

# עז דבורה

מפרי עטן של נשות בית המדרש

גיליון ב  
אב תשפ"ב



בית המדרש מגדל עז

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

# תוכן העניינים

עז דבורה

כתב עת מפרי עטן של נשות  
בית המדרש במגדל עז  
גיליון ב, תשפ"ב (2022)



בית המדרש מגדל עז

עורכים: הרב ד"ר יוסף מרקוס, הרבנית ד"ר מיכל טיקוצ'ינסקי

הפקה: הרבנית בת שבע סמט

עיצוב גרפי: ותקין'ס בוטיק

בית המדרש לנשים, קיבוץ מגדל עוז, גוש עציון, מיקוד 9091500

טל' 02-9934520 פקס 02-9934901

officemigdaloz@gmail.com

6	דבר הרבנית אסתי רוזנברג
8	דבר העורכים
10	דבר המשפחה
11	על הכותבות
13	”ותורתך ודברך ישים על ליבו”: כוונה בקריאת שמע <b>הרבנית אור בילט</b>
23	קדיש יתום: חיבור בין שמיים לארץ ובין בני אדם <b>הרבנית מעיין גיל</b>
33	”פנים כנגד פנים”: שאלת מקום הכהנים בברכת כהנים <b>הרבנית שירי הימלפרב</b>
45	ממחיית השם על המים לקריאת ”ה' שְׁלוֹם” <b>מרים ישראל</b>
75	”תחת אשר לא עבדת את ה' א-להיך בשמחה ובטוב לבב”: עיון בדין מצטער במצוות   <b>אביבה נובצקי</b>
93	נוכחות ה' במצוות השבת אבדה <b>הרבנית בת-שבע סייקס קולט</b>
103	טלית של תלמיד חכם: יחסי פנים וחוץ באגדות חז”ל <b>הרבנית ליאור פורת</b>
113	אהבת עולם תביא להם: מצוות ברית מילה כביטוי לשלשלת המסורה ולהכנסת הבן לקהילת הברית   <b>איילת פרוליק</b>

## דבר הרבנית אסתי רוזנברג

### ראש בית המדרש

בחסדי שמיים נפתח באלול תשנ"ז בית המדרש שלנו, ובשעריו נכנסו 29 תלמידות שנה א' ועוד 11 תלמידות שנה ב'. בית המדרש שכן בקרוון, שני ר"מים ואני היינו הצוות החינוכי, ונשענו כולנו על גודלם ועל אמונתם של הרב עמיטל והרב ליכטנשטיין זכר צדיקים לברכה.

החלום היה גדול: להרבות לימוד תורה, אהבת תורה ויראת שמיים ולתת לנשים הזדמנויות רציניות לגדול ולצמוח בתורה, לבנות חבורה רצינית משקיעה ומתמידה בעולם התורה ובעולם המצוות מתוך מחויבות, ענווה ועמל בשמחה וביראת א-לוהים.

והיה לחלום מעין מדד: לבנות תוכניות מתקדמות, לפרוץ את מחסום השנה-שנתיים. להתחיל לומר את הביטוי "תלמידת חכמים" ולהבין שבהרבה עמל אולי מותר לחלום על הדרכים להיות תלמידת חכמים ולהתחיל במסע. במובן הכי פרקטי חלמנו על מלגות לנשים בעבור לימוד תורה; הבנו שבכך יהיה ביטוי ממשי להבנה חברתית בחשיבות פיתוח עולם התורה לנשים ובתרומתן של נשים בהפצת תורה ובקידוש שם שמיים ברבים. אומנם חלמנו והאמנו, ובכל זאת לעיתים היו חששות.

"זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו". בחסדי שמיים צמח והתפתח עולם התורה לנשים, והשילוב של אהבת התורה של הנשים, נכונותן להתמסר ודחיפתם של תלמידי חכמים גדולים ושל תורמים נכבדים שהאמינו בחלום הפכו את החלום לאפשרי וממשי. עם פתיחת התוכניות המתקדמות לנשים בבית המדרש שלנו ובבתי מדרש אחרים נעשתה ממשית האופציה של נשים ר"מיות, ונשים ספוגות בתורה החלו ללמד בבית המדרש וליצור בתורה.

גיליון שני זה של עז דבורה הוא התוצר הישיר של התפתחות בתי המדרש לנשים ושל נשים למדניות השקועות בעולם עבודת ה'. אשתף שאני מתרגשת פעמיים מגיליון זה - הן מהכותבות הן מהנושא. מהכותבות אני מתרגשת כי מבחינתי זו הגשמת חלום. מקצתן ר"מיות בבית המדרש, ומקצתן לומדות בתוכנית כולל העיון, וכולן נשים רציניות השקועות בלימוד וגם במרחבי החיים. הן עמוסות בלימוד ובחינוך - כמה מהן גם אימהות לילדים קטנים - ומעבר ללימוד השוטף שלהן הן כותבות תורה שהיא שלב של חידוש, עמל ויצירה. התגשמות החלום גדולה מהחלום. מעבר לכך אני מתרגשת מנושא הגיליון. בכל בוקר אנו מבקשות "ללמוד וללמד, לשמור ולעשות". לימוד תורה מבקש תמיד להעמיק את הקשר לנותן התורה, להעמיק את המחויבות, להדריך אותנו בנתיב המצוות ובחיי היום-יום.

בגיליון זה אנו מבקשים לכתוב תורה שמשפיעה על המציאות, מעמיקה ומגדילה את קיום המצוות שלנו ואת הקשר לנותן התורה. הלוואי שעל גיליון זה יגידו קוראיו

וקוראותיו "פלוגית שלמדה תורה, ראו מה נאים דרכיה ומה מתוקנים מעשיה", ובכך נזכה, כדברי הגמרא ביומא, לקדש שם שמיים בלימודנו בבית מדרשנו ובעולם. אשרי הכותבות ואשרי בית המדרש שאלו פירותיו. אני גאה בכל אחת ואחת מכן.

תודה מיוחדת לרבנית בת שבע סמט על הובלה והשקעה אין-סופיות בהוצאת גיליון זה, על הדחיפה הרוחנית של הכותבות בצד הרבה עבודה טכנית, והכול במאור פנים וברצון להגדיל תורה ולהאדירה ולזכות את הרבים. אשרינו. אני מודה לך, הרבנית בת שבע האהובה, בשמי, בשם הכותבות ובשם הקוראים והקוראות.

עם הרבנית בת שבע סמט הוקרה והערכה רבה מסורה לעורכי הקובץ: לרבנית ד"ר מיכל טיקוצ'ינסקי, על הובלת תוכנית הכתיבה התורנית לאורך כל השנה ועל היותה מגדלור של ידע תורני וענווה גדולה ללומדות התורה תמיד וגם בעבודתה בגיליון זה, ולרב ד"ר ספי מרקוס, ר"ם בבית המדרש, על שנים של לימוד והשקעה חינוכית ביום-יום ועל עריכת הגיליון במקצועיות ובהשקעה רבה ובסבלנות. בלעדי שניכם לא היו המאמרים בהירים ומאירים לקוראיהם. איתם יחד תודה והוקרה רבה לבוגרת בית המדרש חנה פורטנג על עריכת לשון שיש בה הרבה מעבר לידע לשוני, על הזדהות עמוקה עם בית המדרש ועל ידע רב ורצון מתמיד להציע עזרה ועריכה מקצועית. תודה על שנים של שותפות.

הכרת הטוב גדולה נוספת לפועלים מאחורי הקלעים: לרבנית נעמי אדלר, ראש תוכנית כולל העיון בבית המדרש, על אמונה גדולה בכותבות, על שעות של חשיבה ודחיפה ועל הרבצת תורה יום-יומית במאור פנים ובמסירות. שלמי תודה גם להלל מן על השקעה ארגונית מתמשכת בשמחה ובהתמדה. י"שר כוחכם. יברך בורא עולם את כולכם בבריאות ובשמחה ובעוד שנים רבות של נתינה ושותפות.

זכות מיוחדת היא להודות למשפחת מוזס על השותפות ועל החלום המשותף להרבות תורה ומצוות וכתובה נשית תורנית. זכינו בשותפות זו להכיר את גב' דבורה מוזס ואת צאצאיה האוהבים וללמוד מהם רבות בעצם הבחירה לשמח את גב' דבורה בדברי תורה ולא במתנות ובתכשיטים, "טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף". אשריכם ואשרינו. יברך בורא עולם את המשפחה כולה בבריאות ובטוב לאורך ימים ושנים.

אני מתפללת לנותן התורה לשנים רבות של אהבת תורה ויראת שמיים, לימוד תורה וקיום מצוות, כתיבה והתפתחות לכותבות, לבית המדרש ולעולם התורה, "ללמוד וללמד, לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך באהבה", בבריאות ובשמחה.

אשרינו, מה טוב חלקנו ומה נעים גורלנו.

בהערכה ובתודה,

אסתי

## דבר העורכים

לפני חצי יובל התחיל בית המדרש את דרכו, ובו קבוצת נשים צעירות בראשית דרכן בלימוד. זכינו, ולאורך השנים גדל בית המדרש והתפתח, והיום אנו זוכים לראות בבית המדרש נשים שגדלו בין כתליו וספגו שנים של לימוד והתפתחות, שנים שאיתן מגיעה גם הבשלה של רעיונות ותפיסות.

דיוני בית המדרש מצמיחים בקרב הלומדות תורה משלהן, וכתב העת שלפניכם מציג מפירות התנובה הזו. בכותבות ר"מיות שמלמדות בבית המדרש ועמיתות בתוכניות כולל העיון, שקצתן אף השתתפו בתוכנית לכתובה עיונית שנועדה ללוות את תהליך הכתיבה.

כרך זה של כתב העת 'עז דבורה' מתלכד סביב הנושא "הַדְרִיכֵי בְנֵי בְנֵי מִצְוֹתֶיךָ" (תהלים קיט, לה) ועוסק ברובו במגוון היבטים של קיום מצוות.

מאמרה של הרבנית **אור בילט** עוסק בחובה לכוון בקריאת שמע. מתוך התבוננות בסוגיית כוונה גם במצוות אחרות הרבנית אור ממקדת את המבט בשאלה של מהות הכוונה. היא שואלת את שאלות היסוד: למה צריך להתכוון? מהי למעשה כוונה? המאמר חותר להבחין בין כוונה המוכתבת מן החוץ ובין כוונה הלב ונתינת פשר ומשמעות הנובעים מן האדם.

מאמרה של הרבנית **מעין גיל** עוסק בקדיש יתום. הרבנית מעין מתבוננת במשמעות של אמירת קדיש כמי שעמדה במעמד הזה וחשה שהוא מספק צורך מיוחד של האדם האבל. במאמר היא מצביעה על הטעמים השונים שניתנו לאמירת הקדיש במקורות ומאירה ומדבררת מתוכם את שלל החוויות האפשריות המתכנסות לאמירת הקדיש. המאמר עשוי לתת למי שנמצא במצב הקשה הזו כלים לעיבוד החובה והזכות שיש באמירת הקדיש.

מאמרה של הרבנית **שירי הימלפרב** עוסק בדרכי העמידה של הכוהנים ושל ציבור המתפללים זה מול זה בעת ברכת כוהנים. הזרז לכתיבת המאמר היה אילוץ מגפת הקורונה לקיים מנייני רחוב בתנאים נתונים, שמנעו לפעמים את האפשרות לברך ברכת כוהנים בהתאם להלכות העמידה בברכה. המאמר מברר את חשיבות דין "פנים כנגד פנים" ואת משמעותו ומציע גם מסקנה מעשית לתפילה בתנאי שדה.

מאמרה של **מרים ישראל** מתמקד באגדה ממסכת סוכה ובמקבילותיה מן המדרש ומן התלמוד הירושלמי. סוגיית האגדה הנדונה עניינה במעמד שדוד מבקש לכונן בו את היסודות לבניית בית המקדש, אך גורם להתפרצות מי התהום ונאלץ לסכור אותם. מעמד זה מתואר במסכת סוכה כבסיס לשירי המעלות שחיבר דוד, והמאמר מבקש להתחקות אחר הקשר שבין שירי המעלות ובין האגדה הזו כפי שהיא מסופרת במסכת סוכה, לעומת מקבילותיה.

מאמרה של **אביבה נובצקי** עוסק בשאלה הלכתית ותאולוגית כאחת: עד כמה אדם צריך להצטער במצוות וכמה עליו להתאמץ כדי למלא אחר רצון ה'. השאלה הזו עשויה להיות שאלה חשובה ביותר בדור שלנו, שגדלה בו הרגישות לסבל האנושי, ולפיכך אנו בוחנים כל העת את הגבולות של החובה לעומת המחירים שנדרשים מאיתנו כדי למלאה. המאמר פותח בפטור מצטער מן הסוכה ועוסק בבירור השאלה אם הפטור ייחודי וחריג או שהוא מעיד על הכלל ומשמש בבחינת בניין אב.

מאמרה של הרבנית **בת-שבע סייקס קולט** עוסק במצוות השבת אבדה. המאמר בוחן שלוש סוגיות שעוסקות במצווה זו ויש בהן מחלוקות, ומראה שיסוד המחלוקות כולן הוא בשיטה שלפיה מצוות השבת אבדה אין מקורה במוסר הטבעי אלא היא מתחייבת מקיומה של נוכחות א-לוהית. ממד זה של נוכחות ה' משפיע על עיצוב דעות מגוונות בשלוש המחלוקות.

מאמרה של הרבנית **ליאור פורת** מתמקד בניתוח כמה אגדות בתלמוד הבבלי העוסקות במתח שבין פנים לחוץ, בין הנסתר לגלוי. סיפור אחד, ממסכת תענית, עוסק בבת הקיסר שראתה בר' יהושע "חכמה מפוארה בכלי מכוער". סיפור אחר, ממסכת בבא בתרא, עוסק ברבי בנאה המבקר במערת הקבורה של אברהם ושרה ובמפגשו איתם ועם אליעזר, הניצב בפתח המערה. משני הסיפורים עולה המתח שבין הצורך בכיסוי ובהסתר כדי להביע את עומק הפנימיות ובין הסכנה שהחיצוני יסתיר את הפנימי.

מאמרה של **איילת פרוליק** עוסק במצוות ברית המילה, ביחס שבין חובת האב למול את בנו ובין חובת המילה המוטלת על בית הדין ועל הציבור ובשאלת אופי החיוב של כל אחד מהם. נושא זה נבחן בין השאר דרך הפסוקים שמהם למדו חז"ל את החובה המוטלת על האב ועל בית הדין ודרך נוסח הברכות הנאמרות בברית המילה. אחת ממסקנות המאמר היא שבברית המילה יש שני היבטים: פן אישי-משפחתי הנובע מהשתייכות למשפחת אברהם, חובה שנמסרה עוד לפני מעמד הר סיני, וחובה ציבורית, שהיא חלק מכריתת הברית של עם ישראל עם הקב"ה ומהעמידה מולו.

קובץ מאמרים זה, שהוא הכרך השני של כתב העת 'עז דבורה', יוצא לאור לכבוד חגיגות עשרים וחמש השנים לבית המדרש במגדל עוז, והוא מלווה בשמחה רבה ובתפילה להתעצמות התורה גם בעתיד ולמאמרים רבים נוספים מפרי עטן של נשים מבית המדרש במגדל עוז ושל נשים בכלל.

מיכל טיקוצ'ינסקי ויוסף מרקוס, העורכים

## על הכותבות

**הרבנית אור בילט** - ר"מית של שנה ג-ד בבית המדרש מגדל עז; בוגרת בית המדרש במגדל עז והמכון התלמודי-עיוני במת"ן, מוסמכת החוג לתלמוד באוניברסיטת בר-אילן.

**הרבנית מעיין גיל** - ר"מית של שנה א בבית המדרש מגדל עז; בוגרת בית המדרש וכולל העיון בבית המדרש מגדל עז, בוגרת החוג לכימיה והחוג למחשבת ישראל ומוסמכת החוג לכימיה מהאוניברסיטה העברית.

**הרבנית שירי הימלפרב** - ר"מית של שנה א בבית המדרש מגדל עז; בוגרת תוכנית ההלכה וכולל העיון בבית המדרש, סטודנטית לתואר שני בתלמוד באוניברסיטת בר-אילן.

**מרים ישראל** - בוגרת תוכנית ההלכה וכולל העיון בבית המדרש מגדל עז, בוגרת החוג למתמטיקה באוניברסיטת בן-גוריון בנגב.

**אביבה נובצקי** - בוגרת תוכנית ההלכה וכולל העיון בבית המדרש מגדל עז, בוגרת החוג למדעי המוח-פסיכולוגיה באוניברסיטת בר-אילן.

**הרבנית בת-שבע סייקס קולט** - ר"מית של שנה א בבית המדרש מגדל עז; בוגרת כולל העיון ותוכנית ההלכה בבית המדרש, בוגרת החוג למחשבת ישראל והחוג להיסטוריה באוניברסיטה העברית.

**הרבנית ליאור פורת** - ר"מית של שנה ב בבית המדרש מגדל עז ומלמדת בישיבת דרישה; סטודנטית לתואר שני בחוג למחשבת ישראל באוניברסיטת בן-גוריון בנגב, בוגרת תוכנית מתיבתא במת"ן וכולל העיון בבית המדרש מגדל עז.

**איילת פרוליק** - בוגרת כולל העיון בבית המדרש מגדל עז; בוגרת תוכנית ההלכה בבית המדרש, בוגרת החוג להוראת תנ"ך ותושב"ע במכללת הרצוג.

"וְעַתָּה כָּתְבוּ לָכֶם אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת וְלַמָּדָה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (דברים לא, יט).

כתב הטור: "מצות עשה על כל ישראל אשר ידו משגת לכתוב חומשי התורה ומשנה וגמרא ופירושיהם להגות בהן הוא ובניו. מצות **כתיבת** התורה היא כדי ללמוד בה דכתיב ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם ועל ידי הגמרא ופירושה ידע פירוש המצות והדינין על בוריים" (טור, י"ד רע).

הגיליון השני בסדרת 'עז דבורה' עוסק בנושא המצוות ומשלב בעבורנו שתי מצוות: המצווה האחת היא מצוות כיבוד הורים, כבודה של אימנו דבורה, ומיזם הכתיבה הנשית שנוסד ליום הגיעה לגבורות מתעלה ומתחדד בגיליון זה. המצווה השנייה היא קיום ברכת התורה "אשר קידשנו במצוותיו וציוונו לעסוק בדברי תורה".

במיזם זה נוצרה שותפות אמיצה מתוך הערכה וכבוד הדדי; שותפות שבה התחבר רצון בית המדרש במגדל עז והעומדת בראשו הרבנית אסתי רוזנברג לחזק כתיבה נשית משמעותית עם אמונתה של אימנו בחשיבות השמעת הקול הנשי התורני.

אנו מברכים את הרבנית אסתי רוזנברג, את כותבות המאמרים, את העורכים ואת כל העוסקים במלאכה על הוצאת הגיליון השני בסדרת 'עז דבורה'; גיליון היוצא כחלק מאירועי עשרים וחמש שנה להקמת בית המדרש.

תודה מיוחדת לרבנית בת שבע סמט על ריכוז הפרויקט במסירות אין-קץ ועל האוזן הכרויה לגחמותינו ולהארותינו.

מודים אנחנו לך, אימנו מורתנו, העומדת כמגדל עז בראש המחנה, על הזכות לכבדך בפרויקט זה. יהי רצון שתזכי לעוד שנים רבות של עשיית טוב וחסד, מעשים שיאירו את העולם בתורה, במעשים טובים ובכל מלאכת עבודת הבורא.

באהבה ובהערכה רבה,

**צאצאיך למשפחת מוזס**

# ”ותורתך ודברך ישים על ליבו“: כוונה בקריאת שמע

הרבנית אור בילט

”אֲשֶׁר־אֵישׁ  
שִׁמְעַתְּ לְמִצְוֹתֶיךָ  
וְתוֹרַתְךָ וְדִבְרֶיךָ יָשִׁים עַל לִבּוֹ”  
(ברכת גאולה)

## פתיחה

מצוות קריאת שמע היא מצווה ייחודית במצוות התורה. ייחודה טמון בקיומה: קריאת פרשיות מהתורה ושילובן בסידור התפילה. נתינת מקום לפרשיות קריאת שמע בסידור התפילה מזמנת אותנו לומר אותן בכוונה בדומה לתפילה אף שהן אינן חלק ממצוות תפילה אלא מצווה נפרדת.

במאמר זה נעסוק בכוונה הנדרשת במצוות קריאת שמע. ננסה להגדיר מהו אופייה של מצווה זו, מהי המשמעות של אמירת פסוקי ציווי מן התורה בהקשר של תפילה, ונטען כי מצווה זו מגלמת בתוכה שילוב בין האופן שבו עלינו לעמוד לנוכח התורה לבין האופן שבו עלינו לעמוד בתפילה.

## כוונה במצוות וכוונה בתפילה

הסוגיה העוסקת בכוונה בקריאת שמע מבוססת על סוגיית כוונה במצוות בכלל. כדי לתת את הרקע הדרוש להבנת הסוגיה אסקור תחילה בקצרה את התפיסות השונות של כוונה במצוות.<sup>1</sup> בכמה סוגיות בש”ס דנה הגמרא בשאלה אם נדרשת כוונה בקיום מצוות.<sup>2</sup> בעקבות סוגיות הגמרא דנים הראשונים בשאלה אם די

---

אני רוצה להודות תודה גדולה לגילת בן שחר, חברה טובה ויקרה, על הערותיה ועל העזרה הרבה בכתיבת מאמר זה.

1. סקירה זו אינה מתיימרת למצות את העיון בנושא מורכב זה, שרבות נכתב עליו. לסקירה רחבה של נושא זה עיינו באנציקלופדיה תלמודית, ערך ”כוונה”.

2. בבלי, ראש השנה כח ע”ב; בבלי, פסחים קיד ע”ב; בבלי, ברכות יג ע”א ועוד.

בכוונת האדם לעשות את המעשה ובידיעה שהוא עושה אותו<sup>3</sup> או שיש צורך גם בכוונה לקיים את המצווה, כלומר שהאדם ידע שהמעשה שהוא עושה מצווה הוא ויתכוון לקיים אותה.<sup>4</sup>

אם נקבל את החלוקה הזו, ניווכח ששתי האפשרויות הפרשניות מניחות שהכוונה הנדרשת בקיום מצוות היא בעיקרה מודעות בלבד, ואין צורך לא במחשבה על פשר המצווה ומשמעותה ולא בכוונה פנימית-רוחנית. במילים אחרות, אין צורך ב**כוונת הלב** אלא בכוונה מינימלית, שהיא בעיקרה שימת לב וכוונה לעשיית המעשה.

כך סיכם זאת השולחן ערוך בהלכות קריאת שמע: "יש אומרים שאין מצוות צריכות כוונה, ויש אומרים שצריכות כוונה לצאת בעשיית אותה מצוה, וכן הלכה" (או"ח, הלכות קריאת שמע ס, ד). כלומר, השולחן ערוך קובע שהכוונה הדרושה במצוות היא מודעות למטען המצוותי שבמעשה, היינו כוונה לצאת ידי חובת עשיית המצווה בלבד.

להבדיל מיחסם של חז"ל ושל הפוסקים לכוונה הנדרשת במצוות בכלל, שונה יחסם לכוונה הנדרשת במצוות תפילה. במצווה זו ברור ומוסכם על הכול שיש צורך ב"כוונת הלב", ולא די במודעות לעשיית המעשה או בכוונה לקיום המצווה. וכך פסק השולחן ערוך בהלכות תפילה:

המתפלל צריך שיכוין בלבו פירוש המלות שמוציא בשפתיו; ויחשוב כאלו שכינה כנגדו; ויסיר כל המחשבות הטורדות אותו עד שתשאר מחשבתו וכוונתו זכה בתפלתו; ויחשוב כאלו היה מדבר לפני מלך בשר ודם היה מסדר דבריו ומכוין בהם יפה לבל יכשל, קל וחומר לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא שהוא חוקר כל המחשבות. וכך היו עושים חסידים ואנשי מעשה, שהיו מתבודדים ומכוונו בתפלתם עד שהיו מגיעים להתפשטות הגשמות ולהתגברות כח השכלי, עד שהיו מגיעים קרוב למעלת הנבואה. ואם תבא לו מחשבה אחרת בתוך התפלה, ישתוק עד שתתבטל המחשבה. וצריך שיחשוב בדברים המכניעים הלב ומכוונים אותו לאביו שבשמים, ולא יחשוב בדברים שיש בהם קלות ראש (שם, הלכות תפילה צח, א).

בשולחן ערוך מתוארת תפילה שהיא מעשה שצריכה להתלוות אליו מחשבה, פעולה הכרוכה באופן מהותי בהכנעת הלב לאבינו שבשמיים. בתפילה, שלא כבשאר המצוות, נדרשת כוונה פנימית, ולא די במודעות לעשיית המעשה או בכוונה לקיום המצווה בלבד.

3. לדוגמה: "אמר המאירי פי' המשנה הוא שאם השכים לקרוא בתורה ונזדמנה לו בקריאתו פרשת שמע וחברותיה אם כיון לבו בקריאת הפרשיות יצא ופרשו בגמ' שלא נאמר שיכוין לבו לצאת שהרי מצות אין צריכות כונה אלא שיכוין לבו לקריאה ולא שיהיה קורא כמתעסק ולא שיהא קורא להגיה" (בית הבחירה, ברכות יג ע"א).

4. לדוגמה: "אכל מצה בלא כוונה, כגון שאנסוהו עכו"ם או לסטים לאכול, יצא ידי חובתו כיון שהוא יודע שהלילה פסח ושהוא חייב באכילת מצה; אבל אם סבור שהוא חול, או שאין זו מצה, לא יצא" (שולחן ערוך, או"ח, הלכות פסח תעה, ד).

המשנה ברורה בהלכות קריאת שמע עמד במפורש על חלוקה זו: "דע דלפי המתבאר מן הפוסקים שני כוונות יש למצוה: א' כוונת הלב למצוה עצמה וב' כונה לצאת בה דהיינו שיכוין לקיים בזה כאשר צוה ד' כמו שכתב הב"ח בס"ח ב' ח'. וכוונת המצוה שנזכר בזה הסעיף אין תלוי כלל בכוונת הלב למצוה עצמה שיכוין בלבו למה שהוא מוציא מפיו ואל יהרהר בלבו לדבר אחר" (הלכות קריאת שמע ס, ז). כלומר, המשנה ברורה חילק בין שני סוגים של כוונות בקיום מצוות. יש כוונה "לצאת בעשיית אותה המצוה", שהיא כוונה אשר אינה תלויה כלל ברחשי ליבו של מקיים המצווה אלא רק במודעות ובכוונה לעשיית מעשה המצווה, ויש **כוונת הלב**, אשר בה נדרש האדם "שיכוין בלבו למה שהוא מוציא מפיו ואל יהרהר בלבו לדבר אחר".

המשנה ברורה המשיך וחילק בין מצוות שונות וחיוב הכוונה הראוי בהן: "כגון בק"ש ותפילה ובהמ"ז וקידוש וכדומה דזה לכולי עלמא לכתחילה מצוה שיכוין בלבו ובדיעבד אם לא כיון יצא לבד מפסוק ראשון של ק"ש וברכת אבות של תפילה כמו שמבואר לקמן, רק שמחולקים בענין אם חייב לכיון קודם שמתחיל המצוה לצאת בעשיית אותה המצוה. ולמצוה מן המובחר כו"ע מודים דצריך כונה" (שם). אם כן, במצוות מסוימות - "קריאת שמע, תפילה, ברכת המזון וקידוש וכדומה" - כוונת הלב נדרשת "לכתחילה", כלומר היא חלק בלתי נפרד מקיום המצווה.

יסודה של חלוקה זו בהיגיון ובשכל ישר. מצוות התפילה (ומצוות אחרות הכרוכות בדיבור, כגון קריאת שמע, ברכת המזון וקידוש) נעשית באמצעות הדיבור, ומעשה הדיבור יהיה חסר ערך אם לא יתכוון המדבר ליוצא מפיו או לכל הפחות ייתן דעתו על תוכן דבריו.

בשאר המצוות יש משמעות לעצם עשיית המעשה גם בלי כוונת הלב, שהרי האדם עשה את המצווה עליו, והפעולה הדרושה פעלה את פעולתה גם בהיעדר כוונת העושה: יש משמעות לנתינת צדקה גם כשהיא נעשית ללא כוונה לקיים את המצווה, שהרי האדם הנזקק קיבל את הסיוע שהיה דרוש לו; יש משמעות לשיבה בסוכה גם כשהיא חסרת כוונה פנימית, משום שהיושב בסוכה מקיים את המצווה. אך מהי משמעותה של תפילה (או של כל אמירה) הנאמרת בלי שהאדם שם לב לדבריו? האם יש משמעות לאמירה ריקה מתוכן, מכוונה וממחשבה?

נראה שעיקר משמעותה של התפילה, עיקר מהותו של הצינוי לומר דברים בפה, הוא הכוונה הפנימית הנלווית למעשה. מצוות התפילה אמורה ליצור בנו תנועת נפש והתרחשות פנימית אשר יביאו לידי ביטוי את עמידתנו לפני הקדוש ברוך הוא. יתר על כן, נראה לומר כי משמעותה של הדרישה ל**כוונת הלב** היא שעיקר המצווה טמון בכוונה הנלווית אליה ולא במעשה עצמו, ואילו הדרישה לכוונה מסוג **מודעות** שמה את הדגש על עשיית המעשה ולא על הכוונה שבו.

**כוונה בקריאת שמע: מודעות או כוונת הלב?**

נוכחנו לדעת שברוב המצוות הן השולחן ערוך הן המשנה ברורה סבורים שדי בכוונה מינימלית - כוונה לפעולה. בד בבד נוכחנו לדעת כי הן השולחן ערוך הן המשנה ברורה מסכימים שבתפילה יש צורך בכוונת הלב ובהתכוונות פנימית משמעותית שמעבר למודעות ולרצונית שבמעשה עצמו.

על רקע הפער בין הכוונה הנדרשת במצוות תפילה לבין זו הנדרשת בשאר מצוות נבחן את הכוונה הדרושה במצוות קריאת שמע.<sup>5</sup> בטרם נעשה כן נעיר כי יש להבחין בין קריאת שמע לבין תפילה. אומנם בימינו קריאת שמע נאמרת בפעולה המכונה בפינו "תפילה" (שחרית וערבית), אך בלשון חז"ל "תפילה" היא תפילת העמידה (תפילת שמונה עשרה) בלבד, ואליה כיוונו כשדנו בסוגיית כוונה במצוות תפילה. למצוות קריאת שמע ייחדו חז"ל דיון נפרד, כמפורט להלן.

בפרק השני במסכת ברכות דנה הגמרא בכוונה הנדרשת בקריאת שמע. הסוגיה פותחת בדיון על המשנה: "היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא, אם כוון לבו - יצא' [...] שמע מינה: מצות צריכות כוונה! מאי אם כוון לבו - לקרות. לקרות? והא קא קרי! בקורא להגיה" (בבלי, ברכות יג ע"א).

הגמרא מסיקה מלשון המשנה שמצוות "צריכות כוונה" וקובעת שכוונת המשנה באומרה "כוון ליבו" היא "כוון ליבו לקרות", ולא כוון ליבו לעשיית מצווה. כלומר, "כוונת הלב" היא כוונה לשם קיום מעשה המצווה, ובמצוות קריאת שמע מעשה המצווה הוא הקריאה בתורה. לפי פירוש זה, המשנה עוסקת במקרה שאדם היה קורא בתורה על מנת להגיה אותה, ולא על מנת לקרוא בה ולשים לב לכתוב בה, ומשום כך כדי לצאת ידי חובת קיום המצווה הוא נדרש לשנות את מעשהו מהגהה לקריאה.

לפי סוגיה זו, הכוונה הנדרשת במצוות קריאת שמע היא כוונה לעשיית המעשה בלבד. אין צורך בכוונה פנימית אלא רק בשימת לב ומודעות לעשיית המעשה. אם כך, נראה שחכמים רואים במצוות קריאת שמע מצווה שעיקרה הוא המעשה, ולכן מסתפקים בדרישה לכוונה מסוג מודעות.

ואולם רש"י על אתר - בפירוש שאינו עולה בקנה אחד עם פשט דברי הגמרא - מפרש שהכוונה האמורה כאן היא כוונה לשם קיום המצווה, ולא די בשימת לב למעשה. לפי פירוש זה, אדם הקורא בתורה בזמן קריאת שמע צריך להתכוון לצאת ידי חובת מצוות קריאת שמע, ולא די שהוא קורא בתורה את הפסוקים הרלוונטיים.

הדיון בעניין הכוונה בקריאת שמע אינו מסתיים בסוגיה זו. בהמשך הפרק מובא עוד דיון תלמודי ובו מוצגות כמה עמדות בנוגע לחלקים בקריאת שמע שנדרשת בהם כוונה

5. לשיטת המשנה ברורה שהוזכרה לעיל, הכוונה בקריאת שמע דומה לכוונה הנדרשת בתפילה, ובכל זאת נדייק ונברר את ייחודה של הכוונה הנדרשת במצוות קריאת שמע.

לעומת חלקים שבהם היא לכאורה אינה נדרשת.<sup>6</sup> בדיון זה מציגה הסוגיה מחלוקת בין רב זוטרא לרב יאשיה בשאלה אם כל הפרשה הראשונה צריכה כוונה או שמא כוונה נדרשת רק עד המילים "על לבבך": "על לבבך - רב זוטרא אומר: עד כאן - מצות כוונה, מכאן ואילך - מצות קריאה; רבי יאשיה אומר: עד כאן - מצות קריאה, מכאן ואילך - מצות כוונה (בבלי, ברכות יג ע"ב). אם כן, רב זוטרא ורב יאשיה חלוקים אומנם בשאלה לאילו חלקים בקריאת שמע צריך שתתלווה "כוונה" ואילו חלקים הם "קריאה" בלבד, כלומר מעשה מסוג אחר, שאינו דורש כוונה, אך שניהם מסכימים שקריאת שמע מורכבת מחלק שיש בו "קריאה" וחלק שיש בו "כוונה".

מחלוקת זו על שני צדדיה מניחה הנחת בסיס שיש כוונה המנותקת מן הקריאה, מן המעשה. ואולם הנחת בסיס זו אינה מתיישבת עם ההנחה שבסוגיה הראשונה שהזכרנו, אשר הגדירה את הכוונה הנדרשת בקריאת שמע מודעות למעשה בלבד. רב זוטרא ורב יאשיה מתכוונים כפי הנראה לכוונה מסוג אחר, שכן ברור כי "קריאה" דורשת מודעות ושימת לב, ואם כך, מהי "כוונה"? יתרה מזו, אם כוונה היא מודעות בלבד, קשה להניח שיש חלקים בקריאת שמע אשר אינם דורשים כוונה, שכן מהו ערכה של מצווה זו אם אפילו מודעות אין בה?

השיטה מקובצת מדייק וקובע: "תנו רבנן: 'זהו' - שלא יקרא למפרע. 'הדברים על לבבך' - עד כאן מצות צריכות כונה. יכול כל הפרשה תהא צריכה כונה תלמוד לומר אלה עד כאן מצות צריכות כונה. כלומר **כוונת אותיות ותיבות**" (ברכות יג ע"א). לפי הסבר זה, תחילה הכריעה הגמרא שהכוונה הנדרשת בקריאת שמע היא כוונה מסוג מודעות, כוונה לקיום המעשה, בדומה למצוות המעשיות האחרות. כעת, בסוגיה זו, היא מרחיבה את חיוב הכוונה בחלקים מסוימים בקריאת שמע גם לכוונה מסוג "אותיות ותיבות", כוונה שהיא מעבר למודעות ולשימת לב לעשיית המעשה או המצווה, ויש בה הבנה של תוכן הדברים ומחשבה עליהם, בדומה לכוונה הנדרשת בתפילה.

לכאורה יש כאן סוגיות סותרות ממש: האחת מגדירה את קריאת שמע מצווה הדורשת מודעות בלבד, ואילו האחרת מגדירה אותה מצווה המחייבת, לפחות בחלקה, כוונת הלב, בדומה לכוונה הנדרשת בתפילה.

דרך אחת ליישב את הסתירה שבין הכוונות השונות טמונה בהבנת הקושי הכרוך בכוונת הלב (כפי שהעיר המשנה ברורה: "דזה לכו"ע לכתחילה מצווה שיכוין בלבו ובדיעבד אם לא כיון יצא לבד מפסוק ראשון של ק"ש וברכת אבות של תפילה כמו שמבואר לקמן" [משנה ברורה, או"ח ס, ז]). על פי תפיסה זו, אכן היה ראוי שנתכוון כוונת הלב בקריאת

6. בבלי, ברכות יג ע"א-ע"ב.

7. אפשר לומר שקיום המצווה בלא כוונה יגרום לקיומה בעתיד בכוונה, כמו שאמר בעל ספר החינוך: "ואפילו רשע גמור בלבבו וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום, אם יערה רוחו וישים השתדלותו ועסקו בהתמדה בתורה ובמצוות, ואפילו שלא לשם שמים, מיד ינטה אל הטוב, ומתוך שלא לשמה בא לשמה, ובכוח מעשיו ימית היצר הרע, כי אחרי הפעולות נמשכים הלבבות", אך לא נראה שאפשר להסביר כך את סוגייתנו.



שמע כולה, אלא שחכמים הבינו שדרישה זו מציבה רף גבוה מדי לאדם המתפלל, ולכן הסתפקו בדרישה פחותה. בקריאת הסוגיות בדרך זו נראה שהדרישה לכוונת הלב, כפי שעולה ממחלוקתם של מר זוטרא ורב יאשיה, היא לכתחילה בלבד, ואילו בדיעבד אדם יוצא ידי חובתו גם במודעות לעשיית המעשה בלבד.

ואולם ייתכן שיש עוד דרך ליישב בין הדברים, והיא אינה נובעת מהאתגר הכרוך בקיום מצווה בכוונה. ניתוח מעמיק של המחלוקת שבין רב זוטרא לרב יאשיה מעלה כי אופייה של מצוות קריאת שמע שונה מזה של מצוות תפילה. החלוקה שמציעים שני האמוראים בין "כוונה" ובין "קריאה" מחזירה אותנו למשנה שהזכרנו לעיל, המתארת אדם שקורא בתורה ופותחת במילים "היה קורא בתורה והגיע זמן מקרא" (ברכות ב, א). כלומר, יש קשר בין הדרישה לקרא "שמע" ובין המעשה של "קריאה" בתורה.

קריאת שמע, לפי דרישה זו, אינה דיבור של תפילה אלא דיבור של לימוד תורה; היא מצווה שאנחנו נדרשים לומר בה פסוקים מהתורה, לשנן וללמוד אותם. ואם כך, אולי אפשר להבין מדוע יש הרואים בה מצווה שאין בה צורך בכוונה. ה"קריאה" הנדרשת במצוות קריאת שמע אינה רק בעלת משמעות נגטיבית של היעדר כוונת הלב, אינה רק אפשרות המוצגת לנו בדיעבד וכתוצאה מההכרה בחוסר היכולת שלנו לומר את קריאת שמע כולה בכוונה. ה"קריאה" מציעה עוד חלופה, תודעה אחרת לקיום המצווה.

ה"קריאה", כאמור, היא מעשה שקשור בלימוד תורה. במובן מסוים אפשר לומר שלימוד התורה הוא מעשה שבהכרח אינו צריך כוונה,<sup>8</sup> וייתכן אפילו לומר שיש סתירה ביניהם. הצלחתו של לימוד טמונה בהקשבה וביכולת להאזין לדברי התורה, ללמוד את הנאמר בהם ולקבל עלינו את תוכנם בתנועה שבאה מן החוץ, מן הטקסט, אל ליבו של אדם, אל הפנים. כוונה לעומת זאת מתארת מצב תודעתי שבו האדם יוצק תוכן מסוים ליוצא מפיו, תנועה שבה פנימיותו של האדם מקבלת ביטוי מילולי (או מעשי) מחוצה לו.

כוונת הלב היא למעשה הפך ההקשבה: זו דורשת התמקדות במה שמחוצה לי, וזו דורשת התמקדות במה שבתוכי פנימה. לימוד תורה הוא פעולה הדורשת בעיקר הקשבה: עלינו להתמקד בטקסט, להאזין לו; לא להניח מראש מהו התוכן שיש במילים אלא לתת להן לפעול פעולתן עלינו. עלינו לנסות ולהבין מה מלמדת אותנו התורה, מה היא מורה לנו. "כוונה" במובנה התודעתי עלולה לחסום את פעולת ההקשבה. ב"קריאה" דורשים מאיתנו מר זוטרא ורב יאשיה להשמיע לעצמנו את שפינו מדבר, להשמיע לעצמנו את דברי התורה, ובעיקר להקשיב. תפיסה זו באה לידי ביטוי גם בדרישה ההלכתית הידועה לומר את קריאת שמע בקול - "צריך להשמיע לאזנו מה שמוציא מפיו" (שולחן ערוך, או"ח, הלכות קריאת שמע סב, ג) - אנו מנגנים לעצמנו את דברי התורה ונדרשים להאזין למנגינה.

8. הבחנה זו מבוססת על דבריו של הרב הנזיר: הרב דוד כהן, קול הנבואה, 'השקפה והקשבה', מאמר ב, פסקה ג, ירושלים תש"ל, עמ' לח (ועוד פסקאות רבות שם).

קריאת שמע אליבא דרב זוטרא ורב יאשיה איננה רק מצווה של "קריאה", ובחלקים ממנה יש גם חיוב לכוונת הלב, בדומה לזה שבמצוות תפילה. אומנם השולחן ערוך פוסק להלכה לא כרב זוטרא ורב אושעיא אלא כר' מאיר, אשר קובע בהמשך הסוגיה: "שמע ישראל ה' א-לוהינו ה' אחד - עד כאן צריכה כוונת הלב" (בבלי, ברכות יג ע"ב), ובשאר פרשיות קריאת שמע מסתפק בקריאה בלבד: "הקורא את שמע ולא כוון לבו בפסוק ראשון שהוא שמע ישראל, לא יצא ידי חובתו. והשאר, אם לא כוון לבו אפילו היה קורא בתורה, או מגיה הפרשיות האלו בעונת קריאת שמע, יצא, והוא שכוון לבו בפסוק ראשון" (שולחן ערוך, או"ח, הלכות קריאת שמע ס, ה).<sup>9</sup>

אם נכון הניגוד שהצגנו בין "כוונה" ל"קריאה", בין לימוד תורה שדורש הקשבה לבין תפילה שדורשת כוונת הלב והזדהות עם המילים הנאמרות ועם תוכן, הרי שכעת הדרישה לכוון בקריאת שמע נראית מפתיעה מעט. לכאורה קריאת פסוקים מהתורה דורשת לימוד, האזנה והקשבה לנאמר בהם, והאופן הנכון והיעיל ביותר לעשות זאת כרוך בניסיון לברר ולהבין את הנאמר בלי להניח מראש את תוכנו. אך חכמים אינם מסתפקים בכך ומוסיפים שיש צורך גם בכוונת הלב, גם אם רק בפסוק הראשון.<sup>10</sup>

הדרישה לכוונת הלב בפסוק הפותח את קריאת שמע יוצרת מצב יוצא דופן ולא טריוויאלי כמו שהיה אפשר לחשוב: אנו נדרשים לומר פסוקים מן התורה בכוונת הלב, כאילו היו נובעים מתוכנו; משל היו דבריו של הקב"ה מחשבה ורגש שהתרוצצו בין קירות ליבנו, ואנו תרגמנו אותם בכוחות עצמנו למילים ולדיבור והפכנו את רצונו לרצונו שלנו. בלשונו של ר' נחמן, משמעותה של הכוונה בפסוק הראשון של קריאת שמע היא בניסיון "לעשות מהתורה תפילה" (ליקוטי מוהר"ן כא), להפוך את דברי התורה לכוונה אישית, לרצון הפנימי, לחלק מהלך המחשבה. ברגע הזה לימוד התורה אינו רק פעולה של הקשבה שבה אני נותנת למילים לפעול את פעולתם עליי, אלא פעולה של דיבור שיש בו כוונת הלב. ברגע הזה של אמירת "שמע" אנו הופכים את התורה מטקסט טעון בירור שעלינו לפענח לתפילה היוצאת מן הלב.

לפי קריאה זו נראה שמצוות קריאת שמע מחייבת אותנו להחזיק בשתי עמדות הנפש הללו במקביל, אף שהן סותרות לכאורה. את הפסוק הראשון - "שמע ישראל ה' א-לוהינו ה' אחד" - עלינו לומר מתוך תודעה של "כוונה", של חיבור פנימי למילים, תודעה של רצון ושאיפה להגיע לכדי מימושו של הפסוק, על תוכנו ועל הרז הטמון בו, במציאות חיינו הגשמית והרוחנית. את שאר פסוקי פרשיות שמע אנו נדרשים לומר מתוך עמדה נפשית של "קריאה" - עלינו לעמוד מולם כלוח חלק, כפרטים שאין להם רצון או מחשבה, ולהאזין. עלינו לנסות ולברר את הכתוב בכל פעם כאילו קראנו בו

9. אומנם השולחן ערוך פסק שראוי היה לכוון בכל קריאת שמע וכי הדרישה לכוונה בפסוק ראשון היא בדיעבד בלבד, שלא כבחלוקה שהצגתי בין "קריאה" ל"כוונה".

10. נראה לי שלשתי העמידות יש עמידה בפרשיות קריאת שמע. מצד אחד נאמר "ושיננתם לבנך ודיברת בם", שמכוון אולי למצוות קריאה ולהקשבה בלימוד התורה, ומצד שני נאמר בה "על לבבך", שדורש לשים את הדברים על לב ולא להשאירם חיצוניים לנו.

בפעם הראשונה ולקבל עלינו את התובנות בכל פעם מחדש בהתאם להשגה שהגענו אליה בפעם זו.

### מקריאת שמע ללימוד תורה

אם נקבל ניתוח זה, מצוות קריאת שמע עשויה להיות לנו דגם לאופן שבו צריך ללמוד תורה. מחד גיסא יש צורך ב"קריאה": פעולת לימוד התורה דורשת מאיתנו הקשבה ופתיחות. עלינו לעמוד מול דברי התורה בענווה, מתוך הכרה בגדולתם ומתוך נכונות לקבל עלינו את המשמעות המעשית העולה מהם, בחינת "כי הם חיינו ואורך ימינו". עמדה זו שוללת לכאורה את הניסיון הפופולרי כל כך בימינו ללמוד מתוך כוונה לאתר את נקודת החיבור האישית של הלומד לטקסט שמולו.

מאידיך גיסא הפסוק הראשון של קריאת שמע צריך להיאמר "בכוונה", אף שגם כאן מדובר בפסוק מן התורה. בעיניי זהו חידושה המרכזי והעמוק של סוגיית הכוונה בקריאת שמע, היא אותה "כוונת הלב" הנדרשת מאיתנו בפסוק הראשון. דרישה זו מלמדת אותנו שיש מקום ל"כוונה" גם בלימוד תורה. יש חשיבות רבה להאזנה אמיתית וכנה לדברי התורה, אבל לא די בכך. עלינו להפוך את התורה לחלק מה"תפילה" שלנו, לחוש כאילו הגשמתם היא-היא הגשמת רצונותינו. דרישה זו קשה יותר מדרישת ה"קריאה". משמעותה היא שאין לנו יכולות להיוותר אדישות לנוכח דברי התורה, אין לנו יכולות להשלים עם היעדר ההבנה. אנו נדרשות "להלביש" את דברי התורה על רצונותינו הפנימיים, להתאים אותם למחשבותינו, לגרום להם לנבוע מתוכנו ממש. במילים אחרות - להפוך אותם לתפילה. דרישה זו הביע בהקשר אחר הרב סולובייצ'יק במאמר המתאר את לימוד התורה לנוער בארצות הברית:

הנוער החרדי הצליח בתחום המאמץ השכלי. ניצוצות "גדלות המוחין" נקלטו בו. רכש לו ידיעות, סברות ופסקי דינים. נהנה הוא משיעורים יפים ומהתעמקות בסוגיא מסובכת. אך עדיין אין הלב משתתף בפעולה זו. לא זכה עוד ל"קטנות המוחין". אין ההלכה נעשית לו מציאות נפשית. ההתוודעות הממשית עם השכינה חסרה. בלשונו של ר' יהודה הלוי הייתי אומר: ההקשה קיימת, אבל הטעם והראיה נעדרים.<sup>11</sup>

הרב סולובייצ'יק מביע באוזני תלמידיו צער עמוק על כך "אין הלב משתתף" בפעולת הלימוד; על שהלימוד נשאר מנותק מן המציאות הנפשית והפנימית. אם ננסה לצקת את דבריו של הרב סולובייצ'יק אל מונחי המחלוקת שהגדרנו, נראה שדבריו באים להתמודד עם תופעה של "עודף קריאה": תלמידיו אומנם למדו את דברי התורה, הקשיבו, הקשו ושאלו על הנאמר, אך כל זאת ברמת השכל בלבד, בלי לאפשר לדברים לחדור פנימה ולחולל דבר מה בנפש. כאשר הפעולה היחידה הנעשית במסגרת הלימוד היא הקשבה, הדברים הנלמדים עלולים להישאר מנותקים מהלומד והלומדת, משום

שהם נעשים באמצעות השכל, ללא הרצון וההתלהבות הנובעים מן הלב. ההקשבה לבדה, רומז הרב סולובייצ'יק, חסרה.

ואולם גם לימוד רק מתוך כוונה הוא לימוד חסר: חסר את ההבנה שיש דברים שהם מעל להשגתנו, שלא כל דבר אנו יכולות להבין ולהפנים; חסר את ההתבוננות אל מעבר למה שיש בתוכי פנימה, אל מעבר למוכר והנח.

עלינו להבין שה"קריאה" וה"כוונה" אינן יכולות לעמוד כל אחת בפני עצמה: פעולת ההקשבה תהיה שלמה רק אם תתלווה אליה כוונה שתאפשר לדברים להיכנס אל הלב, ופעולת הכוונה יכולה להתממש במלוואה רק בליווי הקשבה כנה, שתאפשר לנו לעמוד על תוכנם של הדברים. עלינו לנסות ללמוד תורה מתוך תודעה של "כוונה", ובד בבד עלינו לזכור שלא כל תג ותיבה נצליח לומר ב"כוונה", ויש פסוקים שנאמר מתוך תודעה של "קריאה" בלבד.

הכניסה להיכלה של תורה דורשת מאיתנו מעין ריקוד עדין בין "קריאה" ל"כוונה". בצידו האחד של ההיכל ניצבת ה"קריאה". שם עלינו לנסות להקשיב ולשמע - לגלות פנים חדשות בתורה, להשלים עם מגבלות ההבנה שבנו ולהיעתר לאין-סוף שבה. בצידו האחר של ההיכל ניצבת ה"כוונה". שם אנו נדרשות לשתף את הלב בפעולת הלימוד, להפוך אותו לחלק מעולמנו הדתי, לאפשר לפנים החדשות שגילינו להיכנס לתוכנו פנימה, להפוך אותן לתפילה הנובעת מבפנים. ושוב לחזור ולהקשיב. ושוב להתפלל. "פתח ליבי בתורתך, ואחרי מצוותך תרדוף נפשי" (בבלי, ברכות ז' ע"א).

11. הגרי"ד סולובייצ'יק, "על אהבת התורה וגאולת נפש הדור", **דברי השקפה**, ירושלים תשנ"ה, עמ' 209-210.

# קדיש יתום: חיבור בין שמיים לארץ ובין בני אדם

## הרבנית מעיין גיל

מנהג מוכר וידוע הוא אמירת "קדיש יתום" מפי אבלים. אומרים אותו כל האבלים בתוך שלושים ימי אבלם, ילדים בתוך שנת האבל על הוריהם, וכן נוהגים לומר קדיש ביום שחל בו "יארצייט" - יום השנה לפטירת אחד מקרוביו של אדם.

