

## על יחיד וציבור

### הנקודות הנדונות:

- קיום באמצעות היכללות בציבור
- כמה מושגי תשלומין
- מהותו של עונש כרת
- על כרת זמני

## תקציר

במאמרנו השבוע אנו עוסקים במצוות פסח שני. מפשט הפסוקים עולה כי פסח שני הוא השלמה למי שלא הקריב פסח ראשון, אך להלכה מקובל לנו שפסח שני הוא חובה עצמאית. דבר זה טעון ביאור. די ברור שגם להלכה ישנו קשר בין הראשון לשני, אלא שהקשר אינו קשר של השלמה (מי שלא הקריב את הראשון חייב בשני), אלא קשר פסיבי (מי שהקריב את הראשון פטור מהשני).

אנו עומדים על אפיונו של פסח ראשון כחובה ציבורית. זהו קרבן ציבור שמוקרב על ידי יחידים. אנו מבחינים בשני היבטים של פסח ראשון: הציבורי והפרטי. מכאן אנו גוזרים את חיוב הנשים ואת דחיית הטומאה והשבת של קרבן פסח.

לעומת זאת, פסח שני הוא חובה על יחידים. ציבור טמא מקריב פסח ראשון בטומאה ופטור מן השני. לכן נשים פטורות ממנו (הוא רשות עבורן), ולכן להלכה הוא גם אינו דוחה את הטומאה.

אנו מציעים שהפסח השני הוא חובה עצמאית על היחידים, בעוד הראשון הוא חובה על הציבור. אלא שלהלכה מי שקיים את החובה הציבורית יצא גם יחי החובה הפרטית.

לאחר מכן אנו עוברים לעסוק בעונש הכרת. אנו טוענים שהכרת הוא על אי קיום החובה הציבורית, גם אם הוא ניתן על אי קיום פסח שני. אנו ממשיכים לראות תופעות דומות גם במילה, שגם היא מצוות עשה שבכרת. גם שם ישנם מנגנוני השלמה ועונש כרת, אלא ששם לפי הראב"ד הוא זמני (עד שיקיים את המצווה). טענתנו היא שעונשי כרת על מצוות עשה ניתנים על אי היכללות בציבור.

## א. מצוות פסח שני

## מבוא

בפרשתנו התורה מצווה את ישראל לעשות את הפסח. לאחר מכן מתעוררת שאלה לגבי מי שהיה בדרך רחוקה או שהיה טמא בשעת עשיית הפסח, ולכן הוא לא יכול היה לקיים את המצווה. על כך התורה מצווה אדם כזה לעשות פסח שני (במדבר ט, ג-יג):

**וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח: וַיַּעֲשׂוּ אֶת הַפֶּסַח בְּרִאשׁוֹן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בֵּין הָעֲרָבִים בְּמִדְבַר סִינִי כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה יְקֹוֹק אֶת מֹשֶׁה כִּן עָשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיְהִי אֲנָשִׁים אֲשֶׁר הָיוּ טְמֵאִים לְנֶפֶשׁ אָדָם וְלֹא יָכְלוּ לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח בַּיּוֹם הַהוּא וַיִּקְרְבוּ לִפְנֵי מֹשֶׁה וּלְפָנֵי אֶהֱרֹן בְּיוֹם הַהוּא: וַיֹּאמְרוּ הָאֲנָשִׁים הֲהֵמָּה אֵלֵינוּ אֲנַחְנוּ טְמֵאִים לְנֶפֶשׁ אָדָם לָמָּה נִגְרַע לְבַלְתִּי הַקָּרֵב אֶת קָרְבֶּנְךָ יְקֹוֹק בְּמַעַדְוֹ בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים מֹשֶׁה עֲמְדוּ וְאִשְׁמְעָה מִה יְצִיָּה יְקֹוֹק לָכֶם: פ וַיְדַבֵּר יְקֹוֹק אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טְמֵא לְנֶפֶשׁ אוֹ בְּדֶרֶךְ רְחֹקָה לָכֶם אוֹ לְדַרְתֵּיכֶם וַעֲשֵׂה פֶסַח לִיקְוֹק: בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם בֵּין הָעֲרָבִים יַעֲשׂוּ אֹתוֹ עַל מִצְוֹת וּמִרְרִים יֹאכְלֵהוּ: לֹא יִשְׂאִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בִּקְרָוּ וְעָצָם לֹא יִשְׁבְּרוּ בּוֹ כְּכֹל חֻקַּת הַפֶּסַח יַעֲשׂוּ אֹתוֹ: וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טְהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא יִהְיֶה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מֵעַמִּיָּה כִּי קָרְבַן יְקֹוֹק לֹא הִקְרִיב בְּמַעַדְוֹ חֲטָאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא:**

פרשה זו מעוררת כמה וכמה קשיים. ראש לכולם הוא הייחוד של מצוות הפסח: מדוע דווקא לגבי מצוות הפסח התורה מוצאת לנכון להתחשב במי שנאנס ולא יכול היה לקיימה? מדוע בברכת המזון אנו לא מוצאים אפשרות לקיים אותה גם לאחר שעבר הזמן או שמישהו היה אנוס ולא יכול היה לברך? יתר על כן, נראה מהתיאור כאן שאותם אלו שלא יכלו לקיים את הפסח ראו כמובן מאליו שמשה צריך למצוא פתרון לבעייתם. כלומר עוד לפני חידוש התורה היה ברור להם שלא ייתכן שהאפשרות לקיים את המצווה נחתמה בפני מי שהיה טמא<sup>1</sup> ב"ד ניסן.

מכל מקום, ממהלך הפרשה ברור שמצוות פסח שני מיועדת להשלים את מצוות הפסח עבור מי שנאנס ולא קיים אותו בזמנו. אדם כזה צריך להקריב קרבן פסח שני בתאריך יד אייר, חודש אחרי הפסח הראשון. מלשון התורה ברור

<sup>1</sup> בעת שהם ניגשים לדבר עם משה מדובר רק על טמאים ולא על מי שהיה בדרך רחוקה, מפני שבמדבר לא היו יהודים רחוקים, והיתה רק בעייה של טמאים. לאחר שמשה מוצא פתרון (פסח שני), והוא נקבע לדורות, הוא מייחס אותו גם למי שהיה בדרך רחוקה.

שדיני פסח שני זהים לדיני פסח ראשון, אך חז"ל והמפרשים המאוחרים יותר מוצאים כמה הבדלים ביניהם (ראה על כך עוד להלן).

### **מצוות פסח שני לדורות**

מצוות פסח שני נמנית לדורות גם אצל מוני המצוות. יש מצווה לשחוט פסח שני (רמב"ם עשה נז **וחינוך** מצווה שפ), מצווה לאכול בשר פסח שני (עשה נח ומצווה שפא), איסור להשאיר ממנו עד בוקר (לאו קיט ומצווה שפב), איסור לשבור בו עצם (לאו קכג ומצווה שפג). בלאו קכג יש איסור להוציא את הפסח מחוץ לחבורה, אך ביחס לפסח שני אנו לא מוצאים איסור כזה. ובכלל אין חבורות בפסח שני ואין דין להתמנות באכילתו. הסיבה לכך היא כנראה טכנית, מפני שבפסח שני מדובר באופן מהותי על יחידים (אם יש ציבור טמא ניתן להקריב את הפסח הראשון בטומאה), ולכן אי אפשר לדרוש מהם ליצור חבורות להקרבה ולאכילה שכן לא בהכרח תהיינה חבורות כאלה. ישנם עוד הבדלים בין פסח ראשון ושני, כפי שניתן לראות בסוגיית פסחים צה ע"א, והגמרא שם מסבירה שדיני ההקרבה (מה שבגופו של הקרבן) הם זהים, וההבדלים הם רק בדינים הצדדיים שבאים עם הקרבן.

### **האם פסח שני הוא תשלומין לראשון**

מכל התיאור עד כאן עולה שפסח שני הוא פתרון למי שלא הצליח לעשות את הפסח הראשון מסיבות מוצדקות. וכך אכן כותב **החינוך** בתחילת מצווה נז:

**שיעשה פסח שני בארבעה עשר באייר כל מי שלא יכול לעשות פסח ראשון בארבעה עשר בניסן, כגון מחמת טומאה או שהיה בדרך רחוקה, שנאמר [במדבר ט, יא] בחדש השני בארבעה עשר יום בין הערבים יעשו אותו. ועוד הורונו חכמים זכרונם לברכה [פסחים צג ע"א] דלאו דוקא טומאה וריחוק הדרך לבד, אלא כל ששגג או נאנס או אפילו הזיד ולא הקריב בראשון מקריב בשני.**

**החינוך** מוסיף שחז"ל דרשו שפסח שני הוא מצווה גם עבור מי שלא עשה את הראשון במזיד, כלומר לכל מי שלא הקריב את הפסח הראשון.

השאלה העולה כאן היא מדוע מוני המצוות נזקקו לפסח שני כמצווה בפני עצמה? לכאורה זה אינו אלא פרט מפרטי דיני הפסח, שמי שלא עשה אותו מסיבה מוצדקת משלים זאת בפסח שני. הרמב"ם עצמו מרגיש בקושי הזה, וכך הוא כותב (בעשה נז):

**והמצוה הנ"ז היא שצונו לשחוט פסח שני מי שנמנע ממנו פסח ראשון והוא אמרו יתעלה (בהעל' ט) בחודש השני בארבעה עשר יום בין הערבים יעשו אותו. ובכאן יש למקשה שיקשה עלי ויאמר אלי למה זה תמנה פסח שני וזה סותר מה שהקדמת בשרש השביעי באמרוך שדין המצוה לא יימנה מצוה בפני עצמה, ידע מקשה קושיא זאת שהחכמים כבר חלקו בפסח שני אם יהיה דינו כדין פסח ראשון או הוא צווי נאמר בעצמו ופסקה ההלכה שהוא צווי נאמר בעצמו. ולכן ראוי למנות אותו בפני עצמו.**

הרמב"ם מביא את מחלוקת התנאים האם פסח שני הוא תשלומין לראשון או מצווה עצמאית, ולהלכה נפסק שזוהי מצווה עצמאית שאינה בגדר תשלומין לראשון, ולכן יש למנות אותה בנפרד.

המחלוקת הזו מפתיעה מאד, שכן בפסוקים עצמם עולה שפסח שני הוא פתרון למי שלא עשה פסח ראשון. אף אחד מהתנאים אינו חולק על כך שמצוות פסח שני נאמרה רק למי שלא הקריב את הפסח הראשון מסיבה מוצדקת. מדוע, אם כן, יש להתייחס לפסח שני כמצווה עצמאית? עוד נקודה תמוהה בדיני פסח שני מופיעה בדברי החינוך לגבי חיוב הנשים (ומקורו בפסחים צא ע"ב):

**ונוהגת מצוה זו בזמן הבית, בזכרים בתורת חיוב ובנקבות בתורת רשות, שכן הורונו זכרונם לברכה [שם צא ע"ב] שנשים שנדחו לפסח שני מפני טומאה או מפני אחד מהדברים שזכרנו, שעשית הפסח שני להם רשות, רצו שוחטין רצו אין שוחטין, ומן הטעם הזה אין שוחטין עליהן בפני עצמן בשבת.**

כלומר בפסח ראשון נשים חייבות, אך בפסח שני זו רק רשות ולא חובה. לא ברור מדוע פסח ראשון הוא חובה והשני לא. נראה סביר שגם הבדל זה קשור לאופיו המיוחד של פסח שני, שאינו רק תשלומין לראשון.

**האם פסח שני הוא מצווה עצמאית או תשלומין?**

כאמור, חז"ל (בסוגיית פסחים צג ע"א-ע"ב ומקבילות) נחלקו באשר לאופייה של מצוות פסח שני:

**תנו רבנן: חייב כרת על הראשון, וחייב כרת על השני דברי רבי. רבי נתן אומר: חייב כרת על הראשון, ופטור על השני. רבי חנניא בן עקביא אומר: אף [על] הראשון אינו חייב כרת אלא אם כן לא עשה את השני.**

**ואזדו לטעמייהו, דתניא: גר שנתגייר בין שני פסחים, וכן קטן שהגדיל בין שני פסחים - חייב לעשות פסח שני. דברי רבי. רבי נתן אומר: כל שזקוק**

לראשון - זקוק לשני, כל שאין זקוק לראשון - אין זקוק לשני. במאי קמיפלגי? רבי סבר: שני רגל בפני עצמו הוא, רבי נתן סבר: שני תשלומין דראשון הוא, תקוני לראשון לא מתקין ליה. ורבי חנניא בן עקביא סבר: שני תקנתא דראשון הוא. ושלשתן מקרא אחד דרשו...  
 הלכך: הזיד בזה ובזה - דברי הכל חייב, שגג בזה ובזה - דברי הכל פטור, הזיד בראשון ושגג בשני - לרבי ולרבי נתן מחייבי, לרבי חנניא בן עקביא פטור. שגג בראשון והזיד בשני - לרבי חייב, לרבי נתן ולרבי חנניא בן עקביא פטור.

המחלוקת היסודית היא בין רבי לבין ר' נתן. הם נחלקים בשאלה האם גר שהתגייר בין שני פסחים או קטן שהגדיל בין שני פסחים חייבים בפסח שני. לפי ר' נתן הם אינם חייבים בפסח שני שכן הם לא התחייבו בפסח ראשון, ופסח שני אינו אלא תשלומין למי שהיה חייב בראשון ולא עשאו. רבי, לעומתו, סובר שגם הם חייבים בפסח שני, שכן זוהי מצווה בפני עצמה.

באור עדיין עומדת שאלת הכרת על השני. לפי רבי השני הוא כמו הראשון, ועל כל אחד משניהם מי שלא עשאו במזיד חייב כרת. ר' נתן סובר שהשני הוא אמנם תשלומין לראשון, ולכן מי שלא היה חייב בראשון לא מתחייב בשני, אבל עשיית השני אינה פוטר את האדם מכרת על הראשון (אם לא עשאו במזיד, כלומר מסיבה לא מוצדקת). יתר על כן, מזיד בשני אינו חייב כרת על השני, כי הוא אינו מצווה בפני עצמה שמחייבת כרת, אלא רק תשלומין לראשון. ר' חנניא בן עקביא סובר שמי שעשה את השני גם נפטר מכרת על הראשון (כלומר הוא דאי מצטרף לר' נתן שהשני הוא תשלומין לראשון, אך לדעתו השני גם פוטר את האדם מכרת על הראשון, ובזה ר' נתן חולק).

התנאים מסכימים שגם מי שלא עשה את הפסח הראשון במזיד, או מסיבה לא מוצדקת, חייב בשני. זאת לכאורה בניגוד לכתוב בפסוקים עצמם (שמדברים רק על דרך רחוקה או טומאה). הגמרא (בקטע החסר בציטוט למעלה) מסבירה זאת לפי כל אחד מהתנאים החולקים. כללית נאמר שדרך רחוקה או טומאה הם מצבים שבהם אין כרת על אי הקרבת הפסח הראשון, ולכן התורה התייחסה דווקא אליהם. ברם, עצם המחוייבות לפסח שני קיימת בכל מי שלא הקריב את הראשון.

סיכום ההלכות לגבי הכריתות לפי שיטות שלושת התנאים מופיע בפיסקה האחרונה בגמרא שמובאת למעלה. נציין כי להלכה נפסק כדעת רבי, שפסח שני הוא מצווה בפני עצמו, ולכן גר שהתגייר בין שני הפסחים וקטן שגדל בין שניהם גם הם חייבים בו.

### מסקנות ראשוניות לגבי אופיו של פסח שני להלכה

נמצאנו למדים שלהלכה פסח שני מחייב את כל מי שלא הקריב את הפסח הראשון, ואפילו אם הוא כלל לא היה חייב בו. כלומר הוא אינו תשלומין לאי קיום המצווה. זוהי מצווה בפני עצמה, ולכן כל מי שרלוונטי חייב בה, אך יש פטור למי שכבר קיים את הפסח הראשון.

לפי השיטה שפסח שני הוא תשלומין, אזי כל מי שהיה חייב בפסח ראשון ולא קיים את חובתו, הפסח השני מהווה תשלומין לכך. רק מי שעבר על הפסח הראשון מתחייב בשני, ולכן קטן או גר פטורים. אולם לפי השיטות שפסח שני הוא מצווה עצמאית, כל מי שחייב במצוות בי"ד אייר חייב בפסח שני, אך יש פטור למי שכבר הקריב את הפסח הראשון. לפי שיטה זו, הקרבת הפסח הראשון היא פטור ולא תנאי לחיוב. כפי שראינו, כך היא גם שיטת ההלכה.

שתי השיטות הללו קוראות את הפסוקים בשתי צורות שונות: לפי ר' נתן ור' חנניא הפסוקים מתפרשים כך: מי שהקריב את הראשון כלל אינו חייב בשני, ורק מי שלא הקריב מתחייב. לפי רבי הפסוקים מתפרשים אחרת: כולם חייבים, אך מי שכבר הקריב את הראשון נפטר מהשני.

### סיכום ההבדלים והקשיים

עם ההנחה שמצוות פסח היא ייחודית, כלומר שכל אלו שלא הקריבו את הפסח חייבים למצוא פתרון אלטרנטיבי, אכן נמצאת שגויה לפי רבי. אין במצוות פסח שני כל פתרון עבורם. ועדיין ההנחה הראשונית שלהם גם היא טעונה ביאור. מאידך, העובדה שפסח שני עבור נשים הוא רק רשות על אף שהראשון הוא חובה נראית כתומכת בדעתו של רבי. אם הוא היה תשלומין, לא היה היגיון לפטור נשים שהיו חייבות בפסח ראשון.

אמנם דעת רבי (שנפסקה להלכה) קשה מאד בלשון הפסוקים. שם משתמע בבירור שזהו פתרון למי שלא הקריב את הראשון. כיצד נפתרה בעייתם של אלו שלא עשו את הפסח הראשון במצוות פסח שני? בפסוקים נראה בבירור שזהו פתרון לבעייתם. יתר על כן, אם באמת הפסח השני אינו תשלומין לראשון אלא מצווה עצמאית, מדוע מי שהקריב את הראשון נפטר מהשני? על כורחנו נמצאנו למדים שיש קשר כלשהו בין שני הפסחים גם לדעת רבי.

ואמנם אנו מוצאים הלכה תמוהה ברמב"ם הל' קרבן פסח פ"ה ה"ב, אשר כותב:

**כיצד מי ששגג או נאנס ולא הקריב בראשון אם הזיד ולא הקריב בשני חייב**

**כרת, ואם שגג או נאנס אף בשני פטור, הזיד ולא הקריב בראשון הרי זה**

**מקריב בשני, ואם לא הקריב בשני אף על פי ששגג הרי זה חייב כרת שהרי**

**לא הקריב קרבן ה' במועדו והיה מזיד, אבל מי שהיה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את הראשון, אע"פ שהזיד בשני אינו חייב כרת, שכבר נפטר בפסח ראשון מן הכרת.**

הרמב"ם קובע שמי שלא הקריב בראשון חייב כרת גם אם הוא שגג בשני. משמע מדבריו שאם הוא כן הקריב פסח שני הוא נפטר מהכרת. כך עולה גם מדבריו בה"ד שם:

**טמא שיכול ליטהר בפסח ראשון, שלא טבל אלא ישב בטומאתו עד שעבר זמן הקרבן, וכן ערל שלא מל עד שעבר זמן הקרבן, הרי זה מזיד בראשון, לפיכך אם לא עשה את השני אפילו בשגגה חייב כרת.**

אמנם זה עומד בניגוד לדבריו בספה"מ, עשה נז, שם הוא כותב כפשט הגמרא שלפי רבי (שכמותו הוא פוסק) הכרת על הראשון אינו תלוי בהקרבת פסח שני כלל ועיקר:

**ושם (צג ב) אמרו הילכך הזיד בזה ובזה, כלומר שלא הקריב פסח ראשון ולא פסח שני בזדון, דברי הכל חייב. שגג בזה ובזה דברי הכל פטור. הזיד בראשון ושגג בשני לרבי ורבי נתן חייב ולרבי חנניה בן עקביא פטור. וכן כשהזיד בראשון והקריב השני הוא חייב לרבי לפי שאין לדעתו השני תשלומין לראשון. וההלכה בזה כלו כרבי.**

כאן כתוב במפורש שגם אם הקריב את השני הכרת על הראשון בעינו עומד, שכן השני אינו תשלומין לראשון.

נראה שבהלכותיו הרמב"ם חוזר בו מעמדתו זו. לפי שיטתו בהלכות נראה כי הוא מסביר את דעת רבי באופן שונה: הקרבת השני אינה משנה את מצב הכרת על הראשון רק אם בפועל הוא לא הקריב את השני, ואפילו היה שוגג. אבל אם בפועל הוא הקריב את השני אזי הוא נפטר מהכרת על הראשון. זה מצביע על כך שגם לדעת רבי יש בשני מעין תשלומין לראשון. כלומר הקשר בין השני לראשון לדעת רבי אינו רק שלילי (שמי שהקריב את הראשון אינו מחוייב בשני), אלא השני מתקן את הכרת על אי הקרבת הראשון.

### **סימן או סיבה**

הדעות התנאיות השונות מעלות בעייה נוספת, שנוגעת למתודולוגיה של כל מרחבי ההלכה. אנו מוצאים במקרא שרק אלו שלא הקריבו את פסח ראשון מחוייבים בשני. כיצד עלינו לפרש זאת? לכאורה פירוש הדברים הוא שהפסח השני הוא השלמה לאלו שלא קיימו את הראשון. כלומר אי ההקרבה של הפסח



הראשון היא סיבת החיוב בפסח השני. אך לדעת רבי אי ההקרבה בראשון היא רק סימן ולא סיבה. המחוייבים במצווה הם רק אלו שלא הקריבו בראשון, אך סיבת החיוב אינה העובדה שהם לא הקריבו.

אלו הן שתי אפשרויות להתייחס לכל קורלציה, הלכתית או אחרת. ניתן לראות אותה כמקרית, וניתן לראות אותה בתוצאה של יחס סיבה-מסובב. לפי רבי הקורלציה בין אי הקרבת פסח ראשון לבין החיוב בפסח שני היא לכאורה 'מקרית'. לא אי ההקרבה של הראשון היא סיבת החיוב בשני. לעומת זאת, לפי ר' נתן הקורלציה הזו היא תוצאה של יחס סיבה-מסובב. העובדה שלא הקריבו את הראשון היא הסיבה לחיוב בשני. כאן עולה השאלה, מתי אנו מתייחסים לקורלציה, מקראית או אחרת, כסימן ומתי כסיבה? האם יש כללים בעניין זה? נעיר כי לפי הצעתנו לעיל העוקץ של הבעייה מתקחה מאד. גם לפי רבי הקורלציה אינה ממש מקרית: אי ההקרבה של הראשון אמנם אינה סיבת החיוב בשני, אבל ההקרבה של הראשון פוטרת מהחיוב בשני. יתר על כן, כפי שראינו לשיטת הרמב"ם בהלכות הקרבת השני פוטרת מהכרת על אי הקרבת הראשון. כלומר יש משמעות מהותית לקורלציה הזו גם לדעת רבי. כמובן שההגדרה הזו לדעת רבי אינה אלא הגדרת פורמלית. עדיין חסר לנו הסבר מהותי: אם אכן אי ההקרבה של הראשון אינה סיבת החיוב בשני, מדוע ההקרבה של הראשון פוטרת מן החיוב הזה? ומדוע לפי הרמב"ם גם רבי מסכים שהוא נפטר מהכרת על אי הקרבת הראשון?

## ב. פסח כקרבן ציבור

### מבוא

הפסוק שמצווה אותנו על הקרבת הפסח מנוסח באופן שזוהי מצווה ציבורית (שמות יב, ג-ו):

**דָּבְרוּ אֶל כָּל עַדְתֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בְּעֶשֶׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וַיִּקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׁהָ לְבַיִת אֲבֹתָ שֶׁהָ לְבַיִת: וְאִם יִמְעַט הַבַּיִת מִשֵּׁה וְלָקַח הוּא וּשְׂכֵנו הַקָּרֵב אֶל בֵּיתוֹ בְּמִכְסֵת נִפְשֵׁת אִישׁ לְפִי אֲכָלוּ תִכְסּוּ עַל הַשֵּׁה: שֶׁהָ תָמִים זָכַר בֶּן שָׁנָה יִהְיֶה לָכֶם מִן הַכֹּבָשִׁים וּמִן הָעִזִּים תִּקְחוּ: וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְשָׁחְטוּ אֹתוֹ כָּל קֹהֵל עַדְתֵי יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעֲרָבִים:**

נראה מכאן שהציווי הוא על כלל ישראל.

המצווה מובאת בעשה נה בספהמ"צ לרמב"ם:

והמצוה הנ"ה היא שצונו לשחוט שה הפסח ביום ארבעה עשר מניסן והוא אמרו יתעלה (בא יב) ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים. ומי שעבר על צווי זה ולא הקריבו בזמנו במזיד חייב כרת. בין איש בין אשה. כי כבר התבאר בגמור פסחים (צא ב) שפסח ראשון חובה לנשים ודוחה את השבת, כלומר הקרבנו בארבעה עשר שחל להיות בשבת, כמו כל איש ואיש מישראל. ולשון התורה בחיוב הכרת בו הוא אמרו (בהעלותך ט) והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה וחדל לעשות הפסח ונכרתה. ובתחלת מסכת כרתות כשמנו המצות שיתחייב העובר עליהם כרת והם כולם מצות לא תעשה אמרו והפסח והמילה במצות עשה. וכבר זכרנו זה בהקדמה (עמ' ר). והנה התבארו משפטי מצוה זו במסכת פסחים:

#### האם קרבן פסח הוא קרבן ציבור?

קרבן פסח הוא קרבן חריג. מחד, החובה מוטלת על כל אדם מישראל, אמנם במסגרת חבורה של מנויים (=בית אבות). זה אינו המצב בקורבנות ציבור, שבהם מובא קרבן אחד שמוקרב עבור כל ישראל. מאידך, החובה להביא קרבן פסח נאמרה לכל ישראל, כלומר יש כאן חובה שמוטלת על כלל היחידים. וזה שלא כמו קרבנות יחיד אחרים, כמו חטאת או אשם, נדר או נדבה וכדו', שמובאים על ידי אדם בודד בעת שהוא מתחייב בהם. באלו אין כל היבט ציבורי. בספר **מקראי קודש** (לרצ"פ פרנק), פסח, כרך א סי' ב, טוען שבפסח ישנה גם חובה ציבורית. הוא מביא את **המכילתא** (פ' בא פרשה ה. וראה גם קידושין מא ע"ב):

**מנין אתה אומר שאם אין להם לישראל אלא פסח אחד שכולן יוצאין בו ידי חובתן? ת"ל "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל".**

**המכילתא** רואה בביטוי 'כל קהל עדת ישראל' ביטוי של ציבור, אך התוכן של המדרש גם הוא מוליך אותנו לכיוון דומה. הוא מביא מפירוש **בירורי המידות** על **המכילתא** שהוכיח שלשיטתה אכילת פסחים מעכבת. הוא מסביר שמסיבה זו **המכילתא** כותבת שרק אם אין להם אפשרות להקריב אלא פסח אחד, רק אז יכולים כולם לצאת בפסח אחד. אבל אם יש להם אפשרות הם חייבים להקריב כך שכל אחד יוכל לאכול כזית מבשר הפסח.

ומה קורה כשאין אפשרות? לכאורה בלי אכילה הם לא יוצאים ידי חובה, ומה מועילה הקרבת פסח אחד? כאן הוא מסביר שבמצב כזה הפסח הוא כקרבנות ציבור, שבהם אכילה אינה מעכבת.

הקשה עליו הרצ"פ ממשנה בפסחים צו ע"ב, שכותבת:

**חמשה דברים באין בטומאה ואין נאכלין בטומאה וכו'. הפסח שנא בטומאה נאכל בטומאה שלא בא מתחילתו אלא לאכילה.**

אם כן, פסח לא בא אלא לאכילה, ולכן אף כשהוא מוקרב בטומאה הוא נאכל בטומאה. וכן נפסק ברמב"ם הל' קרבן פסח פ"ז ה"ח.

הוא מביא שם בשם הגר"מ זעמבא שחידש יסוד בדיני קרבן פסח. לטענתו כמו שיש חובה על הציבור להביא תמידין ומוספין, כלומר שכל הציבור מביא קרבן אחד, גם בפסח יש חובה להביא קרבן ציבור. אמנם בפסח יש חובה נוספת שכל יחיד יביא קרבן כך שיוכל גם לאכול ממנו. אמנם כאשר כל אחד מביא קרבן במצב הרגיל, הקרבנות הללו מהווים גם הקרבה של קרבן הציבור, ולכן אין צורך להוסיף עוד קרבן ציבור מעבר לפסחים הפרטיים. הן הן דברי הגמרא ביומא נא ע"א, שמכיון שהפסח בא בכנופיא (ברגלים כולם מביאים אותו ביחד) הוא נחשב כקרבן ציבור.

בזה הוא מסביר את מה שאומרת המכילתא הנ"ל, שאם אין להם פסח שיוכלו לאכול, לפחות יביאו קרבן אחד, שקרבן זה הוא קיום של החובה הציבורית. אמנם בחובה הפרטית הם לא יוצאים, אבל לפחות בחובה הציבורית הם יוצאים. לאחר מכן הוא מביא מידידו ר' אברהם אהרן פראג, שפסח הבא מתורת קרבן ציבור צריך לבוא מתרומת הלשכה, ואז הוי ממונם של כל ישראל גם אם אין בו שווה פרוטה לכל אחד ואחד.

אמנם הוא מוסיף שבבבלי קשה לומר כך, שכן הבבלי (פסחים עח ע"ב) מנסה להביא ראיה מהמדרש הזה לכך שאכילה אינה מעכבת (ובאמת בבבלי אין גורסים שמדובר שאין להם אלא פסח אחד). טענה זו דוחה את האפשרות שיש חובה נוספת בקרבן פסח להביא קרבן ציבור. אבל עצם ראיית הקרבן כקרבן ציבור ודאי קיימת גם בבבלי, שהרי גם הבבלי לומד מהפסוק "כל קהל עדת ישראל" שכולם יוצאים בפסח אחד. אלא שלדעתו הקרבת הפסח הרגיל היא עצמה קרבן ציבור, ולכן בקרבן המיוחד הזה יש דין אכילה מעכבת.

### **פסח בטומאה**

חז"ל מלמדים אותנו שטומאה הותרה (או דחווה) בציבור, כלומר שבדיני ציבור הטומאה אינה מעכבת הקרבת קרבן. דין זה נלמד מפורשות בקרבן פסח, שם אנו לומדים שאם רוב הציבור הוא טמא אזי הפסח אינו נדחה לפסח שני אלא מוקרב בטומאה. וכך כותב הרמב"ם (הלכות קרבן פסח, פ"ז ה"א):

רבים שהיו טמאי מת בפסח ראשון אם היו מיעוט הקהל הרי אלו נדחין לפסח שני כשאר הטמאים אבל אם היו רוב הקהל טמאי מת או שהיו הכהנים או כלי שרת טמאים טומאת מת אינן נדחין, אלא יקריבו כולן הפסח בטומאה הטמאים עם טהורים, שנאמר ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם יחידים נדחים ואין הצבור נדחה, ודבר זה בטומאת המת בלבד כמו שביארנו בביאת המקדש.

כלומר, דחיית פסח את הטומאה נלמדת מהפסוקים שלנו. אמנם יש להעיר שהגמרא (יומא נ ע"א) מתלבטת האם דין הדחייה נאמר רק כיון שנקבע לקרבנות אלו זמן, או שמא בכל קרבנות ציבור. למסקנה נראה שהדחייה היא מפני שקבוע לו זמן, ואפילו בקרבן יחיד. וכך כותב הרמב"ם (ביאת מקדש, פ"ד ה"ט):

**כל קרבן שאין קבוע לו זמן אינו דוחה לא את השבת ולא את הטומאה, שאם לא יקריב היום יקרב למחר ולמחרת מחר, וכל קרבן שקבוע לו זמן בין קרבן ציבור בין קרבן יחיד דוחה את השבת ודוחה את הטומאה, ולא כל הטומאות הוא דוחה אלא טומאת המת לבדה.**

ברם, 'קרבן יחיד' שעליו מדובר הוא רק הפסח,<sup>2</sup> וגם בפסח ברור שהדחייה נאמרה רק במצב שרוב הציבור טמא. כלומר יש בדחייה זו היבט ציבורי, וכמו שאומרת הגמרא (שם נא ע"א) שהוא בא בכנופיא ולכן הוא נחשב כקרבן ציבור. ברור שאם יהיה מצב תיאורטי שבו רוב הציבור חייב להביא חטאת והוא טמא, זה לא ידחה את הטומאה.<sup>3</sup> קשה להימלט מהמסקנה כי יש בקרבן הפסח היבט של קרבן ציבור. הדחייה של קרבנות את הטומאה מכונה אצל חז"ל: "טומאה הותרה בציבור", כלומר שלא רק קביעות הזמן היא הדוחה את הטומאה אלא גם הציבוריות של הקרבן.

זוהי גם המסקנה העולה מן הדיון שערכנו למעלה לגבי מצב שבו כל ישראל יוצאים בפסח אחד.

### חיוב נשים

אנו רואים שעל אף שזוהי מצוות עשה שהזמן גרמא, נשים חייבות בה. יש לכך מקורות אשר מובאים בסוגיית הגמרא בפסחים צא ע"ב. בסוף כותבת הגמרא

<sup>2</sup> וראה שם ביומא לגבי קרבן חגיגה. גם הוא בא בכנופיא, וגם לו קבוע זמן.

<sup>3</sup> אמנם לא קבוע לה זמן. ונלענ"ד שאם כל הציבור עומד לעבור ב'בל תאחר' לפני הרגל, גם אז החטאות לא ידחו שבת, שכן אין כאן היבט ציבורי אלא רק מכלול האנשים שחייבים בקרבן הוא ציבור, וזה אינו דוחה טומאה.

שם:

**כמאן אזלא הא דאמר רבי אלעזר: אשה בראשון חובה, ובשני רשות, ודוחה את השבת. אי רשות, אמאי דוחה את השבת? - אלא אימא: בשני רשות, ובראשון חובה, ודוחה את השבת.**

מסקנת הגמרא הינה שהפסח הראשון הוא חובה על נשים ודוחה את השבת. מה הקשר בין שתי ההלכות הללו? אנו מציעים כי העובדה שנשים חייבות בו אף שהוא תלוי בזמן נובעת מכך שהוא קרבן ציבור. הנשים חייבות בהבאת קרבן פסח, שכן מי שחייב בו הוא הציבור, והנשים הן חלק מהציבור. כלומר אין חובה על הנשים להביא קרבן פסח, אלא יש חובה על הציבור והנשים בכללו, ובשל כך אין להן פטור עקב התלות בזמן.

מכאן גם עולה שקרבן פסח דוחה את השבת, שכן קרבנות ציבור שקבוע להם זמן דוחים את השבת. כלומר שני הדינים הללו קשורים זה לזה, שכן שניהם נובעים מהיותו של קרבן פסח קרבן ציבור. ואכן גם הרמב"ם בעשה נה מביא את שני הדינים הללו ביחד:

**כי כבר התבאר בגמרא פסחים (צא ב) שפסח ראשון חובה לנשים ודוחה את השבת, כלומר הקרבתו בארבעה עשר שחל להיות בשבת, כמו כל איש ואיש מישראל.**

אם כן, חיוב הנשים כאן הוא מכוח היכללותן בציבור, ולכן הן חייבות על אף התלות בזמן.

במאמר לפרשת כי-תשא, תשסז, עמדנו על כך שנשים וקטנים חייבים במצוות מחצית השקל כחלק מן הציבור. גם שם הוכחנו שהחובה מוטלת על הציבור ולכן הנשים נכללות בו.

