

# מודיעין לתורה

ביטאון ישיבת 'מאיר הראל'  
מודיעין - אופקים

מנחם-אב ה'תשע"ט



# מודעין לתורה

חברי המערכת:

הרב שחר קיהן

יואל ויניצקי

ארי אברמס

ניר פולובין

כל הזכויות שמורות



ניתן להעתיק ולצלם על פי הצורך - אם מיועד ללימוד,

ולא לשם מטרת מסחריות

מודיעין מנחם-אב ה'תשע"ט

הוצאה לאור: ישיבת "מאיר הראל" מודיעין-אופקים

רח' עמק בית שאן 53 מודיעין טל': 08/9719935, פקס: 08/9719938

דוא"ל: [yeshivatmeirharel@gmail.com](mailto:yeshivatmeirharel@gmail.com)

אתרנו באינטרנט: <http://meirharel.org>

לזכרם של:

**מרת נחמה שנוולד ז"ל**

בת הרב מאיר הלוי וטילצא בלנקה

קולקה ז"ל

**ר' נפתלי הרצל וינפלד ז"ל**

בן אברהם מרדכי ומלכה וינפלד ז"ל

**מרת מרים אינגה וינפלד ז"ל**

בת ישראל אברהם ולאה הם ז"ל



## תוכן העניינים :

7 פתח דבר .....

### בצל סוכה - על מסכת סוכה

מבוא למסכת סוכה - הגדר של 'למען ידעו דורותיכם' בגוף הסוכה ובמצות ישיבתה /

- 11 ראש הישיבה - הרב אליעזר חיים שנוולד .....
- 39 סימן תרכ"ח - דין סוכה ע"ג סוכה / אוראל פרקש .....
- 49 פסול לולב של ע"ז בשיטת רש"י / אורי פולובין .....
- 57 רבי עקיבא, סוכה והמסע במדבר / אורי קלמנזון .....
- 65 מהות הסוכה ומעלת יום הכיפורים / אייל סויסה .....
- 75 דיחוי במצוות / הרב ידידיה כהנא .....
- 81 הקשר בין אור מקיף ואור פנימי בסוכה / מיכאל יעקבי .....
- 87 מצוות השינה בסוכה - דיון במנהג חב"ד / יואל ויניצקי .....
- 95 קובץ הלכות לקראת חג סוכות ושמיני עצרת / הרב שחר קיהן .....

### שביתת השבת - על מסכת שבת והלכותיה

מבוא למסכת שבת - מבט חדש על הזיקה בין מלאכת המשכן ובריאת העולם /

- 111 ראש הישיבה - הרב אליעזר חיים שנוולד .....
- 137 מקום פטור - רשות או לא? / הרב ידידיה כהנא .....
- 143 הנאה ממעשה שבת של יהודי / מתן פלזנר .....
- 149 השתלשלות מחלוקת לאורך הדורות מתוך מלאכת קוצר / אורי פולובין .....
- 159 'מחזי כמבשל' במטבח המודרני / הרב שחר קיהן .....

### שערי הלכה - מאמרים בהלכה

- 175 מעמדו ההלכתי של סומא הרואה באמצעים מלאכותיים / יאיר משניות .....
- 183 תרומת איברים במתאר הטרומ אשפוזי בראי ההלכה / גילעד אדמון .....
- 195 קדושת השבת ועונג שבת בצבא ובמערכי הביטחון וההצלה / הרב שחר קיהן .....
- 201 מצוות ראשית הגז / הרב אביחי צבי אפשטיין .....
- 217 חשמל, 'גרמא' וחיישנים בשבת / חיים לנדאו .....
- 237 הפקר בית דין / נדב לקס .....

### באורי אמונה - מאמרים באמונה

- 247 בין אידאל לאידאולוגיה / ירון צח .....
- 255 תשובתו של ריש לקיש כקבלת תורת ארץ ישראל / גילעד שלוש .....
- 265 במקום שבעלי תשובה עומדים / ידידיה מיוחס .....

## שבילי תנ"ך - מאמרים בתנ"ך

- 273 ..... כיבוש עיר דוד - שמואל ב' פרק ה' / ארי אברמס
- 279 ..... ציבא ומפיבושת / מיכאל כהן  
הפולמוס היהודי - נוצרי מנקודת מבטו של רש"י בסיפור יעקב ועשו /
- 287 ..... מיכאל כהן ואלון רוט
- 301 ..... אמנון ותמר - בהנהגה האלוקית / אורי פולובין
- 311 ..... תעודת הזהות ותודעת הזהות של 'הדסה היא אסתר' / אייל סויסה

## פתח דבר

אנו מבקשים להעלות על שולחנם של מלכים, 'מאן מלכי רבנן', קובץ מאמרים חדש של 'מודיעין לתורה', מאמרים מפרי עטם של חובשי ספסלי בית מדרשנו, רבנים אברכים ותלמידים. סוגיות שהתלבנו בבית מדרשנו המבקש לעשות 'מודיעין לתורה' ולהחזיר את עטרת החשמונאים ליושנה.

השנה עסקנו בבית המדרש בעיון בשתי מסכתות. בחודש אלול עסקנו במסכת סוכה, וזמן חורף וקיץ במסכת שבת. ובמקביל עסק הכולל בהלכות שבת הלכה למעשה.

בית מדרשנו מבקש לשלב בין העיסוק הקלאסי בסוגיות המסכת ברוח 'תורת ארץ ישראל' ובין העיסוק העכשוי שמבקש לבחון את השלכותיהם על מציאות ימינו וקצב המהיר של התפתחות הטכנולוגיה ועולם הרפואה. הצבנו לעצמנו יעד גם לנסות ולצפות פני עתיד ולדון בסוגיות שעתידות לעמוד במרכז ההתעניינות של בתי המדרש תוך מספר שנים בעקבות הטכנולוגיה המתפתחת.

גם מקומם של בירורי האמונה לא נפקד מקובץ זה וכן גם העיסוק בסוגיות התנ"ך.

קובץ המאמרים מאפשר לקורא לחוש את משב הרוח המיוחד של בית מדרשנו. בית מדרש ארץ ישראלי תוסס ורלוונטי המשלב ישן וחדש 'אם תשמע בישן תשמע בחדש'.

חמישה שערים נפתחים בקובץ זה:

בצל סוכה - על מסכת סוכה

שביתת השבת - על מסכת שבת והלכותיה

שערי הלכה - מאמרים בהלכה

באורי אמונה - מאמרים באמונה

שבילי תנ"ך - מאמרים בתנ"ך

אנו מבקשים להודות לכל הכותבים והעורכים שטרחו ועמלו בהכנת הקובץ. ובצאת הקובץ לאור עולם, מבית המדרש, נישא תפילה שלא יארע דבר תקלה על ידינו. ויהיו דברי התורה הללו 'שמחים כנתינתן מסיני'.

המערכת





**בצל סוכה**

**על מסכת סוכה**



## מבוא למסכת סוכה

### הגדר של 'למען ידעו דורותיכם' בגוף הסוכה ובמצות ישיבתה

אליעזר חיים שנוולד

תוכן:

- א. הצורך במבואות בדור של תחיה
- ב. 'למען ידעו דורותיכם' - יחודיות מצוות סוכה
- ג. סוכות המדבר סוכות ממש או ענני כבוד-מחלוקת התנאים
- ד. ההכרעה במחלוקת והחובה לכוון לטעם המצוה
- ה. ענני כבוד
- ו. 'ענני כבוד' - התגלות כבוד ד' בענן
- ז. זכר לסוכות 'ענני הכבוד' בדיני ה'חפצא' של הסכך
  1. שעור הגובה המכסימלי של הסוכה
  2. דין הסכך שגידולו מן הארץ ואינו מקבל טומאה
  3. שעור הגובה המינימלי של הסוכה

#### א. הצורך במבואות בדור של תחיה

בבית מדרשנו נהגנו לנקוט בשיפולי גלימיה של מרן הרב קוק זצ"ל שקרא לתלמידי חכמים של הדור בעלי נשמה כללית לעסוק ב'מבואות' בראיה כוללת של התורה האורגת את הפרטים למארג כללי גדול. הרב ראה בדור ובחכמיו פוטנציאל של גדלות שיש לו יכולת לראות ולהבליט את הגדלות הכוללת שבתורה<sup>1</sup>:

מי שיש לו נשמה כללית צריך לעסוק בדור שלנו במבואים, בבירור מפתחות לכל ענין נשגב.

<sup>1</sup> שמונה קבצים קובץ א תרפג. אורות הקודש ח"ג - ראש דבר עמ' יט.

הרב סבר שבדור של תחיה צריך לעסוק בגדלות ובכללות של התורה. הוא ראה בכך ביטוי לרוח התקופה, שחיה את הכלליות הישראלית, וכצורך של בני הדור החדש<sup>2</sup>, שכגודל נפשם הם בנויים יותר להתחבר אל פרטי התורה דרך הכללים ולא להיפך<sup>3</sup>:

אנו צריכים להכין בעד הדור ההולך ומתפתח בחינוך של סקירות כלליות, ביחוד בענינים הרוחניים, את כל החומר הצבור בכל התורה כולה הכתובה והמקובלת, דרכים כאלה שיוכל על ידם לבא לסקירה כללית על ענינם, ויהיו מכשירים אותו אלה הדרכים הכלליים לבא אחר כך בתאות נפש אל המקורים עצמם, לחשק לדעת את פרטי הכללים ועל ידם ג"כ את הכללים עצמם באופן יותר עמוק ויותר רחב. לשם כך אנו צריכים להכשיר אותו במבאים כוללים לכל אוצר הקודש, לכל התורה כולה. יותר הדבר מכריח לתורה שבע"פ, להמשנה, התוספתא, כל ספרי המסורת של חז"ל, כמכילתא, ספרא, ספרי, והתלמודים, הבבלי והירושלמי, עד סדרי הפוסקים והמפרשים וארחות לימודיהם, מראשוני ראשונים עד אחרוני האחרונים, להבליט בכלם את הרוח הכללי של אור נשמת האומה המחיה אותם והמפעם בהם, לעלות ע"י סקירות כלליות הללו שיעשו בהשקפות גדולות - ובהרגשת קודש עמוקה טבעית וטהורה אל מרום הרעיון הנצחי, הכללי, המאחד את הפרטים כולם ועושה אותם לחטיבה אחת.

הרב לא הסתפק באמירות כלליות והכין תוכנית מפורטת שאותה פרס בפני תלמידי חכמים ב'הרצאת הרב'<sup>4</sup>:

<sup>2</sup> במבוא לספר 'מבוא התלמוד' (הוצאת בית מדרש לתורה, ירושלים, תשמ"ג, כרך ב) כותב הרב ישראל פורת: "את פרקי המבוא לתלמוד החיליתי לערוך ולסדר לפני שנים אחדות על פי הוראת ופקודת רבנו הגדול, החסיד שבכהונה, אדמו"ר הגרא"י הכהן קוק ראש רבני ארץ ישראל. כשנפטרתי הימנו לפני צאתי מארץ הקודש וקבלתי ברכתו, נדרש אלי ללא שאלתיו, ובענוותנותו טייל אתי ארוכות על דבר יסודי תורה שבעל פה. ובגמר דבריו אמר לי: 'דע לך כי ספרים מתחברים לפי צורך הדורות. ספר טוב הוא הממלא אותו הצורך. דורנו זקוק למבוא חדש לתלמוד. לך והתחל בעבודה ועשה מבוא לפרק אחד, ואחר כך עוד פרק. וכו'. וככה הוסיף לדבר על לבי בדברים הנמסרים רק מפה לאוזן, ואני עמדתי לפניו מחריש ומשתאה"

<sup>3</sup> גנזי הראיה - איגרות: "המבואים והכללים".

<sup>4</sup> אורות התורה - הרצאת הרב.

חוץ מהכללים של הסוגיות והשיטות צריכים אנו עכשיו ליצירה של מבואים. במבואים פרטיים לכל ספרי התורה כולה, החל בתורה שבכתב וכלה בתורה שבעל פה. מבואים להתלמודים הבבלי והירושלמי, החל מבואים קטנים לכל פרק בפני עצמו הכוללים את התכנית הכללית בהרצאת העניינים היותר אופיים של אותו פרק, בהארה של הכללה והסברה יפה על חלקיו העיקריים בבאור השיטות היסודיות שבו. וכו'. ואח"כ מבואים יותר רחבים על כל מסכת בפני עצמה וכו'.

על כן נהגנו לפתוח את לימודנו בכל מסכת בשיעור מבוא. כל מסכת על פי עניינה. מבוא התואם לרוח 'תורת ארץ ישראל' מבית מדרשו של מרן הרב זצ"ל.

כך גם אנו מבקשים לעשות במבוא שלנו למסכת סוכה.

## **ב. 'למען ידעו דורותיכם' - יחודיות מצוות סוכה**

מצוות הסוכה מוזכרת בתורה במתכונת יחודית. התורה כורכת את הציווי 'לישב בסוכה'<sup>5</sup> עם טעם המצוה: זיכרון הסוכות שנעשו לישראל במדבר<sup>6</sup>:

בסכת תשבו שבעת ימים כל האזרח בישראל ישבו בסכת. **למען ידעו דורותיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים אני ד' אלקיכם.**

גדר מצוות סוכה כולל שילוב בלתי נפרד בין הישיבה המעשית טכנית בסוכה לבין ה'ידיעה' של טעם המצוה כחלק בלתי נפרד מעשיית המצוה. מה היו הסוכות במדבר שלזכרן נצטוונו לישב בסוכה, ואיזה נס אירע בהם שאותו נצטוונו לזכור?

<sup>5</sup> כהגדרת המצוה ברמב"ם סהמ"צ עשה קס"ח: "היא שצונו לישב בסוכה וכו' והוא אמרו ית' בסוכות תשבו שבעת ימים וכו'". ובמניין שבהקדמה להלכו' לולב מצ' ב': "לישב בסוכה כל שבעת ימי החג". ובספר החינוך - מצוה שכ"ה. וכן פסק הרמב"ם בברכת המצוה - סוכה פ"ו הל' י"ב: "כל זמן שיכנס לישב בסוכה כל שבעה מברך קודם שישב אקב"ו לישב בסוכה". ובספר חרדים בפר' י"ט אות ב': "במצות סוכה יש שתי צוואות, אחת תלויה בידים היינו עשייתה [לעיל פ"ז או י'] והשנית הישיבה בה ותלויה ברגלים, והיא עיקר מצוה וגמר שלה, דכתוב: "בסכות תשבו וכו', לכך אין מברכין בשעת עשייתה לעשות סוכה אלא בשעת הישיבה כדי לישב בסוכה".  
<sup>6</sup> ויקרא כ"ג פס' מ"ב - מ"ג.

וכן האם הצווי 'למען ידעו דורותיכם' מתבטא גם בגדר ההלכתי של מבנה הסוכה ומידותיה, שאמורים להזכיר את סוכות המדבר? המשנה פותחת בהלכות סוכה במבנה והמידות שמאפשרים לקיים בה את מצוות הישיבה<sup>7</sup>:

סֹכָה שְׁהִיא גְבוּהָה לְמַעַלָּה מֵעֲשָׂרִים אַמָּה, פְּסוּלָהּ. רַבִּי יְהוּדָה מְכַשֵּׁיר. וְשְׂאִינָה גְבוּהָה עֲשָׂרָה טְפָחִים, וְשְׂאִין לָהּ שְׁלֹשׁ דְּפָנוֹת, וְשַׁחֲמָתָה מְרַבָּה מִצְלָתָהּ, פְּסוּלָהּ.

השיעור של הסוכה הוא הלכה למשה מסיני<sup>8</sup>:

אלא: לרבי יהודה הלכתא גמירי לה. דאמר רבי חייא בר אשי אמר רב: שיעורין חציצין ומחיצין הלכה למשה מסיני.

וברש"י כתב<sup>9</sup>:

סוכה מדאורייתא - דעשרים אמה דילה ילפינן מדאורייתא, וקודם שנשנית המשנה נאמרה שיעורה מסיני.

הגמ' שם אינה מסתפקת בכך ושואלת האם יש מקור בכתוב שממנו ניתן ללמוד את העקרון שממנו נגזרים מידות הסוכה, כפי שיתבאר בהמשך. אנו מבקשים לבחון האם גם ה'חפצא' של הסוכה: הגדרות המבנה, סוג החומרים וה'שיעורים' של הסוכה אמורים לשקף את השילוב היחודי שבין עצם הישיבה במבנה של הסוכה ובין ה'למען ידעו דורותיכם' - שהסוכה תעורר ותשקף את ה'דיעה' המתבקשת.

## ג. סוכות המדבר סוכות ממש או ענני כבוד - מחלוקת התנאים

נחלקו התנאים<sup>10</sup> בשאלה מה היו הסוכות במדבר שלזכרן נצטוונו לישב

<sup>7</sup> משנה סוכה פ"א מש' א. מח' ר' יהודה עם ת"ק הוא רק לגבי שיעור הגובה המכסימלי של הסוכה.

<sup>8</sup> גמ' סוכה דף ה עמוד ב.

<sup>9</sup> רש"י סוכה דף ב' ע"א.

<sup>10</sup> הרחבנו במאמרנו "חג הסוכות וסגולת ישראל" - סוכות ענני כבוד להבדלת ישראל וסגולתו". בעמ' 101 ואילך. בספר "סוכת שלה" לזכרו של תלמידנו היקר סמ"ר שילה לוי הי"ד שנפל באסון המסוקים.

בסוכה? <sup>11</sup> :

דתניא: (ויקרא כג) 'כי בסכות הושבתי את בני ישראל' - ענני כבוד היו, דברי רבי אליעזר. רבי עקיבא אומר סוכות ממש עשו להם.

וברש"י שם:

ענני כבוד היו - סוכות שאמר הכתוב שהושיבם במדבר. סוכות ממש - מפני החמה, בשעת חנייתן היו עושים סכות.<sup>12</sup>

ניתן לומר שאין מחלוקת לגבי העובדה שעם ישראל הוקף בענני כבוד. המחלוקת מתמקדת בשאלה לזכר איזה סוכות נקבעה המצוה. מחלוקת התנאים מעלה מספר שאלות נוספות<sup>13</sup> :

א. לרבי אליעזר מובן מדוע יש לזכור את הנס הגדול שאירע לישראל במדבר, אולם יש לשאול מדוע העננים נקראים 'סוכה'? והיכן מוזכרים בתורה 'ענני כבוד'?

ב. וכן, אם העננים שמשו להגנה ניסית מפגעי הטבע, כסוכה, מדוע נקראו 'ענני כבוד' ולא 'ענני הגנה'? ולעצם השם 'ענני כבוד' מה פירושו, 'כבוד' למי? ועל שום מה?

ג. לדעת רבי עקיבא ש'סוכות ממש עשו להם' מתיישרים הדברים עם פשט הכתובים, אולם אין מובן לפי זה מדוע כה חשוב לזכור את הסוכות שעשו הם לעצמם מפני החמה? ומדוע יש לקבוע חג לשם כך? כפי שהקשה 'ערוך השולחן':<sup>14</sup>

והנה לדברי ר"א ודאי דשייך לעשות זכרון לדבר הגדול הזה שהקיפן

<sup>11</sup> ברייתא, סוכה דף יא ע"ב. מחלוקת התנאים הובאה בחז"ל במספר גרסאות מנוגדות: במכילתא דרשב"י פר' יג פס' כ' הגירסה הפוכה: "ויסעו מסכות ר' עקיבה אומ' אין סוכות אלא ענני כבוד וכו'" (ישע' ד', ה'). ובמכילתא דרבי ישמעאל פרשת בא, פר' י"ד: "סוכותה. סוכות ממש היו דכתיב ויעקב נסע סוכתה (בראשית לג יז) דברי רבי אליעזר והכמים אומרים אין סוכות אלא מקום וכו'. רבי עקיבא אומר אין סוכות אלא ענני כבוד וכו'".

<sup>12</sup> הסוכה נזכרה בתורה כמבנה ארעי וזמני. בראשית פר' ל"ג י"ז: "ויעקב נסע סכתה ויבן לו בית ולמקנהו עשה סכת וגו'. ובפר' ט' פס' י"א. וביונה פר' ד' פס' ה'.

<sup>13</sup> הרחבנו בכך במאמרנו "חג הסוכות וסגולת ישראל" הנ"ל.

<sup>14</sup> ערוך השולחן או"ח סי' תרכ"ה סעיף ב'. עי' גם ב"בית יוסף" או"ח סי' תרכ"ה: "ועוד מאי רבותא דהושבתם בסכות שצוה לעשות מצות סוכה זכר להושבת בני ישראל בסוכות".

בענני כבוד וכו'.. אבל לר"ע שאומר דהכוונה על סוכות ממש מאי רבותה יש בזה שתאמר התורה על זה: 'למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי וגו'?

אמנם שם בהגהה העלה אפשרות לתרץ את דעתו של ר"ע, ותלה מחלוקתם לשיטתם במחלוקת לגבי מעשר בפסח מצרים והאם 'דנין משאי אפשר לאפשר':

ור"ע ס"ל דאין סוכה דמיון לענני כבוד וענני כבוד אי אפשר לעשות, ואין דנין משאי אפשר לאפשר ור"א סבר 'דנין'. ואזלי לשיטתייהו במנחות (דף פ"ב ע"א) לעניין מעשר בפסח מצרים ע"ש.

תירוצו מעלה קושיה נגדית לר"א, אולם עדיין אינו מתרץ לגמרי את הקושיה לר"ע.

ד. לשתי הדעות יש לשאול: מדוע נקבע החג לזכר הסוכות דווקא בט"ו בתשרי, הרי הישיבה בסוכות, בין אם היו ענני כבוד ובין אם היו סוכות ממש, היתה לאורך כל ימות השנה? ואולי היה מקום לציין את הופעת ענני הכבוד מיד ביציאתם ממצרים, ואז היתה מתקיימת מצוה זו בחודש ניסן?<sup>15</sup>

בעקבות מחלוקת התנאים נחלקו בשאלה זו גם הראשונים ומפרשי המקרא. בתרגום אונקלוס תרגם כדעה ש'ענני כבוד היו':<sup>16</sup>

בדיל דידעון דריכון ארי במטלת ענני (עננין) אותיבית ית בני ישראל באפקותי יתהון מארעא דמצרים.

גם רש"י בגמרא ובתורה פירש כך:<sup>17</sup>

'כי בסוכות הושבתי' - (גמ' סוכה יא) ענני כבוד.

לעומתם באר הרשב"ם, על פי הפשט, ש'סוכות ממש עשו להם':<sup>18</sup>

<sup>15</sup> "ב"בית יוסף" או"ח סי' תרכ"ה: "ועוד למה צוה לעשות סוכות בתשרי, בניסן מיבעי לה כיון שהם זכר ליציאת מצרים?". והב"ח שם: "כי בט"ו בניסן היתה התחלת העננים וכו'".

<sup>16</sup> אונקלוס ויקרא כ"ג פס' מ"ג.

<sup>17</sup> רש"י על ויקרא כ"ג פסוק מ"ג. וכן באר בגמרא סוכה דף ב' עמ' ב' על דעות האמוראים שלא כרבא שלדעתם הצווי "למען ידעו דורותיכם" קשור למגמת לידיעת הנס של ענני הכבוד: "ההוא: לאו בידיעה דישיבת סוכה קא אמר, אלא בידיעות דורות הבאין היקף סוכות ענני כבוד הנעשה לאבות". ובדף י"א ע"ב הביא כראיה לפירושו את תרגום אונקלוס כדלעיל. כך גם ביארו 'בעל הטורים' ויקרא כ"ג פס' מ"ב. ובבבב"ר ל"ג פס' ה'. הרמב"ן, ר' בחיי, החיזקוני ועוד.



'למען ידעו דורותיכם' - פשוטו כדברי האומרים במסכת סוכה, סוכה  
ממש.

כך גם ה'אבן עזרא' הגם שהוא מתייחס לענן שסוכך עליהם מפני החמה, אולם  
מצוות בסוכה היא לזכר סוכות ממש:<sup>19</sup>

**כי בסכות - שהיו עושים אחר שעברו ים סוף - סוכות, ואף כי במדבר סיני  
שעמדו שם קרוב משנה, וכן מנהג כל המחנות. והנה גם זה המועד זכר  
ליציאת מצרים. ואם ישאל שואל למה בתשרי זאת המצוה יש להשיב כי  
ענן ד' היה על המחנה יומם והשמש לא יכם ומימות תשרי החלו לעשות  
סוכות בעבור הקור.**

ה'אבן עזרא' מדגיש שאם קיימת קבלה שהמצוה כנגד 'ענני הכבוד' בניגוד  
לפשט, הקבלה תכריע:<sup>20</sup>

ובבואם אל מדבר סיני עשו כלם סכות כי שם עמדו כמו שנה.  
וכו'... ואם קבלה היא ששבעה ענני כבוד היו, נניח סברתנו ונסמך על  
הקבלה.

ספר החינוך מבאר את טעם המצוה ונמנע מלהכריע בין שתי הדעות.<sup>21</sup>

## ד. ההכרעה במחלוקת והחובה לכוון לטעם המצוה

הגמ' לא הכריעה במחלוקת, אולם הראשונים והפוסקים ראו לנכון, בצורה  
יוצאת דופן, להכריע במחלוקת אמונית. רובם נטו להכריע שהמצוה היא לזכר  
ענני הכבוד.<sup>22</sup>

האופן שבו התייחסו הפוסקים למצוה גם מבטאים את יחודה יוצא הדופן בתוך

<sup>18</sup> רשב"ם על ויקרא כ"ג פס' מ"ג.

<sup>19</sup> אבן עזרא על ויקרא כ"ג פסוק מ"ג.

<sup>20</sup> שמות ט"ו פסוק כ"ב. ובדרך זו באר לשיטתו גם את הפוסקים שם: "ולהיות זכר לסכות שעשו שם היה חג הסכות. כי  
הכתוב אמר כי בסכות הושבתי את בני ישראל. ואיך ישבו בעננים כי הסכות אינם דומים לעננים. ועוד אפרש למה חג  
הסכות בחדש השביעי. וכו'... ואם קבלה היא ששבעה ענני כבוד היו. נניח סברתנו ונסמך על הקבלה".

<sup>21</sup> ס' החינוך, מצוה שכ"ה.

<sup>22</sup> וכן גם בתוספות הרא"ש על מסכת שבת דף כ"ג ע"א שמצוות סוכה היא לזכר נס ענני הכבוד והנשים היו באותו הנס,  
ובכל זאת פטורות: "ואע"ג דמצות סוכה זכר לענני כבוד כדכתי' כי בסכות הושבתי את בני ישראל ונשים היו באותו הנס  
ואינן חייבות בסוכה, בשל תורה אין לחלק במצוות סוכה לשאר מצוות".

המכלול של תרי"ג מצוות.

הטור ובעקבותיו השו"ע ייחדו, באופן יוצא דופן<sup>23</sup>, סימן הלכתי שמתמקד בברור אמוני מורחב בטעם של מצוות סוכה. כמותו יש בטור רק לגבי שתי מצוות נוספות: ציצית ותפילין<sup>24</sup>:

'תלה הכתוב מצות סוכה **ביציאת מצרים** וכן הרבה מצות לפי שהוא דבר שראינו בעינינו ובאזנינו שמענו ואין אדם יכול להכחישנו, והיא המורה על אמיתת מציאות הבורא יתעלה, שהוא ברא הכל לרצונו, והוא אשר לו הכח והממשלה והיכולת בעליונים ובתחתונים לעשות בהן כרצונו, ואין מי שיאמר לו מה תעשה, כאשר עשה עמנו בהוציאו אותנו מארץ מצרים באותות ובמופתים. והסוכות שאומר הכתוב **שהושבנו בהם הם ענני כבודו שהקיפן בהם לבל יכה בהם שרב ושמש ודוגמא לזה צונו לעשות סוכות כדי שנזכור נפלאותיו ונוראותיו**. ואע"פ שיצאנו ממצרים בחדש ניסן לא צונו לעשות סוכה באותו הזמן לפי שהוא ימות הקיץ ודרך כל אדם לעשות סוכה לצל ולא היתה ניכרת עשייתנו בהם שהם במצות הבורא יתברך. ולכן צוה אותנו שנעשה בחדש השביעי שהוא זמן הגשמים ודרך כל אדם לצאת מסוכתו ולישב בביתו. ואנחנו יוצאין מן הבית לישב בסוכה. בזה יראה לכל שמצות המלך היא עלינו לעשותה. וכו'.

הטור הכריע להלכה כדעה שהסוכה זכר ל'ענני כבוד'. וכן פסק השו"ע<sup>25</sup>:

**'בסוכות תשבו שבעת ימים וגו'', 'כי בסוכות הושבתי את בני ישראל': הם ענני כבוד שהקיפם בהם לבל יכס שרב ושמש.**

<sup>23</sup> בדרך פיקודיך לבעל הבני יששכר - ציין שהטור והשו"ע ציינו את טעמה של המצווה בשלשה מקומות בלבד: בסי' תרכ"ה לגבי מצוות הסוכה; בסי' ח' סע' ח' לגבי מצוות ציצית; ובס' כ"ה סע' ה' לגבי מצוות תפילין.  
<sup>24</sup> טור או"ח סי' תרכ"ה. עי' ב"בית יוסף" שם, שבאר את הצריכותא בכל הדברים שהזכיר הטור עיי"ש.  
<sup>25</sup> שו"ע סי' תרכ"ה סע' א'.

הכרעה זו של הטושו"ע מעוררת שאלה, משום שבגמ' הוזכרה דעה זו ע"י ר"א ובניגוד לדעתו של ר"ע, על פי כללי הפסיקה היינו אמורים לפסוק כר"ע?<sup>26</sup>  
הב"ח תירץ שהפשט של הפסוק הוא כר"א. ובביאור הגר"א<sup>27</sup> באר שאלה זו לגבי פסיקת הטושו"ע שהרי בגמ' ריש לקיש לומד כרבי אליעזר ור' יוחנן לומד כר' עקיבא. ומתירן שם כירושלמי,<sup>28</sup> שגם ר' יוחנן סובר שסוכה לזכר ענני כבוד, אלא שחולק על ריש לקיש משום שסובר שעננים אין גידולן מן הארץ וא"א ללמוד מהם לסכך.  
עדיין יש לשאול מדוע מיוחד הטור סימן הלכתי לדיון אמוני בטעם של מצוה?<sup>29</sup>

איכא למידק בדברי רבינו שאין זה מדרכו בחיבורו זה לבאר כוונה לשום מקרא שבתורה כי לא בא רק לפסוק הוראה או להורות מנהג, ופה האריך לבאר ולדרוש המקרא ד'בסוכות תשבו'?  
ויראה לי לומר בזה שסובר דכיון דכתיב 'למען ידעו כו', לא קיים המצוה כתיקונה אם לא ידע כוונת מצוות הסוכה כפי פשטה. ולכן ביאר לפי הפשט, דעיקר הכוונה בישיבת הסוכה שיזכור יציאת מצרים וזה הטעם בעצמו לרבינו וכו'.. .. מה שלא עשה בשאר הלכות כי לא כתב שיכוין שום כוונה בעשיית המצוה, כי המקיים המצוה כדינה יוצא בה אעפ"י שלא היה לו שום כוונה אבל בציצית שכתב בהן 'למען תזכרו' וכן בתפילין כתוב 'למען תהיה תורת ד' בפיד' שפשוט הוא וכו'.. .. יראה שלא יקיים המצוה כתיקונה אם לא יכוין אותה הכונה ולכן כתב בהלכות אלו 'ויכוין וכו'.. .. וכן גבי סוכה שכתוב: 'למען ידעו' משמע ליה ג"כ שצריך שיכוין בשעת ישיבת הסוכה הטעם המכוון במצוה.

הב"ח מדייק מכך שהטור סבר שמצוות סוכה יוצאת דופן בכך שהיא מצריכה

<sup>26</sup> לעיל ציינו שהגירסה במכילתא הפוכה ור"ע הוא שסובר שהסוכה היא זכר לענני כבוד, ובזה תפול הקושיה.

<sup>27</sup> על שו"ע סי' תרכ"ה שם. עי' גם בס' "ברכת אליהו" על דברי הגר"א שם.

<sup>28</sup> בירושלמי סוכה פר' א' הל' ה', הובא גם בתוס' סוכה דף י"ב ע"א ד"ה: "בפסולת".

<sup>29</sup> על הטור סי' תרכ"ה שם.

כוונה מפורטת, ואין די בה בכוונה כללית. משום כך נדרש ברור אמוני מהי הכוונה שעל ידה יוצאים ידי חובה. ה'ביכורי יעקב' אף הסיק מכאן מסקנה מרחיקת לכת, שממחישה את יחודה של המצוה<sup>30</sup>:

ואם לא כיון טעם המצוה אפילו בדיעבד לא יצא, ולכן אם אכל בלילה ראשונה בסוכה בלא כוונה זו יש להחמיר ולאכול שוב כזית בכוונה. ויזהר כל אחד ללמד ולספר לבניו ולבני ביתו בלילה ראשונה כוונת מצות סוכה.

ה'משנה ברורה' חולק וסובר שרק לכתחילה יש לכיון את טעם המצוה אולם בדיעבד גם אם לא כיוון אלא כוונה כללית לצאת ידי המצוה, יצא<sup>31</sup>:

וכתבו האחרונים שיכיון בישיבתה שצונו הקב"ה לישב בסוכה זכר ליציאת מצרים וגם זכר לענני כבוד שהקיפן אז עלינו להגן עלינו מן השרב והשמש. וכל זה לצאת ידי המצוה כתקונה הא דיעבד יוצא כל שכיון לצאת לבד [פמ"ג].

מכאן שלכל הדעות, יש חשיבות הלכתית מיוחדת לברור המחלוקת על טעם המצוה ולהכרעה במחלוקת האמוראים, אלא שיש הסוברים שבדיעבד אם לא כיוון לא יצא ויש הסוברים שבדיעבד יצא אף אם לא כיוון. אולם הב"ח אינו סובר כן משום שלדעתו הכוונה המתבקשת היא זכירת יציאת מצרים וההגנות שעשה הקב"ה לישראל במדבר - באופן כללי, ולא יְזַכֵּר נקודתי של ענני הכבוד כדבר בלעדי (שם):

על כן יראה לי לומר דעיקר כוונת רבינו (הטור) לבאר דפשט המקרא הוא שהכוונה במצוות סוכה היא לזכר יציאת מצרים. אבל אין פי' המקרא שהכוונה במצוות סוכה היא למען ידעו כי בסוכות הושבתי את בני

<sup>30</sup> ביכורי יעקב ס"ק ג'.

<sup>31</sup> משנה ברורה סימן תרכ"ה סעיף א'. ועי' בפמ"ג ב"אשל אברהם" שבאר בדרך זו את דברי המג"א.

ישראל, לבד, כי בזה מקיים המצוה כתיקונה וכו'... אלא עיקר הפירוש שידעו כי ההושבה היתה בסוכות בהוציאו אותם מארץ מצרים וזה שאמר: 'תלה הכתוב מצות סוכה ביציאת מצרים וכן הרבה מצוות', כלומר דמשאר הרבה מצוות שתלאם ביציאת מצרים יש ללמוד שגם מצות הסוכה תלאה ביציאת מצרים ושזהו עיקר הידיעה וכו'.

ה'פרי מגדים' ב'משבצות זהב' באר ששיטת הב"ח אינה בלעדית. והט"ז חלק עליה. נקודת המחלוקת קשורה לבאור מחלוקת התנאים - ר"א ור"ע, שלדעת ר"ע יש כוונה יחודית במצוה שהיא שונה מדעת ר"א:

ולר"ע יהיה הזכרון 'בסוכות הושבתי' כמ"ש הרשב"ם ז"ל בפרשת אמור, שלא לומר כוחי ועוצם ידי וכו'. וכמ"ש הראב"ע ז"ל, שאפשר סוכה שעשו בני ישראל בתשרי היה כי בקיץ א"צ לזה שענני הכבוד היו מגינים משרב וגשם ובתשרי קצת קור, התחילו לעשות סוכות. ובהוציא ממצרים יחס המצוה ליציאת מצרים ככל שאר המצוות עבדי הם ומחוייבים אלו לעשות מצוותיו. משא"כ לר"א עיקר הידיעה הם ענני כבוד וזה היה מיד אחר יציאת מצרים ובתשרי עושין דאל"כ לא היה היכר, זה פי' ההטור להב"ח ז"ל.

אבל הט"ז מפרש להיפוך: לר"ע עיקר הידיעה לזכור יצי"מ שמיד היה ההושבה בסוכות לאחר יצי"מ – 'למען ידעו' איצי"מ קאי. ולר"א עיקר הידיעה ההושבה דרך ניסיי בעננים. ובהוציא ממצרים יחס המצוה ליצי"מ, כלומר צריכין שתעשו מצוות ד' מאחר שהוציא אתכם ממצרים<sup>32</sup>.

למרות שהטור והשו"ע הכריעו במחלוקת האמוראים הט"ז וה'פרי מגדים'

<sup>32</sup> עי' בס' פסקי תשובות לפי סדר המשנה ברורה, לר' שמחה רבינוביץ' חלק ו' סי' תרכ"ה אות א': ושם דייק בדעת הפמ"ג הנ"ל שסובר להלכה שיש לכוין כר"ע עפ"י הרשב"ם, משום שבמחלוקת ר"ע ור"א יש לפסוק כר"ע. ואכמ"ל.

סברו שלכתחילה יש לכוין את שתי הכוונות גם לזכר ענני הכבוד בפני עצמם וגם לזכר יציאת מצרים.

מכל האמור לעיל עולה שהברור לזכר איזה סוכות נצטוינו לשבת בסוכה, וידיעת טעמי המצוה הם חלק מגדר המצוה, ועל כן הם נחוצים לשם קיום המצוה לצאת ידי חובתה.

## ה. ענני כבוד

מדוע נקראו העננים שלזכרם אנו יושבים בסוכה 'ענני כבוד'? 'כבוד' של מי? והיכן הם מוזכרים בתורה?

התורה אמנם אינה מזכירה במפורש את 'ענני הכבוד'. אולם חכמים מצאו לנכון להרחיב מאד ולפרט על 'ענני הכבוד' שבמדבר שלזכרם אנו יושבים בסוכה, והיכן הם נרמזו בכתובים. ענני הכבוד עפ"י חז"ל אינם רק סיכוך פאסיבי של הגנה סטטית, אישית, מפני השמש היוקדת, שבו גרים וישנים, אלא מערכת סיכוך והגנה אקטיבית, ציבורית, כוללת, שמגינה גם מפני איומים היקפיים ומפני מזיקים שעל הקרקע. מערכת דינמית שקשורה לתנועה של עם ישראל במדבר והיא גם מפלסת ומורה את הדרך. תאור זה אינו יוצר בהכרח דימוי של הסוכה המוכרת, מבנה שבו גרים וישנים:<sup>33</sup>

אמר רב נחמן: 'מה שהיה הוא שיהיה' (קהלת א ט), כשם שנטל הקב"ה את ישראל בענני כבוד והקיפם ונשאם, שנאמר (שמות יט ד): 'ואשא אתכם על כנפי נשרים', כך הוא עתיד לעשות להם, שנאמר מי אלה כעב תעופינה (ישעיה ס' ח').

הדימוי של 'ענני הכבוד' ל'כנפי נשרים' התבאר בפנים רבות,<sup>34</sup> אולם המדרש

<sup>33</sup> מדרש תהלים מ' מ"ח. וכן בזוהר - רעיא מהימנא נשא ח"ג דף קכ"ה עמוד א': 'ואשא אתכם על כנפי נשרים דאינון ענני כבוד וכו'". עי' עוד ב"תורה שלמה" שמות י"ט פס' ד' אות ס"ה מקורות נוספים לדרשה זו  
<sup>34</sup> נדרש במדרשים בפנים שונות ועי' בדברי המפרשים על שמות י"ט פס' ד'.

רואה בו רמז לדרך ניסית של ניווד עם ישראל במדבר בתוך 'ענני הכבוד'.<sup>35</sup> סוג של אמצעי ניווד אלוקי מיוחד:<sup>36</sup>

ד"א: 'לא ידעתי נפשי שמתני'. אלו ישראל שהיו במצרים שהיו מצפים לגאולה. וכשגאלם המקום הושיכם בענני הכבוד. אמרו ישראל הרי אנו יושבים עם המלך ברכב שלו. לכך נאמר: 'מרכבות עמי נדיב'.

הדימוי ל'כנפי נשרים' קשור גם ליעוד ניסי נוסף של 'ענני הכבוד' - להיות מחיצת הגנה שסוככת על עם ישראל מפני אויביו:<sup>37</sup>

ד"א 'על כנפי נשרים' דרך עוף להיות מניח בניו בין ברכיו מפני שמתירא מפני מי שחזק ממנו אבל נשר שאין מתירא מפני מי שחזק ממנו מניח על כתיפיו. ויניח בין רגליו מתירא הוא מאבני קלע ומן החצים שבני אדם מזרקין בו לפיכך עושה עצמו מחיצה בין בניו לבני אדם. כך עשה המקום מלאכי שרת מחיצה בין ישראל למצרים שנאמר (שמות י"ד י"ט): 'ויסע מלאך האלקים וגו'.

כיצד סוככה מחיצת 'ענני הכבוד' הניסית על עם ישראל מפני המצרים?<sup>38</sup> זה שאמר הכתוב: 'אלקים ד' עוז ישועתי סכותה לראשי ביום נשק' (תהלים ק"מ פס' ח'). א"ר פנחס הכהן בן חמא ואיכא היו ישראל כשהיו אוכלוסין של פרעה זורקין חיצים, אלא שהקיפן הקב"ה בענני כבוד וסיכך עליהם ולא היו מזיקין אותם, שנא': 'וענני עומד עליהם' (במדבר י"ד י"ד), לכך נאמר סכותה לראשי ביום נשק (תהלים ק"מ פס' ח').

<sup>35</sup> רמזים נוספים בכתוב לענני הכבוד במדרש: במכילתא דרבי ישמעאל פרשת בא פר' י"ד: 'רבי עקיבא אומר אין סוכות אלא ענני כבוד שנאמר: "וברא ד' על מכון הר ציון ועל מקראיה ענן יומם ונוגה אש להבה לילה כי על כל כבוד חופה" (ישעיה ד' ה'). וברמב"ן על ויקרא פר' כ"ג מ"ג. ובמדרש שמות רבה פר' כ"ו ג': "וצא הלחם בעמלק, מיכן אתה למד שהיו תחת ענני הכבוד שאין אומרים צא אלא למי שהוא שרוי בפנים".

<sup>36</sup> מדרש זוטא שיר השירים פר' ו' י"ב. וכן בשמות רבה פרשה כ"ד ב': 'ר' יהודה אומר אמרו ישראל באותה שעה כלום הוציאנו הקב"ה ממצרים אלא בשביל ה' דברים, וכו', שנית להרכיבנו על ענני כבוד, וכו'". וע"ע ב"אור החיים" על שמות י"ט פסוק ד': "ונשאתי אתכם על כנפי נשרים פירוש ענני כבוד היו ממוצעים תחתם וכו'".

<sup>37</sup> מכילתא דרשב"י פר' י"ט פסוק ד'.

<sup>38</sup> פסיקתא דרב כהנא נספחים פר' ב'.

יש קשר בין הדימוי של 'כנפי נשרים' ל'עמוד הענן' ו'האש' הניסיים שהגנו על עם ישראל, והנחו אותו בדרכו במדבר:<sup>39</sup>

אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים - תחלת דברי שליחותו באר להם ענין ההשגחה שהוא עיקר התורה כי כאשר יאבד הקב"ה אומה בעוונם ויציל אומה אחרת בזכותם הנה זה ממופתי ההשגחה ומעיקרי העונש והשכר וכו'.. וזהו שאמר 'ואשא אתכם על כנפי נשרים' שהגנתי עליכם מן הצרות כנשר שמגין על בניו. ומה שהמשיל זה לנשר דרשו רז"ל: 'מה נשר זה מלך שבעופות אינו מתירא מעוף אלא מחץ ושאר העופות נושאים את בניהם בין רגליהם לפי שמתיראין מעוף שעל גביהם אבל הנשר הזה נושאם על כנפיו הוא שכתוב (דברים ל"ב): 'כנשר יעיר קנו על גוזליו ירחף וגו'' אומר מוטב יכנס בי החץ ולא בכני כך ישראל כשיצאו ממצרים ובאו לתוך הים היו המצריים רודפים אחריהם והיו שני העמודים עמוד הענן ועמוד האש מפסיקים בין מחנה מצרים למחנה ישראל והיו המצריים זורקים לישראל חצים ואבני בלסטראות והיה עמוד הענן מקבלם. ולפי המדרש הזה היה ראוי שיאמר ואשא אתכם על כנפי נשר כי הכוונה להמשיל חבת המקום לחבת הנשר לבניו שנושאם על כנפיו. ויתכן לומר כי הזכיר נשרים רמז לשני העמודים כי משעה שיצאו ממצרים שאמר הכתוב (שמות יב): 'ויסעו בני ישראל מרעמסס סכותה' מיד היה 'עמוד הענן יומם לנחותם הדרך ועמוד האש לילה להאיר להם', והוא שכתוב (שם יד): 'ויסע מלאך האלהים ויסע עמוד הענן מפניהם'.

יש משמעות גדולה למספר ענני הכבוד במדבר ויעודם. חכמים נחלקו במדרש על מספר העננים:<sup>40</sup>

<sup>39</sup> רבינו בחיי שמות י"ט פס' ד'.

<sup>40</sup> במדבר רבה פרשה א' ב'.



כמה ענני כבוד היו מקיפין את ישראל במדבר? ר' הושעיה ור' יאשיה: ר' יאשיה אמר חמשה ארבע לארבע רוחות וא' מהלך לפניהם. ר' הושעיה אמר שבעה ארבעה לארבע רוחות השמים וא' מלמעלן וא' מלמטן ואחד שהיה מהלך לפניהם רחוק ג' ימים והיה מכה לפניהם את הנחשים ואת העקרבים ואת השרפים ואת הסלעים ואם היה מקום נמוך היה מגביהו ואם היה מקום גבוה היה משפילו ועושה אותם מישור שנאמר (ישעיה מ) כל גיא ינשא וכל הר וגבעה ישפלו.

במדרש מובאות דעות נוספות לגבי מספר ענני הכבוד ויעודם: <sup>41</sup>

וד' הולך לפניהם יומם, נמצאת אומר שבעה עננים הם וכו'.. .. ר' יהודה אומר: שלשה עשר עננים היו שנים שנים לכל רוח ורוח שנים מלמעלה ושנים מלמטה ואחד שהיה מהלך לפניהם. וכו'. רבי אומר: שנים.

אולם ברוב המובאות יש שבעה ענני כבוד, <sup>42</sup> ויש שאף מצאו רמז לכך בכתובים: <sup>43</sup>

'וד' הולך לפניהם יומם': את מוצא שבעה ענני כבוד היו, אלו הן: 'וד' הולך לפניהם יומם בעמוד ענן', הרי אחד, 'ועננך עומד עליהם' הרי שתיים, 'ובעמוד ענן' (במדבר י"ד) הרי שלשה, 'ובהאריך הענן' (שם במדבר ב') ארבע, 'ובהעלות הענן' חמשה, 'ואם לא יעלה הענן' ששה, 'כי ענן ד' על המשכן' (שמות מ') שבעה, ארבע מארבע רוחות, ואחד מלמטה, ואחד מלמעלה, ואחד מהלך לפניהם, וכו'.

<sup>41</sup> מכילתא דרבי ישמעאל פרשת בשלח פר' א'. וכן ילקוט שמעוני פרשת בשלח רמז רכ"ח.  
<sup>42</sup> אף התרגום יונתן מתרגם כך במספר מקומות וביניהם: על שמות י"ב פסוק ל"ז. ובמדבר לג פסוק ה': "ונטלו בני ישראל מן פילוסין ושרו בסוכות אתרא דאתחפאו שבעת ענני יקרא".  
<sup>43</sup> מדרש תנחומא פרשת בשלח סי' ג'. ובדרך דומה בספרי זוטא פיסקא י"ד ל"ג: "וענן ד' עליהם יומם וגו'" ונא' (שמות י"ד י"ט): "ויסע מלאך האלהים ההולך לפני מחנה ישראל". ונא' (שם שמות מ' ל"ג): "כי ענן ד' על המשכן יומם". וכו'. מלמד שהיה עמהם שבעה ענני כבוד אחד לפניהם ואחד אחריהם ואחד מימינם ואחד משמאלם ואחד על גבי ראשיהם מפני החמה ואחד מתחת רגליהם וכו'. וענן שכינה היה מקדם לפניהם קודם לשלשה ימים משפיל להם את ההרים ומגביה את הגיאות וכו'".

המספר של שבעת 'ענני הכבוד' גם קשור לשבעת ימי חג הסוכות ושבע מצוות החג.<sup>44</sup>

בסוכות תשבו שבעת ימים - נגד שבעת ענני כבוד, וכנגד שבעת הימים שישראל יושבין בסוכות זוכין לז' חופות. ואלו הן, ענן, עשן, נוגה, אש, להבה, כבוד שכינה, וסוכת לויתן.<sup>45</sup>

'ענני הכבוד' גם קשורים לגילוי השכינה על עם ישראל ולרוח הקודש:<sup>46</sup>

בחג הסוכות הוא רוח הקודש השורה עליה, ולכך היו ענני כבוד עליהם שהשכינה חופף עליהם וכל מקום שהשכינה נמצאת שם ענני כבוד כמבואר בכתוב, וזה אמרם (ירושל' סוכה פ"ה ה"א) למה נקרא שמחת בית השואבה שהיה בחג הסוכות שמשם היו שאובים רוח הקודש.<sup>47</sup>

---

<sup>44</sup> בעל הטורים על ויקרא פר' כ"ג פסוק מ"ב. ובמדרש ויקרא רבה פרשה ל' פס' ב' מדגיש את שבעת מצוות החג: "ד"א ולקחתם לכם הה"ד (תהלים טז) תודיעני אורח חיים שובע שמחות וכו'.. ד"א שובע שמחות אל תהי קורא כן אלא שבע שמחות אלו שבע מצוות שבחג ואלו הן ד' מינין שבלולב וסוכה חגיגה ושמחה וכו'". ובזוהר פרשת פנחס - רע"מ, ח"ג דף רנ"ה עמ' ב' יסודות נוספים בחג מיסוד השבע: "בחמשה עשר יום לחדש השביעי וגו' דאיהי תשרי מקרא קדש יהיה לכם וגו' כל מלאכת עבודה לא תעשו וחגותם אותו חג לד' שבעת ימים וגו', בחמשה עשר מסטרא די"ה וחגותם אותו דא אות ו' עמודא דאמצעייתא, (ח"ג חסד גבורה), שבעת ימים מסטרא דבת שבע דאיהי מלכות אבהן ורעיא מהימנא ואהרן דוד ושלמה הא אינון שבע לקבל שבע ספיראן, אנא בעינא לתקנא לכוין סכה דאיהי אימא עלאה לסככא עלייהו כאמא על בנין ובנין ז' ספיראן אמר קרא (שם): "כי בסכות הושבתי את בני ישראל" במפקנותהון מארעא דמצרים בז' ענני כבוד". וב"בית אלקים" למבי"ט שער היסודות פ' ל"ז כתב: "והיה רמז ענני הכבוד בכל שבעת ימי החג ולא הספיק ביום הראשון כלולב שכתוב בו: "ולקחתם לכם ביום הראשון", לרמז על כל שבעה ענני כבוד מד' רוחות ומעלה ומטה ואותה שהיתה מקדמת לפניהם. והיה הרמז הזה ג"כ בימים אלו אחר ימות החמה שידעו שהגינו עליהם העננים מתוקף חומה. ועיקר צרכם אליהן היה מצד חום החמה במדבר וכו'".

<sup>45</sup> עי' בר"א מזרחי על פר' בהעלותך במדבר י' ל"ד: "וענן ד' עליהם יומם". הובא גם בב"ח סי' תרכ"ה, ובפמ"ג שם, אף הקשה לפי זה מדוע לא מקיימים זכר לכל ענני הכבוד גם לענן שהיה מלמטה? והב"ח הסיק מכאן שאין מעשה הסוכה זכר לענני הכבוד באופן ממוקד אלא זכר ליציאת מצרים וההגנות שהיו לישראל במדבר, ולשם כך מספיק הסכך מלמעלה שמגיין מפני החמה. והתחתון לא היה להגיין מפני החמה אלא להנמיך הגבוה ואין בו זכרון לשאר הגנות", עיי"ש.

<sup>46</sup> גבורות ה' פר' מו עמ' קעח.

<sup>47</sup> ב'מאור ושמשי' רמזי יום א' של סוכות ד"ה 'או': "ולכן נקראת סוכה 'צילא דמהימנותא' מפני שהיא מרמזת לסוכת 'ענני כבוד' שהיו ישראל במדבר על ידי האמונה שהאמינו בד'. וגם אנו מקבלים עלינו אמונת ד' על ידי הסוכה שאנו יוצאין מבתינו ונוה שאנן לסוכת עראי מחמת אמונת ד' כמו שעשו אבותינו שיצאו למדבר ארץ אשר לא עבר בה איש. ולכן נקראת סוכה לשון הבטה והתבוננות בדבר להתבונן על ידה באמונת אלהי עולם, וגם סוכה לשון סכך והגנה שהסוכה מגנת עלינו מכל מיני מקטרגין ומכל רע, וגם לעתיד ינצלו ישראל על ידה מלהט היום הבא כמאמר הכתוב וסוכה תהיה לצל יומם מחורב ולמחסה ולמסתור מזרם ומטר כי ימטר על רשעים וגו'".

## ו. 'ענני כבוד' – התגלות כבוד ד' בענן

כיון שהעננים שמשו להגנה ניסית מפגעי הטבע, כסוכה, מדוע נקראו 'ענני כבוד' ולא 'ענני הגנה'? וכן מה פירוש השם 'ענני כבוד'? 'כבוד' למי ועל שום מה?

'ענני הכבוד' הניסיים, הם גילוי של 'כבוד ד' אשר התגלה במציאות בעצם הופעת העננים. היא ביטוי לכך שאיזכור 'ענני הכבוד' מקפל בתוכו את הקשר בין הקב"ה לעם ישראל במדבר. לנוכחות האלוקית ששרתה בתוך עם ישראל ועטפה אותו מכל עבר<sup>48</sup>:

'ויהי כדבר אהרן אל כל עדת בני ישראל ויפנו אל המדבר והנה כבוד ד' נראה בענן.'

בענן גם נגלה כבוד ד' במעמד הר סיני:<sup>49</sup>

וישכן כבוד ד' על הר סיני ויכסהו הענן ששת ימים ויקרא אל משה ביום השביעי מתוך הענן.

וכן גם במשכן:<sup>50</sup>

ויכס הענן את אהל מועד וכבוד ד' מלא את המשכן.<sup>51</sup> ולא יכל משה לבוא אל אהל מועד כי שכן עליו הענן וכבוד ד' מלא את המשכן. וגו'. 'כי ענן ד' על המשכן יומם ואש תהיה לילה בו לעיני כל בית ישראל בכל מסעיהם.

גילוי מציאותו של ד' וכבודו באמצעות ה'ענן' התבאר בהרחבה בדברי הכוזרי.

<sup>48</sup> שמות פר' ט"ז י'.

<sup>49</sup> שמות כ"ד ט"ז. ועוד. וכן בגמ' שבת דף פ"ח עמוד ב' לגבי מעמד הר סיני: "אמר לו: אחוז בכסא כבודי, וחזור להן תשובה, שנאמר: "מאחז פני כסא פרשז עליו עננו". ואמר רבי נחום: מלמד שפירש שדי מזיו שכינתו ועננו עליו". ועי' רש"י שם.

<sup>50</sup> שמות פר' מ' ל"ד – ל"ח. וכך היה גם במקדש שלמה: "מלכים א' פר' ח' י': "ויהי בצאת הכהנים מן הקדש והענן מלא את בית ד'. ולא יכלו הכהנים לעמד לשרת מפני הענן כי מלא כבוד ד' את בית ד'.

<sup>51</sup> הרמב"ם ב"מורה הנבוכים" ח"א פר' י"ט באר: "וכן אמרו וכבוד ד' מלא את המשכן. וכל לשון מליאה שתמצא מיוחסת לשם היא מזה הענין, לא שיש לו גוף ימלא מקום. אלא אם תרצה שתשים כבוד ד'. האור הנברא אשר יקרא כבוד בכל מקום, והוא אשר מלא את המשכן, אין הזק בזה".

לשיטתו, האמונה היהודית במציאות ד', היא אמונה יחודית, משום שהיא מסלקת ממציאותו כל סממן של 'הגשמה'<sup>52</sup> מחד, ומאידך, היא מתבססת על 'התגלות' של ד' במציאות ולא רק על תוכנות פילוסופיות מופשטות. אחת מצורות ההתגלות של ד' במציאות המוחשית היא ע"י הופעת מראות יחודיים של אש וענן<sup>53</sup>:

ונתגלגל לי הבנת ענין כבוד ד' ומלאכות ד' ושכינה<sup>54</sup>, ושהם שמות נופלים על דברים נראים אצל הנביאים, כמו שנאמר עמוד ענן ואש אוכלת ועב וערפל ואש ונוגה.

וב'אוצר נחמד' שם מבאר שכבוד ד' מתגלה בענן לכל ולא רק לנביאים:

הם ענינים בראם הש"י כדי להראות כבודו על ידם אל הנביאים, ולא נתכוין בזה אל הנביאים בלבד, כי מצאנו שראו מלאך ד' מי שאינם נביאים כמו הגר ומנוח וגדעון, וכן היה עמוד ענן והאש אוכלת נראית לכל בני ישראל, אבל הכונה שנראה לאותן שיגיע על ידם תועלת עצום הנוגע לכלל וריבוי.

ענן המופיע ללא כל הקשר טבעי מטאורולוגי הוא אות להתגלות כבודו של

<sup>52</sup> לדוגמה הרמב"ם ב"הלכות תשובה" פר' ג הלכה ז: "חמשה הן הנקראים מינים: האומר שאין שם אלוה ואין לעולם מנהיג, וכו' .. והאומר שיש שם רבון אחד אבל שהוא גוף ובעל תמונה, וכו' .. כל אחד מחמשה אלו הוא מין. בספר הכוזרי מאמר ב אות ז'. וכן ע"י שם מאמר ד אות ג': "וקראוהו הם ד' בראייתם, וקראוהו העם המקבלים מהם בהאמנתם אותם, ד', בעבור שהיה דברו והנהגתו דבק בבני אדם והיו דבקים הסגולה מבני אדם בו, עד שהיו רואים אותו במצוה מה, נקרא כבוד ושכינה ומלכות ואש וענן וצלם ותמונה ומראה הקשת, וזולת זה ממה שהיה ראייה להם שהדבור עמם מאצלו, וקוראים אותו כבוד ד'. וכו'... וכבוד ד' הוא הגוף הדק ההולך אחרי חפץ האלהים המצטייר כפי שירצה להראות על הנביא כפי הדעת הראשונה, אך על הדעת השניה יהיה כבוד ד' כלל המלאכים והכלים הרוחניים, כסא ומרכבה ורקיע אופנים וגלגלים, וזולת זה ממה שהוא קיים עומד, והוא נקרא כבוד ד' כאשר נקראו שמושי המלך כבודה, ואת הכבודה לפנייהם. ושמה זאת היתה בקשת משה באמרו: "הראני נא את כבודך", וכו'. וזהו כבוד ד' ומלאכות ד' ושכינת ד' בשמות התוריים".

<sup>54</sup> בדרך דומה ביאר הרמב"ם ב"מורה הנבוכים" חלק ראשון פר' כה: "ולפי זאת ההשאלה הושאל לבורא יתעלה, כלומר להתמדת שכינתו או השגחתו באיזה מקום שהתמידה בו השכינה, או לכל דבר שהתמידה בו השגחה, ונאמר "וישכון כבוד ד', ושכנתי בתוך בני ישראל", ורצון שוכני סנה. וכל מה שבא מזאת הפעולה מיוחס לבורא יתברך, הוא בענין התמדת שכינתו, כלומר אורו הנברא במקום, או התמדת ההשגחה בדבר אחד, כל מקום כפי עיננו". ועי' עוד שם בפר' ס"ד ובמאמר שלישי פר' ז': "וכן אמר הנביא הוא מראה דמות כבוד ד', וכבוד ד' אינו ד' כמו שבארנו פעמים רבות, וכל מה שהמשיל באלו ההשגות כלם הם כבוד ד', ר"ל המרכבה לא הרוכב, כי לא ימשילוהו ית', והבן זה".

אבל בעבור כי הראות הכבוד יהיה באמצעות גשם הנראה לחוש, כמו  
אש או עמוד הענן, אמר הכתוב ומראה כבוד ד' כאש אוכלת בראש ההר,  
והנה כבוד ד' נראה בענן, וירא מלאך ד' אליו בלבת אש מתוך הסנה, כי  
הראות עמוד הענן פתאום או לבת אש מתוך הסנה והסנה איננו אֶפֶל  
הוראה על שכבוד השם הבלתי נראה לחוש, הוא שם.

הישיבה בסוכה זכר ל'ענני הכבוד' שהקיפו את עם ישראל במדבר, היא זיכרון  
להתגלות המיוחדת והיום יומית של הופעת כבוד ד' בקרב עם ישראל במדבר,  
לדור המדבר, דור דעה. ובעצם הישיבה בסוכה יש ביטוי לקשר המיוחד של עם  
ישראל עם הקב"ה.

### ז. זכר לסוכות 'ענני הכבוד' בדיני ה'חפצא' של הסכך

בנוסף למשמעות של מצות הישיבה בסוכה על ה'גברא', היושב בסוכה, לזכור  
ולכוון לטעם המצוה כדי לקיים את הכתוב: 'למען ידעו דורותיכם'. אולם  
בראשית דברנו ביקשנו לבחון האם הדבר בא לידי ביטוי גם בגדר ההלכתי של  
ה'חפצא' - במידות הסוכה בסוג החומרים, ובצורת בניינה. האם גם הם נובעים  
מעיקרון של : 'למען ידעו דורותיכם'? במיוחד יש לבחון זאת על פי הדעה  
שסוכות המדבר 'ענני כבוד' היו.

מהמשנה הגמ' והראשונים ניתן להוכיח שאכן יש בהלכות ה'חפצא' של הסוכה  
והסכך זכר לסוכות המדבר. נציין כמה דוגמאות בבחינת 'תנא ושייר'.

### 1. שיעור הגובה המכסימלי של הסוכה

המשנה דנה בשיעור הגובה המכסימלי של הסוכה<sup>56</sup> :

<sup>55</sup> ספר העיקרים מאמר שני פר' י"ז. וכן בדרך דומה באמונות ודעות לרס"ג מאמר שני.  
<sup>56</sup> משנה מסכת סוכה פר' א

סָפָה שֶׁהִיא גְבוּהָה לְמַעַלָּה מֵעֲשָׂרִים אָמָה, פְּסוּלָה. רַבִּי יְהוּדָה מְכַשֵּׁיר.

לרבי יהודה אין מגבלה בשיעור גובה הסוכה. אולם לת"ק, ישנה הגבלה שהיא הלכה למשה מסיני. הגמ' דנה בדברי המשנה בשני שלבים. בשלב הראשון היא משווה בין לשון המשנה לגבי סוכה ובין לשון המשנה בערובין לגבי מבוי<sup>57</sup>:

תנן התם: מבוי שהוא גבוה מעשרים אמה - ימעט, רבי יהודה אומר: אינו צריך. מאי שנא גבי סוכה דתני פסולה, ומאי שנא גבי מבוי דתני תקנתא? - סוכה דאורייתא - תני פסולה, מבוי דרבנן - תני תקנתא. וכו'.

הגמ' מתרצת את ההבדל בכך שסוכה היא מצוה דאורייתא ואילו מבוי הוא דין דרבנן. רש"י באר את תירוץ הגמ' באופן מחודש<sup>58</sup>:

סוכה מדאורייתא - דעשרים אמה דילה ילפינן מדאורייתא, וקודם שנשנית המשנה נאמרה שיעורה מסיני. תני פסולה - שייך למיתני בה לשון פסול, כלומר<sup>59</sup>: לא נעשית כתורה וכהלכה. מבוי - דכוליה מדרבנן, דמדאורייתא סגי ליה בשלש מחיצות, ואינו צריך לקורה זו אלא מדרבנן. תני תקנתא - דלא שייך למיתני בה לשון פסול, דמאן פסלה קודם שנשנית משנה זו, הרי היא תחלת הוראתו ומצותו.

עפ"י רש"י פסול סוכה שהיא גבוהה למעלה מכ' אמה הוא הלכה למשה מסיני<sup>60</sup> ועל כן היא מנוסחת בצורה שמזכירה דין שנקבע קודם למשנה. לעומתו מבוי שהוא דין דרבנן, שלא הוזכר לפני כן לכן תני תקנתא<sup>61</sup>. על פי פירוש רש"י למרות שכבר התבאר שיעור הסוכה למשה מסיני הגמ' מנסה

<sup>57</sup> גמ' סוכה דף ב' ע"א.

<sup>58</sup> שם ועי' בתוס' ד"ה: "דאורייתא" שם שחלק על רש"י ופירש את הגמ' בדרך אחרת. עי' בספר "באורי ה'כלומר" לרש"י עמ' רנ"ט שבאר כאן מדוע נקט רש"י כלומר. עפ"י כללי רש"י שבכל מקום שהוא נוקט 'כלומר' יש בכך חידוש ואין הדברים מתבארים כפשטם. ועי' שם שמבאר את חידושו ביחס לפי' התוס'.

<sup>60</sup> השווה לדברי רש"י על ערובין דף ב' ע"א שכתב באופן דומה: "הואיל וכבר מימות משה ניתנה מידה זו ובאו חכמים לפרש לך שאם לא עשה כן פסולה שייך למיתני בה לשון פסולות וכו'".

<sup>61</sup> הגמ' מביאה שם תירוץ נוסף לבאר את ההבדל בין סוכה למבוי אולם אין היא חוזרת בה מן האבחנה בין דאורייתא לדרבנן.

למצוא מקור לשעור זה בתורה, ומביאה שלוש שיטות אמוראים<sup>62</sup>:

מנא הני מילי?

**אמר רבה:** דאמר קרא (ויקרא כג) 'למען ידעו דורותיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל', עד עשרים אמה - אדם יודע שהוא דר בסוכה, למעלה מעשרים אמה - אין אדם יודע שדר בסוכה, משום דלא שלטא בה עינא.

**רבי זירא אמר:** מהכא (ישעיהו ד) 'וסכה תהיה לצל יומם מחורב', עד עשרים אמה - אדם יושב בצל סוכה, למעלה מעשרים אמה - אין אדם יושב בצל סוכה, אלא בצל דפנות. וכו'..

**ורבא אמר:** מהכא (ויקרא כג): 'בסכת תשבו שבעת ימים'. אמרה תורה: כל שבעת הימים צא מדירת קבע ושב בדירת עראי. עד עשרים אמה - אדם עושה דירתו דירת עראי, למעלה מעשרים אמה - אין אדם עושה דירתו דירת עראי, אלא דירת קבע.

רש"י פירש שם את שיטת רבה:

למען ידעו - עשה סוכה ששיבתה ניכרת לך, דכתיב 'ידעו כי בסוכות הושבתי' - צויתי לישב, הכי דריש ליה, ואף על גב דאין יוצא מידי פשוטו דהיקף ענני כבוד, מיהו דרשינן ליה לדרשה<sup>63</sup>.  
דלא שלטא ביה עינא - שאינו רואה את הסכך, וסוכה היינו סכך, כשמה.

לפי רבה הציווי 'למען ידעו דורותיכם' צריך להתקיים ע"י ראית הסכך ומכאן למדנו שני דברים:

<sup>62</sup> שם בדף ב' ע"א.

<sup>63</sup> עי' בר"ן על הרי"ף כאן שהרחיב בבאור דבר זה: "אע"ג דאין מקרא יוצא מידי פשוטו וקרא הכי קאמר - כדי שיזכרו דורותיכם בהאים היקף ענני כבוד שהיו במדבר, אפי' הכי "למען ידעו דורותיכם" מיותר ליה דהוה ליה למכתב: "בסוכות תשבו", "כי בסוכות הושבתי" ובהכי הוה סגי, דממילא משמע. ומדכתיב "למען ידעו דורותיכם" משמע דהכי קאמר: עשה סוכה שתהיה ישיבתה ניכרת לך, ולמעלה מעשרים אמה לא שלטא בה עינא - שאינו רואה הסכך וסוכה היינו סכך כשמה"

א. שהסכך הוא עיקר הסוכה ועל שמו נקראת הסוכה בשמה שהיא מסככת לצל.  
ב. כדי לקיים את הכתוב 'למען ידעו דורותיכם' צריך הסכך להיות בגובה שהעין שולטת בו. ועל כן סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה.  
הרי לנו דוגמה לכך שגם בדיני הסוכה - ב'חפצא' צריך להתקיים הכתוב 'למען ידעו דורותיכם'.

הגמ' בהמשך מבארת מדוע ר' זירא ורבא לא אמרו כרבה<sup>64</sup> :

כולהו כרבה לא אמרי - ההוא ידיעה לדורות היא.

ומפרש שם רש"י :

כולהו - הנך אמוראי. כרבה לא אמרי - דיליף מ'למען ידעו'. ההוא - לאו בידיעה דישיבת סוכה קא אמר, אלא בידיעות דורות הבאין היקף סוכות ענני כבוד הנעשה לאבות.

לפי זה אין מחלוקת בין האמוראים על כך שהציוי 'למען ידעו דורותיכם' מוסב על זכירת הנס של 'ענני הכבוד', המחלוקת היא שלרבה ידיעה זו גם צריכה ל'ידיעה דישיבת סוכה'. כלומר כדי לזכור את ענני הכבוד במהלך הישיבה בסוכה צריך היושב להיות מסוגל לראות את הסכך. אפשר להסיק מדברי רש"י שעיקר הזכר ל'ענני הכבוד' הוא בסכך. ולכן הוא עיקר הסוכה כפי שהתבאר. לקביעה שהסכך הוא עיקר הסוכה יש נפ"מ נוספת להלכתא לפיה המידה שבמשנה היא שיעור של גובה הסכך, וממנה משמע שהדין של 'למעלה מעשרים אמה פסולה' הוא כאשר החלל שאינו כולל את הסכך גבוה מעל עשרים אמה ולא כאשר הסכך נכלל בעשרים אמה וקצהו בולט מעל עשרים אמה, כפי שבאר הריטב"א<sup>65</sup> :

<sup>64</sup> שם עמ' ב'.

<sup>65</sup> ובריטב"א כאן והדברים מתאימים למסקנת הסוגיה בערובין ג' ע"א. בדרך זו גם באר גם הר"ן על הרי"ף את דברי המשנה (על דברי המשנה שם).



'מתניתין סוכה שהיא גבוהה כו' פירוש הסכך הוא הנקרא סוכה בכאן  
וברוב המקומות אבל פעמים שנקרא' סוכה הסכך והדפנות. ואסיקנ'  
בפ"ק דעירובין דחלל סוכה תנן חלל מבוי תנן למימרא דאינה פסולה עד  
שיהא חללה של סוכה יותר מעשרים ולהכי נקט לישנא דלמעלה  
מעשרים אמה'

אולם היה מי שרצה להוכיח שגדר דין זה, שהסכך הוא עיקר הסוכה שנוי  
במחלוקת הראשונים שנחלקו בדין אחר בסוכה לגבי 'עצי סוכה שאסורין כל  
שבעה'<sup>66</sup> אך אכמ"ל<sup>67</sup>.

## 2. דין הסכך שגידולו מן הארץ ואינו מקבל טומאה

דוגמה נוספת מצינו לגבי סוג החומר של הסכך. שצריך להיות מדבר שגידולו  
מן הארץ ושאינו מקבל טומאה מאפיינים שמשקפים את בצורה הקרובה ביותר  
את התכונות של 'ענני הכבוד' שכן ה'עננים' גידולם מן הארץ והם אינם  
מקבלים טומאה<sup>68</sup>:

זֶה הַכָּלֵל, פֶּלֶא שְׁהוּא מְקַבֵּל טְמֵאָה וְאֵין גִּידוּלוֹ מִן הָאָרֶץ, אֵין מְסַפְכִין בּוֹ.  
וְכָל דְּבַר שְׁאֵינוֹ מְקַבֵּל טְמֵאָה וְגִידוּלוֹ מִן הָאָרֶץ, מְסַפְכִין בּוֹ.

הגמ' מבררת מהו המקור לדין זה לפי הדעה של 'ענני כבוד' ולפי הדעה של  
'סוכות ממש'<sup>69</sup>:

מנא הני מילי? אמר ריש לקיש: אמר קרא (בראשית ב): 'ואד יעלה מן  
הארץ', מה אד דבר שאינו מקבל טומאה וגידולו מן הארץ - אף סוכה

<sup>66</sup> סוכה דף ט' ע"א.

<sup>67</sup> עי' ברשימות שיעורים לרב סולובייצ'יק (ב' ע"א) שחילק בין הרמב"ם לרש"י והרא"ש: האם הסכך הוא העיקר או גם הדפנות הם חלק מהחפצא של המצוה לענין ההקצאה למצוה. לרמב"ם בפ"ו מהלכ' סוכה הל"ט"ו, עצי דפנות יש להם דין עצי סוכה כמו לסכך. ואילו ברא"ש פ"א סי' י"ג: דין עצי סוכה דאסירי כל שבעה הוא דווקא לגבי הסכך. ולומד זאת מפסולת גורן ויקב ומשמע "שהמחיצות רק מכשירות את הסכך אבל אינן חלק מגוף החפצא של המצוה". ולכן אין על המחיצות חלות של שם שמים (שלא כרב ששת בדף ט' ע"א). עיי"ש.

<sup>68</sup> משנה סוכה פ"א מש' ד' ובגמ' בדף י"א עמוד א'.

<sup>69</sup> סוכה דף י"א עמוד ב'.

דבר שאין מקבל טומאה וגידולו מן הארץ.  
הניחא למאן דאמר ענני כבוד היו, אלא למאן דאמר סוכות ממש עשו להם, מאי איכא למימר?

דתניא (ויקרא כג): 'כי בסוכות הושבתי את בני ישראל' - ענני כבוד היו, דברי רבי אליעזר. רבי עקיבא אומר סוכות ממש עשו להם. הניחא לרבי אליעזר, אלא לרבי עקיבא מאי איכא למימר?

כי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן: אמר קרא (דברים טז): 'חג הסוכות תעשה לך' - מקיש סוכה לחגיגה, מה חגיגה - דבר שאינו מקבל טומאה, וגידולו מן הארץ, אף סוכה - דבר שאינו מקבל טומאה וגידולו מן הארץ. וכו'..

כי אתא רבין אמר רבי יוחנן: אמר קרא (דברים טז): 'באספך מגרנך ומיקבך - בפסולת גורן ויקב הכתוב מדבר וכו'.. רב חסדא אמר מהכא: (נחמיה ח): 'צאו ההר והביאו עלי זית ועלי עץ שמן ועלי הדס ועלי תמרים ועלי עץ עבות'. היינו הדס היינו עץ עבות! אמר רב חסדא: הדס שוטה לסוכה, ועץ עבות ללולב.

וברש"י שם מבאר בהרחבה את הלימוד לגבי 'ענני כבוד':

ו'אד יעלה מן הארץ' - שמע מינה עננים גידולי קרקע נינהו, וסוכה מעננים ילפינן, שהרי זכר לענני כבוד הוא, כדכתיב (ויקרא כג): 'כי בסוכות הושבתי' ומתרגמינן: 'ארי במטלות ענניי'<sup>70</sup>; אין מקבל טומאה - דלא נאמרה טומאה אלא בכלים ואוכלין ומשקין ואדם, וזה איננו אחד מאלה; ענני כבוד היו - סוכות שאמר הכתוב שהושיבם במדבר; סוכות ממש - מפני החמה, בשעת חנייתן היו עושים סכות.

לדעה שהסוכה היא לזכרון 'ענני הכבוד', משקפים דיני הסכך את התכונות של

<sup>70</sup> עי' ב"חכמת שלמה" למהרש"ל על שו"ע תרכ"ה ששאל מדוע רש"י התבסס בפירושו על תרגום אונקלוס על התורה, כאשר יכל להתבסס על הבריתא שמובאת בגמ' בהמשך.

העננים. אולם לדעה ש'סוכות ממש עשו להם' מעלה הגמ' מספר אפשרויות ללמוד את הכלל האמור, שכן מניין לנו שהסיכוך של הסוכות היה מן הצומח ולא יריעות עור וכדו'.

לדעה שהסוכה היא לזכרון 'ענני הכבוד' - שנפסקה להלכה, גם ב'חפצא' של הסכך צריך להיות דמיון לסוכות המדבר. כדי שהסוכה תהווה זיכרון הקרוב ביותר למקור. סכך שגידולו מן הארץ ואינו מקבל טומאה אמור לייצר ליושב בסוכה את הזכרון 'זכר לענני כבוד' את תחושת הקירבה לקב"ה ב'צילא דמהימנותא', ואת הביטחון של החוסה בצל סוכתו: "כי יצפנני בסכה ביום רעה יסתירני בצל אהלו בצור ירוממני"<sup>71</sup>.

אמנם דין זה שייך רק לסכך ולא לדפנות הסוכה משום שדווקא הסכך הוא המבטא את הזכר לענני הכבוד, ולכן הוא עיקר הסוכה, ובו מתקיים הכתוב 'למען ידעו דורותיכם'.

### 3. שיעור הגובה המינימלי של הסוכה

דוגמה נוספת לכך מצינו לגבי דין שיעור הגובה המינימלי של הסוכה<sup>72</sup>:

וְשֵׂאִינָה גְבוּהָהּ עֶשְׂרֵה טַפְחִים, וְשֵׂאִין לָהּ שְׁלֹשׁ דְּפָנוֹת, וְשַׁחֲמָתָה מְרֻבָּה מְצֻלָּתָהּ, פְּסוּלָהּ.

הראשונים נחלקו בבאור הדין מדוע בפחות מעשרה טפחים הסוכה פסולה. בראשונים מובא ששיעור זה הוא הלכה למשה מסיני<sup>73</sup>. אולם הראשונים חלקו בבאור הפסול שיש בפחות מעשרה טפחים. יש שסבר שהוא דין במחיצה. שאם היא נמוכה מעשרה טפחים, מחיצותיה אינן מחיצות והרי היא כסוכה ללא מחיצות<sup>74</sup>:

<sup>71</sup> תהילים כז ה. ובמאמרו של הרב קוק זצ"ל ב'מאמרי הראיה' ח"א עמ' 149: "הסוכה היא בעדנו מבצר הגנה, "תצפנם בסוכה מריב לשונות". וכו'. ואם כן הסוכה היא בעלת תוכן של הגנה. ואם יפלא בעינינו איך תוכל דירת עראי כסוכה להגן עד שבלא היסוס נוכל עוד לקחת אותה כדוגמא להגנה והבטחון שלנו, איך יוכל בנין של "שתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח" ליהפך למבצר ולמגן נגד כל צר ואויב, וכו'".

<sup>72</sup> משנה סוכה פר' א.

<sup>73</sup> ספר המכתם על המשנה ד"ה: "ושאינה גבוהה": ואיכא למ"ד דהלכה היא למשה מסיני".

<sup>74</sup> הרא"ה על המשנה בד"ה: "ושאינה".

ושאינה גבוהה עשרה טפחים - דפחות מכך לא היא מחיצה כדפרישנא  
בגמ' (לקמן ד' ע"ב).

ויש שסבר שהוא דין בחלל הסוכה. שבפחות מעשרה טפחים החלל של הסוכה  
אינו ראוי לשימוש ולכן הסוכה אינה נחשבת כ'דירה'<sup>75</sup>:

רוצה לומר חלל שבה, פסולה, שכל חלל שאין בו עשרה טפחים גובה  
אינו ראוי לכלום וכו'.

כך גם באר הרב סולובייצ'יק את דין המשנה עפ"י שני הגדרים<sup>76</sup>:

'ונראה שיש שני דינים בגובה של עשרה טפחים בסוכה: (א) דין  
במחיצות הסוכה, דין זה אינו מוגבל לסוכה, גם בכל התורה כולה -  
בשבת, בכלאים, ובקדושת המקדש- שיעור גובה עשרה תנאי הוא  
בהכשר המחיצות וכו'. (ב) דין בדירת הסוכה, כי בפחות מעשרה בגובה  
הסוכה יש פסול של 'דירה סרוחה' (דף ד' ע"א).

יש שרצה לתלות את מחלוקתם במחלוקת התנאים בסוגיה<sup>77</sup>:

הנה לכאורה חלוקים ר"י ור"מ בהלכתא דסוכה שאינה גבוהה י' פסולה,  
דלר"י הוי זה הלכה בשיעור המחיצות, דיליף לה מהילכתא דמחיצין  
ודפי' רש"י דבציר מי' לבר מסככה לאו מחיצה היא, אבל לר"מ יליף לה  
מהא דקרייה רחמנא סככה למעלה מי' והיינו דשם סוכה הוא רק  
כשסוכך על י' א"כ זה הלכה בשעור חלל הסוכה.

אולם נראה שהריטב"א סבר שיש גדר שלישי. שפסול סוכה ש'אינה גבוה  
עשרה טפחים' הוא מדין ה'חפצא' של הסכך<sup>78</sup>:

'ושאינה גבוה עשרה טפחים' פירוש: דלא חשיב סכך בשאין חלל תחתיו  
י' טפחים כדאיתא בגמרא.

כלומר הגדרת הסכך תלויה לא רק בסכך עצמו אלא בכך שהוא מסוכך על חלל

<sup>75</sup> המאירי על המשנה בד"ה: "ושאינה".

<sup>76</sup> עמ' ר' שם במשנה.

<sup>77</sup> משנת יעקב על הרמב"ם הלכ' סוכה ד' א'.

<sup>78</sup> הריטב"א על המשנה שם.

שיש בו לפחות עשרה טפחים<sup>79</sup>.

גם רבנו מנוח סבר כמותו<sup>80</sup>:

**“שיעור הסוכה אין פחות מי’ טפחים: לפי שלא נקרא סכך אא”כ חלל**

**תחתיו עשרה טפחים וכתוב: “והיו הכרובים פורשי כנפים מלמטה וכו”**”

רבנו מנוח קשר דין זה לדברי הגמ’ לקמן. שלומדת את הדין של עשרה טפחים מדין ירידת השכינה לעולם שאינה יורדת למטה מעשרה טפחים<sup>81</sup>:

ושאינה גבוהה עשרה טפחים. מנלן? אתמר, רב ורבי חנינא ורבי יוחנן ורב חביבא מתנו. וכו’... ארון תשעה וכפורת טפח - הרי כאן עשרה, וכתוב (שמות כה): ‘ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפורת’, ותניא, רבי יוסי אומר: מעולם לא ירדה שכינה למטה, ולא עלו משה ואליהו למרום, שנאמר (תהלים קט”ו): ‘השמים שמים לד’ והארץ נתן לבני אדם’. - ולא ירדה שכינה למטה? והכתיב (שמות יט): ‘וירד ד’ על הר סיני! למעלה מעשרה טפחים. - והכתיב (זכריה יד): ‘ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים!’ - למעלה מעשרה טפחים. ולא עלו משה ואליהו למרום? והכתיב (שמות יט): ‘ומשה עלה אל האלהים!’ - למטה מעשרה. - והכתיב (מלכים ב ב): ‘ויעל אליהו בסערה השמים!’ - למטה מעשרה. - והכתיב (איוב כו): ‘מאחז פני כסא פרשז עליו עננו’, ואמר ר’ תנחום מלמד שפירש שדי מזיו שכינתו ועננו עליו! - למטה מעשרה. - מכל מקום מאחז פני כיסא כתיב! - אישתרבוני אישתרכב ליה כסא עד עשרה, ונקט ביה.

רש”י מבאר שם:

ארון תשעה - גובהו, דכתיב (שמות כה; שמות לד) ואמה וחצי קומתו,

<sup>79</sup> הריטב”א דייק זאת מהגמ’: ב דף ה עמוד ב: “וממאי דחללה עשרה בר מסככה? אימא בהדי סככה! וכו”

<sup>80</sup> רבנו מנוח על הרמב”ם הלכות סוכה פ”ד ה”א.

<sup>81</sup> סוכה ה’ ע”א - ע”ב.

ואמה בת ששה טפחים. ותניא 'מעולם לא ירדה שכינה למטה' - וקרא  
כתיב דעל כפורת ירד - שמע מינה למעלה מעשרה מיפסקא רשותא.  
למעלה מעשרה טפחים - תירוצא הוא. שפירש שדי מזיו שכינתו - פרשז  
נוטריקון קא דריש.

השוואה זו מלמדת שדין ה'חפצא' של הסכך אמור לייצג את הופעת השכינה  
במשכן. ואם גובהו פחות מעשרה טפחים אין הדבר תואם את הופעת השכינה,  
כי מעולם לא ירדה שכינה פחות מעשרה טפחים<sup>82</sup>. דבר זה מתבאר באופן נפלא  
לאור דברנו לעיל שהסוכה בכלל והסכך בפרט הם לזכר ל'ענני הכבוד' –  
'כבוד ד' שיסודו בהופעת הענן במשכן: "ויכס הענן את אהל מועד וכבוד ד'  
מלא את המשכן"<sup>83</sup>. וזה לא ירד פחות מעשרה טפחים. לפי זה גם תתבאר  
השאלה של הגמ' מאיוב: והכתיב (איוב כו): 'מאחז פני כסא פרשז עליו עננו',  
ואמר ר' תנחום מלמד שפירש שדי מזיו שכינתו ועננו עליו וכו'. והתשובה  
'כסא כבוד ד' הוא למעלה מעשרה טפחים, והוא השתרבב לפחות מעשרה  
טפחים. המרחב האנושי ביחס לשכינה הוא בתוך עשרה טפחים והמרחב  
האלוקי של השכינה הוא מעל עשרה טפחים, אצל משה נוצר החיבור ע"י  
השתרבות כסא הכבוד לתוך המרחב האנושי בתוך עשרה טפחים. הסכך  
נמצא בתווך בין שני המרחבים - כנגד ענני הכבוד, אבל שייך למרחב האלוקי  
שמעל לעשרה טפחים.

