

גם לנשמה מגיע אוכל

שו"ת הגות מחשבה חידודים ותובנות
לפי סדרת פרשיות השבוע

עלון זה יוצא לאור ע"י בית המדרש

"בית - יוסף"

לע"נ רבי יוסף ב"ר יצחק ז"ל ויצמן
רחוב קרית יערים 32 גבעת זאב

פרשת כי תצא שנת תשפ"ו

גיליון מספר: 596

מעולם לא ראה האדם כל כך הרבה, ומעולם לא היה קל כל כך שלא לראות. המסך הקטן שבכף היד פותח בכל שעה חלון אל כאבו של עולם שלם, אך האצבע כבר למדה להחליק הלאה לפני שהלב הספיק להרגיש. אנו רואים מצוקה, שומעים זעקה, מבחינים בבדידות, נתקלים באבדה, ובתוך שניות ממושכים אל ההודעה הבאה. לא מפני שאין בנו לב, אלא מפני שהחיים לימדו אותנו להגן על עצמנו באמצעות מנגנון שקט ומסוכן: לראות מבלי לפגוש, לדעת מבלי להרגיש, להבחין מבלי ליטול אחריות.

דמיינו טלפון נייד יקר שנשכח על מושב ברכבת. אדם מבחין בו, מביט סביבו, וכבר יודע שאם ייטול אותו לידיו יהיה עליו לאחר לעבודתו, לחפש את הבעלים, לענות לשיחות, להסביר, להמתין ואולי אף לסטות מדרכו. לרגע אחד הוא שוקל להתכופף, אך מיד מסיט את מבטו ועובר לקרן הבא. הוא לא גנב דבר, לא שבר דבר ולא הויז בידיו. הוא רק החליט שלא לראות עד הסוף. דווקא ברגע הזה מתעוררת אחת השאלות הגדולות של פרשת כי תצא: האם אדם יכול להישאר נקי רק מפני שלא הוא יצר את הבעיה, או שמא עצם העובדה שראה מטילה עליו אחריות? התורה אומרת: "לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים והתעלמות מהם, השב תשיבם לאחריך" (דברים כב, א). ובהמשך התורה חוזרת וקובעת: "וכן תעשה לכל אבדת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה, לא תוכל להתעלם" (דברים כב, ג). הלשון מעוררת תמיהה גדולה. בתחילה נאמר "והתעלמות", כביכול ההתעלמות אפשרית וטבעית, ואילו לבסוף נאמר "לא תוכל להתעלם". והלא המציאות מוכיחה שאדם יכול בהחלט להסיט את עיניו ולהמשיך בדרכו. מה אפוא מבקשת התורה לומר במילים "לא תוכל?"

רבי שלמה יצחקי, רש"י (דברים כב, א), מגדיר את ההתעלמות במילים חדות: "כובש עין כאילו אינו רואה". ההתעלמות איננה עיוורון. האדם ראה היטב, אך הוא כבש את עינו, סגר את החלון שדרכו עמדה המציאות להדור אל לבו. התורה אינה מדברת רק על חפץ שאבד, אלא על הרגע שבו אדם מחליט כי כאבו של הווילת אינו שייך אליו.

רבותינו בגמרא במסכת בבא מציעא (דף ל"א) לימדו מן המילה "והתעלמות" כי יש מצבים שבהם מותר לאדם להתעלם, כגון כהן והאבדה בבית הקברות, זקן ואינה לפי כבודו, או שמלאכתו מרובה משל חברו. התורה אינה דורשת מן האדם למחוק את עצמו, לעבור על איסור או להתעלם מגבולותיו. אולם דווקא לאחר שנקבעו הגבולות האמיתיים, שוב אין היתר להמציא גבולות מדומים הנולדים מעצלות, מאדישות או מן המשפט המוכר כל כך: מישוהו אחר כבר יטפל בזה.

רבנו משה בן מימון במשנה תורה (הלכות גולה ואבדה, פרק יא, הלכה א), פוסק כי הרואה אבדה ומתעלם ממנה עובר על מצות לא תעשה ומבטל מצות עשה. נמצא כי התורה אינה מודדת רק את מה שאדם עשה, אלא גם את מה שהיה יכול לעשות ובהר שלא לעשות. יש מהדלים שאינם מותירים סימנים על הידיים, אך הם מותירים סימנים עמוקים בנפש. רבי משה אלשיך בתורת משה (דברים כב, א עד ג), מגלה כאן מהלך מופלא. בתחילה האדם אכן מסוגל להתעלם, מפני שזהו טבעו. הוא ממהר, הוא טרוד, והוא משוכנע שהאבדה של האחר אינה עניינו. לכן התורה מצווה עליו פעם אחת להשיב. לאחר מכן היא אומרת "השב תשיבם", כדי שיישוב ויעשה זאת פעם נוספת. אחר כך היא מוסיפה: "וכן תעשה לחמורו וכן תעשה לשמלתו", עד שהמעשה חוזר ונשנה. ואז מתחילת השינוי הגדול: מה שהחל כציווי חיצוני הופך לטבע פנימי, עד שהאדם נעשה כל כך מושרש בחסד, עד שמעצמו כבר "לא תוכל להתעלם". זהו חידוש עצום בעבודת האדם. התורה אינה מסתפקת בכך שנעשה מעשה טוב, אלא מבקשת לעצב בתוכנו אישיות שאינה מסוגלת לחלוף על פני כאב ולהישאר אדישה. מעשה אחד של חסד עדיין אינו משנה את האדם, אך חסד החוזר ונשנה חורש נתיב חדש בנפש. בפעם הראשונה האדם עוצר מפני שהוא חייב. בפעם השנייה הוא עוצר מפני שכבר למד. בפעם השלישית הוא עוצר מפני שזה כבר מיושן. בחודש אלול מקבל הרעיון הזה עוצמה מיוחדת. תשובה אינה רק תיקון של מה שעשינו, אלא גם השבה של מה שאבד מאישיותנו. אולי איבדנו את היכולת לשים לב. אולי התרגלנו לעבור ליד מצוקה מבלי לעצור. אולי בביתנו יש אדם שמבקש כבר זמן רב שיראו אותו באמת, ילד ששאלתו נענתה במהירות אך לא בעומק, בן זוג שמילתיו נשמעו אך לבו לא נשמע, שכן מבוגר שהדלת נסגרה עליו, או חבר שחיכוך מסתיר מאחוריו עולם שלם של כאב. לא כל האבדות מונחות על המדרכה. יש אבדות המהלכות בינינו, מדברות עמנו ויושבות ליד שולחנו, ורק מחכות שמישוהו יפסיק לכבש את עינו.

מן השער הזה נכנסים אל גיליון השבוע. המאמר הראשון נוגע ממש בלבב של מצות השבת אבדה ושואל שאלה שכל אחד עלול לפגוש: האם מותר להציע פרס כספי למי ששייב את האבדה, או שמא ברגע שהחסד מקבל תג מחיר הופכת המצוה לעסקה? ביורר הלכתי מרתק מוליך בין שני מצוה, הפסד מלאכה, טרחה, הכרת הטוב והגבול הדק שבין פיצוי ראוי לבין מסחורו של מעשה קדוש. משם נעלה אל גג הבית ונפגוש שאלה הנראית פשוטה עד שפותחים את דלתות הסוגיה: האם מותר לתלות כביסה על מעקה שנבנה לשם מצוה, או שיש בכך ביוז של חפץ מצוה? מתוך חבלי הכביסה והמעקה נפתח דיון עמוק הרבה יותר: האם הקדושה מחייבת להוציא את החפץ מחיי היום יום, או שמא תפקידה של התורה הוא דווקא להכניס אחריות וקדושה אל תוך השגרה הביתית עצמה?