דוגמא נוספת היא חובתן של הנשים במצוות הקהל. בסוגיית קידושין לג ע"ב הגמרא מביאה את הברייתא הבאה:

**כל מצות עשה שהזמן גרמא וכו'. ת"ר: איזוהי מצות עשה שהזמן גרמא? סוכה, ולולב, שופר, וציצית, ותפילין; ואיזוהי מצות עשה שלא הזמן גרמא? מזוזה, מעקה, אבידה, ושילוח הקן.**

על כך מקשה הגמרא:

**וכללא הוא? הרי מצה, שמחה, הקהל, דמצות עשה שהזמן גרמא, ונשים חייבות! ותו, והרי תלמוד תורה, פריה ורביה, ופדיון הבן, דלאו מצות עשה שהזמן גרמא הוא, ונשים פטורות!**

ומיישבת:

**אמר רבי יוחנן: אין למדין מן הכללות ואפילו במקום שנאמר בו חוץ, דתנן: בכל מערבין ומשתתפין, חוץ מן המים ומלח; ותו ליכא? והאיכא כמהין ופטירות! אלא, אין למדין מן הכללות ואפילו במקום שנאמר בו חוץ.**

כלומר אין ללמוד מכללים, גם אם נאמר בהם 'חוץ', שזה נראה כניסוח דווקני. בכל זאת, השאלה מדוע נשים חייבות בהקהל על אף שהזמן גרמא נותרת ללא מענה. לפי דרכנו נאמר שגם בהקהל נאמר בפסוק לשון של חובה על כלל ישראל, ולכן הנשים חייבות במצווה זו כחלק מהציבור. בדיוק כמו שראינו לגבי קרבן פסח.<sup>4</sup>

## ג. בין פסח ראשון לפסח שני

### בחזרה לפסח שני

מה הדין לגבי פסח שני? האם נשים חייבות בו? האם הוא דוחה שבת וטומאה? הגמרא עצמה (פסחים צא ע"ב ומקבילות) עוסקת בכך, והיא אף מצביעה על כך שפסח שני מובא גם בכנופיה (ראה יומא נא ע"א), ובכל זאת ראינו למעלה שלהלכה פוסקים הרמב"ם והחינוך שפסח שני עבור נשים הוא רשות. לכאורה, המסקנה העולה מכאן היא שפסח שני אינו קרבן ציבור. להיפך, הרי הוא במהותו קרבן יחיד, שכן אם יש ציבור שחייב בו הוא כבר נעשה בפסח ראשון. פסח שני הוא פסח של יחידים, ולכן נשים פטורות ממנו כמו כל מצוות עשה שהזמן גרמא.

לגבי שבת וטומאה נחלקו תנאים (ראה יומא נא ע"א ופסחים צה ע"א-ע"ב), ולהלכה פסק הרמב"ם שפסח שני אינו דוחה את הטומאה. אמנם את השבת הוא כן דוחה, וכך כותב הרמב"ם (הל' קרבן פסח פ"י הט"ו):

**מה בין פסח ראשון לפסח שני, הראשון אסור בחמץ בבל יראה ובל ימצא, ואינו נשחט על חמץ, ואין מוציאין ממנו חוץ לחבורה, וטעון הלל באכילתו, ומביאין עמו חגיגה, ואפשר שיבא בטומאה אם נטמא רוב הקהל טומאת מת כמו שביארנו, אבל פסח שני חמץ ומצה עמו בבית, ואינו טעון הלל באכילתו, ומוציאין אותו חוץ לחבורתו, ואין מביאין עמו חגיגה ואינו בא בטומאה, ושניהם דוחין את השבת, וטעונין הלל בעשייתו ונאכלין צלי בבית**

<sup>4</sup> האחרונים כתבו יסוד דומה לבאר את חיוב הנשים במצוות בניין בית המקדש, אף שאסור לבנותו בלילה, ולכן לכאורה זוהי מצוות עשה שהזמן גרמא. גם כאן הנשים מחוייבות במצווה כחלק מכלל ישראל.

**אחד על מצה ומרור, ואין מותירין מהן, ואין שוברין בהן את העצם, ולמה לא ישוה השני לראשון לכל הדברים מאחר שנאמר ככל חקת הפסח יעשו, לפי שפירש בו מקצת חקת הפסח, ללמד שאינה שוה לראשון אלא בדברים שנתפרשו בו, והן המצות שבגופו והם חקת הפסח...**

הרמב"ם מסכם כאן את הדומה והשונה בין פסח ראשון לפסח שני. בין היתר הוא פוסק שפסח שני לא בא בטומאה, אבל הוא דוחה את השבת. בפשטות הוא אינו דוחה את הטומאה מפני שהוא אינו קרבן ציבור. מאותה סיבה עצמה, נשים אינן חייבות בו.<sup>5</sup> ובאמת כך כתבו בתוד"ה 'דוחה השבת', יומא נא ע"א:

**דוחה השבת ואין דוחה הטומאה - נ"ל דבין רבי יהודה ובין רבנן גמרי מכלל חקת הפסח ובהא סברא פליגי דתנא קמא סבר ככל חקת פסח ראשון אין דוחה טומאה אלא ברוב ציבור אבל במיעוט ציבור נדחה מפני הטומאה אף פסח שני ורבי יהודה סבר ה"ק מה פסח ראשון אין בטל לגמרי אף וכו'.**

תוס' מסביר שלכל דעות התנאים פסח שני דומה לפסח ראשון, והמחלוקת היא רק כיצד לדמות אותם. להלכה אנו פוסקים כת"ק, ולשיטתו פסח שני דומה לפסח ראשון במובן זה שגם בפסח ראשון אם יש רק מיעוט טמא הוא נדחה מפני הטומאה (וראה שם את ההבדל לגבי שבת).

### **משמעותו של פסח שני**

ראינו למעלה שבקרבן פסח יש שני ממדים: זהו קרבן של יחידים ובו בזמן גם קרבן ציבור של כלל ישראל. כאשר יש מיעוט טמאים, הפסח שמביא הרוב מהווה את הקרבת קרבן הציבור, ונדרשת השלמה להיבטים של היחידים (לאותם שטמאים), ואת זה עושים בפסח שני. כאשר יש רוב טמאים, עושים את הפסח בראשון, שכן אין בהלכה אפשרות השלמה להיבט של קרבן הציבור שבפסח. אם גם במצב כזה היה הקרבן נדחה לפסח שני, אזי המצב היה שכלל לא הוקרב קרבן ציבור באותה שנה. בפסח שני, גם אם רוב הציבור היו מקריבים אותו – יש רק היבט של קרבן יחיד.

ייתכן שהסיבה לכך היא שיציאת מצרים היא יצירת האומה, וקרבן הפסח הוא המעשה שמכליל את כל היחידים ו'מתוך' אותם לכלל ציבור. בפסח שני ניתן להשלים חובת הבאת קרבן, שהיא חובה של יחיד, אבל לא את יצירת האומה. זה אינו המועד הרלוונטי לכך.

<sup>5</sup> אמנם לגבי שבת יש ילפותא מיוחדת מ'במועדו'.

כעין זה ראינו במאמרנו לפרשת כי-תשא, תשסז, שבמצוות מחצית השקל יש שתי פנים: החובה של היחידים לתת לתרומת הלשכה, והחובה של היחידים להיכלל בציבור. זהו מצב דומה מאד למה שאנחנו מגלים כאן, ע"ש היטב בפרטים.

למעשה הדברים מבוארים בסוגיית יומא נא ע"א, שם כתוב כך:

**אמר ליה רב הונא בריה דרב יהושע לרבא: ותנא, מאי שנא פסח דקרי ליה קרבן יחיד, ומאי שנא חגיגה דקרי לה קרבן ציבור? אי משום דאתי בכנופיא - פסח נמי אתי בכנופיא! - איכא פסח שני, דלא אתי בכנופיא.**

כלומר פסח נקרא קרבן ציבור כי הוא בא בכנופיא (=כל הציבור ביחד), ואילו פסח שני לא בא בכנופיא ולכן הוא קרבן יחיד.

בהמשך הגמרא שם מסבירים את דעת ת"ק (שגם נפסקה להלכה) מדוע פסח שני אינו דוחה את הטומאה:

**דתניא: פסח שני דוחה את השבת, ואינו דוחה את הטומאה. רבי יהודה אומר: אף דוחה את הטומאה. מאי טעמא דתנא קמא? אמר לך: מפני טומאה דחיתו, ויעשה בטומאה? ורבי יהודה אמר לך: אמר קרא (במדבר ט) ככל חקת הפסח יעשו אתו - ואפילו בטומאה. התורה החזירה עליו לעשותו בטהרה, לא זכה - יעשנו בטומאה.**

ת"ק סובר שהדחייה של פסח מפני הטומאה פירושה שאלו רק יחידים שמקריבים אותו, ולכן מסיבה זו גופא פסח שני אינו יכול לדחות את הטומאה. הוא במהותו קרבן של יחידים (שהרי אילו הם היו רוב הציבור, היה להם גדר של ציבור, ואז הם היו מקריבים בראשון גם בטומאה). ר' יהודה חולק עליו, שכן הוא רואה את פסח שני כהשלמה של הפסח הראשון, כלומר הזדמנות נוספת לעשות אותו בטהרה. ואם לא הצליחו בכך אין להקריב אותו בטומאה (כמו שבראשון לא הקריבו בטומאה).

### **יישוב הקשיים ביחס לפסח שני**

למעלה תהינו כיצד אפשר לפרש את הפסוקים לגבי פסח שני באופן שמנתק את הקשר בין הראשון לשני, בניגוד גמור לפשט המקרא. מסקנתנו היתה שישנו קשר בין שני הפסחים גם לדעת רבי: מי שהקריב את הראשון נפטר מהשני, אבל לא נכון שהשני הוא השלמה לראשון (שזו דעת ר' נתן). כעת אנחנו רואים את פשר העניין לעומקו: בפסח ראשון יש שני היבטים: קרבן ציבור וקרבן יחידים. גם בפסח שני ישנה אפשרות לקיים את החובה של היחידים, אך זו אינה השלמה



במובן המקובל. זו אפשרות נוספת לקיים את החובה הזו. ניתן היה אולי להרחיק לכת ולומר שזו אינה רק אפשרות נוספת לקיים את החובה של היחיד, אלא שחובת היחידים קיימת רק בפסח שני. לפי דרכנו יש שתי חובות בקרבן פסח: חובת הצבור להביא פסחים בפסח ראשון כדי לכוון את האומה כציבור. וחובת היחידים להביא פסח, שהיא רק בפסח שני. אלא שהתחדש לדעת רבי שמי שעשה את הראשון, כלומר הביא את הפסח הציבורי, יצא בזה גם ידי חובת הפסח הפרטי, ולכן כשהוא יגיע לפסח שני הוא כבר נפטור מחובתו זו. לפי הצעה זו, במובן מסויים פסח ראשון הוא 'השלמה' (מראש) לפסח שני.

אפשר שבנקודה זו נוכל למצוא הסבר למה שהתקשינו בו בתחילת דברינו. במקרא עולה כי היה ברור למשה ולעם שחייבת להיות אפשרות להשלים את המצווה של פסח. ותהינו מדוע פסח הוא חריג מכל שאר המצוות, שאם לא קיים אותן אינו יכול להשלימן? התשובה היא שבאמת את ההיבט הציבורי לא ניתן להשלים. אבל חובת היחידים מעיקרה היא דווקא בפסח השני, אלא שהמקריבים בראשון יוצאים גם ידי חובת היחיד. כעת העם שואל מדוע מי שלא יכול היה להקריב את הראשון יאבד את האפשרות להקריב את השני ולמלא את חובתו להביא קרבן יחיד של פסח. ועל כך עונה משה שאכן ניתן לעשות זאת. זו לא תהיה השלמה של פסח ראשון, שכן קרבן הציבור כבר הובא, אבל חובת היחיד יכולה עדיין להתקיים.

### **קיום החובה הציבורית**

ניתן לשאול כעת כיצד אותם יחידים שהביאו פסח שני קיימו את חובתם הציבורית? לכאורה הם הביאו רק קרבן יחיד. אמנם בהחלט ניתן לומר שבאמת את המצווה הציבורית הם איבדו, ועל כך בדיוק נסוב כל הדיון כאן (שפסח שני אינו השלמה מלאה של הראשון, אם בכלל).

אך אם נשים לב לכך שמדובר כאן במצווה ציבורית, אזי הנמען המצווה במצווה הוא הציבור. ואם הרוב הקריבו בראשון אזי הציבור קיים את חובתו. מה שנותר הוא חובת היחידים, וזאת מתקיימת בפסח שני. היחידים שנדחו לפסח שני קיימו את החובה הציבורית שלהם יחד עם הציבור גם בלי להביא קרבן, שכן הם כלולים בציבור שיצא ידי חובה.

אפשר שזהו ההסבר לחידוש שמצאנו ברמב"ם לעיל שמי שהקריב פסח שני ניצל מהכרת על אי הבאת הפסח הראשון במזיד. זה לכאורה נגד פשט הסוגיא,

וכבר הערנו על כך. לפי דרכנו כאן ניתן אולי להבין זאת בכך שאם מישהו הקריב פסח שני הוא נכלל בציבור שהקריב את הראשון. הוא מילא את חובת היחיד שלו, וכיחיד שכלול בציבור הוא יצא ידי חובת הפסח בהקרבתם שלהם. לכן, גם מי ששגג או נאנס בראשון ולא התחייב כרת, אבל הזיד בשני, מתחייב כרת. הסיבה היא לא אי קיום חובת היחיד שלו, אלא שאי הקרבת השני מונעת את היכללותו בציבור שהקריב את הראשון, והוא מתחייב כרת על הראשון. נמצא שהכרת על הפסח השני הוא למעשה במהותו כרת על הראשון. עונש הכרת הוא רק על אי קיום החובה הציבורית, ולא על החובה הפרטית. באמת מצאנו שכך כותב הכס"מ על הל' קרבן פסח פ"ה ה"ב, שעיקר הכרת הוא על הראשון. אמנם ייתכן שזה רק בדעת ר' חנניא בן עקביא, ע"ש.

#### ד. הערה על כרת במילה ובמצוות עשה בכלל

אנו מוצאים עוד מצוות עשה אחת שיש בה כרת, והיא מילה. גם מצווה זו היא חובה שמוטלת על היחיד, אבל משמעותה היא ברית של היכללות בכלל ישראל. לכן אף שהיא מצוות עשה יש עליה כרת. עונש הכרת פירושו ניתוק מכלל ישראל (= "ונכרתה הנפש ההיא מעמיה"), ולכן הוא ניתן רק על מצוות שמשמעותן היא היכללות בכלל ישראל.

מעניין לציין שגם במצוות מילה, כמו בפסח, אנו מוצאים אפשרות השלמה למצוות מילה. המצווה הראשונית היא על האב למול את בנו. אם עבר ולא מל, בי"ד מלים אותו, או כשהוא גדול אזי הבן עצמו מחוייב למול את עצמו. וכך כותב הרמב"ם בהל' מילה פ"א ה"א-ב:

**א. מילה מצות עשה שחייבין עליה כרת שנאמר וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו ונכרתה הנפש ההוא מעמיה, ומצוה על האב למול את בנו ועל הרב למול את עבדיו יליד בית ומקנת כסף, עבר האב או האדון ולא מל אותו ביטל מצות עשה ואינו חייב כרת שאין הכרת תלוי אלא בערל עצמו, ובית דין מצווים למול אותו הבן או העבד בזמנו ולא יניחו ערל בישראל ולא בעבדיהן.**

**ב. אין מלין בנו של אדם שלא מדעתו אלא אם כן עבר ונמנע למולו שבית דין מלין אותו בעל כרחו, נתעלם מבית דין ולא מלו אותו, כשיגדל הוא חייב למול את עצמו...**

היחס בין שתי החובות הללו הוא סבוך ומורכב ולא ניכנס אליו כאן. כללית נאמר

שהאב הוא נציג הציבור שאמור לקבל את הילד לכלל ישראל. ואם הוא אינו עושה את חובתו, בי"ד או הילד עצמו מבצע זאת במקומו. זהו המשך ההקבלה בין פסח ומילה (הציבור בפסח מקביל לאב במילה).

מכל מקום, ידועה מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בהמשך אותה הלכה:

**וכל יום ויום שיעבור עליו משיגדל ולא ימול את עצמו הרי הוא מבטל מצות עשה, אבל אינו חייב כרת עד שימות והוא ערל במזיד. (השגת הראב"ד/ אבל אינו חייב כרת עד שימות וכו'. כתב הראב"ד ז"ל /א"א/ אין בזה תבלין וכי משום התראת ספק פוטרין אותו מן השמים וכל יום עומד באיסור כרת עכ"ל.)**

הרמב"ם סבור שעונש הכרת הוא על התוצאה. אם בסופו של דבר האדם אינו נמול במזיד הוא חייב כרת. לעומתו, הראב"ד סובר שיש עונש כרת על כל יום ויום בינתיים.<sup>6</sup>

במנ"ח מצווה ב סקכ"ו מביא שתי השלכות: א. לגבי תשובה ביום כיפור שבינתיים, אם העבירה היא בכרת אז לא מספיקה תשובה, אלא דרושים חילוקי כפרה נוספים (יורה"כ ויסורים. ראה רמב"ם הל' תשובה פ"א ה"ד). ב. מי שהזיד ולא מל, ונאנס בסוף ימיו. לפי הרמב"ם הוא פטור שכן בסופו של דבר הוא אנוס, ולראב"ד הוא חייב, שכן הוא כבר חייב כרת מרגע שלא מל כשנהיה גדול, והאנוס בסוף רק לא איפשר לו להימלט מהכרת.<sup>7</sup>

והנה **במנ"ח** שם מעיר שבקרבן פסח (פ"ה ה"ב) הרמב"ם פוסק שאם הזיד בראשון ושגג בשני חייב כרת, וזה לכאורה נגד עמדתו בהל' מילה שהכרת הוא רק בסוף. שהרי אם הכרת הוא רק בסוף אז כשהוא נאנס בסוף הוא פטור מכרת. הוא מסביר שבקרבן פסח עיקר הכרת הוא על הראשון (ככס"מ הנ"ל). ובכל זאת לא ברור במה שונה קרבן פסח ממילה? ולפי דרכנו נראה שבפסח החיוב הראשון שונה במהותו מן השני, ולכן עיקר הכרת בפסח הוא על הראשון (=על החובה הציבורית). לעומת זאת, במילה ברור שהמילה בבי"ד או ע"י עצמו היא השלמה גמורה לחובת האב, ולכן שם אין חיוב כרת דווקא על הראשון. להיפך, כפי שרואים בציטוט שהבאנו למעלה, האב אינו חייב כרת אם לא מל את בנו, שכן החיוב הוא על הבן. לכן במילה עיקר החיוב הוא על הבן עצמו על שאינו נימול.

<sup>6</sup> וכן הוא בתוד"ה 'לאפוקי הנל', מכות יד ע"א.

<sup>7</sup> זוהי סוגיית 'אונס ביום אחרון', שעולה בכמה הקשרים בהלכה (לגבי איבוד זמן מנחה, ראה נמו"י רפ"ב דב"ק, י ע"ב בדפיו, ולגבי בתי ערי חובה בספר **האגודה**, ראה בב"י או"ח סי' קח). ראה על כך בחי' ר' חיים הלוי (מבריסק) על הש"ס (סטנסיל) ועוד הרבה.

ונראה שבזה גופא הראב"ד חולק על הרמב"ם, ולדעתו גם במילה עיקר החיוב הוא על הרגע הראשון (של גדלותו). וכבר העיר על כך המנ"ח גם במצווה ה סקט"ז.

## מסקנות

1. מפשט הפסוקים עולה שפסח שני הוא תשלומין לפסח ראשון.
2. אמנם ניתן לראות זאת כקורלציה בלבד. ולכן יש שתי אפשרויות להבין אותה: 1. א הוא סיבתו של ב. 2. יש קורלציה בין א לב', אך אין יחס של סיבתיות.
3. וזהו כנראה מחלוקת התנאים האם פסח שני הוא תשלום או קרבן עצמאי. להלכה נפסק שהוא עצמאי.
4. התנא שסובר שזהו תשלום, גורס כי מי שחייב בפסח שני הוא רק מי שלא הקריב את הראשון. התנא שסובר שהוא קרבן עצמאי גורס שהחובה להקריב פסח שני מוטלת על כל יחיד, אלא שמי שהקריב את הראשון נפטר מחובה זו. כלומר לפי שניהם יש קשר (אקטיבי או פסיבי) בין שני הקרבנות הללו.
5. פסח ראשון הוא קרבן ציבור שמוקרב על ידי אוסף היחידים. יש הרואים בו שני היבטים: קרבן ציבור וקרבן יחיד. לכן מי שהקריב אותו יצא גם את ידי חובת הפסח השני.
6. פסח שני הוא קרבן יחיד מעצם מהותו, ולכן הוא אינו יכול להיות תשלום מלא לקרבן פסח ראשון. בכל אופן הוא מתקן את חיוב הכרת על מי שלא הקריב את הראשון.
7. חיוב הנשים והדחייה מפני הטומאה הן שתי השלכות של ההבחנה הזו: נשים חייבות בפסח ראשון אף שהוא מצוות עשה שהזמן גרמא, מפני שזהו קרבן שהמחוייב בו הוא הציבור, ולכן גם הן מתחייבות בו כחלק מכלל ישראל. בפסח שני אין היבט ציבורי ולכן נשים אינן חייבות בו. לגבי טומאה ההשלכה פשוטה: רק קרבן ציבור דוחה את הטומאה.
8. חובות ציבוריות מוטלות על הציבור, אך כל יחיד מצווה ליטול בהן חלק על מנת לוודא את קיומן.
9. הרמב"ם והראב"ד נחלקו ביחס למצוות מילה, האם יש שם חיוב כרת זמני על מי שלא מל עד שימול. בפסח המצב הוא שונה לכל הדעות.
10. חיוב כרת, לפחות על מצוות עשה, מוטל על פרישה מחובה ציבורית. הן במילה והן בפסח. לכן גם כשיש חיוב כרת על אי הקרבת הפסח השני, זה קיים רק מפני שהראשון לא הוקרב (ולא על השני עצמו), שכן רק הראשון הוא חובה ציבורית.



## תורת הענישה ההלכתית: על מלקות וכרת

### הנקודות הנדונות:

- מהותו של עונש הכרת
- מלקות כעונש וכפטור מכרת
- מלקות למי שאינו חייב בהן
- עונש ככפרה
- האם העונשים הם מפרטי המצווה?

## תקציר

במאמרו השבוע אנו עוסקים בדין הכרת, וביחס בינו לבין עונשי המלקות. אנו מביאים מדרש שממנו משתמע כי ניתן להתכפר מכרת גם במקום שכלל אין חיוב מלקות (כמו בחילול שבת), ומוצאים לגישה זו הדים בהלכה.

אנו עוסקים בהרחבה בפולמוס הסמיכה שניטש בארץ ישראל של המאה ה-16, אשר חלק משורשיו נעוצים בבעייה זו עצמה. מחדשי הסמיכה רצו ליצור בתי דין שיוכלו להלקות עבריינים כדי לכפר עליהם ולשחרר אותם מחיובי כרת. המהרלב"ח, שעמד בראש המתנגדים לניסיון הזה, טוען כנגדם, בין השאר, שרק עונש שמגיע כדין (בעדים והתראה) יכול לכפר על כרת. אנו מבררים במה חלקו עליו חכמי צפת שביקשו לחדש את הסמיכה.

מתוך סוגיא זו אנו מגיעים לעסוק בתורת הענישה ההלכתית, ובסוגי כפרה שונים: על ידי ייסורים, ועל ידי עונשי בי"ד (=כפרה פורמלית).

בסופו של המאמר אנו מגיעים למסקנה שקשה לתפוס את הכרת כפי שמתאר אותו הרמב"ם (=היכרות נצחית מן העוה"ב). על כן אנו מעלים שתי הצעות אפשריות: או שמדובר בעונש תיאורטי בלבד, או שמדובר בעונש זמני (ולא נצחי).



## א. מבוא: עונש כרת

### עונש הכרת

ישנם בהלכה כמה סוגי עונשים: ממון (פיצוי ממוני, קנס, או כופר), מיתות בי"ד שונות, מיתה בידי שמים, כרת ומלקות. במאמרנו השבוע נתרכז בעונש הכרת וביחסו למלקות.

הרמב"ם בפיהמ"ש<sup>1</sup>, בהקדמה לפרק חלק, עוסק בעולם הבא ובמשמעותו. הוא מדבר על עונג רוחני ואינטלקטואלי שיש בו, ובתוך הדברים הוא מתייחס לכרת כהיכרות מהעולם הבא (הוא מתאר זאת גם בפ"ח מהל' תשובה, ומזכיר זאת בקצרה גם בשורש הארבעה-עשר):

**וזהו הטוב העצום שאין טוב להקישו אליו ולא עונג לדמותו בו, ואיך ידמה הקיים שאין לו תכלית בדבר האבד, והוא אמרו יתעלה למען ייטב לך והארכת ימים ובא בקבלה על ידיהם בפירושו למען ייטב לך לעולם שכולו טוב והארכת ימים לעולם שכולו ארוך. והנקמה הגמורה היא שתכרת הנפש ותאבד ושלא יהיה לה קיום והוא הכרת האמור בתורה. וענין הכרת הכרת הנפש כמו שביאר ואמר הכרת תכרת הנפש ההיא ואמרו עליהם השלום הכרת בעולם הזה תכרת לעולם הבא. ואמר הכתוב והיתה נפש אדוני צרורה וכו'. וכל מי ששקע בתענוגות הגופניות והזניח את האמת והעדיף את השוא נכרת מאותו השגב, וישאר חומר מוכרת בלבד.**

אם כן, עונש הכרת הוא הפסקת הממד הרוחני של האדם, והשארתו כחומר בלבד. פירוש הדברים הוא מניעת עולם הבא מאותו אדם (שכן העוה"ב הוא עולם רוחני, ולכן אינו יכול להכיל יצורים חומריים). זהו מצב נצחי, שלכאורה אין מוצא ממנו. נעיר כי יש שראו את הכרת כהיכרות מכלל ישראל (ראה במאמרנו מן השבוע שעבר, ובמקרא מתואר העונש תמיד בצורה זו: 'ונכרתה מעמיה' או 'ונכרתה הנפש ההיא מישראל'), ומכוח זה גם היכרות מהעולם הבא.<sup>1</sup>

### כפילות בעונש כרת

ישנם בהלכה מצבים של כפילויות בעונשים, לדוגמא, יש עבירות שעליהן נענשים בכרת ובמלקות גם יחד. למעשה בכל עבירה שיש בה כרת יש גם מלקות (או

<sup>1</sup> לרמב"ן בשער הגמול יש התייחסות מפורטת לעניין הכרת, והוא מבחין בין שלושה סוגים של כרת שניתנים בנסיבות שונות. כאן נתבונן בכרת מנקודת המבט של הרמב"ם, כפי שהיא מתוארת למעלה (שבחלקה מוסכמת גם על הרמב"ן).

מיתה, כמו בשבת), וכפי שכותב הרמב"ם בפיהמ"ש רפ"ג ממכות (ומוזכר בקצרה גם בשורש הארבעה-עשר ובהל' סנהדרין פי"ח ה"א ופי"ט ה"א):

**צריך אתה לדעת את הכללים המרובים האלו שאזכיר במקום זה, מהם, שכל מחוייב כרת בלבד או מיתה בידי שמים, ויהיה אותו החיוב בלא תעשה אם היה הדבר בעדים והתראה סופג מלקות, ואם ספג מלקות ועשה תשובה נפטר מן הכרת. ומחוייבי כרת כולם מפורשים בתורה, ומחוייבי מיתה מהם מקרא מפורש ומהם נרמז עליהם, וכבר נזכרו כולם לעיל בסנהדרין בתשיעי ובאחד עש.**

במצבים אלו עולה השאלה האם מדובר בעונשים כפולים (כלומר שאדם מתחייב כרת ומלקות, או כרת ומיתה, ביחד), או שמא אלו אלטרנטיבות שתלויות בנסיבות (כלומר שיש נסיבות שמענישים בכרת ויש שמענישים במיתה או במלקות, על אותה עבירה עצמה). כפי שנראה מהמשך דברי הרמב"ם שם, אלו אלטרנטיבות שונות של עונש לאותה עבירה:

**ולא בכגון זה אומרים אין אדם חייב בשני דינין, לפי שכאשר הלקינהו לא יהא עליו עוד עונש כרת ולא עונש מיתה בידי שמים.**

כלומר הרמב"ם אומר שאין כאן חיוב כפול בעונש על אותו מעשה, שכן רק אם הוא לא לוקה מסיבה כלשהי הוא חייב כרת, אך אם הוא לוקה הוא נפטר מכריתתו.

נקודת המוצא לדיון שלנו היא מדרש תמוה שעוסק בפרשת המקושש שמופיעה בסוף פרשתנו. מתוך כך נגיע לדיון הלכתי מעניין שנלווה לפולמוס חידוש הסמיכה בצפת במאה ה-16.

### מדרש פליאה

בתנחומא פ' במדבר סי' כג, מובא המדרש הבא:

ילמדנו רבינו העובר על כריתות שבתורה במה הן מתרפאין ויוצאין מידי כריתתן, כך שנו רבותינו כל חייבי כריתות שלקו נפטרו מידי כריתתן שנא' (דברים כה) והפילו השופט והכהו לפניו וגו' ארבעים יכנו לא יוסיף וגו' ונקלה אחיך לעיניך כיון שלקה חסה התורה עליו ואמרה ונקלה אחיך לעיניך הרי היא אחיך, ולמה ארבעים אלא האדם הזה נוצר לארבעים יום ועבר על התורה שנתנה למשה לארבעים יום, ילקה ארבעים ויצא ידי עונשו, וכן את מוצא באדם הראשון כשנצטוה וא"ל ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל וגו' (בראשית ב) ונתחייב מיתה ולקה העולם בארבעים עונשים, עשר לאדם,

**ועשר לחוה, ועשר לנחש, ועשר לאדמה, ולפיכך כיון שעבר אדם על אחת מן העברות לוקה ארבעים.**

וכן את מוצא על כל דבר ודבר שצוה הקב"ה למשה אזהרות ועונשין, כתיב בשבת (שמות כ) זכור את יום השבת אזהרה, ועונשה מחלליה מות יומת, באו למדבר ומצאו מקושש ולא היה יודע משה באיזה מיתה הוא נהרג אלא ויניחיהו במשמר (ויקרא כד) אמר הקב"ה מות יומת האיש רגום אותו באבנים (במדבר טו) מיד עמד משה בתפלה ואמר רבש"ע אם יחטא אדם כך הוא נסקל הרי הן מסתכלין, עשה להם תקנה, אמר להם הקב"ה ילקו ארבעים ויצאו ידי כריתתן.

כך כשמתו בני אהרן ראו אותם שבטו של קהת התחילו צווחין על משה לומר כך אנו מתים, אמר לו הקב"ה כשם שעשיתי תקנה לאהרן שנאמר (ויקרא טז) בזאת יבוא אהרן וגו' אף למשפחת קהת כי כן אני עושה תקנה שלא ימותו שנאמר וזאת עשו להם וחיו ולא ימותו, מנין ממה שקראו בענין אל תכריתו.

הקושי העיקרי במדרש נוגע להתייחסותו לפרשת המקושש, שם מתבאר לכאורה שיש מלקות על איסור חילול שבת. להלכה מקובלנו שהעונש על חילול שבת במזיד הוא מיתה (וכרת), ולא מלקות. התורה בפרשתנו אומרת במפורש שכך גם הורה הקב"ה למשה ביחס למקושש, 'מות יומת'.

## **ב. היחס בין חיוב כרת לחיוב מלקות**

### **מבוא**

ראינו למעלה שבכל עבירה שיש עליה עונש כרת יש גם מלקות. הזכרנו את דברי הרמב"ם (וכן הוא במדרש **תנחומא** שהבאנו) שהעבריינים שלקו נפטרו מהכרת. מקורו הוא במשנה בסוף מסכת מכות (כג סוע"א) שקובעת:

**כל חייבי כריתות שלקו - נפטרו ידי כריתתם, שנאמר: (דברים כה) ונקלה אחיך לעיניך, כשלקה הרי הוא כאחיך, דברי רבי חנניה בן גמליאל.**

בהמשך המשנה לא מופיעה דעה חולקת, ואכן עיקרון זה נפסק להלכה גם ברמב"ם, הל' סנהדרין פי"ז ה"ז:

**כל מי שחטא ולקה חוזר לכשרותו שנאמר ונקלה אחיך לעיניך כיון שלקה הרי הוא אחיך, אף כל מחוייבי כרת שלקו נפטרו מידי כריתתן.**

כלומר יש כאן שני עקרונות: 1. לאחר שלקה העבריין חוזר לכשרותו (הוא מפסיק

להיחשב עבריין). 2. הוא נפטר מעונש הכרת שהיה תלוי מעליו.

### **קושי ראשון: מה מאפיין את עבירות הכרת?**

יש כאן הנחה מובלעת לפיה יש עבירות שהעונש עליהן הוא כרת, ובכל זאת אם לוקים נפטרים מהכרת. במצבים אלו הכרת הוא עונש על תנאי, שכן במידה והעבריין לקה אין עליו עונש כרת.

כבר זה עצמו נראה תמוה, שהרי אם אכן מגיע על עבירה זו כרת, מדוע המלקות פוטרות אותו מכך? הרי לא על כל העבירות מענישים בכרת. אם כן, יש בעבירות אלו משהו מיוחד שמחייב כרת, בניגוד לעבירות שעליהן רק לוקים. מדוע, אם כן, עונש מלקות פוטר מחיוב הכרת הזה, ואם אכן הוא פוטר, מדוע בכלל להגדיר את הכרת כמין עונש על תנאי? התורה יכולה לקבוע לכתחילה שהעונש בעבירות אלו גם הוא מלקות.

בהלכה מקובל שכרת הוא עונש חמור ממלקות. עבירות שזדוןן כרת שגגתן חטאת, ועבירות שזדוןן מלקות אין מביאים על שגגתן חטאת. גם לגבי תשובה אנו מוצאים הבחנה מקבילה, וכך כותב הרמב"ם (הל' תשובה פ"א ה"ד):

**עבר על מצות לא תעשה שאין בה כרת ולא מיתת בית דין ועשה תשובה, תשובה תולה ויום הכפורים מכפר ובאלו נאמר כי ביום הזה יכפר עליכם, עבר על כריתות ומיתות בית דין ועשה תשובה, תשובה ויום הכפורים תולין ויסורין הבאין עליו גומרין לו הכפרה, ולעולם אין מתכפר לו כפרה גמורה עד שיבואו עליו יסורין ובאלו נאמר ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם.**

כלומר עבירות שחייבים עליהן מלקות נמחקות בתשובה בלבד, ואילו עבירות שיש עליהן כרת דורשות גם מירוק בייסורים.

תמונה זו מחדדת את הקושי שהעלינו למעלה: כיצד עבירות שמגיע עליהן עונש חמור מתכפרות בעונש מלקות הקל? ואם אכן די לנו במלקות, מדוע בכלל התורה מגדירה עליהן לכתחילה עונש כרת?

### **קושי נוסף: מדוע לעסוק בעונש כרת?**

עונש הכרת הוא חריג ביחס לשאר עונשי התורה (פרט למיתה ביד"ש). זהו עונש שניתן על ידי בי"ד של מעלה. ובכל זאת ישנן כמה וכמה סוגיות שעוסקות בשאלה האם אדם חייב כרת או לא לגבי עבירה זו או אחרת. הדבר הוא תמוה, שכן מדוע לא נותיר את ההכרעה בזה לבי"ד של מעלה? איזו השלכה הלכתית יש לעניין זה לגבינו?

אכן מצינו בכמה וכמה מקומות שבהם המפרשים מעירים שאין לדיון זה נפ"מ ולכן אין טעם לעסוק בו. לדוגמא, הכס"מ בהל' חמץ ומצה פ"א ה"ו:

**ועוד כי דרכו בכמה מקומות שכיון שמוצא דעת הרמב"ם מכוונת לדעת ההלכות שלא להעמיק בביאור סוגיית הגמ' ואע"פ שאינו מסכים עם הרי"ף אלא לענין מלקות אבל לא לענין כרת כיון דלא נפקא לן לענין מעשה מידי לא חש תו.**

וכן מצינו בעוד מקומות (ראה גם לח"מ הל' מעשה הקרבנות פי"ח הי"ד ד"ה 'גנב והקדיש' ועוד).