---

<sup>82</sup> יש מקום לברר את מסקנת הגמ' שם לרבי יהודה ואכמ"ל.  
<sup>83</sup> שמות פר' מ' ל"ד – ל"ח. וכך היה גם במקדש שלמה: "מלכים א' פר' ח' י': "ויהי בצאת הכהנים מן הקדש והענן מלא את בית ד'. ולא יכלו הכהנים לעמד לשרת מפני הענן כי מלא כבוד ד' את בית ד'.

# סימן תרכ"ח - דיין סוכה ע"ג סוכה

## אוראל פרקש

תוכן:

א. מבוא

ב. מקורות הסוגיה

ג. עיון בשיטות הגמרא

ד. מחלוקת העיטור והטור

ה. הדיון ב'פרי מגדים'

ו. נפקא מינא א' - סכך הבולט ומאהיל

ז. נפקא מינא ב' - נוי סוכה

### א. מבוא

יסוד מאמר זה הוא בדיון שהתחיל בלימוד הגמרא בכולל ההלכה בישיבה, וסיומו בפסיקת הלכה רלוונטית לימינו. במאמר נעסוק בדין סוכה ע"ג סוכה, נראה את מקור הדין, את הדעות השונות בפסול הנ"ל ונסה להבין האם יכולים להיות לדבר זה נ"מ להלכה. המאמר הוא דוג' איך פלפול ולמדנות יכולים להגיע בסוף גם להלכה למעשה, ובעצם לערך לימוד ההלכה ברצינות ובעומק דרך המקורות.

### ב. מקורות הסוגיה

את דיין סוכה ע"ג סוכה אנו פוגשים לראשונה במשנה<sup>1</sup>:

---

<sup>1</sup> סוכה פרק א' משנה ב'

סוכה על גבי סוכה - העליונה כשרה והתחתונה פסולה.  
רבי יהודה אומר: אם אין דיורין בעליונה - התחתונה כשרה.

בגמרא אנו רואים שתי נקודות חשובות לדיון שלנו:

א. מקור הדין -

תנו רבנן: "בסכת תשבו" - ולא בסוכה שתחת הסוכה, ולא בסוכה שתחת האילן, ולא בסוכה שבתוך הבית. - אדרבה, בסוכות תרתי משמע! - אמר רב נחמן בר יצחק: בסכת כתיב.

ב. הגמרא דנה מה צריך להיות גובה הסוכה העליונה כדי לפסול את הסוכה התחתונה

1. רב הונא - מספיק טפח, שכן מצינו בטומאה שמידה זו היא משמעותית<sup>2</sup>

2. רב חסדא ורבה בר רב הונא - ארבע טפחים, שלא מצינו מקום חשוב פחות מארבע

3. שמואל - עשרה טפחים, "כהכשרה כך פיסולה", זהו הגובה המינימלי של סוכה.

### ג. עיון בשיטות הגמרא

לכאורה נראה שהגמרא אומרת שדין זה הוא "גזירת הכתוב", אולי אפ' בלי הגיון כלל. רש"י על אתר כותב:

התחתונה פסולה - דשני סכין יש לה, וקרא פסיל סוכה תחת סוכה, כדלקמן<sup>3</sup>.

א"כ רש"י נותן טעם לדין - סוכה צריכה שיהיה לה סכך אחד, ואם יש שני סככים הרי שהסוכה פסולה. נראה שבאמת בהבנת הדין נחלקו הדעות, ולכן

<sup>2</sup> סוכה י. [דתנן] + טפח על טפח ברום טפח מביא את הטומאה, וחוצץ בפני הטומאה. אבל פחות מרום טפח - לא מביא ולא חוצץ  
<sup>3</sup> רש"י סוכה ט:



אנו רואים שלוש דעות בגמרא. בפשטות, אפשר לחלק את הדעות המובאות בגמרא לשתי סיעות:

א. כהכשרה כך פיסולה - זוהי באמת ההבנה הפשוטה של הדין, הרי אם גזירת הכתוב היא שסוכה תחת סוכה תהיה פסולה, הדרך היחידה בה סוכה תהיה פסולה היא רק אם תהיה מעליה סוכה ממש, וכמ"ש בגמרא "כהכשרה כך פיסולה".

ב. חלל משמעותי - לפי דעת רב חסדא ורבה בר רב הונא, וכן לפי רב הונא כדי לפסול את הסוכה התחתונה על הסוכה העליונה להיות בגובה שיצור חלל משמעותי כך שנוכל לראות את הסככים כשני סככים נפרדים ולא כסכך אחד.<sup>4</sup>

אולי אפשר לראות את השורש למחלוקת זו בדברי רש"י שהובאו לעיל. הסיעה הראשונה מבינה בפשטות את גזירת הכתוב ומצריכה סוכה ממש. אך, לפי הסיעה השנייה מה שמפריע לנו בדין זה הוא לאו דווקא סוכה ממש אלא עצם המצאות שני סככין ע"ג הסוכה. אפשר להציע ששיטה זו רואה את ההווא-אמינה שהגמרא רוצה לשלול, אנשים היו יכולים לחשוב שאין בעיה בשני סככין, הרי אם שני הסככין כשרים מדוע שנאסור זאת? כאן מגיעה המשנה ואומרת שאכן הדבר בעייתי. אולי הבנה זאת נובעת מדיון בסיסי המובא בתחילת המסכת- האם סוכה היא דירת קבע או דירת עראי,<sup>5</sup> אם אנחנו אומרים שסוכה היא דירת עראי הרי שנוכל לומר ששני סככין מוציאים את הסוכה מגדר דירת עראי- שני סככין שהם כשרים כבר הופכים לגג.

## ד. מחלוקת העיטור והטור

הטור באורח חיים הלכות סוכה סימן תרכח מביא שתי דעות להלכה:

<sup>4</sup> צ"ע בסיעה זו - הרי הנימוק של רב חסדא הוא שלא מצינו חלל משמעותי פחות מד' טפחים, ואינו מוכן, הרי מצינו- טפח אחד לעניין טומאה! א"ל בפשטות שלדעתם יש הבדל בין הדינים שלנו לבין דיני טומאה וטהרה. אך, לענ"ד נראה מכאן שבאמת יש הבדל בין התשובות, המציגות הבדל בהבנה מהו חלל חשוב. א"כ נראה שגם בסיעה זו נוכל לראות שתי הבנות שונות לדין, ואולי גם יהיו נ"מ אחרות בין הדעות וצ"ע.

<sup>5</sup> תלמוד בבלי מסכת סוכה דף ג עמוד ב: ....עד כאן לא קאמרי רבנן התם אלא לענין סוכה, דדירת עראי היא....

סוכה שתחת סוכה העליונה כשירה והתחתונה פסולה.... וגם צריך שיהא ביניהן י"ט אבל אם אין ביניהן י' או שיש ביניהן י' ואינה יכולה לקבל כרים וכסתות של העליונה<sup>6</sup> אז התחתונה כשירה אם היא מסוככת כהלכתה... ובעל העיטור כתב אפי' אין ביניהן אלא ד' טפחים פסולה וכ"כ אבי העזרי והרז"ה ז"ל ולא נהירא לא"א ז"ל:

א"ל שההבדל בין העיטור לבין הטור הוא בהסתכלות על הדין כמו שהצענו לעיל- האם אני צריך סוכה ממש או האם אני צריך סכך ע"ג סכך. יכול להיות שלנק' זאת יהיה גם נ"מ הלכתית: סכך מעל סכך שאין לו דפנות. הרי אם אנחנו אומרים שאנחנו צריכים סוכה ע"ג סוכה ממש אנחנו נחייב שתהיה סוכה ממש, וממילא גם שיהיו דפנות. אך, אם אנחנו אומרים שד"ט מספיקים כדי לפסול לנו סוכה הרי שאין סיבה שנצטרך שיהיו גם דפנות! וא"כ רק סכך מעל סכך יפסול לנו את הסוכה.<sup>7</sup>

## ה. הדין בפרי מגדים

השוע הביא רק את דעת הטור<sup>8</sup>. א"כ נפסק להלכה כמו ההבנה הפשוטה בדין- כדי שסוכה תפסול את הסוכה שתחתיה היא חייבת להיות סוכה! אך, באופן מפתיע מצינו בפוסקים דיון בדין האם לסוכה העליונה צריך להיות דפנות וזה אליבא דשו"ע שפסק כטור!<sup>9</sup>

<sup>6</sup> קריטריון נוסף זה הובא בהמשך הגמרא [סוכה י'] "כי אתא רב דימי אמר, אמרי במערבא: אם אין התחתונה יכולה לקבל כרים וכסתות של עליונה - התחתונה כשרה. מכלל דתנא קמא סבר אף על פי שאינה ראויה לקבל - פסולה? - איכא בינייהו דיכולה לקבל על ידי הדחק." לא ניכנס לדין ונסביר בפשטות- אם גג הסוכה התחתונה אינו יכול להחזיק פיזית ריהוט בסיסי הרי שהוא פשוט בטל ואנחנו מסתכלים על שתי הסוכות כסוכה אחת גבוהה.

<sup>7</sup> העלנו קושי שיכול להיות באמירה זו מדברי העיטור עצמו שכותב לקראת סוף דבריו שמ"מ צריך שיהיה אפשר לשים על גג הסוכה כרים וכסתות אפי' בדוחק. הרי אם אנחנו אומרים שאין גדר בכלל של סוכה אז מדוע להצריך את הנ"ל? אך אפשר לענות בפשטות, וכמו שכתבנו בהערה הקודמת- דין כרים וכסתות הוא דין נפרד, ואנחנו חייבים שהגג התחתון יהיה משמעותי כדי ליצור את ההבדלה בין שתי הסוכות שאל"כ הרי שיש לנו פשוט סוכה אחת גבוהה.

<sup>8</sup> שולחן ערוך אורח חיים הלכות סוכה סימן תרכח סעיף א: וכה שתחת סוכה, העליונה כשרה והתחתונה פסולה; וה"מ שיכולה התחתונה לקבל כרים וכסתות של עליונה, ואפילו ע"י הדחק, ויש ביניהם עשרה טפחים;

<sup>9</sup> רק נאיר שמצינו בפוסקים עוד צד לאסור, אך אינו לעניינו ובכ"ז נזכיר טעם זה בקצרה. הפוסקים כתבו שיש צד לאסור משום "גוד אסיק" שהרי אם הסוכה העליונה על הסוכה התחתונה ממש אנחנו יכולים להגיד שאנחנו רואים

על הסעיף שלנו הפרי- מגדים מסתפק בדיון זה ומסיים שצ"ע:  
אבל אם תחתון מסוככת כהלכתה עם דפנות וסיכך למעלה על גבי הגג  
ארובה בלי דפנות... מתכשרא התחתונה, דכל זמן שאין ראוי עליון לסוכה  
לאו סוכה תחת סוכה הוה, דהא בעי י' טפחים גובה גם כן וכל הכשר  
סוכה, והבן, וצ"ע. ובסימן תרל"ג בט"ז ס"ק ב' יבואר אי"ה:

לכאורה לא מובן מדוע הפרי- מגדים מסתפק בזה, הרי אם אנחנו אומרים  
כשמואל שצריך סוכה ממש, מדוע שנפסול בסוכה ללא דפנות? ! אפשר אולי  
לחשוב שאנחנו רואים כאן ניצנים של דעת העיטור שהובאה בטור, אולי גם  
לפוסקים י' טפחים לא מוכרח להבין שאנחנו צריכים סוכה ממש, אלא באמת  
הפסול בדין זה הוא "סכך ע"ג סכך". א"כ למה פסקו י' טפחים ולא פחות? הרי  
מצינו חלל משמעותי גם בד' טפחים וגם בטפח!

אפשר אולי להציע שבעצם אנו רואים בפרי מגדים המשך של הסיעה שניה  
שהבאנו בתחילת המאמר: באמת הפסול בדין זה הוא "סכך ע"ג סכך", ומה  
שאנחנו מחפשים בשביל לפסול הוא חלל משמעותי בין הסככין שיצור את  
ההפרדה ביניהם. אך, כיוון שאנחנו עוסקים בדיני סוכה, מה שיצור לנו חלל  
משמעותי הוא י' טפחים!

בסימן תרל"ג מכריע ה'פרי מגדים' להחמיר במקרה הנ"ל ומסביר את הדין:  
ומיהו מה שכתבתי שם [משבצות זהב אות א] באין עליונה דפנות לה רק  
סכך לבד צ"ע, עתה ראיתי כל שיש שם סכך על עליונה ז' על ז' טפחים,  
ויש ביניהם שיעור י' טפחים, שראוי לקרא סכך העליון, אף על פי שאין  
מחיצות לעליון, מפסלה תחתונה, דסכך לבד מיקרי סוכה... ובהכי פסל  
רחמנא ב' סככים... אבל שתהא עליונה כשירה דוקא כדינא זה אינו, וזהו  
שכתב רש"י סוכה יו"ד א' [ד"ה] כהכשירה, "הכשר" סוכה לא סוכה  
כשירה, כאמור... ומכל מקום האמת כמו שכתבתי:

---

את המחיצות של התחתונה עולים עד הגג של העליונה ובכך בעצם פוסלים את התחתונה. הרב שחר אמר שדינים  
שהם הלכה למשה מסיני אנחנו משתמשים בהם לקולא ולא לחומרא [אך כן מצינו פוסקים שמביאים את הדין הזה  
כצד לאסור]. לפי סברא זו, גם אם אנחנו אומרים שסוכה ללא דפנות פוסלת את הסוכה מתחתיה הרי שמ"מ היא  
פוסלת משום שהיא סוכה ממש וא"כ טעם זה תומך בדעה שאנחנו צריכים סוכה ממש.

א"כ גם לסכך לבד אנחנו יכולים לקרוא "סוכה" לעניין זה. לפי דברי הפרי מגדים כאן אפשר להציע שני הסברים:

א. כמו שכתבנו לעיל, גם לפוסקים כשמואל שאמר "כהכשירה כך פיסולה" אין הכוונה סוכה כשירה ממש, אלא צריך חלל משמעותי ובנידון דידן רק י' טפחים יענו לקריטריון הזה.

ב. אולי לפ"ז אפשר להסביר שוב את המחלוקת שבה פתחנו, כמעט הפוך ממה שכתבנו עד כה - הסיעה השניה לא סוברת שאנחנו לא צריכים סוכה כדי לפסול, אלא גם הם מודין שדין זה הוא "סוכה ע"ג סוכה", ואכן אנחנו צריכים סוכה כדי לפסול את הסוכה התחתונה. אך, גדר סוכה כאן הוא לא כגדר סוכה בכשרותה. ב' סכין המופרדים אחד מהשני נקראים ב' סוכות, שהרי רק סכך לבדו נקרא סוכה כדברי הפרי מגדים.

דבר זה יכול להתחדד יותר לאור המשנה בדף ט ע"ב, שם נחלקו ת"ק ור"י לגבי דיורין:

**"רבי יהודה אומר: אם אין דיורין בעליונה - התחתונה כשרה"**

הגמרא מסבירה שר"י מצריך שסוכה התחתונה תהיה ראויה לשים עליה כרים וכסתות אך ת"ק מכשיר אף סוכה שיכולה לקבל כרים וכסתות ע"י הדחק, א"כ א"ל שאנחנו לא מצריכים סוכה ממש, שהרי סוכה שיכולה לקבל ע"י הדחק היא אינה ראויה באמת להיות סוכה, ועדיין ת"ק יפסול סוכה זו. מצד שני לדעת שמואל אנחנו כן נצטרך סוכה כשרה ממש, ועצם זה שגג הסוכה התחתונה יכול לקבל ע"י הדחק מראה שיש כאן כבר גדר סוכה<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> לכאורה מעצם המחלוקת הנ"ל במשנה נראה שאנחנו באמת צריכים סוכה ע"ג סוכה, שהרי אם הפסול הוא "סכך ע"ג סכך" מדוע המשנה מוסיפה שהסכך צריך להיות מספיק חזק בשביל לקבל כרים וכסתות? א"ל כמה תשובות בעניין, הנק' העיקרית היא שגם למ"ד סכך ע"ג סכך אנחנו צריכים עוד פרמטר בנידון דידן - הקרקע לסוכה העליונה, זהו מינימום בכדי להסתכל על החלל העליון ולהחשיב אותו, ואפשר להסביר את זה בכמה אופנים:

## ו. נפקא מינא א' - סכך הבולט ומאהיל

לשאלה זו אנו יכולים לראות גם נ"מ רלוונטי מאוד לימינו. פוסקי זמנינו דנו בשאלה מצויה בבניה לגובה בכלל ובבניינים מדורגים בפרט, מה הדין אם סכך של סוכה מסוימת בולט מעל סוכה אחרת? לדוג' בספר פסקי תשובות<sup>11</sup> הובאה השאלה<sup>12</sup>:

א. סכך בקומה עליונה הבולט מחוץ לסוכה ומאהיל על סוכה שבקומה תחתונה

סעי' א', שעה"צ סק"ה: אם סוכה עליונה אין לה רק סכך בלי דפנות מתכשרה התחתונה דכל זמן שאין ראוי עליון לסוכה לאו סוכה תחת סוכה הוה (פמ"ג, ואף דמסתפק שם קצת, בבכור"י מסיק להקל). ובסימן תרל"ג (מ"ז סק"ב) מסיק הפמ"ג לאסור אף שלעליונה אין דפנות, ולפי"ז מה שמצוי בימינו שבסוכה שבקומה עליונה בולט סכך מחוץ לסוכה ומסכך מעל סוכה בקומה תחתונה, אם בולט הסכך העליון בשיעור של ד' על ד' טפחים ואילך (32 על 32 ס"מ) פוסל את הסוכה התחתונה מלשבת תחת המקום הזה משום "סוכה ע"ג סוכה", וכיון שהדבר נוגע לחשש פסול דאורייתא יש להחמיר, אולם אין פוסל אלא א"כ סכך הסוכה התחתונה חזקה דיה כדי לשאת עליה אדם אם ישב שם, יחד עם כריו וכסתותיו כדי לישן שם.

---

א. בהמשך לדברי הפרמ"ג שהובאו לעיל, אנחנו צריכים קרקע לסוכה העליונה, ובאמת יש כאן מעין בחי' של

סוכה ע"ג סוכה, אך מ"מ עיקר הסוכה הוא סכך. לכן אין סתירה בין הדברים ואפשר להגיד שמצד אחד אנחנו צריכים סכך יציב בשביל להסתכל על החלל העליון ומצד שני להגיד שהפסול הוא "סכך ע"ג סכך"

ב. א"ל שלסכך אין שום חשיבות בלי "קרקע" תחתיו, ומשום כך אנחנו מצריכים שהסכך התחתון יוכל לקבל ע"י הדחק. בלשון אחרת- אין שם סכך על הסכך כל עוד אין לו קרקע תחתיו.

מ"מ לאור דברי הגמרא המעמידה שת"ק סובר שאף בסכך היכול לקבל ע"י הדחק הסוכה תהיה פסולה אנחנו יכולים לראות שוב את הצד השני- הרי אם אנחנו צריכים סוכה ממש, מדוע מהני סכך היכול לקבל ע"י הדחק?! אלא אדרבה- אין לנו עניין בסוכה ממש, אלא הסכך עצמו הוא העיקר.

<sup>11</sup> הרב שמחה בן ציון אייזיק ב"ר ירחמיאל צבי יהודה רבינוביץ נולד בשנת תשכ"ג (1962) כנצר למשפחות האדמו"רים מביאלה ופשיסחה. למד בישיבות בארץ והיה תלמידם של הרב שמואל וזנר זצ"ל ושל הרב משה הברשטם זצ"ל, ועתה משמש כרב בשכונת 'רמת שלמה'.

<sup>12</sup> או"ח סימן תרכח, ס' א

אם כן, כותב בפסקי תשובות שאף שדין זה אינו מוכרח הרי שנכון להחמיר משום ששאלה זו היא בדין דאורייתא.

### ז. נפקא מינא ב' - נוי סוכה

הטור בסימן תרכז דין בנוי סוכה. מקור דין זה הינו בגמרא במסכת סוכה דף י ע"ב:

"איתמר נויי סוכה המופלגין ממנה ארבעה רב נחמן אמר כשרה רב חסדא ורבה בר רב הונא אמרי פסולה".

בפשטות אפשר להסביר שלגמרא ברור שנוי הסמוך פחות מד"ט לסכך עצמו הרי שאנו אומרים שהוא בטל לסכך, והמחלוקת היא האם אנחנו אומרים בכ"מ שנוי בטל לגוף הסכך, או שמא במצב בו הוא מרוחק ד"ט מהסכך אנחנו כבר אומרים שהוא דבר עצמאי המהווה חציצה.

הטור מביא את הדין בסימן תרכז:

ואפי' אם פירש סדין תחת הסכך לנוי פסולה וכגון שהוא רחוק מן הגג ד' טפחים אבל אם הוא בתוך ד' לגג בטל אצלו כיון שהוא לנוי אבל אם אינו לנוי אפי' הוא בתוך ד' פסול.

והרי"ץ גיאת ז"ל כתב ולנוי לא פסול אא"כ יהא מופלג י"ט ולא נהירא לא"א ז"ל:

דבר ראשון - אנחנו רואים שהטור פסק שאם נוי הסוכה נפרד יותר מד"ט מהסכך עצמו אנחנו אומרים שהוא חוצץ. בנוסף, הטור מביא את דעת הרי"ץ גיאת. וקשה, בגמרא שנינו שהמחלוקת היא לגבי "מופלגין ממנה ארבעה" ולכאורה אינו מובן מאיפה הרי"ץ גיאת מביא את השיעור של י' טפחים? שיעור זה אינו מופיע כלל בהקשר של נוי סוכה? לכן גם מוסיף הטור בסוף דבריו: "ולא נהירא לאבי הרא"ש ז"ל"

בנסיון להבין מאיפה הגיע השיעור של י' טפחים נסינו להגיד שהרי"ץ גיאת

מחבר בין הסוגיא דנוי סוכה לסוגיא של סוכה ע"ג סוכה, ואכן כך מצאנו שמסביר הרי"ץ גיאת עצמו [שערי שמחה, הל' סוכה, עמ' פג]

... אם הדביקן לסכך לכ"ע כשרה דכל לנאותה כשרה. כי פלגי כשהפליגן והרחיקו מן הסכך ד' טפחים, ומשום דסוכה ע"ג סוכה נגעו בה, ואזדא רב חסדא ורבה לטעמיהו בכמה יהא בין סוכה לסוכה ותפסל תחתונה. הם הכי נמי סברי הכא אם הפליגן מן הסכך נמצאו חוצצים בינו לבין הסכך וכסכך ע"ג סכך דמי ופסולה, ור"נ אמר כשרה סבר לה כשמואל דאמר עד דהווייה הפלגה עשרה והלכה כרב נחמן דקאי כשמואל...

אם כן, אנחנו רואים בבירור שהרי"ץ גיאת מחבר בין שתי הסוגיות, אך צריך להבין מה סברת הרי"ץ גיאת בדין זה ומדוע סוכה ע"ג סוכה בכה"ג תהיה פסולה? אפשר להציע שני כיוונים להבנת הדברים:

א. בסוגיית סוכה ע"ג סוכה מצינו מהו השיעור המהווה שיעור משמעותי בכדי להסתכל על שני סככים כנפרדים וכחוצצים. באמת אין קשר מהותי בין שתי הסוגיות, ואנחנו רק לומדים מהסוגיא את השיעור של מקום חשוב.

ב. אפשר לטעון, שבאמת הרי"ץ גיאת סובר שנוי סוכה הוא מעין "תת-סעיף" של סוכה ע"ג סוכה, וזה סיבת הפסול כאן.

לפי ההסבר השני, אפשר להסביר בפשטות את הרי"ץ גיאת לפי מה שהסברנו לעיל: הרי"ץ גיאת סובר שהפסול בסוכה הוא "סכך ע"ג סכך". במבטו של הרי"ץ גיאת פסול זה הוא רחב יותר ממה שהסברנו לעיל, ואכן בכל מקום בו יהיה לנו מצב של סכך ע"ג סכך עם רווח של "טפחים בין הסכך הראשון לחברו הרי שה"סוכה התחתונה" תהיה פסולה. בנידון דידן- רווח "טפחים יוצר לנו סוכה על גבי סוכה, וכביכול לא מעניין אותנו כלל שהסכך התחתון פסול משום שכבר יש לנו פסול של סכך ע"ג סכך. מבט זה הוא רחב יותר ממה שאמרנו שהרי"ץ גיאת אומר לנו שאנחנו מסתכלים כך אף על נוי, ולא

מחייב שזה סדין כמו שהגמרא מדברת אלא יכול להיות שזה כל קישוט שיש בו משמעות, והרי לפ"ז עוד יותר מתחדדת ההבנה שכל הפסול בסוכה ע"ג סוכה הוא שיש לנו סכך על גבי הסכך [או במקרה הזה סכך מתחת לסכך] וזה גם בדבר קטן כמו נוי סוכה.



# פסול לולב של ע"ז בשיטת רש"י

אורי פולובין

תוכן:

- א. ברור הדין וטעמו לשיטת רש"י
- ב. הבנת טעם רש"י מתוך הסוגיה בחולין
- ג. ביאור הכלל "כל העומד"
- ד. ביאור הכלל: "כתותי מכתת שיעורא"
- ה. השלכת הכללים לדעתו של רש"י בסוגיין מתוך השוואה לשיטת התוס'<sup>1</sup>
- ו. סיכום הסוגיה

## א. ברור הדין וטעמו לשיטת רש"י

במשנה מופיע דין לולב של אשרה: "לולב הגזול והיבש פסול של אשרה ושל עיר הנדחת פסול..."<sup>1</sup>.

הגמרא מבררת:

של אשרה ושל עיר הנדחת. ושל אשרה פסול? והאמר רבא: לולב של עבודה זרה לא יטול<sup>1</sup>, ואם נטל - כשר! - הכא באשרה דמשה עסקינן, דכתותי מיכתת שיעוריה. דיקא נמי דקתני דומיא דעיר הנדחת, שמע מינה.<sup>2</sup>

רש"י ד"ה 'באשרה דמשה':

אותם שהיו בשעת כיבוש ארץ ישראל, שהצריכן הכתוב שרפה, כדכתיב

---

<sup>1</sup> בבירורו למה לכתחילה לא יטול אדם לולב של ע"ז אומר רש"י: 'מכיוון שמא יס לגבוה, אבל אם נטל בדיעבד יצא 'שמצוות לאו להנות ניתנו'. בע"ז ישנו איסור הנאה על האדם בלי קשר למאיסתו לגבוה, אבל כאן האדם אינו נהנה מהדבר שנגזר עליו לא להנות ממנו- ומותר לו להשתמש בו לצרכי המצווה. סוגיה זו מעניינת כשלעצמה אך אנו נתייחס להמשך הדברים, בהתאם להעמדת הגמרא את המשנה.

<sup>2</sup> סוכה לא:

(דברים יב) ואשריהם תשרפון באש, ולולב צריך שיעור, והאי כמאן דמיכתת שיעוריה, כיון דלשרפה קאי<sup>3</sup>.

מרש"י פה נראה שישנו תנאי מקדים לכלל של 'כמאן דמיכתת שיעורא'.

## ב. הבנת טעם רש"י מתוך הסוגיה בחולין

בתורה אנו מצווים לאחר שחיטה לכסות את דם החיה בעפר:

"וְאִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִן־הַגֵּר הַגֵּר בְּתוֹכְכֶם אֲשֶׁר יָצוּד צִיד תְּחִה אֹרְעוֹף אֲשֶׁר יֵאָכֵל וְשִׁפֹּךְ אֶת־דָּמוֹ וְכִסָּהוּ בְּעֶפֶר"<sup>4</sup>

במסכת חולין מובאת סוגיה דומה לסוגיה שלנו ובה דנים האם ניתן לכסות את דם החיה בעפר עיר הנידחת. נעשית שם השוואה ללולב ושופר של עיר הנידחת וע"ז, שבהם אסרו לתקוע לכתחילה אבל אם תקע יצא בדיעבד:

אמר רבי זעירא ואיתימא רבה בר ירמיה: מכסין בעפר עיר הנידחת... יתיב רבינא וקאמר לה להא שמעתא, איתיביה רב רחומי לרבינא: שופר של עבודת כוכבים לא יתקע בו, מאי לאו - אם תקע לא יצא! לא, אם תקע יצא; לולב של עבודת כוכבים לא יטול, מאי לאו - אם נטל לא יצא! לא, אם נטל יצא. והתניא: תקע - לא יצא, נטל - לא יצא! אמר רב אשי: הכי השתא! התם - שיעורא בעינן, ועבודת כוכבים כתותי מכתת שיעורא, הכא - כל מה דמיכתת מעלי לכסוי<sup>5</sup>.

נסתכל בפירושו של רש"י בד"ה 'שיעורא בעינן':

בשופר, כדי שיאחזנו בידו ויראה לכאן ולכאן כדאמרינן בראש השנה (דף כז:): לולב מפרש במסכת סוכה (דף לב:): שיעור הדס וערבה שלשה טפחים ולולב ארבעה ועבודת כוכבים כיון דלשרפה קיימא כל העומד

<sup>3</sup> רש"י סוכה לא: ד"ה 'אשירה דמשה'

<sup>4</sup> ויקרא פרק י"ז פסוק י"ג.

<sup>5</sup> חולין פט. - פט:

לישרף כשרוף דמי הלכך שיעורא הוא דכתותי מכתת אבל הכא כמה דשריף ומיכתת מעלי לכסוי ומשום הנאה ליכא דמצות לאו ליהנות ניתנו.<sup>6</sup>

מתוך דבריו של רש"י כאן מוסבר הגדר המקדים ל'כתותי מכתת שיעורא' בבירור. נראה שהגדר הנוסף הוא עוד גדר 'רוחני' כביכול - שבו אנחנו מייחסים תכונה לדבר מסויים, שלא קיימת במציאות הנגלית לעינינו - של **כל העומד להישרף כשרוף דמי**.

בשביל לברר את שיטת רש"י לפסול לולב של ע"ז נברר את שני הדינים הנזכרים, ונבין את החיבור הנוצר ביניהם.

הגדר הראשוני לדעת רש"י לפסול לולב של עבודה זרה ושל עיר הנידחת הוא "כל העומד להישרף כשרוף דמי" ולכן יתבאר תחילה.

### ג. ביאור הכלל "כל העומד"

בהלכה קיים כלל המוגדר כ"כל העומד ל... - כ... דמי". כלל זה לוקח דבר מסוים שקיים במציאות כרגע בצורה מסוימת, אך מכיוון שעתידיה להתבצע בו פעולה שתשנה את מצבו/מעמדו המציאותי/ההלכתי אנו מתייחסים אליו, בנוגע לדינים מסוימים, כאילו כבר השתנה. כלל זה משויך לכמה עניינים.

**העומד מצד טבעו ודרכו** - דבר שמטבעו או מדרך בני אדם לעשות בו מעשה מסוים, מתייחסים אליו כאילו כבר נעשה בו אותו מעשה. למשל, נטיעות שנטועות בצפיפות, שדרך האדם לעקור מהן, מחשיבים אותן כאילו נעקרו כבר. בכלאי הכרם נדרש מרחק של שישה טפחים בין הגפנים לזרעים. אם הגפנים שנמצאו בקירוב לזרעים הן אותן גפנים שיעקרו, בעקבות הצפיפות בכרם, מחשיבים אותן כעקורות - ולא עבר על איסור כלאיים.

**העומד מחמת מצווה** - דבר שנועד למצווה מסוימת מחשיבים אותו כאילו

<sup>6</sup> רש"י, חולין פט: ד"ה 'שיעורא בעינן'

בוצעה בו כבר אותה מצווה. למשל, "כל העומד להיפדות כפדוי דמי"- קודשים שיכולים להיפדות נחשבים כבר כפדויים וחלים עליהם דינים מסוימים של חולין. לדוגמא- בשר קודשים לא מטמא טומאת אוכלים מכיוון שהוא נאסר בהנאה, וכל שאדם אינו יכול להאכיל ממנו לאחרים- לא נחשב אוכל. למרות זאת בשר פרה אדומה יטמא באוכלים. פרה אדומה נועדה להישרף על המזבח, ואת אפרה זורים על מים. מים אלה מטהרים את טמאי המתים מטומאתם. בשר הפרה האדומה הוא בשר קודשים שנועד להישרף כולו. לאחר שחיטת הפרה, אם מצא פרה אחרת נאה ממנה, מצווה לפדות את בשר הפרה הראשונה ולקחת את השניה לשם המצווה! הואיל והייתה לפרה שעה שבה ניתן היה לפדות אותה מקודשים לחול (בין השחיטה לשריפה), דומה כאילו נפדתה כבר לעניין טומאת אוכלים (שהרי היתה ראויה להיפדות ולהיחשב אוכל).

בנידון דידן, גם מדובר בדבר העומד מחמת מצווה, שהרי אנו מצווים לשרוף את ממונה של עיר הנידחת ואת העבודה הזרה שמצאו ישראל בכניסתם לארץ. משום כך נחשב הלולב של עבודה זרה או של עיר הנידחת כשרוף, ואנו נכנסים לעיין בגדר השני - 'כתותי מכתת שיעורא'.

#### ד. ביאור הכלל: "כתותי מכתת שיעורא"

הגדר של "כתותי מכתת שיעורא" בתרגום חופשי אומר שעכשיו שיעורו של דבר מסוים קטן יותר. ישנן כמה דעות בראשונים בנוגע לגודל הפגם בשיעורו של הדבר שעליו נאמר הכלל:

א. דעה אחת מדברת על כך שנפחת לגמרי משיעורו ואין ממשות לקיום שלו.<sup>7</sup> נ"מ לדוגמא היא בעניין שופר של ע"ז שנדרש שיהיה לו שיעור, ואם נפחת לגמרי משיעורו, פסול לתקיעה.

<sup>7</sup> רי"ץ גיאת הלכות ר"ה עמ' מח, ועוד.

ב. דעה שניה מדברת על כך שנחשב כאילו נחתך לחתיכות קטנות<sup>8</sup>. נ"מ לדוגמא היא בעניין לחי של מבוי. מבוי הוא אזור שנחשב לרשות הרבים בשבת אלא אם כן אנו מתחמים אותו בצורה מסוימת, ומבצעים שיתופי מבואות (נצרך מדרבנן, מדאורייתא לא נצרך שיתוף). את הכניסה למבוי עלינו לתחם בעזרת 'צורת הפתח' שמספיק שתהיה רק לחי (בליטה מהקיר שיצור התחלה של 'צורת הפתח'). אם יצר אדם לחי מעץ של אשירה- הלחי כשרה בכל שהוא- ולכן לא משנה שנחתך העץ לחתיכות.

ג. דעה שלישית מדברת על כך שנחשב כמי שנאבדה חשיבותו והוא נחשב כעפר<sup>9</sup>. נ"מ לדוגמא היא אפר עיר הנידחת, שאם נחשב הדבר כעפר מותר להשתמש בו לכיסוי הדם<sup>10</sup>.

ה. השלכת הכללים לדעתו של רש"י בסוגיין מתוך השוואה לשיטת התוס' בסוגייתנו, רש"י מעמיד את הכלל של 'כתותי מכתת שיעורא' כאילו הפך לעפר, רואים זאת מפירושו לעניין כיסוי הדם באפר עיר הנידחת שם הוא טוען - 'אבל הכא כמה דשריף ומיכתת מעלי לכסוי' - ז"א, אפר השריפה של עיר הנידחת נחשב כעפר וניתן לכסות בו את הדם. לעומת רש"י, המחבר את שני הכללים האלה, ישנם מן הראשונים שלא רואים בחיבור זה כהכרח- אחד מהם הוא התוספות. במסכת סוטה מובאת מחלוקת בין ב"ש לב"ה האם שטר העומד להיגבות- כגבוי דמי. ב"ש סוברים שאם שטר נמצא בידי האדם הוא נחשב כמשכון וכאילו הכסף כבר נגבה, ב"ה סוברים שלא מחשיבים שטר כמשכון והכסף עדיין לא הגיע לידיהם. תוספות מסביר את סברתם של ב"ה. לאו כגבוי דמי - הכא לא שייכא כל הני פלוגתא דרבי מאיר ורבנן דפליגי בפרק השואל (ב"מ דף ק:) דכל העומד לבצור כבצור דמי,

<sup>8</sup> אגרו"מ קדשים וטהרות סימן כו, תוס' עירובין פ: מובאת דעת ר' אברהם

<sup>9</sup> ר"ן סוכה דף יד. בדפי הרי"ף, רש"י, חולין פט: ד"ה 'שיעורא בעינן'.

<sup>10</sup> ראה להלן.

ופלוגתא דר' שמעון בן גמליאל ורבי פרק קמא דסנהדרין (דף טו.) ובפרק השולח (גיטין דף לט.) בכל העומד לגזוז, ופלוגתא דרבי שמעון ורבנן בפרק המנחות והנסכים (מנחות דף קב:) כל העומד לזרוק כזרוק דמי וכן לפדות ולשרוף, דלאו בחדא מחיתא נחות להו. דהכא כ"ע מודו דאמרי' לאו כגבוי דמי והעמד ממון בחזקת בעליו שהרי צריך דיינין ולא בידו הוא כדאמר גבי גר מי יימר דמזדקקין ליה בי דינא. וטעמא דר' מאיר כבצורות דמיין משום דבידו ואין צריכין לגופן הלכך לא חשיב להו כקרקע והכי אמר בפרק בהמה המקשה (חולין דף עג.) גבי ידות הכלים דאין מטבילין אלא עד מקום מדה משום דעומדין ליקצץ וגבי שער העומד לגזוז אמר בפרק קמא דסנהדרין (דף טו.) דמודה רבי מאיר דלאו כגזוז דמי משום דאשבוחי אשבח כל מה דקאי. ומיהו רבן שמעון בן גמליאל פליג ואמר כגזוז דמי דלא עביד איניש דשביק ליה.

והני דרבי שמעון טעמא אחרינא אית בהו ולא אמר אלא במקום מצוה כגון זריקת דם ופדיית פרה כשמצא אחרת נאה ממנה ושריפתה אבל בהני דרבי מאיר ורשב"ג לא שייך האי טעמא והא דאמר גבי שופר של עבודת כוכבים בפרק ראוהו בית דין (ר"ה דף כח.) וגבי לולב של אשירה (סוכה דף לא:) ומנעל בפרק מצות חליצה (יבמות דף קג:) כתותי מכתת שיעוריה, אפי' רבנן מודו משום דאיסור הנאה הוא ולא הוי אלא כעפרא דארעא בעלמא וליכא שיעורא...<sup>11</sup>

תוספות טוען שהכלל של "כל העומד ל... כ... דמי" נאמר במקום מצווה שבידו לעשותה בלבד לר' שמעון. הוא מסביר שלדעת ר' שמעון הסיבה ל"כתותי מכתת שיעורא" בלולב ושופר של ע"ז או עיר הנידחת היא איסור ההנאה בלבד, והוא זה שהופך את הלולב והשופר ל'עפרא דארעא'. ניתן לראות שתוספות לא סובר כרש"י בחיבור המוכרח בין שני הדינים, אבל מסכים

<sup>11</sup> תוספות סוטה כ"ה: ד"ה 'לאו כגבוי דמי'

איתו בעניין הגדר של 'כתותי מכתת שיעורא' לדעתו של ר' שמעון. לדעתו אין חיבור תמידי בין שני הכללים הנ"ל, ובנוסף 'כתותי מכתת שיעורא' מעמיד את ה'אובייקט' כ'עפרא דארעא'.

## ו. סיכום הסוגיה

על כך שלולב הדס וערבה צריכים שיהיו בעלי שיעור מסויים למדנו בתוספתא<sup>12</sup>:

'הדס וערבה שנקטמו תימרות העולות מתוכה כשרות שיעור הדס וערבה שלשה טפחים ולולב ארבעה ר' טרפון או' באמה בת חמשה טפחים ארבעת מינין הללו כשם שאין פוחתין מהן כך אין מוסיפין עליהן'.

על קיום שיעור מינימלי באתרוג לומדים מהמשנה<sup>13</sup>:

'...שיעור אתרוג הקטן רבי מאיר אומר כאגוז רבי יהודה אומר כביצה ובגדול כדי שיאחז שנים בידו אחת דברי רבי יהודה ר' יוסי אומר אפילו אחד בשתי ידיו'.

הראשונים שלדעתם ישנו עדיין קיום במציאות לדבר שחל עליו הכלל של "כתותי מכתת שיעורא" יצטרכו להסביר בצורה שונה את סיבת הפסול בלולב של עבודה זרה, מכיוון שיכול להיות שעדיין קיים במציאות לולב כשר שיוכל לצאת בו ידי חובה.

דעתו של רש"י בנוגע לכלל "כתותי מכתת שיעורא" היא שמאחר ש'כתותי מכתת' שיעורו של הלולב הוא עומד כ'עפרא דארעא', ולא מתקיים בו השיעור שנצרך להיות ללולב. לפי רש"י הגדר הראשון של 'כל העומד לשריפה כשרוף דמי' הוא היוצר את המציאות שבה הגדר השני 'כתותי מכתת שיעורא' מתקיים. הוא מסביר את סיבת חלות הכלל 'כתותי מכתת שיעורא' על לולב של עבודה

<sup>12</sup> תוספתא מסכת סוכה פרק ב' הלכה ח'

<sup>13</sup> מסכת סוכה פרק ג' משנה ד'

זרה בכך ש'כל העומד להישרף כשרוף דמי', וכך הבעייתיות בלולב של עבודה  
זרה היא מכיוון שנדמה כעפר הארץ, למרות שהלולב בפני עצמו- לפני  
שנשרף, יכול להיות מושלם למצווה.



## רבי עקיבא, סוכה והמסע במדבר

### אורי קלמנזון

תוכן:

א. פתיחה

ב. 'למען ידעו'

ג. עננים או סוכות אל מול 'למען ידעו'

ד. מירידת שכינה לסוכה

### א. פתיחה

הגמרא בפרק ראשון במסכת סוכה מקשרת בין שני עניינים אשר לכאורה אינם קשורים. הגמרא לומדת דינים פיזיים של גודל הסוכה מפסוקים על ירידת השכינה לארץ ומגודל הארון והכרובים במשכן. במאמר אנסה להציע תשובה פשטנית ותשובה רעיונית לשאלת ההקשר בין שני העניינים אף לדעה מסוימת שנדחתה להלכה<sup>1</sup>. במהלך המאמר אגע בסוגיות הנוגעות למטרתו של חג הסוכות, לקשר בין מטרת החג לדיני הסוכה, לשאלה מה היו הסוכות במדבר ולקשר בין שאלה זו לדיני הסוכה. המאמר מחולק לפי הסוגיות בהם נתעסק כאשר הסוגיה השלישית והאחרונה היא הסוגיה בה עלתה שאלת ההקשר בין השכינה לסוכה.

---

<sup>1</sup> דעת ר"ע - סוכות ממש היו

## ב. 'למען ידעו'

הגמרא בדף ב' שואלת מדוע סוכה פסולה למעלה מעשרים אמה, ומביאה שלוש דעות – רבה, רבי זירא ורבא. לפי רבה סוכה שכזו פסולה משום שאדם היושב בה איננו רואה את הסכך ואיננו מקיים את הפסוק<sup>2</sup>:

”למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל”

צריך לשים לב שמדובר בדין הפוסל את הסוכה עצמה, ומשום כך רואים שעניין למען ידעו, לפחות לפי דעתו של רבה, הוא הכרחי לכשרות הסוכה עצמה.

רבינו חננאל מסביר איך גם לשתי הדעות האחרות בסוגיא דין למען ידעו הוא קריטי. הדין מתקיים על ידי עצם היציאה לסוכה המושכת את תשומת הלב. מטרת הדין היא בעיקר כדי שיזכירו את יציאת מצרים ולא הסוכות עצמם<sup>3</sup>.

כולהי הני אמוראי כרבה לא אמרי משום דסבירא להו דהאי ידיעה דכתיב בה קרא ליתא ידיעה למאן דיתיב בסוכה דצריך היושב שיעור ידיעתו כי יושב בסכך של אותה סוכה אלא ידיעה לדורות כלומר הדורות הבאין כיון שרואין שעושין סוכות ומניחין בית דירתן ויושבין בימות החג בסוכה שואלין מפני מה עושין כך ומגידין להן אבותיהם מעשה יציאת מצרים.

- מצות סוכה תלויה בלמען ידעו.
- למען ידעו יכול להתבטא באופנים שונים.
- עיקר למען ידעו הוא לזכר יציאת מצרים.

## ג. עננים או סוכות אל מול 'למען ידעו'

זה הכלל כל דבר שמקבל טומאה כו'. מנא הני מילי? אמר ריש לקיש: אמר

<sup>2</sup> ויקרא כ"ג מ"ג

<sup>3</sup> רבינו חננאל דף ב' עמ' א

קרא ואד יעלה מן הארץ, מה אד דבר שאינו מקבל טומאה וגידולו מן הארץ - אף סוכה דבר שאין מקבל טומאה וגידולו מן הארץ. - הניחא למאן דאמר ענני כבוד היו, אלא למאן דאמר סוכות ממש עשו להם, מאי איכא למימר? דתניא: כי בסכות הושבתי את בני ישראל - ענני כבוד היו, דברי רבי אליעזר. רבי עקיבא אומר סוכות ממש עשו להם. הניחא לרבי אליעזר, אלא לרבי עקיבא מאי איכא למימר? כי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן: אמר קרא חג הסכות תעשה לך - מקיש סוכה לחגיגה, מה חגיגה - דבר שאינו מקבל טומאה, וגידולו מן הארץ, אף סוכה - דבר שאינו מקבל טומאה וגידולו מן הארץ.<sup>4</sup>

ישנן שתי דעות במשנה למה היו הסוכות במדבר, לפי ר"א ענני הכבוד ולפי ר"ע סוכות ממש.

בגמרא ניתן לראות איך לפי מהלך הגמרא מטרת זכירת הסוכות במדבר צריכה לבוא לידי ביטוי גם במבנה הסוכה עצמו, לכן לר"א צריך הסכך (שהוא עיקר הסוכה) להידמות ממש לעננים. לפי הגמרא ר"ע שאינו סובר שענני הכבוד היו, יצטרך למצוא מקור אחר לגובה הסוכה.

- עניין למען ידעו הוא מרכזי במצוות סוכה ולכן הסוכה צריכה לסמל את ענני הכבוד או את אותן סוכות שהיו במדבר.
- מבנה הסוכה צריך להידמות לסוכות במדבר.
- אמנם המחלוקת על טעמי הדינים לא משפיעה על הדינים עצמם אך כן משפיעה על המקור לדין.

בסימן בו פותח הטור את הלכות סוכה ניתן לראות בלשונו כמה מהנקודות אותם הדגשתי<sup>5</sup>:

<sup>4</sup> סוכה י"א ע"ב

<sup>5</sup> טור א"ח ס' תרכה

בסוכות תשבו שבעת ימים וגו' למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם וגו' " **תלה הכתוב מצות סוכה ביציאת מצרים** וכן הרבה מצות לפי שהוא...המורה על אמיתת מציאות הבורא...לעשות בהן כרצונו ואין מי שיאמר לו מה תעשה כאשר עשה עמנו בהוציאו אותנו מארץ מצרים... **והסוכות שאומר הכתוב שהושיבנו בהם הם ענני כבודו שהקיפן בהם לבל יכה בהם שרב ושמש ודוגמא לזה צונו לעשות סוכות כדי שנזכור נפלאותיו ונוראותיו ואף על פי שיצאנו ממצרים בחדש ניסן לא צונו לעשות סוכה באותו הזמן לפי שהוא ימות הקיץ ודרך כל אדם לעשות סוכה לצל ולא היתה ניכרת עשייתנו בהם שהם במצות הבורא יתברך ולכן צוה אותנו שנעשה בחדש השביעי שהוא זמן הגשמים ודרך כל אדם לצאת מסוכתו ולישב בביתו ואנחנו יוצאין מן הבית לישב בסוכה בזה יראה לכל שמצות המלך היא עלינו לעשותה.**

- הסוכות במדבר הן ענני הכבוד.
- הסוכות היום הן לזכר אותם עננים.
- למען ידעו קריטי לקיום מצות סוכה.
- למען ידעו מתבטא במבנה הסוכה ובעיתוי החג.
- ענני הכבוד לא הם עצמם כל הנס שלזכרו אנחנו חוגגים את חג הסוכות. **חג הסוכות הינו לזכר כל אותם ניסים וכל ההגנה שהייתה לנו ביציאת מצרים ובמסע במדבר. הסוכות עצמן אכן מסמלות את העננים, אך אף העננים הינם רק אחד מן הניסים לזכרם החג נקבע.**

לכאורה דברי הטור הם לפי דעתו של ר"א, ענני כבוד ולא סוכות ממש. ערוך השולחן מסביר שלפי ר"א ברור מהו הנס הגדול שכה חשוב לזכור. אבל לר"ע שאומר דהכוונה על סוכות ממש מאי רבותא יש בזה שתאמר

התורה על זה למען ידעו?<sup>6</sup>

אך לדעת ר"ע מדוע צריך חג מיוחד לסוכות אלו? מה העניין או הנס הגדול בסוכות ממש?

'ערוך השולחן' מסביר בסימן הבא:

והעניין כן הוא דמפני זה נצטוינו לעשות סוכות דוגמת הסוכות שעשו להם במדבר כדי שיתגלה ויתפרסם מתוך מצות הסוכה גודל מעלתן של ישראל במדבר... במקום אשר אין בטבע האדם להיות בו... ולא חסרו דבר... ד' אלקיך עמך לא חסרת דבר.

ונמצא דעיקר מצוה זו הוא זכרון המסע הגדול שבמדבר שלבד שלא היה מקום זרע עוד אפילו בתים קבועים לא היה להם אלא סוכות בעלמא ולזה נצטוינו לעשות סוכות דוגמתן למען נזכור גודל מעלתינו מהשגחת ד' עלינו מאחרי יציאת מצרים<sup>7</sup>

לדעת ר"ע, עניין הזכירה, ה'למען ידעו', נוגע לכבוד ולגדלות של עם ישראל, מצד ההליכה שלנו אחרי הקב"ה, אף במצב של ארעיות.

## ד. מירידת שכינה לסוכה

בדף ה' אנו לומדים מהמידע שיש בידינו על המושג "ירידת השכינה" לדין הגובה המינימלי של סוכה. לימוד זה איננו ברור, משום שלכאורה אין קשר בין הדברים.

אבל, אם מסתכלים בסוגיות שהבאנו מקודם אנחנו רואים איך דיני הסוכה מושפעים מהצורך שיהיו לזכר ואף ידמו לסוכות במדבר. לפי עניין זה ניתן לפרש שאף גובה הסוכה צריך לסמל את הסוכות במדבר. לר"א אפשר לפרש בפשטות, במהלך המסע במדבר ענני הכבוד סימלו את המצאות השכינה באוהל מועד, לכן הסוכה מסמלת את ירידת השכינה. ניתן אף לשים לב שבדף

<sup>6</sup> ערוך השולחן, תרכה, ס' ב  
<sup>7</sup> ערוך השולחן, תרכה, סימן ג

ה' בסופו של דבר הגמרא לומדת מגובה הכרובים עצמם, כלומר מהמקום ממנו דיבר ה' אל משה - מהמקום בו הייתה השכינה - המסומלת על ידי ענני הכבוד. המהר"ל<sup>8</sup> כותב:

ובחג השבועות קנו מעלת השכל שהיא התורה, וכמו שקנו ישראל מעלת השכל בחג השבועות קנו עוד מעלה עליונה בחג הסוכות הוא רוח הקודש השורה עליהם, ולכך היו ענני כבוד עליהם שהשכינה חופף עליהם וכל מקום שהשכינה נמצאת שם ענני כבוד כמבואר בכתוב, וזהו אמרם (ירושל' סוכה פ"ה ה"א) למה נקרא שמחת בית השואבה שהיה בחג הסוכות שמשם היו שואבים רוח הקודש, ואלו שלשה דברים הם נרמזים בארון שהארון של עץ והוא זהב טהור מבית ומבחוץ ואין הזהב מחובר בעץ, רמז על הנפש האלהית הנבדלת מן הגוף והוא זהב טהור כמו שאמרו (ברכות ס' ע"ב) נשמה שנתת בי טהורה, ובו מונחים הלוחות שהיא התורה, ועל הארון הכרובים למקבלים כבוד השכינה, וכנגד אלו ג' דברים הם מועדי ה' המקודשים

המהר"ל מסביר שחג הסוכות מעלתו היא רוח הקודש - השכינה ששרתה על עם ישראל שאף נגלית על ידי ענני הכבוד. ישנה אכן אף הקבלה לכרובים עצמם המרמזים על קבלת כבוד השכינה בחג הסוכות.

אבל אם נזכר באחת הנקודות אותם למדנו מדף יא', אם המקור שהבאנו לדין מסוים הוא לפי דעה ספציפית על הדבר אותו הסוכה מסמלת, הדעה השנייה תצטרך למצוא מקום אחר. אך הגמרא לא מנסה למצוא מקור אחר לדעת ר"ע. לכאורה ניתן להגיד מכאן שאף לדעת ר"ע הגובה המינימלי נלמד מהכרובים.

אז מדוע לפי ר"ע, צריך לדמות את גובה הסוכה לשכינה?

---

<sup>8</sup> מהר"ל, גבורות ה', פרק מו

ניתן להגיד שהסוגיה היא רק לדעת ר"א, במיוחד שבטור ובעוד פוסקים פסקו כמוהו. אבל אני רוצה להציע שתי תשובות אפשריות, שיתאימו גם לדעת ר"ע. תשובה ראשונה - רש"י:

כבר בתחילת הסוגיה ניתן לראות איך הבנתו של רש"י סותרת את הבנתנו הקודמת ואיננה בכלל קשורה לשאלה מה מסמלת הסוכה.

ותניא מעולם לא ירדה שכינה למטה - וקרא כתיב דעל כפורת ירד - שמע

מינה למעלה מעשרה מיפסקא רשותא<sup>9</sup>

לפי רש"י לימוד הגמרא מירידת השכינה הוא בכלל לעניין רשויות. משום כך לימוד זה ברור לכל הדעות, גם לר"א וגם לר"ע.

תשובה שניה - סברא בעלמא:

כמו שראינו בטור גם לפי ר"א הסוכה מסמלת משהו מעבר לענני הכבוד עצמם. היא מזכירה לנו את כל הניסים שהיו ביציאת מצרים. אז מדוע לא להסתפק בפסח? חג הסוכות הוא לזכר יציאת מצרים אך מתמקד במה שמסמלים ענני הכבוד. ענני הכבוד מסמלים את המצב המיוחד שבו היינו במדבר כשהיינו תלויים לחלוטין בהגנתו של הקב"ה. בתקופת המסע במדבר עם ישראל זכה לקשר ישיר עם הקב"ה. ההגנה והשפע הרוחניים והגשמיים שהגיעו אלינו בצורה ישירה – אם על ידי המן ואם על ידי ענני הכבוד.

כמו שראינו ב'ערוך השולחן' גם לדעת ר"ע הסוכות מסמלות לא רק את סוכות המדבר עצמן, הסוכות מסמלות את "לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה", את מעלת עם ישראל במדבר, ההיצמדות להקב"ה אף על פי שהיינו במצב של ארעיות. ניתן להגיד שלפי ערוך השולחן, אמנם ר"ע מתמקד במעלתו של עם ישראל, אך בהקשר להליכה במדבר. חג הסוכות ענינו העיקרי הוא ההליכה אחרי הקב"ה במדבר, אותה הליכה שזיכתה אותנו בקשר הישיר להקב"ה.

<sup>9</sup> רש"י סוכה ה' ע"א ד"ה 'ותניא'

לכאורה, לפי שני התנאים, חג הסוכות, אל מול שאר ההזדמנויות בהם חוגגים את יציאת מצרים, מיוחדותו היא השמחה בקשר הישיר שלנו אל הקב"ה. הקשר הישיר בין עם ישראל להקב"ה אף מצד השכינה היורדת אל העם בצורת ענני כבוד ואף מצד הליכת העם אחרי הקב"ה, בארץ לא זרועה.

וחזרה לסוגיה, הגמרא לומדת באופן ישיר ממקום הכרובים במשכן לגודל הסוכה. לפי הגמרא, הכרובים הם המקום בו השכינה יורדת ומתגלה בצורה הכי ישירה לעם ישראל. בעצם לפי הגמרא הגובה המינימלי של הסוכה הוא הגובה בו יכול להתרחש קשר ישיר לקב"ה. לכן לפי שני התנאים הסכך, עיקר הסוכה, צריך להגיע לגובה שמאפשר ירידת שכינה, שמאפשר קשר ישיר עם הקב"ה כמו הקשר אותו אנו חוגגים עד היום.



## מהות הסוכה ומעלת יום הכיפורים

### אייל סויסה

תוכן:

- א. מה מסמלת הסוכה, ואיזה זכירה מתקיימת בסוכת מצווה?
- ב. הגבלת ענני הכבוד ושיעור סוכה מינימאלית
- ג. עשי"ת ויום הכיפורים - עליית האדם לקראת השכינה וירידת שכינה לקראת האדם
- ד. מעלת יום הכיפורים והתדמות למלאכים
- ה. הטפח העשירי וצום העשירי- נקודת המפגש בין עליונים ותחתונים
- ו. נספח - מגירת המאור וסוד העשר

### א. מה מסמלת הסוכה, ואיזה זכירה מתקיימת בסוכת מצווה?

ויקרא כג' מג':

”לְמַעַן יִדְעוּ דַרְתֵיכֶם כִּי בַסֻּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם אֲנִי יִקְנֶה אֱלֹהֵיכֶם:”

במסכת סוכה בדף יא: מובאת מחלוקת רבי עקיבא ורבי אליעזר לגבי איזו ידיעה לדורות צריך:

”כי בסכות הושבתי את בני ישראל - ענני כבוד היו, דברי רבי אליעזר. רבי עקיבא אומר סוכות ממש עשו להם.”

שאלה זו של ענני כבוד או סוכות ממש היא שאלה עקרונית בהבנת המשמעות של הסוכה.

האם הסוכה היא זכר לסוכות שבנו בני ישראל ביציאת מצרים? (סוכות ממש) או שמא היא מזכירה לנו את ענני הכבוד והשכינה שסיכך עלינו הקב"ה במדבר.

כך פסק הטור בסימן תרכ"ה :

"והסוכות שאומר הכתוב שהושיבנו בהם הם ענני כבודו שהקיפן בהם לבל יכה בהם שרב ושמש ודוגמא לזה צונו לעשות סוכות כדי שנזכור נפלאותיו ונוראותיו"

ובשולחן ערוך פסק<sup>1</sup>:

"בסוכות תשבו שבעת ימים וגו' כי בסוכות הושבתי את בני ישראל הם ענני כבוד שהקיפם בהם לבל יכם שרב ושמש"

וכתב רבנו בחיי<sup>2</sup>:

"וזהו שאמר: 'ואשא אתכם על כנפי נשרים', שהגנתי עליכם מן הצרות כנשר שמגין על בניו. ומה שהמשיל זה לנשר דרשו רז"ל: (מכילתא בחדש ב) מה נשר זה מלך שבעופות אינו מתירא מעוף אלא מחץ, ושאר העופות נושאים את בניהם בין רגליהם, לפי שמתיראין מעוף שעל גביהם אבל הנשר הזה נושאם על כנפיו, הוא שכתוב: (דברים לב, יא) 'כנשר יעיר קנו על גוזליו ירחף' וגו', אומר מוטב יכנס בי החץ ולא בבני. כך ישראל כשיצאו ממצרים ובאו לתוך הים, היו המצריים רודפים אחריהם והיו שני העמודים עמוד הענן ועמוד האש מפסיקים בין מחנה מצרים למחנה ישראל, והיו המצריים זורקים לישראל חצים ואבני בלסטראות והיה עמוד הענן מקבלם."

<sup>1</sup> סימן תרכ"ה סעיף א

<sup>2</sup> שמות יט, ד

ובמכילתא דרשב"י שם :

"על כנפי נשרים דרך עוף להיות מניח בניו בין ברכיו מפני שמתירא מפני מי שחזק ממנו אבל נשר שאין מתירא מפני מי שחזק ממנו מניחן על כתיפיו. ויניחן בין רגליו מתירא הוא מאבני קלע ומן החצים שבני אדם מזרקין בו לפיכך עושה עצמו מחיצה בין בניו לבני אדם. כך עשה המקום מלאכי שרת (ענני כבוד / שכינה) מחיצה בין ישראל למצרים"

מרבנו בחיי והמכילתא ניתן ללמוד שלא רק מפני השמש הקופחת במדבר הגנו עעני הכבוד אלא גם מפני חיצים ואויבים.

ולהלכה פסק הרב מלמד בפניני הלכה סוכה א' ד' :

"להלכה נפסק כדברי רבי אליעזר, וזה מה שצריך לזכור בעת קיום המצווה, שהסוכה היא זכר לענני הכבוד" (כתב בהמשך שזה העיקר ונכון לכוון לצאת ידי שתי הדיעות וע"ש)

ובכן להלכה בעניין זה נפסק כרבי אליעזר ואכן עיקר המצווה הוא זכר לענני הכבוד והשכינה שהגנו על ישראל ממזיקים ושמש במדבר.

וזהו אחד הדברים המרכזיים שמסמלת הסוכה, היציאה לדירת העראי מתוך הקבוע והמבוסס, והשענות על צל ענני הכבוד והשגחת הקב"ה.

## **ב. הגבלת ענני הכבוד ושיעור סוכה מינימאלית**

הגמרא בסוכה דנה בשאלה מהו שיעור גובה סוכה המינימאלי<sup>3</sup> :

"ושאינה גבוהה עשרה טפחים. מנלן? אתמר, רב ורבי חנינא ורבי יוחנן ורב חביבא מתנו... ארון תשעה וכפורת טפח - הרי כאן עשרה, וכתיב ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת ותניא, רבי יוסי אומר: מעולם לא ירדה שכינה למטה, ולא עלו משה ואליהו למרום, שנאמר השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם. - ולא ירדה שכינה למטה? והכתיב וירד

<sup>3</sup> מסכת סוכה דף ד ע"ב - ה ע"א

ה' על הר סיני! למעלה מעשרה טפחים. - והכתיב ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים! - למעלה מעשרה טפחים. ולא עלו משה ואליהו למרום? והכתיב ומשה עלה אל האלהים! - למטה מעשרה. - והכתיב ויעל אליהו בסערה השמים! - למטה מעשרה. - והכתיב מאחז פני כסא פרש עליו עננו, ואמר ר' תנחום מלמד שפירש שדי מזיו שכינתו ועננו עליו! - למטה מעשרה. - מכל מקום מאחז פני כיסא כתיב! - אישתרבוכי אישתרבב ליה כסא עד עשרה, ונקט ביה.

למעשה שואלת הגמרא - מניין אנו למדים שסוכה שפחותה מעשרה טפחים פסולה.

ותשובתה היא שבכל מקום שבו נאמר שהייתה עליה של אדם כלפי מעלה הוא עלה רק עד עשרה טפחים! ובכל פעם שירדה שכינה למטה היא אינה יורדת אלא עד עשרה טפחים מהקרקע! מכאן מגיעה הגמרא למסקנה שסכך הסוכה שהוא כנגד ענני כבוד לא יכול לרדת מתחת לעשרה טפחים. וכן הלכתא. מבחינת העומק שבמצוות סוכה, מציגה לנו הגמרא תמונת מצב כזו שבה השכינה מצדה יורדת אלינו עד עשרה טפחים, ואנחנו מצדנו צריכים לעלות לשיא יכולתנו לקראת לעשרה טפחים, וזהו החיבור הכי קרוב שלנו אל השכינה - הטפח העשירי.

## **ג. עשיית ויום הכיפורים - עליית האדם לקראת השכינה וירידת שכינה לקראת האדם**

רמב"ם הל' תשובה פרק ב':

(ו) "אע"פ שהתשובה והצעקה יפה לעולם, בעשרה הימים שבין ראש השנה ויום הכפורים היא יפה ביותר ומתקבלת היא מיד שנאמר דרשו ה' בהמצאו..."

(ז) "יום הכפורים הוא זמן תשובה לכל ליחיד ולרבים והוא קץ מחילה

וסליחה לישראל, לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתודות ביום  
הכפורים...”

מדקדוק בדברי הרמב"ם נראה שבעשי"ת התשובה מתקבלת בקלות יתרה  
מאשר שאר ימות השנה.  
הוא לומד זאת מהפסוק<sup>4</sup>:

”דרשו ה' בהמצאו, קראהו בהיותו קרוב”

וברור מדרשה זו שבימים אלה נמצא הקב"ה קרוב יותר אל כלל ישראל,  
ולמעשה ניתן לומר שהשכינה יורדת כלפי מטה אל העם.  
השיא מגיע ביום הכיפורים, אותו מגדיר הרמב"ם כזמן תשובה כללי ליחיד  
ולרבים וקץ 'חלון' המחילה והסליחה.  
לכשיסתלק יום הכיפורים - תסתלק השכינה וקרבת הקב"ה, ייגזר הדין  
והסליחה וקריעת הדין תהינה קשות יותר ודורשות מאמץ מרובה.  
הגמרא בראש השנה<sup>5</sup> מדברת על כך שבשביל לקרוע את הדין שנגזר ביום  
כיפור דרוש מאמץ ושינוי גדול וניכר:

ואמר רבי יצחק: ארבעה דברים מקרעין גזר דינו של אדם, אלו הן: צדקה,  
צעקה, שינוי השם, ושינוי מעשה. צדקה - דכתיב וצדקה תציל ממות,  
צעקה - דכתיב ויצעקו אל ה' בצר להם וממצקותיהם יוציאם, שינוי השם  
- דכתיב שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה, וכתיב וברכתי  
אתה וגם נתתי ממנה לך בן, שינוי מעשה - דכתיב וירא האלהים את  
מעשיהם, וכתיב וינחם האלהים על הרעה אשר דבר לעשות להם ולא  
עשה. ויש אומרים: אף שינוי מקום, דכתיב ויאמר ה' אל אברם לך לך  
מארצך, והדר ואעשך לגוי גדול.

<sup>4</sup> ישעיהו נה, ו

<sup>5</sup> דף טז ע"ב

הנה למדנו שתמיד אפשר לקרוע את הדין! אבל, הדין הוא דבר קשה ואי אפשר סתם לבטלו לאחר שנחתם, אלא יש צורך לקרוע אותו, וזה דורש מאמץ לא פשוט.

אך ביום הכיפורים לפני חתימת הדין די לאדם שישוב, יתוודה ויתחרט על מעשיו הרעים ויקבל על עצמו שלא לעשותם, ומיד תתקבל אצל בוראו התשובה וחטאתו תכופר.

## ד. מעלת יום הכיפורים והתדמות למלאכים

מעבר לנקודה עליה עמדנו ברמב"ם שיום הכיפורים הוא זמן מיוחד ומזומן לכפרה, אפשר ללמוד עוד על עומק מעלתו של יום הכיפורים. הרמח"ל בדרך ה' מדגיש נקודה נוספת ביום הכיפורים<sup>6</sup>:

"אמנם עניין יוה"כ הוא שהנה התקין האדון ב"ה לישראל יום אחד שבו תהיה התשובה קלה להתקבל והעונות קרובים לימחות... והנה ביום זה מאיר אור שבכוחו נשלם כל זה העניין, ואמנם הוא אור שלקבל אותו צריך שישמרו ישראל מה שנצטוו ליום זה ובפרט עניין העינוי שעליה מתנתקים מן הגופניות ניתוק גדול ומתעלים במקצת אל בחינת המלאכים"

הרמח"ל מראה מעלה עליונה ביום זה. לא רק שזה יום מיוחד שהתקין הקב"ה כדי שיהיה קל יותר לחזור בתשובה, אלא שיש אור גדול שמקבלים אותו ישראל ע"י ניתוק מהגופניות ומתעלים הכי קרוב שאפשר למלאכים, הכי קרוב שאפשר לשכינה.

דברי רמח"ל בעניין ההתדמות למלאכים מבוססים על פרקי דרבי אליעזר<sup>7</sup>:  
"ראה סמאל שלא נמצא בהם ביום הכפורים חטא אמר לפניו רבון כל העולמים יש לך עם אחד כמלאכי השרת שבשמים מה מלאכי ישראל אין בהם אכילה ושתייה כך ישראל אין להם אכילה ושתייה ביום הכפורים, מה

<sup>6</sup> חלק ד' פרק ח' פסקה ה  
<sup>7</sup> הוצאת חורב, פרק מה

מלאכי השרת שלום ביניהם יחפי רגל ביום הכפורים כך ישראל יחפי רגל ביום הכפורים, מה מלאכי השרת אין להם קפיצה כך ישראל עומדים על רגליהם ביום הכפורים, מה מלאכי השרת שלום ביניהם כך ישראל שלום ביניהם ביום הכפורים, מה מלאכי השרת נקיים מכל חטא כך ישראל נקיים מכל חטא ביום הכפורים."

רואה השטן בעצמו ומעיד על ישראל שע"י ביטול הגופניות שבאיסורי יום הכיפורים עולים עמ"י לדרגת המלאכים.

### ה. הטפח העשירי וצום העשירי- נקודת המפגש בין עליונים ותחתונים

כפי שכתבתי למעלה, סוכה שפחותה מעשרה טפחים פסולה מכיוון שהסכך מסמל את ענני הכבוד בהם הגן הקב"ה על ישראל במדבר, והרי השכינה לא יורדת אל פחות מעשרה טפחים.

ראינו גם שמשה ואלהו לא עלו למרום אלא רק עד עשרה טפחים והרי שהטפח העשירי הוא הנקודה בה נפגשים עם ישראל עם בוראם.

מכוח מה אנו יכולים בכזאת קלות (כמו שביארנו למעלה) למחוק את עוונותינו ביום הכיפורים?

סוכה דומה לעשי"ת שבהם התשובה רצויה יותר מכל ימות השנה, בכל יום מעשי"ת אנו עולים עוד טפח.

אבל עיקר הסוכה הוא הסכך - הטפח העשירי, ובמקביל - השיא של עשי"ת הוא יום הכיפורים בו אנו ניצבים לפני בורא עולם בנקודת המפגש הכי קרובה שיש, בטפח העשירי, כמלאכים.

ומתוך קרבה זו ומדרגה גבוהה זו קל לנו להתקבל לפני בוראנו, בניגוד לשאר השנה לאחר שהדין נגזר ומאוד קשה לקרוע אותו.

לא סתם נהגו ישראל ביציאת יום הכיפורים להתחיל מיד בבניית הסוכה, שאחרי התעלות יום הכיפורים אל השכינה בעשרה טפחים רוצים אנו לזכור את

עניין ענני הכבוד בעשרה טפחים ולשאוף להמשך החיבור שלנו עם השכינה וענני הכבוד. שנאמר "ואני קרבת אל-הים לי טוב".

## ו. נספח - מנורת המאור וסוד העשר

מומלץ לעיין בדברי מנורת המאור<sup>8</sup> כדי לקבל פרספקטיבה רחבה על מעלת המספר עשר במסורת ישראל ולהבנת עוד טעמים נסתרים לשיעור י' טפחים בסוכה:

"שעור סכה והלכותיה ושלא יגביהנה מעשרים אמה כתובים במקומם, אבל בשלא יהא למטה מעשרה, נראה לי, כי רמזו רבותינו טעמו הנסתר בפרק קמא דסכה (ד, א), באמרם: תניא, רבי יוסי אומר: מעולם לא ירדה שכינה למטה ולא עלו משה ואליהו למרום, שנאמר: 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם' (תהלים קטו, טז). ולא ירדה שכינה למטה, והכתיב: 'ירד ה' על הר סיני' (שמות יט, כ)? למעלה מעשרה, והכתיב: 'ועמדו רגליו ביום ההוש על הר הזיתים' (זכריה יד, ד)? למעלה מעשרה. ולא עלו משה ואליהו למרום והכתיב: 'ומשה עלה אל האלהים' (שמות יט, ג)? למטה מעשרה. והא כתיב: 'ויעל אליהו בסערה השמים' (מלכים ב, ב, יא)? למטה מעשרה. וכו'. בא ללמדנו, כי שלמות הקדשה למעלה מתשעה גלגלים בדבר שאין בו גוף כלל אלא שכל נבדל. ולפיכך כל בן אדם, בהיות שכלו כח בגוף, אינו יכול לכנס במקום שאין בו גופניות כלל עד שתשאר נפשו נבדלת מן הגוף. וגם הרוחניות הנבדלת אינה יורדת למקום חמריות אלא אצילותו והשפעתו. על כן אמרו, שלא עלו משה ואליהו למעלה מעשה ולא ירדה שכינה למטה מעשרה: נמצא, כי שלמות הקדשה היא בעשרה הרומזים לעשר הויות והם עשרה מאמרות, שבהם נברא העולם ובעשירי הקדשה השלימה, על כן, לרמז ולזכר ולהעיר לזה וכדי שלא יעלה על לב שום אדם, שהרשות בצבא השמים, צותה תורה

<sup>8</sup> פרק שני אות [קמז]



בכל הדברים עליונים שיהיו בעשרה, כגון: הארון עם הכפרת שלו והמעשרות ועשרה ימים שמראש השנה עד יום הכפורים ועשרה פסוקים בראש השנה וגם לקדיש ולקדשה אין פחות מעשרה. ולפי שבגלגלים, העשירי הוא שכל נבדל והתשעה גופניים, על כן העשירי גדול שבכלם, ככתוב: 'העשירי יהיה קדש לה' (ויקרא כז, לב). וכפרת טפח, שהוא העשירי. ולפי שרומז לעשירי, שאין בו גופניות, לא נכתבה בו מדה כמו בארון. וגם יום הכפורים, שהוא העשירי. וגם בעשרה פסוקים של מלכיות, שהעשירי הוא 'שמע ישראל' וגו', לרמוז, שהעשירי גדול שבכלם, והשביעיות דשמיטין והמועדים, שאין דבריהם עליונים כאלו, באין במנין שבע. ולפי שהסכה באה בחג, לשון חוג, שהוא הקף המרבה שהוא בבנין שבע ונקרא 'ג לה', שהוא במנין עשר, על כן תקנו גבהה בשעור עשר, לרמז לקדשה שהיא לה'. ושערוהו בגבה, שהיא למעלה מראשו של אדם, כמו הקדשה".



## דיחוי במצוות

הרב ידידיה כהנא

תוכן:

- א. הסוגיה בסוכה והקשיים בהבנתה
- ב. שיטת התוס'
- ג. שיטת הגרי"ד
- ד. עקרון התהליך כבסיס להבנת הדיחוי

### א. הסוגיה בסוכה והקשיים בהבנתה

הגמרא במסכת סוכה<sup>1</sup> מסתפקת:

בעי רבי ירמיה: נקטם ראשו מערב יום טוב ועלתה בו תמרה ביום טוב,  
מהו? יש דיחוי אצל מצות או לא?

כלומר, אם יש דיחוי אצל מצוות, הרי מכיוון שבכניסת יום טוב ההדס היה פסול – הוא נדחה ממצוותו ופסול לקיים את המצווה. אלא שצד זה קשה מאד מכמה סיבות:

המושג דיחוי מוכר מקרבנות. אבל הבדל עצום יש בין קרבנות לארבעה מינים. לקרבן יש קדושה עצמית, הוא "חפצא של קרבן", ואפשרות הקרבנות נובעת מהיותו ראוי לקרבן. מובן שיכול להיות מצב שבו הקרבן ייפסל, ואולי אף נאמר שהוא נדחה. איזו משמעות יש ל"הדס של מצווה"? וכי אדם צריך לייחד לעצמו הדס למצוה? האם לא יכול אדם לקום ביום טוב בבקר ולקחת לעצמו הדס כלשהו לארבעה מינים? ואם כן – מדוע שייך לחשוב בכלל על דיחוי?

---

<sup>1</sup> דף לג ע"א

נוסף על כך, מדוע הרגע הקובע הוא כניסת יום טוב? לכאורה, הרגע הקובע היה צריך להיות עלות השחר, שהוא זמן חלות חיוב המצווה. בלילה אין כל מצווה בארבעת המינים<sup>2</sup>!

הגמרא ממשיכה:

ותפשוט ליה מהא דתנן: כסהו ונתגלה - פטור מלכסות, כסהו הרוח - חייב לכסות. ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: לא שנו אלא שחזר ונתגלה, אבל לא חזר ונתגלה - פטור מלכסות. והוינן בה: כי חזר ונתגלה אמאי חייב לכסות? הואיל ואידחי אידחי! ואמר רב פפא: זאת אומרת אין דחוי אצל מצות. - דרב פפא גופא מבעיא ליה: מיפשיט פשיט ליה דאין דחוי אצל מצות, לא שנא לקולא ולא שנא לחומרא, או דלמא: ספוקי מספקא ליה, לחומרא - אמרינן, לקולא - לא אמרינן. - תיקו.

מהגמרא רואים, כי יש השוואה בין דיחוי בכיסוי הדם לבין דיחוי בהדס. מה הקשר בין הדברים? ומה משמעות הדיחוי בכיסוי הדם? הרי שם זה הרבה יותר קשה, שכן בהדס ניתן עוד לטעון כי כשאדם בוחר לו את ההדסהוא הופך לחפצא של מצווה. אבל הדם בוודאי אינו חפצא של מצווה, והמצווה היא לגמרי בגברא – לכסות את הדם!

הגמרא (לג ע"ב) מנסה לפשוט מהדס שענביו שחורים:

ואין ממעטין ביום טוב. הא עבר ולקטן מאי - כשר, דאשחור אימת? אילימא דאשחור מאתמול - דחוי מעיקרא הוא, תפשוט מינה דחוי מעיקרא דלא הוי דחוי! אלא לאו - דאשחור ביום טוב, נראה ונדחה הוא, שמעת מינה נראה ונדחה חוזר ונראה! - לא, לעולם דאשחור מעיקרא, דחוי מעיקרא דלא הוי דחוי - תפשוט מינה, אבל נראה ונדחה חוזר ונראה - לא תפשוט.

השוואה בין הדברים מתמיהה. הרי בענבים ניתן לתקן, ומדוע זה נחשב דיחוי כלל?

<sup>2</sup> ניתן לטעון כי הגמרא לא דקדקה, אלא שמהמשך הסוגיה נראה שזה פירוש בלתי אפשרי, ועיין.

## ב. שיטת התוספות

התוספות (ד"ה "נקטם") מסבירים:

...אף על פי שבקונטרס הזכיר נראה ונדחה הא דהכא דחוי מעיקרא הוא

כיון דבתחלת יום טוב לא חזי כדמוכח לקמן גבי אשחור מעיו"ט

ונהי דגבי קדשים פשיטא לן דדחוי מעיקרא הוי דחוי גבי מפריש נקבה

לפסחו בפ' מי שהיה טמא (פסחים ד' צח. ושם)... גבי מצוה מיבעיא לן

וכי תימא הא דאסקינן גבי אשחור תפשוט דדחוי מעיקרא לא הוי דחוי לא

דמיין להכא כדפרישנא לעיל דשאני התם דבידו ללקט ואפי' בקדשים

מכשירין מה"ט במסכת זבחים פ' כל הפסולין (דף לד: ושם) דתנן גבי

קבל הכשר ונתן לפסול יחזיר לכשר ופריך בגמ' וליהוי דחוי ומשני רב

אשי כל שבידו לא הוי דחוי

ומיהו לא לגמרי דמי להאי דינא דהא נראה ונדחה הוא ולקמן מסקינן דלא

תפשוט מיני' נראה ונדחה חוזר ונראה אף על גב דבידו ללקטן וכן בההיא

דהפריש קרבן והמיר דת דבידו לחזור ואפילו הכי אמרינן פ"ק דזבחים (ד'

יב: ושם) הואיל ונדחה ידחה עוד אמר בזבחים פרק קדשי קדשים (ד' נט.

ושם) כל הקדשים שנשחטו עד שלא נפגם המזבח ואח"כ נפגם המזבח

פסולין דהואיל ונדחה ידחה אף על פי שבידו לתקן וצריך לחלק בדברים

והא דמדמי הכא ההיא דכיסוי הדם דבידו לגלות מכל מקום היה לו

לחשבו דחוי הואיל ונפטר מלכסות לא נתחייב להוציאו מן הדחוי כדי

לחזור ולכסות והא דמייתי לימא כתנאי מעבר ולקטן הוה מצי לדחויי

דמ"ד התם אין דחוי משום דבידו לתקן אבל הכא דאין בידו לתקן יש

דחוי.

התוספות מחלק בין כמה מקרים:

דחוי מעיקרא (ערב יום טוב) נראה ונדחה (נפסל ביום טוב). בידו לתקן (כגון בליקוט ענבים שחורות) ואין בידו (כגון נקטם ראשו, שאין בידו להעלות בו תמרה).

### בקדשים:

דחוי מעיקרא הוא דחוי, כגון מפריש נקיבה לפסח. במצווה הדבר ספק. (זהו הספק של רבי ירמיה)

דחוי מעיקרא ובידו לתקן במצוות נפשט שכשר – מענבים שחורות. וזה גם בקדשים כשר.

יש חוסר בהירות בדין קדשים כאשר נראו ונדחו ובידו לתקן. לגבי המיר דתו ובנפגם המזבח רואים שלא חוזר ונראה<sup>3</sup>, ואילו קבל הכשר ונתן לפסול יחזיר לכשר, כי בידו לתקן. התוספות לא מסבירים, רק אומרים "וצריך לחלק".

אלא שעלינו שאול, אם בקדשים ברור שדחוי מעיקרא אינו דחוי, מדוע הגמרא מסתפקת בארבעה מינים? הרי דין "דיחוי" אין לו מקור אלא בקדשים! והרי ספיקו של רבי ירמיה הוא "דחוי מעיקרא"<sup>4</sup>. אם כך - במה הסתפקה הגמרא?

### **ג. שיטת הגרי"ד**

הגרי"ד (שיעורי הגרי"ד לסוכה, במקום) מקבל, בלית ברירה, את כל ההנחות שהעלנו בפתיחה. נראה את הערותיו:

יש דיחוי אצל מצוות... בשלמא בקדשים יש חלות דין פסול.. משא"כ

במצוות דאין חלות דין פסול...

אלא שהגרי"ד מביא מרש"י, שציין את שעת חלות שם הפסול מזמן האגד:

ועלתה בו תמרה ביום טוב - משנאגד, דכתלוש נמי סלקא ביה.

ומכאן מסיק הגרי"ד כדברי גר"ח הלוי, שאגד נותן גם לרבנן שם "חפצא של מצווה" ללולב<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> כמובן, בהנחה שבעלי חיים נדחים, ולא נכנס לעניין זה כאן.

<sup>4</sup> כך עולה גם מרש"י (לג ע"א ד"ה "יש דיחוי") וגם מפורש אצלנו בתוספות.

<sup>5</sup> וראה שם חומרות בדין אגד לגר"ח על פי שיטתו, ואכמ"ל בחומרות אלו.

גם על ההוכחה מכיסוי, מעיר הגרי"ד כמו שהערנו:

יש לעמוד על השייכות בין דיחוי במצוות בדבר שהיה בעצמו פסול למצוה וחזר להכשרו לבין כסהו הרוח, שלכאורה אין שם הפקעה בדם עצמו אלא שיש פטור גברא בעת שכסהו הרוח. ובע"כ צ"ל דכסהו הרוח אינו רק פטור בחובת הגברא אלא שגם עצם הדם נחשב אינו ראוי... כלומר, בעל כרחו מקבל הגרי"ד את כל ההנחות המתחייבות מהסוגיה, על אף שכאמור הן קשות מאד. אנו ננסה לתת דרך אחרת בסוגיה, בלא להניח הנחות אלו.

#### ד. עקרון התהליך כבסיס להבנת הדיחוי

יש מצוות שעניינן מעשה נקודתי. במצוות אלו אין מושג של דיחוי, מאחר, שכאמור, אין מושג של "חפצא של מצווה"<sup>6</sup>, ובמצווה עצמה לא שייך דיחוי, שהרי לפני שעשה אותה אין לו יחס כלל למשהו שהוכשר או נפסל. על כן במצוות שכאלה אין מושג של דיחוי כלל.

נתבונן במצוות "כיסוי הדם". לשון הפסוק היא:

”וְאִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִן־הַגֵּר הַגֵּר בְּתוֹכְכֶם אֲשֶׁר יִצוּד יָצִיד חֵיָהּ אוֹ־עוֹף

אֲשֶׁר יֵאָכֵל וְשִׁפְךָ אֶת־דָּמוֹ וְכָסָהוּ בְּעֶפְרָ”<sup>7</sup>

כלומר, יש מצוות השחיטה "ושפך את דמו" והמשך למצוות השחיטה הוא "וכסהו בעפר". יש כאן תהליך שהוא המשך של השחיטה. לפי הבנה זו ניתן להסביר כמה דברים מעניינים. המשנה בחולין (לג ע"א) אומרת:

השוחט בהמה חיה ועוף ולא יצא מהן דם – כשרים

והשאלה היא, מה ההוא אמינא שיהיו פסולים לאכילה? יש כמה הסברים בראשונים<sup>8</sup>. הרשב"א במקום מסביר:

<sup>6</sup> כמובן, אין אנו דנים כאן במצוות הנעשות בחפצים בעלי קדושה עצמית, כתפילין וכדומה, אלא שגם בתפילין אין מושג של דיחוי, שהרי אם התקלקלו מותר לתקנן, ואפילו קלקל אותם בידיים.

