

ברִינָה יִקְצוֹרוּ

סיכומי שיעורים במסכת סנהדרין
שניתנו על ידי ראש הישיבה

הרב ניר זינברג

מחזורים ט"ז - י"ט

התשפ"ב

תוכן העניינים

5.....	דברי ברכה מראש הישיבה
6.....	מהות המשפט הישראלי
11.....	בתי הדין בישראל - משפט והנהגה
16.....	סדר הש"ס
20.....	יסוד בית הדין הגדול
28.....	מספר הדיינים הנדרש ב'הודאות' וה'לוואות' וב'גזילות' וח'בלות'
36.....	בית דין נוטה
42.....	אם למקרא ואם למסורת
47.....	מומחה לרבים
52.....	נקיטת רשות
55.....	הוראה במקום רבו
58.....	פשרה
63.....	כהונה ומלכות - פתיחה לפרק שני
72.....	כהן גדול דן ודנין אותו
79.....	עדות כהן גדול
86.....	חליצה במלך ובכהן גדול
90.....	מן המקדש לא יצא
95.....	אופיה המהותי של הכהונה
103.....	מלך לא דן ולא דנים אותו
107.....	איסור ערכאות והמשפט במדינת ישראל
112.....	כל המגדל יתום בתוך ביתו
117.....	אבישג השונמית ויסוד המלוכה בישראל
121.....	אבלות במלך
126.....	הלכה ודמוקרטיה

136	מצוות מינוי מלך
140	מצוות זכור והכרתת עמלק
145	מצוות בניית בית המקדש
152	היתר נשים במלך
159	דין פילגש
165	דין ייחוד
170	לא ירבה לו סוסים
174	מצות כתיבת ספר תורה
179	כתב התורה
188	תורת ארץ ישראל
193	כבוד תלמיד חכם
198	בן סורר ומורה

דברי ברכה מראש הישיבה

‘ושננתם לבניך – אלו התלמידים; מכאן שהתלמידים קרויים בנים’.

ספרי , דברים

הרחבת חכמינו את שינון התורה לבנים גם לתלמידים, מבטאת במבט פשוט את החיוב ללמד לא רק את הבנים, אלא גם את התלמידים.

במבט פנימי, על פי הארת הראייה בהערותיו להל' ת"ת, יש כאן גם הגדרה חדשה למצוות תלמוד תורה. כל תלמוד תורה צריך להפוך את התלמיד לבן, כמו בן שאביו ילדו, כך כל לימוד אמור להיות כל כך מיוחד ומשמעותי שהוא מוליד בלומד אישיות חדשה ובכך הוא הופך להיות מעין בנו של המלמד.

תלמידים בנים אהובים,

עונג ואושר עבורי לזכות לתלמידים מיוחדים כמוכם, אהבי תורה, שוקדים על התורה וביחוד שומרים על הנלמד על ידי חזרה, שינון וסיכום מסודר ובהיר.

למדנו יחד השנה בחבורה את מסכת סנהדרין, סדרי ההנהגה הישראלית: "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים". העמקנו וחקרנו כיצד סדרי המשפט, המלכות, הכהונה והנבואה מגלים אור א-לוהי של אמת, יושר וטוב ה'.

תודה לכם על שנה נפלאה ומרוממת!

חוברת זו "ברנה יקצורו" מבוססת על שיעורים בעיון שלמדנו אשר סוכמו על ידי התלמידים בהגהה, עריכה, סידור והשקעה רבה של הרב יוחאי רוזנבאום. תודה והערכה, ללא דחיפתך עידודך ומאמציך לא היתה חוברת זו יוצאת לאור.

אוהבכם,

ניר וינברג

מהות המשפט הישראלי

סוכם על ידי אליאב הרמן ולביא סיגליס

- א. שבע מצוות בני נח
- ב. הגדרת מצוות דינין
- ג. מהות בית הדין הישראלי
- ד. נקודות חשובות המבררות את החילוק בין השיטות

שבע מצוות בני נח

בברייתא שהובאה במסכת סנהדרין¹ שנו חכמים :

'תנו רבנן: שבע מצוות נצטוו בני נח – דינין וברכת השם ע"ז גילוי עריות ושפיכות דמים וגזל ואבר מן החי ... מנהגי מילי אמר ר' יוחנן דאמר קרא (בראשית ב, טז) "ויצו ה' אלהים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכול תאכל". "ויצו" – אלו הדינין וכן הוא אומר (בראשית יח, יט) כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו וגו' ... כי אתא רבי יצחק תני איפכא "ויצו" – זו עבודת כוכבים "אלהים" – זו דינין'.

הגמרא לומדת את שבע מצוות בני נח מהנאמר בגן עדן, ואנו רואים שמתוך שבע המצוות, שש הן מצוות לא תעשה ורק מצוות עשה אחת, שהיא מצוות הקמת בתי דין.

המשמעות של מצוות ה'לא תעשה' הרבות של בני נח כי תפקיד הגויים בעולם זה רק לא לקלקל ולהרוס את המציאות הקיימת, ולכן יש להם שבע מצוות - מספר שמייצג את הטבע.

לעומת זאת, תפקידן של המצוות שניתנו לעם ישראל, הוא לבנות עוד קומה בעולם ולשפר את הטבע הקיים.

¹ דף נו.

הגדרת מצוות דינין

הרמב"ם כותב בהלכות מלכים²:

'וכיצד מצווין הן על הדינין חייבין להושיב דיינין ושופטים בכל פלך ופלך לדון בשש מצות אלו ולהזהיר את העם. ובן נח שעבר על אחת משבע מצות אלו יהרג בסייף. ומפני זה נתחייבו כל בעלי שכם הריגה שהרי שכם גזל והם ראו וידעו ולא דנוהו. ובן נח נהרג בעד אחד ובדיין אחד בלא התראה ועל פי קרובין אבל לא בעדות אשה ולא תדון אשה להם'.

מהרמב"ם יוצא שלמצוות דינין אין עיקר בפני עצמה אלא היא באה כדי לאכוף את מצוות בני נח האחרות.³

הרמב"ן בפרשת וישלח חולק על הרמב"ם⁴:

'ועל דעתי הדינין שמנו לבני נח בשבע מצות שלהם אינם להושיב דיינין בכל פלך ופלך בלבד, אבל ציווה אותם בדיני גנבה ואונאה ועושק ושכר שכיר ודיני השומרים ואונס ומפתה ואבות נזיקין וחובל בחברו ודיני מלוה ולוה ודיני מקח וממכר וכיוצא בהן, כענין הדינין שנצטוו ישראל, ונהרג עליהן אם גנב ועשק או אנס ופתה בתו של חברו או שהדליק גדישו וחבל בו וכיוצא בהן. ומכלל המצווה הזאת שיושיבו דיינין גם בכל עיר ועיר בישראל, ואם לא עשו כן אינן נהרגין, שזו מצות עשה בהם, ולא אמרו (סנהדרין נז א): אלא אזהרה שלהן זו היא מיתתן, ולא תיקרא אזהרה אלא המניעה בלאו, וכן דרך הגמרא בסנהדרין (נמ ב).'

² פ"ט הי"ד

³ אפשר לומר לפי זה שאם לא היו קיימות שש המצוות האחרות גם מצוות דינין לא הייתה קיימת כי היא תלויה בהם.

⁴ בראשית ל"ד י"ג

מהרמב"ן מובן שמשמעות מצוות דינים אצל בני נח היא כעין דיני ממונות של ישראל ממש⁵, למצוות דינים יש עיקר גדול והיא כוללת בתוכה חוקים רבים⁶.

ניתן לומר שמחלוקת האמוראים שהובאה לעיל תלויה בשאלה זו. כאמור, רבי יוחנן לומד את מצוות דינים מהמילה "ויצו" כמו שנאמר על אברהם אבינו "יצווה את בניו לעשות צדקה ומשפט", ורבי יצחק לומד מהמילה "אלוהים" כמו "אלוהים לא תקלל, ונשיא בעמך לא תאור".

לפי רבי יוחנן, הלומד ש"ויצו" הוא לשון דיינות מאברהם אבינו - שהיה לפני מעמד הר סיני, ובזמנו מצוות הדינים לא היו בגדר מצווה ממש, אלא יותר דיני נימוסין והנהגות, ולכן גם עיקר מצוות דינים של אומות העולם הם לשמור על מנהג מדיני והנהגות חברתיות.

לעומתו, רבי יצחק לומד מהמילה "אלוהים" ומהפסוק "ונקרב בעל הבית אל האלהים" שנאמר לאחר קבלת התורה והמצוות, אשר אז הדינים הם מצוות חזקות וממשיות כמו מצוות עמ"י⁷.

בעצם ברור שרבי יצחק סובר כשיטת הרמב"ן, שהגויים מחויבים באותם דיני ממונות כישראל⁸, ורבי יוחנן דומה לשיטת הרמב"ם, כי שניהם אומרים שהדינים של אומות העולם שונים משל ישראל לגמרי.

מהות בית הדין הישראלי

ישנם שתי אפשרויות למהות הבית דין:

1. לאפשר לחברה להתקיים⁹.
2. לגלות את אור ה' בעולם על ידי המשפט.

בין שתי ההבנות הללו יש כמה נפקא מינות:

⁵ אומנם יש דינים כמו ריבית שבני נח לא חייבים בהם.

⁶ ובאמת קצת קשה על הרמב"ן למה גזל לא נכלל במצוות דינין, הרי גם הוא חלק מדיני ממונות! ואפשר לענות שהרמב"ן סובר שגזל כולל בתוכו גם גזל נשים כמו מה שעשה שכם בן חמור שזה לא חלק דיני ממונות.

⁷ החילוק מובא בשו"ת הרמ"א סימן י'

⁸ אולי לכן רבי יצחק לומד דווקא מפסוק המדבר בעניין דיני ממונות - "ונקרב בעל הבית אל האלוהים"

⁹ אלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו

1. 'דין פרוטה כדין מאה' - אם מהות הבי"ד היא לאפשר לחברה להתקיים כמו שצריך, כמובן שלא ידונו בבי"ד על דברים פעוטים כמו פרוטה, כי היא לא חשובה לקיום החברה.
אבל אם המהות היא לגלות את אור ה' בעולם, אין זה משנה אם הוא מתגלה ע"י פרוטה או ע"י מאה ולכן גם על פרוטה ידונו.
2. כאשר מגיע אדם ומאיים על השופט שיפסוק לטובתו - אם המהות היא התקיימות חברה תקינה, הרבה יותר פשוט ותקין שהשופט יפסוק לטובת אותו האיש וכך ינצל מהמאיים, ופחות תקין שהשופט יתנגד לאיש ויפסוק לטובת השני. לעומת זאת לפי ההבנה השנייה רק דין אמת מגלה את אור ה', ואסור לדיין להיכנע לאיומים.
3. האם מותר לדון בערכאות של גויים שדנים ע"פ דיני ישראל? מצד החברה, כן, שהרי הדינים יתקנו את החברה כמו שצריך. אבל מצד גילוי אור ה' בעולם - אצל גויים שדנים, הדין לא מגלה את אור ה'.
4. האם עדיף לעשות פשרה? מצד החברה - כן, הפשרה עושה שלום כמו שצריך בחברה וגם מחנכת לערכים חשובים. אך מצד אור ה' - הפשרה היא לא הדין המדויק והברור אשר יגלה בשלמות את אור ה' בעולם, ולכן יש להימנע מלעשותה.

כמובן שהמהות השנייה (גילוי אור ה' בעולם) היא המתאימה לדיני ישראל¹⁰, והמהות הפשוטה והראשונה (קיום ערכי החברה) מתאימה לגויים.

נקודות חשובות המבררות את החילוק בין השיטות

- "מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל, לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום הללויה"¹¹. הפסוק מוכיח את החילוק בין דיני ישראל לדיני אומות העולם - דיני ישראל בבחינת "הללויה" כלומר, גילוי אור ה' לעומת זאת "לכל גוי ומשפטים בל ידעום".
- 'כל הדין דין אמת, נעשה שותף לקב"ה במעשה בראשית'¹². הדין לא רק מגלה את שם ה' אלא אף מוסיף עוד קומה ובורא דברים חדשים לכן הוא שותף לקב"ה בבריאה.

¹⁰ גם בעניין הנפקא מינות נפסק שדין פרוטה כדין מאה, שעל השופט לא להיכנע לאיומים ואסור לדון בערכאות של גויים גם אם דנים דין ישראל (גיטין פח:) ובעניין הפשרה זו מחלוקת במסכת סנהדרין דף ז.

¹¹ תהילים קמ"ז

¹² שבת י.

- כשיתרו מציע למשה את מינוי השרים תחתיו הוא אומר "כל הדבר הקשה יביאו אליך וכל הדבר הקטן ישפטו הם", כלומר אתה עדיין תישאר במרכז. כנגדו מצווה משה "כקטן כגדול תשמעון" הדין וגילוי האור הוא החשוב ולא הדין עצמו.
- הרב קוק כותב בספרו "ערפילי טוהר"¹³, שבנתינת עונשים במשפט יש שני מקורות: המקור הרע - הפגיעה האישית באדם, והמקור הטוב - תיקון העוולה והרוע. אומות העולם דנים בשבילם ובשביל החברה (מהמקור הרע), לא כמו עם ישראל שדן בשביל תיקון העוולה וגילוי שם ה' בעולם (המקור הטוב).

¹³ עמוד צ"ג

בתי הדין בישראל - משפט והנהגה

סוכס על ידי יונתן אלון ויונתן פיניש

- א. הנהגה ומשפט
- ב. השלכות על החיבור בין משפט והנהגה
- ג. חילוקים בין סוגי בתי דין
- ד. ההשוואה בין בתי דינים למלמדני תינוקות

הנהגה ומשפט

כשיתרו מציע את המשפט למשה, משה מתייחס אליו בהתייחסות מורכבת :

מצד אחד משה מקבל את המבנה העקרוני של בתי הדין, וכך נאמר עליו שם¹:
”וַיִּשְׁמַע מֹשֶׁה לְקוֹל חֲתָנּוֹ וַיַּעַשׂ כֹּל אֲשֶׁר אָמַר”. עד כדי כך הוא שמע לו, שכשמשעה ביקש מיתרו לבוא איתם לארץ, הוא אומר לו²: ”אַל נָא תַעֲזֹב אֶתְּנוּ כִּי עַל כֵּן יָדַעְתָּ חֲתָנִי בְּמִדְבָּר וְהָיִיתָ לָנוּ לְעֵינָיִם!”

אך, **מצד שני** בשני עניינים, הוא לא עושה בדיוק כעצתו :

א. הוא עושה את המבנה כמבנה ההצעה שלו, רק במקום מה שיתרו מציע הוא עשה הפוך במשמעות: במקום האצלת סמכויות שמורידה את ערך הדיינים, משה רבנו רואה בכל דין ודין שליח שמביא את דבר ה' אל העם³.

ב. בפרשת בהעלותך⁴ משה לא יכול לשאת יותר את משא העם, אז הקב"ה ממנה עם משה עוד שבעים זקנים כדי שיהיו **מנהיגי העם**.

¹ שמות יח כד

² במדבר י לא

³ הכוונה הוסברה בשיעור "המשפט הישראלי", נסביר בקצרה- יתרו מציע למשה להוריד קצת עול ולהאציל סמכויות כי זה צורך בסיסי- לכל אחד יהיה פחות משמעות. משה עונה לו ילא הבנת! המשפט הישראלי הוא דרישת אלוקים! הוא עושה הפוך מיתרו- הוא שם כל דין שיהיה לו משמעות אלוקית! ומה שקשה יביאו למשה! זה הפוך מהמשמעות של מה שיתרו מציע. ע"ש.

⁴ פרק י"א

בפרשת יתרו הפרשה לא עוסקת במנהיגי העם, אלא המשפט עבר לשרי מאות, שרי עשרות וכו' - **שופטים**.

נראה, שההנהגה מסורה לשבעים זקנים והמשפט מסור לשרי עשרות, שרי מאות וכו'.

לאור הבנה זו נשאלת השאלה: איך המשנה⁵ - התורה שבע"פ, מחברת בין שתי הפרשיות הללו? הרי היא גם לומדת שצריך ביי"ד של 71 (מפרשת בהעלותך), וגם לומדת שצריך שיהיה מאתיים שלושים דיינים בעיר כדי שיהיה דיון לכל עשרה של ביי"ד של עשרים ושלושה, שזה מזכיר שרי עשרות (מפרשת יתרו).

וניתן לתרץ: בפרשת דברים משה אומר⁶: "אִיכָה אֶשָּׂא לְבַדִּי טַרְחָכֶם וּמִשְׁאָכֶם וְרִיבְכֶם" - וכאן הוא מדבר על הנהגה, לאחד מכן משה אומר⁷: "קְבוּ לָכֶם אֲנָשִׁים חֲכָמִים וְנַבְנִים וְיִדְעִים לְשִׁבְטֵיכֶם וְאֲשִׁימָם בְּרָאשֵׁיכֶם" - וכאן הוא ישר עובר למשפט. מכאן רואים בבירור שמה משלב בין ההנהגה למשפט.

השלכות על החיבור בין משפט והנהגה

א. ספר שופטים:

אחד מספרי הנביאים נקרא ספר "שופטים". רוב השופטים בספר לא שפטו את ישראל, הם היו מנהיגים! ומכאן רואים שיש שילוב בין משפט להנהגה.

ב. אהרן הכהן:

בגמרא בסנהדרין⁸ ר' יהושע אומר שמצוה לבצוע (לעשות פשרה), והוא לומד זאת מהפסוק⁹ "אָמַת וּמִשְׁפַּט שְׁלוֹם שִׁפְטוּ בְּשַׁעְרֵיכֶם", ומכך שאהרן היה אוהב שלום. ולכאורה, מה העניין לדבר על אהרן, הרי הוא לא היה שופט? אלא הוא היה מנהיג וזה בא ביחד.

ג. מוציא למלחמה:

⁵ בכמה מקומות בש"ס.

⁶ דברים א יב

⁷ דברים א יג

⁸ י :

⁹ זכריה ח טז

העובדה שבי"ד הגדול מוציא למלחמה, מראה שבי"ד פועל גם בתחום המשפט וההנהגה.

ד. העמדת בי"ד בחו"ל:

הרמב"ם¹⁰ כותב:

'אין אנו חייבין להעמיד בתי דינים בכל פלך ופלך¹¹ ובכל עיר ועיר אלא בארץ ישראל בלבד אבל בחוצה לארץ אין חייבין להעמיד בית דין בכל פלך ופלך, שנאמר תתן לך בכל שעריך'.

ניתן להבין מהרמב"ם, שאין מצוה לעשות בי"ד בחו"ל. וכן דעת הספורנו¹² והרמב"ן¹³.

אך הגמ' במכות¹⁴ אומרת אחרת:

'ובחו"ל אתה מושיב בכל פלך ופלך ואי אתה מושיב בכל עיר ועיר'.

יש שתי אפשרויות להבנת הרמב"ם וסיעתו:

1. כמאמרנו לעיל, שאין כלל מצוה לעשות בי"ד בחו"ל.
2. בחו"ל צריך למנות בי"ד בכל עיר אך לא בכל פלך, בניגוד לארץ ישראל שצריך גם בכל עיר וגם בכל פלך.

יש שתי אפשרויות להבין את הסברא הראשונה שלא צריך כלל משפט בחו"ל:

- א. משום שהם סוברים שתפקיד בי"ד הוא גם הנהגה ואין צורך בהנהגה בחו"ל.
- ב. לעמ"י יש יעוד לגלות את דבר ה' בעולם, ודבר ה' נמצא בא"י, וכאשר עמ"י נמצא בא"י, לבי"ד שבחו"ל יש פחות משמעות.

¹⁰ הלכות סנהדרין א ב

¹¹ פלך פירושו עיר מרכזית.

¹² בפרשת שופטים

¹³ בפרשת שופטים

¹⁴ ז.

חילוקים בין סוגי בתי דין

ע"פ האמור לעיל ניתן להציע כמה חילוקים :

א. חילוק בין בי"ד של שבעים ואחת, לבי"ד של עשרים ושלושה, ולבי"ד של שלושה :

בי"ד של שבעים ואחת: זה בי"ד של משפט והנהגה, והראיה - שהם מוצאים למלחמה וממנים מלך.

בי"ד של עשרים ושלושה ושלשה: בי"ד של דיינים, שלא מתעסק בהנהגה.

ב. ניתן לעשות עוד כמה חילוקים בין סנהדריות לבין בי"ד של שלושה :

1. לא מוזכר המילים "בית דין" כשמדובר על שלושה דיינים.

2. המשנה לא שואלת איזה עיר מחייבת בי"ד של שלושה.

3. במשנה לא כתוב המקור של שלושה.

4. המשנה¹⁵ בהמשך אומרת שבי"ד של שלושה נבנה מ"זה בורר

לו אחד וזה בורר לו אחד"¹⁶, ויש שתי אפשרויות להבין את

משמעות אמירה זו :

א. פשט הדברים - המשנה מסבירה ממש איך בונים בי"ד.

ב. המשנה באה לומר שהמהות של בי"ד של שלושה זה

עראיות, לא משהו מבוסס, לא הנהגה כי אם דיון

במקרה פרטי, לעומת בי"ד של עשרים ושלושה ושבעים

ואחד שהם בתי דין קבועים המבטאים הנהגה.

השוואה בין בתי דינים למלמדני תינוקות

הרמב"ם¹⁷ כותב :

"מושיבין מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל פלך ופלך ובכל

עיר ועיר וכל עיר".

¹⁵ סנהדרין דף כג.

¹⁶ עיין שם במשנה ובגמרא בביאור הדברים.

¹⁷ הלכות ת"ת ב ג

הלשון שבה משתמש הרמב"ם מאוד דומה ללשון בהלכות סנהדרין - שם מדובר על בי"ד.
מה הרעיון שעומד מאחורי זה?

מסביר הרב סולובייצ'יק, שהצורה האלוקית היא שתמיד בכל מקום שבו עמ"י נמצא יש את שני המוסדות החשובים הללו – תלמודי תורה ובתי דינים. זה בעצם הישוב הישראלי. המשותף להם זה ששניהם מגלים את אור ה' בעולם - אלו במשפט, ואלו בהנהגה.

סדר הש"ס

סוכם על ידי פתחיה צוויקלר

- א. סדר ששת הסדרים
- ב. ייחודו של סדר נזיקין
- ג. אידיאל, שבר ותיקון

סדר ששת הסדרים

בפתחה ללימודנו במסכת סנהדרין אנו מעוניינים להעלות את שאלת סדר הש"ס ועניינו של סדר נזיקין בתוך סדר הש"ס.

על פי המאירי¹ ר' יהודה הנשיא ערך את המשניות וכך יצא הסדר, והרמב"ם² אומר שהסדר שסידר רבי את הש"ס הוא בדרך כלל על פי הסדר של התורה.

הגמרא במסכת שבת³ מביאה דעות של שני אמוראים, לגבי משמעות הפסוק "והיה אמונת עתיד חסן ישועות חכמת דעת"⁴:

'אמר ריש לקיש: מאי דכתיב "והיה אמונת עתיד חסן ישועות חכמת דעת" וגו' אמונת – זה סדר זרעים, עתיד – זה סדר מועד, חסן – זה סדר נשים, ישועות – זה סדר נזיקין, חכמת – זה סדר קדשים, ודעת – זה סדר מהרות, ואפ"ה "יראת ה' היא אוצרו".

אמר רבא: בשעה שמכניסין אדם לדין אומרים לו נשאת ונתת באמונה, קבעת עתים לתורה, עסקת בפריה ורביה, צפית לישועה, פלפלת בחכמה, הבנת דבר מתוך דבר, ואפ"ה אי יראת ה' היא אוצרו – אין, אי לא – לא'.

¹ הקדמה למסכת תענית

² הקדמתו למשנה

³ שבת לא.

⁴ ישעיהו ל"ג ו

ריש לקיש דורש את הפסוק על סדרי המשנה. אמנות – זרעים, עתיך – מועד, וכו'. ורבא חולק עליו ודורש את הפסוק על מה קורה כשעולים לשמיים.

בגמרא בסנהדרין⁵ אמרו:

'אמר רב המנונא: אין תחילת דינו של אדם נידון אלא על דברי תורה'.

מדברי רב המנונא משמע שתחילת דינו של אדם על דברי תורה, והתוספות שם⁶ מסבירים, שמדובר רק באדם שלא למד כלל, ומי שכן למד שואלים אותו קודם 'נשאת ונתת באמונה' – כדברי הגמ' בשבת.

תירוץ נוסף של התוס' שם הוא שלמרות שהשאלות הן על פי הסדר המובא במסכת שבת, בכל אופן אדם נענש תחילה על דברי תורה:

'שואלים לו תחילה על משא ומתן באמונה, ומכל מקום יקבל דינו תחילה על דברי תורה, והכי דריש ליה לקרא: תחילת דינו במה שנמשו מדברי תורה'.

הגר"א⁷ אומר שריש לקיש ורבא לא חולקים. ומה שמחדש רבא בגמרא, בנוי על דברי ריש לקיש: נשאת ונתת באמונה - הכוונה היא האם הפנמת את מה שלמדת בסדר זרעים. וכן בכל שאר השאלות.

במילים פשוטות, שש השאלות הן רק על דברי תורה, והן תואמות לששת סדרים. דברים אלו של הגר"א אולי מתאימים לתירוץ השני של התוס'.

בכל אופן מדברי הגמרא בשבת אנחנו רואים שיש תבנית מסודרת לסדר של הש"ס, ועל פיה סידר רבי את המשניות.

⁵ דף ז.

⁶ ד"ה אלא

⁷ שנות אליהו

ייחודו של סדר נזיקין

מתוך שמות ששת הסדרים, יש אחד יוצא דופן. רוב שמות הסדרים מיוצגים על ידי מילה חיובית, או לפחות ניטרלית, אך השם היחיד השלילי בששת הסדרים הוא נזיקין.

מעיקר הדין, בעולם לא היה סדר נזיקין. השם המתבקש היה אמור להיות סדר 'ממונות' - כך היו צריכים לקרוא לסדר הזה מלכתחילה.

המשנה בסוף בבא בתרא⁸ אומרת 'הרוצה להחכים יעסוק בדיני ממונות', למה לא כתוב 'דיני נזיקין'? כי בעולם המתוקן אין נזיקין. אז מה כן יש? עניין הממון היה בדיוק כמו סדר זרעים או נשים, האדם הופך את הזרע למשהו ממשי, לוקח זרעים וזורע, בא על אשתו ומביא חיים לעולם. כך גם בענייני ממון: ממון של אדם הוא קניינו. הקניין בעולם תפקידו להרחיב את יכולת ההשקעה של האדם. הקניין של האדם הוא היכולת שלו לבטא את השפעתו על העולם. חז"ל אומרים שצדיקים חביב עליהם ממון יותר מגופם, והדגימו זאת אצל יעקב אבינו שנאבק עם המלאך כשהיה חשוב לו לחזור על כמה 'פכים קטנים'. הממון עוזר לאדם לבטא את עצמו בעולם.

אידיאל, שבר ותיקון

במבנה העולם, גם הפיזי וגם הרוחני, יש שלושה דברים:

1. אידיאל – החלום, התכלית
2. שבר
3. תיקון

האידיאל זה מה שחושבים שיהיה, ואז יש שבר, לא כמו שחשבתי, יש בעיות. ואז לאט לאט יש תיקון, להבין כמה זה טוב. מה ההבדל בין האידיאל לתיקון? היכולת של האידיאל להתקיים במציאות. דוגמה לכך היא בריאת העולם, בגן עדן, הכול מעולה. ואז יש שבר - חטא האדם, ואז תיקון - התורה. כל תהליך שאדם עובר הוא כזה.

רבי בנה את הש"ס על פי מבנה העולמות. אידיאל, קלקול, ותיקון. שלושת הסדרים הראשונים הם זרעים, מועד ונשים. הם מבטאים את האידיאל.

⁸ דף קעה.

שלושתם מבטאים את שלושת הממדים בעולם. זרעים – קדושת הארץ, מועד – קדושת הזמן, נשים – קדושת הנפש. כל הקדושות בעולם שייכות רק בממדים הללו.

סדר נזיקין הוא השבר, מהרגע שהעולם חטא, הגיע סדר נזיקין. לכן אומר הרב קוק⁹ שעיקר לימודו של אדם בש"ס צריך להיות בדיני נזיקין. ואחרי הקלקול הגדול, מגיע התיקון, שהוא סדר קודשים וטהרות.

במבט פשוט היה צריך להיות קודם הטהרה ואז הקדושה. אלא שסדר קודשים הוקדם כי הוא בבחינת 'המבדיל בין קודש לחול'. אחרי שבר גדול צריך להבין מה ההבדל בין קודש לחול. אחרי שמבדילים בין קודש לחול, מביאים לעולם את הטהרה הכוללת. העולם יהיה טהור. לכן סדר הש"ס הוא כמו סדר העולמות. אידיאל, שבר, תיקון.

לימוד הש"ס הוא לא רק לימוד כדי ללמוד הלכה. לימוד תורה הוא גם הוספת נדבך נוסף לתיקון העולם. התורה שבעל פה היא עיסוק בתיקון העולם. האדם שלומד את הש"ס עוסק בתיקון העולם, כי הוא עוסק באידיאל, בשבר, ובתיקון.

הגמרא היא לא רק בירור ההלכה, לא לחינם הגמרא מביאה באמצע הסוגייה פסוק או ברייתא - כי המטרה היא שהאדם בלימודו בורא ומקיים את העולם.

לכן ישאלו אותנו בשמיים - האם יישמנו את מה שלמדנו? האם הולדנו תיקון בעולם?

⁹ אורות התשובה פ' וי"ג

יסוד בית הדין הגדול

סוכם על ידי מתניה זילבר וכרם צבי מצגר

- א. המקורות בתורה
- ב. הסנהדרין על פי המשנה
- ג. אופי האיסור "לא תסור"
- ד. האם איסור "לא תסור" חל על כל בית דין או רק על בית דין הגדול?
- ה. חידוש הסמיכה

המקורות בתורה

בית הדין הגדול מיוסד על שבעים הזקנים שבעם ישראל. הפעם הראשונה שבה מופיעים זקני ישראל היא בפסוק:

"וילך משה ואהרן ויאספו את כל זקני בני ישראל"¹.

ניתן ללמוד מכאן שאם אספו את אותם הזקנים, כנראה שהם בעלי תפקיד ומעמד.

הפעם השנייה בתורה בה אנו מוצאים זקנים היא בפסוק:

"ויעל משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל"².

מהמילה "מזקני" נראה שאלו הם המובחרים שבזקנים.

בפשט נראה שלזקנים הללו אין תפקיד מוגדר, כמו שנאמר:

"ואל הזקנים אמר שבו לנו בזה עד אשר נשוב אליכם, והנה אהרן וחור עמכם מי בעל דברים יגש אלהם"³.

¹ שמות פרק ד' פס' כ"ט

² שמות פרק כ"ד פס' ט'

³ שם פס' י"ד

כלומר אהרון וחור הם אלה שישפטו את העם. אבל הרמב"ן והראב"ע אומרים שהכוונה במילים: "שבו לנו בזה" היא שאתם הזקנים תשפטו את העם, ומה שלא תצליחו לשפוט, תביאו לאהרון וחור. ולפי זה, תפקיד הזקנים – שופטים.

כשה' מצווה את משה לקחת שבעים זקנים על מנת שהם ישאו במשא העם עם משה, ה' מגדיר את תפקיד הזקנים כך:

"וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה אֲסַפְּהָ לִּי שִׁבְעִים אִישׁ מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָדַעְתָּ כִּי הֵם זִקְנֵי הָעָם וְשִׁטְרֵיוֹ וְלָקַחְתָּ אֹתָם אֵל אֶהְיֶה מוֹעֵד וְהָתִיצְבוּ שָׁם עִמָּךְ"⁴.

בפרשת שופטים מדובר על צורת השפיטה של הסנהדרין:

"כִּי יִפְלֹא מִמֶּךָ דְּבַר לְמִשְׁפַּט בֵּין דָּם לְדָם בֵּין דִּין לְדִין וּבֵין נָגַע לְנָגַע דְּבָרֵי רִיבָת בְּשַׁעֲרֶיךָ, וְקָמַת וְעִלִּית אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' א-לֶהֵיךָ בּוֹ.

וּבָאתָ אֶל הַכְּהֻנִּים הַלְוִיִּם וְאֶל הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם וְדִרְשַׁת וְהִגִּידוּ לְךָ אֶת דְּבַר הַמִּשְׁפָּט. וְעָשִׂיתָ עַל פִּי הַדְּבָר אֲשֶׁר יִגִּידוּ לְךָ מִן הַמָּקוֹם הַהוּא אֲשֶׁר יִבְחַר ה' וְשִׁמַּרְתָּ לַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר יֹרֹךְ.

עַל פִּי הַתּוֹרָה אֲשֶׁר יֹרֹךְ וְעַל הַמִּשְׁפָּט אֲשֶׁר יֹאמְרוּ לְךָ תַּעֲשֶׂה לֹא תִסּוּר מִן הַדְּבָר אֲשֶׁר יִגִּידוּ לְךָ יָמִין וּשְׂמָאל.

וְהָאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה בְּזִדּוֹן לְבַלְתִּי שָׁמַע אֶל הַכֹּהֵן הַעֹמֵד לִשְׂרָת שֵׁם אֶת ה' א-לֶהֵיךָ אוֹ אֶל הַשֹּׁפֵט וּמַת הָאִישׁ הַהוּא וּבִעֲרַת הָרַע מִיִּשְׂרָאֵל. וְכֹל הָעָם יִשְׁמְעוּ וִירְאוּ וְלֹא יִזְדּוֹן עוֹד"⁵.

כאן כבר מדובר על סנהדרין שיש לה גם מקום מסוים. אליה באים לדין כשאין הכרעה בבתי הדין הקטנים יותר, וצריך לעשות כל מה שהיא מורה לעשות.

יוצא מהמקורות בתורה לעיל, שבית דין הגדול נבנה היסטורית בהדרגתיות, ושתפקיד בית הדין הגדול, שהם שבעים הזקנים הוא לעסוק לא רק במשפט שלא היתה בו הכרעה, אלא גם בהנהגה.

⁴ במדבר פרק י"א פס' ט"ז

⁵ דברים פרק י"ז פס' ח'-י"ג

הסנהדרין על פי המשנה

המשנה בסנהדרין⁶ מדברת על תפקידי בית דין הגדול:

'אין דנין לא את השבט ולא את נביא השקר ולא את כהן גדול, אלא על פי בית דין של שבעים ואחד. ואין מוציאין למלחמת הרשות, אלא על פי בית דין של שבעים ואחד. אין מוסיפין על העיר ועל העזרות, אלא על פי בית דין של שבעים ואחד. אין עושין סנהדריות לשבטים, אלא על פי בית דין של שבעים ואחד. אין עושין עיר הנדחת, אלא על פי בית דין של שבעים ואחד. ואין עושין עיר הנדחת בספר, ולא שלש, אבל עושין אחת או שתיים.

סנהדרי גדולה היתה של שבעים ואחד, וקטנה של עשרים ושלושה. ומנין לגדולה שהיא של שבעים ואחד, שנאמר "אספה לי שבעים איש מזקני ישראל", ומשה על גביהן, הרי שבעים ואחד. רבי יהודה אומר, שבעים'.

מהמשנה עולה, שהסנהדרין הגדולה בניגוד לסנהדרין הקטנה, דנה רק בעניינים של כלל ישראל. במשנה עצמה רואים שישנם תפקידים של בית דין הגדול שאינם קשורים לדיונים, אלא הם ענייני הנהגה כלל ישראליים.

מצד אחד ראינו שה' אומר למשה: "אספה לי שבעים איש מזקני ישראל", כלומר משה בוחר את הזקנים, וה' מאציל מהרוח של משה עליהם, ומצד שני, ה' שותף בבחירת הזקנים שהרי בחירת הזקנים נעשתה בגורל. ויוצא אם כן, שבהכנת הסנהדרין הגדולה ישנם שני שותפים – משה והקב"ה. השאלה היא: מי הוא השותף ההכרחי שבלעדיו לא תהיה סנהדרין גדולה?

במשנה לעיל הובאה מחלוקת בין רבי יהודה לחכמים לגבי מספר הדיינים בבית הדין הגדול: ר' יהודה אומר שהסנהדרין הגדולה מונה שבעים דיינים, ואילו חכמים סוברים – שבעים ואחד כי צריך להחשיב גם את משה רבנו.

⁶ פרק א' משניות ה' ו'

ליסוד מחלוקתם יש שתי אפשרויות:

1. הרב שילת בספרו 'המסילה העולה' מסביר שמשה בתחילה שימש בתפקידים רבים: מלך, נביא, שופט, כהן ולוי. ואחר כך הוא העביר חלק מהסמכויות: את המלוכה קיבל יהושע, את הכהונה קיבלו הכהנים, את הנבואה הזקנים והלווייה ללויים, ומשה נשאר בעצמו רק לוי ונביא.
לגבי השפיטה נחלקו רבי יהודה וחכמים: לפי רבי יהודה - משה העביר את השפיטה לבית הדין הגדול, ולפי חכמים - משה נשאר שופט בעצמו ובלשון הגמרא⁷: 'מ"ט דרבנן, דאמרי ומשה על גביהן? אמר קרא (במדבר יא, טז) "והתיצבו שם עמך" עמך ואת בהדיהו'.
2. חכמים ורבי יהודה נחלקו מי השותף ההכרחי ביצירת הסנהדרין: רבנן סוברים שמי שבחר את הסנהדרין הוא הקב"ה, ולכן מכיוון שגם משה נבחר על פי הקב"ה הוא חלק מבית הדין הגדול. רבי יהודה סובר לעומתם, שבחירת הסנהדרין היא מהעם. משה בחר את הזקנים שהעם כבר בחר בהם, כמו שנאמר: "אספה לי שבעים איש מזקני ישראל אשר ידעת כי הם זקני העם ושטריו". ומכיוון שמשה נבחר על פי ה' ולא על פי העם הוא לא יכול להיות בבית הדין הגדול.

אופי האיסור "לא תסור"

לעיל הובאו הפסוקים בפרשת שופטים, ובתוכם הציווי: "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל". מה פירוש המילים ימין ושמאל? הפשט הוא ללכת אחר מה שבית הדין אומרים.

בספרי על דברים⁸ אמרו:

'לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך. זו מצות לא תעשה. הימין ושמאל. אפילו נראים בעיניך על שמאל שהוא ימין, ועל ימין שהוא שמאל - שמע להם'.

⁷ סנהדרין דף טז:
⁸ מובא ברש"י על הפסוק

גם הרמב"ן⁹ מביא את היסוד שבספרי :

"וענינו, אפילו תחשוב בלבך שהם טועים והדבר פשוט בעיניך כאשר אתה יודע בין ימינך לשמאלך – תעשה כמצותם, ואל תאמר איך אוכל החלב הנגמור הזה או אהרונג האיש הנקי הזה, אבל תאמר: 'כך צוה אותי האדון המצוה על המצות שאעשה בכל מצותיו ככל אשר יורוני העומדים לפניו במקום אשר יבחר, ועל משמעות דעתם נתן לי התורה אפילו יטעו'. וזה כענין רבי יהושע עם ר"ג ביום הכיפורים שחל להיות בחשבוננו (ר"ה כה).

והצורך במצוה הזאת גדול מאד כי התורה נתנה לנו בכתב, וידוע הוא שלא ישתנו הדעות בכל הדברים הנולדים והנה ירבו המחלוקות ותעשה התורה כמה תורות, וחתך לנו הכתוב הדין שנשמע לבית דין הגדול העומד לפני השם במקום אשר יבחר בכל מה שיאמרו לנו בפירוש התורה, בין שקבלו פירושו עד מפי עד ומשה מפי הגבורה או שיאמרו כן לפי משמעות המקרא או כוונתה כי על הדעת שלהם הוא נותן לנו התורה, אפילו יהיה בעיניך כמחליף הימין בשמאל וכל שכן שיש לך לחשוב שהם אומרים על ימין שהוא ימין, כי רוח השם על משרתי מקדשו ולא יעזוב את חסידיו לעולם נשמרו מן המעוות ומן המכשול, ולשון ספרי: אפילו מראין בעיניך על הימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין שמע להם'.

ממקורות אלו עולה, שאפילו אם מדובר בהריגת אדם בבית דין – צריך לשמוע לקול הסנהדרין.

לעומתם, בתלמוד הירושלמי¹⁰ מובא :

⁹ בפירושו לדברים י"ז, י"א

¹⁰ הוריות א' א'

‘בהדא דתני יכול אם יאמרו לך על ימין שהיא שמאל ועל שמאל
שהיא ימין תשמע להם? ת”ל ללכת ימין ושמאל – שיאמרו לך
על ימין שהוא ימין ועל שמאל שהוא שמאל’.

משמע מהירושלמי שיש להקשיב לבי”ד רק כשהם אומרים דבר נכון, אך לא
מקשיבים לבית דין אם הם טועים.

ניתן לומר שהמחלוקת כאן היא המחלוקת של החקירה לעיל – מהו התנאי
ההכרחי ביצירת הסנהדרין?

לפי הספרי, רש”י והרמב”ן משמע שבחירת הדיינים היא א-לוקית, ולכן כל
מה שהם אומרים – צריך לשמוע להם, אפילו אם הם טועים. כמו שכתב
הרמב”ן: “כי רוח השם על משרתי מקדשו”.

ולפי הירושלמי, היסוד בסנהדרין הוא בחירת העם ולא הבחירה א-לוקית,
ולכן אם הם טועים, אין חובה לשמוע להם.

האם איסור “לא תסור” חל על כל בית דין או רק על בית הדין הגדול?

הרמב”ם בהלכות ממרים¹¹ אומר:

‘בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה והם
עמודי ההוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל ועליהן
הבטיחה תורה, שנאמר “על פי התורה אשר יורוך” – זו מצות
עשה וכל המאמין במשה רבינו ובתורתו חייב לסמוך מעשה
הדת עליהן ולישען עליהן.’

כל מי שאינו עושה כהוראתן עובר בלא תעשה שנאמר “לא
תסור מכל הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל”. ואין לוקין על לאו
זה מפני שניתן לאזהרת מיתת בית דין, שכל חכם שמורה על
דבריהם מיתתו בחנק, שנאמר “והאיש אשר יעשה בודון וגו’,

¹¹ פרק א’ הלכות א’-ב’

אחד דברים שלמדו אותן מפי השמועה והם תורה שבעל פה, ואחד דברים שלמדום מפי דעתם באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן ונראה בעיניהם שדבר זה כך הוא, ואחד דברים שעשאו סייג לתורה ולפי מה שהשעה צריכה והן הגזירות והתקנות והמנהגות,

כל אחד ואחד מאלו השלשה דברים מצות עשה לשמוע להן והעובר על כל אחד מהן עובר בלא תעשה, הרי הוא אומר "על פי התורה אשר יורוך" – אלו התקנות והגזירות והמנהגות שיורו בהם לרבים כדי לחזק הדת ולתקן העולם, "ועל המשפט אשר יאמרו" – אלו דברים שילמדו אותן מן הדין באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן, "מכל הדבר אשר יגידו לך" – זו הקבלה שקבלו איש מפי איש.

משמע מהרמב"ם שאיסור "לא תסור" חל רק בבית הדין הגדול.

בעל ספר החינוך חולק על הרמב"ם וכותב¹² :

ונוהגת מצוה זו בזמן שבית דין הגדול בירושלים בזכרים ונקבות, שהכל מצוין לעשות כל אשר יורו, ובכלל המצוה גם כן לשמע ולעשות בכל זמן וזמן כמצות השופט, כלומר, החכם הגדול אשר יהיה בינינו בזמנינו, וכמו שדרשו זכרונם לברכה ואל השפט אשר יהיה בימים ההם יפתח בדורו כשמואל בדורו, כלומר, שמצוה עלינו לשמע בקול יפתח בדורו כמו לשמואל בדורו.

והעובר על זה ואינו שומע לעצת הגדולים שבדור בחכמת התורה ככל אשר יורו מבטל עשה זה וענשו גדול מאד, שזהו העמוד החזק, שהתורה נשענת בו, ידוע הדבר לכל מי שיש בו דעת.

¹² מצווה תצ"ה

משמע מהחינוך שהאיסור חל על כל בית דין.

וגם כאן ניתן לומר שהמחלוקת תלויה בחקירה שהבאנו לעיל:

כלומר, מחלוקת הרמב"ם והחינוך היא האם יש הבדל מהותי בין בית דין הגדול לכל בית דין:

הרמב"ם סובר שיש הבדל – בית דין הגדול נבחר על פי ה', ולכן רק בו חל איסור "לא תסור".

לעומתו החינוך סובר שאין הבדל בין בית דין הגדול לכל בית דין, כי גם בית דין הגדול נבחר על ידי העם, ולכן איסור "לא תסור" חל על כל בית דין.

חידוש הסמיכה

אותו העניין חוזר גם לגבי חידוש הסמיכה.

הרמב"ם בהלכות סנהדרין¹³ כותב:

'נראין לי הדברים שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל למנות דיינים ולסמוך אותם הרי אלו סמוכים ויש להן לדון דיני קנסות ויש להן לסמוך לאחרים אם כן למה היו החכמים מצטערין על הסמיכה כדי שלא יבטלו דיני קנסות מישראל לפי שישראל מפוזרין ואי אפשר שיסכימו כולן ואם היה שם סמוך מפי סמוך אינו צריך דעת כולן אלא דן דיני קנסות לכל שהרי נסמך מפי בית דין. והדבר צריך הכרע'.

מה הכוונה במילים "והדבר צריך הכרע"? אפשר לומר שההתלבטות שצריכה הכרע היא האם הסנהדרין לעתיד תיבחר על ידי ה' או על ידי העם: אם נאמר שהם ייבחרו לפי העם – אזי נוכל לחדש בעצמנו את הסמיכה. לעומת זאת, אם נאמר שהסנהדרין תיבחר על פי ה', אנו נצטרך נביא שיגיד לנו מהו דבר ה'¹⁴.

¹³ פרק ד' הלכה י"א

¹⁴ וצריך עיון מדוע בהלכות ממרים נראה שלרמב"ם פשוט שהסנהדרין נבחרה על ידי ה', ואילו בעניין הסמיכה הוא כותב שאין לדבר הכרע.

מספר הדיינים הנדרש ב'הודאות והלוואות' וב'גזילות וחבלות'

סוכם על ידי ארבל בורשטיין ובצלאל כהן

- א. שלוש דעות בביאור המשנה
- ב. דיון בדעות האמוראים בעניין מבנה המשנה
- ג. דיון בדעות האמוראים בעניין ההלכות הנובעות מהמשנה
- ד. בין רבא לרב אחא
- ה. מבנה בית דין של הדיוטות
- ו. כיצד מוצאים 'גמיר' ומה היחס בינו לבין הדיינים האחרים?

שלוש דעות בביאור המשנה

הגמרא¹ דנה בלשון המשנה הראשונה ובכפילות הלשון 'דיני ממונות בשלושה, גזילות וחבלות בשלושה'.

בעקבות הדיון יוצא שיש שלוש דעות לגבי מבנה המשנה ופירושה.

נסכם את הדעות בטבלה (בעמוד הבא), ונשים לב לעובדות שעולות ממנה:

- רבי אבהו ורבא מסכימים לגבי המהות, אך חלוקים בעניין מבנה המשנה.
- רבא ורב אחא מסכימים לעניין מבנה המשנה, אך חלוקים בעניין המהות.

¹ סנהדרין דף ב: - ג.

מבנה המשנה	מהות		
	דאורייתא	דרבנן	
המשנה עוסקת רק בגזלות וחבלות ולא בהודאות והלוואות, 'דיני ממונות בשלושה (שהם) גזלות וחבלות בשלושה'.	יש עירוב פרשיות ובכל דיני ממונות צריך שלושה מומחים, גם להודאות והלוואות	לגבי הודאות והלוואות מספיק שלושה הדיוטות 'כדי שלא תנעול דלת בפני לווי', מדרבנן מספיק שיהיו רק שלושה הדיוטות	רבי אבהו
	בהודאות והלוואות אחד כשר	צריך שלושה 'משום יושבי קרנות'	רבא
המשנה עוסקת בשני המקרים: 'דיני ממונות בשלושה' - הודאות והלוואות בשלושה <u>הדיוטות</u> , 'גזלות וחבלות בשלושה' - גזלות וחבלות בשלושה <u>מומחים</u>			רב אחא בריה דרב איקא

דיון בדעות האמוראים בעניין מבנה המשנה

על דעות האמוראים הללו לגבי מבנה המשנה ניתן להקשות מספר קושיות:

1. רבי אבהו:

- בנוסף לשאלה שהגמרא העלתה על ר' אבהו, "שלושה שלשה למה לי", ניתן להעלות על ר' אבהו שאלה נוספת: מדוע המשנה לא שנתה דין הודאות והלוואות?

ניתן לתרץ שלושה תירוצים:

1. המשנה עוסקת אך ורק בדיני דאורייתא ולא בהודאות והלוואות שהם מדרבנן.
2. רבי אבהו לא קורא להודאות והלוואות "דיני ממונות". דווקא גזלות וחבלות הם דיני ממונות כי בהם אומדים את גודל החיוב, אך בהודאות והלוואות החיוב הממוני קיים עוד מלפני הדין, ובדין עצמו רק מבררים אם יש חיוב.

