

על פתרונם של פרדוקסים הלכתיים

הנקודות הנדונות:

- פרדוקסים ולולאות בהלכה
- מסגרות לוגיות ואריתמטיות לניתוח יחסים הלכתיים
- האם הגבלת החומש, נוגעת גם למצוות 'לא תעשה'?
- האם יש משמעות לשאלה, מי חשוב יותר מצוות 'עשה' או מצוות 'לא תעשה'? ובאילו מדדים ניתן להשתמש כדי לענות על שאלה זו?

תקציר

במאמר זה אנו יוצאים מתוך תקנת אושא שאל לאדם לבזבז יותר מחומש מנכסיו, לצדקה ולמצוות עשה. לעומת זאת, כדי להימנע ממעבר על מצוות לא תעשה אדם מחוייב להוציא את כל ממונו. לכאורה הלא חמור מן העשה. מאידך, הכלל ההלכתי קובע שעשה דוחה לא תעשה, ומכאן דווקא נראה שהעשה הוא החשוב יותר. הרמב"ן בפירושו לעשרת הדברות נותן לנו רמז לפתרון הבעייה, ואנו משתמשים בדבריו על מנת לבחון את הבעייה הזו במסגרת לוגית ובמסגרת אריתמטית. בשלב האחרון אנחנו מציגים פרדוקס נוסף, גם הוא לולאה לוגית, אשר מערבת שלושה עקרונות הלכתיים (שניים מתוכם קשורים לדיון הקודם), וגם שם נראה כי לא ניתן בכלל לעשות אריתמטיזציה לבעייה זו.

בסוף דברינו אנחנו רומזים לכיוונים אפשריים לפתרון, וזאת על ידי חיפוש מדוקדק יותר אחר הנחות יסוד חבויות באריתמטיזציה אותה הצענו, אך לא ממש מציגים אותן.

א. תקנת אושא

מבוא: דין חומש

יעקב מתעורר מחלומו, ומייד נודר נדר לה' (בראשית כח, כב):

וְהָאֵבֶן הַזֹּאת אֲשֶׁר שָׁמַתִּי מִצֵּבָה יְהִיָּה בֵּית אֱלֹהִים וְכָל אֲשֶׁר תִּתֵּן לִי עֶשֶׂר אֲעֲשֶׂרְנוּ לְךָ:

והנה מצינו במדרש בראשית רבתי, פרשת ויצא עמוד 139

עשר אעשרנו. מכאן אמרו חז"ל המבזבז אל יבזבז יותר מחומש. מצינו ביעקב שלא נדר אלא חומש שנאמר עשר אעשרנו לך, ומנין אתה למד שהוא חומש לפי שלא אמר עשר אעשר לך, עשרון אחרון שוה כעשרון ראשון דהוה ליה חומש.

לכאורה זהו דין דאורייתא. אך בבבלי כתובות נ ע"א אנו מוצאים:

א"ר אילעא: באושא התקינו, המבזבז - אל יבזבז יותר מחומש. תניא נמי הכי: המבזבז - אל יבזבז יותר מחומש, שמא יצטרך לבריות; ומעשה באחד שבקש לבזבז [יותר מחומש] ולא הניח לו חבירו, ומנו? רבי ישבב, ואמרי לה רבי ישבב, ולא הניחו חבירו, ומנו? רבי עקיבא. אמר רב נחמן, ואיתימא רב אחא בר יעקב: מאי קרא? (בראשית כ"ח) וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך. והא לא דמי עישורא בתרא לעישורא קמא! אמר רב אשי: אעשרנו לבתרא כי קמא,

לכאורה אדם יכול בכל רגע נתון להוציא חומש מממונו, אך בצורה כזו הוא יבזבז את כל רכושו מהר מאד. על כן הראשונים כאן (ראה תוס' וריטב"א ועוד) מביאים בשם הירושלמי שמדובר על הפרשה כמו מעשר: חומש מהקרן בפעם הראשונה, ומשם והלאה חומש מכל מה שנוסף (=הרווח). כלומר כל כסף שנכנס לאדם צריך להיות 'מעושר', והשיעור הוא עד חומש (כלומר עד 20 אג' מכל שקל). מהגמרא עצמה משמע שלא רק שאין חיוב להוציא יותר מחומש, אלא יש איסור לבזבז מעל חומש.

תוקף הדין

על פניו נראה שזהו דין דרבנן, והמדרש הוא רק אסמכתא. אולם הגר"א בשנות אליהו על פאה פ"א מ"א לומד בירושלמי שזהו דין דאורייתא מהלמ"מ (וכן הוא במהר"ם שיק יו"ד סי' רל, וראה גם גיליון הש"ס בכתובות שם). ובתשובות חת"ס יו"ד סי' רכט כתב שמן התורה צריך לתת כל ממון שאינו

צריך אותו לפרנסת יומו, ובאושא התקינו רק לאסור לתת יותר מחומש. אם כן, החיוב לתת חומש הוא מן התורה. וכן משמע מלשון הרמב"ם בפייהמ"ש פאה שם.

אמנם לרוב הדעות החובה לתת חומש היא מדרבנן, ולמעשה לרוב הפוסקים כלל אין חובה לתת חומש, אלא רק איסור לתת יותר מחומש. ויש לדון לאותן דעות שזהו חיוב דרבנן, מהו דין תורה? האם מן התורה חייב לתת יותר, ואולי כל ממונו שאינו נצרך לפרנסתו? ובפשטות נראה שמן התורה ניתן לתת יותר, ומתקנת אושא אסרו לתת למעלה מחומש.¹

לאיזה צורך נאמר דין חומש?

וברש"י שם כתב:

המבזבז - לעניים.

מרש"י נראה שהנושא של המדרש הוא השיעור הראוי לצדקה. והמדרש לומד מיעקב שהשיעור המכסימלי הוא חומש מנכסיו. וכן הוא בשו"ע ורמ"א יו"ד סי' רמט ה"א:

שיעור נתינתה, אם ידו משגת יתן כפי צורך העניים. ואם אין ידו משגת כל כך, יתן עד חומש נכסיו, מצוה מן המובחר; ואחד מעשרה, מדה בינונית; פחות מכאן, עין רעה. וחומש זה שאמרו, שנה ראשונה מהקרן, מכאן ואילך חומש שהרויח בכל שנה.

הגה: ואל יבזבז אדם יותר מחומש, שלא יצטרך לבריות. (ב"י בשם הגמרא פ' נערה שנתפתחה) ודוקא כל ימי חייו, אבל בשעת מותו יכול אדם ליתן צדקה כל מה שירצה (ג"ז שם פ' מציאת האשה ומייתי לה רי"ף ורא"ש ור"ן ומרדכי). ואין לעשות ממעשר שלו דבר מצוה, כגון נרות לבית הכנסת או שאר דבר מצוה, רק יתננו לעניים. (מהרי"ל הל' ראש השנה).

אך בפוסקים אנו מוצאים הרחבה של דין זה להוצאות על מצוות בכלל, וגם הרחבה זו נפסקה להלכה ברמ"א. באו"ח סי' תרנו, ה"א, בתוך דיון בממון אותו יש להוציא על הידור מצווה, כותב הרמ"א:

ומי שאין לו אתרוג, או שאר מצוה עוברת א"צ לבזבז עליה הון רב, וכמו שאמרו: המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, אפילו מצוה עוברת (הרא"ש ורבינו ירוחם נ"י ח"ב); ודוקא מצות עשה, אבל לא תעשה יתן כל ממונו קודם

¹ אמנם ישנן דעות בהלכה שמוותר לתת למעלה מחומש. ונראה כי שיטות אלו סוברות שמתן חומש הוא חובה, ותקנת אושא ביטלה את החובה לתת למעלה מחומש.

שיעבור (הרשב"א וראב"ד) (*ועיין לקמן סוף סימן תרנ"ח בהג"ה).

ובאמת לשון הירושלמי בפאה היא: "באושא נמנו שיהא אדם מפריש חומש מנכסיו למצווה" (וראה גם מהר"י קורקוס על הרמב"ם הל' מתנות עניים, פ"ז ה"ה). ומשמע שזוהי חובה להוציא חומש על מצוות בכלל.

ועוד יש להוכיח זאת מסברא: רבים הסבירו שתקנת אושא נועדה למנוע שהנותן עצמו ייזקק לבריות (אין טעם לתת צדקה ולהפוך בעצמך לנזקק). אך הגמרא אומרת שלעולם אין אדם מעני מן הצדקה! אין לדחות זאת בטענה שמדובר במימרא אגדית גרידא, שכן היא מובאת בשו"ע, יו"ד סי' רמז ה"ב (והרמ"א שם בה"ד אף מרחיק לכת ואומר שמותר לנסות את הקב"ה בעניין זה), ורמב"ם פ"י מהל' מתנות עניים, והפוסקים אף הסיקו ממנה מסקנות הלכתיות. הגמרא בגיטין (ז ע"ב) הסיקה מכאן שגם עני חייב לתת צדקה.

ברם, אם נאמר שתקנת אושא עוסקת בשאר מצוות ולא על צדקה לבדה, הדברים מתיישבים היטב. אמנם ראה רש"י בכתובות שם שכ' להדיא שמדובר דווקא בצדקה (ולמצווה אולי יש שיעור אחר, ראה ב"ק ט ע"ב ובמפרשים שם). הרמב"ם סוף הל' ערכין כ' דאין לתת יותר מחומש, ובהל' מתנות עניים לא כתב כך (ראה ספר המפתח במהדורת פרנקל, מתנות עניים, פ"ז ה"ה). ובאמת שם הרמב"ם עוסק בעניין שאר מצוות ולא צדקה (ועי' כלי חמדה פ' ויצא אות ד).

בין צדקה לשאר מצוות

ראינו עד כאן שתקנת אושא מתפרשת לשני כיוונים: 1. שיעור לחובה לתת צדקה. 2. חובה להוציא על מצווה. להלכה ישנו הבדל בין שני ההיבטים הללו: ביחס לצדקה יש היתר להוציא עד חומש אך לא חובה, ואילו ביחס לשאר מצוות יש חובה גמורה להוציא חומש מממונו כדי להימנע מביטול עשה.² ביחס לצדקה החומש ניתן כמו המעשר, כלומר כהפרשה מתוך הסכומים שהאדם מרוויח (=ההכנסות). ואילו ביחס למצווה מקובל שהחובה היא להוציא עד חומש מכלל הממון שמצוי בידו באותו רגע.

לא ברור כיצד תקנת אושא מתפרשת בשני כוונים שונים מבחינת גדריהם (כפי שראינו, אפילו המושג 'חומש' מתפרש אחרת בשני המקרים). ייתכן שיש כאן שתי תקנות שונות: זו שמובאת בבבלי אשר עוסקת בצדקה, וזו שבירושלמי העוסקת

² אמנם הרב"א או"ח סי' תרנו מביא בשם ר' ירוחם שאין חובה להוציא למעלה ממעשר, ותמה עליו מנין מקורו. ייתכן שמקורו הוא מההשוואה לדיני צדקה. אך להלכה קי"ל שיש חובה להוציא חומש.

בשאר מצוות. בכל אופן, להלכה ברור ששני הפירושים תקפים גם יחד.³

ג. היחס בין עשה לבין לאו

הדין בלאו

בפרק הקודם ראינו שיש חובה להוציא על קיום מצווה עד חומש מממונו. מה באשר למצוות לא תעשה? כאן ההלכה קובעת שיש חובה על האדם להוציא את כל מממונו כדי לא לעבור על לאו. אמנם אין לכך מקור מפורש בספרות חז"ל, אך ברמ"א לעיל ראינו שהביא כן בשם הראב"ד והרשב"א (ראה ח' הרשב"א ב"ק ט ע"ב ד"ה 'והא'). דווקא בגלל שאין לכך מקור, די ברור שזהו דין דאורייתא. אם היה מדובר כאן בדין דרבנן, הראב"ד והרשב"א היו צריכים למצוא מקור מפורש שהיתה תקנה כזו. נראה מדבריהם שהם הבינו מסברא פשוטה שכך הוא דין תורה.

קושייה: בין עשה ללאו

מתוך מה שראינו עד כה עולה כי לאו חמור מעשה. כדי להימנע ממעבר על לאו יש להוציא את כל מממונו, ואילו כדי לא לבטל עשה די להוציא חומש מממונו. אנחנו יודעים שעבירת לאו חמורה מעשה גם בהיבטים נוספים: על לאו עונשים ועל עשה לא מצאנו בהלכה עונש. מאידך, אנחנו יודעים שיש כלל לפיו עשה דוחה לא תעשה, וממנו עולה תמונה הפוכה: שהעשה חשוב מהלאו.

דברי הרמב"ן פ' יתרו

הרמב"ן בפירושו לעשרת הדברות דן בקצרה בשאלת היחס בין מצוות עשה ולא, וכך הוא כותב (שמות כ, ז):

ואמת הוא ג"כ כי מדת זכור רמזו במצות עשה, והוא היוצא ממדת האהבה והוא למדת הרחמים, כי העושה מצות אדוניו אהוב לו ואדוניו מרחם עליו, ומדת שמור במצות לא תעשה, והוא למדת הדין ויוצא ממדת היראה, כי

³ יש לדון מדוע אין חובה גמורה להוציא על צדקה חומש מכלל מממונו (ולא רק רשות להפריש מהכנסותיו), הרי צדקה גם היא מצוות עשה. ועוד יש לדון מדוע הלאו שבצדקה אינו מחייב אותו להוציא את כל מממונו כדי שלא לעבור על לאו (ראה להלן). נאמרו על כך כמה וכמה תירוצים (ראה דברינו במאמר לפרשת בראשית, בדיון על מצוות הצדקה, ולפי"ז לפחות הקושי השני אינו קשה כלל), ואכ"מ.

הנשמר מעשות דבר הרע בעיני אדוניו ירא אותנו, ולכן מצות עשה גדולה ומצות לא תעשה, כמו שהאהבה גדולה מהיראה, כי המקיים ועושה בגופו ובממונו רצון אדוניו הוא גדול מהנשמר מעשות הרע בעיניו, ולכך אמרו דאתי עשה ודחי לא תעשה, ומפני זה יהיה העונש במצות לא תעשה גדול ועושיין בו דין כגון מלקות ומיתה, ואין עושיין בו דין במצות עשה כלל אלא במורדין, כמו לולב וציצית איני עושה, סוכה איני עושה, שסנהדרין היו מכין אותנו עד שיקבל עליו לעשות או עד שתצא נפשו:

נקודת המוצא של הרמב"ן היא הכפילות בין הלוחות הראשונים והשניים. הוא מסביר ש'זכור' רומז למצוות העשה ו'שמור' רומז ללאו (יש לזכור שבהקשר של שבת יש גם לאו וגם עשה ולשניהם תוכן חופף: לא לעשות מלאכה). הוא ממשיך ומסביר שמצוות העשה היא גדולה יותר מאשר הלאו, שכן היא מבטאת עבודה מאהבה, בניגוד ללאו שמבטא יראה. לכן שכרו של המקיים עשה גדול משכרו של מי שנשמר מלעבור על לאו. בכך מסביר הרמב"ן גם את הכלל ההלכתי 'עשה דוחה לא תעשה', שכן העשה הוא גדול יותר.

אך המשך דבריו נראה בעייתי, שכן הוא מביא דוגמא הפוכה, שבה נראה כי לא תעשה חמור מעשה: על עבירת לא תעשה יש עונש ואילו על מצוות עשה אין עונש (אלא לכל היותר כפייה לקיים אותה למי שמורד ואינו רוצה לעשות זאת). הוא אפילו אינו טורח להסביר מדוע בדוגמא זו הלאו חמור מהעשה, ונראה כי בעיניו זוהי השלכה ישירה של מה שנאמר עד שם. נוסף כאן גם את מה שראינו עד כה, שהימנעות מלאו מחייבת הוצאת כל ממונו, מה שאין כן בעשה.

הסבר בעל ה'שדי חמד'

בעל **שדי חמד** מביא את דברי הרמב"ן הללו בערך 'עשה דוחה לא תעשה', ומסביר שכוונתו היתה לומר שקיום מצוות עשה הוא גדול מהימנעות מלאו, אך לאידך גיסא היחס מתהפך: מעבר על לאו הוא גרוע הרבה יותר מאשר ביטול עשה. וביאור הדברים הוא שאמנם קיום מצוות עשה הוא עבודת השם במדרגה גבוהה יותר מאשר הימנעות מלאו, אך דווקא בגלל זה ההימנעות מקיום העשה היא עבירה קלה. לכל היותר האדם אינו מצוי במדרגה גבוהה, אך התביעה כלפיו פחותה מאשר במעבר על לאו שהוא זלזול בדבר בסיסי יותר, ולכן הוא חמור יותר.

ניתן לסכם זאת ולומר שמצוות עשה היא עבודת ה' גבוהה וחשובה יותר, אך הימנעות מלאו היא בסיסית יותר. זהו יחס בין הבסיסי לגבוה. מעבר על הבסיסי

הוא חמור יותר, דווקא בגלל שזוהי דרישה בסיסית, אך קיום של הגבוה הוא חשוב יותר.

הערה על עשה ולא תעשה במלאכות שבת

הרמב"ן הסביר שהקיום של העשה חשוב יותר מההימנעות מהלאו, והביטול של העשה חמור פחות מן המעבר על הלאו. הנימוק הוא שפעולה של מעבר על הלאו יש בה מעבר חזיתי על רצון ה', ולכן היא חמורה יותר מביטול עשה שהוא רק אי קיום של רצון ה'. לעומת זאת, הימנעות ממעבר על הלאו היא קיום פסיבי של רצון ה', בניגוד לקיום העשה.

יש לשים לב לכך שהקשר בו עוסק הרמב"ן הוא מלאכות שבת. במקרה זה הן הימנעות מהלאו והן קיום העשה פירושים המעשי הוא אחד: אי עשיית מלאכה. אם כן, מדוע במקרה זה העשה יהיה גדול מהלאו? בשני המקרים האדם נמנע מלעבור על רצון ה', כלומר זהו קיום פסיבי של רצון התורה. ניתן להגדיל ולשאול, לאור ההגדרות הללו: מה בכלל ההבחנה בין לאו לעשה? הרי אנחנו רואים שהן בלאו והן בעשה ישנם מצבים שהקיום כרוך בשוא"ת והמעבר בקו"ע, ולהיפך. אז מה כן מגדיר את ההבדל בין לאו לעשה? אנו נעסוק בנקודה זו באחד המאמרים הבאים.

יישום בהקשרים הלכתיים שונים

נשוב לדברי הרמב"ן, ונראה את היישום של העקרונות שהוא מתאר בהקשרים ההלכתיים השונים. לגבי שכרו של המקיים עשה ברור כי הוא גבוה משכרו של הנמנע ממעבר על לאו, ולהיפך ביחס לעונש המוטל על העובר על שניהם. אך מה בדבר ההיבטים ההלכתיים הנוספים שעלו כאן? אי מעבר על לאו דורש הוצאת כל ממוני, שכן האלטרנטיבה שאותה שוקלים היא מעבר על הלאו, והיא חמורה מאד. לעומת זאת, הוצאת ממון כדי לקיים עשה היא הוצאת ממון כדי להגיע למדרגה גבוהה, והדרישה לעשות זאת היא פחותה. אמנם ה'סחורה' שווה יותר, אך דווקא בגלל זה הדרישה מאיתנו אינה נחרצת. אנחנו לא חייבים להוציא למעלה מחומש (ואולי אפילו אסור לעשות כן).

אם כן, הכלל של הוצאת ממון כדי להימנע מעבירה נקבע עלפי ההשוואה לאלטרנטיבה, ונראה כי זו גופא היתה סברתם של הראב"ד והרשב"א הנ"ל. ברם, הקריטריון הזה עצמו מוביל אותנו למבוי סתום כאשר ננסה לבחון את הכלל עשה דוחה לא תעשה.

עשה דוחה לא תעשה: הבעייה הלוגית

לכאורה, התמונה העולה מדברי הרמב"ן מוליכה באופן טבעי לכלל 'עשה דוחה לא תעשה'. העשה הוא חשוב יותר, ולכן הוא דוחה את הלאו. אך זוהי מסקנה שטחית ולא נכונה. הרי גם השיקול ההפוך קיים כאן: כאשר אנו עוברים על הלאו כדי לקיים את העשה, אנו מצויים במצב חמור יותר, שהרי עבירת לאו חמורה מאי קיום עשה. אם כן, נראה כי הקריטריון של הרמב"ן אינו נותן לנו הכרעה חד משמעית במצב של התנגשות בין עשה ללאו.

לפי המתודה אותה הגדרנו לעיל, כאשר אנו באים לבחון מי דוחה את מי, עלינו לשקול ולהשוות בין שתי האלטרנטיבות. אנו מצויים בסיטואציה שבה ישנה התנגשות בין עשה לבין לאו. שתי האפשרויות הן: או לקיים את העשה ולעבור תוך כדי כך על הלאו, או להישמר ממעבר על הלאו ותוך כדי כך לבטל את העשה.

הסיבוכיות המיוחדת בנדון זה נובעת מן העובדה שאנו לא משווים פעולה נגד התורה מול פעולה נגד התורה (ביטול עשה לעומת מעבר על לאו, שבזה ברור שעדיף לבטל עשה), וגם לא פעולות בהתאם לרצון התורה זו לזו (קיום עשה והימנעות מלאו שבזה ברור שעדיף לקיים את הלאו). ההשוואה שבכאן כורכת ביטול וקיום של עשה ולאו במשוואה אחת. השאלה הנשאלת כאן היא: האם קיום עשה ומעבר על לאו ביחד עדיפים על ביטול עשה והימנעות מלאו ביחד, או לא?

מעבר לשאלה מה משני אלו עדיף, עולה כאן שאלה נוספת: האם ניתן להכריע בכך אך ורק מכוח שיקוליו הנ"ל של הרמב"ן (שהרי מלשונו הנ"ל נראה כי די בשיקולים אלו לבדם כדי להסביר מדוע עשה דוחה ל"ת)?

אריתמטיזציה של מצוות ועבירות

למעלה הצגנו את הבעייה במונחים לוגיים, כלומר במסגרת של עקרונות אשר עוסקים בהשוואה של עדיפויות. אך, כפי שראינו, מסגרת זו אינה מניבה הכרעה ברורה. על כן ננסה להציג את המשוואה בצורה אריתמטית, ונראה האם זה יסייע לנו להגיע להכרעה.

נניח שה'מחיר' של הימנעות מלאו הוא X וה'מחיר' של קיום עשה הוא Y. מדברי הרמב"ן אנו לומדים את הטענה הבאה: $X < Y$. יתר על כן, אמנם הרמב"ן אינו מזכיר את היחס בין עשין ולאיון לגבי כמה ממון יש להוציא על כל אחד מהם, אך לאור דברינו למעלה ניתן להוסיף ולומר כי ישנו מדד מדויק יותר ליחס

בין מצוות ועבירות, במונחי אחוזי רכוש: 'מחירו' של לאו הוא 100% מהרכוש, ואילו מחירו של עשה הוא רק 20% מהרכוש.

כעת עלינו להחליט מהו ה'מחיר' של ביטול עשה ושל מעבר על לאו. בהסתכלות שטחית נראה כי מחירו של מעבר על לאו הוא X- ושל ביטול עשה הוא Y-. שני אלו מקיימים את היחס: $-X > Y$, שלכאורה גם הוא מופיע בדברי הרמב"ן.

אלא שתמונה זו אינה נכונה. אם $-X > Y$, אין זה אומר שעדיף לבטל עשה מאשר לעבור על לאו, אלא להיפך: שמחיר (במובן השלילי) של המעבר על עשה הוא גבוה מהמחיר (באותו מובן) של המעבר על הלאו.

אם כן, כיצד עלינו לעבור מהמחיר החיובי (כלומר המחיר של קיום עשה או הימנעות מלאו) למחיר השלילי (של ביטול עשה ומעבר על לאו)? הפונקציה המתמטית אינה שלילה פשוטה.

ניטול דוגמא: אם מחיר (=חיובי. שכר) הקיום של עשה הוא 5 יחידות. ומחיר ההימנעות מכישלון בלאו הוא 3 יחידות. אזי המחיר (=השלילי. עונש) של ביטול עשה אמור להיות נמוך יותר ממחיר המעבר על לאו. לדוגמא, אם המחיר של ביטול העשה הוא 3- אז המחיר של המעבר על הלאו הוא 5-.

זה כמובן אינו ניגוד אריתמטי פשוט, שהרי הלאו והעשה החליפו כאן תפקידים. אך לא קשה למצוא פונקציה מתמטית שמבצעת את ההמרה הזו ממצוות לעבירות. לדוגמא, אם מחיר המצווה החיובי (=השכר) הוא X אזי המחיר השלילי של העבירה (=העונש) הוא פשט הפחתת 8 יחידות (שזהו, כצפוי, הסכום: $X+Y$). כך המחיר של קיום המצווה שהוא 5 יחידות, הופך להיות 3- יחידות לביטול עשה. והמחיר של הימנעות מעשה שהוא 3 יחידות הופך להיות 5- יחידות למעבר על לאו.

כעת נגדיר את המחירים של כל צעד בסיטואציה של עשה דוחה לא תעשה (A) הוא סכום המחירים, וערכו 8 בדוגמא שנתנו למעלה):

$$\text{קיום עשה ומעבר על לאו: } -Y+(A-X)$$

$$\text{ביטול עשה והימנעות מלאו: } X+(A-Y)$$

הבעייה היא ששני המחירים הללו הם שווים, ולכן אי אפשר לחלץ מכאן קריטריון הכרעה לטובת אחת האפשרויות.

