

עז דבורה

מפרי עטן של תלמידות בית המדרש ובוגרותיו

גיליון א
אדר תשפ"א



בית המדרש לנשים מגדל עז
ע"ש סטלה ק' אברהם ליד ישיבת הר עציון

עז דבורה
כתב עת מבית המדרש לנשים במגדל עז
גיליון 1, תשפ"א (2021)



עורכת: שרה פרידלנד בן ארזה
הפקה וריכוז: גילה ברקוביץ סמין, שירה שור

עיצוב גרפי: ותקין's בוטיק
נדפס בדפוס העיר העתיקה

בית המדרש לנשים, קיבוץ מגדל עוז, גוש עציון, מיקוד 9091500
טל' 02-9934520 פקס 02-9934901
officemigdaloz@gmail.com

”וְאֵלֹהֵינוּ מָלֵא שִׁירָה כִּפְיָם וּלְשׁוֹנֵנוּ רִנָּה כְּהֶמוֹן גִּלְיוֹ... אֵין אֲנַחְנוּ מִסְפִּיקִים לְהוֹדוֹת לְךָ ה' אֱלֹהֵינוּ וְאֵלֵהֵי אֲבוֹתֵינוּ...”

דבורה הנביאה, ששם אָמנו **דבורה מוזס** כשמה, הייתה אישה חזקה ודומיננטית. היא הנהיגה את ישראל ודחפה את ברק ואת העם להתמודד נכוחה עם המציאות.

הנהגתן של נשים היום, השפעתן ועיסוקן בתורה ובכתיבה תורנית מתבקשת ומבורכת. נשים זוכות להשמיע קול נוסף בעולם התורה, ובהנהגתן יש עוז רוח וחשיבה רעננה.

זכינו לאם וסבתא מנהיגה. היא מנהיגה בדרכי חסד, בשכל ישר ובדרכי נועם. זכינו לאם וסבתא מקשיבה, אמפתית, צעירה ברוחה ובעלת מרחב פנימי גדול הפתוח להכיל חידושים מחשבתיים ומעשיים המתאימים גם לדור הצעיר. אָמנו וסבתנו מאמינה במקומן החשוב של נשים בכל אפיקי החיים.

עם הגיעה לגבורות אנו מייסדים לכבודה את 'עז דְבוֹרָה', מיזם מתמשך של כתיבה תורנית של נשים בשיתוף הרבנית אסתי רוזנברג ובית המדרש לנשים מגדל עז.

אל עלון הביכורים שלפנינו הגישו כותבות צעירות את ביכורי כתיבתן. אנו מתפללים שהמיזם יתעצם ויזמין אליו נשים רבות נוספות במגוון רחב של תחומי דעת תורניים.

יהי רצון שאָמנו תזכה לראות ביציאה לאור של גיליונות רבים של 'עז דְבוֹרָה' מתוך בריאות איתנה, אושר ונחת.

בני משפחת מוזס לדורותיהם



תוכן

7	הנצנים נראו הרבנית אסתי רוזנברג
11	דבר העורכת
13	בית לשכינה נעה נגן
21	מיקום המקדש ומשמעותו אביטל לוי (חזוני)
31	"וממדבר מתנה" מרב שמש רוזן
41	"לא תסגיר עבד [...] עמך ישב בקרבך"; ארץ ישראל מקלט מעבודה זרה בת-שבע סייקס קולט
47	"מקום אשר ינוס שמה" איילת פרוליך
57	תורת אמן ושאלת טומאתן; על טומאת היולדת בקהילת ביתא ישראל בישראל אסתר יפה
65	משנה מקום משנה מזל שירי הימלפרב
77	"אל יצא איש ממקומו" תליה מילנר
87	"הקובע מקום לתפילתו" אפרת אמיתי
95	על הכותבות

הַנְּצָנִים נִרְאוּ

הרבנית אסתי רוזנברג ראש בית המדרש לנשים מגדל עז

פסוקי הפרשה הראשונה של קריאת שמע שאנו אומרים 'ערב ובוקר בכל יום תמיד פעמיים באהבה' מציירים את האופק של העברת המסורת מדור לדור, "וְשִׁנַּנְתֶּם לְבַנְיָהּ וּדְבַרְתָּ בָּם... וְקִשְׁרַתְּם לְאוֹת עַל יָדְךָ... וְכִתְבְּתֶם עַל מְזוֹזוֹת בֵּיתְךָ וּבִשְׁעָרֶיךָ" (דברים ו, ז-ט). יש דרכים רבות לחלום ולהעביר ערכים ואמונות מדור לדור: לימוד תורה עם הבנים והבנות, קיום מצוות מוחשיות של תפילין על הזרוע וכתובת דברי התורה על מזוזות בתינו. נראה לי שהתורה מציעה את הכתיבה ככלי מוחשי שבו מתנסחים ומתבררים הערכים והמחשבות שלובנו טרם הכתיבה.

בתחילה הפה משיח ללב והוגה בינו לבין עצמו, ולאט-לאט כמו זרעים שנזרעו הדברים מתבררים וכבר אפשר לשתף אותם עם אחרים, לפתוח בהיסוס או בביטחון את המחשבות ואת הלימוד החיצוני והפנימי עד לשלבים מתקדמים של חברותא ולימוד משותף בחבורה.

על המילים 'ושיננתם לבניך' אמרו חז"ל "שיהיו דברי תורה משוננים בפיו" (מדרש אגדה דברים ו). הלימוד המשותף והוראת הבנים גורמים ללומדים לנסח את תלמודם לכדי משנה סדורה; היכולת ללמד אחרים מגיעה רק אחרי שהדברים נהירים וברורים למלמדים. דומתני שהמדרגה הגבוהה ביותר של לימוד היא היכולת לכתוב אותו, לנסח ולהגדיר את הדברים. תהליך הכתיבה טומן בחובו את ההזדמנות לנסח את הדברים וליילד אותם לאוויר העולם, ותהליך זה חשוב גם מבחינת הלימוד וגם מבחינה פנימית. הכותבים נדרשים להרחיב את המבט מעבר לנקודת המבט האישית שלהם ולהזדהות עם הכתיבה; הכתיבה היא תהליך מתמיד של תרגום והפצה של דברי תורה.

תפילתנו ככותבות זהה לפסוקים בדברים ומבקשת שהדברים הנכתבים על מגילת ספר ילוו את הכותבות וגם את הקוראים בכל המקומות בחייהם, על מפתן הדלת ובבית פנימה.

כך מתהווה גם תורת בית המדרש שלנו: בתחילה נרקמה שפה פנימית שזר לא יבין, אינטימיות בית מדרשית "אֲשֶׁר יִחְדָּו נִמְתִּיק סוּד בְּבֵית אֱלֹהִים נְהַלֵּךְ בְּרָגְשׁ" (תהלים נה, טו), מחשבות ראשוניות של לימוד והפנמה שכוחן באינטימיות ובצניעות.

עם התבגרות בית המדרש והרחבת שנות הלימוד בבית המדרש חדרה ההבנה שהתורה הנלמדת אינה צריכה להישאר בין ארבעת הכתלים של בית המדרש. ההבנה הייתה כפולה: תהליך הכתיבה ייטיב עם הכותבות, והן תעמקנה בלימודן

ותרכושנה כלים לכתובה תורנית משמעותית מחד גיסא, ומאידך גיסא הן תלמדנה גם להרחיב את השפה הבית מדרשית אל עבר עולמות העשייה, והקוראים יוכלו להיכנס פנימה אל הסוד.

"אם למדת תורה הרבה, אל תחזיק טובה לעצמך כי לכך נוצרת" (משנה, אבות ב, ח).
אנו רואים במאמרים אלו הזדמנות להרחיב את תורת בית המדרש ולהנגישה לציבור אוהבי תורה המצויים בכל מרחבי החיים, בוגרות בית המדרש וגם בוגרות ובוגרים של בתי מדרש אחרים, בעלי בתים (נשים וגברים) השמחים להגות בתורה בשבתם בבית ובלכתם בדרך.

במהלך שנת תש"ף, בצילה של מגפת הקורונה, הוזמנו תלמידות שנה ג' ומעלה לכתוב מפרי לימודן על נושא 'המקום' בתנ"ך, במחשבה ובתורה שבעל פה. טיפין-טיפין, עם התהפכות חיינו, ולפעמים כפשוטה, עם סגירת כותלי בית המדרש הפיזיים, ניסו הלומדות ואף הצליחו להוציא תחת ידיהן מתורתן.

אנו גאים בהן מאוד על המאמץ, על ההתמדה ועל הכתיבה אף מרחוק ובתנאים מאתגרים, ואני מאחלת לכל הכותבות שתמשכנה לגדול ולהתפתח בתורה בכל ענפיה. התרגשנו לקבל גם כמה מאמרים מבוגרות אשר הצליחו לפנות לתורה זמן ומקום בעומס החיים. יישר כוח גדול, זה לא מובן מאליו.

"הַנְּצָנִים נִרְאוּ בְּאֶרֶץ, עַת הִזְמִיר הַגֵּיעַ" (שיר השירים ב, יב). זהו גיליון ראשון וראשוני - וחלומותינו גדולים. אנו מקווים שגיליון זה, אשר ניצניו בבית המדרש, יצמח ויכה שורש ויהפוך לאילן, והאילן יצמיח ענפים ועלים בכתיבה תורנית נשית ברמה גבוהה בכל ענפי התורה - תנ"ך, מחשבה, חסידות, הלכה וגמרא. אנו שואפים שהגיליונות הבאים ישמשו בית לכתובה נשית תורנית מתוך בית המדרש שלנו (צוות, תלמידות ובוגרות), מבתי מדרש אחרים ומפרי ידיהן של נשים אוהבות תורה בכלל. כמו כן אנו מייחלים כי מאמרים אלו, הנכתבים בבית המדרש ומחוצה לו ונקראים בכל אתר ואתר יהיו בית מדרש חי ותוסס, מפגש רב השפעה של תורת חיים.

יהי רצון שנותן התורה ישלח ברכה במעשי ידינו ושחפצנו יעלה יפה ונצליח להגדיל תורה ולהאדירה.

גיליון זה יוצא לרגל הגיעה לגבורות של גברת דבורה מוזס, אישה אצילה אשר בני משפחתה הבינו שלימוד תורה ועידודן של נשים ללמוד וללמד, לכתוב ולהתפתח בתורה, ישמח אותה ויגביר כוחה לעוד שנים רבות בבריאות ובנחת. זכות גדולה היא לנו, ואנו מודים בשם הכותבות והקוראים למשפחת מוזס - ובייחוד לאמיר - על השותפות, המעוף והדחיפה. אנחנו מעריכים זאת מאוד ומאחלים לגברת מוזס עוד שנים רבות של בריאות ונחת עם כל הצאצאים.

הפקת גיליון זה והנגשת התורה הנלמדת באמצעותו לא היו מתאפשרות ללא הליווי הצמוד של אנשי מעשה וחזון אשר היו שותפים פעילים מהרגע הראשון ועד המוצר

המוגמר: בראש ובראשונה גילה ברקוביץ סמין, אחראית בוגרות וקשרי חוץ בבית המדרש, אשר עבדה ללא לאות על כל הצדדים הארגוניים עם הלל מן, שותפנו משיבת הר עציון. גילה השקיעה רבות בצדדים הטכניים, הארגוניים והכלכליים למען תוכלנה הכותבות לכתוב בנחת. במהלך העבודה זכתה גילה ללדת את בתה בבריאות ובחסדי שמיים, ושירה שור, מחליפתה בתפקיד, נכנסה לנעליה של גילה והביאה את הגיליון לידי גמר בעיסוק נרחב בכל הפרטים הקטנים. גילה, הלל ושירה, בשם לומדות בית המדרש, בוגרותיו ובעיקר בשם הכותבות והקוראים אני מודה לכם מאוד.

תודה והערכה גדולה מסורות לכן הכותבות על שפתחתן בפנינו את דברי תורתכן, עמלתן לכותבם בנעימות ובבהירות ונגעתן בנו ובתורה. זכיתן וזכינו. אשריכן. תודה גם לחברי הצוות שליווה אתכן בתהליך - חני קליימן, הרב קובי גיגי והרב אבישי שרייבר - אשר זכו ללבן עם הכותבות את דברי התורה טרם כתיבתם.

הערכה ותודה מיוחדת שלוחה לשרה פרידלנד בן ארזה, העורכת המקצועית והמסורה. עריכתה של שרה, גם מבחינה מקצועית וגם מבחינה תורנית, הוציאה מכל אחת מהכותבות את המיטב שבה. בעדינות ובמסירות היטיבה שרה לשאול, להפנות, להקשות ולברר עד שהצליחה כל כותבת לדייק במילותיה. שרה, יברכך נותן התורה בעוד שנים רבות ובריאות של עשייה שתורה וכתובה שלובות בה זו בזו.

נסיים בהודאה על העבר, 'ששמת חלקנו מיושבי בית המדרש', 'ועל ניסיך שבכל יום עימנו ועל נפלאותיך', ובתפילה על העתיד להמשך לימוד תורה משמעותי בבית המדרש שלנו, בתפילה לשלום עם ישראל ובריאות לעם ישראל ולעולם כולו.

'והאר עינינו בתורתך, ודבק ליבנו במצוותיך'.

פתחי תורה

שרה פרידלנד בן ארזה

לפנינו טנא חדש שאליו נאספו פירות הלימוד של תלמידות התוכניות המתקדמות של בית המדרש לנשים מגדל עז ובוגרותיו.

הנושא של הגיליון הראשון בכתב העת 'עז דבורה' - מקום - נבחר עוד קודם שעלה על דעתנו שאנו נכנסים לתקופת הקורונה. בחרנו לבחון את היבטיו השונים של מקום, קודם שדמינו אילו צורות יעטו המקומות הפשוטים בחיינו בתקופה המערערת הזאת ואילו תזוזות משמעות יטלטלו את מושגי המקום שאותם הכרנו - הבית והחוץ, התנועה וההיקבעות, בתי כנסת הופכים לחוצות כנסת ולגני כנסת ובתי מדרש נחצצים בשקופתאות, ההיסגרות בחדרים וההיפתחות אל מרחבים וירטואליים.

הקובץ יפתח במאמרים העוסקים במושג האובייקטיבי והיציב של המקום דרך עיונים מקראיים: מאמרה של נעה נגן דן בעצם הקמת מעון בארץ לאלוהים ששמי השמיים לא יכללוהו; אביטל לוי (חזוני) מנתחת את משמעותו של האזור הגאוגרפי שאיווה ה' למושב לו בגבול בין נחלת בנימין לנחלת יהודה; מרב שמש רזון כותבת על אפיוניו של המדבר - המרחב הגאוגרפי שנבחר לנתינת התורה ולחניכתו של העם לקראת התיישבותו בארצו.

לאחר מכן יבואו שני מאמרים הקשורים להשתמעויותיהם ההלכתיות של מקומות שיוחדו וקודשו בתורה - מאמרה של בת-שבע סייקס קולט, שעניינו בהסגרת עבד, וברקעו קדושתה של ארץ ישראל, והמאמר העוסק בקליטתן של ערי המקלט שייחדו משה ויהושע בדבר ה' לקלוט בהן את הרוצחים בשוגג, שכתבה איילת פרולין. במאמר זה מובאות דעות המדגישות את קליטתן הסגולית של הערים הללו, אך גם דעות המטעימות את התהליכים הפנימיים שעובר הגולה בעצם העתקת מקום מגוריו ואת הדרך החדשה שגלות זו פותחת לפניו.

גם המאמרים הבאים אינם מתמקדים באפיונם של מקומות מסוימים אלא בנושאים הקשורים לתנועה בין מקומות: אסתר יפה מתמודדת עם מסורת טומאת היולדת של קהילת ביתא ישראל שנשתמרה במשך דורות רבים באתיופיה ובשאלות הנוקבות שעלו סביבה עם עליית הקהילה ארצה ועם המפגש עם המסורת הרבנית הנוהגת בשאר קהילות ישראל; שירי הימלפרב מבררת את משמעות הביטוי (המאוחר) "משנה מקום משנה מזל" על מרכיביו ועל מקורות ההשראה שלו.

את הגיליון יחתמו שני מאמרים הדנים בהיפוכה של התנועה ממקום למקום. מאמרים אלו יעסקו דווקא בהיקבעות במקום: טליה מילנר מבררת באמצעות

פרשנויות ודרשות חסידיות את משמעותו של האיסור המפורש שלא לצאת ממקומו ביום השביעי; אפרת אמיתי משווה בין המימרה בשבח הקובע מקום לתפילה בבבלי לבין החובה לייחד מקום לתפילה בירושלמי ודנה בהשתלשלויותיהן של האמירות הללו.

הטנא הרענן הזה, על פירותיו ממגוון תחומים בתורה, אינם אלא קצהו של המעשה.

והמעשה - ראשיתו האחת במשמעת המחויבת שבחבישת ספסלי בית המדרש, בהתמדה, בעיון בכתובים ובשיח עם תלמידות חכמים ותלמידי חכמים, וראשיתו האחרת בפתיחת הלב ובכריית האוזן לדבר ה' האצור בתורה שבכתב ושבעל פה.

רבות הן התלמידות שיצאו מראשיות אלו אל מסע הלימוד בבית המדרש, שעיקרו לימוד העולה מן הספרים, אך הוא מתחולל בעל-פה.

אחדות מהן החליטו להיענות לאתגר להמשיך בליבונה של תורה שבעל פה גם באמצעות יצירתה שוב אל הכתוב. את מה שהחלו ללמוד ולחקור - אם בשיעורים ששמעו, אם בלימוד בחברותא ואם בחקר אישי - הן בחרו לגבש במאמר כתוב ומודפס. המעבר מן השקלא וטריא החיה שבין לומדת לחברתה או למורתה או מן הדיון הפנימי האמורפי המתקיים בינה לבין עצמה אל עבר הניסוח בכתב - אינו קל. לחלק מן הכותבות כאן זוהי התנסות ראשונה בכתיבה תורנית.

אכן, 'עז דבורה' הוא כלי להפצת פירות הלימוד שהבשילו בבית המדרש, ומן הכיוון השני חרך הצצה אל תוך בית המדרש, כלי שבאמצעותו יוכלו המצויים מחוצה לו לטעום מן הנעשה בין כתליו ולשמעו גם את ההדים השבים אליו מבוגרותיו. אולם חשוב מכך, המצע הכתוב והמודפס של 'עז דבורה' מזמין את הלומדת לחדד עוד את תורתה ולדייקה. כבר עצם המחשבה על נמען חיצוני מאתגרת את ההוגה בתורה להבהיר את מחשבתה ולהגדיר את תובנותיה; בוודאי היא נדרשת לגיבוש הדברים כשעומד בפניה האתגר לבנות מאמר סדור ומנומק שיעמוד בפני עצמו.

בדרשה לפרשת נח בספרו 'דרך המלך' מתאר רבי קלונימוס קלמיש שפירא מפיאסצנה את הערך המוסף על התורה עם ביטויי החיצוניים:

וזה שמרגיש האדם לפעמים כשבא לאמר או לכתב דבר שחידש בתורה, אז בשעה שמדברו או כותבו נתוסף לו חידושים על חדושו שהיה במחשבה מקודם עד שלפעמים כל החידוש נשתנה בדברו מאשר היה במחשבתו, וזה הוא כנ"ל שחוץ מן החידוש במחשבה גם הדיבור חידוש לעצמו הוא ועתה נתחדש ונמשך אליו אור חדש.

אפשר שדבריו של הרבי מפיאסצנה מרמזים על התהליכים הטבעיים הכרוכים בכתיבה. אולם על אלה הוא מוסיף שבעצם הוצאתה של התורה מחביונו של המחדש בה אל העולם יש כדי למשוך שפע חדש של תורה אל נפשו של הכותב.

יהי נועם ה' אלוהינו עלינו ויכוון מעשה ידינו, ישלח רפואה שלמה לחולינו ובמרחב יעננו, שרה פרידלנד בן ארזה

בית לשכינה

נעה נגן

מדוע נבצר מדוד לבנות בית לה? ידועה התשובה מדברי הימים "כי דמים רבים שפכת ארצה לפני". קריאות דייקניות בספר שמואל מעלות תשובות אחרות

"ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם. ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו וכן תעשו" (שמות כה, ח-ט). פסוק מוכר זה מעורר תהיות בקריאה מעמיקה: מה משמעות הציווי לעשות מקדש כדי שה' יוכל לשכון בתוכנו? האם נדרש מקום פיזי או שמא תנועה נפשית - הכשרת ליבם של ישראל להתקדש? לתהיות אלה מצטרפת גם שאלה פרשנית: בשני הפסוקים מכונה המקום בשתי מילים שונות - האם יש הבדל בין המקדש, הנזכר בפסוק הראשון, לבין המשכן, שבפסוק השני?

עשיית מקדש לה' מתבצעת בדרכים שונות, והיא תלויה במצבם של ישראל. כשישראל נסעו במדבר הם בנו וייחדו לה' משכן - מבנה נייד שאין לו מקום קבוע, אוהל הנע איתם. הציווי 'ועשו לי מקדש' התבטא אז בנוכחותו בתוך מחנה ישראל. בהקשר זה המילה 'מקדש' אינה מציינת את הניגוד של 'משכן', כלומר מבנה קבוע לעומת אוהל, אלא את המרכז הקדוש. כשישראל התכוננו לכניסה לארץ ולהתנחלות בה נקשרה עשיית המקדש במקום ספציפי, 'המקום אשר יבחר ה'!¹ בתקופת כיבוש הארץ הקימו שלושה משכנים - בשילה, בנוב ובגבעון - אך אלה היו עדיין מבנים ארעיים. דוד המלך היה נקודת המעבר, בהיותו מי שביקש לעבור מהמשכן של ישראל הנוודים אל המקדש של ישראל היושבים כבר בארצם.

כיוון שעם כינונה של מלכות דוד מתחולל המעבר ממשכן למקדש, במשמעות של בית קבוע, נבחן את ההבדל בין השניים דרך סיפור בקשת דוד לבנות בית לה' ותשובת ה' לבקשה זו.

1 בספר דברים חוזר צירוף זה שוב ושוב, לדוגמה: "אלה החקים והמשפטים אשר תשמרו לעשות בארץ אשר נתן ה' אלהי אבותיך לך לרשתה [...] כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלהיכם מכל בטיכם לשום את שמו לשכן תדרשו ובאת שמה. והבאתם שמה עלתיכם וזבחיכם ואת מעשרתיכם ואת תרומת ידכם ונדבתיכם ונדרתיכם וזבחיכם וזבחיכם אשר יבחר ה' אלהיכם בו לשכן שמו שם שמה תביאו את כל אשר אנכי מצוה אתכם עולתיכם וזבחיכם מעשרתיכם ותרמת ידכם וכל מבחר נדריכם אשר תדרו לה" (דברים יב, א-יא).

א. בקשת דוד לבנות בית לה' - היענות לדרישת ה' או שירה חדשה?

דוד מוכר לנו מהכתובים בספר שמואל ובתהלים. בשני הספרים מצטיירת דמותו של אדם הצמא ומשתוקק למצוא לה' את מקום משכנו. בתהלים דוד נשבע: "אם אבא באהל ביתי אם אעלה על ערש יצועי. אם אתן שנת לעיני לעפעפי תנומה. עד אמצא מקום לה' משכנות לאביר יעקב" (תהלים קלב, ג-ה). בסיפור העלאת הארון בספר שמואל מסופר שדוד מפוז ומכרכר לפני ה', מקריב קורבנות לרוב ומחלק מנות ומגדנות לכל איש ואישה. כך הוא הופך את התהלוכה לאירוע שבשמחתו משתתפים כל ישראל.² נעיין עתה בפסוקים המתארים את המשך האירועים אחרי הגעת הארון לאוהל שיועד לו בחצר בית דוד בירושלים:

וְיִהְיֶה כִּי יֹשֵׁב הַמֶּלֶךְ בְּבֵיתוֹ וְה' הִנִּיחַ לוֹ מִסְבִּיב מִכָּל אִיבּוֹ. וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל נָתָן הַנְּבִיא וַיֹּאֶרְךָ נָא אֶנְכִי יוֹשֵׁב בְּבֵית אֲרָזִים וְאֲרוֹן הָאֱלֹהִים יֹשֵׁב בְּתוֹךְ הַיְרִיעָה. וַיֹּאמֶר נָתָן אֶל הַמֶּלֶךְ כֹּל אֲשֶׁר בִּלְבָבְךָ לָךְ עֲשֵׂה כִּי ה' עִמָּךְ (שמואל ב, ז, א-ג).

הפרשנים מעירים שהפסוק הראשון מביא מעין הוראה ותזכורת שהתמלאו התנאים וכשרה השעה לבניית בית המקדש, שכן יש מלך לישראל והושג שלום מהאויבים.³ בפסוק הבא מבטאת האי-נחת של דוד מן הפער בין פאר ארמונו שלו לפשטותו של האוהל שבו מונח ארון ה'.⁴ תשובת נתן מעידה על תמימות דעים בין המלך והנביא. שניהם הניחו שבשלו התנאים לבניית המקדש ושזו מחווה נכונה, ואולי אף מימוש חובתו של מלך היושב בלב ממלכתו השלווה, כלפי אלוהיו.

בהמשך הפרק תשובת ה' מפתיעה אותנו, הקוראים, כשם שהיא מפתיעה את גיבורי הסיפור:

וְיִהְיֶה בְּלִילָה הַהוּא וְיִהְיֶה דָבָר ה' אֶל נָתָן לֵאמֹר. לָךְ וְאִמְרָתְךָ אֶל עַבְדִּי אֶל דָּוִד כֹּה אָמַר ה' הַאֲתָה תִּבְנֶה לִי בַיִת לְשִׁבְתִּי. כִּי לֹא יִשְׁבְּתִי בְּבֵית לְמִיּוֹם הַעֲלֹתִי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם וְעַד הַיּוֹם הַזֶּה וְאֶהְיֶה מְתַהַלֵּךְ בְּאֹהֶל וּבְמִשְׁכָּן. בְּכֹל אֲשֶׁר הִתְהַלַּכְתִּי בְּכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הַדָּבָר דִּבַּרְתִּי אֶת אֶחָד שְׁבֻטֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר צִוִּיתִי לְרַעוֹת אֶת עַמִּי אֶת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר לָמָּה לֹא בָנִיתֶם לִי בַיִת אֲרָזִים (שם, ד-ז).

2 שמואל ב, יב-כ.
 3 רש"י לשמואל ב ז, א: "וה' הניח לו - אמר: הרי נתקיים 'והניח לכם מכל אויביכם' וגו' (דברים יב, י), מה כתיב אחריו 'והיה המקום אשר יבחר' וגו'. מעתה עלינו לבנות בית הבחירה".
 4 לאורך ספר שמואל העם שוגה ביחס לארון ה'. הוא מתייחס אליו באופן פולחני במקום להבין שאין הוא אלא מרכבה לשכינה. הדבר בולט למשל ביחסו של עלי הכהן לארון, כאשר פלשתים מנצחים את ישראל במלחמה, ועלי מוטרד מלקיחת הארון יותר משמטריד אותו מצבם של ישראל. כך כתב הרב אמנון בזק, "גלה כבוד מישראל אל הלקח ארון האלהים" - בין רחל לאשת פינחס, **מגדים** כח (תשרי תשנ"ח), עמ' 13-14, 18. בשיעור שעסק בתקופת הברונזה ובכתבי אוגרית, בקורס "סוגיות היסטוריות, תקופת בית ראשון" במכללת הרצוג בשנת 2019, הציע ד"ר חגי משגב שבקשתו של דוד לבנות בית לה' הייתה מושפעת מהתפיסה האלילית שראתה במקדש בית.

בלילה ההוא מגיעה תשובת ה' המהפכת את היוצרות. דוד, שלכאורה הוא הדמות האידיאלית לבניין הבית, אוהב נאמן ומסור, לא יוכל למלא את משאלת ליבו. הסיבה לכך אינה מפורטת. עלינו לפענח את פשר המילים: "האתה תבנה לי בית לשבתי". האם משמעותו של הסירוב היא שדוד דווקא אינו מי שמתאים להיות בונה הבית, או שהמשמעות היא שה' אינו מעוניין שיבנו בעבורו בית?

מפורסמת התשובה מספר דברי הימים: "ויאמר דָוִד לְשַׁלְמֵה בְנֵי אֲנִי הֲיֵה עִם לְבָבִי לְבָנוֹת בַּיִת לַשֵּׁם ה' אֱלֹהֵי וְיֵהי עָלַי דָּבַר ה' לֵאמֹר דָּם לְרֹב שִׁפְכָתָ וּמִלְחָמוֹת גְּדוּלוֹת עָשִׂיתָ לֹא תִבְנֶה בַיִת לַשֵּׁמִי כִּי דָמִים רַבִּים שִׁפְכָתָ אֶרְצָה לְפָנָי" (דברי הימים א כב, ז-ח). אולם בפסוקי הסיפור בספר שמואל אין התייחסות לשפיכות הדמים של דוד. את הסיבה לאי-התאמה של דוד לבניין המקדש עלינו לחפש אפוא מתוך הרמזים בפרק.

מהי משמעות ההיגד: 'כי לא ישבתי בבית... ואהיה מתהלך באוהל ובמשכן?' נראה שהפסוק, המביע את פליאתו של ה' מבקשת דוד, מבחין בין בית לבין אוהל ומשכן. אם כן, מהי משמעותה של המילה 'בית' בהקשר זה?

השאלה אך מתחזקת בהמשך הפרק, כאשר מתגלית תפנית בתשובה: ה' נעתר לבקשה, אך היא לא תתקיים בימי דוד; בנו הוא שיבנה בית לה', ולו מובטח כיסא המלוכה לעולם:

וְעָתָה כֹּה תֹאמַר לְעַבְדֵי לְדָוִד כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת אֲנִי לְקַחְתִּיךָ מִן הַנָּהָר מֵאַחַר הַצֹּאן לְהִיזוֹת נָגִיד עַל עַמִּי עַל יִשְׂרָאֵל. וְאַהֲיָה עִמָּךְ בְּכֹל אֲשֶׁר תֵּלַכְתָּ וְאַכְרַתָּה אֶת כָּל אֲיֹבֶיךָ מִפְּנֵיךָ וְעָשִׂיתִי לְךָ שֵׁם גְּדוֹל כְּשֵׁם הַגְּדֹלִים אֲשֶׁר בְּאַרְצָא. וְשִׁמְתִי מְקוֹם לְעַמִּי לְיִשְׂרָאֵל וְנִטְעַתִּיו וְשָׁכַן תִּחְתָּיו וְלֹא יִרְגַּז עוֹד וְלֹא יִסִּיפוּ בְנֵי עוֹלָה לְעַנּוֹתוֹ כְּאֲשֶׁר בְּרֵאשׁוֹנָה. וְלִמֵּן הַיּוֹם אֲשֶׁר צִוִּיתִי שְׁפָטִים עַל עַמִּי יִשְׂרָאֵל וְהִנִּיחְתִּי לְךָ מִכָּל אֲיֹבֶיךָ וְהִגִּיד לְךָ ה' כִּי בַיִת יַעֲשֶׂה לְךָ ה'. כִּי יִמְלֹאוּ יְמֶיךָ וְשָׁכַבְתָּ אֶת אֲבֹתֶיךָ וְהִקִּמְתִּי אֶת זֶרְעֶךָ אַחֲרֶיךָ אֲשֶׁר יֵצֵא מִמֶּעֶיךָ וְהִכִּינְתִּי אֶת מַמְלַכְתּוֹ. הוּא יִבְנֶה בַיִת לַשֵּׁמִי וְכִנְנְתִּי אֶת כִּסֵּא מַמְלַכְתּוֹ עַד עוֹלָם. אֲנִי אֶהְיֶה לוֹ לְאָב וְהוּא יִהְיֶה לִּי לְבֵן אֲשֶׁר בְּהַעֲוֹתוֹ וְהִכִּחְתִּיו בְּשִׁבְטֵי אֲנָשִׁים וּבְנִגְעֵי בְנֵי אָדָם. וְחִסְדֵי לֹא יִסוּר מִמֶּנּוּ כְּאֲשֶׁר חִסְרְתִּי מֵעַם שְׂאוֹל אֲשֶׁר חִסְרְתִּי מִלְּפָנֶיךָ. וְנָאֵמַן בַּיִתְךָ וּמַמְלַכְתְּךָ עַד עוֹלָם לְפָנֶיךָ כְּסֹאֵךָ יִהְיֶה נֶכּוֹן עַד עוֹלָם (שמואל ב ז, ח-טז).

ב. בית לה', בית לישראל

המילה המנחה בפרק היא בית. היא מופיעה בו במובנים שונים חמש-עשרה פעמים. דוד בפנייתו משווה בין הבית שלו לבית לה', ומכך משתמע שדוד מתייחס למובן הפשוט של המילה בית, כלומר מבנה; ובית הארזים מונגד לאוהל. עשיית בית לה' היא

חידוש של דוד. בספר דברים מופיע עשרות פעמים הצירוף "הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה'", אך בהקשרים הללו לא נזכרת כלל המילה בית, ואין בהם גם שום ציווי לבנות לו בית.⁵

התשובה לדוד אמורה לעסוק בביתו של ה', אך ברובה היא עוסקת בדוד והמשכו - 'כי בית יעשה לך ה'.' מעקב אחרי המילה המנחה חושף כי משמע הצירוף 'בית דוד' הוא המשכיותו, נצחיותו, שושלת המלוכה שהוא יעמיד.⁶ כלומר המילה בית בנוגע לדוד אינה מייצגת כאן מבנה שבו דרים אלא משמעותה מטפורית, והיא מציינת קביעות. נראה שה' לא רק נעתר לבקשת דוד אלא אדרבה, הוא מקיים אותה במובן עמוק יותר ממה שדוד העלה על דעתו. משמעותה הרוחנית של ההבטחה שבן דוד יבנה בית לה', היא ההשתרשות במקום.

המלבי"ם מתאר את הקביעות שהבית מייצג ומעמיק את רעיון הנצחיות:

והנה הבית הנבנה בקביעות מצייר המנוחה והקביעות שישב ה' בקרב עמו במנוחה והשקט, הפך האהל והמשכן שציינו שעדיין לא ישכון בקביעות, אם מפני שהעם לא הטהרו עדיין מעונותיהם והיו חוטאים פעם אחר פעם, כמ"ש שם "והיה במות השופט ישובו וישחיתו מאבותם", שעי"ז יסלק שכינתו מהם בכל פעם, ואם מפני שע"י חטאותיהם נמכרו ביד אויב ובשובם בתשובה יצטרך לעוף עליהם כצפרים עפות לפדותם מני צר, שזה יצויר בטלטול ובשכונה באהל ארעי. ולפ"ז לא היה העת עדיין שיבנה המקדש, לא מצד מלכות דוד, שעד עתה לא היה קבוע, ח"ש "האתה תבנה לי בית". ולא מצד המנוחה, שעדיין לא היה עת לשבת במנוחה, ח"ש "תבנה לי בית לשבתי" (מלבי"ם לשמואל ב ז, ה).

המלבי"ם חושף ממד נוסף של המקדש - המקדש מסמל את הקשר הנצחי בין ישראל לה'. שלא כמשכן, שהוא אוהל נייד, המקדש, העומד במקום אחד ויוצר קדושה קבועה של מקום, מסמל את הנצח. לכן דוד אינו רשאי לבנות את המקדש. אומנם בקשתו ראויה, אך עדיין לא הגיע הזמן הנכון. עם ישראל טרם הגיע למנוחתו,⁷ וגם הקשר שלו עם ה' עוד לא יציב ונאמן. המקדש ייבנה כאשר ישראל יהיו מוכנים לקבל שכונה עליהם. כאשר יעמוד המקדש על מכונו, יהיה הקשר קבוע ונצחי - ללא נסיגה או

5 בנביאים ה' מכנה את המקדש בשם העצם 'בית' ואפילו קורא לישראל לבוא ולבנות את ביתו. למשל: "וַיְהִי דְבַר ה' בַּיּוֹם הַהוּא הַנְּבִיא לֵאמֹר. הֲעַת לָכֶם אֲתֶם לְשֹׁבֵת בְּבִתְיֶכֶם סְפוּנִים וְהַבֵּית הַזֶּה חָרֵב [...] יַעַן בֵּיתִי אֲשֶׁר הוּא חָרֵב וְאַתֶּם רֹצִים אִישׁ לְבֵיתוֹ. עַל כֵּן עָלֵיכֶם כָּלֵאוּ שְׁמִים מְטָל וְהֶאֱרָץ כָּלֵאָה יְבוּלָה" (חגי א, ג-י). מעניין להעיר שכינוי זה מגיע רק אחרי בניין בית המקדש. 6 כפי שנראה בפסוק י, ה' מבטיח שישים מקום לעם ישראל, ובפסוק הבא מבטיח בית לדוד וצאצאיו. 7 כידוע מהמשך ספר שמואל, עתידות להתרגש על ישראל עוד מלחמות רבות עם פלשתים. יתר על כן, מלך ישראל נלקח מהצאן להיות נגיד על ישראל, אך הוא איננו בן מלכים בעצמו, ומלכותו עדיין איננה קבועה.

תנועה. כך עולה מפסוק י: 'ושמתי מקום לעמי לישראל ונטעתיו ושכן תחתי'. השורש שכ"ן מתייחס כאן לישראל, ושכינתו במקומו מקבילה לשכינת ה' בתוך ישראל.⁸

נמשיך לאור כיוון פרשנותו של המלבי"ם, הקושר באופן הדוק את הבית לה' בישראל ובמצבם. כך נאמר בהמשך: 'כי לא ישבתי בבית למיום העלותי את בני ישראל ממצרים ועד היום הזה ואהיה מתהלך באוהל ובמשכן'. נקודת ההתייחסות לשיבת ה' בבית היא יום הוצאתו את ישראל ממצרים, ואין היא יום בריאת העולם. נראה ששיבת ה' במקום תלויה באופן הדוק בקיומו של עם ישראל. לפני התהוות העם השאלה לא הייתה רלוונטית כלל; מאז נוצר העם ה' עדיין מתהלך ואינו יושב במקום אחד, אבל כבר מתקיים שיח סביב מקום ישיבתו וכמיהה לכך; רק כשישראל מגיעים לשבת בנחלתם מגיעה השעה לעשיית בית גם לה.⁹

מערכת היחסים ההדדית בין מצבם של ישראל למקומו של ה' איננה התנאי לבניין המקדש, אלא היא מהותו - 'הוא יבנה בית לשמי וכוונתי את כיסא ממלכתו עד עולם. אני אהיה לו לאב והוא יהיה לי לבן אשר בהעוותו והוכחתי בשבט אנשים ובנגעי בני אדם. וחסדי לא יסור ממנו'. בית ה', שהוא ממלכת זרעו של דוד, יוקם לשמו של ה'. כך כותב רש"י: "אמרו השלוחים לישראל: הקדוש ברוך הוא שלחנו לפדות לו לעם ולשום לו שם ולעשות לכם הגדולה" (רש"י לשמואל ב ז, כ). תפקידם של ישראל בעולם הוא שימת שם לה'. עצם קיומו של העם הנאמן השוכן בארצו הוא המקום לה' בעולם. ואולם מלבד התפקיד הלאומי שימלא בית המלכות בישראל, הבית מגלם גם אינטימיות - מקום המפגש והתקשורת בין אב לבנו.