3. ר' אבהו רצה בכוונה שדיני הודאות והלוואות יהיו מחוץ למשנה כי יסודם הוא חיים פשוטים של בני אדם, והוא לא חשב שמקומם של דברים אלו הוא במשפט של דיינים. דיני הודאות והלוואות נשארו במשפט החיים שבו השופטים הם בעלי הדין עצמם.²

2. רבא :

על רבא אפשר להקשות שתי קושיות נוספות שלא הוזכרו בגמרא :

1. היכן מוזכר במשנה שדיני ממונות הם של הדיוטות?
2. ועוד, היאך רבא אומר שדיני ממונות הם הודאות והלוואות, וגזלות וחבלות הם לא נכללים בדיני ממונות, הרי אפשר לומר בדיוק להפך! (כפי שאומר ר' אבהו)

גם על שאלות אלו ניתן להשיב :

1. אף אחד אינו חולק שגזלות וחבלות הם בשלושה מומחים מדאורייתא. ומכיוון שהמשנה הפרידה בין הגזלות והחבלות לבין ההודאות וההלוואות סימן שיש חילוק בדיניהם.
2. בגזלות וחבלות מעשה היסוד היה נזק (היסוד הרע), אך בהודאות והלוואות מעשה היסוד היה ממונות (היסוד הטוב). לכן לא מכלילים את דיני גזלות וחבלות בתור 'דיני ממונות'.

דיון בדעות האמוראים בעניין ההלכות הנובעות מהמשנה

על הצד המהותי בדעותיהם של רבא ורב אחא גם אפשר להקשות קושיות :

1. רבא :

- למה רבא הקל להצריך שלושה הדיוטות במקום שלושה מומחים, ולא הקל להצריך מומחה אחד במקום שלושה?

אפשר לתרץ שני תירוצים :

² רב אחא בריה דרב איקא נוקט שיטה אף יותר קיצונית מזו, הוא סובר שמספיק מהתורה רק דיון אחד "בצדק תשפוט עמיתך".

1. רבא סובר ששניים שדנו אין דיניהם דין כי "אין בית דין פחות משלושה"

לדין זה ש"אין בית דין פחות משלושה" יש שתי סיבות :

1. אין דן יחידי חוץ מהקב"ה³, ואסור לדון פחות משלושה משום גאווה.
2. בית דין של שלושה יוצר דיון בין הדיינים (ידין' מלשון דיון) ובבית דין של פחות משלושה אין מי שיעלה סברות נגדיות ויצור דיון.
2. רבא אכן יכול היה להוריד משלושה דיינים לדיין אחד, והוא הוריד את הפרמטר של ה'התמחות' מכיוון שיותר קל למצוא שלושה הדיוטות מאשר דיין אחד מומחה.

2. רב אחא :

בעניינו של רב אחא ישנה מחלוקת ראשונים :

- רש"י⁴ - רב אחא סובר שאין עירוב פרשיות ומהתורה מספיק אפילו דיין הדיוט אחד.
- תוספות⁵ - רב אחא סובר שיש עירוב פרשיות, והפסוק "בצדק תשפוט עמיתך" בא למעט (מדאורייתא) משלושה לאחד בהודאות והלוואות, ובלבד שיהיה מומחה.

בגמרא מסבירים שלפי רב אחא הסיבה שמצריכים שלושה דיינים במקום דיין אחד היא משום יושבי קרנות.

- לרש"י ההסבר מסתדר מצוין : משום יושבי קרנות הדיוטות העלו את הצורך לשלושה ולפחות לאחד מהם יהיה ידע כלשהו בדינים.
- לעומת זאת, לתוספות, התירוץ לא מסתדר, אם מהתורה צריך מומחה, למה גזרו "משום יושבי קרנות" והלא האחד הוא מומחה?!

³ אבות פרק ד', משנה ט'

⁴ סנהדרין ג. ד"ה "מדאורייתא"

⁵ שם. ד"ה "מדאורייתא"

על הקושיה הזו רבינו חננאל בסוף העמוד עונה. הוא גורס בגמרא במקום "משום יושבי קרנות" "משום שוכני מדינות שאין בהם מומחין התקינו ג'". כלומר, חכמים רצו להקל על שוכני המדינות שאין אצלם מומחים, והורו להם לדון אפילו בפני שלושה הדיוטות.

טעמו של רב אחא הוא מהפסוק "לא תעשו עול במשפט... בצדק תשפט עמיתך"⁶. תחילת הפסוק מדברת בלשון רבים ומתייחסת לבית דין, וסוף הפסוק עובר לדבר בלשון יחיד. מכאן שיש אפשרות לבית דין של יחיד.

רבא יכול להקשות על טעם זה ולומר שבתורה ישנם מקומות נוספים, בהם התורה מדברת בלשון יחיד וברור שהכוונה לרבים, כגון: "שפטים ושטרים תתן לך בכל שעריך... ושפטו את העם משפט צדק: לא תטה משפט"⁷.

על זה רב אחא יענה שהנושא בשופטים הוא עם ישראל, והציווי הוא על העם כולו שלא יטו משפט. ראייה לכך היא מהמשך הפסוקים "למען תחיה וירשת את הארץ"⁸ שוודאי מדבר על עם ישראל. זאת בניגוד ל"לא תעשו עול במשפט", שמדבר רק על הדיינים, וכשהפסוק עובר לדבר בלשון יחיד הוא מדבר על בית דין של יחיד. וכן, בפרשת שופטים המעבר מלשון יחיד לרבים הוא בפסוק חדש, בשונה מ"בצדק תשפט עמיתך" ששם השינוי באמצע הפסוק.

בין רבא לרב אחא

בסוף הסוגייה הגמרא שואלת 'מאי איכא בין רבא לרב אחא בריה דרב איקא?' והנפקא מינה שמציינת הגמרא היא בעניין שניים שדנו:

לפי רבא - שניים שדנו אין דיניהם דין, ולרב אחא - שניים שדנו דיניהם דין.

בעניין זה יש מחלוקת ראשונים גדולה:

רבינו חננאל⁹ פוסק:

⁶ ויקרא יט טו

⁷ דברים טז יח-יט

⁸ שם כ

⁹ בסוף דף ג.

'כרב אחא בריה דרב איקא דמדאורייתא : חד, והוא מומחה, וקיבלוה עליהו, דיין דיני ממונות'

פסיקה זאת מנוגדת לקביעה שהלכה צריכה להיות כבתראי, כרבא.

הסיבות לפסיקתו של ר"ח הן :

1. פסיקה של רב נחמן ור' חייא בדף ה. שמתירה שפיטה ביחיד מומחה.
 2. סובר שיש לרב אחא עירוב פרשיות.
 3. תקנת חכמים שהצריכה שלושה הדיוטות באה רק להוסיף אפשרות למבנה בית הדין בנוסף לאפשרות הכתובה בתורה שמספיק בית דין של יחיד מומחה.
- אך דיין יחיד אינו יכול לכפות פסיקתו על בעלי הדין ללא הסכמתם.

הרי"ף¹⁰ והרא"ש¹¹ פוסקים כרבא.

לשון הרמב"ם בעניין¹² היא :

'אף על פי שאין בית דין פחות משלשה מותר לאחד לדון מן התורה שנאמר בצדק תשפוט עמיתך ומדברי סופרים עד שיהיו שלשה. ושנים שדנו אין דיניהן דין'.

פסיקה זאת של הרמב"ם תמוהה :

1. מצד אחד נראה שהרמב"ם פוסק כרב אחא שמדאורייתא אחד כשר לדון ומדרבנן העלו לשלושה.
2. אך מנגד, בסוף דבריו, הרמב"ם כותב ש"שנים שדנו אין דיניהן דין" ובניגוד לדעת שמואל!

¹⁰ ח : בדפי הרי"ף

¹¹ פרק א סימן ג

¹² סנהדרין פרק ב הלכה י

יש בעניין מספר תשובות :

הר"ן¹³ מתרץ שהנ"מ שהובאה בגמרא היא רק לעניין דין תורה, אולם מדרבנן הן רבא והן רב אחא יודו ששנים שדנו אין דיניהם דין. אפשר לדייק זאת מלשון הרמב"ם שהפסיקה ש'מותר לאחד לדון', כרב אחא, היא רק 'מן התורה'. וישנים שדנו אין דיניהם דין' זה 'מדברי סופרים' ואין בזה מחלוקת.

מבנה בית דין של הדיוטות

למסקנה, לבית דין של הדיוטות צריך שלשה דיינים. עליהם הגמרא אומרת "אי אפשר דלית בהו חד דגמיר". דין זה תלוי במחלוקת שהובאה בטור :

1. רמ"ה - כל שלושת הדיינים צריכים להיות ברמה של 'גמיר'.
2. רא"ש - מספיק שרק אחד מהם יהיה 'גמיר'.

על פי פשט הגמרא נראית יותר דעת הרא"ש, ודעת הרמ"ה לכאורה תמוהה. הב"ח¹⁴ מסביר שכל דיון הגמרא היה על פי סברת רב אחא, אך לדעת רבא הדין שונה ויסודו הוא בחיוב המומחים מדאורייתא. לפי זה מחלוקת הרמ"ה והרא"ש תלויה במחלוקת רבא ורב אחא :

1. רמ"ה - פוסק כדעת רבא שהצריך מדאורייתא שלושה מומחים, והצורך בהם משפיע על ההלכה מדרבנן להצריך ששלושת ההדיוטות יהיו 'גמיר'.
2. רא"ש - פוסק כדעת רב אחא שהצריך מדאורייתא מומחה אחד, וזה משפיע על ההלכה שאחד מההדיוטות יהיה 'גמיר'¹⁵.

כיצד מוצאים 'גמיר' ומה היחס בינו לדיינים האחרים?

יש שלוש שיטות בנוגע לדרך בה מוצאים 'גמיר' :

1. יד רמ"ה - דיני הודאות והלואאות שכיחים עד שבכל שלישיית הדיוטות יהיה אחד ש'גמיר'.

¹³ חידושי הר"ן על פרק ראשון בסנהדרין ד"ה "אי אפשר" (עמוד ח)

¹⁴ טור חושן משפט סימן ג סעיף א ד"ה "וכתב הרמ"ה"

¹⁵ סותר את דעת הרא"ש

2. הר"ן - שני ההדיוטות הנוספים יסרבו להכנס לדין ללא 'גמיר' אחד שיהיה איתם מחשש שיטעו.
3. מרגליות הים¹⁶ - בעל הדין ממנה שלושה דיינים ומנסה לכוון ששלושתם יהיו 'גמירי'. הסיכוי שיטעה וימצא הדיוטות בכל שלושת הפעמים נמוך מאוד.
- במידה וקיים בית דין שבו אחד מהדיינים הוא 'גמיר', מה משקל שני ההדיוטות האחרים בדין?
1. אינם מהווים שום משקל ונצרכו מכיוון שאין בית דין פחות משלושה.
2. צריך שיוכלו לסבור לאחר שה'גמיר' יסביר להם את הסברה, כי אחרת אין להם שום משמעות.
- אפשר להציע סיבה נוספת להצרכת השנים לסבור. הרי אם הם לא יסברו כסברת ה'גמיר', ויחליטו אחרת (הם הרוב), לא תהיה תועלת ב'גמיר'.

¹⁶ סנהדרין פרק ראשון אות י"ד

בית דין נוטה

סוכם על ידי קוה מדר ויונתן פיניש

- א. מחלוקתם של ר' יאשיה ור' יונתן
- ב. הנפקא מינות בין ר' יאשיה לר' יונתן
- ג. מחלוקת רש"י ורבינו חננאל בדעת ר' יאשיה
- ד. דעת התוספות ביבמות
- ה. דברי הרמב"ם וביאורם

מחלוקתם של ר' יאשיה ור' יונתן

מהמשנה עולה שבית דין מורכב משלושה דיינים. הגמרא שואלת מה המקור לכך – 'שלושה מנלן?', ומובאת מחלוקת בין ר' יאשיה לר' יונתן:

ר' יאשיה לומד שצריך שלושה דיינים מכך שכתוב בשלושה פסוקים סמוכים את המילה "אלוהים": "וַיִּקְרָב בְּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱלֹהִים", "כִּי הוּא זֶה עַד הָאֱלֹהִים זָבֵא דְבַר שְׁנֵיהֶם" ו"אֲשֶׁר יִרְשִׁיעַן אֱלֹהִים יִשְׁלַם שְׁנַיִם לְרַעְהוּ".

לעומתו ר' יונתן סובר שאין לדרוש אלא מילים 'מיותרות' ולכן לא יחשיב את ה"אלוהים" הראשון שממנו לומדים את פשט הפסוק שילך לבית הדין. הלכך נותרנו עם שני דיינים, וצריך לפיו בית דין נוטה שיכלול מספר אי זוגי של דיינים כדי שתהיה אפשרות להכרעה, לכן נוסף עוד דיין אחד מסברא.

מה שורש המחלוקת?

נראה כי הם חולקים בשתי שאלות:

- א. אם 'דורשין תחילות' - האם מחשיבים את המילה הראשונה כאשר דורשים מריבוי מילים. לר' יאשיה דורשין תחילות, לר' יונתן אין דורשין תחילות.
- ב. אם צריך ב"ד נוטה, לר' יאשיה לא צריך ב"ד נוטה, לר' יונתן כן צריך.

לגבי 'אין דורשין תחילות' לדעת ר' יונתן, ישנה מחלוקת בין רש"י לתוספות:

רש"י סובר 'אין דורשין תחילות' הכוונה היא שלא דורשין תחילות למניין הדיינים, אבל אפשר ללמוד תחילות לכך שצריך דווקא מומחים.

תוספות לעומתו אומר: אין דורשין תחילות כלל, ואף לא ניתן ללמוד מזה דברים אחרים, לכן אי אפשר ללמוד מכאן שצריך מומחים.

המחלוקת של רש"י ותוספות כאן זו מחלוקת עקרונית, כיצד להתייחס לתורה:

רש"י תופס את התורה כספר הלכה, ולכן מכל מילה ואות 'מיותרת' הוא ילמד משהו, לא יכול להיות שזה רק פשט.

התוספות תופס את התורה כספר אמוני, לכן ניתן לומר שישנן מילים שנכתבו רק בשביל הפשט ולא צריך מכל מילה לדרוש.

יש להבהיר שר' יונתן ור' יאשיה לא חולקים אם דורשין תחילות, שהרי הגמ' אומרת למסקנה שלפי שניהם אין דורשין תחילות. אלא המחלוקת כאן הינה ספציפית אם אפשר ללמוד מה"אלוהים" הראשון שצריך מומחים, ולא אם דורשים ממנו למספר הדיינים.

הנפקא מינות בין ר' יאשיה לר' יונתן

גם ר' יאשיה וגם ר' יונתן סוברים שצריך שלשה דיינים, אלא שהמחלוקת ביניהם היא רק מהיכן לומדים זאת, ואם כן יוצא שיש בין ר' יונתן לר' יאשיה שלוש נפקא מינות:

- א. **כיצד תהיה ההכרעה?** לר' יונתן ההכרעה תהיה תמיד ע"פ רוב. לר' יאשיה בשביל שיפסק הדין צריך שתהיה הסכמה בין כל הדיינים.
- ב. **בי"ד של ארבעה:** לר' יונתן צריך רוב ומכיוון שאי אפשר לעשות בו רוב אז אסור לדון בו. לר' יאשיה אפשר לדון בבי"ד כזה משום שלא צריך רוב, אלא הכרעה.
- ג. **שנים שדנו (בדיעבד):** לר' יונתן נקבל את הדין אע"פ שצריך שלשה מלכתחילה מכיוון שלפיו מדאורייתא למדים שצריך רק שניים. לר' יאשיה דינם איננו קביל מפני שלפיו מדאורייתא צריך שלשה וזה לא מדרבנן.

ממשיכה הגמרא ושואלת: 'לר' יאשיה לית בי"ד נוטה?' - משום שנראה כך, כי הוא לא מצריך מספר אי זוגי לדין, והרי ראינו שדורשים מהפסוק "לנטות

אחרי רבים להטות¹ – שצריך ב"ד נוטה!
הגמרא מנסה להשוות את דעת ר' יאשיה לר' יהודה שסובר שסנהדרין גדולה
מורכבת משבעים דיינים, ודוחה את ההשוואה, מכיוון שגם שלפי ר' יהודה
לרוב נצטרך ב"ד נוטה, וסנהדרין גדולה לא צריכה ב"ד נוטה מסיבה אחרת.

עד כאן נראה שיש שלוש דעות של תנאים :

ר' יונתן : תמיד צריך ב"ד נוטה.

ר' יאשיה : אף פעם אין צורך בב"ד נוטה.

ר' יהודה : צריך ב"ד נוטה למעט בסנהדרין גדולה שהיא של שבעים.

אך קשה על הבנה זו בדברי ר' יאשיה: לפי זה נראה שר' יאשיה לא יסבור
שפוסקים ע"פ רוב. והרי זה פסוק מפורש "אחרי רבים להטות"!

התירוץ לשאלה זו מורכב משני חלקים :

ו'אלא האי לנמות מאי עביד ליה? מוקים לה בדיני נפשות.
אבל בדיני ממונות לא? אלא הא דתנן שנים אומרים זכאי ואחד
אומר חייב שנים אומרים חייב ואחד אומר זכאי חייב נימא
דלא כרבי יאשיה?
אפילו תימא רבי יאשיה מייתי לה בקל וחומר מדיני נפשות ומה
דיני נפשות דחמירי אמר רחמנא זיל בתר רובא, דיני ממונות
לא כל שכן'.

החלק הראשון - בדיני נפשות מודה ר' יאשיה שצריך ב"ד נוטה. כלומר שצריך
מלכתחילה להעמיד ב"ד אי זוגי.

החלק השני – בדיני ממונות אמנם לא צריך להעמיד מלכתחילה ב"ד נוטה,
אבל ההכרעה תהיה על פי רוב.

יש שתי אפשרויות להבין את שאלת הגמרא ואת התירוץ של ר' יאשיה :

¹ שמות פרק כ"ג פס' ב'

- א. שאלו בגמרא: כיצד ידרוש ר' יאשיה את הפסוק "לנטות אחרי רבים להטות"? והתירוץ: הפסוק אומר ללכת ע"פ רוב, אז אני אלך ע"פ רוב בהכרעת הדין אבל אפשר שיהיה מספר זוגי של דיינים.
- ב. שאלו בגמרא: מה ר' יאשיה יעשה עם הדרשה "לנטות אחרי רבים להטות", המלמדת שצריך בי"ד נוטה? והתירוץ: נכון. אי אפשר בכלל שיהיה בי"ד עם מספר זוגי, ובדרשה ש"אחרי רבים..." הכוונה לבי"ד נוטה אכן נכונה, וגם ר' יאשיה מודה בזה.

מחלוקת רש"י ורבינו חננאל בדעת ר' יאשיה

- ישנה מחלוקת נוספת על דעתו של ר' יאשיה בין רש"י לרבינו חננאל.
- רש"י:** ר' יאשיה אומר שצריך לפחות שלשה דיינים, אבל לא דווקא שיהיו בי"ד נוטה.
- רבינו חננאל:** גם ר' יאשיה מסכים שצריך שיהיה בי"ד נוטה.
- רש"י מפריד בין החיוב של רוב לחיוב בבית דין נוטה. כלומר החובה לפסוק על פי רוב אינה מחייבת מספר אי זוגי של דיינים. על כן הוא יכול לומר שר' יאשיה לא מחייב בי"ד נוטה.
- רבינו חננאל סובר שהחובה לפסוק אחרי הרוב היא בבית דין נוטה לכן לדעתו גם ר' יאשיה יחייב בי"ד נוטה.
- לאור חידוד שיטתו של ר' יאשיה נסכם שנית את סברות התנאים:
- ר' יונתן: תמיד צריך בי"ד נוטה.
- ר' יאשיה: ע"פ רש"י לא צריך בי"ד נוטה (בדיני ממונות) אלא ללכת לפי רוב. ע"פ ר"ח: צריך בי"ד נוטה.
- ר' יהודה: צריך בי"ד נוטה למעט בי"ד של סנהדרין גדולה שהיא של שבעים.
- לפי זה, יש גם שינוי בנפקא מינות שהבאנו לעיל:
- א. **כיצד תהיה ההכרעה?** הנ"מ הזאת ירדה, כי כעת ראינו שלכולי עלמא צריך רוב.

- ב. **בי"ד של ארבעה:** לר' יונתן צריך רוב וא"א לעשות בו רוב אז אסור לדון בו. לר' יאשיה לפי רבינו חננאל זה אסור, כי צריך מספר אי זוגי של דיינים (בי"ד נוטה). לפי רש"י זה מותר, כי לא צריך בהכרח בי"ד נוטה.
- ג. **שנים שדנו (בדיעבד):** לר' יונתן נקבל את הדין אע"פ שצריך שלשה מלכתחילה מכיוון שלפיו מדאורייתא למדים שצריך שניים. לר' יאשיה דינם איננו קביל מפני שלפיו מדאורייתא צריך שלשה.

דעת התוספות ביבמות

התוספות ביבמות² דן בשאלה מדוע צריך בי"ד של שלשה ב'סמיכת פר' – הרי זה מקרה של 'פסיקה ייצוגית' ולכאורה אין צורך בבי"ד נוטה כי לא צריך פסיקה.

התוס' עונה שתי תשובות:

'וי"ל דהתם נמי איכא פלוגתא אי בעינן בכל כוחו,
ועי"ל דבכל דוכתין דבעינן ראוי לב"ד – אין ב"ד שקול'.

בתשובה הראשונה אומר התוס' שגם בסמיכת פר' יש צורך בפסיקה, כי יש דיון האם צריך בכל כוחו או לא. לפי תשובה זו החילוק בין 'פסיקה ייצוגית' לבין בי"ד שמכריע, עדיין קיים.

לעומת זאת, בתשובה השנייה, התוס' אומר שבכל מקרה שצריך בי"ד נצטרך בי"ד נוטה, בלי קשר לשאלה האם זו 'פסיקה ייצוגית' או הכרעה, ועל פי תשובה זו נראה שהתוס' סובר כרבינו חננאל שהחובה לפסוק אחר הרוב הינה בבי"ד נוטה בלבד, שלא כרש"י האומר שבבי"ד אפשר שיהיה מספר זוגי של דיינים ונלך אחר הרוב.

ובמקום שאין בו דיון ופסיקה, זה תלוי בשני התירוצים של תוס':

- א. ע"פ התירוץ הראשון – אין הכי נמי, באמת לא נצטרך בי"ד נוטה במקרה כזה.

² דף קא. ד"ה 'ואין'

ב. ע"פ התירוץ השני – החיוב של ב"ד נוטה הוא חיוב כללי, אין מושג כזה של ב"ד עם מספר זוגי של דיינים ולכן בכל מקרה נצטרך ב"ד נוטה.

ניתן לקשר את דעתו של ר' יהודה שהובאה לעיל³, לדברי התוס' כאן.

יש שתי אפשרויות להסביר את דעתו של ר' יהודה:

- א. אין צורך ב-71 דיינים בסנהדרין, משום שככל הנראה לא תהיה מחלוקת בין 35 ל-35, ותמיד יהיה מצב של רוב.
- ב. להבנתו צורת הסנהדרין מדאורייתא תמיד תהיה 70 ואי אפשר בשום מצב צורה אחרת.

דברי הרמב"ם וביאורם

הרמב"ם⁴ אומר שכל זמן שהדיינים רבים – הרי זה משובח, ומוטב שיהיו אחד עשר יותר מעשרה:

'אף על פי שבית דין של שלשה בית דין שלם הוא כל זמן שהן רבים הרי זה משובח ומוטב שיחתך הדין באחד עשר יותר מעשרה וצריכין שיהיו היושבים כולם שם בבית דין תלמידי חכמים וראויין'.

ניתן לשאול: איך יש לרמב"ם ה"א שיכול להיות ב"ד של עשרה, הרי זה לא ב"ד נוטה?

ואפשר לענות בשני אופנים:

- א. באמת ע"פ הרמב"ם מותר ב"ד שאינו נוטה לכן אמר עשרה.
- ב. הרמב"ם סובר שצריך ב"ד נוטה, ואסור ב"ד עם מס' זוגי של דיינים, והוא אמר עשרה דיינים רק כי זה מספר 'עגול' שמייצג ריבוי, ולא באמת התכוון שיחיה מותר לדון בעשרה.

³ שסנהדרין גדולה מורכבת מ-70 דיינים ולא 71.

⁴ הלכות סנהדרין פרק ב' הלכה י"ג

אם למקרא ואם למסורת

סוכם על ידי דוד אלפסי

- א. מחלוקת התנאים וההבדל בין אם למקרא ואם למסורת
- ב. משמעות הביטוי "אם"
- ג. האם המקרא אינו מסורת?
- ד. דעת ר' שמעון
- ה. למה יש קרי וכתוב?
- ו. משמעות סירובו של משה לשליחות
- ז. יסוד מחלוקת החכמים

מחלוקת התנאים וההבדל בין אם למקרא ואם למסורת

אגב בירור מספר הדיינים שדנים דיני ממונות הגמרא¹ מביאה ברייתא שבה מחלוקת בין ת"ק לרבי:

'תנו רבנן: דיני ממונות בשלושה, רבי אומר: בחמישה, כדי שיגמר הדין בשלושה'.

בהמשך הגמרא, דנים בדעותיהם ובמהלך הדיון עולה האפשרות שהמחלוקת שלהם תלויה בשאלה האם 'יש אם למסורת' או 'יש אם למקרא'.

בפסוקים בעניין דיינים כתוב²: "אשר ירשיען א-להים" וכתוב שם באותו פסוק פעם נוספת את המילה א-להים - "עז הא-להים יבוא דבר שניהם"³.

רבי סובר שיש אם למקרא. שמכיוון שקוראים "ירשיעון" ברבים הכוונה לשניים (בניגוד לכתוב שכתוב "ירשיען" ביחיד). ומכיוון שכך גם ה"א-להים" שמוזכר קודם מתייחס לשני דיינים ויוצא שיש ארבעה דיינים, ומשום שאי אפשר שיהיה מספר זוגי של דיינים - מוסיפים עליהם עוד אחד, ובסך הכל יוצא שצריך חמישה דיינים.

¹ סנהדרין דף ג:

² שמות פרק כ"ב

³ את הפעם הנוספת שמופיע הביטוי א-להים "ונקרב בעל הבית אל הא-להים" לא מחשיבים, שכן 'אין דורשין תחילות'. (רש"י)

רבנן לומדים כרבי אך לדעתם יש אם למסורת ומכיוון ש"ירשיען" כתוב בכתוב חסר הכוונה לדיין אחד, ובסך הכל יוצא שצריך שלושה דיינים.

הגמרא⁴ מביאה מקורות נוספים בהם יש דעות שונות של תנאים בשאלה אם יש אם למקרא או למסורת. בסיכום דיון הגמרא יוצא שיש ארבע העמדות בגמרא:

1. המחלוקת בין התנאים היא האם יש אם למקרא או למסורת.
2. לכו"ע יש אם למקרא, ולכל המחלוקות המוזכרות בגמרא יש העמדות צדדיות.
3. יש מחלוקת בין התנאים רק כאשר המקרא משנה את המסורת (למשל סוכות- סכת) אבל כאשר אין שינוי לכו"ע יש אם למקרא (כמו ב"לא תבשל גדי בִּחֲלָב")
4. יש מחלוקת בכל מקרה גם כאשר המקרא לא סותר את המסורת.

משמעות הביטוי "אם"

מה משמעות הביטוי אם למקרא או למסורת? בדרך כלל אנחנו רגילים לשימוש של חכמים בביטוי "אב" (בניין אב, אבות מלאכה, אבות נזיקין).

במשפחה אב ואם יוצרים את הילדים. לכל אחד יש את התפקיד שלו: האב נותן את הזרע והאם מקבלת אותו ומביאה אותו לידי ביטוי. כך גם היחס בין הקב"ה לתורה. התורה היא מימוש דבר ד' בעולם. על פי זה ניתן לומר שכביכול הקב"ה הוא האבא והתורה היא האמא, המגלה את רצון בעלה. ולכן כשרצו לומר מהי דרך הלימוד של התורה השתמשו בביטוי 'אם', לומר לנו שהתורה מוציאה לפועל את דבר ה' ע"י המקרא או המסורת.

הסבר נוסף שניתן לומר הוא מלשון אם קריאה, שזוהי אות המסייעת לנו לבטא בעזרתה אות נוספת וגם בעניינו 'אם' הינה שיטת לימוד המסייעת לנו להגיע להלכה הנכונה.

⁴ דף ד.

האם המקרא אינו מסורת?

שואל הי"ד רמ"ה: למה דווקא מה שנכתב נקרא 'מסורת', הרי ברור לנו שגם דרך קריאת התורה נמסרה בסיני, ולכן גם המקרא אמור להיות 'מסורת'!

ועונה: לקרוא בתורה כולם יודעים – כולם מצויים בבית הכנסת ומאזינים לקריאת התורה, אך בדרך כתיבת התורה – מילים בכתב מלא או חסר, ניקוד וכד', מעטים האנשים הבקיאים, ולכן דווקא דבר זה נקרא 'מסורת' שכן הוא נמסר מדור לדור לאנשים חכמים ונבונים.

דעת ר' שמעון

הגמרא בקידושין⁵ דנה על מכירת הבת לאישות או לשפחות אחרי שנמכרה כבר, שוחררה, וחזרה לאביה. הגמרא מביאה שם מחלוקת תנאים שיסודה בשאלה איך לדרוש את המילים "בבגדו בה", בפסוק⁶ "לְעַם זָכָר לֹא יִמָּשֶׁל לְמִכְרָהּ בְּבִגְדוֹ בָּהּ":

בגמרא זו מובאות שלוש דעות של תנאים:

1. ר"ע סובר שיש אם למקרא ומשמעות הפסוק היא - בבגד שלו, כלומר אחרי שהאדון פרס טליתו עליה, שוב אי אפשר למוכרה לשפחות.
2. ר"א סובר שיש אם למסורת ומשמעות הפסוק היא - בבגדה בה, כלומר אם מכרה לשפחות אי אפשר לחזור ולמוכרה לשפחות.
3. ר"ש דורש גם את המקרא וגם את המסורת. ולכן לשיטתו אין למוכרה לאישות אחר שפחות, ואין למוכרה לשפחות אחר אישות.

דעה ר"ש שיש גם אם למקרא וגם אם למסורת, מעוררת שאלה: כיצד ייתכן שאפשר ללמוד את שני הדרכים יחד, מה יקרה אם הם יסתרו אחת את השנייה?

כמו כן, גמרא זו סותרת את המסקנה בסוגייתנו, שעל פיה רבי שמעון סובר שיש אם למקרא.

על כך עונה רש"י בקידושין⁷:

⁵ דף יח:

⁶ שמות פרק כ"א פס' ח

⁷ ד"ה יש אם למקרא ולמסורת

וא"ת הא דאמר בסנהדרין גבי בסכת בסכת בסוכות לר"ש יש
אם למקרא,

התם ליכא למימר מקרא ומסורת דאי איתיה להאי ליתיה להאי
אם שלשה דפנות הכשרת לא תדרש מקרא ואם תפסול לא
תדרש מסורת אבל כאן יש לקיים שניהם כלומר לדעת ר"ש
מתי שאפשר לקיים את שתי הדרכים – לומדים בשתיהן, ומתי
שאינן אפשרות – אז יש 'אם למקרא'.

כלומר לפי ר"ש, כששתי הדרכים סותרות אז הולכים לפי המקרא, אך
כשאפשר לקיים את שתי דרכי הלימוד – לומדים את שתיהן.

סיכום דעות התנאים :

רבנן - תמיד יש אם למסורת,

רבי - תמיד יש אם למקרא,

ר"ש - כשאפשר מקיימים את שתי הדרכים, וכשאי אפשר אז רק את אם
למקרא.

למה יש קרי וכתבי?

לצורך המשך בירור הדברים נשאל שתי שאלות :

א. ממה נובע הפער בין דרך לימוד של 'אם למקרא' ובין דרך הלימוד של

'אם למסורת' דהיינו הכתיבה?

ב. מה הסיבה להעדיף את אחת הדרכים?

כדי לענות על השאלה הראשונה, נעיין בשאלה דומה, על משמעות ה'קרי'
וה'כתיב'. אנחנו מכירים בתנ"ך מקומות רבים בהם יש מילים שכתובות
באופן מסוים ונקראות באופן אחר. ומפרשי התנ"ך דנו בסיבה לכך :

שיטת הרד"ק היא שבגלות הראשונה אבדו הספרים ואנשי כנסת הגדולה
שמצאו אותם מצאו מחלוקות בין הקרי לכתבי, כלומר המקור של כל הבלבול
הזה הוא שכחה ובמקור היה רק משהו אחד. שיטה זו לא מסתדרת עם ר"ש
שאומר שאפשר ללמוד את שניהם.

שיטת האברבנאל בהקדמה על ירמיהו היא, שלא יכול להיות שזה נובע משכחה ולכן הוא נותן שתי סיבות להבדל הזה:

- א. יש סודות בתורה שאי אפשר להבין, ולכן יש פער בין איך שהתורה נכתבת לבין איך שקוראים אותה.
- ב. כשהעתיקו את התורה בימי עזרא לא ידעו כל כך טוב עברית, וכשעזרא עבר על התורה הוא התלבט איך לכתוב כל מיני מילים ולכן יש פער בין הקרי לכתוב.

שיטת המהר"ל כל הקרי והכתיב הוא הלכה למשה מסיני ויש חשיבות עצומה גם לכתוב וגם לקרי:
הכתיב - המילים הכתובות בספר - מייצג את החוכמה האלוקית.
והקרי - לשון בני האדם - מבטא את התגלות התורה במציאות. וכמובן שהתגלות זו היא חלקית ביחס לתורה האלוקית.

משמעות סירובו של משה לשליחות

בפרשת שמות, כשמשה מסרב למלא את שליחות ה' לדבר עם פרעה, הוא טוען שהוא "כבד פה וכבד לשון" כלומר, משה מתכוון שהוא לא מסוגל להוריד את התורה האדירה, העליונה למציאות. הוא לא מסוגל להוריד אותה ללשון בני אדם. לכן הקב"ה מצרף אליו את אהרן, כדי שמשה יקלוט את האלוקיות הטהורה ואהרן יוריד את הדברים ללשון בני האדם.

יסוד מחלוקת החכמים

עתה נחזור לשאלתנו השנייה - מה הסיבה של כל אחד מהתנאים להעדיף דווקא את אחת הדרכים?
על פי הסבר המהר"ל נאמר כך:
לדעת הסוברים יש אם למקרא - מה שקובע זו ההתגלות של התורה במציאות - על ידי בני האדם, שהרי התורה ניתנה לנו.
ואילו הסוברים יש אם למסורת הולכים אחרי המקור - אחר האלוקיות הטהורה, שהרי זוהי האמת המוחלטת.
ולדעת ר"ש התורה משתדלת ליישב בתוכה גם את המקור וגם כיצד המקור בא לידי ביטוי במציאות.

מומחה לרבים

סוכם על ידי אביתר יוסף אמיתי ואביעד בן זמרה

- א. הקדמה - דיין המומחה לרבים
- ב. מחלוקת רש"י ותוספות בהגדרת בית דין
- ג. דעת הרמב"ם והרא"ש
- ד. נפקא מינות
- ה. מהו מומחה לרבים?

הקדמה - דיין המומחה לרבים

הביטוי 'מומחה לרבים' מופיע לראשונה בברייתא בסנהדרין¹

'תנו רבנן: דיני ממונות בשלושה ואם היה מומחה לרבים דן
אפילו יחידי'.

דהיינו, מי שבדרגת מומחה לרבים יכול לדון לבדו. נשאלת כעת השאלה מהו
אם כן פירוש המושג מומחה לרבים?

ניתן להבין שדרגת 'מומחה לרבים' היא דרגה פחות ביחס ל'מומחה' - עליו
דיברנו כבר, וניתן ללמוד זאת מכך שהגמרא הוסיפה את המילה 'לרבים',
ומשמע שהוא לא מומחה מצד עצמו, אלא רק מומחה בשביל הרבים, כלומר
שהרבים קבלו אותו עליהם.

מומחה רגיל צריך להיות חכם מובהק ומנוסה בדינים, היודע לשקול בדעתו
ובשכלו עניינים שלא למד ושלא שמע מעולם ולדמות דבר לדבר, וכמו כן הוא
צריך להיות מפורסם לרבים כמומחה.

לעומתו, 'מומחה לרבים' לא צריך להיות דווקא 'סמוך', אלא מספיק שהרבים
יקבלו אותו עליהם.

¹ דף ה.

מחלוקת רש"י ותוספות בהגדרת בית דין

רש"י ותוספות חולקים על הגדרת בית הדין, האם בית דין הוא רק שלושה דיינים או גם אחד:

רש"י² אומר שגמרתנו היא רק לדעת רב אחא בריה דרב איקא הסובר כי אין עירוב פרשיות³ - ולכן דיין אחד כשר מן התורה לדון, שנאמר⁴ בלשון יחיד: "בצדק תשפוט עמיתך".

אמנם, סובר רש"י שאותו דיין כלל לא נחשב לבית דין, כי בית דין – הוא רק בשלושה דיינים.

תוספות⁵ סובר שמומחה לרבים דן יחידי והוא נחשב בית דין. ולמרות שמדאורייתא צריך שלושה מומחין למי שאומר שיש עירוב פרשיות, בכוח חכמים לתקן כי דיין אחד מומחה לרבים ייחשב גם הוא לבית דין.

בהבנה יותר חדה ניתן לומר שלרש"י רק שלושה דיינים יכולים להיחשב לבית דין, ואילו לתוס' בית דין יכול להיות מדיין אחד ומעלה, אך לפעמים צריך שלושה הדיוטות, לפעמים שלושה מומחים, לפעמים מומחה לרבים אחד, והכל כראות עינינו.

אם ניכנס עוד יותר לעומק נבין שלפי רש"י, בנוסף לתפקיד של בית הדין לדון את העם יש לו תפקיד נוסף - לסדר את חיי החברה על פי דרך ה', ועל כן דיין אחד - לא משנה כמה מומחה הוא, לא יכול לסדר את חיי החברה אלא רק שלושה דיינים. כעת נבין גם מדוע דווקא בית הדין יכול לכוף – כי זה חלק מתפקידו לסדר את חיי החברה. כמו כן, הודאה בפני בית הדין נחשבת להודאה, וזאת על מנת שניתן יהיה לסדר את הדברים בהמשך, כחלק מסידורה הכללי של החברה.

ואילו לתוס', תפקיד בית הדין הוא לדון בלבד, ולכן גם דיין אחד יוכל לשמש כבית דין לכל דבר ועניין.

² דף ד:

³ עירוב פרשיות - כלל בדרישת הכתובים אשר לפיו ישנן פרשיות שאינן מסודרות ונפרדות זו מזו, אלא מעורבות זו בזו, דהיינו שאינן עוסקות כל אחת בנושא שלה בלבד, אלא פסוק מפרשה אחת שייך לפרשה אחרת, אף על פי שלא נכתב בה פסוק זה אלא בחברתה.

⁴ ויקרא פרק י"ט פס' טו

⁵ דף ה. ד"ה ואם

דעת הרמב"ם והרא"ש

הרמב"ם⁶ כותב :

אע"פ שאין בית דין פחות משלושה מותר לאחד לדון מן התורה
שנאמר בצדק תשפוט עמיתך אחד שהיה מומחה לרבים או
שנמל רשות מבית דין הרי זה מותר לו לדון יחידי אבל ... אינו
חשוב בית דין.

הרמב"ם כתב שאין ביי"ד פחות משלושה, ובכל זאת אחד יכול לדון. ומכך
נראה שהוא סובר כרש"י שבית דין ודיין הם שני מושגים שונים. ומסיבה זו
כותב הרמב"ם שאף שמותר למומחה לרבים לדון, אין הוא נחשב כבית דין.

הטור⁷ מביא מחלוקת בין הרמב"ם לרא"ש בעניין הודאה בפני יחיד :

לפי **הרמב"ם** : הודאה בפני יחיד אינה מועילה.

לפי **הרא"ש** : הודאה בפני יחיד מועילה.

דעת הרמב"ם מסתדרת עם מה שהסברנו אותו לעיל כרש"י – הודאה בפני
יחיד לא מועילה שכן היחיד לא נחשב לבית דין.

כמו כן, נראה מכאן שדעת **הרא"ש** היא כדעת התוס' שכן הוא אומר שהודאה
בפני יחיד מועילה כהודאה בפני בית דין ומכאן שהוא מחשיב דיין יחיד כבית
דין.

נפקא מינות⁸

לפי רש"י, כל גמרתנו היא למאן דאמר 'אין עירוב פרשיות', הוא אומר זאת
במפורש. ככל הנראה הוא סובר כך כי אם היה עירוב פרשיות, אי אפשר היה
לדון ביחיד, שכן יש עירוב פרשיות, דהיינו שצריך שלושה דיינים דווקא. וכיוון

⁶ הלכות סנהדרין, פרק ב' הלכות י"א - י"ב

⁷ חושן משפט סימן ג'

⁸ כשזכיר את רש"י נתכוון גם לרמב"ם, וכשזכיר את תוס' נתכוון גם לרא"ש.

שהגמ' דווקא למאן דאמר אין עירוב פרשיות, יוצא שגזירת חכמים לא חלה על מומחה לרבים, דהיינו שהוא מקרה מיוחד בו חכמים התירו ליחיד לדון.

כמו כן מחלוקת זו קשורה באופן הדוק למחלוקתם של רש"י ותוס' בגמרא בדף ג' ע"א בה רב אחא בריה רב איקא אומר שדיין אחד כשר מדאורייתא שכן כתוב 'בצדק תשפוט עמיתך', ורש"י כותב שכיוון שרב אחא אמר בתחילת דף ג' כי אין עירוב פרשיות, ברור שהדיין לא צריך להיות מומחה. לעומת זאת, תוס' אומר שיכול להיות שרב אחא סובר כי יש עירוב פרשיות, אך אפשר שידון אחד מומחה משום שהתורה אמרה 'תשפוט' ביחיד, דהיינו שלפי זה הדיין היחיד צריך להיות מומחה.

מחלוקת זו קשורה אלינו שכן גם אצלנו רש"י אומר שהמומחה לרבים, שכפי שדייקנו לעיל אינו מומחה ממש, עדיין יכול לדון ביחיד למאן דאמר אין עירוב פרשיות, ואילו תוס' סבורים כי מומחה לרבים יכול לדון רק בשלושה, ואחרת הם לא נחשבים באמת לבית דין מדאורייתא, אלא רק הותרו מדרבנן, וזה מחבר אותנו לנפק"מ הבאה.

מכיוון שלתוס', לפי הגמ' שלנו מדאורייתא צריך שלושה מומחים כי יש עירוב פרשיות, מומחה לרבים הוא דרבנן, כמו שרבנן התירו לשלושה הדיוטות לדון, ואילו לרש"י מומחה לרבים הוא למהדרין מדאורייתא, שכן מהתורה אין עירוב פרשיות לפי הגמ' שלנו ולכן מהתורה צריך רק אחד הדיוט שידון, ורק חכמים החמירו לכך שידונו רק שלושה הדיוטות, או כפי שאומרת הגמ' שלנו – שידון המומחה לרבים.

נפק"מ נוספת בין רש"י והרמב"ם לבין הרא"ש והתוספות היא האם דיין המומחה לרבים יכול לחייב את הנדון לבוא לדין. לפי רש"י⁹ והרמב"ם¹⁰ – אין לו סמכות כמו של בית דין ולכן איננו יכול לחייב את הנידון לבוא לדין בפניו, ואילו לפי תוס'¹¹ והרא"ש¹² יחיד יכול לדון את האדם בעל כרחו, שכן היחיד נחשב לבית דין.

⁹ ד"ה אי קיבלוך עליהו

¹⁰ הלי' סנהדרין פרק ה' הלי' יג-יד

¹¹ דף ה.

¹² חו"מ סימן ב'

מהו מומחה לרבים

ישנן שתי אפשרויות להגדרת מומחה לרבים :

- 'גמירנא וסבירנא' – זו הגדרה פורמלית. או שאתה כזה, או שלא. זה כלל לא תלוי בשאר בני האדם.
- 'שרבים המחווה עליהם' – הגדרה חברתית. תלוי בשאר בני האדם ורק בהם.

אם נאמר כתוס' וכרא"ש, שמטרת בית הדין היא רק לדון, אזי אם האדם גמירנא וסבירנא, דהיינו יודע ללמוד ולהעלות סברות – בוודאי יוכל להיות דיין בבית הדין.

ואילו לרש"י האומר כי תפקיד בית הדין הוא לסדר את הקהילה ולהנהיג – אזי צריך את הסכמת החברה לעניין. כמובן שאת הרשות אפשר לקבל או מהעם או מריש גלותא.

נקיטת רשות

סוכס על ידי רזיאל סרור

- א. דיין שדן יחידי ומטרת נקיטת רשות
- ב. נפקא מינות
- ג. ההבדל בין ארץ ישראל לבבל

דיין שדן יחידי ומטרת נקיטת רשות

בגמרא בסנהדרין¹ פורטו אלה הרשאים לדון לבד, ובאלו אופנים הם נפטרים מתשלום במקרה שטעו:

אם היה מומחה לרבים דן אפילו יחידי. אמר רב נחמן: כגון אנא דן דיני ממונות ביחידי... איבעיא להו: כגון אנא דגמירנא וסבירנא ונקיטנא רשותא, אבל לא נקיט רשותא דיניה לא דינא או דילמא אע"ג דלא נקיט רשותא דיניה דינא?
ת"ש דמר זוטרא בריה דר"נ דן דינא וטעה אתא לקמיה דרב יוסף א"ל: אם קיבלוך עלייהו לא תשלם ואי לא זיל שלים ש"מ כי לא נקיט רשותא דיניה דינא ש"מ.
אמר רב: האי מאן דבעי למידן דינא ואי טעה מיבעי למיפטרא לישקול רשותא מבי ריש גלותא וכן אמר שמואל לישקול רשותא מבי ריש גלותא'.

על פי הגמרא מי שהוא 'גמיר וסביר' יכול לדון, אבל אם הוא טועה הוא צריך לשלם, אלא אם כן בעלי הדין קבלו אותו עליהם ואז הוא פטור מלשלם. ומי שקבל רשות מראש הגולה - פטור מלשלם.

השאלה הראשונה שנשאל היא - אם הדיין יודע לדון מדוע הוא צריך ליטול רשות בשביל לדון?

¹ דף ה.

תשובה: היה סיפור על תלמיד שלא נטל רשות והורה שלא כדיון, לכן אמרו שתלמיד לא יורה אלא אם כן הרשו לו.

מכאן נראה שמטרת נקיטת רשות היא כדי שיצא דין אמת, ויש שתי אפשרויות להבנת יסוד דין זה:

1. בירור ידע - המטרה היא בסך הכל לברר כמה הדיין יודע, ואם הוא יודע - לאשר אותו.
2. המטרה היא לתת לדיין סוג של סמכות, מין סמיכה של הדיין, לא 'סמיכה' אמיתית כי בוטלה הסמיכה, אבל נתינת תוקף לדין שלו, וכתוצאה מכך הוא לא ישלם.

נפקא מינות

א. **מי צריך לבקש רשות?** האם כל דיין חייב ליטול רשות או רק דיין שרוצה לדון יחידי?

לפי האפשרות הראשונה - כל דיין צריך בירור אם הוא יודע או לא, וכן נראה ממה שאמרו: תלמיד אל יורה אלא כנטל רשות.

לפי האפשרות השנייה - רק דיין יחידי צריך תוקף של סמיכה. לבית דין של שלושה יש תוקף בפני עצמו, והוא לא צריך לקבל תוקף לדין שלו. וכן כותב רש"י - שנקיטת רשות היא ביחידי.

ב. **מיהו 'ראש הגולה' נותן הסמכות?**

רש"י בד"ה 'שרודין', מסביר שמלכי פרס נותנין כוח - ולכן לבבל יש שררה חזקה לעומת ישראל. הסבר זה מתאים לאפשרות הראשונה, כי למלך יש כוח להחליט מי יודע לשפוט ומי לא, אבל זה לא מתאים לאפשרות השנייה, כי למלך אין כוח לסמוך כי זה לא קשור לכוח אלא דבר רוחני.

התוספות לעומתו מסביר 'דראש הגולה' מזכרין וארץ ישראל מנקבות', כלומר, בבבל יש כוח לסמוך כי הם מהצד היותר חזק מבחינה רוחנית (זכרים), לכן יש להם כוח לסמוך דיין. וזה כמוהו מתאים לאפשרות השנייה.

הנפקא מינא בין רש"י לתוס' תהיה - נתינת רשות של מלך גוי כמו מלכי פרס:

לפי רש"י רשותו תועיל, כי המטרה היא כוח ולא סמכות ולמלכים יש כוח². לעומת זה, לתוספות לא תועיל רשותו, כי נתינת הרשות היא בעצם הענקת סמכות של קדושה, ולמלך גוי אין סמכות של קדושה³.

ג. האם ניתן לכפות בלי נקיטת רשות?

לפי רש"י⁴ – הדיין יכול לכפות את הדין רק בגלל הכוח שקיבל מאת ראש הגולה – שקיבל ממלך פרס.

ולפי התוספות – אפשר לכפות גם בלי נקיטת רשות, אלא שאם טעה – יצטרך לשלם.

ההבדל ביניהם הוא עקרוני: לפי רש"י נקיטת הרשות בעצם 'מגדירה' את הדיין כדיין, ואילו לפי תוספות הדיין נחשב דיין גם בלי נקיטת רשות, ולכן אם הוא מומחה לרבים – יכול לכפות גם בלי נקיטת רשות.

ההבדל בין ארץ ישראל לבבל

הגמרא אומרת שארץ ישראל הם בבחינת "מחוקק" ובבל בבחינת "שבט"⁵. כלומר נקיטת רשות של בבל מועילה גם לארץ ישראל, ונראה שמצד הסמכות – סמכותה של בבל יותר חזקה.

