

בין 'חפצא' ל'גברא'

הנקודות הנדונות:

- האם יש הלכה בלי נפ"מ?
- כמה משמעויות של החלוקה חפצא-גברא
- איסורים עם הגבלות הם איסורי גברא

תקציר

במאמרנו השבוע אנו עוסקים בנזירות. כרקע אנו מבררים בפירוט מה את החלוקה בין איסורי חפצא ואיסורי גברא (במשמעותם התלמודית ובספרות הראשונים, ללא התייחסות להרחבות שנעשו למושגים אלו בבית המדרש הבריסקאי). אנו מבחינים בין שני צירים שונים של חפצא-גברא: 1. הציר של חלויות איסור. איסור בחפצא הוא איסור שנגזר מקיומה של חלות איסור בחפצא, ואיסור גברא הוא איסור סובייקטיבי ללא כל חלות. 2. הציר של העובדות שביסוד האיסור: איסור בחפצא הוא איסור שנגרם מבעייתיות עובדתית שמצויה בחפץ (=נזק רוחני, או טמטום הלב), ואיסור גברא הוא איסור שכל כולו במישור הנורמטיבי.

אנו דנים בהגדרת שבועות, נדרים, נזירות ושאר איסורי התורה בשני הצירים הללו. שבועות הם איסורי גברא, יש שפירשו אותם כאיסורים סובייקטיביים ויש שפירשו אותם כאיסורים שנגזרים מחלות שרובצת על האדם. נדרים הם איסורי חפצא, כלומר יש חלות איסור על החפץ האסור (יש אחרונים שרצו להגדיר זאת אחרת, אך דבריהם בעייתיים). ביחס לשאר איסורי התורה, הראשונים חלוקים במשמעות הראשונה (בציר חלויות האיסור). במשמעות השנייה מקובל לתפוס שלפחות איסורי המאכלות הם איסורי חפצא (הם מטמטמים את הנפש).

בפרק השני אנו עוסקים באפיון איסורי הנזירות. אנו מביאים שם ארבע שיטות בעניין זה: 1. איסור סובייקטיבי. 2. איסור חפצא על היין. 3. איסור גברא על האדם (=אך רק אדם שיש עליו חלות נזירות). 4. איסור על האדם להשתמש בפיו לשתיית יין. אנו מראים את ההשלכות לגבי הגדרת נזירות כאיסור השווה בכל, ולגבי היותה איסור גברא או חפצא.

בפרק המסכם אנו מצביעים על קשר אפשרי לסוגיא הקאנטיאנית שמבחינה בין העולם כשלעצמו לבין העולם כפי שאנו תופסים אותו. אנו מסבירים דרך החלוקה הזו את הבעייה שמעלים כמה אחרונים, כיצד ניתן להבחין בין איסורי גברא לאיסורי חפצא, כאשר תמיד הנמנען של ההלכות הוא האדם.

א. דיני חפצא וגברא

מבוא

ישנם בהלכה כמה איסורי 'הפלאה' (המינוח הוא בעקבות הרמב"ם, שהקדיש להם את ספר הפלאה): נדרים, נזירות, שבועות וחרמים. באיסורים אלו האדם יוצר ומחיל על עצמו (ולפעמים גם על זולתו) איסורים מחודשים, על אף שהתורה עצמה לא אסרה אותם עליו. המשנה בתחילת מסכת נדרים עומדת על דין ידות וכינויים בכל איסורי ההפלאה:

כל כינויי נדרים כנדרים, וחרמים - כחרמים, ושבועות - כשבועות, ונזירות - כנזירות. האומר לחברו מודרני ממך, מופרשני ממך, מרוחקני ממך, שאני אוכל לך, שאני טועם לך - אסור. מנודה אני לך - ר"ע היה חוכך בזה להחמיר.

לעומת זאת, במשנה בתחילת מסכת נזיר מנויים רק כינויי נזירות:

כל כינויי נזירות כנזירות. האומר אהא - הרי זה נזיר, או אהא נאה - נזיר. נזיק נזיח פזיח - הרי זה נזיר. הריני כזה, הריני מסלסל, הריני מכלכל, הרי עלי לשלח פרע - הרי זה נזיר. הרי עלי ציפורים - ר"מ אומר: נזיר, וחכמים אומרים: אינו נזיר.

בגמרא בנדרים שם בע"ב עוסקת בהבדלי המבנה בין שתי המשניות:

כל כינויי נדרים כנדרים. מאי שנא גבי נזיר דלא קתני להו לכולהו, ומאי שנא גבי נדרים דקתני לכולהו? משום דנדר ושבועה כתיבי גבי הדדי תני תרתין, וכיון דתני תרתין תני לכולהו. וליתני כינוי שבועות בתר נדרים! אידי דתנא נדרים דמיתסר חפצא עליה, תנא נמי חרמים דמיתסר חפצא עליה, לאפוקי שבועה דקאסר נפשיה מן חפצא.

הגמא מסבירה שהמשנה בנדרים היתה צריכה לעסוק בנדרים ושבועות, שכן הם כתובים במקרא זה לצד זה, ולאחר שהביאו כבר שניים מאיסורי ההפלאה הביאו גם את כל השאר. לאחר מכן שואלים מדוע המשנה אינה שומרת על הסדר והקשר המקראי, כלומר מביאה את שבועות אחרי נדרים, אלא מכניסה את חרמים באמצע? כאן עונה הגמרא שלאחר שהוחלט להביא את כל דיני ההפלאה, הסדר נקבע על פי קשר מהותי שיש ביניהם: נדרים וחרמים יש להם מן המשותף שהם איסורי חפצא (=דמיתסר חפצא עליה), ואילו שבועות הם איסורי גברא (=דקאסר נפשיה מן חפצא).

כבר כאן עולה השאלה מה אופיים של איסורי נזירות? לכאורה הם אינם איסורי חפצא, שאם לא כן היה על התנא לסדרם לפני שבועות. מאידך, הגמרא אינה אומרת מאומה ביחס אליהם. על פניו נראה שאלו הם איסורי גברא, אך איסורים מסוג מיוחד. באותה מידה יש מקום לבחון גם את מעמדם של שאר איסורי התורה, האם הם איסורי חפצא או גברא.

בדברינו להלן ננסה להבהיר את משמעותם הכללית של המונחים הללו, 'חפצא' ו'גברא', ולאחר מכן נעסוק במעמדם של איסורי נזיר על הציר של חפצא-גברא.

'חפצא' ו'גברא' - משמעויות ראשוניות

בגמרא לעיל החלוקה בין איסורי נדרים (חפצא) ושבועות (גברא) עולה רק בכדי להסביר את העריכה של המשנה. אין לכך השלכות הלכתיות ברורות, ובכל הש"ס המושגים הללו אינם עולים במקום נוסף. בכל זאת, רבים מן המפרשים, ראשוניים ואחרונים, תולים בחלוקה הזו כמה וכמה השלכות הלכתיות. לפני שנעמוד על ההשלכות ההלכתיות, נבחן בקצרה את משמעות המושגים עצמם.

המשמעות המילולית הפשוטה של החלוקה הזו הינה שבנדרים האדם אוסר את החפץ על עצמו, כלומר יש חלות איסור על החפץ עצמו, ומתוך כך נגזר שלאדם אסור ליהנות ממנו. במובן זה הנדר דומה לחזיר או שרץ, שהם עצמם חפצא של איסור, וממילא לאדם אסור לאכול אותם. לעומת זאת, בשבועה אין חלות איסור על החפץ, כלומר זה אינו חפצא של איסור. יש איסור על האדם לעשות פעולה כלשהי שאסר על עצמו. בדרך כלל ההבחנה הזו עוברת לתכני האיסור: נדר הוא איסור של חפץ על האדם, כגון מי שאסר על עצמו כיכר לחם כלשהי. ואילו שבועה היא איסור של פעולה כלשהי (לא ללכת למקום כלשהו). אולם ישנם מקרים בהם האדם נשבע משהו לגבי חפץ. יש ראשוניים שסוברים ששבועה כזו אינה אלא נדר, אף שהיא נאמרה בלשון שבועה. אך יש מהראשוניים שסוברים שתיתכן שבועה על חפץ, ובמקרה כזה אין חלות איסור על החפץ, אלא האדם הוא שנאסר בהנאה מהחפץ. הפעולה שנאסרה עליו נוגעת לחפץ, אך מה שנאסר הוא הפעולה ולא החפץ.

השלכות הלכתיות: דברי התוס'

כאמור, אין בסוגיא השלכות הלכתיות ברורות של הגדרת איסור כאיסור חפצא או גברא, אולם הראשוניים מציינים כמה וכמה השלכות. מקום טבעי לחפש השלכות של ההבדל הזה הוא באותם מקומות שבהם נמצא הבחנה הלכתית בין

הלכות נדרים להלכות שבועות. וכך לשון הרמב"ם, הל' נדרים פ"ג ה"א:
ארבעה דברים יש בין נדרים לשבועת ביטוי, שבשבועת ביטוי אין שבועה חלה על שבועה, ובנדרים יחול נדר על נדר, המתפיס בשבועה פטור ובנדרים חייב, אין שבועת ביטוי חלה אלא על דברי הרשות, ונדרים חלות על דברי מצוה כדברי הרשות, שבועת ביטוי חלה על דבר שיש בו ממש ועל דבר שאין בו ממש, ונדרים אינן חלין אלא על דבר שיש בו ממש.
אמנם יש לציין כי לא כל הבדל כזה חייב להיגזר מן ההבחנה בין חפצא לגברא, שכן ייתכן שיש עוד פרמטרים שיוצרים הבדל בין נדרים לשבועות, להלן נראה דוגמאות לכך.
בתוד"ה 'נדרים', שם ב ע"ב מקשים:

וא"ת ומנ"מ אי אסר חפצא עילויה או איהו אחפצא י"ל דלענין זה שאם היה אומר קונם שלא אוכל ככר זה לא אמר כלום וכן אמר גבי שבועה להפך.
כלומר תוס' תולים את ההבדל בין חפצא לגברא בענין סמנטי: אם אמר קונם (=נדר) שלא אוכל כיכר זה לא אמר כלום, כי נדר חייב לאסור חפץ על האדם ולא אדם בחפץ. כמובן שהנפ"מ הזו היא אמנם מעשית, אך היא אינה אומרת הרבה. זוהי נפ"מ שנובעת מעצם ההגדרה בלי התחייבות לתכנים קונקרטיים. באותה מידה ניתן היה להביא נפ"מ למי שקידש אישה בתנאי שנדר הוא דין בגברא. זוהי הלצה ידועה בעולם הישיבות, שם מקובל לומר שלשאלה כלשהיא אין כל השלכה מעשית, באופן הבא: זוהי 'נפ"מ לקידושי אישה'.

נפקא מינה לקידושי אישה

מצאנו מקור לכך בדברי אחד מן הראשונים, והוא הר"ן בסנהדרין טו ע"א. הגמרא שם עוסקת בדין שהמתת שור היא בבי"ד של 23 דיינים (כמו המתת אדם). הגמרא שם מציגה את האיבעיא הבאה:

איבעיא להו: שור סיני בכמה? מי גמר שעה מדורות, או לא? תא שמע, דתני רמי בר יחזקאל: (שמות יט) אם בהמה אם איש לא יחיה, מה איש בעשרים ושלשה - אף בהמה בעשרים ושלשה.

הגמרא דנה בשוורים שעמדו למרגלות הר סיני. לגביהם כתוב שבהמה שהיתה עולה על ההר היתה מתחייבת מיתה. השאלה היא האם יש לדון את הבהמות הללו ב-23 דיינים, כמו כל דין על מיתת שור, או שאין ללמוד דין לשעה מדין לדורות. למסקנה היו צריכים לדון אותם ב-23 דיינים.

הר"ן בחידושו על אתר שואל:

וא"ת אמאי נפקי לה מינה, מאי דהוו הוו. י"ל דרוש וקבל שכר. וא"נ נפקי מינה לנודר דאי אמר הריני נזיר אם מיתת שור סיני בכ"ג הוי נזיר, ואי לא איננו נזיר.

הר"ן אומר בכיוון הראשון שבאמת אין נפ"מ לשאלה זו, וזהו בירור שהוא לימוד תורה לשמו ללא השלכות הלכתיות. אפשרות שנייה היא שיש נפ"מ לעניין מי שנודר נזירות (או מקדש אישה) בתנאי ששור סיני נדון ב-23 דיינים, והשאלה היא האם נדרו חל או לא.

המאירי כאן מיישב זאת באופן דומה: נפ"מ למי שנדר להלביש עניים כמניין הדיינים שהיו צריכים לדון שור סיני.

כמובן שלפי ההיגיון הזה כל פרט מידע על העולם הופך ללימוד תורה, שכן גם לדעת כמה תושבים יש בכתובת מסויימת הופכת לשאלה הלכתית, שהרי יכול מישהו לקדש אישה בתנאי שיש בבניין זה 31 תושבים, ועלינו לדעת האם היא מקודשת או לא.

אמנם נראה שכוונת הר"ן היא לומר שמכיון שיש כאן עניין תורני, שהרי בירור מה היה במעמד הר סיני, גם אם זה לא נוגע למעשה, בימינו זהו לימוד תורה. רק לאחר שהגענו למסקנה הזו ניתן לומר שיש גם נפ"מ הלכתית לקידושי אישה וכדו'. פרט מידע אחר אמנם יניב את אותה השלכה הלכתית, אך עדיין אנחנו לא נגדיר אותו כלימוד תורה.

מכל מקום הדברים קשים, שכן בסוגיית יומא ה"ע"ב הגמרא מעלה קושי דומה לגבי סדר הלבשת הכוהנים בימי משה, והגמרא שואלת מה טעם לדון בכך מאי דהווה הווה. ולפי הר"ן יכלו לענות שנפ"מ היא לקידושי אישה או לנדר נזירות. כלומר הגמרא אינה רואה בנפ"מ מסוג זה השלכות הלכתיות של ממש, והסיבות לכך ברורות מאליהן.¹

אמנם יש מקום לומר שבעייה לגבי מה עשה משה רבנו היא באמת בעייה היסטורית גרידא, ללא נפ"מ הלכתית. אך כאן אנו עוסקים בשאלה הלכתית לגמרי, כיצד היה עליהם לדון את שור סיני. זוהי שאלה הלכתית, ולכן לגביה אנו מוכנים לקבל את הנפ"מ שמציע הר"ן.

נעיר כי בסוגיית חגיגה ו"ע"ב הגמרא עוסקת בעולה שהקריבו ישראל במדבר, האם היתה טעונה הפשט וניתוח או לא. הגמרא שואלת מאי נפ"מ, ומביאה נפ"מ דומה מאד לזו שהביא הר"ן:

¹ וכן העיר הערוך לנר על דברי הר"ן הנ"ל. כאן המקום לומר שאיננו בטוחים שהר"ן לא התכוין לומר את הדברים שלו כהלצה על שאלת הגמרא.

דתניא, רבי יוסי הגלילי אומר: עולה שהקריבו ישראל במדבר אינה טעונה הפשט וניתוח, לפי שאין הפשט וניתוח אלא מאהל מועד ואילך... למאי נפקא מינה? - מר זוטרא אמר: לפיסוק טעמים. רב אחא בריה דרבא אמר: לאומר הרי עלי עולה כעולה שהקריבו ישראל במדבר.

ההכרעה לגבי מה עשו בעולה שהביאו ישראל במדבר משליכה לגבי מי שנודר להביא עולה כמו שעשו ישראל במדבר.

בחזרה לתוס'

הנפ"מ שמביאים התוס' היא כמובן בעלת אופי מעט שונה מכל אלו. כאן ודאי שלא ניתן לתקוף זאת בטענה שכל פרט מידע יכולה להיות לו אותה נפ"מ, אך עדיין מדובר על נפ"מ בנאלית שנובעת מעצם ההגדרה (אמנם זה דומה מעט לנפ"מ של חגיגה ו). האם יש גם השלכות מהותיות לחלוקה זו? ראשונים אחרים מביאים כמה כאלו, וההתעלמות של תוס' מהנפ"מ הללו נראית תמוהה (ראה בחי' ר' שמואל (רוזובסקי) ריש נדרים). לפי דברינו נראה כי תוס' מבינים ששאר הנפ"מ אינן נובעות מההגדרה של חפצא או גברא אלא מהבדלים אחרים. יש לדון, אם כן, בהבחנה בין חפצא לגברא, שהרי כל איסורי התורה הם איסורים של חפצים על אנשים. האם יש בהלכה איסור שהנמען שלו הוא חפצים? ברור שבכל מקרה הנמען של האיסור הוא האדם, מדוע אם כן יש הבדל בין אסור חפץ על האדם לבין אסור האדם בחפץ? כאן המקום לבחון את שאר ההשלכות שמביאים הראשונים, ולנסות לראות דרכן את מהותה של ההבחנה הזו.

השלכות הלכתיות: שאר הראשונים

נביא כאן בקצרה כמה השלכות הלכתיות שמביאים הראשונים והאחרונים. מטרתנו היא רק חידוד ההבחנה, ולכן לא נאריך בדיון על כל אחת מן ההשלכות הללו.

1. הר"ן (ראה כאן, וכן בסוגיות נדרים יג ע"ב וט"ו ע"א) ותוס' כאן מביאים שיש נפ"מ למי שנדר בלשון שבועה, או להיפך. לכאורה זו אותה נפ"מ שהביאו התוס', אבל ייתכן שהכוונה כאן היא אחרת: מישהו נשבע לא לאכול כיכר לחם, או נודר שלא ללכת למקום פלוני. במצב כזה ישנה השלכה לכך שנדר ושבועה הם מנגנונים שונים, ולכן נדר בלשון שבועה לא יחול. ההשלכה שהביאו התוס' הנ"ל, הינה למי שנודר בלשון 'קונם שלא אוכל כיכר זה'. מבחינת תוכן האיסור זה מתאים לנדר (שכן יש כאן חפץ, הכיכר, שנאסר

- עליו), ורק הלשון בעייתית. ברם, הדוגמאות שהבאנו כאן הן שונות, שכן בנודר לא ללכת למקום פלוני התוכן כשלעצמו אינו מתאים לנדר.
2. נדרים חלים לבטל מצווה, ושבועות לא (ראה במשנה טז סוע"א). כלומר כשאדם נודר הנאה מסוכה, אזי על אף שיש מצווה לשבת בסוכה אם הוא יושב בה הוא עובר איסור ('לא יחל דברו'). הראשונים חלוקים האם ההבדל הזה קשור לשאלת החפצא-גברא (ראה ר"ן וריטב"א שם).
3. הראשונים חלוקים לגבי נדר שמטרתו לתמוך במצווה ולא לבטלה (נדרי זירוזין). ראה **קה"י** נדרים סי' יח. גם שם יש שתלו זאת בשאלת החפצא-גברא.
4. בנדרים לא אומרים מכלל לאו אתה שומע הן, ובשבועות כן. ראה ר"ן נדרים טז ע"א ד"ה 'מתני'.
5. לגבי התפסה בנדר, כלומר העברת האיסור מחפץ אסור לחפץ מותר, שזה אפשרי רק בנדרים ולא בשבועות. ראה בריטב"א יד ע"א ורפ"ב ומקבילות. ההשלכה העיקרית והמבירה היא במקרים 2,3 לעיל. כמה ראשונים מסבירים שההבדל נעוץ בשאלת החפצא-גברא. נדרים הם החלת איסור על החפץ, ולכן החובה שמוטלת על הגברא לשבת בסוכה אינה סותרת את החלת האיסור על הסוכה. לאחר מכן ישנה התנגשות מעניינת בין החובה לקיים מצוות סוכה לבין האיסור שמוטל על ישיבה בסוכה. לעומת זאת, אם אדם יישבע לא לשבת בסוכה, אזי האיסור לא יחול על האדם שכן הוא כבר מושבע ועומד מהר סיני לשבת בסוכה, ואין שבועה חלה על שבועה.
- הסבר זה תקף הן ביחס לנדרים ושבועות שבאים למנוע קיום מצווה (להטיל איסור), והן ביחס לשבועות ונדרים שבאים לזרז אדם לקיים מצוות. חובות הלכתיות מוטלות על האדם, ולכן הן מונעות החלת חובות סותרות או מתאימות נוספות עליו. אבל חובות שמוטלות על האדם אינן מפריעות להחיל איסורים על החפצים, גם אם בסופו של דבר תיווצרנה סתירות בין החובות לבין האיסורים הללו.

מסקנת ביניים לגבי שאר איסורי התורה

בפיסקה האחרונה הנחנו שהחובות ההלכתיות הרגילות מוטלות על הגברא (=האדם), כלומר הן אינן חובות בחפצא. לכן הן מונעות החלת חובות נוספות על האדם, אך הן אינן מפריעות להחיל חובות, ואפילו סותרות, על החפצא. מעבר להנחה הזו ישנה כאן הנחה סמויה נוספת. כפי שראינו, נדר הוא חלות

שמוטלת על החפץ. זה מה שכינינו 'חובת חפצא'. לעומת זאת, שבועה היא חובת גברא. האם פירושו של דבר שבועה כלל אינה מחילה חלות, כלומר שזוהי נורמה שמטילה חובה על האדם, אך אין כאן חלות משפטית? או שמא גם שבועה היא סוג של חלות, אלא שבניגוד לנדר כאן החלות מוטלת על האדם ולא על חפץ? ההסבר שהבאנו למעלה לגבי החלת נדר ושבועה על דבר מצווה, מניח שהמצוות מחילות חלות על האדם, וגם שבועה מחילה עליו חלות, ולכן חלות קיימת מונעת את החלתה של חלות נוספת. אם שבועה היתה נורמה סובייקטיבית, אז לכאורה היא לא היתה צריכה להפריע להחלת נורמה נוספת על האדם (אולי נורמה מנוגדת כן, כמו בכלל 'אי עביד לא מהני', ראה במאמרנו מן השבוע שעבר. אך בודאי אין בכך כדי למנוע החלת נורמה מתאימה/מקבילה).

אם כן, הסבר זה מניח שלוש הנחות:

1. החובות ההלכתיות הרגילות הן חובות על הגברא.
 2. החובות על הגברא הן חלויות שמוטלות עליו, ולא חובות סובייקטיביות.
 3. קיומן של חובות הלכתיות מונע החלת נורמות נוספות, מתאימות או סותרות.
- על כל אחת מן ההנחות הללו ניתן להתווכח, ואכן הראשונים חלוקים לגביהן.

מה פירוש איסור גברא?

ראינו כי הטענה ששבועות הם איסורי גברא יכולה להתפרש בשתי צורות: 1. אין חלות איסור כלל, וזוהי חובה שמוטלת על האדם שאינה נגזרת מחלות איסור כלשהי. 2. יש חלות איסור, אלא שהיא מונחת על האדם ולא על חפץ כלשהו. בסעיף הקודם עמדנו על דעה שרואה בשבועות חלות שמוטלת על האדם, אך לרוב הדעות שבועה אינה אלא היעדר חלות, כלומר איסור סובייקטיבי.

גם את הדין ששבועה אינה חלה על דבר מצווה ניתן להסביר לפי דעה זו. שבועה מטילה איסור על האדם, ואם ישנה חלות הלכתית שמטילה עליו חובה הפוכה, אזי החובה שהשבועה יוצרת לא יכולה לחול (כפי שהסברנו לעיל, זה דומה לעיקרון של 'אי עביד לא מהני'). חלות על חפץ אינה נמנעת בגלל חובה שמוטלת על האדם שכן החפץ אינו מחוייב במצוות (ראה טענה כזו בלשון תוס' שתובא להלן).

לכאורה יש מקום להביא ראיה מדברי הר"ן בנדרים יח ע"א שהסביר שאף שנדר חל על שבועה, שבועה אינה חלה על נדר. ההסבר לכך הינו שבנדר יש בנוסף לאיסור החפצא גם איסור גברא של 'לא יחל דברו'. ומכיון שהשבועה היא חלות

על הגברא, היא אינה יכולה לחול על הנדר, שכן בנדר יש גם חלות על הגברא. בפשטות היה מקום לטעון ששבועה כן חלה על נדר, שכן נדר הוא איסור חפצא, כלומר יש חלות איסור רק על החפץ, והשבועה מוסיפה חלות איסור על הגברא. כדי להסביר את דברי הר"ן עלינו להניח אחת משתיים: 1. בנדר יש גם חלות איסור על הגברא, בנוסף לחלות על החפצא. לכן שבועה שהיא חלות על הגברא אינה מוסיפה על כך מאומה, ולכן היא לא חלה. 2. בנדר אין חלות על הגברא, אבל גם שבועה אינה חלות אלא איסור סובייקטיבי, ולכן היא אינה מוסיפה מאומה על הנדר, ובשל כך היא אינה חלה.

האפשרות 1 היא קשה מאד, שכן בנדר ברור שיש חלות איסור על החפצא, וברור שיש איסור על הגברא לפגוע בחלות שעל החפצא. מדוע עלינו להוסיף שיש גם חלות איסור על הגברא? בפשטות החלות היא על החפצא והאיסור על הגברא נובע ממנה. הרי ברור שחלות האיסור על החפצא אינה מטילה איסור שהנמען שלו הוא החפצא עצמו. רק בני אדם מחוייבים באיסורים. על כן החלות בחפצא היא שמטילה איסור על הגברא, ואין כל צורך להניח שיש חלות נוספת על הגברא עצמו.

נעיר כי הר"ן עצמו על הרי"ף בשבועות (ח ע"א בדפיו) דן בשאלה האם ניתן להתפיס שבועה מגברא לגברא, והוא תולה זאת בשאלה האם בשבועה יש חלות על הגברא או ששבועה היא איסור סובייקטיבי ללא חלות.

המסקנה היא שלפי הר"ן כאן אין חלות איסור על הגברא בנדר, ולכן ברור שהוא סובר ששבועות אין בכלל חלות של איסור, ולכן זה אינו מוסיף מאומה על הנדר. כאמור, כך תפסו רוב המפרשים את משמעות הביטוי 'איסור גברא'. זה אינו ביטוי מקביל ל'איסור חפצא' (כלומר שיש חלות אלא שהיא על החפצא), אלא ביטוי שפירושו הוא היעדר חלות איסור. יש רק חובה סובייקטיבית על הגברא שאינה מלווה ואינה נגזרת מחלות כלשהי. להלן נראה שבניזירות המצב הוא שונה.

האבנ"ז והגרש"ש

יש מהאחרונים שהגדירו את המושגים 'חפצא' ו'גברא' באופן שונה ממה שתיארנו עד כה. כפי שראינו, נדר חל לבטל מצווה, ושבועה לא. הסברנו זאת בכך שהנדר מחיל חלות על החפצא, והחובה של שאר התורה היא על הגברא, ולכן אין כל מניעה שיחול האיסור נדר על החפצא. לדוגמא, מי שאסר על עצמו בקונם את הסוכה, האיסור חל על הסוכה, על אף שיש חובה על האדם לישיב בסוכה.

והנה **המנ"ח** במצווה ל מקשה מדוע לא יבוא עשה של ישיבת סוכה וידחה איסור ל"ת של נדר? **המנ"ח** מיישב שבנדר יש לאו ועשה (וכ"כ הרשב"א נדרים טז ע"א). אמנם הסבר זה קשה (וכבר הקשה כן הרשב"א עצמו), שכן בנדר האיסורים הללו הם עשה ול"ת שישנם בשאלה (ניתן להישאל עליהם ולבטלם), ובסוגיית יבמות מבואר שעשה דוחה ל"ת ועשה שישנם בשאלה.

הנמו"י בנדרים על הלכות הרמב"ן (ה ע"א בדפיו) תירץ שנדרים הם איסור חפצא, ואין מאכילים לאדם דבר האסור לו, שלא אמרה תורה לעשות מצווה באיסורי הנאה. לכן אין לומר כאן עשה דוחה ל"ת.

הג"ר שמעון שקאפ בחידושיו לנדרים מקשה על דברי **הנמו"י** מדוע שעשה לא ידחה ל"ת בחפצא? במה שונה עבירת חפצא מעבירת גברא לעניין זה? הרי ברור שהחפצא עצמו אינו מחוייב במצוות, אלא רק האדם. בכל מקרה הבעייה היא שהאדם עובר עבירה. ואם עשה דוחה את הבעייתיות בעבירה של אדם, מדוע עבירת חפצא תהיה שונה?

הגרש"ש מיישב את דברי **הנמו"י** ואומר שהמושגים 'חפצא' ו'גברא' צריכים להתפרש אחרת. ההבדל ביניהם אינו בחלות האיסור אלא במטרתו. איסור חפצא הוא איסור שיסודו הוא מניעת פגיעה בחפץ. המטרה של האיסור היא החפץ ולא האדם. לדוגמא, מעילה בקדשים היא פגיעה בחפץ קדוש, בקודש, ולכן היא איסור חפצא. לעומת זאת, חילול שבת הוא איסור גברא, שכן מטרתו היא האדם. גם איסור נבילה, שנראה לכאורה כאיסור חפצא, למעשה זהו איסור גברא. מטרתו היא מניעת נזק רוחני (טמטום הלב) מהאדם שאוכל את הנבילה. בכל אופן, בשני המקרים האיסור הוא על האדם ולא על החפץ. ההבדל הוא רק בשאלה מהי מטרת האיסור.

כעת נוכל להבין את דברי **הנמו"י**. כאשר האיסור הוא בחפצא, אזי מצוות עשה שמוטלת על האדם אינה דוחה אותו. מצוות עשה שמוטלת עליו אינה מתירה פגיעה בחפץ קדוש, או בהיבט אחר של העולם. לעומת זאת, באיסורי גברא אין פגיעה במאומה פרט לאדם עצמו, ולכן עשה שמוטל עליו דוחה את הבעייתיות שבפגיעה כזו.

טענה דומה אנו מוצאים בדברי בעל **האבנ"ז**, או"ח סי' לו סק"ד, אשר כותב כך: **ובאמת ענין איסור גברא או איסור חפצא יכולין לומר בכל איסור מה שירצה. כי לכאורה אינו מובן. דכל איסור הוא אסור בחפץ וחפץ עליו:** (ג) והנה מכבר שמעתי גדולי עולם שנתקשו בענין זה ובריטב"א שבועות ראיתי דכל איסורי תורה איסורי גברא המה. ולכאורה יפלא לומר על נבילה

ושקצים ורמשים שאינם איסורי חפצא:

ד) והנראה לי בענין זה. כי איס"ג נאמר על מעשה אשר פוגם מעלת האדם. כמו שקצים ורמשים כמ"ש ולא תשקצו את נפשותיכם. ואנשי קודש וגו'. ובשר בשדה וגו'. כי לפי מעלת ישראל אין נבלות ושקצים ראויין להם. זה איסור גברא. אבל נהנה מהקדש או זר שאכל תרומה הוא להיפוך שמתקרב אל דבר שהוא למעלה ממדריגתו. כי איך יקרב זר אל תרומה והדיוט אל קדשי שמים. זה איסור חפצא. שפוגם בחפצא. ועל כן קונס דמתפיס בקרבן ויש מעילה בקונמות קרי לי' איסור חפצא. אבל שבועה אין שום קדושה נתפס בחפץ. רק שמחלל דיבורו ושבועתו ופוגם נפשו הוה לי' איסור גברא. ואתי שפיר דברי ריטב"א. ובודאי לפי זה גם יום הכיפורים איסור גברא.

האבנ"ז מסביר שלפי הגדרה זו איסורי נבלה ושקצים אינם איסורי חפצא, שכן השאלה אינה האם יש כאן חפץ אסור, או האם יש חלות איסור בחפץ, אלא מהי מטרת האיסור: פגיעה בחפץ או פגיעה באדם.

אמנם בלשון הנמו"י קשה קצת להכניס את ההסבר הזה, שכן הוא כותב ש"אין מאכילים לאדם דבר האסור לו", ומשמע בפירוש שהבעייה הינה האדם. על כן נראה שכוונתו היא שונה: הוא מתכוין לאיסורי חפצא במשמעות המקובלת, ולטענתו איסורי חפצא פוגמים בנפש, ולכן גם אם יש מצוות עשה אנו לא אומרים לו לאכול ולפגום בנפשו כדי לקיים מצווה. רק כאשר האיסור הוא נורמה סובייקטיבית על האדם עצמו, או אז המצווה דוחה את האיסור.

ובאמת כן מצינו בלשון התוד"ה 'מה שאין כן', שבועות כה ע"א, שכותב כך:

בפרק ב' דנדרים (דף טז): פריך מ"ש נדר דכתיב כי ידור נדר לה' שבועה נמי הכתיב או השבע שבועה לה' ומשני הא דאמר ישיבת סוכה עלי הא דאמר שלא אשב בסוכה משמע דבנדרים לפי שאוסר סוכה על עצמו ראוי שיחול הנדר שאוסר הסוכה עליו כקרבן וסוכה אינה מצווה לעשות מצוה אבל שבועה שאוסר עצמו על הסוכה אין השבועה חלה דמשועבד הוא לעשות מצוה

תוס' מסביר שהנדר חל על הסוכה מפני שהיא אינה מצווה בעשיית מצוות. רק חלויות על הגברא אינן יכולות לחול משום שהוא כן מחוייב במצוות. זה עומד בניגוד גמור לדברי הגרש"ש והאבנ"ז הנ"ל, ומבואר כאן בפירוש כהבנה המקובלת שאיסור חפצא הוא חלות איסור על החפצא.

עוד קשה על הגרש"ש מאותם ראשונים שסוברים שניתן להחיל איסור חפצא (נדר) בלשון שבועה (ראה תוד"ה 'הא', נדרים טז ע"ב, ותוס' שבועות הנ"ל).

לכאורה, הן בנדר והן בשבועה זהו איסור של החפץ עליו, ולכן הפגיעה היא באדם ולא בחפץ, שכן אסור לו לחלל את דיבורו. דברי האחרונים הללו קשים מכמה וכמה סוגיות וראשונים, ונראה שלפחות ברוב שיטות הראשונים הדברים לא ניתנים להיאמר.

האם איסורי התורה הם בחפצא או בגברא?

כפי שראינו, הגמרא מבחינה בין נדרים שהם דין בחפצא לבין שבועות שהן דין בגברא. השאלה שעולה כאן היא היכן החידוש: האם כל דיני התורה הם בחפצא, והחידוש הוא שדיני שבועות הם בגברא, או שמא כל דיני התורה הם בגברא, והחידוש הוא שדיני נדרים הם בחפצא? ההשלכה הינה לגבי שאר דיני התורה (פרט לשבועות ונדרים): האם הם דינים בחפצא או בגברא? בעל **קה"י**, נדרים סי' טו, דן בשאלה זו, ומוצא בה מחלוקת ראשונים.

הוא מסביר שאם כל איסורי התורה היו איסורי חפצא כי אז לא ניתן היה לומר את מה שטוען ה**נמו"י**, שכן היה יוצא שבכל האיסורים לא יתקיים הכלל עשה דוחה ל"ת. לעומת זאת, הרשב"א שאינו מקבל את התירוץ של ה**נמו"י** כנראה הבין שאיסורי התורה באופן כללי הם איסורי חפצא, ולכן גם לגבי איסורי חפצא נאמר הכלל עשה דוחה ל"ת.

ואכן, הרשב"א בתשובה תרטו כותב במפורש כי כל איסורי התורה הם איסורי חפצא (הביאו בהגהות רעק"א ליו"ד סי' רטו).

הריטב"א שבועות כ ע"ב וקידושין נד כותב גם הוא שאיסורי התורה הם בגברא, והוא מסביר בכך את הדין שמתפיסים איסורי נדר בדבר הנדור (דבר שאיסורו משום נדר) ולא בדבר האסור (דבר שאיסורו אחר). התפסה היא העברה של חלות איסור מחפץ אחד לשני. דבר שאיסורו אינו מכוח נדר (כמו חזיר), אין עליו חלות איסור, ולכן אי אפשר להעביר חלות ממנו לחפץ אחר וליצור איסור נדר. לעומת זאת, בדבר הנדור האיסור הוא חלות שתפוסה בחפץ, ולכן ניתן להעביר אותה לחפץ אחר.

מושגים אחרים של חפצא וגברא

אנו מוצאים בכמה הקשרים התייחסויות של ראשונים ואחרונים לאיסורי חפצא וגברא, ונראה שכולם מתעלמים מן הגמרא שלנו.

לדוגמא, בעל **נתיבות המשפט** בסי' רלד טוען שכל איסורי דאורייתא הם איסורי חפצא ואיסורי דרבנן הם איסורי גברא. ההשלכה הינה שבאיסורי דרבנן

שעבר עליהם בשוגג אין צורך לעשות תשובה. הסיבה לכך היא שבאיסורי דרבנן כל האיסור הוא המרי נגד הקב"ה, וכשעבר בשוגג לא עבר איסור. לעומת זאת, באיסורי תורה ישנה גם סיבה בחפצא שמחמתה הדבר נאסר, ולכן גם אם עבר עליו בשוגג הוא עבר איסור.

כיצד זה מתיישב עם שיטות הראשונים שאיסורי התורה הם איסורי גברא? בכלל מקובל שאיסורי מאכלות אסורות הם איסורי חפצא, ולכן הם מטמטמים את הנפש של אוכלם. כיצד זה מתיישב עם הטענה שאיסורי התורה הם איסורי גברא?

מכאן נראה בבירור שיש כמה מושגי חפצא וגברא שעולים בהקשר זה, וחשוב להבחין ביניהם. לדוגמא, בנדון של ה**נתייה"מ** השאלה האם האיסור הוא בחפצא או בגברא אינה שאלה שנוגעת לקיומה של חלות איסור, אלא לשאלה האם יש במציאות משהו שמהווה בסיס לאיסור. לדוגמא, בחזיר יש משהו שמטמטם את הנפש ולכן התורה אוסרת אותו באכילה. אין זה אומר שיש חלות איסור על החזיר, אלא רק שיש בו משהו מציאותי שגורם לנזק רוחני. החלוקה בין חפצא וגברא של הנתיבות היא חלוקה במישור המציאותי-עובדתי. החלוקה שלנו היא חלוקה הלכתית (היכן נמצא היש הקרוי 'איסור').

ב. אופיים של איסורי נזיר

מבוא

כפי שהבאנו בתחילת הפרק הקודם, איסורי נדר ושבועה מובחנים זה מזה על הציר של גברא וחפצא, וזה בא לידי ביטוי בעריכת המשנה ריש נדרים. איסורי נזירות מופיעים שם אחרי נדרים ושבועות גם יחד, וזה מותיר את השאלה אודות אופיים (גברא או חפצא) פתוחה. לכאורה נראה כי אלו הם איסורי גברא.

מאידך, בסוגיית נדרים יח ע"א הגמרא מניחה שהחומרא שיש בשבועה לעומת נזירות היא חומרא בשבועות מבנדרים. מכאן נראה שנזירות היא סוג של נדר, ולכן יש שם חלות איסור, כלומר נזירות היא איסור חפצא. השאלה היא על מה 'יושבת' החלות הזו (מהו ה'חפצא'), ומדוע במשנת ריש נדרים לא מובאת הנזירות ליד נדרים (לפני שבועות)?

בשאלת אופיים של איסורי נזירות דנו בעיקר מהרי"ט בח"א תשובה נג-נד, ובעל האבני מילואים בתשובותיו (שנדפסו בסוף הספר), בסל' כב, ואנו נעסוק

בה כאן בקצרה. למעשה, נראה כאן ארבע תפיסות שונות.²

שיטת הרא"ש ומהרי"ט

הרא"ש בפירושו לסוגיית יח ע"א מסביר את איסורי נזירות כך:
**ונזיר אעפ"י שנאסר ביין אינו נאסר היין עליו אלא בגופו תלוי הנזירות,
שאומר הריני נזיר, וממילא נאסר ביין בתגלחת ובטומאה.**

לכאורה הרא"ש מסביר שנזירות היא איסור גברא ולא איסור חפצא. החפצים האסורים על הנזיר הם היין והיוצא ממנו, ועליהם אין חלות איסור. אמנם מלשונו "בגופו תלוי הנזירות", משמע שיש חלות איסור על הנזיר עצמו. כלומר זה איסור גברא שיש בו חלות, והחלות רובצת על האדם ולא על חפצי האיסור. מתוך חלות האיסור על האדם נגזרים האיסורים שלו לשתות יין ולהתגלח ולהיטמא. במקרה של נזיר, בניגוד לנדר רגיל, הפעולות האסורות אינן מתבצעות על החפץ האסור, אלא על ידי האדם שהוא ה'חפצא' שעליו רובצת חלות האיסור.

וכך בדיוק מצאנו בתשובת מהרי"ט נג, ד"ה 'וכך נ"ל':

דנדר הוא דין בחפץ ואין לו שייכות לאדם הנודר. שבועה היא איסור על הגברא, אבל אין גופו נתפס בה. ונזירות הוא עצמו נתפס בנדר ונתקדש גופו דומיא דכהן, וממילא נאסר.

שיטת מהר"י בסאן

לכאורה גם מהר"י בסאן, שהובא במהרי"ט ובאב"מ, סובר כדעות אלו. הוא כותב שנזירות הוא איסור חפצא, אלא שהחפץ האסור הוא האברים של האדם (=הנזיר). אמנם מלשונו משתמע שהחלות הופכת את האיברים לחפצא של איסור, ולא שזוהי חלות איסור שממנה נגזרות נורמות לגבי היין. כלומר לפי המהר"י בסאן האדם אוסר על עצמו (=על נשמתו/אישיותו) את פיו לשתית יין וכדו', והחפצא של איסור הוא הפה. זוהי תפיסה שונה מזו של מהרי"ט.

שיטת מהריב"ל

דעת המהר"י בן לב היא שנזירות היא איסור חפצא, על היין עצמו. הוא מביא ראיה מהרי"ף שהשווה התפסה בנזירות להתפסה בנדר, ולא לשבועה. כלומר על היין רובצת חלות איסור ביחס לנזיר.

² לגבי שיטת הריטב"א בעניין זה, ראה בנדרים טז ע"א ליד הערה 371 במהדורת מוסד הרב קוק, ובהערה שם.

אמנם, המהרי"ט הביא את דבריו וחלק עליו, ולדעתו אין אפשרות להתפיס
בנזירות (באופן שאמר על גרוגרות 'הרי אלו כייף'), ע"ש היטב.

שיטת התוס'

בתוד"ה 'חומר', שבועות כה ע"א, הקשו:

חומר בנדרים שהנדרים חלים על דבר מצוה כדבר הרשות - בפ"ב דנדרים (דף טז): נפקא לן מדכתיב לה' ובריש מסכת נזיר (דף ה. ושם) דרשינן מיין ושכר יזיר לאסור יין מצוה כייין הרשות. ותימה: תרי קראי למה לי, הא איתקוש נדרים ונזירות אהדדי בריש מסכת נדרים (דף ג.)?

תוס' מקשה מדוע נדרשים פסוקים נפרדים ללמד שנזירות חלה על דבר מצווה ושנדר חל על דבר מצווה, הרי הם מוקשים זה לזה? תוס' מיישב זאת כך:

וי"ל צריכי דנזירות אוסר כל יין עליו הלכך חייל איין מצוה כייין הרשות אבל נדרים שאינו אוסר עליו אלא המצוה כגון סוכה ושופר ולולב ותפילין אימא דלא חייל ואי כתיב נדרים ה"א לפי שאוסר המצוה עליו אבל בנזיר שאוסר עצמו על היין לא חייל דנדרים גופייהו כשאוסר עצמו הסוכה לא חייל.

כלומר, אם היה פסוק רק על נדרים לא היינו יודעים לגבי נזירות, מפני שנזירות היא איסור גברא, ואיסורי גברא לא חלים על איסורים אחרים. מפשט לשונו של תוס' נראה שכוונתו לומר שבנזירות אין כלל חלות, גם לא על הגברא. הביטוי 'אסר עצמו על היין' הוא בדיוק הביטוי של הגמרא ריש נדרים לגבי איסורי גברא.

משמעות המחלוקת

בעל האב"מ מסביר שלפי מהריב"ל ומהר"י בסאן הנזירות הוא לאו השווה בכל. כלומר כל בני האדם חייבים בלאו הזה, אם יידרו נזירות. לעומת זאת, לפי המהרי"ט הנזירות היא לאו שאינו שווה בכל, מפני שהדיבור הפך אותו לנזיר, אבל האיסורים חלים מכוח ציווי התורה, והם רלוונטיים רק לגבי נזירים (אלו שיש על גופם חלות נזירות נאסרים ביין). זה דומה לאיסורי היטמאות, שחלים רק על כהנים, ולכן הם אינם שווים בכל.

לפי הר"י בסאן הדיבור יוצר חלות איסור על היין ולכן השתייה היא פגיעה (=חילול) בדיבור. אבל לפי מהרי"ט הדיבור יוצר חלות נזירות על האדם, והאיסורים חלים עליו מכוח ציווי התורה. לכן מקשה האב"מ בתשובה טו מדוע נזיר עובר על 'בל יחל' כשהוא שותה יין, הרי שתיית היין היא פגיעה באיסור

שהתורה הטילה עליו ולא שדיבורו יצר אותו? הדיבור יצר חלות עליו שהפכה אותו לנזיר, וכעת חלים עליו האיסורים שהטילה התורה על שתיית יין (כמו איסור להיטמא שחל רק על הכהנים, ולכן הוא אינו שווה בכל).
האב"מ מסביר שלפי המהרי"ט כאשר הנזיר פוגע באיסורים שהטילה עליו התורה, פוקעת נזירותו, ובכך הוא מחלל את דיבורו.

