יחיד וחברה

מדריך למורה

יחידת לימוד בתורה שבעל־פה,
לתלמידי החטיבה העליונה בבית הספר הממלכתי,
על פי תוכנית הלימודים של משרד החינוך בתורה שבעל־פה

מכון שלום הרטמן, תכנית בארי: מהדורה חדשה מתוקנת ומעודכנת

משרד החינוך התרבות והספורט
אישור מס' 4172
אושר בתאריך 1.5.2007

מכון שלום הרטמן מוקיר תודה לגופים הבאים שבזכות תמיכתם יוצא ספר זה לאור:

קרן ברי

קרן אבי חי

ספר לימוד זה פותח במסגרת תכנית 'בארי' הפועלת במכון שלום הרטמן. המכון סולל דרכים חדשות בחשיבה, במחקר ובחינוך יהודי.
'בארי' פועלת להתחדשות לימודי תרבות ישראל בבתי הספר הממלכתיים העל–יסודיים בישראל.
'בארי' פועלת להעמקתה של זהות יהודית–ישראלית מגוונת ופלורליסטית.
'בארי' כוללת הכשרות מנהלים ומורים, כתיבת תכניות לימודים, ליווי והנחיה של צוותים חינוכיים, הרחבת שעות ההוראה ותכנים בתרבות ישראל ופיתוח תכניות לא פורמליות בבתי הספר.
בבתי הספר של 'בארי' תרבות ישראל היא נדבך מרכזי בזהותם של התלמידים ובתרבות הבית–ספרית. תכניות הלימודים של 'בארי' משלבות מקורות יהודיים קלאסיים עם יצירות עבריות מודרניות ויוצרות פסיפס מרתק של תרבות יהודית–ישראלית דינמית ורלוונטית לחיים. נושאי הלימוד טעונים במשמעות ערכית ומאפשרים לתלמיד הישראלי להשתתף בשיחה היהודית המתמשכת, ולעצב את עולמו ואת זהותו מתוך לימוד, דיון ויצירה.

כתיבה, מחקר ועריכה: יוחאי עדן
השתתפה בכתיבה: תמר ביאלה
עריכת לשון: דקלה אברבנאל
ייעוץ מדעי: פרופסור רון מרגולין
קריאה והערות: ד"ר חנה ספראי (ז"ל)
עיצוב גרפי: סטודיו רמי וג'קי / אפרת שריה

© כל הזכויות שמורות, מכון שלום הרטמן, תשע"ג, 2012

תוכן עניינים

פתח דבר 5

מטרות ומבנה ספר הלימוד 6

פרק ראשון - היחיד

פתיחה: אתה פלא **11**

ערכו של היחיד – משנה מסכת סנהדרין פרק ד' משנה ה' 12

כל מה שבראתי בשבילך בראתי – קהלת רבה פרשה ז' 14

דרכו של אדם על פי תורת החסידות, מרטין בובר 14

נספח א: 'כל המקיים נפש אחת...', א.א. אורבך 15

נספח ב: 'עולם מלא', יאיר לורברבוים 16

יופי של רועה – תלמוד בבלי, מסכת נדרים דף ט', עמוד ב' 17

נספח ג: גרסה נוספת של הסיפור מבוארת על־ידי יונה פרנקל 18

נספח ד: נרקסיזם 20

מה זאת מצווה? – ויקרא רבה פרשה ל"ד 21

נספח ה: עבודת הגוף – "לשם שמיים" – יאיר לורברבוים 22

נספח ו: ויקרא רבה פרשה ל"ד, ג' – המקור במלואו ופרשנות 23

נספח ז: דוד פלוסר, מודעותו העצמית של הלל 25

משימת סיכום – מסכת אבות, פרק א', משנה י"ד 27

פרק שני - היחס לזולת

פתיחה: דברי איתי על כסף **29**

מה אכפת לי? – ויקרא רבה פרשה ד' 30

רקמה אנושית אחת – תלמוד ירושלמי, מסכת נדרים פרק ט', הלכה ד' 30

נספח א: 'זה ספר תולדות אדם', זה כלל גדול ממנו, יאיר לורברבוים 32

הטוב הרע והמכוער – תלמוד בבלי, מסכת תענית דף כ', עמודים א'–ב' 34

נספח ב: 'התבנית החצויה', יונה פרנקל 34

סליחה וכפרה – משנה, מסכת יומא פרק ח', משנה ט' 39

צו פיוס – רמב"ם הלכות תשובה פרק ב', הלכות ט'–י' 40

אונאת דברים – תלמוד בבלי, מסכת בבא מציעא דף נ"ח, עמוד ב' 41

סיפור "תנורו של עכנאי" – תלמוד בבלי, מסכת בבא מציעא דף נ"ט, עמוד ב' 41

ענוותנותו של הלל וקפדנותו של שמאי – תלמוד בבלי, מסכת שבת דף ל', ע"ב – דף ל"א, ע"א 43

נספח ג: תורה שבכתב ותורה שבעל־פה – מתוך מנחם אלון 46

משימת סיכום – היחס לזולת בפילוסופיה המודרנית 46

פרק שלישי - היחס לגופו ולחייו של הזולת

פתיחה – המקרה של קיטי ג'נובז **47**

היחס לגופו של הזולת – משנה, מסכת בבא קמא פרק ח', משניות א', ו', ז' 48

לא תעמד על דם רעך – ספרא, קדושים, פרשה ב' פרק ד' 52

החובה להציל – רמב"ם, משנה תורה, הלכות רוצח ושמירת הנפש, פרק א' הלכה י"ד 53

אבדת גופו – תלמוד בבלי, מסכת סנהדרין דף ע"ג עמוד א 54

משימת סיכום – חוק "לא תעמד על דם רעך" ה'תשנ"ח – 1998 54

האם אפשר להעניש את הנמנע מלהציל? – הרב אליעזר וולדינברג, שו"ת ציץ אליעזר חלק י"ט סימן ס"ג 54
נספח א: "חוק 'לא תעמוד על דם רעך, ה'תשנ"ח – 1998 – הצהרה שנויה במחלוקת", יאיר אלדן 55
יהרג ואל יעבור – תלמוד בבלי, מסכת סנהדרין דף ע"ד עמוד א' 58

פרק רביעי - היחס לממון הזולת ולרכושו
פתיחה: "האבדה" **65**
השבת אבדה בתורה – שמות כ"ג, ד', דברים כ"ב, א'–ג'. 66
משימה 66
השבת אבדה בספרות התנאים – מדרש תנאים לדברים, פרק כ"ב פסוק א' 67
השבת אבדה במשנה – משנה, מסכת בבא מציעא פרק ב', משניות א', ב', ה', ו' 69
השבת אבדה בתלמוד 70
'מחלקת אבדות ומציאות' – תלמוד בבלי, מסכת בבא מציעא דף כ"ח עמוד ב' 70
אבדה אוכלת – משנה מסכת בבא מציעא פרק ב משנה ז 70
על אווזים, תרנוגלים ושאר מציאות – תלמוד בבלי מסכת בבא מציעא דף כח עמוד ב 71
להחזיר או לא להחזיר – זאת השאלה! – תלמוד בבלי מסכת בבא מציעא דף כד עמוד ב 71
חוק השבת אבדה, התשל"ג 1973 74
נספח א: השבת אבדה בהלכה התנאית ובהלכה האמוראית, אריאל פורסטנברג 74

פרק חמישי - תרבות המחלוקת
פתיחה: קטע שיחה **77**
"כיצד מרקדים לפני הכלה?" – תלמוד בבלי, מסכת כתובות דף ט"ז, עמוד ב' – דף י"ז עמוד א' 78
מחלוקת לשם שמים ושלא לשם שמים – משנה, מסכת אבות פרק ה', משנה י"ז 79
דין או פשרה – תלמוד בבלי, מסכת סנהדרין דף ו', עמוד א' 80
המחלוקת על קביעת החודש – תלמוד בבלי, מסכת בבא מציעא דף פ"ד, עמוד א' 83
נספח א: לוח השנה – יהודה איזברג 85
קרב בבית המדרש – תלמוד בבלי, מסכת בבא מציעא דף פ"ד, עמוד א' 86
אלו ואלו דברי אלוהים חיים – תלמוד בבלי, מסכת עירובין דף י"ג, עמוד ב' 89
נספח ב: אלו ואלו דברי אלוהים חיים מתוך המבוא לספר: "אלו ואלו" מאת אבי שגיא 90
תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם – "עולת ראי"ה", פירוש לסידור של הרב אברהם הכהן קוק 94
משימת סיכום 94

פתח דבר

מדריך זה נועד לסייע למורה בחטיבה העליונה בהוראת החוברת "יחיד וחברה" – יחידת לימוד בתורה שבעל־פה לתלמידי החטיבה העליונה בבית הספר הממלכתי לפי תכנית הליבה של משרד החינוך. יחידת לימוד זו מהווה יחידת בסיס ללימוד תושבע"פ לבגרות בהיקף של 5 יח"ל, שלה שאלון נפרד והיא מהווה יחידת בגרות אחת.

המדריך למורה שלפניכם מבוסס על המהדורה האחרונה והמתוקנת (מהדורת תש"ע 2010) של הספר לתלמיד, בהתאם לחוזר מפמ"ר תשע"א כולל התוספות והשינויים שהוכנסו אליה.

חוברת הלימוד "יחיד וחברה" המבוססת על מקורות הלימוד ליחידת החובה בתורה שבע"פ, יצאה לאור לראשונה בשנת התשס"ב. במהלך השנים הצטבר ניסיון רב בהוראתה והופקו מסקנות ותובנות מניתוח תוצאות בחינות הבגרות של אלפי נבחנים. כל זאת, יחד עם המטרות והיעדים שנוסחו במסמך תכנית הלימודים החדשה בתורה שבע"פ (בהוצאת האגף לתכנון ולפיתוח תכניות לימודים) העלו את הצורך בעדכון היחידה.

החל משנת הלימודים תשע"א (2010), נכנסה לשימוש המהדורה החדשה והמעודכנת של חוברת הלימוד.

המהדורה החדשה כוללת:

- מבואות מורחבים אודות התלמוד, עריכתו ומהדורותיו המודפסות.
- ציר זמן מפורט ובו עיקר ספרות התורה שבע"פ בהתאם לתקופות, לאישים ולאירועים ההיסטוריים.
- מקורות מעומדים ומבוארים הכוללים מספור השורות וביאור נפרד (בסוף המקור).
- דפי התלמוד מצולמים מתוך מהדורת "שטיינזלץ" המתורגמת, המנוקדת והמפוסקת (למעט בסוגיית "כלה נאה וחסודה שבפרק החמישי, שבה מובאת מהדורת וילנא).
- ביאור מונחים ומושגי יסוד.
- הרחבה ביוגרפית על החכמים והיוצרים ואפיון היצירות הנלמדות.
- משימות לתלמיד ושאלות מעודדות חשיבה.
- מפתח עניינים מפורט.

שינויים תוכניים נדרשו בעיקר בפרק השלישי– "היחס לגופו ולחייו של הזולת" (וראו להלן בעמוד 7 פירוט מקורות החובה לבגרות). כמו־כן, נוסף בפרק השני הסיפור על הלל והמתערבים (עמודים 41–42 בספר לתלמיד) לסוגיה "ענוותנותו של הלל וקפדנותו של שמאי" והושמטה מהפרק הרביעי סוגיית "יאוש שלא מדעת".

המדריך שלפניכם נכתב לפי המבנה והמתכונת של החוברת לתלמיד, ויש בו חמישה פרקים:

מבואות

1. היחיד
2. היחס לזולת
3. היחס לגופו ולחייו של הזולת
4. השבת אבדה
5. תרבות המחלוקת

הניתוח וביאור התכנים תואמים את המבנה המקורי של החוברת לתלמיד, כך שלא נותר אלא לחפש במדריך את הפרק או את הכותרת הרלוונטית, כפי שהיא מופיעה בחוברת לתלמיד.

במדריך תמצאו התייחסות לכל אחד ואחד מהטקסטים שבחוברת, כולל הרחבות, הארות, משימות וכו'.

בביאור הסוגיות השונות השתדלנו להשיב על כל השאלות ולהציג את כל הטבלאות שבחוברת לתלמיד.

כמו כן שילבנו במקומות המתאימים הרחבות מחקריות (בנספחים), המיועדות למעונינים להרחיב עוד את ידיעותיהם.

אנו מאחלים לכם הצלחה ולימוד פורה ומהנה

מטרות ומבנה ספר הלימוד

מטרות היחידה

1. מטרות להכרת תחום הדעת תורה שבעל־פה והבנתו

א. התלמיד יכיר מושגים בסיסיים של תחום הדעת וידע להבחין ביניהם.
ב. התלמיד ידע לזהות סוגות (ז'אנרים) שונות בספרות התורה שבעל־פה על פי מאפייניהן.
ג. התלמיד יכיר את מונחי הדיון הבסיסיים בספרות חז"ל וידע להסבירם.
ד. התלמיד יכיר דמויות מרכזיות של תנאים אמוראים, ראשונים ואחרונים וידע לזהות את מקום פעילותם ואת התקופה בה פעלו.
ה. התלמיד יכיר את מבנה דף הגמרא בתלמוד הבבלי דפוס וילנא.
ו. התלמיד ידע להבחין בין הרבדים השונים של הסוגיה התלמודית ובין החלקים השונים של המשא ומתן התלמודי.
ז. התלמיד יבין את הנושאים הנדונים בסוגיה התלמודית, את הרעיונות וערכי היסוד המונחים בתשתיתה ויגבש עמדה כלפיהם.
ח. התלמיד ידע להבחין בין מדרשי הלכה למדרשי אגדה, בין פשט לדרש, יכיר את הפסוק המקראי הנדרש בהקשרו המקראי וידע לזהות את הרעיון או ההלכה של הדרשן ואת דרך הדרשה.
ט. התלמיד ידע לזהות אגדה יכיר את גיבוריה, עלילתה, ואת הרעיון המרכזי הגלום בה. התלמיד ידע לקשור בין סיפורים שונים בספרות חז"ל ולעמוד על משמעותם המשותפת והנבדלת.
י. התלמיד ידע לקרוא שו"ת, לזהות ולבודד את השאלה, התשובה, הנימוקים והסימוכין.

2. מטרות חינוך כלליות

א. טיפוח זיקה של שייכות וכבוד למסורת של העם היהודי.
ב. עמידה על הקשר שבין התרבות היהודית לתרבויות שאיתן באה במגע ועמידה על הנסיבות ההיסטוריות, גיאוגרפיות וחברתיות בהן התרבות היהודית נתהוותה.
ג. היכרות עמוקה עם רבדים עשירים של השפה העברית ועמידה על אופייה הפרשני־ריבודי והפלורליסטי של התרבות היהודית.
ד. פיתוח חשיבה לוגית מורכבת וחינוך לחשיבה ביקורתית.
ה. מפגש עם רעיונות, ערכים, ואורחות חיים של העם היהודי תוך יצירת דיאלוג עימם ויכולת לגבש עמדות כלפיהם.
ו. עידוד דיאלוג בין המסורת היהודית לערכיה הדמוקרטיים של מדינת ישראל.
ז. השתתפות בדיון אקטיבי, תוך כדי פיתוח תרבות דיבור וְויכוח ענייני והוגן.
ח. חינוך לאחריות ולשמירת חוק. חיזוק תחושת הצדק הטבעי, היושר ודרכי השלום לפתרון מחלוקות.
ט. טיפוח כבוד לזולת ולרכושו ודאגה לדורות הבאים.

מבנה היחידה בספר לתלמיד

כל אחד מחמשת הפרקים ביחידת הלימוד בספר לתלמיד מורכב משלושה חלקים: **א.** פתיחה **ב.** ליבה טקסטואלית הכוללת מקורות מרכזיים, שאלות, הרחבות והארות **ג.** משימת סיכום לכל הפרק.
הדיאלוג עם התלמיד מורכב מארבעה נתיבים: **1.** מקורות קלאסיים מספרות חז"ל וספרות הלכתית **2.** שאלות הבנה והעמקה **3.** הרחבות והארות **4.** משימות.

1. המקורות

מרכיב זה בספר מהווה את הליבה המרכזית שלו והוא מבוסס על חומר הלימוד של יחידת הלימוד כפי שנקבע בתוכנית הלימודים של משרד החינוך. המקורות מופיעים במרכז הדף, מובחנים בגופן מיוחד מעובדים מתורגמים ומבוארים (הביאור והתרגום מובאים בסוגריים מרובעים בגוף המקור). בנוסף, לצד המקורות המעובדים מובאים צילומי הטקסט מתוך מהדורת ש"ס וילנא או שטיינזלץ. מדי פעם מופנה התלמיד באמצעות שאלות לעיון בפרשנים או במקורות אחרים המופיעים בשולי המקור.

2. שאלות

נתיב זה מכיל שני סוגים של שאלות: **א.** שאלות הבנה המופיעות לצד הטקסט במקום בו אמורה להימצא התשובה בגוף הטקסט. **ב.** שאלות העמקה והרחבה המופיעות ברצף בסופו של המקור.

3. הרחבות והארות

מרכיב זה כולל הרחבות משלושה סוגים: **א.** מושגים ומונחי הדיון בסוגיה. **ב.** ביוגרפיות ומידע על הסוגה הספרותית של המקור הנלמד. **ג.** הרחבות נושאיות מתחומי דעת אחרים – הגותיים, משפטיים ספרותיים ועוד.

4. משימות

לאורך החוברת פזורות משימות שונות שנועדו לפתוח, לסכם או לבחון את הרלוונטיות של הנושא הנלמד בסוגיה לעולמו של התלמיד.

החומר המחייב לבחינת הבגרות כפי שהוא מופיע בתכנית הלימודים החדשה:

פרק א: היחיד/ה

א. ערכו של היחיד – משנה, סנהדרין ד, ה
ב. מלך מלכי המלכים טובע וכו' – מרטין בובר, דרכו של אדם על פי תורת החסידות
ג. כל מה שבראתי בשבילך בראתי – קהלת רבה ז, יג
ד. יופי של רועה – בבלי, נדרים ט ע"ב
ה. מה זאת מצווה? – ויקרא רבה לד, ג
ו. אם אין אני לי מי לי – משנה, אבות א, יד

פרק ב: היחס לזולת

א. מה אכפת לי? – ויקרא רבה ד
ב. מחלוקת רבי עקיבא ובן עזאי – ירושלמי, נדרים ט, ד [דף מא ע"ג]
ג. הטוב הרע והמכוער – בבלי, תענית כ ע"א–ע"ב
ד. סליחה וכפרה – משנה, יומא ח, ט
ה. רמב"ם, משנה תורה הלכות תשובה ב, ט–י
ו. אונאת דברים – בבלי, בבא מציעא נח ע"ב
ז. תנורו של עכנאי – בבלי, בבא מציעא נט ע"ב
ח. ענוותנותו של הלל וקפדנותו של שמאי – בבלי, שבת ל ע"ב – לא ע"א

פרק ג: היחס לגופו ולחייו של הזולת

א. לא תעמד על דם רעך – ספרא, קדושים, פרשה ב' פרק ד'
ב. החובה להציל – רמב"ם, משנה תורה, הלכות רוצח ושמירת הנפש, פרק א' הלכה י"ד
ג. אבדת גופו – תלמוד בבלי, מסכת סנהדרין דף ע"ג עמוד א'
ד. משימת סיכום – חוק "לא תעמד על דם רעך" ה'תשנ"ח – 1998
ה. האם אפשר להעניש את הנמנע מלהציל? – הרב אליעזר וולדינברג, שו"ת ציץ אליעזר חלק י"ט סימן ס"ג
ו. נספח א' "חוק 'לא תעמוד על דם רעך, ה'תשנ"ח – 1998 – הצהרה שנויה במחלוקת" מתוך יאיר אלדן, קטע מתוך המאמר, "לא תעמד על דם רעך": גלגולו של רעיון ורישומיו על החברה בישראל. אקדמות י"א (תשרי תשס"ב), עמוד 17–37.
ז. יהרג ואל יעבור – תלמוד בבלי, מסכת סנהדרין דף ע"ד עמוד א'

פרק ד: היחס לממון הזולת ולרכושו – השבת אבדה

א. השבת אבדה בתורה – שמות כג, ד–ה, דברים כב, א–ג
ב. השבת אבדה בספרות התנאים – מדרש תנאים לדברים כב א
ג. השבת אבדה במשנה – משנה, בבא מציעא ב, א–ב; ה–ו
ד. השבת אבדה בתלמוד: מחלקת אבדות ומציאות – בבלי, בבא מציעא כח ע"ב
ה. אבדה אוכלת – משנה, בבא מציעא ב ז
ו. על אווזים תרנגולים ושאר מציאות – בבלי, בבא מציעא כח ע"ב
ז. יאוש שלא מדעת – בבלי, בבא מציעא כא ע"ב, שם, כ"ב ע"א
ח. להחזיר או לא להחזיר? זאת השאלה! – בבלי, בבא מציעא כד ע"ב
ט. חוק השבת אבידה, התשל"ג – 1973

פרק ה: תרבות המחלוקת

א. כיצד מרקדין לפני הכלה? – בבלי, כתובות טז ע"ב – י"ז ע"א
ב. מחלוקת לשם שמיים – משנה, אבות ה, יז
ג. דין או פשרה? – בבלי. סנהדרין ו ע"ב
ד. המחלוקת על קביעת החודש – משנה, ראש השנה ב, ח–ט
ה. קרב בבית המדרש – בבלי, בבא מציעא פד ע"א
ו. אלו ואלו דברי אלהים חיים – בבלי, עירובין יג ע"ב

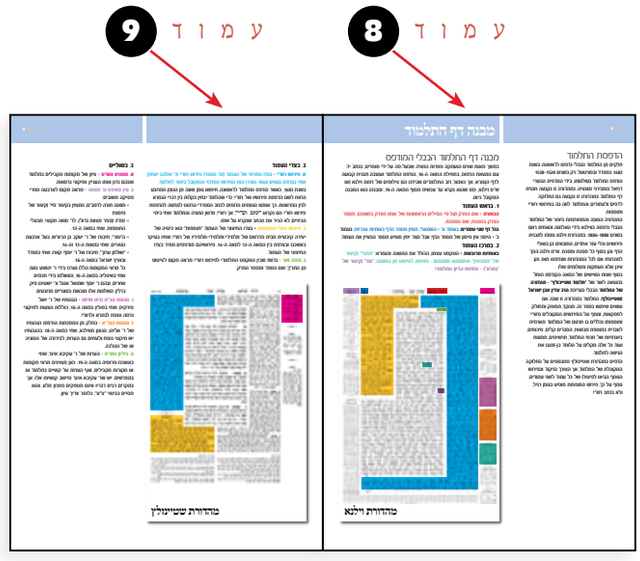
5. מבואות

כאמור, במהדורה זו נוספו מבואות מורחבים אודות התלמוד, עריכתו ומהדורותיו המודפסות. מבואות אלו, נועדו לפרוש בפני התלמיד את הרקע הבסיסי הנדרש להבנת התלמוד הבבלי כיצירה ספרותית ייחודית, על ידי הצגת התנאים ההיסטוריים שבהם הוא נתחבר ונלמד, המבנה הייחודי שלו, ומקומו בתוך הרצף ההיסטורי של היצירה היהודית, המתפרש על פני אלפי שנים – מימי המקרא ועד היום. מומלץ מאוד להתעכב על עמודי המבוא הללו, ולחזור ולעיין בהם בהזדמנויות רבות לאורך השנה, משום שהם עשויים לספק את ההקשר הנדרש להבנת הטקסטים השונים שיילמדו. בפני המורה עומדות שתי אפשרויות להתמודדות עם עמודים אלו:

1. אפשרות ראשונה היא להתעמק בהם בתחילת השנה, וללמוד אותם עוד לפנינ העיון הראשון בפרקי הספר. היתרון שבגישה זו הוא שלימוד יסודי מקדים של הרקע ההיסטורי והמבני הנדרש להבנת סוגיה תלמודית עשוי לעורר את התלמידים לקראת הלימוד בהמשך, וליצור אצלם ציפייה לקראת הבאות.
החיסרון שבגישה זו הוא שבשלב כה מוקדם, דיון מופשט והיסטורי עלול להיות תלוש ומרוחק מעולמם של התלמידים, ולהחטיא בכך את מטרתו.
2. אפשרות נוספת היא לדלג לפרק הלימוד הראשון, ולחזור לעיין בפרק המבוא רק לאחר השלמתו. היתרון שבאפשרות זו הוא שהמפגש עם המבואות נעשה לאחר החשיפה לטקסטים תלמודיים, מה שבהחלט יכול לתת משמעות רבה יותר לדיון ההיסטורי.

התלמוד הבבלי ויוצריו

בעמודים הללו ניתן למצוא רקע על התפתחות הספרות התלמודית. בין היתר, מוצגים בקצרה התהליכים שהובילו לעריכת התלמוד באופן שבו הוא מוכר כיום, ביחד עם סקירה היסטורית של דמויות מפתח – האמוראים, הסבוראים, הגאונים, הראשונים והאחרונים. במיוחד יש לציין את הסקירה התמציתית על הבעיות הכרוכות בנוסח התלמוד.



מבנה דף התלמוד

בעמודים הללו מופיע דף תלמוד לדוגמה (למעשה מופיעים שני דפים – אחד מתוך דפוס וילנא, והשני מתוך דפוס שטיינזלץ), בצירוף פירוט לכל חלקי הדף המסייע בפענוח הפרטים הרבים המופיעים בו – שם הפרק והנוסח המקובל שלו, מספר הדף, פירושי רש"י, תוספות ושטיינזלץ, הצעות לחילופי גרסה, והפניות לסוגיות מקבילות, לפסוקים מצוטטים או לדיונים הלכתיים קשורים.

ספרות חז"ל על ציר הזמן

בעמודים הללו ניתן לראות את התפתחות התלמוד על ציר זמן, לאורך ההיסטוריה של עם ישראל – מסוף תקופת המקרא, ועד סוף ימי הביניים. הציר מסודר על פי חמישה טורים (יצירות ספרותיות, שנים, שם התקופה, אישים בולטים, ואירועים מרכזיים), והוא נועד לשמש לשני צרכים מרכזיים. ראשית, הציר מהווה מקור מידע בסיסי שעשוי לשמש את התלמיד בכל שלב בלימודים, כאשר מתעוררת שאלה לגבי דמות היסטורית חשובה או יצירה ספרותית מרכזית, מתוך ההיסטוריה של ההלכה היהודית. בנוסף, עיון בציר בכללותו מאפשר לתלמיד להתבונן בהתפתחות של השיח ההלכתי לאורך 2000 שנים – מסוף תקופת המקרא ועד סוף ימי הביניים – מזווית ראייה כללית ומקיפה.

6. השימוש במדריך למורה

במדריך למורה שלפניכם, תואמים ניתוח וביאור התכנים את המבנה המקורי של החוברת לתלמיד, כך שלא נותר אלא לחפש במדריך את הפרק או את הכותרת הרלוונטית, כפי שהיא מופיעה בחוברת לתלמיד.
במדריך תמצאו התייחסות לכל אחד ואחד מהטקסטים שבחוברת, כולל הרחבות, הארות, משימות וכו'.
בביאור הסוגיות השונות השתדלנו להשיב על כל השאלות ולהציג את כל הטבלאות שבחוברת לתלמיד.
כמו כן, שילבנו במקומות המתאימים הרחבות מחקריות (בנספחים), המיועדות למעוניינים להרחיב עוד את ידיעותיהם.
מאחר שהתוכנית מיועדת לתלמידי החטיבה העליונה, התרכזנו פחות באמצעי הוראה ויותר בהבהרת התכנים והרעיונות של המקורות. מתוך הבנה שכל מורה תפתח ותתאים את התכנים והרעיונות בהתאם לכיתתה.
עם זאת, מאחר ויחידה זו משמשת יחידת הבסיס לנבחנים לבגרות בתורה שבעל פה, מורים המתחילים את דרכם בהוראת התושבע"פ מוזמנים להיעזר בספרי עזר נוספים:
א. להוראת המשנה מומלץ להיעזר בספרים הבאים בהתאם למשניות הנלמדות:

אלבק חנוך, **ששה סדרי משנה**, מוסד ביאליק־דביר, ירושלים–תל־אביב.
קהתי פנחס, **משניות מבוארות**, היכל שלמה, ירושלים.
קהתי פנחס, **משניות מבוארות**, היכל שלמה, ירושלים.

ב. להוראת התלמוד מומלץ להיעזר בספרים הבאים: שטיינזלץ עדין, **מדריך לתלמוד**, כתר, ירושלים. (ספר עזר כללי)
ספרים המסייעים בפיענוח הסוגיה הנלמדת:
שטיינזלץ עדין, **תלמוד בבלי מנוקד ומבואר ומתורגם**, המכון הישראלי לפרסומים תלמודיים, ירושלים.
תלמוד בבלי, **מהדורת שוטנשטיין**, ארטסקרול / מסורה.

ג. להרחבת המידע על החכמים הנזכרים בסוגיות: מרדכי מרגליות, **אנציקלופדיה לחכמי התלמוד והגאונים**, יבנה.

המדריך שלפניכם מביא כאמור את הסוגיות, ביאורן ופיתוח דידקטי שלהן. מדובר בהצעות בלבד בהן אתם מוזמנים להשתמש בהתאם לכיתה שבה אתם מלמדים, רמתה, תחומי העניין של התלמידים וכיוצא בזה.
יתר על כן, ההרחבות המצויות במדריך מאפשרות מתן מענה לכיתה הטרוגנית ולאפשר לכל התלמידים לימוד המינימום הדרוש לבגרות, ולאלה מבינהם המעוניינים יש אפשרות להרחיב את היריעה ולהעמיק את הלימוד. הכל לפי הלומד ולפי המלמד.
ניתן לעודד את התלמידים ללימוד בחברותות ולהשתמש במשימות ובשאלות שבחוברת לתלמיד כמסגרת ללימוד זה. המשימות יכולות לשמש גם ככלי לצורך חזרה על השיעור שנלמד בכיתה. יש אפשרות לתת לתלמידים מתאימים להעמיק את לימודם בעזרת ההרחבות המצויות במדריך למורה ולאפשר להם לימוד עצמאי מעבר ללימוד הנעשה בכיתה. כל אלו על פי שיקול הדעת של המורה המכירה את תלמידיה

פרק ראשון:

היחיד/ה

פתיחה: אתה פלא

ניתן לפתוח את הפרק בשמיעת השיר של חוה אלברשטיין ולקיים אחר כך דיון קצר בשאלות הבאות:

- מהי החוויה או 'המסר' המרכזיים בשיר? האם אתם מזדהים איתם?
- האם יחידותו של האדם היא דבר טבעי או משהו שיש לפתחו?
- אילו קשיים או בעיות עשויה לעורר הגישה שכל אדם הוא יחיד ומיוחד?
- האם אתם מכירים שיר, קטע ספרותי או מקור אחר המביע עמדה אחרת?

השיר 'אתה פלא' מבליט מאוד את ייחודו וערכו העצמי החד־פעמי של כל יחיד ויחיד. כשם שכל רגע ורגע של החיים הוא חדש, יחיד ומיוחד וחד־פעמי, כך בכל אחד ואחת מאתנו טמונים שוני, ייחוד ואיכות חד־פעמיים.

חוויה זו בפוטנציאל העצום הטמון בכל יחיד והאמונה שעלינו להוציאה מן הכוח אל הפועל המהווים את ליבה של היצירה עשויים לעורר דיון בשאלות ערכיות הנובעות ממנה. כך למשל, מהו היחס בין היחיד המאמין ביכולתו, בשונותו ובייחודו לבין הזולת? האם אין חוויה מעין זו מעודדת ניכור, אנוכיות יהירות אגוצנטריות ושאר תכונות חברתיות שליליות?

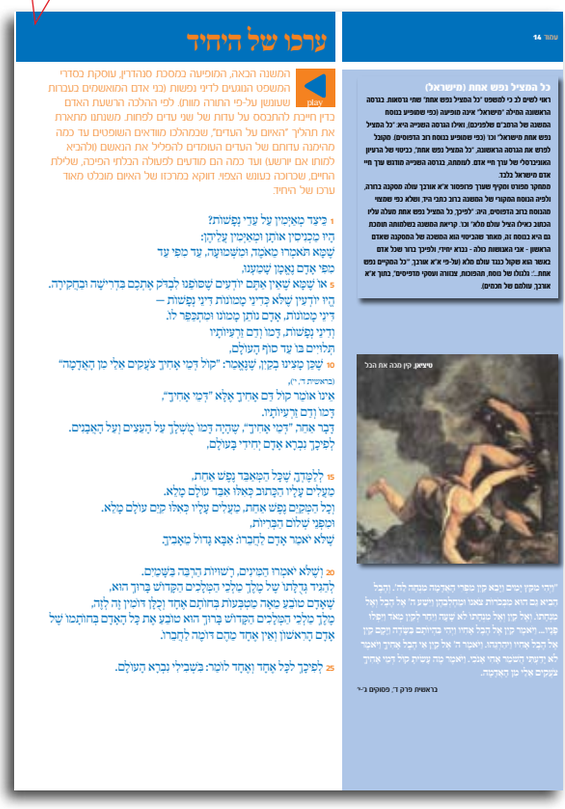
כיצד מאזנים בין הערך של מימוש עצמי לבין מחויבות לזולת ולחברה?

כמו בשיר גם בפרק זה ננסה לטפל בהוויית הפרט, במעמדו של היחיד, בערכם המוחלט של חייו וביחס לגופו לאור סוגיות ומדרשי חז"ל ומקורות אחרים. במהלך הלימוד, נתוודע למספר השלכות של תודעת היחידות של כל אחד/ת מאתנו על תחומים שונים בחיים, ועל הקשיים והבעייתיות שתודעה זו עשויה ליצור. נלמד כיצד ניסו חז"ל להתמודד עם מתח זה ואילו פתרונות מאזנים הציעו חז"ל.

play

› "אתה יחיד ומיוחד", כיצד באות תכונות אלו לידי ביטוי?

› האם ייחודו של האדם טבוע בו מלידתו או הוא תכונה שיש לפתחה?



ערכו של היחיד - משנה מסכת סנהדרין פרק ד' משנה ה'

לפי דיני התורה לא ניתן להרשיע אדם בעברה שעונשה מות אלא על־פי עדותם של שני עדים לפחות. כמו־כן, ההלכה אינה מכירה בכוחן של ראיות נסיבתיות להרשעת אדם בעברה מסוג זה מלבד עדותם של שניים. בשל הכוח העצום שניתן בידי המעידים נגד אדם שעבר עברה שעונשה מוות קיימת חשיבות גדולה להעמיד את העדים על המשמעות הקריטית של עדותם, שביכולתה להוציא אדם להורג.

משנתינו דנה באזהרה [בלשון המשנה – 'איום'] שמזהירים השופטים את העדים בטרם יעידו כנגד הנאשם שמטרתה להעמיד את העדים על חומרת העניין. אגב כך, אנו למדים על גישתם של חז"ל לערכם של חיי אדם בפרט ולערכו של היחיד בכלל.

ככלל, ניתן לחלק את אזהרת הדיינים שבמשנה לשלושה חלקים:

1. הוראות – אזהרות הנוגעות להיבטים משפטיים ופורמאליים של העדות.
2. הצהרה על ערכם המוחלט של חיי אדם וייחודו של כל אדם.
3. אזהרה לגבי השתמטות ממתן עדות בדיני נפשות.

כיצד מאימין על עדי נפשות - ההיבט הפורמאלי־משפטי

לפי ההלכה, עדותם של העדים בדיני נפשות חייבת להתבסס על מראה עיניהם של העדים עצמם ולא על היסק נסיבתי או על שמועה ממקור משני. לשם כך מזהירים הדיינים את העדים בארבע אזהרות:

1. אסור לעדותם להתבסס על היקש נסיבתי ("שמא תאמרו מאומד")[1].
2. אסור שעדותם תיסמך על שמועה מפי אדם אחר שסיפר להם על מקרה הרצח ("ומשמועה").
3. אסור לעדותם שתתבסס על שמיעת עדות אחרת שנדונה בבית דין אחר ("עד מפי עד").
4. אסור לעדותם שתיסמך על דבריו של אדם 'חשוב ומהימן' ("מפי אדם נאמן שמענו").

בנוסף, מזהירים ומיידעים הדיינים את העדים שעדותם תיבדק באופן חמור וקפדני באמצעות 'דרישה וחקירה'.[2] אזהרה זו מחייבת את העדים לשקול היטב את תוכן עדותם.

ערכם של חיי האדם וערכו של היחיד

לאחר האזהרות הפורמאליות הנוגעות להיבטים המשפטיים של העדות מוסט המוקד של אזהרת הדיינים לכיוון מוסרי ערכי – חשיבותם וערכם המוחלט של חיי האדם. תיאור חשיבות זו אמור לעורר את העדים לשקול בכובד ראש את דבריהם, שלא יגרמו להוצאה להורג של אדם זכאי.

שלב זה באזהרת הדיינים מורכב משני רעיונות מרכזיים:

1. ערכו האינסופי של חיי אדם – "דמו ודם זרעיותיו"
2. כל אדם הוא מיוחד ושקול כנגד עולם מלא – "לפיכך נברא אדם יחידי"

---

1 בתלמוד מבוארת משמעות האומדן בעדות באמצעות הדוגמא הבאה: "כיצד מאומד? אומר להן: שמא כך ראיתם: שרץ אחר חבירו לחורבה, ורצתם אחריו, ומצאתם סייף בידו ודמו מטפטף, והרוג מפרפר. אם כך ראיתם – לא ראיתם כלום." (בבלי, סנהדרין, דף ל"ז ע"ב). אף על פי שנסיבות המקרה מצביעות בבירור על אשמתו של הרוצח הרי שזו עדות נסיבתית שאינה עדות קבילה (להאשמת) אדם ברצח על פי ההלכה.

2 דרישה וחקירה הם מרכיבים הכרחיים בפרוצדורה המשפטית ולפיהם חייבים השופטים לתחקר ולתשאל את העדים, כדי לאשר את עדותם לשם חיובו או זיכויו של הנאשם. על משמעותו ומקורותיו של הביטוי 'דרישה וחקירה' ניתן ללמוד מדברי הרמב"ם בספרו הי"ד החזקה: "מצות עשה לדרוש את העדים ולחקרן ולהרבות בשאלתן. ומדקדקין עליהן [יורדים לפרטי פרטיה של העדות] ומסיעין אותן מענין לענין [כלומר לא מתמקדים בפרט מסויים אלא עוברים מנושא לנושא] בעת השאלה, כדי שישתקו או יחזרו בהן אם יש בעדותן דופי, שנאמר: "ודרשת וחקרת ושאלת היטב" , וצריכין הדיינים להזהר בעת חקירת העדים [שמא מתוכה ילמדו לשקר], ובשבע חקירות בודקין אותם, באי זה שבוע [כלומר באיזו שנה של מחזור השמיטה], באי זו שנה [לפי הספירה המקובלת], באי זו חדש, בכמה בחדש, באי זה יום מימי השבת [השבוע], ובכמה שעות ביום [כלומר באיזו שעה ביום התרחש הדבר], ובאי זה מקום, אפילו אמר [העד] היום הרגו [הנאשם] או אמש הרגו שואלין להן באי זה שבוע באי זו שנה באי זה חדש בכמה בחדש באי זה יום באי זו שעה, ומכלל החקירות יתר על השבע השוות בכל [כלומר שבע השאלות הללו מהוות בסיס לחקירת העדים אך השופטים מוסיפים לשאול שאלות הנוגעות באופן ספציפי לכל מקרה ומקרה] שאם העידו עליו שעבד עבודה זרה, שואלין להן את מה עבד ובאי זו עבודה עבד, העידו שחילל את השבת שואלין אותן אי זו מלאכה עשה והיאך עשה, העידו שאכל ביום הכפורים שואלין אותן אי זה מאכל אכל וכמה אכל, העידו שהרג את הנפש שואלין אותן במה הרגו, וכן כל כיוצא בזה הרי הוא מכלל החקירות.

החקירות והדרישות הן הדברים שהן עיקר העדות ובהן יתחייב או יפטר, והן כוונת המעשה שעשה וכיוון הזמן וכיוון המקום שבהן יזומו העדים או לא יזומו [על בסיס זה ניתן להוכיח אם העדים נכחו במקום או לא ולהזימם כלומר להביא עדים אחרים שיעידו שלא היו במקום ובזמן עליו הם מעידים], שאין אנו יכולים להזים העדים עד שיכוונו הזמן והמקום.

ועוד מרבין לבדוק העדים בדברים שאינן עיקר בעדות ואינה תלויה בהם, והם הנקראים בדיקות וכל המרבה בבדיקות הרי זה משובח, כיצד הן הבדיקות הרי שהעידו עליו שהרג ונחקרו בשבע חקירות שמנינו, שהן בכוונת הזמן וכוונת המקום, ונדרשו בכוונת המעשה וכוונו המעשה וכוונו הכלי שהרגו בו, בודקין אותן עוד ואומרים להן מה היה לבוש הנהרג או ההורג, בגדים לבנים או שחורים, עפר הארץ שנהרג עליה לבן או אדום, אלו וכיוצא בהן הם הבדיקות, מעשה שאמרו העדים הרגו במקום פלוני תחת התאנה ובדקו העדים ואמרו להם תאנים שלה שחורות היו או לבנות עוקצין של אותם התאנים ארוכות היו או קצרות, וכל המרבה בבדיקות וכיוצא בהן הרי זה משובח." (משנה תורה, ספר שופטים, הלכות עדות, פרק א' הלכות ד–ו).

א. 'דמו ודם זרעיותיו' - על ערכם האינסופי והמוחלט של חיי אדם

הדיינים פותחים בהדגשת ההבדל המהותי הקיים בין עדות בדיני ממונות לעומת דיני נפשות. במקרה הראשון התוצאות של עדות שקר הן הפיכות (בהחלט): "אדם נותן ממון ומתכפר לו". כלומר, אם בעקבות עדות שקר התחייב אדם לשלם ממון שלא כדין, יכולים העדים להתחרט, לחזור בתשובה ולפצות את הנאשם מכספם ובכך לכפר על חטאם. לעומת זאת, במקרה של עדות שקר בדיני נפשות, לא ניתן להשיב חיים שקופחו שלא בדין.

לשם חיזוק רעיון זה, מובאת במשנה דרשה על הסיפור המקראי של רצח הבל בידי קין שנושאה הוא ערכם האינסופי של חיי אדם. הדרשה מבוססת על המילים "דמי אחיך" המוזכרים בדברי האל אל קין. בדרשה זו, נתלה הדרשן בבחירת הכתוב בביטוי 'דמי אחיך' ולא 'דם אחיך'. משמעות העניין היא שברצח הבל נשפכו 'דמיו' המרובים של אחיו – כלומר פוטנציאל ההולדה האין סופי שהיה להבל. דרשה זו מעצימה מאוד את המשמעות של קיפוח חיי אדם ולפיה, רציחתו של אדם בודד כמוה כרציחת כל השושלת המשפחתית העתידית של הנרצח.

אגב הדרשה הראשונה המתייחסת לביטוי "דמי אחיך" מובאת דרשה נוספת לפיה נקט הכתוב לשון רבים – "דמי אחיך" ללמד שהיה דמו של הבל מושלך על העצים ועל האבנים.[3]

ב. לפיכך נברא אדם יחידי - על ערכו של היחיד

המשנה ממשיכה את הכיוון המוסרי של אזהרת הדיינים במסקנה הנובעת מהדרשה הקודמת על ערכם האינסופי של חיי בריה אחת: "לפיכך נברא האדם יחידי..." וכו'. כדי להמחיש וללמד על ערכם המוחלט של חיי האדם ברא האל את האדם הראשון יחידי[4]: "ללמדך, שכל המאבד נפש אחת כאילו קיים עולם מלא וכל המקים נפש אחת כאילו קים עולם מלא". בדרשה זו נוסף פן חדש לדיון אודות ערך חיי האדם: בעוד שעד כה עסקה המשנה באבדן חיים כאן לראשונה אנו למדים על הערך החיובי של הצלת חיים. מסקנה זו היא הצד האחר הפוזיטיבי של ההצהרה אודות ערכם המוחלט והאינסופי של חיי אדם. כשם שקיפוחם של חיים הוא דבר מוחלט כך הצלתם של חיים גם היא כקיומו של עולם מלא.

אגב דרשה זו מביאה המשנה שלוש משמעויות נוספות הנלמדות מבריאתו של אדם הראשון[5]

1. שוויון הערך של כל בני האדם – מאחר וכל בני האדם הם צאצאיו של אדם הראשון הרי שאין מקום לטעון שיש בריות נחותות או נעלות ביחס לאחרות.
2. ה' הוא אל יחיד בעולם.[6]
3. ללמד על גדולתו של האל שברא בחותם אחד אנשים שונים – בניגוד לטבעו של חותם (שבלונה) שיוצרים בני האדם שכל הדמויות שבו זהות יצר האל מחותם אחד (אדם הראשון) בני אדם רבים בעלי זהויות אישיות נבדלות וייחודיות. כל אדם נוצר מדפוס חותמו של אדם הראשון אך בעל זהות עצמית מוגדרת ונפרדת מהאחר. המסקנה הערכית הנובעת מרעיון זה היא – "לפיכך לכל אחד ואחד לומר בשבילי נברא העולם"!

ג. האיסור להשתמט ממתן עדות בדיני נפשות

המשנה חוזרת לדון בתוכן הדברים שאומרים הדיינים לעדים:

שֶׁמָּא תֹּאמְרוּ: מַה לָּנוּ וְלַצָּרָה הַזֹּאת?

וַהֲלֹא כְבָר נֶאֱמַר: "וְהוּא עֵד אוֹ רָאָה אוֹ יָדָע אִם לוֹא יַגִּיד וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ" (ויקרא ה', א').

אוֹ שֶׁמָּא תֹּאמְרוּ: מַה לָּנוּ לָחוּב בְּדָמָיו שֶׁל זֶה?

וַהֲלֹא כְבָר נֶאֱמַר: "וּבַאֲבֹד רְשָׁעִים רִנָּה" (משלי י"א, י).

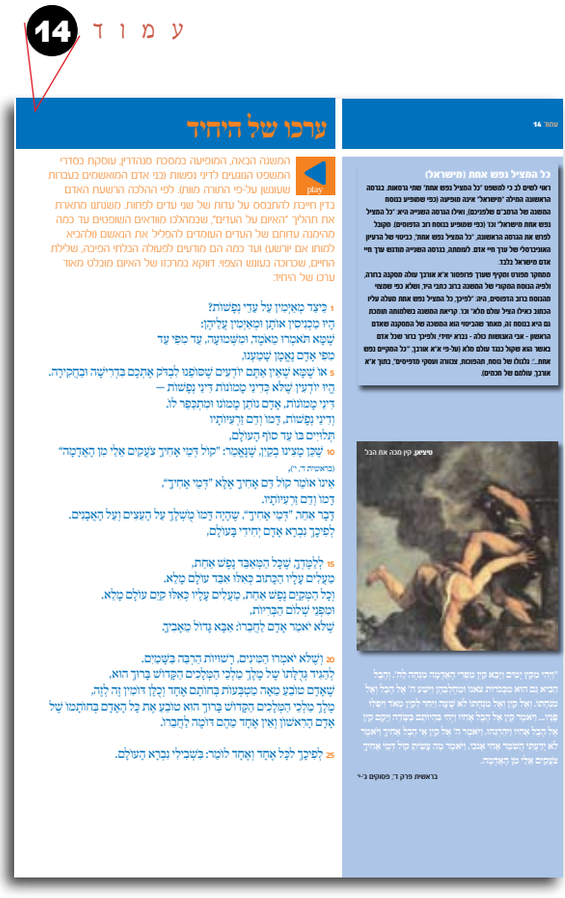
---

3 פרשני המשנה ציינו שדרשה זו איננה חלק מאזהרת הדיינים מאחר ואיננה נוגעת ישירות לחשיבות הערך של חיי אדם (מלאכת שלמה, תפארת ישראל, קהתי). יחד עם זאת עלינו לשאול מדוע בחר עורך המשנה לכלול את דרשה זו במסגרת האיום על העדים. לשאלה זו כמה תשובות אפשריות: א. מאחר והמשנה מצטטת דרשה היא כוללת אגב כך פירוש נוסף הנובע בעקיפין מגוף העניין. ב. זה הנוסח שעמד לפני רבי כשערך את המשנה ג. ניתן לראות גם בדרשה זו חלק מהדיון על ערך חיי אדם; במשפט זה – "היה דמו מושלך על העצים ועל האבנים" מציג לפנינו המדרש בכל עוצמתה תמונה מזעזעת של רצח. לפי זה, עצם הסיטואציה של תמונת הרצח גורמת לצופה להירתע ולסלוד מההתרחשות ויוצרת הזדהות בלתי אמצעית עם הקורבן ועם הערך המוחלט של חיי האדם.

4 להבדיל משאר בעלי חיים שנבראו מינים רבים יחד שנאמר: "וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת חַיַּת הָאָרֶץ לְמִינָהּ וְאֶת הַבְּהֵמָה לְמִינָהּ וְאֵת כָּל רֶמֶשׂ הָאֲדָמָה לְמִינֵהוּ" (בראשית א', כ"ה).

5 שימו לב שגם כאן סוטה המשנה מתוכן אזהרת הדיינים אודות ערך חיי האדם לנושאים אחרים. כמה ממפרשי המשנה העירו שאכן, דרשה זו אינה מגוף אזהרת הדיינים. לעומתם, כולל הרמב"ם בדברי האזהרה גם את הביטוי "לפיכך כל אחד ואחד יכול לומר בשבילי נברא העולם"(הלכות סנהדרין פרק יב הלכה ג). לדעת הרמב"ם מצטטת המשנה את הדעות השונות ביחס לסיבת היבראותו של האדם יחידי כדי ללמד על הגישה האחרונה (בשבילי נברא העולם) שגם היא מלמדת על ערכם של חיי היחיד.

6 אילו נבראו בני אדם רבים יחד היו הכופרים המאמינים שהעולם מונהג ע"י אלים רבים עשויים לטעון שכל אל ברא לעצמו אדם משלו (קהתי).



לאור הדברים הקודמים המעמידים את העדים (ואותנו) על חומרת העדות בדיני נפשות עלולים העדים להגיע למסקנה שאינם רוצים כלל להעיד ו"להכניס ראשם לצרה הזו"[7]. על מנת לאזן את התמונה ולהעמיד את העדים על החובה להעיד, מצטטים הדיינים את הפסוק מהתורה לפיו, חובה על עדים שראו מעשה פשע להעיד והשתמטות ממתן עדות במקרה כזה היא עבירה – "אם לא יגיד ונשא [העד] עוונו"!

הרעיון אודות ערכם המוחלט של חיי אדם שפותח בהרחבה בחלקה הראשון של המשנה מעמיד את העדים בפני דילמה מוסרית לא פשוטה: מצד אחד ניצבת בפניהם החובה להעיד ולהרשיע את הנאשם שפשע נגד אדם אחר וחייב לקבל את עונשו ומאידך עדותם תקפח חיים – אמנם של רוצח – אבל מכל־מקום גם אלו הם חיים של אדם על כל המשתמע מכך (לאור דברי המשנה לעיל). המשנה מודעת למתח הזה שעלול לגרום לעדים להתחרט ולחזור בהם מעדותם בנימוק שגם חייו של רוצח הנם חיים וכתוצאה מכך עשויים העדים להימנע ממתן עדות שתקפח את חייו של הנאשם. מסיבה זו מדגישים הדיינים שרעיון ערך חיי האדם איננו נוגע לאבדן חייו של אדם שחייב מיתה בדין, שכן הכתוב אומר "ובאבוד רשעים רינה" – כלומר, מותם של רשעים הוא דבר חיובי ורצוי.

כל מה שבראתי בשבילך בראתי - קהלת רבה פרשה ז'

ביטוי דומה לביטוי שפגשנו במשנה: 'בשבילי נברא העולם', המעודד תודעה של חשיבות עצמית – הערכת מקומו של כל פרט, קיים גם במדרש קהלת רבה פרשה ז'. על פי המספור במדרש, כאשר ברא הקב"ה את אדם הראשון, הציג לפניו את אילנות גן עדן והבהיר לו שאלה נבראו בעבורו. לאמירה זו מצרף האל תביעה מהאדם ליטול אחריות כלפיהם וכלפי העולם, משום שאין אחר שיוכל לתקן את שאדם הראשון (והיחיד) קלקל. לתודעה זו של יחידות מצטרפת **תודעת האחריות והייעוד של כל פרט ופרט** – לדאוג לעולם בו האדם חי.

ע מ ו ד 16

האיור המתאר אדם הנוהג במכוניתו מתוך זלזול בסביבתו ומשקף את האופציה האחרת, ההפוכה, להבנת המילים "בשבילי נברא העולם" שבמשנה, הערכה שמשום שאני במרכז יש לי הזכות לזלזל בעולם, לנצלו ולהשחיתו כרצוני.

ניתן לקיים דיון בכיתה סביב השאלה: האם מודעות עצמית של חשיבותו של כל אחד, וחשיבות ייחודיותו היא מודעות חיובית בעלת השלכות חיוביות, או מודעות שלילית ומסוכנת?

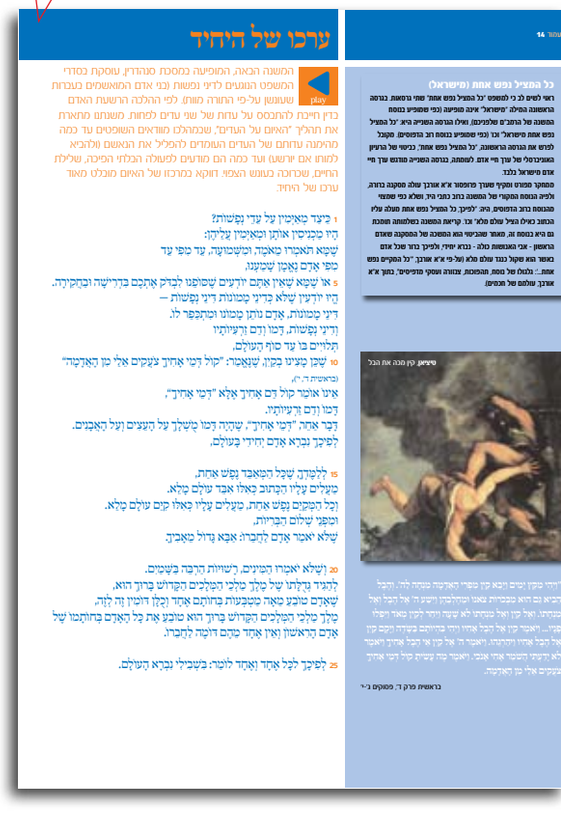
"מלך מלכי המלכים הקב"ה טובע את כל האדם בחותמו של אדם הראשון ואין אחד מהם דומה לחברו"

על מנת להרחיב את ההבנה ולהעמיק את ההזדהות עם עקרון וערך זה – שהאדם הוא ייחודי באשר הוא, ומכאן שאסור להרגו, ומאידך – שעליו לחיות בתודעה חיובית של "בשבילי נברא העולם" הבאנו פסקה מתוך ספרו של בובר "דרכו של אדם על פי תורת החסידות"[8]. בפסקה זו מפתח בובר רעיון חסידי הגורס שאדם חייב להיות מודע לייחודיותו להעצימה ולממשה בחייו.

בציטוטים שהוא מזכיר של רבי שמחה בונם מפשיסחא ושל רבי זוסיא מהאניפולי עולה באופן חד משמעי שהמודל והייעוד האנושי האידיאליים עבור הפרט אינם לחקות את דרכם הרוחנית והמוסרית של גדולי האומה אלא דווקא השאיפה למיצוי הפוטנציאל הייחודי הטמון בכל אחד ואחד.

7 מובן שפסקה זו עוסקת במקרה של עדות אמת.

8 סופר והוגה דעות יהודי, הדגיש עם עליית הציונות את "עבודת ההווה" – עבודה המופנית "כלפי פנים" של חידוש היצירה הרוחנית השואבת השראה מעמקי נשמת העם – על פני הגישה שהדגישה את העבודה המדינית המופנית "כלפי חוץ". במחקריו את החסידות הוא זיהה בה בשורה דתית שהעריך כמשמעותית לבני הדור.



נספח א: 'כל המקיים נפש אחת...'[1]

המאמר השגור הרבה בפי הבריות מקורו במשנה סנהדרין ד: ו. ברם, אפילו הלומד בדפוסים הרגילים יתהה על נוסחו, שכן השונה במשניות דפוס ראם (ווילנא) או במשנה הוצאת מוסד ביאליק (המפורשת בידי ח' אלבק)[2] נתקל בנוסח: 'שכל המאבד נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב כאילו אבד עולם מלא וכל המקיים נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עולם מלא', אבל מי שיזדמנו לו משניות עם פירוש זרע ישראל, ווילנא תרי"ד (1854), ימצא: 'כל המאבד נפש אחת מעלה עליו... וכל המקיים נפש אחת מעלה עליו...' בלי 'מישראל', ואם יעיין במשניות הנפוצות של הוצאות חורב (ירושלים–לונדון–ניו־יורק תשי"ב)[3] יקרא שוב: 'שכל המאבד נפש אחת מבני אדם מעלה עליו הכתוב... וכל המקיים נפש אחד מבני אדם...' אין אפוא פלא, שאם מישהו התעורר להרים על נס את הרעיון האוניברסאלי שבמאמר נמצא מערער שיצא כנגדו והצביע על הצד הלאומי־הפארטיקולארי שבו.[4] במאמרי זה ברצוני להבהיר את דרך השתלשלות הנוסח וגלגוליו בכתבי־יד ובדפוסים.

קריאת המאמר במשנה בשלמותו 'לפיכך נברא אדם יחידי ללמדך שכל המאבד נפש אחת...' מורה בכיוון הנוסח שאינו גורס 'מישראל', שכן המדובר בהסקת מסקנה על חשיבותם של חיי האדם מן העובדה שהאדם הראשון נברא יחידי, כלשון רש"י (סנהדרין לו ע"א, ד"ה לפיכך):

'להראותך שמאדם אחד נברא מלואו של עולם', ברם, המשנה מביאה את הדברים כתשובה על השאלה 'כיצד מאיימים על עדי נפשות'. עדי נפשות אלה מישראל הם. והם באו להעיד על נפש אחת מישראל שרצחה נפש אחרת מישראל. יש אפוא להבחין בין הנוסח של לימוד מוסר־השכל לבין השימוש שנעשה בו בפרוצדורה של חקירת העדים.[5] שימוש זה עשוי היה בנקל להשגיר את המלה 'מישראל' לתוך גופו של המאמר מבלי כוונה מודעת לשנות את הוראתו המקורית, אבל למרות זאת מלמדות העובדות, שאשגרתא זאת אינה מצויה אלא בחלק קטן של עדי הנוסח.

1 קטע ממאמרו של א.א. אורבך 'כל המקיים נפש אחת...' גלגולו של נוסח מתוך: א.א. אורבך, מעולמם של חכמים, עמ' 165–265.

2 מהדורה זו אינה מתיימרת להיות מהדורה ביקורתית־מדעית ורק הניקוד שבה נעשה על־פי מסורות שבע"פ, כתבי־יד ודפוסים ישנים בידי חנוך ילון.

2 מהדורה זו אינה מתיימרת להיות מהדורה ביקורתית־מדעית ורק הניקוד שבה נעשה על־פי מסורות שבע"פ, כתבי־יד ודפוסים ישנים בידי חנוך ילון.

3 מהדורה זו (בידי נמצאת החמישית) אינה אלא צילום מוקטן של דפוס שטעטין תרכ"ב–תרכ"ג, שצולם בצורתו המקורית כמהדורה ב' בהוצאת שוקן תרצ"ז. בניגוד למהדורה זו לא ציינו המדפיסים האחרים את המקור. גם ראיתי משניות, כמתכונת תצלום דפוס שוקן, המופיעות ב'הוצאת דוד' ללא שנת הדפוס ומקומו. בשנים האחרונות רבו הצילומים הן בגודל של דפוס שטעטין והן בצורה המוקטנת של 'חורב' ללא ציון שם ה'מהדירים', ולעתים גם ללא ציון מקום ושנת ההופעה.

4 על חכמי האפולוגיטיקה המודרנית הנוסח בעצם לא השפיע. בספרו של מ' לצרוס M.Lazarus, Ethik des judenthums, Frankfort 1898, II, p. 178, מובא המאמר עם המלה 'מישראל' כהוכחה לרעיון המשותף שבמשנתנו ובהגותו של וילהלם הומבולט, בעוד שמ' גוטמן, M. Guttmann, Das Judentum und seine Umwelt, Berlin 1927, p. 6, n. 1, מביא את המשנה בלי המלה 'מישראל', ללא הערה כלשהי. גוטמן בעצמו, שם עמ' 187, הערה, העמיד על כך – בהקשר אחר – שהמלה 'אדם' במקורות הקדומים אין לסחוט ממנה תמיד משמעות הומנאית.

[לאחרונה יצא ד"ר פרץ נוף בגליון 'הארץ' מיום י"ט בכסלו תשל"א, בעקבות דברים שהביא בשמי מר י"ל בן־מאיר ב'הארץ' מיום ט' בכסלו, על־אודות הנוסח של כתבי־יד, ולפיכך הסיק, ששתי הנוסחאות, הן האוניברסאלית הן זו המאפיינת את 'עם הסגולה', שימשו זו בצד זו, על משקלן של ראיון אלו ראה להלן, עמ' 172].

5 על כך העמיד גם ד' הופמן בהערה למשנתנו במהדורתו של סדר נזיקין, ברלין 1898. במקור של השנה השאיר את המלה 'מישראל', ובתרגום הגרמני הכניסה בסוגריים.

נספח ב: 'עולם מלא', יאיר לורברבוים

במשנה, במסכת סנהדרין, בפרק ד' משנה ה' אנו קוראים את האמרה המפורסמת הבאה:

לפיכך נברא אדם יחידי בעולם, ללמד שכל המאבד נפש אחת מעלה עליו הכתוב כאילו איבד עולם מלא, וכל המקיים נפש אחת מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עולם מלא.[1]

מובנה של המימרה נעוץ במשמעות שנייחס לתיבות "עולם מלא". לפי רש"י (ופרשנים אחרים), מלמדות תיבות אלה כי המתת אדם אחד כמוה כהמתת פוטנציאל ההתרבות שלו. יחידותו של האדם הראשון מולה המון האדם שהתהווה ממנו מעצימים את החומרה שבהריגת כל אדם, שכן גם ממנו עשוי להיבנות "עולם מלא".[2] התיבה "עולם" באימרה זו מתייחסת אפוא ל"נפש", ו"מלאותו" של העולם – להמוני בני האדם המאכלסים אותו. לפי פירוש זה האפקט ההרתעתי של המימרה נעוץ בהגברה כמותית של תוצאות המעשה – מוסר העדות איננו רק גורם למותו של נאשם אחד אלא למותם (בכוח) של כמות בלתי מוגבלת של בני אדם. רעיון דומה מבוטא במימרה קודמת, המובאת במגבש דברי האיום על העדים (שם): "... דיני נפשות – דמו ודם זרעיותיו תלוין בו עד סוף כל[3] **העולם**, שכן מצינו בקין שהרג את אחיו, שנא': 'דמי אחיך צועקים' (בראשית ד', י'), אינו אומר 'דם אחיך' אלא 'דמי אחיך' – דמו ודם זרעיותיו תלוין בו עד סוף כל הדורות".[4] אימרה זו, כמו האמרה שקדמה לה בדיון זה, חותרת תחת הפעלת עונש המוות גם על נאשם **אשם**, שכן כיצד נצדיק המתה (ולו גם פוטנציאלית) של "דם זרעיותיו". לא ברור אם הדרשן הבליע ביודעין משמעות זו במימרה, ברם קשה להתעלם מזיקתה להסתייגות שמצינו בהמשך המשנה – בדברי ר' מאיר (ו ה), ר' עקיבא ור' טרפון (מכות ספ"א) – מעונש המוות.[5]

[...]

"עולם מלא" איננו רק פוטנציאל ההתרבות של האדם, ש"קיומו" עשוי למלא עולם, והיפוכו – לאבדו. "עולם מלא" הוא גם מלאותו ("קיומו") של האל הנוכח באדם: כשהוא מתרבה הוא "מקיימו" ו"ממלאו", וכשהוא מתמעט הוא "מאבדו".

האפקט ההרתעתי של המימרה, המשולבת בדברי האיום על עדי נפשות, איננו רק בהגברת מספר הנפגעים מעדות שקר; הוא נעוץ גם, או בעיקר, בתיאורגיה השלילית שהיא גורמת: המתת אדם היא גם פגיעה באל, הממלא אותו ואת צאצאיו הפוטנציאליים.