אבל מצד העברת התורה ארץ ישראל היא יותר טובה, ולכן רק בארץ ישראל אולי יוכלו לעשות דיין אמיתי, ולחדש את הסמיכה.

יוצא אם כן, שהיחס בין בבל לארץ ישראל, הוא יחס של בעלי תורה מול בעלי שררה.

² וכן כתב הש"ך

³ וכן כתב ביתומים'.

⁴ וכן סובר הרמב"ם

⁵ על פי הפסוק "לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו" (בראשית מ"ט, י')

הוראה במקום רבו

סוכס על ידי עידו פריימן

- א. איסור הוראה במקום רבו ושתי אפשרויות להבנתו
- ב. נפקא מינות בין שתי האפשרויות
- ג. הוראה חד פעמית
- ד. ההבדל בין נבואה להלכה

איסור הוראה במקום רבו ושתי אפשרויות להבנתו

הגמרא¹ אומרת שאסור לתלמיד להורות הלכה בפני רבו :

'תלמיד אל יורה הלכה במקום רבו אלא אם כן היה רחוק ממנו
שלש פרסאות כנגד מהנה ישראל'.

מדברי הגמרא משמע שאם רבו רחוק ממנו ג' פרסאות, מותר לו.

מה ההבדל בין תוך ג' פרסאות לבין מחוץ לג' פרסאות?

במסכת עירובין² מוזכר דין זה, אך בפשט הגמרא שם, אין היתר להורות הלכה
גם אם רבו רחוק ממנו ג' פרסאות, אך בכל אופן אינו חייב מיתה, ונראה
לכאורה שיש סתירה בין הגמרות!

תוס'³ מתרצים כך :

'אלא אם כן רחוק ממנו כו'.... ומיהו קשה מהא דקאמר התם
דרב המנונא לא אורי בחרתא דארגיז בשני דרב הונא לפי
שתלמידו היה והכא משמע דחוץ לשלש פרסאות יכול
להורות... ונראה דהתם מיירי בלא נטל רשות מרבו.'

¹ סנהדרין דף ה :

² דף סב :

³ בסנהדרין ד"ה 'אלא אם כן'

לפי התוספות הגמרא בעירובין עוסקת במקרה שהתלמיד לא נטל רשות מרבו, ואילו אצלנו עוסקים במקרה שהתלמיד נטל רשות מרבו.

וצריך להבין מה משנה העובדה שהתלמיד נטל רשות מרבו.

אפשר להבין את האיסור בהוראה בפני רבו בשתי דרכים :

1. ההוראה פוגעת בכבוד רבו.

2. ההוראה פוגעת בסדרי הפסיקה, ומעבירה לתלמיד סמכות הלכתית ששייכת לרב.

נפקא מינות בין שתי האפשרויות

במקרה רגיל של הוראה במקום רבו, שתי הבעיות מתקיימות, אך במקרים מסוימים יהיו הבדלים בין האפשרויות :

א. ג' פרסאות :

על פי האפשרות הראשונה, אפשר להבין את ההבדל בין בתוך ג' פרסאות לבין מחוץ לג' פרסאות : כשהתלמיד רחוק מרבו, הרב לא נפגע מכך שהתלמיד הורה הלכה, אך האפשרות השניה לא מסתדרת, שהרי עדיין יש כאן בעיה של נטילת סמכות הלכתית לתלמיד שלא שייכת לו.

ב. נטילת רשות :

על פי האפשרות השניה, אפשר להבין את ההבדל בנטילת רשות : אם התלמיד נוטל רשות, הוא אינו נוטל סמכות הלכתית שאין לו, כי הרב העביר לו סמכות. אך האפשרות הראשונה לא מסתדרת, שהרי עדיין יש פגיעה בכבוד רבו, אם הוא בתוך ג' פרסאות.

ג. תלמיד חבר :

הגמרא בעירובין פוסקת שלתלמיד חבר אסור להורות בתוך ג' פרסאות, אך מחוץ לג' פרסאות – מותר. תלמיד חבר הוא מצד אחד חכם כמו הרב אך מצד שני למד ממנו מספר דברים : על פי האפשרות הראשונה - יש כאן פגיעה בכבוד רבו (הפגיעה בכבוד רבו נובעת מכך שהוא למד ממנו), שכן הוא תלמידו, אך אין פגיעה בסדרי הפסיקה (שכן הוא חכם כמותו, ולכן יש לו סמכות הלכתית).

לכן אסור לו להורות בתוך ג' - כי שם עדיין יש פגיעה בכבוד רבו, אך מחוץ לג' פרסאות - מותר לו, שכן שם יש רק בעיה של סמכות הלכתית שאינה שייכת בתלמיד חבר.

הוראה חד פעמית

הרמב"ם⁴ אומר שמחוץ לג' מותר להורות באופן חד פעמי. כנראה הרמב"ם מבין זאת מלשון הגמרא בעירובין - 'איכלע'. היסוד לחילוק זה קשור לבעיות בהוראה – כבר אמרנו שמחוץ לג' פרסאות אין בעיה של פגיעה בכבוד רבו, אלא רק של הסמכות ההלכתית, ובאופן חד פעמי אין פגיעה בסמכות ההלכתית.

ההבדל בין נבואה להלכה

בתורה יש שני מקרים של הוראה בפני רבו – בסיפור של אלדד ומידד, שם משה מחל על כבודו, ובסיפור של נדב ואביהוא (שחטאם היה הוראת הלכה בפני רבם), שם לא היתה מחילה והם מתו.

מה ההבדל? אלדד ומידד לא מורים הלכה אלא נבואה, ובנבואה אין בעיה של סדרי הפסיקה, כי הנבואה מתחדשת כל הזמן, ואילו בהלכה אין רשות לנביא לחדש.

לסיכום: ראינו שיש שני טעמים לאיסור הוראה במקום רבו – פגיעה בכבוד, ופגיעה בסדרי הפסיקה, וראינו את ההשלכות השונות, ומתי יהיה מותר להורות.

⁴ הלכות תלמוד תורה פרק ה' הלכות ד-ו

פשרה

סוכם על ידי בנימין אבידן

- א. מספר הדיינים בפשרה והיחס בין פשרה לדין
- ב. נפקא מינות בין שני הצדדים בחקירה
- ג. המושגים ביצוע מול פשרה
- ד. מצוות עשיית פשרה.

מספר הדיינים בפשרה והיחס בין פשרה לדין

בגמרא¹ מופיעות מספר דעות בנוגע למספר הדיינים בפשרה :

ר"מ – שלושה, רשב"ג – שניים, חכמים – אחד.

למסקנת הגמרא רשב"ג סובר באופן עקרוני כחכמים, אלא שמצריך שניים כדי שיהיו עדים, ויוצא שישנן רק שתי דעות: ר"מ מצריך שלושה, וחכמים מצריכים דין אחד.

הגמרא מעמידה את מחלוקת ר"מ וחכמים בשאלה האם מקישים בין פשרה לדין.

מה יסוד המחלוקת בעניין?

ניתן להבין את המושג פשרה בשתי אפשרויות :

- א. פשרה אינה דין - עניינה לעשות שלום בין שני הנידונים, לפשר ביניהם על מנת שיגיעו להסכמה. אין בפשרה דין אמת אלא יסוד השלום.
- ב. פשרה היא דין - אמנם אי אפשר להגיע לכל האמת אבל לעיתים עדיף לצדוק 100% ב- 50%, מאשר 50% לצדוק ב-100%.

על פי החקירה ניתן להציע :

¹ סנהדרין ו.

ר"מ המצריך שלושה דיינים בפשרה כנראה מבין כאפשרות השנייה שפשרה היא סוג של דין, ולכן צריך שלושה דיינים כמו בדין.

לחכמים המסתפקים בדין אחד בפשרה נראה להציע שפשרה היא כאפשרות הראשונה - עשיית שלום בהסכמה, לכן אין צורך כמו בדין בשלושה דיינים.

נפקא מינות בין שני הצדדים בחקירה

לשאלה האם פשרה היא תהליך של שלום וגישור או פסיקת דין, יש כמה נפקא מינות:

1. האם מספיק רוב או שצריך הסכמה של כלל הדיינים.

התוס'² מצריך הסכמה של כל הדיינים בפשרה:

'בפשרה לא אזלינן בתר רובא עד שיסכימו שלשתן לדעה אחת כדאמר בע"ז כדשיימי בי תלתא אפילו תרי מגו תלתא כדאמרי בי תלתא עד דאמרי תלתא'.

הערוך לנר על אתר מקשה: 'לא ידעתי מנא ליה לתוס'?

ונראה להציע שהדבר תלוי בחקירתנו: אם פשרה היא ממש דין, אז כמו שבדין מספיק רוב כך יהיה גם בפשרה, ואם היא רק תהליך גישור ושלום, יכול להיות שנצטרך הסכמה של כלל הדיינים.

2. האם צריך הכשרת דין למען עשיית פשרה?

אם פשרה היא סוג של זה דין אז ודאי שכן. ואם פשרה היא שלום וגישור אז אולי נוכל גם עם דין שאינו 'מוסמך'.

3. קנין בפשרה

² סנהדרין ו: ד"ה ביצוע

בהמשך הגמרא אמרו :

'אמר רב אשי ש"מ פשרה אינה צריכה קנין, דאי סלקא דעתך
צריכה קנין – למ"ד צריכה, תלתא למה לי? תסגי בתרי וליקני
מיניה!'

נחלקו הראשונים האם פשרה בשלושה צריכה קנין :

רש"י³ כתב :

'והלכתא פשרה צריכה קנין – ואפילו נעשית בשלושה'.

היד רמ"ה⁴ כתב :

'ואם נפשך לומר דר"מ דבעי ג' דמקיש פשרה לדין לא בעי קנין,
רדין לא בעי קנין ואמטו להכי בעי ג' כי דיוקא דרב אשי, ורבנן
סניא להו בחד – סבירא להו דפשרה צריכה קנין מאחר דלא
מקשינן פשרה לדין'.

לפי רש"י גם למ"ד פשרה בשלושה – היא צריכה קנין, וליד רמ"ה למ"ד
שלושה – לא צריך קנין.

לכאורה שאלה זו תלויה בחקירתנו :

אם פשרה אינה כדין אלא עשיית שלום – צריך לעשות קנין על מנת לחייב את
הצדדים.

4. פשרה עד מתי?

בגמרא בדף ו : נאמר בברייתא 'נגמר הדין אי אתה רשאי לבצוע'.

וברש"י - 'שאמרו : איש פלוני אתה זכאי, איש פלוני אתה חייב'.

יוצא שגם כאשר הדין כבר יודע מה הדין אך עדיין לא אמר לנידונים, ניתן
לעשות פשרה.

³ דף ז. ד"ה והלכתא

⁴ ד"ה ודייק רב אשי

לעומת זאת בהמשך הגמרא⁵:

רבי שמעון בן מנסיא אומר: שנים שבאו לפניך לדין, עד שלא תשמע דבריהן, או משתשמע דבריהן ואי אתה יודע להיכן דין נוטה – אתה רשאי לומר להן: צאו ובצעו. משתשמע דבריהן ואתה יודע להיכן הדין נוטה – אי אתה רשאי לומר להן: צאו ובצעו.

על פי הברייתא נראה לומר שפשרה היא עשיית שלום ואינה דין ולכן גם אם הדין יודע מה הדין אך עדיין לא אמר לנידונים רשאים לעשות פשרה.

לעומת זאת ע"פ ר' שמעון בן מנסיא פשרה היא סוג של דין ולכן אם יש לך דין מדויק יותר והדין יודע לאן הדין נוטה אסור לעשות פשרה.

המושגים ביצוע ופשרה

במהלך הסוגיה הגמ' משתמשת לעיתים במילים 'ביצוע' ולעיתים במילה 'פשרה':

'ביצוע בשלישה דברי ר"מ וחכ"א פשרה ביחיד'.

מעניין שר"מ שמצריך שלושה דיינים משתמש במילה ביצוע וחכמים המצריכים דין אחד משתמשים במילה פשרה.

אפשר לומר שהדבר תלוי בנושא, כלומר למי מתייחסת הפשרה: לכסף או לאנשים. אם ההתייחסות היא לכסף, אז הלשון המתאימה היא 'ביצוע', אך אם ההתייחסות היא לאנשים והסכמתם – לזה מתאימה לשון 'פשרה'.

ועל כן **ביצוע** הוא **דין** המתייחס לכסף. **פשרה** המתייחסת לרצון האנשים להגיע לשלום.

⁵ דף ו:

מצוות עשיית פשרה

בגמרא⁶ הוזכרו שתי דעות קיצוניות של תנאים בעניין ההיתר לעשות פשרה :

ר"א בנו של רבי יוסי הגלילי : אסור לבצוע וכל הבוצע חוטא.

לדעתו פשרה אינה נכונה, כי לא יכול להיות ששני הצדדים צודקים חלקית, וכדי לעשות צדק צריך לקיים את הדין. הוא ודאי מבין שאין שום צד של דין בביצוע שהרי זה דין שקרי. אך גם הוא מביא בברייתא שאהרן (שאינו דין) היה עושה שלום בין איש לרעהו, כי כאן מדובר על המציאות מחוץ לבית דין.

רבי יהושע בן קרחה : יש מצווה לבצוע, והפסוק שהוא מביא כראייה : "אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם", ו'משפט שלום' זה ביצוע.

על פי הבנה זו פשרה היא חלק מהדין ומחובת הדיינים לדון, והיא משפט שלום.

⁶ סנהדרין דף ו :

כהונה ומלכות - פתיחה לפרק שני

סוכם על ידי הדר גפן ואביעד סמואל

- א. מלך וכהן גדול – מנהיגים של שתי 'ממלכות'
- ב. דוגמאות למתח בין המלך לנביא
- ג. מבנה ההנהגה הישראלית
- ד. היחס בין הממלכות

מלך וכהן גדול – מנהיגים של שתי 'ממלכות'

המשנה¹ דנה במלך וכהן גדול ומשווה ביניהם בכמה דינים².

כשאנחנו רואים שני גורמים שהמשנה משווה אותם זה לזה, אנחנו צריכים לשאול את עצמנו האם הם 'נקלעו' לאותה משנה סתם כי דיניהם שווים, או שהם בכוונה ביחד כי יש קשר פנימי ומהותי בין שניהם, ולענייננו – מה הקשר הפנימי בין המלך והכהן הגדול³.

למעשה, יש דמיון רב בין השניים:

- לכל אחד יש את ה'ממלכה' שלו:
המלך - מולך על הארץ,
הכהן הגדול - 'מולך' על המקדש⁴.

¹ יח.

² עדות, אבילות, דיני יבום חליצה ועוד.

³ וכן בכל הש"ס - לדוגמא, המשנה בברכות ובעוד מקומות מונה 'נשים עבדים וקטנים', וגם שם יש לשאול האם יש קשר ביניהם או שלא.

⁴ הכה"ג הוא היחיד שיכול לעבוד במקדש מתי שרוצה והיחיד שיש לו הזדמנות להכנס לכל המקדש - כולל קה"ק. בנוסף, על הכה"ג נאמר "מן המקדש לא יצא" (ויקרא כ"א, י"ב), נכון שישנה מחלוקת בדיוק על מה הפסוק מדבר, אבל אין מקרא יוצא מידי פשוטו, ומובן בפשטות שמקומו של הכה"ג הוא המקדש.

- **לשניהם יש בגדים מיוחדים :**
המלך- הרמב"ם⁵ כותב שלמלך יש בגדים נאים ומפוארים :
 '...ומתקן עצמו ומתנאה במלבושין נאים ומפוארים שנאמר מלך
 ביפיו תחזינה עיניך'.
לכה"ג יש את שמונת הבגדים הייחודיים לו.
 בנוסף, אסור לאדם זר ללבוש את בגדי המלך או הכה"ג.
- **'הכתר' שבראשם :**
המלך עוטר על ראשו כמו שכותב הרמב"ם⁶ "ומשים כתר בראשו",
לכה"ג מונח הציץ על הראש הנקרא בתורה 'נזר'⁷.
- **לשניהם יש צבא :**
למלך יש את צבא החיילים כמו שכותב הרמב"ם⁸ :
 'ושולח בכל גבול ישראל ולוקח מן העם הגבורים ואנשי חיל
 ועושה מהן חיל למרכבתו ובפרשיו'.
לכה"ג יש את הכהנים והלוויים כמאמר הכתוב⁹ :
 "ואתנה את הלויים נתנים לאהרן ולבניו"
 גם בסיפור הקטרת עוזיה המלך, ניתן לראות שהיה לכה"ג צבא :
 "ויבא אחריז עזריהו הכהן ועמו כהנים לה' שמונים בני חיל"¹⁰.

⁵ הלכות מלכים פ"ב ה"ה

⁶ שם

⁷ שמות ל"ט, ל'

⁸ שם פ"ד ה"ב

⁹ במדבר ח', י"ט

¹⁰ דברי הימים ב' כ"ו, י"ז

- **לשניהם יש אוצרות:**
למלך - הרמב"ם כותב¹¹: 'רשות יש למלך ליתן מס על העם לצרכיו'.
הכה"ג - הכה"ג אחראי על כל ההקדש, אוצרות המקדש ומחצית השקל.

- שניהם נמשחים בשמן המשחה:
המלך - הרמב"ם¹² כותב:
'כשמעמידין המלך מושחין אותו בשמן המשחה'.
הכה"ג - נמשח ע"י שמן המשחה "ואת אהרן ואת בניו תמשח וקדשת אותם לכהן ליי"¹³.

- שניהם נדרשים למראה נאה:
המלך - "מלך ביפיו תחזינה עיניך"¹⁴.
הכה"ג - 'אמת מה נהדר היה מראה כהן גדול'¹⁵.

- דין ירושה:

הרמב"ם¹⁶ כותב:

'כשימות המלך או כהן גדול או אחד משאר הממונים, מעמידין תחתיו בנו או הראוי ליורשו, וכל הקודם לנחלה קודם לשררות המת, והוא: שייהיה ממלא מקומו בחכמה, או ביראה אף על פי שאינו כמותו בחכמה, שנאמר: במלך: הוא ובניו בקרב ישראל, מלמד שהמלכות ירושה, והוא הדין לכל שררה שבקרב ישראל, שהזוכה לה, זוכה לעצמו ולזרעו'.

- בשניהם חייבים לנהוג כבוד:

¹¹ שם ה"א

¹² שם פ"א ה"ז

¹³ שמות ל', ל'

¹⁴ ישעיה ל"ג, י"ז

¹⁵ סדר העבודה

¹⁶ הלכות כלי המקדש והעובדים בו, פ"ד ה"כ

המלך - הרמב"ם¹⁷ מונה איסורים הנוהגים במלך מצד העם מפני החובה לכבדו, לדוגמא: איסור לראותו מסתפר, איסור לשבת על כסאו וחייב להשתחוות לו.

הכה"ג - הרמב"ם¹⁸ מתאר את היחס המורכב בין המלך לכה"ג: 'אבל כוהן גדול אינו בא לפני המלך, אלא אם רצה; ואינו עומד לפניו, אלא המלך עומד לפני כוהן גדול, שנאמר "ולפני אלעזר הכוהן יעמוד, ושאל לו" (במדבר כז, כא). אף על פי כן מצוה על כוהן גדול לכבד את המלך, ולהושיבו, ולעמוד מפניו, כשיבוא לו. ולא יעמוד המלך לפניו, אלא כשישאל לו במשפט האורים'.

אנחנו רואים כאן יחסים מורכבים של כבוד בין המלך לכהן הגדול. מצד אחד - המלך חייב בכבוד כה"ג, ומצד שני - מצווה על הכה"ג לנהוג כבוד במלך.

דברים אלו פותחים לנו פתח להסתכלות על המתיחות הגדולה השוררת בין המלך ומוסד המלוכה בכללות לבין הכהן הגדול ואיתו מוסד הכהונה. אפשר להסתכל עליהם בתור שני מלכים המשתמשים בכתר אחד¹⁹.

בעם ישראל ישנן שתי ממלכות - הממלכה הרוחנית המתגלית בבית המקדש ומלכה הוא הכה"ג, והממלכה הארצית המתגלית בארמון המלוכה ומלכה הוא המלך. לכל אחת מהממלכות הללו יש 'מיישרים' - גוף או אדם הנועד ליישר את דרכו - לכה"ג יש את הסנהדרין (היושבים בביהמ"ק), ולמלך יש את הנביא.

נפקא מינה פשוטה בין שני המיישרים:

הרמב"ם²⁰ כותב בעניין הבורח מפני שפסק המלך להורגו:

'אבל מי שפחד מן המלך שלא יהרגנו בדין המלכות או מבית דין שלא יהרגנוהו בהוראת שעה וברח למזבח ונסמך לו ואפילו היה זר הרי זה ניצל ואין לוקחין אותו מעם המזבח למות לעולם. אלא אם כן נתחייב מיתת בית דין בעדות גמורה והתראה בשאר כל הרוגי בית דין תמיד'.

¹⁷ הלכות מלכים פ"ב ה"א-ו- "כבוד גדול נוהגין במלך"

¹⁸ שם ה"ו

¹⁹ ע"פ חולין ס':

²⁰ הלכות רוצח ושמירת נפש פ"ה ה"ד.

אם המלך, שנמצא במלכות החול, גזר על מישהו שיהרג ואותו נידון למוות ברח למקדש, מלכות הקודש - מלכות הנצח, יש איסור להוציא אותו להורג. לעומת זה, אם הנידון נידון בבית דין, שמקושר גם הוא למלכות הקודש²¹, מוציאים אותו מהמקדש והורגים אותו.

דוגמאות למתח בין המלך לנביא

עוזיהו

עוזיהו התחיל למלוך בגיל שש-עשרה²², והיה מלך צדיק :

"ויעש הישר בעיני ה' ככל אשר עשה אמציהו אביו"²³.

מה היה חסר לעוזיהו? עוזיהו רצה לשלוט גם על הממלכה הרוחנית. עוזיהו רצה חוץ מהתפקיד המלוכתי גם להיות כה"ג. עוזיהו נכנס להקטיר קטורת חרף האזהרות של הסובבים אותו ויצא עם צרעת על מצחו.

"וכחזקתו גבה לבו עד להשחית וימעל בה' א-להיו ויבא אל היכל ה' להקטיר על מזבח הקטרת ויבא אחריו עזריהו הכהן ועמו כהנים לה' שמונים בני חיל ויעמדו על עזיהו המלך ויאמרו לו לא לך עזיהו להקטיר לה' כי לכהנים בני אהרן המקדשים להקטיר צא מן המקדש כי מעלת ולא לך לכבוד מה' א-להים ויזעף עזיהו ובידו מקטרת להקטיר ובזעפו עם הכהנים והצרעת זרחה במצחו לפני הכהנים בבית ה' מעל למזבח הקטרת"²⁴.

"והצרעת זרחה במצחו" - במקום ציץ הנקרא "קודש לה"²⁵, הוא מקבל צרעת. לא רק זה, אלא שגם הוא נצרך לכהן שיטפל בו כמו כל מצורע.

"ויפן אליו עזריהו כהן הראש"²⁶. ראש בראש - קודש לה' מול הצרעת.

²¹ הסנהדרין חציה בקודש וחציה בחול, מענייני הסנהדרין להכשיר ולפסול כהנים וכו'.

²² דה"ב כ"ו, א'.

²³ שם שם, ד' וכן במל"ב ט"ו, ג'.

²⁴ דה"ב שם ט"ז-י"ט.

²⁵ שמות כ"ח, ל"ו.

²⁶ דה"ב שם, כ'.

קורח

המדרש רבה כותב על קורח²⁷:

‘וקרח שפקח היה מה ראה לשטות הזה אלא עינו המעתו ראה שלשלת גדולה עומדת הימנו שמואל ששקול כמשה ואהרן שנאמר: “מִשֶׁה וְאַהֲרֹן בְּכֹהֲנֵי וְשְׂמוּאֵל בְּקוֹרְאֵי שְׁמוֹ” עשרים וארבעה משמרות עומדות מבני בניו שכולם מתנבאים ברוח²⁸: “כָּל אֱלֹהִים בָּנִים לְהִימָן” אמר אפשר הגדולה הזו עתידה לעמוד ממני ואני אדום ולא ראה יפה לפי שבניו עשו תשובה ועומדין מהן ומשה היה רואה לכך נשתתף לבא לאותה חזקה ששמע מפי משה שכולם אוברין ואחד פליט “וְהָיָה הָאִישׁ אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ הוּא הַקָּדוֹשׁ”.

קרח חושב שמגיע לו גם את המלוכה וגם את הכהונה ולכן הוא פותח שתי חזיתות:

חזית ראשונה מול אהרן, יחד עם מאתיים וחמישים מקטירי הקטורת הם קוראים תיגר על כהונתו של אהרן. עונשם היא אש שיוצאת מקה"ק ואוכלת אותם, כלומר - עונש שמגיע מלמעלה, מבפנים.

החזית השניה היא מול משה. קרח, דתן ואבירם קוראים תיגר על הנהגתו של משה רבינו. במקרה זה, העונש מגיע מהקרקע שפותחת את פיה ואוכלת אותם כתגובה לערעור מעמדה של המלוכה וההנהגה הארצית.

בת יפתח

הילקוט שמעוני²⁸ מספר על המתח בין יפתח לפנחס בנוגע להפרת נדרו של יפתח על הקרבת בתו:

²⁷ מד"ר במדבר י"ח, ח'.

²⁸ ילקוט שופטים רמז ס"ח (פרק י"א).

יולא היה שם פנחס שיתיר לו את נדרו? אלא פנחס אמר הוא צריך לי ואני אלך אצלו. יפתח אמר אני ראש קציני ישראל ואני אלך אצלו, בין דין לדין אבדה הנערה'.

יפתח היה מלך הארץ. הוא גם נקבר בכל הארץ. ופנחס, שהיה שולט במלכות הנצח והקודש ניטלה ממנו רוח הקודש. כמו שדורש הילקו"ש²⁹:

ו'שניהם נענשו בדמיה. יפתח מת בנשילת אברים בכל מקום שהיה הולך אבר נשול ממנו והיו קוברים אותו הדא הוא דכתיב "וימת יפתח ויקבר בערי הגלעד", בעיר גלעד אין כתיב כאן אלא בערי הגלעד. פנחס נטלה הימנו רוח הקדש שנאמר "ופנחס בן אלעזר נגיד היה עליהם לפני ה' עמו".

מבנה ההנהגה הישראלית

בתחילת פרשת שופטים מוצג המבנה ההנהגתי של עם ישראל:

- שופטים
- מלך
- נביא
- כהן

זה מבנה ההנהגה. שופטים הם המבצעים בהנהגת הכהן, והמלך הוא המבצע בהנהגת הנביא.

הרמב"ם³⁰ אומר שנביא יכול לחדש דבר רק כהוראת שעה, וכך גם הכהן. לעומת זאת הוראת המלך והוראת הסנהדרין הן הוראות קבועות.

ההלכה אומרת שכהן גדול שעבר נחשב להרבה עניינים עדיין ככהן גדול, לעומת המלך שברגע שעבר הוא נחשב להדיוט³¹. המלך הוא זמני, מלכות זמנית, לכן כשהוא עובר הוא נחשב כמו הדיוט.

²⁹ שם.

³⁰ הלכות יסודי התורה פ"ט ה"ג-ד'.

³¹ למשל לעניין הקרבן שמתכפר בו.

לעומת זאת הכה"ג הוא ממלכות הנצח, ולכן גם כשהוא עובר הוא עדיין נשאר בממלכות הנצח.

היחס בין הממלכות

איזו ממלכה יותר חשובה?
במבט פשוט, הממלכה הרוחנית נראית יותר חשובה. יש עניין שהממלכה הארצית תתכופף בפני הממלכה הרוחנית.

ההוכחה לזה - היינו מצפים שמי שיבנה את המקדש יהיו רק אנשים ששייכים לממלכת הנצח - הכהנים בלבד. אך מי שמצווה לבנות את המקדש בפועל הוא דווקא המלך, וזה בא לבטא את העובדה שהמלך כפוף למקדש.

אבל יש אפשרות שנייה ויותר עמוקה: אם זה נכון שמלכות הארץ תתכופף בפני מלכות המקדש, איך הגיוני שהיחיד שיכול לשבת בעזרה הוא המלך?

לכן נראה לפרש שמלכות הארץ היא כמו הגוף, ומלכות הרוח דומה לנשמה.

יסוד התגלות הקב"ה בעולם הוא שעצם חייבת להיות מתוך עולם החול³². המלוכה בישראל באה לגלות בארץ את יסוד הנצח. תפקיד הגוף הוא לגלות בתוכו, בעולם, את הנשמה. ולכן דווקא המלך הארצי מצווה לבנות את המקדש.

אי אפשר שהמקדש יתגלה בלי שהחומר יהיה מוכן. אולם, האידיאל הוא שהגוף יכיר בערכו כמגלה הקודש ויבין שזה תפקידו, ותהיה מלכות אחת.

לכן, בממלכות הנצח לא שייכת ישיבה. בממלכות הנצח עושים, לא נחים. אבל למלך מותר כי רק כשמלכות החול תהיה **מיושבת** מלכות הקודש תוכל להגלות בצורתה המיטבית.

המלך הופך גם את מלכות הארץ למלכות נצחית. כשאדם מכיר בנשמתו, גם גופו הופך להיות נצחי³³. ולכן המלכות מצד אחד מתכופפת ומהצד השני יכולה לשבת בעזרה.

³² להרחבה - תניא פרק ל"ה.

³³ צדיקים במיתתם נקראים חיים.

מטרת עם ישראל היא להחיל את הנצח על העולם. ולכן אנחנו רוצים שתהיה התאמה בין הכהונה למלכות שתאפשר את החלת מלכות הרוח על מלכות החומר ורק כך תגיע הגאולה השלמה והאמיתית.

משה רבינו היה בהתחלה היה גם מלך וגם כהן גדול. כשהוא גמר לבנות את המשכן הוא הביא את הכהונה לאהרון כי הוא הבין שצריכה להיות הרמוניה ביניהם.

א"כ למה משה רבינו לא נשאר עם הכהונה?
דבר זה מובן מפרשת ויחי. שם יעקב אומר לראובן "יתר שאת ויתר עז"³⁴,
ורש"י מפרש:

"יתר שאת – ראוי היית להיות יתר על אחיך בכהונה, לשון נשיאות כפים. ויתר עז – במלכות'.

הכהונה והמלוכה היו אמורות להיות מאוחדות. בגלל הפיצול שנגרם בחטא ראובן, המלוכה והכהונה לא יכלו לשכון יותר באדם אחד והן נפרדו.

האידיאל כמובן הוא לשוב ולחבר בין הכהונה והמלכות.

חלק מהתיקון כבר קרה: למלך יש ספר תורה שאוחז בזרועו, ולכהן גדול יש ציץ שנושא על מצחו.

והתורה אומרת לנו להניח תפילין של ראש ותפילין של יד, כדי לבטא את החיבור בין שניהם.

הפרק הראשון במסכת דיבר על הסנהדרין. עכשיו נתחיל את הפרק השני שמדבר על מלך וכהן גדול. אנחנו מדברים על ההנהגה הישראלית - מלכות הארץ הזמנית שמתכופפת בפני המלכות הנצחית ועל ידי זה הופכת להיות נצחית בעצמה.

³⁴ בראשית מ"ט, ג'.

כהן גדול דן ודנין אותו

סוכם על ידי מיכאל שיפרוביץ' ויאיר שפר

- א. דינו של כהן גדול בב"ד של שבעים ואחד
- ב. 'דבר גדול' או 'דבר קשה'?
- ג. שורו של כהן גדול
- ד. כהן גדול בסנהדרין
- ה. שיטת הירושלמי
- ו. מעמדו של כהן גדול כאשר הוא מורשע בבית דין

דינו של כהן גדול בב"ד של שבעים ואחד

במשנה בפרק ראשון בסנהדרין³⁵ פורטו העניינים הנידונים בכל סוג של בית דין, ובעניין בב"ד של שבעים ואחד שנו:

'אין דנין לא את השבט ולא את נביא השקר ולא את כהן גדול
אלא על פי בית דין של שבעים ואחד'.

ההלכה שאדם יחיד נידון בסנהדרין גדולה – אומרת דרשני, ונציע שלוש אפשרויות לשאלה מדוע כהן גדול נידון בסנהדרין של שבעים ואחת:

1. כהן גדול נידון בסנהדרין גדולה מכיוון שהוא אדם גדול למרות שהוא אדם יחיד.
2. כהן גדול שייך עקרונית לסנהדרין ולכן הם אלה שידונו אותו.
3. משפטיו של הכהן הגדול נוגעים לכלל ישראל ולכן יש לדון אותו בסנהדרין גדולה.

³⁵ דף ב.

'דבר גדול' או 'דבר קשה'?

הגמרא בסנהדרין³⁶ דנה בפסוקים שנאמרו בעניין כינון הסנהדרין בפרשת יתרו³⁷: "כל הדבר הגדול יביאו אליך"³⁸ ו"את הדבר הקשה יביאון אל משה"³⁹:

ולא את כהן גדול:

מנהגי מילי אמר רב אדא בר אהבה דאמר קרא "כל הדבר הגדול יביאו אליך" – דבריו של גדול.

מיתבי: דבר גדול דבר קשה אתה אומר דבר קשה או אינו אלא דבריו של גדול כשהוא אומר "את הדבר הקשה יביאון אל משה" – הרי דבר קשה אמור!

הוא דאמר כי האי תנא דתניא דבר גדול דבריו של גדול אתה אומר דבריו של גדול או אינו אלא דבר הקשה כשהוא אומר הדבר הקשה הרי דבר קשה אמור הא מה אני מקיים דבר גדול דבריו של גדול.

והאי תנא תרי קראי למה לי חד לצואה בעלמא וחד לעשייה ואידך א"כ לכתוב או גדול גדול או קשה קשה מאי גדול ומאי קשה שמע מינה תרתי.

הגמרא מביאה שתי אפשרויות לדרוש את הפסוק - "כל הדבר הגדול יביאו אליך".

יש אפשרות לדרוש ש-"גדול" זה אדם גדול. ויש אפשרות לדרוש ש-"גדול" זה דבר קשה.

רב אדא בר אהבה (בעקבות התנא בברייתא השניה) דורש שכל משפטיו של כהן גדול נידונים בסנהדרין גדולה. "גדול" - הכוונה לאדם גדול כמו כהן גדול. "אליך" - משה שקול כסנהדרין. רב אדא מוכיח את סברתו מכך שכתוב⁴⁰

³⁶ דף טז.

³⁷ משה רבנו הוא המקביל לסנהדרין

³⁸ שמות יח, כב

³⁹ שמות יח, כו

⁴⁰ שמות פרק י"ח פס' כו

שאת הדבר הקשה יביאו למשה. התורה מצווה על כל מצווה רק פעם אחת אלא אם כן היא מרבה עוד חלק במצווה. לכן בפסוק "כל הדבר הגדול יביאו אליך" הכוונה לאדם גדול ולא לדבר קשה וגדול שצריך לדון אותו בסנהדרין.

לעומת זאת, התנא של הברייתא הראשונה חולק וסובר ש"דבר הגדול" הוא דבר קשה. הוא מתרץ את הקושיה שלא יכולים להיות שני פסוקים על אותה מצווה בכך שפסוק אחד מדבר על הציווי ופסוק אחד מדבר על העשייה.

אפשר להציע שתי אפשרויות במה חולקים שתי הברייתות:

1. הם חלוקים בשאלה באיזה בית דין כהן גדול נידון.
2. שניהם מסכימים שכ"ג נידון בשבעים ואחד, אך התנא מהברייתא הראשונה חולק על לימוד הדין, ולדעתו הלימוד מסביר או מפסוק אחר ולא מ-"הדבר הגדול יביאו אל משה".

אפשר להעמיד את המחלוקת לפי האפשרויות שהצענו בהתחלה:

1. "גדול" – דבריו של גדול: בגלל גדולתו ומשפטיו הנוגעים לכלל ישראל. (מתאים לאפשרויות הראשונה והשלישית)
2. "גדול" – דבר הקשה: בגלל גדולתו וקדושתו, הוא שייך עקרונית לסנהדרין ודבריו נוגעים לכלל ישראל. (מתאים לכל האפשרויות)

שורו של כהן גדול

הגמרא בהמשך⁴¹ דנה באיזה בית דין שורו של כהן גדול:

'...בעי רבי אלעזר שורו של כהן גדול בכמה? למיתת בעלים
דידיה מדמינן ליה או דילמא למיתת בעלים דעלמא מדמינן
ליה? אמר אבוי מדקא מבעיא ליה שורו מכלל דממונו פשיטא
ליה, פשיטא! מהו דתימא הואיל וכתב כל הדבר הגדול כל
דבריו של גדול קא משמע לן.'

אפשר להעמיד את השאלה לפי האפשרויות שהעמדנו בהתחלה:

⁴¹ דף טז.

גדולתו - השור הוא רכוש, ומכיוון שזה עדיין דין שלו, הוא נידון בסנהדרין של שבעים ואחד.

שייך עקרונית לסנהדרין - למרות שהמשפט הוא על השור, עדיין הדין הוא של הכהן הגדול, ולכן הדין הוא בסנהדרין של שבעים ואחד.

דבריו נוגעים לכלל ישראל - מכיוון שמדובר בשור, אין זה נוגע לכלל ישראל ולכן הדין יהיה בסנהדרין קטנה של עשרים ושלושה.

כהן גדול בסנהדרין

במשנה בפרק שני⁴² שנו: "כהן גדול דן ודין אותו".

למשנה חשוב לומר שכהן גדול דן. המשנה לכאורה הייתה יכולה לומר רק שדנים אותו, והיינו לומדים שהוא גם דן מהלימוד של ריש לקיש - "התקושו וקושו" - 'קשט עצמך ואחר כך קשט אחרים'.

מזה שהמשנה טרחה לכתוב 'כהן גדול דן', אנו מבינים שהתנא של המשנה הבין כמו האפשרות השנייה, שהכהן הגדול שייך עקרונית לסנהדרין. המשנה רצתה ללמד אותנו את העניין הזה ולכן שנתה גם את 'כהן גדול דן'.

יש כמה ראיות לקשר העקרוני בין הכהן הגדול לסנהדרין:

1. הסנהדרין יושבים בלשכת הגזית שנמצאת בבית המקדש וגם הכהן הגדול משרת בבית המקדש.
2. "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים"⁴³ - החלק הראשון של הפסוק מדבר על הכהן הגדול שהוא האחראי על לימוד התורה כנאמר במלאכי⁴⁴ "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו". ואילו הסנהדרין אחראים על פסיקת ההלכה לכלל ישראל - "ודבר ה' מירושלים".
3. מהפסוק "ובאת אל הכהנים הלויים ואל השפט אשר יהיה בימים ההם ודרשת והגידו לך את דבר המשפט"⁴⁵, רואים שיש זיקה בעניין המשפט בין הכהן הגדול לסנהדרין.

⁴² דף יח.

⁴³ ישעיה פרק ב' פס' ג'

⁴⁴ פרק ב' פס' ז'

⁴⁵ דברים פרק י"ז, פס' ט'

הר"ן בחידושו⁴⁶ סובר גם הוא שיש קשר עקרוני בין הכהן הגדול לסנהדרין :

**'לפיכך נראה שעיקר הקושיא ובהקשה 'דן פשיטא' היא סמוכה
על הכתוב שמסר כל הדינים אל הכהנים כדכתיב ואל הכהנים
אשר יהיו בימים ההם וגו', ואף על הסברה כן סמוכה שדבר
פשוט הוא זה ולא הוצרך התנא ללמד על ענין זה כי ידוע הוא
מן הכתוב ואין בדבר חידוש, ואהדר ליה 'דנין אותו איצטריכא
ליה' ללמוד שאע"פ שהוא גדול בישראל דנין אותו'.**

הר"ן סובר שלתנא של המשנה ברור שכהן גדול דן ולכן שנה כך. הוא לומד
זאת מהפסוק- "ובאת אל הכהנים הלויים ואל השפט אשר יהיה בימים ההם
ודרשת והגידו לך את דבר המשפט".

אפשר לחזק את שיטת הר"ן מהברכות של משה לשבטים בסוף ספר דברים⁴⁷ :
"וללוי אמר... יורו משפטיך ליעקב". רואים מהפסוק שלשבת לוי יש קשר
למשפט בישראל. הכהן הגדול כמובן משבט לוי ולכן יש מקום לומר שיש לו
זיקה למשפט.

שיטת הירושלמי

שנו בירושלמי⁴⁸ :

**'ולא מלך וכהן גדול יושבין בעיבור שאין כבוד המלך וכהן גדול
לישב בשבעה'.**

התנא בירושלמי סובר שאין לכבוד הכהן גדול לדון בבית דין של פחות
מעשרים ושלושה. ויוצא מכאן שכהן גדול דן רק דיני נפשות.

דבר נוסף שאפשר להסיק מהירושלמי הוא שכל דין שאדם רגיל נידון בעשרים
ושלושה, כהן גדול נידון בשבעים ואחד. ובכל דין שאדם נידון בשלושה, כהן
גדול נידון בעשרים ושלושה.

⁴⁶ דף יח.

⁴⁷ פרק ל"ג פס' ח'-ט'

⁴⁸ פרק ב' הלכה א'

ומכאן יוצא שלשיטת הירושלמי דיני המיוחדים של הכהן הגדול הם עקב גדולתו.

סיכום השיטות :

המשנה בדף ב. - כל דיני הכהן הגדול בשבעים ואחד⁴⁹.

הגמרא בדף טז. - דיני נפשות בשבעים ואחד, ודיני ממונות בשלושה.

ירושלמי - דיני נפשות בשבעים ואחד, ודיני ממונות בעשרים ושלושה.

מעמדו של כהן גדול כאשר הוא מורשע בבית דין

בירושלמי⁵⁰ אמרו :

'א"ר אלעזר כהן גדול שחטא מלקין אותו ואין מעבירין אותו מגדולתו'.

ולעומת זאת בבבלי⁵¹ :

'כהן גדול שעבר על עשה ועל לא תעשה הרי הוא כהדיוט לכל דבריו'.

בפשטות הגמרא מתכוונת שהוא מקבל עונש כשאר כל האדם. ואפשר לדייק ולומר שהבבלי חולק על הירושלמי וסובר שעד שהכהן הגדול יקבל את עונשו הוא הדיוט, ורק אחר כך הוא חוזר לגדולתו.

הרמב"ם⁵² פסק :

'מלקין אותו בשלושה וחוזר לגדולתו'.

⁴⁹ במשנה אין חילוק בין דיני ממונות לדיני נפשות

⁵⁰ פרק ב' הלכה א'

⁵¹ דף יח :

⁵² הלכות סנהדרין פ"ז ה"ח

הרדב"ז והכסף משנה כותבים שהרמב"ם למד את זה מהירושלמי. אך ע"פ מה שדייקנו אפשר לומר שהרמב"ם הולך לפי הבבלי.

נפקא מינה בין השיטות :

1. האם מותר לבוא לראות את ביצוע גזר הדין? לשיטת הבבלי אפשר יהיה לראות כי כרגע הוא לא בגדולתו אך לירושלמי יהיה אסור מכיוון שהוא עדיין כהן גדול.
2. באיזה בית דין דנים כהן גדול? בבית דין של שלושה, או עשרים ושלושה? לשיטת הבבלי ידונו אותו בשלושה כיוון שהוא לא כהן גדול כעת⁵³, אך לשיטת הירושלמי הדין יתבצע בעשרים ושלושה מכיוון שהוא עדיין כהן גדול.

⁵³ הרמב"ם פסק שבדיני ממונות הכהן הגדול נידון בשלושה, ומכאן ניתן להוכיח שהוא הולך בשיטת הבבלי, כפי שאמרנו.

עדות כהן גדול

סוכם על ידי רועי גלטר

- א. דין המשנה והסוגיה בגמרא
- ב. דין עדות בכה"ג - פטור או רשות?
- ג. הבעיה בכך שכה"ג יעיד
- ד. מה מסיקה הגמרא?
- ה. עדות איסורים

דין המשנה והסוגיה בגמרא

המשנה¹ אומרת בפשטות: "כהן גדול מעיד ומעידין אותו".

הגמרא מתדיינת בדברי המשנה:

"מעיד? והתניא: "והתעלמת" פעמים שאתה מתעלם ופעמים שאי אתה מתעלם: הא כיצד? כהן והוא בבית הקברות, זקן ואינה לפי כבודו, או שהיתה מלאכה שלו מרובה משל חבירו, לכך נאמר: "והתעלמת"². אמר רב יוסף: מעיד למלך. והתנן: לא דן ולא דנין אותו לא מעיד ולא מעידין אותו? אלא א"ר זירא: מעיד לבן מלך. בן מלך הדיוט הוא! אלא מעיד בפני המלך. והא אין מושיבין מלך בסנהדרין! משום יקרא דכהן גדול אתא ויתיב מקבלי ניהלי (-בפניו) לסהדותיה (-של כה"ג), קאי הוא ואזיל ומעיינינא ליה אנן בדיניה'.

הברייתא מביאה 3 מקרים של פטור ממצוות השבת אבידה:

1. כהן שרואה אבידה שנמצאת בבית הקברות.

¹ סנהדרין יח.

² סנהדרין יח:

2. אדם מכובד ('זקן') שלא מכבודו לטפל באביו. לדוגמא: האביו נמצאת במקום שלא מכובד שהוא ייכנס להביא אותה (באשפה למשל).

3. מי שכתוצאה מההתעסקות באביו יפסיד כסף רב יותר משווי האביו.³

המקרה הראשון של הברייתא מדבר על כהן בבית הקברות - מקרה שבו מנגד למצוות השבת אביו עומד איסור. ולכן אסור לו להשיב את האביו ולעבור על איסור.

לעומת זאת, במקרה האחרון של הברייתא אם האדם ירצה להשיב את האביו, ודאי שיהיה לו מותב.

דין עדות בכה"ג - פטור או רשות?

מה עם המקרה האמצעי שממנו מקשים על דין המשנה?⁴ האם יש בו איסור להשיב את האביו או שלא?

הריטב"א סובר שהזקן המדובר כאן הוא ת"ח, ולעומתו **הרמב"ם** סובר, שדין זה נוהג גם כשאינו ת"ח.

לפי **הרמב"ם**, ודאי שבדין 'זקן ואינה לפי כבודו' אין איסור להחזיר את האביו, כי הרי בוודאי אין איסור לאדם מכובד להתבזות בהחזרת אביו, אם הוא מעוניין בכך.

אך לפי **הריטב"א**, שסובר שהזקן הוא ת"ח זה תלוי בשאלה האם ת"ח יכול למחול על כבודו: לפי **הרמב"ם** בהלכות תלמוד תורה⁵ - ת"ח יכול למחול על כבודו, ולכן אין איסור להחזיר אלא פטור. לעומת זאת לשיטת **הרא"ש**⁶ – הזקן שהוא ת"ח אינו יכול למחול על כבודו, ולשיטתו יש איסור להחזיר.

מכיוון שהגמרא הקשתה מדין 'זקן ואינה לפי כבודו' על דינו של הכהן הגדול, תהיה השלכה משיטות הראשונים בעניין, על דינו של הכהן הגדול:

³ רש"י

⁴ רש"י.

⁵ פרק ה' הלכה י"א

⁶ פסקי הרא"ש בבא מציעא פרק שני סימן כ"א, וזו לשונו: 'ויראה לי כיון שפטרה תורה את הזקן שאין לו לזלזל בכבודו איסור הוא לגבי ידיה שמזלזל לכבוד תורה במקום שאין חייב'.

לרמב"ם – וודאי שאין איסור לזקן החזיר את האבידה, ולכן גם לכהן גדול לא יהיה איסור להעיד.

ואילו לריטב"א לפי שיטת הרמב"ם לעניין ת"ח לא יהיה איסור, אך לפי שיטת הרא"ש שיש איסור לזקן (=ת"ח) להחזיר, גם לכהן גדול יהיה איסור להעיד.⁷

הגמרא בסופו של דבר העמידה את עדותו של הכהן הגדול במקרה של עדות בפני המלך, וניתן להסביר את הגמרא על פי שתי האפשרויות שראינו:

אפשרות א': באופן עקרוני אסור לכהן גדול להעיד, אך רק במקרה מאוד נדיר ומיוחד - בפני המלך, יהיה מותר לו, ולא בשום מקרה אחר.

אפשרות ב': כה"ג פטור מלהעיד, אבל הוא יכול למחול על כבודו ולהעיד. לפי אפשרות זו, מותר לכה"ג להעיד בכל דין, אך בדין שבפני המלך הוא חייב להעיד.

היד רמ"ה מפרש את הגמ' וניתן לדיוק מדבריו שהוא סובר כמו אפשרות ב', שכה"ג רשאי להעיד בד"כ, אבל בפני המלך הוא חייב להעיד:

מפרקינן...ואית דמפרשי לה, כגון דהוה ידע ליה כהן גדול
סהדותא לבן המלך, דאתי מלכא ויתיב משום יקריה דכהן גדול
דליתי ולסהיד קמיה דכי אמרינן בן מלך הדיוט הוא ולא מיחייב
כהן גדול למיזל ולאסהודי ליה היכא דליתיה לאבוה התם, אבל
היכא דאיתיה לאבוה התם מיחייב למיפלג ליה יקרא משום
יקרא דאבוה'.

מדברי הרמב"ם גם כן משתמע שהוא סובר כמו היד רמ"ה שלכאורה מתיר לכה"ג להעיד בד"כ, ואילו בפני המלך עדותו היא בגדר חובה:

⁷ יש להעיר: כל השיטות האלו הן רק אם הם סוברות כמו רש"י שהקושיה של הגמ' היא מהמקרה של זקן ואינה לפי כבודו, אבל אם מקשים מדין מי שהייתה מלאכתו מרובה משל חבריו, אפשר לטעון שהדין הוא בגדר פטור ומותר.