אומנם מדובר במנהג ידוע, אך מקורו איננו ברור לחלוטין, ובמהלך הדורות ניתנו לו כל מיני פרשנויות. במאמר זה אסקור בקצרה מגוון פרשנויות שניתנו לו ואציע פרשנות נוספת שהתחדשה לי מתוך חווייתי האישית במהלך שנת האבל על אבי ז"ל.<sup>1</sup>

### תועלת לנפטר

מדברי הראשונים עולה כי אמירת קדיש מפי בניו של הנפטר יש בה תועלת לנפטר. כך עולה מן המדרש המובא ב"אור זרוע" ובדברי ראשונים נוספים:

מעשה בר' עקיבה שראה אדם אחד שהיה ערום ושחור כפחם והיה טוען על ראשו כטען עשרה טעונים והיה רץ כמרוצת הסוס. גזר עליו ר' עקיבה והעמידו ואמר לאותו האיש: למה אתה עושה עבודה קשה כזאת אם עבד אתה ואדונך עושה לך כך אני אפדה אותך מידו ואם עני אתה אני מעשיר אותך. אמר לו אותו האיש: מת הוא (כלומר, מת אני) ובכל יום ויום שולחים אותי לחטוב עצים ושורפין אותי בהם [...] אמר לו [ר' עקיבא]: כלום שמעת מן הממונים עליך אם יש לך תקנה? אמר לו: שמעתי מהם דבר שאינו יכול להיות. שאילמלי היה לו לזה העני בן שהוא עומד בקהל ואומר ברכו את ה' המבורך ועונין אחריו ברוך ה' המבורך לעולם ועד או יאמר יתגדל ועונין אחריו יהא שמיה רבה מברך מיד מתירין אותו האיש מן הפורענות. ואותו איש לא הניח בן בעולם ועזב אשתו מעוברת וא"י אם תלד זכר מי מלמדו שאין לאותו האיש אהוב בעולם. באותה שעה קיבל עליו ר"ע לילך ולחפש אם הוליד בן כדי שילמדו תורה ויעמידו לפני הצבור [...] מיד נצטער ר"ע צער גדול והלך ושאל עליו כיון שבא לאותו מקום שאל עליו. אמרו לו

1. במאמר זה לא אעסוק כלל בסוגיה ההלכתית של אמירת קדיש מפי נשים. סוגיה זו נידונה בפוסקים, ראו לדוגמה שו"ת בני בנים ב, ז; שו"ת אגרות משה, או"ח ה, יב. אף הרבנים והרבניות של בית הלל עסקו בסוגיה: <https://www.beithillel.org.il/post-39>. ההדרכה המקובלת, כפי שעולה ממקורות אלו, היא שאישה יכולה לומר קדיש עם גבר האומר קדיש, וכך נהגתי במהלך שנת האבל על אבי ז"ל.

ישתחקו עצמותיו של אותו הרשע. שאל על אשתו - אמרו לו: ימחה זכרה מן העולם. שאל על הבן - אמרו: הרי ערל הוא אפילו מצות מילה לא עסקנו. מיד נטלו ר' עקיבא ומלו והושיבו לפניו [...] הלך ולמדו תורה וקריאת שמע וי"ח ברכות וברכת המזון והעמידו לפני הקהל ואמר ברכו את ה' המבורך וענו הקהל ברוך ה' המבורך לעולם ועד יתגדל יהא שמייה רבא. באותה שעה מיד התירו המת מן הפרעניות. מיד בא לר' עקיבא בחלום ואמר יהי רצון מלפניך ה' שתנוח דעתך בגן עדן שהצלת אותי מדינה של גיהנם (אור זרוע ב, הלכות שבת נ).

אם כן, בזכות אמירת הקדיש, כלומר בזכות יכולתם של בניו לגרום לציבור לענות "יהא שמייה רבה", ניצל הנפטר מגיהנום. ויש לדייק בדברי המדרש ולומר שבעצם לא רק אמירת קדיש היא המעשה שמועיל לנשמת הנפטר; אמירת הקדיש היא המינימום הנדרש מילדי הנפטר, המעיד על קשר מסוים שלהם לתורה. למעשה יש ערך גדול לכך שילדי הנפטר הולכים בדרכי התורה, לומדים תורה ומתפללים. מעשים אלו הם זכות לנפטר, ובזכותם הוא ניצל מן הפרעניות.

פשר זה שניתן לקדיש הוא בעיניי בעיקר בבחינת "עסק בנסתרות". תחושה עלומה המעניקה משמעות מיסטית לאמירת הקדיש, משמעות שאינני מבינה לעומקה. ועם זאת יש בפשר זה גם ממד מרגש, שכן הוא מציע שהקשר בין החיים ובין המתים לא נותק, ויש איזה חוט מקשר בין הנפטר לילדיו;<sup>2</sup> חוט שאיננו רק זיכרון אלא יש בו גם יכולת להשפיע על הנעשה עם הנפטר בעולם הבא.

### צידוק הדין

עוד אפשרות להבנת מנהג הקדיש נמצאת ב"ספר החיים" לר' חיים בן בצלאל, אחיו הגדול של המהר"ל מפראג:

ועניין הקדיש והתועלת שלו [...] ולכך עומד הבן של החוטא הזה שמת ואמר לפני התיבה יתגדל ויתקדש [...] כלומר מתנחם אני על מיתת אבי הואיל ושמו של אבי שבשמים מתגדל ומתקדש על ידי מיתתו [...] וזהו דוגמת הנידונים בבית דין שהוצרכו בני משפחתו לבוא ולומר לבית הדין: יפה דנתם. להורות שאין בליבם על הבית דין כלום (מהר"ל, ספר החיים ב, פרק ח).

הרב אליעזר יהודה ולדנברג מביא את דברי ספר החיים בשו"ת העוסק באמירת קדיש יתום מפי האבלים יחד ומגדיר את אמירת הקדיש "הצדקת וקבלת דין שמים של האבלים ואומרי הקדיש" (שו"ת ציץ אליעזר יד, יג).

המשפט העיקרי הנאמר בקדיש יתום (ובכל סוגי הקדיש למיניהם) הוא "יהא שמייה רבה מבורך לעלם ולעלמי עלמיה". משפט זה הוא הכרזה והכרה בשמו ובמלכותו של הקב"ה. עצם אמירת משפט זה מפי אבליים בשעת קושי ומשבר היא צידוק הדין והודאה במלכותו של הקב"ה ובהיותנו כפופים אליו. ביטוי לכך שיש דין ויש דיין ושהמוות שהגיע לפתחנו הוא חלק מניהול צודק של העולם על ידי הקב"ה. יש בכך דמיון רב לתיאור המוות במשנה בסנהדרין: "נתעכל הבשר - מלקטין את העצמות וקוברין אותן במקומן. והקרובים באים ושואלים בשלום הדיינין ובשלום העדים, כלומר שאין בלבנו עליכם שדין אמת דנתם" (סנהדרין ו, ח).

במשנה זו קרובי מי שנהרג בבית הדין מכריזים כי הם מקבלים את הדין ורואים בו דין צדק. גם אמירת הקדיש מפי האבלים יש בה משום הכרזה על קבלת הדין והכרה בו שהוא דין צדק בבית הדין של שמיא. פשר זה של אמירת הקדיש מנתק את הקשר בין אמירת הקדיש מפי האבלים ובין הנפטר, ובעצם מניח שאמירת הקדיש מפי האבלים פועלת בציר אחר, בציר הקשר שבין האבלים ובין הקב"ה. ביכולת להמשיך לעבוד את הקב"ה גם בתוך אחד החסרונות הגדולים ביותר המוכנים במציאות העולם הזה.

### הגדלת מלכות ה' בעולם

בהמשך דברי הציץ אליעזר שהובא לעיל מובא טעם נוסף לאמירת הקדיש מפי האבלים: "ישנו גם בעצם אמירת הקדיש גדר של עומד ומקדש שם שמים ברבים" (שו"ת ציץ אליעזר יד, יג). אפשר להבין משפט זה כפיתוח הרעיון של צידוק הדין שהובא לעיל, אבל ייתכן שמדובר בטעם אחר לאמירת קדיש, שעניינו הגדלת שמו ומלכותו של הקב"ה בעולם, מעין תיקון לחורבן. רעיון זה נזכר בתלמוד הבבלי במסכת ברכות:

תניא, אמר רבי יוסי: פעם אחת הייתי מהלך בדרך, ונכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים להתפלל. בא אליהו זכור לטוב ושמר לי על הפתח (והמתין לי) עד שסיימתי תפילתי. לאחר שסיימתי תפילתי אמר לי: שלום עליך, רבי! ואמרתי לו: שלום עליך, רבי ומורי! ואמר לי: בני, מפני מה נכנסת לחורבה זו? אמרתי לו: להתפלל [...] ואמר לי: בני, מה קול שמעת בחורבה זו? ואמרתי לו: שמעתי בת קול שמנהמת כיונה ואמרת: אוי לבנים שבעונותיהם החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים לבין האומות. ואמר לי: חייך ראשך, לא שעה זו בלבד אומרת כך, אלא בכל יום ויום שלש פעמים אומרת כך; ולא זו בלבד, אלא בשעה שישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין יהא שמייה הגדול מבורך הקדוש ברוך הוא מנענע ראשו ואומר: אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך, מה לו לאב שהגלה את בניו, ואוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם (בבלי, ברכות ג ע"א).

2. תודה לאחי, הרב נתנאל בוקס, שהאיר את עיניי בהיבט מרגש זה במהלך אחת משיחותינו על הבנת הביטוי "עילוי נשמה".

בברייתא זו ר' יוסי מספר על מפגש שלו עם אליהו הנביא לאחר שהתהלך בדרך ועצר להתפלל בחורבה. במפגש אליהו מספר על צערו של הקב"ה עצמו על החורבן ועל אמירת "יהא שמייה הגדול מבורך" הגורמת שמחה ונחת רוח לקב"ה עצמו.

מדוע אמירת "יהא שמייה" וכו' היא המפייסת (כביכול) את דעתו של הקב"ה המצטער? נראה לי שכשעם ישראל משבח ומפאר את שמו של הקב"ה בעולם באמצעות משפט זה הוא מתקן מעט את החורבן, את הפגימה בגילום שמו של הקב"ה בעולם.

רעיון זה מובא בערוך השולחן (על אמירת קדיש בכלל, ולא ספציפית על קדיש יתום):

הקדיש הוא שבח גדול ונורא שתקנו אנשי כנסת הגדולה אחרי חורבן בית ראשון והיא תפלה על חילול שמו יתברך מחורבן בית המקדש וחורבן ארץ הקודש ופיזור ישראל בארבע כנפות הארץ ואנו מתפללים שיתגדל ויתקדש שמו יתברך [...] ואמר ר' יוסי בריש ברכות [ג'] שפעם אחת שמע בת קול שמנהמת כיונה ואומרת אוי לבנים שבעונותיהם החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים וכו' וא"ל אליהו הנביא שג' פעמים ביום יוצא בת קול כזה ולא עוד אלא שבשעה שישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין אמן יהא שמייה רבה וכו' הקדוש ברוך הוא מנענע בראשו ואומר אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו (או"ח נה, א).

אם כן, הסבר זה לאמירת הקדיש רואה באמירת "יהא שמייה רבה" וכו' תיקון לחורבן. החורבן מקטין את הופעת שם ה' בעולם, ואילו אמירת הקדיש מגבירה אותה, שכן עם ישראל קורא ומברך בשמו של הקב"ה.<sup>3</sup>

ש"י עגנון פיתח רעיון זה דווקא בהקשר של אמירת קדיש יתום:

[...] אבל מלכנו מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא מלך חפץ בחיים אוהב שלום ורודף שלום ואוהב את ישראל עמו ובחר בנו מכל העמים [...] ומתוך אהבתו שאוהב אותנו ואנו מעטים, כל אחד ואחד מעמנו חשוב לפניו כלגיון שלם, לפי שאין לו הרבה להעמיד במקומו. נפקד חס ושלום אחד מישראל באה פחת בלגיונותיו של המלך ובאה תשות כח כביכול במלכותו יתברך, שהרי מלכותו חסרה לגיון אחד מלגיונותיו ונתמעטה חס ושלום גדולתו יתברך. לפיכך מתפללין אנו ואומרים אחר כל מת מישראל יתגדל ויתקדש שמייה רבא. יגדל כח השם ולא יביא תשות כח לפניו יתברך.<sup>4</sup>

אם כן, משמעות הקדיש אליבא דעגנון היא הגדלת שמו של הקב"ה בעולם אחרי חורבן, אך שלא כדברי ערוך השולחן, שלפיהם הנכחת הקב"ה מתקנת את התמעטות נוכחותו מחמת חורבן הבית, לדברי עגנון החורבן שעליו הקדיש "מכפר" ומשקמו במידה

מסוימת הוא חורבן האדם. לאחר פטירתו של אדם מישראל הקב"ה עצמו חסר. מילות הקדיש הן בקשה למילוי חיסרון זה שנוצר כביכול בשמיה.

הסבר זה לוקח את הקדיש לציר האבל והאובדן, והפעם האבל הוא כביכול הקב"ה בעצמו. ואולי המנחמים הם האבלים עצמם, המוצאים נחמה בשותפות של הקב"ה בצערם.

### הכרת הציבור באבל

הרמ"א בהלכות אבלות מביא את "סדרי הקדימות" בין האבלים (בתוך שבעה, בתוך שלושים יום, בתוך שנה, ביום השנה [יארציט]) לעניין חלוקת ה"קדישים"<sup>5</sup>. מדבריו ברור שנהגו שקדיש יתום נאמר רק מפי אבל אחד (שלא כבמנהג הספרדי, שלפיו כל האבלים אומרים את הקדיש יחד). ואולם ענינו הרואות שברוב בתי הכנסת האשכנזיים התפשט מנהג אמירת הקדיש של כל האבלים יחד במקלה.

הציף אליעזר, שהובא לעיל, עוסק בשאלת שינוי המנהג: "אם מותר לשנות מנהג שנהגו לחלק הקדישים בין בעלי החיובים ולהנהיג שיאמרו יחד". בתשובתו ציטט הציף אליעזר מתוך שו"ת "זכר שמחה" לר' יצחק הלוי במברגר, מגדולי הרבנים בגרמניה במאה ה-19:

והנה ענין הקדיש הוא לזכות הנפש על ידי קידוש שמו יתברך ברבים. ועל כן צריכים העונים אמן יהא שמייה רבא לשמוע קול המברך. ואם רבים הם קול האומר קדיש לא יישמע. ואם אחד יאמר בקול והשאר עונים בלחש אין תועלת בלחישתן וטובה השתיקה [...] לכן מנהג אשכנז מימי קדם קדמתה שלא לומר קדיש ביחד [...] והן אמת שיש מקומות גדולות שתקנו כן למעט מחלוקת מחמת ריבוי אבלים במה שהיו שם ובחרו ברע במיעוטו [...] אמ"ה ידידי הרב הגאון מוהר"ש מאגנס נ"י אב"ד רק"ק שוואבר, כתב לי ז"ל הגאון רע"א זצ"ל: בעת חולי רע שהיו שם יתומים הרבה עד שלא ידע ליתום קדיש אחת בתוך חודש, והתקין שמשך שנה ההיא (ולא יותר) יאמרו קדיש אחר עלינו הכל ביחד [...] וגדול כח מנהגן של ישראל שאפילו אם לא נמצא חשש איסור בהפכו, אף על פי כן שינוי מנהג מצד עצמו הוא דבר בלתי היתר [...] נראה לעניות דעתי שאין שום סברא להרשות לעשות כן במקומותינו שמאז ומקדם אין המנהג כן שמלבד חשש תרי קלי לא משתמעי [...] יש בזה עוד משום ביטול מנהג (שו"ת זכר שמחה ח).

לדברי ר' יצחק במברגר, שהתנגד לשינוי המנהג הקיים של אמירת קדיש מפי אבל אחד, יש שני נימוקים לאסור את השינוי: נימוק אחד הוא "תרי קלי לא משתמעי", והנימוק השני הוא שיש בהנהגת ריבוי קדישים משום ביטול של מנהג קיים.

3. הרחבה של רעיון זה, שלפיו מלכותו של הקב"ה תלויה בהכרה שלנו במלכותו, אפשר לראות בדברי הרב עזרא ביק, **תפילת שמונה עשרה ויסודות האמונה**, ירושלים תשע"ה, עמ' 54-56.  
4. שמואל יוסף עגנון, "פתיחה לקדיש", **סמוך ונראה**, תל אביב תשכ"ז, עמ' 288.

5. שולחן ערוך, או"ח שעו, ד.

אכן, בעקבות כך לאורך תשובתו של הציץ אליעזר נראה שדעתו אינה נוחה מאמירת קדיש יתום מפי כל האבלים יחד. בסוף התשובה הוא אומנם מביא סימוכין להסבר המנהג: צידוק הדין וקידוש שם שמייים על ידי האבלים, אולם ברור מדבריו שבעיניו טיעונים אלו אינם מספקים.

התפשטות המנהג בקרב קהילות אשכנז תמוהה, שכן החלקים היחידים בתפילה הנאמרים ב"מקהלה" הם חלקים שהקהל עונה בהם לחזן. המנהג החדש בעצם יצר מצב של כמה שליחי ציבור המשמשים במקביל בעת אמירת הקדיש! מדוע אפוא התפשט מנהג זה בניגוד למנהג הקיים ולנוכח התנגדות הפוסקים?

ברצוני להציע שני פתרונות. פתרון אחד אינו חדש מבחינת הבנת מהות הקדיש, אלא מביא בחשבון את הצורך הנפשי-פסיכולוגי של האבלים לפעול סביב האבל פעולה אקטיבית דרך הקדיש, וזאת על פי הפרשנויות שסקרתי לעיל. קרי, תועלת לנפטר, צידוק הדין והגדלת שמו של הקב"ה. ייתכן שאבלים רבים רצו לומר קדיש, ועם הזמן הדבר התקבל ונוצר מעין חיוב על האבל לומר קדיש ולא להסתפק באמירת קדיש מפי אבל אחד בעבור כולם. בנייתו בריסקאי אפשר לומר כי נעשתה רווחת המחשבה שיש על האבל חובת גברא לומר קדיש.

הפתרון השני שאני רוצה להציע אינו סותר את הפרשנויות הקודמות אלא מוסיף עליהן. על פי המנהג שהקדיש נאמר בכל פעם מפי אבל אחד, עלול להיווצר מצב שבו אבל לעולם לא יאמר קדיש. עדות לכך מובאת בתשובת ה"זכר שמחה" לר' יצחק במברגר, שנזכרה לעיל בדברי הציץ אליעזר. בדבריו מתוארת מגפה שבה בעקבות ריבוי המתים נוצר מצב שיתום לא אמר קדיש חודש שלם בגלל סדר הקדימה באמירת הקדיש. במקרה זה פתרו את הבעיה בהגדרת קדיש אחד משותף, אך ייתכן שזו גם הסיבה שבגללה התפשט המנהג לומר את כל הקדישים יחד.

מדוע חשוב כל כך שכל יתום יוכל לומר קדיש? רבות דובר על חוויית המעבר מימי השבעה לחיים עצמם. בימי השבעה האבלים מוקפים במנחמים, וכאשר השבעה מסתיימת עלולה להיווצר תחושה שהציבור שכח את אבנם. כאן בא לידי ביטוי תפקידו הציבורי של הקדיש.

קדיש, ככל דבר שבקדושה, צריך להיאמר במניין.<sup>6</sup> כאשר האבל אומר קדיש בציבור יש הכרה ציבורית באבלו. יותר מכך, נוצרת תלות בין הציבור ובין האבל. האבל צריך את הציבור כדי לומר קדיש, והציבור צריך את האבל כדי שייאמר בקרבו קדיש זה.<sup>7</sup> אמירת קדיש בציבור מנכיחה את היותם של אבלים בקהילה ותובעת מהקהילה לתמוך בהם. עיקר התמיכה הוא נתינת מקום לכאב, ולעיתים יש גם ביטויים מעשיים לתמיכה, כמו קריאות בווטסאפ השכונתי לבוא להשלים מניין כי יש "חיוב".

נוסף על כך ייתכן שאני חשה בעוצמה גבוהה יותר את ההתגייסות הציבורית בעבורי בשל היותי אישה. על כן מחוות קטנות, כמו לוודא שעזרת הנשים תהיה פתוחה ולהתגייס לאמירת קדיש איתי יחד בהיעדר אבל נוסף, נותנות תחושה שהציבור רואה אותי ונותן לקדיש שלי מקום.<sup>8</sup>

כמו כן, מאחר שכבר פשט מנהג אמירת הקדיש מפי כל האבלים יחד, בכל ספרי ההדרכה לאבלים יש הנחיות לאמירה משותפת. למשל ב"פניני הלכה" נפסק כך: "וכששניים ויותר אומרים קדיש, ישתדלו לאומרו יחד, מילה במילה, ולשם כך טוב שאומרי הקדיש יעמדו יחדיו".<sup>9</sup>

הצורך ליצור מציאות טכנית שבה "תרי קלי משתמע" דורש מהאבלים להתקבץ למקום אחד ולומר את הקדיש במתינות, בקצב המתאים לאמירה משותפת. דבר זה יוצר באבלים עצמם הקשבה לאבלים האחרים, וייתכן שיוצר אף מעין ציבור מתאבל. בציבור זה האבל מרגיש שיש בעולם אנשים נוספים השותפים לחוויותיו ולתחושותיו, והם הופכים את האבלות למעין מסע משותף. כיוון זה בהבנת הקדיש מרחיב את גבולות האבל והאובדן אל מחוץ לגבולות האבל עצמו, אל המעגל הציבורי שעומד יחד מול הקב"ה.

עוד בבית המקדש נהג "סימון" האבלים כדי שהציבור יוכל לנחם אותם ולתמוך בהם, כפי שמצוין במשנה במסכת מידות: "כל הנכנסין להר הבית נכנסין דרך ימין ומקיפין ויוצאין דרך שמאל חוץ ממי שאירעו דבר שהוא מקיף לשמאל. מה לך מקיף לשמאל? שאני אבל. השוכן בבית הזה ינחמך" (משנה, מידות ב, ב).

בפרקי דר' אליעזר מסופר בהרחבה על סימון החתנים והאבלים כדי שהציבור יוכל להתייחס כראוי לכל אחת מהקבוצות הללו:

רָאָה שְׁלֵמָה שְׂמֵדָת גְּמִילוֹת חֲסָדִים גְּדוֹלָה לְפָנֵי הַמָּקוֹם, וְכִשְׁבָּנָה בֵּית הַמִּקְדָּשׁ בָּנָה שְׁנֵי שְׁעָרִים, אֶחָד לַחֲתָנִים וְאֶחָד לְאֲבָלִים וְלַמְּנָדִים. וְהָיָה יִשְׂרָאֵל הוֹלֵכִין בְּשַׁבָּתוֹת וְיוֹשְׁבֵין בֵּין שְׁנֵי שְׁעָרִים הַלְלוּ, וְהַנִּכְנָס בְּשַׁעַר חֲתָנִים הָיוּ יוֹדְעִין שֶׁהוּא חֲתָן, וְהָיוּ אוֹמְרִים לוֹ, הַשּׁוֹכֵן בְּבֵית הַזֶּה יִשְׁמַחְךָ בְּבָנִים וּבְבָנוֹת. וְהַנִּכְנָס בְּשַׁעַר אֲבָלִים וְהָיָה שֹׁפְמוֹ מְכַסֶּה אֹז הָיָה יוֹדְעִין שֶׁהוּא אָבֵל, וְהָיוּ אוֹמְרִים לוֹ, הַשּׁוֹכֵן בְּבֵית הַזֶּה יִנְחַמְךָ. וְהַנִּכְנָס בְּשַׁעַר הָאֲבָלִים וְלֹא הָיָה שֹׁפְמוֹ מְכַסֶּה, אֹז הָיָה יוֹדְעִין שֶׁהוּא מְנָדֵה, וְהָיוּ אוֹמְרִים לוֹ הַשּׁוֹכֵן בְּבֵית הַזֶּה יִנְחַמְךָ. וְיִתֵּן בְּלִבְךָ שֶׁתִּשְׁמַע לַחֲבֵרֶיךָ וּיְקַרְבוּךָ, כְּדֵי שֶׁיֵּצְאוּ כָּל יִשְׂרָאֵל יְדֵי חוֹבְתָן בְּגְמִילוֹת חֲסָדִים. מִשְׁחָרֵב בֵּית הַמִּקְדָּשׁ הִתְקִינוּ שֶׁיְהִיוּ חֲתָנִים וְאֲבָלִים הוֹלְכִין לְבֵתֵי כְּנָסוֹת וּלְבֵתֵי מְדַרְשׁוֹת, וְאֲנָשֵׁי הַמָּקוֹם רוֹאִין אֶת הַחֲתָן וְשֹׁמְחִים עִמּוֹ, וְרוֹאִין אֶת הָאָבֵל וְיוֹשְׁבֵים עִמּוֹ עַל הָאָרֶץ, כְּדֵי שֶׁיִּשְׁבּוּ וְיֵצְאוּ יִשְׂרָאֵל יְדֵי חוֹבְתָן בְּגְמִילוֹת חֲסָדִים (פרקי דר' אליעזר ז).

8. כאמור לעיל, ההדרכה המקובלת היא שנשים אינן אומרות קדיש לבד אלא מצטרפות לאמירת קדיש מפי גבר.

9. הרב אליעזר מלמד, "דיני קדיש יתום", פניני הלכה, ישראל תשס"ג, עמ' 60.

6. שולחן ערוך, או"ח, הלכות ברכות השחר ושאר ברכות נה, א.  
7. וכבר דנו בפוסקים אם ואילו נוסחי קדיש נאמרים בהיעדר אבלים.

על פי המדרש, שלמה בחוכמתו ראה צורך ליצור מצבים שבהם הציבור יכול לתמוך בקבוצות החתנים, האבלים והמנוחים. ככל הנראה הבין שלמה שללא סימון קבוצות אלו, לא ידע הציבור על השמחה ועל האבל שחבריהן חווים, ישכח או אפילו פשוט יובך, ולא יתייחס אליהם כראוי. על סמך מדרש זה התהווה המנהג לנחם את האבלים בבואם לבית הכנסת בערב שבת שבתוך ימי השבעה.

בעיניי, אמירת קדיש מפי האבלים, מלבד תוכן הקדיש עצמו, היא המשך של סימון זה. אמירת הקדיש מנכיחה בקהילה את קבוצת האבלים ויוצרת הזדמנויות לאמירת דברי חיזוק ולתמיכה בהם.

במסכת שבת, במהלך דיון על מה נכלל באיסור הליכה הדרכי האמורי, נאמר הכלל שמה שנעשה לשם רפואה איננו נחשב הליכה בדרכי האמורי. לאחר כלל זה מובאת ברייתא העוסקת בטיפול בעץ חולה:

והתניא: אילן שמשיר פירותיו סוקרו (וצובע אותו) בסיקרא וטוענו באבנים. בשלמא טוענו באבנים - כי היכי דליכחוש חיליה, אלא סוקרו בסיקרא מאי רפואה קעביד? - כי היכי דליחזייה אינשי וליבעו עליה רחמי. כדתניא: וטמא טמא יקרא - צריך להודיע צערו לרבים, ורבים יבקשו עליו רחמים (בבלי, שבת סז ע"א).

הגמרא שואלת כיצד צביעת העץ מהווה רפואה, ועונה שצביעת העץ מסמנת לעיני העוברים והשבים שהוא זקוק לרחמים, ובעקבות הסימון יתפללו עליו וכך יעזרו לרפואתו. ההוכחה לכך היא מהנימוק המובא בברייתא לציווי התורה בנוגע למצורע, "וטמא טמא יקרא". גם באשר למצורע מתבאר שהסיבה להכרזה על צרעתו של האדם והצורך לפרסם את צערו ברבים נעשים כדי שיתפללו עליו.

נראה לי שהקדיש משמש מעין תרגול של שריר האמפטיה: באמצעות קדיש יתום הציבור שותף שותפות יום-יומית למכאוביהם של יחידים המצויים בו ולומד להסתכל על הפרטים בקהילה ולחפש את שבורי הלב ואת הזקוקים לחסד ואף להתפלל עליהם.

יסודות אלו חשובים בבניית ציבור וקהילה המתפללים יחד לא רק תפילה טכנית אלא מתפללים יחד זה על זה, רואים זה את זה ותומכים זה בזה.

## סוף דבר

במאמר זה סקרתי כמה פרשנויות שניתנו למנהג אמירת קדיש יתום אגב התבוננות בצירים השונים שפועלים בהם פרשנויות אלו.

המשמעות הראשונה היא תועלת לנפטר, קרי לימוד זכות עליו באמצעות אמירת הקדיש. פרשנות זו פועלת בציר הקשר שבין האבל לנפטר ומאפשרת לאבל להמשיך ולפעול בעבור הנפטר בעולם הזה ובעולמות עליונים.

המשמעות השנייה היא צידוק הדין, כלומר קבלת מלכותו של הקב"ה והנהגתו. פרשנות זו פועלת בציר הקשר שבין האבל לקב"ה: האבל עומד מול הקב"ה, ודווקא מתוך אבלו מכריז על קבלת גזרתו.

המשמעות השלישית היא הגדלת מלכות ה' בעולם. כלומר, מילוי החיסרון שנוצר בעולם על ידי הגדלת שמו של הקב"ה באמצעות אמירת הקדיש. פרשנות זו פועלת בציר האבל והאובדן המשותפים לאבל ולקב"ה, המצרים על חסרונו של הנפטר, ויוצרת שותפות בין האדם לא-לוהיו.

משמעות רביעית פועלת בציר שבין האבל לקהילה, ועל פיה המנהג שבו כל האבלים אומרים קדיש מביא לידי הכרה של הקהילה בקבוצת האבלים שבתוכה ויוצר קהילה התומכת בזקוקים לתמיכה ומתפללת עליהם.

נראה לי שכיוונים אלו יכולים לתת פשר ולהעניק משמעות לאומרי קדיש יתום, אף שייתכן שלא כל אומרי הקדיש יתחברו לכל הפרשנויות האלו בכל עת שיאמרו. אמירת הקדיש יחד יוצרת מקהלה המנכיחה את החוויות השונות, ומכוחן של אלו נוכחים בקדיש גם האבלות, גם הנפטר וחסרונו, גם הקהילה המקשיבה וגם הקב"ה, המשתתף עם כל אלו ובוכה איתם יחד.

בבניין ירושלים ננוחם.



# ”פנים כנגד פנים“ שאלת מקום הכהנים בברכת כהנים

## הרבנית שירי הימלפרב

בשלהי אדר תש”ף, בעקבות מגפת הקורונה, התקבלה במדינת ישראל החלטה היסטורית לסגור את בתי הכנסת. בהמשך נאסרה ההתאספות בשטח פתוח, ולכן לא התאפשר להתאגד לתפילה. היו מקומות שהתכנסו בהם ”מנייני מרפסות”, ובמקומות אחרים נערכו תפילות ברחוב, וכל אחד מהמתפללים עמד בפתח ביתו.

המניין שלנו היה ברחוב, והשתדלנו לשמור על התפילות כסדרן. בהגיענו לברכת כהנים התעוררה שאלה: הכהנים גרים בבית המערבי ביותר ברחוב, וכאשר אנו מתפללים מזרחה לעבר ירושלים, הכהנים עומדים מאחורי המניין. סידור כזה של המניין מעלה שאלה מיוחדת שלא נתקלים בה בבתי הכנסת: אומנם איננו עומדים מאחורי הכהנים, אך פנינו אינן מופנות אליהם.

במאמר זה אבחן שתי שאלות: האחת קשורה בציבור, והאחרת קשורה בכהנים. ראשית אשאל אם חובה על הציבור לפנות כלפי הכהנים או שמא די בעצם העמידה לפני הכהנים,<sup>1</sup> ואחר כך אשאל אם כהנים מחויבים לעקור ממקומם לקדמת המניין או שהם יכולים לברך ממקומם.<sup>2</sup>

### כה תברכו - אמור להם

בגמרא במסכת סוטה מובאות ברייתות הדורשות את פסוקי ברכת כהנים. זו אחת מהן: ”כה תברכו - פנים כנגד פנים, אתה אומר: פנים כנגד פנים, או אינו אלא פנים כנגד עורף? ת”ל: אמור להם, כאדם האומר לחבירו” (בבלי, סוטה לח ע”א). הברייתא מלמדת שבברכת כהנים העם והכהנים צריכים לעמוד פנים אל פנים.

1. לכאורה היה אפשר להסתובב לכהנים, אך במאמר נבחן אם יש צורך בכך.  
2. בעיה אחרת שיכולה להתעורר במציאות של מנייני רחוב קשורה לשאלה אם יש צורך בספר תורה לברכת כהנים. ראו: הרב חיים פאלאג’י, **חקקי לב** ד, ירושלים תשל”ח; הרב חיים יהושע אלעזר הכהן חמצי, **כה תברכו** ב, ה, ירושלים תשנ”ד.



מכיוון שהברייתא דורשת את הפסוקים הפונים אל הכהנים, נראה שנקודת ההנחה היא שהעם עומד בפניו אל הכהנים, והחידוש הוא שגם הכהנים צריכים לעמוד בפניהם אל העם ולא בגבם אל העם.<sup>3</sup>

כך הבין המאירי על אתר: "ברכת כהנים אינה אלא פנים כנגד פנים ר"ל שאע"פ שכשהם עולין לדוכן בשעה ששליח צבור אומר ברכת רצה עומדים פניהם למול ההיכל ואחוריהם כלפי העם [...] מ"מ כשישלים שליח צבור ברכת הודאה מחזירים פניהם כלפי העם", וכך גם עולה מדברי התוספתא: "כשהכהנים נושאים כפיהן פניהם כלפי העם ואחוריהם כלפי קדש" (מגילה ג, כא). לעומת זאת מדברי רש"י על אתר עולה שדווקא פשוט שהכהנים פניהם אל העם, והחידוש הוא שהציבור צריך לוודא שפניו יהיו אל הכהנים.<sup>4</sup>

אם כן, יש לומר שהדרישה הכפולה מהכהנים ומהעם להיות פניהם איש אל חברו מבססת את העיקרון שברכת כהנים מתרחשת בין הכהנים לעם ישראל. שניהם צריכים להיות מכוונים זה לזה ללא עדיפות לאחד הצדדים.

#### עם שאחורי הכהנים

עוד סוגיה הקשורה לדיוננו עוסקת בשאלה אם "עם שאחורי הכהנים בכלל ברכה". הגמרא במסכת סוטה דנה בשאלה זו בעקבות שאלתו של אדא בשם ר' שמלאי מה עושים בבית כנסת שיש בו רק כהנים: "אמר אדא א"ר שמלאי: בית הכנסת שכולה כהנים, כולן עולין לדוכן. למי מברכין? אמר ר' זירא: לאחיהם שבשדות. איני? והתני אבא בריה דרב מנימין בר חייא: עם שאחורי כהנים אינן בכלל ברכה! לא קשיא: הא דאניסי, הא דלא אניסי" (בבלי, סוטה לח ע"ב).

אם כן, לפי ר' זירא, גם בבית כנסת שכולו כהנים יכולים הכהנים לברך לאחיהם שבשדות, והם אינם דומים לעם שאחורי הכהנים, משום שהעובדים בשדות הם אנוסים, אך העומדים מאחורי הכהנים "מראין בעצמן כאילו אין הברכה חשובה בעיניהם" (תוספות שם, ד"ה 'מחיצה'), שכן הם אינם עוקרים רגליהם "לבא לפני הכהנים להיות מתברכים פנים כנגד פנים כדת" (רש"י שם, ד"ה 'דלא אניסי'). עוד יש לשים לב שלדבריו הכול עולים לדוכן ואינם מברכים ממקומותיהם אף על פי שכולם כהנים.

הגמרא ממשיכה לדון בדברי אבא בריה דרב מנימין בר חייא:

גופא, תנא אבא בריה דרב מנימין בר חייא: עם שאחורי כהנים אינן בכלל ברכה. פשיטא, אריכי באפי גוצי לא מפסקי, תיבה לא מפסקה, מחיצה מאי? ת"ש,

3. ייתכן שהחידוש בזה הוא שמתור לכהנים לעמוד בגבם אל שכניה. וכך כתב ערוך השולחן: "וכמה חביבים ישראל לפני הקדוש ברוך הוא שהרשה לכהנים לעמוד אחוריהם כלפי היכל בשביל ברכות ישראל" (שולחן ערוך, או"ח קכח, יח).

4. רש"י בפירושו לסוטה לח ע"א, ד"ה 'או אינו'. ייתכן שיש לקשור את הדברים לשיטת ספר חרדים (פרק יב, יח), שסבר שיש על ישראל מצווה להתברך. וראו עוד: שו"ת דבר אברהם א, לא.

דאמר רבי יהושע בן לוי: אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים. איבעיא להו: צדדין, מהו? אמר אבא בר רב אשי: ת"ש, תתן: נתכוון להזות לפניו והזה לאחוריו, לאחוריו והזה לפניו - הזאתו פסולה, לפניו והזה על צדדין שבפניו - הזאתו כשרה (שם).

הגמרא קובעת שאפילו אם עומדים לפני המתפלל אנשים גבוהים שחוצצים בינו ובין הכהנים או שלפני מקומו יש עמוד, הואיל והוא מול פניהם, הרי הוא בכלל הברכה. הגמרא לומדת מזה שגם אם עומדים בצדי הכהנים, נכללים בברכה,<sup>5</sup> ונראה מכאן שהדרישה לעמוד פנים כנגד פנים אינה דרישה להבטה ישירה בפני הכהנים אלא עניין של מיקום. העמידה החשובה היא לעמוד כנגד הכהנים ולהיות מכוונים אליהם.<sup>6</sup> גם כאן דרישה זו מוטלת הן על הכהנים הן על הציבור.

#### מפני שהעם מסתכלין בו

המשנה במסכת מגילה מלמדת שלא כל הכהנים רשאים לשאת כפיים: "כהן שיש בידיו מומין לא ישא את כפיו רבי יהודה אומר אף מי שהיו ידיו צבועות אסטטיס ופואה לא ישא את כפיו מפני שהעם מסתכלין בו" (משנה, מגילה ד, ז; בבלי, מגילה כד ע"ב). נראה שאת המשפט "מפני שהעם מסתכלין בו" אפשר לקרוא בשני אופנים: כסיבה או כחשש. לפי האפשרות הראשונה, הסיבה שבגללה כהן שידיו מושכות תשומת לב אינו יכול לברך את העם היא שהציבור נוהג להסתכל בידיהם של הכהנים, והכהן צריך להיות אסתטי בפניהם.<sup>7</sup> כך מסביר התוספות רי"ד על אתר, "שאיין זה כבוד הציבור לפרוש להם ידיים בעלי מומין" (שם, ד"ה 'כהן שיש').<sup>8</sup>

לפי האפשרות השנייה, המשנה מלמדת שבאופן עקרוני אסור להסתכל בכהנים בשעה שהם מברכים. במשנה עולה חשש שאם כהנים אלו יישאו את ידיהם, המתברכים יסתכלו עליהם. ר' יוסה בירושלמי מביא עיקרון זה במפורש: "א"ר יוסה זאת אומרת שאסור להסתכל בכהנים בשעת שהן מברכין את ישראל" (ירושלמי, מגילה ד, ח).<sup>9</sup> בהמשך הגמרא שם מובא נימוק אפשרי לאיסור להסתכל בידיהם של הכהנים: "א"ר חגי כלום אמרו אין מסתכלין לא מפני הסייע דעת משה דאנא מסתכל ולא מסע דעתי".

5. ביאור הלכה (קכח, כד ד"ה 'אבל מלפניהם') דן אם יש לחלק בין צדדים שנוטים קדימה לבין הצדדים מאחור. 6. בהמשך המאמר אעסוק ב"אניסי" ובשאר האנשים שאינם נוכחים בזמן הברכה.

7. כעין מה שכתב ספר החינוך במצווה (רעה) "שלא יעבוד כהן בעל מום": "משרשי המצוה, לפי שרוב פעולות בני אדם רצויות אל לב רואיהם לפי חשיבות עושיהן, כי בהיות האדם חשוב במראהו וטוב במעשיו ימצא חן ושכל טוב בכל אשר יעשה בעיני כל רואיו, ואם יהיה בהפך מזה פחות בצורתו ומשונה באיבריו, ואם אינו ישר בדרכיו, לא יאותו פעולותיו כל כך אל לב רואיו, על כן באמת ראוי להיות השליח שהכפרה תלויה עליו איש חן, יפה תואר ויפה מראה ונאה בכל דרכיו, למען יתפשו מחשבות בני איש אחריו".

8. הפסקי רי"ד כתב על פירוש זה: "פי' זה ל"מ [לא מופיע] לפי שעה בראשונים" (פסקי רי"ד, ירושלים תשנ"ב, עמ' רעב, הערה 120).

9. וכן בירושלמי, תענית ד, א. ראו עוד: משה פינצ'וק, "תלמוד ירושלמי מסכת מגילה פרק ד הלכה א: מהדורה ופירוש מקיף"; עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשע"ב, עמ' 171-176.

לשיטת ר' יוסה, האיסור נובע מכך שכאשר מסתכלים בכהנים מסיחים את הדעת מן הברכה עצמה, אך ר' חגי מעיד על עצמו שהסתכלות אינה מסיחה את דעתו. מדברים אלו עולה שברכת כהנים דורשת מהמתברכים להיות מרוכזים בברכה, ועל כן להלכה יש להימנע מלהסתכל בכהנים, וכן אסור שידי הכהנים ימשכו מבטים.

נראה שאת הצורך בריכוז של המתברכים יש להסביר על פי דברי ר' עקיבא: "כשהוא אומר ואני אברכם, הוי אומר כהנים מברכין לישראל, והקדוש ברוך הוא מסכים על ידם" (בבלי, חולין מט ע"א). ברכת כהנים היא ברכה כמעט ישירה מהקב"ה לישראל. קבלת ברכה מהקב"ה דורשת כוונה רבה, ויש לוודא שהאדם לא יסיח דעתו מן הברכה.<sup>10</sup> עוד אפשר להציע שכשהאדם מתבונן בכהן וממקד בו את דעתו, הרי הוא שוכח כי "הני כהני - שלוחי דרחמנא ניהו" (בבלי, יומא יט ע"א), והקב"ה הוא המברך את ישראל. הסטת הריכוז לכהן פוגעת בריכוז בקב"ה המברך את ישראל.<sup>11</sup>

על פי דברים אלו, אדם צריך לוודא שהוא אינו מסיח דעתו, ולכאורה, אם כר' חגי הוא יכול להעיד על עצמו שהסתכלות אינה מסיחה את דעתו מן הברכה, הוא רשאי להסתכל.<sup>12</sup> לפי הסבר זה אפשר להבין גם את פסיקת המגן אברהם: "דמשמע דלשון להסתכל משמע דוקא להסתכל הרבה אסור אבל ראייה בעלמא לא מיתסר" (או"ח קכח, לה). ראייה קצרה אינה מסיחה את הדעת מתכלית הברכה, ולכן מותרת.

נימוק שונה לאיסור להסתכל בכהנים נמצא בסוגיה אחרת במסכת חגיגה, הדנה באיסור להתבונן בכהנים בזמן שהם עובדים בבית המקדש ומברכים את העם בשם המפורש: "דרש רבי יהודה ברבי נחמני, מתורגמניה דריש לקיש: כל המסתכל בשלשה דברים עיניו כהות: בקשת, ובנשיא, ובכהנים בקשת - דכתיב כמראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם הוא מראה דמות כבוד ה', בנשיא - דכתיב ונתת מהודך עליו, המסתכל בכהנים בזמן שבית המקדש קיים, שהיו עומדין על דוכנן ומברכין את ישראל בשם המפורש" (בבלי, חגיגה טז ע"א).

מדברי הגמרא משמע שאסור להסתכל בכהנים דווקא משום שביטאו את השם המפורש בבית המקדש. לכאורה, על פי הסבר זה מותר להסתכל בכהנים בזמן שבית המקדש חרב, משום שהכהנים אינם מברכים את העם בשם המפורש, ובימינו אין סכנה לעיניים בהתבוננות בכהנים. הראשונים התלבטו ביחס שבין הסוגיות במגילה ובחגיגה. הר"ן כתב: "ובאותו זמן קא מיירי שהיו מברכין בשם המפורש. אבל בזמן הזה מותר להסתכל" (מגילה כד ע"ב, ד"ה 'מפני'). לשיטתו יש לחלק בין הסוגיות, והאיסור להסתכל בכהנים

תלוי בקיומו של בית המקדש. גם המגן אברהם הבין שבאופן עקרוני בימינו מותר להסתכל בכהנים, אלא "דעבדינן זכר למקדש" ועל כן אסורה ההבטה.<sup>13</sup>

ואולם בדברי הר"ן יש קושי: מדוע שתשפיע שמיעת השם המפורש על ההבטה בכהנים? רש"י בסוגיה במגילה שאינה עוסקת במפורש במקדש מביא את הנימוק מחגיגה כהסבר לאיסור להסתכל בידיהם של הכהנים בשעה שהם מברכים, אך בשינוי לשון: "שהשכינה שורה על ידיהן".<sup>14</sup> ייתכן שזו הגרסה שעמדה לפני רש"י במסכת חגיגה,<sup>15</sup> אך אפשר להסביר שרש"י כתב כך כדי לתווך בין שמיעת השם המפורש לאיסור ההבטה. הפסוקים המובאים בגמרא בחגיגה להסבר האיסור להסתכל בקשת ובנשיא מלמדים שיש במראות הללו מראה כבוד ה'. רש"י בעצם ממלא את החסר בגמרא: בשעה שהכהנים נושאים את כפיהם מראה כבוד ה' ניבט מהם משום ששכינה שורה על ידיהם.

התוספות על אתר הבינו שלשיטת רש"י השכינה שורה על ידי הכהנים רק בזמן שהכהנים מברכים בשם המפורש, ועל כן מקשים על שימוש בפירוש זה בסוגיה במגילה, המתארת את ברכת כהנים שלא רק בבית המקדש. הם עצמם העדיפו את הסברו של ר' יוסה בירושלמי, שרלוונטי גם לימינו.<sup>16</sup>

הרא"ש, שלא כתוספות, הבין שגם בזמן שלא מברכים בשם המפורש שכינה שורה על ידיהם של הכהנים:<sup>17</sup>

ואף על פי שאין עיניו כהות עתה כמו בזמן שבית המקדש קיים, דבזמן שבית המקדש קיים עיניו כהות מפני שהיו מברכין לישראל בשם המפורש, אבל עתה שאין מברכין לישראל בשם המפורש אין עיניהם כהות, ואפ"ה אין מסתכלין בהם מפני שהקב"ה מציץ מבין קשרי אצבעותיהם, שנאמר משגיח מן החלונות מציץ מן החרכים (תוספות רא"ש, שם).

אם כן, הרא"ש מציע שאומנם בימינו אין סכנה לעיניים, אך עדיין "הקב"ה מציץ מבין קשרי אצבעותיהם" של הכהנים, ועל כן אסור להסתכל בהם.

נמצאנו למדים שיש שלוש סיבות לאסור להסתכל על הכהנים: לפי הר"ן זה אסור משום שמברכים בשם המפורש, ולכן בימינו מותר להסתכל בכהנים; רש"י והרא"ש סבורים שאסור להסתכל בכהנים משום ששכינה שורה על ידיהם, ותוספות הציעו כירושלמי שיש בזה היסח דעת.

13. מגן אברהם, או"ח קכח, לה. והובא גם במשנה ברורה שם, פט. והריב"ן כתב "דגזרינן הא אטו הא" (מגילה כד ע"ב, ד"ה 'כהן').

14. רש"י בפירושו למגילה כד ע"ב, ד"ה 'כהן'.

15. וכן ציטטו ר' אברהם מן ההר (מגילה כד ע"ב, ד"ה 'מפני'); פסקי רי"ד (שם, ד"ה 'המסתכל'); ראב"ן (שם, ד"ה 'מפני'); ספר האשכול (הלכות תפילה).

16. תוספות לחגיגה טז ע"א, ד"ה 'בכהנים'. כך פירשו גם ר' אברהם מן ההר (מגילה כד ע"ב, ד"ה 'מפני'); תוס' רי"ד (חגיגה טז ע"א, ד"ה 'בכהנים'); הראב"ה (סימן תקפח). וכן פסק הרמב"ם (הלכות נשיאת כפיים יד, ז).

17. וייתכן שזו כוונת רש"י, ועל כן ציטט את הגמרא בחגיגה בפירושו לאיסור ההסתכלות בידי הכהנים במגילה.

10. וכן כתב המאירי: "ולעולם יהא לבו של אדם מכוון לשמים שאע"פ שהברכה מפי כהנים הקדוש ברוך הוא מסכים עליה וכמו שאמר ואני אברכם" (חולין מט ע"א, ד"ה 'מצות עשה').

11. חיוזק להסבר זה אפשר למצוא בגרסה המובאת במאירי לגמרא בחגיגה: "כל שלא חס על כבוד קונו ראוי לו שלא בא לעולם ומאי ניהו זה המסתכל בכהנים בשעה שנושאים כפיהם" (גרסת המאירי למגילה כד ע"ב, ד"ה 'המשנה הששית', וכן ברבינו יהונתן מלונל שם ובנימוקי יוסף שם). לפי מקור זה, אדם הממקד את מבטו בכהנים פוגע בכבוד שמיים.

12. וכך פסק באור זרוע: "ואי קים לי בגויה שלא יסיח דעתו מותר" (אור זרוע ב, תיא).

נחזור לדרישה לעמוד "פנים כנגד פנים" אל הכהנים: לפי ההבנה שהדרישה שלא להסתכל בידי הכהנים היא משום היסח דעת, נראה להסביר שאף הדרישה לעמוד פנים כנגד פנים נובעת מעיקרון זה: בשעת ברכת כהנים צריכים להיות מכוונים לברך את העם, וגם המתברכים צריכים להיות מרוכזים לקבל את הברכה. כך תיאר זאת הרמב"ם: "כשיהיו הכהנים מברכין את העם לא יביטו בעם ולא יסיחו דעתן אלא יהיו עיניהם כנגד הארץ כעומד בתפלה, ואין אדם רשאי להסתכל בפני הכהנים בשעה שהן מברכין את העם כדי שלא יסיחו דעתם, אלא כל העם מתכווין לשמוע הברכה ומכוונים פניהם כנגד פני הכהנים ואינם מביטים בפניהם" (הלכות תפילה יד, ז).<sup>18</sup> אם כן, ברכת כהנים דורשת ריכוז רב מצד המברכים ומצד המתברכים, ועמידה פנים כנגד פנים בלא להסתכל זה בזה היא הדרך הטובה ביותר ליצור ריכוז שכזה.

ואולם אם נבין שאסור להסתכל בכהנים משום שהם מברכים בשם המפורש או שכינה שורה על ידיהם, נוכל להבין אחרת את הדרישה לעמוד פנים כנגד פנים. הגמרא בסוטה מביאה את דברי ר' יצחק: "לעולם תהא אימת צבור עליך, שהרי כהנים פניהם כלפי העם ואחוריהם כלפי שכינה" (בבלי, סוטה מ ע"א). ר' יצחק לומד עד כמה גדולה חשיבותו של הציבור מעמידת הכהנים בגבם אל השכינה כביכול, ופניהם אל הציבור.

המהר"ל על אתר מעיר שבוודאי אין כבוד הצבור יותר מכבוד שכינה אלא "שאינן השכינה בנגלה" ולכן אפשר להפנות אליה את הגב; אבל אילו היו מפנים את הגב לציבור, היה זה בוטה שאינם מכוונים כלפיו.<sup>19</sup> על פי דברים אלו אפשר להציע שהכהנים הם שליחי הקב"ה לברך את ישראל, ולפיכך הציבור צריך להיות כנגד השכינה, ואולי לכן ביתר קלות הכהנים יכולים לעמוד בגבם לשכינה. ואולם הימצאות שכינה עם הכהנים יוצרת דרישה מנוגדת לכאורה: העם צריך להיות מכוון כנגד השכינה, אך דווקא משום כך אינו יכול להסתכל בכהנים.