אם כן, שני הקשיים שהעלינו למעלה (מדוע באמת עשה דוחה לא תעשה לפי הרמב"ן, וכיצד זה עולה אך ורק מתוך ההנחה שהוא הציע בלבד ללא הוספת הנחות אחרות) נותרים בעינם.

בניסוח אחר נאמר שכדי להגיע למסקנה שעשה דוחה לא תעשה, לא די

בקביעה של הרמב"ן, לפיה: $X < Y$, אלא עלינו להוסיף עוד עיקרון שקובע שההפרש בין מחיר המעבר וההימנעות לגבי הלאו (1A) שונה מההפרש בין המקביל לגבי העשין (2A).⁴ הנחה זו אינה עולה באופן טבעי מדבריו של הרמב"ן, אך נראה כי הוא מניח אותה במובלע במסקנתו שעשה דוחה לא תעשה.

יש להעיר כי זהו מודל אריתמטי ולא כימות של ממש. ברור שלכל מצווה ולכל עבירה יש 'מחיר' שונה. יש חמורות ויש קלות, הן בלאוין והן בעשין. ובכל זאת, עצם העובדה שמדובר בלאו או בעשה משוקללת בצורה זו. אם רוצים להתקדם לקראת כימות ריאלי יותר, יש לקחת בחשבון מרווח של עבירות חמורות וקלות שמחירהן מתפלגים סביב X , וכן לגבי עשין סביב Y . ועדיין ההנחה היא שתמיד מחירי קיום העשה יהיו גבוהים ממחירי ההימנעות מהלאוין, וגם ההפרש בין המצווה והעבירה בשני המקרים יהיה שונה.

ג. פרדוקס המצה מן החדש

הלולאה של בעל ה'פרדס יוסף'

בספר **פרדס יוסף** בראשית סופכ"ח מביא פרדוקס שנוגע לשניים מן העקרונות שבהם עסקנו בפרק הקודם. נחשוב על מצב שבו אדם עומד בערב פסח, והוא צריך להשיג מצה לליל הסדר. המצות עולות במחיר גבוה מאד, מעל 20% מממונו, סכום שהוא אינו חייב לשלם אותו כדי לקיים את מצוות אכילת מצה. והנה, מתברר כי ישנה גם אפשרות אחרת, והיא לאכול מצה מן החדש (=תבואה של השנה החדשה, שהיא אסורה באכילה לפני יום הינף, כלומר לפני א' דחור"מ פסח). לכאורה עשה דוחה לא תעשה, ולכן מצב כזה מצדיק אכילת מצה מן החדש, על אף האיסור. מצוות עשה של אכילת מצה דוחה את הלאו החדש. אולם כדי לא לעבור על לאו אדם חייב להוציא את כל ממונו, ולכן אם הוא מגיע לאכילת חדש, הרי עליו להוציא את כל ממונו ולקנות מצה רגילה, כדי לא לאכול מאיסור חדש. אך בסופו של חשבון יוצא שאותו אדם מוציא את כל ממונו כדי לקיים מצוות עשה, שהרי הוא יכול שלא לאכול מצה בכלל. מאידך גיסא, לא לאכול מצה בכלל אינו מוצדק שהרי עשה דוחה לא תעשה, והוא יכול לאכול מצה מן החדש. אם נסכם את המצב הסבוך שנוצר כאן, עומדות בפני האדם שלוש אפשרויות:

1. לאכול מצה מן החדש. כאן הוא עובר על לאו, מקיים עשה, ומשלם מחיר סביר.

⁴ למעלה הנחנו שוויון: $1A = 2A = A$ (ובדוגמא שנתנו, בשני המקרים זהו 8 יחידות).

2. לאכול מצה מן הישן. כאן הוא נמנע ממעבר על לאו, מקיים עשה, אך משלם מחיר מופקע, שאותו לא חייבים לשלם על קיום מצוות עשה.
3. לא לאכול מצה כלל. כאן הוא מבטל עשה, נמנע ממעבר על לאו, ואינו משלם מאומה.

הבעייה היא שאם נתבונן על כל אחד מהצעדים הללו לחוד, ישנו צעד אחר שבבירור עדיף עליו, או, באופן אחר, אנחנו עושים משהו אסור: כאשר אנו שוקלים את צעד 1, יוצא שאנחנו עוברים על לאו כאשר יש באפשרותנו להימנע ממנו במחיר גבוה, אך ההלכה מחייבת לשלם את כל ממונו כדי להימנע ממעבר על לאו. אם כן, צעד 2 הוא הצעד העדיף, שכן אמנם משלמים מחיר גובה אך נמנעים מהלאו. אולם זה לא נכון, שהרי צעד 3 עדיף עליו, שכן יוצא שאנו משלמים מחיר גבוה מאד כדי לקיים מצוות עשה, בעוד שישנה אפשרות לא לשלם ולא לקיים אותה כלל. אך גם צעד 3 אינו האופטימלי, שכן ניתן לקיים את העשה במחיר סביר, אם נוקטים בצעד 1, כלומר קונים מצה מן החדש.

השוואת מחיריהן של האלטרנטיבות

כמו במקרה הקודם, גם במקרה זה המסגרת הלוגית אינה מקדמת אותנו לקראת הכרעה. במונחים לוגיים (אשר עוסקים רק בהשוואה בינארית בין אלטרנטיבות) ישנו כאן יחס לא *טרנזיטיבי בין שלושת האפשרויות: 2 עדיף על 1, 3 עדיף על 2, ו-1 עדיף על 3. זו נראית לולאה ללא מוצא, אך ייתכן שגם כאן בכדי להגיע להכרעה עלינו לעבור מן המסגרת הלוגית למודל אריתמטי מפורט יותר. לשם כך עלינו לכמת את המחירים של שלוש האלטרנטיבות. כדי לעשות זאת, עלינו להחליט מהו 'מחירו' של כל אחד משלושת העקרונות המעורבים בלולאה. למעלה כבר הגדרנו את מחיריהם של עבירת לאו ועשה וקיום לאו ועשה. מה שנותר לנו הוא להגדיר את 'מחירו' המטא-הלכתי של תשלום מופקע עבור מצוות עשה. נסמן את המחיר הזה ב-Z-, כאשר בשלב זה איננו יודעים בוודאות מה ערכו לעומת X או Y.

כאן נראה שהבעיה עמוקה הרבה יותר מזו הקודמת. עלינו לזכור שהרמב"ן לימד אותנו כי: $X < Y$. ואילו מהנתונים עולה כי המחיר Z גבוה מ-Y ונמוך מ-X? הבעיה כאן אינה נמצאת בהתנגשות בין העקרונות אלא במישור יסודי יותר: המחירים היסודיים אינם מקיימים יחס סדר הגיוני ביניהם. נראה לכאורה כי הם כלל אינם ניתנים לאריתמטיזציה.

פתרון אפשרי

כדי לפתור את הבעיה עלינו לרדת עמוק יותר, ולבחון את הנחות היסוד המובלעות בפרוצדורה אותה הצענו. כבר ראינו שהיחס בין מחירו של קיום העשה או ההימנעות מהלאו לבין היפוכיהם אינו ניגוד אריתמטי פשוט. עלינו לחפש פונקציות מחירים שתקיים את כל היחסים הנכונים ולגזור ממנה את הקריטריון שיכריע את הפרדוקס הזה.

המשך הדיון כרוך בפורמולציה מורכבת יותר, ולכן נעצור אותו כאן. הקורא המעוניין יכול למצוא אותו (מזווית מעט שונה) בשער התשיעי של הספר **שתי עגלות וכדור פורח** (וראה גם בהארה 29 שם).

מוסקנות

1. ההגבלה בעניין דין חומש נוגעת למצוות עשה. ברם, במצוות לא תעשה יתן כל ממונו קודם שיעבור (רשב"א, ראב"ד).
2. דין חומש שבמקור נקבע לעניין צדקה הורחב להוצאות על מצוות בכלל, וכך גם נקבע להלכה.
3. אפשר שתקנת אושא מתפרשת בשני כיוונים שונים:
 - א. שיעור חובת צדקה - היתר להוציא עד חומש שאינו בגדר חובה.
 - ב. חובת הוצאה על מצווה - עד חומש מממונו כדי להימנע מביטול מצוות עשה. במצוות לא תעשה חובה להוציא את כל ממונו כדי לא לעבור על לאו (וזהו מן הסתם דין דאורייתא).
4. מצוות עשה היא עבודת ד' מאהבה, והיא גבוהה וחשובה יותר ממצוות לא תעשה. מאידך גיסא הימנעות מלאו היא בסיסית יותר, זהו יחס בין הבסיסי לגבוה.
5. השאלה, האם קיום עשה ומעבר על לאו ביחד עדיפים על ביטול עשה והימנעות מלאו ביחד, אינה ניתנת להכרעה חד-משמעית במסגרת הלוגית, אלא רק במסגרת האריתמטית.

הלכה סובייקטיבית ואובייקטיבית: מעמדם ההלכתי של חלומות

הנקודות הנדונות:

- ממדים סובייקטיביים של ההלכה
- 'חלומות שוא' מהם?
- כיצד נסביר את הדרישה ההלכתית להתיר נידוי שבחלום?
- האם ניתן להחיל כללי ספיקות לתוכן חלומות?

תקציר

במאמר זה אנו יוצאים מתוך שאלת מעמדו ההלכתי של החלום, ומגיעים להבחנה בין שני חלקים שונים של ההלכה: הסובייקטיבי והאובייקטיבי. אנו מראים שלפי רוב הפוסקים החלום נחשב כבעל אמינות מסופקת, ולכן הוא אינו מועיל להוציא ממון (המוציא מחברו עליו הראיה), אך לענייני איסורים הוא מהווה בסיס מספיק כדי לחייב להחמיר מחמת הספק (ספיקא דאורייתא לחומרא).

אך בשיטת הרמב"ם נראה שהמצב הוא שונה. לפי הרמב"ם לחלום אין כל מעמד הלכתי, הן בממונות והן באיסורים. ובכל זאת מי שמקבל נידוי בחלום חייב להתירו. אנו מסבירים זאת בכך שהנידוי בחלום מחייב רק אותו עצמו, והוא אינו שייך לרשות הרבים ההלכתית. בהקשרים כאלו, ורק בהם (אנו מזכירים דוגמא גם מהתראה בחלום), יש מעמד הלכתי לחלום גם לפי הרמב"ם. בכל הקשר הלכתי אחר, ממוני או איסורי, החלום הוא כדברים בטלים.

הסברנו שזה אינו נובע מכך שהחלום אינו אמין, אלא מכך שהאמינות הזו אינה קבילה ברשות הרבים ההלכתית, והיא שייכת לממד הסובייקטיבי של ההלכה. אנו מסיימים בכמה דוגמאות להבחנה בין חלקים אובייקטיביים וסובייקטיביים של ההלכה.

מבוא

בפרשתנו מובאים חלומות פרעה, ופתרונותיו של יוסף. כידוע, אחי יוסף מכנים אותו 'בעל החלומות', עקב חלומות שלו עצמו שהובאו בפניהם. אם כן, החלומות ופתרונותיהם מהווים ציר מרכזי בהשתלשלות האירועים של ירידת ישראל למצרים. מה מעמדם של חלומות? האם בכלל יש להם מעמד הלכתי? האם הם אינם אלא אירוע פסיכולוגי, תוצר של אירועי היום החולף, או של מעמקי התת-מודע, כפני שמקובל לתפוס אותם כיום?

בעלי האגדה והמחשבה מאריכים במשמעותם של חלומות. האברבנאל כאן ובעל **העקידה** (שער כט), ובעין **יעקב** על פרק 'הרואה' (ברכות ז ע"ב) האריכו בנושאים אלו.¹ הם מחלקים בין חלומות שיסודם בסיבה גופנית, כמו 'עיכול המזון המעלה אדים', או על ידי חולשת המזג מבריאות הגוף, ואלו הם חלומות שווא "שאינן בהם ממש". אמנם יש חלומות שהם הוראה והודעה מן השמים, ועליהם אמרו חז"ל (ברכות נז ע"ב): "חלום אחד משישים בנבואה".

ובחי' אגדות למהרש"א בברכות נה ע"ב (ד"ה 'שכל החלומות'), כתב על סוגיית בר הדיא שפתר חלומות כרצונו, שיש לאדם כוח לפעול כפי הטוב בעיניו, ורצונות האדם מכתיבים את הפתרון הנכון לחלומות, כדכתיב (משלי כב, ט): "טוב עין יבורך".²

מתברר שגם בהלכה ישנן התייחסויות מקבילות לנושא החלומות, ובמאמרנו השבוע ננסה לצאת מתוך הסוגיות הרלוונטיות, ולראות מה הן מלמדות אותנו על חלומות ובכלל.³

נידוי בחלום

בסוגיית נדרים ח ע"א-ע"ב מובא:

אמר רב יוסף: נידוהו בחלום - צריך י' בני אדם להתיר לו; והוא דתנו הלכתא, אבל מתנו ולא תנו - לא; ואי ליכא דתנו הלכתא, אפילו מתנו ולא תנו; ואי ליכא, ליזיל וליתב אפרשת דרכים ויהיב שלמא לבי י', עד דמקלעי ליה עשרה

¹ ראה גם **מרגליות הים**, סנהדרין ל ע"א סק"ז ובתשב"ץ שיובא להלן, שכתבו דברים דומים. לעומת זאת, ראה בדברי **ספר חסידים** (מהדורת הרב מרגליות) סי' תמד.

² וראה גם בשו"ת הרשב"א ח"א סי' תח, ע"ש היטב.

³ לא נוכל כאן להקיף את הנושא הרחב הזה, ואפילו לא את המקורות התלמודיים הישירים. לסקירות מקיפות יותר, ראה **שדי חמד** - כללים, מערכת ד כלל מה. **דברי יציב** יו"ד סי' קכב. **מרגליות הים** סנהדרין ל ע"א סק"ז. **פרדס יוסף** פ' מקץ. **כלי חמדה** פ' וירא אות ד, ובמקורות המובאים שם, וגם באלו שיובאו להלן.

**דגמרי הלכתא. א"ל רבינא לרב אשי: ידע מאן שמתיה, מהו דלישרי ליה?
אמר ליה: לשמותיה שויה שליח, למישרי ליה לא שויה שליח. אמר ליה רב
אחא לרב אשי: שמתיה ושרו ליה בחלמיה, מאי? א"ל: כשם שאי אפשר לבר
בלא תבן, כך אי אפשר לחלום בלא דברים בטלים.**

ובר"ן שם כותב:

**נדהו בחלום צריך עשרה בני אדם להתיר לו - לפי שאפשר שבשליחות
המקום נתנדה ולפיכך צריך עשרה להתירו ששכינה עמהם.**

כלומר נידוי בחלום דורש התרה כמו נידוי של בני אדם רגילים. והסיבה לכך היא
שייתכן שהנידוי נעשה בשליחות המקום. כלומר החלום הוא מדיום אמין, ולכן
נידוי שמתרחש בו הוא כנידוי רגיל. והנה אם החלום היה תוצאה של 'עיקול המזון
המעלה אדים', לא היה מקום לחשוש לתכניו. על כן נראה שהחלום הוא מדיום
שהקב"ה עצמו משתמש בו להעביר אלינו מסרים.

אמנם מפשט לשון הגמרא נראה שזהו דין שחל רק מספק, כלומר מחשש
שמה היה בחלום ההוא ממש. אם כן, החלום אינו מדיום רגיל, אלא לכל היותר בעל
אמינות מסופקת. ונראה שהספק עליו מדובר כאן הוא בדיוק הספק שהצגנו
במבוא: האם החלום הוא אירוע טבעי שנוצר מתהלוכות הגוף, ואז אין להתייחס
לתכניו, או שמה החלום הוא מדיום שבו עוברים מסרים אלוקיים מלמעלה, ואז
יש להתייחס לתכניו כאמינים.

ואכן גם בסוף הסוגיא, כאשר דנים מה הדין אם הנידוי הותר לו בחלום,
הגמרא אומרת שההיתר אינו תקף כי אי אפשר לחלום בלי דברים בטלים. נראה
בבירור שיש כאן ספק, ולכן חוששים שהנידוי הוא אמין, ובו-בזמן חוששים
שההיתר אינו אמין.

משמע שיש בחלום גם דברים אמיתיים וגם שקריים, ושניהם בהכרח. כלומר
יש כאן תפיסה שכל חלום מורכב משני המנגנונים אותם הצגנו למעלה: אירועי
הגוף משמשים את הקב"ה להעביר מסרים, אלא שהם חבויים ומוטמעים בתוך
מכלול בעייתי ואקראי.

דין זה נפסק להלכה ברמב"ם פ"ז מת"ת הי"ב (וכן בשו"ע יו"ד סי' שלד הל"ה):⁴
**מי שנידוהו בחלום אפילו ידע מי נידוהו צריך עשרה בני אדם ששונין הלכות
להתירו מנידויו, ואם לא מצא טורח אחריהם עד פרסא לא מצא מתירים
לו אפילו עשרה ששונים משנה, לא מצא מתירין לו עשרה שיודעים לקרות
בתורה, לא מצא מתירין לו אפילו עשרה שאינן יודעין לקרות, לא מצא**

⁴ הרמ"א שם חולק על האפשרות להתיר בשלושה.

במקומו עשרה מתירין לו אפילו שלשה.

עד כאן עסקנו בנידוי בחלום. כאן היה מקום להבין שהדרישה להתרה מבטאת הכרה בהשפעה של החלום על האדם החולם, אך לא בהכרח באמינותו האובייקטיבית של החלום כשלעצמו. על כן נראה כעת דוגמאות של איסורים ושל ממונות, שבהן באה לידי ביטוי אמינות ממשית של החלום.

נדר ונידוי

הדוגמא הראשונה נוגעת לנדר בחלום. הר"ן בסוגיית נדרים הנ"ל כותב: **כשם שא"א לבר בלא תבן - כדכתיב (ירמיהו כג) אשר אתו (דבר) חלום וכו' ומה לתבן את הבר וכו', וצ"ע במי שנדוהו בחלומו אם צריך לנהוג בכל דיני מנודה ומסתבר לי דאע"ג דאמרינן הכא דמי שנדוהו בחלומו צריך היתר אין ללמוד מכאן למי שנדר בחלום שיהא צריך היתר דהכא היינו טעמא משום דאיכא למימר שמן השמים נדוהו מה שאין לומר כן בנדר אלא שראיתי לרשב"א ז"ל בתשובה (סי' תרס"ח) שמעשה בא לפניו והצריכו היתר.**

לכאורה לפי ההיגיון שהצגנו אין מקום להתייחס לנדר שנידר בחלום, שהרי הנדר נידר על ידי האדם עצמו, וזה ודאי לא מתקיים כהלכתו בחלום. ואכן כך היא תפיסת הר"ן. אך הרשב"א שהוא מביא סובר שגם נדר בחלום מחייב התרה.

היה מקום להבין שהרשב"א סובר שהקב"ה הדיר את האדם בנדר הזה, ולכן הוא מחייב. טענה זו כרוכה בכמה וכמה הנחות הלכתיות לא פשוטות, ולכן הר"ן אינו מקבל אותה כאפשרות סבירה. ואולי כוונת הרשב"א היא שהאדם שבחלום הוא הנודר, וזה כאילו נדר האדם הער. כאן ישנה תפיסה שלישית של החלומות: הן לא רק מסר אלוקי, או תוצאות אקראיות של אירועים פיזיולוגיים, אלא תוצרים של מחשבות ורצונות מהתת-מודע, וככאלו הם מבטאים רצון אמיתי.

השאלה היא מדוע הרשב"א רואה קשר בין הקביעה שנידוי בחלום מחייב התרה לבין הקביעה שנדר מחייב התרה? הרי הנידוי בחלום הוא נידוי שבא כמסר מהקב"ה, אבל נדר בחלום הוא מנגנון אחר, שאמינותו אינה תלויה באמינות החלום כמדיום להעברת מסרים מלמעלה.

ואולי יש מקום לומר שהאדם המנודה בחלום הוא לא האדם האמיתי אלא הדמות שבחלום, ואם הנידוי חל, פירוש הדברים הוא שהאדם בחלום נחשב כביטוי אותנטי של האדם האמיתי, ואם כן, גם שאיפותיו ורצונותיו של האדם שבחלום מבטאים רצונות של האדם האמיתי, ולכן נדריו צריכים התרה.

צדקה

בעל **צפנת פענח** בתשובה ר (שמובאת גם בחידושיו לסנהדרין ל ע"א) מרחיב את הדין הנ"ל של הרשב"א וקובע שאם אדם נודר צדקה בחלום זוהי צדקה, שכן זהו נדר שהוא נדר בחלומו. הוא מפנה לגמרא בברכות נה ע"ב (ראה בהערות לחידושיו הנ"ל, קפט): "א"ר יונתן אין מראין לו לאדם אלא מהרהורי ליבו". כלומר יש כאן תפיסה שמה שאדם פועל בחלום זוהי פעולה שלו עצמו, כפי שהצענו בהסבר דברי הרשב"א לעיל. הוא מוסיף שאע"פ שבנדרים יש צורך בהפלאה בפה כדי שהם יחולו, הרי לגבי צדקה (כמו גם בתעניות) יש דין של 'נדיב לב', שאם גמר בליבו גם זה מועיל.

אם כן, ה**צ"פ** מבין את דברי הרשב"א באופן שהצענו למעלה, שנדר בחלום הוא ביטוי לרצונו האמיתי של האדם. יש להעיר שהדברים מנוגדים לפסק הרמ"א ביו"ד סוס"י רנט, שכותב במפורש שבמצב כזה המעות אינן צדקה שכן דברי חלומות לא מעלים ולא מורידים. הרמ"א כנראה פוסק כדעת הר"ן שאי אפשר לנדור בחלום.⁵

האם אמינות החלומות היא אובייקטיבית?

מן הנאמר עד כאן עולה כי האמינות של החלום היא כלפי האדם עצמו, הן כפועל והן כנפעל. כלומר מבחינת האדם עצמו מה שקורה בחלום הוא מחייב. ומה באשר לשאלות אובייקטיביות? האם החלום הוא מדיום אמין במובנים אובייקטיביים של ממש? עלינו לבחון זאת בשני מישורים: 1. לגבי איסורים שאינם תלויים בדעת האדם (שלא כמו נדר או שבועה). 2. לגבי דיני ממונות, שבהם הפסיקה וההתייחסות נוגעת גם לבני אדם אחרים. בשתי השאלות הללו עוסקת סוגיית סנהדרין, שנבחן אותה כעת.

חלום כראייה באיסור ובממונות

בסוגיית סנהדרין ל ע"א מובא (מקור הדינים הללו בתוספתא מעשר שני פ"ה. וראה גם בירושלמי, מעשר שני, פ"ד ה"ד-ו):

תנו רבנן: אמר להן אחד: אני ראיתי אביכם שהטמין מעות בשידה תיבה ומגדל, ואמר: של פלוני הן, של מעשר שני הן, בבית - לא אמר כלום, בשדה

⁵ נעיר כי הרמ"א לכאורה אינו מתייחס לשאלה האם יש כאן הפלאה. אך אם נשים לב נראה שהוא אינו עוסק בשאלה מה הדין במי שנדר בחלום, אלא במי שגילו לו בחלום שמעות כלשהן כבר נידבו בעבר לצדקה (ושם היתה הפלאה). בסיטואציה כזו השאלה היחידה היא אמינותו של החלום, ועל כך הוא אומר שאין חלום בלי דברים בטלים.

- דבריו קיימין, כללו של דבר: כל שבידו ליטלן - דבריו קיימין, אין בידו ליטלן - לא אמר כלום. הרי שראו את אביהן שהטמין מעות בשידה תיבה ומגדל, ואמר של פלוני הן, של מעשר שני הן, אם כמוסר - דבריו קיימין, אם כמערים - לא אמר כלום. הרי שהיה מצטער על מעות שהניח לו אביו, ובא בעל החלום ואמר לו: כך וכך הן, במקום פלוני הן, של מעשר שני הן - זה היה מעשה, ואמרו: דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין.

הגמרא עוסקת בעדות על כך שמעות כלשהן הן מעות של פלוני או שהן של מעשר שני (שחייבים להוציאן אך ורק לאכילה בירושלים). היא מביאה שלוש סיטואציות שונות: 1. בא עד אחד ואומר להם שראה את אביהם מטמין מעות. במקרה זה הוא אינו נאמן אלא במקום שבידו (של העד) ליטול את המעות, ומכוח זה הוא נאמן להעיד על טיבן. 2. הם עצמם ראו את אביהם מטמין את המעות ואומר שהן של פלוני או של מעשר שני. כאן הוא נאמן, אלא אם יש חשש שהוא מערים. 3. המקרה השלישי הוא הנוגע אלינו: האדם חיפש ולא ידע היכן המעות שהניח לו אביו (ומשמע שהוא ידע שיש מעות כאלה ושאביו הניח לו אותן), ובא בעל החלום⁶ ואמר לו שהן במקום פלוני, או של מעשר שני. במקרה זה הראיה אינה קבילה, ודברי חלומות אינם מעלים או מורידים. ההשלכה היא שבמקרה כזה המעות שאכן נמצאו באותו מקום שהתגלה לו בחלום אינן נחשבות שלו, וכמובן גם לא נחשבות כמעשר שני אלא כמעות חולין.