מן המעקה שבגן נעבור אל הגדר שהעמיד מאור הגולה סביב הבית היהודי. כיצד העז רבנו גרשום לאסור נשיאת שתי נשים, לאחר שהתורה עצמה מתארת מציאות כזאת בפירוש? זהו מסע אל גבולות סמוכות של חכמי ישראל, אל ההבדל שבין עקירת דין לבין הצבת סייג, ואל השאלה הגדולה שכל אדם נדרש לה בחייו: האם כל מה שמותר גם ראוי, והאם חירות פירושה לממש כל אפשרות, או לדעת להציב גבול למען נאמנות, יציבות ושלוש? בהמשך ניכנס אל חדר אפל בנפש האדם ונפגוש שאלה שכמעט קשה להאמין שנשאלה: האם אדם הסובל מאשתו רשאי להשתמש בעונש שמומי כמנגנון של שליטה, ולבקש מן החטא לפתור את מה שרק אמת, אחריות ודרך ישרה יכולות לפתור. לאחר מכן נעמוד מול המזבח ונסה לשמוע את הדמעות שאין להן קול. חו"ל אמרו כי כל המגרש את אשתו הראשונה אפילו המזבח מוריד עליו דמעות. האם זהו מושל בלבד, או תיאור של מציאות רוחנית שבה הקרע בבית הפרטי מועזע את יסודות הקדושה כולה? המאמר מגלה מדוע הבית אינו רק מקום מגורים, מדוע שלום בין איש לאשתו קשור לעבודת המקדש, וכיצד כל מילה טובה, כל בלהה וכל מאמץ לאחות קרע נעשים לקרן של אהבה על המזבח הפנימי. לבסוף נפגוש אשה צעירה המבקשת לפתוח דף חדש בחייה, אך דלת העבר עדיין לא נסגרה. האם יבמה רשאית לגמור שידוך לפני החליצה? בתוך השאלה ההלכתית מסתתרת תובנה אנושית עמוקה: אי אפשר לבנות עתיד יציב על פרק קודם שנותר פתוח. יש זיקות שצריך להתיר בכבוד, חובות שצריך להשלים, וקשרים שצריך לסיים בדרך הנכונה, בטרם יהיה אפשר לעמוד באמת אל התחלה חדשה. ובסופו של העלון ממתנינות שמונה עשרה שאלות נוספות, שכל אחת מהן פותחת שער לעולם שלם: האם המתעלם מאבדה חייב בתשלומים, מה יעשה מי שמצא כסף בשבת, מדוע טבעת הקידושין החליפה את הכסף, האם תורם בליה יכול לדרוש את בלייתו לאחר מות המזושת, האם קדושת ספר תורה יכולה לצמוח מתוך גול, והאם מותר לסגור את שערי בית הספר בפני ילד שהוריו לא שילמו שכר לימוד. שאלות של בית, ממון, נישואין, קדושה, אחריות וחיים, הנפגשות כולן במקום שבו התורה מפסיקה להיות רעיון רחוק והופכת למצפן המכריע את הרגעים הממשיים ביותר של הקיום. הגיליון הזה מבקש לא רק להוסיף ידיעות, אלא להשיב לנו את כוח הראייה. הוא שואל מה אנו רואים, ממה אנו בוחרים להתעלם, אילו גבולות מוגנים על הבית, כיצד מילה מקבלת קדושה, מדוע ברית שנשברת מורידה מזבח, ומתי מותר לפתוח דף חדש. פרשת כי תצא מלמדת כי היציאה האמיתית איננה בריחה מן האחריות, אלא יציאה מן האדישות אל המפגש, מן ההרגל אל ההתעוררות, ומן היכולת להתעלם אל מדרגה שבה הלב כבר אינו מסוגל לחלוף על פני מה שאבד.

יהי רצון שנצא מן הקריאה הזאת לא רק עם תשובות חדשות, אלא עם עיניים חדשות. עיניים הרואות את האבדה, את האדם, את הבית ואת הברית. עיניים שאינן כובשות את עצמן מפני הטרחה, ולב שכבר אינו שואל מי יטפל, אלא היכן הוא נקרא להוסיף אור. כי כאשר אדם משיב אבדה, לפעמים הוא מחזיר חפץ לבעליו, ולפעמים הוא משיב לעצמו את הנשמה שכמעט איבדה את היכולת לראות.

שבת שלום ומבורך
הרב יוסף ויצמן

ניתן לקבל את העלון מידי שבוע בהודעה ליוצא: 052-8144488

או בהודעה למייל: baitmidrash2@gmail.com

פרס כספי על השבת אבדה: מצוה או איסור? הוכח מפרשת השבוע!

מצבים שהמחזיר אבדה זכאי לקבל פיצוי על הפסד מלאכתו, מפני שעסק בהשבת האבדה ובכך הפסיד שכר שהיה יכול להרוויח.

רש"י (שם ד"ה אי לאו) ביאר: אי לאו דבשלו נמי אינו מחזיר, הא דאמרין דלא חשיב ליה אבדה, הוה מצי לאשתמוטי לומר אבדה היא – ופירש כי היסוד הוא שאין המצוה מחייבת את האדם להפסיד ממון מכיסו, אך ברגע שהפסיד, הבעלים חייבים לפצות, ואין זה נחשב כלל כשכר על המצוה, אלא כסילוק נזק מממון של המוצא.

במשנה במסכת נדרים (דף לג ע"א) שנינו: המודר הנאה מחברו מחזיר לו את אבידתו. מקום שנוטלין עליה שכר תיפול הנאה להקדש. התוספות (שם ד"ה מקום) ביארו: מקום שנוטלין עליה שכר – פירש רש"י דבכל עיר ועיר נוהגין לתת שכר למחזיר אבדה. והתוספות הוסיפו וחיידו: דהיינו שנוטלין שכר על הפסד מלאכתו, אבל שכר על עצם המצוה לא מצינו שנוטלין. מכאן עולה יסוד מרעיש בדרכו של תלמוד: המציאות שבה נותנים תשלום אינה משנה את מהות המצוה, אלא היא עדות לכך שהחברה מכירה בטרחה הממשית שהושקעה, ואין כאן סתירה לאיסור שכר מצוה.

בתלמוד ירושלמי (מסכת בבא מציעא, פרק ב הלכה ג) מבואר הדיון באריכות, ומפרשי הירושלמי, בביאורם על אתר, הדגישו כי החובה להשיב אבדה היא יסוד קיומי בקהילה, והדו"ח לקבל פיצוי נועד אך ורק כדי לא להרתיע את הציבור מלקיים את המצוה בשל הפסד כלכלי. נמצא שהירושלמי אינו רואה במציאות של תשלום היתר גורף, אלא תקנה המבקשת להסיר מכשולים בדרך לקיום החובה.

בגמרא במסכת בכורות (דף כט ע"א) נאמר כלל יסודי ורחב: אסור ליטול שכר על מצוה. ושם הובאו דוגמאות לשכר דיינים ולשכר עדות, המלמדות על הגישה העקרונית שקבעו חז"ל. התוספות (שם ד"ה אסור) ביארו כי העיקרון שאין ליטול שכר על מצוה אינו רק גדר הלכתי, אלא ביטוי לרצון התורה שהאדם יהיה מחובר למעשיו מתוך נקודת מוצא של יראת שמים טהורה, שאינה תלויה בדבר.

ונראה לבאר את העולה מכל המקורות הללו בדרך הישירות: חז"ל מציבים בפנינו מראה ברורה. מחד, התורה תובעת מאיתנו דבקות במצוה בחינם, מתוך הבנה שהעולם הבא הוא השכר הראוי לה. מאידך, המציאות היא שהאדם הוא בשר ודם, וכאשר הוא נדרש לטרוח ולהפסיד, התורה אינה מתעלמת מכך. הפיצוי אינו על "המצוה", אלא על "ההפסד". הגמרא מבקשת מאיתנו לחדד את ההבחנה הזו בנפשנו פנימה בכל פעם שאנו ניגשים להשיב אבדה.

כאשר אנו פונים אל גני הראשונים, אנו מוצאים כיצד הם מעמיקים את חילוקי הדינים שבין שכר על המצוה לבין פיצוי על הטרחה. הראשונים אינם מסתפקים בהלכה היבשה, אלא בוחנים את המבנה המושגי של החובה והזכות, וכיצד הם משתלבים זה בזה בהשבת אבדה.

הרמב"ם בפירוש המשניות במסכת נדרים (פרק ד, משנה ב) כתב: מקום שנוטלין עליה שכר – רצונו לומר שנהגו בני אדם שכל מי שמוצא אבידה נוטלין ממנו שכר על טרוחו. ומדבריו עולה כי ישנו תוקף למנהג המקום להגדיר את השכר כחלק מן המערכת המקובלת, מה שמאפשר למחזיר לקבל את התגמול מבלי שזה ייחשב כפגיעה בטהרת המצוה, שכן המנהג יצר מסגרת של הסכמה שאינה נתפסת כשכר ישיר על עצם המצוה.

הר"ן במסכת נדרים (דף לג ע"א, ד"ה מקום) ביאר באופן נחרץ: אין כאן שכר מצוה כלל, אלא תשלום על הפסד מלאכה. אם המוצא אבדה הפסיד זמן וממון כי ביטל ממלאכתו כדי להחזירה, חייב בעל האבדה לשלם לו. נמצא שלדעת הר"ן, אין שום היתר ליטול שכר על עצם המצוה, וכל תשלום שניתן מוגדר אך ורק כפיצוי על הנזק הממשי שנגרם למוצא.

הרא"ש בבבא מציעא (פרק ב, סימן כט) חידש וכתב: ואסור ליטול שכר על המצוה, דכתיב ואותי ציווה ה' בעת ההיא ללמד אתכם חוקים ומשפטים – מה אני בחנם אף אתם בחנם. אמנם, אם הפסיד ממון בעסקו במצוה, מותר לו לתבוע את בעל האבדה על הפסד זה. הרא"ש מציב כאן גדר ברור: העיקרון ש"מה אני בחנם" הוא עקרון על שאין לו חריג, וההיתר לקבל כסף מוגבל אך ורק לכיסוי הוצאות ונזקים בפועל.