מימרה זו איננה נסבה רק על חשודים חפים מפשע אלא מבליעה רתיעה גם מהריגת "רשעים". ברם משזיהינו בה את הממד התיאוסופי, "התנגדותה" למימושו של עונש המוות מתבלטת ומתחדדת הרבה יותר. אם קריאתנו נכונה, אמרה זו משתלבת היטב עם דברי ר' מאיר בעניין התליה בהמשך המשנה, עם דברי ר' טרפון ור' עקיבא בעניין עונש המוות בהמשך ה'מסכת' (=מכות ספ"א) ובדברי האחרון ביבמות ספ"ח בעניין שפיכות דמים שממעט את הדמות.*

---

1 כך לפי כ"י מינכן 95. לחילופי הנוסח של קטע זה ראו א"א אורבך "כל המקיים נפש אחת... גלגוליו של נוסח, תהפוכות צנזורה ועסקי מדפיסים", תרביץ מ' (תשל"א). מראה כי התיבה "... [**נפש אחת**] **מישראל**", המופיעה בכמה דפוסים (למשל במהדורת המשנה של ילון־אלבק), איננה חלק מן המימרה המקורית והיא נעדרת מרוב רובם של כתבי היד של המשנה וממרבית עדיה. אורבך גם מביא את כל מופעיה של המימרה בספרות התלמודית.

2 רש"י בפרושו לתלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף ל"ז עמוד א' דיבור המתחיל: "לפיכך". וכן המאירי (בית הבחירה שם, לז ע"ב, עמ' קלג): "שלפעמים אחד ממלא את העולם", והרמה (סנהדרין שם): "שהרי מאדם אחד נתיישב העולם", ובעקבותיהם אלבק־פירוש לנזיקין, עמ' 281.

3 כך לפי כ"י מינכן, בנוסח המשנה של הרמב"ם ליתא.

4 כך לפי כ"י מינכן, בנוסח המשנה של הרמב"ם ליתא "עד סוף וכו'" וראו גם בבראשית רבה כב ד (עמ' 612), למקבילות נוספות ראו הערת המהדיר, שם. יצויין כי קרוב לודאי שלא כל המימרות במגבש שבסנהדרין ד ה משמשות לאיום על עדי נפשות, ברם אין ספק ששתי האמרות האלה נכללים בהם, ראו דיונו של הרמ"ה והשוו לדברי המאירי על אתר, ואכמ"ל.

5 (מודעותו למשמעות הזו) של הדברים מתחוורת מהמשך המשנה שם: "ושמא תאמרו מה לנו ולחוב בדמו של זה וכו'", והשוו דברי "היד רמה" שם: "כשם שהמאבד נפש אחת מן הצדיקים כאלו איבד 1 צדיקים, כך המאבד נפש אחת מן הרשעים כאילו איבד עולם מלא רשעים, ואין כאן עונש על המאבדו אלא שכר...". הקושי שבפירוש זה גלוי לעין.

יופי של רועה - תלמוד בבלי, מסכת נדרים דף ט', עמוד ב'

יופי של רועה

נזיר שנטמא כמהלך ימי נזירותו באחת מטומאות המת מפסיק את ספירת ימי נזירותו, ולאחר שטהר מטומאתו, ביום השביעי, הוא מגלח את שערו ומקריב למחרת, ביום השמיני, שני תורים או שני בני יונה, אחד לחטאת ואחד לעולה וכבש לאשם. הכהן אוכל את בשר הקרבן ובאכילה זו מתכפר חטאו של הנזיר שנטמא. לאחר מכן הוא מתחיל מחדש את תקופת נזירותו. בסיפור שלפנינו מתואר מפגש בין שמעון הצדיק ובין נזיר שבא להקריב קרבן אשם על טומאתו:

1. מה ניתן ללמוד על יחסו של שמעון הצדיק לנזירות לאור תגובתו לבקשת הרועה?
2. מדוע ביקש הרועה להיות נזיר?
3. מה גרם לשמעון הצדיק להגדיר באופן חיובי את נזירותו של הרועה מהדרוש?
4. "אמת עלי יצדי" - ר' עוזיאל מגירונה מפרש: "מתמת שראה הרועה יפי תאר, כתנוז ונתפתה לעשות עצמו כעין עבודה זרה ולהשתחוות לעצמו". האם מוצדק בעיניכם לכנות התאהבות עצמית "עבודה זרה"?

ריאיון עם מיליאם מוסרבאום, אקו (הרן) גרנקיסטן, 1983

נרקיס היפה, בנה של הנימפה הכחולה לאוחדי, התאהבו רבים, משני המינים, אך את כולם הוא דחה בחוסר לב. בין אוהבים אלה הייתה גם הנימפה אקו (הרן). שלא היה ביכולתה להשתמש בקולה אלא בחוזרת מטופשות על דברי אחרים. יום אחד נדמה היה כאילו האירה לה ההצלחה פנים. בראותה את נרקיס קורא לחברז שנעלמו ביער: "יש שם מישהו?" השיבה היא בהתלהבות: "מישהו". מה שהפחיד את נרקיס שלא ראה דבר.

"נאו!" צעק נרקיס.

"נאו!" ענתה אף היא בשמחה, ויצאה מן היער ופרסה זרועותיה לקראתו. אולם הוא הדפה בגסות. "אמות קודם, בטרם אתן לך שליטה עליי!" הוא קרא.

"שליטה עליי", היא רק יכלה לחזור בהכנעה, בעודו מסתלק.

כך המשיך נרקיס בדרכו האכזרית, בכוז לאהבה. אולם לבסוף שלח אחד מאוהביו תפילה לאלים לנקום את נקמתו.

כשהגיע יום אחד נרקיס לנחל צלול ככסף והטיל עצמו מתוש על שפתו המוריקה, להרוות את צימאונו, הוא ראה את בבואתו כמים והתאהב בדמותו שלו. "עתה ידעתי", קרא בקול. "את הסכל שאחרים סבלו בגללי כי הנני יוקד מאהבה אל עצמי. אך איכה אשיג את היופי שאני רואה כמים? רק המוות יוכל לגאול אותי!"

וכך היה. הוא נמוג מתוך ערגה, בהישמנו ללא הפסק על שפת האגם כשמבטו נעוץ במימיו אקו, אף-על-פי לא סלחה לו, התאבלה עמו. וכשקרא לבבואתו "היה שלום, היה שלום", חזרה אף היא אחריו, בעל מילות פרידה מאהובה.

במקום שם נמוג, פרח פרח חדש ונהדר שהנימפות קראו לו בשמו - נרקיס.

› **כמה דומה וכמה שונה הרועה הנזיר מנרקיס?**

המוך המיתולוגיה היוונית

יופי של רועה

1 מה שנטמא כמהלך ימי נזירותו באחת מטומאות המת מפסיק את ספירת ימי נזירותו, ולאחר שטהר מטומאתו, ביום השביעי, הוא מגלח את שערו ומקריב למחרת, ביום השמיני, שני תורים או שני בני יונה, אחד לחטאת ואחד לעולה וכבש לאשם. הכהן אוכל את בשר הקרבן ובאכילה זו מתכפר חטאו של הנזיר שנטמא. לאחר מכן הוא מתחיל מחדש את תקופת נזירותו.

בסיפור שלפנינו מתואר מפגש בין שמעון הצדיק ובין נזיר שבא להקריב קרבן אשם על טומאתו:

1. מה ניתן ללמוד על יחסו של שמעון הצדיק לנזירות לאור תגובתו לבקשת הרועה?
2. מדוע ביקש הרועה להיות נזיר?
3. מה גרם לשמעון הצדיק להגדיר באופן חיובי את נזירותו של הרועה מהדרוש?
4. "אמת עלי יצדי" - ר' עוזיאל מגירונה מפרש: "מתמת שראה הרועה יפי תאר, כתנוז ונתפתה לעשות עצמו כעין עבודה זרה ולהשתחוות לעצמו". האם מוצדק בעיניכם לכנות התאהבות עצמית "עבודה זרה"?

ריאיון עם מיליאם מוסרבאום, אקו (הרן) גרנקיסטן, 1983

נרקיס היפה, בנה של הנימפה הכחולה לאוחדי, התאהבו רבים, משני המינים, אך את כולם הוא דחה בחוסר לב. בין אוהבים אלה הייתה גם הנימפה אקו (הרן). שלא היה ביכולתה להשתמש בקולה אלא בחוזרת מטופשות על דברי אחרים. יום אחד נדמה היה כאילו האירה לה ההצלחה פנים. בראותה את נרקיס קורא לחברז שנעלמו ביער: "יש שם מישהו?" השיבה היא בהתלהבות: "מישהו". מה שהפחיד את נרקיס שלא ראה דבר.

"נאו!" צעק נרקיס.

"נאו!" ענתה אף היא בשמחה, ויצאה מן היער ופרסה זרועותיה לקראתו. אולם הוא הדפה בגסות. "אמות קודם, בטרם אתן לך שליטה עליי!" הוא קרא.

"שליטה עליי", היא רק יכלה לחזור בהכנעה, בעודו מסתלק.

כך המשיך נרקיס בדרכו האכזרית, בכוז לאהבה. אולם לבסוף שלח אחד מאוהביו תפילה לאלים לנקום את נקמתו.

כשהגיע יום אחד נרקיס לנחל צלול ככסף והטיל עצמו מתוש על שפתו המוריקה, להרוות את צימאונו, הוא ראה את בבואתו כמים והתאהב בדמותו שלו. "עתה ידעתי", קרא בקול. "את הסכל שאחרים סבלו בגללי כי הנני יוקד מאהבה אל עצמי. אך איכה אשיג את היופי שאני רואה כמים? רק המוות יוכל לגאול אותי!"

וכך היה. הוא נמוג מתוך ערגה, בהישמנו ללא הפסק על שפת האגם כשמבטו נעוץ במימיו אקו, אף-על-פי לא סלחה לו, התאבלה עמו. וכשקרא לבבואתו "היה שלום, היה שלום", חזרה אף היא אחריו, בעל מילות פרידה מאהובה.

במקום שם נמוג, פרח פרח חדש ונהדר שהנימפות קראו לו בשמו - נרקיס.

› **כמה דומה וכמה שונה הרועה הנזיר מנרקיס?**

המוך המיתולוגיה היוונית

הסיפור מתחיל בהצהרה שנמסרת מפיו של שמעון הצדיק (שהיה כהן), על כך שמעולם לא אכל אשם נזיר טמא חוץ ממקרה יחיד שעליו הוא מספר.[1] הסיבה להתנגדותו של שמעון הצדיק לאכילת קרבן מוסברת בתלמוד הבבלי בנימוק, שעצם נדר הנזירות הוא חטא: "דתניא, ר' אלעזר הקפר ברבי אומר: 'וכפר עליו מאשר חטא על הנפש' – וכי באיזו נפש חטא זה? אלא שציער עצמו מן היין..." (נדרים דף י' ע"א).

אכן, לפי התלמוד הירושלמי (נדרים פרק א', הלכה ה') נמנע שמעון הצדיק מלאכול באופן כללי את קורבנות הנזיר מטעם זה.[2] לעומת ההסבר בתלמוד הירושלמי, מוסברת התנגדותו של שמעון הצדיק לאכילת אשם נזיר בתלמוד הבבלי (נדרים דף ט, ע"ב) כך: "כשהן תוהין (= כועסים, חרדים) נוזרין, וכשהן מטמאין ורבין [מתרבים, מתמשכים] עליהם ימי נזירות מתחרטים בהן ונמצאו מביאין חולין לעזרה". כלומר, אין בעיה עקרונית עם עצם נדר הנזיר כאשר המוטיבציה לנדר היא אמיתית. הבעיה נוצרת כאשר אנשים נודרים נזירות מתוך סערת נפשות ולא מתוך יישוב הדעת ('כשהן תוהין'). נזירים מסוג זה עלולים להיטמא בטעות וכשהם נטמאים עליהם להביא קרבן אשם ולהתחיל מחדש את ימי נזירותם. תקופת הנזירות השנייה מתרחשת אפוא בעל כרחם של הנזירים וממילא ייתכן ואין זו נזירות אמיתית. לפי זה מובן מדוע נמנע שמעון הצדיק לאכול דווקא אשם נזיר שנטמא.

שמעון הצדיק נפגש ברועה היפה מן הדרום שבא להקריב לפניו בבית המקדש קרבן אשם.[3] בראותו את הנער היפה, תהה שמעון הצדיק מדוע מבקש הרועה להשחית את שערו הנאה. לשאלתו של שמעון הצדיק "מדוע ראית לשחת שיער נאה זה"? מספר הנער על האירוע שבעקבותיו החליט להיות נזיר. הדבר התרחש בשעה שהלך להשקות את הצאן במעיין. בהזדמנות זו נפגש הרועה היפה עם השתקפותה של דמותו הנאה במים וברגע זה 'פחז עליו יצרו'. פירושים רבים נתנו לביטוי זה. אנו בחרנו בגישה הפרשנית המייחסת לרועה היפה 'האלהה עצמית' או בלשון ימינו 'אהבה עצמית' (נרקסיזם).[4]

הרועה מתאר לפני שמעון הצדיק את מאבקו הפנימי ביצרים אלו ואת התגברותו עליהם בסופו של דבר. כדי לבטא את התגברותו זו החליט הרועה להקדיש את יופיו כלומר את שערו, שבעטיו באה לו גאוותו, לשם שמים ולשם כך הפך להיות נזיר. [5] שמעון הצדיק משתכנע מכינות דבריו של הרועה מברך אותו ואומר שעל נזירות שכזו נאמר איש כי יפליא נדר נזיר **להזיר לה'**. כלומר, זוהי נזירות שמניעיה בוודאי כנים ואמיתיים.

---

1 אשם נזיר הוא אחד הקורבנות שהנזיר שנטמא בתוך ימי נזירותו ונטהר חייב להביא. נזיר שנטמא בתוך ימי נזירותו באחת מטומאות המת מפסיק את ספירת ימי נזירותו שמנה כבר ולאחר שטהר מטומאתו ביום השביעי וגילח את שערו, הוא מביא למחרת, ביום השמיני, מלבד שני תורים או שני בני יונה, (אחד לחטאת ואחד לעולה), אף כבש לאשם, שנאמר: "וכי ימות מת עליו בפתע פתאם וטמא ראש נזרו וגלח ראשו ביום טהרתו...וביום השמיני יביא ... והביא כבש בן שנתו לאשם" (במדבר, ו', ח'–י'). מצווה מן התורה לאכול בשר קורבנות הנאכלים (ישנם סוגי קורבנות האסורים באכילה שיש לשרפם כגון העולה), שנאמר לאהרון ובניו בקורבנות המלואים: "ואכלו אתם אשר כפר בהם" (שמות, כ"ט, ל"ג), מלמד שהכהנים אוכלים ובאכילה זו מתכפר חטאם של בעלי הקרבן. לאחר טקס זה על הנזיר להתחיל למנות ימי נזירותו מחדש ולסיים אותם הטהרה.

2 לפי הסבר הירושלמי קשה להבין את הצהרתו של שמעון הצדיק כפי שהיא מופיעה בסיפור – "מימי לא אכלתי אשם נזיר" שכן צריך היה לומר "מימי לא אכלתי קרבן נזיר" או "חטאת נזיר".

3 מן הסתם נטמא הרועה לאחר שנדר להיות נזיר ולכן הוא בא לבית המקדש להקריב קרבן אשם כדי שיוכל לסיים את נימי נזירותו. ראו ניתוח המדרש אצל יונה פרנקל להלן. ראו גם את ניתוחו היפה של עימנואל לווינס לסוגייה זו בפרט ולנושא הנזירות בכלל בהקשר לערכי התרבות המערבית בספרו 'תשע קריאות תלמודיות' עמ' 152–155.

4 כך מפרשים רבי עזריאל מגירונה (האלהה עצמית) וכן רבינו יצחק צרפתי המובא בשיטה מקובצת למסכת נדרים (גאווה עצמית מופרזת). בעל "הערוך" (ר' נתן בן יחיאל) מפרש בכיוון דומה שהתאהב הרועה בדמות עצמו והתאווה למשכב זכר. פירושים אחרים מסבירים את פחזות היצר של הרועה בחטא הגאווה. לפי פירושים אלו התגאה הרועה ביופיו וחשב לנצלו כדי לכבוש ליבן של נשים או שבשל גאוותו ביקש מלחדול להיות רועה ולעבור על רצון הוריו (מהרש"א).

5 לפי התורה, בסופם של ימי הנזירות מגלח הנזיר את שערו ומקריב אותו במזבח: "וְגִלַּח הַנָּזִיר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶת רֹאשׁ נִזְרוֹ וְלָקַח אֶת שְׂעַר רֹאשׁ נִזְרוֹ וְנָתַן עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר תַּחַת זֶבַח הַשְּׁלָמִים" (במדבר ו', י"ח). אנו מניחים שזו כוונתו המקורית של הנזיר לפני שנטמא ונאלץ לגלח את שערו קודם בעת הקרבת אשם נזיר טמא. ראיה להבנה זו של כוונת הרועה פירוש זה ניתן ללמוד מהמקבילה בתוספתא נדרים שם מופיע הסיפור מייד לאחר המשנה העוסקת בטכס הקרבת שיער הנזיר. ככל הנראה סבר גם עורך התוספתא שהמוטיבציה העיקרית של הנזיר הייתה לגלח את שערו לשם שמים בתום ימי נזירותו.

נספח ג: גרסה נוספת של הסיפור מבוארת על־ידי יונה פרנקל[1]

תוס' נזירות ד' ז[2]

אמר שמעון הצדיק
מימי לא אכלתי אשם נזיר חוץ מאחד בלבד
מעשה באחד שבא אלי מן הדרום
וראיתיו יפה עינים וטוב רואי וקווצותיו תלתלים
נמתי לו בני מה ראית לשחת שער זה נאה
נם לי רועה הייתי בעירי ובאתי למלאות מן הנהר מים
ונסתכלתי בבבואה שלי
ופחז יצרי עלי וביקש להעבירני מן העולם
נמתי ליצרי רשע לא היה לך להתגאות אלא בדבר שאינו שלך
ובדבר שעתיד להיות עפר רימה ותוליעה
הרי עלי לגלחך לשמים
הימכתי את ראשי ונשקתיו על ראשו נמתי לו
בני כמותך ירבון עושי רצון המקום בישראל
ועליך נתקיים 'איש או אשה כי יפליא לנדור נדר [נזיר להזיר לה']' (במ' ו ב)

1 **שמעון הצדיק** שהיה כהן גדול. 2 **אשם נזיר** כלומר אפילו אשם נזיר (שמביאו על טומאתו [במדבר ו' ט–יב] והוא קרבן אשם כהרבה קרבנות אשם ששמעון הצדיק בוודאי אכל) וכל שכן שלא אכל קרבנות נזיר רגיל 'ביום מלאות ימי נזרו' (במדבר ו' יג–כ). לפי הירו' בנדרים הנ"ל (בניגוד לבבלי, שם) חשש שמעון הצדיק שהנזיר התחרט בימי נזירותו על נדרו ולכן קרבנותיו פסולים[3]. 4 **יפה עינים וטוב רואי** על פי ש"א טז יב[4] **וקווצותיו תלתלים** על פי שיה"ש ה' יא[5] 5 **נמתי** אמרתי, וכן להלן 'נם' = אמר. 8 **להעבירנו מן העולם** לעשותני לחוטא. 10 **עפר רימה ותולעה** צירוף של מליצות מקראיות[6] . 12 **ראשי** יש גורסים 'ראשו' וכן נראה.

הסיפור הוא מקור לדיונים מבחינות שונות: ההסתכלות בבואה מביאה לסיטואציה הנפשית אשר ויליאם ג'יימס מכנה אותה 'האני החלוק ותהליך איחודו'[7]. ההתפצלות ניכרת בניגוד בין 'פחז יצרי' ל'עלי' ובין 'וביקש' – הוא היצר – להעבירנו מן העולם' (שורה 8). זהו Homo duplex שג'יימס מזכירו שם. בשלב השני (שורה 9) אותו חלק בתוך הנפש אשר בשמו מדבר הגיבור – ה'אני' – פונה אל החלק השני, הקרוי 'יצרי', ומוכיח אותו בדרך של שאלה ריטורית. לפני שנמשיך בדרך זאת נציין כי המספר משתמש במוטיב של הנער היפה המסתכל בבבואתו במים ועומד לחטוא, וזהו המוטיב הסיפרותי־מיתולוגי של Narcissus. אפשר מאד שהמוטיב נולד באופן עצמאי בא"י אך אפשר כמובן שהגיע אל בתי המדרש בא"י מבחוץ, בין כך ובין כך השימוש במוטיב זה בסיפורנו מוכיח כאלף עדים כיצד עצם השימוש במוטיב עממי או חיצוני עוד אינו אומר כלום על התוכן הרעיוני של סיפור חז"ל[8]. החטא שה'אני' מטיח כנגד ה'רשע' הוא הגאווה על היופי הגופני, ובעזרת הטיעון כי גוף זה עתיד להיות 'עפר רימה ותולעה' נסתם כוחו של היצר כנגד ה'אני' ה'אני' ממקד את כל הגוף בשיער באמרו: 'נמתי ליצרי, רשע... הרי עלי לגלחך לשמים'. גם שמעון הצדיק מיקד את שאלתו בזה באומרו 'מה ראית לשחת שער זה נאה'[9], ושאלתו אומרת, על סמך ידיעתנו ששמעון הצדיק חושד בנזירים שאין תוכם כברם: 'הרי ידעת בשעת קבלת הנזירות שתהיה חייב לגלח שיער יפה זה, אם כן מדוע נזרת'?

1 תוספתא, מסכת נזירות, פרק ד', הלכה ז' – דרכי האגדה והמדרש, ת"א תשנ"א עמ' 794–994 .

2 הנוסח על פי כ"י ערפורט. המקבילות (עיין בתוספתא מהדורת ליברמן) הן: ספר־במדבר נשא כב, עמ' 26; ירו' (נזיר סוף א ו, נא ע"ג, רק גילין כ"י ליידן) נדרים א ה, לוע"ד; בבלי נזיר ד ע"ב, נדרים ט ע"ב: במ"ר י ז.

3 כמעט ואין ספק שהרועה מן הדרום לא היה טמא, שהרי הגיע אל הכהן עם שער ראש נזרו, כטהור המגלח בעזרת נשים ביום הבאת קרבנותיו. לעומתו הטמא מגלח יום אחד לפני הבאת קרבנות ורק למחרת בא אל בית המקדש, עיין בסיכום העניין במשנה תורה, הל' נזירות ו יא, ח א–ג.

4 וכן הוא (גם 'קווצותיו תלתלים') בסיפור ר' יהושע על התינוק בקלון, ירו' הוריות ג ח, מח ע"ב, לעיל, עמ' 247, וזה בניגוד לדברי ליברמן בתוכ"פ, עיין שם.

5 ועיין לעיל, עמ' 274 ואילך.

6 עיין בקונקורדנציות ובמקבילות לסיפור.

7 W.James, The Varieties of Religious Experience, בעברית 'החוויה הדתית לסוגיה', ירושלים תש"ט, עמ' 110 ואילך.

8 עיין לעיל, עמ' 281 ואילך.

9 וכך נעשה השער לרקע ריאלי טיפוסי של הסיפור הדרמטי (עיין לעיל עמ' 273 ואילך).

כאן אנו מגיעים לעיקר נושאנו. הרועה אומר 'הרי עלי לגלח' וזהו בדיוק הביטוי ההלכתי שמשמעו: 'לאחר שלושים יום של נזירות אביא את כל קרבנות הנזירות ובתוכם גם אגלח את השערות ואשרוף אותן'[10]. זוהי נזירות שונה מכל נזירות שבעולם, שהרי הנזירות באה כדי שהגילוח יהיה גילוח הלכתי כולו לשם 'שמים', ולכן מובן ששמעון הצדיק לא חשש לאכול מן הקרבנות.

כשם שבסיפור 'מות החתן ביום החופה' האב השכול היה יכול לברך 'דיין האמת' ברגע שראה את הבן המת, כן מתקבל על הדעת שהרועה – אשר היה במשבר נפשי ובו סכנת אבדן דרכו – היה יכול לצאת ממצבו הקשה ע"י הליכה הביתה וגילוח שערו. במקום זה הוא עושה מעשה הלכתי מובהק. הכנסת האירוע לתוך המסגרת ההלכתית הצליח כאן ביותר כי מבלי לדעת זאת הוא יצר שלימות של הלכה בזה שהכהן הגדול היה יכול לאכול מן הקרבן, בהתאם למה שראוי שייעשה. לפיכך יש כאן שלושה מעגלים: עצם גילוח השיער שהוא הוא המעשה הוולנטארי־דתי, עשיית מעשה זה במסגרת ההלכתית של 'הרי עלי לגלח' שהיא המערכת ההלכתית של הנזירות, ולבסוף השלמת המערכת ההלכתית באכילת הקרבן על ידי הכהן.

אך לא די בזה, שמעון הצדיק מסיים את השבח שלו במלים ועליך נתקיים'[11] ולפי מיטב מסורת סיפורי מעשה חכמים הוא יוצר דרשת־פסוק ומלה: 'יפליא' בלשון מקרא הוא 'ידור נדר'; בתרגומים ובמדרש ההלכה משמעו 'יפרש'[12]; לפי הדרשה שבסיפור משמעו כאן "יעשה פלא"[13] כלומר: נזרת נזירות מופלאה כי הנדר שלך, שאמנם ביטאת אותו בלשון 'הרי עליי, הוא נזיר להזיר לה'", במלוא מובן המלה. בזה טוען הדרשן שהרועה מן הדרום יצר במעשהו את המשמעות החדשה של הפסוק, והוא 'קיים', כלומר העמיד, את הפסוק. המעשה ההלכתי החפשי, שלא היה כל הכרח הלכתי לבצע אותו, הוא רק לכאורה חדש, אך הוא המכוון מראש על ידי התורה ולכן טבעי לגמרי שאין הכהן יכול להמנע מלאכול את הקרבן – שהרי לקרבן כזה התכוון המקרא.

האגדה ומדרש־האגדה הכניסו את ההלכה לתוך המסגרת שלהם: הרגשתו של המספר כי המעשה הדתי הוא מעשה חפשי ובהתאמה לכך יש לדרשן החופש לפרש־לדרוש את הפסוק מחדש, כל אלה יחד נתנו כאן להלכה ולמדרש־ההלכה את מקומם החדש והמלא בחיים.

10 עיין למשל, במשנה נזיר ב ו, וליברמן בפירוש הקצר לתוס' נזירות ב ד, י"ז אפשטיין, מבואות לספרות התנאים עמ' 384.

11 כן הוא בספרי. בכ"י וינה של התוס' – 'זה שנאמר'; בתלמודים – 'עליך הכתוב אומר'.

12 עיין במילונים ובס"ז, עמ' 240 לפסוק כאן.

13 על דרך 'מפליא לעשות' שופ' יג יט ועוד.

יופי של רועה

ניר שנטמא במהלך ימי ניחוחו באחת מטומאות המת, מפסיק את פעילות ימי ניחוחו, ולאחר שטהר מטומאתו, ביום השביעי, הוא מגלח את שערו ומקריב לכהנים, ביום השמיני, שני תורים או שני בני יונה, אחד לחטאת ואחד לעולה וכבש לאשם. הכהן אוכל את בשר הקרבן ובאכילה זו מתכפר חטאו של הניר שנטמא. לאחר מכן הוא מתחיל מחדש את תקופת ניחוחו.

בסיפור שלפנינו מתואר מפגש בין שמשון הצדיק ובין ניר שבא להקריב קרבן אשם על טומאתו:

1. מה ניתן ללמוד על יחסו של שמשון הצדיק לנזירות לאור תגובתו לבקשת הרועה?
2. מדוע ביקש הרועה להיות ניר?
3. מה גרם לשמשון הצדיק להעריך בשונן חיובי את נזירותו של הרועה מהדרום?
4. "ופתו עלי יצרי" - ר' עוזיאל מגילה מפרש: "תמתת שראה הרועה יפי תארו, כמעט ונתפתה לעשות עצמו טעון עבודה זרה ולהפוחתות לעצמו". האם מוצדק בעיניכם לכנות התאהבות עצמית "עבודה זרה"?

בשון וליאם מטרהאוס, אקו (מרו) וברקיסוס, 1983

נרקיס

בנרקיס היפה, בנה של הנימפה הכחולה לאורוס, התאהבו רבים, משני המינים, אך את כולם הוא דחה כחוסר לב.
כן אוהבים אלה הייתה גם הנימפה אקו [הד] שלא היה ביכולתה להשתמש בקולה אלא בחזרות המופשות על דברי אחרים.
יום אחד נדמה היה כאילו האיירה לה ההצלחה פנים. בראותה את נרקיס קורא לחבריו שנעלמו ביער: "יש שם מישהו?"
השיבה היא בהתלהבות. "מישהו!". מה שהפתיע את נרקיס שלא ראה דבר.
"בוא!" צעק נרקיס.
"בוא!" ענתה אף היא בשמחה, ויצאה מן היער ופרסה זרועותיה לקראתו. אולם הוא הדפה בגסות. "אמות קודם, בטרם אתן לך שליטה עליי!" הוא קרא.
"שליטה עליי", היא רק יכלה לחזור בהכנעה, בעוד מסתלק.
כך המשיך נרקיס בדרכו האכזרית, בנוז לאהבה. אולם לבסוף שלח אחד מאוהביו חפילה לאלים לקום את נקמתו.
כשהגיע יום אחד נרקיס לנחל צלול ככסף והטיל עצמו מותש על שפתו המוריקה, להרוות את צימאונו, הוא ראה את בבואתו בתוך התאהב בדמותו שלו. "עתה ידעתי", קרא בקול, "כי הנני יוקד מאהבה אל עצמי. אך איכה אשיג את היפיי שאני ראה במימיך? רק המוות יוכל לגאול אותי!"
וכך היה. הוא נגוע מתוך ערגה. בהישענו ללא הפסק על שפת האגם כשמבטו נעוץ במימיו, אקו, אף-על-פי לא סלחה לו, התאבלה עמו, ובשקרא לבבואתו "היה שלום, היה שלום", חזרה אף היא אחריו, כעל מילוח פרידה מאהובה.
במקום שם נגוע, פרח פרח חדש ובהדר שהגימפות קראו לו בשמו - נרקיס.

› **במה דומה ובמה שונה הרועה הניר מנרקיס?**

המשך בהיפוכוביה היפנית

נספח ד: נרקיסיזם

מקורו של המושג נרקיסיזם באגדה היוונית על נרקיס, נער יפה–תואר שדבר לא היה חביב עליו יותר מהסתכלות בבבואתו הנשקפת ממי הבריכה. הוא התמכר כל כך לדמות הנשקפת אליו, עד שיום אחד רכן קדימה בתנועה עמוקה מדי, נפל לברכה וטבע.

פרויד אימץ את הסיפור הזה על מנת לתאר את האהבה העצמית העצומה והכפייתית שמצא אצל כמה ממטופליו. הוא הבחין בשני סוגי נרקיסיזם: ראשוני ושניוני. נרקיסיזם ראשוני הוא ההערכה העצמית הבסיסית וההכרחית, זו שמביאה את האדם לדאוג לצמיחה, לטיפול ולשימור עצמיים. עם ההתפתחות, דאגות אלו יוצרות את הגרעין לביטחון העצמי, האמונה בעצמי והכרת ערך העצמי.

לאחר שהילד מתנסה בהתקשרויות עם אחרים יכולה להתהוות תופעה אחרת – נרקיסיזם שניוני. מושג זה נוגע גם לתחושות שהאדם חש בעקבות התייחסויותיהם של 'אחרים משמעותיים' (Significnt Others). לא כל ההתקשרויות האלה נעימות בהכרח, ויש גם רגעים של כאב ודחייה. ואז, כהגנה מפני עולם שאינו מאפשר צמיחה ואינו מעריך את הילד, עלול הילד להפנות את האנרגיות חזרה אל עצמו ולטפח את הדימוי שלו על חשבון קשרים אחרים.

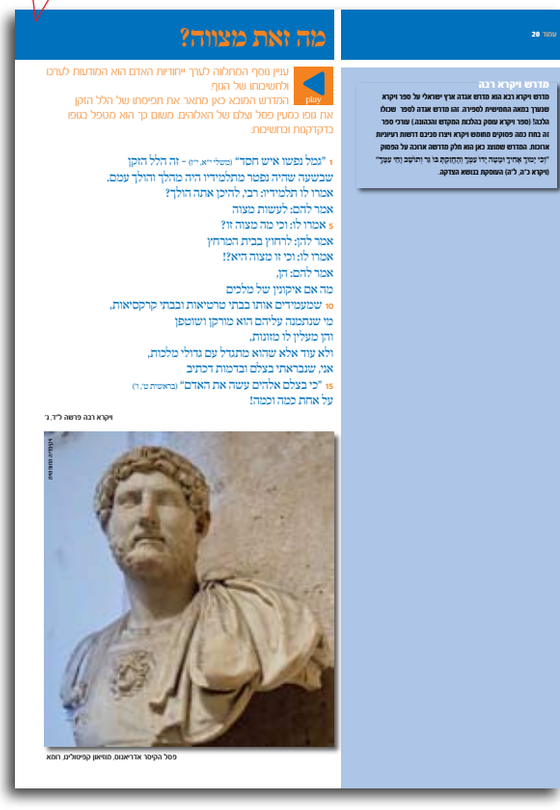
מושג המפתח בהבנת הפתולוגיה הנרקיסיסטית הוא גרנדיוזיות. תחושה זו שהעצמי הוא עליון, טוב יותר, ראוי יותר ובמובנים מסוימים חשוב יותר מאחרים, היא התמה האופיינית לתיאורי ההתנהגות של הנרקיסיסט, והיא מתורגמת לקבוצה של התנהגויות סימפטומטיות: יהירות, אנוכיות, קנאה, התפרצויות, דרשנות, סירוב לקבל נורמות חברתיות וגבולות, סירוב לציית לחוקים קבוצתיים, דרישה להתייחסות מיוחדת ותביעה לקבל יותר ממה שאחרים מקבלים. אם הנרקיסיסט לא מייחס את הגרנדיוזיות לעצמו, הוא מייחס אותה למקורות חיצוניים: השתייכות למשפחה הטובה ביותר, בעלות על הון גדול יותר, חיים בשכונה יוקרתית, הליכה בדרכו של גורו מפורסם, חברות בקבוצה בעלת ערכים נעלים.

חשוב להבחין בין נרקיסיזם נורמלי לנרקיסיזם פתולוגי. עד רמה מסוימת, נרקיסיזם הוא דבר נורמלי, שכן לבריאות נפשית טובה נחוצה כמות הולמת של אהבה עצמית. כלומר, התחושה הבסיסית כלפי העצמי צריכה להיות חיובית מבחינה איכותית והולמת מבחינה כמותית. תחושת האמון הבסיסי שמתבססת בסוף השנה הראשונה לחייו של האדם מכילה גם תחושה של ערך עצמי. כלומר, הילד למד לבטוח ב'אחר המשמעותי', ובאותה עת ביסס ביטחון במעלותיו ובהיותו ראוי לאהבה.

ביטוי זה של נרקיסיזם בריא הוא הבסיס לאופטימיות ולתחושה של הרמוניה עם העולם. התחושה החיובית של עצמי נאהב וראוי לאהבה מאפשרת לתינוק לשאת מידה סבירה של תסכול מבלי להיות מוצף בזעם קטסטרופלי ותחושות של חוסר ערך.

יש דמיון מובהק בין החוויה של הרועה לבין החוויה המיתולוגית של נרקיס; אצל שניהם תהליך הגילוי של היופי מוביל להתאהבות עצמית. אולם בניגוד לנרקיס, הרועה היפה מזהה את הסכנה הטמונה בדחף הנרקיסיסטי ומתמודד עמה באמצעות הנזירות.

מתוך: geocities.com.simankria/MAGAZIN-6l.htm-39M.www



מה זאת מצווה?

עניין נוסף המתלווה לערך ייחודיות האדם הוא המודעות לערכו ולחשיבותו של הגוף.

קישור

המדרש המובא כאן מתאר את תפיסתו של הלל הזקן את הגוף כמעין "פסל" וצלם של האלוהים. משום כך הוא מטפל בגופו בדקדוק ורואה בו חשיבות.

1 "גמל נפשו איש חסד" (משלי י"א, י"ז) - זה הלל הזקן
שבשעה שהיה נפטר מתלמידיו היה מהלך והולך עמם.
אמרו לו תלמידיו: רבי, לאיכן אתה הולך?
אמר להם: לעשות מצוה
5 אמרו לו: וכי מה מצוה זו?
אמר להן: לרחוץ בבית המרחץ
אמרו לו: וכי זו מצוה היא?!
אמר להם: הן,
מה אם איקונין של מלכים
10 שמעמידים אותו בבתי טרטיאות ובבתי קרקסיאות,
מי שנתמנה עליהם הוא מורקן ושוטפן
והן מעלין לו מחוות,
ולא עוד אלא שהוא מתגדל עם גדולי מלכות,
אני, שנבראתי בצלם ובדמות דכתיב
15 "כי בצלם אלהים עשה את האדם" (בראשית ט', ו')
על אחת כמה וכמה!

ויקרא רבה פרשה ל"ד, ב

פסל הקיסר אדריאנוס, מוזיאון קפיטולינו, רומא

מדרש ויקרא רבה הוא מדרש אגדה ארץ ישראלי על ספר ויקרא שנעתק בצורה התפיסתית לפניה. זהו מדרש אגדה לספר שכולו הלכה! (ספר ויקרא עוסק בהלכות הקרבנות והכהונה) שורשי ספר זה בחוח כתה פסוקים מתוחים ויקרא ויצה סכיבם דרשות ודעיות ארוכות. המדרש שמובא כאן הוא חלק מדרשה ארוכה על הפסוק "וכי ימוך אחיך ומשגה ידו עמך והחזקת בו גר ותושב וחי עמך" (ויקרא כ"ה, ל"ה) המוסקת בנושא הצדקה.

מה זאת מצווה? - ויקרא רבה פרשה ל"ד

עניין נוסף המתלווה לערך הייחודיות הוא המודעות לגוף.
המדרש שהבאנו מ'ויקרא רבה' מתאר את תפיסתו של הלל הזקן את גופו כמעין "פסל" וצלם של האלוהים. משום כך הוא מטפל בגופו בדקדוק ורואה בו חשיבות.[1]
בעל המדרש תולה את תפיסתו של הלל על פסוק ממשלי י"ז י"א: "גמל נפשו איש חסד ועכר שארו אכזרי". פשט הפסוק, כפי שציטטנו את רש"י, קובע כי מי שגומל [טוב] את נפשו [= קרוביו] הוא איש חסיד, בניגוד לזה העוכר את שארו [= קרוביו] שהוא אכזרי. הצמדת פסוק זה לתפיסתו של הלל יוצרת הבנה חדשה של הפסוק, כאילו ש'נפשו' של איש היא גופו שלו ממש, כך שחסיד הוא מי שמטפל היטב בגופו שלו!

על פי המדרש תלמידיו של הלל מופתעים מתשובתו שהליכתו לבית המרחץ היא הליכה לשם קיום מצווה. עבורם, כנראה, אין הטיפול בגוף קשור לעשייה דתית כלל. הלל מבהיר את היות הרחצה מצווה, באמצעות השוואה שהוא יוצר בין טיפול בפסלי הקיסרים לטיפול בגופינו. הטיפול בפסלי הקיסר כה חשוב שהממונים על כך זוכים למשכורות וליוקרה.
במקביל ובדרך של 'קל וחומר' הוא ממשיך, אנו שהננו "פסליו" – צלמו של אלוהים, על אחת כמה וכמה שיש עלינו לטפל בגופינו.
הגוף האנושי מכובד לעין שיעור בעיניו של הלל, משום שהוא איקונין (צלם) של האלוהות. עמדה זו מבטאת כבוד לגוף משום שהוא נתפס כגילום מסוים של האל.

תפיסת הגוף ופיתוח יחס אל הגוף הוא עניין מורכב ולעיתים בעייתי מאד עבור מתבגרים. תפיסתו של הלל המופיעה במדרש יכולה להוביל לשיחה בכיתה בה נשווה את יחסנו אל הגוף לזה של הלל: מה יחסנו שלנו לגופינו? ממה הוא נובע? מהם היתרונות ומהם החסרונות בתפיסת הגוף כקדוש?
את התפיסה של הלל הבאנו אחרי סיפור הרועה על מנת לשקף את העובדה שחז"ל הכילו יותר מתפיסה אחת של הגוף. אם הרועה מפחד מההשלכות של התענגות על יופיו והוא בוחר משום כך לנדור נזירות (ו'להיפטר מהאיום' – משערו), הרי שהלל מתאר תפיסה הפוכה על פיה הגוף הוא חיובי בתכלית – הוא צלם אלוהים ממש, ולכן מצווה לטפחו.

1 מתוך שיקולים שונים הבאנו בחוברת לתלמידים את הסיפור על הלל שלא בהקשרו הרחב המופיע במדרש ויקרא רבה. המעונינים להרחיב את העיסוק בסיפור על הלל מפרספקטיבה רחבה יותר יוכלו להיעזר בנספחים ה' ו' להלן.

נספח ה: עבודת הגוף - "לשם שמיים", יאיר לורברבוים

ההיזקקות לפולחן צלמי המלכים כדי לבטא את היחס האיקוני בין האדם לבוראו, מיוחסת במדרש להלל. באבדר"נ נו"ב פרק ל (עמ' 66) אנו קוראים את הסיפור הבא:

וכל מעשיך יהיו לשם שמיים,[1] *כהלל. כשהיה הלל יוצא למקום היו אומרים לו להיכן אתה הולך, לעשות מצווה אני הולך. מה מצוה הלל, לבית כיסא אני הולך. וכי מצוה היא זו, אמר להן הן, בשביל שלא יתקלקל הגוף. איכן את הולך הלל. לעשות מצוה אני הולך, מה מצוה הלל. לבית המרחץ אני הולך. וכי מצוה היא זו, אמר להן הן, בשביל לנקות את הגוף. תדע לך שהוא כן, מה אם אוקיינוסים העומדות בפלטיות של מלכים, הממונה עליהם להיות שפן וממרקם, המלכות מעלה לו סלירא בכל שנה ושנה ולא עוד אלא שהוא מתגדל עם גדולי המלכות. אנו שנבראנו בצלם ובדמות שנא' "כי בצלם אלוהים עשה את האדם" (בר' ט ו), על אחת כמה וכמה. שמאי לא היה אומר כך אלא יעשה חובתינו מן הגוף הזה.*[2]

השימוש בדוגמת איקונות המלכים איננו מחייב הודאה באלוהותם, הוא רק מניח כי אלו האחרונים, בשר ודם או אלים, נוכחים בצלמיהם. תפיסה זו משתקפת בקביעה כי לא זו בלבד שמשכורתו (סלירא=salarium) של הממונה שמנה "אלא שהוא מתגדל עם גדולי מלכות", רוצה לומר : התגדלותו היא בשל מגעו וחיכוכו עם **הצלמים**. ראיה לקריאה זו הוא נוסח הסיפור בויק"ר (לד ג) לפיו הממונה שוטף וממרק "איקונות של מלכים שמעמידים אותן בבתי **תיאטריות ובבתי קרקסיות** שלהן". ממונה זה איננו בא במגע עם המלכים עצמם אך גם עליו נאמר כי "הוא מתגדל עם גדולי מלכות". כדאי לציין כי בריאליה שממנה שאוב המשל לא היתה הפרדה בין תכליתו הפוליטית של צלם הקיסר לבין היותו מושא לפולחן ואף לרגשות דתיים.

את "עבודת הגוף", הנתפסת באופן רגיל כפעולות מובהקות של האדם למען עצמו, מתאר הלל כ'עבודת האל'. כדי לחדד רעיון זה מתנסח הלל באופן המרחיק את עצמו מגופו: "שלא יתקלקל **הגוף**... לנקות את **הגוף**", וביתר שאת במשל, המפריד לחלוטין בין ה"ממונה" לבין האוקיינוסים שעליהן הוא מופקד ועל ידם הוא מתעלה. ניסוח זה איננו מבליע אנתרופולוגיה דואליסטית הממקדת את האדם בנשמה.[3] זוהי תחבולה ספרותית שנועדה להבליט את הכרה בדבר "אלוהותו" של הגוף, כלומר את התפיסה, כי הוא צלם אלוהים. בשל מעמדו כצלם אלוהים מתאר הלל את הטיפול בגוף כ'מצווה'. תיחזוקו בבית הכיסא וניקויו בבית המרחץ[4] אינם מצווה פורמלית, ברם בשל נוכחות האל בדמותו נתפסות פעולות אלה ושכמותן כחובות ש"בין אדם למקום". ראיה לכך היא המימרה הפותחת את הקטע, החולשת על הסיפור כולו: "וכל מעשיך יהיו לשם שמים". את התיבות "לשם שמים" אין להבין כמו "לשם מצווה", אלא כפשוטן: למען הקב"ה.[5] ראיה לקריאה זו היא מימרה (בתלמוד בבלי, מסכת שבת דף נ' עמוד ב'): "רוחץ אדם פניו ידיו ורגליו בשביל קונו, משום שנא': 'כל פעל ה' למענהו' (משלי טז ד)".[6] במימרה זו, שהיא "הללית" ללא ספק, קשה להמיר את התיבות "בשביל קונו" בצירוף "לשם מצוה", במיוחד לאור הפסוק התומך אותה – "כל פעל ה' למענהו", דהיינו למען עצמו. במימרה זו מובלעת הנחה שאדם הוא צלם אלוהים, ונוכחות האל בדמותו הופכת את הטיפול בגוף לפעולה שהיא "לשם שמים".

---

1 דברי ר' יוסי באבות ב יב: "וכל מעשיך יהיו לשם שמיים".

2 לסיפור דומה, בנוסח שונה במקצת, ראה ויק"ר לד ג (עמ' תשעו-עז), וראה גם שאילותות א (מהד' מירסקי) עמ' יג; ילק"ש משלי רמז תתקמ"ז; והנוסח שנשתמר אצל ר' יצחק עראמה, עקידת יצחק: ויקרא, פרסבורג 1849, עמ' קמ"א.

3 מהלך דומה עומד לדעתי גם ביסוד המדרש בויק"ר (שם) בשמו של הלל, הבא מיד לאחר הסיפור דנן.

4 על הרקע הריאלי של הסיפור ראה י"צ אליאב, "האם הסתייגו היהודים מבית המרחץ הרומי בראשית הופעתו?", קתדרא 75 (סתיו תשנ"ה), עמ' 30–31, המראה, בניגוד לדעה שרווחה במחקר, כי מוסד בית המרחץ הרומי היה חלק בלתי נפרד מן העיר היהודית בארץ ישראל וכי לחכמים היה יחס חיובי כלפיו. בהקשר זה אציין כי איקונות של הקיסרים היו מצויים בדרך כלל בבתי המרחץ האלה. אין מניעה להניח כי לסיפור גרעין אמיתי, שכן מוסד זה חדר לחיי היהודים עם הכיבוש הרומי.

5 במקבילה בויק"ר לד ג, מובא הסיפור (בניסוח שונה במקצת) כדי להסביר את משלי יא יז: "'גומל נפשו איש חסד', זה הלל הזקן כו'", ושיעורו: המתקן את גופו עושה חסד עם קונו. התיבה 'נפשו' מתפרשת בסיפור כ'גופו' (=עצמו). אחד ממובני 'נפש' בלשון המקרא ובלשון חכמים הוא 'גוף' או 'גוף חי'.

6 ראה גם תוספ' בר' ד א (עמ' 9) והשווה ליברמן תוכ"פ זרעים, עמ' 50. בתוספ' שבת טז יז(עמ' 134) מוסב פסוק זה על החובה לקדש את ה' בשעת השמד.

"שמאי לא היה אומר כך" – שהרחיצה, וההיתפנות לצרכים אינם מצווה, משום שהגוף איננו צלם אלוהים. מקטע זה לא מתחוור כיצד (אם בכלל) הבין שמאי את הרעיון המקראי בדבר בריאת האדם בצלם, אלוהים ואולם ברור שהוא מתנגד לפירושו הרדיקלי של הלל. לדעתו הגוף איננו משכנו של האל ולכן הוא איננו מושא לחובות. להיפך, ניכרת בדבריו נימה שלילית כלפי "הגוף **הזה**". י' קנהול העמיד על כך שלדעת שמאי ההוויה הגופנית – שגם לדידו היא ההויה האנושית – היא קיום שפל,[7] ולכן "בית שמאי אומרים: 'נח לו לאדם שלא נברא משנברא'" (תלמוד בבלי, מסכת עירובין דף יג' עמוד ב').[8] הפירושים המקובלים לדברי שמאי באבדר"נ נתלים, בעקבות שכטר, בגירסה "**עם הגוף**" ואולם כפי שהראה מ' קיסטר הנוסח היחיד בכתה"י הוא "**מן** הגוף".[9] גירסה זו מבהירה את הניגוד ביניהם: תפיסת הלל את הגוף (ולמעשה את האדם כולו) כצלם אלוהים מצמיחה כלפיו חובות דתיות; שמאי שולל את התפיסה שהגוף (וכנראה גם האדם) הוא צלם אלוהים; החובות הדתיות אינן כלפי הגוף אלא **ממנו** – "**כלפי שמיא!**"[10] והגוף, "משנברא", אינו אלא אמצעי לקיומן.

נספח ו: ויקרא רבה פרשה ל"ד, ג' - המקור במלואו ופרשנות

וכי ימוך [אָחִיךָ וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךְ וְהֶחֱזַקְתָּ בּוֹ גֵּר וְתוֹשָׁב וָחַי עִמָּךְ (יקרא כה, ל"ה)]

ההוא דכתיב [זה שכגתוב]: "גומל נפשו איש חסד" (משלי, י"א, י"ז)
זה הלל הזקן
שבשעה שהיה נפטר מתלמידיו היה מהלך והולך עמם
אמרו לו תלמידיו ר' להיכן אתה הולך
אמר להם לעשות מצוה
אמרו לו וכי מה מצוה זו
אמר להן לרחוץ בבית המרחץ
אמרו לו וכי זו מצוה היא
אמר להם הן מה אם איקונין של מלכים
שמעמידים אותו בבתי טרטיאות ובבתי קרקסיאות
מי שנתמנה עליהם הוא מורקן ושוטפן והן מעלין לו מזונות
ולא עוד אלא שהוא מתגדל עם גדולי מלכות
אני שנבראתי בצלם ובדמות
דכתיב (בראשית ט) כי בצלם אלהים עשה את האדם עאכ"ו [על אחת כמה וכמה]

דבר אחר: "גומל נפשו איש חסד" (שם)
זה הלל הזקן
שבשעה שהיה נפטר מתלמידיו
היה מהלך והולך עמם
אמרו לו תלמידיו ר' להיכן אתה הולך
אמר להם לגמול חסד עם הדין אכסניא בגו ביתא [אורח זה שבתוך ביתי]

7 ישראל קנוהל, "פרשה שיש בה קיבול מלכות שמים", תרביץ נ"ג (תשמ"ד), עמ' 24–25.

8 זיקת המקור הזה למחלוקת בענין הצלם מתחוורת גם בשל הדגש המושם בו על התיבה "נברא" – הניגוד הוא במשנה, מסכת אבות, פרק ג' משנה יג' – דברי ר' עקיבא: "חביב אדם **שנברא** בצלם", הנמשכים מדברי בית הלל: "נח לו לאדם שנברא משלא נברא" (עיר' שם). כוונת בית שמאי היא לעצם הקיום האנושי שהוא גופני, ראה קנהול שם, הע' 57. שמאי וממשיכיו אינם מחזיקים באנתרופולוגיה דואליסטית בנוסח אפלטוני־פילוני או גנוסטי. למיטב ידיעתי אין שום מקור המעיד על כך, ואיננו רשאים להניח זאת רק על סמך התנגדותם לתיאוסופיית הצלם של הלל.

9 מנחם קיסטר, "אבות דרבי נתן – עיונים בבעיות נוסח, עריכה ופרשנות – חיבור לשם קבלת תאר ד"ר לפילוסופיה, מוגש לסינט האונברסיטה העברית, תשנ"ד, עמ' 3 הע' 4, הראה כי הנוסח: "עם הגוף" (במהד' שכטר), הוא טעות דפוס.

10 ראה קיסטר שם. הצירוף "לכבוד שמים" בבר' נג ע"ב, הבא בפי בית שמאי מבטא רעיון דומה, ראה קנוהל שם.

אמרו לו כל יום אית לך אכסניא [יש לך אורח]?
אמר להם: והדין נפשא עלובתה לאו אכסניא הוא בגו גופא [וזו הנפש העלובה אינה אורח בתוך הגוף]
יומא דין היא הכא למחר לית היא הכא [היום היא כאן למחר אין היא כאן]

דבר אחר: "גומל נפשו איש חסד ועוכר שארו אכזרי" (שם)
אמר רבי אלכסנדרי: זה שמגעת לו שמחה ואינו מדביק את קרוביו עמו משום עניות
...לפיכך משה מזהיר את ישראל וכי ימוך אחיך.

כותרת המדרש היא הפסוק מויקרא שענינו לתמוך באח שמטה ידו. הביטוי 'אחיך' מתפרש על ידי הדרשן כקרוב משפחתך כלומר הוא מאמץ את המובן הראשוני של המילה אחיך (שעשויה להתפשר גם כבן עמך). על המצווה לעזור לקרוב המשפחה מביא עורך המדרש קובץ של שלושה מדרשים שדורשים את הפסוק מספר משלי "גומל נפשו איש חסד ועוכר שארו אכזרי".
לפי פשוטו, מדבר הפסוק ממשלי בעניין קרוב לפסוק מויקרא ולפיו מי שמתנכר לקרוב משפחתו (שארו) הוא אכזרי ולעומתו איש החסד הוא זה שגומל [חסד] עם נפשו כלומר שאר בשרו.
כפי שראינו, הסיפור הראשון על הלל דורש אחרת את הביטוי גומל נפשו שלא לפי פשוטו של מקרא ומייחס אותו לגופו של האדם. לאורו של מדרש זה מפתח הדרשן את הרעיון של טיפוח הגוף כמצווה.
המדרש השני, קרוב מאוד למבנהו של המדרש הראשון אלא שכאן מתבצעת תפנית ולפיה הנפש אינה הגוף אלא הנשמה. לפי זה גומל נפשו איש חסד הוא מי שגומל חסד עם נשמתו כלומר מצווה או מעשה ל'טיפוח' רוחו ונשמתו של האדם. מדרש זה מרכך את הרעיון הנועז המובע בסיפור הראשון על הלל שכן המסר של הלל הוא רוחני ספיריטואליסטי ולא גופני חומרני.
המדרש השלישי חוזר למובן הראשוני של הפסוק ולפיו 'עוכר שארו' שבספר משלי מתייחס לאדם שמתנכר לקרובי משפחתו בזמן שמחה (סעודת מצווה וכיוצ"ב) מפני שהם עניים.
המבנה של המדרש הוא אפוא דרשה משולשת על הפסוק ממשלי שיש לה שלושה מובנים שונים:
גומל נפשו = מי שעושה חסד עם גופו
גומל נפשו = מי שעושה חסד עם נפשו נשמתו
גומל נפשו = מי שעושה חסד עם קרוביו

זיווגם של שלוש הפרשנויות השונות ואף המנוגדות לפסוק ממשלי בזו אחר זו יוצרת משמעות חדשה ודיאלקטית ביחס האדם לעצמו ולזולתו[1]. ה'חסד' לפי עורך המדרש מתקיים בשלושה מימדים: האני החומרי (הגוף) האני הרוחני (הנפש, הנשמה) והאחר (האח, קרוב המשפחה עני). הפסוק מויקרא שואף לחסד מהסוג השלישי – "וכי ימוך אחיך ומטה ידו עימך והחזקת בו". אולם, כדי שיתקיים יחס אמיתי וחי עם הזולת האדם צריך תחילה לגמול חסד עם עצמו להכיר בערך ובחשיבות העצמיים של גופו ורוחו שלו. היחס אני־אתה יכול להתממש באופן מלא ואותנטי רק אם שני המשתנים במשוואה אני־אתה מתקיימים בו. ולכן תחילה יש להבליט את הערך העצמי החיובי (מצווה)

1 זהו המתח שבין אלטרואיזם לאגואיזם.

נספח ז: דוד פלוסר, מודעותו העצמית של הלל [1]

(...) אימרותיו של הלל מספקות הוכחה נוספת לקיומה של מודעות עצמית מפותחת בימי הבית השני[2]. עובדה זו יש בה אולי כדי להפתיע, כיוון שהפרושים, שאליהם השתייך הלל, לעתים היו אמנם גאים על היותם תלמידי חכמים, אך רק לעתים נדירות נמצא חכם הסבור, שלו – כאדם – נועד תפקיד מיוחד בהיסטוריה האנושית.

יתר־על־כן, הלל נודע כאדם וכחכם עניו וצנוע, שאין כדוגמתו. אולם, כפי שנראה, הייתה מודעותו העצמית של הלל חזקה מאד, כה עזה עד שהמסורת הרבנית המאוחרת ניסתה להתכחש לה ברוב המקרים, ופירשה את דבריו הנפעמים אודות עצמו כמתייחסים, במקום זאת, אל ה'. פירוש זה, שניתן בספרות הרבנית לרבים מפתגמיו של הלל, גרם לכך שהמחקר המודרני אינו מכיר את הרעיון המיוחד שלו על תפקידה הכמעט־קוסמי של האישיות האנושית. אנו ננסה במאמר זה לגלות מחדש את השקפותיו הייחודיות של הלל לגבי עצמו (...) שתי אימרות נועזות ביותר הושמעו על־ידי הלל בחג הסוכות:[3]

הראשונה:

למקום שלבי אוהב, שם רגלי מוליכות אותי' אם תבוא
לביתי - אבוא לביתך, ואם לא תבוא לביתי - לא אבוא לביתך, שנאמר: "בצל
המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליו וברכתיך" (שמות כ: כד).

מאמר זה מתייחס לחיי היומיום. הוא פותח בפתגם שמשמעו: אני הולך למקום שאליו אני אוהב ללכת. הוא ממשיך בכלל, שהוא נורמה חברתית רווחת: אבקר בביתך, רק לאחר שאתה תבקר בביתי, והוא מסתיים באסמכתא מקראית של פסוק, שנאמר על־ידי ה'[4]. המשמעות העמוקה של דברי הלל, ברורה: אני חופשי לנהוג כרצוני; אם אתה מוכן להתקרב אלי, אהיה נכון להתקרב אליך, ברם, אם לא תבוא לקראתי, לא אבוא לקראתך!

האימרה השניה היא אף יותר פאראדוכסלית:

אם אני כאן - הכל כאן;
ואם איני כאן - מי כאן?[5]

אימרה זו דומה בצורתה ובתוכנה למאמרו הידוע של הלל: "אם אין אני לי, מי לי" וכו'. אך היא מביעה רעיון עמוק ונועז עוד יותר: האדם היחיד, המיוצג כאן על – ידי הלל, מהווה, במובן מסויים, את היקום כולו, אין פלא, שבכמה מגירסאותיה של האימרה מצוטטים פסוקים אודות האלוקים. יתכן אפילו שהלל עצמו, כמו באימרה הקודמת, הביא ציטוט מקראי מדברי ה'. אולם, אין זאת אומרת שה', ולא הלל, הוא המדבר בשתי אימרות אלו. להיפך! מודעותו העצמית של הלל היא כו מרוממת, עד שהוא מביא סימוכין מקראיים לעצמו מדברים שיצאו במקורם מפי ה'!

הדבר מתבהר לאור האימרה דלהלן, שאף היא יצאה מפיו של הלל:

השפלתי היא הגבהתי.
הגבהתי היא השפלתי,
מה טעם - "המגביהי לשבת - המשפילו לראות" (תהילים קיג: ה-ו).

(ויקרא רבה א: ה, מהדורת מרגליות, עמ' 16–17).

אף שכאן מובא ציטוט של ה' אודות עצמו לא יתכן לשער, שהלל לא מדבר על עצמו אלא על ה'. משמעותה העמוקה של אימרתו היא, שעל־ידי שפלות־הרוח הוא מגיע להתרוממות, והתרוממות, מצידה, מביאה

---

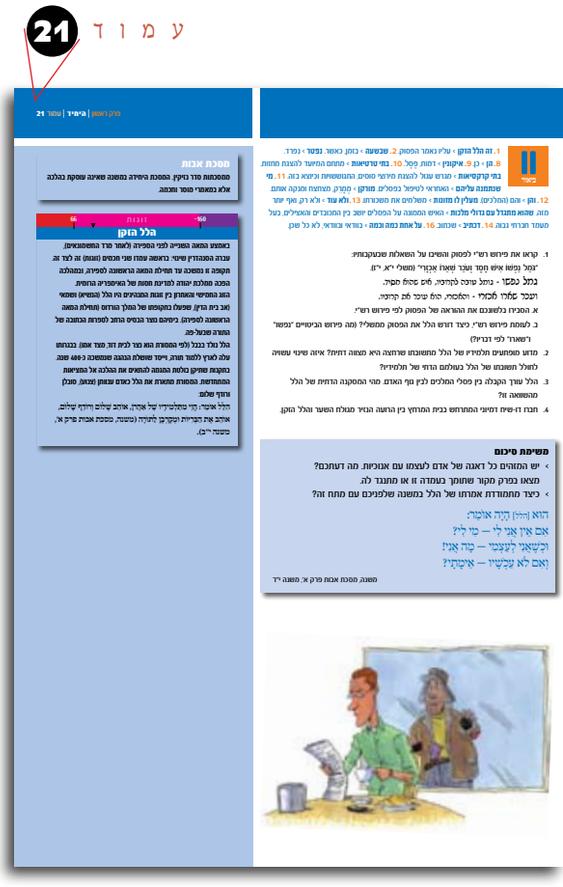
1 קטעים מתוך מאמרו: "מודעותו העצמית של הלל וישו", מתוך: leunammI 4 (1974), pp. 13–63

2 השווה: ב"ז בכר, אגדות התנאים א:א, ברלין תרפ"ב, עמ' 1–8; נ"נ גלצר, Hillel the Elder הוצאת Schocken, 1956; י' קאנוביץ, בית שמאי ובית הלל, מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ה.

3 תוספתא, סוכה ד: ג; בבלי, סוכה נג א: אבות דרבי נתן, נוסח א' פרק י"ב, מהדורת שכטר, עמ' 55: ועוד.

4 לדעת ש' ליברמן בפירושו לתוספתא, מדבר הלל בשמו של ה', אך לאור אימרותיו האחרות – אין הדבר נראה סביר, מה עוד שלפי פירוש כזה לא תהיה לאימרה כל משמעות הגיונית. בנוסף לכך, לא מצאתי שום אימרה, שבה ידבר חכם יהודי בשמו של האלוקים. הפירוש שלי נרמז על־ידי בכר, שם. עמ' 6.

5 סוכה נג א, אבות דרבי נתן, נוסח א' פרק י"ב, מהדורת שכטר, עמ' 55; ירושלמי סוכה נה ע"ב,



אותו לשפלות־רוח. מאימרה זו, כמקודמותיה, יכולים אנו לעמוד על טיב ענוותנותו של הלל. ענווה זו אינה נובעת מחולשתו אלא מגבורתו. היא מושרשת בבחירתו החופשית להיות שפל־רוח, מצד אחד, ובהשקפתו המרוממת על עצמו, מצד שני.

כפי שראינו, נאמרו אימרותיו של הלל או בגוף שני – כציווי לאחרים לנהוג לפיהן, או בגוף ראשון. באימרותיו האחרונות משמשת אישיותו שלו כדוגמה לכל האחרים. כך לוקה הלל בנקודת־תורפתם של גדולים, אשר בצניעותם חשבו, שכל אדם מסוגל לחקות את דרכם המיוחדת. המשמעות ה"אכסיסטנציאלית" העמוקה של כל האימרות של הלל מבוססת לא רק על אישיותו החזקה והצדקנית של הלל, אלא גם על המשבר הדתי המיוחד של תקופתו. ההיסטוריה העמידה את האדם הנכון בזמן הנכון, וכך התאפשר להלל להגשים בהצלחה את דרישתו:

במקום שאין אנשים - השתדל להיות איש! (אבות פ"ב מ"ה).

לעובדה, שאחרי כמה מאימרותיו הרצופות גאווה־עצמית של הלל מופיעים ציטוטים מקראיים, שבהם המדבר הוא ה' עצמו, יש חשיבות מיוחדת ויש להבינה כהצדקה דתית להערכתו העצמית הרבה של הלל. מכיוון שלעתים הוא דיבר אודות עצמו באורח דומה לזה שבו פנה לאחרים, אין ספק, שגם מהבחינה הדתית החשיב הלל כל אדם כבעל אותו ערך וכמחוייב באותן חובות ומשימות אוניברסליות. מכאן, שאימרתו של הלל: "אם אני כאן – הכל כאן, ואם איני כאן – מי כאן?" יכולה הייתה, לדעתו, להיאמר על־ידי כל אדם; ומשיבוץ דברי ה' באימרותיו יוצא, שמשימתם של כל בני האדם, כיחידים, מבוססת על ההנחה המקראית, שלפיה כל אדם נברא בצלם אלקים.