הָיָה יוֹדֵעַ עֲדוֹת אֵינֻ חַיֵּב לְהַעֲיִד וְאֶפְלוּ בְּבֵית דִּין הַגָּדוֹל שָׁזָה
אֵינֻ כְּבוֹד לֹא שִׁילָךְ וַיַּעֲיִד. וְאִם הָיְתָה עֲדוֹת לְמֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל הָרִי זֶה
הוֹלָךְ בְּבֵית דִּין הַגָּדוֹל וּמַעֲיִד לוֹ.⁸

התומים מסתפק בשאלה זו, האם יש איסור לכה"ג להעיד בד"כ, או שהוא פטור מלהעיד.

ערוך השולחן פוסק לכאורה כמו אפשרות א', שאסור לכה"ג להעיד בשאר עדויות פרט למקרה שהוא בפני המלך:

וְכֵהֵן גָּדוֹל בְּזִמָּן שֶׁבַהמ"ק הִיָּה קִיִּים אֵינֻ חַיִּיב לְהַעֲיִד אֲלֹא בְּמָה
שְׁנוּנָע לְהַכְלִיל וְהוֹלָךְ לְסִנְהֶדְרִין וּמַעֲיִד וּבִשְׁאֵרֵי עֲדוֹת פֶּטוּר...
וְנִרְאָה דְּכַה"ג אֵינֻ יָכוֹל לְמַחֹל עַל כְּבוֹדוֹ וִירְאָה לִי דִּהְרִישׁ
גְּלוּתָא בְּזִמָּן הַגִּמְרָא דִּינֻ כְּכַה"ג.⁹

הביאור הלכה מביא את בעל עיניים למשפט שסובר שאסור לכה"ג להעיד בשאר עדויות.

הבעיה בכך שכהן גדול יעיד

יש שתי אפשרויות להסביר את הסיבה לכך שכהן גדול לא יכול להעיד ככל אדם:

אפשרות א' : הבעיה בסיטואציה שבה כה"ג מעיד היא עצם המצב שבו נמצא הכה"ג שהוא מעיד לאדם פחות ממנו, הבעיה היא מצד מצוות "וקדשתו"⁹, וממילא ברור למה מותר להעיד בפני המלך.

יסוד האיסור שכה"ג יעיד, לפי אפשרות זו, נעוץ בעם ישראל, כיוון שהם מצווים על "וקדשתו".

⁸ הלכות כלי המקדש והעובדים בו, פרק ה' הלכה ט' וראה עוד בהלכות עדות פרק א' הלכה ג', שם משתמע גם כן אותו דבר.

⁹ ויקרא כ"א ח'

אפשרות ב': לכהן הגדול נאמר "ומן המקדש לא יצא"¹⁰, והמאירי¹¹ מסביר ש'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' ויש איסור לכהן לצאת מן המקדש שלא לצורך, ויציאה מביתו לצורך עדות רגילה, אינה סיבה מספקת כדי להתיר יציאה מהמקדש. ורק עדות בפני המלך היא סיבה מספקת כדי לצאת מן המקדש, כי זו עדות שנוגעת לכלל העם.

יסוד האיסור שכה"ג יעיד, לפי אפשרות זו, נעוץ בכה"ג עצמו, כיוון שהוא מצווה על "ומן המקדש לא יצא".

נפקא מינה אפשרית - אם ב"ד יבואו אל הכהן הגדול לביתו במקדש - אזי לפי אפשרות א' - עדיין תהיה בעיה, ואילו לפי אפשרות ב', לכאורה לא תהיה בעיה לכה"ג להעיד.

מה מסיקה הגמרא?

השתלשלות התירוצים של הגמרא הוא: תירוצ שלב א' - מעיד למלך, תירוצ שלב ב' - מעיד לבן מלך, תירוצ שלב ג' - מעיד בפני המלך.

היד רמ"ה מביא שתי אפשרויות להבין את התירוצ הסופי של הגמרא:

אפשרות א': אם הדין נעשה בפני המלך, אז גם אם בעל הדין שנצרך אינו בן מלך, הכה"ג יכול לבוא ולהעיד, או כלשון היד רמ"ה¹²:

'ואידי דטרח מלכא ואתי ויתיב משום האי דינא קרינן ליה
דיניה, כי ההיא דתנן¹³ פרתו של ר' אלעזר בן עזריא וכו'.

אפשרות ב': העדות עליה אמרה הגמרא 'בפני המלך' היא רק לבן המלך, ואילו לכל אדם אחר עדיין אסור לכה"ג להעיד, למרות שהמלך יושב שם, או כלשון היד רמ"ה:

'ואית דמפרשי לה כגון דהוה ידע ליה כהן גדול סהדותא לבן
המלך, דאתי מלכא ויתיב משום יקריה דכהן גדול דלית

¹⁰ שם פסוק י"ב

¹¹ מאירי על סנהדרין יח.

¹² יד רמ"ה זה, וכן זה הבא אחריו, נמצאים באותה פיסקה ביד רמ"ה על סנהדרין יח:

¹³ שבת נ"ד ע"ב. הגמרא שם אומרת שפרתו של שכנתו של ר' אלעזר יצאה בשבת ברצועה שבין קרניה, ובגלל שר' אלעזר לא מיחה בשכנתו, הפרה נקראת על שמו: 'פרתו של ר' אלעזר'.

ולסחיד קמיה דכי אמרינן בן מלך הדיוט הוא ולא מיחייב כהן גדול למיזל ולאסהודי ליה היכא דליתיה לאבוה התם, אבל היכא דאיתיה לאבוה התם מיחייב למיפלג ליה יקרא משום יקרא דאבוה'.

אם מסבירים כמו אפשרות א', הבעיה היא בעצם היציאה מהמקדש, כשיטת המאירי דלעיל, ולכן ברגע שהמלך מגיע, יש סיבה מספקת לכהן גדול לצאת מבית המקדש. זו גם הבעיה שיש באמירות האמוראים שנדחו - הם חשבו שהבעיה היא בעצם העדות, ולכן, אם הכה"ג יעיד לבן מלך לא תהיה בעיה. בתירוץ הגמרא מתברר שהבעיה היא לצאת מהמקדש בלי סיפה מספקת.

לעומת זאת, אם מסבירים כמו אפשרות ב', שכה"ג יכול לבוא ולהעיד רק בשביל בן המלך, יוצא שהבעיה היא עצם העדות, ולכן, היות שכשהמלך נמצא הוא משפיע מכבודו על בנו, נמצא שהבן הוא כבר לא הדיוט, וכבר אין בעיה של עדות לאדם פחות.

אם כן, יוצא שיש לנו 3 אפשרויות:

אפשרות 1: למסקנת הגמרא, הכה"ג מעיד לבן מלך בפני המלך, כי המלך משפיע מכבודו על בנו, ולכן אין בעיה בעצם העדות.

אפשרות 2: למסקנת הגמרא, הכה"ג מעיד לכל אדם בפני המלך, וזה הופך לדין של המלך (כמו פרתו של ר' אלעזר בן עזריה).

אפשרות 3: למסקנת הגמרא, הכה"ג מעיד לכל אדם בפני המלך, כי הבעיה היסודית הייתה בעצם היציאה מהמקדש, וכאשר הכה"ג יוצא למקום המלך אין בעיה.

להלכה פוסק הרמב"ם שכה"ג מעיד למלך עצמו¹⁴: 'כהן גדול אינו חייב לבוא ולהעיד אלא עדות שהיא למלך ישראל בלבד...', וזה לכאורה מסתדר עם אפשרות ג' דלעיל. אפשר לומר לשיטת הרמב"ם, שמצד הדין כה"ג יכול לבוא ולהעיד למלך, וזה שהמלך הוא לא הנידון בעצמו, זה גורם חיצוני שלא משפיע על עצם הדין העקרוני שכהן גדול יכול להעיד למלך.

¹⁴ הלכות עדות, פרק א' הלכה ג'

עדות איסורים

תוספות¹⁵ ושאר הראשונים מעלים, שבעדות איסורים "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'"¹⁶, וכה"ג חייב לבוא ולהעיד בעדות איסורים.

לאחר הוספה זו נשאלת השאלה: למה הגמרא לא העדיפה לומר שהכהן הגדול מעיד בעדות איסורים, וכדי לתרץ את הקושיה שהייתה לנו על דין המשנה?

תוספות מתרצים: "י"ל דמעיד משמע לכל דבר בין באיסורא בין בממונא", כלומר: דין המשנה מתייחס רק למקרים בהם הכה"ג רשאי להעיד בין באיסורים ובין בממונות, ולכן הגמרא נדחקה לתרץ שדין המשנה מתייחס לעדות בפני המלך.

לפי הדין שמביא תוספות עולה שיש שני דינים בכה"ג שנובעים מקדושתו:

דין א': קדושת כהן גדול היא מצד קדושה שבין אדם למקום, ולכן, ברגע שיש פגיעה בקדושת ה' בעולם, כמו בעדות איסורים, הוא מחוייב לבוא להעיד ולעשות צדק מתוקף קדושתו.

דין ב': בדיני ממונות העדות נצרכת בין אדם לחבירו, ובגלל קדושתו של הכהן הגדול שתלויה בבין אדם למקום, יש בזיון לקדושה שלו כשהוא בא להעיד בין אדם לחבירו, ולכן הוא לא יכול לבוא ולהעיד בעדות ממונות מתוקף קדושתו.

¹⁵ דף יח: ד"ה מעיד

¹⁶ משלי כ"א ל'

חליצה במלך ובכהן גדול

סוכם על ידי מיכאל שיפרוביץ'

- א. דין חליצה במלך והסבר שיטת חכמים :
- ב. מעשהו של אגריפס
- ג. חליצה בכהן גדול

דין חליצה במלך והסבר שיטת חכמים

המשנה בסנהדרין¹ מביאה מחלוקת בדין חליצה במלך :

'המלך לא דן ולא דנין אותו לא מעיד ולא מעידין אותו לא חולץ
ולא חולצין לאשתו לא מייבם ולא מייבמין לאשתו רבי יהודה
אומר אם רצה לחלוץ או לייבם זכור לטוב'.

חכמים סוברים שאסור למלך לחלוץ ולעומתם רבי יהודה חולק וסובר שמותר
לו ואף מומלץ.

רש"י² מסביר מדוע למלך אסור לחלוץ :

'חליצה גנאי היא לו לבא לבית דין ותהא רוקקת לפניו וייבום גנאי
הוא לו לקום על שם אחיו'.

גנאי הוא למלך שיצטרך לירוק לפני היבמה כחלק ממצות החליצה. בנוסף,
אין זה ראוי שהמלך ישא את אשת אחיו – "לקום על שם אחיו".

אפשר להציע שתי אפשרויות לסברת חכמים :

- א. השיטה מקובצת מצטט את רש"י וסובר שכבודו של מלך הוא כבוד
העם, ולכן גם כשהמלך מוחל על כבודו, העם עדיין חייב לכבדו, ולכן
בכל מקרה המלך לא יכול למחול בשום מצוה ואף בחליצה.
בנוסף, לשון הגמרא גם כן מתאימה לסבר זו – 'מלך שמחל על כבודו,
אין כבודו מחול'. מצידו - יכול למחול, מצד העם - אין כבודו מחול.

¹ דף יח.

² דף יט.

ב. התוס' והמהר"ם מרוטנבורג סוברים שכבודו של מלך הוא כבודו של הקב"ה, ולכן המלך לא יכול למחול על כבודו ולחלוץ.

נפקא מינות מהשיטות לעיל:

- א. האם המלך מוחל על כבודו כשהוא לבדו. אם כבודו מצד העם - אין כבודו מחול, ואם מצד הקב"ה - כבודו מחול.
ב. כשהמעשה הוא כבוד שמים. אם כבודו מצד העם - אין כבודו מחול, ואם מצד הקב"ה - כבודו מחול.

מעשהו של אגריפס

הגמרא בסוטה³ מביאה מקרה על אגריפס המלך:

‘אגריפס המלך עמד וקבל וקרא עומד ושבחוהו חכמים...
ושבחוהו חכמים – שבחוהו מכלל דשפיר עבד? האמר רב
אשי... מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול שנאמר שום
תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך. מצוה שאני’.

הגמרא מביאה מקרא ובו אגריפס המלך קרא בתורה בבית המקדש, והיה עליו לשבת בעת הקריאה מפאת כבודו. אף על פי כן, אגריפס החליט לעמוד ובנוסף חכמים שיבחוהו. והגמרא מסבירה שמכיוון שמדובר במצוה מותר למלך למחול על כבודו.

מכאן נראית בבירור סתירה בין הגמרא בסוטה לגמרא בסנהדרין. היאך חכמים במקרה של אגריפס שיבחוהו ואמרו שימצוה שאני, הרי בגמרא בסנהדרין הם אמרו בפירוש שגם במצווה אינו יכול למחול על כבודו?

יש ארבע אפשרויות לתרץ את הסתירה:

1. המהרש"א מתרץ שהגמרא בסוטה היא אליבא דרבי יהודה. רבי יהודה טוען שחכמים סוברים כמותו, ולכן כתוב בגמרא שהם שיבחו את אגריפס.
על המהרש"א יש שני קושיות:

³ דף מא.

- א. הגמרא בכתובות מספרת שאגריפס נתן לחתן וכלה לעבור על פניו על אף שאין כבודו מחול, והגמרא אינה מתרצת את המקרה ב'מצוה שאני' אלא ב'פרשת דרכים'. אם כן מוכרח לומר שהגמרא בכתובות אינה אליבא דרבי?
- ב. כיצד אפשר לומר שחכמים פסקו כרבי ולכן שיבחו את אגריפס, אם הפסיקה המקובלת היא ש'אין כבודו מחול' - כחכמים?
2. הר"ן בסנהדרין מתרץ שיש חילוק בין הגמרות: בסנהדרין - המקרים הם בזיון למלך, ולכן גם במצווה אינו יכול למחול על כבודו, ואילו בסוטה - זה רק חוסר כבוד, אך לא בזיון.
3. חידושי רבי דוד מתרץ: בסנהדרין אחרים מבזים את המלך (יבמה), בסוטה - המלך מבזה את עצמו.
4. התוס' בסוטה מתרץ: בסנהדרין מדובר על מצוות בין אדם לחבירו (חליצה), ואילו בסוטה - מצוה לכבוד שמים - בין אדם למקום (קריאה בתורה).

המהרש"א סובר שהאיסור למלך למחול על כבודו משליך על כל המקרים, ואז נצטרך להסביר את המקרה היוצא דופן בסוטה, אך לעומתו, שאר הראשונים סוברים שהבעיה היא דווקא בגמרא בסנהדרין.

חליצה בכהן גדול

המשנה בסנהדרין⁴ מביאה את דין חליצה בכהן גדול:

'כהן גדול דן ודנין אותו מעיד ומעידין אותו חולץ וחולצין לאשתו ומייבמין את אשתו.'

מותר לכהן גדול לחלוץ ואף משמע שכשהוא מוחל על כבודו, כבודו מחול.

מסקנה זו קשה, שהרי במקרה של עדות או דין שהכהן גדול מעורב, אי אפשר לדון אלא אם מביאים את המלך כדי שהכהן הגדול יגיע לבית הדין, ומכאן מוכח שאינו יכול למחול על כבודו!

התוס' מתרץ: הסברא הפשוטה טענה שיריקה היא ביזיון, אך מהמשנה נראה שהיא איננה ביזיון, וא"כ אין כאן כלל בעיה.

⁴ דף יח.

אך קשה על התוס', שהרי למדנו לעיל שהסיבה שמלך אינו חולץ היא מכיוון שהיריקה היא ביזיון?

אפשר לומר שלפי התוס' הכבוד שחייבים בכהן גדול הוא רק בדיני ממונות. אך באיסורים אין חולקים לו כבוד ולכן הוא חולץ.

עם זאת, עדיין קשה על התוס', שכן הכסף משנה על הרמב"ם כותב שכבודו של כהן גדול הוא הן בממונות והן באיסורים, וא"כ התירוצ' שניסינו לומר – לא נכון.

אפשר להציע שני תירוצים :

1. המשנה מתירה לכהן גדול להעיד ולחלוץ, אך חילקה בשאלה למי הוא הוא ראוי להעיד. הבעיה בעדות היא ההליכה לבית דין. בעדות עצמה אין בעיה של כבוד. לאור הדברים, מכיוון שבחליצה לא צריך ללכת, אין בעיה של כבוד ולכן הוא חולץ. אפשר לדייק מהרמב"ם שהוא משתמש בביטוי "ללכת להעיד" בכל הפעמים בהקשר עדות כהן גדול, ולכן הגמרא סייגה במקרה של מלך, כי ביחס למלך אין לכהן גדול כבוד בהליכה.

2. על פי המהרש"א, חכמים סוברים שאין אפשרות לכהן גדול למחול בכל מקרה, ולכן הוא לא מעיד. כהן גדול מותר בחליצה מכיוון שחליצה היא לא מצוה אלא אילוף הלכתי של זיקה ליבם. את המקרה העגום של הזיקה פותרים בעזרת חליצה ומכיוון שללא חליצה תהיה פגיעה ביבמה הכהן גדול ימחל על כבודו.

מן המקדש לא יצא

סוכם על ידי נדב דובדבני ודניאל לוי

- א. מחלוקת התנאים ושתי אפשרויות להבנתה
- ב. תוקף האיסור
- ג. המשמעות הרוחנית של האיסור

מחלוקת התנאים ושתי אפשרויות להבנתה

במשנה בתחילת פרק שני¹ מובאת מחלוקת בין רבי יהודה לרבי מאיר האם כהן גדול רשאי לצאת אחר המיטה:

'מת לו מת אינו יוצא אחר המטה אלא הן נכסין והוא נגלה, הן נגלין והוא נכסה, ויוצא עמהן עד פתח שער העיר דברי ר"מ, רבי יהודה אומר אינו יוצא מן המקדש משום שנאמר ומן המקדש לא יצא'.

רבי מאיר אומר שמותר לו לצאת רק באופן שלא יראה את המיטה עצמה. לעומתו ר' יהודה לומד מן הפסוק 'ומן המקדש לא יצא'² - שלמלך אסור כלל וכלל לצאת מן המקדש.

יש שתי אפשרויות להבנת יסוד מחלוקתם:

א. הם נחלקו ברמת החשש לכך שהכה"ג יטמא. ר"מ מציע אופן מסוים שימנע (לדעתו) את היטמאות הכה"ג - מכיוון שיש היכר הוא לא יבוא לגעת במיטה. ואילו ר' יהודה לא סומך על כך ואוסר בכל מקרה - שמא משום מרירותו כן ייגע ויטמא. ע"פ אפשרות זו המחלוקת לא מהותית אלא טכנית.

ב. הם נחלקו האם הבעיה היא פגיעה בקדושת הכה"ג - שלא יטמא, או חילול המקדש. ר"מ סובר שהבעיה היא קדושת הכה"ג, וממילא אם נתגבר על החשש הזה - יהיה מותר לצאת. לעומת זאת

¹ סנהדרין דף יח.

² ויקרא כ"א, י"ב

לדעת ר' יהודה הבעיה היא חילול המקדש, ולכן כל יציאה אסורה
- גם אם זה יעשה באופן שהכה"ג לא יטמא.

ע"פ האפשרות השנייה, יינתן פירוש שונה לפס' "כי נזר משחת אלוקיו עליו"³,
שהוא הטעם המוזכר בתורה לאיסור היציאה מן המקדש, לפי כל אחת
מהשיטות:

לפי ר"מ: הנזר זה שמן המשחה - שמבטא את קדושת הכה"ג. אסור לכה"ג
לצאת מהמקדש ולפגום בקדושתו כי יש עליו את שמן המשחה המבטא את
קדושתו.

לפי ר' יהודה: הפס' הזה הוא ההוכחה לחילול המקדש בעת היציאה ממנו.
הנזר מסמל את כלי המקדש שעל רובם נמצא "נזר", אשר מתחללים בעת
היציאה מן המקדש.

לדעתו של ר' יהודה, הכהן הגדול נכנס למקדש כדי לבטא ולייצג את כלל
ישראל וזוהי מטרת עבודתו, גם אם אינו עובד. לכן אסור לו לנטוש את כלל
הציבור ולעסוק בצורכו הפרטי. היציאה מכלל ישראל לצורכו הפרטי פוגעת
במקדש.

הגמרא⁴ מרחיבה את הדיון בין ר"מ לר' יהודה:

'שפיר קאמר ר' יהודה! אמר לך רבי מאיר: אי הכי לביתו⁵ נמי
לא, אלא ה"ק מן המקדש לא יצא - מקדושתו לא יצא וכיון
דאית ליה הכירא לא אתי למינגע, ורבי יהודה אנב מרריה
דילמא מקרי ואתי ונגע'.

לדברי רבי מאיר על רבי יהודה בגמרא יש שתי גרסאות, האחת 'לביתו',
והשניה⁶ 'מביתו'.

³ שם

⁴ דף יט.

⁵ מיד נביא שתי גרסאות למילה זו

⁶ מופיע בהגהות הב"ח

נציע ששתי ההבנות האפשריות של ר"מ לגבי חששו של ר' יהודה תלויות בשתי הגרסאות:

- א. לביתו נמי לא?! - רבי מאיר מבין שעל פי רבי יהודה יש משהו עקרוני שלא יצא מהמקדש, וממילא גם לביתו לא יצא.
- ב. מביתו נמי לא?! - רבי מאיר מבין שעל פי רבי יהודה החשש הוא שייטמא וגם מביתו לא יצא כדי לא להיטמא.

לפי תשובת ר' יהודה נראה שהבעיה היא בטומאה, שאולי מתוך מרירותו יבוא להיטמא. מכאן משמע שנחלקו באפשרות הראשונה שלנו, וזה קשה על האפשרות השנייה שניסינו להעמיד בה את המחלוקת, שכן נראה מכאן שר' יהודה חושש לטומאת הכה"ג ולא לחילול המקדש כפי שהצענו באפשרות השנייה.

אפשר להציע שר' יהודה עונה לר' מאיר על פי שיטתו של ר' מאיר: הוא מגיב ביחס לשיטה שהבעיה היא בטומאה.

תוקף האיסור

על פי פשט הסוגיה נראה שנחלקו בביאור הפסוקים כלומר שהמחלוקת היא דאורייתא. לעומת זאת, ע"פ סוף הסוגיה נראה שנחלקו ברמת החשש להיטמא - המחלוקת היא בדיני דרבנן, והדיון הוא האם יש פה צורך לגזור גזירה או לא.

בגמרא בזבחים⁷ דנים חכמים בשאלה מה המקור בתורה שכהן רגיל מחלל את העבודה אם הוא עובד כשהוא אונן, ומשמע משם שהדין של כהן גדול – שחייב לעבוד גם באיניותו – הוא מדאורייתא. בסוגיה שלנו לא נזכרה העובדה שהכה"ג נשאר לעבוד במקדש, ושהחילול ביציאתו הוא בכך שאינו עובד במקדש, אלא ההתייחסות הייתה שהחילול העלול להיווצר הוא או מצד הטומאה, או מצד חילול כלי הקודש בעת היציאה מן המקדש.

הר"ן מונה את איסור היציאה מן המקדש מבלי לחלק האם זה מצד העבודה או לא – ולדעתו איסור יציאת הכה"ג מן המקדש בעת אוננות הוא דין דאורייתא.

⁷ דף טז.

גם המאירי אומר שזה דין דאורייתא.

הרמב"ן אומר שבסוגייתנו מדובר רק בדין דרבנן, ויש מעלה בכח"ג מדרבנן, ואילו בזבחים בעניין עבודה כשהוא אונן – הדין מדאורייתא.

רש"י על התורה מבאר את הפסוק "מן המקדש לא יצא" בשני אופנים:

'מן המקדש לא יצא' – אינו הולך אחר המיטה, ועוד – מכאן למדו רבותינו שכהן גדול מקריב אונן'.

לפי דברי רש"י מאותו פסוק למדים גם את העניין של האיסור מצד חילול קדושת הכה"ג וגם מצד הצורך בעבודת המקדש.

הרמב"ן מקשה, כיצד רש"י לומד מאותן מילים שני איסורים שונים?

שני תירוצים אפשריים:

א. התועפות רא"ם אומר שרש"י באמת סובר שכל הדינים דאורייתא. ובפס' כתובים שני הדברים, ולכן לומדים מכל חלק דין אחר: "מן המקדש לא יצא" – מקדושתו. "ולא יחלל את מקדש אלוהיו" – כשהוא עובד אונן.

ב. ניתן להציע ש"מן המקדש לא יצא" – זה האיסור הכללי – לכה"ג אסור לצאת אף פעם להלוויות. אבל היה מקום לחשוב שאמנם לא יצא אבל גם לא יעבוד, ולכן באות המילים "ולא יחלל את מקדש אלוהיו", ומלמדות אותנו שהוא לא יוצא וממשיך לעבוד.

ההבדל בין שני התירוצים הוא שלפי התירוץ של התועפות רא"ם יש שני איסורים, אבל לפי התירוץ השני שהצענו – יש איסור אחד שמורכב משני חלקים.

המשמעות הרוחנית של האיסור

על פניו נראה שהתורה דורשת מהכהן הגדול דבר לא הגיוני. רוצים שהוא יותר על כל רגשותיו? על אנינותו?

איך לכהן הגדול יש דין הפוך לגמרי משאר בני אדם? שמצופה ממנו להמשיך בחייו כאילו לא אירע כלום בעוד שאר העולם צריך להתאבל?

אלא, חייבים לומר שיש כאן משהו משמעותי ועמוק :

המוות הוא שקר. מצד האמת המוות הוא רק התגברות החיים, ולא גדיעת החיים.

במציאות הגלויה אנחנו אנשים רגילים, ולכן אנחנו אוננים וכואבים. אבל מצד המבט האלוהי הפנימי, הנשמות עולות מעלה, לגן עדן.

בגלל שכה"ג נמצא בדרגה גבוהה ונעלה, ועיני הכל נשואים אליו, נדרש מממנו מבט אחר, מבט שלם על המציאות, מבט גבוה.

אלא שהתורה מכירה ברגשות של האנשים, ולכן הוא כן מתאבל. התורה מתייחסת לכה"ג בשני אופנים :

מצד אחד הוא קשור למקדש, יש לו מבט עליון, מבט אלוקי ולכן הוא לא יוצא להלוויה. מצד שני, הוא גם חי חיים רגילים, עם אישה וילדים, ולכן כן מתירים לו להתאבל.

אופיה המהותי של הכהונה

סוכם על ידי אחיה פינקלשטיין

- א. מברית העולם ועד אהרון הכהן
- ב. מינוי אהרון לכהן ותפקיד הכהונה על פי התורה
- ג. אהבת השלום של הכהנים
- ד. עניינים נוספים בכהונה
- ה. ברכת כהנים

מברית העולם ועד אהרון הכהן

דרך הסתכלות על תפקיד הכהונה במשך הדורות בתנ"ך, ננסה להבין את אופיה המהותי של הכהונה, ונתחיל כמובן מהכהן הראשון שמוזכר בתורה.

מלכי צדק¹ - הפעם הראשונה בה אנו פוגשים את מושג הכהונה היא בספר בראשית, במלחמת ארבעת המלכים מול החמישה². ברע מלך סדום יוצא לקראת אברהם לאחר שהוא מציל את לוט מארבעת המלכים - "וַיֵּצֵא מֶלֶךְ סֹדֶם לִקְרָאתוֹ אַחֲרֵי שׁוּבוֹ מֵהַכּוֹת אֶת כְּדִרְלֶמֶר וְאֶת הַמְּלָכִים אֲשֶׁר אִתּוֹ"³.

לפתע, מגיע גם מלכי-צדק מלך שלם - "וּמֶלֶךְ צֶדֶק מֶלֶךְ שְׁלָם הוֹצִיא לָחֶם וַיָּיֶן וְהָיָה כֵּהֵן לְאֵל עֲלִיּוֹן"⁴, שאינו לא מארבעת המלכים ולא מהחמישה, והוא כלל לא קשור לסיפור באופן ישיר. ממש לא מובן מה הוא עושה פה. מלכי צדק בא, נותן לאברהם לחם ויין, ומברך את אברהם. אברהם נותן למלכי צדק מעשר,

¹ הפרשייה המלאה - בראשית פרק י"ד :

(יז) וַיֵּצֵא מֶלֶךְ סֹדֶם לִקְרָאתוֹ אַחֲרֵי שׁוּבוֹ מֵהַכּוֹת אֶת כְּדִרְלֶמֶר וְאֶת הַמְּלָכִים אֲשֶׁר אִתּוֹ אֵל עֶמֶק שׁוּרָה הוּא עֶמֶק הַמֶּלֶךְ :

(יח) וּמֶלֶךְ צֶדֶק מֶלֶךְ שְׁלָם הוֹצִיא לָחֶם וַיָּיֶן וְהָיָה כֵּהֵן לְאֵל עֲלִיּוֹן :

(יט) וַיִּבְרָכְהוּ וַיֹּאמֶר בְּרוּךְ אַבְרָם לְאֵל עֲלִיּוֹן קִנְהַ שְׁמִים וְאַרְצָה :

(כ) וּבְרוּךְ אֵל עֲלִיּוֹן אֲשֶׁר מִגֹּן צָרִיד בְּיַדָּהּ וַיִּתֵּן לוֹ מַעֲשֵׂר מִכָּל :

(כא) וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ סֹדֶם אֵל אַבְרָם תֵּן לִי הַנֶּפֶשׁ וְהַרְבֵּשׁ קַח לָךְ :

(כב) וַיֹּאמֶר אַבְרָם אֵל מֶלֶךְ סֹדֶם הִרְמַתִּי יָדִי אֶל ה' אֵל עֲלִיּוֹן קִנְהַ שְׁמִים וְאַרְצָה :

(כג) אִם מִחוּט וְעַד שְׂרוּף נֶעַל וְאִם אֶקַּח מִכָּל אֲשֶׁר לָךְ וְלֹא תֹאמַר אֲנִי הִעֲשֵׂיתִי אֶת אַבְרָם :

(כד) בְּלִעְדִּי רַק אֲשֶׁר אֶכְלוּ הַנְּעָרִים וְחֶלֶק הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר הִלְכוּ אִתִּי עֲנֵר אֲשָׁכַל וּמִמָּרָא הֵם יִקְחוּ חֶלֶקָם : ס

² בראשית פרק י"ד

³ שם שם, פס' יז

⁴ שם שם, פס' יח

ואז מלך סדום ממשיך ומבקש מאברהם שייתן לו את הנפש, והרכוש יהיה לאברהם. אברהם מסרב לקבל "מחוט וְעַד שְׂרוֹף נֶעַל"⁵.

מצינו אם כן שכל הימצאותו של מלכי-צדק מאוד תמוהה ולא ברורה כלל. ננסה לבארה.

ניתן לבאר על פי הפסוק "והוא כהן לאל עליון" שמלכי צדק הוא למעשה כהן. אם אכן כך נאמר, אזי נוכל ללמוד ממלכי צדק, אברהם ומעשיהם שני דברים חשובים על עניין הכהונה:

- א. יש כזה דבר כהן לאל עליון.
- ב. **אותו כהן רוצה רק לתת**, ולא לקבל. הוא בכלל לא היה חייב להיות במקום הזה, ובכל זאת הוא בא מטעם עצמו ונתן לאברהם אוכל. **למעשה, יסוד הכהונה בעולם הוא הרצון לתת.**

אם נתבונן היטב נראה כי התורה הביאה את פרשיית מלכי-צדק כדי להנגיד את מעשיו למעשי מלך סדום - מלך סדום לא נותן כלום אך כן מבקש, ולעומת זאת מלכי צדק רק נותן ולא מבקש כלום:

- אברהם אומר למלך סדום "הֲרַמְתִּי יָדִי אֶל ה' אֵל עֲלִיּוֹן קִנְה שְׁמִים וְאֶרֶץ"⁶. כלומר, כרתי ברית עם הצדק ("קִנְה שְׁמִים וְאֶרֶץ" – זה ביטוי שמלכי צדק השתמש בו⁷), ולא עם הסדומיות שלך שהיא הרצון לקחת.
- לא רק שאברהם לא מבקש רכוש ממלך סדום, אלא הוא אפילו נותן לכהן מעשר.

אם נעיין בהמשך הפרשיה, נשים לב שאברהם מלמד את מלכי צדק שני דברים:

- מלכי צדק אומר "בְּרוּךְ אֲבָרָם לְאֵל עֲלִיּוֹן קִנְה שְׁמִים וְאֶרֶץ" – דהיינו שהוא תופס שה' רק למעלה.⁸ ואילו אברהם אומר אח"כ "הֲרַמְתִּי יָדִי אֶל ה' אֵל עֲלִיּוֹן..."⁹ ה' גם פה, הווה, ולא רק עליון ונסתר.

⁵ שם שם, פס' כג

⁶ שם פסוק כב

⁷ פס' יט.

⁸ אולי זה טוב – כי הוא כהן. ולכן הוא רק בעולמות עליונים. ואברהם עוד לא. לכן לא נענש על כך אלא על 2.

⁹ שם שם, כב

- מלכי צדק אומר "בְּרוּךְ אֲבִרָם לְאֵל עֲלִיּוֹן"¹⁰ – בירך את אברהם לפני שהזכיר את ה'.
אך אברהם בדבריו משנה את הסדר: קודם כל "הִרְמַתִּי יָדַי אֶל ה'",
ורק לאחר מכן אומר למלך סדום מה שרוצה לומר לו.

מעבר הכהונה לאברהם אבינו:

הגמרא בנדרים¹¹ אומרת:

'אמר רבי זכריה משום רבי ישמעאל: ביקש הקדוש ברוך הוא להוציא כהונה משם שנאמר "והוא כהן לאל עליון", כיון שהקדים ברכת אברהם לברכת המקום הוציאה מאברהם, שנאמר "ויברכהו ויאמר ברוך אברם לאל עליון קונה שמים וארץ וברוך אל עליון", אמר לו אברהם וכי מקדימין ברכת עבד לברכת קונו מיד נתנה לאברהם'.

מבואר פה כי ה' רצה לתת את הכהונה לשם (ולא חם ויפת) ולהעניקה למלכי צדק, אך בגלל שמלכי צדק הקדים את ברכת אברהם לברכת ה' – הכהונה עוברת לאברהם וזרעו בלבד.
אכן ניתן לראות כי אברהם הוא הכהן הבא – ה' מצווה את אברהם "וְהָיָה בְּרִכָּה"¹² – ברך את העולם. כמו כן אברהם אומר "הִרְמַתִּי יָדַי אֶל ה'"¹³ – כמו הכהנים שמרימים ידיהם אל ה' בנושאים כפיהם.

מעבר הכהונה מכלל ישראל לבני לוי:

במעמד הר סיני ה' מברך ומצווה את עמ"י "וְאֵתֶם תְּהִיּוּ לִי מִמְּלַכֶּת כְּהֹנִים"¹⁴ – ומכאן נוכל להסיק כי לכתחילה כל עמ"י¹⁵ אמורים להיות כהנים, אך עמ"י חטא ולכן הכהונה עברה לבני לוי. בכל אופן, בעתיד אכן כל עם ישראל יהיו כהנים, לאחר שנבוא לידי תיקון. למעשה הפוטנציאל לכהונה עדיין נשאר ונמצא בעומק בכל עמ"י, למרות שנלקח מהם לתקופה עקב חטא העגל.

¹⁰ שם שם, יט

¹¹ נדרים לב ע"ב

¹² בראשית יב, ב

¹³ שם יד, כב

¹⁴ שמות יט, ו

¹⁵ אפשר לעיין איפה ישמעאל ועשיו אמורים להיות כהנים.

משה ואהרן:

בספר שמות¹⁶ ישנו ויכוח על הדיבור בין משה לה'. ה' רצה שהדיבור האלוקי יהיה בפיו של משה רבינו איש האלוקים – "וְעַתָּה לֵךְ וְאֵנֹכִי אֶהְיֶה עִם פִּיךָ וְהוֹרִיתִיךָ אֲשֶׁר תִּדְבֹּר"¹⁷. משה סירב לכך, ולכן הדיבור האלוקי עובר לאהרן – "וְיִדְעֵתִי כִּי דָבָר יִדְבֹּר הוּא"¹⁸.

בהמשך התורה אנו כמובן רואים שאהרן הוא הכהן. דבר זה לא בא לידי ביטוי רק לאחר הרבה זמן, אלא מיד באותה פרשייה – ה' אומר למשה "וְרָאָךְ וְשָׂמַח בְּלִבּוֹ"¹⁹, ממש כמו שהכהנים צריכים לברך את עמ"י "באהבה"²⁰ – דהיינו שיחד עם העברת הדיבור האלוקי לאהרן הכהן עוברת אליו גם הכהונה. מכאן נסיק כי **יסוד הכהונה בעולם הוא לדבר את דברי ה' בעולם**.

כדאי לדייק ולומר שמשה רבינו אכן נשאר להיות הנביא הראשי וזה שאומר לאהרן את דבר ה', אך אהרן הוא מדבר אֶל הָעָם²¹.

מינוי אהרן לכהן ותפקיד הכהונה על פי התורה

התורה בפרשת שמייני²² מספרת:

"וַיִּשָּׂא אֶהֱרֹן אֶת יָדָיו אֶל הָעָם וַיְבָרֲכֵם וַיֵּרֶד מַעֲשֵׂת הַחֹטָאֹת וְהַעֲלָה וְהִשְׁלָמִים: וַיָּבֵא מִשֶּׁה וְאֶהֱרֹן אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וַיִּצְאוּ וַיְבָרְכוּ אֶת הָעָם וַיֵּרָא כְבוֹד ה' אֶל כָּל הָעָם: וַתֵּצֵא אֵשׁ מִלִּפְנֵי ה' וַתֹּאכַל עַל הַמִּזְבֵּחַ אֶת הָעֹלָה וְאֶת הַחֲלָבִים וַיֵּרָא כָּל הָעָם וַיִּרְאוּ וַיִּפְּלוּ עַל פְּנֵיהֶם".

ננסה לבאר את הפסוקים:

"וַיִּשָּׂא אֶהֱרֹן אֶת יָדָיו אֶל הָעָם וַיְבָרֲכֵם" – לפי ההמשך ניתן להבין שלא קורה כלום. האש לא פורצת. לאחר מכן "וַיִּצְאוּ [משה ואהרן יחד] וַיְבָרְכוּ אֶת הָעָם"

¹⁶ שמות ד, י-יז

¹⁷ שם שם, פס' יב

¹⁸ שמות ד', פס' יז

¹⁹ שם

²⁰ מתוך ברכת המצוות של הכהנים לפני שהם מברכים ברכת כהנים את העם

²¹ שמות ד', פס' טז

²² ויקרא ט, כב-כד

– משה ראה שלא פרצה האש, אז הלך ובירך עם אהרון, ורק לאחר שבירכו יחד פרצה האש.

נשאלת השאלה כמובן – אם ה' לא רצה את קרבן אהרון, למה בסוף האש כן נדלקה? ואם מאידך הוא כן רצה שהיא תידלק, למה לא יצאה האש בהתחלה?

ניתן לומר כי פה השתנתה מהות ברכת הכהנים : בהתחלה, התורה מצווה את הכהנים לברך – "יְבָרְכֶךָ ה' וְיִשְׁמְרְךָ"²³, דהיינו, ה', שהוא למעלה בשמיים, יברך. אך עכשיו, הברכה העדכנית היא "יהי רצון שתשרה שכינה במעשה ידיכם"²⁴, דהיינו **שהכהנים מברכים שהשכינה תהיה בתוך העולם**. לכן השכינה נמצאת בין אצבעות הכהנים ממש, ומשם היא עוברת לעם. האור האלוקי בתוך המציאות ממש. לאמירה כי השכינה בין אצבעות הכהנים יש גם נפק"מ הלכתית – אסור לכהנים ולעם להסתכל בין אצבעות הכהנים.

כשהכהנים מברכים את עמ"י – הם מביאים לעולם את המציאות של "וְיִשְׁמְרוּ אֶת שְׁמִי עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֲנִי אֲבָרְכֶם"²⁵. הם למעשה קוראים לעם ישראל בשם ה' במקום בשם הפרטי, וזה דבר גדול ומשמעותי ביותר! מובן מכאן שחלק מתפקיד הכהנים הוא לתת לעם ישראל את שם השכינה. ניתן ללמוד רעיון זה גם מהמילה 'כהן'. אמנם הפירוש המקובל והרגיל לכהן הוא מלשון 'לכהן', דהיינו לשרת בבית ה', אך אפשר גם לקרוא 'כֹּהֵן' – כך הם, כך עמ"י – מיוחדים. למעשה הכהנים מצביעים על ההגדרה המיוחדת של עם ישראל, על שם האמיתי שהוא השכינה.²⁶

אהבת השלום של הכהנים

הגמרא בסנהדרין²⁷ אומרת שלמשה רבינו 'חשוב יותר' הדין האלוקי – 'ייקוב הדין את ההר'. ואילו אהרון, מתמקד יותר בעמ"י ובשלום.

²³ במדבר ו, כד

²⁴ על פי פסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים) נספחים א – וזאת הברכה : "ויבא משה ואהרן אל אהל מועד ויצאו ויברכו (ויקרא ט : כג), ... מה ברכה ברכן, א"ל יהי רצון שתשרה שכינה במעשה ידיכם" ועוד מדרשים כיוצא בזה.

²⁵ במדבר ו, כז

²⁶ ההגדרה המיוחדת של עמ"י זו הנקודה האלוקית, עיין אורות התחייה י' "תכונת נפשה..." וראה גם לקמן.

²⁷ דף ו' ע"ב

הגמרא בשבת²⁸ אומרת שאסור לומר שלום במקווה. שואל תוס' האם הסיבה שאסור היא בגלל ששלום הוא שם ה', ופורך זאת מכך שאם 'שלום' היה אחד משמות ה' הוא היה צריך להיות כתוב בברייתא בשבועות²⁹ בו מובאים שבעה משמות ה'. עונה תוס' - תנא ושייר, דהיינו שהברייתא בשבועות החסירה הרבה שמות, ואחד מהם הוא שלום. ולכן, יכול להיות שהאיסור אכן נובע מהיות 'שלום' אחד משמותיו של הקב"ה.

הרמב"ם חולק על התוס' ואומר שהשלום הוא לא אחד משמות ה', והמשנה ברורה לעומתו פוסק שלא לכתוב שלום באיגרת הרשות, דהיינו שזה שם ה', כדברי התוס'.

ניתן להבין מכאן שהשלום הוא חשוב ביותר, ולחלק גדול מהדעות הוא אף אחד משמותיו של ה'. ועל פי זה מובן מדוע **אחד מתפקידי הכהנים הוא לבטא את השלום בעולם.**

ראיה לכך היא מלאכי האומר לגבי הכהן כי "תִּזְכֹּר אֶת הַיְּהוָה בְּפִיָּהּ וְעֹלָהּ לֹא נִמְצָא בְּשִׁפְתָיו"³⁰, עיקר קדושתו בפיו, בדיבור (עיין לעיל ויכוח ה' עם משה), ולכן דווקא הוא יכול על ידי כך ש"בְּשִׁלּוֹם וּבְמִישׁוֹר הִלָּךְ אֲתִי"³¹ הוא יכול "וְרָפִים הָשִׁיב מֵעוֹן"³² - משיב אחרים מעוון ע"י השלום.

עניינים נוספים בכהונה

מדרגת אהרון ככהן נשארת לעולמים, ולכן מעתה ועד עולם - משה הוא נציג הקב"ה ואהרון הוא נציג עמ"י.

דבר נוסף, מי שראוי לעמוד במקום השכינה חייב להיות צדיק וקדוש, אך הכה"ג עומד בקה"ק **בשם כלל ישראל**, ולכן באופן עקרוני הוא יכול להיכנס לשם ולחיות. ולכן גם כל חטאי העם מתכפרים, כי נציג כלל ישראל עומד עם ה' בקדושה וטהרה.

המילה 'כהן' מתחילה ב"כה", ולכך יש כמה הסברים.

²⁸ וי ע"ב

²⁹ ל ע"א

³⁰ מלאכי ב, ו

³¹ שם

³² שם

- השערי אורה³³ סבור כי המילה 'כה' פותחת את כל השערים והיא גם משמשת את הנביאים לתחילת הנבואה באומרים " כה אמר ה' ".
ועוד, שכשכתוב 'חסידיך יברכוכה'³⁴ ניתן לקרוא זאת כ'חסידיך יברכו כה' – יברכו אותך במילה "כה".
 - בדומה למה שצינו לעיל, ניתן לקרוא את המילה 'כה' גם כ'כה – הן'. המילה 'כה' היא מפתח לשפע של עולמות עליונים. 'הן' - עמ"י, שייכים לעולמות העליונים של השפע.
כה"ג הוא היחיד בעולם ששם של שבעים ושתים אותיות מונח בבגדו - האורים והתומים. הוא האדם הכי קדוש שאנו מכירים, והוא מוריד את השפע מעולמות עליונים.
 - 'ר' יהודה אומר - כל מקום שנאמר 'כה'... איננו אלא לשון הקודש, שנאמר "כה תברכו"³⁵ – לשון הקודש היא הלשון בה נברא העולם, היא הלשון היחידה שיוצרת ממש ולא רק מתארת דברים קיימים כבר.
- ניתן להבין מכל מה שאמרנו כי אחד מתפקידי הכהונה הוא להוריד שפע מעולמות עליונים לעוה"ז.

ברכת כהנים

ברכת כהנים³⁶ מתפתחת מפסוק לפסוק :

כמות המילים בין פסוק לפסוק עולה בשתי מילים בכל פסוק : בפסוק הראשון "יְבָרְכֶךָ ה' וְיִשְׁמְרְךָ" ישנן שלוש מילים, בפסוק שלאחריו – חמש מילים, ובפסוק האחרון שבע.
וכן, כמות האותיות בין פסוק לפסוק עולה בחמש אותיות כל פעם.

אם נשים את הפסוקים אחד מתחת לשני, נקבל את התרשים הבא :

³³ שערי אורה גייקאטיליה, שער ראשון

³⁴ תהילים קמ"ה פס' י

³⁵ סוטה דף ל"ג :

³⁶ במדבר פרק ו' פס' כד-כו

						מספר מילים	מספר אותיות ³⁷
						3	15
						5	20
שָׁלוֹם :	לֵךְ	וְיָשָׁם	<u>אֵלֶיךָ</u>	פָּנִיו	וְיִשְׁמְרֶךָ	7	25

המילים "ה' פניו אליך" כתובות גם בפסוק השני (מימין לשמאל), וגם במרכז מלמעלה למטה.

עוד דבר מעניין הוא כמות המילים הכללית יחד עם כמות האותיות הן 75 שזה כהן בגימטריה.³⁸

לסיכום, שני התפקידים העיקריים של הכהונה בעמ"י הם :

- לכהן יש את היכולת לזהות את אור השכינה בתוך המציאות, דהיינו לקרוא לישראל בשמותם היותר קדושים.
- הכהן צריך למשוך שפע מעולמות עליונים, ולגלות אותו בתוך המציאות. וזו גם התכונה של עמ"י בעולם ביחס לאומות שהם "ממלכת כהנים וגוי קדוש".

³⁷ שם ה' נספר כ4 אותיות כמובן
³⁸ בשם שילה סטולוביץ' הי"ו.

מלך לא דן ולא דנים אותו

סוכם על ידי יאיר גנבר

- א. דינו של המלך והסתירה בעניין מלכי בית דוד
- ב. שיטות הראשונים ביישוב הסתירה
- ג. שיטת הירושלמי
- ד. שיטת הרמב"ם

דינו של המלך והסתירה בעניין מלכי בית דוד

במשנה בתחילת פרק שני¹ שנו :

'מלך לא דן ולא דנין אותו'.

ובגמרא² רב יוסף הגביל את דין המשנה למלכי ישראל בלבד, והטעם שגזרו שלא ידונו הוא משום המעשה שהיה עם ינאי המלך, אבל מלך ממלכי בית דוד דן ודנים אותו.

מצד שני הגמרא מביאה ברייתא שמלמדת ש'אין מושיבין מלך בסנהדרין', והטעם הוא מהפסוק "לא תענה על ריב" שכתוב בכתוב חסר ("רב"), וממנו למדים שאסור לחלוק על 'רב', כלומר, על אדם גדול, דהיינו מלך. ואם כן, אם המלך יאמר דבר לחובתו של הנידון, לא יוכל דין אחר לומר דבר כנגדו. מבריייתא זו משמע שכל מלך לא דן, כולל מלכי בית דוד.

שיטות הראשונים ביישוב הסתירה

את הסתירה בין דברי רב יוסף לדברי הבריייתא מתרצים הראשונים בכמה אופנים :

¹ דף יח.

² דף יט.

התוס'³ מתרצים שהברייתא עוסקת בדיני נפשות, ומכיוון שבדיני נפשות צריך לפתוח בזכותו של הנידון, ואם המלך נמצא בבית דין, הדבר לא מתאפשר.

התוס' מקשה על דבריו מהסיפור של דוד ונבל הכרמלי, שדוד שהיה מבחינתו במעמד של מלך, דן דיני נפשות. והתוס' מתרץ שכיון שהדין של נבל היה לכבודו של דוד, זה לא נחשב חוסר כבוד שידברו לפניו, והוא ידבר רק בסוף.

הרדב"ז⁴ מקשה קושיה נוספת על דברי התוס': כאמור, הבעיה ב'לא תענה על רב' היא לחלוק על המלך, והרי בדיני נפשות ההלכה היא שימתחילין מן הצד⁵ – מן הקטן שבדיינים, וא"כ לא תהיה בעיה שהמלך ידון בדיני נפשות, כי הוא ידבר אחרון.