הדברים נפסקו להלכה ברמב"ם הל' מעשר שני פ"ו ה"ו ובהל' זכייה ומתנה פ"י ה"ז, ובשו"ע חור"מ סוס"י רנה. ולפי זה, אדם שרואה בחלמו משהו שמגלה לו שמעות מעשר שני של אביו טמונות במקום כלשהו, ואכן מצא שם מעות, הוא לוקח אותן כמעות חולין ואינו מתייחס אליהן כמעות מעשר שני. וכן אם מתגלה לאדם שמעות כלשהן שטמונות במקום כלשהו הן מעות פיקדון של ראובן שהפקיד אצל אביו, ואכן בחיפוש נמצאות שם מעות, אותו אדם יכול לקחת את המעות ואין ראיה לכך שהן של המפקיד.

מהי הבעיה בחלומות?

כמה מהאחרונים (ראה תורת חיים כאן, ובהעמק שאלה פ' מקץ על שאילתא כט סקט"ז). ולמעשה הדברים מפורשים כבר בשאילתות שם) העירו על כך שבסיטואציה של החלום כאן מדובר במצב שיש אינדיקציות חזקות לכך שיש

⁶ ראה מרגליות הים כאן בסק"ז, שהביא כמה פירושים מיהו 'בעל החלום': השר הממונה על החלומות, או האדם שעליו מדובר (ובתשב"ץ ח"ב סי' קכח מעלה אפשרות שזהו משהו אחר שחלם את החלום, והוא הנקרא 'בעל החלום') וכדו'.

בחלום הזה ממש. מדובר במצב שאדם שהיה 'מצטער' על המעות הללו, כלומר יודע שיש מעות של מע"ש ומחפש אותן, ולאחר הגילוי בחלום הוא אכן מוצא את הסכום המדובר באותו מקום. ובכל זאת, ההלכה קובעת שדברי חלומות לא מעלים ולא מורידים. מדוע באמת החלום אינו נתפס כאן כראיה?

דומה כי לפחות בסיטואציות הללו, הבעיה אינה באמינות העקרונית של החלום, שהרי חלקו ודאי הוברר כאמין. אך יש בידינו כלל לפיו אי אפשר לחלום בלי דברים בטלים. ולכן גם חלום שהוא בבירור אמין, אנו חוששים שחלק מהפרטים המעורבים בו אינם נכונים, ולכן אי אפשר לסמוך על כל הפרטים.

התמונה המתקבלת כאן היא אותה תמונה שראינו למעלה: בחלום מעורבים חלקים שהם מסר מלמעלה, אך הם עטופים בהרבה מאד פרטים אקראיים, שהם תוצר של 'אדי הגוף' וכדו', ולכן לא ניתן לדעת על מה מתוך הדברים שבחלום ניתן לסמוך.

הקושיא: ומה עם ספק איסור לחומרא?

יש לשים לב לכך שאנו אפילו לא חוששים מספק שהמעות הללו הן של מעשר שני. אמנם בהקשר הממוני, כלומר בתביעה של המפקיד מהיורש של הנפקד שמת, שם ניתן לומר שגם כשיש ספק לא נותנים למפקיד את המעות, עקב הכלל: המוציא מחברו עליו הראיה. אך לגבי מעשר שני, הדיון הוא ספק איסור, ולכן אם אנחנו בספק היה עלינו להחמיר ולנהוג כלפי המעות הללו כדין מעות מעשר שני, שהרי הכלל הוא שספק איסור תורה לחומרא.

נראה, אם כן, שהחלום אפילו אינו בגדר ספק. כל מה שלא הוברר בעליל כאמין, הוא בחזקת שקר וכזב גמור. מדוע באמת זוהי ההתייחסות, אם אכן יש בחלום דברים אמינים?

יתר על כן, הרי למעלה הסקנו שהחלום הוא בגדר ספק. ואם אכן כפי שראינו כאן אין לגבי תוכן החלום אפילו ספק אמינות, מדוע המנודה בחלום צריך התרה? ומדוע לפי הרשב"א גם נדר (ולפי הצ"פ גם צדקה) בחלום הוא תקף? מסוגיית נדרים עולה בבירור שיש לחלום לפחות סטטוס של ספק.

התשב"ץ וסיעתו: הבחנה בין ספק ממון לבין ספק איסור

התשב"ץ (ח"ב סי' קכח) עוסק בהרחבה במעמדם של החלומות. באופן כללי הוא מבחין בין חלומות אמיתיים שנמסרים לנו על ידי מלאך, לבין חלומות שקריים שנמסרים לנו על ידי שד. לאחר מכן הוא חוזר ומבחין בין חלומות שנמסרים

מלמעלה לבין חלומות שהן תוצאה של אדים מפעולת הגוף וכדו'. מסקנתו היא שהחלום הוא אכן דבר מסופק.

מכאן הוא גוזר שלהלכה יש לחלק בין היחס לחלום בממון לבין היחס אליו באיסורין: באיסור יש להחמיר, שהרי ספק איסור דאורייתא לחומרא, ולכן בנידוי צריך התרה (וגם אם התירו לא מועיל), אך בממון לא מוציאים אותו מספק. כך כותב להלכה גם בעל **יד מלאכי** (כללי הדינים, כלל קסז). ולגבי מעשר שני, שהוא לכאורה איסור, טענת **התשב"ץ** היא שזוהי שאלה ממונית, וההלכה מחייבת אותנו להותיר את הממון בחזקתו כפי שהוא הוחזק לפני החלום.

מכאן ברור שאם מדובר במעות שהיו חבויים ולא ידענו עליהם מאומה, ובא בעל החלום ואמר לנו שהם מעות של מעשר שני, עלינו להחמיר ולהחשיב אותם כמעות מע"ש, שהרי כאן לא היתה להן חזקה קודמת (וראה להלן בשיטת הרמב"ם בזה). **התשב"ץ** כנראה מבין שהגמרא עוסקת בחלום שהעיד על מעות שמצויות בידו ולא על מעות חבויות.

בדברי **התשב"ץ** יש שלושה חידושים: 1. שיש להבחין לגבי חלומות בין ממון לבין איסור, שכן החלום הוא בסטטוס של ספק. 2. שהנדון לגבי מע"ש הוא נדון של ממון ולא של איסור (וכ"כ הר"ן בחידושו לסוגיית סנהדרין – מפני שבמע"ש הוא מוציא ממנו לרשות גבוהה)⁷. 3. שהנדון בגמרא לגבי מע"ש הוא על מעות ידועות ולא על מעות חבויות.

וראה בשו"ת **דברי יציב**, יו"ד סי' קכב, שהאריך בדין החלומות, ודקדק בלשונות הראשונים והראה לפי כל אחד כיצד מדובר (שיש מהם שהעמידו במצבי ספק שונים, ויש מהם שהעמידו בסיטואציות שיש למעות חזקה קודמת). ולמסקנתו הדבר עומד בחזקת ספק. הוא הוכיח כן גם מלשון **הטור** (חו"מ סוס"י רנה), והמרדכי (פ"ק דב"ב סוס"י תרנח), ונראה שלמד כן אף ברמב"ם. וכן הסביר **בכלי חמדה** (פ' וירא ס"ד) את דעת הרשב"א בתשובה שהובאה לעיל בר"ן.

שיטת הרמב"ם

אך נראה כי בלשון הרמב"ם הדברים לא ניתנים להיאמר, שהרי הוא מביא את ההלכה הזו בהל' מע"ש פ"ו ה"ו, וכותב כך:

אמרו לו בחלום מעשר שני של אביך שאתה מבקש הרי הוא במקום פלוני, אף ע"פ שמצא שם מה שנאמר לו אינו מעשר, דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין.

⁷ וראה דיון על כך בכלי חמדה פ' וירא ס"ד.

הרמב"ם מדגיש שיש לנו אינדיקציה שהחלום מדבר דברי אמת (שהרי לאחר שהוא חיפש את המעות הוא מצא אותן בדיוק במקום שבעל החלום אמר לו שהן חבויות בו), ובכל זאת דברי חלומות לא מעלים ולא מורידים. כלומר בעל החלום גם גילה לו את מקום המחבוא, ובכל זאת המעות נחשבות כחולין. זה לא כדברי **התשב"ץ** הנ"ל.

וכך משמע גם בהל' זכייה ומתנה פ"י ה"ז, שם כותב הרמב"ם:

הרי שהיה מצטער על מעות שהניח לו אביו ולא ידע היכן החביאם ואמרו לו בחלום כך וכך הם במקום פלוני הן ושל פלוני הן ושל מעשר שני הן, ומצאו במקום פלוני שנאמר לו ובמנין שנאמר לו, זה היה מעשה ואמרו חכמים דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין.

אם כן, בשני המקומות מדובר שהמעות לא היו בידו, אלא התגלו לו בעקבות החלום. במצב כזה קשה לראות כיצד ניתן להתייחס לחזקה כלשהי שהיתה קיימת לגביהן. ואולי אפשר היה להעמיד בדוחק שמכיון שהן נמצאו בביתו, ולכן הן מוחזקות כשלו. אם כן, ההצעה של **התשב"ץ** אינה רלוונטית בשיטת הרמב"ם. הוא אינו פוסק על פי החזקה, אלא לא נותן כל אמינות לחלומות, לא בממון ולא באיסור.

גם הלשון בה משתמש הרמב"ם בשני המקומות נראית כמו לשון של ודאי: "לא מעלין ולא מורידין", כלומר לשום נפ"מ אין לחשוש להם (ומשמע: בין אם הכסף מוחבא ובין אם הוא גלוי). זו אינה נראית כמו לשון של ספק (הגמרא עצמה משתמשת בלשון זו, ולכן גם פשט הגמרא הוא שאין כאן אפילו ספק). בעל **יד מלאכי** (כללי הדינים, קסז), שבאופן בסיסי נוקט כשיטת **התשב"ץ**, מוכיח מהגמרא הוריות יג ע"ב, שגם באיסורים אין כל מעמד לדברי חלומות (וראה באריכות **בשדי חמד**, כללי הד', סקמ"ה). וזה כשיטת הרמב"ם שראינו לגבי מע"ש.

אם כן, המסקנה המתבקשת מכאן היא שלפחות לפי הרמב"ם אין לחלומות מעמד הלכתי כלל ועיקר, ואפילו לא כספק. נזכיר כי כך גם עולה מפשט לשון הגמרא עצמה, שהרי הלשון "דברי חלומות לא מעלים ולא מורידים" מצויה בגמרא עצמה.

שוב מצאנו ב**פרישה** סוס"י רנה שכתב שהטור השמיט את המקרה של מע"ש, ונראה שהוא לומד כמרדכי שמחלק בין ממון לאיסור, אך הרמב"ם מדמה מע"ש לפיקדון, וזו לשונו:

ומשמע מדברי המרדכי דדוקא במעשר ומעות צדקה דינא הכי ולא בפקדון

דאית ביה גזל לאחרים. ובסוגריים שם, אבל הרמב"ם פ"י דזכיה כתב ג"כ של פקדון הם כדברי רבינו.
והן הן דברינו כאן.

ממדים סובייקטיביים של ההלכה

אמנם השאלה לגבי נידוי בעינה עומדת: אם לפי הרמב"ם אין לחלומות כל מעמד, לא איסורי ולא ממוני, אזי לא ברור מדוע יש צורך להתיר נידוי שנעשה בחלום. כפי שהזכרנו לעיל, הרמב"ם עצמו פוסק זאת בהל' תלמוד תורה. נראה מכאן שהרמב"ם אמנם אינו מחלק בין ממון לאיסור, אך ישנה חלוקה אחרת, בין נידוי בחלום לבין עדות בחלום על מע"ש ופיקדון. מה פשר ההבחנה הזו? במה שונה הנידוי ממע"ש שגם הוא עניין איסורי?⁸

נראה כי נידוי הוא מקרה חריג, שכן ההשלכות שלו נוגעות אך ורק לאדם החולם עצמו. במקרה כזה יש לחלום מעמד, לפחות מספק, ולכן האדם צריך לחשוש למה שהתרחש בחלום. לעומת זאת, בכל עניין שנוגע גם לאחרים, לאו דווקא עניין ממוני (והעובדה שהמעות הם מעות מע"ש נוגעת גם לאחרים מבחינה איסורית. יש דברים שאסור להם לעשות עם המעות הללו), אין לחלום כל מעמד, אפילו לא כספק. הסיבה לכך אינה היעדר אמינות של החלום, שהרי מעמדו הוא כספק. הסיבה היא שבממד האובייקטיבי של ההלכה, ברשות הרבים שלה, אין מעמד לחלומות. אלו, גם אם הם היו בעלי אמינות גבוהה, שייכים מעצם הגדרתם רק לממד הסובייקטיבי של ההלכה.

אם כן, ההבחנה של הרמב"ם אינה בין ממונות לאיסורים, אלא בין הממד הסובייקטיבי בהלכה לבין הממד האובייקטיבי שלה. ישנן הלכות ששייכות לרבים, וכאלו הן אינן נקבעות על פי התגלות שמתרחשת בחלום לאדם בודד. אולם ביחס לאותו אדם עצמו ולמעמדו בהחלט ייתכן שיש לחלום מעמד, שכן לעניינים כאלו די לנו בגורמים סובייקטיביים.⁹

⁸ ואין טעם לומר **כתשב"ץ** שזהו עניין ממוני, כי **התשב"ץ** אמר זאת כדי להתאים לשיטתו שבספק ממון הדין שונה מאשר בספק איסור. אך הרמב"ם אינו מקבל את החלוקה הזו (שהרי הוא אינו הולך אחרי החזקה), ולכן אין טעם לדחוק את הבנתו בדין מעות מע"ש. וכן עולה מדברי בעל **שיבת ציון** סי' נב שהסביר שבנידוי בחלום חוששים גם לדבר רחוק, כי חמירה סכנתא מאיסורא. הוא מסביר שהנידוי אינו חובה על הסביבה, אלא ביטוי לקטרוג שקיים עליו בשמיים, ולכן צריך התרה.

⁹ אחת ההשלכות מדברינו היא שהנידוי בחלום אינו מחייב את הציבור להתייחס אליו כמנודה, אלא רק מחייב אותו לנהוג לפי הלכות מנודה (שזה כמו אבל. ראה בפ"ז מהל' ת"ת

השלכה מעניינת נוספת לדברינו אלו תהיה בהתראה שמקבל אדם בחלומו. לכאורה מדובר כאן בעניין אישי, ולכן לחלום יש מעמד הלכתי, וההתראה תהיה תקפה. מאידך, בית הדין אינו יכול לפעול על פיה (כאן הוא אף לא יהיה נאמן לומר שקיבל התראה, הן מפני שע"א אינו נאמן בזה, והן מפני שהוא משים עצמו רשע). ומה יקרה ביחס לעונשי שמים? כאן נראה שהתראה בחלום תהיה קבילה. ובאמת בספר **כלי חמדה** פ' וירא ס"ד דן בנושא זה באריכות (וראה שם מדוע בכלל נדרשת התראה בדיני שמים), ומסביר שההתראה אינה תקפה רק בגלל שבהכרח יש בחלום גם דברים בטלים. במינוח שלנו נאמר שהחלום הוא תקף בממד הסובייקטיבי, אך גם שם מעמדו הוא מסופק. לעניין נידוי די במעמד מסופק כדי להחמיר, אך לעניין התראה נדרשת התראת ודאי ולא התראת ספק.¹⁰

דוגמאות הלכתיות נוספות לממדים סובייקטיביים בהלכה

1. נדר ושבועה. לכאורה הדוגמאות המתבקשות לממדים סובייקטיביים בהלכה הן הלכות נדר ושבועה. בנדר או בשבועה האדם מחיל על עצמו איסורים שאינם מופיעים בתורה, רק בגלל שהוא החליט שהם אסורים. אמנם לכאורה נראה כי דוגמאות אלו הן מעט בעייתיות: בנדר האדם יכול להחיל איסורים גם על סביבתו, ואם החפץ נאסר על ידו בהנאה גם לאחרים אסור ליהנות ממנו. אך הדברים אינם כה פשוטים, שכן בשבועה ודאי שאינו יכול להחיל איסורים שנוגעים לאחרים, וגם בנדר הסיבה שהוא יכול לעשות זאת היא מפני שמדובר בחפץ ששייך לו, ולכן יש לאדם זכות וכוח להחיל עליו כל דין שירצה. זה כמו

לרמב"ם שם). הנידוי מצריך התרה רק כדי לשחרר את האדם עצמו ממחוייבויותיו, אך החברה כלל אינה אמורה לנהוג על פי מה שעולה בחלומו של אדם בודד, אפילו ביחס לאותו החולם עצמו. נדגיש כי הפטור של החברה ממנהגי נידוי ביחס לחולם אינו נובע מכך שהוא אינו נאמן להעיד לגבי הנידוי שהופיע בחלומו, שהרי לענייני איסור כשר גם עד אחד ואפילו הוא בעל דבר. הפטור נובע מכך שאפילו אם עדותו אמת, נידוי בחלומו של ראובן אינו נוגע, ובודאי שאינו מחייב, ביחס למעשיו והתייחסויותיו של שמעון, ואפילו התייחסויות של שמעון כלפי ראובן (=החולם) עצמו.

וכן עולה מדברי בעל **שיבת ציון** ס' נב שהסביר שבנידוי בחלום חוששים גם לדבר רחוק, כי חמירא סכנתא מאיסורא. הוא מניח שם שהנידוי אינו חובה על הסביבה, אלא ביטוי לקטרוג שקיים עליו בשמיים, ולכן צריך התרה.

¹⁰ ויש להעיר מדין מותרת מפי שד, שלהלכה היא התראה (ראה בבלי מכות ו ע"ב). וראה בזה בסוף דברי הכלי **חמדה** הנ"ל.

בדברים שנוגעים אליו עצמו.¹¹ בדיוק מסיבה זו עצמה, שבועה שאינה חלה על הממון אלא על האדם הנשבע, אינה יכולה להיות רלוונטית ביחס לאחרים. 2. שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא. דוגמא נוספת היא הכלל ההלכתי שדברי האדם על עצמו מחייבים אותו, גם אם אין בהם כדי לחייב את סביבתו, ובלשון חז"ל: 'שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא'. לדוגמא, בסוגיית כתובות כג ע"ב מובא הדין הבא:

אמרה אני טמאה וחברתי טהורה, ואמר לה עד אחד את טהורה וחברתך טמאה - איהי שויאת לנפשה חתיכה דאיסורא, חברתה משתריא אפומא דידה...

אישה יכולה לפסול ולהכשיר את עצמה (כשנשבתה ומעידה שנטמאה), אפילו אם יש עד אחד נגדה. לא מפני שהיא נאמנת יותר מהעד שנגדה, אלא מפני שביחס לעצמה יש לה נאמנות מיוחדת לקבוע את ההלכה שנוגעת אליה. לעומת זאת, היא כמובן אינה נאמנת להעיד על חברתה, אלא כמו כל עד אחד. הראשונים והאחרונים האריכו בדין זה, ולא נוכל להיכנס אליו כאן. נסתפק בקביעה שהנאמנות הזו היא סובייקטיבית, ותוקפה הוא רק ביחס לאדם עצמו, על אף שעל פי כללי ההלכה ה'אובייקטיבית' אין לאישה זו נאמנות של עדה אם יש עד אחד שמעיד נגדה.

3. הודאת בעל דין במקום שלא חב לאחרים. דוגמא נוספת היא הודאת אדם לחוב לעצמו שמתקבלת כמאה עדים (ראה בבבלי קידושין סה ע"ב, ומקבילות). לדוגמא, אם בא אדם ואומר שהוא חייב לפלוני 100 ש, הוא נאמן כמאה עדים. יתר על כן, גם אם יש שני עדים נגדו להלכה הוא חייב לשלם את החוב. גם כאן מדובר בנאמנות סובייקטיבית שיש לאדם לחב לעצמו, גם במקום שעל פי כללי ההלכה ה'אובייקטיבית' אין די בעדות כזו.

ואכן מצינו בהלכה שנאמנות זו קיימת אך ורק במקום שהוא לא 'חב לאחרינה', כלומר במקום שהחובה שהוא הטיל על עצמו אינה משליכה חובות על זולתו (ראה בבבלי כתובות יט ע"א, ומקבילות). במקום שבו ההודאה מטילה חובות גם על זולתו היא בטלה ומבוטלת. הסיבה לכך אינה שאדם משקר ביחס לזולתו, שהרי אם הוא מחייב גם את עצמו יש לו עדיין אותה מידת נאמנות (אם אדם מחייב את עצמו יש לו נאמנות מסברא שהוא דובר אמת, שאם לא כן מדוע שהוא ירע לעצמו).¹² אם כן, מדוע כאשר יש השלכות ביחס לזולתו הנאמנות הזו

¹¹ וראה במאמרו של מ. אברהם, 'בעניין ממונו שהזיק', **משפטי ישראל** א, שם הוא מאריך להראות שההלכה מתייחסת לממונו של האדם כפריפריה שלו עצמו.

¹² יש שרצו לפרש שכשהוא חב לאחרים יש חשש שהוא רוצה לנקום בהם ולכן הוא מוכן גם

בטלה? ברור מכאן שהסיבה לכך אינה הפחתה של מידת הנאמנות שלו במצב כזה, אלא שייכותה של הנאמנות הזו לחלק הסובייקטיבי של ההלכה, והיעדר מעמד שלה בחלק ה'אובייקטיבי', זה שנוגע לאחרים. בחלק זה נדרשת עדות של שני עדים, ולא די לנו בהודאת עד אחד, גם אם מבחינת מהימנות הוא עצמו נאמן יותר מעד אחד.

בכל הדוגמאות הללו, כמו גם בעניין מעמדם ההלכתי של החלומות, ההבחנות והיעדר התוקף אינן נובעות משאלות של אמינות וסבירות, אלא מתוך העובדה שישנו ממד סובייקטיבי בהלכה, ויש אלמנטים שניתן להשתמש בהם אך ורק בממדים אלו.

לסבול בעצמו בכדי להסב סבל לאחרים. אך הסבר זה הוא דחוק, ונראה שההסבר הנכון יותר הוא שהראייה הזו שייכת לממד הסובייקטיבי של ההלכה, וכדברינו כאן.

מסקנות

1. בעלי האגדה והמחשבה מחלקים באופן עקרוני בין חלומות שיסודם בסיבה גופנית או נפשית, והם הקרויים 'חלומות שוא', לבין חלומות המהווים הוראה משמים, שהם בפי חז"ל 'אחד משישים לנבואה'.
2. הדרישה ההלכתית להתיר נידוי שבחלום מבטאת הכרה באמינות סובייקטיבית של החלום אך לא בהכרח באמינותו האובייקטיבית.
3. הכלל לפיו 'אי אפשר לחלום בלי דברים בטלים', גורם לכך שלא ניתן לסמוך על כל פרטי החלום גם במקרים שנראה כי החלום ביסודו אמין.
4. עקב הכלל המוזכר לעיל, התשב"ץ מבחין להלכה בין היחס לחלום בממון לבין היחס לחלום באיסורין. באיסורין יש להחמיר שכן ספק איסור דאוריתא לחומרא, אך בממון לא מוצאים אותו מספק.
5. לפי הרמב"ם, אין לחלומות מעמד הלכתי כלל ועיקר ואפילו לא כספק, ובשל כך יש להסביר את עמדתו כלפי הנדוי בחלום.
6. נראה שיש להסביר את הרמב"ם כך; במימד הסובייקטיבי של ההלכה, ברשות הרבים שלה, אין מעמד לחלומות. גם אם לחלומות היתה אמינות גבוהה, הם שייכים מעצם הגדרתם רק למימד הסובייקטיבי של ההלכה. לפי הרמב"ם ההבחנה אינה בין ממונות לאסורים אלא בין המימד הסובייקטיבי לבין המימד האובייקטיבי של ההלכה.

דין רודף ורדיפה הדדית

הנקודות הנדונות:

- אשמה ומזל
- הרכבה שכו
- אשמה כקריטריון פרשני-הלכתי
- שיקולים צדדיים בהכרעת הלכה
- רדיפה הדדית

תקציר

במאמר זה אנו עוסקים בדין 'רודף' במצבים שבהם שני הצדדים רודפים (=רוצים להרוג) זה אחר זה. אנו מצביעים על מקורות הלכתיים שמתייחסים למצב כזה כאילו אין כאן רדיפה כלל, ומאידיך במדרש בפרשתנו משתמע שזוהי רדיפה הדדית, וכך גם נראה מסברא.

אנו מחלקים בין מצבים שבהם הרדיפה היא מכוונת לבין מצבים שבהם הרדיפה היא 'מן שמיא' (=תוצאה של מצב טבעי שנוצר בעל כרחם של המעורבים בו). אמנם גם במצבים אלו יש דין 'רודף', אך ייתכן שכלל לא יכולה להיות מוגדרת בהם רדיפה הדדית.

אנו מראים כמה השלכות שנוצרות מהגדרת מצב כרדיפה הדדית, לגבי הפרדת תאומי סיאם, לגבי מריבה מסוכנת בין שני אנשים ועוד. גם אם אנו מכריעים שמצב כלשהו מוגדר כרדיפה הדדית, המסקנה היא שיש היתר לפגוע באחד מהשנים כדי להציל את השני. אולם עדיין דרוש קריטריון כיצד להחליט במי מהשנים לפגוע ואת מי להציל. אנו עוסקים בקצרה גם בשאלה זו.