הלל אף הדגים פעם על־יד משל, שטיפול האדם בגופו הוא מצווה אלוקית: אם הקיסר מתכבד בזה, ששוטפים וממרקים את פסליו הקבועים, במקומות ציבוריים, על אחת כמה וכמה שהבורא מתכבד כאשר האדם, שנברא בצלם אלוקים, רוחץ את עצמו.[6] ההשקפה, שהאדם דומה לאלוקים, תופסת מקום חשוב במשנתם של תלמידי הלל, ובפרט אצל רבן יוחנן בן זכאי ורבי עקיבא. כמו כן היא משמשת כאחד מעמודי־התווך של האסכולה הרואה את האדם במרכז הדת האלוקים ("Anthropocentric Theocentrisim") ושל הגישה האנושית של בית־הלל. אסכולה זו הפכה מאוחר יותר לשלטת ביהדות, ומורשתה ההומנית חיה עד היום. הרעיון, שכל יחיד ויחיד שקול כנגד "עולם ומלואו" הוא תרומה יהודית מיוחדת במינה להומניזם, אם כי לעתים נשכח ונשחק יחס הכבוד, שיש לרכוש לכל פרט אשר הוא אדם. רעיון הומניסטי זה הוא הבסיס התיאולוגי לאימרותיו של הלל ובהסתמך עליו יכול היה לחזק את המודעות העצמית המפותחת שלו (...)

6 ויקרא־רבה לד: ג. ראה בכר, שם (גרמניה) עמ' 775–777

משימת סיכום: מסכת אבות, פרק א', משנה י"ד

ביקורת שכיחה כלפי טיפוח המודעות של הייחודיות היא שהדבר עלול להוביל לאנוכיות ולשכחת הזולת. ניתן להתייחס אל המקורות השונים שנלמדו בפרק מתוך הפרספקטיבה של שאלה זו.
בדיון זה, ניתן להיעזר במשנה ממסכת אבות המצוטטת בסוף הפרק.
משנה מפורסמת זו מתפרשת לעיתים כביטוי למתח הדיאלקטי בין שני ערכים; מחד חיוב העצמאות האישית, האינדיבידואליזם והעצמה של הערך העצמי של היחיד (אם אין אני לי – מי לי), ומאידך ביקורת כלפי גישה אגוצנטרית ואנוכית (וכשאני לעצמי – מה אני?).
יש הרואים בגישתו של הלל כפי שהיא באה לידי ביטוי במשנה זו גישה מאזנת בין שני ערכים אלו ולפיה, טיפוח עצמאות וייחודיות של האדם הוא ערך חשוב וחיובי. ברם, שקיעה באגואיזם צר והתנכרות לבני אדם אחרים היא תופעה שלילית: 'וכשאני לעצמי – מה אני'; אם אני עסוק רק בעצמי ושוכח על ידי כך את חובותיי ואחריותי כלפי הזולת אז 'מה אני' כלומר אינני נחשב בעל ערך עצמי.

II ביאור

1. **זה הלל הזקן** • עלֹ׳ נאמר הפסוק. 2. **שכשנה** • כזקן, כאמר. **נפטר** • פרד: 8. **גן** • ן 9. **איקונין** • דמות, פָסֶל 10. **בני טרשיאות** • מתחם המיועד להצגת מחזות. **בני קרקסיאות** • מגרש עגול להצגת מירוצי סוסים, התגוששויות וכיוצא בזה. 11. **פ שנמנמה עליהם** • האגואיי לעיסל כמסלים. **מוקם** • סמרק, מתחמה מגוקה אמנם 12. **גן** • וגם (המלכים). **מעלין לו מחצות** • משלמים את משכורתו. 13. **ולא עוד** • ולא רק, שאף יותר מזה. **שהוא מתבדל עם גדולי מלכות** • האיש המסמנה על הפסלים שמר בין המכובדים והאצילים. בעל מעמד חברתי גבוה. 14. **דבמיב** • שכחוב. 16. **על אחת כמה וכמה** • בואיי ובוואיי, לא כל שכן.

1. קראו את פירוש רש"י לפסוק והשיבו על השאלות שבעקבותיו:
"וגמל נפשו אויב חסד ושאבו אבדון" (משלי י"א, י"ז).
גמל נפשו - נוטל טובה לקרוביו, פיס בסוף הפקר.
ושבר שלמו מכלי - והלמכרו, הוא שוכר לא קרוביו.
א. הסבירו בלשונכם את הבואה של הפסוק לפי פירוש רש"י.
ב. לעומת פירוש רש"י, כיצד דורש הלל את הפסוק ממשליל? (מה פירוש הביטויים "נפש" ו"שבר" לפי דבריו?)
2. מדוע מופתעים תלמידיו של הלל מתשובתו שרחוב היא מצוה דחיה? איזה שינוי משויה לחולל תשובתו של הלל בשולחם הדתי של תלמידיו?
3. הלל עורך הקבלה בין פסלי המלכים לבין בני האדם. מהי הסקבנה הדחיה של הלל מהשוואה זו?
4. חברו דו-שיח דמיוני המתרחש בבית המרחץ בין הרואה הטיר מגאלה הטער והלל הזקן.

משימת סיכום
› יש המחזיק כל דאגה של אדם לעצמו עם אנוכיות. מה דעתכם?
מצאו בפרק מקור שתומך בעמדה זו או מתנגד לה.
› כיצד מתמודדת אמרתו של הלל במשנה שלפניכם עם מתח זה?

הוּא [הלל] הָיָה אוֹמֵר:
אִם אֵין אֲנִי לִי — מִי לִי?
וּכְשֶׁאֲנִי לְעַצְמִי — מָה אֲנִי?
וְאִם לֹא עַכְשָׁיו — אֵימָתַי?

משנה, מסכת אבות פרק א, משנה יד

מסכת אבות
מסכתות סדר זרעים המסכת היחידה במשנה שאינה עוסקת בהלכה אלא במאמרי מוסר ומכמה.

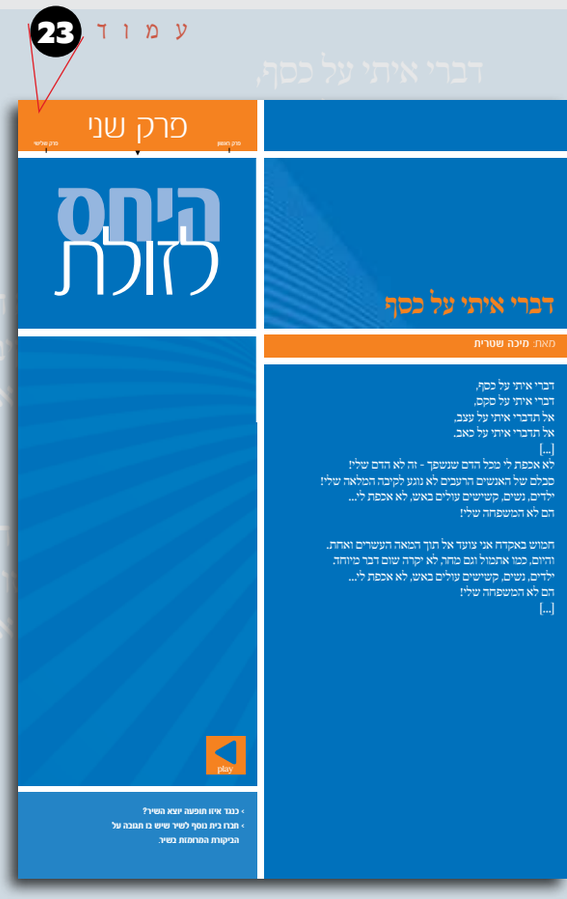
הלל הזקן
באמצע המאה המציב לפני הפסילה (לאחר סדר המשנאיים) עברה המנהיגות שיעור בראשות עמדה מפי מנהים (נשאים) זה לדור זה. תקופה זו נמשכה עד תחילת המאה הראשונה לפסילה, ובתחילתה הכבה המלכות יהודה לגדיעה חסות של האימפריה הרומית. הנוב המחיפיי ואמתון כין זוגות המנהיגים היו הלל (הנשיא) ושמאי (אב בית הדין) שפעלו בתקופתו של הפקל הגדול (תחילת המאה הראשונה לפסילה). ביסיהם נחר הבסיס הרחב לפתחה הכוונה של המנהיג שבעל-פה.
הלל נולד בבבל (לפי הפסורת הוא נבר לבית חד, מבר אמון) בבנחתו עלה לארץ ללמוד תורה, וישב שמשלה בהמה שמנמאה כ-40 שנה. בתקופת שחיבו בלמות בתחתה בהמתה לתמיים את בהלכה אל הכפיאות המתחדשת. הפסורת מתארת את הלל כאדם עמוון (נמוכ), סובלן ואוהב שלום.
"הלל אומר: הוי תלמידיו של אהרן, אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה" (משנה, מסכת אבות פרק א', משנה יב).

פרק שני:

היחס לזולת

היחס לזולת

פתיחה: דברי איתי על כסף



הפרק הראשון בספר נועד לברר את המושג "יחיד" לעומקו, על הייחוד והחשיבות שבכל אדם, ועל הצדדים השונים המרכיבים את זהותו. כהמשך לכך, הפרק השני בספר מתמודד עם שאלת היחס הראוי של היחיד לזולתו, תוך שהוא דן במתחים המתעוררים במפגש ביניהם, ובאופן הראוי שבו יש להבין את הקשר שביניהם. השיר המופיע בעמוד 23 מבטא את התחושה הרווחת בעידן הנוכחי, לפיה אנשים מתייחסים זה לזה למטרות רווח אישיות בלבד, ולצורך סיפוק צרכיהם, ולא מתוך הקשבה אמיתית אליהם או רצון כנה לעזור להם בעת צרתם.

למרות שבַּת־השיח של המשורר חשה כאב ועצב, הוא איננו מעוניין לשמוע אודותם, משום שלא אכפת לו – הוא רוצה לשמוע רק על התאוות המיידיות שלו – כסף ומין. הדובר בשיר אף מסביר את היחס הבוטה שלו כלפי הזולת, ואת חוסר העניין שלו בהם: "זה לא הדם שלי! [...] לקיבה המלאה שלי! [...] הם לא המשפחה שלי! [...]" כלומר שהאדם היחיד שלו דואג הדובר בשיר הוא הוא בעצמו. בתחתית העמוד, מצד שמאל, מתבקשים התלמידים לזהות את הביקורת המרומזת בשיר, ולאחר מכן להוסיף לו בית נוסף שבו הם מגיבים על הביקורת הזו. מומלץ להקדים לביצוע משימה זו דיון כיתתי, שבו התלמידים מביעים את דעתם בנושא, ומתייחסים לשאלות הבאות:

1. האם הם חשים, כמו המשורר, כי אף אחד אינו מעוניין לעזור לזולת?
2. האם הם יכולים להזדהות עם המשורר, ולחילופין האם הם מסכימים עם העמדה לפיה תפקיד הזולת הוא לסייע לי למלא אחר תאוותי?
3. תנו דוגמה למקרה שבו חוויתם חוסר עניין בזולת, ודוגמה למקרה שבו נחשפתם לעזרה לזולת.

כעת, התלמידים יכולים לחשוב בצורה בהירה יותר כיצד ברצונם להגיב לשיר – האם הם מקבלים את הביקורת, ומבקשים להביא שינוי לחברה הישראלית? לחילופין, האם הם חשים שהביקורת נוקבת מידי, ובלתי־צודקת? לאחר ביצוע המשימה ניתן להסביר לתלמידים שהפרקים הבאים יעסקו ביחס הראוי של היחיד לזולתו, תוך עיון במקורות תלמודיים העוסקים בסוגיה זו.

play

› כנגד איזו תופעה יוצא השיר?
› חברו בית נוסף לשיר שיש בו תגובה על הביקורת המרומזת בשיר.

מה אכפת לי? - ויקרא רבה פרשה ד'

בעמוד זה מופיעים שני מקורות ובהם משתקפות עמדות שונות בשאלת הנימוק למחויבות כלפי הזולת. נימוק תועלתני (המקור הראשון) ונימוק 'אורגני' (המקור השני).

'מפני שאתה מציף עלינו את הספינה' - הנימוק התועלתני

על פי המקור הראשון ממדרש 'ויקרא רבה' ניתן להסיק שהזיקה הקושרת בין בני האדם היא תועלתנית ביסודה. מהמשל שנתן רבי שמעון בר יוחאי אנו למדים שמעורבותם של יתר נוסעי הספינה בגורלו של האדם הקודח חור בתאו האישי נובעת ממניעים אנוכיים שהרי החור שהוא קודח בתאו הפרטי עלול להטביע את הספינה כולה. משמע, תועלתם האישית של הנוסעים האחרים היא שמניעה אותם להתריע ולהציל את האדם שמסכן את עצמו.

רקמה אנושית אחת - תלמוד ירושלמי, מסכת נדרים פרק ט', הלכה ד'

מתוך הדיון בתלמוד הירושלמי במסכת נדרים ניתן לדלות עקרונות שונים ביחס לשאלת המחויבות כלפי הזולת. כדי להבין את ההקשר שבו מופיע הדיון נצטט את המקור בשלמותו:

משנה

ועוד אמר רבי מאיר:

פותחין לו מן הכתוב שבתורה ואומרים לו

אילו היית יודע שאתה עובר על "לא תקום ועל לא תטור" (ויקרא יט)

ועל "לא תשנא את אחיך בלבבך" (שם /ויקרא יט/)

"ואהבת לרעך כמוך" (שם /ויקרא יט/)

"יחי אחיך עמך" (שם /ויקרא/ כ"ה)

שמא יעני ואין אתה יכול לפרנסו?

[אם] אמר: אילו הייתי יודע שהוא כן לא הייתי נודר,

הרי זה מותר.

גמרא

כתוב: לא תקם ולא תטור את בני עמיך.

למה זה דומה?

[משל] למי שהיה חותך בשר וחתכה סכין את ידו

תחזור ותחתוך את ידו השניה?!

"ואהבת לרעך כמוך"

רבי עקיבה אומר: זה כלל גדול בתורה

בן עזאי אומר: "זה ספר תולדות אדם" - זה כלל גדול מזה!

המשנה דנה באפשרות להתיר לאדם נדר[1] שבו קיבל על עצמו להדיר הנאה מחברו[2] ולאחר מכן התחרט על כך והוא מבקש לחזור בו מנדרו. כבסיס להתרת הנדר שואלים את הנודר ['פותחים לו'] – אילו היה יודע שנדרו מהווה עבירה על מה שכתוב בתורה האם בכל זאת היה נודר? ההנחה של המשנה היא שהיהודי הנאמן לתורה ישיב בשלילה וישיב מן הסתם: אילו ידעתי שבנדרי עברתי על הציוויים שבתורה שלא לנקום

1 פי ההלכה, אדם שנדר נדר חייב לקיימו, אך ישנם תנאים מסוימים שבהם ניתן לשחרר את הנודר ממחויבותו [כלומר להתיר את הנדר]. מגמה זו של יצירת אפשרות להתיר נדרים היא חידוש הלכתי שחידשו חכמים וכפי שאומרת המשנה: "התר נדרים פורחין באויר ואין להם על מה שיסמוכו" (חגיגה, פרק א, משנה ח'). משמע, אין להיתר זה בסיס אמיתי בתורה. ההזדמנות שניתנת לנודר להתיר את נדרו מכונה בלשון המשנה 'פותחין לו' כלומר מציעים לנודר פרצה כדי לאפשר לו להתיר את נדרו. אחת האפשרויות שניתן באמצעותן לפתוח לאדם פתח להתיר את נדרו מופיעה במשנתנו ולפיה, שואלים את הנודר: אילו ידעת שבנדר שנדרת את עובר על מצוות התורה או שחברך יהפוך לעני האם היית נודר בכל זאת? אם הנודר עונה שלו הוא היה יודע לא היה נודר הרי שהתברר למפרע שהנדר הופקע בטרם נכנס לתוקף.

2 המשנה שלפנינו דנה באחת האפשרויות הקיימות לפני החכם להתיר את הנדר. להדיר הנאה פירושו למנוע הנאה כספית או אחרת מחברו. למשל – אדם שנדר שלא ילווה לחברו כסף או שלא יארח אותו בביתו או שלא יעזור לו בעניינים שונים וכו'

לנטור ולשנוא את הרע, לעזור לו ולאהוב אותו וכו' לא הייתי נודר. בנוסף, שואלים אותו: אילו ידע שחברו ייהפך לעני כתוצאה מן הנדר האם היה נודר בכל זאת? אם תשובתו של הנודר שלילית הרי שגם נימוק זה מהווה פתח להתיר את נדרו.

לענייננו חשובה הנחת היסוד המופיעה בבסיס השאלה ולפיה, בני האדם כולם ובכללם הנודר הנוכחי **אינם חפצים מטבעם ברעת הזולת**.[3]

הגמרא ממשיכה בקו הרעיוני המופיע במשנה והיא דנה בפסוק המופיע במשנה אודות האיסור לנקום ולנטור. בהקשר זה שואל התלמוד הירושלמי: למה זה דומה? כלומר למה דומה הסיטואציה של אדם שמבקש לנקום בחברו?[4] תשובת הסוגיה מפתיעה מאוד והיא ממשילה את המצב למקרה שיד אחת פוגעת ביד אחרת באותו הגוף. כשם שלא יעלה על דעתו של איש להחזיר ליד הפוגעת כגמולה, משום שהיא חלק מגופו, כך אין זה ראוי לנקום ולנטור לאחר, ולהשיב לו כגמולו. הנמשל ברור; בני האדם הם רקמה אנושית אחת. ממילא מי שמבקש לפגוע בזולתו הריהו פוגע בחלק אחר שלו עצמו!

בהמשכו של הדיון וכפועל יוצא מהרעיון החברתי האורגאני, מביאה הסוגיה מחלוקת ידועה בין רבי עקיבה ובן עזאי ביחס לשאלה – מהו כלל גדול בתורה? כלומר – מה הוא העיקרון המרכזי, החשוב של התורה? לדעת רבי עקיבה, הכלל הגדול גנוז במשמעות היוצאת מהביטוי המקראי "ואהבת לרעך כמוך". לעומתו, סבור בן עזאי שיש כלל גדול ומקיף יותר בתורה והוא נובע מהפסוק "זֶה סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם בְּיוֹם בְּרֹא אֱלֹהִים אָדָם בִּדְמוּת אֱלֹהִים עָשָׂה אֹתוֹ". דומה שהשקפתו של רבי עקיבה ברורה ולפיה, הביטוי "ואהבת לרעך כמוך" מהווה את הליבה המוסרית של המקרא כולו והוא תשתית בסיסית לכל השקפת עולם דתית. אם כן, מה מוסיף בדבריו בן עזאי על הכלל הגדול שב"ואהבת לרעך כמוך"? כדי להשיב על שאלה זו נצטט מדבריו של רבי דוד פרענקל המובאים בפירושו לתלמוד הירושלמי 'קרבן העדה':

"זה ספר תולדות אדם" שכל בני אדם באים מאב אחד הוא כלל גדול ו'ואהבת לרעך כמוך' דלא קאי [שאינו מתייחס] אלא לרעך [היהודי]. ויש מפרשים אסיפא קאי [כלומר שדרשת בן עזאי מתייחסת לסוף הפסוק] דכתיב 'בדמות אלוהים עשה אותו' וראוי שיזהר אדם בכבוד חברו

אהבת הרע לפי בן עזאי, כוללת את כל בני האדם באשר הם, גויים כיהודים. לעומתו סבור רבי עקיבה כי המצווה של אהבת הזולת מתייחסת ל'רעך' כלומר לבני העם היהודי בלבד. לפי פרוש זה, מבטאים רבי עקיבה ובן עזאי שתי גישות שונות לזולת; רבי עקיבה מייצג גישה פרטיקולרית לאומית או שבטית הנשענת על תחושת שייכות, על רגש הנובע מגורל ואינטרסים משותפים וכיו"ב, ואילו בן עזאי מייצג עמדה אוניברסליסטית המבקשת לטפח יחסי אהבה וסולידריות בין כל בני האדם[5], ומעוררת חובה מוסרית כלפי כל האדם. לפי פרשנות זו, עבור רבי עקיבה הזיקה בין אדם לחברו היא שיוכית, נובעת מהקשר משפחתי־שבטי ואילו עבור בן עזאי היא 'טבעית' ונובעת מעצם היות הזולת אדם.

3 במקרה שלנו הפיכתו לעני. אנו מדגישים בכוונה את השאלה האחרונה הנוגעת לעוני מכיוון שהשאלות אודות המצוות הכתובות בתורה עשויות להתפרש כפורמאליות גרידה ולא כמניחות יחס חיובי אנושי בזיקת הגומלין שבין אדם לחברו.

4 כמו למשל הנודר שבו עוסקת המשנה שביקש לנקום בחברו באמצעות 'נשק' הנדר.

5 הפירוש השני מביא ר' דוד פרענקל למחלוקת בן עזאי ורבי עקיבה מתייחס לשאלת המניע ליחס לזולת. לפי בן עזאי התשובה היא מפני שבני האדם נבראו בצלם אלוהים. וראו להלן את הנספח המציג פרשנות שונה להסברת המחלוקת.

נספח א: 'זה ספר תולדות אדם', זה כלל גדול ממנו, יאיר לורברבוים

'ואהבת לרעך כמוך' (ויק' יט יז), ר' עקיבא אומר: זה כלל גדול בתורה.
בן עזאי אומר: 'זה ספר תולדות אדם' (בראש' ה א) זה כלל גדול ממנו.[1]

רבים ביארו דברים אלה כדלקמן: ר' עקיבא סבור שה"כלל הגדול" הוא כי על האדם לנהוג בזולתו כדרך שהוא נוהג בעצמו ולעומתו סבור בן־עזאי שנקודת המוצא איננה הסובייקט אלא הזולת, שכן "בדמות אלוהים עשה אותו", שלא יאמר אדם "הואיל ונתבזיתי, יתבזה חברי עימי".[2] בביאור זה כמה קשיים. ראשית, הוא איננו מעוגן בלשונו של בן־עזאי - אם הלה מבסס את דבריו על הבריאה בצלם, מדוע אין הוא נדרש לסופו של הפסוק "בדמות אלוהים עשה אותו" (או לפסוקים אחרים בבראש' המבטאים רעיון דומה)? מנוסח דבריו נראה כי בן־עזאי מתעקש דווקא על ראש הפסוק – על התיבות "זה ספר תולדות אדם" – והסבר זה איננו מבארן.[3] שנית, מדוע להציג את ר' עקיבא כמי שמתנכר לרעיון הבריאה בצלם והרי מימרותיו הרבות מעידות כי הוא מחזיק ואף מפתח רעיון זה... ועוד, "הכלל הגדול" של ר' עקיבא אינו אלא "כלל הזהב" של הלל (ראה שבת לא ע"א), שלו מייחסת המסורת התלמודית את תיאוסופיית הצלם. לכלל זה ללא ספק זיקה עמוקה לתיאוסופיה זו. לפי הצעה אחרת מביע ר' עקיבא גישה פרקטיקולריסטית: התיבה המקראית 'רעך' נסובה על ישראל בלבד, ואילו בן־עזאי נוקט בגישה אוניברסלית שכן רעיון הבריאה בצלם, העומד במוקד דבריו, מתייחס לכל אדם. גישה זו סובלת מאותם קשיים שצוינו.

לפי הצעתי ה'כלל הגדול' של ר' עקיבא זהה ל'כלל הזהב' של הלל, והוא נגזר, כאמור, מתפיסת האדם כצלם אלוהים, שעליה שניהם אמונים במגוון דרשות והלכות. בן עזאי סבור כי "תולדות אדם" – כלומר **העיסוק בפרו ורבו** – הוא כלל גדול ממנו. במילים אחרות, האידיאל איננו רק כיבוד דמותו של האל, בבחינת שימור הקיים, אלא – **העצמתו והגברתו**.

בקריאה זו תומכים כמה שיקולים. ראשית, היא משתיתה את שתי המימרות על רעיון הבריאה בצלם ובכך היא מתיישבת עם תפיסתם המשותפת, הידועה לנו ממימרותיהם האחרות.

שנית, לפי קריאה זו ישנה **הקבלה** בין דעות החכמים בתו"כ לבין דיעותיהם בקטע בתוספ' יבמ'[4]. במקור האחרון ממקד ר' עקיבא את מופעו של רעיון הבריאה בצלם בבראש' ט ו בהימנעות מפגיעה בדמותו של האל (=איסור רצח). בן עזאי לעומתו, מחיל אותו גם על החובה לקיימו ולהרחיבו (=פרו רובו) ולכן לדעתו "זה כלל **גדול** ממנו". גם כאן אין בן עזאי משיב על דברי ר' עקיבא אלא "כמוסיף על דבריו".

שלישית – ההקשר המקראי. אם הרקע המקראי נחוץ כדי לעמוד על טיבה של כמעט כל דרשה תלמודית, הרי לגבי מימרות אלה הוא חיוני במיוחד, שכן לבד מציטוט פסוקים אין בהם כמעט ולא כלום. פסוקו של ר' עקיבא מדבר בעד עצמו, רקעו – תיאוסופיית הצלם, ומקורותיו – 'כלל הזהב' של הלל, ידועים ונהירים. לא כן דבריו הסתומים של בן עזאי, לגביהם הרקע המקראי הכרחי וכפי שנראה מאיר עינים. עקרונו לקוח מן התיבות הראשונות בבראש' ה:

זה ספר תולדת אדם ביום ברא אלוהים אדם בדמות אלוהים עשה אותו. זכר ונקבה בראם ויברך אתם ויקרא את שמם אדם ביום הבראם. ויחי אדם שלושים ומאת שנה ויולד בדמותו כצלמו ויקרא את שמו שת.

---

1 תו"כ קדושים ד. ראה גם ירו' נד' פ"ט, מא ע"ג

2 בן עזאי אומר זה ספר תולדות אדם זה כלל גדול בתורה, ר"ע אומר (ויקרא יט) ואהבת לרעך כמוך, זה כלל גדול בתורה, שלא תאמר הואיל ונתבזיתי יתבזה חבירי עמי הואיל ונתקללתי יתקלל חבירי עמי, א"ר תנחומא אם עשית כן דע למי אתה מבזה, בדמות אלהים עשה אותו. (בראשית רבה (וילנא) פרשה כד ד"ה ז ר' תנחומא)

3 לפי בעל "מתנות כהונה" הנוסח הוא "זה ספר... וכו'". לפי גרסה זו הפירושים הנזכרים אינם סובלים מקושי זה ברם הם אינם נמלטים מן הקשיים האחרים

4 ר' עקיבא אומ' כל השופך דמים הרי זה מבטל את דמות שנ' שופך דם האדם באדם דמו ישפך ר' לעזר בן עזריה או' כל שאינו עוסק בפריה ורביה הרי זה שופך דמים ומבטל את הדמות שנ' כי בצלם אלהים עשה את האדם וכת' ואתם פרו ורבו וגו' [בן עזי אומר כל שאינו עוסק בפריה ורביה הרי זה שופך דמים ומבטל את הדמות שנ' כי בצלם אלהים עשה את האדם וכתוב ואתם פרו ורבו וגו'] אמ' לו ר' לעזר בן עזריה בן עזיי נאין דברין כשהן יוצאין עושיהן יש נאה דורש ואין נאה מקיים נאה מקיים ואין נאה דורש בן עזיי נאה דורש ואין נאה מקיים אמ' לו מה אעשה חשקה נפשי בתורה יתקיים עולם באחרים (תוספתא מסכת יבמות (ליברמן) פרק ח הלכה ז).

רקמה אנושית אחת

play

לפי ההלכה, אדם שנדר נדר חייב לקיימו. אולם מי שנדר ואחר-כך התחרט על נדרו כגון שנדר מתוך כעס ומיזיזות ולאחר שנרגע חזר בו מנדרו יכול להתיר את הנדר בעזרת חכם. אחת האפשרויות להתיר נדר היא באמצעות סדרה של שאלות שבהן מגיע החכם למסקנה שאילו ידע הנדר פרטים מסוימים על אודות הנדר לפני שנדר לא היה נודר כלל, ובכל זאת הנדר בטל מעיקרו. תהליך זה מכונה בלשון המשנה "פותחין לו". כלומר פותחים פתח (מעניקים הזדמנות) לנודר להתיר את נדרו. המשנה שלפנינו דנה במקרה של אדם שנדר (כגון בראיה מתוך כעס) למנוע מחכמה הנאה מרכושו. אגב הדיון בנושא זה, מובאות כמוויה מסקנות מעניינות ומעמיקות אשר לטעם המחויבות בלכלי הזולת.

1 וְעוֹד אָמַר רַבִּי מֵאִיר:
פּוֹתְחִין לוֹ מִן הַכָּתוּב שֶׁבַּתּוֹרָה וְאוֹמְרִים לוֹ,
אִלּוּ הָיִיתָ יוֹדֵעַ שֶׁאַתָּה עוֹבֵר עַל "לֹא תִקֹּם" וְעַל "לֹא תִטֹּר" (ויקרא י"ט, י"ח),
וְעַל "לֹא תִשְׂנָא אֶת אָחִיךָ בִּלְבָבֶךָ" (ויקרא י"ט, י"ז),
5 "וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ" (ויקרא י"ט, י"ח),
וְחָזִי אָחִיךָ עִמָּךְ" (ויקרא כ"ה, ל"ו),
שֶׁמָּא יְעַנֶּיךָ וְאֵין אַתָּה יָכוֹל לְפַרְנְסוֹ?
וְאָמַר: אִלּוּ הָיִיתִי יוֹדֵעַ שֶׁהוּא כָּךְ, לֹא הָיִיתִי נוֹדֵר,
הֲרֵי זֶה סָתָר.

גמרא

10 כתיב "לא תקם ולא תטר את בני עמך" (ויקרא י"ט, י"ח)
היך עבידת?
הוה מקטע קופד ומחת סכינא לידוי
תחזוי ותמחי לידיה?!

"ואהבת לרעך כמוך" (שם)
15 רבי עקיבה אומר: זהו כלל גדול בתורה!
בן עזאי אומר: "זה ספר תולדות אדם" (בראשית ה', א) — זה כלל גדול מזה!

תלמוד ירושלמי, מסכת נדרים פרק ט', הלכה ד'

פירוש

7. **שֶׁמָּא יְעַנֶּיךָ** - שייתכן **וְיִוָּעֵנֶה** עני. **וְאֵין אַתָּה יָכוֹל לְפַרְנְסוֹ** - ולא תוכל לסייע לו (בשל הנדר שנדרת שלא לתת לו כלום מפלג). 8. **וְאָמַר** - הנודר. 9. **הֲרֵי זֶה סָתָר** - בסתרה זה הנדר מפר. 10. **כתיב** - כתוב. 11. **מַרְ עֲבִירַת** - לכמה זה דומה? 12. **הוה מקטע קופד** - היה חותך כפר. **ומחת סכינא לידוי** - ומחכה הסכין את ידו. 13. **תמחוי** - ידו המכוונה. **ומחתה לידיה** - ומכה את ידו (באחותן). 15. **כלל גדול** - עיקר חשוב ומרכזי, עיקר שהכול נגזר ממנו.

1. מה המשותף לכל הפסוקים המופיעים במשנה?
2. מה מאפשר את התרת הנדר?
3. מיהן שתי היריים במשל? איזו חפיסה נגנוב ליחסים בין בני האדם עצלה ממשל זה?
4. כיצד מבטל המשל את הטעם למקום ולמנוי?
5. מה פירוש הביטוי "כלל גדול"? מדוע "ואהבת לרעך כמוך" הוא כלל גדול בתורה?
6. קראו את הפסוק שמביא בן עזאי להוכחת דבריו. מהו לדעתו הכלל הגדול בתורה? מדוע לדעת בן עזאי הכלל שלו גדול יותר?

מתוך פרק שני | **היחס לזולת** | עמוד 25

לא תִקֹּם וְלֹא תִטֹּר אֶת בְּנֵי עַמֶּךָ וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ אֲנִי ה':
ויקרא פרק י"ט, פסוק י"ח

זֶה סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם בְּיוֹם בְּרֹא אֱלֹהִים אָדָם בִּדְמוּת אֱלֹהִים עָשָׂה אֹתוֹ:
בראשית פרק ה', פסוק א'

תואים 66 200

רבי מאיר

מנהיגי החכמים בתקופה שלאחר חרב בר-כוכבא (כגון לפסיקה). מתמידי דור אושא הבולטים. אולמידיו המשוב ביותר בדי עקיבא. רבי מאיר היה מפרסמי ביטוחים לטיהרם של שישה סדרי המשנה. הוא מובר בין חמשת המלמדים שבסמיך רבי יהודה בן בבא ואמור המפיסים את משיחה המנסים על אף בחות הרחמנים.

תואים 66 200

רבי עקיבא

מנא (מתמכני המשנה) שמי בסוף המאה הראשונה ובתחילת המאה המציע לפסיקה. מנהיגי מנהיי ישראל בכל הדורות. הסכיע את מחמה של הלכות ועל עורכים רבים במסורת היהודית. רבי עקיבא ראה בלימוד המורה עיקר וחרבה ביהדות. בין אחמתיו המפורסמות, "שאבבת לרעך כמוך - זה כלל [עיקר] גדול בתורה" (בראשית רבה כ"ד) ו"חביב אדם שנברא בצלם [אלהים]" (משנה, אבות ג', י"ד) לפי המסורת היה רבי עקיבא בן לפחפחה של גרים, ולפני שהגיע לתלמיד חכם היה רועה צאן ביפיו המוחמש ... ,שוכנה לירידה של רבי עקיבא בחרב בר-כוכבא מכין בשנה בנה לפסיקה. בתחילה זכה הורה לכיבוחה, אך מילה מבבר ביטו שלשה שרים מאוחר יותר סתמה את הנחלל על הקוומיה של בשם לשחרר מעל השעבוד לחיי. בעקבות הורה אסרו הרומאים את לימוד המורה. לתרח האיסור המשיך רבי עקיבא ללמוד תורה וללמדה, ועל כך הוצא להורג בעינויים קשים. על-פי המסורת, רבי עקיבא הוא אחד מעשרה הרוגי מלכות שסומנו על קידוש השם בזמן מרד בר-כוכבא. המורגן והרוגים ביקורת בעקבות הורה בא נדולים אף יאור מהרגים לאחר מוריגן בין הקרקים הוחר בשנת מה. יהודים רבים הרגו ואלפים מבכה לאבבות. הקיסר אדריאנוס הטיל בחרח דת, "בגזרת הוחרה". ובכן איסור ספירת המוכת, איסור לימוד תורה בבתי ספר, איסור לסמוך (למנמה) מלמדיי מבנים, איסור לבקים בחי דין ועוד. כמו כן, מאסר על היהודים לשבת בירושלים, של הפסים הוכבו אקרעות הופקעה. יהודים רבים ברחו מן הארץ, בעיקר מוחרה, לבבל.

תואים 66 200

בן עזאי

מלמיד חבר של רבי עקיבא. פעל בסוף המאה הראשונה ובתחילת המאה המציע לפסיקה. לפי המסורת איחר על חיי ישואים פשוט מפקיעים הבהלה ללמוד תורה. מעמו בנוסף עת נקשר בתלמוד לעיסוקו בחכמה הבטחר. בבקורות אחרים נחשב לאחר מעשרת הרוגי מלכות בדיפות אדריאנוס.

נתעכב לרגע על קטע זה ונתבונן בו מקרוב. פסוקים אלה, כמו הפרק כולו, קובעים זיקה אמיצה בין בריאת האדם בצלם אלוהים לבין תכונתו להוליד ולהתרבות. שזירתם יחד מצטיירת כמעט כנביעה הגיונית של האחד (פרו ורבו) ממשנהו (הבריאה בצלם). הזיקה ביניהם בולטת גם לאור העובדה שבפרק אין זכר לריבונות האדם על הבריאה. הפסוק הראשון מבליע את תוכנו של הפרק כולו: "זה ספר תולדות אדם... בדמות אלוהים עשה אותו", ר"ל: "תולדות אדם" – כלומר צאצאיו – הם תולדות הדמות. פסוק ב מלמד כי הדמות כלולה מזכר ונקבה.[5] במילים אחרות, האל הטביע בדמותו – וכבר "ביום הבראם" – מנגנון התרבות. כושר ההולדה מתואר איפוא כמרכיב מהותי, כמעט 'כהגדרה' (במובן האריסטוטלי), של האדם שנברא בצלם. כדי להבטיח את פעולתו המוצלחת של המנגנון, האל מברך אותם. תוכן הברכה איננו מוזכר ברם ההקבלה, הכמעט מושלמת, של פסוקים אלה לבראי א כז–כח מלמדת כי ענינה הוא פרו ורבו.[6] מיזוגם של שני אלה יחד מלמד כי תכליתו של האל בבריאת האדם בצלמו איננה אלא צעד ראשון לקראת התעצמותו והתרחבותו לא גבול. ואכן, הפסוק הבא מספר לנו כי האדם הוליד את שת "בדמותו כצלמו" – של מי? במבט ראשון התשובה ברורה: בצלמו של אביו (ואימו). ברם במחשבה שניה ברור כי תיבות אלה חוזרות לדמותו של האל, שהאדם עשוי בצלמו. המקרא מספר לנו, איפוא, על יעילותו של מנגנון ההולדה שהותקן באדם: כבר בנסיונו הראשון הוא הצליח לשכפל את דמותו של האל, "ומיכן ואילך" – כלשון ר' עקיבא במדרש – "בצלמינו כדמותינו".[7] ואכן, מיד לאחר מכן מגולל הפרק את "ספר תולדות אדם" – "ויחי... ויולד... וימות..." – שאינן אלא תולדות דמותו של האל.[8] פרק ה יוצק, איפוא, את הבריאה בצלם ואת כושרו של האדם להוליד למקשה אחת, והכל כדי להפרות ולהרבות את צלמו של האל. דומני, כי כך הבין בן־עזאי את פרק ה בבראי, שאת פסוקו הראשון ציטט בדבריו.

שיקולים אלה מוליכים למסקנה כי ה"כלל הגדול" של בן־עזאי הוא פרו ורבו. מלמדים על כך ההקבלה למאמרו בתוספ' יבמ' והפסוק שהוא בחר כדי לבטאו. הצעה זו מבארת מדוע מתמקד בן עזאי בצירוף "זה ספר **תולדות** אדם" דווקא: תיבות אלה פותחות את הפרק המקראי, שכל עניינו הוא בתפיסה שמעשה ההולדה האנושי מקיים ומרבה את "דמות" האל. בקטע התוספ' הנ"ל מקבלת **הדמות** מובן איקוני ("חזק") ולקיומה והרחבתה מיוחס מימד תיאורגי. לאורו של קטע זה יש לקרוא את ה"כלל הגדול" של בן עזאי, המפרש באופן דומה את בראי ה. הבחירה בצירוף המכיל את התיבה 'תולדות' היא, איפוא, מכוונת ומדוייקת. הוא נועדה להדגיש את הדינאמיות שמוצא בן־עזאי ברעיון הבריאה בצלם – הצורך המתמיד בקיום והגברה של "דמות" האל.

מתוך: יאיר לורברבוים, צלם אלוהים, ספרות חז"ל, הרמב"ם והרמב"ן,
חיבור לשם קבלת תואר 'דוקטור לפילוסופיה', עמ' 232–236 [בהשמטות]

---

5 קביעה זו לא מוזכרת במפורש ואולם היא מעוגנת היטב בניסוח המדוקדק של פסוקים אלה, ודוק: "ביום ברא אלוהים אדם [בדמות אלוהים עשה אותו]"="ויקרא את שמם אדם ביום הבראם". לדעתי, לשון היחיד הננקטת בבראי ה, א וב–א, כו–כז איננה באה לשלול את הצלם מן האישה שכן הוא מתייחס למין האדם שכלולים בו זכר ונקבה.

6 "ויברא אלוהים את האדם בצלמו (=בדמות אלוהים עשה אותו)... זכר ונקבה ברא אותם (=זכר ונקבה בראם). ויברך אותם אלוהים ויאמר להם פרו ורבו (=ויברך אותם)...". ראה גם בראי ט א ושם ז.

7 ראה ב"ר ח ו ובפרק השביעי, ב 6.

8 מסיבה זו מוקדש מקום נכבד כל כך ל'ספרי תולדות' בפרקים הראשונים של ספר בראי (ראה י, יא ו–לב). פרקים אלה נמשכים מן העיקרון שנקבע בבראי א כז–כח, החוזר ומופיע בראש פרק ה. ומתוך־כך ספרי תולדות הם מוטיב מרכזי לאורך ספר בראי כולו, ראה למשל בראי יז א–ב, ו–ח, יט–כא, לה יא–יב. לאור הקריאה המוצעת כאן הייתי מוסיף כי לפי ס' בראי זוהי שאיפתו של האל עצמו.

הטוב הרע והמכוער - תלמוד בבלי, מסכת תענית דף כ', עמודים א'-ב'

סיפור זה שיש לו מקבילות רבות בספרות חז"ל, נותח ופורש על ידי חוקרים שונים. בחרנו להביא לפניכם את הניתוח מאת יונה פרנקל, שבו מתמדים מרבית השאלות והעניינים העולים מן הסיפור, כפי שהם מופיעים בחוברת לתלמיד.[1]

נספח ב: "התבנית החצויה", יונה פרנקל[2]

מלבד שתי התבניות, המשולשת והכיאסטית, אפשר להבחין בין סיפורי האגדה, ובעיקר בין סיפורי מעשי־חכמים, בעוד **תבנית אחת**. והיא התבנית החצויה, כאן אין – מאמצע הסיפור ואילך – חזרה בסדר הפוך, אלא שני חצאי הסיפור מתפתחים באותו כיוון של עלילה. נדגים זאת בסיפור נוסף מאוסף סיפורי מעשי־חכמים המובא בתלמוד הבבלי, תענית כ ע"א–ע"ב:

תנו רבנן, מעשה, בר' שמעון בן אלעזר שבא ממגדל גדר מבית רבו
והיה רוכב על החמור ומטייל על שפת הים
והיה שמח שמחה גדולה שלמד תורה הרבה
נזדמן לו אדם אחד שהיה מכוער ביותר
אמר לו שלום עליך רבי ולא החזיר לו
אמר לו ריקה שמא כל בני עורך מכוערין כמותך
אמר לו לך אמור לאומן שעשאני כמה מכוער כלי זה שעשית
כיון שידע בעצמו שחטא
ירד מן החמור ונשתטח לפניו ואמר לו נעניתי לך מחול לי
אמר לו איני מוחל לך עד שתלך ותאמר לאומן שעשאני כמה מכוער כלי זה שעשית

היה מטייל אחריו כחצי מיל
כיון שהגיע לעירו יצאו אנשי עירו לקראתו ואמרו לו
שלום עליך רבי
אמר להם למי אתם קוראים רבי
אמרו לו לזה שמטייל אחריך
אמר להם אם זה רבי אל ירבו כמותו בישראל
אמרו לו חס ושלום מה עשה לך אמר להם כך וכך עשה לי
אמרו לו אף על פי כן מחול לו
אמר להם הריני מוחל לו ובלבד שלא יהא רגיל לעשות כן
מיד נכנס ר' שמעון בן אלעזר לבית המדרש ודרש
לעולם יהא אדם רך כקנה ואל יהא קשה כארז

2 מטייל כאן המשמעות היא: הולך בהנאה. ואילו בשו' **11**, **15 מטייל** משמעו הולך לאט. **9 נעניתי** נכנעתי. **21 קנה** צמח הגדל על גדות נחלים, אגמים וביצות.

1 מומלץ לעיין גם בפרשנותו המעניינת של אדמיאל קוסמן לסיפור בפרק "על כיעורו של הלמדן היהיר", ראו אדמיאל קוסמן, 'מסכת גברים; רב והקצב ועוד ספורים: על גבריות, אהבה ואותנטיות בסיפור האגדה ובסיפור החסידי', ת"א 2002.

2 מתוך: יונה פרנקל, מדרש ואגדה, כרך ב' ת"א תשנ"ו, עמ' 388–397.

זהו סיפור של "מעשי חכמים" במלוא המובן של המלה – כאן עומד במרכז העלילה חכם תורה מפורסם. בסיפור זה, החכם חוטא מחוץ לבית־המדרש חטא מזעזע ולבסוף הוא חוזר לבית המדרש.

כשעוסקים ב"מעשי חכמים" ראוי להכיר את גיבור הסיפור. ר' שמעון בן אלעזר, כשלא כר' עקיבא, אינו מן הדמויות המוכרות לכל. מי הוא אפוא ר' שמעון בן אלעזר? הדרך הפשוטה היא לבדוק זאת באנציקלופדיה העברית ושם נקרא תיאור קצר עליו. דרך טובה יותר היא לעיין בספרו של ב"ז בכר "אגדת התנאים" (תרגום אז"ר). בספר זה אסף בכר את דברי האגדה של כל תנא ותנא, ערוכים לפי נושאים, ובראש הדברים מביא המחבר לרוב את הידיעות העיקריות של חייו של התנא. הנה דבריו של בכר בראש הפרק "ר' שמעון בן אלעזר" (כרך ד, עמ' 106–107) עם ההערות הנחוצות לנו (מעמ' 113):

> כמו שכבר נאמר לעיל אפשר שר' שמעון בן אלעזר שאנו מוצאים אותו בהלכה בר פלוגתיה דר' יהודה הנשיא היה בנו של ר' אלעזר בן שמוע, אעפ"י שדבר תמוה הוא שלא נמצא בשום מקום שום דבר מיחס הבן אל אביו. נגד זה יש לנו ידיעות [רבות] למדי מיחסו של ר' שמעון אל חברו של ר' אלעזר בן שמוע, אל ר' מאיר. הוא אמר בשמו, בתור תלמידו, מאמרים בהלכה ובאגדה. גם הפתגם המובא ממנו במשנה נאמר מתחלה על ידו בשם ר' מאיר. הוא גם אמר איזה מאמרים בשם ר' יהודה בר אלעאי ור' יוסי בר חלפתא. ועוד גם בשם ר' עקיבא (שבודאי שמע מפי ר' מאיר), בשם ר' יוסי הגלילי, בשם ר' אליעזר בן הורקנוס ובשם ר' אליעזר בן פרטא. את יחסו של ר' עקיבא ורבותיו ר' אליעזר ור' יהושע הוא מבאר ע"י משל שיבוא להלן. מחיי ר"ש בן אלעזר צריך לציין את משאו ומתנו עם השמרונים, שכמו רבו ר' מאיר, נכנס גם הוא עמהם בשיחה של פולמוס. על הכתוב במדבר ט"ו ל"א: הכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה, א"ר שמעון בן אלעזר: מכאן זייפתי כותיים, שהיו אומרים אין מתים חיים, אמרתי להם: הרי הוא אומר: הכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה, שאין תלמוד לומר עונה בה? אלא שעתידים ליתן את החשבון ליום הדין. בפעם אחרת אמר ר' שמעון בן אלעזר לסופרי כותים: זייפתם את התורה ולא הנחתם בה כלום, שכתבתם אצל אלוני מורה שכם. אף אנו מודים שזה הוא הר גריזים והר עיבל שבין הכותים: אבל אנו למדנו מגזרה שזה, שנאמר (דברים, י"א ל'): הלא המה בעבר הירדן וכו' אצל אלוני מורה, ולהלן (בר', י"ב ז') הוא אומר: עד מקום שכם עד אלוני מורה, מה אלון מורה האמור להלן־שכם, אף אלון מורה האמור כאן־שכם, אתם במה למדתם? (כלומר אתם שאינכם מודים במדות שהתורה נדרשת איך תלמדו אתם?).

אניקדוטה אחת מחיי ר' שמעון בן אלעזר, הלבושה במעטה יפה של עברית טהורה, נותנת לנו את האפשרות לחדור אל תוך נשמתו, שבקשה תמיד השתלמות מוסרית, וזוהי: מעשה שבא ר' שמעון ב"ר אלעזר ממגדל גדור[3] מבית רבו, והיה רוכב על החמור ומטייל על שפת הנהר, ושמח שמחה גדולה והייתה דעתו גסה עליו מפני שלמד תורה הרבה. נזדמן לו אדם אחד שהיה מכוער ביותר. א"ל: שלום עליך, רבי! ולא החזיר לו (שלום, אלא) אמר לו: ריקה כמה מכוער אותו האיש! שמא כל בני עירך מכוערין כמותך? אמר לו: איני יודע, אלא לך ואמר לאותו שעשאני: כמה מכוער כלי זה שעשית. כיון שידע (ר"ש) בעצמו שחטא, ירד מן החמור ונשתטח לפניו ואמר לו: נעניתי לך, מחול לי. א"ל: איני מוחל לך עד שתלך לאומן שעשני ותאמר לו: כמה מכוער כלי זה שעשית! היה מטייל אחריו עד שהגיע לעירו. יצאו בני עירו לקראתו והיו אומרים לו (לר"ש): שלום עליך רבי, רבי, מורי, מורי! אמר להם: למי אתם קורין רבי, רבי? אמרו לו: לזה שמטייל אחריך. אמר להם: אם זה רבי, אל ירבו כמותו בישראל. אמרו לו: מפני מה? אמר להם: כך וכך עשה לי. אמרו לו: עפ"כ מחול לו, שאדם גדול בתורה הוא. אמר להם בשבילכם הריני מוחל לו ובלבד שלא יהא רגיל לעשות כן. מפני מה? אמר להם: כך וכך עשה לי, אמרו לו: אעפ"כ מחול לו, שאדם גדול בתורה הוא. אמר להם: בשבילכם הריני מוחל לו ובלבד שלא יהא רגיל לעשות כן. מיד נכנס ר' שמעון ב"ר אלעזר ודרש: לעולם יהא אדם רך כקנה ואל יהא קשה כארז. ולפיכך זכה קנה ליטול הימנה קולמוס (Calamus) לכתוב בו ספר תורה, תפלין ומזוזות – אבל ארז אינו עומד במקומו, אלא כיון שנשבה רוח דרומית עוקרתו והופכתו על פניו. ומה סופו של ארז? באים סתתין ומסתתין אותו ומסמכין ממנו בתים, והשאר משליכין אותו לאור[4].

3 יש גירסא ממגדל עדר. והוא איננו זה הסמוך לירושלים אצל בית לחם (ע' בר' ל"ה כ"א, משנה שקלים ז' ד'), אלא זהו מגדלא הסמוכה לטבריה ושנקרת בשם תנכ"י מגדל עדר (ע' בדקר Palestina 2 uflages S 802.) וע"ז מכוון "מטיל על שפת הים". גם בתענית בכ"י מינכן נאמר "הים", ע' ד"ס שם, ולא שפת הנהר.

4 הסיום בא באדר"נ [בתענית בא שם מאמרו של ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן, כמו שנראה נתפתח מהספור הזה ומדרשת ר"ש בן אלעזר – המתרגם].

עתה אנו מגיעים לשלב שבתחילה קראנו לו "עיקוב אחר הקשרים ההגיוניים בין החלקים" עם השאלות "למה עושה הגיבור את מעשהו". לאחר שבירנו את האופי הדראמאטי של גיבורי מעשי־חכמים אנו שואלים, כזכור: כיצד כל פרט, ואף הקטן ביותר, מוסבר על־ידי "בגלל מה" או על־ידי "בשביל מה" של התפתחות העלילה?

השאלה הראשונה היא: בגלל מה חוטא ר' שמעון בן אלעזר? היינו יכולים לפטור את עצמנו בתשובה הכללית שהעלינו אותה כמה פעמים, והיא: האדם – לפי השקפת חז"ל – חוטא ממהותו, ואין צורך לשאול על חטא "בגלל מה". אך כאן מדובר, כפי שראינו מתוך ספרו שלבכר, בתלמיד־חכם חשוב, ולכן ראוי מאוד לברר למה הוא חוטא.

כל תשובה על שאלת "בגלל מה". בסיפור אינה יכולה לחרוג מן הסיפור עצמו. לפיכך, אם חטאו של ר' שמעון בן אלעזר נמצא בשורות 4 ואילך, הסיבה לחטא נעוצה, כנראה, ביחס שבין שורות 1–3 מצד אחד לבין החטא שבשורות 4–6 מצד שני. יש בחטא שלושה מעשים: הוא אינו מחזיר שלום, הוא קורא למכוער ריקה, והוא לועג לו ולבני עירו. למה המכוער "ריקה" בעיני ר' שמעון בן אלעזר? לפי הסגנון הדרמטי חייב להיות קשר בין שלושת מעשי החטא, והעניין נראה פשוט: ר' שמעון ב"א מסיק מחיצוניותו של המכוער על פנימיותו – הוא מכוער ולכן הוא בוודאי מרוקן מתורה, ממצוות ומדרך־ארץ. כמובן שמסקנה זאת היא פסולה מבחינה מוסרית, לדעת המספר, והיא־היא החטא (הזלזול ב"ריקה" מתבטא באי־השבת השלום ובלעג שבשורה 6). כעת דורש מאתנו הסיפור לבדוק את הקשר בין החטא לבין שורות 1–3. להפתעתנו יש לנו כאן מצב הפוך. אמנם המספר אינו אומר לנו שר' שמעון ב"א יפה מפני שלמד תורה הרבה, אבל הוא מתאר לנו עולם נעים, של רכיבה על חמור וטיול על שפת הים, שבו חי חכם התורה היוצא מבית־המדרש: מי שלמד תורה חלקו (גורלו, מזלו) יפה וטוב, ולכן מי שמכוער וחלקו רע הוא ריקה וראוי לבוז! זוהי המסקנה של חכם התורה המתגאה בתורתו ומלא סיפוק עצמי על הישגיו.

עלינו לזכור, כי מי שמספר לנו את הסיפור הוא חכם תורה (בכותרת הסיפור נאמר "תנו רבנן" – שנו חכמים!), ולפיכך יש בסיפור כזה (ובעוד סיפורים של מעשי־חכמים) **ביקורת עצמית של תלמידי־חכמים על החטא המוסרי הרובץ לפתחם של לומדי התורה**. לאחר שהבנו את מקור החטא אנו מבינים את המתח הדרמטי של הסיפור – כיצד מגיע ר' שמעון בן אלעזר מן החטא אל התשובה מן החטא (לא נאמר "מן החטא אל הכפרה", כי המספר אינו מרשה לעצמו לדעת ולהודיע מה אמרו בשמים על מעשיו של ר' שמעון ב"א). גם רוב פרטי העלילה די מובנים, ואנו יכולים לגשת אל חשיפת התבנית.

אמנם נכון שקבענו לעצמנו כמטרה להראות דוגמא של "תבנית חצויה" בסיפורי האגדה, אך נזכור שמטרת חשיפת הצורה אינה באה אלא בשביל הבנה נכונה יותר של התוכן, כלל זה נכון לגבי כל הבנה שהאדם מבין את העולם המעוצב על־ידיו, אך בוודאי שהוא נכון לגבי מדעי הרוח, לכן, כשנעסוק כעת בתבנית הסיפור, ננסה בכל צעד של הבנת **הצורה** גם להבין משהו חדש על **התוכן** הרעיוני של הסיפור.

על סמך הבחנות אלה נעתיק את הסיפור - בלי לדלג על שום מלה ממנו – לפי התבנית החצויה", אירוע מול אירוע בשני הטורים, זה לעומת זה. נשים לב שיש לסיפור כותרת וסיום שאינם חלק של התבנית החצויה, אבל הם כמובן שייכים לסיפור.

תנו רבנן, מעשה בר׳ שמעון בן אלעזר
שבא ממגדל גדר מבית רבו

	א	**ב**
1	והיה רוכב על החמור ומטייל על שפת הים והיה שמח שמחה גדולה שלמד תורה הרבה	היה מטייל אחריו כחצי מיל
2	נזדמן לו אדם אחד שהיה מכוער ביותר אמר לו שלום עליך רבי ולא החזיר לו	כיון שהגיע לעירו יצאו אנשי עירו לקראתו ואמרו לו שלום עליך רבי אמר להם למי אתם קוראים רבי אמרו לו לזה שמטייל אחריך
3	אמר לו ריקה שמא כל בני עירך מכוערין כמותך	אמר להם אם זה רבי אל ירבו כמותו בישראל
4	אמר לו לך אמור לאומן שעשאני כמה מכוער כלי זה שעשית כיון שידע בעצמו שחטא ירד מן החמור ונשתטח לפניו ואמר לו נעניתי לך מחל לי	אמרו לו חס ושלום מה עשה לך אמר להם כך וכך עשה לי
5	אמר לו איני מוחל לך עד שתלך ותאמר לאומן שעשאני כמה מכוער כלי זה שעשית	אמרו לו אף על פי כן מחול לו אמר להם הריני מוחל לו ובלבד שלא יהא רגיל לעשות כן

מיד נכנס ר׳ שמעון בן אלעזר לבית המדרש ודרש
לעולם יהא אדם רך בקנה ואל יהא קשה כארז

כאמור לעיל, יש להבין את פרטי העלילה בהתאם לתבנית הזאת. הזוג הראשון, "מטייל" לעומת "מטייל", הוא מידה כנגד מידה: ר׳ שמעון בן אלעזר הגאה טייל להנאתו על שפת הים, כעת הוא הולך, עקב בצד אגודל, כשהוא מושך אחריו את חמורו ומתאמץ שלא להקדים את המכוער, אשר ממנו הוא מבקש, בלי הצלחה, מחילה (דרך אגב אנו מבינים כעת כמה חשוב לבדוק בדיוק את המשמעות של הפועל "מטייל"). ר׳ שמעון ב"א היה יכול להסתפק במעשי בקשת המחילה בשורה 9 "ירד מן החמור ונשתטח לפניו ואמר לו נעניתי לך מחול לי" וללכת לדרכו, אך הוא מקבל עליו את ההשפלה הכרוכה ב"היה מטייל אחריו כחצי מיל" ואת הסיכון של מה שיקרה כש"יגיע לעירו" של המכוער. זוהי קבלת ייסורים מתוך הבנה מה היה גודל החטא. כל זה כלול במלים "מטייל אחריו" כניגוד ל"מטייל על שפת הים".

הזוג השני הוא האירוע של ברכת השלום. כאן מתגלה שהמכוער הוא לא רק עיקש, אלא אולי אף זאת שאינו איש־אמת: בטור הראשון הוא יודע ויודע שר׳ שמעון ב"א הוא רבי, אך בטור השני הוא מעמיד פנים באומרו "למי אתם קוראים רבי".

נראה שגם בזוג השני יש עונש של מידה כנגד מידה: בטור הראשון ר׳ שמעון ב"א "לא החזיר לו" שלום מתוך גאווה ויצר רע לפגוע במכוער. והנה, גם בטור השני אין הוא מחזיר שלום. למה? לפי הכלל הפרשני שהתרגלנו אליו זה כבר, עלינו לפרש בהתאם לשאר מעשי הגיבורים בסיפור. כאן יכולים אנו לבחור בין מעשיו של ר׳ שמעון ב"א למעשיו של המכוער. ר׳ שמעון ב"א משפיל עצמו לפני המכוער ובני העיר ב"טיילו אחריו", ולכן אולי הוא אינו רואה עצמו ראוי לתואר רבי בשלב זה, כאשר עדיין לא נמחל לו עוונו. מבחינת המכוער, העיקש והמתחזה, אפשר שהוא מיהר כל־כך (בשורה 14) למשוך אליו את השיחה, כדי שר׳ שמעון ב"א לא יספיק להחזיר שלום ואז טיעוניו בהמשך (בשורה 17) יהיו חזקים יותר. בין כך ובין כך אנו רואים, שר׳ שמעון ב"א אינו מדבר בפני אנשי העיר כלל ומקבל על עצמו את שליטת המכוער בשיחה.

הזוג השלישי הוא דבריו הנוראים של ר׳ שמעון ב"א בשורה 6 לעומת דברי העלבון של המכוער בשורה 16. הזוג הרביעי הוא סיפור המעשה מפי המכוער (שורה 17) לעומת מה שקרה במחצית הראשונה של הסיפור.

המספר אינו מספר לנו מחדש את האירוע (בשורה 17) אלא מסתפק במלים הכלליות "כך וכך עשה לי". למה כוונתו? מה – מתוך שורות 5–10 – סיפר המכוער בשורה 17?

דומה כי כאן אנו מקבלים את כל שכרנו על הטרחה שבהעמדת שני הטורים זה לעומת זה. רק מתוך הנגדה דראמאטית זאת אנו מבינים כעת, שהמכוער בודאי ובוודאי סיפר את שורה 5 באומרו 'אמרתי לו שלום עליך רבי ולא החזיר לי' ועל שורה 6 בוודאי אמר 'הוא אמר לי – ועליכם – שמא כל בני עירך מכוערין כמתוך?'. אך הוא לא **סיפר על שורות** 8–10, שר' שמעון בן אלעזר חזר בתשובה והשפיל את עצמו ושהוא, המכוער, התעקש לא למחול. ההוכחה לכך הוא הזוג האחרון, הזוג החמישי. בני העיר לא היו אומרים "אף על פי כן" אילו ידעו שר' שמעון ב"א כבר ביקש מחילה, ובוודאי לא היה המכוער יכול לומר "ובלבד שלא יהא רגיל לעשות כן" אילו ידעו בני העיר בבירור שכבר הוכח שר' שמעון ב"א לא יחטא עוד חטא כזה.

לפי זה, הביטוי הכללי "כך וכך עשה לי" כולל בתוכו את המתח של הניגוד בין האמת הגלויה לשומעי הסיפור לבין הידיעה המעוותת שיש לבני העיר. כל מי שהיה אי־פעם באולם הצגות וראה דראמה אמיתית, יודע את הרגשת המתח שבה מצוי הקהל המזדהה עם הגיבורים שעל הבמה, כאשר הוא רואה את הגיבור ש"עדיין אינו יודע" את מה שהקהל כמובן יודע.

למעשה לא דייקנו בתיאור האחרון: לא רק אנחנו, אלא גם המכוער ור' שמעון ב"א יודעים את האמת על שורות 8–10. ר' שמעון ב"א שותק ושותק ומקבל על עצמו את כל העלבונות, כי הוא רוצה לכפר על עוונו גם בציבור, ומאידך גיסא המכוער מנצל את שתיקתו של ר' שמעון ב"א ומכה בו עוד ועוד. נראה כי ר"ש ב"א רואה במעשי המכוער שליחות משמים לייסר אותו עד שיימחל עוונו לפחות משמים, ואילו המכוער כנראה לא ימחל לעולם. לפי התנהגותו השקרית של המכוער רשאי ר' שמעון ב"א להניח ש"המחילה" בשורה 19 היא רק מן השפה ולחוץ, למצוא חן בעיני בני עירו, ולכן לעולם לא ידע ר"ש ב"א אם המכוער באמת מחל לו.

בזה סיימנו את הדיון בכל חלקי "התבנית החצויה", ואנו מודעים למה שהשגנו בהבנת הסיפור לאור בירור תבניתו. סיומו של הסיפור הוא יצירת "מסגרת" טיפוסית לסיפורי האגדה: ר' שמעון בן אלעזר יצא מבית־המדרש בשורה 1 וחוזר אליו בשורה 20.

המספר אומר בשורה 20: "מיד נכנס ר' שמעון בן אלעזר לבית המדרש", כלומר מדובר כאן בבית־המדרש של אותה עיר שהגיע אליה ר' שמעון ב"א, ולא "בית רבו" במגדל־גדר שעליו מסופר בשורה 1. מדוע לא היה יכול ר' שמעון ב"א לומר את מימרת־החכמה בחוץ, בין משתתפי האירוע?

דומה שהתשובה על שאלה זו טמונה בעובדה שעדיין לא בירר אותה, וזאת משום שהתרשלנו קצת ולא עשינו את המוטל עלינו בניתוח סיפור־אגדה בהתאם לכללים שלמדנו. לא שאלנו על כל פרט ופרט בעלילה "למה" או "בגלל מה ולשם מה".

הנה בשורות 12–13 נאמר: "כיון שהגיע לעירו יצאו אנשי עירו לקראתו ואמרו לו שלום עליך רבי". ואנו שואלים כעת: למה יצאו אנשי העיר לקראת ר' שמעון ב"א? אין ספק שבני אותה עיר הכירו את ר" שמעון ב"א, ולכן מתקבל על הדעת שזאת עירו של ר' שמעון ב"א.

אפשר לפי זה לפרש את שורה 12 כך: כיון שהגיע (המכוער) לעירו (של רשב"א), יצאו אנשי עירו לקראתו... הוא היה מקובל ומכובד בעירו, ולכן מה שהמכוער מספר עליו, פוגע בו פגיעה קשה במיוחד. לפי זה מובן שר' שמעון ב"א ייכנס לבית־המדרש שבעירו. בני עירו ממשיכים כנראה לכבדו (לפי שורות 18–19). הוא הבין כי ברחוב, בשער העיר, אין הוא, הפגוע והבזוי, רשאי ללמד תורה, אך בבית־המדרש יש ציבור של חכמים שיש סיכוי שיבינו את האמת היטב ושם הוא יוכל ללמד.

סליחה וכפרה - משנה, מסכת יומא פרק ח', משנה ט'

בסיפור על רבי אלעזר והמכוער, מופיע מרכיב הכרחי ביחסי אנוש – הסליחה; ה"מכוער" מתבקש על ידי אנשי העיר למחול לרבי אלעזר שעלב בו. למחילה פנים רבות: היא חיונית בהשבת השלום על כנו ומאפשרת המשך יחסים בין הצדדים, אולם לעיתים היא קשה מאד לביצוע, ובמקרים מסוימים, במידה והצד הפוגע לא מצטער באמת על העוול, היא בעייתית מבחינה מוסרית.