בהסברו של האלשיך למהותו של בית המקדש הוא מדגיש שהמקדש מגלם את האפשרות של העם כולו, ולא רק של היחידים, להיפגש עם הבורא:

"ועשיתי לך שם גדול כשם הגדולים אשר בארץ". הם האבות, כמו שאמרו ז"ל (עי' פסחים ק"ז ב). ויהיה לפי דרכנו כי "ותעש לך שם" כאבות שהן הם היו המרכבה, כך אתה לעצמך אינך צריך כי בית אלקים והיכל ה' אתה, ושמה תאמר אם כן מה צורך בית עולמים להתפשט בו שכינה, שאני בא לומר "עד אמצא מקום לה", היה די לי

8 הכיוון של המלבי"ם שונה מפירושו של אברבנאל וכמעט הפוך ממנו. אברבנאל על אתר מביא את המדרש הבא: "אמר ר' יהודה בר' אלעאי כיון ששמע דוד זה, אמר: הרי נפסלתי מלבנות בית המקדש. אמר ליה הקדוש ברוך הוא: חייך! כל הדמים אשר שפכת כאיל וצבי הן לפני, שנאמר בהם (דברים יב, כד) 'על הארץ תשפכנו כמים'. אמר דוד לפניו: רבוננו של עולם, אם כן למה איני בונה אותו? אמר ליה: גלוי וידוע לפני שישראל עתידין לחטוא ואני מפיג בבית חמתי, וישראל ניצולין. ואם אתה בונה, הרי יהיה הבית קיים ואינו חרב לעולם, אמר לו: והרי הוא יפה? אמר לו הקדוש ברוך הוא: מוטב שאפיג בבית חמתי ואחריבנו, וישראל יהיו ניצולין, הה"ד (איכה) 'דרך קשתו כאויב וגו' כלה השם את חמתו וגו'. כווננו בזה שלא נמנע דוד מלבנות הבית מפני גנותו, ושלא היה שפיכות דמי האויבים עוון כי אם זכות, אבל היה לסבה אחרת". אברבנאל רואה במקדש מקום שיסמל את הקשר החי והדינמי בין ישראל לה'. המקום שה' שוכן בו יסגל עצמו למעשיהם של ישראל. אילו הורשה דוד המלך בעצמו לבנות את הבית, היה המקום תלוי בזכויותיו של דוד. כך היה נפגע הקשר החי בין ישראל לה' שאמור בית ה' לגלם, שכן זכות דוד הייתה מגינה על הבית גם בחטאי ישראל. כך למשל בברייתא: "ת"ר: 'כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה', מנוחה - זו שילה, נחלה - זו ירושלים" (בבלי, זבחים ק"ט ע"א).

כי היכל ה' אני, ובי שורה השכינה ברוחי, ומה צורך מקום? לזה אמר הנה על עצמך אמת הוא שאינך צריך מקום, אך מה ש"ושמתי מקום", הוא בשביל עמי ישראל. כי אינם משיגים על ידך מה שמשיגים על ידי המקדש, כי בו מתכפרים ומטהרים מטומאותם, וקונים שפע בהראות שם לפני ה', באופן שעל ידי כן "ונטעתי", ובאומרו לשון שימה, ובאומרו מקום, ולא אמר ואבנה בית וכיוצא בו, הוא אל שיתן שמו יתברך שם שכינתו הנקראת מקום, כמו שאמרו ז"ל על פסוק (בראשית כב ד) "וירא את המקום מרחוק" (שם כח יא), "ויפגע במקום", וכן אמרו רבותינו ז"ל (בראשית רבה סח ט): מפני מה מכנים שמו של הקדוש ברוך הוא וקוראים אותו מקום, מפני שהוא מקומו של עולם כו'.

בקרוב יחידי הסגולה, שהם המרכבה לשכינה, כמו האבות ודוד המלך עצמו, כבר היה מקום לה. הם היו מקומו. האלשיך מסביר שדוד התאוה לבנות בית לה' כדי לאפשר מפגש של קבוצה שכל אחד מפרטיה חשוב בפני עצמו, איש ואישה, צעירים ומבוגרים, וכל אחד מהם צריך לראות ולהיראות את פני ה' כפי שצוינו במצוות הקהל: "בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלהיהם במקום אשר יבחר תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם. הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרף אשר בשעריך" (דברים לא, יא-יב).

אחרי שהתייחסנו אל תפקידו של בית ה' הפונה אל כלל האנושות והתבוננו בפן הלאומי שבו, אני מבקשת לרדת לממד פרטי יותר - ליחס בינו לבין כל פרט ויחיד מישראל.

הפועל 'מתהלך', המופיע בפסוק "ואהיה מתהלך באהל ובמשכן" (שמואל ב ז, ו) ביחס לה', כמעט יחידאי במקרא.¹⁰ הוא מופיע בתיאור המפגש בין אדם לאלוהים בגן עדן מייד לאחר החטא: "וישמעו את קול ה' אלהים מתהלך בגן לרוח היום ויתחבא האדם ואשתו מפני ה' אלהים בתוך עץ הגן. ויקרא ה' אלהים אל האדם ויאמר לו איכה" (בראשית ג, ח-ט). הרב רא"ם הכהן רואה בפסוק זה נקודת מפנה בסיפור גן עדן. בראשית ה' שכן בתוך האדם והתקשר איתו מתוכו, ואילו אחרי החטא הוא מתואר מן החוץ: "מתהלך בגן לרוח היום", מתהלך ולא מושרש, נטול מקום כביכול. לאור זה אפשר לפרש את השימוש החוזר באותו פועל בענייננו, והפעם לא כתגובה לחטאו של אדם אלא במענה לבקשת דוד לבניית בית לשבתו; מעבר לייעודו של הבית כמקום מפגש בין אדם לאלוהים יש כאן סימון של כיוון לשוב אל המפגש הפנימי שהיה בראשית הבריאה.

10 תודה לחנה ורשימר, שהאירה את עיניי לצירוף המופיע בשני הסיפורים.

11 מלבד שתי ההופעות שאני מתייחסת אליהן כאן, הצירוף הזה המיוחס לה' נזכר גם כאן: "כי ה' אלהיה מתהלך בקרב מחנך להציל ולתת איביך לפניך והיה מחנך קדוש" (דברים כג, טו).

ג. האורח והמארץ

ראינו תשובות שונות לשאלה מדוע דוד לא הורשה לבנות את המקדש: לפי כיוון פרשני אחד, נבצר מדוד לבנות את המקדש משום שהוא לא הבין את משמעותו המדויקת. לפי אפשרות פרשנית שנייה, דוד לא היה האדם המתאים למשימה. תשובתו של אברבנאל מעניינת ומעוררת מחשבה במיוחד:

ועל דרך הפשט אשוב בפירוש "האתה תבנה הבית לשמי כי לא ישבתי" וגו', שראה יתברך שאין ראוי לבנות הבית מצד הפועל ומצד הזמן. מצד הפועל שהוא דוד, לפי שדוד היה רועה צאן, **והאל יתברך הקימו לנגיד והוא יתברך עשה בית לדוד, ואיך יעשה דוד בית לו יתברך? כי אין ראוי שהמקבל הוא ישוב פועל, ודוד, אשר האלקים עשה לו בית, לא ישוב הוא לעשות בית לאלקים.** ומצד הזמן, לפי שבנין הבית תלאו התורה במנוחת האויבים וההשקט מהמלחמות, זה לא היה עדין בימי דוד, כי עם היות שאמר שהניח השם לו מכל אויביו מסביב, הנה אחר זה היו לו מלחמות רבות כמו שיזכור אחרי זה. ומפני שתי הסבות האלה ראה יתברך יותר ראוי שיבנה שלמה הבית, לפי שנולד במלכותו והיה מלך בן מלך גדול, ובימיו היה שלום והשקט והיתה מנוחתו כבוד, ולכן הוא יבנה את הבית.

הסיבה הראשונה שאברבנאל מביא קשורה בדמותו של דוד. ה' אסף את דוד ממקומו הפשוט והפרטי, מתפקיד רועה הצאן, והכניסו לשושלת המלוכה. ה' הדריך והוביל אותו ושמר עליו מפני כל אויביו. במערכת היחסים הקרובה בין ה' לדוד ה' הוא שנותן מקום לדוד. כינון מקום לה' הוא תנועה שמגיעה מהאדם לקראת ה'; האדם מפנה מקום לבוראו, לכן לא ייתכן שדוד יבנה מקום לה'. פרשנות זו מעוררת שאלה: האם קיימת בכלל מציאות אחרת, שבה האדם יגיע אל מקומו באופן עצמאי, ואז יוכל לפנות מקום לה'?

בהמשך פירושו אברבנאל נדרש אל העיתוי, וגם כאן הוא מתייחס לתנועה האמורה להגיע מהאדם אל אלוהים, ולא להפך. הציווי לעשות מקום לה' בארץ מותנה בכך של ישראל עצמם יהיה מקום. אם אין לישראל מקום, הם לא יוכלו לעשות מקום לה'. כמוכן, לא מדובר בעניין טכני אלא בעניין מהותי; ה' בחר לקשור את מקומו בעולם בישראל. הרצון למקום שיאפשר מפגש צריך להיות הדדי: ה' יצטמצם למקום אחד, ואנחנו צריכים לפנות בתוכנו מקום.

מהפרשנויות השונות לפרק עולה תמונה המתארת את בית הבחירה, המקדש לשכינה, ואת מה שמתרחש בו. לא מלאכת המקדש ועבודת הקורבנות מתוארות כאן אלא מקומו של המקדש בחיי כל האזרח בישראל ומקומו של ישראל בבית המקדש. הבית איננו מקום שזכינו בו בזכות האבות או מתנה שה' העניק לנו; המקדש במקום אשר יבחר ה' מגלם אפשרות של מפגש בין שני מארחים - ה' הבוחר מקום אחד ומארץ בו את ישראל, וישראל הבונים בית מעצמם כדי להשכין ולארץ בו את ה': "אַחַת שְׂאֵלְתִי מֵאֵת ה' אוֹתָהּ אֶבְקֶשׁ שְׁבִתִי בְּבֵית ה' כָּל יְמֵי חַיֵּי לַחַיִּים בְּנַעַם ה' וּלְבַקֵּר בְּהִיכְלוֹ" (תהלים כז, ד).

עז דבורה • בית לשכינה

אני חותמת את המאמר בימים שנגיף הקורונה משתולל, בימים שאנו נדרשים להישאר ספונים בביתנו, במקומנו שלנו. השאלות מתחדדות והופכות לקיומיות יותר. בימים שבהם נכתבות שורות אלה בכל בית מאמין משפחות נאספות יחד לתפילה וללימוד. הן מזמינות אליהן את השכינה והופכות את הבתים למקדש מעט.

בתוך הבית מתקיים מפגש אינטימי וטבעי, אך אנחנו עדיין מצפים לבית ומקום שאליו נצא ונעלה, ובו נעמוד לא בתור יחידים אלא בתור עם מול מלכו, המתפלל את אותה תפילה שהתפלל שלמה המלך בחנוכת המקדש לפני שנים כה רבות:

כִּי הָאֱמֹנִים יֵשֵׁב אֱלֹהִים עַל הָאָרֶץ הַנְּהַה הַשָּׁמַיִם וְשָׁמַיִם הַשָּׁמַיִם לֹא יִכְלְלוּךָ אֵף כִּי הַבַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר בְּנִיתִי וּפְנִיתָ אֶל תְּפִלַּת עֲבָדֶיךָ וְאֶל תְּחִנָּתוֹ ה' אֱלֹהֵי לְשִׁמְעֵ אֶל הַרְנָה וְאֶל הַתְּפִלָּה אֲשֶׁר עֲבָדֶיךָ מִתְּפִלַּל לְפָנֶיךָ הַיּוֹם. לְהִיּוֹת עֵינֶיךָ פְּתוּחוֹת אֶל הַבַּיִת הַזֶּה לִלְוֶה וַיּוֹם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַרְתָּ יְהִי שְׁמִי שָׁמַע אֶל הַתְּפִלָּה אֲשֶׁר יִתְּפִלַּל עֲבָדֶיךָ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה (מלכים א ח, כז-כט).

מִיָּקוּם הַמִּקְדָּשׁ וּמִשְׁמַעוֹתוֹ

אֲבִיטַל לֹוִי (חֲזוֹנִי)

בֵּית הַמִּקְדָּשׁ שׁוֹכֵן בְּגִבּוֹל בֵּין נַחֲלַת בְּנֵימִין לַנַּחֲלַת יְהוּדָה. מֵה יִכּוֹלָה לֵהִיֹּת הַמִּשְׁמַעוֹת הָעֵרְכִית שֶׁל מִיָּקוּם זֶה? הָאֵם יֵשׁ לְמִיָּקוּם הַמִּקְדָּשׁ קֶשֶׁר לִיְחֻסִּים בֵּין פּוֹלִיטִיקָה וְקִדּוּשָׁה? תְּגוּבָה עַל מֵאֲמָרוֹ שֶׁל הָרֵב יוֹאֵל בֶּן נוֹן

הָרֵב יוֹאֵל בֶּן נוֹן טוֹעֵן שֶׁהַמִּיָּקוּם הַגְּאוֹגְרָפִי שֶׁל הַמִּקְדָּשׁ מִלְּמַד עַל מִשְׁמַעוֹתוֹ וְעַל תְּפִקִּיד הַפּוֹלְחָן הָעֵבְרִי.¹ מִקוֹמוֹ שֶׁל הַמִּקְדָּשׁ בְּנַחֲלָה פְּנִימִית מְצַבִּיעַ עַל כֶּךָ שֶׁהַמִּקְדָּשׁ נִחְשָׁב לְמוֹקֵד שֶׁל אַחַדוֹת פְּנִימִית לְעַם, לְעוֹמַת הַמִּקְדָּשִׁים הָאֲלִילִיִּים, אֲשֶׁר נִתְפָּסוּ כְּמוֹקְדֵי הַגְּנָה מִפְּנֵי אוֹיְבִים מִבְּחוּץ. פְּנִימִיּוֹת הַמִּקְדָּשׁ נִעֲוָצָה בְּקִדּוּשַׁת נַחֲלַת בְּנֵימִין, הַשְּׁבֵט הַמֵּאֲחֵד אֶת עַם יִשְׂרָאֵל, וְקִדּוּשַׁת הַנַּחֲלָה הִיא הַמִּקּוֹר לְבַחֲרֵת יְרוּשָׁלַיִם לֵהִיֹּת מִקוֹם הַמִּקְדָּשׁ. מִיָּקוּם זֶה שֶׁל הַמִּקְדָּשׁ הַפְּרִיד אֶת הַפּוֹלְחָן מֵהַכּוֹחַ הַפּוֹלִיטִי שֶׁל הַמֶּלֶךְ וְיִצֵּר הִירְרָכִיָּה שְׁנִבְעָה מִשְׁלוֹם וְאַחַדוֹת.

בְּרִצּוֹנִי לְבַחֹן אֶת הַפְּרִשְׁנוֹת הַטֶּקְסְטוֹאֲלִית וְהַגְּאוֹגְרָפִית שֶׁעֲלֶיהָ נִשְׁעֵנַת כָּל אַחַת מִן הַטְּעֵנוֹת שֶׁל הָרֵב בֶּן נוֹן וְאֵת מִסְקְנוֹתָיו הָרַעִיוֹנִיּוֹת. אִף עַל פִּי שְׁאִסְכִּים עִם מִסְקְנָתוֹ שֶׁל הָרֵב בֶּן נוֹן לְגַבִּי סְמָלִיּוֹת הַמִּיָּקוּם שֶׁל הַמִּקְדָּשׁ בְּנַחֲלָה פְּנִימִית, אַחֲלוּק עַל מִסְקְנָתוֹ שֶׁפְּנִימִיּוֹת זֶה מְבַדִּילָה אֶת קִדּוּשַׁת הַמִּקְדָּשׁ מֵהַפּוֹלִיטִיקָה. בְּמִקוֹם מִסְקְנָתוֹ זֶה אֲצַבִּיעַ עַל הַקֶּשֶׁר הַהֲדוּק בֵּין קִדּוּשָׁה לְכּוֹחוֹ הַפּוֹלִיטִי שֶׁל הַמֶּלֶךְ הָעוֹלָה מִמִּיָּקוּמוֹ שֶׁל הַמִּקְדָּשׁ בְּגִבּוֹל בֵּין בְּנֵימִין לְיְהוּדָה וְאֲצִיעַ שֶׁהַמִּשְׁמַעוֹת הִיא שֶׁהֵן אַחַדוֹת וְהֵן קִדּוּשָׁה תְּלוּיּוֹת בְּקִיּוּמָם שֶׁל יְחֻסִּים שֶׁל צְדָק בֵּין שְׁכֵבוֹת הָעַם.

א. הַטְּעֵנָה הָרֵאשׁוֹנָה: הַנַּחֲלָה הַפְּנִימִית שֶׁל בְּנֵימִין הִיא נַחֲלַת הַשְּׂכִינָה

הָרֵב בֶּן נוֹן פּוֹתַח בְּטַעֲנָה חֲדָשְׁנִית שֶׁנַּחֲלָתוֹ שֶׁל בְּנֵימִין כּוֹלָה הִיִּתָּה מִיּוֹעֲדַת לֵהִיֹּת מִקוֹם שְׂכִינָה. הוּא תוֹמֵךְ אֶת טַעֲנָתוֹ בְּהַסְבֵּר רַעִיוֹנִי לְגַבִּי אוֹפִיּוֹ שֶׁל שְׁבֵט בְּנֵימִין וּבְהַסְבֵּר גְּאוֹגְרָפִי לְגַבִּי מִיָּקוּמָה שֶׁל נַחֲלַת הַשְּׂכִינָה.

אֶת קְבִיעֵתוֹ הָרַעִיוֹנִית שֶׁל הָרֵב בֶּן נוֹן, שִׁיחוּדָה שֶׁל נַחֲלַת בְּנֵימִין נְעוּץ בְּמַעֲמָדוֹ הַמִּיּוֹחָד שֶׁל בְּנֵימִין בְּקֶרֶב אַחִיו, הַקֶּשֶׁר לְעֶרֶךְ הָאַחַדוֹת, הוּא מְנַמֵּק בְּשִׁלוּשָׁה נִימוּקִים: רֵאשִׁית, בְּנֵימִין נוֹלַד אַחֲרוֹן בְּמִשְׁפַּחְתּוֹ, וּבְהוֹלַדְתּוֹ הַשְּׁלִים אֶת מִסְפֵּר

1 הָרֵב יוֹאֵל בֶּן נוֹן, "נַחֲלַת בְּנֵימִין - נַחֲלַת שְׂכִינָה", יְהוּדָה אֲלִיצוֹר וְיְהוּדָה קִיל (עוֹרוּכִים), **לְפָנֵי אֲפָרַיִם וּבְנֵימִין וּמְנַשָּׁה**, יְרוּשָׁלַיִם תְּשׁוּמ"ה, עַמ' 25-46.

האחים למספר המקודש, שנים עשר. גם סדר הכתובים תומך בכך, לדעת הרב בן נון, שכן סיפור הולדת בנימין נמצא בין שינוי שמו של יעקב לישראל לספירת האחים.² שנית, ייחודו של בנימין כרוך גם בהיותו היחיד מבני יעקב שלא השתתף במכירת יוסף - סיפור הקרע בין האחים. נראה שהרב בן נון מניח שבנימין היה צעיר מכדי להיות מעורב במכירה, ואילו היה מעורב במכירה, יוסף ובנימין לא היו כה נרגשים לראות זה את פני זה.³ יתרה מזו, נאמנותם של האחים לבנימין וסירובם לדרישת יוסף לוותר עליו ולהשאירו במצרים היו התיקון למכירה.⁴ שלישית, זמן לידתו ומקום לידתו של בנימין מגלמים רגיעה והתיישבות. הוא נולד לאחר המאבק של אביו עם המלאך ושינוי שמו, והוא הבן היחיד שנולד בכנען.

אכן, נימוקים אלו מצביעים על הקשר בין בנימין ואחדות השבטים. אולם אני רואה שתי בעיות במסקנה של הרב בן נון שייחודיות זו מתקשרת לקדושה דווקא: העובדה הטכנית שבנימין נולד אחרון, ולכן משלים את המשפחה, אינה מבטאת את אופיו המלכד, שכן אינה פרי אישיותו. גם בסיפור האחים במצרים בנימין אינו אלא האמצעי שבו משתמש יוסף כדי לבחון את שאלת האחוה במשפחתו. מי שעומד להגנת בנימין הוא יהודה, והוא המאחד את המשפחה כאשר הוא בוחר להגן על בנימין.

חשוב מכך, לא ברור מדוע כורך הרב בן נון את אחדות השבטים עם קדושה. את קביעתו הוא מבסס על מעמד הר סיני ומעמד הר הכרמל בימי אליהו.⁵ אכן, שנים עשר השבטים מוזכרים במעמדות אלה, אך אין בהם אזכור של קדושה ומקדש. אפשר לראות במעמדות חשובים אלו, המלמדים את העם כיצד לעבוד את אלוהים, מעמדות קדושים, אך הכתוב אינו מדגיש בהם ממד של קדושה. נראה אפוא שקישור זה נעשה רק לאחר ההנחה המוקדמת שאחדות מסמלת קדושה, שאין לה הוכחה בכתוב.

לעומת חולשת טענתו הרעיונית של הרב בן נון, טענתו הגאוגרפית לייחודיותה של נחלת בנימין משכנעת. הרב בן נון מצביע על כך שנחלת בנימין אינה גובלת בשום ארצות אויבות מסביב. אף שיש נחלות פנימיות נוספות, כשל אפרים ויששכר, ייחודיותה של נחלת בנימין נעוץ במיקומה בין נחלות השבטים המנהיגים.⁶ השבטים שנחלותיהם מקיפות את בנימין הם השבטים שעמדו בראש מחנות השבטים במדבר: יהודה מדרום, אפרים מצפון, דן ממערב וראובן ממזרח.⁷ אף על פי שהשבטים שינו את

2 בראשית לה.

3 שם מד-מה.

4 שם מח.

5 בן נון (לעיל, הערה 1), עמ' 25.

6 מיקום גבולות הנחלות שנוי במחלוקת הנובעת מזיהוי הערים המוזכרות בתיאורי הנחלות ושרטוט הגבולות על פיהן. אין הסכמה לגבי מיקום הגבול בין גד וראובן, ולכן לא ברור אם מעבר לירדן ממזרח לבנימין הייתה נחלת גד או ראובן. הרב בן נון אינו מתייחס לכך. הוא מבסס את טענתו על הצעתו של זאב קלאי (שם, עמ' 30, הערה 22).

7 תיאור נחלות השבטים האלה ביהושע יג; שם טו-טז; שם יט.

מִיְקוּמָם,⁸ בֹּלְטָת מִרְכִּזֵּיּוֹתָיו שֶׁל בְּנִימִין בִּינֵיהֶם. בְּכַךְ מִזְכִּירָה נַחֲלָתוֹ שֶׁל בְּנִימִין אֶת הַמִּיְקוּם הַפְּנִימִי שֶׁל מַחֲנֵה הַלְוִיִּיָּה וְהַמִּשְׁכָּן בְּסֻדְרֵי הַחֲנִיִּיָּה בַּמְדָּבָר. מִכֶּךָ מְסִיק הָרַב בֶּן נֹן: "נַחֲלַת בְּנִימִין מִקְבִּילָה בַּמַּעֲמָדָה לְאוֹהֵל מוֹעֵד עִם מִשְׁפַּחֹת הַכַּהֲנֹנָה וְהַלְוִיָּה שַׁחֲנוּ מִסְבִּיבּוֹ, וְהִיא מֵהוּזָה 'נַחֲלַת שְׂכִינָה' בְּתוֹךְ שָׂאֵר נַחֲלוֹת יִשְׂרָאֵל".⁹

מַעֲמַד נַחֲלַת בְּנִימִין הוֹשֵׁג גַּם בְּתַהֲלִיךְ שְׂכַלֵּל אֶת כָּל שְׁלֵבֵי הַהֲתַנַּחְלוֹת: רְאוּבֵן נָחַל בְּתַקּוּפַת הַהֲתַנַּחְלוֹת הָרֵאשׁוֹנָה, לְפָנֵי הַכְּנִיסָה לְאַרְצָה; אֶפְרַיִם וְיְהוּדָה נָחֲלוּ בְּתַקּוּפַת הַיִּשִּׁיבָה בְּגִלְגָּל; וְאֵילֹוֹ דָן הָיָה בֵּין הַמִּתְנַחֲלִים בְּתַקּוּפַת הָאַחֲרוֹנָה, כֹּאשֶׁר יֵשֵׁב יְהוֹשֻׁעַ בְּשִׁילָה.¹⁰ מִכֵּאֵן שֶׁמַּעֲמָדָה שֶׁל נַחֲלַת בְּנִימִין נַעֲשֶׂה מִרְכִּזֵּי בַּעֲקֻבוֹת אַחַדוֹת הַשְּׁבֻטִים, שֶׁהַתַּמְמָשָׁה בְּכִיבוּשׁ הַסּוּפִי שֶׁל הָאַרְצָה.

כֹּאמֹר, אֵינֶנִּי מִקְבֵּלֶת אֶת קְבִיעַתוֹ שֶׁל הָרַב בֶּן נֹן כִּי מַעֲמַד יִיחֻדֵי זֶה שֶׁל נַחֲלַת בְּנִימִין מִשְׁתַּלְשֵׁל מֵאוּפִיּוֹ שֶׁל הַשְּׁבֻט וּמִקְדוּשָׁתוֹ הִיתְרָה. אוֹלַם אִם כֵּן, מִדּוּעַ זָכָה שְׁבֻט בְּנִימִין בְּנַחֲלָה מִרְכִּזִּית זֹאת? אֲנִי מִבְּקִשְׁתְּ לַהֲצִיעַ כִּי בְּנִימִין זָכָה בְּנַחֲלָה הַמִּקְדוּשֶׁת דּוּקָא מִשׁוּם חוֹלְשָׁתוֹ. מִיְקוּמָה הַפְּנִימִי שֶׁל נַחֲלַת שְׁבֻט בְּנִימִין וּמִיְקוּם הַמִּקְדָּשׁ בְּגִבּוּלוֹ אֵינֶם קְשׁוּרִים לְאוּפִיּוֹ הַמֵּאֲחֵד שֶׁל בְּנִימִין אֲלֵא לְחוֹלְשָׁתוֹ, שֶׁהִיא הַמְּבַחֵן לְאַחַדוֹת הַשְּׁבֻטִים. בְּסִיפּוּרֵי סֵפֶר בְּרֵאשִׁית נִבְחַן כּוֹשֵׁר הַהֲנַהֲגָה שֶׁל רְאוּבֵן וְשֶׁל יְהוּדָה סְבִיב יַחֲסֵם לְבְּנִימִין. גַּם בְּסִיכּוּם סֵפֶר שׁוֹפְטִים בָּאָה לְיַדֵּי בִּיטּוּי הַחוֹלְשָׁה שֶׁל בְּנִימִין, וְאַחַדוֹת הַשְּׁבֻטִים נִבְחַנְתָּ בְּשִׂאלָה אִם יִכְחִידוּ אֶת הַשְּׁבֻט הַזֶּה כְּלִיל.

לְדַעֲתִי, שְׁבֻט בְּנִימִין נוֹחַל בְּנַחֲלָה שְׁבָה תִּשְׁכּוֹן הַשְּׂכִינָה לֹא מִכִּוּוֹן שֶׁהוּא עֲצָמוֹ מֵאַחַד, אֲלֵא מִשׁוּם שֶׁהֵיחֵס אֵלָיו הוּא שֶׁמֵּאֲפִשֵׁר אֶת אַחַדוֹת הַשְּׁבֻטִים. מִיְקוּמוֹ שֶׁל שְׁבֻט בְּנִימִין בְּנַחֲלָה הַקְּדוּשָׁה אִמּוֹר לֵלַמַּד אֶת הָעָם שֶׁהַקְּדוּשָׁה דּוֹרֶשֶׁת הֲגָנָה עַל הַחֲלָשׁ בַּחֲבֵרָה, עֵרֶךְ הַחֲזוֹר וְנִשְׁנָה בְּפִי הַנְּבִיאִים. הַשְּׁבֻטִים הַחֲזִיקִים מִתְנַחֲלִים סְבִיב בְּנִימִין מִשׁוּם שֶׁהֲגָנָה עַל הַחֲלָשׁ בַּחֲבֵרָה הִיא מְבַחֵן הַהֲצֻלְחָה שֶׁל הַמְּנַהֵיג. הַמְּנַהֵיג הוּא מִי שֶׁיִּצְלִיחַ לְאַחַד אֶת הָעָם סְבִיב הַהֲגָנָה עַל הַחֲלָשִׁים.

רַעִיּוֹן זֶה מִתְיַשֵּׁב הֵיטֵב עִם טַעֲנָתוֹ שֶׁל הָרַב בֶּן נֹן שֶׁמִּיְקוּמָה הַפְּנִימִי שֶׁל הַנַּחֲלָה הַמִּקְדוּשֶׁת מִבְּטָא אֶת מַהוּת הַמִּקְדָּשׁ. אֲנִי מִסְכִּימָה עִם קְבִיעַתוֹ שֶׁמִּיְקוּמוֹ הַפְּנִימִי שֶׁל הַמִּקְדָּשׁ מִדְּגִישׁ שֶׁהוּא אֵינּוּ בֹא לְהַבְדִּיל בֵּין עַמִּים וְאַרְצוֹת אֲלֵא לְיִצוֹר מִדְּרַג פְּנִימִי שֶׁל קְדוּשָׁה בְּתוֹךְ הָעָם. אוֹלַם אֲנִי טוֹעֵנֶת שֶׁהַקְּדוּשָׁה אֵינָה נּוֹבַעַת מִכּוּחוֹ שֶׁל שְׁבֻט אֶחָד מֵאַחַד, אֲלֵא קְדוּשָׁה נּוֹבַעַת מֵהַאֲחַדוֹת הַנּוֹצֵרֶת מֵהֵיחֻסִּים הַנְּכּוֹנִים בֵּין הַשְּׁבֻטִים וְהַמַּעֲמָדוֹת הַשּׁוֹנִים בְּעַם. הַאֲחַדוֹת מֵתַאֲפֶשֶׁרֶת רַק אִם הַחֲזִיקִים מְגִינִים עַל הַחֲלָשִׁים. הַקְּמַת הַמִּקְדָּשׁ בְּנַחֲלָתוֹ שֶׁל שְׁבֻט חֲלָשׁ וְקָטָן מְצִיבָה אֶתְגֵּר לְכָל מֶלֶךְ שִׁירְצָה לְאַחַד אֶת הָעָם, מִשׁוּם שֶׁרַק אִם יִפְרוּשׁ אֶת חֲסוֹתוֹ עַל בְּנִימִין וְיִגַּן עֲלָיו, יוֹכֵל לְאַחַד בֵּין מַלְכוּתוֹ לְבֵין הַמִּקְדָּשׁ וְלֵהֲקִים מִמַּלְכָה מֵאוֹחַדָּת וְקְדוּשָׁה.

8 החלפת רוחות השמיים של ראובן ויהודה ושל דן ואפרים.

9 בן נון (לעיל, הערה 1), עמ' 31.

10 לפי יהושע יג; שם טו-טז; שם יט.

ב. הטענה השנייה: קדושת ירושלים נובעת מקדושת נחלת בנימין

טענתו השנייה של הרב בן נון היא שקדושת ירושלים נובעת מקדושתה הקדומה יותר של נחלת בנימין. הוא מראה שקדושת כל הנחלה הייתה מוכרת עוד לפני שנבחרה ירושלים. לדבריו, קדושת הנחלה הייתה עצמאית, ואילו קדושת מקום המקדש השתלשלה מהצטמצמות קדושת הנחלה.

נימוקו הראשון של הרב בן נון לכך שקדושת נחלת בנימין קדמה לקדושת ירושלים הוא שהכעס והתגובה הקיצונית למעשה פילגש בגבעה והעונש הכבד שהוטל על כל שבט בנימין נבעו מחומרת חילולה של הנחלה המקודשת.¹¹ לדעתי, זוהי הוכחה חלשה מאוד משום שהסיפור אינו קושר כלל בין התגובה לבין קדושת נחלת בנימין. יתרה מזו, די בסיפור המזעזע כדי להצדיק את התגובה החריפה של העם.¹² אכן, הנביאים מגיבים בחומרה יתרה על מעשי עוולה במקדש ה';¹³ אך אינני רואה כל ביסוס בסיפור לטענתו של הרב בן נון, שהמעשה שנעשה בגבעה היה מעשה כזה. יותר מכך, להבנתי הדין בעניין קדושת הנחלה רק מעמעם את מוקד הסיפור, שהוא השאלה כיצד יש להגיב להתנהגות לא-מוסרית של כל עיר בישראל.

הנימוק השני של הרב בן נון הוא לשוני. הוא מראה שהמילה כתף, שמשמעותה דומה להר או גבעה, ייחודית לתיאור נחלת בנימין.¹⁴ הופעת המילה חמש פעמים בתיאור הנחלה מדגישה את חשיבותה ומזכירה את ברכת משה לבנימין: "לְבִנְיָמִן אָמַר יְדִיד ה' יִשְׁכֵּן לְבִטְחָה עִלְיָו חֶפְצָו עִלְיָו כָּל הַיּוֹם וּבֵין כַּתְּפָיו יִשְׁכֵּן" (דברים לג, יב). כאן בולט הייחוד שבפרשנותו של הרב בן נון - התאוריה הגדולה שלו מסייעת בידו לפרש פסוק סתום. לדעתו, הכתפיים המוזכרות בברכה הן התצורה הגאוגרפית של הכתף המוזכרות בתיאור הנחלה. מתוך כך מפרש הרב בן נון את הפועל ישכן במשמעות של שכנת ה', כמו משכן, ומסביר שמשה מברך את בנימין שה' ישכון בנחלתו.

פסוק קשה נוסף שהרב בן נון מסביר באמצעות התאוריה הזו אמור על אנשי ערי גבעון שבנחלת בנימין: "וַיִּתְּנֶם יְהוָה עֵינָם הַיּוֹם הַהוּא חֹטְבֵי עֵצִים וְשֹׁאֲבֵי מִים לְעֵדָה וּלְמִזְבֵּחַ ה' עַד הַיּוֹם הַזֶּה אֵל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחָר" (יהושע ט, כז). על פי הסברו, הגבעונים הוקדשו לעבוד במיוחד את העם היושב במקום אשר יבחר ה' לשכון בו. במושג 'המקום אשר יבחר ה'' מכונה מקום הפולחן המרכזי שוב ושוב בספר דברים. הזכרתו כאן מורה שאזור מגורי הגבעונים, הוא נחלת בנימין, הוא המקום אשר בחר בו ה'. מכאן שקדושת נחלת

11 בן נון (לעיל, הערה 1), עמ' 35.

12 ישראל ראו במעשה שנעשה בגבעה נבלה (שופטים כ, ז) ורעה (שם כ, יב-יג). זעזועם למראה הגופה המבותרת אינו ממוקד בכך שהמעשה נעשה בבנימין דווקא אלא בישראל: "וְהָיָה כָּל הָרָאָה וְאָמַר לֹא נְהִיָּתָה וְלֹא נִרְאָתָה כִּזְאת לְמִיּוֹם עֲלוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֲרָץ מִצְרַיִם עַד הַיּוֹם הַזֶּה שִׁמּוֹ לָכֶם עֲלֵיהֶ עֲצוֹ וַיְדַבְּרוּ" (שם יט, ל).

13 ראו ישעיה א, ירמיה ז ועוד.

14 בן נון (לעיל, הערה 1), עמ' 37.

בנימין הייתה מוכרת כבר בימי יהושע, בתיאור הנחלות ובהקדשת הגבעונים, זמן רב לפני שנכבשה ירושלים.

הנימוק השלישי של הרב בן נון הוא ריבוי המקומות המקודשים לעבודת ה' בנחלת בנימין - גלגל, בית אל, קריית יערים, מצפה, גבעת האלוהים, נוב וגבעון. אף שיש מקומות פולחן חשובים מחוץ לנחלת בנימין - שכם, שילה, חברון ובאר שבע - הרב בן נון טוען שריכוזם הגבוה בנחלת בנימין מראה שהנחלה כולה הייתה מקודשת.¹⁵ הוכחה זו אינה משכנעת בעיניי, משום שיייתכן שריבוי מקומות הפולחן בנחלת בנימין נובע מהעובדה שישראל חיו בה בשנות הכיבוש הראשונות. הרב בן נון מנסה לענות על ביקורת זו בהצעה שנחלת בנימין נכבשה תחילה דווקא משום קדושתה, שסימלה את מלחמת ה' בעבודת האלילים של עמי כנען:

חלק גדול מן המקומות שנזכרו במלחמות יהושע נמצאים בנחלת בנימין [...] עם זה שיש למהלך המלחמה הגיון צבאי-גיאוגרפי מובהק [...] אי אפשר להתעלם מן המשמעות הדתית המובהקת של נחלת בנימין; כמרחב המלחמה העיקרי עם הכנענים [...] וכמרחב שבו כמעט כל אתר מרכזי הוא גם מקודש לעבודת ה'.¹⁶

הרב בן נון טוען לחפיפה (אולי מקרית) בין התפקיד הצבאי-גיאוגרפי של הנחלה ובין קדושתה ומציע שלא להתעלם מהקדושה בגלל התייחסותנו למשמעות הצבאית. לדעתי, הגיוני יותר להסביר את החפיפה באמצעות קשר סיבתי: קדושת הנחלה נבעה מהיותה הנחלה הראשונה שנכבשה. ריבוי המקומות הקדושים החופפים או הקרובים לאזורי הקרבות נבע מהמודעות הרבה לעזרת ה' בכיבוש בתקופת יהושע. מתוך הכרת טובה לה' הוקדשו מקומות רבים לעבודתו. חיזוק נוסף לעמדה זו אפשר למצוא בהבדל בין התיאור הניסי של כיבוש הערים בנחלת בנימין, כגון יריחו והעי והמלחמה במלכי הדרום,¹⁷ ובין התיאור הלא ניסי של כיבוש הממלכות הצפוניות.¹⁸ בכיבושים הראשונים הייתה מודעות רבה יותר למעורבותו של הקדוש ברוך הוא בתהליך הכיבוש.

אומנם הרב בן נון יכול לשוב ולטעון שהניסים שנכרכו בכיבוש נחלת בנימין נבעו מקדושתה, אבל הניסים לא היו מוגבלים לנחלת בנימין בלבד אלא התחוללו בכל הכיבושים המוקדמים בספר יהושע, ורק בהם.¹⁹ לכן סביר יותר שריבוי המקומות הקדושים בנחלת בנימין נבע מהיותה מקום הכיבוש והיישוב הראשון בארץ. קדושת

15 שם, עמ' 35.

16 שם.

17 ראו יהושע 1; שם ט; שם י.

18 ראו שם יא.

19 ייתכן שההבדל בין התיאור הניסי בשלבי הראשונים של הכיבוש לתיאור הטבעי בשלבים המאוחרים תלוי בהסתכלותו של כותב הספר ואולי אף במבטו של כל העם. העם שזה עתה שרד בתנאי המדבר ואולי לא האמין מראש ביכולתו להילחם, השתאה נוכח ניצחונותיו המופלאים.

נחלת בנימין לא נבעה מייחודיותה הקדמונית, שאותה כיבדו בהקדשת מקומות פולחן, אלא ריבוי המקומות לעבודת ה' באזור שנכבש תחילה הוא שקידש את נחלת בנימין.²⁰

לדעתי, אפשר לקשר בין קידושה של נחלת בנימין בעת הכיבוש לבין הסיבה שהצעת למעלה לקדושת נחלת בנימין. במקום טענתו של הרב בן נון שהנחלה התקדשה לכתחילה בשל אופיו המאחד של שבט בנימין, אני מציעה שהנחלה התקדשה בזמן הכיבוש בשל מיקומה הגאוגרפי. מיקומה בתווך בין נחלות השבטים המנהיגים, שהתהווה לאורך שלושת שלבי הכיבוש, והקדשת אתרי הניצחונות בנחלת בנימין לעבודת ה' לאור ההתרגשות וההודיה על הניסים שאירעו שם, הם שקידשו את נחלת בנימין. אם הרב בן נון צודק, וברכת בנימין משמעה שכירת ה' בנחלת בנימין, אפשר שמשה ידע שייכנסו לארץ באזור יריחו ויעץ בברכתו שהשבט הקטן יזכה בנחלה מוגנת זו. ייתכן גם שמשה מיעץ בברכתו לרכז את הפולחן הדתי באזור נחלתו של שבט קטן ונטול שאיפות הנהגה כדי שלא ישתלט על ההנהגה הדתית, שכבר הובטחה לשבט לוי. אולי המושג הייחודי 'כתף' בתיאור אתרים בנחלת בנימין אמור להזכיר לקורא את ברכת משה ואת עצתו.