בכל זאת קשה להתעלם מן העיסוק האינטנסיבי בנושא הכרת בהקשרים שהם הלכתיים לגמרי.<sup>2</sup>

### **מחלוקת הרמב"ם ובה"ג**

#### **בשורש הארבעה-עשר: מניית הכריתות**

ביטוי מעניין לקושי הזה מצוי בשורש הארבעה עשר לרמב"ם, שם הוא עוסק בשאלה האם למנות את העונשים כמצוות בפני עצמן, כלומר למנות את איסור מלאכה בשבת ולמנות לחוד את החובה להמית את המחלל שבת במזיד. הוא טוען שאין למנות את העונשים לחוד, והם נכללים כפרטים במצוות עצמן. מעבר למחלוקת הזו עם בה"ג שנוגעת להבנת מהות העונשים בתורה, ישנה עוד מחלוקת ביניהם בשאלה האם למנות כל חיוב מיתה בפני עצמו או לא. המסקנה משני הויכוחים הללו היא:

**וכבר התבלבל זולתנו בשרש הזה בלבול אין צריך להשיב עליו ולא גם כן ייקל להשיב עליו לחוזק בלבול הענינים... הנה לא נשאר אלא שהם יחשבו בלא ספק שהעמדת הגדרים מצות לא תעשה תחלה ואיך ימנה בהן העונש והדבר שיתחייב עליו העונש ההוא?**

כלומר לפי בה"ג העונשים אינם פרטים במצווה שעליה הם ניתנים אלא חובה שמוטלת על בית הדין. הרמב"ם רואה את העונש כפרט מפרטי המצווה שמוטלת על היחיד. יש חובה לשמור שבת, וכחלק ממנה יש גם חיוב בעונש על היחיד שעבר על המצווה הזו. הכל הוא חובה על היחיד (ובי"ד הוא רק מבצע העונש). לעומת זאת, לפי בה"ג, החובה לשמור שבת אמנם מוטלת על היחיד, אך החובה

<sup>2</sup> כידוע, עבירות שיש עליהן כרת מחייבות גם ייסורים ככפרה (ראה הל' תשובה פ"א ה"ד, ובמאמרנו מן השבוע שעבר). אך קשה לקבל את האפשרות שהעיסוק מיועד כדי לברר לאדם את דרך התשובה, שהרי גם ייסורים אינם מסורים לאדם עצמו אלא ניתנים לו מלמעלה.

להעניש את העבריינים היא חובה שונה שמוטלת על בי"ד. לכן היא נמנית כמצווה נפרדת. מהמשפט האחרון שהבאנו עולה כי גם הרמב"ם עצמו מבין שזוהי נקודת המחלוקת ביניהם.

בהמשך הדברים מתעוררת נקודה נוספת, אשר נוגעת לעונשי כרת ומיתה בידי שמים:

**ויותר קשה מזה מה שמנה מחוייבי כרת ומחוייבי מיתה בידי שמים במצות לא תעשה. והם יחשבו כי חיוב הכרת והדבר שיתחייב הכרת והעונש בו היא המצוה המנויה עד כי בעל ספר המצות דבר בזה ואמר בשער הראשון בהודיעו מה שיכללהו השער ההוא דבר זה לשונו אמר וממנו שנים ושלושים ענינים הודיענו ית' ויתע' שהוא יתעסק בהם לא אנחנו, כלם ערב עליהם. אמנם אמרו וממנו רוצה לומר מהענין שיכלול עליו השער ההוא, והשנים ושלושים ענינים הם שלשה ועשרים מחוייבי כרת לבד ותשעה מחוייבי מיתה בידי שמים כמו שמנה. וענין אמרו כלם ערב עליהם ר"ל שהוא ית' ערב שהוא יכרית זה וימית זה. והנה אין ספק כי זה איננו סובר כי תרי"ג מצות כלם מחויבות עלינו אבל יש מהם שחובה עלינו לקיים אותם ומהם שעליו יתעלה לקיימם כמו שאמר ובאר שהוא יתעסק בהם לא אנחנו. וזה, אלהים יודע, כלו אצלי בלבול שכל גמור אין ראוי לדבר בו בשום פנים כי הם מאמרים מבוארי ההפסד.**

נראה שגם הויכוח הזה קשור בטבורו לויכוח הקודם. ראינו למעלה שלפי הרמב"ם החיוב בעונש הוא חיוב שמוטל על היחיד ולא על בי"ד, ולפי בה"ג החובה הזו מוטלת על בי"ד. כעת ממשיך בה"ג וטוען שיש למנות את העונשים על כל המצוות שחייבים עליהן כרת ומיתה בידי שמים. הרמב"ם תמה מה מקום למנות מצוות שבהן מצווה הקב"ה? וכי מניין המצוות מיועד עבורו? בה"ג כנראה סובר שהמצוות הללו הן מצוות שמוטלות על בי"ד: אסור לבי"ד לענוש את מי שחייב כרת ומיתה ביד"ש, והוא חייב להשאיר את דינו לשמים. כלומר זהו לאו מיוחד (ולא עשה), לענוש את מי שחייב כרת או מיתה ביד"ש. הרמב"ם שרואה את העונשים כחובות שמוטלות על היחיד אינו רואה היגיון למנות עונשי כרת, שכן לגבי היחיד אין להם כל משמעות.

אם כן, לפי הרמב"ם אין כל טעם לעסוק בכריתות (וכך אכן כותבים נושאי כליו שהובאו בסעיף הקודם), אך לפי בה"ג בהחלט חשוב לברר את עונשי הכרת, שכן יש לך השלכה הלכתית.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> אמנם שיטת בה"ג היא תמוהה, שכן בי"ד בהחלט עונשים את מי שמחוייב כרת. הרי כל

### **מלקות מנטרלות את חיוב הכרת**

אם נתבונן במדרש תנחומא שהבאנו למעלה, נראה שהיחס בין מלקות לכרת הוא מעט שונה. המלקות אינן תחליף לכרת, והכרת אינו תחליף למלקות רק כשלא לקה. על כל עבריין בעבירות הללו יש עונש כרת, אך התורה אומרת שאם הוא כבר לוקה, המלקות מכפרות על הכרת שלו. וכך אומר המדרש:

**ילמדנו רבינו העובר על כריתות שבתורה במה הן מתרפאין ויוצאין מידי כריתתן, כך שנו רבותינו כל חייבי כריתות שלקו נפטרו מידי כריתתן שנא' (דברים כה) והפילו השופט והכהו לפניו וגו' ארבעים יכנו לא יוסיף וגו' ונקלה אחיך לעיניך כיון שלקה חסה התורה עליו ואמרה ונקלה אחיך לעיניך הרי היא אחיך.**

רואים בבירור שהמלקות אינן עונש תחליפי, אלא שאם לקה נפטר מהכרת. זוהי התייחסות לפנים משורת הדין, וכך היא מוצגת גם בהמשך המדרש (שמשה מבקש שיהיה מוצא לחייבי כריתות כדי שלא 'יסתכלו').

### **השלכה לגבי חילול שבת**

בחלקו השני של המדרש אנו רואים השלכה מאד מעניינת של הקביעה הזו עצמה. כפי שהערנו, מהמדרש עולה שיש עונש מלקות על חילול שבת, אך זה תמוה מאד שכן מפורש בתורה שהעונש על חילול שבת הוא מיתה.

לאור דברינו עולה פירוש שונה למדרש: אכן אין עונש מלקות על שבת. אבל אם אדם לוקה, אף שאינו חייב מלקות על עבירה זו, הוא נפטר מידי הכרת. מה שפותר מכרת אינו עונש מלקות מחוייב אלא מלקות כשלעצמן. לשון אחר, אכן על שבת אין עונש מלקות, ובכל זאת אם לקה נפטר מהכרת, שכן יש כלל שמלקות יכולות לבוא במקום כרת. כאן המלקות אינן ניתנות בתור עונש, שכן אין חיוב מלקות על חילול שבת. המלקות ניתנות כנטרול לעונש הכרת.

### **פתרון הקשיים דלעיל**

מדברי המדרש עולה שיש בכרת משהו שמייאש בני אדם, כנראה בגלל אינסופיותו.

---

חיוב כרת מלווה בחיוב מלקות, וההלקאה פוטרת מן הכרת. כיצד זה מתיישב עם התייחסה שאסור לענוש את מי שמחוייב כרת? ואולי הטענה של **בה"ג** היא שאין להעניש אותו במקום הכרת, אלא רק לתת לו מלקות שפוטרות אותו מן הכרת. ועדיין הדברים צל"ע. ובפרט הדברים קשים לאור העובדה שבכמה וכמה מצוות אנו מוצאים את המלקות גם כעונש ולא רק כמסלול פטור מהכרת, אלא שכפי שראינו זה מופיע תמיד כאשר אין מטילים בפועל עונש כרת (כמו בביאה במקצת וכדו').

כרת מנתק את האדם מכלל ישראל (ראה מאמרנו מהשבוע שעבר) לנצח, ואם אדם נותר בחיוב כרת הוא נושא על גבו חיוב שאינו עומד להיגמר. מצבו נראה ללא מוצא. על כך חידשה התורה מסלול מחודש שניתן להלקות אותו לפטור אותו מהכרת. החידוש הזה אינו אומר שמלקות מהוות תחליף לכרת במישור העונשי, שכן כרת הוא חמור יותר, אבל הן מצביעות על מסלול שמאפשר לאדם לחזור ל'עמיו' (או לא להיכרת מעמיו).

העובדה שהתורה מחייבת כרת על עבירות מסויימות נובעת מכך שבאמת מגיע לאדם שעבר עליהן כרת. הוא אמור להינתק מעמיו. המסלול של המלקות בהקשר זה אינו מהווה עונש תחליפי אלא כפרה שמחלצת את האדם ממצב ללא מוצא שהוא מצוי בו.

על כן אין כל קושי מדוע התורה לא קבעה ישירות עונש מלקות גם על עבירות אלו. היא רצתה לומר לנו שאלו עבירות שמחייבות ניתוק מכלל ישראל, אך למעשה היא מאפשרת לנו להיחלץ ממצב זה. כעת גם לא קשה מדוע עונש מלקות מהווה תחליף לעונש חמור ממנו, שכן לא מדובר בעונש אלא במסלול היחלצות.

ייתכן שהתמונה כאן גם מסבירה מדוע יש עניין הלכתי לדיון בשאלה האם יש או אין חיוב כרת, גם לשיטת הרמב"ם. אנחנו צריכים לדעת האם יש חיוב כרת כדי לדעת האם להלקות את האדם כדי לפטרו ממנו.

#### **הערה: שני דינים בעונש מלקות שמלווה כרת**

בכמה סוגיות, הגמרא מנתקת בין חיוב הכרת לחיוב המלקות, וקובעת שבנסיבות מסויימות האדם עבר עבירה שיש עליה מלקות וכרת אך הוא פטור מכרת וחייב מלקות. לדוגמא, **הכס"מ** בהל' פסולי מוקדשים, פ"ח הי"ב ד"ה 'אבל אדם', אומר שעל טומאת בשר במקדש חייבים מלקות אך אין כרת. וכן **בכס"מ** ביאת מקדש פ"ג הי"ח ד"ה 'וכן טמא', דיון על כך שביאה במקצת שמה ביאה (לר"ל) לעניין כרת אך לא לעניין מלקות.

לכאורה זה מצביע על כך שהכפילות אינה מלאה. לפעמים המלקות אינן תחליף לכרת אלא עונש שעומד לעצמו. בנסיבות שבהן על אותה עבירה שבכרת יש מלקות ללא כרת, שם המלקות אינן תחליף לכרת אלא עונש לעצמו. המסקנה היא שלמלקות המלוות עונש כרת יש שני היבטים: הן מהוות מסלול פטור מכרת, ולפחות בנסיבות מסויימות (קלות יותר) הן מהוות עונש על העבירה הזו עצמה במקום הכרת.



### הערה נוספת על שיטת בה"ג

לכאורה שיטת בה"ג שהובאה למעלה תמוהה מאד. ראינו שלפי בה"ג יש איסור לענוש את מי שמחוייב כרת, ועלינו להשאיר את דינו לשמים. אבל כפי שראינו בי"ד בהחלט עונשים את מי שמחוייב כרת. הרי כל חיוב כרת מלווה גם בחיוב מלקות, וההלקאה פוטרת מן הכרת. כלומר בי"ד בהחלט פוטרים את המחוייב כרת מעונשו, ולא מותירים אותו לשמים. כיצד זה מתיישב עם התפיסה שאסור לענוש את מי שמחוייב כרת?

ייתכן ששיטת בה"ג היא שאין להעניש את העבריין במקום הכרת. המלקות שניתנות לו פוטרות אותו מן הכרת, אך הן אינן עונש. אין עונשין אדם עונש שלא פוטר אותו מהכרת. עדיין הדברים קשים, בפרט לאור העובדה שראינו שבכמה וכמה מצוות אנו מוצאים את המלקות גם כעונש ולא רק כמסלול פטור מהכרת. אמנם ראינו שמצב כזה מופיע אך ורק כאשר אין מטילים בפועל עונש כרת (כמו בביאה במקצת וכדו'). ולפי זה, המלקות שניתנות על העבירות כשאין בהן כרת הן עונש, וכשיש בהן כרת הן ככל אינן עונש אלא רק מסלול פטור (כפי שראינו, ניתן לתת מלקות לפטור מכרת גם במקום שכלל לא חייבים בהן, כגון בעבירות שהוא חייב כרת ומיתה). שני הדינים השונים של הכרת מופיעים בשני סוגים של נסיבות.

### בזמן הזה

התמונה שתיארנו עד כה מעלה שאלות קשות לגבי הזמן הזה. בזמן הזה, בו אין לנו בית דין סמוכים שיכולים להלקות, חיובי הכרת שלנו נותרים בעינם. המסלול שמנטרל את העונש האינסופי הזה לא קיים עבורנו, וכל זה מסיבות טכניות בלבד. זה נראה עוול, וקשה להאמין שהתוצאות בשמים אכן מותירות אותנו ללא מוצא.

לאור המדרש שהבאנו עולה שאולי ישנה אפשרות פתרון גם בזמן הזה. ניתן להלקות את האדם, גם אם הוא אינו מחוייב, כמו שמלקים את מי שחילל שבת, ובכך לחלץ אותו מחיוב הכרת שעליו. ייתכן שמלקות שיינתנו בזמן הזה על ידי בי"ד לא מוסמך יכולות גם הן להציל מחיוב כרת. אנו מכירים מנהגים כאלה בקהילות ישראל (בעיקר סביב ימים נוראים) של אנשים שמבקשים שילקו אותם כדי להיפטר מחיובי הכרת והמלקות שלהם. ובאמת מצינו שנחלקו בזה גדולי הפוסקים במאה ה-15, ובפרק הבא נפרט זאת מעט יותר.

## ג. בעיית הכריתות כאחד מיסודות פולמוס הסמיכה

### פולמוס הסמיכה

רבים אינם יודעים ששאלה זו עמדה במוקד המחלוקת בעת פולמוס הסמיכה בארץ ישראל של המאה ה-16. כידוע, באותה עת עמדו כמה מגדולי חכמי צפת (שהיו מגדולי חכמי התורה בעולם כולו), ומיינו עליהם את ר' יעקב בירב, הגדול שבהם, להיות סמוך וראוי לדון. הם הסתמכו על חידושו של הרמב"ם בפיהמ"ש בתחילת מסכת סנהדרין וגם בהלכות סנהדרין,<sup>4</sup> שם הוא קובע שאם יסכימו כל חכמי ארץ ישראל הם יוכלו לחדש את שרשרת הסמיכה, ולסמוך אדם בלי שיהיה חכם סמוך בין הסומכים. תהליך הסמיכה עורר ויכוח קשה ומקיף בעולם ההלכה, ובעיקר בין חכמי ירושלים, בראשות המהרלב"ח, לבין מהר"י בירב וחכמי צפת. כאמור, חכמי צפת סמכו את מהר"י בירב, והסמיכה נמשכה כמה דורות אחרי הפולמוס, ולבסוף דעכה.

### הסמיכה כפתרון לבעיית הכריתות

בתיאורו של מהרלב"ח מופיעות המוטיבציות לחידוש הסמיכה, וכך הוא כותב (ד"ה 'טופס כתב'):

**ועתה כי עברו תורות חלפו חק חרה אף ד' בעמו ויפרוץ בם פרץ על פני פרץ אין מלך ואין שר גבור ואיש מלחמ' במלחמת' של תורה ספו תמו חכם חרשים ונבון לחש נמוקו בעוננו כי רב הוא ויהי עם ה' אלה מפוזר ומפורד כלנו כצאן תעינו איש לדרכו פנינו ועוננו רבו למעלה ראש מדי יום ביומו נפלה עטרת ראשנו חולל לארץ נזרנו אין עוד נביא מורה צדק ואין אתנו דן דיני קנסות מוכיח לרשע מומו והיה בקרוב איש לשוב אל ה' ויאמר בלבו למה זה הבל איגע מה בצע כי אצום וכי אלך קדורנית ואלק' מלקות ארבעים ולא יוסיף ולא יתן ולא יעצור כח לפטור אותי מידי כרתי וחטאתי נגדי תמיד ולא תמחה חרפתי.**

**זאת היתה בעמנו לאבן נגף ולצור מכשול לבלתי שוב אל ה' ולאחוז בסכלות ובדרך שובב' ולנעול דלתי התשוב'.**

<sup>4</sup> ראה על כך רמב"ם פ"ד הי"א מסנהדרין (ועי' גם בפ"ב משופר ה"ט), ועי' רדב"ז ונו"כ שם. ובפיהמ"ש פ"א מ"ג דסנהדרין ובכורות פ"ד מ"ג. וב"י חו"מ סי' רצ"ה סוסק"ה. ורשב"א ב"ק לו, ורמב"ן עה"ת במדבר פל"ה פס' כט (ועי' בכל"ח אות ב שם). המקור העיקרי לפולמוס הזה (כולל דעות שני הצדדים החולקים) מצוי בקונטרס הסמיכה שבסוף שו"ת מהרלב"ח, סי' קמז, שממנו נביא להלן קטעים.

הם מתארים מצב שהחוטאים חושבים לעצמם שאין טעם לצום ולעשות תשובה, שכן הם לא יכולים להיפטר מחיובי הכרת שלהם, ולכן חטאתם לנגדם תמיד ולא נמחית חרפתם. ולכן קמו חכמי צפת ורצו לחדש את הסמיכה כדי להלקות את החייבים מלקות ולפטור אותם מידי כריתתם, ובכך לתת להם מוטיבציה לשוב בתשובה:

**ומי הוא זה ואי זה הוא אשר בשם ישראל יכונה ועל אלהי ישראל יסמך לאמר לה' אני אשר יתאפק על הדבר הזה ולא תרד עיניו דמע' כי ירד לשערים עם ה'... על כן על כל דברי האגרת הזאת קמנו ונתעודד אנחנו צעירי הצאן אשר על אדמת הקדש לקנא על כבוד השם כי איך יחל אין קור' בצדק שב אל ה' בכל לבבו ואין נשפט באמונה ונאמר איש אל אחיו חזק ונתחזק בעד עמנו ובעד ערי אלהינו ונרים נס התור' אשר הושלך ארצ' זה כמה והי' למרמס חוצות.**

**ולכן בררנו לגדול שבנו בחכמה ובמנין החכם השלם הרב הגדול מהר"ר בירב נר"ו שיהיה סמוך וראש ישיבה ורב יתקרי והוא יושי' מהיותר חכמים שבנו אצלו ורבנים יתקרו ויהיו סמוכים לעד לעולם עושים באמת וישר משפטי התור' לדין את שתקיף והי' אם בן הכו' הרשע והובא לפני' ויכוהו על פי התורה כאשר יוכל שאתו ויפטר מידי כרתו ויתקרב אל אל עילום וגם כל העם הזה על מקומו יבא בשלום.**

כלומר חידוש הסמיכה מיועד, בין היתר, לפתור את הבעיה של חייבי הכריתות והמוטיבציה לתשובה.<sup>5</sup>

### **התייחסותו של המהרלב"ח**

מהרלב"ח בדברי תשובתו מתייחס באריכות לחידושו של הרמב"ם על האפשרות לחידוש הסמיכה מכמה היבטים. הוא דוחה את עצם האפשרות לחדש את הסמיכה מכמה טעמים. אך בתוך הדברים הוא גם מוסיף שגם אם הדבר היה אפשרי הוא לא היה פותר את הבעיה שלשמה הם מבקשים לעשות זאת. וכך הוא כותב (ד"ה 'אמנם הנראה'):

<sup>5</sup> די ברור שזו לא היתה המוטיבציה היחידה לחידוש הסמיכה. בעצם הדברים מובאות השלכות נוספות (לעניין לוח השנה ועוד). אך למעשה, נראה שהיה כאן בעיקר ממד של קידום אקטיבי של הגאולה (בהתאם לכל רוחה של התיישבות המקובלים והחכמים בירושלים, בצפת ובצפון הארץ בכלל, במאות ה-15 וה-16). כך מתבאר גם מהקדמתם לכתב שנשלח למהרלב"ח, שהם רואים בכך שהקב"ה הביאם לארץ הקודש בסיס לתביעה מהם לפעול באופן כזה.

אמנם הנראה לעניות דעתי הן בביאור שאי אפשר להשיג אותו התכלית החשוב שחשבו רבני צפת להשיג על ידי אותה הסכמה הן בעיקר הדין הוא כפי מה שאומר כי הנה אמת נכון הדבר שהתעוררות רבני צפת להשיג התכלית ההוא החשוב אש' לסבתו הוסכמ' אותה ההסכמ' גדול יתר מאד יופיו וטובו בהוד אלהי ישראל בא מורה על החשק הנמרץ שיש למתעוררי' בכך להדבק באהבתו יתברך ויראתו ונשיאות תורתו על אדמתו הקדושה ויש להם בודאי שכר טוב ויהיו כגן רטוב אבל כפי הנרא' בעינינו לא תועיל הסכמתם להשיג תכליתם ופרי קדש מחשבתם דאעיקרא דדינא פירכא והשומע יאמר מה זו סמיכה ומה ראו על ככה.

כוונתו כמובן לכך שהסמיכה אינה מועילה לפתרון בעיית הכריתות. כאן נתרכז בעיקר במה שהוא כתב ביחס לנושא זה, וכך הוא המשך דבריו:

דמאי דתנן במתנית' כל חייבי כריתות שלקו נפטרו מידי כריתתן ויליף לה מקרא דקאמר ונקלה אחיך כיון שלקה הרי הוא אחיך הוא כשהתרו בהם בשעת העבירה למלקות ולקו אחר כך בבית דין ואם אין התראה אין מלקות על ידי בית דין ואם המלקות אינו על ידי בית דין אין פטור מכות על ידי אותן מלקות דמאי דקאמר קרא ונקלה אחיך במלקות על ידי בית דין הוא וכן כתוב בפירוש הלכות הרי"ף והוא מס' נמקי יוסף וזה לשונו כל חייבי כריתות אם התרו בהם למלקות משום הלאו הכתוב בהם ולקו נפטרו מהכרת עד כאן ולא הוצרך רש"י להאריך לפרש כן התם משום דכוליה ההוא פרקא בהכי סליק ומילתא דפשיטא היא דאין מלקות בלא עדים והתראה אבל במסכת מגילה פרק ראשון כתבו בפירוש ומבואר וזה לשונו כל חייבי כריתות שלקו שהתרו בהם עדים על לאו שעמו כרת ולקו בבית דין. נפטרו מידי כריתתן שוב אין בית דין של מעלה נפרעין עד כאן הרי שאותו התכלית שלסבתו נתקנה אותה ההסכמה א"א להשיגו על ידה.

טענתו העיקרית היא שרק מלקות שניתנות כעונש חובה בבי"ד, מועילות לפטור את האדם מהכרת שבו הוא מחוייב. לכן בעבירות שלא נעברו בהתראה ועדים, שבהן אין חיוב מלקות בבי"ד, אין אפשרות להלקות ולפטור את האדם מן הכרת. הוא מדייק זאת מלשונו הנמוק"י במכות ובמגילה.

כלומר טענתו העיקרית היא שבכדי שהמלקות יפטרו את העבריין מחיוב הכרת שלו, הן צריכות להיות מחוייבות. כדי שהמלקות יינתנו כעונש הלכתי, צריכים להתקיים כל התנאים שההלכה דורשת: עדים והתראה ובי"ד סמוך. ולכן, גם אם צודקים חכמי צפת ויש ממש בסמיכתם (גם לכך מהרלב"ח אינו

מסכים), עדיין העבריינים שעליהם מדובר לא עברו את העבירה בעדים והתראה, שהרי רחוק הוא שיש עבריינים שעוברים בריש גלי בעדים והתראה ואח"כ עוד רוצים לשוב בתשובה כדי להיחלץ מן הכרת שהתחייבו בו. בדרך כלל מדובר על מי שעברו עבירות שיש בהן כרת ורוצים להיפטר, אך לא התקיימו בהם התנאים לחיוב מלקות.

מהרלב"ח כמובן מניח כאן שהתנאים הללו אינם נדרשים לשם חיוב הכרת אלא רק מהווים תנאי לחיוב המלקות. כלומר מי שעבר עבירה כזו בלי עדים או התראה חייב כרת, ולכן יש לו בעייה, אך הוא אינו חייב מלקות, ולכן אין לבעייתו פתרון באמצעות הלקאה בבי"ד.

בסופו של דבר הוא מסיק (ד"ה 'גם בזה'):

**מכל מקום אפילו כפי פשטו הנראה הדבר מבואר לענין הנדון שלפנינו שאותה ההסכמה הנזכר' איננה מועילה להשגת התכלית ההוא החשוב שחשבו להשיג רבני צפת תוב"ב על ידה ועם כל זה אין לבעל תשובה להצטער בכך ולא להתיאש ממחילת עונו כי גם בלי המלקות על ידי בית דין יכופר עונו ויעלה לעמוד למעלה ממדרגת הצדיקים גמורים על ידי התשוב' אם ישתדל לקיי' כל עיקריה והרי הבטיחנו הנביא ע"ה שובה ישראל עד יי' אליך וכו' ובאה עליו הקבלה אפילו כפר בעיקר ולא לבד על ידי יסורין אלא אפילו בלא ייסורין אם יקיים מה שאמר שלמה ע"ה בחסד ואמת יכופר עון על הדרך שפירשו הרב ר' יונה החסיד בספר שערי תשובה שלו בסוף השער הראשון.**

כלומר אין צורך להלקות, והתשובה היא פתח שתמיד עומד לכל חוטא להינצל מדינו. אמנם דברים אלו תמוהים, שכן בחז"ל וכן ברמב"ם נפסק שבעבירות מסויימות תשובה אינה מועילה לבדה, ונדרשים גם ייסורים ועונשי בי"ד. אולי הוא מתכוין לומר שכאשר אין לנו אפשרות להלקות בבי"ד, הקב"ה ודאי אינו תולה בכך את הכפרה, והוא יגדיל את סאת הייסורים כדי להצילנו מדין כרת.

### **נימוקיו של מהרלב"ח**

המהרלב"ח מאריך מאד בבירור הסוגיא הזו, ומחלק אותה לכמה שלבים. בשלב הראשון הוא עוסק בשאלה האם בכלל מותר לבי"ד להלקות את מי שבא אליהם ומבקש שילקוהו. את מסקנת השלב הזה הוא כותב כך (ד"ה 'כללו של'):

**כללו של דבר שמלקות של תורה והוא הפוטר מן הכרת עם התשוב' איפש' שימות המוכה ממנו ואין כח ביד בית דין להלקות לשום אדם אותו המלקות**

**אם לא שעבר בעדים והתראה אפילו שהעובר יבא לבית דין לחלות פניהם שילקו אותו כמו שאין כח בידם אליבא דכולי עלמא להמית לשו' אדם שעבר עבירה שיש בה חיוב מיתה אם לא התרו בו הגם שהעוב' יבא לפני' לחלו' פניהם על כך לכפרת עונו**

כלומר, למסקנתו, אין רשות לבי"ד להלקות מישהו רק מתוך כך שהוא בא ומבקש שילקו אותו. יש כאן איסור חובל ובעיות נוספות. לאחר מכן הוא ממשיך וטוען (ד"ה 'עוד אני'):

**עוד אני אומר שגם שיהי' הדין נותן שיכולין בית דין להלקות לעובר בלא עדים והתרא' מלקות בשל תורה כשהעובר בא לחלות פניה' שילקו אותו לכפרת עונו עם כל זה אינו נפטר מן הכרת על ידי אותו המלקות אפי' שעש' תשוב' ואפי' בעבירה שאין בה כרת אינו נפטר מעונש שמים שיש על אותה עבירה על ידי אותו המלקות דדוקא קאמר קרא ונקלה אחיך כיון שנקלה הרי הוא אחיך באותו המלקות המוזכר שם לא במלקות אחר**

כלומר כאן הוא טוען שגם אם נאמר שיש לבי"ד רשות להלקות את מי שבא ומבקש שילקוהו, זה עדיין לא היה פוטר אותו מעונש כרת ומעונשי שמים בכלל. לטענתו רק עונש שניתן כדין למי שמחוייב בו ולמי שבי"ד עצמו מחוייב להלקותו יכול לפטור אותו מידי כרת. הוא מוכיח זאת מדקדוקים בכמה לשונות בחז"ל ובראשונים, ואכ"מ.

### **היחס למדרש תנחומא הנ"ל:**

#### **שתי תפיסות של המלקות כפטור מכרת**

דברי מהרלב"ח הללו עומדים בניגוד למה שעולה מהמדרש אותו הבאנו בתחילת דברינו. שם ראינו שההלקאה פוטרת מכרת אפילו בעבירות שכלל אין בהן חיוב מלקות (כמו חילול שבת). אם כן, סביר מאד (ונראה שקו"ח הוא) שבעבירות שיש בהן מלקות, כלומר שהתורה עצמה כבר הגדירה את האופציה של מלקות כפטור מכרת, שם יועילו המלקות גם בנסיבות שאין חיוב מלקות (כגון בלי עדים או התראה). אם כן, חכמי צפת, שחלקו על מהרלב"ח, כנראה הבינו כתפיסתו של המדרש הזה.

מסתבר שעיקר הדיון תלוי בשאלת טיבה של אותה אלטרנטיבה. לפי המהרלב"ח עונש מלקות מהווה כפרה אלטרנטיבית, ולכן מדובר רק במצב שזהו עונש מחוייב על פי דין. לעומת זאת, במדרש אותו הבאנו עולה תפיסה לפיה הייסורים והכאב שבמלקות הם המכפרים, ולכן זה יכול להיעשות גם במקום

שאין חיוב מלקות הלכתי.

ואכן, המהרלב"ח עצמו מביא בהמשך דבריו ציטוט מספר **ארחות חיים** (שבעצמו מביא כך גם מהרמ"ה), שם מבואר להדיא כמו התפיסה השנייה (ד"ה 'וראיתי בס' ארחות חיים'):

**וראיתי בס' ארחות חיים שכתב בענין המלקו' דברים שכפי הנרא' מפשטם סותרים מה שכתבתי ומכל מקום אפילו לפי דבריו אותה הסכמה שהסכימו רבני צפת אינה מועילה כלל והתכלית המושג על ידה יושג גם כן בלתי וזה לשונו והמלקות ודאי מכפר עם התשובה והיודוי שהמלקות בחייבי מלקות במקום מיתה בחייבי מיתות הוא עומד והמיתה אינה מכפרת לעולם אלא עם היודוי וכן אז"ל כל המומתין מתודין שכל המתודה יש לו חלק לע"ה ואם תאמר למה לא הזכירו התשובה עם היודוי שזה עומד על בית הסקילה והולך למות ואין לו פנאי לחטוא עוד שיצטרך לומר און פעלתי לא אוסיף אבל בחייבי מלקיות צריך תשובה ואף על גב שאין המלקו' מכפר אלא עם היודוי והתשובה א"א שלא יקל לו מעונש העון ההוא מפני הצער שנצטער מכלל העונש שנתחייב בו בידי שמים ואין חלוק בדבר בין שלקה בבית דין בין שלא בב' דין אלא שאם נתחייב בבית דין מלקו' מלקין אותו בעל כרחו ואם עבר העבירה שלא בעדים והתראה ורצה מעצמו ללקו' כדי להקל מעונש העון תבא לו ברכה ואם לא רצה אין כופין אותו כך כתב הרמ"ה ז"ל בתשובה עכ"ל כפי הנמצא בספר שבידי וכפי הנראה מפשטו סותר מה שכתבתי.**

בהמשך דבריו, המהרלב"ח מדייק אפילו בדברים אלו שכוונת **הארחות חיים** היא לומר ממש כדבריו, אך מה שהוא מתכוין לומר בקטע זה עצמו הוא שאפילו לדעת **הארחות חיים** לא נדרש חידושה של הסמיכה. כלומר גם לשיטתו לא צודקים חכמי צפת. והסיבה היא שגם אם מבינים את דבריו כפשוטם הרי כל מלקות שיכאבו באותה מידה יכפרו על הכריתות, גם אם המלקה אינו סמוך ואינו פועל מכוח ב"ד. לכן גם אם התפיסה היא אכן כדעת המדרש שלנו, בכל אופן אין זה נוגע לצורך בחידוש הסמיכה.

**הסבר שיטת מהרלב"ח:**

**מדוע רק מלקות שניתנות כדין מחליפות עונש כרת?**

מהרלב"ח בתשובתו עומד על הקושי בדעה שדווקא מלקות שניתנות כדין מכפרות על עונש כרת, וכך הוא כותב (ד"ה 'עוד אני'):

**וכי תימא כיון שמכות המלקות הם חזקות בזה כמו בזה מאי איכא בין זה**

## לזה?

והוא עונה:

לא היא וטובא איכא דהתורה אמרה והפילו השופט והכהו וכו' ולא דמי לכשבא הוא לבית דין ומפיל עצמו לפניו ויבקש מהם שילקוהו. ראה לזה מה שאמרו ז"ל בתעניות פרק סדר תעניות כיצד דעל מאי דתנן במתניתין נותנין אפר מקלה על גבי התיבה ובראש הנשיא ובראש בית דין וכל א' וא' נותן בראשו. מקש' בגמרא נשיא ואב בית דין נשקלו אינהו וננחו ברישיהו מ"ש דשקיל איניש אחרינא ומנח להו אמר רבי אבא דמן קסרי אינו דומה מתבייש מעצמו למתבייש מאחרים.

המהרלב"ח מסביר שעונש בי"ד הוא עונש מבייש יותר, שכן אינו דומה המבייש עצמו למי שמתבייש על ידי אחרים. הוא מוכיח זאת מהלכות תעניות שבהן מניחים אפר מקלה על ראש הנשיא ואב בי"ד, ולא נותנים להם להניח לעצמם. לאחר מכן הוא מוכיח זאת ממקורות נוספים.

## קשיים בהסבר זה

הנחת היסוד שלו היא שאכן הכפרה שבמלקות נובעת מעוצמת הבושה (והכאב) שכרוכה בהן. המלקות אינן אלא סוג של ייסורים שמכפרים עליו. אלא שהנחה זו היא קשה, שכן אנחנו יכולים להלקות אותנו חמישים מלקות, או לייסר אותנו בבי"ד לא מוסמך אך בפני כל הקהל, ובכך להעביר אותנו את סאת הייסורים הדרושה כדי להתכפר. קשה להאמין שהפרמטר הקובע את הכפרה הוא מידת הביוש והייסורים, שאם לא כן לא ברור מדוע נדרש דווקא עונש שניתן כדין.

קושי נוסף הוא שלא כל ההיבטים הנדרשים על פי ההלכה הם פרמטרים שרלוונטיים לעוצמת הכאב או הבושה שבעונש. לדוגמא, מדוע נדרשים עדים והתראה כדי שהמלקות יכפרו במקום הכרת? האם קיומם של עדים או התראה נוגע לחומרת העונש?<sup>6</sup> האם היותם של הדיינים סמוכים גורמת ליתר כאב או בושה? מדוע שלא יוכל בית דין של ימינו להלקות אדם שלא ביקש זאת ממנו כדי לכפר עליו מכרת, גם אם אינו מוסמך לכך? הרי במצב כזה הביוש הוא מלא (שכן לא העבריין עצמו ביקש זאת, אלא בי"ד הלקו אותו). על כן נראה שכל אלו הן דרישות פורמליות ולא תנאים לחומרת העונש.

קושי נוסף נוגע לעצם השוואה בין מלקות לכרת. אם אכן הבסיס לפטור

<sup>6</sup> הרלוונטיות לעצם נתינת העונש היא ברורה. כאן אנחנו עוסקים בשאלה האם נתינת עונש תכפר במקום הכרת, ולכך העדות וההתראה לא נראות רלוונטיות.



מכרת הוא מידת הסבל, אזי צריכה להיות השוואה כלשהי בין העונשים הללו. המלקות אמורות להיות שקולות בצורה כלשהי לעונש הכרת. ברם, אם אכן כרת הוא עונש נצחי שהאדם מאבד בו את העולם הבא שלו, אזי לא ברור כיצד הלקאה של 39 מלקות יכולה לשחרר אותו מעונש זה. האם הלקאה כזו שקולה לעונש נורא שכזה?

עוד לא ברור, מדוע אדם שלא חטא בעדים והתראה יצטרך לסבול מעונש נצחי של היכרות מהעולם הבא, בעוד חברו שחטא בעדים והתראה זוכה לפריבילגיה להיפטר מחיוב הכרת? מדוע הפריבילגיה הזו נמנעת ממי שחטא בצנעה?

### מסקנה: כפרה פורמלית

מה בכל זאת יכול להיות ההסבר לגישת הראשונים, אותם הביא המהרלב"ח, הסוברים כי רק עונש שניתן על פי דין מכפר על כרת? מסתבר שעונש בי"ד, באשר הוא כזה, יש לו כוח הלכתי לכפר. הכפרה של העונש אינה בהכרח בצורה שייסורים רגילים מכפרים. עצם העובדה שמדובר כאן באקט של כפרה הלכתית היא היא המכפרת, ואין לה תחליף בצורה של ייסורים אחרים, גם אם הם יהיו בעוצמה גבוהה יותר. לכן בעת שאין לנו בתי דין או שלא התקיימו התנאים הדרושים לקבלת מלקות כעונש, אין כל אפשרות להתכפר באופן אחר.