המקורות שלפנינו דנים בפנים השונות של הדרישה ההלכתית לסלוח ומציגים זוויות שונות שלה. אחד הדיונים הראשונים והחשובים ביחס שבין תשובה וסליחה היא המשנה ממסכת יומא (פרק ח' משנה ט').

בחוברת לתלמידים הבאנו קטע מתוך המשנה. לפניכם המשנה במלואה:

משנה, מסכת יומא פרק ח', משנה ט'

האומר 'אחטא ואשוב אחטא ואשוב' - אין מספיקין בידו לעשות תשובה.

[האומר:] 'אחטא ויום הכפורים מכפר' - אין יום הכפורים מכפר.

עבירות שבין אדם למקום יום הכפורים מכפר.

עבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכפורים מכפר - עד שירצה חברו.

את זו דרש רבי אלעזר בן עזריה: "מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו" (ויקרא ט"ז) - עבירות שבין אדם למקום יום הכפורים מכפר, עבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכפורים מכפר עד שירצה את חברו!

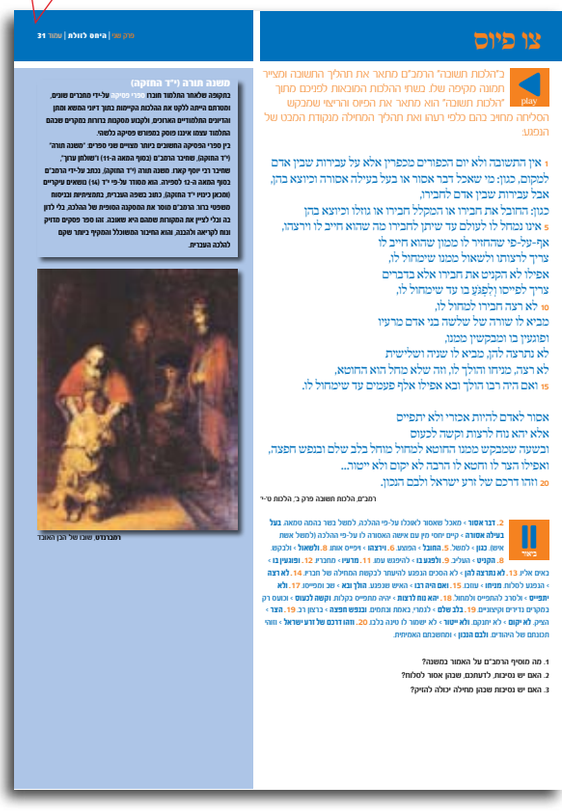
אמר רבי עקיבא: אשריכם ישראל - לפני מי אתם מיטהרין? מי מטהר אתכם? - אביכם שבשמים! שנאמר: "וזרקתי עליכם מים טהורים - וטהרתם" (יחזקאל ל"ו) ואומר: "מקוה ישראל" (ירמיה י"ד) - מה מקוה מטהר את הטמאים, אף הקדוש ברוך הוא מטהר את ישראל.

הפסקה שציטטנו מהמשנה מופיעה בתוך רצף כללים ואמירות בעניין תשובה. לאחר הכללים המבהירים שלא ניתן להשתמש במנגנון ה"תשובה" המכפרת באופן מניפולטיבי ולחטוא ביודעין שאחר כך נעשה תשובה וניטהר, אנו למדים ש'יום כפור' עצמו אינו מהווה כפרה אוטומטית לכל חטא, וגם בו לא ניתן להשתמש באופן מניפולטיבי.

המשנה ממשיכה ומבחינה בין שני סוגי עבירות, כאלה שבין אדם למקום (אלוהים) וכאלה שבין אדם לחברו. המשנה מבהירה שהתשובה שעושים ביום הכיפורים תקפה ועוזרת לכפר רק על העברות שבין אדם למקום. לגבי אלה שבין אדם לחברו, לא ניתן לכפר עליהם ללא פיוס וריצוי החבר הנפגע, ממש.

כדי לתמוך ולחזק קביעה זו מצוטט רבי אלעזר בן עזריה שלומד כלל זה באמצעות מדרש הפסוק בויקרא ט"ז, ל': **"כִּי בַיּוֹם הַזֶּה יְכַפֵּר עֲלֵיכֶם לְטַהֵר אֶתְכֶם מִכֹּל חַטֹּאתֵיכֶם לִפְנֵי ה' תִּטְהָרוּ"**. המדרש שעושה רבי אלעזר בן עזריה נעשה באמצעות הסטת הפסיק:

במקום להבין את הפסוק כמורה על כך ש"ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם **מכל חטאתיכם**, לפני ה' תטהרו" שמשמעו שביום הזה תטוהרו מכל העברות למיניהן, שם רבי אלעזר את הפסיק במקום הבא: "ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם; **מכל חטאתיכם לפני ה'** – תטהרו" כלומר, ביום הזה אתם תטהרו מכל חטאתיכם שחטאתם לפני ה' (עברות שבין אדם למקום) בלבד, אך לא מאלה שבין אדם לחברו!



צו פיוס

play

ב"הלכות תשובה" הרמב"ם מתאר את תהליך התשובה ומצייר תמונה מקיפה שלם. בשורו ההלכות המובאות לפניכם מתוך "הלכות תשובה" הוא מתאר את הפיוס והריצוי שמבקש הסליחה מחויב בהם כלפי רעהו ואת תהליך המחילה מנקודת המבט של הנפגע:

1 אין התשובה וֹלא יום הכפורים מכפרין אלא על עבירות שבין אדם
למקום, כגון: מי שאכל דבר אסור או בעל בעילה אסורה וכיוצא בהן,
אבל עבירות שבין אדם לחבירו,
כגון: החובל את חבירו או המקלל חבירו או גזלו וכיוצא בהן
5 אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו,
אף-על-פי שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו
צריך לרצותו ולשאול ממנו שימחול לו,
אפילו לא הקניט את חבירו אלא בדברים
צריך לפייסו ולפַנֵּע בו עד שימחול לו,
10 לא רצה חבירו למחול לו,
מביא לו שורה של שלשה בני אדם מרעיו
ופוגעין בו ומבקשין ממנו,
לא נתרצה להן, מביא לו שניה ושלישית
לא רצה, מניחו והולך לו, וזה שלא מחל הוא החוטא.
15 ואם היה רבו הולך ובא אפילו אלף פעמים עד שימחול לו.

אסור לאדם להיות אכזרי ולא יתפייס
אלא יהא נוח לרצות וקשה לכעוס
וכשעה שמבקש ממנו החוטא למחול מוחל בלב שלם ובנפש חפצה,
ואפילו הצר לו וחטא לו הרבה לא יקום וֹלא ייטור...
20 וזהו דרכם של זרע ישראל ולבם הנכון.

הרמב"ם, הלכות תשובה פרק ב', הלכות ט'-י'

ביאור

2. **דבר אסור** • מאכל שאסור לאכלו על-פי ההלכה, למשל בשר בחמה טמאה. **בעל בעילה אסורה** • קיים יחסי מין עם אישה האסורה לו על-פי ההלכה (למשל אשת איש). **כגון** • למשל. 5. **המובל** • המפגע. 6. **וירצהו** • ויפייס אותו. 8. **ולשאול** • ולבקש. 8. **מרעיו** • חבריו. 9. **ולמנעו** • למיתמם עם. 11. **מרוע** • ממרדת. 12. **ופגעו בו** • באים אליו. 13. **לא נוחה להן** • לא הסכים הנפגע לוותר לבקשת המחילה של חברו. 14. **לא רצה** • הנפגע לסלח. **מניחו** • עוזבו. 15. **ואם היה רבו** • האיש שנפגע. **הולך ובא** • שב ומפייס. 17. **ולא יתפייס** • ולסרב להפייס ולמחול. 18. **יהא נוח לרצות** • יהיה מתפייס בקלות. **וקשה לכעוס** • וכועס רק במקרים נדירים וקיצוניים. 19. **בלב שלם** • למרי, באמת ובתמים. **ובנפש חפצה** • ברצון רב. 19. **הצר** • המיץ. **לא יקום** • לא יתנקם. **ולא ייטור** • לא ישמור לו טינה בלבו. 20. **וזהו דרכם של זרע ישראל** • וזוהי תכונתם של היהודים. **ולבם הנכון** • ותחושתם האמיתית.

1. מה מוסיף הרמב"ם על האמור במשנה?
2. האם יש נסיבות, לדעתכם, שבהן אסור לסלוח?
3. האם יש נסיבות שבהן מחילה יכולה להזיק?

משנה תורה (י"ד החזקה)

בתקופה שלאחר התלמוד חוברה **"ספרי פסיקה"** על-ידי מחברים שונים, ומטרתם הייתה לקלוט את ההלכות הקיימות בתוך דיני המשנה ואת הברייתות והתלמודיים הארוכים, ולקבוע פסקנות ברורות בהקשרים שבהם התלמוד עצמו אינו פוסק בפירוש פסיקה כלשהי.

בין ספרי הפסיקה החשובים ביותר מצויים שני ספרים: "משנה תורה" (י"ד החזקה), שחיבר הרמב"ם (בסוף המאה ה-12) ו"שולחן ערוך", שחיבר רבי יוסף קארו. משנה תורה (י"ד החזקה), כתוב על-ידי הרמב"ם בשפר המשנה ב-10 לפיקה. הוא מסודר על-פי יד (14) המשנים עיקריים ומכסה כיסוי יד החזקה, כתוב בשפה העברית, בהתעניינות ובגישה מפשפשי בדבר הרמב"ם מוסר את הפסקנה הסופית של ההלכה, בלי לדון בה ובלי לציין את הסקורות שהבהם היא שונבה. זהו ספר פסקים מדויק ונוח לקריאה ולהבנה. אנוא המיבור המשוכלל והמקיף ביותר שקם להלכה העברית.

רמבנדנט, שיבו של הבן האובד

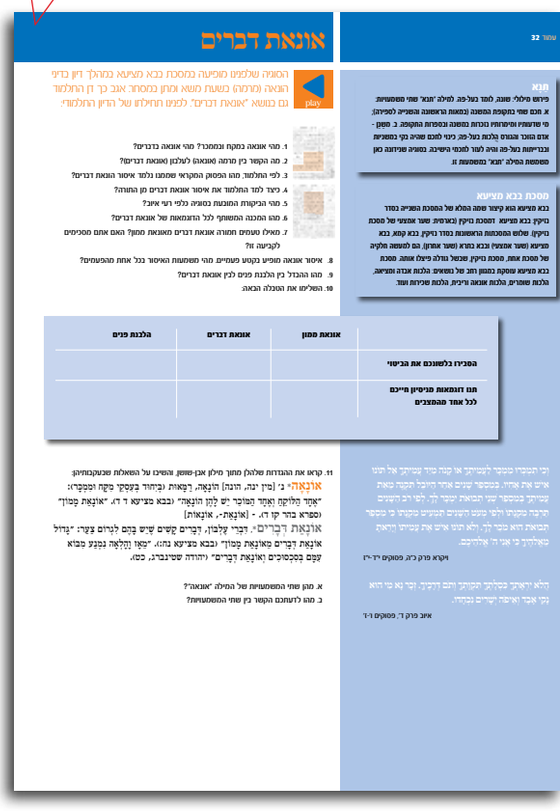
צו פיוס - רמב"ם משנה תורה, ספר המדע, הלכות תשובה פרק ב', הלכות ט'-י'

הרמב"ם בהלכות תשובה מתאר את תהליך התשובה ופורס תמונה מקיפה שלה. בהלכה ט', הוא מתאר את תהליך הפיוס והריצוי שמבקש הסליחה מחויב בו, ביחס לרעהו, תהליך הכולל שליחת שליחים עד שלוש פעמים, בבקשת מחילה. לתהליך זה יש גבול שממנו והלאה, המסרב לסלוח הופך להיות החוטא. במידה והפגיעה נעשתה לרבו – הסטנדרטים גבוהים יותר והמאמץ הנדרש מהתלמיד לפייס את הרב הוא כמעט אינסופי.

בכיתה ניתן לבקר את הסטנדרטים האלה ולשאול: האם ועד כמה יש להתאמץ לפייס את מי שפגענו בו? אלו דרכים אנו מכירים על מנת לפייס, ומאלו דרכים אנו נמנעים? מדוע הרמב"ם תובע סטנדרטים כל כך גבוהים לגבי פיוס הרב? האם גם בעולמנו יש היראכיה בה אנו מבחינים הין דמויות שנתאמץ לפייס יותר או פחות?

בהלכה י' דן הרמב"ם בתהליך המחילה מהזווית של הפגוע המתבקש למחול. שם הוא תובע מחילה אפילו על פגיעות קשות, והוא טוען שמחילה היא מאפיין התנהגותי יהודי.
ניתן להמשיך את הדיון ולשאול: האם גם אנו מעריכים שראוי וניתן למחול על כל פגיעה, או שיש פגיעות שעליהן אסור או לא ניתן למחול? האם מניסיוננו, סלחנות, היא אכן מאפיין תרבותי לאומי שלנו או אולי גם של לאום אחר? היכן עובר הגבול בין מחילה להתבטלות בפני האחר וויתור על הכבוד האנושי?

אונאת דברים - תלמוד בבלי, מסכת בבא מציעא דף נ"ח, עמוד ב'



מסכת בבא מציעא כולה דנה בסוגיות של משפט אזרחי, והמושג "אונאה" משמש, בראש ובראשונה, לתיאור מרמה במשא־ומתן מסחרי. אולם חכמי המשנה והתלמוד יצרו בסוגיה שלפנינו קפיצה אידיאולוגית, או תרגום של המקרא והתאמתו לחיי תקופת בית שני. עיון במקרא (ויקרא כ"ה, י"ד–י"ז) יראה שפשוטו של מקרא דן באונאת ממון ואינו מציין עיסוק באונאת דברים. גם המשנה מתחילה בדיון באונאה במקח וממכר. אולם בהמשך הפרק היא מוסיפה: "כשם שאונאה במקח וממכר כך אונאה בדברים". המשנה מרחיבה איפוא את הדיון מ"**דברי** מסחר" עד ל"**דברים**" כלליים הנאמרים בין אדם לחברו.

כך לשון המשנה (בבא מציעא פרק ד', משנה י'):

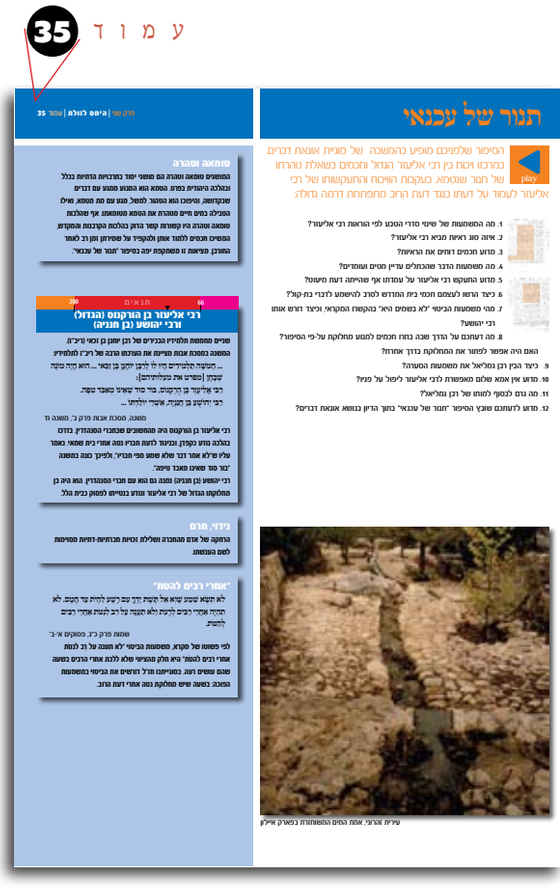
כשם שאונאה במקח וממכר כך אונאה בדברים. לא יאמר לו בכמה חפץ זה והוא אינו רוצה ליקח. אם היה בעל תשובה לא יאמר לו זכור מעשיך הראשונים. אם הוא בן גרים לא יאמר לו זכור מעשה אבותיך שנאמר (שמות כ"ב, כ') 'וגר לא תונה ולא תלחצנו'."

המשנה מנסה להגדיר את המושג "אונאת דברים" באמצעות שלוש דוגמאות. האחת עוסקת בהתנהגות במסחר, והשתיים האחרות באזכור עברו של בעל התשובה או הגר. התלמוד יצעד צעדים נוספים, ויקשר למשנה גם סוגיות העוסקות באונאה ובהלבנת פנים ביחסי איש ואשתו או בבית־המדרש. שיאה של הסוגיה בתלמוד הוא סיפור "תנורו של עכנאי".

כפי שראינו קובעת המשנה את קיומה של אונאה בדברים ("כשם ש ..."), ומדגימה מהי אונאה. התלמוד מרחיב עמדה זו בצטטו ברייתא (מקור תנאי החיצוני אך מקביל למשנה) המביאה דוגמאות נוספות. דוגמאות המשנה עסקו במסחר ובהזכרת העבר לבעל תשובה ולבן הגר. הברייתא מוסיפה לבן הגרים את הגר עצמו. היא אומרת גם שאין לנסות ולהסביר לאדם הסובל מה מקור צרותיו. היא חותמת בדוגמאות הגובלות בהתנהגות במסחר. הברייתא מסתיימת בטענה "שהרי הדבר מסור ללב וכל דבר המסור ללב נאמר בו 'ויראת מאלוהיך' ". מסיום זה, ומן הדוגמאות המופיעות בברייתא, ניתן להסיק כי אונאת דברים מתייחסת לדברים המסורים ללב: דברים שאין דרך למדוד אותם או להעריכם. האדם עצמו יודע אם בתמימות שאל, או מתוך כוונת זדון. על דברים כאלה נאמר: "ויראת מאלוהיך".

ההקשר אם כן, לספור תנורו של עכנאי מהסוגיה בכללותה הוא האסור על אונאת דברים ולא דיון תיאורטי על ערכה של תרבות המחלוקת בלבד.

סיפור "תנורו של עכנאי" - תלמוד בבלי, מסכת בבא מציעא דף נ"ט, עמוד ב'



דומה שהסוגיה כולה ערוכה לקראת מעשה זה. עד כה למדנו את הדברים הבאים:

1. אונאה היא דבר המסור ללב ויש בה משום "ויראת מאלוהיך".
2. אונאה הינה דבר בלתי הפיך, אין לה תקנה, כל השערים ננעלים חוץ משערי אונאה.
3. פגיעה בזולת בפומבי הופכת את האונאה להלבנת פנים[1].

נבחן את מעשה "תנורו של עכנאי" על־פי תובנות אלה. סיפור זה הוא תנאי ברובו, אם־כי מופיעות בו גם תוספות מאוחרות יותר של האמוראים או הסבוראים. הוא פותח בתיאור מחלוקת בבית־המדרש בדיני טומאה וטהרה. מחלוקת לכאורה ככל המחלוקות שבתלמוד. אבל הסוגיה שלנו, בניגוד למקורות אחרים בתלמוד שמאזכרים את הסיפור, מזמינה אותנו לבחון אותו כסיפור על אונאת דברים.

תקציר המעשה: רבי אליעזר הביא את כל הנימוקים להוכחת טענתו בדבר טהרתו של התנור, אך אלו לא

1 הגמרא עוסקת באמירות המתייחסות להלבנת פנים, כדי להוסיף תוקף לחומרת האיסור על אונאה. נראה שאותן "דוגמאות אונאה" המובאות במשנה ובברייתא, אם אירעו בציבור, הן בגדר הלבנת פנים ברבים. הסוגיה לומדת דינים אלו משני סיפורים במקרא: סיפור דוד ובת־שבע וסיפור יהודה ותמר. התלמוד מתאר כיצד מקניטים או מלבינים את פני דוד הלומד בבית־המדרש על־ידי שמזכירים לו את עברו. תלמידי בית־המדרש אינם מציינים במפורש את חטא דוד, אלא רומזים לו בדרך של לימוד ("הבא על אשת איש מיתתו במה?") ניתן היה לומר שהתלמידים שואלים את דוד בכנות, אך הגמרא מבינה שמדובר בהקנטה ואילו דוד אומר במפורש שמלבינים את פניו. הגמרא שמה בפי דוד את העונש הכבד הצפוי למלבין הפנים: "אין לו חלק לעולם הבא". ממעשה תמר היא לומדת שראוי לאדם להקריב את חייו ובלבד שלא יגיע לסיטואציה של הלבנת פנים.

מעניין לציין שמימרה זו, כמו גם המימרה שקבעה שאונאת דברים חמורה מאונאת ממון, מובאת בפי רבי יוחנן (בשמו של רבי שמעון בר יוחאי). רבי יוחנן הוא שפגע בריש לקיש תלמידו ואמר לו בפני בית־המדרש "לסטאה בלסטיותיה ידע" [השודד מבין בענייני שוד]" (בבא מציעא, פ"ד, א'). הוא הזכיר לריש לקיש את עברו ופגע בו. בסופה של האגדה על השניים מסופר שריש לקיש נפטר כתוצאה מהעלבון, ואילו דעתו של רבי יוחנן נטרפה עליו, עד שבקשו עליו חכמים רחמים ומת.

התקבלו. אין בסיפור הסבר לדחיית נימוקיו. רבי אליעזר מבין שבדרך רגילה לא יצליח להוכיח את צדקתו, ולכן מביא סדרה של הוכחות או נסים: עקירת החרוב, העלאת המים במעלה אמת המים והפלת כותלי בית המדרש. ההוכחות הללו אינן מתקבלות ואף ההוכחה המוציאה בת קול מן השמיים נדחית בטענה "לא בשמים היא".

לטענה "לא בשמים היא" מביאה הגמרא הסבר (אמוראי) בשם רבי ירמיה, שעל־פיו מאז שניתנה תורה בסיני אין אנו משגיחים בבת קול אלא פוסקים על פי הרוב, "אחרי רבים להטות" (שמות כ"ג, ב'). אבל במקרה כזה, מדוע אין רבי אליעזר מקבל את דעת הרוב ומתעקש על דעתו? הרי גם הוא אמור להכיר את כלל ההכרעה הזה. תשובה לשאלה זו ניתן לתת באופן הבא:[2]

רבי אליעזר בן הורקנוס מייצג גישה הלכתית שהמונח ההולם לתיאורה הוא 'מסורתנות'. רבי אליעזר מוסר מסורות שקיבל מרבותיו, וסוג הראיות שהוא מביא משקף עמדה זאת. מסורתן טיפוסי אינו נזקק לצידוקים העניינים של עמדתו, עליו להוכיח שהוא באופן אישי אדם נאמן המוסר כראוי את המסורת שבידו. אכן, זו בדיוק המתודה שבה בחר רבי אליעזר...כיצד מבססים מהימנות זו? אחת הדרכים הטובות לכך היא הבאת ראיות על – טבעיות המלמדות על איכותו המיוחדת של האדם, וזה בדיוק המהלך שרבי אליעזר עשה. מכאן ואילך מתחילה להתהוות אי־הבנה עמוקה בין רבי אליעזר לחכמים. חכמים דוחים את ראיותיו, אך רבי אליעזר מתעקש וממשיך להביא ראיות נוספות. מסתבר, שרבי אליעזר לא הבין את ביקורתם של חכמים: הוא חשב שהם מסכימים לסוג הראיות שהוא מביא, אך מבקשים ראיות טובות יותר. ואילו חכמים התנגדו לעצם דרך הטיעון שמציע רבי אליעזר...

הבנת התורה לא נעשית על ידי חזרה אל 'כוונת המחבר' – המושגת על־ידי ניתוח הטקסט עצמו או באמצעות דיבורו הישיר – **הבנת התורה נעשית באמצעות תהליכי פירוש המקובלים בבית המדרש האנושי**. בדור מאוחר יותר פירש רבי ירמיה את תגובת רבי יהושע בדרך מעט שונה: "מאי לא בשמים היא? אמר רבי ירמיה שכבר ניתנה תורה מהר סיני אין אנו משגיחים בבת־קול, שכבר כתבת בהר סיני בתורה אחרי רבים להטות". מסתבר שרבי ירמיה מציע פירוש שונה לדברי רבי יהושע. לפי פירוש זה רבי יהושע לא בא לאפיין ולתאר את דרכי הטיעון ההלכתי, אלא את פרוצדורת ההכרעה הנקבעת על ידי הכרעת הרוב.

הגמרא ממשיכה בתיאור הנעשה בבית המדרש. כל ה"טהרות" שבושלו בתנור על־פי קביעותיו של רבי אליעזר נשרפות, שהלא התנור הוכרז כטמא. מתקבלת החלטה לנדות את רבי אליעזר. נידוי חל על־פי רוב כאשר היחיד אינו מקבל את מרות הרוב. מעניין שאין אנו יודעים על נוכחות הנשיא רבן גמליאל. רק המשכו של הסיפור יאשר את נוכחותו. רבי עקיבא מתנדב להודיע לרבי אליעזר על הנידוי, מחשש שילך אדם שאיננו הגון לבשר את הבשורה, "ונמצא מחריב את כל העולם כולו". האם הוא מתכוון לרבן גמליאל? איננו יודעים. בבואו לבשר לרבי אליעזר על הנידוי ממעט רבי עקיבא במלים. הוא מספר על הנידוי בדרך סמלית. ה"עולם" אכן מגיב בחריפות ואסונות רבים קורים.

מכאן עוברת זירת ההתרחשות אל הים. רבן גמליאל "היה בא בספינה" ונחשף לסערה. הוא יודע מיד שהסערה מתרחשת בשל מצוקתו של המנודה. לפי גרסת כתבי היד הוא אומר: "אין זה אלא בשל בן הורקנוס" בשל בן עשירים זה שאין ייחוסו כייחוסי, שמשפחתו איננה למדנית ובכל־זאת הוא מנסה לערער על סמכות הנשיא. ממדרש אחר (אבות דרבי נתן, נוסחה ב', פרשה י"ג) אנו למדים שהורקנוס, אביו של אליעזר הבחור, לא היה מעוניין שבנו ילמד תורה, ורק בריחתו ללמוד בירושלים אפשרה לו להתפתח כתלמיד חכם. ייתכן שרבן גמליאל כואב את עברו של רבי אליעזר.

רבן גמליאל מסביר שהנידוי נבע מרצון פשוט למנוע מחלוקות בישראל. בתגובה לדבריו נאמר ש"נח הים מזעפו". אם קודם לכן סייע הטבע לרבי אליעזר, הרי שכאן הוא עומד לצדו של רבן גמליאל. האמנם? הביטוי "נח הים מזעפו" מעלה בזיכרון את סיפורו של יונה הנביא. גם שם, לאחר שהשליכו המלחים את יונה לים, נח הים מזעפו. מבחינתם של המלחים טבע יונה במצולות. אולם אנו, הקוראים את כל הסיפור, יודעים שיונה עוד ייפלט לחוף ויידרש בשנית לצאת לשליחותו. יתכן שאף במעשה שלפנינו נח הים מזעפו לא רק בשל העובדה שה' מקבל את טענתו של רבן גמליאל, אלא על־מנת להעניק לו הזדמנות נוספת. רק רבן גמליאל יודע האם אמירתו "לא לכבודי עשיתי ולא לכבוד בית אבא..." מבטאת דברי אמת. שהרי הדבר מסור ללב. לפנינו אפוא שתי אפשרויות פירוש. האחת – רבן גמליאל הסביר את עמדתו וה' שוכנע ולכן נח הים מזעפו. השניה – רבן גמליאל יודע שאין הוא אומר את כל האמת וה' נותן לו להגיע אל החוף ולתקן את מעשיו. במילים אלו מסתיים המעשה מהמקור התנאי. עורכי הסוגיה מאוחר יותר הם שהוסיפו לכאן את סיפורה של אמא שלום.

2 משמעותו של השיח ההלכתי' עמ' 11–12. דיון נוסף בסוגיה זו בהקשר לנושא המחלוקת קטע זה לקוח מתוך ספרו של אבי שגיא 'אלו ואלו, ראו להלן, פרק חמישי נספח ב'.

אמא שלום מפגש בין חכמים לבין חכמת נשים (תוספת אמוראית)

גיבורת הסיפור הזה היא אמא שלום, אשתו של רבי אליעזר ואחותו של רבן גמליאל. היא סירבה להניח לבעלה, רבי אליעזר, ליפול אפיים, עד שיום אחד לא השגיחה עליו כראוי. רבי אליעזר נפל אפיים, והיא אמרה לו: "קום, הרגת את אחי" [הוא רבן גמליאל]. לדבריה, ידעה שאחיה ימות כי "כך מקובלני מבית אבי אבא: כל השערים ננעלים חוץ משערי אונאה".

התוספת האמוראית הזו מחייבת את הקריאה השניה של "נח הים מזעפו". כלומר, אתה, רבן גמליאל, חייב היית לגשת אל ביתו של רבי אליעזר עם הגיעך לחוף. היה עליך לשוחח עמו. ברור שרשאי היית לנדותו, אך לא לפגוע בו ובוודאי לא לנדותו ממניעי כבוד.[3]

סיום הסיפור במותו של הנשיא רבן גמליאל מעביר את נקודת הכובד מן המחלוקת שבבית־המדרש, שאותה הדגיש הסיפור התנאי, לסוגיית "אונאת דברים ומחירה" שמדגיש הרובד המאוחר יותר. דמותה של אמא שלום מבליטה את מקומה של האשה לאורך כל הסוגיה. הדברים המקובלים עליה "מבית אבי אבא" הם סגירת מעגל, שהלא המימרה שאותה היא מצטטת כבר הופיעה בסוגיה, מפיו של האמורא רב חסדא. מאחר שאמא שלום היא אחותו של רבן גמליאל, הרי ש"אבי אבא" שלה הוא גם "אבי אבא" שלו. בביתו שלו לימדו על איסור אונאה. היה עליו להזהר באונאתו של רבי אליעזר. משלא עשה כן, שילם בחייו.

ענוותנותו של הלל וקפדנותו של שמאי - תלמוד בבלי, מסכת שבת דף ל', עמוד ב' - דף ל"א, עמוד א'

התלמוד הבבלי במסכת שבת דפים ל:ב – לא:א מציע רצף סיפורים בו מתואר אופיו הקפדני של שמאי לעומת ענוותנותו וגמישותו של הלל. שמאי והלל מוצגים בסיפורים כשהם מצויים בסיטואציות זהות התובעות נקיטת יחס כלפי הזולת והם נוקטים באסטרטגיות שונות ביחסים אלה. כשם שבסוגיה שכינינו 'הטוב הרע והמכוער' (בבלי, תענית כ' עמ' א' וב') הסתבר שההערכה השיפוטית בשאלה מי הוא ה'טוב' ומי הוא ה'רע' (או יותר נכון ה'מכוער') בסיפור, אינה פשטנית, כך גם רצף הסיפורים שלפנינו מציג לכאורה את הלל בניגוד לשמאי, כבעל ההתנהגות הסבלנית, המכילה והראויה, אך אנו בקריאתנו ננסה לבחון את מחיריה של שיטה זו, לעומת מחיריה של ההתנהגות על פי שיטתו של שמאי.

הסיפור הראשון מספר על שני בני אדם שהימרו [התערבו] זה את זה, והציעו כי מי מביניהם שיצליח להקניט (=להכעיס) את הלל יטול 400 זוז (סכום כסף מאוד גדול). הראשון לוקח על עצמו את האתגר, וניצב מחוץ לבית הלל בשעה שהלל חופף את ראשו, בערב שבת. אותו אדם האמין כי יוכל לגרום להלל לכעוס על ידי שאילת שאלות בצורה מזלזלת, בשעה שבה הלל בוודאי מזדרז להתכונן לקראת השבת, ובעזרת שאלות שאין בהן טעם, ושלא ניתן להפיק מתשובותיהן שום תועלת.

נקודות למחשבה בקריאת הסיפור:

- בניגוד ליתר הסיפורים שבהמשך, סיפור זה אינו משווה בין הלל ושמאי, אלא מציג רק את ענוותנותו של הלל, אשר עולה על המצופה.
- נקודת השיא בסיפור כאשר האדם המתגרה מודיע להלל על כך שפעל מתוך מניע כלכלי, בכדי לנצח בהימור ולהרוויח 400 זוז. יתכן כי אותו אדם האמין שידיעה זו היא שתגרום להלל לכעוס, אך אפילו כאן נשאר הלל רגוע (הלל אף מודיע לו שהיה יכול לשאת הקנטות נוספות, אפילו פי שניים: "כדי הוא הלל שתאבד על ידו ארבע מאות זוז וארבע מאות זוז – והלל לא יקפיד").
- הביטוי "אם אתה הוא – לא ירבו כמותך בישראל" מופיע כמעט באופן מדויק גם בסיפור של רבי אלעזר בן רבי שמעון והמכוער, שם נאמר "אם זה רבי – אל ירבו כמותו בישראל". נדמה כי בשני הסיפורים מדובר בביטוי המביע אכזבה מהתנהגותו של דמות ציבורית, אשר אינה מתנהגת כפי שהיינו מצפים ממנה. יתכן שיש בכך גם נימה של ביקורת על הלל, שאולי היה ענוותן מידי – היינו מצפים מנשיא ישראל שידע גם לכעוס בשעת הצורך, שכן הזמן שלו הוא יקר ולא יתכן שהוא מבזבז אותו על אותו אדם שמנסה להכעיסו.

3 ניתן לתת כאן פירוש אחר לפיו, עצם הנידוי והחרם וכפיית רצון הרוב על דעת היחיד היא בעצמה אונאת דברים.

עמוד 39

עמוד 40

עמוד 42

הספור השני מספר על נוכרי המבקש להתגייר וללמוד רק את התורה שבכתב. הוא דוחה את התורה שבעל פה בטיעון שהוא לא נותן בה אמון. שמאי מגרש אותו בגסות ואילו הלל נענה לו. במהלך הלימוד, משתמש הלל במתודת הלימוד עצמה, על מנת ללמד את המתגייר שהתורה שבעל פה תקפה – לא פחות ואולי אף יותר – מהתורה שבכתב. ביום הראשון הוא מלמדו את האותיות העבריות וביום השני הוא מלמד אותן שוב, אך בשונה והפוך מכפי שלימד אותן אתמול (אומר על האחת שהיא אחרת – על מי שהייתה אלף אתמול, שהיום היא בית וכדו'). משהתלמיד מתרעם על כך, הוא משיב לו: "לאו עלי דידי קא סמכת [לא עלי אתה סומך?] דעל פה נמי סמוך עלי [לגבי התורה שבעל פה גם כן סמוך עלי!]" כלומר, כשם שכדי לקרוא עליך להישען על מסורת בעל פה המקנה משמעות לאותיות הנקראות כך התורה שבעל פה היא הכרחית להבנת התורה שבכתב. אנו קוראים את התורה שבכתב באמצעות התורה שבעל פה שמקנה לה משמעות ספציפית ולכן אם אתה רוצה ללמד את זו שבכתב עליך לסמוך עלי גם לגבי התורה שבעל פה וללמוד גם אותה.

הגמרא מעמידה אם כן, זה מול זה, את תגובותיהם השונות של שמאי והלל, שמאי המקפיד על כבודה של התורה שבעל פה ולא מוכן להתייחס ברצינות למי שמבקש להתגייר שלא על פי האופן שבו היהדות תפסה את עצמה כמקשה אחת של תורה שבכתב ותורה שבעל פה. הלל לעומת זאת מציע אסטרטגיה אחרת: הוא מכיל את הנוכרי ומשתף עמו פעולה ותוך כדי גיורו, הוא מוכיח לו את תקפותה של התורה שבעל פה. הוא מגלה סובלנות, ובדיעבד, מבלי לוותר על התפישה הדתית שלו. הוא מסתכן כשהוא נענה לנוכרי להתגייר כרצונו אך באמצעות גילוי יחס של סובלנות כלפיו הוא אכן מצליח להשפיע עליו לקבל את היהדות על פי תפיסת חז"ל.

הספור השלישי מתאר נכרי שבקש להתגייר על מנת ללמוד את התורה כולה בעודו עומד על רגל אחת. שמאי הגיב בדחייה גסה, דחפו באמת הבניין [כלי מדידה שהשתמשו בו הבנאים דוגמת ה'מטר' שבימינו] שבידו ואלו הלל נענה ונתן לנוכרי '**רגל** אחת' – את **הכלל** העקרוני שלדידו מהווה את מהות היהדות: התביעה לא לעשות לחבר את מה ששנוא עליך. כל שאר העניינים שבתורה, אינם אלא פירוש לכלל זה. מה פשר בקשת הנוכרי ללמוד את התורה כולה על רגל אחת? לכאורה מדובר בהקנטה, או בבקשה ללמוד בקצור ובמהירות את היהדות, אולם המהרש"א בפירושו לגמרא (מצוטט במהדורת שטיינזלץ בתחתית הסוגיה תחת הכותרת עיונים, דבור המתחיל 'על רגל אחת') מבהיר שהבקשה של הנוכרי בביטוי 'רגל' היא ללמוד עקרון יסוד שעליו ניתן להשתית את היהדות.[4]

הסירוב של שמאי לפי תפיסה זו אינו רק ביטוי לקוצר רוח וקפדנות, אלא הוא ביטוי להשקפה עקרונית שלא ניתן להשתית את התורה כולה על עקרון אחד, בניגוד לתפיסה של הלל שמעשה זה אפשרי, והוא אף מוכן לנקוב בעקרון יסוד זה.

העיקרון שהלל בוחר הוא (בעברית): 'מה ששנוא עליך אל תעשה לחברך'. עקרון זה משמעו הוא להיות אמפתי לזולת משום שאתה יודע איך זה מרגיש. אל תכאיב לאחר משום שאתה יודע כאב מהו. למעשה, זהו ניסוח נגטיבי של העיקרון שלימד רבי עקיבה: ואהבת לרעך כמוך – זה כלל גדול בתורה![5]

בתגובתו של הלל הזקן לנכרי יש התכתבות סמויה עם שמאי הזקן שדחהו באמת הבניין. ראשית, הלל משתית את התורה על עקרון יסוד אחד – היחס לזולת. בניגוד לעמדת שמאי שראה בבקשתו של הנכרי זלזול בתורה (כאילו ניתן ללמוד את כולה בכמה רגעים) ובשל כך הגיב בחריפות כלפיו הלל נוקט גישה הפוכה. ייתכן, ותגובת שמאי מבטאת גישה תיאוצנטרית (אלוהים כמרכז ההוויה האמונית־דתית) וממילא התורה היא אינסופית ומכאן שעצם בקשת הנכרי היא זלזול בהשקפתו הדתית של שמאי. לעומתו סבור הלל, שאכן, ניתן ללמוד את התורה כולה כשעומדים על רגל אחת מכיוון שהתורה כולה מושתתת על העיקרון המוסרי "דסני עלך – לחברך לא תעביד" וכל היתר אינו אלא פירוש של התורה שיש ללומדו. בכך כאילו רומז הלל לשמאי שעצם הדחייה הבוטה שלו את הנכרי מנוגדת לתורה שכל עיקרה יחס סובלני כלפי הזולת.

הספור הרביעי מספר גם הוא על נוכרי שבקש להתגייר. נוכרי זה בקש לעשות כן משום ששמע שלכוהן גדול יש בגדים מפוארים מאד ובקש לפיכך להיעשות גם הוא לכהן גדול. גם כאן מסופר ששמאי מגרש את

עמוד 43

4 מעניין להשוות בהקשר זה את דעתו של רבי עקיבא שנדונה בתחילת הפרק ביחס לפסוק "ואהבת לרעך כמוך" שלפי דעת רבי עקיבה הוא 'כלל גדול בתורה'.

5 עקרון זה בחר הלל לנסח בלשון שלילה דווקא, ולא בלשון חיובית כמו: 'ואהבת לרעך כמוך' טוען המהרש"א, משום שאם ננסח את התביעה של יחס אמפטי לזולת בלשון חיובית, נתבע לעזור לו גם על חשבון עצמנו, ודבר זה סותר את העיקרון ש"חייך קודמין לחיי חברך".

הנוכרי בגסות באמצעות אמת הבניין שבידו. הלל לעומת זאת בחר לגייר אותו ואח"כ עודד אותו ללמוד "טכסיסי מלכות" את ההלכות הקשורות במלכות, שבמקורות. משגילה הגר שמי שאיננו מזרע כוהנים לא יכול להיעשות כהן גדול ("והזר הקרב יומת") הוא פנה להלל לברר אתו את מי בדיוק האקסקלוסיביות כוללת – מי לא יכול להיעשות כהן גדול. הלל מלמד אותו שאפילו מלך ישראל (כדוד) לא יכול להיעשות כהן גדול והגר מבין שהוא שרק, כעת הצטרף ליהדות, קל וחומר שלא יוכל להיעשות כן.

מדוע שב הגר דווקא לשמאי ומציג לפניו את ההבנה, התגלית שלמד, שאין הוא יכול להיעשות כהן גדול. האם הוא מטיח הבנה זו בכעס, על כך ששמאי לא אמר לו מראש שכך הדבר וזאת על מנת להראות לו שהנה, כעת משהוא יודע שאין הוא יכול להיות כהן גדול הוא בכל זאת בוחר להיות יהודי? את הלל לעומת זאת הוא מברך ומודה לו על שקרבו תחת כנפי השכינה.

סיפור זה אף מורכב מקודמיו. שמאי בדחותו את הנוכרי המבקש להתגייר לכאורה נוהג במידת הצדק: הוא יודע שהנוכרי לא יוכל לממש את התכלית לשמה הוא מבקש להתגייר וחוסך ממנו את התהליך. הלל לעומתו, לכאורה עושה עוול כשהוא מגייר את הנוכרי מבלי לומר לו מראש שלא יוכל לשמש ככהן גדול. ובכל זאת תגובותיו של הגר מצביעות על כך שלמרות שלא הושגה תכליתו, המגע עם הלל גרם לו למצוא בגיור עניין מעבר לאינטרס הראשוני שלא ניתן לממש.

הסוגיה מסתיימת בתיאור שיחה שהתקיימה בפגישתם של השלושה. יום אחד נזדמנו שלושת הנוכרים שהתגיירו לאותו מקום, שם סכמו את ניסיונם ש'קפדנותו של שמאי כל כך מסוכנת כי היא מייאשת' (בקשה לטורדנו מהעולם), ואלו ענוותנותו של הלל מקרבת ליהדות ולאמונה. ב'סיכום' זה מצביעים הגרים על היחס הראשוני של התנאים (בעיית הקפדנות ויתרון הענווה) כגורם המרכזי שהשפיע עליהם ועצב את חייהם.

הדיון שניתן לפתח בשלב זה, מתייחס לסיפור השלישי בפרט ולצרור הסיפורים בכלל:

כשהנוכרי בקש להתגייר הוא אמר מראש שמטרתו היא להיות כהן גדול. האם נהג נכון, לדעתכם, שמאי בדחותו את הנוכרי בדחיפה? האם נהג נכון הלל בגיירו את הנוכרי מבלי לומר לו מראש שתכליתו לא תושג? מדוע עודד הלל את הגר שהתגייר ללמוד "טכסיסי מלכות"?

מדוע הלך הגר דווקא לשמאי ואמר לו את שלמד – שלא יכול להיות כהן גדול? כיצד הוא הרגיש לדעתכם באותו רגע? באיזו נימה הוא אמר את דבריו?

הסוגיה מסיימת בהערכה שקפדנותו של שמאי מרחיקה מן היהדות או מהחיים, ואלו ענוותנותו של הלל מקרבת. מה דעתך על הערכה שיפוטית זו? האם אתם מסכימים אתה? מניסיון חייכם, מה התועלת ומה המחיר של מחנכים קפדנים ושל מחנכים שאינם מקפידים? מהי קפדנות? האם היא תכונה שלילית בכל מצב או שישנן נסיבות שהיא הכרחית ויעילה? מהי ענוותנות? האם היא תכונה חיובית בכל מצב? מהם יתרונותיה ומה הם מחיריה? האם אתם מסכימים עם ההנחיה הגורפת שאתה נפתחת הסוגייה: "לעולם יהא אדם ענוותן כהלל ואל יהא קפדן כשמאי"?

נספח ג: תורה שבכתב ותורה שבעל־פה, מנחם אלון

"המונח תורה שבעל־פה" כולל את כלל ההלכה העברית שאינה מפורשת בתורה שבכתב. במונח תורה שבעל־פה" אנו כוללים אפוא את כל ההלכות הנובעות מאחד המקורות המשפטיים של ההלכה, ובמובנו הרחב יותר של מונח זה כלולה בו לא רק ההלכה התלמודית היינו ההלכה המצויה במשנה, במדרשי ההלכה, בתוספתא, בברייתות, ובשני התלמודים־אלא כלל ההלכה כולה, על כל צורותיה ותקופותיה. (...)

משום מה נתייחד לכלל ההלכה המונח תורה שבעל־פה"? שני נימוקים לכך:

א. לפי אמונתם של חכמי ההלכה, על כל תקופותיה, נמסרה למשה בסיני עם התורה שבכתב גם תורה שבעל־פה, אשר כללה "דקדוקי תורה, דקדוקי סופרים ומה שהסופרים עתידים לחדש". ההלכה היא התגלותה של תורה זו שנמסרה על־פה למשה מסיני.

ב. ההלכה נשנתה ונמסרה מדור לדור עלפה, והיה אסור, עד לתקופה מסוימת, להעלותה על הכתב לשם לימודה ברבים. [...]

עיקרון זה של תורה שבעל־פה מסיני שנוי הוא במשנה הראשונה שבמסכת אבות:

"משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע, ויהושע לזקנים וזקנים לנביאים ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה". באבות דרבי נתן השלשלת מפורטת יותר: "זקנים לשופטים, ושופטים לנביאים ונביאים לחגי זכריה ומלאכי והם לאנשי כנסת הגדולה".

בהמשכה של המשנה באבות נמנים מקבלי המסורת שבאו לאחריהם־שמעון הצדיק שהיה משיירי אנשי כנסת הגדולה, אנטיגנוס איש סוכו, חמשת הזוגות והתנאים־ובזאת מצביעה המשנה על שלשלת המסורת שלא פסקה מישראל. [...]

מקורה של תורה שבעל־פה מן השמים עניין שבאמונה הוא, כפי שגם תורה שבכתב כתורה מן השמים מיסודות האמונה הוא. ושתי אמונות אלה אחת הן בתורתם של חכמי ההלכה ובמשנתה של היהדות... אך על עצם עובדת מציאותה של הלכה שעל־פה, בנוסף לתורה שבכתב, ניתן להצביע מתוך עיון בתורה שבכתב גופה. מתוך עיון זה נעמוד על תופעות אחדות: על קיומם של מנהגים משפטיים לפני מתן תורה, שאושרו וקוימו על ידי התורה; על קיומם של נוהגים משפטיים לפני מתן תורה, שבחלקם אושרו ובחלקם בוטלו או שונו על ידי התורה; על ההכרח במציאותה של הלכה, שהיא מבארת ומשלימה את הדינים שבתורה שבכתב. [...]

מתוך: מנחם אלון, המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו,

הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס והאוניברסיטה העברית, תשמ"ח – 1988, כרך ראשון עמ' 172 –174

משימת סיכום - היחס לזולת בפילוסופיה המודרנית

הכלל "מה שנוי עליך לא תעשה לחברך" מנוסח לפי העיקרון התועלתני. קנה המידה ליחס לזולת הוא התועלת והנזק שהפרט חש כלפי עצמו ועיקרון זה מזכיר את התפיסה התועלתנית של המוסר.

ניתן לבחון את הסיפורים והסוגיות שנלמדו בפרק לפי כל אחת משלוש השיטות – התועלתנות, הצווי הקטגורי והחמלה. כך למשל, המשל על האנשים בספינה מתאים לגישה התועלתנית ולעומת זאת שיטתו של בן עזאי מזכירה את הפילוסופיה האתית של קנט. לעומת זאת, הביקורת כלפי חכמים או רבן גמליאל בסיפור תנורו של עכנאי עשויה להתפרש מתוך מוטיבציה מוסרית של חמלה; מותו של רבן גמליאל עשוי היה להימנע אם לא היה נוקט כלפי רבי אליעזר במידת הדין והיה מגלה גמישות ורחמים כלפי מצוקתו של רבי אליעזר שנותר בדעת מיעוט.

עמוד 44

עמוד 45

פרק שלישי:

היחס לגופו ולחייו של הזולת

היחס לגופו ולחייו של הזולת

המקרה של קיטי ג'נובז

מאת: מיכאל דורמן

פתיחה:
ספורה של קיטי ג'נובז

המקרה המתואר בקטע הפתיחה עשוי לשמש נקודת מוצא לדיון אודות המחויבות לחיי הזולת.*
לאחר קריאת הקטע, ניתן לפתח דיון סביב השאלות:

- מה עשויות להיות הסיבות לאי התערבות השכנים?
- האם הייתם עדים לסיטואציה אלימה שבה הצופים בחרו להתעלם ממצוקת הקורבן? כיצד הרגשתם?

הסיפור המדהים והמקומם על אי התערבות השכנים לשם הצלתה של קיטי ג'נובז, חושף את הקושי האנושי לממש את החובה המוסרית להצלת חיי הזולת – חובה המכונה בספרות חז"ל "לא תעמד על דם רעך". במוקד של הפרק הבא יעמדו שתי סוגיות העוסקות בחובה להציל את חיי הזולת.

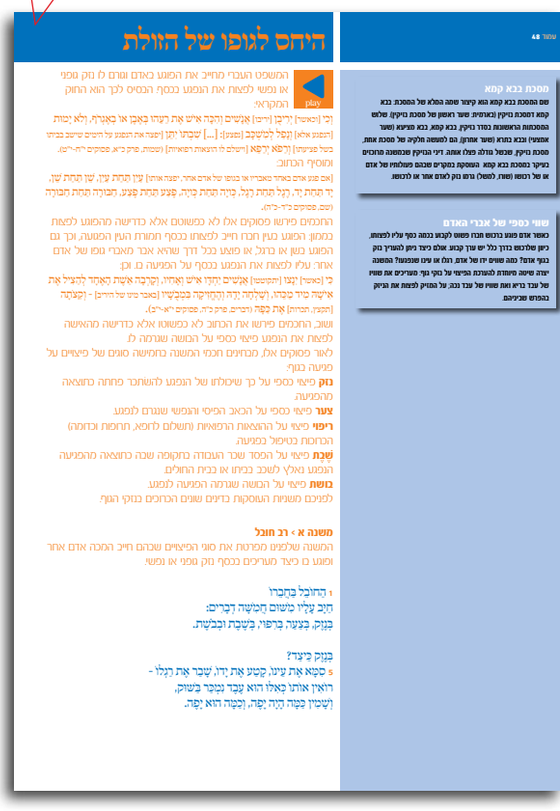
חוקרים שטיפלו בתיק רצח ג'נובז גילו שלא פחות משלושים ושמונה משכניה היו עדים לפחות לאחת משלוש התקיפות אך לא באו לעזרתה ולא הזעיקו את המשטרה. הקריאה היחידה שקיבלה המשטרה הגיעה אחרי מותה.

פרדריק לוסן, עוזרו של החוקר הראשי המפקח על בלשי שכונת קווינס, אמר שבעשרים וחמש שנות עבודתו במשטרה לא היה דבר שהפתיע אותו יותר מהאדישות שנתקל בה בתיק רצח ג'נובז. "מחקירת הרצח עולה שלתוקף היו שלוש הזדמנויות לרצוח את האישה במהלך שלושים וחמש הדקות. לו הזעיקו אותנו לאחר התקיפה הראשונה ייתכן שהאישה לא הייתה מתה."

הסיפור לקוח מאתר האינטרנט: www.lihistory.com/8/hs818a.htm

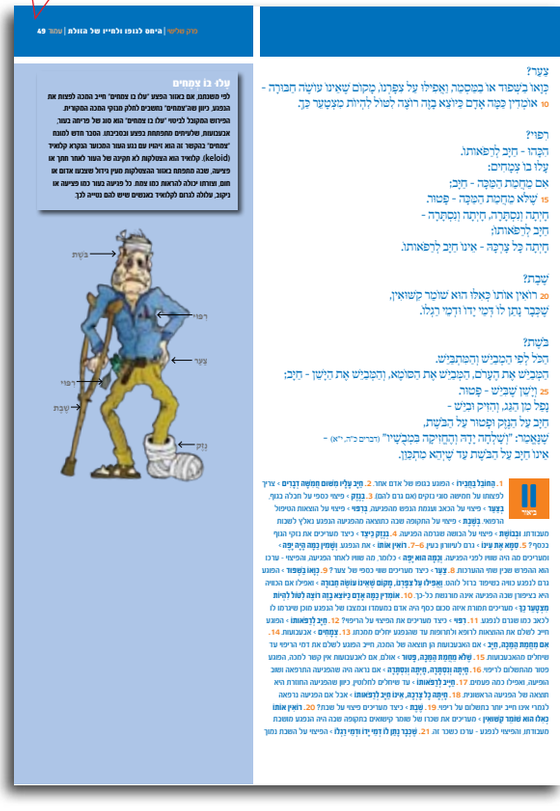
* להרחבה נוספת ראו: mth.6/esevoneg_yttik/srotaderp/srellik_laires/moc.yrarbilemirc.www//:ptth

היחס לגופו של הזולת - משנה, מסכת בבא קמא פרק ח', משניות א', ו', ז'



המקורות המקראיים המתארים את היחס הראוי לגופו של הזולת, ואת האופן שבו יש לנהוג כלפי אלו הפוגעים בו, משמשים נקודת זינוק נוחה לדיון בנושא זה. במיוחדת בולטת הנימה הקשה העולה מן הצו המפורסם: "עין תחת עין, שן תחת שן", או מן הפסוק: "כי ינצו אנשים [...] וקרבה אשת האחד להציל את אישה מיד מכהו, ושלחה ידה והחזיקה במבושיו – וקצתה את כפה". בכיתות מתקדמות מומלץ מאוד לדון במקורות המקראיים הללו, ולהקדיש להם לפחות שיעור, לפני המעבר למשניות המהוות את החלק הארי של הפרק. מן המקורות הללו משתקפת תפיסת עולם קיצונית, אשר מצד אחד קנאית מאוד ביחס לשמירה על גופו של הזולת, ומחמירה מאוד בעונשים הניתנים לפוגעים בגוף חבריהם, אך מאידך מזלזלת בגוף הפושע, ודורשת לפגוע בו באותה מידה שבה פגע בחברו. כדאי לשאול את התלמידים כיצד הם תופסים את הרעיון של עונש פיזי בגוף החוטא, ועל ידי כך להוביל אותם למצוקה שהטרידה מאוד את חז"ל, אשר סירבו להכיר בכך שזוהי משמעות הפסוקים. על כן, חז"ל פירשו את הפסוקים הללו לא לפי פשוטם, והציעו שהעונש המוטל על הפוגע צריך להיות כלכלי, ולא פיזי. בין היתר, מומלץ מאוד לעמוד על ההבדל שבין פשט ובין דרש, ולהדגיש כי חז"ל הרגישו חופש לפרש את הפסוקים כראות עיניהם, במקומות שבהם הרגישו צורך מוסרי או אחר להתרחק מן הפשט של הפסוקים.

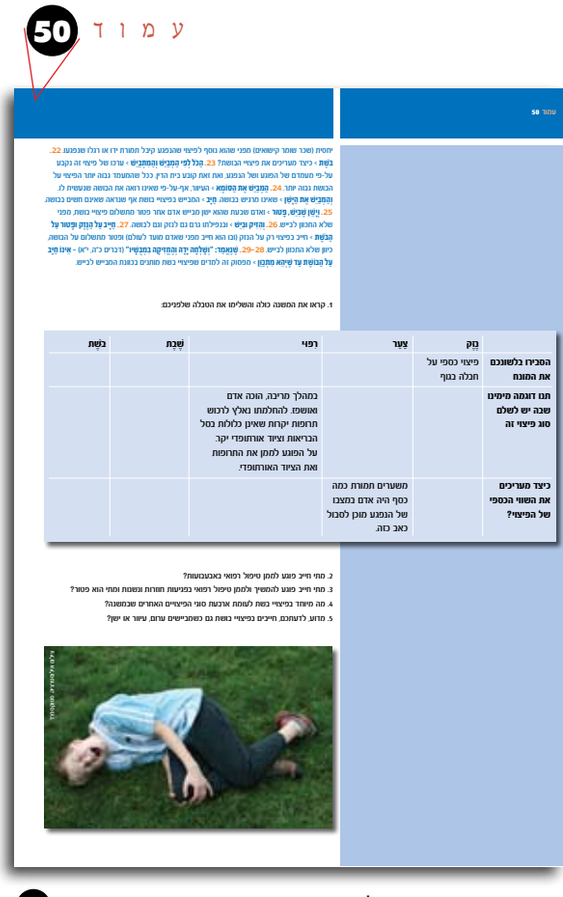
הפרק השמיני של מסכת בבא קמא מרכז בתוכו את הדינים הנוגעים לנזק שגרם אדם לגופו של חברו. המערכת ההלכתית העוסקת בנזקי אדם לאדם שונה מן המערכת החוקית המוכרת בימינו, שבה נהוג להפריד בין הצד הפלילי שבפגיעה פיזית באדם אחר, אשר עלולה להוביל לעונש ואף למאסר, ובין הצד האזרחי, שמוביל לפיצוי כספי. המשנה איננה מפרידה בין שתי המערכות הללו – הפלילית והאזרחית – והיא מסתפקת במסגרת משפטית אחת בלבד, המבוססת על פיצויים כספיים, והמקבילה למערכת האזרחית המוכרת לנו. ובניגוד למערכות הנזיקין הרגילות המתוארות בשאר פרקי מסכת בבא קמא, התשלום על הנזק שבגוף אינו מוגדר באופן חד מימדי על ידי ערכו של הרכוש הניזוק. כך למשל אם פגעתי במכוניתו של חברי מעריכים את הנזק על ידי בדיקת שוויו של הרכב קודם לנזק ולאחריו, ואת ההפרש אשלם כתשלומי נזק. אך לא כך הדבר ביחס לאדם שהזיק את גופו של חברו. "החובל בחברו חייב עליו משום חמשה דברים: בנזק, בצער, ברפוי, בשבת ובבושת". (משנה א') זוהי מערכת תשלומים רחבה הרבה יותר, היא כוללת מלבד תשלום הנזק הזהה לתשלומי נזק אחרים גם תשלומים נוספים. על החובל לפצות את הניזק על הצער שנגרם לו, על הבושה שנגרמה לו, עליו לדאוג לרפואתו של הניזק וכן לפרנסתו המינימאלית.

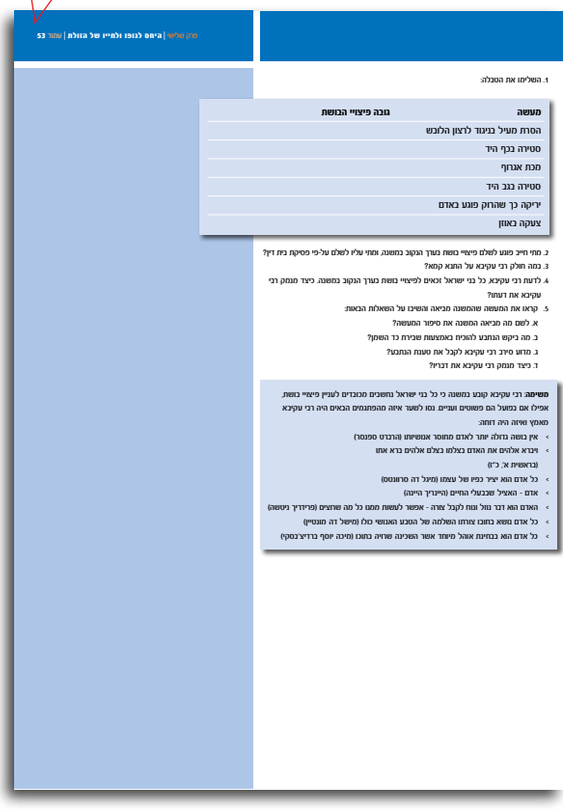


נושא הבושת הוא חריג משאר התשלומים, הבושה תלויה בנסיבות בהן נעשתה הפגיעה ולכן המשנה קובעת כי "אינו חייב על הבושת עד שיהא מתכון". כלומר, רק נזק שנגרם כתוצאה מכוונת זדון של החובל הוא זה שיש בו מימד של בושה והשפלה כלפי הניזק ויש לפצותו על כך. חריגה נוספת קיימת בתשלום הבושת והוא קביעתם של החכמים שבושה אינה תופעה אובייקטיבית הניתנת למדידה שווה אצל כל בני האדם, אלא היא תלויה במעמדו של החובל ובמעמדו של הנחבל: "בושת? הכל לפי המביש והמתביש". בהמשך הפרק אנו למדים שעמדה זו לא היתה מוסכמת על כל החכמים. רבי עקיבא סבר שאת ערך הבושת יש לקבוע באופן שווה לכל בני האדם וכאילו הנפגע, כל נפגע, הוא אדם עשיר ומכובד שבושתו מרובה. "אמר רבי עקיבא: אפילו עניים שבישראל, רואין אותם כאלו הם בני חורין שירדו מנכסיהם, שהם בני אברהם יצחק ויעקב." בהמשך לתפיסתו של רבי עקיבא שתשלום הבושת נקבע באופן שווה וקבוע אצל כל בני האדם, חידש רבי עקיבא שגם אדם שלעתים אינו מקפיד על כבודו, כגון אותה אישה שהיתה מוכנה לגלות את ראשה ברשות הרבים כדי להציל את השמן שנשפך שם, יכולה לתבוע את האיש שפרע את ראשה בשוק שלא ברצונה. הכלל הוא "החובל בעצמו, אף שאינו ראשי – פטור; אחרים שחבלו בו, חיבין". ולבסוף, מלמדת אותנו המשנה כי את דיני הנזקין והחבלות אין לראות רק כמערכת משפטית של חובות ותשלומים. מדובר בפגיעה ברגשותיו של אדם ולכן מצווה הפוגע, המזיק, החובל, לבקש את מחילתו של הנפגע: "אף על פי שהוא נותן לו, אינו נמחל לו עד שיבקש ממנו". מאידך פונה המשנה לניזק שכבר קיבל את הפיצוי על נזקו ועתה נדרש גם לסלוח למזיק "ומנין שלא יהא המוחל אכזרי [...]".

בעמוד 50 מתבקשים התלמידים למלא טבלה המסכמת את תשלומי הנזק השונים שבהם מתחייב המזיק את חברו, ומומלץ למלא את הטבלה לפני המעבר לדיון במשמעויות השונות של מערכת הנזיקין המתוארת במשנה, והשלכותיהן על האופן שבו אנו מבינים את יחס המקורות לגופו של הזולת, על מנת לוודא את ההבנה הבסיסית של המושגים השונים המופיעים במשנה, אשר אינם פשוטים כלל:

	נזק	צער	רפוי	שבת	בשת
הסבירו בלשונכם את המונח	פיצוי כספי על חבלה בגוף (מום קבוע)	פיצוי כספי על הכאב הפיסי והנפשי שנגרם מהחבלה	פיצוי כספי על הוצאות רפואיות	פיצוי כספי על הפסד שכר עבודה כתוצאה מהשבתה	פיצוי כספי על הבושה שגרמה הפציעה לנפגע
תנו דוגמא מימינו שבה יש לשלם סוג פיצוי זה	אדם נסע במכוניתו ופגע בהולך רגל. הנפגע שבר את רגלו.	אישה שסבלה מהתעללות מילולית מצד בעלה.	במהלך מריבה, הוכה אדם ואושפז. להחלמתו נאלץ לרכוש תרופות יקרות שאינן כלולות בסל הבריאות וציוד אורתופדי יקר. על הפוגע לממן את התרופות ואת הציוד האורתופדי.	אדם נפגע בתאונת דרכים וכתוצאה מכך נאלץ להישאר בבית במשך חודשים רבים ולא לקבל משכורת.	אדם שהוציאו דיבתו רעה בעיתונות, ונאלץ להתמודד עם הבושה שבפרסומים המוטעים לגביו.
כיצד מעריכים את השווי הכספי של הפיצוי?	משערים כמה הנפגע היה שווה אילו נמכר לעבד לפני הפגיעה ואת שוויו אחרי הפגיעה, וערכו הוא ההפרש בין שתי ההערכות.	מעריכים תמורת איזה סכום כסף היה אדם במעמדו ובמצבו מוכן שיגרמו לו לכאב כמו שנגרם לנפגע, ומשלמים לנפגע סכום זה.	בהתאם להוצאות הרפואיות של הנפגע.	מעריכים את שכרו של שומר קישואים ומשלמים לנפגע שכר זה.	דעת חכמים במשנה: ערך הבושת משתנה בהתאם למעמדם של הפוגע והנפגע. ככל שהמעמד גבוה יותר, הפיצוי על הבושת גבוה יותר. דעת רבי עקיבא: לכול הנפגעים מגיע פיצוי גבוהה כאילו היו בני מעמד גבוהה.