התוס' רא"ש מתרץ: איסור 'לא תענה על רב' אינו רק לחלוק על דבריו של המלך, אלא גם לדבר לפניו, וא"כ לא תהיה אפשרות שהמלך ידבר אחרון.

הר"ן מחלק בין מצב בו המלך הוא חלק ממספר הדיינים, לבין מצב שהמלך בא כתוספת מעבר לדיינים. מה שאמר רב יוסף שמלכי בית דוד יכולים לדון, זה במקרה שהמלך הוא חלק מבית הדין ובמקרה זה הוא ידבר אחרון ולא יחלקו עליו, ואילו מה שהברייתא אסרה על המלך לדון הכוונה היא שהוא בא כתוספת על הדיינים עצמם, ואז יש חשש שהוא ידבר בכל עת שירצה, והדיינים האחרים לא יוכלו לחלוק עליו.

רבינו יונה⁶ מתרץ שהברייתא דיברה על מלכי ישראל, והיא אסרה על מלכי ישראל לדון בדיני נפשות. ורב יוסף דיבר על שלב שני בו אסרו על מלכי ישראל לדון גם בדיני ממונות, משום מעשהו של ינאי המלך.

לפי רבינו יונה יש חילוק מהותי בין מלכי בית דוד למלכי ישראל: מלכי בית דוד מצווים לדון כמו שנאמר "בית דוד כה אמר ה' דינו לבוקר משפט"⁷, ומכיוון שהם חלק מהמשפט, הם יקיימו את המשפט כדין ויתחילו מהצד, ואז אין חשש שיחלקו עליהם. אך מלכי ישראל אינם חלק מהותי מהמשפט ולכן יש חשש שהם יגידו את דבריהם בתחילה, ולאחר שדיברו אף אחד לא יחלק עליהם.

³ דף יט. ד"ה

⁴ חלק ב', תשע"ג

⁵ סנהדרין דף לב.

⁶ בפירושו השני, דף יח: ד"ה אלא

⁷ ירמיהו פרק כ"ה פס' יב

סיכות שיטות הראשונים :

על פי התוס' – מלכי בית דוד דנים רק דיני ממונות אך לא דיני נפשות.

על פי הר"ן – מלכי בית דוד דנים גם דיני נפשות, בתנאי שהם חלק מבית הדין.

על פי רבינו יונה – מלכי בית דוד דנים בכל מקרה.

שיטת הירושלמי

הירושלמי מקשה על המשנה, איך אתה אומר שמלך לא דן, והרי כתוב "ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו"⁸, מדברי הירושלמי משמע שדברי המשנה מוסבים גם על מלכי בית דוד.

ואכן, בעל 'קרבן העדה' מסביר שהירושלמי חולק על הבבלי, ולדעתו גם מלכי ישראל וגם מלכי בית דוד לא דנים.

המדרש⁹ מבאר את האיסור לדון את המלך :

'לימדונו רבותינו, למה אין דנים אותו? אמר רבי ירמיה, שכתוב
בדוד המלך "מלפניך משפטי יצא", הוי אין בריה דן את המלך,
אלא הקב"ה'.

הרד"ל בפירושו למדרש מסביר שהמדרש הוא בשיטת הירושלמי.

ונראה שההבדל בין הירושלמי לבבלי הוא, שלפי הבבלי המלך אמנם מורס מעם אבל לא נמלט מהחוק, ולכן הבבלי מנסה בכל דרך לומר שהמשנה זה לא הפשט, ושבאמת מלך כן נידון.

ולעומת זאת, הירושלמי סובר שהביטוי לכך שהמלך מורס מעם הוא, שרק הקב"ה יכול לשפוט אותו.

⁸ שמואל ב' פרק ח' פס' טו

⁹ דברים רבה פרשה ה'

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם בפירוש המשניות כותב שמלכי ישראל לא דנים ולא דנים אותם כי הם רשעים, אבל מלכי בית דוד – דנים.

ואילו בהלכות סנהדרין¹⁰ כתב:

'מלכי בית דוד אע"פ שאין מושיבין אותם בסנהדרין יושבים ודנים הם את העם, ודנים אותם אם יש עליהם דין'.

כנראה שדעתו של הרמב"ם היא שבדיני ממונות מלך מבית דוד דן, ואילו בדיני נפשות אינו דן, ולכן מצד אחד כתב שאין מושיבים מלך בסנהדרין, ומצד שני כתב שהם כן דנים את העם.

ומה שבפירוש המשניות לא חילק וכתב באופן כללי שמלך מבית דוד דן, אפשר לומר או שהרמב"ם בהלכות חזר בו ממה שכתב בפירוש המשנה, או שפסק שם רק באופן כללי שיש אפשרות שהמלך דן, ובהלכות פרט את החילוק.

¹⁰ פרק ב' הלכה ה'

איסור ערכאות והמשפט במדינת ישראל

סוכס על ידי גלעד קורצברג

- א. המקור לאיסור לדון בדיני הגויים
- ב. שתי אפשרויות להבנת 'עבדין' שליחותיהו'
- ג. ערכאות שבסוריא
- ד. האם בימינו יש מצווה למנות דיינים?
- ה. בתי המשפט במדינת ישראל

המקור לאיסור לדון בדיני הגויים

במסכת גיטין¹ מסופר על אבוי שמצא את רב יוסף כופה אנשים לתת גיטין לנשותיהם, וכיון שרב יוסף לא היה מומחה כי לא ניתן לסמוך בבבל, שאל אותו אבוי:

'והא אנן הדיוטות אנן, ותניא היה ר"ט אומר כל מקום שאתה מוצא אנוריאאות של עובדי כוכבים אע"פ שדיניהם כדיני ישראל אי אתה רשאי להיזקק להם, שנאמר {שמות כא-א} "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם". לפניהם – ולא לפני עובדי כוכבים. דבר אחר, לפניהם – ולא לפני הדיוטות, א"ל: אנן שליחותיהו קא עבדינן'.

בבברייתא זו מובאים שני לימודים לאיסור לדון בדיני הגויים: 'לפניהם – ולא לפני גויים', 'לפניהם – ולא לפני הדיוטות'.

רש"י על התורה² מביא רק את הדרשה של 'ולא לפני גויים', ונראה שהמקור לדבריו הוא ממדרש תנחומא שהשמיט גם הוא את הלימוד 'ולא לפני הדיוטות'. לפי זה נראה שהבעיה היא זהות הדיינים, ולא הדן עצמו.

¹ דף פח:

² שמות כ"א פס' א

בעקבות רש"י זה, השופט יעקב בזק³ ניסה לומר שהוא מייצג שיטה שלפיה אסור לדון לפני גוים אבל מותר לדון לפני הדיוטות בדיני גוים, כי לפי שיטה זו, ישנה בעיה רק בזהות הדיינים ולא בסוג המשפט.

אלא שבפועל דבר זה לא מתיישב עם רוב הפוסקים שהביאו את שתי הדרשות, ובפשטות קשה למצוא פתח לדון לפני בתי משפט יהודיים בדיני נכרים ע"י ביכור שיטת המדרש נגד הגמרא.

לאור זאת יש לשאול, האם הדרשות 'לא לפני גוים' ו'לא לפני הדיוטות' נובעות מיסוד אחד משותף או מיסודות נפרדים?

ניתן לומר בעומק שבתי הדין בישראל מגלים את דבר ה' בעולם, ודיינים שאינם דנים מכח סמכות התורה אין לדינם תוקף, כי כל המשפטים בישראל צריכים להיות ע"י גילוי אמיתתו של ה' ביד עבדיו הדיינים. יסוד זה נכון בין אם הדיינים הם גויים או שהם יהודים הדנים בדיני הגויים.

שתי אפשרויות להבנת 'עבדין שליחותיהו'

אם נכונה ההנחה שיסוד האיסורים אחד, צריך לבחון את תשובת רב יוסף שהתיר להדיוטות לדון משום 'עבדין שליחותיהו', ולשאול - שליחותם של מי הם עושים?

ניתן להציע שתי הצעות:

א. אפשר שהשליחות היא מכח העם.

ב. אפשר שהשליחות היא מכח הדיינים המומחים, כי חכמי אותו דור הם מעבירי המסורה, והם ממשיכים את דרכם של הדיינים המומחים שהיו בדורות הקודמים.

אם נאמר כאפשרות א', נראה שההיתר הוא כדי לשמור על סדר החברה, ואם נאמר כב' נראה שההיתר הוא יותר מהותי ויש פה בתי דין שכוחם מצד עצמם.

³ שימש כשופט בבתי המשפט בישראל משנת תשי"ד במשך 41 שנים.

ערכאות שבסוריא

בפרק שלישי במסכתנו⁴ מוזכרות ערכאות שבסוריא כבתי דין לגיטימיים. רש"י הגדיר אותם 'שלא היו בקיאים בדין תורה', אך כיצד זה מסתדר עם הדרשה 'ולא לפני הדיוטות'?

הר"ן מסביר שבאמת כל דיניהם הם מסברת עצמם, וכוחם נובע מקבלת העם בלבד.

בהמשך דבריו מביא הר"ן את שיטת רבינו דוד שטוען שהסיבה שהותרו ערכאות שבסוריא היא משום סברת 'אי אפשר דלית בהו חד דגמיר', ובסוף כן יש פה סברת תורה.

ניתן אם כן להשוות את מחלוקת הר"ן ור' דוד לשאלה את שליחותו של מי רב יוסף עשה: לפי הר"ן השליחות היא מכח העם כפי שכתבנו, והיא נועדה כדי שבסוריא יוכלו להתנהל בחברה תקינה.

ר' דוד לעומת זאת לא מוכן לקבל אפשרות כזו, וחייבים לשיטתו לדון לפי דין תורה, ואם יש אחד ש'גמיר' הרי הוא מקיים שליחותם של החכמים המומחים הראשונים בכך שהוא מגלה את רצון התורה במשפט כפי שהם עשו/עושים.

אחת הראיות לשיטתו של הר"ן שמותר לדון שלא ע"פ דין תורה כדי לשמור על הסדר הציבורי, היא דברי ר' אליעזר בן יעקב שאמר במסכתנו⁵:

'תניא ר"א בן יעקב אומר שמעתי שבית דין מכין ועונשין שלא מן התורה, ולא לעבור על דברי תורה אלא כדי לעשות סייג לתורה'.

ובפשטות אין סיבה לחלק בין דיינים מומחים לשאינם מומחים, אם ממילא לא דנים כדין תורה אלא רק עושים תיקון למצב חברתי קלוקל.⁶

⁴ סנהדרין דף כג.

⁵ דף מו. ושנינו גם במגילת תענית פ"ו דבר דומה.

⁶ באמת ראינו שמתוארים מצבים של "בימי יונים" או "שהשעה צריכה", וכשאר מומחים זה סוג של שעה צריכה.

האם בימינו יש מצווה למנות דיינים?

נפקא מינה נוספת בשאלת שליחותם של מי עושים, היא בשאלה האם יש מצווה למנות כיום דיינים.

לפי רמב"ן⁷ אנו רשאים למנות דיינים שאינם מומחים אך אין בכך מצווה.

ספר החינוך⁸ אומר שהמצווה לדון נוהגת בכל מקום ובכל זמן.⁹

גם מכאן עולה, שהרמב"ן תפס שדינו באים מכח העם והחברה שעושה סדר בעצמה, ואילו החינוך נטה לכיוון שדינו הם דיני תורה מכח שליחותם של הראשונים, ויש להם ענין חיובי מצד עצמם, ולכן חייבים לדאוג שיתקיימו תמיד, ולא רק מצד שלילת האנרכיה.

בתי המשפט במדינת ישראל

לכאורה לפי החקירה שהעמדנו שהר"ן ורמב"ן¹⁰ סוברים שאנו עושים שליחות הציבור, אופי הדין אינו משנה ואפשר לדון גם בבתי המשפט של מדינת ישראל, כי גם על ידם נשמר הסדר הציבורי כפי שרוצה העם.

אלא שאם נבחן היטב את יסוד האיסור לדון לפני הדיוטות נראה שגם אם התירו לערכאות שבסוריא לדון מדעתם לגמרי, הרי זה רק במקום שאין בקיאים כלל, אבל בארץ ישראל היום שמרכז עולם התורה נמצא בה יש בעיה ללכת לבתי המשפט האזרחיים משום חילול השם, שהולך לבתי דין שנטשו באר מים חיים של דיני תורה, לחצוב להם בורות נשברים של דיני העות'מאנים והבריטים.

ניתן ללמוד זאת גם מדברי ר' אליעזר בן יעקב, שכאשר התיר לענוש שלא מן התורה, הסכים לכך רק משום שהמטרה היא 'לעשות סייג לתורה'.

⁷ עה"ת דברים ט"ז י"ח

⁸ מצווה רל"ה

⁹ אמנם במצווה תצ"א על מינוי שופטים הוא כותב "ויש לנו ללמד מזה, שאף על פי שאין לנו היום בעונותינו סמוכים, שיש לכל קהל וקהל שבכל מקום למנות ביניהם קצת מן הטובים", לאור דברים אלה יש לבחון עד כמה תוקף המצווה זהה למצווה המקורית כשיש סמיכה.

¹⁰ הרמב"ן היה רבו של הר"ן וכנראה התפיסה של שליחותם של הציבור עברה בבית מדרשם.

בשאלת ההישפטות לפני בתי המשפט במדינה ישנן שלוש דרגות :
הנתבע – הוא בבחינת אנוס ומותר לו לבוא כדי להגן על ממונו, ושלא יהיה התובע נשכר משום שלא הלך לדין תורה.
השופט – ניצב בעמדה הבעייתית ביותר, כיוון שהוא מחזיק את המוסד של בתי המשפט שהוא אסור מיסודו בפשטות.

לגבי **התובע** יש לדון אם מותר לו ללכת לערכאות וכיצד :

השו"ע¹¹ מחייב לתבוע בהתחלה בבית דין של ישראל, ורק אם לא הסכים בעל דינו לבוא צריך ליטול רשות מב"ד שיאשרו לו להציל ממונו ע"י הליכה לב"ד של גוים.

בבית יוסף מבואר שגם אם זכה ביותר ממה שהיה יכול לקבל בדיני תורה - זכה, אך בעל התרומה חולק עליו וטוען שאסור ליטול ע"י ב"ד של נכרים כסף שלא מגיע לו.

לפי הב"י למרות שאסור ללכת לערכאות, התוקף המשפטי שלהם קיים, ולפי התרומה אין להם שום כח לקבוע חיוב ממוני.

¹¹ חו"מ סימן כ"ו סעי' א'-ב'

כל המגדל יתום בתוך ביתו

סוכס על ידי מיכאל שיפרוביץ

- א. המגדל יתום בתוך ביתו
- ב. חשבון השנים והמסקנה ממנו
- ג. שמו העיקרי של משה
- ד. היתמות' של משה

המגדל יתום בתוך ביתו

הגמרא בסנהדרין¹ אומרת שהמגדל יתום בתוך ביתו, נחשב כאילו ילדו, והגמרא מביאה לכך הוכחות שונות מהפסוקים:

'ללמדך שכל המגדל יתום בתוך ביתו מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו...'

רבי יוחנן אמר מהבא (דברי הימים א ד, יח) "ואשתו היהודית ילדה את ירד אביגדור" וגו' "אלה בני בתיה בת פרעה אשר לקח מרד", מרד זה כלב ולמה נקרא שמו מרד שמרד בעצת מרגלים. וכי בתיה ילדה והלא יוכבד ילדה? אלא יוכבד ילדה ובתיה גידלה לפיכך נקרא על שמה...!

יוכבד ילדה את משה ולאחר שהיא הניחה אותו ביאור, בתיה בת פרעה לקחה – מִשְׁתָּהּ אותו מהמים וגידלה אותו ביתה, ומכיוון שמשה גדל בביתה של בתיה הוא נקרא על שמה. גם שמו של משה נקרא על שם המעשה שעשתה בתיה - "כי מן המים משיתהו"².

הגמרא מביאה את הפסוק בדברי הימים³ המונה את תולדות בתיה בת פרעה:

¹ דף יט:

² שמות, פרק ב', פסוק י'

³ דברי הימים א', פרק ד', פסוק טו-יח

"ובני כלב בן יפנה... ואשתו היהדיה ילדה את ירד אבי גדור ואת חבר אבי שוכו ואת יקותיאל אבי זנוח ואלה בני בתיה בת פרעה אשר לקח מרד".

מהפסוק משמע שבתיה התחתנה עם כלה שנקרא גם מרד.

המדרש⁴ מביא דרשה נוספת מהפסוק:

'רבי סימון בשם רבי יהושע בן לוי ורבי חמא אבוי דרבי הושעיא בשם רב, אמרי, לא נתן דברי תימים אלא לדרש: ואשתו היהדיה ילדה את ירד אבי גדור וגו', ואשתו היהדיה, זו יוכבד, וכי משבטו של יהודה היתה והלוא משבטו של לוי היתה ולמה נקרא שמה יהדיה, על שם שהעמידה יהודים בעולם. ילדה את ירד, זה משה'.

חשבון השנים והמסקנה ממנו

מחשבון פשוט אפשר לראות את הפרש הגילאים בין יתרו לבתיה:

נניח שבתיה הייתה בת עשרים כשהיא לקחה את משה וגידלה אותו. הפסוק מציין שמשה היה בן שמונים כאשר הוא ניפגש עם פרעה⁵:

"ומשה בן שמונים שנה ואהרן בן שלש ושמנים שנה בדרבם אל פרעה".

הפסוקים ביהושע⁶ מספרים על בקשת יתרו לקבלת נחלה:

"וינשׁו בני יהודה אל יהושע בגלגל ויאמר אליו כלב בן יפנה תקנני אתה ידעת את הדבר אשר דבר ה' אל משה איש הא-להים על אדותי ועל אדותיך בקדש ברנע: בן ארבעים שנה אנכי בשלח משה עבד ה' אתי מקדש ברנע לרגל את הארץ

⁴ ויקרא רבה, א', ג'

⁵ שמות, פרק ז', פסוק ז'

⁶ פרק י"ד פס' ו-י

וְאֵשֶׁב אוֹתוֹ דָּבָר כְּאִשֶּׁר עִם לִבִּי: וְאֲחִי אִשֶּׁר עָלָו עָמִי הִמְסִיו אֶת לֵב הָעָם וְאֲנֹכִי מִלֵּאֲתֵי אַחֲרֵי ה' אֱ-לֹהֵי: וַיִּשְׁבַּע מֹשֶׁה בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר אִם לֹא הָאָרֶץ אֲשֶׁר דִּרְכָהּ רִגְלִי בָּהּ לֹךְ תִּהְיֶה לְנַחֲלָה וּלְבָנֶיךָ עַד עוֹלָם כִּי מִלֵּאֲתֵי אַחֲרֵי ה' אֱ-לֹהֵי: וְעַתָּה הִנֵּה הִתִּיחָה ה' אוֹתִי כְּאִשֶּׁר דָּבָר זֶה אֲרָבָעִים וְחָמֵשׁ שָׁנָה מֵאָז דָּבָר ה' אֶת הַדָּבָר הַזֶּה אֶל מֹשֶׁה אִשֶּׁר הָלַךְ יִשְׂרָאֵל בְּמִדְבָּר וְעַתָּה הִנֵּה אֲנֹכִי הַיּוֹם בֶּן חָמֵשׁ וּשְׁמוֹנִים שָׁנָה".

בכניסה לארץ כלב היה בן שמונים וחמש. כלב מספר שכאשר משה שלח אותו לרגל בארץ הוא היה בגיל ארבעים. בזמן שליחת המרגלים משה היה בן שמונים ושנים. מכיוון שבתיה גדולה ממשה בעשרים שנה - נמצא איפוא, שבתיה הייתה בת מאה ושנים כשכלב היה בן ארבעים.

חשבון זה מוכיח שכאשר מרד (כלב) התחתן עם בתיה, הפרש הגילאים ביניהם היה שישים ושנים שנה. ומהפסוק בדברי הימים ועל פי המדרש ש"ירד' - זה משה, משמע שכלב ובתיה ילדו את משה - דבר שלפי החשבון לא מסתבר פיזית.

המדרש⁷ מביא אפשרות מיוחדת ליישב את הבעיה:

וְאֵלֶּה בְּנֵי בִתְיָה בַת פְּרָעָה, רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ דְּסַכְנִין בִּשְׁם רַבִּי לְוִי אָמַר לֹא הִקְדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא לְבִתְיָה בַת פְּרָעָה, מֹשֶׁה לֹא הָיָה בְּגִיד וּקְרָאתוֹ בְּגִיד, אֵף אֵת לֹא אֵת בִּתִּי וְאֲנִי קוֹרֵא אוֹתָךְ בִּתִּי, שְׁנֵאמַר: אֵלֶּה בְּנֵי בִתְיָה, בַּת יִהִי. (דברי הימים א ה, יח): אִשֶּׁר לָקַח מֶרְדִּי, זֶה כָּלֵב. רַבִּי אֲבָא בַר כְּהֵנָּה וְרַבִּי יְהוּדָה בַּר סִימוֹן חֲדָא אָמַר זֶה מֶרְדִּי בַּעֲצַת מֶרְגְּלִים וְזוֹ מֶרְדִּי בַּעֲצַת אֲבִיהָ, יְבוֹא מֶרְדִּי וַיִּקַּח אֶת הַמֶּרְדִּי.

הסתירה בפסוקים באה ללמד דבר נפלא על אודות כלב ובתיה - "ההורים של משה":

המשותף לבתיה וכלב הוא ששניהם מרדו במשהו במטרה לדבוק ברצון הקב"ה -

⁷ ויקרא רבה, א', ג'

בתיא מרדה בפרעה אביה וגידלה את מושיע היהודים שהיו אויביהם של מצרים.

וכלב מרד בעצת המרגלים ביחד עם יהושע.

משה נולד בדרך של מרידה⁸ בגזרתו של פרעה - "וַיִּלֶךְ אִישׁ מִבֵּית לְוִי וַיִּקַּח אֶת בֵּת לְוִי וַתְּהֶר האִשָּׁה וַתֵּלֶד בֶּן וַתֵּרָא אֹתוֹ כִּי טוֹב הוּא וַתִּצְפְּנֶהוּ שְׁלֹשָׁה יָרֵחִים".

ומשה רבינו בשליחותו, מורד במציאות במלוא העוז, ומוציא את עם ישראל ממצרים, מתוך חיבור מלא לקב"ה.

לאור הדברים, ברור מדוע הילד ש'נולד' לבתיא וכלב ה'מרדנים', גם הוא ימרוד במציאות תוך דבקות בה'. ולכן מעלה עליהם הכתוב כאילו ילדו אותו.

שמו העיקרי של משה

המדרש⁹ ממשיך לדבר על שמותיו של משה:

וַיְחַד אָמַר זֶה הִצִּיל אֶת הַצֵּאֵן וְזֶה הִצִּילָה אֶת הָרוּעָה. עֲשָׂרָה שְׁמוֹת נִקְרְאוּ לוֹ לְמֹשֶׁה: יֶדֶד: חֶבֶר: יְקוֹתִיאֵל: אָבִי גִדּוֹר: אָבִי סוּכוֹ: אָבִי זִנוּחַ. רַבִּי יְהוּדָה בְּרַבִּי אֱלֵעָאִי אָמַר אָף טוֹבִיָּה שְׁמוֹ, הָדָא הוּא דְכַתִּיב (שְׁמוֹת ב, ב): וַתֵּרָא אֹתוֹ כִּי טוֹב הוּא, כִּי טוֹבִיָּה הוּא. רַבִּי יִשְׁמָעֵאל בְּרַ אֲמִי אָמַר אָף שְׁמַעִיָּה שְׁמוֹ. אֲתָא רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בְּרַ נַחֲמִיָּה וּפְרִשׁ הָדִין קָרִיא (דְּבָרֵי הַיָּמִים א כד, ו): וַיִּכְתְּבֶם שְׁמַעִיָּה בֶּן נְתַנְאֵל הַסּוֹפֵר וְגו', שְׁמַעִיָּה, שְׁשִׁמְעָה יְהִי תַפְלִתּוֹ. בֶּן נְתַנְאֵל וְגו' בֶּן שְׁנַתְנָה לוֹ תוֹרָה מִיֵּד לִיד. הַסּוֹפֵר, שְׁהִיָּה סוֹפֵרֶן שֶׁל יִשְׂרָאֵל. הַלּוֹי, שְׁהִיָּה מִשְׁבְּטוֹ שֶׁל לְוִי. לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ וְהַשָּׂרִים, לִפְנֵי מֶלֶךְ מַלְכֵי הַמַּלְכִּים הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא וּבֵית דִּינָו. וְצִדּוֹק, זֶה אֶהְרֹן הַכֹּהֵן. וְאַחִימֶלֶךְ, שְׁהִיָּה אֲחִיו שֶׁל מֶלֶךְ. בֶּן אֲבִיתָר, שְׁוֹתֵר הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא עַל יָדָיו מַעֲשֵׂה הָעֵגֶל. רַבִּי תַנְחוּמָא בָּשֵׁם רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן קֶרְחָה אָמַר אָף לְוִי הִיָּה שְׁמוֹ עַל עֶקֶר מִשְׁפָּחָתוֹ (שְׁמוֹת ד, יד):

⁸ שמות, פרק ב', פסוק א'

⁹ ויקרא רבה, א', ג'

הָלֹא אֶתְרֵן אֶחָיֵךְ הַלֹּוֹי. וּמֹשֶׁה, הִרִי עֲשֶׂרָה, אָמַר לוֹ הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ
 הוּא לְמֹשֶׁה חַיִּיךְ מִכָּל שְׁמוֹת שְׁנִקְרְאוּ לְךָ אֵינִי קוֹרָא אוֹתְךָ
 אֱלֹה בִשְׁם שְׁנִקְרְאתָךְ בְּתִיָּה בֵּת פְּרַעָה (שְׁמוֹת ב, י): וְהִקְרָא
 שְׁמוֹ מֹשֶׁה, וַיִּקְרָא אֵל מֹשֶׁה.

המדרש מדגיש את הייחודיות בשם "משה". הייחודיות היא מכיוון שבתיה היא זאת שנתנה את השם. משה מוזכר בתורה רק בשם "משה". והוא השם המיוחד והמרכזי שלו. כמו שלקב"ה יש הרבה שמות וכל שם בעל משמעות אופיינית וייחודית כך גם משה. כל שם בעשרת השמות בא ללמד על תכונה מסוימת של משה. כמו שלקב"ה יש שם אחד שהוא השם המרכזי (יקוק), כך גם למשה (משה).

ה'יתמות' של משה

ההגדרה של "יתום" יכולה להתפרש כשני משמעויות שונות:

1. אדם ללא הורים.
 2. אדם ללא ביטחון באידיאולוגיה שלו.
- משה רבינו היה במובן מסוים יתום, שהרי נלקח מהוריו וגדל בבית פרעה. היתמות של משה יכולה לגרום לו להיות תלוש מאידיאולוגיה, ולהיטמע בבית פרעה, אך בזכות בתיה וכלב, משה גדל בבית שלימד אותו למרוד באידיאולוגיית העבדות ולדבוק בקב"ה.

אבישג השונמית

ויסוד המלוכה בישראל

סוכס על ידי מנחס עמי יציב

א. מעשה אבישג ובת שבע

ב. ההידרדרות

ג. המהפך והתיקון

מעשה אבישג ובת שבע

תמיד כשקוראים את פרק א' במלכים עולה שאלה גדולה: הספר מתחיל בזה שמכסים את דוד בבגדים ולא חס לו. ולא מובן למה בחרו להתחיל את ספר מלכים בכזה סיפור? למה בכזאת עליבות של דוד המלך שמכסים אותו בבגדים ולא יחס לו? ולמה מביאים לו נערה יפה שאסורה לו?

הגמרא בסנהדרין¹ שואלת מה היה הסיפור של אבישג, והשאלה נשמעת תמוהה, שהרי כתוב בפסוקים במפורש מה היה הסיפור?

אלא שהגמרא שלנו מרחיבה את הסיפור ודרך ההרחבה ננסה להבין את היסוד של הפתיחה הלא שגרתית של ספר מלכים:

'אבישג מאי היא דכתיב "והמלך דוד זקן בא בימים" וגו'
'ויאמרו לו עבדיו יבקשו' וגו' וכתוב "ויבקשו נערה יפה" וגו'
וכתיב "והנערה יפה עד מאד ותהי למלך סוכנת ותשרתהו".
אמרה נינסבן, אמר לה אסירת לי. אמרה ליה חסריה לגנבא
נפשיה לשלמא נקיט. אמר להו "קראו לי לבת שבע" וכתוב
ו"ותבא בת שבע אל המלך החדרה", אמר רב יהודה אמר רב
באותה שעה קינחה בת שבע בשלש עשרה מפות'.

אבישג שואלת את דוד האם הוא יינשא והוא משיב לה שאסור לו כי הוא נשא כבר 18 נשים, הוא לא אמר שהוא היה כבר זקן ותשוש אבל אבישג מזהה את

¹ דף כב:

זה. וכשהיא רומזת לו שהוא חלש, הוא מוכיח לה – באמצעות ביאה על בת שבע, שכוחו במתניו.

מה חכמים רוצים ללמד אותנו בסיפור הזה?

ההידרדרות

נחזור לתחילת מלכותו של דוד בירושלים: החלום הגדול של דוד הוא לבנות בית לה'. הוא שואל את נתן הנביא, ונתן בתחילה שולח אותו לעשות מה שיחפוץ, אך בלילה ה' אומר לנתן שדוד לא יבנה בית לה'. ואז, כשדוד מקבל את הבשורה הזאת - הוא מתחיל להידרדר. הוא מרגיש שחיו קרובים לסיום, הוא עושה חסד עם בית שאול, ולראשונה, לא יוצא למלחמה.

וההידרדרות ממשיכה: הוא חוטא עם בת שבע ואוריה החיתי. הנביא אחרי זה מוכיח אותו על חטאו ומייעד לו את הגרוע מכל: לא תסור חרב מביתו.

וזה ממשיך במעשה אמנון ותמר: כשאמנון בא על תמר, דוד לא יכול לעשות לו כלום.

אחר כך אבשלום הורג את אמנון, ודוד מפחד על אבשלום ולא עושה כלום. אחר כך מרד אבשלום, דוד נאלץ לברוח מביתו ומשאיר את הפילגשים בבית. דוד עוזב ברגל את ביתו יחף, חפוי ראש ובוכה. מאיגרא רמה לבירתא עמיקתא.

אחר כך דוד נותן את כל רכושו לאדם אנוכי – ציבא עבד בית שאול. אחר כך שמעי בן גרא, הוא לא היה רשע, אלא היה נאמן לשאול, ולכן הוא אומר לו "דמי שאול עליך".

אחר כך אבשלום בא על פילגשי אביו. אחר כך נגמר המרד, אבשלום נהרג ללא רצונו של דוד. ודוד עצוב על מות בניו. נראה שדוד לא שולט אלא שולטים בו, לא שואלים אותו.

גם כשמפיבושת יוצא אליו, גם שם הוא נופל ולא מחזיר לו את כל השדה אלא מורה לו לחלוק אותה.

אחר כך מרד שבע בן ביכרי. וזה לא נגמר - השטן כביכול מפתה אותו לספור את עם ישראל והוא מקבל עונש שלוש שנות רעב. הוא מוציא את בני שאול להורג, ובסוף נעצרת המגפה בבניית מזבח בהר הבית. כך נגמר ספר שמואל.

וכאמור, ספר מלכים מתחיל בזה שלא חס לדוד. אבישג גם אומרת לו שהוא לא יכול להינשא לה כי אבדה תקוותו. אדוניה מורד בדוד ששוכב בביתו ולא יודע מה נעשה בחוץ.

המהפך והתיקון

ואז מגיע המהפך!

פתאום, קורה דבר מדהים, נתן הנביא פונה לבת שבע לבא לדוד לפני שאדוניה יהרוג את שלמה בנה שצריך למלוך, ונתן אומר לה שהוא יבוא אחריה. היא נכנסת, ורואה את העליבות של דוד המלך, היא רואה את אבישג הצעירה, היפה, שמשרתת את דוד שעוד מעט צריך למות. נתן הנביא נכנס גם הוא ושואל את דוד מי ימלוך אחרי, הוא הבטיח ששלמה אבל אדוניה ממליך את עצמו. ונתן אומר לדוד:

"וְלֹא הוֹדַעְתָּ אֶת עֲבָדְךָ מִי יָשֵׁב עַל כִּסֵּא אֲדֹנָי הַמֶּלֶךְ אַחֲרָיו"²

ובנקודה הזאת, פתאום דוד מבין משהו משמעותי: עד עכשיו הוא רק הידרדר, כי הוא חשב שה' סיים אותו, נתן הנביא לא דיבר איתו הרבה זמן, ואין לו יכולת אפילו לבחור מי ימלוך אחרי.

וכשנתן הנביא שואל את שאלתו הוא פתאום מבין שהוא טעה, שה' באמת אתו. ואז, דוד מיד מתעורר לחיים, הוא כבר כאילו לא זקן, והוא מבקש: "קראו לי לבת שבע". הוא חוזר להיות מלך, ודואג להמליך את שלמה.

עכשיו ניתן להבין את הגמרא: בהתחלה אבישג אומרת לו שהוא לא יכול לבוא עליה כי אין לו כח. פתאום, כשנתן נכנס, דוד מקבל מחדש את כוחו. ואז הוא בא על בת שבע 13 פעמים, דבר שגם צעירים לא עושים. ובמספר הזה חז"ל רוצים לבטא את הרעיון הגדול הבא:

המספר 13 מבטא תמיד מהפך, כמו שלש עשרה מידות שמהפכות את הדין לרחמים. מאותו רגע חל מהפך בתפיסתו של דוד, והכח שלו חוזר אליו. בביאתו לבת שבע הוא בעצם מראה לה כמה הוא צעיר, ושכל מה שהוא רצה זה קשר עם ה'.

² מלכים א', פרק א' פס' כ"ז.

דוד גם מבין עכשיו, למה דווקא שלמה - הבן שיצא מבת שבע, יהיה המלך. הקשר עם בת שבע התחיל אמנם בחטא, אבל המשכו מבטא את כוחו של התיקון.

עכשיו אפשר להבין למה כך נפתח ספר מלכים. ספר מלכים בא להראות לנו את הקשר בין המלך לה'. למלוכה יש המשכיות רק יחד קשר עם ה'. רק כשה' רוצה מלך, תהיה למלוכתו המשכיות.

הכח של הקשר עם ה', הוא היסוד של המלוכה בישראל.

אבלות במלך

סוכם על ידי מנחם ויזל

- א. המחלוקת במשנה ושתי אפשרויות להבנתה
- ב. מחלוקת הראשונים
- ג. נפקא מינות בין שתי האפשרויות
- ד. מה הבעיה באבלות של מלך?

המחלוקת במשנה ושתי אפשרויות להבנתה

דיני אבלות מצויים בקרב עם ישראל לאורך הדורות וישנם מקרים מיוחדים אשר אנו תוהים מה עושים בהם כאשר יש מת. אנחנו נדון באחד מהם – דיני אבלות של מלך, והאם מוחל על כבודו או שלא.

שנינו במשנה¹:

‘מת לו מת, אינו יוצא מפתח פלמרין שלו. רבי יהודה אומר: אם רוצה לצאת אחר המטה, יוצא; שכן מציינו בדרך, שייצא אחר מטתו של אבנר, שנאמר: “והמלך דוד הלך אחרי המטה”. אמרו לו: לא היה הדבר אלא לפנים את העם. וכשמברין אותו, כל העם מסבין על הארץ, והוא מסב על הדרך’.

במשנה יש שני נושאים: הליכת המלך אחר המיטה של קרובו שמת, והבראת המלך.

בנושא הראשון נחלקו התנאים: ת”ק סובר שאם מת למלך מת, הוא לא יוצא מארמונו, ור’ יהודה חולק ואומר שהוא יכול לצאת מארמונו כמו שדוד יצא אחרי מיטתו של אבנר.

יש שתי אפשרויות להבין את המשנה:

¹ סנהדרין דף כ.

1. לתנא קמא אין בכלל דיני אבלות במלך. והטעם הוא – שאינו יכול למחול על כבודו ולהתגנות בפני העם.
2. לתנא קמא יש אבלות במלך, אך דיניו מיוחדים, והמשנה מחדשת שני דינים: האחד בעניין יציאת אחר המיטה, והשני בעניין סעודת הבראה.

במשנה בעניין כהן גדול² מוזכר 'ספסל' ואילו במלך מוזכר 'דרגש'. – מה ההבדל ביניהם?

התשובה היא שבדיני אבלות רגילים - ספסל לא צריך כפיית מיטה, ואילו דרגש צריך כפיית המיטה, ואם המלך יכול לשבת על דרגש סימן שהוא לא מחויב כלל בכפיית המיטה, לעומת הכהן הגדול שמחויב.

לפי האפשרות הראשונה – שלמלך אין כלל דיני אבילות, המשותף בין שני הדינים במשנה הוא, שבשניהם נראית עליבותו של המלך ביחס לעם, ולכן הוא לא מחויב בהם כמו כולם, והבראת המלך היא לא מצד דיני אבלות אלא מפאת כבודו של המלך, ולכן הוא מסב על הדרגש ואינו צריך כלל כפיית המיטה.

לפי האפשרות השנייה – שלמלך יש דיני אבלות, דין ההבראה יכול להתפרש או רק לשיטת ר' יהודה שסובר שיש למלך דיני אבלות – ויכול למחול על כבודו, או שדין זה נכון גם לת"ק, ורק כאן, ספציפית - המלך יכול למחול על כבודו, כי זו לא ממש גנות.

מחלוקת הראשונים

שתי האפשרויות שהצענו להסבר המשנה, נתונות במחלוקת ראשונים:

הרמב"ם פוסק³:

'המלך חייב בכל דברי אבילות, אלא שאינו יוצא מפתח פלמרין שלו אחר מתו, ואין צריך לומר אחר מתים אחרים, ואינו

² דף יח.

³ רמב"ם הלכות אבל ז, ז.

מנחם אבלים. ולא יצא דוד אחר אבנר אלא להודיע לעם שלא
נהרג ברצונו⁴.

ובהלכות מלכים⁴ כתב :

'מת לו מת אינו יוצא מפתח פלטרין שלו וכשמברין אותו כל
העם מסובין על הארץ והוא מיסב על הדרגש'.

הרמב"ם סובר כשיטה השנייה – שעקרונית המלך חייב בדיני אבלות, אך לא
בכפיית המיטה ויציאה אחר המיטה.

רבינו יונתן⁵ חולק ואומר :

'מת לו מת (וכו') אינו יוצא מפתח פלטרין שלו, כלומר אינו
מתאבל כלל עליו. ואם רצה למחול על כבודו כבודו מחול,
הילכך כשמברין אותו אכילה ראשונה כל בית ישראל יבכו את
השרפה אשר שרף השם, והוא מיסב על הדרגש, אף על פי
ששאר אבלים אסור לעמוד אלא על מטה כפוייה אבל הוא
רשאי, לפי שאינו מתאבל אלא שיש לו אנינות בלב, הילכך
אינו עומד על המטה כמנהגו אלא מיסב על הדרגש...
וגלי לן בחד ממיני אבלות והוא הדין לשאר שאינו קורע אלא
פורע ואינו אסור בנעילת הסנדל'.

רבנו יהונתן סובר כשיטה הראשונה, שהוא פטור מכל דיני האבלות, ורק אם
רוצה לעשות סעודת הבראה, הוא רשאי.

נפקא מינות בין שתי האפשרויות

א. האם המלך חייב באבלות שבצנעה?

⁴ רמב"ם הלכות מלכים ב, ד
⁵ רבינו יהונתן על הרי"ף, משניות דף ג.

חידושי הר"ן⁶:

**'ואמרינן באבל דהמלך אינו חייב בכפיית המטה ביום שלא
יתגנה עליהם ולא ישב על הקרקע. אבל בלילה חייב'.**

הר"ן סובר בבירור כמו השיטה השנייה, ולכן הוא פוסק שכפיית המטה הוא
נוהג בלילה.

אך לפי אפשרות שאין לו כלל דיני אבלות – לא יצטרך לכפות מיטתו אף
בצנעה.

ב. תשובת חכמים לר' יהודה

ר' יהודה הביא ראייה לשיטתו מכך שדוד יצא אחרי מיטתו של אבנר, וחכמים
משיבים לו 'לא היה הדבר אלא לפייס את העם'.

ונסביר את תשובתם לפי כל אחת מהאפשרויות:

לפי האפשרות הראשונה, אין כלל אבלות במלך, ודוד יצא אחרי המיטה כי
הוא היה חייב לפייס את העם, שלא יחשבו שיש לו חלק בהריגת אבנר, ומשום
שיש בדבר פיקוח נפש – היה מותר לו לצאת.

ולפי האפשרות השנייה, שאכן יש מנהגי אבלות אך חוששים לביזיון המלך,
כאן היה לדוד מותר למחול על כבודו, כי פיוס העם – זה כבודו, ולכן הוא יצא
אחרי המיטה ולא חשש לביזיון.

מה הבעיה באבלות של מלך?

הברטנורא על המשנה מפרש:

'שגנאי הוא למלך להראות עגמת נפש לפני העם'.

לדעתו הטעם הוא שאם העם רואים את צערו של המלך, יש בכך גנאי.

⁶ מועד קטן דף כז.

לפי זה, המשנה מדייקת וכותבת: 'מת לו מת', שזה דווקא קרובו ויש למלך עוגמת נפש, ולכן לא יכול למחול על כבודו. ולפי הסבר זה, אם הוא בא כדי לתת כבוד למת אחר, אין בעיה⁷.

הרמב"ם בהלכות מלכים פותח את פרק ב' באמירה: 'כבוד גדול נוהגין במלך', ואז הוא מפרט את ההלכות הנובעות מכך, כולל את ההלכה שאנו עוסקים בה, ויוצא שטעמו של הרמב"ם הוא משום זלזול בכבוד מלך. ולפי זה, גם במת אחר יהיה אסור לו לצאת אחר מיטתו, כי צריך תמיד 'שתהא אימתו עלייך' – ולא יכול 'לרדת אל העם'.

⁷ לשיטת הברטנורא, קושיית ר' יהודה נכונה שהרי דוד ואבנר היו קרובי משפחה.

הלכה ודמוקרטיה

סוכם על ידי ארבל בורשטיין ובצלאל כהן

- א. שבעים הזקנים בתורה
- ב. מי בוחר את המלך?
- ג. יסוד המלכות – רצון העם
- ד. האם דמוקרטיה היא רצון התורה?
- ה. מקורות נוספים על המשטר הדמוקרטי
- ו. סיכום והצגת מספר בעיות

שבעים הזקנים בתורה

מי הם שבעים הזקנים?

משה רבנו אומר לקב"ה שהוא אינו רוצה לשאת במשא העם, וה' מצווה עליו לאסוף שבעים זקנים שיסייעו לו במשא העם.

אלו שבעים אנשים שגדלו מתוך עם ישראל, והם הפכו להיות המנהיגים של עם ישראל מתוך העובדה שהם צמחו מתוך העם:

"ויאמר ה' אל משה אספה לי שבעים איש מזקני ישראל אשר ידעת כי הם זקני העם ושוטריו..."¹.

אתה יודע שאלה הם זקני העם ואלה הם שוטריהם ואותם אתה תיקח להיות הסנהדרין.

מצד האמת חושבים שהסנהדרין הם אלו שנסמכו על ידי הקב"ה, אך זה לא מדויק. הסנהדרין אמנם נסמכו על ידי הקב"ה, אבל זה לא היסוד שלהם. היסוד שלהם הוא שהם צמחו מתוך העם, הם מנהיגי העם שצמחו מתוך העם.

אם כך, עולה השאלה, מה יסוד השלטון הרצוי מתוך העם: האם זה השלטון האלוקי - במובן שהקב"ה בוחר בו, או שמי שבוחר במנהיגים שלו זה העם.

¹ במדבר י"א, ט"ז

אין ספק שהיסוד של ההנהגה של שבעים הזקנים שהם מנהיגי העם הראשונים הוא, שהם צמחו מתוך העם, והעם בחר בהם². יסוד הבחירה הוא ברצון העם, בהתאמת המנהיגים לעם. רק אחר כך יגיע השלב השני של:

”וְאַצְלֵתִי מִן הָרוּחַ אֲשֶׁר עָלֶיךָ וְשָׁמַתִּי עֲלֵיהֶם וְנִשְׂאוּ אֹתָךְ בְּמִשָּׁא
הָעָם וְלֹא תִשָּׂא אִתָּהּ לְבָדְךָ”³.

זה השלב השני שבו הקב"ה אומר, אני אאציל את רוחי עליהם (אסמוך אותם).

מי בוחר את המלך?

ואז עוברים למלך:

”כִּי תָבֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ וַיִּרְשָׁתָהּ וַיִּשְׁכְּתָהּ
בָּהּ, וְאַמְרָתָ אֲשִׁימָהּ עָלַי מֶלֶךְ כָּכָל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתַי: שׁוּם
תִּשִּׂים עָלַי מֶלֶךְ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ, מִקֵּרֶב אֶחָיִךְ תִּשִּׂים
עָלַי מֶלֶךְ, לֹא תֻּכַּל לָתֵת עָלַי אִישׁ נֹכְרִי אֲשֶׁר לֹא אֶחָיִךְ הוּא”⁴.

ישנה מחלוקת האם בכלל ראוי שיהיה מלך, אבל בכל אופן רואים שהתורה לא אומרת "כי תבוא אל הארץ ותאמר אשימה עלי מלך", אלא היא מתארת מציאות שעלולה לקרות - "ואמרת" - אם תגיד, יש לך רשות להגיד. אך זה לא ציווי.

על האמירה הזו אומר הקב"ה שמי שיבחר את המלך (אולי בניגוד לציפיותינו), הוא העם, והקב"ה נותן לו את הגושפנקא האלוקית. "שום תשים" - אתה תשים את המלך, אבל איזה מלך? "אשר יבחר ה' אלוקיך בו", שה' יסכים לו. אולם יסוד המלכות הוא בחירת העם את המלך.

ויש לשאול, מה יהיה אם לא יהיה את אחד הצדדים?

א. מה יקרה אם יהיה מלך שיבחר אותו ה' אבל העם לא יבחר בו?

² משה רק אסף אותם

³ שם פסוק י"ז

⁴ דברים יז, טו

ב. והפוך, מה יקרה אם יהיה מלך שהעם יבחר בו אבל ה' לא בחר בו?
שאלות אלו תלויות בחקירה, מהו יסוד המלכות.

יסוד המלכות – רצון העם

כדי לברר מהו יסוד המלכות ובמי תלויה בחירתו, נעיין בסיפור המלכת שאול.
בספר שמואל⁵ שאול נבחר ע"י ה', באמצעות שמואל. לאחר שמציגים אותו
בפני העם, מתברר שלא כולם רצו אותו כמלך:

”וּבְנֵי בְלִיעֵל אָמְרוּ מַה יַּשְׁעֵנוּ זֶה וַיִּבְּזוּהוּ וְלֹא הִבִּיאוּ לוֹ מִנְחָה”⁶.

לא מדובר על כל העם, מדובר על חלק מהעם, והיינו חושבים שהמיעוט בטל
ברוב, אך נראה שזה לא מדויק.
לאחר ניצחונו המזהיר של שאול על עמון, נאמר:

”וַיֹּאמֶר הָעָם אֶל שָׁמוּאֵל מִי הָאֹמֵר שָׁאוּל יִמְלֶךְ עָלֵינוּ תָּנוּ
הָאֲנָשִׁים וּנְמִיתָם: וַיֹּאמֶר שָׁאוּל לֹא יוֹמֵת אִישׁ בַּיּוֹם הַזֶּה כִּי הַיּוֹם
עָשָׂה ה' תְּשׁוּעָה בְּיִשְׂרָאֵל: וַיֹּאמֶר שָׁמוּאֵל אֶל הָעָם לָכוּ וְנִלְכָּה
הַגִּלְגָל וְנִחַדְשׁ שָׁם הַמְּלוּכָה”⁷.

ועולה השאלה: למה צריך לחדש את המלוכה!! והרי העם השתכנע, ועכשיו
הכל בסדר!

אלא שמתברר למפרע שההמלכה שהמליך שמואל את שאול לא נחשבת, כי
לא כל העם רצה את שאול. וכאן משמע שהבחירה היסודית יותר מאשר
בחירת ה', זו בחירת העם. ואם יש בעם כמות של אנשים שלא רצו אותו, חשבו
שהוא לא מתאים להיות מלך ושהוא לא יהיה מלך, אז הוא לא יהיה מלך,
ויצטרכו לחדש את המלוכה כשהעם כולו ירצה אותו.

הנצי"ב אומר:

⁵ שמואל א פרק י

⁶ פסוק כז

⁷ שמואל א יא, יב-יד

אכן, לפי לשון זה היה במשמע שאין זה מצווה במוחלט למנות מלך אלא רשות, כמו 'ואמרת אוכלה בשר'; והרי ידוע בדברי חז"ל דמצווה למנות מלך! ואם כן, למה כתיב 'ואמרת'?

והוא מתרץ:

"ונראה, דמשום דהנהגת המדינה משתנה, אם מתנהג על פי דעת מלוכה או על פי דעת העם ונבחריהם, ויש מדינה שאינה יכולה לסבול דעת מלוכה, ויש מדינה שבלא מלך הרי היא כספינה בלי קברניט, ודבר זה אי אפשר לעשות על פי מצוות עשה'.