## אניסי

בסוגיה העוסקת בעם שבשדות ראינו שהם נקראים אנוסים, ולכן הם בכלל ברכה. הב"ח מחדש שלא רק העם שבשדות נחשבים אנוסים: "דעכשיו שקונה כל אחד מקום בבית הכנסת גם כן חשובים אניסי דאינו רשאי לילך ממקומו שהוא אחורי הכהנים ולבוא לפני הכהנים ולדחות את חבירו ממקומו שהוא קנוי וכל שכן מי שאין לו מקום כלל וצריך לעמוד בחצר בית הכנסת" (או"ח קכח). לשיטתו, אף שהם עומדים מאחורי הכהנים, הם בכלל ברכה.

וכתב הט"ז על דברי חמיו: "ואין זה מספיק דודאי גם בזמן חכמי התלמוד היו קובעים מקום לתפלתם", אבל הוסיף: "חלילה ללמד חובה על העומדים על מקומם". ומכל

18. וכן בפיה"מ לרמב"ם ברכות (ה, ד).

19. מהר"ל, חידושי אגדות, סוטה מ ע"א, ד"ה 'לעולם'.

מקום לעניין פנים כנגד פנים כתב: "ונראה דהעומדים אצל הכותל לא יהפכו פניהם להכותל אלא לצד הכהנים דהא בעינן פנים אל פנים" (או"ח קכח, כ). נמצא שלשיטתו אפילו מי שאנוס לעמוד מאחורי הכהנים צריך לכוון פניו כנגד הכהנים. והוסיף בביאור הלכה: "ואפשר דאפילו עומד בשוה עם פני הכהנים דהיינו פניו לצד מערב ג"כ בכלל ברכה הוא דזה הוא ג"כ בכלל מאמרם כדרך שאומר אדם לחבירו דמצוי כמה פעמים שבני אדם יושבים בשוה ומדברים" (ד"ה 'אבל מלפניהם').

אם כן, נמצא שציבור המתברכים צריך להתאמץ לצדד פניו לעבר הכהנים. מכאן נראה שגם כאשר מתפללים ברחוב יש להקפיד לעמוד פנים כנגד פנים אל הכהנים אף אם זה דורש להסתובב או לצדד את הפנים, ולא די שציבור המתברכים עומד לפני הכהנים. אולי אפשר לדייק מכאן דווקא את חובת הכהנים לעקור רגליהם ולעמוד בפניהם אל העם, וזאת משתי סיבות: האחת, שכבוד הציבור הוא שהכהנים הם שמתאמצים לעמוד פנים כנגד פנים, והאחרת, הכהנים צריכים לעמוד 'בצד השכינה'<sup>20</sup> משום שהם מעבירים את ברכת ה' אל הציבור.<sup>21</sup> יתר על כן, הגעת הכהנים אל מול פני המתברכים עשויה לסייע לציבור שלא להסיח דעתו מן הברכה ולא יצטרך להסתובב אל הכהנים המברכים. מדאיתנן להכי יש לברר אם יש עוד סיבות הלכתיות לחיוב הכהנים לעקור רגליהם מול המתברכים.

## עומדים בדוכן

בשולחן ערוך מתוארת התארגנות הכהנים לברכה:<sup>22</sup> "עומדים בדוכן פניהם כלפי ההיכל ואחוריהם כלפי העם, ואצבעותיהם כפופים לתוך כפיהם, עד שש"צ מסיים מודים [...] ומחזירים פניהם כלפי העם" (או"ח קכח, י). פסיקה זו היא כפשט הברייתא בסוטה שהכהנים צריכים לוודא שפניהם יהיו כלפי העם. בהמשך הדברים נדרש השולחן ערוך לריכוז הברכה דורשת מהכהנים וגם מהעם, שצריך להיות מכוון כנגד הכהנים: "בשעה שהכהנים מברכים העם, לא יביטו ולא יסיחו דעתם, אלא יהיו עיניהם כלפי מטה כמו שעומד בתפלה; והעם יכוונו לברכה, ויהיו פניהם כנגד פני הכהנים, ולא יסתכלו בהם" (שם, כג).

20. בגמרא בבבא בתרא (כה ע"א) מובאת מחלוקת היכן נמצאת השכינה ומה הוא כיוון התפילה הרצוי. ר' ישמעאל, רב ששת וסיעתם סוברים ששכינה בכל מקום, ועל כן אפשר להתפלל לכל כיוון. אך לדעת ר' עקיבא, ריב"ל וסיעתם שכינה שוכנת במערב, ולכן לשם יש לכוון. ר' חנינא סובר שיש להתפלל לכיוון ירושלים. הראשונים הנגידו בין סוגיה זו לסוגיה בברכות (ל ע"א), שבה מובא כדבר פשוט שיש להתפלל לכיוון ירושלים, וכך גם נפסק בשולחן ערוך (או"ח צד, א).

21. נראה לי להציע שלפי זה יש הבדל בין הדרישה של "פנים כנגד פנים" המוטלת על העם, כפי שהציע רש"י, לעומת תשומת הלב ל"אימת הציבור", שהיא חובת הכהנים.

22. כך כתב גם הרמב"ם: "כיצד היא נשיאת כפים בגבולין בעת שיגיע שליח צבור לעבודה כשיאמר רצה כל הכהנים העומדים בבית הכנסת נעקרין ממקומן והולכין ועולין לדוכן ועומדים שם" (רמב"ם, הלכות תפילה יד, ג).

דבריו תיאר ר' יוסף קארו בית כנסת שבו הכהנים עומדים ליד ההיכל וכל העם מולם. כלומר, התיאור שבשולחן ערוך תואם תנאים סטריליים. כשבונים בית כנסת אפשר להתחשב בכל ההיבטים הללו מבחינה אדריכלית, וכך בנויים בתי הכנסת האשכנזיים כיום: מציבים בימה בחזית, ליד ארון הקודש, והמתפללים כולם פניהם לארון הקודש. בימה זו משרתת את הכהנים בברכתם הן בשעת הברכה שלפני ברכת כהנים, כשפניהם לארון הקודש, והן בשעת ברכת כהנים כשהם מסיבים את פניהם אל המתפללים.

ואולם יש לבחון אם העמידה לפני הדוכן מעכבת. כך כתב ערוך השולחן:

ברוב המקומות ידוע שהארון הקודש במזרח והכהנים מחזירים פניהם למערב ואם הארון הקודש בדרום או בצפון יש מי שאומר שיחזירו פניהם לצד הש"ץ ולא למערב [מג"א סקט"ו] ויש מקומות שאין מקפידין על זה [שם] ובאמת לא אבין הלא התורה הזהירה פנים של רוב הציבור וא"כ הדבר פשוט שבמקום שרוב הציבור עומדים, לשם יחזירו פניהם. ודע שעיקר עמידת הכהנים הוא אצל ארון הקודש וזהו מקום הדוכן וכמו בבהמ"ק שעמדו במקום מיוחד על הדוכן. ולכן צריכים לעמוד שם ואם הכהנים מרובים יעמדו בצדדי הדוכן בכותל מזרח וכן הוא המנהג הפשוט בכל המדינות ולכן לא יעמוד הכהן על מקומו שעומד תמיד שהרי צריך לעקור ממקומו (או"ח יט).

לעמידת הכהנים לפני הדוכן יש חשיבות מצד הדמיון לבית המקדש, אך בעל ערוך השולחן מדגיש שהכהנים צריכים לעמוד במקום שבו הם רואים את פני רוב הציבור.<sup>23</sup> עוד הוא מוסיף שהכהן מחויב לעקור ממקומו על מנת לשאת את כפיו.

### צריך לעקור ממקומו

המשנה בברכות עוסקת בדיון כהן יחידי בבית כנסת שהוא גם שליח ציבור: "אם אין שם כהן אלא הוא, לא יישא את כפיו, ואם הבטחתו שהוא נושא את כפיו וחוזר לתפילה, רשאי" (ברכות ה, ד). באופן עקרוני במצב כזה אסור לכהן לברך ברכת כהנים, שכן יש חשש שיתבלבל ויטעה. אך אם שליח הציבור בטוח בעצמו שלא יטעה, מותר לו לברך ברכת כהנים. המשנה אינה נדרשת לשאלה מהיכן הוא מברך את העם, אם ממקומו שליד העמוד או שעליו לעקור רגליו לדוכן כשאר הכהנים.

הגמרא בסוטה דנה בדיני ברכת כהנים ומביאה מימרה בשם ר' יהושע בן לוי, הנדרש לעליית הכהנים לדוכן:

ואמר ר' יהושע בן לוי: כל כהן שאינו עולה בעבודה - שוב אינו עולה, שנאמר: וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם וירד מעשות החטאת והעולה והשלמים, מה להלן בעבודה, אף כאן בעבודה. איני? והא ר' אמי ורבי אסי סלקי! רבי אמי ורבי אסי מעיקרא הוו עקרי כרעייהו, ממטא לא הוה מטו התם, וכדתני ר' אושעיא: לא שנו אלא שלא עקר את רגליו, אבל עקר את רגליו - עולה, ותנן נמי: אם הבטחתו שנושא את כפיו וחוזר לתפלתו - רשאי, והוינן בה: הא לא עקר! אלא דנד פורתא, הכא נמי דעקר פורתא (בבלי, סוטה לח ע"ב).

לשיטת ריב"ל, לומדים מאהרן הכהן שיש לעלות לדוכן בזמן ברכת עבודה שבתפילה, והגמרא מדייקת שאין חייבים לעלות לדוכן בעבודה אלא די לעקור את הרגליים בעבודה. הרמב"ם פוסק להלכה את דברי המשנה ואינו נדרש למקום הכהן בשעת הברכה: "ציבור שלא היה בהן כהן אלא שליח ציבור לבדו לא ישא את כפיו, ואם היתה הבטחתו שהוא נושא את כפיו וחוזר לתפלתו רשאי" (הלכות תפילה טו, י).

ר' מאיר בר יקותיאל הכהן מרוטנבורג, בעל הגהות מימוניות, הוסיף על דברי הרמב"ם על אתר: "ושליח ציבור העולה צריך לעקור רגליו פורתא בעבודה", והטור הבין מדבריו שכהן זה צריך גם לעלות לדוכן.<sup>24</sup> בעקבותיו פסק גם השולחן ערוך שכהן שליח ציבור צריך לעקור רגליו בעבודה ולעלות לדוכן: "וכיצד יעשה, יעקור רגליו מעט בעבודה; ויאמר עד ולך נאה להודות; ויעלה לדוכן ויברך ברכת כהנים" (או"ח קכח, כ).

הרדב"ז תמה: מדוע ששליח ציבור כהן לא יברך ממקומו? ובלשונו: "וכי עלייה לדוכן מעכב ברכת כהנים והלא בכל מקום שיהיה יכול לברך ובתנאי שיהיו כל העם לפניו?! " (שו"ת הרדב"ז א, רלז), ועוד שלא בכל מקום יש דוכן. על כן הוא מוכיח שעדיף ששליח הציבור לא יזוז ממקומו ופוסק לבסוף כך:

[...] לעולם במקומו עומד לפני התיבה ומברך את העם ואם אי אפשר שיעמדו כל העם לפניו מודה אני שיעקור רגליו מעט בעבודה ועולה לדוכן כדי שיהיו כל העם לפניו [...] וקרוב אני לומר שאפילו אותם שכתבו שעוקר רגליו ועולה לדוכן בכה"ג הוא שאין העם יכולים לעמוד כולם לפניו בשעת הברכה אבל אם כל העם לפניו כ"ע מודו דעומד במקומו לפני התיבה ומברך (שם).

לשיטתו, הבעיה היחידה שעלולה להיות בהישארות שליח הציבור במקומו היא שלא כל העם יהיה לפניו. על כן לדעתו אם הבימה נמצאת בקדמת בית הכנסת והציבור נמצא לפני שליח הציבור, הוא אינו צריך לעלות לדוכן.<sup>25</sup> נראה לי שלכך נדרש המשנה ברורה, הפוסק: "ויעלה לדוכן - היינו שיעקור רגליו לגמרי ויעמוד על הדוכן פנים נגד פנים כדין" (או"ח קכח, עח). כלומר, הסיבה שהכהן שליח הציבור צריך להגיע לדוכן

24. טור, או"ח קכח.

25. בעל כף החיים מחדש: "אפילו כהן שמקום קביעותו במקום שנושא כפיו צריך לעקור רגליו ברצה, כי כן משמע לשון הגמרא" (ס"ק נ). וכן כתב הגר"ש אלישיב על פי דברי הגמרא שהכהן צריך לנוע מעט "בשעת רצה במקומו נד פורתא ונשאר על עמדו לברך ברכת כהנים" (סוטה לח ע"ב, ד"ה 'אלא').

23. בעל ערוך השולחן מתייחס לר' שמואל חכים (חקאן) הלוי ולבעל כנסת הגדולה. לניתוח מחלוקתם ולניתוח דברי האחרונים ראו: יעקב שפיגל, "תשובת ר' שמואל חקאן הלוי מכתב יד בעניין מקום הכהנים בעת נשיאת כפיים", ספר השנה של אוניברסיטת בר-אילן ל-לא (תשס"ו), עמ' 547-567.

היא שאחרת לא יהיה פנים כנגד פנים עם הציבור. ואומנם רווח המנהג ששליח ציבור כהן מברך ממקומו ואינו עולה לדוכן,<sup>26</sup> אך משמע שצריך לוודא שהעם יהיה לפניו כדי לקיים פנים כנגד פנים.

נסכם את מהלך הדברים עד עתה: הדרישה לעמוד "פנים כנגד פנים" בשעת ברכת כהנים מוטלת הן על הכהנים הן על ציבור. דייקנו שמצד כבוד הציבור והצורך להקפיד שלא להסיח דעת מן הברכה, ראוי שהכהנים הם שיתאמצו לעמוד במקום שיעמדו בו כנגד הציבור. הוספנו שיש מקום להקפיד שהכהנים יעמדו "בצד השכינה" משום שהם מעבירים את ברכת ה'. מכאן שגם במנייני הרחוב לכאורה הכהנים מחויבים לעקור ממקומם לקדמת המניין, אבל יש לקבוע שאין חובה על הכהן לעמוד דווקא לפני הדוכן או בצד מזרח, ומותר לו לברך ממקומו בתנאי שהוא מקיים עמידה "פנים כנגד פנים" כלפי הציבור. כעת יש לבחון אם דין זה מעכב.

#### פנים כנגד פנים - לעיכובא?

כתב הטור: "ואין מברכין אלא בלשון הקדש ובעמידה ובנשיאות כפים ובקול רם ובספרי מסמיך להו אקרא כה תברכו" (או"ח קכח, עח), ומשמע מדבריו שארבעת התנאים הללו מעכבים, ובלעדיהם אסור לברך. והקשה בעל כנסת הגדולה על אתר: "ויש לתמוה על רבינו בעל הטורים ז"ל, למה השמיט חלוקת פנים כנגד פנים, דאתמר בגמרא (סוטה לח א): כה תברכו - פנים כנגד פנים ולא פנים כנגד עורף [...] ומן התימא על רבינו ב"י ז"ל שלא הרגיש בזה".

ר' יוסף קארו לא רק שלא העיר על הטור אלא כך כתב גם בשולחן ערוך: "אין מברכין אלא בלשון הקודש; ובעמידה; ובנשיאת כפים; ובקול רם" (או"ח קכח, יד).<sup>27</sup> ומשתמע שלשיטתו אין עמידת "פנים כנגד פנים" מעכבת, וכך פסק גם רש"ז בשולחן ערוך הרב.<sup>28</sup> לעומתו המשנה ברורה סובר שיש להוסיף את "פנים כנגד פנים" לרשימת המעכבים.<sup>29</sup> נמצא שלשיטת המשנה ברורה צריך הכהן להקפיד לעמוד במקום שהוא מקיים בו "פנים כנגד פנים".

26. וכך כתב הרב עובדיה יוסף בשו"ת יחוה דעת ב, יג וכן בפסקי תשובות שם, נב.  
27. והסביר עולת תמיד: "והמחבר השמיטו מפני שכבר ביאר בסעיף י' ומחזירין פניהם וכו'" (עולת תמיד קכח, ל).

28. שולחן ערוך הרב, או"ח קכח, כג.

29. משנה ברורה, או"ח קכח, נ. וכן הוכיח ר' צבי פסח פרנק (שו"ת הר צבי, או"ח א, סב) מדברי הנוודע ביהודה (או"ח, ה) וכתב הרב אליעזר מלמד: "מי שמפנה את גבו לכהנים - אינו נכלל בברכה" (פניני הלכה, ספר תפילה כ, ג).

#### סיכום

במאמר זה ראינו את חשיבותה של עמידת פנים כנגד פנים. הסברנו שלכאורה החובה לעמוד כנגד הציבור מוטלת בעיקרה על הכהנים. ההגעה שלהם לקדמת הציבור מאפשרת לציבור לעמוד לפני הכהנים בלי מאמץ ולהתרכז בברכה. אבל כאשר הכהנים אינם יכולים להגיע לקדמת המתפללים מחמת שהם אנוסים, הם עדיין יכולים לברך, אבל הציבור צריך להקפיד להסתובב אל הכהנים או לפחות לצדד את הפנים כלפי הכהנים.

אומנם דיון זה עולה בעקבות התפילות ברחובה של עיר, אבל נראה לי שיש בו הלכה גם לבתי הכנסת: על פי זה יש לפסוק שכהנים שקשה עליהם ההליכה לקדמת בית הכנסת יכולים לברך ממקומם. ונראה לי שאם אין כהנים נוספים בקדמת בית כנסת, על הציבור לצדד פניו אליהם.

הגמרא במסכת בבא בתרא דנה בזווית עמידת הכרובים בבית המקדש: "כי צד הן עומדין? רבי יוחנן ור' אלעזר, חד אמר: פניהם איש אל אחיו, וחד אמר: פניהם לבית. ולמ"ד פניהם איש אל אחיו, הא כתיב: ופניהם לבית! לא קשיא: כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום, כאן בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום" (בבלי, בבא בתרא צט ע"א).

לפי הסבר הגמרא, זווית העמידה של הכרובים השתנתה לפי התנהגותם של ישראל. כשישראל עושים רצונו של הקב"ה, פני הכרובים זה לזה, אך כשאינם עושים רצונו, כל אחד מהכרובים פונה החוצה. זו מסקנתו של הרב פערלא בנידון: "דפנים כנגד פנים הוא סימן אהבה וחיבה".<sup>30</sup> נתפלל לקב"ה שנזכה לראות עין בעין בשוב ה' ציון ולזכות לחוש אהבה וחיבה כלפי המקום בזכות ברכת הכהנים.

30. הרב ירוחם פישל פערלא, ביאור על ספר המצוות לרס"ג עשין, טז.

# ממחיית השם על המים לקריאת

“ה’ שָׁלוֹם” (שופטים ו, כד)

מרים ישראל

## מבוא

בזמן שבית המקדש היה קיים, בכל לילה של חג הסוכות התקבץ בו העם לשמחת בית השואבה. לחגיגות הממושכות היה נושא מרכזי - המים. בשירה ובריקודי השמחה שולבו הודיה על אסיף התבואה שצמחה בשנה שחלפה, וכן בקשה ותחינה לברכת שפע בשנה עתה החלה. קריאת הגבר של שחרית הורתה על תחילת עבודת היום במקדש, ואז ירדו החוגגים לבריכת השילוח לשאוב מים. את המים העלו בטקסיות רבה במעלה הר הבית אל המקדש לצורך ניסוך המים הנלווה לתמיד של שחר, והחוגגים המשיכו את השירה והריקודים מהלילה ולא פסקו עד הגעת המים ליעדם.

המשנה בפרק החמישי במסכת סוכה מסבירה את האמירה “כל מי שלא ראה שמחת בית השואבה, לא ראה שמחה מימיו” (סוכה ה, א) ומתארת את החגיגות, והדברים כשלעצמם מרשימים ביותר. הגמרא כדרכה מרחיבה בתיאורים מרהיבים, ובתוך עיסוק בתרומת חסידים ואנשי מעשה לריקודי השמחה מובאת אגדתא מעניינת ביותר. בתחילה קשה להבין מה מקומה של האגדתא בהקשרה מלבד העובדה הטכנית שבזמן החגיגות היו הלוויים עומדים על חמש עשרה המדרגות המקשרות בין עזרת הנשים לעזרת ישראל. המשנה קובעת כבדרך אגב שאותן חמש עשרה המעלות הן “כנגד חמש עשרה שיר המעלות שבתהלים” (שם, ד),<sup>1</sup> וכך הוסברה בגמרא הקביעה הזו:

אמר לו רב חסדא להווא מדרבנן שהיה מסדר אגדתא לפניו, אמר לו: האם שמעת כנגד מי אמר דוד את חמש עשרה המעלות הללו?<sup>2</sup> אמר לו: כך אמר ר' יוחנן: בשעה שכרה דוד שיתין צף התהום וביקש לשטוף את העולם, אמר דוד חמש עשרה מעלות והורידן. [הקשה עליו רב חסדא ושאל:] אם כך, חמש עשרה מעלות?! הרי צריך לקרוא להן “יורדות!” אמר לו [ההוא

תודה גדולה לצוות בית המדרש במגדל עוז, התומך תמיד, ובמיוחד לרבנית מיכל טיקוצ'ינסקי, שליוותה את כתיבת המאמר משלב הרעיונות ועד הניסוחים הסופיים. תודה מיוחדת גם לרבנית חני קליימן, שהפגישה אותי לראשונה עם האגדתא (בנוסח התלמודי שלה) עוד בשנה א' בבית המדרש, והיא שהציתה בי את הסקרנות בסוגיה זו, שלא נתנה לי מנוח מאז. בכל פעם שפגשתי באגדתא (בדרך כלל בחג הסוכות) חשתי שאני מוכרחה ללמוד אותה שוב ולרדת עוד לעומקם של הדברים.

1. יש למקור מקבילה במשנה, מידות ב, ה.

2. אלו הם חמישה עשר שירי המעלות שבתהלים קכ-קלד.

מדרבנן]: הואיל והזכרת לי הדבר, כך נאמר: בשעה שכרה דוד שיתין צף התהום וביקש לשטוף את העולם. אמר דוד: האם יש מי שיודע אם מותר לכתוב שם [ה'] על חרס ולהשליך לתהום, וינוח? לא היה שם מי שיאמר לו דבר. אמר דוד: כל היודע לומר ואינו אומר ייחנק בגרונו. נשא אחיתופל קל וחומר בעצמו: ומה לעשות שלום בין איש לאשתו אמרה תורה שמי שנכתב בקדושה יימחה על המים, לעשות שלום לכל העולם כולו - על אחת כמה וכמה! אמר לו: מותר. כתב [דוד] שם על חרס, זרק לתהום, וצנח התהום שש עשרה אלף אמות. כשראה שצנח התהום לעומק רב, אמר: ככל שיעלה התהום כך יירטב העולם. אמר חמש עשרה [שירי] מעלות והעלה את התהום חמש עשרה אלף אמות, והעמידו באלף אמות (סוכה נג ע"א-ע"ב).<sup>3</sup>

נדמה שאגדה זו היא מאותן אגדות שכל מילה בהן היא צופן שיש לפענחו. לא נתיימר לגעת בכל הפרטים, אך נרצה לפרש מעט את ההקשר שבו היא מובאת וחלק מהרמזים המובלעים בה. שאיפתנו היא לשזור את החוטים המהירים בין יחסי דוד המלך לאחיתופל יועצו, הדרשה המפתיעה של אחיתופל, שירי המעלות בתהלים והשיתים שתחת המזבח, ולהגיע להבנות מסוימות בנוגע למהותו של המקדש וליסודות שעליו עמד.

### השוואה בין גרסאות האגדה

סיפורו של דוד המלך החופר ומגיע עד התהום נזכר בגרסאות שונות בכמה מקורות. בכל אחת מהמסורות של הסיפור יש מיקוד במסרים שונים במקצת, ייחודיים לאותה מסורת. למרות ההבדלים בין הגרסאות ודאי יש קשרים ביניהן. במאמר זה נידרש לארבע גרסאות של הסיפור, המובאות בתלמוד הבבלי במסכת סוכה ובמסכת מכות, וכן בתלמוד הירושלמי במסכת סנהדרין ובמדרש שמואל (להלן: המדרש).<sup>4</sup>

מוטיבים מספר חוזרים בכל הגרסאות, לדוגמה, בכולן דוד המלך הוא החופר עד למעמקים הגורמים לתהום להתפרץ, ובכולן אחיתופל שותף למאמצים להחזיר את השליטה על התהום.<sup>5</sup>

נקודת המוצא שעליה נתבסס היא שהחפירות של דוד נעשו תחת הקרקע שבה עתיד להיבנות המזבח החיצון בבית המקדש. הנחה זו מתאימה לגרסאות הבבלי, המצינות בפירוש שמטרת החפירות היא כריית השיתין היורדים למעמקים שתחת המזבח.<sup>6</sup> בירושלמי החפירות הן של יסודות המקדש בכלל, והמדרש מקשר בין החפירות לנבואת נתן הנביא, המבשר לדוד שלא הוא יבנה את המקדש,<sup>7</sup> ולחנכות מקדש שלמה,<sup>8</sup> ולכן אפשר להניח שלכל הפחות אין בגרסאות אלה סתירה של הנחתנו, וייתכן שהן אף מחזקות אותה.

השוואה מדוקדקת בין נוסחי האגדה מעלה שעם נקודות הדמיון החזקות יש הבדלים ניכרים בין הגרסאות של הסיפור. מהשוואה בין הגרסאות<sup>9</sup> עולה בבירור שאפשר לחלק את ארבע הגרסאות לשתי קבוצות, שני צמדי סיפורים. לא נוכל להתעלם מהדמיון שבין גרסת הירושלמי לגרסת המדרש, וגם שתי גרסאות הבבלי דומות זו לזו ושונות מגרסאות המדרש והירושלמי. נפרט כמה דוגמאות לדמיון: בגרסת המדרש והירושלמי דוד מוצא חרס או עציץ שמזהיר אותו שאין להסיטו ממקומו מפני שהוא סוכר את מי התהום.

למרות האזהרה דוד מרים את החפץ, והתהום שפקקה הוסר מתפרצת ומאיימת להציף את העולם. כמו כן, שלא כבגרסאות הבבלי, בירושלמי ובמדרש אחיתופל אינו משתמש בדרשה למדנית כדי להחזיר את השליטה בתהום אלא אומר אמירה סתמית - שתוכנה אינו נחשף לקוראים - וזו משיבה את הסדר על כנו ומרגיעה את התפרצות מי התהום.

מנגד, שתי הגרסאות בבבלי דומות כל כך, עד שנראה שאחת מהן היא כמעט העתק של חברתה. בבבלי דברי אחיתופל גלויים ומובאת בהם דרשה מן הפסוקים שבליבה לימוד בקל וחומר מדין אישה סוטה המתיר מחיית שם ה' על המים לטובת שמירה על שלום העולם. הגרסאות כוללות גם יישום של דרשה זו על ידי דוד, שזורק אל המים חרס שעליו כתוב שם ה', והוא שעוצר את התהום מהצפת כל העולם.

בבחירת הנוסחים המתאימים לדיון הסתמכתי על מחקרו של היינמן לעיל ועל מחקרים נוספים שיש בהם הידרשות נרחבת לנוסחים אלה הן בשל קדמותם, הן בשל איכותם והן בשל ההבדלים ביניהם. היינמן עסק במאמרו במקור נוסף - שאני בחרתי שלא לעסוק בו - נוסח האגדה בספר המעשיות (מהדורת גאסטר, ס' 155, עמ' 113-114). נוסח זה מאוחר למדי, ולענ"ד מערב ענייני אגדה הקשורים באבן השתייה, שלא יכולתי להרחיב בהם כאן. עוד על הקשרים בין אבן השתייה לאגדה הנידונה במאמר זה ראו במאמרו של שפרבר לעיל, וכן ראו Naomi Koltun-Fromm, "Imagining the Temple in Rabbinic Stone: The Evolution of the 'Even Shetiyah'", *AJS Review* 43, 2 (2019), pp. 355-377.

6. כשיטת רש"י (בבלי, סוכה מט ע"א, ד"ה 'שיתין'), ולא כשיטת מהרש"א (שם, ד"ה 'בראשית א"ת בראשית אלא בראשית'). הסובר שהשיתין כאן הם יסודות בית המקדש כולו, כירושלמי. מדיוק ברש"י (שם, ד"ה 'מעשה ידי אומנותו של הקדוש ברוך הוא', ובדף נג ע"א, ד"ה 'בשעה שכרה דוד שיתין') נראה לי שהוא סובר שהשיתין בדף מט ובדף נג הם אותם שיתין, כיוון שהוא מציין את הסתירה בין ההנחה שהשיתין נבראו בששת ימי בראשית להבנה שדוד כרה אותם בשני המקומות.

7. שמואל ב ז, ה.

8. מלכים א ח, יט.

9. ראו טבלת השוואה מפורטת בנספח.

3. בתרגום חופשי לעברית.

4. בבלי, סוכה נג ע"א; בבלי, מכות יא ע"א; ירושלמי, סנהדרין י ב; מדרש שמואל כו, ב.

5. החוקרים חלוקים בשאלה אם הגרסאות כולן באו ממקור אחד. הרב שפרבר העדיף את העמדה שלפיה מדובר בסיפורים היונקים ממקורות שונים ולא בגרסאות משלימות של אותו סיפור, ראו: Daniel Sperber, "On Sealing the Abysses", *Journal of Semitic Studies* XI 2 (1966), pp. 168-174. על פי שלכולן עלילה יסודית משותפת, עוצבה כל אחת מהן בדרך אחרת. מה שיש בזה חסר בזה" (יוסף היינמן, **אגדות ותולדותיהן**, ירושלים 1974, עמ' 21), ולאחר מכן קבע: "אין אף אחת מבין גרסאותיה של אגדה זו שהגיעה לידינו, שאפשר לראותה כשלמה ומלאה בכל פרטי העלילה. ודווקא עניינים מהותיים למדי קוטעו ונטשטשו. יכולנו כמובן להציע גרסה 'מתוקנת' ואידיאלית של האגדה; ברם, אין שום טעם בכך [...] ומאז ומתמיד סופרו הדברים בפי מסרנים שונים בגירסות שונות" (שם, עמ' 26). מאמר זה יוצא מנקודת הנחה שעצם השאלה מוכיח שאי אפשר להתעלם מהקשרים החזקים בין הגרסאות השונות, על כן בוודאות יש מקום להשוות ביניהן. כפי שציינת, לסיפור מגוון גרסאות, ואין כאן מקום להידרש לכולן.



למרות החלוקה שלעיל יש הבדלים מספר בין שתי הגרסאות שבבבלי, וכן יש דמיון מסוים בין כל אחת מגרסאות הבבלי לגרסת הירושלמי. כל אלה משמשים מפתח להבנת מרכיבי האגדתא. במסכת סוכה האגדתא מובאת בתוך תיאור שמחת בית השואבה בבית המקדש ומשמשת הסבר רקע לכתיבת שירי המעלות על ידי דוד המלך. במסכת מכות לעומת זאת תפקיד האגדתא הוא להדגים כי "קללת חכם אפילו בחנם היא באה" באמצעות אחיתופל, המסיים את חייו בהתאבדות בחנק אף שקללת דוד נעשתה חינם. בגרסת הירושלמי סיום האגדתא נוגע ישירות בשתי הנקודות הללו: "התחיל דוד אומר שירה שיר המעלות שיר למאה עולות. על כל מאה אמה היה אומר שירה. אע"ג כן הוה סופה מתחנקה. אמ' ר' יוסי הדא היא דמתלא אמרה צריך בר נש חשיש על למטייה דרבה אפילו על מגן".

אם כן, על פי הירושלמי נעשו חפירותיו של דוד לעומק של חמש עשרה מאות אמה. בהתפרצות של הודיה על שאחיתופל השיג שליטה על מי התהום, שחזרו למקומם במעמקים, שר דוד שיר אחד משירי המעלות והקריב מאה עולות כנגד כל מאה אמה שירדו המים מתחת לפני הקרקע. הירושלמי מוסיף וקובע שלמרות מאמצי אחיתופל לשלוט בתהום התממשה בו קללת דוד, והוא מת בחנק. ר' יוסי מדגיש שסופו של אחיתופל הוא דוגמה למשל ידוע: "צריך בן אנוש לחשוש על קללת רבו אפילו על חנינם".

עוד נקודת השוואה מעניינת בין גרסאות הבבלי לגרסת הירושלמי נעוצה בנקודה בסיפור שבה דוד עומד בפני איום ממשי לא רק על עצמו אלא על העולם כולו ומבקש עצה מסובביו. על פי הבבלי, בתחילה אחיתופל מתמהמה, ורק לאחר אימו של דוד הוא נענה לו: "צף התהום וביקש לשטוף את העולם. אמר דוד: האם יש מי שידע אם מותר לכתוב שם [ה'] על חרס ולהשליך בתהום, וינוח? לא היה שם מי שיאמר לו דבר. אמר דוד: כל היודע לומר ואינו אומר ייחנק בגרונו. נשא אחיתופל קל וחומר בעצמו".

אחיתופל רואה את דוד במצוקתו, ולמרות זאת אינו נחלץ מייד לעזרתו. אימו של דוד על סובביו אינו נצרך, שכן כל הנמצאים באותו מעמד מבינים שאם לא יפעילו תושייה וחשיבה מהירה, סופם להיחנק בטביעה במים הגועשים. למרות זאת רק לאחר קריאתו השנייה של דוד אחיתופל מתעשת ונחלץ לעזרתו בדרשת הקל וחומר. הביטוי "נשא אחיתופל קל וחומר בעצמו" אף מביא את הקוראים לידי התלבטות בשאלה אם אחיתופל דרש את דרשתו רק באותו רגע שדוד הבהיר לסובביו שהאיום בחנק ממשי או שמא עוד קודם ידע שמותר לכתוב את שם ה' על החרס, ובכוונה לא גילה את סודו.

לעומת זאת בירושלמי השתלשלות הדברים מתוארת בחריפות רבה יותר: "עלה התהום וביקש לשטוף את העולם. והיה אחיתופל עומד שם, אמר: כעת דוד נחנק ואני מולך. אמר דוד: מי חכם שידע להעמידו [את התהום] ולא מעמיד לו יהא סופו נחנק. אמר [אחיתופל] מה שאמר והעמידו"<sup>10</sup>.

כאן אין מקום להתלבטות. משאלתו הכמוסה של אחיתופל, המתחרה בדוד, נגלית לנו במפורש. אף שמלכתחילה היו לאחיתופל הכלים לסייע לדוד, הוא אינו ממהר להוציא אותם אל הפועל. במשך כמה רגעים מכריעים אחיתופל אף משוכנע שהוא מעדיף לצפות בדוד נכשל ואובד, ובלבד שהוא עצמו יזכה למלוך. משמכריז דוד שכל הנמנע מלהעמיד את התהום על מקומו ייחנק - הכרזה מיותרת לכאורה, כאמור - אחיתופל מוותר על שאיפתו למלוך ופועל להחזיר את השליטה בתהום.

ייתכן שגרסת הירושלמי, המעמידה את אחיתופל כמתחרה בדוד, שופכת אור על אותם רגעים שבהם אחיתופל מתמהמה בבבלי. תיאורו של אחיתופל בירושלמי משלים את התמונה המוצגת בבבלי ומבאר שהעיכוב בתגובתו נובע מהתלבטות עמוקה: האם להתעקש אל מול דוד ברגע השפל שלו, לעמוד מנגד ולראות במפלתו, או להושיט יד לעזרתו של דוד ובכך לוותר על מעמדו האישי, על תקוותיו ומשאלותיו למלוך תחת דוד?

מה פשרה של התלבטות זו של אחיתופל יועצו של דוד? האם זו חמדת שררה בלבד או שלהתנגדות למלכות דוד יש מניעים אחרים, מהותיים יותר? שאלות אלה עומדות ברקע לימוד האגדתא, ונקווה שבסופו נוכל לענות עליהן.

### מרכיבי מפתח בגרסת מסכת סוכה

נקודות הדמיון וההבדלים שהצגנו בין גרסת הבבלי לגרסת הירושלמי מובילים אותנו לתהות על שני מרכיבים בסיפור המצויים בגרסת מסכת סוכה ובעינינו יש בהם כדי לענות על השאלות שהצגנו לעיל, ואף יותר מכך. מרכיב אחד נמצא בירושלמי והאחר בבבלי, במסכת מכות, ודומה שגרסת מסכת סוכה מקשרת ביניהם. הבנת הקישור הזה חיונית בעינינו לצורך הבנת האגדתא כולה, שבפירוש מחברת בין מושג השלום ובין שמחת בית השואבה וכריית השיתים.

המרכיב הראשון שנרצה לדון בו הוא תפקיד דרשת הקל וחומר בהתפתחות העלילה האגדית. נרצה לבחון את החידוש שבדרשה ומדוע היה צורך בקל וחומר מיוחד כדי להגיע למסקנתו של אחיתופל. מה הדרשה על השכנת השלום בעולם מלמדת אותנו על התהליך של הכנת התשתיות לבניין בית המקדש, תהליך שעבר דוד המלך והעולם כולו איתו?

המרכיב השני הוא תפקידם של שירי המעלות באגדתא, שכאמור, "חמש עשרה מעלות היורדות מעזרת ישראל לעזרת נשים" הוצבו כנגדם.<sup>11</sup> ננסה לברר איך האגדתא מסבירה את שירי המעלות, איך סייעו שירים אלה לדוד להעמיד את התהום על מקומה ולהשיג שליטה מדויקת בה, וכן אם השירים משקפים עמדה נפשית מסוימת שדוד היה צריך להגיע אליה - ואלה הנחה אותו אחיתופל - כדי להשיג שליטה כזו בתהום.

11. משנה, סוכה ה, ד; משנה, מידות ב, ה.

10. בתרגום חופשי מארמית.



## לימוד האגדתא במיקוד בגרסת הבבלי שבמסכת סוכה

כעת ניגש לניתוח מוטיבים מסוימים בגרסת הבבלי ונתמקד בנוסח שבמסכת סוכה.<sup>12</sup>

## א. ההתלבטות של אחיתופל

שיאו של הסיפור הוא בסיטואציה שבה דוד עומד מול מעיינות התהום המאיימים להתפרץ ולהציף את כל העולם - "בעא למשטפא עלמא" - ואחיתופל נתון בדילמה קשה. מצד אחד הוא מעוניין במפלתו של דוד, ומצד אחר, אם לא ישתמש כראוי בשיקול דעת מהיר, יישטף כל העולם כולו וייהרס. נקודת המפנה היא כשאחיתופל מחליט לזוטר על קידום אישי ובחישוב מהיר מציע קל וחומר מאישה סוטה: "ומה לעשות שלום בין איש לאשתו אמרה תורה שמי שנכתב בקדושה יימחה על המים, לעשות שלום לכל העולם כולו - על אחת כמה וכמה!"

אם נבין את מרקם היחסים בין דוד לאחיתופל מעבר למובא בדרשה זו ומעבר לתפקידו של אחיתופל כיועצו של דוד, ניווכח שהדרשה שאחיתופל מביא בלימוד מאישה סוטה אינה מקרית. במסכת סנהדרין יש רמז בעניין: "תנו רבנן: שלשה ניבטו ולא ראו ואלו הן:

נבט, ואחיתופל, ואיצטגניני פרעה [...] אחיתופל ראה צרעת שזרחה לו על אמתו, הוא סבר איהו מלך, ולא היא - בת שבע בתו הוא דנפקא מינה שלמה" (בבלי, סנהדרין קא ע"ב).

ההנחה של חז"ל בסוגיה זו היא שאחיתופל שאף למלוך תחת דוד, ואף הייתה לו ידיעה - נכונה ביסודה - שהוא נכון למלוכה. טעותו הייתה בעיבוד לא נכון של המידע שהיה ברשותו (שקיבל ככל הנראה באצטגנינות וכיו"ב). הפרשנות המדויקת למידע שקיבל היא שבת שבע, שהייתה מצאצאיו, תלד את שלמה, והוא שיזכה במלוכה אחרי דוד. הקישור המשפחתי בין אחיתופל לבת שבע נסמך על קישור שחז"ל עושים בין כמה פסוקים בספר שמואל ב. בטרם שלח דוד את אנשיו להביא אליו את בת שבע הוצגה לו משפחתה: "הֲלוֹא זֹאת בַּת שְׁבַע בַּת אֱלִיעֶם אִשְׁתֵּי אוֹרְיָה הַחֲתָי" (שמואל ב יא, ג). אם כן, בת שבע היא בתו של אליעם. במקום אחר נזכר "אֱלִיעֶם בֶּן אַחִיתּוֹפֶל הַגִּלְגָּי" (שם כג,

12. ראו: הרב יהודה ברנדס, "על פני תהום", **אקדמות** ח (תש"ס), עמ' 161-177; הרב יעקב מדן, **דוד ובת-שבע: החטא, העונש והתיקון**, אלון שבות תשס"ב. ברור לי שרבים מהמסרים שאני עצמי ראיתי באגדתא לא היו מובנים לי ללא לימוד הנושא דרך עיניהם של הרב ברנדס והרב מדן ובאמצעות קריאת כתביהם. לא בכל מקום יכולתי לציין במפורש את הנקודה שבה הדברים עוברים מעיבוד דבריהם למחשבות מקוריות שלי, לכן אני מבקשת שתראו את הדברים כיצדוקים אלה באלה, מתוך תקווה שהעיבוד כאן מחדש משהו בהסתכלות ובהבנה של האגדתא. לשם פישוט הדיון, בשלב זה בניתוח הסיפור האגדי נתעלם מסיפור המסגרת - דו-שיח בין ר' יוחנן לתלמידו המסדר אגדתא מולו - אף שבעיניי הוא חלק בלתי נפרד מהסיפור כולו. שיקוף המתח בין "מעלות" ו"ירודות" והבלבול העולה ממנו מבטא הרבה מהמסרים שהאגדה עצמה חותרת אליהם. הרב ברנדס (שם) מבאר את האגדתא שאנו עוסקים בה ומייחס חשיבות רבה לסיפור המסגרת. מטרתי במאמר זה אינה לחלוק על פרשנותו אלא לנסות להוסיף עליה מסרים העולים מדיוקים שונים במקצת בפרטי האגדתא. את קביעותיו בנוגע לסיפור המסגרת של האגדתא אפשר לדעתי להשליך גם על הפרשנות שאציג כאן, אולי בשינויים קלים.

(לד) בשלושים גיבורי דוד. מן הפסוקים עולה שאחיתופל הוא סבה של בת שבע ולא אביה, כפי שמוצג בסנהדרין, ויש לומר שהקביעה בסנהדרין "בתו" משמעה צאצאית שלו בכללות, ללא כוונה לתאר את הקרבה המשפחתית המדויקת.

עובדת היות אחיתופל סבה של בת שבע שופכת אור על ההתלבטות הקיומית שחש אחיתופל כשנמנע מלהיחלף מייד להצלת דוד המלך. מעשה דוד בבת שבע נמצא ברקע הדברים, ובעטיו אחיתופל מתקשה למחול לדוד. בעיניו דוד אינו ראוי למלוך, ואם כעת מי התהום מבקשים להמיתו, אחיתופל רואה בכך רגעי דין והוצאת האמת לאור, יהא המחיר אשר יהא, ואף אם המחיר הלאומי והאוניברסלי שעל הפרק כבדים מנשוא.

הרב יעקב מדן משווה בין חטא דוד ובת שבע ובין תיאור חטאי בני הא-לוהים בבנות האדם בסוף פרשת בראשית, המובילים לעונש המבול.<sup>13</sup> רש"י מפרש שבני הא-לוהים הם "בני השרים והשופטים" המנצלים את מעמדם לקחת להם נשים "מִכָּל אֲשֶׁר בְּהָרִי" (בראשית ו, ב, ד"ה 'בני הא-לוהים'). התנהגות זו של מנהיגי האנושות גורמת לה' להתחרט כביכול על בריאת האדם, והוא מבקש למחות אותו ואת בעלי החיים מעל פני האדמה. אחיתופל רואה את מעשיו של דוד בחיר ה' ותוהה: מדוע לא יימחה גם הוא, כפי שנמחו בני הא-לוהים במבול? איזו הצדקה יש למלכות שכזו אם היא חוזרת על אותם פשעי חמס של דוד המבול?

אלא שאחרי ההיסוס אחיתופל מכריע אחרת. הוא אינו נשאר בעמדת הקנאות לנוכח מעשי דוד. אחיתופל מתעלה על עצמו ועל שאיפותיו להחליף את דוד במלוכה ולומד משם ה' הנמחה על המים המאררים השופטים את האישה הסוטה. הוא מוותר ומוכן להציל את דוד ואת העולם כולו. בהמשך נרצה להתעכב על ההשפעה של הכרעת אחיתופל על דוד המלך עצמו, אך לפני כן נעמיק מעט בדרשת הקל וחומר המתירה את מחיית שם ה' על המים.

ב. איסור מחיית שמותיו של ה' והקשר לכריית השיתין

האיסור למחות את שמותיו של ה' נגזר מאיסור "לא תעשון כן לה' א-לוהיכם", איסור שהוא אנטייתזה לחובה לנתח ולמחות את שם עבודה זרה:

[...] אַבְדֵּי תַאבְדוּן אֶת כָּל הַמְקוֹמוֹת אֲשֶׁר עֲבַדוּ שֵׁם הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אַתֶּם יֹדְשִׁים אֹתָם אֶת אֱלֹהֵיהֶם [...] וְנִתְצַתֶּם אֶת מִזְבְּחֵיהֶם וְשִׁבְרֵתֶם אֶת מִצְבְּתֵיהֶם וְאֲשִׁרְיֵיהֶם תִּשְׂרֹפוּן בְּאֵשׁ וּפְסָלֵי אֱלֹהֵיהֶם תִּגְדְּעוּן וְאִבַּדְתֶּם אֶת שְׁמֵם מִן הַמְּקוֹם הַהוּא. **לֹא תַעֲשׂוּן כֵּן לַה' אֱלֹהֵיכֶם. כִּי אִם אֶל הַמְּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שְׁבִיטֵיכֶם לְשׂוֹם אֶת שְׁמוֹ שֵׁם לְשִׁכְנוֹ תִדְרְשׁוּ וּבֵאתֶם שָׁמָּה. וְהִבַּאתֶם שָׁמָּה עֲלֵתֵיכֶם וּזְבָחֵיכֶם (דברים יב, ב-ו).**

13. הרב מדן, שם, עמ' 37-44, 161-164. על בני הא-לוהים ובנות האדם ראו בראשית ו, א-ח. הביטויים "קפא תהומא ובעא למשטפא עלמא", שבנוסח בסוכה, הדומה לניסוח בירושלמי, וכן "ועלה תהום והציפו", שבמדרש שמואל, הם ארמזים להצפת היקום בזמן המבול, שעליה כתוב: "בִּנְקַעְנוּ כָּל מַעֲיֵנֹת תְּהוֹם רִבְּהָ" (בראשית ז, יא).

במדרש מובאת הדרשה של ר' ישמעאל המלמד על האיסור הספציפי של מחיקת שם ה': "מנין למוחק אות אחת מן השם שעובר בלא תעשה? שנאמר: 'ואבדתם את שמם לא תעשו' כן לה' א-לוהיכם" (ספרי דברים, ראה סא).

על אף הדרשה האוסרת, במקומות מספר התיירו את האיסור. הדגם לכולם הוא דין סוטה, שבה נמחה שמו של ה' על המים.<sup>14</sup> מדין סוטה נלמדו דרשות נוספות בקל וחומר המתירות את האיסור, כעין הדרשה של אחיתופל בסוגייתנו, ויש מהן דרשות העוסקות בפיתרון סכסוכים בין בני זוג, וחכמים מבקשים להתיר פעולות מסוימות כדי להרבות שלום בין איש לאשתו.<sup>15</sup>

ואולם יש עוד תחום שמובא בו קל וחומר דומה, והוא שרפת ספרי מינים שכתובים בהם שמות ה': "אמר ר' ישמעאל מה אם להטיל שלום בין איש לאשתו אמר המקום ספר שנכתב בקדושה ימחה על המים ספרי מינין שמטילין איבה בין ישראל לאביהם שבשמים על אחת כמה וכמה שימחו הן והזכרותיהן" (תוספתא, שבת יג, ה).<sup>16</sup> כדי לאבד ספרי מינים, שייתכן שהם גרועים אף יותר מעבודה זרה, מותר למחות את שמות הקב"ה למרות הציווי "לא תעשו כן לה' א-לוהיכם!" הסיבה היא כדי שלא יטילו איבה בין ישראל לאביהם שבשמים. הספרים הללו עלולים לגרור כפירה ונתק בין הקב"ה ובין עם ישראל.

גם במקרה הזה מושם דגש על קשר זוגי ונחיצות שמירתו, אולם בשונה מן המקרים האחרים, שבהם הקשר הזוגי הוא בין בני זוג אנושיים, במקרה הזה מדובר על הזוגיות של עם ישראל והקב"ה. התבוננות זו ביחסי עם ישראל והקב"ה מועצמת בפירוש פסוקים מהפרשה שבה מובא האיסור של "לא תעשו כן".

לאחר הציווי על היחס לפולחן עבודה זרה מדובר על הפולחן הראוי לעבודת ה', ועם ישראל מצווה להביא את זבחייהם אל "הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה'", "לשכנו תדרשו" - למקום משכנו ושכינתו של הקב"ה. תפקידו של המזבח מתואר בספרא:

רבן יוחנן בן זכאי אומר: הרי הוא אומר אבנים שלמות תבנה את מזבח ה' אלהיך, וגומר - אבנים המטילות שלום. והרי דברים קל וחומר, ומה אם אבנים שאינן לא רואות ולא שומעות ולא מדברות על ידי שמטילות שלום בין ישראל לאביהן שבשמים אמר הכתוב לא תניף עליהן ברזל, אדם שמטיל שלום בין איש לאשתו בין משפחה למשפחה בין עיר לעיר ובין מדינה למדינה ובין אומה לחברתה על אחת כמה וכמה שלא תבואהו הפורענות! (ספרא, קדושים ד יא, ח).

על פי המדרש, מטרת קיומו של המזבח היא השכנת שלום בין ישראל לאביהם שבשמים. כאשר יחיד או ציבור חוטא ומתרחק מן הקב"ה, ההתקרבות והכפרה נעשות על ידי הקרבת קורבן. גם ללא קשר לחטא מסוים, העלייה לרגל, ההתקרבות לה' וההתקדמות הרוחנית משולבות בהקרבת קורבנות. דרישת ה' במזבח - לְשָׁכְנוּ תְדַרְשׁוּ - בונה את הקשר ואת השלום בין הקב"ה ובין עמו.<sup>17</sup> משמע, הפרשה מלמדת מצד אחד "לא תעשו כן לה'", ומכאן שאסור למחוק אזכרות ושם ה', ומייד מגבילה ומסייגת את האיסור בקביעה "לשכנו תדרשו". ללמדנו שכשהמחיקה נעשית לשם החיבור לה', מותר למחות את שם ה'.

עיון בהקשר של הדרשה מגלה כי לשון הספרא משווה בבירור (בהשוואה ניגודית) בין הריסת מקומות שמשמשים לעבודה זרה ובין הבנייה של המזבח. הספרא באות ו' שם דורש את הפסוק "אבד תאבדון את כל המקומות" ומתאר את המקומות שנבנו לעבודה זרה ואת עצי האשרה, אשר הם "לא רואין ולא שומעין ולא מדברים", ובכל זאת אנו מצווים להשמידם. ההפך הגמור מאדם העובד את ה' במזבח, שבמקדש ומטפח את השלום בקשר האישי שלו עם הקב"ה וגם בקשר של כלל העם עם הקב"ה, הוא אדם המטפח את השנאה בין ה' לעמו על ידי עיסוק בעבודה זרה או בספרי מינים. בנבואות רבות עובדי האלילים מתוארים מזנים תחת הא-לוהים,<sup>18</sup> וחז"ל אימצו מטפורה זו וקישרו בדרשותיהם בין עבודה זרה ובין אישה סוטה. במאבק בשתי התופעות הללו לפעמים נצרכים אף למחייט שם ה' על המים. הרווח שנקבל ממחייט שם ה' הוא הסרת הריחוק שבין ה' לעמו ובין האיש לאשתו וריבוי השלום במערכות היחסים הללו.