בפרק המסיים אנו דנים בשאלה האם אשמה, או שיקולים צדדיים אחרים, יכולים להשפיע על ההגדרות שאנו נותנים למצב המשפטי. כלומר האם אנו מאמצים פרשנות משפטית משיקולים כמו הגינות וכדו', גם במצבים שבהם אין דרך משפטית להכריע מהי הפרשנות הנכונה. כדוגמא לצורת התייחסות כזו אנו עוסקים בקצרה בפסיקה הלכתית בשעת הדחק שנעשית לפעמים בניגוד להכרעה המקובלת. זוהי דוגמא טובה להכרעה הלכתית משיקולים צדדיים.

מבוא

רדיפה הדדית

בפרשתנו מסופר על משה שיוצא לראות את שלום אחיו. כאשר ביום אחד הוא רואה איש מצרי מכה איש עברי, הוא הורג אותו וטומן אותו בחול. ביום שלמחרת הוא רואה שני אנשים עברים נצים (שמות ב, יג):

וַיֵּצֵא בַיּוֹם הַשֵּׁנִי וְהִנֵּה שְׁנֵי אַנְשִׁים עִבְרִים נֹצִים וַיֹּאמֶר לְרָשָׁע לְמָה תִּכֶּה רֵעֶךָ: חז"ל מזהים את שני הניצים כדתן ואבירים (ראה בבלי נדרים סד ע"ב, ומקבילות). המדרש אומר על כך (שמו"ר פרשה א, כט):

ד"א נצים שהיו מתכוונין להרוג זה את זה, כמה דתימא (דברים כה) כי ינצו אנשים יחדו, ואמר ר"א במצות של מיתה הכתוב מדבר.

כלומר מדובר במצב שבו כל אחד משני הניצים רצה להרוג את זולתו. אמנם אחד מהם קרוי 'רשע' (ואף לומדים מפסוק זה שהמרים יד על חברו, אע"פ שלא הכהו, נקרא 'רשע'), אך מהזיהוי של חז"ל עולה בבירור ששני הצדדים לא היו 'טלית שכולה תכלת'. מכל מקום, המדרש קובע שהיתה כאן רדיפה הדדית. מה הדין במצב כזה? לא לגמרי ברור. אמנם בסופו של דבר משה לא הורג אף אחד מהם, אך לא ברור האם זה מפני שכלל לא התכוין להרגם, או מפני שחשש מפני פעולת הריגה שנייה בתוך יומיים (מייד אח"כ הוא בורח, שכן "אכן נודע הדבר").

נעיר כי המדרש מבאר כבדרך אגב שגם הפסוק הבסיסי שעוסק בדין רודף (ראה בבלי ב"ק כח ע"א) מדבר במקרה כזה (דברים כה, יא):

כִּי יִנְצוּ אַנְשִׁים יַחְדָּו אִישׁ וְאָחִיו וְקִרְבָּה אֵשֶׁת הָאָחֵד לְהַצִּיל אֶת אִשְׁה מִיַּד מִכֶּהוּ וְשִׁלְחָה יָדָהּ וְהִחֲזִיקָה בְּמַבְשָׁיו:

גם כאן האנשים ניצים 'יחדיו', ור"א במדרש מפרש שמדובר במצות (=מריבה) של מיתה. אם כן, גם פסוק זה עוסק במצב של רדיפה הדדית. אם אכן זהו פירוש הפסוק, אזי נראה שניתן להסיק מכאן שמצב של רדיפה הדדית נחשב כמצב של רדיפה כפולה, שהרי הגמרא (ב"ק שם) אומרת שאם לא היתה לה ברירה (כלומר שהיא לא יכלה להציל את בעלה באופן אחר) היא פטורה, מדין 'רודף'. נראה, אם כן, שלפי המדרש הזה משה לא הרג אף אחד מהם רק מחמת הפחד, ומעיקר הדין היה עליו להרוג אחד מהם.¹

במאמרנו השבוע נעסוק במקרה בו ישנה רדיפה, אך היא הדדית. אנו נבחן מה

¹ אמנם נותרת שאלת הבחירה: את מי משניהם להרוג? ראה על כך להלן, לקראת סוף המאמר.

עלינו לעשות במצב כזה, ונראה כמה השלכות מעניינות של הדיון הזה.

א. דין 'רודף' ודין 'מציל עצמו בנפש חברו'

דין 'מציל עצמו בנפש חברו': ייהרג ואל יעבור ברציחה

בראש דברינו עלינו להקדים את ההגדרות הבסיסיות. צמד המושגים הבסיסי אשר מלווה כל דיון כזה, הוא: דין 'רודף', ודין 'יהרג ואל יעבור' באיסור רציחה (או איסור 'מציל עצמו בנפש חברו'). ראשית, עלינו לעמוד על סתירה לכאורה בין שתי ההלכות המיוצגות על ידי שני מושגים אלו.

בדרך כלל ההלכה מתירה לעבור על כל איסור שבתורה כדי להציל נפש. המקור לכך הוא הדרשה: "וחי בהם" – ולא שימות בהם" (יומא פה ע"ב). כלל זה אינו חל על שלוש עבירות החמורות, ורציחה היא אחת מהן (ראה פסחים כה ע"ב). שלוש עבירות אלו אינן נדחות בפני פיקוח נפש, וחל עליהן הכלל 'יהרג ואל יעבור'. כלומר, אם ראובן מאיים על שמעון שיהרוג אותו אם שמעון לא יהרוג את לוי, אסור לשמעון להרוג את לוי, והוא חייב למסור את נפשו. בנוסח אחר ניתן לומר שאסור לשמעון להציל את נפשו בנפשו של לוי. בסוגיית הבבלי פסחים שם מובאת הסברה שמהווה את הנימוק לכך: "מאי חזית דדמא דידך סומק טפי, דילמא דמא דההוא גברא סומק טפי?". כלומר, אפירורי הדם של שמעון אינו אדום יותר מדמו של לוי (בנוסח אחר: חייו של שמעון אינם שווים יותר מאלו של לוי), ולכן אסור לו ליטול את חייו בכדי להציל את חייו שלו. מלשון הגמרא עולה כי הסימטריה בין ראובן לשמעון היא אשר מונעת את אפשרות הריגתו של לוי בכדי להציל את שמעון. על כן, במצב סימטרי מסוג כזה אנו מורים: שב ואל תעשה עדיף.²

נעיר כי הפוסקים דנים במצבים אסימטריים שבהם משיקולים שונים חיי האחד עדיפים על האחר.³ עוד דנו במקרה אסימטרי שבו בכל זאת יש איסור

² לדיון מעניין בנושא 'שב ואל תעשה' בהקשר זה, ראה בחי' הגרי"ז על הרמב"ם, הל' שביתת עשור.

³ ראה לעניין זה במאמרו של הרב יהודה דיק, 'תרומת איברים מגוסס להצלת חיי אדם', **אסיא** נג-נד (יד, א-ב) אלול תשנ"ד, 48-58, פרקים ז-ח. ראה גם במקורות המובאים שם. כמו כן ראה במאמרו של הרב ד"ר מרדכי הלפרין, 'האם מותרת השתלת לב על פי ההלכה', **ספר אסיא** ה, עמ' 55-79 בפרקים ה-ח, ובמקורות המובאים שם. במאמרו של הרב הלפרין (פרק ז ע"פ 2) מובאת דעתו של הרב ישראלי אשר מחלק בין מי שרוצח בידיים, שלגביו כלל לא נצרכת הסברה של 'מאי חזית' כדי לאסור (ולכן הדבר אסור

(ראה כס"מ הל' יסודי התורה פ"ה ה"ה).

דין רודף

והנה, באותו מקרה עצמו שראובן מאיים על שמעון אם לא יהרוג את לוי, מותר ואף מצווה על שמעון להסתובב ולהרוג את ראובן שאיים עליו בכדי להינצל (ולהציל בכך גם את חייו של לוי). הלכה זו סותרת לכאורה את ההלכה הראשונה, שהרי שמעון מציל כאן את חייו במחיר נפשו של ראובן, ומניין שדמו אדום יותר מזה של ראובן? הוא הדין לגבי כל מצב בו ראובן רודף אחרי שמעון להרגו. לוי שרואה את הדבר (וכך גם שמעון עצמו) מחוייב להרוג את ראובן בכדי להציל את חייו של שמעון. במצב כזה אנו מצילים את שמעון בנפשו של ראובן, לכאורה בניגוד להלכה הקודמת של 'הרג ואל יעבור'. האם חייו של שמעון שווים יותר מאלו של ראובן?

ההבדל הוא בכך שבמקרה של רודף ראובן הוא האשם במצב שנוצר. ראובן רודף אחרי שמעון, ולכן הוא עצמו יצר את הסיטואציה שמעמידה את המשוואה אשר מאלצת אותנו לבחור בין חייו שלו לבין חיי שמעון. מי שיצר את הסיטואציה צריך לשאת בתוצאותיה. אמנם נראה כי דמו של שמעון אינו אדום יותר, אולם בכל זאת ראובן צריך להיות זה אשר נושא במחיר הסיטואציה שיצר. אשמתו ביצירת המצב הופכת את דמו 'סמוק פחות'. בשלב זה של הדיון, נסתפק בהבהרות בסיסיות אלו.

הבדל דומה לגבי ממון

כדי לחדד את ההבדל בין דין 'רודף' לבין דין 'מציל עצמו בנפש חברו' נביא את דברי הרמב"ם בסוף הל' חובל ומזיק (פ"ח הט"ו):

ספינה שחשבה להשבר מכובד המשווי ועמד אחד מהן והקל ממשאה והשליך בים פטור, שהמשא שבה כמו רודף אחריהם להרוגם ומצוה רבה עשה שהשליך והושיעם.

הרמב"ם מגדיר כאן מצב בו יש רודף דומם. ספינה עומדת להישבר מחמת כובד המשא, ובמצב כזה המשא הוא רודף, ולכן מותר להשליך את המשא לים בכדי להציל את הספינה. אמנם גם ללא דין רודף מותר היה להשליך את המשא לים

גם לגבי גוי שאין לגביו 'מאי חזית', לבין מי שרוצח מתוך כפייה (כגון במקרה של איום על ראובן אם לא ירצח את שמעון), שאז המעשה כלל לא מיוחס אליו. במקרה כזה הדבר נאסר רק בגלל סברת 'מאי חזית', וכשהיא לא קיימת אין איסור. ראה לעניין זה גם את מאמרו של מ. אברהם 'בעיית היחס בין הכלל והפרט ודילמות 'חומות מגן'', צהר יד, עמ' 61.

בכדי להציל חיים, אך במצב כזה היה על המשליך לשלם לבעל המשא כדין מציל עצמו בממון חבירו (ראה סוגיית ב"ק ס ע"ב). אולם אם המשא הוא רודף, כי אז ניתן להשליך אותו לים בלא כל חובת תשלום.

והנה הראב"ד בהשגותיו שם מערער על הלכה זו, וכותב כך:

ספינה שחשבה וכו' שהמשא שבה כמו רודף אחריהם להרגם. א"א אין כאן לא מלח ולא תבלין שאין כאן דין רודף כלל ואין זה דומה למעשה דחמרא דפרק הגוזל ודין זה שהטיל לים אע"פ שהטיל משל איש אחד מחשבין על כולם לפי משאם כדאיתא בגמרא.

לטענתו יש חיוב לשלם לבעל המשא, ואין כאן דין 'רודף' כלל אלא דין 'מציל עצמו בממון חברו'. הוא אף מביא ברייתא מפורשת מב"ק קז ע"ב כדבריו. אך המגיד משנה על אתר (וכן הוא בכס"מ ומגדל עוז שם) מבאר את שיטת הרמב"ם כך:

גרסינן בפ' הגוזל (דף קיז) ההוא גברא דאקדים ואסיק חמריה למברא קמי דסליקו אינשי במברא קא בעי לטבועי אתא גברא מלח ליה לחמרא דההוא גברא ושדייה לנהרא וטבע אתא לקמיה דרבה פטריה א"ל אביי הא מציל עצמו בממון חבירו הוא א"ל מעיקרא רודף הוה רבה לטעמיה וכו' ובההיא פ' גרסינן (דף קיז) ת"ר ספינה שהיתה מהלכת בים ועמד עליה נחשול לטבעה והקלו עליה ממשאה מחשבין לפי משוי ואין מחשבין לפי ממון וכו' ושתיהן בהלכות וכבר כתב רבינו דין זה דברייתא כלשונה פ' י"א מהלכות גזילה ואבידה ומתוך דבריו נ"ל שהוא מחלק בין זו לזו דההיא דוקא עמד עליה נחשול שהוא צער כבד מגלי הים ואין הספינה טעונה יותר מדאי אלא להשקיט שאון גלי הים היה הם משליכים על צד זה אמרו מחשבין לפי משאוי וכמה פעמים יקרה זה ליורדי הים ומ"ש כאן הוא כשהים מתנהג כדרכו אלא שהספינה טעונה יותר מדאי שאחד או שנים מהם טעונה ואז המשוי כרודף והיינו עובדא דחמרא וזה חילוק מבואר ודברים של טעם הן ואין קדירת הרב חסרה לא מלח ולא תבלין:

בקצרה נאמר כי המגיד משנה מחלק בין מצב בו הנחשול מאיים להטביע את הספינה, והמשא רק מונע את ההצלה, לבין מצב שהים שקט והמשא הוא אשר מאיים להטביע את הספינה. במצב הראשון אין איום מצד המשא על הספינה, אלא הנחשול הוא המאיים עליה. לכן המשליך את המשא לים מציל עצמו בממון חברו וחייב לשלם (ומחלקים את התשלום בין הנוסעים לפי המשא שלהם). אולם כשהמשא עצמו מאיים להטביע את הספינה, אזי המשא הוא רודף, ולכן

ניתן להשליכו לים בכדי להינצל, ואין כל חובה לשלם לבעלים. זהו בדיוק החילוק אותו ראינו למעלה לגבי הצלת עצמו בנפש חברו, אלא שכאן הוא מיושם לגבי הצלת עצמו בממון חברו. אין ספק שהראב"ד עצמו מסכים גם הוא לחילוק זה ביחס להצלת בנפש חברו, שהרי גם הוא מודה בקיומם של שני הדינים: 'יהרג ואל יעבור' ברציחה ודין 'רודף'. אולם לדעתו, בניגוד לשיטת הרמב"ם, החילוק הזה נוגע רק לאדם שרודף ולא למצב בו יש ממון רודף.

סיכום ביניים ראשון

את העולה מכאן ניתן לסכם ולומר כך: לכאורה שתי ההלכות הללו מהוות חלוקה שלימה של מרחב האפשרויות. כל אימת שלא חל דין רודף, מתעורר האיסור להציל עצמו בנפש חברו ('יהרג ואל יעבור' על רציחה), ולהיפך. על כן ההחלטה האם מדובר כאן ברודף מכריעה גם לגבי האיסור להציל עצמו בנפש חברו. הדרך היחידה בה מותר להציל אדם אחד בנפשו של אדם אחר היא שהאחר הוא רודף. לשון אחר: הכל תלוי האם הסימטריה קיימת או לא. אם המצב הוא סימטרי אין היתר להרוג את האחד, אך אם המצב אינו סימטרי יש היתר. אולם, כפי שכבר רמזנו למעלה, תמונה זו אינה שלימה. ישנם שני סוגים של הסתייגויות: 1. ישנם מצבי ביניים שאינם מאופיינים ברדיפה ממש, וכאן אנו מצויים בין דין רודף לבין איסור מציל עצמו בנפש חברו. במקרים כאלו ניתן לפעמים להציל נפש בנפש גם ללא דין רודף. 2. כאשר ישנה אסימטריה בין שתי הנפשות, לפעמים ניתן להציל את האחת על חשבון הנפש השנייה, ה'נחותה' יותר גם ללא דין רודף. ישנם כמה סוגי אסימטריה כזו, וישנן מחלוקות בהלכה לגבי אפשרות יישומם.⁴ בפרק הבא נעסוק במקרה ביניים מעניין במיוחד: רדיפה הדדית.

ב. רדיפה הדדית

מבוא

כפי שראינו למעלה, המקרה של משה, ואולי גם הפסוק בספר דברים, עוסקים במצב של רדיפה הדדית. מדוע מקרה כזה הוא שונה ממקרה של רודף רגיל? מה יש כאן מעבר לכפילות הלכתית גרידא?

⁴ ראה בהפניות לעיל, וכן במאמרו של מ. אברהם, 'בעניין הפרדת תאומי סיאם', שעתיד להתפרסם בתחומין כז.

הפרדת תאומי סיאם

הבעיה של רדיפה הדדית עולה בעיקר בשני הקשרים הלכתיים: הפרדת תאומי סיאם ודילול עוברים. במקרה הראשון מדובר בשני תאומים שמחוברים זה לזה בצורות שונות, ובמקרים רבים הם אינם יכולים להמשיך ולחיות לאורך זמן באופן כזה. אם ברצוננו להציל לפחות אחד מהם, יש להפריד אותם ולתת רק לאחד מהם את האיברים החיוניים כך שלפחות הוא יוכל להמשיך לחיות. יש שמתייחסים למצב כזה כרדיפה הדדית: כל אחד מהתאומים רודף את חברו, ולכן לשניהם יש דין רודף. להלן נראה את ההשלכות של האבחנה הזו.

המקרה השני הוא מצב שבו יש עוברים רבים ברחם האישה, והם לא יוכלו להמשיך לחיות כולם. על כן עלינו 'לדלל' כמה מהם, כלומר לבחור להמית כמה מהם כדי שלפחות הנותרים יוכלו להמשיך לחיות ולהיוולד בצורה בריאה. גם כאן יש המתייחסים למצב כזה כרדיפה הדדית.

כדי להבין את משמעותה של שאלת הרדיפה ההדדית, נראה כעת את ההשלכות ההלכתיות של האבחנה הזו: אם במקרה של תאומי סיאם אין בכלל רודף, אזי אין לנו היתר לפגוע באחד כדי להציל את השני: מי יימר שדמו של ראובן סמוק מדמו של שמעון? אבל אם נגדיר מצב כזה כרדיפה הדדית אזי יש היתר לפגוע בכל אחד מהם כדי להציל את השני. כאן אמנם נותרת שאלת הבחירה: במי מן השניים נבחר לפגוע? ברם, ההיתר העקרוני לגבי אחד מהם בעינו עומד. במצב כזה יש מקום לחשוב על ביצוע הגרלה שתכריע במי לפגוע. אם אין לאף אחד משניהם דין רודף, אזי אין היתר עקרוני לפגוע באף אחד מהם. במצב כזה הגרלה לא תועיל, שכן הגרלה אינה יכולה להתיר את שפיכת דמו של אדם. לכל היותר הגרלה יכולה להכריע ביחס להיתר קיים על מי מהשנים הוא יחול, או ייושם.⁵

רדיפה הדדית: ר' שלמה אייגר והירושלמי

הרב פרופ' דוד בלייך, במאמר שעוסק בהפרדת תאומי סיאם,⁶ טוען שמכיון

⁵ לדיון מפורט יותר באספקטים השונים של הבעייה הזו, ראה במאמרו הנ"ל של מ. אברהם. ⁶ Tradition 31, No. 1 (1996): 92-125 לסקירה תמציתית, ראה מאמרו של הרב ד"ר מרדכי הלפרין, Siamese Twins: Rav Feinstein's Ruling And The Subsequent, Controversy, ASSAI – Vol. IV, No. 1 February 2001. ובמראי המקומות שהובאו שם.

כמו כן, ראה במערך השיעור של משרד החינוך שעוסק גם הוא בשאלה זו: "סיפורן של תואמות סיאם", ובחורת בחיים, משרד החינוך – אגף לתכניות לימודים, תשנ"ט. וכן

שכאן לא ברור מי הרודף ומי הנרדף, לדעתו שניהם צריכים להיחשב רודפים, כל אחד את השני.

אך מייד לאחר מכן הוא 'שופך את התינוק עם האמבטיה', ומנטרל את משמעותה של השאלה הזו. הוא מביא מקור מעניין שדן במצב כזה, מדברי ר' שלמה אייגר (בנו של ר' עקיבא אייגר) שהובאו בחידושי ר' עקיבא אייגר לכתובות לג ע"ב. רש"א טוען שבמצב של רדיפה הדדית לאף אחד מהצדדים אין דין רודף, והוא מוכיח זאת מדיוק בגמרא.⁷ אם כן, גם אם נחליט שיש כאן רדיפה הדדית עדיין זהו מצב שבאופן הלכתי נחשב כמצב ללא רדיפה בכלל, ולכן ההשלכות עליהן הצבענו לעיל נעלמות.

ניתן להוסיף כאן גם את הירושלמי (סופי"ד משבת, וסנהדרין פ"ח ה"ט) שעוסק במשנת אהלות (שנדונה גם בבבלי סנהדרין עב ע"ב. ראה להלן), לגבי עובר שהוציא ראשו, שבמצב כזה גם אם הוא מסכן את אמו לא הורגים אותו, מפני ש: "אינך יודע מי הורג (רודף) את מי". בניגוד לבבלי שממנו נראה שלא הורגים את העובר מפני שהוא כלל אינו נחשב כרודף,⁸ הרי שבירושלמי המצב מוגדר כנראה כרדיפה הדדית של האם והעובר.⁹ גם ממקור זה עולה כי רדיפה הדדית אינה רדיפה.

אמנם, ייתכן שהבבלי שחולק על הירושלמי (שכן הוא מביא טעמים אחרים), סובר שזה אינו מצב של רדיפה הדדית, ואולי לדעתו אם היתה כאן רדיפה הדדית אזי היא היתה נחשבת כרדיפה. ברם, זה אינו הסבר הכרחי.

שיטת הרמב"ם

המשנה אהלות פ"ז מ"ו (וכן הוא בתוספתא סופ"ט דיבמות) כותבת:

האשה שהיא מקשה לילד מחתכין את הולד במעיה ומוציאין אותו אברים אברים מפני שחייה קודמין לחייו יצא רובו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש:

במאמרו הנ"ל של מ. אברהם.

⁷ הדיוק שלו מעט מפולפל, ודיון בו דורש כניסה לפרטי הסוגיא, מה שלא נוכל לעשות כאן. בכל אופן, לענד"א יש לדחות אותו בכמה אופנים (ראה במאמרו הנ"ל של מ. אברהם).

⁸ שיטת הרמב"ם בעניין זה היא חריגה. הוא כנראה לומד את סוגיית הבבלי באופן שונה מהמקובל. ראה במאמרו הנ"ל של מ. אברהם, ולהלן.

⁹ לא ברור האם זו אוקימתא במשנה, או שמא הירושלמי מבין את הסיטואציה הרגילה ככזו. לא סביר שהאם נחשבת גם היא כרודפת בגלל שאנו הורגים את התינוק כדי להצילה. זה מטיל צל דומה על כל סיטואציה של רודף.

כאשר העובר מאיים על חיי אמו הורגים אותו, שכן חייה קודמים. אולם אם יצא רובו (או בתוספתא יבמות: הוציא את ראשו) אין פוגעים בו שכן אין דוחים נפש מפני נפש.

לכאורה הדין בו המשנה עוסקת אינו נוגע לדין רודף. אמנם, כפי שראינו לעיל, באין דין רודף לכאורה מייד צריך לחול כאן איסור מציל עצמו בנפש חברו. אולם במקרה של עובר הדין הוא שונה, בגלל אסימטריה ממקור שונה (לא בגלל דין רודף). לרוב הפוסקים ההורג עובר אינו עובר על 'לא תרצח' אלא על איסור קל יותר, ויש אומרים שהוא אסור רק מדרבנן (ראה משנה נדה ה, ג).¹⁰ אם כן, לחיי האם יש ערך גבוה יותר מאשר לחייו של העובר, ולכן פוגעים בו בכדי להציל אותה גם ללא דין רודף (אין כאן את הסברא 'מי יימר דדמא דידה סומק טפי', שכן דמה אכן סמוק יותר). לעומת זאת, אם הוא כבר יצא, או אז הוא נחשב כאדם שלם, וערך חייו שווה לערך חיי אמו. זהו מצב סימטרי, ודמה של האם אינו אדום יותר מדם העובר, ולכן חוזר האיסור להציל עצמו בנפש חברו.

זהו פשט לשון המשנה. אולם בתלמודים, הן בירושלמי והן בבבלי, בסוגיות העוסקות בקטן הרודף את הגדול, ישנה הנחה ראשונית שהדין הראשון (שפוגעים בעובר כאשר עדיין לא יצא) נובע אכן מדין 'רודף', אך ממסקנת שני התלמודים עולה לכאורה כי אין כאן דין רודף.¹¹ בסוגיית הבבלי סנהדרין (עב ע"ב) יש דיון על קטן רודף, כלומר על הצורך בהתראה לרודף:

אמר רב הונא: קטן הרודף ניתן להצילו בנפשו. קסבר: רודף אינו צריך התראה, לא שנא גדול ולא שנא קטן. איתיביה רב חסדא לרב הונא: יצא ראשו - אין נוגעין בו, לפי שאין דוחין נפש מפני נפש. ואמאי? רודף הוא! - שאני התם, דמשמיא קא רדפי לה.