1. השלימו את הטבלה:

מעשה	גובה פיצויי הבושת
הסרת מעיל בניגוד לרצון הלובש	
סטירה בכף היד	
מכת אגרוף	
סטירה בגב היד	
יריקה כך שהרוק פוגע באדם	
צעקה באוזן	

2. מתי חייב פוגע לשלם פיצוי בושת בערך הנקוב במשנה, ומתי עליו לשלם על-פי פסיקת בית דין?
3. בתה חולה רבי עקיבא על החנא קמא?
4. לדעת רבי עקיבא, כל בני ישראל זכאים לפיצויי בושת בערך הנקוב במשנה. כיצד מנמק רבי עקיבא את דעתו?
5. קרא את המעשה שהמשנה מביאה והשיבו על השאלות הבאות:
   א. לשם מה מביאה המשנה את סיפור המעשה?
   ב. מה ביקש הנתבע לומרו באמתאות שביבת כד השמן?
   ג. מדוע סירב רבי עקיבא לקבל את טענת הנתבע?
   ד. כיצד מנמק רבי עקיבא את דבריו?

משימה: רבי עקיבא קובע במשנה כי כל בני ישראל נחשבים מכובדים לעניין פיצוי בושת. אפילו אם כפועל הם פשוטים ועניים לשמר איזה מהמתנגדים הבאים היה רבי עקיבא מאמץ איזה היה דומה:

- אין בושת גדולה יותר לאדם מחוסר אנושיותו (הרברט ספנסר)
- וברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אתו (בראשית א, כ"ז)
- כל אדם הוא יציר כפיו של עצמו (מיגל דה סרוונטס)
- אדם - האציל שבבעלי החיים (הייברך הינה)
- האדם הוא דבר נורל ונוח לקבל צורה - אפשר לעשות ממנו כל מה שחפצים (פרידריך ניטשה)
- כל אדם נושא בתוכו צורתו השלמה של הטבע האנושי כולו (מישל דה מונטיין)
- כל אדם הוא בבחינת אוהל מיוחד אשר השכינה שורה בתוכו (מיכה יוסף ברדיצ'בסקי)

תשובות לשאלות המופיעות בעמוד 53:

1. להלן סיכום המשנה בטבלה:

מעשה	גובה פיצויי הבושת
הסרת מעיל בניגוד לרצון הלובש	ארבע מאות זוז
סטירה בכף היד	מאתיים זוז
מכת אגרוף	סלע, רבי יהודה אומר: מנה
סטירה בגב היד	ארבע מאות זוז
יריקה כך שהרוק פוגע באדם	ארבע מאות זוז
הזיק לאוזן	ארבע מאות זוז

2. שאלה זו מתייחסת לדעת התנא קמא שבמשנה. הערך הנקוב שבמשנה מתייחס לאדם מכובד ביותר. כאשר הנפגע פונה לבית הדין, במקרה של אדם מכובד, ינתן לו פיצוי לפי הערך הנקוב במשנה. לעומת זאת, במקרה שמדובר באדם פחות מכובד, ישלם הנפגע פיצוי בהתאם לקביעה של בית הדין.
3. רבי עקיבא חולק על תנא קמא לפיו, גובה פיצויי הבושת נקבע בהתאם למעמדו של האדם. לדעת רבי עקיבא, גם אנשים עניים זכאים לתשלומי פיצויים בסכומים הנקובים במשנה, ולא רק אנשי מעמד.
4. הנימוק של רבי עקיבא הוא, שהעניים הם בני אברהם יצחק ויעקב, כלומר גם הם חלק מעם ישראל ולכן אין לעשות אפליות בין אדם לאדם בעם ישראל.
5. א. סיפור המעשה הובא על מנת להדגים את תפיסת עולמו של רבי עקיבא ולהראות הלכה למעשה איך הוא יישם אותה.

ב. הנתבע רצה להוכיח, שהאישה מבזה את עצמה ולכן איננה ראויה לקבל פיצויים עבור הבושה שנגרמה לה.

ג. רבי עקיבא סירב לקבל את טענתו, משום שבעיניו כל אדם מישראל זכאי לכבוד מהזולת ומהחברה, בין אם הוא מכבד את עצמו ובין אם לאו. העובדה שאדם מבזה את עצמו איננה מצדיקה, לפי רבי עקיבא, את ביזויו בידי אחרים.

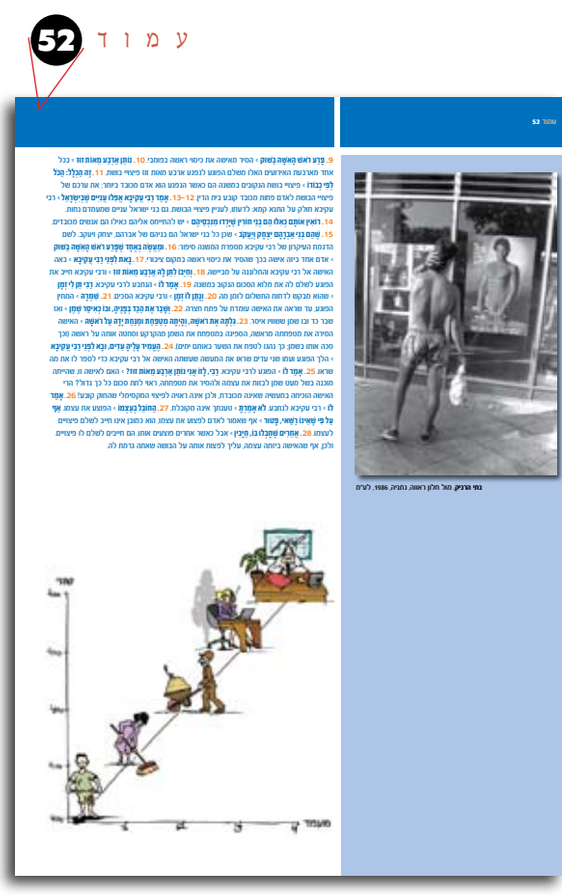
ד. רבי עקיבא מנמק זאת באמצעות החוק על החובל בעצמו. אדם הפוגע בעצמו כמובן אינו חייב לשלם לעצמו פיצויים, אך אם אדם אחר פוגע בו, הפוגע חייב לשלם פיצויים לנפגע. וכך גם במקרה של פגיעה בכבוד האדם: הפוגע בכבודו של אחר חייב לו בפיצויים על הבושה שגרם לו, גם אם אותו נפגע מבזה את עצמו. חשוב ומעניין לציין את העובדה שרבי עקיבא דיבר אך ורק על יהודים – "אפילו עניים שבישראל" מפני שדיני ההלכה חלים רק על יהודים. בכיתות מתקדמות מומלץ לשאול את התלמידים מדוע הוא מדגיש שמדובר ביהודים דווקא.

מצד אחד, רבי עקיבא מכיר בערך של כל אדם מישראל, אך מצד שני הוא מגביל את ההכללה הזו לישראל בלבד, ובנקודה זו יש לציין שאין אפשרות להשוות באופן מלא בין העיקרון של רבי עקיבא לבין הרעיון המודרני של כבוד האדם, שאינו מבחין בין עם לעם ובין אדם לאדם.

משימה:

↙ **אין בושה גדולה יותר לאדם מחוסר אנושיותו** (הרברט ספנסר) – רבי עקיבא היה מאמץ פתגם זה, כאשר חוסר האנושיות מתייחס דווקא לפוגע בכבוד האחר, ולא לנפגע. לדעת רבי עקיבא, מי שפוגע בכבוד הזולת אינו מתנהג באנושיות, ובכך פוגע בכבודו שלו כאדם.

↙ **וברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אותו** (בראשית, פרק א, פסוק כ"ז) – רבי עקיבא היה מאמץ את הדברים הללו, כי הוא דוגל בתפיסה הרואה בכל אדם באשר הוא יצור שנברא בצלם אלוהים, ולכן כל בני האדם שווים וזכאים לכבוד באותה מידה. (וראו מסכת אבות, פרק ג' משנה י"ח)



- **כל אדם הוא יציר כפיו של עצמו** (מיגל דה סרוונטס) – רבי עקיבא היה דוחה פתגם זה, כי לפי הפתגם האדם ורק האדם מעצב את זהותו ומקנה לעצמו את כבודו, ולא הזולת או החברה. לעומת זאת, רבי עקיבא טוען שגם אם האדם מבזה את עצמו ופוגע בכבודו שלו, הזולת נדרש לכבד אותו ולא לבזותו.

- **אדם – האציל שבבעלי החיים** (היינריך היינה) – בדומה לפסוק מספר בראשית לפיו כל אדם נברא בצלם, גם פתגם זה מתייחס לייחודו של האדם ולעליונותו ביחס לחיות. ייחוד זה בא לידי ביטוי אצל כל אדם ואדם באשר הוא, בין אם הוא עני או בעל מעמד גבוה. לכן, רבי עקיבא היה מאמץ פתגם זה, המתייחס לאדם באשר הוא כיצור אצילי ומכובד.

- **האדם הוא דבר נוזל ונוח לקבל צורה – אפשר לעשות ממנו כל מה שרוצים** (פרידריך ניטשה) – לפי פתגם זה, אין לאדם מהות פנימית מסוימת וקבועה, אלא הוא שיקוף של האופן שבו הוא מתייחס לעצמו והאופן שבו אחרים מתייחסים אליו. זהותו של האדם דינמית, מעוצבת כל העת על ידי עצמו ואחרים, ולכן ישנה משמעות מכרעת הן ליחס החברה כלפיו והן ליחסו כלפי עצמו. בהתייחס לסיפור מהמשנה, אותה אישה מבזה את עצמה, אך לחברה יש את היכולת והכוח לשנות זאת ולהחזיר לה את כבודה. מאידך גיסא, החברה יכולה להמשיך ולבזות אותה, וכך היא תמשיך להתקיים בלא כבוד. סביר להניח שרבי עקיבא היה מאמץ מתוך פתגם זה את הרעיון של היכולת לשנות. יש בכוחה של החברה לעצב את זהותו של האדם – לטוב ולרע, וגם אם אדם מבזה את עצמו, החברה יכולה להחזיר לו את כבודו. אולם רבי עקיבא היה מדגיש, שזוהי חובתו של הזולת לדאוג להחזרת כבודו של האדם, ושאין לנצל את מעמדם של אדם עני או מחוסר מעמד על מנת "לעשות ממנו כל מה שרוצים", כדברי ניטשה. להיפך, ראוי לה לחברה לרצות לתת לכל אדם באשר הוא את כבודו, כי כל אדם נברא בצלם.

- **כל אדם נושא בחובו צורתו השלמה של הטבע האנושי כולו** (מישל דה מונטיין) – רבי עקיבא היה מאמץ פתגם זה, משום שאין בו הבחנה בין אדם לאדם. כל אדם באשר הוא נחשב שלם וראוי לכבוד.

- **כל אדם הוא בבחינת אוהל מיוחד אשר השכינה שרויה בתוכו** (מיכה יוסף ברדיצ'בסקי) – רבי עקיבא היה מאמץ פתגם זה, משום שאין בו הבחנה בין אדם לאדם. כל אדם באשר הוא ראוי לכבוד. פתגם זה מוסיף על קודמו את ההיבט הדתי־רוחני: האל שואה בנפשו של כל אדם, בין אם הוא עני ובין אם הוא עשיר.

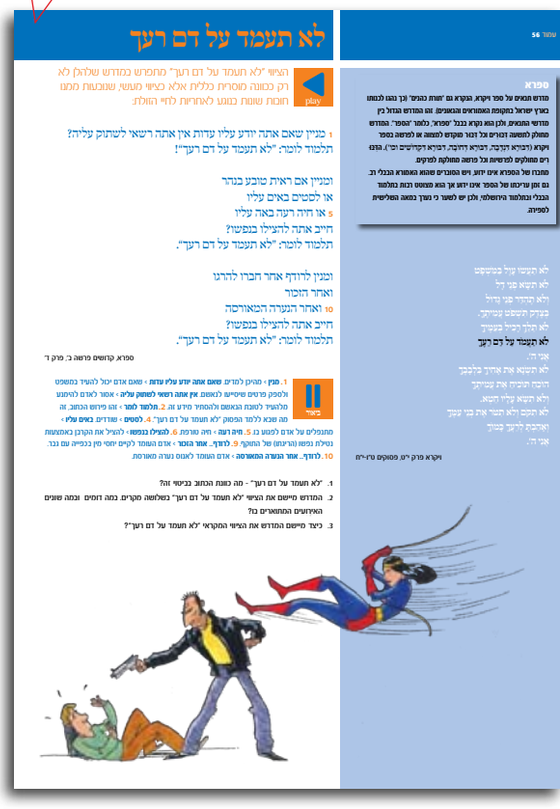
משנה ד': זה הזמן לסלוח

עד כה, עסקנו בהיבטים המשפטיים של גרימת נזק גופני ונפשי לאדם אחר ומחויבותו של הפוגע לפצות כספית את הנפגע. ואולם, בקטע האגדה שבמשנה ז' מתואר כיצד פגיעה באדם אחר נחשבת לחטא כלפי אלוהים וכלפי הנפגע, במטרה להדגיש את הצדדים המוסריים שלא ניתן להמחיש באמצעות הצו ההלכתי היבש. לכן, מעבר לתשלום הכספי, חייב הפוגע לבקש סליחה מהנפגע. בנוסף דנה המשנה במקרה שאדם ביקש ממישהו אחר לפגוע בגופו או ברכושו [של המבקש] או שביקש ממנו לבצע עבורו שליחות במטרה לפגוע בגופו או ברכושו של אדם אחר.

1. נוסף לפיצוי הכספי, הפוגע נדרש לבקש סליחה מהנפגע.
2. העקרונות הנלמדים מהפסוקים הללו הם:
   (א) הפוגע צריך לבקש סליחה מהנפגע; (ב) הנפגע צריך לקבל את סליחתו.
3. אדם הפוגע בגופו או ברכושו של אדם אחר לפי בקשת הנפגע, חייב בתשלום פיצויים. רק אם הנפגע אמר לפוגע שהוא פטור מתשלום הפיצויים – הפוגע פטור. אבל אם אדם שולח שליח שיפגע ברכושו או בגופו של אדם שלישי, ואף מבטיח לשלם בעצמו על הנזק ובכך לפטור את הפוגע מתשלום פיצויים – הפוגע חייב, כי אין שליח לדבר עבירה.

משימה:

- פרקליטת המדינה סירבה לקבל את טענת הנהג הדורס, משום שביצע עבירה וגרם לאישה חבלות חמורות. במקרה כזה, לא ניתן לטעון כי פעל כשליח בלבד, ועליו לקחת אחריות על מעשיו.
- לפי המשנה, הנהג הדורס חייב בתשלום פיצויים לאישה, שהרי במקרה שאדם אומר לחברו "עשה כן לאיש פלוני, על מנת לפטור – חייב, בין בגופו בין בממונו".
- העיקרון עליו מתבסס הדין במקרה זה הוא "אין שליח לדבר עבירה".



לא תעמד על דם רעך - ספרא, קדושים, פרשה ב' פרק ד'

חלקו השני של פרק זה מוקדש לעיון בצו "לא תעמוד על דם רעך". נבחן כיצד הוא מופיע במקרא, כיצד הובן על ידי דרשני ההלכה (מדרש ספרא), כיצד תואר הלכה למעשה בימי הביניים אצל הרמב"ם, לאילו הסתייגויות זכה בשו"ת מודרני וכיצד התקבל בחוקי מדינת ישראל. החשיפה למקורות אלו תפגיש אותנו עם תשובות שונות לשאלות אלו.

מקור הדין במקרא

הביטוי "לא תעמד על דם רעך" איננו מופיע כציווי עצמאי אלא במסגרת פיסקה רחבה העוסקת בעניינים נוספים הנוגעים ליחסים שבין אדם לזולתו: הוא מופיע בין ההוראות להפריש לעניים חלק מהיבול (מתנות עניים – לקט, שכחה ופאה), האיסור לכחש, לגנוב, להישבע לשקר, להלין פעולת שכיר ועוד. בבואנו לבחון את משמעותו של הציווי עומדות לפנינו שתי אפשרויות:

א. לנסות ולהבין את משמעות הביטוי על פי ההקשר המיידי (הפסוק שבו הוא מופיע) או הרחב (הפסקה, הפרשה).

ב. לפרש את הביטוי כשלעצמו ללא התייחסות לקונטקסט המיידי או הרחב.

כאמור, גישה פרשנית אחת היא, להבין את הציווי מתוך ההקשר:

בפסוק מופיעים זה לצד זה הביטויים "לא תלך רכיל בעמך" ו"לא תעמד על דם רעך".

אם נניח שקיים קשר מהותי בין שני העניינים הרי שיש לזהות את איסור העמידה על הדם עם האיסור ללכת רכיל. במשמעות המקובלת, הולך רכיל הוא אדם המדבר לשון הרע על חברו. לפי זה, קיימת קירבה בין הוצאת דיבה ולשון הרע לבין העמידה על הדם (איסורים מקבילים או שיש ביניהם קשר נסיבתי).[1]

בחינה של פסוק ט"ז בהקשר רחב יותר עשויה לחשוף משמעות נוספת לציווי. פסוק ט"ו עוסק בעניינים הנוגעים לעשיית צדק במשפט. ניתן להניח שקיימת קירבה עניינית בין פסוקים ט"ו וט"ז הרי שאיסור רכילות ועמידה על הדם קשורים לעשיית צדק במשפט. לפי זה יש לחפש את משמעות איסור עמידה על הדם בזיקה לאיסור עיוות הדין.[2]

לעומת הגישה הפרשנית הראשונה, אפשר לראות את הביטוי "לא תעמד על דם רעך" כעומד ברשות עצמו.[3] הסיבה לכך עשויה להיות האופן שבו בחר הכתוב לנסח את הציווי המשתמע כצו על ולא כמצווה פרטית. כלומר, בחירת הכתוב במטפורה "חזקה" נועדה להנחיל הכוונה מוסרית כללית.

בספרות חז"ל הרבו לעסוק במשמעות ובפרשנות הביטוי. המקור הקדום ביותר הוא מדרש הספרא על פרשת קדושים:

מניין שאם אתה יודע עליו עדות [לטובת הנאשם]
אין אתה רשאי לשתוק עליה?
תלמוד לומר - "לא תעמד על דם רעך"!

ומניין אם ראית טובע בנהר או לסטים [שודדים] באים עליו או חיה רעה באה עליו חייב אתה להצילו בנפשו?
תלמוד לומר: "לא תעמוד על דם רעך".
ומנין לרודף אחר חברו להרגו ואחר הזכור ואחר הנערה המאורסה חייב אתה להצילו בנפשו [להציל את הקורבן על ידי פגיעה בתוקף]?
תלמוד לומר - "לא תעמד על דם רעך".

1 בדרך דומה הלך אברהם אבן עזרא שפירש את הפסוק כך: "לא תעמד על דם רעך – שלא יתחבר עם אנשי דמים, וידוע כי כמה נרצחו ונהרגו בעבור המלשינות." מפירושו משתמע כי הוא כורך את איסור הרכילות (=מלשינות) לעמידה על הדם.

2 כך למשל מתרגם יונתן בן עוזיאל את הפסוק "לא תעמד על דם רעך": "אל תמנע מללמד זכות על חברך להעיד לטובתו בדין" (מתורגם מארמית ע"פ תרגום יונתן בן עוזיאל לויקרא י"ט, ט"ז).

3 בדרך זו הלכו רבים מן הפרשנים (בעקבות חז"ל בספרא ובבלי סנהדרין (ראו להלן בהרחבה) כגון רש"י – "לא תעמד על דם רעך לראות במיתתו ואתה יכול להצילו כגון טובע בנהר וחיה או לסטים באים עליו", ורשב"ם המפרש: "לא תעמד מנגד אלא ניתן להצילו בנפשו של רודף".

במדרש המצוטט מובאות שלוש דוגמאות ליישום הציווי "לא תעמד על דם רעך" המשקפות הבנות שונות של הביטוי:

1. אסור לאדם לכבוש עדות העשויה לסייע לנאשם.
2. חובה להתערב לשם הצלת אדם הנתון בסכנת חיים.
3. חובה להציל גבר או אישה (בתהליך נישואים) הנתונים בסכנת אונס או רצח באמצעות הריגת התוקף.

לאור הניתוח שהוצג למעלה ניתן לעשות הבחנה בין אפשרות א' לעומת ב' וג'. נראה שהדרשן במקרה הראשון קרא את הציווי "לא תעמד על דם רעך" בזיקה להקשר הטקסטואלי שבפסוק הקודם העוסק בענייני משפט. לפי זה, איסור העמידה על דם הרע אינו מתפרש כפשוטו אלא כדימוי: 'דמו' של הנאשם החף מפשע 'נשפך' כל עוד לא יקום לעזרתו היודע עליו עדות שעשויה לזכותו בדין.
שתי ההצעות האחרות מתעלמות מההקשר ומתייחסות לביטוי באופן עצמאי. לפי הבנת הדרשן, בדרשה השנייה מתייחס הכתוב למצב שבו 'דם הרע ניגר' כתוצאה מאסון טבעי או התקפה של שודדים אליו נקלע הרֵע. הדרשן תרגם את הביטוי "לא תעמד על דם רעך" למציאות שבה שותפים שני בני אדם: האחד נתון במצוקה והאחר עד למתרחש. במקרה זה מחייב המקרא את הצופה להתערב בנעשה לשם הצלת הרע.
בדרשה השלישית מצטרף גורם נוסף לתמונה – התוקף. לפי דרשה זו דמו של הרע ניגר כתוצאה מאלימות המופעלת עליו על ידי התוקף. כאן הציווי מחייב את הצופה להירתם לעזרתו של הקורבן באמצעות הריגת התוקף. דרשה זו היא המקור ל'דין רודף' בו נדון בהרחבה בהמשך.
למרות ההבדלים בין שלוש הדרשות בהבנת הביטוי "לא תעמד על דם רעך" משותפת לכולם ההנחה שביטוי זה איננו עיקרון־על אלא חוק המתייחס למציאות מסוימת שלגביה קיימת מחלוקת בין שלושת המדרשים.
מעין סיכום של הדיון על היחס שבין המקרא וספרות חז"ל ניתן לראות בקטע הבא:

התורה בחרה להציג את המצווה בדרך של "תמונה". בתמונה זו עומד אדם בשלולית דמו של רעהו. כמובן, השאלות הרבות שמעוררת תמונה זו, והמשמעות המטאפורית שלה, הם שהניעו את הגלגלים הסיפוריים של חז"ל, אך התמונה הרזה והמזעזעת הזו, בבחינת "תמונה אחת טובה מאלף מילים", היא עדיין משהו אחר מ"סיפור". המדרשים מרחיבים את המסך ומראים לנו את הסצינות שקדמו לתמונה זו. נכון, גם תמונה מספרת לנו סיפור, אך ייחודה של תמונה זו הוא בשקט המופתי שהיא מקרינה - אדם העומד על הדם. שקט זה מורה לנו להתרכז בה, ובה בלבד. הסיפור הצר שמלבישים חז"ל על הפסוק מורכב יותר, ופותח פתח לנקודות הסתכלות שונות, נרטיבים של כל אחד ממשתתפי האירוע: מניעיו של הרודף, אופיו של הנרדף, מוצאו, דתו, האפשרות המעשית שהוא אכן ישדד או יטבע. לעומת זאת, העמידה על הדם המקראית, הרזה, דוחה כל אפשרות לזווית ראייה שונה של הסיטואציה: יש אדם העומד בשלולית דם, ועליו מוטלת אחריות מוסרית למעשה שכבר נעשה (!), לדם שכבר נשפך.

יאיר אלדן, אקדמות י"א, תשרי תשס"ב

החובה להציל - רמב"ם, משנה תורה, הלכות רוצח ושמירת הנפש, פרק א' הלכה י"ד

הרמב"ם מרחיב את הציווי "לא תעמד על דם רעך" והוא מוסיף על המקרים המוזכרים במדרש הספרא ובתלמוד את החובה בנסיבות נוספות: ליידע אדם על כוונות זדון של אחרים הזוממים להרע לו וכן החובה לפייס אדם בעל עמדת כוח (אנס או גוי) הממורמר על חברו של השומע ועלול לפגוע בו. בסוף דבריו, מציין הרמב"ם שחובה זו חלה על מקרים דומים ("וכל כיוצא בדברים אלו"). בכך הוא מרחיב מאוד את הכלל של "לא תעמד על דם רעך".
על־מנת לקשר את הנלמד למציאות האקטואלית של הילדים ניתן לבקש מהתלמידים להביא לשיעור דוגמאות אקטואליות (עיתונות, ניסיון אישי וכד') המבטאות מצבים שונים בהם מומש החוק, או שנמנעו מלממשו.

אבדת גופו - תלמוד בבלי, מסכת סנהדרין דף ע"ג עמוד א'

אגב אזכור הברייתא העוסקת במשמעות הציווי "לא תעמוד על דם רעך" בראשית הסוגיה, חוזרת אליה הגמרא ומקשה: האם באמת את חובת הצלת הרע אנו למדים מהפסוק "לא תעמוד על דם רעך"? היא דוחה טענה זו של הברייתא ומבהירה שאת חובת הצלת הרע אנו למדים דווקא מהביטוי המופיע בדיני השבת אבדה "והשבתו לו". את הביטוי הזה היא מבינה כציווי הנכלל בחובת השבת אבידה – גם להשיב לאדם את בטחון ושלמות גופו, במידה והוא הולך ומאבד אותם באסון כלשהו כמו טביעה או התקפה בעל חיים מסוכן.

הגמרא שבה ושואלת: האם אכן החובה להצלת הרע נלמדת דווקא מהביטוי "והשבתו לו"? והרי חובה זו כוללת את הצלת גופו של הנפגע רק **באופן מיידי ובלתי אמצעי** על ידי מי שעד לכך ואין היא כוללת חובה להציל במקרים מורכבים יותר שבהם ניתן להציל באמצעות שכירת אנשים נוספים להשתתף במבצע ההצלה (על פי כללי השבת אבידה באופן כללי).

הסוגיה מסתיימת בביטוי "קא משמע לן" – שמסכם את עמדתה של הגמרא בדבר הצורך בכל זאת בציווי המנוסח במילים "לא תעמוד..." ללימוד את חובת הצלה ['קמשמע לן' – על כן משמיעה לנו הגמרא את הציווי השני "לא תעמוד על דם רעך"] משום שזה, לעומת הציווי "והשבותו לו" כולל גם חיוב לשכור אנשים בכספך, אם זה נדרש, על מנת להציל את הנפגע.

משימת סיכום: חוק 'לא תעמוד על דם רעך', התשנ"ח - 1998

חוק "לא תעמד על דם רעך" מגביל את חובת ההצלה למקרים שבהם המציל אינו מסתכן ואינו מסכן אחרים – בניגוד למקרים המוצגים בספרא, שבהם נתבע מושיט העזרה להציל גם במקרים המסכנים אותו: סכנת טביעה, או פגיעה על ידי הליסטים או החיה הרעה שמתקיפים את הנפגע.

החוק הישראלי מרחיב את הדרישה לקיים את החובה, באמצעות העברת האחריות לגורמים "מקצועיים". הרחבה זו מתאימה לנאמר בסוגיית הבבלי ("מיטרח ומיגר אגורי") וכן לרמב"ם ("או שישכור אחרים") ואינה מתאימה לנאמר בספרא המחייב את האדם להציל את הנתון בסכנה בגופו, בעצמו.

בניגוד לפסיקה של הרב וולדינברג (הנלמדת בהמשך), החוק הישראלי קובע עונש של קנס על אי־קיום החוק – כלומר, הימנעות מהצלה. ניתן לפתח את הדיון בכמה כיוונים:

- מה היתרונות ומה החסרונות של התפיסה שיש להעניש את הנמנע מלהציל, לעומת התפיסה הרואה בחובת הצלה הוראה מוסרית כללית בלבד?
- האם ניתן לדרוש מאדם במערכת נורמות מוסריות של חברה לסכן את עצמו על מנת להציל אדם אחר?

האם אפשר להעניש את הנמנע מלהציל? - תשובת הרב וולדינברג

"שמעון יושב על ספסל בגן הציבורי, מעיין בעיתון. לפתע הוא רואה תינוק זוחל במהירות לעבר כביש סואן. אמו של התינוק, שלא הייתה קרובה אליו די הצורך, קוראת אל שמעון ומבקשת ממנו לעצור את התינוק. שמעון יכול למלא את בקשתה ללא כל קושי, אולם מכיוון שאינו רוצה להפסיק לעיין בעיתון, הוא אינו עושה מאומה, התינוק נדרס למוות..."[1]

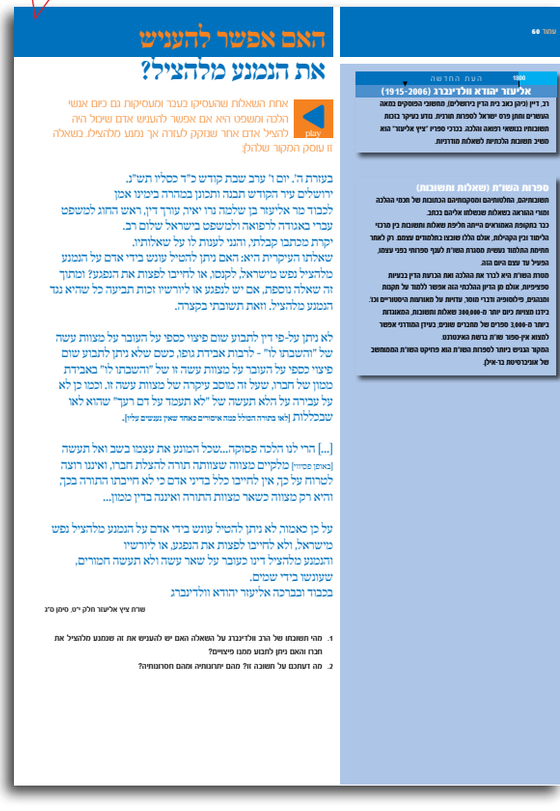
הרב יהודא וולדינברג מתייחס בתשובתו לשאלה האם ניתן להעניש אדם שנמנע מלהציל אדם שהיה נתון במצוקה וכפועל יוצא האם ניתן לתבוע פיצוי כספי על אי הצלה? תשובתו של הרב וולדינברג עקרונית: לא ניתן להעניש אדם על אי הצלה וכן לתבוע ממנו פיצוי כספי במקרה זה מאחר והצווים של "והשבותו לו" וכן "לא תעמד על דם רעך"[2] הוא 'לאו שבכללות' – כלומר ציווי מוסרי כללי שעונשו בידי שמים.

פסיקתו של וולדינברג מחזירה את משמעות הכתובים למקורם הראשוני לפיה מדובר בצו שעיקרו הנחייה מוסרית כללית הנוגעת לזיקת החובה שבין אדם לחברו. מסיבה זו מן הנמנע להעניש אדם או לתבוע פיצוי בגין אי הצלת חיים.

---

1 מתוך: ע. פרוש, חוק, מוסר והחובה לעזור לזולת' בתוך: הכרעות משפטיות ושיקולים מוסריים, תל אביב 6891 עמ' 11.

2 לפי מסקנת התלמוד במסכת סנהדרין (דף ע"ג ע"ב) נלמדת חובת הצלת אדם ממצוות השבת אבדה שבתורה הכוללת חוץ מחובת השבת ממון גם השבת נפש – כלומר החובה להציל אדם הנתון במצוקה. מהפסוק "לא תעמד על דם רעך" לומד התלמוד חידוש נוסף לפיו, חובת הצלת אדם קיימת גם במקרה שיש צורך בשכירת פועלים לשם הצלת אדם הנתון במצוקה.



נספח א: יאיר אלדן, חוק "לא תעמוד על דם רעך, התשנ"ח - 1998" - הצהרה שנויה במחלוקת

ספרות ענפה, עשירה ומרתקת, נכתבה במאה שלנו על חובת ההצלה, פניה האתיים, גבולותיה ומידת היקפה, ועל הפיכתה לחובה משפטית הטומנת בחובה אחריות פלילית. החובה **המשפטית** להציל קיימת כבר למעלה מ–130 שנה במדינות הקונטיננט האירופיות וכן במספר מדינות בדרום אמריקה, ואיננה קיימת באופן עקבי (כמעט) במדינות האנגלו־סכסיות.[1] בין אם הסיבה לגישות שונות אלה היא היסטורית ובין אם היא תרבותית, היא מלמדת אותנו על מורכבותה של הבעיה. נאמר מיד, מטרתנו איננה לערוך דיון משפטי ואתי בחובת ההצלה, אלא לצייר את גבולות הוויכוח בעניין זה. לא נעלה כאן טענות מפורטות, וגם לא את התשובות לאותן טענות. מטרתנו היא לעמוד על קווי המחשבה השוללים את קיומה של חובת הצלה משפטית או מוסרית. נסתפק כאן באמירה כי לכל אחת מהטענות שלהלן ישנה תשובה מבוססת.

הביקורות על חובת ההצלה באו מכמה כיוונים. ראשית, היו שטענו שיש בהטלת חובה כזו פגיעה בזכות האדם לחירות. טענה זו נוסחה בשני אופנים. הראשון: הזכות לחירות משמעותה האפשרות לחיות בעולם שבו חלות עליי כמה שפחות מגבלות. בעוד שחובות **שלא** לעשות דבר מסוים מגבילות במידה מסוימת, הרי שחובות "עשה" מטילות מגבלות רציניות יותר, ועל כן הן פסולות. בצורתה השנייה, הטענה היא כי עקרון החירות כשלעצמו, הזכות להיות אדון לגופך, שולל את האפשרות כי יטילו עליך חובת עשה. בקשר להפיכת החובה המוסרית להציל לחובה משפטית שבגינה יש סנקציה פלילית נטענו כמה טיעונים. קו מחשבה אחד עושה הבחנה בין פעולות למחדלים. הטיעון הוא דו שלבי. במקרה של מחדל קשה לזהות סיבתיות: המשפט "הוא טבע בגלל שלא זרקת לו חבל" הוא משפט קשה להוכחה. השלב השני הוא: אם אין סיבתיות בין המחדל לבין התממשות הסכנה, הרי שגם לא ניתן להטיל אחריות בגינו. קו מחשבה אחר מצביע על הדין העכשווי כנקודת גבול ברורה שבלעדיה נהיה חייבים להכיר בחובה להציל שאיננה מוגבלת כלל – טיעון המדרון החלקלק. כך, אם רואים את ההצלה כהענקת טובת הנאה לנמצא בסכנה, הרי שבאמת קשה לשרטט את גבולות חובה זו – אנו צריכים תמיד לעשות מאמצים בלתי נלאים על מנת לעזור לאנשים.[2] הדין העכשווי במדינות האנגלו־סכסיות (וגם בישראל) מטיל חובת הצלה **רק** כשקיימת זיקה בין הנמצא בסכנה לבין המציל. זיקה זו יכולה להתבסס על קשרי משפחה, קשר חוזי (רב חובל לנוסעים, למשל), זיקת מקצוע (מציל בברכה, למשל), קשר בין מזיק לבין ניזוק. בהיעדר זיקה זו, לא מטיל הדין חובה להציל. הדין הישראלי מטיל חובת הצלה כללית במקרה אחד: נהג הנוהג בדרך ורואה פצוע – חייב לעצור ולהושיט לו עזרה.[3] חובה זו חלה רק על נהגים הנוסעים בכביש ולא על כל אדם שעובר בדרך. לבד מחובת הצלה כללית זו, תוטל חובת הצלה רק בגין זיקה ברורה בין האדם הנמצא בסכנה לבין המציל. לבסוף, יש כאלה הטוענים כי חוק כזה לא ירתיע אנשים מלהיות אדישים כלפי אנשים בצרה. מעבר לשאלה העובדתית, עומדת שאלה נורמטיבית: הלגיטימיות של אכיפת המוסר על ידי החוק. את גבולותיו של הוויכוח בגדרה של שאלה זו, קבעו במידה רבה הלורד דבלין ופרופ' הארט.[4] השאלות הרלוונטיות בוויכוח זה הן האם קיומו של איסור פלילי יש לו השפעה על הדעות בחברה לגבי אותו מעשה, האם לחירותו של אדם יש עדיפות על זכותה של החברה

---

1 בארצות הברית רק ארבע מדינות קיבלו חוקי שומרוני טוב – וורמונט, מינסוטה, רוד איילנד ומסצ'וסטס. ר' את לשון החוק הוורמונטי, שהתקבל ב–1967:

"A person who knows that another is exposed to grave physical harm shall, to the extent that it can be rendered without danger or peril to himself or without interference with important duties owed to others, give reasonable assistance to the exposed person, unless that assistance or care is being provided by others" (Vermont Statutes Ann., tit 12, para. 519). הקנס המושת על מי שעובר על חוק זה הוא 100 דולר. להיסטוריה חקיקתית של החוק ר: R.L. Evans, *The Case For Good Samaritan Laws*, Dissertation, University Of Virginia 1987, p. 8.

2 לעניין זה ר' שאלה שהגיעה למהרש"ם לגבי עני שאין לו כסף שנסתפק אם צריך להציל את חברו מסכנת נפשות על ידי כספו. המהרש"ם דן בסוגיה מנקודת המבט של "ואהבת לרעך כמוך". טענתו היא שאם אתה צריך לאהוב את חברך כנפשך, הרי שזה מחייב אותך להוציא כל סכום שהיית מוציא על מנת להציל את עצמך כדי להציל את חברך. כיוון שהיית מוציא את כל כספך על מנת להציל את עצמך, אתה חייב להציל את חברך, ואפילו להכניס את עצמך בספק סכנה על מנת להצילו. ר' הראיות שהוא מביא שם – שו"ת מהרש"ם, חלק ה', סימן נ"ד, ד"ה "כדבר מה".

3 ר' תקנה 641 לתקנות התעבורה, התשכ"א – 1961. כותרת התקנה היא "חובת עזרה מצד נוהגי כלי רכב", ולשונה: "(א) נוהג רכב העובר במקום תאונת דרכים שבו נמצא נפגע, ייעצר ולא ימשיך בנסיעתו עד שעשה כל שביכולתו כדי להגיש כל עזרה הדרושה לנפגע או כדי לבוא לעזרתו בהתאם לתקנה 144 (א)(2)".

4 בשנת 1954 מונתה באנגליה ועדת וולפנדן על מנת לבדוק את המצב המשפטי לגבי עברות של זנות והומוסקסואליות. בשנת 1957 היא המליצה לבטל את האיסור הפלילי על הומוסקסואליות בין בוגרים מסכימים ברשות הפרט. הלורד דבלין יצא נחרצות נגד קביעה זו. הוא טען כי לחברה קיימת תמיד זכות להגביל את חירות הפרט של אזרחיה על מנת לאכוף את המוסר הנוהג (הלורד דבלין הגדיר את "המוסר הנוהג" כערכים וכהשקפות אשר בידי האדם הסביר). היא לא חייבת לעשות זאת, אך היא יכולה לעשות זאת על מנת למנוע התפוררות של החברה מבפנים, כאשר השלד המוסרי שלה מתפרק. פרופ' הארט התנגד לטענתו של דבלין. אמנם, גם הוא סבר שיכולה להיות סיטואציה של אכיפת מוסר בידי החברה, אך הוא טען כי חירות הפרט מצדיקה שהגבלתה תיעשה תמיד מנימוקים טובים. רק כאשר נגרם נזק לחברה היא יכולה להגביל את חירות אזרחיה, ופגיעה ברגשות הציבור איננה, לדעת הארט, נזק. ר' הל"א הארט, חוק, חירות ומוסר, תל־אביב 1891, עמ' 34. ר' גם ר' גביזון, "אכיפת המוסר ומעמדו של עקרון החירות", עיון, כ"ז (תשל"ז), עמ' 274, והמובאות הרבות שם.

לשמור על עצמה מהתפוררות מוסרית, או שמא האחרונה עומדת לחברה תמיד ומאפשרת לה התערבות בחיי היחיד. ולבסוף, האם על החברה להתערב בחיי הפרט רק כאשר נגרם נזק לציבור, מהי הגדרתו של נזק כזה, והאם פגיעה ברגשות הציבור כלולה בתוכה.

לעומת חובת הצלה משפטית, שהיא נדירה במדינות האנגלו־סכסיות, הרי שחוקים המטילים חובה לדווח על פשעים נפוצים ביותר. בישראל, סעיף 262 לחוק העונשין, שכותרתו "אי מניעת פשע", מטיל חובה כזאת: מי שידע כי פלוני זומם לעשות מעשה פשע[5] ולא נקט כל האמצעים הסבירים למנוע את עשייתו או את השלמתו, דינו מאסר שנתיים.

סעיף זה כמעט שלא היווה עילה להגשת כתב אישום נגד אדם כלשהו, והוא הפך להיות בעצם אות מתה. סעיף 262, אם להשתמש בקווי המחשבה שהתווינו בפרק הראשון, מקביל יותר לעקרון הערבות ההדדית המגולם במדרש "וכשלו איש באחיו", מאשר לעקרון הערבות ההדדית העולה מתוך איסור העמידה על הדם. הוא יוצר מסגרת תומכת לאי ביצוע פשעים, ולא מעלה על נס עיקרון מוסרי כלשהו.[6]

בשנת 1995 הגיש חה"כ חנן פורת הצעת חוק פרטית ששמה "הצעת חוק העונשין (תיקון מס' 47) (לא תעמוד על דם רעך), התשנ"ה – 1995".[7] הצעת החוק היתה בת סעיף אחד. סעיף זה, על פי ההצעה, יוסף לחוק העונשין לאחר סעיף 344 (כסעיף 344א). הסעיף בהצעת החוק קבע:

344א. (א) הנמנע מלהושיט עזרה לאדם הנמצא לנגד עיניו במצוקה עקב אירוע פתאומי שהעמיד בסכנה חמורה ומידית את חייו, שלמות גופו או בריאותו, כאשר היה לאל ידו להושיט את העזרה הנחוצה בעצמו מבלי להסתכן או לסכן את זולתו, או להודיע לרשויות, או להזעיק אדם אחר לשם מתן העזרה, דינו – מאסר שישה חודשים. לעניין סעיף זה, "רשויות" – המשטרה, מגן דוד אדום או שירות כבאות, לפי העניין.

(ב) לא יוגש כתב אישום לפי סעיף זה אלא באישור פרקליט מחוז.

הצעת החוק הועברה לוועדת חוקה חוק ומשפט ב–20 במרס 1995.

הסימן בחוק העונשין שבו רצה חנן פורת לשבץ החוק הוא סימן ד': סיכון החיים והבריאות, אחד משמונה סימנים שבפרק י', שעניינו "פגיעות בגוף". מעניין שסימן ג', שעניינו "אחריות לשלום אדם", לא היה עדיפותו הראשונה של פורת, כך שנוצר מהלך דומה למהלך שנוצר אצל הרמב"ם בהכללתו את איסור העמידה על הדם בהלכות רוצח ולא בהלכות שמירת נפש. סעיף 344 שאליו הצמיד חנן פורת את התיקון מדבר על "סיכון דרכים ונתיבי שיט". מן הסתם קישר פורת את העניינים בצורה אסוציאטיבית – מן המְסכן את הדרך אל הנקלע לסכנה, ואל החובה להציל את הנקלע לסכנה.

החוק, כפי שנתקבל בשנת תשנ"ח (22.6.98), איננו תיקון לחוק העונשין כי אם חוק עצמאי. הוא התקבל בנוכחות 22 חברי כנסת. 17 מהם תמכו בו (וכן תמכו לקבל אותו בשם שהתקבל – "לא תעמוד על דם רעך"), וחמישה חברי כנסת התנגדו לקבלת החוק. החוק הוא בעל שישה סעיפים. סעיף 1 של החוק הוא עיקר החוק, והוא קובע:

חובה על אדם להושיט עזרה לאדם הנמצא לנגד עיניו, עקב אירוע פתאומי, בסכנה חמורה ומידית לחייו, לשלמות גופו או לבריאותו, כאשר לאל ידו להושיט את העזרה, מבלי להסתכן או לסכן את זולתו.

המודיע לרשויות או המזעיק אדם אחר היכול להושיט את העזרה הנדרשת, יראוהו כמי שהושיט עזרה לעניין חוק זה. בסעיף זה, "רשויות" – משטרת ישראל, מגן דוד אדום ושירות הכבאות.

סעיף 4, שכותרתו "עונשין", קובע:

העובר על הוראות סעיף 1 לחוק זה, דינו – קנס.

שלושה הבדלים עיקריים ניתן לראות בין הצעת החוק ובין החוק כפי שנתקבל בכנסת: 1) הצעת החוק היתה תיקון לחוק העונשין, ואילו החוק הוא חוק עצמאי. 2) עונש המאסר הפך לתשלום קנס שגובהו לא נקבע

---

5 חובת הדיווח חלה רק על עברות שסיווגן בחוק העונשין הוא פשע ולא חטא או עוון. סיווג זה הוא על פי העונש הצפוי בגין העברה. ר' סעיף 24 לחוק העונשין התשל"ז – 1977: "(1) פשע – עברה שנקבע לה עונש חמור ממאסר לתקופה של שלוש שנים. (2) עוון – עברה שנקבע לה עונש מאסר לתקופה העולה על שלושה חודשים ושאינה עולה על שלוש שנים. ואם העונש הוא קנס בלבד – קנס העולה על שיעור הקנס שניתן להטיל בשל עברה שעונשה הוא קנס שלא נקבע לו סכום. (3) חטא – עברה שנקבע לה עונש מאסר לתקופה שאינה עולה על שלושה חודשים, ואם העונש הוא קנס בלבד – קנס שאינו עולה על שיעור הקנס שניתן להטיל בשל עברה שעונשה הוא קנס שלא נקבע לו סכום.

6 מספר הפעמים בהם עשו שימוש בסעיף 262 הוא מועט. בדרך כלל האישום באי מניעת פשע היה של בן מיעוטים. מרגלית הר־שפי היתה היהודייה הראשונה שהואשמה והורשעה באי מניעת פשע כאישום עצמאי. ההסבר להבדל זה בין יהודים לבין ערבים בנוגע לאי מניעת פשעים, והאשמתה של מרגלית הר־שפי, קשור לדעתי בצירוף של שלושה גורמים. שני הגורמים הראשונים הם כלליים. ראשית, מספר האנשים שלא מדווחים על פשעים לפני ביצועם, ואינם קשורים לפשע כמתכננים, כמסייעים או כמבצעים בצוותא, הוא קטן. שנית, כפי שראינו, יש בעייתיות בהטלת מצוות עשה על אנשים במדינה ליברלית. ושלישית, האשמת בני המיעוטים בעברת אי מניעת פשע קלה יותר לרשויות החוק, המשטרה ומערכת המשפט, שכן מדובר באדם אשר איננו נתפס כחלק מהמערכת החברתית במדינת ישראל. התפיסה של ערבים המעורבים בעברות, ובייחוד ערבים שהיו קשורים בעברות ביטחוניות נגד המדינה, כאנשים אשר אינם "חלק" מן המערכת, הופכת את האשמתם באי מניעת פשע קלה יותר. מרגלית הר־שפי הואשמה באי מניעת פשע (מעבר ל"היסטריה" הכללית של רשויות החוק לאחר הרצח) היות שהמעורבים ברצח ראש הממשלה לא נתפסו כחלק מהמערכת החברתית. הם עשו דין לעצמם, ושאבו את כוחם ממערכת ערכית אלטרנטיבית. עובדה זו הקלה מאוד על רשויות החוק בהגשת כתב אישום לפי סעיף נשכח זה.

7 ר' ה"ח התשנ"ה 2398, עמ' 456.

בחוק. 3) החוק, כפי שנתקבל, מתייחס לנושא שיפויו של המציל. תחילה נתייחס להבדל אחרון זה. סעיף 5 ל"חוק עשיית עושר ולא במשפט, התשל"ט – 1979" קובע:

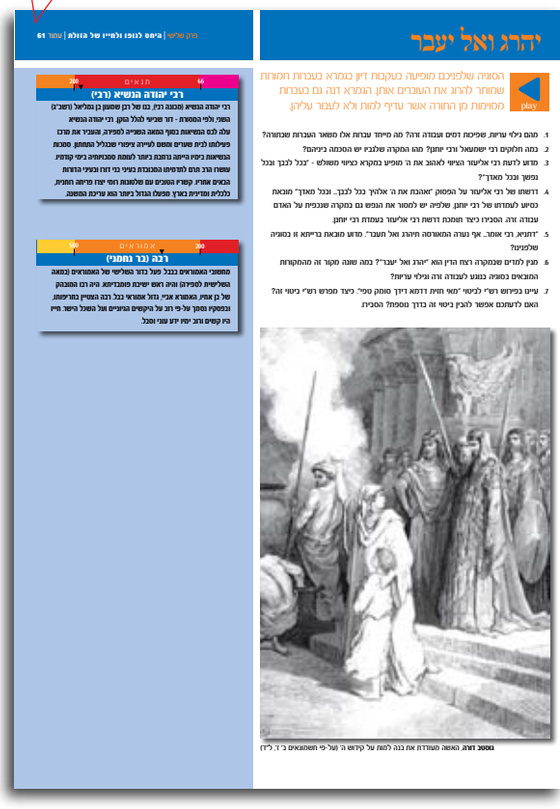
מי שעשה בתום לב ובסבירות פעולה לשמירה על חייו, שלמות גופו, בריאותו, כבודו או רכושו של אדם אחר, בלי שהיה חייב לכך כלפיו, והוציא או התחייב להוציא הוצאות בקשר לכך, חייב הזוכה לשפותו על הוצאותיו הסבירות...[8]

המחוקק היה מוטרד, אם כן, מהעובדה ש"חוק לא תעמוד על דם רעך" יוציא את המציל מגדרו של חוק עשיית עושר, היות שהוא היה "חייב לכך כלפיו" מכוח "חוק לא תעמוד על דם רעך". החוק, בסעיף 2, קובע כי הוראות הסעיף בחוק עשיית עושר יחולו גם כאשר הפעולה היתה מכוח חוק "לא תעמוד על דם רעך". הפיכת הצעת החוק מתיקון לחוק העונשין לחוק עצמאי, והמרת עונש המאסר בקנס לא מוגדר בלבד, משתלבים, כפי שנראה להלן, במגמה של יוזם החוק, חנן פורת, להופכו למסמך דקלרטיבי במהותו ולא להוראת חוק המשנה את המצב המשפטי הקיים.

מתוך: יאיר אלדן, "לא תעמֹד על דם רעך" – גלגולו של רעיון ורישומיו על החברה בישראל ,אקדמות, י"א (תשרי תשס"ב)

8 ס"ח, 924.

יהרג ואל יעבור - תלמוד בבלי, מסכת סנהדרין דף ע"ד עמוד א



יהרג ואל יעבר

הסוגיה שלפנינו מופיעה בעקבות דיון בגמרא בעבירות חמורות שמותר להרוג את העוברים אותן. הגמרא דנה גם בעבירות המסוימות כן החורה אשר עדיף למות ולא לעבור עליהן.

play

1. מהם גילוי עריות, שפיכות דמים עבודה זרה? מה מייחד עבירות אלו מפאר העבירות שבתורה?
2. נמה חלוקים רבי ישמעאל ורבי יוחנן? מהו המקרה שלגביו יש הסכמה ביניהם?
3. מדוע לדעת רבי אליעזר הציווי להודה את ה' מופיע במקרא כציווי מפושט - "בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך"?
4. דרשתו של רבי אליעזר על הפסוק "אהבת את ה' אלהיך בכל לבבך.. ובכל מאדך" מובאת כשיש לעמדתו של רבי יוחנן. שלפיה יש לוסר את הנפש גם במקרה שנכפית על האדם עבודה זרה. הסבירו כיצד תומכת דרשת רבי אליעזר בעמדת רבי יוחנן.
5. "דחוניא, רבי אומר.. אף נערה המאורסה ותהרג ואל תעבר". מדוע מובאת בריימתא זו בסוגיה שלפנינו?
6. מבין למדים שבמקרה דנה הדין הוא "יהרג ואל יעבר"? בנה שונה מקור זה מהקודמות המובאים בסוגיה בנוגע לעבודה זרה וגילוי עריות?
7. עיין בפירוש רש"י לביטוי "מאי חזית דדמא דידך סומק טפי". כיצד מפרש רש"י ביטוי זה? האם לדעתכם אפשר להבין ביטוי זה בדרך נוספת? הסבירו.

נאסטר דורה, האשה העודדת את בנה למות על קידוש ה' (על-פי תשמבאים ב' ד' ל"ד)

מבוא שלישי | **ביטוי לגופו ולפייו של בוזלת** | עמוד 61

מקורות

66 — 200

רבי יהודה הנשיא (רבי)

רבי יהודה הנשיא (מסכתא דבא), בן של רבן שמעון בן גמליאל (משב"ם הפסי' ולפי הפסוקות - דור שביעי לתלל בוקן, רבי יהודה הנשיא עלה לכס הנשיאות בסוף המאה השנייה לספירה, ובעביר את מרבו פעילתו לבית שערים ומשם לעיירה ציפורי שבגליל התחתון, סמכות הנשיאות ביסוס בייחס ברחבה ביותר לעומת סמכויותיה ביסוי קודמיו, עשרה הרב תרם לעודשיהו המכונה בעיני רבי דוח ובעיני בודות הבאים אחריו, קשרו המוכים עם שלמונות רחוי יצה פיתה חמנית, בלבלים ומדיבית בארץ, מבעלו בגדול ביעוד הנא ערבה המשנה.

200 — אמוראים

רבה (בר נחמני)

מחמשני האמוראים בבבל, פעל בדור השלישי של האמוראים (במאה השלישית לספירה) והיה ראש ישיבת פומבדיתא. היה רבו המובהק של בן אחיו, האמורא אביי, נדול אמוראי בבל. רבה העשיק בחוליפומן, ובפסקיו נוסף על-פי רוב על הקיפשים הבינוים ועל המשכל ביטוי. מיה היה קשים והיה יפה יבע עמוי ומכל.

בכדי להבין את סוגית "יהרג ואל יעבור" בתוך הקונטקסט הראוי, יש חשיבות קודם כל לכך שכלל התלמידים יבינו ויפנימו את המושג "דילמה מוסרית", המוגדרת כהתנגשות מעשית בין שני ערכים, שיש הכרח להכריע ביניהם – כלומר לבחור באופן מודע להעדיף ערך אחד על פני הערך האחר. לטובת עניין זה, ניתן להגדיר כערך כל רעיון שהאדם מייחס לו חשיבות כלשהי. לעיתים קרובות, חלק מתהליך ההתבגרות מלווה בהכרה בכך שהעולם אינו מחולק בין טוב לבין רע, אלא שהאדם נאלץ בצמתים שונים להכריע בין שני ערכים (או יותר) חשובים, ולוותר על ערך אחד לטובת ערך אחר (לחילופין, יש מקרים שבהם האדם בוחר את הדרך הרעה פחות). לפני לימוד הסוגיה בעמודים אלו, מומלץ לתרגל את האפשרות של דילמה מוסרית, על ידי הצגת מספר דילמות מתוך חיי היומיום או מן העיתונות, ולאחר מכן על ידי בניית סולם ערכים אישי, קבוצתי או כיתתי, שבו מדרגים ערכים שונים, על פי חשיבותם.

בסוגיה שלפנינו, ישנה הכרה בכך שחיי אדם הם ערך מקודש וחשוב, אך שיחד עם זאת אין מדובר בערך החשוב ביותר, ושיש מספר ערכים קטן שיש להם חשיבות גדולה אף יותר מן החיים. בכדי לקשור בין הדיון התיאורטי לבין הסוגיה התלמודית גופה, כדאי ללמוד בראש ובראשונה את הציטוט מתוך דבריו של רש"ר הירש, המופיעים בתחתית עמוד 62. הירש מסביר שבדרך כלל כאשר יש דילמה שבה האדם נאלץ להכריע בין קיום מצווה כלשהי לבין הצלת חיים, העדיפות היא להצלת חיים. ההנמקה לעמדה זו היא שהמצוות כולן נועדו לקדם ולשפר את החיים, ולכן וויתור על החיים נוגד את כוונת המצוות בעצמן. רק במקרים מאוד קיצונים מסביר רש"ר הירש, שבהם יש התנגשות בין החיים לבין "השיאים של מצוות בין אדם למקום (עבודה זרה), בין אדם לחברו (גילוי עריות) ובין אדם לקדושת חייו (שפיכות דמים)" עדיף לוותר על החיים מאשר לוותר על שלוש מצוות מרכזיות אלו. מאידך, ניתן לטעון וסביר להניח שתלמידים רבים יעלו זאת, כי החיים עצמם הם הערך העליון ביותר. כנגד טענה זו ניתן לומר כי כל אדם נדרש במצבים קיצוניים לוותר על החיים למען מטרה או ערך נעלים בעיניו.

ניתוח הסוגייה

בפתיחת הסוגיא מסופר על החלטה שהתקבלה ב'עלית בית נַתזה בלוד', לפיה, "נמנו וגמרו [...] כל עברות שבתורה, אם אומרים לו לאדם 'עבור ואל תהרג' – יעבור ואל יהרג". ככל הנראה, הרקע להלכה זו קשור לגזרות השמד שגזרו הרומאים בימי מרד בר כוכבא ובתקופה שלאחריו. יהודים רבים עמדו מול הברירה האכזרית לעבור על מצוות התורה או להיהרג.

החוקר אפרים אלימלך אורבך מסביר כי יש קשר בין הגדרת שלושת המצוות הללו כמצוות החשובות ביותר, לבין האיום הישיר על חיי מקיימיהן, בשעות הגזרות והניסיונות שבהם הועמדו היהודים בתקופות שונות:

[...] מוצאים גם כאן [בסוגייתינו] את השיטה של הבלטת חומרתן של עברות מסוימות... צורך ההבחנה נתגבש בימי הגזרות והניסיונות, שעה שנאלצו לקבוע, מהן העברות, שחייב אדם למסור את נפשו ולא לעבור עליהן, ונתגבשה הלכה, שקבעה מתוך כל מערכת המצוות שלושה דברים - עבודה זרה, גילוי עריות, ושפיכות דמים - שעליהם בלבד ייהרג ואל יעבור [...] שלוש עבירות אלה יוחדו, לא משום העונש הכרוך בהן, אלא שקשורים בהן יסודות, שביטולם עשוי לערער את כל קיומה של התורה... המוטיב של חילול השם יש בו כדי לעשות עברה קלה לחמורה ביותר, כשם קידוש השם עשוי להעלות מעשה קל־ערך למצווה גדולה [...]

א.א. אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, עמ' 308 – 313

אחד המקורות הידועים בהקשר זה הוא המכילתא דרבי ישמעאל

רבי נתן אומר: "לאוהבי ולשומרי מצותי" (שמות כ' ו') , אלו ישראל שהם יושבין בארץ ישראל ונותנין נפשם על המצות. 'מה לך יוצא ליהרג?' – 'על שמלתי את בני'; 'מה לך יוצא לישרף?' – 'על שקראתי בתורה'; 'מה לך יוצא ליצלב?' – 'על שאכלתי המצה'; 'מה לך לוקה מאפרגל? – 'על שנטלתי את הלולב' [...]

מכילתא דרבי ישמעאל, יתרו – מסכתא דבחדש פרשה ו'

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק:

נימנו וגמרו בעליית בית נתזה בלוד:

כל עבירות שבתורה אם אומרין לאדם "עבור ואל תהרג"

- יעבור ואל יהרג, חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים.

לפי המתואר בסוגייתנו, נדרשו החכמים להכריע בשאלה זו – האם כל המצוות שוות הן בחומרתן ולפיכך ראוי להיהרג עליהם? שאלה רצינית זו הייתה נתונה במחלוקת ולפיכך "נמנו וגמרו" כלומר העמידו את ההכרעה בשאלה באמצעות הצבעה ומניין (כלומר הרוב קובע). רוב מניינם של החכמים שהתכנסו בעליית בית נַתזה (=כלומר בקומה העליונה בביתו של אדם ששמו נַתְזָה בעיר לוד) החליטו שרק בנוגע לשלושה עברות אלו – עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים יש להיהרג ולא לעבור[1].

ועבודה זרה לא? והא תניא, אמר רבי ישמעאל

בשלב הבא שואלת הגמרא "ועבודה זרה לא?" כלומר האמנם על איסור עבודה זרה אסור לעבור וצריך להיהרג? והרי אליבא דרבי ישמעאל, איסור עבודה זרה אינו נכלל בין האיסורים עליהם נאמר "יהרג ואל יעבור"! שהרי שנויה ברייתא –

אמר רבי ישמעאל:

מנין שאם אמרו לו לאדם "עבוד עבודה זרה ואל תהרג"

מנין שיעבוד ואל יהרג -

תלמוד לומר (ויקרא י"ח 5) "וָחַי בָּהֶם" -בהם ולא שימות בהם.

יכול אפילו בפרהסיא -

תלמוד לומר (שם כ"ב 32) "וְלֹא תְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי וְנִקְדַּשְׁתִּי".

הסבר:

רבי ישמעאל שואל: "יכול אפילו בפרהסיא" כלומר, האם דבר זה אמור גם כאשר נאמר לאדם לעבוד עבודה זרה בפומבי?

"תלמוד לומר" (והתשובה מהפסוק) אין לחלל את ה', כלומר לעבוד עבודה זרה בפומבי. הביטוי " וְנִקְדַּשְׁתִּי" משמעו בדרשה זו, שיש מצווה לקדש את ה' בפומבי. במקרה זה, אם אומרים לו לאדם לעבוד עבודה זרה בפומבי, עליו לקדש את ה' וליהרג על כך.

1 המקור הקדום ביותר לעיקרון זה מופיע בתוספתא (מסכת שבת, מהדורת ליברמן, פרק ט"ו הלכה י"ז): ר' אחא אמ' משם ר' עקיבא [אומר]: הרי הוא אומ' "אם במחתרת ימצא הגנב [והכה ומת – אין לו דמים]" (שמות כ"ב, א'); בעל הבית מהו? ודיי [ודאי] או ספק? הוי אומר – ספק. [ומה] אם הורגין נפש להחיות נפש בספק, דין הוא שידחו את השבת להחיות נפש בספק! הא [מכן ש]לא נתנו מצות לישראל אלא לחיות בהן. שנאמר: "אשר יעשה אותם האדם וחי בהם" (ויקרא, י"ח, ה') – וחי בהן ולא שימות בהן! אין כל דבר עומד בפני פקוח נפש חוץ מעבודה זרה וגלוי עריות ושפיכות דמים. במי [במה] דברים אמורים – שלא בשעת השמד. אבל בשעת השמד אפילו מצוה קלה שבקלות אדם נותן נפשו עליה. שנאמר: "ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי בתוך בני ישראל" (שם, כ"ב, ל"ב). ואומר: "כל פעל ה' למענהו" (משלי ט"ז, ד') [כלומר, כל מעשי הבריאה נועדו לקדש את שמו של האל]. הדרשה המובאת כאן מתבססת על ההלכה הנוגעת ל'בא במחתרת' שדמו מותר ויכול בעל הבית להורגו מאחר וקיים חשש (ספק) לחייו. הדרשה מתבססת על קל וחומר: ומה אם במקרה של ספק פיקוח נפש מותר להרוג ולעבור על איסור חמור של שפיכות דמים, קל וחומר שבמצוות אחרות, קלות יותר יידחו מפני פיקוח נפש. מכאן המקור להלכה לפיה, פיקוח נפש דוחה שבת. אגב כך מרחיבה התוספתא וקובעת כלל לגבי כל המצוות. העיקרון היסודי בקיום המצוות הוא "וחי בהן", כלומר, החיים קודמים לקיום המצוות. כלל זה נכון לגבי כל המצוות מלבד השלוש הנזכרות בסוגייתנו.

אינהו דאמור כרבי אליעזר. דתניא,

רבי אליעזר אומר:

"וְאָהַבְתָּ אֵת ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדֶךָ" (דברים ו' 5),

אם נאמר "בְּכָל נַפְשְׁךָ" למה נאמר "בְּכָל מְאֹדֶךָ",

ואם נאמר "בְּכָל מְאֹדֶךָ" למה נאמר "בְּכָל נַפְשְׁךָ",

- אם יש לך אדם שגופו חביב עליו מממונו

- לכך נאמר "בְּכָל נַפְשְׁךָ",

ואם יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו

- לכך נאמר "בְּכָל מְאֹדֶךָ"

הסבר:

"אינהו דאמור" הם שאמרו; כלומר, החכמים ש"נמנו וגמרו" שעל שלושה דברים יהרג ואל יעבור ובכלל זה איסור עבודה זרה סבורים כרבי אליעזר השנויה בברייתא,

שם שואל רבי אליעזר, מדוע חזר הפסוק והדגיש שיש לאהוב את ה' "בכל מאדך" ו"בכל נפשך"? והתשובה: כפילות זו באה ללמד שאהבת האל פירושה הקרבת הממון ['מאודך'] והנפש, כלומר במקרה שעומדת בפני האדם הברירה למסור את הנפש או לעבוד עבודה זרה עליו להיהרג ולא לעבור.

סיכום הסוגיה עד כאן:

1. בעליית בית נתזה נמנו וגמרו שרק על שלוש עברות אלו – גילוי עריות, שפיכות דמים ועבודה זרה חל הכלל "יהרג ואל יעבור".
2. רבי ישמעאל סבור שהכלל "יהרג ואל יעבור אינו חל במקרה של עבודה זרה.
3. הכלל "יהרג ואל יעבור" באיסור עבודה זרה הוא לדעת רבי אליעזר.