הרב בן נון רואה בקדמות קדושת נחלת בנימין ביטוי לעצמאות הפולחן מהמלוכה. יש לשים לב שלפי תפיסה זו, קדושת המקום נעוצה במקום עצמו ואינה מצריכה הסבר חיצוני: לבנימין הובטחה חלקה שהיא קדושה מאליה. המקום שהתקדש נבחר קודם להקמת המלוכה, והמלך נדרש לבחור מתוך הנחלה המקודשת את בירתו כדי להציב בה את המרכז הפולחני, שקדושתו אינה תלויה במלך. לדעת הרב בן נון, דחיית שושלת בית שאול משבט בנימין משמעה דחיית האפשרות שאת הפולחן והמלוכה ינהיג אותו שבט, ואולי אף אותו אדם.²¹

אני מסכימה עם הרב בן נון שנחלת בנימין הייתה מקודשת קודם שנתקדשה ירושלים, אך בעיניי, קדושתה של נחלת בנימין באה לחזק את הקשר בין הפולחן והמלוכה במקום להחלישו. כאמור, לדעתי נבע ריבוי המקומות המקודשים לעבודת ה' בנחלת בנימין מכיבושה המוקדם. חשוב מכך, כפי שהראיתי בדיון בטענתו הראשונה של הרב בן נון, קדושת נחלת בנימין נבעה ממיקומה בין נחלות השבטים המנהיגים ולא מאופיו הייחודי של שבט בנימין. בנימין הוצב בנחלה המקודשת כדי לגונן עליו, ואולי כדי שחולשתו תמנע ממנו לנסות להשתלט על הפולחן. נכונה בעיניי הצעתו של הרב בן נון שהבירה הייתה צריכה להיבחר מתוך נחלה מקודשת זו.

20 לפי הרמב"ם, (משנה תורה, הלכות תרומות א), רמות הקדושה השונות בארץ ישראל נקבעו על ידי כיבושים שונים.

21 על פי שמואל א (יג, ט) הוא העלה אפשרות ששאלו עצמו חשב שיוכל להיות גם כוהן וגם מלך, שכן הקריב קורבנות, וראו הוכחות נוספות אצל בן נון (לעיל, הערה 1), עמ' 36.

אולם אנו מוצאים שדוד הוא שבחר את עיר הבירה ומרכז הפולחן, והוא בחר בעיר מתוך נחלתו שבטו הגובלת עם נחלת שבט בנימין. בחירה זו מדגישה את הקשר העמוק שבין המלכת מלך, המרכז ומאחד את הנהגת העם, להקמת מקדש, המאחד ומרכז את עבודת ה'. כפי שראינו, חולשתו של בנימין יכולה להיות עילה לאיחוד האחים, אך רק הנהגתו של יהודה, שהתבטאה בנאומו ובנשיאתו באחריות לבנימין, היא שהביאה לאיחוד האחים. באותה דרך, עד שנבחר המלך, הייתה מקודשת כל נחלת בנימין - כל האזור שבין נחלות השבטים שהיה טמון בהם פוטנציאל המלוכה - משום שאי אפשר להקים מקדש בלא מלך. רק כאשר נבחר המלך התאפשר צמצום הקדושה לעיר אחת. רק הודות לחסותו של המלך נבחרה העיר שממנה נובעת אחדות השבטים וקדושת העם.

אני מקבלת אפוא את טענתו של הרב בן נון שנחלת בנימין הייתה מקודשת, אך טוענת שקדושה זו נבעה מתהליך הכיבוש ולא מאופיו של שבט בנימין. משום כך אני חולקת על מסקנתו הרעיונית שהצטמצמות קדושת הנחלה הפנימית לעיר ירושלים מסמלת את ניתוק עבודת ה' מכוחה הפוליטי של המלוכה ומאלימות המלחמה. אני מסכימה איתו שאילו הייתה חפיפה מלאה בין הפוליטיקה לעבודת ה', היה המלך מבנימין מולך לדורות או שהבירה הייתה נבחרת מתוך נחלת השבט המולך, ובה היה נבנה המרכז הפולחני. ואולם העובדות כפי שהיו - שתחילה נבחר מלך מבנימין, ושדוד מלך תחילה בחברון - מלמדות על התחבטות לגבי הקשר הנכון בין המקדש והמלך. ההכרעה שנפלה על בחירת הבירה על הגבול בין הנחלה המקודשת לנחלת שבטו של המלך עשויה לסמל הן את ההפרדה בין המלוכה ועבודת ה' והן את הקשר ביניהן. הקשר ההדוק ביניהן מפורש בנבואת ה' לדוד: "כִּי יִמְלֹאוּ יָמֶיךָ וְשָׁכַבְתָּ אֶת אֲבֹתֶיךָ וְהִקִּמְתִּי אֶת זְרָעֶךָ אַחֲרֶיךָ אֲשֶׁר יֵצֵא מִמֶּעֶיךָ וְהִכִּינְתִּי אֶת מַמְלַכְתּוֹ. הוּא יִבְנֶה בַּיִת לַשְּׁמִי" (שמואל כ ז, יב-יג). רק לאחר שה' יבנה בית נאמן למלך וששושלתו תתייצב, יבנה המלך בית לה'²².

כפי שראינו, מקום המקדש מלמד שקדושת הפולחן אינה נפרדת ועצמאית מהפוליטיקה ומהמלכות אלא תלויה בהן ומעוצבת על ידיהן. בכך תומכת גם העובדה שקדושת ירושלים לא נבעה רק מקדושת נחלת בנימין, הקדומה יותר. בבחירת ירושלים חברו שתי בחינות: הקדושה משכבר של נחלת בנימין, ובצידה הקשר שלה לשבט יהודה ולמלך הנבחר. למעשה התקדשה ירושלים באותה דרך שהתקדשה נחלת בנימין, ובה שווה קדושת ירושלים לקדושת הנחלה. דוד לא בחר לבירתו את אחת הערים שכבר התקדשו אלא בחר בעיר שטרם נכבשה. ייתכן מאוד שבחר את ירושלים משום שרצה עיר שתעמוד על הגבול בין נחלת שבטו, השבט שלאורך הדורות וגם בימיו הצליח לאחד את כל העם,²³ ובין השבט החלש. פריסת חסותו של המלך על השבט החלש מבטאת את אחריותו כלפי העם כולו. אולם למרות חשיבותו של המיקום הגבולי של

22 זו הסיבה שמשמיע הנביא נתן לכך שנבצר מדוד לבנות בית לה'. את הסיבה המפורסמת למניעתו מלבנות את המקדש, שפיכת הדם, מציין דוד עצמו בדברי הימים א כב, ח.

23 שמואל ב ה, א-ג.

ירושלים בין יהודה ובנימין, קדושתה המסוימת אינה תלויה בקדושה קדומה יותר. כפי שהתקדשו מקומות רבים בנחלת בנימין בימי כיבוש יהושע, כך התקדשה גם ירושלים על ידי כיבוש ויחודה לעבודת ה'.

ג. הטענה השלישית: הנחלה הפנימית מדגישה מדרג רוחני בעם

הרב בן נון רואה בבחירת מקום הפולחן חלק מהמאבק המקראי בתפיסה האלילית הכנענית, שלפיה לכל אל יש מרחב שעליו הוא מגן ואליו קשורים כוחותיו. מיקומו של המקדש בנחלה שאינה גובלת עם העמים הסובבים מצביעה על כך שמטרת המקדש אינה לקבוע גבולות חיצוניים אלא ליצור מדרג רוחני בתוך העם. נראה לי כי תפיסה זו משתלבת בתפיסה האוניברסלית של ה' המוצגת בתנ"ך.²⁴ כיוון שאלוהי ישראל הוא מלכו של העולם כולו, מיקום המקדש שלו אינו מצביע על הגבלת כוחותיו בטריטוריה מסוימת. אף ריכוז עבודת ה' במקום אחד אינו מורה על הגנה על טריטוריה מסוימת אלא על יצירת מדרג של קדושה בתוך העם המאוחד סביב המקדש. הרב בן נון מעגן טענה זו בשחרור הלוויים המשרתים במקדש ממלחמות עם אויבים מבחוץ ובתפקיד הפעיל שהם נטלו במלחמות דתיות בתוך העם:²⁵

המקדש הוא פנימי-כהני, נבדל מן המלכות וממלחמותיה, וגבולותיו מבטאים הבדל דרגאי-מעמדי בתוך מערכת-אחת, במקום הבדל לאומי-ממלכתי, טעון מתח ואיבה. לפיכך, גבולות המקדש, והנחלות הקשורות בו, הם גבולות של שלום, בעוד גבולות האומה והארץ, הם תוצאה של מלחמה, ולעתים תכופות, ממשיכים לבטא מלחמה.²⁶

הרב בן נון רואה גם בעיתוי הקמת המקדש בימי שלמה, לאחר תום הכיבושים, הוכחה לכך שהתגלותו הקבועה של אלוהים היא התגלות של אל השוכן בקרב האומה ומעצב את דמותה, ולא של לוחם:

המלחמה היא גילוי של ישועת ה' ואף של הופעת ה' [...] באופן זמני, כגילוי לשעתו [...] המקדש הקבוע הוא לעולם פנימי, וגבולותיו - גבולות מחנה שכינה וגבולות מחנה לוויה, הם גבולות של דרגות שונות במערכת אחת, כעין המבדיל בין קודש לקודש.²⁷

24 לדוגמה: "סוּמָךְ ה' לְכָל הַנְּפִלִים וְזוֹקֵף לְכָל הַכְּפוּפִים. עֵינַי כָּל אֵלֶיךָ וְשָׁבְרוּ וְאַתָּה נֹתֵן לָהֶם אֶת אֶכְלָם בְּעֵתוֹ. פֹּתַח אֶת יְדֶיךָ וּמִשְׁבִּיעַ לְכָל חַי רִצּוֹן" (תהלים קמה, יד-טז).

25 הלוויים הרגו בעובדי העגל, ומשום כך זכו בתפקידים במשכן (שמות לב, כה-כט); פינחס נלחם בהולכים אחר פעור, ולכן זכה בשושלת הכהונה (במדבר כה).

26 בן נון (לעיל, הערה 1), עמ' 40.

27 שם, הערה 55.

הרעיון שמיקומו של המקדש מורה על תפקידו הפנימי מסביר את סיפור החזרת הארון משדה פלשתים בתחילת ספר שמואל. רבים מאנשי בית שמש קיבלו את פני הארון בהקרבת עולות לה' ובשמחה בשובו, ובכל זאת הומתו. בקריאתו של הרב בן נון, הארון נלקח מישראל מכיוון שבני עלי ראו בו כלי להבטחת ניצחונם במלחמה אלימה בין עמים. הפלשתים ראו בארון סמל למלכותו של אֵל טריטוריאלי, ועונשיהם באו להראות להם את יכולתו של ה' לשפוט ולהילחם בכל מקום. גם כשחזר הארון לישראל הוא נתפס ככלי לניצחון בגבולות.²⁸ אפשר להתלבט לגבי הצדק שבעונש כזה, אך זהו ההסבר הסביר ביותר שמצאתי לסיפור. אולם גם אם לא נקבל את הפרשנות הזאת, שבזו של הארון, הפסדו של ישראל במערכה ועונשם של הפלשתים מוכיחים את טענתו של הרב בן נון שהארון מסמל את כוחו האוניברסלי של הקדוש ברוך הוא. לפי הדברים הללו, נראה שמיקום המקדש בנחלה פנימית משמעו שהמקדש לא בא להפריד בין העמים ולחזק את ישראל במלחמותיו אלא לעצב את פני העם מתוכו.

לכאורה טענתי שמיקום המקדש ומהותו תלויים במלכות סותרת את הטענה האחרונה של הרב בן נון, שאין תפקידו של מקדש ה' להגן על גבולות הארץ אלא לעצב את העם פנימה. כיצד אפשר לטעון שמיקום המקדש אינו קשור למלחמה, אך הוא נבחר על ידי מלך אשר תפקידו להגן על העם - הרי אחת מהסיבות של ישראל בבקשם להם מלך הייתה: "וַיֵּצֵא לְפָנֵינוּ וְנִלְחַם אֶת מֶלֶכְמִתְּנֹו" (שמואל א ח, כ)? ואכן, ספר שמואל וספר מלכים רצופים במאמציהם של מלכים להגן על גבולות ארצם מפני האויבים החיצוניים.

גם טענתי שקדושתו של נחלת בנימין ושל ירושלים התאפשרה דווקא מכיוון שהן נכבשו במלחמה נראית סותרת את עמדתו של הרב בן נון. נראה שעל פי טענות אלו, אצטרך לעדן את עמדתו של הרב בן נון. מיקום המקדש אינו בא לבטא התנגדות לתפיסה שה' מגן על עמו, שכן גם הרב בן נון יסכים שאף הניצחון על האויבים במלחמות מבטא את הנהגת ה'. אולם מיקום המקדש מדגיש את התפקיד הפנימי של הקשר לקדוש ברוך הוא, ולא את התפקיד החיצוני. מיקום המקדש בבירת המלך, בנחלה שאינה גובלת עם אויבים חיצוניים, מצביע על תפיסתה הייחודית של התורה לא רק באשר למקדש אלא גם באשר למלך. מיקום המקדש אינו רומז שהקדוש ברוך הוא או המלך אינם מעורבים בהגנה על הגבולות אלא מוסיף שלשניהם תפקיד חשוב בעיצוב העם.

ריכוז הפולחן וריכוז ההנהגה מדגישים את המדרג החברתי הפנימי, ובמיוחד את טיב היחסים בין השכבות השונות. כפי שהמלך, שנבחר מאחד השבטים החזקים, צריך לקחת תחת חסותו את השבט החלש, כך עליו לשפוט את העם בצדק ולהנהיג חברה

28 החזרה על ראיית הארון על ידי בני בית שמש מזכירה את ראיית הארון על ידי הפלשתים ומורה על הסיבה לעונשם (שמואל א ו). השוו "וַיֵּרְאוּ הַפְּלִשְׁתִּים כִּי אָמְרוּ בְּאֵלֵהִים אֵל הַמַּחְנֶה" (שם ד, ז); "וַיֵּרְאוּ אַנְשֵׁי אֲשֶׁדּוּד כִּי כֵן וְאָמְרוּ לֹא יֵשֵׁב אֲרוֹן אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל עִמָּנוּ כִּי קִשְׁתָּהּ יָדוּ עֲלֵינוּ וְעַל דָּגוֹן אֱלֹהֵינוּ" (שם ה, ז); "וּבַיִת שָׁמֶשׁ קִצְרִים קִצְרִים חֲטִים בְּעֵמֶק וַיֵּשְׂאוּ אֶת עֵינֵיהֶם וַיֵּרְאוּ אֶת הָאָרוֹן וַיִּשְׁמְחוּ לְרֵאוֹתָ" (שם ו, יג); "וַיֵּבֶד בְּאֲנָשֵׁי בֵּית שָׁמֶשׁ כִּי רָאוּ בְּאָרוֹן ה'" (שם, יט).

צודקת. אכן, קדושת ירושלים נקבעה על ידי כיבוש, אולי משום שתקופת כיבוש יוצרת הזדמנות להתחדשות ולעיצוב מטרות חדשות. אולם מהות קדושתה של ירושלים איננה הניצחון על הגויים הסובבים אלא איחוד העם וכינון יחסי צדק בין השבטים והמעמדות השונים בעם.

סיכום

חשובה מאוד בעיניי גישתו של הרב בן נון, המייחסת למקום הגאוגרפי של המקדש משמעויות ערכיות-אמוניות ביחס לתפיסת הקדושה בתנ"ך וביחס לתפקיד המקדש בישראל. על כן צעדתי בעקבותיו בחיפוש אחר תובנות הנובעות מן המיקום הגאוגרפי, אף שלעיתים חלקתי על מסקנותיו.

אימצתי את הצעתו של הרב בן נון שנחלת בנימין הייתה מקודשת, על סמך הדמיון בין מיקום נחלת בנימין בתווך בין נחלות השבטים המנהיגים, המקביל למיקום מחנה שכונה במדבר, ועל סמך ריבוי מקומות הפולחן בנחלתו. אולם לעומת תפיסתו, שלפיה הקדושה נבעה מאופיו של בנימין, בלי התערבות ועשייה אנושית, הצעתי אני שהקדושה תלויה בכיבוש ובקידוש שקידשו ישראל, ואולי זהו המימוש של ברכת משה. המחלוקת בינינו לגבי השפעת מעשי אדם על קדושת הנחלה מבטאת גם את ההבדל בין היחס שלנו לקשר בין פוליטיקה וקדושה. הרב בן נון ראה במיקום המקדש בנחלת בנימין ביטוי לכך שהפולחן מופרד מהפוליטיקה. לעומתו אני טענתי שהצבת המקדש בגבול בין יהודה לבנימין מורה על תפיסה ייחודית של התנ"ך שעל פיה יש קשר הדוק בין פוליטיקה וקדושה. קדושת המקדש מתאפשרת רק כאשר המלך מאחד את העם מתוך אחריותו כלפי החלשים בעם.

לבסוף, אף על פי שהסתייגתי מהצעתו של הרב בן נון באשר למיקומו הפנימי של מקדש אלוהי ישראל והראיתי שלקדוש ברוך הוא ולמלך יש גם תפקיד של הגנה על הגבולות, אני מסכימה עם המסקנה שמיקום המקדש מדגיש את תפקידו ביצירת מדרג מאחד בתוך העם. עם זה, לאור טענתי שהתנ"ך רואה תלות הדדית בין המקדש למלוכה, הרחבתי טענה זו והראיתי שמיקומו של המקדש בעיר הבירה מדגיש שגם תפקידו של המלך אינו רק בהגנה על הגבולות אלא גם ביצירת אחדות. מיקום המקדש עשוי אפוא ללמד שגם הפולחן וגם המלוכה מתאפשרים רק כאשר שוררים יחסי צדקה ומשפט בין שכבות העם.

”וּמְדַבֵּר מִתְּנָה”

מרב שמש רוזן

מה פשר הבחירה האלוהית לתת את התורה במדבר דווקא? מסע אל המדבר מתוך עיון במגוון היקריותיו בתנ”ך

קביעת מקום למאורע חשוב אינה עניין של מה-בכך. זאת יודע כל זוג שהתחתן; זאת יודעת כל משפחה שקבעה את ביתה; זאת יודעים מדריכי טיולים וגם ארכיטקטים. למעשה אין מי שאינו חש שלמקומו יש השפעה על חייו.

השפעתו של המקום והשראתו בולטת בהשקעתם של אנשי תיאטרון בעיצוב הבמה ובתפאורה.¹ הצד החזותי של המרחב משפיע גם על העוצמה הרוחנית של המעשים הנעשים בו: בעיצובו של המשכן היה מרכיב חזותי מובהק, ומלאכת המחשבת שנוקקה לבנייתו ולעיצובו באה לבטא ערכים ולאפשר שיח רוחני עם אלוהים. לא בכדי לבנייתו בחר הקדוש ברוך הוא בבצלאל בן אורי בגילוי עליון ישיר: “וְאֵת קַרְאֵה ה' בְּשֵׁם בְּצַלְאֵל בֶּן אוּרִי בֶן חוּר לְמִטָּה יְהוֹדָה” (שמות לה, ל). התיאורים הארוכים והמפורטים, החוזרים ונשנים של המרכיבים החזותיים במשכן ובמקדש שלמה מעידים בין היתר על חשיבות המראה של האוהל שבו ה' נועד עם עמו או בבית שבו הוא שוכן. לפי חז”ל, גם סביב בנייתו ועיצובו של מקדש הורדוס נערך דיון בינו לבין חכמים.² לחזותו של המקום הקדוש יש אפוא משמעות מיוחדת.

הרב קוק מזכיר את התפתחות החוש האסתטי כתנאי ובסיס להתפתחות רוחנית:

צריך החוש האסתטי בדרך כלל להתפתח יפה, עד כדי שתוכל הנשמה להתאזר בציור התפארת האצילי, באופן שתוכל לעמוד במרומי דרגותיה. והספרות שבדור, ותאוות ההתרחבות של היופי שאחזה אותו, אף על פי שהם נוטים לענייני החול, ולפעמים הנם נטמאים מאד, אינם כי אם דרגות והכשרים אל הטוהר העליון של הוד של מעלה שיופיע בעולם (שמונה קבצים ב, קיא).

אם הצורה האסתטית המעוצבת, ההדר והיופי חשובים כדי לעורר קדושה ורוחניות; אם בבניית המשכן והמקדש, מקומות התקשורת שלנו עם הקדוש ברוך הוא, נעשתה עבודה אומנותית מושקעת, מדויקת ומאומצת כל כך שיופיה

1 הרב מרדכי ורדי, “אסתטיקה ואמונה”: <https://www.tzohar.org.il/?p=541>.

2 ראו בבלי, בבא בתרא ד ע”א.

וגדולתה נודעו למרחוק,³ מדוע המתנה הגדולה ביותר שקיבלה האנושות, וישראל בתוכה - תורת ישראל - ניתנה במדבר? מדוע התורה, שבו מתקשר הקדוש ברוך הוא עם ישראל, ניתנה דווקא במקום יבש, צחיח וחסר חיים, מקום שנראה שהוא כמעט נטול תפאורה, מקום שיד אנוש לא נגעה בעיצובו? מדוע המדבר הוא הבמה שנבחרה לטקס נתינת התורה?

במסע בין מגוון מקורות אבדוק את אפיוני המדבר ואעמוד על תכונותיו הטבעיות. אבקש לברר מה הוא מקרין ומהן התחושות שהוא מעורר באדם ואידרש למשמעויות התפתחותו של העם במדבר ולהיותו תחנה בדרך אל הארץ המובטחת, כדי לברר מדוע התורה ניתנה לישראל במדבר.

א. מקום צייה וצלמוות - מאפייני המדבר

כך מתאר משה את המדבר בשנה הארבעים למסע העם בו: "המוליכך במדבר הגדל והנורא נחש שרף ועקרב וצמאון אשר אין מים המוציא לך מים מצור החלמיש. המאכלך מן המדבר אשר לא ידעו אבתיך למען ענתך ולמען נסתך להיטבך באחרייתך" (דברים ח, טו). המדבר הוא מקום שמוט, מופקר ולא מוכר, נעדר חיים ומסוכן. ברצוני להרחיב את אפיוני המדבר דרך כמה הופעות שלו בתנ"ך.

1. הפקר וריחוק מעולם היישוב

מכיוון שהמדבר אינו כפוף לתרבות, קל ללכת בו לאיבוד. כך נראו ישראל בעיני פרעה נטולי יעד ומטרה ברורים, חסרי כיוון: "נבכים הם בארץ סגר עליהם המדבר" (שמות יד, ג). גם כאשר ירמיהו מזכיר ממרחק של דורות את מסע ישראל לארצם הוא מתאר את המדבר "ארץ לא עבר בה איש ולא ישב אדם שם" (ירמיהו ב, ו). המדבר הוא מקום של הפקר. אין מתנהלים בו חיים מתוקנים, ואין עוסקים בו ביישובו של עולם.

לאפיון זה של המדבר מתקשרת אחת המצוות המרכזיות בעבודת הכוהן הגדול ביום הכיפורים - מצוות שילוחו של השעיר לעזאזל. הכוהן היה לוקח שני שעירים (זכרים של עז) ומטיל גורל עליהם: בגורלו של אחד מהם עלה לעלות לקורבן חטאת לה, ואילו בגורלו של השני עלה להשתלח לעזאזל שבמדבר. הכוהן סמך את ידיו והתוודה על כל עוונות העם "ונתן אתם על ראש השעיר" (ויקרא טז, כא), ולאחר מכן: "ונשא השעיר עליו את כל עונותם אל ארץ גזרה ושלח את השעיר במדבר" (שם, כב). השעיר נשלח למדבר על ידי שליח מיוחד. שם הוא הושלך מצוק גבוה והתרסק במורד ההר עד שנעשה אברים-אברים. הרמב"ם סובר כי מכיוון שהשעיר מסמל כפרה על חטאים חמורים ביותר, אין שוחטים אותו ולא מקריבים, אלא מרחיקים אותו בתכלית הריחוק

3 בבלי, סוכה נה ע"ב: "מי שלא ראה בית המקדש בבנינו לא ראה בנין מפואר מעולם".

לארץ גזרה, כלומר למקום הגזור מהציבור. בהרחקתו אל המדבר הגזור מן הארץ המיושבת יש ביטוי לניתוק המלא של ישראל מחטאיהם.⁴ המדבר אפוא הוא המקום הנידח, המאופיין בריחוק ממקום יישוב.

2. סכנות והיעדר חיים

בפסוקים שבהם תיאר ירמיהו את מסעם של ישראל מופיע אפיון נוסף של המדבר: "הַמּוֹלִיךְ אֶתְנּוּ בַּמִּדְבָּר בְּאֶרֶץ עַרְבָה וְשׁוֹחָה בְּאֶרֶץ צִיָּה וְצִלְמֹת" (ירמיהו ב, ו). המצודות מבאר את המילה צלמות "צלו של מוות", כלומר חשכת קבר.

אפיון זה מתקשר לסיפורו של אליהו. לאחר שהרג את כל נביאי הבעל ונרדף על ידי איזבל שרצתה להמיתו, נמלט אליהו אל המדבר, שכן ידע שאין בו אנשים, ועל כן שם לא ייתפס. צל של רותם היה לו מחסה והגנה מפני השמש המדברית הלוהטת, ומלאך דאג להזינו. אך תנאי החיים הקשים במדבר הביאו את אליהו הרדוף והמתוסכל לשאול את נפשו למות.⁵

המדבר מתקשר למוות הן בשל הבדידות, המרחק מהציוויליזציה ומבני האדם, הן בגלל תנאי החיים הקשים בו והצמצום באמצעי מחיה המאפיין את המדבר. האדם במדבר נמצא במצוקה. ללא חסות והגנה תנאי המדבר הקשים עלולים להכניע אותו.

3. נחיתות כללית

"וַיִּשְׁלַח אֹתָם מִשֶּׁה לְתוֹר אֶת אֶרֶץ כְּנָעַן וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם עֲלוּ זֶה בְּנִגְבַּ וְעֲלִיתֶם אֶת הַהָר" (שמות יג, ז). כשהמרגלים נשלחו לתור את הארץ ביקש מהם משה להתחיל את הסיוור שלהם דווקא בנגב. רש"י על אתר מסביר מדוע: "עלו זה בנגב - הוא היה הפסולת של ארץ ישראל שכן דרך התגרים מראין את הפסולת תחלה ואחר כך מראין את השבח". כשם שהסוחרים חושפים את סחורתם בפני הקונה בהדרגה - הם פותחים בסחורה איכותית פחות, ולאט לאט מראים סחורה מוצלחת יותר - כך עולים המרגלים תחילה בנגב, האזור המדברי הנחשב, לפי רש"י, מן המקומות הטובים פחות בארץ ישראל, הפסולת של ארץ ישראל.

ראינו אפוא כי המדבר באשר הוא נחשב נחות. הוא מופקר, מרוחק ממקום יישוב, ותנאי הקיום בו קשים לאדם ומעוררים בו מצוקה ואפילו אימת מוות. ואכן כך מתאר משה את המדבר בשנה הארבעים למסע העם בו: "הַמּוֹלִיכְךָ בַּמִּדְבָּר הַגָּדֹל וְהַנּוֹרָא נֶחֱשׁ שָׂרָף וְעִקָּרְב וְצַמְאוֹן אֲשֶׁר אֵין מַיִם הַמוֹצִיא לְךָ מֵיַם מְצוֹר הַחֲלָמִישׁ. הַמְּאַכְלֶךָ מִן בַּמִּדְבָּר אֲשֶׁר

4 מורה נבוכים ג, מז.

5 מלכים א יט. אומנם הדבר אינו נאמר במפורש, אך אפשר שגם מקום מושבו של יונה בן אמיתי, מקדם לנינווה, הוא מקום מדברי. לפי סוף ספר יונה, יונה יושב שם וממתין לראות מה יהיה בעיר ונזקק לצילו של הקיקיון עד שהתולעת מכלה אותו ויונה מתעלף ממכת השמש המדברית. כאליהו גם יונה שואל את נפשו למות. הוא מיואש הן מיחסו של הקדוש ברוך הוא לנינווה, עיר החטאים שחזרה בתשובה, והן מתנאי המדבר הגורמים לו להיות תלוי בקיקיון אחד ולהתערער בעקבות כרסומה של תולעת קטנה אחת.

לא ידעון אבתיך למען ענתך ולמען נסתך להיטבך באחרייך" (דברים ח, טו). תכונותיו הבעייתיות של המדבר, שממתו והסכנות האורבות בו רק מחזקות את שאלתנו: מדוע בכל זאת התורה ניתנת במדבר?

ב. המדבר והירקמות הקשר עם ישראל

עם ישראל נולד ביציאת מצרים. הקדוש ברוך הוא בחר לגדלו ולהתגלות אליו דווקא במדבר. דווקא תכונת ההפקר האופיינית למדבר, שעליה הצבעתי, היא המאפשרת לבנות בו קשר מיוחד בין ישראל לקדוש ברוך הוא.

הליכתם של ישראל אחרי ה' מתפרשת במבט לאחור לשבחם: "זכרתי לך חסד נעורייך; אהבת פלולתיך לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה" (ירמיהו ב, ב). ישראל בנעוריהם האמינו בה' והלכו אחריו. שבחם של ישראל במדבר אינו מתבטא רק בהליכתם אחר ה' בארץ לא זרועה אלא גם בקבלת עול מלכותו עליהם. המדבר אינו רק שומם פיזית; הוא מגלם גם שממה רוחנית. העולם היה כמדבר כל עוד שום אומה לא הסכימה לקבל עליה את מלכות ה'. הקדוש ברוך הוא זוכר לישראל את הנכונות ללכת אחריו בהכנעה ובשתיקה אל המדבר הגדול והנורא. קשיי המדבר חושפים את הנכונות להתהלך עימו בתמימות, לצפות לו ולא לחקור אחר העתידות.

כך סיכם משה את מערכת היחסים של ישראל והקדוש ברוך הוא במדבר לפני פטירתו: "בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבלת עמים למספר בני ישראל כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו ימצאהו בארץ מדבר ובתהו ילל ישמן יטבבנהו יבוננהו יצרנהו כאישון עינו" (דברים לב, ח-ז). הכתוב מתאר את החסדים הגדולים שה' עשה עם עימו בעת שמצא את ישראל במדבר ודאג להם בו.

המילה "ימצאהו" בהקשר זה קשה. אונקלוס תרגם אותה במשמעות המציא לו, סיפק לו, כלומר אלוהים סיפק לישראל את כל צורכיהם והקיפם בענני כבוד. רש"י לעומת זאת פירש מילה זו כעמידה על אופיים - הקדוש ברוך הוא מצא את לבבם נאמן לפניו.⁶ למרות התנאים הקשים בארץ המדברית ובתוהו ילל ישימון נמשכו ישראל אחרי האמונה. במדבר התגלתה מעלתם.

פירושו של רש"י הולם את דברי המדרש:

"ימצאהו בארץ מדבר" וגו' - מציאה גדולה מצא הקדוש ברוך הוא את ישראל שנאמר: "כענבים במדבר מצאתי ישראל". לכך: "ימצאהו בארץ מדבר" - מדבר היה העולם עד שלא יצאו ישראל ממצרים. "ובתוהו ילל ישימון" - תוהו ולילה היה העולם עד שלא יצאו ישראל ממצרים ועד שלא קיבלו את התורה [...]. כיוון שיצאו ישראל ממצרים וקיבלו את התורה האיר העולם (במדבר רבה ב, ו).

6 כפי שנוקט הכתוב את השורש מצ"א לגבי אברהם: "ומצאת את לבבו נאמן לפניך" (נחמיה ט, ח).

במדבר מתקיימת מערכת יחסים דו-כיוונית: הקדוש ברוך הוא מחולל ניסים לישראל - הוא מספק להם את כל צורכיהם ובוחר בהם להיות לו לעם סגולה - וישראל מתמסרים ללכת אחריו למקום מדבר, שבו הם תלויים בו לחלוטין, ושם כורתים אתו ברית. לפיכך כשישראל אומרים במדבר סיני: "כל אשר דבר ה' נעשה" (שמות כד, ז), הם מפריחים את השממה המדברית העולמית. בקבלת התורה הם הופכים מדבר צייה לארץ נחלי מים.⁷ כך אומר הכלי יקר: "שלפי ששני אלפים תוהו היה העולם שם כמדבר כל זמן שהוא בלא תורה, על כן היו צריכין לקבלת התורה להשלים חסרון העולם" (כלי יקר לשמות יג, יז). בקבלת התורה ובקבלת עול מלכות שמיים עליהם הצמיחו ישראל חיי קדושה מטל התחייה של מלכות ה'.

כשם שמשה הדגיש בשירת האזינו שישראל נמצאו דווקא במדבר, כך הודגש עניין זה בשיר השירים: "מי זאת עלה מן המדבר מתרפקת על דודה תחת התפוח עורתיך שמה חבלתך אמה שמה חבלה ילדתך" (שיר השירים ח, ה). רש"י על אתר מפרש פסוק זה: "הקדוש ברוך הוא ובית דינו אומרים על כנסת ישראל: 'מי זאת' - כמה היא חשובה זאת, שנתעלתה מן המדבר בכל מתנות טובות שם, נתעלתה במתן תורה ובדבוק שכינה ונראית חבתה לכול ועודנה בגלותה". המדבר הוא מקום ההתייחדות של עם ישראל והקדוש ברוך הוא. שם כנסת ישראל מתרפקת על דודה ושם הם מתבודדים וממתיקים סוד.⁸

בהקשר הזה אפשר לדרוש את המילה מדבר גם מלשון דיבור ולדמיין את הקדוש ברוך הוא ועם ישראל משוחחים שיחה ארוכה שהתאפשרה בחסות השטח הפתוח, ומתוך תהליך הדיבור הם כורתים במדבר ברית זוגית. את השיח הישיר והזורם בין העם לאלוהיו אפשר לראות כמעין ירח דבש במדבר, בדרך לארץ ישראל.

וכך התנבא הושע:

לכן הנה אנכי מפתיה והלכתיה המדבר ודברתי על לבה. ונתתי לה את פרמיה משם ואת עמק עכור לפתח תקוה וענתה שמה כימי נעוניה וכיום עלותה מארץ מצרים. והיה ביום ההוא נאם ה' תקראי אישי ולא תקראי לי עוד בעלי. [...] וארשתיה לי לעולם וארשתיה לי בצדק ובמשפט ובחסד וברחמים. וארשתיה לי באמונה וידעת את ה' (הושע ב, טז-כב).

ר' יוסף קרא מפרש את הפיתוי וההולכה למדבר כפיוס ושידול בדברים, "לדבר עמה בסתר, ולדבר תנחומים על ליבה". ההליכה למדבר דומה להתבודדות הזוג בירח דבש,

7 הרב חיים סבתו, "ימצאהו בארץ מדבר", דבר תורה לפרשת האזינו, הצופה, י"ב בתשרי תשנ"ט.
8 את פניו אלו של המדבר - האפשרות למפגש ללא הפרעה של זרים - אפשר למצוא גם בהמשך סיפורו של אליהו. לעיל ראינו במדבר בסיפורו של אליהו מקום מפלט. במדבר אין אנשים, ועל כן אליו יכול היה לנוס ולהימלט מזרועה הארוכה של איזבל. ואולם דווקא משום כך שם, במדבר, הוא זוכה להתגלות אינטימית עם הקדוש ברוך הוא בקול דממה דקה.

לימיו הראשונים לפני הבגידה והחטא. מכוח הזיכרון הזה יוכלו ה' ועם ישראל גם בעתיד לשוב זה אל זה ולהתפייס, לכרות ברית חדשה מרצון, ברית נצחית. עם ישראל ישמור צדק ומשפט, וה' יחוננהו בחסד וברחמים.

דווקא תנאי האקלים והשטח המדבריים שאליהם שלח הקדוש ברוך הוא את ישראל כשאך נוצרו כעם, הביאו לתלות מוחלטת של ישראל בניסים ובהשגחה יום-יומית. למרבה הפרדוקס, הנדודים במדבר, שבאופן טבעי היו אמורים להיות חוויית מצוקה פיזית מתמשכת, הפכו לחיים הדומים יותר לגן עדן, על מעלותיו ועל הקושי לחיות בו.

למרות ההבדלים העצומים בין המדבר לגן עדן יש ביניהם גם מן המשותף: הן במדבר הן בגן עדן לא הייתה לאדם בחירה מלאה. כשם שבגן עדן האדם ואשתו ניזונו מן המוכן בלא זיעה ועדיין לא הייתה להם בחירה חופשית מלאה כל עוד לא טעמו מפרי עץ הדעת טוב ורע, כך במדבר התרגלו ישראל לאכול מן, מאכל שמיימי שלא דרש את פעולת הברירה של הטוב והמזין מתוך הפסולת. אפשר לראות בזה ביטוי לכך ששוב חסרה להם הבחירה בין טוב לרע. תחושת החסר הזו התבטאה בחטא המתאוננים. ההליכה בתנאי המדבר הקשים הייתה אמורה לסגל את ישראל לנאמנות לרצונו של מקום, אך במסעם במדבר נחשף גם היצר האנושי של ישראל, שהוא כידוע רע מנעוריו (שפת אמת, בהעלתן תרמ"ז, תרמ"ח, תרנ"ב, ד"ה "והנה כתיב כמתאוננים רע").

ג. המדבר וארץ ישראל

התורה מנגידה את המדבר לארץ ישראל. בספר במדבר המדבר מכונה "המקום הרע הזה לא מקום זרע ותאנה וגפן ורמון ומים אין לשותות" (במדבר כ, ה), ובספר דברים מופיעה ההנגדה הן בתיאור שבחה של הארץ הן בתיאורי המדבר, סכנותיו וניסיו, הבאים לאחר דברי השבח הללו:

וְזָכַרְתָּ אֶת כָּל הַדָּרֶךְ אֲשֶׁר הוֹלִיכָה ה' אֱלֹהֶיךָ זֶה אַרְבָּעִים שָׁנָה בַּמִּדְבָּר לְמַעַן עֲנֹתְךָ לְנִסְתָּךְ לְדַעַת אֶת אֲשֶׁר בְּלִבְּךָ הִתְשַׁמֵּר מִצְוֹתָיו אִם לֹא. וַיַּעֲנֶךָ וַיַּרְעִבְךָ וַיֹּאכְלֶךָ אֶת הַמֶּן אֲשֶׁר לֹא יִדְעַת וְלֹא יָדְעוּן אֲבֹתֶיךָ לְמַעַן הוֹדִיעֶךָ כִּי לֹא עַל הַלֶּחֶם לִבְדּוֹ יִחְיֶה הָאָדָם כִּי עַל כָּל מוֹצֵא פִי ה' יִחְיֶה הָאָדָם [...] כִּי ה' אֱלֹהֶיךָ מְבִיאֶךָ אֶל אֶרֶץ טוֹבָה אֶרֶץ נַחְלֵי מַיִם עֲיִנֹת וְתַהֲמֹת יִצְאִים בְּבִקְעָה וּבְהָרָה. אֶרֶץ חֹטֶה וְשִׁעְרָה וְגִפְּן וְתַאֲנָה וְרִמּוֹן אֶרֶץ זֵית שֶׁמֶן וְדָבָשׁ. אֶרֶץ אֲשֶׁר לֹא בְּמִסְכָּנֹת תֹּאכַל בָּהּ לֶחֶם לֹא תַחֲסֹר כָּל בָּהּ אֶרֶץ אֲשֶׁר אֲבֹתֶיךָ בְּרָזְלָו וּמִהַרְרֵיהָ תַחְצֹב נַחֲשֹׁת. וְאֶכְלָתָּ וְשִׁבְעַתָּ וּבְרַכְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ עַל הָאֶרֶץ הַטּוֹבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ. הַשָּׁמֶר לָךְ פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ לְבַלְתִּי שָׁמֹר מִצְוֹתָיו וּמִשְׁפָּטָיו וְחֻקֹּתָיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה הַיּוֹם. פֶּן תֹּאכַל וְשִׁבְעַתָּ וּבַתִּים טְבִים תִּבְנֶה וַיִּשְׁבַּתָּ. וּבְקֶרֶךָ וּצְאֲנֶךָ יִרְבִּין וְכֶסֶף וְזָהָב יִרְבֶּה לָּךְ וְכָל אֲשֶׁר לָּךְ יִרְבֶּה. וְרַם לְבָבְךָ וְשִׁכַחְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ הַמוֹצִיאֶךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים. הַמּוֹלִיכָךָ בַּמִּדְבָּר הַגָּדֹל וְהַנּוֹרָא נָחַשׁ שָׂרָף וְעַקְרָב וְצַמָּאוֹן אֲשֶׁר אִין מַיִם הַמוֹצִיא לָּךְ מִמִּם מִצּוֹר הַחֲלֵמִישׁ. הַמֵּאֲכֹלְךָ מִן בַּמִּדְבָּר אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּן אֲבֹתֶיךָ לְמַעַן עֲנֹתְךָ וּלְמַעַן נִסְתָּךְ [...] (דברים ח, ב-טו).