דוד המלך כרה את השיתין שתחת המזבח (אותם שיתין שרבה בר בר חנה בשם רבי יוחנן קבע כי הם "מחוללין ויורדין עד התהום" [בבלי, סוטה מט ע"א]). הוא הכין את התשתיות להצבת המזבח המטיל שלום בין ה' ובין עם ישראל, ובדרך היה עליו לייסד גם את השלום שבין איש לאשתו. אלא שבדרכו להשכנת שלום בין איש לאשתו מונח המוקש שבמעשיו ובעברו של דוד עצמו: מעשה דוד ובת שבע, שעניינו הרחקה בין איש לאשתו. קביעת התהום במקומה והצלת שלום העולם תאלץ את דוד לעבור תהליך של לימוד על משמעות אותו שלום ועל הדרך לכפר על הפרתו. רק כך הוא יוכל להשלים את משימת ייסוד המזבח ולהגן על העולם מפני הצפת התהום.

ייתכן שבהבנת מעשיו של דוד על רקע מעשי בני הא-לוהים בבנות האדם נוכל להבין מהי אותה כפרה שדוד נדרש לה. בפשט הפסוקים מעשי דוד נראים ניצול בלתי נסבל של בת שבע ושל אישה אוריה, דומים דמיון רב לחטאי בני הא-לוהים. ניסיונותיו של דוד לחפות על מעשיו מרמזים שלא לבת שבע דאג כי אם לעצמו. כאשר ציווה דוד

17. פשט הפסוק שר' יוחנן בן זכאי דורש עוסק במזבח שבה עיבל (דברים כז, ו), אבל יש דרשות דומות במכילתות בהקשר של המזבח שבבית ה'. במכילתא דרבי ישמעאל (יתרו, מסכתא דבחדש פרשה יא, ד"ה 'כי חרבך הנפת עליה'), מובאת אותה דרשה כמעט מילה במילה. כמו כן במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי (שמות, פרשת יתרו כ, כב), יש דרשה דומה.  
18. יחזקאל טז; הושע א-ג ועוד.

14. על פי המשנה, סוטה ב, ג-ד.  
15. כך למשל בבבלי, נדרים סו ע"ב, וכן בירושלמי, סוטה א, ג, באגדתא על ר' מאיר.  
16. יש עוד מקבילות רבות.

על אוריה לרדת לביתו ולרחוץ רגליו, הוא לא חשב על המעמד הבעייתי של בת שבע, האסורה על בעלה. הוא גם הקל ראש בסיכון לוחמיו, ולו בשביל שאוריה ימות, והוא יוכל לשאת את בת שבע ולחפות על חטאו. ייתכן שאפילו לקיחת בת שבע לאישה מייד אחרי האבל על אוריה לא נבעה מדאגה לבת שבע עצמה אלא לשמו הטוב שלו.

כאשר בא נתן הנביא להוכיח את דוד התברר שכשלו הניסיונות של דוד להסתיר את מעשיו, וכעת עומדות בפניו שתי אפשרויות בנוגע לבת שבע. בנם המשותף נדון למיתה, וייתכן שמבחינת התדמית הציבורית עדיף לדוד לגרש את בת שבע ולהשכיח כל זכר לחטאיו. משמעותה של אפשרות זו היא שדוד ככל הנראה ימשיך למלוך ולהנהיג את העם כמקודם, ומן הסתם בחלוף הזמן יישארו חטאיו זיכרון רחוק, והוא יזכה מחדש באהדת הציבור. אף שצעד זה יגרום שבת שבע תיחשב בעיני העם לזונה ותהיה דחיה כל חייה, הציבור יראה בו חרטה של דוד על מעשה הזנות ואת התרחקותו מהחטא.

האפשרות השנייה, שתתפרש בעיני רבים כהנצחה של אותו מעשה לא מוסרי, היא להתגבר על הבושה ועל המבוכה ולהשאיר את בת שבע בארמון. אפשרות זו מעמידה במרכז את צרכיה ואת רגשותיה של בת שבע, בהתעלמות מהזעקים על האיסור החמור שבהתחברות מחודשת לאישה שהייתה אסורה על דוד מלכתחילה. יש בצעד זה משום מחייה של שם ה' לטובת הדאגה לאישה המסכנה, ודוד יודע שייתכן שיהיו מי שיבינו את צעדיו כהמשך הכניעה ליצר ולתאוות החומר, יבקרו אותו על כך ואולי אף ינסו לנצל את ההזדמנות להחלשת מעמד המלך בעיני העם. ואולם דוד בוחר להתעלות מעל האינטרסים האישיים שלו, לראות את האישה שמולו בלי כוונות ניצול ולפצות אותה על מעשיו.<sup>19</sup>

ג. חטא דוד ובת שבע לנוכח חטא המפקד וכפרתו

הרב אמנון בזק בשיעוריו על ספר שמואל קושר בין חטא דוד ובת שבע ובין חטא המפקד, שבו התעקש דוד למנות את העם אף שיואב בן צרויה התריע באוזניו שמעשה זה לא יתקבל בעיני הא-לוהים.<sup>20</sup> כך מסביר הרב בזק את הטעות שהובילה את דוד לחטא המפקד: "דוד רצה למנות את ישראל כאדם הסופר את מעותיו. המפקד אמר לתת תחושה של ביטחון, ובמידה מסוימת אף גאוה".<sup>21</sup> תחושת האדנות של המלך והבעלות על נתיניו היא שורש החטא, בדמיון רב להסבר שהבאנו למעשי בני הא-לוהים בבנות האדם ולמעשה דוד בבת שבע. תהליך הכפרה דורש מדוד תשובה וחרטה על תחושה זו.

בהמשך הנביא אכן מתאר את החרטה שעלתה בדוד, בשלב הראשון על עצם המפקד: "וַיָּבֶן לֵב דָּוִד אֶת־אֲחֵרֵי כֵן סָפַר אֶת הָעָם, וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל ה' הֲטָאֲתִי מֵאֵד אֲשֶׁר עָשִׂיתִי וְעַתָּה ה' הֲעֵבֶר נָא אֶת עֵינֶיךָ כִּי נִסְכַּלְתִּי מֵאֵד" (שמואל ב כד, י). לפי המתואר בפרק, הקב"ה נתן לדוד שלוש אפשרויות לבחירת העונש על החטא - שבע שנות רעב, שלושה חודשי מנוסה מאויביו או שלושה ימי מגפת דבר - ודוד בחר בעונש הדבר.

כאן מתגלה שעמדת דוד כלפי נתיניו עוד לא עברה שינוי מספק, ובשלב השני החרטה שבה ועולה בדוד על שבחר בעונש הדבר, שמוטל על העם, במקום לבחור בעונש שיזיק לו ולמשפחתו בלבד: "וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל ה' בְּרָאתוֹ אֶת הַמִּלְאָךְ הַמֶּכֶה בְּעַם וַיֹּאמֶר הִנֵּה אֲנֹכִי חָטָאתִי וְאֲנֹכִי הֶעֱוִיתִי וְאַלֶּה הַצֵּאן מֶה עָשׂוֹ תְהִי נָא יָדְךָ בִּי וּבְבֵית אָבִי" (שם, יז). בהנחיית גד הנביא, כדי לעצור את מגפת הדבר בעם דוד קונה את גורן ארוונה היבוסי ובונה שם מזבח לה'. קבלת האחריות האישית של דוד לגורל העם והמעבר מעמדה שלפיה העם נתון לחסדיו לעמדה שבה הוא מוכן לשלם בעצמו את המחיר על מעשיו היא המאפשרת את עצירת המגפה.

פרשנותו של הרב בזק לדברים מעלה אפשרות שגם ההשתלשלות הכרונולוגית של ספר שמואל מתאימה לתהליך המתואר באגדה על השיתים. בספר שמואל ב פרק ז דוד מעוניין לבנות את בית ה', ונתן הנביא מונע זאת ממנו. לאחר מכן בפרקים יא-יב מתרחש סיפור דוד ובת שבע, המסתיים בהולדת שלמה. בפרק כד, האחרון בספר, מתוארים חטא המפקד והתשובה עליו, המתבטאת בקניית מקום המקדש, בניית המזבח והקרבת קורבנות עליו. לפי דברי הרב בזק, העיסוק בהכנת היסודות לבניית בית המקדש בפרק כד הוא הסימן לתשובה שלמה על שני החטאים יחד.

### תהליך השלום בחמש עשרה המעלות שבתהלים

האתגר הניצב בפנינו כעת הוא ניתוח הקישור שעשו חז"ל בין חמישה עשר שירי המעלות שבתהלים (קכ-קלד), בין תהליך העלאת מי התהום של דוד ואחיתופל ובין חמש עשרה המדרגות שבמקדש. לשם כך נצטרך לדון מעט במזמורים עצמם. לא נוכל להעמיק בכל תוכניהם, אך נתמקד בכמה מוטיבים מרכזיים השופכים אור על הקשר של שירי המעלות לאגדה.

א. יחידה אחת או אוסף מזמורים?

הרעיונות המובעים במזמורים אינם אחידים, ובקריאה ראשונית לא קל למצוא מכנה משותף המאגד אותם. יש מפרשים והוגים הסוברים שהניסיון לאגד את השירים סביב רעיון אחד אינו בר יישום. לשיטתם, כל מזמור עומד בפני עצמו ואינו חלק ממבנה רחב יותר. כך כתב הרב אלחנן סמט בפירושו למזמור קכא: "אין אנו יודעים בוודאות מה משמעותה של הכותרת 'שיר המעלות' (ובמזמורנו: 'שיר למעלות') המשותפת לקבוצה של חמישה עשר מזמורי התהלים קכ-קלד. נאמנים לדרכנו, אנו מפרשים כל מזמור

19. מעין דברים אלה כתב הרב מדן (לעיל, הערה 12), עמ' 129-130.

20. סיפור מפקד העם על ידי דוד המוביל לקניית גורן ארוונה מתואר בשמואל ב כד ובדברי הימים א כא.  
21. שיעורי הרב בזק מפורסמים באתר **תורת הר עציון** בסדרה "שיעורים בספר שמואל ב" (<https://www.etzion.org.il/he/series/sefer-shmuel-bet-heb>). שיעורים 50-53 עוסקים בפרק כד, והציטוט מובא משיעור 50 בסדרה (<https://www.etzion.org.il/he/tanakh/neviim/sefer-shmuel-bet/chapter-24-1-sin-involving->) (census).

בספר תהילים כעומד בפני עצמו: פרשנותו אינה תלויה לא בכותרתו, ולא בשכנותו למזמורים אחרים.<sup>22</sup> גם הרב שטיינזלץ סבור כמוהו, וכך כתב בפירושו לספר תהילים, בהקדמה לשירי המעלות: "אלו הם שירים קצרים שכמעט לכל אחד מהם יש נושא מוגדר לעצמו".<sup>23</sup> ייתכן שהוגים אלה, בני זמננו, נסמכים על שיטתו הכללית של ר' אברהם אבן עזרא בפירושו לספר תהילים: "רצה הגאון רב סעדיה לקשור כל המזמורים זה עם זה ואמר אחר רגשו גוים כי יקרה להם כמקרה אבשלום ואין יכולת במפרש לקשור ככה" (תהלים ג, א, ד"ה 'מזמור לדוד בברחו').<sup>24</sup>

מפרשים אחרים מניחים שמזמורים אלה הם יחידה אחת המחולקת לחמישה עשר חלקים. הרמז הברור ביותר לכך הוא כמובן הביטוי החוזר בכותרותיהם של כל המזמורים, "שיר המעלות".<sup>25</sup> הסוברים שיש קשר בין המזמורים מבינים שהכותרות אינן רק סממן חיצוני אלא מדגישות את החיבור התוכני שבין המזמורים. רד"ק בפירושו למזמור קכ מביא כמה פירושים לביטוי "מעלות", ואחד מהם מתמקד בחזרה ההדרגתית מהגלות: "ויש לפרש עוד כי פירוש המעלות, מעלות הגלות, שעתידים ישראל לעלות מהגלות אל ארץ ישראל, ואלה השירים נאמרים על לשון בני הגלות כולם. וזכר בהם צרת הגלות, וזכר בהם תוחלת הישועה והבטחתה שתהיה על כל פנים" (תהלים קכ, א, ד"ה 'שיר המעלות'). ניכר שרד"ק סבר שחמישה עשר המזמורים מבטאים רעיון אחד: הקושי העצום של ישראל בגלות, המביא לידי תחושת ריחוק מהקודש ולידי כמיהה לגאולה והצלה.

גם רש"ר הירש בפירושו לתהלים מביא מסר משותף לכלל המזמורים ביחידה: "להלן באים חמשה עשר מזמורים שכולם מוקדשים לשאיפה אל על, להתרוממות ממצב שפל ונדכא, מתוך שאיפת ההתעלות זו הם חוזים את פעולת ה' המתגלה בה ומביעים זאת. מכאן **שיר**. שיר חזיון א-להי".<sup>26</sup> עם דבריהם של רד"ק ורש"ר הירש נרצה להוסיף היבט ספרותי-לשוני שחידש עמוס חכם בהקדמתו לשירי המעלות:

ויש אומרים, שהכינוי 'שיר המעלות' רומז לצורה פיוטית מיוחדת, המצויה בפסוקי המזמורים האלה, והיא, שיש מלים וביטויים החוזרים ונשנים בפסוקי המזמור. ואפשר שמלים כאלה, או ביטויים כאלה, מכונים 'מעלות' על שם שהם

כמין מעלות שעולים בהן מפסוק אל פסוק, כגון "מֵאֵין יָבֵא עֲזָרִי עֲזָרִי מֵעַם ה'... אֶל-יָנוּם שְׁמֶרְךָ. הֲנֵה לֹא-יָנוּם וְלֹא יִישָׁן שׁוֹמֵר יִשְׂרָאֵל, ה' שְׁמֶרְךָ". הביטויים 'עֲזָרִי', 'יָנוּם', 'שְׁמֶרְךָ', 'שׁוֹמֵר' הם 'המעלות'.<sup>27</sup>

כאמור, מטרתנו במאמר היא להתחקות אחר הבנת חז"ל את המזמורים בהקשר של האגדה שאנו עוסקים בה ולנסות לברר את ההשתקפות של התהליך שעברו דוד ואחיתופל במזמורים הללו. בתהליך זה יש פנים אישיות אך גם היבטים חברתיים המשפיעים על העם כולו (ואולי אף על העולם כולו). משום כך נכון יותר במסגרת מאמר זה ללכת בדרכם של המאחדים את המזמורים ליחידה אחת. לאחר קבלת הקביעה הזו ברצוננו להציע שהבחנתו של חכם בדבר המבנה הספרותי של המזמורים אינה מנותקת מהמסרים המובעים בפרשנות הרעיונית יותר למזמורים אלא משתלבת בהם ומעצימה אותם. המעלות הן שירים המתחילים בעומק הגלות ועולים דרגה-דרגה הן מבחינה רעיונית הן מבחינה ספרותית, עד שלבסוף הכמיהה אל ארץ ישראל ואל הגאולה מביאה לידי התקרבות פיזית למקדש ולידי התעלות רוחנית אל הקודש.<sup>28</sup>

ד"ר בני גזונדהייט מציג גישה דומה.<sup>29</sup> באמצעות ניתוח ספרותי השם דגש על הקשרים שבין ביטויים דומים באותו מזמור ובין המזמורים, הוא מסביר ששירי המעלות הם יחידה המבטאת תהליך שלם של שיבת ציון ובניין הארץ והמקדש. אגב הרחבה שיטתית והעמקה במזמורים הוא משלב בין פרשנותו של רד"ק, המדגיש את תהליך הגאולה הפיזית, ובין רש"ר הירש, שמבין את המזמורים כמבטאים תהליך רוחני. אין כאן מקום לדון בכל אחד מהשיקולים ומההוכחות לפרשנותו של ד"ר גזונדהייט, אך בעקבות מסקנתנו לעיל נקבל לפחות את הגישה הכללית שלו באשר לשירים.

לאור גישה זו נבחן כעת את מושג ה"שלום", שדנו בו בפרק הקודם בהקשר של האגדתא. הפעם נברר ונדייק את השלום המתגלה בתוכנה של יחידת שירי המעלות, ונבדוק אם הוא תואם לשלום הנבנה בהתרחשות שבין דוד לאחיתופל ואם הוא תורם פנים נוספות להבנתנו את אותו שלום.

הערה בנוגע למבנה היחידה: גם בקרב הסוברים שיש לראות בשירי המעלות יחידה אחת יש חילוקי דעות בנוגע לקביעת החלוקה המבנית הפנימית של היחידה הזו.<sup>30</sup> אנו נאמץ את החלוקה המוצגת במאמרו של ד"ר גזונדהייט, שלפיה מזמורי שיר המעלות

22. הרב אלחנן סמט, "מזמור קכא - מזמור ברכת הדרך (1)", הערה 4, **תורת הר עציון** (<https://www.etzion.org.il/he/tanakh/ketuvim/sefer-tehillim/psalm-121-travelers-blessing-part-i>).

23. הרב עדין אבן ישראל שטיינזלץ, **התנ"ך המבואר: תהלים**, ירושלים 2017, עמ' 264.

24. אשר לפרשנותו לכותרות המזמורים "שיר המעלות", ראו פירושו לתהלים קכ, א, ד"ה 'שיר המעלות', וכן ביתר הרחבה בפירושו לתהלים ד, א, ד"ה 'למנצח בניגונות'. אף על פי כן יש כמה מזמורים בשירי המעלות שראב"ע פירשם לפי סמיכותם.

25. יוצא דופן הוא כמובן מזמור קכא, שכותרתו "שיר למעלות". שינוי זה מינורי ביותר, וגם אם יש לו משמעות מיוחדת, פתיחת המזמור עדיין דומה מאוד לפתיחת ארבעה עשר המזמורים האחרים.

26. לפירוש רש"ר הירש לתהלים קכ, א, ראו: שמשון רפאל הירש, **תהלים עם פירוש רש"ר הירש**, ירושלים תשנ"ה, עמ' 485.

27. עמוס חכם, "הקדמה לשירי המעלות", **דעת מקרא: תהלים**, ירושלים תשל"ט, עמ' תלח.

28. בסוגת הסונטות בשירה יש מבנה מורכב למדי המזכיר מעט את שירי המעלות - כליל סונטות - רצף של חמש עשרה סונטות, שהשורה המסכמת בכל שיר היא השורה הפותחת בשיר הבא, והסונטה האחרונה כוללת את הטורים המסכמים של כל הסונטות הקודמות (להגדרה מדויקת ראו: אשר א' ריבלין, "כליל סונטות", **מונחון לספרות**, תל אביב 1998, עמ' 30).

29. ד"ר בני גזונדהייט, "שירי המעלות - יחידה ספרותית על פי הפרשנות ההקשרית", **פנים חדשות ב"אשת חיל" ובספר תהלים**, אלון שבות תשס"ג, עמ' 42-43.

30. לדוגמה, הרב יהודה שביב מאמץ את חלוקתו של י' שויער לחמש יחידות של שלושה-שלושה מזמורים, ראו: יהודה שביב, **יסוד המעלה: עיונים בשירי המעלות בתהלים**, אלון שבות תשמ"ז, עמ' 216. גם חכם בפירוש דעת מקרא (לעיל, הערה 27, עמ' תקג-תקד) מביא כמה סגנונות חלוקה.

נחלקים לשלוש תת-יחידות; בכל אחת חמישה מזמורים. שוב, אין כאן מקום להאריך בהוכחות לחלוקה זו,<sup>31</sup> אך כדי לשבר את האוזן נביא ציטוטים מספר מכל תת-יחידה התומכים בחלוקה:

1. הצלת המשורר מהגלות והודיה לה' בירושלים (קכ-קכד)

בתחילת היחידה המשורר עדיין בגלות, "אוֹיְהָ לִי כִּי גִרְתִּי מִשֶּׁשֶׁךְ שְׁכַנְתִּי עִם אֲהֶלִי קָדְר" (תהלים קכ, ה), ובהמשכה הוא כבר עומד בשערי העיר ירושלים, בדרכו לבית ה': "שְׁמַחְתִּי בְּאֲמָרִים לִי בֵּית ה' נִלְךְ. עֲמָדוֹת הָיוּ רְגְלֵינוּ בְּשַׁעְרֵי יְרוּשָׁלַם" (שם קכב, א-ב).

2. ארץ ישראל נבנית ונערכת לקראת קיבוץ בניה לתוכה (קכה-קכט)

כחלק משיבת ציון מתוארת הפעילות החקלאית של יושבי הארץ - "הַגְדִּיל ה' לַעֲשׂוֹת עֲמָנוּ הָיִינוּ שְׂמֵחִים [...] הַזְרְעִים בְּדַמְעָה בְּרִנָּה יִקְצְרוּ" (שם קכו, ג-ה). לאחר מכן מתוארת בניית בתים פיזית, הנסמכת על הצלחת ה' את מפתחי היישוב הישראלי בציון: "אִם ה' לֹא יִבְנֶה בַּיִת שְׁוֹא עֲמָלוּ בּוֹנְיוֹ בּוֹ אִם ה' לֹא יִשְׁמֵר עִיר שְׁוֹא שְׁקֵד שׁוֹמֵר" (שם קכז, א). פרק קכח מלא בדימויים המשווים את הצלחת המשפחה להצלחה ולשגשוג חקלאי-כלכלי, המעניקים תחושה שהמשורר חווה פריחה וצמיחה של היישוב.

3. המשמעות המוסרית-דתית-חברתית של שיבת ציון (קל-קלד)

שיבת ציון הפיזית מביאה את הגאולים לידי תשובה רוחנית: "אִם עֲוֹנוֹת תִּשְׁמֵר יְ-הוָה אֶ-דְּנִי מִי יַעֲמֵד. כִּי עֲמָךְ הַסְּלִיחָה לְמַעַן תִּתְּנָא" (שם קל, ג-ד). כמו כן ה' נשבע לשכון בציון ולתמוך בבניה: "כִּי בָחַר ה' בְּצִיּוֹן אֹהֶל לְמוֹשֵׁב לוֹ. זֹאת מְנוּחָתִי עַד־יָעַד פֶּה אֲשֶׁב כִּי אֹתִיהָ. צִיְדָה בָּרֶךְ אֲבִירָה אֲשִׁבֵּעַ לָחֶם. וְכִהְנִיָּה אֲלַבִּישׁ יָשַׁע וְחִסְדִּיהָ רִנָּן יִרְנְנוּ" (שם קלב, ג-טז). היחידה מסתיימת באחדות העם: "הִנֵּה מֵה טוֹב וְיִמָּה נָעִים שְׂבַת אֲחִים גַּם יִחַד" (שם קלג, א) ובברכות העם לה' וה' לעם: "הִנֵּה בָּרַכּוּ אֶת ה' כֹּל עַבְדֵי ה' [...] יְבָרְכֶךָ ה' מִצִּיּוֹן עֲשֵׂה שְׂמִים וְאֲרָץ" (שם קלד, ג-ד).

ב. מושג ה"שלום" בשירי המעלות

שבע פעמים נזכרת המילה "שלום" בשירי המעלות. לשם השוואה, בספר תהלים כולו המילה חוזרת עשרים פעמים. אם כך, שכיחות המילה גבוהה במזמורים אלו לעומת

31. להוכחות החלוקה והתאמתה לתוכן ומבנה המזמורים ראו לעיל בהערה 29, וכן באתר: <https://www.tehillim.org.il/topic/%d7%9e%d7%91%d7%95%d7%90-%d7%9c%d7%a9%d7%99%d7%a8%d7%99-%d7%94%d7%9e%d7%a2%d7%9c%d7%95%d7%aa-%d7%9e%d7%96%d7%9e%d7%95%d7%a8%d7%99-%d7%9d-%d7%a7%d7%9b-%d7%a7%d7%9c%d7%93/>

שכיחותה בשאר הספר.<sup>32</sup> מספר ההיקריות הטיפולוגי גם הוא מעניק חשיבות נוספת למילה בתוך היחידה. בתת-יחידה הראשונה המילה "שלום" נזכרת חמש פעמים. בתת-יחידה השנייה היא נזכרת פעמיים נוספות בביטוי הייחודי "שלום על ישראל". תחילה נדון בהיקריות המפורשות של המילה, בהקשרן בפסוקים ובמזמורים שבהם הן מצויות. לאחר מכן נבחן את התת-יחידה השלישית, שבה המילה "שלום" אינה נזכרת בפירוש, אך יש בה רמזים ברורים להתגלות השלום בתהליך שיבת ציון.

ג. היקריות השלום ביחידה הראשונה, מהגלות לירושלים<sup>33</sup>

שני האזכורים הראשונים של המילה שלום נמצאים כבר במזמור הפותח את היחידה - מזמור קכ:

שִׁיר הַמַּעְלוֹת אֶל ה'  
בְּצִרְתָּה לִי קְרִאתִי וַיַּעֲנֵנִי.  
ה' הִצִּילָה נַפְשִׁי  
מִשְׁפַּת שְׁקָר מִלְשׁוֹן רְמָיָה.  
מֵה יִתֵּן לָךְ וַיְמָה יִסִּיף לָךְ  
לְשׁוֹן רְמָיָה.  
חֲצִי גְבוּר שְׁנוּנִים עִם גַּחְלֵי רְתָמִים.  
אוֹיְהָ לִי כִּי גִרְתִּי מִשֶּׁשֶׁךְ  
שְׁכַנְתִּי עִם אֲהֶלִי קָדְר.  
רַבַּת שְׁכָנָה לָהּ נַפְשִׁי עִם שׁוֹנֵא שְׁלוֹם.  
אֲנִי שְׁלוֹם וְכִי אֲדַבֵּר הַמָּה לְמַלְחָמָה.

מזמור קכ הוא המזמור הראשון במחרוזת שירי המעלות, והדובר נמצא בו בעומק הגלות, אי-שם במשך או בקידור.<sup>34</sup> הוא חש שהוא נתון בסביבה עוינת ביותר, בקרב אנשים המדברים "שפת שקר" ו"לשון רמייה". בשני הפסוקים האחרונים של המזמור חוזרת המילה "שלום". בפעם הראשונה בהקשר שלילי ביותר: "רַבַּת שְׁכָנָה לָהּ נַפְשִׁי עִם שׁוֹנֵא

32. על פי מעבדת התנ"ך באתר <https://mg.alhatorah.org/TanakhLab>, שכיחות המילה "שלום" בפסוקים קכ-קכט גדולה פי עשרה משכיחותה בכל ספר תהלים.

33. הכותרות המתמצותות לתת-יחידות לקוחות גם הן ממאמרו של גזונדהייט (לעיל, הערה 29).

34. משך הוא מבניו של יפת (בראשית י, ב) ובספר יחזקאל (לח, ב) משך היא שם מקום בארץ מגוג או בסמוך לה. על פי אטלס דעת מקרא (עמ' 42), רוב צאצאיו של יפת התיישבו בחבלי ארץ צפונית-מזרחית לים התיכון, בסביבה שבין אסיה הקטנה לאירופה של היום, ובאיי הסביבה. קדר הוא בנו השני של ישמעאל, ובאטלס דעת מקרא (עמ' 48) צאצאי השבט ממוקמים על גבול בבל, דרומית לנהר פרת. על כל פנים, ברור שכוונת המשורר היא לבטא שהוא נמצא בגלות, במרחק עצום מישראל ומירושלים, בין שמקומו מזרחי ובין שצפונה (וראו פירוש דעת מקרא על הפסוק).

**שְׁלוֹם** - אין פה שלום כלל אלא להפך, עוינות ומאבק. מייד לאחר מכן הדובר מנגיד את עצמו לאויבים הסובבים אותו ומצהיר: "אֲנִי שְׁלוֹם וְכִי אֲדַבֵּר, הִמָּה לְמַלְחָמָה". המסר של הדובר הוא שאף על פי שהוא מוקף באנשים שטופי שנאה ורודפי מלחמה, הוא עצמו חותר לשלום. עמדתו הנפשית, שאיפותיו ואף דרך דיבורו מכוונות לשלום, אך בכל פעם שהוא פותח את פיו הוא נתקל בדברי האויבים, השולחים אליו חיצונית מלחמה. ככל הנראה התנגדות זו של הסביבה למאמצי השלום של הדובר היא שמביאה אותו לכלל הבנה שעליו לעזוב את הגלות ולצאת לדרך לציון. אף שבמזמור הבא, מזמור קכא, יש רמזים ברורים לכך שהדרך רצופה סכנות,<sup>35</sup> הדובר מחליט לנטוש את מקום השנאה והמלחמה ולעלות לארץ ישראל.

המילה "שלום" חוזרת שוב בפרק קכב, ויש לה בו שלוש היקרויות בשלושה פסוקים עוקבים:

שִׁיר הַמַּעֲלוֹת לְדָוִד  
 שְׁמַחְתִּי בְּאִמְרֵי לִי בַיַּת ה' וְלֵךְ.  
 עֲמֻדוֹת הָיִו רְגְלֵינוּ בְּשַׁעְרֵי יְרוּשָׁלַם.  
 יְרוּשָׁלַם הַבְּנוּיָה כְּעִיר שֶׁחֲבָרָה לָהּ יַחְדָּו.  
 שְׁשֵׁם עָלוּ שְׁבֻטִים שְׁבֻטֵי יָהּ  
 עֲדוֹת לִישְׁרָאֵל לְהַדוֹת לְשֵׁם ה'.  
 כִּי שָׁמָּה יֵשְׁבוּ כְּסָאוֹת לְמִשְׁפָּט  
 כְּסָאוֹת לְבַיַת דָּוִד:  
 שְׁאֵלוּ שְׁלוֹם יְרוּשָׁלַם יִשְׁלִיו אֲהֲבֵיךָ.  
 יְהִי שְׁלוֹם בְּחִילֵךְ שְׁלוֹה בְּאֲרָמְנוֹתֵיךָ.  
 לְמַעַן אֲחִי וְרַעֲי אֲדַבְּרָה נָא שְׁלוֹם בְּךָ.  
 לְמַעַן בַּיַּת ה' אֶ-לֵהִינּוּ אֲבַקֶּשָׁה טוֹב לְךָ.

בתחילת המזמור מתוארת שמחת המשורר בעמדו בכניסה לעיר ירושלים, "הַבְּנוּיָה כְּעִיר שֶׁחֲבָרָה לָהּ יַחְדָּו" - עיר שעולים אליה שבטי העם למיניהם - ובה מתקבצים ומתחברים יחד במטרה משותפת "לְהַדוֹת לְשֵׁם ה'". כבר בשלב זה נראה שהשלום שזור בעיר, אך לפני שהדובר מעלה את מושג השלום ישירות, הוא מתאר את מערכת המשפט המסודרת בירושלים: "כִּי שָׁמָּה יֵשְׁבוּ כְּסָאוֹת לְמִשְׁפָּט, כְּסָאוֹת לְבַיַת דָּוִד". תיאור זה עשוי להפתיע את הקוראים: אם בני כל השבטים וכל בני העם מתחברים ומתאחדים

35. בין היתר, הפסוקים "אֵל יִתֵּן לְמוֹט רְגְלֵךְ אֶל יְגוֹם שְׁמֶרְךָ" וכן "יִזְמַם הַשָּׁמַשׁ לֹא יִכְפֶּה וְיָרִחַ בְּזִלְזָה" שבפרק קכא מורים על הדרך המסוכנת והמאתגרת.

בירושלים, מדוע צריך "כיסאות למשפט"? הדובר רומז שכדי לקוות לשלום באמת, יש למסד את רשויות המשפט והצדק בעיר גם בתקופות שנראה שהחברה מתוקנת ואין חשש למאבקים בתוכה.

התקווה והתפילה לשלום, אם הן כנות, יכולות לבוא רק לאחר שהחברה התאמצה להשכין שלום בתוכה. בניגוד לאויבי הדובר בגלות, שאינם מסוגלים לשמוע דברי שלום, שבטי ישראל החוזרים מהגלות לציון ומתחברים בירושלים מדברים בשפתו של הדובר במזמור ומקווים לריבוי שלום, שלווה ואחדות.

בשני הפסוקים האחרונים בפרק יש תקבולת ישרה. הביטוי "למען אחיי ורעיי" מקביל לביטוי "למען בית ה' א-לוהינו", והביטוי "אדברה נא שלום בך" מקביל לביטוי "אבקשה טוב לך". המשאלות העוסקות בחברה ובשלום שישורר בה הן אותן משאלות העוסקות בבית ה'. השלום בחברה הכרחי לקיום המקדש לא פחות משהוא הכרחי לקיום החברה. משום כך בקשת השלום של הדובר וחבריו היא אותה בקשה לטוב בעיר ירושלים ובבית ה', כי הדברים תלויים אלה באלה.

אם כן, ביחידה הראשונה של שירי המעלות, העוסקת בעליית הגולים מהארצות שהתפזרו בהן אל ארץ ישראל וירושלים, אנו רואים תהליך שבתחילתו הדובר נמצא בסביבה המסרבת לשלום ומתנגדת לו. כאשר הדובר מחליט לעזוב את הגלות ולעלות לירושלים לבית ה', הוא חובר לשאר שבטי ישראל, ויחד העם כולו מתחיל תהליך של השכנת שלום. תהליך זה מתאפשר בזכות שלושה גורמים: (1) העמדה הבסיסית של העולים לירושלים היא של חיבור סביב הודיה לה; (2) הבאים לירושלים עוסקים בפועל במיסוד רשויות הצדק והשלום בחברה; (3) גם אחרי העיסוק בחיבור ובהשכנת שלום בחברה העולים ממשיכים להתפלל ולקוות לשלום ארוך טווח שיתבטא בקיום החברה ובקיום בית ה' לאורך זמן.

ד. היקרויות השלום ביחידה השנייה: ארץ ישראל מתכוננת לקיבוץ גלויות

פרק קכה ופרק קכח מסתיימים שניהם בביטוי "שלום על ישראל". אין עוד מקום בתנ"ך שהביטוי חוזר בו, והיקרותו פעמיים בשני פרקים סמוכים כל כך ודאי מורה ללומדי ספר תהלים להשוות בין הפרקים הללו.



**טבלת השוואה בין מזמור קכה למזמור קכח** (הודגשו ביטויים דומים וביטויים ניגודיים)

מזמור קכה	מזמור קכח
שִׁיר הַמַּעֲלוֹת הַבְּטָחִים בָּהּ כָּהָר צִיּוֹן לֹא יִמוּט לְעוֹלָם יֵשֶׁב. יְרוּשָׁלַם הָרִים סְבִיב לָהּ וְהָ סְבִיב לְעִמּוֹ מַעֲתָה וְעַד עוֹלָם. כִּי לֹא יִנּוּחַ שִׁבְט הָרָשָׁע עַל גּוֹרֵל הַצְּדִיקִים לְמַעַן לֹא יִשְׁלַחוּ הַצְּדִיקִים בְּעוֹלָתָהּ יְדֵיהֶם. הַיְטִיבָה ה' לְטוֹבִים וְלִישָׁרִים בְּלִבּוֹתָם: וְהַמְטִים עַקְלֹתוֹתָם יוֹלִיכֵם ה' אֶת פְּעָלֵי הָאָן שְׁלוֹם עַל יִשְׂרָאֵל.	שִׁיר הַמַּעֲלוֹת אֲשֶׁרֵי כָּל יָרָא ה' הַהֶלֶךְ בְּדֹרְכָיו. יָגִיעַ כַּפְיָךְ כִּי תֹאכַל אֲשֶׁרֵיךָ וְטוֹב לָךְ. אֲשֶׁתְּךָ כִּגְפּוֹן פְּרִיָה בְּיַרְכְּתֵי בֵיתְךָ בְּנִיָה, כְּשֶׁתִּלִּי זִיתִים סְבִיב לְשִׁלְחָנְךָ. הִנֵּה כִּי כֵן יִבְרַךְ גְּבֵר יָרָא ה'. יְבָרְכֶךָ ה' מִצִּיּוֹן וְיֹאחַז בְּטוֹב יְרוּשָׁלַם כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ. וְיֹאחַז בְּנִים לְבְנֵיךָ שְׁלוֹם עַל יִשְׂרָאֵל.

מזמור קכה עוסק בחברה המתגוררת בירושלים וסביב לה. אם החברה תבטח בה, היא תהיה יציבה ותגונן על ירושלים בדומה לקב"ה, המגונן על עמו. בהמשך ליציבות ולביטחון בירושלים ובסביבתה המשורר מביע תקווה שלא ידבק בצדיקים שום רשע, ובזכות זה הם לא יעסקו במשלח יד שיש בו עוול. תפילת המשורר היא שהנהגה של צדק ויושר תשתלם לצדיקים, כי כתוצאה ממנה ייטיב ה' לטובים וירע לרשעים. כך יבוא "שלום על ישראל", שמשמעותו יציבות ביטחונית ושלום בתוך החברה המתישבת בסביבות ירושלים.

בין מזמור קכה לקכח יושבים שני מזמורים המתארים את בניית ההתיישבות בהרי ירושלים. מזמור קכו ("שִׁיר הַמַּעֲלוֹת בְּשׁוֹב ה' אֶת שִׁיבַת צִיּוֹן") מבטא בעיקר את שמחת הגולים המשקיעים מאמצים כבירים בביסוס החקלאות, ובזכות ברכת ה' רואים פירות בעמלם. מזמור קכז ("שִׁיר הַמַּעֲלוֹת לְשִׁלְמָה אִם ה' לֹא יִבְנֶה בֵּית") מתאר בניית בתים, דאגה לשמירת העיר וביטחונה, וכן גידול אוכלוסין על ידי בנים שהם "שֹׁכְרֵי פְּרֵי הַבְּטָן". ייחוס המזמור לשלמה המלך בפסוק הראשון רומז גם למאמצים לבניית בית המקדש. ההשקעה הרבה של המתישבים מצליחה בזכות גורם חשוב ביותר: ה' הוא העומד מאחורי העשייה הגדולה, שהרי אילולא סייע בידם, היו כל מאמציהם לשווא.

הנושא של מזמור קכח פרטי ואישי בהרבה: ירא ה' ומשפחתו. אותו ירא ה' ההולך בדרכי ה' אינו חושב אפילו לשלוח "בעוולתה" את ידו, כמו שחושש המשורר במזמור קכה, אלא אוכל מיגיע כפיו. הביטויים "אשריך וטוב לך", "גפן פורייה", "שתילי זיתים" ועוד משרים אווירה של הנאה מפריחה כלכלית ושגשוג משפחתי בזכות אותו יושר המדריך את ירא ה'. בכך מזמור קכח הוא התגשמות של משאלת המשורר במזמור קכה. ויותר מכך, הבנים היושבים סביב שולחן אביהם מעניקים תחושה של יציבות ואחדות משפחתית עם העברת המסורת הבוטחת בה' לדור הבא.

בדומה לירושלים, ש"הרים סביב לה", מתממש הדימוי של "ה' סביב לעמו" באופן פרטי על ידי ברכת ה' היוצאת מציון וחלה בתא המשפחתי. ברכת המשורר לאב, שוודאי גאה במשפחתו ובבניו, מתפצלת למישור הלאומי-חברתי, שימשיך לראות בטוב ירושלים כל חייו, ולמישור האישי-משפחתי, שיראה בנים לבניו, הממשיכים את מסורת הסב ואת היציבות סביב השולחן המשפחתי. התיאור הנפלא של שלום וחיבור בתוך המשפחה מביא גם הוא ל"שלום על - כלל - ישראל".

לא במקרה התהליך המתפתח דרך ההיקרויות המפורשות של המילה "שלום" בשירי המעלות מסתיים בקשר בין שלום בתוך המשפחה, בין איש לאשתו ובין ילדיהם, ובין השלום הציבורי הישראלי. לאור הצגת בית המקדש והמזבח כמקום של השכנת שלום בין הקב"ה לישראל בפרקים הראשונים, ולאור הבנת תשובתו של דוד על חטאו לבת שבע כסמל לשלום זוגי-אישי המשפיע על המצב החברתי הכלל-ישראלי, יש כאן פתח מרכזי ביותר להבנת הקישור בין שירי המעלות ובין האגדה של דוד המלך ואחיתופל.

ה. השלום ביחידה השלישית: התפתחות דתית-חברתית בציון

התת-יחידה השלישית היא שיאו של תהליך הגאולה הרוחני בשירי המעלות. מזמור קל וקלא עוסקים בהתקרבות רוחנית לה' לאחר ההתפתחות הכלכלית והביטחונית שבתת-יחידה הקודמת. התקרבות זו ממשיכה להתבטא במרכז הרוחני של העם - בית ה'. בשתי התת-יחידות הראשונות יש רמזים לכך שמאויים של שבי ציון הוא בניין ירושלים, ובעיקר המקדש, ומזמור קלב והלאה יש תיאורים ממוקדים וברורים יותר של עבודת ה' במקדש.<sup>36</sup> לעומת ההצהרה הנרגשת אך הכללית של הדובר, "שִׁמְחָתִי בְּאִמְרֵים לִי בַּיַּת ה' גִּלְךָ", שבפרק קכב, וכן להזכרת שלמה המלך, רמז לבניין בית ה' בפסוק הראשון של פרק קכז, הביטויים כאן כבר מפורשים הרבה יותר. בפרק קלב: "נְבֹאָה לְמִשְׁכְּנוֹתָיו, נִשְׁתַּחֲוֶה לְהֵדֶם רַגְלָיו" וכן "קוֹמָה ה' לְמִנְחֹתֶךָ אֲתָה וְאַרְוֹן עֲדָךְ", המדבר בבירור על העלאת הארון למקדש.<sup>37</sup>

הזכרנו לעיל את תיאורי השראת השכינה במקדש, כדוגמת "זאת מְנוּחָתִי עַד־עַד", הנאמרת כביכול מפי הקב"ה; מזמור קלד גם הוא מזכיר את "עֲבָדֵי ה' הָעֹמְדִים בְּבֵית ה' בְּלִילוֹת", רמז מובהק לשומרים במקדש בלילה<sup>38</sup> ולעבודות הלילה, שהן במהותן "השלמות" לעבודות היום. מכך אפשר להבין שהמשורר מתאר את עבודת המקדש השלמה או מתפלל עליה, כולל השמירה ופרטי העבודה הקטנים הנמשכים גם בלילה.

שני הפרקים האחרונים בשירי המעלות - מזמור קלג וקלד - יצריכו דיון מעמיק יותר, שכן הם הפסגה של חמישה עשר המזמורים. התהליך שהתחיל בגלות ובריחוק מסתיים

36. ד"ר גזונדהייט (לעיל, הערה 29) מבין שפרק קכב, קכז וקלג, הפרקים האמצעיים בכל חמישייה, משמשים ציר מרכזי המבטא את המגמה הכללית של שירי המעלות. התפתחותה של בקשת המקדש בציר זה מאירה את המהלך של כל חמישה עשר המזמורים.

37. על המקבילות בין פסוק זה ובין סיפור העלאת הארון על ידי שלמה ראו שם.

38. לשון המשנה במסכת מידות (א, ב): "וכל משמר שאינו עומד".

בתיאורים המרגשים של אחוות אחים וברכת ה' את העם. פרק קלג כולל רכיבים המובילים לברכת חיים, ובפרק קלד מושג הברכה מתרחב לכמה מישורים, מה' לאדם ומהאדם לה' ועוד, המשך ישיר של הפרק הקודם. ננתח בקצרה את פרק קלג:

שִׁיר הַמַּעֲלוֹת לְדָוִד  
הִנֵּה מָה טוֹב וּמָה נְעִים שִׁבְתְּ אֲחִים גַּם יַחַד.  
כְּשֶׁמֶן הַטּוֹב עַל הָרֹאשׁ יֵרֵד עַל הַזָּקֵן  
זָקֵן אֶהְרֵן שְׁיֵרֵד עַל פִּי מְדוּתָיו.  
כְּטֵל חֶרְמוֹן שְׁיֵרֵד עַל הַרְרֵי צִיּוֹן  
כִּי שֵׁם צְוָה ה' אֶת הַבְּרִכָּה חַיִּים עַד הָעוֹלָם.

הפסוק הראשון במזמור מתאר ישיבת אחים יחד. רש"י על אתר מוסיף על התיאור אלמנט ציורי וקובע שהפסוק מתאר את ישראל והקב"ה בבית המקדש: "כשישב הקדוש ברוך הוא בבית הבחירה עם ישראל הקרויין אחים ורעים ויהיה גם הוא יחד עמהם". פרשנים אחרים מדייקים קצת אחרת את הבנת הפסוק ואת זהות ה"אחים", אך רבים מסכימים שמדובר כאן בתיאור של אחדות מיוחדת הקשורה לחברה הנמצאת במקדש או בירושלים.<sup>39</sup> ייתכן שבתיאור "הנה מה טוב ומה נעים" יש התכתבות עם הפרקים העוסקים בשלום בתת-יחידות הקודמות - "אבקשה טוב לך" ביחידה הראשונה בפרק קכב, וכן "וראה בטוב ירושלים" ביחידה השנייה בפרק קכת. דומה שהמשורר מצביע על האחים היושבים יחד ואומר: הנה, ראו את ההתגשמות של הבקשה לטוב בעיר ירושלים ושל האיחול לירא ה' שיזכה בעצמו לראות בטוב העיר.

בשני הפסוקים הבאים המשורר משתמש בדימויים מתמיהים ביותר לתיאור אחווה זו. הדימוי הראשון הוא לשמן על ראשו של אהרן, המטפטף ויורד אל זקנו הארוך. ויש לשאול, מה שייך כאן אהרן הכהן הגדול? יש מרכיבים רבים בדמותו של אהרן ובתפקידו הציבורי כמנהיג וככהן שיכולים להסביר את הקשר שלו אל הפרק שלנו, אך נתמקד דווקא בקשר שלו אל העצמת השלום בחברה.

ידועה המשנה: "הלל אומר הוי מתלמידיו של אהרן. אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבת לתורה" (אבות א, יב). אומנם לא נוכל לדעת אם מסורת זו הנמצאת בתורתו של הלל הזקן היא בעלת מקור קדום או חידוש מתקופתו של הלל עצמו. עם זאת לא מן הנמנע שתפיסה זו כלפי אהרן הכהן רווחה עוד בזמן כתיבת שירי המעלות, וחז"ל עצמם קישרו אותה למזמור שלנו:

39. ראו למשל אבן עזרא ורד"ק על אתר.

ומנין שאהרן רודף שלום בישראל? [...] וכן הכתוב מפורש על ידי אהרן בקבלה:<sup>40</sup> בריתי היתה אתו החיים והשלום, שהיה רודף שלום בישראל. ואתנם לו מורא ויראיני, שקיבל עליו כל דברי התורה באימה וברתת ובזיע. מה תלמוד לומר מפני שמי נחת הוא? אמרו, בשעה שיצק משה שמן המשחה על ראש אהרן נרתע ונפל לאחוריו, אמר אוי לי שמעלתי בשמן המשחה! השיבתו רוח הקודש: הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד. כשמן הטוב על הראש היורד על הזקן זקן אהרן שיורד על פי מדותיו. כטל חרמון שיורד על הררי ציון. מה הטל הזה אין בו מעילה, אף שמן המשחה אין בו מעילה (ספרא, שמיני, מכילתא דמילואים לז).<sup>41</sup>

המדרש כמו רומז לנו ש"שבת אחים גם יחד" גובר על אפשרות המעילה בשמן המשחה, ומשום כך אל לו לאהרן לחשוש ולהירתע מהאחריות שבקבלת הכהונה עליו. תכונותיו של אהרן - רדיפת השלום ואהבת הבריות - הן היסודות המכשירים אותו להנהיג את עם ישראל בעבודת המקדש הרבה יותר מטקס משיחת השמן על ראשו.

מדרשים מאוחרים אף הם מתארים את הנהגותיו של אהרן רודף השלום. נביא כאן דוגמה אחת מני רבות:

שכך היתה אומנותו של אהרן הצדיק: שמע על שנים שהיו מריבין, הולך אצל האחד, ואומר לו שלום עליך רבי, והוא אומר לו שלום עליך רבי ומרי. מאן יבקש מורי כאן? והוא אומר פלוני חבירך שגרני אליך לפייסך, מפני שאמר אוי שסרחתי על חבירי! מיד אותו האיש היה מהרהר בדעתו, וכי כזה הצדיק בא אלי לפייסני! והיה אומר לו, רבי, אני הוא שסרחתי עליו. הולך אצל האחר אומר לו כן. פגשו שניהם בדרך, זה אומר לזה מחול לי מורי שאני סרחתי, וזה אומר כן לזה. שמע על בעל ואשתו שעשו מריבה, הולך אצל הבעל ואומר לו, בשביל שאני שומע שנתנצית עם אשתך, אם אתה מגרש אותה, ספק תמצא כמותה ספק לא תמצא. ועוד אם אתה מוצא, ומתנצית עמך, תחלת דבר היא אומרת לך, כך עשית לאותה ראשונה. ועל זאת היו כל ישראל אנשים ונשים אוהבין אותו (כלה רבתי ג, א).

40. דרשה זו נסבה על דברי מלאכי בתוכחתו לכוהנים שאינם ממלאים את תפקידם בברית שכרת ה' עם בני לוי: "בריתי היתה אתו החיים והשלום ואתגם לו מורא ויראיני ומפני שמי נחת הוא. תורת אמת היתה בפיהו ועולה לא נמצא בשפתיו בשלום ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעון. כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא" (מלאכי ב, ה-ז).

41. אומנם פירוש הראב"ד וכן בעל "מדרש חכמים" פירשו את הדרשה אחרת מעט משהצגנו, בהסתמך על הגמרא בבבלי, כריתות ה"ב. עם זאת לענ"ד אילו הייתה השאלה במדרש הלכתית נקודתית בלבד - אם יש מעילה בשמן המשחה או לא - לא היה צורך בציטוט הפסוק מפרקנו. ציטוט הפסוק מכון, והוא מרמז לאחווה ולרעות שבין משה לאהרן לאורך כל ימי המילואים. לדעתי בהקשר של דרשות הפסוקים ממלאכי ולתיאור אופיו של אהרן, הוא בא גם להדגיש עוד יותר את רדיפת השלום של אהרן ואת הסיבות לבחירתו לכהן גדול.



מדרשים מעין אלה צרבו בתודעתנו את דמותו של אהרן הכהן כמשכין שלום בין אדם לחברו ובין איש ואשתו, עד שהלומדים כמעט אינם מסוגלים לקרוא את מזמור קלג בניתוק מדמות זו. אם כן, כדי לבאר את איכותה וטיבה של אחוות האחים היושבים יחד, המשורר, לפחות לפי פרשנות חז"ל, מביא את דמותו של אהרן, סמל השלום החברתי.

הדימוי השני במזמור הוא לטל חרמון היורד על הררי ציון. גם כאן נחלקו המפרשים בהבנת התרומה המדויקת של הטל והחרמון לדימוי, אך רבים הבינו שזהו סמל לשפע וברכה גשמית.<sup>42</sup> משמעות הדבר היא שהאחוה ורדיפת השלום בירושלים ובהרי ציון גורמות להם להיות מקור לשפע, ברכה וחיים טובים. המילה "יורד" חוזרת במזמורנו שלוש פעמים, וגם היא תורמת למסר זה: את הביטוי "ציווה ה' את הברכה" אפשר להבין בהשוואה לפסוק בספר ויקרא, "וְצִוִּיתִי אֶת בְּרַכְתִּי לְכֶם בְּשָׁנָה הַשְּׁשִׁית וְעָשִׂיתָ אֶת הַתְּבוּאָה לְשֵׁלֶשׁ הַשָּׁנִים" (ויקרא כה, כא), העוסק גם הוא בשפע כלכלי. ה' ציווה את ברכת החיים בהרי ציון, ומשם השפע יורד וזורם, כמו השמן והטל, לשאר האזורים הסובבים את ירושלים.

יש עוד שתי דרכים שאפשר לפרש בהן את הפסוק האחרון במזמורנו. בפשט התורה ה' מצווה לברך שתי ברכות; אחת מהן היא ברכת המזון, שבה מושא הברכה הוא הקב"ה: "וְאָכַלְתָּ וְשָׂבַעְתָּ וּבְרַכְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ עַל הָאֲרֶזְהָ אֲשֶׁר נָתַן לְךָ" (דברים ח, י). לפי הבנה זו, הקריאה לעבדי ה' לברך את ה' במזמור הבא היא המשך ישיר של הציווי על הברכה במזמורנו.