התורה אומרת שאין עניין דווקא במלך, היא מאפשרת שיהיה מלך. אם העם לא מתאים לשלטון של העם והנבחרים, הוא לא ברמה הזו, אז צריך לשים מלך.

לכן אי אפשר לעשות זאת על פי מצוות עשה -

'שהרי בעניין השייך להנהגת הכלל נוגע לסכנת נפשות שדוחה מצוות עשה, משום הכי לא אפשר לצוות בהחלט למנות מלך, כל זמן שלא עלה בהסכמת העם לסבול עול מלך, על פי שרואים מדינות אשר סביבותיהם מתנהגים בסדר יותר נכון ... ומשום הכי כתיב "ואמרת", שיהא העם מבקשים כך, אז "שום תשים".

ומכל מקום, אין סנהדרין מצווים עד שיאמרו העם שרוצים הנהגת מלך, ומשם הכי כל משך שלוש מאות שנה שהיה המשכן נבחר בשילה לא היה מלך, והיינו שלא היה בזה הסכמת העם. '.

כשרואים את המדינות מסביב מתנהגות בדמוקרטיה, בשלטון של העם, לא בשלטון מונרכי⁸ של מלכות, לא בשלטון של קושי גדול, והם מתנהגים בסדר נכון יותר, אז אין מצווה שיהיה מלך.

על פי הנצי"ב, כל המצווה שיהיה מלך היא רק כשהעם מרגיש שאינו מסוגל להנהיג, או שאינו רואה עמים מסביב שמתנהגים יותר נכון ואין לו אפשרות אחרת.

לפי זה, כיון כשאנחנו רואים בכל העולם כולו שמלכים נופלים ומתרסקים, והעולם כולו בלי יוצא מן הכלל הולך לקראת שלטון דמוקרטי, נראה שזה רצוי בעיני התורה.

גם הרב נריה כותב כדברי הנצי"ב⁹:

‘התורה הא-לוקית לא קשרה עצמה ולא כפתה עצמה לשום משטר מדיני מסוים, כיוון שדברים אלה לא ניתנים לקביעות. הם משתנים על פי חיי השעה ‘שאי אפשר לזכור בתורה כל הנהגות האדם... ותקוני הישוב והמדינות¹⁰... שאלת המונרכיה – לא קבעה התורה מסמרות ונחלקן חכמים במינוי מלך רשות או חובה ובירורו של דבר הוא כמו שהסיק הגאון הנציב מוולוז'ין ז"ל: הדבר תלוי ברצון העם’.

אם העם רוצה מלך, יש מלך. אם העם לא רוצה מלך, רוצה שלטון דמוקרטי, זהו רצון התורה. רצון התורה הוא שהעם יחליט איזה שלטון הוא רוצה. זה דבר מדהים, וזה חידוש עצום.

האם דמוקרטיה היא רצון התורה?

מה רצון התורה כשאין לנו מלך, אין לנו שלטון ואין לנו סנהדרין?

אומר הרב קוק¹¹ “כשאין מלך בפועל סמכויות המלך עוברות לעם על נציגיו”. לכן על השאלה הנשאלת כיום, האם השלטון הנוכחי, שהוא ודאי לא שלטון

⁸ שלטון יחיד עריצי

⁹ צניף מלוכה עמוד 29

¹⁰ רמב"ן דברים ו, יח

¹¹ משפט כהן סימן קמג

על פי חוקי התורה, האם יש לו סמכות תורנית אלוקית? התשובה היא כן, כי יסוד הבחירה של השלטון של העם זה העם. העם קובע איזה סוג שלטון ישלוט עליו. וגם אם נגיד שיש מצווה למנות מלך, כשאין מלך ואי אפשר למנות מלך, הרב קוק אומר שהסמכויות עוברות לעם על נציגיו.

כאמור, יש את גישתו של הנצי"ב שבכלל אין מצווה למנות מלך, זה תלוי במה העם רוצה, ומה הוא מרגיש שיותר מתוקן ונכון בשבילו. זאת אפשרות אחת.

אך גם לשיטה שיש מצווה למנות מלך ורק אם אנו לא יכולים למנות מלך, הסמכויות חוזרות לעם, בכל אופן השלטון שהעם יחליט היום הוא השלטון שצריך להיות על פי רצון התורה.

ברור שהתורה הייתה רוצה שהמנהיגים שלנו גם יקימו את ההלכות שבתורה, אבל גם כאשר זה לא קורה, עדיין מבחינת התורה – העם הוא המחליט.

הגמרא בברכות¹² אומרת :

'אמר רבי יצחק אין מעמידין פרנס על הצבור אלא אם כן נמלכים בצבור שנאמר "ראו קרא ה' בשם בצלאל" אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה משה הגון עליך בצלאל? אמר לו רבונו של עולם אם לפניך הגון לפני לא כל שכן?! אמר לו אף על פי כן לך אמור להם. הלך ואמר להם לישראל הגון עליכם בצלאל? אמרו לו אם לפני הקדוש ברוך הוא ולפניך הוא הגון לפנינו לא כל שכן?!'

גם אם ברור מקל וחומר שאם ה' ומשה רצו בצלאל רצוי, צריך לשאול את דעת העם. כי דעת העם היא היסוד של פרנס על הציבור.

זהו גם היסוד של השולחן ערוך. השו"ע¹³ אומר :

'כל בית דין אפילו אינם סמוכין בארץ ישראל אם רואים שהעם פרוצים בעברות – דנין בין מיתה בין ממון בין כל דיני עונש, ואפילו אין בדבר עדות גמורה, ואם הוא אדם חובטים אותו על ידי עכו"ם, ויש להם כח להפקיר ממונו ולאבדו כפי מה שרואים

¹² דף נה.

¹³ שו"ע חושן משפט סימן ב סעיף א

לגדור פרצות הדור, וכל מעשיהם יהיו לשם שמים. ודוקא גדול
הדור או טובי העיר שהמחום בית דין עליהם'.

השולחן ערוך פוסק שהשלטון הרצוי מהתורה, שלא נאמר בפירוש, הוא לא
דווקא שלטון של מלך, אלא שלטון התלוי בעם, מה שהעם מרגיש שנכון לו
יותר בדרך בה הוא מתנהל: אם הוא רואה מדינות לידו שהן דמוקרטיות,
ומתנהלות בצורה טובה יותר, רצון התורה הוא שגם שלטוננו יהיה כזה. ואם
רואים שקשה ללא מלך ושצריך מלך שירכז את העם ויוציא מהם כוחות, אז
באמת צריך למנות מלך.

מקורות נוספים על המשטר הדמוקרטי

שלושה תלמידי חכמים בני זמננו כתבו בעניין:

הרב אלישע אבינר¹⁴:

'בניגוד לשלטון מלוכני, שרק המלך אחראי על העם, במשטר
דמוקרטי כל אזרח נושא באחריות לגורל המשותף של העם.
הוא נדרש לחוות את דעתו מדי תקופה על המדיניות הרצויה
ועל ההנהגה המועדפת. היחיד נאלץ לצאת מהמעגל הצר של
עיסוקיו הפרטיים ולהתמלא בתחושת אחריות כלפי העם –
עתידו הכלכלי, הביטחוני ואפילו הרוחני.
עליו להתרומם מעל מסגרותיו האישיות על מנת לדאוג לצרכי
הדור, הוא איננו יכול להשליך את האחריות לעתיד העם על
מנהיג בודד על מנת להיות חופשי לסיפוקיו האישיים.
זהו אתגר מיוחד במינו שלא התנסו בו הדורות הקודמים.
רבות מימרות חז"ל על חובת האחריות כלפי החברה אך
במשטר דמוקרטי מתחדשת האפשרות לגלות אחריות לא רק
כלפי ציבור מסוים אלא כלפי כל העם'.

¹⁴ פרקי מבוא בדמוקרטיה יהודית אות ק

יש במשטר הדמוקרטי ערכים נעלים בכך שהאדם הפשוט מקבל אחריות כלפי העם.

הלל גרשוני¹⁵:

'אמנם אף כי נעשה הדבר הזה למושכל ראשון ולדבר מקובל אצל רוב העמים – נגד מנהיגותו של היחיד, עם זאת עלינו לדעת כי הדברים אמורים בשעה שכבר הגיע העם למידת התפתחות כזאת, עד שיש ביכולתו להיות בעצמו מושל על גורלו.

אם העם יש לו הכרת אחריות הציבור והוא יודע מה זו חברה ומה הם סדרי החברה, אם יש בעם להעדיף את טובת העם ואושרו מטובתה של מפלגה כלשהי שאז אין דרך אחרת אלא הנהגת הכלל על ידי הציבור על ידי העם עצמו. אבל בשעה שהעם ממון בשפל בסתר המדרגה ואינו יודע את חובתו – הרי אסון נורא יקרה אם תימסר ביד העם הנהגת גורלו.

משל למה הדבר דומה? למי שמוסר את החינוך ואת הנהגת הבנים הקטנים בידיהם עצמם, בשעה שאין הם עדיין יודעים את דרך החיים וכמה מסוכנים דרכי החיים. רק הנהגת העם ע"י פרלמנט של זקנים היא ההנהגה הנכונה ורק בזמנים שעדיין אין העם מסוגל לשלטון על ידי הזקנים צריכים לשעה שלטון יחיד'.

כל משמעות המלך היא רק במצב לא אידיאלי, אלא עד המצב שהעם יכול לעמוד על רגליו ושתהיה חשובה לו ההנהגה והנתינה לעם. ואז השלטון הדמוקרטי הוא השלטון המובחר יותר, שלטון הזקנים, שלטון הרוב, שלטון הנבחרות שעולה מתוך העם.

¹⁵ בירור במקורות הדמוקרטיה

הרב יהודה שביב¹⁶ :

'בולט הבדל גדול בין התפיסה החברתית הרגילה לבין זו היהודית:

אלו מדברים על רשויות שלטון בהם מחזיקים בני אדם ואילו לדידנו השלטון הוא לאלוקים.

כל צורת שלטון יש בה קריאת תגר אם לא מרידה כנגד שלטונו המוחלט של ה'. מעתה יש לנו באורח פרדוכסלי עקרון, שככל שנצמצם סמכויות שלטון ככל שנפריד רשויות, ככל שנהיה יותר דמוקרטים יותר, כן נצמצם את המרידה במלכות שמיים. שכן ככל שיש יותר לבן אנוש סמכויות שלטוניות יותר נגרע משלטון מעלה... שלטון דמוקרטי שאין בו שום גורם כל יכול מחלק את הכוח בין הגורמים השונים. אין אישיות המזוהה עם השלטון לא באופן מלא ואפילו באופן חלקי. שיטה זו קרובה יותר מכל השיטות ומכל הדגמים לפתרון נכון ראוי ורצוי המאזן בין מלכות האדם למלכות שמיים'.

השלטון הדמוקרטי שיש כיום הוא השלטון הקרוב ביותר לשלטון הרצוי של התורה מפני שלא מעמידים אדם אחד בראש, מצב שעלול לגרום למתיחויות מי הוא המלך האמתי.

המלוכה השלימה מגיעה רק אחרי הסכמת כל העם :

"וַיִּלְכוּ כָּל הָעָם הַגָּלְגָל וַיִּמְלְכוּ שָׁם אֶת שָׂאוּל לִפְנֵי ה' בְּגִלְגָל וַיִּזְבְּחוּ שָׁם זִבְחִים שְׁלָמִים לִפְנֵי ה' וַיִּשְׁמַח שָׁם שָׂאוּל וְכָל אַנְשֵׁי יִשְׂרָאֵל עַד מָאוֹד".¹⁷

¹⁶ שלטון דמוקרטי

¹⁷ שמואל א יא, טו

סיכום והצגת מספר בעיות

לסיכום, איזה שלטון התורה רוצה? מהו השלטון הנכון?

במבט הפשוט נראה שסנהדרין ומלך הם מצוות והם הצורה היותר טובה של ההנהגה. אך אומרים המפרשים, שגם אם יש מצווה למנות מלך, היסוד של הסנהדרין והיסוד של המלכות הם בבחירת עם ישראל. עם ישראל בוחר את השלטון הנכון לו, גם אם הוא יהיה מלך, וגם אם הוא יהיה שלטון אחר.

החידוש הוא שהתורה לא קבעה לנו איזה שלטון יהיה לנו במדינה, אלא היא אמרה שאנו יכולים לבחור כל שלטון שבו תוכלו בקלות לעבוד את ה' ולקיים את מצוותיו.

ואם תהיה תקופה שבה לא נצליח ונצטרך מלך, אז ישנה מצווה למנות מלך. אך אם נראה עמים אחרים שהשלטון שלהם נוהג טוב ונכון ונרצה שלטון כזה, כמובן שזה טוב. ולכן אומר הרב קוק שמכיוון שאין לנו היום מלך ואנו לא יכולים ולא רוצים למנות מלך, 'סמכויות המלך עוברות לעם על נציגיו'.

כמה הערות ובעיות בנושא דמוקרטיה:

- שותפות עמים אחרים הגרים בארץ בדמוקרטיה - בעייתית ודורשת פתרון.
- שלטון דמוקרטי יכול לתת את ההרגשה שאנו יכולים לשלוט לבד ואנו הקובעים מה יהיה, ואולי לא תהיה כמיהה לה'. מרידה לא תהיה, אך תהיה הרגשה שכולנו יכולים לשלוט לבד.
- עריצות של הרוב כנגד המיעוט. וצריך לשים הרבה איזונים ובלמים על מנת שלא תהיה עריצות כזאת. אומנם הולכים אחר הרוב, אבל צריך להישמר מעריצות הרוב¹⁸.

¹⁸ הרבנות והמדינה, המשטר המדיני לפי התורה, הרב ישראלי מונה שם גם חסרון נוסף שכאשר המנהיג נבחר על ידי העם, הוא צריך להונו ולשכנע אותם, ולא להוכיח אותם בשביל שיבחרו בו.

מצוות מינוי מלך

סוכם על ידי ארבל בורשטיין ובצלאל כהן

- א. המצווה בתורה
- ב. שיטות התנאים
- ג. שיטות מפרשי התורה
- ד. המלכות האידיאלית בישראל

המצווה בתורה

בתורה נאמר¹:

"כִּי תָבֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ וּיְרִשְׁתָּהּ וַיִּשְׁבְּתָהּ בָּהּ וְאָמַרְתָּ אֲשִׁימָה עָלַי מֶלֶךְ כָּכָל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתַי. שׁוּם תַּשִּׁים עָלֶיךָ מֶלֶךְ אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ מִקִּרְבֵּי אַחֶיךָ תַּשִּׁים עָלֶיךָ מֶלֶךְ לֹא תֻּכַּל לָתֵת עָלֶיךָ אִישׁ נָכְרִי אֲשֶׁר לֹא אַחֶיךָ הוּא".

כשקוראים את הפסוקים, נראה שיש מצווה למנות מלך, שהרי כתוב "שום תשים עליך מלך", אך כשקוראים בעיון מתגלים שלושה דברים:

1. הביטויים שהתורה משתמשת בהם יכולים להתפרש כרשות: "ואמרת אשימה עלי מלך" דומה ל"ואמרת אכלה בשר"² - שמשמעותו הוא ללא ספק רשות, על פי המשך הפסוק "כי תאוה נפשך לאכל בשר בכל אות נפשך תאכל בשר".
2. בפרשה יש הרבה מאוד לאוים. ואולי זה בא לומר שמלך אינו דבר רצוי.
3. שמואל כועס על העם כשבקשו מלך, וה' אומר "כי לא אתך מאסו כי אתי מאסו ממלך עליהם"³. התנהגות זו של שמואל ניתנת להבנה בשלוש דרכים שונות:
 1. אין מצווה למנות מלך וזה לא דבר רצוי.

¹ דברים פרק י"ז פס' יד-טו

² דברים פרק י"ב פס' כ

³ שמואל א' פרק ח' פס' ז

2. יש מצווה למנות מלך אך זה לא זמנה, כעת לא מתאים למנות מלך, אולי בעתיד יתאים למנות מלך.
3. יש מצווה למנות מלך, אך לא ככל הגויים.

שיטות התנאים

הסוגיה בגמרא בסנהדרין⁴ אמנם לא עוסקת ישירות במצוות מינוי מלך, אלא בשאלה האם לאימוי שמואל יש תוקף אמיתי או לא, ובכל זאת עניין מצוות מינוי מלך מובא בסוגיה.

נפרט את דעות התנאים :

ר' יוסי : ישנה מצווה למנות מלך.

ר' יהודה : אף הוא סובר שיש מצווה למנות מלך.

ר' נהוראי : כל הפרשה שבשמואל נאמרה כנגד תרעומתן מפני שרצו מלך לא ראוי.

מדברי ר' נהוראי איננו יכולים בוודאות להסיק את שיטתו בעניין מצוות מינוי מלך, ורש"י והמהרש"א חולקים בדעתו :

לפי רש"י, ר' נהוראי אומר שהפרשה בדברים, אף היא, נאמרה כנגד תרעומתן ואין מצווה למנות מלך, אלא זו מצווה כמצוות אשת יפת תואר שנאמרה כנגד היצר הרע.

על רש"י קשה, הרי ישנם בתנ"ך פסוקים רבים על מלך רצוי, כמו "לא יסור שבט מיהודה"? הרב שילת מציע, שמלך מהווה את המלכות המדינית, ור' נהוראי סובר שהממלכה הישראלית בנויה על הנהגה תורנית. כאשר מדובר על מלך ונשיא, מדובר על האידיאל - כשהמלך מוביל את ההנהגה התורנית, ועל זה נאמר "לא יסור שבט מיהודה". אולם המלכים שהיו, לא היו אידיאלים, ואכן לא היו רצויים.

המהרש"א אומר ששיטת רש"י דחוקה, שהרי כל התנאים עוסקים בפרשה שבשמואל, והיאך ר' נהוראי עוסק בפרשה שבדברים?

⁴ דף כ :

המהרש"א אומר שלולא פירוש רש"י היה אומר שר' נהוראי סובר ככל שאר התנאים, שישנה מצווה למנות מלך. ברם, עם ישראל בקשו לא כפי שצריך. הזקנים שבדור אומנם שאלו כהוגן, אבל עמי הארץ קלקלו.

שיטות מפרשי התורה

רמב"ן: "ואמרת" – מצווה לומר. יש מצוות עשה לשים מלך לאחר ירושה וישיבה. לשונה ה'בינונית' (המשתמעת לשני פנים) של התורה מתייחסת רק לבקשה הלא נכונה שתהיה בעתיד, "ככל הגויים".

ספורנו: מצווה למנות מלך ראוי, ואם ירצו מלך ככל הגויים – יקבלו, אך יצא מזה חורבן כמו אשת יפת תואר.

ראב"ע: אין חובה למנות מלך, אלא זו רשות.

הנצי"ב: אין מצווה חיובית למנות מלך, והמצווה האמורה בדברי חז"ל מדברת רק על מדינה שלא יכולה להסתדר ללא מלך, ואילולא היה לה מלך היא תהיה כ'ספינה בלי קברניט', וסכנת נפשות של העם דוחה מצוות עשה. (לשיטתו, כל דעות התנאים אמורות רק אם העם חפץ במלך)

אברבנאל: אין מצווה למנות מלך. זהו דבר רע הנוגד את רצון התורה. הכתוב רק אמר שעם ישראל יהיו כפויי טובה, לאחר שישבו בארץ יבקשו מלך. כל מצוות מינוי מלך, ואפילו מלך כשר, היא בדיעבד. והתורה אומרת שאם יבואו למנות מלך, לפחות שימנו אותו כמו שהתורה בקשה, מלך כשר וראוי.

המלכות האידיאלית בישראל

בניגוד לאומות העולם, שאומנם יש להם כח עליון, אבל הוא לא בעולם שלנו. אצלנו כוחו של המלך ניתן לו מאת ה': "וישב שלמה על כסא ה'",⁵ מלך צריך להיות מי שמבטל את דעתו לגבי ה', "והייתי שפל בעיניו".⁶ טענת מיכל כנגד דוד שאין לו להשפיל את עצמו היא טענה נכונה – אך רק לגבי מלכי אומות העולם, לא למלכי ישראל שתפקידם להרבות כבוד ה' בעולם.

⁵ דברי הימים א' פרק כ"ט פס' כג

⁶ שמואל ב' פרק ו' פס' כב

צריך לבחור מלך שהעם כולו בוחר בו, כיוון שמלכות ישראל היא מלכות ה' הנובעת ממלכות העם. הן אצל שאול והן אצל דוד, רק אחרי שכל העם רצו בו - הוא מלך, אפילו אם כבר נמשח לפני כן .

משמעות המילה 'מלך' אצל הגויים, היא מי שמולך, שולט. אולם אצלנו, המשמעות היא מי שמשליט וממליך את ה' בעולם. שלושת המצוות שנצטוו ישראל בכניסתן לארץ קשורות למסירת מלכות הארץ לידי ה': מינוי מלך – כפי שאמרנו תפקיד המלך הוא להשרות שכינה בארץ, המלחמה בעמלק – מהווה את מסירת הצד הגשמי, ובניית בית המקדש – מהווה את מסירת הצד הרוחני.

הפער בין האידיאל של מלך כשליח ה', לבין המציאות בה המלך מעוניין לשלוט בעצמו, זהו הגורם למתח לעיתים קרובות בין המלך ובין ה'.

מצוות זכור והכרתת עמלק

סוכם על ידי עידו ואיר ובניה רוזנפלד

- א. שלוש מצוות בכניסה לארץ :
- ב. למה מתייחס הציווי "לא תשכח"?
- ג. היחס בין הזכירה למחייה
- ד. נפקא מינות
- ה. אופן קיום מצוות זכור
- ו. על מי מוטלת המצווה

שלוש מצוות בכניסה לארץ

בגמרא בסנהדרין¹ אמרו :

ר' יהודה אומר ג' מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ, להעמיד להם מלך, להכרית את עמלק ולבנות להם בית הבחירה.

בפרשת כי תצא² מוזכרת מצוות מחיית עמלק הכוללת שלוש מצוות :

- ג. זכור את אשר עשה לך עמלק.
- ד. תמחה את זכר עמלק.
- ה. לא תשכח.

בעניין מצוות מחיית עמלק אנחנו מגלים בתורה תהליך מעניין : בספר שמות לאחר המלחמה עם עמלק, הקב"ה אומר "כתוב זאת זיכרון בספר...כי מחה אמחה את זכר עמלק", כלומר מי שאמור למחות את עמלק הוא הקב"ה. ואילו בפרשת כי תצא רואים שחובת המחיה היא עלינו. כלומר בין פרשת שמות לפרשת דברים יש 'העברת סמכויות' של הקב"ה ממנו אלינו³.

¹ דף כ :

² דברים כ"ה י"ז-י"ט

³ דוגמא נוספת של 'העברת סמכות' : במצרים ה' קורע את ים סוף, ולעם ישראל אין נגיעה בנס : "ה' ילחם לכם ואתם תחרישון". ואילו בכניסה לארץ יש את הובשת מי הירדן שנעשתה בעזרת הכוהנים.

למה מתייחס הציווי "לא תשכח"?

כפי שראינו, יש שלוש מצוות בעניין עמלק. ונשאל: מה מתכוונת התורה באומרה "לא תשכח", האם לא לשכוח למחות, או לא לשכוח לזכור? מהפשט משמע שהכוונה היא לא לשכוח למחות, אבל אפשר לומר שזהו חיזוק של הזכירה.

וכך כותב החינוך⁴:

'לא תשליך שנאתו ולא תסירה מנפשך בענין שתשכח אותה'.

וגם האבן עזרא מפרש שהמילים "לא תשכח" מוסבות על הזכירה.

היחס בין הזכירה למחייה

עד עכשיו ראינו מה היחס בין מצוות הלא תעשה (לא תשכח), לבין מצוות העשה (זכור).

ונשאל עוד: מה היחס בין הזכירה למחייה? האם הזכירה והמחייה הם שני ציוויים נפרדים, או אולי הזכירה נועדה כדי למחות.

הנפק"מ תהיה: כמה מצוות יש. אם הזכירה קשורה למחייה אז יש רק שתי מצוות, אבל אם הזכירה לא קשורה למחייה אז יש שלוש מצוות.

בנושא יש מחלוקת:

על פי ספר החינוך, וכפי שמשמע מהרמב"ם – יש שלוש מצוות.

אך ספר היראים ובעל הלכות גדולות סוברים שיש רק שתי מצוות.

ונשאל: בין אם זכירה ומחייה הן מצווה אחת ובין אם הן שתי מצוות נפרדות, מה היחס בין מצוות זכירה למצוות מחיה? והאם הן תלויות זו בזו?

הרמב"ם בספר המצוות מזכיר את שמואל. שמואל קודם כל קיים מצוות עשה של זכירת מעשהו הרע של עמלק, ואז ציווה להורגם. הרמב"ם מדגיש את ההקפדה של שמואל על הסדר, קודם זכירה ואז מחיה.

⁴ מצוה תר"ה

אך בהלכות מלכים הרמב"ם מזכיר קודם את מחיית עמלק ואז אח"כ את הזכירה, ויוצא מדבריו שאין תלות בין המצוות. ומה ששמואל הקפיד קודם לזכור, זה רק כדי להרוויח שתי מצוות.

נפקא מינות

נפקא מינות בין שתי האפשרויות:

א. האם ניתן לצאת ידי חובה בפרשיה הראשונה של עמלק בפרשת בשלח "ויבא עמלק"?⁵

אם זכור קשור באופן עקרוני למחייה, אז לא יוצאים ידי חובה כי אין מחיה (המחייה שם היא של ה', לא שלנו). אבל אם המצוות לא קשורות אז אפשר לצאת ידי חובה, כי בכל אופן נוצרת זכירה.

בנושא זה יש מחלוקת: המגן אברהם - אם זוכרים, יוצאים ידי חובה. מכיוון שזכירה ומחיה הם מצוות שונות, והמחיה היא רק דרך להגיע אל הזכירה.

המשנה ברורה אומר - לא יוצא ידי חובה, שכן כל עניין הזכירה היא כדי למחות. ומשמע שיש קשר בין המצוות, ולכן לא יעזור לזכור בלי למחות.

ב. דין נשים בקריאת זכור?

ספר החינוך⁵: - הזכירה נוהגת רק בגברים, 'כי להם לעשות המלחמה ונקמת האויב, ולא לנשים'.

המנחת חינוך מקשה ואומר: איך ניתן לומר שהזכירה נוהגת רק בגברים, כי המחייבה נוהגת רק בגברים? והרי מלחמת עמלק היא מלחמת מצווה, ובמלחמת מצווה אפילו כלה יוצאת מחופתה! משמע שנשים גם משתתפות במלחמה, ולכן גם הן יהיו חייבות בזכירה!

תשובה: הנשים עוזרות אבל לא במלחמה עצמה אלא בהבאת אמצעים וכדומה. ואם כן הן לא נלחמות בעמלק וממילא הן לא חייבות בזכירה.

⁵ מצוה תר"ג

עוד קושיא של המנחת חינוך היא: למה נשים פטורות? הרי מצוות "זכור" היא בפני עצמה, כי גם כשנכרית את עמלק עדיין תשאר מצוות זכור, ואם כן למה נשים פטורות? הרי אין קשר בין זכירה למחייה?

אלא ברור, שספר החינוך על אף שהוא סובר שיש שלוש מצוות שונות, בכ"ז הוא סובר שיש קשר בין זכירה למחייה ולכן הנשים יהיו פטורות.

ג. האם יש עניין לקיים את מצוות זכור סמוך למחייה?

אם המצוות קשורות ביחד, אז צריך לקיים אותם ביחד. אבל אם הם אינן קשורות יהי אפשר לקיים זכירה ומחייה בשני זמנים שונים. כנראה זו הסיבה שחכמים סמכו את קריאת זכור סמוך לפורים, שכן בפורים מוחים את שמו של המן שהוא מזרעו של עמלק, אז תיקנו קריאת זכור כדי שנוכל לזכור ואז למחות.

אופן קיום מצוות זכור

איך מקיימים מצוות זכור? האם הכוונה לזכור בפה או שמא לקרוא בספר? בפרשת כי תצא כתוב רק לזכור, ובפרשת בשלח כתוב "ויבוא עמלק...כתוב זאת זכרון בספר".

הגמ' במגילה⁶ עוסקת בקריאת מגילה, והיא לומדת משתי פרשיות עמלק: את הכתיבה בספר היא לומדת מ"ויבוא עמלק", ואת הקריאה מ"כי תצא", שיש ברייתא המוכיחה ש"זכור" הכוונה היא לקריאה בפה.

הגמרא עסקה בקריאת המגילה, ומה הדין במצוות זכור?

על פי התוס', קריאה בתורה מדאורייתא היא רק בפרשת זכור, כל השאר מדרבנן.

לעומתו הרמב"ן אומר שצריך לספר בעל פה, וכך לקיים את מצוות זכור. לפי הרמב"ן, קריאת זכור היא מדרבנן.

⁶ דף יח.

על מי מוטלת המצווה?

על מי מוטלת המחייבה? האם על המלך או על כל אחד ואחד?

הגמ' אומרת ששלוש מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ - מלך, מחיית עמלק, ובניית המקדש. האם שלושת המצוות מושלכות על ישראל, או שהם מצווים להעמיד מלך, והוא ימחה את עמלק ויבנה את בית המקדש?

הרמב"ן סובר "כי יד על כס יה" - כלומר המלך הוא כיסא ה' בארץ, והוא צריך למחות את עמלק.

גם ספר היראים מסכים שהמצווה היא על המלך.

הרמב"ם בהלכות מלכים⁷, מביא את מלחמת שבעה העמים שהיא מצווה על כל אחד ואחד, ואז הוא מביא את מלחמת עמלק, והוא אמנם לא אומר במפורש על מי היא מוטלת, אך משמע מדבריו שהיא מוטלת על כל אחד ואחד.

אפשר להציע: שהשאלה תלויה בחקירה שלנו - אם המחייבה תלויה במלך, אז זכור לא קשור למחייה, ואין קשר בין המצוות: זכור על כולם, ומחייה על המלך.

אך אם נטען שהמחייה תלויה בכל אחד ואחד, הגיוני יותר שיש קשר בין הזכירה למחייה, וכמו שהזכירה מוטלת על כל אחד ואחד, כך גם המחייבה.

⁷ פרק ה' הלכות ד'-ה'

מצוות בניית בית המקדש

סוכם על ידי אלישיב פלהיימר

- א. שלוש מצוות בכניסה לארץ
- ב. בית המקדש לכתחילה או בדיעבד?
- ג. מבנה העולם מקביל למקדש
- ד. שיטת הרמב"ם והרמב"ן במנין המצוות
- ה. בית המקדש השלישי בידי אדם או בידי שמים?

שלוש מצוות בכניסה לארץ

בגמרא בסנהדרין¹ מובאת ברייתא שמציינת שלש מצוות שנצטוו ישראל בכניסתם לארץ:

'תניא רבי יוסי אומר שלש מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ להעמיד להם מלך ולהכרית זרעו של עמלק ולבנות להם בית הבחירה'.

על דברי הברייתא נשאל: מה היחס בין המצוות? והאם הן תלויות אחת בשניה?

רש"י במקום מפרש:

'שלש מצוות – להכי נקט שלש הללו שהן תלויות זו בזו לעשותן כסדרן כדמפרש לקמן בתחלה מלך ואחריה עמלק ואחריה בית הבחירה'.

ואכן בהמשך, הברייתא עוסקת בסדר של המצוות:

¹ דף כ:

ואיני יודע איזה מהן תחילה? כשהוא אומר: "כי יד על כס יה מלחמה לה' בעמלק" הוי אומר להעמיד להם מלך תחילה ואין כסא אלא מלך שנאמר: "וישב שלמה על כסא ה' למלך". ועדיין איני יודע אם לבנות להם בית הבחירה תחלה או להכרית זרעו של עמלק תחלה? כשהוא אומר "והניח לכם מכל אויביכם" וגו' "והיה המקום אשר יבחר ה'" וגו', הוי אומר להכרית זרעו של עמלק תחלה. וכן בדוד הוא אומר: "ויהי כי ישב המלך דוד בביתו וה' הניח לו מסביב", וכתוב "ויאמר המלך אל נתן הנביא ראה נא אנכי יושב בבית ארוזים" וגו'.

על פי פשט הגמרא ועל פי רש"י יש סדר מסוים, הם תלויות אחת בשניה. מלך ואז עמלק ואחר כך בית המקדש. נראה גם שמי שאחראי על בניית בית המקדש זה המלך, כי הם תלויים זו בזו.

הרמב"ן על התורה²:

'כאשר דבר ה' עם ישראל פנים בפנים עשרת הדברות, וצוה אותם על ידי משה קצת מצות שהם כמו אבות למצותיה של תורה... ואמר: "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש". והנה הם קדושים, ראויים שיהיה בהם מקדש להשרות שכינתו ביניהם. ולכן צוה תחילה על דבר המשכן, שיהיה לו בית בתוכם מקודש לשמו ושם ידבר עם משה ויצוה את בני ישראל... וסוד המשכן הוא, שיהיה הכבוד אשר שכן על הר סיני שוכן עליו בנסתר'.

לפי הרמב"ן, עם ישראל התעכבו ללא סיבה מלבנות את בית המקדש, והם היו צריכים לבנותו מיד אחרי כיבוש הארץ - בימי שפוט השופטים. על פי דבריו, אין קשר בין שלוש המצוות, ומי שהיה צריך לבנות היו עם ישראל ולא המלך.

ונשאל: איך יתכן שהרמב"ן חולק על הגמרא?

² בהקדמתו לפירוש על שמות פרק כ"ה

ניתן לתרץ:

- א. השופטים היו כמו מלכים, ולכן אין סתירה. אך עדיין קשה, מה עם עמלק.
- ב. הבריייתא היא דעת רבי יוסי בלבד, ויש החולקים עליו.

בית המקדש לכתחילה או בדיעבד?

בפרשות יתרו עד כי תשא, לכל פרשה יש נושא עיקרי: יתרו – מעמד הר סיני. תרומה-תצוה – בית המקדש. כי תשא – חטא העגל.

רש"י סובר ש'אין מוקדם ומאוחר בתורה' ומעשה העגל שמופיע בפרשת כי תשא, היה לפני ציווי בניית המשכן (פרשות תרומה תצוה). לפי רש"י המשכן הוא בעצם תיקון לחטא העגל. וכל הציווי על בניית המשכן ובעקבותיו בית המקדש הוא בדיעבד – רק בגלל חטא העגל!

שיטה זו מובאת גם במדרש תנחומא בפרשת תרומה.

הרמב"ן חולק על רש"י וסובר שמצוות בניית המשכן כתובה בסמיכות למעמד הר סיני, ולדעתו, המשכן הוא המשך למעמד הר סיני, והציווי עליו הוא לא כתוצאה מחטא, אלא לכתחילה.

ראיות לשיטת רש"י:

1. התורה אוסרת עשיית 'כלים' לעבודת ה': "לא תעשון אתי אלוהי כסף ואלוהי זהב לא תעשו לכם"³, ולא מובן למה בבית המקדש יש כל כך הרבה כסף וזהב? אלא שלשיטת רש"י מובן – ה' ראה בחטא העגל שעם ישראל צריך את הגשמיות, את הזהב, אז נתן להם אותו במקדש.
2. במעשה מרכבה בספר יחזקאל, יש כמה דמויות. בתחילה הדמויות הן: אדם, אריה, נשר ושור (=עגל). ובהמשך הספר, אדם, אריה, נשר וכרוב. ומוכח מכך שיש קשר בין העגל לכרובים של בית המקדש.
3. בפרשת תרומה יש ציווי לאסוף שקלים - "כופר נפש", וכנראה שהכפרה היא על חטא העגל, שהיו צריכים למות בעקבותיו.

³ שמות פרק כ' פס' י"ט

מצד שני, שיטתם של המדרש תנחומא ורש"י קשה, כי בית המקדש מופיע עוד לפני חטא העגל – בשירת הים: "מקדש ה' כוננו ידיך", אז יכול להיות שבית המקדש הוא בדיעבד, רק כתיקון לחטא העגל?

מבנה העולם מקביל למקדש

אם נעיין בבריאת העולם נבחין שה' ברא את גן עדן לפי בית המקדש:

עץ החיים – מקביל לארון הברית. העצים שבגן – לחם הפנים, עושר. עץ הדעת – מנורה, חכמה. הנהר בגן – אמה ששוטפת את בית המקדש. איש ואישה – כנגד שני הכרובים. ובשניהם יש השראת שכינה. אבל מה שחסר בגן עדן זה המזבחות. ולמה? כי המזבחות הם בדיעבד!

מזבח הנחושת הוא כנגד חטא אדם הראשון. הנחושת מזכירה את הנחש, ומקורה של הנחושת במעבה האדמה, כנגד הנאמר בעונש של האדם: "עד שובך אל האדמה".

וגם מזבח העולה קשור לתיקון, לרצון להתעלות ולחזור בתשובה.

מזבח הקטורת לא מופיע בציווים של הכלים בפרשת תרומה, אלא רק בסוף פרשת תצוה, ואילו בבניה הוא מוקדם יותר. מה הסיבה לכך? כי מזבח הקטורת הוא בדיעבד – כנגד חטא העגל, הוא החוצץ בינינו לבין קודש הקודשים, הוא עשוי מזהב כנגד עגל הזהב. בארמית פירושה של המילה 'קטיר' הוא קשר, ומזבח הקטורת מבטא את הקשר בינינו לה' שנפגם בחטא העגל ודורש תיקון.

הקשר בין חטא העגל לבין חטא אדם הראשון ברור. בחטא אדם הראשון התחיל המוות בעולם, ובמעמד הר סיני חזרו החיים הנצחיים: "אֲנִי אֶמְרָתִי אֱלֹהִים אֲתָם, וּבְנֵי עֲלִיּוֹן כָּלְכֶם", ובחטא העגל חזר המוות: "אֲכֹן כָּאָדָם תָּמוּתוֹן וּכְאָחֵד הַשָּׂרִים תִּפְּלוּ".

יוצא אם כן מדברינו, שהממד היסודי של המשכן הוא רק השראת השכינה והוא לכתחילה,

והממד השני של העבודה והקורבנות הוא בדיעבד.

נראה שחילוק זה נמצא בדברי הרמב"ם:

בתחילת הלכות מלכים⁴ כתב הרמב"ם :

'שלוש מצות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ: למנות להם מלך שנאמר שום תשים עליך מלך, ולהכרית זרעו של עמלק שנאמר תמחה את זכר עמלק, ולבנות בית הבחירה שנאמר לשכנו תדרשו ובאת שמה.

בהלכה זו נראה שבניית המקדש היא לכתחילה, בשביל השראת השכינה. ואילו בתחילת הלכות בית הבחירה⁵ כתב :

'מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות וחונגין אליו שלש פעמים בשנה שנאמר ועשו לי מקדש. וכבר נתפרש בתורה משכן שעשה משה רבינו והיה לפי שעה שנאמר כי לא באתם עד עתה וגו'.

מהלכה זו נראה שבניית המקדש היא בדיעבד – לצורך תיקון וכפרה.

שני הצדדים הללו באים לידי ביטוי גם בשאלה מי בונה את בית המקדש: בהלכות מלכים, שם המטרה היא השראת השכינה, רואים שזה תלוי במלך, ואילו בהלכות בית הבחירה, שם המטרה היא העבודה, נראה שמצוות עשה על כולם.

ואכן, בבית המקדש הראשון ששלמה המלך בנה ביחד עם כל העם, היתה גם השראת שכינה וגם קורבנות. אבל בבית שני, בו רק העם בנה, ללא מלך, היו רק קורבנות אבל לא היה ארון הברית שמבטא את השראת השכינה.

שיטת הרמב"ם והרמב"ן במנין המצוות

בספר המצוות⁶ כתב הרמב"ם :

⁴ פרק א' הלכה א'

⁵ פרק א' הלכה א'

⁶ עשה כ'

‘שצונו לבנות בית הבחירה לעבודה, בו יהיה ההקרבה והבערת האש תמיד, ואליו תהיה ההליכה והעליה לרגל והקיבוץ בכל שנה. והוא אמרו יתעלה “ועשו לי מקדש”... וכבר ביארנו שזה הכלל כולל מינים רבים, שהם המנורה והשולחן והמזבח וזולתם, כולם מחלקי המקדש והכל יקרא מקדש, וכבר ייחד הציווי בכל חלק וחלק.’

הרמב"ם מביא מצוה אחת לבנות את בית המקדש ואת הכלים, הוא מביא כמה דוגמאות לכלים אבל לא את ארון הברית! מדוע הרמב"ם משמיט את הכלי הכי חשוב?

גם כשהרמב"ם מפרט איך בונים כל כלי, הוא לא אומר איך בונים את ארון הברית. ואם לא נמצא אותו או שיקרה לו משהו, איך נדע איך לבנות אותו?

הרמב"ן בהשגותיו⁷ כתב:

‘...ולכן אצלי עשיית הארון והכפרת לשום שם העדות תמנה מצוה בפני עצמה...’

לפי הרמב"ן, ארון הברית זה מצוה אחרת⁸, ויש הבדל בין כל הכלים לבין ארון הברית.

ולפי זה, לא רק רש"י סובר שיש שני ממדים במקדש אלא גם הרמב"ן! הארון הוא הראשית שכינה, וכל שאר הכלים הם העבודה.

מזמור כ"ד בתהילים עוסק במהלך של הקרבה לה' דרך בניית הבית, ואנו יכולים לראות בו את המהלך, בו אנחנו מצד אחד בונים את בית המקדש הפיזי ומתקרבים לה', ומצד שני ה' יורד אלינו ונותן את הרוחניות.

בהתחלה האדם מתקרב לה' ומתעלה: “מִי יַעֲלֶה בְּהַר ה' וְיִמִּי יָקוּם בַּמָּקוֹם קָדְשׁ... זֶה דֹּר דִּרְשָׁיו מִבְּקָשֵׁי פָּנֶיךָ”, ואז ה' יורד אלינו: “שָׁאוּ שְׁעָרַי וְרָאִישֵׁיכֶם וְהִנֵּשְׂאוּ פִתְחֵי עוֹלָם וְיָבֹא מֶלֶךְ הַכְּבוֹד... מִי הוּא זֶה מֶלֶךְ הַכְּבוֹד ה'”

⁷ עשה ל"ג

⁸ הארון מיוחד גם בזה שלעומת שאר הכלים – לא מוציאים ממנו את בדיו ונושאים אותו בכתף.

צָבָאוֹת הוּא מֶלֶךְ הַכְּבוֹד סָלָה". ונקודת המפגש היא באמצע המזמור במילים:
"יַעֲקֹב סָלָה" – כמו סולם יעקב שמלאכים עולים ויורדים בו.

בית המקדש השלישי בידי אדם או בידי שמים?

כיצד יבנה בית המקדש? רש"י⁹ ותוספות¹⁰ אומרים שבית המקדש השלישי ירד מהשמיים "מקדש ה' כוננו ידיך".

הגמרא בסוכה עוסקת בעניין קציר העומר ודנה במקרה של 'מהרה יבנה המקדש'. תוך כדי הסוגיה הגמרא מציעה שהמקדש ייבנה בלילה. על כך שואל תוספות, איך יכול להיות שהמקדש יבנה בלילה? והרי כתוב "וביום הקים את המשכן!"

אלא יש לומר שהמקדש הראשון והשני שקשור יותר לתיקון שלנו - אנחנו בנינו, ובנינו דווקא ביום שהוא הזמן הרגיל בו אנשים בונים, ואילו בית המקדש השלישי שיהיה שייך בעיקר להשראת השכינה – ה' יוריד מהשמים בכל זמן – ואפילו בלילה.

עפ"י הירושלמי במגילה¹¹ כשיתעוררו עם ישראל מהגלות הם יבנו את בית המקדש. על פי הירושלמי הולכים גם הרמב"ם והמאירי הסוברים שבניית המקדש השלישי תהיה על ידי ישראל. איך הם מסתדרים עם הגמרא בסוכה שאומרת שיבנו בלילה – שממנה למד רש"י שבית המקדש ירד מהשמיים.

ניתן לתרץ בשני אופנים:

- א. הגמרא בסוכה היא דעת יחיד
 - ב. מרוב אהבה לה' ולבית המקדש, הם לא יוכלו שלא לבנות בלילה.
- ואולי אפשר לשלב בין הדעות: את החלק של העבודה והקורבנות אנחנו נבנה, ואז ה' יוריד את הקדושה ואת ההתגלות שלו.

⁹ סוכה דף מא.

¹⁰ שבועות דף טו:

¹¹ פרק א' הלכה י"א

היתר נשים במלך

סוכם על ידי יוסף וולקנסון וידידיה לוי

- א. מספר הנשים המותרות למלך
- ב. במה נחלקו התנאים?
- ג. מה פירוש נשים המסירות את ליבו?
- ד. על אילו שמונה עשרה נשים מדובר?
- ה. גירושין

מספר הנשים המותרות למלך

במשנה¹ יש כמה דעות לגבי היתר הנשים למלך.

'לא ירבה לו נשים אלא שמנה עשרה. רבי יהודה אומר מרבה הוא לו ובלבד שלא יהו מסירות את לבו. ר' שמעון אומר אפילו אחת ומסירה את לבו הרי זה לא ישאנה אם כן למה נאמר לא ירבה לו נשים דאפילו כאביגיל'.

במשנה מובאות דעות של שלושה תנאים: ת"ק, ר' יהודה ור' שמעון. וננסה לבאר את הדעות במשנה, ואת היחס ביניהן.

לפי תנא קמא: מותר למלך שמונה עשרה נשים, והוא לא מגביל לגבי אופיין של הנשים.

לדעת ר' יהודה: מלך יכול להרבות נשים, ובלבד שלא יהו מסירות את ליבו.

יש שתי אפשרויות להבין את ר' יהודה:

1. עד שמונה עשרה נשים מותר למלך, אפילו מסירות את ליבו, ומשמונה עשרה ומעלה, אם מסירות את ליבו – אסור, ואם הן כשרות – מותר.
2. מלך יכול לשאת כמה נשים שרוצה, אך אישה המסירה את לבו – אסור אפילו אחת.

¹ סנהדרין כא עמוד א

ר' שמעון- למלך מותר שמונה עשרה נשים כשרות, ומסירה את לבו - אסור אפילו אחת.

יוצא שר' שמעון ור' יהודה חולקים לגבי כמות הנשים הכשרות שיכול לשאת, ולפי האפשרות הראשונה גם לגבי מסירות את ליבו.

ת"ק לא הזכיר את ההגבלה של 'מסירות את ליבו', ויש שתי אפשרויות להבין את דבריו :

1. דעתו היא דעה בפני עצמה, ואין משמעות לשאלת אופיה של האישה, אלא רק למספר.

2. גם לדעתו יש משמעות לאופיה של האישה, והוא סובר בעניין כאחד התנאים – ר"י, או ר"ש.

התוס' בפסחים² :

'רבי שמעון אומר אחד זה ואחד זה אין בו משום שבירת העצם.
וא"ת ר"ש היינו ת"ק ונראה לר"י דר' יעקב ור"ש פליגי אליבא
דת"ק כי ההיא דלא ירבה לו נשים דפרק כהן גדול (סנהדרין
כא.) וההיא דחזקתן שלש שנים דחזקת הבתים (ב"ב כח:).

לפי התוס', במשנה במסכת פסחים ר' שמעון ור' יהודה חלוקים לגבי מה אמר ת"ק, וכך גם במשנתנו בסנהדרין.

יד רמ"ה³ :

'מתני' לא ירבה לו נשים וכו' אית דאמרי דר' יהודה ור"ש
במימריה דת"ק פליגי ולפרושי מימריה קאתו, דאי ס"ד
לאיפלוגי עליה קאתי הוה לן לפרושי נמי טעמיה דת"ק היכי
מפרש לה להי קרא.

ואנן לא סבירא לן הכי דאם איתא דלא פליג ר"י אדת"ק הו"ל
למיתני בד"א אי נמי אימתי ואי משום דלא פרישנא לטעמיה
דת"ק משום דהוה פשיטא לן טעמיה דלא דריש טעמא דקרא

² תוספות פסחים פג עמוד א ד"ה רבי

³ יד רמ"ה סנהדרין כא עמוד א

ואפי' היבא דמפרש מעמיה בהדיא.

והכי פירושא דמתני':

לא ירבה לו נשים בין מוחזקות בכשרות כאביגיל בין שאינן מוחזקות אלא ח"י ודוקא בסתמא אבל מוחזקות ברשעות כ"ע מודו דאפי' אחת לא ישאנה,

ר"י אומר מרבה הוא לו יותר מי"ח ובלבד שיהיו מוחזקות בכשרות כדי שלא יהו מסירות את לבו שלא אסרה תורה להרבות אלא בנשים שאין מוחזקות בכשרות ולא ברשעות שלפי רובן יסירו את לבו,

ר"ש אומר אפילו אחת והיא מסירה את לבו כלומר שאינה מוחזקת בכשרות ויש לחוש שמא תסיר את לבו ה"ז לא ישאנה דהא כתיב לא יסור לבבו לא יעשה דבר שגורם להסיר את לבו. א"כ מה ת"ל לא ירבה לו נשים אפילו כאביגיל כדי כתיב לא ירבה לו לאו מטעמא דלא יסור את לבו כתיב אלא גזרת הכתוב היא א"כ ה"ק רחמנא אפילו כשרות דסלקא דעתך דאין מסירות את לבו לא ירבה שאם הרבה סופן להסיר את לבו.