התוספות בבבא מציעא (דף ל ע"ב, ד"ה אי לאו) הבהירו: וכל שכן דאסור ליטול שכר על המצוה, וממה שנהגו לשלם על השבת אבדה, אין זה אלא משום הפסד מלאכתו, ולא בתורת שכר על עצם קיום המצוה. התוספות מחדדים את הגישה: גם כאשר המציאות מראה שאנשים משלמים, ההלכה אינה מפרשת זאת כמתן שכר על החובה, אלא כצורך אנושי להשוות את מצבו של המוצא למצב בו לא היה מבטל מזמנו. רבי מנחם המאירי בבית הבחירה (בבא מציעא, דף ל ע"ב) ביאר: כל שהיה יכול להשתכר באותו זמן בדבר אחר, הרי הוא כמי שהוציא הוצאות, והרי הוא חוזר וגובה, ואין זה בכלל שכר מצוה כלל, אלא כסילוק נזק. המאירי מעניק למסקנה זו תוקף של הלכה פסוקה וברורה, המפרידה הפרדה מוחלטת בין הפסד לבין שכר.

ונראה לבאר: הראשונים כולם עומדים על משמר טהרתה של המצוה. הדיון אינו עוסק בהיתר לשכר, אלא בתיחום הגבול שבין "שכר" לבין "שיפוי". בעוד המנהג נטה לעיתים לראות בזה שכר, הראשונים מנתחים את הדיון ומטהרים את המעשה מכל זיקה של תשלום על המצוה, ומעמידים את הכל על בסיס של סילוק נזק והפסד.

בבואנו אל עולמם של האחרונים, אנו פוגשים את הדיון ההלכתי מקבל תפנית יישומית ומעמיקה. אם הראשונים הגדירו את גבולות הגזירה בין שכר לבין פיצוי, האחרונים ניצבים מול המציאות המורכבת של פרס כספי שהבעלים עצמם מציעים, ובדקים

דמיון לעצמך אדם שפסע בדרכו, ופתאום, ברגע אחד של חוסר תשומת לב, חמק ממנו ארנקו אל בין סדקי המדרכה או אל שיחי הדרך. הוא עוצר, גישוש מהיר בכיסו מגלה את הריקנות הצורבת, את התחושה שחלק מונכסיו – ומסמכיו האישיים ביותר – אינם עוד איתו. הוא ניצב שם, נבדק, ליבו דופק בפעימות מהירות של מועקה, סביבו העולם ממושיך לנוע באדישות, והוא מבקש נואשות להשיב את אשר אבד לו. בתוך הסערה הפנימית הזו, צץ בראשו רעיון: הוא יכריז על פרס. תגמול כספי נדיב למי שיטרוח, יחפש, ויביא את מבוקשו אל פתח ביתו. אך באותו רגע ממש, נושבת רוח אחרת, פנימית ושקטה, המעלה שאלה טורדות: היעלה על הדעת להפוך את מצוות התורה לעסק של מקח וממכר? התורה ציוותה אותנו "השב תשיבם לאחיק", חובה קדושה שאין עמה תנאים, חובה שאין בה "שירות" המזכה בשכר. והנה, עומדים אנו בפני פרשת דרכים: מחד, הקדושה הצרופה של מצווה שניתנה בחינם, ומאידך – המציאות המורכבת של עולם שבו תמריץ כספי עשוי להיות הגורם היחיד להצלת האבדה. האם אנו רשאים לתת תג מחיר לערך שמימי? האם המצוה נותרת בטהרתה גם כאשר כסף עובר מיד ליד בעבורה, או שמא כאן טמון שבר עמוק בהבנת המעשה שבין אדם לחברו?

ניגוש אל מקור הדברים בפרשת השבוע, שם התורה מניחה את התשתית הברורה והמוחלטת לדיני השבת אבדה וכותבת: "וכן תעשה לחמורו וכן תעשה לשמלתו וכן תעשה לכל אבדת אחיק אשר תאבד ממנו ומצאתה לא תוכל להתעלם" (דברים כב, ג). פסוק זה הוא יסוד כל דיני השבת אבדה. התורה מחייבת את המוצא לטרוח ולהחזיר את האבדה לבעליה, ומדגישה בלשון נוקבת לא תוכל להתעלם. חיוב זה מופיע ללא כל תנאי של שכר או תמורה, אלא כחובה מוחלטת הנובעת ממצוות עשה. מכאן מובן היטב מדוע הפוסקים ראו בזה מצוה שאין ליטול עליה שכר, שהרי התורה עצמה חייבה את האדם להשיב בלא תנאים ובלא תמורה. מתוך כך השאלה מתעצמת לנוכח הפסוק, האם בעל האבדה רשאי ליזום תשלום או פרס, אף שהתורה חייבה את המוצא להחזיר בלא כל תלות בשכר.

רש"י (דברים כב, ג) פירש: "לא תוכל להתעלם, לכבוש עיניך כאילו אינך רואה אותה". כוונת הדברים היא שהתורה שוללת מן האדם את האפשרות הפסיכולוגית והמעשית להתעלם מן המצוקה של חברו, והוא נדרש לפעולה אקטיבית ומיידית מבלי לעשות חשבונות של רווח והפסד.

רבי אברהם אבן עזרא (שם) ביאר: "והטעם לא תוכל להעלים עיניך שתרחמנו". כלומר, יסוד המצוה נובע ממידת הרחמים שהתורה טובעת בנפש היהודי, רחמים טהורים שאינם תלויים בתגמול כספי, אלא בעצם האכפתיות לרכושו ולצערו של הזולת שאיבד את ממנו.

החזקוני (שם) כתב: "לא תוכל להתעלם, כאילו אינך רואה אותה". והדברים מצטרפים להבנה שהחיוב הוא פנימי ומוסרי, ולא חיוב ממוני שניתן להמירו בשכר. התורה מחייבת את האדם להישיר מבט אל המציאות ולא להפוך את המפגש עם האבדה למנוף כלכלי.

הספרות (שם) מפרש: "לא יהיה לך רשות לעשות עצמך כלא יודע". זוהי תביעה עמוקה לאחריות אישית, שאינה מותירה שום מקום לספק או להשתהות. שלילת הרשות להתעלם מפקיעה למעשה את המעשה מגדרי המסחר והנוחות הרגילים, ומעלה אותו למדרגה של חובת הלב והמעשה בחינם.

אונקלוס (שם) תרגם את סוף הפסוק: "לא תכיל לאתכסאה", ומשמעות הדברים היא איסור מוחלט על ההסתתרות וההתחמקות מן המצוה. באותו אופן, תרגום יונתן בן עוזיאל (שם) ביאר: "לית לכוני רשו לאתכסאה מנהו ולמנטר להון", ומכאן מבואר היטב שהתורה תובעת שמירה פעילה על ממון החבר מתוך חובה שמימית, וכל ניסיון לתלותה בפרס מעמעם את אורה הגדול.

הכלי יקר (שם) חידש בהסבר כפילות הציוויים, שהתורה רצתה לשרש את מידת האנוכיות ולהטמיע את אהבת הזולת, ולכן תבעה חזרה על מעשה ההשבה בכל סוגי האבדות, להורות שאין הבדל במידת הטרחה או בערך החפץ. הכל מוטל על המוצא באותה מידת חיוב אלוותי, ללא שום בקשת תמורה.

ונראה לבאר מתוך כלל דברי מפרשי התורה, שההתייחסות לפסוק לא תוכל להתעלם סובבת כולה סביב ציר אחד מרכזי: השבת אבדה היא ביטוי מובהק לערבות ועזרה נטולת אינטרסים. מתוך ההבנה הזו של הפוסקים ומפרשי המקראות הגדולות, אנו צועדים פנימה אל עומק הסוגיה כדי לברר את שאלתנו.

עתה, בבואנו לצלול לעומקה של הסוגיה כפי שהיא מונחת על שולחנם של רבותינו בש"ס, עלינו להביט בעין רב על דברי חז"ל, המחדדים את הגבול הדק שבין טרחה הראויה לשכר לבין קיום מצוה המצפה לטהרה. עלינו לזכור כי חז"ל אינם עוסקים רק בהלכה טכנית, אלא בכינון מבנה הנפש של האדם הניצב מול חפץ שנאבד, ומבקשים לאזן בין החובה המוחלטת לבין המציאות האנושית הכרוכה לעיתים בהפסד וטיחוח. בגמרא במסכת בבא מציעא (דף ל ע"ב) נאמר: אמר רבא כל שבשלו מחזיר בשל חברו נמי מחזיר, וכל שבשלו אינו מחזיר בשל חברו נמי אינו מחזיר. הדיון שם נסב סביב ההבחנה בין מי שמוצא אבדה לבין החובה להשיבה, ובמסגרת זו מבואר כי ישנם

גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות
מחשבה חידודים
ואקטואליה
על פי סדר
פרשיות השבוע

לוקח על עצמו – להגיע לביתו של הבעלים או להשקיע מאמץ מיוחד – הרי שעל כך מותר לו ליטול פרס, שכן פעולה זו חורגת מגדר חובת ההשבה הבסיסית.