לאחר שבירנו את מקור הדין (לשיטת רבי אליעזר) לפיו, באיסור עבודה זרה חל הכלל "יהרג ואל יעבור", ממשיכה הסוגיה לברר את מקורם של שני האיסורים האחרים – גילוי עריות ושפיכות דמים. בשלב הראשון מביאה הסוגיה ראייה לאיסור גילוי עריות מברייתא המיוחסת לרבי:

גילוי עריות ושפיכות דמים - כדרבי. דתניא,

רבי אומר (דברים כ"ב 26) "כִּי כַּאֲשֶׁר יָקוּם אִישׁ עַל רֵעֵהוּ וּרְצָחוֹ נֶפֶשׁ כֵּן הַדָּבָר הַזֶּה"

וכי מה למדנו מרוצח?

מעתה, הרי זה בא ללמד ונמצא למד:

מקיש רוצח לנערה המאורסה,

מה נערה המאורסה - ניתן להצילו בנפשו,

אף רוצח - ניתן להצילו בנפשו.

ומקיש נערה המאורסה לרוצח,

מה רוצח - יהרג ואל יעבור,

אף נערה המאורסה - תהרג ואל תעבור

בביאור ברייתא זו נרחיב מעט תוך שימת דגש על הביטוי "בא ללמד ונמצא לָמֵד":

אחת מדרכי הדרשה בעולמם של חכמים הוא הכלל "בא ללמד ונמצא למד" שמשמעו, עניין אחד בתורה **בא ללמד** משהו על עניין שני ובנוסף, העניין השני **נמצא** גם **למד** מהעניין הראשון.

במדרשי התנאים ובתלמוד מנוסח כלל זה בדרך כלל כך: "**וכי מה למדנו מ..., אלא הרי זה בא ללמד ונמצא למד**". כלומר: אין העניין הראשון מחדש לנו דבר לגבי העניין השני, ולכן, העניין הראשון שבא ללמד על העניין השני נמצא אף למד מהעניין השני.

נבאר ביטוי זה באמצעות הדוגמא המובאת בברייתא שבסוגייתנו:
על פי המקרא, דינה של אישה ארוסה או נשואה שקיימה יחסי מין עם גבר אחר זולת בעלה הוא מוות וכך גם דינו של האיש (דברים כ"ב, כ"ב). ואולם, אם הנערה הארוסה או הנשואה נאנסה, עונש המוות מוטל על האונס בלבד: "וְאִם בַּשָּׂדֶה יִמְצָא הָאִישׁ אֶת הַנַּעֲרָ מְאֹרָשָׂה וְהֶחֱזִיק בָּהּ הָאִישׁ וְשָׁכַב עִמָּהּ וּמֵת הָאִישׁ אֲשֶׁר שָׁכַב עִמָּהּ לְבַדּוֹ. וְלַנַּעֲרָ לֹא תַעֲשֶׂה דָבָר אֵין לַנַּעֲרָ חֵטְא מָוֶת" (דברים כ"ב, כ"ה–כ"ו). המקרא מנמק כך דין זה: "כִּי כַּאֲשֶׁר יָקוּם אִישׁ עַל רֵעֵהוּ וּרְצָחוֹ נֶפֶשׁ כֵּן הַדָּבָר הַזֶּה" (שם). לפי פשוטו של מקרא יש להבין כך נימוק זה: הנערה הנאנסת פטורה מעונש מפני שיחסי המין נעשו בכפייה ובאלימות כדוגמת אדם המתנפל על אדם אחר במטרה להורגו.

ואולם, בברייתא המצוטטת בסוגייתנו נדרש פסוק זה באופן אחר:
"וכי מה למדנו מרוצח?" כלומר: מה מחדש לנו דין רוצח בנוגע לפטור נערה מאורסה שנאנסה מעונש מות? הלא דין זה מפורש בפסוק: "וְלַנַּעֲרָ לֹא תַעֲשֶׂה דָבָר אֵין לַנַּעֲרָ חֵטְא [...] כִּי בַשָּׂדֶה מְצָאָהּ צָעֲקָה הַנַּעֲרָ הַמְאֹרָשָׂה וְאֵין מוֹשִׁיעַ לָהּ (שם כ"ו–כ"ז). בשל כך, יש לדרוש את הכתוב באופן אחר ממובנו הרגיל, "הרי זה" דין רוצח "בא ללמד" על דין נערה מאורסה "ונמצא" דין רוצח "למד" גם על עצמו דין נוסף: "מקיש" משווה, מדמה הפסוק דין רוצח לדין נערה המאורסה, כשם שבנוגע לנערה המאורסה – מותר להציל את הנערה באמצעות נטילת נפשו (הריגתו) של האנס[2], כך גם מותר להציל את הנרצח באמצעות הריגתו של הרוצח.
בנוסף, למדים פרט נוסף מדיין רוצח הנוגע גם לדין נערה המאורסה (כלומר בסופו של דבר אכן דין רוצח 'בא ללמד' משהו את דין העריות):
"ומקיש" = משווה, מדמה הכתוב "נערה המאורסה לרוצח": כשם שאם עומדת בפני אדם הברירה לרצוח אדם אחר או ליהרג בעצמו, עליו ליהרג ולא לעבור על איסור רצח, כך גם בנוגע נערה מאורסה: אם עומדת בפניה הברירה לקיים יחסי מין אסורים או למות – עליה למסור עצמה למיתה ולא לעבור על האיסור.

נוכל לסכם כלל זה בצורה זו:

בא ללמד	ונמצא למד – ומקיש רוצח לנערה המאורסה	ומקיש נערה המאורסה לרוצח
בא מקרה א' (דין רוצח) **ללמד** על מקרה ב' (דין נערה המאורשה) שפטורה מעונש. מפני שיחסי המין נעשו בכפייה ובאלימות כדוגמת אדם המתנפל על אדם אחר במטרה להורגו. כשם שהנרצח 'אינו אשם' ברציחתו כך הנערה המאורסה אינה אשמה בגילוי עריות.	**ונמצא** (מקרה א') גם **למד** (ממקרה ב') – כשם שמותר להרוג את האנס כדי להציל את הנאנסת כך מותר להרוג את הרוצח כדי להציל את הנרצח.	כשם שברוצח הדין הוא "יהרג ואל יעבור" כך גם במקרה של נערה המאורסה – אם נתבעה לקיים יחסי מין באיסור עליה למסור עצמה למיתה ולא לעבור על האיסור

לסיכום: ברייתא זו היא המקור לשתי הלכות:
א. מותר לפגוע ברודף אחרי אדם להורגו וכן ברודף אחר נערה המאורסה לאונסה.
ב. נערה המאורסה העומדת בפני הדילמה – לקיים יחסי מין אסורים (גילוי עריות) או למות, עליה להיהרג ולא לעבור (וכן הדין גם לגבי גבר).

2 ההלכה לפיה, מותר לפגוע ב'רודף' כלומר בתוקף המכוון לאנוס נערה מאורסה נלמדת מדרשה זו : "ונערה מאורסה גופה מנלן [שמותר להרוג את הרודף]? – כדתנא דבי רבי ישמעאל. דתנא דבי רבי ישמעאל: 'ואין מושיע לה', הא יש מושיע לה – בכל דבר שיכול להושיע. (תלמוד בבלי, מסכת סנהדרין, דף עג עמוד א).

ההלכה לפיה, מותר לפגוע ב'רודף' כלומר בתוקף המכוון לאנוס נערה מאורסה נלמדת מדרשה זו : "ונערה מאורסה גופה מנלן [שמותר להרוג את הרודף]? – כדתנא דבי רבי ישמעאל. דתנא דבי רבי ישמעאל: 'ואין מושיע לה', הא יש מושיע לה – בכל דבר שיכול להושיע. (תלמוד בבלי, מסכת סנהדרין, דף ע"ג עמוד א').

כעת, נותר לנו למצוא מקור לכך, שגם במקרה של שפיכות דמים על האדם להיהרג ולא לעבור:

רוצח גופיה מנא לן?

סברא הוא.

כעת, נותר לנו למצוא מקור לכך, שגם במקרה של שפיכות דמים על האדם להיהרג ולא לעבור: "רוצח גופיה מנא לן?" – כלומר מניין לנו גופו של איסור רוצח, שעליו נאמר "יהרג ואל יעבור"?
תשובתה המפתיעה של הגמרא היא: סברא הוא! כלומר, איסור זה נלמד תוך שיקול דעת הגיוני, מסברא כפי שהדבר מודגם יפה בסיפור הבא:

דההוא דאתא לקמיה דרבה,

ואמר ליה: אמר לי מרי דוראי "זיל קטליה לפלניא, ואי לא

- קטלינא לך".

אמר ליה: לקטלוך ולא תיקטול.

מי יימר דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דהוא גברא סומק טפי!

הסבר:
מעשה באותו אדם שבא לפני רבא, ואמר ואמר לו:
ציווה עלי ראש הכפר ללכת ולהרוג את פלוני, וואם לא אעשה כך – הוא יהרוג אותי. ענה לו רבא: יהרגוך ואל תהרוג, כלומה, עליך למות ולא לקיים את מצוות ראש הכפר.
והנימוק: מי יאמר שדמך אדום יותר מדמו של חברך!

רבא אינו מביא נימוק לפסיקתו מהתורה (כפי שראינו בשני המקרים הקודמים שבהם המקור הוא דרשת פסוקים מהתורה) אלא מסתייע בנימוק לפיו, אין להעדיף נפש מפני נפש.

תשובות לשאלות על הסוגיה

אל הסוגיה התלמודית עצמה מומלץ לגשת דרך השאלות המופיעות בעמ' 61 – 62.

שאלה 1
למעשה מהווה את הבסיס לסוגיה כולה ומגדירה את המושגים "גילוי עריות" (= יחסי מין אסורים, כגון אונס, או יחסים בין קרובי משפחה), "עבודה זרה" (=פולחן אסור, הפרת הברית שבין ישראל לה') ו"שפיכות דמים" (=רצח), אשר מוגדרים כערכים חשובים יותר מן החיים בעצמם, שאדם נדרש למסור את נפשו ובלבד שלא לעבור עליהם.

שאלה 2
אנו רואים כי גם בתוך הגדרת המושגים הללו עצמן יש דיוקים ו"שטח אפור": על אף שרבי יוחנן ורבי ישמעאל מסכימים שעדיף למות מאשר לעבוד עבודה זרה בפרהסיא (=ברשות הרבים), רבי יוחנן מרחיב את הציווי כך שיחול גם ברשות היחיד אך רבי ישמעאל חולק עליו וטוען שבמקרה כזה עדיף לעבוד ע"ז ולהמשיך לחיות.

שאלה 3
מתייחסת לדרשה המובאת משמו של רבי אליעזר. לפי דרשה זו, הכפילות שבפסוק "וְאָהַבְתָּ [...] וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדֶךָ", נועדה להדגיש שאהבת ה', צריכה להתבטא גם באמצעות הקרבת הממון וגם על ידי הקרבת הנפש – מות על קידוש ה'. הציווי מקיף אנשים משני טיפוסים; יש אדם שהערך החשוב ביותר עבורו הוא

ממונו ויש שהערך הגדול ביותר אצלו הוא החיים. בכל מקרה על האדם לוותר על הערך החשוב ביותר אצלו למען אהבת האל.

שאלה 4

מוסבר ההקשר שבו מובאת הדרשה המיוחדת של רבי אליעזר – היא נועדה לתת סימוכין לעמדה של רבי יוחנן, לפיה, גם איסור עבודה זרה (כלומר אהבת האלוהים) הוא בבחינת "יהרג ואל יעבור".

שאלה 5

עוסקת בהקשר של המקור הבא המובא בסוגיה שלפנינו, המצוטטת בפי רבי. הגמרא מבקשת לחשוף את המקור המקראי למעמד המיוחד של עבירות "גילוי עריות", ומייחסת אותו לרבי, שדורש הקבלה (היקש) בין המקרה של רצח לבין המקרה של אונס נערה מאורסה (מקרה חמור של גילוי עריות) המבוססת על הפסוק המצוטט הקושר בין שני הדברים. הרישא של דברי רבי אינה רלוונטית לענייננו ומובאת כאן אגב הסיפא (לפי הרישא, כשם שמותר להרוג רוצח על מנת למנוע את מקרה הרצח, כן מותר להרוג אנס על מנת למנוע את מקרה האונס). הסיפא של דברי רבי הוא המקור למעמד המיוחד של "ייהרג ואל יעבור" השייך גם למקרים של גילוי עריות, ולפיה ההיקש בין שני המקרים מלמד שכשם שעדיף למות מאשר לרצוח, כן עדיף למות מאשר להיאנס . למעשה, בנקודה זו מתעוררת שאלה נוספת – כעת לאחר שחשפנו את המקור לצווי למסור את הנפש ולא לעבוד עבודה זרה, וכן את המקור לציווי למסור את הנפש ולא לאנוס, מנין אנו יודעים שחובה למסור את הנפש ולא לרצוח?

שאלה 6

מתייחסת לשלב הבא של הסוגיה שנועד להתמודד עם השאלה הנ"ל, אך כאן במקום לבסס את הציווי על פסוק בתורה או על היקש, המקור הוא רציונאלי – על פי ההיגיון (המונח שבו משתמשת הגמרא – "סברא הוא", כלומר שזה דבר הגיוני וברור, שאינו דורש פסוק מיוחד). ואכן, ניתן לראות כיצד הסברא הזו הופעלה על ידי רבה – התייצב לפניו אדם אשר ביקש לרצוח את חברו על מנת להציל את עצמו, ורבה השיב לו שהדבר אסור ("לקטלוך ולא לתיקטול" – תיהרג ואל תהרוג), משום שאינך יכול להתנהג כאילו שדמך אדום יותר מדמו של חברך, ולשפוך את דמו בכדי להציל את הדם שלך. ניתן לומר כי השאלה "מי יימר דדמא דידך סומק טפי, דילמא דמא דהוא גברא סומק טפי?" (=מי אומר שהדם שלך אדום יותר, שמא דמו של האדם ההוא אדום יותר?) היא שאלה רטורית שנועדה להמחיש שלאדם אין רשות להעדיף את חייו על חיי האחר. לחילופין, ניתן להסביר את דברי רבה על פי פירוש רש"י, כפי שמתבקשים התלמידים לעשות בשאלה 7.

שאלה 7

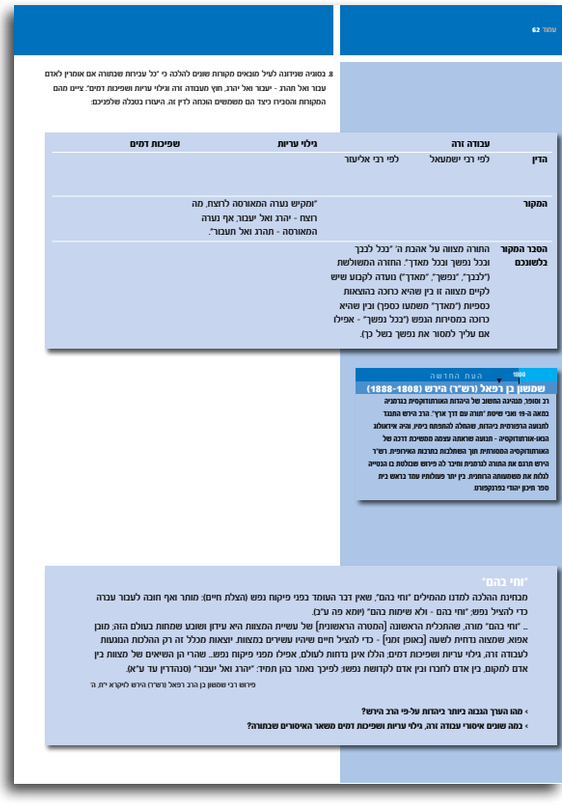
רש"י מסביר שכל הרעיון של דחיית המצוות מפני פיקוח נפש נועדה להציל חיים שיש להם ערך רב, ולכן עדיף לעבור עליהם במטרה למנוע מקרה של מוות. אך במקרה של רצח, בכל אופן יש כאן מוות, ולכן אין סיבה לעבור על המצווה "לא תרצח", שכן בכל אופן ימות כאן אדם אחד, ואין הצדקה לדחות את מצוות "לא תרצח".

רק לאחר שעוברים על התשובות לשאלות 1 – 7 בכיתה, מומלץ לפנות לשאלה 8.

שאלה 8

הטבלה המופיעה שם יכולה לשמש כסיכום טוב לסוגיה, משום שהיא מכריחה את התלמידים לחזור אל הטקסט ולהפגין הבנה של כלל המקורות המובאים בסוגיה.

	עבודה זרה		גילוי עריות	שפיכות דמים
	רבי ישמעאל	רבי אליעזר		
הדין	אדם חייב למסור את נפשו ולא לעבוד עבודה זרה בפרהסיא.	אדם חייב למסור את נפשו ולא לעבוד עבודה זרה בכל מקרה.	אדם חייב למסור את נפשו ולא לקיים יחסי מין אסורים.	אדם חייב למסור את נפשו ולא לרצוח.
המקור	"וחי בהם" - ולא שימות בהם. יכול אפילו בפרהסיא - תלמוד לומר "ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי".	"ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך". אם נאמר "בכל נפשך", למה נאמר "בכל מאודך"? וכו'.	(מופיע בספר)	סברא הוא - מי יימר דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דהוא גברא סומק טפי.
הסבר המקור בלשונכם	התורה מצווה את האדם לחיות על פי המצוות, אך לא למות למען קיומן. עם זאת, יש איסור מוחלט לחלל את שם ה', ולכן במקרה שבו מדובר בעבירה בפרהסיא, ערך קידוש השם עדיף על ערך החיים, ויש להקריב את החיים ולא לעבוד עבודה זרה.	(מופיע בספר)	התורה בעצמה יוצרת השוואה בין הרוצח לבין האנס, וכשם שעדיף למות מאשר לרצוח, כן עדיף למות מאשר לאנוס.	המקור לדין זה הוא ההיגיון - לא סביר שאדם יהרוג אחר כדי להציל את עצמו, משום שמעשה כזה מבוסס על ההנחה שדמו של הרוצח אדום יותר מדמו של הנרצח, וזו הנחה בלתי־סבירה ובלתי־הגיונית.



פרק רביעי:

היחס לממון הזולת ולרכושו

היחס לממון הזולת ולרכושו

האבדה

מאת: י. זהבי

פתיחה: "האבדה"

בקטע המבטא את הרהוריה של נערה המוצאת סכום כסף נכבד בכספומט ניסינו להעלות הסתייגויות ותירוצים להימנעות מהשבת אבדה. חלק מההסתייגויות הוערכו גם על ידי חז"ל במשנה ובתלמוד כמשתנים שקיומם מבטל את הצורך בהשבת אבדה, למשל: כאשר אין סימנים מיוחדים לאבדה או כשידוע שהבעלים התייאשו ממנה. תירוצים אחרים כמו: "יש ביכולתי להעניק צדקה מהאבדה, דבר שאולי הבעלים לא היו עושים", או, "אולי המציאה היא פרס, 'מתנה מאלוהים'" לא מופיעים בחז"ל אולם הם שכיחים בתודעה של מוצאי אבדות.

המאבק הפנימי שהקטע משקף, מסגיר מאידך את הבעיה המצפונית שיש למוצאת, משום שהיא יודעת שאי השבת אבדה מצערת את הבעלים (למעשה, אי השבת אבדה, ונטילתה לעצמך, בנסיבות מסוימות היא גזלה). מאידך, האחריות לאובדנה של המציאה מוטלת במידה מסוימת גם על המאבד.

ניתן לקיים אפוא דיון סביב הדילמה 'להחזיר או לא להחזיר' שיש למוצאי אבדות תוך שימוש בטיעונים שהועלו כאן ובאחרים שיועלו בכיתה ע"י התלמידים.

השבת אבדה בתורה - שמות כ"ג, ד', דברים כ"ב, א'-ג'

מצוות השבת אבדה מופיעה בתורה פעמיים בספר שמות ובספר דברים. הטבלה הבאה ממחישה את ההבדלים בין שני נוסחי מצוות השבת האבדה:

	שמות כ"ג, ד	דברים כ"ב א-ג
נקודת המוצא	כי **תפגע** [תתקל]	לא **תראה**
מה מוצאים	שור או חמור	שור, שה, חמור, שמלה, **כל אבידת אחיך**
מי המאבד	שור **אויבך**	שור **אחיך**, כל אבדת **אחיך**
היקף חובת ההשבה	השב תשיבנו לו	אם לא קרוב אחיך... ואספתו אל תוך ביתך והיה עמך עד דרש אחיך אותו
אופן ניסוח המצווה	מצוות עשה "השב תשיבנו"	מצוות לא תעשה ומצות עשה "לא תראה... והתעלמת מהם, השב תשיבם... לא תוכל להתעלם"

נוסח השבת האבדה המופיע בשמות הוא אם כן, מקוצר, כללי ו'תובעני' יותר ומצווה להשיב אבדה לכל אדם, אף לאויב. השבת האבדה הנתבעת בדברים מסויית יותר ומכוונת לאבדתו של 'אח' בלבד. היא מודעת לנטייה 'להתעלם' מאבדה ולכן מפרטת את היקף הדרישה.

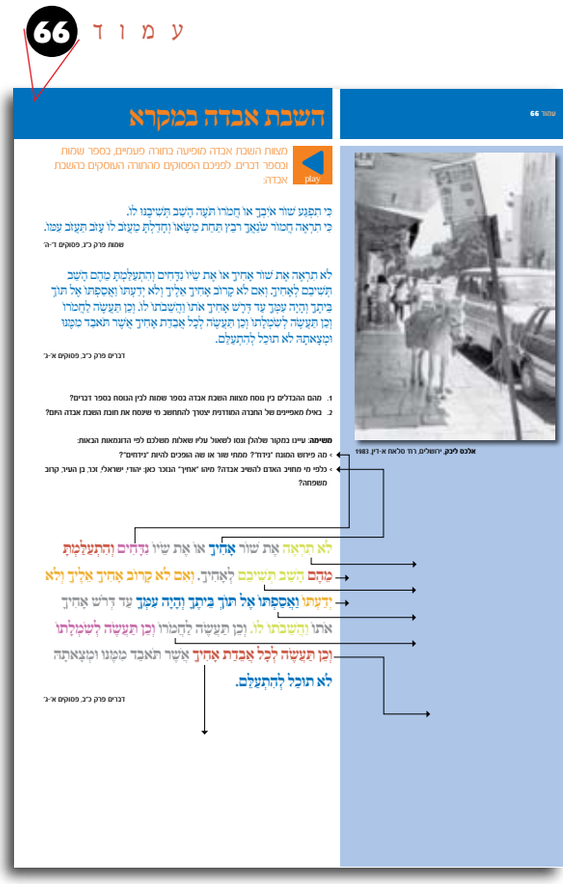
משימה

במשימה אנו מבקשים מהתלמידים לחבר שאלות הנוגעות לפרטי מימוש המצווה, על הנוסח שלה המופיע בדברים. תרגיל זה מהווה הקדמה למדרש ההלכה שיבוא בעקבותיו בו מגדירים חז"ל הגדרות הלכתיות מסוימות ביחס לביצוע מצוות השבת אבדה מתוך הבחנות ודיוקים שאותם הם מסיקים ועליהם הם נתלים מפרטי הפסוקים. הבקשה מהתלמידים לנסות ולשאול בעצמם על הביטויים השונים המופיעים בנוסח המצווה היא בקשה להתחקות בעצמם אחר התהליך של צמיחת מדרש הלכה שהוא הכרחי במציאות משתנה. שאלות נוספות לדוגמא:

- **לא תראה... והתעלמת מהם** – מדוע מופיע הציווי בלשון שלילה (מצוות לא תעשה)?
- **אחיך** – למי מתכוון הכתוב בביטוי "אחיך" – אחיך ממש? קרוב משפחתך? בן עירך? בן עמך?
- **השב תשיבם** – למה מופיע הפועל פעמיים כהוראה כפולה?
- **ואספתו אל תוך ביתך והיה עמך** – האם כל אבדה יש לאסוף לתוך הבית (ואם מדובר בחיה לא מאולפת או בחיה שצורכת הרבה מזון)?
- **עד דרש אחיך אתו** – מה קורה אם האבדה אף פעם לא נדרשת חזרה? האם אין גבול לשמירה עליה, האם אף פעם היא לא תהפוך לקניינם של הבעלים?
- האם השבת האבדה היא המתנה פסיבית למאבד/ת או כרוכה במאמץ פעיל של המוצא/ת לאיתור המאבד/ת?
- **והשבתו לו** – האם למשיב יש זכות לדרוש פיצויים על כל ההשקעה שהשקיע במציאה או שאין הוא זכאי לדבר?
- **וכן תעשה לשמלתו** – מה תורמת דוגמא נוספת זו על הדוגמאות שניתנו קודם (שור, שה, חמור) וכן לשם מה נוספה ההכללה שבאה אחר כך "לכל אבדת אחיך"?
- **לא תוכל להתעלם** – מדוע מופיע נוסח זה פעם נוספת?

מדרש הלכה מנסה ליישם במציאות של ימיו את המצווה המופיעה במקרא. במהלך הפרק נפגש עם ניסיונות שונים לעיצוב הלכות השבת אבדה המופיעים גם במשנה, בתלמוד הבבלי ובחוק הישראלי. בשלב זה, על מנת לעורר את המודעות של התלמידים לתהליך התאמת ההלכה לתקופה אנו מבקשים מהתלמידים להעריך באלו מאפיינים של החברה המודרנית יהיה על מנסח חובת השבה בימינו, להתחשב. למשל:

- רוב החפצים בימינו נוצרים במפעלים והם זהים זה לזה – קשה למצוא בהם סימנים מייחדים.
- בעקבות תהליך העיור המסיבי אין אנשים מכירים לעיתים אפיל את שכניהם – כיצד ימצאו את בעל/ת האבדה או את המוצא/ת?



- האם ניתן להשתמש באמצעי התקשורת לפרסום מציאת האבדה, האם חובה לעשות כן, ואם כן, מי ישלם על כך?
- האם קיומה של המשטרה או של מוסדות מנהלתיים אחרים בחברה פוטרת את הפרט מלהתאמץ ולהמשיך לחפש את בעלי האבדה, לאחר שהודיע עליה למשטרה?

השבת אבדה בספרות התנאים - מדרש תנאים לדברים, פרק כ"ב פסוק א'

חלקו הראשון של המדרש מנסה לברר מתי היתקלות בחפץ כלשהו יוצרת זיקת מחויבות שלנו כלפיו וכלפי בעליו (גבולות המרחב).

התשובה לשאלה זו ניתנת באמצעות היקש של שני ביטויים סמוכים במקרא, הנוגעים למצוות השבת אבדה ולמצוות הפריקה (שמות כ"ג, ג'–ד').[1] ביחס להשבת אבדה ננקטה הלשון **"כי תראה"** ובעניין החובה לפרוק משא חמור שונאך מופיע הביטוי **"כי תפגע"**. לומד המדרש: התורה נוקטת בשני ביטויים שונים – "כי תראה" ו"כי תפגע"[2] כדי ללמדנו את גבולות המרחב לחיוב השבת אבדה; אילו נאמרה רק הלשון של "כי תפגע" יכולנו לחשוב שאנו מצווים רק בהשבת אבדה שאנו נתקלים בה ממש, ולא בכזו שאנו רואים מרחוק. מאידך, מהביטוי "כי תראה", אם הוא היה הביטוי היחידי שמופיע, יכולנו לחשוב שאנו מצווים בהשבת אבדות שאנו רואים מכל מרחק שהוא. לשם כך מופיע גם הביטוי "כי תפגע" המסייג את טווח הראיה שלגביו אנו מצווים בהשבת אבדה למרחק סביר, שחכמים מעריכים כ'ריס' – שבעה מיל וחצי שהם 150 מטר.

חלקו הבא של המדרש מגדיר באיזה מצב צריך להימצא האובייקט על מנת שיוגדר כ'אבדה'. המצב הוא כשהאובייקטים הם 'נידחים' כלומר – מצויים במצב לא שגרתי, לא נורמלי, לא צפוי. למשל: פרה או חמור הרועים בדרך אינם מוערכים כאבדות משום שכך דרכם לרעות וייתכן שבעליהם בכוונה השאירו אותם כך. לעומתם, חמור שכליו הפוכים ופרה רצה בין הכרמים מצויים במקום ובאופן לא שכיח (ואף לא רצוי) ולכן הם כנראה ברחו או אבדו.

החלק הבא במדרש הוא מפתיע: חז"ל קובעים שלא כל אחד בכל מצב, מחויב בהשבת אבדה, והם יוצרים הבחנה על פיה, אנשים מיוחדים במצבים מיוחדים פטורים ממצווה זו. הם נתלים על החזרה בפסוקים על הביטוי "והתעלמת מהם" /"לא תוכל להתעלם" ופוסקים שישנם פעמים שאסור להתעלם מהאבדה לעומת פעמים אחרות שבנסיבות מסוימות ניתן להתעלם ממנה.[3] הפטורים לדידם מהשבת אבדה הם:

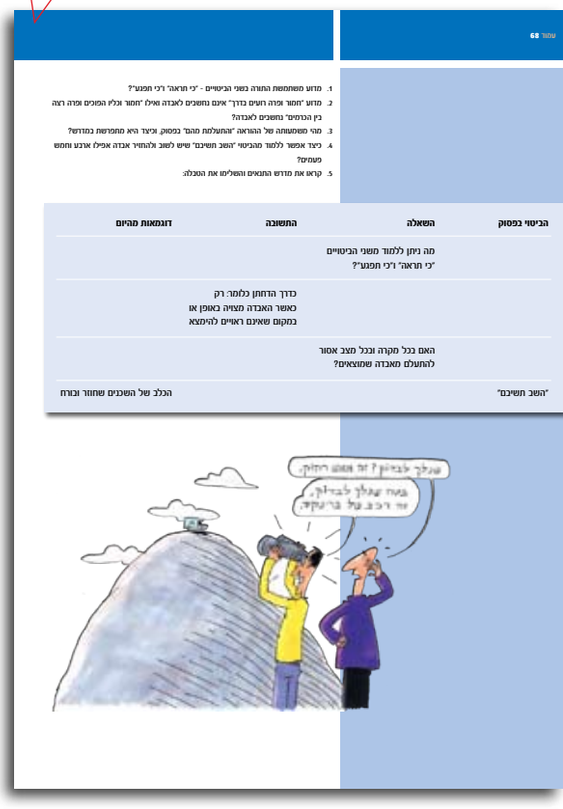
- כהן שהאבדה שהוא רואה מצויה בשטחו של בית קברות, והכניסה לשם תטמא אותו.
- זקן/ אישיות חשובה שאין הטפול באבדה שומרת על כבודו.
- מי שאובדן שעות העבודה שלו בעבור הטיפול באבדה יקר יותר מהאבדה עצמה, כך שבעליה לא יסכימו לפצות אותו על אובדן שעות עבודה אלה. או: ששעות העבודה שלו יקרות יותר משל אדם אחר שיכול לדאוג לה.

חלקו האחרון של המדרש מלמד שחובה להשיב אבדה גם אם היא חזרה ואבדה שוב ושוב. הלכה זו תולים חז"ל בחזרה בהוראה "השב תשיבם".

מדרש ההלכה כפי שניתן לראות, דן בגבולות חובת קיום מצוות השבת אבדה, וקובע גבולות אלה בהתחשב בהנחות יסוד ערכיות נוספות. למשל:

- חובת השבת אבדה אינה חשובה מהאיסור לכהן להיטמא למת.
- השבת אבדות מסוימות פוגעת בשמירה על כבודו של "זקן" (אדם נשוא פנים שאין זה לפי כבודו לטפל באבדה) ולכן אינה חלה על כולם באופן שווה.
- חובה להשיב אבדה גם למאבד 'כרוני' ואין המוצא פטור ממנה מטעמי עייפות או ניסיונות חינוך של המאבד.
- החובה היא להשיב רק מה שרואים ממרחק 'סביר' כלומר, לא כל אבדה באשר היא מחייבת אלא רק בגבולות נוחות מסוימים, למוצא.
- חובת השבת אבדה היא בגבולות רווח והפסד מקובלים.

ניתן לפתח דיון בשאלה, האם גם התלמידים מבינים בין נסיבות שבהן יש להשיב אבדה ל"פעמים" שאין



1. מדוע משתמשת התורה בשני הביטויים - "כי תראה" ו"כי תפגע"?
2. מדוע "חמור ופרה רועים בדרך" אינם נחשבים לאבדה ואילו "חמור ואלו הפוכים ופרה רצה בין הכרמים" נחשבים לאבדה?
3. מהי משמעותה של ההוראה "והתעלמת מהם" בפסוק, וכיצד היא מתפרשת במדרש?
4. כיצד אפשר ללמוד מהביטוי "השב תשיבם" שיש לשוב ולהחזיר אבדה אפילו ארבע ורחמש פעמים?
5. קראו את מדרש התנאים והשלימו את הטבלה:

הביטוי בפסוק	השאלה	התשובה	דוגמאות מהיום
	מה ניתן ללמוד משני הביטויים "כי תראה" ו"כי תפגע"?		
		כדרך הדחתן כלומר: רק כאשר האבדה מצויה באופן או במקום שאינם ראויים להימצא	
	האם בכל מקרה ובכל מצב אסור להתעלם מאבדה שמוצאים?		
"השב תשיבם"			הכלב של השכנים שחוזר ובורח

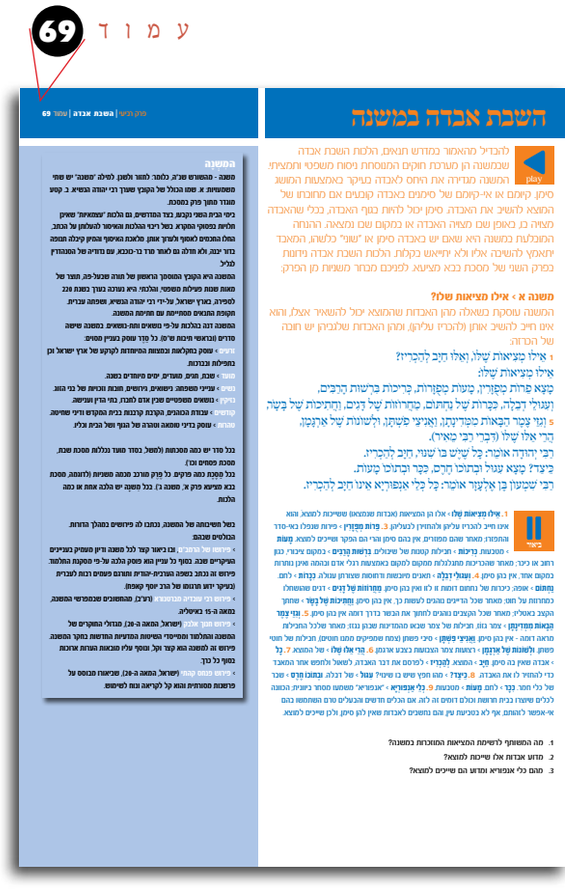
צורך לעשות כן, והאם הם מסכימים או מתנגדים לנסיבות המוזכרות במדרש.

הטבלה הבאה מסכמת את הפרטים השונים שנלמדו במדרש:

הביטוי בפסוק	השאלה	התשובה	דוגמאות מימינו
"כי תראה" "כי תפגע"	מה ניתן ללמוד משני הביטויים "כי תראה" ו"כי תפגע"?	חובת השבת אבדה חלה רק לגבי אבדה הנראית ממרחק 'סביר': המשלב ראיה ופגיעה (היתקלות)	מטיילים הרואים אבדה שנמצאת מעברו השני של הוואדי (אין חובת השבה)
"נדחים"	למה הכוונה בקביעה שרק אם האבדה 'נידחת' מחויבים להשיבה?	"כדרך הדחתן" כלומר: רק כאשר האבדה מצויה בדרך או במקום שאינם ראויים להימצא	נעלי ספורט בחדר הלבשה של אולם הספורט בביה"ס (אין חובת השבה כיוון שאינם 'נדחים') סלי מזון במספרה (קיימת חובת השבה)
"לא תראה... והתעלמת מהם" "לא תוכל להתעלם"	האם בכל מקרה ובכל מצב אסור להתעלם מאבדה שמוצאים?	יש מצבים שבהם המוצא פטור מהשבת האבדה, למשל: כהן שרואה אבדה בבית קברות וכו'	שופט ביהמ"ש העליון מוצא כלבלב בחניון היכל המשפט (זקן ואינה לפי כבודו)
"השב תשיבם"	מה ניתן ללמוד מההוראה החוזרת על עצמה?	שחובה להשיב אבדה גם אם היא אובדת שוב ושוב	הכלב של השכנים חוזר ובורח

השבת אבדה במשנה - בבא מציעא פרק ב'

המשנה מגדירה את היחס לאבדה בעיקר סביב המושג **'סימן'**. הקריטריון של קיומם או אי קיומם של סימנים באבדה, מגדיר את חובת המוצא ביחס להשבת האבדה. סימן יכול להיות בגוף האבדה, בכלי שהאבדה מצויה בו, באופן שבו מצויה האבדה, במקום שבו מצויה האבדה ועוד. ההנחה המובלעת במשנה היא שאם באבדה מצוי סימן או 'שינוי' כלשהו, יתאמץ המאבד להשיבה אליו ולא יתייאש ממנה בקלות. משניות אלה מסייגות את חובת השבת אבדה אך גם מבטאות את קיומה של **זיקת קניין עקרונית בין מאבד לאבידתו**.



משנה א'

המשנה פותחת בשאלה – מהן האבדות שהמוצא יכול להשאיר אצלו, ולא חייב להשיב אותן (להכריז עליהן) ומהן אלה שלגביהן אנו מחויבים בהכרזה. המשנה משיבה בשלב זה על השאלה הראשונה.[4] האבדות שהמוצא יכול לטול לעצמו ולא להכריז עליהן, הן: אבדות שהמשותף ביניהן הוא שאין באבדה שום סימן ולכן אין הבעלים יכול להוכיח את בעלותו עליהן (חפצים שנעשו בייצור אחיד כגון מטבעות, ככרות לחם, וכד').
בחלקה השני של המשנה מוסיפה המשנה את דעתם של רבי יהודה ורבי שמעון בן אלעזר. לדעת רבי יהודה במקרה שיש שינוי מסוים במצב האבדה, גם אם אין לה סימן, עצם השינוי מהווה סימן בעצמו. בכך הוא חלוק על רבי מאיר שלא קיבל אבחנה זו.
רבי שמעון מוסיף כלל – "כל כלי אנפוריא (כלים 'תעשייתיים' שנוצרו בייצור סדרתי) אין חייב להכריז". לכאורה, מה בא להשמיע רבי שמעון ולהוסיף על הכלל של רבי מאיר לגבי אבדה שאין בה סימן? מסביר התלמוד שלדעת רבי שמעון, אף על פי שיש ומחזירים אבדה בטביעת עין, כגון לתלמיד חכם הנאמן בדיבורו, מכל מקום, המוצא כלים חדשים שעדיין אין לבעליהם בהם טביעת עין אף לגבי תלמיד חכם אינו חייב להכריז.

משנה ב'

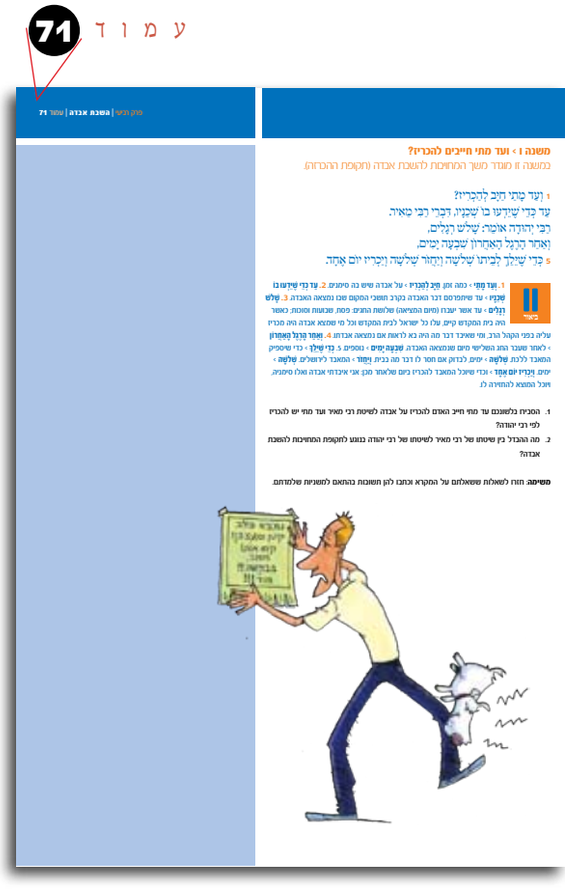
המשנה משיבה על השאלה השניה שנשאלה בכותרת של משנה א' – ביחס לאלו מציאות אנו מחויבים בהשבה/ הכרזה. המכנה המשותף של אלה הוא שבכולן יש סימנים מייחדים ו/או שמקום הימצאותם הוא ייחודי והופך לסימן מייחד עבורם, למשל: כריכות ברשות היחיד הם פרות שמקום הימצאותם הוא ייחודי ומהווה סימן עבורם. סימן אחר יכול להיות כלי ספציפי שהמציאה נמצאה בו וכד'. אבדות אלה, סביר שבשל הסימן שבהם בעליהם יחפשו אותם ולכן עלינו לכבד את זיקת הקניין שבין החפץ לבעליו ולעזור לו לשוב ולמצוא אותן.

משנה ה'

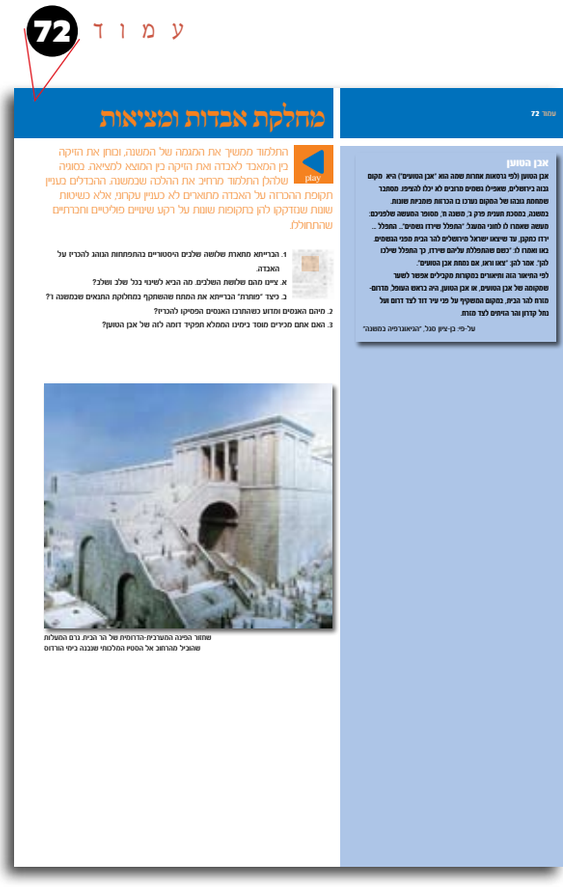
המשנה מתייחסת לעובדה התמוהה שבנוסח המצווה בדברים מצוינת אבדת השמלה באופן מיוחד למרות שניתן להבין לכאורה כבר מהדוגמאות הקודמות של השה והחמור או מהביטוי הכולל המופיע מיד אחריה 'וכן תעשה לכל אבדת אחיך' שגם אבדת שמלה יש להשיב. מחזרה מיותרת (לכאורה) זו לומדת המשנה שלא סתם מצוינת השמלה באופן מיוחד, אלא משום ששמלה, (שהייתה נתפרת באופן מיוחד ולא בקו ייצור סדרתי), יש לה תמיד סימנים ותמיד המאבד ידרוש אותה כך בהיקש יש להניח ולהתייחס לכל שאר אבדות שיש בהן סימנים – שתמיד יתבעו אותן וחייבים בהשבתן.

משנה ו'

משנה זו מגדירה את אורך תקופת המחויבות בהשבת אבדה (אורך תקופת ההכרזה) באמצעות הצגת שתי שיטות. לשיטתו של רבי מאיר חובת ההשבה היא **לתקופה קצרה** וההכרזה על האבדה היא **מקומית** בלבד: 'עד שידעו בו שכניו'. לעומתו, רבי יהודה **מאריך את תקופת ההכרזה והיקפה** וטוען שיש לטרוח ולהכריז בשלושת הרגלים, ואחרי האחרון לחכות עוד שבעה כדי לאפשר למי ששמע בירושלים את הכרזת המוצאים לחזור למקום מגוריו (עד מהלך שלושה ימים), ליידע את אנשי המקום באבדות שנמצאו (ואולי לגלות שהן שלו בעצמו). משגילה המאבד שאכן מדובר באבדתו שלו ילך לירושלים (עוד שלושה ימים) וביום השביעי יכריז שזו אבדתו.



השבת אבדה בתלמוד



התלמוד ממשיך במגמה של המשנה לבחון את הזיקות שבין המאבד לאבדה וזו שבין המוצא למציאה. בשתי הסוגיות שלפנינו מבארים האמוראים קביעות שנאמרו בקיצור במשנה, בעניין חובת המוצא ביחס למציאה. בשתי הסוגיות שאחריהן נפגוש את המעבר שעושים האמוראים בהעמדת האינטרס של המוצא במרכז העניין ובהדגשת זיקת הקניין שבין המוצא למציאה על פני זיקת הקניין בין המאבד לאבדה.

'מחלקת אבדות ומציאות' - תלמוד בבלי, מסכת בבא מציעא דף כ"ח עמוד ב'

על המשנה האחרונה שקראנו (בבא מציעא פרק ב' משנה ו') מובאת הרחבת הגמרא המציגה את הבדלי השיטות המופיעות במשנה ביחס לתקופת ההכרזה על האבדה (רבי מאיר ורבי יהודה) לא כהבדל עקרוני אלא כשיטות שונות שנזדקקו להן בתקופות שונות על רקע השינויים הפוליטיים והחברתיים שהתחוללו.
הברייתא מתארת שלושה שלבים היסטוריים בהתפתחות הנוהג להכריז על האבדה:
תקופה ראשונה: נהגו המוצאים להכריז על מציאותיהם במשך שלושה רגלים בירושלים וחכו עוד שבעה ימים אחרי הרגל האחרון בטרם חזרו לביתם והמציאה הפכה לקניינם.
תקופה שנייה: הכריזו רק בבתי כנסיות ובבתי מדרשות שבמקום מגורי המוצא.
תקופה שלישית: הודיעו על המציאה רק למכרים ושכנים.
הצורך בשינוי הנוהג, בין השלבים נבע מחורבן הבית שעמו תמה התקופה הראשונה ובעטיו לא התקיימה עוד עליה לרגל. התקופה השניה הסתיימה 'משרבו האנסים' – פקחי המשטר הפרסי שהיו מלאימים לאוצר המלך את האבדות שהוכרז עליהן. אז לא נותר אלא להגביל את ההכרזה למעגל השכנים והמיודעים בלבד.

מוסדות בימינו הממלאים תפקיד דומה לזה של אבן הטוען יכולים להיות מחלקת השבת אבדות במשטרה, בתחנה מרכזית וכיוצ"ב, טורי מודעות בעניין – בעיתונים מקומיים, אתרי אינטרנט, לוחות מודעות ועוד. דיון בנושא יכול להעלות את השאלה: מהם יתרונותיהן וחסרונותיהן של 'אבני טוען' מודרניות אלה? אלו זיקות קניין הן מחלישות ואלו הן מעודדות?

אבדה אוכלת - משנה מסכת בבא מציעא פרק ב משנה ז

המשנה מבררת את מידת אחריותו של המוצא למציאתו. לגבי מציאה של בעל חיים היא מבחינה בין כזה ש'עושה ואוכל' המניב תפוקה מעבר לזה שהוא צורך (כמו פרה/ תרנגולת/ חמור) לבין כזה שהוא צורך בלבד (חתול). ביחס לראשון היא קובעת שיש להחזיק בו וניתן להשתמש בו וביחס לשני קובעת שניתן למכרו. זאת היא לומדת מהדיוק המדרשי מנוסח המצווה כפי שמופיע בדברים "והשבותו לו" – שיש להשקיע מחשבה באופן שבו אנו שומרים על האבדה או שוויה – על מנת להשיבה במלואה למאבד.

המשנה מוסיפה ודנה בשאלה: אם מכרתי אבדת בעל חיים שאין עושה אך אוכל, מה יהיה גורל הכסף שקבלתי עבורה? האם ניתן להשתמש בו בהלוואה, כשם שניתן להשתמש בתנובה שהפיק בעל חיים מניב, או שכל שימוש בכסף זה אסור? תשובת המשנה לקוחה מעולם החוק של דיני שומרים, 'שומר שכר' לעומת 'שומר חינם' (?) ומציגה את הרציונל הבא:
לפי רבי טרפון מותר להשתמש בכסף, ומשום שאנו נהנים ממנו – כשומרי שכר שמקבלים שכר עבור השמירה – אנו גם מחויבים לגביו אם אבד.
לפי רבי עקיבא אסור להשתמש בכסף, כשומרי חינם שלא מקבלים שכר עבור השמירה, ומשום כך אם יאבדו גם לא נתחייב בעבורם.

על אוודים, תרנוגלים ושאר מציאות - תלמוד בבלי מסכת בבא מציעא דף כח עמוד ב

הגמרא על המשנה מרחיבה בעניין מידת האחריות וההשקעה הנדרשות ביחס לשמירה על אבדות בעלי חיים עד שיימצא המאבד:

הגמרא פותחת בשאלה "ולעולם?" כלומר: הלנצח על המוצא לשמור ולדאוג לאבדה שמצא?! (הרי לשון המקרא היא אכן כללית ובעייתית מאד: "ואספתו אל תוך ביתך והיה עמך עד דרש אחיך אתו").

מתשובת הגמרא מסתבר, שהמגמה ההלכתית של חז"ל משקפת נסיון לעצב הלכה ריאלית אל מול הלשון האידיאית של המקרא.הגמרא מציעה שתי שיטות המנסות להתמודד עם הבעיה ומציבות גבולות – עד כמה יש לשמור על בעלי חיים שונים וממתי מותר למכרם ולשמור עבור הבעלים את שווים בכסף. השיטה הראשונה היא של רב נחמן בשם רב שמואל, וזוהי השיטה המחמירה (הקובעת פרקי זמן ארוכים יחסית לשמירה על בעלי החיים), הנשענת על ברייתא המלמדת שבע"ח עושים ואוכלים יש לשמור שנים־עשר חודש, עגלים וסייחים – שלושה חודשים ואווזים ותרנגולים שלושים יום. בתום תקופות אלה על המוצא לאמוד ולהעריך את שווים של בעלי החיים ולמכרם (שֹם [מלשון שׂומה, שמאות] – דמיהן ומניחן').

לעומתו שיטתו של רב נחמן הנשענת אף היא על ברייתא, מקלה יותר ופוסקת פרקי זמן קצרים יותר לשמירה על בעלי החיים האבודים: בהמות גסות (ותרנגולות) שנים עשר חודש, עגלים וסייחים שלושים יום אווזים ותרנגולים רק שלושה ימים בלבד.

על פי שיטה זו אין דומה גורלה של תרנגולת לזו של תרנגול: משום שזו עושה ולא רק אוכלת, ולכן היא מחייבת בשמירה ארוכה יותר.

הגמרא מקשה על העובדה שדינם של אותם בעלי חיים שונה בין שתי הברייתות: קשיא עגלים וסייחין א[על] עגלים וסייחין. ופותרת את הבדלי החוק בעניינם בשתי הברייתות באמצעות הבחנה שלא מופיעה במקור התנאי (בברייתות): העגלים והסייחים נידונו לשמירה ארוכה יותר בברייתא הראשונה משום שמדובר בעגלים וסייחים שקל לטפל בהם – הם מסוג כזה שיוצאים למרעה. לעומתם נידונו העגלים והכבשים בברייתא השניה להישמר שלושים יום בלבד משום שהן מסוג כזה הניזון בפיטום שהוא קשה יותר לביצוע.

הקושי השני שהגמרא מצביעה עליו הוא ההבדל בין תקופת השמירה על אווזים ותרנגולים שבין שתי הברייתות ופותרת הבדל זה שוב, באמצעות הבחנה שלא הופיעה בברייתות, כאילו מדובר בשני סוגי אווזים ותרנגולים שונים: אלה שיש לשמור עליהם שלושים יום הם אלה המבוגרים שאין ההשקעה בהם מרובה. אלה שיש לשמור עליהם רק שלושה ימים הם אלה שההשקעה בהם מרובה ביותר.

הגמרא בסוגיות אלה הולכת ומתמקדת בקשייו של המוצא בביצוע מטלת השבת האבדה ובוחנת, כפי שראינו, כיצד להקל עליו בעניין זה. הסוגיה הבא תשלים את המעבר ותדגיש את זיקת המוצא לאבדה במקום את זיקת המאבד לאבדתו.

להחדיר או לא להחדיר - זאת השאלה! - תלמוד בבלי מסכת בבא מציעא דף כד עמוד ב

הסוגיה הבאה מביאה באמצעות אבסורד, לידי קיצוניות, את ביטול מושג ה'סימן' כקריטריון להגנה על זכות הקניין של המאבד ביחס לאבדה ומעמידה למולה את מושג הייאוש כקריטריון הקובע את זיקת המוצא למציאה.

את שני הסיפורים בסוגייה זו מציב התלמוד במקביל. הם פותחים בתיאור נסיבות מציאת אבדה כל כך דומות אך מסתיימות בהכרעה הפוכה לגבי דינה של האבדה. בפער שבין שני סופי הסיפורים מצוי כל המתח המוסרי שנוצר מהחלפת קריטריון ה'סימן' התנאי בקריטריון 'ייאוש' התלמודי.

הסיפור הראשון מתאר את חילופי הדברים שבין רב יהודה לרבו מר שמואל בשוק החיטים.

לשאלה ההלכתית שמציג רב יהודה: לו נמצא כאן ארנק, מה היה דינו, האם יש להכריז עליו או שיכול המוצא לקחתו לעצמו – משיב מר שמואל שיכול המוצא לקחתו. מקום המציאה, השוק, יוצר סבירות גבוהה שהמאבד יתייאש מהאבדה ומעניק לגיטימיות לאמץ אותה.

רב יהודה פונה שוב ומוסיף נתון חדש, שאנו מכירים מהמשנה, מה דין המציאה אם יש בה סימן? הפעם משיב מר שמואל שיש להשיבה.

רב יהודה מקשה: 'תרתי?!' כלומר, איך תתכנה שתי התשובות שאתה נותן, במקביל? הרי אם המקום מהווה ייאוש, לא משנה שיש באבדה סימן משום שבכל מקרה הבעלים יתייאש.

מר שמואל משיב שהתשובה השניה שהוא נתן – ההוראה להשיב את האבדה במקרה של סימן – היא לא מידת הדין אלא לפנים משורת הדין בלבד. לפעמים יש צורך להתנהג בחסד וברחמים מעבר למה שהחוק דורש. כדי לחזק את הדרישה של רב שמואל, שהיא מעבר לדרישות החוק, מזכיר עורך הסוגיה את המעשה שארע לאביו של שמואל שמצא חמורים במדבר והחזירם לבעליהם אחרי שנה שלמה, כלומר טיפל בהם במשך שנה שלמה למרות שלא היה חייב בכך.

שמואל שדורש להשיב אבדה שנמצאה בשוק, שיש בה סימן, לבעליה, בכל זאת רואה במעשה זה מעשה שלפנים משורת הדין. השוק מהווה עבורו קריטריון של ייאוש. בדומה לסוגייה הקודמת, מחלוקת אביי ורבא בנוגע לאפשרות קיומו של ייאוש 'שלא מדעת', גם כאן מבחינה הסוגיה בדינה של אבדה שיש בה סימן לכזו שאין בה. לכתחילה בסיפורינו אבדה זו מותרת למוצא אך הוא מעודד מוסרית להתגבר על הפיתוי ולהשיבה. הסיפור השני מבטל הבחנה זו בין אבדה שיש בה סימן לכזו שאין בה סימן וקובע לשתיהן אותו הדין – כדין אבדה שאין בה סימן:

רבא כרב יהודה שואל את רב נחמן, בהלכם בשוק, שאלה היפותטית: מה דינה של אבדה שנמצאת בשוק? רב נחמן כמר שמואל משיב שהיא של המוצא. גם רב יהודה מוסיף פרט חדש: מה דינה אם יש בה סימן? הפעם רב נחמן משיב, בניגוד למר שמואל, שהיא עדיין של המוצא. רב נחמן עקבי בתפיסה שהשוק יוצר סבירות של ייאוש שלדעתו תקף יותר מהקריטריון והמחויבות שיוצר המושג 'סימן'. רבא מתאר את תוצאות אפשריות של פסיקה שכזו: יעמוד המאבד שמזהה את אבדתו אל מול המוצא ויתבע בזעקות את ששייך לו... משיב רב נחמן: יצווח המאבד אך לא יקבל בחזרה את אבדתו שהפכה באופן לגיטימי לרכוש המוצא וכעת היא אבודה בשבילו כמו שביתו לו נפל היה אבוד עבורו או ספינתו לו טבעה בים, ובשפתינו שלנו: 'זו הבעיה שלו!'.

הקבלת שני הסיפורים מחזקת מחד את המושג 'ייאוש' היוצר זיקת קניין בין המוצא למציאה, משום שבשני הסיפורים יש הסכמה עקרונית שאבדה בשוק, בשל הסבירות שהבעלים יתייאשו ממנה, הופכת מייד לקניין המוצא. הסיפור הראשון עוד מנסה לתת מקום גם למושג 'סימן' שמחזק את המחויבות להשיב אבדה באמצעות ההוראה להשיב אבדה בעלת סימן שנמצאה בשוק 'לפנים משורת הדין'. הסיפור השני מציג בצורה שקופה את עליית זכויות המוצא על זכויות המאבד, המבטלות את המחויבות שיוצרת מציאות ה'סימן' התנאי. מעכשיו על פי סיפור זה, נסיבות כמו מקום מסוים שיש בו סבירות גבוהה של ייאוש, מקנות זכויות קניין למוצא והוא לא צריך עוד לחשוש מגזל.

העמדת מושג הייאוש במרכז, וחיזוק זיקת הקניין של המוצא לאבדה הופכת את חיי העיר לסבירים יותר. אין דרישה להשיב אבדות בנסיבות קשות ולא כל מוצא הופך לגזלן. מאידך במקרי גבול כמקרה ההיפותטי שמוצג בסוגיה, הדבר יוצר עוול שקשה להשלים עמו.

ט.ל.ח

לצערנו, נשמט בטעות המשך הסוגיה בספר לתלמיד (צילום דף התלמוד ממהדורת שטיינזלץ, מסכת בבא מציעא עמוד 105). במהדורה הבאה אנו מקווים לתקן טעות זו. לנוחותכם, מצורף כאן המשך הסוגיה החסר בספר לתלמיד:

דגלדאי = לצעניס. דיו = עוף שקוטין **אוזלטו"ל, והוא לשון לויה. ושדייה בצנייתא דבי בר מריון – השליכתו בין לקליס של בר מריון. אסור – שמא כתחלף בנבילה. ורואהו – משנטלו על שהשליכו. כשמצאו באשפה – שלרך נבילה להשליכה באשפה. פרגיות = גוזלות. אשכח קיבורי דאזלי ביה אזלויי = מצא פקעיות של עווי למכמורות ורשתות במקום שהשליכו מלויין. אזלוי – לייליס העושים מכמורות.

משנה מצא פירות בכלי – וספק כלי יש בו סימן. כמות שהוא – ליקן. כיס – יש בו סימן לבעלים. צבורי פירות – בגמלא מפרש סימנייהו, לו מכין לו מקוס.

תוספות

אתא לקמיה דרב גרסינן, כדמשמע בירושלמי פרק "אין מעמידין" ואפילו לספרים דגרסי אביי – פריך שפיר מבשר שנתעלם מן העין. דאף על גב דלא קיימא לן כרב, כדפרישית לעיל (בבא מציעא כג, ב), מדפריך בפרק "גיד הנשה" (חולין צה, ב ושם): ורב היכי אכיל בשרא. מכל מקום, פריך שפיר, דכיון דחזי המוצא שהעוף השליכם שם, אפילו מאן דפליג ארב – מודה הכא דאסור, דאימור נטלה מעיר שרובה נכרים! ומשני: בעומד ורואהו שנטלה מעיר שרובה טבחי ישראל. ולרב מיירי בעומד ורואה, שנטלה לפני טבחי ישראל.

הדי שאבדו כו' – הוא הדין גנבו, ואף על גב דעבר על "לא תגנוב" לא עבר על לאו דנבילה. ובתוספתא (פרק שני דחולין) תניא בהדיא הרי שאבדו או גנבו והכא נקט אבדו אורחא דמילתא.

שמצאן באשפה – בפרק קמא דחולין (יב, ב) מפרש: נראין דברי רבי יהודה לרבי חנניא כשמצאן באשפה שבשוק, שאף רבי חנניא לא פליג עליה אלא באשפה שבבית. ובעובדא דהכא שמצאן בדרך בלא אשפה – הוי כאשפה שבבית.

אתא לקמיה דרבי אסי גרסינן – אף על גב דבכל דוכתי חשיב רבי אמי ברישא, כדאמר (גיטין נט, ב) רבי אמי ורבי אסי כהני חשיבי דארעא דישראל. אף על גב שגדול ממנו – אין תימה שבא לפניו לישאל לפי שחבירו היה. אבל אי גרסינן רבי אבא – קשה, דרבי אבא היה תלמידו של רבי אמי, כדמוכח גבי נסכא דרבי אבא (שבועות מז, א), ואיך היה בא לפניו (לעולם)?

רְבָא הֲוָה שָׁקֵיל וְאָזֵיל בַּתְרֵיהּ דְּרַב נַחְמָן בְּשׁוּקָא דְּגַלְדָּאֵי, וְאָמְרִי לֵהּ בְּשׁוּקָא דְּרַבָּנַן, אֲמַר לֵיהּ: מָצָא כָּאן אַרְנְקֵי מַהוּ? –אֲמַר לֵיהּ: הֲרֵי אֵלּוּ שֶׁלּוֹ. בָּא יִשְׂרָאֵל וְנָתַן בָּהּ סִימָן מַהוּ? –אֲמַר לֵיהּ: הֲרֵי אֵלּוּ שֶׁלּוֹ. –וְהָלָא עוֹמֵד וְצוֹוֵחַ! –נַעֲשָׂה כְּצוֹוֵחַ עַל בֵּיתוֹ שֶׁנָּפַל, וְעַל סְפִינָתוֹ שֶׁטָּבְעָה בַּיָּם. הַהוּא דַּיּוֹ דִּשְׁקִיל בְּשָׂרָא בְּשׁוּקָא, וְשַׁדְיֵהּ בְּצִנְיָיתָא דְּבֵי בַּר מָרְיוֹן. אֲתָא לְקַמֵּיהּ דְּאַבַּיֵּי. אֲמַר לֵיהּ: זִיל שְׁקוֹל לְנַפְשָׁךְ. וְהָא רוּבָּא דְּיִשְׂרָאֵל נִינְהוּ, שָׁמְעַתְּ מִינָּהּ: הֵלָכָה כְּרַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן אֶלְעָזָר אֲפִילּוּ בְּרוֹב יִשְׂרָאֵל! –שָׁאנֵי דַּיּוֹ, דִּכְזוּטוֹ שֶׁל יָם דָּמֵי. –וְהָא אָמַר רַב: בָּשָׂר שֶׁנִּתְעַלֵּם מִן הָעַיִן אָסוּר! –בְּעוֹמֵד וְרוֹאֵהוּ. רַבִּי חֲנִינָא מָצָא גְּדִי שָׁחוּט בֵּין טַבְּרִיָּא לְצִיפּוֹרִי וְהִתִּירוּהוּ לוֹ. אָמַר רַבִּי אַמִּי: הִתִּירוּהוּ לוֹ מִשּׁוּם מְצִיאָה – כְּרַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן אֶלְעָזָר, מִשּׁוּם שְׁחִיטָה – כְּרַבִּי חֲנַנְיָא בְּנוֹ שֶׁל רַבִּי יוֹסֵי הַגְּלִילִי. דְּתַנְיָא: הֲרֵי שֶׁאָבְדוּ לוֹ גְּדָיָיו וְתַרְנְגוֹלָיו הָלַךְ וּמְצָאָן שְׁחוּטִין – רַבִּי יְהוּדָה אוֹסֵר, וְרַבִּי חֲנַנְיָא בְּנוֹ שֶׁל רַבִּי יוֹסֵי הַגְּלִילִי מַתִּיר. אָמַר רַבִּי: נִרְאִין דִּבְרֵי רַבִּי יְהוּדָה כְּשֶׁמְּצָאָן בְּאַשְׁפָּה, וְדִבְרֵי רַבִּי חֲנַנְיָא בְּנוֹ שֶׁל רַבִּי יוֹסֵי הַגְּלִילִי כְּשֶׁמְּצָאָן בַּבַּיִת. מִדְּהִתִּירוּהוּ לוֹ מִשּׁוּם שְׁחִיטָה – רוּבָּא יִשְׂרָאֵל נִינְהוּ, שָׁמְעַתְּ מִינָּהּ הֲלָכָה כְּרַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן אֶלְעָזָר אֲפִילּוּ בְּרוֹב יִשְׂרָאֵל! –אֲמַר רָבָא: רוֹב נָכְרִים וְרוֹב טַבְּחֵי יִשְׂרָאֵל. רַבִּי אַמִּי אַשְׁכַּח פַּרְגִּיּוֹת שְׁחוּטוֹת בֵּין טַבְּרִיָּא לְצִיפּוֹרִי, אֲתָא לְקַמֵּיהּ דְּרַבִּי אַסִּי, וְאָמְרִי לֵהּ לְקַמֵּיהּ דְּרַבִּי יוֹחָנָן, וְאָמְרִי לֵהּ בֵּי מִדְרָשָׁא. וַאֲמַרוּ לֵיהּ: זִיל שְׁקוֹל לְנַפְשָׁךְ. רַבִּי יִצְחָק נַפְחָא אַשְׁכַּח קִיבּוֹרָא דְּאָזְלִי בֵּיהּ אַזְלוּיֵי, אֲתָא לְקַמֵּיהּ דְּרַבִּי יוֹחָנָן, וְאָמְרִי לֵהּ בֵּי מִדְרָשָׁא, וַאֲמַרוּ לֵיהּ: זִיל שְׁקוֹל לְנַפְשָׁךְ.