לכאורה תחילת המשנה באהלות מהווה ראיה לשיטת ר' הונא, שהרי העובר נהרג אף שאין אפשרות להתרות בו. אולם רב חסדא שואל את רב הונא דווקא מהסיפא של משנת אהלות, שמשם רואים שאין דין רודף על קטן שהוציא ראשו. תשובתו של ר' הונא היא: "משמיא קא רדפו לה". יש שלושה אופנים שעולים במפרשים להסביר את מסקנת הגמרא:

¹⁰ אמנם הפוסקים נחלקו האם ההבדל הזה הוא רק בעונש, או שמא יש הבדל גם בחומרת האיסור. ראה על כך במאמרו של הרב ד"ר מרדכי הלפרין, 'הפסקת הריון היבטים משפטיים מוסריים והלכתיים', **רפואה ומשפט 27**, 2002, בתחילת פרק ה ובמקורות המובאים בהערה 14. וראה גם **ברכת כהן סופ"ק** דערכין ובמה שהביא שם.

¹¹ ראה ירושלמי שבת ספ"ד; וסנהדרין פ"ח ה"ט. ובבבלי סנהדרין עב ע"ב.

1. דבר שהוא מטבעו של עולם - ההתכווצויות והלחץ ההדדי בלידה - איננו נחשב רדיפה, כי רק פעולות מעשה ידי אדם, פעולות החורגות מטבעו של עולם יכולות להוות רדיפה.

2. יש צורך בכוונת רדיפה כדי להחיל את דין רודף. "ומשמיא קא רדפו לה" משמעותו שאין כאן כוונת רדיפה אלא מהלך טבע - "משמיא".

3. בירושלמי שהובא לעיל ראינו שיסוד הבעייה הוא רדיפה הדדית. אין היתר להרוג את הוולד כי הוא אינו רודף, וכדעת ר' שלמה אייגר הנ"ל.

לכאורה המסקנה היא שרדיפה באונס אינה רדיפה. לכן כשהוציא את ראשו אין לפגוע בו שכן זהו מציל עצמו בנפש חברו, ואילו כשהוא עובר, אמנם עדיין אין בו דין רודף, שהרי 'משמיא קא רדפו ליה', אולם חייו נדחים בפני חיי האם.

אולם הרמב"ם פ"א ה"ט מהל' רוצח, וכן נפסק גם בשו"ע חו"מ סי' תכה ס"ב, נראה שהבין את מהלך הגמרא באופן שונה, וזו לשון הרמב"ם שם:

הרי זו מצות לא תעשה שלא לחוס על נפש הרודף. לפיכך הורו חכמים שהעוברת היא מקשה לילד מותר לחתוך העובר במיעיה בין בסם בין ביד מפני שהוא כרודף אחריה להורגה, ואם משהוציא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש וזהו טבעו של עולם.

מדברי הרמב"ם עולה בבירור שהוא רואה את העובר כרודף, וההיתר להרוג אותו אינו מתבסס על העובדה שחייו אינם בעלי ערך כמו חיי האם אלא על דין 'רודף'. מאידך, אם אכן מצב כזה נחשב כמצב של רדיפה, אזי גם כשהוא מוציא את ראשו הוא עדיין נחשב רודף, ולכן יש חובה להרוג אותו כדי להציל את האם. העובדה שכאשר הוציא את ראשו הוא אדם שלם שחל עליו איסור רציחה אינה רלוונטית, שכן דין 'רודף' מתיר להרוג גם אדם שלם.

אולם בסיפא, המשנה אומרת שמהוציא את ראשו אין היתר לפגוע בו, והרמב"ם גם הוא מביא זאת להלכה. הנימוק המובא במשנה וברמב"ם, לפיו 'אין דוחין נפש מפני נפש', אינו מובן. לשון זו של הרמב"ם מורה כי הוא רואה מצב כזה כמצב של 'מציל עצמו בנפש חברו', ולא כ'רודף', ולכן הוא אוסר. אולם לפני כן הוא קבע שמצב כזה בעובר הוא מצב של רדיפה, ולא נראה סביר לחלק בין עובר לבין תינוק שיצא ראשו לגבי השאלה האם הוא רודף או לא.

אם כן, כפי שהעירו אחרונים רבים (ראה תוס' רעק"א על המשנה אהלות שם, ועוד), דברי הרמב"ם קשים משתי פנים: 1. דבריו סותרים למסקנות התלמודים שאין כאן דין רודף. 2. ישנה סתירה פנימית בין שתי הפסיקות: לגבי עובר הוא

מתיר להרגו כ'רודף', ולגבי הוציא ראשו הוא מתייחס לכך כמצב של מציל עצמו בנפש חברו, ומחיל על כך את הדין של 'יהרג ואל יעבור'.

על כרחנו פירוש דברי הרמב"ם הוא הבא: ראשית, אם נדייק בדבריו נראה כי הוא מתייחס לעובר בנוסח 'כרודף' אחריה להורגה, ולא שהוא 'רודף' ממש. כעת עלינו לשאול את עצמנו מדוע באמת הוא אינו רודף ממש?
על כך ניתן להעלות שתי אפשרויות:

1. משמיה קא רדפו ליה, כלומר הוא רודף בעל כרחו או בנסיבות טבעיות, ולכן הוא אינו רודף ממש אלא 'כרודף'. אם כן, מהו ההיתר להרוג אותו? ההיתר מבוסס על שילוב בין דין 'רודף' לבין ערך חייו הפחות. מישהו שהוא בסטטוס של 'כרודף', אז אם חייו אינם בערך של אדם שלם, מותר להרגו. אולם אם הוא מוציא את ראשו, אזי אין היתר להרגו שהרי הוא אינו רודף של ממש, וכאן אין דוחים נפש מפני נפש.

לפי אפשרות זו, הרמב"ם מפרש את הגמרא באופן הבא: ההנחה היתה שהעובר נהרג מדין 'רודף'. כעת עולה הקושיא מדוע לא הורגים את התינוק כשהוציא את ראשו אם הוא רודף? והתשובה היא שהוא, כמו גם העובר, אינם רודף אלא 'כרודף', שכן משמיה קא רדפו ליה. ממילא מותר להרוג רק עובר שערך חייו פחות, ולא תינוק שהוציא ראשו.¹²

לשיטת הרמב"ם יוצא כאן חידוש גדול: רודף באונס הוא מצב שלישי, שהוא בין 'רודף' לבין 'מציל עצמו בנפש חברו'. במצב כזה יש היתר להרוג רק עובר שחייו בעלי ערך נמוך יותר, אך לא אדם שערך חייו מלא. לעומת זאת, 'מציל עצמו בנפש חברו' אינו מותר בין בעובר ובין באדם שלם (שאם לא כן לא היה צורך להגדיר את המצב 'כרודף' בכדי להגיע להיתר להרוג את העובר). ובמצב בו חל דין 'רודף' מותר להרוג גם עובר וגם אדם שלם.

אך ישנה אפשרות נוספת לפרש את מסקנת הגמ' לפי הרמב"ם:
2. הוא נחשב 'כרודף' בגלל שיש כאן רדיפה הדדית (כירושלמי הנ"ל). מצב של רדיפה הדדית אינו יכול להיחשב כשתי רדיפות, כלומר שכל אחד מהצדדים הוא רודף, אלא לשניהם יש סטטוס של 'כרודף'. ההשלכה היא שאם יש חיים ששוים

¹² פירוש זה בגמרא הוא טוב יותר מפירושיהם של שאר המפרשים. לשיטתם הגמרא הניחה שהעובר נהרג מדין 'רודף', ולמסקנה הגמרא אמרה שהתינוק שהוציא ראשו אינו רודף כי משמיה קא רדפו ליה. אולם אין בגמרא כל התייחסות לשאלה מדוע בכל זאת ניתן להרוג את העובר. הרי אם הוא אינו רודף, אז ההיתר הוא בגלל ערך חייו הנמוך, אך זה כלל אינו מוזכר שם. לעומת זאת, לפי הרמב"ם גם למסקנה ההיתר הוא בגלל דין 'כרודף', אלא שבתינוק אין היתר כזה. אם כן, תשובת הגמרא אכן מכילה את האינפורמציה הרלוונטית.

פחות, כמו במקרה של עובר, זה מתיר להרוג אותו. אך משהוציא ראשו, חייו שווים לחיי האם, ולכן אין היתר לפגוע בו להצלתה, שכן שניהם רודפים זה אחרי זה.

לפי כיוון זה אין צורך לחדש שיש מצב שלישי בין רודף לבין מציל עצמו בנפש חברו. זהו מצב של רודף רגיל, אלא שהוא דו-צדדי. ייתכן שמקורו של הרמב"ם הוא הירושלמי, שכפי שראינו מדבר בפירוש על רדיפה הדדית. הרמב"ם יכול לפרש את הבבלי והירושלמי באותה צורה, וכך הוא גם פוסק.¹³

סיכום ביניים שני

המורם מכל האמור הוא שמצב של רדיפה הדדית אינו נחשב כרדיפה. לפי ר' שלמה אייגר בכלל לא, ולפי הרמב"ם זהו 'כרודף', כלומר מצב שמתיר הריגת מי שחייו אינם בעלי ערך מלא, אך לא הריגת אדם שלם.

הבעייה המתעוררת כאן היא המדרש שבו פתחנו. כפי שראינו במבוא, מהמדרש עולה באופן די ברור שגם במצב של רדיפה הדדית חל דין רודף, שהרי ראינו שהאישה יכולה להציל את בעלה בהריגת היריב שלו. גם הסברא נותנת שכאשר שניהם רודפים אזי יש כאן שני רודפים, ופחות סביר לתאר זאת כמצב ללא רדיפה. ברם, שומה עלינו לבחון את הדברים הללו לאור המקורות שראינו עד כאן, מהם עולה שבמצב של רדיפה הדדית אין דין רודף. עוד יש לבחון כיצד נוכל להחליט את מי משניהם להרוג, שהרי שניהם רודפים. לכאורה השיקול הזה עצמו מוליך למסקנה שאין כאן דין רודף. שני הסעיפים הבאים עוסקים בשתי השאלות הללו.

הבחירה

כאמור, גם אם נחליט שבמקרה כזה או אחר של רדיפה הדדית יחול דין 'רודף', נותרת הבעייה כיצד נבחר את מי להרוג ואת מי להציל. מה היה על משה לעשות במצב בו הוא פוגש רדיפה הדדית? ניתן להעלות כאן כמה אפשרויות, ונתייחס אליהם בקצרה:

1. משה היה אמור להרוג את אותו אחד שנקרא שם 'רשע'.
2. אולי היה על משה לעשות הגרלה שתברור אחד משניהם.¹⁴
3. ואולי היה עליו להרוג את אותו שיש לו סיכוי לגבור על יריבו ולהרוג אותו.

¹³ אמנם ברמב"ם לא מוזכרת הסכנה לתינוק, ונראה שהיה עליו לפרט זאת, וצע"ק.

¹⁴ לעניין הגרלה במקרים כאלו, ראו במאמרו הנ"ל של מ. אברהם.

4. מהפסוק לגבי האישה נראה שהיא יכולה לברור להציל את בעלה ולהרוג את יריבו. ייתכן שהקירבה והמחוייבות יכולות להכריע את מי להרוג ואת מי להציל.¹⁵
5. אם יש הבדל בין שני האנשים מבחינת דיני הקדימויות של סוף מסכת הוריות, סביר שדינים אלו הם הקובעים בזה.¹⁶

הבחנה בין מקרים שונים

ראינו למעלה שמסברא ומהמדרש בו פתחנו עולה כי מצב של רדיפה הדדית נחשב גם הוא כמצב של רדיפה. כיצד זה מתיישב עם המקורות שהבאנו קודם (רש"א, הירושלמי והרמב"ם)? כדי להבין זאת עלינו לשים לב לשתי חלוקות חשובות:

1. לפי רוב המפרשים במקרה של הוולד והאם התוצאה הצפויה היא שהאם תמות והוולד ייוותר בחיים. לעומת זאת, לא ברור מהי התוצאה הצפויה במקרה של דתן ואבירם, וסביר להניח שלא שניהם ימותו. במצבים אלו סביר לא להתערב אלא לתת להם לנהוג באופן של 'כל דאלים גבר', שהרי לא שניהם עומדים למות אלא רק אחד מהם. כאן ננהג באופן של 'שב ואל תעשה עדיף'. לעומת זאת, במקרה של הפרדת תאומי סיאם לדוגמא, התוצאה הצפויה היא ששניהם ימותו, ולכן שם ישנו היגיון רב להתערב ולהמית אחד כדי להציל לפחות את אחיו.

חלוקה זו אינה מסייעת לנו להבחין בין המקרה של דתן ואבירם לבין המקרה של הוולד ואמו, ואילו אצל רש"א לא ברור האם מדובר במצב שבו שניהם עומדים למות, או לא. אפשר להעלות צדדים לכאן ולכאן, אך סביר יותר שבמצב הרגיל צפוי שאחד מהם יגבר על חברו ולכן רק אחד מהם עומד למות.

2. במקרה של הוולד והאם אין כוונה פלילית, ואף אחד אינו אשם במצב שנוצר:

¹⁵ במאמר הנ"ל של מ. אברהם מובאת דעת החזו"א (חור"מ, ליקוטים, סי' כ, לב"מ סב ע"א) שקובע שאם שנים הולכים במדבר ויש לאדם שלישי קיטון מים אחד, הוא רשאי לתת אותו למי שיבחר. וראה על סוגיא זו בספר **חידושי בעל שרידי אש**, מהדורת הרב אברהם אבא וינגורט, סנהדרין סי' מב, ובאורך רב בנספח א (עמ' תצו והלאה – שם דן הרב וינגורט בשיטותיהם של החזו"א ושל בעל **שרידי אש** בסוגיא).

¹⁶ אמנם הם נאמרו לגבי הצלה ולא לגבי הריגה, אך שיקול הדעת הוא דומה. במאמר הנ"ל של מ. אברהם מובאת עמדת החזו"א, לפיה פעולה מעין זו אינה פעולת הריגה אלא פעולת הצלה.

"מן שמיא קא רדפו להו". לעומת זאת, במקרה של דתן ואבירם שניהם אשמים ורודפים בכוונה להרוג את חברם. לכן יש היגיון להגדיר את המצב הראשון כמצב ללא רדיפה, ואילו את המצב השני סביר יותר להגדיר כמצב של רדיפה כפולה. לפי זה, גם במקרה של תאומי סיאם אין רדיפה בכוונה, ולכן לכאורה אין היתר להתערב. אמנם כאן ייכנס החילוק הראשון (ששניהם עומדים למות), ואכ"מ.

ג. אשמה כקריטריון פרשני-הלכתי

מבוא

המסקנה אליה הגענו בסעיף הקודם היתה שבמצב בו הרדיפה ההדדית נעשית בכוונת מכוון משני הצדדים אנו נגדיר זאת כרדיפה כפולה, ובמצב כזה ישנו היתר לפגוע בכל אחד משני הצדדים (הבחירה במי לפגוע את מי להציל נדונה בסעיף שלפניו). אך במצב שבו הרדיפה נעשית 'מן שמיא', כלומר שלא באשמת הצדדים, אנו נתייחס לרדיפה כפולה כאילו אין כאן רדיפה כלל.

ברקע הדברים חשוב להבין שגם רודף שלא בכוונה ושלא מדעת נחשב כרודף (כמו קטן, בסוגיית סנהדרין הנ"ל), ויש היתר לפגוע בו כדי להציל את הנרדף. אם כן, מדוע דווקא במצב של רדיפה הדדית פתאום תתעורר ההבחנה בין רודף מדעת לרודף שלא מדעת?

שני סוגי הסבר

ניתן להעלות שני סוגי הסבר לכך שאשמה קובעת פרשנות:

1. הסבר ספציפי לדין 'רודף'. על אף מה שראינו למעלה, שהאשמה אינה הכרחית לתחולת דין 'רודף', אין ספק שבהקשר של דין 'רודף' האשמה היא פרמטר מהותי וחשוב. ללא אשמה בדרך כלל לא חל דין 'רודף' אלא דווקא איסור 'מציל עצמו בנפש חברו'.
2. הסבר הלכתי כללי. כאשר יש בפנינו כמה אפשרויות פרשניות שלא ניתן להכריע ביניהן, אנו יכולים להשתמש באשמה כפרמטר פרשני: מכיון שיש כאן אשמה דו-צדדית, אנו נחיל על המצב הזה קטגוריה של רדיפה הדדית.

הסבר מן הסוג הראשון: תפקיד האשמה בדין 'רודף'

כאמור, גם רודף שלא בכוונה נחשב הלכתית כרודף ויש רשות (ואף מצווה) להרוג

אותו כדי להציל את הנרדף. הגמרא דנה ברודף קטן כדוגמא לרדיפה שלא מדעת. אך ניתן לתת דוגמא חדה יותר. אדם נתקף שיגעון ומתחיל לירות על העוברים ושבים ברחוב. הוא אינו עושה זאת בכוונה, ואין עליו אשמה במובן הפלילי, ובכל זאת לית מאן דפליג שמוטל עלינו להרוג אותו כדי להציל את סביבתו. במה זה שונה ממצב של 'מן שמיא קא רדפו ליה'? מדוע כאן לא נאמר שיש כאן רדיפה מן השמים?

התשובה היא שהמונח 'אשמה' בהקשר של דין 'רודף' אין פירושו אשמה במובן הפלילי. כאשר אדם נתקף רוח שטות כזו, אין חובה על הסביבה לסבול מתוצאות מעשהו. אנו נאמר לו 'מזלך גרם', ולכן עליך לשאת בתוצאות. בדומה לזה, אם יש אדם חולה מסוכן שצריך איבר כלשהו, אנו לא נתיר לו לגזול איבר מחברו בטענה שהוא אנוס. אנו נאמר לו ש'מזלו גרם', ולכן הוא זה שצריך לשאת בתוצאות העגומות של המצב, ולא אף אחד אחר, שכן סוף סוף האירוע התרחש אצלו.

אם כן, יש אמנם דין 'רודף' גם כאשר אין על הרודף כל אשמה והוא אינו פועל בכוונה פלילית. אך בכדי שיחול דין 'רודף', נדרשת פעולת רדיפה. אותו אדם שיורה ברחוב עושה פעולת רדיפה (גם אם באונס) ולכן הוא קרוי 'רודף'. ניתן לומר שהוא מנסה 'להעביר' את תוצאות מזלו הרע לזולתו, כלומר שזולתו ישא בתוצאות מה שאירע אצלו. בשל כך מוגדרת פעולה זו כפעולת רדיפה, ועלינו למונעה. לעומת זאת, העובר בבטן אמו אינו עושה פעולת רדיפה כלל (אפשר שלפי הרמב"ם יש שם משהו חלקי), ולכן הוא אינו נחשב כרודף אלא 'מן שמיא קא רדפו ליה'.

אם כן, דין 'רודף' במקרה של רדיפה בלא כוונה הוא תוצאה של שיקול מטיפוס 'מזלך גרם'. השאלה אינה מי רודף אלא על מי לשאת בתוצאות המצב שנוצר. לעומת זאת, דין 'רודף' במקרה של רדיפה בכוונה הוא תוצאה של אשמה, וזהו כעין עונש.¹⁷

ההשלכה היא על מצב של רדיפה הדדית. במצב כזה אין כאן מישהו מוגדר ש'מזלו גרם', שהרי כל אחד רודף את חברו באותה מידה. כאן לא ניתן להכריע על מי להשית את תוצאות המצב. לכן, במצב כזה אנו לא מגדירים זאת כרדיפה. למעשה ברודף מהטיפוס של 'מזלך גרם' לא שייכת רדיפה הדדית כלל, שהרי כל מהותו של דין 'רודף' במקרה זה אינה אלא הכרעה על אחד הצדדים. כשיש שני

¹⁷ ראה אפיקי ים ח"ב סי' מ, שמנמק כך את העובדה שיש דין 'קים ליה בדרכה מיניה' על רודף.

צדדים לא שייכת הכרעה כזו.

לעומת זאת, במצב של רדיפה בכוונה ובמזיד, שם דין 'רודף' הוא תוצאה של אשמה, וכאמור, זהו סוג של עונש. בסוג הרדיפה הזה אין מניעה שחיוב העונש יחול על שני הצדדים. לכן, כאשר שני אנשים רוצים להרוג האחד את חברו יש על שניהם דין 'רודף'. זהו המקרה של משה רבנו עם דתן ואבירם, ולכן המדרש שם מגדיר זאת כרדיפה הדדית.

הסבר מן הסוג השני:

הכרעה פרשנית-הלכתית משיקולים צדדיים

בהלכה, כמו בכל מערכת משפטית, ישנם מצבים של ספק, ובמצבים אלו הדיינים משתמשים בכללים הלכתיים להכרעת ספיקות. בהקשר של ספיקות ממון אנו מכירים כמה וכמה כללים כאלו, כגון: 'כל דאלים גבר', 'יחלוקו', המוציא מחברו עליו הראיה', 'הא מונח עד שיבוא אליהו', 'עבד כמר עבד'¹⁸ ועוד.

במצבים מסויימים, שבהם לא ניתן להשתמש באף אחד מהכללים הללו אנו נוקטים בהנהגת 'שודא דדייני'. הראשונים חלוקים מה עלינו לעשות במצבים כאלה: האם לעשות מה שליבנו חפץ באופן שרירותי (לדוגמא: לתת את הכסף לאח של אחד מהדיינים), או שעלינו לנהוג כפי מה שנראה בעינינו ראוי. המונח 'ראוי' יכול להתפרש כאן לפחות בשתי צורות: ראוי מוסרית (כגון לתת את הכסף לעני שבין הצדדים, או להעניש את מי שנראה לנו שנהג במקרה זה שלא כהוגן), או ראוי משפטית (נראה סביר וקרוב יותר לאמת במקרה הנדון, אף שאין ראיות קבילות ומוצקות).

אם כן, ישנה אפשרות שבמצבי הספק הללו נכריע את הדין משיקולים צדדיים, כגון להעניש רשע או רמאי, או לעשות את מה שהגון בעינינו לעשות (אך לאו דווקא מתבקש מהכרעת הדין ההלכתית במצבים אלו).

אנו מציעים כאן שבמצבים בהם פתוחות בפנינו שתי דרכים של הכרעה הלכתית, ושתיהן קבילות, ואז לכאורה היה עלינו לנהוג על פי דיני הספיקות (באיסור, לדוגמא, יש ללכת בדאורייתא לחומרא ובדרבנן לקולא), יש לגיטימציה להכרעה משיקולים שאינם קשורים לביטול האמת המשפטית. במצבים אלו אנו נכריע לפי ההגינות והצדק הטבעי.

אם אכן דרך זו אפשרית, אזי במקרה של רדיפה הדדית במזיד שיקול

¹⁸ ראה בתוד"ה 'איתמר', ב"ב סב ע"ב, ובמאמרו של מ. אברהם, 'אוטונומיה וסמכות בפסיקת הלכה', מישורים א, ישיבת ההסדר ירוחם, תשסב.

ההגינות אומר שמוטל דין 'רודף' על כל אחד מהצדדים, וזוהי גופא הסברא שהבאנו למעלה נגד דעתו של רש"א. במצבים אלו אנו נבחר להגדיר את המצב הזה כרדיפה הדדית, אף שמבחינה משפטית אין להכרעה זו עדיפות על ההכרעה שאין כאן רודף כלל. אנו נעשה זאת מכיון שכך ראוי להתייחס למצב זה משיקולי הגינות וצדק. לעומת זאת, במצב של רדיפה דו-צדדית לא מודעת ולא מכוונת, כאן אנו נבחר משיקולי צדק והגינות להגדיר את המצב כהיעדר רדיפה. מכיון שאף אחד אינו אשם במצב, ומכיון שאין לנו קריטריון שמכריח אותנו להכריע (שלא כמו במצב של רדיפה לא מכוונת חד צדדית, שם עלינו להחליט מי יישא בתוצאות המצב), אנו נאמר שבמצב כזה אף אחד אינו רודף. ייתכן שזה גופא היה השיקול של רש"א עצמו. כפי שהערנו, מסברא אין היגיון לפטור את שני הצדדים מדין 'רודף' רק בגלל שזה הדדי. סוף סוף, כל אחד מהם עומד בקריטריונים לתחולתו של דין זה. ייתכן ששיקולי ההגינות גרמו לרש"א להגדיר מצב כזה כהיעדר רדיפה, נגד ההיגיון המשפטי. לסיום נעיר כי לדעתנו בדיונים ההלכתיים שעוסקים במצבים אלו משתמשים פעמים רבות בהכרעות מן הטיפוס הזה, אלא שבדרך כלל זה נעשה במובלע ומבלי משים. ניתן להביא כמה וכמה דוגמאות לכך, ואכמ"ל בזה.

הערה מתודולוגית

בבסיס ההצעה הזו ישנן כמה וכמה הנחות הטעונות בדיקה, ולא נוכל לדון כאן בכולן. נצביע רק על אחת כדוגמא. אנו מניחים כאן במובלע שדיני ספיקות חלים רק בהיעדר הכרעה מכל סוג שהוא. ניתן היה להתייחס לדיני ספיקות כחלק מן ההלכה עצמה, ומתוך כך להסיק שאם יש שתי אפשרויות פרשניות קבילות אנו אמורים לאמץ את המחמירה ביניהן (בדאורייתא), וזו גופא הוראת ההלכה במצב כזה. אם כן, כעת כבר אין שתי אפשרויות פרשניות קבילות אלא רק אחת. מתוך שיקול זה עולה כי לאחר ההכרעה כבר אין מקום לאמץ פרשנות משיקולים צדדיים, שכן הפרשנות הלגיטימית היחידה היא המחמירה. כאמור, בדרכנו הנחנו במובלע שכללי ההכרעה בספיקות נכנסים לפעולה רק בהיעדר כל דרך הכרעה אחרת. הנחה זו עצמה ניתנת להצדקה, וניתן להביא עבורה כמה וכמה דוגמאות, ואכמ"ל.