ונראה לבאר: גדולי דורותינו אינם סוטים מהעיקרון שאין ליטול שכר על מצוה, אך הם פורשים יריעה רחבה של פרשנות הלכתית המאפשרת לאדם לחיות במציאות מורכבת מבלי להיכשל באיסור. הם מלמדים אותנו כי עלינו לבחון את המציאות בעיניים מפוקחות:

ככל שהמעשה הנדרש מהמוצא הוא מורכב, רב-טרחן וחורג מהחובה ההלכתית היבשה, כך גדל ההיתר לראות בפרס משום פיצוי ודמי טיפול ראויים, ולא שכר מצוה האסור בהנאה.

לאחר שצילנו אל עומק ההלכה והבנו את היסודות האיתנים של רבותינו, עלינו להוציא את הסוגיה אל מרחב החיים, ולבחון כיצד העקרונות הללו מתרגמים למציאות וימימית שבה אנו נתקלים בהשבת אבידות ובפרסים המוצעים עליהן. הנפקא מינה כאן אינן רק עיוניות, אלא הן מכוונות את צעדיו של האדם שמוצא עצמו בסיטואציה שכזו, ומבקש לנהוג כהלכה. הצעת פרס מראש על עצם ההשבה היא הנפקא מינה הראשונה. כאשר הבעלים מכריזים קבל עם ועדה: כל מי שיחזיר את הארנק יקבל סכום כספי, עולה שאלה אם המוצא רשאי ליטול. לשיטת המחנה אפרים וחכמת שלמה, מדובר בשכר מצוה גמור ואסור ליטול. אולם, לשיטת שו"ת תשובות ונהגות, אם נראה את הפרס כפיצוי על טרחה שמעבר לחיוב הדין, הרי שיש מקום להקל, שכן המוצא אינו חייב מן הדין להביא את האבדה עד פתח ביתו, ועל טורח זה הוא מקבל את התגמול.

כיסוי הפסד ממון בפועל מהווה נפקא מינה מובהקת. אם בעת השבת האבדה נאלץ המוצא לבטל יום עבודה, להפסיד שעות מסחר או לשלם הוצאות נסיעה מרובות, לדעת כל הפוסקים מותר לו לדרוש החזר הוצאות מלא. בסיטואציה זו אין מדובר בשכר על קיום המצוה, אלא בסילוק נזק ממון שנגרם למוצא מחמת רצונו לעשות חסד עם חברו, ועל הבעלים לשפותו על כל נזקיו.

התחייבות דרך בית דין או עמותה מוסדרת מהווה נפקא מינה למציאות של ימינו. במקרים שבהם גופים תורניים או בתי דין מציעים מראש תמריץ כספי להחזרת אבידות כדי לעודד את קיום המצוה בציבור, יש מקום להתיר את קבלת הפרס מכוח העיקרון שחכמים רשאים לתקן תקנות לטובת הציבור, בבחינת הפקר בית דין הפקר, כפי שהרחיב בעניין התפארת ישראל, כדי למנוע את התרשלות הציבור במצוה גדולה זו. הבעת תודה בעין יפה היא נפקא מינה שכיחה. מתנה סמלית או הוקרה שאינה מוגדרת כשכר על עצם השירות, אלא כביטוי להכרת הטוב ומתנת ידידות, אינה נחשבת לשכר מצוה. לפי כל הדעות, כאשר בעל האבדה חפץ להוקיר את מי שטרח עבורו, אין לראות בכך תשלום, אלא חברות והערכה, ועל כן אין מניעה הלכתית לקבל את המתנה בלב שלם.

אמירת פרס מותנית מצד הבעלים מחייבת בירור כוונת הלב. אם הבעלים אומרים: אם תחזיר לי אשלם לך, והמוצא אכן מקבל זאת מתוך הבנה שהפרס ניתן על הזמן והמאמץ שהושקעו, הרי שזהו פיצוי לגיטימי על טורח הדרך. לעומת זאת, אם הכוונה היא שהפרס הוא תשלום על "העסקה" שביצע המוצא, הרי שהדבר בעייתי ומעורר קושי הלכתי, ועל כן ההבחנה בכוונת הדברים היא קריטית להכרעה למעשה.

ביטוי מודרני בדמות חברות תיווך או משטרת ישראל גם הוא נפקא מינה מעניינת. כאשר מוסרים אבדה לגוף ציבורי המקבל תקציב על תפעול מערך השבת אבידות, אין לראות בכך שכר מצוה ליחיד, אלא מימון ציבורי לשירות. פעילות זו דומה יותר לשכר פועל בתוך המערכת מאשר לשכר על מצוה של יחיד, ולכן היא חורגת מהדין האמור בסוגייתנו.

ונראה לבאר: המשותף לכל הנפקא מינות הללו הוא הצורך להפריד בין הגרעין הפנימי של המצוה – המעשה הנעשה לשם שמים מתוך אהבת חבר – לבין הציפוי החיצוני של הוצאות, טרחות וצרכים אנושיים. ההלכה אינה מנתקת אותנו מן המציאות, אלא מספיעת לנו לנווט בה בדרך שומרת טהרה, ומעניקה לנו כלים להבחין בין עיקר לטפל בכל מקרה לגופו.

שורש האיסור ליטול שכר על מצוה אינו מצוי במישור הטכני של החלפת כסף בתמורה, אלא הוא נוגע ברובד העמוק ביותר של הבנת מהות המצוה כולה. חז"ל לימדונו במסכת קידושין (דף לט ע"ב): שכר מצוה בהאי עלמא ליכא. כלומר, המצוות ניתנו לנו לא כערך שיש לו מקבילה גשמית, אלא כביטוי לקשר אינסופי שבין האדם לבין בוראו. השכר האמיתי הוא נצחי, רוחני, ונטוע בעולמות העליונים, וכל ניסיון להמיר את הערך הזה במונחים של שקלים או מטבעות – משול כמי שמבקש לשקול אור של כוכבים במאזני משקל של זהב. כאשר אדם גובה תשלום בעבור מצוה, הוא מחליף את הנצח בחלוף, את הרוחני בחומרי, ומצמצם את מרחב המצוה אל גבולות הכיס הקטנים.

יתרה מכך: עצם ההכרה שמצוה היא סוג של שירות הנמכר במחיר מסוים, עלולה לערער את תשתית האמונה הפנימית. התורה חפצה שנהיה עובדי ה' לא מתוך חישובים של רווח והפסד, אלא מתוך דבקות תמימה וטהורה ברצונו יתברך. כאשר אנו קושרים את המצוות לתגמול כספי, המוקד עובר באופן סמוי מן הקב"ה אל הארנק,

האם היתר זה עומד במבחן האיסור ליטול שכר על מצוה, והאם יש הבדל בין יוזמת המוצא ליוזמת הבעלים. המחנה אפרים (הלכות שכירות, סימן ט"ו) כתב מתוך דברי הרא"ש: ואסור לקבל שכר על מצוה, ואפילו אם הבעלים עצמם מציעים שכר מדעתם – אסור ליטול, שהרי זה ממש שכר מצוה ולא פיצוי. המחנה אפרים מחמיר בזה מאוד, ומלמדנו שטהרת המצוה אינה תלויה ברצון הבעלים, אלא בעצם העובדה שפעולת ההשבה היא חובה המוטלת על המוצא, וכל תשלום הניתן בעדה נחשב כשכר מצוה האסור בהנאה.

המהרש"ל (חכמת שלמה, חו"מ, סימן רס"ה) חידש וביאר: כל שכר שניתן על עצם קיום המצוה אסור, אך כאשר זה בא כפיצוי על הפסד ממון שנגרם למוצא, מותר. המהרש"ל מבקש לשמר את ההבחנה הדקה הזו, ומדגיש כי גם אם הבעלים מציעים פרס, עלינו לבחון את המניע: האם הוא מכסה על נזק, או שהוא מהווה תגמול על העשייה עצמה.

הגאון רבי דוד פארוך בעל המכתם לדוד (יו"ד, סימן רס"ה) חידד וביאר: גם אם הבעלים מציעים פרס, אין זה מותר אלא אם כן ברור שהדבר מוגדר ככיסוי הפסד ולא כתגמול על עצם ההשבה. הוא מזהיר כי הכינוי "פרס" עלול להטעות, וכי עלינו לדון כל מקרה לגופו כדי לוודא שאין אנו חורגים מגדר ההיתר המצומצם של פיצוי על נזק.