<sup>7</sup> ויקרא פרק י"ז פסוק י"ג.

<sup>8</sup> ראה למשל, בפיהמ"ש לרמב"ם, שמשביר את ההוא אמינא שאולי הם מתו לפני השחיטה והוּוּ נבילה, ולכן לא יצא מהם דם.

...ולאשמועינן נמי דאע"ג דבני כסוי נינהו לא מיפסלי כי לא יצא מהם דם.  
מדוע עלינו לחשוב שהעובדה שלא כיסה תפסול את השחיטה? אלא מכיוון  
שהכיסוי סוף שחיטה הוא, היתה הוא אמינא שכזו. דבר נוסף יש ברא"ש  
(חולין פרק ו סימן ו) על הצורך לברך מחדש על השחיטה לאחר כיסוי:  
...ה"ר יום טוב ז"ל היה אומר מטעם זה דפעמים שאדם זוכר באמצע  
סעודה שלא התפלל ועומד להתפלל כשחוזר צריך ליטול ידיו ולבצוע  
המוציא משום דמיכל וצלווי בהדי הדדי לא אפשר כדאמרינן הכא. ולא  
דמי כלל דהיינו דוקא לענין בהמ"ז דחשיב הפסק והיסח הדעת על מה  
שאכל ושתה. וכן כיסוי הדם גמר מעשה השחיטה...

על כן, יש שאלה. במידה שדבר הפסיק בין השחיטה לכיסוי, מעשה השחיטה  
נגמר. האם הכיסוי חל מעצמו, גם בלא שחיטה? אולי "יש דיחוי" וממילא  
נגמרה השחיטה ואין עוד המשך בכיסוי?  
דבר דומה ניתן לומר לגבי ארבעת המינים. את הפסוק המפורסם<sup>9</sup> :  
ולקחתם לכם ביום הראשון...

פירשו חכמים כך, שאדם יקח לעצמו את המינים, כדי שיהיו מוכנים ביום  
הראשון. על כן ברור למה יש מקום לדון בדיחוי. אם בין ערב יום טוב לבין  
קיום המצוה לא היה אפשר לקיים את המצוה, הרי שיש כאן הפסק. אולי  
במקרה שכזה אין אפשרות לקיים את המצוה? ברור, שאם האפשרות לתקן היא  
בידי אדם אין כלל שאלה, שכן זה יכול להיות המשך של פעולת הלקיחה. אבל  
אם אי אפשר, כמו בנקטם ועלתה בו תמרה, הרי שכאן יש מקום לדון, האם יש  
כאן דיחוי.

---

<sup>9</sup> ויקרא כג, מ



# הקשר בין אור מקיף ואור פנימי בסוכה

מיכאל יעקבי

תוכן

א. הקדמה

ב. מהות 'אור מקיף'

ג. מהות 'אור פנימי'

ד. 'אור המקיף' ו'אור הפנימי' בסוכה

ה. סיכום

## א. הקדמה

מצוות הסוכה היא לזכר הסוכות שעם ישראל ישב במדבר:

"למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם  
מארץ מצרים"<sup>1</sup>

הגמרא מביאה מחלוקת במסכת סוכה האם היא זכר לסוכות ממש או זכר לענני  
כבוד<sup>2</sup>:

"דתניא: "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל" ענני כבוד היו דברי  
ר' אליעזר ר"ע אומר סוכות ממש עשו להם".

העננים הם דבר רוחני שעטפו את עם ישראל וכנגד זה בונים סוכה. גם היום  
אנו מקבלים בסוכה אור דומה שהוא על פי המקובלים 'אור מקיף'.  
בנוסף ל'אור המקיף' יש 'אור פנימי' שמקבלים לא רק בסוכה אלא בכל רגע  
וניתן להגדיל אותו על ידי קיום מצוות ה' (תפילין וציצית).

---

<sup>1</sup> ויקרא כג, מג  
<sup>2</sup> מסכת סוכה דף יא

## ב. מהות 'אור מקיף'

מה זה 'אור מקיף' וכיצד הוא קשור לסוכה?

"בסוכה מאיר אור אלוקי גדול מאד, שהוא נעלה מכדי שיוכל לרדת ולהתלבש באדם (בפנימיותו), אלא האור מסובב את האדם בבחינת אור מקיף"<sup>3</sup>

זהו אור אלוקי גדול נעלה ולכן אנו לא משיגים או קולטים אותו. הוא מתלבש על האדם בפנימיותו ומסובב אותו בצורה מקיפה. האור משפיע על אישיותנו ומידותנו. ניתן לומר שהיא הארה רוחנית שמשרה קדושה והתעלות רוח, ומתקנת ומרוממת את השגרה.

## ג. מהות 'אור פנימי'

'האור הפנימי' לפי "הצמח צדק"<sup>4</sup>:

"ידוע דיש 'אור פנימי' ו'אור מקיף'. פירוש: מה שהאדם השיג זה נקרא 'אור פנימי' פירוש: מה שהאדם השיג זה נקרא 'אור פנימי' ומה שהקב"ה מנהיגו, למעלה מהשגתו, זה נקרא 'אור מקיף'".  
את 'אור הפנימי' ניתן להשיג או לקלוט. הוא מקדש חלקים מודעים ומתגלה בעיקר במצוות בין אדם למקום. האור מקדש את מה שמעבר לחיים הרגילים. כל הזמן מקבלים 'אור פנימי'. גם בלי לשים לב. אבל ככל שהאדם מקיים מצוות הוא משיג יותר 'אור פנימי'. בסוכות משיגים אותו על ידי ארבעת מינים. החיבור בין ה'אור הפנימי' ל'אור המקיף'<sup>5</sup>:

"דע, כי הנה האור כולו הוא שווה, וכאשר נכנס ומתלבש בתוך הכלי, אין כוח בכלי לסבול את כולו, ואז נשאר ממנו קצת אור בחוץ בבחינת אור מקיף, מה שלא יכול להישאר בתוך הכלי. ואז שני האורות האלו, מאירים

<sup>3</sup> שיערי הלכה ומנהג - אורח חיים - חלק ב - שניאורסון, מנחם מנדל, 1994-1902 שינה בסוכה

<sup>4</sup> לפרשת 'אחרי מות'

<sup>5</sup> שער ההקדמות - דף ז עמוד ב

את הכלי. כי האור הפנימי, הוא בוקע בדופן וכותל הכלי. ועובר אורו עד מחצית עוביו של הכותל, ומאיר בו מצד פנים והאור המקיף גם הוא בוקע מצד חיצוניות הכלי בדופןו ובכותלו, ועובר אורו עד מחצית עוביו שלי מצד חיצון ומאיר בו, ונמצא כי על ידי שני האורות האלו, מקבל הכלי הארה, ומזדכך מבית ומחוץ.”

ביחד הם הקשר בין העולם העליון לעולם מתחת. 'אור מקיף' נכנס לדבר שלא ניתן לסובלו ואז נשאר אור בחוץ כ'אור מקיף'. ההשפעה קורה בצורה כזאת שכאשר 'האור הפנימי' בוקע מבפנים וכך האור מגיע לחצי וזה לחצי ואז הכלי מקבל הארה ומזדכך. בצורה כזאת ה'אור המקיף' מתגבש ל'אור הפנימי' ומשפיע על האדם. בעצם 'האור הפנימי' צריך 'אור מקיף' כדי להתקיים.

#### ד. 'אור המקיף' ו'אור הפנימי' בסוכה

בספר "פניני הלכה" הרב מלמד מפרש את הקשר בין 'האור המקיף' לסוכה<sup>6</sup>:  
"על ידי האור המקיף שהוא גדול בהרבה, אנו יכולים לתקן ולרומם גם את הצדדים הגשמיים והשגרתיים שבחיים. אור גדול זה מתגלה כאשר האמונה והתורה, מאירות את החיים הארציים: את האכילה והשתייה ואת השינה, את חיי המשפחה ואת היחסים שבין אדם לחברו, את העבודה והמלאכה, המסחר והמחקר המדעי".

מצוות הסוכה נועדה שנקבל 'אור מקיף'. ארבעת המינים הוא 'האור הפנימי' שחודר פנימה ומאיר את אותו. האדם גם אוכל שותה ישן בסוכה וכו כדי ש'האור המקיף' יקדש אותו. המשמעות של החיבור בין 'האור הפנימי' ל'אור המקיף' הוא שצריך לחבר בין הרוחניות לגשמיות. הסוכה מזכירה לנו שקיימת קדושה גם בחלקים הארציים.

<sup>6</sup> סוכות, א- חג הסוכות, ז - הסוכה - אור מקיף

לאור זאת ניתן לברר את הדעה שהסוכה לזכר ענני הכבוד<sup>7</sup>:

”והטעם שהשכינה נגלתה אלינו במדבר בעב הענן, כי עוד לא זכינו להיכנס לארץ הקודש, שבה הכל קשור לקדושה. ולאחר שזכינו להיכנס לארץ, תפקידנו לגלות שכינה בארץ, באופן שהשכינה תשרה בכל מעשה ידינו. אולם העיסוק בחיי המעשה בארץ ישראל עלול להשכיח מאיתנו את הכוונה הקדושה, ועל כן נתן לנו ה' את חג הסוכות, כדי שנוזכר תמיד את ענני הכבוד והשריית השכינה, ואת התפקיד המקודש שיש לעם ישראל, לגלות את הקדושה בעולם המעשה”.

היה צורך בעננים שהרי לא היינו בא”י שיש לו ‘אור מקיף’ מצד עצמו. על ידי העננים קיבלנו שכינה במדבר. כשנכנסנו לא”י קיבלנו את התפקיד לגלות את השכינה במעשים ארציים. כדי לא לשכוח את התפקיד ואת העננים יש את חג הסוכות כמזכרת וגילוי סגולת ישראל לעולם ולקדש שם שמים.

כך יתעלה העולם על ידי חיבור זה כדרך שהרב קוק כתב<sup>8</sup>:

”האור הפנימי דבק מאד במשיג, על כן סופו שהוא יעלה אותו ויתעלה עמו, וכל הרכוש של המקיף יכנס אליו, בנצחון על התוכן המקומי. ישראל מתעצמים הם בפנימיות, נראה מרחוק כאילו רחוקים הם מהשפעת המקיף, וארץ ישראל סגולתה פנימית. אומות העולם וחוץ לארץ אין להם כי אם הארת המקיף, שנראית גדולה ורחבה, אבל זרה ואינה מחוברת עם משיגיה. ואותו התוכן המקטין את ההארה הפנימית מפני צמצומה, הוא רק תוכן ארעי. בהתעלות העולם יתחברו שני האורות, ובתוך הפנימי יכנס כל המקיף, כלומר שכל מה שהוא נעלה מגבולות יהיה נקנה להעצמיות הפנימית, לאשתאבא בגופא דמלכא, יסוד התשוקות כולן”.

<sup>7</sup> שם

<sup>8</sup> שמונה קבצים קובץ ו', רמ"ח

## ה. לסיכום

ה'אור המקיף' ו'האור הפנימי' מתחברים יחד וגורמים לעילוי של האדם. בסוכה האדם עושה מעשים ארציים ועל ידי 'האור הפנימי' מקדש את המעשים הללו. אנו רוצים לקיים את המצוות בצורה הטובה כדי שאז ה'אור הפנימי' יגדל ו'האור המקיף' יוכל להשפיע בצורה הטובה ביותר. וכך נתקן את העולם.



## מצוות השינה בסוכה - דיון במנהג חב"ד

מבוסס על שערי הלכה ומנהג אורח חיים חלק ב'

יואל ויניצקי

תוכן:

- א. מבוא
- ב. מקור המנהג החב"די
- ג. הסבר הרבי למנהג
- ד. שיטת האדמו"ר הזקן
- ה. גדר צער מחודש
- ו. בהשקפתו של "מתנגד" קלאסי

### א. מבוא

במשפחות רבות התקבל מנהג לא לישון בסוכה או שרק האבא ישן שם ולא הילדים. במאמר זה נעמוד על אחד הקולות המפורסמות לשינה בסוכה, וננסה להבין איך היא עובדת, והאם ניתן להשתמש בה באופן גורף.

### ב. מקור המנהג החב"די

יש מסורת שהאדמו"ר האמצעי (רבי דובער שניאורי – המאה ה-18) אמר "כיצד אפשר לישון במקיפים דבינה". הרבי האחרון מסביר שמדובר על חוסר יכולת לישון בגלל עוצמת קדושת הסוכה שהיא בבחינת "אור המקיף", קדושה כל כך גדולה שאינה יכולה להתלבש בפנימיות האדם.

כך הרבי האחרון מסביר את מנהג חותנו האדמו"ר הרי"צ (רבי יוסף יצחק שניאורסון תחילת המאה ה-20) לא לישון בסוכה למרות שהיה מחמיר ביותר

במצות האכילה ושתייה בסוכה בכל תנאי, וצער פיזי לא היה מונע ממנו את קיום המצווה.

## ג. הסבר הרבי למנהג

הרבי שואל שתי שאלות על מנהג הרי"צ:

א. כיצד ייתכן שהמצווה בנויה בחוסר התאמה לכאורה בין הפנימיות שלה לחיצוניות (ההלכה) שלה?

ב. גם אם היה מותר לרי"צ לישון מחוץ לסוכה, יש עדיין חסרון בקיום המצווה לכאורה. וכיצד ייתכן מצווה שבקיומה הפנימי (היותר "מלא") יש חסרון?

הרבי<sup>1</sup> עונה על בסיס חילוק של הצפנת פענח<sup>2</sup>:

... נמצא כך דבמה שהוא אוכל הוא עושה את הסוכה לסוכה... ובזה א"ש מה שהקשה התוס' ברכות ד' י"א ע"ב דלמה אין מברכין על שינת סוכה ע"ש דזה לא הוה קיום מצוה רק שאסור לישן חוץ לסוכה משא"כ אכילה שבזה עושה את הסוכה לסוכה דאם אינה סוכה לא מקיים כלל מצוה ולכך נקט בנדריים הנ"ל לישון סוכה שאני עושה דבאכילתו הוא עושה את הסוכה.

עיקר מצוות הסוכה היא האכילה בסוכה ובכך המצווה מתקיימת ואין מצווה מיוחדת לישון בסוכה, רק איסור לישון מחוץ לסוכה. בכך נפתרות שתי השאלות גם יחד. כיון ששינה אינה חלק מהמצווה אין סתירה בין הפנימיות לחיצוניות ואין חסרון בקיום המצווה.

אך בכל זאת יש קצת סתירה בין פנימיות המצווה ואיסור השינה מחוץ לסוכה?

<sup>1</sup> רבי יוסף ב"ר אפרים פישל רוזין מאה ה-18 ידוע בכינויו הרוגצ'וב  
<sup>2</sup> הלכות שופר וסוכה ולולב פרק ו



על כך הרבי עונה בהתאם לעקרון המובא במורה נבוכים<sup>3</sup> שהתורה מדברת בצורה המתאימה לרוב בני האדם למרות שמסיבות כאלה ואחרות אין זה מתאים לטבעם של בני אדם יחידים.

#### **ד. שיטת האדמו"ר הזקן**

הדבר מעלה תמיהה שהרי האדמו"ר הזקן<sup>4</sup> פסק לפי הדעות שחייבים לישון בסוכה:

”כיצד מצות ישיבה בסוכה שיהיה אוכל ושותה וישן ויטייל ודר בסוכה כל שבעת הימים”

האדמו"ר הזקן פוסק לפי שיטות הראשונים שיש מצווה לישון בסוכה. לפיכך חוזרות השאלות למקומם.

על זה עונה הרבי מתוך סיפור המציאות של שמחת בית השואבה<sup>5</sup>:

תניא אמר רבי יהושע בן חנניה כשהיינו שמחים שמחת בית השואבה לא ראינו שינה בעינינו כיצד שעה ראשונה תמיד של שחר משם לתפלה משם לקרבן מוסף משם לתפלת המוספין משם לבית המדרש משם לאכילה ושתיה משם לתפלת המנחה משם לתמיד של בין הערבים מכאן ואילך לשמחת בית השואבה איני והאמר רבי יוחנן שבועה שלא אישן שלשה ימים מלקין אותו וישן לאלתר אלא הכי קאמר לא טעמנו טעם שינה דהוּוּ מנמנמי אכתפא דהרדי

מכאן שהתנאים לא ישנו כלל בסוכה אלא נמנמו באופן ארעי אחד על השני תוך כדי עשיית המצווה, ונפטרו משינה בסוכה בגלל שעסקו במצווה. והרי התנאים הם שהורו לנו<sup>6</sup>:

<sup>3</sup> חלק ג' פרק ל"ד

<sup>4</sup> שו"ע הרב או"ח תרל"ט ס"ד

<sup>5</sup> סוכה נ"ג ע"א

<sup>6</sup> משנה סוכה פ"ב מ"ט

כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי...

ובוודאי קיימו את מצות סוכה בהידור רב כהדרכתם לנו. אלא שגם לפי שיטת הראשונים והאדמו"ר הזקן אין השינה חלק מהותי מהמצווה אלא הוא פרט מפרטי המצווה מהעניין הכללי של "תשבו כעין תדורו"<sup>7</sup>, ואם האדם היה פטור לית לן בה. אלא המצווה דורשת שיחיה בסוכה כמו שחי בבית ועיקר הקביעות הוא אכילה. ואכן כך האדמו"ר הזקן מביא בהמשך דבריו<sup>8</sup>

וברכת לישיב בסוכה שבירך על אכילת שחרית היא פוטרת את השתיה של כל היום וכן היא פוטרת את השינה וטיול בסוכה כל היום שאין צריך לברך עליהם שאפילו יצא חוץ לסוכתו אחר האכילה והפסיק הרבה בין האכילה להשתיה ושינה וטיול מכל מקום כיון שכולם נמשכים וטפלים לאכילה שהיא עיקר מצות הישיבה בסוכה ברכת האכילה פוטרתן.

**מה עם שאר החסידים?**

לגבי שאר החסידים שאינם מרגישים את קדושת "אור המקיף" מדוע מותר להם לישון מחוץ לסוכה?

על כך הרבי עונה על פי המסופר בגמרא<sup>9</sup>

תנא עץ עבות כשר ושאינו עבות פסול היכי דמי עבות אמר רב יהודה והוא דקיימי תלתא תלתא טרפי בקינא רב כהנא אמר אפילו תרי וחד רב אחא בריה דרבא מהדר אתרי וחד הואיל ונפיק מפומיה דרב כהנא

מובא מחלוקת בין רב כהנא ורב יהודה איזה הדס כשר ורב אחא הקל יותר. מסופר שם שתלמידו רב אחא ברי דרבא היה "מהדר" כשיטת רבו למרות שהדס של רב יהודה היה כשר מכל שכן לשיטתם.

<sup>7</sup> סוכה כ"ח ע"ב

<sup>8</sup> שו"ע הרב או"ח תרל"ט סי"ב

<sup>9</sup> סוכה ל"ב ע"ב

מכאן שניתן להיכנס לפינות דחוקות קצת הלכתית כדי ללמוד את דרכי רבותינו.

## ה. גדר צער מחודש

הרבי מוסיף ומחדש באופן יצירתי שאכן החסיד גם כן פטור מדין מצטער, וזאת משלוש סיבות שמשלבות אחת בשנייה:

א. אי היכולת לחקות את רבותיו גורמת לו צער.

ב. חוסר תחושת המעלה הרוחנית גורמת לו צער.

ג. הוא מצטער שהדרכתו ותביעתו של האדמו"ר האמצעי מהחסידים אינה דוחפת אותו למעלה הרוחנית הזו.

והשינה בסוכה בפועל מחמירה את סיבה ב' וג'.

## ו. בהשקפתו של 'מתנגד' קלאסי

בשיטה זו שתי בעיות שאחת מהם נוגעת לשיטת הרבי ואחת לא.

### הבעיה בשיטת הרבי

האדמו"ר הזקן עצמו<sup>10</sup> וכל הפוסקים מצריכים גדר של צער<sup>11</sup>:

איזהו מצטער, זה שאינו יכול לישן בסוכה מפני הרוח, או מפני הזבובים והפרעושים וכיוצא בהם, או מפני הריח...

והרמ"א שם מוסיף:

"ואם עשאה מתחלה במקום שמצטער באכילה או בשתייה או בשינה, או שא"א לו לעשות אחד מהם בסוכה מחמת דמתיירא מלסטים או גנבים כשהוא בסוכה, אינו יוצא באותה סוכה כלל, אפי' בדברים שלא מצטער בהם, דלא הויא כעין דירה שיוכל לעשות שם כל צרכיו."

<sup>10</sup> שם ס"ח

<sup>11</sup> שו"ע או"ח תר"מ ס"ד

סוכה שאינה ראויה לתשמישי בית רגילים (אכילה, שתיה, ושינה) בגלל שמצטער מעצם מיקום הסוכה, פסולה. לפי זה, כל סוכה תיפסל כיון שאינה ראויה לשימוש שהרי בנאה בצורה שהוא יצטער בוודאות והרי זה כבנאה במקום הרוח שפסול<sup>12</sup>.

אומנם כבר דחו<sup>13</sup> את המרדכי שהרמ"א מביא כמקור ואולי הרבי סומך על דבריהם. אך צער הוא תמיד עניין סובייקטיבי וחייב להגיע לרמת צער לכל הפחות שאינו יכול לישון, ורוב האנשים למרות שלושת הסיבות שחידש הרבי, עדיין יכולים לישון.

אולי ניתן להשתמש בפטור אחר שהוזכר<sup>14</sup> שכיון שמצווה עליו לשמח את אשתו בחג והוא עוסק במצווה ופטור ממצוות סוכה. שהרי היא פטורה מן המצווה, וישנה בבית, והוא אינו חייב להקים בשבילה במיוחד סוכה<sup>15</sup>. אם כך לא ניתן לקיים את שתי המצוות בבת אחת ופטור. פתרון זה כמובן לא פוטר את בניו הגדולים ואנשים רווקים.

### **ההשפעה של שיטות הפטור משינה על המצווה בימינו**

אני מזהה תופעה שהתקבל במשפחות מסוימות (בעיקר אשכנזיות) "מנהג משפחתי" לא לישון בסוכה או שרק אבי המשפחה ישן שם. עד כדי כך שהרבה משפחות כלל לא עורכים את הסוכה בצורה שניתן לישון שם.

וכך גם ראיתי אצל יראים ושלמים שסומכים על כל קולא אפשרית, כדי להימנע מטרחת עריכת הסוכה לשינה, למרות שאותם אנשים מסוגלים בקיץ לצאת לטיול יומיים עם שנת לילה מתחת לכיפת השמים עם שקית שינה.

בצורה זו נאבד לנו חלק מהותי מהמצווה גם לשיטת הסוברים ששינה הוא "רק" פרט צדדי. כי הסוכה הופכת מבית ל"אוהל פיקניק" רח"ל.

<sup>12</sup> מג"א שם

<sup>13</sup> שם שערי תשובה, משנ"ב ופמ"ג

<sup>14</sup> שו"ע הרב שם ס"ט

<sup>15</sup> על ההסבר המדויק של פטור זה רבו השיטות באחרונים ואני הבאתי את הסבר האדמו"ר הזקן בתוספת נופך

אסיים בברכתו של הרבי האחרון בסוף המאמר:  
יהי רצון שנזכה בקרוב ממש לסוכת עורו של לויתן ובכללות ל"ופרוס עלינו  
סוכת שלומך" הגילוי דלעתיד בגאולה האמתית והשלימה על ידי משיח צדקנו  
בקרוב בימינו ממש.



# קובץ הלכות לקראת חג סוכות ושמיני עצרת

הרב שחר קיהן

תוכן:

- א. הלכות בניית סוכה
- ב. הלכות ארבעת המינים
- ג. אופן נטילת ארבעת המינים
- ד. סדר הקפות והושענא רבה
- ה. שמיני עצרת ושמחת תורה
- ו. דיני יום טוב
- ז. חול המועד

## א. הלכות בניית הסוכה

### דפנות הסוכה

לסוכה צריך שיהיו לכל הפחות שלוש דפנות. יש לדאוג שהדפנות יגיעו עד הקרקע (במרחק של פחות מ-24 ס"מ מהקרקע). הדפנות צריכות להיות חזקות ויציבות כדי שלא יתנדנדו ברוח. אם בונים את הסוכה מדפנות העשויות מבד - יש למתוח ארבעה חוטי 'לבוד' סביב כל הדפנות במרווח של פחות מ-24 ס"מ. זה מזה עד לגובה של מטר מהרצפה, זאת משום החשש שהסדין לא מתוח מספיק והוא יתנופף יותר מ-24 ס"מ (ג' טפחים) לכל צד.

### סכך

ממה עשוי הסכך - סכך חייב להיות עשוי רק מדבר הגדל בקרקע וכן להעמידו רק על דבר שגידולו מן הקרקע, לכן נוהגים שלא להניח את הסכך ישירות על שלד הברזל של הסוכה אלא להניחו על קרשים שמונחים על השלד.

**כמות הסכך** - יש לשים סכך בכמות שתהא 'צילתה מרובה מחמתה', זאת אומרת שיהיה רוב סכך ומיעוט אויר. מותר לבנות סוכה תחת חוטי כביסה ואין החוטים מבטלים את הסכך ובתנאי שאין בגדים התלויים על החוטים.

**אופן הנחת הסכך** - את הסכך יש להניח לאחר העמדת הדפנות בכדי שלא יהיה "עשה ולא מן העשוי".

**סכך פסול** - סכך שריחו רע, או שעליו נושרים או העשוי משברי כלים - פסול. אם יש במרכז הסוכה סכך פסול בגודל של ד' על ד' טפחים (32 ס"מ X 32 ס"מ) - אין לאכול ולישון תחתיו, וראוי להחמיר בזה כבר כאשר הסכך הפסול הוא ג' על ג' טפחים (24 ס"מ X 24 ס"מ). למרות זאת הסוכה עצמה יכולה להיות כשרה במידה וסך כל השטח הנותר מהווה גודל של סוכה כשרה. אך, כאשר הסכך הפסול בגודל ד' על ד' טפחים הוא לאורך כל הסוכה (למשל קורה העשויה מבטון לאורך הסוכה) - הרי שהוא מחלק את הסוכה לשתי סוכות, ואם אין בכל חלק שלוש דפנות - הסוכה פסולה.

**אויר בסכך** - כאשר יש במרכז הסכך חלל אויר בגודל של ג' על ג' טפחים (24 ס"מ X 24 ס"מ), החמירו חכמים יותר מאשר בסכך פסול, וזאת מפני שהפסק האוויר גורם לכך שלא ניכר שזוהי סוכה. לכן אם יש במרכז הסכך חלל אוויר של ג' על ג' טפחים שאין בו סכך כלל - אין לאכול ולישון תחתיו. אך אם חלל האוויר בסכך הוא ג' על ג' טפחים לאורך כל הסוכה - הרי שהוא מחלק את הסוכה לשתי סוכות, ואם אין בכל חלק שלוש דפנות - הסוכה פסולה.

**סוכה תחת האילן** - לכתחילה יש לדאוג שלא לעשות את הסוכה תחת ענפי האילן. בדיעבד כשאין אפשרות אחרת אפשר להקל ובתנאי שענפי האילן אשר נכנסים לסוכה הינם מועטים, דקים ובודדים.

### **בניית סוכה מתחת לפרגולה**

כאשר הפרגולה בנויה באופן ש'חמתה מרובה מצילתה' (האוויר שבין הקרשים גדול יותר מהקרשים עצמם) - הרי שמותר לבנות סוכה מתחת לפרגולה כזו או



לשים סכך על גבי הפרגולה ולהפוך אותה לסוכה. במקרה זה יש לסכך בצפיפות, כדי שגם בלי הפרגולה תהיה 'צילתה מרובה מחמתה'.  
כאשר 'אין חמתה מרובה מצילתה' (הקרשים גדולים יותר מהאוויר שביניהם) - הרי שלכתחילה צריך לפרק חלק מהקרשים בכדי למעט את התקרה ולהניח על התקרה סכך כשר. אם אין אפשרות לפרק חלק מהפרגולה - אפשר בדיעבד להשתמש בפרגולה זו לסוכה ובתנאי שהתקרה בנויה מעץ ולא מברזל או מפלסטיק, ולהניח מעט סכך מלמעלה.

### קישוטים

את הקישוטים יש להניח תוך ג' טפחים (24 ס"מ) לסכך. אם יש קישוט שיורד יותר מ-ג' טפחים - לא יאכל ולא ישן תחתיו. כאשר יש גשם מותר להוריד את הקישוטים בחול המועד אך לא בשבת ויום טוב. ובכל מקרה יש לנהוג בכבוד בקישוטים בכל ימי החג כיוון שהוקצו למצוות סוכה.

### ישיבה ושינה בסוכה

ישנה חובה לעשות בסוכה במשך כל ימי החג כל מה שאנו רגילים לעשות בביתנו. יחד עם זאת אין להכניס לסוכה דברים מלוכלכים (פח אשפה, ושאר דברים שלא מביאים לשולחן האוכל) ואין לעשות בה דברי בזיון (כהחלפת חיתול) אלא יש לכבדה עד כמה שניתן.

ברכת 'לישב בסוכה' - בני תימן נוהגים לברך 'לישב בסוכה' בכל פעם כשנכנסים לסוכה אפילו שלא לצורך אכילה. בני ספרד ואשכנז נהגו לברך דווקא כאשר נכנסים לאכול בסוכה. למעשה נראה כי ראוי בכל פעם שנכנסים לסוכה לאכול מעט מזונות ולברך 'לישב בסוכה'.

יש להשתדל לאכול ולשתות בסוכה, ובדיעבד אפשר לאכול מחוץ לסוכה אכילה ארעית שאינה של קבע. אכילת לחם ומזונות כביצה, נחשב לסעודת

קבע וחובה לאוכלם בסוכה. כמו כן, יש לברך ברכת 'לישב בסוכה' על כל אכילה חשובה שאוכלים בה.

**חובה לישון בסוכה ואפילו שנת ארעי.** יחד עם זאת, אדם שהדבר קשה לו מאד ואינו נרדם בסוכה - הרי הוא בגדר 'מצטער' שפטור מהסוכה. יש להשתדל לכתחילה שגם האישה תישן בסוכה יחד עם בעלה כפי שישנים הם בביתם. גם ילדים החל מגיל חינוך צריכים להשתדל לישון בסוכה ובכך לחנכם למצווה חשובה ועיקרית זו בחג הסוכות כבר מגיל צעיר.

**נשים במצוות סוכה -** למרות שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמא יש עניין גם לנשים לקיים מצוות אלו. נשות אשכנז אף נוהגות לברך 'על נטילת לולב' ו'ליישוב בסוכה', אך נשות ספרד ותימן לא נהגו לברך.

### יציאה מהסוכה

בסוף היום השביעי של סוכות, נוהגים לאכול כזית 'מזונות' ולהיפרד מהסוכה עפ"י הנוסח המובא בסידורים. אין לפרק את הסוכה עד לאחר חג הסוכות ואף עד לאחר שמיני עצרת. אולם, מי שאין לו מקום אחר לאכול בשמיני עצרת אלא רק במקום של הסוכה - עליו לפסול את הסוכה לפני כניסת חג שמיני עצרת ע"י הורדת סכך בגודל של ד' על ד' טפחים (32 ס"מ X 32 ס"מ) בכדי שלא ייראה כמי שמוסיף על המצוות שאוכל גם ביום השמיני בסוכה.

## **ב. הלכות ארבעת המינים**

### קניית ארבעת המינים

קניית ארבעת המינים - כאשר קונים את ארבעת המינים יש לוודא שהקניה תיעשה מאנשים ישרים אשר סביר להניח שהשיגו את הסחורה ביושר ולא לקחו או קטפו ללא אישור. בעיקר מדובר לגבי ערבות. כמו כן, יש לוודא שהקניה נעשית מאדם בוגר (מעל גיל מצוות) שיכול לבצע קניין כראוי.

## אתרוג

את האתרוג יש לקנות במקום מוכר עם מסורת וחזקת כשרות על הפרדס אשר לו תעודה מוכרת ומוסמכת. בכך אנו משוכנעים שאין חשש של ערלה באתרוג וכן שהופרשו ממנו תרומות ומעשרות כדין ואין בו חשש של 'אתרוג מורכב' (עץ אתרוג שהורכב עם עץ לימון).

**גודל, צורה וצבע** - שיעור האתרוג בגודל של ביצה לכל הפחות. יש לוודא שאינו עגול כמו כדור ועדיף שיהיה בנוי כמגדל - רחב מלמטה וצר מלמעלה. הצבע המהודר באתרוג הוא כצבע שעווה. אתרוג שצבעו ירוק כהה הקרוב לצבע שחור - פסול.

**נקודות שחורות** - כאשר יש נקודה שחורה על האתרוג בחלקו העליון ממקום השיפוע - האתרוג פסול. אם יש נקודות בחלקו האמצעי של העליון ומטה - פסול רק כאשר ישנן לפחות שלוש נקודות אשר מקיפות את רוב השטח של האתרוג.

**כתמים שונים** - אם יש כתמים, יש לוודא שהם חומים ולא שחורים וכן שאינם מורגשים במישוש היד.

**פיטם (בחלקו העליון של האתרוג)** - כאשר יש אתרוג בלי פיטם צריך לוודא שנשאר מעט מהחיבור של הפיטם אל האתרוג ולא הכל חסר.

**עוקץ (בחלקו התחתון של האתרוג)** - המקום שבו האתרוג תלוי באילן - יש לוודא שאינו חסר.

## לולב

**אורך הלולב** - ד' טפחים (32-40 ס"מ). מודדים מתחתית הלולב מהמקום שבו מתחילים העלים לצמוח ועד ראש השדרה שבו מתחיל לצמוח העלה האמצעי (התיומת) ולא עד סוף העלים העליונים.

**לולב שהתעקם** - אם התעקם כלפי שדרתו - כשר, כיוון שכך דרך גידולו. אם לצדדים או לאחור - כשר אך לא מהודר. אם התעקם ממש עד שנראה כחצי עיגול - פסול.

**תיומת** - זהו העלה האמצעי של הלולב. יש להקפיד לכתחילה שלא יהיה פתוח יותר מטפח, אך בדיעבד כשר כל עוד לא נפתח ברובו. לכן יש הנוהגים לקנות לולב עם קליפה חומה בקצה בטענה שהקליפה מוכיחה שהעלים למעלה סגורים, ויש החולקים על טענה זו.

### הדס

**אורך ההדס** - ג' טפחים (30-24 ס"מ). מודדים מהשלשה הראשונה ועד למעלה. צריך להקפיד שההדסים יהיו נמוכים בערך טפח אחד מהלולב. **הדס משולש** - ההדס צריך להיות משולש, דהיינו שיוצאים ממנו לפחות שלושה עלים מכל קן וקן באופן שאין אחד משלושת העלים גבוה יותר או נמוך מן השניים האחרים. לכתחילה צריך שההדס יהיה משולש לכל אורכו, אך למעשה הוא כשר גם אם רק רובו משולש. יש המהדרים שכל עלה יכסה את העלה שמעליו.

**הדס יבש** - אם עלי ההדס כמשו - כשר, אך אם יבשו רוב העלים באופן כזה שאינם ירוקים יותר וגם נפרכים בציפורן - ההדס פסול ואין לברך עליו. יחד עם זאת, אם העלים העליונים נשארו עדיין לחים - אפשר להקל ולברך על הדס זה. **הדס שראשו נקטם** - אם נקטם (נשבר) ראשו של עץ ההדס (לא העלים) - כשר בדיעבד, ויש לדאוג שהקטימה לא תהיה ניכרת בכך שהעלים יכסו את ראש ההדס.

### ערבה

**אורך הערבה** - ג' טפחים, כמו ההדס. (יש נוהגים שההדס יהיה מעט גבוה מהערבה).

**סימני הערבה** - ישנם מינים שונים של ערבות. על כן יש לוודא שמדובר בערבה ולא בעץ אחר הדומה לה. הסימנים של הערבה הינם: העלים שלה משוכים כנחל (מאורכים עם צורת חץ בסופם), החוד של העלים חלק וללא פגימות, הקנה שלה אדום.

**ערבה שנשרו עליה** - לכתחילה טוב להדר בערבה שלא ינשור ממנה אפילו עלה אחד, אבל אם נשרו - כל עוד לא נשרו רוב העלים, כשרה. צריך להקפיד להכניס בנחת את הערבה לתוך הקוייטלאך כדי שלא ייתלשו עלים. (בשמחת הושענא רבה מקילים וניתן להשתמש בערבה שאפילו עלה אחד נשאר עליה).

**ערבה יבשה** - ערבה כמושה - כשרה, אך אם יבשו רוב עליה - פסולה. בכדי לדעת אם הערבה כמושה או יבשה יש להניחה במים למשך כמה שעות - אם הערבה חוזרת לעצמה היא בגדר כמושה וכשרה, אך אם אינה חוזרת לעצמה - הרי היא יבשה ופסולה. פסול של יובש מצוי מאד בערבה, לכן מומלץ להחליף את הערבות במשך החג או לנסות לשמור את הערבות בנייר כסף או בתוך ניילון עם טיפות מים במקרר בכדי לשמור על טריותן.

**ערבה שראשה נקטם** - אם ראש הערבה נקטם - הערבה פסולה. לכן יש המהדרים לקנות ערבה עם 'בלוב' (שבראש הענף שלה יוצא עלה) בכדי לוודא שלא נקטם העץ.

**חשש גזל בערבות** - פעמים רבות מוכרי הערבות קוטפים אותן ממקומות פרטיים. על כן, יש לוודא שהערבה נקטפה ממקום שאין בו חשש גזל ובאישור מבעל העץ.

### **ג. אופן נטילת ארבעת המינים**

**נטילת ארבעת המינים** - יש ליטול את ארבעת המינים במשך כל שבעת ימי החג (למעט בשבת). צריך לדאוג ששלושת המינים יהיו מאוגדים, למעט האתרוג שאנו מצמידים אותו אל המינים האחרים בעת הברכה. יש המקפידים שהם יהיו מאוגדים בקשר חזק ויש המסתפקים בקשר רגיל. יש הנוהגים שההדסים

בצד ימין והערבות בצד שמאל ויש הנוהגים שמפזרים את ההדסים בימין, שמאל ובאמצע וכן את הערבות בימין ובשמאל. יש הנוהגים שההדסים יהיו מעט יותר גבוהים מהערבות.

**קניין בארבעת המינים** - כתוב בתורה: "ולקחתם לכם" מכאן למדו חכמים שביום הראשון חייבים שארבעת המינים יהיו של האדם עצמו ולא מושאלים לו. לכן כאשר אדם מקנה את ארבעת המינים לאדם אחר שאין לו - עליו להתנות שהוא נותן לו במתנה על מנת להחזיר ולא בהשאלה. מכיוון שכך, ראוי שהמבוגר יטול ביום הראשון את ארבעת המינים לפני נתינתם לילד מתחת לגיל מצוות, זאת מפני שילד מתחת לגיל מצוות יכול לקנות לעצמו את ארבעת המינים אך אין הוא יכול להקנות לאחרים ובכך נוצר מצב שהאב מקנה לילדו אך לאחר מכן אין הבן יכול להקנות לאב את ארבעת המינים מחדש.

**הברכה** - על ארבעת המינים מברכים: "ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם אשר קידשנו במצוותיו וציוונו על נטילת לולב". יש הנוהגים לברך בסוכה בבית לפני היציאה לבית הכנסת ויש הנוהגים לברך בבית הכנסת לפני תחילת ה'הלל'. לפני הברכה יש להחזיק את הלולב כבדרך גדילתו אך את האתרוג נוהגים להחזיק הפוך ורק לאחר שמברכים הופכים אותו ומנענעים את הכל ביחד. יש הנוהגים להשאיר את האתרוג בצד בעת הברכה ומיד לאחר הברכה לקחת אותו כדרך גדילתו ולנענע הכל יחד.

**סדר הנענועים** - נענוע ארבעת המינים נעשה לארבעת רוחות השמים ולמעלה ולמטה שבזה אנו מראים שמלוא כל הארץ כבודו: ארבעת הרוחות, השמיים והארץ. את הנענוע עושים בהולכה והבאה, הרחקה וקירוב של ארבעת המינים. יש הנוהגים להתחיל ממזרח ולהסתובב ימינה לכיוון דרום ואח"כ מערב וצפון ואח"כ למעלה ולמטה, ויש הנוהגים להתחיל בדרום, אח"כ צפון, אח"כ מזרח, אח"כ למעלה ולמטה ואח"כ לכיוון מערב. בעת אמירת ה'הלל' מנענעים את הלולב באמירת פסוקים אלו: בפסוק: "הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו" ובפסוק: "אנא ה' הושיעה נא", אלא שישנם מנהגים שונים למספר הפעמים

שהחזן והקהל אומרים פסוקים אלו בהלל, על כן כל אחד ינהג על פי מנהגו. בכל מקרה, באמירת שם ה' בפסוקים אלו לא מנענעים את הלולב כלל.

#### **ד. סדר הקפות והושענא רבה**

**בימי החג** - בכל יום מימי חג הסוכות נוהגים להקיף את הבימה עם ארבעת המינים כזכר להקפות שנהגו הכהנים להקיף את המזבח בימי חג הסוכות. לשם כך, נהוג להוציא את ספר התורה לבימה וכל מי שיש לו ארבעת המינים בידיו מקיף את הבימה מימין.

**הושענא רבה וחיבוט ערבות** - ביום השביעי של סוכות, שהוא יום ה' הושענא רבא', נוהגים להקיף את הבימה שבע פעמים ולהרבות בתפילות ובתחנונים כיוון שהוא יום חיתום הדין. בנוסף, ביום השביעי נוהגים עפ"י מנהג הנביאים ליטול ערבות ולחבוט בהן. מנהג זה מקורו במצווה שהיא הלכה למשה מסיני להביא ערבות לבית המקדש בכל ימי חג הסוכות. לאחר חורבן המקדש המשיכו מנהג זה רק ביום השביעי כיוון שהוא היה היום המיוחד ביותר למצוות הערבה שבו הקיפו את המזבח שבע פעמים. נוהגים ליטול חמש ערבות ולחבוט בקרקע או על כלי במשך כמה פעמים (יש הנוהגים פעמיים ויש הנוהגים חמש פעמים). ניתן להשתמש בערבות שכבר חבטו בהן על אף שמקובל לקחת ערבות חדשות. לאחר החבטה מניחים את הערבות במקום מכובד שלא ידרכו עליהם ויש שנהגו לשמור אותן לשריפת חמץ בערב פסח.

#### **ה. שמיני עצרת ושמחת תורה**

**מהות החג** - חג שמיני עצרת הוא רגל בפני עצמו ולכן יש לברך 'שהחיינו' בהדלקת הנרות ובקידוש בליל החג. עניינו של חג זה הוא יום נוסף בו עם ישראל מתייחד עם הקב"ה בשונה מימי חג הסוכות בהם כל האומות היו שותפים לשמחה בבית המקדש. לחג זה אין מצווה מיוחדת אלא רק לשמוח בה'.

**שמחת תורה** - בדורות האחרונים התווסף ליום שמיני עצרת מנהג סיום סבב קריאת התורה השנתי. לכבוד כך נוהגים לשמוח בתורה ולהקיף את הבימה בשבע הקפות בלילה וביום. כמו כן, נוהגים שכל הגברים בקהילה עולים לתורה ואף הנערים מגיל חינוך למרות שעדיין אינם בני מצווה. כמו כן, נוהגים לכבד ארבעה אנשים בארבעה עליות חשובות: 'חתן מעונה' - עליית הנערים, חתן תורה, חתן בראשית והמפטיר.

**קידוש בזמן ההקפות** - כאשר עושים קידוש בזמן ההקפות יש לוודא שעושים קידוש על יין או מיץ ענבים ולא על שיכר מדינה (בבוקר אפשר לקדש על שיכר מדינה אם אין יין בנמצא) וכן לוודא שאוכלים לפחות כזית 'מזונות' בכדי לצאת ידי חובת הקידוש.

**עליית הכהנים לדוכן** - כאשר כהנים שותים משקה משכר לפני מוסף, אין הם עולים לדוכן לברכת כהנים משום האיסור של שתויי יין, אלא יצאו מבית הכנסת לפני ברכת הכהנים.

**'משיב הרוח ומוריד הגשם'** - החל משמיני עצרת יש לומר בתפילה הזכרת גשמים 'משיב הרוח ומוריד הגשם'. מי שטעה ואמר: "מוריד הטל" - אינו צריך לחזור כיוון שהזכיר הורדת טל וגם בחורף יורד טל. בכדי לא לטעות ניתן לומר 90 פעמים ברצף את ברכת 'מחיה המתים' (בלי שם ה') עם הזכרת הגשמים ובכך תהיה הזכרת הגשמים שגורה בלשונו גם בתפילה.

**'ותן טל ומטר לברכה'** - בקשת גשמים זו אנו נוהגים לומר רק מז' במרחשוון זכר לכך שהיו ישראל ממתנינים ארבע-עשר יום מסיום החג עד שאחרון עולי הרגלים יחזור למקומו מירושלים. ועל אף שבימינו אין זה כך, אנו עדיין שומרים על תקנה זו הן מפני שזו תקנת חכמים והן בכדי שנזכור את אשר היה לפני החורבן ובכך נבכה עליו יותר. יחד עם זאת, ניתן לבקש גשמים לחקלאות בארץ ישראל כבר כעת בבקשה פרטית בתפילת 'שמונה עשרה' בברכת 'שומע תפילה'.



## **ו. דיני יום טוב**

### **סעודות יום טוב**

**שתי סעודות מצווה ביו"ט - ביו"ט המצווה היא לאכול רק שתי סעודות על לחם, בערב ובבוקר, בשונה משבת שיש מצווה לאכול שלוש סעודות.**

**כזית פת בסוכה - בלילה הראשון של חג הסוכות ישנה מצווה נוספת והיא לאכול כזית פת בסוכה ובליל פסח המצווה היא לאכול במהלך ליל הסדר 4 מנות של כזית.**

**ברכת המזון - בברכת המזון יש להוסיף 'יעלה ויבוא'. אדם ששכח להוסיף בשתי סעודות החג - יחזור ויברך שנית ואילו בחוה"מ ובשאר הסעודות - אינו צריך לחזור.**

### **אוכל נפש ביו"ט**

**המלאכות שהותרו - ביום טוב הותרו מלאכות לצורך הסעודות הנאכלות במהלך החג. מדובר על מלאכות רגילות שהאדם עושה במטבח ביתו ולא מלאכות הקשורות לעבודת השדה. לכן מותר ביו"ט ללוש, לאפות, לבשל, לטחון ולברור, אך אסור לזרוע, לחרוש, לקצור, לעמר וכד' גם לא בגינה הפרטית. כמו כן מותר ביום טוב לבשל ולאפות ולהכין סלט חתוך דק דק ואף לכתוש במכתשת, בפומפיה ובמגרדת וכן מותר לברור אוכל לצורך סעודת החג. אך אסור לקטוף עלי תבלין מהגינה או פירות מהעץ אף לא לצורך אכילה מיידית.**

**אופן ההכנה - אם ניתן להכין לפני החג את התבשילים וטעמם לא נפגם במהלך החג - יש להכיןם בערב יום טוב ולא לדחות את הכנתם אל תוך החג. אם לא הכינם - אפשר להכיןם בשינוי כלשהו. אך מאכלים שנפגם טעמם ויש עניין לאוכלם מיד לאחר הכנתם, כדוגמת סלט שפג טעמו או תבשיל מיוחד שטעים יותר מיד לאחר בישולו, הרי שמותר להכיןם ביו"ט באופן הרגיל.**

**העברת אש** - מותר להעביר אש רק מאש דולקת. יש לשים לב שלא לכבות את הגפרור, מכיוון שכיבוי לא הותר ביום טוב. לכן יש להניח את הגפרור באופן שיכבה מאליו (על נייר כסף או במקום אחר ובאופן שאין סכנת שריפה חלילה).

**כיבוי אש של גז או גחלים** - על אף שהעברת אש הותרה ביו"ט, כיבוי אש נאסר אלא אם זה לצורך התבשיל (לדוג' הנמכת האש או יצירת הגחלים). לכן אין לכבות את הגז או הגחלים לאחר הבישול או הצליה אלא להשאירם דולקים באופן מבוקר. יש אפשרות לכבות את הגז בגרמא ע"י הרתחת מים בסיר על הגז ובכך המים יגלשו ויכבו את האש, אח"כ ניתן לסובב את הכפתור ולהפסיק את העברת הגז. במקרה זה יש לדאוג להשתמש במים שהורתחו לצורך החג בכדי להדגיש שאין זה רק לצורך כיבוי האש אלא גם לשימוש במים עצמם. יחד עם זאת, הטוב ביותר הוא לקנות התקן של 'חגז' אשר מאפשר מלכתחילה לקבוע כמה זמן אנו רוצים שהגז ידלוק ולאחר אותו הזמן כבה הגז אוטומטית.

### שאר מלאכות

**שלא לצורך אוכל נפש** - מתוך שהותרו מלאכות ביו"ט לצורך אוכל נפש הותרו אותן מלאכות אף שלא לצורך אוכל נפש, אך רק בדברים השווים לכל נפש שכל בני האדם נוהגים לעשותם. לכן מותר להוציא מרשות לרשות גם שלא לצורך אוכל אלא לצורך טיול מחוץ לעירוב, וכן להעביר אש לחימום הבית ולא רק לבישול.

**שעון שבת** - ביום טוב מותר הן להאריך את המצב הקיים בשעון, הן לקצר את המצב הקיים כשיש צורך בכך, בשונה משבת שמותר רק להאריך מצב קיים. כמו כן, מותר ביום טוב ליצור הדלקה חדשה שתידלק לאחר זמן. יחד עם זאת, יש להיזהר שלא לשחק עם השעון יתר על המידה ובכך לגרום לכיבוי או הדלקה בידיים ממש.

**מקלחת** - נראה שביו"ט אפשר להקל ולהתקלח בעת הצורך גם במים חמים בשונה משבת שההיתר בעת הצורך הוא להתקלח רק במים פושרים. יש לנגב את השיער בעדינות ולא לסוחטו מחשש לאיסור דש.

**הכנות מיו"ט אחד ליו"ט הסמוך לו או משבת ליו"ט** - אין להכין דברים ביו"ט ראשון ליו"ט הסמוך לו וכן לא משבת ליו"ט, לכן אין לבשל, אין לשטוף כלים, אין לערוך את השולחן ואין לסדר את הנרות אלא רק לאחר צאת החג הראשון וכניסת החג השני-בצאת הכוכבים. אם יש צורך, ניתן להקל ולהוציא בצהריים מאכלים מהמקפיא בכדי שיפשירו לקראת סעודת הלילה.

**הכנות מיו"ט לשבת** - עירוב תבשילין - לעומת הנאמר לעיל, כאשר יום טוב קודם לשבת יש לעשות עירוב תבשילין ובכך ניתן להכין דברים ביו"ט לקראת השבת. יש להדגיש שעירוב תבשילין ניתן לעשות רק מיום טוב לשבת ולא להיפך זאת מפני קדושתה של השבת.

**עירוב חצרות ועירוב תחומין** - ביום טוב אין צורך לעשות עירוב חצרות ולכן מותר לטלטל מרשות לרשות כאשר יש צורך בכך. לעומת זאת, יש איסור של יציאה מחוץ לתחום של יותר מ-2000 אמה (כ-1 קילומטר). על כן אדם המעוניין ללכת מחוץ לתחום עליו לעשות עירוב תחומין כמו בשבת.

## **ז. חול המועד**

**מטרת ימי חול המועד** - ימי חול המועד הינם 'מקראי קודש'. בימים אלו יש להיות בשמחה, ללבוש בגדים חגיגיים ולאכול סעודות חג. כמו כן יש להקדישם ללימוד תורה, לעליה לרגל לירושלים ולבילויים משפחתיים.

**מלאכות שהותרו בחוה"מ** - בימי חוה"מ נאסרה עשיית מלאכה למעט מלאכות שהן לצורך המועד או דברים שהם בגדר 'דבר האבד' בכדי למנוע הפסד או צורך רבים.

## תספורת, גילוח, גזירת ציפורניים וכיבוס -

**תספורת -** בכדי שאנשים יזדרזו ויסתפרו לפני החג אסרו חכמים להסתפר בתוך ימי חוה"מ. אך ילד קטן שהשיער גורם לו לצער - מותר לספרו בחוה"מ כיוון שאין הוא מחוייב להתכונן לקראת החג וכמובן עדיף גם זאת לעשות לפני החג.

**גילוח -** בימינו יש המתירים להתגלח בחוה"מ למי שרגיל להתגלח בכל יום, ובעיקר לכבוד שבת חוה"מ והחג האחרון.

**גזירת ציפורניים -** נהגו להקל ולגזור ציפורניים בחוה"מ, אך עדיף לגזור אותם לפני החג.

**כיבוס -** בגדים שהם לצורך המועד והתלכלכו מותר לכבסם.

**קניות -** מותר לקנות בחוה"מ רק דברים לצורך המועד (אוכל בגדים וכד') ובכל מקרה עדיף לקנותם לפני החג במידת האפשר.

**כתיבה -** יש האוסרים לכתוב בחוה"מ דברי חולין שאינם לצורך המועד, אך מותר לכתוב מכתב ידידות לחבר או דברי תורה שיש חשש שמא ישכח אותם. יחד עם זאת כתיבה באמצעים אלקטרוניים מותרת (מחשב, טלפון נייד וכד').

**יצירה -** מותר לילדים לעשות יצירות בחוה"מ ומותר אף לגדולים לסייע להם כל עוד מדובר במלאכת הדיוט ולא במלאכת אומן.

**טיולים -** מותר לנסוע בחול המועד לטיולים ובילויים ואם יש צורך ניתן אף לתקן את הרכב בתיקונים קלים לשם כך.

**מעבר לענייני ההלכה הנ"ל, חשוב לזכור בכל עת את המגמה והמטרה של ימי**

**חול המועד -** לימוד תורה, חיזוק האחדות המשפחתית, שמחה והנאה מימי החופשה של המועד. דברים אלו אין אנו זוכים להם באופן רגיל במהלך השנה וכדאי לנצל את הימים הללו לכך.

**שביתת השבת**

**על מסכת שבת**

**והלכותיה**



## אבות מלאכות ארבעים חסר אחת

### מבט חדש על הזיקה בין מלאכת המשכן ובריאת העולם

מבוא לפרק שביעי בשבת

#### אליעזר חיים שנוולד

המאמר מוקדש לזכרה של חותנתי מרת מרים אינגה בת לאה ז"ל  
שנפטרה ד' ניסן תשע"ט

תוכן:

- א. השביתה מ"ט אבות מלאכה
- ב. ל"ט אבות ותולדותיהן
- ג. ל"ט אבות מלאכה ומלאכת המשכן
- ד. מלאכת מחשבת אסרה תורה בשבת
- ה. הזיקה בין הקמת המשכן ומעשה בראשית
- ו. ארבעים חסר אחת - המלאכות כמכלול

#### א. השביתה מ"ט אבות מלאכה

בפתיחת מערך השיעורים על פרק שביעי במסכת שבת ול"ט אבות מלאכה אנו מבקשים לעמוד על הגדר של מלאכות שבת וסיבת איסורן ועל הזיקה של מלאכות השבת למלאכות הקמת המשכן וכיצד הן קשורות לשביתה שבת בראשית שבו שבת הקב"ה מכל מלאכותו.

המשנה<sup>1</sup> מונה את ל"ט אבות המלאכה. ברשימת המלאכות יש ארבע קבוצות: מלאכות 'סידורא דפת'<sup>2</sup>; 'הזורע, והחורש, והקוצר, והמעמר, והדש, והזורע, הבורר הטוחן והמרקד, והלש, והאופה'.

<sup>1</sup> משנה שבת פרק ז' משנה ב. שבת דף עג עמוד א.

<sup>2</sup> זהו לשון הגמ' שבת דף עד עמוד ב. הגמ' המבארת מדוע נקטה המשנה 'אופה' ולא מבשל: "אמר רב פפא, שבק תנא דידן בישול סממנין דהוה במשכן, ונקט אופה, תנא דידן 'סידורא דפת' נקט".

סידורא דבגד: 'הגוזז את הצמר, המלכנו, והמנפצו, והצובעו, והטווה, והמיסך, והעושה שתי בתי נירין, והאורג שני חוטיין, והפוצע שני חוטיין, הקושר, והמתיר, והתופר שתי תפירות, הקורע על מנת לתפור [שתי תפירות]'.<sup>3</sup>

מלאכות העור והכתיבה<sup>3</sup>: 'הצד צבי, השוחטו, והמפשיטו, המולחו, והמעבד את עורו, והממחקו, והמחתכו. הכותב שתי אותיות, והמוחק על מנת לכתוב שתי אותיות'.

מלאכות הבנין והיצירה: 'הבונה, והסותר, המכבה, והמבעיר, המכה בפטיש'<sup>4</sup>.

מלאכה בודדת: 'המוציא מרשות לרשות'.

סימון הקבוצות מבליט שה'אבות' הן מלאכות הקיום הבסיסי של האדם, במזונו בלבושו ובמגוריו, שמהם הוא צריך לשבות בשבת. המשנה פותחת ומסיימת במניינם הכולל של המלאכות.

**משנה. אבות מלאכות ארבעים חסר אחת: הזורע, והחורש, וכו'.**  
**המוציא מרשות לרשות. הרי אלו אבות מלאכות, ארבעים חסר אחת.**

הגמ' שם שואלת מה הצורך של המשנה בכך<sup>5</sup>:

מנינא למה לי? אמר רבי יוחנן: שאם עשאן כולם בהעלם אחד - חייב על כל אחת ואחת.

ברש"י שם פירש שהשאלה היא מה הצורך לכתוב את המנין כשאנו יכולים למנות אותו בעצמנו<sup>6</sup>:

**מנינא למה לי - ליתני אבות מלאכות הזורע והחורש כו' ואנא חזינא אי ארבעין נינהו. שאם עשאן כו' - ובא להודיעך שאם נתעלמו כל הלכות שבת ממנו חייב כמה חטאות עליו.**

<sup>3</sup> ה'מלאכת שלמה' (עדאני) על המשנה שם קושר את מלאכת הכתיבה עם הכנת העור: "נראה דהכא שייך למיתני כתיבה ומחיקה דאיירי במלאכת תיקון העור ואחר כך עושהו קלף אם חפץ לכתוב בו"

<sup>4</sup> אמנם ה'מכה בפטיש' היא מלאכה העומדת בפני עצמה. אולם יש בה גם מהשלמת היצירה.

<sup>5</sup> שבת דף עג עמוד ב.

<sup>6</sup> שם. ובר"ח שם כתב: "למה לי למיתנא מנינא [מ'] חסר אחת אטו עד האידנא מי לא ידעינן מנייני ומשני ר' יוחנן שאם עשאן כולם בהעלם אחד חייב על כל אחת ואחת".



כמו כן יש להוסיף ולשאול: מדוע מנתה המשנה 'ארבעים חסר אחת' ולא בקיצור: שלושים ותשע?<sup>7</sup>

התשובה שנתנה הגמ' לשאלתה קשורה להיבט ההלכתי; המנין הכולל נדרש למצב שבו נתעלמו מהאדם כל מלאכות השבת כאחד, ולא ידע מהן כלל, שאז יהיה חייב על כולן כאחד - ארבעים חסר אחת.

אולם האם מבין השיטין נוכל ללמוד מכאן שהמספר 'ארבעים' משקף רעיון עמוק שקשור לזיקה שבין מלאכות שבת לבין השביתה האלוקית בשבת בראשית? ולמשמעות שיש למכלול של המלאכות ולא רק לכל מלאכה בפני עצמה?

בעשרת הדברות התורה מצווה על שמירת השבת ושביתה מ'מלאכה', בזיקה לשביתה הקב"ה ממלאכת היצירה ומעשה הבריאה של ששת ימי בראשית<sup>8</sup>:

זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ. שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל מְלֶאכֶתֶךָ.  
וַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבַּת לַד' אֱלֹקֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָּל מְלֶאכֶה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ  
עַבְדְּךָ וְאִמְתֶּךָ וּבְהֶמְתֶּךָ וּגְרֶךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ. כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ד' אֶת  
הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ אֶת הַיָּם וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּם וַיִּנַּח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עַל כֵּן  
בֵּרַךְ ד' אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֶׁהוּ.

התאור של שבת בראשית בתורה, מדגיש את יצירת הבריאה כ'מלאכה' ש'עשה' הקב"ה, וממנה שבת בשבת<sup>9</sup>:

וַיְכַלּוּ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל צְבָאָם. וַיְכַל אֱלֹקִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלֶאכֶתוֹ  
אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּשְׁבַּת בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְכָל מְלֶאכֶתוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה. וַיְבָרֶךְ אֱלֹקִים  
אֶת יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדְּשֵׁהוּ אֶתוֹ כִּי בּוֹ שַׁבַּת מְכָל מְלֶאכֶתוֹ אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹקִים  
לַעֲשׂוֹת.

אנו מבקשים לבחון: האם הזיקה בין השביתה בשבת מ'מלאכה' לבין השביתה האלוקית ב'מעשה בראשית', היא רק בעצם השביתה ממלאכה באופן כללי. או

<sup>7</sup> כפי שמצינו בגמרא שהזכיר שלושים ותשע, (שבת דף ע עמוד א, ודף צז עמוד ב): "'דברים', 'הדברים', 'אלה הדברים', אלו שלושים ותשע מלאכות שנאמרו למשה מסיני".

<sup>8</sup> ספר שמות פרק כ. והשווה לעשרת הדברות בדברים ה יא-יד, שם נזכר שהשבת היא זכר ליציאת מצרים.

<sup>9</sup> בראשית פרק ב א-ג.

שיש גם לכל אחת מל"ט אבות מלאכה, זיקה ל'מלאכות' הבריאה שמהן שבת הקב"ה בשבת בראשית? ואם כן באיזה אופן?

## ב. ל"ט אבות ותולדותיהן

המשנה משתמשת במינוח 'אבות מלאכות' ולא 'מלאכות'. הגמ' מבארת שבכך היא מבקשת לומר שלכל 'אב' יש 'תולדות' הדומות לה, אולם לא ברור מדוע יש צורך בכך<sup>10</sup>:

גבי שבת תנן: אבות מלאכות ארבעים חסר אחת, אבות - מכלל דאיכא

תולדות, תולדותיהן כיוצא בהן! לא שנא אב - חטאת, ולא שנא תולדה

- חטאת, לא שנא אב - סקילה, ולא שנא תולדה - סקילה. ומאי איכא

בין אב לתולדה?

נפקא מינה, דאילו עביד שתי אבות בהדי הדדי, אי נמי שתי תולדות

בהדי הדדי - מחייב אכל חדא וחדא, ואילו עביד אב ותולדה דידיה -

לא מחייב אלא חדא.

ולרבי אליעזר דמחייב אתולדה במקום אב, אמאי קרי ליה אב ואמאי

קרי לה תולדה? הך דהוה במשכן חשיבא - קרי ליה אב, הך דלא הוי

במשכן חשיבא - קרי לה תולדה.

הצורך בציון ה'תולדות' וזיקתן ל'אב' שלהן היא משום ההשלכה ההלכתית של

החיוב. שאם עבר על 'אב' ו'תולדה' שלו כאחד יהיה חייב רק חטאת אחת. ואם

עבר על 'אב' ו'תולדה' שאינה שלו יהיה חייב שניים<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> בבא קמא דף ב עמוד א. וכן בשבת דף צו ע"ב: "הזורק מרשות היחיד לרשות הרבים, מרשות הרבים לרשות היחיד, חייב. מכדי זריקה תולדה דהוצאה היא, הוצאה גופה היכא כתיבא? וכו'. אשכחן הוצאה, הכנסה מנלן? וכו'. מיהו הוצאה אב הכנסה תולדה. ומכדי אהא מיחייב ואהא מיחייב, אמאי קרי לה האי אב ואמאי קרי לה האי תולדה? נפקא מינה דאי עביד שתי אבות בהדי הדדי אי נמי שתי תולדות בהדי הדדי מיחייב תרתי, ואי עביד אב ותולדה דידיה לא מיחייב אלא חדא".

<sup>11</sup> הראשונים ביקשו לבחון האם יש השלכות הלכתיות נוספות לזיהוי של הזיקה בין האב לבין תולדותיו. התוס' העלה את האפשרות שיש חובה להתרות על התולדה משום האב שלה, ודוחה אותה (שבת עג: ד"ה משום): "אין להוכיח מכאן דצריך להתרות אתולדה משום אב, דהא לא קאמר שצריך להתרותו משום זורע אלא דאם התרה בו משום זורע דחייב. אבל בריש פרק תולין (קלח). משמע קצת דצריך להתרות אתולדה משום אב, דקאמר משמר משום מאי מתרינן ביה: רבה אמר משום בורר, רבי זירא אמר משום מרקד. וגם זה יש לדחות, דהכי פירושו. וכו'. רבה אמר משום בורר, אבל אם התרו בו משום מרקד פטור כיון דמתרהו משום דבר שאינו דומה לו הוא סבר שהוא מלעיג בו ופטור. אבל אם התרה בו סתם אל תשמר חייב. ונראה שגם ר"ח רוצה לפרש כן. ועוד ראה דברי בבא קמא (ב).

ה'אבות' הם 'אבות טיפוס' ומודלים של מלאכה. כל 'אב מלאכה' הוא עיקרון שיש לו מאפיינים מיוחדים. המלאכות שדומות ל'אב' המקורי שהיה במשכן, בצורתן החיצונית או באופן עשייתן גם אם אינן זהות לגמרי יהיו אסורות משום 'אב'<sup>12</sup>:

**כל אלו המלאכות וכל שהוא מעניינם הם הנקראין 'אבות מלאכות' כיצד הוא ענינן אחד החורש או החופר או העושה חריץ הרי זה אב מלאכה שכל אחת ואחת מהן חפירה בקרקע וענין אחד הוא.**  
לכל 'אב' יש גם 'תולדות'<sup>13</sup> הדומות לו בעניינן ושונות ממנו בכמה מאפיינים<sup>14</sup>:

**התולדה היא המלאכה הדומה לאב מאלו האבות כיצד? המחתך את הירק מעט מעט לבשלו הרי זה חייב שזו המלאכה תולדת טחינה שהטוחן לוקח גוף אחד ומחלקו לגופים הרבה וכל העושה דבר הדומה לזה הרי זה תולדת טוחן וכו'.**

המשמעות של ה'תולדה' במלאכות השבת שונה מ'תולדה' בהלכות טומאה, שבה הטומאה של התולדה נולדת ממנה. בשבת מדובר על מלאכה עם עיקרון ו'ענין' דומה אך יש בו גם מרכיבים שונים.

**גם כאן אנו מבקשים לבחון האם הפורמט של 'אב' ו'תולדה' במלאכות שבת**

---

וכו'. וראה עוד בתוס' (ב"ק ב. ד"ה ולרבי): "ועי"ל דזהו שמתרין הך דהואי במשכן קרי ליה אב, וצריך להתרות התולדה בשמה".

<sup>12</sup> רמב"ם הלכות שבת פרק ז ב.

<sup>13</sup> היראים (השלם אות רעד) כותב: "ואין מספר להתולדות, כי לאב אחד יש כמה תולדות". לעומתו מצינו בירושלמי (שבת פרק ז' ריש ה"ב): "ר' יוחנן ור' שמעון בן לקיש עסקו שלש שנים ומחצה בעניין המלאכות ומצאו ארבעים חסר אחת תולדות לכל אב".

<sup>14</sup> רמב"ם הלכות שבת פרק ז ה. ישנן הגדרות שונות לגבי ההבדל בין תולדה לאב. לפי הרמב"ם התולדה היא מלאכה שדומה לאב במקצת ולא בדימיון גמור. ה'מגיד משנה' כתב שם, שאם הוא דומה לאב בדימיון גמור, והוא מעניין אותה המלאכה, גם אם הוא שונה ממנה בסוג הפעולה, כגון חופר ועושה חריץ באדמה נחשב כאב חורש. וכן אם האובייקט של המלאכה משתנה כגון 'זורע ונוטע', שזה בזרעים וזה באילנות' הוא יוגדר כאב. (וע"ע שו"ע הרב סי' ש"א). התפארת ישראל (כלכלת השבת' בפתיחה) כתב שמלאכה הדומה לאב בפעולה ובתכלית, כמברין ומרכיב הדומים למלאכת זורע ונוטע. שהם גם מכניסים את הדבר לאדמה וגם נועדו כדי להצמיח. וגם מלאכה שדומה בתכלית בלבד, כזומר, שחותך את הענפים, ולא מכניס משהו לקרקע אולם התכלית היא להצמיח, יחשבו כאב. אבל אם רק הפעולה דומה ולא התכלית יחשב כתולדה. כדוגמה: 'השף מתכת וטחנה', כאופן חיצוני של הפעולה היא דומה לטוחן אולם התכלית שונה שכן אינו מתכוין לאכילה אלא כדי להשתמש באבקה. ולכן היא נחשבת רק כתולדה. לעומתם יש בראשונים גם כאלה הסוברים שבין אם יש שוני בצורת הפעולה ובין אם יש שוני בתכלית יחשב רק כתולדה (יראים השלם רעד; תוס' שבת עג ב ד"ה משום זורע). כמו כן דנו הראשונים האם יש גם 'תולדה לתולדה' (ר"ח שבת עג ב) או שהכל תולדה (רש"י שם).

הוא רק כדי לקטלג את המלאכות ולהגדיר את היחס ביניהן, או שיש בו גם כדי לשקף את הזיקה בין ל"ט אבות מלאכה ובין השביתה האלוקית בשבת בראשית?<sup>15</sup>

### ג. ל"ט אבות מלאכה ומלאכת המשכן

הפרטים של איסורי השבת ובכללן ל"ט אבות מלאכה לא התפרשו במפורש בתורה:<sup>16</sup>

**הלכות שבת חגיגות והמעילות הרי הם כהררים התלוין בשערה, שהן מקרא מועט והלכות מרובות.**

מדוע ה'מלאכות' בשבת נחשבות כ'תלויין בשערה'?<sup>17</sup>

הלכות שבת. והלכות חגיגה והלכות מעילה. יש בהן הלכות שהן

**תלויות ברמז, במקרא מועט, כהר התלוי בשערות הראש.**

למעשה ל"ט אבות מלאכה התקבלו כ'הלכה למשה מסיני'<sup>18</sup>:

לפי שנאמר: 'ויקהל משה את כל עדת בני ישראל'. 'אלה הדברים וגו'.

'דברים', 'הדברים', 'אלה הדברים', אלו שלושים ותשע מלאכות

**שנאמרו למשה מסיני.**

למרות זאת הגמ' דנה בשאלה מניין לומדים את ל"ט אבות המלאכה. ומביאה

מספר דעות. לדעת רבי חנינא ל"ט המלאכות בשבת נלמדות ממלאכות הקמת

המשכן:<sup>19</sup>

<sup>15</sup> בקבלה יש משמעות נוספת לל"ט המלאכות: (שער התפילה (מכ"י) - דף עח ע"ד: "כי המלאכות כולן הם בקליפות כנודע בסוד ט"ל מלאכות שבת וט"ל מלקיות וט"ל קללות שנתקללו אדם וחיה ונחש והאדמה". אולם לא נעסוק בכך במאמר זה.

<sup>16</sup> משנה חגיגה פרק א משנה ח. ובגמ' דף י עמוד א.

<sup>17</sup> פירוש הברטנורא על המשנה שם. ובתו"ט שם כתב כמסקנת הגמ', ש'תלוין בשערה' מכוון ל'מלאכת מחשבת': "והלכות שבת מפרש בגמ' דהא דאמרינן מלאכת מחשבת אסרה תורה לא כתיבא בשבת אלא במשכן כתיב. ומדסמך בפרשת ויקהל פ' שבת לפ' משכן. אנו למדין מלאכת מחשבת לשבת".

<sup>18</sup> שבת דף ע עמוד א. התוס' ד"ה כנגד כל מלאכה: "וא"כ היכי ידעינן לדידה הי נינהו אבות מלאכות והי תולדות דאין סברא לומר שמדעתם ביררו מלאכות חשובות ועשאו אבות".

<sup>19</sup> שבת דף מט עמוד ב. ראה גם בתורה שלמה כרך כ"ג במילואים לפרשת פקודי, עמ' קי"ח-קי"ט, שהביא הרב כשר על פי מדרש הגדול לפרשת ויקהל את ההשוואה אחת לאחת בין המלאכות שהצטוו במשכן לבין מלאכות שבת. למעשה גם לדעות החולקות עליו, את הגדרות המלאכה לומדים ממלאכות המשכן כפי שכתבו הרמב"ן ורשב"א שבת מט ב, ובתוס' ד"ה כנגד שגם לדעת רבי יונתן ברבי אלעזר שלמד מ'מלאכה' גם הוא למד מהמשכן.

הדור יתבי וקמיבעיא להו: הא דתנן אבות מלאכות ארבעים חסר אחת כנגד מי? אמר להו רבי חנינא בר חמא: כנגד עבודות המשכן. וכו'. תניא כמאן דאמר כנגד עבודות המשכן. דתניא: 'אין חייבין אלא על מלאכה שכווצא בה היתה במשכן. הם זרעו ואתם לא תזרעו. הם קצרו ואתם לא תקצרו. הם העלו את הקרשים מקרקע לעגלה ואתם לא תכניסו מרשות הרבים לרשות היחיד. הם הורידו את הקרשים מעגלה לקרקע ואתם לא תוציאו מרשות היחיד לרשות הרבים. הם הוציאו מעגלה לעגלה ואתם לא תוציאו מרשות היחיד לרשות היחיד'.

כלומר אף על פי שמקורן מ'הלכה למשה מסיני', את הגדרות המלאכות למדנו מהמשכן. על כך יש לשאול: מדוע למדו מהמשכן? מה הקשר בין מלאכות השבת למשכן?

בעת שעם ישראל הצטוו על הקמת המשכן, הצטוו גם לשבות ממלאכות ההקמה עם כניסת השבת. ומכאן שמלאכות אלה אסורות בשבת<sup>20</sup>:

למה נאמרה פרשה זו? לפי שהוא אומר: 'ועשו לי מקדש'. שומע אני בין בחול בין בשבת וכו'. ומה אני מקיים 'ועשו לי מקדש'? בשאר כל הימים [חוץ מן השבת]! או אף בשבת? וכו'. תלמוד לומר: 'ויקהל משה', בחול ולא בשבת.

הזיקה בין ל"ט אבות המלאכה לבין מלאכות המשכן, גם מסבירה מדוע מנתה המשנה שלושה אבות הדומים זה לזה באופיים ובתכליתם<sup>21</sup>:

הזורה הבורר והטותן והמרקד: היינו זורה היינו בורר היינו מרקד?

אביי ורבא דאמרי תרוייהו: כל מילתא דהויא במשכן אף על גב דאיכא

<sup>20</sup> מכילתא דרבי ישמעאל, ויקהל, מסכתא דשבתא. וכן בילקוט שמעוני כי-תשא רמז תח. ישנו לימוד נוסף מהפסוק בשמות לא יג: "אך את שבתותי תשמורו". ושם כותב רש"י: "ואתה דבר אל בני ישראל" - ואתה אע"פ שהפקדתך לצוותם על מלאכת המשכן אל יקל בעיניך לדחות את השבת מפני אותה מלאכה. 'אך את שבתתי תשמרו' - אע"פ שתהיו רדופין וזריזין בזריזות המלאכה שבת אל תדחה מפניה כל אכין ורקין מיעוטין למעט שבת ממלאכת המשכן. 'כי אות הוא ביני וביניכם' - אות גדולה היא בינינו שבחתי בכם בהנחילי לכם את יום מנוחתי למנוחה". ועי' ברמב"ן (שם) שחלק על רש"י ומשמע ממנו שהלימוד מפרשת ויקהל הוא העיקר, ולא מן הפסוק 'אך את שבתותי תשמרו' - מפני ש'אך' ממעט את הנאמר בעניינו, ולפ"ז היה לנו ללמוד אדרבא, שמלאכת המשכן דוחה שבת. ולכן למדו מפסוק זה שפקוח נפש ומילה דוחים את השבת.

<sup>21</sup> שבת דף עג עמוד ב.

## דרמיא לה חשיב לה !

וברש"י שם :

הכי גרסינן - היינו זורה היינו בורר היינו מרקד. היינו - כמו הי ניהו,  
כלומר דמפליג להו תנא דמתניתין לתלת, והלא כולן מלאכה אחת הן  
דמפריש אוכל מן הפסולת.

עצם הקיום של המלאכה במשכן מקנה לה חשיבות ועל כן היא נמנית בפני  
עצמה גם אם היא דומה לאחרות והיה ניתן לכלול את כולם באב אחד.<sup>22</sup>  
בדרך זו הסבירה הגמ' גם את דעתו של רבי אליעזר, מדוע יש צורך באבחנה  
בין אב לתולדה<sup>23</sup> :

ולרבי אליעזר דמחייב אתולדה במקום אב, אמאי קרי ליה אב ואמאי  
קרי לה תולדה? הך דהוה במשכן חשיבא - קרי ליה אב, הך דלא הוי  
במשכן חשיבא - קרי לה תולדה.

לרבי אליעזר אין כל השלכה הלכתית לאבחנה בין אב לתולדה. עצם העובדה  
שהמלאכה היתה במשכן מקנה לה חשיבות, ועל כן היא נקראת 'אב', והדומים  
לה אינן נקראים אב אלא 'תולדה'.

ניתן לומר גם שעובדת היותה של המלאכה חלק מבנין המשכן היא 'סימן' ולא  
'סיבה'. כלומר, יש הסבורים שהיא בבחינת 'סיבה' - בגלל שהיא היתה במשכן  
אנו למדים על חשיבותה ומגדירים אותה כ'אב'<sup>24</sup>. אנו מבקשים לומר שהיא  
בבחינת 'סימן' - שבגלל חשיבותה העצמית של המלאכה לקיום העולם היא  
נבחרה להיות מהמלאכות שנכללו בבניית המשכן.

<sup>22</sup> מהתוספות (שם ד"ה 'אף'), משמע שבכל זאת יש הבדל בין המלאכות באופן עשייתן שאם לא כן היה צריך למנות גם מלאכות אחרות באופן דומה: "והא דלא חשיב שובט ומדקדק לפי שהם לגמרי בכלל מיסך ואורג ולא חשיב נמי מנפץ אף על גב שבמשכן היו מנפצין פשתן לעשות יריעות ושאר דברים משום דהיינו דש ממש אלא שזה בתבואה וזה בפשתן אבל זורה ובורר ומרקד הם שלשה דברים".

<sup>23</sup> כך ניתן לדייק מלשון הרמב"ם בפירושו למשנה: "וכל אלו האבות שמנה נקראו אבות לפי שהיו במעשה המשכן שהונח עליו שם מלאכה".

<sup>24</sup> בבא קמא דף ב עמוד א. השטמ"ק בשם התוס' הרא"ש, מפרש "נראה לי דידע שפיר דהך דהואי במשכן חשיבא למקריא אב, דאי לאו הכי לא ידענא הי מלאכה הויא אב והי מלאכה הויא לה תולדה, אלא ידוע הוא דכל ענין שבת ממשכן גמרינן דלהכי נסמכה פרשת שבת למלאכת המשכן, אלא דטרי ושקיל תלמודא לידע אם יש שום נפקותא בדבר כדמפרש. ותו בעי לרבי אליעזר אם יש שום נפקותא ואסיק דלרבי אליעזר ודאי לא אשכחן שום נפקותא אלא הך דהואי במשכן חשיבא נקראת אב".

ה'אגלי טל' דייק בהקדמה לספרו שיש מחלוקת בין הבבלי לירושלמי ובעקבותיה מחלוקת בין הראשונים: האם הלימוד ממלאכות המשכן היה רק מעבודות הקמת המשכן או גם מההקרבה השוטפת במשכן<sup>25</sup>:

ויש לחקור בזה שתי חקירות. א'. אי גמרינן ג"כ מקרבנות שבמשכן. או דילמא לא ילפינן אלא ממשכן עצמו? וכו'. והנה רש"י במשנה דפרק כלל גדול ע"ג. ובדף מ"ט ע"ב שהבאנו לעיל, שפירש 'זריעה וקצירה' וכו' בסמנים שהיו צריכין לצבוע, ולא פירש בזריעת חטין למנחות. משמע דס"ל דלא ילפינן אלא ממשכן עצמו ולא מקרבנות שהוקרבו במשכן. וכו'. אך בחידושי הרב ר' אברהם בנו של הרמב"ם ז"ל הנדפסים בראש ספר 'מעשה רוקח' ובתשובת הרמב"ם (דפוס לפסיא מחודש קל"ד) זה לשונו: 'העימור הוא מה שמקבצים העומרים חבילות חבילות וכו''. וכתב רבינו האי גאון ז"ל: 'שאלו האחד עשר ממלאכות ישנן ב'קרבן תמיד' בכל יום, וב'חביתי כהן גדול' ו'במלואים' כולן מזרע וקציר. וכן גרסינן בפרק 'במה טומנין': 'הם זרעו אתם אל תזרעו הם קצרו אתם אל תקצרו וכו'' עכ"ל. ונראה דשורש מחלוקת שבין רב האי גאון לרש"י ז"ל ממשנה דפרק המצניע (דף צ"ב): 'המוציא בין בימינו בין בשמאלו בתוך חיקו או על כתפיו חייב שכן משא בני קהת'. ופירש"י: 'משא בני קהת בכתף ישאו וימין ושמאל וחיק אורח ארעא' וכו'. הנה שמפורש כפירש"י 'ימין ושמאל וחיק כדרך המוציאין ועל כתפיו לבד' לומדין ממשא בני קהת.

ובשם ר"י בר"י מצאתי שאמר רב האי שמפורש בירושלמי [סב ע"ב]: 'ופקודת אלעזר בן אהרן הכהן שמן המאור וקטורת הסמים ומנחת התמיד ושמן המשחה': 'שמן אחד בימין ושמן אחד בשמאל והקטורת בחיקו והחביתין בכתף' עכ"ל. וכן פי' ר"ח כפי' הירושלמי. והנה הדבר ברור שמדברי ירושלמי אלו דהמשנה לומדת ממשא הקרבנות שנשא

<sup>25</sup> אגלי טל פתיחה אות א-י"ד.

אלעזר הכהן. למד רב האי גאון ז"ל דלמדין מקרבנות. וכו'.

לפי רש"י האבות נלמדו רק ממלאכת הקמת המשכן, ואילו לרבנו האי גאון נלמדו גם ממלאכות שהיו בהקרבת הקרבנות. המקור של רב האי הוא מהירושלמי. אולם רש"י והרמב"ם לא פסק כירושלמי (שם):

וישוב זה צ"ל גם לדעת רש"י ורמב"ם שהרי ע"כ מודים שדברי ירושלמי ברור מללו דילפינן מקרבנות אך שהם דחו הירושלמי מהלכה כמו שיתבאר לפנינו. והא הירושלמי אמר ג"כ אפייה לא הי' במשכן. וע"כ לומר שגם רש"י ורמב"ם ס"ל דלהירושלמי יתיישב כנ"ל.

ועתה נבאר דעת רש"י הנ"ל דלא ילפינן אלא ממשכן עצמו. נראה דלא סמך על הירושלמי כמו שנראה מפירושו ימין ושמאל וחיק אורח ארעא'. ופירושו של הירושלמי כתבו בשם רב האי דקשה לומר שרש"י בעצמו לא הי' לו ירושלמי שבת לראות שכן כתב הירושלמי במקומו. והוצרך להביא שאמר רב האי שנמצא בירושלמי. ומוכרח שרש"י בעצמו דחה את הירושלמי מהלכה. וכן הרמב"ם [פי"ב הי"ב] שכתב הטעם דימין ושמאל וחיק הוא כדרך המוציאין ולא כלימוד הירושלמי נראה שדחה את הירושלמי מהלכה. וכו'.

לסיכום שי כאן שלוש שיטות (שם):

אמור מעתה דשלשה שיטות בדבר זה. לדעת רב האי והר"ח והגאונים גם ש"ס דידן יליף מהקרבת הקרבנות היינו שכל שהי' עושין במדבר לצורך הקרבנות שהוקרבו במשכן מלאכה הוא. ולדעת התוס' גם הירושלמי לא יליף מעשיית עצמן של הקרבנות רק ממשא הקרבנות. ולשני שיטות האלו אין שום מחלוקת בין ש"ס דידן להירושלמי. ולדעת רש"י והרמב"ם יש מחלוקת בזה בין שני התלמודים דלירושלמי ילפינן מקרבנות ולש"ס דידן לא ילפינן מקרבנות.

השאלה שעולה מדברי ה'אגלי טל' מדוע לפי רש"י והרמב"ם יש מקום ללמוד



את המלאכות רק מעבודות הקמת המשכן?