דוגמא אחרת: שעת הדחק

נסיים בדוגמא אחת מיני רבות להכרעה הלכתית משיקולים צדדיים. בכמה וכמה

סיטואציות בהלכה ישנה הנהגה שונה בשעת הדחק. אנו נוהגים להתיר לסמוך על דעות מקלות בשעת הדחק, גם במצבים שהן לא נפסקו להלכה. יש לכך ביטוי בתלמוד עצמו: "כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק" (ראה בבלי גיטין יט ע"ב, ובבלי נידה ט ע"ב לגבי ר"א, ומקבילות).

דוגמא נוספת היא דברי המשנה ברורה בכמה מקומות שאם יש מחלוקת בנושא כלשהו ביחס לאיסור מוקצה, גם אם היא הוכרעה לכיוון מסויים, ניתן לסמוך על הדעה המקילה (שלא נפסקה להלכה) בשעת הדחק.¹⁹ טענה זו תמוהה עוד יותר לאור העובדה שאנו פוסקים שבספק מוקצה יש ללכת לחומרא,²⁰ וכאן הרי אפילו לא מדובר בספק.²¹

והנה אם הדיון הוא לגבי התרת איסורי דרבנן (כמו מוקצה) בשעת הדחק, אזי הקשר אלינו אינו הכרחי. במצבים אלו יש מקום לומר שחכמים לא גזרו איסור במקום שיש הפסד מרובה, או בשעת הדחק. אך במצבים שבהם ישנה מחלוקת הלכתית, בין דיני דאורייתא ובין דיני דרבנן, ואנו פוסקים להלכה באופן אחד, ובכל זאת מקלים בשעת הדחק, הדבר תמוה מאד. הרי ההלכה לאחר שנפסקה היא ההלכה המחייבת. מדוע העובדה שיש דעות אחרות שלא נפסקו להלכה היא רלוונטית לזמן שלאחר ההכרעה? במקרה שלא היו דעות אחרות כי אז היינו מחייבים את האדם לנהוג כך גם בשעת הדחק, בבחינת 'יקוב הדין את ההר'. אם כן, מדוע כשישנן דעות אחרות אנו משנים את ההכרעה? האם קיומה של שעת הדחק משנה את האמת ההלכתית?

לכאורה ישנה כאן תופעה דומה למה שראינו בנדון דידן. במצב בו ישנן שתי דעות הלכתיות, לא תמיד ההכרעה נעשית משיקולים של חיפוש אמת (=הכרעה הלכתית-משפטית). במצבים כאלו לפעמים אנו נכריע משיקולים צדדיים. כשיש שעת דחק אנו נבחר עמדה אחרת, גם אם השיקולים המשפטיים-הלכתיים הטהורים אינם מוליכים אותנו אליה.

יש להדגיש שתופעה זו תמוהה יותר מאשר הצעתנו שלנו כאן. הרי במקרים

¹⁹ ראה שעה"צ סי' שח סקכ"ד, ומ"ב סי' שט סקכ"א ועוד הרבה.

²⁰ ראה תני"י ביצה ג ע"ב, וסוגיית הבבלי ביצה כד ע"א-ע"ב, ומ"ב סי' תצו סק"ח. אמנם ראה עבודת הקודש לרשב"א, 'בית מועד', שער ה, פ"א ה"א, שנראה שפסק לקולא. וכבר האריכו להקשות עליו ולדחות את דבריו (ראה שו"ת מהר"ם חלאווה סי' כב ועוד).

²¹ אמנם אם נתפוס שאיסור מוקצה עצמו מותר במקום הפסד, היה מקום לומר שההקלה אינה נובעת מקיומה של דעה מקילה, או מדיני ספיקות, אלא מכך שגם לפי אותה דעה שיש כאן איסור מוקצה במקום הפסד הוא מותר. אלא ששאלה זו עצמה במחלוקת היא שנויה, ומקובלנו שלא התירו מוקצה במקום הפסד (ראה מ"ב סי' שח סקקמ"ו).

אלו מדובר במצבים שבהם הוכרעה ההלכה, ובכל זאת אנו חוזרים ובוחרים דעה שונה בגלל שיקולים צדדיים (=שעת הדחק). מה שאנו הצענו כאן הוא לבחור דעה לגיטימית משיקולים צדדיים, במצב בו אין הכרעה משפטית-הלכתית. כביכול אנו מציעים לומר "כדאית היא זוית הראייה של רדיפה הדדית לסמוך עליה בעת הצורך".

השלכה הלכתית

ישנה נפקות הלכתית שונה לשני ההסברים שהצענו כאן, לגבי מצב של רדיפה הדדית לא מכוונת. אם ההסבר נעוץ בדיני 'רודף', אזי בכל מקרה של רדיפה דו-צדדית לא מודעת אנו מנועים מלהגדיר אותה כרדיפה הדדית. ואילו כשהיא מודעת, היא בהכרח תוגדר כך תמיד. לעומת זאת, אם ההסבר הוא השני, ההלכתי-כללי, אזי ייתכנו מקרים שבהם יש שיקולים נוספים (של הגינות וצדק, או אחרים) שיגרמו לנו להכריע הפוך: לפעמים גם ברדיפה דו-צדדית לא מכוונת אנו נחליט שבכל זאת יש כאן רדיפה הדדית.²²

לדוגמא, במצב של תאומי סיאם ששניהם רודפים אחד את השני שלא במתכוין, ושם התוצאה הצפויה היא ששניהם עומדים למות. במצב כזה מבחינה משפטית צרופה אולי היה עלינו להכריע שאין כאן רדיפה הדדית, שכן הרדיפה אינה מכוונת. אך ישנו שיקול 'צדדי' (חשוב מאין כמוהו), לפיו בהיעדר דין רודף אנו לא נוכל להתערב ולהפריד ביניהם, ולכן שניהם ימותו. לעומת זאת, אם נגדיר את המצב כרדיפה הדדית, או אז תהיה לנו רשות להתערב ולהפריד ביניהם, וכך להציל לפחות אחד מהם. ייתכן שבמצב כזה השיקול התוצאתי (=טלאולוגי, ראה במאמר משבוע שעבר) יוליך אותנו להגדיר את המצב כרדיפה הדדית (מכוח אותו שיקול צדדי, תועלתני ולא פרשני), מה שיאפשר לנו להציל לפחות אחד מהם.²³ זהו סוג של הצדקה ל'פיקציה משפטית', אך נושא זה הוא מעבר לתחום הדיון שלנו כאן.

²² ייתכן שהכרעה הפוכה (=הכרעה ברדיפה מכוונת שאין דין רודף כלל) היא פחות סבירה, אם אכן הסברא אומרת שברדיפה דו-צדדית יש דין רדיפה הדדית. כאן זו אינה תוצאה של שיקולי הגינות צדדיים בלבד, אלא שיקול משפטי. שיקול כזה אינו תלוי בנסיבות צדדיות.

²³ ראה על כך במאמרו הנ"ל של מ. אברהם.

מסקנות

1. על פי המדרש, קיימת זהות מסויימת בין הפסוק המתאר את המפגש של משה עם דתן ואבירם לבין הפסוק העוסק בדין רודף בספר דברים. מילות המפתח בשני הפסוקים הינם: נצים, וינצו. ומכאן ששני הפסוקים עוסקים ברדיפה הדדית.
2. הנימוק ההלכתי "מאי חזית דדמא דידך סומק טפי" מבוסס על מקרה שיש בו סימטריה בין שתי הנפשות הפועלות. במצב אסימטרי, שבו אחד מן הצדדים אשם במציאות שנוצרה, קיים דין 'רודף' ואין אומרים 'יהרג ואל יעבור'.
3. בד"כ שתי ההלכות (דין רודף, ודין מציל עצמו בנפש חברו) מהוות חלוקה שלימה של מרחב האפשרויות. ברם תמונה זו אינה שלימה וישנם שתי הסתייגויות ל'כלל' זה. האחת - מצב ביניים שאינם מוגדרים ברדיפה ממש, אלא מצויים בתווך בין שני הדינים. השניה - מצב אסימטרי, בו העדפה של נפש אחת על חברתה אינה נובעת מדין רודף.
4. רדיפה 'הדדית' באה לידי ביטוי בשני הקשרים הלכתיים מוכרים: הפרדת תאומי סיאם, ודילול עוברים.
5. ר' שלמה אייגר (בנו של ר' עקיבא אייגר) סבור שבמצב של רדיפה הדדית אין לאף אחד מן הצדדים דין רודף, זאת בנגוד למשתמע מן הירושלמי.
6. לשיטת הרמב"ם יש מצב שלישי שבין שני הדינים, רודף באונס (= 'כרודף'). במצב זה יש היתר להרוג רק עובר שחייו בעלי ערך נמוך יותר ולא אדם שערך חייו מלא. לעומת זאת, 'מציל עצמו בנפש חברו' אינו מותר בשום מצב. אפשר להבין את הרמב"ם גם בדרך אחרת, לפיה דין 'כרודף' חל כאן בגלל הרדיפה ההדדית. היוצא מכך, מצב של רדיפה הדדית אינו נחשב כרדיפה בכלל לפי ר' שלמה אייגר, ו-'כרודף' בלבד על פי הרמב"ם.
7. מצב בו הרדיפה ההדדית נעשית באשמת מי מן הצדדים, היא מצב של רדיפה כפולה שבה יש היתר לפגוע בכל אחד משני הצדדים כדי להציל את נפש חברו. מצב בו הרדיפה הינה 'מן שמיא' (=ללא אשמת מי מן הצדדים), הוא מצב בו רדיפה כפולה אינה רדיפה כלל.
8. המונח 'אשמה' בהקשר של דין 'רודף' אין פירושו אשמה במובן הפלילי.

סוגיית ההצבעה: שמות וכינויים

הנקודות הנדונות:

- צורות הצבעה
- שמות וכינויים
- התפקוד הלוגי של שם ושל תיאור
- היחס בין שם לבין האובייקט המסומן

תקציר

במאמר זה אנו עוסקים בשמות ה'. אנו מציגים את החלוקה המקובלת בפילוסופיה האנליטית בין שתי צורות של הצבעה: שם ותיאור מיידע.

אנו מראים כמה מישורי יחס בין שמות לתיאורים: המישור הלוגי-פילוסופי-דקדוקי. המישור של המדריגה הרוחנית (מבחינת התייחסות לעולמות הרוחניים: בריאה, יצירה ועשייה). המישור של החלוקה בין חסד ודין. המישור האונטולוגי – ביחס לחומר וצורה. והמישור ההלכתי, מבחינות שונות: לעניין מחיקת השם, שבועה, גידוף, ודין 'לשמה' בגט.

לאור החלוקה הזו אנו מסבירים את החלוקה של שמות ה' לשלוש קטגוריות: 1. שם המיוחד, שהוא הצבעה שרירותית (=לא נגזרת, במינוח של הרמב"ם) ומיוחדת (=לא כוללת). 2. שאר השמות שאינם נמחקים, שהם שמות נגזרים אך לא כוללים (ותפקודם הלוגי הוא כשל שמות ולא של תיאורים). 3. כינויים, שהם תיאורים נגזרים וכוללים.

מתוך התמונה הזו אנו מציעים הסבר לדברי הראשונים בפרשתנו, אשר מתארים את המעבר של הופעת הקב"ה משמות א-לוהים וש-די, בספר בראשית, לשם הוי"ה, מספר שמות והלאה.

מבוא

שמות ה' הם רבים ומגוונים. הם מחולקים חלוקות משנה לשמות וכינויים, לשם עצם ושמות אחרים, וכדו'. לחלוקות הללו יש גם כמה וכמה משמעויות הלכתיות, אך ברור שביסודן עומדים רעיונות ועקרונות. במאמרנו השבוע נעסוק במשמעותם של שמות בכלל, ושמות ה' בפרט. שאלה זו קשורה לשאלת ההצבעה, אשר נדונה בהרחבה רבה בפילוסופיה האנליטית מתחילת המאה העשרים. למעשה, מאמרו של ברטרנד ראסל, 'על ההצבעה', שעוסק בשמות ותיאורים, נחשב כאחת מאבני הדרך העיקריות שפתחו את התקופה האנליטית בפילוסופיה. לאחר הבהרת השמות השונים ומשמעויותיהם, נבחן מעט את ההשלכות ההלכתיות של הברור הזה.

א. מא-להים להוי"ה

המעבר מספר בראשית לספר שמות

בפרשתנו הקב"ה מודיע למשה על מעבר מצורת ההופעה שלו מספר בראשית לצורה אחרת (שמות ו ב-ג):

**וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי יְקֹוֹק: וְאָרָא אֶל אַבְרָהָם אֶל יִצְחָק
וְאֶל יַעֲקֹב בְּאֵל שַׁדַּי וְשְׁמִי יְקֹוֹק לֹא נֹדַעְתִּי לָהֶם:**

בפסוק שפותח את הפרשה מתגלה יישות שקרויה 'א-להים' ומציגה את עצמה בשם אחר: 'הוי"ה'. בפסוק השני מתברר שבכל ספר בראשית הקב"ה התגלה לאבות בשם 'א-ל ש-די' (או 'א-להים'), ושם הוי"ה לא היה ידוע להם. פסוקים אלו הם המעבר לתקופה החדשה, מספר שמות והלאה, שבמהלכה הקב"ה עתיד להופיע בשם הוי"ה¹.

מה משמעות המעבר הזה? ובכלל, מה משמעותם של שמות ה', ומהו ההבדל

¹ בעל אור החיים כאן סובר שהמעבר הוא לצירוף של שני השמות ביחד (וכך קורה גם במעבר מפ"א לפ"ב בבראשית, ראה מייד):

עוד ירצה באמרו "ושמי ה' לא נודעתי" וגו', פרוש הודעת יחוד ב שמות יחד שהם "שמי ה' " שנודעתי לך. כאמרו "וידבר א-להים אני ה' ". והוא סוד אמרו (מלכים א, יח, לט): "ה' הוא הא-להים". והוא סוד אמרו (זכריה יד, ט): "ה' אחד ושמו אחד". לא נודעתי להם להאבות פרוש סוד ב שמות ביחד "שמי ה' " שהם א-להים הוי"ה, שהדין ייעשה רחמים ורחמים יעשו משפט, לא נודעתי.

בין השמות השונים? מדוע יש הבדל בין שמות שונים שדרכם אנו מתייחסים לקב"ה? וכי שם של משהו אינו רק בית יד (=צורת אחיזה שמאפשרת התייחסות) ליישות שהוא מצביע עליה? מהו היחס בין שמותיו של הקב"ה לשמות בכלל? אנו מכירים את דברי רש"י על הפסוק הראשון בספר בראשית:²

ברא אלהים - ולא אמר ברא ה', שבתחלה עלה במחשבה לבראתו במדת הדין, ראה שאין העולם מתקיים, הקדים מדת רחמים ושתפה למדת הדין, היינו דכתיב (להלן ב ד) ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים:

הוא מבחין בין שם א-להים שמבטא את מידת הדין (והוא השולט על פרק א בבראשית), לבין שם הוי"ה שמבטא את מידת הרחמים (והוא השולט בפרק ב). במאמרנו השבוע נרחיב מעט את היריעה בעניין זה.

פירוש האבן עזרא והרמב"ן

הראב"ע על אתר מסביר את ההבדל בין השמות הללו כך:

כי ידענו כי א-ל ש-די הוא הש"י הנכבד, ואין ביניהם הפרש, רק ששם ש-די הוא תואר, והשם הנכבד פעם שם עצם ופעם שם תואר כאשר פירשתי.

השם 'ש-די', או 'א-ל ש-די' הוא תואר, ואילו שם הוי"ה משמש לפעמים כשם העצם ולפעמים כתואר.

הרמב"ן כאן מביא את דברי הראב"ע כך:

והנה אמר האלהים למשה נראיתי לאבות בכח ידי אשר אני שודד בו המזלות ועוזר לבחירי, אבל בשמי של יו"ד ה"א אשר בו נהיה כל הווה לא נודעתי להם לברוא להם חדשות בשנוי התולדות, ולכן אמור לבני ישראל אני ה', ותודיע להם פעם אחרת השם הגדול כי בו אני עושה עמהם להפליא, וידעו כי אני ה' עושה כל. וצדקו כל דברי ר"א בענין הזה, אלא שהוא כמתנבא ואינו יודע...

א-ל ש-די מוסבר אצלו מלשון משדד מערכות הטבע, כלומר שזהו השם שבו הקב"ה משנה את הטבע ושולט בו. ואילו שם הוי"ה הוא השם שבו נבראה המציאות יש מאין. לא לגמרי ברור היכן ראה הרמב"ן את ההבחנה הזו אצל הראב"ע? מסתבר שכך הוא מבין את החילוק שכתב הראב"ע עצמו, כפי שהובא לעיל.

לאחר מכן כותב הרמב"ן כך:

ועל דרך האמת בא הכתוב כפשוטו ומשמעו, יאמר אני ה' נראתי להם באספקלריא של א-ל ש-די, כטעם במראה אליו אתודע (במדבר יב ו), ואותי

² ראה עוד ברש"י שם (ו, ו), וכן (ח, א), ועוד הרבה.

אני ה' לא נודעתי להם, שלא נסתכלו באספקלריא המאירה שידעו אותי, כטעם אשר ידעו ה' פנים אל פנים (דברים לד י), כי האבות ידעו ה' המיוחד אבל לא נודע להם בנבואה, ולכן כשידבר אברהם עם השם יזכיר השם המיוחד עם אלף דלת, או אלף דלת לבדו. כלומר שם א-ל-ש-די הוא התגלות במראה, כלומר באופן עקיף, ואילו שם הוי"ה הוא התגלות ישירה (=באספקלריא המאירה).

הקדמה לביאור הדברים: חומר וצורה³

הראב"ע כותב בהמשך את הדברים הבאים:

ועתה אגלה לך קצת סוד א-ל-ש-די. ידענו כי השם ברא ג' עולמות שהזכרתי. והעולם השפל יקבל כח מעולם התיכון כל אחד מהפרטים כפי מערכת העליונה. ובעבור כי נשמת האדם גבוהה מן העולם האמצעי, אם היתה הנפש חכמה והכירה מעשה השם שהם בלא אמצעי וע"י אמצעי, והניחה תאות העולם השפל, והתבודדה לדבקה בשם הנכבד, אם יש במערכת הכוכבים בעת ההריון רעה שתבא עליו ביום ידוע, השם שדבק בו יסבב סבות להצילו מרעתו. וככה אם יש במערכת שיהיה עקר, השם יתקן לו כח תולדתו ויוליד, על כן אמרו חז"ל, שהשם אמר לאברהם צא מאצטגנינות שלך. וקרוב מזה הטעם אין מזל לישראל. ועוד אבאר זה בפ' כי תשא, על כן אמר השם לאברהם קודם וארבה את זרעך אני אל שדי (ברא' יז, א), שפירושו מנצח המערכות העליונות, לא שהמערכת תשחת, רק שידע הדבק בשמו שמחדש לו טוב שלא יהיה במערכתו, על כן אמר יעקב המלאך הגואל אותי מכל רע (שם מח, טז), שהיה נכון לבא עלי. וזה הוא סוד כל התורה, כאשר אפרש עוד. והנה האבות לא הגיעה מעלתם לדבקה בשם כמשה, אשר ידעו השם פנים בפנים, על כן היה יכול משה לשנות תולדות עולם השפל, ולחדש אותות ומופתים, שלא יכלו האבות לחדשם.

הראב"ע מסביר שיש שלושה עולמות נבראים, ושם הוי"ה שייך לעולם העליון, ואילו שמות א-ל-ש-די שייכים לשני העולמות שלמטה ממנו. האבות הגיעו להשגות בגובה של שני העולמות התחתונים, ואילו משה הגיע לעולם העליון יותר. ההבדל בין השמות ובין הפעולה בעולמות השונים הוא בעוצמת הנסים

³ להרחבה בנושא החומר והצורה, וליחס בין סוגיא זו לבין החלוקה הקאנטיאנית בין הפנומנה (=הדבר כפי שהוא מופיע לעינינו. עולם התופעות) לנואמנה (=הדבר כשהוא לעצמו), ובין שתי אלו לבין סוגיית ההצבעה, ראה בספרו של מ. אברהם, שתי עגלות וכדור פורח, בשער השני.

והשליטה בטבע: בעולם העליון של שם הוי"ה יש שליטה מלאה בטבע, והוא כמו שאינו. לעומת זאת, בשני העולמות התחתונים הטבע ישנו, אלא שהקב"ה יכו לשלוט בו, להתערב בו, ואף לשנות אותו. נציין כי רבים מן המפרשים אומרים דברים דומים.

במונחי תורת הנסתר מדובר כאן על שלושת העולמות: בריאה, יצירה ועשייה. שלושת אלו הם העולמות הנפרדים שמצויים מתחת לכסא הכבוד ולעולם האצילות האלוהי. כדי להבין את משמעותם הפילוסופית של שלושת העולמות הללו, עלינו להבחין בין חומר לצורה של עצמים.

הצורה של העצם היא אוסף המאפיינים שלו. החומר שלו הוא עצמיותו כשהיא מופשטת מן הצורה, כלומר ללא כל מאפיינים. הופעתו של העצם בפנינו היא דרך מאפייניו. אנחנו לא יכולים לפגוש את עצמותו כשלעצמה, אלא רק דרך תכונותיו. לכן הצורה מכונה בספרות הנסתר כ'לבושים'. כל טענה שנאמרת על העצם נוגעת לצורתו. הדבר היחיד שניתן לומר על עצמותו היא שהוא קיים. רק עצם הישות מתייחסת לעצמות. כל השאר משתייך לצורה.

כעת נוכל לראות כי שמותיהם של שלושת העולמות הללו מעידים על טבעם: עולם הבריאה עניינו הוא הוצאת יש מאין, או: היווצרות היש. המונח 'בריאה' מציין בלשונו הוצאת יש מאין. לעומת זאת, עולם היצירה הוא העולם שבו מצויות הצורות (צורה משורש יצירה) הנבדלות (=מלאכים). עולם זה מקביל לעולם האידיאות האפלטוני, שבו מצויות אידיאות מופשטות כיישים בפני עצמם. עולם העשייה היא העולם שבו מתחברת הצורה לחומר היולי, וכך נוצרים העצמים כפי שאנחנו מכירים אותם כאן: חומר וצורה דבוקים זה בזה. בעולם שלנו לא ניתן להפריד את החומר מהצורה: חומר היולי (=ללא צורה) או צורה ללא חומר הם הפשטות בלבד.

תמונה קבלית זו היא תמונה ניאו-אפלטונית. לפי אפלטון השלב הראשון בבריאה היה חומר היולי (שלדעתו היה קדמון), ולאחר מכן הוא לבש צורה. הרמב"ן עצמו מביא את דבריו אלו של אפלטון בשני מקומות. בתחילת ספר בראשית הוא כותב על הפסוק "בראשית ברא אלוקים":

הקב"ה ברא כל הנבראים מאפיסה מוחלטת. ואין אצלנו בלשון הקדש בהוצאת היש מאין אלא לשון "ברא". ואין כל הנעשה תחת השמש או למעלה, הווה מן האין התחלה ראשונה. אבל הוציא מן האפס הגמור המוחלט יסוד דק מאד, אין בו ממש, אבל הוא כח ממציא, מוכן לקבל הצורה, ולצאת מן הכח אל הפועל, והוא החומר הראשון, נקרא ליונים "היולי". ואחר ההיולי

לא ברא דבר, אבל יצר ועשה, כי ממנו המציא הכל והלביש הצורות ותקן אותן:

כאן הרמב"ן קובע את היחס בין בריאה, יצירה ועשייה, כפי שתיארנו למעלה. העולם העליון (הראשון) הוא עולם הבריאה, ובו נברא החומר ההיולי, כלומר עצם היישות. ומתוכו הקב"ה 'יצר' (=כלומר צר לו צורה, בעולם היצירה) ו'עשה' (=כלומר חיבר את הצורה עם החומר, בעולם העשייה) הכל. לאחר מכן הוא מביא **מספר הבהיר** (ספר קבלי המיוחס לר' נחונייה בן הקנה) שזהו פרוש המילים "תהו ובהו" בפסוק ב (וראה שם ראיותיו).

לעומת זאת, בפירוש שיר השירים (ג, ט) הרמב"ן מביא מדרש מפרקי דר"א שהוא מוצא בו גישה ניאו-אפלטונית (הוא עצמו קושר אותו לאפלטון), לפיה העולם נברא יש מיש.⁴ הוא מסביר שעובדה זו אינה מהווה פחיתות ביכולתו של הקב"ה, כי בריאת יש מאין היא מן הנמנעות.⁵ וכבר הקשו עליו שבפירושו לבראשית (א, ח) הוא דוחה זאת וכותב שהעולם נברא יש מאין. מסתבר שכוונתו היא אחת: החומר ההיולי הראשוני נברא גם הוא, אלא שהעולם והיישים כפי שאנחנו מכירים אותם סביבנו, לא נעשו יש מאין אלא יש מיש, מן החומר ההיולי. בריאה של יש בעל חומר וצורה ישירות מן האין היא מן הנמנעות, ולכן חייב להיות שלב מעבר מתווך של חומר נפרד וצורה נפרדת, בין האין המוחלט לבין המציאות המוכרת לנו, שבה מחוברים החומר והצורה למציאות אחת.