אמנם בזמן הזה שאין לנו בתי דין סמוכים ואין עונש מלקות כותב מהרלב"ח שהאדם מתכפר גם בתשובה ללא עונש מלקות, וזה גופא מעורר קושי. אם אכן נדרשות המלקות ככפרה פורמלית, אז כיצד כאשר אין מלקות נמחק חיוב הכרת?

מסתבר שהדרישות הללו נאמרו רק ביחס למצבים בהם בית דין של מטה מנסה למחוק חיוב כרת. ברם, בי"ד של מעלה אינו כפוף לכללים הללו, והוא בהחלט יכול למחוק חיובי כרת גם בתשובה בלבד. ככל הנראה זה מה שנעשה כאשר אין אפשרות ללקות ולהתכפר.

### שיטת חכמי צפת

לחכמי צפת היתה כאן שיטה מעורבת. מחד, ברור שחכמי צפת סברו שרק מלקות שנותן בי"ד סמוך יכולות למחוק כרת (זו גופא היתה הסיבה שהם רצו לחדש את הסמיכה). מאידך, לדעתם ניתן לכפר על כרת גם בעונש מלקות שלא ניתן כדין, שהרי הם רצו ליישם זאת על עבריינים שחטאו בלא עדים לפי בקשתם. מה ההבדל בין שתי הדרישות הללו? מדוע הדרישות ההלכתיות לגבי אופי ואיכות

הבי"ד צריכות להתקיים, אך הדרישות לגבי ההלקאה לא? לשיטתם ברור שמדובר כאן בכפרה פורמלית. מחד, כל אימת שיש חיוב כרת ניתן להלקות ולכפר. מאידך, רק בי"ד סמוך יכול לעשות זאת, שכן רק הלקאה בעלת משמעות של עונש הלכתי מכפרת על כרת.

### תורת הענישה ההלכתית

כפי שהראה מ. אברהם במאמרו, 'נותן לרשע רע כרשעתו – האמנם?', **עלון שבות – בוגרים ט**, גם בסוגי עונשים נוספים הדירוג לא נעשה לפי מידת הכאב או הבושה הכרוכה בהם. במאמר הנ"ל נדונה תפיסתו של בעל **ספר חסידים**, לפיה עוצמת העונש אינה בהכרח פרופורציונית לעוצמת העבירה. הכפרה תלויה בסוג העבירה (ולאו דווקא בחומרתה) ובסוג העונש (ולאו דווקא בעוצמתו). ביסוד הדברים הללו מונחת תפיסה שעל פי ההלכה מטרת הענישה היא כפרה. לא הרתעה, וגם לא גמול, או תפיסות משפטיות אחרות של תפקידי ומטרות הענישה.

כאן אנחנו רואים חידוש נוסף באותו כיוון: אותה כפרה שהעונש מביא אליה אינה תוצאה של ייסורים, או סבל, או בושה. זוהי כפרה מסוג שונה, שנובעת מעצם העובדה שהאדם נענש בעונשי בי"ד. ייסורים מכפרים הוא מנגנון שונה מהכפרה של עונשי בי"ד, אף שגם העונשים כרוכים בסבל (כלומר הסבל הוא פרמטר רלוונטי אך לא בלעדי).

### כרת: מבט מחודש

אנו מגיעים לתמונה פורמליסטית של היחס בין מלקות לכרת. המלקות הן פטור פורמלי מכרת, על אף שאין כל שקילות בין שני העונשים הללו. ובכל זאת, גם אם נסתפק בתיאור פורמלי, קשה להימנע מהקושי שמלווה אותו. כיצד 39 מלקות יכולות לפטור אדם מכרת נצחי מהעוה"ב? ומדוע מי שחטא בצנעה נמנעת ממנו הפריבילגיה הזו? הפורמליסטיקה אינה נותנת מענה הולם לקשיים הללו.

כדי לקרב זאת מעט לשכל, ניתן להציע שני כיוונים:<sup>7</sup>

1. הכרת אינו אלא עונש תיאורטי. בסופו של דבר זוהי רק הצהרה מה היה אמור לחול על עבריין באותן עבירות חמורות (כעין מה שמסבירים לגבי דרשת

<sup>7</sup> הזכרנו כבר שהרמב"ן בשער הגמול מתמודד גם הוא עם השאלות הללו, ומציע תיאור משלו, ואכ"מ.

חז"ל: "עין תחת עין" – ממון). בפועל, האדם נפטר מהכרת באמצעים אחרים. לדוגמא, בזמן הזה, כאשר אין לנו בתי דין סמוכים, בי"ד של מעלה פוטר את האדם מכרת באופנים אחרים (דרך ייסורים וכדו'). אם כן, ייתכן שגם בזמן שהיו בתי דין, בי"ד של מעלה היה מטפל בכל אלו שלא טופלו בבי"ד של מטה, ומסיר מעליהם את הכרת באופנים אחרים.

2. התיאור של הרמב"ם לעונש הכרת אינו מלא. אין מדובר בהיכרות נצחית מן העוה"ב, אלא במצב זמני. ואכן כך כתבו כמה מחברים.<sup>8</sup>

### הערה: שיטה מחודשת

בעל **כלי חמדה** בפרשתנו, בסוף סי' ד מביא מהמגיה ל**מל"מ** על הרמב"ם, פט"ז מהל' סנהדרין, שיטה ממש הפוכה. לדעתו מלקות פטורות מכרת רק במצבים שבהם אין חיוב מלקות מדינא. במקום שבו יש חיוב מלקות זה לא יפטור מכרת.

שיטה זו פותרת רבים מן הקשיים שהעלינו בדברינו כאן. הבעייה היא שנראה כי השיטה הזו אינה עומדת במבחן המקורות (ראה **חת"ס**, או"ח סי' קעה, אשר מקשה עליו מסוגיא מפורשת במגילה, וב**כל"ח** שם מציע יישוב). בכל אופן, זוהי שיטה יחידאית, וברור שזו אינה הגישה של רוב המפרשים. לכן לפחות לשיטות אלו עלינו לברר את השאלות שעלו למעלה.

---

<sup>8</sup> ראה, לדוגמא, בספר **הקדמות ושערים (הקדו"ש)**, לבעל **לשם שבו ואחלמה**, בשער ו, ועוד.



## תפיסת הזמן ההלכתית

### הנקודות הנדונות:

- תהליך ומצב רגעי
- נקודה בדידה על ציר רציף
- שני סוגי נמנעות: אירוע בסיכוי 0 ונמנע מוחלט
- מהו 'הזמן' שהקב"ה זועם בו?

## תקציר

במאמרנו השבוע אנו יוצאים מן האגדה המוכאת בגמרא לגבי הרגע הבודד בו זועם הקב"ה בכל יום (שרק בלעם ידע לכוין אליו), ומתוכה אנו עוסקים במהותו של ציר הזמן כרצף. התפיסה המתמטית המודרנית של הרצף רואה אותו כבנוי מאינפיניטסימלים, ולא מנקודות בדידות. אנו מביאים מקורות תורניים שרואים זאת בצורה דומה, ולכן מתייחסים לנקודה בדידה על ציר הזמן כמושהו שאינו באמת זמן.

אנו מצביעים על כמה הבחנות בין תיאור מתמטי של ציר רציף לבין המהות כשלעצמה, ועומדים על כך שיש משמעות לנקודה בדידה על ציר רציף. במהלך דברינו אנו מבחינים בין תהליך (בניגוד למצב, שיכול להיות קיים רק על קטע של זמן) לבין מצב רגעי, ובין נקודה (שמימדה 0) לבין אינפיניטסימל (שמימדו 1). בהמשך אנו עומדים על פרדוקס החץ במעופו שהציג זנון מאיליאה, וקושרים גם אותו להבחנות הללו.

בתוך דברינו אנו עוסקים בקצרה בסוגיא של 'אי אפשר לצמצם', ומבחינים בין כמה משמעויות של חוסר היכולת הזו, ובמחלוקות ראשונים ביחס אליהן. אנו מסיימים את המאמר בדיון קצר, לא מסקני ובודאי לא ממצה, על גבולותיו של המושג 'תורה', ועל ההבחנה בין תורה לבין חכמה.

## מבוא

במאמרנו השבוע נעסוק בנושא שאינו הלכתי במובהק: טיבו של ציר הזמן כרצף. אמנם נזכיר השלכות הלכתיות בסוגיית 'אי אפשר לצמצם', אך זה לא יהיה עיקר ענייננו. ובכל זאת, הבהרת המושגים והעמימויות שנוגעות לתפיסת ציר הזמן יכולה להועיל בלימוד כמה וכמה סוגיות הלכתיות, וגם אחרות.

## א. הסתברות, מימדים ומהותו של הזמן

### מבוא: שני פירושים ביחס ל'רגע'

הגמרא במסכת ברכות ז ע"א מספרת שיש בכל יום רגע שבו הקב"ה כועס. היא מוסיפה ודורשת את הפסוקים בפרשתנו, ואומרת שרק בלעם ידע לכוין את הרגע הזה:

**דתניא: (תהלים ז) ואל זועם בכל יום. וכמה זעמו? - רגע. וכמה רגע? - אחד מחמשת רבוא ושמונת אלפים ושמונה מאות ושמונים ושמונה בשעה, וזו היא רגע, ואין כל בריה יכולה לכוין אותה שעה, חוץ מבלעם הרשע, דכתיב ביה: (במדבר כד) ויודע דעת עליון. השתא דעת בהמתו לא הוה ידע - דעת עליון הוה ידע? אלא: מלמד, שהיה יודע לכוין אותה שעה שהקדוש ברוך הוא כועס בה, והיינו דאמר להו נביא לישראל: (מיכה ו) עמי זכר - נא מה - יעץ בלק מלך מואב וגו'.**

הרגע בו מדובר כאן הוא קטע זמן קצר מאד. אמנם זו אינה נקודה בודדת של זמן, לא קטע קצר. מייד לאחר מכן מובאת דרשה מקבילה שמבוססת על פסוק במיכה בו הקב"ה מספר לנו על החסד שעשה עמנו בכך שלא כעס באותם ימים שבלעם בא לקלל את ישראל:

**מאי (מיכה ו) למען דעת צדקות ה'? אמר רבי אלעזר: אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל: דעו כמה צדקות עשיתי עמכם שלא כעסתי בימי בלעם הרשע, שאלמלי כעסתי - לא נשתייר משונאיהם של ישראל שריד ופליט; והיינו דקאמר ליה בלעם לבלק: (במדבר כג) מה אקב לא קבה אל ומה אזעם לא זעם ה', מלמד, שכל אותן הימים לא זעם.**

בתוד"ה 'שאלמלי', על אתר, כנראה הבינו שבשלב זה בגמרא עדיין נוקטים בתפיסה שהרגע הזה הוא קטע בעל אורך סופי (אמנם קצר):

**שאלמלי כעסתי לא נשתייר וכו' - ואם תאמר מה היה יכול לומר בשעת רגע. יש לומר כלם. אי נמי מאחר שהיה מתחיל קללתו באותה שעה היה מזיק**

### אפילו לאחר כן.

אמנם בתירוץ השני ייתכן שתוס' כבר מאמץ את העמדה שהרגע הוא נקודת זמן (ולא קטע קצר). ואכן בסוף הגמרא מובאת גישה כזו:

**וכמה זעמו? - רגע. וכמה רגע? - אמר רבי אבין ואיתימא רבי אבינא: רגע כמימריה. ומנא לן דרגע רתח? - שנאמר: (תהלים ל) כי רגע באפו חיים ברצונו. ואי בעית אימא, מהכא: (ישעיהו כו) חבי כמעט רגע עד יעבר זעם.**

כלומר רבי אבין/נא אומר שהרגע הוא נקודת זמן בדידה. לפי הפירוש הראשון, חוסר היכולת לכיין את הרגע נובע מאי ידיעה גרידא. לפי הפירוש השני חוסר הידיעה הוא תוצאה של אי יכולת לקלוע בדיוק לרגע שהוא נקודה בדידה של זמן.

### חצות

גם ביחס לחצות הלילה אנו מוצאים התלבטות דומה. בספר שמות (יא, ד), הקב"ה מודיע לנו:

**וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה כֹּה אָמַר יְקֹוֹק כְּחֻצַּת הַלַּיְלָה אֲנִי יוֹצֵא בְּתוֹךְ מִצְרַיִם:**

הביטוי 'כחצות' אומר דרשני. ובאמת חז"ל שמו לב שיש פסוק מקביל (שמות יב, כט) שאומר כך:

**וַיְהִי בַחֲצֵי הַלַּיְלָה וַיִּקְוֶק הַכָּהֵן כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּכֹר פְּרֹעָה הַיֹּשֵׁב עַל כֶּסֶּאָו עַד בְּכוֹר הַשְּׂבִי אֲשֶׁר בְּבֵית הַבּוֹר וְכֹל בְּכוֹר בְּהֵמָה:**

כאן הביטוי הוא 'בחצי הלילה', שהוא ביטוי מדויק יותר. המכילתא דורשת על כך (מס' דפסחא, פרשה יג, ד"ה 'ויהי בחצי'):

ויהי בחצי הלילה למה נאמר לפי שנאמר ויאמר משה כה אמר ה' כחצות הלילה אני יוצא וגומר (שמות יא, ד) שאי אפשר לבשר ודם לעמוד על חציו של לילה אבל כאן יוצרו חלקו רבי יהודה בן בתירה אומר היודע שעותיו ועונותיו הוא חלקו.

כלומר הקב"ה עצמו יכול לעמוד על הרגע המדויק של חצות הלילה, ולכן הפסוק שמביא את דבר ה' עצמו מדבר בלשון של 'בחצי הלילה', אבל משה אינו יכול לעמוד על הרגע הזה, ולכן אצלו כתוב 'כחצות הלילה'.

וכן הוא במכילתא דרשב"י (פי"ב, כט, ד"ה 'ויהי')<sup>1</sup>:

**אבל כשאמ' לו משה לפרעה מה הוא אומ' כה אמר [י"י כח] צות הלילה וגו' (שמ' יא, ד) אמ' [לו הד] בר שקול לכשיחצה הלילה [אם כחוט הש]ע[ר]ה**

<sup>1</sup> וראה גם במדרש הגדול, שמות יב, כט, מדרש מקביל.



ולמעלה אם [כחוט ה]שע[רה] ו[למטה] יושב על [אבן שעון] ומכוין את השעה כח[וט השערה] שאין [מלכות] נוגעת [בחברת]ה אפילו כמלא נימא אלא [הגיע זמנה ש]ל מלכות ליפול ביום [נופלת ביום בלילה] נופ[לת בלילה] וכן הוא און[מ] ' [נ]נוף צרי יומם (וגו') (יחז' ל, טז) ואו' [ובתחפנחיס חשך היום (שם יח) ואו' ביה בלי]ליא קטיל וגומ' (דנ' ה, ל). ואף כשהגיע זמנו של אבותינו ליפול מה נאמ' בהן אוי לנו כי פנה היום וגו' (ירמ' ו, ד).

במדרש זה משמע שהקב"ה מכוין את השעות בדיוק כחוט השערה, אמנם כאן זה מיושם על נפילת מלכויות שונות.

הגמרא בברכות ג ע"ב עוסקת בקימתו של דוד בחצות הלילה לנגן ולעסוק בתורה, והיא ממשיכה את הקו שראינו, ומביאה סוגיא מקבילה שמשווה את דוד המלך למשה רבנו:

**ודוד מי הוה ידע פלגא דליליא אימת? השתא משה רבינו לא הוה ידע, דכתיב (שמות י"א) כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים, מאי כחצות? אילימא דאמר ליה קודשא בריך הוא כחצות - מי איכא ספיקא קמי שמיא? אלא דאמר ליה (למחר) בחצות (כי השתא), ואתא איהו ואמר: כחצות, אלמא מספקא ליה - ודוד הוה ידע? - דוד סימנא הוה ליה, דאמר רב אחא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא: כנור היה תלוי למעלה ממטתו של דוד, וכיון שהגיע חצות לילה בא רוח צפונית ונושבת בו ומנגן מאליו, מיד היה עומד ועוסק בתורה עד שעלה עמוד השחר.**

המסקנה היא שמשה אכן לא ידע, ודוד ידע מכוח סימן מיוחד שהוא קיבל מלמעלה. אמנם בהמשך הגמרא שם (ד ע"א) מובאת דעה שמשה גם הוא ידע (ואת הדעה הזו מביא רש"י על החומש. וראה שם גם בתורה שלמה סט"ז):

**רבי זירא אמר: משה לעולם הוה ידע, ודוד נמי הוה ידע. וכיון דדוד הוה ידע, כנור למה ליה? - לאתעורי משנתיה. וכיון דמשה הוה ידע, למה ליה למימר כחצות? - משה קסבר: שמא יטעו אצטגניני פרעה ויאמרו משה בדאי הוא. דאמר מר: למד לשונך לומר איני יודע, שמא תתבדה ותאחז.**

**דברי האהל יהושע<sup>2</sup>**

ר' שמעון משה דיסקין, בעל אהל יהושע, בפירושו לפסוק השני שהבאנו (שמות יב, כט), מקשה את הקושיא הבאה:

**יש להעיר דלא משכחת ליה זמן זה של חצות, שהרי כשחולקים הלילה**

<sup>2</sup> הדברים ידועים בישיבות בשם הרב מבריסק (הגר"ז), אך התברר לנו כי זהו חידושו של חכם אחר. את המקור הזה מצא עבורנו ר' יהודה מבני ברק, ותודתנו מסורה לו על כך.

**לשנים נמצא דהחצי הראשון הוא לפני חצות והחצי השני הוא אחר חצות, אבל חצות גופא אינו תופס זמן כל, ואינו מצב כלל, דאינו אלא שם לחלוקת הלילה. דכל זמן שבאמצע אף הוא נחלק לשנים, חציו לכאן וחציו לכאן, ואם כן היכי משכחת ליה חצות הלילה?**

כלומר הוא מתקשה כיצד מדברים על זמן חצות הלילה, הרי אין בכלל זמן כזה. זוהי שנתה שחוצה את הלילה לשניים, אך לה עצמה אין קיום בפני עצמה. עד אליה זהו החצי הראשון של הלילה, ומאחריה והלאה זהו החצי השני. היא עצמה כלל אין לה קיום, כמו נקודה שחוצה בין שני חלקי קו, שהיא כשלעצמה אין לה אורך ואין לה קיום במונחי ציר הזמן.

על כך הוא מציג את התירוץ המפולפל הבא:

**ונראה פשוט דהרי כמו"כ יש להעיר דמיתה אינה גם כן עניין של זמן, דמקודם הוא חי ועתה הוא מת. הרי נמצא דאין שעת מיתה כלל, דכל זמן שעדיין לא מת הוא חי וכשהפסיק לחיות הרי הוא מת. נמצא דאין זמן מיתה כלל. ופשוט דאמנם נכון הדבר, אשר על כן מיושבת קושיא קמייתא, דאף כן היה במכת בכורות, שהיו חיים בחצות הראשון ובחצות השני כבר פסקו לחיות והיו מתים. ואה"נ דלא חצות הוי זמן ולא שעת מיתה הוי עניין זמן, אלא דזה גופא שהמעבר ממוות לחיים היה שווה למעבר מחצות הראשון לחצות השני. וזהו ביאור 'ויהי בחצי הלילה', דאין הכוונה לזמן חצות, אלא שהחצות כמו שחצה הלילה חצה בין מוות לחיים של בכורי מצרים.**

הוא מקדים שגם מיתה אינה מתרחשת בזמן כלשהו. המיתה (=יציאת הנשמה) אינה אלא המעבר בין חיים למוות, ולכן היא כשלעצמה אינה מתרחשת על ציר הזמן. היא חוצה אותו לשני חלקים שלכל אחד משניהם יש משמעות של זמן. שני התיאורים הללו משלימים אחד את השני: אכן אין רגע שקרוי 'חצות', ואין רגע שבו מתרחשת המיתה. הרגע של חצות הוא הנקודה שבה מתחלף החלק הראשון (שבו היו הבכורים חיים) ועובר להיות החלק השני (שבו הבכורים מתים). המיתה עצמה כלל אינה מצב, והיא אינה נמשכת זמן.

### **שני סוגים של הסתברות 0**

בדרך כלל מבינים שכאשר יש הסתברות 0 לאירוע כלשהו אז זהו אירוע בלתי אפשרי. אך הדבר אינו נכון. הסיכוי שיעלה בהגרלה מספר שלם כלשהו מתוך כל השלמים הוא 0, אך בסופו של דבר יעלה מספר שלם אחד מתוכם בכל אופן. כלומר במצב כזה ודאי הוא שיתרחש אירוע שסיכויו הוא 0. לפעמים ישנם

אירועים בלתי אפשריים, כגון היעלמות מיידית של עצם אל האין, ומכך אנחנו מסיקים שהסיכוי להתרחשותם הוא 0. במצבים אלו הקביעה אינה הסתברותית אלא אחרת. לאחר שהגענו למסקנה שהאירוע הוא בלתי אפשרי, אנו מצמידים לו הסתברות 0. במקרה הראשון החישוב ההסתברותי הוא העומד בבסיס העניין. מכיון שיש אינסוף מספרים שלמים, הסיכוי שייצא בניסוי אקראי דווקא מספר מסויים הוא 0, אך האירוע אינו בלתי אפשרי. במקרה השני חוסר האפשרות הוא הקביעה הבסיסית, וקביעת ההסתברות על 0 היא תוצאה שלו.

המסקנה היא שהקביעה כי אירוע כלשהו הוא בלתי אפשרי אינה קביעה הסתברותית. הקביעה שההסתברות להתרחשותו של אירוע כלשהו היא 0, אין פירושה שבלתי אפשרי שהוא יקרה. נציג כעת דוגמא שתחדד את הטענה הזו.

### **הדגמה: בריאת העולם כהיווצרות ספונטנית**

רבים נוטים להוכיח שהטענה כי העולם נוצר מעצמו ללא בורא אינה אפשרית. חלק ניכר מההוכחות לטענה זו מבוססות על חישובים שונים של ההסתברות לכך שעצם או מציאות כלשהם ייווצרו במקרה. לדוגמא, חישוב הסיכוי שתיווצר מולקולה אורגנית אחת בתהליך מקרי.

אך טיעון זה הוא כושל ובטל. החישובים הללו אינם יכולים להתייחס לגודל שהוא 'הסיכוי שדבר כלשהו ייווצר במקרה'. לכל היותר ניתן לחשב כך את קצב ההיווצרות (או הסיכוי ליחידת זמן). ברור שהסיכוי לכך שתיווצר מולקולה אורגנית אחת בתהליך מקרי תלוי במשך הזמן שניתן לתהליך הזה. במהלך מיליארד שנים הסיכוי לכך רב יותר מאשר במהלך שנה אחת. אם כן, חישובים כאלה יכולים להניב את הסיכוי לכך שבאופן מקרי תיווצר מולקולה אורגנית ליחידת זמן. לדוגמא, אם חישוב כזה נותן תוצאה של  $(1/1000)$ , היחידות של התוצאה הזו הן מולקולות לשנה (כלומר בממוצע ייווצרו 0.001 מולקולות בכל שנה – הקצב הממוצע של ההיווצרות. אמנם הסיכוי שתיווצר כך מולקולה בשנה אחת הוא קטן, אבל אם נמתין זמן של אלף שנים, כלומר (הקצב הממוצע)  $1/1$ , אזי מספר המולקולות הממוצע שיווצרו באופן אקראי יהיה 1.

אם כן, למרבה האירוניה כל חישוב מסוג כזה דווקא מוכיח (או מניח) שתהליך של היווצרות ספונטנית הוא בהחלט אפשרי, אלא שיש לתת לו מספיק זמן. כיצד, אם כן, ניתן להוכיח שתהליך כזה כלל אינו אפשרי? בודאי לא ניתן לעשות זאת בכלים הסתברותיים. הקביעה שתהליך כזה אינו אפשרי אינה תוצאה של חישוב שמראה שסיכויו הוא 0, אלא להיפך: טיעון פילוסופי-אינטואיטיבי יראה שזה

לא אפשרי, ומתוך כך נגיע למסקנה שהסיכוי לכך הוא 0. למעשה, אין שום חישוב הסתברותי מן הסוג הזה שתוצאתו היא 0. אין שום דרך להגיע באופן הסתברותי לתוצאה שתהליך כלשהו הוא בעל הסתברות 0. תוצאת חישוב הסתברותי לסיכויי של תהליך כלשהו, היא תמיד סופית (בין 0 ל-1), שכן היא מורכבת ממכפלות של סיכויים של שלבי הביניים, וסיכומי אפשרויות לתהליכים שונים.<sup>3</sup> על כן, תמיד כאשר אנחנו מדברים על סיכוי 0, בהכרח שהקביעה הזו אינה נסמכת על שיקול הסתברותי. רק קביעה שהסיכוי הוא קטן מאד, יכולה להיות תוצאה של חישוב הסתברותי. קביעה הסתברותית לכך שאירוע כלשהו הוא בסיכוי 0, יכולה להיעשות אך ורק דרך הצבעה על כך שיש אינסוף אפשרויות שוות משקל לתוצאת התהליך, ולכן יש סיכוי 0 לכך שתתרחש דווקא אחת מסויימת מתוכן. ברם, זה אינו באמת חישוב מתמטי של הסתברות של תהליך (זו אינה אלא מכפלת הסתברויות ביניים, וכו"ל), אלא ניסוח מתמטי-פורמלי של אינטואיציה פשוטה. כל אחד מבין שבהגדרה הוגנת הסיכוי לקבל תוצאה מסויימת אחת מתוך אינסוף הוא 0. טענה זו אינה דורשת חישובים או הבנה הסתברותית. יתר על כן, אם עולה טענה כזו מתוך חישוב הסתברותי, אות הוא שמדובר בקביעה שהסיכוי הוא 0, ולא שהתהליך אינו אפשרי. הקביעה שתהליך כלשהו אינו אפשרי באופן קטגורי ומוחלט (הסוג המהותי של נמנעות שהוגדר לעיל) לעולם אינה תוצאה של חישוב הסתברותי משום סוג שהוא.

### בחזרה ליכולתו של בלעם

חוסר האפשרות לקלוע לרגע בו כועס הקב"ה, יכול גם הוא להתפרש בשני מובנים:

1. זוהי תוצאה של אי ידיעה. קשה לקלוע לרגע קטן אחד מתוך אינספור רגעים שיש בכל לילה. הסיכוי לכך הוא 0. זוהי תפיסה שרואה את ציר הזמן כמורכב מרגעים בדידים, אלא שכל רגע כזה הוא קטן לאינסוף, ולכן קשה לקלוע דווקא אליו (ההסתברות לכך היא 0).
2. מן התיאור של **האהל יהושע** נראה כי הקליעה לרגע הזה היא בלתי אפשרית. הסיבה לכך היא שאין בכלל במציאות רגע מסויים ששמו 'חצות', כמו כל רגע בדיד אחר. החצות אינו זמן מסויים, אלא מעבר בין שני קטעי זמן. כמובן

<sup>3</sup> רק כאשר אחד המוכפלים הוא 0 המכפלה תתן תוצאה 0. אבל לשם כך עלינו להניח שהסיכוי לשלב ביניים כלשהו הוא 0, וזו עצמה אינה קביעה הסתברותית. ראה גם להלן.

שחצות אינו מיוחד בזה, ובדיוק באותה צורה ניתן להסיק שכל רגע של זמן אינו אלא מעבר בין קטעים. אם כן, נראה כי הקליעה לרגע בו זועם הקב"ה היא בלתי אפשרית (ולא רק בעלת סיכוי 0). הקב"ה יכול לכעוס ברגע (יהא מובנו של זה אשר יהא), אבל המונח 'רגע' אינו משקף מציאות כלשהי, ולכן בלתי אפשרי לקלוע אליה. כאן לא מדובר בקושי עצום שיש לו ביטוי הסתברותי, אלא באירוע שהוא מן הנמנעות.

ההבחנה בין שתי ההצעות הללו נובעת משתי תפיסות שונות של ציר הזמן: התפיסה הראשונה רואה את ציר הזמן כמורכב מרגעים בדידים שעומדים בצפיפות זה לצד זה. לפי ההצעה השנייה ציר הזמן אינו מורכב מרגעים. ניתן אולי לסמן רגעים בדידים על הציר, אבל הם אינם חלק ממשי ממנו.

### השוואה לדברי ה'אהל יהושע'

מדברי בעל ה**אהל יהושע** עולה כי מיתה היא תהליך ולא מצב. זהו מעבר בין מצב של חיים למצב של מיתה. שני המצבים נמשכים משכי זמן רציפים, אך המעבר ביניהם הוא חסר מעמד אונטולוגי (=ישותי). אם כן, התיאור שלו אכן מסביר כיצד מיתה יכולה להתרחש ברגע זמן בדיד אחד. רגע אמנם אינו קיים, אך הוא משקף מעבר בין קטעי זמן. לכן אירועים שמבטאים תהליכים ולא מצבים יכולים להתרחש ברגע זמן בדיד.

אך זעמו של הקב"ה הוא מצב ולא תהליך. הקב"ה זועם לאורך רגע בדיד אחד בלבד, ותו לא, ולכן לא ניתן לעמוד עליו. אך כיצד יכול להתקיים מצב על רגע זמן בדיד אחד? כאן כבר לא ניתן ליישם את תיאורו של ה**אהל יהושע**. לכאורה המסקנה היא שביחס לזעמו של הקב"ה מדובר בהסתברות 0 ולא בנמנעות ממש. אך לעיל ראינו דעות שאלו אכן נמנעות, כלומר שלרגע הזה אין משך, ולכן כלל לא אפשרי לקלוע אליו.

### ממדים ומידה<sup>4</sup>

במתמטיקה המודרנית מתייחסים לקו רציף כמשהו שאינו מורכב רק מנקודות בדידות. ניתן אמנם לסמן עליו נקודות כאלה, אך החלקיקים האלמנטריים שמרכיבים את הרצף הם אינפיניטיסימלים. האינפיניטיסימל הוא קטע קטן כרצוננו, שאורכו הוא 0 (בשפת המתמטיקה הוא 'שואף' ל-0). מהו ההבדל העקרוני בין נקודה לבין אינפיניטיסימל, הרי שניהם בעלי אורך 0?

הניסוח הפשוט ביותר להבחנה הזו מצביע על הבדל במימד. אמנם המידה של שניהם זהה (האורך של שניהם הוא 0), אך המימד שלהם הוא שונה: מידה של נקודה הוא 0, ומימדו של אינפיניטיסימל הוא 1 (שהרי מדובר בקטע חד מימדי, ולא בנקודה). אם כן, נכון יותר לומר שהנקודה אין לה אורך (ולא שאורכה הוא 0. שהרי אורך מאפיין אך ורק קטעים שמימדם הוא 1), והאינפיניטיסימל יש לו אורך (שהרי מימדו הוא 1), אלא שהאורך הזה הוא 0.

המסקנה העולה מן התמונה הזו היא שמעמדו של הרגע הוא מורכב. מחד, אין לו אורך, ולכן הוא אינו משך זמן. מאידך, יש לו קיום כלשהו, והוא לא רק מעבר בין קטעי זמן. אם הזמן הוא 'עצם' שמימדו 1, הרגע הוא 'עצם' שמימדו 0. המסקנה היא שלרגע בהחלט יש קיום. הוא אינו תהליך בלבד, או סימון של מעבר בין 'עצמים'. הוא עצם במימד נמוך יותר.

### יישום לגבי זעמו של הקב"ה

כעת נוכל לנסות ליישם את התיאור של האהל יהושע לגבי מצבים רגועים (כמו זעם רגעי של הקב"ה) ולא רק לגבי תהליכים (כמו מוות). אכן אין זמן שבו הקב"ה זועם, שכן מצב מתאפיין בקטע זמן ולא בנקודה. מאידך, אין זה נכון לומר שלרגע אין כלל קיום. נקודה בדידה על ציר הזמן גם היא סוג של זמן, אך אין לה משך.

<sup>4</sup> התיאור בקטע זה הוא כמובן לא שיטתי ומלא, ואולי גם לא לגמרי מדויק מבחינה מתמטית, הן מפאת קוצר היריעה והן מפאת מגבלות הידע של המחברים.

נעיר כי את החשבון האינפיניטיסימלי מצאו באופן (כמעט) סימולטני שני אישים: ניוטון ולייבניץ. הניסוח של ניוטון (שנפוץ יותר בין מתמטיקאים) הוא מופשט יותר, והוא אינו מבוסס כלל על האינפיניטיסימל כחלקיק אלמנטרי של הרצף המתמטי. לעומת זאת, הניסוח של לייבניץ (שחביב יותר על פיסיקאים, אך נחשב תיאור לא מדויק מבחינה מתמטית) הוא אינטואיטיבי יותר, שכן הוא בונה את הרצף כאוסף של אינפיניטיסימלים. מסיבה זו, התיאור שיבוא כאן יותר לתמונה של לייבניץ מאשר לתמונה הניוטונית. על כן חשוב לנו לציין כי ישנם ניסיונות מודרניים לתאר באופן קוהרנטי ומלא מבחינה מתמטית את החשבון האינפיניטיסימלי בתמונה לייבניצית. ראה, לדוגמא: H. J. Keisler,

Foundations of Infinitesimal Calculus, Boston, Prindle, 1976

מסיבה זו בלתי אפשרי לקלוע אליה, שכן כל פעולה אנושית מתרחשת לאורך קטע של זמן, ולכן האדם אינו יכול לקלוע בדיוק למצב רגעי. יש מקום להתלבט האם אי האפשרות הזו היא מן הנמנעות או שרק סיכוייה הוא 0. לכאורה רק הסיכוי הוא 0, שהרי ישנו רגע שהקב"ה זועם בו על ציר הזמן. אך כרגע תיארנו זאת כנמנעות, שכן פעולות של אדם תמיד מתמשכות על קטע זמן, קצר ככל שיהיה, ולכן הן אינן יכולות להתלכד בדיוק עם רגע בדיד.

### **האם תהליך ומצב רגעי הם שני דברים שונים?**

במבט נוסף ניתן לומר יותר מכך. מדברינו עולה כי גם מיתה היא מצב, ולא רק מעבר או תהליך. זהו מצב שמתמשך אך ורק רגע אחד של זמן. בעל **האהל יהושע** אינו מתייחס לרגע בדיד כמצאיאות של זמן, שכן מימדו 0, אך כפי שתיארנו לעיל גם לרגע ישנה ממשות במובן כלשהו, ולכן ניתן לדבר אודותיה במונחי מצב רגעי ולא רק במונחי תהליך. אמנם נכון הוא שהאדם אינו יכול ליצור בעצמו מצב שמשכו הוא רק רגע בדיד אחד. מסקנתנו היא שההסבר השני (שרואה את הרגע כמצאיאות במימד נמוך יותר) יכול להיות נכון לשני המקרים.

## **ב. השלכות לשאלה האם אפשר לצמצם**

### **מבוא**

כמה מן החלוקות שעשינו כאן רלוונטיות להבנת העיקרון ההלכתי הקובע ש'אי אפשר לצמצם' (ראה במשנה בכורות יז ע"א, בגמרא שם ובמקבילות). העיקרון הזה קובע כי שני דברים שבאים כאחד אינם יכולים ליפול באותו זמן ממש. כמו כן, שני דברים השווים זה לזה במידתם אינם יכולים להיות זהים לחלוטין. עצם העובדה שאותו עיקרון עצמו בא לידי ביטוי בשני הקשרים שונים (זמן ומידה), מצביעה על כך שככל הנראה ביסודו עומדת הבעייתיות של הרצף בה עסקנו בפרק הקודם. בעייתיות זו מופיעה הן כאשר שואלים האם שני אירועים יכולים להופיע באותו רגע בדיד עצמו, והן כאשר אנחנו שואלים האם שני דברים יכולים להיות בעלי אותה מידה עצמה (גם מידות מקבלות בד"כ ערכים רציפים). בפרק זה נעסוק מעט בעיקרון הזה וביישום דברינו עד כה לגביו.