בירור בשיטת הרא"ש

ראינו שלדעת הרא"ש הנזירות היא חלות על הגברא שממנה נגזרים איסורים שמוטלים עליו (שתיית יין וכדו'). התפיסה הרווחת בדעת הרא"ש היא שהאיסורים הללו הם איסורי גברא. החלות על הגברא אינה חלות איסור אלא חלות נזירות שממנה נגזרים איסורים. אבל על היין עצמו אין חלות איסור. אם כן, זהו איסור גברא שמוטל על נזירים, והנזירים הם בני אדם שיש עליהם חלות נזירות.

מדוע באמת הרא"ש רואה את האיסורים הללו כאיסורי גברא? נראה לכאורה כי זה משום שלדעתו כל איסורי התורה הם איסורי גברא.
ברם, הרא"ש עצמו במקום אחר מתייחס לאיסורי אכילה כאיסורי חפצא. בספר **אתון דאורייתא** סי' י הביא ששיטת הרא"ש היא שעדיף לשחוט לחולה בשבת מאשר להאכילו נבילות, זאת אע"פ שאיסור שבת הוא איסור שבסקילה ונבילה הוא לאו רגיל. הסיבה לכך הינה שאיסור שבת הוא איסור גברא ואיסור נבלה הוא איסור חפצא.

יש לדחות את הדברים, שכן המושג 'חפצא' בדיון על חולה בשבת אינו נוגע לשאלה האם יש חלות איסור בחפץ או לא. השאלה שם היא מהו הנזק הרוחני שנגרם ממעבר על האיסור. הרא"ש טוען שעדיף לעשות איסור גברא, מפני שעשייתו בהיתר אינה עבירה, וההשפעות הרוחניות של אסור גברא אינן קיימות. לעומת זאת, באיסור חפצא אמנם אין עבירה (כי עושים זאת להצלת חיי החולה), אבל מכיון שיש בו ממד אובייקטיבי, הנפש של העובר עליו תיפגע. כלומר הדיון של חפצא-גברא בהקשר זה הוא כמו בדיון של **הנתיבות** דלעיל, והוא אינו קשור בהכרח לדיון שלנו אודות חלות איסור בחפץ.

איסורים עם הגבלות

ראינו כי הרא"ש מניח שהאיסורים על הנזיר הם איסורי גברא, ותהינו מדוע הוא החליט כך. הצענו הסבר שלדעתו כל איסורי התורה הם איסורי גברא, וראינו

שקביעה זו בדעת הרא"ש אינה פשוטה. אמנם ייתכן להסביר את שיטתו גם באופן אחר.

כפי שראינו, לפי הרא"ש האיסורים שמוטלים על הנזיר הם איסורים שאינם שווים בכל, שכן הם חלים רק על נזירים. כלומר ישנה כאן מגבלה על האיסור, שהוא אינו חל על כל האנשים. התפיסה ההלכתית המקובלת היא שאיסורים שיש לגביהם מגבלות הם איסורי גברא ולא איסורי חפצא.

לדוגמא, ב**אתון דאורייתא** ס' י דן באיסורים שתלויים בזמן (הזכרנו למעלה את איסורי מלאכה בשבת, שמקובל לראות אותם כאיסורי גברא). גם כאן הסיבה לכך שאיסורים אלו נתפסים כאיסורי גברא היא מפני שהם מוגבלים על ציר הזמן.

ההיגיון שמאחורי הדברים הוא שאם אכן יש ממד אובייקטיבי באיסור, כלומר יש מציאות שממנה נגזר האיסור, אזי הוא היה אמור לחול על כולם כל הזמן. איסור שמשנתנה מרגע לרגע הוא כנראה איסור סובייקטיבי, ולא מציאות שמטלטלת ממצב למצב בלי סיבה נראית לעין. החפץ אינו משתנה עם חלוף הזמן, ולכן די ברור שהאיסור התלוי בזמן הוא סובייקטיבי ולא דין בחפצא.

ייתכן שגם באיסור שמוטל רק על הכהנים או רק על הנזירים התפיסה היא דומה. איסור שהיה בעל ממד אובייקטיבי היה צריך להיאסר על כל אדם. לכן אם יש איסור שאינו חל על כל בני האדם הוא כנראה איסור סובייקטיבי.

אמנם דין נדר כשלעצמו סותר את התמונה הזו, שכן האדם אוסר חפץ מסויים על עצמו, ובכל זאת יש חלות איסור בחפץ. אמנם כבר העירו האחרונים שאולי יש להבחין בין קונם כללי וקונם פרטי. אדם יכול לאסור בקונם חפץ שלו על כל העולם, והוא יכול לאסור אותו רק על עצמו. חפץ של אחרים הוא כמובן יכול לאסור רק על עצמו. לפי דרכנו, רק בקונם כללי תהיה חלות איסור בחפץ, שכן רק במקרה זה האיסור הוא כללי, ובאמת בקונם פרטי לא תהיה חלות איסור.³

אמנם יש לדון האם טענתנו של ה**אתון דאורייתא** נוגעת למושגי חפצא-גברא שבהם אנחנו עוסקים כאן (=על מה, אם בכלל, רובצת חלות האיסור), או למושגי חפצא-גברא של ה**נתיבות** (=האם יש ממד אובייקטיבי שגורם לאיסור). ייתכן שזה נוגע לשניהם, ואכ"מ.

³ ראה במאירי על המשנה נדרים כח ע"א, שם הוא קובע שיש מעילה רק בקונמות כלליים ולא בקונם פרטי. וראה בקה"י נדרים ס' כה.

ג. היחס לסוגיית הפנומנה-נואומנה⁴

מבוא

עסקנו ביחס בין איסורי חפצא לאיסורי גברא. ראינו כמה סוגי איסורים בהלכה, וחילקנו אותם לפי שני צירים:

1. הציר של חלות האיסור: 1. איסור סובייקטיבי, שכלל אינו מלווה בחלות. 2. איסור שמלווה בחלות על הגברא (שני גוונים). 3. איסור שמלווה בחלות על החפצא.

2. הציר של הממד האובייקטיבי: 1. איסורים שאין להם שורש עובדתי. 2. איסורים שיש להם שורש עובדתי.

כבר בתחילת דברינו הקשינו כיצד ניתן להבחין בין מצב בו האדם אסור על החפץ לבין מצב שבו החפץ אסור על האדם? הרי בשני המקרים הנמען של האיסור הוא האדם, אז מה ההבדל בין שני הניסוחים? האם יש איסורים הלכתיים על חפצים?

הגרש"ש והאבנ"ז הציעו פתרון מקורי אשר מבחין בין האיסורים לפי מטרתם ולא לפי אופיים. אך ראינו שלפי רוב שיטות הראשונים הדברים לא ניתנים להיאמר. אם כן, ההבחנה הבסיסית עדיין טעונה הסבר.

ההבחנה הקאנטיאנית בין פנומנה לנואומנה

קאנט מבחין בין הדברים כפי שהם לעצמם (=עולם הנואומנה) לבין הדברים כפי שהם משתקפים לעינינו האנושיות (=עולם הפנומנה).

הוא טוען שכל אמירה שלנו וכל הבנה שלנו נוגעת אך ורק לעולם הפנומנה, שכן עולם הנואומנה אינו נגיש לנו. אנחנו לא יכולים לצפות או ליצור קשר כלשהו עם העולם עצמו, אלא רק עם העולם כפי שהוא משתקף לעינינו. מבחינתנו זהו ה'עולם'.

לפי גישה זו ההבחנה בין דין בחפצא ודין בגברא נראית בעייתית. כיצד ניתן לדבר על דינים בחפצא? לכאורה אלו הן אמירות על העולם כשהוא לעצמו, ולא על האופן בו אנו רואים אותו. לעומת זאת, דינים בגברא הם דינים שנוגעים לסובייקט, כלומר לפנומנה.

⁴ ראה על כך בספרו של מ. אברהם, שתי עגלות וכדור פורח, הארה 1.

הנואומנה שבפנומנה

היה מקום לדחות את הקושי הזה בכך שגם הדיבור על תכונה של העולם כשהוא לעצמו אינו אלא דיבור שנעשה בתוך עולם המושגים שלנו. כלומר כשאנו עוסקים בעולם עצמו זהו עיסוק בעצמות כפי שהיא נתפסת, ולא בעצמות עצמה. בתוך התודעה שלנו קיימת דיכוטומיה שמעמידה זה מול זה צופה ועולם נצפה. גם הצופה וגם העולם הנצפה הם תוצרים של התודעה וההכרה שלנו וכליהן, אך שני ההיבטים הללו מופיעים בתוך הפנומנה שבתוכנו.

ברם, בנדון דידן אין צורך לכל זה. דיני הנדרים והאופי שלהם אינם תוצאה של תצפית אמפירית שלנו במציאות. אלו דינים שהתחדשו על ידי התורה, אשר גילתה לנו שבעת שאדם נודר נדר נוצרת חלות איסור על החפץ כשהוא לעצמו. כדי לכפור בזה עלינו ללכת צעד אחד רחוק יותר מקאנט, ולטעון שאין בכלל עולם כשלעצמו (נואומנה) אלא רק עולם תופעות (פנומנה). אך עמדה ספקנית זו היא ספקולטיבית מאד, שהרי כמו שאין לנו יכולת ליצור קשר עם העולם כשהוא לעצמו ולתאר אותו, כך איננו יכולים גם לטעון שהוא איננו. משיקולים של סיבתיות אנו מסיקים שאם ישנם תופעות שמופיעות בהכרתנו, מסתבר שיש מה שמחולל אותן. משהו בעולם עצמו שמהווה שורש למה שאנחנו צופים בו.

נכון הוא שההשלכה של החלות שמאפיינת את העולם האובייקטיבי היא בצורה של איסור שמוטל עלינו עצמנו, כלומר היא שייכת לפנומנה, אבל מתברר שהתוצאה הזו שונה מפנומנה טהורה, כלומר איסור סובייקטיבי ללא כל חלות שמלווה אותו. לדוגמא, הראשון יכול לחול על דבר מצווה והשני לא. ההבחנה הזו גופא מהווה ראייה לקיומו של עולם כשהוא לעצמו. העובדה שיש כאן שתי פנומנות איסור שונות, מהווה אינדיקציה לכך שאחת מהן ניזונה מן העולם הנורמטיבי כשהוא לעצמו (=מכלול חלויות האיסור).

זה מוליך אותנו לשאלה מהי בכלל חלות? לכל אורך הדרך הנחנו שהחלות היא סוג של מציאות, אונטולוגיה (=יישות) נורמטיבית, ולכן לעצם קיומה יש השלכות נורמטיביות. ואכן ניתן לראות את החלות באופן זה, ואכמ"ל בזה.⁵

⁵ ראה במאמרו של מ. אברהם, 'מהי 'חלות'', צהר ב, ובדין עם הרב קהת שנערך בגיליונות הבאים.

מסקנות

1. יש שני הסברים עיקריים לחלוקה בין איסורי חפצא לאיסורי גברא: א. המקובל – איסורי חפצא הם איסורים שנגזרים מחלות איסור בחפץ, ואיסורי גברא הם איסורים סובייקטיביים. ב. ר' שמעון שקאפ והאבני נזר - איסורי חפצא הם איסורים שמטרתם היא שמירה על קדושת החפץ, ואיסורי גברא יסודם בהישמרות של האדם מכישלון.
2. ישנה חלוקה נוספת שנוגעת לשאלה האם למעבר על האיסור יש השלכה על המציאות או לא.
3. במובן האחרון, יש אחרונים שנוטים לחשוב כי איסורים עם הגבלה הם איסורי גברא (כלומר ללא השפעה על המציאות). ההגבלות יכולות להיות בזמן, או מבחינת האישים המחוייבים באיסור.
4. ישנן שאלות הלכתיות שאין להן נפקא מינא. תמיד ניתן ליצור נפ"מ מלאכותית, כמו מי שמקדש אישה (או נודר נזירות) על תנאי שתשובת השאלה היא X. ישנן נפ"מ שאינן מהותיות אך גם לא לגמרי מלאכותיות.
5. איסורי נדר הם איסורי חפצא, ואיסורי שבועה הם איסורי גברא. יש מחלוקת ראשונים באשר לטיבם של שאר איסורי התורה. ההשלכה המהותית העיקרית, אם בכלל ישנה כזו, היא לגבי חלות של נדרים ושבועות על מצוות ואיסורים, וזה על זה.
6. לגבי נזיר יש ארבע גישות: א. זהו אחד מסוגי הנדרים, שהם דין בחפצא (יש חלות איסור על היין והענבים עצמם). ב. זהו איסור סובייקטיבי, כמו שבועה. ג. זהו איסור שיש בו חלות איסור על חפץ, אבל החפץ הוא האדם. ד. זהו איסור על אברי האדם לגבי פעולות מסויימות.
7. האפשרות ג מהסעיף הקודם מעלה תפיסה נוספת לגבי איסורי גברא בכלל: ייתכן שאלו אינם איסורים סובייקטיביים אלא איסורים אובייקטיביים, כלומר שנובעים מחלות איסור כלשהי, אלא שחלות זו רובצת על האדם.
8. ההבחנה בין איסורי חפצא ואיסורי גברא במשמעות המקובלת היא בעייתית לכאורה, שכן הנמען של איסורי התורה הוא תמיד האדם. הצגנו את ההבחנה הזו במונחי ההבחנה הקאנטיאנית בין העולם כשהוא לעצמו (הנואומנה) לבין העולם כפי שהוא מופיע בהכרתנו (הפנומנה).

על ממון ואיסור בהלכה

הנקודות הנדונות:

- מצוות מכוננות ומכוונות
- מערכת משפטית והלכה
- חובות משפטיים התלויים במצווה
- תלויות שונות של ממון ואיסור/מצווה

תקציר

במאמרנו השבוע אנו עוסקים במצוות פדיון הבן, אשר מורכבת מהיבט ממוני (חובה לשלם לכהן) ומהיבט איסורי/הלכתי (החובה לפדות את הבן). אנו בוחנים תלויות שונות בין שני הרכיבים הללו, דרך השאלה האם ניתן לפדות את הבן בעל כורחו של הכהן ובעל כורחו של האב הפודה.

אנו עוסקים בשאלה זו לאור השוואה מול נתינות אחרות בהלכה, שגם בהן ישנה התלבטות האם תועיל נתינה בכל כורחו של המקבל. ברור שהוא שבפירעון חוב תועיל נתינה בעל כורחו של המלווה, ובמתנה בעלמא היא לא תועיל. מה שמעניין הוא מקרי הביניים, שהם יש משחק בין רכיבי ממון ואיסור/מצווה.

לאחר מכן אנו עוסקים בשאלות אודות היחס בין החלקים המשפטיים וההלכתיים של התורה. וביחסים השונים בין רכיבים שקיימים באותה מצווה עצמה. אנו מבחינים בין מצבים שבהם ישנה מציאות שהתורה מכירה בה ואף מנסה לתקף אותה, לבין מצבים שבהם התורה יוצרת מציאות חילופית. אנו אף רומזים להקשרים בני ימינו של המחלוקת הזו אודות תפיסת התורה וההלכה.

מבוא

אנו מכירים בהלכה הבחנה בין החלק ה'משפטי' (חושן משפט) וה'הלכתי' (יורה דעה ואורח חיים). ישנם מצבים שבהם נוצר ערבוב, שכן הקניין הופך להיות מצווה. הקדש הוא קניין שמהווה מצווה (וגם איסור). מעילה היא פגיעה בקניין שהיא עבירה. נתינת מתנות כהונה לכהן היא מצווה לבצע הקנאה, וכן לגבי מתנות עניים. הוא הדין לגבי הקשרים הלכתיים נוספים.

אחד ההקשרים הללו הוא מצוות פדיון הבן. בפרשתנו התורה מונה כמה ממתנות הכהונה, ובתוכן היא מצווה על פדיון הבן (במדבר יח, טו):

כָּל פֶּטֶר רָחֵם לְכָל בֶּשֶׂר אֲשֶׁר יִקְרִיבוּ לִיקְוֹק בְּאָדָם וּבְבַהֲמָה יִהְיֶה לָךְ אֵךְ פְּדָה תִּפְדֶּה אֶת בְּכוֹר הָאָדָם וְאֶת בְּכוֹר הַבְּהֵמָה הַטְּמֵאָה תִּפְדֶּה: וּפְדוּי מִבֶּן חֹדֶשׁ תִּפְדֶּה בְּעֶרְכָּךְ כֶּסֶף חֲמִשָּׁת שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֶּרָה הוּא:

במצווה זו אנו מצווים לפדות את הבן הבכור שלנו מידי הכהן, כשהוא מגיע לגיל 30 יום. המצווה מוטלת על האב, ואם הוא לא פודה את בנו אז הבן עצמו כשהוא גדול חייב לפדות את עצמו. הפדיון כרוך בנתינת שווי 5 סלעים כסף, או שווה כסף, לכהן, ובכך נפדה הבן. הנתינה הזו אינה אלא הקנאה, והיא נעשית לפי דיני הקניינים (צריך מעשה קניין וכדו').

במאמרנו השבוע נעסוק בשאלה שנוגעת לתפר בין קניינים לבין מצוות, כפי שהוא מופיע בפדיון הבן ובכלל. אנו נבחן את שאלת הפדייה באונס. מצבים אלו מחולקים לשני סוגים: פדיון בעל כורחו של האב, שם הפודה הוא אנוס, ופדיון בעל כורחו של הכהן, שם הכהן הוא אנוס.

על פי ההלכה קניינים דורשים הסכמה ודעת של המקנה של הקונה. על כן, היינו מצפים שלא ניתן יהיה לפדות בן באונס. אך כפי שנראה המצב אינו כה פשוט.

א. נתינה בעל כורחו של המקבל, ופדיון בעל כורחו של הכהן**נתינה בעל כורחו**

הגמרא בגיטין עד ע"ב דנה בתקנת הלל לגבי מי שפודה בתי ערי חומה. כידוע, מי שמוכר בית עיר חומה יכול לחזור ולפדות את הבית מן הקונה בתוך יב חודש. בזמן מסויים ראה הלל שהתפתחה תופעה שהרוכשים התחמקו מהמוכרים לאורך השנה כדי שהללו לא יצליחו לתפוס אותם ולפדות את הבית המכור. כדי לפתור את הבעיה, הלל תיקן שניתן יהיה לפדות את הבית שלא בנוכחותו של הקונה, על ידי הפקדת המעות בלשכה מיוחדת שעשו לשם כך. לאחר הפקדת

המעוות הבית חזר ונקנה למוכר בעל כורחו של הקונה.
מכאן מנסה הגמרא ללמוד את דין נתינה בעל כורחו:

ואמר רבא: מתקנתו של הלל נשמע, הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתים זוז, ונתנה לו מדעתו - מגורשת, על כורחו - אינה מגורשת, מדאיצטריך ליה להלל לתקוני נתינה בעל כורחיה דהויא לה נתינה, מכלל, דבעלמא נתינה בעל כורחיה לא הויא נתינה. מתקיף לה רב פפא, ואיתימא רב שימי בר אשי: ודלמא כי אצטריך ליה לתקוני - שלא בפניו, אבל בפניו - בין מדעתו בין בעל כורחו הויא נתינה.

רבא לומד מתקנת הלל שמעיקר הדין נתינה בעל כורחו של מישהו אינה מועילה, וכאן הלל מצא לנכון לתקן שהיא תועיל כדי לפתור את בעיית ההתחמקות של הקונים. ר' שימי בר אשי חולק על רבא, ולדעתו עיקר התקנה הוא שהפדיון יועיל שלא בפני הקונה, אבל כבר מעיקר הדין היה מועיל פדיון בעל כורחו של הקונה (אם הוא נעשה בפניו).

ההלכה נפסקה כרבא (ראה רמב"ם פ"ח מגירושין הכ"א, ושו"ע אבהע"ז סי' קמג ה"ד), שנתנה בעל כורחו של המקבל לאו שמיה נתינה.¹ יש לציין כי הדיון כאן הוא על נתינה שאמורה להוות קיום תנאי, ולא על נתינת מתנה בעלמא. במתנה רגילה די ברור שלא תועיל נתינה בעל כורחו של המקבל, שכן אדם לא קונה דברים בעל כורחו.

ואכן הרשב"א בחידושו כאן כותב כך במפורש, ואף מוסיף להתייחס לכמה מקרים אחרים של נתינה:

מכלל דבעלמא נתינה בע"כ לא הויא נתינה. דהיכא דתקיין הלל תקיין והיכא דלא תקיין לא תקיין, והא דאצטריכין למילף מתקנתו של הלל דנתינה בע"כ לא שמה נתינה היינו דוקא במה שהוא חייב לקבל מן הדין כגון פדיון הבית אבל מתנה בעלמא ואמר הלה אי איפשי בה הא לא איצטריך דפשיטא דאינו מקבל בעל כורחו, דהא לכו"ע בצווח מעיקרא דבריו קיימין (ב"ב קל"ח א') ובכי הא לא פליג רב שימי לומר דהויא נתינה, וכיון שכן נצטרך לפרש דכשאמר לה לאשה על מנת שתתני לי מאתים זוז אינו תולה קבלת המעות בדעת עצמו אלא בדעת האשה הוא תולה שכל זמן שתוצה לתת יהא הוא מוכן לקבלם והילכך הוה ליה כמי שהוא חייב בקבלתם, ומשו"ה איצטריכין למילף מדהלל דנתינה בעל כורחו אף בכי הא לא שמה נתינה ואע"פ שתלה הוא בדעת האשה, ובהא הוא דפליג רב שימי. עוד נראה לי דאפילו למ"ד

¹ לאחר מכן מובאת לשון אחרת בגמרא, אך לא ניכנס לכך כאן.

נתינה בע"כ שמה נתינה היינו דוקא שהנותן נפטר בנתינתו וזכה במה שבידו בקיום תנאו, והיינו טעמא דגט, והיינו טעמא דבית בבתי ערי חומה זכתה האשה בגט שבידה וזכה הלה בבית בקיום תנאם, וה"ה לנשבע ליתן לחבירו נותן לו בעל כרחו ונפטר, אבל שתהא נתינה לגבי מי שניתן להם בעל כרחם לא שא"א לזכות לאדם בעל כרחו, והיינו טעמא דמתנה, והוא הדין והוא הטעם לאומרת תן לי מנה ואתקדש אני לך ונשבע הלה ליתן לה ונתן לה בעל כרחה יצא הלה ידי שבועה והיא אינה מקודשת, כנ"ל.

הרשב"א קובע כי במתנה בעלמא ברור שלא תועיל נתינה בעל כורחו של המקבל. בזה גם ר' שימי לא יחלוק על רבא. אמנם להלכה גם במקרה התנאי בגירושין הנתינה לא מועילה, אך כאן היה צורך ללמוד זאת מתקנת הלל. כלומר לא היה פשוט לגמרא שגם נתינה כזו אם תיעשה בעל כורחו של המקבל לא תהיה נתינה.

מדוע באמת זה לא היה מובן מאליו? לשון אחר: מדוע ר' שימי חולק במקרה זה? הרשב"א מביא בעניין זה שני פירושים:

1. אפשרות ראשונה היא שבמקרה זה מדובר שההנתינה תולה את הגירושין בנתינת הכסף, והבעל מתחייב לקבל כשהיא תרצה לתת. במצב כזה מועילה נתינה בעל כורחו כי הוא חייב לקבל. נראה שכוונתו לומר שכאשר האישה תיתן את הכסף בעל כורחו - הבעל גם יקנה את הכסף (אף שבדרך כלל אדם אינו קונה בעל כורחו), שכן הוא חייב לקבל את הכסף. ועל כך לומדים מהלל שגם במצב כזה נתינה בעל כורחו אינה נתינה.

2. הפירוש השני אותו מציע הרשב"א הוא שהנתינה של האישה תועיל בעל כורחו של הבעל, אך זה רק כקיום החובה שלה. אבל הבעל ודאי לא קונה את הכסף אם הוא אינו מוכן לקבל אותו, שכן אדם אינו קונה בעל כורחו. זוהי דעת ר' שימי. אך לדעת רבא בסופו של דבר למדנו מהלל שאם נתנו בעל כורחו אז לא רק שהבעל לא קנה אלא גם האישה לא קיימה את חובתה.

לפי הסבר, זה התנאי של הגירושין הוא מקרה דומה לבתי ערי חומה, והרשב"א מדמה זאת גם למקרה שראובן נשבע שייתן משהו לשמעון, שגם שם מועילה נתינה בעל כורחו של שמעון. היא מועילה רק לעניין זה שהנשבע או הנותן יוצא ידי חובה, אבל לא להקנות את הכסף למקבל. ונראה שרבא יחלוק גם על כך שהנותן יצא ידי חובה.

בכל אופן, במתנה רגילה, לכל הדעות ולפי שני הפירושים, ברור שהנתינה לא מועילה בעל כורחו של המקבל. ולהלכה גם במקרה של גירושין בתנאי הנתינה

בעל כורחו אינה מועילה.

מה באשר לפירעון חוב? נראה כי בחוב ודאי ניתן לפרוע בעל כורחו של המלווה, שהרי הוא חייב לקבל את הכסף מהלווה או למחול לו על החוב. מסתבר שגם לדעת רבא המלווה לא יוכל לסרב לקבל את הכסף ובו בזמן לומר ללווה שהוא עדיין חייב לו את הכסף (וראה בקצוה"ח סי' רמג סק"ד, ולהלן).
אם כן, ישנם שני מקרי קצה: פירעון חוב ודאי מועיל גם בעל כורחו של המלווה. לעומת זאת, מתנה רגילה ודאי לא מועילה על כורחו של המקבל. כל מקרי הביניים, כמו נשבע, או גירושין בתנאי, בתי ערי חומה וכדו', נחלקו לגביהם רבא ור' שימי, ולהלכה לומד רבא מתקנת הלל שהנתינה בעל כורחו לא מועילה גם בהם.

הלימוד מתקנת הלל מהווה רק מקור ללמוד ממנו את הדין הזה. השאלה המהותית היא מדוע באמת לא מועילה נתינה בעל כורחו במקרים אלו? מסתבר שזה מפני שבכל המקרים הללו אין חוב. זוהי נתינה רגילה, אלא שיש מצווה לתת, או שיש התנייה שיוצרת מסגרת שבה הנתינה אינה לגמרי וולונטרית, אך בכל זאת אין כאן חוב ממש. בשורה התחתונה, לרבא כל המקרים הללו הם כמו נתינת מתנה רגילה ולא כמו חוב.

פדיון הבן²

ומה באשר לפדיון הבן? כאן ישנה מצווה של התורה לתת את דמי הפדיון לכהן, ויש מקום לדמות זאת לחוב. כך אכן עושה בעל קצוה"ח, שדבריו יובאו להלן. מאידך, ברור שאין כאן חוב ממש, ובודאי לא לכהן מסויים (אלא אולי לשבט הכוהנים כולו).

ואכן מצאנו לבעל הפרי חדש, בקונטרס 'מים חיים', בשו"ת בתשובה ה (ראה בקצוה"ח שם, ד"ה 'אמנם במתנות', שהביאו), שכתב שפדיון הבן מועיל בעל כורחו של הכהן המקבל. הוא מביא מקרה של כהן היה בכפר שלא רצה לקבל דמי פדיון מהישראל, ופסק שנתנה בעל כורחו מועילה. כך הוכיח גם בעל אור גדול על המשניות, פ"ח מבכורות מ"ח, מדברי רש"י.

וכן הוכיח בעל המנ"ח מדברי הר"ן והרשב"א בתחילת קידושין. הגמרא במסכת קידושין לומדת ששווה כסף הוא ככסף לעניין קידושין, כלומר שאפשר לקדש אישה בכסף וגם בשווה כסף (=סחורה). הר"ן והרשב"א שם דנים בדין שווה כסף בכסף, וקובעים שלגבי קידושין הכלל הזה הוא תקף ולא צריך לכך כל

² ראה בעניין זה בספר (המומלץ מאד) מילואי חושן על קצוה"ח סי' רמג.

מקור, שכן בקידושין היא מקבלת אותם ברצונה (ובלי זה אינה מקודשת), ולכן ברור שאם היא מסכימה להתקדש בשווה כסף גם זה יועיל. הם מוסיפים שבעד עברי שנפדה בגירעון כסף שם צריך מקור ללמד ששווה כסף הוא ככסף, שכן שם הוא נפדה בעל כורחו.

לגבי פדיון הבן ישנו לימוד מיוחד ששווה כסף הוא ככסף (ראה שבועות ד ע"ב, ומקבילות), מכלל ופרט. בעל המנ"ח במצווה שצב סק"ו מסיק מכאן שנתניה בעל כורחו של הכהן מועילה, ולכן צריך לימוד מיוחד שמבסס את הדין שווה כסף בפדיון הבן.³

בעל קצוה"ח שם דן בפדיון הבן על ידי כהן קטן. בתוך דבריו הוא מביא את מה שראינו, שלהלכה מקובלנו לגבי חובות שפירעון בעל כורחו שמיה פירעון. הוא טוען שם שפדיון הבן הוא סוג של חוב לכהן, ולכן הוא מסיק שמועילה לגבי נתניה בעל כורחו של הכהן, כמו כל מתנות כהונה. מכאן הוא מסיק שמועילה גם נתניה לכהן קטן, אף שהוא אינו בר קניין, שכן נתניה כזו ודאי אינה גרועה יותר מנתניה לכהן שמסרב לקבל.

אם כן, בעל קצוה"ח מדמה את פדיון הבן לחוב, ולכן הוא מכריע שמועילה גם נתניה בעל כורחו. כפי שראינו למעלה בדברי הרשב"א, גם במקום שזה מועיל יש מקום לדון האם המקבל אכן קנה את הכסף, או שמא המעשה הועיל אך ללא קנייה של הכסף על ידי המקבל.

מלשונו של בעל קצוה"ח כאן ובהמשך עולה בבירור שכוונתו היא לטעון שאמנם הכהן לא קונה את הכסף בנתניה בעל כורחו, אבל הישראל יוצא ידי חובת המצווה גם אם נתן בעל כורחו של הכהן. לכן הוא מדמה זאת למי שנותן את דמי הפדיון לכהן קטן, שכן גם בקטן הכסף אינו קנוי לו (שכן אין לו יכולת לקנות מדאורייתא), ובכל זאת הנותן יצא ידי חובה.

הוכחה נוספת מהרשב"א והר"ן לגבי ברכה על פדיון

הר"ן בפסחים (ד ע"א בדפי הרי"ף). הובא במחנה אפרים, הל' זכיה ומתנה

³ מעניין שבספר **שער המלך**, הל' אישות, פ"ג ה"א, הביא מספר **קול יעקב** שהוכיח מדברי הר"ן והרשב"א בדיוק את ההיפך (נגד שיטת הפר"ח). ההוכחה שלו היא הבאה: אם בפדיון הבן היתה מועילה נתניה בעל כורחו של הכהן, אזי ניתן היה ללמוד מכאן גם לגבי עבד עברי, שעל אף שגירעון כסף נעשה בעל כורחו של הבעלים ניתן לעשות זאת בשו"כ. ואם הר"ן טוען שצריך מקור מיוחד לכך, אזי מוכח שלא ניתן ללמוד זאת מהמקור לגבי פדיון הבן. אמנם ראה מה שכתב על כך בעל **שעה"מ** שם. ולהלן נביא עוד ראייה אחרת לכך ששיטת הרשב"א היא שאכן מועיל פדיון בעל כורחו של הכהן.

סי' ז, וכן הביא שם ממהרי"ט אלגזי לבכורות פ"א סק"ז, ולפנינו ליתא) כתב שבמילה ופדיון הבן מברכים עליהן בלשון 'על' (כלומר 'וציוונו על פדיון' ולא 'וציוונו לפדות'), כיון שהוא יכול לפטור את עצמו מהן על ידי אחר. כוונתו לומר שבמצוות אלו המצווה אינה לפדות אלא שהדבר ייעשה, ואפילו על ידי אחר. לכן לשון הברכה צריכה להיות 'על'. הוא מקשה על עצמו מתרומה, שגם אותה אפשר לעשות על ידי שליח, ובכל זאת לא מברכים בה בלשון 'על'. הוא מסביר שבתרומה השליח תורם מדעת הבעלים, אבל במילה ופדיון יכול אדם אחר לפטור אותו שלא מדעתו. כלומר בתרומה האחר שתורם הוא שליח של הבעלים, ולכן המצווה היא מצווה לעשות מעשה תרומה. כששליח עושה זאת עבורו זה כאילו הוא עצמו עשה זאת. אבל בפדיון הבן ומילה המצווה היא שהדבר ייעשה, גם אם האחר אינו שליח האב.⁴ ומכאן ראה שפדיון הבן הוא פירעון חוב, ולכן כשאחר פורע אותו הוא פרוע. רואים שלפי הר"ן מועיל פדיון בעל כורחו של כהן, כמו בפירעון חוב.⁵ ובספר **אמרי בינה**, דיני פדיון הבן סי' ב, הוכיח דבר דומה מתשובת הרשב"א סי' יח שמועילה בפדיון הבן נתינה בעל כורחו של הכהן. הרשב"א שם מסביר שלא מברכים על מצוות צדקה, על מצוות העניקה (לעבד) ועל שאר מתנות עניים, משום שהמצוות הללו אינן תלויות רק בנותן, ואפשר שלא יתרצה המקבל, ולא תתקיים המצווה. עוד הוסיף שם שבמתנות כהונה לא מברכים מפני שהנותן אינו נותן משלו (כי הן ממון הכהנים, ורק טובת הנאה היא שלו). אך בפדיון הבן כן מברכים, ומכאן מוכח שזה אינו דורש הסכמה של הכהן. וכן הוכיח שם מאבודרהם שהביא גם הוא את התשובה הזו. נראה, אם כן, שהרשב"א והר"ן הולכים כאן לשיטתם.

יש להעיר כי מדברי הרשב"א בתשובה הנ"ל מוכח שהממון של הפדיון לפני הנתנה אינו ממון הכהן אלא הוא שייך לאב, שאם לא כן לא היו מברכים על הפדיון מסיבה זו (כמו במתנות עניים). אם כן, מכאן נסתר לכאורה נימוקו של **הקצוה"ח** שפדיון הבן הוא סוג של פירעון חוב. לכאורה יש כאן תרתי דסתרי: מחד, רואים שהפדיון מועיל בעל כורחו של הכהן, מאידך, זה אינו חוב, ולכאורה מכאן עולה כי זה צריך היה להיות כמתנה רגילה, שלא מועילה בעל כורחו של המקבל. כלומר דינו של **קצוה"ח** הוא נכון, שהפדיון מועיל בעל כורחו של הכהן, אך נימוקו אינו נכון.

אך כעת חזרנו לנקודת המוצא: אם אכן יש כאן נתינה גמורה ללא חוב, אז מדוע

⁴ ראה על כך במאמרנו לפרשת בראשית, תשס"ז, בדיון על מצוות מילה כמצוות תוצאה.

⁵ אמנם מהרי"ט אלגזי דחה את ראיית **המחנ"א** מהר"ן, ודברי ודחוקים. וראה בפירושו **ברכת משה** על **המחנ"א** שם, בסק"ד.

היא באמת מועילה בעל כורחו של הכהן? במה היא שונה מנתינת מתנה רגילה?

הבהרה: בין חוב לקניין

עד כאן הנחנו שבפירעון החוב מועילה נתינה בעל כורחו של המלווה, מפני שהכסף בעצם כבר שלו. הוא לא צריך לקנות את הכסף, ולכן אין מניעה לעשות זאת בעל כורחו. אבל זה לא בהכרח נכון. כאשר לאדם יש חוב כלפי מישהו אין פירושו שהכסף כבר שייך למלווה, אלא רק שלמלווה יש שעבוד בנכסיו ובגופו של הלווה שמחייב אותו להקנות לו את אותה כמות של כסף בחזרה. גם כאשר יש חוב, פירעון הוא הקנאה, שכן המעות שניתנות לא שייכות למלווה כל עוד הלווה לא נתן לו אותן. בלשון חז"ל עיקרון זה מתואר כך: "מילוה להוצאה ניתנה". מעות המילוה שייכות ללווה, ורק רובץ עליו שעבוד לפרוע את חובו.

אם כן, מה הסיבה לכך שבחוב מועיל פירעון בעל כורחו של המלווה? דומה כי הסיבה דומה יותר לדברי הרשב"א שהבאנו למעלה, באפשרות הראשונה: אין היגיון לאפשר למלווה לסרב לקבל את הכסף המגיע לו (אך עדיין לא שלו), ובו בזמן לטעון כלפי הלווה שהוא טרם פרע לו את החוב. אם המלווה מסרב לקבל את הכסף זוהי מחילה על החוב, ולכן הפירעון מועיל. הוא לא יכול לסרב לקבל את הכסף ובו בזמן להמשיך להחזיק בזכויותיו.

אם כן, גם בפדיון הבן אין כל הכרח לומר שהכסף כבר שייך לכהן עוד לפני הנתינה. אכן יש כאן חוב לכהן, אבל הכהן אינו בעל הכסף. וכמו בחוב, גם בפדיון הכהן אכן לא קונה את הכסף בעל כורחו, אך הישראל יצא ידי חובת המצווה גם בלי שהכהן קנה אותו. כפי שראינו, זה גופא מה שכתב בעל **קצוה"ח** בפירוש. עצם העובדה שהאב נתן את הכסף הוציאה אותו ידי חובה, גם אם הכהן לא קנה את הכסף. הסיבה לכך יכולה להיות אחת משתיים:

1. כמו בחוב: אם הכהן מסרב לקבל את הכסף הוא כאילו מחל עליו. כאן ישנה הנחה שמחילה מועילה בפדיון הבן.

2. הפדיון תלוי במעשה נתינה של הכסף ולא בכך שהוא נקנה לכהן המקבל. לכן אם הכהן מסרב הוא אכן לא קונה, אך זה אינו מעכב את הפדיון.

מה ההבדל בין פדיון הבן לבין בתי ערי חומה (מעיקר הדין, לולא תקנת הלל) או גירושין בתנאי, שבהם ראינו שלהלכה לא מועילה נתינה בעל כורחו של המקבל? די ברור שבשני המקרים הללו אין כלל חוב כלפי המקבל. כתוצאה מכך לא מועילה נתינה בלבד ונדרשת הקנאה ממש. ר' שימי, שחולק על רבא, אולי סובר שגם בשני המקרים הללו מועילה נתינה ללא הקנאה, אף שגם לדעתו אין מדובר

בחוב. לדעתו גם במקרים אלו המקבל אינו יכול לסרב לקבל את הכסף ובו בזמן לטעון שבגלל שהוא לא קיבל את הכסף הוא רוצה להמשיך להחזיק בזכויותיו. ההבדל בין שני המקרים הללו לבין מתנה רגילה הוא שבמתנה המקבל מסרב לקבל את הכסף אך הוא אינו תובע לעצמו כל זכויות, ואילו כאן כן. במקרה של חוב או פדיון הבן (שגם הוא חוב, לדעת בעל קצוה"ח) המקבל אינו יכול לסרב לקבל מפני שהוא רוצה להמשיך להחזיק בזכויות (בחוב), וזה אינו אפשרי.

דעות חולקות: בפדיון הבן לא מועילה נתינה בעל כורחו של הכהן

עד כאן ראינו את הדעות שבפדיון הבן מועילה נתינה בעל כורחו של הכהן. אך בין המפרשים והפוסקים קיימות גם דעות אחרות. בעל **נתיבות המשפט**, שם בסק"ח, תמה כיצד ניתן לפרוע מתנות כהונה בעל כורחו של הכהן, הרי זה דומה למתנה ואין נתינה בעל כורחו של המקבל. אמנם על כך כבר ענינו לעיל, אך בכל אופן זו דעתו של בעל **נתי"מ**.

גם בעל **קצוה"ח** עצמו מדייק כך מדברי תוד"ה 'מנא אמינא', קידושין ח ע"א, אשר כותבים שבפדיון הבן דרושה סמיכות דעת של הכהן.⁶ זאת על אף שבמתנות כהונה ודאי מועילה נתינה בעל כורחו של הכהן.

לאחר מכן הוא מביא כמה אחרונים שהניחו כמובן מאליו שדרושה דעת (כשיטת **נתי"מ הנ"ל**), ולכן דחו את הדיוק בדברי התוס'. הם הציעו שכוונת התוס' אינה לעצם הנתינה, שכן זה ודאי מועיל בעל כורחו של הכהן, אלא לתנאים שונים בנתינה:⁷

ובספר עצמות יוסף שם (הלכה ט"ז) כתב וז"ל, אם נתן לכהן ה' סלעים מה לנו בידיעת כהן כיון שכבר נתן לו ה' סלעים, ונראה דכיון שהכהן הוא אדון בכור זה אם אין לו ידיעה בשיווי הדמים אין בנו פדוי וצריך דעת, כמו שהאשה צריכה לידע שיעור הקידושין ע"ש. ולפי מ"ש בשם הפר"ח גבי פדיון חמש סלעים דאפילו בע"כ מהני א"כ מוכח דלא בעינן דעת כהן כלל, וכן נראה, דהא לא עדיף מבע"ח דפרעון בע"כ שמיא פרעון. ובדרישה ביו"ד סימן ש"ה (ע"ש אות א') כתב בהא דנוהגין עכשיו לפדות באבנים טובות

⁶ ובאמת בחזו"א אבה"ע"ז סי' קמח מגיה את לשון התוס', ומנטרל את הדיוק הזה. אמנם בתוס' רא"ש המקביל ברור שהגירסא שלפנינו נכונה. וכן גורס הגר"א אבה"ע"ז סי' לא סק"א, אף שלכאורה זה סותר לשיטתו שתובא להלן בפסקה הבאה.

⁷ ורש שמעון שקאפ בחידושו לקידושין סי' טז טוען שהסכמת הכהן אינה נדרשת כדי לקנות את הכסף אלא כדי לשמור על שווי. אם הכהן טוען ששווה הכסף שהוא קיבל אינו שווה לו אזי לא ניתנו כאן ה' סלעים, ע"ש.

ומרגליות בלי שומא, משום דגבי כהן אין צריך דעתו ע"ש, והוא נגד דברי תוס' קידושין הנזכר דכתבו דצריך סמיכת דעתו.

והנה אפשר לומר דאע"ג דפרעון בע"כ שמיה פרעון, היינו כשרוצה ליתן לידו והוא אינו רוצה לקבל זורקו לו בפניו, אבל כשרוצה לקבלו בידו צריך ליתן לידו כמבואר בטור וש"ע סימן ק"ך א"כ ה"נ בפדיון הבן דצריך ליתנו לכהן בכדי שיהיה סמכה דעתו בהם, ומש"ה צריכי שומא כסברת תוס', ואם אינו רוצה לקבל רשאי לזרקו בפניו וא"כ דברי הפר"ח נכונים.

אך בסיכומו של דבר בעל הקצוה"ח עצמו מפקפק בדחיות אלו, וכותב:

אלא דאכתי לבי מגמגם משום דמשמע בסימן ק"ך שם דהא דצריך ליתנו לידו כשרוצה לקבלו אינו אלא משום דאומר המלוה אילו נתתו לידי הייתי שומרו וע"ש, וא"כ אכתי אינו צריך סמכיה דעתיה דכהן. ולכן נראה מדברי התוס' דאע"ג דפרעון בע"כ שמיה פרעון אבל מתנות כהונה בעינן דרך נתינה ואינו יוצא בנתינה בע"כ, ומש"ה בעי סמיכת דעת כהן, וצ"ע בכל זה:

אם כן, למסקנה עולה שדעת התוס' היא שבכל מתנות כהונה, ופדיון הבן בכללן, לא מועילה נתינה בעל כורחו. זאת בשונה מחוב רגיל שודאי מועיל לפרוע אותו בעל כורחו של המלוה. הנימוק שהוא מביא לכך הוא שבמתנות כהונה נדרשת נתינה, ונתינה בעל כורחו של הכהן אינה נתינה.

אפשר היה לנסח את ההבדל אחרת: בחוב אדם יכול למחול ובכך נמחק החוב, אך במתנות כהונה יש מצווה לתת אותן, ואם הכהן מוחל אזי הוא אולי לא יכול לתבוע אותן, אך האדם לא יצא ידי חובת המצוות הללו. הכהן אינו יכול למחול את החובה שמטילה המצווה על האדם. רק אם המחילה היא כאילו אמר 'התקבלתי' יש מקום לראות זאת כנתינה, והתוס' כנראה אינו רואה את המחילה באופן זה.

ואפילו לדעת ר' שימי: בין חוב למתנות כהונה

נראה כי אף לדעת ר' שימי לעיל, שכפי שהסברנו הוא סובר שבעל החוב אינו יכול לסרב לקבל את הכסף ובו בזמן להמשיך ולהחזיק בזכויותיו, הרי כאן המצב הוא שונה: הכהן אכן אולי אינו יכול להחזיק בזכויותיו, אבל ישראל עדיין לא יצא ידי חובת המצווה. וכל עוד יש מצווה יש גם חוב. ולגבי פירעון חוב רגיל ראינו שגם רבא מסכים שניתן לפרוע בעל כורחו של בעל החוב.