הגאון רבי שלמה קלוגר בעל חכמת שלמה (חו"מ, סימן רס"ה) דן במפורש בשאלה האם בעל האבדה רשאי לזווג פרס כספי מראש. מסקנתו היא נחרצת: כיון שברוב המקומות לא נהוג לשלם אלא אם כן הפסיד המחזיר, הצעת פרס נוסף אינה אלא שכר מצוה האסור בתכלית. לפי שיטתו, כל תוספת כספית שאינה נדרשת לכיסוי נזק ממש, הרי היא כעוברת על האיסור היסודי.

הגר"י זילברשטיין בספרו עלינו לשבח (בראשית, סימן ס"ה) כתב במפורש: אסור ליטול פרס על השבת אבדה, וחזר והדגיש שאין מקום להפוך את המצוה לעסק כספי. לשיטתו, המטרה היא לשמור על תמימות המצוה, וכל עירוב של ממון מעבר לנדרש לפיצוי פוגע באופייה הרוחני של החובה התורנית.

האחרונים אינם מחדשים דין חדש, אלא מגינים על הגדרים שהציבו הראשונים. הם מבקשים להבטיח שגם בתוך מציאות כלכלית שבה קל לערב ממון בכל מעשה, תיוותר מצות השבת אבדה כביטוי של נדיבות לב וערכות הדדית, ולא תהפוך למערכת יחסים של תן וקח שבה השכר הוא המניע.

בעידן שבו עולם המושגים הכלכלי הפך לחלק בלתי נפרד ממרקם החיים, גדולי הפוסקים נדרשו למציאות שבה אנשים נוהגים להציע פרסים כספיים על השבת אבידות יקרות ערך. העיסוק שלהם אינו רק בשאלה ההלכתית היבשה, אלא בניסיון לגשר בין האידיאל הנשגב של מצוה שאינה ניתנת לתימחור, לבין הרצון להבטיח את השבת האבדה בפועל במציאות מורכבת שבה רבים עשויים להתרשל בלא תמריץ. הראשון"צ מרן רבנו עובדיה יוסף בשו"ת יביע אומר (חלק ח, חושן משפט, סימן ו) דן בהרחבה בנושא זה, וביאר כי יש להבחין בין מצב שבו האדם חייב להשיב את האבדה מן הדין, לבין מצב שבו השבת האבדה כרוכה בטרחה מרובה או בסיכון שאינו מוטל עליו כחלק מחובתו הרגילה. בדבריו הוא מחדד כי כאשר מדובר בפרס שהבעלים מציעים, יש לדון זאת כמעין תשלום על עבודה שנעשתה מעבר למה שהחוק היבש דורש, ובכך הוא מטוהר את המעשה מחשש של שכר מצוה גמור.

מו"ר הגרש"ה וואנר בשו"ת שבט הלוי (חלק י, סימן רס"ה) העמיק בחילוק שבין שכר על המצוה לבין מתן פרס כביטוי להכרת תודה. הוא ביאר כי אם הבעלים מבטאים את הערכתם על הטרחה המיוחדת שהמוצא נשא בה, אין זה מוגדר כ"שכר" אלא כהוקרה אישית, ועל כן אין בזה משום איסור שכר מצוה, שכן אין כאן רכישה של פעולה הלכתית, אלא חיזוק של הקשר החברתי בין הבעלים למוצא.

הראשון"צ רבנו הגר"י יוסף בילקוט יוסף (הלכות אבידה) ביאר את הדין למעשה, והעלה כי אף שהעיקרון הוא שאין ליטול שכר על מצוה, הרי שבמקום שבו הבעלים מציעים פרס, ואין כוונת המוצא לקחת את הפרס כשכר אלא כפיצוי על הטרחה שטרח עבורם, הדבר מותר. הוא מדגיש כי הדגש הוא על כוונת המוצא – אם הוא רואה בכך שכר על המצוה, הרי זה אסור, אך אם הוא רואה בכך סילוק נזק והוצאות, הרי זה בגדר היתר.

מו"ר הגר"א וייס בשו"ת מנחת אשר (חלק ב, סימן קכ"א) נשא ונתן בסוגיה זו וחיידש כי יש מקום לומר שפרס המוצע על ידי בעל האבדה נופל תחת ההגדרה של שכר פועלים שניתן על שירות מסוים שאינו נובע ישירות מהחובה המצוותית. לפי דבריו, כיוון שהחובה ההלכתית להשיב אבדה אינה כוללת את כל סוגי הטרחה הנדרשים כיום במציאות המודרנית – כגון נסיעות רבות, המתנה בתורים או משלוח חפצים – הרי שהפרס מכסה על המאמץ שמעבר לחיוב הדין.

הכהן הגדול מאחיו רבי ישראל מאיר הכהן (בספרו אהבת חסד, חלק שני, פרק א) נדרש לכלל הזהירות הנדרשת במצוות שבין אדם לחברו, וביאר כי המעלה הגבוהה ביותר היא להשיב אבדה מתוך רצון טהור לעשות חסד. עם זאת, הוא ציין כי כאשר יש חשש שהאבדה לא תושב כלל בלא תמריץ, ובעל האבדה עצמו הוא זה שמציע את התשלום כדי לעודד את החזרת חפציו, הרי שזהו אינו תשלום על המצוה, אלא עזרה הדדית שנועדה למנוע צער רב מן הבעלים.

מו"ר הגאון רבי משה שטרנבוך בשו"ת תשובות ונהגות (חלק ג, סימן תס"א) יישב את מנהג העולם בכך שכתב כי מן הדין די בכך שהמוצא יודיע לבעלים על מציאת האבדה, ואינו חייב להביאה עד לביתו של בעל האבדה. על הטרחה הנוספת שהמוצא

ומערכת היחסים המופלאה בין האדם למצוותיו הופכת להיות מערכת של "תן וקח". המצוה מאבדת את היותה תפילה ומעשה חסד, והופכת להיות מוצר צריכה לכל דבר ועניין. ואולם, בתוך העומק הזה, מצינו את החריגים המרתקים: כאשר מדובר בהפסד ממש, אין אנו עוסקים בתמחור של המצוה, אלא בהנגה על האדם מפני התמוטטות כלכלית. המצוה עצמה נותרת קדושה, חופשית ונעלה, אך הבעלים מחויבים לדאוג לכך שמי שבא לעשות חסד לא ייזק. בזה נשמרת ההרמוניה: המצוה אינה מתחללת, ומאידך, הצדק החברתי והרעות בין אדם לחברו באים לידי ביטוי – שלא יצא חסרונם של

חברו על ידי שהוא מקיים מצוה.

מכאן אנו צוללים אל עומק השאלה שפתחנו בה: האם מותר להציע פרס? אם הפרס הוא תמורה על עצם קיום המצוה, הרי הוא כעננה המטילה צל על טהרת המעשה. אך אם אנו מפרשים את הפרס כביטוי להכרת הטוב, או כניסיון על מאמץ שחורג מן החובה המוטלת על כל אדם, הרי שהמצוה נותרת במקומה הרם, והתשלום הוא רק תפאורה חיצונית לסילוק מכשולים.

למדנו מכאן יסוד עצום: התורה אינה דורשת מאיתנו להיות מלאכים המנותקים מן המציאות, אלא בני אדם המבקשים להכניס את האור האלוהי לתוך עולמנו החומרי. המצוות הן המקום שבו האדם פוגש את הקב"ה, והחובה היא שהמפגש הזה יהיה מתוך יושר, צניעות וטהרת כוונות. הכסף אינו אלא כלי טכני, מנוף שמסייע לנו להתגבר על הנטייה האנושית להתעצל, אך הוא לעולם לא יוכל להיות המהות. המצוה היא הנשמה, הכסף הוא רק הלבוש. ואולי לאדם שמתבלבל בין הלבוש לבין הנשמה, ומטעה את עצמו לחשוב שהמצוה שווה כסף. היא שווה הרבה יותר – היא שווה את כל כולנו.

במבט עמוק אל נבכי הנפש, השאלה שלפנינו חורגת מגבולות הדין וההלכה ונוגעת בנקודת החיבור העדינה שבין האדם לבין בוראו. כשאדם ניצב מול אבדה של חברו, הוא אינו פוגש רק חפץ מונח על הקרקע, אלא הוא פוגש את רצון ה' בתוך המציאות המוחשית של חייו. ברגע זה, המחיצות דקות מן הדק. הבחירה להשיב את האבדה היא בחירה בזוהר הפנימי העמוק ביותר של האדם – היותו בן למקום, הנושא עליו את האחריות לתיקון העולם. כאשר אדם עושה זאת לשם שמים, ללא שום ציפייה לתמורה, הוא פורץ את גבולות האנוכיות שלו. הוא אינו עוד יחיד המרוכז בעולמו, אלא הוא הופך להיות צינור של חסד, שותף למעשה בראשית. ברגע שהממד הכספי חודר פנימה, האדם עלול למצוא את עצמו נסוג חזרה אל המרחב המצומצם של ה"אני" המוחשב חשבונות. המעשה, שהיה אמור להיות התעלות מעל המציאות החומרית, הופך לעסקה, והנפש, שהייתה צריכה להחמיר, נשארת צמודה לקרקע.