א משנה וְאֵלּוּ חַיָּב לְהַכְרִיז: מָצָא פֵּירוֹת בְּכְלִי, אוֹ כְּלִי כְּמוֹת שֶׁהוּא, מָעוֹת בְּכִיס, אוֹ כִּיס כְּמוֹת שֶׁהוּא, צְבוּרֵי פֵּירוֹת, צְבוּרֵי מָעוֹת,

וכיוצא בו מסופר: רבא הוה שקיל ואזיל בתריה דרב נחמן בשוקא דגלדאי, ואמרי ליה בשוקא דרבנן [רבא היה מהלך אחרי רב נחמן בשוק מוכרי העורות, ויש אומרים: בשוק החכמים] אמר ליה [אמר לו, שאל אותו]: מצא כאן ארנקי מהו? אמר לו הרי אלו שלו. שאל: ואילו בא ישראל ונתן בה סימן מהו? אמר לו: הרי אלו שלו של המוצא. אמר לו רבא: והלא עומד המאבד וצווח, שהרי ברור שהארנק הוא שלו! אמר לו רב נחמן: נעשה כצווח על ביתו שנפל ועל ספינתו שטבעה בים. כלומר, מצד הדין איבד בעל הארנק את זכותו, ואין לו אלא להצטער על כך, כפי שקורה בכל אסון אחר. מסופר, ההוא דיו דשקיל בשרא בשוקא ושדיא בצנייתא דבי בר מריון [דיה אחת חספה בשר בשוק וזרקה אותו בין הדקלים של בית בר מריון] אתא לקמיה דאביי [בא המוצא לפני אביי] לשאול מה לעשות. אמר לו: זיל שקול לנפשך [לך קח לעצמך]. ומקשים: והא רובא דישראל נינהו [והרי רוב ישראל הם] שם בשוק הבשר הכשר, שמעת מינה [למד מכאן] שהלכה כר' שמעון בן אלעזר אפילו ברוב ישראל! ודוחים: שאני דיו [שונה חטיפת הדיה] דכזוטו של ים דמי [נחשב], שדבר כזה נעשה ממילא הפקר. ומקשים מצד אחר: והא [והרי] אמר רב: בשר שנתעלם מן העין שבמשך זמן מסוים נעלם והיה בלא השגחה – אסור, שמא נתחלף בבשר אחר שאין אנו יודעים מה מקורו, הוא סריפה. ומשיבים כאן מדובר בעומד ורואהו שראו למן השעה שחטפה הדיה את הבשר, עד לרגע שנפל לה בין הדקלים. מסופר: ר' חנינא מצא גדי שחוט בין טבריא לציפורי והתירוהו לו. אמר ר' אמי: התירוהו לו משום מציאה, על פי דעת ר' שמעון בן אלעזר, והתירוהו לו משום שחיטה שאינו צריך לחשוש לכשרות הבשר, על פי דעתו של ר' חנניא בנו של ר' יוסי הגלילי. דתניא [ששנויה ברייתא]: הרי שאבדו לו גדייו ותרנגוליו, והלך ומצאן שחוטין, ר' יהודה אוסר שמא לא נשחטו כדין, ואילו ר' חנניא בנו של ר' יוסי הגלילי מתיר, שאם שחוטים הם מן הסתם נשחטו כהלכה. אמר רבי: נראין דברי ר' יהודה כשמצאן באשפה שאז יש לחשוש שהשחיטה נפסלה, ולכן זרקם שם. ודברי ר' חנניא בנו של ר' יוסי הגלילי כשמצאן בבית. ומעתה נדייק לענייננו: מדהתירוהו [כיון שהתירוהו] לו משום שחיטה משמע רובא ישראל נינהו [משמע שרוב המצויים שם ישראל הם], שמעת מינה [לומד אתה כאן] שהלכה כר' שמעון בן אלעזר אפילו ברוב ישראל! ודוחים: אמר רבא: מדובר שם שהרוב נכרים, אולם רוב טבחי [רוב הטבחים, השוחטים] הם ישראל. מסופר: ר' אמי אשכח פרגיות [מצא פרגיות] שחוטות בין טבריא לציפורי, אתא לקמיה [בא לפני] ר' אסי ואמרי לה לקמיה [ויש אומרים לפני] ר' יוחנן, ואמרי לה בי מדרשא [יש אומרים שבא לבית המדרש] ואמרו לו: זיל שקול לנפשך [לך קח לעצמך]. וכיוצא בו מסופר, ר' יצחק נפחא אשכח קיבורא דאזלי ביה אזלויי [ר' יצחק נפחא מצא פקעת חוטים שעושים ממנה רשתות] אתא לקמיה [בא לפני] ר' יוחנן, ואמרי לה בבי מדרשא [ויש אומרים בבית המדרש] ואמרו ליה [לו]: זיל שקול לנפשך [לך קח לעצמך], כיון שנמצאה האבדה במקום שרבים מצויים שם.

א משנה ואלו המציאות שחייב להכריז: מצא פירות בכלי או כלי כמות שהוא שיש כרגיל סימנים בכלי, מעות בתוך כיס כסף או כיס כמות שהוא, צבורי פירות, צבורי מעות

מסורת הש"ס

ג. חולין צה, א.

ד. חולין יב, א. תוספתא חולין פ"ב.

ה. ראה מעין זה ירושלמי ב"מ פ"ב ה"ב.

גרסות

תרתי, אמר ליה לפנים משורת הדין בכת"י ומקורות: **אמר ליה תרתי, אמר ליה דעביד לפנים משורת הדין.**

שקיל ואזיל בכת"י: **קאזיל.**

בשר שנתעלם בכת"י: **בשר כיון שנתעלם.**

צבורי מעות בכת"י: **בצבורי מעות.**

לשון

פרגיות

המלה קרובה לערבית فرخ שמשמעה: אפרוחים, עופות צעירים.

העולם

דיו

היא הדיה, (אולי הדיה המצויה בבבל ובארץ ישראל ארכה 55 ס"מ וצבעה חום־שחרחר. לדיה כנפים ארוכות חגב ארוך וממחלג – ורגלים קצרות. מזון הדיות בעלי חיים קטנים וגם נבלות. בדרך כלל מקננות הדיות בעצים גבוהים. הדיות נוטות לחיות סמוך לישובי אדם, ובעוזחן הן טורפות עופות קטנים או חוטפות בשר.

עיונים

עומד וצווח / ומי שאינו אדם חשוב אינו חייב לנהוג לפנים משורת הדין ולהחזיר (ר' יהונתן).

בשר שנתעלם מן העין / הרבה חכמים לא קבלו הלכה זו (וכבר דנו בזה הרשב"א ואחרים, שאין להוכיח משאלת הגמרא כאן שכן הלכה). אבל טעמו של רב היה שאם נשאר בשר בלא שמירה ובלא השגחה יש לחשוש שמא נתחלף בבשר אסור (כגון של נבילה), ואם אין סימן מובהק בבשר – אסור.

מצאו שחוטין / וכבר דנו חכמים במסכת חולין האם שחיטה עצמה מהווה סימן כשרות, או שמא אף נכרים ופסולים עשויים לשחוט (דאה במאירי).

אתא לקמיה דר' אסי / ושאלו ראשונים, שנראה שר' אמי היה גדול מר' אסי והיה לו כעין רב־חבר, ומדוע בא לשאול אותו; ואפשר לומר שכיון שהיה נוגע בדבר רצה להתייעץ בחכם אחר. (ראה בשטמ"ק ועוד).

או כיס כמות שהוא / שאל הריטב"א: מה טעם חזר ושנה "כיס כמות שהוא", והרי כבר למדנו דין השבת אבדה בחפצים; ותרץ שיש לומר שאם מצא מעות בכיס (או פירות בכלי) לעתים יש בעצם הדבר שמצויים אלה יחד משום סימן, גם כאשר בכלי אין סימן, ולכן אמר שבכל זאת כיס כמות שהוא אם יש בו סימן – מחזיר.

אורח ההלכה

צפור שחטפה דבר / צפור שחטפה בשר והשליכתו למקום אחר, אפילו רוב ישראל – שייך הבשר למוצא, שודאי נתיאשו בעליו.

(שם סעיף ו')

בשר שנתעלם מן העין / בשר שנמצא, בין שנמצא בשוק או ביד נכרי (ואפילו כל המוכרים השוחטים ישראלים) – אסור. ואפילו בשר שהביאו אדם לביתו ונעלם מן העין אסור – אלא אם כן היה לו בו סימן או סביעת עין או שהיה צרור וחתום, כדעת רב (וכן פסקו הרר"ף והרמב"ם). ויש אומרים שבשר שנתעלם מן העין מותר אם מצאו במקום שהניחו (כדעת לוי החולק על רב, וכמהו פסקו התוס' ורבני צרפת, רא"ש והמרדכי) והרמ"א פסק להקל כסברה אחרונה.

(שו"ע יו"ד סג, א).

גדי שחוט שנמצא / מקום שרובו נכרים ורוב המצבים השוחטים ישראל, אם מצא שם בהמה או עוף שחוטים – מותרים באכילה, ושייכים למוצא. (והוא כשאין לחשוש לבשר שנתעלם מן העין, סמ"ע, ועי"ש).

(שו"ע חו"מ רנט, ו).

אבדו גדיין ונמצאו שחוטים / מי שאבדו (או נגנבו) בהמה או עוף שברשותו, ומצאם שחוטים כראוי, אם רוב ישראל מצויים שם – מותרים ככל מקום שמוצאם, אלא אם כן מצאם באשפה בשוק, שאז מסתבר שמפני שנאסר השליכום שם. כדברי רבי וכפירוש דבריו בגמרא.

(שו"ע יו"ד א, ד).

** **אחלטו"ל** (צ"ל וולטו"ר) מן הצרפתית העתיקה voltur דיה

משימת סיכום

‹ נסחו חוק השבת אבדה המתאים לימינו. התייחסו גם לקודות האלה:

א. מהי אבדה שיש להשיב, ואילו אבדות לא צריך להשיב?

ב. הוגלך השבת האבדה.

ג. גורלה של אבדה שלא נמצאו בעליה.

› לפניכם ציטוטים מתוך חוק השבת אבדה של מדינת ישראל.

א. כמה דומה חוק זה לחוק שניסחתם, ובמה הוא שונה ממנו?

ב. כמה דומה חוק זה לכללי השבת אבדה שלמדתם במקורות בפרק זה, ובמה הוא שונה מהם?

חוק השבת אבידה, התשל"ג-1973

1. הגדרות בחוק זה -

"אבידה" - מיטלטלין שאבדו לבעליהם, או שבנסיבות הענין יש להניח שיצאו משליטתם;

"בעל", לגבי אבידה - לרבות מי שזכאי להחזיק בה.

2. חובת המוצא

(א) המוצא אבידה ונוטלה (להלן - המוצא) חייב להשיבה לבעלה או להודיע עליה בהקדם למשטרה, זולת אם בנסיבות הענין יש להניח שבעל האבידה התייאש ממנה מחמת מיעוט שוויה.

(ב) הודיע המוצא למשטרה, רשאי הוא למסור לה את האבידה והוא חייב לעשות כן אם היא דרשה זאת ממנו.

3. אבידה שנמצאה ברשות הזולת

המוצא אבידה ברשותו של אדם אחר חייב להודיע עליה לבעל הרשות ולמסרה לו לפי דרישתו; קיבל בעל הרשות את האבידה לידו, יראו אותו כמוצא.

4. אבידה שלא נתבלה בעלה

(א) קיים המוצא הוראות סעיף 2 ולא נתגלה בעל האבידה תוך ארבעה חדשים, יראו כאילו התייאש ממנה והמוצא יהיה לבעל האבידה; התקופה האמורה תתחיל מהיום שהודיע למשטרה על האבידה, ואם לא היה עליו להודיע כאמור בסעיף 2 (א) - מיום מציאתה.

(ב) לא קיים המוצא הוראות סעיף 2 ולא נתגלה בעל האבידה תוך ארבעה חדשים לאחר שנודע למשטרה על מציאת האבידה, יראו כאילו התייאש ממנה והמדינה תהיה לבעלת האבידה, והוא הדין אם המוצא מסר את האבידה למשטרה והיה לבעלה לפי סעיף קטן (א) אך לא דרש אותה תוך חודשיים לאחר שהיה לבעל כאמור.

(ג) שר המשטרה רשאי, בהתייעצות עם שר המשפטים, לקבוע בתקנות שעל אבידות יקרות ערך, או שניתן להניח שהן בעלות ערך רגשי מיוחד לבעליהן, ועל סוגים מיוחדים אחרים של אבידות, לא יחולו הוראות סעיף זה או שיחולו בהארכת התקופות האמורות בו או בשינויים אחרים שנקבעו בתקנות.

5. פדיון האבידה

זכה המוצא או המדינה באבידה לפי סעיף 4, זכאי בעלה הקודם, תוך שנה לאחר הזכיה, לפדותה מהזוכה, או מי שרכש אותה מן הזוכה שלא בתמורה, בתשלום שוויה בזמן הפדיון, זולת אם חל בה שינוי של ממש.

9. עבירות

מי שאינו מקיים את המוטל עליו לפי חוק זה, דינו - מאסר ששה חדשים או קנס 2,000 לירות.

חוק השבת אבדה, התשל"ג 1973

נקודות דמיון בין חוק השבת אבדה לכללי השבת אבדה שבתלמוד:

1. על פי סעיף 2.א. חובת השבה קיימת אלא אם כן סביר שבעל האבדה **התייאש** ממנה, כלשון התלמודית.
2. על פי סעיף 4.א. החוק הישראלי קובע אורך זמן מדויק מזמן ההודעה למשטרה עד לזמן שהאבדה הופכת לרכוש המוצא/ת (ארבעה חודשים) או לרכוש המדינה. גם המשנה ניסתה לקבוע אורכי זמן מדויקים, כמו, שלושה רגלים ושבעה ימים.

הבדלים עקרוניים:

1. על פי סעיף 2 נלמד שחוק המודרני מציב את המשטרה כגוף מתווך המקבל את האחריות לאבדה ובנסיבות מסוימות אף יכול להלאימה.
במקורות שלמדנו אין גוף זולת המוצא/ת המקבל אחריות לאבדה ואין שום אפשרות להלאימה.
2. על פי סעיף 5 רשא בעל האבדה במהלך שנה מיום שהפך המוצא לבעליה של המציאה [יום ה'זכיה'] לרכשה מהמוצא או ממי שהועברה להם המציאה, במחיר שוויה. במקורות שלמדנו אין אפשרות כזאת: אם המוצא מקבל זכאות על המציאה המציאה הופכת טוטאלית לשלו ואם אין המוצא מקבל זכאות על המציאה עליו להשיבה למאבד ללא תמורה לאורך כל התקופה שהיא שמורה אצלו, עד שהופכת לשלו לחלוטין.

נספח א': השבת אבדה בהלכה התנאית ובהלכה האמוראית *

הקונספציה התנאית בהשבת אבדה

הטקסטים התנאיים (משנה ותוספתא בבא מציעא פרק ב) מציגים את דיני השבת אבדה כחלק ממכלול המצוות הנוגעות להושטת עזרה לזולת בין אם זו עזרה ממונית ובין אם זו עזרה נפשית או גופנית, ואף רואים בהשבת אבדה סמל ומופת למצווה כזו. המוקד המרכזי, אם כן, של מצוות השבת אבדה הוא הרצון לעזור לזולת, קרי: חובת האדם לצאת מגדרו למען חברו.

עזרה לזולת היסוד והמטרה של השבת אבדה

המשנה והתוספתא עורכות השוואות, חלקן מפורשות וחלקן משתמעות, בין השבת אבדה למצוות אחרות שהמוטיב המרכזי שלהן הוא עזרה לזולת. לקראת סוף פרק ב של מסכת בבא מציעא, הפרק העוסק בענייני מציאות, המשנה לפתע סוטה מענייני אבדות ומציאות שבהן דנה במשניות הראשונות ועוברת במשנה יב לדון בקצרה במצוות פריקה וטעינה.

אי זו היא אבידה? מצא חמור ופרה רועים בדרך – אין זו אבידה. חמור וכליו הפוכים, ופרה רצה בין הכרמים – הרי זו אבידה. החזירה וברחה החזירה וברחה אפילו ארבעה וחמשה פעמים – חייב, שנאמר: "השב תשיבם"...

... פרק וטען פרק וטען אפילו ארבעה וחמשה פעמים חייב, שנאמר: "עזב תעזב". הלך [הבעלים] וישב לו, אמר לו: "הואיל ועליך מצוה, אם רציתה לפרוק, פרוק" פטור, שנאמר: "עמו". היה זקן או חולה – חייב...

הדמיון המילולי בלשון המשנה הקיים בין מצוות השבת אבדה למצוות פריקה וטעינה מלמד אותנו, ששתיהן תחת אותה קורת גג, שתיהן תחת אותה קטגוריה צוויית־מוסרית. בשתיהן דרוש מאמץ והשקעת יתר ממקיים המצווה כדי שיחזור שוב ושוב על פעולת ההשבה והפריקה וטעינה אפילו ארבע וחמש פעמים. הסטייה המתרחשת במשנה יב למצוות פריקה וטעינה מכניסה את השבת אבדה לקונטקסט כללי יותר של עזרה לזולת שבה התורה (על ידי חזרה על הפועל – השב, עזוב) מחייבת את האדם לצאת מגדרו שוב ושוב למען זולתו.

גם בתוספתא (בבא מציעא, פרק ב) אנו מוצאים סטייה דומה מנושא השבת אבדה למצוות פריקה וטעינה, אלא שכאן היא הדרגתית יותר, הדרגתיות המחדדת את העניין עוד יותר.

כמו כן, השבת אבדה מושווית במשנה האחרונה בפרק (משנה יד) למצוות נוספות של 'היחלצות למען הזולת' פריקת משא מאדם ופדיון שבויים. אמנם מצוות אלו מוזכרות בהקשר הדיון בדיני הקדימות בהשבת אבדה (במה יש לטפל תחילה באבידת רבו שמביאו לחיי העולם הבא, או באבידת אביו שהביאו לעולם הזה). עם זאת, עצם ההשוואה למצוות שביסודן הינן מצוות 'עזרה לזולת' מדגיש שוב את הצד השווה בין מצוות אלה, ומחזקת את הטענה שהתנאים ראו בהיחלצות לעזרת הזולת את ההקשר הטבעי, והמניע המרכזי של

* עיבוד מתוך אריאל פורסטנברג, "השבת אבדה בהלכה התנאית והאמוראית: עיון פילוסופי ראשוני בהתהוותה של קונספציה

דיני השבת אבדה.

ביטוייה של הקונספציה התנאית

כיצד באופן אפריורי היינו בונים את כללי השבת אבדה כמימוש הערך המוסרי של עזרה לזולת? לשם כך נפרק את תהליך השבת האבדה למרכיביו.

בכדי שהאבדה תיהפך למציאה צריך אדם למוצאה. אדם ההולך בדרך ורואה חפץ או בעל חיים השייכים לאדם אחר צריך להכריע, דבר ראשון, האם אבדו לבעליהם או הונחו שם בכוונה תחילה. לאחר שהחליט שמדובר באבדה, יש להכריע האם זו אבדה שניתן וצריך להחזירה, ואם כן כיצד להחזירה? ומה דינה של האבדה כל עוד היא ברשות המוצא? ומה עליו לעשות כאשר איש אינו תובע את המציאה?

אלו הן השאלות עליהן צריכות הלכות השבת אבדה לענות. כמובן שהתשובות לשאלות הללו וניסוח הכללים ישתנו בהתאם לתיאוריה הכללית, לאג'נדה, העומדת בבסיס מצוות השבת אבדה. השאלה בעלת המשמעות הגדולה ביותר היא הראשונה והבסיסית אלו הן האבדות ששומה על מוצאן להחזיר?

אם, כפי שמשתמע מהאג'נדה התנאית, הדרישה העקרונית כלפי המוצא היא ששומה עליו לעשות ככל יכולתו להשיב את רכוש זולתו, אזי התשובה לשאלה – איזו אבדה צריך המוצא להחזיר צריכה להיות: כל אבדה שניתן לברר את בעליה.

מהו הקריטריון, אם כן, על פיו יכול המוצא לדעת שבידיו רכוש שניתן עקרונית לברר את בעליו?

התשובה היא ברורה: רק אבדה שיש לה סימנים המזהים אותה, בעליה יכול לזהותה כשלו. עבור המוצא, קיומם של סימנים מזהים הם הסימן שיש להתחיל בפרוצדורת ההשבה. שהרי ללא סימן מזהה לא יוכל להיחלץ לעזרת בעליה גם אם רצה בכך!

נמצא, שהשאלה המעשית המרכזית העולה מדרישות ההיחלצות למען הזולת היא שאלת הסימן האם יש או אין במציאה סימן ואיזה הוא סימן המספיק בכדי לשייך את האבדה לבעליה ברמת וודאות מספקת?

ואמנם, כצפוי, שאלות אלה עומדות במוקד, בטקסטים התנאיים הדנים בהשבת אבדה. מחלוקת על טיב וסוג הסימן נמצאת כבר במשניות הראשונות של הפרק.

שאלה נוספת המתעוררת היא: על מי מוטלת חובת החיפוש וההכרזה האם על המאבד המחפש אחר אבדתו או על המוצא המחפש אחר בעליה של מציאתו?

גם כאן, לפי האג'נדה התנאית, התשובה היא ברורה: חובת ההכרזה מוטלת על המוצא הצריך לעשות את מירב המאמצים למען זולתו. אין המאבד הולך ומכריז על אבדתו, אלא שומה על המוצא להתאמץ ולהכריז על מציאתו.

ומה דינה של האבדה בהיותה ברשות המוצא? אם נמשיך באותו קו, מדובר ברכוש המאבד ומאמצי המוצא צריכים להתרכז גם בשימור רכוש זה. כלומר, חובת המוצא היא לטפל ברכוש זה באופן שלא יאבד מערכו.

ואמנם, אלו הם הכיוונים בהם המשנה מטפלת בשאלות הללו שהצגתי באורח אפריורי.

מה בין המקרא למשנה?

ניתן לעמוד על מספר פרטים נוספים בסכימה התנאית בעזרת השוואתה לפסוקי המקרא. המקור המקראי המרכזי למצוות השבת אבדה נמצא בדברים כב, א–ג

(א) לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים והתעלמת מהם השב תשיבם לאחיך.

(ב) ואם לא קרוב אחיך אליך ולא ידעתו ואספתו אל תוך ביתך והיה עמך עד דרש אחיך אֹתו והשבתו לו.

(ג) וכן תעשה לחמֹרו וכן תעשה לשמלתו וכן תעשה לכל אבדת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה לא תוכל להתעלם.

אין בפסוקים אלה כל מימד ליגאליסטי, ממוקד. יש בהם רק הנחיה כללית לקיום מצוות השבת אבדה.

המשנה היא הנותנת לציווי הערכי של התורה את המימד הליגאליסטי שלו. ניתן לראות בניסוח החוקים במשנה פרשנות סבירה של הטקסט המקראי, שהרי לא כל דבר ניתן להשיב לבעליו. המימד הליגאליסטי בא לידי ביטוי בקביעה החד משמעית באשר ליכולת הזיהוי של האבדה הסימן.

אלא שישנו הבדל בולט בין הטקסט המקראי למשנה והוא נוגע לשאלה, על מי מוטלת חובת החיפוש.

לפי המשנה חובה זו חלה על ה**מוצא** שעליו להתאמץ ולהכריז על מציאתו, בעוד לפי פשט המקרא, נראה שהגורם האמור להיות אקטיבי בתהליך הוא המאבד דווקא. 'ואם לא קרוב אחיך אליך ולא ידעתו ואספתו אל תוך ביתך והיה עמך **עד דרש אחיך אֹתו** והשבתו לו'.

מי הוא בעליה החוקי של המציאה?

ראינו את נקודת המבט התנאית הממוקדת **במוצא** ובדרישות ממנו לעשות ככל יכולתו למען זולתו, לעומת זאת נקודת המבט האמוראית עוברת להתמקד **במאבד**. השאלה העיקרית העומדת ביסוד הדיון האמוראי היא השאלה הקניינית, האם המאבד ניתק את זיקת הבעלות שלו מהרכוש שהלך לאיבוד או לא?

הדיון האמוראי מניח כי לא ייתכן לפסוק 'הרי אלו שלו' כל עוד החפץ הוא קניינו של המאבד. כיצד חפץ של מישהו אחר יכול להיעשות רכושו של המוצא בלא שפסקה בעלותו של המאבד? מכאן שהחובה הראשונית, לפני שפוסקים 'הרי אלו שלו', 'חייב להכריז' וכדומה, היא לברר את מעמדה הקנייני של האבדה.

ישנו שלב ראשוני שבו הכל ברור: החפץ שייך לאדם פלוני, מי שקראנו לו עד כה בעל החפץ, וישנו שלב סופי שבו החפץ נמצא בידיו של אלמוני, לאחר שזה האחרון מצאו. השאלה היא למי שייך החפץ בשלב השני לאחר שאבד מידי בעליו והתגלגל לידיו של המוצא? מי הם עתה בעליו החוקיים? לכאורה נראה שאין כל סיבה שבעליו המקורי לא ימשיך להיות בעליו גם אחרי שאבד מרשותו. שהרי אין לו כל כוונה להפסיק את בעלותו. אבל אם כך הם פני הדברים הרי שלעולם אין לפסוק 'הרי אלו שלו [של המוצא]', כדברי המשנה. מצד שני, אם כן נתיר לחפץ להיעשות רכושו של המוצא, כפסיקת המשנה, מתעוררת בעיה קשה בדיני הקניין, שהרי לא ייתכן שהבעלות עליו תעבור מאדם אחד למשנהו שלא על פי כללי העברת הבעלות המקובלים במשפט העברי.

ואמנם, רוב דרכי הקניין אינם רלוונטיים לסיטואציה של אבדה מכיוון שללא גמירות דעת של הנוגעים בדבר, מעשה הקניין אינו מועיל. והרי באבדה, צד אחד מאבד את החפץ והצד השני מוצאו ואין כאן פעולה מודעת כלשהי של הקנייה. האם המאבד רוצה להעביר את בעלותו על החפץ למוצא?!

הדרך היחידה להבטיח העברת בעלות מסודרת בעת אבדה ומציאה היא בתהליך דו שלבי שבו המאבד, משנודעה לו אבדתו מתייאש ממנה ומפקירה, והמוצא זוכה בה מן ההפקר. רק בדרך זו לא תידרש הקנייה בפועל של המאבד למוצא.

השלב השני בתהליך, פשוט למדי שכן המוצא זוכה בחפץ מן ההפקר. השלב הראשון, שלב ההפקרה מורכב קצת יותר. מורכבותו נובעת מהתמודדות עם השאלות המתבקשות הבאות: (1) באלו תנאים עשויים הבעלים להפקיר את החפץ? (2) כיצד ניתן לדעת שהפקירוהו? וְ–(3) כיצד הפקרה כזו נעשית?

וודאי לא מדובר כאן בהפקרה בצורתה הרגילה שבה אדם מכריז עליה במפורש (באמירה או במעשה). מדובר כאן במעין הפקרה מנטלית שבה האדם משלים עם אובדנו. השלמה עם אובדן החפץ היא ביטוי לייאוש מלמצאו. הבעת ייאוש מהאבדה כמוה כוויתור על הבעלות עליה והפקרתה לכל. אשר על כן, שאלת הסדרת הבעלות על החפץ מתרגמת לשאלת הייאוש וההפקר. על מנת לקבוע האם אבדה שייכת למוצאה צריך לברר באם הבעלים התייאשו והפקירו את החפץ לאחר שאיבדוהו או לא

אשר על כן יכוננו דיני השבת אבדה אחרת לגמרי מכינונם בהלכה התנאית. במקום שמצוות השבת אבדה תהיה, שכל אבדה שניתן על פי סימניה לזהותה יש להשיבה, הגישה האמוראית קובעת שחובת השבת אבדה חלה רק כאשר ברור שהמאבד הוא עדיין בעליה החוקיים. ואם ברור שהמאבד התייאש ממנה, הרי שאין חובת השבה בין אם יש בה סימנים ובין אם לאו! מנסיבות המציאה ומסוג החפץ, שומה על המוצא להכריע בשאלה האם בעליו הפקירוהו או לא. מנקודת מבטה של ההלכה התנאית, בחינת נסיבות המציאה וסוגיה נועדו כדי לקבוע באם ניתן בעקרון לזהות את בעליה מתוך המידע הנתון. מנקודת מבטה של ההלכה האמוראית, בחינתם נועדה כדי לברר למי שייכת המציאה. וההבדל בין נקודות מבט אלה הוא מהותי ביותר.

הציר האמוראי המרכזי: שיטת אביי – ייאוש

כאמור, שאלת הייאוש היא מכרעת לשם בירור הבעלות על החפץ הנמצא. שכן, אם בעליו הפקירוהו פטור המוצא מלהשיבו. ואכן רבות הן סוגיות הגמרא הסובבות סביב מושגי הייאוש וההפקרה.

חשוב לציין שהשימוש במילה ייאוש בצורת השם ולא כפועל הוא חידוש של תקופת האמוראים. במקרה של ייאוש הפכו האמוראים פועל קיים לשם עצם, למונח, ובכך חידשו מושג מופשט יותר המשמש במגוון נושאים (אבדה, גניבה, גזלה, עבדות ועוד). מרכזיות מושג הייאוש בהלכה האמוראית בנושאים אלו נובעת מניסיונם לנסח חוקים ברורים מנקודת מבט קניינית, נקודת מבט שהפכה את חקירת הבעלות למרכזית בכל הנוגע למשפט האזרחי.

פרק חמישי:

תרבות המחלוקת

תרבות המחלוקת

קטע שיחה

נורמן פ' דיקסון, "איבנו הגרוע מכול"

עמוד 79

פתיחה: קטע שיחה

קטע זה מביא לידי אבסורד מציאות של מחלוקת. למעשה, אם כל צד מהמתווכחים ילך לשיטתו עד הסוף התוצאה תהיה חורבן גמור של אחד מהצדדים או אפילו שניהם. לאור זאת ניתן לפתח דיון בשאלות אלו:

- מהי מחלוקת?
- מדוע היא קיימת, נוצרת?
- האם מחלוקת היא דבר שלילי בכל מקרה?
- כלפי מי ומה מופנית הביקורת בקטע?

השאלות שמעורר הדיאלוג ב"קטע שיחה" עשויות להוות פתיחה ונקודת מוצא טובה לסוגיות והנושאים שיעלו בפרק וביניהם מהי מחלוקת ראויה ושאינה ראויה, דרכים לפתרון מחלוקת, כיצד מנהלים תרבות של מחלוקת? ועוד.

"כיצד זה קרה?"
"הייתה בינינו מחלוקת."
"באיזה עניין?"
"אידאולוגיות, חירות, הגינות, זכויות האדם,
ערכים, החיים עצמם."
"האם לא היה עדיף להגיע לפשרה כל שהיא?"
"בשום פנים ואופן לא!"
"מדוע?"
"אדם חייב להיות נאמן לאמונותיו, ומלבד זאת,
פשרות מוחיות את כולם בלתי מרוצים."
"אז החלטתם להכריע בדרך של מלחמה?"
"כן."
"אף-על-פי שידעתם כי כך כולם ייהרגו?"
"כן."
"ולא תהיה עוד מחלוקת?"
"בדיוק."
"חירות, הגינות, זכויות האדם, נאמנות לערכים -
כל אלה יושגו?"
"בדיוק."
"אבל מה יהיה על החיים עצמם?"
"מוכרחים לוותר על משהו."

> מהי לדעתכם הביקורת המובלעת בדיאלוג זה?

play

"כיצד מרקדים לפני הכלה?"- תלמוד בבלי, מסכת כתובות דף ט"ז, עמוד ב' - דף י"ז עמוד א'

בתקופת התלמוד נהגו לרקוד במהלך החופה לפני הכלה, תוך אמירת דברי שבח וקילוס עליה. הברייתא שלפנינו דנה במחלוקת בין בית שמאי לבית הלל על תוכן הדברים שראוי לומר בשירים אלה. בית הלל סבורים ששרים לפני הכלה את הנוסח "כלה נאה וחסודה", שפירושו כלה יפה הנושאת חסד בעיני כל רואיה, וכך יש לשיר גם אם הכלה אינה "נאה וחסודה" באמת בעיני הבריות. לעומתם סבורים בית שמאי "כלה כמות שהיא", כלומר משבחים את הכלה לפי מעלותיה כפי שהן באמת, ואם הכלה בעלת מום ישתקו או ידגישו תכונה חיובית אחרת שיש בה.1

מקשים בית שמאי על בית הלל: לטענתכם מותר לשקר, שכן אם הכלה אינה "נאה וחסודה", הרי שאין הרוקדים נוהגים במידת האמת: "הרי שהייתה (הכלה) חיגרת או סומא אומרים לה 'כלה נאה וחסודה'?!". לפי טענה זו, עומדים זה מול זה שני ערכים – "חסד" לעומת "אמת", ולדעת בית שמאי ערך האמת גובר במקרה זה על ערך החסד.

בתשובה על קושייתם של בית שמאי מביאים בית הלל דוגמה מעולם המסחר: נוהג הוא שלאחר שהאדם קנה חפץ בשוק והוא מראה אותו לפני חברו, הוא מצפה שהלה ישבח את הרכישה החדשה. כך לדעת בית הלל יש לנהוג גם בקילוס הכלה (שזה עתה נקנתה) – לשבח אותה כאילו הייתה מושלמת, מפני שזוהי דרכו של עולם.

הסוגיה מסתיימת בקביעה: "מכאן אמרו חכמים: לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות". אם זוהי המסקנה, הרי היא מתאימה לעמדת בית הלל, שכן לפי משמעו של הביטוי ביחסים שבין אדם לזולתו צריך לנהוג בנימוס ובהתאמה לתגובה המצופה מהזולת בכל מקרה ומקרה (גם במחיר אי אמירת אמת!), ובלשונו של רש"י: "לעשות לאיש ואיש כרצונו". בניסוח חריף יותר משתמש רבי ישעיהו די טראני "תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות – פירוש, לומר דבר המתקבל **ואף־על־פי שאומר שקר**".

בסיום הדיון מציינת הגמרא כיצד נהגו לשיר בארץ ישראל לפני הכלה:

כי אתא רב דימי אמר:
הכי משרו קמי כלתא במערבא -
"לא כחל ולא שרק ולא פירכוס ויעלת חן".
הסבר:
[תרגום] כאשר בא רב דימי [לבבל מארץ ישראל] סיפר:
כך שרים לפני הכלה בארץ ישראל -
"לא כחל ולא שרק ולא פירכוס ויעלת חן".

רש"י מסביר: "לא כחל"– הכלה יפה כמות שהיא ואינה זקוק לאיפור – לכחל, צבע כחול לאיפור העיניים, ולא לשרק – צבע אדום לאיפור הלחיים.

דוגמא זו מחזקת את עמדת בית הלל בסוגיה לפיה, מקלסים את הכלה – בין נאה בין שאינה נאה – כאילו הייתה היפה בנשים.

מערכות יחסים בין בני אדם הן מורכבות ורגישות ואינן ניתנות לרדוקציה צרה של אמת ושקר. המחלוקת בין בית שמאי לבית הלל בשאלה כיצד מרקדים לפני הכלה היא דוגמה אחת מני רבות למחלוקות שהתעוררו בעולמם של חכמים בתחומים שונים ומגוונים: הלכה, אמונות ודעות, נימוסים והליכות ועוד ועוד. תרבות המחלוקת עצמה היא אחד הנושאים החשובים הנידונים בתלמוד, גם בדרך עקיפה (הרי קשה למצוא דף תלמודי אחד שאין בו מחלוקת!) וגם בעיסוק ישיר ברעיון המחלוקת.

1 תוספות, ד"ה "כלה כמות שהיא".

מחלוקת לשם שמים ושלא לשם שמים - משנה, מסכת אבות פרק ה', משנה י"ז

אחד המקורות התנאיים המפורסמים אודות תופעת המחלוקת הוא המשנה במסכת אבות (פרק ה', משנה י"ז). משנה זו, מגדירה שני סוגים של מחלוקות אחת חיובית והאחרת שלילית: מחלוקת 'לשם שמים' לעומת מחלוקת 'שאינה לשם שמים'. הראשונה היא מסוג המחלוקות הראויות ו'סופה להתקיים' ושאינה לשם שמים היא מחלוקת שלילית ש'אין סופה להתקיים'.

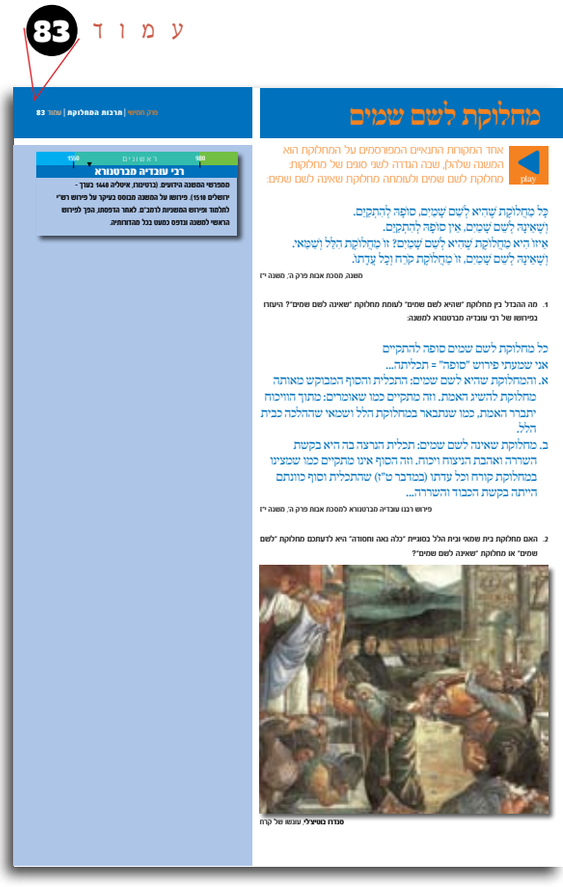
כדוגמה למחלוקת 'חיובית' מציינת המשנה את מחלוקתם של בית שמאי ובית הלל ולעומת זאת דוגמה של מחלוקת פסולה מהווה מחלוקת קורח ועדתו עם משה (במדבר ט"ז).

כיצד יש להבין את הביטוי 'מחלוקת לשם שמים' ו'שאינה לשם שמים' ומדוע הראשונה ראויה והאחרונה פסולה? בשאלה זו רבו הפירושים ואנו בחרנו להביא את פירושו של רבי עובדיה מברטנורה על המשנה המסביר כך את ההבדל שבין שני סוגי המחלוקות:

מחלוקת לשם שמים היא מחלוקת שמגמתה ומניעיה לחשוף את האמת. כאשר המניעים של הפולמוס טהורים כלומר, כל צד בתמימות מבקש את האמת, מתוך הוויכוח ובירור העניין מתבררת האמת מתוך המחלוקת. לעומת זאת, מחלוקת שאינה לשם שמים היא מחלוקת שמניעיה פסולים ושליליים – מחלוקת לשם מחלוקת! (לשם השגת שליטה, סמכות, כוח או לשם פגיעה באחר).

המוטיבציה למחלוקות בין בית שמאי ובית הלל הייתה ניסיון כן לברר את האמת ההלכתית או הרעיונית ולכן זו מחלוקת לשם שמים שסופה להתקיים כלומר שהתכלית שלה (של ברור האמת) התקיימה – למשל, שההלכה כבית הלל. לעומת זאת במחלוקת שבין קורח ועדתו עם משה התברר למפרע שהמניע של המתפלמסים לא היה טהור (הם לא בקשו את טובת העם באמת) אלא פרסונאלי – קורח ועדתו בקשו סמכות ושררה לעצמם באמתלה של פולמוס על עיקרון – ולכן היא לא "התקיימה" – לא היה לה קיום והיא לא הניבה פרי.

ניתן לפרש הביטוי 'סופה להתקיים' בדרך נוספת: מחלוקת 'חיובית' מסוג זה של בית שמאי ובית הלל לעולם תתקיים כיוון שהיא ביטוי למתח עקרוני ואמיתי בין שתי תפיסות עולם לגיטימיות. דוגמה למחלוקת שכזו היא הוויכוח בין בית שמאי ובית הלל בשאלה 'כיצד מרקדים לפני הכלה' שבה פתחנו את הפרק. מחלוקת זו חושפת שתי גישות יסוד אל החיים. מניעיהם של שני הבתים במחלוקות אינם קנטרניים, דווקאיים, אישיים וכד' אלא וויכוח על ההיראכיה בין הערכים והעקרונות המרכזיים בתפיסה החברתית והדתית של כל אחד מהצדדים. לפיכך, לפי הגדרת המשנה זוהי 'מחלוקת לשם שמים' שסופה להתקיים. לעולם תהיינה שתי השקפות יסוד בנושאים מהותיים הנוגעים להשקפת עולם ואורחות חיים. מסקנת המשנה, מעניקה לגיטימציה עקרונית לקיומו של פלורליזם ערכי פילוסופי בחברה היהודית ומבליטה את חוסר הטעם בהכרעה לצד זה או אחר.[2]



2 להלן נרחיב ונעמיק בנושא זה עוד, בסוגיה של 'אלו ואלו דברי אלהים חיים' (תלמוד בבלי, מסכת עירובין דף יג עמוד א).

דין או פשרה - תלמוד בבלי, מסכת סנהדרין דף ו', עמוד א'

מבוא

הרקע לדיון הוא ההלכה שמקורה בתוספתא (סנהדרין פרק א') לפיה ערכאה של דיינים לצורך הכרעה **בפשרה** צריכה לכלול מספר דיינים (שלושה) הדומה למספרם בדיני ממונות רגילים. אגב כך, נפתח דיון עקרוני ביחס לפשרה שנעשית בין שני בעלי דין.

הסוגיה שלפנינו דנה בשאלה הבאה: כאשר לפנינו שני בעלי דין שלכל אחד מהם תביעה כנגד חברו ולפני השופט שתי ברירות: להכריע את הדין לטובת אחד מהצדדים בלבד או להעדיף פשרה.[1] איזו מהברירות עליו לבחור: האם עדיפה ההכרעה לטובת אחד מהצדדים ("דין") או להגיע להכרעה מוסכמת בין הצדדים ("פשרה")? כפי שנראה, לכל אחת משתי הברירות יתרונות וחסרונות. הברירה להכריע לפי הדין מניחה שהמשפט מברר את האמת האובייקטיבית (ה"דין"). לפיכך, **חובה** על הדיין להכריע לטובת אחד הצדדים ולחשוף את האמת המשפטית האובייקטיבית. ההנחה של עמדה זו היא שלכל מקרה יש "אמת" אחת שחובה על הדיין להוציאה לאור.[2]

הכרעת הדין ה"אובייקטיבית" עושה אולי צדק אך משאירה את היחסים עכורים בין הצדדים, מרמור ותסכול. לעומתה, הפשרה אולי עושה עוול לאחד הצדדים אולם היא מאפשרת לסיים סכסוכים באופן מהיר ונעים יותר, ולחזור לחיים בפחות תרעומת ואיבה.

הסוגיה שלפנינו מציגה שלוש עמדות שונות ביחס לשאלה "דין" או "פשרה" במקרה של שני צדדים שבאים לדין בתביעה ממונית זה מזה:

א. אסור לעשות פשרה ("יקוב הדין את ההר"!) – עמדתו של רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי.

ב. מצווה לעשות פשרה – עמדתו של רבי יהושע בן קרחה.

ג. ניתן לעשות פשרה בתנאי שהשופט עוד לא שמע את טענות הצדדים או שטרם הכריע בינו לבין עצמו לאחר ששמע את טענות הצדדים – עמדתו של רבי שמעון בן מנסיא.

ביאור הסוגיה

תנו רבנן: כשם שהדין בשלשה כך ביצוע[3] בשלשה,

נגמר הדין - אי אתה רשאי לבצוע.

הגמרא מצטטת את דברי התוספתא (סנהדרין, פרק א', משנה ב') הקובעת שתי הלכות: א. מספר הדיינים בערכאה המבקשת לפסוק פשרה בסכסוך ממוני בין שני בעלי דין הוא שלושה (כמו מספרם בדיני ממונות). ב. מרגע שהוכרע הדין ("נגמר הדין") באמצעות הפרוצדורה המשפטית המקובלת, אסור לשנות את הכרעת הדין ולעשות במקום זאת פשרה (גם אם שני הצדדים מעוניינים בשלב זה בפשרה!)

רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר: אסור לבצוע,

וכל הבוצע - הרי זה חוטא,

וכל המברך את הבוצע - הרי זה מנאץ,

ועל זה נאמר "בצע ברך נאץ ה'" (תהלים פרק י',ג'),

אלא: יקוב הדין את ההר,

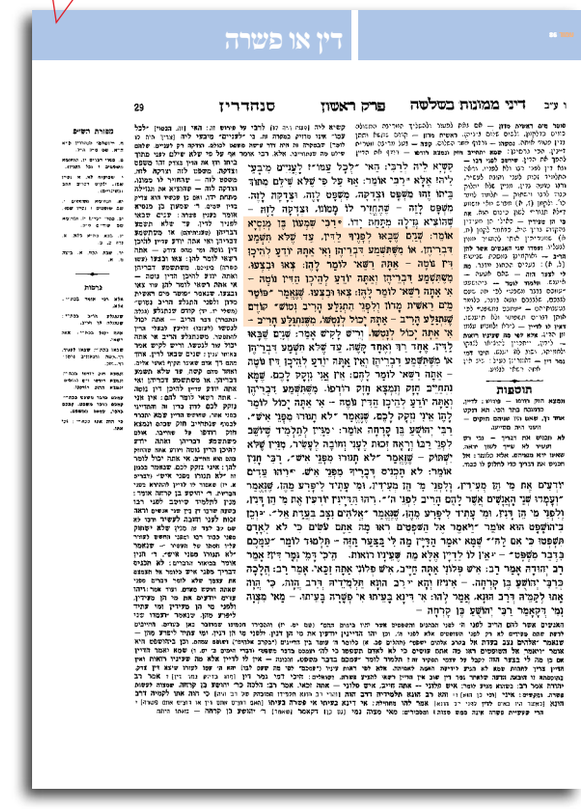
שנאמר כי המשפט לאלהים הוא (דברים פרק א', י"ז),

רבי אליעזר שולל עקרונית את דרך הפשרה בדיני ממונות. ראשית הוא קובע שאסור לעשות פשרה בדין

1 לדוגמה: ראובן תובע משמעון 100 שקלים ושמעון טוען לעומתו שלא היו דברים מעולם! במקרה של הכרעת דין השופט עשוי להכריע ופסוק ששמעון חייב לראובן את מלא הסכום או לחילופין ששמעון פטור מלשלם. לעומת זאת, השופט יכול להציע לצדדים פשרה לפיה ישלם שמעון לראובן רק 50 שקלים.

2 לפי גישה זו, פשרה בדין כמוה כגזל שהרי אובייקטיבית קיימת רק אפשרות אחת – או ששמעון חייב לראובן את מלוא הסכום או ששמעון אינו חייב לראובן מאומה. אם לפי הדין שמעון חייב לראובן 100 שקלים והדיין פסק פשרה (למשל ששמעון ישלם רק 50 שקלים) הרי שנגזלו מראובן 50 השקלים הנותרים ולהפך.

3 מקור המילה בשורש בצ"ע, הקרוב להוראת פצ"ע. משורש זה נגזר הפועל לבצוע [=לפרוס, לחתוך. למשל: 'מימיו לא בצע פלוני על פרוסה שאינה שלו']. בתלמוד התחדשה הוראה נוספת לשורש זה, שמובנה לעשות פשרה בין שני בעלי דין. באשר לסיבת השימוש בביטוי "ביצוע" במשמע של פשרה רבו הפירושים; יש מפרשים ביצוע במשמע של 'בצע' משום שהעושה פשרה נחשב גזלן שלוקח ממון המגיע בדין לאחד ונותנו לאחר (הרמ"ה). אחרים מסבירים כי ביצוע פירושו חלוקה לשניים שווה בשווה וכשם שבוצעים את הפת לשנים כך יש להקפיד בשיקול הדעת בפשרה ולקיים חלוקה צודקת בין המדיינים. יש שהסביר שביצוע פירושו שבירה ומשום כך יש להיזהר בעשיית פשרה (הרא"ש).



ובנוסף הוא חוזר ומדגיש שאלה המברכים את הבוצעים (מחזקים את ידיהם) נקראים מנאצים (מקללים את ה').[4]

לחיזוק דבריו מצטט רבי אליעזר בן רבי יוסי הגלילי את הפסוק "ובוצע ברך ניאץ ה'" (תהילים, י', ז') שלפי הבנתו עוסק במי שמברך ומשבח דיין שעושה פשרה ("בוצע") במקום להכריע בדין, המכונה בפסוק ככזה המנאץ את ה'.

במקום פשרה על הדיין להכריע את הדין בכל מחיר, ואפילו 'יקוב הדין את ההר' שמשמעו: כשם שקשה לנקוב (לקדוח) את ההר (או: דרך ההר), כך יש להתאמץ ולמצות את הדין עד תומו. גם כאן מצוטט קטע מהפסוק בדברים א:י"ז "כי המשפט לאלהים הוא" לתמיכה בעמדת רבי אליעזר. משמעותה של מובאה זו היא שעשיית דין (משפט) איננה פריווילגיה של השופט אלא חובתו שכן עשיית דין היא חשיפת האמת האלוהית האובייקטיבית (הדין הוא דינו של האל – "כי המשפט לאלוהים הוא!"). לפיכך, סטייה מדרך זו היא פסיקה הלכה שלא על–פי רצון האל.5

וכן משה היה אומר: 'יקוב הדין את ההר!',
אבל אהרן אוהב שלום ורודף שלום, ומשים שלום בין אדם לחברו,
שנאמר: "תורת אמת היתה בפיהו ועולה לא נמצא בשפתיו בשלום ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעון" (מלאכי פרק ב',ו')

כתמיכה לעמדת רבי אליעזר מתארת הברייתא את דרכו של משה כשופט[6], שהיה נוהג לומר "יקוב הדין את ההר" – כלומר, היה מקפיד למצות את הדין ולא לעשות פשרה גם כשהדבר היה כרוך בקשיים גדולים. בניגוד לדרכו של משה היה אהרון אחיו 'אוהב שלום ורודף שלום'. כלומר, היה עושה מאמץ להביא את שני הצדדים המעורבים בסכסוך להשלמה בדרך של פשרה ביניהם.

ראוי לשים לב שמהלך הסוגיה כאן אינו 'חלק' ששכן האיזכור של גישתו של משה בא לחזק ולתמוך בעמדתו של רבי אליעזר נגד עשיית פשרה בדין. ברם, באותה הברייתא המתארת את דרכו של משה, מתוארת גם דרכו של אהרון בפתרון סכסוכים על פיה דווקא ערך השלום והפשרה הוערכו כראויים יותר, וזאת, כמובן, בניגוד לשיטת רבי אליעזר! כדי להתגבר על קושי זה היו שהסבירו שהסוגיה לא התכוונה לעמת בין שתי גישות סותרות אלא משלימות. לפי פירוש זה, משה שהיה שופט נקט בגישה שיפוטית מחמירה לפיה על השופט למצות את ההליך השיפוטי במקובל להכרעת מחלוקת בדיני ממונות. לעומתו, אהרון **שלא היה דיין**, בשעה שהיה נתקל בסכסוך ממוני או אחר בין אנשים היה מתאמץ לפתור את הסכסוך בין השניים בדרך של פשרה ושלום.

רבי יהושע בן קרחה אומר: מצוה לבצוע,
שנאמר: "אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם" (זכריה ח', ט"ז).
והלא במקום שיש משפט - אין שלום, ובמקום שיש שלום - אין משפט!
אלא איזהו משפט שיש בו שלום - הוי אומר: זה ביצוע.
וכן בדוד הוא אומר: "ויהי דוד עושה משפט וצדקה" (שמואל ב' ח', ט"ו),
- והלא כל מקום שיש משפט - אין צדקה, וצדקה - אין משפט!
אלא איזהו משפט שיש בו צדקה - הוי אומר: זה ביצוע.

מן הקוטב השני של הדיון ניצב רבי יהושע בן קרחה הסבור שעשיית פשרה היא **מצווה**; לא רק שמותר

4 הדגשה זו באה כנראה להוציא מלבם של המאמינים שעשיית פשרה היא מעשה טוב וראוי (שכן לכאורה תכליתה של הפשרה היא עשיית שלום בין שני המדיינים). להלן מובא הנימוק לעמדה זו.

5 קריאת הפסוק בשלמותו עשויה לשפוך אור על הסיבות להתנגדותו של רבי אליעזר לפשרה בדיני ממונות; "לֹא תַכִּירוּ פָנִים בַּמִּשְׁפָּט כַּקָּטֹן כַּגָּדֹל תִּשְׁמָעוּן לֹא תָגוּרוּ מִפְּנֵי אִישׁ כִּי הַמִּשְׁפָּט לֵאלֹהִים הוּא..." הפסוק המופנה לשופטים עוסק בחובתם לשפוט בצורה שוויונית ללא משוא פנים וללא מורא. יתכן ועמדתו של רבי אליעזר נבעה ממציאות לפיה היו בעלי דין בריונים מטילים מורא על השופטים או על אלו שתבעו אותם לדין ומחששם של האחרונים מידם התקיפה של אותם בריונים היו נסוגים מהכרעת הדין ונאלצים לעשות במקום זאת פשרה בדין. תימוכין להשערה זו ניתן לבסס גם על קריאת הציטוט של הפסוק מספר תהילים שהוזכר לעיל בהקשרו המלא: "בְּגַאֲוַת רָשָׁע יִדְלַק עָנִי יִתָּפְשׂוּ בְּמִזְמֹות זוּ חָשָׁבוּ: כִּי הֹלֵל רָשָׁע עַל תַּאֲוַת נַפְשׁוֹ וּבֹצֵע בֵּרֵךְ נִאֵץ יְדֹנָי: רָשָׁע כְּגֹבַהּ אַפּוֹ בַּל יִדְרֹשׁ אֵין אֱלֹהִים כָּל מְזִמֹּותָיו" (תהילים, י', ב'–ד'). גם כאן מדובר על הרשע האורב לעני במרמה ובניגוד לרצון האל. קריאת הפסוק בהקשרו מלמדת שהפשרה עליה לה מתנגד רבי אליעזר היא תוצאה של לחץ שמעיל הרשע (התקיף?) כנגד הצדיק העני כדי להשיג פשרה בדין וזאת על מנת שלא יאלץ הרשע לשלם את מלא חובו לעני.

6 על משה כשופט ראו שמות, כ"ג, י"ח–כ"ז.

לעשות פשרה בדין אלא זהו אף המעשה הראוי לכתחילה. לראיה מביא רבי יהושע את הדרשה על הפסוק מזכריה שבו מופיעה הדרישה לעשות 'משפט שלום'. את הקושי: כיצד ניתן לעמוד בדרישה זו ולקיים את שני הערכים הסותרים 'שלום' ו'משפט'?![7] משיב עורך הברייתא (או רבי יהושע בן קרחה עצמו) ששני ערכים אלו יכולים לדור בכפיפה אחת כאשר במשפט נערכת פשרה; 'משפט־שלום' הוא משפט שאין בו הכרעה חד צדדית אלא 'הכרעה' מוסכמת – הווי אומר – **ביצוע** כדעתו של רבי יהושע בן קרחה.

לחיזוק הרעיון מובאת דרשה נוספת על הפסוק "ויהי דוד עושה משפט וצדקה" (שמואל ב' ח', ט"ו). גם כאן מעמת העורך (או רבי יהושע) צמד מושגים ניגודי: 'משפט' ו'צדקה'. התשובה לקיומם יחד (לשאלה כיצד ניתן לעשות משפט שהוא צדקה) היא: שביצוע, פשרה, היא 'משפט שיש בו צדקה'.

רבי שמעון בן מנסיא אומר: שניים שבאו לפניך לדין,
עד שלא תשמע דבריהן,
או משתשמע דבריהן ואי אתה יודע להיכן דין נוטה -
אתה רשאי לומר להן: צאו ובצעו.
משתשמע דבריהן ואתה יודע להיכן הדין נוטה -
אי אתה רשאי לומר להן: צאו ובצעו.
שנאמר: "פוטר מים ראשית מדון ולפני התגלע הריב נטוש" (משלי י"ז, י"ד),
קודם שנתגלע הריב - אתה יכול לנטשו,
משנתגלע הריב - אי אתה יכול לנטשו.

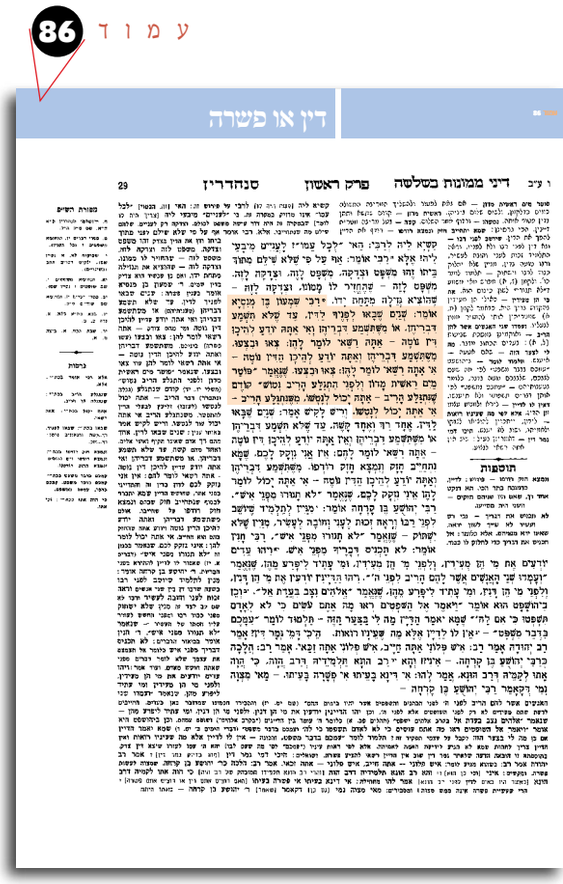
רבי שמעון בן מנסיא מנסח עמדת ביניים לפיה **מותר** לשופט לעשות פשרה אבל רק עד שלב מסוים של הדיון המשפטי.[8] לדעתו ניתן לעשות פשרה במהלך המשפט בשני תנאים: א. לפני שהשופט שמע את טענות הצדדים ("עד שלא תשמע את דבריהן") ב. או לאחר שמיעת טענות הצדדים אבל לפני שהדיין הכריע (בינו לבין עצמו) לצד אחד ("משתשמע דבריהן ואי אתה יודע להיכן דין נוטה").

אולם, לאחר שהדיין שמע את טענות הצדדים ויודע עם מי מהשניים הדין, אסור לו להציע לצדדים להגיע לפשרה. לביסוס עמדתו מובא בברייתא מדרש על הפסוק ממשלי ("ז, י"ד) "פוטר מים ראשית מדון ולפני התגלע הריב נטוש". לפי הבנתו של רבי שמעון מדבר הפסוק על השופט שרשאי לפשר בין הצדדים לפני שהוכרע הדין ('פוטר מים' הוא השופט שמציע פשרה[9] אבל זאת דווקא ב'ראשית מדון' כלומר בתחילת המשפט שרק אז מותר "לנטוש" את הדין – את בקשת הצדק החמור). אולם, 'לאחר התגלע הריב' כלומר לאחר שהתבררו במשפט טענות הצדדים והשופט יודע עם מי הצדק אסור לשופט לחמוק מהכרעת דין באמצעות פשרה.

סיכום שלושת הגישות בשאלה: 'דין או פשרה?'

1. רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי – הדין חייב להיעשות ופשרה היא חטא בין לפני המשפט ובין לאחר שהתחיל המשפט.
2. רבי יהושע בן קרחה – בכל מקרה פשרה היא מצווה אפילו לאחר שהתבררו טענות הצדדים.
3. רבי שמעון בן מנסיא – פשרה אפשרית (איננה חטא אך גם איננה מצווה) בתנאי שעוד לא התבררו טענות הצדדים במסגרת ערכאה שיפוטית.

0/



7 הביטוי 'משפט' צריך להתפרש במובן של חשיפת האמת המשפטית, מיצוי הדין ה'אובייקטיבי'. לעומתו המילה 'שלום' מציינת פשרה, ריצוי שני הצדדיים שלא על ידי הכרעת הדין לצד אחד בלבד.

8 לעומת רבי אליעזר (בנו של ר' יוסי הגלילי) הסבור שפשרה היא חטא טוען רבי שמעון שפשרה מותרת ("אתה רשאי לומר להם צאו ובצעו"). ובניגוד לשיטת רבי יהושע בן קרחה שפשרה היא מצווה כלומר מעשה בעל ערך דתי חיובי הוא סבור שהפשרה אפשרית (ולא הכרחית) ונתונה לשיקול דעתו של השופט בכל מקרה לגופו.

9 'מים' = וויכוח, ריב, מחלוקת.

המחלוקת על קביעת החודש - תלמוד בבלי, מסכת בבא מציעא דף פ"ד, עמוד א'

רקע

בעוד שהסוגיות האחרות הנדונות בפרק דנות באפשרות ובערך של המחלקות בהלכה, הרי שבמרכזה של סוגיה זו עומד המתח שבין המחלוקת מחד לעומת קבלת הסמכות מאידך.

כידוע, שאלת קביעת לוח השנה הייתה מקור למחלוקת ולפלגנות חריפה בין הזרמים השונים של היהדות בימי הבית השני. פרושים, צדוקים ואיסיים התווכחו ביניהם על השיטה לפיה ייקבע לוח השנה העברי. עניין זה היה בעל חשיבות מכרעת בחיים הדתיים הלאומיים והתרבותיים של העם שכן קביעת הלוח משליכה על תחומים רבים ושונים בחיי הקהילה הדתית. כך למשל, השאלה מתי יחול היום הראשון של חודש ניסן נוגעת במישרין למועד חגיגת הפסח וחג השבועות. לפיכך, חגים אלו לפי חישוב אחד יחולו ביום אחר לפי שיטת חישוב שונה.[1]

במשנה מסכת ראש השנה מופיעה עדות מימי התנאים אודות מחלוקת פנימית בעולמם של החכמים על הפרוצדורה של קביעת הלוח.

בתקופה זו – שלא כבימינו – נהוג היה לקבוע את תחילתו של כל חודש על פי עדים שראו את מולד הירח. במידה ועדותם התבררה כקבילה ותקפה היה בית הדין מקדש את החודש. טקס קידוש החודש קבע למעשה את היום הראשון של החודש וממילא גם את תאריכי המועדים שחלים באותו חודש. על בית הדין מוטלת אפוא אחריות כבידה שכן קבלה או דחייה של העדות קובעת למעשה את תאריך תחילתו של החודש על פי הלוח היהודי.

המשניות שלפנינו מתארות וויכוח על רקע מחלוקת בשאלת קבילותה של עדות שבאה לפני בית דינו של רבן גמליאל: מעשה שבאו עדים לפני בית דינו של רבן גמליאל והעידו שראו את הירח 'הישן' בבוקר יום העשרים ותשעה לחודש באופק מזרח ובערב ראו את מולד הירח 'החדש' באופק המערבי.[2] במקרה אחר מסופר על עדים שהעידו שראו את מולד הירח בליל השלושים לחודש אולם למחרת לא נראה הירח. בשני המקרים קבל רבן גמליאל את עדותם.[3] החלטתו של רבן גמליאל לקבל את עדותם של העדים הייתה שנויה במחלוקת שכן לדעת רבי דוסא בן הרכינס ורבי יהושוע לא תיתכן מציאות לפיה הפער בין שקיעת הירח 'הישן' וזריחתו של הירח 'החדש' יהיה קצר כל כך. לפיכך, עדותם של העדים במקרה הראשון שראו את הירח "שחרית במזרח וערבית במערב" איננה בגדר האפשר ואין לקבלה. גם המקרה השני שבו העידו שניים שראו את המולד ביום השלושים לחודש ולמחרתו לא נראה הירח – נראה לרבי דוסא לא סביר שכן הללו נעשו כמי שהעידו על אישה שהרתה ולמחרת נראתה במלא הריונה![4]

כאמור, השאלה אם לקבל או לדחות את העדות אינה מחלוקת תיאורטית גרידא ומשמעותה נוגעת במישרין לעניין קביעת המועדים. למשל, האם יום הכיפורים יחול ביום העשירי או האחד עשר לחודש?