ניתן לנסח את ההסבר לחילוק הזה כך: בפירעון חוב רגיל המצווה לפרוע אותו נגזרת מעצם קיומו המשפטי של החוב. המצווה אינה הנורמה הבסיסית, אלא היא

נורמה נגזרת (מקימו של חוב). לעומת זאת, במתנות כהונה החוב המשפטי (גם אם נגדיר זאת כחוב, כפי שטען בעל **קצוה"ח**) נגזר מקיומה של המצווה. כלומר הנורמה הבסיסית היא המצווה, והחוב הממוני הוא הנורמה הנגזרת. לכן, בחוב רגיל, כאשר המלווה מוחל עליו, גם אם המחילה אינה כאילו אמר התקבלתי, החוב נמחק, וממילא אין גם מצווה (או חובה) לפרוע. אבל במתנות כהונה לא שייכת מחילה על המצווה, וכל עוד יש מצווה יש גם חוב. מחילה ישירה על החוב לא תועיל, שכן החוב נגזר מן המצווה. ואכן מצאנו שכך בדיוק כתב בעל **אמרי בינה**, דיני פדיון הבן, סי' א.

יש מקום לתלות בזה את המחלוקת בין הרמ"א לגר"א ביו"ד סי' שה סקי"ז. הרמ"א שם כותב שלא מועילה שליחות לפדיון הבן, והאדם צריך לעשות זאת בעצמו. אך הגר"א על אתר משיג עליו ואומר שהפדיון אינו אלא פירעון חוב (כדעת בעל **קצוה"ח** הנ"ל), ולכן מועיל פירעון על ידי אחר, ואפילו בלי רשות ודעת האב, כמו שניתן לפרוע חוב בלי דעתו של החייב.⁸

לכאורה נראה שהיכוח הוא בדברינו לעיל. הרמ"א סובר שמתנות כהונה הן מצווה שבגופו, ודרוש מעשה נתינה, ולכן זה לא יכול להיעשות על ידי שליח. לאחר שנותנים, החוב כנראה נמחק, אך קיומו או היעדרו של החוב הוא תוצאה של קיום או אי קיום המצווה. נתינה שלא מדעתו של האב לא יכולה להיחשב קיום מצווה שלו, ולכן גם החוב אינו נמחק. כפי שראינו, זוהי גם דעת בעל **נתיה"מ** וסיעתו. לעומת זאת, הגר"א כנראה הבין שזהו חוב רגיל, ולכן כשאדם אחר פורע אותו הוא נמחק, וממילא יוצאים ידי חובת המצווה. כלומר הוא מבין כדעת בעל **קצוה"ח** שפדיון הבן אינו אלא חוב שהטילה התורה, והמצווה אינה אלא לפרוע את החוב, ומשנפרע החוב האב יצא ידי חובת המצווה. לדעתם, גם כאן המצווה היא פועל יוצא של החוב.⁹

שלוש ראיות נוספות

אנו מוצאים באחרונים שלוש ראיות נוספות לטובת עמדת התוס', נגד **הפר"ח**, שפדיון הבן בעל כורחו של הכהן אינו מועיל. שתיהן מובאות גם בחי' ר' שמעון

⁸ וראה בזה אריכות ומראי מקומות בספר **מחנה אפרים**, הל' זכיה ומתנה, סי' ז.

⁹ יש לדון האם הפודה יתחייב לשלם לאב עשרה זהובים, כדין גוזל מצווה. יש מקום לומר שהוא רק פרע חוב, והמצווה נמחקה ממילא. כלומר הוא לא קיים מצווה במקום האב אלא רק מנע ממנו לקיים את חובתו. ואם נבין שהמצווה היא תוצאתית, אזי אולי הפירעון הזה יהווה ממש קיום מצווה של האב. וצל"ע בכל זה. אחר כתיבת הדברים ראינו דיון קצר בעניין זה במחנה **אפרים**, הלכות זכיה ומתנה, סוס"י ז, ואכ"מ.

שקאפ לקידושין, סי' טו, ובחמדת שלמה יו"ד סי' לא סק"כ (וראה שם גם בסי' לב).

1. בשו"ע סי' שה הי"ט פוסק (ומקורו מהרא"ש) שאם לכהן נולד בן חלל (שנחשב כזר, ולכן חייב בפדיון) ומת לאחר ל יום, הוא חייב להפריש חמשה סלעים ומעכבן לעצמו. מוכח מכאן שהמצווה אינה רק פירעון חוב, שהרי כאן אין כלל פירעון חוב שהרי אדם אינו יכול להיות חייב משהו לעצמו.

2. בגמרא בבכורות מט ע"ב מובא שאם לאדם שבעצמו לא נפדה יש רק ה סלעים, אזי הוא פודה את עצמו ולא את בנו, שכן מצוותו הוא קודמת למצוותו על בנו. והנה אם פדיון הבן היה רק חוב ממוני, אזי יש כאן שני חובות ממוניים, ואין מקום להיררכיה שהוא קודם לבנו. קיומה של היררכיה מוכיח שאלו הן מצוות ולא חובות, ומבחינת המצוות - מצוותו שלו קודמת לזו של בנו. הראיה השלישית אותה מביאים האחרונים היא בעייתית יותר:

3. הדין הוא שבספק בכור האב אינו חייב לשלם לכהן, שכן המוציא מחברו עליו הראיה (ראה ב"מ ו ע"ב. ורמב"ם הל' ביכורים פי"א הי"ט. ושו"ע יו"ד סי' שה, הי"ג, ה"כ והכ"ה). לכאורה מוכח מכאן שזהו חוב בעלמא, שהרי מבחינת המצווה היה עליו להחמיר מספק ובכל זאת לפדות את הבן. אך הש"ך בסוף הל' ריבית מוכיח מכך שגם בחובות שיש בהם לתא דאיסורא (=עניין של איסור) אנחנו פוסקים שבספק ממון יש ללכת לקולא לנתבע (כלומר שהמוציא מחברו עלו הראיה). והנה, אם פדיון הבן היה רק חוב ממוני אז אין מכאן כל ראייה. לכן מדברי הש"ך עולה ראייה לכיוון ההפוך, שיש כאן מצווה וזה אינו רק חוב. אמנם עצם דבריו צ"ע, שכן אם אכן יש כאן מצווה בנוסף לחוב, אז מדוע באמת לא מוטל עליו להחמיר ולפדות מספק? לכן לכאורה ראייה זו מופרכת מתוכה, ומדין זה עולה דווקא התפיסה של הפר"ח והקצוה"ח.¹⁰

¹⁰ הש"ך וסיעתו כנראה מבינים שבכל חוב ממוני יש כלל שהולכים לקולא, גם אם הוא מלווה במצווה. אמנם מצד המצווה יש כלל שספיקה לחומרא, אבל מכיון שקיום המצווה הזו כרוך בנתינת כסף כאן אין חובה להחמיר. כלומר במצוות שמלוות בנתנת כסף אין כלל שספיקן לחומרא. לגביהן חל הכלל ההפוך: ספיקן לקולא. ועדיין הדברים קשים מסברא, שהרי אין לכך כל מקור (גם הכלל לגבי נדון ממוני רגיל, שספיקו לקולא לנתבע, אינו נלמד ממקור כלשהו אלא מסברא).

ואולי כוונתו לומר שמשפך אין לכהן תביעה ממונית-משפטית על האב, אך האב כשלעצמו חייב לתת לכהנים כדי לצאת ידי חובת המצווה. ומכיון שאין כאן חוב ממוני, שהרי מספק לא מוציאים ממון, הכוהנים אינם יכולים לתבוע את הממון ממנו (ובודאי לא לתפוס ממנו. ראה על כך בפרק הבא). בי"ד אולי יכפה עליו לפדות מדין כפייה על המצוות אך לא מדיני ממונות הרגילים.

תימה בדעות החולקים

ראינו שבעל **קצוה"ח** נוטה לדעה שפדיון הבן באונס מועיל. כפי שראינו, הוא מבסס זאת על התפיסה (השנויה במחלוקת) לפיה פדיון הבן הוא חוב. אך ראינו גם שכאשר אדם פודה בעל כורחו של הכהן אזי הכהן לא קנה את הכסף, ובכל זאת הבן פדוי. כלומר יש כאן פדיון ללא הקנאה לכהן. אם כן, משיטת בעל **קצוה"ח** עולה ככי אמנם הפדיון הוא חוב גרידא, אבל ניתן לבצע אותו גם בלי לתת ולהקנות לכהן. והסיבה לכך היא שגם בפירעון חוב הוא נמחק במחילה, גם אם המלווה לא קנה את הכסף.

לעומת זאת, בעל **נתיה"מ** סובר שהפדיון הוא מצווה ולא רק חוב. ובכל זאת לדעתו בלי שהכהן קנה את הכסף לא קויימה המצווה, שכן מחילה אינה קיום של המצווה.

אם כן, יוצאת כאן תוצאה מעניינת: דווקא בעל **נתיה"מ**, אשר מנתק את הממד הכספי מהמצווה, דווקא הוא רואה הכרח בהקנאה ממונית של הכסף כדי שתקויימה המצווה. ואילו בעל **קצוה"ח**, אשר רואה במצווה הזו פירעון חוב ממוני לגמרי, מסכים שלא נדרשת הקנאה ממונית כדי לקיים את המצווה.

הערה על הגדרת המצווה לפי הקצוה"ח

לכאורה יוצא שלפי בעל **קצוה"ח** המצווה היא נתינה ולא הקנאה, שהרי לדעתו האב יוצא ידי חובה גם בלי הקנאה.¹¹ ובעל **הקה"י**, ב"מ ס' יח, חילק בין מתנות כהונה לבין פדיון הבן. מתנות כהונה הם ממון הכוהנים עוד לפני הנתינה (בתרומות ומעשרות זה משעת הפרשה), ומה שיש לבעלים הוא רק טובת הנאה (הזכות לתת למי מהכוהנים שהם רוצים), אבל בפדיון הבן כל עוד הכסף לא ניתן הוא שייך לגמרי לאב (אין כאן פעולת הפרשה), ולכן שם נדרשת נתינה שכוללת גם הקנאה לכהן.¹² כך אכן ראינו למעלה אפילו לשיטת **הקצוה"ח**, שאמנם יש חוב על האב אך המעות עצמן ודאי שייכות לו עצמו עד שהן ניתנות לכהן.

ולפי דרכנו נראה שחילוק זה אינו נכון. גם בפדיון הבן המצווה היא הקנאה, כלומר פירעון החוב, אך כמו בחוב גם כאן אם הכהן מסרב לקבל החוב נפרע גם בלי שהכסף הוקנה לו. אין פירוש הדבר שמה שנדרש הוא רק מעשה נתינה

¹¹ ובעל **הקה"י**, ב"מ ס' יח, הקשה עליו מסוגיית ב"מ יא, ונדחק בפירוש הסוגיא. אך ראה במילואי **חושן** (סוף הערה 37) יישוב נכון לזה.

¹² כעין זה כתב בעל **מחנה אפרים**, במקור שיובא להלן בפרק ב. אמנם הוא רק עומד על החילוק הזה בין פדיון הבן לבין מתנות כהונה, אך אינו מיישם זאת לשאלה של פדיון על כורחו של הכהן.

בעלמא ללא הקנאה, אלא שבמצב כזה ההלכה מתייחסת לכך כאילו היתה כאן גם הקנאה.

הראיה לכך היא ממצב מקביל לגבי חוב רגיל. במקרה של חוב רגיל אף אחד לא יעלה בדעתו לומר שהחובה היא רק לבצע מעשה נתינה של הכסף למלווה ולא להקנות לו את הכסף. החובה היא להשיב את הכסף לבעל החוב. ובכל זאת, כאשר בעל החוב מסרב לקבל את הכסף הפירעון תקף. הסיבה לכך אינה שחובת הלווה היא רק לבצע מעשה נתינה (ולא לפרוע ממש), אלא שאם המלווה מסרב לקבל את הכסף הוא מאבד את זכויותיו, וזה נחשב כאילו הלווה פרע לו בפועל את הכסף (או שהחובה לפרוע זאת פוקעת ממנו).

ואכן כך מדוייק גם בלשון בעל **קצוה"ח** עצמו, שהרי דווקא כאשר הוא עוסק בשיטת התוס' בקידושין הוא מדבר על המצווה שיהיה מעשה נתינה, ועל כך הוא אומר שלשיטה זו נתינה בעל כורחו של הכהן אינה נתינה. משמע שלשיטת הראשונים האחרים שחולקים על התוס', ולדעתם נתינה בעל כורחו של כהן כן מועילה, אין די רק במעשה נתינה אלא צריכים הקנאה ממשית של הכסף (וראה גם **במנ"ח** מצווה שצב, סק"ו, שכך הבין את דעת בעל **הקצוה"ח**).

שוב מצאנו כדברים אלו ממש ב**מחנה אפרים**, הל' זכיה ומתנה סי' ז, שם הוא דן האם יכול אחר לפדות את בנו של חברו. בתחילת דבריו הוא עוסק בשאלה האם יש כאן שליחות או דין זכין, והוא כנראה מניח שיש חובה על הפודה לעשות מעשה נתינה, ולכן כשאחר עושה זאת עבורו הוא אמור להיות שלוחו כדי שהמעשה יועיל. אך בסופו של דבר הוא מסיק שאין כאן כל צורך בשליחות, או בדין זכין, מפני שזה דומה לפריעת חוב של חברו, שמועיל גם בלי ידיעתו (ואף בעל כורחו) של הפורע. סוף סוף, אם החבר שילם את הכסף אזי בפועל החוב נפרע, ולכן הוא כבר אינו קיים (החובה לפרוע פקעה). אם כן, מוכח מדבריו שאין כל חובה לעשות מעשה נתינה אלא פשוט לפרוע את החוב.

ב. נתינה בעל כורחו של האב

מבוא

עד כאן עסקנו בפדיון שנעשה על כורחו של הכהן המקבל. כעת נדון בפדיון על כורחו של האב. יש בהחלט מקום לתלות את תקפותו של פדיון כזה בשאלת אופיו של הפדיון: חוב ממוני או מצווה. אם זהו חוב כי אז מועיל גם פדיון באונס, שכן אנו כופים את האב לפרוע את חובו, והחוב פרוע. כך משתמע מדברי **המחנה**

אפרים שהובאו בסוף הפרק הקודם. אך אם מדובר במצווה, הרי יש כאן קיום מצווה באונס, וזה אולי בעייתי יותר.

פדייה על ידי אחר: דעת הר"ן והמחנה אפרים

המקור העיקרי לסוגיא זו הוא ספר **מחנה אפרים**, הלכות זכיה ומתנה סי' ח. כבר בסי' ז, שהובא בדברינו לעיל, **המחנ"א** עומד על כך שלאור תפיסתו ניתן לפדות את בנו של אדם אחר, כלומר לעשות פדיון שלא מדעתו, ואף בעל כורחו, של הפודה. ראינו למעלה שהר"ן בפסחים כותב זאת בפירוש, ומחלק בין פדיון, בו האחר אינו פועל כשליח של האב, לבין הפרשת תרומה שזוקקת שליחות (או דין זכין).

אך כל זה הוא כאשר אדם אחר פודה את הבן עבור אביו בעל כורחו של האב. ומה הדין כאשר הכהן עצמו תופס את המעות בכוח מהאב? האם במקרה כזה האב יכול להוציא אותן ממנו?

תפיסה של הכהן

מהגמרא בב"מ ו ע"ב עולה לכאורה שדין בכור אדם ובכור בהמה שווה, ובשניהם הכלל בעת ספק הוא המוציא מחברו עליו הראיה. לגבי בכור בהמה הגמרא שם מתלבטת האם הכהן יכול לתפוס מהבעלים, או שאם תפס מוציאים זאת מידו. הרמב"ם פוסק (בהל' בכורות פ"ה ה"ג) שאם הכהן תפס לא מוציאים מידו. אמנם זה נאמר לגבי בכור בהמה, אך ההנחה הפשוטה היא שהוא הדין לגבי בכור אדם שיש לגביו ספק האם הוא חייב בפדיון.

ואכן **המחנ"א** בתחילת סי' ח מניח כי הדין לגבי בכור אדם, אם הכהן תוקף ותופס את המעות, הוא שאין מוציאים אותו מידו. אך מכוח הוכחות מסוגיית בכורות נא ע"ב הוא מכריח שהדין בבכור אדם הוא שונה. ההסבר שהוא מציע הוא בדיוק הסבר **הקה"י** שראינו למעלה, לפיו מעמד הסלעים לפדיון של בכור אדם שונה ממעמד המשפטי של שאר מתנות כהונה לפני הנתינה. במתנות כהונה משעה שהפרישם הם נעשו ממון הכהן, ולבעלים יש בהם רק טובת הנאה. אך בבכור אדם אין שלב של הפרשה, ולכן הם אינם ממון הכהן עד אחרי הנתינה. מסיבה זו בסלעים של פדיון אדם ברור שאם הכהן תפס מוציאים מידו.

כמובן שמסקנה זו היא בעייתית לפי דברי **הקצוה"ח** ו**הפר"ח** וסיעתם. אם אכן מדובר כאן במצווה ולא רק בחוב ממוני, אז מדוע לא יהיה חיוב לתת לכהן מספק כדי לצאת ידי חובת המצווה? מסתבר שבאמת מבחינת דיני איסורים

מוטלת על האב החובה להחמיר ולפדות את בנו מספק. אבל לכהן אין זכות תביעה מהאב, שכן מבחינה ממונית אין לו זכויות מספק. מסיבה זו גם לא תועיל לו תפיסה של הממון.¹³ ואם מדובר בחוב, אז מדוע הכהן לא יכול לעשות דין לעצמו ולתפוס את הכסף בחובו?

היה מקום לומר שכל מה שראינו למעלה הוא שאדם אחר יכול לשלם מכיסו שלו ולפדות את בנו של האב, גם שלא מדעתו של האב. היכולת לפדות בעל כורחו של האב היא רק אם הפודה משלם מכיסו ופודה את בן חברו. אבל אין אפשרות לקחת את כספו של האב בכוח כדי לפדות את בנו (אלא רק ב"ד יכול לעשות זאת, מדין כפייה על המצוות). ולפי זה, הכהן עצמו אינו יוצא דופן, וגם הוא לא יוכל לתפוס בכוח את חמשת הסלעים מן האב.

תקפו כהן

הנדון בסוגיית ב"מ ובפוסקים הוא לגבי מצב של ספק, והדיון הוא בשאלה האם יש חובת פדיון והאם ניתן לתפוס. הדיון העקרוני שלנו כאן עוסק במצב של ודאי. אדם לא רוצה לפדות את בנו, והשאלה היא האם יכול אדם אחר לתקוף ממנו ממון ולתת לכהן.

נראה כי המסקנות בשתי השאלות תלויות זו בזו: אם במצב של חובת ודאי אדם לא יכול לתקוף ולפדות, אז כל שכן שבמצב של ספק הוא לא יוכל לעשות זאת. לעומת זאת, אם במצב של ספק הוא יכול לתקוף ולפדות, כי אז נראה שבמצב של ודאי ברור שיש לו זכות לתפוס את הכסף.

לדעת **המחנה אפרים** הנ"ל, המסקנה היא שבספק הכהן אינו יכול לתקוף, אך לגבי ודאי יש לדון אולי כן תהיה לו זכות לעשות זאת (מדבריו בסי' ז נראה שהוא יכול לעשות זאת רק מכספו שלו, אך לא מכספו של האב). הדברים תלויים גם בהגדרת החובה לפדות כחוב ממוני (שאינו יכול לתקוף ולתפוס) או כמצווה גרידא (שאינו יכול לתפוס), וכנ"ל בפרק הקודם.

ג. ממון ומצווה/איסור

מבוא

ראינו מחלוקת בין הפוסקים אודות היחס בין מצווה לקניין. יש מצוות שמהוות בסיס לדרישה ממונית (כמו פדיון הבן ובתי ערי חומה, לחלק מהדעות), ויש

¹³ וזה כעין מה שהסברנו בדעת הש"ך בהערה לעיל.

מצוות שנגזרות ממצב משפטי (כמו פריעת חוב). ההבחנה בין שני הסוגים הללו נוגעת לשאלה האם נאמר בהם הכלל המוציא מחברו עליו הראיה. הכלל הזה ודאי אמור במקומות בהם היסוד הוא החוב, אך במקומות שהמצווה היא הבסיס לכאורה יש חובה לפרוע גם בספק מדין ספק איסור.

יתר על כן, ראינו את שיטת ה"ש"ך, לפיה גם במקום שיש מצווה ואיסור בו-זמנית (שאף אחד מהם אינו תלוי בחברו), חל הכלל שהמוציא מחברו עליו הראיה.

הסברנו את ההבחנות הללו בהתייחסות בלתי תלויה לממון ולאיסור. כלומר ביחס לפן הממוני אנו אומרים שהמוציא מחברו עליו הראיה, וביחס לפן האיסורי - לא. גם בדעת ה"ש"ך ייתכן שהוא מסכים שמצד האיסור יש חובה לשלם מספק, אך הוא טוען שהצד השני אינו בעל דברים של החייב, שכן מבחינת דיני הממונות יש כלל שהמוציא מחברו עליו הראיה.

תמונה זו מעלה כמה וכמה היבטים שדורשים עיון ודין. ראשית, מה בכלל היחס בין איסורים לבין ממונות? מהו באמת ההבדל בין ההלכות שבחושן משפט, כלומר חיובים משפטיים, לבין שאר ההלכות? האם לא כל ההלכות הן 'מצוות'? מה היחס בין שאלה זו לבין ההבחנה במשפט המודרני בין משפט אזרחי ומשפט פלילי?¹⁴ מדוע ישנם מצבים שבהם החיוב המשפטי הוא תוצאה בעוד שבמצבים אחרים הוא הבסיס והמצווה היא התוצאה? ניתן לשאול באופן כללי יותר לגבי כל ההקשרים ההלכתיים שבהם מופיעים שני היבטים, מתי נתייחס לאחד כפועל יוצא של השני, ולמי מהם, ומתי ניתן להם מעמד שקול ומקביל.

כל אחת מן השאלות הללו דורשת מאמר מפורט בפני עצמה, ואנו נעסוק כאן מעט ובקצרה בפן מסויים אשר נוגע לשאלות האחרונות, ומתוכן גם מעט לראשונות.

הלכות מכוננות ומכוונות

ראינו שחוב הוא קודם כל מציאות משפטית. מתוך קיומו של חוב ברובד המשפטי נוצרת מצווה לפרוע אותו (= 'פריעת בעל חוב מצווה'). ניתן להכליל ולומר ביחס לכל דיני הממונות, שלפני החלת נורמות הלכתיות לגביהם חייבת להתקיים תשתית משפטית שקובעת את יחסי הבעלות והקניין. לדוגמא, אם התורה אוסרת לגזול, פירוש הדבר לפגוע בבעלות ממונית. אם כן, איסור לא תגזול מניח את קיומם של כללי בעלות וקניין שקודמים לו, וכנראה להלכה בכלל.

¹⁴ החלוקה של ההלכות לסוגים אלו אינה מתבטאת באופן חד במקורות הלכתיים קדומים. ר' יעקב בעל הטורים (המאה ה-14) היה הראשון שהגדיר את מכלול ההלכות המשפטיות כקטגוריה מובחנת, בכך שהוא כלל אותן יחד בטור חושן משפט.

אם כן, בפריעת חוב, כמו בכל דיני הממונות יש היבט הלכתי ייחודי: החובה ההלכתית חלה על מציאות משפטית קיימת. היא לא מכוננת את המציאות המשפטית אלא מכוננת אותה. אמנם התורה יכולה היתה שלא להכיר במציאות המשפטית הזו, ולבטל את הבעלות הממונית (לדוגמא, לאמץ עמדות קומוניסטיות, או ניהיליסטיות וכדו'), אך היא לא עשתה כן. במצבים אלו התורה מעגנת מערכות שקודמות לה, בכל שהיא מחילה עליהן מעטה הלכתי-נורמטיבי. התורה החליטה לחזק ולקבע את דיני המשפטים בכך שהיא מלבישה עליהם איסור. מעתה, מי שפוגע בממון חברו הוא לא רק עבריין משפטי אלא גם הלכתי.

אך התוספת הזו אינה רק תוספת דין מקביל גרידא. התמונה המשפטית שהוצגה עד כאן יכולה היתה ליצור מצב של מקבילות: יש דין משפטי של בעלות ויש איסור הלכתי של 'לא תגזול', ושניהם לא תלויים זה בזה. אך ככל הנראה לא זהו המצב. הרי במקום שאין בעלות לא יהיה גם איסור 'לא תגזול'. כלומר הדין המשפטי הכללי קובע את הדין ההלכתי, ומהווה תנאי אליו. הם לא קיימים זה לצד זה, אלא האחד מותנה בשני,¹⁵ ובמקרה הזה - ההלכתי במשפטי.

נימוקיו של ר' שמעון שקאפ

כבר הזכרנו בעבר (ראה במאמר לפרשת לך-לך, תשסז, ועוד) שהתיזה הזו מפותחת בהרחבה על ידי ר' שמעון שקאפ, בספרו **שערי ישר**, לכל אורך שער ה. הוא מביא לה כמה וכמה ראיות, ואף פותר עמה כמה וכמה קושיות ובעיות הלכתיות. בתחילת השער הוא מביא שני נימוקים לחובתנו להישמע למערכת המשפטית הקודמת להלכה:¹⁶

כשם שסוג הקניינים וחוקי הבעלים בנכסים הוא דבר משפטי, גם בלי אזהרת 'לא תגזול', וכמו שביארנו לעיל דלא ייתכן בשום פנים לומר דהעניין מה שאנו מייחסים החפץ לראובן הוא מחמת ששמעון מוזהר עפ"י התורה שלא לגזול ממנו. אלא הדבר הוא בהיפוך, דאיסור גזילה הוא לאחר החלטת העניין בחוקי גבולי הבעלים...

ואף דבהשקפה ראשונה הוא דבר תמוה, איזה הכרח וחיוב על האדם יהיה

¹⁵ לא נכון לומר שהאחד קובע את השני, שכן ישנם מצבים של בעלות ללא איסור גזל, כמו לגבי גוי (לחלק מהדעות). אם כן, הבעלות המשפטית היא תנאי לחלות איסור לא תגזול, אך היא אינה קובעת אותו חד ערכית.

¹⁶ ראה על כך במאמרו של מ. אברהם, 'מה אקוב לא קבה א-ל, ומה אזעם לא זעם ה' " - דיון בדיני ממונות בגטו קובנא)', **צהר כ.**

לעשות דבר בלי ציווי ואזהרת התורה? אבל כשנעמיק בעניין היטב יש להבין עניין זה. דהרי גם החיוב וההכרח לעבודת ה' ולמלאות רצונו ית', הוא גם כן עניין חיוב והכרח עפ"י משפט השכל וההכרה, כמו"כ הוא חיוב והשעבוד ממון הוא חיוב משפטי, שנתחייב עפ"י דרכי הקניינים...

בדבריו אלו של הגרש"ש עולים שני נימוקים עיקריים לטענתו:

1. איסור 'לא תגזול' הוא איסור לפגוע בבעלות. אולם כדי שלאיסור זה תהיה משמעות, אנו צריכים להגדיר קודם את מושגי הבעלות עצמם. רק לאחר הגדרה של מושגים אלו, ניתן לומר שמי שפוגע בהם עובר גם על איסור 'לא תגזול' (בנוסף לאיסור המשפטי).

2. התוקף של החיוב לציית למערכת המשפטית קיים גם בלא ציווי. ההנמקה של הגרש"ש לכך היא שגם תוקף החיוב לעבוד את ה' בכלל אינו נגזר מציווי (שהרי החובה לשמור מערכת כלשהי אינה יכולה להיות פרט באותה מערכת).¹⁷

יש לשים לב לכך שהנימוק השני מניח הנחה נוספת לגבי היחס בין שני המישורים. לאור הנימוק הראשון, היה מקום לראות את המישור המשפטי כמגדיר תיאורטי של הבעלות, וכרקע גרידא לאיסור 'לא תגזול' ההלכתי. לפי תפיסה זו, העובר על כך ופגע בממון חברו עבר אך ורק איסור אחד, 'לא תגזול'. אך מדברי הגרש"ש עולה כי יש לרובד הזה גם משמעות נורמטיבית עצמאית. מי שפוגע בממון חברו עובר, פרט לאיסור ההלכתי של 'לא תגזול', גם על איסור משפטי.¹⁸ הרובד המשפטי אינו רק מגדיר של גבולי הבעלות, אלא גם בעל תוקף ערכי-נורמטיבי. לדוגמא, הגרש"ש עצמו טוען שגם לאותן דעות שגזל הגוי הוא מותר מן התורה (כלומר העובר עליו לא עבר על 'לא תגזול' מדאורייתא), יהיה איסור משפטי על כך, שהרי אין חולק על כך שיש לגוי בעלות על רכושו, ועצם הבעלות המשפטית יוצרת איסור עצמאי, פרט ל'לא תגזול'.

¹⁷ הדברים ידועים גם בפילוסופיה של המשפט, שם עמדו על כך רבים שהחובה לשמור את החוק אינה יכולה להיות כלולה בחוק, דמי יימר שצריך לשמור את החוק הזה עצמו?! ראה, למשל, בספרו של חיים גנן, **ציות וסירוב**, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב 1996 (ראה שם בתחילת פרק א', עמ' 21). וראה גם בספרו של מ. אברהם, **אנוש כחציר**, שהוא השלישי בקוורטט **שתי עגלות וכדור פורח**, שיצא לאור בעז"ה בקרוב.

¹⁸ השלכה של נקודה זו מצויה במאמרו של מ. אברהם, 'בעיית היחס בין הפרט והכלל ודילמת 'חומת מגן', **צהר יד**, אביב תשס"ג. שם הוא מצביע על כך ששיטת רש"י בב"ק ס ע"ב שאסור לאדם להציל עצמו בממון חברו ולשלם, מבוססת בהכרח על תפיסה כזו (וע"ש ברפ"ג שאמנם כל הראשונים חולקים על רש"י בזה, אולם גם מדבריהם עולה בבירור תפיסה עקרונית דומה).

בחזרה לתמונה מהפרקים הקודמים

כעת נוכל להבין את הסיבה לכך שלגבי פירעון חוב המצווה נגזרת מהמצב המשפטי, ולכן בהיעדר חוב משפטי לא תהיה מצוות פירעון. כפי שראינו כאן, התורה אינה מחדשת איסור משל עצמה, אלא מגבה ומחזקת איסור משפטי שקיים באופן בלתי תלוי בהלכה.¹⁹ במצב כזה היינו מצפים שהתלות באמת תהיה בכיוון הזה.

אך זה גם נותן לנו רמז להבין מדוע במקרים אחרים המצב הוא שונה. לדוגמא, בפדיון הבן, או במתנות כהונה, ראינו דעות שהחוב תלוי במצווה ולא להיפך, ולכן לא ניתן למחול עליו. הסיבה לכך היא שבמקרים אלו התורה היא שכוונה את המצב המשפטי ולא רק נתנה לו חיזוק ותוקף בדיעבד. ללא ציווי התורה אין חוב של האב לכהן, לא ביחס לפדיון ולא ביחס למתנות כהונה אחרות, ולכן שם המצווה היא המסד הבסיסי, והחוב בנוי על גביו.

אמנם נכון הוא שייטכנו מצבים שבהם התורה היא שכוונה את החוב, אך לאחר שזה התכונן, הוא מהווה מסד משפטי עצמאי ואינו מותנה במצווה. לדוגמא, כפי שראינו יש דעות לגבי פדיון הבן שניתן למחול על החוב או לפרוע בעל כורחו של הכהן, שכן אם החוב נפרע קויימה גם המצווה. במקרה זה, לפחות לדעות אלו, אמנם התורה אינה רק נותנת תוקף למציאות שהיא בלתי תלויה בה, אלא היא היא שכוונה את החוב. אך כל מה שהתורה רוצה הוא שהאדם ייתן כסף לאדם אחר, ומעת שהכסף ניתן אין משמעות נוספת למצווה. לכן על אף שהמצווה היא המסד הבסיסי, בכל זאת ברמה הנורמטיבית המצווה תלויה בחוב ולא להיפך. כל מה שהתורה עושה במקרים אלו הוא להוסיף אלמנט למערכת המשפטית האפריורית, ומכאן והלאה יש להתייחס אליו כחלק בלתי נפרד ממנה.

מצוות מכוונות ומכוונות

נסיים את הדיון בהרחבה על קצה המזלג של ההבחנה אותה עשינו כאן. ישנה בעולם התורה תפיסה רווחת לפיה התורה יוצרת עולם אלטרנטיבי לעולם המציאותי. עולם החולין אינו רלוונטי לתורה, ויש שירחיקו לכת ויאמרו שכל כולו אינו אלא ניסיון לגבינו, עד כמה נצליח להתעלם ממנו ולחיות בבועה התורנית האלטרנטיבית.²⁰

לעומת זאת, יש שיאמרו שהתורה אינה תחליף למציאות אלא מטרתה

¹⁹ אם כי, בהחלט יש מקום לראות את האיסור החוץ-הלכתי הזה כנובע גם הוא מרצון ה', כלומר הוא חוץ-הלכתי, אך לא חוץ-תורני.

²⁰ בהכללה ניתן לומר שזוהי הגישה החרדית.

היא לכוין ולרומם את המציאות.²¹ לפי גישה זו, כאשר התורה עוסקת בבניית תא משפחתי היא אינה מכוננת (constitute) את המושג הזה יש מאין. הוא אינו יצירה של התורה, אלא הוא קיים באופן בלתי תלוי בה, והיא רק מכוונת (regulate) אותו. כעין מה שראינו לגבי היחס בין ההלכה לבין המערכת המשפטית שקודמת לה.

כמובן אין צורך לראות את הדברים באופן קיצוני וגורף, ובהחלט ייתכנו גישות לפיהן יש מצוות שהתורה מכוננת אותן ויש אחרות שהתורה רק מכוונת אותן.

דוגמא, אחת מיני כמה וכמה, מצויה בדיוק אפשרי בלשון התורה בפרשת שלח. במסגרת פרשת ציצית, התורה כותבת כך (במדבר טו, לז-לט):

וַיֹּאמֶר יְקֹזֵק אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם וְעָשׂוּ לָהֶם צִיצִית עַל כְּנָפֵי בְּגָדֵיהֶם לְדֹרֹתָם וְנָתַנוּ עַל צִיצַת הַכֶּנֶף פְּתִיל תְּכֵלֶת: וְהָיָה לָכֶם לְצִיצִית וְרֵאִיתֶם אֹתוֹ וּזְכַרְתֶּם אֶת כָּל מִצְוֹת יְקֹזֵק וְעָשִׂיתֶם אֹתָם וְלֹא תִתְּרוּ אַחֲרֵי לְבַבְכֶם וְאַחֲרֵי עֵינֵיכֶם אֲשֶׁר אִתְּם זֵינִים אַחֲרֵיהֶם:

לאחר שהתורה מגדירה את המושג 'ציצית', וביחד עם תושבע"פ אנחנו מכירים אותו כצירוף של פתילי תכלת ולבן שקשורים באופנים מסויימים על כנפות הבגד, היא מתבטאת בנוסח תמוה: "והיה לכם לציצית". מנוסח זה עולה שהמושג 'ציצית' היה קיים עוד קודם לכן. התורה אינה מכוננת את המושג 'ציצית', אלא רק מורה לנו כיצד לעשות ציצית. זה יהיה לכם לציצית, ולא משהו אחר. כלומר המושג ציצית היה קיים גם בלי ציווי התורה, והציווי רק מכוין אותו ולא מכוון אותו. מהי אותה 'ציצית'? האבן עזרא מסביר שמשמעות הביטוי היא סמל, או ציון, כמו ציצת הראש. אם כן, התורה אינה מכוננת את המושג ציצית אלא רק מנחה אותנו כיצד יש לעשות ציצית נכונה, ומה לא יהיה בגדר ציצית נכונה.

אם כן, בעלי הגישה הסגורה יתייחסו למושג 'ציצית' כמושג שכל כולו מצוי בספירה ההלכתית. לעומתם, בעלי הגישה הפתוחה יותר יראו אותו כמושג בעל משמעויות כלל אנושיות רחבות יותר, שהתורה רק מנחה אותנו כיצד לעשות אותו. הוא בהחלט קיים גם מחוץ לקונטקסט ההלכתי, ואכ"מ.

²¹ בהכללה ניתן לומר שזו גישתה של האורתודוכסיה המודרנית.

מסקנות

1. בעולם ההלכה קיימת הבחנה בין החלק המשפטי, שבה לידי ביטוי בעיקר ב'חושן משפט', והחלק ההלכתי שבא לידי ביטוי בעיקר ב'יורה דעה' ו'אורח חיים'. פעמים, יש מצבים בהם קיימים שני הרכיבים (משפט והלכה) ולא ברור תמיד מי המקור ומי הנגזר, אם בכלל. הדיון הבא המוזכר בפרשתנו היא דוגמא לתופעה כזו. רכיב אחד שלו, החובה לתת את הפדיון לכהן, דומה לחוב קנייני שהוא רכיב משפטי. רכיב אחר, נתניה בעל כורחו של הכהן, יכול להצביע על רכיב של הלכה. בנקודה זו ממש מצאנו מחלוקת אמוראית שעקרונותיה התגלגלו לראשונים ולאחרונים.
2. אנו סבורים, בעקבות דעת התוספות שיש הבדל בין חוב רגיל לחוב השייך בפדיון הבן ובמתנות כהונה בכלל. בחוב, האדם יכול למחול ובכך נמחק החוב, במתנות כהונה הרכיב הדומיננטי הוא רכיב המצווה. מחילת הכהן אינה יכולה להועיל לאב, אלא רק לפטור אותו מנתניה לכהן. ויתור הכהן על זכויותיו אינו פוטר את בעל המצווה מלקיימה. בפדיון הבן המצווה היא הקנאת הכסף לכהן לצורך פדיון הבן, כלומר פירעון החוב, מאידך, כמו בחוב, אם הכהן מסרב לקבל, החוב נפרע גם בלי שהכסף הוקנה לו. זה אינו מצב של נתניה בעלמא ללא הקנאה, אלא שההלכה מתייחסת למצב זה כאילו היתה הקנאה של ממש. פדיון הבן היא מצווה המהווה בסיס לדרישה ממונית, וזה שונה מחוב, בו החובה לפרוע נובעת מחיוב משפטי אפריורי.
3. ההבחנה בין חובת הפדיון לחובת החזר החוב, היא הבחנה בין מצוות מכוננות (constitutive) לבין מצוות מכוונות (regulative). חוב הוא קודם לכל חובה משפטית, הנורמה הקובעת חובת החזר חוב היא הנורמה האפריורית הקיימת בכל דיני הממונות, וממנה נגזרים הבעלות והקנין. החובה ההלכתית בהחזר החוב חלה על מציאות משפטית קיימת. התורה, על פי הסבר זה, מחזקת ומקבעת את דיני המשפטים, בכך שהיא מחילה עליהם איסורים. עבריינות משפטית היא מעתה גם עבריינות הלכתית. תיזה זו מפותחת על ידי ר' שמעון שקאפ בספרו 'שערי יושר' (שער ה').
4. בפדיון הבן החוב תלוי במצווה ולא ההיפך, ולכן לא ניתן למחול עליו. זוהי מצווה מכוננת שנקבעה ככזו על ידי התורה מלכתחילה. ללא צווי זה, אין חוב של האב לכהן, ובשל כך המצווה היא המסד הבסיסי, והחוב בנוי עליה.

לאחר פירוט אופן עשיית המצווה כותבת התורה נוסח תמוה של צווי: "והיה לכם לציצית". 'ציצית' היא מושג אפריורי שקיים קודם לצווי התורה. התורה אינה מכוננת את המושג, אלא מכוננת אותנו ביחס לצורת מימושו. המושג קיים גם מחוץ לקונטקסט ההלכתי, והתורה 'רתמה' אותו להלכה.

תהליכים ושינויי מצב

הנקודות הנדונות:

- מצוות פעולה/תוצאה
- מצוות תהליך/מצב
- מצוות בין אדם לחברו ומצוות בין-אישיות
- מצוות ואיסורים בין-אישיים והיחס ביניהם לבין שתי ההבחנות הקודמות
- סיבתיות סימולטנית
- לאו הבא מכלל עשה הוא אמנם עשה, אך במהותו הוא איסור ולא מצווה

תקציר

במאמרנו השבוע אנו עוסקים באיסור 'לא תחנם'. חז"ל לומדים מפסוק זה שלושה איסורים, ואנו מתרכזים כאן רק באחד מהם: האיסור לתת לגוי מתנת חנם. אנו בוחנים השוואה שעולה בראשונים בין האיסור לתת לגוי מתנת חנם לבין האיסור לשחרר עבד. הרמב"ן מצביע לכאורה על זהות, וכך מבינים בו בעל הקו"ש ואולי גם הרשב"א, אך מפשט לשונו עולה כי הוא רק רואה קווי דמיון בין שני האיסורים. בשניהם יש איסור לעשות טובה לאדם, אך אם המעשה הזה לא נעשה למענו אין מניעה לעשותו. האחרונים מעירים שאין היגיון בתפיסת האיסור לשחרר עבד כחלק מהאיסור לתת מתנת חנם לגוי, שהרי השחרור הופך את העבד ליהודי, ומי שמקבל את המתנה הוא יהודי ולא עבד. יש שהעירו שבאופן כללי לא סביר שיש איסור לתת מתנות חנם לעבד, שלא כמו לגוי.

מסוגיית הגמרא בכתובות עולה שאין בעייה לזכות לגוי אם הזכייה היא עצמה הופכת אותו ליהודי (מדובר בגיור של גוי קטן), וזה לכאורה סותר את דברי הרמב"ן הנ"ל.

אנו מציעים כמה אפשרויות להבין את שיטת הרמב"ן, ובמהלך הדיון אנו נזקקים לכמה חידושים עקרוניים: הבחנה בין איסורים ומצוות בין-אישיים לבין מצוות בין אדם לחברו. הבחנה בשני סוגי המצוות הללו בין איסורי פעולה/תוצאה ובין איסורי תהליך/מצב. כמו כן אנו מציעים שלאו הבא מכלל עשה אמנם להלכה נחשב כעשה, אך במהותו הוא איסור ולא מצווה. לא נוכל במסגרת זו לפרט את הדברים יותר.

א. האיסורים הנלמדים מ'לא תחנם'

מבוא

בכמה חלקים בפרשתנו התורה מתייחסת באופן נרחב למדיי לעבודה זרה ולעובדיה. בתחילת פרק ז מופיעה התייחסות לשבעת העממים שחיו בארץ לפני כיבוש יהושע (דברים ז, א-ו):

כי יביאך יְקוֹק אֱלֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֵתָהּ בָּא שְׁמָהּ לְרִשְׁתָּהּ וְנָשַׁל גּוֹיִם רַבִּים מִפְּנֵיךָ הַחַתִּי וְהַגְּרִגְשִׁי וְהָאֱמֹרִי וְהַכְּנַעֲנִי וְהַפְּרָזִי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי שְׁבַע גּוֹיִם רַבִּים וְעִצּוּמִים מִמֶּנּוּ: וְנָתַנְם יְקוֹק אֱלֹהֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהִכִּיתָם הַחֲרָם תַּחְרִים אֹתָם לֹא תִכְרַת לָהֶם בְּרִית וְלֹא תִחְנַם: וְלֹא תִתַּחֲתוּ בָם בְּתַךְ לֹא תִתֵּן לִבְנוֹ וּבִתּוֹ לֹא תִקַּח לִבְנֶךָ: כִּי יִסִּיר אֶת בְּנֶךָ מֵאֲחֵרֵי וְעָבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְחָרָה אַף יְקוֹק בָּכֶם וְהִשְׁמִידְךָ מֵהָר: כִּי אִם כֹּה תַעֲשׂוּ לָהֶם מִזְבְּחֹתֵיהֶם תִּתְּצוּ וּמִצְבֹּתֵיהֶם תִּשְׁבְּרוּ וְאֲשִׁירֵיהֶם תִּגְדְּעוּן וּפְסִילֵיהֶם תִּשְׂרֹפוּן בְּאֵשׁ: כִּי עִם קְדוֹשׁ אֵתָהּ לִיקְוֹק אֱלֹהֶיךָ בְּךָ בָּחַר יְקוֹק אֱלֹהֶיךָ לְהִיּוֹת לוֹ לְעַם סִגְלָה מִכָּל הָעַמִּים אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאָדָמָה:

אחד הציוויים שמופיעים ביחס לשבעת העממים הוא 'לא תחנם'. מלשון הציווי לא לגמרי ברור למה הכוונה ב'לחון' את אותם עממים. מצאנו שחז"ל דורשים זאת בשלושה אופנים, ונביא אותם כעת.

סוגיית ע"ז יט-כ

המשנה בע"ז יט ע"ב מביאה שתי הלכות שנוגעות לעבודת כוכבים:

ואין עוֹשִׂין תַּכְשִׁיטִין לְעִבּוּדֵי כּוֹכָבִים, קְטֻלָּאוֹת וְנִזְמִים וְטִבְעוֹת; רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר: בְּשֹׁכֵר מוֹתֵר. אֵין מוֹכְרִין לָהֶם בְּמַחוּבֵר לְקַרְקַע, אֲבָל מוֹכֵר הוּא מְשִׁיקֶצֶץ; ר' יהודה אוֹמֵר: מוֹכֵר הוּא עַל מִנַּת לְקוֹץ.

בגמרא שם מובא מקור להלכות אלו מהפסוק שלנו:

גמ'. מנהני מילי? אמר רבי יוסי בר חנינא, דאמר קרא: (דברים ז) לא תחנם, לא תתן להם חנייה בקרקע. האי לא תחנם מיבעי ליה דהכי קאמר רחמנא: לא תתן להם חן! א"כ, לימא קרא לא תחונם, מאי לא תחנם? שמע מינה תרתי. ואכתי מיבעי ליה דהכי אמר רחמנא: לא תתן להם מתנת של חנם! אם כן, לימא קרא לא תחנים, מאי לא תחנם? שמע מינה כולהו. תניא נמי הכי: לא תחנם - לא תתן להם חנייה בקרקע; דבר אחר: לא תחנם - לא תתן להם חן; דבר אחר: לא תחנם - לא תתן להם מתנת חנם.