חז"ל הציבו לנו מוצפן בהיר במשנה במסכת אבות (פרק א, משנה ג): אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס. זוהי אינה רק הוראה לגוית, אלא קריאה לנפש להשתחרר מהתלות בתוצאה. הרי הבן האוהב את אביו אינו מחשב כמה קיבל ממנו בתמורה למחווה של אהבה. אהבתו היא עצם הווייתו, היא המהות המגדירה אותו. כך גם ישראל מול הקב"ה. המצוות הן שפת האהבה שלנו. ברגע שאנו הופכים את שפת האהבה לשפת המסחר, אנו עלולים למשמש את ההכרה שמצוה היא עצם זהותנו, לא חוב הנמדד במטבע עובר לסוחר.

ובכל זאת, אנו יצורים אנושיים, והקב"ה, ברוב חכמתו ורחמיו, יודע את יציר כפיו. הוא יודע שלעתים הנפש עייפה, שלעתים המשיכה אל החומריות חזקה, ושהיצר עלול לפתות אותנו להתעלם. לכן, התורה והחכמים מציבים לנו מסגרות שמאפשרות לנו להמשיך ולקיים את רצונו גם מתוך חולשותינו. התקנות הללו אינן פוגעות בטהרת המצוה, אלא משמשות כמעקה ביטחון – הן מאפשרות לנו להמשיך בדרך, גם כשאנו זקוקים לעידוד חיצוני. זהו האיוון העדין שבין האידיאל לבין המציאות. השאיפה היא תמיד לטהרה מוחלטת, ל"עבודה לשמה", אך הלב מבין שהקב"ה: חפץ בנו כפי שאנו, עם כל מורכבויותינו, והוא מניח לנו כלים שלא יתבטלו מצוותיו מאיתנו.

החיבור המחשבתי הזה מוביל אותנו להנהגה יומיומית נוקבת: להיות חיים של נתינה, לא כעסקת חליפין, אלא כביטוי של נשמה המבקשת להרחיב את הטוב בעולם. כשאנו עושים חסד – בביקור חולים, בהקשבה ללב של חבר, בשמירה על רכוש הזולת – עלינו לשאול את עצמנו: האם אני עושה זאת כי אני מחפש תמורה? או שמא המעשה הוא

עצמו התמורה? ככל שהאדם מתרגל לפעול מתוך רצון פנימי טהור, כך הוא הולך ומתחבר לשורש נשמתו. הממון הופך לכלי בלבד, והמצוה הופכת לאש תמיד הבערת בקרבו. השאלה אינה "כמה אקבל", אלא "איך אוכל להוסיף אור."

המוסר היהודי אינו מניח לאדם לעצור בנקודת הדין היבש, אלא דוחק בו להעפיל אל המקום שבו המצפון הופך למצפן המכוון את דרכו. השבת אבדה אינה נבחנת רק בשאלה מהו המינימום שהתורה דורשת, אלא בשאלה מהי האמת הפנימית שהאדם מגלה בתוך המפגש עם רכושו של הזולת. המצפן הפנימי הנבנה מתוך עיון בסוגיה זו מבחיר כי הנתינה ללא תמורה אינה רק חובה, אלא היא זכות המרוממת את נפש האדם. כשאדם ניצב מול אפשרות לקבל פרס בעבור מצוה, הוא עומד למבחן של נאמנות פנימית. האם הוא מחפש את התגמול החיצוני שיאשר את ערך פעולתו, או שהוא מוצא את ערכו בתוך עצם עשיית הטוב? המוסר האמיתי תובע מן האדם להבחין בין צרכי הפרנסה לבין עבודת ה', ולא לערבב ביניהם. אדם שמרגיל את עצמו לעשות חסד ללא חשבון, בונה בקרבו אישיות מושררת מכבלים של אינטרסים, אישיות שרואה בכל פגישה עם צרכי הזולת הזדמנות להוסיף אור בעולם מבלי לבקש על כך גמול.

ההיבט המוסרי של הפרס מוביל אותנו לבחינת הכנות שביחסים. כאשר אנו מחזירים אבידה, אנו אומרים לחברנו בדרך השתיקה: אכפת לי ממך, כואב לי כאבך, והרכוש שלך יקר לי כרכושי שלי. אם המעשה הזה מוכתם בדרישת תשלום, המוסר עובר שינוי צורם: אכפת לי ממך כפי שאכפת לי מכל לקוח שמשלם לי. המצפן הפנימי מורה לנו להתרחק מהתפיסה הזו, המקטינה את האנושיות ורומסת את העדינות שבחסד. עם זאת, אין כאן הטפה לניזירות מעולם החומר. אדרבא, המצפן המוסרי מלמד אותנו להכיר בערכה של העבודה, ולדעת כי כאשר אדם טרח וניזוק, הוגן וראוי לשפות אותו על הפסדיו. המוסר אינו דורש שאדם יפקיר את ממונו שלו למען הזולת, אלא שהנתינה תהיה מתוך הגינות, ללא יזמרות להפוך מצוה למקור רווח. זוהי דרך המלך של מידת החסד, המשלבת את טוב הלב עם הבנה ריאליסטית של החיים.

מכאן צומחת הנהגה של אמת: האדם לומד לפתח עין טובה, המזהה את הצרכים של סביבתו מבלי לחכות לבקשה, ומבלי למרוד את העזרה במשורה. המוסר הפנימי הזה הופך את האדם למי שחי ברווחה רוחנית, שכן הוא אינו תלוי ב"תמורה" של הסביבה כדי להרגיש שהוא פעל נכון. הוא שלם עם עצמו, שלם עם מעשיו, ושלם עם הדרך שבה הוא מקיים את רצון בוראו. זהו המצפן המנחה את האדם בחיים של נתינה, המבטיח שלא יאבד את דרכו בתוך סבך החישובים החומריים.

מן הסוגיה שלפנינו אנו נוטלים צידה לדרך לחי חיים יום. ראשית, נלמד כי החסד האמיתי נבחן ברגעים הקשים של הימנעות מחישובים קטנוניים. בכל פעם שאנו מושיטים יד לעזור לחבר, עלינו לוודא כי המניע הפנימי שלנו נותר טהור, ומכוון לטובת הזולת ולא לתועלתנו האישית. שנית, נלמד את חשיבות ההבחנה בין הגינות לבין אינטרס. הכרת הטוב היא חובה מוסרית, אך אין היא צריכה להפוך לשכר על קיום מצוה. אנו נדרשים להיות ביושר, להשיב לכל אחד את המגיע לו, אך בו בזמן לשמור על נשמת המצוה שקופה ונקייה. ולבסוף, נזכור כי השכר האמיתי על מעשי הטוב שלנו אינו נמדד במטבעות, אלא בבניית אישיות רחבת לב שרואה את הזולת כחלק בלתי נפרד מעצמה.

עיקר העניין: השאלה האם מותר לבעל אבדה להציע פרס כספי למוצא, נוגעת במתח שבין מצות השבת אבדה לבין הכלל המפורסם שאסור ליטול שכר על מצוה. התורה מחייבת את המוצא להשיב את האבדה בלא תנאי, כביטוי לערבות הדדית שבין יהודי לחברו. בגמרא ובדברי הראשונים הובהר כי אין היתר ליטול שכר על עצם קיום המצוה, שכן מצוות ניתנו בחינם, אולם הותר לקבל פיצוי על הפסד ממון או על טרחה החורגת מן הדין. האחרונים עמדו על כך שיש לבחון כל מקרה לגופו: אם הפרס ניתן כתגמול על הטרחה שמעבר לחובה, הרי הוא כשיפוי על נזק; אך אם הוא ניתן כתשלום על המצוה עצמה, הרי הוא שכר מצוה האסור. בסיומו של דבר, הוכרע כי יש לנהוג בזהירות וביושר, להכיר טובה למי שטרח, אך לעולם לא להפוך את המצוה למסחר. התובנה המרכזית היא שערכם של החסד והנאמנות עומד מעל לכל תג מחיר כלכלי, והאדם נדרש לשמר את טהרת כוונותיו גם בתוך מציאות שבה הממון תופס מקום מרכזי. השכר האמיתי על כל חסד שנעשה בעולם נצבר בנפש פנימה, כותב טהור של נצח שאינו דוהה עם חלוף הזמן. מי שבוחר להשיב אבדה מתוך נכונות להשקיע מאמץ מבלי לחשב את שכרו, זוכה לגלות את האור הגנוז הגלום בכל מעשה המכוון לשמים.

גם לנשמה מגיע אוכל

הסדרה על התורה הושלמה

חמישה חומשי תורה. מסע אחד אל עומק החיים.

22 כרכים של תורה הפוגשת את החיים

להזמנת הספרים ומשלוח עם שליח עד הבית: סרקו את הברקוד

הרב יוסף ויצמן | מחבר סדרת "גם לנשמה מגיע אוכל"
רב בית המדרש "בית יוסף" ומרצה ביהדות

לתיאום הרצאות ושיעורים: 052-8144488

תליית כביסה על המעקה - שימוש יומיומי או בזיון מצווה? הוכח מפרשת השבוע!