חיי המדבר היו שלב נחוץ בתולדותיו של העם. הם נועדו לחנכו. בזיכרון ההליכה במדבר נעוצה הרפואה העיקרית לסכנה העלולה לנבוע מטובתה ועושרה של הארץ דווקא - סכנת השכחה. בלכתם במדבר חיו ישראל תחת השגחה אלוהית מתמדת שהייתה ישירה וגלויה יותר מזו שהייתה צפויה להם בארץ, והמן שאכלו במדבר, לחם שמיימי, היה בטוח וקבוע מהדבש ומהחלב של ארץ כנען. אולם במדבר חסרו להם חיים טבעיים של עם העובד את אדמתו ומוציא ממנה בעמל כפיו תבואה ופירות.

עם ישראל יצא ממצרים, ארץ שלא נדרשה על ידי ה'. במצרים סופקו כל הצרכים מלמטה, מן הנילוס, ובכך היו המצרים מנותקים מכל קשר עם אלוהים. לעומת זאת כשבני ישראל נסעו במדבר הם הפכו תלויים לחלוטין בחסדו של הקדוש ברוך הוא ובניסיו היום-יומיים: מים ניתנו להם מן הסלע, ולחם - מן השמיים. אולם לחסד הכלכלה המלאה של העם היה גם צד אחר. התורה רואה בתלותם הקיצונית בחסדי ה' עינוי וניסיון.⁹ חיים כאלו לאורך זמן חורגים מסדרי בראשית שלפיהם אדם אוכל מפרי עמלו. את ארץ ישראל מאפיין אורח חיים שיש בו מקצת מהחיים במצרים, שכן החיים בה מושגתים על יסודות חקלאיים וטבעיים; ועם זה:

[...]הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֵתָּה בָּא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ לֹא כְאֶרֶץ מִצְרַיִם הוּא אֲשֶׁר יִצְאָתֶם מִשָּׁם אֲשֶׁר תִּזְרַע אֶת זֶרְעֶךָ וְהִשְׁקִיָּתָ בְּרִגְלֶךָ כִּגְן הַיָּרְק. וְהָאָרֶץ אֲשֶׁר אֵתֶם עֲבָרִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ אֶרֶץ הָרִים וּבְקָעֹת לְמַטֵּר הַשָּׁמַיִם תִּשְׁתָּה מַיִם. אֶרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ דִּרְשׁ אֵתָּה תָּמִיד עֵינֶי ה' אֱלֹהֶיךָ בְּהַ מְרִשִׁית הַשָּׂנֶה וְעַד אַחֲרֵית שָׁנָה (שם יא, י-יב).

ארץ זו חיה תחת השגחה אלוהית מתמדת, ובכך היא דומה למדבר. בארץ ישראל משתלבים שני היסודות בצורה ראויה.¹⁰ על גבי הרעיון הזה מציע הרב יהושע ויצמן קריאה מעניינת בדיון התלמודי בסיפורו של המקושש במדבר.¹¹ כך נאמר בספר במדבר:

וַיְהִי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִדְבַר וַיִּמְצְאוּ אִישׁ מִקֹּשֶׁשׁ עֵצִים בַּיּוֹם הַשֵּׁבֶת. וַיִּקְרְבוּ אֹתוֹ הַמְּצָאִים אֹתוֹ מִקֹּשֶׁשׁ עֵצִים אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן וְאָל כָּל הָעֵדָה. וַיִּנְיְחוּ אֹתוֹ בַּמִּשְׁמֶר כִּי לֹא פָרַשׁ מֶה יַעֲשֶׂה לוֹ. וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה מוֹת יוֹמֵת הָאִישׁ רְגוּם אֹתוֹ בְּאֲבָנִים כָּל הָעֵדָה מִחוּץ לַמַּחֲנֶה. וַיִּצְיֵאוּ אֹתוֹ כָּל הָעֵדָה אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וַיִּרְגְּמוּ אֹתוֹ בְּאֲבָנִים וַיָּמָת כְּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה (במדבר טו, לב-לו).

חז"ל העלו את הסברה כי סיפורו של המקושש, המופיע בסוף פרשת שלח, מתייחס לחטא המרגלים. בשל הייתור של פתיחת הסיפור, 'ויהיו בני ישראל במדבר', בעיצומו של ספר במדבר, זיהה ר' עקיבא את המקושש עם צלפחד על פי גזרה שווה: "תנו רבנן: מקושש זה

9 דברים ח, ב-ג, טז.
 10 הרב אלחנן סמט, "בין מדבר לנהר - שבחה הכפול של הארץ", עיונים בפרשות השבוע, מעלה אדומים תשס"ב: <https://tinyurl.com/y5au6v8m>.
 11 הרב יהושע ויצמן, "המקושש והחסיד - הפורץ והגודר - לפרשת שלח לך", כיפה, י"ט בסיוון תשס"ג: <https://tinyurl.com/y9m8hb15>.

צלפחד, וכן הוא אומר: 'ויהיו בני ישראל במדבר וימצאו איש וגו', ולהלן הוא אומר: 'אבינו מת במדבר'. מה להלן צלפחד, אף כאן צלפחד - דברי רבי עקיבא" (בבלי, שבת צו ע"ב).

התוספות מביאים מדרש האומר: "מקושש לשם שמים נתכוון" (תוספות לבבא בתרא קיט ע"ב, ד"ה "ואפילו"). כלומר, המעשה של המקושש לא נבע ממעידה בחטא אלא היה מכוון. לפי הרב ויצמן, המקושש ביקש לתקן את חטא המרגלים. במעשה שעשה ביקש לבטא שהמדבר אינו מתאים לחיים. שמי שחפץ בחיים מתוקנים צריך לשאוף לארץ ישראל. כך הוא מסביר את חטאו של המקושש על פי רב יהודה בשם שמואל: "אמר רב יהודה אמר שמואל מקושש מעביר ארבע אמות ברשות הרבים הוה" (בבלי, שבת צו ע"ב).

רשות הרבים היא בחינה מסוימת של הפקד. ברשות זו כל אדם הולך לדרוכו, ואין אדם רשאי להשתמש בה לצרכיו. ובכל זאת, בתוך רשות הרבים יש ליחיד בחינה מסוימת של מקום המיוחד לו - ד' אמותיו. על כן אסרה תורה לטלטל חפץ יותר מארבע אמות ברשות הרבים. בכך שהמקושש העביר במדבר ד' אמות הוא שלל את האפשרות שיש במדבר כל אפשרות של מקום מיוחד. הוא ראה בו הפקר בלבד. רק במקום יישוב, בארץ ישראל, יהיה מקום למעשה של היחיד, לעבודתו ולתיקונו. במעשה שלו ביקש המקושש להטיח כנגד הכיוון של המרגלים, שמאסו בארץ חמדה, ולומר כי במדבר אין ערך לקיום המצוות. המצוות שייכות לתיקון העולם. ובמדבר המופקר אין להן משמעות.¹²

בפרק הראשון הבאתי את דברי רש"י, שראה בנגב, במדבר, את הפסולת של ארץ ישראל. במקום אחר קשר רש"י בין הפסולת לבין הפועל 'לפסל': כך הוא מפרש את מצוות ה' למשה: "פָּסַל לָךְ שְׁנֵי לַחַת אֲבָנִים פְּרָאשִׁימִים וְכִתְבֹתַי עַל הַלַּחַת אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר הָיוּ עַל הַלַּחַת הַפְּרָאשִׁימִים אֲשֶׁר שִׁבַּרְתָּ" (שמות לד, א): "הראהו מחצב סנפרינון מתוך אהלו ואמר לו: הפסולת יהיה שלך. משם נתעשר משה הרבה". הפועל לפסול משמעו השימוש בפסולת כדי להפוך אותה ליצירה, לפיסול, וזהו המקור לעושה. במדבר, כביכול פסולתה של הארץ הנושבת, עברו ישראל תהליך של פיסול ועיצוב. הם הפכו מעם עבדים לעם הנבחר של ה', שעליו מוטל להאיר את העולם ולקדש שם שמיים.

סיכום

באמצעות ניסיונות לאפיין את המדבר מתוך מגוון הקשרים בתנ"ך ובפרשנותו ודרשנותו ניסיתי להתקרב אל פשר הבחירה האלוהית להתגלות לפני העם ולתת לנו את התורה דווקא במדבר. אף שהמדבר מהופך באופיו ממקומות ההתוועדות של ה' עם עמו, שבדרך כלל מעוצבים באופן מוקדם ונדרשת להכנתם מלאכת מחשבת, הוא נושא עימו אנרגיה משלו, רוח אופיינית שאינה תלויה דווקא בחזונו או באסתטיקה שלו.

בתחילת המאמר עמדתי על היותו מהופך ממקום היישוב, מבעלות אנושית, מרוחק, צופן בתוכו סכנות ומוות, ובאופן כללי נתפס נחות מעולם היישוב. ואולם תכונות שליליות אלו התעדנו דרך העיון במדבר בשני ההקשרים של נדודי ישראל במדבר: ראשית, המדבר הוא מקום אידיאלי למפגש באין מפריע. הוא מקום מבודד המאפשר צמיחה וטיפוח של אהבת הנעורים של הקדוש ברוך הוא וישראל. דווקא תנאיו הקשים העצימו את האינטימיות והאמון ביניהם. שנית, המדבר, המוגד לארץ ישראל, ונדודי העם בתלות מוחלטת בחסדי ה' היו מעין שלב חניכה קיצוני של העם לאחר שיצאו מן ההוויה המצרית, שהשפע הכלכלי שלה תחתון, לקראת השלב המאוזן בארץ המובטחת בין יגיעה מלמטה ונשיאת עיניים אל על.

העיון במקורות הדהד בחוויה המוכרת לי מן הטיול במדבר. בתחילתו הטיול קשה ותובע מאמץ. הלם אנושי, הכרה בחידלון שלי מול המדבר המאיים. ואט-אט, ככל שהטיול נמשך, מתפתחות בי הזדהות, מציאת מקום בתוך המרחב הגדול ויכולת להיולד מחדש בתוכו.

הראי"ה קוק כתב:

מי שאין נפשו משוטטת במרחבים, מי שאינו דורש את אור האמת והטוב בכל לבבו, איננו סובל הריסות רוחניות, אבל אין לו גם כן בנינים עצמיים. הוא חוסה בצילים של הבניינים הטבעיים, כמו השפנים שהסלעים הם מחסה להם. אבל האדם, מי שנשמת אדם באמת בקרבו, נשמתו לא תוכל לחסות כי אם בבנינים שהוא בונה בעמלו הרוחני, שאיננו פוסק תמיד מעבודתו הזריזה (שמונה קבצים א, קפד).

ההתחקות על תכונותיו של המדבר ועל הדהודו האנושיים במקורותינו, מהתורה ועד לאחרונים, מפתחת בי את האפשרות לראות בו כלי למפגש עם הקדוש ברוך הוא. כך אני לומדת וגם נזכרת כיצד להיפגש עם אלוהים, עם אדם ועם תורת ה'.

מסע ישראל במדבר מזכר בציון מקומות ספציפיים: "וּמִמְדַּבֵּר מִתְּנָה. וּמִמְתָּנָה נַחְלִיאֵל וּמִנְחִלִיאֵל בְּמֹת" (במדבר כא, יח-יט). אפשר להפליג עם חכמים ופרשנים במחזות הרוח ולחשוב על המקומות הללו לא רק כעל נקודות ציון גאוגרפיות אלא גם כעל נקודות במסע נפש ורוחני.

אמר רב מתנה: מאי דכתיב (במדבר כא, יח) "[באר חפרוה שרים כרוה נדיבי העם במחקק במשענתם] וממדבר מתנה?" אם משים אדם עצמו כמדבר זה, שהכל דשין בו - תלמודו מתקיים בידו; ואם לאו - אין תלמודו מתקיים בידו [...] אמר ליה: אם אדם משים עצמו כמדבר זה, שהכל דשין בו - תורה ניתנה לו במתנה; וכיון שניתנה לו במתנה - נחלו אל, שנאמר "וממתנה נחליאל"; וכיון שנחלו אל - עולה לגדולה, שנאמר "ומנחליאל במות" (בבלי, עירובין נד ע"א).

המדבר הוא התחנה הראשונה בלימוד תורה. בראשית התהליך האדם צריך לחוות את עצמו כמדבר פתוח שהכול מהלכים בו, כמלון אורחים שאין לו דבר משל עצמו. עליו להיות פתוח

לכל פרשנות ורעיון. מי שחווה את ריקנות המדבר ומסכים לאיין את עצמו, יזכה למתנה הגדולה ביותר - התורה, נחל אל.

האתגר להיות מדבר שהכול דשין בו אינו פשוט, כפי שראינו גם בתיאור מסעם של ישראל במדבר. ואולם המדבר מציע לנו חוויית לימוד שונה מהמוכר, שהרי ראשיתה של למידה נוגעת ואמיתית עשויה לטלטל ולערער. מי שמעז לקפוץ אל חוויית הלימוד כמדבר הוא מי שעוזב את מגנותיו הראשוניות ופותח את ראשו ואת ליבו לקראת הלא-ידוע. כאשר אדם לומד תורה כמדבר הוא חש קבלה של מתנה אדירה.¹³

לְצֵאת אֶל הַמְדַבֵּר
זֶה לְצֵאת
מֵעֶצְמֶךָ
הַמֵּיֶשֶׁב
הַמְּאֲרָגָן
הַמְּגֻבֵּשׁ
אֶל הַבְּלִבּוּלִים הַגְּדוֹלִים
הַתְּהוֹ וְבָהוּ
הַשְּׁטָפוֹנוֹת
סוּפוֹת הַחֹל
וְשֵׁם
בֵּין אֶרֶץ וְשָׁמַיִם
לְהַתְנַפֵּץ בֵּין סְלָעִים
לְהַשְׁתַּלַּח מֵרֹאשׁ צוּקִים
לְהַתְפָּרֵק אֲבָרִים אֲבָרִים
וּבְדָרֶךְ חֲזָרָה
הַבִּיטָה
לְקַבֵּץ אֶת פְּרוּרֵי הַתְּהוֹ
לְאֵבֶן קִטְנָה
יְקָרָה
סְגוּלִית.¹⁴

13 חלק זה נכתב בהשראת המאמר של רוחמה וייס, "אדם שהכל דשים בו", *ynet*, 26 ביוני 2009: <https://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3737387,00.html>

14 ישראל כהן חברוני, "רצוא ושוב 1 פירוורים", **בא איתי למדבר**, בת עין, עמ' 9-10.

"לֹא תִסְגֵּיר עֶבֶד [...] עִמָּךְ יֵשֵׁב בְּקִרְבְּךָ"; אֵרֶץ יִשְׂרָאֵל - מִקְלַט מֵעֲבוּדָה זָרָה

בת-שבע סייקס קולט

איסור הסגרת עבד אל אדוניו מעורר שאלות במדרשים, בפרשנים ובפוסקים באשר למעמד עובדי עבודה זרה ולאחריותם של היהודים כלפי הגויים הבורחים מאדוניהם או מהעבודה הזרה עצמה. האם ארץ ישראל היא מעין עיר מקלט לגויים מפני העבודה הזרה?

רבות נכתב על קדושתה של ארץ ישראל, על איכויותיה, משמעויותיה והשלכותיה. מאז ומעולם חיו בארץ ישראל עמים נוספים, ועם ישראל נדרש להתמודד עם נוכחותם ועם האתגר שהציב המפגש עימם. במאמר זה אבקש לבחון את איסור 'לא תסגיר עבד' על פרשנויותיו כחלון שדרכו אפשר להשקיף על היחסים המורכבים שבין ארץ ישראל, עם ישראל ואומות העולם.

במדרשים ובפרשני התורה עולות פרשנויות מגוונות לפסוק "לא תסגיר עבד אֶל אֲדֹנָיו אֲשֶׁר יִנְצַל אֵלָיךְ מֵעַם אֲדֹנָיו. עִמָּךְ יֵשֵׁב בְּקִרְבְּךָ בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר בְּאֶחָד שְׁעָרֶיךָ בְּטוֹב לוֹ לֹא תוֹנְנוּ" (דברים כג, טז-יז).¹ נראה כי הפסוק מעלה כמה שאלות:

1. מיהו האדון - גוי או יהודי? שאלה זו משליכה גם על זהותו של העבד: האם הוא עבד כנעני של יהודי, שיש לו מעמד הלכתי מסוים,² או עבד של גוי?
2. מהיכן ולהיכן הוא בורח - בתוך ארץ ישראל? מחו"ל לארץ ישראל? בחו"ל?
3. האם העבד שברח ולא יוסגר יצא לחופשי או יישאר עבד?

השאלה המרכזית שממנה מסתעפות השאלות הללו היא שאלת תכלית האיסור. אצביע על שלוש מטרות אפשריות:

1 הפסוק מדבר על עבד כנעני. על כן הפסוק מציין במפורש שישב עימנו, בקרבנו, אף שאין הוא אזרח בארץ.

2 עבד כנעני, בין שהוא עבדו של ישראל הגר בארץ ובין שהוא עבדו של ישראל הגר בחו"ל, מקבל מעמד של חצי יהודי ומחויב במצוות באופן חלקי כמו אישה.

1. תפיסה מוסרית אוניברסלית, כמו הציוויים על ההתייחסות המוסרית לגר תושב;³
2. הרחקתו של עבד כנעני, שהוא כבר מעין יהודי, מעבודה זרה;
3. הרחקתו של עבד גוי מהעבודה הזרה שעובד אדוניו הגוי, כך שיוכל לחיות בארץ ישראל כגר תושב.

המדרשים עומדים על היחס שבין איסור זה, המאפשר ישיבה של עבד שאינו עברי, לפסוק מספר שמות המדבר באיסור לאפשר את ישיבת שבעת העממים בארץ.⁴ על בסיס הקשר הזה מתמודדת פרשנות איסור ההסגרה לא רק עם שאלות על עבדות ואדנות אלא עם שאלות של יחסי עם ישראל בארץ ישראל עם עבודה זרה, בין שמדובר בעבד ממש ובין שמדובר בגוי סתם.

הפסוקים הנדונים כאן מופיעים בפרשת כי תצא בתוך רצף מצוות בנושאים מגוונים לאחר האיסור שביבא ממזר או מואבי בקהל ה' והציווי על טמא בטומאת קרי לצאת אל מחוץ למחנה בעת מלחמה. אפשר לקרוא את הפרק כאוסף אקראי של מצוות אשר אין ביניהן קשר תוכני. בקריאה כזאת נראה כי הפסוק עוסק בעבד אשר ניצל מאדוניו, לכאורה בין שהאדון מישאל ובין שהוא עכו"ם, ומלמד שאסור להחזירו לאדוניו, אסור להונות אותו ויש לאפשר לו לחיות בארץ.

ואולם אפשר לקרוא את הפרק גם מתוך הנחה כי קיים קשר בין הפסוקים והציוויים השונים, וכולם מבטאים שמירה על ייחוס וטהרה של עם ישראל בדרך זו או אחרת. באופן זה הפסוקים עשויים להתפרש אחרת. ייתכן שכיוון זה הוא הבסיס שעליו עמדו מדרשי התנאים ובעקבותיהם פרשני התורה המפרשים את הפסוק כאיסור על החזרת העבד למרחב של עבודה זרה לאחר שברח. קריאה זו אומנם מתרחקת מהפשט של הפסוק כשלעצמו, אך מתבקשת אם מניחים שאין זו רשימה אקראית של מצוות אלא יחידה ספרותית קוהרנטית הסובבת סביב נושא אחד. הספרי, מדרש ההלכה לדברים מבית מדרשו של רבי עקיבא, רואה בפסוק איסור לפגוע במעמדו של עבד כנעני של ישראל בארץ: "לא תסגיר עבד אל אדניו, מיכן אמרו המוכר עבדו לגויים או לחוצה לארץ יצא בן חורים. 'אשר ינצל אליך מעם אדוניו, לרבות גר תושב [...] דבר אחר: 'לא תסגיר עבד אל אדניו, בגוי שנצל מעבודה זרה הכתוב מדבר' (ספרי דברים, כי תצא רנט).

לפי החלק הראשון במדרש זה, הפסוק אוסר מכירת עבד של ישראל לעכו"ם.⁵ פירוש זה אינו מתיישב בקלות עם פשט הכתוב, המדבר על הסגרה ולא על מכירה. ובכל זאת הוא קרוב לנושא הפסוק שכן הוא מדבר בעבד ממש. לעומת זאת הפירוש החלופי המופיע בסוף הדרשה מפרש כי האיסור שבפסוק חל על הצלתו של גוי מעבודה זרה בלי להגביל זאת לעבד דווקא.

3 גר תושב הוא לא-יהודי המתגורר בארץ ומקבל עליו את שבע מצוות בני נח ואת שלטונם של ישראל בארץ. על פי התורה, מותר לגר זה לגור בארץ, ועם ישראל מצווה לשמור על חייו. שמות כג, לג.

4 הלכה זו מופיעה גם במשנה: "המוכר עבדו לגוי או לחוצה לארץ, יצא בן חורין" (משנה, גיטין ד, ו).

הדרשה שמדובר בגוי שניצל מעבודה זרה מופיעה גם במדרש תנאים לדברים, מדרש ההלכה מבית מדרשו של ר' ישמעאל.

"לא תסגיר עבד אל אדניו" למה נאמר? לפי שהוא אומר (שמות כג, לג) "לא ישבו בארץ פן יחטיאו אתך לי", או אפלו קבלו עליהם שלא לעבוד עבודה זרה? תלמוד לומר: "לא תסגיר עבד אל אדניו" - בגוי שניצל מעבודה זרה שלו הכתוב מדבר. אתה אומר לכך בא, או "לא תסגיר עבד אל אדוניו" כמשמעו? תלמוד לומר "אשר ינצל אליך מעם אדניו" אמרת. וכי אפשר לו להנצל מרבו? הא מה תלמוד לומר "לא תסגיר עבד אל אדניו" **בגוי שניצל מעבודה זרה הכתוב מדבר**, וה"א (משלי ו, ה) "הנצל כצבי מפח וכצפור מיד יקוש" ואומר (ישעיהו לא, ה) "כצפרים עפות כן יגן ה' צבאות על ירושלם". מה תקנתו? "עמך ישב בקרבך". קשיא ליה לר' יאשיה האיי "מעם אדניו" - "מעם אלהיו" מיבעי ליה. אלא אמר ר' יאשיה: בעבד שמכרו רבו מחוצה לארץ לארץ הכתוב מדבר. קשיא ליה לר' אחי ביר' יאשיה האיי "אשר ינצל אליך" - האיי "אשר ינצל מעמך" מיבעי ליה. אלא אמר ר' אחי ביר' יאשיה: בעבד שברח מחוצה לארץ לארץ הכתוב מדבר. דבר אחר: "לא תסגיר עבד אל אדניו" בעבד שמכרו רבו לגוים או לחוצה לארץ שיצא לחירות: "אשר ינצל אליך מעם אדניו" - לרבות גר תושב (מדרש תנאים [הופמן], מכילתא דברים כ).

המדרש מתחיל בבחינת היחס בין פסוקי האיסור 'לא תסגיר' בספר דברים לפסוק מספר שמות האוסר על שבעת העממים לשבת בארץ: "לא יִשְׁבוּ בְּאַרְצָךָ פֶּן יִחְטְאוּ אֹתְךָ לִי כִי תַעֲבֹד אֶת אֱלֹהֵיהֶם כִּי יִהְיֶה לְךָ לְמוֹקֵשׁ" (שמות כג, לג). מפסוק זה משתמע שאסור לכל גוי לחיות בארץ, לכאורה גם אם הוא מעוניין להפסיק לעבוד עבודה זרה. האיסור 'לא תסגיר' בא להגביל את 'לא ישבו בארץ' וללמד שאם גוי בורח מעבודה זרה ורוצה לקיים שבע מצוות בני נח, אסור להסגירו והוא הופך לגר תושב.

על דרשה זו מקשה ר' יאשיה שאם זו משמעות הפסוק, צריך היה לכתוב 'מעם אלהיו', ולא 'מעם אדניו', כי הבריחה לפי פירוש זה, היא מן העבודה הזרה ולא מעבודות אצל אדון; ומתוך ר' יאשיה: "בעבד שמכרו רבו מחוצה לארץ לארץ הכתוב מדבר". נוסח זה אינו מובן בהקשרו. על פי ציטוטה של ברייתא זו בגמרא שתובא להלן, נראה שמסתבר שהגרסה כאן צריכה להיות 'בעבד שמכרו רבו לחוצה לארץ הכתוב מדבר', כלומר כדרשת הספרי וכמשנה.⁶ על כך מקשה ר' אחי בר' יאשיה, שאילו זו הייתה משמעות הפסוק, צריך היה לכתוב 'אשר ינצל מעמך', ולא 'אשר ינצל אליך', כלשון הפסוק, ומתוך שעבד שברח מאדוניו שבחול' והגיע לארץ, אותו אוסרת התורה להסגיר, והיא מצווה לאפשר לו לחיות בארץ ולא להונתו.

סוגיית הגמרא מצטטת את הדרשה הזו ממדרש התנאים כדי להסביר את שיטתו של רבי אמי שפוסק כר' אחי ברבי יאשיה:

ההוא עבדא דערק מחוצה לארץ לארץ, אזל מריה אבתריה, אתא לקמיה דרבי אמי. אמר ליה: נכתוב לך שטרא אדמיה וכתוב ליה גיטא דחירותא, ואי לא מפקנא ליה מינך, מדרבי אחי ברבי יאשיה דתניא (שמות כג, לג): "לא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך לך" וגו'. יכול בעובד כוכבים שקיבל עליו שלא לעבוד עבודת כוכבים הכתוב מדבר? תלמוד לומר (דברים כג, טז) "לא תסגיר עבד אל אדוניו אשר ינצל אליך מעם אדוניו". מאי תקנתו? "עמך ישב בקרבך" וגו'. וקשיא ליה לר' יאשיה האי "מעם אדוניו", "מעם אביו" מיבעי ליה, אלא אמר רבי יאשיה: במוכר עבדו לחוצה לארץ הכתוב מדבר. וקשיא ליה לרבי אחי ברבי יאשיה האי "אשר ינצל אליך", "אשר ינצל מעמך" מיבעי ליה. אלא אמר רבי אחי בר' יאשיה: דבעבד שברח מחו"ל לארץ הכתוב מדבר (בבלי, גיטין מה ע"א).

הסוגיה פותחת בסיפור שבו רבי אמי יישם את שיטתו של ר' אחי ברבי יאשיה ואף מעבר לכך: רבי אמי פסק שהאדון שעבדו ברח ממנו מחוצה לארץ לארץ צריך לתת לעבדו גט שחרור או שבית הדין יפקיעו את זיקת האדון אליו. רבי אמי פסק כך על בסיס הפסוק 'לא תסגיר עבד אל אדוניו'. נראה כי דרשתו של ר' אחא ברבי יאשיה באה רק כהסבר האיסור; ועל כן פרשנותו של רבי אמי הלכה למעשה - לכתוב את שטר דמיו של העבד ואז יידרש לשחרר את העבד, ואם לא, יפקיעו ממנו את עבדו - איננה מובנת מאליה. נראה שרבי אמי סובר כי על בסיס הפרשנות של ר' אחי ברבי יאשיה, יכול בית הדין להפקיע את הזיקה הקיימת בין העבד לאדונו, אם האדון לא נכנע ללחץ לתת גט שחרור. יש מן החידוש באמירה זו של רבי, שכן האיסור להסגיר אינו מוביל ישירות לרשות להפקיע. מהי המשמעות של הפקעה מסוג זה?⁷ סביב הקושי הזה נחלקים הראשונים.

קודם שאביא את דבריהם אציין כי כאמור, הספרי פירש שהאיסור 'לא תסגיר' מלמד את ההלכה המופיעה במשנה "המוכר עבדו לגוי או לחוצה לארץ, יצא בן חורין" (משנה, גיטין ד, ו). נראה שגם הספרי וגם המשנה מניחים שישנן נסיבות שבהן עבד משתחרר ממילא בעקבות פעולה מסוימת של האדון, גם ללא גט שחרור. לעומת זאת הסוגיה על משנה זו מצטטת ברייתא שלפיה אותו עבד שאדוניו מכרו לעכו"ם יוצא לחירות, אך בכל זאת זקוק לגט מאדונו הראשון.⁸ נראה שכבר ברובד התנאי קיים מתח באשר לשאלה אם אפשר להפקיע עבד ללא גט שחרור מאדוניו.

הר"ן, הרשב"א והריטב"א מפרשים שהאיסור 'לא תסגיר' אוסר להוציא מהארץ עבד שברח אליה מחוץ לארץ, בהתאם לפשט הסוגיה במעשה של רבי אמי. עם זאת, לגבי דבריו של רבי אמי בדבר הפקעת זיקת האדון לעבד ללא גט, פרשנותם מצמצמת את פשט הסוגיה. בלשון

7 אמירתו של שמואל: "המפקיר עבדו יצא לחירות ואינו צריך גט שחרור", המובאת שם (בבלי, גיטין לח ע"א), משקפת תפיסה שאפשר לנתק את הזיקה שבין עבד לאדוניו ללא גט שחרור, על בסיס הצד הממוני של הקשר. ייתכן שבאותו אופן בית הדין יכול להפקיע את הזיקה ללא גט בנסיבות מסוימות.

8 שם, מג ע"ב.

הרשב"א: "לאו לגמרי קאמר דמפקע ליה, דלא אמרו אלא שאין מוסרין אותו לרבו להוציאו הא בארץ משתעבד בו או מוכרו לאחרים, אלא מפקענא ליה, דכל שאין אתה עולה כאן לא תשתעבד בו, ונמצא שאין לך לא דמיו ולא עבודתו" (חידושי הרשב"א, גיטין מה ע"א).

לפי שיטה זו, ההפקעה המדוברת בסוגיה היא רק למעשה ידיו של העבד, ואילו את הזיקה שבין האדון לעבד אין מפקיעים. אם העבד אינו מקבל גט שחרור, מעמדו כעבד נותר בעינו. דבריו של רבי אמי מבטאים את מגמתם של בית הדין לתמרץ את האדון לתת גט, ואם האדון עושה זאת, יישאר העבד בארץ שכן החזרתו לחוצה לארץ היא עבירה על האיסור 'לא תסגיר'. לעומת זאת אם האדון רוצה לבוא לארץ, הוא רשאי לשעבדו כאן. הריטב"א מסביר מדוע הגמרא משתמשת בלשון הפקעה אף שבפועל הכוונה איננה להפקעה ממש: "אלא לומר דלא יהיה ליה רשותא להוציאו מן הארץ, וקרי הפקעא משום דאיהו לא י[ת]עכב בארץ כדי שישתעבד בעבדו, וגם למכרו שם לא ימצא למי למכרו אלא בחצי דמיו או בפחות כיון דידיעי דאיהו לא מצי להוציאו, אבל למכרו בארץ או להשתעבד בו שם רשאי, וכדפרישית" (חידושי הריטב"א, גיטין מה ע"א).

כלומר, הקביעה שהעבד חייב להישאר בארץ ישראל דומה להפקעה בכך שהשארתו בארץ מפקיעה את יכולתו של האדון לשעבד את העבד בחוץ לארץ ולמכרו בשוויו הקודם, אך לאמיתו של דבר אין זו הפקעה. לעומת פרשנות זו, אשר פותרת את קושיית ההפקעה אך מותחת את פשט הסוגיה, הרמב"ם פוסק על פי פשט הסוגיה: "עבד שברח מחוצה לארץ לארץ אין מחזירין לו לעבדות, ועליו נאמר 'לא תסגיר עבד אל אדוניו', ואומר לרבו שיכתוב לו גט שחרור ויכתוב לו שטר חוב בדמיו עד שתשיג ידו ויתן לו. ואם לא רצה האדון לשחררו, מפקיעין בית דין שעבודו מעליו וילך לו" (משנה תורה, הלכות עבדים ח, ז). לפי הרמב"ם, הלכה מנסים לתת לאדון דמים ולשכנע אותו לתת גט שחרור לעבד, ואם הוא לא נענה לשכנוע, מפקיעים את עבודתו של העבד הפקעה כפשוטה, והעבד יוצא לחופשי.⁹

הר"ן על הרי"ף בסוגייתנו מקשה על פסיקה זו של הרמב"ם וכותב שאף על פי שנראה כי הרמב"ם פוסק כפשט הסוגיה, קריאה זהירה בדבריו של רבי אמי תגלה כי אין זה פשט דבריו. רבי אמי מנסה לשכנע את האדון לתת גט שחרור על ידי נתינת דמיו של העבד, ומכאן לומד הר"ן שאפילו כפיית גט שחרור אין כאן, ולא כל שכן הפקעה ממש. כל דבריו של רבי אמי אינם באים אלא לשם הפעלת לחץ על האדון לשחרר את העבד מרצונו.¹⁰

9 מעניין לברר את שיטת הרמב"ם, מכיוון שבמחלוקת שמואל ור' יוחנן אם עבד שהפקירו אדוניו צריך גט שחרור או לא, הרמב"ם פוסק כר' יוחנן, שצריך גט שחרור. כלומר, כדי לשחרר את הממד האיטורי של העבד לא מספיק לנתק את הממד הממוני כמו שעושים בהפקרתו. לעומת זאת כאן נראה שהרמב"ם פוסק שיש זמנים שבהם בית הדין יכול להפקיע את העבד מאדוניו, כנראה על ידי המנגנון של 'הפקר בית דין הפקר', ולשחררו ממש.

10 דיון זה מזכיר דיון בבבלי במסכת סוכה לד ע"ב, שבו הגמרא מספרת שבשעה שמכרו הדסים ביוקר איים שמואל על המוכרים שיפסוק כדעה המקילה ביחס להדס ובכך ימתן את המחירים. גם שם הראשונים דנים בשאלה אם שמואל אמר את דבריו כאיום שאינו בר מימוש או כאיום ממשי. בשני המקרים האיום בא לשם קיום מצווה, והשאלה היא אם הוא כלי רטורי או שמאחוריו עומדת אפשרות ממשית שעדיף להימנע ממנה.

המאירי מציע פרשנות שמהווה מעין עמדת ביניים בין ראשוני ספרד לרמב"ם:

עבד שברח מחוצה לארץ לארץ לא יצא לחירות בכך, אלא אם רצה האדון שיהא עומד שם ויהא עובדו לשם כמה שירצה מוטב. ואם לאו, ימכרהו למי שדר לשם. ואם אינו רוצה, כופין את העבד לכתוב שטר על דמיו. וכופין אותו לכתוב גט שחרורו, ואם אינו רוצה לשחררו או שרצה להוציאו אחר התראתנו, קונסין אותו ומפקיעין את שעבודו מעליו בלא כלום, וכמו שאמרו כאן, ואי לא מפקענא לך מדר' יאשיה. ולעולם אין כופין את העבד לחזור אחריו. ועל זו אמרה תורה "לא תסגיר עבד אל אדניו". הא אם הוא בארץ ישראל וברח ממנו, או שהיה בחוצה לארץ אלא שלא ברח בארץ אלא באיזה מקום שבחוצה לארץ, מסגירין אותו לבעליו (בית הבחירה, גיטין מה ע"א).

לדברי המאירי, ההפקעה שאליה מתייחס רבי אמי היא ביטוי לאיסור הוצאת העבד מארץ ישראל, כפי שפירשו ראשוני ספרד. עם זאת מדובר בפרוצדורה של שלבים אחדים שבסופם אכן יש אפשרות להפקעה ממש. לכתחילה יכול האדון לשעבד את עבדו בארץ ישראל או למוכרו לאדון חדש בארץ. אם האדון מסרב לעשות כן, כופין את העבד לכתוב שטר על דמי עצמו וכופין את האדון לתת גט שחרורו. אם האדון עדיין מסרב לתת גט, קונסים אותו ומפקיעים ממנו את עבדו. המאירי מדגיש שמשמעות האיסור 'לא תסגיר' היא שלעולם אין כופין את העבד לחזור לחוץ לארץ עם אדוניו. ואולם אם מדובר בעבד שברח מהארץ לחוץ לארץ או ממקום אחד למשנהו בחוץ לארץ, אין איסור להסגירו.¹¹

לסיכום, נסקרו כאן אופנים שונים של פירוש האיסור 'לא תסגיר עבד אל אדוניו' על פי מדרשי ההלכה, הגמרא, פרשנות התורה ופרשנות הסוגיה. חלקיהם השונים של פסוקי האיסור בספר דברים מעלים מגוון שאלות, והתשובות עליהן מובילות לכמה כיוונים בדבר משמעותו של האיסור: לעומת הפרשנויות המתייחסות לכל עבד כנעני כפשוטו הבורח מאדוניו שאין להסגירו חזרה לבעליו, יש המפרשים את הפסוק באופן מצומצם יותר, כמתייחס לעבד גוי הבורח מאדון עובד כוכבים בחוץ לארץ. במקרה זה, לפי אותם מפרשים, אסור להסגירו וחובה לאפשר לאותו גוי להישאר בארץ ישראל. מטבע המציאות שבה העבדים היו גויים או שהיו במעמד הביניים של עבד כנעני, שאלת האיסור מעלה גם שאלות הקשורות למעמדם של עובדי עבודה זרה ולאחריותם של היהודים כלפי הגויים שבורחים - אם מאדוניהם ואם מהעבודה הזרה עצמה. נראה שעל פי פרשנויות מסוימות ארץ ישראל היא מעין עיר מקלט לעובדי עבודה זרה מפני העבודה הזרה; ואם הם נפלטים אליה, אסור לדחות אותם. לפי תפיסה זו, ארץ ישראל היא מרחב נטול עבודה זרה. מכיוון שהיא נחשבת מוקד של עבודת ה', הצד החיובי שבנוכחות במקום כזה גובר על הזיקה הקיימת בין האדון שבחוץ לארץ לעבדו.

11 דברי רבנו בחיי דומים לדברי המאירי אך ללא שלב ההפקעה: "לא תסגיר עבד אל אדוניו" - האדון הזה איננו ישראל, ועבד זה ברח מחוצה לארץ לארץ, ואסור להסגירו לידי אדוניו שבחוצה לארץ, זה משום חבת הארץ, וכופין את רבו לכתוב לו גט שחרורו ולהתירו בישראל ויכתוב לו העבד שטר על דמיו" (רבנו בחיי לדברים כג, טז). הבדל נוסף בין השניים: לפי רבנו בחיי, דין זה מתייחס לעבד שברח מאדון גוי, ואילו מהמאירי משתמע כי איסור ההסגרה חל גם על עבד שברח מאדון יהודי בחו"ל.

”מְקוֹם אֲשֶׁר יָנוּס שְׁמָה”

איילת פרוליך

כיצד מצילה עיר המקלט את הרוצח בשגגה? האם הגלות אליה היא עונש, כפרה או תיקון והתחדשות? עיון בארבע מימרות במסכת מכות

התורה קובעת עונשים שונים לאדם שעבר עבירה: מלקות, מוות ותשלומים. יוצאת דופן היא הגלות לעיר המקלט, הנזכרת בספר במדבר ובספר דברים.¹ גלות זו נראית במבט ראשון מעין עונש כליאה בימינו. מה אופיו של 'עונש' זה?

התורה קובעת כי אדם שרצח בשגגה גולה לעיר המקלט: "וְהָיוּ לְכֶם הָעָרִים לְמִקְלָט מִגָּאֵל וְלֹא יָמוּת הָרָצֵחַ" (במדבר לה, יב). אם לא יגלה, מותר לגואל הדם להרוג אותו: "גָּאֵל הַדָּם הוּא יָמִית אֶת הָרָצֵחַ בְּפָגְעוֹ בּוֹ הוּא יִמְתְּנוּ" (שם, יט). בתוך עיר המקלט אסור לגואל הדם להרוג את הרוצח, ואם יהרוג אותו, יתחייב במיתה.

במסכת מכות קובע רב הונא: "רוצח שגלה לעיר מקלט ומצאו גואל הדם והרגו - פטור" (בבלי, מכות י ע"ב). רש"י על אתר מפרש: "ומצאו גואל הדם - בדרך בהליכתו". נראה שלהבנתו רב הונא מתכוון למקרה שבו גואל הדם הרג את הרוצח בשגגה כשהוא היה בדרכו לעיר המקלט. במקרה הזה גואל הדם פטור.²

בהמשך הגמרא מובאת מחלוקת בין ר' עקיבא ור' יוסי הגלילי לגבי רוצח שיצא מחוץ לתחום: "רבי יוסי הגלילי אומר: מצוה ביד גואל הדם, ורשות ביד כל אדם; רבי עקיבא אומר: רשות ביד גואל הדם, וכל אדם חייבין עליו" (שם יא ע"ב). הגמרא על אתר ממשיכה ומביאה עוד דעה החולקת על ר' יוסי הגלילי ור' עקיבא: "אמר מר זוטרא בר טוביה אמר רב: רוצח שיצא חוץ לתחום, ומצאו גואל הדם והרגו - נהרג עליו".