הברכה השנייה הנזכרת בפשט התורה היא ברכת כוהנים: "דַּבֵּר אֶל אֶהֱרֹן וְאֶל בְּנָיו לֵאמֹר כֹּה תְבָרְכוּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (במדבר ו, כג). גם לברכה זו יש רמזים במזמור הבא. נוסח ברכת כוהנים משובץ בשירי המעלות כולם, וכבר עמדו על הקשר בין חמש עשרה המילים שבברכת כוהנים ובין חמישה עשר המזמורים.<sup>43</sup> אם הפסוק "כי שם ציווה ה' את הברכה חיים עד העולם" אכן מדבר על ברכת כוהנים, הוא חשוב ביותר לדינונו, בייחוד משום שחתימתה של ברכת כוהנים היא "וישם לך שלום".

אפשר להציע שכמו ששירי המעלות משקפים תהליך עולה של גאולה ורוחניות, גם בברכת כוהנים יש הדרגתיות, ופסגתה בשלום שישרה ה' בישראל. אם כן, מדוע הפסוק קובע שדווקא שם ציווה ה' את הברכה, אם ברכת כוהנים נאמרת בכל המדינה ולא רק במקדש? הסיבה היא שברכת כוהנים במקדש שונה ומיוחדת יותר מברכת כוהנים בגבולות, והיא אף נאמרת בשם המפורש.<sup>44</sup> עולה מכאן שיש מישור נוסף שבו ייסוד השלום בעם מתחיל בבית המקדש, ומשם הוא מתפשט לסביבות ירושלים ולשאר הציבור בישראל.

נעבור לניתוח קצר של פרק קלד:

שִׁיר הַמַּעֲלוֹת  
הִנֵּה בָּרַכְנוּ אֶת ה' כָּל עַבְדֵי ה'  
הָעֹמְדִים בְּבַיִת ה' בְּלִילוֹת.  
שָׂאוּ יְדֵיכֶם קֹדֶשׁ וּבָרְכוּ אֶת ה'.  
יְבָרְכֶךָ ה' מִצִּיּוֹן עֲשֵׂה שְׁמִים וְאֶרֶץ.

פרשני תהלים הבינו שהפסוק הראשון במזמורנו עוסק במשכימי קום בלילה על מנת לברך את ה'. למשל, רד"ק על אתר מסביר: "זָכַר כָּל עַבְדֵי ה', וְהֵם הַחַכְמִים וְהַחֲסִידִים הָעוֹמְדִים מִמִּיתָם בְּלִילוֹת, וְבָאִים לְהַתְּפִלָּה בְּבַיִת ה' וְלַהוֹדוֹת לִשְׁמוֹ". בלי לדחות את הפירוש המקובל, כבר הזכרנו שיש בפסוק רמז עבה לשומרי המקדש העומדים בו בלילות. השומרים הם בני שבט לוי, ויש מהם כוהנים ורובם לוויים.<sup>45</sup> הבנה זו מובילה לקריאה מעט שונה במזמור: נושא המזמור הוא שבט לוי, ולאורך רובו של המזמור המשורר מרמז לכמה תפקידים של בני השבט ומייחל לביצועם המיטבי. על פי רמזים בשני הפסוקים האחרונים של המזמור נבאר את שאר התפקידים הנזכרים בפרק.

ר' אברהם אבן עזרא מסביר שהביטוי "שאו ידיכם קודש" הוא רמז לברכת אהרן לעם ביום השמיני לימי המילואים, שעליו נכתב: "וַיִּשָּׂא אֶהֱרֹן אֶת יָדָיו אֶל הָעָם וַיְבָרְכֵם" (ויקרא ט, כב). כלומר, המשורר מבקש מהכוהנים לברך את העם בברכת כוהנים, הנקראת גם "נשיאת כפיים" עד היום. יש קושי מסוים בפרשנות זו, כיוון שהיא מאלצת את אבן עזרא לקבוע שגם המשך הפסוק, "וברכו את ה'", עניינו ברכת כוהנים, ואכן כך מפורש בלשונו: "וברכו את ה' - ביום, זה הוא ברכת כהנים". האם ייתכן שברכה המיועדת לעם ישראל תיקרא ברכה לה'!?

רד"ק חש בקושי זה, לכן העדיף לפרש את נשיאת הכפיים כתנועה המתלווה לתפילה: "ולפי דעתי כי פירושו נשיאות ידים לאל בתפלה, על דרך (איכה ג, מא) נִשָּׂא לִבְנֵינוּ אֶל כַּפַּיִם, שפירושו עם כפיים", ובאמת על דרך הפשט של המזמור המסוים הזה ייתכן מאוד שפירושו של רד"ק מתקבל יותר. אלא שהקשר בין כלל שירי המעלות וברכת כוהנים אינו מאפשר להתעלם מהרמז שהצביע עליו אבן עזרא, השולח את הלומדים ישירות לברכת אהרן את העם. לכן על דרך הדרש נציע תירוץ לקושי בפירושו של אבן עזרא. תירוץ זה יוסיף משמעות לסיום התהליך שאנו דנים בו, וכך יוסיף עוד נדבך בהבנת האגדתא.

הצעתנו היא שלא רק הביטוי "שאו ידיכם קודש" מרמז ליום המילואים השמיני אלא שיש ביטויים נוספים בשני הפסוקים האחרונים של המזמור המתקשרים לשלב מכריע באותו היום. נסביר: בפרשת שמיני התורה מתארת את עבודת אהרן הכהן בהקרבת

42. רש"י, רד"ק, מצודות על אתר ועוד.

43. ראו ד"ר גזונדהייט (לעיל, הערה 29, עמ' 48-49), המראה את ההקבלות הרבות לברכת כוהנים.

44. ראו משנה, תמיד ז, ב, וכן רמב"ם, הלכות תפילה וברכת כהנים יד, להשוואה בין הברכה הנאמרת בגבולות לזו הנאמרת במקדש.

45. משנה, מידות א, א.

קורבנות היום השמיני. לפני שאש ה' יוצאת ואוכלת את הקורבנות קורים כמה דברים: "וַיִּשָּׂא אֱהָרֹן אֶת יָדָיו אֶל הָעָם וַיְבָרְכֵם וַיֵּרֶד מַעֲשֵׂת הַחֲסָאָת וְהַעֲלָה וְהִשְׁלָמִים. וַיָּבֵא מִשֶּׁה וְאֱהָרֹן אֶל אֱהָל מוֹעֵד וַיִּצְאֻהוּ וַיְבָרְכוּ אֶת הָעָם וַיֵּרָא כְבוֹד ה' אֶל כָּל הָעָם" (ויקרא ט, כב-כג).

מדוע נכנסו משה ואהרן אל אוהל מועד, ומה עשו שם? רש"י על אתר, בפירוש השני, מסביר: "כיון שראה אהרן שקרבו כל הקרבנות ונעשו כל המעשים ולא ירדה שכינה לישראל, היה מצטער ואמר יודע אני שכעס הקדוש ברוך הוא עלי<sup>46</sup> ובשבילי לא ירדה שכינה לישראל. אמר לו למשה, משה אחי כך עשית לי, שנכנסתי ונתביישתי! מיד נכנס משה עמו ובקשו רחמים וירדה שכינה לישראל". משה אינו מסוגל לראות את אהרן אחיו בבשותו, ומייד נכנס איתו יחד אל אוהל מועד להתפלל. לאחר מכן הם יוצאים ומברכים את העם, ורק אז ה' נראה לכל העם, כלומר השכינה שורה במשכן.

רש"י מדגיש שהברכה שבירך אהרן על המזבח, לפני הכניסה לאוהל מועד, אינה הברכה שבירכו משה ואהרן את העם ביציאתם מאוהל מועד. בפסוק כב הוא מפרש: "ויברכם - ברכת כהנים יברכך, יאר, ישא", ואילו בפסוק כג הוא כותב: "ויצאו ויברכו את העם - אמרו ויהי נועם ה' א-להינו עלינו (תהלים צ, יז), יהי רצון שתשרה שכינה במעשה ידיכם". פירוש שפתי חכמים שם מדייק וכותב: "ואין לומר ברכת כהנים שכבר בירך אותם אהרן. ועוד והא משה לוי היה והיאך בירך ברכת כהנים?!"

אם כן, הצעתנו היא שהביטויים הקשים במזמורנו הם בעצם רמזים - מעין קודים - לאותו תהליך שעברו אהרן ומשה ביום השמיני למילואים. התהליך התאפשר בזכות האהבה והאחוה שבין האחים המנהיגים הדואגים זה לזה, והשפיע כמובן על העם כולו. "שאו ידיכם קודש" הוא רמז לברכת כהנים שאמר אהרן לעם בנשיאת כפיים מייד בתום הקרבת הקורבנות ולפני שנכנס לאוהל מועד עם משה. "וברכו את ה'" רומז לכניסה לאוהל מועד ולתפילה שם לה', שבתוכה ברכה ותחנונים. ולפי זה "יברכך ה' מציון" הוא רמז לברכה השנייה, שבירכו את העם משה ואהרן יחד. המשורר כאן מבקש ששבט לוי בכלל, ובתוכו גם הכהנים, יחזרו במקדש על התהליך שהביא בימי המילואים לידי השראת השכינה במשכן, ומדגיש שהפעם תהיה השראת השכינה בציון. כך יהיה ברור שנועם ה' והברכה מגיעים לציון, ומשם מתפשטים לשאר המקומות, ואף לשאר הבריאה - לשמיים ולארץ.

### סיכום: "גדול השלום" (מסכת דרך ארץ, פרק שלום ה)

דרך עיסוק בתפילות על המים חז"ל מובילים אותנו לחוויית המסע והתהליך ההכרחיים לכינון המקדש. המסע הזה מתרחש בשני כיוונים - מהגולה לעבר ירושלים, וממעמקי האדמה כלפי מעלה - ומסמל את ההתקרבות הפיזית לציון ואת ההתעלות הרוחנית והקרבה אל הקודש. אחת הדרישות שחז"ל מציבים בפנינו לאורך המסע היא בניית

קומה בכינון השלום בעולם. יציבותו של המקדש והשראת השכינה בו מחייבות את תחולת השלום במגוון מעגלים, החל מהמעגל הבסיסי הזוגי של איש ואשתו דרך התא המשפחתי ועד לקהילות המוקמות בירושלים וסביב לה ולחברה כולה. מקום המזבח והמקדש בירושלים בונים את השלום במעגל נוסף - שלום בין הקב"ה ובין עם ישראל - ובכך משפיעים טוב על השלום שבתוך המעגלים האנושיים. ברכת השלום עם ברכת השפע והחיות יורדות מציון לשאר המקומות ומעצמות עוד יותר את השלום והפריחה ברחבי הארץ כולה.

בתחילה עמדו זה מול זה דוד ואחיתופל במאבק ובתחרות על הנהגת העם, וכל אחד מהם בדרכו הביא את מי התהום להתפרצות ולחוסר שליטה ולאיום על שלום העולם כולו. דוד המלך עשה זאת על ידי חפירותיו במעמקי האדמה ובמעמקי הקשר הזוגי שבו התערב. אחיתופל עשה זאת בהיסוסו הראשוני, שכמעט גרם לו להימנע מלהציל את העולם מהתהום הגועשת. שניהם היו צריכים לכבוש את הכעס ואת הגאווה האישית, להתחבר ולהשלים זה עם זה, ובמאמץ משותף לוודא שמי התהום נשלטים ומרוסנים מצד אחד, ומצד אחר אינם משוקעים עמוק מדי עד שהארץ תתייבש.

את התהליך הזה הם בנו בעזרת שני רכיבים: אחד מהם הוא דרשתו של אחיתופל, המאפשרת את הצעד הראשוני של חיבור ותשובה של שני היריבים, וכולל גם תשובה על חטאיו של דוד. הרכיב האחר הוא העמקת תובנת השלום והעצמתה בעזרת התהליך הנבנה בשירי המעלות, והוא המאפשר את האיזון המדויק בקביעת מקום מי התהום. הרכיבים הללו דרשו מהם ויתורים על אמיתות ועקרונות חשובים ביותר ואפילו מחייה מסוימת של האמת והדין בשמו של הקב"ה. אך רק באמצעותם הצליחו להציל את העולם מכליה ולהשרות בו שלום המאפשר פוריות ויצירה גשמיות ורוחניות.

הרב מדין מסביר שהולדת שלמה, בונה המקדש, היא הסימן לתשובה המלאה של דוד.<sup>47</sup> שלמה אינו רק החיבור בין דוד לבת שבע אשתו אלא במובן מסוים גם החיבור המשפחתי בין דוד לאחיתופל. בשמו שזורות המילים "שלמות" ו"שלום", ולא במקרה. יתר על כן, הקב"ה מביע את חיבתו המיוחדת לשלמה ומוסיף וקורא לו ידידיה לאות ידידות וקרבה.<sup>48</sup> שלמה המלך מסמל את שלמות האחוה והשלום בכל המעגלים.

זוהי גם מהות החיבור בין חמש עשרה המעלות שבין עזרת ישראל לעזרת הנשים, בין שירי המעלות ובין דרשת הקל וחומר מאישה סוטה. אדם מישראל הבא להקריב קורבן על המזבח המיוסד על השיתים, עולה בחמש עשרה המדרגות, וכשהוא מגיע לעזרת ישראל הוא יכול לצפות בקורבנו המועלה על המזבח על ידי הכוהן. כדי לתרום את חלקו לשלום שבין ישראל לאביהם שבשמיים הוא צריך לעבור תהליך של חיבור ותרומה לשלום משפחתי, שלום קהילתי ושלום על כלל ישראל.<sup>49</sup>

47. הרב מדין (לעיל, הערה 12), עמ' 164.

48. שמואל ב יב, כד-כה.

49. ראו עוד: הרב נחום אליעזר רבינוביץ, 'דרשה לפרשת נשא': "וישם לך שלום", נר לנתיבותי: דרשות על סדר פרשות השבוע, מעלה אדומים תשפ"ב, עמ' 281-282.

פרק שלום במסכת דרך ארץ כולל עיסוק בכמה פנים של השלום שהצגנו במאמר ועוד הידרשויות רבות למאפייני השלום שלא הספקנו לדון בהן כאן. שוב ושוב חוזר בו הביטוי "גדול הוא השלום", ובכל פעם חכם אחר מבאר את גדולת השלום בכיוון ייחודי לו. נסיים בהלכה האחרונה בפרק:

אמר ר' יהושע בן לוי: אמר הקדוש ברוך הוא לישראל, אתם גרמתם להחריב את ביתי ולהגלות את בני, היו שואלין בשלומה ואני מוחל לכם. הדא הוא דכתיב שאלו שלום ירושלם, ואומר ודרשו את שלום העיר, ואומר יהי שלום בחילך שלוה בארמנותיך, ואומר למען אחי ורעי אדברה נא שלום בך. ומי שהוא אוהב שלום ורודף שלום, ומקדים שלום ומשיב שלום, הקדוש ברוך הוא מורישו העולם הזה והעולם הבא, שנאמר וענונים יירשו ארץ והתענגו על רב שלום (מסכת דרך ארץ, פרק שלום, הלכה כ).

הצבנו כאן שאיפה-דרישה מדורנו, שזוכה לחיות בארץ ובחויית קיבוץ הגלויות ושיבת ציון: אבן הפינה של המקדש צריכה להיות מיוסדת על אהבת שלום ורדיפת שלום. ההתלכדות הזוגית, המשפחתית והלאומית חיוניות להמשך תהליך ירושת הארץ. ללא בסיס זה התהומות עלולות לצוף ולהחריב את המפעל כולו. כמו דוד ואחיתופל, שהתחילו במעמקי הגלות והתהום, במעמקי התככים והשנאה, ועלו שלב-שלב במיסוד השלום ביניהם ובעם כולו, גם אנו נצליח. שנזכה מהרה לברכת שלום בחילך ושלוה בארמנותייך.

**נספח: השוואה בין ארבע גרסאות האגדתא**

בבלי מכות	בבלי סוכה	מדרש שמואל	ירושלמי סנהדרין	השלב בסיפור	
אמר רב יהודה אמר רב: קללת חכם אפי' בחנם היא באה. מנלן? מאחיתופל	חמש עשרה מעלות [...] כנגד חמש עשרה שיר המעלות שבתהלים [...] אמר ליה רב חסדא לההוא מדרבנן [...] שמיע לך הני חמש עשרה מעלות כנגד מי אמרם דוד? - אמר ליה, הכי אמר רבי יוחנן: בשעה שכרה דוד שיתין [...]	כתוב אחד אומר האתה תבנה וכתוב אחר אומר לא אתה תבנה, לא אתה תבנה שאין אתה בונה אותו, האתה תבנה שהוא נקרא על שמך [...] דתניא: שלש בתולות הן, בתולת אדם, בתולת שקמה בתולת הארץ [...] רבן שמעון בן גמליאל אמר כל שאין בה חרש	בשעה שבא דוד לחפור תימליוסים שלבית המקדש	<b>רקע לסיפור</b>	<b>1</b>
	כרה דוד שיתין	רבי חוניא בשם רבי שמעון בן לקיש אלף וחמש מאות אמות דוד לעמוד על משתיתה של ארץ	חפר חמש עשר מאון דאמין ולא אשכח תהומא	<b>תיאור החפירות של דוד</b>	<b>2</b>
		אלף וחמש מאות אמה	חמש עשר מאון דאמין (7,500)	<b>מספר האמות שחפר דוד</b>	<b>3</b>
		חרש	ובסופא אשכח חד עציץ	<b>מציאת דוד בסוף החפירה</b>	<b>4</b>
		כל יגיעה זו שיגעתי ואחר כך מצאתי חרש	בעא מירמיתיה	<b>תגובת דוד על המציאה</b>	<b>5</b>
		באותה שעה נתן הקדוש ברוך הוא פתחון פה לחרש		<b>הקדמה לדברי העציץ-חרס</b>	<b>6</b>

בבלי מכות	בבלי סוכה	מדרש שמואל	ירושלמי סנהדרין	השלב בסיפור	
				<b>הלימוד מאישה סוטה</b>	<b>7</b>
					דו-שיח בין דוד לחרש
					עציץ: לית את יכול דוד: למה עציץ: דנא הכא כביש על תהומא דוד: ומן אימת את הכא? עציץ: מן שעתא דשמע רחמנא קליה בסיני אנכי ה' א-להיך רעדת ארעא ושקועת ואנא יהיב הכא כביש על תהומא
				<b>תיאור השימוש בחרס</b>	<b>16</b>
				<b>מה קרה לתהום</b>	<b>17</b>
				<b>תגובת דוד</b>	<b>18</b>
				<b>מיקום התהום הסופי</b>	<b>19</b>
				<b>כנגד מה חמש עשרה מעלות?</b>	<b>20</b>
				<b>סיום הסיפור</b>	<b>21</b>
					חרש: אין זה מקומי אלא בשעה שנבקעה הארץ ירדתי כאן. אם אין את מאמיני הרי תהום נתון תחתי
					כתב שם אחספא, ושדי לתהומא
					נחת וקם אדוכתיה
					נחית תהומא גרמידי גרמידי
					כחזי דנחית טובא אמר כמה דמידלי טפי מירטב עלמא אמר חמש עשרה מעלות ואסקיה חמיסר אלפי גרמידי, ואוקמיה באלפי גרמידי [...]
					אמר עולא: שמע מינה, סומכא דארעא אלפי גרמידי
					שיר כנגד כל אלף שיר כמה שהתהום עלתה
					אפילו כן אתחנק. הדא הוא דכתיב ויצו אל ביתו ויחנק (ש"ב י"ז ב'), אמר רבי יוסי מיכן צריך אדם לחוש על קללתו של זקן (יותר) אפילו על חנם
					אף על גב כן הוה סופה מתחנקה. אמר ר' יוסי הדא היא דמתלא אמרה צריך בר נש חשיש על למטייה דרבה אפי' על מגן
					מהו לכתוב שם אחספא ומישדא בתהומא דליקו אדוכתיה?
					מי איכא דידע אי שרי למכתב שם אחספא ונשדיה בתהומא ומנח?
					כל מאן דידע למימר מילה (מימר) למיקמה הדין תהומא,
					מאן דחכם דידע מקימיה
					ליכא דאמר ליה מידי
					ולא מקים ליה יתחנק
					ולא מקים ליה ייא סופיה מתחנקה
					כל היודע דבר זה ואינו אומר - יחנק בגרונו!
					כאן דרימיה סליק תהומא ובעא מטפא עלמא
					ועלה תהום והציפו קפא תהומא ובעא למשטפא עלמא
					אף על גב כן לא שמע ליה
					נטלו דוד
					תגובת דוד
					תיאור ההצפה
					מחשבת אחיתופל
					שאלת דוד את הסובבים אותו
					תגובת הסובבים
					איום דוד על סובביו
					תגובת אחיתופל
					נשא אחיתופל קל וחומר בעצמו [...] אמר ליה שרי
					והוה תמן אחיתופל ואמר (ואנקמיי) [ואוקמיה]
					אמר מה דאמר

בבלי מכות	בבלי סוכה	מדרש שמואל	ירושלמי סנהדרין	השלב בסיפור	
				<b>הלימוד מאישה סוטה</b>	<b>15</b>
				<b>תיאור השימוש בחרס</b>	<b>16</b>
				<b>מה קרה לתהום</b>	<b>17</b>
				<b>תגובת דוד</b>	<b>18</b>
				<b>מיקום התהום הסופי</b>	<b>19</b>
				<b>כנגד מה חמש עשרה מעלות?</b>	<b>20</b>
				<b>סיום הסיפור</b>	<b>21</b>
					ומה לעשות שלום בין איש לאשתו אמרה תורה שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים לעשות שלום לכל העולם כולו על אחת כמה וכמה [במסכת מכות: לכל העולם כולו לא כל שכן]
					כתב שם אחספא, ושדי לתהומא
					נחת וקם אדוכתיה
					נחית תהומא גרמידי גרמידי
					כחזי דנחית טובא אמר כמה דמידלי טפי מירטב עלמא אמר חמש עשרה מעלות ואסקיה חמיסר אלפי גרמידי, ואוקמיה באלפי גרמידי [...]
					אמר עולא: שמע מינה, סומכא דארעא אלפי גרמידי
					שיר כנגד כל אלף שיר כמה שהתהום עלתה
					אפילו כן אתחנק. הדא הוא דכתיב ויצו אל ביתו ויחנק (ש"ב י"ז ב'), אמר רבי יוסי מיכן צריך אדם לחוש על קללתו של זקן (יותר) אפילו על חנם
					אף על גב כן הוה סופה מתחנקה. אמר ר' יוסי הדא היא דמתלא אמרה צריך בר נש חשיש על למטייה דרבה אפי' על מגן
					מהו לכתוב שם אחספא ומישדא בתהומא דליקו אדוכתיה?
					מי איכא דידע אי שרי למכתב שם אחספא ונשדיה בתהומא ומנח?
					כל מאן דידע למימר מילה (מימר) למיקמה הדין תהומא,
					מאן דחכם דידע מקימיה
					ליכא דאמר ליה מידי
					ולא מקים ליה יתחנק
					ולא מקים ליה ייא סופיה מתחנקה
					כל היודע דבר זה ואינו אומר - יחנק בגרונו!
					כאן דרימיה סליק תהומא ובעא מטפא עלמא
					ועלה תהום והציפו קפא תהומא ובעא למשטפא עלמא
					אף על גב כן לא שמע ליה
					נטלו דוד
					תגובת דוד
					תיאור ההצפה
					מחשבת אחיתופל
					שאלת דוד את הסובבים אותו
					תגובת הסובבים
					איום דוד על סובביו
					תגובת אחיתופל
					נשא אחיתופל קל וחומר בעצמו [...] אמר ליה שרי
					והוה תמן אחיתופל ואמר (ואנקמיי) [ואוקמיה]
					אמר מה דאמר

# ”תחת אשר לא עבדת את ה’ א-להיך בשמחה ובטוב לבב”: עיון בדין מצטער במצוות

אביבה נובצקי

## מבוא

חיי היום-יום של האדם שומר המצוות מעמידים בפניו התלבטויות רבות באשר למאמצים שישקיע בקיום מצוות למיניהן. ההתלבטויות יכולות לעלות הן באורח החיים הכללי של האדם והן בפרטים הקטנים בהתנהלות היום-יומית. לדוגמה, שמירת כשרות יכולה להעמיד את האדם במצבים חברתיים מורכבים, אך גם התלבטויות נקודתיות הנוגעות למידת ההשקעה במצוות צדקה, לתפילה במניין ולכיבוד הורים וכדומה.

להתלבטויות אלו יש השלכות תאולוגיות ומעשיות, שכן לפעמים האדם חש שעל כפות המאזניים מונח מצד אחד ציות לדבר ה' ולדברי חז"ל, ומן הצד השני ניצבים מחירים כבדים שהאדם עשוי לשלם בפן המשפחתי, הכלכלי, הנפשי ועוד. מאמר זה עוסק בשאלה זו מתוך סוגיה במסכת סוכה שבה קובע רבא "מצטער פטור מן הסוכה". פטור זה שיסודו בגמרא נפסק להלכה בשולחן ערוך, המונה רשימה של הפטורים משיבה בסוכה: "מצטער פטור מן הסוכה, הוא ולא משמשיו; איזהו מצטער, זה שאינו יכול לישן בסוכה מפני הרוח או מפני הזבובים והפרעושים וכיוצא בהם, או מפני הריח" (או"ח תרמ, ד).

לפי ההסבר של השולחן ערוך, פטור מן הסוכה מי שמצטער אפילו בשל זבובים ופרעושים או מן הריח בסוכה. פטור זה מפתיע: האם אנו פוטרים אדם מן הסוכה מכיוון שקשה לו? האם זבובים מתעופפים המצערים את האדם הם סיבה מספקת שהאדם לא יקיים מצוות עשה מדאורייתא של ישיבה בסוכה? ואם נביא את הדברים אד אבסורדום, נוכל לשאול: האם נאמר שאדם המצטער בגלל הצום ביום כיפור לא יהיה חייב לצום?

שאלה מטרידה שעולה בעקבות קיומו של הפטור הזה היא עד כמה ניתן להרחיב אותו. ברוב המצוות לא מוזכר במפורש שאם האדם מצטער הוא פטור מלקיימן. ההפך הוא הנכון, בחלק ניכר מהמצוות נראה שהאדם מוגבל על ידי המצוות. אם אין אוכל כשר, נראה שהיהודי אמור להישאר רעב; אם הוא כהן שהתאהב בגרושה,

לכאורה הוא מנוע מלשאת אותה למרות צערו הגדול. במצוות לא תעשה המגבילות את האדם פשוט שמצטער לא יהיה פטור מהן, שהרי הוא ממש עובר על איסור, אולם האם יש אפשרות להרחיב ולומר שאף במצוות אחרות שייך דין זה ולפטור מצטער גם ממצוות עשה אחרות מדאורייתא?<sup>1</sup>

במאמר זה נחקור את הנושא של פטור כללי במצטער במצוות מדאורייתא.<sup>2</sup> נדון קודם כול במקרה הפרטי של מצטער מן הסוכה, ננסה להבין מהי סיבת הפטור ומהו אופיו. לאחר מכן נשתמש בהבנות הללו כדי לבחון את האפשרות להשליך מדין סוכה על מצטער במצוות אחרות. נמשיך ונעיין במקורות נוספים שבהם מוזכר דין מצטער בנוגע למצוות אחרות וננסה לרדת לעומק הבנת דין זה.

### מצטער פטור מן הסוכה

#### א. מקור הדין

המשנה במסכת סוכה נדרשת לפטורים ממצוות סוכה, כמו שלוחי מצווה, חולים ומשמשיהם<sup>3</sup> הגמרא דנה בפטורים למיניהם ושואלת בנוגע לאבל באילו מצוות הוא מחויב ומאילו מצוות הוא פטור<sup>4</sup> השאלה שחשובה לענייננו היא אם אבל פטור מן הסוכה, שהרי הוא מצטער.

תודתי נתונה בראש ובראשונה לבית המדרש במגדל עוז על הפלטפורמה לכתיבה ועל האפשרות ללימוד במשך שנים. תודה גדולה לרבנית ד"ר מיכל טיקוצ'ינסקי על הליווי בתהליך הכתיבה, על הערותיה המדייקות והמחכימות, וחשוב מכך: על שכיוונה אותי וסייעה בידי לפתח את הרעיון הכללי ולהביאו לידי מאמר כתוב. תודה מיוחדת לחברותיי מרים ישראל, שירי הימלפרב ואיילת פרוליק, שקראו את המאמר והאירו אותו בהערותיהן המעמיקות.

1. במצוות לא תעשה ברור יותר שאי אפשר לפטור מצטער; הרי גם אם אדם מצטער, לא ייתכן שמותר לו לרצוח, וכן ברור שמי שמצטער מלצום ביום כיפור לא יהיה פטור בגלל צערו. לכן נדון רק באפשרות ההרחבה למצוות עשה, שכידוע, ביטול מצוות עשה נעשה לרוב רק ב"שב ואל תעשה" וחמור פחות מעבירה על איסור.
2. נדון להלן רק באפשרות לפטור מצטער ממצוות מדאורייתא. במצוות דרבנן יש מקום להקל יותר בדיני מצטער. במסכת כתובות מובא הדין "ובמקום צערא לא גזרו רבנן" (בבלי, כתובות ס ע"א), שחכמים לא תיקנו או גזרו במקום שבו הגזרה תגרום לצער. עוד דין במצוות דרבנן הביאו חז"ל בסוגיות על איסטניס. במשנה בברכות (ב, ו) מסופר על רשב"ג שרחץ לילה הראשון שמתה אשתו, וכששאלוהו תלמידיו ענה שהוא מתרחץ למרות האבל מאחר שהוא איסטניס. הגמרא (בבלי, ברכות טז ע"ב) דנה במקרה הזה ומסבירה שרשב"ג סבר שאנינות לילה דרבנן, ובאיסטניס לא גזרו רבנן. במקום נוסף הוחרג דינו של האיסטניס: במשנה במסכת יומא (ג, ה) נזכר שמחממים את מי המקווה בבית המקדש לטבילתו של הכהן הגדול ביום הכיפורים, וכאשר מדובר בכהן גדול זקן או איסטניס ניתן לחמם מים לרחצה. גם במקרה הזה הגמרא (בבלי, יומא לד ע"ב) באה לכלל מסקנה שמדובר רק בהיתר דין דרבנן של צירוף. אומנם החרגות אלו של מצטער ואיסטניס בגזרות חכמים שונות מהמקרה של מצטער בסוכה, שכן במקרים אלו חכמים לא תיקנו את האיסור מלכתחילה, לעומת מצוות סוכה, שבה אנו פוטרים אדם מקיום מצוות עשה שעקרונותיה חלה עליו והוא מחויב בה.
3. משנה, סוכה ב, ד.
4. בבלי, סוכה כה ע"ב.

ואולם ר' אבא בר זבדא בשם רבא בא לכלל מסקנה שאבל חייב בסוכה<sup>5</sup> הגמרא מעמתת את חיובו של האבל עם הדין "מצטער פטור מן הסוכה":

ואמר רבי אבא בר זבדא אמר רב אבל חייב בסוכה  
פשיטא מהו דתימא

הואיל וא"ר אבא בר זבדא אמר רבא<sup>6</sup> מצטער פטור מן הסוכה האי נמי מצטער  
הוא

קמשמע לן ה"מ צערא דממילא

אבל הכא איהו הוא דקא מצטער נפשיה איבעי ליה ליתובי דעתיה (בבלי, סוכה  
כה ע"ב).

לכאורה גם אבל נחשב למצטער, ואם כן, מן הראוי לפטור מן הסוכה גם אותו. על כך הגמרא משיבה שיש הבדל בין אבל למצטער: אבל הוא "דקא מצטער נפשיה", הוא שגורם לצער של עצמו, ולכן עליו ליישב את דעתו, ואילו פטור מצטער מן הסוכה הוא פטור המיוחד למקרה שבו הצער הוא "צערא דממילא". אמירה זו מפתיעה. מתי צער נחשב לגיטימי ונכלל בדין מצטער, ומתי אנו עוצרים ואומרים שעל המצטער ליישב את דעתו?<sup>7</sup> לא זו אף זו, אבלות נראית לנו בפשטות צער כן ועמוק שהיה צריך להכיר בו כצער הפוטר מן הסוכה. כדי להבין את ההבדל בין המצטער לצער האבלות וכדי לדייק מי נחשב מצטער נצטרך לברר את משמעות המושג "צערא דממילא" שהגמרא נוקטת.

בהמשך הגמרא מובאים עוד כמה דינים שיכולים לעזור לנו לחדד מיהו המצטער.<sup>8</sup> הגמרא מבדילה בין פטור חולה, שהוא ומשמשו פטורים, לבין פטור מצטער, שרק הוא פטור ואילו משמשו חייבים. אם כן, נראה שחולה אינו מוגדר מצטער, אחרת גם משמשו של מצטער היינו פטורים, כשם שמשמשי חולה פטורים.

עד כה הגדרנו שחולה ואבל אינם מוגדרים מצטער. באילו מקרים אפוא אמור דין מצטער? דין מצטער נזכר במקום נוסף במסכת סוכה,<sup>9</sup> ושם מובא הדין בצירוף דוגמה:

5. בשולחן ערוך (יו"ד שצט, א) כתוב להלכה שהחג מפסיק אבלות. אך אם מת בתוך הרגל או לא הספיק לנהוג אבלות קודם הרגל, דברים שבצנעה נוהגים. ונראה שכוונת הגמרא ב"אבל" היא לאדם שאינו מתאבל בחג אלא נוהג דברים שבצנעה.

6. במרבית הכתבי יד (הספרייה הבריטית 400, מינכן 95, ביהמ"ל 1608, אוקספורד 2677, וטיקן 134) וכן בגרסת הרי"ף מובאת האמירה של "מצטער פטור מן הסוכה" בשם רבא, כמו שנמצא בגמרא בדף כו ע"א. בדפוס וילנא נדפס בשם רב ולא רבא.

7. יש מחלוקת בראשונים כיצד להבין את המילים "איבעי ליה ליתובי דעתיה". האם חובה עליו ליישב את דעתו או שהוא יכול ליישב את דעתו? ראו רש"י לסוכה כה ע"ב, ד"ה 'מביעי', וכן ריטב"א לסוכה כה ע"ב, ד"ה 'הא דאמרינן' ואת המחלוקת שלהם, המובאת להלן בסעיף 'הסבר ב: צער כמצב קיומי'.

8. בבלי, סוכה כו ע"א.

9. שם. אלו שני המקרים היחידים במסכת סוכה שמוזכר בהם דין "מצטער פטור מן הסוכה". מלבד זאת הדין מוזכר רק במסכת עבודה זרה (ג ע"א), ושם מסופר שהגויים מצווים לקיים מצוות סוכה, הקב"ה מביא עליהם חמה, והם מצטערים ומבעטים בסוכותיהם. על זה שואלים, שהרי רבא אומר שמצטער פטור מן הסוכה, ולכן גם הם אמורים להיות פטורים. מלבד סוגיות אלו אפשר לשאול אם הדין של ירדו גשמים, שמותר לפנות "משתסרח המקפה", קשור לדין מצטער: האם זה דין אחר או שהוא נובע מאותו טעם? כמו

רבא מתיר לר' אחא בר אדא לאכול מחוץ לסוכה משום שיש בה ריח רע, "סירחא דגרגישתא"<sup>10</sup>. הגמרא מסבירה שרבא מתיר את היציאה מן הסוכה במצב כזה מפני שהוא סובר שזהו מקרה של מצטער שפטור מן הסוכה. אם כן, ריח רע בסוכה הוא מקרה של "צערא דממילא" ושל מצטער שפטור מן הסוכה. נצטרך לשאול מה מאפיין את הצער הזה ואילו עוד מקרים ייחשבו דומים לו וייכללו אף הם בהגדרת מצטער.

עלינו מוטל להגדיר ולהמשיג מיהו המצטער, אבל מעבר לזה יש חידוש בעצם הצעת הדין של פטור מצטער שלא נזכר חוץ מבמקרים הללו לרוחבה של מסכת סוכה, והוא גם אינו נזכר כפטור משום מצווה אחרת. מה מקורו של דין זה? ומדוע לפטור את מי שמצטער בקיום המצווה? בדרך כלל אנחנו יוצאים מנקודת הנחה שצריך להתאמץ בקיום המצוות. למה איננו אומרים למצטער שינסה ליישב את דעתו, כפי שהאבל התבקש לעשות?

ב. הסבר דין "צערא דממילא"

#### הסבר א: צער מחמת הסוכה

בראשונים יש מחלוקת אשר להגדרת מצטער. כאמור, אדם מוגדר מצטער הפטור מן הסוכה במקרים שבהם יש לאדם "צערא דממילא". רוב הראשונים, ובהם רש"י ורמב"ם, מסבירים כי "צערא דממילא" הוא צער שבא מחמת הסוכה.<sup>11</sup> רש"י מפרש: "שהסוכה מצערתו כגון חמה או צינה או סירחה בדברים שסיכך בהן" (סוכה כה ע"ב, ד"ה 'צערא דממילא'). לפי השיטה הזאת יוגדר האדם מצטער אם הישיבה בסוכה היא הגורם לצער, ואם יצא מן הסוכה, הגורם לצער מסתלק והוא כבר לא יהיה שרוי בצער.

פירוש זה מתיישב עם סיפורו של רב אחא בר אדא, שהצטער משום "סירחא דגרגישתא", סירחון שנבע מן האדמה שבקרקעית הסוכה. זהו פטור ספציפי מאוד לצער הבא מחמת הסוכה, אך כל צער אחר שהאדם שרוי בו ואינו קשור לסוכה, צער שהאדם יחוש בין שיהיה בסוכה ובין שיהיה בבית, אינה פוטרת אותו. לכן אבל ששרוי בצער מחויב ליישב את דעתו ולקיים את מצוות סוכה.

#### הסבר ב: צער כמצב קיומי

דעה אחרת ובה הסבר אחר לדין מצטער מובאת בדברי הרי"ד. הרי"ד מתקשה לקבל את ההסבר של צער שנגרם מן הסוכה עצמה, שכן מן הראוי היה לדרוש מן האדם לבנות

כן בסיפור על רב יוסף ואביו מסופר שנשבה רוח ונפלו קיסמים על האוכל, ורב יוסף ביקש שיפנו והסביר שהוא "אנינא דעתאי", ולכן בעבורו זה כמו משתרח המקפה (בבלי, סוכה כט ע"א). גם מהסיפור נראה שאולי רב יוסף נכנס בגדר מצטער, אך אין בגמרא שם שימוש בביטוי הזה.

10. רש"י הסביר שסירחא דגרגישתא הוא הריח של הקרקע הלבנה שהיו טחין בה את קרקעית הסוכה (סוכה כו ע"א, ד"ה 'סירחא').

11. רמב"ם, הלכות שופר וסוכה ולולב ו, ב; אור זרוע, סוכה רצט; רבנו יהונתן על הרי"ף יא ע"ב בדפי הרי"ף; ר' אברהם מן ההר, סוכה כה ע"ב.

סוכה שלא תגרום לו צער, וכך יתחייב במצווה.<sup>12</sup> עוד קושי שמעלה הרי"ד הוא מעצם הקביעה של הגמרא המשווה בין חולה למצטער. שניהם פטורים מן הסוכה לדברי הגמרא, אולם בחולה פטור לא רק אותו אלא גם את משמשו, ואילו מצטער - רק הוא פטור. דא עקא, אם פטור מצטער נוגע לסבל שנגרם מהסוכה, ממילא אין סיבה לפטור אלא את מי שמצטער, בין שהוא המשמש ובין שהוא מי שמשמשים אותו, ומי שאינו מצטער אינו פטור. אם כן, מה הוסיפה לנו הגמרא בהשוואה זו?<sup>13</sup>

הרי"ד חולק אפוא על הגדרת רש"י וסובר שהצער הפוטר מן הסוכה אינו צער שמקורו בסוכה עצמה אלא צער בעלמא, חלישות כללית שמקשה עליו לשהות בסוכה אך אינה חולי של ממש עד שיש לו צורך במשמשים. וזה לשונו: "ונראה לי דהאי מצטער לא מחמת הסוכה הוא, אלא בלא הסוכה היה מצטער [...] אבל מצטער אינו חולה שצריך רפואה אלא חלישות בעלמא נקטיה" (פסקי רי"ד, סוכה כו).

נראה שהריטב"א הולך בשיטת הרי"ד ומרחיב את מסקנתו לכל צער, וכדבריו: "צערא דעלמא" (סוכה כה ע"ב, ד"ה 'הא דאמרינן'). ונראה שגם לדעתו אין קשר כלל בין הצער הפוטר מן הסוכה לישיבה בסוכה. לדבריהם נצטרך לשאול למה אבל אינו פטור, למה עליו כתוב "איבעי ליה ליתובי דעתיה"? הריטב"א מביא בשם מורו: "הא דאמרינן באבל (רבתי) דמיבעי ליה ליתובי דעתיה, פירש מורי נר"ו שכך ראוי שלא לפוטרו מן הסוכה כדי שיתנחם ומייתב דעתיה לה, מה שאין כן בצערא דעלמא לא מיתבא דעתיה" (שם).

נראה מדברי מורו של הריטב"א שחכמים סברו שהסוכה, הישיבה בה, שמחת החג וכן שיחתו של היושב בסוכה עם אנשים נוספים, כל אלו בכוחם לפוגג משהו מן האבלות וליישב את דעתו של האבל, ולכן לא פטרו אותו, כי הסוכה היא שתיישב את דעתו, ולזה כוונת הגמרא בדברים "איבעי ליה ליתובי דעתיה". לעומת זאת במקרה של צער אחר לא תעזור הסוכה ליישב את דעתו של המצטער, והוא עדיין יהיה שרוי בצער, ולכן הוא פטור.

אם כן, ייתכן שלשיטת הריטב"א אבל שאינו מסוגל ליישב את דעתו יהיה פטור מן הסוכה, וכך אכן כתב המגן אברהם בשם ספר התניא: "וכתוב בספר תניא אם המת היה חביב כל כך שאין יכול להסירו מלבו פטור" (או"ח תרמ, ה). בדומה, מי ששרוי בדיכאון מחמת האבל ככל הנראה לא יוכל ליישב דעתו בסוכה, ולכן יהיה פטור. לפי זה החילוק בגמרא בין דין אבל לדין מצטער הוא חילוק בין מקרה שבו הסוכה תעזור לאדם להתאוושש מן הצער ובין מקרה שהסוכה לא תועיל בכך. כאשר אנו חושבים שהסוכה יכולה להועיל לאדם לצאת מן הצער, אנו מחייבים אותו לקיים את המצווה, אבל אם הסוכה אינה מועילה, והוא ימשיך להיות בצער, הוא פטור מן המצווה.

12. פסקי רי"ד, סוכה כו.

13. קושיה נוספת עולה בדברי המהרי"ק (שו"ת מהרי"ק קעח): אם מדובר פה על שהסוכה מצערתו, ההקבלה בין צער מסוכה לבין צער האבל אינו ברור. הרי משהו שהסוכה מצערתו, אם יצא מהסוכה, כבר לא יהיה שרוי בצער, אך לאבל לא יעזור לצאת מסוכה. אם כן, מה הייתה ההווה אמינא לפטור את האבל? בדף על הדף (סוכה כה ע"ב) מובא בשם ה"כרם שלמה" שאפשר שסתם סוכה היא ז' על ז' ואין בה די מקום לכל המנחמים, ולכן גם לאבל יש יותר צער בתוך הסוכה.



ובכן, זוהי המחלוקת שבין רש"י ובין הרי"ד והריטב"א בהגדרת מצטער: רש"י סבור שמצטער הוא צער הנגרם מן הסוכה, ואילו הרי"ד והריטב"א סבורים שמצטער הוא מי שסובל מחולי מועט או חלישות ("צערא בעלמא"). נוסף על כך הם חולקים בהבנת ההבדל בין מצטער לאבל. לדעת רש"י אבל חייב משום שהוא מחויב ליישב את דעתו, ואילו מצטער פטור (משום שיש לו צער הנובע מן הסוכה). לעומת זאת לשיטת הריטב"א אנו מחלקים בין אבל, שהסוכה אולי תועיל לו לצאת מהצער, לבין מצטער, שימשיך להיות שרוי בצערו גם בסוכה. נראה לשיטת רש"י שאנו בוחנים אם הסוכה מצערת, ואילו לשיטת הרי"ד והריטב"א אנו בוחנים אם הסוכה תגרום לצער להתיישב או לא. מחלוקת זו מחייבת הצעת כמה כיוונים באשר לטעמו של פטור המצטער.

ג. טעם הדין

### תשובו כעין תדורו

בעלי התוספות על אתר מסבירים: "וכן מצטער דפטור לעיל מן הסוכה היינו מ'תשובו כעין תדורו' דאין אדם דר במקום שמצטער" (בבלי, סוכה כו ע"א, ד"ה 'הולכי דרכים'). לפי שיטת התוספות, הפטור של מצטער בסוכה נלמד מן הפסוק "בְּשָׂכָתְךָ תֵּשְׁבוּ שְׂבָעַתְּ יָמִים" (ויקרא כג, מב). המילה "תשובו" שבפסוק מלמדת שיש דין מיוחד בסוכה שהסוכה צריכה לאפשר ישיבה נוחה, כמו מגורים, "תשובו כעין תדורו", ומכאן הסיקו בעלי התוספות שפטור מצטער הוא פטור ייחודי למצוות סוכה.<sup>14</sup> הנצי"ב מוכיח שבעלי התוספות סבורים כשיטת רש"י שמדובר רק על מקרה שבו הצער בא מחמת הסוכה, שכן רק במקרה כזה אפשר לומר שהישיבה בסוכה לא תהיה כשישיבה בבית, שהרי בבית אינו מצטער.<sup>15</sup> זו גם הסיבה שבמקרה שיש לו "צערא בעלמא", אינו פטור מן הסוכה למרות הצער, שכן ישיבתו בסוכה אינה משנה דבר, וצערו יתקיים גם בבית. לכן ישיבתו בסוכה דומה לישיבתו בבית, והדין של "תשובו כעין תדורו" מתקיים.

דברים אלו מתיישבים עם שיטת רש"י, אך אם נסביר כשיטת הרי"ד, שהמצטער בסוכה הוא בכל מקרה של צער בעלמא וכולל מצב של חולשה שימשיך להתקיים גם בבית לאחר היציאה מן הסוכה, יוצא לשיטת הרי"ד שהוא "יבטל מצות סוכה בחנם".<sup>16</sup> אם כן, נצטרך לתת טעם אחר לדין כפי שמסביר אותו הרי"ד.

### "למען ידעו דרתיכם"

הט"ז מציע מקור שונה לפטור מצטער, וטעם זה תואם את גישת הרי"ד. הצעתו היא שהפטור נובע מן הפסוק "לְמַעַן יִדְעוּ דֹרֹתֵיכֶם כִּי בְּסָכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (ויקרא כג, מג): "ויש לומר דסלקא דעתך דטעמא דפטור במצטער משום דעיקר מצות סוכה להזכיר ענין הסוכה שנאמר 'כי בסוכות הושבת' וזה המצטער הוא טרוד בצערו ואינו שם על לבו לזה על כן הוא פטור" ((א"ח תרמ, ח).

14. הביטוי "תשובו כעין תדורו" נזכר בבבלי, סוכה כו ע"א.

15. מרומי שדה, סוכה כה ע"ב.

16. כפי שמקשה הט"ז (א"ח תרמ, ז).

לפי פירוש הט"ז, כל מצטער שטרוד בצערו אינו יכול להתכוון כראוי לזכור את הסוכות שישבו בהן ישראל במדבר, ועל כן הוא מנוע מלקיים את הדין של "למען ידעו דרתיכם", ולכן הוא פטור. מבחינה מהותית אין למצטער יכולת לקיים את המצווה במלואה. המצב הזה של חוסר ריכוז יכול לקרות רק בצער בעלמא, כשהטרדה של האדם קיומית ואינה קשורה לסוכה ובאה לידי ביטוי גם במצב של ישיבה בסוכה. דווקא במקרה שהסוכה היא שמצערת אותו הוא חושב על הצער שנגרם לו מן הישיבה בסוכה וממילא זוכר היטב שהוא יושב בסוכה.<sup>17</sup>

### כל האזרח בישראל

עוד הסבר לשיטת הרי"ד נמצא בריטב"א בשם הרמב"ן, שלדבריו לומדים מן הפסוק "כָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בְּסָכּוֹת" (ויקרא כג, מב) שרק מי שעונה על הגדרת "אזרח", קרי אדם חופשי שלו ורענן מחויב במצוות סוכה.<sup>18</sup> לפי זה, קיום מצוות סוכה תלויה בשלוות נפש מספקת, ואילו מצטער (מכל שצער שהוא) אינו במצב זה.

### "ושמחת בחגך"

הסבר רביעי לדין מצטער מביא ה"בנין שלמה"<sup>19</sup> בשם מורו הרב יוסף מווילנא:<sup>20</sup>

ואמנם אני מסתפק בזה לפי מה ששמעתי מכבוד הגאון האמיתי המפורסם מו"ה יוסף נ"י מפ"ק ווילנא שעלה בדעתו ליתן טעם על התורה דפטרה מצטער מן הסוכה, משום דעומד כנגדו מצות עשה דשמחת יו"ט דכתיב ושמחת בחגך דמצוה לשמוח ביו"ט, ואם יצטער עצמו ויאכל בסוכה או דיישן בסוכה יבטל למצות עשה דשמחה (בנין שלמה מז).

אם כן, הרב יוסף מווילנא אומר שאחת המצוות החשובות בחג הסוכות היא מצוות שמחה, ומי שיצטער כשהוא נכנס לסוכה לא יוכל לקיים את מצוות השמחה, ולכן הוא פטור מסוכה, כדי שיוכל לשמוח בחג.<sup>21</sup> בהמשך דבריו הבנין שלמה מביא את קושיית

17. ההבנה הזאת, שמקרי צער מחמת הסוכה יחייבו את האדם להמשיך לשבת בסוכה משום שעדיין יש לו כוונה לשבת בסוכה, דורשת עיון. הרי הדוגמאות שמובאות בגמרא (בבלי, סוכה כו ע"א) הן דווקא דוגמאות של צער מחמת הסוכה. רבא התיר לרב אחא בר אדא לישון מחוץ לסוכה משום שריח קרקעית הסוכה ציער אותו. בניגוד למסקנה מדברי רבא, לכאורה לדברי הט"ז ריח רע בסוכה לא יפטור את המצטער ממנו, משום שהוא עדיין זוכר שהוא יושב בסוכה. קושיה זו על דברי הט"ז עשויה לבוא על פתרונה מתוך דבריו, שהרי הט"ז סובר שיש שני סוגי צער שפוטרים: גם צער מחמת הסוכה וגם צער בעלמא, ורק בנוגע לצער בעלמא הסביר הט"ז שהסיבה לפטור במצב צער כזה היא חוסר היכולת להתרכז ולהתכוון לישיבה בסוכה.

18. ריטב"א, סוכה כו ע"א בשם הרמב"ן. הרמב"ן בפירושו (ויקרא כג, מב) אומר כי "כל האזרח" בא להוציא את מפרשי ימים והולכי על דרך שאינם כאזרח רענן בביתו. המילה מצטער אינה נמצאת לפנינו בפירוש הרמב"ן, אך הריטב"א הביאו. הסבר מורחב יותר מובא בלבוש (א"ח תרמ, ד). הנצי"ב במרומי שדה (סוכה כו ע"א) אומר במפורש ששיטת הריטב"א, שפוטרת בשל הדרשה של "האזרח", היא בכל צער, משום שעצם העובדה שהוא אינו נחשב אזרח רענן פוטרת אותו אף אם גם בבית יהיה שרוי בצער.

19. הרב שלמה בן ישראל משה מווילנא.

20. הסבר זה מובא גם בדברי ה"לב שמחה" לסוכות תשמ"ג.