רש"י (סוכה י ע"ב) על הסוגיה שם מבאר: דלמא אתו למימור טומאה כשרה לסיכוך. מפרש רש"י כי הטעם להרחקה אינו בגלל שהסוכה נתקדשה וכל שימוש בה הוא בזיון, אלא משום שחכמים גדרו גדרים כדי לשמור על שלמות המצווה מפני טעויות הלכתיות שעלולות לנבוע משימוש לא ראוי.

תוספות (סוכה י ע"ב) מבארים את העניין: דמשום הכי קפיד רב אשי דלא ליתי למימור טומאה כשרה לסיכוך.

תוספות מדייקים כי אם היה איסור של בזיון מצווה עצמאי במעשה זה, רב אשי היה תולה את האיסור בכבוד הסוכה, אך העובדה שהסיבה היא חשש לטעות בהלכה מלמדת שאין איסור גורף של שימוש בשימוש יומיומי בחפץ מצווה, אלא רק במקומות שבהם השימוש עלול להטעות את הרואים.

במחזות הראשונים, גדולי ההוגים והפוסקים שקלו את גדר המצוות ואת היחס הראוי לחפצים ששימשו לקיומן, תוך ניסיון להבחין בין חפצי קדושה לבין כלים שנועדו למטרה בטיחותית בלבד. רבינו יצחק אלפסי במסכת סוכה (דף ג ע"א) כתב: אין משתמשין לא בסוכה ולא בכלים שבה, ואף על גב דאמרין מנימין עבדו של רב אשי שטח כתונתו על גבי סוכה – התם משום דלא ליתי למימור טומאה כשרה לסיכוך הוא דאקפיד רב אשי, אבל לעולם דכל כלי מצוה אסור להשתמש בהן דרך בזיון. מפרש הר"ף כי קיימת הבחנה דקה: מחד גיסא, החפץ המצווה עם המצווה דורש כבוד ומונע בזיון, אך מאידך גיסא, המעשה של רב אשי מלמדנו שהאיסור אינו שרירותי, אלא ממוקד במניעת זילות או טעות הלכתית.

רבינו אשר במסכת סוכה (פרק א, סימן ד) ביאר: דקאמר מנימין עבדו של רב אשי כתונת הוה ליה ושמטח על גבי סוכה, ורב אשי אפקה, לא משום דאסור אלא משום טעמא דלא ליתי למימור טומאה כשרה לסיכוך. ביאור הדברים הוא שראשונים תפסו כי יסוד ההרחקה בסוכה אינו נובע מקדושה פנימית שהופכת את הסוכה לחפץ מקודש האסור בהנאה, אלא מחובה מערכתית לשמור על שלמות הצורה ההלכתית של המצווה.

הרמב"ם בהלכות סוכה (פרק ו, הלכה טו) פסק: אסור להשתמש בסיכוך של סוכה או בדפנותיה, וכל הכלים המשמשים את הסוכה – אסור להשתמש בהן. הרמב"ם מחיל את גדר הכבוד על כלל המערכת המשמשת את המצווה, אך יש לדייק אם הגדרה זו חלה על אמצעי הגנה כמו מעקה, שמהותו אינה שייכת לטקס המצווה אלא למניעת נזק חיצוני.

ספר החינוך (מצוה תקמו) כתב: ומכלל מצוות עשה זו שיהא האדם עושה גדר סביב הגג... שכל דבר שיהיה בו נזק לאדם, חובה עליו להסירו. בספרו מדגיש החינוך כי עיקר המצווה הוא המהות התועלתית – הסרת המכשול. אם המצווה אינה טקסית, הרי שהתביעה לכבוד החפץ פוחתת, שכן החפץ אינו נועד להוות תזכורת רוחנית אלא הגנה פיזית גרידא.

במרחב האחרונים, הדין מתמקד בהכרעה האם מעקה הגג מוגדר כחפץ המקבל מעמד של קדושה בשל היותו ציווי מהתורה, או שמא כל מהותו מסתכמת בתפקוד מציאותי גרידא, ובכך נפתח הפתח לבחון מחדש את השימושים היומיומיים בו. השיבולי הלקט (ענין חנוכה, סימן קפה) כתב: ממה שאמרו בגמרא במסכת שבת דף כב עמוד א שאסור להשתמש לאורה של נר חנוכה, שמעינן לשאר מצוות כגון מעקה, ציצית וסוכה שאסור לבזותן, כגון לדרוס עליהן. חידושו של שיבולי הלקט מהווה נקודת מפנה, שכן הוא מעלה את המעקה לדרגה של חפץ קדוש, המקביל בתוקפו לנר חנוכה ולסוכה, ובכך הוא אוסר בו כל שימוש שנראה כבזיון מצווה, גם אם אינו פוגע בטיחות הפיזית. בשו"ת מנחת יצחק (חלק י, סימן נב) ביאר: ולכאורה חידוש גדול הוא זה, שאסור לדרוס על מעקה. ולא שמענו מעולם שנוהרין בזה, אף דיש נוהרין בסכך ותשמישיו. הוא דוחה בתוקף את השוואת השיבולי הלקט, ומסביר כי המעקה נעדר את האופי הטקסי של מצוות אחרות, שכן כל הגדרתו אינה אלא אמצעי בטיחותי למנוע נזק, ועל כן אין בו את חומרת הקדושה של כלים שנועדו להוות ביטוי למצווה גרידא.

בשו"ת הליכות שלמה (תפילה, פרק ג, דבר הלכה, ס"ק א) כתב: אטו מעקה קדושה אית ביה? הלא כל עיקרו אינו בא אלא למנוע את התקלה! ומה שכתב השיבולי הלקט שאסור לדרוך על המעקה פלאי הדבר. הוא מדגיש כי עצם השאלה על קדושת המעקה אינה עולה בקנה אחד עם הגדרתו המציאותית: לדידו, אין המעקה חפץ שנתקדש, ועל כן אין כל מקום להחיל עליו גדרים של בזיון מצווה כפי שמחילים על חפצי קדושה מובהקים.

החשוך חמד (מסכת סוכה, דף י עמוד ב) הביא את דברי הגר"י זילברשטיין ששאל את גיסו, מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי זצ"ל, על המנהג לתלות כביסה על המעקה. בתשובתו ביאר כי אין בזה איסור כלל, שהרי מדובר בשימוש ביתי רגיל וטבעי, ואין המעקה נחשב כחפץ מצווה המחייב נהיגה של קדושה. הוא מוסיף כי אין זה דומה לדיני סוכה, שכן שם החשש הוא מהטעיית הבריות בלבד, בעוד שבהעדר חשש כזה, השימוש מותר.

בעידן המודרני, שבו הבית היהודי מתנהל בתוך מציאות פיזית דחוסה ומורכבת, נדרשו גדולי הפוסקים להגדיר מחדש את הגבול שבין השמירה על כבוד המצוות לבין

הבית עומד על תילו, קירותיו יצוקים בכטון וריח של בנייה חדשה עוד מרחף בחלל האוויר. מסביב לגג מתנשא המעקה, זקוף ואיתן, מגונן ומסוכך, עומד כחומות מגן שקטה ודוממת. השמש של בין הערביים מלטפת את המעקה, מטילה צללים ארוכים על המרפסת, בעוד הרוח הקלה מניעה בעדינות את הכביסה התלויה שם, צבעיה מתנופפים בחופשיות אל מול השמיים הפתוחים. כאן, בנקודת המפגש הזו שבין קדושת המצווה לבין טרדות היום-יום, מתעוררת השאלה הנוקבת: המעקה הזה, שנעשה בצו התורה כדי להגן על הנפש ולמנוע תקלה, האם הוא נושא בחובו קדושה מיוחדת? האם מותר להשתמש בו לצרכי חול, לתלות עליו בגדים רטובים, להעמיס עליו משאות, או שמא כל שימוש שאינו מכבד את המעקה מהווה פגיעה במצווה עצמה? האם המעקה הוא חפץ שנתקדש במצוותו, או שמא הוא כלי טכני, קר ומנוכר, שכל כולו אינו אלא מחסום פיזי ללא שום הילה של קדושה? השאלה הזו מהדהדת ברוחו של כל מי שמבקש לחיות את ביתו לאור התורה, בחיפוש אחר הקו העדין שבין הידור מצווה לבין חיים פשוטים וטבעיים.

בפרשתנו מתייבצת המצווה במלוא תוקפה, כשהיא תובעת מאיתנו אחריות ושמירה על חיי האדם בתוך מרחב ביתו. "כי תבנה בית חדש ועשית מעקה לגגך ולא תשים דמים בביתך כי יפול הנופל ממנו" (דברים כב, ח). הפסוק הזה, המציב את המעקה לא רק כציווי טכני אלא כחובה מוסרית קיומית, מעורר אותנו לבחון את שורשי הדברים במפרשים.