### **אי אפשר לצמצם**

התורה קובעת כי בכור בהמה טהורה הולך לכהן כאחת ממתנות כהונה. מה

קורה כאשר יש שני בכורים שנולדים בבת אחת? בעניין זה נחלקו תנאים במשנה בסוגיית בכורות הנ"ל:

**רחל שלא ביכרה, וילדה שני זכרים, ויצאו שני ראשיהן כאחת, רבי יוסי הגלילי אומר: שניהן לכהן, שנאמר (שמות יג) הזכרים לה', וחכ"א: אי אפשר לצמצם, אלא אחד לו ואחד לכהן.**

לפי ר' יוסי שניהם לכהן. לפי חכמים לא ייתכן ששניהם יצאו כאחד, ולכן רק אחד מהם הוא בכור, ויש לתת רק אחד מהם לכהן (בהמשך המשנה נחלקים עוד תנאים כיצד לעשות זאת). המשנה עצמה קובעת שהמחלוקת היא בשאלה האם אפשר לצמצם או לא.

והנה רש"י על אתר מסביר:

**א"א לצמצם - שיצאו שני ראשיהן כאחד אלא האחד יצא תחלה ולא ידעין הי ניהו.**

משמע במפורש מלשונו שהאפשרות ששניהם יצאו כאחד אינה אפשרית. בהכרח יש אחד מהם שיצא ראשון, ולכן הוא הבכור. ברור שאין הכוונה למגבלה פיסית (שלא יכולים לצאת שני יילודים בבת אחת מהרחם), שהרי מדובר שבאמת שניהם יוצאים במקביל. יתר על כן, אם אכן היה מדובר כאן בעיקרון שהוא ספציפי להלכות בכור לא היה מקום לנסח זאת כעיקרון גורף שחל על כלל ההלכה. אם כן, רש"י מסביר שהבעייתיות כאן היא בעיית הרצף: לא ייתכן ששני אירועים יתרחשו באותו רגע בדיד עצמו.

די ברור שאין מדובר כאן בנמנעות עקרונית (שכן אין כל סיבה להניח שהדבר לא אפשרי ברמה העקרונית), שהרי קביעה של נמנעות עקרונית אינה מצויה בתחום ההסתברות אלא בתחום הפיסיקה (או פיזיולוגיה). ומכיון שהראינו למעלה שאין מדובר כאן בטענה מתחום הפיזיולוגיה, על כרחנו כוונת המשנה הזו לומר כי זהו אירוע שסיכויו הוא 0. כלומר הסיכוי ששני האירועים יתרחשו בדיוק באותו רגע בדיד בזמן הוא 0.

כך משמע גם מלשון הרמב"ם, אשר פוסק כדעת חכמים, וכותב (הל' בכורות, פ"ה ה"א. וראה גם שו"ע יו"ד סי' שיח ה"א שפסק כך):

**רחל שלא בכרה וילדה שני זכרים, אפילו יצאו שני ראשיהן כאחד אי אפשר שלא קדם אחד, הואיל ואין ידוע אי זה מהם יצא ראשון הכהן נוטל את הכחוש והשני ספק בכור, מת אחד מהן אין לכהן כלום שזה החי ספק הוא והמוציא מחבירו עליו הראיה, וכן אם ילדה זכר ונקבה הרי הזכר ספק שמא הנקבה יצאת תחלה לפיכך אין לכהן כלום שהמוציא מחבירו עליו הראיה.**



אם כן, גם הרמב"ם רואה כאן בעייתיות שנוגעת לרצף: הסיכוי לכך ששני אירועים יתרחשו באותו רגע בדיד בזמן הוא.<sup>5</sup>

### שיטת התוס'

בעלי התוס' על אתר (שם ע"ב, ד"ה 'אפשר לצמצם'), חולקים וסוברים שהדבר אפשרי אלא שאנחנו לא יכולים לברר האם הם יצאו בשווה או שאחד מהם קדם לחבירו (ומי מהם), ולכן נותנים רק אחד לכהן (כי המוציא מחברו עליו הראיה). כלומר בעלי התוס' סוברים שהדבר אכן אפשרי, אך אנחנו לעולם לא נוכל לדעת זאת.

לכאורה יש כאן ויכוח עקרוני, שכן לפי תוס' זהו אירוע אפשרי והספק הוא רק מבחינתנו, ואילו לפי רש"י והרמב"ם האירוע הזה הוא בלתי אפשרי. אך לאור מה שקבענו למעלה, נראה כי אין כאן ויכוח עקרוני: כולם מסכימים שזהו אירוע שהסיכוי להתרחשותו הוא 0, אך ברור שבאופן עקרוני הוא יכול להתרחש (הוא אינו נמנע באופן מוחלט). למעשה בנושא זה התוצאה בהכרח תהיה כזו שסיכוייה הם 0 (שהרי כל רגע שבו יצא הבכור הוא בסיכוי 0, שכן ישנם אינסוף רגעים שבהם הוא יכול היה לצאת). אם כן, נראה כי רש"י והרמב"ם אינם חולקים באופן מהותי על תוס', ולדעת כולם זה אירוע שיכול להתרחש (בסיכוי 0), אך אנו איננו יכולים לדעת זאת.

בכל זאת נראה שיש כאן ויכוח הלכתי (לא הסתברותי): לפי רש"י והרמב"ם שני אירועים שמתרחשים באותו רגע בדיד בזמן נחשבים מבחינה הלכתית כנמנעות. מאורע שסיכוייו 0 אין להתחשב בו אפילו כיוצר ספק. לעומת זאת, לפי תוס' האפשרות ששני האירועים אכן התרחשו סימולטנית היא אפשרות שיש להתחשב בה והיא יוצרת ספק.

### צמצום בידי שמים ובידי אדם

הגמרא שם בע"ב:

**אמרי דבי רבי ינאי: לרבי יוסי הגלילי שמעינן ליה דאמר אפשר לצמצם בידי שמים - וכ"ש בידי אדם, ורבנן בידי שמים אי אפשר לצמצם, בידי אדם**

<sup>5</sup> יש מקום לדון האם רגע ההמלטה הוא תהליך או מצב רגעי. לפי טיעונו הנ"ל של בעל אהל **יהושע**, ההמלטה היא המעבר מבפנים (=ממצב של עובר) החוצה (=למצב של יילוד), ולכן היא אינה לוקחת שום משך זמן. זהו מעבר ולא מצב. אמנם לפי מה שראינו למעלה ניתן להתייחס לכך כמצב רגעי (כלומר מצב שמתקיים אך ורק על רגע בדיד של זמן. זהו הרגע שבו אנו מגדירים את המעבר ממצב של עובר למצב של יילוד).

## מאי?

וברש"י שם מסביר:

**אפשר לצמצם בידי שמים - כגון הך לידה ואע"ג דאין מקפידין בכך. וכל שכן בידי אדם - דמתכוונין לצמצם שום מדה או שום דבר דוודאי אפשר לצמצם.**

**בידי אדם - שמתכוונין ומודדין כדי לצמצם מאי אפשר לצמצם או לא.**

הגמרא מניחה שצמצום בידי שמים הוא קשה יותר מאשר בידי אדם. הסיבה לכך היא שצמצום בידי שמים הוא אירוע אקראי, ולכן הסיכוי לצמצום הוא 0. אך צמצום בידי אדם הוא אירוע מכוון, האדם מנסה להגיע לסימולטניות, ולכן שם יש יותר מקום לטענה שניתן לצמצם.

אחת הדוגמאות המובאות בגמרא לצמצום בידי אדם, היא חוט הסיקרא שהיה אמור להיות באמצע המזבח (להבחין בין דמים שניתנים למעלה ולמטה). כאשר קושרים את החוט למזבח ישנו ניסיון מכוון להגיע בדיוק לאמצע, ולכן שם יש סבירות רבה יותר לקלוע בדיוק לאמצע. מכיון שהאירוע אינו אקראי, יש אולי מקום לומר שהחשוב לקלוע בדיוק לאמצע אינו מניב סיכוי.<sup>6</sup>

### צמצום בידי אדם: בעיה בשיטת התוס'

לכאורה ההבחנה בין צמצום בדי שמים לבין צמצום בידי אדם יכולה להיאמר רק לשיטה שמדובר כאן בחוסר אפשרות של המציאות עצמה. כאן ניתן לומר שאם מכוונים להגיע לצמצום הסיכוי לכך עולה. אבל לשיטת התוס' שזוהי רק עמימות אצל האדם ולא חוסר אפשרות במציאות עצמה, מה מקום לחלק בין צמצום בידי שמים לצמצום בידי אדם? אם האדם אינו יכול להבחין במשהו מצומצם, אז אי אפשר לצמצם, לא בידי שמים ולא בידי אדם.

ובאמת בתוד"ה 'אפשר לצמצם' שם, לאחר שהביאו את דברי רש"י, הסבירו בכמה אופנים לגבי כמה סוגי מקרים: לדוגמא, בצמצום בידי שמים אין לאדם פנאי לנסות ולכוין, ולכן הוא אינו מצליח. אך אם הצמצום הוא בידי אדם, אז האדם מכוין לצמצם, ובמצב כזה ייתכן שהוא כן יכול להצליח ועוד.

<sup>6</sup> אמנם אם מדובר באמצע כנקודה בדידה (הפעם במרחב ולא בזמן), אזי עדיין ישנה טעות בהנחת החוט, שכן אדם אינו יכול לקלוע לנקודה בדידה באופן מדויק, ולכן יש התפלגות אקראית סביב נקודת האמצע. הראשונים מניחים שלא מדובר כאן בנקודה בדידה (ייתכן שבכל מקרה שבו אמצע המזבח נופל תחת החוט שעוביו סופי, זה נחשב כמיקום תקין). אם כן, כל הדיון שערכנו למעלה אינו אלא קירוב ומשל עבור המקרה הזה.

### פסק ההלכה ומשמעותו

מדברינו עולה כי לפי תוס' באמת לא מדובר כאן על חוסר אפשרות מהותי. נראה שהם אינם רואים בבעיית הצמצום היבט של בעיית הרצף, אלא רק בעיה טכנית שקשה להתגבר עליה. ואילו לפי רש"י והרמב"ם נראה כי מדובר כאן בביטוי לבעיית הרצף, ולכן הצמצום הוא בלתי אפשרי (כלומר הסיכוי אליו הוא 0).

והנה להלכה נפסק שבידי שמים אי אפשר לצמצם (ראה רמב"ם ושו"ע הנ"ל). ולגבי צמצום בידי אדם נחלקו הראשונים: לפי תוס' הנ"ל (ובמקבילה בעירובין ה) נפסק שאפשר לצמצם. ואילו הרמב"ם (ראה הל' רוצח פ"ט ה"ח) פוסק שאי אפשר לצמצם בידי אדם.

בהחלט סביר שהם הולכים כאן לשיטותיהם: הרמב"ם שרואה בזה בעיה עקרונית של חוסר אפשרות במציאות (ביטוי לבעיית הרצף), אזי ברור שגם בידי שמים אי אפשר לצמצם. ואילו תוס', שרואים בכך קושי טכני מצד האדם, הם פוסקים שבידי אדם אפשר לצמצם.

### ג. חצו של זנון

#### מבוא

נסיים את המאמר בדיון קצר באחד מן הפרדוכסים אותם הציג זנון מאיליאה, בכדי לערער על מושג התנועה. אנו נציע פתרון עבורו, ולאחר מכן נעסוק בקצרה בכמה היבטים בהם ישנן השלכות לפתרון זה.

#### פרדוכס החץ במעופו<sup>7</sup>

הפילוסוף היווני, זנון מאיליאה, העלה את השאלה הבאה: נתבונן על חץ שעף. בכל רגע ורגע, אם נתבונן בו נראה שהוא עומד. כלומר בכל רגע ורגע של הזמן הוא עומד, כל פעם במיקום אחר. אז מתי (=באיזה רגע) הוא משנה את מיקומו? מקובל לראות את הפתרון של הפרדוכס בתמונה האינפיניטסימלית. כלומר ההנחה שציר הזמן מורכב מרגעים בידיים נחשבת כמוקש שמוליך לפרדוכס. אם נאמץ את התמונה האינפיניטסימלית, כלומר שציר הזמן מורכב באוסף של אינפיניטסימלים, אזי השאלה נעלמת מאליה. לא ניתן לדבר על מצבו של החץ ברגע אחד של הזמן כי אין רגעי זמן בידיים.

<sup>7</sup> כאן נעסוק בדברים בקצירת האומר. ליתר פירוט, ראה במאמרו של מ. אברהם, 'חצו של זינון והפיזיקה המודרנית', עיון מו, תשנח.

התחושה העולה למראה הפתרון הזה היא שעקפנו את המכשול, אך לא באמת הסרנו אותו. ברור שעל ציר הזמן מצויים רגעים בדידים. ניתן לסמן נקודות כאלה על כל ציר רציף. לכן, גם אם לא נוכל באופן ממשי להתייחס לרגע בדיד, עדיין ניתן לשאול את השאלה התיאורטית אודות מצבו של החץ ברגע בדיד כלשהו. העובדה שהשפה האינפיניטסימלית אוסרת להעלות את השאלה אינה מהווה פתרון עבורה.

אם השאלה היתה נוגעת לחוסר האפשרות שלנו להבחין במצב כלשהו, אזי היתה כאן אפשרות עקרונית לפתרון, שכן התייחסות אנושית תמיד נוגעת לקטע של זמן ולעולם לא לרגע בדיד. זו אחת האפשרויות שהעלינו ביחס לחוסר האפשרות לצמצם. אבל כאן השאלה היא תיאורטית, ולכן תשובה זו אינה פותרת אותה.

### פתרון הפרדוקס

הפתרון הנכון לפרדוקס הזה נעוץ בהבחנה בין 'להימצא במקום' לבין 'לעמוד במקום'. אמנם נכון שבכל רגע ורגע בזמן החץ 'מצוי' במקום אחר, אך בהחלט לא נכון שהוא 'עומד' באותם מקומות. הוא מצוי במקום כלשהו, אך בו בזמן הוא גם נע. אם כן, התשובה לשאלה מתי החץ משנה את מיקומו (=נע), היא: באותו רגע עצמו שבו אנו מתבוננים בו. הוא גם נמצא במקום כלשהו וגם נע למקום אחר.

### שורש הבלבול

מה שעומד בבסיס הבלבול של זנון הוא האינטואיציה לפיה אין אפשרות לדבר על מהירות בנקודת זמן. התחושה היא שמהירות קיימת ומוגדרת אך ורק לאורך קטע של זמן (וגם קטע של מרחב), אך לא בנקודת זמן (ומרחב) בדידה. מהירות פירושה שינוי מקום, ולא ייתכן שיתרחש שינוי מקום על פני נקודה אחת, של זמן או של מקום. מכאן עולה כי בנקודה בדידה של זמן הגוף אינו יכול להימצא במהירות, והוא חייב לעמוד (=לנוח, כלומר להימצא במהירות 0).<sup>8</sup>

<sup>8</sup> ניתן היה להעלות אפשרות היפותטית של גוף בעל מהירות אינסופית, אשר מאפשרת לו לעבור קטע מרחבי בנקודת זמן אחת. לכאורה מהירות אינסופית מאפשרת להימצא בשתי נקודות מרחביות שונות באותה נקודת זמן בדידה. אך זוהי טעות. אם לגוף כלשהו יש מהירות אינסופית (דבר שאינו אפשרי בגלל תורת היחסות של איינשטיין), הוא עובר קטע מרחבי סופי במשך קטע זמן שאורכו אפס, אך בהחלט לא נכון שהוא יכול לעבור קטע מרחבי במשך נקודת זמן בדידה. להימצא בשתי נקודות מרחביות (שני מיקומים) שונות באותה נקודת זמן זוהי סתירה לוגית, ולא נמנעת פיסיקלית. זה פשוט בלתי אפשרי, ולא

אך הנחה זו היא שגויה לחלוטין. המהירות אינה שינוי מקום. שינוי המקום הוא תוצאה של העובדה שלגוף יש מהירות. גופים בעלי מהירות (שאינה 0) משנים את מקומם, אך אין לזהות את המושג 'מהירות' עם שינוי מקום. המהירות היא פוטנציאל לשינוי מקום, ולכן אף ששינוי מקום אינו מתבצע ברגע בדיד אחד, הפוטנציאל לשינוי יכול להיות מוגדר גם על רגע בדיד של זמן. הפיסיקה מגדירה את המהירות על נקודת זמן (כלומר יש מהירות בכל רגע בדיד של זמן), אך דרך החישוב של גודל זה היא חלוקה של קטע מרחבי בקטע זמני (=כמה זמן לוקח לעבור את הקטע המרחבי). זוהי צורת החישוב, כלומר הגדרה אופרטיבית, אך לא הגדרה מהותית. באופן מהותי, לגוף יש מהירות בכל נקודת זמן בדידה. כאמור, החישוב של אותה מהירות דורש התרחבות לקטע קטן סביב הנקודה הנדונה, אך זהו רק אילוץ חישובי, ולא מהותי.

### בחזרה לצמצום

ניתן לראות בהבחנה הזו היבט נוסף של ההבחנה אותה הצגנו למעלה. המהירות היא גודל שקיים על נקודת זמן בדידה אחת, אך אנחנו כבני אדם איננו יכולים להתייחס לנקודת זמן בדידה, אלא רק לקטע זמן. זה מה שגורם לנו לערבב את ההגדרה האופרטיבית של המהירות (שמתייחסת לקטעי זמן ומרחב) עם ההגדרה המהותית (שמתייחסת לנקודות בדידות). בניסוח זה נוכל לומר כי הפרדוקס של זנון נוצר בגלל העובדה שאי אפשר לצמצם.

ההתייחסות של **האהל יהושע** למיתה כאירוע שאי אפשר ללכוד אותו (כלומר אירוע שלא קיים על ציר הזמן), כלומר תהליך ולא מצב, נובעת מן העובדה שאנו לא יכולים להתייחס לנקודת זמן בדידה. ברם, כפי שהצענו למעלה, אירוע זה כן קיים על ציר הזמן, אך זהו אירוע רגעי. הוא הדין לזעמו הרגעי של הקב"ה.

### סיכום

בקטע המסכם נעלה כמה הרהורים, רובם יסתיימו בסימן שאלה, ולא יוליכו למסקנה ברורה. יש מקום להתלבט מה משמעותו של העיון אותו עשינו השבוע. האם זהו לימוד תורה? או שמא זהו שימוש במקורות תורניים בכדי ללמוד פיסיקה (הבנת משמעותו של ציר הזמן בדרך כלל שייכת לתחום הפיסיקה). האם זה לימוד אגדה, או שמא לימוד הלכתי ממש (שהרי ישנן לנושא זה כמה וכמה השלכות גם בתחומי ההלכה)?

יועיל כאן לחשוב על המהירות אינסופית.

ניתן להרחיב את השאלה ולבחון מהם גבולותיו של המושג 'תורה'. האם לימוד מורה הנבוכים, על חלקיו הפילוסופיים (ואף ממקורות זרים) הוא בגדר 'תורה'? אם כן, במה שונה המתמטיקה והפיסיקה המודרנית מזו האריסטוטלית? מדוע פיסיקה אריסטוטלית שנכנסה להלכות יסודי התורה ברמב"ם קיבלה מעמד כשל לימוד תורה, ואילו לימוד מושגים ותובנות מן המדע המודרני אינה זוכה לכך? הוא הדין ניתן לשאול לגבי הפילוסופיה המודרנית.

ישנם מצבים לא מעטים שבהם המתמטיקה, או מדע כלשהו, נדרשים בכדי להבין סוגיא הלכתית, או כדי להכריע בשאלה הלכתית. במקרים אלו נראה כי העיסוק במתמטיקה או במדע הוא בגדר מכשירי מצווה (הכשר מצווה למצוות תלמוד תורה). אבל כאן המצב הוא הפוך: המטרה לא היתה הבנת נושא הלכתי או תורני מובהק, אלא שימוש במקורות תורניים והלכתיים כדי להבין את מהותו של ציר הזמן. האם זהו לימוד תורה? אם כן, המסקנה היא שזה מצוי במדרגה גבוהה יותר, שכן זוהי ממש תורה (ולא רק מכשירי מצווה לתלמוד תורה).

האם סברות משפטיות מופשטות שמסבירות את הלכות שכנים, או דיני ראיות, הן תורה, ואילו תובנות באשר למהות ציר הזמן, המרחב, טבע האדם וכדו', אינן תורה? האם זו שאלה של מקורות (מנין אנו שואבים את המסקנות שלנו), או של תכנים? הרמב"ם עצמו (בהלכות, ראה הל' יסודי התורה פ"ד ה"י-יא)<sup>9</sup> קובע שמעשה בראשית ומעשה מרכבה (אליהם מתייחסת הגמרא כ'דבר גדול', לעומת הוויית אביי ורבא, שהם 'דבר קטן') הם פיסיקה ומטפיסיקה, ולכן הוא מקדיש כמה וכמה פרקים בהלכות יסודי התורה שלו לעיסוק בנושאים אלו. אם נלמד ממנו, דומה שמתבקשת המסקנה שאכן גם זה נכלל בגדר תורה. כעת כמובן ניתן לשאול את השאלה מה לא נקרא תורה? האם כל עיסוק בחכמה כלשהי הוא בגדר תורה? אז מהו ההבדל בין חכמה לבין תורה?<sup>10</sup>

<sup>9</sup> ראה גם במאמרו של הרב דרור פיקסלר, **צהר** ו, ובתגובת מ. אברהם שם גליון ז.

<sup>10</sup> יש לכך אפילו השלכה הלכתית, האם לברך על מי שניחן במומחיות וכשרון ידוע בתחום הנדון ברכת 'שחלק מחכמתו ליראיו' או 'לבשר ודם'.

## מסקנות

1. מעיון בדברי התוספות הדנים במהותו של הרגע בו הקב"ה כועס בכל יום נראה שהם מציגים שתי שיטות בנדון: האחת - רגע הוא קטע בעל אורך סופי וקצר, וחוסר היכולת לכוין את הרגע נובע מאי ידיעה גרידה. השניה - הרגע הוא נקודת זמן (ולא קטע קצר), וחוסר היכולת לכוין את הרגע הוא תוצאה של אי יכולת לקלוע בדיוק לנקודה בדידה של זמן. התלבטות דומה קיימת גם בהגדרה של 'חצות הלילה'.
2. יישום של דברי האהל יהושע לגבי מצבים רגועים (העולים מפרוש על 'כחצות הלילה') מעלה כי אין זמן שבו הקב"ה זועם, שכן מצב מתאפיין בקטע זמן ולא בנקודה.
- מאידך, לנקודת הזמן הזו יש קיום על אף שאין לה משך. אנו סבורים שאי האפשרות לקלוע אליה אינו נמנעות של ממש, אלא התרחשות בסיכוי 0.
3. המחלוקת בין הראשונים בעניין השאלה התלמודית האם אפשר לצמצם, אינה שאלה עקרונית אלא הלכתית. כולם מסכימים שארוע כזה, כגון: "רחל שלא ביכרה וילדה שני זכרים" הוא ארוע שלא ניתן לצמצם בו, משום שהסיכוי להתרחשות כזו הוא 0, למרות שבאופן עקרוני הוא יכול להתרחש (=אין נמנעות מוחלטת). מאידך, מן ההיבט ההלכתי, לפי רש"י ורמב"ם, שני אירועים שמתרחשים באותו רגע בדיד בזמן נחשבים מבחינה הלכתית כנמנעות, במובן זה שאין להתחשב בהם כיוצרי ספק הלכתי. ברם, לפי תוספות בגלל שאפשרות זו קיימת יש להתחשב בה כיוצרת ספק הלכתי.
4. מתוך הדיון הפילוסופי/פיסיקלי שבפרשה זו אנו מעלים סידרת שאלות ללא תשובות חד משמעיות, ביחס לגבולותיו של המושג 'תורה', והאם הדיון הפילוסופי/פיסיקלי בפרשה זו, שעוזר לנו להבין מדרשי חז"ל, הוא 'תורה'?





## על גורל והשגחה: הגרלות חושפות ויוצרות

### הנקודות הנדונות:

- הגרלה מכריעה והגרלה מבררת
- אקראיות מושגחת ואקראיות טבעית
- תנאים לשמוש בהגרלה הלכתית

## תקציר

במאמרנו השבוע אנו עוסקים בגורל ובמשמעויותיו. הגורל מופיע בתורה בשני הקשרים: חלוקת הארץ, ושעירי יום הכיפורים. בספרות חז"ל ישנם הקשרים נוספים שבהם מתבצע גורל.

אנו מציעים להבחין בין שני סוגי גורל (אם כי, כנראה כמה אחרונים, כמו בעל חוות יאיר ויביע אומר, אינם מקבלים את ההבחנה הזו): 1. הגרלה מכריעה - שמטרתה להגיע לחלוקה הוגנת או להכרעה סבירה בהיעדר דרך אחרת להכריע. זה מה שקורה בשעירי יום הכיפורים (לפחות לפי חלק מהשיטות) ובחלוקת שותפות וירושה. 2. הגרלה מבררת - שמטרתה לברר רצון אלוהי. זה מה שקורה בחלוקת הארץ, וגם במקרה של הגורל שהטילו המלכים בספר יונה.

הגרלה בטעות יכולה להוות נפ"מ בין שני סוגי הגורל. בהגרלה המבררת אם היא נעשתה בטעות יש אפשרות לטעון שלא יד' ה' הכריעה בדבר, וכיון שכך לא לקבל את התוצאה. אך בהגרלה מכריעה הכל יהיה תלוי בשאלה האם הסיכוי לזכות היה הוגן.

אנו מצביעים על כך שההגרלה המבררת עלולה להיות כרוכה באיסור "תמים תהיה עם ה' א-להיך", ולכן יש איסור לעשות הגרלה כזו במקרה רגיל, והאחרונים מסייגים את האפשרות לעשות אותה בנסיבות שאינן דומות למה שמופיע בתורה. אנו גם עומדים על כך שיישומן של שתי ההגרלות עלול להיתקל בבעייה של אסמכתא. כמה אחרונים מניחים לאור דברי בעל ספר חסידים שיש איסור להטיל גורל על נפשות, אך אנו סבורים כי האיסור אינו קשור לנפשות בלבד אלא לאיסור על הגרלה מבררת באשר היא. הגרלה מכריעה אין בה כל איסור (אולי אסמכתא, לפחות בנסיבות מסויימות).

אנו מציעים הסבר לסתירה שמתגלעת בין שני קטעים שונים בספר חסידים, לאור ההנחה שעשיית הגרלה מבררת דורשת אינדיקציה אלוקית לכך שאכן ההגרלה היא תקפה, הגרלה מכריעה אינה זוקקת אינדיקציה כזו. אנו סבורים שמסורת יכולה גם היא להוות היתר לביצוע גורל, וכאילו יש לנו אינדיקציה לתקפותו. זהו ההסבר לכך מתי מותר לעשות הגרלה מבררת: כאשר יש ציווי מפורש על ביצוע הגרלה (כמו בחלוקת הארץ), או כאשר ישנה אינדיקציה אלוקית לתוקף הגורל (כמו שהיה אצל יונה הנביא), או אולי גם כשיש מסורת שמנחה את הביצוע (כמו בגורל הגר"א).

בתוך דברינו אנו עוסקים בקצרה גם בשאלת ההשגחה בעולם (עד כמה כל מקרה הוא בהשגחה אלוקית), ומתארים את הגורל שהטיל ר' אריה לויין לזיהוי חללי שיירת הל"ה בעקבות מלחמת העצמאות.

## מבוא

בפרשתנו אנו מצווים על חלוקת הנחלות בארץ ישראל. בתוך הדברים מוזכר אמצעי חשוב שבו משתמשים בתהליך החלוקה: הגורל. במאמרנו השבוע נעסוק באמצעי הזה, בתפקודו, בתחומי הרלוונטיות שלו, וגם במשמעותו הרוחנית והתיאולוגית. נזכיר כי נזקקנו כבר לעניין הגורל בהקשר של בחירה בין שני רודפים במצב של רדיפה הדדית (כמו במקרה של הפרדת תאומי סיאם), במאמרנו לפרשת שמות, תשסז (ראה שם בעיקר סביב הערות שוליים 5 ו-14).<sup>1</sup>

## א. גורל בחלוקת הארץ ובכלל

### מבוא

הגורל מוזכר במקרא אך ורק בשני הקשרים: שני השעירים ביום הכיפורים (ויקרא, טז, ח-ט) וחלוקת הארץ. בפרשתנו התורה מצווה אותנו על חלוקת הארץ, ועל שימוש בגורל לצורך החלוקה. הגורל מוזכר בתורה ביחס לחלוקת הארץ בארבע פרשיות, וכולן בספר במדבר:

1. במדבר כו, נה-נו:

**אך בגורל יחלק את הארץ לשמות מטות אבתם ינחלו: על פי הגורל תחלק נחלתו בין רב למעט:**

2. במדבר לג, נד:

**והתנחלתם את הארץ בגורל למשפחתים לרב תרבו את נחלתו ולמעט תמעט את נחלתו אל אשר יצא לו שמה הגורל לו יהיה למטות אבתיכם תתנחלו:**

3. במדבר לד, יג:

**ויצו משה את בני ישראל לאמר זאת הארץ אשר תתנחלו אתה בגורל אשר צוה יקוק לתת לתשעת המטות וחצי המטה:**

4. במדבר לו, ב:

**ויאמרו את אדני צוה יקוק לתת את הארץ בנחלה בגורל לבני ישראל ואדני צוה ביקוק לתת את נחלת צלפחד אחינו לבנתיו:**

החלוקה הבסיסית על פי הגורל היתה של חלקי הארץ לשבטים. היתה גם חלוקה בתוך כל שבט למשפחות השונות, שלרוב הדעות גם היא התנהלה על פי גורל

<sup>1</sup> ראה על כך גם במאמרו של מ. אברהם, 'הפרדת תאומי סיאם', תחומין כז, שיוזכר גם להלן.

(כנלמד מהמקור השני שהבאנו – 'למשפחותיכם').<sup>2</sup>

והנה רש"י (שם כו, נד) מתאר את תהליך ההגרלה לשבטים על פי חז"ל:<sup>3</sup>

**לרב תרבה נחלתו - לשבט שהיה מרובה באוכלוסין נתנו חלק רב, ואף על פי שלא היו החלקים שוים, שהרי הכל לפי רבוי השבט חלקו החלקים, לא עשו אלא ע"י גורל, והגורל היה על פי רוח הקודש, כמו שמפורש בבבא בתרא (קכב א) אלעזר הכהן היה מלובש באורים ותומים, ואומר ברוח הקדש אם שבט פלוני עולה, תחום פלוני עולה עמו. והשבטים היו כתובים ב"ב פתקין, וי"ב גבולים ב"ב פתקין, ובללום בקלפי והנשיא מכניס ידו לתוכה ונוטל שני פתקין, עולה בידו פתק של שם שבטו, ופתק של גבול המפורש לו, והגורל עצמו היה צווח ואומר אני הגורל עליתי לגבול פלוני, לשבט פלוני, שנאמר על פי הגורל, ולא נתחלקה הארץ במדה, לפי שיש גבול משובח מחברו, אלא בשומא, בית כור רע כנגד בית סאה טוב, הכל לפי הדמים:**

המטרה היתה להתאים חלק בארץ לכל שבט, כאשר החלוקה של הארץ ל-12 חלקים כבר היתה נתונה מראש. באופן טבעי היינו מצפים שיהיו 12 פתקים על חלקים בארץ, וכל נשיא שבט יוציא פתק אחד שיקבע מהו החלק שיקבל השבט שלו. אך מסתבר שעשו מערכת כפולה ובעייתית: היו 12 פתקים עם חלקים ו-12 פתקים עם שמות שבטים. כל נשיא ניגש לקלפי ומוציא שני פתקים, באחד היה כתוב שם שבטו ובשני היה מופיע החלק בארץ. זוהי מערכת בעייתית, שכן לכאורה מתבקש שכאשר נשיא יוציא פתק לא יופיע בו שם השבט שלו דווקא, ובפרט הדבר תמוה לאור העובדה שניתן היה לעשות זאת באופן יותר ברור ובטוח.

### תפקידה של האקראיות

מדוע הדבר נעשה באופן כזה? מסתבר שהסיבה לכך הינה שמשה רצה להראות שהחלקים הללו אינם עולים מהקלפי באופן אקראי, אלא ישנו חלק שמיועד לכל שבט מלמעלה. בשל כך נזקקו לנס, שכל נשיא שבט יוציא באופן אקראי פתק ובו יעלה שם שבטו. צירוף המקרים שכל נשיא העלה את הפתק של שבטו הוא שהוכיח כי תוצאות הגורל נקבעו מלמעלה.

ברם, אם המשחק 'מכור', מדוע בכלל לעשות זאת בגורל? מדוע שהתורה לא תקבע בעצמה את החלקים השונים לכל שבט ללא הגרלה. אנו מבינים בדרך כלל את ההגרלה ההוגנת כמשהו שמבוסס על אקראיות גמורה (בפיקוח רוח ואנשי

<sup>2</sup> יש בזה סתירה בדברי הראב"ד, שכנראה חזר בו. ראה שטמ"ק ב"ב קכא ע"ב וק"ז ע"א בשמו. וראה גם רמב"ן במדבר כו, נה, ובשו"ת דבר אברהם סי' י, שהאריך בזה.

<sup>3</sup> ראה עוד בבבלי ב"ב קכב ע"א ובירושלמי יומא פ"ד ה"א.

ציבור), שאל"כ יש חשש להטייה. כל מטרת ההגרלה היא ההגינות שבאקראיות. אם אין מטרה כזו, והכל מתנהל מלמעלה וקבוע מראש, מדוע בכלל לגשת לתהליך של הגרלה?

מסתבר שהגורל הוא אמצעי שדרכו הקב"ה אומר את דברו. לפעמים לראות תהליך ניסי כזה, שכל נשיא שבט מוציא פתק עם שם השבט שלו, עשוי לשכנע את הציבור יותר מאשר דיבור של הקב"ה עצמו (בפרט שזה נעשה דרך משה רבנו ולא ישירות לעם כולו).

### **שני סוגי גורלות**

אם כן, נראה שתפקיד ההגרלה ההלכתית הוא שונה מן ההגרלות אותן אנו מכירים. הגרלות רגילות מטרתן להותיר את ההכרעה לאקראיות, וזהו הפתרון ההוגן בשעה שאין חלוקה/הכרעה עניינית ומהותית למצב שבפנינו. בהגרלות כאלה אין מטרה לגלות אמת כלשהי, אלא למצוא פתרון אופטימלי של חלוקה או הכרעה כשאין כל דרך להגיע, ואף לא להתקרב, לאמת.

לעומת זאת, ההגרלה ההלכתית עניינה הוא הבאת דבר ה' בפני הציבור באופן ישיר (ללא צורך בדיבור ישיר שלו אל הציבור). הקב"ה מדבר אלינו דרך הגורל. הגרלה הלכתית תפקידה לגלות את הפתרון האמיתי ולא לבצע חלוקה אופטימלית והוגנת, על בסיס האקראיות.

### **האם ישנה כאן טענה**

#### **תיאולוגית גורפת אודות האקראיות בעולם?**

ניתן היה להסיק מכאן שכל הראייה לפיה יש תהליכים אקראיים בעולם היא שגויה. לכאורה עולה מדברינו כי האקראיות אינה אלא כלי בידי השגחת ה'.

אין ברצוננו לטעון זאת, וכפי הנראה זה גם לא לגמרי נכון. אנו מדברים על שני מסלולים של אקראיות: אקראיות שהיא ממנהגו של עולם, חלק מחוקי הטבע, והיא אכן אקראית. היא אינה מביאה לידי ביטוי את דבר ה' ורצונו, ואינה מגלה אמת כלשהי. ואקראיות שכל עניינה הוא הוצאת דבר ה' אלינו. בפועל היא כלל וכלל אינה אקראית, גם אם מבחינתנו זה נעשה בצורה 'כאילו אקראית'.

כדי להגיע אל האקראיות מן הסוג השני יש לעשות גורל לפי הנחיות ההלכה, עם ההכנות הנדרשות ובנסיבות הנדרשות. לא כל הטלת קובייה היא גורל במובנו ההלכתי. לכן, אם אנו מעוניינים בהגרלה הוגנת, שמטרתה היא חלוקה אופטימלית בהיעדר ידיעה ותו לא, אזי ניתן להטיל קובייה או לבחור בכל הליך

הוגן אחר. ההגרלות בהן עוסקת התורה הן שונות: תפקידן הוא גילוי דבר ד', ולא לפעול בהיעדר ידיעה.

נעיר כי אם אכן כל אקראיות בעולם היתה מושגחת, אזי למעשה כל תהליך אקראי היה ביטוי לרצון ה' ודברו בעולם. במצב כזה לא היה כל צורך להגדיר את הפרוצדורה ההלכתית של הגורל, ובכל הכרעה אקראית היתה ביטוי לדבר ה'. מהתבוננות במקורות (שמגבילים את הגורל לפרוצדורות ונסיבות מסויימות) נראה שלא זהו המצב.