מן הפסוק 'לא תחנם' לומדת הגמרא שלושה ציוויים: 1. לא לתת להם חנייה בקרקע. 2. לא לתת להם חן (=לא לומר כמה נאה עבודת כוכבים זו וכדו'). 3. לא לתת להם מתנת חנם.

מלשון הגמרא ברור שהפירושים הללו אינם חלוקים ביניהם, אלא כולם נלמדים מדקדוקים שונים באותה מילה. אמנם בברייתא שמובאת בסוף הסוגיא היה מקום ללמוד שאלו פירושים חלוקים, אך הגמרא רואה בברייתא סיוע לפירוש שמצרף את שלושתם, ונראה שהיא הבינה שאין כאן מחלוקת בין האפשרויות השונות.

איסורים אלו מובאים להלכה ברמב"ם, הל' ע"ז פ"י ה"ד:

...ומפני מה אין מוכרין להן שנאמר ולא תחנם לא תתן להם חנייה בקרקע שאם לא יהיה להם קרקע ישיבתן ישיבת עראי היא, וכן אסור לספר בשבח ואפילו לומר כמה נאה עובד כוכבים זה בצורתו, קל וחומר שיספר בשבח מעשיו או שיחבב דבר מדבריהם שנאמר ולא תחנם לא יהיה להם חן בעיניך, מפני שגורם להדבק עמו וללמוד ממעשיו הרעים, ואסור ליתן להם מתנת חנם אבל נותן הוא לגר תושב שנאמר לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי במכירה ולא בנתינה.

הרמב"ם מביא את שני הדינים הראשונים מהפסוק 'לא תחנם', ואילו את השלישי הוא לומד מהפסוק "או מכור לנכרי" (ומקורו הוא מהמשך הסוגיא הנ"ל בע"ז). ההלכה לגבי מתנת חנם מובאת גם בהל' זכיייה ומתנה פ"ג הי"א:

אסור לישראל ליתן לעכו"ם מתנת חנם, אבל נותן הוא לגר תושב, שנאמר לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי במכירה ולא במתנה אבל לגר תושב בין במכירה בין בנתינה מפני שאתה מצווה להחיותו, שנאמר גר ותושב וחי עמך.

וכן הוא בשו"ע יו"ד סי' קנא הי"א:

אסור ליתן מתנת חנם יח לעובד כוכבים שאינו מכיר.
בניסוח הזה ברור שהכוונה היא לכל גוי, ולא דווקא לשבעה עממין, למעט גר תושב. וכך באמת כותב הש"ך על אתר בסקי"ח בשם הב"י:
לעובד כוכבים כו' - כתב הב"י בח"מ סי' רמ"ט דכל עובד כוכבים במשמע אפי' ישמעאל לאפוקי גר תושב דלא ופשוט הוא וע"ש:

מוני המצוות

מוני המצוות הביאו כאן רק איסור דאורייתא אחד, זה העוסק במתן חן. לדוגמא,

הרמב"ם בספהמ"צ ל"ת נ, כותב:

והמצוה החמישים היא שהזהירנו מחמול על עובדי עבודה זרה ומייפות דבר מכל מה שייחוד להם והוא אמרו יתעלה (ס"פ ואתחנן) לא תחנם ובאה הקבלה לא תתן להם חן עד שהיש יפה הצורה מעובדי עבודה זרה אינו מותר לנו שנאמר זה יפה תואר או זה פניו יפות כמו שהתבאר בגמרא דילן (ע"ז כ, א). ובגמרא עבודה זרה ירושלמי (פ"א ה"ט) אמרו לא תתן להם חן בלא תעשה:

אמנם החינוך מביא במסגרת אותה מצווה גם את הדין של מתנת חנים (מצווה תכו):

שלא נחמול על עובדי עבודה זרה ולא יישר בעינינו דבר מהם, כלומר שנרחיק ממחשבתנו ולא יעלה על פינו שיהיה במי שהוא עובד עבודה זרה דבר תועלת, ולא יהי מעלה חן בעינינו בשום ענין, עד שאמרו רבותינו זכרונם לברכה [ע"ז כ' ע"א] שאסור לומר כמה נאה גוי זה או מה נחמד ונעים הוא, ועל זה נאמר [דברים ז, ב], ולא תחנם, ובא הפירוש על זה לא תתן להם חן, כענין שאמרנו. ויש מרבתינו שלמדו מלא תחנם לא תתן להם מתנות חנם, והכל שורש אחד. ובירושלמי דעבודה זרה [פ"א ה"ט] אמרו, לא תחנם, לא תתן להם חן, בלא תעשה.

הוא מוסיף ואומר ששתי ההלכות הללו שורשן אחד.

האם 'לא תחנם' הוא לאו שבכללות

יש להעיר על עניין מניין המצוות, שמצאנו לאו מקביל שלומדים ממנו כמה ציוויים, והוא נמנה כלאו אחד. לדוגמא, בסוגיית סנהדרין סג ע"א לומדים מהפסוק "לא תאכלו על הדם" כמה וכמה איסורים (ועוד הוסיפו איסור נוסף בברכות י ע"ב). הרמב"ם מונה מתוך כל האיסורים הללו רק את האזהרה על בן סורר ומורה (ל"ת קצה). ההסבר המפורט לעניין זה מצוי בשורש התשיעי לרמב"ם, שם הוא כותב כך:

אמנם כשיהיה לאו אחד כולל ענינים רבים הנה אז יימנה הלאו ההוא לבדו. לא כל ענין וענין מן הענינים שיכלול אותם הלאו ההוא. וזה הוא לאו שבכללות שאין לוקין עליו כמו שנבאר עתה. וזה כי אמרו (קדושים יט) לא תאכלו על הדם אמרו בפירושו (סנה' סג, א ספרא) מנין לאוכל מבהמה קודם שתצא נפשה שהוא בלא תעשה ת"ל לא תאכלו על הדם, דבר אחר מנין לאוכל בשר קדשים קודם זריקת הדם שהוא בלא תעשה תלמוד לומר

לא תאכלו על הדם לא תאכלו בשר ועדיין דם במזרק, רבי דוסא אומר מנין שאין מברין על הרוגי בית דין תלמוד לומר לא תאכלו על הדם, רבי עקיבה אומר מנין לסנהדרין שהרגו את הנפש שאין טועמים כלום כל אותו היום תלמוד לומר לא תאכלו על הדם, אמר רבי יוסי בר' חנינה אזהרה לבן סורר ומורה מנין תלמוד לומר לא תאכלו על הדם. הנה אלו חמשה ענינים כלם מוזהר מהם והם כלם נכללים תחת זה הלאו. ועוד אמרו (ברכות י, ב) מנין שלא יטעום אדם כלום עד שיתפלל תלמוד לומר לא תאכלו על הדם לא תאכלו עד שתתפללו על דמכם.

ובבאור אמרו בגמר סנהדרין (שם) במנותם אלו הענינים על כלם אינו לוקה משום דהוה לאו שבכללות וכל לאו שבכללות אין לוקין עליו. ובארו גם כן כי לאו שבכללות הוא דאתו תרי תלתא איסורי מחד לאו. ואין ראוי שיימנה כל איסור ואיסור שכלל עליהם זה הלאו מצוה בפני עצמה אבל יימנה הלאו לבדו (ל"ת קצה בבסו"מ) שכולל אלו הדברים כלם.

לכאורה זהו בדיוק המצב בלאו של 'לא תחנם', ולכן גם שם הוא נמנה כלאו אחד. הרמב"ם בל"ת קצה אינו מפרט את שאר האיסורים שנלמדים מ"לא תאכלו על הדם", ובהתאם לכך גם כאן הוא אינו עושה זאת.

בחינוך מצווה רמת, גם הוא מונה רק את הלאו לגבי אכילת בן סורר ומורה, ומתרכז רק בה, אך הוא מזכיר גם את שאר ההלכות הנוגעות ללאו זה מסוגיות סנהדרין וברכות:

והנה אזכיר לך מן הדברים שפירשו לנו זכרונם לברכה, שנכללין בלאו הזה. אמרו זכרונם לברכה [שם ס"ג ע"א] שיש בו אזהרה לאוכל מבהמה קודם שתצא נפשה. וכן לאוכל בשר קדשים קודם זריקת הדם, וכמו שאמרו [שם] לא תאכלו הבשר ועדיין דם במזרק. וכן למדו ממנו שאין מברין על הרוגי בית דין, וכן סנהדרין שהרגו את הנפש שאין טועמין כלום כל אותו היום, ושלא יטעום אדם כלום עד שיתפלל, וכן אזהרה לבן סורר ומורה כמו שאמרנו.

ובכל זאת לא מצינו בחז"ל ובראשונים התייחסות ללאו ד'לא תחנם' כלאו שבכללות. ייתכן שההסבר לכך הוא מה שמופיע בחינוך שם (בקטע קודם):

ואולם שניהם [=הרמב"ם והרמב"ן] מודים כי זה הלאו דלא תאכלו על הדם וכל כיוצא בו שכולל דברים רבים כמו שנכתוב כאן, ואין ענינם וטעם איסורן שוה, אלא שהכתוב אסרם כולם בלאו אחד ושם אחד, כי לאו שבכללות הוא נקרא, והלכה היא לאו שבכללות אין לוקין עליו.

כלומר החינוך כותב שאחד המאפיינים של לאו שבכללות הוא שהאיסורים

השונים שנלמדים ממנו אינם מעניין אחד ואין טעמים שווה, רק המקור שלהם הוא משותף (=מאותו פסוק). ולפי זה, ייתכן שאצלנו לא מדובר על לאו שבכללות מפני ששני האיסורים הללו (=נתינת חן ומתנת חנים) טעמים הוא אחד: לא לייקר ולחבב עובדי עבודה זרה, כפי שראינו שהחינוך עצמו כותב במפורש. אמנם האיסור השלישי (לתת להם חנייה בקרקע) נראה שיסודו הוא שונה, ומטרתו נראית שונה (=להותיר את ארץ ישראל בשליטה יהודית). ייתכן שהראשונים רואים גם את יסוד האיסור הזה כמיועד לא לאפשר קשר וחיבה בין יהודים לבין עובדי ע"ז.¹ ויש שרצו לומר שיסוד האיסור אינו נעוץ דווקא בעבודה זרה, אלא באיסור לחבב ולייקר גויים,² ואין זה הפשט הפשוט העולה מהש"ס ומהפוסקים, ואף מהפוסקים עצמם.

ב. שחרור עבד

מבוא

בפרק זה נעסוק בסוגיא שמספרת כי ר' אליעזר שחרר את עבדו כדי להשלים מניין, ובקשר (המפוקפק) בינה לבין 'לא תחנם'.

סוגיית גיטין

בסוגיית גיטין לח ע"ב נחלקו התנאים בשאלה האם יש איסור לשחרר עבד כנעני:

ת"ר: לעולם בהם תעבודו - רשות, דברי רבי ישמעאל, ר"ע אומר: חובה. ודילמא ר"א סבר לה כמאן דאמר רשות! לא סלקא דעתך, דתניא בהדיא, רבי אליעזר אומר: חובה.

כלומר ר"א ור"ע סוברים שיש איסור לשחרר עבד כנעני, וכך נפסקה ההלכה ברמב"ם, הל' עבדים פ"ט ה"ו (ובשו"ע יו"ד סי' רסז הע"ט):

...וכן אסור לאדם לשחרר עבד כנעני וכל המשחררו עובר בעשה שנאמר לעולם בהם תעבודו ואם שחררו משוחרר כמו שביארנו...

והנה הגמרא שם מספרת את הסיפור הבא:

¹ לפי זה עולה כי גם האיסור לתת חניה בקרקע הוא רק לגבי עובדי ע"ז, ולא לגבי כל גוי. ברוב הפוסקים מקובל לחשוב אחרת (יש לכך השלכות גם לגבי היחס להיתר המכירה בשמיטה, ואכ"מ). ראה **יביע אומר** ח"ח חו"מ סי' ב סק"א ועוד.

² ולפי זה המסקנה היא הפוכה מאשר בהערה הקודמת (ראה שו"ת הרדב"ז ח"ה סי' שיד אלף תרעז), ועוד).

גופא, אמר רב יהודה אמר שמואל: כל המשחרר עבדו עובר בעשה, שנאמר: (ויקרא כה) לעולם בהם תעבדו. מיתבי: מעשה בר' אליעזר שנכנס בבית הכנסת ולא מצא עשרה, ושחרר עבדו והשלימו לעשרה! מצוה שאני.
 כלומר ר"א שחרר את עבדו (עבד משוחרר הוא יהודי לכל דבריו) כדי שישלים למניין לתפילה, וזה לכאורה סותר את העמדה של ר"א עצמו שמסכים עם ר"ע (ראה לעיל). הגמרא מיישבת זאת בכך ששחרור לדבר מצווה הוא מותר. כך נפסק להלכה ברמב"ם שם (ובשו"ע שם):

ומותר לשחררו לדבר מצוה אפילו למצוה של דבריהם כגון שלא היו עשרה בבית הכנסת ה"ז משחרר עבדו ומשלים בו המנין וכן כל כיוצא בזה, וכן שפחה שנוהגין בה העם מנהג הפקר והרי היא מכשול לחוטאים כופין את רבה ומשחררה כדי שתנשא ויסור המכשול וכן כל כיוצא בזה.

הסברים להיתר שחרור עבד במקום מצווה

הראשונים מביאים כמה הסברים להיתר לשחרר את העבד לצורך מצווה. רובם תולים זאת במנגנונים של דחייה, כלומר לדעתם האיסור לשחרר עבד נדחה במקום מצווה (ראה תוד"ה 'וכי אומרים', שבת ד ע"א, ורשב"א בסוגיא כאן שיובא להלן ועוד). כמובן שהסבר כזה מעורר כמה ותהיות: מדוע המצווה להתפלל במניין חשובה יותר מן האיסור לשחרר עבדים? אמנם אם היה כאן לאו רגיל, אזי יש מקום לדון זאת לפי העיקרון 'עשה דוחה לא תעשה' (אף שמדובר בעשה דרבנן), אבל כאן גם איסור השחרור הוא עשה, ומדוע שקימו של עשה אחד ידחה את קיום העשה השני?

מסיבה זו, הריטב"א על אתר (וראה גם בר"ן כאן) מציע שהפסוק 'לעולם בהם תעבדו' הוא אסמכתא בעלמא, ומדובר באיסור דרבנן:

מצוה שאני. ואי קשיא לך משום האי מצוה דחינן עשה שבתורה, כתב רבינו נר"ו דמהא שמעינן דלאו עשה גמור הוא אלא איסורא דרבנן וסמיך ליה אקרא, ור"ע דאמר לקמן חובה, חובה דרבנן קאמר.

אך זה נראה דוחק בלשון הגמרא שמביאה זאת כמקור גמור. יתר על כן, הרי גם המצווה להתפלל במניין היא מדרבנן (הרי לרוב הדעות עצם התפילה היא מדרבנן, למעט שיטת הרמב"ם, אך החובה לעשות זאת במניין היא לכל היותר דין דרבנן, אם בכלל, ואכ"מ).

הפנ"י על אתר מציע אפשרות לפיה ר"א אינו סובר שיש איסור לשחרר עבד, אלא שיש חובה לשעבד אותו כל עוד הוא עבד: 'לעולם בהם תעבדו'. גם זה קשה

במהלך הגמרא (וראה על כך בחי' החת"ס כאן, ועוד להלן).

סיעת ראשונים, והרמב"ן בראשה, מציעים הסבר אחר, מהותי יותר, שאינו מבוסס על מנגנוני דחייה אלא על אופי האיסור של 'לעולם בהם תעבודו'.³ וזו לשון הרמב"ן שם (וראה גם בר"ן ורשב"א שהביאו זאת):

הא דאמרין מצוה שאני. תמהני וכי מפני מצוה להתפלל בציבור דחו עשה שבתורה ואפשר שלא אמרה תורה לעולם בהם תעבודו אלא משום שלא ליתן להם מתנות חנם כענין דכתיב בגוים לא תחנם, אבל כשהוא משחררו מפני שנותן דמי עצמו או משום מצוה וצורך הרב דליכא חנינה מותר וי"ל נמי אין הכי נמי דאתיא האי מצוה ודוחה עשה שבתורה שכיון שבא הקב"ה לבית הכנסת ולא מצא שם עשרה מיד כועס.

הרמב"ן מתקשה בדיוק בקושי שלנו, ומעלה אפשרות שבכל זאת המצווה של תפילה בציבור חשובה יותר מן העשה לעבוד בעבד כנעני. אך קודם לכן הוא מציע כיוון שונה, שכאשר השחרור מתבצע לצורך מצווה או לצורך הרב עצמו אין מניעה לשחררו. האיסור לשחרר עבד הוא לעשות זאת בחינם, כמו האיסור לתת מתנת חנם לגוי, שנלמד מ'לא תחנם'. אבל אם הבעלים עושה זאת עבור עצמו, או עבור מצווה כלשהי, אז כלל אין איסור. אם כן, לא מדובר כאן בדחייה של עשה בפני המצווה, אלא שבמקום מצווה אין בכלל איסור.

יש להעיר שלפי ההסבר הזה ההיתר לשחרר את העבד אינו קשור לכך שמדובר כאן במצווה, אלא לכך שהשחרור אינו נעשה בחינם. לדוגמא, הרמב"ן עצמו פוסק שאם העבד נותן לאדון כסף פדיון אין איסור לשחרר אותו. במצב כזה השחרור לא נעשה לטובת העבד אלא לטובת האדון, או למען מצווה (כלומר לטובת החברה, או העולם), ולכן הוא אינו 'מתנת חנם'.

יש לציין כי בלשון הגמרא זה מעט דחוק, שכן הגמרא תולה זאת בכך שהתפילה היא מצווה, והרמב"ן עצמו מרגיש בזה, וכנראה מפני זה הוא מוסיף גם את האפשרות השנייה.

הרשב"א על אתר מביא את שיטת הרמב"ן, ומקשה עליו:

וקשיא לי דאפילו לגר אוכל נבלות מותר ליתן מתנת חנם לכו"ע וכל שכן לעבד כנעני שקבל עליו כל המצות כישראל, וקרא כתיב לגר אשר בשעריך תתננה ובשילהי פ"ק דעבודה זרה גמ' אין מוכרין להם במחובר לקרקע (כ' א') אמרי' מתנת חנם תנאי היא דתניא לגר אשר בשעריך תתננה אין לי אלא

³ ראה הבחנה דומה בין מנגנון דחייה לוגי ונורמטיבי, במאמרנו לפרשת אחרי-מות-קדושים, תשסז.

לגר בנתינה לגוי במכירה ולגוי בנתינה ולגר במכירה מנין ת"ל ואכלה או מכור וגו' דברי ר"מ ר' יהודה אומר דברים ככתבן לגר בנתינה ולגוי במכירה אלמא מדמוקמינן פלוגתייהו במתנת חנם שמעינן מינה דאפילו מאן דאית ליה דאסור ליתן מתנת חנם לגוי לגר מותר וכ"ש לעבד כנעני כמו שאמרנו, אלא הכא מצוה דרבים שאני ולאפרושי רבים מאיסורא נמי עדיף ושרי.

לדעת הרשב"א אין כל איסור לתת מתנת חנם לעבד, שכן הוא אינו גוי. אפילו לגר אוכל נבלות מותר לתת מתנת חנם, וקו"ח לעבד כנעני שחייב במצוות כאישה. לכן הרשב"א דוחה את הצעת הרמב"ן, ולדעתו מדובר כאן בדחייה של העשה 'לעולם בהם תעבודו' מפני המצווה להתפלל בציבור, מפני שהמצווה של תפילה בציבור היא צורך רבים (ראה בעניין זה את מאמרנו מן השבוע שעבר). כך הוא מסביר גם את החובה לשחרר שפחה שיש חשש שיעברו עמה עבירות, שכן גם שם מדובר בהצלת רבים מעוון ולא בהצלת אדם בודד.

סתירת הסוגיות

למעשה כדברי הרשב"א מפורש בסוגיא המקבילה בברכות מז ע"ב, אשר מביאה את המו"מ שציטטנו לעיל, ואת התירוץ שמצווה שאני, ומוסיפה להקשות על כך:

מצוה הבאה בעבירה היא! - מצוה דרבים שאני.

יתר על כן, מהסוגיא שם מוכח לכאורה נגד שיטת הרמב"ן, שכן משם ברור שמדובר בדחייה של האיסור מפני מצווה דרבים (ולא מצווה סתם), ולא בטענה שבשחרור כזה אין בכלל איסור (וכן הקשה בעל המג"א, סי' צ סק"ל). כך כתבו כמה ראשונים ואחרונים (ראה תוד"ה 'וכי אומרים', שבת ד ע"א, ומג"א סי' צ סק"ל). על היחס בין שתי הסוגיות הללו ראה בח' החת"ס בסוגיית גיטין ועוד.

למשמעותו של לאו הבא מכלל עשה:

הסבר אחר בהבנת הדחייה

הבאנו למעלה שיטת ראשונים שמבינים את ההיתר לשחרר עבד לצורך מצווה כדחייה הלכתית, והקשינו על דבריהם במה עדיפה המצווה של תפילה מן העשה של לעבוד בעבד. ייתכן שניתן להסביר זאת באופן נוסף, מתוך הגדרת אופי האיסור לשחרר עבד.

כפי שראינו, האיסור לשחרר עבד נובע ממצוות עשה לעבוד בעבדים. כלומר אין איסור לשחרר את העבד אלא יש חובה לעבוד בו. אך בגמרא זה מוצג

כאיסור, ולכאורה יש כאן כעין לאו הבא מכלל עשה (ולהלכה אנו פוסקים שהוא כעשה).⁴

בהבנת הגדר של לאו הבא מכלל עשה ניתן להעלות שתי אפשרויות:

1. יש כאן מצווה לעבוד בעבד, והאיסור לשחרר אותו נובע רק מכך שהוא אינו מאפשר לנו לקיים את המצווה. אלא שלפי האפשרות הזו מדובר כאן במצוות עשה רגילה, ולא משמע כך בסוגיות העוסקות בלאו הבא מכלל עשה.
2. אין כלל מצווה לעבוד בעבד, והתורה בוחרת בנוסח חיובי כדי ללמד אותנו איסור. הסיבה שהתורה בחרה בנוסח כזה היא כדי ללמדנו שתוקף האיסור אינו כמו לאו גמור אלא כאיסור חלש יותר (לדוגמא, לא לוקים עליו).⁵ אם אכן ההבנה בלאו הבא מכלל עשה היא כאפשרות השנייה, אזי מסתבר מאד ש'עשה' כזה יידחה בפני מצוות עשה רגילה. אם עשה דוחה איסור של "ת רגיל, אזי קו"ח שהוא ידחה לאו הבא מכלל עשה.

אמנם בסוגיית ברכות משתמע שמדובר כאן בדחייה מכוח עשה דרבים, ולכאורה לדברינו אין צורך להגיע לזה, אך קשה להקשות משם שכן כפי שראינו שתי הסוגיות נראות סותרות. למעשה, לפי דרכנו ניתן אולי ליישב בין שתי הסוגיות, ולומר שהסוגיא בברכות רק מפרטת יותר את מה שאומרת גם הסוגיא בגיטין. אמנם האיסור לשחרר נדחה מפני המצווה להתפלל בציבור, אך המצווה להתפלל בציבור כשלעצמה אינה עשה מן התורה (ראה לעיל), ולכן היא אינה יכולה לדחות אפילו לאו הבא מכלל עשה. מסיבה זו הסוגיא בברכות מוסיפה שזוהי מצווה דרבים, ולכן אף שלא מדובר בעשה דאורייתא היא דוחה לאו הבא מכלל עשה (משיקולים כמו אלו שהובאו במאמרנו מן השבוע שעבר). אבל אם היה מדובר בשחרור לשם קיום מצוות עשה רגילה, כאן יידחה האיסור לשחרר עבד גם בלי ההיבט של מצווה דרבים.

כמובן שכל זה תלוי בהבנות השונות בגדרו של לאו הבא מכלל עשה (ראה על כך בפירוט רב בשורש התשיעי לרמב"ם ובהשגות הרמב"ן שם), ואכ"מ.

ביאור דברי הרמב"ן

מדברי הרשב"א עולה כי הוא הבין שכוונת הרמב"ן היא שיסוד האיסור לשחרר

⁴ על היחס העקרוני בין לאו לעשה ראה במאמרנו לפרשת יתרו, תשסז. שם גם הערנו על מקומם של לאוין הבאים מכלל עשה בתמונה זו.

⁵ נעיר כי גם להבנת הרמב"ן נראה שזהו גדר האיסור, שהרי הוא רואה זאת כאיסור לתת לעבד מתנות ולא כחובה לעבוד בו. אמנם כאן אנחנו עוסקים בשיטות שרואות את ההיתר לשחרר לצורך מניין כדחייה הלכתית.

עבדים הוא מ'לא תחנם', והרשב"א עצמו טוען כנגדו שאין איסור לתת מתנת חנם לעבד כנעני, שכן הוא אינו גוי (ובודאי אם מכוח המתנה הזו עצמה הוא הופך ליהודי, וראה עוד להלן).

אך פשט לשון הרמב"ן מורה שלא זו כוונתו. כוונת הרמב"ן היא להביא דוגמא מ'לא תחנם' ולא לראות זאת כמקור לאיסור. ובפרט שהגמרא עצמה אומרת שהמקור לאיסור הוא העשה של "לעולם בהם תעבודו". הרמב"ן טוען שכמו שבאיסור 'לא תחנם' אין מניעה לתת לגוי משהו מתוך אינטרס של היהודי, כך גם באיסור לשחרר עבד קיים אותו שיקול. אם כן, אכן צודק הרשב"א שאין איסור לתת לעבד כנעני מתנת חנם, אבל האיסור לשחרר אותו דומה באופיו לאיסור לתת לו מתנת חנם, לפחות במובן שאם זה לא בחינם ולא למען העבד אז אין איסור.

הסבר אחר לאיסור לשחרר עבד

נעיר כי גם הרשב"א מסכים שיש איסור לשחרר את העבד (שהרי זהו איסור מפורש בש"ס) אף שאין איסור לתת לו מתנת חנם, אלא שהוא כנראה אינו רואה דמיון בין יסוד האיסור לשחרר עבד לבין האיסור לתת מתנת חנם לגוי. לכן לדעתו אין לשחרר עבד גם במקום שזה אינו בחינם. הסבר אפשרי לתפיסה כזו ניתן למצוא בדברי החת"ס על אתר.

החת"ס מביא את דברי הפנ"י הנ"ל, ומעיר עליהם הערה שממנה ניתן להבין את האיסור לשחרר עבד באופן הבא:

כ' פנ"י דמצינו למימור חובה אם יוציאנו לחירות בלי שטר שחרור שאינו קדוש בקדושת ישראל אז מצוה לעולם בהם תעבודו אבל אם ירצה לשחררו ולעשותו ישראל גמור אין איסור לכן פריך מדשמואל דאמר כל המשחרר עבדו, אלא חזר והקשה דלמא שמואל לטעמי' דעבד שאין לרבו רשות עליו לא בעי שחרור א"כ אסור לשחררו אבל מ"ד בעי שחרור והכי קי"ל א"כ לא הקפידה תורה אלא למפקירו בלא שחרור אכן כשעושהו ישראל גמור מותר.

ולפע"ד עיקור קפידא והתנחלתם לבניכם אחריכם וזה א"א כששחררנו ע"כ ליתא להנ"ל.

כלומר יסוד האיסור לשחרר עבד אינו בכך שיש חובה לעבוד בו, שכן חובה זו אינה קיימת כשהוא יצא לחירות והפך ליהודי (כטענת הפנ"י לעיל). הבעיה היא שיש מצווה על האדם להנחיל את העבד לבניו, ואם הוא משחרר אותו שוב לא

יוכל לעשות זאת.

ג. סתירה לכאורה לדברי הרמב"ן

מבוא

ראינו בפרקים הקודמים שהרמב"ן וסיעתו קושרים את האיסור לשחרר עבד כנעני באיסור 'לא תחנם'. נראה כי הרשב"א הבין שכוונת הרמב"ן היא לראות את האיסור לשחרר עבד כפרט מתוך האיסור לתת מתנת חנם, אך דחינו זאת, שכן מלשון הרמב"ן נראה שלא לזה היתה כוונתו. הוא רק רצה להביא דוגמא מושאלת לאיסור שחרור עבד מאיסור 'לא תחנם', ולטעון שכמו ב'לא תחנם' אם הנתנה היא לא למען המקבל אין איסור הוא הדין גם לגבי איסור שחרור עבד. בפרק זה נרחיב מעט בהבנת שיטת הרמב"ן, ללא קשר לשתי האפשרויות הללו.

דברי בעל ה'קובץ שיעורים' בסוגיא

ר' אלחנן וסרמן הי"ד, בספרו קו"ש, גיטין סי' כב, מביא את דברי הרמב"ן ומעיר עליו כדברים הבאים:

הרשב"א פ' השולח הביא בשם הרמב"ן דהא דאסור לשחרר עבדו הוא משום 'לא תחנם'. וקשה לי, הא ודאי דליכא 'לא תחנם' אלא בעכו"ם ועבד, אבל לא בגר ומשוחרר. והכא בשעה שהוא קונה את המתנה, היינו השחרור, כבר הוא משוחרר.

והגע בעצמך, אם יתן מתנה לעכו"ם שיקנה לאחר שיתגייר, ודאי ליכא איסור 'לא תחנם'. אף שנותן לו בשעה שהוא עכו"ם, מ"מ חלות הקנין הוא לאחר שיתגייר ואז כבר ישראל הוא. וה"נ קודם שנשתחרר לא חלה עוד קנייתו, ובשעה שחל הקנין כבר הוא משוחרר והרי הוא כישראל גמור לכל דבריו.

ואין לומר שגם קודם השחרור יש לו ניח נפשיה מזה שיודע שישתחרר לאחר זמן. זה אינו, דהא לא מצינו שיהיה אסור לעשות נחת רוח לעכו"ם משום 'לא תחנם', ואיסור 'לא תחנם' אינו אלא כשמקנה לעכו"ם שום דבר במתנה, אבל לא שיהיה אסור לגרום לעכו"ם סתם ניותא.

רא"ו מקשה כיצד ניתן לשייך את איסור שחרור עבד ל'לא תחנם', הרי השחרור הוא מתנה שהעבד מקבל אותה כשהוא משתחרר, ולכן למעשה מי שקיבל את המתנה הוא יהודי גמור ולא עבד.

אמנם דבריו תמוהים, שכן הוא מניח (כפי שראינו לעיל ברשב"א) שכוונת

הרמב"ן היא ששחרור עבד אסור ממש מדין 'לא תחנם'. יתר על כן, עצם ההבנה הזו כלל אינה נראית לו בעייתית, שהרי הוא כותב שאיסור 'לא תחנם' אכן שייך בעכו"ם ועבד, אך לא במשוחרר (וקושייתו היא רק מכך שכאן זוהי מתנה למשוחרר ולא לעבד), אך כפי שראינו הרמב"ן עצמו אינו מתכוין לומר זאת. גם הוא אינו מבין את האיסור לשחרר עבד כחלק מאיסור 'לא תחנם'. ברם, עצם הקושיא של בעל הקו"ש נראית בהחלט קשה, גם אם נבין את הרמב"ן כהצעתנו: כיצד ניתן להבין את האיסור לשחרר כסוג איסור על נתינת מתנת חנם לעבד, אם המתנה הזו עצמה הופכת אותו ליהודי גמור? זוהי מתנה ליהודי בן חורין.

דברי בעל הקובץ שיעורים בסוגיית כתובות

בעל הקו"ש, מתייחס לדברי הרמב"ן הללו גם בחידושו לסוגיית כתובות יא ע"א (בסי' לד). הגמרא שם עוסקת בגיורו של קטן, ואומרת כך:

אמר רב הונא: גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין. מאי קמ"ל? דזכות הוא לו, וזכין לאדם שלא בפניו, תנינא: זכין לאדם שלא בפניו, ואין חבין לאדם שלא בפניו! מהו דתימא עובד כוכבים בהפקירא נחא ליה, דהא קיימא לן דעבד ודאי בהפקירא נחא ליה, קמ"ל דהני מילי גדול, דטעם טעם דאיסורא, אבל קטן - זכות הוא לו.

אם כן, גר קטן מטבילים אותו ליהדות גם אם אין לו דעת, על דעת בי"ד. הסיבה לכך היא שזכין לאדם שלא בפניו (כלומר בלי דעתו), ולגבי גוי קטן (שעוד לא טעם טעם איסור) הגירות היא זכות. ובתוד"ה 'מטבילין אותו' שם הקשו:

ותימא דהא זכייה הוי מטעם שליחות דכיון דזכות הוא לו אנן סהדי דעביד ליה שליח כדמוכח בפ"ק דב"מ (דף יב) גבי חצר משום יד איתרבאי ולא גרע משליחות וא"כ היאך זכין לקטן והלא אין שליחות לקטן כדאמרינן באיזהו נשך (שם עא:): ועוד דאכתי עובד כוכבים הוא ואמרי' התם דקטן דאתי לכלל שליחות אית ליה זכייה מדרבנן עובד כוכבים דלא אתי לכלל שליחות אפילו זכייה מדרבנן לית ליה.

תוס' טוען שדין 'זכין לאדם שלא בפניו' פועל מתוקף דין שליחות, כלומר שזכייה היא שליחות שאינה דורשת מינוי מפורש. אם כן, לא ייתכן שאנו נפעל מדין 'זכין' לגוי קטן, וזאת משתי סיבות: 1. הוא קטן, ואין שליחות למשלח שהוא קטן. 2. הוא גוי, ואין שליחות לגוי (ראה רפ"ב דקידושין: "כן תרימו גם אתם" - 'מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית').

תוס' מיישב את הקשיים הללו כך:

**ונראה לר"י דהכא נמי דזכין לו מדרבנן כדאמרינן התם דקטן אית ליה זכייה
מדרבנן ואע"ג דאכתי עובד כוכבים הוא הא אתי לכלל שליחות א"נ כיון
דבהך זכייה נעשה ישראל הוה ליה כישראל גמור לעניין זכייה**

הבעייה של הזכייה לקטן נפתרת בכך שמדובר כאן רק בזכייה מדרבנן. והבעייה של הזכייה לגוי נפתרת בשני אופנים: או שמספיק שהוא יגיע לידי שליחות (כשיתגייר ויגדל), או שהוא שייך בשליחות לעניין גיור בלבד, מפני שהגיור הופך אותו ליהודי, ובזאת נפתרת הבעיה. לעניין מעשה שהופך אותו עצמו ליהודי הוא נחשב כיהודי ולא כגוי.

זהו עיקרון מאד דומה למה שראינו לעיל, בסוגיית גיטין, שמכיון שהשחרור עצמו הופך את העבד ליהודי אזי אין איסור לשחרר אותו. השחרור ניתן לאדם שמצוי בסוף התהליך, ולכן, כביכול, אנחנו משחררים יהודי גמור (ולא עבד). אמנם הרמב"ן סובר לא כך, שהרי הוא תופס שהאיסור לשחרר עבד הוא בגדר איסור לתת לו מתנת חנים (ולפי הקו"ש זה נובע ממש מ'לא תחנם'), אם כן יש איסור לתת מתנה שמשחררת עבד.

ואכן הקו"ש בכתובות שם (סי' לד) מקשה את הקושיא הזו על דברי הרמב"ן. בסופו של דבר הוא נותר בצ"ע על שיטת הרמב"ן, ומוכיח מסוגיא זו את סברתו לעיל שיסוד האיסור לשחרר עבד אינו משום 'לא תחנם' אלא מצווה בפני עצמה של "לעולם בהם תעבודו".

בפרקים הבאים נביא שני אופנים ליישב את שיטת הרמב"ן.

ד. אופן ראשון:

איסורים בין-אישיים - מצוות פעולה ותוצאה

יישוב דברי הרמב"ן

מסתבר שהרמב"ן יסביר את סוגיית כתובות כך: אמנם גם בדין 'זכין' ההלכה קובעת שאין זכייה לגוי וגם באיסור שחרור עבד התורה קובעת שאין לתת לו שחרור בחינם, אבל הלוגיקה של שני ההקשרים הללו היא שונה. בדין 'זכין' השאלה היא מיהו המקבל? אם המקבל הוא יהודי אז אין בעייה לזכות לו (או עבורו). אך בדין 'לא תחנם' או באיסור שחרור העבד הגדר הוא שונה: הבעייה היא למי נותנים ולא מיהו המקבל. כאשר האדון עושה את פעולת השחרור הוא עושה אותה כלפי עבד ולא כלפי יהודי. אמנם פעולת השחרור הופכת אותו ליהודי,

אך האדון שחרר עבד ולא יהודי (איזו משמעות בכלל יכולה להיות לשחרור של יהודי שאינו עבד?), ולכן יש בפעולת השחרור איסור (אלא אם כן היא נעשית לא בחינם או למצווה, וכנ"ל). גם בגדר 'לא תחנם' היסוד הוא שיש איסור שיהודי ייתן מתנה לגוי, ולכן גם מתנה שתהפוך אותו ליהודי אסורה, שכן זוהי נתינה לגוי.

ניתן לנסח זאת באופן מעט שונה: ב'לא תחנם' או ב'לעולם בהם תעבודו' השאלה אינה משפטית: מתי מתבצעת הזכייה, אלא חווייתית (מצד הנותן): למי ניתנה המתנה בעת נתינתה.

המסקנה של ההבחנה הזו היא שגדר איסור 'לא תחנם' או האיסור לשחרר עבד היא איסור על התהליך ולא על המצבים שמצויים בקצותיו.⁶ לפי הרמב"ן אין איסור שהעבד ייצא ממצב השעבוד לאדון, וגם לא שהעבד יגיע למצב של יהודי גמור. האיסור הוא לבצע את פעולת השחרור, שכן זהו סוג של נתינה שמבצע האדון וזה מה שאסור. אין לתורה בעייה שהעבד ישתחרר, אלא רק שהאדון ישחרר אותו (כי זו נתינת מתנה לעבד). זהו הגדר ההלכתי העולה מן ההבחנה המהותית אותה הצענו לעיל.⁷

הכללה לכל האיסורים הבין-אישיים:

מצוות מצב ומצוות פעולה

ניתן להכליל את צורת החשיבה הזו ולומר שכאשר יש איסור שמעורבים בו שני צדדים, כמו איסור שא' ייתן משהו לב', תמיד עלינו לשאול את עצמנו מהו יסוד האיסור: האם האיסור הוא מחמת צד א (מעשה הנתינה של א) או מחמת צד ב (הקבלה של ב). האיסור מצד א הוא איסור על תהליך, או פעולה, ואילו האיסור מחמת צד ב הוא איסור על מצב.

שאלות דומות שאלנו בעבר גם ביחס למצוות עשה. לדוגמא, במאמר לפרשת בראשית, תשסז, התלבטנו לגבי מצוות כמו צדקה: האם יסוד המצווה הוא שהעשיר ייתן צדקה, או שמא המטרה היא שהעני יקבל אותה. שם הדיון נערך בהקשר של ההבחנה בין מצוות פעולה למצוות תוצאה. דומה כי גם בהקשר ההוא הבנת המצווה מצד הנותן היא מצווה על פעולה, ואילו ההבנה שהמצווה היא מצד המקבל (=הנמען של הפעולה) מוליכה אותנו להבנת המצווה כמצווה על מצב (=תוצאת הפעולה) ולא על פעולה.

⁶ ראה על כך בקצרה במאמרנו לפרשת בלק, תשסז, וביתר פירוט במאמרו של מ. אברהם, 'חיצו של זנון והפיזיקה המודרנית', עיון מו.

⁷ ראה והשווה את דברינו כאן לדברי הפנ"י והחת"ס שהובאו לעיל בפ"ב.

אם כן, ההבחנה בין שני האופנים לתפוס איסורים בין-אישיים קושרת את הדיון שערכנו כאן לשתי הבחנות אותן הצגנו בעבר: ההבחנה בין מצוות תהליך מול מצוות מצב (ראה במאמר לפרשת בלק, תשסז), ולהבחנה בין מצוות פעולה לבין מצוות תוצאה (ראה במאמר לפרשת בראשית, תשסז, ועוד). הדברים נכונים לא רק לגבי מצוות נתינה או איסורי נתינה, אלא גם לגבי איסורים בין-אישיים אחרים. לדוגמא, האיסור לחבול בזולת או המצווה לאהוב את הזולת, גם לגביהן ניתן לשאול האם היסוד העיקרי במצווה/איסור הוא האהב/חובל או הנאהב/נחבל, ומתוך כך להסיק שזוהי מצוות פעולה/תוצאה או תהליך/מצב.

מצוות בין-אישיות ומצוות בין אדם לחברו

לכאורה הקטגוריה של מצוות בין-אישיות אינה אלא שם נרדף למצוות ואיסורים שבין אדם לחברו, אך הדבר אינו נכון. לגבי מצוות והאיסורים שבין אדם לחברו ההכרעה האם מטרתן היא המקבל או הנותן היא הכרעה שנראית כללית. מה שיתגבש לגבי אחת מהן יאפיין כנראה את כולן. המדובר במצוות כמו אהבת הריע, צדקה, איסור להזיק ולחבול וכדו'. אך כאן עסקנו במצוות כמו איסור לשחרר עבד, שהוא בעצם מצוות עשה לעבוד בו, או איסור לתת מתנה לגוי וכדו', שקשה להגדיר אותם כמצוות שבין אדם לחברו. אלו מצוות שנושא המצווה הוא אדם, אך המצווה דומה קצת למצוות שבין אדם למקום (אמנם לא בדיוק).

כדוגמא להבחנה הזו נביא את דברי החת"ס ביחס למצוות צדקה. השאלה בה עוסקים כמה מפרשים היא מדוע לא מברכים ברכת המצוות על מצוות צדקה.⁸ בספר חרדים הביא שר' אליהו היה מברך על כל המצוות, וגם כאשר היה נותן צדקה או מלווה לעני. מקורו הוא בירושלמי (ברכות, ר"פ כיצד מברכין) שהביאו היקש בין התורה למצוות שכולן טעונות ברכה. לעומת זאת בתשובת הרשב"א סי' יח כתב שאין מברכים על מצוות צדקה מפני שהיא תלויה בחברו (שמא לא יתרצה לקבל. ועי' גם בקצוה"ח סי' צז סק"א). ועי' עוד בכס"מ הל' ברכות פי"א ה"ב שכ' שאין מברכין על צדקה מפני שהיא מצווה שבין אדם לחברו. אחרונים הקשו על הרשב"א מהירושלמי הנ"ל, וכן מברכת האירוסין שגם היא מצווה שתלויה באחר (האישה), ובכל זאת יש חובה לברך עליה.

בשו"ת החת"ס (או"ח סי' נד) כתב שכוונת הרשב"א היא רק לגבי מצוות שנועדו עבור השני, ולא לכל מצווה שתלויה בשני. והטעם לכך הוא שמצוות

⁸ ראה על כך עוד בספר הצבי והצדק, על הל' צדקה, סי' יד.

שנועדו עבור השני, אם הלה לא יתרצה אז אין בכלל מצווה במעשה זה. אולם במצוות כמו אירוסין (שאמנם תלויות בדעת השני אולם לא נועדו עבורו, שהרי פו"ר מוטל על הבעל), שם מברך אף להרשב"א. ניתן ליישב בכך כמה קושיות נוספות שהקשו האחרונים על הרשב"א ועל הרמב"ם, ואכ"מ.

בלשונו נאמר כי אלו הן מצוות בין-אישיות, בהן השני הוא רק נשוא המצווה אך לא המטרה שלה. הוא מהווה רק נסיבה עבור המצווה ולא נוטל חלק פעיל במימושה (הוא מתפקד כאן כעין סטטיסט). אמנם במקרים בהם עסקנו כאן המצב הוא מעט שונה, שכן השני אינו רק נשוא של ביצוע מעשה המצווה, אלא יש גם מטרה כלשהי שנוגעת אליו (במקרים אלו דווקא לא להיטיב עמו), אך דומה כי יסוד הדברים קרוב מאד.

ה. אופן שני: על סיבתיות סימולטנית

יישוב שיטת הרמב"ן

ניתן גם לבאר את שיטת הרמב"ן באופן אחר. הקו"ש מניח לכל אורך הדרך כי הזכייה של העבד או הגוי מתרחשת רק לאחר השחרור, ולכן הזכייה או השחרור ניתנו ליהודי גמור, ולא יכולה להיות בכך בעייה. אך הנחה זו היא תמוהה: לכאורה הפיכתו ליהודי (במקרה של גיור או במקרה של שחרור) היא עצמה תוצאה של הזכייה (בגיור או בגט השחרור). אז כיצד ניתן לראות את הזכייה מגיעה אחרי המהפך במעמד האישי שלו, כאשר היא עצמה הסיבה שמחוללת את המהפך הזה?