21. הבנין שלמה מקשה: "דאף דמצטער לפי שעה מן המצוה מ"מ שמח הוא שמקיים מצות קונו ואין לך



השאגת אריה, שהשמחה היא רק מדרבנן, ואיך מצווה מדרבנן דוחה מצווה דאורייתא?! ואף אם נאמר ששתי המצוות הן מדאורייתא, מניין לנו שמצוות שמחה דוחה את מצוות סוכה? לפתרון שאלתו אפשר להציע שמצוות סוכה מתקיימת אם נעשית בשמחה. ואם כן, מצוות שמחה אינה דוחה את מצוות סוכה, אלא שכאשר אדם שרוי בצער הוא אינו יכול לקיים את מצוות סוכה בשלמותה. לפי זה יהיה המצטער פטור בשל "צער א בעלמא", ולאו דווקא בשל צער שבא לו מחמת הסוכה. כל צער מונע ממנו את האפשרות לקיים את מצוות סוכה.

ראינו כי יש מחלוקת בראשונים בנוגע להגדרת מצטער: אם הפטור הוא דווקא כשהסוכה מצערת או שהפטור הוא דווקא כשיש לאדם צער בעלמא. מחלוקת זו משפיעה על מקור הפטור וטעמו. הצגנו ארבעה טעמים המבטאים דינים שונים של מצוות סוכה: "תשבו כעין תדורו" - אין אדם דר במקום שמצטער, "למען ידעו דרתיכם" - נדרשת כוונה מיוחדת לישיבה בסוכה, והיא אינה מתקיימת כשמצטער וטרוד, "כל האזרח בישראל" - רק אזרח רענן מחויב בסוכה ולא המצטער, ו"ושמחת בחגך" - מצוות שמחה מיוחדת בסוכה, ואינה מתקיימת כשהאדם מצטער ועצוב. אפשר להציע שהמחלוקת הללו משליכות על דין מצטער ועל האפשרות להרחבתו למצוות אחרות מלבד סוכה.

ד. הטעמים: בסיס להרחבה למצוות נוספות

לשיטת רש"י, שמצטער הוא במקרה של צער מחמת הסוכה, נראה שזהו דין מיוחד השייך רק במצוות סוכה. כפי שראינו בהסבר התוספות לשיטת רש"י, הדין נלמד מהפסוק "בסכת תשבו שבעת ימים", ונראה אפוא שזה שייך רק במצוות ישיבה בסוכה.

הריטב"א בשם הרמב"ן וכן הט"ז נסמכים אף הם על פסוקים שעוסקים במצוות סוכה, אך מהותית ההסבר שלהם מאפשר הרחבה. לשיטת הט"ז, הסיבה שמצטער פטור היא שהוא אינו יכול לקיים את תכלית המצווה, משום שהמצווה דורשת ממנו כוונה שאין לו. אם כן, נצטרך לשאול אם פטור מצטער יורחב למצוות אחרות מלבד סוכה שיש בהן חיוב מיוחד להתכוון למצווה. ואף לדברי ר' יוסף מוילנא, שהפטור של מצטער קשור עם מצוות השמחה, יש לבחון אם פטור זה יורחב אף למצוות נוספות המחייבות שמחה.

כלומר, האם יש מקרים שבהם נאמר שהצער מונע את עצם קיום המצווה, ואז המצטער לא יכול לקיים אותה בשלמותה, ולכן הוא פטור (או אולי אפילו נחשב אנוס)?

הרמב"ן דורש את המילים "כל האזרח בישראל", שנזכרות בהקשר של סוכה, ומבאר שמן הביטוי הזה נגזרת דרישה מיוחדת בנוגע לחג הסוכות, והיא שנהיה שלווים ורעננים. אך האם אפשר לומר שיש דרישה כזאת גם במצוות אחרות שנזכר בהן הביטוי אזרח, וגם בהן נפטור את המצטער (שאינו שלו ורענן)?<sup>22</sup> בעורף השאלה מקננת שאלה

שמחה גדולה כשמחה שאדם שמח בקיום המצוה, ולכן אומר שלא שייך לומר שמצטער פטור מן הסוכה אלא "דע"י הקיום המצוה יגיע לו יותר שמחת הנפש מיושב בטל מן המצוה".

22. צריך עיון אם דרשת הרמב"ן היא על כל הביטוי "כל האזרח בישראל", דווקא על המילה "האזרח" בה"א הידיעה או על המילה "אזרח" בכלל. אם נאמר שעל המילה "האזרח" או "אזרח", אולי אפשר להרחיב את

נוספת, נועזת יותר, מה מייחד את המצוות הללו שנזכר בהן הביטוי "אזרח" שדווקא בהן יש דרישה לקיימן "שלו ורענן". והיות שמצוות אלו אינן מתייחדות באפיונים שעשויים להסביר את הדרישה, נוכל לתהות: האם עמדה נפשית כזו של "שלו ורענן" נדרשת למעשה בכל המצוות?

### הרחבות אפשריות לדין מצטער

א. פטור מצטער ממצוות הדורשות שמחה

המשנה הראשונה במסכת חגיגה דנה בשאלה מי חייב במצוות ראייה ומי לא, ונמנים בה האנשים הפטורים בדרך כלל, כגון חירש, שוטה וקטן. מלבד נמנית גם פטורים ייחודיים: "והחולה והזקן ומי שאינו יכול לעלות ברגליו" (חגיגה א, א). הגמרא מבררת את מי אנו באים לרבות באמירה של "מי שאינו יכול לעלות ברגליו":

ושאינו יכול לעלות ברגליו לאתווי מאי? אמר רבא: לאתווי מפנקי, דכתיב כי תבאו לראות פני מי בקש זאת מידכם רמס חצרי (בבלי, חגיגה ד ע"א-ע"ב).

אם כן, רבא מבאר שמדובר במפונקים, והם פטורים מלעלות לרגל, ומקשר זאת לפסוק בישעיהו "מי בקש זאת מידכם רמס חצרי" (ישעיהו א, יב). רש"י על אתר מסביר שהמפונקים שרוב מדבר עליהם הם אנשים שאינם מסוגלים להסיר את המנעלים מרגליהם (חגיגה ד ע"ב, ד"ה 'מפנקי'). פינוקם זה עומד בסתירה לדין שהעולה להר הבית אסור לעלות במנעלים, ועל כן המפונקים פטורים מלעלות לרגל.

דין זה מעורר פליאה. האם מצאנו שפינוק פוטר ממצוות? למה איננו מצפים שיתגבר על הפינוק שלו? והרי זו מצווה דאורייתא; מניין לרבא שניתן לפטור מפונקים ממצווה מן התורה?

הראשונים על הדף אינם דנים בשאלה זו, אך נוכל להציע הסבר אפשרי לנוכח מה שראינו לעיל בדין מצטער בסוכה. בניגוד למה שנראה, שפטור מצטער בסוכה הוא ייחודי לסוכה ופטור מפונק בעלייה לרגל ייחודי לעלייה לרגל, וכל אחד מהם נגזר בדרשה מן הציווי הנקודתי, אפשר להציע שמדובר בפטור עקרוני ושיטתי שמימושו שונה מעט בשתי המצוות.<sup>23</sup>

שני הדינים באים לבטא שצער פוטר מן המצווה. הסבר זה מתיישב עם הפטורים המיוחדים הנוספים שיש בשתי המצוות הללו, כגון פטור חולה (אף שאין בו סכנה),

דרשת הרמב"ן ולהחילה גם על מצוות אחרות.

23. הראינו לעיל את מגוון האפשרויות ללימוד "מצטער" בסוכה מפוסקים שונים. במסכת חגיגה (ג ע"א) הדרשה של מפונקים נלמדת מהמילה "רגלים": המילה רגלים באה להוציא את מי שאינו יכול לעלות ברגליו, ורבא מפרש שהוא המפונק.

שבדרך כלל חייב במצוות.<sup>24</sup> מכנה משותף זה מלמד שאולי יש קשר בין שתי המצוות. עוד נקודה שראויה לתשומת לב היא שבשתי הסוגיות רבא הוא בעל השמועה והוא שפוטר הן את המצטער מסוכה והן את המפונק מעלייה לרגל. שימת לב לכך שמדובר באותו אמורא מעלה חשד שמדובר בשיטה ייחודית של פטור מצטער במצוות התובעות שמחה.

הבסיס לכך שבמצוות עלייה לרגל נדרשת שמחה יכול להימצא בדברי הירושלמי במסכת חגיגה, שלפיו פטור חולה מלעלות לרגל קשור בציווי על השמחה: "חולה - דכתיב ושמחת" (ירושלמי, חגיגה א, א). נראה שאפשר להחיל את ההסבר הזה גם על המצטערים (המפונקים): אדם המצטער שעולה לרגל אינו מסוגל לקיים את מצוות "ושמחת", ולכן הוא פטור מקיום המצווה. חלק מהותי מקיום מצוות עלייה לרגל, ואולי גם מקיום מצוות סוכה, הוא השמחה הנצרכת בחג, ולכן אדם שאינו נמצא כרגע במקום שבו הוא שמח פטור ממצוות הללו משום שהוא אינו מסוגל לקיים אותם כראוי.

לאור זאת נוכל להעלות סברה שגם במצוות אחרות שדורשות שמחה כחלק מהמצווה יהיה המצטער פטור משום שהוא בעצם אינו יכול לקיים את המצווה כראוי.

ב. פטור מצטער במצוות הדורשות כוונה

מעבר לפטור שנזכר במצוות סוכה ובמצוות עלייה לרגל אין בגמרא עוד מקרים שבהם אדם פטור ממצווה מאחר שהוא מצטער, אך בדברי הרמב"ם בהלכות תפילין יש דוגמה נוספת:

מצטער ומי שאין דעתו מיושבת ונכונה עליו פטור מן התפילין שהמניח תפילין אסור לו להסיח דעתו מהן (הלכות תפילין ד, יג).

הכסף משנה על אתר מביא ראיה לדין זה מהמדרש: "שהיה חושש בראשו לא היה מניח תפילין של ראש משמע דמצטער פטור מהתפילין".<sup>25</sup> נראה שמקור המדרש שלו הוא בירושלמי על ר' יוחנן: "ר' יוחנן בסיתוא דהוה חזיק רישיה הוה לביש תרויהון ברם בקייטא דלא הוה חזיק רישיה לא הוה לביש אלא דאדרעיה" (ירושלמי, ברכות ב, ג). בסיפור בירושלמי מתואר שר' יוחנן היה מניח תפילין של ראש רק בחורף, שכן בקיץ נגרם לו סבל רב מהנחת תפילין של ראש בשל החום. בפירוש עלי תמר על הירושלמי מוסבר שר' יוחנן לא נמנע לגמרי מהנחת תפילין של ראש בקיץ, אלא שהוא צמצם את הנחת התפילין של ראש לזמן קריאת שמע ותפילה, ורק לא היה מניח אותן כל היום. לכן קשה להסיק מן הירושלמי שלהלכה יש פטור גורף מתפילין במצב של צער, ובכל זאת מדברי הרמב"ם ברור שיש לפטור מצטער מהנחת תפילין אף שמדובר במצווה מדאורייתא.

24. משנה, סוכה ב, ד; משנה, חגיגה א, א.

25. בהמשך דבריו הוא אומר שהראיה אינה חזקה משום שבמדרש מדובר על צער מחמת התפילין, ואילו הרמב"ם מדבר על צער כללי, ולכן הוא אומר שזה רק קצת סמך.

גם פה עולה השאלה מדוע לפטור את המצטער מן התפילין. מדברי הרמב"ם נראה שדין זה נובע מהכוונה הנצרכת בתפילין. היסח הדעת בתפילין נאסר, ועל כן יש לפטור מצטער מן התפילין. הב"ח מקשר בין מצטער בתפילין ובסוכה, והציץ אליעזר מרחיב ומסביר ששניהם קשורים לבעיה של היסח הדעת.<sup>26</sup> בסוכה מפני שנאמר במפורש "למען ידעו דרתיכם כי בסכות הושבתי", ומכאן שצריך לזכור בסוכה שהקב"ה הושיב את בני ישראל בסוכות, ואילו בתפילין יש מצווה מיוחדת שגם שם אסור להסיח את הדעת מהתפילין.<sup>27</sup> נראה שאולי אפשר להרחיב את דין מצטער בכל מצווה שיש בה צורך בכוונה מיוחדת: מצטער אינו מסוגל ליישב דעתו די שיוכל להתרכז במצווה, ולכן הוא אינו מסוגל לקיים את המצווה.

ראינו אפוא שתי סיבות אולי לפטור מצטער ממצוות מסוימות: במצוות הדורשות שמחה או כוונה מרובה כחלק מקיומן יהיה מצטער פטור משום שאין לו אפשרות לקיים את המצווה בשלמותה. ואם כן, מצאנו ראיה שפטור מצטער אינו נקודתי והוא נמתח על פני מצוות נוספות, אף כי לא על כלל המצוות.

ג. מצטער פטור מן המצוות

עד כה עסקנו בהרחבת פטור מצטער למצוות מסוימות אחרות, אך כפי שהצענו קודם, אולי אפשר להרחיב מעבר להן ולומר **שבכל המצוות שייך פטור מצטער**, כעין בניין אב: כמו שבסוכה מצטער פטור, כך גם בשאר המצוות נפטור את המצטער. למעשה השאלה נשאלת בשני רבדים, הרובד האחד הוא הרובד ההלכתי המעשי, אם ההרחבה אפשרית, אם היה מי שתמך בה. הרובד השני הוא הרובד התאולוגי: האם סביר לפטור ממצווה יהודי שמצטער בקיומה? האם רק משום שקשה ליהודי לקיים מצוות הוא יהיה פטור או שמא אנחנו אמורים לקיים מצוות עשה בכל מחיר, כל עוד זה לא פיקוח נפש?

### הרובד ההלכתי-מעשי

כמה מקורות מפתיעים מציגים את העמדה שלפיה מצטער אכן פטור מכל המצוות.<sup>28</sup> בגמרא מובא סיפור על רב יהודה ששתה ארבע כוסות בליל הסדר וחלה לתקופה ממושכת, עד שבועות.<sup>29</sup> ה"ראש יוסף"<sup>30</sup> מביא את הסיפור הזה ושואל מדוע נהג כך ר' יהודה, שהרי אנו יודעים שמצטער פטור מן המצוות:

26. ב"ח, או"ח לח; שו"ת ציץ אליעזר ד, כז.

27. דין זה נלמד מהגמרא במסכת מנחות (לו ע"ב), שלומדים קל וחומר מציץ לתפילין, שכמו שבציץ אסור להסיח דעתו ממנו, כך גם בתפילין.

28. אחד המקורות המצוטט רבות בהקשר של "מצטער פטור מן המצוות" הוא שו"ת בשמים ראש (סימנים צד ורפ), הטוען כי ניתן ללמוד מהדין בסוכה שחולה (שאינו בו סכנה) פטור מכל המצוות מדאורייתא, אך מצטער פטור רק ממצוות דרבנן.

29. בבלי, נדרים מט ע"ב.

30. פירוש על הטור ועל הבית יוסף מאת ר' יוסף בן שאול איסקפה (1570-1662), ראש ישיבה באיזמיר שבטורקיה.

נראה דאיכא למידק דמאי טעמא זה הא קיימא לן מצטער פטור מן המצוות כל שכן הכא דאיכא היזק דעושה לו שום היזק דאין לחייבו על זה [...] אבל מי שלא היה שותהו כלל משום דשונאו או מזיק גם כן באותה שעה עצמה אמאי חייב הא מצטער פטור וכמו דאמר כן מצטער פטור מן הסוכה ומן המצוות.<sup>31</sup>

הראש יוסף אינו מתלבט כלל בדין מצטער; ברור לו שמצטער פטור מן המצוות, ולכן הוא נדחק לפרש מדוע ר' יהודה בכל זאת דחק בעצמו לשתות. בהמשך דבריו הוא מסביר שדווקא בארבע כוסות יש פרסומי ניסא גדול, ולכן אף מצטער ומי שיחלה בעקבות השתייה מחויב במצווה זו,<sup>32</sup> ובמצוות אחרות מצטער אכן יהיה פטור. מקצת אחרונים הלכו בעקבות הראש יוסף ופסקו גם הם שמצטער פטור מן המצוות.<sup>33</sup> גישתו התפרסמה בייחוד באיזמיר, מקום מגוריו, ובספר "מצא חן" ובספר "בתי כנסיות" נקטו את שיטתו.<sup>34</sup> הראש יוסף לא הביא את מקור הדין שלו לדין מצטער פטור מן המצוות, אך נראה מדבריו שהוא נסמך על קיומו המפורש של פטור כזה בדין סוכה ומבין שזוהי רק דוגמה לפטור רחב. ובלשונו: "וכמו דאמר כן מצטער פטור מן הסוכה ומן המצוות". ייתכן שלדבריו של הראש יוסף יש תמיכה במקורות קדומים יותר בדברי הרדב"ז.

נראה שהרדב"ז סובר שמצטער פטור מן המצוות משום שהוא לומד מסוכה למצטער בעלמא, וכך מציין ה"שדי חמד" בשמו.<sup>35</sup> יש שני מקרים שאינם קשורים לסוכה שבהם הרדב"ז נסמך על דין מצטער וגוזר ממנו פטור. המקרה האחד הוא בדיון על איסור תספורת בספירת העומר, שבו הרדב"ז אומר שניתן להסתפר בראש חודש אייר כי "לא עדיף האי מנהגא ממצות עשה של סוכה דקיימא לן מצטער פטור" (שו"ת הרדב"ז ב, תרפז). נוסף על כך הוא לומד ממצטער בסוכה גם לחולה וסומא שאם החמיצו קריאת התורה בציבור, אינם מחויבים ללכת לשמוע מאחר ולהשלים את הפרשיות שהחמיצו.<sup>36</sup>

דברים דומים אפשר למצוא עוד קודם לכן בתשובות הגאונים, שחולה שאינו יכול להתפלל פטור, ואף הם לומדים זאת מדין חולה ומצטער בסוכה.<sup>37</sup> גם האור זרוע לומד מדין מצטער בסוכה פטור דומה בנוגע לאיסור תחומין בשבת, שכאשר אדם נמצא בספינה העוגנת בחוף בשבת מותר לו לעבור על איסור תחומין במקרה שהוא מצטער

להישאר בה מפאת מזג אוויר קשה.<sup>38</sup> כל המקורות הללו נסמכים על דין מצטער בסוכה, ומכאן שפוסקים אלו ראו במצטער בסוכה מודל ובניין אב גם לשאר מקרי מצטער במצוות אחרות.

שלא כהצעתנו כאן, החיד"א בשו"ת "יוסף אומץ" שולל את ההצעה שמצטער הוא מודל כללי ועקרוני ומציע אפשרות אחרת בקריאת דברי הרדב"ז.<sup>39</sup> החיד"א מסביר שהרדב"ז התיר את שהתיר רק מפני שהיה מדובר במנהג שבו הכלל הוא שיש להקל. אפשר להציע זאת גם בהסבר דברי תשובות הגאונים ובאור זרוע ולומר שגם הם פוסקים זאת להלכה רק בנוגע לדינים מדרבנן, אך אינם סוברים שבדינים דאורייתא שייך פטור מצטער, למעט המקרה של סוכה.

אכן, נראה שרוב הראשונים והאחרונים סברו שמצטער אינו פטור מן המצוות. הר"י מלוניל ובעקבותיו רבנו מנוח כותבים במפורש שבמצוות סוכה אזלין לקולא יותר מבשאר מצוות, ומצטער בשאר מצוות אינו פטור.<sup>40</sup> בשאר הראשונים יש התייחסות מועטה לנושא של מצטער מלבד הפטור של מצטער בסוכה (ואולי אף בתפילין). משתיקתם של הפוסקים בנושא נראה שלא היה להם ספק שדין זה נקודתי ויחידאי ואינו חל במצוות נוספות, והם הניחו שאין מה לדון בכך כלל.

אף השולחן ערוך אינו מזכיר את פטור מצטער במצוות. מדברי הרמ"א, שאף בלילה הראשון של סוכות מצטער חייב לאכול בסוכה, אפשר להסיק שאין פטור מצטער רחב במצוות, ואפילו בסוכה הפטור מצומצם לימי החג שאינם בגדרי החיוב של הלילה הראשון.<sup>41</sup> אחרונים נוספים, כדוגמת ה"ברכי יוסף" וה"אור שמח", יוצאים מפורשות נגד האפשרות שמצטער יהיה פטור מן המצוות.<sup>42</sup>

#### הרובד התאולוגי-מחשבותי

השאלה התאולוגית אם ועד כמה ראוי שהאדם יתאמץ לקיים מצוות גם במחיר של צער וסבל נשאלת בעקיפין בכמה מקורות. ממקורות מסוימים נראה שהיו שסברו שיש להגביל את המחירים שעל האדם לשלם כדי לקיים מצוות, ומכאן ייתכן להסיק שדין מצטער הוא דין רחב הנוגע לכלל המצוות. בשו"ת בנין שלמה מוצעת אפשרות שהצער הוא גורם מכריע בשיקול אם לחייב אדם בקיום המצוות גם בנוגע להוצאת ממון:

ומיהו קצת יש מקום להביא ראייה דאינו מחוייב להכניס עצמו בחולי וצער הגוף בשביל מצות עשה ואף דלא יגיע סכנה מזה, מהא דמבואר בשו"ע או"ח סי' תרנ"ו דאינו מחוייב ליתן כל ממונו בשביל מצות עשה, ואפשר דיש ללמוד

31. ראש יוסף, או"ח תעב, ו.

32. יש גם דרכים אחרות ליישוב סתירה זאת. בשו"ת מצא חן (חמץ ומצה ז, ט) כתוב שאומנם במצוות דאורייתא מצטער פטור, אך חכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה וקבעו כי מצטער יהיה מחויב בד' כוסות. כמו כן אפשר להציע שיש הבדל בין אדם השרוי בצער בזמן קיום המצווה לבין אדם שיהיה בצער לאחר המצווה.

33. השדי חמד (מערכת מ, כלל רכ) מביא דין זה בשם הרב בית דוד, ועיינו להלן בדברי שו"ת דברי יציב וחשוקי חמד.

34. ר' אליהו חאקו, מחכמי איזמיר במאה ה"ט, בספרו מצא חן הלכות חמץ ומצה ז, ט; הרב אברהם בן חיים ידידיה, אבן עזרא, מחכמי איזמיר (1690-1761), בתי כנסיות בית מלוא, רב.

35. שדי חמד מערכת מ, כלל רכ.

36. שם ג, תכה.

37. תשובות הגאונים ליק (מוסאפיה), נא. מובא גם בתשובות הגאונים שערי תשובה, קח.

38. אור זרוע ב, הלכות ערב שבת, ו.

39. שו"ת יוסף אומץ, מ.

40. ר"י מלוניל על הרי"ף, סוכה י ע"ב; רבנו מנוח על הרמב"ם, הלכות שופר וסוכה ולולב ו, ב.

41. רמ"א, או"ח תרמ, ד. ועיינו בכלבו (ע"א) בשם ר' שלמיה, שבלילה הראשון הכתוב קבעו חובה כמצה, ולכן כולם חייבים תמיד בלילה הראשון.

42. ברכי יוסף, או"ח תעב; אור שמח סנהדרין טו.

מזה דהוא הדין דאינו מחוייב להכניס עצמו בצער וחולי בשביל מצות עשה, דהא צער הגוף וחולי עדיפא לאנשי מממונא (שו"ת בנין שלמה מז).

ממסכת כתובות אנו יודעים שאף במצוות צדקה נקבע שאסור לאדם להוציא יותר מחומש מנכסיו: "א"ר אילעא: באושא התקיננו, המבזבז - אל יבזבז יותר מחומש" (בבלי, כתובות נ ע"א). הרמב"ם מרחיב את האמירה הזאת גם למצוות אחרות: "אלא כל המפזר ממונו במצות אל יפזר יותר מחומש" (הלכות ערכין וחרמין ח, יג).<sup>43</sup>

עניין דומה נראה בשאלת הטרחה שאנו מצווים לטרוח בעבור מצוות. בדין זה אין לנו גדרים ברורים, והאחרונים דנים בעקבות הסוגיות השונות בגמרא מהי כמות הטרחה הנצרכת.<sup>44</sup> בנוגע לדינים דרבנן השולחן ערוך פוסק שצריך לטרוח וללכת עד ד' מילין לפניו, וצריך לחזור עד מיל לאחוריו. דין זה נזכר גם בנוגע לנטילת ידיים ותפילה במניין.<sup>45</sup> אחרונים נוספים דנים במקרים אחרים של טרחה, וה"נשמת אדם" מנסה להוכיח מהגמרא שאין צריך לעקור מביתו כדי לילך לעיר אחרת על מנת לקיים מצווה.<sup>46</sup> לפי זה אפשר לטעון שההלכה קובעת גבולות לרמת ההתמסרות הנדרשת מן האדם לשם קיום מצוות, ומכאן שהאדם מחויב להתאמץ למען קיום המצוות, אך רק עד גבול מסוים.

בעל שו"ת "בשמים ראש" מזכיר בהקשר של מצטער דין דומה שהמצוות צריכות להיות בנועם, משום "דהתורה לחיים ניתנה, ואין זה דרכי נועם" (שו"ת בשמים ראש צד). דין זה מבוסס על הגמרא בסוכה הדנה במצוות לולב.<sup>47</sup> ההצעה לזהות "כפת תמרים" עם כופרא נשללת שם על פי הנאמר במשלי: "דְּרָכֶיךָ דְרָכֶי נְעִם וְכָל נְתִיבוֹתֶיךָ שְׁלוֹם" (משלי ג, יז). לדעת אב"י, התורה לא הייתה מצווה אותנו לקחת כופרא, שהוא צמח קוצני כלולב, שהרי דרכי התורה הן דרכי נועם. הרלב"ג בפירושו על הפסוק במשלי כותב בהקשר זה: "הנה דרכי התורה הם דרכים שינעמו וימתקו מאד לאדם כי לא העמיסה על האדם שום מעמס יקשה לו אבל כל מה שבה מן המצוות והאזהרות הם דברים ערבים ורצויים בעצמותם".

אם נחזור לשאלת המצטער, נראה שיש מקום לומר שמצטער פטור מן המצוות בכללן. כמו שיש גבול לצער ממון או לצער פיזי של האדם, וכמו שהתורה רואה חשיבות שהמצוות יהיו בנועם, כך אפשר גם לומר שאכן מצטער יהיה פטור מלקיים מצוות. דרכי התורה נעימות ואינן אמורות להעמיס על האדם מעמס שיקשה עליו, ולכן אם הוא מצטער ומרגיש שהמעמס גדול מדי, אולי הוא פטור.

43. אומנם צריך עיון מתי חל דין זה, ועיינו בביאור הלכה תרנו ובשו"ת מנחת אשר בראשית סימן לח על זבזבז יותר מחומש ממונו על מצוות.

44. עיינו בשו"ת מנחת אשר בראשית סימן לט, הדין בטורח שחייב בו אדם לקיים מצוות עשה.

45. שולחן ערוך, או"ח קסג, א; שם צ, טז.

46. נשמת אדם, כלל סח. הדבר יהושע דן בנושא זה וכותב שאולי אין חיוב טרחה בכל המצוות: "לכן נראה לא חייבה התורה אדם בעשיית מצוה אלא ביכול לעשות בלי טרחה יתירה ממה שאותו המצוה צריך לה אבל אם אי אפשר לו לעשות אלא אם כן יטריח בה יותר ממה שבדרך כלל מצוה זו צריכה לטרוח הוי ליה כאינו יכול לעשותה" (דבר יהושע א, א).

47. בבלי, סוכה לב ע"א.

ואולם אמירות רבות בחז"ל מוכיחות את ההפך הגמור. בעל ה"דברי יציב", האדמו"ר מקלויזנבורג, מצטט מקורות מחז"ל ומהרמב"ם וכותב כך: "ובודאי שחייב להתייגע ולהצטער בקיום המצוות, ואין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, וברמב"ם פ"א מתלמוד תורה ה"ח כל איש ישראל חייב בתלמוד תורה וכו' בין בעל יסורין בין בחור בין שהיה זקן גדול שתשש כוחו וכו'" (שו"ת דברי יציב, חו"מ עט). אם כן, הדברי יציב מוכיח מדברי ריש לקיש, "מנין שאין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה", שיש חובה להתייגע ולהצטער בקיום מצוות.<sup>48</sup> וכדברי המשנה באבות, "כך היא דרכה של תורה פת במלח תאכל [...] וחיי צער תחיה ובתורה אתה עמל" (אבות ד, ו). אפילו רבא עצמו, שמביא את הפטור של מצטער בסוכה ובעלייה לרגל, סובר כי "מצוות לאו להנות נתנו" (בבלי, ראש השנה כח ע"א). מצוות אינן דבר שבא בקלות, ומקיימים אותן גם כשאיננו נהנים וכשלא נוח לנו. על כל אדם מוטל להתמסר לקיום מצוות.

הוכחה לכך אפשר לראות גם במעשיהם של תלמידי חכמים. כפי שהזכרנו, במסכת נדרים מסופר על ר' יהודה שהיה שותה ארבע כוסות בפסח אף שבעקבות השתייה המרובה חלה מפסח ועד שבועות.<sup>49</sup> במשנה בשקלים מסופר שכן אחיה היה ממונה על חולי מעיים במקדש.<sup>50</sup> הסיבה לקיומו של תקן מיוחד כזה הייתה שאכילת בשר הקורבנות המרובה גרמה לכהנים רבים בעיות רפואיות במעיים. הסיפורים הללו מראים לנו שחכמים עצמם חשבו שיש חובה להצטער בעבור המצוות ואף להביא את עצמנו לידי חולי.

#### ד. בין פטור גורף לפטור חלקי

תנועת המוטלת בין המקורות השונים, אלו שמצדדים בפטור רחב ומקיף במקרי מצטער מצד אחד ואלו שמצדדים בפטור מצומצם מצד שני, מולידים אפשרות הלכתית מעשית מאוזנת יותר. מקצת הפוסקים בתקופת האחרונים ניסו ליישב בין הגישות בדין מצטער ומציעים אופציות ביניים, שיש הרחבה של דין מצטער מעבר למצוות סוכה, אך לא לכל המצוות.

הדברי יציב מציע שאפשר להרחיב את הפטור של מצטער לשאר מצוות, אלא שהוא מחלק בין מצוות בין אדם למקום לבין מצוות בין אדם לחברו:

וכשאני לעצמי היה נראה לומר לחלק בין מצוות שבין אדם למקום לבין מצוות שבין אדם לחבירו, **דאפשר שלא חייבתו תורה להצטער כל כך בשביל חברו וכמו דחיי קודמין**. ועל כל פנים בכהאי גוונא דשייך לומר חייך קודמין היה מקום לפטור מלא תעמוד במקום צערא, ולזה הביא המג"א ראה דחייב להצטער שלא יגלה ודו"ק (שו"ת דברי יציב, חו"מ עט).

48. בבלי, ברכות טג ע"ב.

49. בבלי, נדרים מט ע"ב.

50. משנה, שקלים ה, א.

אם כן, לפי הדברי יציב ההלכה הקובעת "חייך קודמים לחיי חברך", הנוגעת ליחסים שבין אדם לחברו, מלמדת עיקרון חשוב במצוות שבין אדם לחברו. עיקרון זה כולל את המגבלה של מצוות אלו, שאין אדם חייב להצטער עליהן. ואולם במצוות שבין אדם למקום ראוי להצטער בקיום מצוות. לפיכך דבריו אינם עולים בקנה אחד עם הדוגמה המובהקת ביותר לפטור מצטער דווקא במצוות סוכה, שהיא מצווה שבין אדם למקום.

הרב יצחק זילברשטיין הציע שבמצב של צער גדול ביותר מצטער פטור מן המצוות:

ויתכן שאפשר שלהלכה למעשה אין מחלוקת בין הפוסקים, **שהכל תלוי בגודל צערו**, שכיון שפסק הרמ"א (סימן תרנו) שמי שאין לו אתרוג, או שאר מצוה עוברת, אין צריך לבזבז עליה הון רב, וכמו שאמרו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, אם כן הכל תלוי בגודל צערו, שאם יש לו צער גדול שהיה מבזבז עליה חומש מנכסיו פטור, אך אם צערו קטן, ואינו שווה לו חומש מנכסיו, חייב להתאמץ כדי לקיים המצוה (חשוקי חמד, מגילה ג ע"א).

החשוקי חמד מנסה ליישב את דברי הפוסקים המרחיבים את פטור מצטער עם דברי הפוסקים המצמצמים ומציע שכולם מסכימים שבצער גדול יהיה המצטער פטור מן המצווה. לדבריו, גם הראש יוסף ושאר האחרונים הסוברים כי מצטער פטור מתכוונים למקרים של צער גדול בלבד ולא לפינוק, וככלל אדם מחויב להתאמץ בקיום המצוות.

## סיכום

ראינו במאמר שימוש רחב בפטור מצטער, מעבר למצוות סוכה. בתחילה בחנו כיצד אפשר להשליך מפטור מצטער בסוכה על מצוות אחרות, וראינו שבמקרה שהצער מונע מהאדם את היכולת לקיים את המצווה בשלמותה, הוא יהיה פטור ממנה. אחר כך דנו בשאלה אם מצטער פטור מכל המצוות ואם יש אפשרות לומר שאף במקרה שהמצטער מסוגל טכנית לקיים את המצווה, הוא פטור ממנה בגלל צערו.

ראינו שדין מפורש של "מצטער פטור מן המצוות" מופיע רק בתקופת האחרונים במספר מקורות מצומצם.<sup>51</sup> אומנם אפשר למצוא רמזים במקורות מוקדמים למושג של מצטער במצוות,<sup>52</sup> אך בשום מקום דין מצטער אינו מוצג מפורשות כפטור בהיקף נרחב כזה. השיטה הפוסקת את המצטער מכל המצוות נראית דעת יחידים ואף אינה מתקבלת על הדעת, שהרי על פי מסורת פסיקת ההלכה קשה לומר שזו ההלכה בלי שדין זה יופיע במפורש במקור מוקדם יותר ובמקורות שהם בלב הקונצנזוס ההלכתי. גם מצד ההיגיון קשה להרחיב את פטור מצטער, שהרי הסכנות בדין זה ברורות מאוד, וכדברי האדמו"ר מקלויזנבורג:

לפי עניות דעתי סברא זו מוכרחת לחלק בין סוכה לשאר מצוות, דהרי התם פטרינן אף המצטער מפני הזבובים ופרעושים [או"ח סי' תר"מ ס"ד], **ואם נאמר כן בשאר מצוות בטלת כל מצוות שבתורה** (שו"ת דברי יציב, חו"מ עט).

הדברי יציב מעיר בצדק שאם נרחיב את פטור מצטער בכל המצוות, יתבטלו כל המצוות כולן. מי אינו מצטער באכילת מצה? מי אינו מצטער ממצוות מילה? מי אינו מצטער משביתת מלאכה בשבת ויום טוב? ברור שלא סביר לפטור ממצוות בגלל הצער שנגרם מזבוב חולף.<sup>53</sup>

שאלה מעניינת שראוי לדון בה היא מדוע בתקופת הראשונים אין מי שמעלה בדעתו להציע שיש פטור רחב של מצטער בכל המצוות, ואילו בתקופת האחרונים צץ הרעיון ונדון כאפשרות הלכתית העומדת על הפרק. נדמה שבתקופת הראשונים, בזמן שנאלצו למסור את נפשם על אמונתם ותורתם ועל קיום מצוות, לא היה אפשר בכלל להעלות על הדעת שמצטער יהיה פטור. הרי כל מצווה שהם קיימו דרשה מסירות נפש עצומה, ולקיומה נלווה צער גדול מאוד, שלא לדבר על מצבים שבהם מסרו את נפשם ממש כפשוטו. לכן נראה שאף אילו היינו רוצים באמת לומר שיש שיטה הפוסקת מצטער במקרים אחרים מסוכה, היא נעלמה בתקופת הראשונים, אחרת היו כל המצוות בטלות.

בתקופת האחרונים היה אפשר להעלות מחדש סברה זאת, בפרט שהתגברו אז ביותר בתודעה הציבורית הרגישות האנושית וההבנה לנפש האדם ולצער. אומנם גם בתקופת האחרונים ידע עם ישראל סבל וכאב רבים, וייתכן שזה מסביר גם את ההתנגדויות הרבות שיש להרחבה כזו גם בין האחרונים. כך האדמו"ר מקלויזנבורג, מחבר שו"ת דברי יציב, שעבר את אימי השואה ומסר אז את נפשו על קיום המצוות, אינו מסוגל לדמיין אפשרות שמצטער יהיה פטור מן המצוות, ולכן הוא חושש "אם נאמר כן בשאר מצוות בטלת כל מצוות שבתורה".

נטיית ליבי היא לומר שלהלכה אין אפשרות לתת למצטער פטור גורף מן המצוות, ולקביעה כזו יש השלכות רבות על שאלות מטרידות בדורנו. מתברר שהסבל האנושי והקושי בקיום מצוות אינם מובילים אוטומטית לפטור, ועם זאת פסיקת החשוקי חמד עדיין חשובה, שכן במקרים של צער מאוד גדול, כדוגמת אנשים המתמודדים עם מחלת נפש, יש מקום לדון בפטור מצטער. פטור זה יאפשר להימנע מדיון בהגדרתם "שוטה" וכדומה, אך ייתן ביטוי לסבלם ומקום להשלכות הלכתיות מעשיות.<sup>54</sup>

הסוגיה חשובה ביותר גם אם אין מתמקדים במקרים מיוחדים של אנשים שהעמידה לנוכח ההלכה גורמת להם סבל יום-יומי, מפני שאפשר ללמוד ממנה רבות. ממגבלות הדין אנו לומדים על המאמץ הנדרש בקיום המצוות, ומן הדין עצמו אנו לומדים על

53. והרי אנו יודעים גם מהמשנה שבזמן התפילה "ואפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק" (משנה, ברכות ה, א).  
54. להרחבה בנושא ראו: יונתן רוזנצוויג וד"ר שמואל הריס, **נפשי בשאלתי - הלכות בריאות הנפש**, ירושלים תשפ"ב, עמ' 38-41, ובייחוד בהערות שם.

51. ראש יוסף, מצא חן, בתי כנסיות.  
52. תשובות הגאונים, אור זרוע, רדב"ז.

## נוכחות ה' במצוות השבת אבדה

### הרבנית בת-שבע סייקס קולט

#### מבוא

התורה דורשת מאיתנו שלא להתעלם מרכוש אבוד אשר נקלע בדרכנו. אסור לנו לקחת את הרכוש לעצמנו, אלא עלינו להתאמץ ולמצוא את בעליה המקוריים של האבדה.<sup>1</sup> זוהי מצווה שבין אדם לחברו הקשורה למרחב החברתי-קהילתי, לשאלות של קניין וליחסים שבין אדם לרכושו.

לכאורה היה אפשר לצפות שהדיון במצווה יישאר בגבולות שבין בעלי האבדה המקוריים למוצאי האבדה. ואולם מעיון בכמה סוגיות הדנות במצוות השבת אבדה עולה שחכמים ראו לנגד עיניהם תמונה רחבה יותר שבה שותפים לא רק בעלי האבדה והמוצאים אלא גם הקב"ה.<sup>2</sup> אף שמדובר במצווה שבין אדם לחברו, נראה כי הקב"ה מקבל תפקיד מרכזי בחשיבה על גבולות הגזרה של מצווה זו.

במאמר זה אציג כמה דיונים בענייני מצוות השבת אבדה, ואדגיש את המקומות בדיון שבהם מרכיב יחסינו עם ה' מקבל ביטוי משמעותי. נוכחות ה' כאחד מן השיקולים בדיון מעלה שאלות בנוגע למהות המצווה ולמניע המתבקש מאיתנו בעשייתה. מהי העמדה הנפשית ה"נכונה" בעת קיום מצוות השבת אבדה? האם אנו מצווים להחזיר רכוש אבוד לבעליו המקוריים משום שעלינו לעשות את הדבר הראוי והנכון כלפי בעלי הרכוש? אולי כדי לשמור על חברה מתוקנת? לחלופין, האם המצווה מבטאת רעיון שקשור ביחסינו עם הקב"ה? באמצעות כמה מקרי בוחן אבקש להציע קריאת כיוון לשאלות אלו.

אדון בשלוש סוגיות: (א) סוגיית השבת אבדה לגוי; (ב) סוגיית שומר אבדה כשומר חנם או כשומר שכר; (ג) סוגיית ייאוש בעלים וייאוש שלא מדעת. בכל אחת מסוגיות אלו צפה ועולה שותפותו של הקב"ה, נוכחותו והשפעתו על מערכות היחסים האנושיות.

#### השבת אבדה לגוי

הפסוקים המורים על מצוות השבת אבדה מחייבים השבת אבדה של "אחיק": "לא תראה את שור אחיק או את שיו נדחים והתעלמת מהם השב תשיבם לאחיק. ואם לא

מידת הרגישות למצטער בחברה ועל ההתחשבות בצרכיו. גם הסיבה לפטור מצטער מלמדת על מידת החיוניות הנדרשת לקיום מצוות: כוונה, ריכוז ושמחה.

אומנם ייתכן לומר ששמחה במצווה אינה סותרת את פטור מצטער. כך כתב הרמב"ם:

השמחה שישמח אדם בעשיית המצווה ובאהבת האל שצוה בהן, עבודה גדולה היא, וכל המונע עצמו משמחה זו ראוי להפרע ממנו שנאמר (דברים כ"ח) **תחת אשר לא עבדת את ה' א-להיך בשמחה ובטוב לבב (הלכות שופר וסוכה ולולב ח, טו).**

המגיד משנה על אתר פירש את דברי הרמב"ם כך:

ועיקר הדבר הוא שאין ראוי לו לאדם לעשות המצוות מצד שהן חובה עליו והוא מוכרח ואנוס בעשייתן אלא חייב לעשותן והוא שמח בעשייתן ויעשה הטוב מצד שהוא טוב ויבחר באמת מצד שהוא אמת ויקל בעיניו טרחן ויבין כי לכך נוצר לשמש את קונו וכשהוא עושה מה שנברא בשבילו ישמח ויגיל לפי ששמחת שאר דברים תלויים בדברים בטלים שאינן קיימים אבל השמחה בעשיית המצוות ובלימדת התורה והחכמה היא השמחה האמיתית.

מדברי שניהם נוכל ללמוד שאנו אמורים לשמוח בעשיית המצווה. אומנם פעמים רבות זאת עבודה קשה נפשית ופיזית, אך אם נצליח במשימה זו, יש סיכוי שנצליח שלא לראות את הטורח והצער במצוות ונשמח באמת, כי עשיית המצוות היא השמחה האמיתית.

1. שמות כג, ד; דברים כב, א-ג.

2. שאלה דומה עולה גם בנוגע למצוות אחרות שבין אדם לחברו, כגון מצוות צדקה. ראו: הרב יהודה גלעד, "לרעך כמוך אני ה'", **חזאת ליהודה** 3 (ללא שנה), עמ' 11-12.



קָרוֹב אַחִיךָ אֵלֶיךָ וְלֹא יִדְעֶתָ וְאֶסְפְּתוּ אֶל תּוֹךְ בֵּיתְךָ וְהָיָה עִמָּךְ עַד דְּרֹשׁ אַחִיךָ אֹתוֹ וְהִשְׁבֹּתוּ לוֹ. וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְחֶמְרוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְשִׁמְלָתוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְכָל אֲבֹת אַחִיךָ אֲשֶׁר תֵּאבֹד מִמֶּנּוּ וּמִצְאָתָהּ לֹא תוּכַל לְהִתְעַלֵּם" (דברים כב, א-ג).

בגמרא רב לומד מפסוקים אלה, שבהם מודגשת החובה כלפי "אחיך" דווקא (המילה "אחיך" חוזרת בפסוקים חמש פעמים), על היחס הנדרש לאבדה של גוי: "אמר רב מנין לאבידת הכנעני שהיא מותרת? שנאמר: לכל אבדת אחיך, לאחיך אתה מחזיר, ואי אתה מחזיר לכנעני" (בבלי, בבא קמא קיג ע"ב). כלומר, מציאת כנעני מותרת ולקחתה אינה גזל, מאחר שאין חיוב השבת אבדה לאדם שאינו יהודי.

עם זאת במהלך הדיון בגמרא שם מובאת ברייתא בשם ר' פנחס בן יאיר שלפיה במקום שיש חילול השם אבדתו של הגוי אסורה ויש להשיב אותה לבעלים. אף שאין חיוב השבת אבדה למי שאינו יהודי, במקרה שבו אי-השבת האבדה תביא לידי חילול השם או במקרה שהשבת תביא לקידוש השם יש להשיב את האבדה. השיקול של הגדלת שמו של ה' ופרסומו בקרב הגויים גובר על הגדרות החובה הבסיסיות של המצווה. כך פסק הרמב"ם: "אבידת הגוי מותרת שנאמר 'אבידת אחיך', והמחזירה הרי זה עובר עבירה מפני שהוא מחזיק ידי רשעי עולם, ואם החזירה לקדש את השם כדי שיפארו את ישראל וידעו שהם בעלי אמונה הרי זה משובח, ובמקום שיש חילול השם אבידתו אסורה וחייב להחזירה" (הלכות גזלה ואבדה יא, ג).

הפסיקה של הרמב"ם כי המחזיר אבדת גוי לבעליה עובר עבירה מבוססת על הגמרא במסכת סנהדרין, על המימרה של רב יהודה בשם רב: "המחזיר אבדה לנכרי עליו הכתוב אומר 'למען ספות הרוה את הצמאה לא יאבה ה' סלח לו'" (בבלי, סנהדרין עו ע"ב). רב מבטא את הרעיון שהשבת אבדה לגוי היא עבירה או לכל הפחות מעשה שאינו ראוי, על פי התורה. הטעם שמביא לכך הרמב"ם נראה מציאותי: השבת אבדה לגוי היא עבירה מאחר שהיא מחזקת את ידו של הגוי ושל הקהילה שבה הוא יושב, ויש בכך חיזוק ידי עוברי עבירה.

לעומתו רש"י על אתר מסביר את מקור החומרה של השבת אבדה לגוי כך: "השווה וחבר נכרי לישראל, ומראה בעצמו שהשבת אבדה אינה חשובה לו מצוות בוראו, שאף לנכרי הוא עושה כן שלא נצטווה עליהם" (סנהדרין עו ע"ב, ד"ה 'זהמחזיר אבדה').

מאחר שאין חיוב השבת אבדה לגוי, אדם שבחר להשיב לגוי את אבדתו מעיד על עצמו כי המוטיבציה שלו אינה קיום דבר ה'. מאחר שהחיוב הוא השבת אבדה לאחיך, ליהודי דווקא, הבחירה להשיב אבדה לגוי בהכרח אינה מעשה של רצון לקיים את מצוות ה' אלא ביטוי של מוטיבציה אחרת, כגון שמירת יחסי שכנות טובים, פחד או מניע מוסרי חוץ-תורני.<sup>3</sup>

3. על דברי הגמרא "מפני שעושה מדותיו של הקדוש ברוך הוא רחמים, ואינן אלא גזרות" (בבלי, ברכות לג ע"ב) כתב רש"י: "מצותיו, והוא לא לרחמים עשה, אלא להטיל על ישראל חקי גזרותיו; להודיע שהם עבדיו ושומרי מצותיו וגזרות חוקותיו, אף בדברים שיש לשטן ולנכרים להשיב עליהם, ולומר מה צורך

אפשר להסיק כי לפי הבנתו של רש"י, הכוונה הנדרשת בקיום מצוות השבת אבדה היא כלפי מעלה אף על פי שבפשטות מדובר במצווה שבין אדם לחברו, המתקיימת במרחב החברתי. גם לפי ניסוחו של הרמב"ם השיקולים בקיום המצווה חורגים מעבר למערכת היחסים שבין המוצא לבעליו המקוריים של המציאה, אולם לדעת הרמב"ם אין מניעה שאדם ישיב אבדה ממניע חברתי-מוסרי. לעומת זאת לפי ניסוחו של רש"י יש חשיבות לקיום המצווה בכוונה לשם שמיים דווקא או לכל הפחות למעשה שלא משתמעת ממנו כוונה מנוגדת.

רש"י ורמב"ם סבורים שניהם שיש מעורבות א-לוהית מיוחדת במצוות השבת אבדה, אך כל אחד מהם מבין אותה אחרת. על פי שיטת הרמב"ם, השמירה על קידוש שמו של הקב"ה גוברת על שיקולים אחרים בקיום המצווה. קרי, אם ההשבה תביא לידי קידוש השם, יש לקיים אותה אף שאין חיוב השבה לגוי. משיטת רש"י משתמע שהקב"ה הוא הנמען של המצווה, כמעט כמו במצווה שבין אדם למקום. אף על פי שההשבה היא לבעלים האנושיים של האבדה, כוונת ההשבה צריכה להיות לשם שמיים, לשם קיום המצווה.

הדיון הבא, על שומר אבדה, יעסוק בקב"ה כמצווה המכתיב את רמת המחויבות בשמירה על האבדה בהתאמה לתפיסתו של רש"י בנוגע למניעיו של המוצא. משתי הסוגיות יחד המוצא מצטייר כמנהל מערכת יחסים עם הקב"ה.

### שומר אבדה

מדרש ההלכה בספרי נדרש לכפילות שבמילים "השב תשיבם" ודורש כי מעבר לחובת ההשבה יש למוצא אחריות לרכוש עד שהוא חוזר לבעלים: "השב תשיבם [...] החזירה למקום שראוה אחרים לא יטפלו בה, נגנבה או אבדה - חייב באחריותה. לעולם חייב באחריותה עד שיכניסנה לרשותו שנאמר **השב תשיבם** לאחיך" (ספרי כי תצא רכב). אם כן, אדם המוצא אבדה חייב לשמור עליה במהלך הזמן שבו הוא מנסה להשיב אותה לבעליה.

בגמרא במסכת בבא קמא יש דיון במעמד של שומר האבדה. על פי התורה, יש ארבעה סוגי שומרים - שומר חנם, שומר שכר, שואל ושוכר - ולכל שומר רמת אחריות אחרת. לכאורה אין קשר בין שומר אבדה לשומרים אלו, שמעמדם נגזר מכוחה של ההסכמה המשותפת בין הצדדים, הכוללת גם את רמת החיוב ואת גודל האחריות. לעומת זאת בשומר אבדה אין מערכת יחסים מודעת בין בעלי הרכוש לשומר, מכיוון שבעלי הרכוש אינו יודע היכן נמצאת אבדתו.

במצוה זו" (שם, ד"ה 'מידותיו'). מעניין לבחון אם דברי רש"י בעבודה זרה הם חלק מתפיסה רחבה יותר שלו בנוגע למצוות, אם כי נראה שפירושו במסכת ברכות יותר צמוד לפשט, ואילו במסכת עבודה זרה הבחירה הפרשנית אינה בהכרח מתבקשת.



אף על פי שלא נקבעה מערכת יחסים בין שומר האבדה לבעלי האבדה, רבה ורב יוסף דנים בסוגיה למה דומה שומר האבדה: "איתמר: שומר אבדה - רבה אמר: כשומר חנם דמי, רב יוסף אמר: כשומר שכר דמי. רבה אמר כשומר חנם דמי, מאי הנאה קא מטי ליה; רב יוסף אמר כשומר שכר דמי, בההיא הנאה דלא בעיא למיתבי ליה ריפתא לעניא הוי כשומר שכר. איכא דמפרשי הכי: רב יוסף אמר כשומר שכר דמי, כיון דרחמנא שעבדיה בעל כורחיה, הלכך כשומר שכר דמי" (בבלי, בבא קמא נו ע"ב).

לפי רבה, שומר האבדה דומה לשומר חנם, ולפי רב יוסף, הוא דומה לשומר שכר. שומר חנם הוא אדם השומר על רכוש חברו ללא קבלת תמורה, ועל כן די שישמור שמירה פחותה, והוא אינו אחראי בגנבה ובאבדה וכיוצא בזה אלא רק אם פשע בשמירה. לעומת זאת שומר שכר מקבל תמורה בעבור השמירה, ועל כן נדרשת ממנו שמירה מעולה, ובמצב של אבדה או גנבה של הרכוש הוא נדרש לקבל אחריות ולשלם.<sup>4</sup> הטעם המובא לשיטת רבה ששומר אבדה כשומר חנם הוא שלשומר האבדה אין הנאה מהרכוש, ולכן אי אפשר לדמותו לשומר שכר המקבל שכר על שמירתו. ההנחה ששיטה זו מבוססת עליה היא שהדבר המגדיר את רמת השמירה הוא ההנאה של השומר מהמצאות הרכוש בידו.