### האם ישנה בהלכה גם הגרלה מן הסוג הרגיל?

ניתן לשאול האם כל גורל הלכתי הוא מן הסוג הייחודי? האם מטרתה של כל הגרלה בהלכה היא גילוי דבר ה', או שמא גם בהלכה ישנן הגרלות שמטרתן היא להגיע לפתרון הוגן בהיעדר מידע (כלומר הגרלות שאמורות להיות אקראיות באמת)?

המקור הנוסף היחיד בתורה עצמה שבו אנו מוצאים הגרלה הוא שני השעירים. אנו קונים שני שעירים זהים ככל האפשר, ומעמידים אותם לפני ה' לגורל. סביר מאד לראות את הגורל של השעירים כגורל מהסוג היומיומי, בניגוד לגורל שנעשה על חלוקת הארץ, שהרי גם שם אין לנו אמת כלשהי לברר. השעירים הם באמת זהים, ואין ביניהם אחד צדיק ואחד רשע, שההגרלה צריכה לגלות מי הוא מי. ישנו כאן רצון להבחין בין שתי דרכים, ולשלוח שעיר אחד לה' ואת השני לעזאזל. אם כן, מסתבר שההגרלה במקרה זה היא אכן הגרלה אקראית.

אמנם ישנם רמזים כלשהם לכך שגם ההגרלה שנערכה שם לא היתה מן הסוג הרגיל. לדוגמא, כאשר עושים את ההגרלה, כותב בעל **גבורת ארי** (יומא לט, ד"ה 'הסגן'), אומרים על השעיר שהולך לה' את המילים 'לה' חטאת', ואילו על זה שלעזאזל לא אומרים כלום. הוא מתברר מאליו. לעומת זאת, רש"י על אתר כותב שצריך להעלות את שתי ההגרלות כיון שזהו אינו בירור בעלמא, אלא חלק ממעשה עבודת הקרבה. יש חובת הגרלה, וכל אחד משני השעירים צריך להיות מוגרל בפני עצמו. דעה כזו מרמזת על תפיסה של ההגרלה שנערכה שם כהגרלה הלכתית לא אקראית. זו הגרלה שאין מטרתה רק להכריע שרירותית, אלא יש דין הגרלה שכל אחד מהשעירים צריך לעבור אותו. ראה עוד ב**אנציק"ת ע' 'גורל'** (עמ' תכא-תכה), בפרטי הדינים של ההגרלה הזו.

לכאורה, מעצם ריבוי הפרטים בדיני הגורל הזה עולה כי זו אינה סתם הגרלה. אמנם בפשטות באמת מדובר רק בהגרלה שתפקידה להכריע ולא לגלות אמת

כלשהי, כדעת **הטורי אבן**, וכנ"ל. הדינים השונים נקבעו כדי לוודא את תקינות ההגרלה, או שיש להם מטרות אחרות, והדבר עדיין צל"ע.

### הייחודיות של תהליך הגורל

על רקע דברינו לעיל, נראה כי השימוש בגורל, לפחות זה שתפקידו לגלות את דבר ה' ורצונו, אמור להיות מבוקר, וזאת בשני מישורים: 1. הפרוצדורה של הגורל. 2. הנסיבות שבהן מטילים גורל. כיום באמת מקובל שאין להשתמש באמצעי כזה ללא נסיבות מיוחדות וללא פרוצדורה מוגדרת שידועה רק ליודעי ח"ן. לדוגמא, להלן נתאר מסורת ירושלמית שמיוחסת להגר"א מוילנא ששימשה לעריכת גורל לשם זיהוי גופות חללי שיירת הל"ה, אחרי מלחמת העצמאות. בכלל, למעט מקרים מסויימים, אנו לא מוצאים בפרקטיקה ההלכתית שימוש חופשי בגורלות.

גם מן השימוש המועט בגורל בתורה (כאמור, בשני הקשרים בלבד), ניתן אולי להסיק מסקנה דומה. נראה כי יש לצמצם את השימוש באמצעי זה אך ורק לאותם מקומות שבהם נצטוינו על כך במפורש.<sup>4</sup> להלן נראה דוגמאות לגישה כזו במקורות ההלכה. מאידך, להלן נעמוד על כך שבספרות חז"ל מופיעים כמה וכמה הקשרים נוספים שבהם כן משתמשים בגורל כחלק מן הפרקטיקה ההלכתית. נסיים את הפרק בתיאור אחד המקרים הידועים בהם עשו שימוש בגורל בדורותינו.

### גורלות נוספים בתנ"ך

חז"ל מוסיפים עוד כמה מקומות שבהם נעשה שימוש בגורל במקרא. לדוגמא, בחירת הזקנים לסנהדרין של משה מן השבטים השונים וקביעת עודף הבכורים על הלוויים לצורך הפדיון (ראה סנהדרין יז ע"א). כמו כן, ישנם עוד כמה מקומות בתנ"ך שבהם נעשה שימוש בגורל. במיתת עכן (יהושע ז), ולגבי יהונתן בנו של שאול לולא פדה אותו העם (שמואל א, יד), וכן לגבי משמרות הכהנים (ראה דבהי"א כה, ח), ולגבי קרבן עצים (נחמיה י, לה). ניתן להזכיר בהקשר זה גם את הגורל שערכו המלחים בספינתו של יונה כדי להחליט את מי להטיל לים הסוער, ואת הגורל הוא הפור שהפיל המן. להלן נחזור שוב לחלק מן הדוגמאות הללו.

<sup>4</sup> אולי ניתן ליישם כאן את העיקרון ששני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים. אמנם אם מדובר בשני סוגי גורל שונים, כפי שהצענו למעלה, אזי אין מקום ללמוד מכאן מאומה. להיפך, כל אחד משני הגורלות נועד ללמד אותנו פרוצדורה שונה של הגרלה (גילוי אמת והכרעה שרירותית), שאותה עלינו ליישם בהקשרים הלכתיים נוספים.

## היחס העקרוני לגורל

הפסוק (במדבר לד, א-ב):

**וַיְדַבֵּר יְקֹנָק אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: צוֹ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי אַתֶּם בָּאִים**

**אֶל הָאָרֶץ כְּנָעַן זֹאת הָאָרֶץ אֲשֶׁר תִּפְּל לְכֶם בְּנַחֲלָה אָרֶץ כְּנָעַן לַגְּבֻלְתֶּיהָ:**

נדרש על ידי חז"ל בפסיקתא זוטרתא (שם) כך:

**להזהיר בית דין על כך שלא יוציאו לעז על הגורלות.**

גם הגמרא בסנהדרין מג ע"ב דורשת:

**אמר לו יהושע לעכן: בבקשה ממך אל תוציא לעז על הגורלות, שעתידה ארץ**

**ישראל שתחלק בגורל.**

בשו"ת הגאונים (קושטא, שלה, סי' ס; ווילנא, תרמה, סי' נז) כתב:

**אין רשות לאדם מישראל לעבור על הגורל, שאין הגורל אלא מפי שמים,**

**שנאמר: "על פי הגורל תיחלק הארץ". והעובר על הגורל כעובר על עשרת**

**הדברות.**

וכן כותב בשו"ת חוות יאיר, סי' סא, מייד אחרי שהוא מביא את תשובת הגאונים

הנ"ל:

**כי ראינו מן התורה מן הנביאים ומן הכתובים שסמכו על הגורל באשר נעשה**

**בלי מחשבות אדם ופעולת אנוש מצד התחכמות אך בגורל תחלק הארץ וכן**

**סמכו על הגורל במיתת עכן ויונתן לולי שפדאווהו העם לא מצד הודאתו**

**ונאמר בחיק יוטל הגורל ומה' כל משפטו ואפילו בא"ה היה מקובל זה כמו**

**גבי יונה והמן הרשע לפשטי' דקרא (ע' תשו' בעל יד דוד בתשו' מגד שמים**

**סימן י"ד שדחה דברי המחבר משום שעכן הודה מעצמו, ועוד דהתם עפ"י**

**הדיבור הוי.) מפני שקרוב הדבר שאם הגורל כהוגן ידבק בו השגחה עליונה**

**כמ"ש הבה תמים**

**החורי** כותב שיסוד האמון בגורל הוא שנעשה בלי התערבות אנושית, ואז יד

ההשגחה שולטת בזה. בהמשך דבריו הוא מוסיף שגורל מקולקל אפשר לא לציית

לו, בטענה שאם היה נעשה כהוגן אולי היה יוצא אחרת. ראה על כך עוד להלן.

יש לדון האם הקביעות הללו נאמרו גם לגבי הגורל האקראי שנעשה על

פי ההלכה, או שמא כל זה רלוונטי אך ורק לגורלות מהסוג של חלוקת הארץ,

שמביאים לידי ביטוי את רצון ה'.



### גורל הגר"א על הרוגי הל"ה<sup>5</sup>

במלחמת העצמאות נפלו 35 לוחמים בשיירה שאמורה היתה להגיע לגוש עציון הנצור, ובעקבות כך היא נקראה 'שיירת הל"ה'. לאחר המלחמה מצאו את גופותיהם בקבר אחים, ומשניסו לזהות את הגופות באמצעים שונים, הגיעו לזיהוי ודאי של 23 מתוכם. 12 גופות נותרו לא מזוהות. היה על המזהים להצמיד כל אחד מ-12 השמות הנעדרים ל-12 הגופות האלמוניות.

בני המשפחות פנו לרבה של ירושלים באותם ימים, ר' צבי פסח פרנק, והלה החליט לערוך גורל לזיהוי 12 הגופות הנותרות. הגורל נערך על פי מסורת שעברה בירושלים והיתה מיוחסת לגר"א, שבה השתמשו בשעתו לזיהוי חללי הפרעות בוילנא. הגורל היה מבוסס על דפדוף בתנ"ך מלא (פתיחה, ודפדוף אקראי שבע פעמים), ומציאת שמות בפסוק האחרון שבעמוד, ושייכותם לגופות הנעלמות.

נדגיש כי אי אפשר כאן לדבר על גורל במובנו היומיומי. לא מדובר על הכרעה שרירותית ואקראית שתצמיד שם לכל גופה, שהרי כל המטרה היתה זיהוי אמיתי של החללים, והבאתם לקבורה ולהנצחה. ברור שכאן דרוש היה גורל מן הסוג ששימש בחלוקת הארץ, כלומר גורל שתפקידו לגלות את האמת (גורל שמביא אלינו מסר מלמעלה).

הגורל נערך בלילה לאור נרות, תוך אמירה נרגשת של פרקי תהילים, בעליית ביתו של הצדיק הירושלמי ר' אריה לוי, אשר ניהל את הגורל, ובנוכחות שני רבנים נוספים (חתנו ובנו) ונציגי המשפחות השכולות (ראובן מס, אביו של מפקד השיירה דני מס, ויצחק דב הכהן פרסיץ).

הפסוק שהופיע לראשונה היה "לה' הארץ ומלוואה" – והנוכחים ראו בו רמז לל"ה החללים. לאחר מכן ערכו את הגורל 11 פעמים (החלל ה-12 זוהה ממילא כמי שנותר אחרון ללא זיהוי). בכל אחת מהפעמים יצא פסוק שמדבר על נפילה על קידוש השם או על מלחמות וכדו', והפסוק השני רמז על השם המבוקש. מה שיצא ביחס לשמות הוא כדלהלן (ראו אצל רז, עמ' 115, מתוך הפרוטוקול שכתב ר' אריה לוי עצמו):

1. בנימין בוגלבסקי - "וממטה בנימין בגורל" (יהושע כא, ד) מעניין שהפסוק המזהה הראשון עסק בגורל.
2. עודד בן ימיני - "הלוא בן ימיני" (שמואל א, ט, כא).
3. יעקב בן עטר - "כל הנפש הבאה ליעקב" (בראשית מו, כו).
4. יוסף ברוך - "ויאמר יוסף הבן מקניכם" (בראשית מז, טז).

<sup>5</sup> ראה על כך בספרו של שמחה רז, איש צדיק היה, עמ' 117-111

5. איתן גאון – "וענה גאון ישראל בפניו" (הושע ז, י).
  6. אליהו הרשקביץ – "ויקח אליהו את הילד" (מלכים א, יז, כג).
  7. יצחק זבולני – "ולזבולון אמר" (דברים לג, יח).
  8. אלכסנדר כהן – "כהניך ילבשו צדק" (תהלים קלב, ט).
  9. יעקב כהן – "נשבע ה' ולא ינחם אתה כהן" (תהלים קי, ד).
  10. ישראל מרזל – "גם בבל לנפל חללי ישראל" (ירמיה נא, מט).
  11. שאול מנואלי – "אחת שאלתי" (תהלים כז, ד).
  12. יעקב קוטיק.
- ההתאמה היתה בהחלט מלאה, ולנוכחים לא היה ספק שמה' יצא הדבר.<sup>6</sup> תיאור זה של ההגרה מעיד בבירור שהגרה מהסוג הלא אקראי דורשת הכנות ופרוצדורות מוסמכות, ואז היא פועלת. ואכן, מעבר לשאלה האם מותר לעשות גורל כזה (משום איסור ניחוש), יש לדון האם לקבל את הזיהוי הזה כקובע מבחינה הלכתית. ר' צבי פסח פרנק פסק שכן, וכך היה.
- אם כן, ההתאמה שהיתה בין התוצאות לבין השמות העידה שהתוצאות אינן מקריות. היו לכך שתי השלכות: 1. המעשה אינו אסור מצד ניחוש.<sup>7</sup> 2. התוצאות (=הזיהוי) קבילות מבחינה הלכתית.

## ב. גורלות נוספים בהלכת חז"ל<sup>8</sup>

### מבוא

כפי שהזכרנו, ההלכה אינה מעודדת שימוש חופשי בגורלות. דרושה פרוצדורה מסויימת ונסיבות מסויימות בכדי להתיר את השימוש בגורל. ובכל זאת, ישנם כמה הקשרים הלכתיים שבהם חז"ל מורים על שימוש בגורל. חלקם נאמרו כפירוש למקראות (ראה לעיל), וחלקם הם הקשרים הלכתיים חדשים (כמו חלוקת השותפין ופייסות בין הכוהנים). בנסיבות אלו ומשמעותן נעסוק בפרק

<sup>6</sup> ככל שהבנו מהתיאור, היו סימנים חלקיים ולא וודאיים לגבי כמה מהגופות, וגם הם התאימו לתוצאות הגורל.

<sup>7</sup> ההשלכה הזו אינה פשוטה, שכן ישנן דעות שגם גורלות אסורים משום ניחוש יכולים לפעול. הדבר תלוי במחלוקת הראשונים הגדולה האם יש ממש בכוחות אחרים שאינם אלוקיים (כשיטת הרמב"ן והמקובלים וסיעתם), או שמא האיסור לנהות אחריהם הוא רק איסור להיות שוטה ולהאמין בדברים מופרכים (כשיטת הרמב"ם וסיעתו). ראה כל כך בתשובותיו של ר' יעקב הלל, **וישב הים**, באורך ובפירוט רב מאד.

<sup>8</sup> ראה על כך באנציקלופדיה, ע' 'גורל'.

זה. בפרק הבא נעמוד על האפשרות להרחיב את השימוש בגורלות הללו מעבר לנסיבות המיוחדות שמיינו כאן. ישנם שני הקשרים עיקריים שמוזכר בהם גורל בש"ס (בנוסף לחלוקת הארץ ולשעירי יום הכיפורים): חלוקת השותפין, ופייסות שונים בין כוהנים.

### חלוקת השותפין

הגמרא בב"ב קו ע"ב קובעת ששותפים ויורשים עושים חלוקה של השותפות או הירושה באמצעות גורל:

**תניא, ר' יוסי אומר: האחין שחלקו, כיון שעלה גורל לאחד מהן - קנו כולם. מ"ט? אמר ר' אלעזר: כתחלת ארץ ישראל, מה תחלה בגורל, אף כאן בגורל. אי מה להלן בקלפי ואורים ותומים, אף כאן בקלפי ואורים ותומים! אמר רב אשי: בהוא הנאה דקא צייתי להדדי, גמרי ומקנו להדדי.**

והרשב"ם שם מוסיף (וכך עולה מפשט הגמרא) שהוא הדין בשותפים:

**האחין שחלקו - בידרו שנים ושלושה חלקין שוין ואח"כ יפילו גורלות וה"ה לשותפין.**

היה מקום להבין שר' אשי חולק על ר' אלעזר, ולדעתו לא הגורל מקנה, אך הרשב"ם על אתר שולל זאת, ומסביר שגמירות הדעת באה כתחליף לאורים ותומים ולא במקום הגורל.<sup>9</sup>

כך גם עולה ממה שפוסק הרמב"ם, הל' שכנים פ"ב הי"א:

**האחין שחלקו ועשו ביניהם גורל כיון שעלה גורל לאחד מהן קנו כולן בהנייה שנעשית להם ששמעו זה מזה לדבר שהסכימו עליו גמר כל אחד מהן ומקנה לחבירו. /השגת הראב"ד/ האחין שחלקו ועשו ביניהם גורל וכו' עד ומקנה לחבירו. א"א לא נתחווירו דבריו עכ"ל.**

המפרשים התלבטו מה כוונת הראב"ד בהשגתו. לאור דברינו לעיל, ייתכן שהוא מתכוין לטעון שגמירות הדעת לא נדרשת כשיש גורל. כלומר לדעתו ר' אשי חולק על ר' אלעזר, זאת בניגוד לרשב"ם ולרמב"ם.

אם כנים דברינו, אזי לפי הראב"ד הגורל הוא תחליף לגמירות דעת, והוא יכול ליצור קניין בעצמו. ולפי הרמב"ם והרשב"ם הגורל רק מברר ומגדיר את החלקים, אבל הקניין שלהם נעשה בגמירות דעת כמו כל מעשה קניין אחר.

<sup>9</sup> ראה על כך גם בתשובת יביע אומר ח"ו, חו"מ, סי' ד, אות ו (שתובא גם להלן).

### מה לומדים מחלוקת הארץ?

הגמרא לומדת את דין גורל בחלוקת שותפות מחלוקת הארץ. לכאורה הדברים תמוהים, שהרי בחלוקת שותפות או ירושה לא מדובר על גורל במשמעות של דבר ה' אלא בהסכם חלוקה בהיעדר אמת כלשהי. הגורל כאן אינו מברר אמת כלשהי, אלא רק מציע דרך אופטימלית והוגנת לחלק נכס בין כמה גורמים שהיו שותפים בו.

ברם, לפי הצעתנו הנ"ל בשיטת הראב"ד בהחלט היה מקום ללמוד מחלוקת הארץ שיש לגורל כוח להגדיר דברים במקום הבעלים. כלומר שהגורל מכריע מה נכון, ולכן לא נדרשת הקנאה. הרמב"ם והרשב"ם סוברים שהגורל הוא רק אמצעי בירור, אך אין לו תוקף של ממש. לשיטתם נותר בעינו הקושי מה יש ללמוד מחלוקת הארץ, וכיצד לומדים זאת.

הראשונים נחלקו האם הגורל גם מקנה את החלקים לשותפים, או שהוא רק מברר את החלקים ובנוסף לכך דרושה פעולת קניין (כמו חזקה). נדגיש כי זה אינו נוגע בהכרח למחלוקת הרמב"ם והראב"ד הנ"ל, שכן ניתן לומר שלשתי השיטות נדרשת גמירות דעת כדי לקנות והשאלה היא רק כיצד היא נוצרת (עם מעשה קניין או בלעדיו). הלח"מ על אתר קושר את המחלוקות (כך הוא מבין את השגת הראב"ד), ולדעתו שיטת הרמב"ם והרשב"ם היא, שלא נדרשת פעולת קניין ושיטת הראב"ד היא שכן נדרשת פעולה כזו.

לפי הבנתנו, בשיטת הראב"ד ישנו לימוד מהותי מחלוקת הארץ. מכל מקום, לשאר השיטות נראה כי אף אחד לא לומד מחלוקת הארץ את עצם ההיתר לעשות גורל, והשאלות נוגעות רק לאופני הקניין. משמע, שאין בעייה עקרונית עם הקביעה שיש לעשות גורל במצב כזה, וגם אין בעייה עקרונית עם שימוש בו. לאור זה נראה כי אין מניעה להשתמש בגורל גם בכל הקשר אחר שדורש הכרעה, כמו גם בכל עת שיעלה רצון מלפנינו.

### הסתייגויות מביצוע גורל

מצאנו הסתייגויות מביצוע גורל בנסיבות אחרות. לדוגמא, בעל **נתיבות המשפט** בס' קנד סק"ו כותב שאין דין גורל אלא במקום שחולקים את גוף הקרקע, שזה למדנו מחלוקת הארץ. אבל במחלוקת בדיני שכנים אין להכריע באמצעות גורל, ואין להם עצה אלא לעשות פשרה ביניהם. היה מקום להבין שהבעייה היא בגמירות הדעת של השכנים, שכן הגרלה היא כמו אסמכתא, ואין גמירות דעת להשתעבד לתוצאה שלה. אלא שאם כך הוא, לא ברור מדוע אין ללמוד מחלוקת

הארץ שגם במקרה כזה יש גמירות דעת. על כן סביר יותר להבין שהבעיה היא שיש איסור כלשהו בביצוע גורל במקום שאינו דומה בדיוק למה שנלמד מן התורה.

**בפתחי תשובה** סי' קעג סק"ב הביא מה**שבות יעקב** (ח"ג סי' קסב) שגורל מועיל רק במקום שיש חלוקה שלא נעשית בסדר קווי. כלומר אם שותפים רוצים לחלוק באופן שכל מי שעולה ראשון בגורל יכול לבחור לו את חלקו, זה לא מועיל. רק בחלוקה כמו בחלוקת הארץ, כלומר שבכל עת שעולה שמו של שבט עולה גם חלקו עמו, שם מועיל גורל. אמנם כאן נראה די בבידור שהבעיה היא גמירות הדעת של המשתתפים.

### **פייסות בין כוהנים**

עוד מצאנו גורלות בהלכה ביחס לכוהנים, וזאת בשני הקשרים: 1. עבודת הכוהנים במקדש. לקבוע מי מחברי בית האב שבתורנות עובד, ומתי (יומא כב ע"א, וירושלמי יומא פ"ב ה"א, ורמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"ד ה"א וה"ג). 2. בחלוקת מנותיהם (ראה משנה שבת קמח ע"ב, ורמב"ם הל' יו"ט פ"ד ה"כ). גם כאן נראה שהגורלות אינם מבררים אמת כלשהי אלא יוצרים חלוקה הוגנת במידת האפשר. באמת אין הרבה פרטי דינים שנוגעים לגורל הזה, דבר שמתיישב היטב עם ראייתו כהגרלה גרידא.

## **ג. שימוש בגורלות בהקשרים אחרים בהלכה**

### **מבוא**

בהלכה המאוחרת יותר, עלו כמה נדונים לגבי שימוש בהגרלה (ראה, לדוגמא, **מג"א** סי' קלב סק"ב לגבי אמירת קדיש, ועוד). בכמה מקורות יש הנחה שקיים איסור להשתמש בגורל במקומות שבהם אין מקור ברור שמחייב, או לפחות מתיר זאת. אנו נדון כאן בשני מקורות עיקריים מתוך **ספר חסידים**, אך בתחילת דברינו נקדים דיון קצר באיסורים שנקשרים לשאלה בגורלות.

### **איסור שאלה בגורלות**

**בספרי** מופיעה דרשה שלומדת מהפסוק "תמים תהיה עם ה' א-להיך", שאסור לשאול בגורלות. הדברים הובאו בתוס' בפסחים, ונפסקו להלכה ב**שו"ע** וב**ש"ך** (יו"ד סי' קעט ה"א):

אין שואלים בחוזים בכוכבים ולא בגורלות. הגה: משום שנאמר: תמים תהיה עם ה' אלהיך (דברים יח, יג) (ב"י בשם תוספות דע"פ ובשם ספרי). א וכ"ש (א) דאסור לשאול (ב) בקוסמים ומנחשים ומכשפים (פסקי מהרא"י סי' צ"ו).

בשו"ת האלף לך שלמה (לר"ש קלוגר) או"ח סי' סב כותב על האיסור הזה את הדברים הבאים:

שא' לבאר לך איך אנו נוהגין להטיל גורל בקדיש וכדומה הא כתב הש"ך בשם התוס' דאין שואלין בגורלות. הנה דע כוונת התוס' הוי על מה ששואלין בגורלות על להבא מה יהי כגון אם יחי' החולה או ימצא האבדה וכה"ג על ענינים דלהבא אין לשאול דכתיב תמים תהי' עם ה' אלקיך אבל להפיס בין ב' ענינים לידע אם שייך לזה או לזה זה ודאי מותר ואין שייך בזה לומר תמים תהי' שהרי בבהמ"ק הי' מפייסין מי שוחט וכו' וכן שנינו במשנה ופוסקים אין מטילין וכו' ביו"ט מכלל דבחול שרי להטיל גורל וכן בקרא מפורש אך בגורל תחלק הארץ ואיך מצוה הקב"ה לעשות דבר שלא כהוגן ובע"כ דבכה"ג ליכא איסור גורל כלל לכך להטיל על קדישים או כדומה לזה אין בזה מיחוש ופקפוק כלל:

השואל הקשה כיצד העובדה שמטילים גורלות בהקשרים שונים מתיישבת עם פסק השו"ע כאן. בתשובתו מסביר ר"ש קלוגר שהאיסור קיים רק אם רוצים לדעת את העתיד באמצעות גורל, אך לא כשרוצים להכריע בעייה כלשהי, כמו לדעת כיצד לחלק נכס כלשהו. הוא מביא תימוכין לדבריו מהפייס שעשו במקדש ומחלוקת הארץ. וכן כתב בס' טהרת המים (מע' ג אות טז) בשם ספר המצורף סי' סט.

לא סביר שיסוד ההבחנה כאן הוא בין עבר לעתיד. דומה כי הכוונה כאן היא להבחנה בין שני סוגי הגורל שהצענו למעלה: כאשר מטרת הגורל היא לברר משהו אזי יש כאן בחינה של איסור (עבירה על 'תמים תהיה'). אך כאשר הגורל מיועד למצוא פתרון הוגן לבעייה שאין לנו אפשרות להכריע בה בצורה מהותית אזי אין כל מניעה לעשות זאת.

שני המקורות שמובאים לתמוך בחילוק הזה, הפייס במקדש וחלוקת הארץ, שונים באופיים. כפי שראינו, הגורל בחלוקת הארץ נועד לברר משהו, ולכן הוא אינו דומה לפייס בבית המקדש. לכן הסקנו שבגורל כמו בחלוקת הארץ אכן יש איסור אלא במקום שהתורה עצמה ציוותה על כך. אמנם לפי זה משם אין להביא ראייה לנדון דידן, שכן שם זה באמת נעשה באופן מיוחד, על פי אורים ותומים

ועל פי ה'. לכן משם אין קושיא, אך גם אין להביא ראייה (וכן העיר **ביביע אומר** ח"ו, חו"מ, סי' ד, אות ו). לעומת זאת, הפייס במקדש אינו מוכיח מאומה, שכן שם לא מדובר בהגרלה שמטרתה לגלות אמת כלשהי, ולכן בכל מקרה לא נראה שיש בעיה לעשות גורל מהסוג הזה. כמוכן שאם נראה בתוצאות הגורל בירור לעובדה כלשהי ולא רק פתרון הולם לבעייה חלוקתית, או אז אנו עלולים לעבור על 'תמים תהיה'.

המסקנה היא שבגורלות מבררים יש איסור מצד 'תמים תהיה', אלא אם מדובר בנסיבות שהתורה עצמה חידשה אפשרות להפיל גורל. לעומת זאת, גורלות מהסוג היומיומי אין מניעה לעשותם. בסיכומו של דבר, שתי הראיות שהביא ר"ש קלוגר לדבריו הן בעייתיות, אך החילוק שלו ככל הנראה נכון להלכה.

מעבר לבעייה של 'תמים תהיה' ישנה בעייה של גמירות דעת ואסמכתא (שגם בה דן בעל **יביע אומר** שם). ייתכן ששימוש בגורל יהווה איסור מכיון שהוא מתייחס להסכם בלתי תקף כתקף. כאן הגורל עלול לעורר איסור של אסמכתא (מדין גזל), שכן הוא גורם לנטילת ממון שלא היתה גמירות דעתו לתת אותו. ראה על כך עוד להלן.

בשו"ת **יביע אומר** מסיים את הדיון בשאלה האם מותר לעשות גורל באופן של פתיחת ספר תורה כדי ללמוד ממנו דבר מה (כעין מה שנעשה בגורל על חללי שיירת הל"ה. ראה לעיל). הוא נוטה להתיר, וכך הוא כותב:

**ומיהו מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"ב (סי' לח אות מא) כ', שמותר לפתוח בתורה לראות הפסוק העולה, והכי חזינן לרבנן קשישאי שבצר להם היו פותחים הספר לראות הפסוק הראשון כמו גורל. ומ"ש הרמב"ם והובא בראש ס' מעשה רוקח שאין לפתוח חומש על דרך גורלות, זהו כשמחזר על הפתחים לעשות גורל לנשים ולאנשים כדרך הגוים שעושים כן, אבל הרוצה לימלך בתורה בינו לבין עצמו מותר. ע"ש.**

לא ברור במה שונה הגורל הזה מכל גורל אחר? האם העובדה שהוא נעשה בספר תורה? לכאורה יש כאן הגרלה שמטרתה לברר עובדות, וזה כלול באיסור של 'תמים תהיה'. מסתבר שאלו גורלות שנעשים על פי מסורות בדוקות, כמו גורל הגר"א, ובאלה יש היתר לעשותם למי שמכיר ויודע את הדרך לעשות זאת נכון. ועדיין הדברים צ"ע רב.

### גורל לא הוגן

כמה אחרונים כותבים שאם הגורל הוטל באופן לא הוגן (בין במזיד ובין מחמת

טעות) הוא בטל. יסוד הדברים הוא בסוגיית ב"ב קו-קז, לגבי ביטול חלוקה על פי גורל, וראה בזה באנציקלופדיה, עמ' תכו-תכט).

אחד האחרונים שהאריך בזה, הוא בעל החוות יאיר בסי' סא. הוא הוכיח שהגורל בטל גם אם אין שום הסבר הגיוני מדוע הוא לא בסדר. עצם העובדה שהיתה התערבות אנושית, גם אם היא לא הפריעה כלל מבחינת סיכויי הזכייה הסטטיסטיים, מבטלת את תוקפו של הגורל. הוא מסביר זאת בכך שתוקפו של הגורל מבוסס על כך שלא מעורבת בו יד אנושית, ועניינו הוא הכרעה משמיא. ולכן במקום שהתערבה יד אדם הגורל אינו מבטא את מה שהשמים רוצים, ולכן הוא בטל.

לפי דברינו יש לסייג את הדברים רק לגורל שמטרתו היא בירור. אבל גורל שמטרתו היא הכרעה או חלוקה הוגנת, שם הכל נדון לפי ההגיונות הסטטיסטית. ואם אכן ההתערבות לא פגעה בסיכויי הזכייה של כל אחד מהצדדים, אין מניעה להשתמש בתוצאות הגורל. מדברי בעל חוות יאיר עולה שהוא רואה גם את הגורל מהסוג הראשון כביטוי לדבר ה', שכן הוא כותב כך:

**משא"כ אם הגורל מקולקל אין מבוא לומר שמי שזכה מאת ה' היתה זאת הן שהקלוקל ע"י תחבולת אנוש או בשגגה עכ"פ הגורל מקולקל ומצי כל חד למימר אלו נעשה הגורל כהוגן היה קיימא לי שעתה ע"פ מזלי או ע"פ תפילתי שיתן לי הצלחה בכל עסקיי יותר ממ"ש בש"ס דב"מ ק"ו ע"א דמצי מחכיר למימר הוי מתקיים בי ותגזור אומר ויקם לך וכמ"ש אתה תומיך גורלי.**

כלומר הוא רואה גם את הגורל שמטרתו להגדיל או לחלק ולהכריע כביטוי לדבר ורצון ה'. ההסבר לכך הוא שגם מי שזוכה בגורל מקרי ייתכן שזכה לכך בזכות תפילתו, או בזכות כלשהי שבגללה מהשמים רוצים לתת לו שכר, ולכן גורמים לזכייתו. במצב כזה, אם התוצאות לא התקבלו בידי שמים יכולה להיות לכל אחד טענה שאולי אם היו מותירים זאת לשמים הוא היה זוכה מכוח זכויותיו.

#### **דברי בעל 'ספר חסידים'<sup>10</sup>**

המקור הראשוני שאותו מביאים הפוסקים לעניין איסור והיתר בעשיית גורל הוא **מספר חסידים**. אמנם יש שם שני קטעים סותרים, וכמה וכמה אחרונים דנו ביחס ביניהם. בעל **יביע אומר** דן בזה ומביא מקורות שונים שעוסקים בסתירה, ולבסוף הוא מסיק שכנראה בעל **ספר חסידים** חזר בו. להלן נציע הסבר הולם

<sup>10</sup> ראה על כך במאמרו של מ. אברהם, 'הפרדת תאומי סיאם', הנ"ל.



לדבריו, וממילא לא יהיה כל צורך להגיע לזאת.

**בספר חסידים** סי' תרעט (מהדורת הרב מרגליות, מוסד הרב קוק), דן בגורל כמו שעשו ליונה בן אמיתי בספינה, וכותב בתוך הדברים כך:

**בני אדם שעוברים בים ועמדה עליהם רוח סערה לשבר הספינה או להטביעה בים ושאר הספינות עוברות בשלום בידוע שיש בספינה מי שחייב ורשאים להפיל גורלות, על מי שיפול הגורל ג' פעמים זה אחר זה רשאים להפילו בים, ומתפללים שלא יפול על הזכאי אלא על החייב שנאמר (ש"א יד, מא): "ה' אלהי ישראל הבה תמים", וכתוב (יונה א, ז): "ויפול הגורל על יונה", וכתוב (שם, יב): "שאוני והטילני אל הים". ולמה לא אמרו לו ליונה תשליך עצמך אל הים? אלא לא רצה להשליך עצמו, ועוד גוים היו בספינה ומוטב שישליכוהו הם. ואם יש שם כלי או עריבה קטנה אל ישליכוהו בים אלא יתנוהו שם באותה כלי ואם ינצל ינצל. קודם שנכנסים בים אם יבא רוח סערה מי שחטא בדבר שיש בו סקילה אפי' בשוגג שיפילו גורלות ועל שיפול להטילו בים לא יפרוש בים.**

ובסי' תשא שם כותב בעל ספר חסידים כך:

**בני אדם שבספינה והיה רוח סערה אין רשאים להפיל גורלות שאם יפול על אחד מהם צריך להטילו בים אין זה לעשות כאשר עשו ליונה בן אמיתי, השתא אסמכתא לא קניא לענין ממון וכ"ש לענין נפשות שלא יסמכו ע"פ הגורל, ואשר כתיב (ש"א יד, מב) "ויאמר שאול להפילו בינו ובין יהונתן בנו וילכד יהונתן", שם היה ארון ומה' כל משפטו והם ידעו באיזה ענין להטיל. אבל עתה אין לסמוך על הגורל שנאמר (יהושע יח, ו) "ויריתי לכם גורל פה לפני ה' אלהינו". ואפי' בממון אין מפילים גורל אלא כשחולקים בשוה, אבל אין משימין שתי חתיכות כנגד חתיכה אחת אא"כ שוים שתיהן כאחת, ולא חתיכה גדולה כנגד חתיכה קטנה אלא בשוה באומדן הדעת, ולפי שהיו צריכים שני שעירים יום הכפורים גורל לכך היו שוים במראה ובקומה.**

על פניו נראה שיש בדברים סתירה: במקור הראשון הוא כותב שמותר לעשות גורל כמו שעשו המלחים בספר יונה. ואילו בסי' תשא הוא כותב במפורש שאסור להפיל גורלות, אלא אם עומדים "לפני ה' אלוקינו", וגם יודעים את הפרוצדורה כיצד לעשות זאת (וכיום כנראה אף אחד אינו יודע).<sup>11</sup> הוא מוסיף ואומר שגם בממונות לא מטילים גורל אלא אם החלוקה היא שווה, כמו שהיה בשני השעירים.

<sup>11</sup> ואולי זהו ההסבר למה שראינו לעיל במסורות השונות לגבי גורלות בספר תורה ובתנ"ך. מדברי בעל הספר חסידים ניתן להבין שהמסורות הללו מעבירות לנו דרכים נכונות לעשות גורל, ולכן הן מותרות.

כלומר ההיתר לעשות גורל הוא רק אם אנו עושים אותו בדיוק כמו שהתורה מצווה. כעין זה ראינו גם בפרק הקודם, שם עלו הסתייגויות מביצוע גורל שאינו דומה למה שמופיע בתורה.