בפשטות ניתן לומר שזהו מקור הלימוד בפרשת ויקהל שכן הצטוו ישראל לשבות ממלאכת הקמת המשכן בשבת (בעוד שהקרבנות דוחים שבת). אולם ניתן לומר שיש כאן רעיון עמוק יותר; החשיבות של בנין המשכן אינו רק בעצם התוצאה של קיום המשכן והשראת השכינה בתוכו. גם בעצם התהליך של הבניה יש חשיבות עצמית. כדי להשרות את השכינה במשכן נדרש תהליך של בנין המשכן שבו נכללו דווקא המלאכות הללו ולא אחרות. גם בנקודה זו יש הקבלה בין בנין המשכן האנושי ובין תהליך בריאת העולם האלוקי, כפי שנראה בהמשך.

## ד. מלאכת מחשבת אסרה תורה בשבת

אחת ההגדרות העקרוניות שמייחדות את מלאכות השבת באופן בעולם ההלכה היא 'מלאכת מחשבת'. בין כאשר היא מהווה אמת מידה לחייב במלאכת שבת ובין שהיא באה לפטור.

כנגזרת מכך יש גדרים מיוחדים למלאכות שבת ב'דבר שאינו מתכוון'<sup>26</sup>, 'מלאכה שאינה צריכה לגופה'<sup>27</sup>, 'מתעסק'<sup>28</sup>, 'חצי מלאכה'<sup>29</sup>, 'שנים שעשו'<sup>30</sup>, 'מקלקל'<sup>31</sup> ועוד. בעולם ההלכתי ניתן משקל יתר ל'מעשה' ולתוצאותיו, ולזיקה

<sup>26</sup> למרות ש'דבר שאינו מתכוין' הוא גדר גם בהלכות אחרות בהלכות שבת הוא גדר מיוחד ויש מי שאומר שלר"ש הוא נלמד מהלכות שבת עי' בריטב"א יומא לד ב. וברמב"ם שבת פרק א' ח: "כל המתכוין לעשות מלאכה ונעשה לו מלאכה אחרת שלא נתכוין לה פטור עליה, לפי שלא נעשית מחשבתו. כיצד, זרק אבן או חץ וכו'. נתכוין לעשות דבר המותר ועשה דבר אחר, כגון שנתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר אינו חייב כלום, וכן כל כיוצא בזה. וכו'. שלא אסרה תורה אלא 'מלאכת מחשבת'". וכן ב'קריית ספר' על הרמב"ם שבת סוף פרק א': "דכל דבר שאין מתכוין מותר מדאורייתא ד'מלאכת מחשבת אסרה תורה' דהכי ילפינן לה ממשכן וכו'". ובחי' הר"ן ר"פ הנחנקי' כ' דבשארי איסורי' לאוי ג"כ מותר 'דבר שאין מתכוון' כמו שז"ל דפטור, אבל חייבי כריתות דשוגג חייב חטאת לא שמענו למיפטר אין מתכוון לבר משבת דכתי' 'מלאכת מחשבת'. ראה 'חתם סופר' על שמות פרק לא יג.

<sup>27</sup> נדון לקמן. וכן יש שדנו מה הדין במי שעושה מלאכה סתמית שאינה מועילה כלל.

<sup>28</sup> למרות ש'דבר שאינו מתכוין' הוא גדר גם בהלכות אחרות בהלכות שבת הוא גדר מיוחד מגדרי 'מלאכת מחשבת' ראה לקמן עפ"י הגמ' סנהדרין דף סב עמוד ב.

<sup>29</sup> כגון 'זה עוקר וזה מניח' שהוא שונה מ'חצי שיעור' הקיים בכל התורה כולה. ראה שו"ת 'בנין ציון' ח"ב סי' קיג.

<sup>30</sup> יש הסוברים ש'שנים שעשו' הוא גדר מיוחד לשבת עי' באבני נזר' יו"ד סי' שצג אות י ובאגלי טל דש ס"ק יז אות נז. ויש הסוברים שהוא קיים גם בהלכות אחרות.

<sup>31</sup> עי' שבת דף קו עמוד א. "כל המקלקלין פטורין". וב'קריית ספר' שם: "כל המקלקלין פטורין משום דלא אסרה תורה אלא מלאכת מחשבת דומיא דמשכן דסמוך ליה פרשת שבת וכל היכא דמקלקל לאו מכוון בכל לכו לאותה מלאכה

שבין המעשה לעושה, לאלה יש השלכות מכריעות יותר מה'כוונה' והמחשבה שעמדה ביסודו. אולם בכל מה שקשור לשבת יש דגש הלכתי על ה'כוונה' והמחשבה, בגלל העיקרון של 'מלאכת מחשבת'.

בהקשר לכך מצינו כמה בחינות של 'מלאכת מחשבת' במלאכות השבת כשילוב שבין 'מלאכה' ו'מחשבה':

א. 'מלאכת מחשבת' - כ'מלאכה' שנעשתה מתוך 'מחשבה'. ולא כ'מתעסק' או 'דבר שאינו מתכוין'. שלא התכוין כלל לעשות מלאכה.

ב. 'מלאכת מחשבת' - כ'מחשבה תחילה' ו'תכלית' שמתורגמת ויוצאת אל הפועל ע"י 'מעשה' ו'מלאכה'. ולא 'מלאכה שאינה צריכה לגופה' (לרבי שמעון שפוטר) שבה המעשה שנעשה נובע מ'מחשבה' ו'תכלית' אחרת.

ג. 'מלאכת מחשבת' - כמלאכה שלמה ומושלמת ולא 'חצי מלאכה' כמו 'זה עוקר וזה מניח' או 'מקלקל'.

גם כאן נבקש לבחון: האם גם הגדרה זו של 'מלאכת מחשבת' בשבת נובעת מהזיקה למלאכות המשכן ולמלאכת בריאת שמים וארץ? המושג המקורי של 'מלאכת מחשבת' מוזכר בתורה ביחס לבצלאל בבנין המשכן<sup>32</sup>:

ויאמר משה אל בני ישראל ראו קרא ד' בשם בצלאל בן אורי בן חור למטה יהודה. וימלא אתו רוח אלהים בחכמה בתבונה ובדעת ובכל מלאכה. ולחשוב מחשבות לעשות בזהב ובכסף ובנחושת. ובחרושת אבן למלאכת ובחרושת עץ לעשות בכל מלאכת מחשבת.

מלאכת המשכן נועדה לשם תכלית אלוקית וצריכה היתה להיעשות מתוך מקצועיות ודייקנות מכסימלית. 'מלאכת מחשבת' לענין זה היא מלאכה מיוחדת שיש בה 'מחשבה' מרובה ו'כוונה' כיצד לממש בדייקנות את התכלית

---

הוא כמו שמכוון במלאכה שהוא נהנה ממנה ולהכי לא הוי 'מלאכת מחשבת'. אבל אם מקלקל על מנת לתקן חייב דהרי תמלאכת מחשבת' היא כיון שמכוין ליהנות לבסוף ושיעורו כשיעור המתקן כיון דמשום דדעתו לתקן היא דמחייב במקלקל הוי שיעורו כמתקן".  
<sup>32</sup> שמות פרק לה ל-לג.

האלוקית של המשכן<sup>33</sup>. לבצלאל הייתה רוח אלוקים 'לחשוב מחשבות' ו'לעשות בזהב וכסף ונחושת' ואמצעותו לעשות את המשכן. חכמים השתמשו בגדר של 'מלאכת מחשבת' גם כדי להגדיר את המאפיינים ההלכתיים של המלאכות שנאסרו בשבת<sup>34</sup>:

'כל מלאכה לא יעשה בהם'. יכול לא יקנב את הירק ולא ידיח את הכלים ולא יציע את המטות הרי אתה דן נאמר כאן מלאכה ונאמר מלאכה במשכן מה מלאכה האמורה במשכן מלאכה שיש עמה מחשבה (חשובה) אף מלאכה האמורה כאן מלאכה שיש עמה מחשבה (חשובה), או מה מלאכה האמורה במשכן מלאכה גמורה אף כאן אין לי אלא מלאכה גמורה שלא יכתוב כל הספר ושלא יארוג את כל הבגד ושלא יעשה את כל הנפה, מניין שלא יכתוב שתי אותיות ולא יארוג שני חוטין ולא יעשה שני בתי נירין בסלין ובסוגיין בנפה ובכברה? ת"ל: 'מלאכה' כל מלאכה....

כאמור, אחת ההשלכות להגדרת מלאכות שבת כ'מלאכת מחשבת', קשורה למושג 'מלאכה שאינה צריכה לגופה'. דהיינו שעושה המלאכה מתכוין לעשות את הפעולה האסורה בשבת בכוונה מלאה, אולם במחשבתו הוא אינו מעוניין בתכלית האסורה של המלאכה אלא בתכלית אחרת. לגביה נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון אם חייב עליה בשבת או פטור<sup>35</sup>:

הלכות שבת מיכתב כתיבן? לא צריכא, לכדרבי אבא דאמר רבי אבא: החופר גומא בשבת ואין צריך אלא לעפרה פטור עליה. כמאן? כרבי שמעון דאמר: 'מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה'. אפילו תימא לרבי יהודה, התם מתקן הכא מקלקל הוא.

מאי כהררין התלויין בשערה? 'מלאכת מחשבת אסרה תורה' ומלאכת מחשבת לא כתיבא.

<sup>33</sup> ראה מלבים ויקרא פרק טז כט: "ויש מלאכה סתם ויש מלאכת מחשבת דהיינו מלאכת אומן. כמו מלאכת המשכן שהי' מלאכת חרש וחושב ורוקם".

<sup>34</sup> מכילתא דרשב"י י"ב ט"ז.

<sup>35</sup> חגיגה דף י עמוד א.

ברש"י שם באר מדוע ההגדרה של 'הררין התלוין בשערה' קשור ל'מלאכת מחשבת':

מלאכת מחשבת - שהמחשבה חשבה בדעתו ונתכוון לה וזה לא נתכוון לה לבנין זה לפיכך פטור, וזהו רמז מועט, דאילו 'מלאכת מחשבת' בשבת לא כתיבא, אלא במשכן הוא דכתיב. ולפי שסמך בפרשת ויקהל פרשת שבת לפרשת משכן אנו למדין 'מלאכת מחשבת' לשבת. למסקנה הפטור ב'חופר את הגומה ואינו צריך אלא לעפרה' הוא גם לרבי יהודה, משום שיש בכך משום 'מקלקל'. גם פטור זה קשור לגדר של 'מלאכת מחשבת' כאמור.

לגבי 'מלאכה שאינה צריכה לגופה' מצינו קשר מעניין למלאכת המשכן. על פי התוס' הגדר של 'אינה צריכה לגופה' נבחן על פי כוונת התכלית של העושה האם היא תואמת לאופן ולתכלית שהמלאכה היתה מתקיימת במשכן<sup>36</sup>:

נראה לר"י ד'מלאכה שאינה צריכה לגופה' קרי כשעושה מלאכה ואין צריך לאותו צורך כעין שהיו צריכין לה במשכן, אלא לענין אחר. כי הצורך שהיתה מלאכה נעשית בשבילו במשכן הוא גוף (איסור) המלאכה ושורשו ולפי זה אתי כולהו שפיר וכו'.

הגדר של 'מלאכת מחשבת' מהווה סברה לחייב חיוב יחודי במלאכה בשבת, שאינה קיימת בהלכות אחרות. דין זה מצינו לגבי 'זורה ורוח מסייעתו' שחייב בשבת ופטור בנזיקין<sup>37</sup>:

לבתה הרוח כולן פטורין: ת"ר ליבה ולבתה הרוח אם יש בלבויו כדי ללכותה חייב. ואם לאו פטור. אמאי ליהוי כ'זורה ורוח מסייעתו'? וכו'. רב אשי אמר כי אמרינן זורה ורוח מסייעתו הני מילי לענין שבת ד'מלאכת מחשבת אסרה תורה' אבל הכא גרמא בעלמא הוא וגרמא

<sup>36</sup> תוס' שבת דף צד א ד"ה: 'ור"ש פוטר'. ועיי"ש שהחיסרון במלאכה שאינה צריכה לגופה שהמטרה היא לא אותה מטרה שהיתה במשכן. כך מבארים התוס' כמה דוגמאות: מוציא את המת מביתו שתכליתו שהמת לא יהיו בבית. ואילו במשכן ההוצאה היתה לתכלית שהדבר יהיה במקום אליו מוציאים אותו. ובצד את הנחש שתכליתו היא שלילית - למנוע ממנו להזיק ואילו במשכן תכלית הצידה היתה השימוש בדבר הניצוד, כגון ציד חלזון לתכלית וציד התחשים לעורותיהם. ועוד.

<sup>37</sup> בבא קמא דף ס עמוד א.

בנזקין פטור.

וברש"י שם:

**מלאכת מחשבת - נתקיימה מחשבתו דניחא ליה ברוח מסייעתו.**

לענין נזיקין אנו בוחנים את מעשה הנזק בזיקה ל'עושה'. כיון שלבסוף המעשה נעשה ע"י הרוח זוהי 'גרמא' והעושה יהיה פטור. אולם לענין שבת יש גדר אחר לחיוב - 'מלאכת מחשבת אסרה תורה'. גדר זה נבחן עפ"י רש"י האם 'נתקיימה מחשבתו'<sup>38</sup>, ואם כן אעפ"י שהוא לא עשה את המעשה בידיו, חייב<sup>39</sup>.

הגדרה זו של 'מלאכת מחשבת' מצינו גם כהסבר להבדל שבין הלכות מעשרות ובין הלכות שבת<sup>40</sup>:

ומי איכא מידי דלענין שבת לא הוי גמר מלאכה, ולמעשה הוי גמר מלאכה? - מתקיף לה רב ששת בריה דרב אידי: ולא? והא גרנן למעשה, דתנן: איזהו גרנן למעשה? הקשואין והדלועין משיפקסו, ושלא פקסו - משיעמיד ערמה. ותנן נמי גבי בצלים: משיעמיד ערמה. ואילו גבי שבת - העמדת ערמה פטור! אלא מאי אית לך למימר - מלאכת מחשבת אסרה תורה, הכא נמי: מלאכת מחשבת אסרה תורה.

וברש"י שם:

**אלא מאי אית לך למימר - אף על גב דלמעשה הויא מלאכה, לשבת - מלאכת מחשבת שהיא מלאכת אומנות, אסרה תורה, שנסמכה פרשת שבת למלאכת המשכן בויקהל, והתם מלאכת מחשבת כתיב.**

<sup>38</sup> עי' ברא"ש בב"ק פרק ו סוף אות יא שמגדיר בצורה שונה את החיוב, לא כרש"י בגלל שהתקיימה מחשבתו אלא בגלל שב'זורה' זוהי דרך עשיית המלאכה "אעפ"י דלא הוי גרמא בעלמא אסור יש מלאכות שעיקר עשייתן בכך יהיה חייב".

<sup>39</sup> דוגמה הפוכה על פי אותו העיקרון והאבחנה בין נזיקין ל'מלאכת מחשבת' לפטור בשבת, מצינו בבבא קמא דף כו עמוד ב: "אמר רבה: היתה אבן מונחת לו בחיקו ולא הכיר בה ועמד ונפלה, לענין נזקין חייב, לענין ארבעה דברים פטור, לענין שבת מלאכת מחשבת אסרה תורה, וכו'". וברש"י החיסרון הוא מצד מחשבת המעשה ולא מצד התכלית של המעשה: "לענין נזקין חייב - דהא אפקינן שוגג כמזיד ואונס כרצון. 'מלאכת מחשבת אסרה תורה' - שנתכוין לעשות מלאכה אלא כסבור שהיום חול או סבור שמלאכה זו מותרת וכל הני דאמרינן הכא לא נתכוונו לעשות המלאכה הלכך פטור". וכן בהמשך שם: "לענין שבת פטור - ואע"ג דמקריא שגגה לענין גלות פטור בשבת דבעינן 'מלאכת מחשבת' שנתכוין לעשות מלאכה וכסבור שהיום חול וזה לא נתכוין. לזרוק שתים וכו' - לענין שבת פטור דמלאכת מחשבת בעינן".

<sup>40</sup> ביצה דף יג עמוד ב.

ההבדל בין העמדת הערימה לגמר מלאכה במעשר ובין הלכות שבת שהדין הוא רק כשהכניס לביתו, נובע מ'מלאכת מחשבת' שהיא 'מלאכת אומנות' דהיינו בהלכות שבת צריך שהמלאכה תהיה שלימה וכשעדיין לא הושלמה היא אינה בגדר של 'מלאכת מחשבת'.

דוגמה נוספת לגדר של 'מלאכת מחשבת' קשורה לגדר היחודי של 'מתעסק' בהלכות שבת<sup>41</sup>:

וכדרכ נחמן אמר שמואל. דאמר: המתעסק בחלבים ובעריות חייב שכן

נהנה, המתעסק בשבת פטור – 'מלאכת מחשבת אסרה תורה'.

ושם ברש"י:

המתעסק בחלבים ובעריות - כשעלה בידו חלבים ועריות היה מתעסק

ולא נתכוין לכך כל מתעסק קרי ליה שאינו מתכוין בדבר זה כלל. שכן

נהנה - הלכך חשיב בכוונה. מלאכת מחשבת - שחשב לעשות זאת.

בחלבים ועריות העקרון ההלכתי הקובע הוא האם נהנה, ועל כן גם כאשר לא

התכוין לכך מתחילה המבחן הוא בתוצאה – 'שכן נהנה'. אולם בהלכות שבת

'מלאכת מחשבת אסרה תורה' – דהיינו שהתנאי לאיסור הוא שהעושה חשב

לעשות את המלאכה, ואם היה מתעסק אין כאן מחשבה על המלאכה.

ישנן דוגמאות נוספות לעיקרון שהבאנו. מלאכות שבת התייחדו בכך שחיובן

תלוי בעקרון שלמדנו מבנין המשכן – 'מלאכת מחשבת'. האם גם בכך מלאכות

שבת משקפות את השביתה האלוקית שבמעשה בראשית?

מעשה הבריאה עד איפה שהתבונה האנושית משגת, היה בבחינת 'מלאכת

מחשבת' ו'סוף מעשה במחשבה תחילה', עפ"י שלושת בחינותיה שהזכרנו

לעיל.

ה'מלאכות' וה'מעשה' האלוקי של בריאת העולם נעשו כ'מלאכת מחשבת'

בצורה שלימה ומדוקדקת<sup>42</sup> ולא כ'חצי מלאכה'. הם גם היו בבחינת 'מלאכת

<sup>41</sup> סנהדרין דף סב עמוד ב. ועי' גם בזבחים דף מז עמוד א.

<sup>42</sup> מבלי להתייחס כאן למרכיבים שהקב"ה עפ"י חכמתו ית' השאירם בלתי מושלמים כדי לאפשר לאדם להשלימם כפי שהרחיב בכך הרמח"ל בכתביו בעיקר ב'דעת תבונות'.

מחשבת' משום שהם נבעו מהמחשבה האלוקית האינסופית, והתכלית שהקב"ה יעד לבריאה. לשם 'בנין' ולא לשם 'קלקול' – "כִּי כֹה אָמַר ד' בּוֹרֵא הַשָּׁמַיִם הוּא הָאֱלֹקִים יִצַּר הָאָרֶץ וְעָשָׂה, הוּא כּוֹנֵנָה. לֹא תִהְיֶה בְרָאָה לְשַׁבַּת יִצְרָה אֲנִי ד' וְאֵין עוֹד"<sup>43</sup>. מלאכות הבריאה לא היו בבחינת 'מלאכה שאינה צריכה לגופה' – שהמלאכה והיצירה לא תאמה ליעודה. הם היו בבחינת 'מלאכת מחשבת' גם בעצם עשית 'מלאכות' הבריאה, משום שלא היתה בהן שום 'מלאכה' שנעשתה ללא מחשבה ו'כוונה תחילה', כ'דבר שאינו מתכוין', 'כלאחר יד' או כ'מתעסק'.

בהשבתת העולם ב'שבת בראשית' הקב"ה 'שבת מכל מלאכתו' מכל ההיבטים של 'מלאכת מחשבת'.

העיקרון הזה השתקף גם בבנית המשכן והשבתת בנינו בשבת. ועל כן אנו משקפים אותו בהגדרת המלאכות בשביתתנו בשבת.

### ה. הזיקה בין הקמת המשכן ומעשה בראשית

חז"ל הדגישו את הזיקה שקיימת בין בנין המשכן לבין מעשה בראשית. את ההקבלה שיש בין עולם הבריאה האינסופי העליון לבין עולם העשיה המוגבל התחתון<sup>44</sup>:

ד"א 'מה טובו אהליך'. שהרי כנגד כל מעשה בראשית היתה מלאכת המשכן אהל מועד<sup>45</sup>, במעשה בראשית כתוב: 'בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ', וכתוב: 'נוטה שמים כיריעה' (תהלים קד ב), וכאן נטיית היריעות לאהל על המשכן. במעשה בראשית הבדיל בין מים העליונים למים התחתונים, וכאן: 'והבדילה הפרכת לכם בין הקדש ובין קדש הקדשים' (שמות כו לג), במעשה בראשית: 'תדשא הארץ דשא'

<sup>43</sup> ישעיהו פרק מה יח.

<sup>44</sup> פסיקתא זוטריתא (לקח טוב) שמות פרק לח ט ד"ה: ויעש את.

<sup>45</sup> וב'אבן עזרא כתב (הפירוש הארוך שמות פרק כה מ) על ההקבלה בין המשכן לעולם העליון: "והגאון הזכיר, כי שמונה עשר דברים הם במשכן, שהוא עולם אמצעי וכמו הם בעולם העליון, וככה העולם הקטן".

(בראשית א יא), וכאן: 'קח לך סמים' (שמות ל לד), במעשה בראשית: 'יהי מאורות' (בראשית א יד), וכאן: 'ושמן למאור' (שמות כה ו), ומנורת המאור, תחת הכוכבים הקרסים בלולאות נראים ככוכבים ברקיע, במעשה בראשית: 'ועוף יעופף' (בראשית א כ), וכאן: 'והיו הכרובים פורשי כנפים למעלה' (שמות כה כ), במעשה בראשית: 'נפש חיה למינה' (בראשית א כד), וכאן: קרבנות מן הבהמה, במעשה בראשית: 'יצירת האדם, וכאן: כהנים לשרת, במעשה בראשית: 'ויכלו השמים והארץ וכל צבאם' (בראשית ב א), וכאן: 'ותכל כל עבודת המשכן אהל מועד' (שמות לט לב), במעשה בראשית: 'ויברך אלקים את יום השביעי ויקדש אותו' (בראשית ב ג), וכאן: 'וימשחם ויקדש אותם' (במדבר ז א), לכך נאמר: 'מה טובו אהליך יעקב משכנותיך ישראל'.

כדי לנהל את בנית המשכן נדרשו לבצלאל תכונות וכישורים אדריכליים ואומנותיים מיוחדים וכישורי ניהול והנהגה. אולם עפ"י חז"ל הוא נדרש גם להיות בעל כשרון וידע יוצא דופן בצרוף 'אותיות שבהן נבראו שמים וארץ'<sup>46</sup>:

אמר רב יהודה אמר רב: יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ. כתיב הכא (שמות ל"ה): 'וימלא אתו רוח אלקים בחכמה ובתבונה ובדעת', וכתיב התם (משלי ג'): 'ד' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה' וכתיב (משלי ג'): 'בדעתו תהומות נבקעו'.

וכן ערכו השוואה מפורטת בין התכונות של בצלאל ובין המידות האלוקיות שבאו לידי גילוי בבריאת העולם. כן גם היה בבנית המקדש ע"י שלמה וכן עתיד להיות בבנין המקדש לעתיד לבוא<sup>47</sup>:

בחכמה – דכתיב: 'ד' בחכמה יסד ארץ'. בתבונה – דכתיב: 'כונן שמים בתבונה'. בדעת – דכתיב: 'בדעתו תהומות נבקעו'. וכן בבנין שלמה: 'בן אשה אלמנה ממטה נפתלי וגו' וימלא את החכמה ואת התבונה ואת

<sup>46</sup> ברכות דף נה עמוד א.

<sup>47</sup> דעת זקנים מבעלי התוספות על שמות פרק לה לא.



הדעת' וכן בנין דלעתיד דכתיב: 'בחכמה יבנה בית ובתבונה יתכונן  
ובדעת חדרים ימלאו כל הון יקר ונעים וכו'.

הידע 'לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ' נדרש משום שתכלית בנית  
המשכן היתה לשקף את מרכיבי הבריאה האלוקית, ולהשרות בתוכו את  
השכינה. על כן נדרשה הקפדה גם על פרטי הפרטים ודיוק מירבי בבנית  
המשכן<sup>48</sup>:

'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם': פרש רש"י שהוא הבטחה וכו'. אלא  
ר' יוסי אינו מפרש מקרא זה להבטחה, דאם כן אינו כסדר הראוי כמו  
שכתבתי. אלא הוא צווי שיעשו באופן שיהא "ושכנתי בתוכם". ואח"כ  
מפרש הכתוב היאך יהיו מעשיהם גורמים שיהא "ושכנתי בתוכם".  
"ככל אשר אני מראה אותך וגו'". והענין דכל פרטי המשכן מכוונים נגד  
כל פרטי עולם שברא היוצר יתברך והוא שוכן בכלל העולם. וצוה ד'  
שיעשו תואר כל העולם בבנין המשכן וכליו והראה הקב"ה למשה תואר  
כל העולם כאשר יבואר במקרא הסמוך. וזה שנכלל במשכן תואר העולם  
בכללו היה אפשר להשכיך שכינת ד' שמה. ואחר שכן נמצא כמה  
ענינים שפירש הכתוב שיהיה כך וכך, והיה נראה לנו שאינו אלא קיום  
הבנין בטוב, כמו חמישים לולאות של היריעות היה נראה שאינו אלא  
לחבר את היריעות, ולפי זה אם לא היה אחד מהם פרוף להקרס שלו  
אינו מזיק ומבטל קיום המשכן. אבל לא כן הדבר אלא כך ההכרח לפי  
בנין העולם שנעשו הלולאות נגדם דווקא חמישים וכו', ואם יחסר אחד  
מהם הרי אינו בתואר העולם ואינו יכול להיות השכינה בתוכם. וכו'.

כן מצינו בדברי גדולי בעלי החסידות שבנית המשכן מוציאה אל הפועל את  
כוונת הבריאה מתחילה<sup>49</sup>:

והנראה בזה על פי שאמרנו למעלה גם כן דהנה עיקר הכונה בבריאת  
העולם היה כדי שיהיה שכינתו בתחתונים, וזה גם כן ענין ציוויו יתברך

<sup>48</sup> העמק דבר לנצי"ב שמות פרק כה ח.

<sup>49</sup> מאור ושמש - לר' קלונימוס קלמן הלוי עפשטיין מקראקא, פרשת ויקהל ד"ה והנראה.

על מלאכת המשכן וכמאמר הכתוב 'ועשו לי מקדש וגו''. ולכן אמרו חז"ל 'יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהם שמים וארץ', שבריאת שמים וארץ וציווי מלאכת המשכן ענין אחד להם שתופיע אור קדושתו יתברך בעולמות התחתונים. והעושים מלאכת הקודש היו מיחדים יחודים גדולים בכל עשייה ועשייה שהיו עושים למלאכת המשכן. ועל כן מילא השי"ת את העושים במלאכת הקודש בחכמה ובתבונה ובדעת שהם ענינים המוזכרים בבריאת שמים וארץ. כי היה צריך לזה קדושה יתירה והזדככות גדול שיפעלו ביחודם במלאכתם לעשות מקום מוכן להשראת שכינתו יתברך ולהוציא מכח אל הפועל כונת הבריאה.

על כן בעת שנסתיימה בנית המשכן היתה בעולם שמחה כביום בריאת העולם<sup>50</sup>: והכתיב: 'ויהי ביום השמיני', ותניא: אותו היום היתה שמחה לפני הקדוש ברוך הוא כיום שנבראו בו שמים וארץ. כתיב הכא: 'ויהי ביום השמיני' וכתיב התם: 'ויהי ערב ויהי בקר יום אחד'. 'השמחה' היתה גם משום שבנית המשכן היתה גם מעין השלמה לבריאת העולם<sup>51</sup>:

ר' יהושע בן לוי בשם רשב"י: להקים המשכן אין כתיב כאן, אלא 'להקים את המשכן', משכן אחר<sup>52</sup> הקים עמו, שנקרא 'אוהל', כשם שהמשכן נקרא 'אוהל מועד', כמה דתימא (ישעיה מ): 'וימתחם כאוהל לשבת', שעד שלא הוקם המשכן, היה העולם רותת, משהוקם המשכן נתבסס העולם, לכך נאמר: 'להקים את המשכן'. וכו'....

עד הקמת המשכן למה היה העולם דומה באותה שעה? לטרסקל על שתי רגלים, שאינו יכול לעמוד והוא רותת, כיון שעשו לו רגל שלישי, נתבסס ועמד. כך כיון שנעשה המשכן, כמה דתימא: 'אל נוה קדשך'.

<sup>50</sup> מגילה דף י עמוד ב.

<sup>51</sup> במדבר רבה פרשה יב יא-יב.

<sup>52</sup> הכוונה לעולם שנקרא אוהל.

מיד נתבסס ועמד, שמתחלה לא היה לעולם, אלא שתי רגלים: חסד ותורה, והיה רותת, נעשה לו רגל שלישי, זה משכן, מיד עמד, ולכך כתיב: 'להקים את המשכן'. מהו 'את'? העולם, שנקרא 'אהל', הוקם עמו. הוי, 'להקים את המשכן'.

עד שלא נבנה המשכן היה חסר הנדבך המשלים של הבריאה שביסס את קיומה.

בהמשך לדברים ניתן לומר גם שבבריאת העולם נבחרו 'מלאכות' שמיימיות מסויימות להיות אלה שבאמצעותן נברא העולם. 'מלאכות' בעלות חשיבות עצמית וקיומית. במקביל להן המלאכות המקבילות בעולם הארצי ש'נבחרו' להיות אלה שבאמצעותן יבנה המשכן גם גם להן חשיבות עצמית וקיומית.

החשיבות של בנין המשכן אינו רק בעצם התוצאה לאחר בנייתו והשראת השכינה בתוכו. גם בעצם התהליך של הבניה והאופן שבו היא התבצעה היתה חשיבות עצמית. וכן גם למלאכות שהיו חלק ממנה. בהשלמת מלאכת הבנין, ביום השמיני שרתה במשכן השכינה והיתה בו שמחה כבריאת שמים וארץ. למלאכה זו של הקמת המשכן המקביל למלאכת בריאת העולם היה צורך בבצאל שידע לעסוק בכל 'מלאכת מחשבת' על כל שלושת המשמעויות שלה וידע 'לצרף אותיות שבהן נבראו שמים וארץ' כדי שיורה את הדרך כיצד לבנות את המשכן ובאיזה מלאכות 'להשתמש' בבניה. כל אחד מ"ט אבות מלאכה אלו משקפים אחד מ'המלאכות' השמימיות שבהם כביכול נבראו שמים וארץ, והושבתה בשבת. בדרך זו ניתן לבאר את שיטות הראשונים והבבלי, שהתבארו בדברי ה'אגלי טל' שהמלאכות נלמדו דווקא מהקמת המשכן ולא מהקרבנות.

## ו. ארבעים חסר אחת - המלאכות כמכלול

העיסוק במלאכות השבת בפרטי פרטיהן היא ברור אמוני ביחס לבריאת שמים וארץ. בתחילת דברנו שאלנו מדוע מציינת משנת המלאכות בתחילתה ובסופה את המספר הכולל של המלאכות? ומדוע בחרה למנות אותם

ב'ארבעים חסר אחת' ולא בדרך קצרה 'שלושים ותשע'?

נדמה שגם כאן ישנה הקבלה לבריאת העולם.

הבריאה היא יצירה אורגאנית שלימה, אחת, וסינרגית, המורכבת מאינספור חלקים ופרטים. השלם שהוא יותר מסך כל חלקיו. זוהי אחת המשמעויות של הדימוי שדימו ראשונים את העולם ל'אדם גדול'. רק בהצטרפות כל המרכיבים באופן שלם הוא מגיע לתכליתו. במקביל לכך ניתן לראות זאת גם במשכן המקביל לבריאת העולם, רק בהשלמת כל פרטיו שרתה בו השכינה.

עקרון זה בא לידי ביטוי ב'מלאכות שבת'. ובמספר ארבעים.

את המספר 'ארבעים' מצינו בחז"ל כמספר הימים של 'יצירת הוולד' - 'האדם הקטן'. בהם נשלמת יצירתו הבסיסית כאדם ומכאן הוא מתחיל להתפתח<sup>53</sup>:

אמר רב חסדא, הרי אמרו יצירת הוולד באשה ארבעים יום.

המהר"ל מבאר שהשלמת הגוף נעשית בל"ט יום וביום הארבעים נזרקה בו הנשמה<sup>54</sup>:

כנגד ארבעים יום של יצירת הולד, וביום האחרון הוא יום ארבעים

מקבל הולד הנשמה, ובכל ל"ט הוא בריאת הגוף.

מצינו במספר מקומות נוספים שהמספר ארבעים הוא מספר שמבטא שלימות: ארבעים סאה במקווה. מהלך שלם של ארבעים שנה במדבר. וציון של נתינת התורה למשה לאחר ארבעים יום של קבלתה ולימודה בסיני. בן ארבעים לבינה. רק אחרי ארבעים שנה עומד על דעת רבו<sup>55</sup> ועוד.

שמא ניתן לומר שבציון המספר ארבעים ביקשו חכמים לומר שה'מלאכות' הן כנגד 'מלאכות' הבריאה, ששלמותה היא בהיותה מכלול שלם ולא רק פרטים<sup>56</sup>. לעיל הזכרנו את דברי הגמ' שבהתאמה לכך ביקשה המשנה לציין מצב שבו ישנו 'העלם' של כלל מלאכות שבת ואז יהיה חייב על כל המלאכות

<sup>53</sup> בכורות דף כא עמוד א.

<sup>54</sup> 'גור אריה' פרשת כי תצא דברים פרק כה ב. ועיי"ש שבכך הוא מבאר מדוע גם במלקות כתוב 'ארבעים חסר אחת' ולא שלושים ותשע.

<sup>55</sup> עבודה זרה דף ה עמוד א. וכן בתקופת השופטים כתוב שלוש פעמים "ותשקוט הארץ 40 שנה" כפרק זמן שלם.  
<sup>56</sup> רבים עמדו על היסוד המתבאר בגמרא שבת דף מט שיש למעשה ארבעים 'מלאכות' בתורה והחכמים קיבלו שאת האזכור הארבעים לא מנו. ויש שביקשו לסמן מהי 'המלאכה הארבעים' ומדוע לא מנו אותה.

כאחד.

האחדות של מכלול מלאכות הבריאה נובעת מכך שביסוד 'המחשבה תחילה' היתה מחשבה סינרגית ומאוחדת של כוונת הבריאה. ורק אח"כ היא התפרטה לפרטים. יסוד זה של האחדות מתאים גם לציוי על השבת בתחילת פרשת ויקהל. במעמד שבו מקהילים את כל העם כאיש אחד<sup>57</sup>:

'ויקהל משה כו' ויאמר כו' אלה הדברים כו' לעשות אותם'. לפי הפשוט קאי על מלאכת המשכן שנאמר אחר כך. אמנם הקדים להם מצות השבת כי בזה הקהיל אותם כי באמת ע"י החטא בעגל ניטל מהם האחדות כמ"ש אלה כו' לתקן חטא של אלה אלהיך כו'. פי' שנפלו למקום הפירוד והריבוי וזה נתקן ע"י מלאכת המשכן שהוא התקרבות הנפרדים לקשר הכל בשורש האחדות ולכן במשכן הי' כל מיני ל"ט מלאכות שהוא שורש כל המעשים להחזירם אל מקור האחדות. אך איך יכולין לבוא לזה הוא ע"י השבת שמצוה זו לא נאבד מהם ונתאחדו בשבת בשורש האחדות ולכן הקדים השבת. והוא ענין כלל ופרט. ופרט צריך לכלל. וכלל לפרט. ששבת הוא הכלל. ובימי המעשה הוא התבררות כל הפרטים ולבטלם להשבת. ופ' פקודי הוא חשבון כל פרט ופרט ויקהל הוא התחברותם להכלל ע"י השבת כנ"ל. ובמדרש איש תבונות רב ברכות כו'. שקשה לו למה נמנה כל פרט ופרט שהברכה שולט בדבר שאינו מנוי. רק ע"י אמונה שהוא התמשכות הפרטים לחברם בכלל האחדות אז אדרבא נתוסף ברכה מן הכלל להפרטים כנ"ל. עולם המעשה ועולם ההווה הוא 'עלמא דפירודא'<sup>58</sup> ואין מבחינים לעת עתה באחדות שביסוד בריאתו. אולם לעתיד לבוא כשנזכה ל'יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים' תבוא לידי ביטוי אחדות זו. ואז ה'מלאכה' של הבריאה תופיע בשלימותה הסופית<sup>59</sup>:

<sup>57</sup> שפת אמת ספר שמות - פרשת ויקהל - שנת [תרל"ז].

<sup>58</sup> זוהר חלק ג דף קנט ע"ב: "עלמא קדמאה האי עלמא דאקרי עלמא דפירודא וב"נ אשתכח ביה ולא אשתכח וכו'".

<sup>59</sup> עולת ראיה ח"ב עמ' מז.

ל'אסור מלאכה' - "תניא רבי אומר דברים, הדברים, אלה הדברים, אלה ל"ט מלאכות שנאמרו למשה בסיני" (שבת צז:) המלאכות בכללן באות מתוך פרודו של עולם, במצבן שהן עומדות, כל זמן שמלאכת ד' העליונה עדיין לא נתגלתה עלינו בכל כבודה והדרה. אור השבת בא להודיע את קדושת האחדות העליונה, המופעת בעולמי עד, מראשית ועד אחרית כל, מכח זיו העליון של אל חי ברוך הוא. למעלה מכל דברים וענינים בכלל מנשאת אותנו קדושת האחדות האלהית הנפלאה, אשר כל לב ובשר אליה תערוג בצמאון אין קץ, "צמאה לך נפשי כמה לך בשרי". וביותר מכל תרוממנו סלה, מעל הצד השטחי והמגולה שבדברים, מצד החלש והמתנוון לעינים, הכהות, שההכרות השקריות הנן הפועלות על ידן את פעולותיהן, עד אשר יבא יום ויגלה אור האמת, 'ולא יכנף עוד מורך', 'ולא יהיה לך עוד השמש לאור יומם ולנגה הירח לא יאיר לך, כי ד' יהיה לך לאור עולם, ושלמו ימי אבלך'. וק"ו שהפרוד של הדברים, ערכם הניתק מעל הכל, שהוא מכון של כל עמל ויגיעת בשר, שהוא צריך להתעלם מאור קדושת השבת, המופיעה ביקרת כבודה. רק דברים, בסתם, והדברים בגילויים, ואלה הדברים במספרם ופרטיותיהם, נגאלו בתור הכנה לעילוי העולם העתיד לבא, בהתרוממותם של כל ההוייות למקורן, ובאיחודם של כל הנפרדים במקור אחדותם, ע"י מעשה המשכן, שגדול יום הקמתו כיום שנבראו בו שמים וארץ. ועל כן מקושרים הם הענינים ודברים הדברים, אלה הדברים אשר נאמרו במעשה המשכן, שם גנוזים הם ערכיהם הפנימיים של ל"ט המלאכות שנאמרו למשה בסיני, שיתעלו ע"י ראשית קדושת המשכן לאחרית יום שכולו שבת ע"י קדושת השבת בישראל לדורותם.

לכך יש לצרף את התובנה בדבר ה'אבות' וה'תולדות'<sup>60</sup>:

ר' יוחנן ור' שמעון בן לקיש עסקו שלש שנים ומחצה בענין המלאכות

<sup>60</sup> ירושלמי שבת פרק ז' ריש ה"ב.

## ומצאו 'ארבעים חסר אחת' תולדות לכל אב.

מדוע טרחו על כך שלוש שנים ומחצה? מה המשמעות לכך שלכל אב מצאו 'ארבעים חסר אחת' תולדות?

עפ"י הירושלמי כל אחד מה'אבות' הוא גם יחידה שלימה בפני עצמה שיש לו 'ארבעים חסר אחד' של תולדות. גם בכך יש הקבלה לבריאה. ליסודות הבריאה, ול'אבות' שהם העקרונות והכללים שעליה היא מושתתת. לכל אב יש 'תולדות' - עקרונות משנה שדומים לו ומתפרטים ממנו. כל 'אב' הוא עקרון שלם בפני עצמו שממנו נובע עולם שלם בפני עצמו.

המושג 'תולדות' כדבר ש'נולד' פרה ורבה, יש בו גם מימד נוסף של הבנת הדינמיות של הבריאה. שגם הוא בא עם השבת<sup>61</sup>:

ההופעה שבאה לאדם, לחוש על ידה את היצירה, לא כדבר שכבר נגמר ונעשה, אלא כדבר שהוא תמיד מתהווה, מתעלה, מתפתח ומתרומם, זו היא שמעלה אותו מתחת השמש למעלה מן השמש, ממקום שאין כל חדש, למקום שאין כל ישן, שהכל מתחדש, ששמחת שמים וארץ הוה בו, כיום שנבראו בו. ועל ידי אספקלריא בהירה זו מביטים בכל העולמות, ובהתולדה הכללית והאנושית, בגורל החיים של כל יצור, ובכל המאורעות של כל הזמנים.

ויום שכולו שבת, שבו מאירה מנוחת העולמים, הוא יום שהחידוש השופע תדיר היא תכונת יצירתו, שאינו צריך גמר ותכלית. כי חמדת ימים הוא, כליל תפארת, מקור כל הברכות.

הדמיון של השבת והלכותיה ל'מעשה בראשית' בא לידי ביטוי גם בכך שבחילול השבת בפרהסיה יש כפירה בבריאת העולם<sup>62</sup>:

מקבלין קרבנות מפושעי ישראל כדי שיחזרו בהן בתשובה, חוץ מן המומר ומנסך את היין ומחלל שבתות בפרהסיא.

וברש"י שם:

<sup>61</sup> אורות הקודש ח"ב עמ' תקי"ז - החידוש התמידי.

<sup>62</sup> חולין דף ה עמוד א.

חמירא שבת כעבודת כוכבים, דהעובד עבודת כוכבים כופר בהקב"ה  
והמחלל שבת כופר במעשיו ומעיד שקר שלא שבת הקב"ה במעשה  
בראשית.

ומאידך בשמירת השבת יש עדות על בריאת שמים וארץ<sup>63</sup>:  
ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת לדורותם ברית עולם.  
ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם כי ששת ימים עשה ד' את השמים  
ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש.

האות היא גם בבחינת עדות<sup>64</sup>:

אמרינן במדרש: **שלשה מעידין זה על זה** - ישראל ושבת והקדוש ב"ה.  
ישראל והקדוש ברוך הוא מעידים על השבת שהוא יום מנוחה. **ישראל  
ושבת על הקדוש ב"ה שהוא אחד**. הקב"ה ושבת על ישראל שהם  
יחידים באומות.

על כן אנו נוהגים להזכיר בסעודת השבת: **שומְרֵי וְזוֹכְרֵי הַמָּה מְעִידִים פִּי  
לְשֵׁשֶׁה פֶּלַ בְּרוּאִים וְעוֹמְדִים. שְׁמֵי שָׁמַיִם אֶרֶץ וַיָּמִים כָּל צָבָא מְרוֹם גְּבוּהִים  
וְרָמִים, תַּנִּין וְאָדָם וְחַיֵּית רְאֵמִים כִּי בְּיָה ד' צוּר עוֹלָמִים**<sup>65</sup>.

---

<sup>63</sup> שמות פרק לא יב-יד.

<sup>64</sup> תוספות חגיגה דף ג עמוד ב, ד"ה 'ומי כעמך'.

<sup>65</sup> מתוך הזמירות לשבת.



## מקום פטור - רשות או לא?

הרב ידידיה כהנא

תוכן:

- א. סוגיית הגמרא
- ב. מצא מיין את מינו
- ג. הגהת המהרש"א - מקום פטור - רשות או לא?
- ד. רשויות - מהות וגדרים

### א. סוגיית הגמרא

הגמרא במסכת שבת<sup>1</sup> אומרת:

אמר רבה דבי רב שילא, כי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן: אין כרמלית פחותה מארבעה. ואמר רב ששת: ותופסת עד עשרה. מאי ותופסת עד עשרה? אילימא דאי איכא מחיצה עשרה הוא דהוי כרמלית, ואי לא - לא הוי כרמלית; ולא? והאמר רב גידל אמר רב חייא בר יוסף אמר רב: בית שאין בתוכו עשרה, וקריו משלימו לעשרה - על גגו מותר לטלטל בכולו, בתוכו אין מטלטלין בו אלא ארבע אמות! אלא מאי ותופסת עד עשרה - דעד עשרה הוא דהויא כרמלית, למעלה מעשרה טפחים - לא הוי כרמלית...

מה הדין במקום שאינו רחב דע"ד? אומר רש"י (ד"ה "ה"ג"):

אין כרמלית פחותה מארבעה - רוחב, ואי לא - מקום פטור הוא, ומותר לכתחלה להוציא משם לרשות הרבים ולרשות היחיד..

---

<sup>1</sup> דף ז' ע"א

ומוסיף רש"י (ד"ה "דעד עשרה"):

...למעלה מעשרה - אין שם כרמלית על אוירו בדבר שאינו מסויים, כגון פני לבינה או פני כותל או קלט מן האויר למעלה מעשרה - מותר להוציא לכתחילה משם לרשות היחיד ולרשות הרבים, דאין שם כרמלית עליו, כי היכי דאויר למעלה מעשרה ברשות הרבים לאו רשות הרבים הוא, כדתנן לקמן: למעלה מעשרה כזורק באויר, גבי כרמלית נמי לאו כרמלית הוא,

ובדבר מסויים, כגון ראש עמוד וגב לבינה, ליכא לאוקמיה, דאי אית ביה ארבעה - פשיטא דלמעלה מעשרה לא הוי כרמלית, דהא אפילו עמוד ברשות הרבים רשות היחיד הוא, ואי דלית ביה ארבעה ולמטה מעשרה - מי הוי כרמלית, הא קאמר: אין כרמלית פחותה מארבעה, ואי בדקאי בכרמלית, וכיון דלית ביה ארבעה הוי שם הכרמלית עליו - אם כן מצינו חומר בכרמלית מרשות הרבים, דאילו ברשות הרבים כי האי גוונא - מקום פטור הוא, ובטל ומותר לרשות הרבים ולרשות היחיד, ואנן אמרינן בשמעתין דהאי תופסת עד עשרה - מקולי רשות הרבים הוא, הלכך לא מיתוקמא אלא באוירא.

כלומר, הדין ש"תופסת עד עשרה" רלוונטי רק באויר. שכן:

אם מדובר במקום רחב דע"ד - הרי הוא רה"י, שכן אפילו ברה"ר הוא רה"י. אם אינו רחב דע"ד - אם למעלה מעשרה - פשוט שאינו כרמית, כי אין כרמלית פחות מדע"ד.

ואם פחות מעשרה ואינו רחב דע"ד, מדגיש רש"י כי לא ייתכן לומר שזה כרמלית, שהרי ברה"ר הוא מקפ"ט, ולא יעלה על הדעת שכרמלית תהא חמורה מרה"ר.

## ב. מצא מין את מינו

לעומת שיטת רש"י, מצאנו חולקים, ואומרים שאין מקום פטור בכרמלית. הרמב"ם (פרק יד הל' ו) כותב:

בור שבכרמלית הרי הוא ככרמלית אפילו עמוק מאה אמה אם אין בו ארבעה כלומר, אין מקום פטור בכרמלית. וכן הסביר את דבריו הרמ"א (סימן שמה סע' יח):  
דאין מקום פטור בכרמלית...

כהוכחת רש"י נגד דעה זו, הקשה הרשב"א (ק ע"א ד"ה "רבי שמעון") על הרמב"ם:

...וגם זה ענין מגומגם בעיני והלא מקום פטור אחד מן הארבע רשויות הוא ולמה לא יחלק גם הוא רשות לעצמו ויהיה בור זה מקום פטור, וכי יהיה דינו חמור כשהוא בכרמלית מבור שהוא ברשות הרבים שאם אין בו ארבעה על ארבעה הוי מקום פטור?

הדגשנו שורה בדברי הרשב"א, להלן נשתמש בה כדי להבין אל נכון את מחלוקת הרמב"ם והרשב"א.

הר"ן (ב ע"ב בדפי אלפס, ד"ה "כי אתא") מסביר את הרמב"ם:  
ואחרים כתבו דאפילו בדבר המסוים איכא לאוקמא וכגון שאינו רחב ד' וקאי בכרמלית דהוי כרמלית דנהי דאי קאי כי האי גוונא ברשות הרבי' מקום פטור הוא בכרמלית מצא מין את מינו וניעור כדאמרי' בפרקא קמא דעירובין (דף ט א):

כן גם דעת הגהות מיימוניות (פרק טו הל' יג אות ד) בשם הר"ש משאנן:  
וא"כ היכא דאין רחבה ד' על ד' תעשה מקום פטור דאין כרמלית פחותה מד'. יש לחלק לדידן דרה"ר ככרמלית אתי ומצטרף בהדיה דקי"ל כרב דאמר בפ"ק דעירובין מצא מין את מינו וניעור.

ועלינו להבין מה פירוש "מצא מיין את מינו" מהיכן מגיעה סברה זו, ומה פשרה?

### ג. הגהת המהרש"א - מקום פטור - רשות או לא?

בדברי רש"י הדגשנו:

ואי בדקאי בכרמלית, וכיון דלית ביה ארבעה הוי שם הכרמלית עליו...

המהרש"א מוסיף כאן מילה אחת:

שם אויר הכרמלית עליו..

מה פשר תוספת זו של המהרש"א?

כדי להבין את הגהת המהרש"א, שתפתח לנו בעז"ה פתח להבנת כל העניין,

נזכיר שוב את דברי הרשב"א שהדגשנו:

והלא מקום פטור אחד מן הארבע רשויות

ובזה גופא יש לדון. האם מקפ"ט הוא רשות ככל ארבע הרשויות, או שמא הוא

אינו רשות, ולא מצאו חכמים לתקן לו שם, מאחר שאין בו דע"ד וממילא אינו

מקום חשוב.

הנפקא מינה תהיה, האם יש אויר למקפ"ט. אם הוא רשות – יש לו אויר. ואם

אינו רשות – אינו תופס את אוירו.

נשוב לדברי רש"י על פי המהרש"א. רש"י אומר, שלו היינו סוברים שאין

מקפ"ט בכרמלית, היה שם אויר כרמלית על המקום. כלומר, אין הכוונה

שמקפ"ט עצמו נהפך לכרמלית, בגלל איזו סברה מוזרה ש"מצא מיין את מינו

וניעור" אלא הכוונה בסברה זו היא, שמכיוון שלכרמלית אין קריטריונים

מהותיים, הרי שאין מקפ"ט מבטל שם כרמלית מאוירה.

לפי זה מיושבת קושית הרשב"א על הרמב"ם. שכן ברה"ר באמת מתבטל שמה

מהמקום, מאחר שמקפ"ט הורס את האפשרות של הרבים ללכת במקום,

ומכיוון שכך גם שם אויר רה"ר מתבטל ממקום זה, אף שאין אויר למקום

פטור. אבל בכרמלית הרי אין קריטריון שיהיה ראוי להילוך הרבים, ועל כן אין

מקפ"ט מבטל שם כרמלית מהמקום, ומכיוון שאין אויר למקפ"ט הרי יש על האויר שם כרמלית.

במה חולק הרשב"א? הדברים כתובים שחור על גבי לבן, והדגשנו אותם קודם – מקפ"ט הוא רשות ככל הרשויות, ועל כן הוא תופס את אוירו. ממילא אין שייך לומר שאוירו יהיה כרמלית, שהרי זה אויר מקפ"ט.  
להלן נראה, כי על פי דעת הרמב"ם ניתן לתת הסבר לסוגיית "עמוד תשעה"<sup>2</sup>.

## ד. רשויות - מהות וגדרים

נראה להסביר, שמחלוקת הרשב"א והרמב"ם כאן קשורה במישרין במחלוקתם העקרונית<sup>3</sup> האם רשויות שבת נקבעות על פי המהות או על פי הגדרים הפורמאליים. מדוע?

יש להניח, כי מחלוקת הרמב"ם והרשב"א נובעת מהבנה בסיסית בנושא רשויות שבת. האם אלו רשויות אובייקטיביות, שהתורה קובעת איסורים לגביהם בשבת? או שמא הרשויות הללו מוגדרות רק בהקשר של איסור ההוצאה, ומעבר לכך אין להן כל משמעות?

נשים לב, כי לכאורה אין לרשויות כל משמעות אובייקטיבית, שכן בנושאים אחרים בתורה ההגדרה שונה. למשל, לעניין טומאה הגדרת רה"י ורה"ר אינה זהה להגדרות לעניין שבת, וכך לעניין סוטה.

אם כך, מובנת גישת הרמב"ם הבסיסית, הגורסת כי אין רשויות שבת רשויות אובייקטיביות, וממילא אין מקום לדבר על מהות אלא על גדרים בלבד.

לדעת הרשב"א עדיין המהות קובעת, וייתכן שהיא אף זהה למהות לעניין טומאה, אלא שהתורה הוסיפה תנאים באיסור שבת מסיבות שונות. על כן לדעתו הרשויות הן מושג אובייקטיבי, שנפקא מינה משמעותית שלו היא הלכות הוצאה.

<sup>2</sup> ראה בסיכום סוגיית "חורי רה"ר"

<sup>3</sup> ראה: רה"ר - מהות וגדר, רה"י - מהות וגדר

ומכאן למקום פטור - לרמב"ם ברור כי אין כאן רשות אמיתית כלשהי, שהרי אפילו לעניין איסור הוצאה אין לרשות זו משמעות, וממילא אינה תופסת אירה. ולעומת זאת לרשב"א כל רשויות שבת הן רשויות אובייקטיביות, וממלא גם מקפ"ט תופס אורו.

# הנאה ממעשה שבת של יהודי

מתן פלנזר

תוכן:

- א. פתיחה
- ב. פסיקת הראשונים
- ג. חידוש רבינו יונה
- ד. המתנת זמן 'בכדי שיעשו'
- ה. פסיקת האחרונים
- ו. הלכה למעשה
- ז. סיכום

## א. פתיחה

שבת בצהריים בבסיס, חייל דתי יורד מהשמירה ומגלה שההורים של אחד מהחיילים במחלקה הגיעו מהבית שלהם בצד השני של הארץ והביאו איתם אוכל וצ'ופרים לחיילים.

נשאלת השאלה האם יהיה מותר לו להנות מהאוכל?  
נתחיל לבחון את הסוגיא מהמקור.

הגמרא במסכת כתובות דף ל"ד. דנה בהנאה מבישול שנעשה בשבת על ידי יהודי.

דתניא המבשל בשבת בשוגג יאכל במזיד לא יאכל דברי ר"מ ר' יהודה אומר בשוגג יאכל למוצאי שבת במזיד לא יאכל עולמית רבי יוחנן הסנדלר אומר בשוגג יאכל למוצאי שבת לאחרים ולא לו במזיד לא יאכל

עולמית לא לו ולא לאחרים מאי טעמא דרבי יוחנן הסנדלר כדדריש ר' חייא אפיתחא דבי נשיאה ושמרתם את השבת כי קדש היא לכם מה קודש אסור באכילה אף מעשה שבת אסורין באכילה אי מה קודש אסור בהנאה אף מעשה שבת אסור בהנאה ת"ל לכם שלכם יהא יכול אפילו בשוגג ת"ל מחלליה מות יומת במזיד אמרתי לך ולא בשוגג פליגי בה רב אחא ורבינא חד אמר מעשה שבת דאורייתא וחד אמר דרבנן מאן דאמר דאורייתא כדאמרן מאן דאמר דרבנן אמר קרא קדש היא היא קודש ואין מעשיה קודש.

הגמרא מביאה ברייתא העוסקת בנושא של אדם שבישל בשבת, מה הדין האוכל בשוגג ובמזיד.

ישנה מחלוקת שנחלקת לשלוש דעות:

רבי מאיר	רבי יהודה	רבי יוחנן הסנדלר	
יאכל	יאכל במוצאי שבת על ידו	אחרים יאכלו במוצאי שבת	מבשל בשבת בשוגג
לא יאכל אחרים יכולים לאכול מיד (רש"י)	לא יאכל לעולם ואחרים יכולים	לא יאכל לעולם על ידי אף אחד	מבשל בשבת במזיד

מאחורי המחלוקת המשולשת הנ"ל עומדת מחלוקת אחת מרכזית - האם האיסור על מעשה שבת הוא מדאורייתא או מדרבנן. מדאורייתא לומדים מהפסוק "ושמרתם את השבת כי קדש היא" - דבר שהוא קודש אסור באכילה גם מעשה שבת לכאורה אסור באכילה.



מדרבנן לומדים גם מהפסוק ומסבירים שהיום עצמו קודש אבל מעשיו אינם קודש.

## ב. פסיקת הראשונים

הרי"ף על מסכת שבת<sup>1</sup> פוסק כרבי יהודה, שהיא דעת האמצע. הרי"ף<sup>2</sup> מוסיף עניין מסוגיית מעשה שבת של גוי, שהוא המתנת זמן בכדי שיעשו. כוונת המתנת זמן בכדי שיעשו זה הוא שבמוצאי שבת צריך לחכות את הזמן שלקח לעשות את המלאכה זאת כדי לא להרוויח את הזמן שנעשה בשבת. לדוגמא בישול של אורז לוקח 20 דקות אז אחרי שבת יש לחכות 20 דקות. הרמב"ם<sup>3</sup> ממשיך כדעת הראשונים שראינו עד כה ופוסק כרבי יהודה.

## ג. חידוש רבינו יונה

עד כאן הדיון היה סביב העניין של המעשה שנעשה. רבינו יונה מרחיב את הדיון ומחלק בין מקרה שנעשה שינוי בגוף החפץ לבין מקרה שלא נעשה בו שינוי כדלהלן.

מה שנאסר להנות ממנו הוא דווקא דבר שנעשה בו שינוי, וראינו שבעניין של בישול השינוי (תיקון) נקרא מעשה. וכך מובאים דבריו בריטב"א<sup>4</sup>:

ולפי' מה שכתבו בפ' ר' אליעזר דמילה לדעת הרב ר' יונה ז"ל אפי' בשבת לא מתסר מעשה שבת מפני שנעשה בו איסור העברה ברשות הרבים או הוצאה והכנסה שלא אסרו במעשה שבת אלא דבר שיש בו מעשה דהיינו שנעשה שום תקון בגופו שזה נקרא מעשה והיינו דנקטי' בכל דוכתא מעשה שבת וטעמא דמסתבר הוא.

הביאור הלכה<sup>5</sup> סובר שגם מעשה בגוף החפץ נחלק לשתיים.

<sup>1</sup> רי"ף על מסכת שבת דף י"ז.

<sup>2</sup> רי"ף על הרי"ף ד"ה "הלכך"

<sup>3</sup> רמב"ם הלכות שבת פרק ו' הלכה כ"ג

<sup>4</sup> חידושי הריטב"א על מסכת עירובין דף מ"א:

סוג המקרה הראשון הוא מעשה שיוצר שינוי בחפץ עצמו כגון בישול. סוג מקרה השני הוא מעשה שנוגע לחפץ אבל לא נעשה בו שינוי כגון הוצאה מרשות לרשות.

למעשה הוא פוסק שרק אם הוא יכול להינות מהפעולה זה יהיה אסור לגמרי. הילקוט יוסף<sup>6</sup> פוסק שרק בשעת דחק כשלא נעשה בגוף התבשיל מעשה יהיה מותר לאכול ממנו.

### ד. המתנת זמן 'בכדי שיעשו'

כמו שהזכרנו מקודם ישנו עניין של המתנת זמן 'בכדי שיעשו'. זמן זה בעצם מאפשר בדיעבד להנות מהמעשה אבל בלי להנות מהזמן ש'הרווחנו' שהמעשה נעשה בשבת. בנוסף אין כאן חשש שיעשה זאת שוב כי בעצם לא מרוויח מזה כלום.

הבית יוסף<sup>7</sup> פוסק שהמתנת הזמן נצרכת רק כאשר שבפעולה נעשה חילול שבת, ובשולחן ערוך<sup>8</sup> הוא פוסק כדעת רבי יהודה. הילקוט יוסף<sup>9</sup> מוסיף עוד עניין שאם המלאכה שנעשתה ע"י יהודי נעשתה באופן חד פעמי או בניגוד לרצון השני אז יהיה מותר להנות ממנו ישירות במוצאי שבת מבלי להמתין 'בכדי שיעשו'.

### ה. פסיקת האחרונים

ערוך השולחן<sup>10</sup> סובר ופוסק דבר אחר. הוא עושה הבחנה בין מלאכה שנעשתה ע"י גוי לבין מלאכה שנעשתה ע"י יהודי.

<sup>5</sup> ביאור הלכה סימן שי"ח ד"ה "אחת משאר מלאכות"

<sup>6</sup> ילקוט יוסף הלכות שבת סימן שי"ח סעיף ס"ח

<sup>7</sup> בית יוסף סימן שי"ח סעיף ג'

<sup>8</sup> שולחן ערוך או"ח סימן שי"ח סעיף א'

<sup>9</sup> ילקוט יוסף הלכות שבת סימן שי"ח סעיף ו'

<sup>10</sup> ערוך השולחן או"ח שי"ח סימן ח'

בגוי - יש חשש שיעשה שוב בשבת אחרת ולכן צריך לחכות זמן של 'בכדי שיעשו'.

ביהודי – אין שום חשש שיעשה זאת שוב ולכן אין צורך בלהמתין זמן של 'בכדי שיעשו'.

הציץ אליעזר<sup>11</sup> דן בנושא הזה גם בקשר להנאה מתחנת רדיו יהודית שמופעלת בשבת. למעשה הוא גם פוסק שצריך המתנת זמן של 'בכדי שיעשו' כי ברור שזאת מלאכה שנעשית לטובת היהודי.

## ו. הלכה למעשה

למעשה, לכתחילה אין לאכול מהאוכל אלא אם כן יש חשש לביוש. במקרה כזה של חשש אם לא הייתה כוונה הן מצד החייל הדתי לבקש והן מצד המשפחה להביא דווקא בשבילו, ואם המעשה הזה הוא חד פעמי שלא יחזור על עצמו - יהיה לו מותר לאכול אחרי שימתין במוצאי שבת את הזמן שלקח להם להגיע בשבת.

## ז. סיכום

לסיכום ראינו את הדיון האם, מתי ומי יכולים ליהנות ממעשה שבת שנעשה ע"י יהודי בין אם היה בשוגג בין אם היה במזיד. בעניין הזה פירטנו את דעות שלושת התנאים שעליהם מתבססת הסוגיא.

לאחר מכן ראינו את פסיקת הראשונים בעניין, כרבי יהודה, שבכל מקרה בשבת עצמה אי אפשר ליהנות מהמעשה.

החידוש של רבינו יונה נותן לנו עוד צד אחד שבו מתבאר שבשעת הדחק אפשר לעשות חילוק בין מקרה שנעשה שינוי בדבר עצמו או לא.

<sup>11</sup> שו"ת ציץ אליעזר ח"ג, סימן ט"ז פ"א

לסיום הסוגיא ראינו את דין המתנת זמן 'בכדי שיעשו' שבעצם מאפשר ליהנות  
מהמעשה בלי שיהיה חשש שיעשה שוב כי זמן ההמתנה לא מאפשר הנאה  
מוחלטת.

# השתלשלות מחלוקת לאורך הדורות מתוך מלאכת קוצר

אורי פולובין

תוכן:

- א. מבוא
- ב. דעת הבבלי עפ"י פירוש רש"י ותוס'
- ג. דעת הירושלמי
- ד. הרמב"ם בתולש ובזומר
- ה. המגן אברהם, וערוך השולחן
- ו. סיכום - ביטוי הדעות בכל דור ודור

## א. מבוא

במאמר זה נרצה להראות כיצד העקרונות שעמדו בעיניי הפוסקים בפסיקת ההלכה בראשית הופעת מחלוקת מסוימת באים לידי ביטוי בהמשך המחלוקות באותו הנושא במשך כל הדורות. נרצה להראות כיצד ניתן מקום, גם אם קטן ושולי יחסית לדעה אותה לא פסקנו להלכה בראשית הדרך, בתוך הדעה שנתקבלה להלכה.

בנוסף, במשנה במסכת שבת<sup>1</sup> מובא:

"אבות מלאכות ארבעים חסר אחת: הזורע, והחורש, והקוצר, והמעמר, והדש, והזור, הבורר, הטוחן, והמרקד, והלש, והאופה..."

---

<sup>1</sup> דף עג ע"א

כל סדרת מלאכות אלו נכתבו בסדר הנ"ל בעקבות מה שנקרא "סידורא דפת"- סדר הכנת הלחם. אנו נרצה להתייחס בין היתר לשתי דעות לגביי סיבת הסידור בצורה הזאת. דעה אחת רואה בסידור זה כפרט טכני שנועד על מנת לעזור ללומד לזכור בצורה טובה יותר את המשנה הנלמדת, בעקבות כך לא יהיה קשר מהותי בין כל האיסורים האלו אלא כל אחד מהם ייבחן בפני עצמו. דעה שניה רואה בסידור כעניין מהותי המקשר את כל האיסורים אחד לשני, ובהתאם לכך יהיו ביניהם השקות ונקודות שוות. חילוק זה יהיה משמעותי בשבילנו על מנת לראות את נקודת המוצא של כל אחת מהדעות.

## ב. דעת הבבלי על פי פירוש רש"י ותוספות

הגמרא במסכת שבת<sup>2</sup> כותבת:

"והקוצר. תנא: הקוצר הבוצר והגודר והמסיק והאורה- כולן מלאכה אחת. אמר רב פפא: האי מאן דשדא פיסא לדיקלא ואתר תמרי- חייב שתיים, אחת משום תולש ואחת משום מפרק. רב אשי אמר: אין דרך תלישה בכך, ואין דרך פריקה בכך."

רש"י:

"דשדא פיסא לדיקלא- זרק פיסת רגבים לדקל.  
ואתר תמרי- השיר תמרים.  
תולש- תולדה דקוצר.  
מפרק- תולדה דדש, שמפרק תבואה משבליה, לשון פורק מן החמור...  
ואף זה מפרק התמרים מן המכבדות.  
אין דרך תלישה ופריקה בכך- על ידי זריקה, אלא או ביד או בכלי,  
ותולש כלאחר יד הוא, ופטור."

---

<sup>2</sup> דף עג ע"ב

רש"י מעמיד את המקרה בכך שאדם זרק רגב אדמה על העץ ונפל ממנו תמר. בכך שהפיל את התמר מהאשכול שלו מתחייב הזורק לפי רב פפא גם על קוצר- בגלל שקטף מהעץ- וגם על דש- כי הוציא את התמר הבודד מתוך האשכול, כמו גרעין מתוך השיכולת. רב אשי פוטר מכיוון שאין דרך קצירה ואין דרך דישה בדרך זו אלא או ביד או בכלי.

לפירוש רש"י המקרה שבו מתחייב האדם בקוצר נראה הגיוני, שהרי קוטף את הפרי מהעץ, אך חיוב הדש נראה דחוק שהרי לא מבצע איזה ברירה של הפרי מתוך הפסולת שלו.

בתוספות<sup>3</sup> מבואר:

"ואחת משום מפרק- אין נראה לר"י כמו שמפרש רש"י שמפרק האילן ממשאו מן הפירות שעליו אלא כמו שפירש רבינו שמואל שיש על התמרים קליפה העליונה וכשהוא מכה בתמרים מפרק את הקליפה מן התמרים והוי כמו דש שמפרק את התבואה מהשבולת."

תוספות לא מקבל את תיאור המקרה של רש"י, ומעמיד את המקרה כמו שמפרש הרשב"ם שמדובר במקרה שזרק את רגב האדמה ופגע בקליפת התמר ומתוך כך נפל התמר מתוך הקליפה. רב פפא יחייב משום קוצר- כי נפל הפרי מהעץ, ומשום דש כי הוציא את הפרי מתוך הקליפה. רב אשי יפטור שוב מאותה הסיבה.

תוספות בפירושו הופך את הדברים. לפירושו, הדישה מתבצעת באופן מלא שהרי מוציא את הפרי מהקליפה, מצד שני הקצירה נשמעת רחוקה מאוד.

---

<sup>3</sup> ד"ה 'ואחת משום מפרק'

מחלוקת רש"י ותוספות היא בנוגע לאיזה שלב מתבצעת הדישה (הוצאת הפרי לצורך שימוש). רש"י אומר שהפרדת התמר מהאשכול היא גמר הכנתו, מכיוון שלא נמכר באשכולות כמו ענבים. תוספות יטען שסוף הכנתו של התמר היא לאכילה והיא תהיה הוצאת הפרי מהקליפה שלו. בכל מקרה שניהם יצטרכו שהתיקון יקרה באותה המלאכה על מנת לחייב את האדם בשתי חטאות.

סוגיה נוספת שמופיע בה מקרה של קצירה בשיתוף עם מלאכה אחרת היא הסוגיה הקודמת בגמרא לעניין זורע:

”אמר רב כהנא: זומר וצריך לעצים- חייב שתים, אחת משום קוצר ואחת משום נוטע.”

מאמירה זו של רב כהנא ניתן לראות ולהבין שעוד תנאי לחיוב במלאכת הקצירה הוא הצורך של האדם באותו דבר הנקצר. ניתן לומר שככלל בנוגע לפירות האדם נצרך להם תמיד.

## ג. דעת הירושלמי

הירושלמי במסכת שבת<sup>4</sup>:

”תני רבי חייא הקוצר הבוצר המוסק הגודר התולש והאורה כולן משום קוצר.”

הירושלמי והבבלי חולקים במעמדה של מלאכת התולש. הירושלמי מכניס את התולש לאותו מעמד כקוצר, כאורה, כגודד וכו'- בתור אב מלאכה. לעומתו הבבלי לא מחשיב את התולש כאב מלאכה אלא כתולדה של מלאכת הקוצר.

בנוסף בהמשך בירושלמי מובאת הגדרה מדויקת וכוללת לעניין מלאכת קוצר:  
”...כל דבר שאתה מבדילו מחיותו חייב משום קוצר”

---

<sup>4</sup> פרק ז'



האם הבבלי יסכים עם הקביעה הזאת?

#### ד. הרמב"ם בתולש ובזומר

הרמב"ם דורש שני תנאים ביחס להשוואה בין אב לתולדה, אם תנאים אלו מתקיימים אז המלאכה תיחשב אב, ואם אינם מתקיימים הם תולדה:

1. מהות המלאכה - שהמטרה לשמה אני עושה את המלאכה תהיה זהה למטרת המלאכה שכתובה במשנה.

2. הנפעל - שהמלאכה תתבצע על אותו סוג של נפעל שעליו מתבצעת המלאכה במשנה.

רמב"ם הלכות שבת<sup>5</sup>:

"וכן אחד הקוצר תבואה או קטנית או הבוצר ענבים או הגודד תמרים או המוסק זיתים או האורה תאנים כל אלו אב מלאכה אחת הן, שכל אחת מהן לעקור דבר מגידוליו מתכוון, ועל דרך זו שאר האבות."

הרמב"ם פוסק כבבלי שהתולש לא נחשב אב כמו הקוצר אלא רק תולדה שלו, ומוסיף הגדרה שונה מהגדרת הירושלמי שראינו להלן. נראה שלרמב"ם יש שינוי באחד מהתנאים אותם הוא דורש בקביעת המלאכות כאבות במלאכת תולש.

הרמב"ם בנוסף פוסק שהזומר עצים יתחייב בקצירה רק כאשר הוא צריך לעצים:

"...וכן הזומר והוא צריך לעצים חייב משום קוצר ומשום נוטע..."

נקדים הקדמה קצרה על מנת להבין את הפליאה מפסיקתו זו של הרמב"ם.

---

<sup>5</sup> פרק ז הלכה ד

מחלוקת ידועה במסכת שבת היא בין ר' שמעון לר' יהודה, לגבי מלאכה שאינה צריכה לגופה. ר' יהודה מחייב אדם שעשה מלאכה כזו, ור' שמעון פוטר.

במחלוקת זו הרמב"ם מחייב גם במלאכה שאינה צריכה לגופה, כמו ר' יהודה. אם כך, נשאלת השאלה- למה שיחייב הרמב"ם במקרה של זומר רק במידה וצריך לעצים? הרי זאת מלאכה שאינה צריכה לגופה בכל מקרה! יש להבין שכאשר הרמב"ם חורג ממנהגו הרגיל ישנו כאן לדעתו שינוי משמעותי- כנראה במלאכה עצמה.

"מוסך השבת" מסביר את הרמב"ם כמו שהתוס' הסביר את דעתו של ר' יהודה, כאשר האדם מקלקל ולא מתקן לא נחשבת עשייתו כמלאכה ולכן כאשר אדם זומר את העצים הוא בעצם מקלקל את הענפים הזמורים ולכן לא יתחייב אלא אם כן ביצע תיקון- נצרך לעצים.

ה"אגלי טל" הולך בכיוון דומה למוסך השבת אבל בשביל להתחייב במלאכה אחת מעין שתי מלאכות צריכה כל מלאכה לעשות תיקון כלשהו. ולכן לא יתחייב על הזומר עצים ולא צריך לענפים, אלא אם מדובר באילנות לנוי שאז יש צורך בקצירה עצמה.

## ה. המגן אברהם, וערוך השולחן

השולחן ערוך<sup>6</sup> פוסק:

"הדס מחובר מותר להריח בו, אבל אתרוג ותפוח וכל דבר הראוי לאכילה, אסור להריח בו במחובר שמא יקוץ אותו לאוכלו."

על ה'שולחן ערוך' הנ"ל מתפתח דיון בין המגן אברהם לערוך השולחן, לגבי מה הדין אם תלש מהעץ ע"י אכילה. ה'מגן אברהם'<sup>7</sup> מבאר:

<sup>6</sup> סימן של"ו סעיף י'

”כ”ת הא נמי יכול לנשכו בפיו מן המחובר אין לך תלישה גדולה מזו ומ”מ אפשר דאין חייב עליה דאין דרך תלישה בכך כדאמרי דף ע”ג שאם זרק אבן על האילן והשיר פירותיו פטור דאין דרך תלישה בכך אלא ביד או בכלי וה”ה מפרק ודש כה”ג ע”ש.”

’ערוך השולחן’<sup>8</sup> כותב:

”כיון דגזרינן שמא יעלה ויתלוש, לכן כל פירא העומדת לאכילה ויש לה ריח טוב - אסור להריח בה בעודה מחוברת לאילן, דשמא יתלשנה ויאכלנה, או ינשכנה בפיו, דגם זה הוי כתולש. ויש מי שרוצה לומר דבנשיכה בפיו אין בזה איסור דאורייתא אלא דרבנן, משום שאין דרך תלישה בכך (מג”א סקי”א), ולי נראה דזהו תלישה מדאורייתא, דהא דרך אכילה בכך, והתלישה הוי ממילא.”

המג”א אומר שלא מתחייב מדאורייתא מכיוון שאין דרך תלישה בכך. לעומתו, ערוך השולחן אומר שיתחייב מדאורייתא משום שדרך אכילה בכך והתלישה היא ממילא. נראה שלמג”א עיקר העניין הוא בדרך עשיית המלאכה, ולערוך השולחן העיקר הוא התוצאה המבוקשת מאותה המלאכה.

## ו. סיכום - ביטוי הדעות בכל דור ודור

כעת נסתכל על השאלה הגדולה המרחפת מעל סוגייתנו שאיתה התחלנו, לגבי עניין סדר המלאכות המופיעות במשנה והסיבה לכך.

ננסה להבין את דעתו של הבבלי בהגדרת המלאכה ע”י התבוננות שניה בלשון הגמרא.

<sup>7</sup> ס”ק יא

<sup>8</sup> סימן של”ו ס”ק כו

”אמר רב פפא: האי מאן דשדא פיסא לדיקלא ואתר תמרי- חייב שתיים, אחת משום תולש ואחת משום מפרק. רב אשי אמר: אין דרך תלישה בכך, ואין דרך פריקה בכך.”

ראינו שרש"י מפרש את שתי המלאכות כמלאכת קוצר (תולש) ומלאכת דש (מפרק). נשאל את עצמנו, למה הביאה הגמרא דווקא מקרה קיצוני שכזה שבו קיים שילוב באותה במלאכה בין דש לבין קוצר?

אנחנו רוצים לומר כי בעיני הבבלי עניין הדש דומה בצורה מופתית לעניין קוצר ומכאן הדמיון הדיכוטומי שיוצרת הגמרא ביניהם. שתי מלאכות אלו נועדו לקחת את הפרי על מנת להצליח להשתמש בו בהמשך התהליך.

הדש ברור מאוד- על מנת ליצור את הלחם יש להפריד את הגרגירים מהשיבולים אחרת לא ניתן להשתמש בהם.

עצם ההשוואה של הדש לקוצר באה להדגיש ולהסביר לנו שגם הקוצר הוא שלב בתהליך הכנת הפת שדומה בצורה מהותית זו לדש וכך מוסברת דעתו של הבבלי לעניין עקירת דבר ממקום גידולו בקרקע.

הירושלמי שרואה במלאכת הקוצר כמלאכה שעניינה עקירה של דבר ממקום חיותו, מכניס גם את התולש לתוך אבות המלאכה, כי לדעתו לא מעניין איך ביצע את המלאכה אלא עצם ניתוק הצמח ממקור חיותו.

נראה אם כך שקיימת מחלוקת קוטבית בין הבבלי לירושלמי. התלמוד הבבלי רואה את מלאכת הקוצר כמלאכה מ"סידורא דפת". הירושלמי לעומתו רואה במלאכה זו כמלאכה העומדת בפני עצמה באופן מובהק "מבדילו ממקום חיותו".

מכאן ניתן לראות שמחלוקתם של הבבלי והירושלמי באה לידי ביטוי בדעתם של כל חכמי הדורות הבאים אחריהם, אפילו בפירוש דעתו של הבבלי עצמו.

נראה מהגמרא בבלי שיש מחלוקת קוטבית בין רב פפא לרב אשי, בכל מקרה לרב פפא יחויב הזורק משום שניהם, ובכל מקרה יפטר הזורק משניהם לרב אשי. נראה לומר שרב פפא מסתכל על תוצאת המלאכה - התקיימה כוונתו של אותו אדם והתמר עכשיו מוכן. גישה זו מאפיינת את גישת הבבלי (כפי שפירשנו). לעומתו, רב אשי יפטר משני המקרים מכיוון שאין דרך המלאכה בכך - דרך עשיית המלאכה היא המשמעותית והמלאכה נפרדת מהבאת האוכל למצב הראוי לאכילה.

רש"י מפרש את דעתו של הבבלי ולוקח אותה לכיוון שיותר קרוב להבנה שמדברת על כך שאין מקום מחייב להתייחסות ל"סידורא דפת" במלאכה זו, מכיוון שלדעתו החיוב מתבצע לדעת רב פפא אפילו אם התמר עוד לא מוכן לאכילה, ולעומת זאת רב אשי יפטר בכל מקרה כפי שהסברנו. לעומתו, תוספות לוקחים את המלאכה צעד קדימה לעבר המקום שמדבר על הכנה סופית של אותו התמר לאכילה, ובכך כן מחבר את מהות המלאכה להבאת האוכל למצב הראוי לאכילה כמו ב"סידורא דפת".

נראה שהרמב"ם הלך עם דעת הפוסקים שמלאכה זו היא מלאכה שנצרכת להכנת האוכל דווקא, מכיוון שלדעתו אם לא צריך האדם לעצים אז הוא פטור מחיוב במלאכת הקצירה, מטרת הפעולה היא לקצור שיהיה ניתן לשימוש במנותק מהקרקע.

מכאן הרמב"ם גם משווה ביניהם בשיעור המחייב לפי נושאי הכלים.

מכאן נתקדם למחלוקת המג"א, ו'ערוך השולחן'.

'ערוך השולחן' טוען שאכילת הפרי היא כל כוונת האדם והיה נוח לו לאדם שישאר הפרי על העץ ואפילו שלם, אבל זה לא אפשרי ולכן אפילו שזה לא דרך הקצירה, כוונת האדם מתממשת.

לעומתו רואה המג"א את מלאכת הקוצר כמלאכה נפרדת (כרש"י) שלא משמשת כשלב בתהליך הכנת האוכל אלא כמלאכה בפני עצמה ולכן אם אין דרך קצירה בכך יהיה פטור האדם מדין דאורייתא מכיוון שהוא לא ביצע את המלאכה כתיקונה למרות שביצע שינוי עצמי בגוף הצמח, וקיים את רצונו לקחת את הפרי.

לשתי הגישות אין עניין בעקירת הדבר ממקור חיותו, אלא מחיבורו- כבבלי. כך הראנו כיצד המחלוקת שבין הבבלי לירושלמי באה לידי ביטוי אפילו בתוך הענף שנפסק להלכה מבניהם. הצד המתייחס למלאכה זו כמלאכה המחוברת בקשר ישיר ל"סידורא דפת", רואה את המלאכה כדבר שמחייב שיהיה הדבר הנקצר נצרך לקוצר (רמב"ם), בנוסף, כוונת האדם היא המשמעותית לעניין המלאכה- לכן אם לא עשה את המלאכה כדרכה אבל התקיימה כוונתו באכילת הפרי יתחייב האדם (ערוך השולחן).

מצד שני, הצד במחלוקת שמתייחס את המלאכה כמנותקת לא יחייב דווקא אם התקיימה מחשבתו, אלא אם נתחייב בדרך פעולתו (מג"א). מכאן ניתן לראות כי גם לדעה בהלכה שלא נפסקה להלכה ישנו מקום רעיוני שיכנס ויבוא לידי ביטוי בפסיקת ההלכה בדעה הנגדית לה.

לחתימת הדברים נביא את דברי הרב קוק ב'עין איה'<sup>9</sup> על האימרה "תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם":

"הריבוי של השלום הוא שיתראו כל הצדדים והשיטות, ויתבררו איך

כולם יש להם מקום, כל אחד לפי ערכו, מקומו וענינו."

<sup>9</sup> מסכת ברכות פרק ט פסקה שסא עמ' 305

## 'מחזי כמבשל' במטבח המודרני

הרב שחר קיהן

תוכן:

- א. פתיחה
- ב. מציאות חז"ל
- ג. היתרים לחימום אוכל בשבת במציאות של חז"ל
  1. קדירה ע"ג קדירה
  2. קדירה ריקנית
  3. כנגד המדורה בסמיכות למקור האש
  4. כאשר מחזיק בידו ודעתו להחזיר
- ד. מהות 'מחזי כמבשל'
- ה. מורכבות כלי החימום במציאות ימינו
- ו. דין פלטה של שבת ו'מצב שבת' בתנור בן ימינו
- ז. דין 'רוב תשמישו'
- ח. דין 'היכר' בעלמא
- ט. מסקנות עיוניות
- י. הלכה למעשה

### א. פתיחה

מלאכת 'בישול' הינה אחת מל"ט אבות מלאכה האסורות בשבת. מעבר למלאכה דאורייתא זו, גזרו חכמים גזרות נוספות הקשורות למלאכת בישול. אחת הגזרות המעניינות ביותר היא גזרת 'מחזי כמבשל'. בגזרה זו חששו חכמים שפעולת האדם תיראה כמו בישול למרות שמעשיו לא אסורים

מדאורייתא. גזרה זו נגזרה רק במקום בו יש חשש שפעולת האדם תיראה כמעשה של בישול האסור מהתורה, אך במקום בו אין חשש להידמות למלאכת בישול אין חשש של 'מחזי כמבשל' לכולי עלמא.

המאמר שלפניכם עוסק בשאלה מורכבת הרבה יותר שהולכת ומתפתחת בימינו עם השתכללות הטכנולוגיה - במקום בו ישנה רגילות לבשל מחד, אך מאידך ישנה גם רגילות רק לחמם אוכל שבושל כל צורכו לפני שבת, האם נאמר שבמקום מעין זה גזרו חכמים גזירת 'מחזי כמבשל' או שמא לא אסרו זאת?

לשאלה זו ישנה נפק"מ גדולה על מכשירים טכנולוגיים שהולכים ומתפתחים בימינו החל מתנור רגיל שיש בו מצב 'בישול' ומצב 'שבת' וכלה בטכנולוגיה עתידית ההולכת לכיוון של צמצום המטבח וליצירת משטח עבודה אחד שבכפתור אחד הופך לשיש ובכפתור נוסף לכיריים ובכפתור אחר לפלטת חימום.

## **ב. מציאות חז"ל**

המשנה בפרק שלישי במסכת שבת<sup>1</sup>, מציינת שלושה כלים שבהם נהגו לחמם באותם הימים: כירה, כופח ותנור.

"תנור שהסיקוהו בקש ובגבבא לא יתן בין מתוכו בין מעל גביו. כופח שהסיקוהו בקש ובגבבא - הרי זה ככיריים, בגפת ובעצים - הרי הוא כתנור".

לכל אחד מכלים אלו ייחודיות משלו כאשר המשותף לכולם שהם מקומות שבהם נוהגים לבשל, ועל כן יש חשש של 'מחזי כמבשל' בהנחת תבשיל עליהם בשבת אע"פ שהתבשיל מבושל כל צורכו ומצטמק ורע לו.