שיטת רב יוסף יכולה להיות מוסברת באמצעות שני טעמים. טעם אחד כפי שצוין בגמרא: "בההיא הנאה דלא בעיא למיתבי ליה ריפתא לעניא". לשיטה זו קיימת ההנחה שיש שכר על שמירת האבדה בפטור ממצוות אחרות (כגון מתן צדקה לעני בפתח), על פי הכלל של "העוסק במצווה פטור מן המצווה",<sup>5</sup> והנאה זו מספקת לדימוי שומר האבדה לשומר שכר. ההנחה של רב יוסף, לפי הנימוק הזה, היא כי מה שמגדיר את רמת השמירה הוא ההנאה של השומר, ובכך רב יוסף חולק ישירות על ההנחה של רבה שלשומר האבדה אין הנאה.

הטעם האחר המובא בגמרא לשיטת רב יוסף הוא ששומר האבדה הוא כשומר שכר כי "רחמנא שיעבדיה". כלומר, שומר אבדה מחויב מדאורייתא לקחת את האבדה ולשמור עליה, ועל כן רמת המחויבות שלו דומה לזו של שומר שכר ולא לזו של שומר חנם. נימוק זה בשיטת רב יוסף מעניין ומפתיע, מכיוון שאינו נשען על הנחת היסוד של רבה ושל הנימוק הראשון של רב יוסף, שלפיהם הדבר המגדיר את רמת השמירה הוא ההנאה של השומר ממנה, הנחה העולה בקנה אחד עם ההבנה האינטואיטיבית בדיני השומרים שככל שהשומר מקבל הנאה מרובה יותר מהשמירה, כך עולה רמת השמירה הנדרשת ממנו. הנימוק "רחמנא שיעבדיה" מתעלם הן מן היחסים שבין השומר לבין הבעלים של הרכוש שבידו הן מן ההנאה שהוא מפיך מהשמירה.

4. השוכר דומה לשומר השכר באחריותו, ואילו השואל צריך לשלם אפילו באונס, מכיוון שעצם הימצאות הרכוש בידו היא לטובתו ולא לטובת הבעלים.  
5. רש"י שם, על פי סוכה כה ע"א.

הילוך השמועה בגמרא נוטה לקבל את עמדת רב יוסף. משום כך פסקו הרי"ף והרמב"ם כרב יוסף, ובעקבותיהם פסק גם השולחן ערוך.<sup>6</sup> כלומר, להלכה אדם המוצא אבדה נדרש לשמירה ברמה של שומר שכר כל עוד האבדה נמצאת בידו. עם זאת אין הכרעה בין שני הטעמים המובאים לשיטת רב יוסף.<sup>7</sup> ה"פני יהושע" על הסוגיה מפרש את הטעם השני בצמצום ההבדלים בין שני הטעמים: "דללישנא בתרא הוי שומר שכר במה שנוטל שכר מאת המקום בעשיית המצוה וללישנא קמא בשביל כך לא הוי שומר שכר אלא עיקר הטעם שמחמת המצוה נהנה בהנאת ממון בפרוטה דרב יוסף" (בבא מציעא כט ע"א).

אם כן, הפני יהושע מפרש כי שני הטעמים בשיטת רב יוסף מצריכים קבלת שכר על עצם השמירה, אלא שלפי הטעם הראשון השכר מתגלם בממון ("פרוטה דרב יוסף"), ואילו לפי הטעם השני השכר הוא מאת המקום על עצם עשיית המצווה. לעומתו הרש"ר הירש בפירושו על התורה לדברים פרק כב שם דגש על הטעם השני: "הואיל ושמירת האבדה איננה נעשית על פי רצונו החופשי אלא היא מוטלת עליו כחובה, הרי היא חלה עליו באחריות מלאה של שומרים. מה שנגרם בשומר שכר על ידי התשלום, נגרם כאן על ידי התכתיב של המצוה".

הלישנא השנייה בשיטת רב יוסף מסבירה שמוצא האבדה נעשה כשומר שכר מתוך שעבוד לה, מאחר שהוא מצווה בכך. לעומת הפני יהושע, להבנתו פירושו של הרש"ר הירש צמוד יותר לפשט הסוגיה. לפי הלישנא הראשונה בשיטת רב יוסף, רבה ורב יוסף מסכימים שהגורם המגדיר את רמת השמירה הוא השכר, ואם יש תגמול על השמירה, רמת המחויבות גבוהה יותר, אך חולקים בשאלה אם יש כאן שכר.

לפי הלישנא השנייה בשיטת רב יוסף, רבה ורב יוסף חולקים בשאלה מה מגדיר את רמת השמירה. רבה סבור שהשכר מגדיר את רמת השמירה, ואילו רב יוסף סבור שהגורם המגדיר את רמת השמירה הוא אופן קבלת משימת השמירה. שומר חנם מתנדב לשמור, והאחריות הנדרשת ממנו מינימלית - שלא לפשוע ברכוש - כשמירה על חפציו האישיים ולא כבעל תפקיד.<sup>8</sup> לעומת זאת על שומר השכר מוטל תפקיד, ועל כן יש לו מחויבות ואחריות רחבות יותר. שומר האבדה מקבל תפקיד של שומר מתוקף

6. על שיטת רבה מובאים שתי קושיות ושני תירוצים, ואילו על שיטת רב יוסף יש דיון מפותח יותר, ובו קושיות ותירוצים רבים. וראו בית יוסף, חו"מ רסז, א וטז. עם זאת הרמ"א מביא 'יש אומרים' על סמך הטור והרא"ש, שלפיהם שומר אבדה הוא כשומר חנם.

7. החת"ס סופר מציע נפקא מינה בין שתי הלישנות: "ולפע"ד נ"מ בין הנך לישנא בזקן ואינו לפי כבודו שעשה לפניו משורת הדין והשיב אבידה להך לישנא דפרוטה דרב יוסף פשיטא דהוה ש"ש דמצוה רבה עבד ולאידך לישנא לא הוה ש"ש דהא לא שיעבדיה רחמנא בע"כ" (שבועות מד ע"א, ד"ה 'שומר אבדה').

8. תפיסה זו בנוגע לשומר שכר עולה מפירוש הרשב"ם: "בפרשה זו פוטר את השומר מגנבה ואבידה ובפרשה שנייה מחייבו בגניבה ואבידה, ופירשו רבותינו ראשונה בשומר חנם, שניה בשומר שכר. ולפי פשוטו של מקרא פרשה ראשונה שכת' בה כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור, מטלטלין הם ולשומרים בתוך ביתו כשאר חפציו נתנן לו. לפי[כך] אם נגנבו בביתו פטור, כי שמרן כשמירת חפציו. אבל פרשה שנייה שכת' בה כי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שה וכל בהמה לשמור, ודרך בהמות לרעות בשדה, ודאי כשהפקידם, על מנת לשומרים מגנבים הפקידם לו, ולכן אם נגנבו חייב" (רשב"ם, שמות כב, ו). וראו גם בדברי הרמב"ם (הלכות שכירות ב, ג), הנדרש לתשלום שומר חנם בפשיעה כתשלום של מזיק.

הציווי, ועל כן הוא מוגדר שומר שכר ולא שומר חנם. אצל שומר שכר רגיל התפקיד נוצר בעסקה שבין בעלי החפץ לבין השומר, ועסקה זו מלווה כמובן בתשלום שכר. לפי הלישנא השנייה אליבא דהרש"ר הירש, ה"עסקה" שיצרה את החיוב לשומר האבדה היא הציווי.

נוכל להציע כי תפיסה זו של המצווה תואמת את דרישתו של רש"י מהמוצא לקיים את מצוות השבת אבדה לשם שמיים ומשלימה את התמונה של מערכת היחסים של המוצא עם ה' בקיום המצווה. ה' הוא מכתוב המצווה, ורמת השמירה של המוצא נובעת מתכתיב זה. על כן מתבקש שהמניעים של המוצא בשמירה ובהשבה יהיו כלפי ה'.

מדוע נוכחות זו של הקב"ה מודגשת בקיום מצוות השבת אבדה? מה ממד זה מוסיף להבנתנו את מהות מצוות השבת אבדה? מהי ההנחה החלופית? ייתכן שנוכל להתוות כיוון לשאלות אלו באמצעות הידרשות לתפיסת הקניין בדיון על עקרון "יאוש" והמחלוקת בשאלת "יאוש שלא מדעת".

#### יאוש

מהמשנה בסוגיית בבא מציעא (כז ע"א) נראה כי ניתוק של אדם מרכושו האבוד יכול להתרחש על ידי יאושו מרכוש זה. רעיון זה אינו מובן מאליו, שכן הוא חורג מדרכי ההיקשרות והניתוק האחרים בין אדם לרכוש, שהעיקריות שבהן הן קניין ומתנה. כאשר אדם מוכר רכוש או קונה רכוש או לחלופין נותן מתנה או מקבל מתנה, יש פעילות אקטיבית המסמלת את מעבר הרכוש מיד ליד. גם בהפקר - עוד דרך של ניתוק בין אדם לבין רכושו - יש פעילות אקטיבית ובחירתית של המפקיר גם אם אין הקניה מפורשת לאחר. המתייאש מאבדתו מנתק את עצמו מהרכוש ללא פעולה או אמירה אקטיבית וברורה.

המהר"ל מחדד מכיוון נוסף את הקושי שברעיון היאוש: "בפרק ב' דבבא מציעא (כא א), אמרו שם שאין צריך להחזיר האבידה אחר יאוש בעלים. ודבר זה נראה לבני אדם רחוק, שיקח אדם את שאינו שלו, והוא לא עמל ולא טרח, ויחמוד ממון אחר. ודבר זה אינו לפי דת הנימוסית, כי דת הנימוסית מחייב להחזיר האבידה אף אחר יאוש בעל האבידה מן האבידה" (באר הגולה ב, באר ב). אם יאוש בעלים מנתק את הבעלים מרכושו האבוד, משמעות הדבר היא שהמוצא הופך לבעלים החדשים של האבדה ברגע הגבהתה. המהר"ל מעיר על כך שאין זה מדרך "דת נימוסית", כלומר זה מנוגד לערכי מוסר כלליים של שמירה על דרכי שלום בכל חברה. היינו מצפים שהחוק יחייב אותנו להחזיר את האבדה ללא כל קשר לשאלת היאוש ושהרכוש ימשיך להיות שייך לבעליו המקוריים גם לאחר היאוש.

9. "אף השמלה היתה בכלל כל אלו, ולמה יצאת - להקיש אליה, לומר לך: מה שמלה מיוחדת - שיש בה סימנין ויש לה תובעין, אף כל דבר שיש בו סימנין ויש לו תובעים - חייב להכריז; רש"י: "למעוטי מידי דידיענין ביה דמיאש" (שם, ד"ה אף כל שיש לו תובעין).

דברים אלו מתאימים לשיטת המאירי בהשבת אבדה, שלפיה "מציאה מקצת קנין הוא וחזרתו דרך חסידות" (בית הבחירה, בבא קמא ק"ג ע"ב). עצם הציווי על השבת אבדה לא בא ללמד שהרכוש עדיין שייך לבעליו המקוריים אף על פי שיצא מרשותו. להפך, אנו מצווים על השבת אבדה אף שהרכוש כבר יצא מרשותו ואינו שלו. מדובר במצווה שהיא לפנים משורת הדין; ההחזרה מתקיימת ומתחייבת אף שכבר יש ניתוק מסוים מבחינה קניינית ואף שהיה מקום להניח שהמוצא יכול לקנות את המציאה אפילו ללא יאוש. המקור הרעיוני של מצוות השבת אבדה אינו שייך לאותה "דת נימוסית" שהמהר"ל מזכיר; ההשבה אינה בעקבות הזיקה החזקה של האדם לרכושו, ולכן יש קניין ביאוש.

המהר"ל ממשיך ומביא טעם והסבר לתפיסה זו: "ומזה נלמד ענין הממון ומדריגתו, שלא יעשה בממון כאילו היה גופו ונשמתו, שהרי כאשר אינו עם האדם, אין לו חלק בו. ולכך כאשר האדם מסתלק מן העולם, ואינו אצל ממונו, אין מלוין אותו כסף וזהב. אבל תורה ומעשים טובים מלוין אותו, והם עם האדם לא יסורו ממנו" (באר הגולה ב, באר ב). אם כן, המהר"ל מדגיש כאן את גישת התורה לקשר שבין אדם לרכושו. גבולות ההשבה מלמדים אותנו שהרכוש של האדם נפרד ממנו ואינו מגדיר את זהותו. עניין זה מומחש היטב בפטירת האדם, שכן ממונו אינו יורד עימו אל הקבר.

גם הרב יחיאל וינברג עומד על הקושי הרציונלי שיש בעיקרון של יאוש בעלים ולומד ממנו על יחס התורה לקשר שבין אדם לרכושו:

והנראה בזה שמהות היאוש היא, שבשביל שנעקרה האבידה מדעתו היא יוצאת מתחום אדנותו ותוקף בעלותו. וזו גזירת הכתוב שאין המוצא מחוייב להשיב אבידה זו, שהתורה לא חייבה בהשבת אבידה אלא אם האבידה אינה עדיין אבידה גמורה, היינו אם עודנו מצפה שהאבידה תחזור לו ועל ידי כך היא עומדת עדיין בתחום אדנותו ושליטתו, אבל אם הסיח דעתו ממנה ועקר את האבידה מלבו פקעה תוקף בעלותו והיא מותרת לכל אדם. **וכאן אנו רואים דעת התורה בצמצום רכוש הפרטי של האדם. אין הרכוש הפרטי קנין עולמי בלתי מוגבל של בעל הרכוש.** התורה הכירה בדרך כלל את זכות הרכוש הפרטי, אבל היא הגבילה זכות זו בתחומים ידועים, וזה כל זמן שרכוש זה הוא ברשותו, ואפילו אינו ברשותו אבל הוא בתחום מחשבתו. אבל משיצא הדבר מרשותו והוסח לגמרי מלבו חדלה אדנותו והוא חוזר לאדון כל הארץ והוא התירה למי שמצאו (שרידי אש, בבא מציעא לד ע"א).

על פי השרידי אש היינו מצפים שחיוב השבת אבדה לא יהיה תלוי בשאלת יאוש הבעלים, אך גזרת הכתוב קובעת שייאוש בעלים מקנה את האבדה למוצא. בדבריו יש עוד אמירה מעבר לצמצום הקשר שבין האדם לרכושו: כאשר אדם מסיח את דעתו מרכושו, הרכוש חוזר לבעליו המקוריים של כל רכוש, אל הקב"ה, וכך מתבטלת מצוות השבת האבדה. אין אדנות מוחלטת של אדם על רכושו, ורכושו של אדם אינו נעשה חלק מהותי ממנו. להפך, האדם תמיד מנותק מרכושו ברמה מסוימת, מאחר שהכול

שייך בראש ובראשונה לקב"ה, לה' הארץ ומלוואה.<sup>10</sup> תפיסה זו יכולה לשמש נקודת מוצא ליחס אל מצוות השבת אבדה כמצווה שאנו מקיימים מול ה' ולא מול בעל האבדה.

### יֵאוּשׁ שְׁלֵא מְדַעַת

יש בגמרא בבבא מציעא מחלוקת בין אביי לרבא בנוגע למציאה אשר אין ראה מספקת כי בעליה כבר התייאשו ממנה אך סביר להניח שבמוקדם או במאוחר יתייאשו. מצב זה נקרא יֵאוּשׁ שְׁלֵא מְדַעַת: "יֵאוּשׁ שְׁלֵא מְדַעַת. אביי אמר: לא הוי יאוש, ורבא אמר: הוי יאוש. בדבר שיש בו סימן - כולי עלמא לא פליגי, דלא הוי יאוש. ואף על גב דשמעיניה דמיאש לסוף - לא הוי יאוש, דכי אתא לידיה - באיסורא הוא דאתא לידיה. דלכי ידע דנפל מיניה לא מיאש, מימר אמר: סימנא אית לי בגויה, יהבנא סימנא, ושקילנא ליה" (בבלי, בבא מציעא כא ע"ב).

הגמרא מצמצמת את המחלוקת ומעמידה אותה על מציאה שאין בה סימנים, שכן כאשר יש סימנים גם רבא יודה שאין יֵאוּשׁ שְׁלֵא מְדַעַת, משום שאבדה שיש בה סימנים "באיסורא הוא דאתא לידיה". הסיבה שהאבדה מגיעה לידי המוצא באיסור מבוססת על ההנחה שכאשר יבחין בעל האבדה בחסרונו, הוא יסמוך על הסימנים שיש בה ולא יאבד תקווה להשבתה לידי, על כן המוצא לוקח אותה ממנו שלא בזכות.

לעומת זאת בעל אבדה שיבחין שאיבד רכוש ללא סימנים יתייאש ברגע שיבחין באובדן. הבעיה היחידה היא שאיננו יודעים מתי בדיוק יבחין באבדתו ואם המציאה קדמה ליֵאוּשׁ אִם לאו. במצב כזה שיטת אביי היא שאין אפשרות לקבוע יֵאוּשׁ בעלים, והאבדה אינה עוברת לבעלותו של המוצא.

לעומת זאת רבא מכריע כי אף שאיננו יודעים מתי בדיוק הבעלים יתייאשו, בסופו של דבר היֵאוּשׁ בוודאי יגיע, ועל כן אפשר לקבוע יֵאוּשׁ כבר ברגע המציאה.<sup>11</sup>

אפשר להבין את שורש המחלוקת ואת ההנחות של כל שיטה בכמה אופנים. כיוון אחד להבנת המחלוקת יכול להיות מנקודת מבט תועלתנית, כמחלוקת בשאלה איזו עמדה תביא תועלת רבה יותר לחברה.<sup>12</sup> הריטב"א מעלה את הסברא שאביי ורבא חולקים

8. זוהי עמדה ייחודית שאינה מובנת מאליה. לדוגמה, החוק הישראלי בנוגע להשבת אבדה מבטא מוטיבציה אחרת: "שתי מגמות ברורות עולות בהסדר החוקי הישראלי - הגינות ותועלת [...] לשון אחר: לפי החוק, האינטרס החברתי קובע את זיקת הבעלות הראויה" (מיכאל ויגודה, "השב תשיבנו לו: הרהורים על פרשת 'הנדלס' במלאת שנה להסתלקותו של השופט מנחם אלון ז"ל", דעת 436 [פרשת משפטים תשע"ד]: <https://www.daat.ac.il/mishpat-ivri/skirot/skira.asp?id=237>).

11. בהמשך הסוגיה הגמרא מצמצמת את המחלוקת גם מהכיוון השני וקובעת כי אבדה "בזוטו של ים", אפילו יש בה סימנים, יש בה יֵאוּשׁ שְׁלֵא מְדַעַת גם לשיטת אביי, מכיוון שאבדה כזו מוגדרת "אבודה מכל אדם", ואפשר להניח כי הבעלים יתייאשו ממנה גם אם יש בה סימנים.

12. בעמדה כזו החזיק ר' יהונתן אייבשיץ בחידושו על בבא מציעא, וזה לשונו: "צריך לומר דחכמים תקנו לטובת בעל האבדה דהוי יאוש. דאם לא כן, בכל פעם נאמר דבעה"ב לא ידע דנפל ממנו בשעה שמצא, ולעולם נוציא ממנו מציאות. וניחא ליה לבעל בחפץ דהיכא דהוא איבד ולא ידע דלהוי יאוש, כי היכא דהוא

בשאלה אם אפשר לעשות אומדן דעת ולקבוע שאילו היה בעל האבדה יודע שאיבד אותה, היה מתייאש מייד, ועל כן ניתן לראות באבדה הפקר: "ואית דמדחקי דהכי קאמר רבא כיון דלכי ידע מייאש מהשתא אמרי רבנן דהוי יאוש דרבנן ידעי דאי אפשר דכי ידע לא מייאש דודאי מייאש כיון שאין בו סי' ומהשתא אוקמוה רבנן כהפקר מה שאין כן בדבר שיש בו סימן אף על פי שבסוף שמעיניה דמייאש מכל מקום לא ידעי רבנן דלייאש מיניה לסוף דליפקריה השתא דאפשר דלא מייאש מינה כי ידע דאית בה סימן" (חידושי הריטב"א [מיוחס לו], בבא מציעא כא ע"ב).

ניתן להסביר בדברי הריטב"א ששיטת רבא למעשה מפקיעה מהמשוואה את מודעות הבעלים המקוריים ומאפשרת לחכמים להכריע על פי אופי המציאה גם ללא יֵאוּשׁ ודאי. השרידי אש הולך בדרך זו ומסביר שהמחלוקת היא בשאלה אם צריך בהכרח יֵאוּשׁ ודאי בפועל או שמא די בייאוש פוטנציאלי בסבירות גבוהה:

ומחלוקת אביי ורבא - בבבא מציעא כ"א, ב - האם יאוש שלא מדעת (רש"י: "דבר שסתמו יאוש לכשידע שנפל ממנו וכשמצאו עדיין לא ידעו הבעלים שנפל מהן") הוי יאוש, היא מחלוקת על מהות היאוש: לאביי צריך שיעקור את החפץ ממנו בפועל ממש וכל זמן שלא נתיאש בפה ובדיבור הרי הוא כאילו לא נתיאש, שיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש. ולרבא סגי אם היאוש הוא בכוח, ולכן אפילו לא ידע שנפל הימנו אבל כיון דלכשיודע לו דבר הנפילה הוא יתיאש, לכן הוי יאוש כבר עכשיו. ופי' השיטה מקובצת בשם הריטב"א דהוי יאוש אפילו לא נתיאש לבסוף כלל, דכיון דלית בה סימן, הרי דינה כדין אבודה ממנו ומכל אדם (שרידי אש, בבא מציעא לד ע"א).

על פי הבנה זו, אביי ורבא חולקים על מהות היֵאוּשׁ הנדרש: לשיטת אביי, היֵאוּשׁ צריך להתרחש בפועל, ולשיטת רבא, יֵאוּשׁ בכוח הוא יֵאוּשׁ מספק על מנת לנתק את הרכוש מבעליו, גם אם לבסוף היֵאוּשׁ לא יתרחש כלל. בהמשך לדבריו של השרידי אש על רעיון היֵאוּשׁ המבטא צמצום של הקשר בין האדם לקניינו נוכל להציע כי שיטת רבא היא צמצום גדול מזה של שיטת אביי, שכן לשיטת אביי צריך יֵאוּשׁ בפועל, ואילו לשיטת רבא די בייאוש בכוח כדי לנתק את הקניין. מתוך הבנה זו נראה כי רבא מכריע בנוגע לרכוש כחלק מתפיסה רחבה יותר המערערת על הקשר ההדוק שבין אדם לרכושו, וכפי שהציע השרידי אש, לוקח את העניין צעד נוסף קדימה: מאחר שהקשר בין הבעלים לרכוש רופף בין כך ובין כך, ניתן להחליט החלטה הלכתית ללא התחשבות בתודעת הבעלים.<sup>13</sup>

ימצא, נמי להוי יאוש ויזכה במציאה" (חידושי ר' יהונתן אייבשיץ על מסכת בבא מציעא כא ע"ב).  
13. בסוגיה זו פסקו בסופו של דבר כאביי בעקבות השקלא וטריא בסוגייה המסתיימת בתיובתא על שיטת רבא. ייתכן ששיטת רבא בייאוש שלא מדעת הרחיקה לכת מדי בתפיסת הניתוק מהקניין, ועל כן אינה מתקבלת. לצד העיקרון שהאדם ורכושו אינם אחד עדיין יש מקום חשוב לתודעת הבעלים, ואי אפשר לנתק את הקניין ללא הנחה של יֵאוּשׁ בעלים ודאי.

## סיכום

מאמר זה עוסק בנוכחותו של הקב"ה במצוות השבת אבדה. שיטת רש"י בעניין השבת אבדה לגוי מלמדת שהמשיב אבדה לגוי עובר עבירה מכיוון שהוא מגלה את מניעיו החיצוניים בקיום המצווה. בלב תפיסתו של רש"י ניצבת הציפייה שמשיב האבדה יכוון את דעתו לשם שמיים דווקא. שיטה זו משתלבת היטב עם אחד ההסברים לשיטתו של רב יוסף בגמרא במסכת בבא קמא. לפי הסבר זה, שומר אבדה מקבל אחריות כשומר שכר בשל המצווה המחייבת אותו. המחויבות כלפי ה' היא שמעלה אותו בדרגת חיוב השמירה. משיטות אלו נראה שמוקד מצוות השבת אבדה הוא יחסינו עם הקב"ה על אף היותה מצווה שבין אדם לחברו.

מדברי השרידי אש על ייאוש בעלים בהשבת אבדה עולה תפיסה ייחודית בנוגע לזיקה של אדם לרכושו. מאחר שלכתחילה הכול שייך לה, זיקת הקניין אינה מוחלטת. לעולם יהיה נתק מסוים בין הרכוש לבין בעליו האנושיים. תפיסה זו עשויה לשמש בסיס לשיטות של רב יוסף ושל רש"י, שלפיהן במרכז קיום מצוות השבת אבדה עומדים יחסי מוצא האבדה עם הקב"ה ומחויבותו כלפיו.

תפיסה זו בנוגע לזיקת האדם לרכושו מעלה את השאלה מדוע בכלל יש חובת השבה, מדוע הבעלות אינה ניתקת ברגע האובדן, ואפשר לענות על שאלה זו משני כיוונים. לפי כיוון אחד, על אף זיקתו המוגבלת של הבעלים לרכושו, התורה אכן קובעת שזיקה זו חזקה דייה לחייב את המוצא להשיב את הרכוש כל עוד אין ייאוש בעלים.

לפי כיוון אחר, שעליו שמנו דגש במאמר זה, מצוות השבת אבדה ממלאת תפקיד חינוכי בעבור המוצא. נוסף על עשיית צדק עם הבעלים המצווה מחנכת אותנו לראות בקניין זכייה מוגבלת ומותנית. אין לנו רשות לשייך את האבדה לעצמנו, ומזה אנו למדים גם על זיקתנו המוגבלת לכל רכוש אחר. כך השבת אבדה מחזקת את התודעה כי זיקתנו לרכוש אינה מוחלטת, הואיל והקב"ה הוא הבעלים האמיתיים ובעת מציאת הרכוש אנו עומדים מולו.

## טלית של תלמיד חכם:

## יחסי פנים וחוץ באגדות חז"ל

## הרבנית ליאור פורת

## מבוא

שאלה שמעסיקה רבות את עולמנו היא היחס הראוי בין הפנים לחוץ. כל מפגש ראשוני בין שני בני אדם טומן בחובו את העיסוק הזה: ראשיתו במה שנשדר ובמה שנקלוט במבט ראשון, המשכו במה שנצליח להחצין באמצעות הדיבור, והוא אינו עוזב אותנו גם כאשר אנו מגיעים לתקשורת העמוקה והפנימית ביותר. תמיד נמצא בנו הקונפליקט בין החבוי לגלוי, בין שהוא ידוע לנו ובין שאינו ידוע לנו. תמיד יישאר המקום במחשבתנו ובלבנו שגם אם נרצה, ניתקל במחסום שלא יאפשר לנו לחוש שהצלחנו להעבירו במדויק לסביבתנו.

רבות נכתב על קונפליקט זה, וברצוני להאירו דרך שתי אגדות חז"ל שיפגישו אותנו עם שניים מחכמי ישראל שלכל אחד מהם הייתה תפיסה משלו ביחסו אל הלבוש החיצוני. פשט האגדות עוסק בלבוש חיצוני גרידא, אך ברצוני לטעון שאפשר ללמוד משיטות אלו מסרים גם על לבושי הנפש. באגדה אחת נפגוש את רבי יהושע, שלפי תיאורו חז"ל היה אדם מכוער במובן הפשוט של המילה. לעומתו במרכז האגדה האחרת יעמוד רבי יוחנן, שניחן לפי תיאורו חז"ל ביופי בלתי רגיל, ואיתו יעמוד רבו, רבי בנאה, שממנו למד את שיטתו.

## תפיסת רבי יהושע

האגדה המוכרת על רבי יהושע במסכת תענית מובאת בעקבות דיון על מעלותיה של התורה:

ואמר רבי אושעיא: למה נמשלו דברי תורה לשלשה משקין הללו: במים, וביין, ובחלב. דכתיב הוי כל צמא לכו למים, וכתיב לכו שברו ואכלו ולכו שברו בלוא כסף ובלוא מחיר יין וחלב, לומר לך: מה שלשה משקין הללו אין מתקיימין אלא בפחות שבכלים, אף דברי תורה אין מתקיימין אלא במי שדעתו שפלה (בבלי, תענית ז ע"א).

בפתיחה לאגדה זו על רבי יהושע מספר רבי אושעיא שדברי תורה נמשלו למשקים שמשתמרים דווקא בכלים פחותים, כדי שנלמד שגם התורה זקוקה לכלי שפל שישמור אותה. אפשר לשאול מה משמעות הביטוי 'שפל' בהקשר זה, אך ביטוי זה מקבל משמעות מסוימת בהמשך הקריאה על רבי יהושע באגדה:

כדאמרה ליה ברתיה דקיסר לרבי יהושע בן חנניה: אי, חכמה מפוארה בכלי מכווער! אמר לה: אביך רמי חמרא במני דפחרא. אמרה ליה: אלא במאי נירמי? אמר לה: אתון דחשביתו רמו במאני דהבא וכספא. אזלה ואמרה ליה לאבוה. רמיא לחמרא במני דהבא וכספא, ותקיף. אתו ואמרו ליה. אמר לה לברתיה: מאן אמר לך הכי? אמרה ליה: רבי יהושע בן חנניה. קריהו, אמר ליה: אמאי אמרת לה הכי? אמר ליה: כי היכי דאמרה לי אמרי לה. והא איכא שפירי דגמירי! אי הווי סנו, טפי הווי גמירי (שם).

[תרגום: כפי שאמרה בת הקיסר לרבי יהושע בן חנניה: אוי לחכמה מפוארה שהיא בכלי מכווער (אוי לתורה המפוארה שמצויה בכלי מכווער כרבי יהושע). אמר לה: אביך שומר יין בכלי חרס. אמרה לו: אלא במה ישמור אותו? אמר לה: אתם החשובים - שמרו בכלי זהב וכסף. הלכה ואמרה כך לאביה, והחמיץ היין. הלכו ואמרו לקיסר. אמר הקיסר לביתו: מי אמר לך כך? אמרה לו: רבי יהושע בן חנניה. קראו לו. אמר לו הקיסר: למה אמרת לה כך? אמר לו: כמו שאמרה לי אמרתי לה. אמר הקיסר: והרי יש יפים שהם מלומדים. אמר לו: אם היו מכווערים, היו מלומדים יותר.]

בתו של הקיסר פוגשת את רבי יהושע ומופתעת מכיעורו, שכן בפוגשה תלמיד חכם היא מצפה שמראהו כלפי חוץ יבטא את יופיו הפנימי. רבי יהושע עונה לה בדרך משל, וכפי שהוא מסביר לאחר מכן לאביה, מטרת משל היין היא ללמד אותם שהכלי שמשמר את הדבר הוא דווקא הכלי ה'שפלי'.

היה אפשר לפרש בשלב זה שרבי יהושע מוכיח בעיקר את יכולתו של הכלי השפל ולא דווקא את העדפתו על פני הכלי היקר, אך האגדה ממשיכה לשאלתו הבאה של הקיסר, וזו אינה משאירה מקום לטעויות. הקיסר שואל על תלמידי החכמים עצמם, שהרי יש תלמידי חכמים יפים, וטענתו של רבי יהושע היא שאילו היו מכווערים, היו מלומדים יותר. אם כן, רבי יהושע מלמד אותנו לא רק שגם בכלי מכווער יכול להימצא תוכן יפה, אלא שדווקא הכלי המכווער הוא שמשבח את תוכנו היפה.

רש"י במקום אחר נדרש לסיפור זה ומסביר שם: "חכמה מפוארה בכלי מכווער (תענית ז א) דרכן של תלמידי חכמים שמצטערין על לימוד תורה ואינם מכבדים בגדיהם" (בבלי, עבודה זרה טז ע"ב, ד"ה 'פתיא אוכמא'). הסבר זה של רש"י הוא הסבר סיבתי: מאחר שתלמידי חכמים משקיעים את כל כוחותיהם בלימוד תורה, לא נותר להם זמן להשקיע במראה החיצוני שלהם.

אפשר להסביר שזו כוונתו של רבי יהושע באומר "אי הווי סנו, טפי הווי גמירי", אבל בפשט דברי האגדה הסיבתיות של רבי יהושע נראית הפוכה. לא מכיוון שהם לומדים הם מכווערים אלא מכיוון שהם מכווערים הם לומדים. תפיסה זו אינה משאירה מקום למי שזכה בעבדים שיכבסו בגדיו או בכל מתנת א-ל אחרת להיות גם מלומד וגם יפה. תפיסה זו מניחה שיש קשר הפוך: ככל שאדם יפה יותר, כך הוא יצליח פחות בלימודו, לא לעומת אדם אחר אלא בהשוואה לעצמו.

אולי אפשר להסביר זאת במוטיבציה שיש באדם החסר למלא את חסרונו, ואולי אפשר להסביר זאת בהסחת הדעת שהיופי יוצר באדם, אבל בכל אופן נובע מהדברים שהכיעור והחיסרון יפים לתורה. רבי יהושע רואה ומקבל את הקונפליקט שבין הפנים לחוץ: אכן, לא נוכל לבטא כלפי חוץ באמת את שנמצא בתוכנו פנימה. היותו של רבי יהושע תלמיד חכם גדול איננה משפיעה כלל על מראהו החיצוני, ובכך הוא מכריע: הפנים הוא החשוב, וכל ניסיון לבטא כלפי חוץ נועד לכישלון. יתר על כן, מי שינסה לקנות לו מראה יפה שיכבד את מעמדו בעצם יסיח את דעתו ממה שמצוי בתוכו, ובכך יפחתו חוכמתו וערכו.

לאחר סיום האגדה אנו חוזרים לשאלתו של רבי אושעיא ולהשוואה בין המשקים לתורה, ובגמרא מוצע הסבר אחר: "דבר אחר: מה שלשה משקין הללו אין נפסלין אלא בהיסח הדעת, אף דברי תורה - אין משתכחין אלא בהיסח הדעת" (בבלי, תענית ז ע"ב). הסבר זה מציג אחרת את הדמיון שבין התורה למשקים. ראשית, הוא אינו מביט ביתרונם אלא בסכנה הכרוכה בהם: הם נפסלים ומשתכחים בהיסח הדעת. המפרשים מסבירים שכאשר נופל דבר לתוך משקים הללו הוא איננו צף כמו במשקים סמיכים יותר כשמן ודבש, ולכן חוסר תשומת לב ממש פוסל משקים אלו.

אני רוצה להציע שדברי הגמרא מצביעים על סכנה מוקדמת יותר, על עצם הסכנה שדווקא למשקים אלו לא נשים לב. המשקים הללו נשמרים בכלים פחותים, ולכן כאשר ניתקל בכלי חרס זרוק ברחוב, סביר להניח שנתייחס אליו בפחות כבוד משנתייחס לכלי זהב וכסף, ועל כן אנו עלולים להיתקל בכלי החרס מבלי משים ולגרום לשפיכת המשקה או לא להבחין בו ולזרוק לתוכו עצם כלשהו שיפסול את תוכנו המשובח. כך גם דברי תורה עלולים להישכח דווקא ממי שאינו שם לב אליהם ומסיח מהם דעתו.

נראה ש'דבר אחר' זה יכול ללמד אותנו דבר נוסף על מה שראינו קודם: הכלי הפחות, לפי רבי יהושע, הוא אומנם המוצלח ביותר לשמירה על התורה, אך הסכנה הכרוכה בו היא שכאשר אנו פוגשים כלי מכווער אנו עלולים לשגות כפי ששגתה בת הקיסר ולשפוט אותו לפי חיצוניותו. אנו עלולים שלא לכבד אותו ולהעריך בטעות את ערכו כנמוך בהרבה ממה שהוא, להסיח דעתנו ממנו ולהפסיד את שהיינו יכולים לזכות לו בלימודנו מאותו אדם. האדם שיוותר על הניסיון להביע עצמו כראוי כלפי חוץ עלול להפסיד את האפשרות שסביבתו תקבל ממנו לפחות מה שהייתה יכולה לקבל אילו היה משקיע כוחות ומאמצים בהחצנת פנימיותו.

**תפיסת רבי יוחנן ורבי בנאה**

האגדה השנייה שנעסוק בה סבוכה יותר ומוכרת פחות מהקודמת, והיא מצויה בתלמוד הבבלי במסכת בבא בתרא בתוך רצף אמירות של ר' יוחנן בשם רבי בנאה. האגדה פותחת בשאלות מפורטות שבהן רבי יוחנן שואל את רבו כיצד תלמיד חכם צריך להיראות:

בעא מיניה ר' יוחנן מרבי בנאה: חלוק של ת"ח כיצד? כל שאין בשרו נראה מתחתיו. טלית של ת"ח כיצד? כל שאין חלוקו נראה מתחתיו טפח. שלחן של ת"ח כיצד? שני שלישי גדיל ושליש גלאי, ועליו קערות וירק, וטבעתו מבחוץ [...] ושל עם הארץ דומה למדורה, וקדרות מקיפות אותה. מטה של תלמידי חכמים כיצד? כל שאין תחתיה אלא סנדלין בימות החמה ומנעלין בימות הגשמים, ושל עם הארץ - דומה לאוצר בלוס (בבלי, בבא בתרא נז ע"ב).

רבי יוחנן מתואר בספרות חז"ל כאדם בעל יופי בלתי רגיל בסיפור הידוע על מפגשו עם ריש לקיש<sup>1</sup> וכן בתיאורו יושב בפתח מקווה הטהרה כדי לברך את העוברים העתידים להתהוות בנשים הטובלות ולהעביר להם מיזויו?<sup>2</sup> תיאורים אלו מתחברים לשיחתם של רבי בנאה ורבי יוחנן כאן. מהדקדוק של רבי יוחנן בשאלות ומתשובותיו של רבי בנאה ניכרת החשיבות הרבה ששניהם מייחסים להופעתו החיצונית של התלמיד החכם. לשיטתם, תלמיד חכם צריך לשרד כלפי חוץ הופעה התואמת את ערכו הפנימי ודורשת השקעה בכל פרט ופרט. גם אם יצליח רק הצלחה חלקית, הלבוש החיצוני של התלמיד החכם ינסה להעניק לנו הצצה למה שנמצא בפנימיותו.

לאחר רצף השאלות האגדה נמשכת בסיפור על רבי בנאה, שהיה מסמן מערות קבורה, ובעבודתו הגיע למערת המכפלה, שבה שתי מערות חשובות, האחת של אברהם אבינו והאחרת של אדם הראשון:

ר' בנאה הוה קא מציין מערתא. כי מטא למערתא דאברהם, אשכחיה לאליעזר עבד אברהם דקאי קמי בבא. א"ל: מאי קא עביד אברהם? א"ל: גאני בכנפה דשרה וקא מעיינא ליה ברישיה. א"ל, זיל אימא ליה: בנאה קאי אבבא. א"ל: ליעול, מידע ידיע דיצר בהאי עלמא ליכא. עייל, עיין ונפק (שם נח ע"א).

[תרגום: ר' בנאה היה מציין מערות. כאשר הגיע למערתו של אברהם, מצא את אליעזר עבד אברהם שעומד לפני השער. אמר לו: מה עושה אברהם? אמר לו: שוכב בכנפה של שרה ומשחק בראשה. אמר לו: לך אמור לו: בנאה עומד בשער. אמר לו: היכנס, ידוע תדע שיצר בזה העולם איננו. נכנס, ציין ויצא.]

בתחילת הגעתו של רבי בנאה למערתו של אברהם אבינו מתואר המפגש שלו עם אליעזר עבד אברהם בחוץ, בפתח המערה. נראה שרבי בנאה מבין, כמו שראוי בעולמנו,

1. בבלי, בבא מציעא פא ע"א-ע"ב.  
2. בבלי, ברכות כ ע"א.

ששומר שעומד בפתח תפקידו לשמור מפני הנכנסים. על כן רבי בנאה שואל את אליעזר מה אברהם עושה, ומתשובתו של אליעזר הוא מבין שהמעשה שאברהם עושה בשעה זו הוא מעשה פרטי, שאינו ראוי להיראות כלפי חוץ. הוא מבקש מאליעזר שידיע על בואו, אך תשובתו של אליעזר מפתיעה: העבד שולח אותו פנימה ומעיר שבעולם ההוא אין יצר הרע, ועל כן גם מה שיראה כשייכנס אינו דבר שלא ראוי שיראה במונחים של העולם ההוא.

בשלב זה בסיפור רבי בנאה כבר נתפס בעינינו כאדם שהחיצוניות חשובה לו, ולכן מובן מדוע הוא אינו מרגיש בנוח להיכנס פנימה לתוך המערה ללא כל התראה. הוא מצפה לראות את אברהם אבינו כפי שהוא מצפה מתלמיד חכם להיראות. ואולם אליעזר מעמיד את רבי בנאה במקום ומבהיר ששאלת המלבוש החיצוני היא שאלה ששייכת לעולם שהוא מכיר: עולם שיש בו פער בין הדברים שבחוץ לדברים שבפנים, ופער זה דורש גישור.

המשך הסיפור חושף שגם בעולם הבא יש גבולות למה שנוכל לראות, דווקא משום שהעולם הבא חסר את המלבושים:

כי מטא למערתא דאדם הראשון, יצתה בת קול ואמרה: נסתכלת בדמות דיוקני, בדיוקני עצמה אל תסתכל. הא בעינא לציוני מערתא! כמדת החיצונה כך מדת הפנימית. ולמ"ד: שני בתים זו למעלה מזו, כמדת עליונה כך מדת התחתונה (שם).

[תרגום: כשהגיע למערתו של האדם הראשון, יצאה בת קול ואמרה: 'נסתכלת בדמות דיוקני, בדיוקני עצמה אל תסתכל'. (אמר ר' בנאה:) 'הרי צריך לסמן המערה!' (אמרה בת הקול:) כמידת המערה החיצונית כך מידת המערה הפנימית. ולמי שאמר שהן בנויות זו למעלה מזו, כמידת העליונה כך מידת התחתונה.]

בשלב הזה התמיהות מתגברות, ולכן נראה שהאגדה נוגעת בשאלות עמוקות יותר ונסתרות יותר. מדוע היא עוצרת את רבי בנאה בכניסתו למערת אדם הראשון? ואם כך, מדוע איננה עוצרת את רבי בנאה כשביקש להיכנס למערתו של אברהם אבינו? מה פשר החילוק בין אברהם לאדם הראשון? בעיניים פשוטות אפשר לראות את ההבחנה שחז"ל מבחינים בין אדם הראשון לאברהם אבינו: בת הקול בזעקתה מסבירה שהטעם להתרחק ממערתו של אדם הראשון הוא שהמראה שיראה שם הוא דיוקנו של א-לוהים ממש, לעומת אברהם אבינו, שהוא רק דמות דיוקנו. אך ביאור זה אינו מספק, וזעקת בת הקול עודנה תמוהה. כדי לעמוד על מהות הדברים נצטרך להעמיק עוד באגדה ואף במקורות נוספים.

ראינו שבמסעו של רבי בנאה למערות הקבורה התחדשו לו שני עניינים: כאשר חשב שאינו יכול להיכנס למערת הקבורה של אברהם משום שהוא שוכב בחיקה של שרה, חידש לו אליעזר שבזה העולם אין יצר הרע, וכאשר רצה להיכנס למערתו של אדם הראשון, עצרה בעדו בת קול כדי שלא יראה שם את דיוקנו של א-לוהים. מסתבר ששני



עניינים אלו קשורים זה בזה כיוון ששניהם נלמדים מהתרחשות דומה, מהמעבר למקום שמפגיש את רבי בנאה עם בני העולם ההוא.

אנסה לענות על השאלות שהעליתי בנוגע לאגדה על ידי חיבור בין הדברים. העניין הראשון, ההיתר לראות את מה שבעולמנו ראוי שיהיה מכוסה, היתר שניתן בשל חסרונו של היצר הרע, שולח אותנו אל אדם וחוה שלאחר חטא עץ הדעת: "וַתִּפְקְחֶנָּה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם וַיֵּדְעוּ כִּי עֵרְמָם הֵם וַיִּתְּפְרוּ עֲלֵהּ תְּאֵנָה וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם חֲגֹרֹת" (בראשית ג, ז). לאחר החטא נפקחו עיניהם של אדם וחוה, הם הכירו בהיותם עירומים, ולכן כיסו עצמם בלבושים. הכניסה למערתו של אברהם אבינו כשהוא במצב אינטימי שבעולם שלנו היה מכוסה בלבוש ונעשה בהסתרה, מלמדת אותנו שבתוך מערת הקבורה פשטנו לבוש שהיה קיים בעולם הזה. הכיסוי שמוסר מאברהם ושרה הוא הכיסוי שלבשו אדם וחוה לאחר החטא, והסרתו מתאימה לחסרונו של היצר הרע. מאחר שהאינטימיות של אברהם ושרה נקיייה מיצר הרע, לא מן הנמנע שגם רבי בנאה, ששייך לעולם שיש בו יצר הרע, ייכנס למערה.

העניין השני גם הוא שולח אותנו אל פרקי הבריאה: העצירה של רבי בנאה בפתח מערתו של אדם הראשון, הננקטת מאחר שאדם נברא בדיוקנו של הקב"ה, שייכת כמובן לתיאור בריאתו של אדם הראשון בצלם א-לוהים.<sup>3</sup> במסכת חגיגה חז"ל מתארים את השפעת חטא עץ הדעת על האדם:

אמר רבי אלעזר: אדם הראשון מן הארץ עד לרקיע, שנאמר למן היום אשר ברא א-להים אדם על הארץ, וכיון שסרח - הניח הקדוש ברוך הוא ידיו עליו ומיעטו, שנאמר אחר וקדם צרתני ותשת עלי כפכה. אמר רב יהודה אמר רב: אדם הראשון - מסוף העולם ועד סופו היה, שנאמר למן היום אשר ברא א-להים אדם על הארץ ולמקצה השמים ועד קצה השמים. כיון שסרח - הניח הקדוש ברוך הוא ידיו עליו ומיעטו, שנאמר ותשת עלי כפכה (בבלי, חגיגה יב ע"א).

לפי דברי חז"ל, הקב"ה מיעט את גודלו של אדם הראשון בעקבות החטא; החטא השפיע על מראהו של אדם הראשון. רבי בנאה לומד בשתי המערות שבכניסה למערת קבורה או בעזיבת העולם הזה מתרחשת חזרה למצב שהיה קודם לחטא עץ הדעת, לפני הוספת הלבושים: אין יצר הרע, ואדם הראשון חוזר ליופיו המקורי.<sup>4</sup> זו הסיבה שאין להיכנס למערתו של אדם הראשון: רק הוא נברא בדיוקנו של הקב"ה. לאחר החטא נתמעט יופיו, אך לאחר מיתתו שב יופיו כשהיה, ולכן הוא חזר להיראות בדיוקנו של הקב"ה.

אומנם גם אברהם ושרה נבראו בדמותו של אדם, אבל הם כבר רק דמות דיוקנו של הקב"ה ולא דיוקנו ממש.<sup>5</sup>

ובכן, באגדה רבי בנאה מטייל בין העולם ההוא, שבו אין לבושים ואין פער בין פנים לחוץ, ובין העולם הזה, שבו יש לבושים, ולרבי בנאה תפיסה מסוימת בדבר חשיבות הלבושים בעולם הזה. את אדם הראשון, הנברא בדיוקנו של הקב"ה, רבי בנאה לא יוכל לראות, לפחות לא במלואו, אך בת הקול נותנת לו סימנים לציונה של המערה: המערה של אברהם אבינו, החיצונית או העליונה, היא הסימן שדרכו יוכל רבי בנאה ללמוד את מידתה של המערה הפנימית או התחתונה. רבי בנאה, שמייחס חשיבות גדולה לשדר החיצוני, מקבל סימן המתאים לתפיסת עולמו: אכן, תוכל למדוד את הפנים בעזרת החוץ, כי כאן המערות שוות בגודלן. סימן זה יכול להיקרא באופן דו-משמעי.

בהמשך הגמרא מובאים דבריו של ר' בנאה לאחר שזכה וראה בכל זאת את שני עקביו של אדם הראשון, ושוב אנו פוגשים בהתפעלותו של רבי בנאה מיופיו של הבריות, דרך אברהם, שרה, אדם וחוה שהוזכרו קודם לכן, ועוד תלמידי חכמים יפים נזכרים שם:

א"ר בנאה: נסתכלתי בשני עקיביו, ודומים לשני גלגלי חמה; הכל בפני שרה כקוף בפני אדם, שרה בפני חוה - כקוף בפני אדם, חוה בפני אדם - כקוף בפני אדם, אדם בפני שכינה - כקוף בפני אדם. שופריה דרב כהנא (מעין שופריה דרב, שופריה דרב) מעין שופריה דרבי אבהו, שופריה דר' אבהו מעין שופריה דיעקב אבינו, שופריה דיעקב אבינו מעין שופריה דאדם הראשון (בבלי, בבא בתרא נח ע"א).

[תרגום: אמר רבי בנאה: הסתכלתי בשני עקביו ודומים לשני גלגלי חמה. הכול בפני שרה כקוף בפני אדם, שרה בפני חוה כקוף בפני אדם, חוה בפני אדם כקוף בפני אדם, אדם בפני שכינה כקוף בפני אדם. יופיו של רב כהנא מעין יופיו של רבי אבהו, יופיו של רבי אבהו מעין יופיו של יעקב אבינו מעין יופיו של יעקב אבינו מעין יופיו של אדם הראשון.]

מהייררכיית היופי שתוארה כאן חסר תלמיד חכם שכבר הזכרנו לעיל: יש תיאורים חינוניים כל כך של יופיו של רבי יוחנן. אם כן, מדוע הוא אינו מוזכר בברייתא הזו? על שאלה זו עונה התלמוד במקום אחר. לאחר תיאור יופיו של רבי יוחנן הוא שואל מתוך אותה ברייתא: אם נכון שיופיו היה רב כל כך, מדוע שמו נפקד מברייתא זו?

איני? והאמר מר: שופריה דרב כהנא מעין שופריה דרבי אבהו, שופריה דרבי אבהו מעין שופריה דיעקב אבינו, שופריה דיעקב אבינו מעין שופריה דאדם הראשון.

3. כאן ראוי להרחיב על כמה הבנות של פסוק זה ולברר אם ייתכן לדבר על צלם ביחס לא-לוהים, אך אכמ"ל. להרחבה ראו: יאיר לורברבוים, **צלם אלהים: הלכה ואגדה**, תל אביב תשס"ד.

4. פירוש כזה לאגדה שלנו אפשר למצוא בדבריו של הרב ראובן מרגליות, שכתב בהערותו את שלמדנו מהאגדה: "ואחרי שאסתלק אדה"ר חזר שופריה שנלקח ממנו אחרי החטא" (ניצוצי זוהר אות ז, פרשת תרומה, קמב ע"ב). מלימודו את האגדה הוא מחבר את מיתתו של אדם הראשון לחזרת יופיו שנלקח ממנו בעקבות החטא.

5. ראו: "ולהגיד גדולתו של הקדוש ברוך הוא שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד וכולן דומין זה לזה ומלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון ואין אחד מהן דומה לחבירו" (משנה, סנהדרין ד, ה).



ואילו רבי יוחנן לא קא חשיב ליה! שאני רבי יוחנן, דהדרת פנים לא הויה ליה (בבלי, בבא מציעה פד ע"א).

[תרגום: האומנם? והרי אמר מר: יופיו של רב כהנא מעין יופיו של רבי אבהו (...)  
מעין יופיו של אדם הראשון. ואילו את רבי יוחנן לא הזכיר! שונה רבי יוחנן,  
שהדרת פנים לא הייתה לו.]