ביאור דברי הראב"ע והרמב"ן

כיצד כל זה קשור לשאלת השמות והתיאורים? בפילוסופיה האנליטית מחלקים בין שתי צורות להצביע על (או: להתייחס ל) עצם: 1. פנייה ישירה - דרך שמו. 2. תיאור - דרך מאפייניו. ניתן להתייחס למשה רבנו דרך שמו: האיש ששמו 'משה בן עמרם'. וניתן להתייחס אליו דרך תיאוריו: מנהיגם של ישראל בעת יציאת מצרים, אחיו של אהרן וכדו'.

מהו ההבדל בין שתי צורות ההתייחסות הללו? התיאור מתייחס למאפיינים של העצם, כלומר לצורתו. כפי שהזכרנו לעיל, כל מה שנוכל לומר על העצם נוגע לתכונה זו או אחרת שלו. הפנייה בשם מתייחסת לעצמותו, ולא לאף תכונה שלו. הקשר בין העצם לבין תארו הוא מהותי. לעומת זאת, הקשר בינו ובין שמו הוא שרירותי. אנו מצמידים לעצם שם כלשהו כדי שנוכל לפנות אליו. השם אינו

⁴ כידוע, הרמב"ם **במורה הנבוכים**, ח"ב פכ"ו, הרבה לתמוה על המדרש הזה, ואמר שמעודו לא ראה מדרש תמוה ממנו.

⁵ בדומה לזה כתב בשו"ת הרשב"א, ח"ד תשובה רלד.

מתאר שום דבר שמצוי בעצם, אלא משמש 'בית יד' להתייחסות אליו. אם כן, אנו מוצאים כי שמות מתייחסים לעצם הישות, או לעצמות, בעוד תיאורים מתייחסים למאפיינים (=תארים) של העצם. במונחי העולמות שהצגנו למעלה, נאמר: השמות שייכים לעולם הבריאה, שהוא עולם היש, ואילו התיאורים שייכים לעולמות היצירה והעשייה, שבהם לעצם יש כבר צורה.

נראה שזהו הקשר בין שלושת מישורי דיון אצל הראב"ע והרמב"ן: שם הוי"ה הוא שם העצם, ולכן ברור שהוא אחראי על יצירת המציאות עצמה. מסיבה זו הוא משתייך לעולם הבריאה, שהוא העולם העליון האחראי על היווצרות היישות כשלעצמה. ואילו א-ל-ש-די הוא תואר, ולא שם, וכפי שראינו הוא מתייחס לצורה של המציאות, או של הקב"ה (=מתאר אותה, או אותנו), ולא לעצמותם. לכן ראב"ע מייחס אותו לשני העולמות התחתונים.

המעבר בין ספר בראשית לספר שמות נעשה בשני מישורים מנוגדים: ספר בראשית הוא הספר המתאר את בריאת העולם עצמו, ואילו בספר שמות העולם (או עם ישראל?) מתחיל לקבל צורה. משם גם יש לו תוכנית ומטרה (מתן תורה). לעומת זאת הופעת הקב"ה נעשית בסדר מהופך: האבות בספר בראשית נפגשים עם התיאורים של הקב"ה, כביכול עם 'צורתו'. ואילו משה בספר שמות נפגש עם עצמותו ("וראית את אחוריי").

כידוע, בניגוד לשאר הנביאים, משה רבנו רואה את ה' באספקלריא המאירה, בדיוק כפי שמתאר הרמב"ן את הופעת שם הוי"ה. והאבות לא זוכים לראות אותו באספקלריא המאירה אלא רק במראה (=שם א-ל-ש-די). אספקלריא המאירה משקפת את הדבר עצמו ללא מעטפות, ואילו מראה היא פגישה עקיפה עמו, דרך לבושו (=צורתו, או תכונותיו).

דברי בעל 'אור החיים':

היחס בין השם לבין האובייקט המסומן על ידו

בעל **אור החיים** כאן מוסיף עוד היבט חשוב בביאור העניין:

ואמר "לא נודעתי", כי ה' ברוך הוא שמו ושמו הוא, ואינו כשאר נבראים שחלוקים משמם ושמן חלוק מהם. אשר על כן לא יצדק לומר "לא הודעתי", כי השם הוא המדבר, ואם כן צריך לומר "לא נודעתי".

בדומה לזה כתב גם בספר **שערי אורה** שער ג-ד, ובספר **הפרדס לרמ"ק** (שער יט הוא 'שער שם בן ד', בפ"א. הביאו גם השל"ה בחלק 'בית ה', בהקדמתו).

ביסוד הדברים מונחת הבחנה חשובה בין שם לתיאור, שכבר הוזכרה לעיל:

הצמדת תיאור לאובייקט היא תלויה במציאות, כלומר במאפייניו של אותו אובייקט. אי אפשר לתאר את ראובן באופן שרירותי כמנהיג ישראל ביציאת מצרים, אם הוא לא היה מנהיגם בתקופה ההיא. לעומת זאת, שמו 'ראובן' אינו תלוי בשום מציאות. זוהי הצמדה שרירותית בין מילה לבין אובייקט, אשר נועדה לאפשר לנו להתייחס לעצמותו של אותו אובייקט (ולא רק לתכונותיו ומאפייניו). לשון אחר: התיאור מתאר אובייקט כלשהו, ופונה לצורתו, ואילו השם מהווה קריאה, פנייה, או התייחסות, לאובייקט כשהוא לעצמו (לחומר שלו ולא לצורתו).

המסקנה היא שלא אמור להיות שום קשר בין אובייקט לבין שמו, בניגוד לתיאורים, ההצמדה של השם לאובייקט היא שרירותית. ברם, ביחס לשם ה', כפי שכותב בעל **אור החיים**, המצב הוא שונה: יש קשר מהותי בין השם לבין העצמות המסומנת על ידו. כאשר הוא אומר "שהוא שמו ושמו הוא" נראה שאין כוונתו לזהות אונטולוגית (=ישותית) בין הקב"ה לבין שמו, אלא לקיומו של קשר מהותי ביניהם, בניגוד לקשר שרירותי בין כל אובייקט אחר לבין שמו.

כך אנו מוצאים בדברי הרמ"ק, אשר כותב:

ושמו של הא"ס (האין סוף) פי' מורה עצמותו המשל בזה כמו שם יצחק הוא בית יד אל האיש ההוא שבו תהיה תפיסת הדיבור ואם לא נייחסהו בשם לא נוכל לדבר בו כי לא נדעהו. כן הא"ס על ידי האצילות הוא בית יד ושם אליו מורה על עצמותו כדי שנוכל להתעסק בו וכו'.

הרמ"ק מסביר כאן באופן כללי את משמעותו הלוגית של שם, ואת יחסו השרירותי אל האובייקט המסומן על ידו. מכאן המונח 'בית יד', בו השתמשנו למעלה, שזהו אמצעי לאחוז בכלי, אשר ללא ידית קשה היה לאחוז בו. גם השם הוא אמצעי להתייחסות לאובייקט כשהוא לעצמו, מה שלא ניתן לעשות באמצעות תיאורים ללא שם.

בהמשך כותב הרמ"ק, בדומה ל**אור החיים** הנ"ל, ששם ה' שונה משאר השמות בכך שהצמדה זו אינה שרירותית:

ואין שם בן ד אליו או שאר השמות כשם העצם אל האנשים כי שמם הסכמי פירוש כי הסכים אברהם אבינו לקרוא את בנו יצחק לסבה או לסבות אבל לא שיוחס שם יצחק על תכונה כלל ולא שיוורה שמו על עצמותו. ואין כן שמותיו יתברך כי כולם מורים על תכונת הדבר הנקרא בו וכו'.

והן הן דברינו למעלה.

הקשר לחלוקה דין-רחמים

הבאנו את דברי רש"י שמסביר כי שם א-להים מסמן את מידת הדין ושם הוי"ה את מידת הרחמים. האם יש קשר בין החלוקה הידועה הזו לבין דברינו כאן? כדי להבין את הקשר היה עלינו להאריך ביחס בין דין לבין רחמים וחסד בטרמינולוגיה הקבלית, וכאן נוכל רק לרמוז על כך.

המושג 'דין' מסמן חוקים והגבלות. הדין קובע את מה שחייבים ולא חייבים, כמשמעו בעולם ההלכתי. הוא מבחין בין דבר לדבר, בין פטור לחייב, בין מותר לאסור, בין טמא לטהור וכדו'. לעומת זאת, המונח 'חסד' מבטא את ההיפך. אם נתינה על פי דין היא קיום של חוק, ביצוע מה שחייבים, הרי נתינה ללא חוק מחייב היא פעולה של חסד. זוהי עשייה לפנים משורת הדין.

צורה היא ההגבלה של הדבר. היא תוחמת בין הפנים לחוץ, והיא מגדירה מה נכלל בו ומתאים לו ומה לא. תיאור הוא תמיד דרך הגבלות. כשאומרים שמישהו הוא אדם, מבחינים אותו מבהמה ומדומם. תיאור הוא הפרדה והגדרה דרך חוקים שונים. לעומת זאת, שם אינו בנוי על חוקים. הוא חופשי מחוקים ומכללים, ונקבע באופן שרירותי, כמו פעולת חסד, לכן שם קשור לעצמות ותיאור קשור לצורה. בשל כך, שם א-להים שפונה לצורה קשור לדין, ושם הוי"ה שפונה לעצמות קשור לחסד.

משמעות דקדוקית

לסיום הפרק נביא עוד הבחנה בין שם לתיאור, והפעם במישור הדקדוקי. מבחינה דקדוקית, השם משמש כנושא של המשפט, והתיאור מופיע במקום אחר במשפט. הסיבה לכך היא שהמשפט מתייחס לאובייקט שמסומן על ידי השם. לעומת זאת, תיאור שמתייחס לאותו אובייקט ישתמש בתארים ולא בשמות. הנושא של המשפט הוא העצמות, היישות שאליה מתייחס המשפט. הצורה תמיד תופיע כתואר. כשאנו טוענים משהו על האובייקט אנו עושים זאת באמצעות תואר, ובזה אנו תמיד מתייחסים לצורתו (=למאפייניו) ולא לחומר. כמעט כל טענה על האובייקט עוסקת בתכונות שלו ולא בו עצמו.⁶ אנו נראה את משמעות ההבחנה הזו בהמשך דברינו.

⁶ אמנם ישנם יוצאי דופן. כפי שמוסבר בשער השני של הספר שתי עגלות וכדור פורח, הטענה: "X קיים" עוסקת בחומר של X ולא בתכונה כלשהי שלו.

ב. שמות ה' בהלכה⁷

מבוא

שמות ה' מופיעים בהלכה בכמה הקשרים. העיקריים שבהם: שבועה (שצריכה להיעשות בשם ה') והזכרת שם ה' לבטלה, כתיבת סת"ם (דיני כתיבת השמות). מגדף ומקלל (את הזולת, אב ואם, נשיא, דיין, מלך, ואלוקים) שצריך להיעשות בשם ה' כדי שיהיה כאן איסור תורה. ובעניין איסור מחיקת שם ה' (שם מחלקים בין שמות נמחקים ושאינם נמחקים). בפרק זה נעסוק בחלוקות של שמות ה' ובהלכותיהן, לאור מה שלמדנו בפרק הקודם.

סוגיית שבועות ל"ה

הסוגיא העיקרית שעוסקת בשמות ה' מצויה בבבלי שבועות לה ע"א-ע"ב, בהקשר של שבועת העדות (שבועה שמשביע אדם את עדיו שאם הם יודעים לו עדות שיבואו ויעידו לו בבי"ד).

המשנה שם דנה ביחס בין שמות לעניין שבועה, ולעניין מחיקה וקללה:

משביעני (אני) עליכם, מצוה אני עליכם, אוסרכם אני - הרי אלו חייבין; בשמים ובארץ - הרי אלו פטורין; באלף דלת, ביוד הי, בשדי, בצבאות, בחנון ורחום, בארץ אפים, ברב חסד, ובכל הכנויין - הרי אלו חייבין. המקלל בכולן - חייב, דברי ר"מ, וחכמים פטורין. המקלל אביו ואמו בכולן - חייב, דברי ר"מ, וחכמים פטורין. המקלל עצמו וחבירו בכולן - עובר בלא תעשה. (דברים כ"ח) יככה ה' אלהים, וכן יככה אלהים - זו היא אלה הכתובה בתורה. אל יכך, ויברכך, ויטיב לך - ר"מ מחייב, וחכמים פטורין.

אם כן, צריך להשביע בשמות ה', או בכינויים. לגבי קללה ואלה ישנן מחלוקות לגבי כינויים. הגמרא שם דנה ברישא של המשנה:

באלף דלת, ביוד הי, בשדי, בצבאות, בחנון ורחום, בארץ אפים, ברב חסד. למימרא, דחנון ורחום שמות נינהו, ורמינהי: יש שמות שנמחקין, ויש שמות שאין נמחקין; אלו הן שמות שאין נמחקין: כגון אל, אלהיך, אלהים, אלהיכם, אהיה אשר אהיה, אלף דלת, ויוד הי, שדי, צבאות - הרי אלו אין נמחקין; אבל הגדול, הגבור, הנורא, האדיר, והחזק, והאמיץ, העוזו, חנון ורחום, ארך

⁷ ישנו דיון בנושא היחס בין הבעיה של השמות בפילוסופיה אנליטית לאינטרפרטציה של שמות ה' במאמר: 'Names and Divine Names: Kripke and Gikatillian', in Sefer Higayon, M. Koppel and E. Merzbach (eds.), Zomet Institute, 1995, p. 51-60 in the english section

אפים, ורב חסד - הרי אלו נמחקין!

המסקנה היא שניתן להשביע רק בשמות שאינם נמחקים. השאר הם שמות נמחקים, שאינם ממש שמות אלא כינויים, ולכן השבעה בהם אינה מחייבת. כעת עולה השאלה לגבי 'רחום' ו'חנון' שהם כינויים, ועל כך עונה אביי:

אמר אביי: מתניתין - במי שהוא חנון, במי שהוא רחום קאמר. א"ל רבא: אי הכי, בשמים ובארץ נמי במי שהשמים והארץ שלו קאמרו! הכי השתא, התם כיון דליכא מידי אחרינא דאיכרי רחום וחנון, ודאי במי שהוא חנון, ודאי במי שהוא רחום קאמר, הכא כיון דאיכא שמים וארץ, בשמים ובארץ קאמר.

למסקנה, השבעה בכינויים אינה מועילה, אלא שישנם כינויים שהם חד ערכיים ולכן ההשבעה בהם מתפרשת כהשבעה במי שמכונה בהם, ולא בהם עצמם. ניתן לראות מתוך מהלך הסוגיא שהכינויים, בניגוד לשמות, הם תיאורים של הקב"ה. אמנם התיאורים 'רחום' ו'חנון' הם ייחודיים, שכן אין מישהו אחר שקרוי בכינוי כזה. אמנם יש המתוארים בתארים הללו, אך אין מישהו שלגביו הם הופכים לתפקד כשמות שלו פרט לקב"ה.

השמות שאינם נמחקים מתפקדים לוגית כשמות, כלומר כמצביעים שרירותיים. הכינויים הם תיאורים. ובאמת מצינו שם בהמשך הגמ' לגבי השם צ-באות, שר' יוסי חולק על התנא דברייתא, ולדעתו זהו שם נמחק:

רבי יוסי אומר: צבאות כולו נמחק, שלא נקרא צבאות אלא על שם ישראל, שנאמר: (שמות ז') והוצאתי את צבאותי את עמי בני ישראל מארץ מצרים. אמר שמואל: אין הלכה כרבי יוסי.

הסיבה לדעת ר' יוסי היא שהקב"ה נקרא כך כדי לתאר את העובדה שהוא אלוקי צבאות ישראל. מדוע טענה זו בכלל מהווה סיבה לכך שזהו שם נמחק? נראה שהנימוק הזה בא לומר ש'צ-באות' זהו תיאור ולא שם, ולכן הוא כינוי, והוא מן השמות הנמחקים. כאמור, שמות לא נמחקים הם שמות ולא תיאורים.

האם שמות שאינם נמחקים אינם תיאורים?

אך כאשר מתבוננים ברשימה המובאת למעלה נראה שגם השמות שאינם נמחקים הם תיאורים. אמנם י-ה או ש-די נראים חסרי משמעות כשלעצמם, אבל לשם ש-די יש הסבר בחז"ל: "שאמר לעולמו די". לשמות א-ל, או א-להים, יש משמעות של בעל כוח. שם א-דני הוא משורש אדנות. ואפילו אהי-ה אשר אהי-ה, למרבה ההפתעה, גם הוא שם בעל משמעות (=משמעותו היא היעדר

משמעות ויכולת לתאר את הקב"ה, וללא ספק ביטוי זה מתפקד כתיאור, ולא כשם שרירותי).⁸ אם כן, מהו בכל זאת ההבדל בין שמות שאינם נמחקים לבין כינויים?

כאן המקום לשים לב לכך ששם הוי"ה הוא חסר כל משמעות מעבר להיותו שם ה'. זהו השם היחיד שמבחינה לוגית באמת מתפקד כשם ולא כתיאור. הוא הדין לנגזרותיו (כמו י-ה).

שיטת הרמב"ם: מחיקת השם ושבועה

הרמב"ם מונה את השמות שאינם נמחקים ואת הכינויים בהל' יסודי התורה פ"ו ה"ב, בהקשר של איסור מחיקת השם, וכך הוא כותב:

א. כל המאבד שם מן השמות הקדושים הטהורים שנקרא בהם הקב"ה לוקה מן התורה, שהרי הוא אומר בעבודת כוכבים ואבדתם את שמם מן המקום ההוא לא תעשון כן לה' אלהיכם.

ב. ושבועה שמות הם, השם הנכתב יו"ד ה"א וא"ו ה"א והוא השם המפורש, או הנכתב אדני, ואל, אלוה, ואלהים, ואלהי, ושדי, וצבאות, כל המוחק אפילו אות אחת משבועה אלו לוקה.

ה. שאר הכינויים שמשבחין בהן את הקב"ה כגון חנון ורחום הגדול הגבור והנורא הנאמן קנא וחזק וכיוצא בהן הרי הן כשאר כתבי הקדש ומותר למוחקן.

כלומר לעניין מחיקת השם, ישנה הבחנה ברורה בין שמות לכינויים.⁹ לעומת זאת, בהל' שבועות פ"ב ה"ב הרמב"ם פוסק את הברייתא הנ"ל להלכה, וכותב כך:

אחד הנשבע, או שהשביעו אחר בשם המיוחד, או באחד מן הכינוין כגון שנשבע במי ששמו חנון, ובמי ששמו רחום, ובמי ששמו ארך אפים, וכיוצא בהן בכל לשון הרי זו שבועה גמורה, וכן אלה וארור הרי הן שבועה, והוא שיזכיר שם מן השמות או כינוי מן הכינויין, כיצד כגון שאמר באלה או ארור לה', או למי ששמו חנון, או למי ששמו רחום, מי שיאכל דבר פלוני ואכלו הרי זה נשבע לשקר, וכן בשאר מיני שבועות.

אם כן, השבועה תקפה בשם המיוחד או בכינוי. הרמב"ם אינו מתייחס כאן לשאר

⁸ אמנם ראה דברי הרמב"ם במו"נ ח"א פס"ג, שם הוא מפרש את המשמעות של אהי-ה כמורה על המציאות וההויה.

⁹ אמנם ישנן גרסאות שונות לגבי זהות השמות והכינויים, והרשימה המלאה של השמות שאינם נמחקים אינה מוסכמת (אפילו מספרם לא לגמרי מוסכם: עשרה או שבעה).

השמות שאינם נמחקים, פרט לשם המיוחד.¹⁰ די ברור שהשבועה בהם תקפה, שהרי אפילו בכינויים זה הדין, אך לא ברור מדוע הרמב"ם כלל אינו מזכיר אותם בהלכה זו.

הלח"מ על אתר מעיר שהרמב"ם כאן מתייחס ל'רחום' ול'חנון' כשמות. יש לשים לב לכך שלשון הגמרא היא: 'במי שהוא רחום', ואילו ברמב"ם נקט לשון: 'במי ששמו רחום'. כלומר הוא מתייחס ל'רחום' ו'חנון' כשמות ולא ככינויים. אמנם בהלכה זו עצמה הרמב"ם מביא את שני אלו כדוגמא לכינויים.

שיטת הרמב"ם: שלוש קטגוריות של שמות ה'

מתוך הדברים עולה כי שני השמות, 'רחום' ו'חנון' כנראה מהווים קטגוריית ביניים, שמצטרפת במובן מסויים לשאר השמות שאינם נמחקים (פרט לשם המיוחד), וכל אלו נקראים גם 'כינויים'. אם כן, נראה שיש אצלו שלוש קטגוריות: שם המיוחד, שמות שאינם מיוחדים (שלפעמים נקראים 'כינויים'), וכינויים ממש (שחלקם נקראים לפעמים 'שמות' – כמו שראינו לעיל לגבי 'רחום' ו'חנון'). כך אכן משתמע בבירור גם בהל' ע"ז פ"ב ה"ז, שם הרמב"ם עוסק בדיני המגדף, והוא כותב כך:

ואלו הן דיני המגדף, אין המגדף חייב סקילה עד שיפרש את השם המיוחד של ארבע אותיות שהוא אל"ף דל"ת נו"ן יו"ד ויברך אותו בשם מן השמות שאינם נמחקים שנאמר ונוקב שם ה' על השם המיוחד חייב סקילה ועל שאר הכינויים באזהרה, ויש מי שמפרש שאינו חייב אלא על שם יו"ד ה"א וא"ו ה"א ואני אומר שעל שניהם הוא נסקל.

רואים ש'השם המיוחד' הוא רק שם הוי"ה (שנאמר בלשון אדנות). והמגדף צריך לעשות זאת באחד משאר שמות שאינם נמחקים. בתוך הדברים הרמב"ם מתייחס לשאר השמות שאינם נמחקים (פרט לשם המיוחד) ככינויים.

ובאמת המעיין במו"נ ח"א פס"א והלאה, שם הרמב"ם עוסק בשמות ה', יראה את כל דברינו מופיעים שם להדיא. הרמב"ם מחלק שם את שמות ה' לשלושה סוגים (ולא לשני סוגים בלבד):

כל שמותיו יתעלה הנמצאים בספרים כולם נגזרים מן הפעולות, וזה מה

¹⁰ אמנם האור שמח בפ"ב ה"ז מהל' ע"ז (וראה גם בשו"ת רעק"א סי' כה ובאחיעזר ח"ג סי' לב סק"ב) מפרש שכוונת הרמב"ם כאן היא לכל השמות שאינם נמחקים, וכולם נקראים 'שמות מיוחדים', להבדיל מכינויים, ע"ש בכל דבריו באריכות. אך לענ"ד זה אינו פשט לשון הרמב"ם, שהרי הוא לא מדבר על "שם מיוחד" אלא על "השם המיוחד", בלשון יחיד. כך משתמע גם מלשונו של הרמב"ם שם בהל' ע"ז המובאת למעלה, ע"ש היטב.

שאינ העלם בו אלא שם אחד, והוא יו"ד ה"א וא"ו ה"א שהוא שם המיוחד לו יתעלה, ולזה נקרא שם המפורש, ענינו שהוא יורה על עצמו יתעלה הוראה מבוארת אין השתתפות בה.

כלומר הסוג הראשון הוא 'השם המיוחד' שהוא שם הוי"ה. מה שמיחד אותו הוא שהוא אינו נגזר מפעולה כלשהי של הקב"ה,¹¹ והוא מתייחס רק לקב"ה עצמו. אלו שני מאפיינים שמורים על כך שהוא אינו תיאור אלא שם (בתפקוד הלוגי שלו). אנו רואים כאן שהביטוי 'השם המיוחד' אכן מתייחס רק לשם הוי"ה, כפי שהסברנו למעלה.

במינוח שלנו נאמר כי שם הוי"ה הוא שם ולא תיאור. לתיאור יש שני מאפיינים: הוא מתייחס באופן עקרוני לקבוצת עצמים ולא רק לעצם בודד. יש לו משמעות (הוא אינו שרירותי כמו שם. ראה לעיל). לדוגמא, אדום מתייחס לקבוצת כל העצמים האדומים. והטענה שהכדור הזה הוא אדום תישפט לאור המציאות (האם אכן הכדור אדום או לא). לעומת זאת, שם הוא מיוחד אך ורק לבעל השם (ואם במקרה יש כפילות זה מקרי ולא מהותי: שני יוסף בן שמעון בעיר אחת). ובנוסף, שם הוא שרירותי ולא תלוי במציאות. ניתן לבחור בכל מילה כשם לכל אובייקט.

לאחר מכן הרמב"ם ממשיך ואומר:

אמנם שאר שמותיו הנכבדים מורים בשתוף להיותם נגזרים מפעולות ימצא כמותם לנו כמו שבארנו...

שאר השמות שאינם נמחקים הם שמות שיש להם משמעות (=נגזרים), אך הם אינם כוללים (=אינם מתייחסים למישהו אחר פרט לקב"ה, כלומר לא לקבוצה כוללת אלא רק אליו). זהו הסוג השני. נזכיר שבסוגיית שבועות התירו להישבע בשם 'רחום' ו'חנון' מפני שאמנם יש להם משמעות (כלומר הם תארים), אך הם מתייחסים כשם אך ורק לקב"ה. במונחיו של הרמב"ם ניתן לומר שהם נגזרים אך לא כוללים. כעת ברור מדוע הרמב"ם בהל' שבועות מונה אותם עם שאר השמות שאינם נמחקים (פרט לשם המיוחד). כל אלו הם נגזרים אך לא כוללים.