עד כה ראינו בגמרא ארבע קביעות הנוגעות לדינו של גואל הדם ההורג את הרוצח מחוץ לעיר המקלט:

1 במדבר לה; דברים יט.
2 נראה שהנוסח שעמד לפני הריטב"א היה "רוצח שגולה לעיר מקלט ומצאו גואל הדם בדרך פטור". מסתבר להציע שנוסח כזה עמד גם לפני רש"י, ושצריך לשנות את פיסוק הדיבור המתחיל שלו כך: "ומצאו גואל הדם בדרך - בהליכתו". אפשר להבין את דברי רב הונא במשמעות הזו גם על ידי תיקון קל יותר, במקום 'גלה' 'גולה', הבנה שאפשר לתלות אותה גם בכתיב חסר. בדיקה בעדי הנוסח מינכן 95, דפוס ונציה ויד הרב הרצוג העלתה אותו נוסח כמו דפוס וילנה.

1. רב הונא (לפי רש"י): אם גואל הדם הרג את הרוצח בדרכו לעיר המקלט, הוא פטור.
2. רבי יוסי הגלילי: אם הרוצח יצא מעיר המקלט לאחר שכבר גלה, מצווה על גואל הדם להרוג אותו.
3. רבי עקיבא: אם הרוצח יצא מעיר המקלט לאחר שכבר גלה, מותר לגואל הדם להרוג אותו.
4. רב: אם הרוצח יצא מעיר המקלט לאחר שכבר גלה, אסור לגואל הדם להרוג אותו, ואם הרג אותו - חייב.

במאמר זה אבחן את היחס בין המימרות הללו, ולאור זאת את אופי ההצלה של עיר המקלט. אבחן באיזה אופן קולטת עיר המקלט ומהם התנאים הנדרשים לקליטתה.

א. הרמ"ה, הרא"ה והריטב"א

הריטב"א על אתר מביא את דעת הרמ"ה לגבי היחס בין דברי רב הונא לגבי רוצח בדרכו לעיר המקלט לבין המחלוקת לגבי רוצח שיצא מעיר המקלט:

א"ר זוטרא בר טוביא: אמר רב: רוצח שיצא חוץ לתחום ומצאו גואל הדם והרגו נהרג עליו. וכתב רבינו מאיר הלוי ז"ל דהא פליגא אדרב הונא דלעיל (י' ב') דאמר **רוצח שגולה לעיר מקלטו והרגו גואל הדם בדרך פטור דהשתא היכא שהשיגו בדרך והרגו פטור היכא דיצא משם מיבעיא דפטור ע"כ**, וכן היה סובר מורי הרב הלוי ז"ל דההיא דרב הונא פליגא ואיהו דאמר כר' יוסי וכר"ע וכסתם מתני' ולהלכתא כוותיה.

לפי דברי הרמ"ה והרא"ה, דעת רב, שסובר שגואל הדם מתחייב כשהרג רוצח שיצא מעיר המקלט, בהכרח חולקת על דעת רב הונא, שסובר שגואל דם שהרג את הרוצח בדרך לעיר המקלט פטור. הרמ"ה מסביר כי מדברי רב הונא, שגואל הדם פטור אם הרג אותו בדרך, יש ללמוד בקל וחומר שגואל הדם יהיה פטור במצב שהרוצח יצא מעיר המקלט לאחר שכבר נכנס לתוכה. לכן לדעת הרמ"ה יש להסביר שרב הונא סובר כר' יוסי הגלילי או כר' עקיבא, שגואל הדם פטור או אפילו מצווה להרוג את הרוצח בשגגה שיצא מעיר המקלט. משמע מכך כי לפי הרמ"ה והרא"ה, דינו של רוצח בשגגה שעוד לא הגיע לעיר המקלט תמיד יהיה קל יותר מדינו של רוצח שיצא מעיר המקלט, שכן כשהרוצח בדרכו לעיר המקלט גואל הדם ההורג אותו יהיה פטור, אך כשהרוצח בשגגה יוצא מעיר המקלט יהיה גואל הדם מורשה להרוג או אפילו מצווה להרוג.

אפשר להמשיג את דעת ר' יוסי הגלילי ודעת ר' עקיבא באמצעות רעיון **היציאה לגלות**: על הרוצח בשגגה לגלות לעיר המקלט, וכל עוד הוא בתהליך של גלות ואינו חורג ממנו, גואל הדם אינו אמור להרוג אותו. אולם משעה שהרוצח יצא מעיר המקלט לאחר כניסתו הוא חרג מהגלות, ודמו מופקר לגואל הדם לכל הפחות. לפי הבנה זו, נותר להסביר למה גואל הדם שהרג את הרוצח בדרך לעיר המקלט אינו חייב אלא פטור.

תפיסה כזו עולה מהמשנה הדנה במקרה שבו אדם רצח בשגגה בתוך עיר המקלט: "הָרֶג בְּאוֹתָהּ הָעִיר, גּוֹלָה מְשֻׁכָּנָה לְשֻׁכָּנָה. וְכֵן לֹא, גּוֹלָה מֵעִיר לְעִיר" (משנה, מכות ב, ז). לפי המשנה הזאת, אדם שכבר נמצא בעיר המקלט בזמן שרצח בשגגה עדיין חייב לגלות מן העיר. אם הוא חי שם כבן לוי, עליו לגלות לעיר אחרת, ואם הוא שם מכיוון שהיה עליו לגלות, ואסור לו לצאת מהעיר, עליו לגלות לפחות לשכונה אחרת, ובכך לקיים את מצוות הגלות.

הריטב"א תמה מאוד על ההבנה הזו של הרמ"ה והרא"ה:

ואי לאו דמסתפינא מרבוותין ז"ל, הוה אמינא דטעמי דפליגי ניהו ולא פליגי, דדלימא בהא דהכא מודה ר"ה דגואל הדם נהרג עליו כיון שכבר קלטוהו מחיצות לרוצח ודעתו לחזור שם, והוא הדין שהיה אפשר לומר דאפילו לר"ע ולר' יוסי, דאמרי הכא שאינו נהרג, הוה אמרי התם נהרג דשאני הכא שפשע הרוצח בעצמו לצאת חוץ למקלטו, מה שאין כן התם שהיה בורח למקלטו, והיינו דפריך התם אדרב הונא ולא אוקימנא בתנאי דהכא כלל, כנ"ל.

הריטב"א מציע הבנה אלטרנטיבית ליחס בין דברי רב הונא למחלוקת המשולשת: ייתכן שרב הונא אינו חולק על רב אלא מבחין בין המצב שבו הרוצח עוד לא נקלט בעיר המקלט, למצב שבו כבר נקלט. לפי הבנה זו, אם הרוצח טרם הגיע לעיר המקלט, לא חלה עליו ההצלה של עיר המקלט ולכן גואל הדם שהורג אותו פטור. לעומת זאת, אם הרוצח כבר נקלט בעיר המקלט, ויצא לזמן מועט בכוונה לשוב לשם - ההגנה של עיר המקלט לא פקעה, וגואל הדם יהיה חייב אם יהרוג אותו. לאור הדברים האלו אפשר להבין כי הגלות תלויה בדירה. משעה שאדם קבע את דירתו בעיר המקלט, הוא נחשב כגולה השייך לעיר המקלט, ואסור לגואל הדם להרוג אותו. אולם אם הרוצח עוד לא הגיע לעיר המקלט ולא קבע שם את דירתו, הרי שלא נקלט, ודמו עדיין מותר.

הצעה זו של הריטב"א נתמכת בדברי הגמרא:

מתני': אילן שהוא עומד בתוך התחום ונופו נוטה חוץ לתחום, או עומד חוץ לתחום ונופו נוטה בתוך התחום - הכל הולך אחר הנוף.
גמ': ורמינהי: אילן שהוא עומד בפנים ונוטה לחוץ, או עומד בחוץ ונוטה לפנים - מכנגד החומה ולפנים כלפנים, מכנגד החומה ולחוץ כלחוץ! מעשר אערי מקלט קא רמי? מעשר - בחומה תלה רחמנא, ערי מקלט - בדירה תלה רחמנא, בנופו מתדר ליה, בעיקרו לא מתדר ליה [...] (בבלי, מכות יב ע"א).

לפי הגמרא הזו, הגדרת תחומה של עיר המקלט שונה מהגדרת ירושלים לעניין מעשר שני. ירושלים מוגדרת לעניין מעשר שני על ידי חומותיה, ולכן הכול הולך אחר החומה. עיר המקלט מוגדרת על ידי הדירה בה, ולכן עץ שנופו בעיר נחשב כבעיה, שכן החלק של העץ שאפשר לדור בו נמצא בתוך העיר. הבנה זו תומכת בהצעה העולה מדברי הריטב"א שהדירה היא המגדירה את השייכות לעיר מקלט.

אין בגמרא זו כדי לעורר קושיה כנגד ההבנה שקליטת עיר המקלט אינה תלויה בקביעת דירה בה, שכן אפשר להבין כי הדין תלוי במעשה הגלות, אלא שהמקום שבו אפשר לקיים את המעשה מוגדר על ידי האפשרות לדור בו.

לכאורה אפשר להקשות על ההבנה הזו מתוך המשנה במכות שהובאה לעיל, 'הרג באותה העיר, גולה משכונה לשכונה. ובן לוי, גולה מעיר לעיר'. אם הגלות תלויה בכך שדירתו של הרוצח היא בעיר המקלט, אין סיבה שאם הרג באותה העיר, יגלה משכונה לשכונה. אך אפשר לדייק שלדעת רב הונא הגלות אינה תלויה רק בקביעת דירתו של הרוצח בשגגה בעיר המקלט אלא בהענקת דירתו לעיר המקלט. לכן אדם שהרג כשהוא כבר דייר קבוע בעיר המקלט, יידרש לעבור למקום אחר בעיר המקלט.

הריטב"א מעלה הבנה אפשרית נוספת של דברי ר' עקיבא ור' יוסי הגלילי: ייתכן שר' עקיבא ור' יוסי הגלילי חולקים על רב הונא וסוברים כי אם גואל הדם הרג את הרוצח בדרך לעיר המקלט, הוא יתחייב עליו, שהרי לא ייתכן שלגואל הדם יהיה מותר להרוג רוצח שלא הספיק להגיע לעיר המקלט. רק אם הרוצח פשע ובחר לצאת מעיר המקלט יופקר דמו, בין ביחס לגואל הדם ובין ביחס לכל אדם אחר. לפי ההבנה הזו, הרוצח בשגגה מצווה לגלות, וביטול המצווה הזו היא הגורמת להפקרת דמו, אולי אפילו בתור סנקציה שתכריח אותו לגלות.

ראיה להבנה זו עולה מהגמרא על המשנה שהובאה לעיל:

מתני'. הרג באותה העיר - גולה משכונה לשכונה, ובן לוי - גולה מעיר לעיר. גמ' [...] מכאן אמרו: בן לוי שהרג - גולה מפלך לפלך, ואם גלה לפלכו - פלכו קולטו. אמר רב אחא בריה דרב איקא: מאי קרא? "כי בעיר מקלטו ישב" - עיר שקלטתו כבר (בבלי, מכות יב ע"ב).

הראשונים נחלקו לגבי השאלה באיזה מקרה בדיוק דנה סוגיה זו. על כל פנים, עולה מן הסוגיה כי יש מקרים שבהם רוצח בשגגה יגלה לעירו או לעיר מקלט שכבר קלטה אותו. במקרים אלו נראה כי מעשה הגלות מובהק הרבה פחות, אך היות שאין שום הפרה של חובת הגלות - הגלות תועיל.

ר' דוד פוברסקי מציג התייחסות אחרת ליחס בין דברי רב הונא למחלוקת על יציאת הרוצח מעיר המקלט. הוא מבסס את הבנתו על דברי הב"ח על אתר:³

אכן דין זה דרב הונא הכא אינו ענין להתם, דהתם מיירי לאחר גמר דין שחייב גלות ויצא מעיר מקלט, דאז הוי דין דגם אחרים יכולים להרוג אותו. אבל הכא מיירי קודם

3 דברי הב"ח על אתר עמומים: "רש"י ד"ה ומצאו גואל הדם בדרך הליכתו. נ"ב כלומר דאילו כבר היה בעיר מקלט ויצא חוץ לתחום ומצאו והרגו פלוגתא דתנאי היא לקמן במתנ' דף יא ע"ב ובג' דף יב ע"א".

גמר דין וקודם שנכנס לעיר מקלט, דבזה לכו"ע ליכא לא מצוה ולא רשות, ורק דהוי פטור מיוחד רק בגואל הדם משום כי יחם לבבו, אבל כל אדם חייבין עליו.⁴

ר' דוד מסביר כי אין שום קשר בין דברי רב הונא לבין המחלוקת על היציאה, שכן דברי רב הונא אינם עוסקים בשאלה מתי מותר או מתי ראוי שגואל הדם יהרוג את הרוצח אלא בשאלה מתי יהיה פטור. פטור זה נובע מההכרה שמעשיו של גואל הדם נגרמו על ידי התפרצות רגשית בלתי מבוקרת, שעליה אי אפשר להענישו; ואינו נובע מההנחה שמותר להרוג רוצח בשגגה. כלומר, יש שני דינים בדיני עיר המקלט: דין ברוצח, הבוחן מתי דמו מופקר ומתי אינו מופקר, ודין בגואל הדם - מתי חל עליו הפטור הנובע מהפסוק "כי יחם לִבּוֹ" (דברים יט, ו), כלומר מתוך החשבתו מעין אנוס על ידי ליבו להרוג את הרוצח בשגגה. דינו של גואל הדם יוגדר ביחס לזמן הרצח. הוא מקבל פטור זמני קרוב לזמן המקרה. דינו של הרוצח בשגגה יהיה קרוב להבנת הרמ"ה והרא"ה או קרוב להבנת הריטב"א בדעת ר' עקיבא ור' יוסי הגלילי: לפי שתי ההבנות האלו, היציאה מעיר המקלט בעייתית יותר מן הזמן שקדם להגעת הרוצח לעיר המקלט. כל עוד היה הרוצח בדרך אל עיר המקלט, קודם שנקלט בה, ולא הפר באופן פעיל את חובת הגלות, דמו אינו מופקר.

הבנה זו של ר' דוד מסייעת להסביר את דעת הרמ"ה והרא"ה בדברי רב הונא, שגואל הדם שהרג את הרוצח בשגגה בדרך לעיר המקלט פטור. הסברנו כי לפי הרמ"ה והרא"ה, דינו של רוצח בשגגה שבדרך לגלות בהכרח קל יותר מדינו של מי שיצא מעיר המקלט. והסבר זה מועיל להבין כי לא זו בלבד, אלא שעקרונית דינו של מי שבדרך לעיר מקלט ושל מי שבתוך עיר המקלט זהה. ההבדל היחיד קשור לגואל הדם - כשגואל הדם בדרך, יש לו הפטור מטעם 'כי יחם לבבו', ולאחר שהרוצח הגיע לעיר המקלט פג תוקפו של הפטור הזה.

עד כה הוצגו שלוש הבנות אפשריות לגבי אופי ההצלה של עיר המקלט:

1. על פי הרמ"ה והרא"ה, חלה על הרוצח בשגגה חובת גלות, וכל עוד הוא בתהליך הגלות אסור לגואל הדם להרוג אותו. אפשר להבין כי לדעת הרמ"ה והרא"ה הגלות נועדה לכפרה; על הרוצח לעבור תהליך מסוים הקשור לגלות, וכל עוד הוא בוחר להמשיך בתהליך, הוא ניצל.
2. על פי הצעתו של הריטב"א לדעת רב הונא, הרוצח בשגגה ניצל כאשר הוא קובע את דירתו בעיר המקלט, ויציאה מקרית מהעיר אינה משפיעה על ההצלה. אפשר שלפי ההבנה הזו, מטרת הגלות היא הרחקת הרוצח בשגגה מהחברה הרגילה והתחברותו לחברה אחרת. ייתכן שהשגגה נתלית בפגם כלשהו באורח חייו של הרוצח, ולכן עליו לחולל שינוי דרסטי בחייו ולבנות אותם מחדש.

4 שיעורי ר' דוד פוברסקי למסכת מכות י ע"ב, שיעור תקו. הרב יהושע דוד ב"ר שלום פוברסקי למד אצל ר' איסר זלמן מלצר ועמד בראש ישיבת פוניבז'.

3. על פי הצעתו של הריטב"א לדעת ר' עקיבא ור' יוסי הגלילי, הרוצח בשגגה מוגן מפני גואל הדם עד שיעשה מעשה המפר את חובת ההגליה. הבנה זו דומה לדעת הרמ"ה והרא"ה שהדגישה את מעשה הגלות ולא את התוצאה - החיים במקום חדש - אבל היא שונה ממנה בכך שאינה דורשת בהכרח מעשה פעיל של גלות. אפשר להציע כי לפי הבנה זו מטרת הגלות היא עונש, ולכן כל עוד הרוצח אינו מנסה לבטל את העונש אלא פונה לעבר הגלות, הגלות מגוננת עליו, אך הבנה זו רחוקה מלהיות הכרחית.

על פי ההבנה של ר' דוד, עיר המקלט ממלאת מטרה נוספת מעבר למטרות שהזכרנו לעיל: השמירה על הרוצח מפני נקמתו של גואל הדם. בהבנה זו משתקף כפל פנים בעיר המקלט - עונש והצלה. בהמשך נבחן תפיסות אלו לאור דינים נוספים של ערי המקלט.

ב. יציאת הרוצח מעיר המקלט

הגמרא מרחיבה את הדין על אודות יציאת הרוצח מעיר המקלט:

ת"ר: "אם יצא הרוצח" - אין לי אלא במזיד, בשוגג מנין? ת"ל: "אם יצא יצא", מ"מ. והתניא: במזיד - נהרג, בשוגג - גולה! לא קשיא, הא כמאן דאמר: אמרינן דברה תורה כלשון בני אדם, לא אמרינן דברה תורה כלשון בני אדם. אמר אביי: מסתברא כמ"ד דברה תורה כלשון בני אדם, שלא יהא סופו חמור מתחלתו, מה תחלתו - במזיד נהרג, בשוגג גולה, אף סופו - במזיד נהרג, בשוגג גולה (בבלי, מכות יב ע"א). הגמרא דנה בשאלה אם כל רוצח בשגגה שיצא מעיר המקלט דמו מופקר לגואל הדם או שמא דינו תלוי באופי מעשה היציאה. לפי דעה אחת, מן הפסוק "וְאִם יֵצֵא יֵצֵא" (במדבר לג, כו) דורשים שכל יציאה מחייבת את הרוצח. הדעה השנייה מבחינה בין שוגג למזיד; אביי משווה בין היציאה מעיר המקלט לבין הרצח המקורי ומסיק שכמו ברצח המקורי, השגגה אינה יכולה לגרום לדין מוות.

את הדעה הראשונה, הדורשת את המילים "וְאִם יֵצֵא יֵצֵא", אפשר להבין בשני אופנים: לפי הבנה אחת, הדומה לדעת הרא"ה והרמ"ה, דעה זו מתנגדת נחרצות להשוואה בין הכניסה לעיר המקלט ליציאה ממנה. דינו של היוצא מעיר המקלט תמיד יהיה חמור יותר מדינו של מי שנתון בתהליך היציאה לגלות ועדיין לא הגיע לעיר המקלט, שכן האדם שיצא מגלותו חוזר כביכול למהלך החיים הרגיל שלו. לפי ההבנה הזו, כוונתו של האדם - אם הזיד או שגג - ביציאה מעיר המקלט אינה מעלה ואינה מורידה, היות שיצא ממצב של גלות.

אפשר להבין את הדעה הראשונה בגמרא זו גם בצורה קיצונית יותר, כהסתכלות על המיקום בלבד. לפי ההבנה הזו, אין מקום להבחנה בין קודם ההגעה לעיר המקלט לבין היציאה ממנה.

השאלה הרלוונטית היחידה היא אם גופו של הרוצח בשגגה נמצא בעיר המקלט. אם יצא מעיר המקלט, "מכל מקום" דמו מופקר לגואל הדם. הבנה זו יכולה לעלות בקנה אחד עם הבנתו של ר' דוד, אך היא אינה מתיישבת עם שאר ההבנות שהצגנו לגבי הגדרת ההצלה של עיר המקלט.

אביי תומך בדעה השנייה המובאת בסוגיה, זו המבחינה בין שוגג למזיד ומשווה בין היציאה מעיר המקלט לכניסה הראשונית. דעה זו מתאימה לדעת ר' יוסי הגלילי ור' עקיבא לפי הריטב"א. לפי ההבנה הזאת, על הרוצח בשגגה מוטלת חובת גלות, ועבירה על חיוב זה היא המפקירה את דמו של הרוצח בשגגה. אם העבירה נעשתה בשוגג או באונס, בין ביציאה מעיר המקלט ובין לפני ההגעה, אין דמו מופקר.

דברי רב הונא לפי הצעת הריטב"א לכאורה אינם מתיישבים כלל עם הדיון הזה, כפי שכתב הריטב"א: "דגואל הדם נהרג עליו כיון שכבר קלטוהו מחיצות לרוצח ודעתו לחזור שם". פשוט יותר להסביר כי לדעת הריטב"א רב הונא חולק על סוגיה זו, אך אפשר להציע שרב הונא מבין אחרת את המונח 'יציאה' בסוגיה זו. אולי לדעת רב הונא יוגדרו 'יציאה' או 'כניסה' תמיד באמצעות דירה, וכאשר הסוגיה הזאת דנה ביציאה היא מתייחסת ליציאה שלא על מנת לחזור, שיש בה ביטול הדירה בעיר המקלט.

ג. קליטת עיר המקלט

גם הדיון שעורכת הגמרא בדרישות לדעתו של הרוצח בשגגה כדי שייקלט בעיר המקלט שופך אור על הגדרת הקליטה. הקשר הדברים הוא הקביעה שגם ארבעים ושש ערי הלוויים קולטות את הרוצח בשגגה: "ותו ליכא? והא כתיב: 'ועליהם תתנו ארבעים וששים עיר!' אמר אביי: הללו קולטות בין לדעת בין שלא לדעת; הללו לדעת קולטות, שלא לדעת אינן קולטות" (בבלי, מכות י ע"א).

לפי דברי אביי, ההבדל המהותי בין שש ערי המקלט לארבעים וששים ערי הלוויים הוא שערי המקלט קולטות את האדם גם בלי דעת, ואילו ערי הלוויים קולטות רק בדעת. יש כמה הבנות לגבי הגדרת המונח 'שלא לדעת' בהקשר הזה:

1. לפי רש"י, 'שלא לדעת' הוא מצב שבו "לא היה יודע שהיא קולטת", כלומר גלות בשגגה.
2. הריטב"א מוסיף על גבי הסבר זה: "כגון שנכנס ישן בכתף אחרים", כלומר כניסה אנוסה לעיר המקלט.
3. המאירי מוסיף עוד הסבר: "שנכנס שם במקרה שלא בכונת קליטה", כלומר גם אם ידע שנכנס וידע שקולטת, אלא שלא התכוון לקליטה.

מימרה זו של אביי מעלה שאלות לאור הדעה שהביע אביי בסוגיה הקודמת שהבאנו, שלפיה היציאה מעיר המקלט תלויה בדעת האדם - אם שגג או הזיד. הסברנו כי לדעת אביי ההצלה של עיר המקלט תלויה בכך שגלה, והפקרת דמו של הרוצח תלויה בעבירה מכוונת על

המצווה ויציאה מעיר המקלט במזיד. אם כן, כיצד עיר המקלט קולטת 'שלא לדעת'? ומהו ההבדל המהותי בין ערי מקלט לערי הלוויים שגורם שערי הלוויים לא יקלטו 'שלא לדעת'?

לפי ההבנה של הרמ"ה והרא"ה, שקליטת עיר המקלט נעוצה בהגליה, והגלות מכפרת, אפשר שעיקר ייעודן של ערי המקלט הוא הקליטה, ואילו ערי הלוויים משמשות גם לצרכים אחרים. האדם הפשוט יהיה מודע לכך שעיר המקלט קולטת את הרוצח בשגגה, אך ייתכן בהחלט שלא תהיה לו מודעות כזאת לגבי ערי הלוויים. כאשר אדם מעתיק את דירתו לעיר מקלט, מסתמא הוא עושה זאת לשם גלות. מעבר לכך, הקשר חייו החדש בעיר המקלט עשוי להגדיר אותו חוטא, ועל כן הוא גם יאפשר לו כפרה. אולם כאשר אדם עובר לעיר לוויים, אפשר שמעבר הדירה הזה לא ייטען באותו מטען. על כן נדרשת דעת כדי להגדיר את הכניסה לעיר כגלות שתאפשר כפרה.

לפי הבנת הריטב"א את רב, שההצלה שמצילה עיר המקלט תלויה בקליטה ובקביעת דירה בה, נידוש להסביר מדוע יש שקביעת הדירה תלויה בדעת, ויש שאיננה תלויה בדעת. הערוך לנר מתייחס לשאלה זו:

[...] לכאורה יש להבין מ"ל חילוק זה שבין ערי מקלט ובין ערי הלויים כיון שלא מוזכר בקרא, אבל י"ל דלקמן (יג א) דרשינן מ"והיו לכם הערים למקלט" דלכם ארוצחים קאי שהם לרוצחים, ולכן לא היו מעלים שכה, משא"כ בשאר מ"ב ערים שהיו ללוויים. ולכן כיון דו' ערים היו לרוצחים, לפיכך היו קולטים אפילו שלא לדעת כדן חצר של אדם שקונה לו אפילו שלא לדעתו, אבל מ"ב עיר שהיו ללוויים בזה הי' צריך רצון הרוצח שיהי' קולט אותו רשות של אחר שאין מקנים לאדם שלא מדעתו [...] (ערוך לנר, מכות י ע"א).

הערוך לנר מסביר כי הדרישה לדעת בקליטת עיר המקלט קשורה בדיני קניין חצר. קליטת עיר המקלט היא מעשה קניין; בכניסתו של הרוצח בשגגה לעיר העיר מקנה לו קליטה. את ערי המקלט הקנה הקדוש ברוך הוא לרוצחים בשגגה, ולכן הן דומות לחצרו של הנקלט וקונות לו קליטה שלא מדעתו. ערי הלוויים הוגדרו כבעלות פוטנציאל קליטה, אך בעיקרן הן מוגדרות כערים השייכות ללוויים, ולכן הן פועלות כרשות של אחר שיכולה לקנות לאדם רק מדעתו. אפשר לדייק בשיטת הערוך לנר ולומר שמה שהאדם קונה בכניסה לעיר המקלט הוא דירה בעיר, והשייכות לעיר היא המצילה.

לפי הבנת הריטב"א את ר' עקיבא ור' יוסי הגלילי, אפשר להסביר את דיני הקליטה לעיר על ידי הפרדה בין דיני הכניסה לגלות לדיני הפרת הגלות. לפי ההבנה הזו, כאשר הרוצח בשגגה מפר את חובת הגלות, דמו מופקד, והפרה זו רלוונטית רק אם נעשתה במזיד, ואילו על הכניסה לגלות חלות הגדרות אחרות, ואין צורך להתאים בין דיני הדעת ביצירת הגלות לבין דיני הדעת בהפרתה.

סיכום

במאמר זה נבחנו הבנות שונות של אופי ההצלה של ערי המקלט והשלכותיהן של תפיסות אלו על מגוון דינים - על דיני הקליטה בעיר המקלט ועל דיני היציאה מעיר המקלט. ההבנות השונות הומשגו כך:

היציאה לגלות: הבנה זו עולה מתוך דעת הרמ"ה והרא"ה, ולפיה עיקר ההצלה נעוצה בכך שהרוצח בשגגה יצא מביתו וגלה לעיר המקלט. לכן אסור לגואל הדם להרוג אותו לפני שנכנס לעיר המקלט, והיציאה מעיר המקלט חמורה יותר.

הדירה בעיר מקלט: הבנה זו עולה מתוך הצעתו של הריטב"א להבנת דעת רב הונא. לפי הבנה זו, דווקא הדירה בעיר המקלט היא המצילה גם אם הרוצח בשגגה יוצא מהעיר במזיד, ובתנאי שהוא מתכוון לשוב אליה.

חובת גלות: הבנה זו עולה בהסבר של הריטב"א לדעת ר' עקיבא ור' יוסי הגלילי, ולפיה ברירת המחול היא הצלה, והפרת חובת הגלות מפקירה את דמו של הרוצח בשגגה.

הסברנו כיצד כל אחת מההבנות הללו מתיישבת עם דיני הפקרת דמו של הרוצח בשגגה ביציאתו מעיר המקלט ועם דיני הקליטה של עיר המקלט. הצענו גם סברות לתפיסות השונות הללו: הגלות לעיר המקלט באה על רקע מעשה בעייתי של האדם, שגגה רשלנית שגרמה למותו של אדם אחר. התפיסה שראינו ברמ"ה וברא"ה, הממקדת את עניינה של עיר המקלט ביציאה לגלות, מושכת לכיוון רוחני יותר: מטרת היציאה לגלות היא עונש או כפרה.⁵ לפי ההבנה הזו, העיקר הוא תהליך היציאה לגלות, ולשם כך נדרשת דעת. גם ההבנה של הריטב"א בר' יוסי הגלילי ור' עקיבא מושכת לכיוון של כפרה. אך התפיסה של רב הונא שעולה מהריטב"א מושכת לכיוון אחר: המטרה אינה התהליך הפנימי שיעבור הרוצח בשגגה, בין עונש ובין כפרה, אלא חיובו לבנות את חייו מחדש. אפשר לראות בכך תפיסה פרגמטית המרחיקה את האדם מהחברה הנורמטיבית, כפי שעושה הכליאה, אולם אפשר גם לראות בכך מתן הזדמנות לאדם לבנות מחדש את חייו באופן חיובי יותר. ביסודה של תפיסה זו נמצאת ההנחה שאדם שהגיע להריגת אדם אחר בשגגה נדרש לשנות את אורחות חייו שינוי דרסטי, ולכן עליו לקנות דירה במקום חדש ולבנות חיים חדשים שבהם ישתייך לקהילה אחרת.

תורת אָמן ושאלת טומאתן; על טומאת היולדת בקהילת ביתא ישראל בישראל

אסתר יפה

נשות קהילת ביתא ישראל היו פורשות מאישיהן אל 'בית הטומאה' במשך ארבעים יום לאחר לידת בן ושמונים יום לאחר לידת בת. מה עליהן לעשות עם עליית הקהילה לארץ? האם עליהן לנטוש תורת אמותיהן? בין דילמות מעשיות לשאלות עקרוניות זהותיות

קהילת ביתא ישראל היא קהילה יהודית עתיקה שמוצאה באתיופיה. על פי המסורת, הקהילה הגיעה לאתיופיה בתקופת הבית הראשון. יש המייחסים אותה לשבט דן, שגלה לאתיופיה בגלות עשרת השבטים, ויש המייחסים אותה לצאצאי שלמה המלך ומלכת שבא.

את קהילת ביתא ישראל הנהיגו קָסִים, כוהני דת. בין מסורת הקסים למסורת הרבנית שנוהגת היום בשאר עם ישראל יש הבדלים ניכרים, שכן הקהילה התנתקה משאר העם בתקופת בית המקדש הראשון, לפני שהתפתחה התורה שבעל פה. מסורת הקסים עברה מדור לדור, וכך היא ממשיכה גם בדור שלנו. אין היא מכירה בהבדל בין תורה שבכתב ותורה שבעל-פה, כלומר היא רואה בעצמה מסורת פרשנית הצמודה לתורה שבכתב. ההבדלים נוגעים בתחומים רבים, ובהם תחומים כבדי משקל, כגון שבת, כשרות וטהרת המשפחה.

כיום, עם החיבור המחודש בין קהילת ביתא ישראל לשאר העם, עולות שאלות רבות סביב הנושאים הללו. האם על קהילת ביתא ישראל להמשיך לנהוג כמסורת אבותם, או שמא עליהם לקבל את ההלכה הרבנית הנוהגת היום?

א. טומאת היולדת בקהילת ביתא ישראל באתיופיה

קהילת ביתא ישראל הקפידה מאוד בכפריה על כל סוגי הטומאה, כגון מת, נידה, יולדת, שכבת זרע וכן טומאה שלאחר מגע עם גוי. בזמן הטומאה היו הטמאים יוצאים מהכפר ל'בית הטומאה'. נאסר עליהם להם לבוא במגע עם אנשים שלא נטמאו וכן לגעת בכלים ובתבשילים. בסוף תקופת הטומאה היו טובלים במקור מים ונטהרים באמצעות קס שהתז עליהם מים שבהם אפר פרה אדומה. על שאר העם מקובל שלדיני טומאה וטהרה אין רלוונטיות כאשר בית המקדש אינו קיים מלבד בטומאת הנידה בהקשר של

אישות, בהימנעות כהנים מהיטמאות למת ובהקשרים של עלייה להר הבית; יהודי אתיופיה לעומת זאת המשיכו להקפיד על טהרה כמו בימי המקדש.

נושא טומאת היולדת מופיע בספר ויקרא:

וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אֲשֶׁה כִּי תִזְרִיעַ וַיִּלְדָּה זָכָר וְטָמְאָה שִׁבְעַת יָמִים כִּי־מִי נִדְתָּה דֹתָהּ תִטְמָא. וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יְמוֹל בְּשׂוֹר עֶרְלָתוֹ. וְשִׁלְשִׁים יוֹם וְשִׁלְשֵׁת יָמִים תִּשָּׁב בְּדַמֵי טְהָרָה בְּכָל קֹדֶשׁ לֹא תִגַע וְאֶל הַמִּקְדָּשׁ לֹא תָבֵא עַד מְלֹאת יְמֵי טְהָרָה. וְאִם נִקְבְּה תֵלֵד וְטָמְאָה שִׁבְעִים כְּנֻדָּתָה וְשִׁשִּׁים יוֹם וְשִׁשִּׁת יָמִים תִּשָּׁב עַל דַּמֵי טְהָרָה. וּבְמֵלֶאֱת יְמֵי טְהָרָה לְבֵן אוֹ לְבַת תָּבִיא כִּבְשׂוֹן שְׁנָתוֹ לְעֵלָה וּבֶן יוֹנָה אוֹ תוֹר לְחֻטָּאת אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶל הַכֹּהֵן. וְהִקְרִיבוּ לְפָנָי ה' וְכִפֹּר עֲלֶיהָ וְטְהָרָה מִמָּקוֹר דָּמֶיהָ זֹאת תּוֹרַת הַיִּלְדוֹת לְזָכָר אוֹ לְנִקְבָּה. וְאִם לֹא תִמְצָא יָדָהּ דֵּי שָׁה וְלִקְחָה שְׁתֵּי תַרְיָם אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה אֶחָד לְעֵלָה וְאֶחָד לְחֻטָּאת וְכִפֹּר עֲלֶיהָ הַכֹּהֵן וְטְהָרָה (ויקרא יב, א-ח).

על שבעת ימי טומאת הלידה שלאחר לידת בן, שהם כטומאת הנידה, ושבועיים של ימי טומאת הלידה שלאחר לידת בת, נוסף עוד פרק זמן של "ימי טהרה" של היולדת: בהולדת זכר אלו הם שלושים ושלושה ימים נוספים, ובהולדת נקבה - שישים ושישה ימים. לפי מסורת חז"ל, בימים אלו אסור ליולדת לגעת בקודש ולהגיע למקדש, אולם היא אינה אסורה על בעלה.

באשר לטומאת הלידה בשבעת הימים הראשונים בהולדת זכר או במשך השבועיים שלאחר הולדת הנקבה, נשמר פשט הכתובים בהלכה הרווחת. אולם מאז חרב בית המקדש כולנו נחשבים טמאים, והאיסור לגעת בקודש ולהגיע למקדש כבר אינו רלוונטי, ועל כן אין לטומאת זו כל משמעות מעשית לרוב נשות ישראל. ואולם מכיוון שקהילת ביתא ישראל גלתה לפני חורבן הבית, נשוחיה מעולם לא הפסיקו להקפיד על ימים אלו, ובאותם ימים הן פרשו מבעליהן ומקהילותיהן.

במאמרו "מנהג יהודי אתיופיה בדין טהרת יולדת" מסביר ד"ר יוסי זיו שהשוני במנהג נובע משאלה פרשנית המתבטאת גם במסורת הקריאה והניקוד של המילה טהרה.¹ לפי חז"ל, פירוש הכתוב 'ושלושים יום ושלושת ימים תשב בדמי טהרה' הוא שהדמים בימים אלו טהורים, ולכן האישה אינה אסורה על בעלה אלא רק מורחקת מהקודש. לעומת זאת לפי מסורת ביתא ישראל הכוונה במילה **טהרה** היא לתהליך טהרת האישה, ולכן הדמים אינם טהורים, והיא אסורה הן על בעלה והן על מגע בקודש והגעה למקדש עד שיסתיימו ימי היטהרותה.

על כן לפי חז"ל, היולדת טמאה טומאת נידה במשך שבעה ימים לאחר לידת בן ובמשך ארבעה עשר ימים לאחר לידת בת, ולאחר מכן גם אם היא רואה דם, דמיה טהורים והיא

1 יוסי זיו, "מנהג יהודי אתיופיה בדין טהרת יולדת", דף שבועי 490, הפקולטה למדעי היהדות ולשכת רב הקמפוס, פרשת תזריע תשס"ג, עמ' 2: <https://www.biu.ac.il/JH/Parasha/tazria/pziv.pdf>.

מותרת לבעלה, אך מורחקת ממגע עם הקודש ונאסרת עליה הגעה למקדש במשך שלושים ושלושה או שישים ושישה ימים נוספים. ואילו לפי מסורת ביתא ישראל, ההבדל היחיד בין שבעת הימים הראשונים או ארבעה עשר הימים הראשונים לבין שלושים ושלושה או שישים ושישה הימים הנוספים נוגע לסוג הטומאה: בימים הראשונים מדובר בטומאת הנידה, ובנוספים מדובר בטומאת היולדת, אולם אין הבדל מעשי בין ימים אלו.

ב. המנהג

כאמור, על פי מסורת ביתא ישראל, תקופת הטומאה לאחר הלידה מתחלקת לשניים: השבוע או השבועיים שלאחר הלידה ושלושים ושלושה או שישים ושישה ימים נוספים. מכיוון שבחלק הראשון הטומאה נחשבת חמורה יותר, הייתה הפרדה בתוך 'בית הטומאה'. מייד אחרי לידתן שכנו בו הנשים עם הנשים הנידות, ולאחר מלאת השבוע או השבועיים, כאשר פחתה טומאתן, הן היו טובלות בנהר עם התינוק ועוברות לחלק השני של הבית לשלושים ושלושה או שישים ושישה ימים נוספים. ביום האחרון היו הנשים צמות כדי לכפר על חטאה של חוה, שאכלה שלא בקדושה בכל התקופה הזאת, וכן כדי לכפר על אמירות שליליות שנאמרו בזמן הלידה.² בערב הייתה האישה טובלת שוב בנהר, ולאחר הטבילה הייתה מגיעה לפתח בית הכנסת (ויש אומרים לביתה)³ ובידה ארבעים או שמונים עלי אזור, על פי הפסוק "תַּחֲטְאֲנִי בְּאֵזוֹב וְאֶטְהָר תִּכְבְּסֵנִי וּמִשְׁלַג אֶלְבִּין" (תהלים נא, ט).⁴ הקס היה מכה בעדינות בעלים על גופה מהראש ועד הרגליים ומטהר אותה במים שבהם היה אפר פרה אדומה,⁵ וכן מברך על הלחם - תחליף לקורבן היולדת - בזמן קריאת תפילה מספר ה'אראדת'.⁶

ג. המנהג כיום: מגוון דעות

כאמור, באתיופיה נהגו הנשים הטמאות אחרי הלידה וכן הנשים הנידות לצאת אל מחוץ למחנה עד שיוכלו להיטהר. במציאות החיים במדינת ישראל כיום מנהג זה אינו מתאפשר. איננו חיים בכפרים, אין בקתות נפרדות מחוץ למקומות יישוב שבהן אפשר לחיות באותם ימים, ואף לא עולה על הדעת שנשים יפרשו מהמשפחה וממקום העבודה שלהן לשבוע בכל חודש.⁷

2 הקס רועי טמניו, שיחה טלפונית מיום 2 באפריל 2020.
3 הרב מברהטו סולומון, אור האוריייתא, ישראל 2019, עמ' 95.
4 אף שהדברים לא נאמרו מפי הקס, השימוש באזור לטהרה מופיע גם בטהרת המצורע (ויקרא יד, ד) וכן בשני הקשרים סביב פרה אדומה (במדבר יט, ו, יח).
5 סולומון (לעיל, הערה 3), עמ' 95.
6 הרב שרון שלום, מסיני לאתיופיה, ישראל 2012, עמ' 256. על פי הקס רועי טמניו, משמעות המילה 'אראדת' היא עזרה. ספר זה מיוחס לשבעים הזקנים מימי משה רבנו וכן לאלדד ומידד, והוא כולל פסוקים על טומאה וטהרה ופסוקים מספר תהלים.
7 זאת בלי להביא בחשבון את שבעת הימים הנקיים.