---

<sup>1</sup> דף לח ע"ב



## ג. היתרים לחימום אוכל בשבת במציאות של חז"ל

יחד עם זאת, ישנם מקרים בהם התירו הפוסקים לחמם אוכל בשבת באמצעי בישול בני זמנם ובתנאי שאין חשש של 'מחזי כמבשל':

### 1. קדירה ע"ג קדירה -

השו"ע<sup>2</sup> התיר לשים קדרה על גבי קדרה כיוון שאין דרך בישול בכך: "מותר לתת על פי קדירת חמין בשבת, תבשיל שנתבשל מע"ש כל צרכו, כגון פאנדי"ש (לחם אפוי הממולא בשר) וכיוצא בהן, לחממן, לפי שאין דרך בישול בכך"

והרחיב להסביר זאת ה'משנה ברורה'<sup>3</sup>:

"שאיין דרך בשול בכך - ר"ל דאף דקי"ל שאסור ליתן לכתחלה בשבת על הכירה אפילו נתבשל כ"צ והוא דבר חם וגם הכירה גרופה וקטומה התם הטעם משום דנראה כמבשל בשבת דדרך בישול בכך אבל הכא אין דרך בישול בכך ע"י הפסק קדירה ואין נראה כמבשל..."

### 2. קדירה ריקנית -

השו"ע<sup>4</sup> פוסק כדברי המרדכי שניתן להניח על גבי קדירה ריקנית ולא דווקא קדירה מלאה באוכל ובתנאי שמקיימים את דיני החזרה שלא יהיה 'מחזי כמבשל':

"המשכים בבוקר וראה שהקדיחה תבשילו, וירא פן יקדיח יותר, יכול

---

<sup>2</sup> סימן רנג סעיף ה

<sup>3</sup> שם ס"ק פז

<sup>4</sup> סימן רנג סעיף ג

להסיר ולהניח קדירה ישנה ריקנית לא על פי הכירה ואז ישים הקדירה שהתבשיל בתוכה ע"ג הקדירה ריקנית, ויזהר שלא ישים קדירתו ע"ג קרקע, ושתהיה רותחת".

ומסביר זאת ה'משנה ברורה'<sup>5</sup>:

"ע"פ הכירה - דהוי ליה כירה כגרופה וקטומה שהרי הקדרה סותמת את פי הכירה וממילא מותר אח"כ להשים עליה הקדרה שהתבשיל בתוכה וכדלעיל דחזרה ע"ג גרופה וקטומה מותר..."

3. כנגד המדורה בסמיכות למקור האש -

השו"ע<sup>6</sup> פוסק, עפ"י ראשונים, שמותר להניח את התבשיל במקום הסמוך למקור האש אע"פ שהוא מגיע לחום של יד סולדת בו:  
"דבר שנתבשל כל צורכו והוא יבש שאין בו מרק, מותר להניחו כנגד המדורה אפילו במקום שהיד סולדת בו"

המשנה ברורה<sup>7</sup> מסביר את טעם הדבר:

"דבר שנתבשל וכו' - הטעם דכיון שכבר נתבשל שוב אין בזה משום חשש בישול ומיהו על האש ממש אסור מדרבנן מפני שנראה כמבשל אבל בזה שמעמידו כנגד המדורה שאין דרך בני אדם ברוב פעמים לבשל כך אפי' איסור דרבנן ליכא [הרשב"א]..."

4. כאשר מחזיק בידו ודעתו להחזיר -

הגמרא במסכת שבת<sup>8</sup> מביאה מחלוקת אמוראים לגבי מקרה נוסף שבו ניתן לחמם אוכל בשבת באופן שאין חשש של 'מחזי כמבשל':

---

<sup>5</sup> שם ס"ק פא

<sup>6</sup> סימן שיח סעיף טו

<sup>7</sup> שם ס"ק צב

<sup>8</sup> דף לח ע"ב

”אמר רבי זריקא אמר רבי אבא אמר רבי תדאי: לא שנו אלא שעודן בידו, אבל הניחן על גבי קרקע - אסור. אמר רב אמר: רבי תדאי דעבד - לגרמיה הוא דעבד, אלא הכי אמר רבי חייא אמר רבי יוחנן: אפילו הניחה על גבי קרקע - מותר. פליגי בה רב דימי ורב שמואל בר יהודה, ותרוייהו משמיה דרבי אלעזר אמרי. חד אמר: עודן בידו - מותר, על גבי קרקע - אסור. וחד אמר: הניחן על גבי קרקע - נמי מותר. אמר חזקיה משמיה דאביי: הא דאמרת עודן בידו מותר - לא אמרן אלא שדעתו להחזיר, אבל אין דעתו להחזיר - אסור. מכלל דעל גבי קרקע, אף על פי שדעתו להחזיר - אסור. איכא דאמרי, אמר חזקיה משמיה דאביי: הא דאמרת על גבי קרקע אסור - לא אמרן אלא שאין דעתו להחזיר, אבל דעתו להחזיר - מותר. מכלל שבעודן בידו, אף על פי שאין דעתו להחזיר - מותר. בעי רבי ירמיה: תלאן במקל מהו? הניחן על גבי מטה מהו? בעי רב אשי: פינן ממיחם למיחם מהו? - תיקו.”

המחלוקת המובאת בגמרא היא על דרך החזקת הכלי. האם מספיקה דעתו שמתכוון להחזיר, או שמא צריך גם מעשה בפועל של החזקת הכלי בידי. מדברי הגמרא משמע שכל עוד האדם לא הסיח את דעתו מהחזרת התבשיל - אפשר להחזירו על גבי מקור האש בשבת (ובתנאי שהכירה גרופה או קטומה והתבשיל מבושל כל צורכו ובחום של יד סולדת בו שסכך אין חשש של בישול מדאורייתא).

אם כן, מתוך היתרים אלו מצאנו כלל אחד מרכזי החורז אותם - שלא יהיה חשש של 'מחזי כמבשל'.

## ד. מהות 'מחזי כמבשל'

בכדי להתמודד עם סוגיית 'מחזי כמבשל', צריך בתחילה להבין מה חששו חכמים. האם החשש היה שמא אדם אחר יראה את האדם מניח בשבת את התבשיל על מקור האש ויחשוב שמדובר על תבשיל שאינו מבושל כל צורכו (מראית עין)? או שמא החשש הוא אל מול האדם עצמו, שכאשר הוא מסיח דעתו מהחזרת התבשיל אל מקור האש - הוא יבוא בשוגג גם לשים לכתחילה דבר שאינו מבושל כל צורכו על האש או אפילו יבוא לחתות בגחלים?

הר"ן בחידושו<sup>9</sup> כותב שעניין 'מחזי כמבשל' הוא משום 'מראית עין':  
"וכל שנתבשל מבעוד יום היה מותר לבשלו לכתחילה ע"ג כירה, אלא משום מראית העין ולפיכך התירו בחזרה בגרופה וקטומה דכיון שאינה מחזירה אלא כדי שלא תצטנן והיא גרופה וקטומה תו לא מחזי כמבשל דבר חי לכתחילה".

לעומתו, מדברי ה'מגן אברהם'<sup>10</sup> משמע שכל איסור החזרה הוא דווקא מתוך גזירת 'שמא יחתה' ולא 'מחזי כמבשל':

"ובגמ' ס"פ ב"מ כתבו הרש"י והר"ן שמותר להדביק פת בתנור סמוך לברכו אם יש שהות ביום שיקרמו פניה קודם שתחשך וכ"כ המ"מ ספ"ה דלא גזרינן שמא יחתה אחר ברכו דהא לא אסור מדאורייתא וא"כ כ"ש שיש להקל בדין זה דהוא גופה אינו אסור אלא משום גזירה דאי שרית ליה מע"ש אתי להחזיר בשבת ובשבת אסור שמא יחתה א"כ למה נגזר סמוך לברכו".

<sup>9</sup> המייוחס לו על מסכת שבת דף מ ע"ב  
<sup>10</sup> סימן רנג ס"ק כו

מדברי ה'מגן אברהם' משמע שאיסור נתינה לכתחילה על כירה זה דווקא משום גזירת חיתוי, ואם נותנים קדירה במקום שאין דרך בישול בכך לא יבוא לחתות. לדברים אלו נפק"מ עצומה על דיני החזרה ונתינה לכתחילה, שכל מקום בו אין לי חשש של 'שמא יחתה' - לא יהיה חשש של 'מחזי כמבשל'!  
אך למעשה, הביא בשו"ת 'תפילה למשה'<sup>11</sup> ראשונים רבים שלא פסקו כך להלכה, ומתוך דברים אלו נראה במפורש שהסיבה העיקרית לאיסור נתינה לכתחילה על כירה זה משום 'מחזי כמבשל' שהיא כמראית עין.  
אם כן, נראה שהחשש הוא משום מראית עין. חשש זה כולל שני צדדים: הן מצד אנשים אחרים שיראו את מעשה הנחת האוכל על גבי מקור האש ולא ידעו שמדובר כאן על דבר שמבושל כל צורכו ויחשבו שהאדם מבשל בשבת, והן מצד האדם עצמו שיהיה לו היכר כלשהו שמדובר על חימום אוכל בלבד ולא על בישולו. לכן, קבעו חכמים שבכדי לחמם אוכל בשבת ישנו איסור לעשות זאת על מקור אש שנהוג לבשל עליו.

## ה. מורכבות כלי החימום במציאות ימינו

כדברי הגמרא והראשונים נהגו בעם ישראל במשך דורות רבים, עד מהפכת הטכנולוגיה בחמישים השנים האחרונות. מהפכה זו הביאה עמה אמצעי בישול ואמצעי חימום מסוגים שונים אשר עובדים בדרכים שונות: גז, חשמל, אינדוקציה, וכד'.

כלים אלו שונים במהותם מאמצעי החימום הקלאסיים המופיעים בתלמוד, הן מצד תפקידם והן מצד אופן פעולתם. בזמן הגמרא לכל כלי היה תפקיד ברור ודרך פעולה פשוטה ביותר ע"י אש הרוחשת מתחת. אך בימינו אמצעי החימום הינם משוכללים הרבה יותר ויש להם כמה וכמה פונקציות לפעולה. מתוך כך, יש בימינו כירה חשמלית שתפקידה לבשל אוכל, אך גם נהוג לחמם עליה

<sup>11</sup> הרב משה לוי זצ"ל סימן לב

אוכל, וכן תנור בישול שתפקידו לבשל אך יש לו גם אופציה של מצב 'שבת' בו הוא רק מחמם אוכל מוכן.

מה יהיה הדין במקרים אלו? האם באמצעי בישול / חימום אלו קיים דין 'מחזי כבשל' או שמא יצאנו בהם מכלל חשש זה?

דבר זה עתיד להיות מורכב עוד יותר עם ההמשך התפתחות הטכנולוגיה. העתיד מוביל אותנו למטבח קטן וחכם. מטבח שבמשטח אחד יש גם משטח עבודה, גם יכולת בישול וגם יכולת חימום. האם במציאות כזו יש מקום לחשוש ל'מחזי כמבשל' כיוון שיש אפשרות לבשל בדבר זה ואף יש רגילות לבשל עליו או שמא נאמר שכיוון שגם יש אפשרות לחמן עליו ונהוג למעשה לחמם עליו - יצאנו מכלל חשש זה?

## ו. דין פלטה של שבת ו'מצב שבת' בתנור בן ימינו

לפני כשלושים שנה הומצאה 'פלטה של שבת'. זהו פלטה עם גופי חימום בפנים שמטרתה רק לחמם את האוכל ולא לבשל עליו. אמנם החום של הפלטה מגיע לכדי בישול, אלא שלמעשה אין זוהי מטרתה של הפלטה. בנוסף, אין בפלטה שום דבר להגביר את האש או להנמיכה.

יש מהפוסקים<sup>12</sup> שהחמירו בפלטה וראו בה אמנם ככירה גרופה וקטומה (כיוון שאין בה יכולת להגביר את האש), אך לא התירו להניח עליה אוכל בשבת אע"פ שהוא מבושל כל צורכו מחשש של 'מחזי כמבשל'.

לעומתם, יש מפוסקים<sup>13</sup> שהתירו להניח ישירות על הפלטה בסברא שאין זה דבר שמבשלים עליו ואין לך היכר גדול מזה. וכך כותב הגאון הרב עובדיה יוסף זצ"ל בתשובה<sup>14</sup> לאחר פלפול ודיון בדברי הראשונים והאחרונים:

..."בספרו ישכיל עבדי חלק ז' (סימן כח אות ח), וכתב, והנה עתה בראותי

<sup>12</sup> חזו"א הלכות שבת סימן לז אות ט, שש"כ פרק א סעיף כה, שו"ת 'ציץ אליעזר' חלק ח סימן כו אות ה  
<sup>13</sup> הרב עובדיה יוסף בשו"ת 'יחוה דעת' חלק ב סימן מה, הרב משה לוי בשו"ת 'תפילה למשה' סימן לב, הרב אירבך בשש"כ חלק ג' בהוספות 'הביא שאולי יש להקל בפלטה שזה כמעזיבה.

<sup>14</sup> שו"ת 'יחוה דעת' חלק ב סימן מה

שרבים וכן שלמים משתמשים בשבת בפלאטה החשמלית ואין פוצה פה, נתתי אל לבי להבין על מה סמכו להתיר, ובאתי לידי הכרה שבזה יש להקל, משום שהפלאטה החשמלית מלכתחילה נעשית לשם שימוש בשבת, ונקראת פלאטה של שבת, ואם כן הרי יש בה סימן לכל אדם שהיום שבת, ולא יבוא להשתמש בה באיסור, כגון להחזיר עליה תבשיל שלא נתבשל כל צרכו, או תבשיל לח צונן, וכיוצא בזה, ומכיון שאין האש נראית לעין ואין כאן חשש חיתוי, לפיכך נהגו להתיר, ואדרבה הפלאטה עדיפא מכיסוי של פח שעל הכירה, ששם עלול להסיר הפח מעל הכירה שלא מדעת, מה שאין כן בפלאטה שאי אפשר בשום פנים להוציא הכיסוי מעל חוטי החשמל, ומכיון שעשויה לשם כך, אין לך סימן והיכר גדול מזה לזכור את יום השבת, ואפילו החזון איש שאוסר בפתיחה, אפילו אם מעמידים עליה פח של מתכת, יודה כאן להתיר, ששם האש נראית מתחת הכיסוי של פח, מה שאין כן בפלאטה שהיא עצמה סימן על השבת וכל עיקרה נעשית לשם כך יש להתיר. ע"כ. והניף ידו שנית להתיר בזה בספרו ישכיל עבדי חלק ז' (חלק אורח חיים סימן מד, שאלה טו, אות ג', דף ע"ה סע"ב). ע"ש. וכן עיקר.

הגאון הרב עובדיה יוסף זצ"ל הביא סברא חזקה ביותר אשר לוקחת את חשש חכמים של 'מחזי כמבשל' ומעמידה אותו אל מול מציאות ימינו בנושא הפלטה של שבת. עצם זה שקוראים לפלטה 'פלטה של שבת' - משמע שהיא מיוחדת לשבת ואין בה חשש שנראה כמבשל. המיוחדות של הכלי לפעולה בעיקר בשבת היא זאת שמתירה את שימושו בשבת על אף היכולת הטכנית של חום הפלטה ליצור פעולה של בישול.

לעומת זאת, בתנור של ימינו המורכבות גדולה יותר.

מצד אחד, זהו דבר שממש ראוי לבישול מצד עצמו וגם זהו תשמישו הקבוע, אך מאידך יש בו אפשרות של 'מצב שבת' אשר הופך את התנור למצב של 'פלטת' בו הכפתורים לא פועלים והטרמוסטט לא משנה את חומו.

הלכה למעשה, אסרו הפוסקים<sup>15</sup> לחמם בשבת בתנור גם תבשיל שהוא מבושל כל צורכו זאת משום חשש של 'מחזי כמבשל', כיוון שתנור זהו מקום הידוע שמבשלים בו כל העת.

אך השאלה מה יהיה הדין כאשר יתרבו התנורים עם 'מצב שבת' וזה יהפוך להיות דבר ידוע ומקובל בציבור. האם גם אז נאמר שכיוון שזהו מקום שבו מבשלים בחול יהיה אסור לתת לתוכו אוכל מבושל כל צורכו בשבת (לאחר ניטרול הטרמוסטט והכפתורים), או שמא נתיר זאת מפני שזהו ההרגל באותו גוף חימום - בחול מבשלים בו ואילו בשבת הוא הופך לכלי המיוחד לחימום בלבד<sup>16</sup>?

## ז. דין 'רוב תשמישו'

בכדי להבין את הדין במצב החדש הולך ונוצר בזמנינו, ברצוני לעיין בפסיקתו המעניינת של הרשב"א. הרשב"א בחידושו<sup>17</sup> מביא מקרה מעניין לעניין 'מחזי כמבשל':

"ומכל מקום מסתברא דאינו אסור כנגד המדורה ולא בכלי ראשון אלא צונן שלא נתבשל וגזירה הפשר אטו בישול, אבל צונן שנתבשל אפילו בכלי ראשון או כנגד המדורה ואפילו במקום שהיד סולדת בו מותר, והוא שלא יתן על גבי האש או על גבי כירה ממש, ותדע לך דהא תנינן כל שבא

<sup>15</sup> שו"ת 'אגרות משה' או"ח חלק ד סימן עד 'בישול' ס"ק כו, שש"כ פרק א' סעיף לה שהתיר דווקא בהשהיה ולא בהחזרה וק"ו שלא בנתינה לכתחילה, 'ילקוט יוסף' שבת חלק א עמ' קב ס"ק ח, שלמרות שתנור נחשב גרוף וקטום וניתן להחזיר עליו תבשיל עפ"י כלל ההחזרה - הרי שאסור לתת לכתחילה תבשיל קר אע"פ שהוא מבושל כל צורכו כיוון שבשונה מפלטת של שבת התנור הוא מקום שמבשלים בו וזהו כדרך בישול בחול.

<sup>16</sup> יש לציין שמשום חשש של 'הטמנה' לא נאסרו התנורים של ימינו כיוון שאין דפנות התנור צמודות לקדירה המוכנסת פנימה. כך משמע מדברי השו"ע בסימן רנ"ז סעיף ח, אך יש מחמירים בכך (הגר"י קאפח בפירושו על המשנה תורה הלכות שבת פרק ד' הלכה ו הערה יד) ואכמ"ל.

<sup>17</sup> מסכת שבת דף מ ע"ב



בחמין מלפני השבת שורין אותו בחמין בשבת, כלומר אפילו בכלי ראשון ואע"ג דתולדת האור כאור והמבשל בה חייב חטאת כמבשל על האש ממש, ואע"פ שאסרו להחזיר על גבי כירה שאינה גרופה וליתן לכתחילה אפילו בגרופה וקטומה ואפילו דבר חם ומבושל לגמרי, התם היינו טעמא משום דמיחזי כמבשל לפי שדרך בישול בכך אבל כנגד המדורה או בכלי ראשון שאין דרכם של בני אדם לבשל כן רוב הפעמים אינו נראה כמבשל אלא כמפיג צנה..."

הרשב"א מביא מקרה שיש כלי חימום שמבשלים בו לפעמים, אבל לא נהוג לבשל בו רוב הפעמים אלא לחמם. במקרה זה, פוסק הרשב"א שאין בו 'מחזי כמבשל' אע"פ שראוי הוא לבישול ואף מבשלים בו לפעמים! ולפי דבריו אין צורך בשום היכר בחימום במקום זה, אלא עצם זה שידוע שבמקום זה מחממים - זה היכר מספיק בפני עצמו!

אם כן, מדבריו של הרשב"א משמע שיהיה מותר לחמם לכתחילה על גבי מקור אש שבד"כ מחממים בו אע"פ שמדי פעם גם מבשלים בו. אך עדיין מדי ספק לא יצאנו ולא ברור מה יהיה הדין כאשר יש מקור אש שעושים בו לכתחילה את שתי הפעולות - גם בישול וגם חימום.

## ח. דין 'היכר' בעלמא

בשם המהרי"ל<sup>18</sup> מובא שמתיר הוא לחמם על מקור אש אע"פ שראוי הוא לבישול ואפילו מבשלים בו כל השנה ובתנאי שיש היכר ברור שאין כוונה לבשל אלא לחמם בלבד:

"ובמהרי"ל כתוב וז"ל אם מונח עץ או דף על תנור מותר להניח עליה קדירה עכ"ל וכ"כ האגודה וז"ל התשב"ץ אם יש דפין עשויים ע"ג תנור כמו

<sup>18</sup> מובא במגן אברהם סימן רנג ס"ק לא

שיש ברוטנבר"ק ובהרבה מקומות מותר להניח ע"ג הדפין משמע דס"ל דבעי' שיניח שום דבר עמה להיכרא..."

לפי דברים אלו, אין היתר להניח ע"ג מקור אש לחימום אלא אם כן יש היכר כלשהו שאין הוא מתכוון לבשל עליו ורק אז לא יהיה חשש של 'מחזי כמבשל'.

משמע מדבריו, שכל עוד יהיה היכר ברור שאין זו פעולה של בישול - ניתן יהיה להניח לכתחילה בשבת על מקור אש זה מבלי שנחשוש לגזירת 'מחזי כמבשל' על אף שזהו מקום שבד"כ מבשלים עליו.

אם כן, אם נחבר את שתי הסברות הללו יחד - הרשב"א והמהרי"ל - נראה לומר שבמקור אש בו נהוג גם לבשל וגם לחמם ויש היכר ברור מתי הפעולה היא פעולה של בישול ומתי הפעולה היא פעולה של חימום - הרי שאפשר יהיה להניח בשבת על גביו לכתחילה אוכל שבושל כל צורכו בפונקציית החימום ובתנאי שהמטרה רק לחממו ויש בזה היכר ברור, מעבר לחובת ביטול פונקציית הגברת האש (מחשש של 'שמא יחתה בגחלים').

## ט. מסקנות עיוניות

העולם המודרני מציב בפנינו אתגרים הלכתיים רבים הדורשים תשומת לב והכוונה מיוחדת. מחד ברצוננו להתקדם עם הטכנולוגיה ולהשתמש בחכמה האנושית שניתנה לנו ע"י הקב"ה, ומאידך, מחוייבים אנו לשמר את כללי ההלכה מדורי דורות. לשם כך, נזקקים אנו להבין היטב ולהעמיק באיסורי התורה וגזרות חכמים ולהשליכם למציאות ימינו.

לאחר עיון והעמקה נראה לסכם ולומר כך:

1. חשש 'מחזי כמבשל' הוא משום מראית עין, על כן חכמים חששו לכך כאשר הפעולה דומה לפעולת הבישול, כגון הנחת תבשיל על גבי מקור אש שרגילים לבשל עליו.

2. כאשר ישנו מקום שאין רגילות לבשל עליו כלל - אין חשש של 'מחזי כמבשל'. לכן מותר להניח לכתחילה בשבת על גבי פלטה של שבת אוכל שבושל כל צורכו.

3. כאשר ישנו מקור אש שלפעמים אנשים מבשלים עליו אבל ברוב הפעמים תפקידו לחימום האוכל - מותר, עפ"י הרשב"א, לחמם עליו בשבת אוכל שבושל כל צורכו ואין חשש של 'מחזי כמבשל'.

4. במידה ויש היכר ברור הנראה לעין שאין בהנחת האוכל על מקור האש מטרה לבשלו אלא רק לחמם אותו - מותר יהיה להניחו גם אם זה מקום שבד"כ מבשלים עליו. אלא צריך שמקור האש יהיה 'גרוף או קטום' דבר שמתורגם בימינו לכיסוי הכפתורים<sup>19</sup> ללא חשש של 'שמא יחתה בגחלים'. כמו כן ניתן להעביר את מקור האש למצב דיגיטאלי שלא מאפשר את שינוי עוצמת החימום, שאף בזה חשש של 'שמא יחתה בגחלים' לא קיים.

## י. הלכה למעשה

1. פלטה של שבת - פלטה המוגדרת לחימום לכבוד שבת ואין בה כפתורים להגברת והנמכת האש אינה בגדר חשש של 'מחזי כמבשל' על אף שחומה רב. זאת כיוון שאין היא מקום שמבשלים עליה כלל. וגם אם יש כאלו שמבשלים עליה - הרי שאין זה מחזיר את הגזירה כיוון שברור לכולם שמעשה ההנחה של המאכל הוא בכדי לחממו ולא לבשלו.

<sup>19</sup> יש לציין שעפ"י הגר"י קאפח (פירושו על המשנה תורה הלכות שבת פרק ג' הלכה ג הערה יב) אין צורך לכסות את הכפתורים כלל כיוון שאין לדמות את הוספת עוצמת האש בימינו לגחלים הרוחשות תחת הכירה שחכמים גזרו 'שמא יחתה' כיוון שהן עוממות ודועכות ויש חשש של חיתוי, אך בימינו שהחום הוא קבוע לא חששו לחיתוי כיוון שאין חשש לדעיכת החום. וכן לשיטת הרב פיינשטיין (אג"מ או"ח חלק א סימן צג) יש לכסות את הכפתורים לכתחילה, אך בדיעבד אין חובה, כיוון שיש לדמות זאת להוספת עצים שלזה לא חששו חכמים אלא חששו רק שמא יחתה בגחלים הקיימים תחת האש.

2. תנור חימום - ניתן יהיה להניח לכתחילה אוכל מבושל כל צורכו<sup>20</sup> לתנור

חימום בשבת בכמה תנאים:

(א) התנור נתון ב'מצב שבת' אשר מנטרל בו את הטרמוסטט

(ב) הכפתורים מכוסים מלפני שבת<sup>21</sup>

(ג) ישנו היכר גדול וברור שאין זה דרך בישול אלא דרך חימום - לדוג':

הנחת שלט גדול עליו כתוב: 'התנור במצב שבת' וכד'.

3. אמצעי חימום חדישים במטבח המודרני העתידי בהם יהיה משטח אחד

עם פונקציות שונות: משטח עבודה, בישול, חימום, קירור וכד' - נראה

שמותר יהיה לחמם עליו אוכל בשבת בכמה תנאים:

(א) המשטח יהיה במצב חימום מיוחד אשר ינטרל בו את כל אפשרויות

הבישול והגברת האש.

(ב) יהיה היכר גדול וברור שאין זה על מצב בישול אלא על פונקציית

החימום בלבד ובכך לא יהיה חשש של 'מחזי כמבשל'.

כמו כן נראה שראוי להוסיף עוד שני דברים לרווחא דמילתא:

(ג) למרות שיש היכר שזה במצב חימום - ראוי להוסיף שלט גדול שיציין

זאת במפורש.

(ד) החזרת המשטח למצב בישול יהיה דבר מורכב ולא בלחיצת כפתור

פשוטה (על אף שלא גזרו בזה חכמים).

<sup>20</sup> מבלי להיכנס לעניין תבשיל נוזלי ולמחלוקת השו"ע, הרמ"א והרמב"ם

<sup>21</sup> לכתחילה, ועיין לעיל בהערה 10

שערי הלכה

מאמרים בהלכה



## מעמדו ההלכתי של סומא הרואה באמצעים מלאכותיים

יאיר משניות

תוכן:

- א. פעולת הראייה, והפתרון הקיים היום
- ב. גדר חיוב מצוות בעיוור
- ג. האם הראייה באמצעים מלאכותיים נחשבת כראייה?
- ד. קיום מצוות התלויות בראייה
- ה. סיכום

### א. פעולת הראייה, והפתרון הקיים היום

לראשונה בשנת 2013, התקבל לראשונה אישור ממנהל המזון והתרופות האמריקאי (FDA) לשווק מכשיר המאפשר לאנשים עיוורים שנפגעו ממחלות רשתית תורשתיות (רטיניטיס פיגמנטוזה - RP). מערכת הראייה מורכבת מחלקים של קליטה, התמרה וקידוד (בסדר הזה). רשתית העין קולטת אור, מעבירה אותו תהליך התמרה שבסופו האור מומר לתאים חשמליים, אשר יכולים לייצג את המידע שנקלט בתוך מערכת העצבים, ולהעביר אותו אל המוח. המחלה גורמת לניוון תאים קולטנים ברשתית, דבר הפוגע באפשרות של העין לקלוט אור.

חברת SecondSight פיתחה את מכשיר ה- Argus II, אשר נועד לתת מענה לבעיה זו. המכשיר מורכב למעשה משלושה חלקים שונים: שתל קטן שמושתל בחלק האחורי של העין, משקפיים בעלי מצלמת ווידאו שלובש האדם העיוור, ומעבד ווידאו שמסוגל לעבד וידאו לאותות, אשר אותו לובש העיוור.

המשקפיים מעבירות את ה"סצנה" שהן רואות אל המכשיר, שם היא מעובדת להנחיות אשר נשלחות בחזרה אל המשקפיים, ומשם משודרות לשתל שבעין באופן אלחוטי. השתל קולט את ההנחיות, ובהתאם שולח פולסים קטנים חשמליים אשר מגרים את התאים הקולטנים שנשארו ברשתית של העין ושולחים לדרך העצב האופטי מידע ויזואלי למוח, אשר בסופו של דבר מצליח לתפוס דפוסי אור.

הפתרון הנ"ל לא מחזיר את הראייה לעיוור. העיוור מצליח לזהות דפוסי אור בצורה טובה יותר, ובעזרת למידה ממושכת הוא לומד לפרש את הדפוסים הללו ולהתמצא קצת יותר טוב בעולם שמסביבו. אך ככל שהזמן מתקדם כך גם הטכנולוגיה מתקדמת יחד איתו, וראוי לשאול מה יקרה ביום שבו אנשים עיוורים יוכלו לקבל את הראייה שלהם בחזרה במלוא איכותה? או לכל הפחות ברמת איכות של אדם הרואה בעזרת משקפיים?  
במאמר זה, נרד לעומק של הבנת גדר חיוב מצוות בעיור, ובשאלה האם עיוור אשר רואה באמצעים מלאכותיים יכול לקיים מצוות התלויות בראייה?

## **ב. גדר חיוב מצוות בעיוור**

בגמרא בבא קמא<sup>1</sup> ישנה מחלוקת בין ר' יהודה לחכמים בנושא חיוב בושת בסומא. הדיון בגמרא מתפתח לחיוב סומא בכללי במצוות מהתורה. לדעת ר' יהודה סומא פטור מכל המצוות, ומשמע מהגמרא שהלכה נפסקה שלא כר' יהודה, אלא כדעת חכמים שהעיוור חייב באופן עקרוני בכל המצוות, וכך גם פסקו רוב הראשונים: הריטב"א כותב<sup>2</sup> שפשוט שהלכה כחכמים כיוון שיחיד ורבים הלכה כרבים. גם המאירי כותב<sup>3</sup> שבסומא ישנו דין בושת, וכמו שיש בו דין בושת כך גם חייב בכל הדינים שבתורה. רבינו ירוחם פסק שהעיוור פטור

<sup>1</sup> בבלי בבא קמא פו: - פז.

<sup>2</sup> ריטב"א קידושין לא.

<sup>3</sup> חידושי המאירי בבא קמא פו: - פ"ז.



מכל המצוות, ויש עוד ראשונים שנקטו בדעתו. ולשיטה זו ישנן דעות שונות בפוסקים<sup>4</sup>:

יש שכתבו, שהעיוור פטור דווקא ממצוות עשה שהזמן גרמן, אבל חייב במצוות עשה שלא הזמן גרמן.

יש שכתבו, שהפטור הוא רק ממצוות עשה, אבל במצוות לא תעשה חייב העיוור ככל אדם.

יש שכתבו שלשיטה זו העיוור חייב בשבע מצוות בני נח.

יש שכתבו שלשיטה זו העיוור חייב במצוות על כל פנים מדרבנן, ורק מן התורה הוא פטור מגזירת הכתוב.

ויש הסבורים, שהפטור לשיטה זו אף הוא מדרבנן, ואינו חייב אלא ממידת חסידות.

מכל מקום, הלכה נפסקה כחכמים, שעיוור חייב באופן עקרוני בכלל המצוות, למעט מצוות שאינו יכול לקיים מחמת גזירת הכתוב, או בגלל מגבלותיו הפיסיים, כגון מתן עדות, להוציא ידי חובה אחרים בקריאת התורה, להיות שליח לנתינת גט ועוד. מכאן ניתן להסיק שאדם עיוור שמצליח לראות בצורה מלאכותית גם הוא יהיה חייב במצוות באופן עקרוני. עם זאת, נותרה השאלה לגבי מצוות שבהן העיוור נפסל מחמת גזירת הכתוב, או מחמת המגבלה הפיסית שלו. מהי מידת החיוב במצוות אלו אצל עיוור שכן רואה בצורה מלאכותית?

### **ג. האם הראייה באמצעים מלאכותיים נחשבת כראייה?**

השאלה המרכזית שעומדת בפנינו היא מה עומד מאחורי מצוות התלויות בראייה: האם מה שחשוב הוא התוצאה הסופית – האדם מצליח לזהות את המציאות שמסביבו באמצעים האופטיים העומדים לרשותו? או שמא ישנה

<sup>4</sup> מובא באנציקלופדיה רפואית הלכתית, ערך: 'עיוור' עמ' 217

חשיבות לראייה דווקא באמצעות העין עצמה? פעולת השתל שונה לעניין זה מאשר פעולת משקפיים, עליה הסכימו רוב הפוסקים שנחשבת כראייה, שכן בפעולת המשקפיים האדם עדיין רואה דרך העין עצמה, והמשקפיים רק מחדדות את מה שהאדם רואה, ואילו השתל עוקף את פעולת רשתית העין, ו"מתקשר" בעצמו עם המוח.

במאמרו של הרב נחום-אליעזר רבינוביץ<sup>5</sup> עולה גם הנושא של היחשבות השמיעה והראייה המלאכותית כשמיעה וראייה לכל דבר. רואים זאת בדברי הנביא יחזקאל<sup>6</sup>: "ותישאני רוח ואשמע קול רעש גדול, ולאחר מכן<sup>7</sup>: "במראות אלוהים הביאני אל ארץ ישראל... וידבר אלי האיש – בן אדם, ראה בעיניך ובאזניך שמע ושים לבך לכל אשר אני מראה אותך". על זאת מסביר הרב נחום-אליעזר כי השמיעה והראייה האמיתית מתבצעות במוך, והן תהליך שכלי למעשה. כך שאין תלות בכלי הגוף השונים – העין והאוזן – כדי להחשיב פעולות אלו לראייה או שמיעה.

לעומת זאת, הרב חיים נבון מציג דעה נגדית במאמרו<sup>8</sup>, אשר אומרת ששימוש בשתל קוכלארי ספק אם אפשר להגדירה מבחינה הלכתית כשמיעה. כיוון ששמיעה היא תהליך המתרחש דווקא בתיווכה של האוזן האנושית. בנוסף כתב הרב נבון שייתכן ואפשר להשוות תהליך זה לדינו של אדם שנכנס אוכל למעיו בלי שיעבור דרך גרונו, לעניין הגדרת תהליך זה כ"אכילה". פעולת האכילה איננה רק סיפוק מזון למעיים, אלא פעולה המתרחשת דווקא באמצעות איברי האכילה הטבעיים. בדומה, נראה שפעולת השמיעה צריכה להתרחש דווקא באוזן הטבעית, ואין די בכך שהמידע הווקאלי מגיע למוח.

הזווית המדעית מאשרת את דעתו של הרב רבינוביץ', שהרי בסופו של דבר השלב הסופי שבו המידע שנקלט מהאור מעובד לכדי תמונה ויזואלית, מתבצע במוח. ואילו בעין מתבצע רק קליטת האור והמרתו לתאים חשמליים. מכאן

<sup>5</sup> תחומין כרך לא עמוד 27 - השימוש בשתל קוכלארי

<sup>6</sup> יחזקאל ג, יב

<sup>7</sup> שם מ, ב ואילך

<sup>8</sup> תחומין כרך ל עמוד 51 – קריאת מגילה על ידי חרשת בעלת שתל קוכלארי

אפשר להשליך לנושא שלנו ולהסיק שגם אם אדם משתמש באמצעים מלאכותיים כדי לעקוף את תהליך הראייה הטבעי של העין, ראייתו עדיין תחשב כראייה, כיוון שבסופו של דבר תהליך הראייה עצמו, בו האדם מפרש את מה שעיניו קלטו, מתבצע במוח.

נוסף על כך, קשה השוואתו של הרב בין חרש השומע באמצעות שתל קוכלארי לאדם שנדחס אוכל למעיו ללא שיעבור בגרונו. השוואה זו מבחינה טכנית מעשית יכולה להיות נכונה, כיוון שעדיין לא ניתן לחוות הנאה של תהליך הנאת האכילה ללא הנאת גרונו של האדם, כפי שהרב נבון ציין במאמרו, ולכן יש כאן שתי מהויות שונות של אכילה – מהות הטעם עצמו, שמתבצע בפה, ומהות השובע, שמתבצעת במעי. אך לגבי הנושא של ראייה ושמיעה, לעניות דעתי ההפך הוא הנכון, המהות של הראייה והשמיעה המלאכותית לעומת הטבעית היא אותה מהות - לשמוע ברור, ולראות ברור.

#### ד. קיום מצוות התלויות בראייה

בנוגע לראייה באמצעות משקפיים כבר נכתב באנציקלופדיה הרפואית ההלכתית<sup>9</sup>:

”רוב ככל הפוסקים סבורים, שאין המשקפים מהווים חציצה בראייה ביחס לאותם הלכות שמקיימים אותם בראייה. לפיכך נחשבת הראייה בעזרת משקפים כראייה גמורה לעניין קריאת התורה, קריאת המגילה, ראיית פני זקן, ראיית הלבנה, ראיית האש במוצאי שבת ויום-הכיפורים, וכן כל הברכות שעל ידי ראייה. כמו כן נחשבת ראית איסור דרך משקפים כראייה, כגון ראית ערוה.”

וכן גם לעניין שחיטה, אם רואה היטב עם משקפיים מותר לשחוט לכתחילה. לענ"ד, בכל הנוגע למצוות הראייה, חובת קיום המצווה תלויה בטיב הראייה הסופית ואמינותה. כלומר עד כמה הראייה איכותית, שעל בסיסה אפשר

<sup>9</sup> אנציקלופדיה רפואית הלכתית כרך ה, עמוד 221

לעשות את פעולת המצווה. האם הראייה מספיק איכותית כדי לקדש על פיה את החודש? האם הראייה מספיק איכותית בשביל לבצע שחיטה כשרה? אין הבדל לעניין זה בין אדם המשתמש במשקפיים לאדם המשתמש בשתל בעין כדי לראות. בשני המקרים ללא אמצעי העזר האדם לא היה יכול לקיים את המצווה כיוון שראייתו אינה מספיק חדה בשביל לעשות את פעולת המצווה, ולאחר השימוש באמצעי העזר היא כן. ולכן גם לא צריך להיות הבדל ביניהם בחיוב על מצוות הראייה.

לעניין איכות הראייה חשוב גם לזכור שהטכנולוגיה ממשיכה להתפתח ולהתקדם. ולא מן הנמנע שנגיע למצב בו אדם עיוור בעל שתל בעין, מצליח לראות יותר טוב מאדם בעל משקפיים המשפרות את איכות הראייה, ואולי אף מאדם אשר אינו לובש משקפיים כלל. ייתכן מאוד שבמציאות כזאת, יהיו מקרים שבהם אדם בעל שתל מלאכותי איכותי יראה טוב הרבה יותר מאשר אדם אחר.

## ה. סיכום

ישנן דעות חלוקות מבחינה הלכתית לגבי הנושא של עזרים מלאכותיים אשר עוקפים את דרך הפעולה הטבעית של הגוף שלנו. לדעתי מצוות הראייה מהותן היא התוצאה הסופית, היכולת לקיימן באמצעות הראייה, וכיוון שהראייה עצמה מתבצעת במוח, גם אדם עיוור הרואה באמצעים מלאכותיים, אשר מדמים את פעולת הראייה המקורית, יוכל לקיים מצוות אשר תלויות בראייה. העולם שלנו ממשיך להתקדם כל הזמן, ולא מן הנמנע שבעוד עשר שנים, או אפילו חמש שנים מהיום, מציאות שבעבר הייתה נראית לנו כבלתי אפשרית תהפוך להיות המציאות הרגילה שלנו. עידן הפלאפונים החכמים קיים רק קצת יותר מעשור עכשיו. ולפני זה מי חשב בכלל שהעולם שלנו יתנהל כמו שהוא מתנהל היום.

חשוב מאוד שעולם ההלכה יעבור שינוי מעולם שמגיב למציאות שמתחדשת מסביבו, לעולם שרואה את המגמה אשר אליה המציאות מתקדמת, וידע לדון בנושאים הלכתיים שאולי היום לא קיימים, אך הם בהחלט יכולים לקרות בעתיד הלא כל כך רחוק.



# תרומת איברים במתאר הטרומ אישפוזי בראי ההלכה

גילעד אדמון

תוכן:

א. הקדמה

ב. תרומת איבר מאדם חי

ג. קביעת רגע המוות בהלכה

ד. תרומת איברים במתאר הטרומ אישפוזי

1. הסכמת המטופל ומשפחתו

2. ווידוא בריאות התורם

3. הצלת חיים בעקבות פינוי מהיר

4. ניוול המת

5. הצלת חיים בשבת

6. חליצה

ה. סיכום

## א. הקדמה

במהלך שנות התנדבותי במגן דוד אדום והמפגש עם עולם הרפואה הדחופה נחשפתי לנושא חשוב ביותר ומורכב, תרומת איברים. מצד אחד מדובר בעניין קריטי - אפשרות להציל חיים, שהיא מצווה גדולה בתורה, שדוחה מפניה את כל המצוות, ומצד שני מדובר בנושא רגיש וכאוב שמעניק חיים למושתל בעקבות מוות של אדם אחר, ומעמיד את המטפל כמי שקובע גורלות. כיום בארץ ישנו חוסר גדול באיברים להשתלה, התורים להשתלה ארוכים וישנם מועמדים להשתלה שאינם שורדים. על כן עלינו למצות את פוטנציאל

האיברים להשתלה כענין של חיים ומוות. בגלל חשיבות הנושא ביקשתי לברר את הצדדים ההלכתיים שבו וכיצד הם משתלבים עם פרוטוקול ההחייאה במתאר הטרומ אשפוזי בשטח. תוך כדי העיסוק בסוגיה ולימוד מקורותיה הרבים, הסתבר לי שאני נחשף לנושא משמעותי ביותר בעל רגישות גבוהה מחד ובעל פוטנציאל קריטי וחיוני מאין כמוהו מאידך. נוכחתי לדעת שישנו נושא שלם שאין לו התייחסות הן הלכתית והן אתית רפואית - 'תרומת איברים במתאר הטרומ אשפוזי' (כולל בהנחיות משרד הבריאות). כידוע ישנו פרוטוקול קבוע לחולה שמת בבית חולים שאבריו מותאמים להשתלה, ולמרות קביעת המוות מתבצעות פעולות לשימור האיברים להשתלה. אך מאידך הסתבר לי שאין פרוטוקול דומה לחולה שנפטר במתאר הטרומ אשפוזי. יש כיום מקרי מוות רבים שהמוות נקבע מחוץ לכותלי בית החולים, בשטח; תאונות דרכים, תאונות עבודה, פגיעות קטלניות במהלך לחימה, ומקרי טראומה אחרים, במקרים אלו נקבע המוות בשטח ולא מתבצעות פעולות החייאה שעשויות לאפשר שימור האיברים של הנפגע להשתלה. כתוצאה מכך נפגעים רבים בגילאים צעירים, שנקבע מותם בשטח, אין כיום אפשרות למצות את איבריהם להשתלה למרות שאיבריהם היו עשויים להיות מתאימים ביותר להשתלה, משום שלפני הפגיעה היה גופם בריא. אם יתבצעו פעולות שימור לאיברים סמוך למוות ויועברו באופן מידי לבית חולים, ניתן יהיה למצות את איבריהם להשתלה ולהצלת חיים. במצב הקיים כיום מסיבות שאינן מוצדקות בעיני אנו מוותרים על זכות זו מלכתחילה, פוטנציאל גדול שהיה עשוי להעניק חיים לאנשים רבים.

המסקנה המתבקשת, לדעתי, שבמקרים אלה כשאנו מוזנקים לאירוע בשטח שבו יש נפגעים ללא רוח חיים, עם סימני מוות גופני ברורים, במקום 'לקבוע מוות' ולהפסיק כל טיפול, עלינו להמשיך את פעולות החייאה ושימור האיברים ולפנות את הנפגע במהירות לבית החולים. שם יתבצעו כל הפעולות והפרוצדורות לקראת אפשרות של השתלת איברים, בדומה למי שנפטר בבית



החולים. כתוצאה משינוי זה יש אף סבירות, גם אם לא גבוהה, שפעולות ההחייאה אף יצליחו, כפי שאנו מכירים ממקרים נדירים מתועדים, של נפגעים עם סימני מוות גופני ברורים, ובעקבות התעקשות של המטפלים להמשיך בפעולות ההחייאה הם חיים היום. אחד המקרים המפורסמים התרחש במלחמת "צוק איתן" כאשר טיפלו בחייל שחר שלו הי"ד. שחר נפצע בקרב באורח אנוש, הצוות המטפל בשטח סבר שהוא מת. אולם הצוות המוסק של 669 שטיפל בו תוך כדי טיסה התרשם שיש בכל זאת סוג של סימן חיים וכאשר הביא אותו לבית חולים ללא רוח חיים, הסבו את תשומת לב צוות בית החולים אשר החליטו לבצע פעולות החייאה שהצליחו להצילו באותו הזמן ולהאריך את חייו, לצערנו שחר נפטר בבית החולים מזיהום שהסתבך לאחר חודש וחצי. אני מעריך שההצעה שאני מציע עשויה לעורר תגובות של בעד ונגד. אולם מפאת חשיבות העניין ומצוות הצלת נפשות אני רואה לעצמי חובה קדושה להעלותו.

## ב. פיקוח נפש ולא תעמוד על דם רעך

ישנו עיקרון גדול בתורה: "פיקוח נפש דוחה את כל המצוות"<sup>1</sup>. הגדר של הצלת נפשות יגרום שהמון עקרונות תורניים "ידחו" מפני פיקוח נפש. לדוגמא "פיקוח נפש דוחה שבת"<sup>2</sup>, וכן הכנסת אדם בריא למצב סכנה מסויים בשביל חברו. תחת העיקרון ההלכתי של פיקוח נפש יש נושאים הלכתיים רבים. מצוה נוספת בתורה הקשורה לחובה להצלת חיים היא "לא תעמוד על דם רעך"<sup>3</sup>, היא מטילה חובה לסייע להצלת הזולת גם במחיר של סיכון חיים מסויים של המציל: "מניין לרואה את חברו שהוא טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטים באין עליו שהוא חייב להצילו? תלמוד לומר – 'לא תעמוד על דם

<sup>1</sup> גמ' יומא פה, ב, למעט שלושת העבירות של 'יהרג ואל יעבור' ומצוות המלחמה.

<sup>2</sup> גמ' יומא פד, ב. "מפקחין פיקוח נפש בשבת, והזריז הרי זה משובח. ואין צריך ליטול רשות מבית דין."

<sup>3</sup> ויקרא פרק י"ט פסוק ט"ז.

רעך".<sup>4</sup> בשנת תשנ"ח עיגנה מדינת ישראל בחוק את הערך המוסרי והחברתי שמקורו בתורה: "לא תעמוד על דם רעך", כדי לדרכן לפעול למען הצלת חייו של הזולת: לפי החוק מוטלת חובה על אדם לסייע להצלת חייו של אדם אחר: "חובה על אדם להושיט עזרה לאדם הנמצא לנגד עיניו, עקב אירוע פתאומי, בסכנה חמורה ומיידית לחייו, לשלמות גופו או לבריאותו, כאשר לאל-ידו להושיט את העזרה, מבלי להסתכן או לסכן את זולתו".<sup>5</sup>

בין הנושאים שהועלו בהקשר להצלת חיים וקיבלו חשיבות הוא נושא תרומת איברים. מתוך כך גם התקיים בירור הלכתי נרחב במספר סוגיות הלכתיות כבדות משקל: כיצד למנוע קירוב מיתתו של חולה, ניוול המת וכו'. כמו כן ישנה עליה בהתעניינות של הציבור הרחב בנושא.

גדולי הפוסקים נדרשו לדון בסוגיא מכל צדדיה ופרסמו תשובות הלכתיות ומאמרים רבים<sup>6</sup> שעוסקים בהשתלת איברים לאור ההלכה.<sup>7</sup>

### ג. תרומת איבר של אדם חי

בנוסף ישנו עוד תחום משמעותי בנושא זה: "תרומת איבר של אדם חי". לאחר שתרומת איברים ממתים, תפס תאוצה המערכת הרפואית ביקשה גם להעלות למודעות את התרומה מאדם בריא לאדם חולה. תרומת כליה וכד'.

הנושא מורכב ביותר מכיוון שהוא מעלה שאלות מהותיות על החיים ועל ההקרבה הנדרשת בשביל להציל חיים של הזולת, ועד כמה נכון להיכנס לסכנת חיים בשביל הזולת.

הדעה הרווחת בנושא הינה דעתו של המהר"ם ריקאנטי: "אמר השלטון לאחד

<sup>4</sup> סנהדרין, עג, א.

<sup>5</sup> הצעת חוק עונשין לא תעמוד על דם רעך התשנ"ח. החוק הוצע ע"י ח"כ הרב חנן פורת ז"ל.

<sup>6</sup> כדוגמה מספר מאמרים בתחומין, השתלות הלב הרבנות הראשית לישראל תחומין כרך ז. תרומת אברים או 'התרמת אברים' הרב ד"ר רצון ערוסי תחומין כרך לב. השתלת אמה (איבר מין זכרי) הרב גדעון ויצמן הרב איתן קופיאצקי תחומין כרך לז. השתלת רחם הרב אריה כץ תחומין כרך לג. מכירת אברים להשתלה הרב ישראל מאיר לאו תחומין כרך יח. מוות מוחי והשתלות לב וכבד הרב שלמה משה עמאר תחומין כרך לא. תרומת כליה הרב יעקב אריאל תחומין כרך לט. וכן באנציקלופדיה רפואית הלכתית של הרב פרופ' שטיינברג. ועוד.

<sup>7</sup> ניתן ללמוד על ההסטוריה של ההשתלות ב'אנציקלופדיה הלכתית רפואית' לרב: פרופ' אברהם שטיינברג כרך ב'. ערך השתלות.

מישראל, הנח לי לקצץ לך אבר אחד שאינך מת ממנו, או אמית ישראל חברך". הריקאנטי פוסק שחייב להניח להם לחתוך לו את האבר ולהציל את חבירו, כיון שאין חשש שימות מכך<sup>8</sup>. לעומתו הרדב"ז חולק על הריקאנטי, וכותב: "דרכיה דרכי נעם" ולא יעלה על הדעת שתחייב התורה אדם לחתוך ידו או רגלו. ולכן הכריע שאין חיוב לנהוג כך, אלא "מידת חסידות" היא, ואשרי חלקו של מי שיוכל לעמוד בזה"<sup>9</sup>

ישנו הבדל משמעותי בין תרומת איבר משמעותי שיחסר לתורם בתיפקוד לבין תרומת איבר שחסרונו לא מורגש. במקרה האחרון ישנם סברות שהאדם אף יהיה מחויב כך בכך באם לא נשקפת סכנה לחייו. המקור לכך הוא מהרמב"ם הפוסק להלכה את דברי הגמ': " כל היכול להציל ולא הציל עובר על (ויקרא י"ט ט"ז) 'לא תעמוד על דם רעך' וכן הרואה את חבירו טובע בים או ליסטים באים עליו או חיה רעה באה עליו ויכול להצילו הוא בעצמו או שישכור אחרים להצילו ולא הציל"<sup>10</sup>. ומכאן שהאדם מחויב להציל אם הוא לא נכנס לסכנה בשל כך.

גם המשנה ברורה פוסק ככל הפוסקים שאין להכנס לסכנה בשביל להציל חיים, אך הוא מסיים<sup>11</sup>: "אולם צריך לשקול הדברים היטב אם יש בו ספק סכנה ולא לדקדק ביותר כאותה שאמרו: 'המדקדק עצמו בכך בא לידי כך'". ומכאן לומדים שלמרות שיש סכנה מסויימת בהצלת חיים של אחר אין להפריז בהערכת הסכנה, ולנסות להציל אותו.

## ד. קביעת רגע המוות בהלכה

הסוגיה ההלכתית העיקרית שמשפיעה על הפסיקה בסוגית ההשתלות הינה "קביעת רגע המוות". משום שלקחת האברים מהתורם לפני קביעת המוות

<sup>8</sup> חמש פסקים סי' ע'.

<sup>9</sup> שו"ת הרדב"ז ח"ג תרכז.

<sup>10</sup> רמב"ם הלכות רוצח פרק א' הל' י"ד.

<sup>11</sup> משנה ברורה סימן שכט ס"ק יט. ופתחי תשובה חו"מ סי' תכ"ו.

נחשבת כרצח על פי ההלכה.

בשנת תשמ"ח - 1986 התכנסה הרבנות הראשית לדון בסוגיית השתלת אברים – בעקבות ההתפתחויות הרפואיות העדכניות בתחום.

הסוגיה העיקרית שעליה מבוסס הדיון ההלכתי על קביעת רגע המוות היא המשנה: "מי שנפלה עליו מפולת, ספק הוא שם ספק אינו שם, ספק חי ספק מת, ספק נכרי ספק ישראל - מפקחין עליו את הגל. מצאוהו חי - מפקחין, ואם מת - יניחוהו"<sup>12</sup>. הגמ' דנה בשאלה כיצד יודעים שהוא חי: "תנו רבנן: עד היכן הוא בודק? עד חוטמו, ויש אומרים: עד לבו" ולמסקנה היא מסיקה שהמוות נקבע בעקבות הפסקת הנשימה, ולא בהפסקת פעולת הלב: "דעיקר חיותא באפיה הוא, דכתיב: 'כל אשר נשמת רוח חיים באפיו' (בראשית ז)". מכאן שהפסקת הנשימה באופן בלתי הפיך היא סימן לקביעת המוות. על מסקנה זו מתבססת פסיקת הרבנות הראשית<sup>13</sup>. וכן על פסק החת"ס<sup>14</sup>. לכן יש לוודא שהנשימה פסקה לחלוטין באופן בלתי הפיך. וכן שהמשך פעולת הגוף ע"י הנשמה מלאכותית אינה מהווה אמת בוחן לחיים<sup>15</sup>. ניתן כיום לקבוע באמצעים אמינים סימנים להפסקת נשימה בלתי הפיכה של הנפטר. הסימן הבדוק ביותר המעיד על מוות בלתי הפיך הוא מות גזע המוח<sup>16</sup> המפעיל את הנשימה העצמית באדם, שהוא גם משקף את הרס המוח כולו. במצב זה נחשב החולה כ'ותו ראשו' שאז חזקה עליו שהוא מת, גם אם אבריו עדיין לא מתו לגמרי.<sup>17</sup> "והנה אף שהלב עדיין יכול לדחוף לכמה ימים, מכל מקום כל זמן שאין להחולה כח נשימה עצמאית נחשב כמת, וכדביארתי בתשובתי באגרות

<sup>12</sup> יומא, פה, א.

<sup>13</sup> תחומין ז' השתלת איברים סעיף ב'

<sup>14</sup> שו"ת חת"ס חיו"ד סי' שלח. וראה שו"ת אגרות משה חלק יו"ד ח"ג סי' קלב. ובשנת תש"ל בשו"ת אגרות משה יורה דעה, ח"ב סי' קמו הוא כותב שכיוון שאין בגמרא ובפוסקים מקור לקביעת המוות על פי פעולת המוח יש להסתמך בקביעת רגע המות רק על הנשימה והדופק.

<sup>15</sup> בשו"ת אגרות משה (שם יורה דעה, ח"ג, סימן קלב) עונה לחתנו הרב פרופ' משה דוד טנדלר. שלמרות שהנשמה מלאכותית אינה נחשבת נשימה, אסור לנתק את החולה ממכשיר ההנשמה, שמא החולה עדיין נושם. אולם אם נפסק החמצן ומתברר שלחולה אין נשימה עצמונית, הוא נחשב כמת.

<sup>16</sup> תחומין ז' השתלות איברים סעיף 4

<sup>17</sup> שו"ת אגרות משה שם: "וכיוון שאתה אומר שעתה איכא נסיון שרופאים גדולים יכולין לברר ע"י זריקת איזו לחלוחית בהגוף על ידי הגידים לידע שנפסק הקשר שיש להמוח עם כל הגוף, שאם לא יבא זה להמוח הוא ברור שאין להמוח שום שייכות להגוף, וגם שכבר נרקב המוח לגמרי, והוי כ'הותו הראש בכח'".

מכאן שהקריטריון לקביעת מוות הוא בדיקת המוות המוחי. יש חשש נוסף שבו דנו הפוסקים והוא איסור הלנת המת ואיסור ניוול המת, מפני שעיקר העניין הוא שימוש בגוף המת בשביל עניינים אחרים שאינם קשורים לקבורתו וכד', אך לפי דעת הפוסקים כיוון שהדבר נעשה לטובת הצלת חיים ופיקוח נפש הדבר מותר. ובלבד שיעשה במידה הנצרכת לשם ההשתלה בלבד<sup>18</sup>.

למסקנה ישנן שלוש אפשרויות קיימות לגבי קביעת מוות:

- הפסקת פעילות הלב והנשימה.
- הפסקת פעילות המוח גם אם הלב עדיין פועל.
- היעדר מוחלט של נשימה עצמונית ללא מכשירים גם אם עדיין נראית פעילות לבבית.

נראה כי יש הסכמה מוחלטת לגבי מוות מוחי נשימתי מכיוון שאפשר להמשיך להפעיל את הגוף ע"י "לב ריאה" אך בעצם הבן אדם מת, אין שום סיכוי שיחזור לתפקד

הפתרון לבעיה זו נמצא בשנת תשמ"ו בפיתוח טכנולוגיה רפואית (EEG) המאפשרת למדוד את מוות גזע המוח ובכך לקבוע את רגע המוות באופן חד משמעי. לאור יכולות אלה התירה הרבנות הראשית השתלות לב וקבעה תנאים הלכתיים ברורים לאישור השתלות לב ובהם:

- הנשימה הטבעית פסקה לחלוטין.
- מוכח כי גזע המוח מת ע"י EEG ובדיקות רפלקסים.
- לרופאים הקובעים את המוות אין קשר ישיר או עקיף לצוות המשתיל.
- אחדות בקריטריונים בכל בתי החולים.

<sup>18</sup> ע"י ב'אנציקלופדיה הלכתית רפואית' כרך ב' ערך השתלה – שבאר צדדים הלכתיים נוספים של הנאה מהמת וכו' שאינם חלים בהשתלה.

בניסוח החוק להשתלות נקבע בין היתר שנציג הרבנות הוא חבר בצוות הקובע את רגע המות<sup>19</sup>. במקרים רבים מדובר ברופא המכיר את שיקולי ההלכה וחשיבותה.

החוק קובע כי מוות מוחי הוא:

1. סיבה רפואית ידועה וברורה.
2. קיימת הוכחה קלינית להפסקה מוחלטת של נשימה עצמונית.
3. קיימת הוכחה קלינית להפסקה מלאה ובלתי הפיכה של תפקוד המוח כולו, לרבות גזע המוח.

4. הוכח לאחר בדיקה מכשירנית כי פעילות המוח פסקה.
5. נשללו מצבים רפואיים העלולים לגרום לטעויות בתוצאות הבדיקות הפתו פיזיולוגיות ומכשירניות.

בנוסף החוק מגדיר את יושבי הועדה הרפואית המאשרים את הממצאים, רבנים ורופאים וכן יושב וועדה מתחום המשפט והאתיקה, ובכך הקביעה מאושרת לפי כל הפתרונות והדעות הן האתית רפואית והן ההלכתית.

## ה. תרומת איברים במתאר הטרומ אישפוזי

לעיל תיארתי את הצעתי ל"תרומת איברים במתאר הטרומ אישפוזי". כפי שאני צופה הדבר יעורר מחלוקת בין התומכים והמתנגדים. נוהל זה מחייב תשומת לב בקביעת הפרוצדורה הרפואית ובמתן מענה לאתגרים ההלכתיים שכרוכים בו.

### 1. הסכמת המטופל ומשפחתו:

בנוגע לסוגיית האימות ידוע כי הסוגיה אינה פשוטה אך הצוות שבשטח אינו יכול להיכנס אליה בשל דחיפות המקרה, וחוסר היכולת להבדיל בין מטופל שחתום לבין מטופל שאינו חתום על "אדי". ובשל כך לענ"ד

<sup>19</sup> חוק תרומות איברים 2008

נדרש כי סוגיית האימות תישאר אצל צוות בית החולים.  
אך ישנו פיתרון אפשרי לטווח הרחוק, והוא הצעה להחתמת כל חייל  
בשרשרת החיול (כמו לקיחת דגימת רוק למח עצם), אני מודע לבעיות  
האתיות שזה יכול ליצור, בהסתכלות ארוכת טווח לרוב אילו אנשים  
צעירים בריאים, שמודעים למצב, ושחתימתם על הסכמה זו יכולה להציל  
אלפי אנשים. המלצה נכונה לכלל החיילים אך לא רלוונטית לטרומ  
אשפוזי. במיוחד לקדימות בקבל אברים שבכל מצב המשפחה צריכה  
לאשר את תרומת החייל, ולפי כך תמיד תידרש הסכמת המשפחה, אך לפי  
ניסיון ארגון אד"י המשפחות רוצות למלא את רצון יקיריהן ומסכימות  
למרות שאינן מסכימות עם דעתו.<sup>20</sup>

## 2. ווידוא בריאות התורם:

בנוגע לוידוא בריאות התורם המפונה מהשטח, כתנאי להשתלה. אם  
מגיעים לבית החולים בטווח הזמן התקין לביצוע קירור ובדיקות  
הנדרשות לביצוע התאמות והשתלות הדבר אפשרי. מהירות הפינוי  
מהזירה מגדילה את הסיכויים להצלת הנפגע למרות שזוהו סימני מוות,  
ובדיקה ודאות מותו של הפצוע, ועל כן ניתן לבחון בזמן קצר את התאמת  
אבריו להשתלה.

## 3. הצלת חיים בעקבות פינוי מהיר:

ישנה עוד נקודה משמעותית שקשורה לנושא: האם בעקבות הגעה מהירה  
של הפצוע לבית החולים, עוד חיים ינצלו. כיום אין בשטח יכולת לבחון  
את מוות גזע המוח. וישנה סבירות מסויימת גם אם נמוכה שהנפגע יגיע  
לבית החולים ויגלו שעדיין גזע המוח חי ויצליחו להציל אותם.

---

<sup>20</sup> אתר אד"י

#### 4. ניוויל המת:

החשש העיקרי בנושא הינו מפני איסור ניוויל המת, שעיקר העניין הוא שימוש בגוף המת בשביל עניינים אחרים שאינם קשורים לענייני קבורה וכדומה. אך לפי דעת פוסקי זמנינו<sup>21</sup> נראה כי אין בעיה הלכתית בזה כיוון שמדובר לצורכי פיקוח נפש.

לגבי הנאה מן המת - אמנם יש פוסקים הסוברים שזהו איסור מדאורייתא, אך כיוון שיש כאן הצלת חיים הרי שזה לדבר מצווה ומותר. לגבי האמונה הקיימת בעולם שמי שמוציאים לו איבריו לאחר המיתה יקום בתחיית המתים בלעדיהם - הרי שאין לדבר מקור אמין ואדרבא כותב על כך הרס"ג<sup>22</sup>: "שמא יחשוב עוד ויאמר, ואם אכל אריה את האדם, ואחר כך טבע האריה ואכלוהו הדגים, ואחר כך ניצודו הדגים ואכלם אדם, ונשרף אותו האדם ונעשה אפר, מאין יחזיר הבורא את האדם הראשון...". כמובן שהדבר אינו גורם שלא יזכה לקום בתחיית המתים בשווה לאחרים.

#### 5. הצלת חיים בשבת:

ישנה עוד סוגיה שעולה כתוצאה מכך היא האם פינוי הגופה לשם השתלה, הכרוכה בנסיעה ובאיסורי דאורייתא, כשאין ידוע כרגע על חולה ספציפי שממתין להשתלת איברים אלה ("אין חולה מוטל לפניך"). וכן בטלטול הגופה שהיא 'מוקצה' בשבת. סוגיה זו תידרש לעלות על שולחנם של הפוסקים להכרעה. האם יש כאן בחינה של 'ספק פיקוח נפש'<sup>23</sup> בגלל המושגים שממתנים בתור. אולם גם בזה יש לבחון שהרי רובם אינם בסכנת חיים מיידית, אלא שאם לא ישתילו את האיברים תוך

<sup>21</sup> כך הורה לי במפורש הרב אברהם שטיינברג: "בוודאי שמותר וצריך לבצע פעולות שישמרו את חיוניותם של האיברים כי פיקוח נפש דוחה בפשטות את איסור ניוויל המת. אם אין סיכוי כזה (להציל אדם בזכות האיבר) בוודאי אין לבצע שום פעולה שיש בה משום ניוויל המת"

<sup>22</sup> 'אמונות ודעות' מאמר שביעי פרק ה

<sup>23</sup> מהמשנה דלעיל מוכח שגם על ספק פיקוח נפש מחללין את השבת.



כדי השבת יכול להיות שהם כבר לא יהיו כשירים להשתלה. כיום מתבצעות השתלות בשבת. אולם יש לבחון האם יש לבחון פרטנית כל מקרה לגופו<sup>24</sup>.

## 6. חליצה:

קיימת נפק"מ מעניינת בנושא לעניין חליצה, שרלוונטית יותר למתארי נפגעים בשטח ל"ע. לדוגמא אבא ובן (בן יחיד) שנסעו בדרך ונהרגו בתאונת דרכים. השאלה למי לקבוע מוות ראשון, לאב או לבן. מכיוון שאם יקבעו את מות הבן ראשון יצא מצב שבו האם תהייה ללא בן ותהייה חייבת בחליצה, ואם קודם את האב המצב הפוך.

## 7. סיכום:

לפי נתוני משרד הבריאות<sup>25</sup> נראה כי נכון לינואר 2019 הרשימה ארוכה, וישנה המתנה במיוחד לאיברים שנלקחים אך ורק לאחר המוות, ואם הצעתנו תמומש הרשימה תתקצר באופן משמעותי.

שנה	כליות	כבד	לב	ראות	לב ראות	כליה ללב	סך ממתנים
2010	690	151	133	66	6	23	1069
2011	733	159	128	79	2	16	1117
2012	729	135	96	70	1	10	1041
2013	755	164	93	90	1	11	1114
2014	762	124	89	87	2	11	1075
2015	849	146	73	70	4	18	1160
2016	843	131	73	83	6	17	1153
2017	847	104	63	89	6	7	1116
2018	840	110	74	102	6	6	1138
2019	813	101	85	109	5	10	1123

\* נכון ל - 1 בינואר כל שנה, נכללים רק ממתנים פעילים

<sup>24</sup> כדוגמה ראה תשובתו של הרב ד"ר מרדכי הלפרין באתר מכון שלזינגר -

<https://www.medethics.org.il/ask/%D7%94%D7%A9%D7%AA%D7%9C%D7%AA%20%D7%90%D7%99%D7%91%D7%A8%D7%99%D7%9D%20%D7%91%D7%A9%D7%91%D7%AA/2/>

<sup>25</sup> אתר משרד הבריאות -

[https://www.health.gov.il/Subjects/Organ\\_transplant/transplant/Pages/waiting\\_for\\_transplants.aspx](https://www.health.gov.il/Subjects/Organ_transplant/transplant/Pages/waiting_for_transplants.aspx)

בדבר זה יש ערך של הצלת חיים ומצוה גדולה. איכות החיים של מאות בני אדם תעלה לאין ערוך ואף יוארכו ע"י תרומה זו והיכולת למצוא תורמים פוטנציאליים. בחוזר מנכ"ל משרד הבריאות<sup>26</sup> אין התייחסות משמעותית לנושא, למרות שבכך ניתן לצמצם באופן משמעותי את היקף הבעיה של חוסר באיברים.

אני מודע לכך ששינוי זה ידרוש תהליך מורכב לשינוי פרוטוקולים של צוותי החירום ושל צוותי בית החולים, בשל אילוצי המערכת. אך אליו שינויים קריטיים בשל חשיבות הנושא הצלת חיים ושיפור איכות החיים של מושגתלים רבים.

בנוסף תשתנה גם ההשלכה ההלכתית של צוותי החירום וכן של צוותי בית החולים בשל שינוי הפרוטוקול לענ"ד יתבצע גם ברור הלכתי מקיף ויסודי במכלול הסוגיות שההצעה תעלה; בהקשר לדיני קביעת מוות במתאר טרום אישפוזי ואח"כ בבית החולים עצמו.

כיום ארגון "אדי" לקח על עצמו את האחריות לנושא תרומת איברים אחרי המוות, וארגון "מתנת חיים" פועל בתחום תרומות איברים מחיים. ארגונים אלה נמצאים בשיח שוטף גם עם גורמי ההלכה שמשיבים על מכלול הסוגיות ההלכתיות העולות בהקשר לפעולתם.

החוק מגדיר בהגדרות קשיחות את מכלול ההיבטים של תרומות איברים. תחום זה הוא רב פנים ומסובך מבחינה הלכתית ורפואית. על כן הוגדרה וועדה שמורכבת מרופאים ורבנים המכירים את ההלכה והרפואה, שיתנו מענה לשאלות שעולות. כתוצאה מכך כיום תחום ההשתלות הוא בין הדברים המעוגנים יותר בהלכה ובחוק והוא מאפשר לתרום באופן שכמעט ואינו מסכן את התורם והמושגתל. אני מעריך ומקווה שבתוך זמן לא רב כך יהיה גם לגבי תרומת איברים במתאר הטרומ אישפוזי.

<sup>26</sup> חוזר מנכ"ל משרד הבריאות תרומת איברים מתורם שנפטר לאחר דום לב.

# קדושת השבת ועונג שבת בצבא ובמערכי הביטחון וההצלה

הרב שחר קיהן

תוכן:

- א. הקדמה
- ב. 'והכינו את אשר יביאו'
- ג. מצוות עונג שבת
- ד. הדלקת נרות
- ה. קידוש
- ו. סעודות שבת
- ז. בגדים ראויים
- ח. לימוד תורה
- ט. סיכום - יהודי של שבת

## א. הקדמה

אחד הקשיים הגדולים ביותר בצבא ומערכי הביטחון וההצלה היא תחושת השבת. המחשבה על אי שמירת קדושתה של השבת וביטול אווירה המייחדת אותה משאר ימות השבוע, הם שגרמו בעבר וגורמים אף בהווה לאנשים יראי שמיים רבים להדיר את רגליהם מתפקידי ביטחון והצלה. המחשבה על אווירת השבת במהלך סיור בקו או ברכב ביטחון או במהלך מרדף אחר מחבלים או פושעים מספיקה בכדי להרחיק את האדם הדתי, עובד ה', ממקומות מעין אלו. אולם, מאידך גיסא, מצווים אנו ע"י מי שאמר והיה העולם להצלת נפשות גם בשבת קודש ודווקא ע"י הגדולים ותלמידי החכמים שבציבור ולא ע"י האנשים הפשוטים. הסיבה העיקרית לציווי זה הוא בכדי להורות לרבים על חשיבותה

של מצוות פיקוח נפש ושאינ מדובר על היתר מפוקפק הניתן לאנשים הפשוטים.

אם כן, האם נכון הוא לומר שכיוון שעסוקים אנו בענייני פיקוח נפש לא חלה עלינו החובה להיות באווירת השבת ולחוש את קדושתה? וגם אם נאמר שאכן אין זו מחובתנו לחוש את קדושת השבת כחובת בני האדם אשר שובתים בבתיהם, האם אין אנו צריכים לפחות לנסות לשמר את ייחודיותה עד מקום שדינו משגת?

### ב. "והכינו את אשר יביאו"<sup>1</sup>

ידוע לכל כי השעות הסמוכות לשבת הן השעות הלחוצות ביותר במהלך היום. ההכנות לקראת שבת המלכה הן רבות ומגוונות ודורשות זמן רב. השו"ע<sup>2</sup> פוסק שישנה מצווה להתכונן לשבת כבר מבוקרו של יום שישי. הן בקניית מאכלים מיוחדים לשבת והן בהכנת הבית ובניקיונו. גם אנשים שאינם נמצאים בביתם צריכים להתכונן היטב ליום השבת, ואף יותר מאשר אדם הנמצא בביתו ויודע מתוך הרגל איזה דברים יש להכין. האדם אשר נאלץ לשבות מחוץ לביתו צריך לחשוב היטב היטב אילו דברים ייתכן שיצטרך להם ביום השבת. החל מדברי מאכל לסעודות השבת, דרך נרות, יין וחלות וכלה בדברי איסור שניתן להכניס מראש לפני שבת ובכך להקל את חומרת האיסור.

### ג. מצוות עונג שבת

בספר ישעיהו<sup>3</sup> נאמר: "אם תשיב משבת רגלך עשו חפצך ביום קודשי וקראת לשבת עונג לקדוש ה' מכובד וכבדתו מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר".

<sup>1</sup> שמות פרק טז, פסוק ה

<sup>2</sup> או"ח סימן רנ, סעיף א

<sup>3</sup> פרק נח פסוק יג

מפסוק זה למדו חכמים שישנה מצווה מדברי נביאים לענג את השבת עד כמה שניתן, במאכל ובמשתה, במנוחה ובשינה, בשירה ובתורה. בצבא ובמערכי הביטחון וההצלה, אנו רחוקים מהבית במקרים רבים ואין באפשרותנו להתענג כראוי. על כן, צריכים לחשוב כיצד בתוך המציאות המורכבת הזו ניתן בכל זאת לקיים מצווה חשובה זו ולהרגיש, עד כמה שניתן, את כבוד השבת וקדושתה.

## ד. הדלקת נרות

ישנה מצווה להדליק נרות שבת במקום בו אנו שוכנים בכדי לכבד ולענג את השבת ובכדי ליצור שלום בית. חיוב זה קיים בכל מקום בו נמצא האדם. אמנם, אדם שאשתו מדליקה עליו בביתם פטור מהדלקת הנרות, אך עדיין ישנה חובה שיהיה אור במקום האכילה בו הוא שוכן. לכן, צריך לדאוג שיהיו נרות דולקים בחדר האוכל של הבסיס או בתחנה ועדיף שאדם רווק או אישה ידליקו אותם. אם שכחו להדליק נרות שבת או שאין באמתחתם נרות, אין לחשוש מכך, כיוון שניתן לצאת ידי חובת מצווה זו אף בתאורת החשמל הקיימת במקום.<sup>4</sup>

## ה. קידוש

הגמרא במסכת פסחים<sup>5</sup> מביאה ברייתא המחייבת את זכירת קדושת השבת על היין. רוב הפוסקים סוברים שהלכה זו מדברי חכמים אך מדאורייתא אפשר להזכיר בפה ללא כל אמצעי, אך יש מהראשונים הסוברים שאף מדאורייתא ישנו חיוב לקדש על יין או פת דווקא. לכתחילה יש לקדש על היין בלילה וביום, אך כאשר אין לאדם יין בנמצא ניתן בליל שבת לקדש על הפת וביום

<sup>4</sup> לעניין ברכה על נורה חשמלית נחלקו הפוסקים, ונראה שאם מדובר על נורת להט יש לברך, אך בנורת פלורסנט או לד אין לברך.

<sup>5</sup> דף קו עמוד א

עדיף לקדש על שיכר מדינה (בירה, חלב, קפה), ואם גם זה לא בנמצא - יכול אף ביום לקדש על הפת. כאשר אדם לא הספיק לקדש בלילה עקב פעילות מתמשכת, יקדש ביום את נוסח הקידוש של הלילה (ללא אמירת 'ויכולו') ובעת הצורך יכול לקדש עד לפני שקיעת החמה של יום השבת. את הקידוש יש לעשות במקום בו האדם מתכוון לסעוד את סעודת השבת. סעודת שבת יכולה להיחשב גם באכילת כזית פת בלבד או כזית מזונות, בדיעבד אף שתיה של כרביעית יין (86 סמ"ק) מספיקה בכדי להיחשב כקידוש במקום הסעודה (זאת מעבר לשתיית 'מלא לוגמיו' המחויבת לאחר הקידוש).

## ו. סעודות שבת

הגמרא במסכת שבת<sup>6</sup> מבארת כי ישנה מצווה מדברי חכמים לאכול שלוש סעודות בשבת. לכתחילה יש לקיים כל סעודה בזמנה - הראשונה בליל שבת, השניה בשבת בבוקר עד חצות היום והשלישית מזמן המנחה (כחצי שעה לאחר חצות היום). כשאנו פועלים בתצורה של משמרות יום ולילה במערכי הביטחון וההצלה, ייתכן שלא נוכל להקפיד על הזמנים של הסעודות. לכן, במציאות זו, אפשר בדיעבד לאכול את שלוש הסעודות בזמנים שונים עפ"י המציאות בשטח. יש להקפיד לכתחילה שיהיו בכל סעודה שני לחמים שלמים בשביל 'לחם משנה', זכר למן שירד לאבותינו במדבר והוכפל ביום שישי, אך בדיעבד אפשר לברך אף על לחם שאינו שלם. בכדי לכבד את סעודות השבת, ראוי שסוג המאכלים יהיה שונה ממה שהאדם רגיל לאכול במהלך השבוע. דבר זה יכול להיות מעט מורכב, אך כדאי להתאמץ ולקנות דבר מאכל מסויים האהוב עלינו או להביא מהבית איזשהו תבשיל מיוחד שיהיה לכבוד יום שבת קודש כשהדבר מתאפשר.

## ז. בגדים ראויים

<sup>6</sup> דף קיז עמוד ב

הגמרא במסכת שבת<sup>7</sup> פוסקת שראוי לאדם שיהיו לו בגדים המיוחדים ליום השבת, מפני כבוד השבת. דבר זה ראוי הוא בכל מקום בו האדם נמצא אפילו כאשר הוא נמצא לבדו<sup>8</sup>. בצבא ובמערכי הביטחון וההצלה, ישנו חיוב ללבוש מדים אף ביום שבת, הן מהפן הייצוגי והן מהפן המבצעי. על כן, נראה שיש לדאוג עד כמה שניתן להחליף לפני שבת את המדים למדים נקיים ומגוהצים ואולי לחשוב על פריטי לבוש נוספים שיכולים לסייע ליצירת אווירת שבת, כיפה לבנה או שעון מהודר וכדומה.

## ח. לימוד תורה

במסכת פסחים<sup>9</sup> מביאה הגמרא מחלוקת בין רבי אליעזר לרבי יהושע לעניין ההתנהלות הראויה לאדם ביום טוב. האם צריך הוא או ללימוד תורה או לאכול ולשתות כדברי רבי אליעזר או שמא עליו לחלק את הזמן בין לימוד התורה לבין האכילה והשתיה, כאופן לימודו של רבי יהושע באומרו: חציו לה' וחציו לכם. בהמשך הגמרא פוסק האמורא רבה: "הכל מודים בשבת דבעינן נמי לכם", משמע מדבריו שיש לחלק את הזמן ביום השבת שיהיה 'חציו לה' וחציו לכם'. וודאי שבתוך המסגרת של 'חציו לה' יש להכליל את הפעילות המבצעית שאנו עושים, שהרי זהו בגדר 'מצווה דרבים'. אך יחד עם זאת, מצד קדושת השבת ואווירת השבת קשה יהיה לבטל את לימוד התורה החיוני כל כך לנפש האדם. על כן יש למצוא את הזמן והנחת, בהתאם לזמן ולתנאים, בו נוכל ללימוד מעט תורה ביום השבת ועדיף לעסוק בלימוד מסודר על פרשת השבוע.

<sup>7</sup> דף קיג עמוד א

<sup>8</sup> משנ"ב סימן רס"ב סעיף ו

<sup>9</sup> דף סח עמוד ב

## ט. סיכום - יהודי של שבת

אסיים בסיפור מדהים שסיפר לי סבי מורי ז"ל על אשר ארע לו בהיותו בגטו לודז' בשואת אירופה הנוראה. סבי עבד בעת ההיא, יחד עם יהודים רבים, במפעל כחלק מעבודות הכפייה של הנאצים ימ"ש. שבעה ימים בשבוע חויבו הם לעבוד כולל יום שבת קודש, בשל כך, חשבו הם על פתרונות בכדי לשמור על צביונה וייחודיותה של השבת. אחד הפתרונות הדהים אותי במיוחד - בכל שבת הציבו יהודי שישבות ממלאכה וישב מול היהודים העובדים בשילוב ידיים. במעשהו זה ממחיש היהודי לכלל היהודים שבעבודות הכפייה שהיום הוא היום הקדוש בשבוע. כמובן שכאשר הגיע הנאצי לפקח על אופן העבודה, מייד החל אף הוא לעבוד בכדי שלא ישלח להריגה, חלילה, אך עוצמתו של רעיון זה היתה אדירה והשפיעה על כל שאר ימות השבוע. מעשה זה, כך סיפר לי סבי, שמר יותר מכל על קדושתה של השבת במציאות מורכבת זו.

ניתן ללמוד מכך, שמעבר לחשיבות בשמירת פרטי ההלכות ומורכבותן בצבא ובמערכי הביטחון החשובים, עלינו לחשוב על דרכים שונות שיזכירו לנו את יום השבת: כיפה לבנה, מדים מצוחצחים, שירי שבת בפנינו, לימוד תורה מיוחד וכדומה, כל אחד לפי נטיית ליבו. והעיקר שיעוררו בנו דברים אלו מחדש את קדושתה וחיוניותה של השבת גם בתוך המציאות המורכבת בה אנו נמצאים.



## מצוות ראשית הגז

הרב אביחי צבי אפשטיין

תוכן:

- א. הקדמה - הרקע לכתיבת המאמר
- ב. מקור המצווה בתורה ופירוט כלליה במשנה
- ג. סוגיות הגמרא - מבט כללי
  1. דווקא מן החולין
  2. בעלות, ישראלית, מלאה - ובייחוד בארץ ישראל
  3. המצווה - על העדר
  4. סוג הצמר החייב
  5. שיעור הנתינה לכהן
- ד. למעשה
- ה. חתימה ותפילה

### א. הקדמה - הרקע לכתיבת המאמר

מסכת חולין עוסקת במצוות שבעולם החי, מחוץ לעבודת המקדש<sup>1</sup>. המסכת בנויה מיחידה מרכזית אחת - העוסקת בהפיכת בהמה לבשר כשר (שחיטה,

---

<sup>1</sup> יש מקום לעמוד על ייחודה של מסכת חולין על רקע סדר קדשים כולו: רבי יהודה הנשיא בחר למקם אותה במקום השלישי בסדר, אחרי שתי המסכתות המרכזיות של הסדר - זבחים ומנחות. שתי מסכתות אלו בונות יחד את מרכז הפעילות של בית המקדש - הקרבנות שמן החי (זבחים) והקרבנות שמן הצומח (מנחות). המעבר מזבחים ומנחות למסכת חולין הוא מעבר חד: מעולם המקדש, בו עובדים הכהנים, וזר וחולין אסורים אפילו בכניסה לעזרה - לעולם אחר. "עולמו" של מסכת חולין הוא דווקא זה שמחוץ למקדש, כאשר הנושא העיקרי הוא לא העלאת קרבן על המזבח על ידי כהן, אלא העלאת בשר כשר, על שלחנו של ישראל, על ידי כל המצוות והדינים המאפשרים זאת (דינים אלו מרכיבים את היחידה המרכזית של המסכת: כשרות השוחט, כליו, אופן השחיטה ואופני הפיכת בהמה לטריפה, הימנעות משחיטת אותו ואת בנו ביום אחד, כיסוי הדם, וכן כל תהליך הפיכת הבשר הכשר למאכל כשר - נטילת גיד הנשה, מליחה ואופני הכשרת הבשר וכל סוגיות הבישול והתערובות המזדמנות לכל מי שמבקש לבשל

טרפות, הכשרת הבשר ובישולו וכל המצוות הנלוות לתהליך), ומיחידת משנה, המורכבת ממספר פרקים המהווים מעין "נספחים" למסכת. לנספחים אלו מכנה משותף דומה ליחידה הראשית של המסכת, במובן הזה שהם עוסקים במצוות בעולם החי שאין להן קשר מוכרח למקדש.

מצוות ראשית הגז היא אחת הנספחים, ועניינה: מתנה הניתנת לכהנים מבהמות החולין, אשר מעמדה ההלכתי גם כן חולין. ראשית הגז מופיע אחרי הנספח הראשון - פרק "הזרוע, הלחיים והקיבה", וממשיך אותו בכך שהיא גם כן אחת ממתנות הכהונה מן החי.<sup>2</sup>

חז"ל התלבטו מה האופי של המצווה הזו - האם יש לדמותה לתרומה, הן מבחינת הרעיון והן מבחינת הערך ההלכתי שיש להעניק לראשית הגז - או שלא.<sup>3</sup> כמו כן, חז"ל ביררו באילו נסיבות המצווה חלה - מכלל ההיבטים: החל מסוג הבעלות על העדר, עבור דרך סוג הכבשים ונפח העדר וכלה בכמות הצמר המחויבת בהפרשה.

נראה, שמצוות ראשית הגז הינה חלק ממכלול מצוות מתנות הכהונה, הניתנות לכהנים על מנת לאפשר להם "לעמוד לשרת לפני ה'" (דברים יח, ה), ולאור

---

את הבשר שהכשיר). נראה שאפשר לדמות את מסע השחיטה והכשרת הבשר לאכילה, שבמסכת חולין - לתהליך הזביחה של קרבן שבמסכת זבחים.