אם כן, ברור שהזכייה בגיור ובשחרור מתחוללות לפני המהפך במעמד האישי. ברם, לפי זה באמת לא ברור כיצד ניתן לעשות זאת, שהרי יש כאן איסור נתינה לעבד או לגוי? על הקושי הזה גופא עונה הרמב"ן שבשחרור עבד אין בעיה שכן הנתינה אינה בחינם אלא לצורך האדון או לצורך מצווה, ובכך אין כל איסור. ולגבי הגיור הרמב"ן יכול לסבור כדעה הראשונה בתוס' בכתובות שעצם היותו בדרך להיות בר שליחות (=אתי לכלל שליחות) הופכת אותו למי שיכול לשלוח שליח, ולכן הגיור מועיל אף שהוא חל עליו במצב שהוא עדיין גוי.

ניסוח כללי של הדילמה

עד עתה הנחנו שהסיבה חייבת להופיע לפני התוצאה, ולכן שללנו את הנחתו של בעל הקו"ש, לפיה הזכייה מתרחשת אחרי השחרור/גיור. הדילמה בסיטואציות

הללו מבוססת על סתירה שמופיעה במצב בו אנו עוסקים: מחד, הזכייה חייבת להתבצע לפני התוצאה שלה (חלות הגיור או השחרור). זוהי הנחה לוגית, או מטא-הלכתית, פשוטה. מאידך, כל עוד אלו לא חלו, הזכייה והשחרור אינם יכולים להופיע, שכן לגוי אין זכייה ואין היתר לתת מתנה לעבד. אלו הנחות בעלות אופי הלכתי (ולא לוגי).

נעיר כי ביחס לגיור נראה שהמצב בעייתי יותר מאשר ביחס לשחרור. היהדות של הגר הקטן היא תוצאה של פעולת הגיור, ואילו הגיור יכול לחול אך ורק אם הוא כבר יהודי (שכן אין דין 'זכין' לגוי). לעומת זאת, בשחרור עבד הנתונה היא אפשרית אך יש איסור. כלומר אין מניעה משפטית לכך שהשחרור יחול גם אם הוא נעשה באיסור. במצב כזה בהחלט ייתכן לפתור את הבעיה בכך שהשחרור חל קודם, ומכוחו העבד באמת הופך ליהודי, ולבסוף הפיכתו ליהודי מבררת שלא היה איסור במעשה השחרור שהביא אליה. פתרון כזה אינו אפשרי ביחס לדין זכייה בגיור, שכן הגיור כלל לא יכול לחול בעודו גוי.

בכל אופן, נראה כי בעל ה"קו"ש בחר את העיקרון השני כיסודי יותר מבין השניים, ולכן דחה את הרלוונטיות של העיקרון הראשון. העובדה שהעיקרון השני נסתר אינה יכולה להיפתר, ולכן הוא דוחה את עמדת הרמב"ן. ואילו לפי הצעתנו דווקא העיקרון הראשון הוא היסודי יותר, ואנו מציעים יישובים מקומיים בכדי להימנע מהתנגשות עם העיקרון השני.

'באין כאחד'

אולם לכאורה ישנה גם אפשרות שלישית לפתור דילמה כזו: שני הדברים מתרחשים בו-זמנית. האם באמת פתרון כזה הוא אפשרי? האם הוא אכן מיישב את הקונפליקט בו אנו מצויים? לא לגמרי ברור.

לכאורה סיבה שמופיעה ביחד עם המסובב אינו מצב אפשרי. הסיבה חייבת להופיע לפני המסובב (ולא שרק אי אפשר שתופיע אחריו), שהרי הוא מותנה בקיומה. כפי שהצענו למעלה, לגבי שחרור עבד ייתכן שהמצב שונה. יכולה להיות תפיסה לפיה השחרור נעשה בעודו עבד, ולאחר שהוא הפך ליהודי הוברר למפרע שלא היה כאן מעשה אסור. במקרה של השחרור העיקרון האוסר אינו קטגורי. הוא בעל אופי נורמטיבי ולא לוגי. ובודאי שאם נבין שמעשה השחרור מתרחש סימולטנית עם יהדותו של העבד, הפתרון הופך לאלגנטי יותר.

אנו מוצאים בהלכה את המושג 'באין כאחד', והוא מובא בדיוק כדי לפתור בעיות כמו זו שעמה אנו מנסים להתמודד כאן. לדוגמא, בסוגיית גיטין עז"ב

(וראה גם קידושין כג ע"ב), דנים בשאלה כיצד עבד כנעני משתחרר. הבעייה דומה מאד לזו בה עסקנו כאן: מחד, אין קניין לעבד במקום רבו, כלומר כל מה שניתן לעבר למעשה מוקנה לרבו (אין לו 'יד' לקניין). מאידך, כדי להשתחרר עליו לקנות את הגט שניתן לו מרבו, ובלי זה הוא אינו יכול להפוך לבן חורין. אם כן, הדילמה הזו דומה מאד לזו שלנו: הקנייה היא סיבת השחרור וצריכה להתרחש לפניו, אך מסיבה טכנית אין אפשרות לבצע אותה כל עוד העבד אינו משוחרר.

סוגיית גיטין שם עוסקת בשאלה דומה לגבי אישה (כיצד היא יכולה להתגרש אם אין לה יד לזכות כשהיא נשואה לבעלה). הגמרא דנה האם באישה יש בכלל בעייה כזו (כלומר האם באמת היא אינה יכולה לקנות בלי לצאת מבעלה), ובתוך הדברים עולה בבירור שלגבי עבד לכלל הדעות הבעייה קיימת. הגמרא פותרת את הבעיה באומרה:

אמר לי: רבא, יד העבד קא קשיא לי, למ"ד בשטר על ידי עצמו, יד עבד כיד רבו דמיא! אלא גטו וידו באין כאחד, ה"נ גיטה וחצירה באין כאחד.

כלומר לפחות במקרה של עבד שני האירועים מתרחשים בו-זמנית. המקרה הזה דומה לדילמה לגבי זכין ולא לדילמה שהבאנו למעלה לגבי שחרור העבד מצד 'לא תחנם', שכן גם כאן הבעיה היא לוגית ולא רק איסור לכתחילה. כלומר מבחינה משפטית יש כאן מעשה שהוא בלתי אפשרי ולא רק אסור. ובכל זאת, הגמרא פותרת זאת באומרה ששני האירועים 'באין כאחד'.

למעלה עסקנו בשאלה האם קביעה כזו תפתור את הבעייה של הפגיעה בעקרון הסיבתיות (שהסיבה חייבת להופיע לפני המסובב). מסתבר שכן. כיצד זה ייתכן? התשובה לכך היא שכאן לא מדובר בסיבתיות פיסיקלית אלא בסיבתיות נורמטיבית. במישור הנורמטיבי אין מניעה לפגוע בעקרון הסיבתיות. אנו מכירים מקרים שבהם ישנה פגיעה חמורה יותר, כלומר שהסיבה מופיעה אחרי המסובב. במאמרנו מן השבוע שעבר אף הבאנו מחלוקות בין המפרשים בעניין זה (לגבי תנאי שפועל אחורה בזמן), ועסקנו בו בפירוט מה, ואכ"מ.

קשר לסוגיית אפשר לצמצם

במאמר לפרשת בלק, תשס"ז, עסקנו במחלוקת האם 'אפשר לצמצם', כלומר האם ייתכן מצב ששני אירועים יתרחשו בדיוק באותו זמן. הבחנו גם בין צמצום בידי שמים ובידי אדם, וראינו שלפחות לגבי צמצום בידי אדם נחלקו גם הפוסקים האם אפשר לצמצם או לא (בידי שמים לכלל הדעות אי אפשר לצמצם). האם

הקביעה שלנו כאן מחייבת אותנו לנקוט כאחד משני הצדדים במחלוקת שם? מסתבר שאין כל קשר בין הסוגיות הללו. במקרה שלנו אין עניין לשאלה סטטיסטית (כלומר מה הסיכוי ששני אירועים בלתי תלויים יתרחשו בדיוק באותו זמן). כאן השאלה היא הלכתית-נורמטיבית (ואולי מטפיזית, ראה במאמרנו מן השבוע שעבר). אין כל מניעה ששני האירועים הללו יתרחשו באותו זמן אם ההלכה תקבע שכך המכניזם הזה פועל. אם הלכתית הגיור פועל באופן בו-זמני עם הזכייה של בי"ד עבור הגר הקטן, אזי כך זה פועל. אין כאן שני אירועים שמתרחשים בפועל ובאופן בלתי תלוי, שלגביהם ניתן להתלבט בשאלה מה הסיכוי שהם יתרחשו באופן סימולטני לגמרי.

הערה על סיבתיות סימולטנית⁹

בספרות הראשונים אנו מוצאים הבחנה בין שני סוגי יחסי סיבתיות: יש סיבתיות שכרוכה בהפרש זמן בין הסיבה למסובב, ויש סיבתיות שהסיבה והמסובב מופיעים בו-זמנית ממש. לדוגמא בספר **מילות ההגיון** בפ"ב הרמב"ם מבחין בין חמש דרכים בהן דבר יכול להיות קודם לדבר אחר וקשור אליו. בתוך הדברים הוא מביא שהשמש היא סיבת האור אף ששניהם מופיעים ביחד (אין שמש בלי אור ואין אור של שמש בלי שמש).¹⁰ למעשה כמה ראשונים אף מרחיבים את הטיעון ומכלילים אותו, ואומרים שאם א הוא סיבתו של ב, אזי בהימצא א ודאי חייב להימצא גם ב, ולכן לעולם לא יכול להיות רגע שבו קיים א ללא ב. אם כן, לכאורה סיבתיות סימולטנית גם בתחום הפיסיקה אינה סותרת מאומה, והבעיה בה עסקנו היא מדומה.

אך חשוב לציין כי בתפיסה הפיסיקלית המודרנית הדבר אינו נכון. גם היחס בין השמש כיוצרת את האור לבין אור שנוצר ממנה חייב להתפרס על ציר הזמן, אף שההפרש בזמן הוא קצר מאד (בגלל שמהירות האור היא גבוהה ביותר). אך לעולם אין סימולטניות בין סיבה לבין מסובב. העובדה שא' הוא סיבתו של ב' אומרת שלאחר שא' מופיע יופיע גם ב', אך אין זה נכון לראות במצב בו קיים א

⁹ לדיון על הסיבתיות בהלכה ובמחשבה התורנית, ראה בספריו של הרב עמיאל (המידות **לחקר ההלכה, ודרכי משה**), בספרו של הרב פרופ' אליעזר ברקוביץ, **תורת ההגיון בהלכה** (הסיבתיות בהלכה), וכן בספר **מפענח צפונות**, לרמ"מ כשר, בפרק י.

¹⁰ ראה על כך גם **במו"נ** ח"ב פ"כ ועוד. ההבחנה הזו נפוצה מאד גם בספרי קבלה וחסידות (שם מדברים יותר על היחס בין הנר לבין אורו, או בין אור להארה). ראה לדוגמא **בתניא**, 'שער היחוד והאמונה', פ"ג-ד ועוד הרבה.

בלי ב מצב פרדוכסלי לוגית.¹¹ נושא זה אינו נוגע לעיקר דברינו, ועל כן לא נרחיב בו כאן.

¹¹ ראה על כך גם בנספח לספר **שתי עגלות וכדור פורח**. כל הדיון שנערך שם אודות היחס בין הלוגי לפיסיקלי נוגע מאד לענייננו.

מסקנות

1. מן הביטוי המקראי 'לא תחנם' לומדת הגמרא שלשה ציוויים: לא לתת להם חניה בקרקע, לא לתת להם חן ולא לתת להם מתנת חנם. מוני המצוות והרמב"ם בראשם הביאו כאן רק איסור דאוריתא אחד, זה העוסק בנתינת חן.
2. על אף שהתיאור לעיל מזכיר את 'לאו שבכללות' נראה שאין הדבר כך. אפשר שהסיבה לכך נעוצה בהגדרה של 'לאו בכללות' שעל פיה האיסורים השונים אינם מעניין אחד ואין טעמם שווה ורק המקור משותף. ברם, שני באיסורים המוזכרים אצל מוני המצוות בהקשר ל'לא תחנם' טעמם הוא אחד - לא לייקר ולחשב עובדי עבודה זרה, כמו שהחינוך כותב במפורש.
3. אנו סוברים שגדר איסור 'לא תחנם' או האיסור לשחרר עבד הוא איסור על התהליך ולא על המצבים המצויים בקצותיו. לפי הרמב"ן אין איסור שעבד יצא ממצב השעבוד, וגם לא שהעבד יגיע למצב של יהודי גמור. האיסור הוא לבצע את פעולת השחרור (=התהליך), שכן זהו סוג של נתינה שמבצע האדון, וזה מה שאסור.
4. בהכללה ניתן לומר שקיימת הקבלה הנוגעת למצוות הבין-אישיות, בין ההבחנה תהליך/מצב לבין ההבחנה פעולה/תוצאה.
5. פתרון 'באין כאחד' התלמודי, יכול לפתור את בעיית הסיבתיות הסימולטנית שקיימת בשחרור של עבד או בנתינה לגוי. הסיבתיות עליה מדובר היא נורמטיבית ולא פיסיקלית, ולכן היא אינה פוגעת בעקרון הסיבתיות (=שהסיבה צריכה להופיע לפני המסובב). יתר על כן, אין זה קשור כלל לסוגיית 'אפשר לצמצם'. אם הלכתית הגיור פועל באופן בו-זמני עם הזכייה של ב"ד עבור הגר הקטן, זו אינה התקבצות מקרית של שני אירועים, אלא קביעה משפטית. ולכן אין זה נוגד כל עיקרון פיסיקלי או לוגי.

על רגשות בהלכה

הנקודות הנדונות:

- בין אהבת תכונה לאהבת אדם
- האם יש מצוות שנשואן הוא הרגש?
- האם ההלכה ממכנת את הרגשות?
- היחס ההלכתי בין הרגש לבין הפעולות שנגזרות ממנו
- אהבה ותאוה
- 'תורה' ו'הלכה'
- היחס בין פורמליזם ומהות כמודל של שתי קומות

תקציר

במאמרנו השבוע אנו עוסקים במצוות אהבת הגר. מתוך השוואה לאיסור לאונות את הגר (שלפי החינוך אלו שתי פנים של אותה מטבע) אנו רואים שתי הנמקות שעולות ביחס למצוות אלו, ובראשונים הן מופיעות יחדיו: הרחמנות על הגר כאומלל, והאהבה אליו כמו שהקב"ה אוהב אותו.

אנו עומדים על כמה קשיים שנוגעים למצוות אהבת הגר: כיצד ניתן לצוות על רגשות? האם התורה אכן עושה זאת? מדוע ישנה כפילות בין מצוות אהבת הגר לבין מצוות אהבת הריע?

אנו מציגים הסבר של ר' יצחק הוטנר אשר מגדיר את מצוות האהבה ההלכתיות ככוללות גם את הסיבה לאהבה כחלק מגדר המצווה. אנו מצויים לאהוב את הגר בגלל היותו גר ולא רק לאהוב אותו כאדם. וכן לגבי אדם מישראל וכדו'.

אנו מסיימים בדיון לא ממצה אודות היחס בין אהבה לתאווה. האהבה היא מצב פעיל והתאווה היא מצב סביל. התורה מצווה עלינו להיות פעילים, ואילו רגשות הם מצבים סבילים, ולכן סביר שהתורה אינה מצווה אותנו לגביהם. אנו טוענים כי באהבה ישנם ממדים קוגניטיביים, ולא רק אמוציונליים-אינסטינקטיביים.

לקראת סוף דברינו אנו מעירים על היחס בין ההלכה כמערכת נורמטיבית, אשר לכאורה 'ממכנת' את הרגשות שלנו, לבין אורח החיים של יהודי שחי על פי ההלכה. יהודי כזה פועל גם במישורים אחרים, אלא שאלו אינם עניינה של ההלכה. אנו חותמים את המאמר בהצעת מודל של שתי קומות אשר מבטא את היחס בין הרכיב הפורמליסטי (קומה א) לבין הרכיבים המהותיים (קומה ב ומעלה).

מבוא

במאמרנו השבוע נעסוק בשאלת הפורמליזם ההלכתי מפן מיוחד שלה. אנו נראה את ההבחנה בין ההלכות המורות לנו על אהבה לאנשים שונים, לבין הרעיונות המוסריים שחבויים מאחוריהם. ישנן כמה וכמה מצוות שעוסקות ברגשות (אהבה, שנאה, חמדה וכדו'). סוגיא זו נותנת לנו פתח לבחון את היחס בין המצוות לבין הרגשות שלנו, שכן קשה להבין כיצד ניתן לצוות אותנו על רגשות, שהם לכאורה אינסטינקטים.

אנו נשאל את עצמנו האם אכן אנו מצווים על מצב רגשי? אם כן, אז כלפי מי, או מה? ואולי יש כאן רק מצוות טכניות שמורות לנו על התנהגות מעשית ולא על מצבים רגשיים?

א. מצוות אהבת הגר והאיסור לאונות אותו

פרשת אהבת הגר

במהלך נאומו של משה רבנו ישנו קטע בפרשתנו, אשר בו ישנן כמה אמירות כלליות אודות הטוב שעשה עמנו ה', והמחוייבות שלנו אליו. במהלך הקטע מופיעה פתאום מצווה אחת, והיא אהבת הגר (דברים י, יב-כב):

וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל מַה יִּקְוֶה אֱלֹהֶיךָ שְׂאֵל מֵעַמְךָ כִּי אִם לִירְאָה אֶת יְקֻוֹק אֱלֹהֶיךָ לְלַכֵּת בְּכָל דְּרָכָיו וּלְאַהֲבָה אֹתוֹ וּלְעַבֵּד אֶת יְקֻוֹק אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לִבְבְּךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ: לְשָׁמֹר אֶת מִצְוֹת יְקֻוֹק וְאֶת חֻקֹּתָיו אֲשֶׁר אֲנֹכִי מְצֹנֵךְ הַיּוֹם לְטוֹב לָךְ: הֵן לִיקְוֹק אֱלֹהֶיךָ הַשָּׁמַיִם וְשָׁמַי הַשָּׁמַיִם הָאָרֶץ וְכָל אֲשֶׁר בָּהּ: רַק בְּאַבְתֵּיךָ חֲשֵׁק יְקֻוֹק לְאַהֲבָה אוֹתָם וּבְחַר בְּזָרְעַם אַחֲרֵיהֶם בְּכֶם מִכָּל הָעַמִּים כִּיֹּם הַזֶּה: וּמִלֵּתָם אֶת עַרְלַת לְבַבְכֶם וְעַרְפְּכֶם לֹא תִקְשׁוּ עוֹד: כִּי יְקֻוֹק אֱלֹהֵיכֶם הוּא אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים וְאֲדַנִּי הָאֲדָנִים הָאֵל הַגָּדֹל הַגִּבּוֹר וְהַנּוֹרָא אֲשֶׁר לֹא יִשָּׂא פָנִים וְלֹא יִקַּח שֹׁחַד: עֲשֵׂה מִשְׁפָּט יְתוֹם וְאַלְמָנָה וְאַהֲבֵה גֵר לְתַת לּוֹ לֶחֶם וְשִׁמְלָה: וְאַהֲבַתְּ אֶת הַגֵּר כִּי גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם: אֶת יְקֻוֹק אֱלֹהֶיךָ תִירָא אֹתוֹ תַעֲבֹד וּבו תִּדְבָּק וּבִשְׂמוֹ תִשָּׁבַע: הוּא תְהַלֵּתְךָ וְהוּא אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר עֲשֵׂה אִתְּךָ אֶת הַגְּדֹלֶת וְאֶת הַנּוֹרָאִת הָאֵלָה אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ: בְּשִׁבְעִים נֶפֶשׁ יָרְדוּ אֲבֹתֶיךָ מִצְרַיִם וְעַתָּה שְׂמֹךְ יְקֻוֹק אֱלֹהֶיךָ כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם לְרַב:

מאד מפתיע לגלות באמצע קטע כללי כזה אשר מדבר על המחוייבות העקרונית שלנו לקב"ה ועל החסדים שהוא עשה עמנו, שני פסוקים שמדברים על כך שהקב"ה עושה משפט יתום ואלמנה ואוהב גר, ומייד אח"כ ציווי עלינו לאהוב

את הגר. משמע שהעובדה שהקב"ה אוהב את הגר מהווה נימוק לחובה לאהוב את הגר, ובנוסף ישנו נימוק נוסף שגם אנחנו היינו גרים במצרים.

ציווי דומה בפרשת משפטים

גם במהלך פרשת משפטים ישנו ציווי מקביל (שמות כב, כ):

וְגַר לֹא תוֹנֶה וְלֹא תִלְחָצֶנּוּ כִּי גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם:

ציווי זה אינו עוסק באהבת הגר אלא בחובה לא לצער אותו, או לא לגזול אותו (ישנם עוד כמה פירושים שמובאים אצל מפרשי התורה). יש לציין שחובות אלו נתלות כאן רק בכך שגם אנחנו היינו גרים בארץ מצרים, ולא בכך שהקב"ה אוהב את הגרים כמו בפרשתנו. רש"י והרמב"ן אצלו מקשרים את החובה לאהוב את הגר להיותנו גרים במצרים (כך גם מופיע בפסוק), ומוסיפים את ההנחייה: "מום שבך אל תאמר לחברך".

היחס בין הפרשיות ובין הנימוקים

מדוע באמת יש הבדל בין הנימוקים אותם מביאה התורה בשני ההקשרים? כדי להבין זאת עלינו לזכור כי המונח 'גר' בפרשת משפטים מדבר על מי שתלוש ממקומו, ולא דווקא על גר הלכתי, וכן כתב רש"י שם:

כל לשון גר, אדם שלא נולד באותה מדינה, אלא בא ממדינה אחרת לגור

שם:

כך גם מוכח מן ההשוואה לגרות במצרים, שודאי לא היתה גרות במובן ההלכתי. לעומת זאת, אצלנו ודאי מדובר על גוי שהתגייר והפך ליהודי (ראה בחינוך מצווה תלא, ולהלן). אם כן, ברור שלא ניתן להביא למצוות אהבת הגר נימוק מן הגרות במצרים בלבד, ולכן נדרשת התוספת שהקב"ה עצמו אוהב את הגרים. מאידך, הנימוק שהקב"ה אוהב את הגרים מהווה נימוק למצווה לאהוב את מי שהתגייר, ולא כל זה.

נראה כי ההבדל בין הנימוקים נעוץ גם בתכני הציוויים. בפרשת משפטים מדובר על איסור לצער גר (במובן של אדם שתלוש ממקומו, זר), ויסודו הטבעי של זה הוא הגרות שלנו במצרים. לעומת זאת, אצלנו מדובר על חובה לאהוב את הגר (ההלכתי), ולזה מובא גם הנימוק שהקב"ה אוהב את הגרים. ובאמת בפסוק שבפרשתנו ישנה התייחסות שונה ליתום ולא למנה מול הגר. היתום והאלמנה

¹ אמנם בפרשתנו זה לא מוצג ממש כנימוק, אך סמיכות הפסוקים רמזת לכך. וראה בסוף מצווה סג בחינוך שכתב כן.

מוצגים כמי שהקב"ה עושה את משפטם. לעומת זאת, הגר מוצג כמי שה' אוהב אותו. על כן סביר לראות בהתייחסות זו נימוק לחובה לאהוב את הגר ולא רק לא לצער אותו (ראה גם בדיון של ר' יצחק הוטנר להלן).

דברי הרמב"ן בפרשת משפטים

הרמב"ן בפרשת משפטים מביא כמה פירושים לעניין זה, ודוחה אותם:

כי גרים הייתם בארץ מצרים - לא הוכשרו כל הגרים בעבור היותנו גרים בארץ זמן, ואין טעם שיהיו מובטחים לעולם בעבור כן. ופירש רש"י כי הוא טעם ללא תונו אותו, יזהיר שלא תונה אותו בהונאת דברים, שאם הוניתו אף הוא יכל להונותך ולומר לך אף אתה מגרים באת, מוס שבך אל תאמר לחברך. ור"א אמר זכור כי גרים הייתם כמוהו. ואין בכל זה טעם בעיקר:

הרמב"ן טוען שהעובדה שהיינו גרים במצרים אינה מכשירה את כל הגרים. אמנם רש"י טוען שזו אינה סיבה להתייחס אליהם ככשרים אלא סיבה לאמפתיה, שמהווה את היסוד לאיסור לצער את הגר, ולא דווקא לחובה לאהוב אותו. הכשרות של הגר היא סיבה למצווה לאהוב אותו אך היא אינה נדרשת כיסוד לאיסור לצער אותו. לכן מצוות האהבה חלה רק לגבי גר הלכתי, ואילו האיסור לצער חל על כל גר זר שגולה ממקומו. זהו כנראה ההסבר בשיטת רש"י.

הרמב"ן מציע פירוש אחר לאיסור לצער גר, ולנימוק של הגרות במצרים:

והנכון בעיני כי יאמר, לא תונה גר ולא תלחצנו ותחשבו שאין לו מציל מידיך, כי אתה ידעת שהייתם גרים בארץ מצרים וראיתי את הלחץ אשר מצרים לוחצים אתכם ועשיתי בהם נקמה, כי אני רואה דמעת העשוקים אשר אין להם מנחם ומיד עושקיהם כח, ואני מציל כל אדם מיד חזק ממנו. וכן האלמנה והיתום לא תענו כי אשמע צעקתם, שכל אלה אינם בוטחים בנפשם, ועלי יבטחו. ובפסוק האחר הוסיף טעם ואתם ידעתם את נפש הגר כי גרים הייתם בארץ מצרים (להלן כג ט). כלומר, ידעתם כי כל גר נפשו שפלה עליו והוא נאנח וצועק ועיניו תמיד אל ה' וירחם עליו כאשר רחם עליכם, כמו שכתוב (לעיל ב כג) ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויצעקו ותעל שועתם אל האלהים מן העבודה. כלומר לא בזכותם רק שרחם עליהם מן העבודה:

נראה שפירושו של הרמב"ן קושר את שני הנימוקים שהזכרנו זה לזה: אין לצער את הגר מפני שגם אנחנו היינו גרים במצרים, ואם נחשוב שאין לגר מנוס מאיתנו ואין לו מושיע, עלינו לזכור את הגרות שלנו במצרים שהקב"ה הושיענו משם

כלומר גם אהבת הקב"ה לגרים, אשר מוזכרת אצלנו, קשורה לאיסור לאונות גר ולחובה לאהוב אותו. אמנם צע"ק האם הרמב"ן גם קושר את המשמעויות של המונח 'גר' בשתי הפרשיות (כלומר שיש חובה לאהוב כל זר, ולא דווקא גר הלכתי. בדבריו כאן הוא מזכיר רק את האיסור לצער אותו ולא את החובה לאהוב אותו).

השלכה: עבד כנעני

בעל **מנ"ח** במצווה תלא מתחבט האם מצוות אהבת הגר כוללת גם מצווה לאהוב את העבד (הכנעני). מחד, הוא טוען, העבד קרוי ריע לכל דבר ועניין, כפי שמוכח בסוגיית ב"ק פח ע"א. הוא מוסיף שהעבד הוא בכלל מצווה זו שכן הוא "נכנס לדת", כמו שכתב בעל **החינוך** עצמו. מאידך, בעל **מנ"ח** מעיר כי מהלשון 'גר' לא משמע שזה כולל גם עבד, שכן עבד אינו נחשב ואינו נקרא 'גר'.

בפשטות, הדבר תלוי בנימוקים שהבאנו לעיל. אם הנימוק לאהבת הגר הוא כניסתו למצוות, אזי אמנם גם העבד נכנס למצוות, אך לא באופן מלא (לכן הוא לא נקרא 'גר'), ויש מקום לדון שהוא אינו נכלל במצווה זו. מאידך, אם הנימוק הוא לאהוב את הזר שגלה ממקומו, כמו ישראל במצרים, אזי נראה שעבד הוא אף יותר מגר, שהרי אנחנו עצמנו היינו עבדים, ועוד שהעבד בדרך כלל הוא במצב קשה יותר מאשר גר.

אמנם יש להעיר לגבי ראיית בעל **המנ"ח** מסוגיית ב"ק, ששם הדיון הוא האם עבד כלול בכלל 'אחיק', אבל לאו דווקא לגבי 'רעך'. **המנ"ח** כאן מניח ששני אלו הם אותו מושג עצמו (וראה גם במצווה שלח, שם הוא כותב כי עבד הוא בכלל 'עמיתך' – לגבי "לא תונו איש את עמיתו". וכן במצווה סג שלא להונות גר, שם קובע **המנ"ח** שעבד אינו נכלל בזה, כי הוא אינו גר, אמנם הוא מסתפק האם הוא נכלל בכלל ישראל, שגם אותו יש איסור לאונות), אך יש מהאחרונים שהבחינו ביניהם.

לדוגמא, **הפמ"ג** או"ח סי' קנו (ב'אשל אברהם', ד"ה 'נסתפקתי') מסתפק בזה, ועיין גם באמרי **בינה** או"ח סי' יג סק"ו, ובשדי **חמד**, כללים, מערכת רי"ש, כלל נ.

מדוע יש הבדל בין 'אחיק' ו'עמיתך', שבזה העבד ודאי נכלל, לבין 'רעך', ששם מסתפקים ונחלקים הפוסקים?

כלפי מי נאמר האיסור 'גר לא תונו'

עד כאן הנחנו שהמצווה לא לאונות גר מכוונת כלפי כל מי שזר במקום בו הוא נמצא, ולא דווקא גר במובן ההלכתי. כך גם נראה מהנימוק שהתורה מביאה. אמנם בפוסקים נראה שהחובה הזו מצומצמת כלפי גרים ממש. לדוגמא, החינוך במצווה סג כותב:

שנמנענו מלהונות הגר אפילו בדברים, והוא אחד מן האומות שנתגייר ונכנס בדתינו, שאסור לנו לבזותו אפילו בדברים, שנאמר [שמות כב, כ] וגר לא תונה.

אם כן, גם מצווה זו נאמרה רק כלפי גרים במובן ההלכתי. גם טעם המצווה שמביא שם החינוך מתאים לתמונה הזו, שכן הוא כותב:

ואף על פי שאנו מוזהרים בזה בישראל, וזה כיון שנכנס בדתנו הרי הוא כישראל, הוסיף הכתוב לנו אזהרה בו, וגם נכפלה האזהרה עליו דכתיב [ויקרא יט, לג] לא (תוננו) [תונו אותנו] פעם אחרת, לפי שענין האונאה אליו קרובה יותר מבישראל, כי הישראל יש לו גואלים שתובעין עלבונו. ועוד טעם אחר בו, שיש חשש בו שלא יחזור לסורו מכעס הבזיונות. ואמרו בספרא [ויקרא שם] שלא תאמר לו אמש היית עובד עבודה זרה ועכשיו נכנסת תחת כנפי השכינה.

האיסור המיוחד כלפי גר מעבר לאיסור כלפי ישראל רגיל נאמר מפני שגר הוא במצב עדין יותר, שכן הוא בודד. ועוד שמפני העלבונות והצער שמצערים אותו הוא עלול לחזור לסורו. הנימוק השני כמובן אינו רלוונטי ל'גר' במובן של זר.

גם הרמב"ם (לאורנב ועשה רז), הסמ"ג (לפי גירסתו בבכורות לע"ב) והיראים (קעט, וראה סי' ריג) הולכים בשיטת החינוך, שהאיסור הזה נאמר רק ביחס לגר במובן ההלכתי. הסמ"ג מביא גם דרשה לתמוך בעמדה זו: "בזמן שקיבל עליו כל התורה כולה כאחד מכם לא תונו אותו".

וכן מצינו בב"מ נט ע"א:

"לא תונו איש את עמיתו" – עם שאתך בתורה לא תונו.

משמע שאין איסור אונאה אלא כלפי מי שאיתך בתומ"צ, כלומר רק בגר (וראה גם בהגהות הרמ"א חו"מ סי' רכח ה"א). אך זו אינה ראייה גמורה, שכן הגמרא עוסקת באיסור לאונות ישראל, ולא באיסור לאונות גר. ובאמת המנ"ח מצווה סג סק"ב קובע כי הסייג הזה קיים רק לגבי האיסור לאונות ישראל, אך לא באיסור לאונות גר.

אמנם יש כמה מקורות שמרחיבים את התמונה, וקובעים שיש איסור גם

ביחס לגר תושב (=גוי שקיבל על עצמו בפני שלושה לקיים את שבע מצוות בני נוח). לדוגמא, הירושלמי יבמות פ"ח ה"א, ובמסכת גרים פ"ג ה"ב:

תנן: גר תושב ישנו ב"בל תונו".

וכן הביא ר' גרשם מאור הגולה, בערכין כט ע"א. ולכאורה זוהי התפיסה המרחיבה שרואה את האיסור בעצם העובדה שהוא זר, ללא תלות במחוייבות למצוות. אמנם יש להעיר שהגוי הרגיל לכל הדעות יצא מכלל האיסור, אך זה אינו מעיד מאומה, שכן הגוי שאינו גר תושב אינו בכלל 'אדם', וכל חיובי היחס ההגון אינם חלים כלפיו. כלומר החובה כלפי גר תושב אינה מפני שהוא כיהודי, אלא שזהו הגוי היחיד שניתן להחיל כלפיו איסור אונאה (כמובן אנו עוסקים כאן רק באונאת דברים). אם כן, הסוברים שאיסור זה חל גם על גר תושב למעשה רואים בו איסור כולל, שחל גם ביחס לגויים. וזה תואם לנימוק העולה מפשט לשון התורה, וכנ"ל.

היחס בין האיסור למצווה

החינוך במצווה תלא (=מצוות אהבת הגרים) כותב:

ועובר עליה ומצער אותם או שמתרשל בהצלתם או בהצלת ממונם או שמקל בכבודם מצד שהם גרים ואין להם עוזר באומה, ביטל עשה זה. ועונשו גדול מאד, שהרי בכמה מקומות הזהירה תורה עליהם. ויש לנו ללמוד מן המצוה היקרה הזאת לרחם על אדם שהוא בעיר שאינה ארץ מולדתו ומקום משפחת אבותיו, ולא נעביר עליו הדרך במצאנו אותו יחידי ורחקו מעליו עוזריו, כמו שאנו רואים שהתורה תזהירנו לרחם על כל מי שצריך עזר, ועם המדות הללו נזכה להיות מרוחמים מהשם יתברך, וברכות שמים ינחו על ראשנו. והכתוב רמז טעם הציווי באמרו כי גרים הייתם בארץ מצרים, הזכיר לנו שכבר נכוינו בצער הגדול ההוא שיש לכל איש הרואה את עצמו בתוך אנשים זרים ובארץ נכריה, ובזכרנו גודל דאגת הלב שיש בדבר וכי כבר עבר עלינו והשם בחסדיו הוציאנו משם, יכמרו רחמינו על כל אדם שהוא כן.

לכאורה היה עליו לדבר על מי שאינו אוהב את הגר, ולא על מי שמצער אותו, שכן זה שייך ללאו ולא לעשה. מדברי החינוך עולה כי שתי המצוות הללו הן ניגודים מקבילים: מי שעובר על הלאו גם מבטל את העשה, ולהיפך (בתחילת המצווה הוא מפרש שאהבת הגר היא לא לצער אותם ולגמול עימהם חסד). כך גם עולה מהמקור שהוא מביא, "כי גרים הייתם בארץ מצרים", שנאמר על הלאו ולא על

העשה.²

מניסוח המצווה נראה שבעל החינוך רואה את המצווה כמצווה שמורה לנו על התנהגות ולא על רגש כלשהו. גם מצוות העשה לא מורה לנו על רגש של אהבה, אלא על איסור לצער וחובה לגמול חסד. הדבר מזכיר לנו את ההוראה של הלל הזקן (ראה גם בבבלי שבת לא ע"א, שם לא מופיע הפסוק):

ואהבת לרעך כמוך. מכאן אמרו הלל הזקן דעלך סאני לחברך לא תעביד. אני ה'. כל דבר המסור ללב נאמר בו אני ה':

גם הוראה זו היא תרגום מעשי של מצווה שנראית פונה אל הרגש. מאידך, הסיומת של המדרש מראה שמדובר על מצווה המסורה ללב.

ניתן להבין מכאן שהמצווה היא אכן חובת הלבבות (=כלומר מצווה שמוטלת על הרגש), אך אנו מחוייבים גם להשלכות המעשיות שנגזרות מהרגש הראוי, והפוסקים דרכם לעסוק במעשים ולא ברגשות ובתחושות. מכאן ייתכן שגם החינוך בקטע הקודם אינו מתכוין לומר שאין חובה לאהוב את הגר בלבנו, אלא רק להגדיר את ההשלכות המעשיות של החובה הזו.

דוגמא דומה מהרמב"ם בהל' אבל³

תופעה דומה אנו מוצאים בתחילת פי"ד מהל' אבל ברמב"ם:

מצות עשה של דבריהם לבקר חולים, ולנחם אבלים, ולהוציא המת, ולהכניס הכלה, וללוות האורחים, ולהתעסק בכל צרכי הקבורה, לשאת על הכתף, ולילך לפניו ולספוד ולחפור ולקבור, וכן לשמח הכלה והחתן, ולסעדם בכל צרכיהם, ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור, אע"פ שכל מצות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך, כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותן לאחריך בתורה ובמצות.

בדברי הרמב"ם הללו קיימת לכאורה סתירה: מחד, הוא קובע שכל המצוות המעשיות הן מדברי סופרים. מאידך, הוא אומר שמצוות אלו הן בכלל "ואהבת לרעך כמוך", שהיא מצווה מן התורה. דומה כי ההסבר לכך הוא שהחובה הבסיסית היא לאהוב את הריע בלב, אך חכמים חייבו אותנו לגזור מכך השלכות מעשיות: ללוות את המת, להכניס כלה וכדו'. מי שיכניס כלה ולא יאהב אותה בלבו, לא קיים את העשה דאורייתא אלא רק את המצווה דרבנן. אך מי שיכניס אותה ויאהב אותה בלבו יקיים את שתי המצוות גם יחד.

² ראה תופעה דומה בספרא קדושים ג, פרק ח.

³ ראה על כך במאמרנו לפרשת תולדות, תשסז. שם עמדנו על דברי הרמב"ם מבחינת היחס בין דרבנן לדאורייתא דרך סוגים שונים של קשרי הסמכה משפטיים.

הרובד הרגשי שבלאו

ראינו שבבסיס החובות המעשיות שנכללות בעשה לאהוב את הגר (לגמול עמו חסד וכדו'), מצויה מצווה שמוטלת על הלב (=לאהוב אותו). מה בדבר מצוות ה"ת, שלא לאנות אותו? האם גם בבסיסה עומד רובד רגשי-מידותי שמוטל על הלב? לכאורה זהו איסור לשנוא אותו, אך התורה אינה מגדירה זאת כך. אין איסור לשנוא גר, אלא רק מצוות עשה לאהוב אותו. נראה שגם ההשלכות השליליות (האיסורים) נגזרים מאותו רובד מידותי חיובי: החובה לאהוב את הגר מכילה חיובים משני סוגים: חובה לסייע לו, שהיא מצוות עשה, ואיסור לאונות אותו, שהוא לאו. אך אם באמת המצווה הבסיסית היא חובת הלבבות ולא המצווה המעשית, אזי לא ברור מדוע מי שמצער את הגר עובר על לאו? לכאורה הוא רק מבטל עשה?

יתר על כן, בניגוד למה שראינו בהל' אבל שחכמים הם אלו שלמדו את החובות המעשיות והטילו אותן עלינו, כאן התורה עצמה דורשת זאת מאיתנו. אין ברמב"ם ניסוח שהחובות הללו הן 'מדברי סופרים'. משמע שהחובות הללו הן פירוש החובה מן התורה עצמה.

אם כן, נראה כי משני הקשיים הללו עולה כי התמונה לגבי החובות שלנו כלפי הגר היא שונה. אכן החובה שבלב (לאהוב אותו) אינה מצווה של ממש. המצוות הפורמליות הן הלאו והעשה המעשיים. החובה שבלב היא כעין טעמא דקרא, כלומר מטרתן של שתי המצוות הללו, והיא אכן משותפת לשתיהן.

דוגמא לדבר הבאנו במאמר לפרשת בראשית, תשסז, בפרק ד בדוגמא של מצוות צדקה. הרמב"ם בלאו רלב (שלא לקפוץ את ידינו מאביון שמבקש) מביא שעניינה של המצווה היא שלא נקנה את מידת הכילות. לעומת זאת, בעשה קצה הרמב"ם כותב שהמצווה היא למען העני, שירחב לו. אם כן, בצדקה ישנה כפילות דומה בין הלאו לבין העשה, ושם הרמב"ם עצמו מבחין שהלאו הוא חובת הלבבות (כלומר מצווה שפונה לרגש, ומטרתה היא תיקון המידות) והעשה הוא מצווה מעשית.

יש לציין כי שם הרובד הרגשי הוא שלילי (אנו לא מצוויים להיות רחבי לב, אלא יש איסור להיות כיליי), ואילו במקרה שלנו נראה שהוא חיובי (יש חובה לאהוב אותו ולא איסור לשנוא אותו, וכנ"ל). אם כן, ייתכן שגם כאן ניתן להסביר באופן דומה, שאחת המצוות היא ביטוי לחובה לאהוב, והשנייה היא מצווה מעשית. אמנם בגלל ההבחנה עליה עמדנו כאן (=אופי הרובד הרגשי של המצווה) נראה שכאן היחס הוא הפוך: העשה הוא ביטוי לחובת הלבבות, והלאו הוא מצווה מעשית.

ועדיין הדברים צל"ע.

סתירה לכאורה בדברי ה'חינוך'

בהמשך הקטע שהבאנו למעלה, ה**חינוך** מסביר שיש ללמוד מכאן לא לצער אף אדם שאינו בעיר מולדתו, ולכאורה נראה כי הוא מדבר על כל אדם. דברים אלו לכאורה סותרים את דבריו לעיל (באותה מצווה עצמה) שהאיסור הוא רק כלפי גר ממש.

אך כבר ה**מנ"ח** על אתר מעיר כי ברור שאין כוונתו לאמירה הלכתית, אלא רק להדרכה מוסרית. המצווה חלה רק על גר במובן ההלכתי, וה**חינוך** לא מתכוין להרחיב אותה ברמה ההלכתית אלא רק לומר מה ראוי ללמוד מכאן.

כפילויות במצוות אלו

ראינו בחינוך שהמצווה מוטלת על הלב, לאהוב את הגר, וממנה נגזרות השלכות מעשיות לשני הכיוונים: מצוות עשה לסייע לו לגמול עמו חסד, ולאזן שלא לצער ולאונות אותו. כבר הערנו כי מהגדרותיו של בעל ה**חינוך** עולה שישנה כפילות בין העשה לבין הלאו. התוכן המעשי שלהם הוא חופף.

אמנם כפילות זו אינה נראית בעייתית, שכן הרמב"ם קובע בשורש השישי שאנו מונים לאו ועשה גם אם התכנים המעשיים שלהם חופפים (ראה על כך במאמרנו לפרשת יתרו, תשסז). אך הכפילות בין העשה לגבי כלל ישראל והעשה לגבי הגרים אומר דרשני, ואנו נעסוק בזה בפרק הבא.

ב. על מהותן של מצוות האהבה בהלכה

אהבת הגר ואהבת הריע

הזכרנו שה**חינוך** במצוות סג ותל"א מקשה מדוע נדרשת מצווה מיוחדת לאהבת הגר, או איסור מיוחד לאונות גר, בעוד שמצוות אלו נכללות במצוות המקבילות לגבי כל ישראל? לדוגמא, החובה לאהוב כל אדם מישראל כוללת גם את החובה לאהוב את הגר.

נעיר כי קושיא זו עולה אך ורק לשיטת ה**חינוך** וסיעתו, לפיה ה'גר' האמור באיסור לאונות הוא אותה גר שנאמר בחובה לאהוב. לשאר השיטות כמובן לא קשה מאומה, שכן אין כפילות בין המצוות. גם לפי הערת ה**מנ"ח** שהובאה לעיל, לפיה החלוקה בין אדם שמקיים מצוות לאדם שאינו מקיים אותן קיימת רק

ביחס לאיסור לאונות ישראל אך לא ביחס לאיסור לאונות גר, לכאורה מתיישב הקושי (שכן האיסור לאונות גר נדרש כדי ללמד שיש איסור גם בגר שאינו מקיים מצוות). אך דווקא מכאן נראה להוכיח מלשון **החינוך** שהוא כנראה לא סובר כך.⁴

ראינו שה**חינוך** מביא שני הסברים, שהצד השווה לשניהם הוא שיש עניין מיוחד באהבת הגר ובעייה מיוחדת באונאתו. הסברים אלו אמנם מנמקים מדוע חשוב להדגיש את החובות הללו ביחס לגרים, אך בהחלט לא עונים על הקושי המהותי. עדיין המצוות הללו כלולות במצוות של אהבת ואונאת יהודי רגיל, ואין בתוכנן משהו ייחודי שמצדיק לקבוע אותן כמצוות נפרדות. לאור הסבריו של **החינוך** היינו מצפים שהתורה תדגיש את חשיבותן של החובות הללו ביחס לגרים, אך אין בכך כדי לבאר מדוע מוני המצוות רואים בהן שתי מצוות עצמאיות.

קושיית בעל ה'פחד יצחק'

ר' יצחק הוטנר (=רי"ה), בספרו **פחד יצחק** על פסח (סי' כט), מקשה את הקושיא הזו, והוא מציע לה יישוב מעניין מאד. הוא פותח בציטוט מהרמב"ם, הל' דעות פ"ו ה"ג-ד:

מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו שנאמר ואהבת לרעך כמוך, לפיכך צריך לספר בשבחו ולחוס על ממונו כאשר הוא חס על ממונו עצמו ורוצה בכבוד עצמו, והמתכבד בקלון חבירו אין לו חלק לעולם הבא.