מתעוררת אפוא שאלה עקרונית, ובעקבותיה - שאלה מעשית: האם על נשות ביתא ישראל לנטוש את מנהגן, כלומר להפסיק להקפיד על שלושים ושלושה הימים הנוספים או שישו ושישה הימים הנוספים ולאמץ את מנהגן של שאר נשות ישראל, או שיש טעם שימשיכו לשמור על מסורתן? ואם יש טעם לשמירה על מסורת זו, כיצד עליהן לנהוג במציאות החיים הנוכחית?

הקס רועי טמניו ידוע בתור הקס הצעיר ביותר בארץ. דודו היה קס ומנהיג קהילה בחדרה, ורועי היה תלמיד שלו. דודו נפטר במפתיע כאשר רועי היה בן 18, וכך ירש את הנהגת הקהילה למרות גילו הצעיר. כאמור, מסורת הקסים היא מסורת שעוברת מדור לדור ונצמדת לתורה שבכתב ואינה מסורת הנלמדת בבית מדרש בלימוד הלכה מקיף. לכן הוא הוכשר לקס בשל היותו התלמיד המובהק של הקס הקודם שנחל ממנו את המסורת.

לדעתו, אסור לחלוטין לנשות ביתא ישראל לוותר על המנהג הזה בארץ.⁸ הוא ממליץ שהיולדת תשב בחדרה לבד ולא תצא ממנו חוץ מלמקלחת ולשירותים. לדבריו, המשפחה צריכה לדאוג לה לאוכל ולהביאו לחדרה. מכיוון שבני המשפחה חיים איתה באותו בית, גם עליהם נאסר להגיע לבית כנסת, הנחשב מקדש מעט, בשל הפסוק 'ואל המקדש לא תבוא'.

ישנם זוגות המגיעים להתייעץ עם הקס רועי טמניו. כאשר הם מבטאים את הקרע שהם נתונים בו בין המסורת הזאת לבין ההלכה הנהוגה בארץ הוא אומר להם שהעניין מסור לבחירתם, אך למעשה אין הוא מתיר להם לוותר על מסורת העדה. מול דעתו של הקס רועי טמניו, המשקף את מסורת העדה כשלעצמה, אבקש להציג את התייחסותיהם של שלושה רבנים מהעדה, שאינם קסים, למנהג טומאת היולדת היום מנקודת מבט הלכתית.

הרב שרון שלום עלה לארץ מאתיופיה בשנת 1981 בהיותו בן 8 במבצע אחים. הוא למד בכולל ישיבת הר עציון והוסמך לרבנות וכן לכהן כרב שכונה. כיום הוא רב קהילה אשכנזית בקריית גת, מרצה באוניברסיטת בר-אילן וראש הקתדרה ללימודי יהדות אתיופיה בקריה האקדמית אונו. בספרו 'מסיני לאתיופיה' מוסברים מנהגי הקהילה, ובו הוא פוסק לבני הקהילה כיצד נכון שיתנהלו בימינו בארץ.

הרב שלום מעודד את הקהילה להמשיך במנהגיה ובמסורותיה במגוון תחומים ורואה בהן את המסורת היהודית המקראית הקדומה, שלפני ההשפעות ההיסטוריות שגרמו למעבר אל המסורת התלמודית.⁹ הוא מתנגד לנטישת המסורות הקדומות של הקסים לטובת ההלכה הרבנית המקובלת היום. גם בנושא טומאת היולדת הוא קובע בספרו שנשות הקהילה רשאיות להמשיך את המנהג, מכיוון שעל פי המסורת של ביתא ישראל דיני טומאה וטהרה לא פסקו לאחר חורבן הבית.¹⁰ עם זה, הוא מתייחס למגבלות המציאות כיום בישראל, שאינן

8 אציין כי הוא מאמין שעוד עתיד להתגלות שזהו המנהג הנכון, ואז ינהגו כך אף שאר נשות ישראל, משום שהדבר אסור מן התורה.

9 שלום (לעיל, הערה 6), עמ' 60.

10 שם, עמ' 257.

מאפשרות פרישה מוחלטת מהבית. לכן הוא מציע שבני הזוג יישנו במיטות נפרדות או אף בחדרים נפרדים בזמן טומאת האישה. על כל פנים, הוא מתנה את המשך קיומם של המנהגים בשלום בית.

גישתו קרובה לגישה של הקס רועי טמניו. הוא נותן תוקף מלא למסורת ואף מאמין שהיא המסורת הקרובה ביותר למקור. על כן לדעתו נשות הקהילה רשאיות להמשיך במנהג. אולם שלא כמו הקס רועי טמניו, לדעת הרב שרון שלום, אי-רצון לקיים את המנהג הזה וכן אי-הסכמה בין בני הזוג גוברים על ערך המנהג. נראה שהרב שרון שלום רואה במסורת ביתא ישראל מנהגים לגיטימיים ונאמנים למקור, אך לא איסורי דאורייתא מובהקים, שחובה לשמור עליהם מעיקר הדין.

הרב יצחק הדנה, רב קהילה בבית שמש, הוא בנו של הליקה כהנת (קס בעל סמכות עליונה) הדנה תקווה ואח של הרב יוסף הדנה, שכיהן כרב הראשי ליהודי אתיופיה בישראל. בשיחתי עימו שמעתי שהוא רואה ערך בשמירת הרחקות, כגון שינה נפרדת, במשך שלושים ושלושה או שישים ושישה ימים נוספים ובעריכת טקס טהרה על ידי קס לציון סוף ימי הטומאה. עם זה שלא כדעתם של הקס רועי טמניו והרב שרון שלום, הוא אינו רואה טעם בפרישת האישה מן המשפחה היום, גם אילו היה הדבר מתאפשר, שכן באתיופיה הקהילות הקפידו על טומאה ואף ערכו טקסי טהרה שבהם השתמשו באפר פרה אדומה ומים חיים, ואילו כאן כולנו נחשבים טמאי מתים, ולפיכך אין חשש שהאישה תטמא את משפחתה. לכן לדעתו אלה לפרוש מן הבית בתקופה זו.

הקס רועי טמניו קבע שאל לה לאישה לטמא את בני משפחתה ולמנוע מהם להגיע לקודש, ולא התייחס לכך שכאן כולנו בחזקת טמאי מתים בכל מקרה. גם הרב שרון שלום מעודד את המשך קיום המנהגים הקשורים לטומאה וטהרה מכיוון שמבחינת תפיסת העדה ההקפדה על טומאה וטהרה לא פסקה, אך גם הוא אינו מתייחס לשאלה אם רלוונטי להמשיך להקפיד על ההימנעות מטומאה בבית בשעה שממילא כל החברה בחוץ נחשבת טמאה.

נקודת מבטו של הרב יצחק הדנה שונה מדעתם, והיא ייחודית במורכבותה: הוא מעריך את חשיבותה של המסורת ועם זה מתחשב בקושי להמשיך ולקיים את המנהג, וכן הוא מכיר בשינוי הכרוך במעבר מקהילה שהקפידה על טומאה וטהרה לחברה שאינה מקפידה על כך. מדבריו עולה שמעבר לנקודת המבט הרבנית, גם מנקודת המבט של מסורת ביתא ישראל, המצב בארץ שונה מן המצב באתיופיה, שכן כאן הכול בחזקת טמאי מתים.

הרב מברהטו סולומון עלה לארץ מאתיופיה בשנת 1983 בהיותו בן 16. הוא למד בישיבת הר עציון, הוסמך לרבנות ועוסק בבירור יהדותם של בני העדה האתיופית, בגיור ובהכשרת רבנים מהעדה. בספרו 'אור האורייתא' הוא מסביר את מנהגי יהדות אתיופיה בהקשר של פרשיות השבוע, והוא נדרש שם למצוקתן של נשות הקהילה בעניין טומאת היולדת. הרב סולומון מתאר את הרצון לשמר את המנהג הזוכה לעידודם של הקסים ואת המגבלות המציאותיות. הוא ממליץ לבטל את מנהג פרישת האישה בימים הללו ומאמץ את הפסיקה הרבנית המקובלת, האוסרת את האישה על בעלה רק בשבוע הראשון או בשבועיים הראשונים לאחר

הלידה, ומסתמך על דברי הרמב"ם¹¹ והרב עובדיה יוסף,¹² הרואים במנהג הפרישה של יהדות אתיופיה טעות שיש לשרשה.¹³ יש לציין שהוא אינו מתנגד להמשיך ולקיים את הטקס שבו הקסים מזים מי נידה על האישה אך גם אינו מעודד זאת.¹⁴ הוא אינו רואה משמעות הלכתית לטקס אלא רואה בו אירוע סמלי בלבד.

שלא כמו הדעות שהובאו לעיל, הרב סולומון מאמץ באופן חד-משמעי את נקודת המבט הרבנית השוללת כל תוקף מהמנהג שנהגו באתיופיה ורואה בה טעות שיש לתקנה. חשוב לציין שהוא משבח את נשות ביתא ישראל ואת כלל הקהילה על השמירה האדוקה של מסורתם, אולם הוא אינו רואה שום לגיטימיות בשימור המסורת הזאת, אפילו לא בצד המסורת ההלכתית. לכן בכל מקום שבו מנהג הקהילה שונה מן ההלכה הוא פוסק באופן חד-משמעי לאמץ את ההלכה.

הרב מנחם ולדמן, רב לקהילותיהם של הממתינים לעלייה באתיופיה המכונה גם 'רב שארית יהודי אתיופיה', כתב ארוכות על נושא זה בספרו 'יהודי אתיופיה ומורשתם'.¹⁵ לדבריו, הפרשנות שטומאת היולדת נוגעת גם בתחום שבינו לבניה ולא רק להרחקות מהקודש כפי שפירשו חז"ל, הופיעה בקרב כיתות בית שני אשר כפרו בדברי חז"ל. לפי זה, המנהג אינו חומרה על גבי ההלכה אלא הנהגה שמקורה חיצוני להלכה הפרושית. הרב ולדמן סוקר בספרו פוסקים רבים המתייחסים לקהילות אחרות שנהגו להחמיר ולא לטבול עד סוף היום הארבעים או השמונים לאחר הלידה. בצד פוסקים, ובהם הרמב"ם, שהתנגדו בתוקף למנהג זה וקראו לבטלו בשל מקורו הצדוקי, היו פוסקים שסברו שיש לאפשר לקהילות שנהגו כך להמשיך בזה הלאה. המהרי"ק כתב שהמנהג מבוסס על דבריו של חכם מאיטליה בספר 'תניא רבתי':

אלא יש מקומות שנהגו לנהוג טומאה בכל ימי טוהה, שהם ל"ג לזכר וס"ו לנקבה, וסומכין על פסוק שנאמר: "ושלושים יום ושלשת ימים תשב בדמי טהרה" "בכל קדש לא תגע" - זה בעלה, שנאמר "קדש ישראל לה' ראשית תבואתה". ואפשר שהראשונים שנהגו כך בקעה מצאו וגדרו גדה, ועל כיוצא בזה אמר שלמה בחכמתו: "שמע בני מוסר אביך ואל תטש תורת אמך" (שו"ת מהרי"ק, שורש קמד).¹⁶

לפי זה, למנהג יש מקור הלכתי הנעוץ במסורת אחרת של פרשנות לפסוק.

גישתו של הריב"ש שונה:

אם נהגו זה לגדר פרישה, אף על פי שהוא מותר, או מפני נקיות - שבאותן הימים דמים מצויים בהם - ראוי להניחם על מנהגם ואין מתירין אותם בפניהם. אבל אם

11 משנה תורה, הלכות איסורי ביאה יא, טו.

12 הרב עובדיה יוסף, טהרת הבית, ב, יא, ה.

13 סולומון (לעיל, הערה 3), עמ' 96.

14 שם, עמ' 95.

15 הרב מנחם ולדמן, יהודי אתיופיה ומורשתם: חקרי הלכה, ישראל 2019, עמ' 169.

16 הדברים מובאים שם.

נהגו כן בטעות מפני שסבורים שאסור מן הדין - ראוי להודיעם שטועים הם, שהוא מנהג שיצא מן הצדוקים על דרך שכתב הרמב"ם (שו"ת ריב"ש, סימן מ).¹⁷

הריב"ש מבחין בין מי שנוהג כך מפני שהוא מחמיר או מטעמי היגינה לבין מי שנוהג כך בטעות שכן הוא חושב שזהו הדין. הרב ולדמן בוחר לאמץ את הקו הזה ומסכם שמכיוון שברור שקהילת ביתא ישראל לא ראתה במנהג זה החמרה מעבר לעיקר הדין אלא נשענה על מנהג צדוקי שהשתרש, אין מקום להמשיך לנהוג כך.

בשיחתי עם הרב ולדמן הוא הסביר שבאתיופיה לא היו מקוואות, והנשים טבלו במקורות מים טבעיים כגון בורות מים ונהרות. לפי תפיסת ביתא ישראל, המקוואות שלנו פסולים. מכיוון שההבדלים בין תפיסת הטומאה והטהרה שרווחה באתיופיה לזו הרווחת כאן גדולים כל כך, הרב ולדמן חושש שאם יינתן פתח לשימור המנהג של טומאת היולדת, יתרחקו נשות הקהילה עוד יותר מלשמור את טהרת המשפחה בארץ בטבילה הלכתית במקווה. על כן הוא מאמץ את גישת ההלכה באופן מוחלט.

ד. דיון

השאלה העקרונית והרחבה שליוותה אותי היא מהי המשמעות שמייחסת ההלכה למסורת של קהילת ביתא ישראל. בחרתי להתמקד בנושא של טומאת היולדת בין היתר משום שחשבתי שהמנהג הרווח בקהילת ביתא ישראל בסוגיה זו אינו סותר את ההלכה אלא הוא רק חומרה על גביה. בכוונה תחילה נמנעתי מלדון ביחס ההלכתי כלפי מנהגים או דינים מתנגשים כמו בשאלת השחיטה או הטבילה. העדפתי לבחון כיצד מתייחסים הרבנים למנהג שהוא שונה מהמקובל אך אינו מתעמת עם ההלכה המקובלת עימות חזיתי ולבחון איזה תוקף הם מקנים לו.

תוך כדי העיון בסוגיה הבנתי שמסורתם של בני העדה האתיופית סותרת את מסורת חז"ל, ובכך נראה שהיא מצטרפת לרוב המנהגים הייחודיים של ביתא ישראל. כנראה אי אפשר לנטרל את הסתירות, ויש לקבל את הפער בין מסורת ביתא ישראל למסורת חז"ל.

בספרו של הרב ולדמן 'מעבר לנהרי כוש' מסופר על חכמי ירושלים ששלחו מכתב ליהודי אתיופיה בשנת 1855 כדי לבדוק את נכונותה של קהילת ביתא ישראל לשנות את מנהגיה ולאמץ את המסורת ההלכתית.¹⁸ יהודי אתיופיה השיבו בשאלה: האם יסכימו יהודי ירושלים ומצרים לשלוח לאתיופיה אנשים שילמדו מיהודי אתיופיה כיצד יש לנהוג?

סיפור זה מצביע על בעייתיות הנושא. אין זו עדה שמסורתה ההלכתית לגיטימית אך שונה מעט מהמקובל בעולם ההלכתי. גם לא מדובר בקבוצת יהודים שנותקה מכל מסורת יהודית

17 הדברים מובאים שם, עמ' 171.

18 הרב מנחם ולדמן, **מעבר לנהרי כוש: יהודי אתיופיה והעם היהודי**, תל אביב 1989, עמ' 125-128.

והגיעה השעה לקרבה. מדובר בקהילה יהודית בעלת מסורת עתיקה שונה, מסורת המעוגנת בפסוקים שנשמרה ועברה מדור לדור במשך אלפי שנים.

אל הנושא הזה הגעתי בעקבות שני מקרים שונים של חברות לאחר לידת בת: חברתי ילדה בת ורצתה לשמור על המסורת של ביתא ישראל ולקיים את שמונים היום בצורה כלשהי. היא התייעצה עם רב שלא מהעדה, והוא צחק ואמר שהמנהג הזה כבר אינו רלוונטי ואין טעם לשמור עליו. החברה נפגעה מתגובתו המזלזלת.

לעומת הסיפור הזה בחרה חברה אחרת שלי, שאף היא ילדה בת, בחירה הפוכה. היא לא ניסתה לשמר את מנהג העדה אלא ביקשה להסתפק במה שדורשת ההלכה. ואולם הוריה לא הסכימו שהיא תיכנס לביתם עד שיעברו שמונים היום וייערך הטקס. כלומר, היא נאלצה להתעמת עם משפחתה סביב הכרעה זו.

שני המקרים המנוגדים האלו עוררו בי אי-נוחות. העיון בסוגיה עדיין אינו מקל עליי. כיצד אפשר לכוון אישה לנטוש את תורת אמה? כיצד אפשר לומר לה שהמסורת שעברה אליה מדורות של סבתות כבר אינה רלוונטית? ומנגד, כיצד תעמוד בת לעדה של ביתא ישראל המאמצת את המערכת ההלכתית במלואה נוכח משפחתה האוחזת מערכת מנהגים שונה? לדעתי, הנושא הזה אינו מתמצה בשאלה הקונקרטי של כיבוד הורים בלבד. לפנינו מסורת קדומה התובעת התייחסות ומקום.

הרב שרון שלום מעדיף לשמר את המנהגים שנהגו באתיופיה על אימוץ ההלכה הרבנית. גישתו מייחסת משקל כבד למסורת המועברת מאב לבן, או במקרה הזה - מאם לבת. אולם גם הוא מתנה את הדבר בשלום בית; כלומר אף הוא מכיר בכך שהמערכת הזאת אינה יכולה להישמר במלואה במציאות הנוכחית. מה יעשו אפוא זוגות שאחד מהם הוא בן לעדה והאחר לא? וכיצד ינהגו שני בני זוג שמוצאם בעדה, אבל אחד מהם מעוניין לנהוג על פי ההלכה הנהוגה כאן? האם צעירי העדה המתחנכים בישיבות ובמדרשות ולומדים את ההלכה הרבנית יניחו לתלמודם ללא גיבוי רבני וינהגו לפי מסורת אבותיהם בנושאים מהותיים כל כך?

הגישה הנגדית, שנוקטים רובם המוחלט של הרבנים, טוענת שיש להעדיף את ההלכה הרבנית מהמנהגים המסורתיים שהיו נהוגים באתיופיה. לפי גישה זו, אפשר להשאיר מהמסורת את סממני הברכות, התפילות והטקסים בלבד. גישה זו דורשת מאנשים לעבור על דברים שנתפסים בעיניהם כאסורים, כגון לקיים יחסי אישות בתקופה של טומאה, ושוללת את המסורת שהועברה אליהם מאבותיהם ומאמותיהם. המסר שהם מקבלים מכך הוא שהמסורת שהגיעה אליהם מן הדורות הקודמים אינה חוליה משרשרת התורה מסיני אלא בטעות יסודה.

אני תוהה כיצד משפיעה המורכבות הזאת על הזהות הדתית והיהודית של צעירי ביתא ישראל הנאלצים לחיות בשני העולמות ומקווה שתימצא דרך לאפשר את השתלבותם חזרה בכלל ישראל, להכיר במסורתם העתיקה ולרוחש הערכה כלפיה.

משנה מקום משנה מזל

שירי הימלפרב

**מה הקשר בין שינוי המקום לשינוי המזל? כיצד מעשה שאדם עושה משנה את מזלו?
מה משמעות הביטוי 'שינוי מזל'? כיצד המזל משפיע על פעילות האדם?**

פעם אחת ביום חורף לפנות ערב, הגיעו ר' זושא ור' אלימלך לכפר אחד ונכנסו לפונדק [...] הפונדקי נענה להם, האכיל והשקה אותם וגם קבע להם מקום ללינה על התנור החם. שניהם עלו לשם ושכבו, רבי זושא גבו כלפי חוץ ורבי אלימלך גבו כלפי פנים.

בלילה ההוא היתה שמחת חתונה באותו פונדק [...] כדרך אנשי כפר שתו יותר מן המידה ויצאו לרקוד. אמרו איש לרעהו: "הנה שם על התנור שוכבים שני עניים קבצנים ואחד מהם גבו אלינו בואו ונטפח לו טפיחה יפה על כל רקוד ורקוד".

אמרו ועשו - רבי זושא ספג כמה וכמה טפיחות ידים של בני כפר. כשעייפו המרקדים וישבו לנוח, לחש רבי אלימלך לרבי זושא ואמר לו: "זושא אחי לא מן הדין שאתה תספוג כל הטפיחות. בוא ונחליף את מקומותינו".

לאחר שנחו המרקדים וישבו לרקוד, נמלכו ואמרו זה לזה "מה פשעו ומה חטאתו של אותו עני השוכב כלפי חוץ שהוא יספוג כל טפיחותינו? בואו ונטפח עכשיו לשני השוכב כלפי פנים. אמרו ועשו - ושוב ספג רבי זושא כמה וכמה טפיחות יפות. גחן רבי זושא ולחש לרבי אלימלך על אזנו "רואה אתה אלימלך אחי כי מי שנתחייב חובת מלקות לא יפטר הימנה".

"אבל תמה אני", אמר לו רבי אלימלך בלחישתו, "הרי פתגם שגור הוא 'משנה מקום משנה מזל!' חזר רבי זושא ולחש לו "אלימלך אחי הרי כבר אמרו חכמינו 'אין מזל לישראל'!"¹

א. שינוי מקום

הביטוי "משנה מקום - משנה מזל" אינו מופיע בצורה זו בדברי חז"ל. בספרות הרבנית מצאתי ביטוי זה לראשונה רק במאה ה-19.² נראה כי מקורו של הביטוי הוא בסיפור הזה:

1 על פי ר' אליעזר ליפא מחלמניק, **אורח לצדיק**, ירושלים תשל"ה, עמ' 17.

2 ר' נפתלי סופר, **בית אפרים** דרוש ה, פרעסבורג תרל"ב.

רבי יוחנן הוה עבר בשוקא. חמא חד מזבין מן אילין מלטומה. אמר ליה: מן אילין את חי. אמר ליה אין. שבקיה ואזיל ליה. בתר שעה עבר גביה. אמר ליה: רבי, צלי עלוי, דמן ההיא שעתא לא זבנית כלום. ואמר ליה: שני אתרך. פעמים ששינוי השם גורם, פעמים ששינוי המקום גורם (ירושלמי, שבת ו, ט).

(תרגום: ר' יוחנן היה עובר בשוק. ראה אדם שמכר מאותם מזונות. אמר לו: מאלה אתה חי? אמר לו: כן. עזב אותו והלך לו. אחרי שעה עבר אצלו. אמר לו: רבי, התפלל עלי, שמאותה שעה [שעברת עלי בפעם הראשונה] לא מכרתי כלום. ואמר לו: שנה מקומך. פעמים ששינוי השם גורם. פעמים ששינוי המקום גורם.)

לא ברור למה גורם שינוי המקום בסיפור - האם לשינוי המזל, כמאמר הפתגם? בעל קרבן העדה מסביר ששינוי המקום "גורם לבטל הגזרה"³ בשני מקומות בבבלי מצינו ששינוי מקום גורם לביטול הגזרה.

1. שינוי המקום - מעביר את רוע הגזרה

הברייתא שלהן מלמדת על שלושה אנשים שאם הם צועקים בבית דין,⁴ אינם נענים כיוון שהיו צריכים לפעול כדי לשנות את גזר דינם:

תנו רבנן: שלשה צועקין ואינן נענין, ואלו הן: מי שיש לו מעות ומלוה אותן שלא בעדים, והקונה אדון לעצמו, ומי שאשתו מושלת עליו. קונה אדון לעצמו מאי היא? איכא דאמרי: תולה נכסיו בנכרי, איכא דאמרי: הכותב נכסיו לבניו בחייו, איכא דאמרי: דביש ליה בהא מתא ולא אזיל למתא אחריתא (בבלי, בבא מציעא ע"ב).

(תרגום הסוף: קונה אדון לעצמו - מי הוא? יש אומרים: תולה נכסיו בנכרי, יש אומרים: הכותב נכסיו לבניו בחייו, יש אומרים: שרע לו באותה עיר ואינו הולך לעיר אחרת.)

מדוע המעבר לעיר אחרת היה משנה את גזר הדין? הרשב"א מציע שתי הצעות:

פעמים שהחטא גורם למנוע ממנו הטוב וצריך לכפרה. ואחד מדרכי הכפרה הוא שנוי מקום. לפיכך אמרו צריך לגלות ממקומו וללכת אל מקום אחר אולי החטא הוא שגרם וגלותו תכפר עליו. ולפעמים שמזל גורם. וכשיסתלק למקום אחר יצא מתוך ההפכה (שו"ת הרשב"א ז, רפה).

3 קרבן העדה על אתר, ד"ה "שני אתרך".

4 רש"י, ד"ה "צועקין", מסביר שמדובר בבית דין של מטה, ואילו בשיטה מקובצת מובא שמדובר בבית דין של מעלה.

לפי הצעתו הראשונה, שינוי המקום מועיל הואיל והוא אחת מדרכי התשובה,⁵ ולפי ההצעה השנייה שינוי המקום משנה את המזל.⁶

החת"ם סופר על אתר הסביר כאפשרות השנייה:

ופשוט הוא דטעם שינוי מקום משום שינוי מזל, רוצה לומר השר והכוכב המשפיעים באותו המקום אינו טוב לו, וילך למקום אחר כי טוב לו אז מעתה, ואם אינו עושה כן ונשאר תחת אותו השר הרי הוא קונה אדון לעצמו (חת"ם סופר, ד"ה "קונה אדון").

לפי דבריו, המזל קשור במקום, ולפיכך שינוי המקום משנה המזל. לעומת זאת הרמ"ך, ר' משה הכהן מלוניל, המובא בשיטה מקובצת, מסביר: "דקיימא לן דשינוי השם ושנוי מעשה ושינוי מקום מקרעין גזר דין", ולכן מועיל לשנות מקום.⁷ המקור לדבריו מופיע בגמרא:

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 "ורא 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 מארצך", והדר "ואעשך לגוי גדול". ואידך - ההוא זכותא דארץ ישראל הוא דאהניא ליה (בבלי, ראש השנה טז ע"ב).

לפי ר' יצחק, ארבעה דברים יכולים לבטל גזר דינו של אדם ולהעבירו מרעה לטובה. שני הדברים הראשונים - צדקה וצעקה - הם מעשים שאדם מוסיף על פעולת היום-יום שלו, ואילו שני הדברים הנוספים - שינוי שמו ושינוי מעשיו - הם שינויים שאדם מחולל בחייו. דעת 'יש אומרים' מוסיפה גם את שינוי המקום.⁸

מתוך חמשת הדברים המקרעים את גזר דינו של אדם, המתבקש ביותר הוא שינוי מעשה. ואכן, רש"י מסביר שמדובר באדם השב מרעתו.⁹ אם אדם התחייב בדין על

5 לפי המשנה, גם בתענית ציבור משנים את מקום התפילה ומוציאים את התיבה לרחובה של עיר (משנה, תענית ב, א). אומנם בגמרא על משנה זו (בבלי, תענית טו ע"א) אין המעשה הזה מנומק בעצם התזוזה, אך מעניין להביא בהקשר זה את דברי ריש לקיש שיוציאים החוצה כדי לומר: "גלינו, גלותינו מכפרת עלינו".

6 וכעין זה מופיע בשו"ת הרשב"א ה, מח.

7 וכן כתב המהרש"א, חידושי אגדות שם.

8 התוספות רי"ד בפסקיו לא הביא את שיטת 'יש אומרים'.

9 רש"י לבבלי, ראש השנה טז ע"ב.

מעשיו, שינוי המעשים יעזור לשנות את דינו.¹⁰ מובן גם מדוע צדקה וצעקה מועילים בדין, שכן אלו הם תוספת של מעשים טובים על מעשיו של האדם שתוכל להכריע את הכף.

מדוע שינוי השם ושינוי מקום מועילים? לגבי שינוי השם מובא הפסוק הכרוך את שינוי דינה של שרה בשינוי שמה. כל עוד נקראה שרי לא היה לה פרי בטן, ולאחר שהקדוש ברוך הוא שינה את שמה לשרה, השתנה דינה - ה' בירכה, והיא זכתה לבן. הפסוק העוסק בשינוי מקום מדבר באברהם, שרק לאחר שיצא ממקומו ויקיים את הוראת ה': "לֵךְ מֵאֶרֶץ וּמְסוֹלְדֵתָּךְ וּמְבִית אָבִיךָ" (בראשית יב, א), יתקיים בו "וְאֶעֱשֶׂךָ לְגוֹי גָדוֹל" (שם, ב). ר' יצחק, שאינו סובר ששינוי המקום מועיל, סבור שאברהם זכה להיעשות לגוי גדול בזכות המקום שאליו בא - ארץ ישראל - ולא מעצם התנועה ממקום למקום.

יש מן המשותף לשינוי השם ושינוי המקום. בשני הפסוקים אלוהים הוא שהורה על השינוי, ולא היו כאן מעשים שהם פרי יוזמתו של האדם. ועוד, בשני המקרים אין מדובר בזיכוי של מי שקודם היה חייב בדינו אלא בזכייה בתוספת ברכה. עם זה אפשר לראות גם הבדלים בין שרה לאברהם: שרה רצתה ילדים גם קודם לכן, ושינוי השם אפשר זאת, ואילו לגבי אברהם איננו יודעים אם רצה לעלות לגדולה. הבדל נוסף הוא שבשינוי שמה של שרה היא עצמה לא פעלה דבר, ואילו אברהם קם ועשה מעשה בעת שציית לצו האלוהי. על כל פנים, משינוי המקום של אברהם ומשינוי השם של שרה אנו למדים שהשינוי נעשה ביזמת ה', שלא כמו הצדקה, הצעקה ושינוי המעשה, הבאים מתוך החלטה יוזמנית ונחושה של האדם.

לאור דברינו יש לבחון אם עצם שינוי השם ועצם שינוי המקום מועילים או ששינויים אלו אמורים לגרום לתהליך של חזרה בתשובה. הריטב"א סובר ששינוי המקום מועיל לקריעת גזר הדין, שכן "זה מכניעו מאד" (ריטב"א, ראש השנה טז ע"ב, ד"ה "ויש אומרים"). כלומר, עצם השינוי כשלעצמו אינו קורע את גזר הדין אלא מועיל לתהליך התשובה שהאדם עושה. כאסמכתא לדבריו הוא מביא את העצה של ר' אילעאי: "אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו - ילך למקום שאין מכירין אותו וילבש שחורים ויתעטף שחורים ויעשה מה שלבו חפץ, ואל יחלל שם שמים בפרהסיא" (בבלי, מועד קטן יז ע"א).

רבים מן הראשונים המתייחסים למימרה זו אומרים ששינוי המקום גורם להכנעת הלב.¹¹ אף המאירי צועד באותו כיוון ומסביר ששינוי השם ושינוי המקום הם "תחבולות להתעורר בשנוי הנהגותיו". שינוי השם והמקום מעוררים את האדם לשנות גם את דרכיו.

10 שלא כרש"י, הריטב"א סובר ששינוי מעשה פירושו "שאפילו מעשים של רשות שאינם הגונים קצת הוא משנה כלומר שהוא אדם אחר לגמרי".

11 תוספות על אתר, ד"ה "אם רואה". וכן ראו רבנו חננאל, תוספות רא"ש, בית הבחירה למאירי וחיידושי הר"ן. היו שסברו שלא ההליכה למקום אחר היא המכניעה אלא הידיעה שיכול לעשות מה שאסור רק בסתר ומכך לא ירצה לעשותם, וכך כתב המאירי, בית הבחירה על אתר, ד"ה "אע"פ".

בדרך זו צעד הרמב"ם בפסיקתו:

מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד לפני השם בבכי ובתחנונים ועושה צדקה כפי כחו ומתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו ומשנה שמו כלומר: אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים ומשנה מעשיו כולן לטובה ולדרך ישירה וגולה ממקומו, שגלות מכפרת עוון מפני שגורמת לו להכנע ולהיות עניו ושפל רוח (משנה תורה, הלכות תשובה ב, ד).

אם כן, שינוי המקום יכול לזרז את תהליך התשובה ולתמוך בשינוי האישיות והרצונות. לעומת התפיסות הרואות בשינוי המקום והשם אמצעי לתשובה, 'ערוך לנר' ושפת אמת' מדגישים את עצם התמורה שמחולל האדם כשהוא משנה את שמו ומקומו: בעל ערוך לנר מתייחס לשינוי השם ומסביר שאברהם ושרה "על פי טבע המזל לא היו ראויים לכך, ושינה הקדוש ברוך הוא שמם ועל ידי זה נשתנה המזל". נמצא שהשינוי בשמו של האדם משנה את מזלו. השפת אמת מבאר: "בשינוי שם ומקום יש עצה כיון שבזה השם לא נגזר וכן בזה המקום ונמצא דאין בזה קישוי דגזר דין".¹² לדבריהם, כאשר אדם משנה את מקומו הוא משנה את מזלו בשמיים, ולפיכך נקרע גזר דינו.¹³ ייתכן שאפשר לקשר הבנה זו, שאינה מדגישה את תהליך התשובה של האדם, לכך שהליכתו של אברהם מחרן אל כנען לא באה מיוזמתו אלא הייתה היענות לצו של הקדוש ברוך הוא.

לסיכום, הצגתי שני כיוונים המסבירים כיצד שינוי המקום עשוי לעזור לקריעת רוע הגזרה: שינוי המקום עשוי לתמוך בתהליך שינוי מעשיו של אדם, בהכנעת ליבו בתשובה ובהכנסת הקדוש ברוך הוא לעולמו, או ששינוי המקום כשלעצמו משנה את המזל ואת מה שנקבע לו משמיים.

2. שינוי מקום התפילה

ראינו כי שינוי המקום עשוי להיות חלק מתהליך החזרה בתשובה. ואולם לגבי תפילה מצינו ההפך:

אמר רבי חלבו אמר רב הונא: כל הקובע מקום לתפלתו - אלהי אברהם בעזרו. וכשמת - אומרים לו: אי עניו, אי חסיד, מתלמידיו של אברהם אבינו. ואברהם אבינו מנא לן דקבע מקום? דכתיב: "וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם", ואין עמידה אלא תפלה, שנאמר: "ויעמוד פינחס ויפלל" (בבלי, ברכות ו ע"ב).¹⁴

12 כאן אפשר להזכיר את הסברו של ר' יוסף אלבו (ספר העקרים ד, יח), שהתפילה אינה משנה את רצון ה' אלא את האדם המתפלל: "ואם תשתנה ההכנה תשתנה הגזרה". וכך כתב הראי"ה קוק: "אבל המכוין, שהוא פועל לשנות את עצמו לטוב, ועל ידי היחש שעצמות הוייתו משתנה, משתנה כל הערך של כל ההויה אליו לעילוי ולטוב" (שמונה קבצים א, תרסד).

13 כך מובא גם בספר חסידים (מרגליות) שכא.

14 וראו בעניין זה מאמרה של אפרת אמיתי, "הקובע מקום לתפלתו", בגיליון זה.

מדברים אלו למדו את חשיבותה של קביעת מקום לתפילה. המהרש"א על אתר מסביר מדוע יש לקבוע מקום אחד לתפילה:

מבואר דכל המשנה מקום תפלתו הוא מקבל שפע וכח אלהי כפי אותו המקום [...] אבל הקובע לו מקום אחד לתפלתו בלי שינוי הוא מייחד כחות אלקים לשם האחד האמיתי [...] שזו ממדת חסידות הוא שמבקש צרכיו ממדת הרחמים ואין פונה פניו לבקש גדולות בדרך אחר וק"ל (חידושי אגדות, ד"ה "כל הקובע").

הקדוש ברוך הוא משפיע על האדם לפי המקום שבו הוא עומד. שינוי מקום התפילה מראה שהאדם נעזר בכוחות אחרים, אולי 'מזל', כדי לקבל את מבוקשו. בקביעת מקום אחד מבטא המתפלל את פנייתו לקדוש ברוך הוא לבדו ואת ביטחונו שהקדוש ברוך הוא יעזור לו.

כיוון שונה מתווה הצל"ח. לדבריו, האדם הוא שמשפיע על המקום שבו הוא מתפלל:

ונראה דעיקר טעמא של קביעת המקום לפי שהמקום ההוא כיון שהתפלל שם קנה המקום קדושה, ושוב כשמתפלל פעם שנית קדושת המקום מסייע לו שתקובל תפלתו [...] ואם כן המתגאה אומר שהוא אינו צריך שמקומו יכבד אותו [...] אבל זה שקובע מקום הוא מורה שצריך סיועת קדושת המקום שיגרום לו שלא יבלבל תפלתו במחשבת חוץ, ומסייע לו שתוכל תפלתו לעלות למעלה, זה מורה שהוא עניו (הרב יחזקאל לנדא, ציון לנפש חיה, ד"ה "הי חסיד").

לפי הצל"ח, היחס בין האדם למקומו הוא הדדי: האדם משרה שכינה במקום שבו התפלל, וקדושה זו תסייע לו בפעם הבאה שיתפלל באותו מקום.¹⁵ אדם החוזר להתפלל באותו מקום מורה בכך שהוא זקוק להסתייע בקדושה ש'צבר' המקום, ובכך הוא מבטא ענווה. לעומת המהרש"א, שראה בקביעת מקום לתפילה ביטוי לכך שאדם אינו נסמך על סגולותיהם של מקומות שונים אלא על הקדוש ברוך הוא עצמו, הצל"ח רואה מידת ענווה דווקא בהסתייעות בכוחו של המקום הקבוע לתפילה. אף שהמהרש"א מציב לפני האדם את האידיאל של עמידה 'נקייה' מול הקדוש ברוך הוא, ואילו לפי ר' יחזקאל לנדא, בעל הצל"ח, אדם צריך להיות מודע להזדקקותו לעזרת המקום, שניהם מסכימים כי המקום משפיע על האדם.¹⁶ לפי המהרש"א, ההשפעה נובעת מכוח חיזוני, ואילו לפי הצל"ח, האדם עצמו הוא שתרם להשפעה החוזרת של המקום עליו.

15 הראי"ה קוק כתב שקביעת מקום לתפילה עוזרת להשלמת הכוח המדמה, כלומר הכוח המוסרי שבאדם. "וקדושת המקום פועל לקדש רגשותיו" (עין אי"ה א, ג, נה). נראה לי שדברים אלו מתחברים להבנת הצל"ח שבחירת מקום קבוע לתפילה מורה על ענווה והבנה שאדם צריך את עזרת המקום לתפילה.

16 האדמו"ר ר' שמואל בורנשטיין מסוכטשוב מסביר שכדי שקדושת המקום תפעל על האדם הוא צריך לצייר את הדבר בנפשו. וזה מה שאמר יעקב אבינו "ואנכי לא ידעתי, היינו שלא עלה בלבי שארגיש שיש ה' במקום הזה" (שם משמואל, ויצא).

ושמא מבחינה זו אפשר לראות קשר בין התשובה והתפילה. בשני המקרים יש לשאול אם האדם הוא המשפיע או שהמקום קשור גם בכוח חיצוני - המזל.¹⁷ במילים אחרות, אם שינוי המקום כרוך בשינוי הרצון של האדם, והליכתו למקום אחר מבטאת שינוי בנפשו של האדם, ברצונו ובשאיפותיו, או שעצם החלפת המקום משפיעה ישירות על שינוי מזלו.¹⁸

ב. מזל

1. מהו מזל?

הגמרא מלמדת "הרואה חמה בתקופתה, לבנה בגבורתה וכוכבים במסילותם ומזלות כסדרן, אומר 'ברוך עושה בראשית'" (בבלי, ברכות נט ע"ב). לפי ריש לקיש, השני בשבעת הרוקיעים נקרא רוקיע, "ובו חמה ולבנה, כוכבים ומזלות קבועין, שנאמר 'ויתן אותם אלהים ברוקיע השמים'" (בבלי, חגיגה יב ע"ב). מכאן אנו לומדים שהמזלות הם גרמי שמיים שנבראו ביום הרביעי עם השמש והירח. כך נלמד גם מאבות דרבי נתן: "ברביעי מהו אומר? 'אל נקמות ה' אל נקמות הופיע'. ברא את החמה ואת הלבנה והכוכבים והמזלות, שהן מאירין בעולם ועתיד ליפרע מעובדיהם" (אדר"ג נוסחא א, א).