על אף דמיון זה - לכאורה יש לשאול מדוע מקומה הנכון של מסכת שכל עיסוקה הוא ב-"חולין" הוא דווקא בסדר שעניינו "קדשים". ייתכן, שעניינה של המסכת היא לא לחרוג מהעיסוק בעולם הקדשים, אלא להיפך - ללמד כיצד והיכן ניתן למצוא ולברר את הקודש דווקא במרחבי החולין, ב-"גבולין", מחוץ לעזרה, כאשר "כל הראוי לזביחה ראוי לשחיטה" (חולין ג: עפ"י תוס' ד"ה "קסבר"), ושלחנו של אדם הוא כמזבח (ברכות נה.). ייתכן, שאף שאין המסכת "מבקרת" במקדש כלל, ואין הבשר הכשר, וכן שאר המצוות שייכות לעולם החי שלא מן המוקדשין - עולים למעלת קדושת הקרבנות. אולם ייתכן, שמעלה אחרת יש למצוות המסכת: דווקא בשל היותן שייכות לחיי החולין - אינן תלויות בכהן ואף לא במקדש ואפילו לא בארץ ישראל. מצוות המסכת נוהגות בחו"ל, אף שלא בפני הבית, וממשיכות לברר את שייכות עולם החולין לקדושה בכל דור, בכל שעה ובכל מקום. נראה שזו קדושה אחרת מקדושת המקדש וארץ ישראל - "קדושת החיים", שמברר אותה כל ישראלי וישראלי (האדם כ-"מקדש החיים", כלשון הרב קוק, אורות הקודש ב', החיות העולמית), וחשיבותה איננה פחותה מקדושת המקדש, וניחוחו הייחודי של קדושה זו - העולה מעולם החולין - קובע לו מקום מכובד בעולם הקדשים הישראלי, שאיננו שלם בלעדיו. כפי שהוזכר בגוף הדברים - מצוות ראשית הגז היא אחת המצוות המובאות כמעין "נספח" ליחידה המרכזית של המסכת. נראה שהעמקה בפרטי המצווה מלמדת עד כמה מצווה זו מתאימה לרוח הכללית של המסכת - כאשר צמר של כבשים, הבאים דווקא מן החולין, הנתונים דווקא לבעלות ישראלית מלאה ובלעדית, ולמעשה - דווקא בארץ ישראל - חושף את "נקודת הכהונה" שבעדר, ושל הרועה, שמקביל לכהן, הנמצא בשטחי המרעה של ארץ ישראל, המקבילים למקדש.

<sup>2</sup> הנספח השלישי - פרק שילוח הקן - גם הוא מהווה מצווה מן החי שלא מן המקדש, אך אין לו קשר עם שני קודמיו, בכך שאיננו מתנת כהונה אלא מצווה ייחודית בפני עצמה.

<sup>3</sup> להלן יתבאר, שלמעשה שאלה זו ניצבת ביסוד מחלוקת רבנן ור' אילעאי לאורך פרק "ראשית הגז".

העובדה ש- "אין לו חלק ונחלה עמך" (דברים יד, כט). כך מתאר הרמב"ם את מגמת המצווה:

כיון שזוכה לו הקב"ה בתרומות שהן לחמו ויינו וזוכה לו, במתנות בהמה וקדשי מקדש שהן הבשר שלו, זיכה לו בראשית הגז ללבושו ובגזל הגר וחרמים ושדה אחוזה ופדיון בכורות להוצאותיו ושאר צרכיו שהרי אין לו חלק בנחלה ובבזה.

זכינו, וביישובנו (עשהאל, דרום הר חברון) המצווה נהפכה למציאות ממשית, הודות לחוות משפחת קפלן. בחודש ניסן, לקראת חדשי הקיץ החמים, החלה עונת הגז בכבשים, ועמה נודמנה ההזדמנות לעסוק במצווה ובע"ה אף לזכות לקיימה להלכה ולמעשה.

## ב. מקור המצווה בתורה ופירוט כלליה במשנה

מצוות ראשית הגז מופיעה בפרשת שופטים (ספר דברים פרק יח, ג'-ה'), כחלק ממשפטי הכהונה:

וְזֶה יְהִי מִשְׁפָּט הַפְּהָנִים מֵאֵת הָעַם מֵאֵת זְבַח אִם־שׂוֹר אִם־שָׂה וְנָתַן לַפֶּהן הַזֶּרֶע וְהַלְחִיִּים וְהַקֶּבֶה: רֵאשִׁית דְּגַנְךָ תִּירְשֶׁךָ וְיִצְהַרְךָ וְרֵאשִׁית גֹּז צֹאנֶךָ תִּתֶן־לוֹ: כִּי בּוֹ בָחַר יְקֻנֶּךָ אֶל־לִקְיֶךָ מִכָּל־שִׁבְטֶיךָ לְעֹמֵד לְשֶׁרֶת בְּשֵׁם־יְקֻנֶּךָ הוּא וּבְנָיו כָּל־הַיָּמִים:

חז"ל מקדישים פרק שלם במסכת חולין<sup>4</sup> לבירור ענייני המצווה. המשנה הפותחת את הפרק מונה שורה של דינים, שהם למעשה יסודותיה המרכזיים של המצווה (חולין דף קלה.):

ראשית הגז נוהג בארץ ובחו"ל, בפני הבית ושלא בפני הבית, בחולין אבל לא במוקדשים.

<sup>4</sup> ראה לעיל הערה 1 להעמקה בעניין

חומר בזרוע ולחיים ובקבה מראשית הגז, שהזרוע והלחיים והקבה נוהגין בבקר ובצאן, במרובה ובמועט, וראשית הגז אינו נוהג אלא ברחלות, ואינו נוהג אלא במרובה. וכמה הוא מרובה? ב"ש אומרים: שתי רחלות, שנאמר יחיה איש עגלת בקר ושתי צאן, וב"ה אומרים: [חמש, שנאמר] חמש צאן עשויות.

רבי דוסא בן הרכינס אומר: חמש רחלות גוזזות מנה מנה ופרס - חייבות בראשית הגז, וחכ"א: חמש רחלות גוזזות כל שהן.

וכמה נותנין לו - משקל חמש סלעים ביהודה, שהן עשר סלעים בגליל, מלובן ולא צואי, כדי לעשות ממנו בגד קטן, שנאמר תתן לו - שיהא בו כדי מתנה. לא הספיק ליתנו לו עד שצבעו - פטור, לבנו ולא צבעו - חייב.

הלוקח גז צאנו של עובד כוכבים - פטור מראשית הגז.

הלוקח גז צאנו של חבירו, אם שייר - המוכר חייב, לא שייר - הלוקח חייב.

היו לו שני מינים שחופות ולבנות, מכר לו שחופות אבל לא לבנות, זכרים אבל לא נקבות - זה נותן לעצמו וזה נותן לעצמו:

ניתן לסכם שהתנאים לחלות המצווה - על פי המשנה הם:

- א. מן החולין.
- ב. במקום שיש בעלות ישראלית מלאה.
- ג. על העדר ולא על פריטים בודדים.
- ד. מעדר המפיק כמות משמעותית של צמר.
- ה. שיעור הנתינה לכהן - "כדי נתינה".

## ג. סוגיות הגמרא- מבט כללי

### 1. דווקא מן החולין

כמו כל המצוות במסכת חולין- ייחודה של מצוות ראשית היא בכך שהיא באה דווקא מן החולין, ומבררת שיש שם "נקודת כהונה", כפי שיבואר להלן. התנאי הראשון לחלות חיוב מצוות ראשית הגז הוא שיהיה העדר מן החולין. כך מדקדקת הגמ' בפתיחת הפרק:

"במוקדשין מאי טעמא לא? אמר קרא: צאנך - ולא צאן הקדש".

אמנם הגמרא מבררת משמעויות נוספות שיש לבירור זה<sup>5</sup>, אך נראה שעיקר מגמת הגמרא היא לברר שמצווה זו שייכת דווקא לעולם החולין, ואכן כך נפסק להלכה<sup>6</sup>. יתירה מזאת- להלכה מתברר, שהגיזות הניתנות לכהן הן חולין בידו<sup>7</sup>, וברשותו לעשות בהן כרצונו<sup>8</sup>.

נראה שיש בכך משמעות מהותית להבנת עניינה של המצווה: בדומה לכך שהתורה מצווה על נתינת הראשית של גידולי הקרקע לכהן (תרומה) וראשית העריסות (חלה), וכן את בכורות האדם והבהמות הטהורות- כך התורה מגדירה שיש יכול נוסף: גיזות הצמר<sup>9</sup>, שאף ממנו יש לתת את הראשית לכהן<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> המקדיש בהמה לגיזותיה- פטור, גם כאשר אין הבהמה עצמה הקדש, עי"ש.

<sup>6</sup> רמב"ם הלכות ביכורים פרק י הלכה א, שו"ע יו"ד סי' שלג סעיף יד.

<sup>7</sup> שו"ע שם, סעי' יד.

<sup>8</sup> זאת בשונה ממתנות כהונה אחרות- כתרומה וכחלה, שאף הן נקראו "ראשית"- שלהן מעמד של הקדש, במובנים שונים.

<sup>9</sup> בהמשך יתברר שדווקא צמר כבשים מחויב במצווה, מאחר והיא המעולה ביותר מסוגה, והראויה ביותר להכנת ביגוד לאדם (גמ' קלז. ושו"ע שם סעי' ב).

<sup>10</sup> נראה שאופן כללי יש מקום לעיין בטעם נתינת ה-"ראשית" לכהנים, שהוא מעין עקרון רחב החוזר בכמה הקשרים במתנות הכהונה. ייתכן שמדובר במעין גמול לכהנים על מעמדם בישראל ועל עבודתם במקדש, כעין הנאמר לגבי תרומות ומעשרות- "כי שכר הוא לכם חלף עבודתכם". וייתכן שיש בכך משום חינוך לישראל, כאשר יש בעצם נתינת ה-"ראשית" שבכל דבר לגבוה- אמירה כללית, שהכל למעשה ברשות גבוה, בבחי' "כי ממך הכל ומידך נתנו לך" (דה"א, א, כט, יד), ואכמ"ל.

2. בעלות, ישראלית, מלאה- ובייחוד בארץ ישראל.

הסוגיא הראשונה, בה הגמרא עוסקת בהרחבה, היא סוגיית הבעלות על הצאן. הסוגיא מתחילה מלשון הכתוב "ראשית גז צאנך", המביא את חז"ל להתבלט עד כמה התורה דורשת שהבעלות על העדר תהיה מלאה, על מנת שתחול המצווה:

תניא: בהמת השותפים חייב בראשית הגז, ור' אלעאי פוטר. מ"ט דר' אלעאי? אמר קרא "צאנך" - ולא של שותפות; ורבנן - למעוטי שותפות עובד כוכבים.

הגמרא מאריכה לחקור אחר דרך הלימוד של ר' אלעאי מן הפסוק, תוך השוואת דרכו לשיטת חכמים בסוגיא, ואף מרבה להקשות על שיטתו. בסיכומה של סוגיא, ר' אלעאי מהווה דעת יחיד מול רבים ואין הלכה כדבריו, ובהמת שותפים חייבת בראשית הגז<sup>11</sup>. אולם נראה שיש בעצם הדיון על הבעלות על הצאן, ומיקום הדיון בראש הפרק, בכדי ללמד היבט יסודי במצווה, כפי שיוסבר בהמשך.

בהמשך הגמ' (קלה:) רבא מתייחס לשיטת ר' אלעאי, ומברר שאף לשיטתו, זו סברא ייחודית למצוות ראשית הגז:

אמר רבא: מודה רבי אלעאי בתרומה, אף על גב דכתיב דגנך - דידך אין דשותפות לא, כתב רחמנא תרומותיכם; אלא דגנך למה לי? למעוטי שותפות עובד כוכבים.

זאת ועוד- הגמ' ממשיכה לעמת את שיטת ר' אלעאי בראשית הגז עם מצוות רבות נוספות, ומכולן עולה שגם במקום שותפות- מודה ר' אלעאי שהשותפים חייבים במצווה (חלה, פאה, בכורות, מזוזה, מעשרות, מתנות כהונה- זרוע, לחיים וקיבה- ביכורים וציצית). בכל המצוות הללו, למרות שכלול בציווי לשון יחיד, שממנו היה ניתן להבין שדווקא כאשר יש בעלות בלעדית חלה חובת המצווה- ר' אלעאי מסכים שאין זאת הכוונה, והמצווה חלה על

<sup>11</sup> רמב"ם ביכורים פ"י ה"ד ושו"ע סי' שלג סע' י.

השותפים. כאמור, רק במצוות ראשית הגז ר' אילעאי עומד על כך שהבעלות על העדר צריכה להיות שלימה ובלעדית, והדבר מצריך הסבר מדוע. נראה להציע, שבמצוות ראשית הגז ר' אילעאי נצמד לפשטות הלשון "צאנך"- עד כדי פטור שותפים מן המצווה- מתוך הבנה עמוקה של המצווה. ר' אלעאי מזהה שסוגיית הבעלות על הצאן מכוננת יותר מאשר במצוות אחרות: בעלות על הצאן יוצרת קשר הדדי בין הבעלים לבין צאנו, ומפתח יחסי אמון בין העדר לבין הרועה אותו, אשר- כידוע לכל רועה- מתבטא ברעייה עצמה. נדמה, שאין להשוות את הקשר שבין עדר לבין בעליו כאשר הצאן נמצא בבעלות בעלים יחידי, לבין הקשר של עדר הנתון לבעלות משותפת. במובן הזה, ייתכן שמצוות ראשית הגז מהווה ביטוי לקשר הרועה וצאנו, בכך שהצאן שותף לבעליו בחשיפת נקודת קדושה שטמונה בחיים החקלאיים, המשותפים הן לצאן והן לרועה<sup>12</sup>. קדושה זו נוכחת דווקא בעדר השייך לישראל, העובד את אדמות הארץ, כפי שיבואר להלן, ולדברי ר' אילעאי- על מנת לבטא אותה במצווה בפועל- נדרשת בעלות בלעדית על העדר. אולי מכאן נובעת סברתו הייחודית של ר' אילעאי, דווקא במצוות ראשית הגז. כהמשך לדברים, ניתן לציין נקודה נוספת: מדין תורה- מצוות ראשית הגז חלה בין בארץ ובין בחו"ל. כך מפורש במשנה לעיל: "ראשית הגז נוהג בארץ ובחו"ל". אולם בגמ' (קלח:) מתברר, שגם בהקשר זה מצאנו לר' אילעאי שיטה ייחודית, ולדבריו אין ראשית הגז נוהגת אלא בארץ ישראל בלבד<sup>13</sup>. אכן, כבר קודם לכן (קלו:) הגמ' מבררת שמדין תורה- אין הלכה כר' אילעאי, אלא שנהג העולם כמותו:

<sup>12</sup> ברוח זו כתבו גדולי ישראל השונים, שמצוות שונות באות לחשוף את נקודות הקודש שבחיים, בתחומים שונים. כך כותב ר' צדוק הכהן על מצוות נטילת ידיים (ראה פרי צדיק לחג השבועות, ועוד בכתבי ר' צדוק), שהנטילה מגלה את הכהונה המסותרת בכלל ישראל, בבחי' "אתם תהיו לי ממלכת כהנים". בדומה לכך כתבו אף על מתנות עניים, שיש בהם בחינה כלשהי של "חלק הכלל בקניינים" (לשון הכוזרי, מאמר שלישי, יט), עי"ש שהדברים נאמרו אף ביחס למעשרות, למתנות כהונה ולקרבנות. בכל מצוות אלו חוזר העיקרון לפיו מתגלה שבתוך ממון החולין של ישראל- טמונה קדושה סמויה, פוטנציאלית, כאשר המצוות הנ"ל נועדו להביא קדושה זו לידי ביטוי. נראה, שבמצוות מתנות כהונה, יסוד זה מרכזי ביותר, כאשר ישראל מפריש מיבוליו השונים לכהן, ובכך מגלה שיש לממונו שייכות לעולם הכהונה, ובכך כל ממונו עולה מ-"דרגת ישראל" ל-"דרגת כהן", בדומה לדברי ר' צדוק הנ"ל, ויש להאריך ואכ"מ.

<sup>13</sup> ר' אילעאי מקיש ראשית הגז לתרומה, מאחר ושניהם קרויים "ראשית", וממילא למד מזאת שאיננה חלה בחו"ל.

אמר רב נחמן בר יצחק: האידנא נהוג עלמא כהני תלת סבי, כר' אלעאי בראשית הגז, דתניא, רבי אלעאי אומר: ראשית הגז אינו נוהג אלא בארץ; וכר' יהודה בן בתירה בדברי תורה, דתניא, ר' יהודה בן בתירה אומר: אין דברי תורה מקבלין טומאה; וכר' יאשיה בכלאים, דתניא, רבי יאשיה אומר: לעולם אין חייב עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן במפולת יד.

הרמב"ם (הלכה א) כותב כדבר פשוט שהמצווה נוהגת רק בארץ ישראל, ובעקבותיו גם השו"ע (סע' א), אולם הרמ"א מוסיף: "וי"א דבר תורה ראשית הגז נוהג אפילו בח"ל, אלא שלא נהגו כן".

ייתכן שר' אילעאי, המזהה את הקשר שבין הרועה לבין עדרו כמהותי לחלות המצווה, מזהה מאותה הסיבה אף את הקשר שיש למצווה לארץ ישראל. נראה, שרעיית עדרי צאן בארץ ישראל יש בה מעין ביטוי לבעלות על הארץ- על ידי עיבוד אדמותיה, על ידי הצמחת יבוליה השונים<sup>14</sup> ועל ידי תפיסת שטחיה ומניעת אחיזת זרים בה<sup>15</sup>. באמצעות בעלות הרועה על צאנו ומימוש בעלות זו על ידי רעייה בשדות הארץ- מתבטאת בעלות נוספת: בעלות הרועה על הארץ, כאשר צאנו מהווה גורם מגשר מהותי ביניהם.

ייתכן ודברים אלו עומדים בבסיס סברת ר' אילעאי<sup>16</sup>, שלמרות שדבריו נדחו מן ההלכה, משרטטים קו חשיבה עמוק ומשמעותי להבנת מצוות ראשית הגז<sup>17</sup>. ניתן להוסיף, שלא רק שייתכן שהדברים הנ"ל הם עומק שיטת ר' אילעאי, אלא עינינו רואות שבפועל המציאות היא כזו: על ידי קשר הרועה לצאנו, קרקעות הארץ מקבלות בעלות ישראלית בפועל, וניתן לומר שכאות לכך- על שותפות

<sup>14</sup> נראה שלפי התורה וחז"ל- אף עדרי מרעה נחשבים כיבולים וכגידולי קרקע. כך משמע מלשון הפסוקים, כאשר התורה מתארת שפע כלכלי בארץ ישראל, גידולי הקרקע ובעלי החיים מובאים כאחת: "והיה עקב תשמעון את המשפטים האלה... וברכך והרבך, וברך פרי בטנך ופרי אדמתך, דגנך ותירשך ויצהרך, שגר אלפיק ועשתרות צאנך, על האדמה אשר נשבע לאבותיך לתת לך" (דברים ז, יב-יג). עדות לכך מצאנו בהקשר שונה- בווידוי מעשרות, כפי שחז"ל מסבירים את תוכן הדברים (משנה מעשר שני פ"ה מ"יג): "השקיפה ממעון קדשך מן השמיים... וברך את עמך את ישראל- בבנים ובבנות, ואת האדמה אשר נתת לנו- בטל ומטר (לגידולי השדה) ובוולדות בהמה".

<sup>15</sup> נראה ששני היבטים אלו כלולים בדברי הרמב"ן (השגות לספר המצוות להרמב"ם, מצווה ד'), בהגדרת מצוות ישיבת ארץ ישראל: "שלא נעזבנה ביד זולתנו מן האומות או לשממה".

<sup>16</sup> נראה להעיר- שמא יש קשר בין האדם לבין סברותיו: ר' אילעאי סובר במצווה זו שתי סברות שאינן בהכרח מתאימות למציאות, ואכן דבריו אינם הלכה (אף שבפועל, העולם נוהג כאחת מסברותיו). עם זאת ייתכן שר' אילעאי מסמן כיוון חשיבה, מגמה גבוהה שאליה נכון לשאוף: לבעלות מלאה של אדם על צאנו, ומתוך כך גם לבעלות מלאה של ישראל בארצו.

<sup>17</sup> וכבר העיר מרן הרב קוק זצ"ל, שלעיתים יש דווקא בסברות הדחיות אורות גבוהים מאותן הסברות שהתקבלו להלכה (אורות הקודש חלק א, ערך מלחמת הדעות).



הצאן לתהליך ולקיום מצוות ישיבת ארץ ישראל- חלה עליהן המצווה הייחודית של ראשית הגז<sup>18</sup>.

יש לציין, שלכל הדעות- עדר בשותפות גוי פטור מן המצווה (גמ' שם ורמב"ם ושו"ע שם), ולאור הנ"ל, מובן מדוע.

### 3. המצווה- על העדר

מצוות ראשית הגז מבררת את הזיקה שבין הרועה לבין צאנו- קשר שבאמצעותו מתאפשר ומתבטא קשר נוסף- קשר הרועה לארצו ובעלותו עליה, כפי שיבואר להלן.

התנאי הבא המתברר בגמ' הוא על נפח העדר המתחייב במצווה. במשנה שנינו:

חומר בזרוע ולחיים ובקבה מראשית הגז, שהזרוע והלחיים והקבה נוהגין בבקר ובצאן, במרובה ובמועט, וראשית הגז אינו נוהג אלא ברחלות, ואינו נוהג אלא במרובה. וכמה הוא מרובה? ב"ש אומרים: שתי רחלות, שנאמר יחיה איש עגלת בקר ושתי צאן, וב"ה אומרים: [חמש, שנאמר] חמש צאן עשויות.

הגמ' מבררת (קלז). שלפי בית הלל, חמש רחלות זו כמות שממנה והלאה- הצאן כביכול אומר לבעליו "קום ועשה מצווה"<sup>19</sup>.

כאמור, המשנה רואה בעובדה שאין המצווה חלה על כל פריט בודד בעדר, אלא דווקא במכלול- כקולא ביחס למצוות נתינת הזרוע, הלחיים והקיבה, החלה על כל בהמה בפני עצמה.

<sup>18</sup> בסיום סוגיא זו, ראוי לציין ששיטת ר' אילעאי נובעת מכך שדורש "ראשית- ראשית" מתרומה, וכך משווה לחלוטין את ראשית הגז לתרומה. השוואה זו באה לידי ביטוי בדינים נוספים בשיטתו במצווה ראשית הגז: צריך שיהיו שיריים ניכרים לראשית הגז- כמו בתרומה- ולכן אף האומר "כל גיזתי ראשית" אין דבריו קיימים, לשיטתו. כמו כן, אין להפריש מצמר יפה על שאינו יפה, כמו שבתרומה אין להפריש מהטוב על הרע ולהיפך. בכל דינים אלו חכמים חולקים, ונפסק ברמב"ם ובשו"ע כדעתם.

<sup>19</sup> כך למדו חז"ל מלשון הכתוב "חמש צאן עשויות- שמעשות את בעליהן ואמרות לו קום ועשה מצווה" (שמואל א' פרק כה).

נראה שבדומה לדין הקודם- "קולא" זו קשורה לעניין מהותי במצווה: בדומה לכך שדווקא על עדר ארצישראלי, בבעלות ישראלית חלה המצווה, כך גם ניתן להבין מדוע המצווה חלה דווקא על העדר ולא על הכבש הבודד. נראה, שמאחר ומדובר במצווה הנוגעת לקשר שבין האדם לצאנו ובין האדם לארצו, הרי שנקודה זו מתבטאת דווקא בעדר, במכלול השלם של הצאן, יותר מאשר בכל פריט בפני עצמו<sup>20</sup>.

היחס שבין מצוות נתינת הזרוע, הלחיים והקיבה לבין מצוות ראשית הגז- פרט וכלל בצאן. מצווה זו מבררת את הערך הקולקטיבי שיש לעדר, כשלעצמו, וכאמור- כשותף מהותי למימוש בעלות בעליו על הארץ.

#### 4. סוג הצמר החייב<sup>21</sup>.

המשנה מציינת איזה צמר חייב במצווה:

אינה נוהגת אלא ברחלים.. מלובן ולא צואי, כדי לעשות ממנו בגד קטן, שנאמר תתן לו - שיהא בו כדי מתנה. לא הספיק ליתנו לו עד שצבעו - פטור, לבנו ולא צבעו - חייב.

הגמ' מבררת את טעם הדבר: מדרשת הכתובים ניתן להבין שמגמת נתינת הגיזות לכהנים הוא על מנת שיוכלו להפיק מהם בגדים<sup>22</sup>. כמו כן, מתברר

<sup>20</sup> נדמה, שהתורה ייחדה שתי מצוות, המתייחסות לשני ההיבטים שיש בעדר- הפרט והכלל- כאשר מצוות נתינת הזרוע, הלחיים והקיבה מביאה לידי ביטוי את הקדושה הטמונה בכל פריט בעדר, ומצוות ראשית הגז המביאה לידי ביטוי את הערך הכללי של העדר, ואת נקודת הקודש המתבטאת מן העדר כיחידה שלימה.

<sup>21</sup> נראה שיש מקום להעמיק מדוע מצווה זו- על ערכיה והאמירות העולות ממנה- חלה דווקא בצמר (לכאורה, היה ניתן להגיע למסקנות דומות ביחס לרועה, צאנו וכו'- אף אם המצווה הייתה חלה על חלק אחר מהכבשים). נראה שצמר הכבשים- המכונה "שיער" במקומות שונים בדברי חז"ל- נושא ערך מיוחד משלו. ערך זה קשור ליחס כללי שניתן למצוא לשיער במקורות: הקביעה כי "שיער באשה- ערווה" (ברכות כד.), שמניח את היסוד לחיוב ההלכתי לכיסוי הראש של אשה נשואה, מלמד על כך שהשיער נושא ערך אינטימי. ניתן להמשיך את המבט הזה דרך הקשרים נוספים: הצמחת שיערות הנזיר ושריפתם בתום ימי נזירותו, כוחו של שמשון הגיבור התלוי בשערותיו, הדימויים בשיר השירים הקשורים לשיער ("שערך כעדר העזים", "קווצתיו תלתלים"- ומדרשי חז"ל על תיאורים אלו, המקנים לשיער משמעויות נוספות). אף בפנימיות התורה מצאנו ששערות מהוות מעין המשכה של שפע המוחין, ואכמ"ל. מכלל הדברים ניתן לומר שהשיער מהווה מעין ביטוי לעצמיות, כאשר צמיחתם מתוך הגוף והראש מהווה מעין גילוי ומיצוי לחיים הטמונים באדם ובעל החיים. לאור דברים אלו- מובן יותר מדוע המצווה היא מן הגז דווקא, ועוד יש להרחיב בעניין.

<sup>22</sup> כך הגמ' לומדת ממדרש הכתוב מן הפסוקים "ומגז כבשי יתחמם" (איוב לב'), ובהמשך לפי דברי ריב"ל- מן הנאמר בסמוך למצוות ראשית הגז: "לעמוד ולשרת"- דבר הראוי לשירות, כלומר ללבישה בעת שירות.

שדווקא צמר כבשים הוא המשובח והראוי ביותר ללבישת אדם, ולכן רק בו חלה המצווה<sup>23</sup>.

בתוך כך מובאים דברי תנא דבי ר' ישמעאל:

תנא דבי ר' ישמעאל: כבשים שצמרן קשה פטורים מראשית הגז, שנאמר ומגז כבשי יתחמם. רש"י: יתחמם- ולא מיקרי גז אלא בר חימום. כנראה מתוך הקשר ההדוק שבין הסברא שבדברי ר' ישמעאל לבין תוכן המצווה- דברים אלו התקבלו להלכה, כפי שכותב הרמב"ם (שם, ה"ד): אין חייבין בראשית הגז אלא הכבשים בלבד, זכרים כנקבות שהצמר שלהן הוא הראוי לבגדים. היה צמרן קשה ואינו ראוי ללבישה פטורין מראשית הגז, שאין מתנה זו לכהן אלא כדי ללבוש ממנה.

לאור דברים אלו, יש מחכמי זמנינו<sup>24</sup> שכתבו, שמסיבה זו- בעידן בו מרבית הצמר בעולם הטקסטיל הינו מלאכותי, והצמר הטבעי הוא יקר מאוד וגדל בעדרים נדירים ויעודיים, רוב ככל בעלי הצאן משליכים את הצמר לאשפה. במציאות כזו, לא ניתן לקיים את המצווה כהלכתה, כפי שהרמב"ם מתאר אותה אף בהלכה הבאה<sup>25</sup>:

כיון שזוכה לו הקב"ה בתרומות שהן לחמו ויינו וזוכה לו, במתנות בהמה וקדשי מקדש שהן הבשר שלו, זיכה לו בראשית הגז ללבושו ובגזל הגר וחרמים ושדה אחוזה ופדיון בכורות להוצאותיו ושאר צרכיו שהרי אין לו חלק בנחלה ובבזה.

הרי שמגמת המצווה היא להעניק לכהן חומרי גלם לייצור ביגוד לעצמו. בעולם המודרני והמתועש היום- למגמה זו כמעט ואין ביטוי מעשי, אף במקום

---

<sup>23</sup> בשונה מצמר שוורים ועיזים, הראויים למוצרים אחרים, כיצירת שקים וכדומה (גמ' קלז, שם).  
<sup>24</sup> ראה מאמרו של הרב זלמן מלמד שליט"א, אתר כיפה. עם זאת, הרב אליעזר מלמד כתב (פניני הלכה, כשרות החי והצומח, קיום מצוות ראשית הגז בימינו), שמצד האמת- גם היום הצמר ראוי ללבישה, והדבר היחיד המונע את השימוש בו הוא רמת החיים הגבוהה שהעולם התרגל אליה. נראה שלדבריו- ההגדרה "כבשים שצמרן קשה" הינה הגדרה מוחלטת ואיננה תלויה- תקופה והרגל חברתי. בסיום דבריו הוסיף, שהרצ"ה זצ"ל היה נוהג לקיים את המצווה בפועל ואף לברך עליה.

<sup>25</sup> שם, הלכה ד.

בו מקפידים לקיים מצוות ראשית הגז. לכאורה, תובנה זו מתעצמת לאור החילוק שחילקו הפוסקים בין תרומה וחלה- בהן המצווה מתרכזת בעצם ההפרשה, לעומת ראשית הגז- מצוותה דווקא בנתינה לכהן<sup>26</sup>. נמצא, שעיקר עניין המצווה היא הנתינה לכהן, ובפשטות- על מנת להועיל לו במתנה זו.

## 5. שיעור הנתינה לכהן

כאמור, המשנה מגדירה את הכמות העקרונית יש לתת לכהן: משקל חמש סלעים ביהודה, שהן עשר סלעים בגליל, מלובן ולא צואי, כדי לעשות ממנו בגד קטן, שנאמר תתן לו - שיהא בו כדי מתנה. הגמ' (קלח.) מדייקת, שהכוונה היא לחמש סלעים אחרי עיבוד וליבון, כך שבפועל- מראש יש להפריש כמות מספקת שממנה ניתן להפיק את המשקל הנ"ל. ר' יהושע בן לוי מוסיף בסמוך, שלמדנו שיש להעניק לכהן כמות הראויה ליצירת בגד קטן- מבגדי הכהונה<sup>27</sup>. בגד זה הוא האבנט<sup>28</sup>. נראה, שדברי ריב"ל מתבארים היטב על רקע הדברים הנ"ל: מאחר וחלק מהותי ממתנות הכהונה הוא גילוי שייכות חקלאות החולין למקדש ולכהונה, הרי שטבעי שבגדי הכהונה יהוו מקור אף ללימוד שיעורי המצווה. בכך מתברר, שהשייכות של עולם החולין לכהן ולמקדש איננה רעיון כללי בלבד, אלא זהו יסוד שאף נוקב ויורד לפרטי הדין להלכה ולמעשה.

<sup>26</sup> ראה מאמרו של הרב זלמן מלמד שליט"א, על דברי פאת השלחן ודיונו על לשון הברכה. כמו כן, כך ניתן לדייק בפשטות מהגדרת הרמב"ם את המצווה (ספהמ"צ, מצוות עשה, מצווה קמד): "המצווה שצונו לתת ראשית הגז לכהן", ובדרכו הלכו אף הסמ"ג ובעל ספר החינוך, שכתבו בסגנון דומה.

<sup>27</sup> "לעמוד לשרת- דבר שהוא ראוי לשירות, ומאי ניהו? אבנט". עיי"ש שהגמ' ממשיכה לשאת ולתת בדרשה זו, אך במסקנת הדברים אין הגמ' חוזרת בה מקביעה זו.

<sup>28</sup> עיי' בגמ', שנחלקו האם הכהונה דווקא לאבנט של כל כהן או דווקא לאבנט של הכהן הגדול (למאן דאמר שיש הבדל ביניהם). נראה שאף נקודה זו מצטרפת להכנת הרעיון הרחב של מצוות ראשית הגז: האבנט, מעין חגורה שנכרכת סביב מותני הכהן, מבדילה בין פלג גופו העליון לפלג גופו התחתון. במבט מעמיק- ניתן לומר שראשית הגז נמצא כנגד האבנט- בתווך בין החולין, שמיוצג בפלג גופו התחתון של הכהן, לבין עולם הקדושה ל מתנות הכהונה והזיקה של החולין לקדוש ולמקדש- המיוצג כמעין פלג גופו העליון של הכהן. ייתכן, שבכך ניתן לתת טעם ללימוד שיעור נתינת הצמר לכהן במצוות ראשית הגז- מבגדי הכהונה באופן כללי, ומן האבנט באופן פרטי.

נראה, ששיעור הצמר הניתנת לכהן וסוג הצמר ממנו ניתנת המתנה - ממחישים גם הם יסוד מרכזי במצווה: כל עדר חולין הוא פוטנציאלי להלביש את בעליו, כמו כהן שלובש בגדי כהונה. בכך - הרועה בגבעות הוא ככהן המשרת במקדש. נדמה, שתוכנה זו, היא עומק המצווה ועומקה של מסכת חולין כולה: הפיכת עולם החולין למרחב דמוי-מקדש.

#### ד. למעשה<sup>29</sup>

1. עדר בן למעלה מ-5 פריטים חייב במצוות ראשית הגז (שו"ע יו"ד סי' שלג סע' ט). זאת, בתנאי שכל אחת מהחמש הכבשים הללו מפיקים לפחות חמישית מהסך הכולל של צמרן יחד, כאשר ביחד הם מייצרים 60 סלע של צמר (אצל נקבות צעירות, מדובר במשקל שנע בין 2 ל- 6.8 ק"ג, לעומת בין 2.5 ל-10 ק"ג אצל זכרים). **מכאן, שתנאי לחלות המצווה היא שיהיו לפחות 5 כבשים שנגזזו מהם 1.360 ק"ג צמר.**
2. בארץ ישראל - לכל הדעות נוהגת, ולרוב מכריע של הפוסקים, גם היום (שו"ע שם סע' א).
3. המצווה חלה דווקא כאשר יש בעלות ישראלית מלאה על העדר (יש לשים לב לנקודה זו, מאחר ונהוג למכור קנה וושט לגוי על מנת להפטר ממצוות בכור).
4. יש מי שכתב שכיום אין המצווה חלה, מאחר ואין לצמר שימוש. ויש מי שכתב שהמצווה נוהגת גם היום, מאחר והצמר ראוי לשימוש, אלא שמפאת רמת החיים אליה העולם התרגל - בפועל לא משתמשים בו.

<sup>29</sup> ישנם פרטי דין נוספים במצווה - כגון שותפויות וקניינים שונים עם גוי, דין לא הספיק להפריש עד שצבאו ועוד - אלא שנראה שמאחר ויש לדינים אלו פחות משמעות למעשה וכן להבנת יסודות המצווה, לא נידונו במסגרת המאמר.

למעשה, מי שרוצה לזכות במצווה- נראה שרשאי לקיימה אפילו בברכה (כך סברת הרב דב ליאור שליט"א, וכך הורה לי מורי הרב ידידיה כהנא שליט"א).

5. לנוהגים לברך- נוסח הברכה המובא בשו"ת "דמשק אליעזר": "ברוך אתה ה', א-לקינו מלך העולם, אשר קידשנו במצוותיו, וצונו להפריש מתנות". עם זאת, רבני מכון התורה והארץ כתוב לשון אחרת: "להפריש ראשית הגז".

6. נראה, שמי שנוהג לקיים את המצווה בברכה, רשאי אף לברך עליה ברכת "שהחיינו", מאחר והיא מזדמנת אחת לשנה (רמב"ם הלכות ברכות פרק יא הלכה ט). אלא שיש חולקים על כך (הרב דב ליאור סובר שאין לברך על כך שהחיינו, בנימוק שאין זו מצווה הבאה מזמן לזמן).

7. לכתחילה- המצווה היא בראשית תהליך הגזיזה, אך ניתן להפריש לכל אורך תהליך הגזיזה (שו"ע סע' יא).

8. ראשית הגז לאחר נתינתה לכהן- חולין בידו לכל דבר, ורשאי לעשות בו כרצונו.

## ה. חתימה ותפילה

השאיפה העיקרית של מאמר זה הוא לפתוח לרוחב ולעומק מצווה שנראה שעל פי רוב- מונחת בקרן זוית. נראה שבמקרים רבים, בעלי העדרים עצמם אינם מודעים למצווה המזדמנת לפתחם, כל שכן שהמצווה רחוקה מתודעת הציבור.

אולם, מעבר לעיסוק במצווה בלתי מצויה, נעשה כאן ניסיון להקשיב למצווה- בבחינת "והאזנת למצוותיו"- ולעמוד על מגמות העומק הטמונות בה. בדרך זו, נפתחו תובנות ביחס לערך של החקלאות הישראלית, ביחס לערכו של

החקלאי הישראלי ועדרו, ולקשר הישיר שבין החקלאות לבין הריבונות הישראלית בארץ ישראל. כפי שנאמר בגוף הדברים, נראה שהמצווה הזו ממצה את קיומם של שני ערכים אלו. מעבר לכך, נפתח צוהר לקשר שבין העשייה החקלאית של חולין הנעשית ב- "גבולין" לבין עולם הכהונה והמקדש, ואף מתחדש לנו מבט על הרועה עצמו- שהוא ועדרו הרועים בעמקים הם דמויי כהן המשרת לפני ה' במקדש.

יש בדברים אלו משום הצצה לקודש המתגלה בטבע הארצישראלי. זהו קודש בעל "טעם" שונה מזה המופיע במקדש, במקום בו הכהנים משרתים בבגדי כהונה. מצוות ראשית הגז, כפי שניתחנו במאמר לעיל, מצטרפת למצוות נוספות המתקיימות בארץ ישראל, המלמדות על הימצאות חיות קדושה במרחבי חיים רבים אף מעבר לחומות העזרה.

באור זה ניתן לומר, שקדושת המקדש אינו המרכז הבלעדי להופעת החיים הא-לקיים, אלא מהווה נקודת ריכוז, המאגדת אל תוכה את כל הנעשה בגבולות הארץ. במובן הזה עולם המקדש אף מהווה מקור לכל העשייה הנעשית בגבולין, אשר בין היתר מעניק כח לכל בעל מלאכה ב- "גבולין" לגלות את רסיסי קדושה החבויים בעשייתו, ולחשוף את החיים הא-לקויים הטמונים בשדות העשייה השונים.

במובן הזה, נעשה כאן מאמץ לראות את מצוות ראשית הגז כפתח למעין "תדר" של תנועת חיים כללית.

זוהי מעין תנועת עומק שמצויה בכלל מצוות התורה, ובייחוד באלו הקשורות לחיים בארץ ישראל<sup>30</sup> - המכווניה לגלות את מעיינות החיים הקדושים המפכים במעמקי עולם העשייה והיצירה השונים. לפי זאת, נראה לומר שהדימוי של רועה צאן ככהן המשרת לפני ה', ואת שיעור הגזיזה הניתנת לכהן כמקביל

<sup>30</sup> ראה בגוף הדברים שאין מצוות ראשית הגז מצווה התלויה בארץ, אלא שמנהג ישראל עוד מימות הגמרא הוא לקיימה דווקא בארץ ישראל.

לחומר היכול לייצר את אחד מבגדי הכהונה- הם רשמים למבט החיים השלם  
בארץ ישראל, בה החיים הא-לוקיים נוכחים ומתגלים בכלל מערכות החיים,  
אשר כולם בבחינת "מקדש מעט".  
נראה, שאף מבט כזה על סוגיות הגמרא הוא מן המתנות הייחודיות לארץ  
ישראל.  
בתפילה לפתיחת מעיינות חכמת ארץ ישראל ולגילוי רסיסי הקדושה הטמונים  
בחיים הארצישראלים.



## חשמל, 'גרמא' וחיישנים בשבת

מאמר זה לע"נ משה (מייש) לפידות - המהנדס הראשי של מכון 'צומת'

### חיים לנדאו

תוכן:

א. מבוא

ב. מהו חשמל

ג. מקור איסור שימוש חשמל בשבת

1. משום בונה ומשום מכה בפטיש

2. משום מוליד

3. משום מבעיר

ד. 'גרמא' וחיישנים חשמליים בשבת

ה. סיכום

### א. מבוא

בעידן הטכנולוגי מודרני, החשמל נמצא כמעט בכל מקום, הפלאפון שבכיס, מכשירי החשמל בבית וחיישני תנועה ברחובות. מה דינה של קדמה טכנולוגית זו בשבת? מה שורשיה ומקורותיה ההלכתיים? מתי נאסור ומתי נתיר את השימוש בו בשבת?

בכדי שנוכל להבין את מקור האיסור, נבין קודם כל מהו חשמל ואיך הוא פועל.

## ב. מהו חשמל

חשמל הוא קבוצה של תופעות פיזיקליות הקשורות לנוכחות ולתנועה של מטען חשמלי. הנוכחות של מטען חשמלי מייצר שדה חשמלי, ותנועה של המטענים החשמליים מייצרת שדה מגנטי.

במצבו הבסיסי, אטום מאוזן בין מטען חיובי לשלילי (בין פרוטונים (+) לאלקטרונים (-)) ותמיד ישאף להגיע למצב זה. בלב האטום, הגרעין, ממוקמים הפרוטונים והניטרונים, (חסרי מטען) וסביב הגרעין ממוקמים האלקטרונים. במצב מאוזן זה מספר האלקטרונים שווה למספר הפרוטונים. בשל כוחות הדחייה והמשיכה בין המטענים השונים, נוצרת תנועה של מטענים חשמליים ובכך מתחולל ונוצר זרם חשמלי. (אלקטרון יימשך לפרוטון וידחה ע"י אלקטרון וכן להפך).

במקרה ונרצה ליזום בעצמינו זרם חשמלי נערער את יציבות האטום ע"י הוספה או החסרה של מטען מסוים ונגרום לאטום להוציא את המטען המיותר ולהעבירו לאטום הנזקק לו ע"מ שיגיע למצבו המאוזן. כך אנו עושים בשימוש בסוללה במעגל החשמלי, אנו מחברים שני קוטבי סוללה בעלי מטען חשמלי שונה כך שצד אחד מלא באלקטרונים והצד השני מחוסר אלקטרונים, עם חוט בעל יכולת הולכה חשמלית, וע"י חיבור זה אנו מאפשרים מעבר של המטענים מהקוטב בעל הפוטנציאל הגדול לקוטב בעל הפוטנציאל הנמוך. במצב בו ההפרש פוטנציאלי שווה לאפס, אזי הסוללה "נגמרה" מפני ששני הקטבים בסוללה הגיעו למצבם המאוזן ואין עוד יכולת תנועה של המטענים בין הקטבים.

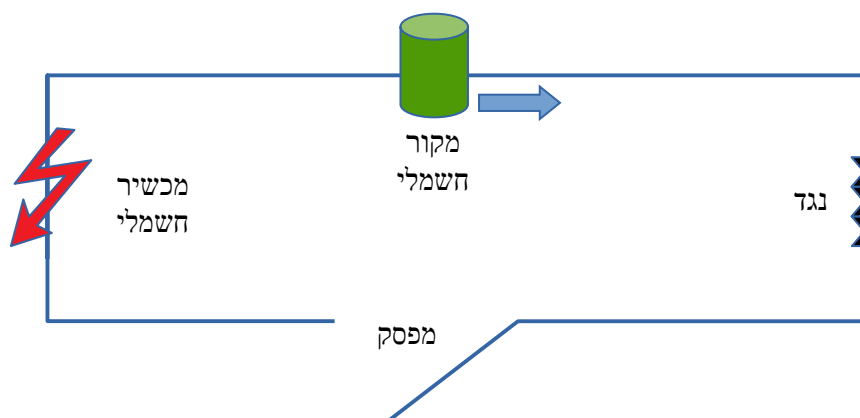
### הגדרת מושגים

זרם חשמלי – התנועה של מטענים חשמליים. נמדדת ב"אמפר".

נגד – מוליך חשמלי המתנגד למעבר זרם דרכו ובכך עוצמת הזרם נחלשת במאמץ המעבר בו. עוצמת ההתנגדות נמדדת ב"אוהם"

מתח חשמלי – השינוי באנרגיה של המטענים מרגע יציאתו ממקורו (סוללה) ועד לחזרתו בסיום המעגל לאחר מסירת חלק מהאנרגיה לנגדים. נמדד ב"וולט".

הספק חשמלי – האנרגיה המועברת לנגד בכל שניה. נמדד ב"וואט".



## ג. מקור איסור שימוש בחשמל

### 1. משום בונה ומכה בפטיש

בעת לחיצה על מתג ההפעלה/כיבוי במכשיר חשמלי, המפסק זז ומתחבר/מתנתק עם המשך המעגל החשמלי.

החזון איש<sup>1</sup> חידש לנו חידוש גדול בהגדרת איסור שימוש בחשמל בשבת.

"עוד יש בזה משום תיקון מנא כיוון שמעמידו על תכונתו לזרום את זרם החשמל בתמידות, וקרוב הדבר דזה בונה מה"ת, כעושה כלי, וכ"ש כאן שכל החוטים מחוברים לבית והוה ליה כבונה במחובר ואין כאן משום אין בניין בכלים אלא דינו כמחובר, די ש בו משום בניין וסתירה אבל הכא אין נפקותא בזה דאפילו בכלים כהאי גוונא חשיב בונה".

נראה ע"פ דבריו של החזו"א שבהדלקת מכשיר חשמלי בשבת נעשה "תיקון כלי", שכן רק בעת הפעלת המכשיר הכלי מממש את ייעודו. ע"פ דבריו של החזו"א, המעגל החשמלי קודם כניסת הזרם החשמלי הוא אוסף של פריטים, חוטי נחושת, נגד, מכשיר חשמלי ועוד. בעת כניסת החשמל למערכת, אוסף

<sup>1</sup> אור"ח סימן נ' ס"ק ט'

פריטים אלו מתלכדים לכדי מעגל חשמלי, כלומר החשמל "מעמידו על תכונתו", מקיים את היעוד של המעגל החשמלי. הוא מוסיף ואומר שבגלל שתשתיות החשמל מקובעות בבית אין לנו להסתכל על המכשיר החשמלי כ"כלי" ולכן אין להגיד כאן ש"אין בניין בכלים". לכן בהדלקת מכשיר חשמלי, נוצר חיבור בין המכשיר ובין תשתיות הבית, ולכן בעת סגירת המעגל בשבת, מתבצע איסור דאורייתא של "בונה", "וסותר" בעת פתיחת המעגל.

הגרש"ז אויערבך חולק על שיטתו של החזו"א והאריך להקשות על דבריו<sup>2</sup> ומזכיר מספר סיבות לכך שאין לאסור את החשמל בשבת משום איסור בונה, כאשר המרכזית שבהן היא שהדבר דומה לפתיחה וסגירה של דלת ביתית. אמנם מדובר לכאורה במעשה של בניין וסתירה, אך אין איסור בשבת בסגירת דלת כיון שהדלת נוצרה כדי לסוגרה ולפותחה תמיד, בדומה למכשירים חשמליים, ולכן אין בכך איסור של בנייה וסתירה. לדעתו גם 'מכה בפטיש' אין כאן, מפני שאין בהפעלת המכשיר "גמר מלאכה".

ישנה מחלוקת האם נעבור על איסור בונה גם בעת הדלקת מכשיר חשמלי שלא מחובר לחשמל. שורש המחלוקת היא בהבנה מהו "מעמידו על תכונתו", האם הכוונה לכך שבעת סגירת המעגל החשמלי, האדם יוצר את האפשרות לקיום יעוד המעגל, ודי בסגירה מכנית של המעגל החשמלי, או האם רק בעת מעבר החשמל במעגל, שרק אז מעמידו על תכונתו, שאז המעגל החשמלי מקיים את ייעודו.

הרב נויבירט בספרו 'שמירת שבת כהלכתה'<sup>3</sup> פוסק שבשעה שזרם החשמל מופסק, מותר לנתק ולהוציא את המכשיר החשמלי מן השקע החשמלי שבקיר, או לכבות את המכשיר עם המתג כדי שהמכשיר לא יידלק בעת חזרת החשמל,

<sup>2</sup> בחליפות המכתבים שבין הגרש"ז אויערבך לחזו"א המובאים בספרו של הגרשז"א שו"ת מנחת שלמה סי' יב  
<sup>3</sup> שש"כ פרק יג סי' לג

אלא שיש לעשות כן כלאחר יד כדי להימנע מטלטול מוקצה בידיים. הרב נויבירט מוסיף שבשעת צורך גדול מותר גם במצב זה שהזרם החשמלי מופסק, לחבר כלאחר יד את המכשיר לחשמל או להפעילו במתג כדי שהמכשיר יפעל בעת חזרת הזרם החשמלי.

## 2. משום מוליד

ישנו חשש שבעת סגירת מעגל חשמלי אנו מולידים זרם אלקטרונים חדש שלא היה במעגל לפני. בגלל שמדובר ב"הולדה" שאין אנו רואים וחשים אנו למדים עניין זה מהולדת ריח.

במסכת ביצה<sup>4</sup> אנו רואים מחלוקת האם מותר להניח בשמים ע"ג גחלים וחרס ביו"ט ע"מ הפצת ריח הבשמים לפירות. רב יהודה אוסר ע"ג הגחלת משום שמכבה את הגחלת, ומתיר ע"ג חרס משום שהוא לא בא במגע ישיר עם האש ואין לחשוש לכיבוי. רבה חולק וסובר שאסור להניח בשמים גם ע"ג חרס מפני שמוליד ריח טוב בחרס שלא היה שם לפני, "ומוליד דבר חדש קרוב הוא לעושה מלאכה חדשה".<sup>5</sup>

הגמרא מוסיפה ומביאה מקרה נוסף דומה של כפיית כוס של בושם על גבי משי יקר ביו"ט כדי לתת ריח טוב בבגדים, וגם כאן אוסר רבה משום מוליד ריח. הגמרא מקשה על כך ממקרה אחר המובא בברייתא שמותר לגלגל בשמים בין האצבעות ולקטום את ראש הענף בשמים החתוך בכדי להעצים את ריחו. מתרצת הגמרא שבמקרה עם ענף הבשמים, המילול נועד רק להגביר את הריח הקיים ולא להוליד ריח חדש. במקרה עם כפיית הכוס נוצר ריח חדש שלא היה בבגדים ובחרס לפני. נראה שהתנאי לאיסור הולדת ריח הוא שבעת הפעולה האדם יוצר ריח חדש, ולא מעצים ריח קיים.

ונשאלת השאלה, מתי האדם ה'מוליד' עובר על האיסור, בעת הפקת הריח או בעת החדרת הריח אל החרס/בגדים?

<sup>4</sup> ביצה כב:-כג.

<sup>5</sup> רש"י שם

בשאלה זו חלקו רש"י והמאירי. רש"י מפרש בגמרא<sup>6</sup> שם שלדעתו האיסור הוא בעת החדרת הריח אל החרס:

“שנכנס בחרס שלא היה בו ריח ואסור מדרבנן”

לעומתו המאירי מפרש:<sup>7</sup>

“אנו מפרשים על הריח היוצא משם, שהריח היוצא ע”י האורנלא היה

מורגש כלל קודם”

לדעתו האיסור הוא בעת הפקת הריח.

השולחן ערוך<sup>8</sup> גם כן פוסק שאסור להוליד ריח חדש:

“אין עושין מוגמר דהיינו לפזר מיני בשמים על הגחלים בין להריח ובין

לגמר הבית או הכלים אבל אם עושה כדי ליתן ריח טוב בפירות למתקן

לאכילה מותר אפילו אם מפזרן על גבי גחלת של עץ: הגה: ואסור

לסחוף כוס מבושם על הבגדים משום דמוליד בהן ריחא”

מוסיף עליו המשנה ברורה שם<sup>9</sup> ואומר שגם לבגד שכבר יש בו ריח, אין ליתן

עליו עוד כדי שיריח יותר, ואיסור זה מדרבנן “שקרוב הוא למלאכה חדשה”.

“כזו ואסור וכו' על הבגדים - ואפילו בגד שמריח כבר אין ליתן עליו

כדי שיריח יותר ומ”מ אתרוג שהיה מונח מעיו”ט על הבגד ונטלו ממנו

מותר להחזירו דאינו מריח יותר בשל כך: כזו משום דמוליד וכו' -

ואסור מדרבנן שהמוליד דבר חדש קרוב הוא לעושה מלאכה חדשה”.

מהפסיקה השונה במקרה החזרת האתרוג שהיה מונח מעיו”ט עולה כי לדעת

המשנ”ב האיסור הוא השינוי באופי ואיכות החפץ ולא החדרת הריח לחפץ.

הבית יצחק<sup>10</sup> מחדש לנו מסוגיה זו לעניינינו, שבעת סגירת מעגל חשמלי –

נולד זרם חדש, ודומה למוליד ריח ואסור מדרבנן.

<sup>6</sup> רש"י שם

<sup>7</sup> חידושי המאירי שם

<sup>8</sup> או”ח סימן תקי”א ד

<sup>9</sup> או”ח שם ס”ק כו, כז

<sup>10</sup> שו”ת בית יצחק, יורה דעה, השמטות בסוף הספר לסי’ ל”א

”יש איסור עוד משום שע”י סגירת זרם העלעקטרי - [חשמל] נולד כח עלעקטרי וזה אסור בשבת, דכמו בסחופה כסא אשראי - [כוס של בושם ששופכים על בגד משי] אמרינן בביצה כג דאסור משום דמוליד ריחא דאסור לעשות עלעקטרישע פערבינדונג - [חיבור חשמלי]”

ע”פ הבית יצחק הזרם החשמלי שרץ בחוט המתכתי אינו תוספת לחוט, אלא יצירה חדשה שהופכת אותו לתיל חשמלי. חוט בעל תכונות אחרות ותפקוד שונה, בדומה לבגד שהורכבו בו מולקולות של ריח, כך גם הזרם החשמלי מורכב על התיל החשמלי. וזה מה שהתכוון הבית יצחק במילותיו ”נולד כח עלעקטרי...” וכן ”עלעקטרישע פערבינדונג” = חיבור/הרכבה חשמלית. הרב הלפרין<sup>11</sup> סובר שהבית יצחק לא התכוון בדבריו שהאיסור הוא רק הולדת הזרם שהוא תנועת האלקטרונים בתיל החשמלי, אלא האיסור הוא גם הולדת הכוח החשמלי שמאפשר את תנועת האלקטרונים והוא המתח החשמלי.

השוואה שהבית יצחק עושה מהסוגיה בביצה לסוגייתנו קשה משתי סיבות. (א) נראה שהתנאי לאסור פעולות משום מוליד ריח הוא שהפעולה יוצרת דבר חדש שלא היה לפניו, וכאן אם אוכל לתאר זאת כסכר מים, אומנם אין תנועה של המים בנחל, אך יש בהחלט מים במאגר ואין איסור בפתיחת סכר בשבת אם המים לא יוזמים פעולה אסורה. בעת סגירת המעגל נוצר מתח חשמלי שמניע את המטענים החשמליים ע”י כוחות משיכה ודחיה של המטענים זה בזה. כשאנו מרימים את המפסק ופותחים את המעגל, המטענים החשמליים נוכחים עדיין בתוך התיל החשמלים אלא רק שהם מחוסרי יכולת תנועה מפני שהמתח החשמלי נפל (ההפרש פוטנציאליים = 0), ואין בכך משום הולדת זרם חדש. (ב) בעת פתיחה של מעגל חשמלי, המעגל חוזר למצבו המקורי כאילו מעולם לא זרם בו חשמל. בשונה מבגד, שגם בעת נטילת מוקד הריח נדרש זמן רב עד

<sup>11</sup> שו”ת מעשה חושב ח”א עמוד קו

שהבגד יחזור למצבו המקורי ללא הריח. לכאורה 'מוליד' היא פעולה שצריכה להיות 'בר קיימא' ושאינה מתבטלת בשבריר שניה.

הרב שלמה זלמן אוירבאך<sup>12</sup> חולק על הבית יצחק וסובר:

"אין לאסור בשבת ויו"ט, לא משום מכה בפטיש ולא משום מוליד. אך חושבני שהמון העם אינו יודע כלל להבחין בכך, ויוכל לטעות ע"י זה לומר שמותר גם להדליק ולכבות את החשמל בשבת. לכן לדידן אין להתיר דבר זה, כי אם במקום צורך גדול".

הגרשו"א מעלה בנוסף שאלה האם בכלל ניתן לחדש בדורנו שישנם סוגים שונים וחדשים של 'מוליד' שלא נזכרו במפורש בש"ס, וע"כ שיטת הבית יצחק אינה ברורה.

נראה שהרב אוירבאך מחזיק בדעה שאין כלל איסור הלכתי בהפעלת מכשירים חשמליים בשבת מלבד בעיה "אסטרטגית הלכתית" שאנשים אינם בקיאים במושגים הלכתיים אלו והשלכותיהן, ויבואו לידי חילול שבת.

### 3. משום מבעיר

בעת הדלקת נורה חשמלית הפועלת ע"י חוט להט יש בוודאי לחוש לאיסור מבעיר מדאורייתא שכן חוט להט דומה ל"גחלת של מתכת" שנחלקו עליה בגמרא<sup>13</sup> ויש להחמיר מ"ספק דאורייתא לחומרא". אך האם כלל המכשירים החשמליים יאסרו בשבת גם כן משום מבעיר? כמעט בכל מעגל חשמלי נמצא "נגד" שמטרתו להוריד את עוצמת הזרם כך שתהיה מותאמת למכשיר החשמלי. אחד מתופעות הלוואי של פעולת הנגד היא התחממות של התיל, שכן ישנה המרה מאנרגיה חשמלית לאנרגיה תרמית.

<sup>12</sup> מנחת שלמה (ח"א ס"ט)

<sup>13</sup> פסחים דף עה.



הרב קוק פוסק<sup>14</sup> שכל העברת זרם למעגל חשמלי גם כן תחשב למבעיר, שכל יצירה של כוח מסוים שיש בו את האפשרות להוליד אש ולחמם, הרי הוא כמבעיר.

“לכאורה כל פעולה שגורמים שיתהווה זרם אלקטרי הרי הוא מוליד אש, וכל תולדת אש הוי מבעיר. ונראה שאלה שרוצים לומר שהאש האלקטרי אינו בכלל אש שאסרה תורה להבעיר אותו, אין לזה יסוד שמאחר שהתורה אמרה בסתם לא תבערו אש, כל מה שנקרא בשם אש הרי הוא בכלל זה. וסמך לדבר מברייתא דיומא כ”א: שמונה שש אשות הן יש אוכלת ואינה שותה וכו’, משמע שכל אופן הבעור ומחמם, באיזה צורה שתהיה הרי הוא בכלל אש, ואין לנו להוציא אותו מכלל האיסור של לא תבערו אש”.

ע”פ דברי הרב קוק יש להבין שלדעתו גם הגברת זרם קיים תהווה בעיה, שאסור בשבת ללבות את האש.

לסיכום, לדעת כלל הפוסקים, אסור להדליק ולכבות מכשיר חשמלי בידיים, בכוונה ולצורך בשבת. גם אם המכשיר לא עושה כשלעצמו מלאכה מל”ט אבות מלאכה, עצם ההדלקה והכיבוי הם האסורים. המחלוקת היא רק במה נאסור את השימוש במכשירים חשמליים אלו בשבת.

#### ד. גרמא וחיישנים חשמליים בשבת

טעות היא לחשוב שכל פעולת אדם היוצרת שרשרת פעולות חשמליות מתוחכמות ככל שיהיו הינה ‘גרמא’. מקור ה’גרמא’ מובא במסכת שבת<sup>15</sup> “מתניתין ר’ שמעון בן ננס אומר...ועושיין מחיצה בכל הכלים בין מלאין בין ריקנים בשביל שלא תעבור הדליקה רבי יוסי אוסר בכלי חרס חדשים

<sup>14</sup> שו”ת אורח משפט ע”א

<sup>15</sup> שבת קכ:

מלאין מים לפי שאין יכולין לקבל את האור והן מתבקעין ומכבין את הדליקה: [=חכמים מתירים כי הכיבוי אינו ישיר]"

"גמרא דתניא הרי שהיה שם כתוב לו על בשרו הרי זה לא ירחוץ... ונזדמנה לו טבילה של מצוה כורך עליה גמי ויורד וטובל רבי יוסי אומר לעולם יורד וטובל כדרכו ובלבד שלא ישפשף שאני התם דאמר קרא (דברים יב, ג) ואבדתם את שמם מן המקום ההוא לא תעשון כן לה' אלהיכם עשייה הוא דאסור גרמא שרי אי הכי הכא נמי כתיב (שמות כ, ט) לא תעשה [כל] מלאכה עשייה הוא דאסור גרמא שרי [=ומדוע אסר רבי יוסי לכבות דליקה בגרמא]? מתוך שאדם בהול על ממונו אי שרית ליה אתי לכבויי"

נראה שלדעת כולם 'גרמא' מותר מפני שאין כאן מלאכה. (רבי יוסי אוסר ספציפית לכבות את האש בדרך זו מפני שאדם בהול על ממונו ויבוא לידי כיבוי אסור, וגם כאן רק אם הכיבוי הוא ודאי. אם ישנו סיכוי שהאש לא תיכבה – יכול להיות שרבי יוסי יתיר).

כך גם השו"ע פוסק<sup>16</sup>:

"תיבה שאחז בה האור יכול לפרוס עור של גדי מצדה האחר שלא תשרף ועושים מחיצה בכל הכלים להפסיק בין הדליקה אפילו כלי חרס חדשים מלאים מים שודאי יתבקעו כשתגיע להם הדליקה דגרם כיבוי מותר".

ומוסיף הביאור הלכה הערה חשובה<sup>17</sup>

"שודאי יתבקעו: שאין להם כח לקבל האור מפני שחדשים הם ומשמע בגמרא דאפילו אם מכויין לזה [והוא מדף מ"ז ע"ב דאמר שם מתחלה קודם דמתרץ מפני שמקרב את כיבוי דלרבנן מותר בניצוצות אפילו בשבת אף דהוא מכויין שיכבה עי"ז] ג"כ שרי כיון דהוא אינו אלא גרמא וכן מוכח שם גם בדף ק"כ ע"ב דמפיק דגרמא שרי מדכתיב לא תעשה בו מלאכה עשייה הוא דאסור גרמא שרי ודומיא דעשייה שרינן בגרמא".

<sup>16</sup> או"ח שלד סי' כב

<sup>17</sup> שם

“דגרים כיבוי מותר: לאו דוקא כיבוי דהוא מלאכה שאינה צריכה לגופה  
דאפילו בכל מלאכות הדין כן וכנ”ל”.

נראה ע”פ השו”ע ונושאי כליו כי היתר ה’גרמא’ הוא היתר גורף על כל הלכות  
שבת ולא הגדרה ספציפית בדיני כיבוי בשבת. לא זאת בלבד, אלא שהיתר זה  
ניתן גם כשהאדם מתכוון למלאכה שעשה וגם כשהאדם שמח מתוצאת מלאכה  
זו (מלאכה הצריכה לגופה).

הרמ”א בהגותו לסעיף זה חולק על בעל המשנה ברורה ופוסק שכל דיני  
‘גרמא’ הינם “במקום פסידא”. דעה זו של הרמ”א התקבלה אצל כלל  
הפוסקים האחרונים שפסקו שאין להקל ולתת את פתרון ה’גרמא’ לכל עניין  
קטן של נוחות אלא רק במקום צורך.

ע”פ מה שראינו ישנם שתי הגדרות ל’גרמא’:

(1) בפעולת האדם לא מתבצע כלל שום איסור מלאכה, ופעולת האדם אינה  
מתחילה שום תהליך ושרשרת אירועים כתוצאה מפעולה זו.

(2) בפעולת האדם חייב שיהיה מעורב כוח שאינו תלוי באדם, כגון אש או רוח.

בכדי שפעולה זו תחשב ‘גרמא’ היא חייבת לעמוד בשני התנאים הנ”ל. בכל  
מקרה חייב שיהיה פער זמן אקראי (לפחות כמה שניות) בין פעולת האדם  
לתוצאה הרצויה. מטרת חובת פער זמן זה היא ע”מ יצירת היכר, שתוצאת  
פעולת האדם לא נגרמה בצורה ישירה מפעולת האדם.

בבואנו לדון בשאלת החיישנים בשבת יש לזכור שאם פעולת האדם גרמה  
תוצאה רצויה ומכוונת, לא משנה לנו מה הייתה הדרך בה האדם הפעיל את  
המכשיר החשמלי. בין אם האדם לחץ בעצמו על מתג ההפעלה בשלט המזגן,  
בין אם חתך את הקרן של חיישן דלת אוטומטית, ובין אם האדם הלך ביודעין  
לאזור שבו יש חיישן תאורה, בכולן יהיה חייב האדם על מלאכה בשבת מפני  
שהתכוון האדם ליצור שרשרת פעולות חשמליות אלו.

אנו נעסוק במקרה ובו האדם אינו רוצה ומתכוון בהכרח לפעולות אלו. כגון חיישן תאורה ברחוב שאינו צריך לאורו והליכה במקום בו ידוע שישנה מצלמה שזזה ועוקבת אחריו.

ישנם סוגים רבים של חיישנים. חיישני טמפרטורה (מדחום), חיישני אור (מצלמה), חיישני תנודות אוויר (מיקרופון), חיישנים מגנטים (גלאי מתכות), חיישני קרינה אלקטרומגנטי (מכ"מ), חיישני קירבה קיבולי (מסכי מגע) וכו'. סוגי החיישנים מתחלקים לשנים: חיישנים פסיביים – מודדים אנרגיה קיימת. וחיישנים אקטיביים – פולטים אנרגיה וקולטים ומודדים את ההחזר שלה. כל חיישן והטכנולוגיה המתוחכמת משלו והשלכותיו ההלכתיים המיוחדים לו.

למטרת המאמר נעסוק בחיישן תנועה מסוג *Passive infrared (PIR)*. חיישן תנועה זה הוא למעשה גלאי נפח אותו אנו רגילים לראות לרוב במצלמות אבטחה, באזעקות או בכלל מערכות שונות. למעשה, מדובר על גלאי נפח המאפשר זיהוי תנועה במרחב מסוים. חיישן תנועה נראה כמעין כיפה העשויה מחומר פלסטיק המתפקדת כעדשה ובתוכה יש חיישני אינפרה אדום. החיישן אינו פולט אנרגיה כלל, אלא כשמו, הוא פסיבי לחלוטין ורק קולט מידע מהסביבה. הגלאי מקבל מידע על חתימת החום המצויים לידו, ומפני שכל גוף חי פולט חום בצורת קרינה אינפרה אדומה, הגלאי יודע להבחין ולהתריע בכל תזוזה של האדם המשנה את חתימת החום באזור.

השאלה הנשאלת היא האם לאדם מותר להסתובב בשבת ליד גלאי מסוג זה שבמעבר האדם במרחבו מופעל אור?

הרב וואזנר<sup>18</sup> חידש חידוש מפליג, שהמהלך לתומו נחשב כ'מתעסק' ולכן אם החיישן קלט את תנועת האדם והפעיל אור - מותר, גם אם מדובר באיסור דאורייתא כגון בנורת להט. דבריו אמורים אך ורק כשהאדם אינו צריך את התוצאה של הפעלת המכשיר החשמלי ואינו מעוניין בה.

<sup>18</sup> תחומין כג, עמ' 277

הרב רוזן<sup>19</sup> סובר שאמנם אין אדם עובר על איסור כשמפעיל את המנורה תוך כדי הליכתו, אבל אין זה היתר לכתחילה, ופוסק שאין ללכת בכוונה במקום שבו פועל חיישן כזה.

יתר על כן פוסק הרב רוזן שגם במקרה ובו הגלאי פועל וסורק אך המכשיר החשמלי המחובר אליו נמצא במצב לא פעיל, כגון חיישן פוטואלקטרי של דלת אוטומטית פועלת, אך הדלת תישאר סגורה/פתוחה גם במעבר האדם שעל ידו ייחתך הקרן הפוטואלקטרי של החיישן, גם כאן אל לאדם לילך לכתחילה למקום כזה, ויש לכסות את החיישן או לנטרלו לפני שבת.

במקום בו המנורה מפיקה אור חלש באופן תמידי, המספיקה לראות אך במעט את הדרך, ובמעבר האדם ליד החיישן רק מתעצם הזרם הקיים ומופק אור יותר חזק – מותר לכתחילה לעבור במקום זה כשיש צורך.

”אם תוצאת החיישן היא רק שינוי זרם (מתח או תדר) בלבד, ולא הפעלה או ניתוק, אנו מתירים עקרונית את הפעלתו לכתחילה. אכן, אם אין צורך חשוב רצוי להימנע מהפעלתו, וזוהי ‘מדיניות הלכתית’ שלנו, מתוך חשש ל‘מדרון חלקלק’. לפיכך, אנו מתירים מעבר תחת מצלמות לכתחילה, גם אם אינן לצורך ביטחון...”

מתוך מסקנות הלכתיות אלו לעניין חיישן ה PIR, האם ניתן ללמוד מכאן שנתיר מעבר ליד מצלמה ממונעת?

מצלמה מסוג זה מצלמת באופן רציף ואוטומטי את אזור הסריקה שלה, ובעת זיהוי דמות, המצלמה מתבייטת ועוקבת אחריה ע”י סיבוב המצלמה על ציר חשמלי. ההתבייטת נעשית באופן אוטומטי ע”י תוכנת זיהוי וניתוח תמונה. בשונה מדלת אוטומטית שבה הטריגר להפעלה הוא חיתוך של הקרן הפוטואלקטרי, כאן ההפעלה מתבצעת ברמת התוכנה ולא בחומרה. כאן האדם אינו מפעיל באופן ישיר את מערכות סיבוב המצלמה, אלא רק בעקיפין ע”י

<sup>19</sup> תחומין לו עמ' 153

שימוש בתוכנת זיהוי וניתוח התמונה שבמצלמה והבינה המלאכותית שבה שהיא אולי "כוח" בפני עצמה. האם יש מקום להקל ולהתיר לעבור ליד מצלמה כזאת למרות ההפעלה הבלתי נמנעת של הסיבוב החשמלי של המצלמה?

הרב פרופסור זאב לב בספרו "מערכי לב"<sup>20</sup> דן בעניין ההסתכלות בשבת על מכשור חשמלי כיחידה אחת או כמספר מכשירים אלקטרוניים נפרדים. במקרה שלנו, האם נתעלם מהמורכבות הטכנולוגית של המצלמה הממונעת, ונתייחס רק לפעולה הראשונה של האדם, היא ההליכה בשטח הסריקה של המצלמה. ולתוצאות הסופיות הסיבתיות, שהן פעולת המנוע שמפעילה את סיבוב המצלמה. או, שנסתכל על המצלמה הממונעת כמצלמה, מכשיר עם זיכרון, מכשיר המנתח את התמונה, מנוע. אם נתייחס לכל מכשיר באופן נפרד, יש כאן העברת פקודות ממכשיר אחד לשני. שהרי כל מכשיר מפעיל מכשיר אחר בצורת שרשרת, מצלמה המצלמת את שטח הסריקה ← העברת המידע למכשיר זיכרון ← מכשיר השולף את המידע מהזיכרון ומנתח את התמונה ← במקרה ותזהה דמות בתמונה יופעל המנוע שיאפשר את תנועת המצלמה לכיוון הדמות. אך אם נתייחס למכשיר כיחידה אחת הרי תנועת האדם מפעילה את סיבוב המצלמה, ולכן כל המלאכות שהמצלמה הממונעת עשתה, כאילו בכוח האדם נעשתה.

בטענתו הראשונה, הרב לב מביא את הסוגיה במסכת שבת העוסקת ב"כוח כוחו".<sup>21</sup>

"תנא הקוצר הבוצר והגודר והמסיק והאורה כולן מלאכה אחת אמר רב פפא האי מאן דשדא פיסא לדיקלא ואתר תמרי חייב שתיים אחת משום

<sup>20</sup> מערכי לב עמוד 383

<sup>21</sup> שבת דף עג:

תולש ואחת משום מפרק רב אשי אמר אין דרך תלישה בכך ואין דרך פריקה בכך".

הגמרא מביאה את דברי רב פפא שטוען שאדם שזרק צרור לעץ דקל והשיר ממנו תמרים, יהיה חייב שתי חטאות, אחת משום שתלש בזריקת הצרור את התמר, ואחת משום שבשל נפילת התמר הוא התפרק. רב פפא סובר שגם התפרקות התמר היא ביחס ישיר לפעולת האדם. גם רב אשי שחולק, אינו חולק על רב פפא בסברה שהתפרקות התמר היא בגלל פעולת האדם, אלא מפני שאין דרך האדם לקטוף ולפרק בצורה זו. מכאן, שגם בעת התערבות כוח נוסף (כוח המשיכה) שממשיך את פעולת האדם, האשמה עודנה על האדם וכוח כוחו נחשב כוחו. וכך גם דיון דומה מובא במסכת מכות בדיני נפשות.<sup>22</sup>

בטענתו השנייה, מביא הרב לב את סוגיית "זורה ורוח מסייעתו".<sup>23</sup>

"רב אשי אמר כי אמרינן זורה ורוח מסייעתו ה"מ לענין שבת דמלאכת

**מחשבת אסרה תורה אבל הכא גרמא בעלמא הוא וגרמא בנזקין פטור"**

ורש"י:<sup>24</sup>

"מלאכת מחשבת - נתקיימה מחשבתו דניחא ליה ברוח מסייעתו"

מכאן שמלאכת מחשבת מצרפת אפילו כוח חיצוני, כגון רוח, לפעולת האדם. ולכן, מהנדס שתיכנת מכשיר למטרה מסוימת, ופועלת ע"י שילוב של כוחות כגון תחנת קמח המופעלת גם ע"י רוח או מים, נחשבת כיחידה אחת.

משני מקורות אלו שמביא הרב לב, ניתן לומר **שלעניין שבת, ההסתכלות הנכונה על מכשירי החשמל היא כיחידה אחת**. מכשיר המופעל ע"י האדם בצורה כזו או אחרת היוצרת שרשרת פעולות, גם אם מדובר בשילוב טכנולוגיות שונות וכוחות שונים, ולבסוף מתקיימת פעולה כתוצאה מפעולת האדם.

---

<sup>22</sup> מכות דף ח.

<sup>23</sup> בבא קמא דף ס.

<sup>24</sup> שם

התנאי היחיד הוא שהתוצאה צריכה להתקיים בתוך זמן קצר מפעולת האדם, זמן שיוגדר כ"מיד". אין זמן מוגדר שבו חייבת להתקיים בו התוצאה, רק פרק זמן סביר שיהיה אפשר לייחס אותו לפעולת האדם, ושלא יעלה על פרק זמן שבו יהיה ניתן לבטל שרשרת פעולות אלו.

מדברי הרב לב, גם אם נגדיר את תוכנת זיהוי וניתוח התמונה שבמצלמה הממונעת כ"כוח" בפני עצמו, אין בזה כדי להתיר לאדם לעבור בתוך אזור הסריקה של המצלמה, שאין לנו להבדיל בין החומרה של המכשיר לתוכנה שבה.

ישנו מקרה שארע בבית כנסת אחד בו התקינו מצלמות אבטחה. אך מסתבר שהמידע נשמר במצלמה רק 48 שעות ואינו עוזר במקרה שרוצים לבדוק נזקים שארעו. הקהילה פנתה דרך רב הקהילה לרב ישראל רוזן זצ"ל בשאלה האם אפשר להתקין מצלמה שתפעל רק במקרה ותזהה תנועה ע"י חיישן חשמלי, ובכך תחסוך שעות צילום ותוכל להחזיק מעמד שבועיים ואף יותר. לטענת רב הקהילה המצלמה מתחילה לפעול רק בעת הגעת ראשון המתפללים לבית הכנסת בבוקר שכן רק אז מזהה המצלמה תנועות ומתוך כך תדלק ותפעל באופן רציף, ומפני שלא ניחא ליה ולא אכפת ליה וכן הדבר בא למנוע פשיעה, יש מקום להתיר להתקין מצלמה זו שתפעל גם בשבת. הרב רוזן קיבל את סברת רב הקהילה במציאות הקיימת.

אמנם במקרה של הקהילה הזו המצלמה תדלק בשבת בגלל תנועת המתפללים בבית הכנסת, שזהו צד להקל במקרה שלנו, שכן המצלמה הממונעת פועלת באופן רציף ותמידי במהלך כל השבת, ורק עוצמת הזרם החשמלי וכיוון זרימתו ישתנו. אך אין במצלמת בית הכנסת שום אלמנט של תזוזה ושינוי



הניכרים לעוברי הדרך. האם זו סיבה להחמיר ולאסור את המעבר ליד המצלמה הממונעת שהכול רואים את תזוזתה?

לענ"ד יש ללמוד דין זה מסוגיית "משמיע קול" בשבת. בגמרא בשבת<sup>25</sup> דנים במחלוקת בית הלל ובית שמאי בעניין שביתת כלים בשבת והפעלתם מבעוד יום בכדי שיפעלו במהלך השבת.

"ת"ר פותקין מים לגינה ערב שבת עם חשיכה ומתמלאת והולכת כל היום כולו... אבל אין נותנין חטין לתוך הריחים של מים אלא בכדי שיטחנו מבעוד יום מאי טעמא אמר רבה מפני שמשמעת קול"

רש"י<sup>26</sup> נתן טעם לאיסור

"שיטחנו מבעוד יום - מפני שמשמעת את הקול ואוושא מילתא בשבת ואיכא זילותא"

ע"פ רש"י, טעם האיסור הוא משום זלזול בכבוד השבת, שנשמע בה קול מלאכה שנעשית בשבת.

השו"ע<sup>27</sup> פוסק שלא חוששים מהשמעת קול בשבת

"ומותר לתת חטים לתוך רחיים של מים סמוך לחשיכה".

אך הרמ"א<sup>28</sup> פוסק אחרת ואומר שיש להחמיר בהשמעת קול בשבת, ומוסיף לנו טעם אחר לאיסור

"הגה: ולא חיישינן להשמעת קול, שיאמרו: רחיים של פלוני טוחנות בשבת. ויש אוסרים ברחיים, ובכל מקום שיש לחוש להשמעת קול (טור ותוספות והרא"ש פ"ק דשבת וסמ"ג וסמ"ק וספר התרומה והגהת מיימוני פ"ו ותשובת מהרי"ו סימן ק"ל ואגור), והכי נהוג לכתחילה. מיהו במקום פסידא יש להקל, כמו שנתבאר לעיל סוף סימן רמד. ומותר להעמיד כלי משקולת שקורין זייגע"ר מערב שבת, אף על פי שמשמיע

<sup>25</sup> שבת דף יח.

<sup>26</sup> שם

<sup>27</sup> או"ח רנב ס"ה

<sup>28</sup> שם

קול להודיע השעות בשבת, כי הכל יודעים שדרכן להעמידו מאתמול  
(טור, ועיין לקמן סימן שלח).

הרמ"א אוסר השמעת קול בשבת משום 'מראית עין', כלומר, לפי דעתו, טעם  
איסור נתינה לרחיים הוא מפני החשד שיחשדו בו אנשים שטחן בשבת. אך  
הרמ"א מוסיף ואומר שאם מעמידים מכונה שמשמיעה קול, אבל הכל יודעים  
שזו מכונה שהופעלה קודם השבת - אין לחוש לאיסור השמעת קול.

חזרה למצלמה הממונעת, גם לדעת הרמ"א שמחמירה במראית עין, הכל  
יודעים שבמצלמות ממונעות לא נעשה כל שימוש ע"י עוברי אורח, ואין לנו  
לחשוש שאנשים יחשדו באדם שהולך מתחת למצלמה שכזו ומפעיל אותה  
בכוונה.

לכן לענ"ד, ע"פ הפסקים של הרב רוזן והרב וואזנר, יש להקל ולתת היתר  
לאנשים ללכת במקום בו מותקנת מצלמה מסוג זה.

## ה. סיכום

- הפעלת מכשיר חשמלי או אלקטרוני מכל סוג שהוא בשבת, אם האדם הפעילו לצורכו ובכוונה - אסורה משלוש סיבות מרכזיות: איסור בונה/מכה בפטיש, איסור מוליד זרם ואיסור מבעיר.
- אין הבדל אם ההפעלה היא בידיים ממש, כמו בלחיצת כפתור או מתג, או ההפעלה היא באמצעות חיישנים, שלט וכו'.
- גם אם האדם לא הפעיל מכשיר חשמלי בידיו, ולא עשה כל פעולה מיוחדת לשם הפעלה, אלא רק הלך בדרכו, אך הוא יודע שיש חיישן שיגרום הפעלה לצורכו, כגון פתיחת הדלת, הדלקת אור או הפעלת המזגן וכד' - הליכתו לשם אסורה.

- אם אדם הלך בדרכו והפעיל מנורה או כל מכשיר אחר שאין לו עניין בו - מותר לו לילך שם.
- אם החיישן אינו מפעיל מכשיר אלא רק משנה את עוצמת הזרם, והתוצאה החשמלית קיימת ממילא והיא רק משתנה באופי - מותר לכתחילה לגרום להפעלת חיישן זה (אם אין בו נורת ליבון או גוף חימום הנחשבים אש).
- אם האדם הפעיל חיישן בלבד, אך אין שום מכשיר שהופעל בשל כך, כמו בהפעלת דלת אוטומטית שאינה פעילה - אין איסור בדבר.
- בבואנו לדון בשימוש במכשיר חשמלי בשבת, יש להסתכל עליו כאל יחידה אחת ולא אוסף של מכשירים חשמליים. אין הבדל בין העברת פקודה דרך החומרה של המכשיר ובין העברת פקודה דרך תוכנה שבמכשיר.



# הפקר בית דין

## נדב לקס

תוכן:

- ו. מבוא
- ז. פסיקת הרמב"ם
- ח. המהלך בגמרא
- ט. פרוסבול והפקר בית דין
- י. מחלוקת קצוה"ח - נתיבות משפט
- יא. סיכום

### ו. מבוא

ישנן פעולות רבות בהלכות קניין/בעלות שעניינן ביטוי לשינוי בשייכות של נכס מסוים, אדם יכול להגביה, למשוך, לקנות ולמכור חפץ או קרקע וע"י כך לשנות למי הוא מתייחס בעולם, כחלק מהבנת מהות הקניין בהלכה יש צורך להבין את גדר 'הפקר', שבפשטות נראה כהפך פעולת הקניה - אם בכל ממכר, מתנה, וקניין יש רשות שפועלת פועלת קניין, בהפקר אין צד שקונה.

### ז. פסיקת הרמב"ם

ההפקר כל המחזיק בו זכה. וכן המדברות והנהרים הגדולים כל שבהן הפקר וכל הקודם בו זכה.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> רמב"ם - ספר קנין - הלכות זכיה ומתנה פ"א ה"א

מדברי רמב"ם מוכן שהפקר הוא הגדר של 'חסר בעלים', דבר הנמצא במדבר או בנהר מוחזק שאינו שייך לאיש, אבדה ששטפה נהר אינה חייבת בהכרזה. (שהבעלים התייאש)

אומר המגדל עוז בד"ה "ההפקר כל המחזיק בו זכה":

זה מפורש בנדירים... כל הקודם בו זכה ונעשה כזוכה מההפקר ודבר פשוט הוא. וכבר כתב בספר הפלאה שהוא אחד ממיני נדרים.

ההפקר אע"פ שאינו נדר הרי הוא כמו נדר, שאסור לו לחזור בו. ומה הוא ההפקר - שיאמר אדם נכסים אלו הפקר לכל. בין במטלטלין בין בקרקעות. וכיצד דין ההפקר כל הקודם וזכה בו קנהו לעצמו ונעשה שלו. ואפילו זה שהפקיר דינו בו כדין כל אדם אם קדם בו קנהו.<sup>2</sup>

בהלכות נדרים נראה שלפי הרמב"ם מקור כוחה של פעולת ההפקרה נובע מיכולתו של אדם לנדור נדרים, ובעצם אין גדר של 'חסר בעלות'.

## ח. המהלך בגמרא

מתני'...היו מהלכין בדרך ואין לו מה יאכל, נותן לאחר לשום מתנה והלה מותר בה, אם אין עמהם אחר מניח על הסלע או על הגדר ואומר הרי הן מופקרים לכל מי שיחפוץ, והלה נוטל ואוכל, ור' יוסי אוסר<sup>3</sup>

המקרה במשנה מדבר על שני אנשים שהיו במקום מרוחק, אחד שהיה מודר הנאה מהשני, והגיעו למצב שאין שלמודר מה לאכול חוץ ממה ששייך לשני ושהדיר ממנו, שתי פתרונות מוצעים -

1. לתת את האוכל לאיש שלישי כמתנה, ושהוא ייתן למודר.