היד רמה חולק על תוספות ואומר שאם ר' יהודה ור' שמעון לא היו חולקים על תנא קמא אלא מפרשים אותו היה צריך להיאמר 'במה דברים אמורים' או 'אימתי'. כיוון שלא נאמר כך, כנראה שהם חולקים עליו ויש במשנה 3 דעות:

1. ת"ק: אפשר עד שמונה עשרה נשים בין שאינן מוחזקות בכשרות, ובין המוחזקות בכשרות. (אבל אם ודאי אינן כשרות – לכו"ע אסור אפילו אחת)
2. ר' יהודה: יכול לשאת יותר משמונה עשרה נשים מוחזקות בכשרות, ואפשר עד שמונה עשרה אם אינן מוחזקות בכשרות.
3. ר' שמעון: מותר שמונה עשרה נשים המוחזקות בכשרות, ואם אינה מוחזקת בכשרות - אסור אפילו אחת.

במה נחלקו התנאים?

המחלוקת היא בצורת ההבנה של הפסוקים. כתוב: "לא ירבה לו נשים...ולא יסור לבבו". השאלה היא האם שני האיסורים קשורים זה לזה, או שהם שני איסורים שונים? האם "לא יסור לבבו" זה ביאור של "לא ירבה לו נשים" או שזה איסור בפני עצמו?

אם היה כתוב: "למען" היה ברור שהאיסורים קשורים, כיוון שכתוב: "ולא יסור לבבו" אז זה לא ברור אם זה טעם או דין חדש.

ת"ק סובר שהאיסורים קשורים אחד בשני, לא ירבה לו נשים - כדי שלא יסור ללבו. כלומר, עצם זה שמרבה נשים זאת בעיה וזה גורם לו לסור מאחורי ה', ולכן זה לא משנה אם מדובר ב'מסירות את ליבו' או כשרות, מותר רק עד שמונה עשרה.

ר' יהודה בדומה לת"ק, סובר ששני האיסורים קשורים אחד לשני אבל הקשר שונה. בשונה מת"ק, סובר ר' יהודה שדווקא אם הוא מרבה נשים 'מסירות' - הן יסירו את לבבו, אבל נשים כשרות - לא יסירו את לבבו, ולכן מותר כמה שירצה.

לעומתם, סובר ר' שמעון שיש שני איסורים שונים ואין שום קשר בניהם. איסור אחד - אסור להרבות נשים, כי יש בעיה בריבוי הנשים ולכן מותר רק עד שמונה עשרה.

והאיסור השני - אסור להתחתן עם נשים שמסירות את ליבו, ואפילו אחת יכולה להסיר את ליבו.

מה פירוש נשים המסירות את ליבו?

כאמור, היד רמ"ה אומר שנשים המוחזקות ברשעות, לכולי עלמא ברור שאסור אפילו אחת.

ונרצה לברר, מה בדיוק ההגדרה של נשים 'המסירות את לבו'?

נעלה שתי אפשרויות:

1. נשים שיש חשש שימשכו את המלך להתעסק איתן בצרכים הפרטיים שלהן, וכך יסירו את לב המלך מענייני השלטון.
2. נשים שישירו את המלך לעבוד ע"ז.

יותר הגיוני לומר, שנשים מסירות זה כמו האפשרות הראשונה, כי אחרת, אם זה מסירות לע"ז, למה חולקים ר' יהודה, רק שמעון ות"ק? הרי כנראה לכו"ע אסור אפילו אחת!

אבל באופן מפתיע, ר' יצחק בגמרא⁴ מביא את הדוגמא של שלמה המלך שאמר שהוא לא יסור למרות שירבה נשים, ולבסוף נשיו הטו אותו לע"ז.

ואם כן, יוצא מדברי ר' יצחק, כמו האפשרות השניה, מסירות את ליבו לע"ז.

לעומת זאת, הרמב"ם בהלכות מלכים⁵ אומר:

‘וכן לא יהיה שטוף בנשים אפילו לא היתה לו אלא אחת לא יהיה מצוי אצלה תמיד כשאר הטפשים, שנאמר "לא תתן לנשים חילך" – על הסרת לבו הקפידה תורה שנאמר ולא יסור לבבו שלבו הוא לב כל קהל ישראל, לפיכך דבקו הכתוב בתורה יתר משאר העם שנאמר כל ימי חייו’.

מדברי הרמב"ם עולה, שנשים המסירות את ליבו, הן כאלה שגורמות לו להתעסק בהם כל הזמן, כמו האפשרות הראשונה.

על אילו שמונה עשרה נשים מדובר?

הרמב"ם בהלכות מלכים⁶ אומר:

‘לא ירבה לו נשים. מפי השמועה למדו שהוא לוקח עד שמונה עשרה נשים בין הנשים ופלגשים הכל שמונה עשרה, ואם הוסיף אחת ובעלה לוקח ויש לו לגרש ולישא אחרת תחת זו שגירש’.

כלומר, שמונה עשרה הנשים שמדובר עליהן, זה בין נשים ובין פלגשים. אבל בהשגות הראב"ד כתוב, שהכוונה רק לנשים, ופלגשים יכול כמה שירצה. הראב"ד מביא ראיה לדבריו, מהגמרא⁷ שאומרת שלדוד היו שש נשים

⁴ גמרא סנהדרין כא עמוד ב

⁵ רמב"ם הלכות מלכים פרק ג הלכה ו

⁶ רמב"ם הלכות מלכים פרק ג הלכה ב

⁷ גמרא סנהדרין כא עמוד א

בחברון, אבל חוץ מזה היו לו גם פילגשים, ושנתן הנביא אומר לו: "ואוסיפה לך כהנה וכהנה"⁸, משמע שהכוונה היא לנשים מלבד פילגשים.

שתי ראיות לדברי הרמב"ם:

1. הגמרא שואלת: 'והכתיב "ויקח דוד עוד נשים ופילגשים בירושלים" 'ועונים: 'למלויי שמונה עשר', משמע שהתוספת על השש היו גם פילגשים.

רש"י חולק על ראייה זו: הגמרא הקשתה ממה שכתוב "נשים", וענתה שהנשים - מותר עד שמונה עשרה. אבל פילגשים יכול כמה שרוצה ולא נכללים בתוך השמונה עשרה.

2. הגמרא⁹ אומרת שאבישג הציעה לדוד להתחתן, ודוד אמר שאסור לו כי כבר נשא שמונה עשרה נשים. וזה קשה, שהרי יכלה להנשא לו בתור פילגש. אלא כנראה שבתוך השמונה עשרה יש גם פילגשים, ולכן אסור להוסיף עוד פילגשים.

הר"ן חולק על ראייה זו, ומסביר שהוא לא נשאה לא בגלל שהפילגשים בתוך השמונה עשרה, ובאמת היה מותר לו לשאת אותה בתור פילגש, אלא אבישג לא היתה מוכנה להנשא לו בתור פילגש, ואישה היא לא יכלה להיות שהרי היו כבר שמונה עשרה.

גירושין

הגמרא¹⁰ אומרת:

'אמר רב שמן בר אבא בוא וראה כמה קשין גירושין, שהרי דוד המלך התירו לו לייחד ולא התירו לו לגרש'.

אמירה זאת קשה:

א. כיצד התירו לדוד להתייחד? הרי הגמרא¹¹ אומרת שאסרו על הייחוד הרבה לפני כן!

ועוד, בהמשך המסכת¹² הגמרא מספרת על אדם שהיה חולה מאהבת

⁸ זהו המקור בגמרא למספר שמונה עשרה – כהנה – עוד שש, וכהנה – עוד שש, ויחד עם הנשים שכבר היו לו, זה שמונה עשרה

⁹ סנהדרין דף כב.

¹⁰ דף כב.

¹¹ דף כא:

¹² דף עה.

אישה ומה שהיה יכול לרפא אותו היה להתייחד איתה, ואמרו על זה שמוטב שימות ואל יחלל בת ישראל. אם כן, יוצא שהייחוד הוא איסור בתכלית האיסור!

עונה המהרש"א: זה היה פיקוח נפש ודוד היה חייב שיחממו אותו ולכן היה מותר לדוד להתייחד.

ב. מה פירוש לא התירו לדוד להתגרש?! ממתי אסור להתגרש?! גם הרמב"ם¹³ כותב בעניין המלך: 'ויש לו לגרש ולישא אחרת תחת זו שגירש', ויוצא שמותר לגרש ובלבד שישא אחרת תחתיה, אם כן, למה אמרו שאסור לדוד להתגרש?!

אלא אפשר לענות שלפי הרמב"ם זו היתה רק המלצה לדוד, שהמליצו לו לא להתגרש, כדי לישא את אבישג. אבל באמת היה יכול.

ניתן לומר עוד שגט זה בעצם מתן רשות לכל אישה להתחתן עם איש אחר. אז במקרה של כל אדם, מותר להם לגרש את נשותיהם, שהן תוכלנה להינשא בשנית, אבל מלך, כיוון שגרושתו לא יכולה להתחתן עם אף אחד - אז אסור לו לגרש אותה.

הסבר זה קצת קשה מדברי הרמב"ם, שהרי הרמב"ם אומר שמותר להתגרש, וזו היתה רק עצה. והרי היא לא תוכל להינשא שוב כל חייה?!

אלא כנראה שהרמב"ם סובר, שהגירושין והאיסור להתחתן עם אדם אחר הם שתי הלכות שונות.

מצידו של המלך, המלך מנתק את הזיקה ואז הגרושה יכולה להנשא לכל אדם, אלא שבית דין באים ואוסרים עליה להנשא לכל אדם.¹⁴

¹³ הלכות מלכים פרק ג' הלכה ב'

¹⁴ ובכל אופן להסבר זה קצת קשה האמירה "קשים גירושין" שנאמרה ביחס למלך, שאם אין בעיה שמלך יתגרש, למה נאמר 'קשים גירושין'? וצריך עיון.

דין פילגש

סוכם על ידי ארבל בורשטיין ובצלאל כהן

- א. פילגש בתורה ומשמעות המילה
- ב. הגדרתה ההלכתית של הפילגש
- ג. פילגש בגבעה
- ד. בפילגש בהדיוט במלך ובכהן גדול
- ה. שיטת השו"ע
- ו. ניסיונות להיתרים

פילגש בתורה ומשמעות המילה

בתנ"ך הפילגשים מוזכרות פעמים רבות: אברהם אבינו ואלפיז בן עשיו לקחו להם פילגשים, ומשתיהן יצאו ילדים לא ראויים: מתמנע פילגשו של אליפז¹ יצא עמלק, ומקטורה פילגש אברהם² יצאו הילדים שאברהם שילח³, לעומת ישמעאל בנו, שעליו הוא נאבק להשאירו "לו ישמעאל יחיה לפניך"⁴.

למילה "פילגש" יש ארבעה פירושים:

1. 'פי-שגל' - דבר הנועד לביאה.⁵
2. 'פלג-אישה' - חצי אישה.⁶
3. 'פלגסי' - יצא ממקום אחד ועוד לא הגיע למקום אחר, יצאה מגדר פנויה ולא הגיעה לגדר אישה.⁷
4. 'פילגשי' - לשון שפחה.⁸

¹ בראשית לו, יב
² דברי הימים א, לב
³ בראשית כה, ו
⁴ בראשית יז, יח
⁵ ראב"ד אישות א, ד
⁶ שאלת יעבץ חלק ב סימן טו
⁷ ים של שלמה חלק ב סימן יא
⁸ ראב"ע בראשית כה, ו

הגדרת ההלכתית של הפילגש

הגמרא⁹ שואלת 'מאי נשים ומאי פלגשים?', ומביאה את תשובתו של רב יהודה אמר רב 'נשים - בכתובה ובקידושין, פלגשים - בלא כתובה ובלא קידושין'.

והגמרא הזאת צריכה עיון:

- למה הוזכרה הכתובה? הרי היא אינה הכרחית לנישואין?
- אם אין קידושין, ברור שאין כתובה, ומדוע הוזכרה הכתובה?

כנראה שהגמרא הבינה שאפילו אם רק כתבו כתובה - היא לא פילגש. פילגש היא ללא שום התחייבויות, ואפילו ללא כתובה.

רש"י על התורה¹⁰ אומר 'נשים בכתובה, פלגשים בלא כתובה'. מרש"י משמע שהן לאישה והן לפילגש יש קידושין, אך לפילגש אין כתובה ולאשה יש. רש"י שם הוסיף 'כדאמרין בנשים ופלגשים דדוד' וכנראה שהגרסה של רש"י לגמרא הייתה שונה.

הרמב"ן¹¹ מביא את רש"י וחולק עליו לטובת הגמרא בסנהדרין.

בירושלמי¹² מובאת מחלוקת בין רבי מאיר לרבי יודה:

1. רבי מאיר - יש קידושין לפילגש, כגרסת רש"י.
2. רבי יודה - לפילגש אין תוספת כתובה, אל יש לה כתובה וקידושין כאשה.

הרמב"ם¹³ פוסק כגמרא בסנהדרין, שפילגש היא בלי כתובה וקידושין וקונה אותה בייחוד בלבד.

עד כאן יש שלוש שיטות:

⁹ סנהדרין כא.

¹⁰ בראשית כה,

¹¹ בראשית כה,

¹² כתובות פרק ה דף כט, טור ד הלכה א

¹³ הלכות מלכים פרק ד הלכה ד

פילגשים	נשים	
כלום	קידושין וכתובה	פשט הגמרא בסנהדרין רמב"ן, רמב"ם
קידושין ללא כתובה	קידושין וכתובה	רבי מאיר רש"י
קידושין וכתובה אך ללא תוספת כתובה	קידושין, כתובה ותוספת כתובה	ר' יודה

לשיטה הראשונה, פילגש בלי כתובה וקידושין - מדובר על מערכת יחסים עראית. מערכת שבנויה רק על הרצון הטוב, בלי ההתחייבויות של כתובה וקידושין.

לשיטה השנייה, פילגש עם קידושין אך בלי כתובה - יש זיקה בין האיש לאישה, אך הזיקה הזו נועדה רק להבדיל את האישה מאנשים אחרים.

לשיטה השלישית, יש לפילגש גם כתובה וגם קידושין אך אין לה תוספת כתובה - פילגש היא אישה ללא חיבת בעלה.

פילגש בגבעה

בסיפור פילגש בגבעה נאמר "חותנו אבי הנערה"¹⁴, והלא היא רק פילגש! האיש הלוי הוא לא בעלה, כי היא לא אשתו, ואביה לא נקרא חותנו! מהביטוי הזה הגר"א¹⁵ מוכיח שיש קידושין לפילגש.

הריב"ש¹⁶ מביא הוכחה מהגמרא בגיטין¹⁷ שלא מפרשת את המילה "ותזנה"¹⁸ כפשט, ואומר שכנראה פילגש היא בקידושין, ואם היא זינתה היא נאסרת עליו, והוא לא יכול להחזיר אותה, לכן הגמרא אומרת שמצא לה נימא או זבוב.

¹⁴ שופטים יט, ד; מופיע גם בפסוקים ה, ז, ט

¹⁵ אבן העזר כו, ז

¹⁶ שו"ת הריב"ש סימן שצה

¹⁷ גיטין ו:

¹⁸ שופטים יט, ב "ותזנה עליו פילגשו"

התוספות¹⁹ חולקים על הריב"ש ואומרים שבדרך כלל לא היו נוהגים להחזיר פילגשים שזנו, ומכיוון שהלך להחזיר את פילגשו, כנראה שלא זינתה ממש.

בפילגש בהדיוט במלך ובכהן גדול

הרמב"ם²⁰ פוסק שהדיוט אסור בפילגש ופילגש מותרת רק למלך.
בשביל להבין את הרמב"ם צריך לעיין בשתי הלכות בהלכות אישות:
הלכה א':

'קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא
לישא אותה מכניסה לתוך ביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהיה
לו לאשה'.

הלכה ד':

'קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא
נותן לה שכרה ובועל אותה על אם הדרך והולך. וזו היא
הנקראת קדשה'.

הרמב"ם השתמש באותן לשונות גם לנישואין לפני מתן תורה, וגם לקדשה.
בהשוואה בין לשון שתי ההלכות, הרמב"ם מראה שהאישה לפני מתן תורה
היא בדיוק כמו קדשה (שעדיין לא נאסרה). בשני המקרים אין שום
התחייבויות. לפני מתן תורה לא הייתה מערכת יחסים מחייבת, ולאחר מתן
תורה הוצרכה זיקה של התחייבויות, הקידושין והכתובה שאוסרים את
האישה על כל העולם.

הרמב"ם הגדיר "פילגשים בלא כתובה ובלא קידושין". זוהי הזנות האמורה
בתורה, ואותה היא רצתה למנוע. לכן הרמב"ם אסר את הפילגשים על כל
העולם חוץ מהמלך, זו זנות.

כעת עולה השאלה, לרמב"ם, מדוע פילגש מותרת למלך? הרי זו זנות גם לו!

¹⁹ גיטין ו: ד"ה "זבוב מצא"
²⁰ הלכות מלכים פרק ד הלכה ד

יש שני תירוצים לכך :

1. רבינו יונה²¹: כיוון שאימת המלך מוטלת על כולם, וכיוון שהמלך מייחד את הפילגש אליו, אין חשש שאחרים יזנו איתה. כאשר המלך מתייחד עם הפילגש, הוא קונה אותה כ'שרביטו של המלך', רכשו וכלי תשמישו.
2. זהו חלק ממשפט המלך, ומותר לו לקחת פילגש כמו שמותר לו לעשות דברים מורכבים אחרים המוזכרים בשמואל. לשיטה זו ישנה ראייה בדברי הרמב"ם, כי באותה הלכה אמר הרמב"ם שיש למלך רשות 'לעשות הפילגשים שלוקח לארמונו טבחות ואופות ורקחות שנאמר "ואת בנותיכם יקח לרקחות ולטבחות ולאופות" '.

בין שני ההסברים ישנה נפקא מינה, לעניין כהן גדול :

1. יש מורא גם מהכהן הגדול והוא יהיה מותר בפילגש.
2. לא כל הדברים המותרים למלך מותרים לכהן הגדול והוא יהיה אסור בפילגש.

הראב"ד²² חולק על הרמב"ם וסובר שפילגש שונה מקדשה. הפילגש מיוחדת לאדם אחד, בשונה מהקדשה שפרוצה לכל. עקב כך הראב"ד סובר שפילגש מותרת גם להדיוט.

שיטת השו"ע

השו"ע²³ פוסק שפילגש אסורה להדיוט, והרמ"א מביא שני טעמים לכך :

1. הפילגש בושה מלטבול, וההדיוט עלול לבא עליה בנידחתה ולעבור על איסור כרת. אך אילו ההדיוט היה מייחד אותה אליו, כמלך, וכולם היו יודעים זאת - הייתה מותרת לו. השו"ע אסר מצד טכני בלבד, אך סובר כראב"ד.
2. השו"ע פסק כרמב"ם מפני שקדשה אסורה.

²¹ שערי תשובה שער ג אות צד

²² הלכות אישות פרק א הלכה ד

²³ אבן העזר סימן כו

ניסיונות להיתרים

השאלת יעב"ץ²⁴ רצה להתיר פילגשים לבני תורה. אך סייג את פסקו :

'מ"מ איני רוצה שיסמוך אדם ע"י בזה כי אם ע"פ הסכמת גדולי הדור. ואם ייטבו דברי אלה בעיניהם. היי חלקי עמהם. הריני נמנה ונלוה אליהם לדבר מצוה וסניף לאריות כי קטן יעקב ודל. מכונה יעב"ץ'.

שאר הפוסקים בדורו ולאחריו התנגדו לכך בתוקף.

בשנת תשס"ו, פרופסור צבי זהר²⁵ פרסם מאמר בו הציג שעל סמך מקורות הלכתיים מסוימים יהיה היתר כיום לפילגש. רבנים רבים התבטאו נגדו ואסרו את הדבר מטעמים אחרים, והצעתו לא יצאה לפועל.

²⁴ חלק ב סימן טו

²⁵ במאמרו "זוגיות עלפי ההלכה ללא חופה וקידושין"

דין ייחוד

סוכם על ידי פתחיה צוויקלר

- א. מקור האיסור ותוקפו
- ב. מקור נוסף לאיסור ייחוד
- ג. שתי שיטות בהגדרת האיסור, והנפקא מינות ביניהן

מקור האיסור ותוקפו

הגמרא בסנהדרין¹ עוסקת בדין ייחוד, ובעניין תוקפו של דין ייחוד יש שתי אפשרויות – איסור ייחוד מדאורייתא או מדרבנן.

הגמרא מביאה רמז לייחוד מהתורה מהפסוק "כי יסיתך אחיך בן אמך"², ומכאן אולי ניתן להסיק שייחוד הוא מדאורייתא, אך הגמרא משתמשת בביטוי 'רמז' ולכן אולי ייחוד הוא מדרבנן.

הנפקא מינה לשאלה זו היא, האם ניתן לגזור גזירות נוספות על דין ייחוד:

אם זה דין דאורייתא אז ניתן, ואם זה מדרבנן, אז אין אפשרות לגזור.

ואכן, התוספות³, הרמב"ן⁴, וראשונים נוספים אומרים שייחוד הוא דאורייתא.

הרמב"ם⁵ אומר שהלכות איסורי ייחוד הם מפי קבלה, ולא ברור האם לדעתו התוקף של האיסור הוא מדאורייתא או מדרבנן.

הבית שמואל⁶ אומר שלפי הרמב"ם העובר על איסור ייחוד נענש במלקות דרבנן, ולא דאורייתא.

¹ דף כא.

² דברים פרק י"ג פס' ז'

³ דף לו.

⁴ ספר במצוות שורש ג

⁵ הלכות איסורי ביאה יב, ב

⁶ אבה"ע סימן כב

הסמ"ק⁷, גם הוא אומר שכל איסורי ייחוד הם דרבנן.

מקור נוסף לאיסור ייחוד

באבות דר' נתן דין ייחוד נלמד ממקור אחר: "איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערווה"⁸ - לא יתייחד אדם עם כל הנשים.

התורה השתמשה בלשון של 'קרבה', ונחלקו ראשונים באיזו קרבה מדובר:

הרמב"ן סובר שכוונת הפסוק היא רק לאיסור ביאה, וכל שאר דיני ייחוד הם גדר דרבנן.

הרמב"ם לעומתו סובר שהפסוק כולל כל קרבה שעלולה להביא לביאה, ולאו דווקא ביאה עצמה. ולשיטתו, כל דבר שעלול להוביל לביאה אסורה, אסור מדאורייתא.

בכוונת הרמב"ם נחלקו הש"ך והבית יוסף: הבית יוסף אומר שכל נגיעה בערווה היא איסור דאורייתא בפני עצמו.

ולשיטה זו הפסוק הנ"ל הוא חלק מאיסורי עריות, וא"כ גם ייחוד יהיה דאורייתא.

לעומת זאת הש"ך חולק עליו. הוא סובר שכוונת הרמב"ם היא רק באיסור נגיעה של חיבה שמובילה לאיסור עצמו, ובעצם התורה הציבה גדר כדי שלא יגיע לאיסור עצמו.

לשיטתו יש כאן חידוש גדול, שהרי התורה בדרי"כ לא קובעת גדרות, את זה עושים חכמים. ויוצא, שזו אחת הפעמים היחידות, שהתורה בעצמה קובעת גדר לאיסור חמור יותר.

יש הבדל גדול בין הלימודים משני המקורות: בפסוק של איסור על קרובות, לא רואים במפורש את האיסור על אחרות, ולכן זה האיסור יותר 'חלש' כי כל שאר הדינים זה דרבנן. לעומת זאת אם לומדים מ"לא תקרבו לגלות ערווה" זה ממש הכול דאורייתא ונותן תוקף הרבה יותר חזק לדין ייחוד.

⁷ מובא במנחת חינוך מצוה קפח אות ב

⁸ ויקרא יח, ו

הבדל נוסף: אם האיסור נלמד מאיסור על קרובות, אז בשאר נשים פיקוח נפש דוחה את האיסור, כי זה מדאורייתא רק על קרובות. ואילו אם הלימוד הוא מ"לא תקרבו" – לא דוחה כי יש לזה תוקף דאורייתא כמו פיקוח נפש.

שתי שיטות בהגדרת האיסור, והנפקא מינות ביניהן

יוצא אם כן, שיש שתי אפשרויות להגדרת האיסור:

1. הסיבה שאסור להתייחד זה שמא יבוא עליה.
2. הבעיה היא לא שמא יבוא עליה, אלא עצם העובדה שאיש ואישה נמצאים יחד בסתר, זה איסור בפני עצמו.

ובעניין זה נחלקו ראשונים ואחרונים:

המאירי⁹ אומר שאסור להתייחד כי זה מביא לגילוי ערוה. וכן כותב ה"ז¹⁰.
הצפנת פענח¹¹ אומר שייחוד זה לא גדר אלא איסור בפני עצמו.

יש מספר נפקא מינות אפשריות בין שתי האפשרויות:

א. בעלה בעיר:

הגמרא¹² אומרת שאם בעלה בעיר לא חוששים לייחוד.
רש"י¹³ אומר שהיא חוששת שהבעל יבוא, ולכן לא מלקים, אבל יש איסור, ואילו התוספות¹⁴ אומר שזה לא ייחוד ואין איסור.
ניתן לומר שלדברי רש"י יש שני רבדים:

- במקום שיש חשש שיבוא עליה - מלקים, ואם בעלה בעיר אין חשש.
- כשהיא נמצאת לבד, אומר רש"י – שיש איסור בעצם הייחוד.

והתוספות בעצם סובר שייחוד זה רק במקום שיש חשש שיבוא עליה.

⁹ קידושין פ':

¹⁰ אבן העזר ס"ק ט

¹¹ הלכות איסורי ביאה פרק כב הלכה א

¹² קידושין פא.

¹³ על אתר

¹⁴ על אתר

[הסתכלות נוספת על היתר 'בעלה בעיר':

לפי רש"י הסיבה שכאשר בעלה בעיר מותר – כי היא פוחדת מבעלה. לעומתו, הרמב"ם אומר שבעלה בעיר מותר – כי היא לא חוששת מייחוד כי אימת בעלה עליה.

הרב ואזנר אומר שיש הבדל גדול ביניהם. רש"י מתייחס לזה שיש אפשרות שהבעל יפתח הדלת. ואילו הרמב"ם סובר שאימת בעלה עליה, הוא נמצא, היא מרגישה אותו, היא לא תבגוד בו כשהוא באזור. הנפק"מ ביניהם תהיה בבעל שנמצא בעיר גדולה: לרש"י זה אסור כי הוא לא יכול להגיע, והרמב"ם סובר שמותר כי היא יודעת שהוא נמצא קרוב, היא מרגישה אותו.]

ב. ייחוד עם נידה:

מדוע אשתו נידה מותר עמה בייחוד ואישה זרה לא? לכאורה אין הבדל.

התוספות¹⁵ דן בגמרא לגבי 'סוגה בשושנים'. הגמרא אומרת שבני ישראל צדיקים ומיד כאשר אישה רואה דם נידה – בעלה פורש ממנה. ובכל זאת מותר לו להתייחד איתה, והתוספות שואלים – מדוע? הרי ייחוד דאורייתא?

התשובה לכך משתנה לפי הדעות השונות שצינו:

מי שסובר שייחוד זה שמא יבוא עליה – זה לא שאשתו יותר מפתה מאישה אחרת, אלא שבעוד שבוע היא מותרת ולכן הוא מחכה, ואין חשש שיבוא עליה.

אבל מי שסובר שייחוד זה איסור בפני עצמו – הוא סובר כך שאין בעיה כי עוד שבוע היא מותרת לו. לעומת אשה שאינה אשתו – שאין לה היתר אף פעם. בנוסף – צריך לחיות, בית צריך להתנהל ואי אפשר לאסור ייחוד על בעל ואשה.

ג. תש כוחו:

באגרות משה¹⁶ הרב דן בשאלה מה דין ייחוד עם זקן שתש כוחו. הוא אומר שמותר, כי הוא לא יכול לבוא לידי ביאה. וזה מתאים לשיטה שייחוד הוא רק שמא יבוא עליה.

¹⁵ לז.

¹⁶ חלק ד סימן ס"ה אות י'

אך אחרונים אחרים אוסרים מהסיבה שאיסור ייחוד הוא איסור בפני עצמו ולא רק גדר לביאה.

ד. פתח לרה"ר:

הגמרא¹⁷ אומרת שאם יש פתח לרה"ר אין דין ייחוד. נחלקו אחרונים בשאלה מעניינת - מה קורה כשהפתח סגור אבל לא נעול.

ר' עקיבא איגר אוסר, והרדב"ז מתיר. וכנראה שהם נחלקו בחקירתנו:

רדב"ז אומר שאין חשש שיגיעו לידי ביאה, כי הם חוששים מפתחת הדלת, ולכן אין איסור.

ר' איגר אומר שזה נכון שאולי לא יבוא עליה, אבל המציאות אומרת שאין מצב ששנים יהיו ביחד, וגם אם אפשר כל רגע לפתוח את הדלת, זה עדיין אסור.

ה. ייחוד עם אישה במעלית:

לכאורה, כולם מסכימים שאי אפשר לבוא על אישה במעלית בכמות הזמן הקצרה שבה המעלית בתנועה. אבל, זה תלוי בחקירה:

אם אומרים ששמה יבוא עליה - זה מותר. ואם אומרים שזה מכוער להיות במקום סגור אז יש דיון, וכנראה אסור.

הערה: אדם שעולה במעלית, לרוב לא יכול להגיע לביאה, אבל יחצי שיעור אסור, ויכול להיות שמהצד הזה יהיה איסור.

ו. ייחוד עם פנויה:

הגמרא אומרת שבזמן דוד לא היה איסור ייחוד על פנויה. וזה תמוה, כיוון שהחשש הגדול לביאה אסורה הוא בפנויה! חז"ל הבינו שלהיות עם עריות ביחד בסתר זה דבר מכוער ולכן התורה אסרה. אז למה התורה התירה להיות עם פנויה? ניתן לומר שהסיבה לכך היא העובדה שהוא יכול לקדש אותה בביאה. ברור שבהמשך חכמים אסרו על זה כי לא רצו שיקדשו בביאה, אבל במקור כך היה.

¹⁷ קידושין פא

לא ירבה לו סוסים

סוכם על ידי יהודה גלון

- א. האיסור בתורה ושתי אפשרויות להבנתו
- ב. שיטות הראשונים
- ג. סוסים בטלנים
- ד. עניינים נוספים בנושא

האיסור בתורה ושתי אפשרויות להבנתו

בפרשת שופטים¹ נאמר :

"לֹא יִרְבֶּה לוֹ סוּסִים, וְלֹא יֵשִׁיב אֶת הָעַם מִצְרִימָה לְמַעַן הָרְבוֹת סוּם, וְה' אָמַר לָכֶם לֹא תִסְפוּן לָשׁוּב בַּדֶּרֶךְ הַזֶּה עוֹד. וְלֹא יִרְבֶּה לוֹ נָשִׁים וְלֹא יִסּוּר לְבָבוֹ. וְכִסֶּף וְזָהָב לֹא יִרְבֶּה לוֹ מְאֹד"

השאלה העולה מקריאת הפסוקים היא מה היסוד של האיסור להרבות סוסים? ולמה הוא לא נכלל באיסור להרבות לו כסף וזהב?

המשנה בסנהדרין² הביאה את לשון הפסוק כמו שהוא בלי לומר את הטעם. הגמרא דנה באיסור ורש"י על הגמרא מביא שתי סברות לאיסור הגדלת צי הסוסים :

א. **כדי שלא תתרחב דעתו.** ניתן לומר ששתי סיבות נפשיות מושרשות כאן :

האחת – הדבר עלול לפגוע בביטחונו בקדוש ברוך הוא, וזאת משום שפעם הצבא היה מושתת על הסוסים ולמעשה אם המלך יגדיל את הצי הוא עלול לחשוב שאין צורך בתפילות ופניה לבורא, כי יש לו מספיק חוסן פיזי להתמודד מול היריבים וכמו שאנו מכירים את דברי התוכחה של הנביא ישעיהו³ :

¹ דברים פרק י"ז פס' טז-יז

² דף כא :

³ ישעיה פרק ל"א פס' א-ג

"הוּי הַיָּרְדִים מִצָּרִים לְעֶזְרָה, עַל סוּסִים יִשְׁעֵנוּ, וַיִּבְטְחוּ עַל רֶכֶב בִּי רַב וְעַל פָּרָשִׁים בִּי עֲצָמוּ מְאֹד; וְלֹא שָׁעוּ עַל קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל, וְאֵת ה' לֹא דָרְשׁוּ... וּמִצָּרִים אָדָם וְלֹא אֵל, וְסוּסֵיהֶם בִּישָׁר וְלֹא רוּחַ וְה' יִטָּה יָדוֹ וְכָשַׁל עֶזְרָה וְנָפַל עֶזְרָה וַיִּתְּדוּ בָּלֶם וַיִּכְלִיוּ".

וכן הדבר עלול לעורר בו גאווה – מפני המחשבה שהניצחון שהוא קנה לעצמו היו בזכות ההתארגנות שלו ולא מפני שכך הקדוש ברוך הוא החליט. ("כוחי ועוצם ידי"...) .

ב. **כדי שלא יחזור למצרים** – בשל סחר, למקום שבו יש את הסוסים הטובים והמובחרים ביותר (האימפריה המצרית הייתה ידועה בכוחה בשל הצבא הענק שהיה ברשותה).

מפשט הפסוקים עולה, שהיסוד של איסור הגדלת צי הסוסים לכאורה כמו האפשרות השניה וזאת מפני שיש ו' החיבור בין איסור הגדלת צי הסוסים לבין האיסור של שיבת העם מצרימה. ואפשר ללמוד זאת מעוד כמה אזכורים בתנ"ך בהם הסוסים ומצרים מוזכרים יחד, כמו למשל בספר שמות בקריעת ים סוף⁴:

"וַיִּרְדְּפוּ מִצָּרִים אַחֲרֵיהֶם וַיִּשְׁיֲגוּ אוֹתָם הַנִּים עַל הַיָּם כָּל סוּס רֶכֶב פָּרָעָה וּפָרָשָׁיו וַחֲמִלּוֹ עַל פִּי הַחִירָת לִפְנֵי בַעַל צִפּוֹן".

אחת הנפקא מינות בין שתי האפשרויות היא כמות הסוסים המותרת - אם כל העניין הוא החזרה למצרים, אז בטל המשמעות של כמות הסוסים שיש ברשות הממלכה, ולכאורה לא תהיה הגבלה של כמות – כל עוד לא הובאו ממצרים, ואם העניין הוא החשש מגאווה, אז מה תהיה ההגדרה המדויקת לכך? הרי המלך לא יכול לסמוך על ניסים, כמו שחז"ל מלמדין אותנו שישנו איסור לסמוך על הנס, ואם כן, מה הכמות המותרת של סוסים?

שיטות הראשונים

מלשון הגמרא לא ניתן להוכיח מה הטעם של האיסור, והראשונים נחלקו בעניין.

⁴ שמות פרק י"ד פס' ט

רש"י על התורה סובר שהתורה עושה זאת בגלל שהיא רוצה לעשות גדר לעמ"י לא לחזור מצרימה, ואין רעיון נוסף העומד מאחורי האיסור.

הרמב"ם מחלק את הפסוק לשתי מצוות שונות זו מזו: **אחת** היא הבעיה של **ההידמות למלכי הגויים** והלמידה ממעשים הרעים - שימת החומר כדבר המרכזי בחיים, והשניה היא משום שזה מוסיף לו גאוה: "כוחי ועוצם ידי", וכן סובר **הרמב"ן**.

רעיון רוחני לאיסור החזקת סוסים בכמות מרובה לצורך הצבא:

הסוברים אשר מתנגדים להחזקת כמות מרובה של סוסים (גם אם הם לא הגיעו ממצרים) טוענים, שאם נאפשר זאת ייווצרו אצלנו שני מעמדות בחברה: אחד – מעמד גבוה של הלוחמים המחזיקים את הסוסים. כדי להחזיק "פרש" (זאת אומרת אדם וסוס) זה דורש המון משאבים – ראשית, זה דורש אימונים משמעותיים של פרק זמן ממושך גם לפרש וגם לסוס ואף הפרש צריך להתפרנס, שלא לדבר על כמות הכסף הנשפך על החזקת הסוס (טיפוח, מזון, אורבה, מחלות,..., והשני – המעמד הנמוך של רועי הצאן.

והמצב הזה של הבדלים מעמדיים, יגרום לנו למעשה לחזור למצרים במובן העמוק של הדבר, לעבדות ולשעבוד, כמו אותו שיעבוד שבני ישראל עבדו מאתיים ועשר שנים עבודות פרך.

סוסים בטלנים

ישנה מחלוקת נוספת על לימוד הפס' "לא ירבה לו סוס":

הרמב"ם⁵ – ישנו איסור להרבות סוסים בטלנין, וזאת משום שהסוסים הללו באים לבטא את הכבוד והעושר בלבד – גאוה. מנהג מקובל הוא אצל מנהיגי מדינות, שלא לנסוע במכונית בודדת. מעבר לשיירה של כל הפקידים והעוזרים, נוסעת לפנייהם שיירה של רוכבי אופנועים הנותנים את הכבוד להוד מעלתו, אם מלך ישראל זקוק למכונית שרד מהודרת, הדבר מותר. אבל כלי רכב של כבוד - שאינו עומד לשימוש אלא להתפארות - הוא שנאסר על מלך ישראל.

⁵ הלכות מלכים פרק ג' הלכה ג'

הרמב"ן⁶ – הסיבה היסודית שיש לנו על האיסור להרבות סוסים היא משום שזה מערער את הביטחון בה':

'שלא יבטחו בזה בגבורתם ולחשוב בלבם גיבורים אנהנו ואנשי חיל למלחמה; רק שישבו לבם אל ה', ויבטחו בישועתו, ויחשבו כי לא בגבורת הסוס יחפץ ולא בשוקי האיש ירצה...'

הנפקא מינה העולה מהמחלוקת היא אם בן אדם מקבל במתנה סוסים: שלפי הרמב"ם אין בעיה, משום שהוא לא עשה זאת כדי להוסיף לו עושר וכבוד, אבל לפי הרמב"ן נראה שיהיה אסור, בגלל שזה פוגע בבן אדם כשיש ברשותו כמות מרובה של סוסים.

בספר שמואל מסופר שלאחר שדוד נלחם במלך צובה. נאמר שם⁷: "וילכוד ממנו אלף ושבע מאות פרשים... ויעקר דוד את כל הרכב", ורש"י והרד"ק מסבירים שעשה כן כדי שלא ירבה לו סוסים, ומשמע מדבריהם שדוד הקפיד על כמות הסוסים, גם אם לא באו ממצרים.

עניינים נוספים בנושא

מהו תוקף האיסור שעובר עליו המלך בעת הגדלת צי הסוסים?

הר"י מיגש : סבור שיש שתי מצוות: **"לא ירבה לו סוסים"** – מצוות לא תעשה, **"למען הרבות סוס"** – לאו הבא מכלל עשה. לעומתו, **היד רמ"ה** סובר שיש כאן רק איסור של לא תעשה.

האם להדיוט מותר להרבות סוסים?

על פי הירושלמי - אין בעיה בדבר. והר"ן מסביר שהסיבה להיתר לכל אדם היא משום שאין ביכולתו של הדיוט להחזיר את העם מצרימה.

⁶ בפירושו על התורה
⁷ שמואל ב' פרק ח' פס' ד

מצות כתיבת ספר תורה

סוכם על ידי איתם אלון ועדן גנזל

- א. מצוות כתיבת הספר :
- ב. שיטות הראשונים במצוות כתיבת הספר ע"י המלך
- ג. עניינו המהותי של ספר התורה של המלך
- ד. משנה תורה – גילוי אלוקי הנובע מהאדם

מצוות כתיבת הספר

התורה מצווה על כל איש מישראל לכתוב את שירת האזינו :

"ועתה כתבו לכם את השירה הזאת"¹.

מתוך ציווי זה למדנו שצריך לכתוב את כל התורה. אפשר ללמוד מכאן ששירת האזינו כוללת את כל התורה, וזאת בשתי בחינות :
האחת : "בינו שנות דור ודור"² - שירת האזינו מפרטת את מהלך ההיסטוריה של עם ישראל ויש בחינה של גילוי התורה על ידי ההיסטוריה.
השניה : שיר - לשון חיבור³, והתורה מלמדת אותנו להתחבר אליה.

אבל למלך יש מצווה לכתוב ספר תורה נוסף, ספר תורה שהוא יוצא עמו לכל מקום והוא תלוי לו על הגוף : "והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר"⁴.

הגמרא מסבירה שהמלך מיוחד מאדם רגיל בשני עניינים :

- א. כותב ספר תורה נוסף לכל אדם.
- ב. הספר תורה שלו תלוי על זרועו והוא מחובר אליו תמיד.

¹ דברים ל"א, י"ט

² דברים ל"ב, ז'

³ אחד התכשיטים של בהמה המוזכר במסכת שבת הוא ה'שיר' – הנועד לקשור ולמשוך אותה.

⁴ דברים י"ז, י"ח

שיטות הראשונים במצוות כתיבת הספר ע"י המלך

בראשונים יש כמה שיטות לגבי מהו הספר אותו המלך צריך לשאת:

1. הרש"ש מוכיח שמדובר רק על עשרת הדברות, שבהם תרי"ג אותיות - כנגד תרי"ג מצוות⁵. והוא מוכיח זאת משום שאסור לתלות ספר תורה בכיס וכל שכן על זרועו ולכן לא יכול להיות שיהיה לו על הזרוע ספר שלם.
2. המאירי והמהרש"ל פסקו שהספר תורה של המלך היה אמנם ספר רגיל, אבל הוא היה כתוב בכתב מאוד קטן וכך המלך היה יכול לשאת אותו.
3. הנצי"ב כותב⁶:

י'כן בפרשת המלך כתוב: "ו'כתב לו את משנה התורה" ו'אע"ג ד'במצוות כתיבה היתה כל התורה בשלמות דווקא, מ"מ המכוון הוא משנה התורה (ספר דברים) שביט בו המלך כדי להגיע לתכלית המבואר שם למען ילמד וירא...!'

מהנצי"ב משמע שעיקר העניין בספר התורה הוא ספר דברים, שהוא נקרא 'משנה התורה', ובו משה רבינו חוזר על דברי התורה ומבאר אותם מכח נבואתו במעמד שמאפשר לאדם לקבל את מוסר התורה.

ניתן להסביר את העניין ביתר עמקות:

בארבעת החומשים הראשונים מופיע דבר השם אלינו, הקב"ה הוא שמנהל איתנו את התהליכים. ואילו בספר דברים האדם הוא שפועל ומוביל את העולם.

יש דעה הסוברת שדווקא בספר דברים לכו"ע דורשים סמוכים, ועפ"י דברי הנצי"ב העניין ברור: כשהאדם כותב עניינים הנראים רחוקים הם ודאי קרובים אחד לשני, לעומת זאת כאשר הקב"ה כותב, יכול להיות שהם באמת יהיו רחוקים בתוך התפיסה שלנו.

⁵ במדרש רבה (במדבר י"ג) אמרו: ו'כן את מוצא תרי"ג אותיות יש מן "אֶלֶכֶי", עד "אֶשֶׁר לְרַעֲדָה", כְּנֶגֶד תרי"ג מִצְוֹת. וְשִׁבְעַת יְתֵרוֹת כְּנֶגֶד שִׁבְעַת יְמֵי בְרָאשִׁית, לְלַמֶּדֶךָ שֶׁכָּל הָעוֹלָם לֹא נִבְרָא אֶלָּא בְּזִכּוֹת הַתּוֹרָה.

⁶ בהקדמתו לפירושו לספר דברים

עניינו המהותי של ספר התורה של המלך

כתב הר"ן⁷:

'שזה ההבדל בין השופט והמלך. שהשופט משועבד יותר למשפטי התורה מהמלך, ומפני זה הזהיר המלך וצוהו שיהא לו ספר תורה שני ויביא עמו, וזהו אמרו והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו...שמתוך שהמלך רואה שאינו משועבד למשפטי התורה כמו השופט צריך אזהרה מרובה לבלתי יסור מן המצוה ימין ושמאל ולבלתי רום לבבו מאחיו כפי היכולת הגדול שנותן לו השי"ת'.

הר"ן מעמיד אותנו על ייחודו של המלך, שיש לו משפט מיוחד - משפט המלך, ומשפט זה עוסק בעניינים המדיניים והחברתיים, לעומת הסנהדרין הדנה בעניינים האלווקיים המוחלטים.

יוצא מהר"ן שכיוון שהקב"ה נתן למלך את הסמכות לשפוט ע"פ הבנתו בעניינים חברתיים ובענייני המדינה, יש לשים למלך מעין בלם - ספר התורה - המזהיר אותו לבלתי רום לבבו מאחיו.

הרב קוק במאמרי הראי"ה⁸:

התורה והממלכה בישראל קשורים זה עם זה קשר בל ינתק. המלך בשבתו על כסא מלכותו כותב לו את ספר התורה מיוחד לו כמשנה תורה, כתיבה מיוחדת בתור מושל על העם ומנהיג את החיים החברתיים של הכלל, חוץ מהספר הרגיל שכל אחד מישראל צריך לכתוב לעצמו בתור בן ישראל'.

במבט פשוט, נראה שהרב קוק סובר כשיטת הר"ן - שכתובת ספר התורה נובעת מסמכות המלך בעניינים חברתיים. אך במבט מעמיק נגלה כי הוא סובר בדיוק הפוך מהר"ן.

⁷ דרשות הר"ן י"א, ג'

⁸ במאמר 'ממלכת כהנים' עמ' 173.

ע"פ הר"ן כתיבת ספר התורה הנוסף היא הבלם שנועד לעצור את המלך מלעבור מן המצווה ימין ושמאל. לעומתו, הרב קוק אומר כי ספר התורה הנוסף הוא התוקף והיסוד להיתר למשפטי המלך, וחידושו של הרב קוק הוא, שגם משפטי המלך - שעניינם הסדר מדיני וחברתי - הם אלוקיים, ונובעים מתוך התורה. על פי הסבר זה, ספר התורה הנוסף הוא היסוד לעניין תוקף משפטי המלוכה.

והדברים נאמרים בצורה ברורה יותר ב'משפט כהן'⁹:

'ובמקום אחר ביארתי שגם אלה - (משפטי המלך) יש להם מקור בתורה, אלא שדרכי הדרישה בזה נמסרו למלך כבינתו הרחבה, ומשום הכי צריך שייכתוב לו שני ספרי תורה, וכל אחד לשם קדושה מיוחדת, ועל הספר השווה לכל בני ישראל נאמר לבלתי רום לבבו ולבלתי סור, אע"פ שבספר התורה מצד המלוכה מלך פורץ לעשות לו גדר ואין מוחין בידו'.

דברי הרב קוק מבארים קשר פנימי עמוק בין המלכות לתורה. משפטי המלוכה לפי הרב קוק, אינם בצד משפטי התורה, אלא נדרשים ע"י המלך כפי שהבין מן התורה.

ויוצא א"כ שלפי הר"ן משפטי המלוכה הם מציאות חברתית-מדינית שיש להגבילה ע"י 'בלם' של ספר תורה, כיוון שאינם נובעים מתוך התורה.

ואילו לפי הרב קוק משפטי המלוכה הם מציאות חברתית-מדינית הנובעת מתוך התורה ויש לתת לה תוקף של תורה ע"י כתיבת ספר תורה.

משנה תורה – גילוי אלוקי הנובע מהאדם

הרמב"ן אומר כי כל התורה נאמרה מפי משה וככל שמתקדמים משה מדבר יותר מעצמו עד שמגיעים לספר דברים - משנה תורה, שבו משה אומר תורה מתוכיותו, ולכן יש בו מימד הלכתי שונה.

כפי שצינו לעיל, הגמרא בברכות אומרת כי גם מי שלא דורש סמיכות פרשיות בכל התורה, בספר דברים הוא לומד, כי כולו חטיבה אחת.

⁹ שו"ת משפט כהן, עמ' שט"ז.

המהר"ל בתפארת ישראל¹⁰ מסביר שכל השינויים בעשרת הדברות בין פרשת יתרו לפרשת ואתחנן נובעים מכך שמשה אומר את ספר דברים בעצמו, וממילא הוא קיבל עליהם 'גושפנקה אלוקית'. המשך חכמה¹¹ אומר כי כל איסורי השבות בתורה נלמדים מהמילה "שמור" שנאמרה בעשרת הדברות בחומש דברים, ולפי זה כל איסורי דרבנן הם בעצם דאורייתא, וכוחו של ספר דברים גדול מאוד.

בדברי הימים ב' ¹² מסופר שמצאו ספר תורה בבית המקדש :

"ובהוציאם את הכסף המובא בית ה' מצא חלקיהו הכהן את ספר תורת ה' ביד משה".

רש"י שם מסביר כי זהו משנה תורה. גם על חולדה הנביאה אומר רש"י¹³ שהיתה מלמדת את זקני ישראל תורה שבעל פה – והיא משנה תורה.

התורה היא גילוי אלוקי עליון שנוחת לעולם, ולאט לאט התורה עולה במדרגות ההתגלות, עד שבשיא התורה יש גילוי אלוקי הנובע מאדם - משנה תורה. משנה תורה מבטא את היכולת של האדם להנביע מתוכו דברי אלוקים, ועל כל אדם לעבור תהליך זה.

בגמרא¹⁴ ישנה מחלוקת לגבי השתנות התורה במשך הדורות, ולדעת ר' יוסי הכתב ראוי להשתנות, כלומר, לפי המציאות העכשווית יכתבו את התורה מחדש, וזה ממש ענינה של התורה.

ולכן המלך – שיש לו כח לכתוב תורה מציאותית ועכשווית, נושא עימו כל הזמן ספר תורה נוסף.

¹⁰ פרק מ"ה

¹¹ דברים ה', י"ב

¹² פרק ל"ד פס' י"ד

¹³ מלכים ב' פרק כ"ב פס' י"ד. עיין שם.