### **פתרון הסתירה: הצורך באינדיקציה לשם ביצוע גורל מברר**

מדברינו בפרקים הקודמים עולה כי אם יש איסור על הפלת גורל אזי ברור שמדובר כאן בגורל שמטרתו בירור הרצון האלוקי ולא גורל מחלק (במובן היומיומי). רק על גורל כזה, אם הוא נעשה שלא כדין, יכול להיות איסור. זוהי גם הסיבה לכך שגורלות מהטיפוס המחלק והמכריע (ולא מהטיפוס המברר, שנעשה רק על פי מסורת) נעשים בהלכה גם במקומות שבהם לא נצטוונו על עשיית גורל (וגם ללא מסורת).

קעת עלינו לשאול מה רוצה הגורל הזה לברר? אם נחזור לדוגמא של יונה הנביא, ברור שמטרת הגורל היא לברר מיהו החוטא שבשלו הסער. כלומר השלכת מי לים תביא לרגיעת הסערה ולהסרת הסכנה. לשם השוואה, אם תהיה ספינה שיש עליה מטען עודף, וכדי להינצל צריך לבחור אדם אחד להטיל אותו לים כדי להקל על המשקל, שם ברור שאין כל מניעה מעשיית גורל, שכן זהו גורל מכריע ולא גורל מברר.<sup>12</sup>

אם כן, נושא הדיון של בעל **ספר חסידים** הוא גורל מברר, שמטרתו להצביע על החוטא שבשלו נוצר הסער שמאיים על הספינה. בדיוק בגלל זה מתעוררת כאן השאלה של האיסור להטיל גורל. זהו גופא השורש שיכול להאיר ולהסיר את הסתירה לכאורה שקיימת בדבריו.

ראשית, עלינו לשים לב לכך שהגרלה מבררת במצב כזה היא בעייתית מאד. מניין לנו שבכלל הסערה נוצרה בגלל חוטא כלשהו שמצוי בספינה? האם כל סערה נוצרת בגלל חוטא מסויים? ומניין לנו שבאמת ההגרלה תגלה את החוטא שבשלו הסער? יש לזכור שאנו עומדים להטיל אדם לים סוער, ובכך ככל הנראה להביא למותו. זהו שורש הבעייה שעמו מתמודד בעל **ספר חסידים** בקטעים אלו.

אכן, בקטע השני שבו הוא אוסר לעשות את ההגרלה, הוא מתייחס לשתי בעיות: אין לסמוך על ההגרלה, וגם ישנה בעייה של אסמכתא. מה היחס בין שני הנימוקים הללו? מסתבר שהטלה של אדם בעל כורחו דורשת ידיעה ברורה

<sup>12</sup> כמובן, לולא בעיות אחרות של איסור להציל עצמו בנפש חברו, אשר דורשות עיון נפרד. ראה מאמרו הנ"ל של מ. אברהם, על הפרדת תאומי סיאם.

שאכן הוא האשם, ושהטלתו תציל את הספינה, כלומר זהו גורל מברר, ואין לנו רשות לעשות ובלי ציווי ברור ובלי לדעת את הפרוצדורה הנכונה. אך מה אם הנוסעים כולם מסכימים מרצונם לעשות זאת כדי להינצל? כאן מעלה בעל ספר חסידים את הנימוק של אסמכתא. הגרלה כזו אינה יוצרת גמירות דעת, שכן הכל לוט בערפל, ולא ברור האם ההגרלה מגלה את האדם הנכון ושהטלתו אכן תציל את הספינה. לכן בסיכומו של דבר הוא אוסר לעשות זאת.

ברם, אם נשים לב לקטע הראשון, נוכל לשים לב בשינוי מהותי, שהוא אשר עומד בבסיס הסתירה לכאורה בין הקטעים. הקטע השני מדבר על ספינה שנמצאת בסערה רגילה. הקטע הראשון עוסק במצב מוזר מאד: יש סערה בים, אך רק הספינה הזו מצויה בסכנה. הסערה אינה תוקפת את שאר הספינות. במצב כזה, כותב בעל **ספר חסידים**, בידוע שיש בספינה מי שחייב, ולכן הם רשאים להפיל גורלות.

כלומר מדובר כאן במצב שיש אינדיקציה חד משמעית לכך שהסערה היא בשל אדם חוטא, ושהטלתו לים תפתור את הבעיה. אם כן, כל הבעיות שהוליכו לאיסור שבקטע השני אינן קיימות במצב בו עוסק הקטע הראשון. שם ישנה אינדיקציה אלוקית לכך שיש חוטא בספינה, ושבשלו הסער. זה מקביל לאורים ותומים שחייזקו את האמון בתוצאות הגורל של חלוקת הארץ. כשיש אינדיקציה אלוקית שמורה לנו שההגרלה תוליך אותנו לבירור האמת לאמיתה, שם מותר לנו לעשות גם הגרלה מבררת (ולא רק הגרלה מכריעה).

אם כן, הגרלה מבררת יכולה להיעשות רק כאשר ישנה אינדיקציה בלתי תלויה לכך שתוצאת הגורל היא אכן תוצאה אמיתית.<sup>13</sup> במאמר על הפרדת תאומי סיאם, טוען מ. אברהם שבמצב בו יש תאומי סיאם שמסכנים האחד את השני, ניתן לעשות הגרלה גם לפי בעל **ספר חסידים**, שכן הפרדת התאומים תביא (בסיכוי גבוה) להצלתם משיקולים רפואיים גרידא, ללא כל מיסטיקה. לכן לא דרושה כאן אינדיקציה אלוקית לכך שהגורל אכן בירר את האמת. כעת נוסיף שהגורל בין תאומי סיאם הוא גורל מכריע, ולא גורל מברר, ולכן שם הבעיה מעיקרא לא קיימת.

מה עם האיסור לעשות גורל (מצד 'תמים תהיה')? נראה שבמקום שהגורל מוצדק, או מפני שיש אינדיקציה אלוקית לתקפותו, או מפני שהוא גורל מכריע ולא מברר, לא יהיה גם איסור של 'תמים תהיה'. נוסיף ונאמר, כי במקרה של

<sup>13</sup> הערנו למעלה שגם בגורל שעשה ר' אריה לויין היו אינדיקציות בלתי תלויות (אך לא חד משמעיות) לזיהויים שהתקבלו.

סכנת נפשות, גם אם מדובר במצב בו יש איסור על הטלת הגורל, אם קיימת סבירות לכך שהגורל אכן יביא להצלה, אזי האיסור יידחה בפני פיקוח נפש.

### הערה לסיום

אחרי כותבנו כל זאת, מצאנו שכבר עמדו בזה כמה אחרונים, וחלקם כתבו כדברינו. ראה **בציץ אליעזר** יח, סי' מח, ד"ה 'אבל באמת' (ובמקורות שהביא שם שפירשו כך את דברי **הספר חסידים**). ואפילו **ביביע אומר** בעצמו כתב זאת (בסק"ב באותה תשובה), והאריך מאד בזה. וקצ"ע כיצד כתב שם בסק"ו מכוח אותה סתירה **שהספר חסידים** חזר בו.

מכל מקום, מסקנת בעל היביע אומר שם היא שאין היתר לעשות גורל על נפשות, ותמך יתדותיו דווקא בהסבר הזה, שכן לטענתו רק הרמז האלוקי הברור שהמצב הוא ששאר הספינות באותו מקום כלל אינן מאויימות בסערה (ומקור האוקימתא הזו של **הספר חסידים** הוא במדרש **פרקי דר"א** פרק י, שמובא בדבריו שם) הוא שהביא להיתר לעשות הגרלה על נפשות, אך לולא זה הדבר הוא אסור.<sup>14</sup>

ובמח"כ"ת לפי דברינו מסקנה זו אינה נכונה. הבעיה לעשות הגרלה בנפשות היא רק כאשר רוצים לברר מהי האמת באמצעות הגרלה, שאז מתעורר איסור 'תמים תהיה'. אך הגרלה מכריעה מותר לעשות גם בלי שום אינדיקציה אלוקית. לשון אחר: אין שום איסור מיוחד לעשות גורל על נפשות. יש איסור לעשות גורל מברר (בנפשות או בכל נושא אחר) בלי ציווי ובלי אינדיקציה בלתי תלויה שהגורל אכן תקף. לכן כאשר רוצים לעשות גורל מכריע (ולא מברר), מותר לעשות זאת גם בלא כל אינדיקציה, והגורלות ההלכתיים שנעשים בלי שום אינדיקציה (כמו בחלוקת שותפות, או בפייסות) יוכיחו.

<sup>14</sup> משתמע מדבריו שהבעיה היא אסמכתא ולא איסור 'תמים תהיה'. אבל זה קשה מאד להבנה, שכן הוא עוסק שם במצב שבו נגזרה מיתה על קבוצת אנשים אם לא ימסרו אחד מהם. לכן במצב שהם לא מוסרים אף אחד, כולם ימותו. אז במצב כזה ודאי יש גמירות דעת להגרלה. זאת בניגוד למצב של יונה והמלחים (כמובן כשאין אינדיקציה בלתי תלויה), שהרי הם לא יכולים לדעת שהטלת אדם לים תועיל, וגם לא יכולים לדעת שהטילו את האדם הנכון. לכן שם יש בעיה של גמירות דעת ושל אסמכתא, בנוסף לאיסור 'תמים תהיה'. ראה על כך גם במאמר הנ"ל על הפרדת תאומי סיאם.

## מסקנות

1. מן תיאור חז"ל של הטלת הגורל בחלוקת הארץ, עולה המסקנה כי אדרבא, תוצאות החלוקה הזו אינן 'אקראיות' כלל ועיקר. כל נשיא שם העלה באופן ניסי את שמו בבחירה הראשונה ורק אז בבחירה השניה הוצמד לשבטו חלקו בנחלה. זוהי להבנתנו ההגרלה ההלכתית שמטרתה לגלות את הפתרון האמיתי, בניגוד להגרלה אקראית רגילה הנשענת על אקראיות מליאה כבסיס הוגן לבחירה.
2. אנו סבורים, שבכדי לעשות שמוש בהגרלה ההלכתית, יש לקיים שני תנאים: פרוצדורה מקובלת של העלת גורל, ונסיבות מיוחדות המצדיקות זאת. אלו התנאים שעמדו בבסיס ההגרלה שנערכה בעליית ביתו של הצדיק הירושלמי ר' אריה לוי, לזיהוי גופות החללים משיירת הל"ה.
3. מתוך עיון בשלל מקורות הדנים בנושא ההגרלה, דומה כי ההבחנות השונות בין סוגי הגרלות שונות הנדונים במקורות אלו מבוססת בעיקרה על הרעיון שהצגנו לעיל: כאשר מטרת העלת הגורל היא לברר משהו אזי קיימת בהגרלה זו בחינה של איסור משום: 'תמים תהיה'. ברם, כאשר המטרה היא מציאת פתרון הוגן ומקובל במצבים של חוסר אפשרות להכרעה ובהסכמת כל הצדדים אין מניעה מלעשות הגרלה שתשא אופי הלכתי. זהו גם ההסבר שאנו מציעים לסתירה כביכול המופיעה בדברי בעל 'ספר חסידים' בסימן תרעט (יונה בן אמיתי) לבין סימן תשא.



## על תנאי ועל 'חלות'

### הנקודות הנדונות:

- חלויות כיישים
- סתירות בין תארים ובין יישים
- חלות מעופפת

## תקציר

במאמרנו השבוע אנו עוסקים בדיני תנאים, ומתוכם עוברים לדון במהותן של חלויות הלכתיות. על פי ההלכה ניתן להתנות תנאי בעת שמחילים חלות. דבר זה נלמד מפרשת תנאי בני גד וראובן. הדבר מותנה בכך שהתנאי ייאמר בנוסח שתקף על פי ההלכה, כלומר שיקיים את משפטי התנאים. דרישות אלו נלמדות גם הן מפרשיית בני גד וראובן.

ההלכה מבחינה בין שני סוגי תנאים: תנאי 'אם', בו החלות מתחילה מעת שקויים התנאי, לבין תנאי 'מעכשיו' שבו החלות מתחילה מרגע ביצוע המעשה (אך מותנית בקיום התנאי). לפי הרמב"ם, משפטי התנאים שנלמדים מפרשיית בני גד וראובן רלוונטיים רק לתנאי 'אם' ולא לתנאי 'מעכשיו'.

כאשר אדם מתנה באופן שאינו תואם את משפטי התנאי המעשה חל בלי תלות בתנאי (תנאי בטל ומעשה קיים). דין זה מובן על פי התפיסה שתנאי 'אם' יוצר מנגנון שמפקיע את החלות לאחר שהיא נוצרה. הסיבה לכך היא שהתנאי נוצר בדיבור, ודיבור אינו יכול לעקור מעשה. רק אם הדיבור נעשה באופן שנלמד ממשפטי התנאים הוא מקבל תוקף של מעשה ולכן הוא יכול לעקור מעשים (או לבטל מעשים שהחילו תוצאות הלכתיות).

אנו עומדים על כך שדיבור התנאי יוצר מכניזם משפטי-הלכתי שתפקידו הוא לעקור את החלות. עד שהתנאי מקויים החלות כלל לא נוצרת. אפשרות נוספת היא שהחלות נוצרת, אך היא 'מעופפת' מעל העצם ולא חלה עליו עצמו עד לקיום התנאי. בפרק האחרון אנחנו מציעים השלכה מעניינת לקביעה שהחלות היא יישות ולא תואר הלכתי גרידא. ראשית, אנו מוכיחים בעקבות ר' שמעון שקאפ שהתנאי 'מעכשיו' אינו רק מגלה למפרע את המצב שהיה קיים מעת ביצוע המעשה, אלא הוא משתתף בהחלת החלות עצמה. מכאן נגזר שהמצב של האישה שגורשה בתנאי בזמן שבין ביצוע המעשה לבין קיום (או אי קיום) התנאי הוא מצב ביניים, בו רובצות עליה שתי חלויות מנוגדות. רק בעת קיום התנאי נבררת אחת משתי האפשרויות הללו שתמשיך ללוות אותה הלאה.

כדי להסביר כיצד ייתכן מצב שבו רובצות על אישה שתי חלויות מנוגדות בו-זמנית, אנו טוענים שהאמירה כי על אישה כלשהי רובצת 'חלות אשת איש' שונה במהותה מהאמירה שאישה זו היא אשת איש. הראשונה היא קביעה מטפיזית והשנייה היא ההשלכה ההלכתית של הראשונה. כתוצאה מכך ייתכן מצב שבו יחולו על אותה אישה באותו זמן שתי חלויות מנוגדות (כמו אשת וגרושה), אף שבדאי לא ייתכן שיחייבו אותה שתי הלכות מנוגדות. אנו מראים כיצד יש לגזור את ההלכות הרלוונטיות עבורה במצב זה.



## מבוא

מאמרנו השבוע יעסוק בדיני תנאים. תנאים הם חלק מכל מערכת משפטית, אך בהלכה ישנה מערכת מסועפת של דרישות מהמתנה כדי שתנאו יהיה תקף. רובן ככולן נלמדות מפרשת התנאי של בני גד ובני ראובן. כפי שנראה, התנאי מלווה בדרך כלל החלת חלות, ולכן חלק מדיני תנאים משקפים את ההבנה ההלכתית של המושג 'חלות'. הבנה זו היא מטרת העיון אותו נעשה השבוע.

## א. תנאי בני גד, ודיני תנאים בכלל

### מהלך הפרק

לכל אורך פרק לב התורה מתארת את המו"מ של בני ראובן גד וחצי המנשה עם משה רבנו. הם מבקשים ממנו שייתן להם נחלה בעבר הירדן המזרחי, מפני שהקרקע שם מתאימה למקנה הרב שהיה להם. משה כועס עליהם מפני שהוא חושד בהם שהם רוצים להתחמק מהמלחמה על כיבוש ארץ ישראל. המבקשים מרגיעים את משה ומבטיחים לו (פסוקים טז-יט):

**וַיִּגְשׁוּ אֵלָיו וַיֹּאמְרוּ גְדֹרֵת צֶאֱן נִבְנָה לְמִקְנֵנוּ פֹה וְעָרִים לְטַפְּנוּ: וְאַנְחֵנוּ נַחֲלָץ חֲשִׁים לְפָנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל עַד אֲשֶׁר אִם הִבִּיאֲנָם אֶל מְקוֹמָם וַיֵּשֶׁב טַפְּנוּ בְּעָרֵי הַמְּבֻצָּר מִפְּנֵי יִשְׂבֵי הָאָרֶץ: לֹא נָשׁוּב אֶל בְּתִינוּ עַד הַתְּנַחַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ נַחֲלָתוֹ: כִּי לֹא נִנְחַל אֶתְּם מֵעֵבֶר לִירְדֵן וְהִלָּאָה כִּי בָּאָה נַחֲלָתְנוּ אֵלֵינוּ מֵעֵבֶר הִירְדֵן מִזְרְחָה:**

כעת משה משתכנע, והוא מתנה איתם תנאי (כ-כד):

**וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם מֹשֶׁה אִם תַּעֲשׂוּן אֶת הַדְּבָר הַזֶּה אִם תַּחֲלְצוּ לְפָנֵי יְקֹנֶק לְמִלְחָמָה: וְעֵבֶר לָכֶם כָּל חִלוּץ אֶת הִירְדֵן לְפָנֵי יְקֹנֶק עַד הוֹרִישׁוּ אֶת אִיְבֹי מִפְּנֵינוּ: וְנִכְבְּשָׁה הָאָרֶץ לְפָנֵי יְקֹנֶק וְאַחַר תֵּשְׁבוּ וְהִייתֶם נְקִיִּים מִיְקֹנֶק וּמִיִּשְׂרָאֵל וְהִיתָה הָאָרֶץ הַזֹּאת לָכֶם לְאַחֲזָה לְפָנֵי יְקֹנֶק: וְאִם לֹא תַעֲשׂוּן כֵּן הִנֵּה חֲטֹאתֶם לִיְקֹנֶק וְדַעוּ חֲטֹאתְכֶם אֲשֶׁר תִּמְצָא אֶתְכֶם: בְּנוּ לָכֶם עָרִים לְטַפְּכֶם וּגְדֹרֵת לְצִנְאָכֶם וְהִיצֵא מִפִּיכֶם תַּעֲשׂוּ:**

כאן ישנה כפילות, שכן משה אינו מסתפק בקביעה שהנחלות הללו יינתנו להם רק אם הם יילחמו עם שאר העם על כיבוש ארץ ישראל. הוא מפרט מה יקרה אם הם יקיימו את התנאי ('אם תעשו') ומוסיף מה יקרה אם לאו ('ואם לא תעשו').

מכאן לומדים חז"ל את הדין שתנאי אינו תקף אם הוא לא כפול.

המבקשים מקבלים על עצמם את ההתנייה הזו (כה-כז):

וַיֹּאמֶר בְּנֵי גַד וּבְנֵי רְאוּבֵן אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר עֲבַדְיָךְ יַעֲשׂוּ כַּאֲשֶׁר אָדְנִי מִצְוָה:  
 טַפְּנוּ נַשִּׁינוּ מִקְּנָנוּ וְכָל בְּהֵמַתְנוּ יִהְיוּ שָׁם בְּעָרֵי הַגִּלְעָד: וְעֲבַדְיָךְ יַעֲבְרוּ כָּל חִלּוּץ  
 צָבָא לִפְנֵי יִקְוֶה לְמַלְחָמָה כַּאֲשֶׁר אָדְנִי דִּבֶּר:  
 הַנִּיסוּחַ הַזֶּה הוּא נִיסוּחַ מִקּוּצָר (ללא כפילות).  
 כעת משה פונה אל בני ישראל ומודיע להם על הסיכום שנוצר לגבי העתיד  
 (כח-ל):

וַיֵּצֵאוּ לָהֶם מֹשֶׁה אֶת אֲלֵעָזָר הַכֹּהֵן וְאֶת יְהוֹשֻׁעַ בֶּן נוּן וְאֶת רְאִשֵׁי אֲבוֹת הַמִּטּוֹת  
 לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֲלֵהֶם אִם יַעֲבְרוּ בְנֵי גַד וּבְנֵי רְאוּבֵן אִתְּכֶם אֶת  
 הַיַּרְדֵּן כָּל חִלּוּץ לְמַלְחָמָה לִפְנֵי יִקְוֶה וְנִכְבְּשָׁה הָאָרֶץ לִפְנֵיכֶם וְנָתַתֶּם לָהֶם אֶת  
 אֶרֶץ הַגִּלְעָד לְאַחֲזָהּ: וְאִם לֹא יַעֲבְרוּ חִלּוּצִים אִתְּכֶם וְנֶאֱחָזוּ בְּתַכְכֶּם בְּאֶרֶץ  
 כְּנָעַן:

משה אינו מסתפק בנוסח מקוצר, שכן זהו ציטוט של ההתנייה עצמה. בשלב  
 הקודם היה רק הסכם מקדמי שקבע את תוכן התנאי, כעת נאמרת ההתנייה  
 במפורש, והיא חלה בפועל ומחייבת מרגע זה.  
 לאחר מכן גם המבקשים מתחייבים:

וַיַּעֲנוּ בְנֵי גַד וּבְנֵי רְאוּבֵן לֵאמֹר אֶת אֲשֶׁר דִּבֶּר יִקְוֶה אֶל עֲבַדְיָךְ כֵּן נַעֲשֶׂה: נַחֲנוּ  
 נַעֲבֹד חִלּוּצִים לִפְנֵי יִקְוֶה אֶרֶץ כְּנָעַן וְאִתְּנוּ אַחֲזָתָנוּ נַחֲלַתְנוּ מֵעֲבֹד לַיַּרְדֵּן:  
 הַנּוֹסַח כִּאֵן אִינוּ כַּפּוּל, אֲבָל מִסְתַּבֵּר שֶׁמְדוּבָר בְּתִיאוּר מִקּוּצָר וְלֹא בְּצִיטוּט מִלֵּא  
 שֶׁל דְּבָרֵיהֶם. אֲמָנָם יִיתְכֵן שֶׁלֹּאחַר שֶׁמִּשָּׂה מִתְנָה עִמָּהֶם בִּלְשׁוֹן כַּפּוּלָה, מִסְפִּיק  
 שֶׁהֵם מִסְכִּימִים לַכֵּךְ בְּכָל לְשׁוֹן שֶׁעוֹלָה מִמֶּנָּה בְּבִירוּר הַסְכָּמָה כִּזוּ.  
 מִיִּיד לֹאחַר מִכֵּן מִשָּׂה נּוֹתֵן לָהֶם אֶת נַחֲלָתָם, וְהֵם בּוֹנִים בַּה מִיִּיד אֶת עֲרֵיהֶם (לג-  
 מב):

וַיִּתֵּן לָהֶם מֹשֶׁה לְבְנֵי גַד וּלְבְנֵי רְאוּבֵן וְלַחֲצֵי שִׁבְט מְנַשֶּׁה בֶּן יוֹסֵף אֶת מְמַלְכַת  
 סִיחֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי וְאֶת מְמַלְכַת עוּג מֶלֶךְ הַבְּשָׁן הָאָרֶץ לְעָרֵיהָ בְּגִבְלַת עָרֵי  
 הָאָרֶץ סִבִּיב: וַיָּבִנוּ בְנֵי גַד אֶת דִּיבֵן וְאֶת עֶטְרֹת וְאֶת עֶרְעֵר: וְאֶת עֶטְרֹת שׁוֹפָן  
 וְאֶת יַעֲזֹר וַיִּגְבְּהָהּ: וְאֶת בֵּית נִמְרָה וְאֶת בֵּית הָרֶן עָרֵי מִבְּצָר וְגִדְרֹת צֶאֱנָן: וּבְנֵי  
 רְאוּבֵן בָּנוּ אֶת חֲשִׁבוֹן וְאֶת אֲלַעֲלָא וְאֶת קְרִיתִים: וְאֶת נָבוּ וְאֶת בַּעַל מְעוֹן  
 מוֹסַבֵּת שֵׁם וְאֶת שִׁבְמָה וַיִּקְרְאוּ בְּשֵׁמֹת אֶת שְׁמוֹת הָעָרִים אֲשֶׁר בָּנוּ: וַיִּלְכוּ  
 בְּנֵי מְכִיר בֶּן מְנַשֶּׁה גִלְעָדָה וַיִּלְכְּדוּהָ וַיּוֹרְשׁוּ אֶת הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר בָּהּ: וַיִּתֵּן מֹשֶׁה אֶת  
 הַגִּלְעָד לְמְכִיר בֶּן מְנַשֶּׁה וַיֵּשֶׁב בָּהּ: וַיֵּאִיר בֶּן מְנַשֶּׁה הַלֵּךְ וַיִּלְכַּד אֶת חוֹתֵיהֶם  
 וַיִּקְרָא אֶתְהֶן חוֹת יֵאִיר: וְנִבַּח הַלֵּךְ וַיִּלְכַּד אֶת קִנֵּת וְאֶת בְּנֵיתֶיהָ וַיִּקְרָא לָהּ נִבַּח  
 בְּשֵׁמוֹ:

### המושג 'תנאי'

חז"ל הרחיבו את השימוש בהליך המתואר בפסוקים הללו, וקבעו שהפרוצדורה של ההתנייה (או: התנאה) יכולה להיות מיושמת בהרבה מאד הקשרים הלכתיים, אף שלא בכל ההקשרים ניתן להתנות. בדרך כלל תנאי מלווה הליך של החלת חלויות (כמו קידושין, בעלות, גירושין, קריאת שם על תרומה וכדו'). רצונו של המתנה הוא שהחלת החלות מותנית בכך שיתקיים תנאי כלשהו, ואם הוא לא מתקיים אזי החלות לא תחול. חז"ל קוראים לשני חלקי התנאי הללו 'תנאי' (=הדבר הנדרש להתקיים בתנאי) ו'מעשה' (=החלות).

### משפטי התנאים

כמו תנאי כפול, כך גם כמעט כל משפטי התנאים (ולשיטות מסוימות - כולם ממש) נלמדים מתנאי בני גד ובני ראובן. הרמב"ם בתחילת פ"ו מהל' אישות מגדיר את ארבע הדרישות מתנאי תקף:

**א. המקדש על תנאי אם נתקיים התנאי מקודשת ואם לא נתקיים אינה מקודשת, בין שהיה התנאי מן האיש בין שהיה מן האשה, וכל תנאי שבעולם בין בקידושין בין בגירושין בין במקח וממכר בין בשאר דיני ממון צריך להיות בתנאי ארבעה דברים.**

**ב. ואלו הן הארבעה דברים של כל תנאי, שיהיה תנאי כפול, ושיהיה הין שלו קודם ללאו, ושיהיה התנאי קודם למעשה, ושיהיה התנאי דבר שאפשר לקיימו, ואם חסר התנאי אחד מהן הרי התנאי בטל וכאלו אין שם תנאי כלל אלא תהיה זו מקודשת או מגורשת ויתקיים המקח או המתנה מיד וכאלו לא התנה כלל הואיל וחסר התנאי אחד מן הארבעה.**

יש לכפול את התנאי, כפי שראינו. צריך להקדים את ההן ללאו (כלומר 'אם תעשון' נאמר קודם ל'ואם לא תעשו'). ההתנייה קודמת למעשה עצמו ('אם תצאו למלחמה אז תקבלו את הנחלה', ולא 'תקבלו את הנחלה אם תצאו למלחמה'), ושיהיה התנאי דבר שאפשר לקיימו (כלומר לא להתנות משהו בתנאי שהאחר יידרש לעלות לירח וכדו').

קיימות עוד שתי דרישות מתנאי תקף, שהרמב"ם אינו מונה אותן כאן: שלא יהיה כנגד מה שכתוב בתורה (להתנות מקח בתנאי שלא יחולו דיני אונאה, או לקדש אישה בתנאי שתהיה מותרת לשוק), ושהמעשה יוכל להיעשות גם באמצעות שליח (מה שלא ניתן לעשות לגביו שליח לא ניתן להתנות כשעושים אותו). ככל הנראה זה מפני שהדרישות הללו אינן דרישות שבנוסח, אלא דרישות

הלכתיות כלליות.<sup>1</sup>

### שני סוגי תנאי

יש לשים לב שבניית הערים, המתוארת בסוף הפרק לעיל, נעשית הרבה לפני הכניסה לארץ, כלומר עוד לפני שהתנאי ממומש. כיצד ניתן לבנות את הערים הללו אם עדיין לא קויים התנאי? כאן אנו רואים עיקרון הלכתי נוסף: תנאי יכול לפעול אחורה בזמן, כלומר אם שמעון ממלא את התנאי הוא זוכה בנכס כבר מרגע ההתנייה, ואם הוא לא ממלא את התנאי אזי הזכייה הזו בטלה למפרע. חז"ל תולים את צורת ההתנייה בניסוח התנאי: כאשר המתנה משתמש בלשון 'אם' (=אם תעשה כך וכך אני אתן לך את זה) אזי החלות תקפה מרגע מימוש התנאי (ולא למפרע). ברם, אם הוא מוסיף שהחלות תחול 'מעכשיו', או כאשר התנאי נעשה בלשון 'על מנת' (=אני נותן לך את הדבר על מנת שתעשה כך וכך), שזה כמו מי שאמר 'מעכשיו', או אז ההקנאה או החלות תקפה למפרע. וכך כותב הרמב"ם (פ"ו מהל' אישות, הט"ו-טז):

**המקדש על תנאי כשיתקיים התנאי תהיה מקודשת משעה שנתקיים התנאי לא משעה שנתקדשה. כיצד האומר לאשה אם אתן לך מאתים זוז בשנה זו הרי את מקודשת לי בדינר זה ואם לא אתן לך לא תהי מקודשת ונתן הדינר לידה בניסן ונתן לה המאתים זוז שהתנה עמה באלול הרי זו מקודשת מאלול, לפיכך אם קדשה שני קודם שנתקיים התנאי של ראשון הרי זו מקודשת לשני, וכן הדין בגיטין ובממונות בשעה שיתקיים התנאי הוא שיהיה גט או יתקיים המקח או המתנה.**

**במה דברים אמורים בשהיה שם תנאי ולא אמר מעכשיו, אבל אם אמר לה הרי את מקודשת לי מעכשיו בדינר זה אם אתן לך מאתים זוז ולאחר זמן נתן לה מאתים זוז הרי זו מקודשת למפרע משעת הקידושין אע"פ שלא נעשה התנאי אלא לאחר זמן מרובה, לפיכך אם קידשה אחר קודם שיעשה התנאי אינה מקודשת, וכן הדין בגיטין ובממונות.**

### הסתיוגויות

ישנן שתי הסתייוגויות עיקריות לדיני תנאים:

1. ישנן שיטות מעטות הסוברות שכל דיני תנאים נאמרו רק ביחס לאישות ולא ביחס לממונות. הרמב"ם ורוב הפוסקים דוחים את הדעות הללו, שכן

<sup>1</sup> קצת יש לדון לגבי הדרישה שהדבר יהיה בר קיום, שגם הוא לא דרישה בנוסח התנאי.

עיקר דיני תנאים נלמדים מתנאי בני גד וראובן שהיה תנאי בממון. וכך כותב הרמב"ם (שם, הי"ד):

יש מקצת גאונים אחרונים שאמרו שאין אדם צריך לכפול תנאו אלא בגיטין וקידושין בלבד אבל בדיני ממון אינו צריך לכפול, ואין ראוי לסמוך על דבר זה, שכפילת התנאי עם שאר הארבעה דברים מתנאי בני גד ובני ראובן למדו אותן חכמים (במדבר לב) אם יעברו בני גד וכו' ואם לא יעברו ותנאי זה לא היה לא בגיטין ולא בקידושין, וכזה הורו גדולי הגאונים הראשונים וכן ראוי לעשות.

2. הרמב"ם פוסק שדיני תנאים נאמרו אך ורק בתנאי של 'אם' ולא בתנאי של 'על מנת' או 'מעכשיו'. וכך הוא כותב (שם, הי"ז-יח):

כל האומר מעכשיו אינו צריך לכפול תנאו ולא להקדים התנאי למעשה אלא אף על פי שהקדים המעשה תנאו קיים, אבל צריך להתנות בדבר שאפשר לקיימו, ואם התנה בדבר שאי אפשר לקיימו הרי זה כמפליג בדברים ואין שם תנאי, וכל האומר על מנת כאומר מעכשיו ואינו צריך לכפול התנאי ולא להקדימו למעשה.

כיצד האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שתתני לי מאתים זו, הרי זה גיטין על מנת שתתני לי מאתים זו, הרי חצר זו נתונה לך במתנה על מנת שתתן לי מאתים זו, הרי תנאו קיים ונתקדשה האשה או נתגרשה וזכה זה בחצר והם יתנו המאתים זו, ואם לא נתנו לא תהיה זו מקודשת ולא תתגרש זו ולא יזכה זה בחצר, ואע"פ שלא כפל תנאו ואע"פ שהקדים המעשה לתנאי ונתן הקידושין או הגט בידה והחזיק זה בחצר ואחר כך השלים תנאו, שהרי כשיתקיים התנאי יזכה זה בחצר ותתקדש זו ותתגרש זו משעה ראשונה שבה נעשה המעשה כאילו לא היה שם תנאי כלל.

**מה קורה כשאדם מתנה באופן שלא מתאים למשפטי התנאים?**

בתנאי 'אם' שלגביו יש להתנות על פי משפטי התנאים, ניתן לשאול מה יהיה הדין כאשר אדם מתנה באופן אחר? לדוגמא, אם הוא מתנה באופן שלא קודם להן, או מעשה קודם לתנאי, או בלי תנאי כפול וכדו'?

הגמרא בכמה מקומות קובעת כי במצב כזה התנאי בטל ומעשה קיים. לדוגמא, מי שמתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל. לגבי התנייה בממון, בגמרא בכתובות נו ע"א מובאת מחלוקת תנאים האם תנאו קיים או בטל:

**ושמעין ליה לר' יהודה דאמר: דבר שבממון תנאו קיים! דתניא: האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאין ליך עלי שאר כסות ועונה - הרי זו מקודשת ותנאו בטל, דברי רבי מאיר, ר' יהודה אומר: בדבר שבממון תנאו קיים!**

פירוש הדברים הוא שאם אדם מתנה על מה שכתוב בתורה, או שמקדים לאו להן וכדו', המעשה קיים בכל מקרה ואין כל התנייה שמלווה אותו. לדוגמא, אדם שמגרש אישה בתנאי שתיתן לו מאתיים זוז, אך מנסח זאת כך: "אם תתני לי מאתיים זוז הרי את מגורשת ומותרת לכל אדם". הוא הקדים מעשה לתנאי, ולכן התנאי בטל. במצב כזה המעשה (=הגירושין) קיים, ואינו תלוי בכך שהיא תיתן או לא תיתן את הכסף. זהו הפירוש 'תנאי בטל ומעשה קיים'. זוהי תמונה קשה מאד להבנה, והעיון בה בפרק הבא יפתח לנו צוהר כלשהו להבנת מהותם של התנאים ושל חלויות הלכתיות בכלל.

## **ב. על חלויות ותנאים**

### **מבוא**

בפרק הקודם סקרנו בקצרה את עניין התנאים ומקורותיהם בפרשתנו. בפרק זה נעסוק בהשלכות של התמונה שתוארה לעיל. אנו נראה מהי המשמעות של המקורות המובאים למשפטי התנאים, ומה הם מחדשים. לאור זאת נבחן את משמעותם של תנאים ואופן פעולתם, ולבסוף נגיע למהותה של ה'חלות' ההלכתית.

### **הקושי היסודי<sup>2</sup>**

בסוף הפרק הקודם עמדנו על כך שאם אדם מתנה באופן שאינו מקיים את כל משפטי התנאים אזי התנאי בטל והמעשה קיים. הדין הזה הוא בעייתני, כפי שמעירים בעלי התוס' בסוגיית כתובות נו ע"א (ד"ה 'הרי זו'):

**הרי זו מקודשת ותנאו בטל - ע"כ בדכפליה לתנאיה איירי דאמר לה אם אין ליך עלי שאר כסות ועונה הרי את מקודשת ואם לאו אל תהי מקודשת מדקאמר לקמן דטעמא דר' מאיר דתנאו בטל משום דמתנה על מה שכתוב בתורה ואי לא כפיל לתנאה תיפוק ליה דתנאו בטל לרבי מאיר משום דבעי תנאי כפול כדאמר בהאומר (קדושין דף סא) ותימה אם כן אמאי היא**

<sup>2</sup> ראה על כך בפירוט במאמרנו לפרשת עקב, תשסה.

## **מקודשת הרי התנה בפירוש שאם יהא לה עליו שאר כסות ועונה שאינה מקודשת.**

תוס' מניחים שמדובר כאן באופן שהוא כפל את תנאו, שאם לא כן ר"מ היה מבטל את התנאי בלי קשר לכך שהוא מתנה על מה שכתוב בתורה. תוס' מקשים כיצד ייתכן שאדם שמתנה תנאי כפול, (כלומר שהוא מקדש אישה אם תוותר לו על שאר כסות ועונה, ואם לא תוותר הוא לא רוצה לקדש אותה), בגלל ניסוח לקוי של התנאי היא תהיה מקודשת לו אף שהוא חייב לה שאר כסות ועונה? הרי במצב שבו הוא חייב לה שאר כסות ועונה הוא כלל לא התכוין לקדש אותה וכי כופים אדם לקדש אישה בעל כורחו? קידושין שאדם אינו רוצה בהם כלל אינם יכולים לחול.