2. להפקיר את האוכל.

את הפתרון השני ר' יוסי אוסר.

<sup>2</sup> רמב"ם - ספר הפלאה - הלכות נדרים פ"ב הל' י"ד

<sup>3</sup> תלמוד בבלי - נדרים - מ"ג ע"ב

גמ' אמר ר' יוחנן מ"ט דר' יוסי? קסבר הפקר כמתנה - מה מתנה עד דאתיא מרשות-נותן לרשות-מקבל אף הפקר עד דאתי לרשות-זוכה,<sup>4</sup> לדעת ר' יוחנן ר' יוסי סובר שהפקר אינו רשות בפני עצמה. ממשיכה הגמרא ומקשה:

מתיב ר' אבא "והלה נוטל ואוכל ורבי יוסי אוסר" א"ר יוסי אימתי? בזמן שנדרו קודם להפקירו, אבל אם היה הפקירו קודם לנדרו הרי זה מותר, ואי אמרת עד דאתי לרשות זוכה, מה לי נדרו קודם להפקירו מה לי הפקירו לנדרו?!

ר' אבא מביא בברייתא אמירה של ר' יוסי שכביכול סותרת את מ"ט שר' יוחנן מביא. אם אליבא דר' יוסי הפקר הוא כמו מתנה, ואין הוא יוצא מרשות נותן עד שמגיע לרשות מקבל, אז לא משנה אם קודם נדר או הפקיר, שבכל מקרה כל עוד לא זכה בו מישהו אחר, ההפקר שייך לו ונכלל בנדר. מתרץ ר' אבא:

הוא מותיב לה והוא משני לה כל הנודר אין דעתו על מה שהפקיר. ז"א לר' יוסי אם נדר לאחר שהפקיר, למרות שההפקר עדיין ברשותו כי הוא לא עבר לרשות זוכה אחר, אין ההפקר נכלל בנדר בגלל שאין דעתו של הנודר על מה שהפקיר. מקשה רבא מברייתא:

מקצתן לראשון וכולן לשני, ראשון קנה, שני לא קנה. אם מחלק אדם חלק מנכסיו לעבד אחד, ואז לפני שהגיעו לבעלות הראשון, ומוריש "כולן לשני" ז"א כולל החלק של הראשון, אז המתנה שנתן לראשון תופסת ולשני לא תופסת, והרי אמר ר' יוסי "עד דאתיא" וכאן, הכל עדיין ברשות הבעלים המקורי. עונה רבא:

אלא אמר רבא היינו טעמא דר' יוסי גזירה משום מתנת בית חורון.

<sup>4</sup> תלמוד בבלי - נדרים - מ"ג ע"ב

מעשה בית חורון מובא בהמשך הגמרא - אדם שאביו נדר ממנו הנאה נתן מתנה לאדם שלישי בתנאי שאביו ייחנה ממנה ויעבור על הנדר.

את המסקנה אפשר להבין מרש"י שם:

לעולם קסבר ר' יוסי דמן התורה הוא מתנה לאלתר אע"ג דלא אתי לרשות זוכה.

אין טעמו של ר' יוסי כמו שר' יוחנן אמר, אלא כמו הברייתא שהביא רבא, ז"א מתנה עוברת לאלתר מדאורייתא ולא צריך לחכות ל"עד דאתיא", ולכן הפקר מרגע שהפקיר. אלא שר' יוסי חושש מעשה בית חורון, מדיני נדרים. לסיכום יש רשות "ביניים" מן התורה הנקראת הפקר, ובכדי לברר מה הוא גדרה נראה דוגמא אחרת להפקר מהש"ס.

## ט. פרוסכול והפקר בית דין

תנן התם פרוסכול אינו משמט זה אחד מן הדברים שהתקין הלל הזקן, שראה את העם שנמנעו מלהלוות זה את זה ועברו על מה שכתוב בתורה "השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל" עמד והתקין פרוסכול.<sup>5</sup>

הלל הזקן ראה שהתורה מייחסת חשיבות לעניים.

"השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל לאמר קרבה שנת השבע שנת השמטה ורעה עינך באחיך האביון ולא תתן לו וקרא עליך אל ה' והיה בכך חטא"<sup>6</sup>

ומכיוון שהציבור היה נמנע מלהלוות לפני השמיטה, תקן שטר חוב שתקף גם בשמיטה. שואלת הגמרא:

ומי איכא מידי? דמאורייתא משמטא שביעית, והתקין הלל דלא משמטא?!

ממתי יכול בי"ד להעביר על דין תורה?

<sup>5</sup> תלמוד בבלי - גיטין - ל"ו ע"א

<sup>6</sup> דברים ט"ו ט'



אמר אביו בשביעית בזמן הזה...תיקנו רבנן דתשמט זכר לשביעית, ראה הלל שנמנעו...ומי איכא מידי? דמאורייתא לא משמטא שביעית, ותיקנו רבנן דשתמט? ! אמר אביו שב אל תעשה הוא.

בקיצור, חכמים יכולים לתקן זכר למצווה שכבר אינה נהוגה, למעשה אין בעלי החוב דורשים את החוב, אז אין פה גזל "בידיים".

רבא אמר הפקר בי"ד היה הפקר.

רבא אינו חושש לגזל, כי יש ביכולתו של בי"ד להפקיר רכוש של אדם, שתי מקורות מובאים לדברי רבא:

דאמר ר' יצחק מנין שהפקר בי"ד הפקר היה הפקר? שנאמ' "וכל אשר לא יבוא לשלשת הימים כעצת השרים והזקנים, יחרם כל רכושו והוא יבדל מקהל הגולה"

ר' יצחק אומר, יש לנו על מי לסמוך, בית דינו של עזרא הסופר היה מפקיר והפקרו היה הפקר. ומהם אפשר ללמוד על כוחו של בית דין, דבר דומה כתב השיטה מקובצת בסוגיית "רבים שבררו דרך לעצמן":

וכל היכא דאמרינן הפקר בית דין הפקר בעל הנכסים איבד זכותו על ידי הפקר בית דין, והרי הן כדבר שאינו שלו ויש רשות לחברו להחזיק בן ברשות בית דין, אבל אינו זוכה בדיבור בית דין עד שיחזיק.<sup>7</sup>

הזכות שהייתה לבעלים על הנכסים נלקחה על ידי בית דין, לעומת זאת:

ר' אליעזר אומר מהכא "אלה הנחלות אשר נחלו אלעזר הכהן ויהושע בן נון וראשי האבות (למטות בני ישראל)" וכי מה עניין ראשים אצל אבות? לומר לך מה אבות מנחילין את בניהם כל מה שירצו, אף ראשים מנחילין העם כל מה שירצו.

יהושע מחלק את הארץ לבני ישראל, ואיך יכול יהושע להקנות לשבט מסוים נחלה? רש"י אומר שם ד"ה "ראשי אבות" שהיה התנ"ך צריך לומר "ראשי מטות", מכאן לומדים שכמו אב שמוריש לבניו את מה ששייך לו, כך בית דין

<sup>7</sup> שיטת מקובצת - בבא קמא - דף ק' ע"א

יכול להוריש מה שייך להם, ז"א לבית דין יש קניין ראשוני כללי לפני כל אדם פרטי.

### י. מחלוקת הקצות החושן - נתיבות משפט

בהלכות אונאה ומקח טעות עוסק השולחן ערוך בקניין של קטן, ה"קצות החושן" מביא ראיה לעניין מדין הפקר בית דין:

ומשום דהפקר ב"ד הפקר א"כ ה"נ כיון דקנה הקטן ליהוי מדרבנן תו לאו דאב הוא מן התור' ולא מצי אב לשחרר' וכן נרא' מוכח מהא דתנן שקלים פ"א אע"פ שאמרו אין ממשכנין נשים ועבדים וקטנים אם שקלו מקבלו מידם וכת' ברטנורה ובתנאי שימסרם לצבור לגמרי כי היכי דלא ליהוי קרבן צבור קרב משל יחיד ע"ש והיכי מצי קטנים מסרי לצבור יפה? הא פעוטות אין מתנתן מתנה! אלא מד"ס והרי מן התור' אין כאן מתנה לצבור ונמצא קרבן צבור קרב משל יחיד אלא ע"כ כיון דמדרבנן הוי קנין מהני נמי לדאורייתא ומזה ראיה למ"ש הב"י באה"ע סי' כ"ח בקידוש בחוב ע"פ במעמ"ש דהוי קידושי תורה ומשום דהפקר ב"ד הפקר ודלא כרי"ו שכת' דלא הוי קידושי תורה.<sup>8</sup>

בשקלים פוסקת הגמרא שמקבלים מחצית השקל מידי קטן, אומר הקצוה"ח - איך ייתכן שיקריבו קורבן ציבור מרכוש היחיד? מכאן שהפקר בית דין הפקר דאורייתא, ובית דין מקנה את מחצית השקל לציבור, כדעת ר' אליעזר שבכחו של בית דין להקנות רכוש של אדם אחד לשני. חולק הנתיבות משפט:

וע"ז הקשה הא כיון דמדרבנן קנה הפקר בי"ד הפקר מדאורייתא קניא בזה, כבר הארכתי במקום אחר דהפקר ב"ד אינו רק הפקר מדאורייתא, אבל לא הוי קנין מדאורייתא, רק קנין מדרבנן וכ"כ הגט פשוט סי' ק"ל ע"ש. ולזה גבי שקלים כיון דהוי הפקר מדאורייתא מהקטנים, שוב

<sup>8</sup> קצות החושן - רל"ה סק"ד

הציבור זוכין במשיכת הגזבר שהוא שליח דידהו מדאורייתא כדין הזוכה מן ההפקר, מה שאין כן במזכה לקטן, נהי דשוב הממון יצא מרשות המזכה מדאורייתא מ"מ לא בא לרשות הקטן מדאורייתא, דהקנין שתקנו חז"ל לא חשיב קנין מדאורייתא.<sup>9</sup>

לשיטת הנתיבות משפט אין ביכולתו של בית דין להקנות למישהו אחר נכס מדאורייתא, אלא צריך אותו אדם או שליח שלו לקנות בשמו, ולהוכיח קטן שאין ביכולתו לקנות, בית דין לא יכולים להקנות לו. כדעת ר' יצחק והשטמ"ק שלבית דין יש את הכוח לקחת את הזכויות שיש לבעלי הנכס על רכושו.

## יא. סיכום

ראינו שלפי ההלכה היהודית ישנו גדר של חפץ 'חסר בעלות', אדם יכול לנדור על רכושו ולהופכו לרשות הרבים, בנוסף ראינו שהלל הזקן תיקן פרוסכול, הפקר מכוחו של בית דין זכר להפקר של השמיטה, ואת שתי הגישות שאפשר ללמוד מהמקורות השונים שמביאים ר' יצחק ור' אליעזר, לדעתו, אפשר להסביר את השוני בין הגישות השונות כהסתכלות שונה על מקור כוחו של בית דין, אם נתייחס לבית דין כנציג דבר ה' בהלכה, ברור שיכול בית דין להפקיר רכוש של אדם פרטי, שרק בזכות רבש"ע יש לאותו אדם זיקה לחפציו, ומנגד אם נתייחס לבית דין כנציג ושליח עם ישראל, לא רק שבית יכול להפקיר מכל אדם, אלא הוא גם יכול להקנות לכל אדם מישראל, בגלל שיש לבית דין קניין על כלל רכוש ישראל.

<sup>9</sup> נתיבות משפט - משפט האורים - סי' רל"ה סק"ג



**באורי אמונה**

**מאמרים באמונה**



## בין אידאל לאידאולוגיה

ירדן צח

באחד הערבים במהלך הטירונות האינטנסיבית והקשוחה שעברתי (02) כונסנו באחד האולמות של מחנה ניצנים והוצגה בפנינו השאלה הבאה: האם אנשים כיום פחות ציוניים? האמת היא שלא הייתה זו הפעם הראשונה ששמעתי שאלה זו, ושרוב הסיכויים שמי שקורא מאמר זה ברגע זה ממש אף נתקל בשאלה זו או בנושא זה במוקדם או במאוחר בחייו. למעשה שאלה זו היא כל כך נפוצה עד אשר היא קיבלה שם וערך משלה בויקיפדיה "פוסט-ציונות".

הפוסטציונות מאופיינת במאפיינים רבים, כחלק או פלג של הפוסטמודרניזם בהיותה חסרת ערכים, אינדיבידואליסטית, אינטרסנטית ומושתתת עונג והנאה יותר מאשר חזון ואחראיות. למעשה סוציולוגים, פסיכולוגים ובעיקר פילוסופים רבים מתארים את הדור הפוסטמודרני במאפיינים אלו וטוענים שהוא יתום מכל "משמעות" לחייו או מסיבה להשקעה פרט לטובתו האישית. בחברה הישראלית הדבר אף בא לידי ביטוי בכך שהדור האידאליסט הישן מסתכל על הדור של היום בכעין בוז וסלידה, שעד דור זה אנשים נלחמו ומתו עבור המדינה, אמונתם, ערכיהם ואילו כיום מחפשים כיצד לחמוק מכל הבעיות רק בכדי שיוכלו להנות יותר מהחיים.

בזמן שקל מאוד להיגרר לכעין אכזבה רבה מדורנו, ברצוני לטעון במאמר זה שלמעשה דורנו כיום, ובמיוחד הצעיר, הינו בעל פוטנציאל אידאליסטי רב ביותר, אולי אפילו יותר מדורות קודמים. אינני טוען שהדור כיום חדור אידאולוגיה, המציאות מקשה על כך מאוד להעלות טענה זו, אך לעניות דעתי הדור כיום הינו קרקע פוריה לאידאלים רמים הרבה יותר ממה שהיו בעבר.

בבואנו לדון באידאולוגיה ומצב הדור, צריכים אנו לחזור למאמרו המפורסם של מרן הרב קוק; מאמר הדור. ישנם אשר יטענו שמאמר הדור היה רלוונטי

לדורו של הרב קוק בלבד, שהרי דורו, דור המקימים ודור העליה היה חדור אידאלים הרבה יותר מאשר דורנו אנו, שכן דורו היווה את התשתית למדינה והתנועה הציונות וכן כלל בתוכו אלפי אנשים שהיו מוכנים לעזוב את חייהם היחסית נוחים בגולה בכדי לייבש ביצות בארץ. הרב קוק אף מאפיין את עזיבתו של הדור את הדת עקב אי יכולתה לקיים את האידאלים הרמים שחיפשו:

”כי אם מפני שעלה עד המקום, שלפי אותו הצביון שהורגל בו עד כה שיביט על ידו על החק והמשפט, על המסורת והאמונה בכלל, על כל טהור וקדוש, על כל אמת גדולה נצחית ואלהית אשר במושגים, מפני מיעוט העבודה בתלמודם של יסודי הרגש והדעת שבמרחב התורה, - ”הועם זהב ושונא הכתם הטוב” עד שנדמה לו שהכל הוא שפל הרבה מערכו.”

ניתן לחשוב עקב הסתכלות המציאות שדורו של הרב קוק היה אידאליסט ורם, השם את הכלל והערכים לפני רצונותיו האישיים, ולכן, כשם שדור זה מאס בדת עקב אי מרחביותה וגובהה הרב, כך גם היה ניתן להעלותה למרחביה הרבים. הדור למעשה מתקדם באופן מהיר ופורץ ועולה, ואין נסיגתו מהדת עקב קטנותו אלא גדלותו:

”רגשי החסד, הישר, המשפט והחמלה עולים ומתגברים, הכח המדעי והאידאלי פורץ ועולה.”

אכן ניתן להבין מדברי הרב כאן שבהכרח כיון שהדור אידאלי אז ניתן להעלותו ולהעלות את התורה והמוסר שבו לגבהים רמים מאוד, ולעומת זאת, דורנו איננו אידאליסט כלל ולכן לא ניתן יהיה לקדם את המציאות



האידאליסטית האמונית לשום מקום בדור זה. יש גם שיטענו שדורנו הינו מתאים יותר לתיאור של אותו דור שפל ברישא של מאמר הדור:

”והנה אם היה דורנו דור רע ומשחת, דור אשר חלאתו בו, אז עוד היינו מקבלים עלינו באהבה את הבוז והקלון, כיון שאיננו ראויים לצורה של חיים יותר הגונים.”

כך שמאוד הגיוני לומר שהדור פשוט נשפל מאז הדור הקודם. אך בהסתכלות מעמיקה יותר ניתן לראות שאין הדבר כך. דורנו איננו דור נשפל יותר מדור המייסדים, הרי אותם רגשי חסד, ישר, משפט וחמלה קיימים גם בדורנו אנו. בוודאי יצא למי שקורא מאמר זה לדבר עם בני הדור הצעיר ולראות שענייני הצדק והמוסר חשובים לו מאוד, בין אם הם מכוונים לכיוונים נכונים ובין אם לא, כך שלא ניתן להגיד שדורנו ביצע רגרסיה לכיוון שפל יותר. אימרה זו מקבלת חיזוק משתי סיבות עיקריות: הראשונה, שכידוע, ”מעלין בקודש ואין מורידין”, ונראה לי אף נכון להוסיף במיוחד בדור הגאולה. והשנייה, שאין זה מסגנונו של הרב קוק לכתוב משהו אשר יתאים לזמן ספציפי מסויים. כתביו הינם עקרוניים ומושגתי מהות פאן-זמניים מאשר ערכים תלויי מציאות וזמן. כך שכתביו במאמר הדור בהכרח יהיו רלוונטים לכל הדורות.

אך אחד ממשפטי המפתח אשר גרם לי להאמין שמאמר הדור הינו רלוונטי לכלל הדורות ולדורנו אנו במיוחד הינו המשפט הבא:

”בפעל עוד לא הוציא שום דבר למעשהו דורנו הנרעש, אבל בכח יש לו רב.”

משפט זה ניפץ למעשה את ההבנה הראשונית שאחזתי במאמר הדור של דור אידאליסט ופורץ דרך שאפשר פשוט ”לצרף” אליו הבנות עמוקות יותר בתחומי הדת והאמונה. בפעל עוד לא הוציא שום דבר? הרי בוודאי היה מודע

הרב קוק לתחילת המפעל הציוני של אותה תקופה. הקיבוצים, ההתארגנות היהודית הציונית, העליות, כיצד אומר הרב קוק שבפעל עוד לא הוציאו דבר? אולי קצת? אולי התחילו? אבל איך לא הוציאו דבר? מה שמחזיר אותי לטענה שהעלתי. הרב קוק מדבר פה על משהו פונדמנטלי מהותי לעם היהודי. היה ניתן לחשוב שעקב האידאולוגיה הרבות אשר הנחו את העם היהודי בתקופה זו, והרעיונות והאנשים הרבים אשר פעל ובמציאות לקידום הציונות והגאולה שבאמת אלו הדברים אשר הופכים את הדור ליותר טוב, אך בפועל נראה שהרב קוק במילים יפות "לא מתרשם" מכך. כי בסופו של דבר מה שהרב רואה לנכון זה לדון בעיניים פונדמנטלים, מחשבתיים:

"אבל יסודה של המחלה הוא המח, - כח המחשבה"

כך אם האידאולוגיות לא "הרשימו" את הרב קוק, אז מה כן? לשם כך צריכים אנו לדון במהות השאלה של מה היא אותה אידאולוגיה אשר ייחסנו לה חשיבות רבה כל כך? למעשה רוב האנשים בבואם לדבר על אידאולוגיה כמעט אף פעם אינם משתמשים במהותה האמיתית של המילה. רובנו נוטים לחשוב שאידאולוגיה פירושה דרך חיים, אוסף אמונות, ערכים או קווים מנחים לחיים, אך האמת היא שאין היא אומרת אף אחד מהדברים הללו. "אידאולוגיה" באופן פשוט היא "מדע האידאות", כשם שביולוגיה זה מדע החיים ופסיכולוגיה היא מדע הנפש, כך קיים מדע של האידאות. המונח נטבע על ידי פילוסוף צרפתי בשם אנטואן דסטאט דטרייסי (1796) לאחר שחזה בזוועות המהפכה החליט שצריך שיהיה פלג מדעי אקדמאי אשר ידון בנושאי האידאות באופן רשמי, וכך יגנו על האנשים וזכויות הפרט.

כלומר, האידאולוגיה במקורה איננה באה לתת כיוון קריאת חזון לכלל האנושיות יחדיו עם דרך חיים אשר תספק ברק בעיניים לכל ההולכים בה, אלא בירור האידאות באופן

לוגי אקדמי בלבד. אך בזמן שאנו דנים בנושא של מדע האידאות, יש לנו להסתכל על מהות העניין: מה זה בכלל אידאה? המונח אשר נטבע ביוון העתיקה וביסס את התשתית למילה Idea בשפות האינדו-אירופאיות, וכן ההבנה היהודית של מהות המילה גם היא איננה מתארת לרוב במציאות את מה שרוב העם חושבים לפירושה. "אידאה" - כפי שהרב קוק מסבירה, היא המקור החי הרוחני של כל מופע או דבר במציאות. כל כח ואובייקט, בין אם מוחשי ובין אם לא אשר קיים במציאות הינו משתרש מאידאה מסויימת. כך מסביר הרב במהלך האידאות לישראל, שהשאיפה הלאומית הציונית מגיע ממקורה מ"האידאה הלאומית", והשאיפה להתפלל ולחיבור דתי מגיעה מ"האידאה האלהית", וכן כל דבר ודבר הינו מאידאה מסויימת אשר שרשה הינו בעולם הרוחני. כל המציאות כולה, בין הגשמית ובין הרוחנית, של עמים ולאומים, כולם ממקורם משתרשים באידאות. תצורת חשיבה זו הייתה גם הבנתם של פילוסופים רבים מאומות העולם כגון אפלטון, הגל ולוק (אם כי יש מביניהם אשר קרובים יותר או רחוקים יותר להבנתו האמיתית של הרב קוק) שכל מציאות שאנו חוזים בעולם היא מאידאה מסויימת.

הבנה זו של מורכבות שתי המילים המרכיבות את המילה אידאולוגיה מצריך מאיתנו להבין באופן שונה את התצורה בה אנו מסתכלים על האידאולוגיה עצמה. לא רק בגלל שהאטימולוגיה של המילה הינו בעל פירוש שונה ממה שחשבנו, אלא בגלל שמהות פירושה משליך על מהותה, והבנת מהותה של המילה ותצורת השפעותיה במציאות משליך באופן ישיר על ההבנה על מהלכה ההסיטורית של האידאולוגיה. האידאולוגיה החלה בתצורה אקדמית לפרש ולהבין את האידאות, להחקר באוניברסיטאות יחדיו עם גרמנים ובריטים במדשאות ובבתי קפה של וינה ואוקספורד עד אשר נכתבו בתצורתם של ספרים אשר הנחו את האנושות כגון "Das Kapital" ו-"Leviathan", אחרי שמחבריהם נתחו באופן שכלי ומעמיק את מציאות האידאות כפי שהם רואים אותן.

אך כשם שה"לוגיה" פעמים רבות מחסרת משהו מהדבר עצמו, כך גם האידאולוגיה מחסרת מהאידאל. לצורך העניין, אדם אשר עוסק באנטרופולוגיה הודית בוודאי ידע רבות על תרבותם, היסטוריותם ומהווי החיים של ההודים, אך יכול לעשות זאת בלי לבקר בהודו פעם אחת או בלי לשאול הודי על עצם חווית חייו בתת-יבשת. הלוגיה חוקרת, מנתחת, מבינה ואף מסבירה את הדברים המהותיים של הפוליטיקה האנושית, אך אין היא מצליחה לחבוק את כלל מהווי החיים ולרדת לעומקה של האידאה עצמה. כשם שבילוגיה היא לימוד החיים ולא החיים עצמם, כך אידאולוגיה היא לימוד האידאות ולא האידאות עצמן. האידאולוגיה בנסיונה להסביר את המציאות עצרה בכעין שלב ביניים שאינו גבוה מספיק לאנושות ברום העולמים ולכן אינו יורד מספיק לנבכי המציאות של החיים האנושיים:

"... ובעומק הנפש האנושית יש עריגה למה שהוא למעלה מכל תכלית

ועליון מכל קצבה"

"כל הנטיות עומדות הכן בהרחבתן למלא את התפקיד האלהי הטוב והנאור, וכל המחשבות השכליות הנן המאורות הגדולים להזריח אורם על כל ארצות החיים של "אורח צדיקים כאור נגה ההולך ואור עד נכון היום".

כמו רוב ההמצאות הצרפתיות כמו מיונז ושיטות ממשל של יותר מבן אדם אחד, כאשר מוציאים אותן החוצה, אחרי זמן מסויים הן מתקלקלות. האידאולוגיות הצליחו למנף את הפוליטיקה והתנועות הגדולות האנושיות לטובת קידום אידאל כזה או אחר, אך כשם שאותו אידאל של אידאולוגיה כזו או אחרת לא היה מספיק גבוה לכלול בתוכו מציאות רוחנית נרחבת, כך גם לא היה מסוגל לכלול בתוכו את נטיות החיים הפשוטות. אף אידאולוגיה לא עסקה בחיי הפרט, השאיפות הקטנות, התרבות, האמנות, סגנון החיים וכן אף הטכנולוגיה והמדע, ואף אידאולוגיה לא הצליחה לעלות למקור האידאה

עצמה, אלא רק נשארו הן בכעין רמת ביניים אשר עוסקות בעניינים חשובים במהותם של צדק, שוויון, חירות, רווחה, אך לא ניתן להמשיך לעסוק באותו נושא ללא התקדמות ולצפות שהאנושות תמשיך בתמיכתה:

”כנפיים עשה לו רוחו ובמרומים ימריא, ושם לא נתנו לו עדיין את חפצו”

להבדיל מהדת, האידאולוגיה לא ירדה לנבכי החיים ולא עלתה בחיפושה למרחבים הרוחניים העליוניים כפי שעשתה הדת. כל נושא ונושא ביהדות לאורך הדורות נחקר באופן מעמיק וחודר מציאות על ידי גדולים וענקים אשר הגיעו לעולמות עליונים. זהו אף העניין שמזכיר הרב קוק בסוף מאמר הדור, שנגיע למצבנו הטבעי הנכון:

”ולב האבות יתחיל להכיר את כל אוצר הטוב והסגולה הגנוזה שבבנים, בעמק נפשם הערה והחיה, והבנים יכירו את הקדשה והטהרה, ההוד והתפארת המלאים בלב האבותף שלרחו להם כל אלה בנחלה מדור דורים על ידי שמירת קדשתה של תורה ומצוותיה ועל ידי הדברות הפנימית בשם ד' אלקי ישראל, שוכן בציון ובוחר בירושלים.”

אותו מוות אידאולוגי שאנו חוזים כיום הינו חלק אינטגרלי מההתפתחות האנושית. אין אנו יכולים להמשיך בתצורת פעולתנו הרגילה של האידאולוגיות הישנות ולצפות שהן ימשיכו את קיומם כשם שאנו תמכנו בהם. הציונות, האמונות, הכל צריך להתפתח ולעלות בדרגותיו עד אשר יהיו לאידאלים רמים, אשר כוללים את רוחב המציאות ועומק החיים ללא דפי. נטישת האידאולוגות מגיע ממיאוס בהן ובתצורתן הקטנה. אין הדור יכול להמשיך ללכת בעקבות רעיונות אשר אינם כוללים את כל המציאות ומאחדים בין כלל האידאות הפועלות בעולם, אלא דורש הוא, בין במודע בין שבלא מודע, את המציאות האידאלית ביישום מציאותי גשמי. רק כאשר יעלו האידאות והאמונות למקורן

האמיתי ויכללו את המציאות כולה, רק אז יקויים הפסוק "והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם", רק אז נראה את האור הגדול והרב במציאות המצוות ובדת ונבין כיצד מאירים הם באור גדול ומתנשא ברומו של עולם.

# תשובתו של ריש לקיש כקבלת תורת ארץ ישראל

גילעד שלוש

תוכן:

א. פתיחה

ב. תשובה מיראה - צמצום כוחות החיים

ג. תשובה מאהבה - העצמת כוחות החיים

ד. חזרה בתשובה ותורת ארץ ישראל

א. פתיחה

הגמרא במסכת בבא מציעא<sup>1</sup> מספרת את סיפור תשובתו של ריש לקיש, מי שהיה ראש הליסטים :

”יומא חד הוה קא סחי רבי יוחנן בירדנא, חזייה ריש לקיש ושוור לירדנא אבתריה, אמר ליה: חילך לאורייתא! - אמר ליה: שופרך לנשי! - אמר ליה: אי הדרת בך - יהיבנא לך אחותי, דשפירא מינאי. קביל עליה. בעי למיהדר לאתויי מאניה - ולא מצי הדר. אקרייה ואתנייה, ושויה גברא רבא יומא חד הוּוּ מפלגי בי מדרשא: הסייף והסכין והפגיון והרומח ומגל יד ומגל קציר מאימתי מקבלין טומאה - משעת גמר מלאכתן, ומאימתי גמר מלאכתן? רבי יוחנן אומר: משיצרפם בכבשן, ריש לקיש אמר: משיצחצחן במים. - אמר ליה: לסטאה בלסטיותיה ידע! - אמר ליה: ומאי אהנת לי? התם רבי קרו לי, הכא רבי קרו לי. אמר ליה: אהנאי לך דאקרבינך תחת כנפי השכינה”

---

<sup>1</sup> בבא מציעא דף פד ע”א

התוס'<sup>2</sup> כותב במקום, שריש לקיש בתחילה היה תלמיד חכם, ורק אח"כ נעשה ליסטי:

"אי הדרת בך-מכאן אמר רבנו תם דר"ל מתחילה ידע הרבה אלא שפרק עול תורה ועסק בלסטיות..וקאמר נמי מאי אהנית לי התם רבי קרו לי... משמע קודם שלימדו ר' יוחנן למד מאחרים".

בחזרה בתשובה אנו מבחינים בין שתי הנהגות- תשובה מיראה, של ביעור הרע וכילוי, ותשובה מאהבה-המחפשת לתקן את הרע, ובכלל בעבודת ה' אנו מבחינים בין עבודה שהיא מסרסת ומקטינה את החיים, לבין כזו המרוממת ומעצימה אותם, או בלשונו של הרב במאמר הדור<sup>3</sup> דרך 'הכובש' ודרך 'הישר': "כשם שהיחיד בשעה שהוא עדיין לא עלה עד מרום פסגת המוסר הגמור, בשעה שבטבעו עוד לא נחקק יפה החותם של הצדק והטוב, אז דרכו הישרה קשה עליו, הוא צריך למלחמות על כל צעד והוא מוכרח להדוך את כחותיו הרעים, לכבשם ולבטלם לפעמים. אבל זה איננו דרך האורה עדיין, כי כאשר יוסיף לקח, וישתמש באורה של תורה מצורף עם המאור השכלי והנטיה הטבעית, שבלב הישר והתמים שהתעורר יפה, אז ימצא כי הוא איננו צריך כל-כך להיות בעל מלחמות. ואם לפעמים יהיה לו צורך במלחמה, יראה גבורה אחרת, ולגמרי אחרת, כי לא יכבוש את שום כח מכחות נפשו שיהיו אסורים וכלואים, שלא יעשו מאומה, כי-אם יקחם ישעבדם בחבלי אדם ובעבותות אהבה אל הטוב ואל היושר"

לענ"ד ניתן לספר את הסיפור הזה כסיפור התהליך של אדם שהיה רגיל בעבודת ה' מהסוג הראשון, ששיטתו העקרונית הדגישה את דרך 'הכובש' עד שלימדו ר' יוחנן כיצד שבים בתשובה מאהבה. רמז לרעיון הזה ישנו במסכת יומא<sup>4</sup>:

---

<sup>2</sup> ד"ה 'אי הדרת בך'  
<sup>3</sup> עקבי הצאן, מאמר הדור עמ' קיב  
<sup>4</sup> יומא דף פו



”אמר ריש לקיש: גדולה תשובה, שזדונות נעשות לו כשגגות...איני?  
והאמר ריש לקיש: גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כזכיות.. לא קשיא;  
כאן - מאהבה, כאן - מיראה.”

כלומר, אלו שתי אמירות שאמר ר”ל, ואולי ניתן לומר שהוא אמר אותן בשתי  
תקופות חיים שונות-האחת קודם המפגש עם ר’ יוחנן, והשנייה-לאחריו.  
במאמר הזה אנסה להראות כיצד להבנתי נראה שריש לקיש עבר תהליך  
מתלמיד חכם העוסק בתשובה מיראה, לת”ח העוסק בתורה ארצישראלית  
ובתשובה מאהבה.

### **ב. תשובה מיראה - צמצום כוחות החיים**

הרב סולובייצ’יק מביא על התשובה מיראה<sup>5</sup>:

”יש ואדם מוחק שנים מחייו. ידוע שאסירים שיצאו לחופש נוטים לשכוח  
לגמרי את השנים שהיו כלואים בבית הסוהר...ואולם כשאדם מוחק חלק  
מן העבר- הרי הוא מקצץ בכך חלק מהויתו, עברו מתכווץ ואישיותו  
מתגמדת..”

זהו פשר חולשתו הפתאומית של ר”ל שמחמתה לא הצליח לטפס חזרה לגדה.  
רש”י<sup>6</sup> מעיר על כך במקום:

”משקבל עליו עול תורה תש כוחו”

כלומר ששב בתחילה לצמצם ולכבוש את כוחו. ואת פשר המשבר של ריש  
לקיש- ”ומאי אהנת לי התם רבי קרו לי”. אפשר להסביר בשיטת התוס’-  
שחזרה לאותו מקום בו אדם היה לפני החטא, לאותו ת”ח שהיה לפני שפרק-  
יש בה שבר גדול וצמצום שמעיק ומקשה על החיים. (ובכלל, אני תוהה עצמי

<sup>5</sup> בספרו 'על התשובה' עמ' 171

<sup>6</sup> ד”ה 'ולא מצי'

אם לא זו הייתה הסיבה מלכתחילה שריש לקיש פרק עול, אדם שהיה מלא בכ"כ הרבה כוחות חיים והיה תמיד רגיל בדרך עבודה של כיבוש וצמצום החיים, לא מן הנמנע שיום אחד זה יתפרץ)

כדי לחזק את הטענה לפיה ריש לקיש בתחילת דרכו היה אדם ששיטתו העקרונית בעבודת ה' הייתה דרך הכובש ניתן להראות מימרות נוספות בש"ס של ר"ל, המדגישות את המימד המצמצם והמקטיין את החיים שיש בעבודת ה', אמנם הרעיון לשייך מימרות שונות של אותו אמורא לתקופות חיים שונות הוא רעיון מאוד יומרני, ואין לשיוך מקור-ובכ"ז נראה לי שיש בדברים איזו מגמה<sup>7</sup>:

"אמר ריש לקיש אין דברי תורה מתקיימים אלא במי שממית עצמו עליה.."

המוות הוא ביטוי לצמצום החיים, וחוזר כמוטיב עיקרי בעבודת ה' אצל ר"ל במימרות נוספות<sup>8</sup>:

"אמר רבי שמעון בן לקיש: יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ומבקש להמיתו, שנאמר: 'צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו'. ואלמלא הקב"ה שעוזר לו - אינו יכול לו, שנאמר: 'ה' לא יעזבנו בידו"

כלומר, ריש לקיש תופס את היצר (כלומר, את כוחות החיים שבאדם) כאויב המאיים על השלמות הרוחנית ועל האדם.

"אמר ריש לקיש: הוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המוות"<sup>9</sup>

אם כן, מן המימרות הללו משתקפת אמירה מאוד ברורה של 'התנגשות' בין החיים ובין עבודת ה', ומאוד ברור איזה צד יש לבחור.

<sup>7</sup> ברכות דף סג ע"ב

<sup>8</sup> מסכת סוכה דף נב

<sup>9</sup> מסכת בבא בתרא דף טז ע"א

## ג. תשובה מאהבה- העצמת כוחות החיים

בהמשך דבריו כותב הרב סולובייצ'יק לגבי תשובה מאהבה, של תיקון הרע<sup>10</sup> :  
"...זוהי דרך אחת של תשובה, אבל יש גם דרך אחרת, זו הדרך של העלאת הרע ולא דווקא ביעורו, בתשובה כזו אין צורך בהפסק, בכליון של העבר, בדרך זו ניתן להזדהות עם העבר ויחד עם זאת להיות בעל תשובה"

וזהו השיעור אותו מנסה ר' יוחנן ללמד את ריש לקיש, חילך-לאורייתא, נתב את הכוחות הללו לטוב, ליסטאה בלסטיותה- שלא תשכח ותמחק מאיפה באת, ולכן "אהנתיך, דאקר בניך תחת כנפי השכינה" משום שמוטב שלא לנסות להתנתק מהעבר, אלא לגייס אותו אל הקודש. וזו שיטתו העקרונית של ר' יוחנן גם במקומות אחרים<sup>11</sup> :

"תני רשב"י: הרי שהיה אדם רשע גמור כל ימיו ובסוף נעשה צדיק גמור, עליו הכתוב אומר (יחזקאל לג יב) 'ורשעת הרשע לא יכשל בה'. א"ר יוחנן: לא עוד אלא כל עבירות שעבר הקב"ה מונה אותן לו זכיות, הה"ד: (תהלים מה) מור ואהלות קציעות כל בגדותיך, כל בגידות שבגדת בי, הרי הן כמור ואהלות, בזמן שהן קציעות

ואכן, בניגוד לחולשתו הגופנית של ר"ל המתגלה בתחילת דרכו בעולם התשובה, אנו מוצאים בש"ס מקורות המציגים את ריש לקיש כאדם המנצל את גבורתו הגופנית למעשי חסד של פדיון שבויים, כך שנראה שמאדם שהקריב את גבורתו לטובת לימוד התורה, הפך ריש לקיש לאדם המשלב 'ספרא וסייפא' בחייו, ומהווה מודל של תלמיד חכם ארץ ישראלי<sup>12</sup> :

"ר' אמי (בחלק מהגרסאות-ר' אסי) איתצד בסיפסיפה א"ר יונתן יכרך המת בסדינו, אמר ר' שמעון בן לקיש עד דאנא קטיל אנא מתקטל, אנא

<sup>10</sup> על התשובה עמ' 174

<sup>11</sup> במדבר רבה י' א'

<sup>12</sup> תלמוד ירושלמי מסכת תרומות פרק ח

איזיל ומשזיב ליה בחיילא”

תרגום: ר' אמי נשבה ע"י השלטונות, ר' יונתן התייאש "יכרך המת בסדינו", אמר ר' שמעון בן לקיש אני מוכן לשם כך להרוג ולהיהרג אני אלך ואחלץ אותו בכח

מעניינת במיוחד הגרסא לפיה רבי אסי הוא זה שנפל בשבי, כיוון שרבי אסי היה תלמידו של רבי יוחנן (כמובא בשבת מה' ע"ב: "...דרבי אסי תלמידיה דרבי יוחנן הוה..."). ראייה נוספת לכך שריש לקיש למד לנצל ולנתב את כוחו לעשייה חיובית ולפדיון שבויים מר' יוחנן היא המימרא הבאה<sup>13</sup>:  
"א"ר יוחנן כל המאוחר בפס' זה קשה מחברו...שבי קשה מכולם..."

מכאן נראה שנושא פדיון השבויים מאוד חשוב לר"י, ואולי ממנו הושפע ר"ל לעסוק בעניין?

חזרה בתשובה מאהבה, הרואה בכוחות השלייליים שבאדם פוטנציאל לעשייה חיובית ולתיקון מחייבת אמונה גדולה באדם<sup>14</sup>:  
"אמר ריש לקיש, החושד בכשרים לוקה בגופו"

ויכולת בירור והסתכלות על הצד החיובי שבאדם<sup>15</sup>:

"אמר ריש לקיש אין אור של גיהנם שולטת בפושעי ישראל ק"ו ממזבח הזהב, ומה מזבח הזהב שאין עליו אלא כעובי דינר זהב כמה שנים אין האור שולטת בו, פושעי ישראל שמלאין מצוות כרימון-על אחת כמה וכמה"

<sup>13</sup> מסכת בבא בתרא דף ח ע"ב

<sup>14</sup> מסכת שבת דף צז

<sup>15</sup> מסכת חגיגה דף כז

הבירור והאבחנה בין הטוב לרע חיוניים כדי לא ליפול לאותו דיכוי וצמצום בו היה שרוי ר"ל בתחילה<sup>16</sup>:

” כשעוסקין בתשובה צריכים להגדיר ביותר מהותם של הטוב והרע. כדי שהחרטה וזעזוע הרצון מחיוב לשלילה יפלו רק על הרע ולא על הטוב. ועוד יותר, שצריך לברר את הטוב הנמצא בעומק הרע ולחזק אותו כאותו הכח עצמו שבורחים מן הרע, כדי שהתשובה תהיה כח פועל לטובה, המהפכת ממש כל הזדונות לזכויות”

וזוהו העניין של תשובה מאהבה-דרך תשובה שאינה מצמצמת את החיים אלא מעצימה אותם<sup>17</sup>:

”...התשובה העליונה, שכל עיקר כוונתה היא לא בהחלשת הרצון ובשבירת האופי האישי של האדם, כי אם באמוץ רצונו והגברת הערך של אישיותו, ומתוך כך - הזדונות מתהפכות לזכויות...”

## ד. חזרה בתשובה ותורת ארץ ישראל

סיפור המפגש של ר"ל ור"י מתרחש בנהר הירדן, הוא הגבול בין א"י לחו"ל, למיקום הזה יש משמעות סימבולית עמוקה מאוד, עבודת ה' של כיבוש החיים וצמצומם היא עבודת ה' השייכת לחיים הגלותיים שבחו"ל: "כזאת היא היהדות שבחוץ לארץ, שאיננה יכולה להיות במילואה וטהרתה, כי סוף כל סוף הלא "כל הדר בחו"ל דומה הוא כמי שאין לו אלו-ה". שם בגיא צלמות א"א ללכת במרחב, א"א לשאוף לחיים מלאים, כי החיים החברותיים והלאומיים, מרעלים ברעל אויר ארץ העמים...ומזה בא, שהאויר הזה עצמו הוא מזהם את הלב והמח הישראלי, מחלישו ומטמטמו, על כן רק דרך הכבישה הכללית היא הדרך היותר אפשרית ומובילה אל החפץ, שמה." (מאמר הדור) כלומר, בחו"ל

<sup>16</sup> אורות התשובה ט' ה'

<sup>17</sup> אורות התשובה ט' ז'

אין לנו את היכולת לחיות חיים מלאים ולתת ביטוי לכל כוחות החיים שבאדם- ומוכרחים אנו ללכת בדרך של כיבוש היצר וצמצום החיים. מכאן נראה שסיפור התשובה של ריש לקיש הוא סיפור של מעבר מבית מדרש גלותי ותורת חו"ל, לבית מדרש ארץ-ישראלי, ביטוי לכך הוא שבבלי ריש לקיש קרוי לרוב 'ריש לקיש' ואילו בירושלמי לרוב הוא מכונה 'רבי שמעון בן לקיש' ואילו כאן בתחילת הסיפור הגמרא מכנה אותו 'ריש לקיש' - "חזייה ריש לקיש ושוור לירדנא אבתריה" ובסוף הסיפור משתנה שמו לרבי שמעון בן לקיש "נח נפשיה דרבי שמעון בן לקיש".

כלומר הסיפור בירדן הוא מעין מעמד של קבלת התורה מחדש עבור ריש לקיש, שמקבל עתה את תורת ארץ ישראל, וזהו אולי ההסבר להבטחה של ר"י "יהיבנא לך אחותי, דשפירא מינאי" אלמד אותך את התורה הארצישראלית, שקרויה 'אחות' - "אמור לחכמה, אחותי את". לכן מכאן ואילך ר"ל לומד את דרך הישר-הנותן ביטוי מתוקן וחיובי לכל כוחות הנפש שלו, שזוהי דרך התשובה הארץ ישראלית:

"אבל לא זאת היא תורת החיים הנצרכת לדור של עקבא דמשיחא, שהיא מוכרחת להמשך מארץ החיים ממקום בית חיינו, כנסת ישראל התנערה לתחיה, ביחש להרצון של הדור הצעיר. הכוחות נתעוררו בתעורה נפלאה ומתמהת. אין בשום אופן אפשרות להכניעם בדרך כבישה, כי-אם לרוממם ולשגבם, ולהראות לפניהם את הדרך של האורה הרוממה והאדירה."<sup>18</sup>

במקביל לסיפור המפגש בין ר' יוחנן ור"ל בירדן, מביאה הגמרא סיפור דומה המתאר מפגש בין רבה בר בר חנה לר"ל המתרחש אף הוא בירדן:

---

<sup>18</sup> מאמר הדור, עמ' קיד

”ריש לקיש הוי סחי בירדנא אתא רבה בר בר חנה יהב ליה ידא א”ל אלהא סנינא לכו (=ר”ל שחה בירדן, בא רבה בר בר חנה והושיט לו יד לשלום, אמר לו ר”ל שונא אני אתכם בני בכל שבאשמתכם חרב הבית) דכתיב אם חומה היא נבנה עליה טירת כסף ואם דלת היא נצור עליה לוח ארז אם עשיתם עצמכם כחומה ועליתם כולכם בימי עזרא נמשלתם ככסף שאין רקב שולט בו עכשיו שעליתם כדלתות נמשלתם כארז שהרקב שולט בו”

ריש לקיש הארץ ישראל מביע ביקורת כלפי התורה הבבלית, תורת חו”ל המדגישה בעיקר את עבודת ה’ הפרטית, ולכן בני בבל, החיים חיים פרטיים לא עלו יחד בחומה כציבור כללי ולכן בית שני נחרב. הסיפור הזה מבטא את השקפתו הגאולית של ר”ל ”החדש”, הרואה לנגד עיניו את כלל ישראל, ריש לקיש המחבר בחייו קודש וחול, ספרא וסייפא, היודע לסנגר אפילו על פושעי ישראל מתוך הבנה שגם הם חלק מהכלל הציבורי הישראלי, ומצד הכלל הישראלי הכל טוב ”כולך יפה רעייתי ומום אין בך” כפי שמביא הרב<sup>19</sup>:

”...וכשהוא שב מאהבה, מיד מתנוצץ עליו אור ההויה של עלמא דיחודא, שהכל מתארגן בו לחטיבה אחת, ובקישור הכללי אין שום רע כלל, כי הרע מצטרף אל הטוב לתבלו ולהרים עוד יותר את יקרת ערכו, ובזה נעשים הזדונות לזכויות ממש”.

ועתה, בזמן הזה כשזכינו לראות בעין כיצד הגאולה קורמת עור וגידים, והתורה הארץ ישראלית אט אט הולכת ומתפתחת, אין מקום אלא רק לתשובה מאהבה, המתקנת את הרע, ולא מבטלת אותו כדברי הראי”ה<sup>20</sup>:

---

<sup>19</sup> אורות התשובה יב, ה  
<sup>20</sup> שמונה קבצים א’ תרס”ט

”...והתשובה בזמן הזה היא תמיד תשובה עילאה, תשובה מאהבה, שזדונות נעשים זכיות גמורות. והחטא אינו יכול לפגום כל כך כבדורות הראשונים... והצדיקים שבדור יכולים... למחוק לגמרי את כל עונות הדור ולהפכם לזכיות ממש, גם בלא תשובה גלויה מצד הדור... ”

יזכה ה' אותנו לתשובה שלמה.



## במקום שבעלי תשובה עומדים

ידידיה מיוחס

וא"ר יוחנן משום ר' יוסי שלשה דברים בקש משה מלפני הקב"ה ונתן לו בקש שתשרה שכינה על ישראל ונתן לו שנאמר (שמות לג, טז) הלוא בלכתך עמנו בקש שלא תשרה שכינה על עובדי כוכבים ונתן לו שנאמר (שמות לג, טז) ונפלינו אני ועמך בקש להודיעו דרכיו של הקב"ה ונתן לו שנא' (שמות לג, יג) הודיעני נא את דרכיך אמר לפניו רבש"ע מפני מה יש צדיק וטוב לו ויש צדיק ורע לו יש רשע וטוב לו ויש רשע ורע לו אמר לו משה צדיק וטוב לו צדיק בן צדיק ורע לו צדיק בן רשע וטוב לו רשע וטוב לו רשע בן רשע ורע לו רשע בן רשע: (ברכות ז).

מה גורם למשה לבקש מה' שתשרה שכינה על ישראל? הרי זה מעולם לא היה בתכנון!

במהלך היציאה ממצרים ה' מנהיג את בני ישראל על ידי מלאך:

וַיִּסַּע מֵלֶאֱךָ הָאֱלֹהִים הַהַלֵּךְ לְפָנֵי מַחְנֵה יִשְׂרָאֵל וַיֵּלֶךְ מֵאַחֲרֵיהֶם וַיִּסַּע עִמּוֹד הָעֲנָן מִפְּנֵיהֶם וַיַּעֲמֵד מֵאַחֲרֵיהֶם: (שמות יד, ט).

מכאן מובן כי המלאך הרוחני והא-לוהי שבו נעסוק כעת הוא עמוד הענן המוחשי שהתהלך לפני העם.

בסיום כריתת הברית במעמד הר סיני ה' אומר את הפסוקים הבאים ונראה כי התכנית הא-להית היא להנהיג את העם על ידי מלאך ולא על ידי ה' בעצמו:

הִנֵּה אֲנֹכִי שֹׁלַח מֵלָאֲךָ לְפָנֶיךָ לְשַׁמְרֶךָ בְּדַרְךָ וְלְהַבִּיאֲךָ אֶל-הַמָּקוֹם אֲשֶׁר הִכְנַתִּי: הַשְּׁמֵר מִפְּנֵיו וּשְׁמַע בְּקוֹלוֹ אֶל-תִּמְרָ בּוֹ כִּי לֹא יִשָּׂא לְפִשְׁעֶכֶם כִּי שָׁמִי בְּקִרְבּוֹ: כִּי אִם-שָׁמוּעַ תִּשְׁמַע בְּקוֹלוֹ וַעֲשִׂיתָ כֹּל אֲשֶׁר אֲדַבֵּר וְאִבִּיתִי אֶת-אִיבֶיךָ וְצִרְתִּי אֶת-צַרְרֶיךָ: כִּי-יֵלֶךְ מֵלָאֲכִי לְפָנֶיךָ וְהַבִּיאֲךָ אֶל-הָאָמָרִי וְהַחֲתִי וְהַפְּרֹזִי וְהַפְּנִיעֵנִי הַחַיִּי וְהַיְבוּסִי וְהַכְּחַדְתִּיו: (שמות כג, כ-כג).

לאחר חטא העגל ה' מורה שוב למשה להנחות את העם בעקבות מלאך ה', אך כאן משה מבין מה עומד מאחורי ההוראה הזו:

וַיֹּאמֶר ה' אֶל-מֹשֶׁה מִי אֲשֶׁר חָטָא-לִי אֲמַחֲנוּ מִסְפָּרֵי: וְעַתָּה לֶךְ נַחֵה אֶת-הָעָם אֶל אֲשֶׁר-דִּבַּרְתִּי לֶךְ הִנֵּה מִלְאָכֵי יְלֶךְ לְפָנֶיךָ וּבְיוֹם פְּקֻדֵי וּפְקֻדָתֵי עֲלֵהֶם חֲטָאתָם: וַיִּגַּף ה' אֶת-הָעָם עַל אֲשֶׁר עָשׂוּ אֶת-הָעֵגֶל אֲשֶׁר עָשָׂה אֱהֲרֹן: וַיְדַבֵּר ה' אֶל-מֹשֶׁה לֵךְ עֲלֵה מִזֶּה אֶתָּה וְהָעָם אֲשֶׁר הָעֲלִיתָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם אֶל-הָאֶרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב לֵאמֹר לְזֶרְעֶךָ אֶתְנַנֶּה: וְשַׁלַּחְתִּי לְפָנֶיךָ מִלְאָךְ וְגִרְשָׁתִי אֶת-הַכְּנַעֲנִי הָאֱמֹרִי וְהַחִתִּי וְהַפְּרִזִּי הַחֹוֵי וְהַיְבוּסִי: אֶל-אֶרֶץ זָבַת חֶלֶב וְדָבָשׁ כִּי לֹא אֶעֱלֶה בְּקִרְבְּךָ כִּי עַם-קָשָׁה-עָרָף אַתָּה פֶּן-אֶכְלֶךָ בַּדֶּרֶךְ: (שמות לב, לג – לג, ג).

ה' מנמק את ההימנעות שלו מלהשרות את שכינתו בישראל בכך שהחשיפה הגדולה לקודש של ה' אינה תואמת את המציאות בה העם קשה עורף ואף מסכנת את העם. כעת משה מבין שאין זה אידיאל אלא מצב דיעבדי ועל כך הוא מוחה:

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל-ה' רְאֵה אֶתָּה אָמַר אֲלֵי הַעַל אֶת-הָעָם הַזֶּה וְאַתָּה לֹא הוֹדַעְתָּנִי אֶת אֲשֶׁר-תִּשְׁלַח עִמִּי וְאַתָּה אֲמַרְתָּ יְדַעְתִּיךָ בְּשֵׁם וְגַם-מִצְאָתָה חֵן בְּעֵינָי: וְעַתָּה אִם-נָא מִצְאָתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ הוֹדַעְנִי נָא אֶת-דִּרְכְּךָ וְאִדְעֶךָ לְמַעַן אֲמַצָּא-חֵן בְּעֵינֶיךָ וְרָאֵה כִּי עִמָּךְ הִגֹּוִי הַזֶּה: וַיֹּאמֶר פָּנִי יֵלְכוּ וְהִנַּחְתִּי לָךְ: וַיֹּאמֶר אֵלָיו אִם-אֵין פָּנֶיךָ הַלְכִים אֶל-תַּעֲלֵנוּ מִזֶּה: וּבְמָה יְנַדַּע אֲפֹא כִּי-מִצְאָתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ אָנִי וְעִמָּךְ הֲלוֹא בְּלִכְתָּךְ עִמָּנוּ וְנִפְלִינוּ אָנִי וְעִמָּךְ מִכָּל-הָעָם אֲשֶׁר עַל-פְּנֵי הָאָדָמָה: (שמות לג, יב-טז).

ר' יוחנן בגמרא לעיל הסביר כי משה ביקש דבר נוסף מהקדוש ברוך הוא - הוֹדַעְנִי נָא אֶת-דִּרְכְּךָ - משה ביקש להבין את הנהגת ה' ביחסו לצדיקים ורשעים - וה' הסביר לו. דוד המלך מזכיר מעשה זה בתהלים: יוֹדִיעַ דִּרְכֵיךָ לְמֹשֶׁה לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל עַל-לִוְתָיו: (תהלים קג, ז).

הדבר מעלה שאלה מכיון שבמעמד הלוחות הראשונים משה שאל בדיוק את שאלת צדיק ורע לו והתשובה שקיבל הייתה 'שתוק':

אמר רב יהודה אמר רב בשעה שעלה משה למרום מצאו להקב"ה **שיושב וקושר כתרים לאותיות** אמר לפניו רבש"ע מי מעכב על ידך אמר לו אדם אחד יש שעתידי להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו שעתידי לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות אמר לפניו רבש"ע הראהו לי אמר לו חזור לאחורך הלך וישב בסוף שמונה שורות ולא היה יודע מה הן אומרים תשש כחו כיון שהגיע לדבר אחד אמרו לו תלמידיו רבי מנין לך אמר להן הלכה למשה מסיני נתיישבה דעתו חזר ובא לפני הקב"ה אמר לפניו רבוננו של עולם יש לך אדם כזה ואתה נותן תורה ע"י אמר לו שתוק כך עלה במחשבה לפני אמר לפניו רבוננו של עולם הראיתני תורתו הראני שכרו אמר לו חזור [לאחורך] חזר לאחוריו ראה ששוקלין בשרו במקולין אמר לפניו רבש"ע **זו תורה וזו שכרה? !** א"ל **שתוק** כך עלה במחשבה לפני. (מנחות כט:)

מה השתנה? מה גרם לקב"ה לשנות שני דברים בהתנהגותו? הרי לפני חטא העגל הוא לא הודיע את דרכיו למשה, ולא תכנן להתהלך בקרב מחנה ישראל! מעניין לראות כי בשעה שהקב"ה קושר כתרים לאותיות – מלאכי השרת קושרים כתרים לבני ישראל:

דרש ר' סימאי בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע באו ששים ריבוא של מלאכי השרת לכל אחד ואחד מישראל קשרו לו שני כתרים אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע וכיון שחטאו ישראל ירדו מאה ועשרים ריבוא מלאכי חבלה ופירקום שנאמר (שמות לג, ו) ויתנצלו בני ישראל את עדים מהר חורב. (שבת פח.)

ההקבלה הזו מבטאת משל – ה' קושר כתרים לאותיות התורה, ומלאכיו קושרים כתרים לעם ישראל שמקיים את התורה. הכתר שנקשר לאותיות הוא

אותו הכתר שנקשר לראשם של בני ישראל, ולכן לאחר שמשה שובר את לוחות הברית הראשונים – בני ישראל מסירים את הכתר.

לאחר שמשה מודיע לבני ישראל על דברי ה' מובאת תגובת העם, וזה כנראה היה הגורם ששינה את כל המצב:

וּשְׁלַחְתִּי לְפָנֶיךָ מִלְאָךְ וְגִרְשָׁתִי אֶת-הַכְּנַעֲנִי הָאֹמְרִי וְהַחֲתִי וְהַפְּרִזִי הַחֲוִי וְהִיבוּסִי: אֶל-אֶרֶץ זָבַת חֶלֶב וְדָבָשׁ כִּי לֹא אֶעֱלֶה בְּקִרְבְּךָ כִּי עַם-קָשָׁה-עֲרָף אִתָּה פֶּן-אֶכְלֶךָ בְּדֶרֶךְ: וַיִּשְׁמַע הָעָם אֶת-הַדְּבָר הַרַע הַזֶּה וַיִּתְאַבְּלוּ וְלֹא-שָׁתוּ אִישׁ עֲדָיו עָלָיו: וַיֹּאמֶר ה' אֶל-מֹשֶׁה אָמַר אֶל-בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל אַתֶּם עַם-קָשָׁה-עֲרָף רַגַע אֶחָד אֶעֱלֶה בְּקִרְבְּךָ וְכִלְיֹתֶיךָ וְעַתָּה הוֹרֵד עֲדֶיךָ מֵעֲלֶיךָ וְאֲדַעַה מָה אֶעֱשֶׂה-לָּךְ: וַיִּתְנַצְּלוּ בְנֵי-יִשְׂרָאֵל אֶת-עֲדֵימָם מִהָר חוֹרֵב: (שמות לג, ב-ו).

עוד לפני שה' מורה לבני ישראל לנהוג כאבלים – העם עושה זאת בעצמו. עם ישראל מביע חרטה גדולה על מעשיו וצער גדול על דברי ה'. הבשורה שכעת הם ילכו בעקבות מלאך אינה אמירה משמחת אלא היא ביטוי לחולשתם. העם מסיר מעליו את הקישוטים ונוהג בעצמו אבילות.

ברגע זה עם ישראל עבר תהליך של תשובה על מעשה העגל. כאשר הוא מביע צער עמוק על החטא – הוא כבר לא נמצא באותה מעלה שהיה בה רגע קודם: ומה היא התשובה? הוא שיעזוב החוטא חטאו, ויסירנו ממחשבתו ויגמור בליבו שלא יעשהו עוד. (הלכות תשובה לרמב"ם ב, ב).

לוחות הברית הראשונים והשניים היו שונים בכך שאת הלוחות הראשונים הכיין ה' בעצמו ואילו את הלוחות השניים משה פיסל ולקח איתו אל הר סיני, ושם ה' כתב על הלוחות את שהיה כתוב על הלוחות הראשונים.

וַיִּפֶן וַיֵּרֶד מֹשֶׁה מִן-הָהָר וּשְׁנֵי לַחַת הָעֵדֻת בְּיָדוֹ לַחַת כְּתָבִים מִשְׁנֵי עֲבָרֵיהֶם מִזֶּה וּמִזֶּה הֵם כְּתָבִים: וְהִלַּחַת מֵעֵשָׂה אֶל-לֵהִים הַמָּה וְהַמְּכָתָב מִכְּתָב אֶל-לֵהִים הוּא תְרוּת עַל-הַלַּחַת: (שמות לב, טו-טז).

כנראה שהתפיסה הרווחת היא שהלוחות הראשונים עדיפים מהשניים שנעשו על ידי אדם, אך מה שקובע את ערכם של הלוחות הוא היעד שלהם. הלוחות הראשונים היו מיועדים לבני ישראל שמעולם לא עשו אף מעשה שהפך אותם לזכאים ללוחות. עם ישראל עד כה היה פאסיבי לחלוטין, ואת הכל קיבל בתורת מתנה, ולכן גם הלוחות שלו הם לוחות בידי ה', לוחות שאין בהן מגע יד אדם, לוחות שמבטאות קשר חד צדדי.

כעת עם ישראל מקבל לוחות שמתאימים למצבו החדש. עם ישראל מתנצל על מעשיו ומבקש מחדש קרבת א-להים. כעת הלוחות עשויים בידי שמים ובידי אדם יחד, והם מסמלים הדדיות ושותפות. המעלה החדשה שעם ישראל נמצא בה גבוהה מן המעלה שהיה בה לפני החטא.

דא"ר אבהו מקום שבעלי תשובה עומדין - צדיקים גמורים אינם עומדין שנאמר (ישעיהו נז, יט) 'שלום שלום לרחוק ולקרוב' - לרחוק ברישא והדר לקרוב.

בסופו של דבר ניתן לראות דוגמא יפה לכך שבקשתו של משה התקבלה:  
כִּי ה' אֶ-לֹהֵיךָ מִתְהַלֵּךְ בְּקִרְבְּךָ מִתְנַהֵף לְהִצִּילְךָ וְלָתֵת אִיכָיֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהָיָה מִתְנַהֵף קְדוֹשׁ וְלֹא-יִרְאֶה בְּךָ עֲרֹת דָּבָר וְשָׁב מֵאַחֲרֶיךָ : (דברים כג, טו).



שבילי התנ"ך

מאמרים בתנ"ך





## כיבוש עיר דוד - שמואל ב' פרק ה'

ארי אברמס

בשמואל ב פרק ה אנו פוגשים את הרגעים הראשונים של דוד המלך כמלך על כל עם ישראל, לאחר כריתת ברית עם זקני ישראל בחברון. הפסוק הבא מתאר שדוד מלך שבע שנים בחברון, אך אין שום תיעוד על מה שהתרחש בזמן הזה. מיד לאחר מכן, אנחנו רואים דוד עולה לירושלים כדי לכבוש את העיר ולהופכה למרכז האומה. וכך כתוב בספר שמואל ב'<sup>1</sup>:

”וַיֵּלֶךְ הַמֶּלֶךְ וַאֲנָשָׁיו יְרוּשָׁלַם אֶל הַיְבֵסִי יוֹשֵׁב הָאָרֶץ וַיֹּאמֶר לְדָוִד לֵאמֹר לֹא תָבֹא הִנֵּה כִּי אִם הִסְיָרְךָ הָעֲוָרִים וְהַפְסָחִים לֵאמֹר לֹא יָבֹא דָוִד הִנֵּה: וַיִּלְכֹּד דָּוִד אֶת מְצַדַּת צִיּוֹן הִיא עִיר דָּוִד: וַיֹּאמֶר דָּוִד בַּיּוֹם הַהוּא כָּל מִכָּה יְבֵסִי וַיַּגַּע בְּצַנּוֹר וְאֶת הַפְסָחִים וְאֶת הָעֲוָרִים שָׁנְאֵי נֶפֶשׁ דָּוִד עַל כֵּן יֹאמְרוּ עוֹר וּפְסָח לֹא יָבֹא אֶל הַבַּיִת: וַיֵּשֶׁב דָּוִד בַּמְצָדָה וַיִּקְרָא לָהּ עִיר דָּוִד וַיִּכֶן דָּוִד סָבִיב מִן הַמְּלֹא וּבְיָתָהּ: וַיֵּלֶךְ דָּוִד הַלּוֹךְ וְגָדוֹל וְהָ אֶ-לֵהִי צָב-אוֹת עִמּוֹ”

דוד המלך עולה לירושלים כדי לבסס את ממלכתו בעיר המרכזית של עם ישראל, גם מבחינה רוחנית, וגם מבחינה גאוגרפית. בשונה מחברון, שהיה בנחלת יהודה בדרום הארץ, דוד מבקש להתבסס במקום שנגיש לכלל השבטים. יותר מכן, יש לירושלים סטטוס מיוחד, כמו שמשמע מהפסוקים ביהושוע ושופטים, שהעיר נמצאת בנחלות גם של בנימין, וגם של יהודה:

<sup>1</sup> פרק ה פסוק ו

בספר יהושע<sup>2</sup>:

וְאֵת הַיְבוּסִי יוֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלַם לֹא יִכְלוּ בְנֵי יְהוּדָה לְהוֹרִישָׁם וַיָּשָׁב הַיְבוּסִי אֶת  
בְּנֵי יְהוּדָה בִּירוּשָׁלַם עַד הַיּוֹם הַזֶּה.

ובשופטים<sup>3</sup>:

וְאֵת הַיְבוּסִי יָשָׁב יְרוּשָׁלַם לֹא הוֹרִישוּ בְנֵי בְנֵימִן וַיָּשָׁב הַיְבוּסִי אֶת בְּנֵי בְנֵימִן  
בִּירוּשָׁלַם עַד הַיּוֹם הַזֶּה.

בנוסף, מובא בגמרא, שהחלוקה הייתה כל כך מדויקת, עד שחלק מהכלים  
בבית המקדש היו בנחלת בנימין (בחלק הצפוני של ההר) וחלק מהכלים היו  
בנחלת יהודה (החלק הדרומי של ההר).

דוד המלך בחר דווקא במקום מיוחד זה, כדי לבטא את המהות האמיתית של  
הממלכה: לאחד ולקרב את כלל העם, סביב נקודה אחת מאוחדת וניטרלית.  
יותר מכך, המאמץ לאחד את שבטי יהודה ובנימין, כצאצאיהן של אמותינו  
רחל ולאה, הוא מגמה מרכזית ומשמעותית ביותר לאורך כל חייו של דוד  
המלך – מגמה שמתחילה כאן, וממשיך דרך התחברותו למיכל וליהונתן בן  
שאול (חיבור לבית שאול, צאצא שבט בנימין), ואפילו ביחסיו למפיבושת.  
(ממשנתו של הרב יחזקאל קופלד, רב היישוב דולב).

יש עוד הסברים לשאלה על מי היה בשליטה בירושלים, אך נניח את זה כרגע,  
ונחזור לענייננו - כיבוש ירושלים.

לפני שניגש לפסוקים בשמואל, חשוב להכיר את התיאור המקביל בדברי  
הימים<sup>4</sup>, שמביא את הדברים בצורה קצת שונה:

<sup>2</sup> פרק טו פסוק סג

<sup>3</sup> פרק א פסוק טו

<sup>4</sup> דברי הימים א' פרק יא פס' ד - ז

וַיֵּלֶךְ דָּוִד וְכָל יִשְׂרָאֵל יְרוּשָׁלַם הִיא יְבוּס וְשֵׁם הַיְבוּסִי יִשְׁבֵי הָאָרֶץ. וַיֹּאמְרוּ  
יִשְׁבֵי יְבוּס לְדָוִד לֹא תָבוֹא הִנֵּה וַיִּלְכְּדוּ דָּוִד אֶת מְצֻדַת צִיּוֹן הִיא עִיר דָּוִד.  
וַיֹּאמֶר דָּוִד כָּל מִכָּה יְבוּסִי בְּרֵאשׁוֹנָה יִהְיֶה לְרֹאשׁ וּלְשָׂר וַיַּעַל בְּרֵאשׁוֹנָה  
יֹאבֵב בֶּן צְרוּיָה וַיְהִי לְרֹאשׁ. וַיֵּשֶׁב דָּוִד בְּמִצְדָּה עַל פְּנֵי קְרָאוֹ לִו עִיר דָּוִד .

בהצצה ראשונה, יש כמה עניינים מרכזיים שחסרים מתיאור זה, שמאוד  
בולטים בספר שמואל. אחד, אין בדברי הימים אזכור של 'העיוורים והפסחים'  
כלל. דבר שני, ובזה ברצוננו להתמקד, זה 'הצינור'. בנוסף, יש תוספות בדברי  
הימים שחסרים בספר שמואל.

ישנם פירושים רבים על ענין 'הפסחים והעיוורים', ובניהם, כותב רש"י<sup>5</sup> :  
"מצודת ציון נקראת יבוס, ומזרעו של אבימלך היו, והיו להם שני עבודת  
כוכבים, אחד עור ואחד פסח, שנעשו על שם יצחק ויעקב ובפיהם  
השבועה שנשבע אברהם לאבימלך, ולכך לא הורישום כשלכדו את  
ירושלים לא לכדו את המצודה, כמו שנאמר 'ואת היבוסי יושב ירושלים  
לא יכלו יושבי יהודה להוריש', ותניא: אמר רבי יהושע בן לוי: יכולין  
היו אלא שלא היו רשאים".

רש"י מסביר לפנינו את פשר הפסוקים: הסיבה שעם ישראל לא יכל לכבוש  
את ירושלים מידי היבוסים היה מפני ההסכם שהיה בין אברהם ואבימלך.  
פירוש זה, יחד עם המציאות של החומות המבוצרות, בהחלט הציבו לפני דוד  
המלך אתגר בכיבוש העיר.

<sup>5</sup> פרק ה פסוק ו ד"ה "אל היבוסי"

עוד זווית על הפסוקים שלנו, למדתי מפי הרב אמנון בזק, שמתאר את מה שכתב יגאל ידין על העוורים והפסחים. הצעה מעניינת הציע יגאל ידין בספרו 'תורת הלחימה בארצות המקרא'. ידין מתאר טכס צבאי עתיק, בכך: "ויציגו לפניהם עיוורת וחירש, ויאמרו: ראו, הנה עיוורת וחירש, כל מי שיחרוש רעה על המלך והמלכה תבוא עליו קללתם. יעשוהו עיוור, יעשוהו חירש! יעוורוהו כעיוור! יחרישוהו כחירש! ישמידו אותו, את אשתו, את טפו ואת משפחתו".

מכאן אפשר להבין הסבר נוסף להתנהגותם של היבוסים: הם העמידו את שני הפסלים הנכים בכניסה לעירם המבוצרת, כמין אמירה של "היזהרו!", מין מעמד של הרתעה. לפי הסבר זה, כן אפשר להבין למה דוד המלך היה צריך להבטיח פרס מתגמל למי שיצליח לכבוש את העיר - כדי לפצות על האיומים של פציעה ונכות של היבוסים.

ייתכן שאפשר להסביר השמטתו של כל העניין של איום היבוסים ופשר הפסלים מהפסוקים בשמואל בכך שאין ברצונו של הפסוקים להתעסק בכישופים בכללי, ובמיוחד כשאין לעניין זה חשיבות מהותית בכיבוש של דוד את העיר.

לאחר הקדמה זו לפסוקים שלפנינו, תמונת מצב זו מוביל אותנו להסבר של עוד מושג תמוה, 'הצינור'.

הרבה המפרשים ביארו שהכוונה למגדל, אך סביר להניח שיש קשר איכשהו למים, כפירוש הרלב"ג, שמפרש את הצינור כ"מרזב".

לאחר אלפי שנים של הבנה לא ברורה של ההתרחשויות בזמן כיבוש ירושלים, במאה ה-19 קיבלנו מתנה גדולה בצורה של גילויים ארכיאולוגים בעיר דוד. שם, גילה צ'ארלס וורן תעלה אנכית המחברת בין עיר דוד לבין מי הגיחון, מים שנבעו רק בתוך החומות בעקבות הסתת הנביעה ובנין מגדל שמירה סביבו על

ידי היבוסים. עד היום ממש, ממשיכים לחפור בעיר דוד ולגלות יותר ויותר ממה שהיה בזמן של דוד המלך.

לאור ממצאים אלו הגיע להבנתנו, שמערכת מים זו, עם 'פיר וורן' ומעיין הגיחון, היא המכונה 'צינור' בספר שמואל. מכאן הפסוקים מקבלים הבנה שלמה יותר: דוד הציע פרס למי שיצליח לחדור דרכה למצודה של היבוסים. הוא תיכנן שהחודר יכנס דרך התעלה אל תוך העיר המבוצרת, יפתיע את השומרים שם, ויפתח את שערי העיר מבפנים. וכך, כמעט ובלי להרים אצבע, דוד המלך וצבאו הצליחו להיכנס ולכבוש את ירושלים מידי היבוסים.

בכל זאת, נכבשה העיר בהצלחה, והפסוקים לא מפרטים על הכיבוש עצמו או איך שזה התרחש. גם יואב בן צרויה לא נזכר במהלך הכיבוש, אלא באופן פתאומי הוא עולה לבימה לאחר הכיבוש, ככתוב בדברי הימים א'<sup>6</sup>:

”וַיֹּאמֶר דָּוִד כָּל מִפֶּה יְבוּסֵי בָּרְאשׁוֹנָה יִהְיֶה לְרֹאשׁ וּלְשָׂר וַיַּעַל בְּרֹאשׁוֹנָה יוֹאָב בֶּן צְרוּיָה וַיְהִי לְרֹאשׁ”.

כך נכון בדברי הימים א', לעומת בשמואל ב, שהוא לא נזכר כלל.

אפשר לחבר את מה שהזכרנו בתחילה כאן. כל מגמת דוד המלך בכיבוש ירושלים הייתה איחוד כל העם סביב נקודה אחת מרכזית ומאחדת. אנו יודעים שהנביא הוא לא ספר היסטוריה, אלא בא למסור מסר לעם ישראל לכל הדורות. יואב בן צרויה, בהמשך, יפעל באופן שיסתור את מאמץ האיחוד של דוד המלך. עם הריגתו של אבנר בן נר, עוד הזדמנות לאיחוד בתי דוד ושאול, בתי יהודה ובנימין, בתי רחל ולאה – הוחמצה ונאבדה. אפשר להציע שמפני כך הנביא ראה נכון לא להזכיר כלל את יואב בן צרויה, שהזיק למאמצי האיחוד של דוד, בתוך הפסוקים על כיבוש ירושלים וייסוד ממלכת בית דוד -

<sup>6</sup> פרק יא פסוק ו

שהיו עיקר מאמצו של דוד המלך לאחד ולרומם את העם. רק בתיעוד השני,  
בדברי הימים, מזכירים את יואב בן צרויה ומעשיו, כשהם באים בלי קשר  
למגמתו של דוד המלך בספר שמואל ב'.

## ציבא ומפיבושת

מיכאל כהן

תוכן:

א. מה בין ציבא למפיבושת? ומה הקשר של דוד לשניהם?

ב. מי זה ציבא?

ג. סיכום

### א. מה בין ציבא למפיבושת? ומה הקשר של דוד לשניהם?

הרקע לכל מתחיל באהבת דוד ויהונתן, התנ"ך מתאר את אותה אהבה כך: "וַיְהִי, כְּכַלּוֹתוֹ לְדַבֵּר אֶל-שָׂאוּל, וַנִּפְּשׂ יְהוֹנָתָן, נִקְשְׂרָה בְּנִפְּשׂ דָּוִד; וַיֵּאָהְבוּ יְהוֹנָתָן, כְּנִפְּשׂוֹ"<sup>1</sup>, הפרשנים תולים אותה כ"אהבה שאינה תלויה בדבר", אפשר להאריך עוד רבות בנושא אבל לא זה הנושא שעליו אני מבקש לדון.

בעקבות אותה חברות עמוקה דוד ויהונתן כורתים ביניהם ברית "וַיִּכְרְוּ יְהוֹנָתָן וְדָוִד, בְּרִית, בְּאַהֲבָתוֹ אוֹתוֹ, כְּנִפְּשׂוֹ"<sup>2</sup>.

לאחר המלחמה הקשה בפלישתים שבה נהרגו שאול ובנו יהונתן, המלוכה קורסת, העם ממליך את דוד למלך, דוד כובש את ירושלים ומבריא את הפלישתים מגבולות ארץ ישראל, דוד מעלה את ארון ה' לירושלים וקובע שם את מרכז הקודש, דוד מבקש לבנות את המקדש, מרחיב את הגבולות,<sup>3</sup> ולאחר מכן דוד מתפנה לקיום הבטחתו לשאול ויהונתן.

<sup>1</sup> שמואל א', י"ח, א'

<sup>2</sup> שם, י"ח, ג'

<sup>3</sup> שמואל ב', ה-ח'

התנ"ך לראשונה מזכיר את ציבא, עבד שאול בספר שמואל ב בפרק ט, שם מסופר החסד שדוד עושה עם בית שאול.

## ב. מי זה ציבא?

ציבא הוא עבד כנעני לבית שאול, כשמתו שאול ובניו הנחלה וכל רכושם נותרו ללא בעלים, וציבא השתלט על הנחלה ו"ירש" אותה, ואת הרכוש "אימץ" לעצמו.

דוד מחפש צאצאים שנשארו מבית שאול כחלק מחסדו מהבטחתו ליהונתן בנו של שאול: "ולא אם עודני חי ולא תעשה עמדי חסד ה' ולא אמות, ולא תכרית את חסדך מעם ביתי עד עולם"<sup>4</sup>.

דוד מזמן אליו את ציבא עבד שאול, ציבא עונה לדוד שאכן קיים צאצא מבית שאול והוא בנו של יהונתן-מפיבושת:

"ויאמר דוד--הכי יש-עוד, אשר נותר לבית שאול; ואעשה עמו חסד, בעבור יהונתן, ולבית שאול עבד ושמו ציבא, ויקראו-לו אל-דוד; ויאמר המלך אליו האתה ציבא, ויאמר עבדך, ויאמר המלך, האפס עוד איש לבית שאול, ואעשה עמו, חסד אלהים; ויאמר ציבא אל-המלך, עוד בן ליהונתן נכה רגלים"<sup>5</sup>

נשים לב כי ציבא לא מכנה את בנו של יהונתן בשמו, מפבושת, אלא מכנה אותו- "בן ליהונתן נכה רגלים". אפשר לאמר שבקריאה בן השורות ציבא אולי מזלזל במפיבושת (בהייתו עבד לבית שאול), ולא מייחס לו חשיבות מרובה למרות שהוא צאצא מבית שאול.

דוד שאול את ציבא היכן אותו הבן?, ציבא עונה לו שהוא נמצא בביתו של מכיר בין עמיאל בעיר בשם "לו דבר", דוד שולח שליחים לקחת את מפבושת אליו, דוד קורא למפיבושת ומפיבושת עונה במהירות: "ויבא מפבושת בן-

<sup>4</sup> שמואל א', כ', יד-טו

<sup>5</sup> שמואל ב', ט', א'-ג'



יהונתן בן-שאול, אל-דוד, ויפל על-פניו, וישתחו; ויאמר דוד מפיבשת, ויאמר הנה עבדך<sup>6</sup>. ע"פ תיאור התנ"ך נראה כי מפיבשת מפחד מדוד, ולמה שיפחד? נראה שמפיבשת מפחד מכוון שחשב שדוד ינקום בו משום שסבו שאול רדף אחרי דוד וביקש להורגו.<sup>7</sup>

ע"פ המשך הדו שיח בין מפיבשת לדוד אפשר לאמר שאכן מפיבשת פחד: "וַיֹּאמֶר לוֹ דָּוִד אֶל-תִּירָא, כִּי עָשָׂה אֲעֲשֶׂה עִמָּךָ חֶסֶד בְּעִבּוֹר יְהוֹנָתָן אָבִיךָ, וְהִשְׁבַּתִּי לָךְ, אֶת-כָּל-שְׂדֵה שְׂאוּל אָבִיךָ; וְאַתָּה, תֹּאכַל לֶחֶם עַל-שְׁלֹחֲנֵי-תְמִיד"<sup>8</sup>. דוד מרגיש שמפיבשת פוחד וראה צורך לאמר לו שלא יפחד, ומטרתו היא לעשות עמו חסד- להחזיר לו את שטחי אביו, ולאמר לו שהוא יהיה מקורב למלך ויאכל לחם בשולחנו תמיד.

מפיבשת מצטנע: "מָה עֲבַדְךָ כִּי פָנִיתָ, אֶל-הַכֶּלֶב הַמֵּת אֲשֶׁר כָּמוֹנִי"<sup>9</sup>  
דוד קורא לציבא ואומר לו:

"כֹּל אֲשֶׁר הָיָה לְשְׂאוּל וּלְכָל-בֵּיתוֹ, נָתַתִּי לָבֶן-אֲדֹנֶיךָ. וְעַבְדְּתָּ לוֹ אֶת-הָאֲדָמָה אֲתָה וּבְנֶיךָ וְעַבְדֶּיךָ וְהַבְּאֵתָ, וְהָיָה לָבֶן-אֲדֹנֶיךָ לֶחֶם וְאָכְלוּ, וּמְפִיבֶשֶׁת בֶּן-אֲדֹנֶיךָ, יֹאכַל תְּמִיד לֶחֶם עַל-שְׁלֹחֲנֵי; וּלְצִיבָא, תִּמְשָׁה עֲשָׂר בָּנִים--וְעֲשָׂרִים עַבְדִּים"<sup>10</sup>

דוד מצווה את ציבא לתת את כל מה שיהיה שייך לשאול (שהיה ברשותו של ציבא) להעביר למפיבשת היורש החוקי, בנוסף ודוד מצווה את ציבא את בניו ועבדיו לעבוד את מפיבשת, דוד מחזיר את ציבא להיות עבד.

נשים לב כי התנ"ך מראה שדו שיח של דוד עם ציבא הוא בתקיפות, "וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֵלָיו הֲאֵתָה צִיבָא..", וַיֹּאמֶר-לוֹ הַמֶּלֶךְ, אֵיפֶה הוּא..", "וַיִּקְרָא הַמֶּלֶךְ, אֶל-צִיבָא..."<sup>11</sup>

<sup>6</sup> שם ט', ר'  
<sup>7</sup> מצודות דוד ט', ר'  
<sup>8</sup> שמואל ב' ט', ד'  
<sup>9</sup> שם ט', ח'  
<sup>10</sup> שם ט'-י'  
<sup>11</sup> שם ט', ב'

ובדו שיח של דוד עם מפיבושת השיח רך יותר: "וַיֹּאמֶר דָּוִד--הֲכִי יֵשׁ-עוֹד, אֲשֶׁר נֹתֵר לְבַיִת שָׁאוּל..."<sup>12</sup> "וַיָּבֹא מְפִיבֹשֶׁת בֶּן-יְהוֹנָתָן בֶּן-שָׁאוּל, אֶל-דָּוִד..."<sup>13</sup> "וַיֹּאמֶר דָּוִד מְפִיבוֹשֶׁת, וַיֹּאמֶר הִנֵּה עֲבָדְךָ", "וַיֹּאמֶר לוֹ דָּוִד אֶל-תִּירָא..."<sup>14</sup> ע"פ פרופ' נחמה ליבוביץ", התנ"ך מכנה את דוד בשמו בדו שיח עם מפיבושת מכוון שדוד מדבר אל הבן של יהונתן רעו, דוד מדבר אל מפיבושת כאל חבר ולא כמלך, שלא כמו הדו שיח של דוד אל ציבא שמדבר אל ציבא כמו מלך בתקיפות.

דוד יודע שהוא הולך לנשל את ציבא מנכסיו - דבר לא פשוט מכוון שציבא משל בנכסי מפיבושת מאז מות שאול ויהונתן (מאז היות מפיבושת בגיל 5), והרי כול הכנסתו היא מנכסי שאול, בנוסף דוד יודע שהוא מחזיר את ציבא לעבדותו, לציבא אין ברירה והוא מקיים את ציווי המלך: "וַיֹּאמֶר צִיבָא, אֶל-הַמֶּלֶךְ, כָּכֹל אֲשֶׁר יִצְוֶה אֲדֹנָי הַמֶּלֶךְ אֶת-עַבְדִּי, כִּן יַעֲשֶׂה עֲבָדְךָ..."<sup>15</sup> מנגד הוא יודע גם שהוא צריך לקיים את הבטחתו למפיבושת, לכן התנ"ך מתאר את הדו שיח בצורה הנ"ל, דוד צריך לדבר בתקיפות מול ציבא וברכות מול מפיבושת על מנת לממש את רצונו.