אהבת הגר שבא ונכנס תחת כנפי השכינה שתי מצוות עשה, אחת מפני שהוא בכלל ריעים ואחת מפני שהוא גר והתורה אמרה ואהבתם את הגר, צוה על אהבת הגר כמו שצוה על אהבת עצמו שנאמר ואהבת את ה' אלהיך, הקב"ה עצמו אוהב גרים שנאמר ואוהב גר.

הרמב"ם בה"ד מעיר במפורש על הכפילות הזו, אך בעיניו זו אינה קושיא אלא קביעה פשוטה. רי"ה מעיר שהרמב"ם מוסיף את ההשוואה לאהבת עצמו רק ביחס לגרים ולא ביחס לאהבת הריע. וכן התוספת שהקב"ה עצמו אוהב את הגר, שלא נאמרה לגבי אהבת ישראל הרגילה.

בסק"ד שם הוא מוסיף להקשות מכוח מה שכתב הרמב"ם בל"ת קע, לגבי

⁴ אמנם זו אינה ראייה חד משמעית, שכן **החינוך** לא מתחשב בפרטי המצווה אלא קובע באופן כללי שיש כאן כפילות. יתר על כן, ייתכן שדווקא בגלל מה שה**חינוך** קובע שם, שיש צורך באיסור מיוחד על גרים, שכן הם יותר אומללים או שיש חשש שהם ישובו לסורם, משם גופא נובע החילוק שאיסור זה קיים גם כאשר הגר אינו מקיים מצוות.

אזהרה מלקיחת חלק בביזה, שנאמרה על שבט לוי ועל הכהנים, שגם הם נכללים בשבט לוי. על כך כותב הרמב"ם שם:

ואולי אתה תחשוב שאלו השני לאוין הנזכרים בכהנים שתי מצות ולפיכך ראוי למנותם, דע כי כשבאה האזהרה בכלל לכל שבט לוי הנה כבר נכנסו הכהנים בכלל ואמנם נכפל בכהנים לחזוק. וכן כל מה שדומה לזה מן הכלל והפרט אמנם נכפל לחזוק (עי' עמ' קנג וש"נ) או להשלים הדין (עי' רמב"ן ל"ת שח וש"נ) כשלא יהיה הדין שלם מן האזהרה האחת. ואלו מנינו אמרו לאהרן בארצם לא תנחל ונחלה לא יהיה לך בתוכם תוספת על אמרו לא יהיה לכהנים הלויים וכו' הנה היה מתחייב גם כן לפי זה ההקש בעצמו שנמנה איסור הגרושה והחללה והזונה על כהן גדול בשלשה לאוין חוץ מהשלשה לאוין (קנח - ס) שבאו בכל כהן בכלל בין גדול בין הדיוט. ואם יאמר אומר כי כן גם כן יהיה ראוי שימנו, הנה נאמר לו כי בהכרח יהיה כהן גדול בגרושה חייב שתיים, אחת משום שהוא כהן והגרושה אסורה עליו ושנית משום שהוא כהן גדול והיא גם כן אסורה עליו בלאו אחר, וכבר התבאר בגמר קדושין (עז א) שאינו חייב אלא אחת. הנה כבר התאמת שהאזהרה שהיא בכלל לבד היא שתמנה ומה שיבא באותו הענין בעצמו אזהרה אחרת על הייחוד אמנם הוא ללמד משפט מן המשפטים או להשלים הדין כמו שבארנו במצות קס"ה מאלו המצות. ומזה המין בעצמו האזהרה שהזהיר הכהנים (ר"פ אמור) לא יקרחו קרחה בראשם ופאת זקנם לא יגלחו ובבשרם לא ישרטו שרטה. ואלו השלשה לאוין בעצמם כבר קדמו לכל ישראל בכלל ואמר (קדושים יט) לא תקיפו פאת ראשכם ולא תשחית, ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת (ראה יד), ושרט לנפש לא תתנו בבשרכם (קדושים יט). ואולם נכפלו בכהנים להשלים הדין לבד כמו שהתבאר בסוף מכות (כ א) כשבארו משפטי אלו השלש מצות. ואילו היו לאוין מיוחדים בכהנים ולא יהיו להשלים דין אבל מצות בעצמן היה הכהן חייב על כל מעשה מהם שתי מלקיות, מצד שהוא ישראל ומצד שהוא כהן, ואין הענין כן, אבל מלקות אחד לבד כשאר ישראל כמו שהתבאר במקומו (עי' ל"ת מד - ה ולק' קעא). והבין זה השרש ושמרנו:

הרמב"ם מאריך לבאר שכאשר קיימות שתי אזהרות או מצוות שהאחת נאמרה לקבוצה כלשהי והשנייה לתת-קבוצה שלה, אין למנות את שתיהן, שכן השנייה נכללת בראשונה. אם כן, גם בנדון דידן היינו מצפים שלא תימנה מצוות אהבת הגר.

הקדמה: מהות מצוות האהבה

ועל כך עונה רי"ה בהקדמה לגבי מהות מצוות האהבה בהלכה:

ובכדי להסביר דבר זה נחזה אנן אותו הציור בצד האהבה. דהיינו דראובן אוהב את שמעון ושמעון באמת בן ברית [=יהודי], אלא שראובן טועה בו וחושבו לאינו בן ברית. האם נימא דראובן קיים ע"י זה מצוות אהבת רעים? בודאי שאין הדבר כן. מפני שכל אהבה יש לה טעם, וגם הטעם של האהבה נכנס בכלל המצווה של אהבת רעים. כלומר דאין המצווה של אהבת רעים מתפרשת שיאהב אדם שהוא מישראל, אלא שיאהב אדם מישראל מפני שהוא ישראל. דגם טעם האהבה נכנס בכלל המצווה. פירוש הכתוב "ואהבת לרעך" הוא שתאהב אותו דווקא בשביל שהוא רעך.

וממילא נמצא לפי זה דאם ראובן אוהב אדם מישראל ואינו מכיר בו שהוא ישראל הרי סיבת אהבה זו אינה בהישראליות של הנאהב דהוי אהבה סתם מבלי הטעם הנדרש במצווה זו, וממילא אין מצוות אהבת רעים מתקיימת ע"י אהבה זו. והוא הדין גם לאיך גיסא, בצד השנאה...

רי"ה מסביר שאין מצווה לאהוב אדם מישראל, אלא המצווה היא לאהוב אותו מפני שהוא מישראל. במצוות האהבה, טעם המצווה הוא חלק מגדר המצווה עצמה. מי שאוהב את ראובן בלי שהוא יודע שראובן מישראל, לא קיים מצוות אהבת ישראל ב'מתעסק', אלא הוא כלל לא קיים אותה. המשנה במסכת אבות (ה, טו) אומרת:

כל אהבה שהיא תלויה בדבר בטל דבר בטלה אהבה ושאינה תלויה בדבר אינה בטלה לעולם איזו היא אהבה התלויה בדבר זו אהבת אמנון ותמר ושאינה תלויה בדבר זו אהבת דוד ויהונתן;

למעשה, במונחי המשנה הזו מצות האהבה דורשות אהבה שהיא תלויה בדבר, בתכונה כלשהי של הנאהב. בדרך כלל, באהבה כזו אם בטל דבר בטלה אהבה. אמנם היותו של מישהו גר או יהודי אינה יכולה להתבטל, אבל עדיין במישור המהותי מדובר כאן באהבה שהיא תלויה בדבר.

הסבר הכפילות

כעת נוכל להבין את הכפילות במצוות האהבה שעליה העיר רי"ה, ואת שאר הערותיו בלשון הרמב"ם. המצווה לאהוב אדם מישראל היא מפני שהוא מישראל. המצווה לאהוב את הגר היא מפני שהוא נכנס תחת כנפי השכינה, כלומר מפני שהוא התגייר. אם כן, אין כאן כפילות כלל ועיקר. מי שיאהב גר מפני שהוא

אדם מישראל קיים רק את מצוות אהבת ישראל אך לא את מצוות אהבת הגר. ולהיפך, מי שאהב אותנו מפני שהוא גר, לא בהכרח קיים את המצווה של אהבת ישראל.

רי"ה מוסיף ואומר שאמנם במקרים רבים התורה נוהגת לחבר את הגר ליתום ולאלמנה, שכן כולם גלמודים ומסכנים. אך לגבי מצוות האהבה אין חיבור כזה, שכן אהבת הגר היא מפני שהוא גר ונכנס תחת כנפי השכינה, וזה לא שייך ביתום ואלמנה. לעיל דייקנו זאת מלשון הפסוק עצמו (שלגבי יתום ואלמנה ציווה ציווי מעשי, ולגבי הגר ציווה על אהבתו. וכן ביחס של הקב"ה אליהם, שלגבי יתום ואלמנה כתוב שהוא עושה את משפטם, ולגבי גר כתוב שהוא אוהב אותנו).

בכך מסביר רי"ה את התוספת ברמב"ם שדווקא לגבי אהבת הגר הוא מוסיף שהקב"ה אוהב אותנו, ולא רק עושה לו משפט, ובזה הוא חלוק מיתום ואלמנה (שלגביהם מדובר על אהבת האומלל והמסכן ולא על אהבת המעלה). והוא גם מוסיף שיש לאהוב אותנו כמו את הקב"ה עצמו, שכן כמו שאהבת ה' היא אהבת המעלה - הוא הדין לאהבת הגר צריכה להיות מחמת מעלתו.

הבעייתיות שבמצוות כאלו

יש לציין כי מדברי רי"ה עולה בבירור שמצוות האהבה הן חובות הלבבות ולא מצוות על צורות התנהגות (=חובות האיברים) שמבטאות רגשות. אם המצווה היתה רק במישור המעשי: לסייע ולא לצער בלבד, אזי שוב לא היה מקום להבחין בין אהבת הגר שבאה משום שהוא גר לבין אהבת הריע שבאה משום שהוא רענו. הסבר זה מניח שבמצוות האהבה החובה היא על הלב, בדיוק כפי שראינו לעיל.

מאידך, דווקא לאור הדברים הללו עולה קושי אחר. רבים הקשו כיצד ניתן לצוות על רגשות, כמו אהבה? לכאורה הרגש הוא אינסטינקט, והוא אינו מסור בידנינו. יש שביארו בזה את הניסוח של הלל הזקן שמפרש את המצווה לאהוב את הריע כאיסור לעשות לו מה שלא הייתי רוצה שיעשו לי. הוא מתרגם את חובת הלב לחובות האיברים. אך מסקנתנו כאן היא שהאהבה המצווה היא חובת הלבבות, ועל כן הקושי מתעצם.

התמונה שהוצגה כאן מציעה לכאורה פתרון לקושי הזה. מן התמונה שהוצגה למעלה עולה כי מי שאהב את ראובן בלי מודעות לכך שהוא מישראל, לא קיים את מצוות אהבת הריע. מדוע לא? כנראה שזה פשוט מפני שהוא לא אהב את האובייקט הנכון. המצווה היא לאהוב את הישראליות שבראובן ולא אותנו עצמו.

כעת הקושי שהעלינו מתקחה מאד. החובה היא לאהוב ערך ולא לאהוב אדם. המצווה מחייבת אותנו לאמץ ערכים ושיוכים ולא אנשים. קשה לאהוב אדם שאיני אוהב, אבל לאהוב אדם מפאת ישראליותו זהו ציווי מובן יותר. אמנם עדיין קשה לקיים אותו, אך ניתן להבין שהדבר אפשרי, ולכן גם בר ציווי.

ועדיין אהבה לאדם

אמנם יש לדון לפי זה במי שאוהב את הישראליות של ראובן, אבל את ראובן כאדם הוא אינו אוהב כלל. האם הוא קיים מצוות אהבת ישראל, או שמא האהבה בסופו של דבר צריכה להסתיים באהבה לאדם? מכמה וכמה מקורות עולה בבירור שהחובה לאהוב את הריע מתייחסת לאנשים, ולא רק לרעיונות וערכים. לכן, בפשטות, מסתבר יותר כאופן השני.⁵ אם כן, כיצד נכנסת הסיבה של האהבה לגדרי המצווה עצמה? אם המצווה היא לאהוב את ראובן עצמו, ורק הסיבה היא שהוא מישראל, אז לכאורה זהו רק טעמא דקרא.

דומה כי כוונת רי"ה היא לומר שמצווה זו עוסקת בתהליך כולו. גם הסיבה לאהבה היא חלק מהגדרת המצווה עצמה. כלומר המצווה היא לאהוב את ראובן מפני שהוא מישראל. התהליך מסתיים באהבה לאדם, אך הסיבה לאהבה נכללת גם היא בקיום המצווה.

ומה קורה כאשר יש לו אישיות מושחתת שאינה ראויה לאהבה? או שסתם אין בליבי אהבה אליו כאדם? לכאורה עליי להתגבר על הנטייה הזו, ובכל זאת לאהוב אותו. אלא שהאהבה הזו אינה צריכה לכסות על הפשעים (בבחינת "על כל פשעים תכסה אהבה"), אלא היא צריכה להתרחש על אף המודעות לפשעים, בגלל שהוא מישראל. זו תמצית ראיית המצווה הזו כמצווה על התהליך כולו.

אפשר שיש כאן גם פתרון לבעייה כיצד ניתן לצוות על אהבה לאדם. זו אינה רק אהבת ערך, כפי שרצינו לומר למעלה. זוהי אהבה לאדם. אולם הקושי לאהוב בדרך כלל נובע מתכונות שליליות שונות שקיימות בו, ועל אלו אנו מצווים להתגבר בשם שיוכו לכלל ישראל. זהו לא רק גדר המצווה, אלא זוהי גם הדרך להצליח לבצע את החובה הנפשית הקשה הזו.

⁵ ידועה ההלצה על מי שאוהב את כלל ישראל אהבת נפש, ורק עם הפרטים יש לו בעיות, ואכ"מ.

ג. אהבה - בין רגש לשכל

מבוא

מצוות הנוגעות לאהבה, כמו גם למצבים ופונקציות נפשיות אחרות, מעוררות את השאלה האם אכן הציווי מופנה אל הרגש או אל השכל. גם אם ענינו על הקושי שעלה בפרק הקודם, כיצד ניתן באופן מעשי לצוות ולשלוט על רגשות, נותרת השאלה האם אכן יש לתורה עניין בציווי על רגשות. האם התורה רוצה מאיתנו שתהינה לנו תחושות כלשהן? הרי רגשות אינם אלא מצב נפשי. בפשטות נראה שהתורה אמורה לצוות אותנו על מעשים ועל ערכים, ולא על רגשות. על כן, היינו מצפים שהתורה תצווה אותנו על הכרה בערך של ישראל שנובע ממעלתם, כלומר במובן שכלי כלשהו למונח 'אהבה', ולא על רגש האהבה עצמו.

ומכיוון נוסף, דומה כי הציווי שמורה לנו לאהוב אינו פונה רק לרגש. האפשרות שלנו לקיים ציווי על אהבה נובעת מן העובדה שמעורבות כאן גם פונקציות נפשיות אחרות, מעבר לרגש. מידת השליטה שלנו ברגש נובעת מכך שהשכל והרצון שולטים ומכוונים את הרגשות שלנו, ולכן סביר כי הציווי ההלכתי פונה בעיקר אליהם.⁶

דוגמא אחרת שתחדד את נושא הדיון, ותראה שהוא לא נוגע רק במצוות האהבה, אלא יש לו אופי כללי יותר, היא חובת הביטחון בקב"ה. לא ניכנס כאן למקורה של החובה הזו, וגם לא לגדריה (הסבוכים מאד),⁷ אלא רק נעלה הרהור לגבי אופייה. מקובל שחובת הביטחון תלויה בדרגתו הרוחנית של האדם. ככל שהוא ברמה רוחנית גבוהה יותר, כך נדרש ממנו ביטחון חזק ומקיף יותר בקב"ה. אחת ההשלכות היא האם על יהודי מאמין שחלה ללכת לרופא, או שמא עליו לסמוך על הקב"ה ולהשאיר בידיה את רפואתו. טענה רווחת היא שאם אכן הוא מאמין בכך שהקב"ה הוא המרפא אותו, אזי מותר לו, ואולי אף חובה עליו (יש ניסוחים שונים בראשונים ובאחרונים בשאלה זו), לסמוך על רפואת ה'. השאלה היא מה לגבי יהודי שמאמין באמונה שלמה בכך שהקב"ה הוא רופא כל בשר, אבל הוא לא מפנים זאת ברמה הרגשית-חוייתית, האם הוא אמור לנהוג כבעל

⁶ ניתן אולי לנסח זאת כך: הציווי אמור לפנות למנגנוני השינוי, כאשר מגמת הציווי היא רגש האהבה עצמו. זוהי מטרת הציווי, אך לא הגדר ההלכתי שלו. וראה במאמרנו לפרשת בראשית, תשסז, בדיון על טעמא דקרא.

⁷ נעיר כאן כי עצם ההנחה שחלק מהביטחון הוא שהקב"ה אמור לרפא אותנו ולא הרופא, היא עצמה בעייתית מאד. אנו מניחים את ההנחה הזו כאן רק לצורך ההדגמה של הדילמה השכלי-רגשית. ראה לעניין זה הערה במאמרנו לפרשת פנחס, תשסז, ואכ"מ.

ביטחון גמור (על אף הפרפורים והחששות שישררו בלבנו, עליו להשליט את השכל על הרגש), או שמא הגדר תלוי במצבו הנפשי ולא ברמת ועוצמת אמונתו השכלית. ייתכן שאדם שמאמין בקב"ה בשכלו עדיין חש פחד מהתנהגות שנמנעת מהליכה לרופא. האם יהודי כזה נחשב כמאמין גמור ושלם ולכן עליו להתגבר ולא ללכת לרופא, או שמא החובה הזו תלויה במישור החווייתי ולא במישור השכלי? עד כאן שאלנו למה מכוונת המצווה: לשכל או לרגש? אך ניתן לשאול יותר מכך: האם המצב הנפשי של אהבה בעצמו הוא אכן רגש גרידא? האם אין גם ממדים נפשיים נוספים מעורבים בו? בפרק זה ננסה לבחון, בקצרה ובאופן לא ממצה, את השאלה הזו לגבי מצוות האהבה, ולראות כמה מהשלכותיה.

אהבת יעקב לרחל

ישנו פסוק אשר מתאר את אהבתו של יעקב אבינו לרחל. לאחר שנגזר עליו לעבוד עוד שבע שנים נוספות כדי לזכות לשאת אותה לאישה, מתארת התורה את תחושותיו (בראשית, כט, כ):

ויעבד יעקב ברחל שבע שנים ויהיו בעיניו כימים אחדים באהבתו אתה:

הדבר המפתיע ביותר ביחס לפסוק הזה הוא שמפרשי המקרא הקדמונים אינם מעירים עליו. נראה כי הוא מתקבל אצלם בשוויון נפש. לעומת זאת, לגבי קורא בן זמננו הוא נראה תמוה מאד, ודורש הסבר. אם אכן יעקב כל כך אוהב את רחל, מדוע עבודה של שבע שנים נראית בעיניו כימים אחדים? אנחנו מכירים תופעה הפוכה: מי שאוהב מישהי ומחכה שנים כדי לשאת אותה, כל יום נראה בעיניו כמו נצח.

תשובה ידועה לשאלה זו,⁸ היא שאנחנו כנראה מכירים בעיקר אנשים שאוהבים את עצמם, ולא את זולתם. כאשר גבר רוצה לשאת אישה, והוא אינו יכול לחכות להתגשמות מאווייו, הדבר קורה בגלל שהוא בעצם רוצה אותה לעצמו. הוא עצמו מצוי במרכז, והתאוה לממש את רצונותיו היא אשר ממריצה אותו, ונוטלת ממנו את הסבלנות. אולם יעקב אבינו אהב את רחל, ולא את עצמו. מבחינתו, אם זהו הדבר הנכון, אז לא בוער לו כלום. הוא עובד עבורה, ושבע השנים נראות בעיניו כימים אחדים.⁹

אצל הפרשנים הקדומים הדבר הזה נראה ברור. הם לא שואלים מאומה על

⁸ היא מסתובבת ב'עולם', אולם מקורה אינו ידוע לנו.

⁹ קשה להימלט מהאסוציאציה למערכון של 'הגשש החיור', שם שואל מישהו: דייג אוהב דגים? אם כן, אז למה הוא אוכל אותם? התשובה הברורה לכך היא: הוא אולי תאב לדגים, אולם הוא אוהב אך ורק את עצמו.

הפסוק הזה, שכן הם תופסים את מושג האהבה כך באופן פשוט וטבעי. אנחנו רגילים למושג אחר, ובטעות אנחנו מחליפים אותו עם אהבה, ולכן התיאור הזה לא נראה בעינינו הולם. אנחנו מדברים על תאוה, על רצון השתלטות וכיבוש (לאו דווקא במובן הכוחני, אלא יותר במובן של בעלות), ולא על אהבה. הרצון להשתלט אינו נותן לנו מנוח, ואין לנו סבלנות לחכות למימוש. זוהי דרכו של יצר. אולם האהבה הטהורה היא משהו שהוא לא רק יצר, אלא גם שכלי-רצוני. זהו כוח מתון ושלי יותר, ולכן הוא ניחן גם במידה רבה יותר של סבלנות.

תאוה ואהבה

מושג האהבה נדון אצל כמה וכמה פילוסופים,¹⁰ ולא נעסוק בו כאן בפירוט. עיקר הטענה שמקובלת על רובם היא שהאהבה היא היפוך של התאוה. האהבה מעמידה את הנאהב במרכז (זהו תהליך צנטריפוגלי), והכל נעשה עבורו. והתאוה היא העמדת עצמי במרכז (תהליך צנטריפטלי), והכל נעשה עבורי. הפעילות עבורי היא יצר, בעוד שהפעילות עבור מישהו אחר אינה יכולה לבוא מיצר גרידא (על כך אמרו חז"ל: "אין אדם חוטא ולא לו"), והיא כנראה באה גם ממקור אחר, גבוה יותר.

מכאן ניתן לגזור הבדל נוסף. תאוה היא אינסטינקט. גשש שמתעורר בנו על ידי השפעה מבחוץ (המטפורה המיתולוגית על חיציו של קופידון מתארת זאת היטב. אנו נפעלים מבחוץ, על ידי מישהו שיורה בנו חץ ומעורר אותנו). לעומת זאת, אהבה היא הכרעה של האדם האוהב. אמנם היא קשורה גם לאובייקט חיצוני, אולם היא לא נפעלת על ידו. יש לה נשוא, שכלפיו היא פונה, אולם הפועל כאן הוא האוהב ולא הנאהב. הוא אקטיבי ולא פסיבי. אם כן, ישנו רכיב הדומה להכרעה, או לשיקול דעת, שמעורב בתהליך הזה. זה אינו אינסטינקט גרידא. אולי בזה נוכל להבין מדוע ניתן בתרבות שלנו (על אף שהמקורות לכך הם בעיקר נוצריים) ערך כה נשגב וייחודי לאהבה ולהגשמתה. הן באהבת איש ואישה, הן באהבת הורים לילדיהם, והן באהבה בין שני חברים (ערך החברות). אם היה מדובר כאן באינסטינקט גרידא, התופעה הזו היתה בלתי מובנת לחלוטין. ברור שאנו רואים כאן ערך כלשהו, כעין מימוש צו שמוטל עלינו. לגבי תאוה הדבר כלל לא ניתן להיאמר. שם זהו אינסטינקט, שאמנם התעורר בנו בצורה כלשהי, אולם הוא לא שונה מהותית מתאוה לממון. מדוע לא נראה ערך במימוש התאוה

¹⁰ ראה לדוגמה, דון יהודה אברבנאל, שיחות על האהבה, תרגום: מנחם דורמן, מוסד ביאליק, ירושלים תשמ"ג. וכן מסות על אהבה, חוסה אורטגה אי גאסט, תרגום: יורם ברונבסקי, כתר, ירושלים 1985.

לממון? התשובה היא לא רק מפני שהתוכן הוא שלילי, אלא גם מפני שזהו יצר, או אינסטינקט.

זוהי גם הסיבה לכך שהתורה מצווה אותנו מצוות שונות על אהבה. זוהי פעילות שיש בה מימד קוגניטיבי, ושיקול דעת. כוח הבחירה רלוונטי לגביה, ולכן יש טעם לצוות עליה. אם כן, אהבה (ובפרט אהבת ה') קשורה לרצון ולחכמה.

בין הוליווד לבעל 'התניא' (להבדיל)

אמנם ישנה אצלנו תחושה שהאהבה אינה תלויה בנו. זהו מין זיק, או ניצוץ, שפוגע בנו ומעורר אותנו בעל כורחנו. תפיסה זו היא תוצאה של הרבה שטיפת מוח הוליוודית, שהיא הרסנית ומעוותת בכמה היבטים. למעשה, זוהי תאוה ולא אהבה. אמנם, ההבחנה בין המושגים והתהליכים היא קשה, בעיקר מפני שחלק חיוני וחשוב באהבה (לפחות בין איש ואישה) הוא הרכיב הגופני יותר, היצרי, שקשור גם לתאוה. אולם חשוב לעשות את ההבחנה וההיררכיה בין הרכיבים השונים. באדם בו שלטת הנפש האלוקית (במונחי בעל **התניא**), התאוה היא מכשיר שנועד לשרת את האהבה, ולא להיפך. באדם (או עולם) שנשלט על ידי נפש חיונית-בהמית, המצב הוא הפוך.

באהבה שמתרחשת לא על רקע זוגי, כמו אהבת הורים לבניהם, או אהבת האלוקים, כלל אין רכיב של תאוה. אמנם, גם בדוגמאות האלו ישנם לעיתים רכיבים יצריים-אינסטינקטיביים מסוימים, אך הם אינם ממצים את האהבה כולה. בעל **התניא** כותב בכמה מקומות שאהבה אמיתית (לפחות ביחס לקב"ה) מורכבת מרכיבי מוח ורכיבי לב גם יחד.

אהבת ה'

והנה אנו מוצאים ברמב"ם, הל' תשובה (פ"י, ה"ג), את התיאור הבא:

וכיצד היא האהבה הראויה? הוא שיאהב את ה' אהבה גדולה יתירה רבה עזה עד מאד. עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה' ונמצא שוגה בה תמיד, כאילו חולה חולי האהבה שאין דעתו פנויה מאהבת אותה אישה שהוא שוגה בה תמיד. בין בשבתו בין בקומו, בין בשעה שהוא אוכל ושותה. יתר מזה תהיה אהבת ה' בלב אוהביו, שוגים בה תמיד, כמו שציוונו: 'בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך'. והוא ששלמה אומר דרך משל 'כי חולת אהבה אני'. וכל שיר השירים משל הוא לעניין זה.¹¹

¹¹ ראה לעניין זה את הפתיחה של הרב סולובייצ'יק למאמרו וביקשתם משם.

הרמב"ם דורש מכל מי שעובד את ה', ומקיים את מצות אהבת ה', לשגות באהבתו תמיד, כמו באהבת איש לאישה. לכאורה, נראה מדברי הרמב"ם הללו שהאופי של האהבה, לקב"ה כמו לאישה, הוא רגשי, כפי שתיארנו למעלה לגבי התאוה. הוא מתאר זאת כרגש שאינו עוזב אותנו. האם הרמב"ם אינו מקבל את ההבחנה המוצעת כאן?

אם נשים לב, נראה שהרמב"ם מדבר על אהבה כלפי מושא כזה (אלוקים) שלגביו האהבה לעולם לא תוכל להתממש. הדרישה שלו אינה שנתאחד עמו (כביטויים של כמה מיסטיקנים), אלא 'שנשגה באהבתו תמיד', כלומר שהפעולות שלנו כולן ייעשו למענו. זהו כבר תיאור שמתאים מאד למה שראינו אצל יעקב אבינו ביחס לרחל. פעולותיו נעשו תמיד עבורה, מתוך אהבה לה, אולם לא היתה כרוכה בכך תאוה שמצפה בקוצר רוח למימוש בפועל, להשתלטות. אם כן, התיאור של הרמב"ם אינו סותר את ההבחנה שנעשתה כאן.

נציין שבהלכה א-ב שם, הרמב"ם קושר בפירוש את האהבה עם השכל והחכמה (לעומת היראה, שמבוססת על פחד, והיא בבחינת יראה רגשית-יצרית, בעלת ערך נמוך יותר):¹²

אל יאמר אדם הריני עושה מצוות התורה ועוסק בחכמתה כדי שאקבל הברכות הכתובות בתורה, או כדי שאזכה לחיי העולם הבא, ואפרוש מן העבירות שהזהירה תורה מהן כדי שאנצל מן הקללות הכתובות בתורה, או כדי שלא אכרת מחיי העולם הבא.

אין ראוי לעבוד את ה' על דרך זה, שהעובד על דרך זה הוא עובד מיראה ואינה מעלת הנביאים ולא מעלת החכמים. ואין עובד את ה' על דרך זה אלא עמי הארץ והנשים והקטנים שמחנכין אותן לעבוד מיראה עד שתרבה דעתן ויעבדו מאהבה.

העובד מאהבה עוסק בתורה ובמצוות והולך בנתיבות החכמה לא מפני דבר

¹² וראה עוד התייחסויות כאלו של הרמב"ם בפ"י, ה"ו מהלכות תשובה, ובהלכות יסודי התורה פ"ב, ה"ב ופ"ד, ה"ב, וכן במורה הנבוכים ח"ג, פנ"א. בכל המקומות הללו הרמב"ם מתאר את אהבת ה' כהכרה שכלית, או כנגזרת מהכרה שכלית. לעומת זאת, ישנם מקורות שבהם הרמב"ם מדבר על מקור שונה לאהבת ה', אף הוא שכלי: הכרת התורה ועקרונותיה. ראה בספר המצוות, עשה ג, וראה במורה הנבוכים בהמשך אותו פרק (דף תיא במהדורת הרב קפאח).

לדיון בשיטת הרמב"ם בנושא אהבת ה', ראה מאמרו של הרב שלמה אבינר, 'האם לימוד מדעי הטבע מביא לאהבת ה', בתוך צהר א, סתיו תש"ס, ובתגובות אליו בגיליון ב, חורף תש"ס. לעניין הקשר למדעי הטבע, ראה גם מאמרו של דרור פיקסלר ותגובת מ. אברהם, צהר ו, תשס"א.

בעולם, לא מפני יראת הרעה, ולא כדי לירש הטובה. אלא עושה האמת מפני שהוא אמת, וסוף הטובה לבוא בכלל.

בקטע זה ישנו גם תיאור של האהבה כמצב נפשי שאינו מותנה בדבר, כלומר עשיית המצוות שלא מפני שום סיבה חיצונית להן עצמן. הרמב"ם רואה את האהבה כפעולה ללא סיבה. האוהב הוא פועל, ולא נפעל, וזאת בניגוד לתאב, בדיוק כפי שתיארנו לעיל.

לכאורה הרמב"ם מתאר כאן אהבה שאינה תלויה בדבר, בעוד שלמעלה תיארנו את מצוות האהבה ההלכתיות כאהבה התלויה בדבר (בתכונות מסויימות של האובייקט הנאהב: יהדותו, היותו גר, אלוקים). אך ברור שאין הכוונה כאן לאהבה לשם אינטרס. האהבה אינה ליישות מצד עצמה אלא מצד היותה בעלת התכונה הראויה לאהבה. זה אינו אינטרס אלא שינוי המוטיבציה לאהבה ואולי אף נשוא האהבה (ראה בדיון לעיל, בשאלה האם בכלל יש חובה לאהוב את האובייקט עצמו או רק את התכונות הללו שלו).

הערה על פורמליזם הלכתי

הדברים הללו מעוררים קושי בעיני קורא בן זמננו. נראה שיש כאן מכניזציה של רגשות. התורה מצווה אותנו את מה ואת מי לאהוב, ולמעשה כמעט מרוקנת מתוכן את המושג 'אהבה' במשמעותו המקובלת במחוזותינו. אנו אמורים לאהוב תכונות ראויות ולא אנשים. האם אין כאן העתקה של הדיון למישורים טכניים מנותקים, במקום להשאיר אותו במישור האנושי האמוציונלי?

ראשית, עלינו לזכור שההלכה היא מערכת נורמטיבית. עניינה הוא חיובים ואיסורים, ולא חוויות וכדו'. על כן, אך טבעי הוא שהיא תתמקד בהטלת חובות טכניות. בשאלה האם אנחנו מותירים את החובות הללו במישור הטכני בלבד, או מרחיבים אותן גם למישורים חווייתיים, היא שאלה שאינה קשורה להלכה עצמה. ההלכה היא פורמליסטית מעצם הגדרתה, אך זה אינו אומר שהתורה היא פורמליסטית (כלומר עוסקת רק במישור הטכני הפורמלי).

יתר על כן, ראינו שאמנם ההתייחסות ההלכתית היבשה מוליכה אותנו להגדרת מצוות האהבה כחובות לאהוב תכונות ולא אנשים, אך לבסוף שללנו את ההגדרה הזו והגענו למסקנה שהיא בלתי סבירה. בסופו של דבר ההגדרה למצוות האהבה היתה חובה לאהוב אדם, או יישות, בגלל תכונה או מאפיין שלה. כל השרשרת (מהסיבה לאהבה אל המצב הנפשי כלפי האדם או היש המדובר) מהווה את קיום המצווה הזו. אם כן, גם בהלכה עצמה ישנם ממדים שאינם פורמליים בלבד.

ובכל זאת, נושבת כאן רוח קרה משהו. אהבת ישראל, אהבת הגר ואהבת ה' הופכות להיות ערכים ומגמות במקום מצבים נפשיים ורגשיים...

הבחנה בין 'הלכה' לבין 'תורה'

אפשרות נוספת היא להבחין בין ההלכה לבין התורה. ההלכה כמערכת נורמטיבית קובעת את המסד היסודי שמחייב מבחינה פורמלית, ולכן היא בעלת אופי פורמלי. מעבר לה יכולים להיות מישורי התייחסות נוספים, מהם בעלי אופי רגשי או אחר. לדוגמא, ישעיהו לייבוביץ טען שמצוות תפילה היא לומר את המילים בלי כוונה (שהרי לשם רפואה עלינו ללכת לקופ"ח ולא לפנות לקב"ה), ולהתכוין לצאת ידי חובה ותו לא. כנגדו עולות טענות שרואות את התפילה כעבודה שבלב (ראה מאמרנו לפרשת תולדות, תשסז), כלומר שתפילה פורמלית היא חסרת ערך – "מצוות אנשים מלומדה". האמת בנויה מצירוף של שתי הגישות: המסד הבסיסי הוא התפילה מתוך מחוייבות עם כוונה לצאת ידי חובה, וזהו היסוד המחייב. מעבר לו יכולים להופיע מישורי התייחסות נוספים, רגשיים ואחרים, אלא שהם שייכים ל'קומה ב'.

דוגמא נוספת היא דברי בעל **אגלי טל** בהקדמתו, שם הוא שולל את העמדה הגורסת כי לימוד תורה מתוך הנאה אינו קיום של מצווה לשמה ולכן הוא חסר ערך. הוא טוען שבתפילה בכל בוקר אנחנו מבקשים מהקב"ה "והערב נא... את דברי תורתך בפנינו", כלומר שיש לנו עניין בהנאה מהלימוד. לכן הוא מסביר שההנאה לא רק שאינה סותרת את מצוות תלמוד תורה אלא היא חלק ממצוות הלימוד עצמה.

אבל יש גם המשך לדבריו. בהמשך הוא מסביר שבאמת מי שלומד מתוך הרצון ליהנות, כלומר שבלי ההנאה הוא לא היה לומד, אכן אינו מקיים מצווה לשמה. כלומר ישנה מידה של אמת גם בדעה שהוא שלל. לפי בעל **האגלי טל** לימוד תורה בנוי כמודל בין שתי קומות: ראשית, לימוד מתוך מחוייבות, בלי תלות בהנאה. ובקומה ב יש לימוד שמלווה בהנאה (אך לא מתוך ההנאה כמוטיבציה יחידה). בדומה לשתי הדוגמאות הללו, ייתכן שגם מצוות האהבה הן כאלה: יש חובה פורמלית לאהוב ערכם מסויימים, וזאת אפילו בלי תחושות כלפי האדם שנושא אותם. בקומה ב יש עניין לרחוש אהבה גם לאדם עצמו, ולא רק לערכים שהוא מבטח. אך הקומות העליונות, שהן יותר רגשיות באופיין, לא תמיד כלולות ב'הלכה' (שהיא המסד הפורמלי הבסיסי), אלא רק ב'תורה'.

עוד על היחס בין רגש ושכל, ועל הדומיננטיות המתגברת של הרגש בעולם בן

ימינו, ראה בספר השלישי בקוורטט של מ. אברהם, **אנוש כחציר**, שעומד לצאת לאור בקרוב בהוצאתנו, ואכ"מ.

מסקנות

1. על פי התורה אין איסור לשנוא גר אלא רק מצוה לאהוב אותו. החובה לאהוב גר מכילה חיובים משני סוגים: חובה לסייע לו (עשה) ואיסור לאונות אותו (לא תעשה). הזכרנו שגם במצוות צדקה ישנה כפילות דומה. לגבי צדקה, הרמב"ם סבור שהלאו הוא חובת הלבבות הפונה לרגש, והעשה הוא מצווה מעשית. בנדון דידן המצב הוא הפוך: מצוות העשה היא ביטוי לחובת הלבבות, והלאו הוא מצווה מעשית.
2. ר' יצחק הוטנר מחדש בספרו שאין מצווה לאהוב אדם מישראל אלא המצווה לאהוב אותו מפני שהוא מישראל. הבחנה חשובה זו פותחת פתח להבנת המורכבות של המצווה הנדונה, ולהבחנות שונות ברובד המקראי והפרשני. מי שיאהב גר מפני שהוא אדם מישראל, קיים רק את מצוות אהבת אדם מישראל, אך לא קיים את מצוות אהבת הגר, ולהפך.
3. על פי ההבחנה דלעיל, לכאורה החובה היא לאהוב ערך ולא אדם. התורה מצווה אותנו לאמץ ערכים ושיוכים ולא אנשים. לאהוב אדם שנוא מפאת שייכותו לעם ישראל, זהו צווי מובן יותר, אף שקשה לקיימו הוא עדיין צווי שאפשר לקיימו. אולם למסקנה לא סביר שמצוות האהבה כלל אינן מתייחסות לאדם עצמו.
4. האהבה מעמידה את הנאהב במרכז והכל נעשה עבורו. התאוה היא העמדת עצמי במרכז, הכל נעשה עבורי. הפעילות עבורי היא יצר, הפעילות עבור אחר מגיעה כנראה ממקור אחר שאינו יצרי. התורה אכן מצוה אותנו מצוות שונות הקשורות באהבה, זוהי פעילות שיש בה מימד קוגניטיבי ושיקול דעת. כוח הבחירה רלוונטי כלפיה, ולכן יש טעם לצוות עליה. האהבה, ובפרט אהבת ה', קשורה לרצון ולחכמה.
5. אנו סבורים שאין קושי במשמעות היוצאת מן הדברים דלעיל, המתארים מכניזציה של רגשות. יש להבחין בין צווי התורה לצווי ההלכה. ההלכה היא מערכת נורמטיבית ועניינה היא חיובים ואיסורים, ולא חוויות. התורה אינה פורמליסטית במובן זה שהיא אינה עוסקת רק במישורים הטכניים. כאמור לעיל, התורה אכן מצווה על מצוות הקשורות באהבה.
6. אנו מציעים מודל בין שתי קומות לכמה ממצוות התורה (תפילה, תלמוד תורה, ומצוות האהבה): הקומה הראשונה כוללת את הרכיבים הפורמליסטיים וההכרחיים על פי ההלכה, ומהקומה השניה והלאה ניתן לצקת תכנים נוספים אשר נוגעים ליצרים, רגשות וכדו'.

על מצוות וחלקי מצוות

הנקודות הנדונות:

- אסנציאליזם וקונוונציונליזם בהלכה ובכלל
- פרט מהותי ומקרי. עצם ומקרה
- יחסים שונים בין מצוות
- יחסים שונים בין 'חלקי המצווה' על פי הראשונים

תקציר

במאמרנו השבוע אנו עוסקים ביחס בין מקרא ביכורים לבין הבאת ביכורים. הדיון ההלכתי מעלה כמה אפשרויות לתפוס את היחס הזה: האם מקרא ביכורים הוא פרט במצוות הבאת הביכורים, או שמא הוא מצווה עצמאית שההבאה רק מגדירה את העיתוי לקיומה.

לאחר שאנחנו עומדים על כמה השלכות הלכתיות של התפיסות השונות, אנחנו עוברים לדיון כללי יותר בשאלה של היחס בין פרט לבין מצווה, וביחס בין מצוות שונות.

אנו מבחינים בין פרטים שהם מאפיינים מקריים ומהותיים של המצווה שכוללת אותם. אנחנו מסבירים שההבחנה בין המקרי והמהותי אינה ניתנת להנמקה, אך היא בהחלט לא שרירותית. מסתבר שהיא נובעת מסוג כלשהו של תצפית על ההלכה (ולא רק מחשיבה עליה).

לבסוף אנחנו עוסקים בשאלת היחס בין מצוות קרובות, ומבחינים בין כמה סוגים של יחסים כאלה: ישנם צמדים שיוצרים ביחד מכלול אחד, באופן שלכל חלק אין ערך בפני עצמו. ישנם צמדים שיש להם מטרה משותפת, אך כל אחד מהם מצליח להשיג אותה באופן חלקי. וישנם צמדים שלכל אחד יש ערך בפני עצמו שאינו תלוי בשני. וישנם צמדים שערכו של כל אחד משניהם תלוי בקיומו של השני. אנו מסבירים בהבחנות אלו את המחלוקות בין רמב"ם ורמב"ן ובה"ג ביחס לעיקרון שנדון בשורש הי"א של הרמב"ם.

מבוא

במאמרנו השבוע נעסוק באופי המצווה של מקרא (או וידוי) ביכורים, וביחסה של זו למצוות הבאת הביכורים. אנו נראה שישנה אפשרות לראות את מקרא ביכורים כחלק ממצוות ההבאה, או כמצווה עצמאית שההבאה היא רק העיתוי בו היא מתבצעת. מתוך כך נעבור לבחון את השאלה בדבר שני סוגי יחס בין צמדי מצוות.

א. היחס בין מקרא ביכורים להבאת ביכורים

מצוות קריאת וידוי ביכורים

התורה מצווה אותנו בתחילת הפרשה להפריש ביכורים, ולקרוא בעת ההבאה את פרשת ביכורים, שמצוטטת כולה כלשונה בפרשה (דברים כו, א-יא):

וְהָיָה כִּי תָבֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יִקְוֶה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ נַחֲלָה וִירְשָׁתָה וַיִּשְׁבְּתָה בָּהּ: וְלִקְחַת מְרֵאשִׁית כָּל פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר תֵּבִיא מֵאֲרָצְךָ אֲשֶׁר יִקְוֶה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ וְשָׂמֶת בְּטָנָא וְהִלַּכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יִקְוֶה אֱלֹהֶיךָ לְשָׁבוֹן שְׁמוֹ שָׁם: וּבָאת אֶל הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יְהִי בַיָּמִים הֵהָם וְאָמַרְתָּ אֵלָיו הִגַּדְתִּי הַיּוֹם לִיקְוֶה אֱלֹהֶיךָ כִּי בָאתִי אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יִקְוֶה לְאַבְתִּינוּ לָתֵת לָנוּ: וְלִקַּח הַכֹּהֵן הַטָּנָא מִיָּדְךָ וְהִנִּיחוּ לְפָנֶיךָ מִזְבַּח יִקְוֶה אֱלֹהֶיךָ: וְעָנִיתָ וְאָמַרְתָּ לְפָנֶיךָ אֱלֹהֶיךָ אֲרָמִי אֲבָד אָבִי וַיֵּרַד מִצְרַיִמָּה וַיִּגְרֶם שָׁם בְּמַתִּי מֵעֵט וַיְהִי שָׁם לִגְדוֹל עֲצוֹם וְרָב: וַיִּרְעוּ אֶתְנוּ הַמִּצְרַיִם וַיַּעֲנוּנוּ וַיִּתְּנוּ עָלֵינוּ עֲבָדָה קָשָׁה: וְנִצַּעַק אֶל יִקְוֶה אֱלֹהֵי אֲבֹתֵינוּ וַיִּשְׁמַע יִקְוֶה אֶת קִלְנוּ וַיִּרְא אֶת עֲנִינוּ וְאֶת עֲמַלְנוּ וְאֶת לַחֲצָנוּ: וַיּוֹצֵאֵנוּ יִקְוֶה מִמִּצְרַיִם בְּיַד חֲזָקָה וּבְזֶרַע נְטוּיָה וּבְמִרְאָה גְדֹל וּבְאִתּוֹת וּבְמִפְתָּיִם: וַיַּבְּאֵנוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה וַיִּתֵּן לָנוּ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת אֲרָץ זָבַת חֶלֶב וּדְבָשׁ: וְעַתָּה הִנֵּה הִבְאֵתִי אֶת רֵאשִׁית פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לִּי יִקְוֶה וְהִנַּחְתָּ לְפָנֶיךָ יִקְוֶה אֱלֹהֶיךָ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לְפָנֶיךָ אֱלֹהֶיךָ: וְשָׂמַחְתָּ בְּכֹל הַטוֹב אֲשֶׁר נָתַן לְךָ יִקְוֶה אֱלֹהֶיךָ וּלְבִיתְךָ אֶתְהָ וְהִלּוּי וְהִגְרָ אֲשֶׁר בְּקִרְבְּךָ:

מצוות הבאת הביכורים נמנית אצל רוב מוני המצוות בפרשת משפטים. העיקר בפרשתנו הוא מצוות הקריאה על הביכורים. ובכל זאת, מוני המצוות הביאו את שתי המצוות במניינם: הבאת הביכורים וקריאת וידוי (או פרשת, או מקרא) ביכורים. לכאורה עולה מכאן שאלו הן שתי מצוות שונות, ולכן הן נמנות כשתיים. מאידך, כפי שנראה, ישנו קשר ביניהן, מה שמעורר מחדש את השאלה מדוע בכלל הן נמנות כשתים מצוות.