¹⁴ סנהדרין דף כא :

כתב התורה

סוכם על ידי גומא כהן

- א. הכתב לעומת התוכן
- ב. הסוגייה בסנהדרין
- ג. שיטות הראשונים
- ד. הקושיה מהירושלמי ושיטת הרדב"ז

הכתב לעומת התוכן

כשמדברים על כתב התורה צריך להבחין בין שני עניינים:

1. הכתב עצמו.

2. משמעות הדברים הכתובים.

המשמעות היא הנצח, הרעיון. הכתב לעומתה הוא החומר, הגשמיות. בכתב יש חיתוך, הגבלה.

יש מימרא שהגויל, הקלף, קדוש יותר מהכתב. ונשאלת השאלה, מדוע? והתשובה היא פשוטה: הגויל הוא אינסוף, והכתב מוריד את האינסוף הזה למציאות, ולכן הגויל בעל הממד האינסופי קדוש מהגילוי המוגבל.

אבל הגמ' בשבת¹ אומרת אחרת.

'אל"ף בי"ת – אלף בינה, גימ"ל דל"ת – גמול דלים מ"ט פשוטה כרעיה דגימ"ל לגבי דל"ת? שכן דרכו של גמול חסדים לרוץ אחר דלים. ומ"ט פשוטה כרעיה דדל"ת לגבי גימ"ל? דלימציה ליה נפשיה. ומ"ט מהדר אפיה דדל"ת מגימ"ל? דליתן ליה בצינעה כי היכי דלא ליכסיף מיניה'.

הגמ' דורשת מכל אות את המשמעות הרוחנית שלה. ויש בזה שני חידושים:

א. יש קדושה גם בכתב עצמו.

¹ קד.

ב. הכתב הוא אלקי.

מהגמרא² יוצא שיש נקודה שלישית:

'אמר רב חסדא מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנם היו עומדין'.

עד עכשיו חשבנו שהרוח יכולה להתגלות רק ע"י החומר, הגויל יכול להתגלות רק ע"י הכתב החומרי, והנה אנחנו רואים שבלוחות הכתב שלט על החומר. הכתב עצמו היה רוחני.

הסוגייה בסנהדרין

בגמרא בסנהדרין³ שנו:

'אמר מר זוטרא ואיתימא מר עוקבא: בתחלה ניתנה תורה לישראל בכתב עברי ולשון הקודש, חזרה וניתנה להם בימי עזרא בכתב אשורית ולשון ארמי, ביררו להן לישראל כתב אשורית ולשון הקודש, והניחו להדיוטות כתב עברית ולשון ארמי'.

הגמרא מתארת שלושה שלבים, ומחלקת בין הכתב הכתוב לבין הלשון המדוברת. השלב הראשון 'בתחילה' – כתב עברי⁴ ולשון הקודש⁵, השלב השני 'בימי עזרא' – כתב אשורית ולשון ארמית, השלב השלישי, בחירת ישראל – כתב אשורי ולשון הקודש. (בשלב השלישי יש גם חילוק בין 'ישראל' ל'הדיוטות' – שמשמשים בכתב עברי ולשון ארמי)

בגמרא זו יש כמה עובדות הטעונות ביאור:

1. כתב התורה השתנה. ונשאל: אם כתב התורה קדוש עד כדי כך שהגמי' בשבת¹ דורשת על כל אות, אז איך הוא יכול להשתנות?
2. התורה ניתנה ב'כתב עברי', שזה בעצם כתב של אומות העולם. איך התורה יכולה להנתן בכזה כתב, שאין לו קשר לישראל?

² שם

³ סנהדרין כא: -כב.

⁴ הכוונה היא לכתב עברי קדום.

⁵ הכוונה היא ל'עברית' כפי שאנחנו מדברים היום.

הראשונים יענו על השאלות האלה בהמשך, ובינתיים נחזור לגמרא.

הגמ' ממשיכה :

'מאן הדיוטות?

אמר רב חסדא כותאי. מאי כתב עברית? אמר רב חסדא כתב ליבונאה.

תניא רבי יוסי אומר ראוי היה עזרא שתינתן תורה על ידו לישראל אילמלא קדמו משה.

במשה הוא אומר: (שמות יט, ג) "ומשה עלה אל האלקים" בעזרא הוא אומר: (עזרא ז, ו) "הוא עזרא עלה מבבל" מה עלייה האמור כאן תורה, אף עלייה האמור להלן תורה.

במשה הוא אומר (דברים ד, יד) "ואותי צוה ה' בעת ההיא ללמד אתכם חקים ומשפטים" בעזרא הוא אומר (עזרא ז, י) "כי עזרא הכין לבבו לדרוש את תורת ה' (אלהיו) ולעשות וללמד בישראל חוק ומשפט"

ואף על פי שלא ניתנה תורה על ידו נשתנה על ידו הכתב שנאמר (עזרא ד, ז) "וכתב הנשתון כתוב ארמית ומתורגם ארמית" וכתוב (דניאל ה, ח) "לא כהלין כתבא למיקרא ופשרא להודעא למלכא" וכתוב (דברים יז, יח) "וכתב את משנה התורה הזאת" כתב הראוי להשתנות.

למה נקרא אשורית? שעלה עמהם מאשור.

תניא רבי אומר בתחלה בכתב זה ניתנה תורה לישראל, כיון שחטאו נהפך להן לרועץ, כיון שחזרו בהן החזירו להם. שנאמר (זכריה ט, יב) "שובו לביצרון אסירי התקוה גם היום מגיד משנה אשיב לך"

למה נקרא שמה אשורית? שמאשרת בכתב.

רשב"א אומר משום ר' אליעזר בן פרטא שאמר משום רבי אלעזר המודעי כתב זה לא נשתנה כל עיקר שנאמר (שמות כז, י) ווי העמודים מה עמודים לא נשתנו אף וויים לא נשתנו ואומר (אסתר ה, ט) ואל היהודים ככתבם וכלשונם מה לשונם לא נשתנה אף כתבם לא נשתנה.

א"כ יוצאות מספר דעות :

1. מר זוטרא (או מר עוקבא):

נתינת תורה : כתב : עברי, לשון : לשון הקודש.
ימי עזרא : כתב : אשורי, לשון : ארמי.

2. ר' יוסי:

נתינת תורה : כתב אשורי
ימי עזרא : כתב עברי

3. רבי:

נתינת תורה : כתב אשורי
חטא : כתב עברי
חזרו בהן : אשורי

4. רשב"א:

הכתב לא השתנה מעולם.

שיטות הראשונים

הרמב"ם:

כותב הרמב"ם⁶ :

'עברית. הלשון העברית וכתב העברי, כתב עבר, והוא כתב אשר כותבין בו התורה העם הנקראים "אל סמירה". והכתב הזה אשר נכתוב בו אנחנו התורה, הוא כתב אשורי והכתב אשר כתב יתברך התורה, נקראת אשורי מן הגדולה והתפארת כמו (בראשית ל) באשרי כי אשורני בנות, והוא אמרם אשורי שהוא מאושר שבכתב לפי שאינו משתנה ולא יפול בו דמיון לעולם

⁶ פירוש המשניות ידיים, פרק ד'

לפי שאותיותיו בלתי מתדמות ולפי שאינו נדבק אות באות
בשיטת כתיבתו ואין כזה שאר הכתיבות'.

המשנה אומרת שכתב עברי אינו מטמא את הידיים, כלומר שאינו קדוש כי
גזרו על כתבי הקודש שמטמאים את הידיים. ועל המשנה הזאת הרמב"ם
כותב שאשורית הוא הכתב של הקב"ה, ואשורית מלשון אושר – גדולה
ותפארת.

וקשה על הרמב"ם, מדברי מר עוקבא שהתורה ניתנה בכתב עברי.

היעב"ץ:

כתב היעב"ץ⁷:

'דכו"ע לא פליגי בכתב הלוחות וס"ת שכתב משה ושם בארון
שהוא היה בכתב המאושר ודאי ולא נשתנה כל עיקר, כי מכתב
אלקים הוא וכל קוץ ותג שבו רומזים לסודות עליונים, ולא
קיבלוהו ישראל מעם אשור חלילה (ואפילו למ"ד שעלה עמהם
מאשור), אלא, בארץ אשור חזרו ויסדוהו אחר ששכחוהו, וזה
מפני שלפי אותו הדעת לא נמסר הכתב ההוא לישראל לכתוב
בו כלל גם לא ס"ת שלהם שמצווה על כל אחד מישראל לכתוב
לעצמו, ואפילו של בתי כנסיות שקורין בו בעשרה לא ניתן
לכתוב בו, מפני רוב קדושתו לא ניתן לכתוב בו... ולא נכתבה
התורה אשורית רק בס"ת שנצטווה מרע"ה לשמו בצד ארון ה'.

היעב"ץ אומר שלכו"ע התורה ניתנה בכתב אשורי, אלא שהוא נשמר בסוד עד
ימי עזרא שגילו לציבור הרחב את הכתב האשורי.

המהר"ל:

⁷ מגדל עוז עמ' שה

'אחר אשר אמרנו כי התנין שבתורה באים לדרוש מהם תלי תלים הלכות, יש לשאול מה שאמרו בפרק כהן גדול (סנהדרין דף כ"א ע"ב) אמר מר זוטרא ואיתימא מר עוקבא בתחלה ניתנה תורה לישראל בכתב עברי ולשון הקודש... ואם כן לפי דעת מר זוטרא שהתורה נתנה בכתב עברי קשה הרי לכתב עברי אין תנין?

ובלא זה קשיא דאיך אפשר לומר שהתורה נתנה בכתב עברי, דהא אמרינן בפרק הבונה (שבת ק"ד ע"א) אמר רב חסדא מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדין ודבר זה לא תמצא רק בכתב אשורית.

ועוד הקשו על זה דאיך אפשר לומר שהתורה נתנה בכתב עברי ועזרא היה משנה הכתב ואיך אפשר זה והלא כתיב אלה המצות ואמרו ז"ל (שבת שם) שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה ואפילו אותיות מנצפ"ך אמרו בפרק קמא דמגילה (ג' ע"א) אמר רבי ירמיה ואי תימא רבי ירמיה בר' אבא מנצפ"ך צופים אמרו ותסברא והכתיב ואלה המצות מכאן שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה ע"כ, הרי אפילו אותיות מנצפ"ך אין שנוי בהם כל שכן הכתב לגמרי? אמנם קושיא זאת לאו כלום היא דכיון דכתיב וכתב את משנה התורה הזאת הרי כאלו אמרה תורה בפירוש שיש לשנות הכתב אחר כמה דורות ולא שייך בזה אלה המצות שאין הנביא רשאי לחדש דבר כי אין דבר זה חדוש כיון שכתוב בתורה...

ותני רבי יוסי ראוי היה עזרא וכו' פירוש שהיה מוכן לזה מצד עצמו שתנתן התורה על ידו רק שכבר יצא הדבר לפעל על ידי

⁸ תפארת ישראל פרק ס"ד

משה... ומעתה מה שאמרו מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדים אין קשיא כלל כי הלוחות מעשה אלקים המה ואיך לא יהיה בכתב המאושר והנכבד, וכך מה שאמרו ז"ל (מנחות כ"ט ע"ב) כשעלה משה לרקיע היה מוצאו להקדוש ברוך הוא שהיה קושר כתרים לאותיות וכו' עד מי מעכב על ידך וכו' עד אדם אחד שיהיה בסוף כמה דורות ויהיה דורש על כל קוץ תלי תלים הלכות... ומעתה מבואר הכל ואין כאן קושיא עוד לומר שיהיה שנוי נזכר שהוא בתורה אם לא על דרך אשר אמרנו שהתורה אמרה שדבר זה יהיה לזמן ובודאי דבר זה אפשר לומר, אבל לא שייך בדבר זה שנתבטל מצוה אחת ממצות התורה שכך היה המצוה בזמן הזה יהיה דבר זה ואח"כ לא יהיה ואין בזה שייך בטול, והדבר הוא מבואר ואין צריך ביאור עוד.

מסקנת המהר"ל, כי רק לוחות הברית היו לכו"ע באשורית. המהר"ל יותר קיצוני מהיעב"ץ, הוא שומר את הכתב האשורי אך ורק ללוחות הברית.

שלושת הראשונים מסכימים שלוחות הברית ניתנו באשורית והמחלוקת היא על מה ניתן לישראל.

הריטב"א:

כתב הריטב"א⁹:

'זה תימא גדול שיהיה הכתב הזה המאושר שיש בכל קוץ וקוץ ממנו תלי תלים של הלכות יסודו' התורה, כתב של בני אשור, ויהיו הלוחות מכתב עברי! ועוד בכתב עברי מה נס היה במ"ם וסמ"ך¹⁰ אבל ודאי אין ספק שזה הכתב הנק' אשורית הוא כתב הקדש שבלוחות וע"ש כך נקרא קדש, וכן לשון הקדש ומעולם לא נראה הכתב ההוא אלא בלוחות, אבל לשון הקדש כבר

⁹ חידושי הריטב"א מגילה ב:

¹⁰ לדוגמא, כך נראית האות ס' בכתב עברי: 

נודע לאבות ובני ישראל קודם מתן תורה, ובו השם מדבר עם נביאי וקדושי, ואעפ"כ מתוך תומת וקדושת הכתב ההוא בעי קיימי' לא היו כותבין אותו אפי' בספרים שכותב המלך או כל א' וא' לעצמו אלא היו כותבין אותו בכתב עברי שהוא כשנגנו הארון שכחום לאותיו' מנצפך וכשגלו לאשור וידעו בני אשור כתב זה נטלוהו להם או שהיה אצלם קודם לכן שנודע להם מספר הקדש מלבד כתב שלהם או שהיה להם וחמדו אותו ובני ישדאל הורגלו בו עמהם משם ואילך וזה הוא שעלה מאשור ובימי עזרא ניתן להם לכתוב ס"ת ושאר כתובים'

הריטב"א כותב כמו המהר"ל אבל מרחיב שבענין הלשון - לשון הקודש דוברה כבר מהאבות, ולאחר ששכחו את הכתב העלו אותו ביחד איתם מבבל.

וקשה על הריטב"א¹¹, איך אשור ידעו את הכתב הזה הרי הוא רק התגלה באופן נדיר בלוחות. כנראה צריך לומר שהיו כמה וכמה בודדים שידעו את הכתב הזה והוא 'התגלגל' לאשור.

הקושיה מהירושלמי ושיטת הרדב"ז

בירושלמי¹² נאמר :

'אמר רבי לוי מאן דאמר לרע"ן ניתנה התורה עי"ן¹³ מעשה ניסים מאן דאמר אשורי ניתנה התורה סמ"ך מעשה ניסים.

הירושלמי הזה קשה לכל הראשונים דלעיל, כי ממנו נראה בפשטות שיש מחלוקת בשאלה איזה כתב היה בלוחות הברית, ומהראשונים דלעיל נראה שאין מחלוקת.

¹¹ ולכאז' גם על המהר"ל והגר"עב"ץ

¹² ירושלמי מגילה פ"א ה"ט

¹³ האות ס' בכתב עברי, האות ע' בכתב עברי.

הרדב"ז:

הרדב"ז¹⁴ מקשה מהירושלמי ומכח זה חולק על הנאמר לעיל, וקובע שבאמת בהתחלה הלוחות נכתבו באשורית, וכשמשה ירד עמם וראה את חטא העגל הכתב פרח מהם והם נשברו, והמחלוקת בירושלמי היא דווקא לגבי הלוחות השניים.

ואף למ"ד בירושלמי שלוחות שניים נכתבו בעברית, משה זכר את הכתב ומסר אותו ליחידי סגולה, ובימי עזרא הכתב התפרסם לכל. וכך מיושרים כל ההדורים.

אלא שיש להקשות על דבריו:

1. בלוחות השניים, ה' אומר למשה לעלות אליו ושהוא (ה') יכתוב את הלוחות ("וכתבתי על הלוחות").
2. המחלוקת היא הרי על הלוחות שעמדו בנס שהם הלוחות הראשונים.

למסקנה, ספרי התורה שלנו כתובים בכתב אלוקי, וזה אומר בעצם שהעולם האלוקי יכול להתגלות בעולם הזה.

אם התורה היתה ניתנת בכתב בני אדם רגיל, הייתי אומר שהתורה והעולם הזה הם שני מערכות נפרדות, אבל כעת שהתורה כתובה בכתב אלוקי אפשר לומר שיש שייכות לעולם הרוחני בעולם המעשה הזה.

¹⁴ ח"ג, תמ"ב

תורת ארץ ישראל

סוכם על ידי עמיחי גולובינסקי ובניה וינברג

- א. תורת ארץ ישראל
- ב. ההבדל בין התורות
- ג. ההתאמה בין עם ישראל לארץ ישראל

תורת ארץ ישראל

"תורת ארץ ישראל" הוא מושג רוחני וקשה מאוד להגדיר אותו, ממש כמו את המושגים חיים, אהבה וכד'. בשיעור ננסה לגעת מבחוץ במושג הזה ובמשמעותו. בגמרא בבבא מציעא¹ כתוב:

'רבי זירא כי סליק לארעא דישראל יתיב מאה תעניתא
דלשתכח גמרא בבבא מנייה כי היכי דלא נטרידיה'.

כלומר, רבי זירא כשעלה מבבל לארץ ישראל ישב מאה תעניות כדי לשכוח את תורת בבל שלא תפריע לו ללמוד את תורת ארץ ישראל. אפשר לראות מכאן שתורת ארץ ישראל ותורת בבל לא יכולות להיות ביחד. לא רק שתורת ארץ ישראל מוסיפה על תורת בבל אלא הן שונות בתכלית זו מזו. דבר זה דורש בירור.

ההבדל בין התורות

רש"י על אתר כותב:

'דלא נטרידיה – כשעלה לארץ ישראל ללמוד מפי רבי יוחנן
ואמוראין שבארץ ישראל לא היו בני מחלוקת, ונוחים זה לזה

¹ דף פה.

כשמן. כדאמרין בסנהדרין (כד, א) ומיישיבין את הטעמים בלא קושיות ופירוקין.

דרך הלימוד בארץ ישראל שונה - לא בדרך של קושיות ותירוצים אלא 'נוחים זה לזה כשמן'.

המהרש"א מסביר את רש"י וכותב שלא הגיוני שבארץ ישראל לא היו קושיות ותירוצים, אלא ההבדל הוא בשיטת הלימוד. בארץ ישראל היו החכמים נוחים זה לזה ולא היו מתעצמים במחלוקת וגם כשהיו מקשים אחד על השני, הם היו מקשיבים ועוזרים זה לזה להעמיד את המחלוקת על בוריה, לעומת זאת, בבבל היו מקשים אחד על השני במטרה לדחות את דברי חבריהם.

רש"י לומד את ההבדל בין התורות מהגמרא בסנהדרין² שם מופיעות שתי מימרות בשם ר' אושעיא ור' יצחק:

'אמר רבי אושעיא מהי דכתיב "ואקח לי שני מקלות לאחד קראתי נועם ולאחד קראתי חובלים" 'נועם' אלו תלמידי חכמים שבארץ ישראל שמנעימין זה לזה בהלכה, 'חובלים' אלו ת"ח שבבל שמחבלים זה לזה בהלכה. "ויאמר אלה שני בני היצהר העומדים וגו' ושניים זיתים עליה" 'יצהר' אמר רבי יצחק אלו ת"ח שבארץ ישראל שנוחים זה לזה בהלכה כשמן זית, 'ושניים זיתים עליה' אלו ת"ח שבבל שמרורין זה לזה בהלכה כזית.

ר' יצחק סובר שתלמידי חכמים שבבל מרירים כמו זיתים ובארץ ישראל הם זכים ונוחים כמו שמן. מה ההבדל בין זית לשמן?
מהתורה אנחנו רואים שהשמן הוא פרי הזית, שכתוב³:

"ואספת דגנך ותירושך ויצהרך"

מה הכוונה לאסוף שמן? הרי לכאורה אוספים רק זית!
מכאן אנו רואים שהשמן הוא התכלית ובדרך יש את הזית, שהוא חלקי ולא שלם.
כך בדיוק תורת ארץ ישראל ובבל, תורת א"י היא השלמה - כי היא התכלית ותורת בבל היא חלקית.

² דף כד.

³ דברים פרק י"א פס' יד

יש עוד הבדל בין השמן לזית, השמן הוא אחד, כמו תורת ארץ ישראל שיוצאת מאוחדת ולכן נקראת "נועם" בניגוד לזיתים, העומדים בפני עצמם כל אחד בנפרד וכך תורת בבל בוקעת מכל אחד ואחד בנפרד ולכן נקראים "חובלים".

לסיכום, יש שני הבדלים בין התורות:

1. תורת בבל היא חלקית וגורמת לשכחה (כמו זיתים) בגלל כל פרטיה, אך תורת א"י היא שלמה ומשפרת את הזיכרון (כשמן) בזכות שהיא כאחד.

2. בתורת בבל כל אחד עומד בפני עצמו ובתורת א"י כולם עומדים ביחד.

הגמרא בכתובות⁴ כותבת על היחס בין תלמיד בבבל לתלמיד בארץ ישראל שעלה מבבל:

‘אמר רבא וחד מינן כי סליק להתם עדיף כתרי מינייהו דהא ר’ ירמיה דכי הוה הכא לא הוה ידע מאי קאמרי רבנן כי סליק להתם קרי לן בבלאי טיפשיא’.

ידוע שכאשר ר’ ירמיה היה בבבל היו מוציאים אותו מבית המדרש והיו קוראים לו "טרדן" כיוון שהיה שואל שאלות מוזרות⁵. אך יכול להיות שרבא מתגאה בר’ ירמיה? הרי לפני רגע הם היו מוציאים אותו מבית המדרש וקוראים לו "טרדן"!!

התשובה היא שרבא הבין שר’ ירמיה שייך לתורת א"י, תורת א"י יודעת לאחד את המורכבות, היא רואה תמונה כוללת של המציאות. תורת א"י מאירה ורואה את כל הפרטים, לעומת תורת בבל שיש חושך ואי אפשר לראות אחד את השני.

כך גם כתוב בזוהר⁶:

‘עד אשר לא תחשך השמש והאור – זה תלמוד ירושלמי דנהיר
נהורא דאורייתא’.

⁴ דף עה.

⁵ לדוגמא: כשחכמים אומרים שהגבול הוא בחמישים אמה ר’ ירמיה שואל מה קורה אם הוא עמד עם רגל בפנים ורגל בחוץ, על שאלות כאלה הוציאו חכמים את ר’ ירמיה מבית המדרש.

⁶ זוהר חדש על מגילת איכה

ההתאמה בין עם ישראל לארץ ישראל

הרב קוק בהקדמה ל'שבת הארץ' מביא את הזוהר בדיוק הפסוק: "מי כעמד ישראל גוי אחד בארץ" וכותב שרק "בארץ" עם ישראל הם "גוי אחד" כלומר, עם ישראל בארץ ישראל נקרא עם אחד, וכמו שמסביר הכוזרי שלכל צמח יש קרקע מיוחדת משלו, כך ישראל יכולים לצמוח רק בארץ ישראל.

כשאנחנו פוגשים בפעם הראשונה את אברהם אבינו, אין שום תיאור עליו ואין שום הסבר מדוע דווקא הוא נבחר, וגם כשהקב"ה אומר לאברהם "לך לך... אל הארץ אשר אראך", הוא לא אומר לו לאן, ומדוע דווקא לשם. מדוע התורה לא נותנת את הפרטים האלה?

הסיבה לכך היא שאברהם וארץ ישראל משלימים אחד את השני ושאברהם אבינו בארץ ישראל אז אפשר לתאר ולספר עליהם. תורת ארץ ישראל מתאימה לאופי המיוחד של עם ישראל המתגלה בארץ ישראל, כלומר, בארץ ישראל גם התורה מתגלה וגם האופי של עם ישראל מתגלה.

בארץ ישראל יש חיבור מיוחד של אידאות גדולות מהתורה שבכתב להלכה, התורה שבכתב עוסקת באידאות גדולות כמו "לא תרצח", "ואהבת לרעך כמוך", "אשת יפת תואר", תורה שבע"פ עניינה להוריד את האידאות הגדולות למציאות! לכן אנו לומדים יותר תורה שבע"פ כיוון שהתורה צריכה לצאת לחיים.

תורת בבל פוסקת להלכה בפני עצמה וקשה לראות את האידאות הגדולות שבתוכה.

תורת ארץ ישראל יודעת לחבר בין האידאה להלכה, המשמעות מחוברת לעולם המעשה בצורה מושלמת, לכן, תורת ארץ ישראל היא תורת כוללת שיודעת לאחד בין הנגלה לנסתר, בין ההלכה לאגדה.

הרב קוק כותב⁷:

'בכל דור היינו צריכים לחבב הרבה תורת ארץ ישראל. וביותר אנו צריכים לזה בדורנו, דור הנבילה והתחייה, בין הזמן של

⁷ מאמרי הראי"ה א' – תורת ארץ ישראל

האפלה והאורה, הייאוש והגבורה, בשבילו אנו צריכים סם
חיים דווקא מתורת ארץ ישראל'.

מצד אחד הדור של היום הוא הדור היחידי אי פעם שרובו לא שומר תורה
ומצוות, מצד שני, זה דור שהרבה שנים לא זכינו לו, דור שחוזר לארץ ישראל
והתורה מונגשת לו יותר מתמיד.
אם כך, מדוע רוב העם לא שומר תורה ומצוות?

כיום עדיין לא הגענו לגילוי תורת ארץ ישראל, שהיא בהירה ומאירה את אור
התורה. ולכן תורת ארץ ישראל היא הפתרון לתורת "ה' אחד ושמו אחד" ככל
שתורת ארץ ישראל מתגלה, כך התורה חוזרת להיות תורת חיים, לעומת
התורה הגלותית - תורת ההישרדות.
כך קמות עוד ישיבות והתורה מתרחבת ומתגדלת. למרות זאת עלינו להיזהר
מקפיצות מפני שאז אנו מאבדים את המושג 'למדנות' וצריך את האיזון בין
שתי התורות, וזה יפתור את בעיית הדור והאומות כולן.
שנוכה ללמוד את תורתה השלמה של ארץ ישראל!

כבוד תלמיד חכם

סוכם על ידי אהוביה צוריאל ונאור לוי

- א. שתי דרכים להבנת איסור קריאה לרבו בשמו
- ב. נפקא מינות
- ג. מקורות שונים לטעמים
- ד. שאלות נוספות בעניין קימה בפני תלמיד חכם

-
-:

שתי דרכים להבנת איסור קריאה לרבו בשמו

הגמרא בפרק חלק מבררת מיהו אפיקורוס ומביאה את דעת רב נחמן¹:

'רב נחמן אמר זה הקורא רבו בשמו. דאמר רבי יוחנן: מפני מה נענש גיחזי? מפני שקרא לרבו בשמו, שנאמר: "ויאמר גיחזי אדני המלך זאת האישה וזה בנה אשר החיה אלישע".

מהגמרא משמע שיש איסור לקרוא לרבו בשמו, ויש לשאול מה הבעייתיות בזה?

ניתן להציע שתי אפשרויות להבין את טעם האיסור:

א. רבו עסק שנים רבות בתורה, ויש לו קניין תורה, וכשהתלמיד בא וקורא לרבו בשמו הוא פוגע בכבוד התורה.

ב. תפקידו של רב בישראל הוא הנחלת התורה. וכשאדם קורא לרבו בשמו הוא משווה את עצמו לרבו ופוגע בהנחלת התורה מדור לדור בישראל. הפגיעה היא כלפי הרב, והורדת מעמדו של הרב זוהי בעצם פגיעה בכל מערכת הנחלת התורה בעמ"י.

¹ סנהדרין ק.

נפקא מינות

א.

הנפקא מינה הפשוטה היא מה הדין לגבי תלמיד חכם שהוא לא רבו - האם מותר לקרוא לו בשמו או שלא? אם זה משום פגיעה בכבוד התורה, אז וודאי שזה אסור, אך אם הטעם הוא משום שהוא משווה את מעמדו למעמד הרב, לא נראה שעבר על איסור זה - כיוון שהת"ח הזה אינו רבו ואינו מופקד בהעברת התורה אליו.

ב.

נפקא מינה נוספת היא מה קורה כשיש שני תלמידי חכמים - האם הם צריכים לנהוג כבוד זה בזה?

שאלה זו תלויה בחקירתנו ובמחלוקת נוספת במסכת יבמות. הגמרא ביבמות אומרת ששמואל קרא לרב 'אבא'. ונחלקו רש"י ותוס' מדוע.

רש"י מסביר:

'משום דקשיש מיניה קרי ליה אבא כמו לשון נשיאי ורבי'.

לפי רש"י שמואל קורא לרב אבא כי זה כבודו של הרב שהוא מכונה אבא, ואפילו ששמואל היה תלמיד חבר של רב, הוא נהג בו בכבוד ת"ח ולכן קרא לו אבא.

תוס' חולק על רש"י:

'אמר שמואל ומודה לי אבא - לא כמו שפירש בקונטרס לשון חשיבות, אלא כך היה שמו של רב, כדפירש בערוך בערך אבא כדאמרין בברכות (דף מז.) אילו מייתו ארדליא וגוזליא לאבא, ורב כהנא דאמר (שם דף סב.) דמי פומיה דאבא כדלא טעים תבשילא, ובראשית הגז (חולין קלז:) נמי אמר מאן ריש סידרא בבבל אמר ליה אבא אריכא. וקצת קשיא על רב כהנא שהיה תלמידו של רב היאך היה קורא לרב בשמו ובחלק (סנהדרין ק.) אמר מפני מה נענש נחזי מפני שקרא רבו בשמו ושמו משום דרב כהנא תלמיד חבר דרב הוה כדאמרין בפרק אחד דיני

ממונות (שם לו): כגון רב כהנא ורב אסי דלגמריה דרב הוו
צריכי ולסבריה דרב לא הוו צריכי.

לפי תוס' הסיבה ששמואל קרא לרב 'אבא' היא פשוט כי זה היה שמו. אח"כ
תוס' מקשה איך רב כהנא קרא לרב בשמו - הרי הוא היה תלמידו כמו שהתוס'
מוכיח מגמרות.

התוס' לא מקשה איך שמואל קרא לו בשמו, ומכאן משמע לפי התוס' שדווקא
לתלמיד אסור לקרוא לרבו בשמו אבל לתלמיד חבר מותר לקרוא בשמו.

ניתן לומר כי מחלוקתם של רש"י ותוס' תלויה בחקירה שלנו. רש"י סובר
שזהו כבוד לקרוא לרבו 'אבא', ולדעתו ת"ח צריך לכבד ת"ח - משום כבוד
התורה, אך התוס' סובר שלתלמיד חבר מותר לקרוא בשמו, כיוון שאין פה
פגיעה בהנחלת התורה והמעמד של הרב כלפיו, ולכן שמואל קורא לרב בשמו.

ג.

נפקא מינה נוספת בחקירה זו היא האם צריך לנהוג כבוד באישה שהיא ת"ח?
אם מצד כבוד התורה אז אם היא יודעת תורה צריך לקום מפניה, אך אם זה
מצד הנחלת התורה, על האישה אין חיוב של הנחלת התורה שהרי כבר למדו
חז"ל "ולמדתם אותם" - בניכם ולא בנותיכם, ולכן האישה אינה חוליה
בשרשרת של הנחלת התורה ולא יצטרך לקום מפניה.

הרב עובדיה פוסק שלגבי תלמידה של מורה שהיא ת"ח אכן יש פה צד של
הנחלת התורה ולכן על תלמידתה לקום מפניה וכן אין לה לקרוא בשם
מורתה.

ד.

נפקא מינה נוספת היא האם לרב מותר למחול על כבודו. בעניין זה מצינו
בגמרא בקידושין² מחלוקת בין רב חסדא לרב יוסף. רב חסדא סובר שהרב
אינו יכול למחול על כבודו, ולעומתו רב יוסף סובר שהוא יכול למחול על
כבודו. לכאורה זה תלוי בחקירתנו - אם זה מצד כבוד התורה הרב אינו יכול
למחול, כי הפגיעה היא בתורה עצמה - כרב חסדא, ואם מצד פגיעה בהנחלת
התורה הרב יכול מסיבה מסוימת להחליט שאין כאן פגיעה בו ובהנחלת
התורה, ולכן הוא יכול לבחור למחול - כרב יוסף.

² דף לב.

בהמשך הגמ' רבא סובר שגם אם זה מצד כבוד התורה יכול למחול, כי 'תורה דיליה' - התורה שלמד הופכת לתורתו. ויוצא שלרבא שבכל מקרה יכול למחול, אך בהמשך הגמ' שם משמע שבכל אופן צריך לעשות הידור. וניתן לומר שההידור מבטא בעצם את שני הצדדים שהסברנו, מצד אחד הרב יכול למחול על כבודו, "תורה דיליה" ולכן כבודו מחול, ומצד שני, יש כבוד של הנחלת התורה שעליו הרב לא יכול למחול ולכן עדיין צריך הידור.

ה.

עוד מקום שבו ניתן לראות שיש משמעות לשני הצדדים שדיברנו הוא בחילוק שכתב המאירי. המאירי מחלק בין ת"ח רבו, לשאינו רבו, הוא כותב שלרבו צריך לכבדו ולעמוד ברגע שרואה אותו, אך לת"ח שאינו רבו, צריך לעמוד רק אם נמצא בד' אמותיו, ויכול להיות שדברי המאירי מבוססים על חקירתנו: עניין כבוד התורה שייך בכל תלמיד חכם, ולכן לכל יש לעמוד לכבוד כל תלמיד חכם בד' אמות, אך אם מתווסף גם העניין של הנחלת התורה צריך לעמוד כמלא עיניו, וזה שייך רק ברבו.

מקורות שונים לטעמים

מצינו שני מקורות לכך שצריך לכבד ת"ח:

א. המשנה בבבא מציעא³:

'אבידת אביו ואבידת רבו, של רבו קודמת, שאביו הביאו לעולם הזה, ורבו שלימדו חכמה מביאו לחיי העולם הבא'.

המקור לדין זה נמצא בגמ' בפסחים⁴: 'את ה' אלוקיך תירא - לרבות תלמידי חכמים'.

ב. "והדרת פני זקן"⁵, וכדברי רש"י – 'אין זקן אלא מי שקנה חכמה'.

מהמקור הראשון ניתן ללמוד על ת"ח בדגש על רב מובהק, האחראי על הנחלת

³ פרק ב' משנה י"א

⁴ דף כב:

⁵ ויקרא י"ט, ל"ב.

התורה, ובמקור השני התורה מדברת על כל ת"ח, לאו דווקא רבו המובהק וכמובן שזה מצד כבוד התורה.

ניתן לראות גם ברמב"ם דבר דומה. הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה עוסק בפרק ה' כולו בכבוד רבו, אך לאחר מכן, בפרק ו' הוא עוסק בכבוד ת"ח. בפרק בו הוא עוסק בכבוד ת"ח הוא מביא את הפס' "והדרת פני זקן" - כבוד התורה, אך בפרק בו הוא עוסק בכבוד רבו הוא מביא פס' הקשורים לקב"ה ולשכינה, ורואים שכאשר מדובר במעמד הרב כלפי תלמידו, הרמב"ם מביא פס' הקשורים דווקא בשכינה, בהנחלת התורה ובהעברתה.

שאלות נוספות בעניין קימה בפני תלמיד חכם

כמה פעמים ביום צריך לקום מרבו?

הדין הפשוט הוא שצריך לקום עד פעמיים ביום כדי שלא יצא שאדם קם בפני רבו יותר משהוא עם הקב"ה - כשאומר פעמיים ביום ק"ש. הדין הזה נכון רק אם אנשים אחרים שרואים יודעים שהוא כבר קם, אך אם הם אינם יודעים זאת עליו לקום אפילו מאה פעמים.

האם יש לקום בפני אדם שמעשיו טובים אך הוא לא בהכרח ת"ח?

הטור אומר שצריך לעמוד בפני מי שמעשיו טובים אפי' אם גדול ממנו בחכמה. הבית יוסף לא שצריך אלא שחכם רשאי לעמוד בפני בעל מעשים טובים. לגבי אדם חילוני, ראוי לחלק בין מי שמכיר בה' - שאז יש מקום לכבדו לעומת מי שאומר שלא מאמין בשום דבר, שנראה שאין צריך לכבדו.

בן סורר ומורה

נכתב על ידי ראש הישיבה

- א. חומרת בן סורר ומורה
- ב. "באשר הוא שם"
- ג. הדינים המיוחדים והשאלות העולות מהם
- ד. יסוד עניינו של בן סורר ומורה

חומרת בן סורר ומורה

נאמר בפרשת כי תצא¹:

"כִּי יִהְיֶה לְאִישׁ בֶּן סוֹרֵר וּמוֹרֵה אִינָנוּ שִׁמְעַת בְּקוֹל אָבִיו וּבְקוֹל אִמּוֹ וַיִּסְרוּ אוֹתוֹ וְלֹא יִשְׁמַע אֲלֵיהֶם: וְתִפְּשׂוּ בוֹ אָבִיו וְאִמּוֹ וְהוֹצִיאוּ אוֹתוֹ אֶל זִקְנֵי עִירוֹ וְאֶל שְׁעַר מִקְדָּמוֹ: וְאָמְרוּ אֵל זִקְנֵי עִירוֹ בְּנֵנוּ זֶה סוֹרֵר וּמוֹרֵה אִינָנוּ שִׁמְעַת בְּקוֹלֵנוּ זוֹלָל וְסָבָא: וְרָנְמָהּ כָּל אַנְשֵׁי עִירוֹ בְּאַבְנִים וּמֵת וּבַעֲרֵת הָרַע מִקִּרְבָּהּ וְכָל יִשְׂרָאֵל יִשְׁמְעוּ וִירָאוּ."

פרשת בן סורר ומורה מעלה תהיות רבות. במבט פשוט בפרשה ברור שיש תהליך של התדרדרות בהתנהגותו: בתחילה איננו שומע בקול אביו ואמו ולמרות שהם מייסרים אותו ומוכיחים אותו איננו שומע בקולם, וכשמוציאים אותו הוריו לשער עירו אל הזקנים הם מגדירים אותו כזולל וסבא.

- מה כל כך חמור במעשיו עד כדי כך שחייב מיתה על ידי כל אנשי עירו?

"באשר הוא שם"

בגמרא בסנהדרין² אמרו:

¹ דברים כ"א פס' יח-כא
² דף עא.

‘תניא, רבי יוסי הגלילי אומר: וכי מפני שאכל זה תרטימר בשר ושתה חצי לוג יין האיטלקי אמרה תורה יצא לבית דין ליסקל? אלא, הגיעה תורה לסוף דעתו של בן סורר ומורה, שסוף מגמר נכסי אביו ומבקש למודו ואינו מוצא, ויוצא לפרשת דרכים ומלסטם את הבריות. אמרה תורה: ימות זכאי ואל ימות חייב’.

הגמרא מקשה על חיוב מיתתו של בן סורר ומורה: וכי מפני שאכל בשר ויין חייב מיתה? וחמור מכך החשבון של תרטימר בשר הוא בין 240-500 גרם בשר וחצי לוג בין 300-660 סמ"ק יין, שאלה שיעורים שכמעט כל אדם היום אוכל ושותה?

עונה הגמרא שהגיעה תורה לסוף דעתו של הבן, שלבסוף יכלה נכסי אביו ויצא ללסטם את הבריות ועל כן עדיף שימות זכאי ואל ימות חייב!

וצריך עיון גדול, והרי אמרו בגמרא בראש השנה³:

‘ואמר רבי יצחק: אין דנין את האדם אלא לפי מעשיו של אותה שעה, שנאמר כי שמע אלהים אל קול הנער באשר הוא שם’.

פרש שם רש"י:

‘שנאמר באשר הוא שם – ומצינו בבראשית רבה, אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבוננו של עולם, מי שעתידין בניו להמית את בניך בצמא, אתה מעלה לו באר, שנאמר (ישעיה כא) משא בערב וגו’ לקראת צמא התיו מים, שהיו מוציאים לקראת הגולים מיני מלוחים ונודות נפוחים וכו’, כדאיתא התם, אמר להם: השעה צדיק הוא או רשע, אמרו לו: צדיק, אמר להם: באשר הוא שם איני דן את העולם אלא בשעתו’.

אם כן על פי הגמרא את ישמעאל דנו על פי מעשיו כעת ולא על פי העתיד – “באשר הוא שם” וזה מכללי התורה. מדוע את בן סורר ומורה דנים על פי העתיד? ועוד, האם אין שערי תשובה?

³ דף טז:

הרא"ם, הרב אליהו מזרחי ניסה לתרץ:

'שאני התם, שעדיין (ישמעאל) לא התחיל באותה עבירה של צמא לא מינה ולא מקצתיה, אבל הכא כבר התחיל רשעותו של עתיד, שמכיון שמכלה ממון אביו בגניבה, כדי לאכול ולשתות, יבא זמן, שיבקש למודו ולא ימצא, וילסמם הבריות'.

החילוק הוא שישמעאל עדיין לא התחיל בעבירה של הצמא כלפי עם ישראל לעומת בן סורר ומורה שכבר התחיל בעבירה.

בתשובתו נזהר הרא"ם מליפול במהמורה רצינית, שהרי התורה מעידה "ותרא שרה את בן הגר המצרית אשר ילדה לאברהם **מצחק**". יוצא שישמעאל כבר התחיל בעבירה ממש כמו בן סורר ומורה? לכן כתב הרא"ם שעדיין לא התחיל בעבירת הצמא⁴.

הדינים המיוחדים והשאלות העולות מהם

א. מיתה בסקילה:

ממשיך הרא"ם להקשות:

'ויש לתמוה, אם אינו נהרג אלא על שם סופו, שסופו ללסמם את הבריות להרגן, למה גזרה תורה להיות מיתתו בסקילה, והלא אפילו כשימות חייב, אין מיתתו אלא בסיף, ועונשו של 'ימות זכאי' הוא שתהא מיתתו בסקילה, שהיא היותר חמורה שבמיתות'.

לכאורה גם אם נחליט להורגו על פי העתיד יהיה חייב סייף ולא סקילה?

והוא עונה שתי תשובות:

א. ושמא יש לומר, דהאי 'מלסטם הבריות' סתמא דקאמר הוא, אפילו בשבת, שמיתתו בסקילה.

⁴ אך גם על כך צריך עיון, שהרי גם בן סורר ומורה בסך הכל זלל ושבע, לכאורה עדיין ללא עדות לכך שבעתיד ילסטם את הבריות. וצ"ע.

ב. 'ימלסטם את הבריות' דקאמר, לאו דוקא, אלא הוא הדין נמי שיעבור עבירות שיש בהן מיתת סקילה ושריפה וחנק.

שתי התשובות לכאורה קשות מאד: בראשונה, שיעשה את העבירה גם בשבת על מנת לקבל סקילה, והשניה, שדברי הגמרא לאו דוקא אלא יעשה גם עבירות של סקילה, ומדוע לא הביאו בגמרא את הדוגמא לעבירות החמורות?

ב. בן ולא בת

בברייתא בגמרא⁵ נאמר:

'תניא, אמר רבי שמעון: בדין הוא שתהא בת ראויה להיות כבן סורר ומורה, שהכל מצויין אצלה בעבירה, אלא גזירת הכתוב היא: בן ולא בת.'

ונשאל, מה טיב גזירת הכתוב בן ולא בת? מדוע שדין חשוב זה לא יהיה נכון גם בבית?

ג. היה או לא היה

בברייתא נוספת שהובאה בעניין בן סורר ומורה, נאמר⁶:

'דתניא, אמר רבי שמעון: וכי מפני שאכל זה תרטימר בשר ושתה חצי לוג יין האיטלקי אביו ואמו מוציאין אותו לסקלו? אלא לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב – דרוש וקבל שכר. אמר רבי יונתן: אני ראיתי, וישבתי על קברו.'

על פי רבי שמעון פרשה זו לא היתה ולא תהיה וכל עניינה הוא בבחינת 'דרוש וקבל שכר'. וצריך עיון, שהרי יש כל כך הרבה פרשיות בתורה לדרוש ולקבל שכר, שהן גם הלכתיות, ומדוע צריך עוד פרשה שאינה להלכה?

וכן נשאל: על פי רבי יונתן, מדוע ישב על קברו?

⁵ סנהדרין דף סט:

⁶ שם דף עא.

ד. אביו ואמו

בגמרא שם הובאה הגבלה נוספת לדין בן סורר ומורה:

‘רבי יהודה אומר: אם לא היתה אמו שוה לאביו בקול ובמראה ובקומה – אינו נעשה בן סורר ומורה. מאי טעמא – דאמר קרא: “איננו שמע בקלנו” מדקול בעינן שוין – מראה וקומה נמי בעינן שוין’.

וגם כאן נתמה: מה העניין שאביו ואמו צריכים להיות שווים בקול מראה וקומה?

יסוד עניינו של בן סורר ומורה

נראה להציע הסבר שיבאר את עניינו של בן סורר ומורה, ובאמצעותו נוכל לענות על כל שאלותינו.

יסוד מציאות האדם היהודי הוא הנחלת התורה, כפי שנאמר:

“תורה צוה לנו משה מורשה...”⁷

מאותה סיבה הקב"ה משתף את אברהם באחריות על העולם כשהוא משתף אותו בקלקול סדום. ה' מנמק את השיתוף עם אברהם, בעובדה שאברהם מצווה את בניו לשמור את דרך ה':

וְאַבְרָהָם הָיוּ יְהִיָּה לְגוֹי גָּדוֹל וְעָצוֹם וְנִבְרָכוּ בוֹ כָּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ. כִּי יִדְעֻתוֹ לְמַעַן אֲשֶׁר יַצִּיחַ אֶת בְּנָיו וְאֶת אַחֲרָיו וְשָׁמְרוּ דֶּרֶךְ ה' לַעֲשׂוֹת צִדְקָה”⁸.

גיל המעבר בין הילדות לבגרות הוא הגיל המשמעותי ביותר בו הבן חייב לשמוע בקול אביו ואמו על מנת שתתקיים הנחלת התורה, העברת המסורת.

⁷ דברים פרק ל"ג פס' ד

⁸ בראשית פרק י"ח פס' יח-יט

במידה ובגיל זה הבהן זולל וסובא ואיננו שומע בקול אביו ואמו נהרסת הנחלת התורה וממילא אין ערך לחיים.

גיל המעבר מקטנות לגדלות הוא גיל שבו הילד אמור בטבעיות לשמוע בקול אביו ואמו, וכשהוא סורר ומורה, מייסרים אותו ומשכנעים אותו לשמור דרך ה', וכשאינו מתרצה וממשיך מביאים אותו לזקני עירו שגם הם משכנעים אותו, וכשאנו מתרצה וממשיך במעשיו **כל אנשי עירו** מענישים אותו, שהרי זה עניין **כלל ישראלי**.

ואין קושיה מישמעאל שנידון "באשר הוא שם" כי **ישמעאל אינו שייך בהנחלת התורה**. וברור מדוע **מיתתו בסקילה, כי סקילה חייבים על יסודות התורה - כמו שבת**.

כן ברור מדוע בן ולא בת **כי בן מחוייב בהנחלת התורה ולא בת**. כעת גם מובן מדוע חייב רק **כשאביו ואמו שווין בקול מראה וקומה כי הבית צריך לשדר מסר אחד** וכאשר בבית יש גילויים שונים מהוריו ברור מדוע הילד יהיה מבולבל וסורר ומורה.

כאמור, ר' שמעון אומר שפרשה זו לא הייתה ולא תהיה, ונראה שיסוד דבריו מבוסס על תהליך שקרה בעם ישראל.

נענין בגמרא במסכת בבא בתרא⁹:

'דאמר רב יהודה אמר רב: ברם זכור אותו האיש לטוב ויהושע בן גמלא שמו, שאלמלא הוא נשתכח תורה מישראל; שבתחלה, מי שיש לו אב - מלמדו תורה, מי שאין לו אב - לא היה למד תורה, מאי דרוש? ולמדתם אותם - ולמדתם אתם, התקינו שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בירושלים, מאי דרוש? כי מציון תצא תורה; ועדיין מי שיש לו אב - היה מעלו ומלמדו, מי שאין לו אב - לא היה עולה ולמד, התקינו שיהו מושיבין בכל פלך ופלך; ומכניסין אותן כבן ט"ז כבן י"ז, ומי שהיה רבו כועס עליו - מבעים בו ויצא, עד שבא יהושע בן גמלא ותיקן,

⁹ דף כא.

שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר, ומכניסין אותן כבן שש כבן שבע'.

יהושע בן גמלא שהיה כהן גדול בימי הבית השני, תיקן שחינוך הילד לתורה והנחלתה יצא מאביו ויעבור לקהילה (כמו שקורה מאז ועד היום). ממילא ברור שכל הפרשה בתורה כעת 'איבדה' את תוקפה ההלכתי, שהרי אין משמעות לכך שהבן סורר ומורה כלפי אביו. לכן נשאר רק לדרוש את עניינה הרוחניים ולקבל שכר.

לעומת ר' שמעון, ר' יונתן טוען שיש עדיין בן סורר ומורה, וישיבתו על קברו מזכירה לנו הלכה חשובה שחכם שמת מושיבין ישיבה על קברו, כפי שדורשים חז"ל¹⁰ בעניין חזקיהו :

'וכבוד עשו לו במותו – מלמד, שהושיבו ישיבה על קברו'.

הסיבה לכך שכביכול גם אחרי מותו הוא עדיין ממשיך את הנחלת התורה. ובניגוד אל התלמיד חכם, אצל בן סורר ומורה, על פי דברי ר' יונתן – צריך לשבת על קברו על מנת לבזות אותו, כיוון שלא הסכים לקבל תורה.

¹⁰ בבא קמא דף טז :