תוכנותיו של דוד מתקיימות במלואן, ציבא וכל רכושו משתעבדים למפיבושת, ומפיבושת יושב ואוכל בשולחנו של דוד: "וְלְמְפִיבֹשֶׁת בֶּן-קָטָן, וְשָׁמוּ מִיכָא; וְכָל מוֹשֵׁב בֵּית-צִיבָא, עֲבָדִים לְמְפִיבֹשֶׁת וּמְפִיבֹשֶׁת, יֹשֵׁב בִּירוּשָׁלַם, כִּי עַל-שְׁלֹחַן הַמֶּלֶךְ תָּמִיד, הוּא אֹכֵל; וְהוּא פֹסֵחַ, שְׁתֵּי רִגְלָיו"<sup>16</sup>

בהמשך בפרק טו מסופר על תחילת מרד אבשלום, בתחילת הפרק דוד מוצג בנקודת השיא של הממלכה שלו, אך במרד אבשלום כפי שהתנ"ך מתאר דוד נראה "כפוי ראש", ומושפל- "וְדָוִד עָלָה בְּמַעְלָה הַזֵּיתִים עָלָה וּבֹכָה, וְרָאָשׁ לוֹ

<sup>12</sup> שם ט', א'

<sup>13</sup> שם ט', ו'

<sup>14</sup> שם ט', ז'

<sup>15</sup> שם ט', יא'

<sup>16</sup> שם ט', יב'

חָפּוּי, וְהוּא, הַלֵּךְ יַחַף; וְכָל-הָעַם אֲשֶׁר-אִתּוֹ, חָפּוּ אִישׁ רֹאשׁוֹ, וְעָלוּ עָלֶיהָ, וּבָכָה”<sup>17</sup>

דוד ברח מפני אבשלום ומחליט לעזוב את ירושלים במהירות כי הוא ידע שאבשלום לא יחוס על שום אדם: “וַיֹּאמֶר דָּוִד לְכָל-עַבְדָּיו אֲשֶׁר-אִתּוֹ בִּירוּשָׁלַם, קוּמוּ וּנְבַרְחָה--כִּי לֹא-תִהְיֶה-לָּנוּ פְּלִיטָה, מִפְּנֵי אַבְשָׁלֹם; מִהָרֹו לָלֶכֶת, פֶּן-יִמָּהַר וְהִשְׁגָּנוּ וְהָדִיחַ עָלֵינוּ אֶת-הָרָעָה, וְהִפָּה הָעִיר, לְפִי-חָרֵב.”<sup>18</sup>

אבשלום בנו השלישי של דוד מבקש את המלוכה, לא נרחיב במאמר זה על מרד אבשלום, אך נאמר בקצרה שאבשלום מתואר כאדם יפה תואר חכם וערמומי, והוא הבין שדוד לא ימליך אותי למלך אחריו למרות שהוא ה"יורש" החוקי לאחר דוד, ולכן הוא החליט לפעול תחת אביו לפעול בצורה של מרד על מנת לקבל את המלוכה לפני שדוד ימליך את שלמה תחתיו.

בפרקים טו'-טז' כשדוד בורח מאבשלום בנו מגיעים אליו כמה דמויות שרוצות להציג נאמנות וללוות אותו ברגע המשבר, אחת מן הדמויות הוא ציבא.

ציבא נער מפיבושת מגיע אל דוד: “וַדָּוִד, עָבַר מֵעֵט מְהֵרָאשׁ, וְהָיָה צִיבָא נֶעַר מְפִיבֹשֶׁת, לְקָרְאָתוֹ; וַצֹּמֵד חֲמֹרִים חֲבָשִׁים, וְעָלִיָּהֶם מֵאֲתִים לָחֶם וּמֵאָה צְמוּקִים וּמֵאָה קִיץ--וַנְּבָל יַיִן.”<sup>19</sup> דוד תמהה על ציבא ושואל את ציבא מדוע הוא מביא את כל הדברים הללו? “וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל-צִיבָא, מָה-אֵלֶּה לָּךְ; וַיֹּאמֶר צִיבָא הַחֲמֹרִים לְבֵית-הַמֶּלֶךְ לְרֶפֶב, וְלֵהֲלַחַם (וְהֵלְחֶם) וְהַקִּיץ לְאֶכֹּל הַנְּעָרִים, וְהַיַּיִן, לְשִׁתּוֹת הַיַּעֲפָף בַּמִּדְבָּר”<sup>20</sup>, ציבא מגיע אל המלך ברגע המשבר ונותן לו חמורים לרכיבה, אוכל ויין.

דוד שואל את ציבא איפה מפיבושת? “וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ, וַאֲיִה בֶן-אֲדָנִיךְ; וַיֹּאמֶר צִיבָא אֶל-הַמֶּלֶךְ, הִנֵּה יוֹשֵׁב בִּירוּשָׁלַם--כִּי אָמַר, הַיּוֹם יָשִׁיבוּ לִי בֵּית יִשְׂרָאֵל אֶת מַמְלָכּוֹת אָבִי”<sup>21</sup>, ע"פ המלבי"ם (על הפסוק) דוד חשב שמפיבושת שלח את ציבא אליו, אך ברגע שציבא אמר לו שמפיבושת בוגד דוד מגיב בכך שהוא

<sup>17</sup> שם טו', ל'

<sup>18</sup> שם טו', יד'

<sup>19</sup> שם טז', א'

<sup>20</sup> שם טז', ב'

<sup>21</sup> שם טז', ג'

מנשל את מפיבושת מרכושו ומעביר אותו אל ציבא בתגובה לכאורה על נאמנותו של ציבא לעומת מפיבושת שמתגלה ככפוי טובה ובוגד. האם דוד ציפה שמפיבושת שפיסח בשני רגליו יוכל להצטרף לבריחה מפני אבשלום? מפיבושת בנוסף לכך כפי שגילינו הוא הרי שפל רוח זה לא מתאים באופי שלו! ובנוסף לכל הוא נכה! האם דוד ציפה שמפיבושת יבוא עם ציבא!?

כמוכן נזכיר ונאמר שבזמן הזה להבטחות של דוד אין תוקף משום שהוא נמצא במרד, ההבטחות שלו יהיו תקפות רק בזמן שהוא יחזור לכס המלכות, אם כן מה ציבא מנסה לעשות?

ציבא מבין שאין לו מה להפסיד, הוא מגיע אל דוד ומשקיע בו ונותן לו רכוש ואם דוד ידכא את המרד דוד יקיים את ההבטחה שלו ומצבו יחזור לקדמותו קרי - הוא יהיה האדון, ואם דוד לא יצליח הרי ציבא לא הפסיד שום דבר.

ע"פ המפרשים השונים דוד טעה בדרך שבה שפט את מפיבושת, ומיד לאחר מכן מגיע העונש:

"וַיָּבֵא הַמֶּלֶךְ דָּוִד, עַד-בַּחֲוָרִים; וְהִנֵּה מִשָּׁם אִישׁ יוֹצֵא מִמִּשְׁפַּחַת בֵּית-שָׁאוּל, וְשֵׁמוֹ שִׁמְעִי בֶן-גֵּרָא, יוֹצֵא יְצוּא, וּמְקַלֵּל, וַיִּסְקַל בְּאֲבָנִים אֶת-דָּוִד, וְאֶת-כָּל-עַבְדֵי הַמֶּלֶךְ דָּוִד; וְכָל-הָעָם, וְכָל-הַגִּבּוֹרִים, מִיַּמִּינוֹ, וּמִשְׂמָאלוֹ, וְכֹה-אָמַר שִׁמְעִי, בְּקַלְלוֹ; יָצָא יָצָא אִישׁ הַדְּמִים, וְאִישׁ הַבְּלִיעַל. הַשֵּׁיב עֲלֶיךָ יְהוָה כָּל דְּמֵי בֵית-שָׁאוּל, אֲשֶׁר מָלַכְתָּ תַּחְתּוֹ, וַיִּתֵּן יְהוָה אֶת-הַמְּלוּכָה, בְּיַד אַבְשָׁלוֹם בֶּנְךָ; וְהִנֵּה, בְּרַעְתָּךְ, כִּי אִישׁ דְּמִים, אָתָּה."<sup>22</sup>

בפרק יט' בסוף מרד אבשלום כשדוד חוזר לירושלים, הוא מקבל קבלת פנים יפה, כל ישראל מבקשים שדוד ימלוך עליהם בחזרה. ושמעי בן גרא הוא חלק מקבלת הפנים הזו: "וַיִּמְהַר, שִׁמְעִי בֶן-גֵּרָא בֶן-הַיַּמִּינִי, אֲשֶׁר, מִבַּחֲוָרִים; וַיֵּרֶד

<sup>22</sup> שם יט', ה'-ח'

עם-איש יהודה, לקראת המלך דוד. ואֵלֶּף אִישׁ עִמּוֹ, מִבְּנֵימֶן, וְצִיבָא נַעַר בֵּית שְׂאוּל, וְחִמְשַׁת עֶשֶׂר בָּנָיו וְעֶשְׂרִים עֲבָדָיו אִתּוֹ; וְצִלְחוּ הַיַּרְדֵּן, לְפָנֵי הַמֶּלֶךְ.<sup>23</sup>

שמעי בן גרא מגיע אל דוד להתנצל על העוול שביצע (קילל את דוד) כלפי דוד ומציע אלף אנשים מבנימין על מנת להתנצל, אבל אם נשים לב ציבא בנו ועבדיו נמצאים איתו. למה ציבא נמצא במשלחת הזו? אולי אפשר לאמר שציבא נמצא שם כדי להזכיר לדוד את הבטחותיו בזמן המרד כתמורה לנאמנות שהפגין.

אך מנגד בהמשך הפרק מפיבושת ה"לכאורה בוגד" מגיע אל דוד:

"וּמִפְּבֹשֶׁת, בֶּן-שְׂאוּל, יָרַד, לְקִרְאֵת הַמֶּלֶךְ; וְלֹא-עָשָׂה רַגְלָיו וְלֹא-עָשָׂה שְׂפָמוֹ, וְאֶת-בְּגָדָיו לֹא כָּבַס, לְמֶן-הַיּוֹם לְכַת הַמֶּלֶךְ, עַד-הַיּוֹם אֲשֶׁר-בָּא בְּשָׁלוֹם, וַיְהִי כִּי-בָּא יְרוּשָׁלַם, לְקִרְאֵת הַמֶּלֶךְ; וַיֹּאמֶר לוֹ הַמֶּלֶךְ, לָמָּה לֹא-הִלַּכְתָּ עִמִּי מִפְּיבֹשֶׁת, וַיֹּאמֶר, אֲדֹנָי הַמֶּלֶךְ עֲבָדִי רַמְנִי: כִּי-אָמַר עֲבָדְךָ אֲחַבְּשָׁה-לִּי הַחֲמוֹר וְאֶרְכַּב עָלָיָה, וְאֵלֶּךְ אֶת-הַמֶּלֶךְ--כִּי פֶסַח, עֲבָדְךָ, וַיִּרְגַל בְּעֲבָדְךָ, אֶל-אֲדֹנָי הַמֶּלֶךְ; וְאֲדֹנָי הַמֶּלֶךְ כָּמְלָאֲךָ הָאֱלֹהִים, וַעֲשֵׂה הַטּוֹב בְּעֵינָיֶךָ, כִּי לֹא הָיָה כָּל-בֵּית אָבִי, כִּי אִם-אֲנָשִׁי-מָוֹת לְאֲדֹנָי הַמֶּלֶךְ, וַתִּשָּׁט אֶת-עֲבָדְךָ, בְּאֲכָלִי שֶׁלְחֹנֶךָ; וַיִּמָּה-יֵשׁ-לִי עוֹד צְדָקָה, וְלִזְעַק עוֹד אֶל-הַמֶּלֶךְ. וַיֹּאמֶר לוֹ הַמֶּלֶךְ, לָמָּה תִּדְבַּר עוֹד דְּבָרֶיךָ; אֲמַרְתִּי--אִתָּה וְצִיבָא, תַּחֲלִקוּ אֶת-הַשָּׂדֶה. לֹא וַיֹּאמֶר מִפְּיבֹשֶׁת אֶל-הַמֶּלֶךְ, גַּם אֶת-הַפֶּל יִקַּח: אַחֲרַי אֲשֶׁר-בָּא אֲדֹנָי הַמֶּלֶךְ, בְּשָׁלוֹם--אֶל-בֵּיתוֹ".<sup>24</sup>

מפיבושת ע"פ תיאור התנ"ך נראה באבל, נראה שהוא התאבל כל ימי המרד. דוד שואל את מפיבושת למה לא הלכת עם עבדך ציבא? אותה השאלה התמוהה ששאל את ציבא! ומפיבושת עונה שהוא לא יכל כי הוא נכה רגליים! על מנת שמפיבושת יגיע אל דוד צריך אדם אחר שיעזור לו לרכב על החמור, אך ציבא רכב על החמור בעצמו אל דוד והשאיר את מפיבושת בביתו.

<sup>23</sup> שם יט', יז'-יח'  
<sup>24</sup> שם יט', כה'-לא'

נראה שמפיבושת דובר צדק. דוד מאמין לו ומצווה שציבא ומפיבושת יחלקו ביניהם את הרכוש.

## ג. סיכום

ע"פ פשט הכתוב בתנ"ך לא ברור כ"כ מהם דעותיהם של ציבא ומפיבושת, ישנה אפשרות כזו שבאמת ציבא מנסה לרמות את מפיבושת ואת דוד, וישנה אפשרות כזו שמפיבושת הוא זה שמנסה לרמות את דוד ומנצל את ציבא כדי לעשות את זה. ע"פ מקורות חז"ל נוכל להבין מהם הכוונות של הדמיות: במסכת שבת<sup>25</sup> יש ביקורת על דוד וכך נאמר שם:

"בשעה שאמר דוד למפיבושת אתה וציבא תחלקו את השדה... יצאה בת

קול רחבעם וירבעם יחלקו את המלוכה"

מידה כנגד מידה- דוד חילק את הנחלה שווה בשווה בין מפיבושת לציבא, כשהיה צריך לתת את כל הנחלה למפיבושת הבעלים האמיתיים, ולכן רחבעם שהוא המלך שראוי למלוך על כל ישראל, מלכותו תתחלק לשניים וחצייה תינתן לירבעם עבדו.

ובהמשך המקור:

"אמר רב יהודה אלמלא לא קבל דוד לשון הרע, לא נחלקה מלכות בית

דוד, ולא עבדו ישראל עבודה זרה, ולא גלינו מארצנו"

בגלל שדוד קיבל לשון הרע מציבא ולא חזר בו- גלה עם ישראל.

בעקבות הביקורת ניתן לאמר באמת שציבא הוא זה שנסה לרמות את דוד לצורך סיבותיו האישיות והוא השתמש במפיבושת כדי לעשות את זה.

---

<sup>25</sup> דף נ"ו ע"ב

## הפולמוס היהודי-נוצרי מנקודת מבטו של רש"י בסיפור יעקב ועשו

מיכאל כהן ואלון רוט

תוכן:

- א. הקדמה ומיקוד ביעקב ועשו
- ב. מה היחס של חז"ל ליעקב ועשו?
- ג. תקופתו של רש"י
- ד. הפולמוס היהודי-נוצרי לאורך כל התנ"ך
- ה. סיכום, ודעה אישית

### א. הקדמה ומיקוד ביעקב ועשו

במאמר זה אנחנו מתבקשים להרחיב את המידע שמצאנו על המציאות ההיסטורית של רש"י, בדגש על הסכסוך נוצרי-יהודי בתקופתו, ואיך הדבר בא לידי ביטוי בכתביו של רש"י על ידי עיון בסיפור יעקב ועשו.

התנ"ך מתאר את יעקב ועשו כשני דמיות שמנוגדות אחת לשנייה, שתפיסת עולמם שונה מהיסוד, עשו-הרשע, לעומת יעקב-הצדיק. מקריאה ראשונית ללא פרשנות המקרא ניתן להסיק כי דווקא עשו הוא הצדיק בניגוד ליעקב שיכול להיתפס כרמאי. אך בסקירה מהירה לאורך התנ"ך, ובקריאה קצת יותר מעמיקה בפרשיות יעקב ועשו, נראה שעשיו וצאצאיו (אדום), הם אלו שנתפסים ע"י המקרא כרשעים, ויעקב ועמ"י הם הצדיקים.

חיפשנו "בפרויקט השו"ת" את המילה אדום בתנ"ך ומצאנו דבר מעניין.

אדום מוזכרת:

1. בפרשיות יעקב ועשיו (בספר בראשית).
2. בשירת הים (בספר שמות).
3. בספר במדבר כשעם ישראל רצה לעבור בשעיר על מנת להגיע לארץ ישראל.
4. בדברי התוכחה של משה לעם ישראל בספר בדברים- שם, מובאת תזכורת לעם ישראל לשמור את זכותם של בני עשיו לנחלתם.
5. ביהושע ובשופטים(מוזכר הגבול עם אדום).
6. בספר שמואל, מוזכר שדוד ממנה נציבים באדום "ויהי כל אדום עבדים לדוד" (שמואל ב' ח', יד).
7. בהמשך בתקופת המלכים מוזכרת אדום במלחמותיה מול ישראל בתקופה שבה האזור היה רגיש בקשרי חוץ שלה (שמואל ב, מלכים א, מלכים ב')
8. בזמן חורבן הבית בידי בבל- שם, מוזכרת אדום כאומה שעליה זועמים הנביאים (ישעיהו, ירמיהו, יחזקאל, עמוס ומלאכי).
9. בתהילים.
10. במגילת איכה- שבה מתוארת אדום כאשמה בחורבן הבית. ("שִׁישִׁי וְשִׁמְחִי בַת אֲדוֹם יוֹשְׁבַת יוֹשְׁבַת בְּאֶרֶץ עוֹץ גַּם עָלֶיךָ תִּעְבְּר כּוֹס תִּשְׁכַּרִי וְתִתְעָרִי: תִּם עֲוֹנֶךָ בַת צִיּוֹן לֹא יוֹסִיף לְהַגְלוֹתְךָ פֶּקֶד עֲוֹנֶךָ בַת אֲדוֹם גְּלָה עַל חֲטָאתֶיךָ"<sup>1</sup>
11. בספר דניאל "וּבֹא בְּאֶרֶץ הַצְּבִי וְרַבּוֹת יִפְשְׁלוּ וְאַלֶּה יִמְלִטוּ מִיָּדוֹ אֲדוֹם וּמוֹאָב וְרֵאשִׁית בְּנֵי עַמּוֹן"<sup>2</sup>- מתואר שם תיאור של סוף ימי הגלות.
12. בספר דברי הימים א'-ב'. (מקביל לסיפור בספר מלכים).

<sup>1</sup> איכה ד', כא' - כב'  
<sup>2</sup> דניאל יא', מא'



מהמקורות הנ"ל ניתן לראות שדווקא עשו הוא זה שמוצג כרשע. בספר בראשית, הדבר לא נראה בצורה ברורה, אך בהמשך המקורות במיוחד בנביאים נראה שיש כעס על עשו שהוא אדם "על פן קרא שמו אָדום".<sup>3)</sup> הנביאים מתארים ניגודים שונים בין ישראל לעשו לדוגמא בספר יחזקאל הנביא אומר כך "כְּשִׁמְחָתְךָ לְנַחֲלַת בֵּית יִשְׂרָאֵל עַל אֲשֶׁר שָׁמְמָה כֵּן אֶעֱשֶׂה לְךָ שָׁמְמָה תִּהְיֶה הַר שְׁעִיר וְכָל אֲדוֹם כִּלְהַר וַיִּדְעוּ כִּי אֲנִי יְקֹנֶךָ"<sup>4)</sup> כלומר, בזמן הגאולה, הר שעיר תישאר שממה, אדום שמחה על כך שישראל שממו, כך הר שעיר וכל אדום יהפכו לשממה.

תיאור זעם נוסף, ניתן למצוא על אדום מספר מלאכי:

"מִשָּׂא דְבַר יְקֹנֶךָ אֶל יִשְׂרָאֵל בְּיַד מְלֹאכִי: אֶהְבְּתִי אֶתְכֶם אָמַר יְקֹנֶךָ וְאַמְרֹתֶם בְּפִי אֶהְבְּתֶנּוּ הֲלוֹא אִחַ עֵשָׂו לַיַּעֲקֹב נָאִם יְקֹנֶךָ וְאֶהֱבֶה אֶת יַעֲקֹב: וְאֵת עֵשָׂו שָׁנֵאתִי וְאֲשִׁים אֶת הָרִיו שְׁמָמָה וְאֵת נַחֲלָתוֹ לְתַנּוֹת מִדְּבַר: כִּי תֹאמַר אֲדוֹם רְשָׁשְׁנוּ וְנָשׁוּב וְנִבְנֶה חֲרִבוֹת פֹּה אָמַר יְקֹנֶךָ צְבָאוֹת הַמָּה יִבְנוּ וְאֲנִי אֶהְרֹס וְקָרְאוּ לָהֶם גְּבוּל רְשָׁעָה וְהָעַם אֲשֶׁר זָעַם יְקֹנֶךָ עַד עוֹלָם:"<sup>5)</sup>

הנבואה הנ"ל מתארת את אהבת ה' לישראל. היא מתארת את אהבת הקב"ה ליעקב, ואת שנאתו לעשיו. בנבואה מוזכר גם כי אדום הוחרבה. ואכן, אנחנו יודעים כי סנחריב החרیب והיגלה את מלכות אדום.

בנוסף, מובא כאן איום מצד הקב"ה כי במידה ויבואו אדום לבנות שוב את עירם, הקב"ה יחריבנה.

## ב. מה היחס של חז"ל ליעקב ועשו?

חז"ל שופכים הרבה אור על המקרא, מעיין קריאה בין השרות, ומסבירים לנו מה היחס הראוי לעשו.

<sup>3</sup> בראשית כה', ל'

<sup>4</sup> יחזקאל לה', טו'

<sup>5</sup> מלאכי א', א'-ד'

על הפסוק - "וַיִּתְרַצְצוּ הַבָּנִים בְּקִרְבָּהּ וַתֹּאמֶר אִם כֵּן לָמָּה זֶה אָנֹכִי וַתִּלְךְ לְדֶרֶשׁ אֶת יִקְוֶק" <sup>6</sup> דורשים חז"ל, שיעקב ועשו רבו על נחלת עולם ועל נחלת העולם הבא, ועשו הוא זה שביקש את שני העולמות.

על הפסוק - "וַיֹּאֲהֵב יִצְחָק אֶת עֵשָׂו כִּי צִיד בִּפְיוֹ" <sup>7</sup> חז"ל על הפסוק דורשים כי עשו רימה את אביו בפיו, עשיו היה משקר לאביו ושואל כיצד מעשרים מלח ותבן? כדי שיעקב יחשוב שהוא מתעניין בהלכה. <sup>8</sup> על הפסוק - "וַיֹּאמֶר יִקְוֶק לָהּ שְׁנֵי גִיִּים בְּבִטְנָהּ וְשְׁנֵי לְאֵמִים מִמֶּעֶיף יִפְרְדוּ וְלֹאִם מִלְּאִם יֶאֱמָץ וְרַב יַעֲבֹד צָעִיר" <sup>9</sup> רש"י מצטט מדרש <sup>10</sup> - "שני גוים בבטןך - גיים כתיב, אלו אנטונינוס ורבי...". <sup>11</sup> כלומר: שני גדולים יצאו מתאומים אלו.

אנטונינוס היה קיסר רומי, חז"ל מייצגים את רומא כצאצאים של אדום. הגמרא במסכת סנהדרין אומרת "המלכות הייתה למינות", <sup>12</sup> במאה הרביעית כאשר מלכות רומי התנצרה, קבעו חכמים שרומא היא "המינות" - ומאז אנחנו מקשרים את הנצרות לעשיו.

בספרות חז"ל הענפה רבים המקורות הנוגעים בנושא זה, אך מה שחשוב להדגיש כאן, הוא שלא כל מקורות חז"ל מדברות על עשו, ובכלל על נצרות. רש"י בפירושו לתנ"ך נתן יחס רחב לתיאור יעקב ועשו, ומכול מדרשי חז"ל הרחבים בחר דווקא באותם המדרשים שמתייחסים ליעקב ועשו, מדוע?,

<sup>6</sup> בראשית כה', כב'

<sup>7</sup> בראשית כה' כח'

<sup>8</sup> רש"י, שם

<sup>9</sup> בראשית כה', כג'

<sup>10</sup> רש"י, שם

<sup>11</sup> ברכות דף נז' ע"ב

<sup>12</sup> סנהדרין דף צז', ע"א

## ג. תקופתו של רש"י

אז כפי שראינו במקורות הנ"ל, רש"י נותן יחס חריף לדמות של עשיו. למה? הרי יש המון מקורות חז"לים על הפסוקים הנוגעים ליעקב ועשיו שלא מזכירים את היחס לעשו.

כדי לענות על שאלה זו נצטרך להבין את הרקע.

רש"י נולד בשנת 1040 לספירה ונפטר בשנת 1105 לספירה, נולד בטרוייש שבצרפת, במהלך חייו, חווה את מסע הצלב הראשון בשנת 1096, שנודע בשם 'גזרות תתנ"ו'. כשהיה בן 18, הגיע רש"י לישיבת מגנצא שבגרמניה, ולמד אצל ר' יעקב בר' יקר, ואצל ר' יצחק בר' יהודה. בהמשך, עבר לישיבת וורמייזא אצל ר' יצחק הלוי. רש"י עיצב את אישיותו ואת תורתו באותם השנים בגרמניה, ולאחר כ-10 שנים חזר לטרוייש והקים בית מדרש קטן שהלך וגדל, וכך גם פרסומו כגדול הדור. על אודות הוריו או אישתו, אין מידע ברור.<sup>13</sup>

על פי המאמר של יצחק בער<sup>14</sup>, כשני דורות לפני שרש"י נולד, החלה תפנית בקהילה היהודית באירופה. היהודים חיו באחדות ובשלום ביניהם, הקהילה גיבשה בני מעמד דתי, לאומי חברתי. הקימה מערכת משפט לעצמה, והטילה כנסות וחרמים למי שלא מציית לחוקים.

אצל הנוצרים באותה תקופה, בניגוד ליהודים, נוצרו ויכוחים פנימיים סביב דרך מהותם (דרך של שלום שהובילו חסדי הכנסייה מול גישה הפראית של האבירים).

רש"י, היה המנהיג של אותה הקהילה, והוא הוביל גישה שיסודה התבססה על בית המדרש, ובבית המדרש דנו בשלל נושאים לרבות יחסי היהודים-נוצרים. באופן ברור שתי הגישות, הגישה של היהדות מול הגישה של הנצרות, מנוגדות מיסודם. ולכן בסוף המאה ה-10 ובתחילת המאה ה-11, חרפו הוויכוחים בין היהודים לנוצרים. בעקבות מצב זה התנכל השלטון ליהודים

<sup>13</sup> אמונות ודעות בעולמו של רש"י, מבוא ביוגרפי

<sup>14</sup> י. בער - "רש"י והמציאות ההיסטורית של זמנו"

ואנס אותם על דתם, גדלה האנטישמיות, והפרעות ביהודים צברו תאוצה, עד תקופת השיא שבה הכנסייה הנוצרית הורתה על מסע הצלב הראשון ( שבה כמו שאמרנו חיי רש"י)

רש"י שימש בתור מנהיג רוחני ומעשי, ונשלחו אליו מכתבים<sup>15</sup> שהנושאים עליהם היו יחסי יהודים-נוצרים. שבהם בעצם אפשר להבחין ברוח ששהתה בתקופתם. המושלים השתמשו באלימות, היו מושחתים וניצלו את כוחם על מנת לגזול כרמים שדות וכספים מיהודים<sup>16</sup>. כמו כן, נשלחו אל רש"י שאלות בענייני אנוסים שהמירו את דתם, רש"י פסק שיהודי מומר הוא יהודי לכל דבר ועניין, וההשלכות לכך הם שיהודי כזה יכול לחלוץ ולייבם<sup>17</sup> - אפשר להסיק מכך שנושא המומרים היה נושא טעון ומורכב בקרב היהודים.

בספרו "אמונות ודעות בעולמו של רש"י"<sup>18</sup>, כותב פרופ' אברהם גרוסמן שרש"י חי בתקופת הרנסאנס, תקופה שהתאפיינה בפריחה של עיון חופשי וביקורתי יותר על המקרא ועל עיקרי האמונה - אחת הסיבות לכך הייתה שהיהודים פרחו במסחר הבינלאומי מה שאפשר את הפצת התורה. בתקופתו, היה פעיל רש"י מבחינה חברתית ותרבותית, והתייחסו אליו כ"חדשן ומהפכן" - רש"י העז לבטל מנהגים שגויים כשביסס את עמדתו על התלמוד הבבלי. תלמידיו כינו אותו "הרב הגדול" מה שמעיד על קירבה גדולה ביניהם. ולעיקר הדברים ובהקשר לנושא שלנו- הפולמוס של רש"י עם הנוצרים. רבים החוקרים שחקרו על זיקתו של רש"י אל הפולמוס הדתי-נוצרי, אין בכוונתנו לחדש נושאים, רק נציין את עיקר הדברים מתוך המבוא של פרופ' אברהם גרוסמן לספרו "אמונות ודעות בעולמו של רש"י".

<sup>15</sup> ש. אלפנביין, תשובות רש"י

<sup>16</sup> שם סימן רל"א

<sup>17</sup> שם סימן קע"ג

<sup>18</sup> "אמונות ודעות בעולמו של רש"י", מבוא ביוגרפי

הפולמוס היהודי-נוצרי השפיע בצורה משמעותית על התרבות באותה תקופה. הוויכוחים נמשכו מתחילת המאה ה-9, וכדי להגן על היהדות ולמזער את הנזקים, ואת הנהירה אל הנצרות מצד היהודים, נאלצו מנהיגי העם היהודי להשתתף בפולמוסים.

פירושו של רש"י לתנ"ך בעצם נכתבו על רקע התקופה הזו.

אפשר להמחיש זאת בפירושו של רש"י על הפסוק הראשון של ספר בראשית:

”בְּרֵאשִׁית, בְּרָא אֱלֹהִים, אֶת הַשָּׁמַיִם, וְאֶת הָאָרֶץ”<sup>19</sup>

רש"י- "אמר רבי יצחק: לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מ"החודש הזה לכם"<sup>20</sup>, שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל, ומה טעם פתח בבראשית? משום "כח מעשיו הגיד לעמו, לתת להם נחלת גוים"<sup>21</sup>, שאם יאמרו אומות העולם לישראל לסטים אתם, שכבשתם ארצות שבעה גוים, הם אומרים להם: כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה, ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו."<sup>22</sup>

מדוע רש"י דווקא פתח בטענה שהתורה הייתה צריכה לאמר לנו את המצווה הראשונה שנצטוו ישראל?, הרי יכל להתייחס להרבה נושאים אחרים מתוך המדרשים הרבים על הפסוק!

בעצם, רש"י מסביר שהתורה פתחה דווקא בתיאור מעשה בראשית, לתת מענה לטענת הגויים (נוצרים) בירושת ארץ ישראל. בתקופתו של רש"י בזמן מסע הצלב הראשון (1096-1099), הנוצרים כבשו את ארץ ישראל מיד המוסלמים. כיבוש ארץ ישראל נתפס ע"י הנוצרים שדת היהדות בוטלה, ושהברית החדשה היא הדת האמתית. פירושו של רש"י אומר לנו שזכות הבחירה היא ברשותו של אלוהים, ואלוהים נתן את הזכות בירושת הארץ לישראל. והמציאות הזו

<sup>19</sup> ספר ראשית פרק א', פסוק א'

<sup>20</sup> ספר שמות פרק יב', פסוק ב'

<sup>21</sup> ספר תהילים פרק קיא', פסוק ו'

<sup>22</sup> בראשית רבה א, ב

שהנוצרים שולטים היא מציאות זמנית. ואין ספק שזו לא הוכחה לכך "שבוטלה" היהדות, כפי שטענו הנוצרים. ולא כאן רש"י מסיים עם מגמתו בזכות עם ישראל בארצו, רבים הם עוד המקומות שבהם רש"י מציין זאת.

"וַיִּקַּח עֲשׂוֹ אֶת נַשְׂוֹ וְאֶת בְּנָוֹ וְאֶת בְּנֹתָיו וְאֶת כָּל נַפְשׁוֹת בֵּיתוֹ ... וַיֵּלֶךְ אֶל אֶרֶץ מִפְּנֵי יַעֲקֹב אַחִיו", "כִּי הָיָה רְכוּשָׁם רַב מִשְׁבַּת יַחְדָּו וְלֹא יָכְלָה אֶרֶץ מְגוּרֵיהֶם לְשִׂאת אֹתָם מִפְּנֵי מְקַנְיָהֶם"<sup>23</sup>.

רש"י על פסוקים אלו טוען שעשיו ויתר על ארץ ישראל בהולכו אל הר שעיר, עשו הבין כי הזכות על ארץ ישראל כרוכה בסבל כמו שנאמר לאברהם בברית בין הבתרים. "ולא יכלה ארץ מגוריהם - להספיק מרעה לבהמות שלהם. ומדרש אגדה (פסוק ו) מפני יעקב אחיו, מפני שטר חוב של גזירת (טו יג) כי גר יהיה זרעך, המוטל על זרעו של יצחק, אמר אלך לי מכאן, אין לי חלק לא במתנה שנתנה לו הארץ הזאת, ולא בפרעון השטר. ומפניו הבושה, שמכר בכורתו"<sup>24</sup>.

מפירושו הנ"ל ומפרושים אחרים רבים, ניתן לראות שפרושו של רש"י הושפעו מהמציאות המורכבת שבה חי.

פרופ' גרוסמן מדגיש שרש"י עסק באופן מרובה בשאלת בחירת ישראל, לאור כיבוש ארץ ישראל ע"י הנוצרים, מציאות שגרמה בילבול לעם ישראל. הנוצרים ראו בכיבוש ארץ ישראל הוכחה לכך שהם העם הנבחר, ולא ישראל. בנוסף, מאותה סיבה הדגיש רש"י גם את הסכמת עם ישראל לקבל את התורה, שבזכות כך, העולם עומד. כמו כן, הדגיש גם את אהבת ה' לישראל.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> ספר בראשית פרק לו' פסוקים ו'-ז'

<sup>24</sup> רש"י על ספר בראשית פרק לו', פסוק ז'

<sup>25</sup> "אמונות ודעות בעולמו של רש"י", פרק א'

רש"י בפרושיו לעיתים רבות, קישר את הפסוק הנאמר לאהבת ה' את ישראל, גם אם לא תמיד הפסוק דיבר על כך. לדוגמה:

"עַד יַעֲבֹר עִם זֶה קְנִיָּה"<sup>26</sup>, רש"י - "קניית - חבבת משאר אומות, כחפץ

הקנוי בדמים יקרים, שחביב על האדם"

בפסוק עצמו אין שום אזכור על אומות העולם, ולרש"י היה חשוב להדגיש עד כמה חביבים ישראל משאר אומות העולם.

"וַיֹּאמֶר יְקֹנֶק מְסִינֵי בָּא וְזָרַח מְשִׁעִיר לָמוֹ"<sup>27</sup>

רש"י - "מסיני בא - יצא לקראתם כשבאו להתייצב בתחתית ההר כחתן היוצא להקביל פני כלה" - רש"י מתאר את היחסים של עם ישראל והקב"ה כיחסים של חתן וכלה, כדי להמחיש את האהבה ששורה ביניהם.

כמו כן, לעיתים היה משנה רש"י את הכתוב במדרש כדי להדגיש עקרונות:

"וְאַחֲרֵי-כֵן יֵצֵא אָחִיו, וְיָדוּ אַחֲזֵת בְּעֵקֶב עֵשׂוּ, וַיִּקְרָא שְׁמוֹ, יַעֲקֹב; וַיִּצְחָק

בֶּן-שָׁשִׁים שָׁנָה, בְּלֵדַת אֲתָם."<sup>28</sup>

רש"י - "ואחרי כן יצא אחיו וגו' - שמעתי מדרש אגדה<sup>29</sup>, הדורשו לפי פשוטו: בְּדִין היה אוחז בו לעכבו, יעקב נוצר מטיפה ראשונה, ועשו - מן השנייה. צא ולמד משפופרת שפיה קצרה(=קצר), תן בה שתי אבנים זו תחת זו, הנכנסת ראשונה - תצא אחרונה, והנכנסת אחרונה - תצא ראשונה. נמצא שעשו הנוצר באחרונה - יצא ראשון, ויעקב שנוצר ראשונה - יצא אחרון. ויעקב בא לעכבו, שיהא ראשון ללידה - כראשון ליצירה, ויפטור את רחמה וייטול את הבכורה מן הדין".

<sup>26</sup> ספר שמות פרק טו', פסוק טז'

<sup>27</sup> ספר דברים פרק לג', פסוק כ'

<sup>28</sup> ספר בראשית פרק כה', פסוק כו'

<sup>29</sup> בראשית רבה ס"ג, ח

רש"י מסביר לנו ע"פ המדרש- כשמשלשלים שתי אבנים לתוך שפורפרת, הראשונה שתיכנס היא האחרונה שתצא, ובעצם יעקב (-ישראל) הוא הבכור בניגוד לעשו (-נוצרים).

רש"י ציטט את המדרש כפי שהוא, אך יש בו שינוי במילים, המדרש השתמש במילים-"מרגליות", ואילו רש"י השתמש במילים "אבנים". רש"י לא רצה לכנות את עשו כמרגלית.

רש"י הרחיב בפרושיו ולא הסתפק במדרשים שמדברים באופן מובהק על ההבדל בין ישראל לאומות העולם, אלא השתמש גם במדרשים שלא מדברים בצורה ישירה על כך, והשליך אותם בצורה עקיפה על היחס שבין ישראל לאומות העולם.

"וְהִקְרַבְתֶּם עֲלֵהּ אִשָּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לִיקְנֹק פֶּר אֶחָד אֵיל אֶחָד פְּכָשִׁים בְּנֵי שָׁנָה  
שְׁבַעַה תְּמִימִם"<sup>30</sup>

"פר אחד איל אחד - אלו כנגד ישראל, התעכבו לי מעט עוד. ולשון חבה הוא זה, כבנים הנפטרים מאביהם והוא אומר להם קשה עלי פרידתכם עכבו עוד יום אחד".

לכאורה אין שום קשר בין הנאמר בפסוק למה שרש"י פירש, מכאן אפשר ללמוד שלרש"י היה חשוב להעלות את הנושא על סדר היום.

מגמה נוספת של רש"י היא לימוד זכות על האבות. כמו שכבר נאמר בתחילת עבודתינו, סיפור יעקב ועשו בקריאה ראשונית ללא פרשנות, נראה כסיפור שבו יש לראות את יעקב כרשע ואת עשו כצדיק. לכל אורך פרשיות יעקב ועשו נראה שרש"י בכתביו מקדיש מאמץ רב להצדיק את יעקב במעשיו, לטהר את שמו, ולהראות את סיפור יעקב ועשו מזוית אחרת. נראה שמגמתו זו של רש"י נוצרה כתוצאה מהפולמוס היהודי- נוצרי בשאלת העם הנבחר, ומה היא הדת

<sup>30</sup> ספר במדבר פרק כט', פסוק לו'



הנכונה. מגמתו של רש"י אף תקבל משנה תוקף חזק יותר מול מפרשי המקרא השונים שמתחו ביקורת על מעשי האבות. כגון האבן עזרא שמתח ביקורת על מעשי יעקב למשל בסיפור נטילת הבכורה מעשו שטען שיעקב שיקר לאביו יצחק לעניין הבכורה. רש"י לעומת זאת טוען אחרת:

"וַיֹּאמֶר בָּא אָחִיךָ בְּמִרְמָה וַיִּקַּח בְּרִכְתּוֹךָ".<sup>31</sup>

רש"י - "במרמה - בחכמה", כלומר במעשה חכמה. אבן עזרא - "במרמה - שלא דבר אמת", כלומר ששיקר.

רבים הם הדוגמאות, אך לא נאריך עוד. רצוננו להראות איך מכתביו של רש"י אפשר להבין את המציאות שחיי בה, ואת היחס שלו אל הנצרות. ומהדוגמאות הנ"ל בהחלט ניתן לראות זאת.

## ד. הפולמוס היהודי-נוצרי לאורך כל התנ"ך

"בפירושו לתורה המגמה הפולמוסית קטנה יותר ומוצנעת יותר, אך היא קיימת. הזכרתי לעיל את פירושו לפרשת בראשית, ואין ספק שהתייחסותו השלילית המוחלטת של רש"י אל דמותם של עשו, של פרעה ושל בלעם, אף היא הושפעה ממגמה פולמוסית".<sup>32</sup>

במאמר זה החלטנו להתמקד בספר בראשית ובמיוחד על סיפור יעקב ועשו, כך מגמתו של רש"י ממשיכה לאורך כל התנ"ך, והפולמוס שם אפילו חריף יותר.

להלן כמה דוגמאות:

<sup>31</sup> ספר בראשית פרק כז', פסוק לה'

<sup>32</sup> "אמונות ודעות בעולמו של רש"י", מבוא ביוגרפי עמוד 42

ספר משלי:

”לב יודע מרת נפשו ובשמחתו לא יתערב זר: בית רשעים ישמד ואהל  
ישרים יפריח: יש דרך ישר לפני איש ואחריתה דרכי מות: גם בשחוק  
יכאב לב ואחריתה שמחה תוגה: מדרכיו ישבע סוג לב ומעליו איש  
טוב:”<sup>33</sup>

רש”י על הפסוקים: ”לב יודע מרת נפשו - טרחו ויגיעו שעמל בתורה לפיכך  
בשמחתו לא יתערב זר כשיקבל שכרו לעתיד”, ”גם בשחוק - שהקב”ה משחק  
עמהם בעה”ז יכאב לבם לעתיד לבא וכן הוא אומר ואתם תצעקו מכאב לב”,  
”מדרכיו ישבע סוג לב - עשו; ומעליו איש טוב - יעקב”.

הפסוקים האלו ע”פ רש”י מתארים את מרותם של הגויים (הנוצרים) על  
ישראל, ומשקף את סבלם של ישראל שנתונים תחת עול המשא הכבד של  
הנוצרים ממשיכי דרכו של עשו הרשע שמתעללים בהם.

ובשיר השירים פירושו של רש”י מבטא את גישתו לגלות ואת מצבו של ישראל  
בגלות, ואת הקשר הבלתי ניתן לפירוק בין עם ישראל לקב”ה.

”השבעתי אתכם בנות ירושלים בצבאות או באילות השדה אם תעירו ואם  
תעוררו את האהבה עד שתחפץ”<sup>34</sup>

רש”י - ”השבעתי אתכם - האומות בהיותי גולה ביניכם: אם תעירו ואם תעוררו  
- אהבת דודי ממני על ידי פיתוי והסתה לעוזבו לשוב מאחריו”. רש”י מתאר  
את היחס של הקב”ה אל עם ישראל, ומשביע את אומות העולם שלא ינסו  
לפתות את עם ישראל להסית ולעזוב את אמונתם בו. רש”י מתאר את הקושי  
לחיות בין אומות העולם בגלות, דבר שקרה אז באופן תמידי.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> ספר משלי פרק יד, פסוקים י-יד

<sup>34</sup> ספר שיר השירים פרק ג, פסוק ה'

<sup>35</sup> ראה הערה 15

בספר תהילים הפולמוס היהודי-נוצרי מתחזק. חלק ממזמורי ספר תהילים הינן תפילות שבהם המתפלל שרוי בצרה, והנוצרים בתקופת רש"י הרבו להשתמש בפסוקי תהילים כחלק מדרכם. רש"י כחלק מן הפולמוס היהודי-נוצרי ראה צורך לסתור את דרכם זו.

פרופ' גרוסמן מוסיף הסבר היסטורי לפירוש רש"י על ספר תהילים ומצביע על כך שפרוש רש"י על ספר תהילים נכתב לאחר מאורעות תתנ"ו (מסע הצלב הראשון), שרש"י הושפע מהם.

”זרו וְשָׁעִים מִרְחֹם תָּעוּ מִכֶּטֶן דְּבָרֵי כָזָב”<sup>36</sup>,

רש"י-”זורו רשעים מרחם - ממעי אמם הם נעשים זרים להקב"ה כדרך שעשה עשו ויתרוצצו הבנים בקרבה”.

”אִישׁ לְשׁוֹן בַּל יִפּוֹן בְּאַרְץ אִישׁ חָמָס רַע יִצְוֶדְנוּ לְמִדְחַפֶּת”<sup>37</sup>,

רש"י-”איש לשון - עשו כי ציד בפיו צד את אביו בפיו: יצודנו - הרע שהוא עושה הוא יצודנו”.

רש"י מזכיר בפסוקים אלו וברבים אחרים את עשו, ומראה על מגמתו בספר תהילים להציג את רשעותו של עשו ואת רשעותם של צאצאיו ממשיכי דרכו.

## ה. סיכום, ודעה אישית

במאמר זה התחלנו את המחקר שלנו בהסתכלות על יעקב ועשו לאורך כל התנ"ך, והמשכנו עם היחס של חז"ל אליהם. בהמשך ניסינו להבין למה רש"י מתמקד בפרשיות יעקב ועשיו, ולמה דווקא מבין כל מקורות חז"ל הוא בוחר דווקא להשתמש במקורות אלו כשהיה יכול להשתמש במקורות אחרים. הבנו שכדי לענות על שאלה זאת יש צורך להבין את תקופתו של רש"י ואת המציאות שבה הוא חי. ציינו מקורות, והבאנו להם הסברים מתוך שאיפה להיכנס לנעליו של רש"י בתקופתו. מתוך כך, הבנו שהמציאות שאותה חיי

<sup>36</sup> ספר תהילים פרק נ"ח, פסוק ד'

<sup>37</sup> שם, פרק קמ', פסוק ב'

רש"י הייתה מציאות מורכבת שממנה הושפעה מאוד. מציאות של התפלמסות דתית, ושל יחס שלילי וקשה של נוצרים כלפי יהודים. השפעתה של מציאות מורכבת זו באה לידי ביטוי בפירושו וכתביו.

## אמנון ותמר - בהנהגה האלוקית

אורי פולובין

תוכן:

א. מבוא

ב. הכרת הדמויות הראשוניות

ג. סיפור המעשה בפועל

ד. תגובתו של דוד - וסיכום

**א. מבוא**

סיפור אמנון ותמר הוא אחד הסיפורים הקשים המובאים בספר שמואל. סיפור המתרחש בתוך ביתו של דוד המלך, המערב את בני המלך, ובכולו מופיעים ענייני גילוי עריות, אונס, ורצח. סיפור המהווה הצצה לתוך בית המלוכה הישראלי של המלך שנתפש כגדול מלכי ישראל. עלינו בענווה להבין את עניינו של הסיפור ואת מהותו, ומכך ללמוד ולהבין להבא.

בסיפור אנו נפגשים עם ארבע דמויות המשחקות תפקיד מרכזי. אמנון - בנו הבכור של דוד, תמר - אחות אבשלום, אבשלום - בנו של דוד, ודוד המלך בעצמו. אנו נרצה להסתכל על כל אחת מדמויות אלו ומתוך מאמרי חז"ל לגביהן להבין לעומק את הסיפור המסופר לנו.

על מנת להבין את הסיפור ואת הדמויות עלינו לעמוד על ההקשר המוקדם והמאוחר שלו.

סיפור זה מתרחש בתוך ארמונו של דוד המלך לאחר סיפור חטאו של דוד עם בת שבע. לא נרצה להתמקד בסיפור החטא כולו אלא רק בעונשו של דוד המובא בפי נתן הנביא<sup>1</sup>:

“ועתה לא תסור חרב מביתך עד עולם, עקב כי בזיתני ותקח את אשת אוריה החתי להיות לך לאישה. כה אמר ה' הנני מקים עליך רעה מביתך ולקחתי את נשיך לעינך ונתתי לרעך ושכב עם נשיך לעיני השמש הזאת.”

חשוב להדגיש כי נתן הנביא מודיע לדוד כי ה' העביר חטאתו, ולא ימות- בעקבות התשובה שעשה. אך למרות מה שנראה כסליחתו של ריבונו של עולם למשיחו, הוא משאיר לו את העונש עליו כבר הודיע לו, ומוותר לו כביכול על עונש אחר שעליו לא דיבר הנביא. ניתן להבין שבזכות תשובתו של דוד לא בוטל עונשו, אך ברור שעונשו הומתק, עונש זה שניתן לדוד הוא פחות חמור מהעונש שהיה מקבל ללא התשובה.

בספרו “ישראל והמקרא”, מתייחס יהודה אליצור לסיפורים המובאים בנביא, דרך כתיבתם ומשמעות העניין:

“המקרא עוסק בעניינים האנושיים, בהתרחשויות כגון מלחמה, שלום, אהבה, שנאה, הצלחה, וכשלון. כל אלה הם עניינים אנושיים חולפים לכאורה, וכפי שאמר קוהלת “הכל הבל”. על שום מה אפוא מספר הכתוב את הדברים האלה באריכות? הווה אומר משום שיש משמעות עילאית גנוזה וחבויה בהם.”

“ אליצור טוען שספרי הנביאים, ובתוכם שמואל, מספרים סיפור שמטרתו היא לגלות את דרך פעולתו של הקב"ה במימוש גזרותיו בעולם.

---

<sup>1</sup> שמואל ב' פרק י"ב פסוקים י"א-י"א

כאשר אנחנו מגיעים עם הרקע הזה נוכל לבחון בצורה אמיתית את ההשגחה האלוקית אל מול דרך מימושה במציאות, וכיצד מגיבות חלק מהדמויות לאור המידע המקדים שמספק נתן ביחס לעונשו של דוד.

## ב. הכרת הדמויות הראשונות

הדמות הראשונה שבה אנו נתקלים בסיפור זה היא תמר. תמר מופיעה בפסוק הראשון של פרק יג כאחות אבשלום בנו של דוד. הכרות מעט מוזרה כאשר תמר לא משוייכת לדוד המלך אלא לבנו. לשון זו הביאה את חז"ל לדרוש בכך שתמר הייתה באמת רק אחותו של אבשלום מאמא, ולא הייתה ביתו של דוד בפועל - "בת אשת יפת תואר", שלה אין יוחסין לאחר גיורה<sup>2</sup>:

"ואמר רב יהודה אמר רב: תמר בת אשת יפת תואר היתה, שנאמר ועתה דבר נא אל המלך כי לא ימנעני ממך. ואי סלקא דעתך בת נישואין הואי - אחתיה מי הוה שריא לי? אלא שמע מינה בת יפת תואר היתה".

רש"י במקום מסביר:

עדיין לא נתגירה אמו כשילדתה, ותנן: ולד שפחה וכותית מישראל - אין לו קורבת אב, במסכת יבמות (כב, א): מי שיש לו בן מכל מקום וכו'.

לאחר מכן אנו פוגשים את הדמות השניה המרכזית בסיפורנו - אמנון. אמנון הוא בנו בכורו של דוד ומתוך כך גם היורש הטבעי לכס המלוכה. כך מובאים בניו של דוד בתחילת שמואל ב' שנולדו בחברון<sup>3</sup>:

"ויולדו לדוד בנים בחברון ויהי בכורו אמנון לאחינעם היזרעאלית. ומשנהו כלאב לאביגיל אשת נבל הכרמלי, והשלישי אבשלום בן מעכה בת תלמי מלך גשור."

<sup>2</sup> מסכת סנהדרין דף כ"א עמוד א'

<sup>3</sup> שמואל ב' פרק ג' פס' ב

על אמנון עוברת חוויה לא פשוטה, הוא מתאהב באחותו<sup>4</sup>:  
"ויצר לאמנון להתחלות בעבור תמר אחותו כי בתולה היא, ויפלא בעיני  
אמנון לעשות לה מאומה".

חוויה לא פשוטה שיכולה לזעזע את מי שעובר אותה, התאהבות באחות היא  
לא טבעית לאדם. אמנון בעצמו מודע לכך שתמר היא אחות אבשלום, ומודע  
לסיבוך שביוחסין שלה כמו שניתן לשמוע מדבריו ליונדב בן שמעה רעהו "את  
תמר אחות אבשלום אחי אני אוהב", אך עדיין ניתן לומר שרגשות אלו מוזרים לו.  
וכאן אנו גם נפגשים בפעם הראשונה עם יונדב בן שמעה. יונדב מוצג בדברי  
חכמים כדמות שלילית<sup>5</sup>:

"דבר אחר אל תתחבר לרשע זה יונדב בן שמעה אחי דוד שנקרא חכם  
שנאמר "ויונדב איש חכם מאד" להרע ולא להיטיב..."

חז"ל מכניסים אותנו לעמדה הנכונה ביחסינו לאותו האדם ואותה העצה  
שהשיא ל"רעהו" אמנון. יונדב מזכיר לאמנון בדבריו את מעמדו, שאמור,  
לפחות בתיאוריה, למנוע ממנו את כל העצב שבעולם כי הכל שלו מתוקף  
מעמדו, "מדוע אתה ככה דל בן המלך...". ואכן מציע לו יונדב תכסיס שדרכו  
יוכל להשיג את מבוקשו, להתחזות לחולה ולבקש שתמר אחותו תבוא לטפל  
בו וכך ייצור לעצמו את הסיטואציה הנכונה לביצוע זממו.

כעת אנו נפגשים עם הדמות השלישית המרכזית והיא דוד המלך. דוד יהווה  
דמות שמבחינתנו תמחיש את מה שטוען יהודה אליצור בצורה החזקה ביותר,  
בכך ניגע בהמשך.

<sup>4</sup> שמואל ב' פרק י"ג פס' ב'

<sup>5</sup> אבות דרבי נתן פרק ט"ז



## ג. סיפור המעשה בפועל

דוד בא לבקר את בנו החולה ובעצם הוא זה ששולח לאמנון את תמר שתטפל בו, ובכך, באופן אירוני, שולח אותה אל גורלה המר בעצמו. דוד עצמו לא ידע על תוכניתו של אמנון אך היה דמות חשובה בתוך ביצועה.

תמר מגיעה לאמנון בתמימות ומבצעת את העבודה לשמה נשלחה אליו. בשלב זה אמנון "מוציא כל איש מעליו" בביטוי ששם הנביא בפיו השייך ליוסף הצדיק. במהלך כל הפרשה אפשר לראות ביטויים המשותפים לסיפורו של יוסף ולפרקנו. הסיפור עצמו מזכיר סיפור חויה שעבר יוסף בעצמו בביתו של פוטיפר עם אשת פוטיפר. שם ניסתה אשתו של אדונו לפתותו לשכב עמה אך הוא ברגע האחרון הצליח להימנע מהמעשה, שלא כמו אמנון שביצע את זממו, ולא נמלט מהחטא.

כאשר תמר מבינה את פשר המזימה של אמנון היא מנסה להינצל מהגורל המר שנגזר עליה<sup>6</sup>:

"אל אחי אל תענני כי לא יעשה כן בישראל, אל תעשה את הנבלה הזאת. ואני אנה אוליך את חרפתי ואתה תהיה כאחד הנבלים בישראל, ועתה דבר נא אל המלך כי לא ימנעני ממך".

הצעה זו של נישואין שמציעה תמר לאמנון וכך שהמלך בוודאות ייתן לו אותה לאישה ניתנת להבנה רק מתוך הראיה שתמר הייתה בת אשת יפת תואר, ובאמת מבחינה הלכתית לא היה שום פסול בהצעה שלה (כמו שהבאנו בגמרא לעיל). בנוסף ניתן לראות שתמר משחקת גם היא על מעמדו של בן המלך "...ואתה תהיה כאחד הנבלים בישראל..." כאילו אומרת לו "גם אם לא אכפת לך ממני, ומחרפתי, בטוח אכפת לך ממעמדך הרם כבן המלך! לאחר מעשה כזה כבר לא תטפס כאדם דגול כזה אלא כאחד מנבלי ישראל..."

<sup>6</sup> שמואל ב' פרק י"ג פס' י"ב- י"ג

אמנון לא מקשיב לקול ההיגיון המוחלט שנובע מתמר. שהרי ע"י הצעה זו יכול הוא לקבל את כל מבוקשו ועוד לשמור על מעמדו מבלי לפגוע בכהו זה בעצמו. ניתן לומר שהצעה זו של תמר נפלה על אוזניים ערלות מפני שאמנון כבר לא יכול היה לחכות ולכבוש את תאוותו. אך ניתן לומר גם שהצעתה של תמר לא הייתה רלוונטית מבחינתו. אמנון רצה את הרגע הזה, דמיין את הרגע הזה, בדיוק זה, לא עניין אותו הקשר בינו לבין תמר, כל מה שחלם ודמיין היה לשכב עם תמר אחותו בדיוק בסיטואציה הזאת, ללא נישואין וללא התחייבות, בבחינת "מים גנובים ימתקו"...

מיד לאחר המעשה קורה אחד הדברים המעניינים והמופלאים - כל "אהבתו" של אמנון לתמר נעלמת כלא הייתה ומתחלפת בשנאה גדולה<sup>7</sup>:  
"וישנאה אמנון שנאה גדולה מאוד כי גדולה השנאה אשר שנאה מאהבה אשר אהבה..."

נראה ממש כאילו אנחנו מפספסים משהו, משהו קרה, משהו שלא מוזכר שבגללו התהפך יחסו של אמנון. חז"ל מתייחסים לתופעה זו ומנסים למלא את החסר בסיפור - הדבר המסוים שגרם לאמנון לשנוא כל כך את מושא אהבתו הגדולה, תמר<sup>8</sup>:

"וישנאה אמנון שנאה גדול מאד, מאי טעמא? אמר רבי יצחק: נימא נקשרה לו ועשאתו כרות שפכה. וכי נקשרה לו, איהי מאי עבדה? אלא אימא: קשרה לו נימא, ועשאתו כרות שפכה."

הסיפור אותו חז"ל מציגים לנו נראה כלא ייאמן. תוך כדי אותו המעשה מצליחה תמר להפוך את אמנון לכרות שפכה-עקר.

ניתן לקחת את דברי חז"ל כפשוטם, שתמר אכן הפכה את אמנון לעקר, אך ניתן לקחת את הסיפור גם כמשל. אם נסתכל על אמירותיה של תמר ואזהרותיה

<sup>7</sup> שמואל ב' פרק י"ג פסוק ט"ו  
<sup>8</sup> מסכת סנהדרין דף כ"א עמוד א'

לאמנון אפשר להבין מה הבין אמנון לאחר גמר המעשה. אמנון הבין ברגע זה שאיבד את מעמדו בתור יורש העצר, המעשה יתגלה ולא ייתכן שאביו ייתן לו למלא את מקומו לאחר מעשה שכזה. בכך איבד אמנון את "מורשתו", ובכך, ע"י המעשה הזה עצמו נהפך אמנון ל"כרות שפכה", אדם חסר המשכיות.

סיפור אהבתו של אמנון לתמר מופיע בעוד אמירה אלמותית של חז"ל<sup>9</sup>:

"כל אהבה שהיא תלויה בדבר- בטל דבר בטלה אהבה... איזו היא אהבה

התלויה בדבר- אהבת אמנון ותמר..."

כאשר חכמים רוצים להגדיר את ה-אהבה התלויה בדבר הם בוחרים באהבתו של אמנון לתמר. אנחנו צריכים להבין את הדבר אותו חיפש אמנון וכאשר הוא התבטל בטלה אהבתו אליה.

כאשר אמנון דמיין את הסיטואציה וחלם על אותו הרגע כנראה שציפה לדבר מאוד מסוים. ניתן לתאר זאת בצורה כזאת, אדם חולם לאכול אוכל מסוים ומדמיין את טעמו ואת החוויה שבסעודה. אך אם יתפסו אותו ויכריחו אותו לאכול בכוח את אותו האוכל, החוויה והטעם כבר לא ייראו אותו דבר ואותו אדם ישנא את החוויה הזאת.

כך ניתן לומר גם על אמנון, חלום לחוד ומציאות לחוד. אמנון כנראה דמיין את החוויה בצורה יותר סימפטית ואוהבת מאשר חוויה שמובילה בסופה לכך שהוא מסיים כ"כרות שפכה".

לאחר אותו המעשה אמנון כבר מתייחס לתמר בשנאה עצומה ומנסה להפטר מהדמות המייצגת מבחינתו את המעשה הנורא שביצע. ותמר שוב פונה אליו בתחינה<sup>10</sup>:

"ותאמר לו אל אודות הרעה הגדולה הזאת מאחרת אשר עשית עמי

לשלחני..."

<sup>9</sup> מסכת אבות פרק ה' משנה ט"ז

<sup>10</sup> שמואל ב' פרק י"ג פס' ט"ז

ננסה להבין את הבקשה שנראית כתמוהה- הנאנסת מבקשת מהאנס להשאיר אותה אצלו.

חז"ל משווים בין סיפור זה לסיפור אונס קדום עוד יותר- דינה בת יעקב<sup>11</sup>:  
"דא"ר הונא בשעה שהביאו שמעון ולוי את דינה אחותם מבית שכם לא רצתה לצאת אמרה ואני אנה אוליך את חרפתי. עד שנשבע לה שמעון אחי שהוא יקחנה לאישה ואח"כ יצאה..."

חז"ל משתמשים במשפט אותו אומרת תמר לאמנון כמשפט שיתאר את התחושה הכואבת ביותר שלא נותנת לדינה לצאת מביתו של שכם שכלא ואנס אותה, אך לאחר המעשה רצה לשאתה לאישה. רק לאחר שאחיה מבטיח שיישא אותה וידאג לה היא מוכנה לצאת.

גם התורה עצמה מצווה על האנס לשאת את אנוסתו לאישה. אישה שנאנסה בזמנים אלו כנראה לא הייתה נישאת שוב, ואין מי שידאג לה ויפרנס אותה. כך מובנת בקשתה של תמר מאמנון.

אנו רואים גם אצל תמר כאשר היא יוצאת מביו של אמנון שהיא עושה מעשה שמגדיר אותה כאחת שאיבדה את בתוליה<sup>12</sup>:

"ועליה כתונת פסים כי כן תלבשן בנות המלך הבתולות מעילים... ותקח תמר אפר על ראשה וכתונת הפסים אשר עליה קרעה ותשם ידה על ראשה ותלך הלוך וזעקה."

כאן נכנסת לתמונה הדמות הרביעית- אבשלום<sup>13</sup>:

"ויאמר אליה אבשלום אחיה האמינון אחיך היה עימך ועתה אחותי החריתי אחיך הוא אל תשיתי את ליבך לדבר הזה, ותשב תמר ושוממה בית אבשלום אחיה."

<sup>11</sup> בראשית רבתי פרשת ויגש

<sup>12</sup> שמואל ב' פרק י"ג פס' י"ט

<sup>13</sup> שמואל ב' פרק י"ג פס' כ'

גורלה של תמר זהה במובן מסוים לגורלה של דינה, יושבת בביתו של אחיה שידאג לה. אך אבשלום לא מגיב כמו שמעון ולוי ברגע הראשון - בהרג.

## ד. תגובתו של דוד - סיכום

לאחר מכן נודע הדבר לדוד<sup>14</sup>:

”והמלך דוד שמע את כל הדברים האלה ויחר לו מאוד.”

פה אנחנו היינו מצפים שיגיע העונש הגדול ושיחת המוסר החותכת מדוד המלך לבנו הסורר, ושיטפל בביתו וידאג לה. אבל לא. דוד לא נוקף אצבע בפועל בצעד מאוד תמוה. נראה כאילו הנביא רוצה להדגיש לנו את התמיהה בכך שהוא מציין כי- ”המלך דוד שמע את כל הדברים האלה”, לא החסירו ממנו כל פרט. כל הפרטים המזעזעים החשופים לפנינו בסיפור היו גם לפני דוד המלך.

בשביל להבין את תגובתו של דוד נרצה לעבור בקיצור על המשך הסיפורים המובאים בנביא.

מיד לאחר מכן מסופר על נקמתו של אבשלום באמנון. אבשלום יוצא לגזוז את צאנו, לוקח איתו את אמנון אחיו ורוצח אותו. לאחר מכן הוא בורח לסבו- תלמי מלך גשור, לאחר מכן דוד מחזיר את אבשלום, אבשלום מתחיל להתייחס אל עצמו כיוורש העצר וחותר תחת דוד אביו, לאחר מכן פותח במרד, כחלק מהמרד אבשלום כאקט שילטוני אונס את כל פילגשי אביו על הגג, יוצא למלחמה נגד אביו ומוכרע, ונהרג ע”י יואב.

עכשיו אנחנו מבינים למה אבשלום לא נוקט צעדים מידיים כמו שמעון ולוי, הריגת אמנון הייתה חלק מתוכניתו להשתלטות על המלוכה. אך אנחנו יכולים לתאר לעצמנו גם מדוע דוד המלך לא הגיב. נחזור לתפיסתו של יהודה אליצור,

<sup>14</sup> שמואל ב' פרק י"ג פס' כ"א

בסיפורי הנביא משולבים מגמות אלוקיות שמתבטאות בסיפורים והיצרים האנושיים ביותר. לא נדע כמה אנשים ידעו והכירו את הנבואה של נתן הנביא למלכו בעקבות חטא בת שבע, מה שבטוח - דוד ידע.

דוד שידע על עונשו, חיכה לראות כיצד יבוא לידי ביטוי עונשו שנאמר לו רק מתוך זווית המבט הנעלמת של המגמה האלוקית. כאשר הוא שמע על מעשהו של אמנון המעשה עצמו היה נורא בעיניו, אך הוא לא היה יכול להתכחש למגמה האלוקית שהוא חשב שמתבטאת במעשה זה.

הנביא מסר לו את המידע על כך שיקים עליו רעה מתוך ביתו, ושנשותיו יאנסו. המעשה של אמנון ביטא מבחינתו את עונשו שלו!

אפשר לומר שדוד הרגיש שאינו יכול להעניש את אמנון על ביצוע המעשה הזה שלתפיסתו הוא זה שגרם לו. חוסר תגובתו של דוד הייתה כאין צידוק הדין מבחינתו.

אפשר לראות את גישתו זאת של דוד גם כאשר הוא ניצב מול המלחמה עם אבשלום בנו. במלחמה זו דוד מבקש משרי צבאו שיחזירו אליו את בנו בחיים, וכאשר הוא לא חוזר בחיים דוד מתאבל עליו מאוד. דוד לא מוכן לראות בבניו את האחראיים הבלעדיים לסבל שהם גורמים לו, הוא משתתף איתם בנשיאה בעוון.

כאשר קוראים סיפור זה מתוך ההקשרים שלו ומתוך אגדות חז"ל המרחיבות את המבט, רואים כיצד מהווה הסיפור של אמנון ותמר את התחלתו של מרד אבשלום מצד אחד, וכיצד הוא מהווה את תחילת הביטוי של עונשו של דוד במציאות מצד שני. כיצד ריבונו של עולם מוציא לאור את תוכניתו מתוך רצונותיהם ויצריהם של בני האדם המשחקים תפקיד בהנהגתו את העולם.

## תעודת הזהות ותודעת הזהות של 'הדסה היא אסתר'

אייל סויסה

תוכן:

- א. הקדמה
- ב. היהודים אשר בשושן
- ג. מרדכי ואסתר
- ד. המן ומרדכי
- ה. נקודת המפנה
- ו. הדור קבלוה
- ז. היחס לאסתר בגמרא
- ח. כתבונני לדורות

### א. הקדמה

במאמר זה ננסה לעמוד על דמותה של אסתר המלכה. על המורכבות בה חיה, על רוח התקופה, על היהדות בשושן ועוד. בכדי להבין את סיפורה של אסתר ואת אחד המסרים המשמעותיים שמנסה המגילה ללמדנו, עלינו לעמוד על כמה נקודות שיעזרו לנו לצייר את האווירה ששרתה באותם ימים בשושן, ואת הדמויות המלוות אותנו במגילה.

### ב. היהודים אשר בשושן

התיאור הנורמטיבי של יהודים בגולה הוא קהילות יהודיות מנוכרות, בכפרים נידחים, אשר חוו התנכלויות ופרעות משכניהם.

היהודי הגלותי דבק במסורת אבותיו ומשווע לגאולה. בימי המלך אחשוורוש יהודי שושן היו נתונים למצב גלותי בלתי רגיל. היהודים אשר ישבו בכפרים ובערים הפרזות חוו את הגלות בצורה שגרתית כאשר הם מקהילים קהילות בכפרים המרוחקים מהתרבות הרווחת באותם ימים.

לעומתם יהודי שושן הם חלק מהחברה המשגשגת 'בעיר הגדולה'.

הם משולבים בחברה, נהנים משוויון זכויות ולא מרגישים שום ניכור, נהנים ממודרניזציה ברמה הגבוהה ביותר שהייתה באותם ימים.

עיון קצר בפסוקי המשתה מראה זאת<sup>1</sup> :

”וּבְמִלּוֹאת הַיָּמִים הָאֵלֶּה, עָשָׂה הַמֶּלֶךְ לְכָל-הָעַם הַנִּמְצָאִים בְּשׁוֹשַׁן הַבְּיָרָה לְמַגְדוֹל וְעַד-קָטָן מִשְׁתֵּה--שְׁבַעַת יָמִים בַּחֲצַר, גִּנַּת בֵּיתֵן הַמֶּלֶךְ: חוֹר כַּרְפֵּס וּתְכֵלֶת, אָחוּז בַּחֲבָלִי-בוּץ וְאַרְגָּמָן, עַל-גְּלִילֵי כֶסֶף, וְעַמּוּדֵי שֵׁשׁ; מְטוֹת זָהָב וְכֶסֶף, עַל רִצְפַת בֵּהֵט-וְשֵׁשׁ--וְדָר וְסִחְרָת: וְהַשְּׁקוֹת בַּכְּלֵי זָהָב, וְכֵלִים מְכֻלִּים שׁוֹנִים; וַיֵּין מִלְכוֹת רַב, כִּיד הַמֶּלֶךְ: וְהַשְּׁתֵּה כֹדֶת, אֵין אַיִס כִּי-כֵן יִסַּד הַמֶּלֶךְ, עַל כָּל-רַב בֵּיתוֹ--לְעֵשׂוֹת, כַּרְצוֹן אִישׁ-וְאִישׁ.”

המגילה מתארת עושר גדול, תרבות משתה, חגיגות, כלי זהב ועוד. אחשוורוש מזמין את כולם, את כל העמים, הודים, כושיים, פרסיים, יהודים, כולם תחת קורת גג אחת<sup>2</sup>. האוכל היה כשר לכל דת ולפי חז"ל לכל אחד היה בדיוק מה שרצה, ממש אינסטנט. במצב כזה נוצר מתח בין המסורת, למודרנה ולתרבות המזמינה. 'יהודי שושן' חיים יום יום במתח הזה.

אחת הסיבות שהגמרא מוצאת לכך שישראל התחייבו כליה היא כיוון שנהנו מסעודתו של אותו רשע<sup>3</sup>. כמו שצוין כבר, לא היה איסור באוכל עצמו, אז איזה איסור היה להשתתף?

<sup>1</sup> אסתר א' ה'-ח'

<sup>2</sup> עיין מגילה יב:

<sup>3</sup> עיין מגילה שם.



ההשתתפות בתרבות 'אחשוורושית' היא הבעייתית, היהודים מרגישים שותפים של מלכות ותרבות אחשוורוש.

הוא נותן להם מקום. הם כבר לא מנוכרים ומסוגרים בתוך ד' אמתם אלא הסיפור פה הרבה יותר מורכב. מדובר בגלות שונה, היא מאוד פתוחה עבור היהודים כפי שכבר הסברנו.

### ג. מרדכי ואסתר

ב'הצגת הדמויות' במגילה תיאורו של מרדכי מלא בפרטים ואילו תיאורה של אסתר מאוד חסר<sup>4</sup>:

”אִישׁ יְהוּדִי הָיָה בְּשׁוּשַׁן הַבִּירָה וְשֵׁמוֹ מְרֻדָּכִי בֶן יְאִיר בֶּן שִׁמְעִי בֶן קִישׁ אִישׁ יְמִינִי: אֲשֶׁר הִגְלָה מִירוּשָׁלַיִם עִם הַגְּלָה אֲשֶׁר הִגְלָתָה עִם יְכָנְיָה מֶלֶךְ יְהוּדָה אֲשֶׁר הִגְלָה נְבוּכַדְנֶאצַּר מֶלֶךְ בָּבֶל: וַיְהִי אִמֵּן אֶת הַדָּפָסָה הַיָּא אֶסְתֵּר בֵּת דָּדוּ כִּי אֵין לָהּ אָב וְאֵם וְהִנְעֶרָה יַפֶּת תֹּאֵר וְטוֹבֵת מְרָאָה וּבָמוֹת אָבִיהָ וְאִמָּהּ לְקַחָהּ מְרֻדָּכִי לֹו לְבַת:”

מרדכי הוא היהודי הקלאסי, אנו יודעים בדיוק מי הוריו ומה ייחוסו והשבט שלו, אנו יודעים מאיפה הוא בא.

הוא 'מרדכי היהודי' הוא מכיר בזהותו היהודית והוא מחובר אליה בנימי נשמתו.

לעומת זאת אסתר - 'אין לה אב ואם' לא מתואר ייחוס או שייכות כלשהי, היא איננה מצוירת כמי שמחוברת לזהות היהודית שלה.

מרדכי מתואר כיהודי אדוק לעומת אסתר שלא מזדהה עם שורשיה, עליה המתח התרבותי-דתי שתיארנו וודאי משפיע.

מרדכי מזהה את המתח אצל אסתר ולוקח אותה תחת חסותו. הוא רוצה לפתח את השורש היהודי שלה, לשמור על הגחלת היהודית ולהציתה לאש.

חז"ל דרשו על כך<sup>5</sup>:

<sup>4</sup> אסתר ב' ה'ז'

”ובמות אביה ואמה לקחה מרדכי לו לבת, תנא משום רבי מאיר: אל תקרי לבת אלא לבית”.

עוד דרך לראות את המתח שבו נמצאת אסתר ואת הקשר המתמיד עם מרדכי ששומר מפתח אצלה את הזהות היהודית ניתן לראות מדרשת חז”ל הבאה<sup>6</sup>:  
”כאשר היתה באמנה אתו - אמר רבה בר לימא (משמיה דרב) שהיתה עומדת מחיקו של אחשוורוש וטובלת ויושבת בחיקו של מרדכי”  
אסתר חיה את המתח הדתי תרבותי יום יום. גם כאשר אסתר אצל המלך נשמר הקשר עם מרדכי.  
מרדכי שלקח את אסתר לביתו יודע שהיא חיה במתח הזה, חשוב לו לשמור על הקשר כדי שאסתר תהיה מחוברת ליהדותה.

## ד. המן ומרדכי

על דמותו הדתית של מרדכי היהודי כבר עמדנו. זהותו ועקשנותו הדתית היא בדיוק מה שמפריע להמן והיא מה שהמן מבקש להשמיד<sup>7</sup>:

”וְכָל עֲבָדֵי הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר בְּשַׁעַר הַמֶּלֶךְ פְּרָעִים וּמִשְׁתַּחֲוִים לְהֶמֶן כִּי כֵן צִוָּה לוֹ הַמֶּלֶךְ וּמְרַדְּכֵי לֹא יִכְרַע וְלֹא יִשְׁתַּחֲוֶה: וַיֹּאמְרוּ עֲבָדֵי הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר בְּשַׁעַר הַמֶּלֶךְ לְמְרַדְּכֵי מִדּוּעַ אַתָּה עוֹבֵר אֶת מִצְוַת הַמֶּלֶךְ: וַיְהִי (באמרם) כְּאֹמְרָם אֵלָיו יוֹם יוֹם וְלֹא שָׁמַע אֲלֵיהֶם וַיִּגְדּוּ לְהֶמֶן לְרֹאוֹת הַיַּעֲמָדוֹ דְּבָרֵי מְרַדְּכֵי כִּי הִגִּיד לָהֶם אֲשֶׁר הוּא יְהוּדִי:”

כל עבדי המלך, כולם עושים את מצוות המלך. רק מרדכי לא יכרע ולא ישתחוה.

הוא לא זז מיהדותו למרות שמנסים לשכנע אותו יום יום, התירוץ שלו הוא:

<sup>5</sup> מגילה דף יג'.

<sup>6</sup> שם דף יג':

<sup>7</sup> אסתר ג', ב'-ד'

”אני יהודי” הוא לא שומע ודבק ביהדותו כשבצד השני של הכף נמצאת ‘מצוות המלך’.

בנקודה הזאת המן נתקל בקיר איתן, הפתרון ידוע להרוג את מרדכי ולא רק אותו, אלא כל מי ששייך לדת היהודית ועשוי להתנגד לתרבות המלך. וכך באמת, הוא פונה אל אחשוורוש<sup>8</sup>:

”וַיֹּאמֶר הָמֶן לְמֶלֶךְ אַחֲשֻׁרוּשׁ יִשְׁנוּ עִם אֶחָד מִפְּזֵר וּמִפְּרֵד בֵּין הָעַמִּים בְּכֹל מְדִינֹת מְלְכוּתְךָ וְדַתֵּיהֶם שְׁנוֹת מִכָּל עַם וְאֵת דְּתֵי הַמֶּלֶךְ אֵינָם עֹשִׂים וְלְמֶלֶךְ אֵין שׁוֹה לְהַנִּיחָם:”

הוא משתמש בעובדה שהדת היהודית לא עומדת בקנה אחד עם התרבות אותה מוביל אחשוורוש וכך הוא מקבל את טבעת המלך וכל המימון שהוא צריך כדי להרוג את היהודים.

## ה. נקודת המפנה

מרדכי שומע על הגזרה ומבין שזה הזמן לפעול. הוא מבין שבידו אין את הכוח להשפיע על הגזירה ואפילו לא את הכוח לכנס את יהודי שושן. הוא מבין שהוא חייב לנצל את מעמדה של אסתר ואת היתרון הנוסף שיש לה על פניו מלבד הקרבה למלך<sup>9</sup>:

”וְאֵת פֶּתִישָׁגֶן כְּתָב הַדָּת אֲשֶׁר נָתַן בְּשׁוֹשָׁן לְהַשְׁמִידם נָתַן לוֹ לְהִרְאוֹת אֶת אֶסְתֵּר וּלְהַגִּיד לָהּ וּלְצַוֹת עָלֶיהָ לְבוֹא אֶל הַמֶּלֶךְ לְהִתְחַנֵּן לוֹ וּלְבַקֵּשׁ מִלְּפָנָיו עַל עַמָּהּ: וַיְבוֹא הֶתֶף וַיִּגֵּד לְאַסְתֵּר אֶת דְּבָרֵי מָרְדֳּכָי: וַתֹּאמֶר אֶסְתֵּר לְהֶתֶף וּתְצַוֶּהוּ אֶל מָרְדֳּכָי: כָּל עַבְדֵי הַמֶּלֶךְ וְעַם מְדִינֹת הַמֶּלֶךְ יוֹדְעִים אֲשֶׁר כָּל אִישׁ וְאִשָּׁה אֲשֶׁר יְבוֹא אֶל הַמֶּלֶךְ אֶל הַחֲצַר הַפְּנִימִית אֲשֶׁר לֹא יִקְרָא אַחַת דָּתוֹ

<sup>8</sup> שם פסוק ח'

<sup>9</sup> אסתר ד', ח'-יא'

לְהִמִּית לְבַד מֵאֲשֶׁר יוֹשִׁיט לוֹ הַמֶּלֶךְ אֶת שְׂרָבִיט הַזָּהָב וְחָיָה וְאֲנִי לֹא  
נִקְרָאתִי לְבוֹא אֶל הַמֶּלֶךְ זֶה שְׁלוֹשִׁים יוֹם:

מרדכי מצווה את אסתר שהסתירה עד כה את יהדותה ללכת ולחשוף אותה כדי  
להציל את עמה.

פה למעשה, מגיע המתח בו אסתר חיה לשיא.

מתשובתה עולה קול ברור של כניעה לנוהג המלכותי. עם ישראל ודת יהודית  
על הכף, אך אסתר לא פורצת את המחסום התרבותי. מבחינתה לא ייתכן- ולא  
משנה מה הסיבה, לגשת אל המלך בצורה כזאת.

ופה מרדכי מנסה לעורר אצלה את זהותה היהודית<sup>10</sup> :

”וַיֹּאמֶר מְרֹדֶכֶי לְהָשִׁיב אֶל אֶסְתֵּר אֵל תְּדַמִּי בְּנַפְשֶׁךָ לְהַפְּלִיט בֵּית הַמֶּלֶךְ מִכָּל  
הַיְּהוּדִים: כִּי אִם הִתְרַשׁ תִּתְּרִישִׁי בְּעֵת הַזֹּאת רִיחַ וְהִצָּלָה יַעֲמוּד לַיְּהוּדִים  
מִמָּקוֹם אַחֵר וְאֵת וּבֵית אָבִיךָ תֵּאבְדוּ וּמִי יוֹדֵעַ אִם לָעֵת כְּזֹאת הִנְעִפָּה  
לְמַלְכוּת:”

פתאום יש לאסתר 'בית אבא' אותה אסתר היתומה שהזהות היהודית אצלה לא  
ברורה, מרדכי נוגע לה בנקודה רגישה- השורשים ואת החיבור שלה ליהדותה.  
בשלב זה משתנה תמונת המצב אצל אסתר ואולי לראשונה הדת גוברת על  
התרבות<sup>11</sup> :

”לֶךְ כָּנוּס אֶת כָּל הַיְּהוּדִים הַנִּמְצָאִים בְּשׁוֹשַׁן וְצוּמוּ עָלַי וְאֵל תֵּאכְלוּ וְאֵל  
תִּשְׁתּוּ שְׁלֹשֶׁת יָמִים לִילָה וַיּוֹם גַּם אֲנִי וְנִנְעֲרֹתַי אֲצוּם כֵּן וּבִכְן אָבוֹא אֶל הַמֶּלֶךְ  
אֲשֶׁר לֹא כִדַּת וְכִאֲשֶׁר אֲבַדְתִּי אֲבַדְתִּי:”

אסתר פורצת את המחסום התרבותי והולכת להתחנן אל המלך.  
מרדכי הולך לכנוס את 'היהודים אשר בשושן', אותם שנהנו מסעודתו של אותו  
רשע, אותם החיים במתח בין דת לתרבות. מרדכי לא יכול לפנות אליהם בשם

<sup>10</sup> שם, יג'-יד'

<sup>11</sup> שם, טז'

עצמו, הוא צריך את ציווי אסתר. הוא נתפס בעיניהם כ'דתי מדי'. עם אסתר לעומת זאת הרבה יותר קל ליהודי שושן להזדהות. הם מחוברים לסיפור האישי שלה. לא סתם היא מכנסת דווקא אותם ולא את יהודי הכפרים. יהודי שושן מייצגים את קונפליקט אותו חיה גם אסתר. אותו הקונפליקט שבגללו 'נתחייבו כליה'.<sup>12</sup>

## ו. 'הדור קיבלוה'

חז"ל מתארים קבלה מחודשת של היהודים את התורה בימי אחשוורוש<sup>13</sup> :  
"ויתיצבו בתחתית ההר. אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא: מלמד שכפה הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם: אם אתם מקבלים התורה - מוטב, ואם לאו - שם תהא קבורתכם. אמר רב אחא בר יעקב: מכאן מודעא רבה לאורייתא. אמר רבא: אף על פי כן, הדור קבלוה בימי אחשוורוש. דכתיב קימו וקבלו היהודים, קיימו מה שקיבלו כבר."  
אותה החלטה גורלית של יהודי שושן שמבינים שגם בעולם מודרני עדיין אי אפשר להתנתק מהתורה. ברגע האמת הם מקבלים על עצמם את מצוות ה' במקום מצוות המלך.

## ז. היחס לאסתר בגמרא

כשהגמרא מחפשת קווים לדמותה של אסתר אנו נתקלים במחלוקת<sup>14</sup> :  
"ר' מאיר אומר: אסתר שמה, ולמה נקרא שמה הדסה - על שם הצדיקים שנקראו הדסים, וכן הוא אומר והוא עמד בין ההדסים. רבי יהודה אומר: הדסה שמה, ולמה נקראת שמה אסתר - על שם שהיתה מסתרת דבריה, שנאמר אין אסתר מגדת את עמה וגו'."

<sup>12</sup> זו גם אחת הסיבות שבשושן חוגגים את החג פעמיים, דבר שאין לו תקדים ביהדות  
<sup>13</sup> שבת פח.  
<sup>14</sup> מגילה יג'.

לשיטת ר' מאיר, שמה הראשון היה אסתר ושמה השני מייצג את המהות הוא הדסה. הצדיקות שלה מבוססת "על שם הצדיקים" כלשון ר' מאיר ולא על צדיקות עצמית. היא תלויה בבית אביה ומרדכי יודע זאת ועובר כדי לעורר תכונות אלה גם אצלה.

לשיטת רבי יהודה, שמה המקורי הוא הדסה, כי היא אכן מודעת למסורתה ולעמה, ושמה השני והמהותי הוא אסתר כי היא מסתירה את זהותה הידועה לה גם מלפני המלך ואולי גם מעצמה.

### ה. 'כתבוני לדורות'

הגמרא מתארת דיון בין אסתר לחכמים בעניין המגילה. אסתר מבקשת להיכתב ולהיזכר לנצח אך חכמים לא חושבים שהסיפור צריך להיכנס לכתבי הקודש<sup>15</sup>:

"שלחה להם אסתר לחכמים: כתבוני לדורות. שלחו לה: אהלא כתבתי לך שלישים, שלישים ולא רבעים."

כוונת חכמים היא שכבר מוזכרת מלחמת עמלק בתורה בנביאים ובכתובים ואין סיבה להכניס גם את מגילת אסתר. אסתר כאילו אומרת לחכמים 'אתם לא מבינים' זה סיפור אחר, סיפורי עמלק בכל תקופה מתוארים כאשר יש מלך לישראל או מנהיגות בוררה כזו או אחרת.

זה סיפור על יהודים בגלות, שנמשכו אחר תרבותם וכמעט איבדו את זהותם היהודית. 'כתבוני לדורות' כי הסיפור הזה רלוונטי לדורות.

בעולם המודרני אנו הרבה פעמים מרגישים שהחברה סוחפת אותנו. אין בסיפור המגילה כדי ללמדנו להיות יהודי גולה מבודדים, אלא הקול אותו משמיעה אסתר של שיתוף ושילוב כאשר תמיד היהדות גוברת ומבוססת. מחד, לדעת להיות אסתר המלכה, ומאידך, לזכור את השורש החשוב - אסתר בת אביחיל, אסתר הזאת שמחוברת לבית אביה.

<sup>15</sup> שם ד.