על יסוד דברי הגמרא¹⁹ הסביר הרמב"ם שאת כדור הארץ מקיפים גלגלים, ובגלגל התשיעי נמצאים המזלות:

גלגל התשיעי שהוא מקיף את הכל, חלקוהו החכמים הקדמונים לשנים עשר חלקים, כל חלק וחלק העלו לו שם על שם צורה זו שתראה בו מן הכוכבים שלמטה ממנו שהם מכוונים תחתיו, והם המזלות ששמותם, טלה, שור, תאומים, סרטן, אריה, בתולה, מאזנים, עקרב, קשת, גדי, דלי, דגים (משנה תורה, הלכות יסודי התורה ג, 1)²⁰

מכל המקורות הללו עולה כי המזלות הם גרמי שמיים. מהו היחס בין גרמי השמיים הללו לאדם? הגמרא מביאה שתי מימרות על חישוב תקופות ומזלות:

אמר רבי שמעון בן פזי: אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא: כל היודע לחשב בתקופות ומזלות ואינו חושב - עליו הכתוב אומר "וזאת פעל ה' לא יביטו ומעשה

17 יש להעיר שלעומת עמדת המהרש"א בראש השנה טז ע"ב, כאן הוא סובר שהמקום משפיע על המזל. 18 ואולי כך יש להבין את הסברו של רב לכתוב "וְיִוָצֵא אֹתוֹ הַחוּצָה" (בראשית טו, ה): "אמר אברהם לפני הקדוש ברוך הוא: רבוננו של עולם, בן ביתי יורש אותי. אמר לו: לאו, 'כי אם אשר יצא ממעיך'. אמר לפניו: רבוננו של עולם, נסתכלתי באיצטגנינות שלי, ואיני ראוי להוליד בן. אמר ליה: צא מאיצטגנינות שלך, שאין מזל לישראל" (בבלי, שבת נג ע"ב). לפי הסברו, בהוצאת אברהם ממקומו הקדוש ברוך הוא הוציא אותו מהאיצטגנינות שלו וממזלו.

19 בבלי, פסחים צד ע"ב.

20 על האסטרוולוגיה במשנת הרמב"ם ראו: דרור פיקסלר, "אסטרונומיה ואסטרוולוגיה במשנת הרמב"ם", תחומין יט (תשנ"ט), עמ' 439-447.

ידיו לא ראו". אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן: מנין שמצוה על האדם לחשב תקופות ומזלות? - שנאמר "ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים". איזו חכמה ובינה שהיא לעיני העמים? - הוי אומר: זה חישוב תקופות ומזלות.²¹

המאירי רואה בחוכמה זו "חכמה מפוארה בידיעה אותות השמים ולקות המאורות בלא שום שגיאה", והרמב"ם מוסיף: "שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם" (שו"ת הרמב"ם קנ).

השפעת המזלות אינה כללית בלבד, על העולם כולו. הם משפיעים בפרט על כל אדם. ועל כן "האי מאן דחליש, יומא קמא - לא לגלי כי היכי דלא לתרע מזליה, מכאן ואילך - לגלי" (בבלי, ברכות נה ע"ב). (תרגום: מי שחלש - ביום הראשון לא יגלה כדי שלא יישבר מזלו; מכאן ואילך - יגלה.) מאחורי מימרה זו עומדת ההנחה שהמזל או ערעורו יכולים להשפיע על בריאות האדם. ומצד שני האדם יכול להשפיע על מזלו, כפי שעולה גם מהדברים שלקמן:

האי מאן דבעי למיפק [לאורחא], ובעי למידע אי חזר ואתי לביתא אי לא, ניקום בביתא דחברא, אי חזי בבואה דבבואה לידע דהדר ואתי לביתא. ולא מלתא היא, דלמא חלשא דעתיה ומיתרע מזליה (בבלי, הוריות יב ע"א).

(תרגום: מי שרוצה לצאת [לדרך], ורוצה לדעת אם לחזור ולבוא לבית או לא, יעמוד בבית אפל. אם רואה צל של צל, ידע שעליו לשוב ויבוא לבית. ולא דבר [ראוי] הוא, שמא חלשה דעתו ונשבר מזלו.)

אף מועד הולדתו של האדם יכול להשפיע על עיסוקו. כך אומר ר"י על אותם פותרי חלומות בירושלים הנזכרים בגמרא:²² "דמזל שעת הלידה גרים, ואין הדבר תלוי בחכמה", כלומר מזל הולדתם הוא שהשפיע על כשרונם לפתור חלומות.²³

גרמי השמיים עשויים להשפיע על מהלכי חייו של האדם, ועם זה יש לנקוט זהירות ביחס אליהם. הרמב"ם מנה חמישה אנשים שנקראים מינים, והאחרון שבהם הוא "העובד כוכב או מזל וזולתו כדי להיות מליץ בינו ובין רבון העולמים" (משנה תורה, הלכות תשובה ג, ז). כלומה,

21 בבלי, שבת עה ע"א.

22 בבלי, ברכות נה ע"ב.

23 תוספות רא"ש, ד"ה "עשרים וארבע". מובא גם בשם ר"י בתוספות על אתר, ד"ה "פותרי חלומות". כך מסופר בהולדת בנה החמישי של לאה: "וַתֵּאמֶר לְאֵהָ בָּא גֵד וַתִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ גֵד" (בראשית ל, יא). רש"י על אתר מסביר: "בא גד - בא מזל טוב". ראב"ע על אתר מפרש שהשם 'גד' הוא שמו של "ככב צדק, והנכון להיותו כמו גדודי השמים".

אף שיש חוכמה בהבנת מהלכי הקדוש ברוך הוא בעולם והופעותיו בטבע, אל לו לאדם לעבוד את המזל.²⁴

שני הסברים נוספים למהות המזל מצאנו בהסברי הראשונים לגמרא:

"וראיתי אני דניאל לבדי את המראה והאנשים אשר היו עמי לא ראו את המראה אבל חרדה גדלה נפלה עליהם ויברחו בהחבא". מאן נינהו "אנשים"? אמר רבי ירמיה, ואיתימא רבי חייא בר אבא: זה חגי זכריה ומלאכי. אינהו עדיפי מיניה, ואיהו עדיף מיניה. אינהו עדיפי מיניה - דאינהו נביאי, ואיהו לאו נביא. איהו עדיף מיניה - דאיהו חזא ואינהו לא חזו. וכי מאחר דלא חזו, מאי טעמא איבעית? אף על גב דאינהו לא חזו, מזליהו חזו (בבלי, מגילה ג ע"א).

(תרגום): "וראיתי אני דניאל לבדי את המראה והאנשים אשר היו עמי לא ראו את המראה אבל חרדה גדלה נפלה עליהם ויברחו בהחבא". מי הם "אנשים"? אמר רבי ירמיה, ויש אומרים רבי חייא בר אבא: זה חגי, זכריה ומלאכי. הם [=חגי, זכריה ומלאכי] עדיפים ממנו [=מדניאל], והוא עדיף מהם. הם עדיפים ממנו - שהם נביאים והוא אינו נביא. הוא עדיף מהם - שהוא חזה והם לא חזו. ומאחר שלא חזו, מדוע חרדו? אף על פי שהם לא ראו, מזלותיהם ראו.

בסיום הקטע המצוטט נאמר שחגי, זכריה ומלאכי לא ראו את המראה, אך מזלותיהם ראו אותו. מהו המזל הנזכר כאן? רש"י מבאר: "שר של כל אדם למעלה" (רש"י על אתר, ד"ה "מזליהו"). כלומר לא גרמי שמיים פיזיים אלא דמות מופשטת, ואילו ר' אברהם מן ההר פירש על אתר שהמזל כאן "חזו מצד הכח המדמה, שמתבעת האדם מחמת ציורו ודמינו" (חדושי ר' אברהם מן ההר, מגילה). כלומר, הדמיון האנושי הוא שגרם להם לפחד. נראה ששני הפירושים נוקטים שתי תפיסות שונות באשר למזל: לפי רש"י, המזל קשור לרובד האלוהי, כגרמי השמיים, ואילו לפי ר' אברהם מן ההר, המזל קשור ברובד הפסיכולוגי, בפחדיו של האדם.

אציג שתי תפיסות אלו דרך שתי סוגיות העוסקות במזל ומבחינות בין אדם לבהמה. הגמרא מסבירה שנגיחה ונגיפה הן מילים מקבילות, אך היא שואלת על כך:

מאי שנא גבי אדם, דכתיב "כי יגח", ומאי שנא גבי בהמה, דכתיב "כי יגוף"? אדם, דאית ליה מזלא - כתיב "כי יגח"; בהמה דלית לה מזלא - כתיב "כי יגוף" (בבלי, בבא קמא ב ע"ב). (תרגום: במה ההבדל [בין לשון נגיחה ללשון נגיפה]

24 המקום היחיד שבו מוזכרת המילה 'מזל' בתנ"ך היא בהקשר של עבודה זרה והציווי להכרית את עובדיה: "וְהַשְׁבִּית אֶת הַכְּמָרִים אֲשֶׁר נָתַנוּ מַלְכֵי הַיְּהוּדָה וְיִקְטֹר בַּבָּמֹת בְּעֵרֵי הַיְּהוּדָה וַיִּמְסְבֵי יְרוּשָׁלַם וְאֶת הַמִּקְטָרִים לְבַעַל לְשֶׁמֶשׁ וְלַיָּרֵחַ וְלַמַּזְלוֹת וְלְכָל צָבָא הַשָּׁמַיִם" (מלכים ב כג, ה). וכך פסק השולחן ערוך: "אין שואלים בחוזים בכוכבים ולא בגורלות" (יו"ד קעט, א).

שאצל אדם כתוב "כי יגח" ואצל בהמה כתוב "כי יגוף"? אדם, שיש לו מזל - כתוב [בו] "כי יגח"; בהמה, שאין לה מזל - כתוב [בה] "כי יגוף".

רש"י מסביר שהמזל שיש לאדם מתבטא בכך "שיש לו דעת לשמור את גופו" (רש"י על אתה, ד"ה "אדם"),²⁵ כלומר אין מדובר כאן בכוח עליון אלא בדעת האנושית. נראה שאף המאירי מסביר בדרך זו: "הואיל ואימתו מוטלת עליו ואי אפשר לנגחו פתאום כל כך, אלא שהיא צריכה כוונה ואומד בשעת נגיחתה" (בית הבחירה על אתה, ד"ה "שמא תאמר"). האדם מטיל אימה על הבהמה. מזלו נעוץ בדעתו, שבזכותה אי אפשר לנגוף בו פתאום.

הראב"ד מפרש בדרך אחרת: "דאדם אית ליה מזלא וקשי בעיני הבורא להכשילו, קראו 'נגיחה', לשון מלחמה" (חידושי הראב"ד על אתה, ד"ה "פתח הכתוב"), ומדבריו משמע שהמזל קשור לרובד האלוהי. כלומר, השגחת ה' על האדם היא המקשה את הפגיעה בו.²⁶

רש"י בסוגיה מציע 'לישנא אחרינא' לשאלה זו: "ואינו נוח להמיתו בנגיפה דהיא דחיפת קרן מעט אלא בנגיחה, בכח ובכוונה ובתחיבת קרן בגוף" (רש"י על אתה, ד"ה "כתיב כי יגח"): יש להבין מה משמעות המילים "ואינו נוח להמיתו בנגיפה", האם כהסברו של המאירי, שאימתו על הבהמה ועל כן אין היא נוגחת בו, או שמא כראב"ד, "קשי בעיני הבורא להכשילו"? למעשה לא ברור כיצד להבין את הביטוי 'לישנא אחרינא' בדבריו: האם רש"י מציע הסבר אחר למזל או שהוא דבק בהסברו הראשון, אלא שמנסח אותו במילים אחרות?

ר' עקיבא איגר מפרש את ה'לישנא אחרינא' ברש"י על פי דבריו בסוגיה על יציאת בהמה בקמיע בשבת.²⁷ הגמרא מסבירה שהבהמה אינה יוצאת בשבת בקמיע אף על פי שכתב אותו מומחה²⁸ והקמיע מוחזק לרפואה:

אמר מר: ולא בקמיע אף על פי שהוא מומחה. והא אנן תנן: ולא בקמיע שאינו מומחה. הא מומחה - שפיר דמי! הכא נמי שאינו מומחה. והא אף על פי שהוא מומחה קתני! מומחה לאדם, ואינו מומחה לבהמה. ומי איכא מומחה לאדם ולא הוי מומחה לבהמה? אין, אדם, דאית ליה מזלא - מסייע ליה, בהמה, דלית לה מזלא - לא מסייע לה (בבלי, שבת נג ע"ב).

(תרגום: אמר החכם: "ולא בקמיע אף על פי שהוא מומחה", והרי שנינו במשנה "ולא בקמיע שאינו מומחה", הרי [אם] מומחה - מותר. כאן גם כן [מדובר באופן] שאינו

25 נראה שהסברו כאן מנוגד לפירושו במגילה. בהמשך הצעתי שרש"י מביא שתי שיטות להסבר המזל, וראו להלן.

26 וכך כתב שמואל אטלס בהערותיו לחידושי הראב"ד על מסכת בבא קמא, קידאן ת"ש.

27 ר' עקיבא איגר, מסורת הש"ס על אתר.

28 המשנה מלמדת שאסור לצאת בשבת "בקמיע שאינו מן המומחה" (בבלי, שבת ס ע"א). שם מדייק רב פפא שאין צורך שגם האדם וגם הקמיע יהיו מומחים, אלא די שהאדם בלבד יהיה מומחה. הריטב"א אצלנו (ד"ה 'ומי איכא') מסביר שמשמעות הביטוי 'קמיע מומחה' בסוגייתנו היא שהאדם שכתבו הוא מומחה.

מומחה. והרי "אף על פי שהוא מומחה" שנה! מומחה לאדם, ואינו מומחה לבהמה. והאם יש מומחה לאדם שאינו מומחה לבהמה? כן. אדם, שיש לו מזל - מסייע לו; בהמה, שאין לה מזל - לא מסייע לה.)

הגמרא מעלה את האפשרות שקמיע מומחה לאדם אינו זהה לקמיע מומחה לבהמה, והבדל זה נובע מכך שלאדם יש מזל. כאן מסביר רש"י שהמזל של האדם הוא "מלאך שלו, ומליץ עליו", ולכן קמיע מומחה יועיל לאדם ולא יועיל לבהמה.²⁹

ר' עקיבא איגר³⁰ מפרש את הסברו השני של רש"י, 'לישנא אחרינא', באותו כיוון של דבריו בסוגיית יציאת בהמה בשבת. כך הסברו השני של רש"י קושר את המזל לרובד האלוהי, והוא שונה במהותו מהסברו הראשון, אך קרוב לדבריו בסוגיה הקודמת, "שר של כל אדם למעלה".³¹

גליוני השי"ס³² מפנה להערתו של ר' עקיבא איגר ומפנה גם לפירושו של רש"י בסוגיה העוסקת בדברי ר' אלעזר, "שלוחי מצוה אינם ניזוקין" (בבלי, פסחים ח ע"ב). הפסוק המובא בסוגיה זו מוכיח שממונו של שליח המצווה לא ייזוק. על כך מוסיף רש"י: "וכל שכן גופו דאין דרכו לזוק, דאדם אית ליה מזלא ואינו מהיר להיות ניזק בגופו" (רש"י על אתר, ד"ה כלפי שאמרה תורה). נראה לי שדבריו שם קרובים יותר להסברו של המאירי, שמזלו של האדם אינו ברובד השמימי אלא ברובד הארצי.

אפשר להבחין בין פירוש המזל "שר של כל אדם למעלה" לבין "מלאך שלו ומליץ עליו". לכל אדם יש שר אצל הקדוש ברוך הוא, ללא קשר למעשיו, ולעומת זאת המלאך המליץ על האדם תלוי במעשיו של האדם, ועל כן הוא קשור יותר ברובד הארצי.³³

2. יש מזל לישראל?

בגמרא מובאת מחלוקת בין ר' חנינא לר' יוחנן אם יש מזל לישראל.³⁴ מהדיון בגמרא עולה שהם נחלקו בשאלה אם יש לישראל היכולת לשנות את המזל בתפילתם ובמעשיהם

29 ראו בהרחבה: הרב נתנאל אריה, "אדם אית ליה מזלא", **קול ברמה** כ (תשנ"ט), עמ' 39-58.

30 וכך כתב גם מהר"ץ חיות, בבא קמא ב ע"ב, ד"ה "שיש לו דעת".

31 ולפי זה קצת קשה מדוע לא הפנה גם לסוגיה במגילה.

32 ר' יוסף ענגיל, גליוני השי"ס על אתר.

33 בזוהר חדש נאמר: "אם תזכה למצוות, כל מצוה ומצוה יעבדון לך מינה [=יעשו לך ממנה] מלאך טוב" (זוהר חדש רות [מהדורת מרגליות], ירושלים תשי"ג, דף עה ע"ב-ע"ג). ולפי זה גם פורשה המשנה: "העושה מצוה אחת, קוֹנֵה לוֹ פְּרָקְלִיט אֶחָד. וְהַעוֹבֵר עֲבָרָה אַחַת, קוֹנֵה לוֹ קְטִיגוֹר אֶחָד" (משנה, אבות י, יא).

34 בבלי, שבת קנו ע"א. את הפסוק "וּפֶן תִּשָּׂא עֵינֶיךָ הַשְּׁמַיְמָה וְרְאִיתָ אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הַיָּרֵחַ וְאֶת הַכּוֹכָבִים כֹּל צָבָא הַשָּׁמַיִם וְנִדְחָתָ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לָהֶם וְעִבְדָתָם אֲשֶׁר חָלַק ה' אֱלֹהֶיךָ אִתָּם לְכָל הָעַמִּים תַּחַת כָּל הַשָּׁמַיִם" (דברים ד, יט) פירש ראב"ע: "כי יש לכל עם ועם כוכב ידוע ומזל, וכן יש מזל לכל עיר ועיר. והשם שם לישראל מעלה גדולה להיות השם יועצם, ולא כוכב להם והנה ישראל נחלת השם". לדבריו לישראל אין מזל כלל, וכך כתב גם רבינו בחיי בפירושו לדברים לא, טז.

הטובים.³⁵ אפשר להציע שמחלוקתם נשענת על ההיבט האלוהי של המזל, ועל כן יש לבדוק אם בכוחו של ישראל לשנות את מזלו.³⁶ אולם לכולי עלמא ההיבט הארצי של המזל תלוי באדם, ובכוחו של כל אדם לשנות מזלו.³⁷

ג. שינוי המקום ושינוי המזל

הצעתי כאן שני הסברים שונים לשינוי מקום ולבירוורו של המזל, שאפשר לראות בהם שני היבטים של המזל ולא דווקא מחלוקת חזיתית. נראה שהדברים קשורים זה בזה. יש הסוברים שמזלו של האדם קשור ברובד הארצי - ביכולתו לחשוב, לכלכל את צעדיו, באימתו של האדם על אחרים או בזכויותיו המתבטאות במלאך שמליץ עליו כלפי שמיא. מזל זה אפשר לשנות על ידי שינוי המקום והתשובה. שינוי הרצון הפנימי מהפך את הכול.

ההמלצה לאדם המבקש לשנות את מזלו שישנה את מקומו מעוררת אותו לחשוב שוב על רצונותיו, על המקום שבו הוא רוצה להיות. כך ישתנו מזלו, אישיותו ודעתו. כך הוא יבחן מחדש מה מטיל עליו אימה וירבה לו זכויות.

אבל אפשר שהמזל הוא גרמי השמיים המשפיעים על מהלך האדם בעולם, כלומר ההשגחה של הקדוש ברוך הוא עליו על כל צעד ושעל, כפי שכתב רבנו בחיי: "[...]אדם דאית ליה מזלא הזכיר בו נגיחה כלומר שעשה במתכוין ובהשגחה פרטית; בהמה דלית לה מזלא הזכיר בה נגיפה כלומר בדרך מקרה" (רבנו בחיי לשמות כא, כח). לפי כיוון זה, האמירה "משנה מקום משנה מזל" אינה דרישה מהאדם אלא תפילה לקדוש ברוך הוא שיהפוך הכול, ישנה את מקומנו, יוביל אותנו למקום חדש ונכון ויהפך את מזלנו לטובה.

35 וכך מסביר רש"י על אתר.

36 התוספות על אתר, ד"ה "אין מזל", הקשו מדברי רבא "חיי, בני ומזוני, לא בזכותא תליא מילתא, אלא במזלא תליא מילתא" (בבלי, מועד קטן כח ע"א) ותירצו שעל ידי "זכות גדול משתנה". וכתב כבר המאירי: "ואל יחוש למה שאמרו כאן חיי בני ומזוני לאו בזכותא תליא מילתא אלא במזלא כי הוא מאמר יחיד לא יסבלוהו דרכי הדת בשום פנים" (בית הבחירה על אתר, ד"ה "לעולם").

37 לפי הדרוש השמיני בדרשות הר"ן, נחלקו ר' חנינא ור' יוחנן רק לגבי הדברים הגשמיים של האדם, אך מידותיו של האדם ועשיית מצוות לכולי עלמא אינה תלויה במזל.

”אֵל יֵצֵא אִישׁ מִמָּקוֹמוֹ”*

טליה מילנר

האיסור לצאת מן המקום בשבת הוא אחד משני איסורי השבת המסוימים המפורשים בתורה. כיצד הוא משקף פן מהותי באופייה של השבת? עיון בציווי בתורה שבכתב וברעיונות שהשתלשלו ממנו בזוהר ובדרשות חסידיות

בספר 'קול התור' מובא ביאור לפסוק בתהלים "וַיְהִי בְשָׁלֹם סָפוּ וּמְעוֹנָתוֹ בְּצִיּוֹן" (תהלים עו, ג) בשם הגר"א.¹ פירושו לפסוק קושר בין מצוות סוכה למצוות יישוב ארץ ישראל: "שתי המצוות שהאדם נכנס בהן שלם בכל גופו הן סוכה וארץ ישראל. ורמז נתן לזה בפסוק 'ויהי בשלם סכו ומעונתו בציון'. והוסיף: סוכה מצוותה תעשה ולא מן העשוי, אף ציון כך" (קול התור א, ז). שתי מצוות העשה האלו מיוחדות בכך שכשאנחנו מקיימים אותן כל גופנו מצוי בתוך המצווה. אין אנו נדרשים לעשות דבר, אלא עצם נוכחותנו במקום מסוים היא-היא המצווה.

רבים מן האחרונים נדרשו לדבריו של הגר"א וכתבו על גבי פירושו רעיונות נוספים. כדרכו, מיטיב לסכם ולנסח את הרעיונות הרב אליעזר מלמד בספרו 'פניני הלכה' בבארו את מצוות סוכה:

מיוחדת היא מצוות הישיבה בסוכה, שהיא מקדשת את שגרת חייו של האדם. שהאכילה והשתיה, השיחה והשינה, כיוון שהן מתקיימות בסוכה - הרי הן מתרוממות ומתקדשות למעלת מצווה. ורמזו לזה בעלי הקבלה, שאור הסוכה הוא 'אור מקיף', לעומת רוב המצוות ובכללן ארבעת המינים ששייכים ל'אור פנימי' [...] ובזה דומה מצוות הסוכה למצוות יישוב הארץ, ששתי המצוות הללו מקיפות אותנו, והננו נכנסים לאווירת הקדושה שלהן, ועל ידי כך גם המעשים הארציים שלנו מתקדשים [...] ובשתי המצוות הללו מתגלה סגולת ישראל באופן מיוחד, שזה עיקר סגולתם של ישראל, שמגלים את הקדושה בארץ (פניני הלכה סוכות א, ז).

* שורות אלה נכתבות בימים שבהם הציווי מקבל פן אקטואלי למדי. בשל הנגף הפוקד את העולם אנו נדרשים להסתגר בבתינו ולא לצאת מהם, כמו הפירוש הקראי למילים 'אל יצא איש ממקומו'. הכניסה אל הבית, אל המשפחה, בצד עצירת החיים מסביבנו, נושאות עימן את ההזדמנות להתבונן עמוק בתוכנו ולשאול שאלות ממרכזות: מה חשוב לי? איך נראה הפנים שלי? מה משמעותו של מקום?

1 הספר 'קול התור' מיוחס לר' הלל ריבלין משקלוב, תלמידו של הגר"א (הגאון ר' אליהו מוילנה) וממנהיגי העלייה לארץ של תלמידי הגר"א. בספר אסופות דרשות על הגאולה על פי הקבלה. הגר"א ראה בשנת הת"ר (1840) שנת גאולה. על פי חישובי הקיצין הללו נקרא שם הספר 'קול התור'.

עַז דְּבוּרָה • אֶל יֵצֵא אִישׁ מִמְּקוֹמוֹ

יש קשר בין אופיין של מצוות סוכה ומצוות יישוב הארץ. שתי המצוות מקדשות את האדם ומאירות את חייו הארציים. במאמר זה אטען שישנה מצווה נוספת שהרעיון העומד מאחוריה דומה לרעיון העומד מאחורי שתי המצוות הללו. על המצווה הזאת אנחנו חושבים בדרך כלל סביב ממד הזמן, אך מתברר שהיא נוגעת גם לממד המקום. זוהי השבת.

מקורה של מצוות השבת ועניינה מופיעים בתורה בהקשרים שונים. שני טעמים מרכזיים ניתנו למצוות השבת בעשרת הדיברות:

1. זכר למעשה בראשית: "כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ה' אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ אֶת הַיָּם וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּם וַיָּנַח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עַל כֵּן בֵּרַךְ ה' אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֵׁהוּ" (שמות כ, יא). כיוון שריבוננו של עולם שבת בשבת, מוטל עלינו להזדהות עימו ולהצטרף אל שבתתנו.

2. זכר ליציאת מצרים: "וַיִּזְכְּרֶנּוּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיֹּצִיאֲךָ ה' אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם בְּיַד חֲזָקָה וּבְזֶרַע נְטוּיָה עַל כֵּן צִוָּךְ ה' אֱלֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת" (דברים ה, טו). בשבת עלינו להיזכר שהקדוש ברוך הוא הוציא אותנו מעבדות לעבוד אותו יתברך. זהו יום של איפוס ושמטיטת האחיזה, כמו שנת השמיטה, יום המזכיר שהקדוש ברוך הוא-הוא ריבון העולם ואנו עבדיו. על כן אנחנו מסירים את שליטתנו בעבדים ובבהמות ומאפשרים אף להם לנוח. בתורה מופיע מקור נוסף למצוות השבת - פרשת המן:

וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ אֲכַלְהוּ הַיּוֹם כִּי שַׁבַּת הַיּוֹם לֹא תִמְצָאֶהוּ בַּעֲדָהּ. שֵׁשֶׁת יָמִים תִּלְקָטְהוּ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבַּת לֹא יִהְיֶה בּוֹ. וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יֵצְאוּ מִן הָעַם לִלְקוֹט וְלֹא מִצָּאוּ. וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֶלֶךְ עַד אֵנָה מֵאַנְתָּם לְשִׁמּוֹר מִצְוַתִּי וְתוֹרָתִי. רְאוּ כִּי ה' נָתַן לָכֶם הַשַּׁבָּת עַל כֵּן הוּא נָתַן לָכֶם בַּיּוֹם הַשְּׁשִׁי לֶחֶם יוֹמִים שְׁבוּ אִישׁ תַּחְתּוֹ אֶל יֵצֵא אִישׁ מִמְּקוֹמוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיִּשְׁבְּתוּ הָעָם בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי (שמות טו, כה-ל).

כרונולוגית קדמה פרשת המן לעשרת הדיברות. כאן נפגשו ישראל לראשונה עם מצוות השבת, על פי פשט התורה. בפרשה זו נצטוו בציווי הראשון הנוגע לשבת - לא לצאת ללקוט את המן ביום השביעי. מפשט המקרא לא עולה שבני ישראל הכירו קודם לכן את המושג 'שבת'; ואם הכירו, אפשר להעריך שהיו אלה רק מסורות על בריאת העולם ללא השלכה מעשית על חייהם.

מהציווי 'שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו ביום השביעי' למדו חז"ל את דיני תחומין בשבת ואת איסור מלאכת הוצאה. מתוך ל"ט המלאכות האסורות בשבת, שתי המלאכות היחידות שיוחד להן איסור מפורש בתורה הן האיסורים לצאת חוץ לתחום ולהבעיר אש. מצוות אלה נמנו עם מצוות הלא תעשה בספר המצוות לרמב"ם, לעומת שאר המלאכות, שאיסורן נובע מהאיסור הכללי על עשיית מלאכה בשבת.

מכיוון שמלאכה זו, בצד האיסור להבעיר אש, זכתה להתייחד משאר המלאכות ולהיכתב במפורש בפסוקים, אני מניחה שעשוי להשתקף בה פן מהותי לשבת. אבקש לעיין בציווי הבסיסי של התורה, 'אל יצא איש ממקומו ביום השביעי', וברעיונות שהשתלשלו ממנו

בקטע זוהר אחד ובכמה דרשות חסידיות, ובעזרתם אברר כיצד הציווי שלא לצאת מן המקום מבטא מרכיב יסודי באופיו של יום השבת.

א. מהזוהר לתולדות יעקב יוסף: אל יצא איש ממקומו של עולם

הזוהר לפרשת בשלח דורש את הפסוק:

כתיב "אל יצא איש ממקומו ביום השביעי", "ממקומו" - תנינן, מההוא מקום דאתחזי למהך, ורזא דמלה דכתיב (יחזקאל ג) "ברוך כבוד ה' ממקומו", ודא איהו מקום, ודא איהו רזא דכתיב (שמות ג) "כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קדש הוא", אתר ידיעא, קרינן ליה 'מקום' דאשתמודעא יקרא עלאה. ובגין כך אזהרותא לבר נש דקא מתעטרא בעטורא קדישא דלעילא, דלא יפוק מניה בפומיה מלולא דחול, בגין דאי יפוק מניה, קא מחלל יומא דשבתא, בידוי בעובדתא, ברגלוי למהך לבר מתרין אלפין אמין, כל אלין חלולא דשבתא אינון. "אל יצא איש ממקומו" - דא איהו אתר יקירא דקדושה, דהא לבר מניה אלהים אחרים נינהו. "ברוך כבוד ה'" - דא כבוד דלעילא, "ממקומו" - דא כבוד דלתתא. דא איהו רזא דעטרא דשבת. בגין כך "אל יצא איש ממקומו". זכאה חולקיה מאן דזכי ליקרא דשבתא. זכאה איהו בעלמא דין ובעלמא דאתי (זוהר ח"ב בשלח סג ע"ב-סד ע"א).

(תרגום: כתוב "אל יצא איש ממקומו ביום השביעי". "ממקומו" - שנינו, מאותו מקום שראוי ללכת, וסוד הדבר שכתוב (יחזקאל ג) "ברוך כבוד ה' ממקומו", וזהו מקום, וזהו סוד הכתוב, "כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קדש הוא". מקום ידוע, קוראים לו מקום שנודע הכבוד העליון. ולכן אזהרה לאדם שמתעטר בעטור קדוש שלמעלה, שלא יצא ממנו בפיו דבור של חל, משום שאם יצא ממנו, הוא מחלל את יום השבת, בידו - במעשה, וברגליו - ללכת מחוץ לאלפים אמה. כל אלו הם חלול שבת. "אל יצא איש ממקומו" - זהו מקום נכבד של קדשה, שהרי מחוצה לו הם אלהים אחרים. "ברוך כבוד ה'" - זהו כבוד שלמעלה, "ממקומו" - זה כבוד שלמעלה. זהו סוד עטרת השבת. לכן "אל יצא איש ממקומו". אשרי חלקו של מי שזוכה לכבד את השבת. אשריו בעולם הזה ובעולם הבא.)²

מהו המקום שממנו אין לצאת בשבת, הנזכר בפרשת המן? הזוהר קושר מקום זה לפסוק אחר: "ברוך כבוד ה' ממקומו" (יחזקאל ג, יב). הדברים מהדהדים למדרש שמסביר מדוע אחד ממינוייו של הקדוש ברוך הוא הוא 'המקום':

2 התרגום לקוח מאתר 'תורת אמת'.

"ויפגע במקום" - רב הונא בשם ר' אמי אמר: מפני מה מכנין שמו של הקדוש ברוך הוא וקוראין אותו 'מקום'? שהוא מקומו של עולם, ואין עולמו מקומו, מן מה דכתיב (שמות לג) "הנה מקום אתי". הוי הקדוש ברוך הוא מקומו של עולם, ואין עולמו מקומו (בראשית רבה [וילנה] סח, ט).

הזוהר הקדוש אינו מדבר על מקומו הפיזי או הגאוגרפי של האדם במהלך השבת, שעליו מדבר פשט הציורי, אלא על מקומו של עולם, הכבוד העליון. בשבת אנו נקראים להיכנס אל אותו מקום שבאופן רגיל איננו ראויים להיות בו, אל מקום נכבד של קדושה. עם זה אין מדובר בהסתלקות מן הממד הפיזי: הזוהר מוסיף שלכניסתנו אל הקדוש בשבת יש השלכות מעשיות. כלומר, האדם נדרש לביטויים פיזיים שיבטאו את המקום הרוחני שבו הוא נמצא.

השבת היא מרחב שבו אנו עטופים בקודש. עלינו להיות נוכחים בו ככל האפשר ולהתאים את עצמנו אליו, בלי שסיחיו את דעתנו דברים חיצוניים שיש בהם כדי לחלל את המקום שאליו הוזמנו. על האדם לשמור על פיו מלדבר דיבור של חול, להימנע מעשיית מלאכות אסורות בידי ומהליכה ברגליו מחוץ לתחום. כפי שאומר הנביא ישעיהו: "אם תָּשִׁיב מִשְׁבַּת רַגְלְךָ עֲשׂוֹת חֶפְצֶיךָ בְּיוֹם קִדְשִׁי וְקִרְאתָ לְשַׁבָּת עֲנֵג לְקֹדֶשׁ ה' מְכַבֵּד וְכַבְּדָתוֹ מַעֲשׂוֹת דְּרָכֶיךָ מִמְּצוֹא חֶפְצֶיךָ וְדַבַּר דְּבָר" (ישעיהו נח, יג). הרגל צריכה לשבות, ואת הדיבור צריך לכוון לכבוד השבת. אדם שידבר דיבור של חול, יעשה מלאכה או ילך מחוץ לתחום, הרי הוא מחלל את השבת ופוגע בקדושתה. כל הדברים הפיזיים באים לשרת לא את המקום הפיזי והגאוגרפי אלא את 'המקום'.

על בסיס הזוהר דורש את הפסוק ר' יעקב יוסף מפולנאה, בעל הספר 'תולדות יעקב יוסף'³, וממקד את העניין בקדושת המחשבה:

מצוה "אל יצא איש ממקומו ביום השביעי" (טז, כט).

טעם מצוה זו, נראה לי שזכרתי במקום אחר. ענין שבת הוא קדושת המחשבה, שאסור להסיח דעתו כל היום מקדושת שבת, קל וחומר מתפילין שאסור בהיסח הדעת (מנחות לו ע"ב), שהוא חותמא, ושבת דפטור מתפילין משום דקדושתו הוא יותר מתפילין, כל שכן שצריך שלא להסיח כל היום מקדושת שבת. והטעם באמת לזה, כי מכוח דשבת עיקר קדושתו שיקדש מחשבתו בו, כי אדם הוא דוגמת אדם העליון שהוא זעיר אנפין⁴ [...] ואם חס וחלילה פוגם במחשבה, חס וחלילה הוא מוציא איש הקדוש ברוך הוא שנקרא איש, ממקומו - ממחשבה עליונה. וזהו שאמר "אל יצא", רוצה לומר "אל יוציא", כי כך דרשו בש"ס (עירובין

3 רבי יעקב יוסף כ"ץ מפולנאה (1695-1782) היה אחד מבכירי תלמידיו של הבעש"ט ומגדולי משמרי תורתיו בכתב.

4 זעיר אנפין (בעברית: קטן הפנים): כינוי בספר הזוהר לבחינות מסוימות באלוהות, לשש הספירות שבין השכינה לכתר. 'פרצוף' אלוהי זה עומד מול האריך אנפין (בעברית: ארוך הפנים), המקביל לספירת כתר.

ז' ע"ב) לענין הוצאה גם כן. ולדברינו אתי שפיר גם כן, שאל יוציא במחשבתו איש העליון ממקומו ביום השביעי [...].
זהו סוד איסור תחומין ש"אל יצא איש ממקומו", וכמ"ש בפרי עץ חיים הלכות שבת, שעוקר נפשו, חלק השכינה, מהקדושה, והולך חוץ לתחום מקום הקליפות, ועונו ישא עד שיחזור לשורשו שבקדושה, יעו"ש (תולדות יעקב יוסף, בשלח).

על שתי מצוות נאמר בתורה כי הן אות, כלומר סימן לברית בינינו לבין הקדוש ברוך הוא: תפילין - "וְהָיָה לָךְ לְאוֹת עַל יָדְךָ" (שמות יג, ט), ושבת - "בַּיּוֹם וּבַיּוֹם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אוֹת הוּא לְעַלְמִים" (שם לא, יז). רבי יעקב יוסף מפולנאה לומד קל וחומר מתפילין על שבת: אם בתפילין יש להיזהר שלא להסיח את הדעת, שכן הן מבטאות את הברית בינינו לבין הקדוש ברוך הוא, בשבת, שהיא פטורה מתפילין,⁵ על אחת כמה וכמה עלינו להתאמץ שלא להסיח את דעתנו מקדושתה.

האדם נברא בצלם, כלומר דמותו דומה לאדם העליון, שהיא בחינה מסוימת באלוהות המכונה גם זעיר אנפין. גם מעשיו משתקפים בעולם העליון, ועל כן עליו להיזהר במחשבתו כשהוא מקיים את מצוות השבת או את מצוות תפילין. שבת היא ההזדמנות למימוש צלם אלוהים שבאדם, למימושו של זעיר אנפין שבאלוהות. אם אדם מנתק את מחשבתו מהקדושה ומסלק את הקדוש ברוך הוא ממחשבתו, הרי הוא פוגם לא רק בצלם אלוהים שבו אלא אף באלוהות. על כן בשבת עליו להידבק בקדושה העליונה ולטהר את מחשבתו. 'אל יצא איש ממקומו' הופך ל'אל יוציא איש ממקומו', כלומר על האדם נאסר להוציא את הקדוש ברוך הוא, המכונה 'איש', ממקומו, ממחשבתו.

הזהר דיבר על ההשלכות המעשיות שיש לכניסה אל הכבוד העליון, ואילו תולדות יעקב יוסף מציע מעין תרגום מעשי נוסף וקובע כי גבולות אותו מקום אינם מתבטאים במעשה בלבד אלא גם במחשבה. אותו מקום שאין לצאת ממנו הוא תחום המחשבה הקדושה.

ב. שפת אמת: אל יצא איש משורשו

רבי יהודה אריה לייב אלתר, בעל ספר הדרוש החסידי 'שפת אמת',⁶ נוגע בנושא מכיוונים אחדים בכמה מדרשותיו, ובכל פעם הוא מוסיף משמעות נוספת להוראה 'אל יצא איש ממקומו'. בדרשותיו מתחדשות שלוש משמעויות רוחניות פנימיות וקיומיות להוראה.

5 הטעם לאיסור הנחת תפילין בשבת מובא במכילתא דרבי ישמעאל, בא, מסכתא דפסחא יז: "ר' יצחק אומר: הואיל ושבת קרויה אות, ותפילין קרויין אות, לא יתן אות בתוך אות. או יתן אות בתוך אות [אמרת תדחה שבת שהיא קרויה אות וברית, לתפילין שאינן קרויין אלא אות בלבד. ר' אליעזר אומר: הואיל ושבת קרויה אות ותפילין קרויין אות, לא יתן אות בתוך אות. או יתן אות בתוך אות], אמרת תדחה שבת שחייבין עליה כרת ומיתת בית דין, לתפילין שאינן חייבין עליהן לא כרת ולא מיתת בית דין".
6 האדמו"ר השלישי בשושלת אדמו"רי חסידות גור (1847-1905).