תשובת התלמוד היא שרבי יוחנן שונה משום שלא הייתה לו הדרת פנים, ורש"י על אתר מסביר שהדרת פנים היא זקן: לרבי יוחנן לא היה זקן. הזקן הוא סמל ליופיו של אדם, כך אפשר למצוא באזכורים אחרים לזקן בתלמוד. הזקן מוביל אותנו לסיפור המובא לאחר סיפורו של רבי בנאה, גם הוא על מערת קבורה, אך הפעם הנכנס למערה הוא מכשף זורואסטרי:<sup>6</sup>

ההוא אמגושא דהוה חטיט שכבי, כי מטא אמערתא דרב טובי בר מתנה תפשיה בדיקניה. אתא אביי, א"ל: במטותא מינך, שבקיה. לשנה אחריתי הדר אתא, תפשיה בדיקניה. אתא אביי, לא שבקיה עד דאייתי מספרא וגזיא לדיקניה (בבלי, בבא בתרא נח ע"א).

[תרגום: מכשף אחד היה חופר במערות קבורה. כאשר הגיע למערתו של רב טובי בר מתנה תפס (רב טובי) בזקנו (של המכשף). הגיע אביי, אמר לו: בבקשה ממך, עזוב אותו. בשנה הבאה חזר ובא ותפס בזקנו. הגיע אביי, ורב טובי לא עזב את המכשף עד שהביא אביי מספרים וגזז את זקן המכשף.]

רב טובי בר מתנה המנוח שתופס בזקן יכול לשמש סגירה לסיפור, סגירה שמצאנו גם בסיפורו של רבי יהושע; שלב האזהרה שלא להפסיד את המשקין שבכלים הפשוטים. לאחר שחז"ל מספרים על תפיסת עולמו של רבי בנאה ומראים גם דרך סיפור ציון המערות שאכן אפשר למדוד פנים לפי חוץ, היא מזהירה אותנו בסכנה הטמונה בתפיסה זו, סכנה שנאחז בזקן, סמל היופי, ולא נצליח להרפות ממנו. האדם שמייחס חשיבות גדולה למראה החיצוני עלול לשכוח שבעומק החוץ יש פנים, הוא עלול לשפוט את האדם רק לפי ערכו החיצוני ולשכוח שמראהו אמור לשמש כלי ראוי למהות הפנימית.

## סיכום

ראינו שתי תפיסות של חז"ל העוסקות ביחס הראוי מצד האדם לפער שידוע לו שיש בעולמנו בין החוץ לפנים, וכל אחת מהן פורסת שיטה מסודרת אפשרית. לפי תפיסתם של רבי בנאה ורבי יוחנן, יש אפשרות להביע את עומק פנימיותו של האדם באמצעות

6. חלק זה שונה מרצף האגדות שלפניו, והשוני ניכר בגיבוריו: רבי בנאה הוא חכם ארץ-ישראלי, ואילו רב טובי בר מתנה הוא מאמוראי בבל. גם המכשף מתאים לתיאור המכשפים-אמגושים, אנשי הדת הזורואסטרי, שהייתה הדת הרשמית של פרס בעת העתיקה. אם כן, השוני הניכר מדגיש גם את הדמיון שבגיניו סיפור זה ממוקם כאן ואת המסר האחר העולה ממנו.

לבושים חיצוניים. מראה, דיבור, כתיבה וצורות הבעה נוספות יוכלו לסייע לנו לכבד את שמצוי בנבכי נשמתנו ולהעבירו אל האדם האחר. הבעה חיצונית ראויה ודאי גם יוצרת משיכה ורצון לקרבה, שכן האדם מטבעו אוהב יופי והרמוניה, ומי שמשקיף על עולמו הפנימי של חברו דרך לבושו החיצוני, ירצה להתקרב ולגלות עוד. ואולם גם כאן יש סכנה: אנו עלולים להשטיח את האדם שמולנו ולהשאיר בעינינו רק את המבט החיצוני שכבר פגשנו, להאמין שבמקרה זה הקונפליקט נפתר ולא להשאיר מקום לפער הקיים ולקוות לגלות עוד על מי שפגשנו.

לעומת זאת לתפיסתו של רבי יהושע, ודאי לא נסתפק במבט החיצוני, שכן החיצוניות אינה מייצגת כלל את המהות הפנימית ואינה עניין ששווה להיאחז בו. במבט החיצוני נפגוש חוסר, ורק אם נזכה, נתקרב ונלמד ונוכל לגלות את היופי החבוי בפנים. הסכנה היא שמראה חיצוני שכזה יוצר ריחוק, ולא בקלות נוצרת משיכה לגלות את הפנים. המראה החיצוני שאינו מביא לידי ביטוי את מה שנמצא בפנים עלול לגרום להפסד הרצון להמשיך ולהתקדם לרובד נוסף בקשר ולכניסה עדינה פנימה.

# אהבת עולם תביא להם: מצוות ברית מילה כביטוי לשלשלת המסורה ולהכנסת הבן לקהילת הברית

## איילת פרולין

### מבוא

מצוות ברית מילה היא מצווה ייחודית המזדמנת בשלב עדין: שמונה ימים בלבד אחרי הלידה ובפתח חיים שלמים של הורות. בשלב שבו ההורים בקושי מכירים את בנם הנולד הם ניגשים להכניס אותו בברית, וקבל עם ועדה מכריזים כי ילד זה הוא נצר לשושלתו של אברהם אבינו. כנגדם עומד הקהל ומתפלל כי ימשיכו לגדל את בנם באותה דרך ויזכו להכניסו לתורה, לחופה ולמעשים טובים.

במאמר זה אבקש לבחון את מצוות ברית מילה בדגש על אחריות ההורים והקהילה ובדגש על פשר הכניסה בברית. ראשית אתמקד בהשוואה בין החיוב של האב לחיוב של בית הדין להכניס את הבן בברית, ובהקשר הזה אידרש לאופי המשפחתי-קהילתי המיוחד של ברית המילה. בהמשך אראה בברכות הנאמרות בברית אבן בוחן לאופי החיובים המבטאים את המהלך הרוחני הייחודי של ההורים ושל הקהילה המכניסים את התינוק בברית.<sup>1</sup>

### על מי מוטלת המצווה?

הגמרא בקידושין מונה רשימת מצוות שעל האב לעשות למען בנו: "ת"ר האב חייב בבנו למולו ולפדותו וללמדו תורה ולהשיאו אשה וללמדו אומנות וי"א אף להשיטו במים" (בבלי, קידושין כט ע"א). רשימת מצוות זו אינה עשויה מקשה אחת; היא כוללת ביצוע מצוות טקסיות (מילה ופדיון) עם אחריות לרווחה הכללית של הבן (נישואין ואומנות). דעת ה"ש אומרים" מרחיבה עוד יותר את הרשימה הזו לכלול כלים בסיסיים לחיים (לימוד שחייה). הגמרא דנה במקור לחיוב של האב למול את בנו:

1. בהזדמנות זו אני רוצה להודות לבית המדרש במגדל עז על הזכות להכניס את הלל בני בבריתו של אברהם אבינו בין כותלי בית המדרש מתוך לימוד, אהבה וקהילה של תורה.

למולו. מנלן? דכתיב: וימל אברהם את יצחק בנו. והיכא דלא מהליה אבוא - מיחייבי בי דינא למימהליה, דכתיב: המול לכם כל זכר; והיכא דלא מהליה בי דינא - מיחייב איהו למימהל נפשיה, דכתיב: וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו ונכרתה (בבלי, קידושין כט ע"א)

הגמרא לומדת את החיוב של האב למול את בנו מהאב הראשון שמל את בנו - אברהם אבינו.<sup>2</sup> לאחר מכן היא פונה לבחון את מקרי הדיעבד, על מי מוטל החיוב אם האב לא מל את בנו, ולומדת כי בית הדין מחויב במילה של התינוק מהפסוק "המול לכם כל זכר" (בראשית יז, ז). אם גם האב וגם בית הדין נכשלו בחובתם למול את הבן, האחריות נופלת על כתפיו של האדם עצמו. לנוכח הגמרא הזו נבקש להבין מה אופי החיוב של כל אחד מהחייבים, אם מדובר באותו חיוב שעובר מאדם לאדם או שמא מדובר בחיובים בעלי אופי שונה.

### מקור החיוב של האב

כל הפסוקים שנלמד מהם החיוב למול הם מספר בראשית, מסיפורי אברהם. החיוב על האב נלמד ממילת אברהם את בנו: "וַיִּמַל אֲבִרְהָם אֶת יִצְחָק בְּנוֹ בֵּן שְׁמֹנֶת יָמִים כְּאֲשֶׁר צִוָּה אֹתוֹ אֱלֹהִים" (שם כא, ד). החיובים על בית הדין ועל האדם עצמו נלמדים מפסוקי הברית שבין אברהם וזרעו לקב"ה: "זאת בריתי אשר תשמרו ביני וביניכם וּבֵין זַרְעֵךְ אֲחֵרֶיךָ הַמּוֹל לָכֶם כָּל זָכָר. וַנִּמְלְתֶם אֶת בְּשָׂרְ עַרְלַתְכֶם וְהָיָה לְאוֹת בְּרִית בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם. וּבֵן שְׁמֹנֶת יָמִים יְמוֹל לָכֶם כָּל זָכָר לְדֹרֹתֵיכֶם יְלִיד בְּיַת וּמִקְנֵת כֶּסֶף מְכַל בֵּן נָכָר אֲשֶׁר לֹא מִזְרַעְךָ הוּא. הַמּוֹל יְמוֹל יְלִיד בְּיַתְךָ וּמִקְנֵת כֶּסֶף וְהָיְתָה בְרִיתִי בְּבִשְׂרְכֶם לְבְרִית עוֹלָם. וְעָרַל זָכָר אֲשֶׁר לֹא יְמוֹל אֶת בְּשָׂר עַרְלָתוֹ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מֵעַמִּי אֶת בְּרִיתִי הַפָּר" (שם יז, י-יד).

ראינו בגמרא כי הציווי לבית הדין נלמד מפסוק י, מהמילים "הימול לכם כל זכר". הציווי לאדם עצמו נלמד מפסוק יד, מהמילים "וערל זכר אשר לא ימול את בשר עורלתו ונכרתה הנפש ההיא". ראיית מצוות המילה דרך הפריזמה של הציווי לאברהם והברית איתו ולא כמצווה בין המצוות אינה חידוש של הגמרא אלא משקפת את היקריות מצוות מילה בתורה: האזכור העיקרי הוא בספר בראשית; בספר שמות הוא משמש דרישת קדם לאכילת קורבן פסח,<sup>3</sup> ובספר ויקרא הוא מובא אגב טומאת יולדת.<sup>4</sup>

ואולם הלימוד של חובת האב דווקא מהסיפור של מעשה אברהם שמל את יצחק ולא מהציווי שצווה אינו הכרחי. למשל, הרד"ק על התורה מסביר אחרת: "זהו מצות עשה

בין לאב שימול את בנו בין לבן שימול את עצמו" (בראשית יז, יא, ד"ב 'ונמלתם'). הרד"ק מבין כי מלשון הרבים המשמשת בציווי "ונמלתם" בברית בין אברהם לקב"ה אפשר ללמוד גם את חובת האב, ומשמע מכך כי חובת האב היא ביטוי לאותה חובה המוטלת על בית הדין או על האדם, ונובעת מהציווי לאברהם. אם כן, פניית הגמרא בקידושין דווקא לפסוק בפרשת וירא שבו אברהם מל את יצחק מורה על ייחודה של מצוות מילה, אשר עיקר החיוב שלה אינו נובע מצו א-לוהי אלא מהמעשה של אברהם.

הגמרא במסכת סנהדרין עוסקת ביחס שבין מצוות שנאמרו לפני מעמד הר סיני למצוות שנאמרו במעמד הר סיני ומביאה כלל שכל מצווה שנזכרת גם לפני מעמד הר סיני וגם במעמד עצמו שייכת גם לישראל וגם לנוכרים. בהקשר הזה הגמרא מביאה כמה לימודים למצוות מילה:

והרי מילה שנאמרה לבני נח, דכתיב ואתה את בריתי תשמר, ונשנית בסיני וביום השמיני ימול, לישראל נאמרה ולא לבני נח! - ההוא למישרי שבת הוא דאתא: ביום - ואפילו בשבת [...] אי בעית אימא: מילה מעיקרא לאברהם הוא דקא מזהר ליה רחמנא ואתה את בריתי תשמר אתה וזרעך אחר כך לדרתם, אתה וזרעך - אין, איניש אחרינא - לא. - אלא מעתה בני ישמעאל לחייבו! - כי ביצחק יקרא לך זרע. - בני עשו לחייבו! - ביצחק - ולא כל יצחק (בבלי, סנהדרין נט ע"ב).

הגמרא תמחה על שמצוות מילה נזכרת גם לפני מעמד הר סיני וגם בהר סיני, שהרי ברור שמצוות מילה שייכת רק בישראל, ומציעה שני הסברים: לפי ההסבר הראשון, מהפסוק בספר ויקרא "וביום השמיני ימול בשר עורלתו", לא לומדים את מצוות מילה אלא לומדים שמילה בזמנה דוחה שבת. את עיקר מצוות מילה לומדים מפסוקי הציווי לאברהם בפרשת לך לך. התירוץ השני מוציא את מצוות מילה מכלל מערך החיובים של ציוויים לפני מעמד הר סיני ובמהלכו ומסביר כי בציווי לאברהם ציווה הקב"ה במפורש רק את זרעו של אברהם. הגמרא מדייקת עוד כי הציווי לאברהם הוא לממשיכי דרכו של אברהם ולא לכל הגויים שהם זרע אברהם.

לקיום מצוות אפשר לגשת מכל מיני נקודות מבט: אפשר לראות בקיום המצוות עניין מוסרי, קיום צו הא-ל, היענות לאמת קיומית ולחיוב מגבוה. אפשר לראות במצוות גם ממד של ברית, של קיום מאהבה וממסורת. לנוכח אופי הלימודים המובאים בגמרא נראה כי בקיום מצוות מילה על ידי האב יש דגש חזק על קיום היסטורי משפחתי. לא מדובר בחיוב מוסרי או בציווה לצו א-לוהי אלא לקיום שנובע מהיות האב המשך השושלת של אברהם וממשיך דרכו ובריתו.

השל ניסח דברים דומים: "יש הבדל סמנטי בין א-לוהי אברהם, א-לוהי יצחק וא-לוהי יעקב לבין א-לוהי האמת, א-לוהי הטוב וא-לוהי היופי". אברהם, יצחק ויעקב אינם מציינים רעיונות, עקרונות או ערכים מופשטים [...] אברהם יצחק ויעקב אינם עקרונות

2. בראשית כא, ד.

3. שמות יב.

4. ויקרא יב, ג.

שעלינו להבין, כי אם חיים שעלינו להמשיך<sup>5</sup>. אם כן, האב מכניס את בנו בברית לא משום שזה הדבר הנכון והראוי לעשות אלא כי כך עשה אביו וכך עשה סבו וכי זהו היסוד לברית של משפחת אברהם עם הקב"ה. במילת הבהן האב מבטא את ההשתייכות של בנו לשלשלת הדורות עד לאברהם אבינו, שכרת ברית עם ה', ואת היותו המשך לאותה הברית.

### אופי החיוב של האב

עד כה עסקנו באופי המיוחד של מצוות מילה העולה מהמקורות שמהם לומדים מצווה זו. כעת נפנה לגדר של חיוב האב, ודרך פריזמה זו נבחן את האופי המיוחד של המצווה.

האור זרוע מדייק את המעשה שעליו מצווה האב: "ומענין המילה נראה דאין האב חייב למול בנו בידיו אלא לעסוק שיהא נימול. דומי דכל הני דקחשיב התם, ללמדו תורה, ללמדו אומנות, להשיטו בנהר. וכי לא ישכור מלמד לבנו לתורה ולכל הני [...] אלא כל הני עיקר מצוותן אינו העשייה, אלא שהמילה חתומה בבשרו" (שו"ת מהר"ח אור זרוע יא).<sup>6</sup> אם כן, לפי האור זרוע כאן נראה כי מוקד המצווה הוא בתוצאה: אין חיוב על האב למול את בנו פיזית אלא לוודא שבנו מהול. לכאורה אין הבדל בין מצב שבו האב מל את הבהן למצב שבו הבהן נולד מהול, כל עוד בסופו של דבר הוא מהול.<sup>7</sup>

הגמרא בהמשך הסוגיה דנה בפטור של נשים ממצוות מילה, והתוספות רי"ד מדייק מהסוגיה כי לא ייתכן שמצוות מילה היא מצוות עשה שהזמן גרמא, שאם כן, לא היה צורך ללמוד במיוחד את פטור האישה. לפיכך נדרש התוספות רי"ד לפרש כי מצוות מילה המוטלת על האב היא מצווה שאינה תלויה דווקא ביום השמיני: "[...]אף על גב דמילת הבהן יש לה זמן נהי דקבוע הזמן לבן הנימול. אבל האב שצויהו הבורא להתעסק במילת בנו העסק ההוא אין לו זמן, שבין ביום ובין בלילה יטרח ויכין צרכי מילת בנו והלכך אי לאו אותו הוה מחייבין גם האשה" (קידושין כט ע"ב).

לפי התוספות רי"ד, עיקר מצוות מילה הוא בהתעסקות ובהכנה של האב למילה ולא במעשה עצמו, "שצויהו הבורא להתעסק במילת בנו". שלא כבדברי האור זרוע, שהמוקד לפיהם הוא בתוצאה, מדברי התוספות רי"ד נראה כי מוטלת על האב חובה אקטיבית להשתדל ולעסוק במילת בנו. אפשר להבין כי דברים אלו מרחיבים את חובת האב לכלול מעבר למעשה המילה עצמו את כל ההכנות, אולם אפשר לטעון גם כי התוספות רי"ד מסיט את עיקר החיוב של האב מהמעשה הממוקד של המילה עצמה לאחריות למילה, ואין שום צורך שאת מעשה המילה עצמו יעשה האב.

5. אברהם יהושע השל, **אלוהים מבקש את האדם: פילוסופיה של היהדות**, ירושלים תשס"ג, עמ' 161.  
6. באור זרוע (ב, קז) מובא גם להפך, ואכמ"ל ביחס בין הדברים: "והיכא שהאב יודע למול אסור לו להניח לאחר שימול לפניו וגם האחד אינו רשאי למולו לפניו בלא רשותו דמצוה עליה דאב רמיה והיכא דליכא אב מחייבי אחרני למימהליה כדאיתא בקדושין כדפרישית לעיל".  
7. הנפקא מינה של דעה זו תהיה לעניין תינוק שנולד מהול, אם עדיין צריך לעשות הטפת דם ברית.

מצוות מילה מבטאת את האחריות שיש לאב על בנו לדאוג שצרכיו הבסיסיים ימולאו, ובהם הצורך במילה.

ה"באר יהודה" בפירושו לרמב"ם מביא הבנה קיצונית עוד יותר של חובת האב, ומייחס אותה לרא"ש:<sup>8</sup> "והרא"ש ז"ל סובר דמסירתו לבעל ברית למול הוא כבר הכניסה לברית ויכול לברך קודם המילה" (הלכות מילה ג, א). מדברים אלו עולה כי עצם המסירה של הבהן למוהל היא ההכנסה לברית. בדומה לדברי התוספות רי"ד, נראה כי בדעה זו עיקר המצווה המוטלת על האב אינה בתוצאה או במעשה המילה אלא בהשתדלות במילה. לעניות דעתי מניסוחו של הבאר יהודה עולה כי עיקר המחויבות של האב אינה במעשה המילה אלא במסירת בנו לקהילת הברית, במעין מעשה של הקרבה.

ראינו עד כה שלוש הבנות הנוגעות לחיוב של האב: לפי האור זרוע, על האב מוטלת מצווה שהמוקד שלה הוא בתוצאה, שהבהן יהיה מהול. לפי התוספות רי"ד, התוצאה אינה מספקת, ויש חובה על האב בגברא להתעסק במילה של בנו ולהיות מעורב בה. לפי הבאר יהודה, החובה על האב היא למסור את הבהן למילה, תנועה של נסיגה והקרבה.

ה"דברי ירמיהו" עושה חיבור מסוים בין השיטות השונות בהבחנתו בין שתי מצוות: מעשה המצווה של עשיית המילה ומצוות הכנסת הבהן בברית. במצוות המילה האב יכול למנות שליח, אך המוהל אינו שליח של האב בהכנסה לברית: "ונראה דברכת להכניסו וכו' משום דמצות מילה בלעדי זאת שהיא כשאר מצות מצוה בפני עצמה, גם מענינה על האב אשר כנאמר באברהם אבינו ע"ה למען יצוה את בניו אחריו. וכריתות ברית זה לשמור דבר ה' ותורתו אשר על האב להכניס בנו בברית הזה, ובזה לא הוי המל שלוחו רק על מעשה המצוה" (הלכות מילה ג, א).

מכאן עולה כי מעשה המסירה למילה כולל הכנסה לברית במובן רחב יותר, ציווי ללכת בדרך ה', הכנסה של הבהן לעולם של תורה ומצוות, של ברית עם הקב"ה. עד הברית התינוק הוא מזרע אברהם, אך מרגע המילה התינוק כלול בקהילת הברית שכרת אברהם עם הקב"ה וממשיך את דרכו של אברהם אבינו.<sup>9</sup>

### אופי החיוב של בית דין

בגמרא שהבאנו לעיל מובא כי במקרה שהאב לא מל את בנו, בית הדין מחויב למול את הבהן: "והיכא דלא מהליה אבוה - מיחייבי בי דינא למימהליה, דכתיב: המול לכם כל זכר"

4. לא מצאתי את הדברים הללו במפורש בדברי הרא"ש. אולי אפשר להבין כדברי הבאר יהודה מדברי הרא"ש במסכת שבת (יט, י): "ור"ת ז"ל אומר דאין לשנות המנהג מדתני בברייתא המל תחלה והדר אבי הבהן. ועוד מדקאמר העומדים שם אומרים כשם שנכנס לברית משמע שכבר נכנס". מדברים אלו משמע שהאב מברך "להכניסו" אחרי ברכת המוהל, וייתכן להבין שלפני המילה עצמה.  
5. המנחת חינוך (ב, ב) מתלבט בשאלה אם האב מחויב במילת בנו גם לאחר שהבהן מגיע לבגרות ומתחייב בעצמו. המנחת חינוך אינו מכריע בשאלה, ועצם ההתלבטות מבטאת כי מדובר במחויבות הורית רחבה יותר מהחיוב לדאוג לבן הקטן וחסר האונים.

(בבלי, קידושין כט ע"א). הגמרא לומדת את החיוב של בית הדין למול מהפסוק "הימול לכם כל זכר", פסוק אחר מהלימוד של האב, ורמוז בכך כי מדובר במצווה נפרדת.

הראשונים והאחרונים חולקים באשר לשאלה מה בין חיובו של האב לחיובו של בית הדין ומאיזה רגע בית הדין מחויב במילת הבן.<sup>10</sup> התשב"ץ בתשובותיו נדרש למצב שבו האב נמצא ורוצה למול את בנו, אלא שמחמת טעות הוא רוצה לדחות את זמן המילה:

ואף על פי שאמרו שזה היא מצוה על האב ואם לא מל אותו אביו היא מצוה על ב"ד כמו שהזכירו בראשון מקדושין (כ"ט ע"א) כשאין אביו כאן אבל כשאביו כאן אין מצוה זו מוטלת על ב"ד שהרי אמר' בפ' החולץ אין אדם מל בן איש בע"כ [...] והרמב"ם ז"ל כתב בפרק ראשון מה' מילה אין מלין בנו של אדם שלא מדעתו אלא א"כ עבר ונמנע. נראה מדבריו שאם לא עבר ונמנע אלא שהוא מתעצל בה אין חייבין לעשותה בזמנה אבל היו חייבין לכופו אפילו ע"י הכאות כיון שלא הי' לו אונס כמו שכתבתי (שו"ת תשב"ץ ג, ח).

מדבריו של התשב"ץ עולה כי חובת בית הדין למול את הבן חלה רק במקרה שהאב מנוע מלקיים את המצווה, בין כי אינו נמצא ובין כי מרד ומסרב למול את בנו. אם האב מתעצל או שוגג, בית הדין כופים אותו לקיים את המצווה כמו בשאר המצוות, אך הקיום הוא ודאי של האב.

לפי התשב"ץ, בית הדין פועל כמעין רשת ביטחון כאשר אין שום אפשרות של האב למול את בנו. חובה זו של בית הדין דומה לחובות אחרות שלו, ובהן דאגה ליתומים, חלק מחובה כללית לדאוג לחלשים שאינם יכולים לדאוג לעצמם. אולי אפשר להשתמש בניסוח של הגמרא בנוגע לטבילת גר קטן,<sup>11</sup> שהמילה היא מדין "זכין לו לאדם שלא בפניו".

הרא"ש במסכת חולין דן בבעלות על מצוות ובשאלה מתי אדם שגזל מאדם אחר אפשרות לקיים מצווה ידרש לשלם על כך. על מילה הרא"ש מסביר כי במקרה שהאב אינו מתכוון למול בעצמו את בנו אלא ממנה שליח תחתיו, אין לשליח בעלות על המצווה יותר משיש לכל אדם אחר מישראל: "אבל אם אין האב רוצה למולו כל ישראל חייבין למולו ובדבור שאמר האב למוהל לא זכה למצוה לחייב לאחר אם קדמו" (חולין ו, ח).

מדבריו של הרא"ש עולה כי כאשר האב אינו מבצע באופן ישיר את המילה, חיובו של כל אדם מישראל שווה לחיובו של האב, ואין משמעות לגזל המצווה מהמוהל. האחריות לוודא שהבן מהול רובצת על כל אדם מישראל במקביל לאחריות של האב.

מדבריו של הרמב"ם בפירוש המשנה עולה הבנה אחרת בדבר האחריות של אחרים למילת הבן:

שאם עבר אדם ולא מל את בנו או יליד ביתו וחמל עליו ביום השמיני הרי זה עבר על מצות עשה גדולה וחמורה מאד שאין בכל המצוות כמוה, ולעולם אין לו תשלומין למצוה זו [...] אלא שעם כל זה לא נפטר מן המצוה, אלא עדין הוא מצווה ומחויב למולו תמיד [...] וכן כל<sup>12</sup> מי שרואה את הילד הזה הערל ולא מלו הרי זה עובר על מצות עשה עד שימול אותו כאלו הוא בנו. ואם גדל הילד והגיע לכלל עונשים נסתלק החיוב מעל כל אדם ונתחייב הוא למול את עצמו מיד (שבת יט, ו).

אם כן, לפי הרמב"ם החיוב של כל אדם מישראל מתקיים במקביל לחיובו של האב למול את הבן, ולא רק כאשר אין אב. מדברי הרמב"ם בהלכות מילה עולה הסתייגות מהחיוב של כלל ישראל: "אין מלין בנו של אדם שלא מדעתו אלא אם כן עבר ונמנע למולו שבית דין מלין אותו בעל כרחו" (הלכות מילה א, א-ב). משמע מכך כי אף שבעיקרון יש חיוב על כל אדם מישראל, וחיוב זה קיים במקביל לחיובו של האב, הוא אינו חל באופן פרקטי כאשר לאב יש אפשרות למול את הבן. נראה אפוא כי יש לבית הדין אחריות משנית במקום שהאב נכשל בחובתו למול את בנו. לפי הרמב"ם, החובה של בית הדין רחבה יותר ממה שעולה מדברי הרא"ש ומדברי התשב"ץ, והיא לא רק פתרון להיעדר האפשרות למילה על ידי האב אלא חיוב משני המקביל לחיוב של האב.<sup>13</sup>

הרמב"ם בתחילת הלכות מילה נדרש לחובה של האב ולחובה של בית הדין: "מילה מצוות עשה שחייבין עליה כרת [...] ומצוה על האב למול את בנו [...] עבר האב או האדון ולא מל אותו ביטל מצוות עשה ואינו חייב כרת שאין הכרת תלוי אלא בערל עצמו, ובית דין מצווים למול אותו הבן או העבד בזמנו ולא יניחו ערל בישראל ולא בעבדיהן" (שם א, א). מניסוחו של הרמב"ם בהלכות מילה כי בית הדין מצווים למול את הבן בזמנו עולה כי החובה של בית הדין חלה במקביל לחובתו של האב כבר מהרגע הראשון. עם זאת האב קודם לקיום המצווה, ולכן חובת בית הדין באה לידי ביטוי רק כשיש חיסרון בקיום של האב.

את אופי החיוב המקביל הזה אציע להבין בשני אופנים, בהתאם לניסוחים השונים של הרמב"ם: בפירוש המשנה, כפי שהזכרנו למעלה, הרמב"ם כותב כי "כל מי שרואה את הילד" חייב למולו. לעומת זאת בהלכות מילה הוא כותב כי "בית דין מצווים למול את

12. הרמב"ם אינו מדבר על החיוב של בית הדין אלא של "כל אדם מישראל", ונידרש להבדל זה בהמשך הפרק.

13. הרב עמית זמיר (לעיל, הערה 10) מבין כי לפי הרמב"ם בית הדין חייב במילה לאחר היום השמיני, כלומר לאחר שהאב נכשל בחובתו למול את הבן בזמן. לפי ההבנה הזו נראה כי תפקידו של בית הדין הוא לפעול במצב של עבירה קיימת. בדומה לדברי התשב"ץ, שעל בית הדין להכות את האב המסרב למול את בנו, אפשר לראות בזה חלק מאחריות כללית של בית דין למנוע עבירה. ההבדל בין התשב"ץ להבנה זו ברמב"ם נעוץ בשאלה מי עומד במוקד המצווה: התשב"ץ שם את האב במרכז העבירה, וכל עוד יש אפשרות שיקיים את המצווה, בית הדין אינו פועל. הרמב"ם לעומת זאת שם את הבן במרכז, וכל עוד התינוק נותר במצבו הערל לאחר היום השמיני יש לבית הדין אחריות לפעול למול אותו ולמנוע ממנו להגיע לבגרות כאשר הוא עדיין ערל. הבנה זו ברמב"ם קשה בעיניי לנוכח דבריו בהלכות מילה כי בית הדין מצווים למול את הבן בזמנו.

10. להרחבה בנושא ראו: עמית זמיר, "החייבים במצוות מילה", מאורנו יב (תשע"ה), עמ' 271-286.

11. בבלי, כתובות יא ע"א.

הבן", בדומה ללשון הגמרא. ה"מקנה" מסביר מה בין האב לבית הדין בדומה להבנתנו ברמב"ם, ובתוך כך מדייק את הגדרת בית הדין: "וכן הוא בלשון הרא"ש בפ' כיסוי הדם היכא דלא מהלי' אבוא מחוייב כל ישראל למוהלו ע"ש, והא דנקט בי' דינא דהם ממונים על הציבור להזהיר את העם אלא דבאבי הבן איכא עשה יתירא דהוא מצווה יותר מן כולם" (קידושין כט ע"א).

על פי דברי המקנה, החיוב חל עקרונית על כלל ישראל, אלא שבית הדין הם הממונים לוודא שעם ישראל מקיים את המצוות כראוי. אם כן, אפשר להבין את החיוב של בית הדין בשני אופנים: אם מוקד החיוב הוא על בית הדין עצמו, שלא כדברי המקנה, הרי שהדבר דומה לסברות שהבאנו לעיל, שתפקיד בית הדין הוא למנוע עבירה. אך אם מוקד החיוב הוא על כלל ישראל, ובית הדין פועל רק כמייצג של העם, הרי שמדובר בחיוב יוצא דופן.

לפי ההבנה הזו ברמב"ם, על כלל ישראל מוטל חיוב להכניס לתוך קהילת הברית תינוק שנולד מזרע ישראל. אפשר לראות בעם ישראל משפחה מורחבת שבה כל אחד מהמבוגרים נושא באחריות כלשהי כלפי הילד. חיובו של כל אדם מישראל, לפי ההבנה הזו, זהה לחיוב של האב, שאליו נדרשנו לעיל, להכניס את בנו לברית המשפחתית. החובה של כל מבוגר לדאוג למילת הילד אינה נובעת מצו א-לוהי או מקונפורמיות לכלל חברתי אלא מדאגה לילד, ומטרתה הכנסתו לחיק המשפחה. לאור זאת ברית המילה אינה ביטוי לעם ישראל, שקיבל תורה ומצוות ממשה רבנו, שלמד ללכת בדרך הישר ולציית למצוות, אלא לצאצאו של אברהם אבינו, שנכנס לברית של אביו והולך בדרכו של אביו בקשר המיוחד עם הקב"ה.

לסיכום, ראינו שלוש גישות בנוגע ליחס שבין חובת האב לחובת בית הדין: לפי התשב"ץ, בית הדין משמש רשת ביטחון במקרה שאין אפשרות שהאב יטפל בבנו וידאג למילתו. לפי הרא"ש, כל אדם מישראל מחויב במקביל לאב, ובמקרה שאדם אחר מל את הבן, הוא קיים מצווה משלו. לפי הרמב"ם, כל עוד האב קיים ומעורב במילה, הוא מקיים את ההכנסה לברית, אך חובת בית הדין חלה במקביל, ובמקרה שהוא אינו מכניס את בנו לברית, בית הדין מתערב ומקיים את המצווה. אשר לאופי של בית הדין ראינו שתי הבנות: לפי הבנה אחת מדובר בתפיסה הדומה לתשב"ץ, שלפיה בית הדין מונע עבירה. לפי ההבנה השנייה בית הדין פועל כמייצג של כלל ישראל, האחראי לרך הנולד.

### הברכות: "על המילה" ו"להכניסו"

החיובים השונים במצוות המילה באים לידי ביטוי גם בברכות הרבות שמברכים על המצווה. הגמרא במסכת שבת דנה בברכות המילה ובהבדלים ביניהן:

תנו רבנן: המל אומר: אשר קדשנו במצותיו וצונו על המילה. אבי הבן אומר: אשר קדשנו במצותיו וצונו להכניסו לבריתו של אברהם אבינו. העומדים

אומרים: כשם שנכנס לברית כך יכנס לתורה לחופה ולמעשים טובים. והמברך אומר: אשר קידש ידך מבטן, חוק בשארו שם, וצאצאיו חתם באות ברית קדש. על כן בשכר זאת, אל חי חלקנו, צוה להציל ידיות שארינו משחת, למען בריתו אשר שם בבשרנו ברוך אתה ה' כורת הברית (בבלי, שבת קלז ע"ב).

לפי גמרא זו, ברכות מספר שייכות לברית מילה: ברכת "על המילה", שאומר המוהל, ברכת "להכניסו", שהיא ברכה לאב, וברכת "כורת הברית", שאומר ה"מברך".<sup>14</sup>

א. ברכת "על המילה"

הגמרא בפסחים דנה בניסוחי ברכות המצוות, אם הן נאמרות בלשון "ל", כגון "לבער חמץ", או בלשון "על", כגון "על ביעור חמץ". הגמרא מציעה כי הניסוח של "ל" הוא "להבא", על מצווה שהאדם עומד לעשותה, ואילו הניסוח של "על" הוא על דבר שכבר נעשה. בנוגע לברכת המילה הגמרא מסבירה כי אף שהברכה נאמרת לפני המילה, הניסוח של הברכה הוא "על המילה" כיוון שבמילה מי שעושה את המצווה אינו מי שמצווה בה. אם האב יעשה את המילה, הרי שיברך "למול את הבן".

בהמשך לדברי הרמב"ם שראינו לעיל על אופי מצוות מילה, בדבריו על ברכות המילה הרמב"ם מדגיש כי המצווה היא על האב יותר מעל כל אדם אחר, ולכן יש ניסוח מיוחד לברכה ששייך רק באב:

המל מברך קודם שימול אשר קדשנו במצותיו וצונו על המילה, אם מל בן חבירו, ואם מל את בנו מברך וצונו למול את הבן, ואבי הבן מברך ברכה אחרת, ברוך אתה יי-א-להינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו להכניסו לבריתו של אברהם אבינו. מצוה על האב למול את בנו יתר על מצוה שמצוין ישראל שימולו כל ערל שביניהן, לפיכך אם אין שם אביו אין מברכין אחריה ברכה זו, ויש מי שהורה שיברכו אותה בית דין או אחד מן העם, ואין ראוי לעשות כן (הלכות מילה ג, א).

ניכר מדברים אלו כי יש מצווה אחת על כלל ישראל: שימולו את הערלים, ומצווה אחרת על האב: למול את בנו. הברכה על מילה בעלמא היא ברכת מצווה רגילה, "על המילה". כאשר האב הוא המבצע את המצווה ברכת המצווה שלו שונה: "למול את הבן", כפי שעולה מהגמרא.

14. לא ברור לגמרי מניסוח הגמרא מי הוא "המברך". הרמב"ם פוסק כך: "ואחר כך מברך אבי הבן או המל או אחד מן העומדים שם", ומשמע מכך כי אין העדפה למי יברך ברכה זו.

הרמב"ם בהלכות ברכות דן בניסוחי ברכות בכלל,<sup>15</sup> ומדבריו עולה שכאשר אדם עושה מצווה המוטלת עליו הוא מברך בנוסח של "ל", כגון "למול את הבן", וכאשר הוא עושה מצווה המוטלת על אדם אחר הוא מברך בנוסח של "על", כגון "על המילה". בהלכה יד הרמב"ם מוסיף כי כאשר אדם מנסה להוציא ידי חובה את עצמו ואחרים, הוא מברך בנוסח של "ל". משמע מכך כי כאשר אדם אחר מל את הבן ומברך "על המילה", אין בכך להוציא את עצמו ידי חובה, אלא להוציא אחרים. עניין זה מחזק את ההבנה כי לפי הרמב"ם המצווה הראשית היא של האב, והמוהל מברך כשליחו של האב.

את ההבנה של הרמב"ם נדייק דרך מחלוקת של המגן אברהם וה"דגול מרבבה" בנוגע לברכה שהמוהל אומר. המגן אברהם הולך בדרכו של הרמב"ם בנוגע לאחריות למילה ובנוגע לברכה עליה: "צ"ל דמ"מ מצוה קעביד דומיא דמילה שהמצוה על אבי הבן ומ"מ אם אחר מל אותו אחר מברך" (או"ח תלב, ו). אם כן, לפי המגן אברהם המצווה למול את הבן רובצת על האב, ועם זאת המוהל מברך את הברכה בעבור האב.

הדגול מרבבה על אתר חולק על המגן אברהם: "וממצות מילה אין ראייה, ששם אם אין האב מל חייבים בית דין לממהליה, ולכך כל אחד יכול לברך" (או"ח תלב, ב). לפי הדגול מרבבה המוהל אינו מברך בעבור האב, אלא כיוון שהוא עצמו מחויב במצווה ברמה מסוימת, הברכה באה על חיובו שלו.

לכאורה לפי ההסבר שהבאנו לעיל מדברי המקנה, כי לדעת הרמב"ם המצווה על בית הדין היא הרחבה של המצווה על האב וחלה במקביל אליה, היה אפשר לצפות שדבריו של הרמב"ם יתאימו לדברי הדגול מרבבה שהמוהל מקיים מצווה בעצמו כאשר הוא מל את התינוק. פסקו של הרמב"ם שלפיו ברכת המילה מנוסחת באופן של ברכה על מצווה של אחרים ולא על מצווה של המברך מגלה כי המעבר ממצווה של האב למצווה של כל אדם מישראל אינו תלוי בשאלה מי מחזיק בסכין המילה. כאשר המוהל מל בשליחות האב, האב הוא שמכניס את בנו בבריתו של אברהם אבינו, ואין צורך בהתערבות של כלל ישראל. רק במקרה שהאב אינו פועל להכניס את בנו בברית, כלל ישראל נדרשים לפעול בעבור התינוק, והמוהל מקיים את המצווה בעצמו.

הדברים עולים בקנה אחד עם חילוקו של הדברי ירמיהו שהבאנו לעיל: המוהל הוא השליח של האב למעשה המילה, אך אחריות ההכנסה לברית חלה בראש ובראשונה

15. "יא) כל העושה מצוה בין שהיתה חובה עליו בין שאינה חובה עליו אם עשה אותה לעצמו מברך לעשות, עשה אותה לאחרים מברך על העשייה. יב) כיצד לבש תפילין מברך להניח תפילין, נתעטף בציצית מברך להתעטף, ישב בסוכה מברך לישב בסוכה, וכן הוא מברך להדליק נר של שבת ולגמור את הלל, וכן אם קבע מזוזה לביתו מברך לקבוע מזוזה, עשה מעקה לגגו מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות מעקה, הפריש תרומה לעצמו מברך להפריש, מל את בנו מברך למול את הבן, שחט פסחו וחגיגתו מברך לשחוט. יג) אבל אם קבע מזוזה לאחרים מברך על קביעת מזוזה, עשה להם מעקה מברך על עשיית מעקה, הפריש להם תרומה מברך על הפרשת תרומה, מל את בן חבירו מברך על המילה וכן כל כיוצא באלו. יד) עשה המצוה לו ולאחרים כאחד אם היתה מצוה שאינה חובה מברך על העשייה, לפיכך הוא מברך על מצות עירוב, היתה חובה ונתכוון להוציא עצמו מידי חובה ולהוציא אחרים מברך לעשות, לפיכך הוא מברך לשמוע קול שופר" (רמב"ם, הלכות ברכות יא, יא-יד).

על האב, ואינה עוברת למוהל כל עוד האב מעורב. לפיכך כל עוד האב מכניס את בנו בברית, ניסוח הברכה הוא "על המילה". רק כאשר האב אינו מעורב, המוהל וכלל ישראל הם שיזכו גם במצווה להכניס את הבן בברית.

ב. ברכת "להכניסו"

הגמרא בשבת הזכירה ברכה נוספת שהאב מברך, "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו", ברכה המתאימה למצווה השנייה שהזכיר בעל דברי ירמיהו, של הכנסה בברית. הרמב"ם מדייק כי רק כאשר האב נמצא שם (גם אם אינו מברך) שייכת ברכה זו, ומתנגד למנהג שלפיו אדם חוץ מהאב מברך את ברכת "להכניסו". הראב"ד על אתר משיג על התנגדות זו של הרמב"ם, ולדבריו נהגו שדווקא אדם אחר יברך את ברכת "להכניסו": "מסתברא כמ"ד ב"ד או מיוחד שבעם מברך ונהגו אצלנו שהסנדקוס מברך" (הלכות מילה ג, א).

מניסוחו של הראב"ד בהשגות נשמע לכאורה כי ההכנסה בברית אינה נחלתו המיוחדת של האב אלא שייכת לכל העם ול"מיוחד שבעם" כנציג. ואולם מתשובותיו עולה כי אומנם ברכת המילה שווה בכל אדם, אך ברכת "להכניסו" באה כדי להבחין בין חיוב האב במילה לחיובו של כל אדם: "אבי הבן מברך להכניסו מפני שהאב חייב למולו. וזו הברכה היא חיוב על האב יותר מכל אדם, כי ברכת מילה שוה היא לכל אדם ואנו צריכים להפריש בין חיוב האב לשאר בני אדם".<sup>16</sup>

הרב קפאח בהערותיו<sup>17</sup> מסביר כי הראב"ד בתשובותיו מפרש את השיוך של הגמרא של ברכת "להכניסו" לאב, אך להלכה הוא אינו רואה בזהות המברך גורם מעכב. אם כן, אפשר להבין כי לפי הראב"ד עיקר החיוב והזכות להכניס את הבן בברית מוטלים על האב, ולכן הברכה שייכת לו. עם זאת פשוט להבין מדוע אב יבחר לכבד את הסנדק או המכובד שבעם בברכת "להכניסו" כחלק מהבנה שכניסה לבריתו של אברהם היא דרך ההורים, אך גם דרך כל המשפחה וזקני השבט.

האבודרהם בהידרשו למחלוקת הרמב"ם והראב"ד על ברכת "להכניסו" מביא הסבר רחב יותר לברכה: "ומברך אבי הבן בא"י אמ"ה אקב"ו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו [...] וברכה זו נתקנה מפני שהאב מצוה על בנו למולו ולפדותו וללמדו תורה ולהשיאו אשה לרמוז שמהיום ואילך הם מוטלות עליו מצות אלו" (ספר אבודרהם, מילה וברכותיה).

לפי האבודרהם, ברכת "להכניסו" אינה חלה רק על המילה עצמה אלא שייכת לכל החובות של האב על הבן שהוזכרו במשנה. המילה מבטאת את הצעד הראשון באחריות ההורית של האב למלא את הצרכים הגופניים והרוחניים של בנו. על פי דברי האבודרהם, אפשר לקרוא את מחלוקת הרמב"ם והראב"ד כמחלוקת על האופי של ברכת "להכניסו",

16. ראב"ד, תשובות ופסקים, רד, מהדורת קפאח, ירושלים תשי"ד.

17. שם, הערה ג: "רבינו כאן מסביר מה שנאמר בש"ס אבי הבן. אף על פי שהוא סובר שאין זה מעכב כמ"ש בהשגתו בהלכות מילה פ"ג הל' א' מסתברא כמאן דאמר בית דין או מיוחד שבעם מברך ונהגו אצלנו שהסנדק/שהסנדק/ מברך".



אם היא שייכת רק למילה, שבה מצווים כלל ישראל, או שהיא שייכת לכל מצוות האב על הבן.

ה"צפנת פענח" מבין כי הרמב"ם והראב"ד חולקים באופי החיוב של בית הדין במילה: "[...]ורבינו והר"א ז"ל פליגי אם החיוב על ב"ד רק שלא יהיה ערל או שיהיה מהול דרבינו ס"ל דהחיוב רק שלא יהיה ערל וע"ז לא שייך הברכה דלהכניסו והר"א ס"ל דהחיוב מוטל על כל ישראל שיהיה מהול" (הלכות מילה ג, א).

אם כן, הצפנת פענח מסביר כי לפי הרמב"ם חובת בית הדין היא בתוצאה, שלא יהיה ערל בעם ישראל. בית הדין מצווים על ההיבט השלילי, למנוע פגם. על האב מוטלת חובה נוספת, רחבה יותר, והיא הכנסה אקטיבית לברית. לפי הראב"ד, האחריות החיובית להכניס את הבן בברית מוטלת גם היא על כלל ישראל, מעבר לחיוב של האב. לפי הרמב"ם, כלל ישראל אחראים להכנסה לברית הראשונית, אך אי אפשר להטיל על כל אדם מישראל את מלוא האחריות לגידול הבן עד לימוד תורה ונשיאת אישה. לפי הראב"ד, מעמד הברית הוא מעמד משפחתי-קהילתי שבו זקן השבט מצטרף עם האב להכנסת הבן בברית המשפחתית, והאחריות המשפחתית הזו נמשכת בכל התהליך של הגידול. מעמד הברית מאיר פריזמה מסוימת של הקיום היהודי כקיום משפחתי.

ג. ברכת "אשר קידש"

הברכה השלישית שמברכים בברית מילה, כפי שמובא בגמרא במסכת שבת (קלז ע"ב), היא ברכת "אשר קידש": "אשר קידש ידיד מבטן, חוק בשארו שם, וצאצאיו חתם באות ברית קדש. על כן בשכר זאת, א-ל חי חלקנו, ציווה להציל ידידות שארינו משחת, למען בריתו אשר שם בבשרנו. ברוך אתה ה' כורת הברית".

ברכת "להכניסו" מזכירה כי ברית המילה היא בריתו של אברהם אבינו, וברכת "אשר קידש" מעצימה ומדגישה זאת. רש"י מסביר כי הביטוי "אשר קידש ידיד מבטן" מכוון ליצחק אבינו, שנולד לאחר שאברהם היה מהול, ולכן עוד טרם לידתו "נתקדש למצוה זו" (בבלי, שבת קלז ע"ב, ד"ה 'אשר קדש', 'מבטן'). הרשב"א לעומת זאת מפרש כי "ידיד" הוא אברהם אבינו: "[...] אבל רבינו תם ז"ל כתב שזהו אברהם כדדרשינן מה לידידי בביתי זה אברהם [...] ובברכה זו מזכיר שלש האבות, ידיד זה אברהם, חוק בשארו שם זה יצחק, וצאצאיו חתם באות ברית קדש זה יעקב, וא"ת מנא לן באברהם שנתקדש מן הבטן, י"ל דדלמא קים להו דילפי לה בגזירה שוה דידיעה ידיעה באברהם כתיב כי ידעתיו (בראשית י"ח) ולהלן כתיב (ירמיה א') בטרם אצרך בבטן ידעתוך" (חדושי הרשב"א, שבת קלז ע"ב).

לפי הרשב"א, ברכה זו נוגעת לכל אחד מהאבות, ודרכם להמשכיות ולמעבר של הברית מדור לדור. לכל הדעות ברכת "אשר קידש" מדגישה את עניין המשכיות, את קיום המצווה של אברהם, שמשפיע גם על יצחק ועל כל צאצאיהם שנחתמו באותה ברית. ברכה זו מייחסת את ההשגחה הא-לוהית לאורך הדורות לברית זו שנחתמה עם אברהם

ויצחק. הרמב"ם, שמדקדק ודורש שהאב הוא שיברך את ברכת "להכניסו", פוסק כי כל אחד מהנמצאים יכול לברך ברכת "אשר קידש", שהרי כל הנמצאים הם גם צאצאיו של אברהם, חלק מהברית.

הרי"ד בפסקיו נדרש לייטור של ברכה זו לאחר שכבר בירכו על המילה ועל ההכנסה בברית: "פי' אף על גב שברך על המילה עוד חוזר ומברך כורת הברית, מפני שניתנה מצוה זו לאבות, מה שאין כן בכל המצוות" (פסקי רי"ד, שבת קלז ע"ב). מדברים אלו עולה כי הייחוד של מצוות מילה הוא בנתינה יוצאת הדופן שלה, שכל המצוות ניתנו לעם ישראל, ואילו מצוות מילה ניתנה לאבות. לפיכך נאמרת ברכה מיוחדת שנוגעת לקדושת האבות ולברית של האבות הנזכרת לבנים. ברכה זו מדגישה כי מצוות מילה ניתנה כבר בספר בראשית לצאצאיו של אברהם, ולא בהר סיני לעם ישראל.

#### סיכום

במאמר זה התמקדנו בשתי נקודות במצוות מילה המאירות אופייה המיוחד: בחייבים במצווה ובברכות. ראינו כי מצד אחד מדובר במצווה אישית-משפחתית, חיוב של האב על בנו שמשמש פתיח להורות ולגידול הבן בדרכו של אברהם אבינו. מצד אחר עסקנו בפן המשפחתי הרחב, בתפיסה של עם ישראל כבני אברהם, יצחק ויעקב. שני הפנים הללו באים לידי ביטוי בחיוב הראשוני של האב המתרחב לחיוב על בית הדין ועל כלל ישראל.

השניות הזו באה לידי ביטוי גם בריבוי הברכות על המילה: בברכת "על המילה", המבטאת את החיוב של האב ושל כלל ישראל בקיום המילה עצמה, בברכת "להכניסו" בבריתו של אברהם אבינו, שממנה עולה כי המילה אינה רק הסרת העורלה אלא כניסה לקהילת הברית, ובברכת "אשר קידש", המספרת את סיפור הברית שהתחיל באברהם אבינו, עבר ליצחק וממנו ליעקב וממנו לכל צאצאיו הבאים בברית עם הקב"ה.

את דברינו על ברית המילה, המצווה העומדת בפתח חיים שלמים של הורות, אסכם בדברי הגרי"ד סולובייצ'יק על "הורות גאולה": "עם הופעתו של אברהם ועם ייסוד סוג חדש של קהילה, קהילת הברית, זכו להיגאל הן תפקידה המעורפל של האבהות והן החוויה חובקת הכול של האימהות [...] מה היא האבהות בקהילת הברית? זו היא המחויבות החינוכית הנהדרת למסורת; זו החובה שנוטל על עצמו האדם מרצונו להנחיל ולהעביר אל צאצאיו את הברית, מסר, צופן, דרך חיים מיוחדת, מסורת של עשיית משפט וצדקה".



בית המדרש מגדל עץ

עורכים: הרב ד"ר יוסף מרקוס, הרבנית ד"ר מיכל טיקוצ'ינסקי

הפקה: הרבנית בת שבע סמט

---

עיצוב גרפי: ותקין'ס בוטיק

---

בית המדרש לנשים, קיבוץ מגדל עוז, גוש עציון, מיקוד 9091500

טל' 02-9934520 פקס 02-9934901

[officemigdaloz@gmail.com](mailto:officemigdaloz@gmail.com)