במעשה של הפגנת סמכות נחרצת מצווה רבן גמליאל על רבי יהושוע לבוא אליו במקלו ובתרמילו ובכך לחלל במופגן את יום הכיפורים שחל לפי חשבונו של רבי יהושוע.[5] ראוי לציין שזוהי דרישה חמורה ביותר שכן חילול יום הכיפורים היא עברה שעונשה מות!

רבי ורבי יהושוע נמצאים אם כן בדילמה קשה: האם לקבל את מרותו של הנשיא במחיר של חילול היום הקדוש שחל לפי חשבונו וויתור על האמת הפנימית או להכריע לפי צו מצפונם תוך דחיית סמכותו של מוסד הנשיאות והסתכנות בפירוקה של הקהילה היהודית לכתות נפרדות.

בהמשך מספרת המשנה על פגישה שהתקיימה בין רבי יהושוע המיוסר והקרוע (ה'מיצר') לרבי עקיבא. מן הסתם התפתחה בין השניים שיחה אודות המצוקה הקשה בה נתון רבי יהושוע. אגב כך מלמד רבי עקיבא עיקרון חשוב ומרכזי עולמם של חכמים לפיו, קדושתם של מועדי השנה תלויה בקביעה של בית הדין ולא בגורמים קוסמיים אובייקטיבים. כך, שגם אם טעו החכמים החלטתם שרירה וקיימת והיא היא שקובעת ומכוננת את קדושתם וחלותם של מועדי ישראל. עמדה זו מתבססת על דרשת הפסוק: "אלה מועדי ה' אשר תקראו אתם" (ויקרא, כ"ג, ד') לפיה, המילה 'אותם' שבפסוק משמעה אתֶם. לפי הבנתו של רבי עקיבא יש

---

1 ראו בהרחבה מאמרו של פרופסור יהודה אייזנברג נספח א', להלן.

2 הסיבה בשלה קיבל רבן גמליאל את עדותן מוסברת בתלמוד הבבלי בנימוק שלרבן גמליאל היתה מסורת לפיה יתכן – אף אם זה נדיר – מצב שבו הפער בין סוף החודש ותחילתו קצר מאוד.

3 במקרה השני קבל רבן גמליאל את עדותן מפני שלפי חישובו צריך היה הירח להיראות ביום השלושים לחודש והסיבה שלא נראה למחרת היום נבעה מתנאי ראות לקויים.

4 שהרי, אילו נולד הירח לפי עדותם היה צריך להיראות בעליל למחרת. העובדה שהירח לא נצפה מלמדת שמולד הירח טרם החל.

5 בכך ביקש רבן גמליאל למנוע מרבי יהושוע לקיים את יום הכיפורים שחל לפי חשבונו שכן, רבי יהושע יכל לציין פעמיים את יום הכיפורים.

לפרש את הפסוק כך: אלה מועדי ה' מקראי קודש אשר תקראו אתָם (כלומר בית דין של מטה); מקראי הקודש הם מועדי ישראל הנקראים (=נקבעים, מכוננים) על ידי בית הדין ומה שקבעו (גם אם טעו או הוטעו) ראוי ומוחלט.[6]

רבי דוסא מוסיף טענה נוספת דרשה נוספת לחיזוק וביסוס החלטותיו של בית הדין הגדול בענייני קביעת החדש ובעניינים אחרים. לדעת רבי דוסא ערעור סמכותו של רבן גמליאל מהווה פתח לתיבת פנדורה שתערער את סמכותם והכרעתם של כל בתי הדין שקדמו לו. בניסוח פוזיטיבי יותר הוא מביא דרשה שמעגנת את סמכותו של בית הדין שבימיו. בבסיס הדרשה עומדת ההנחה שראשי הציבור, הדיינים שבכל דור ודור שקולים כנגד המנהיגים המייסדים בראשית ימיה של האומה. עיקרון זה נלמד מהפסוק המתאר את עלייתו של משה, אהרון ובניו ושבעים זקני ישראל להר סיני לקבל את התורה: ויעל משה ואהרון נדב ואביהו ושבעים מזקני ישראל...". הפסוק מפרט את שמותם של משה, אהרון ובניו ולעומת זאת, מזכיר רק בהכללה את שבעים הזקנים מבלי לפרט את שמותם. על בסיס זה דורש רבי דוסא שהסיבה לפיה לא נזכרו שמותם של הזקנים באה ללמד על חשיבותו של מוסד הזקנים (כלומר בית הדין) שקם לישראל **בכל דור ודור**. כשם ששבעים הזקנים שקולים בחשיבותם כמשה אהרון נדב ואביהו כך "כל שלשה ושלושה שעמדו בית דין על ישראל – הריהו כבית דינו של משה רבנו." המסקנה המתבקשת לאור דרשה זו שעל אף שרבי דוסא עצמו כפי שראינו ורבי יהושע חולקים על קביעתו של רבן גמליאל ומאמינים שבטעות יסודה – הרי מתוקף מעמדו של רבן גמליאל כנשיא הסנהדרין יש להתייחס אליו ואל קביעותיו כאילו נפסקו בבית מדרשו של משה.

נימוקם ודרשותיהם של רבי עקיבא ורבי דוסא אכן משכנעים את רבי יהושע לקבל את מרותו של רבן גמליאל והוא מגיע אליו במקלו ובתרמילו ביום הכיפורים שחל להיות בחשבונו. משהגיע רבי יהושע אל רבן גמליאל עמד הלה ונשקו על ראשו במחווה של פיוס ואהבה ואמר: "בא בשלום רבי ותלמידי!" רבן גמליאל מודה שרבי יהושע ושיקול דעתו ראויים יותר ועל כך הוא מצהיר על רבי יהושע כרבו אולם מאידך הוא מברך את רבי יהושע על שניאות לכפוף עצמו תחת סמכותו של נשיא הסנהדרין בבחינת תלמיד.

ניתן לפתח דיון בכיתה בשאלות:

אלו אבני מחלוקת בימינו מאיימים לפצל אותנו ל"כתות" שונות וזרות זו לזו? האם ערך האחדות הוא עדיין מרכזי ועליון עבורנו או שערך הציות לאותנטיות ולאמת הפנימית האינדיבידואלית מחליף אותו?

האם ישנם ערכים ואמונות שלא כדאי לוותר עליהם וראוי "ללכת עד הסוף" בעניינם, גם במחיר התנגשות עם השלטונות?

6 בתלמוד הבבלי (מסכת ראש השנה (כ"ה, עמוד א') מובאת גירסה שונה במקצת של הסיפור: דתניא: הלך רבי עקיבא ומצאו לרבי יהושע כשהוא מיצר, אמר לו: [רבי], מפני מה אתה מיצר? אמר לו [רבי יהושע לרבי עקיבא]: (רבי) עקיבא, ראוי לו שיפול למטה שנים עשר חדש (כלומר מוטב היה לו נפלתי למשכב שנים עשר חודש) ואל יגזור עליו (כלומר עלי) גזירה זו. אמר לו: רבי, תרשיני לומר לפניך דבר אחד שלמדתני. – אמר לו: אמור. – אמר לו: הרי הוא אומר (ויקרא כ"ג, ב', ד', ל"ז) "אתם", "אתם", "אתם", שלש פעמים; "אתם" – אפילו שוגגין, "אתם" – אפילו מזידין, "אתם" – אפילו מוטעין. בלשון הזה אמר לו: עקיבא, נחמתני, נחמתני! רש"י מפרש את דרשתו של רבי עקיבא: אתם אפילו שוגגים – קבעתם בטעות את החודש שלא כראוי, מזידין – אפילו בכוונה קבעתם את החודש שלא כראוי, מוטעין – ע"י עדי שקר. בניסוח מאוחר יותר מגדיר הרמב"ם את העיקרון הנלמד מכאן בנוסח זה: בית דין שקדשו את החדש בין שוגגין בין מוטעין בין אנוסים הרי זה מקודש וחייבין הכל לתקן המועדות על יום שקדשו בו, אע"פ שזה ידע שטעו חייב לסמוך עליהם שאין הדבר מסור אלא להם ומי שצוה לשמור המועדות הוא צוה לסמוך עליהם שנאמר אשר תקראו אותם וכו'. (משנה תורה, הלכות קידוש החודש, פרק ב' הלכה י')

נספח א': לוח השנה - יהודה איזברג (פרק מתוך הספר "מועדים")*

תנועת גרמי השמים: הירח

כדור הארץ מסתובב סביב צירו ממערב למזרח, סיבוב אחד בכל יום. נכון יותר לומר: סיבוב שלם של הארץ סביב צירו הוא "יממה". תנועה זו של כדור הארץ היא התנועה הניכרת ביותר, והיא קובעת את היום ואת הלילה. בגללה אנו רואים את השמש זורחת במזרח ושוקעת במערב, ובגללה אנו רואים את הירח ואת הכוכבים זורחים במזרח ושוקעים במערב.

תנועה זו של כדור הארץ סביב צירו גורמת לכך שכל גרמי השמים – הירח והשמש, כוכבי הלכת וכוכבי השבת – כולם זורחים ושוקעים בכל יום. למעשה, כל היקום זורח ושוקע פעם אחת ביום, כי תנועת כדור הארץ סביב עצמו גורמת לכך שנראה את כל גרמי השמים זורחים ושוקעים.

הירח מסתובב סביב כדור הארץ, סיבוב אחד בכל חודש. נכון יותר לומר: סיבוב שלם של הירח סביב כדור הארץ יוצר את החודש, או בשמו האחר – את הירח. בגלל מקומו של הירח ביחס לשמש ולכדור הארץ משתנית צורתו במהלך החודש: בתחילת החודש הירח צר, והחלק העגול שלו מופנה לצד ימין; באמצע החודש הירח מלא, ובסוף החודש הירח חוזר וחסר, והחלק השלם הנראה הוא בצד שמאל (בחצי הכדור הדרומי כיוון פגימת הירח הפוך).

הירח נעלם מן העין בסוף החודש, הרגע שבו הוא מתחיל לקבל אור ולהיראות, הוא רגע ה"מולד".

תנועת השמש

הארץ מקיפה את השמש במשך שנה אחת. נכון יותר לומר, כי הקפה שמקיף כדור הארץ את השמש יוצרת את השנה. "שנה" – תקופה של ארבע עונות: קיץ, סתיו, חורף ואביב. אורכה של שנה כזאת הוא 365.2422 ימים.

מסלול כדור הארץ ביחס לשמש יוצר אליפסה. המישור שכדור הארץ עובר בו ביחס לשמש נקרא "מילקה".

החודש חודש ושנה

בסיסו של הלוח היהודי הוא החודש. החודשים מצטרפים לשנה. לפעמים יש בשנה שנים עשר חודשים, ולפעמים שלושה עשר חודשים.

החודש האסטרונומי הוא הזמן (הממוצע) העובר בין מולד ירח אחד למולד שאחריו. המולד, כאמור, הוא הרגע שבו הירח מתחיל להאיר לאחר שהיה אפל לחלוטין בסוף החודש.

אורכו של החודש ידוע לנו במסורת חז"ל: 29 ימים, 12 שעות ועוד 793/1080 של שעה (44 דקות ו–3.33 שניות). הקדמונים, מטעמי נוחות, חילקו את השעה ל–1080 חלקים, במקום החלוקה שאנו רגילים לה: ל–3600 שניות. ה"חלק" הוא 3 שניות ושליש.

אורכו של החודש בחישובי הלוח היהודי מתאים בדיוק רב לחישובים הידועים היום.

כיוון שהחודש חייב להיות של ימים שלמים, יהיה בדרך כלל אורכו של חודש אחד 29 יום, והחודש שאחריו – שלושים יום. בדרך זו יתווספו 12 השעות העודפות על 29 ימים שלמים ליום אחד פעם בחודשיים.

הכרזת המולד בבית הכנסת מתייחסת למולד העולה מן החישוב של האורך הממוצע של החודש. באופן מעשי, לעתים החודש ארוך יותר ולעתים קצר יותר מן הגודל הממוצע של החודש. (בלוחות המצויים רשום בראשית כל חודש מתי המולד הממוצע, וכך מכריזים בבית הכנסת, בסוף הלוח רשום המולד האמיתי, העולה מחישובים אסטרונומיים).

אורכם של 12 חודשי לבנה הוא 354 ימים.

* לפניכם קטעים נבחרים מתוך המאמר. את המאמר במלואו תוכלו למצוא בכתובת: http://www.daat.ac.il/daat/shabat/luach/luach.htm

תנועת הירח וקידוש החודש

בזמן המולד, הירח נמצא בין כדור הארץ לשמש, קרוב לקו ה"מחבר" את כדור הארץ לשמש (אם הירח נמצא בדיוק על קו זה, יש ליקוי חמה). בשעה זו אין הירח נראה, כי החלק המואר של הירח מופנה כלפי השמש, והחלק האפל מופנה לכדור הארץ. בגלל תנועת הירח סביב כדור הארץ, הירח מתרחק מן השמש, והוא מאחר לזרוח ולשקוע מן השמש. בכל יום מאחר הירח לשקוע ב–48 דקות לערך אחרי השמש.

בסוף החודש הירח "דבק לשמש" (זורח ושוקע יחד עם השמש) ולכן אינו נראה. יום לאחר המולד ישקע הירח 48 דקות אחרי השמש. יומיים אחרי המולד הירח שוקע כשעה וחצי אחרי השמש, ובאותו יום הוא ייראה בדמות סהר דק. בכל יום יאחר הירח לשקוע, ומפני שתנועתו תביא אותו לכך שכדור הארץ יהיה בין הירח ובין השמש, הוא ייראה גדול יותר.
הציור הבא מתאר את גודל הירח בכל יום מימות החודש, ואת מקומו ברקיע בשעת שקיעת החמה.

בזמן המשנה היו קובעים את ראש החודש על פי עדים שראו את הירח החדש, ותיאור מפורט על כך נמצא במסכת ראש השנה. אם לא באו עדים עד סוף היום ה 30 שוב אין צורך בהם, כי "כבר קידשוהו שמים" – החודש קודש בידי שמים, שהרי אין אפשרות שחודש עברי יהיה בן 31 יום, ולכן היום שאחרי היום ה 30 יהיה ראש חודש.

היום השלושים של החודש יכול להיות היום האחרון שלו, או היום הראשון של החודש הבא. לכן יום זה הוא ראש חודש. אם החודש שנסתיים הוא בן 30 יום, יהיו שני ימי ראש חודש: היום השלושים לחודש המסתיים, והיום שאחריו, שהוא הראשון לחודש המתחיל.

המעבר לחישוב על פי חשבון

קביעת הלוח על פי עדים הייתה קשה ומסובכת. אנשים שונים ניסו להתערב בחשבון הלוח ולכוון את חישוביו לפי צורכיהם. הצדוקים ניסו לזייף את חשבונות הלוח כדי להתאים אותו להלכה הצדוקית. (זכורה המחלוקת בדבר פירוש הפסוק "ממחרת השבת" בעניין ספירת העומר. הצדוקים, שפירשו את הפסוק כאילו ספירת העומר חייבת להתחיל ביום ראשון בשבוע, ניסו להתאים את הלוח כך שפסח יחול בשבת, וספירת העומר תתחיל ביום א', לפי שיטתם.) גם השלטון הרומאי התערב בפעולות בית הדין שעסק בחשבונות הלוח. הרומאים אסרו לעבר שנים (יש דעה שהסיבה לכך הייתה שלא להאריך את השנה, ולא להפסיד מיסים), וחכמים נאלצו לעשות זאת בסתר ותוך סכנה.

כדי למנוע מצב שבו לא יהיה לוח אחיד לעם ישראל, עברו לחישוב לוח על פי חשבון קבוע מראש. כל אדם יכול לחשב את הלוח לפי חשבון זה. תוקפו של הלוח אינו בגלל החשבון, אלא בגלל העובדה "שבית הדין הגדול שבארץ ישראל כבר קבעוהו זה היום ראש חודש או יום טוב" (רמב"ם, ספר המצוות עשה קנ"ג).
הלל השני נחשב כמייסד הלוח העברי. הוא חישב את חשבונות הלוח החל משנת ד' קי"ט (4119) לבריאה (360 לספירה הנוצרית).

קרב בבית המדרש - תלמוד בבלי, מסכת בבא מציעא דף פ"ד, עמוד א'

הספור נפתח בתיאור רגע המפגש הראשון בין שני גיבוריו רבי יוחנן בר נפחא ורבי שמעון בן לקיש (ריש לקיש). בשעה שקפץ ריש לקיש אל הירדן ציפה למצוא במים אישה רוחצת. לתדהמתו גילה ש"האישה" היא בעצם בחור יפה תואר ותלמיד חכם הלוא הוא רבי יוחנן.[1] מה התרחש בשעת המפגש יכולים אנו רק לשער; מן הסתם התפתח בין השנים מאבק שבסופו גילה ריש לקיש שלא אישה עומדת לפניו אלא גבר יפה תאר. בתום המאבק מתפתח בין השנים דו־שיח של חילופי מחמאות/עקיצות הדדי: רבי יוחנן מחמיא לריש לקיש ואומר לו שכוחו ראוי להיות מנותב לתורה. ריש לקיש מצדו מצהיר שיופיו של רבי יוחנן ראוי להיות מנותב לארוטיקה והשגת נשים. רבי יוחנן שמזהה את הפוטנציאל העצום של ריש לקיש מפתה את האחרון לחזור בתשובה בתמורה לאחותו היפה.[2] ריש

1 רבי יוחנן נחשב בעיני עצמו ובעיני אחרים לאחד הגברים היפים שבתלמוד. אכן, סיפור זה מופיע סמוך לתיאור יופיו של רבי יוחנן בסוגיה שלנו. מסופר שרבי יוחנן העיד על עצמו "אני נשארתי מ[האנשים] היפים של ירושלים". וממשיך התלמוד: "מי שרוצה לראות ביופיו של רבי יוחנן, יביא כוס של כסף שיוצא מבית האומן [ועדיין הוא זוהר כאש] וימלאו גרעינים אדומים של רימון ובפיו [של הכוס] ישים כתר של וורדים אדומים ויעמידו בין אור השמש לצל – הזוהר הזה הוא מעין יופיו [זהר פניו] של רבי יוחנן.

2 אולי מתוך כוונה לרתום את התשוקה המינית של ריש לקיש (אותה פגשנו בתחילת הסיפור) באמצעות הפיתוי להינשא לאחותו היפה.

לקיש משתכנע וחוזר בו ומשאיר מאחריו את עולם הליסטות ואת חבריו השודדים.

מה חיפש רבי יוחנן? מדוע נמשך דווקא לדמותו הצבעונית והלא שגרתית של ריש לקיש השודד? מדוע ריש לקיש נעתר להצעתו של רבי יוחנן קיבל עליו עול תורה והשאיר מאחור קריירה מבטיחה כמנהיגם הבלתי מעורער של השודדים?

ייתכן, והתשובה לשאלות אלו טמונה בהבנת הצרכים והחסכים בחיי כל אחד מן הגיבורים. רבי יוחנן מחפש את העוצמה הטמונה בכוחניות ובמזג הסוער של השודד ולעומתו ריש לקיש נמשך אל החושניות הארוטית שמקרין רבי יוחנן.

האם השכר המיידי (נישואין לאחותו היפה של רבי יוחנן) הוא שמשך את ריש לקיש, או שבשלו בתוכו התנאים לעשות תשובה ור' יוחנן רק האיץ את התהליך. קשה לדעת. ברם, כך או אחרת, נוצרה מייד בין השניים כימיה מבטיחה.

לאחר שקיבל עליו ריש לקיש את הצעת ר' יוחנן, הוא לא מצליח לקפוץ להשיג את בגדיו בחזרה. תמונה זו מבוססת על האמרה לפיה התורה "מתשת כוחו של אדם" (תלמוד בבלי, סנהדרין, כ"ו עמוד ב').[3] ההחלטה להיכנס לעולם בי המדרש עולה לו במחיר אבוד כוחו הפיזי, כששם, בעקבות הלימוד, הוא יעשה סוף סוף ל'אדם גדול' במונחים של בית המדרש.

ריש לקיש נעתר להפצרותיו של רבי יוחנן והוא משאיר מאחוריו את עברו המפוקפק ומשקיע את מרצו ואונו באוהלה של תורה.

בשלב זה של הסיפור מצטיירת תמונה אידילית: רבי יוחנן מטפח את תלמידו עד שהוא הופכו לגדול בתורה. ריש לקיש תופס עצמו כבעל אישיות וסמכות בזכות עצמו בבית המדרש. מצב דברים זה מביא לידי מבחן את מערכת היחסים בין השניים. כיצד ייתפס מעתה מעמדו החדש של ריש לקיש בעיני רבו? האם הוא יהיה מוכן לראות בו בעל פלוגתא שוויוני או שמא איום וסכנה בערעור מעמדו כראש בית המדרש?

אכן, שעת מבחן שכזו מגיעה. בבית המדרש נדונה השאלה: ממתי כלי מתכת בעלי להב מתכתי מוכשרים לקבל טומאה. לראשונה אנו שומעים על מחלוקת גלויה בין התלמיד ורבו. מן הסתם, ניסה רבי יוחנן לשכנע את ה'תלמיד־חבר' שלו בצדקת עמדתו. משנואש רבי יוחנן לשכנע את ריש לקיש בטעונים לגופו של עניין הוא עובר למתקפה אישית ארסית כנגד ריש לקיש. הוא מכריז: "ליסטים בליסטיותו ידע" כלומר רבי שמעון המתווכח על כלי זין יודע על מה הוא מדבר שהרי עברו המפוקפק רווי בשימוש בכלים מעין אלו. תגובתו של תלמידו וחברו הפגוע אינה מאחרת לבוא ודומה שבדבריו מקופלת התמצית הטראגית של מערכת היחסים בין השניים. ספק בהתרסה, ספק בנימה פגועה הוא טוען כלפי רבי יוחנן כי כל מאמציו בטיפוחו של ריש לקיש כתלמיד חכם לא קידמו אותו שהרי גם קודם היה מנהיג. יתכן ובדברי ריש לקיש חבויה ביקורת חריפה כלפי רבי יוחנן וכאילו הוא אומר לו: מאמציך לקרב אותי אליך ולטפח אותי כתלמיד חכם נבעו מתוך הצרכים האישיים שלך שהרי אצלי לא חל שינוי מהותי שכן רבי נקראתי גם לפני היכרותנו. בשאלה שמטיח ריש לקיש ברבי יוחנן טמונה גם בקורת נוקבת על עולם בית המדרש: ראשית הוא אינו שונה מעולם הפשע ממנו הגיע ריש לקיש! כשם ששם שולטים הכוח והאלימות כך גם בבית המדרש לפי דפוסי הנהגתו של רבי יוחנן. לפיכך, במקום שהמעבר לבית המדרש יציע חלופה למערכת יחסים תחרותית וכוחנית של עולם השודדים הוא משקף אותה בדיוק, אם כי באמצעות השפלה ושליטה מילוליות.

רבי יוחנן מצדו לא נשאר חייב והוא מזכיר לריש לקיש כי לא שינוי מעמד חברתי התרחש במעבר ממנהיג כנופיית ליסטים לתלמיד חכם אלא עצם תוכנם הרוחני של חייו השתנה – רבי יוחנן קירב את הליסטים תחת כנפי השכינה. באופן מופגן ובוטה, עובר רבי יוחנן על ההלכה לפיה אסור להזכיר לאדם שחזר בתשובה את מעשיו הראשונים. בלשון התלמוד זוהי 'אונאת דברים'. בלהט היצרים שניטש בשעת הוויכוח מתעלם רבי יוחנן מנורמות מוסריות אלמנטריות ביחסים שבין בני אדם בכלל ובין חברים בפרט. מה עוד שהוא עצמו מצוטט בתלמוד כאומר: "... גדול אונאת דברים מאונאת ממון" (בבא מציעא, נ"ח עמוד ב').

מה מביא את רבי יוחנן ראש בית המדרש וגדול החכמים לכישלון מוסרי שכזה? מדוע הגיעה מערכת היחסים בין השניים לדרגה זו של שפל? האם ניתן היה לזהות כבר בתחילתה את סופה[4]?

---

3 ייתכן לפרש בדרך אחרת – מה שהתיש את כוחו היה דוקא התשוקה הגדולה שלו למיניות על דרך מאמר חז"ל "אמר ר' תנחום ב"ר חייא ארבעה דברים מתישין כחו של אדם, העון ...", (מדרש תהלים (בובר) מזמור לא) – כלומר, ההתשוקה והדחף המיניים של ריש לקיש הם שהתישו כוחו.

4 המחלוקת לגבי טומאת הכלים מזכירה למעשה את סיפור היכרותם של שני התנאים: בשאלה מתי כלי מתכת מוגדר כמושלם מתחבאת אולי השאלה ממתי אישיותו של ריש לקיש נקבעה. האם היה זה עם היוולדו או בנעוריו בעולם הפשע, או שמא אישיותו נקבעה בהטלתו למים – מי הירדן – שם פגש ברבי יוחנן? לפי רבי יוחנן, אם אכן ה subtext של השיחה דן באישיותו של ריש לקיש, הרי שריש לקיש היה ויישאר תמיד נוף ילדותו. לפי ריש לקיש, הקפיצה לירדן על העולם החדש שהיא מסמלת עבורו, היא היא השלמת אישיותו שיכולה להתעלות על העבר שלו.

בשלב זה של הסיפור מגיעה המתיחות בין השניים לשיאה. חילופי הדברים החריפים פגעו עמוקות ברבי יוחנן וכתוצאה מכך "נחלש ריש לקיש" (כלומר חלה אנושות). כעת מתגלה לפנינו התמונה המזעזעת ביותר בסיפור: בעוד ריש לקיש מפרפר בין החיים למוות באה אחותו של רבי יוחנן שהיא אשתו של ריש לקיש לבקש רחמים על בעלה (חייו ומותו תלויים כעת בכוח רצונו ותפילתו של רבי יוחנן בשל גדלותו בתורה). רבי יוחנן מגלה אטימות ואדישות מופגנת לתחנוני אחותו. בבקשה על בניה ועל עצמה – הראשונים שלא יהפכו ליתומים והיא עצמה לאלמנה, אין הדבר משנה את דעתו של רבי יוחנן. הוא משיב לה בפסוק מירמיהו: "עזבה יתמיך אני אחיה ואלמנתיך עלי תבטחו" (ירמיהו מט יא) שמהם יש להבין כי אלוהים ידאג לה, ואולי רבי יוחנן עצמו, הוא שידאג לאחותו וילדיה אם ימות בעלה. חשוב להדגיש כי מתשובתו של רבי יוחנן לאחותו ברור כי הוא מודע לאפשרות שריש לקיש ימות מצער ואינו עושה דבר. בסופו של דבר מת ריש לקיש ומערכת היחסים הסוערת בין השניים באה לידי קיצה הטראגי.

תגובתו הקיצונית של רבי יוחנן מעוררת שוב את השאלה מה השתבש במערכת היחסים של רבי יוחנן וריש לקיש שעורר תגובה רגשית כה קיצונית? מדוע לא בא ריש לקיש עצמו אל רבי יוחנן כדי להתפייס? מה הרגיש ריש לקיש ברגעים אלו? האם גם אצלו גברו רגשות הכעס והניכור על פני הרצון להתפייסות?

בנוסף, עולה במלוא חריפותה היחס האדיש והמתנשא של רבי יוחנן לאחותו, ברצותו נותן לה בעל וברצותו לוקחו. כשם שבתחילת הסיפור אחותו אינה אלא מכשיר בתהליך הפיתוי של ריש לקיש גם כאן היא אינה אלא כלי שרת במסגרת מסע הנקמה האכזרי של רבי יוחנן. שאלות אלו ואחרות נותרות בשלב זה ללא מענה.

מתוך סופו של הסיפור, מתברר שביסודה של ההתפרצות כלפי ריש לקיש חבויה מערכת יחסים מורכבת ונפתלת ומותו של ריש לקיש הותיר חלל חשוף באישיותו הקרועה של רבי יוחנן.

בנסותם לפייס את דעתו של רבי יוחנן מגייסים חכמים לעזרת רבם חברותא 'תואמת ריש לקיש' – את רבי אלעזר בן פדת.

במהרה התברר שרבי אלעזר בן פדת איננו יכול להוות תחליף לריש לקיש. בעוד שריש לקיש היה מדגיש את האפשרויות האחרות הגלומות בכל טיעון של רבי יוחנן הרי שרבי אלעזר חיזק ותמך בטיעוניו של רבי יוחנן. רבי יוחנן מטיח בגסות כלפי רבי אלעזר את תחושת האכזבה שלו מבן השיח החדש. דומה שרבי יוחנן לא הפנים עדיין את הכישלון המוסרי שלו במערכת יחסיו עם ריש לקיש והוא ממשיך ביחסו האטום והפוגע גם עם רבי אלעזר בן פדת.

כעת התבררה לרבי יוחנן במלא עצמתה תחושת האובדן של ריש לקיש. רק עכשיו התברר לו עד כמה היה חשוב הקול האחר, האלטרנטיבי והייחודי של ריש לקיש. זהו גם היסוד הטראגי בסיפור: רבי יוחנן שחשש לאבד את ההגמוניה בבית המדרש להשתיק ולדכא את הקולות השונים האחרים ובראשם ראש וראשון תלמידיו – ריש לקיש. אולם לאחר מותו של ריש לקיש גישה רבי יוחנן את החיוניות והחשיבות של הוויכוח והדיאלוג שהתקיים כל עוד היה ריש לקיש חי.

בסופו של דבר לא יכל רבי יוחנן לעמוד בעומס הנפשי הכרוך באבדנו של חברו ריש לקיש עד שנטרפה עליו דעתו. חכמים שראו אותו בצערו התפללו שימות כדי שיכלו ייסוריו.

ניתן לקיים דיון בכיתה שיעסוק בשאלות נוספות על אלה שהצענו לתלמידים, למשל:

- הפער בין אידיאולוגיה לעומת המציאות בעולמם של חכמים – ההכרה בחשיבותו וערכו של כבוד האדם כערך חשוב ביותר לעומת המציאות בבית המדרש שבה נרמס כבודם של התלמידים (ריש לקיש ורבי אלעזר)
- איזה סוג של הערות, תוך כדי דיון וויכוח, "מפוצצות" את האווירה, הורסות את המוטיבציה להקשיב לזולת, והופכות אותנו למתגוננים ועוינים?
- האם יש סיכוי לאנשים כל כך שונים זה מזה (למשל חרדים וחילונים, יהודים וערבים וכיו"ב) לצור שפה משותפת ו"שיח" מתמשך ופורה?

אלו ואלו דברי אלוהים חיים - תלמוד בבלי, מסכת עירובין דף י"ג, עמוד ב'

הסיפור שלפנינו מתאר מחלוקת בין בית שמאי ובית הלל: "שלוש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים: 'הלכה כמותנו!' והללו אומרים: 'הלכה כמותנו!'. הסגנון הסתמי 'הלכה כמותנו' מלמד שמחלוקת זו אינה מתייחסת לדין מסוים, אלא להכרעה כללית של ההלכה. יש להניח שהמחלוקת המתוארת שיקפה מאמץ לקביעה גורפת וכללית; כל אחד מהבתים טען שההלכה בכללותה היא כמותו. מחלוקת זו היא אפוא, מחלוקת על המחלוקות, תופעה נדירה ביותר בספרות התלמודית העמוסה מחלוקות.

הפתיחה של הסיפור יוצאת מנקודת ההנחה לפיה רק צד אחד בוויכוח יכול להיות אמיתי. מבחינה דתית זהו מצב בעייתי ביותר שכן המחלוקת מעוררת את השאלה איזו אסכולה מבין שני הבתים מייצגת את רצון האל 'המקורי' שעל פיו יש לנהוג?

הימשכותה של המחלוקת שלוש שנים לפי הסיפור היא ביטוי לכך שמצב זה של אי וודאות ומבוכה נמשך זמן רב. בסופו של דבר מתערבים מן השמים כדי לפתור מחלוקת עקרונית זו: "יצתה בת קול ואמרה: 'אלו ואלו דברי אלוהי חיים הם והלכה כבית הלל". הפתרון שמציעה בת הקול מערער למעשה את נקודת המוצא של הסיפור: הרי לכאורה בוויכוח העיוני־תיאורטי שבין הבתים – שני הבתים מייצגים אמת האלוהית – "אלו ואלו דברי אלוהים חיים הם". ביטוי זה מהווה ניסוח של עמדה פלורליסטית לפיה תיתכן מציאות שבה ניצבות זו לצד זו אמיתות דתיות שונות. אולם, בחלק השני של בת הקול נקבע 'והלכה כבית הלל'. הדברים נראים סותרים שכן, אם שתי העמדות אמיתיות וראויות ('דברי אלוהים חיים') מדוע מכריעים כדעת אחד מהצדדים? השאלה אכן נשאלת ע"י התלמוד: "וכי מאחר שאלו ואלו דברי אלוהים חיים הן, מפני מה נקבעה הלכה כבית הלל? ומשיבים: "מפני שנוחים ועלובים היו ושונים דבריהם ודברי בית שמאי ולא עוד, אלא שמקדימין דברי בית שמאי לדבריהן".

הסוגיה מונה שלוש סיבות שבשלן זכו בית הלל שההלכה תיקבע על־פיהן:

1. "שהיו נוחין ועלובין" – כלומר סובלניים כלפי מתנגדיהם.
2. "שונים דבריהם ודברי בית שמאי" – כשהיו לומדים הלכה היו מלמדים גם את העמדה ההלכתית השונה של בית שמאי.[1]
3. "היו מקדימים דברי בית שמאי לדבריהם" – כשהיו מביאים את שתי הדעות – דעת בית שמאי ודעתם שלהם היו מצטטים תחילה את הלכתם של בית שמאי לפני שהיו מביאים את דעתם.

פרשנים רבים שאלו על הקשר התמוהה בין ייחוס מידות נעלות לבית הלל וההכרעה לפסוק הלכה כמותם.[2] אפשר להסביר את הזיקה בין הנימוקים המוסריים־חברתיים לפסיקת הלכה כבית הלל מהטעם שמאחר ובית הלל התייחסו ושנו בכובד ראש את משנתם של בית שמאי הרי שהם מכילים בתוך שיטתם בצורה כזו או אחרת גם דעתם של בית שמאי.[3]

בהמשך, מביאה הגמרא ראיה לכך שבית הלל היו שונים דברי בית שמאי לפני דבריהם. לשם כך מובאת משנה ממסכת סוכה: "מי שהיה ראשו ורובו בסוכה; בית שמאי פוסלים ובית הלל מכשירים". מובאה זו מלמדת שבשעת הוויכוח בין הבתים מביאים בית הלל תחילה את דברי בית שמאי: "אמרו בית הלל לבית שמאי: לא כך היה מעשה **שהלכו זקני בית שמאי וזקני בית הלל** וכו'".

לגופו של עניין נבאר בקצרה את טיבה של המחלוקת. בית שמאי ובית הלל נחלקים במשנה במקרה של אדם שישב בסוכה (ראשו ורובו – כלומר כל ראשו ורוב גופו) אולם השולחן שאכל ממנו היה מחוץ לסוכה (בתוך הבית). לדעת בית שמאי חייב אדם לאכול בסוכה כשראשו ורוב וכן שולחנו בתוכה. מי שלא נהג כך פסול ולא קיים מצוות אכילה בסוכה. לעומתם סבורים בית הלל שדי שראשו ורוב גופו של אדם יהיה בתוך הסוכה כדי לצאת ידי חובת המצווה אף ששולחנו היה בתוך הבית (כלומר מחוץ לסוכה).

---

1 רש"י בפירושו מסביר, שכוונת הגמרא לומר שכשהיו בית שמאי מביאים ראיה לדבריהם מהתורה ובית הלל מביאים ראיה לדבריהם מהתורה היו בית הלל דורשים את הפסוק שהביאו בית שמאי ומסבירים מה בא ללמד. כלומר, בית הלל לא הסתפקו בדחיית עמדתם של בית שמאי על ידי הבאת ראיה מן התורה לשיטתם אלא היו מתייחסים גם לראייה של בית שמאי ומסבירים מדוע אין היא נכונה.

2 וראו בפירוש שטיינזלץ לסוגיה בחלק ה'עיונים' שמביא שתי אפשרויות להבין מדוע נפסקה הלכה כבית הלל: מפני שהיו רוב או מפני שהיו בית הלל מעיינים היטב בדברי בית שמאי ולכן קיימים נימוקים משכנעים יותר לפסוק הלכה כבית הלל.

3 מה שאין כן אצל בית שמאי שהיו דוחים על הסף את דברי בית הלל ורואים כלגיטימית את שיטתם ההלכתית לבדה.

כמסקנת הדיון ('ללמדך') מביאה הגמרא סדרה של פתגמים:

ללמדך, שכל המשפיל עצמו הקדוש ברוך הוא מגביהו,
וכל המגביה עצמו הקדוש ברוך הוא משפילו.
כל המחזר על הגדולה - גדולה בורחת ממנו,
וכל הבורח מן הגדולה - גדולה מחזרת אחריו.
וכל הדוחק את השעה - שעה דוחקתו,
וכל הנדחה מפני שעה - שעה עומדת לו.

מזגם הנוח של בית הלל מהווה השראה לדרך חיים ראויה ששכרה בצידה. היות בית הלל עלובין (מוכנים לספוג עלבונות), סבלניים וסובלניים גרם לכך (כפי שראינו לעיל) שבסופו של דבר הם אלו שעלו לגדולה בכך שההלכה נפסקה כמותם.[4]

לסיום הסוגיה מביאה הגמרא ברייתא המספרת אף היא על מחלוקת בין בית שמאי לבית הלל בשאלה האם נוח או לא נוח לאדם שנברא משנברא. כמו בתחילת הסוגיה גם כאן מספרת הברייתא על זמנה של המחלוקת שנמשכה "שתי שנים ומחצה" כלומר זמן ממושך.

הפרשנות המקובלת מסבירה שהמחלוקת בין שני הבתים נסבה על שאלת מעמדו של האדם בעולם אל מול האל. הראשונים (בית שמאי) סבורים שמוטב היה לו לאדם אילולא נברא שכן אפשרותו לעמוד כייצור סופי ומוגבל בתביעה הדתית האינסופית נדונה לכישלון מראש. לעומתם סבורים בית הלל שהאדם נברא על ידי האל עם הפוטנציאל לממש ולהגשים את ייעודו בתוך המציאות.

בשונה מהאופן שבו הוכרעה המחלוקת הראשונה בסוגיה, הסתיים הוויכוח באופן 'דמוקרטי'. שני הבתים "נמנו וגמרו", כלומר – עמדו למניין (ספרו את התומכים בכל עמדה) והכריעו (גמרו) כדעת בית שמאי ש"נוח לו לאדם שלא נברא – משנברא".

ייתכן, והסיבה בשלה שובצה ברייתא זו בסוף סוגיית 'אלו ואלו' נובעת מהרצון להציע מודל אחר להתמודדות עם עולם המחלוקות בין בית שמאי ובית הלל – פתרון שלא נעזר באמצעים מטפיזיים חוץ אנושיים (בת קול) אלא מתמצה ביכולות ובגבולות האנושיים. מודל זה דוחה אולי, בעדינות, את הציות לבת קול, או שמהווה מודל ריאלי לתקופות שבהן לא תישמע עוד בת קול.

נספח ב': "אלו ואלו דברי אלוהים", אבי שגיא, מתוך המבוא, לספר אלו ואלו: משמעותו של השיח ההלכתי, תל אביב 1989

בשני מקומות בתלמוד מופיע הביטוי 'אלו ואלו דברי אלהים חיים':

במסכת עירובין (יג, ב) ובמסכת גיטין (ו, ב). התלמוד במסכת עירובין מספר:

0א"ר אבא אמר שמואל: שלוש שנים נחלקו בית שמאי ובית הללו, אומרים: 'הלכה כמותנו', והללו אומרים: 'הלכה כמותנו'. יצאה בת קול ואמרה: 'אלו ואלו דברי אלוהים חיים הן, והלכה כבית הלל'. וכי מאחר שאלו ואלו דברי אלוהים חיים, מפני מה זכו בית הלל לקבוע הלכה כמותן? מפני שנוחין ועלובין היו ושונין דבריהן ודברי בית שמאי, ולא עוד אלא שמקדימין דברי בית שמאי לדבריהן.

סיפור זה מתאר מחלוקת ייחודית בין בית שמאי ובית הלל. מחלוקת זו אינה מתייחסת לדין מסוים, אלא להכרעה הכללית של ההלכה. לפי הסיפור, המחלוקת שבין שני הבתים שיקפה מאמץ לקביעה גורפת וכללית; כל אחד מהבתים טען שההלכה בכללותה היא כמותו. מחלוקת זו היא, אפוא, מחלוקת על המחלוקות, תופעה נדירה ביותר בספרות התלמודית העמוסה מחלוקות. התלמוד אינו מספר לנו מה הרקע למחלוקת ייחודית זאת ומדוע היא מצויה רק בין שני הבתים הללו ולא ביחס למחלוקות רבות אחרות. ניתן לשער כאן השערות רבות, דבר אחד ברור: דווקא עמימותו של הסיפור מזמינה פרשנות, וכפי שנראה כמה מחכמי ישראל המאוחרים ניסו להבהיר עניין זה.

שיאה של המחלוקת בהתערבות שמימית – הופעת בת־קול, עובדה דרמתית זו מחזקת את ההשערה

4 אם הפתגמים מתייחסים לבית הלל ולבית שמאי כאחד הרי שהערכת עורך הסוגיה לבית שמאי הפוכה!

שלפנינו מחלוקת עמוקה בין שני הבתים ביחס לעניינים יסודיים ביותר בהלכה. שהרי אין זה דבר שיגרתי שבת־קול מתערבת בענייני הלכה. חיזוק לכך ניתן למצוא בסיפור אחר שבו מעורכת בת־קול.
נסטה אפוא, לרגע אל הסיפור האחר, הקשור בקשרים ספרותיים ומהותיים עם הסיפור שבעירובין. התלמוד במסכת בבא מציעא (נט א־ב), מספר על מחלוקת בין רבי אליעזר לבין חכמים בסוגיא הלכתית מסוימת. ואולם מחלוקת זו אינה מסתיימת כדרך מחלוקות אחרות, גם כאן רבי אליעזר מנסה להוכיח שההלכה כמותו:

תנא באותו היום השיב רבי אליעזר כל תשובות שבעולם ולא קיבלו הימנו. אמר להם: 'אם הלכה כמותי חרוב זה יוכיח', נעקר חרוב ממקומו מאה אמה, ואמרי לה ארבע מאות אמה, אמרו לו: 'אין מביאין ראיה מן החרוב', חזר ואמר להם: 'אם הלכה כמותי אמת המים יוכיחו' חזרו אמת המים לאחוריהם, אמרו לו: 'אין מביאין ראיה מאמת המים', חזר ואמר להם: 'אם הלכה כמותי כותלי בית המדרש יוכיחו', הטו כותלי בית המדרש ליפול, גער בהם רבי יהושע, אמר להם: 'אם תלמידי חכמים מנצחים זה את זה בהלכה אתם מה טיבכם?', לא נפלו מפני כבודו של רבי יהושע ולא זקפו מפני כבודו של רבי אליעזר, ועדיין מטין ועומדין. חזר ואמר להם: 'אם הלכה כמותי, מן השמים יוכיחו', יצאתה בת קול ואמרה: 'מה לכם אצל רבי אליעזר בן הורקנוס, שהלכה כמותו בכל מקום'. עמד רבי יהושע על רגליו ואמר: 'לא בשמים היא'.

סיפור מופלא זה, מספק לנו יותר אינפורמציה מהסיפור במסכת עירובין, ביחס לטיבה של המחלוקת ב' החכמים החולקים: ר' אליעזר וחכמים. אנו יודעים היטב מהי דרכו של רבי אליעזר בן הורקנוס בהלכה. הוא מעיד על עצמו ש'לא אמר דבר שלא שמע מפי רבו מעולם' (תוספתא יבמות, פ"ג, ה"צ). תכונתו הבולטת היא היותר 'בור סיד שאינו מאבד טפה, קנקן זפותה שמשמרת את יינה' (אבות דרבי נתן פי"ד, אבות פ"ב, מ"ח). רבי אליעזר בן הורקנוס מייצג, אפוא, גישה הלכתית שהמונח ההולם לתיאורה הוא 'מסורתנות'. רבי אליעזר מוסר מסורות שקיבל מרבותיו, וסוג הראיות שהוא מביא משקף עמדה זאת. מסורתן טיפוסי אינו נזקק לצידוקים העניינים של עמדתו, עליו להוכיח שהוא באופן אישי אדם נאמן המוסר כראוי את המסורת שבידו. אכן, זו בדיוק המתודה שבה בחר ר' אליעזר. אמנם בראשית הסיפור אנו שומעים כי בתחילה ניסה ר' אליעזר לשכנע את חבריו באמצעות טיעונים הלכתיים סטנדרטיים: 'באותו היום השיב... כל תשובות 'שבעולם', אך משלא הסכימו חכמים לדעתו, פנה אל הטיעון העיקרי שלו – ביסוס מהימנותו כמוסר ההלכה. כיצד מבססים מהימנות זאת? אחת הדרכים הטובות לכך היא הבאת ראיות על־טבעיות המלמדות על איכותו המיוחדת של האדם, וזה בדיוק המהלך שר' אליעזר עשה. מכאן ואילך מתחילה להתהוות אי־הבנה עמוקה בין רבי אליעזר לחכמים. חכמים דוחים את ראיותיו, אך ר' אליעזר מתעקש וממשיך להביא ראיות נוספות. מסתבר, שר' אליעזר לא הבין את ביקורתם של חכמים: הוא חשב שהם מסכימים לסוג הראיות שהוא מביא, אך מבקשים ראיות טובות יותר. ואילו חכמים התנגדו לעצם דרך הטיעון שמציע ר' אליעזר. הדרמה מגיעה לשיאה בהצטרפותה של בת־הקול. מבחינתו של ר' אליעזר זו ההוכחה הנחרצת על מהימנותו האישית. לעומת זאת, מבחינתם של חכמים, הצטרפות בת־הקול לדיון היא הגדשת הסאה, וזה הרגע לדחייה מוחלטת של סוג הטיעון שבו מצדד ר' אליעזר. אכן, זו בדיוק תגובתו של ר' יהושע – 'לא בשמים היא'. היינו, סוג וטיעון שעל המתדיינים להיזקק לו צריך להיות ענייני, ולא מופת המוכיח את נאמנותם האישית. ר' יהושע משתמש בקטע הפסוק – 'לא בשמיים היא', בצורה מיוחדת במינה, הפסוק הוא כעין תמצית של תפיסה כוללת על העדר התלות של התורה בנותן התורה. הבנת התורה לא נעשית על־ידי חזרה אל 'כוונת המחבר' – המושגת על־ידי ניתוח הטקסט עצמו או באמצעות דיבורו הישיר – הבנת התורה נעשית באמצעות תהליכי פירוש המקובלים בבית המדרש האנושי.
העימות בין ר' אליעזר וחכמים אינו אפוא, מחלוקת נוספת בין חכמים, והוא נוגע לאושיות ההלכה, גילת. שככל הידוע לי היה החוקר הראשון שעמד על אופיו של עימות זה, מסכמו כך:

> המחלוקת בתנור של עכנאי הייתה שיאה של האבקות ארוכה וממושכת בין ר' אליעזר (ורבו) לבין החכמים ובית הנשיא. ההתעצמות [צ"ל ההתעמתות] ביניהם הייתה מיוסדת בדרך כלל על המאבק בין ההלכה הראשונה, הבאה במסורת השמועה, שר' אליעזר ראה בה יסוד ראשון במעלה, לבין ההלכה האחרונה, המתבססת גם על הדיון העיוני והמדרש כיסודות שווי־ערך לשמועה, מתוך מגמה להיענות לשאלות חיים ובעיות חוק המתעוררות מפעם לפעם (י. גילת, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס, ת"א 1968 עמ' 124).

העובדה שלפנינו מחלוקת עקרונית ויסודית מוצאת את ביטויה בדרך התגובה הקיצונית של חכמים:

אותו היום הביאו כל טהרות שטיהר רבי אליעזר ושרפום באש ונמנו עליו וברכהו [-נידהו] (שם).

האם זו דרכה של תורה, שיש לשלול את הוראותיו של בעל העמדה הדחויה ויש לנדותו? מהו הבסיס לתגובתם הזועמת של חכמים? ברור שאם לפנינו מחלוקת רגילה, תגובת חכמים אינה ברורה. אבל אם לפנינו מחלוקת על דרכי הלימוד והטיעון ההלכתיים, תגובתם של חכמים סבירה. חכמים מגלים התנגדות נחרצת לגישה מסורתנית המאיימת על עצם השיח ההלכתי, הן ברמה התיאורטית – לימוד התורה, הן ברמה המעשית – הכרעת ההלכה. עמדה מסורתנית אינה מייחסת את הערך הראוי לגורם המניע את השיח ההלכתי כולו – הטיעון והביקורת העניינים. בתפיסתה לימוד התורה הוא רק שינון מסורות, ולא (גם) עיון ופרשנות אוטונומיים. מבחינה מעשית, עמדה מסורתנית נוטלת מן החכמים את היכולת להתמודד כראוי עם בעיות השעה והזמן, שכן בלא המנגנון הפרשני והדרשני, אין פתרון הולם לבעיות חדשות. חכמים לא שללו מר' אליעזר את הזכות ללמוד ולהורות, ואולם משניסה לקבוע נחרצות ש'הלכה כמותו', שאין דרך לחלוק עליו, נאלצו חכמים לנקוט בפעולה קיצונית. חופש ההוראה להלכה ולמעשה היה מנכסי צאן הברזל של ההלכה בזמן הבית 'וגם בימים הראשונים שלאחר החורבן עדיין לא נתגבשה אחידות בתחום ההלכה. כל חכם הורה בעירו ובביתו על פי הקבלה שבידו ועיונו בתורה ובמסורת החכמים. שריפת הטהרות שטיהר ר' אליעזר... נשאה איפוא אופי הפגנתי: התנגדות להכרעותיו ופסקיו בהלכה וביטול תלמודו ו'שמועתו' (גילת, שם).

כיצד הגיב האל להתנהגות חכמים? האם גם הוא קיבל את העיקרון ש'אין משגיחין בבת־קול'? האם גם הוא קיבל את עמדת חכמים שביקשו אוטונומיה מוחלטת בלימוד התורה? התלמוד בבבא מציעא מספר לנו שני סיפורים שונים על תגובת המחוקק האלוהי. הסיפור הראשון מדווח על תגובת האל לדברי רבי יהושע; הוא מספר על פגישה בין רבי נתן לאליהו. רבי נתן שואל את אליהו לתגובת האל, והוא משיב:

חייך ואמר נצחוני בני נצחוני בני (שם).

לפי סיפור זה, האל משלים בשמחה עם קביעתו של ר' יהושע. במלים אחרות, האל מסכים לכך שדרכי הטיעון העניינים הן בסיסה של ההלכה ולא התערבות על־טבעית.

אולם סיפור זה אינו מתלכד בנקל עם הסיפור השני, המובא המשך. לפי סיפור זה דעתו של האל לא נחה מתגובת חכמים, ובפרט מהחרמת ר' אליעזר. האל אינו שולל מר' אליעזר את כוחו המיוחד, ומשהודיע רבי עקיבא לרבי אליעזר על החלטת חכמים – 'זלגו עיניו דמעות, לקה העולם בשליש זיתים ושליש בחיטים ושליש בשעורים... כל מקום שנתן בו עיניו ר' אליעזר נשרף'. יתר על כן, תוצאות התנהגותם של חכמים מאיימות על עצם קיומם. רבן גמליאל הנוסע באנייה נקלע לסערה המאיימת עליו לטבעו, הוא מבין שזו אינה סערה מקרית, אלא תגובה של האל למעשיו, ולכן הוא אומר:

אמר כמדומה לי שאין זה אלא בשביל רבי אליעזר בן הורקנוס, עמד על רגליו ואמר: 'רבונו של עולם גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי ולא לכבוד בית אבא עשיתי, אלא לכבודך שלא ירבו מחלוקות בישראל', נח הים מזעפו.

סיפור זו מערב את רבן גמליאל, שעד עתה לא נזכר כלל בעניין, ניתן אפוא להניח, שרבן גמליאל הנשיא הסכים להתנהגות חכמים כלפי ר' אליעזר. שהרי לא ייתכן שפעולה כה רדיקלית תיעשה ללא הסכמת הנשיא, רבן גמליאל מבין שהאל, באמצעות הטבע כולו, מבטא אי־נחת מהתנהגות חכמים כלפי ר' אליעזר, והוא מנסה להצדיק את הכרעת החכמים והתנהגותם הקיצונית. הנימוק שהוא מעלה מעניין במיוחד. הוא טוען שהתנהגות חכמים היתה מיועדת למנוע מחלוקות בישראל. אלא שנימוק זה הוא בעייתי. שהרי אם אכן 'לא בשמיים היא' וההלכה מכוונת על־ידי דרכי הטיעון ההגיונים, כיצד ניתן למנוע מחלוקת?

אנו יודעים כי רבן גמליאל היה נשיא תקיף שלא היסס לנקוט בצעדים קיצוניים כדי לבסס את סמכותו. ובסיפורים אחרים המובאים בברכות (כז, ב – כח, א) ובראש השנה (כה, א) רבן גמליאל מתעמת עם ר' יהושע ופוגע בו כדי לבסס את סמכות הנשיאות. כאן רבן גמליאל נמצא לצידם של חכמים כנגד ר' אליעזר. סביר להניח, שתגובת חכמים כלפי ר' אליעזר אינה בהכרח תגובתו של ר' יהושע, שאינו נזכר שוב אחר עצם הוויכוח עם ר' אליעזר. ייתכן, שר' יהושע שסבל כה רבות מעולה של הסמכות הסתייג מהתגובה הקשה של חכמים ושל רבן גמליאל. מסתבר, שהוויכוח על דרכי הטיעון בבית המדרש נהפך, בסופו של דבר, לוויכוח על *הסמכות*. כך מנמק רבן גמליאל את עמדתו, וכך בתקופה מאוחרת יותר מבין, כפי שציינתי, ר' ירמיה את העניין. תפנית זאת מוויכוח על דרכי הטיעון לוויכוח על הסמכות היא מובנת, שהרי סוג הצידוק של המסורתן – ביסוס המהימנות של המסורת באמצעות יסודות על־טבעיים - מאיים על סמכות המוסדות ההלכתיים עצמם, כמו גם על דרכי הטיעון הסטנדרטיים.

האם נחה דעתו של האל עצמו מעמדת חכמים? המשך הסיפור מלמד שלא, שכן הסיפור ממשיך ואומר שאשתו של רבי אליעזר, אחותו של רבן גמליאל, הקפידה על כך שבעלה לא יצטער יתר על המידה, מחשש לתוצאות של צער זה. עקב טעות קרה שר' אליעזר הצטער. תוצאות צערו היו חמורות, רבן גמליאל מת.
כיצד הניח האל למצב עניינים זה להתרחש? הלא רבן גמליאל נימק את התנהגותו כראוי? כיצד סיפור זה מתלכד עם הסיפור הראשון – 'נצחני בני נצחוני בני'? כיצד התנהגות האל מתלכדת עם ה'לא בשמים היא'? מדוע הוא ממשיך ומתערב אם אכן אין עליו להתערב?
לפי דוד וייס־הלבני, ייתכן שהאל הסכים עם ביקורתו של ר' יהושע, אך לא הסכים להתנהגותם של חכמים. לכן 'חייך' כלפי דברי רבי יהושע וזעם על התנהגות חכמים. האל אמנם הסכים לכך שחכמי ההלכה אוטונומיים בהבנתם את התורה, אך התנגד לביטול פסקיו ולהחרמתו של ר' אליעזר. שכן התנהגות שכזאת מסלקת את ר' אליעזר מקהילת הלומדים. אין הוא יכול יותר ללמד את דבריו וקולו שוב לא נשמע. דווקא עמדה אינטלקטואליסטית המדגישה את ערך העיון והטיעון הפתוח אסור לה להשתמש באמצעים סמכותיים לסילוקו של חכם מקהילת הלומדים. מבחינה זאת, עם האל מתלכד יפה עם 'נצחוני בני'. שכן ניצחונם של חכמים הוא ניצחון המגמה האינטלקטואליסטית, ואילו התנהגותם כלפי ר' אליעזר היא נסיגה ממגמה זאת. אכן, הסיפור בבבא מציעא מסתיים בדברי אשת ר' אליעזר, אחות רבן גמליאל, הטוענת שחכמים חטאו כלפי ר' אליעזר בהונאה. והעונש המוטל עליהם מקורו בכך ש'כל השערים ננעלים חוץ משערי אונאה'. אכן, במקבילה של הסיפור שלנו, בתלמוד הירושלמי (מועד קטן, פרק ג, הלכה א) אנו קוראים:

ולית ר' אליעזר ידע שאחרי רבים להטות? לא הקפיד אלא על־ידי ששרפו טהרותיו בפניו.

ר' אליעזר, לפי ירושלמי, מודה בזכותם של חכמים לקבוע את ההלכה, אך אין הוא מודה בזכותם לשלול ממנו את הזכות להורות ולהכריע את ההלכה. לפי הבבלי, זו אף עמדתו של המחוקק האלוהי.
כאמור, קשרים סמויים מחברים בין הסיפור בבבא מציעא לבן הסיפור בעירובין. בשני הסיפורים מדובר על מחלוקת יוצאת דופן, הנוגעת לאושיות ההלכה, מחלוקת על המחלוקות: בעירובין – הכרעה גורפת לטובת אחד הבתים; בבבא מציעא – מחלוקת על מהותה של ההלכה, מסורתנות מול אינטלקטואליות, בשני הסיפורים האל מעורב בעניין, ואולם שני הסיפורים מעריכים אחרת התערבות זאת.
מבחינה עובדתית, בעירובין התערבות האל נעשית ביוזמתו, חכמים לא ביקשו את התערבות בת־הקול. לעומת זאת, בבבא מציעא ר' אליעזר מזמינה. בעירובין אין אנו שומעים הסתייגות כלשהי מהתערבות זאת, אדרבה היא זו הקובעת כמי ההלכה. לעומת זאת בבבא מציעא שומעים אנו על דרמה ארוכה שאינה מסתיימת.
ייתכן וההבדל במעמד בת־הקול בשתי הסוגיות מצוי בתפקיד שהיא מגלמת בסיפור. בבבא מציעא היא מצדיקה עמדה מסורתנית... עמדה זו מטבעה אינה מייחסת ערך למחלוקת, שהרי כל מחלוקת משקפת ליקוי במסורת. בת־הקול מתפקדת, בסופו של דבר, כאמצעי לשלילת הדיון הפתוח, לעומת זאת, בעירובין תפקידה הפוך לחלוטין: היא אינה שוללת את הדיון הפתוח. אדרבה היא מצביעה על ערכו – 'אלו ואלו דברי אלוהים חיים'. היינו, לשני הבתים מעמד זהה, שניהם מבטאים את דברי האל. מבחינה זאת, בת־הקול מאשרת דווקא את ערכה של העמדה הדחויה – עמדת בית שמאי. הסיפור בעירובין מציע הבחנה מעניינת, שאינה מצויה בבבא מציעא(נט), בין הדיון העיוני לבין ההלכה המעשית. מבחינה העיון התיאורטי, וליתר דיוק מבחינת לימוד התורה, מעמדן של שתי העמדות זהה. מבחינת ההלכה, היינו בתחום המעשי, יש עדיפות לבית הלל. לפי זה התערבות בת־הקול באה להבחין בין שני המישורים ולקבוע שגם אם במישור המעשי ההלכה כבית הלל, לשני הבתים ערך זהה מבחינת לימוד התורה.
ואולם מה טיבה של הטענה של בת־הקול? מה יחס בין ההנמקה המסוימת שהיא מעלה – 'נוחין ועלובין...' לבין קביעת ההלכה כבית הלל? מדוע ובאיזה אופן תכונות אנושיות ודרך הלימוד של בית הלל מקנה להם עדיפות מעשית?
אפשרות אחת היא, לטעון שבת־הקול כאן חוזרת ומאשרת את היסוד שהעלה ר' יהושע. כזכור, רבי יהושע העמיד מול ה הגמרא המסורתנות את הדיון הביקורתי הפתוח. יוצא לפי זה, שלבית הלל יש יתרון משמעותי על־פני בית שמאי. שכן, אופן לימודם המיוחד משקף נכונות לעיון ביקורתי־רציונלי. בית הלל לומדים בעומק את דברי בית שמאי ומשקפים בכך גישה אינטלקטואלית נכונה. לפי אפשרות זאת, בת־הקול כאן, בניגוד לבת־הקול שבבבא מציעא, משקפת את ניצחונה של הגישה האינטלקטואלית, ניצחון המבוטא גם בתחום הפרקטי.
חסרונה הבולט של אפשרות זאת הוא, שבירת ההבחנה בין העיון התיאורטי, לימוד התורה, לבין ההלכה. אם אכן בת־הקול מאשרת את ניצחונה של הגישה אינטלקטואלית בלימוד התורה, כיצד 'אלו ואלו דברי אלוהים

חיים'? מסתבר יותר שבת־הקול מבטאת טענה אחרת לגמרי. הסיפור בעירובין רומז לקשר שבין התחום המעשי לבין תכונות הנדרשות בתחום זה עצמו. היינו, מאחר שבית הלל הם עלובין ונוחין, מן הסתם הם יהיו קשובים יותר למציאות שבתוכה עליהם לספוק, ולפיכך הלכה כמותם.

תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם - "עולת ראי"ה", פירוש לסידור של הרב אברהם הכהן קוק

לסיום הפרק המוקדש לתרבות המחלוקת בחרנו להציג את פירושו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק לברייתא המופיעה בתלמוד הבבלי, מסכת ברכות דף ס"ד, א':

אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא: תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם, שנאמר: "וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך" (ישעיהו נ"ד, י"ג); אל תקרי בניך אלא בוניך.

ברייתא זו נאמרת בימי חול ובחגים בסוף תפילת שחרית ופירושו של הרב קוק עליה מופיע בפירושו לסידור 'עולת ראי"ה'.

הרב קוק מתנגד לתפיסה שה'שלום' מותנה באחדות דעים ("צביון אחד בדעות ותכונות"). בניגוד לאלה הגורסים כך, ומשום כך מעריכים שתלמידי החכמים היוצרים מחלוקות בלימודם – מרחיקים את השלום, הוא מציב מודל אחר להשגת השלום.

השלום על פי הרב קוק, מותנה דווקא בריבוי דעות. ריבוי הדעות משקף להבנתו את חשיפת הריבוי המצוי בעולם, בחכמה/ תורה ובאל עצמו (הכולל הכל ולכן שמו 'שלום' [מלשון שלמות]).

הדיון והבירור המתנהלים בלימוד של תלמידי החכמים (ולענייננו – הדיון המתקיים בתוך כל תרבות והדיון הבין תרבותי) מגלים את המקרים, המקום והזמן בהם לכל טענה והשקפה יש צידוק.

ניתן לבקש מהתלמידים דוגמאות מחייהם לנסיבות בהן הם התוודעו לעובדה שמצב מסוים שהם ראו באופן מסוים, ניתן להסביר באופנים שונים מפרספקטיבות שונות, ולשוחח כיצד ההתוודעות לעובדה זו השפיעה עליהם.

באיזו מידה המודעות לפנים השונות של כל תופעה היא מודעות שמקדמת אותנו ובאיזו מידה כשאנחנו מבינים שיש פנים לכאן ולכאן לכל סוגיה, אנו מתבלבלים ומאבדים את העמדה המוסרית השיפוטית שלנו לגבי העובדה שיש פנים טובות/לגיטימיות ויש פנים רעות/לא לגיטימיות ואין להתייחס לכולן באופן שווה.

משימת סיכום

בחלקם הראשון של דברי בת קול "אלו ואלו דברי אלוהים חיים" מופיעה עמדה הדומה לזו של הרב קוק בדבר הלגיטימיות והאמת המצויה בפרספקטיבה של דעות שונות, אולם זו מסויגת בהמשך דבריה של בת קול הנאצות להכריע הלכה למעשה, כדברי אחד הבתים.

בסוגיה שכינינו 'דין או פשרה' בתלמוד הבבלי מסכת סנהדרין ו' עמוד א' מונחת התפיסה שיש אמת אחת אולם עמדה זו מסויגת באמצעות מתן הרשות להתעלם ממנה ולבצוע (להתפשר), במידה והיא עדיין לא נחשפה.