1. השיבה אל השורש

בהקדמה למשמעות הראשונה שמציג השפת אמת אביא את התייחסותו של ר' נחמן מברסלב⁷ לענייננו:

ואימתי יכול לראות שפלותו? בשבת. כי בשבת נאמר (שמות טז) "ראו כי ה' נתן לכם את השבת" [...] בשבת יכול לראות שפלותו. זהו "שבו איש תחתיו" הנאמר בשבת (שם), היינו תחת מדריגתו, שפל ממה שהוא. ועל כל פנים "אל יצא איש ממקומו", היינו למעלה ממדריגתו, כגון עושה מעשה זמרי ומבקש שכר כפינחס (סוטה כב ע"ב) (ליקוטי מוהר"ן ח"א עט).

בשבת אדם נדרש להתבונן בעצמו, להכיר את מקומו,⁸ ולא לנסות לצאת ממקומו וממדריגתו. יתרה מזאת, עליו להיות נמוך ממדריגתו. השבת דורשת מהאדם 'לאתחל' את עצמו מדי שבוע כדי שלא יגיע לידי גאווה שתוציא אותנו מן העולם.

לעומת ר' נחמן, הרואה באיסור לצאת מן המקום בשבת אמצעי זהירות מפני הגאווה, הרבי מגור רואה בו תיאור מצבו של האדם, ואולי אף ברכה:

במדרש: "נכון כסאך" - אף על פי ש'מעולם אתה', לא נתיישרה כסאך עד 'אז ישיר' כו' משל" כו' עיין שם. פירוש כי בוודאי מעולם ממשלתו יתברך מגעת על כל, אבל להיות מיושב וקבוע בלבנות אנשים אשר ירגישו כי הנהגתו יתברך שולטת בהם ועליהם, זה ניתקן ביציאת מצרים וקריעת ים סוף. דאיתא ב' אלפים תהו, ב' אלפים תורה. כי בכל דבר יש חומר וצורה. ובהתישבות הצורה תוך החומר, להיותם מסכימים לדבר אחד, בהתודע אל החומר כי הוא רק דמיון וציור להרוח פנימיות שבו, זה נקרא ישוב. ועל זה נאמר "לא תהו בראה לשבת יצרה". והוא באמת בחינת השבת, שבו שב כל דבר לשורשו. כמו שכתבתי במקום אחר פירוש הזוהר הקדוש "שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו" כו'. ובהתישבות הנ"ל יש ברכה וריבוי ועושה תולדות (שפת אמת, בשלח תרל"ח).

הדרשה פותחת בתיאור השכינה הנמצאת בכל מקום, ובכל זאת לא בפשטות היא מתיישבת בליבותיהם של האנשים. כמו השכינה בעולם הגשמי כך גם הנשמה או הרוח באדם צריכה למצוא את מקומה בגוף. במשך ששת ימי מעשה יש פער גדול מדי בין הנשמה ובין הגוף, בין הצורה ובין החומר, פער שאי אפשר לגשר עליו. על בסיס קטע הזוהר שנזכר למעלה, השפת אמת אומר כי בשבת האדם מיישב בתוכו את הרוח, והפער מצטמצם. מהותה של השבת היא הישיבה במקום ושיבת כל דבר לשורשו.

7 מייסד חסידות ברסלב (1772-1810).

8 "הַמְּפִיר אֶת מְקוֹמוֹ" הוא אחד מארבעים ושמונה דברים שהתורה נקנית בהם (משנה, אבות ו, ו).

9 גרעין העניין מופיע בדרשה שנשא הרבי מגור בפרשת בשלח שנת תרל"ג: "אל יצא איש ממקומו כו'. שיש התדבקות לכל איש ישראל בשורשו בש"ק".

בהמשך אותה דרשה הרבי מגור כותב שאף על פי שיש קושי בחיבור בין הגוף לנשמה, שורשו של גוף האדם - בקודש ובתורה: "שבאמת הגוף רק התלבשות רמ"ח איברים ושס"ה גידין נגד תרי"ג מצות. וכמו כן בכלל כמו שכתוב 'בצלם אלקים עשה'". גם בימות השבוע הגוף החומרי הוא מעין גילום של תרי"ג מצוות, אלא שהוא מרוחק מהשורש. בשבת, כשאנו בטלים ממלאכה ומתבטלים כלפי השורש העליון, הקדוש ברוך הוא פורס עלינו סוכת שלום והגנה, ואנו מסתופפים בצל השכינה. הוא מסייע לכל אדם להתחבר מחדש אל הנקודה הפנימית השוכנת בו וליישב את נשמתו בתוך גופו. וכך מסתיימת הדרשה:

וכן הכלל לעולם כי כאשר אדם מתחיל בעבודת הבורא יתברך, בא אחר כך למדריגות שצריך להיות נושע רק בחסד עליון בלבד. כמו שכתוב "לא אל גומר עלי". והוא באמת בחינת השבת. שצריך הגנה פורס סוכת שלום כו' כמו שכתבתי במקום אחר.

השבת עוזרת לנו לחזור למקומנו, לנקודת המרכז שבנו. שטף החיים, המשימות וטרדות היום-יום מוציאים אותנו מהמקום ומרחיקים אותנו מעצמנו. לפעמים בלי דעת אנו מתרחקים מהמרכז של עצמנו ואיננו מקשיבים פנימה. אם נאזין לקול הפנימי, נפנה לו מקום ונרגיש אותו, נהיה אנחנו ושורשנו - אחד. השבת מאפשרת הוויה זו. היא קוראת לנו להשקיט את כל הרעשים, להסיר את מסיחי הדעת ולחזור למקומנו. איננו נדרשים לתפוקה, איננו נקראים להשוואות עם הזולת ואף איננו נתבעים להתמודדות עם החוץ. השבת קוראת לי להסתכל על מקומי ועל תחושותי. היא מזמינה אותי למודעות לעצמי. הלכות שבת יוצרות את המצע להשקטת היצירה, המלאכה והמבט החוצה. בשבת אוכל לשבת על מצע זה, תחתי, במקומי.

2. השביתה - תכלית השלמות

דרשה נוספת של ר' יהודה לייב אלתר מגור מביעה רעיון שונה הקשור לעמידה של עם ישראל במתן תורה:

בענין מעמד הר סיני דכתיב "יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב". כי בהר סיני באו בני ישראל לתכלית השלימות והיו כמלאכים, דהאדם נקרא מהלך, על ידי שבכל עת צריך לילך ממדרגה למדרגה לבוא אל השלימות. ואז נקרא עומד. ומעין זה השלימות יש הארה בכל שבת לכן יש בו שביטה. וכתב "אם תשיב משבת רגלך" כו'. "אל יצא איש ממקומו". ועל זה אומרין: "פורס סוכת שלום עלינו" (שפת אמת, יתרו תרנ"ב).

בדרך כלל, כשדנים בהבדל בין המלאכים העומדים לבני האדם ההולכים מציינים את מעלת האדם על המלאך - לעומת האדם, שבכוחו לתקן עצמו ולהתקרב אל השלמות, המלאכים, וכמותם הבהמות, עומדים במקומם, ואינם מסוגלים להתקדם.¹⁰ בדרשה זו בעל השפת אמת מדבר דווקא על היכולת של האדם לגעת בשלמות רק אחת לשבוע. כל חייו הוא הולך, ובשבת הוא מתעלה לדרגת מלאך וזוכה להארה שלא היה מסוגל לזכות בה כל עוד נע ממקום למקום. רק בשבת האדם מגיע למנוחתו ולתכלית שלמותו.

10 רבי יהודה ליוואי (המהר"ל) מפראג, תפארת ישראל ג.

3. תחת כנפי השכינה

בדרשה לחג הסוכות ר' יהודה לייב אלטר מביא רעיון הקרוב לדרשת הזוהר שהזכרה לעיל:

"למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי". כי עיקר יציאת מצרים היה מה שנתעלו בני ישראל להיות בני חורין שלא להיות מקושר בגשמיות הטבע. והגם דכתיב "זכרתי לך חסד נעורייך כו' לכתך אחרי במדבר". מכל מקום היה הכל בהמשכות הקדוש ברוך הוא כמו שכתוב "משכני אחריך נרוצה". וכן כתיב "לכתך אחרי" דייקא. רק שבחן של ישראל שהם כלים להתמשך אחריו יתברך שמו. אבל עיקר הכח קבלנו ביציאת מצרים. ועל זה מברכין "ופדינו מבית עבדים", שעולם הזה נקרא 'בית עבדים'. אבל לבני ישראל כתיב "ושמתי מקום לעמי כו' ושכן תחתיו" כו'. והוא כמו שכתוב בשבת קודש: "ראו כי ה' נתן לכם השבת כו' שבו איש תחתיו". פירוש "תחתיו" קאי על ה' הנזכר מקודם. וכן פירש בזוהר הקדוש: "אל יצא איש ממקומו" כמו שכתוב "ברוך כבוד ה' ממקומו" ע"ש. וזהו פריסת סוכת שלום בשבת ובסוכה (שפת אמת, סוכות תרנ"ז).

מעלת הסוכה וכן מעלתה של השבת היא ההימשכות אחר הקדוש ברוך הוא וההתנתקות מהגשמיות. לכוח של ההימשכות הזו זכה עם ישראל ביציאת מצרים, כשהקדוש ברוך הוא לקח אותנו לו לעם. ר' נחמן, כזכור, הבין את המילה 'תחתיו' במשמעות של נמיכות ואילו השפת אמת נוסך בה משמעות שונה: תחת הקדוש ברוך הוא. משמעות האיסור לצאת קשורה להיצמדות שלנו אל הקודש. הקדוש ברוך הוא עושה מעשה מרגש ומקרב - הוא מייחד לנו מקום תחתיו, בחסותו.

כך כתב אברהם יהושע השל בספרו 'השבת - משמעותה לאדם המודרני':

השבת איננה קיימת למען ימי החולין, ימי החולין קיימים למען השבת [...] עבודה היא אומנות, מנוחה שלמה היא אומנות. מנוחה שלמה היא תוצאה של התאמה מלאה בין הגופניות, התבונה והדמיון. אדם המבקש להצטיין באומנות נדרש להיענות לכללים ולמשמעת. עליו להתנער מרפיון ומעצלות. היום השביעי הוא ארמון הזמן אותו אנו בונים. הוא עשוי נשמה, שמחה ואיפוק. המשמעת באווירת הארמון, מזכירה את הקרבה לנצח [...] היום השביעי הוא כארמון בזמן, הנושא מלכות עבור הכל [...] אנו נוכחים לדעת כי אנו שרויים בתוך השבת, ולא כי השבת שרויה בתוכנו.¹¹

השל כינה את השבת 'ארמון בזמן'; ייתכן שהרבי מגור היה קורא לה 'סוכה בזמן'. לשבת ישנן אותן איכויות שיש בסוכה - השראת השכינה, הידבקות במקום, בשורש - אלא שאל הסוכה אנו גולים מבתינו כדי לחסות בצילו של הקדוש ברוך הוא, ואילו בשבת אנו פוגשים את האיכויות הללו דווקא בכך שאנחנו נמנעים מלצאת ממקומו. בשבת האדם אינו בונה

11 אברהם יהושע השל, **השבת - משמעותה לאדם המודרני**, תרגם אלכסנדר אבן-חן, תל אביב 2003, עמ' 38-39, 45.

עַז דְּבוּרָה • אֵל יֵצֵא אִישׁ מִמְּקוֹמוֹ

מבנה מיוחד להשראת שכינה, אך הוא קובע לעצמו מקום שבו הקדוש ברוך הוא שוכן, וייתכן שאף מקיפים אותו ענני כבוד. מעניין לשים לב שכמה מהדרשות שדרש השפת אמת על איסור היציאה בשבת מסתיימות במילים 'פורס סוכת שלום', מלשון הברכה הנאמרת מדי ליל שבת. ממד המקום קושר בין הסוכה ובין השבת. אפשר אפילו לראות בשבת את הסוכה השבועית שלנו.

סיכום

מתוך הדרשה האחרונה של השפת אמת, הקושרת את מצוות השבת ומצוות הישיבה בסוכה, אשוב לראש דברינו, ואציע להוסיף לצמד המצוות שהגד"א נדרש אליהן - הישיבה בארץ והישיבה בסוכה - את מצוות השבת. לפנינו שלוש מצוות שבכולן אנו נוכחים במקום מסוים והודות לכך זוכים לחסות תחת כנפי השכינה:

ארץ ישראל, "אֶרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ דָּרַשׁ אֹתָהּ תָּמִיד עֵינֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בָּהּ" (דברים יא, יב), היא המקום שבו הקדוש ברוך משרה את שכינתו. במצוות יישובה של הארץ האדם נדרש להיות במקום פיזי מסוים, וכך יזכה בקדושה.

בסוכה, שהזוהר קורא לה 'צילא דמהימנותא', כלומר צל האמונה, הקדוש ברוך הוא משרה את שכינתו, והאדם מוזמן לשהות במקומה ובמצוותה ולחסות בצל השכינה.

השבת, שכפי שראינו אחת משתי מצוותיה המסוימות המפורשות מתייחסת להישראלות של האדם במקומו, ואותו מקום מאפשר לאדם לנכוח במרחב של קדושה המזכה אותו לדרגה גבוהה ולחיבור לעולם העליון. זכות זו כרוכה גם בחובה - לשמור על מקומו כדי שלא לחלל את 'המקום', את מי שהוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו.

הגמרא במסכת שבת מייקרת את מצוות השבת:

ואמר רבא בר מחסיא אמר רב חמא בר גוריא אמר רב: הנותן מתנה לחבירו - צריך להודיעו, שנאמר "לדעת כי אני ה' מקדשכם". תניא נמי הכי: "לדעת כי אני ה' מקדשכם" - אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: מתנה טובה יש לי בבית גנזי ושבת שמה, ואני מבקש ליתנה לישראל. לך והודיעם (בבלי, שבת י ע"ב).

זיכנו ריבוננו של עולם ונתן לנו מתנה. במצווה השבת טמונות משמעויות נעלות ואף מרגשות. ביום השבת אנו זוכים להיכנס למרחב שבו נוכל לחסות תחת כנפי השכינה. במקום זה אנו מחוברים יותר אל 'המקום', שבים אל שורשנו ומרגישים את צלם אלוהים שבנו בעצמה יתרה. יהי רצון שנכיר בגודל המתנה ויתקיימו בנו כל רבדיו של הציווי 'אל יצא איש ממקומו'.

”הקובע מקום לתפילתו”

אפרת אמיתי

שתי מימרות תלמודיות - בבבלי ובירושלמי - עוסקות בייחוד המקום לתפילה. המימרות הללו שונות בניסוחיהן ובמגמותיהן, והן משתלשלות אל דברי הגאונים, הראשונים והאחרונים. בחינת פרשנותן, הפסיקה שנגזרה מהן וטעמיה חושפת גם מגוון יחסים בין העבודה שבלב ובפה לבין המקום

ההלכה עוסקת בהכנת המקום המיועד לתפילה. היא קובעת בביורור שראוי להתפלל בבית כנסת¹ ופוסקת בשאלות הנוגעות לכבוד מקום התפילה ובשאלה בדבר מקום התפילה המועדף - בית המדרש או בית הכנסת. מאמר זה יתמקד בייחוד מקום קבוע לתפילה.

שני התלמודים במסכת ברכות נדרשים לקביעת מקום מיוחד שבו ראוי שהאדם יתפלל תמיד. כך נאמר בתלמוד הבבלי: ”אמר רבי חלבו אמר רב הונא: כל הקובע מקום לתפלתו א להי אברהם בעזרו. וכשמת אומרים לו: אי עניו, אי חסיד, מתלמידיו של אברהם אבינו [...]” (בבלי, ברכות ו ע”ב); ”ואמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: כל הקובע מקום לתפלתו אויביו נופלים תחתיו” (שם ז ע”א).² ובתלמוד הירושלמי: ”ר’ אבא רבי חייה בשם רבי יוחנן: צריך אדם להתפלל במקום שהוא מיוחד לתפילה [...] א”ר תנחום בר חנינא: צריך אדם לייחד לו מקום בבית הכנסת להתפלל” (ירושלמי, ברכות ד, ד).

כל אחד משני התלמודים מכוון לנתיב התייחסות שונה לקביעת המקום לתפילה. השוני מתבטא בהיקף החובה לקבוע מקום לתפילה וברמת הציפייה מהמון העם לעשות זאת: האם יש נורמה המחייבת כל אחד ואחד לקבוע מקום לתפילתו?

התלמוד הירושלמי רואה בקביעת מקום לתפילה חובה הלכתית. במסגרת הלכות תפילה קובעים אמוראי ארץ ישראל שאדם צריך להתפלל במקום שיוחד לתפילה, וכן שעליו לקבוע מקום לתפילתו בבית הכנסת. התלמוד הבבלי, לעומת זאת, אינו נוקט לשון מחייבת. רבי חלבו בשם רבי הונא משבח את מי שקובע מקום לתפילתו וכורך בקביעת המקום לתפילה מעין סגולה לעזרת ה' למתפלל. ועוד הוא מציין שאת מי שקובע מקום לתפילתו מספידיים אחרי מותו כתלמידו של אברהם אבינו. השבח הגדול הזה מעורר תמיהה. הראשונים ניסו לתרץ מדוע מי שקובע מקום לתפילתו מוערך עד כדי כך שהוא נחשב לתלמידו של אברהם אבינו.

1 ירושלמי, ברכות ד, ד, וכך נפסק בשולחן ערוך, או”ח צ, ט.

2 על פי גרסת הרי”ף והרשב”א וכן על פי כתבי יד פריז ופירנצה, המימרה השנייה היא ”כל הקובע מקום לתורתו אויביו נופלים תחתיו”. על כן לא אתעסק בשאלת ההבדל בין ה'סגולות' השונות הנזכרות במימרות השונות.

נראה שהפער בין התלמודים משפיע על ההתייחסות של פרשני הגמרא ושל הפוסקים השונים לניתוח החובה ההלכתית לקבוע מקום לתפילה ולפירוש המשמעות של קביעת המקום. מכאן מתפתחים גם יחסי גומלין מעניינים בין ההלכה לאגדה. באמצעות התבוננות בפרשנים השונים אנסה לגבש תמונה הלכתית כוללת של החובה לקבוע מקום לתפילה ושל העמדה הנפשית שקביעת המקום אמורה לעורר במתפלל.

כבר בתקופת הגאונים נפסק להלכה כתלמוד הירושלמי, שכל אדם חייב לקבוע מקום לתפילה. רב עמרם גאון שלח ליהודי ספרד סידור תפילה לכל ימי השנה. בהקדמתו לתפילת עמידה הציב הלכות תפילה, ובהן ההלכה שאדם צריך לקבוע מקום לתפילתו. הוא מצטט שם את המקורות הרלוונטיים משני התלמודים.³ גם רב אחאי גאון בשאלות קובע שאדם צריך לקבוע לו מקום לתפילה: "מיתבעי ליה לבר ישראל למיקבע דוכתא לצלותא" (שאלות דרב אחאי, ויצא כב). (תרגום: חייב בן ישראל לקבוע מקום לתפילה). ואולם רב אחאי אינו מתייחס כלל לחובה המוזכרת בירושלמי. נראה שהוא קובע הלכה רק על סמך המימרה בתלמוד הבבלי.

לעומתו רבים מהראשונים על הבבלי המתייחסים להלכה לקבוע מקום לתפילה מזכירים גם את הירושלמי. אומנם הם מפרשים את הבבלי, אך ברור שקביעת ההלכה נשענת גם על החובה המוחלטת המופיעה בירושלמי. אפשר ללמוד מכאן שאין די בתשבחות שחולק הבבלי למי שקובע מקום לתפילתו כדי להפוך את קביעת המקום לתפילה לנורמה המחייבת כל אדם מישראל.

בקרב הראשונים מסתמנים שלושה כיוונים פרשניים. כל כיוון משיב אחרת לשאלה היכן צריך לקבוע מקום לתפילה, ומכל אחד מהם עולה הלך רוח שונה לגבי העמידה בתפילה ויחס שונה כלפי קביעות התפילה.

א. קביעת מקום מיוחד בתוך בית הכנסת

על פי פשט הירושלמי אדם צריך לקבוע לו מקום בבית הכנסת. כך כותב בעל 'הגהות מימוניות': " ואפילו באותו בית הכנסת לא ישנה מקום תפלתו פעם בזוית זו ופעם בזוית זו", וכך פוסק גם רבי יעקב בן הרא"ש: "ואין די לו במה שיקבע לו בית הכנסת להתפלל בה תדיר אלא גם בבית הכנסת שקובע בה צריך שיהיה מקומו קבוע וידוע ולא ישב היום כאן ולמחר במקום אחר" (ארבעה טורים, או"ח הלכות תפילה צ).

הבית יוסף מבסס את קביעתו של הטור על דברי בעל 'הגהות מימוניות' שהבאנו לעיל ועל דברי הרא"ש בפירושו לגמרא: "לא בעי למימר שיהא רגיל להתפלל בבית הכנסת אחת אבל אם הוא מתפלל באחת בשני מקומות שפיר דמי דאמרין בירושלמי פרק תפלת השחר: אמר

רבי תנחום ברבי חייה צריך אדם ליחד לו מקום בבית הכנסת" (רא"ש, ברכות פרק א). הבית יוסף מסביר שלפי הרא"ש לא מספיק שאדם יקבע בית כנסת אחד שבו יתפלל באופן תדיר, אלא גם בתוך אותו בית כנסת הוא צריך לקבוע מקום, כפי שנאמר בירושלמי:

אף פסיקת ההלכה אצל הרא"ש ובהסבר של הבית יוסף אינה מתבססת רק על הבבלי אלא גם על הירושלמי. רבי יוסף קארו ממשיך בכיוון זה גם בשולחן ערוך ופוסק: "יקבע מקום לתפלתו, שלא ישנהו אם לא לצורך. ואין די במה שיקבע לו בית הכנסת להתפלל, אלא גם בבית הכנסת שקבוע בה צריך שיהיה לו מקום קבוע" (שולחן ערוך, או"ח צ, יט).

ייתכן שאת טעמו של השולחן ערוך אפשר ללמוד מסעיף אחר המשווה את התפילה ואת דיניה לקורבנות:

התפלה היא במקום הקרבן, ולכך צריך לזהר שתהא דוגמת הקרבן בכוונה ולא יערב בה מחשבה אחרת, כמו מחשבה שפוסלת בקדשים; ומעומד, דומיא דעבודה; **קביעות מקום כמו הקרבנות, שכל אחד קבוע מקומו לשחיטתו ומתן דמיו, ושלא יחוץ דבר בינו לקיר, דומיא דקרבן שהחציצה פוסלת בינו לכלי; וראוי שיהיו לו מלבושים נאים מיוחדים לתפלה, כגון בגדי כהונה, אלא שאין כל אדם יכול לבזבז על זה; ומכל מקום טוב הוא שיהיו לו מכנסים מיוחדים לתפלה, משום נקיות (שם צח, ד).**⁴

על פי הסעיף הזה, קביעות המקום אמורה להזכיר לעומד בתפילה שהתפילה באה במקום קורבן. כשם שאת הקורבן צריך להקריב במקום מסוים, כך גם את התפילה צריך להתפלל תמיד באותו מקום. הסבר דומה מביא ריא"ף, רבי יאשיהו פינטו, מגדולי סוריה במאה השבע-עשרה, בפירושו לעין יעקב: כידוע, התפילות נתקנו כנגד התמידים, שהוקרבו במקום קבוע, ועל כן כל מי שמתפלל במקום קבוע כאילו הקריב קורבן תמיד.

הסבר נוסף של ריא"ף מתאים למיקום ההלכה בירושלמי. ההלכה בירושלמי שיש לייחד מקום בבית הכנסת לתפילה, נזכרת בפירוש הגמרא למשנה בברכות: "רַבִּי אֶלְיָעָזָר אָמַר, הָעוֹשֶׂה תְּפִלָּתוֹ קָבַע, אֵין תְּפִלָּתוֹ תַּחְנוּנִים" (משנה, ברכות ד, ז). ריא"ף מסביר שבחירתו של אדם לחזור שוב ושוב אל מקום תפילתו הקבוע מעידה שתפילתו אינה כמשא עליו, שזוהי תפילת תחנונים. הוא אינו 'זורק' ממנו את תפילתו, כאדם הנפטר מהמשא הכבד שעליו, אלא מקפיד ללכת אל מקומו הקבוע, ושם הוא עומד לפני קונו.

4 את הרעיון אפשר למצוא בסיכום הטעמים האפשריים להלכתנו אצל אלון ארביב, **ספר מורא מקדש אריג פז**, נתניה תשע"ב, עמ' 321.

המהרש"א מסביר שהשומר על מקום קבוע בבית הכנסת מוכיח שהוא מייחד את שמו של הקדוש ברוך הוא, ואילו מי שמחליף את מקומו מבטא בכך את רצונו לשאוב כוחות מהמקום שבו הוא נמצא.⁵

הבנתו של השולחן ערוך התקבלה להלכה. גם בספרי ההלכה של ימינו מופיעה החובה לקבוע מקום לתפילה בתוך בית הכנסת.⁶

ב. קביעת בית כנסת אחד לתפילה

ספר הכלבו מפרש את המימרה בבבלי בכיוון שונה מעט: "הקובע מקום לתפלתו אלהי אברהם בעזרו, פירוש, שהולך בכל יום בבית הכנסת אחד ואינו הולך פעם בזה ופעם בזה" (כלבו יא). על פי הכלבו, יש להתמיד בתפילה באותו בית כנסת ולא להחליף בין בתי הכנסת בכל תפילה. הוא מקצר בדבריו, אינו מסביר את הרעיון העומד מאחוריהם ואף אינו מתייחס לדעות האחרות.

הרשב"א בחידושו על אגדות הש"ס מתאר את הלך הרוח הראוי לתפילה ואת תרומתה של קביעת מקום אחד לתפילה להלך הרוח הזה.⁷ הרשב"א אינו מבהיר היכן בדיוק צריך לקבוע מקום לתפילה, ועל כן קשה למקם את דבריו ולזהותם עם אחת משלוש הדעות המובאות כאן, אך נדמה שקל לקשרם לדעת הכלבו; כלומר, גם לדעתו חשובה קביעת בית כנסת אחד לתפילה שיעורר את הנפש לעמידה מול הקדוש ברוך הוא.

זהו הסברו הראשון של הרשב"א לקביעות המקום:

אם תתעורר למה חייבו מקום לתפילה [...] שהמתפלל צריך לכוין דעותיו קודם שיתפלל לדעת לפני מי עומד ולעמוד ביראה ולהכיר נמיכותו וגודל האדון אשר הוא מבקש [...] קביעות המקומות שהמקום המוכן לתפילה מוסיף יראה בבתי הכנסיות והמקומות המוכנים לעבודת השם יתברך, וזו אחת מכוונות האזהרה שבאה בתורה "ומקדשי תיראו" לפי שיראת המקום גורמת להיות הנדרש שם כעומד לנגד עיניו ועל ימינו כל היום [...].

בהסבר זה הרשב"א מדגיש את היראה מהקדוש ברוך הוא ואת העמידה בנמיכות קומה מול מלך מלכי המלכים בעת התפילה. הוא טוען שקביעות המקום תורמת להגברת היראה. חשיבות קביעות המקום אינה נעוצה בארבע אמות מסוימות אלא בכך שהמקום

5 על דרך האמור "הרוצה שיחכים ידרים ושיעשיר יצפין" (בבלי, בבא בתרא כה ע"ב). וראו דיון בעניין זה במאמרה של שירי הימלפרב, "משנה מקום משנה מזל", בגיליון זה.

6 לדוגמה: הרב חיים דוד הלוי, **מקור חיים**, ירושלים תשמ"ו, פרק נה הלכה ו; פניני הלכה, תפילה ב, פרק ג: <https://ph.yhb.org.il/02-03-01/>.

7 חידושי הרשב"א על הש"ס, פירושי ההגדות, ירושלים תשנ"ב, עמ' ו.

המיוחד לתפילה מגביר את היראה. מהסבר זה לבדו אפשר היה להסיק שעצם התפילה בבית כנסת תוכל להביא ליראה הנדרשת, ואין בכך כדי להסביר מדוע חשוב לפקוד דווקא אותו בית כנסת קבוע.

ההסבר השני של הרשב"א משלים את ההסבר הראשון ומוסיף גם את הייחוד של מקום קבוע לעומת סתם בית כנסת: "יש עוד תועלת נגלה בקביעות המקום, שהוא גורם להתמיד תפילותיו לעתים מזומנים, ובהיות המקום בלתי קבוע יבא ממנו לידי היאוש והעצלה". לא די להתפלל במקום שהוא מיוחד לתפילה, אלא צריך לקבוע בית כנסת אחד שבו מתפללים באופן קבוע על מנת להתמיד בתפילה.

שני הלכי רוח אלו, היראה מול הקדוש ברוך הוא וההתמדה בתפילה, מתקבלים על ידי קביעת בית כנסת אחד להתפלל בו.

ג. קביעת מקום מיוחד בביתו לתפילה

רבנו יונה בפירושו לרי"ף מביא שיטה ייחודית לפירוש חובת קביעת המקום לתפילה:

כל הקובע מקום לתפלתו אלהי אברהם יהיה בעזרו. לא אמר זה במקומות של בית הכנסת דכיון שכולה מקום תפלה היא, אין להקפיד אם יושב פעמים בזוית זו ופעמים בזו אלא רצה לומר שקובע מקום לתפלתו בביתו שפעמים שאינו יכול ללכת לבית הכנסת מתפלל בביתו ומיחד מקום ידוע לכך (רבנו יונה על הרי"ף, ברכות ג ע"ב).

לעומת הפירושים הקודמים שהבאנו, על פי רבנו יונה אין משמעות למקום התפילה בתוך בית הכנסת. מי שמתפלל בבית הכנסת נתון כבר בהוויה של תפילה, ועל כן אינו צריך להקפיד על מקום קבוע. מדברי רבנו יונה שהבאתי ובעיקר מהמשך דבריו נראה שלא רק שפירושו להיקף החובה ייחודי; הוא גם אינו רואה בקביעת המקום חובה הלכתית.

רבנו יונה אינו מזכיר כלל את החובה המוזכרת בירושלמי, אלא מתייחס רק לנאמר בבבלי ומסביר שהשבח הגדול "אי חסיד אי עניו" לא נאמר רק על עצם המעשה של קביעת המקום לתפילה, אלא שקביעת המקום לתפילה מבטאת את דקדוקו ואת אהבת התפילה של המתפלל הזה, ואלו בוודאי נובעים ממידת הענווה. מלשון רבנו יונה נשמע שקביעת המקום מעידה על אופיו של האדם. כמוכן, אם אדם מקיים חובה הלכתית, המוטלת על הכול, אי אפשר ללמוד מכך דבר על אופיו הייחודי. רק מעשה מיוחד שהאדם מתנדב לעשותו, עשוי להצביע על ייחודו.

הוכחה נוספת לטענתנו שרבנו יונה אינו רואה בקביעת מקום לתפילה חובה הלכתית היא המגמה ההפוכה ביחס בין המעשה להלך הרוח העולה מדברי רבנו יונה. שאר הפרשנים

עַז דְּבִנְרָה • הקובע מקום לתפילתו

מסבירים שקביעת המקום מביאה את האדם להלך הרוח המתאים לתפילה, ואילו רבנו יונה מסביר שהלך הרוח של האדם הוא שמוביל אותו לקבוע מקום לתפילה בביתו.

גישתו של רבנו יונה עולה בקנה אחד עם דברינו שהחובה הנורמטיבית לקבוע מקום לתפילה אינה יכולה להתבסס על דברי הבבלי, המפליג בשבחיו של מי שקובע מקום לתפילה, אלא מבוססת על דברי הירושלמי. כך עולה גם מהמאירי, המיישב את הפער בין שני התלמודים:

ראוי לאדם לקבוע מקום לתפלתו שכל שהמקום מיוחד לו לתפילה, כוונתו מצויה ביותר, ודבר זה פירושו בשאין שם בית הכנסת ואף בבית הכנסת צריך אדם ליחד לו מקום, וכן פירשו בתלמוד המערב ממה שנאמר "ויהי דוד בא עד הראש אשר ישתחוה שם לאלקים" - "השתחוה" לא נאמר, אלא "ישתחוה".

נראה מדבריו שכמו רבנו יונה אף המאירי פוסק שגם מחוץ לבית הכנסת ראוי שאדם יקבע לו מקום מיוחד לתפילה, והוא לומד זאת מהבבלי. ואולם המאירי מחייב לקבוע מקום מיוחד גם בתוך בית הכנסת, ואת החובה הזאת הוא לומד מהירושלמי.

המאירי לא צעד בדרכו של רבנו יונה בסברה שקביעות המקום מוכיחה על אופיו של האדם. לדבריו, גם כאשר האדם מתפלל מחוץ לבית הכנסת קביעות המקום מעוררת בו את הכוונה. הסברו של המאירי אינטואיטיבי ומעורר הזדהות. נדמה שרובנו יכולים להעיד כי כשאנחנו נמצאים במקום שיוחד לפעילות מסוימת תנדוד המחשבה לאותה פעילות. אם הגענו למקום שכבר היינו בו, ניזכר בפעם האחרונה שביקרנו באותו מקום ויעלה בדעתנו אותו דבר שעליו חשבנו שם בעבר.

סיכום

לא רק התפילה שהוגה האדם חשובה; גם הלך הרוח שלו והרגשתו בשעה שהוא מתפלל לפני בוראו חשובים. אחד הגורמים המשפיעים עליהם הוא המקום הנבחר לתפילה.

שני התלמודים נבדלים זה מזה ביחסם לקביעת המקום בתפילה: הבבלי מסמן כיוון היוצא מהאדם ופונה לעבר הפעולה; מתוך יחסו הנפשי של האדם לתפילה הוא קובע לה מקום. לעומתו התלמוד הירושלמי מתווה כיוון הפוך, מן הפעולה לעבר האדם; האדם שיקבע מקום לתפילתו יוביל את נפשו למצב הראוי לה בעת התפילה. הגאונים והראשונים פסקו בעניין זה לרוב על פי הירושלמי. הם סברו שהמתפלל חייב לקבוע מקום לתפילה. החיוב הזה יגרום להלך רוח מתאים יותר לתפילה ולתפילה הראויה.

לגבי השאלה מהו המקום הנפשי הראוי לתפילה ראינו כמה הסברים, וההסברים השונים מובילים למגוון תשובות לגבי השאלה היכן צריך לקבוע מקום לתפילה. את שיטות הראשונים הצעתי לחלק לשלוש קבוצות עיקריות: החובה לקבוע מקום מסוים בתוך בית כנסת מסוים, החובה לקבוע בית כנסת מסוים לתפילה או החובה לקבוע מקום בבית אם האדם אינו מתפלל בבית הכנסת. כל אחת מהשיטות נובעת מתוך הבנה שונה של המקום לתפילה.

הפוסקים שלשיטתם יש לקבוע מקום קבוע בתוך בית כנסת קבוע מנמקים את פסיקתם בכמה אופנים: השולחן ערוך מקביל את התפילה לקורבנות, המוקרבים תמיד באותו מקום; ריא"ף מנמק שבקביעת המקום המתפלל מוכיח שתפילתו תחוננים ואינה קבע; המהרש"א מנמק שמי שקובע מקום אחד לתפילתו אומר בכך שאת כל כוחותיו הוא שואב מהקדוש ברוך הוא לבדו ולא מהמקום שבו הוא עומד.

הרשב"א מבין שיש לקבוע בית כנסת מסוים. את החובה הזאת הוא מנמק בכך שיש בהיצמדות לבית כנסת אחד כדי להרבות יראה מהקדוש ברוך הוא ובכך שהמקום הקבוע מחזק את ההתמדה בתפילה. המאירי מוסיף שקביעת מקום עוזרת לעורר את הכוונה בתפילה.

רבנו יונה מפרש שמדובר בקביעת מקום מחוץ לבית הכנסת, בשעה שמתפללים ביחידות. האדם המייחס לתפילה חשיבות רבה ומבקש לבטא את רצינותו ואת דקדקנותו כלפיה, הוא שקובע מקום מתאים לתפילה.

הנימוקים השונים מבטאים גישות שונות לעצם ההלכה בדבר קביעת מקום לתפילה: הרשב"א, המאירי ורבנו יונה מדגישים את הכוונה בתפילה. קביעת המקום מוסיפה נופך לתפילה עצמה ועוזרת להעמיק את משמעות התפילה. לכן אין צורך בנהלים מוסדרים ובדקדקנות של מקום מסוים בתוך בית הכנסת, אלא יש לבחור מקום שיעזור לאדם לשפר את כוונתו בתפילה. אם בעזרת הכוונה להתפלל בתוך בית כנסת או בעזרת יצירת מקום מתאים לתפילה כאשר האדם נמצא מחוץ לבית הכנסת.

לעומת זאת האחרונים המנמקים את החובה לקביעת מקום מסוים בבית הכנסת אינם מנמקים את החובה דרך התפילה עצמה אלא מוסיפים דרישה הקשורה למסגרת החיצונית של התפילה שתעזור לאדם להבין את עצם עמידתו מול הקדוש ברוך הוא.

העמדת התפילה כתחליף לקורבנות, כפי שציין השולחן ערוך, מחברת את האדם לכלל ישראל ולבית המקדש. תפילתו אינה רק עניינו הפרטי של המתפלל המסוים.

אפשר לקשר בין קביעות המקום לממד הקבע של התפילה: האדם צריך להתפלל באותו מקום בכל תפילה בלי להתחשב במצב הרוח או בשינויים אישיים אחרים. ואולם ריא"ף מחבר את קביעות המקום דווקא לצד התחוננים שבתפילה: דווקא קביעות המקום תוביל את האדם לעמידה של תחוננים מול הקדוש ברוך הוא. תשומת הלב שלו והשתדלותו להגיע למקומו הקבוע מבטאות רצון פנימי להתחבר לקדוש ברוך הוא ולעמוד מולו בתפילה כנה.

עז דבֹרָה • הקובע מקום לתפילתו

נימוקו של המהרש"א בא מכיוון אחר: קביעות המקום, כפי שהוא הבין אותה, באה להטעים שהתפילה מנותקת משיקולים חיצוניים. לא המקום משפיע על איכות התפילה או על המענה שיקבל האדם, אלא אלוהים לבדו, הוא שיקבל את התפילות ויחליט איזה שפע יושפע על האדם.

לשם המעשה המשמעותי של התפילה לא די ביצירת אווירה הולמת או בבחירת מקום מתאים. יש צורך בהליך מעשי מוגדר לקביעת המקום לתפילה. כך ייזכר האדם בכל תפילה מחדש שעליו להתחבר לממדים נוספים בתפילתו.

על הכותבות

אביטל לוי (חזונית), דוקטורנטית לפילוסופיה באוניברסיטת אריזונה ועמיתה בתוכנית איתם של פורום קהלת; מלמדת יהדות ופילוסופיה במדרשות ובתוכניות של קרן תקווה, בוגרת בית המדרש מגדל עז.

איילת פרוליק, תלמידת שנה ו' בכולל העיון בבית המדרש מגדל עז; בוגרת תואר ראשון בהוראת תושב"ע ותנ"ך ממכללת הרצוג.

אסתר יפה, עובדת סוציאלית, מרכזת מועדון שוה"ם לעידוד מצוינות בקרב נערות מהעדה האתיופית בבית שמש; לומדת בשנה השנייה בתוכנית המחשבה בבית המדרש מגדל עז.

אפרת אמיתי, יועצת הלכה ולומדת תורה להנאתה; בוגרת המחזור הראשון של התוכנית המתקדמת לגמרא והלכה בבית המדרש מגדל עז.

בת-שבע סייקס קולט, מלמדת בפלך וחצר"מית בבית המדרש מגדל עז; בוגרת של כולל העיון ולומדת בתוכנית ההלכה של מיכל טיקוצ'ינסקי בבית המדרש מגדל עז.

טליה מילנר, תלמידת שנה ד' בבית המדרש מגדל עז; סטודנטית להוראת תושב"ע ולימודי ארץ ישראל.

מרב שמש רוזן, בוגרת שלוש שנות לימוד בבית המדרש מגדל עז; מתמחה בעריכת דין בפרקליטות המדינה.

נעה נגן, תלמידת שנה ד' בבית המדרש מגדל עז; מחנכת ומורה לתנ"ך באולפנת נווה חנה.

שירי הימלפרב, לומדת בכולל עיון ובתוכנית הלכה בבית המדרש מגדל עז; תלמידה לתואר שני במחלקה לתלמוד בבר-אילן.