היחס בין שתי המצוות

הרמב"ן מזכיר את מצוות הקריאה בדיונו על ברכת התורה, בהוספות למצוות העשה של הרמב"ם, מצווה טו, והוא כותב כך:

מצוה טו שנצטוינו להודות לשמו ית' בכל עת שנקרא בתורה על הטובה הגדולה שעשה לנו בתתו תורתו אלינו והודיענו המעשים הרצויים לפניו שבהם ננחל חיי העולם הבא. וכאשר נצטוינו בברכה אחר כל האכילה כן נצטוינו בזו... מכלל זה מתבאר שהברכה הזו מן התורה. ואין ראוי למנותה מצוה אחת עם הקריאה כמו שמקרא בכורים (ע' קלב) אינו נמנה אחת עם הבאתן (ע' קכה) וספור יציאת מצרים (ע' קנז) עם אכילת הפסח (ע' נו):

הרמב"ן נזקק בדבריו לשאלה מדוע מצוות ברכת התורה אינה נמנית ביחד עם לימוד תורה (או קריאה בתורה). הוא מסביר שזה בדיוק כמו סיפור יציאת מצרים עם אכילת הפסח, וכמו מקרא ביכורים והבאתם. הרמב"ן מביא דוגמאות, אך כלל לא ברור גם בדוגמאות הללו מדוע הן נמנות לחוד. כמו כן, הוא לא מסביר מה הקשר בין הדוגמאות לבין השאלה בה הוא עצמו דן.

בשלושת המקרים ישנה מצווה לומר משהו ביחד עם ביצוע של מצווה מעשית. יתר על כן, בשלושת המקרים מדובר בחובת אמירה שיוצקת תוכן ומשמעות במצווה המעשית.¹ הרמב"ן טוען שבשלושת המקרים מצוות האמירה אינה פרט במצווה המעשית אלא מצווה נוספת שהעיתוי שלה הוא בשעת ביצוע המצווה המעשית. אף שהיה מקום להבחין בין המקרים, הרמב"ן מניח שניתן להסיק משתי הדוגמאות את המסקנה לגבי הדוגמא השלישית. הוא כנראה רואה שבשלושת המקרים ישנו קשר בין שני חלקי הצמד, ומפני שהקשר הזה בשלושת המקרים הוא דומה, אז ניתן להסיק משני המקרים האחרונים למקרה הראשון. לעומת זאת, הרמב"ם במצוות עשה קלב כותב כך:

והמצוה הקל"ב היא שצונו לספר טובותיו אשר הטיב לנו והציל אותנו ומתחיל בענין יעקב אבינו ומסיים בעבודת המצרים וענותם אותנו ולשבחו על כל זה ולבקש ממנו להתמיד הברכה כשיביא הביכורים. והוא אמרו יתעלה (שם) וענית ואמרת לפני י"י אלדיך ארמי אובד אבי ומה שבא אחר זה מן הפרשה כולה. ומצוה זו נקראת (סוטה פ"ז מ"ב - ג) מקרא ביכורים. וכבר התבארו משפטיה במסכת בכורים ובפרק שביעי מסוטה (לב א, לג א). ואין הנשים חייבות בה:

¹ לפי כמה שיטות מצוות ברכת התורה אינה ברכת המצוות אלא ברכת השבח על שניתנה לנו התורה ומצוות תלמוד תורה. הגדרה זו מקרבת את הצמד הזה מאד לשני הצמדים האחרים.

מלשון הרמב"ם נראה שהמצווה לקרוא את מקרא ביכורים אינה קשורה ישירות למצוות הבאת הביכורים. נראה מדבריו שזוהי מצווה עצמאית להודות לקב"ה ולספר טובותיו. הבאת הביכורים זהו רק העיתוי לאמירה הזו, אך אין לו קשר ישיר למצוות הקריאה. לכן הרמב"ם פותח בהגדרת חובה להודות ולשבח, ורק אחרי שהוא מפרט את גדר המצווה (להתחיל ביעקב אבינו ולסיים בשעבוד מצרים) הוא חוזר וקובע שיש לעשות זאת כשמביא את הביכורים.

ברור שלפי שיטה זו אין כל מקום ללמוד ממקרא ביכורים וסיפור יציאת מצרים לברכת התורה. אם אכן במקרה זה אין קשר בין שתי המצוות הדבר אינו מעיד מאומה על כך שגם בשתי הדוגמאות האחרות אין כל קשר. הרמב"ן שלומד מהדוגמאות הללו מזו לזו, כנראה מבין שישנו קשר בין המצוות, ובכל זאת מסיבה כלשהי יש למנות אותן בנפרד. את זה הוא יכול ללמוד מדוגמא אחת לאחרות.

דוגמא נוספת: סדר העבודה

בפרשת אחרי-מות התורה מתארת את סדר עבודת יום הכיפורים. אמנם כשמתבוננים ביתר עיון על סדר הפרשה רואים שיום הכיפורים כלל אינו מוזכר בתחילת הפרשה (ויקרא ר"פ טז):

**וַיִּדְבֹר יְקֹקֶק אֶל מֹשֶׁה אַחֲרֵי מוֹת שְׁנֵי בְנֵי אֶהֱרֹן בְּקִרְבָּתָם לִפְנֵי יְקֹקֶק וַיִּמָּתוּ:
וַיֹּאמֶר יְקֹקֶק אֶל מֹשֶׁה דַּבֵּר אֶל אֶהֱרֹן אַחִיךָ וְאֵל יִבְאֵ בְּכָל עֵת אֶל הַקֹּדֶשׁ מִבֵּית
לְפָרְקֵת אֶל פְּנֵי הַכְּפָרֹת אֲשֶׁר עַל הָאֹרֶן וְלֹא יָמוּת כִּי בְעֵנָן אֲרָאָה עַל הַכְּפָרֹת:
בְּזֹאת יִבֹּא אֶהֱרֹן אֶל הַקֹּדֶשׁ בְּפָרֹן בֶּן בָּקָר לַחֲטָאת וְאֵיל לְעֹלָה: כִּתְנֵת בַּד קֹדֶשׁ
יִלְבָּשׁ וּמְכַנְסֵי בַד יִהְיוּ עַל בְּשָׂרוֹ וּבְאַבְנֵט בַּד יַחְגֹּר וּבְמִצְנֶפֶת בַּד יִצְנַף בְּגָדֵי
קֹדֶשׁ הֵם וְרַחֲץ בַּמַּיִם אֶת בְּשָׂרוֹ וּלְבָשָׁם: וּמֵאֵת עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל יִקַּח שְׁנֵי
שְׁעִירֵי עִזִּים לַחֲטָאת וְאֵיל אֶחָד לְעֹלָה:**

בהקשר של מיתת בני אהרן שהתקרבו יותר מדי אל ה', הקב"ה מדריך את משה כיצד יש להיכנס את הקודש בלי למות. ואז מתחיל התיאור המפורש של עבודת הכהן הגדול, ולקראת סוף הפרק התורה מסיימת (שם טז, כט-לא):

**וְהִיְתָה לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם בַּחֲדָשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּעִשׂוֹר לַחֲדָשׁ תַּעֲנוּ אֶת נַפְשֵׁיכֶם
וְכָל מְלֹאכֶה לֹא תַעֲשׂוּ הָאֲזָרָח וְהַגֵּר הַגֵּר בְּתוֹכְכֶם: כִּי בְיוֹם הַזֶּה יִכְפַּר עֲלֵיכֶם
לְטָהַר אֶתְכֶם מִכָּל חַטָּאתֵיכֶם לִפְנֵי יְקֹקֶק תְּטָהְרוּ: שִׁבְתֵּן שַׁבְּתוֹן הִיא לָכֶם
וְעֵינֵיכֶם אֶת נַפְשֵׁיכֶם חֻקַּת עוֹלָם:**

רק כאן התורה מצווה שבכל שנה נעשה את הסדר הזה ביום הכיפורים. היא חוזרת על כך גם אחר כך, בסיום הפרק:

**וְהִיְתָה זֹאת לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם לְכַפֵּר עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִכָּל חַטָּאתָם אַחַת בַּשָּׁנָה
וַיַּעַשׂ כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְקֹנֵק אֶת מֹשֶׁה:**

המסקנה המתבקשת מן המבנה הזה היא שסדר העבודה המתואר בפרשת אחרי-מות אינו סדר עבודת יום הכיפורים, אלא סדר הכניסה הנכונה אל הקודש. בנוסף יש מצווה להיכנס אל הקודש אחת בשנה, ביום הכיפורים, ולכן ישראל עושים כסדר הזה בכל יום כיפור.

גם כאן נראה שישנו קשר מהותי בין העבודה הזו לבין היום המסויים שבו היא מתבצעת. אך מבנה הפרשה רומז לנו שהקשר אינו מהותי. הסדר הזה הוא בעל מעמד עצמאי, ויום הכיפורים הוא רק העיתוי בו עלינו לעשות זאת. ואכן, מקובל בשם הגר"א, שאם רוצים להיכנס לפני ולפנים ביום אחר בשנה (לאו דווקא ביום הכיפורים), ניתן לעשות כסדר הזה ואז להיכנס.

בדומה לזה, המסקנה מהתפיסה של הרמב"ם לגבי מקרא ביכורים היא שבאופן עקרוני ניתן היה להודות לקב"ה ולקרוא את הפרשה גם בעיתוי אחר (למעשה אנחנו עושים זאת בליל פסח, בקריאת ההגדה), ובאופן עקרוני אנחנו מקיימים את המצווה הזו גם ללא הבאת הביכורים. כמובן שהעיתוי כאן הוא מעכב, אך זהו דין צדדי שיש לקרוא את הפרשה הזו רק בעיתוי הזה, אך לאו דווקא קביעה של קשר מהותי.

הערות בשיטת הרמב"ם

בהקדמה להלכות ביכורים הרמב"ם כותב:

הלכות בכורים עם שאר מתנות כהונה שבגבולין יש בכללן תשע מצות, שמונה מצות עשה, ואחת מצות לא תעשה. וזהו פרטן: (א) להפריש בכורים ולהעלותן במקדש. (ב) שלא יאכל הכהן בכורים חוץ לירושלים. (ג) לקרות עליהן.

מכאן נראה שהמצווה היא 'לקרות עליהן', כלומר מצוות הקריאה היא חלק ממצוות הבאת הביכורים. יתר על כן, דיני הקריאה מובאים בהל' ביכורים, דבר שמצביע על כך שהם מהווים חלק מתהליך הבאת הביכורים. אמנם יש מקום להבין זאת באופן טכני: הלכות ביכורים מכילות את כל מה שנעשה במסגרת הבאת הביכורים, והרמב"ם לא רוצה להקדיש קובץ הלכות נפרד לקריאת ביכורים. זה אינו אומר בהכרח שיש קשר מהותי בין השתיים.

בחינוך הקשר נראה מובהק יותר: הכותרת שלו למצווה תרו היא "מצוות קריאה על הבכורים". וכן משמע (אם כי, לא בהכרח) בתחילת דבריו שם:

שנצטוינו בהביאנו הביכורים למקדש לקרות עליהם הכתובים אלו הנזכרים

בפרשה זו...

אם כן, ייתכן שגם לשיטת הרמב"ם ישנו קשר כלשהו בין מקרא ביכורים לבין הבאת הביכורים. כך גם עולה מנוסח התורה למעלה, שהרי בפסוקים זה מובא כחלק אורגני מתהליך הבאת הביכורים. לעומת זאת, הניסוח בפרשת אחרי-מות הוא שונה, ושם נראה בבירור שבאמת אין קשר מהותי בין סדר העבודה כהכנה לכניסה אל הקודש לבין העיתוי (=יום הכיפורים).

ייתכן שהרמב"ם לא מנתק לגמרי את מצוות הקריאה ממצוות ההבאה. טענתו היא שישנו קשר ביניהן, אך הקריאה אינה חלק מהותי מההבאה. זהו קשר חיצוני ולא פנימי.

נציין כי בסופ"ג מהל' ביכורים הרמב"ם כותב:

נמצאת אומר שהבכורים טעונין שבעה דברים: הבאת מקום, וכלי, קריאה, וקרבו, ושיר, ותנופה, ולינה.

והנה ברפ"ד מהל' ביכורים הרמב"ם כותב:

כל המביא בכורים טעון קרבן ושיר ותנופה ולינה אבל הוידוי אינו שוה בכל, לפי שיש שחייבין להביא בכורים ואינן קורין עליהם.

כלומר מתוך חמשת הדינים שמוזכרים כאן, ארבעה מחוייבים בכל ביצוע של הבאת ביכורים, אך הוידוי אינו הכרחי. ישנם מצבים שבהם ישנה הבאה בלי וידוי. הדבר מתיישב היטב עם תפיסתנו לפיה הקריאה וההבאה אינן פרטים של אותה מצווה אלא שתי מצוות שונות. לכן ההבאה יכולה להתבצע גם בלי קריאה, משא"כ בשאר ההלכות שהן פרטים במהלך ביצוע מצוות הבאת הביכורים.

יש לשים לב שהרמב"ם אינו כותב שהוידוי אינו מעכב, אלא רק שהוא לא תמיד מחוייב. במצבים בהם הוא מחוייב ייתכן שזה גם מעכב.² אנו נדון בזה ביתר פירוט בפרק הבא.

ב. משמעויות הלכתיות

מבוא

בסוף הפרק הקודם הזכרנו שהרמב"ם ברפ"ד כותב שמקרא הביכורים אינו

² בפ"ג ה"ד מבואר שהקריאה אינה מעכבת את אכילתו של הכהן, והכהן יכול לאכול את הביכורים גם לפני הקריאה. אבל אנחנו כאן (ובפרק הבא) דנים בשאלה האם הקריאה מעכבת את המצווה של המביא.

מחייב תמיד, שהרי יש רבים שמביאים ולא קוראים. מי אלו שאינם יכולים לקרוא? הרמב"ם מפרט אותם בה"ב ובהמשך הפרק:

ואלו מביאין ולא קורין: האשה והטומטום והאנדרוגינוס לפי שהן ספק אשה ואינן יכולין לומר אשר נתת לי יי', וכן האפוטרופין והעבד והשליח לפי שאינן יכולין לומר "אשר נתת לי יי'".

גם מכאן עולה לכאורה שהקריאה אינה חלק מהותי מההבאה. לפיכך היינו מצפים שמקרא ביכורים לא יהיה חלק מעכב במצוות הבאת הביכורים. אולם מאידך, אנו מוצאים בהלכה (וכפי שנראה להלן, כך גם נפסק ברמב"ם) שלפעמים הקריאה כן מעכבת.

ביכורים שהופרשו לפני החג והובאו אחריו

יסוד הדברים הוא בסוגיית מכות יח ע"ב (וראה גם מקבילה בב"ב פא ע"ב):

אמר ר' אלעזר אמר ר' הושעיא: בכורים - הנחה מעכבת בהן, קרייה אין מעכבת בהן. ומי אמר ר' אלעזר הכי? והא אמר רבי אלעזר אמר רבי הושעיא: הפריש בכורים קודם לחג ועבר עליהן החג - ירקבו, מאי לאו משום דלא מצי למיקרי עליהן, ואי ס"ד קרייה אין מעכבת בהן, אמאי ירקבו? כדרבי זירא, דאמר ר' זירא: כל הראוי לבילה - אין בילה מעכבת בו, וכל שאינו ראוי לבילה - בילה מעכבת בו.

אם כן, מי שהפריש ביכורים קודם החג והביאם אחר החג יירקבו שכן הקריאה מעכבת לגביהם. מדוע אי אפשר לקרוא עליהם אחר החג? רש"י שם, מסביר זאת לאור דברי המשנה, ביכורים פ"א מ"ו:

בכורים - לפני החג בני קרייה נינהו לאחר החג לאו בני קרייה נינהו דכתיב בתר קרייה ושמחת בכל הטוב מעצרת ועד החג שהוא זמן שמחת לקיטת פירות מביא וקורא מן החג ועד חנוכה מביא ואינו קורא (בכורים פ"א משנה ו).

כלומר אחרי החג הוא מביא ואינו קורא, כי זה אינו זמן קריאה. אם כן, כשהפריש ביכורים עוד קודם לחג ומביאם אחרי החג אלו הם ביכורים שחייבו קריאה, וכשמביא אותם כבר אינו יכול לקרוא עליהם, ולכן זה מעכב והם לא נאכלים כדין ביכורים רגילים אלא נרקבים.

מדברי רש"י עולה כי ביכורים שלא הופרשו לפני החג אלא הכל נעשה אחריו, אכן מביא אותם ואינו קורא. במקרה זה הוא לא צריך להרקיב אותם.

המסקנה היא שגם להלכה מקרא הביכורים אינו מעכב, ולכן אם יש ביכורים

שהתחייבו בקריאה והוא לא קרא, זה אינו מעכב. אך אם הוא מביא אותם בזמן שבו הוא אינו יכול לקיים את המחוייבות הזו, במקרה כזה הם נפסלים ויירקבו.

הסבר: כל הראוי לבילה

נראה שעל כך מסבירה הגמרא שם, על פי העיקרון הידוע בבליילת מנחות, שהראוי לבילה אינו מעכב, אך כשאינו ראוי לבילה הבילה מעכבת. פירוש הדברים הוא שאם ניתן לבלול את המנחה אז אפשר להביא אותה גם בלי לבלול (הבליילה לא מעכבת), אך במצבים בהם כלל לא ניתן לבלול – חוסר האפשרות לבלול מעכב את המנחה.

מדוע זה קשור לנדון דידן? ההבחנה שלנו נעשית בין מצב בו הביכורים התחייבו בקריאה לבין מצב שלא התחייבו בקריאה, ולא בין מצב שלא קרא למצב שאינו יכול לקרוא. מסתבר שהכוונה היא להסביר מדוע הפירות שהופרשו לפני החג יירקבו, והסיבה היא שכשמביאים אותם אחרי החג כבר לא ניתן לקרוא עליהם אפילו אם הוא רוצה. לעומת זאת, פירות שהופרשו לפני החג (ולכן הם חייבים בקריאה) וגם הובאו לפני החג (שאינו ניתן לקרוא עליהם), והוא שכח או סתם לא קרא, כאן הביכורים כשרים ונאכלים לכהנים כדין ביכורים רגילים, שכן כשאפשר באופן עקרוני לקרוא אז היעדר הקריאה אינו מעכב.

ומה באשר לפירות שהופרשו והובאו אחרי החג? כאן הם אינם חייבים בקריאה, אז ברור שאין כלל מקום לפסול אותם בגלל היעדר קריאה. כלומר העיקרון 'כל הראוי לבילה' לא הובא כדי להבחין בין פירות שהופרשו לפני החג לבין כאלו שהופרשו אחרי, אלא כדי להסביר את עצם הדין שפירות שהופרשו קודם והובאו אח"כ נרקבים, בעוד שסתם הבאה בלי קריאה אינה מעכבת.

מדוע באמת הדין תלוי בכך שהפירות יהיו ראויים לקריאה ולא בכך שהפרשה תיקרא? הכלל 'כל הראוי לבילה' הוא כלל קשה להבנה ובעייתי. אך דווקא לגבי ביכורים יש מקום להציע הסבר סביר, לפחות לפי שיטת הרמב"ן וסיעתו (שיש קשר מהותי בין מצוות הקריאה למצוות ההבאה): כאשר אדם מביא ביכורים בזמן שכבר לא ניתן לקרוא את הפרשה, אזי מסתבר שגם ההבאה כבר אינה שייכת בזמן זה. ממילא הוא גם אינו יכול להביאם, ולכן יירקבו. לעומת זאת, אם הוא מביא בזמן אפשר לקרוא, ורק בפועל אינו קורא, אזי ההבאה לא נפסלה כי הזמן הזה רלוונטי להבאת ביכורים. הוא רק פשע בכך שביטל עשה של קריאה, אך ההבאה היא תקינה.³

³ היה מקום להעלות אפשרות נוספת, שהחובה אינה נוגעת לקריאה, אלא היא מהווה רק

אמנם כאשר אדם מפריש את הפירות אחרי החג, שם הוא מביא ואינו קורא. ולכאורה הרי זה זמן שאינו שייך להבאת ביכורים כלל (והראיה היא שלא ניתן לקרוא), ומדוע בכל זאת ניתן להביאם? מכאן עולה שיש שני סוגי ביכורים: ביכורים שהתחייבו בקריאה, ושם אם הוא מביא אותם בזמן שלא שייך בקריאה - יירקבו. אך יש גם ביכורים שמעיקרא אינם מחוייבים בקריאה, ואלו יכולים להיות מובאים גם בלא הוידוי.

שיטת הרמב"ם

אמנם ההסבר שהצענו מבוסס על שיטת הרמב"ן. לכאורה מהגמרא עולה בבירור שהקריאה היא חלק ממצוות ההבאה. מה יאמר על כך הרמב"ם, שנוקט כי הקריאה היא מצווה עצמאית? והנה, אכן הרמב"ם פוסק בהל' ביכורים פ"ד הי"ג:

המביא בכורים מאחר חג הסכות ועד חנוכה אע"פ שהפרישן קודם החג מביא ואינו קורא שנאמר ושמחת בכל הטוב ואין קריאה אלא בשעת שמחה מחג השבועות עד סוף החג ושאר המביאין חוץ מאלו מביאין וקורין.

כלומר לשיטתו גם אם הפירות הופרשו לפני החג ומובאים אחריו (וזהו כבר זמן שלא שייך בקריאה, ובגמרא פוסקים שיירקבו), לא יירקבו אלא מביא ואינו קורא. זאת בניגוד חזיתי למה שנאמר בסוגיית מכות הנ"ל.

לאור דברינו עד כאן, אנחנו כלל לא מופתעים. הרי שיטת הרמב"ם היא שהקריאה היא מצווה נפרדת מההבאה. ממילא ברור שאין סיבה להרקיב את הפירות אם לא ניתן לקרוא. לכל היותר לא יצא ידי חובת קריאה, אך מצוות ההבאה היא בלתי תלויה. לכן הרמב"ם פוסק שגם במצב כזה הוא מביא ואינו קורא. גם פירות שהתחייבו בקריאה והוא מביא אותם אחרי החג בזמן שכבר לא ניתן לקרוא, לא יירקבו, אלא מביא ואינו קורא.

ההסבר הוא ברור, והוא עקבי עם תפיסתו של הרמב"ם שאלו שתי מצוות שונות מהותית. אך לא ברור מנין הרמב"ם שואב את התפיסה הזו, שהרי כפי שראינו היא עומדת בניגוד לסוגיית הגמרא במכות. נראה כעת את מקורו.

ביטוי לדרישות אחרות לגמרי ביחס לביכורים (שתהיה לו קרקע, ושיהיה בעלים וכדו'). לפי זה יוצא שאלו לא דרישות בקריאה אלא בחובת הבאת הביכורים עצמה. זהו ביטוי לכך שהקריאה אינה נפרדת מחובת ההבאה. הסבר זה יכול להיות רלוונטי לכל ההקשרים של יישום הכלל 'כל הראוי לבילה', ואכ"מ.

הסבר נוסף למחלוקת

כפי שראינו, הרמב"ם נוקט שאלו שתי מצוות נפרדות, ולכן העובדה שאינו יכול לקרוא אינה מעכבת את ההבאה. הרמב"ן, לעומתו, סובר שהקריאה היא חלק ממצוות ההבאה. מסיבה זו, הרמב"ן צריך להוכיח שבכל זאת יש למנות את שתי המצוות הללו בנפרד, והוא מביא את הראייה מן ההשוואה הנ"ל. לעומת זאת, לפי הרמב"ם אין כל שאלה. ברור שאלו שתי מצוות שיש למנותן בנפרד. יתר על כן, משיטת הראשונים (רש"י במכות ותוס' בב"ב שיובא להלן) שהולכים עם הרמב"ן כסוגיית מכות הנ"ל עולה כי הקריאה היא דין בפירות עצמם. בסוג הביכורים שחייב בקריאה, החיוב הוא בפירות עצמם. זהו דין בחפצא של הביכורים. לכן בסוג הביכורים הזה אם לא קרא אין אפשרות גם להביא. לעומת זאת, הרמב"ם כנראה סובר שדין הקריאה הוא דין בגברא (שהוא חייב להודות ולשבח), והביכורים רק מגדירים את העיתוי. לכן גם ברור שלשיטתו אלו שתי מצוות שונות.

דין מי שקונה אילנות מחברו

הגמרא (גם שם במכות וגם בסוגיית ב"ב) דנה במי שקנה מחברו אילנות, האם הוא חייב להביא מהם ביכורים. כידוע, מי שאין לו קרקע לא יכול להביא ביכורים, שכן הוא אינו יכול לומר "את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי ה'". לגבי מי שקנה אילנות מחברו, הגמרא מתלבטת האם הוא קנה עמם גם את הקרקע, ואז הוא גם בעלי הקרקע ולכן הוא יכול גם לקרוא את וידוי הביכורים, או לא. הדין הוא שמספק הוא מביא ביכורים אך אינו קורא. בהמשך סוגיית ב"ב הגמרא ממשיכה לברר מדוע במצב של ספק הוא מביא ואינו קורא:

ודלמא בכורים נינהו ובעו קרייה! קרייה לא מעכבת. ולא? והאמר ר' זירא: כל הראוי לבילה - אין בילה מעכבת בו, ושאינו ראוי לבילה - בילה מעכבת בו! דעביד להו כר' יוסי בר חנינא, דאמר: בצרן ושגרן ביד שליח, ומת שליח בדרך - מביא ואינו קורא; מאי טעמא? דכתיב: +דברים כ"ו+ ולקחת והבאת, עד שתהא לקיחה והבאה כאחד, והא ליכא. א"ל רב אחא בריה דרב אויא לרב אשי: מכדי פסוקי נינהו, ליקרי! א"ל: משום דמחזי כשיקרא. רב משרשיא בריה דרב חייא אמר: דלמא אתי לאפקועינהו מתרומה ומעשר.⁴

אם כן, ההנחה היא שקריאה אינה מעכבת, ולכן תמיד אפשר להביא ולא לקרוא,

⁴ ביכורים פטורים מתרו"מ.

כדי 'ללכת על בטוח'. זוהי בדיוק התפיסה של שתי מצוות נפרדות ולא קשורות. אולם הגמרא מייד דוחה ואומרת שזה לא נכון. כפי שראינו למעלה לגבי הבאה אחרי החג, לפעמים (כאשר כלל לא ניתן לקרוא) הקריאה כן מעכבת. הגמרא מסבירה שכאן מדובר במצב מיוחד: הוא שיגר את הביכורים ביד שליח והשליח מת בדרך, והוא עצמו (או שליח אחר) הביא אותם לבית המקדש. במצב כזה יש פטור מקריאת ביכורים, שכן התורה מלמדת אותנו שקריאת הביכורים היא רק כשאותו אדם עצמו גם קוצר וגם מביא את הביכורים לכהן בבית המקדש לכל אורך הדרך.

בכל אופן, למסקנה מדובר כאן בביכורים כאלה שאינם טעונים קריאה גם בלי הספק שהתעורר בדין הקונה אילנות. רק בגלל זה הוא מביא ואינו קורא. אבל במצב הרגיל כאשר מתעורר ספק הגמרא מניחה כדבר פשוט שבמצב של ספק אי אפשר לקרוא ולכן גם לא להביא (הקריאה מעכבת). רק במצב שהוא סתם לא קרא, שם הקריאה אינה מעכבת.

הגמרא כאן גם שוללת את האפשרות לקרוא ליתר בטחון, גם במצבי ספק. אמנם מדובר רק בפסוקים שאין איסור לומר אותם, אבל אמירתם בהקשר זה היא 'מחזי כשיקרא'.⁵ לכאורה מכאן ראייה נוספת לקשר בין הקריאה להבאה. והנה, כאן גם הרמב"ם פוסק זאת להלכה, בהל' ביכורים, פ"ד ה"ד:

הקונה שני אילנות בתוך [שדה] של חברו מביא ואינו קורא לפי שהדבר ספק אם יש לו קרקע או אין לו, וכיצד עושה מקדיש אותם תחלה לבדק הבית מפני שהן ספק חולין ואין מכניסין חולין לעזרה והכהן פודה אותן מיד ההקדש ואח"כ אוכלן, ומפריש מהן תרומה ומעשר מפני שהן ספק חולין ונותן המעשרות שלהן לכהנים שמא בכורים הם ואסורין לזרים, ואינו מביא אותן בעצמו אלא משלחן ביד שליח כדי שלא תעכב אותן הקריאה מלאוכלן, שכל שאינו ראוי לקריאה מפני הספק הקריאה מעכבת בו.

אם כן, במקרה זה הרמב"ם סובר שחוסר האפשרות לקרוא כן מעכב היכא שאינו ראוי לבילה. לכן נדרשת השליחות. הרמב"ם מסביר שהאוקימתא שעושה הגמרא שמעמידה את חכמים במשנה שם באופן ששלח ע"י שליח אינה מקרית. דווקא כך צריך לעשות כדי לפתור את הבעיה של הספק בקריאה, כי בלא השליחות הרי הביכורים ייפסלו בגלל שאי אפשר לקרות עליהם וידוי ביכורים מחמת הספק.

⁵ ברור שלימוד שלהם, או קריאה בתורה, היא משהו אחר. שם ודאי יכול כל אחד לומר אותם, גם אם אין לו קרקע. אבל כאן מדובר על אמירה שמתייחסת לאומר, ולכן יש בעיית מחזי כשיקרא (לא ברור מדוע זה רק 'מחזי', ולא שקר ממש? ואולי ניתן היה לפרש את האמירה כאמירה ציבורית – כביכול: "האדמה אשר נתת לנו ה'").

כשאדם רואה שהוא מצוי בספק אם הוא יכול לקרות, הדבר עלול לפסול את הביכורים כי הם לא ראויים לקריאה, ולכן העצה היא לשלוח ע"י שליח ולהיפטר מעיקרא ממקרא ביכורים.

דברי התוס'

בתוד"ה 'ובצרן', ב"ב פא סוע"ב, מקשה על הגמרא:

בצרן ושגרן ביד שליח ומת שליח בדרך מביא ואינו קורא - תימה הא נראו לקריאה ונדחו והוה לן למימר ירקבו כדא"ר זירא בפרק בתרא דמכות (דף יח: ושם) הפריש ביכורים לפני החג ועבר עליהם החג ירקבו משום דקודם החג הוו חזו לקריאה ואחר החג תו לא חזו וחשיב להו מטעם זה התם אין ראויים לבילה דבילה מעכבת בהן.

תוס' מקשה מה מועילה מיתת השליח, הרי אם מלכתחילה הפירות היו ראויים לקריאה, אזי אלו הם ביכורים מהסוג שכבר התחייב בקריאה. וכשמביא ביכורים כאלה במצב בו לא ניתן לקרוא - יירקבו, כדעת ר' זירא הנ"ל. לכאורה מהגמרא כאן עולה שאין שני סוגים של ביכורים, וגם ביכורים שהתחייבו מלכתחילה בקריאה, אם מביא באופן שאינו יכול לקרוא יצא ידי מצוות ההבאה. על כן תוס' מסביר את הגמרא כך:

ותירץ רבינו חיים דהכא איירי כגון שהיה בדעתו מתחלה כשבצרן לשגרן ביד אחר דאזי יכול לשגרן ביד אחר כאילו לא נראו לקריאה מעולם כדמוכח בירושלמי דביכורים (פ"א) דגרס התם ר' יוחנן וריש לקיש בשם רבי אושעיא אומר כשלקטן לשלחן ביד אחר אבל אם לקטן להביאן הוא לא ישלחנו ביד אחר דכל הביכורים שנראו להיתר קריאה אין נתרין אלא בקריאה וקאמר בתר הכי מתניתין פליגא הפריש ביכוריו ומכר שדהו מביא ואינו קורא קיימונה שנתן דעתו למכור משעה ראשונה והא דתנינא יבש אילן או נקצץ מביא ואינו קורא כשייבש משעה ראשונה.

התוס' מביאים מהירושלמי אוקימתא שאם בוצר מלכתחילה על דעת למסור את הפירות לשליח, אזי הפירות כבר מתחילה אינם מתחייבים בקריאה. אלו פירות מסוג הביכורים השני, שמובא בלי קריאה. כמובן תוס' מניח כאן, כרש"י וכפשט הסוגיא במכות, שביכורים שלא ראויים מלכתחילה לקריאה הקריאה לא מעכבת בהם. דברי ר' זירא עוסקים רק בביכורים שנראו ונדחו, ולא בסתם ביכורים שלא ראויים לקריאה. התוס' מסיים:

ולפי זה הפריש ביכורים לפני החג על מנת להביאן לאחר החג לא ירקבו

אלא אחר החג מביא ואינו קורא.

כלומר אם כאשר הוא בצר אותם, וכבר אז הוא חשב שהוא עושה כן על מנת להביאם אחרי החג, אזי אמנם לא יכול לקרוא, אבל מלכתחילה הביכורים לעולם לא היו ראויים לקריאה. במצב כזה הקריאה אינה מעכבת.

המסקנה היא כדברינו לעיל, שרק ביכורים שהתחייבו קריאה ואי אפשר לקרוא עליהם נרקבים. אבל אם סתם לא קרא עליהם הם כשרים, שכן הקריאה לא מעכבת. ואם לא התחייבו מעיקרא בקריאה שוב אפשר להביא בלא קריאה. תוס' מוסיף שגם הכוונה שלו בעת ההפרשה קובעת את מעמד הפירות. אם הוא חשב להביאם באופן שפוטר מקריאה, אזי יכול להביאם בלי קריאה ואף בלי אפשרות לקרוא, והביכורים כשרים. והן דברי רש"י שראינו לעיל. כלומר תוס' רואה את שתי הסוגיות במכות ובב"ב כעולות בקנה אחד. שתי הסוגיות מסכימות שאם יש ביכורים שהתחייבו בקריאה אזי כשמביא אותם בלא יכולת לקרוא - יירקבו.

הסבר ה'כסף משנה' ברמב"ם

והנה הכס"מ שם בהי"ג מקשה על הרמב"ם כך:

המביא ביכורים כו'. שם מן החג ועד חנוכה מביא ואינו קורא ובפרק כל שעה (דף ל"ו) יהיב טעמא לפי שאינו זמן שמחה. ומ"ש רבינו אע"פ שהפרישם קודם החג וכו' יש לתמוה דהא בפרק אלו הן הלוקין אמר רבי אלעזר אמר רבי הושעיא הפריש ביכורים קודם לחג ועבר עליהם החג ירקבו ויהיב טעמא בגמרא משום דכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו.

הכס"מ מדייק שהרמב"ם מכשיר גם פירות שהופרשו לפני החג, וקובע שגם פירות כאלה מביא ואינו קורא. על כך הוא מקשה שזה עומד בניגוד לגמרא שקובעת שיירקבו (כר' זירא, כי הם חייבים בקריאה ואי אפשר לקיים זאת).

הכס"מ מסביר כך:

וצ"ל שדחאה רבינו לזו מהלכה מקמי ההיא דפרק השולח (דף מ"ז): דאמר ר"י בר חנינא בצרן ושגרן ביד שליח ומת שליח בדרך מביא ואינו קורא שנאמר ולקחת והבאת עד שתהיה לקיחה והבאה כאחד ואע"ג דבירושלמי מוקי לה בשליקטן לשלחן ע"י שליח אבל ליקטן להביאן הוא לא ישלחם ביד אחר שכל הביכורים שנראו להתיר בקריאה אינם נתרים אלא בקריאה מאחר דגמרא דידן מיייתי להא דר"י בר חנינא בפרק הספינה (דף פ"א) ובפרק השולח סתמא ואי הוה סבר גמרא דידן כירושלמי לא הוה שתיק

מלפלוגי בהכי וכגמרא דידן נקטינן ועוד דמתניתין דהפריש ביכוריו ואח"כ מכר שדהו ומתניתין דיבש המעיין ונקצץ האילן דמיתנו סתמא אתו כר"י בר חנינא ואע"ג דבירושלמי משני להו שינויא דחיקא ולא סמכינן עליה ולפי זה מ"ש רבינו לעיל בפרק זה גבי הקונה שני אילנות שכל שאינו ראוי לקריאה מפני הספק הקריאה מעכבת בו התם שאני דמחמת ספק הוא:

הכס"מ מביא את ההלכה של ר' זירא שביכורים שנראו ואח"כ נדחו אינם ניתרים ללא קריאה, וטוען שיש בזה מחלוקת הסוגיות, ולכן הרמב"ם פוסק בניגוד להלכה זו. לדעת הרמב"ם גם ביכורים שנראו ונדחו מביא ואינו קורא. למעשה **הכס"מ** מסביר שהרמב"ם התקשה בקושיית התוס' הנ"ל. ישנה סתירה בין סוגיית מכות, שממנה עולה שבפירות שהתחייבו בקריאה הקריאה מעכבת, לסוגיית ב"ב שממנה עולה בפשטות (בלי האוקימתא של תוס' והירושלמי) שגם בפירות שהתחייבו בקריאה הקריאה אינה מעכבת. סוגיית ב"ב סוברת שאין שני סוגים של ביכורים. הסוגיות חלוקות בדיוק במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן, האם יש שני סוגי ביכורים, כלומר האם בביכורים שהתחייבו קריאה הקריאה מעכבת או לא. וכפי שראינו, שורש המחלוקת הוא בשאלה האם מצוות הקריאה היא פרט במצוות ההבאה או לא.

אם כן, הרמב"ם פוסק כסוגיית ב"ב, וזהו גופא המקור שאותו חיפשנו לשיטתו, שמצוות הקריאה היא עצמאית ואינה פרט במצוות ההבאה. מכאן מתחיל כל המהלך.

אמנם נותר לנו לבאר מדוע, אם כן, בה"ד הרמב"ם פוסק שבמצב של ספק הפירות יירקבו כי אי אפשר לקרוא? לכאורה אם לא ניתן לקרוא עליו להביא בלי קריאה, שהרי המצוות אינן תלויות זו בזו? **הכס"מ** סותם בזה, וכותב: "התם שאני דמחמת הספק הוא". כוונתו בזה אינה ברורה.

מסתבר שכוונתו להסביר חילוק אחר. במקרה של ספק, כמו בקונה אילנות, שם יש ספק האם יש לו קרקע או לא, אזי יש צד שיש כאן ביכורים שחייבים קריאה כעת (על הצד שהוא קנה גם קרקע). מאידך, אי אפשר לקרוא כי אולי אין לו קרקע, ואז זה מחזי כשיקרא. במצב כזה ייתכן מצב שהפירות חייבים בקריאה (לא רק בעבר, אלא ממש כעת), ובכל זאת לא מתקיימת החובה לקרוא עליהם, ולכן יירקבו (אא"כ שולחם ביד שליח).

לפי הרמב"ם דין זה שהפירות יירקבו מדבר רק על מקרה בו יש צד שהביכורים כעת זקוקים לקריאה וזה לא מתקיים. הוא אינו חל במקרה שהיה פעם מצב שבו הם היו זקוקים לקריאה ונדחו. במקרה כזה הרמב"ם פוסק שמביא ואינו קורא,

והקריאה לא מעכבת, שכן כעת הם ודאי לא מחוייבים בקריאה.

האם גם לפי הרמב"ם יש קשר בין המצוות?

כעת עולה השאלה מדוע בכל זאת הפירות יירקבו? הרי אם אלו שתי מצוות שונות, ואין קשר מהותי בין הקריאה להבאה, אז מדוע כשאנו יכול לקרוא מספק הפירות יירקבו. מדוע העובדה שיש פירות שחייבים קריאה והקריאה לא מתבצעת היא בעייתית לפי הרמב"ם? הרי לשיטתו החיוב אינו על הפירות עצמם. לא הפירות חייבים בקריאה אלא האדם. ולכן אם הוא לא קורא מספק, לפחות שיביא את הביכורים, ויקיים בכך את מצוות ההבאה.

דומה כי על כורחנו יש להבין את הדין הזה כסוג של קנס דאורייתא. כלומר במצב שבו יש פירות שיש חובת קריאה עם הבאתם, למרות שאין קשר בין ההבאה לקריאה, העובדה שהוא אינו קורא מוליכה לקנס של התורה שמבטלת גם את מצוות ההבאה. ובכל זאת, הדברים צריכים עיון, שכן כאן הוא אינו קורא שלא באשמתו, ומדוע שיהיה כאן קנס?

לדוגמא, יש ראשונים שסוברים שאמנם בציצית התכלת אינה מעכבת את הלבן (ראה להלן), אבל זה רק כשאין לו תכלת. אבל כשיש לו תכלת והוא מטיל רק פתילי לבן, שם התכלת כן מעכב את הלבן (מדאורייתא). כאן ברור שהתכלת אינו פרט ממצוות הלבן, שהרי כשאין תכלת מקיימים רק בלבן ויוצאים ידי חובת ציצית. אז מדוע כשיש תכלת זה מעכב את הלבן? התשובה היא כנראה סוג של קנס, שאם לא קיים את החובה האחת מבוטלת גם החובה שכן קויימה. וראה בזה עוד להלן בפרק האחרון.

סיכום ומסקנה לגבי הקשר בין הקריאה להבאה

שיטת תוס' ורש"י היא שהקריאה מעכבת בכל פעם שהפירות התחייבו בעת ההפרשה בקריאה. במצב כזה (רק אם בעת ההפרשה לא התכוין לשלוח באופן שפוטר מקריאה), אם סתם לא קורא ניתן לאכול את הפירות כדין ביכורים. ואם לא ניתן לקרוא וידוי זה מעכב. לעומת זאת, אם מלכתחילה לא היה חיוב קריאה, הקריאה אינה מעכבת, ובמקרים אלו מביא ואינו קורא. נראה שאלו הם שני סוגים שונים של ביכורים.

שיטת הרמב"ם היא שהקריאה מעכבת אך זה רק במצבים שבהם יש לפחות צד ספק שכעת הפירות חייבים קריאה (ולא אם הם היו חייבים בקריאה בעבר).

זווית אחרת בהבנת המחלוקת

יש מקום להציע שורש למחלוקת הפוסקים דלעיל בהבנת מהות מצוות הקריאה. לפי הרמב"ם זה בהחלט נראה כחיוב בגברא, אך לפי שיטת הראשונים האחרים נראה סביר יותר להבין שזהו חיוב בחפצא. לרמב"ם לא הפירות חייבים בקריאה, אלא האדם חייב לקרוא כשהוא מביא את הפירות. וכשמביא את הפירות אחרי החג האדם כבר אינו יכול לקרוא, ועל הפירות עצמם אין כלל חיוב. מעולם לא היה חיוב על הפירות. לכן גם לדעתו שתי אלו הן שתי מצוות שונות. לעומת זאת, רש"י וסיעתו סוברים שאם חל פעם חיוב על הפירות בעבר, הוא לא נעלם כעת. לשיטתם החיוב הוא חיוב על הפירות, ולכן הוא קיים גם אחרי החג. לפי הצעה זו עולה כי יש יותר מקום להבין שלפי הרמב"ם אכן מצוות הקריאה היא מצווה אחרת ממצוות ההבאה, ובהחלט לא פרט מתוכה. זוהי חובה על האדם ולא על הפירות עצמם. אמנם כשהאדם לא עשה את חובתו הפירות נפסלים מלהיות ביכורים, כי מצוותו של האדם לא קויימה, וזה פוסל את ההבאה כקנס. לעומת זאת, לפי שאר הראשונים נראה שהחובה היא על הפירות, ולכן היא פרט בחובת ההבאה ולא מצווה עצמאית. נראה כעת השלכה הלכתית אחת שמצאנו להצעה זו.

הבאה פעמיים: הקריאה כדין בגברא ובחפצא

הרמב"ם בהל' ביכורים פ"ד הי"א כותב:

הביא בכוריו מאחד מן המינים וקרא וחזר והביא ביכורים ממין אחר אינו

קורא עליהן שנאמר הגדתי היום פעם אחת בשנה הוא מגיד ולא שתיים.

כלומר אם אדם קרא כבר פעם אחת את וידוי ביכורים אזי כשהוא מביא ביכורים נוספים הוא מביא ואינו קורא. יש מקום לפרש את הדין הזה בשתי צורות: 1. יש דין שאין לקרוא פעמיים, והקריאה הראשונה מועילה להבאה השנייה. 2. דין הקריאה הוא דין בגברא, ומכיון שהוא קרא וידוי ביכורים הוא כבר יצא ידי חובה, ולכן הוא כבר אינו חייב לקרוא. לא הפירות טעונים את הקריאה אלא האדם צריך לקרוא, ואת זה הוא כבר עשה לכן הוא פטור. לפי זה, הרמב"ם בהחלט יוצא עקבי עם שיטתו, לפיה חובת הקריאה היא על הגברא.