שיטת ר"ת היא שאדם שאינו מתנה כדיני התנאים אינו מתכוין ברצינות להתנייה. כוונתו להתנות את הקידושין בויתור על שאר כסות ועונה לא היתה רצינית, ובפועל הוא כן התכוין לשאת אותה בכל מקרה. זה הסבר טוב לדין אך קשה לקבלו מסברא. אדם שמתנה ומקדים הן ללאו וכדו' קשה לומר שהוא אינו מתכוין ברצינות להתנייה. מאידך, אם אכן לא מקבלים את שיטת ר"ת, חוזרת קושיית התוס' במלוא חריפותה.

### **שיטת ר"י**

תוס' כאן מביא את תירוצו של ר"י לקושיא זו:

**ואור"י דאי לאו דילפינן מתנאי בני גד ובני ראובן ה"א דשום תנאי אינו מבטל את המעשה ואפילו לא יתקיים בסוף המעשה קיים והשתא דילפינן מהתם דמהני תנאי לבטל המעשה אמרינן דדוקא כשאינו מתנה על מה שכתוב בתורה דומיא דבני גד ובני ראובן שלא התנו על מה שכתוב בתורה.**

האחרונים מסבירים את דברי ר"י באופן שהוא נזקק להבנת צורת פעולתו של התנאי. ראשית, הוא טוען שגם פסילת תנאי שפועל נגד רצון התורה נלמדת מתנאי בני גד ובני ראובן (ולא מסברא או ממקור אחר). כעת עלינו לשאול מה הוסיף המקור שלימד אותנו את משפטי התנאים? מה היה קורה לולא מקור כזה? לשון אחר: אם לא היה מקור לכך שתנאי יכול לפעול, עדיין ברור שהוא היה פועל, שהרי לא ייתכן שנאמר שהתנאי בטל והמעשה קיים, שכן ייצא שאדם החיל חלות שהוא לא רוצה בה. אם כן, מדוע באמת נדרש מקור לכך שתנאי יכול לפעול? רק לאחר בירור השאלה הזו נוכל לשאול את שתי השאלות הבאות:

1. מדוע כדי שתנאי יפעל נדרשים גם משפטי התנאים? 2. מה קורה כשהם לא

## מתקיימים?

והנה הר"י טוען שלולא המקור מהתורה אכן לא ניתן היה להתנות על החלת חליות. הסיבה לכך היא שהתנאי הוא דיבור והחלת החלות היא מעשה, ולא אתי דיבור ומבטל מעשה. ההבנה הפשוטה בעניין התנאי היא שאדם שמתנה תנאי למעשה מחיל חלות מסוייגת (או משויירת). אם יתקיים התנאי הוא מחיל את החלות ואם לאו – לא. לפי הבנה זו התנאי אינו עוקר מעשה שחל, אלא אפריורי לא מאפשר לחלות לחול.

ברם, הר"י סובר שלא זו ההבנה בעניין תנאים. לדעתו אדם שמתנה תנאי מחיל את המעשה בכל אופן. כנראה מפני שהוא סובר כי אי אפשר להחיל מעשה על צד (או אפשרות) אחד בלבד. אבל אותו אדם גם רוצה שאת החלת החלות ילווה מנגנון הלכתי שיוכל לעקור את החלות שנוצרה במקרה שהתנאי לא יתקיים. אם האישה לא תיתן לו מאתיים זוהי הקידושין/גירושין ייעקרו. מנגנון כזה על פי כללי ההלכה אינו אפשרי, שכן לא אתי דיבור ומבטל מעשה. דיבור אינו יכול לעקור מעשה.

כאן באה פרשת בני גד וראובן ומחדשת שניתן להתנות תנאי, כלומר ישנו מנגנון הלכתי-משפטי שביכולתו לעקור חליות קיימות, אף שהוא נוצר רק על ידי דיבור.

כעת נוכל להבין את התשובה לשאלה הראשונה. מדוע דרושים משפטי התנאים כדי שהתנאי יוכל לפעול? מכיון שדיבור רגיל אינו יכול לעקור את המעשה, התורה מגדירה דיבור מיוחד, שאם עושים אותו כראוי יש לו כוח לעקור מעשה, כלומר להפקיע חלות קיימת.

מכאן תבואר גם התשובה לשאלה השנייה. מה קורה כשאדם התנה בנוסח שונה? התשובה היא שבמקרה כזה התנאי אינו אלא דיבור רגיל, ולגביו לא התחדש כוח מיוחד שהוא יכול לעקור מעשה קיים, ולכן המעשה נותר קיים והתנאי אינו מצליח לעקור אותו. זהו ההסבר לפי ר"י מדוע כשלא מתקיימים משפטי התנאים המעשה בכל אופן קיים.

אמנם נכון שלפי זה יוצא שהחלות נותרת בעינה נגד רצונו של המחיל. הסיבה לכך היא שכל אדם שמתנה תנאי על החלת חלות חייב להחיל אותה בכל אופן, ורק אחר כך לעקור אותה על ידי מנגנון התנאי. לכן אדם שהתנה תנאי החיל את החלות בכל אופן (גם על צד שהאישה לא תוותר לו על שאר כסות ועונה), וזוהי סיבה לכך שכעת הוא 'תקוע' עם החלות הזו על אף שהוא אינו רוצה בה.



### הערה: מה קורה בתנאי 'מעכשיו'?

למעלה ראינו שלפחות שיטת הרמב"ם היא שמשפטי התנאים נדרשים אך ורק בתנאי של 'אם' ולא בתנאי של 'מעכשיו'. לאור דברינו בביאור שיטת ר"י, ההבחנה בין שני המקרים טעונה ביאור.

ההבנה הפשוטה הינה שבתנאי של 'מעכשיו' החלות חלה מיידית (לכן בני גד וראובן נחלו את נחלותיהם מיידית), ואי קיום התנאי מבטל את החלות הקיימת למפרע. לעומת זאת, בתנאי של 'אם' המצב נראה הפוך: בהתחלה החלות אינה קיימת כלל, וקיום התנאי הוא שמחיל את החלות מכאן (=מרגע קיום התנאי) ולהבא.

כעת עולה השאלה, היכן סביר יותר שיידרשו משפטי התנאים לפי ר"י? לכאורה דווקא בתנאי של 'מעכשיו', שהרי בהתנייה כזו אי קיום התנאי צריך לבטל חלות קיימת. לעומת זאת, בתנאי של 'אם', כלל לא נדרש ביטול של חלות קיימת, אלא רק מניעת ההחלה שלה מלכתחילה.

### בחזרה לתנאי 'אם' ו'מעכשיו'

כעת נוכל אולי להבין את היחס בין שני סוגי התנאי בשיטת הרמב"ם. כיצד ייתכן שתנאי של 'אם' מחיל את החלות רק מעת קיום התנאי? הרי המעשה שמחיל את החלות נעשה והסתיים הרבה לפני כן. לדוגמא, אדם קידש אישה ביום א בתנאי 'אם' שתיתן לו מאתיים זוז עד יום ד. היא נתנה לו אותם והתקדשה לו מיום ד. אבל מעשה הקידושין נעשה ביום א והסתיים כבר, אז כיצד פתאום נוצרים קידושין יש מאין ביום ד? זה מה שמכונה בראשונים ובפוסקים 'כלתה קניינו'.<sup>3</sup> על כורחנו, המסקנה היא שהחלות נוצרת מיידית בעת עשיית המעשה, אלא שהיא אינה רובצת על העצם או האדם מיידית. היא כביכול 'מרחפת' מעליו,<sup>4</sup> והחלתה בפועל תלויה בקיום התנאי. כאשר האדם מקיים את התנאי החלות 'נוחתת' על החפץ או האדם, ובכך מסתיים המעשה.

מה עושה ביטול התנאי לחלות במצב כזה? הוא לא רק מונע את 'נחיתת' החלות, אלא גם מבטל אותה עצמה מן העולם (לאחר מכן היא כבר לא קיימת יותר, גם לא בצורה של 'ריחוף'). אם כן, יש כאן ממד של דיבור שמבטל מעשה, שהרי הדיבור מבטל חלות קיימת, ולכן בתנאי 'אם' נדרשים משפטי התנאים.

<sup>3</sup> ראה כתובות פב ע"א, וביאור בשו"ת הר צבי ח"ב סי' נא סק"ג ויו"ד סי' קלח ד"ה ובעצם, ובשו"ת מנחת שלמה ח"א סי' נה ד"ה 'כמו כן', ותניינא סי' קח, ד"ה 'גם נראה' ועוד.

<sup>4</sup> זכורנו שראינו הסבר כזה למנגנוני התנאי בספר בית ישי (לגר"ש פישר), ואינו תחת ידינו.

רק כאשר הם מתקיימים הדיבור מקבל עוצמה של מעשה, ורק אז הוא מסוגל לבטל מציאות.

לעומת זאת, בתנאי של 'מעכשיו', אי קיום התנאי מונע את עצם היווצרות החלות, ולכן לא נדרשים כאן משפטי התנאי. כאן הדיבור אינו מאיין מציאות קיימת, אלא מונע את היווצרותה. אמנם נכון שהתנאי פועל למפרע בזמן, אך מעבר לחידוש הזה אין כאן ביטול של מציאות קיימת.<sup>5</sup> לכן בתנאי כזה לא נדרשים משפטי התנאים, שכן הוא יכול להיוותר בעוצמה של דיבור גרידא.

### לא אתי דיבור ומבטל מעשה<sup>6</sup>

העיקרון אותו הבאנו למעלה קובע קטגורית שדיבור אינו יכול לבטל מעשה. ניתן לפרש אותו לפחות בשתי צורות, מהן נגזרות שתי הבנות שונות ליישומן לגבי תנאים.

**בשו"ת רעק"א סי' מח** הביא בשם **השטמ"ק** נזיר יא ע"א, שבנזיר שמתנה על נזירות אין צורך למשפטי התנאים. הסיבה לכך היא שניזירות נידרת באמצעות דיבור, ולעקירת דיבור די לנו בדיבור רגיל. משפטי התנאי נדרשים רק כאשר אנו רוצים שהדיבור יעקור מעשה. לכאורה זוהי מסקנה מתבקשת מן ההסבר לדעת ר"י שהובא לעיל.

ר' אלחנן וסרמן, בספרו **קובץ שיעורים** (ח"א, כתובות, אות קסח הלאה) מקשה על דברי רעק"א והשטמ"ק הללו קושיא חזקה: לאחר שהנזירות חלה זה אינו נחשב כבר כדיבור אלא כמעשה. ניתן לעקור את דיבור הנזירות כדיבור כל עוד הוא לא פעל את פעולתו. אולם לאחר שהוא החיל את חלות הנזירות יש בפנינו מציאות ממשית. בכדי לעקור מציאות כזו לכאורה לא יכול להועיל דיבור גרידא. אם כן, גם בעניין נזירות, בכדי שתנאי יועיל לעקור נזירות היה עלינו לדרוש לנסח אותו לפי משפטי התנאים.

סברת בעל **הקו"ש** היא שכאשר אנו אומרים 'לא אתי דיבור ומבטל מעשה' כוונתנו היא למה שנוצר ולא לאופן היצירה. ה'מעשה' בהקשר זה הוא חלות הנדר. כלומר דיבור לא יכול לבטל תוצאה שהיא כבר קיימת במציאות. אין קשר לשאלה האם התוצאה הזו נוצרה באמצעות דיבור או מעשה. לעומת זאת, רעק"א והשטמ"ק כנראה סוברים שהמונח 'מעשה' בהקשר זה נוגע לאופן היווצרותה

<sup>5</sup> האפשרות לפעול למפרע ברובד המשפטי אינה סותרת את חוקי הסיבתיות. אנו נעיר על כך עוד להלן.

<sup>6</sup> ראה במאמרנו לפרשת מטות, תשסה.

של התוצאה ולא לאופייה של התוצאה עצמה. אם יש תוצאה שנוצרה באמצעות דיבור, יכול לבוא דיבור אחר ולעקור אותה גם כאשר היא כבר קיימת.<sup>7</sup> הבנתו של רא"ו נראית מובנת יותר. הכלל 'לא אתי דיבור ומבטל מעשה' פירושו שלא ניתן למחוק מציאות קיימת באמצעות דיבור גרידא. יש שייתלו זאת בכך שדיבור אין בו גמירות דעת מספיקה כדי לשנות מצב מציאותי, ויש שייתלו זאת בעניין מטפיזי: החלות כבר קיימת בעולם, ודיבור לא יכול לשנות מציאות קיימת.<sup>8</sup>

אך שיטת השטמ"ק טעונה ביאור. מדוע חשוב להדגיש שהמציאות הזו נוצרה באמצעות מעשה ולא באמצעות דיבור? למה אופן ההיווצרות חשוב אחרי שהמציאות שנוצרה כבר קיימת בעולם? נראה כי השטמ"ק סובר שביטול של חלות כלשהי אינו פועל ישירות על החלות הקיימת אלא מנטרל למפרע את ההיווצרות שלה. לשון אחר: לא ניתן לבטל חלויות קיימות (לא באמצעות דיבור וגם לא באמצעות מעשה), אלא לכל היותר לבטל למפרע את הדבר שיצר אותן ואז הן בטלות ממילא. בשל כך, האופן שבו מבטלים תלוי במנגנון שיצר את החלות המתבטלת (=דיבור, או מעשה).

לפי רא"ו מנגנון התנאי שהגדיר ר"י פועל ישירות על החלות הקיימת, ולפי רעק"א והשטמ"ק הוא פועל על המכניזם שיצר אותה (לדוגמא, הוא מבטל את מעשה הקידושין ולא את התוצאה, כלומר חלות הקידושין של האישה). התמונה המתקבלת לפי השטמ"ק היא שכאשר אדם מחיל חלות כלשהי על חפץ או אדם, החלות רובצת על החפץ או האדם ביחד עם מנגנון ההיווצרות שכל העת פועל ומחיל אותה. ברגע שננטרל את המכניזם היוצר תבטל ממילא גם החלות.

### הסבר נוסף

לאור הדברים הללו נוכל אולי להבין את שיטת הרמב"ם באופן אחר (אפשר שזהו אותו הסבר כמו בסעיף הקודם, אלא מהיבט אחר).

בתנאי 'אם' החלות יושבת על החפץ או האדם, אבל קיומה תלוי כל העת במנגנון שהחיל אותה. כאשר אנו רוצים שאי קיום התנאי יבטל את החלות, עליו לפגוע במכניזם שיצר אותה ואז היא תבטל ממילא. אם המנגנון הזה הוא מעשה

<sup>7</sup> במאמרו הנ"ל הסברנו שהמחלוקת ביניהם עוסקת בסברה האם קל יותר למנוע מצב כלשהו מאשר לעקור אותו כשהוא כבר קיים. זה כמובן אינו סותר לדברינו כאן.

<sup>8</sup> אמנם קצת יש להעיר מכך שהדיבור יכול ליצור חלות, וגם זה הוא שינוי מציאות שנעשה באמצעות דיבור. ויש לחלק בין יצירת מציאות לבין מחיקת משהו מן המציאות (ראה במאמר הנ"ל).

(=מעשה קידושין), בכדי לבטל אותו דרוש דיבור בעוצמה של מעשה. מסיבה זו נדרשים כאן משפטי התנאים. רק לאחר קיום התנאי החלות יושבת על החפץ או האדם בלי תלות במכניזם שיצר אותה, ואז היא חלה לגמרי, ושום דיבור לא יוכל לבטל אותה.

לעומת זאת, בתנאי 'מעכשיו' ההסבר הוא בדומה למה שהצענו בסעיף הקודם: הדיבור רק מונע את היווצרות החלות ולכן הוא לא צריך לפגוע במכניזם שיוצר אותה. במצב כזה די לנו בדיבור גרידא, ולכן לא נדרשים כאן משפטי התנאים.

## ג. חלות כיישות'

### מבוא

בפרקים הקודמים עסקנו ב'חלות' כסוג של יישות, ולכן קיומה נחשב כ'מעשה',<sup>10</sup> כלומר כמצאיאות קיימת שביטולה דורש מעשה (ולא די לשם כך בדיבור בעלמא). בפרק זה נצביע על השלכה מעניינת נוספת של התמונה המציגה את החלות כסוג של יישות.

### תנאי 'מעכשיו' לפי התפיסה המקובלת

ר' שמעון שקאפ בספריו עוסק רבות בתנאים ובמשמעותם. בסוף חידושו למסכת גיטין הוא אף מקדיש לכך קונטרס מיוחד ('קונטרס התנאים'). הקונטרס נפתח בכמה דוגמאות מפסקי הראשונים לגבי מהות התנאי שנראות מאד תמוהות לפי התפיסה המקובלת של תנאי 'מעכשיו'.

לפי התפיסה המקובלת, התנאי אינו אלא גילוי מילתא למפרע. כלומר אדם שקידש אישה בתנאי שתיתן לו מאה זוז תוך שבוע, המעשה קיים והאישה כבר מקודשת אלא שהמידע עוד לא מצוי בידינו. כאשר היא נתנה את הסכום הדרוש הוברר למפרע שהיא היתה מקודשת מלכתחילה. אם לא נתנה את הסכום אזי הוברר שהיא לא היתה מקודשת מלכתחילה. לפי תפיסה זו התנאי אינו פועל מאומה במעשה אלא רק מברר את העובדה שהוא חל או לא חל. אם התנאי לא

<sup>9</sup> ראה מאמריו של מ. אברהם, 'מהי חלות', צהר ב, ובויכוחים עם הרב קהת בגיליונות הבאים שם, ו'האם ההלכה היא משפט עברי?', 'אקדמות טו. ראה גם במאמרנו לפרשת חיי שרה, תשס"ה, ויישב, תשס"ז.

<sup>10</sup> חלויות מתוארות במונח 'מעשה' הן בהקשר של משפטי התנאים (=תנאי קודם למעשה) והן בהקשר של הכלל 'לא אתי דיבור ומבטל מעשה' (לפי רא"ז בלבד. כפי שראינו, לפי השטמ"ק ה'מעשה' בהקשר זה הוא המעשה הפיזי שמחיל את החלות).

קויים אז דעתו של עושה המעשה היתה שהוא לא יחול, ולכן הוא לא חל. ואם התנאי קויים אז דעתו היתה שהמעשה כן יחול, ולכן הוא חל. קיום או אי קיום התנאי אינו פועל מאומה בחלות.

תפיסה זו של תנאי 'מעכשיו' היא ההגיונית יותר, שכן לפיה אין צורך להגיע לסיבתיות שפועלת אחורה בזמן. אין כאן מצב שהסיבה מופיעה בזמן מאוחר יותר מהמסובב, שכן קיום התנאי אינו סיבה לחלות אלא רק מגלה מצב קיים. רק המעשה הוא סיבתה של החלות.

### תנאי 'מעכשיו': הגדרתו של ר' שמעון שקאפ

הגרש"ש טוען שתפיסה זו אינה מתיישבת עם כמה וכמה פסיקות של הראשונים. נביא כאן כמה מהן, כדי שנוכל להתרשם:

1. שיטת רבנן סבוראי באדם שנתן גט לאשתו והתנה שלא תשתה יין כל חייה, ושתתה לאחר מיתת הבעל, הגט אינו בטל (ראה על כך בתשובות רעק"א סי' קכו באורך). לכאורה שתיית הגט רק מגלה שהיא לא גורשה מלכתחילה, ומדוע העובדה שהבעל מת משנה לעניין זה? לכאורה נראה ששתיית היין פועלת משהו לגבי חלות הגירושין, ולכן לאחר מות הבעל שכבר לא ניתן לפעול את הגירושין השתייה אינה רלוונטית.<sup>11</sup>

2. שיטת הרמב"ם פ"ט מהל' גירושין הי"א שאדם שהתנה את הגט בכך שלא יבוא יב חודש, ומת בתוך הי"ב חודש, היא אינה מגורשת עד שיעבור כל הזמן הנקוב. וביאר המ"מ שם שלפי הרמב"ם צריך קיום בפועל של התנאי. אם הביאה או אי הביאה רק מגלה מידע חסר, אזי כבר כשהוא מת ידוע לנו שהוא לא יבוא, ולכן ברור שהיא מגורשת. מדוע יש לחכות שיעברו הי"ב חודש כולם? על כורחנו, שקיום התנאי בפועל פועל משהו לגבי החלות, ולכן צריך שיהיה קיום בפועל, ולא מספיק שיהיה ברור לנו בוודאות שהתנאי אכן יתקיים.

3. שיטת בעל העיטור (ראה חי' הרשב"א, גיטין עז ע"א) שאם אדם מתנה תנאי של 'מעכשיו' בגט, הוא יכול לחזור בו מהגירושין לפני שהתקיים התנאי. לכאורה, אם החלות כבר קיימת והתנאי רק מגלה לנו זאת למפרע, אזי הדבר דומה לאדם שחוזר בו לאחר שסיים את המעשה. לדוגמא, אדם קידש אישה או גירשה, ולאחר מכן הוא חוזר בו. זה ודאי לא יכול להועיל. אם כן, מדוע לפני קיום התנאי הוא יכול לחזור בו? על כורחנו, יש משהו הפועל את החלות

<sup>11</sup> יש לדחות את הראיה מכאן, ולומר שדעתו של האדם חושבת רק על זמן שבו הוא חי, ולכן שתיית יין אחרי מותו אינה משנה את דעתו (מראש לא איכפת היה לו שתשתה אחרי מותו), ולכן היא גם לא משפיעה על החלות.

שעדיין לא הסתיים. זה לא רק גילוי מילתא אלא חלק מהגורמים האקטיביים להחלת החלות.

4. בתשובת הרשב"א תשז (ראה **בית שמואל** אבהע"ז סי' מ, ומל"מ פ"ו מגירושין ה"ג) פסק שהמקדש בתנאי של 'מעכשיו' לא יכול לגרש את האישה קודם שהתקיים התנאי. גם כאן רואים שנדרש קיום בפועל של התנאי כדי שתחול החלות. לפני שהתקיים התנאי האישה אינה מקודשת, גם בתנאי של 'מעכשיו'.

מסקנתו של הגרש"ש היא שתנאי של 'מעכשיו' אינו רק מגלה למפרע מצב שהיה קיים מעת ביצוע המעשה, אלא הוא פועל את החלות עצמה. כל עוד לא קויים התנאי החלות כלל לא חלה (ולא כתפיסה המקובלת לפיה רק לא ידוע לנו על קיומה). קיום התנאי פועל את החלות ביחד עם המעשה (נתינת הגט, או כסף הקידושין) עצמו. לכן בזמן שלפני קיום התנאי החלות עדיין אינה קיימת אפילו באופן נעלם ונסתר. היא נוצרת ברגע קיום התנאי וחלה למפרע. כאמור, זוהי סיבתיות שפועלת אחורה בזמן.<sup>12</sup>

הגרש"ש מביא מקור נוסף מהראשונים לדבריו:

5. שיטת הרא"ש בתשובותיו (כלל מה ומ"ז. ונפסק ב**טוש"ע** אבהע"ז סי' קמג) שבזמן לפני שהתקיים התנאי ניתן גם לבטל את התנאי, משום דאתי דיבור מבטל דיבור.

אם התנאי היה רק מברר, מה מקום יש לבטל אותו? לכאורה אין כאן משהו שנוצר שיש לבטלו, ולכן גם לא ניתן לבטלו. מדברי הרא"ש עולה שההתנייה פועלת משהו. היא יוצרת מנגנון שמאפשר לסיבה עתידית לפעול אחורה בזמן ולעקור את החלות, וזה ממש כהצעתו הנ"ל של הרש"ש.<sup>13</sup>

### מעמד החלות בזמן שעד לקיום התנאי

לפי התפיסה של גילוי מילתא, המעמד של החלות הוא ברור לגמרי. עד קיום או

<sup>12</sup> כפי שכבר הערנו למעלה (ראה בהערה 5), אין בכך בעייה מהותית, שכן בתחום הנורמטיבי והלוגי (להבדיל מהפיסיקלי) אין מניעה שהסיבה תופיע בזמן מאוחר יותר מהמסובב, ושהסיבתיות תפעל אחורה בזמן. ליתר פירוט, ראה על כך בנספח לספר **שתי עגלות וכדור פורח** (בדיון על הדטרמיניזם הלוגי) ובהארה שם.

<sup>13</sup> יש להעיר שלא ברור מדוע מנגנון כה מורכב אינו דורש את משפטי התנאים. למעלה הערנו שרק דיבור שרוצה לעקור מעשה צריך לקבל תוקף של מעשה, ולכן נדרש דיבור מיוחד וספציפי. כעת אנו רואים שגם תנאי 'מעכשיו' מחולל משהו במציאות (אמנם אל חלות אלא מכניזם לעקור ולפעול חלויות).

אי קיום התנאי, מעמד החלות לא ידוע לנו, והוא מתגלה לנו עם קיום או ביטול התנאי, אבל לא חל כל שינוי בספירה הנורמטיבית עצמה. השינוי היחיד הוא בידע שלנו אודותיה. אם כן, לפי גישה זו יש רק שני מצבים בספירה הנורמטיבית עצמה: לפני ביצוע המעשה ואחריו. קיום התנאי אינו מהווה שלב מהותי בספירה הנורמטיבית.

אך לפי הצעתו של הגרש"ש יש בעצם שלושה מצבים ולא שניים בלבד: 1. לפני ביצוע המעשה (=האישה נשואה). 2. מזמן הביצוע עד לקיום התנאי (=האישה במעמד ביניים). 3. לאחר קיום או ביטול התנאי (=האישה מגורשת, או לא מגורשת, לפי מצב קיום התנאי). מהו מעמד החלות בזמן הביניים הזה? הגרש"ש מכנה את המצב הזה מצב של 'ספק'. אך אין כוונתו לטעון שהאישה היא ספק מגורשת, שכן ספק הוא מצב תודעתי (=אי ידיעה). דווקא לפי הגישה המקובלת יוצא שהמצב באותם הימים הוא מצב של ספק, שכן אנחנו עוד לא יודעים את המציאות. אך לפי הצעת הגרש"ש המצב הוא מצב שלישי אובייקטיבי, ללא תלות במידע שיש לנו אודותיו. טענתו של הגרש"ש היא שבאותם ימים האישה היא מגורשת וגם לא מגורשת. כלומר היא נמצאת במצב שמורכב משתי האפשרויות העתידיות (קיום התנאי – חלות מלאה של הגירושין, ואי קיומו – ביטול הגירושין) גם יחד. זה אינו ספק גרידא מי משתיהן תצא לפועל (אך שודאי יש ספק כזה אצלנו), אלא כאילו שתיהן קיימות עד שנשוא התנאי יברור (או, נכון יותר, יקבע במעשיו) אחת מביניהן. הגרש"ש מכנה מצב כזה גם בכינוי 'קידושין קלושים' כעין מצב של ספק.

### ההבדל בין קידושין קלושים לקידושי ספק

ההבדל העיקרי בין מצב של קידושין קלושים למצב של ספק הוא שבדיני ספיקות יש ללכת בדאורייתא לחומרא ובדרבנן לקולא. אם יש ספק נישואין אז האישה צריכה להחמיר על עצמה (אם אין חזקה קודמת, ואכ"מ). אך אם נולד ספק דרבנן מותר לה להקל. לעומת זאת, בקידושין קלושים רובצות עליה שתי האפשרויות גם יחד, והדין נקבע על פי האפשרות הפוזיטיבית. לדוגמא, בזמן שעד קיום התנאי יש עליה שתי חליות: היא נשואה ומגורשת גם יחד. מה הדין שיחייב לגביה? האם היא מותרת לכהן אם בעלה ימות? לחילופין, האם כשמישהו בא עליה הוא חייב מיתה?

לגבי האיסור לכהן מה שקובע הוא השאלה האם היא גרושה או לא. על כן ברור שהיא תיאסר לכהן, שהרי יש צד שהיא גרושה (זהו הצד הפוזיטיבי). אמנם

יש צד נוסף שהיא לא גרושה, אבל העובדה שאינה גרושה לא אומרת שהיא חייבת להינשא לכהן אלא רק שאין עליה איסור לעשות כן (זהו צד נגטיבי, או פסיבי). אבל מצד היותה גרושה יש עליה איסור, ולכן בסך הכל הדבר ייאסר עליה. ולגבי האיסור של אדם אחר לבוא עליה, גם כאן עלינו לבחון את שתי האפשרויות שרובצות עליה: יש עליה אפשרות שהיא נשואה ויש גם (ולא 'או', שכן אין מדובר כאן בספק) אפשרות שהיא גרושה. כאן המצב מתהפך: גרושה אינה חייבת להיבעל לזר אלא רק אין עליה איסור (לפחות לא איסור דאורייתא. זהו הצד הנגטיבי). לעומת זאת, מצד נישואין שבה ברור שאסור לה להיבעל (זוהי האפשרות הפוזיטיבית). לכן השורה התחתונה היא שרואים אותה כנשואה ואסור לה להיבעל לזר.

דוגמא נוספת, אם שתי האפשרויות יעוררו בעיה מדרבנן. במצב כזה, אם היה זה מקרה של ספק אזי היה מותר לנו להקל. אבל בנדון דידן אין זה ספק אלא שתי האפשרויות רובצות עליה גם יחד, ולכן כאן עלינו ללכת אחרי הצד הפוזיטיבי, בין אם הוא מוביל לחומרא או לקולא.

### חלויות סותרות

השאלה העולה כעת היא כיצד ייתכן שמצבה של האישה בזמן הביניים יורכב משני מצבים מנוגדים בו-זמנית? כיצד יכולה אישה להיות נשואה ומגורשת בו זמנית? אם היא נשואה אזי היא אינה מגורשת, ואם היא מגורשת אזי היא אינה נשואה! כיצד ייתכן שיחולו על אותה אישה באותו זמן שתי חלויות סותרות (חלות אשת איש וחלות גרושה)? ודוק, הבעיה אינה בשאלה אילו הלכות יש להטיל עליה, שכן לשאלה זו כבר מצאנו פתרון לעיל. אנחנו כאן שואלים על התיאוריה המטא-הלכתית, כיצד ייתכנו שני תיאורים הלכתיים סותרים בו זמנית לאותו עצם או אדם?

### סתירות בין תארים וסתירות בין יישים

עלינו לשים לב לכך שסתירה לעולם מתארת יחס בין שני תארים. מאכל כלשהו לא יכול להיות מלוח ומתוק בו-זמנית.<sup>14</sup> כך גם חדר לא יכול להיות מואר וחשוך בו-זמנית. התואר 'מלוח' הוא היפוכו של התואר 'מתוק', ולכן לא ייתכן ששניהם יתארו את אותו עצם באותו רגע.

ומה בנוגע לטענה שבתבשיל כלשהו יש גם מלח וגם סוכר בו-זמנית? האם

<sup>14</sup> אנו מניחים לצורך הדוגמא שמלוח הוא ההיפך ממתוק, ושיש למאכל טעם אחד בלבד.



יש מניעה כלשהי לומר זאת? האם יש כאן סתירה פנימית? ברור שלא. בהחלט ייתכן שבאותו תבשיל יהיו מלח וסוכר בו זמנית. השאלה מה יהיה טעמו של אותו תבשיל, תקבל תשובה מורכבת: בדרך כלל הוא לא יהיה מלוח ולא מתוק, אלא משהו ביניהם. כלומר התיאורים הסותרים אינם יכולים לחול על אותו עצם, אבל יישויות בעלות מאפיינים (תארים) סותרים בהחלט יכולות לדור בכפיפה אחת.

### מהי 'חלות'

כעת נוכל להציע הסבר לנוכחותן של חלויות סותרות בעצם (או אדם) אחד. כאשר אנחנו אומרים שרובצת על האישה 'חלות אשת איש', האם זו אינה פשוט קביעה שהיא אשת איש? מה יש בטענה שרובצת עליה חלות, מעבר לתיאור של מצב הלכתי?

לאור מה שראינו למעלה נוכל לומר שאכן יש הבדל בין שתי הקביעות: כאשר אנו אומרים שאישה היא אשת איש, זוהי קביעה שמתארת את מעמדה ההלכתי. היא נשואה לאדם על כל ההשלכות הנובעות מכך. אבל כאשר אנחנו אומרים שיש עליה 'חלות אשת איש' אנו מתארים מצב מטפיזי שהיא מצויה בו. כביכול רובצת עליה יישות מטפיזית כלשהי, שקרויה 'חלות'.

ההלכות שנוגעות להיותה אשת איש הן פועל יוצא מקיומה של אותה חלות, אבל זו אינה זהות. האמירה שיש עליה חלות אשת איש עוסקת ביישויות מטפיזיות ולא בנורמות הלכתיות. האמירה שהיא אשת איש עוסקת בחיובים ואיסורים הלכתיים שמוטלים עליה מכוח העובדה שרובצת עליה החלות הזו. אם כן, 'אשת איש' הוא תואר (=תיאור של מצבה ההלכתי של האישה), אך 'חלות אשת איש' הוא שם עצם של יישות כלשהי שרובצת עליה.

### האם ייתכן מצב של חלויות סותרות?

לאור מה שהקדמנו בשני הסעיפים הקודמים, נוכל לומר כי אמנם נכון שאישה אינה יכולה להיות אשת איש וגרושה בו-זמנית, שהרי אלו שני תיאורים סותרים עבורה. ברם, אין כל מניעה שתהייה עליה שתי החלויות, חלות אשת איש וחלות גרושה, בו-זמנית. כאמור, חלויות הן יישויות ולא תארים, ולכן אין מניעה לקיום סימולטני של חלויות סותרות על אותו עצם. חלויות לעולם אינם סותרות זו את זו. לכל היותר קיימת סתירה בין ההלכות שנגזרות משתיהן.

מסיבה זו, אם נשאל כעת מה ההלכות שמוטלות על אותה אישה שרובצות

עליה שתי החלויות הסותרות הללו נקבל תשובה מורכבת יותר, משהו בין אשת איש לגרושה (קידושין/גירושין קלושים). זאת בדיוק כמו במקרה של המלח והסוכר. ההלכות הן התארים, והן פועל יוצא מזיהוי היישויות המעורבות במצב. אכן, גם במצב בו רובצות שתי חלויות סותרות על אותה אישה, עדיין בהלכות לעולם אין סתירה. כפי שראינו, לגבי האיסור לכהן חלות הגרושה היא הגוברת (שכן היא הפוזיטיבית), ולגבי איסור אשת איש מה שגובר הוא חלות האשת איש (שכן היא הפוזיטיבית לעניין זה). לעולם לא תהינה שתי הלכות סותרות באותו זמן על אותה אישה.

זוהי השלכה חשובה של העובדה שחלויות הן יישים ולא תארים. רק תפיסה זו מאפשרת לנו להבין את דברי הגרש"ש לגבי מצב האישה מרגע ביצוע המעשה עד רגע קיום (או אי קיום) התנאי.

## מסקנות

1. מפרשת בני גד וראובן לומדת ההלכה שניתן להתנות תנאים בעת שמחילים חליות.
2. כדי שהתנאי יחול נדרשים כמה עקרונות – משפטי התנאים.
3. יש שני סוגי תנאים: החלות חלה מיידית - 'מעכשיו', וחלות עתידית – 'אם'. לפי הרמב"ם משפטי התנאים נדרשים רק בתנאי 'אם'.
4. אם מתנים שלא לפי הכללים, המעשה קיים והתנאי בטל. ר"י מסביר זאת בכך שהתנאי אינו מהווה בסיס להחלת החלות אלא מנגנון לעקירה של החלות. דיבור רגיל אינו יכול לעשות זאת שכן לא אתי דיבור ומבטל מעשה, ולכן נדרשים משפטי התנאים.
5. מכיון שהתנאי הוא מנגנון עקירה, מתעוררת השאלה מהו המצב עד הזמן של קיום/ביטול התנאי.
6. ר' שמעון שקאפ מציע שאלון הם קידושין/גירושין קלושים. מצב זה שונה ממצב של חלות מסופקת.
7. אנו הסברנו שמשמעות העניין היא כי באותו זמן ביניים שתי החליות הסותרות חלות על העצם גם יחד.
8. משמעות האמירה הזו היא שהחלות היא עצם ולא תואר. 'אשת איש' הוא תואר הלכתי, אבל 'חלות אשת איש' הוא שם עצם הלכתי. סתירות קיימות רק בין תארים ולא בין יישים.
9. ניתן להבין את מנגנון התנאי כיצירת חלות מרחפת, ש'נוחתת' על העצם עם קיום התנאי.