אמנם שאר שמותיו, כדיין ושדי וצדיק וחנון ורחום ואלהים, כלם הם מבוארי הכללות והגזרה.

הסוג השלישי הוא שאר השמות, שהם גם נגזרים (=יש להם משמעות של תארי פעולה) וגם נכללים (כלומר מתייחסים לא רק לקב"ה אלא לקבוצה שלימה של

¹¹ שלא כמו צ-באות לפי ר' יוסי בסוגיית שבועות לעיל, שמכיון שהוא נגזר מפעולה הוא אינו שם אלא כינוי.

עצמים). אלו הם הכינויים, והם ממש תיאורים.

מיידי כאן הרמב"ם חוזר ומדגיש:

אך השם שאותיותיו יו"ד ה"א וא"ו ה"א לא יודע לו גזרה ידועה ולא ישתתף בו זולתו...

כלומר השם הזה אינו נגזר (אין לו משמעות של פעולה) ולא כולל (הוא מתייחס רק לקב"ה).¹²

בהמשך הרמב"ם מסביר ששאר השמות התחדשו רק אחרי בריאת העולם, שכן רק אז התחדשו התיאורים (רק אז נוצרו הקבוצות של שאר היישים, והמשמעויות הרחבות יותר של הפעולות):

ובפרקי רבי אליעזר אמר עד שלא נברא העולם היה הקדוש ברוך הוא ושמו בלבד, הסתכל איך גלה שאלו השמות הנגזרים כלם נתחדשו אחר חדוש העולם, וזה אמת שהם כולם שמות הונחו לפי הפעולות הנמצאות בעולם, אמנם כשתבחן עצמו נקי מיוחד מופשט מכל פעל לא יהיה לו שם נגזר בשום פנים, אבל שם אחד מיוחד להורות על עצמו, ואין אצלנו שם בלתי נגזר אלא זה והוא יו"ד ה"א וא"ו ה"א אשר הוא שם המפורש גמור, לא תחשוב זולת זה...

הרמב"ם מסכם ואומר:

ואינו נקרא שם המפורש כלל זולת זה השם בן ארבע אותיות הנכתב אשר לא יקרא כפי אותיותיו, ובפירוש אמרו בספרי כה תברכו את בני ישראל, כה בלשון הזה, כה בשם המפורש, ושם נאמר במקדש ככתבו, ובמדינה בכינויו, ובתלמוד נאמר כה בשם המפורש, אתה אומר בשם המפורש או אינו אלא בכינויו, תלמוד לומר ושמו את שמי, שמי המיוחד לי. הנה כבר התבאר לך כי שם המפורש הוא זה שם בן ארבע אותיות, ושהוא לבדו הוא המורה על העצם מבלתי שתוף ענין אחר, ולזה אמרו עליו שמי המיוחד לי...

מדוע הקטגוריה של נגזרים ולא כוללים היא שמות ולא כינויים?

ראינו שיש שלושה סוגים של שמות ה': 1. שם המיוחד – שאינו כולל ולא נגזר. שאר שמות שאינם נמחקים – נגזרים אך לא כוללים. 3. כינויים – לא נגזרים ולא כוללים. השאלה הנשאלת כאן היא מדוע הקטגוריה האמצעית נחשבת על השמות ולא על הכינויים? מדוע הפרמטר הדומיננטי הוא העובדה שהם אינם

¹² אמנם כאן הרמב"ם מעלה אפשרות שגם לשם הוי"ה היתה משמעות כלשהי באיזו לשון עתיקה שאינה מוכרת לנו כיום. ראה על כך להלן בפרק האחרון.

כוללים (כלומר חלים על עצם אחד בלבד, כמו שמות)) ולא העובדה שהם נגזרים (תארים, כמו הכינויים)?

גם בפילוסופיה האנליטית ידוע שיש שמות שיסודם במשמעות כלשהי, והם אינם שרירותיים. דוגמא ידועה שמובאת שם היא העיר דרטמות, ששוכנת לשפכו (=פיו) של נהר הדארט, ומכאן שמה. אם כן, לשם העיר יש משמעות, ולכאורה זהו תיאור ולא שם. ובכל זאת, חשוב לשים לב שתפקודו הלוגי של המונח דרטמות הוא כשל שם, ולא כשל תיאור. אם נהר הדארט ייעלם מחר בבוקר, שמה של העיר לא ישתנה. על אף שמקורו אינו שרירותי, כעת הוא מתפקד כשם ולא כתיאור. בדומה לזה השם 'יצחק' ניתן ליצחק אבינו בגלל ששרה אמו צחקה. כלומר מקורו של השם הוא במציאות כלשהי, ולכן הוא אינו שרירותי, אך מבחינה דקדוקית-לוגית הוא מתפקד כשם ולא כתיאור.

זוהי ההגדרה היסודית של שם נגזר אך לא כולל. לשם כזה ישנה משמעות, והוא לא שרירותי. אך הוא מתפקד כשם ולא כתיאור. העובדה ששם זה מתייחס רק לעיר הספציפית הזו, ולא לשום דבר אחר, אינה אלא אינדיקציה לתפקודו הלוגי, ולכן היא מהווה נימוק להכללתו בין השמות ולא בין הכינויים. ההבדל בין הקטגוריה האמצעית הזו לבין כינויים אינו רק בהיקף תחום התחולה שלה (עצם אחד מול רבים), אלא בתפקוד הלוגי. אשר על כן, מבחינת ההלכה (וגם מבחינה לוגית-פילוסופית) אלו שמות ולא כינויים. זוהי הסיבה לכך שהיותם נגזרים אינה מפריעה לשמות אלו להיות שמות, והעובדה שהם אינם כוללים נתפסת כמהותית יותר.

ייתכן שזהו ההבדל בין 'רחום' לבין 'מי ששמו רחום' (ברמב"ם. או: 'מי שהוא רחום', בסוגיית שבועות). המונח 'רחום' הוא כינוי במהותו, שכן הוא מתפקד לוגית כתיאור (נגזר). אמנם מכיון שהוא לא כולל (=כלומר הוא מתייחס רק לקב"ה בלבד), ניתן להפוך אותו לשם: 'מי שהוא רחום'. באופן אחר ניתן לומר שהמילה 'רחום' עצמה לפעמים מתפקדת כשם, ואז יש לקרוא אותה במשמעות הבאה: 'מי שהוא רחום'.¹³

בחזרה לפרק א: שם הוי"ה ושם א-להים

כפי שראינו, שם הוי"ה מתייחד בכך שהוא המילה היחידה שמתפקדת כשם באופן מלא (לא כולל ולא נגזר). לעומת זאת, שם א-להים, או א-ל, או ש-די, הם

¹³ הערה זו פותרת כמה סתירות בלשון הרמב"ם בהל' שבועות. ראה בלח"מ שם שמאריך בעניין זה, ואכ"מ.

שמות שאינם נמחקים, אך יש להם משמעות (הם נגזרים). מה שמייחד אותם לעומת הכינויים הוא שבניגוד לתארים רגילים הם אינם כוללים, שכן קבוצת התחולה שלהם היא אך ורק הקב"ה, ותו לא. ראינו שמבחינה לוגית-דקדוקית הם גם מתפקדים כשמות ולא כתארים. לעומת זאת, הכינויים הם תארים לכל דבר, שכן יש להם משמעות והם חלים גם על יישים נוספים פרט לקב"ה. זהו בדיוק פשר ההבחנה שהצגנו בפרק הקודם בין שם הוי"ה לבין א-להים. שם הוי"ה הוא שם, ושם א-ל או ש-די הם שמות שיסודותיהם בתיאורים. אמנם החלוקה הזו היא בתוך הקבוצה של השמות שאינם נמחקים. מעבר לשתי הקבוצות הללו יש גם כינויים (=שמות נמחקים).

משמעויות הלכתיות

כעת נוכל אולי להבין גם חלק מן ההבחנות ההלכתיות אותן פגשנו למעלה. לגבי שבועה ראינו בפ"ב מהל' שבועות לרמב"ם שלא צריך שם ודי לנו בכינוי, שיכול להיות נגזר ובלבד שלא יהיה כולל. הדוגמא היא 'רחום' או 'חנון', שהגמרא בשבועות אומרת שהם מתייחסים רק לקב"ה. שני אלו אמנם אינם שמות במובן המלא (שכן הם נגזרים), אך הם כינויים לא כוללים. לכן, כפי שראינו, הרמב"ם מתייחס אליהם לפעמים גם כשמות. מדוע לא צריך בשבועה שמות גמורים? התשובה היא שחלות השבועה אינה דורשת שם פורמלי, כלומר התייחסות לעצמות הקב"ה, אלא רק התוכן הוא הקובע. כינוי שמצביע באופן חד ערכי על הקב"ה הוא מספיק כדי להגדיר את השבועה כשבועה שמשתמשת בקב"ה, ולכן חייבים עליה. השבועה אינה חלה על הקב"ה עצמו, אלא משתמשת בו כדי ליצור נורמה חדשה. לכן לגבי שבועה מה שקובע הוא התוכן עליו מצביע הכינוי או השם, ולא העצמות של האובייקט עצמו (=הקב"ה). מסיבה זו די לנו בכינוי ובלבד שיצביע באופן ברור על הקב"ה.

לעומת זאת, איסור למחוק את שם ה' דורש משהו שיהיה שם בחפצא. אם מוחקים כינוי אין לכך כל משמעות, שכן הכינוי אינו קשור לעצמותו של הקב"ה. מחיקת השם הוא איסור של פגיעה בקב"ה עצמו (ולא רק שימוש בשמו, כמו במקרה של שבועה). לכן המחיקה צריכה להיעשות לשם ולא לכינוי, מכיון שהוא ושמו אחד, ומי שמוחק את שמו כאילו מחק אותו עצמו. כפי שראינו בפרק א, יחס של זהות בין האובייקט לשם מתקיים רק בשמות ולא בכינויים, או תיאורים. לכן הרמב"ם בפ"ו מהל' יסודי התורה קובע שאיסור מחיקה הוא רק בשם ולא בכינוי.

ומה לגבי גידוף וקללה? כאן המצב מורכב יותר. מחד, זה דומה לשבועה, שכן יש כאן שימוש בקב"ה לצורך הגידוף. מאידך, זה שדומה למחיקת השם שהרי המגודף הוא הקב"ה בעצמו. אנו משתמשים בשמו כדי לגדף אותו עצמו.¹⁴ ואכן בפ"ב מהל' ע"ז אנו רואים שהשם המתקלל (כלומר זה שהגידוף מופנה אליו) חייב להיות שם העצם, אך השם המקלל יכול להיות גם כל אחד מן השמות האחרים (לפחות לגבי איסור, גם אם לא לגבי סקילה). ולשיטת הרמב"ם זה גם לגבי סקילה). ושוב, ההסבר לכך הוא פשוט מאד, והוא נעוץ בהבחנה הדקדוקית אותה הצגנו בסוף הפרק הקודם: המתקלל הוא האובייקט שמסומן על ידי נושא המשפט. כפי שראינו, נושא של משפט דקדוקי הוא לעולם שם. תיאור אינו מופיע כנושא אלא כחלק של המשפט שמתייחס לנושא כלשהו שמיוצג על ידי השם. לדוגמא: "דוד הוא בעל אופי נוח". הנושא הוא דוד, שמבוטא באמצעות שם. מבחינת המשמעות, נושא המשפט הוא האובייקט שמסומן על ידי השם. ראינו שכינוי ותיאור אינם מייצגים את האובייקט אלא תכונה שלו, ולכן הם אינם יכולים להיות הנושא של המשפט, ובדרך כלל הם יופיעו במקום אחר בתוך המשפט עצמו (=בעל אופי נוח). גם משפט הגידוף בנוי באותה צורה: הנושא הוא שם ולא כינוי או תיאור, אך ההתייחסות אליו יכולה להיעשות גם באמצעות שמות שהם תארים, תכונה כלשהי של הקב"ה היא שמשתת את המקלל כדי לגדף את הקב"ה עצמו. יסוד האיסור הוא גידוף של הקב"ה כאובייקט, אך במסגרת אופני הגידוף די לנו שתהיה הצבעה חד ערכית עליו (=ביטוי לא כולל) כדי להגדיר זאת כשימוש בו בכדי לגדף.

השלכה הלכתית נוספת: דין 'לשמה' בגט

ההלכה מחייבת את הסופר לכתוב את הגט לשם האישה המתגרשת. השאלה העולה כאן היא מה אמור להיות בתודעתו של הסופר כאשר הוא כותב את הגט? האם הוא אמור לחשוב על שמה של האישה? או אולי עליו לדמייין את תמונתה?

¹⁴ יש בגידוף פרדוכס פילוסופי של ממש, שהרי שימוש בשמו מראה על התייחסות רצינית לשם, ואילו הגידוף לכאורה מצביע על זלזול בו. ועל כך נאמר (ראה במשנה, סנהדרין נו ע"א, ומקבילות): "יכה יוסי את יוסי". כנראה שגידוף אינו אי אמונה, אלא ביטוי של כעס והתמרדות, אך הוא נעשה מתוך אמונה.

כאותו סיפור על זוג אתיאיסטי, שיום אחד האישה שומעת את בעלה מחרף ומגדף כלפי מעלה בכעס, ואומרת לו בזעזוע עמוק: ראובן, איך אתה מדבר? עונה לה בעלה: יוכבד, הרי אנחנו כבר מזמן לא מאמינים בו. מה הבעיה? ואז, יוכבד, עדיין מזועזעת, אומרת לו: נכון, אבל האלוקים שאני לא מאמינה בו הוא רחום, וחנון, אך אפיים...

ושמא תיאור כלשהו שלה גם הוא יספיק?

ישנו דיון מעניין מאד בעניין זה בין בעל **הצפנת פענח** לבין ר' מרדכי קאלינה, **במכתבי תורה**, סי' קצג-ד.¹⁵ בתוך הדיון עולה הטענה שהסופר חייב לחשוב דווקא על שמה של האישה, ולא על תיאור אחר שלה, מפני שהשם הוא המייצג את האובייקט עצמו. כפי שראינו, התיאור מתייחס לצורת הדבר (=המאפיינים שלו), ורק שם מתייחס לאובייקט כשהוא עצמו. אגב, בטרמינולוגיה שהצגנו לעיל, נראה שתמונתה של אישה מהווה תיאור שלה, שהוא נגזר אך לא כולל. לכן העמדה שניתן גם להתייחס לתמונתה כ'לשמה' מקבילה לדרישה שיהיה כאן שם נגזר אך לא כולל, כלומר שם מן הקטגוריה האמצעית.

ג. בין שם ה' לשמות בכלל

מבוא

ראינו שיש שלושה סוגים של שמות ה': 1. שם המיוחד – שאינו כולל ולא נגזר. שאר שמות שאינם נמחקים – נגזרים אך לא כוללים, ומתפקדים לוגית כשמות. 3. כינויים – לא נגזרים ולא כוללים, ומתפקדים כתיאורים. עמדנו על כך שהמאפיין של שם בכלל הוא השרירותיות. לאחר מכן ראינו שישנם שמות שאינם שרירותיים, ויש להם משמעות. רק שם אחד (ונגזרותיו) אין להם משמעות, והם נותרים שרירותיים: שם המיוחד, כלומר שם הוי"ה. אם כן, כל השמות מתפקדים לוגית באופן שונה מתיאורים, והם לא נמדדים מול מציאות כלשהי, אך לחלקם יש שורש מציאותי כלשהו. ברם, ישנם רמזים לכך שגם שם ה' אינו יוצא דופן. גם לו יש שורש של משמעות כלשהי. בפרק זה אנו נעסוק בשם ה', באופיו, ובתפקודו כשם.

הערת הרמב"ם: משמעותו של שם ה'

בתוך דבריו במו"נ פרק סא הרמב"ם מוסיף הערה בעייתית:

ואפשר שיוורה כפי הלשון אשר אין אתנו היום ממנה אלא דבר מועט, וכפי מה שיקרא ג"כ ענין חיוב המציאות, סוף דבר גדולת זה השם והשמירה מלקרוא אותו להיותו מורה על עצמו יתעלה, מאשר לא ישתתף אחד מן הברואים בהוראה ההיא, כמו שאמרו עליו זכרונם לברכה שמי המיוחד לי.

¹⁵ זהו ספר שכל כולו התגוששות אינטלקטואלית-תורנית-פילוסופית מרתקת (וקשה מאד), בין הצ"פ לבין ר' מרדכי קאלינה, בנושאים הלכתיים שונים.

כלומר הרמב"ם מעלה השערה שאולי גם לשם ה' יש שורש משמעותי כלשהו, שמורה על כך שהוא מחוייב המציאות, ורמז זה הוא בשפה שאינה ידועה לנו כיום במלואה. אם כן, גם השם המיוחד הוא נגזר אך לא כולל (שהרי אין אף 'יש אחר' שהוא הכרחי ומחוייב המציאות). אם כן, במה הוא מיוחד? מדוע הוא אינו שייך לקטגוריה האמצעית (של שמות נגזרים אך לא כוללים)?

מסתבר שהסיבה לכך היא שלשם הזה אין משמעות במובנים שקדמו לו. לאחר ששם זה מתייחס לקב"ה, מכאן ניתן להשתמש בו גם במשמעות של 'הכרחי המציאות'. אך המשמעות הזו לא קדמה לייחוס השם לקב"ה, וזאת בניגוד לשמות אחרים בקטגוריה האמצעית שמשמעותם קדמה לשמם (כמו שראינו בדוגמא של דרטמות). זוהי הסיבה לכך שהרמב"ם קובע ששם ה' קדם לבריאת העולם, ולכן גם קדם למציאות. בזה הוא נבדל משאר השמות. אמנם לאחר שהוא קיים כבר ניתן לצקת לתוכו משמעות, אבל זוהי פעולה שנעשית אחר ייחוסו של השם לאובייקט המסומן על ידו (=הקב"ה).

דברי האוה"ח

כעת נוכל להבין את מה שראינו למעלה, שהאוה"ח כותב:

ואמר "לא נודעתי", כי ה' ברוך הוא שמו ושמו הוא, ואינו כשאר נבראים שחלוקים משמם ושמן חלוק מהם. אשר על כן לא יצדק לומר "לא הודעתי", כי השם הוא המדבר, ואם כן צריך לומר "לא נודעתי".

והערנו שכך כתבו גם בספר **שערי אורה** ובספר **הפרדס** לרמ"ק. גם כאן אנו רואים ששם ה' אינו שרירותי. ההצמדה שלו לאובייקט המסומן על ידו אינה מעשה שרירותי בעלמא, אלא יש קשר בין המסומן למסמן. זה מתקשר לדברי הרמב"ם שראינו שבשפה עתיקה כלשהי (שהיתה, או לא היתה) יש משמעות לשם הו"ה, והיא: הכרחי המציאות. אצל הקב"ה השם כן מתאר את המציאות שאליה הוא מתייחס.

השלכות בדברי חז"ל

נביא כאן שתי השלכות לדברים אלו מחז"ל, על פי ביאורו של בעל **הצפנת פענח**.¹⁶ הוא טוען כי לשם ה' יש את אותם מאפיינים שיש לאובייקט שמסומן על ידו (=הקב"ה). זהו ביטוי לכך שישנו יחס לא שרירותי ביניהם, כפי שראינו כאן.¹⁷

¹⁶ ראה בספר **מפענח צפונות**, ובהקדמות הרב משה שלמה כשר לפירושו של הרוגצ'ובר **צפנת פענח על התורה**.

¹⁷ בהקשר זה מעניין לשים לב לכך שהביטוי בו אנו משתמשים בשפת היומיום להצביע על

הוא מביא לכך שתי דוגמאות:

1. הבבלי סוטה יז ע"א דורש:

דריש ר"ע: איש ואשה, זכו - שכינה ביניהן, לא זכו - אש אוכלתן.

ומסביר רש"י על אתר:

שכינה ביניהם - שהרי חלק את שמו ושיכנו ביניהן יו"ד באיש וה"י באשה.

לא זכו אש אוכלתן - שהקב"ה מסלק שמו מביניהן ונמצאו אש ואש.

כלומר שם ה' י-ה נמצא במחולק בין האיש והאישה, היו"ד באיש והה"א באישה. אם הם זוכים - שכינה ביניהם, ואם לא - השם ניטל משניהם, ומה שנותר הוא אש ואש, לומר לך שאש אוכלתם.

הרוגצ'ובר מסביר שזה אינו דרוש פשוט, אלא יש בו משמעות עמוקה יותר: שם ה' י-ה מורכב משתי אותיות. אך כמו שלקב"ה עצמו אין חלקים (הוא פשוט ואחיד), כך גם לשמו אין חלקים. על כן אם האיש והאישה זוכים, אזי הם יוצרים יישות מאוחדת אחת, ואז שתי האותיות מחוברות ונוצר כאן שם ה'. אך אם יש פירוד ביניהם, אותיות השם נפרדות גם הן, היו"ד שבאיש לחוד והה"א שבאישה לחוד. במצב כזה אין כאן בכלל שם ה'. הסיבה לכך היא שאין דבר כזה: חצי משם ה'. אות אחת מתוך שם ה' אינה חלק משם ה', שהרי לשם ה' אין חלקים. זוהי סתם אות בעלמא. לכן כשיש פירוד בין האיש לאישה שם ה' נעלם מהתמונה.

2. אם הדוגמא הקודמת היתה מעולם הדרוש, הדוגמא הבאה היא מעולם ההלכה. על כתיבה בשבת מתחייבים סקילה או חטאת רק אם כותבים שתי אותיות. כידוע, ישנה מחלוקת בתלמוד (ראה בבלי שבת, קג ע"ב, ומקבילות) האם כתיבת שתי אותיות מתוך שם ארוך יותר (שמ משמעון) בשבת, מחייבת או לא. המחלוקת היא האם לראות אותן כשתי אותיות בעלמא, או שיש כאן משהו חלקי ולכן אין לחייב אף שאכן נכתבו כאן שתי אותיות. והנה הירושלמי ברכות פ"ה ה"א פוסק שאם כתב שתי אותיות מתוך שם ה', במקרה כזה הוא חייב לכל הדעות, כדין כותב שתי אותיות סתם.

ומסביר זאת הרוגצ'ובר בכך שלשם ה' אין חלקים, כמו שאין חלקים לאלוקים עצמו. לכן שתי אותיות מתוך שם ה' אינן נחשבות כחלק ממילה ארוכה יותר, אלא כשתי אותיות בעלמא, ולכן לכל הדעות הוא חייב על כתיבתן.

מסקנות

1. א-ל ש-די על פי הרמב"ן (בהבנתו את דברי האבן עזרא) הוא מלשון שדוד מערכות הטבע. שם הוי"ה הוא השם שבו נבראה המציאות יש מאין. הראשון (א-ל ש-די) היא התגלות האופן עקיף (=במראה) והשני (שם הוי"ה) היא התגלות ישירה (=אספקלריה מאירה).
2. הצורה של עצם הוא אוסף המאפיינים שלו, החומר שלו הוא עצמיותו כאשר הוא מופשט מן הצורה, כלומר: ללא מאפיינים. בעולם החומר אנו פוגשים את העצם רק דרך מאפייניו, ואיננו יכולים לפגוש את עצמיותו כשלעצמה. הצורה בספרות קרויה 'לבושים'. הדבר היחיד שניתן לומר על עצמותו של העצם היא רק שהוא קיים.
3. שמות שלשת העולמות מעידים על טבעם. עולם הבריאה - בלשונו הוצאת יש מאין. עולם היצירה - שבו מצויירות הצורות (יצירה מלשון צורה=מלאכים). הוא עולם האידיאות האפלטוני.
- עולם העשיה - שבו מתחברת הצורה לחומר ההיולי, וכך נוצרים העצמים כפי שאנו מכירים, חומר וצורה דבוקים זה בזה.
4. בפילוסופיה האנליטית מחלקים בין שתי צורות להצביע על עצם: פניה ישירה דרך שמו, או תיאור דרך מאפייניו.
5. שם הוי"ה הוא שם העצם והוא אחראי על יצירת המציאות עצמה. א-ל ש-די הוא תואר ולא שם ולכן הוא מתייחס רק לצורה של המציאות ולא לעצמותה. בשל כך, מייחס הראב"ע שם זה לשני העולמות התחתונים.
6. שם אלוקים שמצביע על הצורה קשור לדין, ושם הוי"ה שמצביע על עצמות קשור לחסד.
7. על פי המשנה ניתן להשביע רק בשמות שאינם נמחקים, השאר הם שמות נמחקים, שאינם ממש שמות אלא כינויים, ולכן השבעה בהם אינה מחייבת.
8. על פי הרמב"ם שלשה סוגים של שמות לקב"ה.
 - א. שם המיוחד - שאינו כולל ולא נגזר.
 - ב. שמות שאינם נמחקים - נגזרים אך לא כוללים.
 - ג. כינויים - הם נגזרים וכוללים.
9. ההגדרה היסודית של שם נגזר אך לא כולל הינה, שלשם זה יש משמעות והוא לא שרירותי, אך הוא מתפקד כשם ולא כתיאור.

10. השבועה אינה חלה על עצמותו של הקב"ה אלא משתמשת בשמו כדי ליצור נורמה חדשה. בשל כך די להצביע על התוכן שעליו מצביע הכינוי או השם. מחיקת השם הוא איסור פגיעה בקב"ה עצמו (ולא רק אסור שמוש בשמו כמו בשבועה) לכן המחיקה האסורה מכוונת לשם ולא לכינוי.