והנה דין דומה אנחנו מוצאים במי שקנה שדה מחברו, והלה כבר הפריש ביכורים. שם הדין הוא שלגבי המין שהביא הראשון, אז אם הוא כבר הפריש אף אם לא קרא, השני אינו קורא. במין אחר השני מביא וגם קורא.

המנ"ח במצווה תרו סק"ח וסק"י מקשה את שתי ההלכות הללו אהדדי: מדוע

בקונה שדה מספיקה הבאה של הראשון, גם אם לא קרא, ובמקרה של אותו אדם רק אם קרא אינו קורא שוב?

בפשטות ההסבר הוא שבמקרה של קונה, אם הראשון כבר הביא אזי הביכורים של השני הם כבר לא לגמרי ביכורים (לא ראשית פרי האדמה, לפחות לא לגבי הסוג שכבר הופרש), לעניין זה שהם אינם טעונים קריאה. לעומת זאת, במקרה של אותו אדם עצמו הפטור מן הקריאה אינו נובע ממעמד הביכורים אלא מכך שהמביא כבר יצא ידי חובת קריאה. מכאן נראה שיש במצוות הקריאה שתי פנים: זהו חלק מדין הבאה של הביכורים עצמם, אלא שזה רק על הפעם הראשונה מכל מין. וחוף מזה יש דין על הגברא לקרוא את הפרשה, והבאת הביכורים היא רק העיתוי של מצוות הקריאה. לשון אחר: יש חובה על הגברא לקרוא את הוידוי, אבל ניתן לעשות זאת רק על פירות שטעונים קריאה.

לפי זה ניתן להבין שאמנם יש במצוות הקריאה היבט שהוא פרט מפרטי מצוות ההבאה של הפירות, אך מה שזה נמנה כמצווה עצמאית זה מפני ההיבט השני, שהוא דין על הגברא לקרוא וידוי ביכורים. יש שני דינים בקריאת הביכורים. לכן לפי הרמב"ם אם יש ספק אי אפשר להביא את הפירות בלי קריאה, כי חסר כאן דין אחד (ולא מחמת קנס). שאלת העיכוב של ההבאה אינה בהכרח קשורה לשאלה האם יש על האדם חובה לקרוא. זוהי תמונת ראי של מה שראינו בשיטת שאר הראשונים, שיש שני סוגים של ביכורים: כאלו שחייבים קריאה וכאלו שלא. בסוג הראשון הקריאה היא פרט מפרטי מצוות ההבאה, ובסוג השני אין מצוות קריאה, כלומר היא נותרת רק חובת גברא אך היא לא מוטלת על הפירות עצמם.

ג. קשרים שונים בין הלכות: דין מהותי ומקרי

מבוא

הדיון בפרק הקודם נראה כדיון למדני טיפוס, שכמותו רבים בבתי המדרש. בפרק זה נעסוק בהיבט מתודולוגי אחד שעולה מן הדיון הזה ודומיו.

פרטים במצווה: דין מהותי ודין מקרי

פתחנו את הפרק הקודם בשאלה האם הקריאה היא חלק ממצוות ההבאה או שמא היא מצווה עצמאית. ביטוי אחד לשאלה זו יכול להיות האם הקריאה מעכבת את ההבאה או שמא ההבאה עומדת לעצמה והקריאה לעצמה. שאלה

מטא-הלכתית דומה נזקקת להבחנה בין דין מהותי ודין מקרי, לדוגמא: האם הקריאה היא פרט מהותי במצוות ההבאה או שהיא דין מקרי (מצטרפת לדין ההבאה כאחד הפרטים ממנה, אך לא מעכבת אותה).

התשתית המטא-הלכתית לשאלות אלו נוגעת לראיית הפרט ומעמדו במכלול. פרט מהותי למצווה כלשהי הוא פרט שבלעדיו המצווה אינה אותה מצווה. חסרונו הופך אותה למשהו אחר. לעומת זאת, פרט מקרי זהו רכיב שגם בחסרונו המצווה נותרת אותה מצווה.

לדוגמא, ישנה חובה ששני השעירים המובאים ביום הכיפורים יהיו דומים במראה, במשקל ובדמים, אך דין זה אינו מעכב. פירוש הדברים הוא שגם אם הובאו שני שעירים שאינם דומים לגמרי, עדיין מתקיימת כאן מצוות שני השעירים, אם כי לא בשלימות.

הבעייתיות הפילוסופית

ההבחנה בין שני המצבים הללו היא בעייתית מאד. נדגים זאת על עצמים חומריים. לכל עצם ישנם מאפיינים שונים, חלקם מהותיים וחלקם מקריים. אדם בלי רגל הוא עדיין אדם, אך אדם בלי ראש (ומוח) ואולי גם בלי לב כבר אינו אדם. יש שיאמרו שאדם ללא יכולת בחירה אינו אדם אלא בהמה, אך אדם שאינו רואה הוא ודאי בגדר אדם. שולחן ללא רגל הוא עדיין שולחן (אולי מקולקל, ולא מושלם), אך שולחן שלא ניתן להניח עליו מאומה אינו אלא גוש עץ, חומר בעירה.

כיצד אנחנו יודעים להבחין בין מאפיינים מהותיים ומאפיינים מקריים? מדוע המוח נראה לנו מהותי והרגל מקרית? מדוע הבחירה היא מהותית והראייה לא?

קשה להצביע על קריטריון להבחנה הזו. לכאורה היא נראית סובייקטיבית לגמרי. סוג של קונוונציה חברתית, שתלויה בהסכמה (לפעמים בלתי מילולית) בקבוצת הדוברים המשתמשים במושג.

אך התפיסה שההבחנה הזו היא סובייקטיבית לגמרי גם היא מאד בעייתית. אנחנו גוזרים מסקנות מעשיות ומוסריות מתוך ההבחנות הללו. לדוגמא, הטענה שאדם ללא בחירה אינו אדם, פירושה שהאיסור לרצוח אותו אינו חמור כמו רציחת אדם. הטענה שפרה אינה אדם פירושה שעדיף להרוג פרה מאשר להרוג אדם (ואנחנו אפילו מרשים לעצמנו להרוג את הפרה כדי לאכול אותה). לעומת זאת, האיסור לרצוח אדם שאינו רואה, דומה בחומרתו לאיסור לרצוח אדם

רואה.

כמובן קיימת האפשרות לראות גם את הטענות המוסריות הללו כסוגים של קונוונציות, ולא כטענות בעלות תוקף אובייקטיבי כלשהו. אך גם מי שמוכן לפרש כך את מערכת הנורמות המוסריות, דומה כי בהלכה יתקשה מאד לעשות זאת. ההלכה אינה תוצאה של קונוונציה אלא יסודה הוא במסירה מלמעלה. האם הקב"ה הנחיל לנו אוסף של קונוונציות? קשה להאמין בכך.

בין היעדר קריטריון לבין ריקנות מהותית

מי שאינו מוכן לראות בכל זה קונוונציות, צריך להבחין בין הטענה שאין קריטריון חד להבחין בין תכונות מהותיות לתכונות מקריות, לבין הטענה שאין כל תוקף אובייקטיבי להבחנה כזו. היעדר הקריטריון אינו מעיד בהכרח על ריקנות מהותית של ההבחנה המדוברת. ישנן הבחנות רבות שקשה לנו להצביע במפורש על הקריטריון שקובע אותן, אך אין זה אומר שאין קריטריון כזה (אולי לא חד משמעי, ואולי גם לא ניתן לניסוח).

הדבר נכון גם ביחס לנורמות אתיות, אך כפי שראינו הוא נכון גם ביחס לראיית המציאות עצמה. כפי שראינו, לפעמים נורמות אתיות משקפות טענות על המציאות.⁶

מסתבר שההבחנה הזו נובעת מתפיסה בלתי אמצעית, כלומר שלא ניתן להציג טיעון לוגי שמנמק את ההבחנות הללו. כאשר אנחנו קובעים שאדם עיוור הוא אדם לכל דבר ועניין, ואילו אדם עם ארבע רגליים וללא בחירה (=פרה) אינו כזה, אין לנו אפשרות ברורה לנמק זאת, ובכל זאת רבים מאמינים שזו אינה רק קונוונציה. המסקנה היא שאנו 'רואים' זאת באופן בלתי אמצעי. אם מישהו אומר שהוא רואה לפניו קיר, אף אחד אינו מצפה ממנו לנמק את אמונתו בקיומו של הקיר שם. ואפילו אם תעלה הבעייה של פטה-מורגנה, די לאדם שיאמר שברור לו שכאן לא מדובר במראה מתעתע אלא בראייה אמיתית.

אם כן, ישנם דברים שהם תוצאה של תצפית ולא של חשיבה, ולכן שם לא נדרש נימוק. כנראה שההבחנה בין מאפיינים מהותיים ומקריים גם היא תוצאה

⁶ תופעה דומה ניתן לראות בספר **שתי עגלות וכדור פורח**, סביב הארה 15, שם עמדנו על כך שראיית המציאות קובעת את הנורמות המוסריות. במאמרו של מ. אברהם **בצהר יד**, הוא עומד על כך שתפיסת המעמד האונטולוגי (=היישותי) של הקולקטיב (כלומר השאלה האם הקולקטיב קיים או שהוא רק פיקציה שמתייחסת לאוסף של פרטים) מקרינה על היחס המוסרי שלנו אליהם. מכאן נגזרות תפיסות של ענישה קולקטיבית, פגיעה בחפים מפשע וכדו'.

של תצפית ולא רק של חשיבה (היא אפוסטריורית ולא אפריורית). נעיר כי הבחנה דומה קיימת גם לגבי מושגים. גם מושגים מאופיינים במאפיינים מהותיים ומקריים. וגם שם ההבחנה הזו אינה מבוססת על קריטריון כלשהו, אלא על תחושה אינטואיטיבית. כנראה גם שם מדובר על תצפית, במובן כלשהו, ולא על חשיבה.

גם ביחס להלכה נראה שההבחנות הללו מתבססות על תצפית ולא על חשיבה. כאשר פרשן או פוסק מתבונן במושג הלכתי, הוא שואל את עצמו האם רכיב כלשהו באותו מושג הוא מקרי או מהותי. התשובה אינה ניתנת לנימוק לוגי מפורש, אך הפוסק מסיק ממנה מסקנות הלכתיות, כלומר הוא מייחס לה ערך אמת.

ראינו מחלוקות לגבי קריאת וידוי הביכורים, האם היא פרט מהותי או מקרי במצוות ההבאה. מה הבסיס למחלוקת הזו? מסתבר שיסודה של המחלוקת הוא בתצפית על המושג ההלכתי, על הרכיב הנדון, ועל היחס ביניהם.

מהותיות בחפץ ובמעשה

יש להבחין בין שני הקשרים שונים בהם יכולה להתעורר השאלה של מהותיות ומקרייות. ניתן לשאול האם מאפיין כלשהו של מושג הלכתי הוא מהותי או מקרי אליו. וניתן לשאול האם מאפיין של פעולה הלכתית הוא מהותי או מקרי אליה. לדוגמא, החובה ששני השעירים יהיו זהים יכולה להיתפס כחלק לא מהותי של ה'חפצא', כלומר גם בלי זה יש כאן שני שעירים. וניתן לראות זאת כרכיב לא מהותי של מצוות ההבאה שלהם, כלומר גם אם שני השעירים אינם זהים קויימה כאן מצוות ההבאה של שני השעירים.

בפרק הקודם שאלנו את כל השאלות הללו. ראשית, עלתה שם התלבטות האם הקריאה היא חלק ממצוות ההבאה או חיוב על הביכורים עצמם. עוד שאלנו האם הבאה בלא קריאה מועילה או לא (כלומר האם הקריאה מעכבת את ההבאה או לא). כמובן שגם אם היא מעכבת, עדיין ניתן להבין זאת כעיכוב מפני שאין כאן חפצא של ביכורים, או מפני שלא קויימה כאן מצוות הבאת הביכורים.

סיכום האפשרויות השונות

כעת נסכם את האפשרויות השונות לראות את היחס בין הקריאה להבאה: 1. אלו שתי מצוות שונות בלי קשר ביניהן (אלא שההבאה היא העיתוי של הקריאה). 2. אלו שני פרטים של אותה מצווה, כשהקריאה היא פרט מקרי. 3. הקריאה היא

פרט מהותי. 4. לקריאה יש שני תפקידים: א. להוות פרט במצוות ההבאה. ב. זוהי חובה עצמאית על האדם. כמובן שההבנות השונות תלויות בשאלה האם הקריאה היא דין בגברא או בחפצא וכדו'. כאמור, ההבחנות שמוליכות לתפיסות השונות תלויות באינטואיציות שיש לפרשן או לפוסק ביחס להלכות הנדונות.

ד. קשרים בין צמדי מצוות

מבוא

שאלה דומה לזו שנדונה בפרק הקודם עולה גם בהקשרים הלכתיים בהם נבחן היחס בין צמדי מצוות (ולא היחס בין פרטים לבין מצווה). למעשה, נראה כי זהו הדיון הרלוונטי כמסגרת לדיון שערכנו על היחס בין מצוות הקריאה למצוות ההבאה. שם מדובר בשתי מצוות, והשאלה היא מה היחס ביניהן, והאם הן מעכבות זו את זו.

כאמור, שאלות אלו עולות בכמה הקשרים. לדוגמא, מצוות תפילין מכילה שני רכיבים: תפילין של ראש ושל יד. גם תמיד של שחר מובא בבוקר ובערב. כך גם בציצית יש שני פרטים: התכלת והלבן. מהו היחס בין צמדי הרכיבים הללו? האם שניהם מצטרפים למצווה אחת, או שמא שתי מצוות יש כאן? גם כאן היינו מצפים שהעיכוב יהווה אינדיקציה לשאלה האם מדובר במצוות אחת או בשתיים. שאלות אלו אינן עוסקות ביחס בין הפרט לשלם, אלא ביחס בין שני רכיבים במעמד שווה, ובשאלה האם ישנו מכלול ששניהם שייכים אליו. דיון בשאלה זו אנו מוצאים במפורש בשורש האחד-עשר לרמב"ם, ובדברי הרמב"ן שם, וננסה לבחון אותם מן ההיבטים הנוגעים לענייננו.⁷ הדיון על צמד מצוות הביכורים ייותר כאן רק ברקע, שכן ההשלכות הן מובנות מאליהן.

דברי הרמב"ם בשורש האחד-עשר

בשורש יא קובע הרמב"ם את העיקרון:

ש אין למנות חלקי המצוה בפרט חלק חלק בפני עצמו כשיהיה המקובץ

מהם מצוה אחת.

הדוגמא שהרמב"ם עצמו נותן היא ארבעת המינים. אנו מצויים ליטול את ארבעתם, וכשחסר אחד לא יצאנו ידי חובת המצווה. על כן, הרמב"ם טוען שאין למנות לחוד את המצוות ליטול לולב, ערבה, הדס ואתרוג, אלא למנות מצווה

⁷ בנושא זה עוסק מאמרו של מ. אברהם שעתיד להתפרסם בגיליון 'אקדמות' בעתיד.

אחת כוללת של נטילת ארבעת המינים, ובתוכה כפרטים יופיעו ארבעת המינים (ראה עשה קסט בספר המצוות).

בתוך דבריו הרמב"ם בוחן את ההשלכות של השאלה ההלכתית האם חלקי המצווה מעכבים זה את זה לגבי מניין המצוות. כאמור, נראה לכאורה כי אלו שתי פנים של אותה מטבע: אם חלקים של מצווה מעכבים זה את זה, עלינו למנות אותם כמצווה אחת, ואם אין עיכוב אזי יש כאן שתי מצוות. ואכן, ארבעה מינים בלולב מעכבים זה את זה, וכך גם לחם הפנים והלבונה שעמו. כך גם בטהרת המצורע (עשה קי) ובהרחקתו. בכל המקרים הללו, קובע הרמב"ם, אין ספק שאלו חלקים של מצווה אחת, שהרי הם מעכבים זה את זה.

ההסבר שהרמב"ם נותן לעניין זה הוא שהתכלית המבוקשת לא מגיעה אלא אם מקיימים את כל החלקים. לכן ברור שכל החלקים הללו יוצרים מכלול אחד. ומה באשר למקרים בהם החלקים אינם מעכבים זה את זה? הרמב"ם כותב כי ישנו מרכיב דק ביסודו של שורש זה, והוא שהקריטריון לבחינת השאלה האם מדובר במצווה אחת או בשתי מצוות שונות הוא חד-כיווני: אם החלקים מעכבים זה את זה, כי אז מדובר כאן בחלקים שונים של מצווה אחת. אולם אם הם אינם מעכבים זה את זה, אל לנו להסיק בהכרח כי מדובר בשתי מצוות. במקרים כאלו פעמים שהחלקים יימנו כמצווה אחת ופעמים כמצוות נפרדות. שתי הדוגמאות העיקריות שסביבן מתפלמסים הראשונים מובאות במשנת מנחות (לח ע"ב):

התכלת אינה מעכבת את הלבן, והלבן אינו מעכב את התכלת. תפלה של יד אינה מעכבת את של ראש, ושל ראש אינה מעכבת את של יד.

לדעת הרמב"ם, מצוות ציצית על שני רכיביה נמנית כמצווה אחת (ראה בספר המצוות, עשה יד), זאת על אף שהלבן אינו מעכב את התכלת והתכלת אינו מעכב את הלבן. לעומת זאת, את התפילין הוא מונה כשתי מצוות נפרדות (עשין יב-יג).

בסוף השורש הרמב"ם מסביר את הדברים כך:

הנה כבר התבאר לך שאפילו החלקים שאינם מעכבין זה את זה פעמים יהיו מצוה אחת כשיהיה הענין אחד. כי הכוונה בציצית למען תזכרו. אם כן כלל הדבר המחייב לזכרון מצוה אחת יימנה. הנה לא נשאר לנו אם כן שנביט במנין המצות לאמרם מעכבין או אינם מעכבין כי אם לענין לבד האם הוא ענין אחד או ענינים רבים

הרמב"ם מסביר כאן שהקריטריון הוא האם ישנו כאן 'עניין אחד', כלומר מטרה

ותכלית אחת. לדעת הרמב"ם מדרש חז"ל **במכילתא** מלמד אותנו ששני החלקים הללו משרתים רעיון אחד, ולכן על אף שהם לא מעכבים זה את זה הם מהווים חלקים של מכלול אחד.⁸ הרעיון המשותף הזה הוא כנראה זכירת המצוות: "למען תזכרו ועשיתם את כל מצוותי והייתם קדושים לא-להיכם" (כך גם מסביר זאת הרמב"ן בהשגותיו). כנראה שלפי הרמב"ם זו כוונת התורה עצמה, באומרה: "והיה לכם לציצית". התכלת והלבן מצטרפים למכלול אחד שקרוי 'ציצית'.

השגות הרמב"ן⁹

הרמב"ן בהשגותיו לשורש זה מסכים לעיקרון היסודי שבדברי הרמב"ם. הוא גם מקבל שהעיכוב אינו קריטריון, אלא השאלה האם עניינם של החלקים הוא אחד. אמנם הוא חולק על הרמב"ם בפרטים, ואכ"מ.

בהמשך מקשה הרמב"ן על הרמב"ם ממניינו לגבי מצוות תפילין. שהרי אמנם תפילין של יד לא מעכב את של ראש ולהיפך, אך בכל זאת ברור שעניינם אחד:

ואם נביט לעניינם, הרי התפילין יחשבו יותר ענין אחד, שכל מה שכתוב בזה כתוב בזה, והענין בהם אחת, "למען תהיה תורת ה' בפינו", שומה כנגד הלב והמוח, משכנות המחשבה.

הוא מציע להסביר זאת באמצעות הוספת הקריטריון של מספר המעשים המעורבים בעשיית חלקי המצווה. אם כן, הרמב"ן עצמו מסכים עקרונית לדעת הרמב"ם שגם חלקים שאינם מעכבים זה את זה, אם עניינם הוא אחד הם נמנים כמצווה אחת. לעומת זאת, ברמב"ם די ברור שמספר הפעולות אינו חשוב. לדעתו כנראה אין רעיון משותף לתפילין של יד ושל ראש, ולכן הם נמנות אצלו כשתי מצוות.

רעיון משותף לחלקי מצווה

כאן המקום לחדד את עניין הרעיון המשותף לחלקי מצווה. גם אם שתי הפעולות מיועדות להשיג מטרה דומה אין בכך כדי לעשות אותן מצווה אחת. ישיבה בסוכה ואכילת מצה שתיהן זכר ליציאת מצרים, ובכל זאת ברור שיש כאן שתי מצוות. חלקי מצווה נמנים כמצווה אחת רק כאשר המטרה שכלפיה הם מופנים

⁸ ר' אברהם בן הרמב"ם (להלן: ר' אברהם), בתשובה ה' בספר **מעשה ניסים** (שמודפסת בסוף מהדורת פרנקל ל**ספר המצוות** לרמב"ם), מסייג מאד את הקריטריון הזה, שכן אם ניקח אותו רחוק מדיי ונכל להגיע למניין מועט ביותר של מצוות בעלות תכליות שונות.

⁹ נדפסו כאן במהדורת פרנקל. במהדורות אחרות הן מודפסות בהמשך להשגות על שורש ט.

מושגת בצירוף כולם. וכך הוא עצמו כותב:

וכן על מה שיתבאר לך שהתכלית המבוקש לא יגיע בחלק אחד מאותם החלקים היה הוא מבואר כי קבוצם הוא הענין הנמנה...וכן טהרתו (של המצורע) לא תגיע אלא בכל מה שזכר מן הצפרים ועץ ארז ושני תולעת והגלוח, ואז תגיע לו טהרתו.

שיטת הרמב"ם בתפילין יכולה גם היא להיות מוסברת בכך שתפילה של יד היא כנגד הלב ושל ראש היא כנגד המוח. ואכן אלו הן מטרות דומות מאד, אך הרמב"ם כנראה סובר שמכיון שאף אחת מהן אינה צריכה את השנייה, לכן תפילין לדעתו נמנים כשתי מצוות. לעומת זאת, בציצית זכירת המצוות מושגת רק מתוך השילוב של תכלת ולבן. לכן ציצית נמנית כמצווה אחת.

בכל אופן, ההגדרה של הדברים במישור ההגיוני הכללי טעונה עדיין ביאור: מה בין חלקי מצווה שאינם מעכבים זה את זה אך יש להם רעיון משותף, לבין שני חלקים שמעכבים זה את זה? אם אכן בשני המקרים מדובר במצווה אחת, אז מדוע יש מקרים שבהם החלקים מעכבים זה את זה ויש מקרים שלא? ובאשר למקרה השלישי, שבו יש שני חלקים של מצווה שאינם מעכבים וגם אין להם רעיון משותף, מדוע בכלל שני חלקים כאלו שייכים למצווה אחת?

שלושה סוגי יחס בין חלקי המצווה לבין המכלול

כאשר אנו אומרים שמשהו 'מעכב' מבחינה הלכתית, ניתן להבין זאת בכמה אופנים: ניתן לומר שהמצווה כמכלול אינה מתקיימת ללא החלק הזה, אולם עדיין יש טעם לעשות אותו כשלעצמו, לפחות כדי להרוויח חלק מהתועלת שבמצווה. לעומת זאת, ניתן להבין שאי עשיית החלק האחד גורמת לכך שאין בעשיית החלק השני כל תועלת.¹⁰ גם כאשר אומרים שחלק כלשהו 'אינו מעכב', ניתן להבין זאת בשני אופנים מקבילים: או שהוא אינו מעכב את עשיית החלק השני, או שעשיית המצווה בכללה אינה מעוכבת. מאחורי האמור כאן עומדים שלושה סוגי יחס אפשריים בין חלקי המצווה לבין המכלול:

3. קיומו של כל חלק הוא בעל ערך, אולם רק הצטרפותם יחד מהווה מכלול שלם של המצווה.

4. כל חלק מהווה קיום בעל ערך עצמאי והם כלל אינם מצטרפים למכלול שלם.

5. אין לשום חלק לחוד ערך כשלעצמו, והערך של המצווה נוצר רק כאשר

¹⁰ ניתן היה לחשוב שאי עשיית חלק זה הופכת את העשייה של החלק השני לשלילית, כלומר היא אסורה. ראה בגריפ"פ במצוה ה-ו שמדבר על מנגנון כזה מצד 'בל תגרע', ואכ"מ.

מקיימים את כולם יחד.

במקרה השני ברור שחלק אחד אינו מעכב את האחר, והוא גם אינו מעכב את קיום המצווה כולה (שכן כלל אין מצווה אחת שמאגדת אותם). לכאורה אלו בכלל לא חלקים של מצווה אחת אלא שתי מצוות שונות. במקרה השלישי, ברור שהיעדרו של החלק האחד מעכב את המצווה כולה, ולכן אין טעם לעשות את החלק השני לבדו (שהרי כל תכליתו היא קיום המצווה הכוללת).

במקרה הראשון ניתן לומר שהחלק האחד מעכב את קיום המצווה כולה, אולם הוא אינו מעכב את החלק השני. במקרה כזה יש טעם לעשות את החלק השני לבדו, גם אם לא נשיג את התועלת העולה מן המצווה כולה, שהרי גם לו לבדו יש ערך. אמנם מקרה זה יכול אף הוא להופיע בשני אופנים:

- 1א. כאשר מקיימים חלק אחד יש כאן קיום של החלק הזה עצמו, אך לא של המכלול. זה מתקרב מאד לנוסח 2 לעיל.
- 1ב. יש כאן קיום חסר של המצווה כולה.

בחזרה לדברי הרמב"ם

כעת נוכל להבין את החלוקה שראינו למעלה. חלקים המעכבים זה את זה, הם בודאי חלקים של מצווה כוללת אחת. זהו המקרה 3. אולם לגבי חלקים שאינם מעכבים זה את זה, הרמב"ם קובע כי הם יכולים לפעמים להימנות כמצווה אחת, ולפעמים כשתיים. ההבדל נעוץ בשאלה האם העובדה שניתן לקיים את החלק השני בלי הראשון יסודה בכך שיש בקיומו ערך עצמאי (מקרה 1א) – ואז הם נמנים כשתי מצוות (מקרה מסוג 2 הוא כמובן הופעה טריביאלית של מצב כזה), או שמא יש כאן קיום חסר של המכלול (מקרה 1ב) – ואז יש כאן מצווה אחת. זהו ההבדל בין ציצית לבין תפילין, על אף ששתי המצוות מופיעות במשנה אחת במנחות: בשני המקרים החלקים אינם מעכבים זה את זה, כלומר הם לא שייכים לסוג 3. אולם בציצית, הלבן והתכלת מצטרפים למכלול, ולכן כאשר מקיימים את המצווה רק עם לבן, או רק עם תכלת, יש כאן קיום חלקי של מצוות ציצית כולה. לכן מצוות ציצית היא מצווה כוללת אחת על אף שהחלקים לא מעכבים זה את זה. לגבי תפילין, הרמב"ם הוכיח מלשון המדרש כי הם אינם מצטרפים למכלול אחד, ולכן אלו שתי מצוות שונות.

דומה כי בפסוקים עצמם ניתן לראות את הדבר (במדבר טו, לח-מ):

דָּבַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם וְעָשׂוּ לָהֶם צִיצֵת עַל כַּנְּפֵי בְּגָדֵיהֶם לְדֹרֹתָם וְנָתַנוּ עַל צִיצֵת הַכֶּנֶף פְּתִיל תְּכֵלֶת:

הציצית קרויה כך עוד לפני שהטילו בה תכלת. על הציצית של הלבן מטילים בנוסף גם פתיל תכלת, כלומר זוהי תוספת. אמנם המכלול כולו קרוי גם הוא 'ציצית' (זהו הפסוק הבא: "והיה לכם לציצית"). המסקנה היא שהלבן לבדו נחשב כציצית (ולכן קיומו הוא קיום חסר של מצוות ציצית הכוללת, ולא קיום של מצוות לבן), אך ציצית היא גם המכלול. נעיר כי אין מבנה מקביל בפסוקי פרשיית התפילין (המונח תפילין כלל אינו מונח מקראי). כפי שראינו לעיל, מטרת שתי התפילין היא דומה (הטמעת המצוות בראש ובלב), אך כל אחת אינה צריכה את חברתה.

שלוש שיטות ראשונים

ניתן להראות כי ישנן שלוש שיטות עיקריות בראשונים בהבנת היחס בין חלקי המצווה לבין המכלול: הרמב"ם סובר שגם שאלת ה'עיקוב' וגם שאלת ההצטרפות למכלול (ההבחנה בין א1 ל-א1ב) הן רלוונטיות למניין המצוות. הרמב"ן סובר שרק ה'עיקוב' הוא רלוונטי (הוא אינו מבחין בין א1 ל-א1ב). ואילו **בה"ג** (שהרמב"ם שם תוקף אותו והרמב"ן מגן עליו) סובר שגם התכלת והלבן בציצית נמנים כמצווה אחת, כמו גם תפילין של יד ושל ראש. הרמב"ן מסביר שלשיטתו כנראה ה'עיקוב' אינו פרמטר רלוונטי למניין המצוות אלא רק התכללותם לעניין אחד (ההבדל בין א1 ל-א1ב) היא הרלוונטית מבחינתו.¹¹

הערה: מדוע חלקי מצווה שאינם מעכבים ואינם מתכללים אינם שתי מצוות

עד כאן כמעט התעלמנו מקיומה של הקטגוריה 2, שכן קטגוריה זו מתארת שתי מצוות שונות, ולא חלקים של מצווה אחת. האם יש הבדל בינה לבין הקטגוריה 1א? לשון אחר: מדוע הקטגוריה 1א כן שייכת לדיון על חלקי מצווה? מדוע כאן אנו לא אומרים שאלו פשוט שתי מצוות שונות? למה בכלל מתעורר כאן הקושי, יותר מאשר לגבי היחס בין מצוות סוכה למצוות כבוד אב ואם? ובאופן קונקרטי יותר: האם תפילין הם שני חלקי מצווה שנמנים לחוד, או שמא אלו הן שתי מצוות שונות שאין קשר ביניהן?

ר' אברהם בתשובתו לר' דניאל הבבלי מתבטא כאילו על אף המניין הכפול, שני התפילין הם בכל זאת חלקים של מצווה אחת. כך גם משתמע בלשון הרמב"ם עצמו. רק מסיבה זו הרמב"ם בכלל היה מוטרד מהשאלה מדוע לא למנות אותם

¹¹ נעיר כי לולא דברי הרמב"ן בהחלט ניתן היה ללמוד ש**בה"ג** הוא כרמב"ם, אלא שבניגוד לרמב"ם לדעתו גם התפילין מתכללות לעניין אחד. ראה גם בספר **פיקודי ישרים**, לפרופ' פיינטוך, על שורש יא.

כחלקים של מצווה אחת. למעשה ניתן לראות שיש קשר בין שני החלקים גם מהדיונים ההלכתיים על ברכות הנחת תפילין, ואכ"מ. השלכה אפשרית נוספת של ראיית התפילין כחלקי מצווה עצמאיים (א1) ולא כשתי מצוות נפרדות (2), יכולה להיות לגבי מחלוקת הראשונים האם התפילין אינן מעכבות זו את זו גם כאשר יש לו את שתיהן ובכל זאת הוא מניח רק אחד,¹² ואכ"מ.

קונוונציונליזם ואסנציאליזם ביחס למושגים¹³

עמדנו על כמה סוגי יחס בין חלקי המצווה לבין כלליותה, וראינו כיצד יחס זה בא לידי ביטוי במניין המצוות לשיטות הראשונים השונות. כעת נברר משהו אודות היסודות הלוגיים של התמונה הזו. הצעתנו היסודית היא שישוד הדברים נעוץ בהתייחסות הלוגית למושגים וליישים תיאורטיים. על כן נקדים כאן דיון פילוסופי קצר, ולאחר מכן נשוב למחלוקות הראשונים שהוצגו למעלה.

לצמד המונחים 'עצם' ו'מקרה' ישנם שני מובנים, ששניהם קשורים אהדדי, ושניהם נוגעים לנדון דידן: 1. 'העצם' הוא הדבר עצמו, הישות. ו'המקרה' הוא מה שקורה לו, או נספח אליו. אלו הם המאפיינים או התכונות שלו. 2. ההבחנה נעשית בין תכונות שונות, או מאפיינים, של העצם. ישנן תכונות שהן 'בעצם' אליו, כלומר תכונות מהותיות שלו. וישנן תכונות שהן נספחות אליו באופן מקרי, ואז הן 'מקרה' עבורו.

כאשר מדברים על 'עצם' ו'מקרה' לגבי מושגים (ולא לגבי עצמים), ישנה תחושה שרק המובן השני יכול להיות רלוונטי. תחושה זו נסמכת על ההנחה שלמושגים אין יישות, שכן הם אינם דברים קיימים. לפי הנחה זו המושגים הם יצורים פיקטיביים, אשר נוצרים מתוך הסכמה בין בני אדם. זוהי התפיסה הקונוונציונליסטית (=הסכמית) ביחס למושגים. לפי תפיסה זו, המושג אינו אלא צבר מאפיינים שקיבלו בהסכמת הדוברים בקהילה מונח לשוני משותף שמתאר את המכלול כולו.¹⁴

¹² ראה ב"י סוס"י כו, ואו"ז סי' תקעח בשם ר' שמחה, ובפי' ריפ"פ על ספר המצוות לרס"ג, עשה ה-ו. והשווה לשון הרמב"ם לגבי תפילין (פ"ד ה"ד), שם ברור שלשיטתו הם אינם מעכבים זה את זה בשום מקרה, ללשונו לגבי ציצית (פ"א ה"ד), שם נראה שהם מעכבים אם אכן יש לו את שניהם.

¹³ עוד על הבחנה זו, ראה בספר שתי עגלות וכדור פורח, בית-אל תשסב, בשער השני.

¹⁴ הפילוסוף האנליטי סול (שאול) קריפקי, בספרו שמות והכרח, מכנה זאת באופן מטפורי 'הטבלה' של מושג.

לדוגמא, ניטול את המושג 'מדינה דמוקרטית'. לפי הקונוונציונליזם אין למושג זה יישות, והוא נוצר מהסכמת בני אדם. אמנם ישנן מדינות דמוקרטיות בעולם, אולם הדמוקרטיה שלהן אינה יישות ריאלית. זוהי תכונה שלהן, אך היא כשלעצמה אינה יישות. כמובן שלמושג זה ישנם מאפיינים (תכונות), שמתחלקים למהותיים ומקריים. למשל, המאפיין ששם המדינה מתחיל באות י הוא מקרי, ולעומת זאת המאפיינים של שיטת הממשל הנוהגת בה, כמו בחירה של כלל האזרחים במוסדות השלטוניים, נראים מהותיים לה. מדינה ששמה מתחיל באות אחרת תהיה עדיין דמוקרטית, ולעומת זאת אם אין בה בחירות למוסדות השלטון היא לא תיחשב ככזו.

הגדרה של מושג תכיל אך ורק את תכונותיו המהותיות, ולא המקריות. אלו הם התנאים ההכרחיים לכינונו של המושג. אין טעם להכניס לתוך ההגדרה מרכיבים מקריים, שהרי גם בהיעדרם של אלו מדובר עדיין באותו מושג עצמו. לפי התיאור הקונוונציונליסטי נראה לכאורה שלא ניתן לשנות הגדרה של מושג, שכן שינוי כזה של תכונה מהותית פירושו הפיכתו של המושג המקורי למושג אחר. הגדרה שונה מצביעה על מושג שונה. כמו כן, נראה כי הקונוונציונליזם אינו מאפשר ויכוח לגבי משמעותם של מושגים. כל מי שמגדיר את המושג הנדון באופן שונה פשוט עוסק במושג אחר. הויכוח הופך סמנטי גרידא.

אולם ישנה תחושה חזקה שניתן גם ניתן לשנות הגדרות של מושגים, ואף להתווכח לגביהם. עם הזמן מושגים יכולים ללבוש צביון שונה ממה שהיה להם בעבר. ייתכן שבמקומות שונים יתייחסו לאותם מושגים באופנים שונים.

לדוגמא, ה'מוסר' מחייב מעשים שונים, ולפעמים אף הפוכים, בחברות שונות, ובזמנים שונים. יש שיאמרו שהמוסר מחייב להפיל עובר חולה, ויש שיתנגדו לכך בחריפות ויטענו כי זוהי רציחה. הוא הדין לגבי יחסים הומוסקסואליים ועוד.

האם ישנו כאן ויכוח על משמעותו ומאפייניו של המושג 'מוסר', או שמא אנו פשוט עוסקים בשני מושגים שונים? מסתבר שאם המושג 'מוסר' היה רק אוסף מאפיינים ותו לא, אזי לא היה כל מקום לויכוח. ברור היה לשני הצדדים שהם עוסקים במושגים שונים, והבלבול נוצר מכך שהם משתמשים באופן מקרי באותו מונח לשוני בכדי לתאר אותם. אולם, כאמור, ישנה אינטואיציה חזקה שהויכוח הזה הוא ממש, והוא נסוב על משמעותו של אותו מושג עצמו. כיצד נוכל להסביר זאת? מה יש במושג מעבר למאפייניו ותכונותיו?

כדי להסביר זאת, עלינו להניח שלמושג 'מוסר' יש עצמות. ישנה יישות (או אידיאה) שקרויה 'מוסר', והויכוח נסוב על המאפיינים שלה: מנקודת מבט אחת

היא נראית באופן אחד, ומזווית אחרת היא נתפסת באופן שונה. אך שני הצדדים מתווכחים על אותו מושג עצמו, ולכן הויכוח הוא ממשי ולא סמנטי. זוהי למעשה גישה אפלטונית. לפי גישה זו ישנו עולם של אידיאות, שבו קיימות אידיאות מופשטות, כמו הסוסיות, או האדמומיות, טוב הלב, הצורה המשולשת וכדו'. הסוס הקונקרטי שקיים בעולמנו הוא ביטוייה של אידיאת הסוסיות שמצויה בעולם האידיאות. האידיאה היא מעצם טיבה מושלמת, אך הסוס הקונקרטי לפעמים יכול להופיע באופן חסר. כאשר הסוס הוא נכה, או מעוות, או סתם לא מושלם, בכל זאת אנו נמשך להתייחס אליו כסוס. הסיבה לכך היא שהאידיאה של הסוסיות היא אמנם מושלמת, אולם הופעתה בעצמים קונקרטיים יכולה לפעמים להיות חסרה. במצבים אלו נאמר כי חלק מן המאפיינים של האידיאה לא מופיעים באופן מלא בעצם הקונקרטי. האינטואיציה הזו מחביאה מאחוריה עמדה שאיננה קונוונציונליסטית, אלא אסנציאליסטית (=מהותנית). הקונוונציונליסט סובר שאוסף המאפיינים הוא המכונן את המושג. לעומת זאת, האסנציאליסט סובר שלמושג ישנה גם מהות, איזה רקע כאילו יישותי, שאוסף המאפיינים רק מנסה לתאר אותו, אך לא מכונן אותו. המושג קיים עוד לפני המאפיינים שלו, ומעבר להם. ואולי גם בלעדיהם.¹⁵ ראינו שהקונוונציונליזם אינו מאפשר להתייחס למושגים בעלי מאפיינים שונים כביטויים שונים של אותו מושג (שהרי המושג הוא סך כל מאפייניו). האסנציאליזם, לעומת זאת, מוליך אותנו למסקנה שגם היעדר של תכונה, ואפילו תכונה מהותית, יכול עדיין לתאר את אותו מושג עצמו בנסיבות שונות. הזהות של המושג החדש עם קודמו יכולה להישמר על אף השינוי במאפיינים (אם ה'עצמות' שלו, או ה'חומר' שלו, נשמרים), שכן המאפיינים אינם היסוד המכונן של המושג, אלא משהו שרק נספח אליו.

אסנציאליזם וקונוונציונליזם בהלכה

כעת נשוב לדין המטא-הלכתי שערכנו למעלה, ונבחן אותו בפריזמה של דברינו כאן. ראינו שהנטייה הראשונית של כל הראשונים היא שכאשר שני מאפיינים של מצווה אינם מעכבים אחד את השני, כנראה מדובר בשתי מצוות שונות (מקרה 2). הסיבה לכך היא שאנו נוטים לחשוב שכל חלק של מצווה הוא מהותי, ולכן אם הוא חסר אין כאן אותה מצווה. מכאן עולה שאם חלק כלשהו של מצווה אינו

¹⁵ ראה על כך במאמרו של מ. אברהם, 'מהי חלות', צהר ב. שם, כמו גם בספר **שתי עגלות**, ניתן לראות דוגמאות.

מעכב את חברו, אזי בהכרח מדובר במצוות נפרדות.

התשתית הלוגית לכך היא ככל הנראה תפיסה של קונוונציונליזם הלכתי. המצווה אינה יש מציאותי כלשהו, אלא מושג תיאורטי, שאינו אלא אוסף של חלקיו, ולכן כאשר נחסיר חלק כלשהו מהם, אזי המצווה הנדונה כלל אינה קיימת. לדוגמא, ציצית היא הרכבה של תכלת ולבן. לפי התפיסה הקונוונציונליסטית, ישנם אמנם עצמים קונקרטיים ששםם 'ציצית', אולם המושג (או האידיאה) 'ציצית' עצמו אינו בעל ממשות. הוא אינו אלא מכלול שמתכונן על ידי צירוף מסויים של קשירת פתילי תכלת ולבן באופן שהתורה הגדירה בפרשת ציצית. אם נטיל רק תכלת או רק לבן בכנף הבגד, כי אז אין מדובר כאן בציצית במובנה ההלכתי, שהרי הגדרתה הכוללת אינה מתקיימת. ואם בכל זאת ההלכה קובעת שהטלת לבן בלבד היא אפשרית, אזי המסקנה היא שהלבן הוא מצווה נפרדת מהתכלת.

אך כפי שראינו כבר בפסוקים עצמם, הטלת לבן לחוד בבגד מזכה אותו בתואר 'ציצית'. אין כאן רק קביעה שיש ערך למצוות לבן ללא התכלת, אלא ישנה כאן גם קביעה שלבן לחוד גם הוא ציצית. התייחסות זו גוררת אותנו בהכרח לתפיסה אסנציאליסטית, לפיה המושג 'ציצית' מציין יישות כלשהי (=אידיאה אפלטונית), שאם לא כן הופעה חסרה של המאפיינים היתה גורמת לכך שהמושג שנוצר כלל לא היה בגדר ציצית. כעת יש מקום לדון האם לבן בלבד גם הוא בגדר הופעה (חסרה) של אותו מושג, או שמא מכיון שההופעה היא כה שונה אז ברור שזה כבר אינו אותו מושג. אם כן, לפחות ביחס למצוות ציצית, נראה כי התמונה הקונוונציונליסטית אינה נכונה. מסיבה זו, שלושת הראשונים שעסקנו בהם לעיל מונים את הלבן והתכלת ביחד כמצווה אחת, על אף שהם אינם מעכבים זה את זה.

לעומת זאת, המושג 'תפילין', כאמור, אינו מופיע במקרא. הרמב"ן ובה"ג רואים גם בתפילין יישות כוללת אחת (וגם הם נסמכים על רמז מקראי, לפיו שניהם משמשים לאותה מטרה: "למען תהיה תורת ה' בפינו"), ולכן הם מונים אותם כמצווה אחת. לפי הרמב"ם, לעומת זאת, הם נמנים כשתי מצוות. שאלות אלו קשורות בטבורן למחלוקות אודות אופיין של המצוות, האם הן מכוננות או מכוונות. ראה על כך במאמרנו מן השבוע שעבר, ואכ"מ.

מוסקנות

3. מצוות קריאת הביכורים יכולה להיתפס כמצווה עצמאית, שהעיתוי שלה הוא זמן הבאת הביכורים. ויש הרואים בה חלק ממצוות ההבאה עצמה. יש הרואים שתי פנים במצוות הקריאה: חובה עצמאית וחובה שהיא פרט במצוות ההבאה.
4. השלכה אפשרית אחת למחלוקת זו היא בשאלה האם תמיד כשמביאים עלינו גם לקרוא או לא, והאם זה מעכב את ההבאה או לא.
5. השלכה נוספת היא בשאלה האם מי שכבר קרא יכול/חייב לקרוא שוב.
6. שורש המחלוקת נעוץ אולי בשאלה האם החובה היא על הגברא או על הפירות עצמם.
7. אנו עוסקים ביחסים האפשריים בין פרט לבין מצווה. הפרט הוא מעכב כאשר הוא מהווה מאפיין מהותי של המצווה, ואינו מעכב כשהוא מאפיין מקרי. כאשר הוא כלל לא מאפיין, אז הוא מצווה עצמאית.
8. אנו עומדים על כך שהבחנה בין סוגי המאפיינים השונים אינה יכולה להתבסס על שיקולים שכליים (=חשיבה) אלא על 'תצפית' אינטלקטואלית (הכרה).
9. לבסוף אנו עוסקים ביחסים האפשריים בין צמדי מצוות: אנו עומדים על ארבע אפשרויות של יחס כזה: א. שתיהן מצטרפות למכלול אחד, ולכל אחת אין כל ערך כשלעצמה. ב. לכל אחת יש ערך כשלעצמה אך ביחד הערך גדל. ג. לכל אחת יש ערך שהוא חלק מהערך הכולל. ד. כל אחד מהצמד הוא תנאי לערך של השני, אף שלשניהם יחד אין ערך גדול יותר מאשר סכום הערכים החלקיים.
10. הסברנו את מחלוקות הראשונים ביחס לצמדים שונים של מצוות לאור ההבחנות הללו.