רש"י (דברים כב, ח) כתב: "מעקה – גדר סביב הגג. כי יפול הנופל – ראוי היה זה ליפול, שהרי לא נפלה תקלה על ידו, אלא שנתגלגל זכות (או חוב) על ידי חייב, ונתחייב מיתה, שמגלגלין זכות על ידי זכאי וחובה על ידי חייב". הביאור הוא שהמעקה אינו רק חציצה פיזית, אלא כלי שדרכו אנו מונעים תקלה מלהתרחש, והתורה מזהירה אותנו לא להיות הגורם לכך שדמיו של חברנו יישפכו בביתנו.

רבי אברהם אבן עזרא (דברים כב, ח) פירש: "מעקה – הוא גדר. וטעם ולא תשים דמים בביתך – שלא תבנה בית ולא תעשה לו גדר, והנה יפול הנופל, כי המנהג לעלות הגג". האבן עזרא מבאר את הצורך בבניית המעקה מתוך ההרגל האנושי לעלות על הגגות לצרכים שונים, ומשכך, חובה עלינו ליצור גבול שימנע את הסיכון המובנה בשימוש המקובל בבית.

הרמב"ם (דברים כב, ח) ביאר: "וטעם כי יפול הנופל ממנו – שיהיה העניין מוכן ומזומן ליפול, אם לא יהיה לו מעקה". הרמב"ם מדגיש את הממד המציאותי: המעקה בא להסיר את הסיכון הקיים, ובלעדיו המציאות עצמה הופכת למזמינה פורענות, וחובת האדם היא למנוע את אותו מצב מוכן מראש.

הספורנו (דברים כב, ח) הוסיף: "ועשית מעקה – כדי שלא יהיה המקום מביא לידי מכשול. ולא תשים דמים בביתך – שלא תגרום מיתה בחסרון השגחה". כאן אנו למדים שעיקר המצווה היא ההשגחה והאחריות: הבית הוא המקום שבו אנו חיים, ועליו להבטיח שמרחב המחיה שלנו לא יהיה כרוך בנזק לזולת.

תרגום יונתן (דברים כב, ח) תרגם: "תעביד שור סחור סחור לגגך". התרגום מגדיר את המעקה כ"שור" – חומה או גדר, ומדגיש את הצורך להקיף את הגג באופן מלא, שכן החלל הפתוח הוא המקום שבו האדם עלול להחליק וליפול.

הכלי יקר (דברים כב, ח) ביאר: "כי תבנה בית חדש – דוקא חדש, דאז הוא שמח בבנינו, וצריך להזהר שלא תהיה שמחתו ממהרת ליפול, אלא יעשה מעקה". הוא מחדד את הקשר בין השמחה בבנין החדש לבין החובה להציב גדר: דווקא ברגעי ההתחדשות והבנייה, נדרש האדם לעצור ולהקים את המחסום שיבטיח שהבניין יישאר מקום של ברכה ולא מקום של פורענות.

במסכת כתובות (דף מא ע"ב) מביאר בתלמוד הבבלי כי המצווה להקים מעקה היא חלק מהחובה הכללית של אדם לשמור על סביבתו מנזק. בגמרא מובא הדין על ההיקף של חובת שמירת הנפש בבית, ומתוך כך עולה כי המעקה אינו תוספת רשות אלא חלק בלתי נפרד מן האחריות המוטלת על בעל הבית. ההסבר לכך הוא שהתורה מגדירה את המרחב הביתי כרשותו של האדם, אך רשות זו כפופה למגבלות מוסריות של מניעת פגיעה באחרים.

בגמרא במסכת סוכה (דף י ע"ב) מסופר בתלמוד הבבלי על מנימין עבדו של רב אשי, ששטח את כתונתו הרטובה על גבי הסכך של הסוכה כדי לייבשה. רב אשי הורה לו להסירה, ולא משום ששימוש כזה נחשב לבזיון המצווה, אלא משום החשש שמא יטעו הבריות ויחשבו שחפצים שאינם כשרים לסיכוך מותרים בשימוש, או בשל החשש להטיית הדין בהלכות סוכה. הביאור הוא שהשימוש בחפץ המשמש למצווה אינו אסור מצד עצמו, אלא אם כן מתלווה אליו חשש הלכתי או ערעור על מעמדו של החפץ כחלק מהמצווה.

בתלמוד ירושלמי במסכת עבודה זרה (פרק ג, הלכה א) נדון העניין של כבוד המצוות. בירושלמי מודגש כי היחס לחפץ שנעשה בו שימוש למצווה צריך להיות כזה שישקף את ההערכה למצווה עצמה. מפרשי הירושלמי מבארים כי כאשר ישנה התנגשות בין צורך גשמי לבין כבוד המצווה, המגומה היא לשמר את כבוד המצווה כדי שלא יבוא האדם לזלזל בה, אולם יש להבחין בין חפץ שקדושתו מהותית לבין אמצעי הגנה שנועד לתכלית מציאותית.

גם לנשמה מגיע אוכל חקירות הגות מחשבה חידודים ואקטואליה על פי סדר פרשיות השבוע

הפרקטיקה של חיי היומיום, תוך שהם פורשים יריעה רחבה של הכרעות. הגר"מ פיינשטיין בשו"ת אגרות משה (יורה דעה, חלק ג, סימן יב) ביאר כי יש להבחין בין מצוה המטילה קדושה על החפץ לבין מצוה שהיא חובה על האדם. לשיטתו, המעקה אינו חפץ המקבל קדושה כחפצא של מצוה, אלא הוא מהווה כלי להסרת מכשול, ולפיכך השימוש בו כגדר בטיחותית הוא עיקר המצוה, ואין צורך להחמיר בו כפי שמחמירים בחפצים שקדושתם אינה רגשית למעשה הטקס, שכן המצוה כאן היא התוצאה המציאותית של שמירת הנפש.

הגר"ש אויערבך בשו"ת מנחת שלמה (חלק א, סימן לה) חידש וביאר: כל מצוה שהיא בגדר הסרת נזק, אינה נחשבת כחפצא של מצוה, שכן המצוה היא עצם הפעולה של מניעת הסכנה, ולא הכלי שבו היא נעשית. הוא מדגיש כי הראגה למניעת נפילה היא שמגדירה את הבית כבית יהודי, והשימוש היומיומי במעקה כמלתה לכביסה אינו גורע מכך שהוא זה, אלא משתלב במהלך החיים השגרתי בבית, מבלי שיהיה בכך פגם בכבוד המצוה.

הראש"ל צ"צ רבנו עובדיה יוסף בשו"ת יביע אומר (חלק י, חושן משפט, סימן ו) דן בשימוש בצרכי המצוה וביאר כי במקום שבו אין הדבר נראה כביוזי גמור, אין להחמיר במידה שתפריע לאדם בביתו. לפי דבריו, יש לנהוג בדרך המלך: מצד אחד להימנע מזלזול מופגן, אך מצד שני לא ליצור איסורים שאינם מפורשים בדברי הראשונים, ובכך הוא מטער את השימוש הביתי הסביר במעקה, כחלק מהתנהלות תקינה בבית.

הראש"ל צ"צ רבנו הגר"י יוסף בספרו ילקוט יוסף (הלכות סוכה) ביאר כי אף שלכתחילה ראוי להיזהר בכבודן של מצוות, הרי שאין לדמות את המעקה לחפצים שהתקדשו בפירוש. הוא מדגיש כי ככל שהמצוה היא תועלתית, הרי שהשימוש בה למטרות דומות המשרתות את הבית נחשב כחלק בלתי נפרד מן הדיור, ולא כזלזול במצוה, שכן המטרה המרכזית הושה והמעקה ניצל במקומו.

הגר"א וי"ס בשו"ת מנחת אשר (חלק ב, סימן קכא) נשא ונתן בסוגיה זו וחדש כי יש מקום לומר שהמגמה להחמיר בביוזי מצוות מבוססת על תפיסה רחבה של קדושה, אך היא מוגבלת לחפצים ששימושם הבלעדי הוא למצווה. מאחר שהמעקה משרת מטרות מגוונות בבית, הרי שהגדרתו כמכשיר בטיחותי היא הדומיננטית, ולכן אין כאן איסור ביוזי כלל, והבית נותר מקום של יראת שמיים גם בשימוש רגיל במעקה.

אל מול העקרונות שבידנו, מגיעים אנו אל שולחן העבודה, אל אותן נקודות מפגש יומיומיות שבהן אנו נדרשים להכריע כיצד לנהוג במעשה בפועל בתוך מרחב הבית. נפקא מינה ראשונה נוגעת לשימוש במעקה למטרות תלית כביסה או אביזרים ביתיים. מן הדין למדנו כי ככל שהמעקה אינו חפץ מצווה בעל קדושה טקסית, הרי שהשימוש בו לצרכי הבית כפוף לדיני כבוד הבית ולא לדיני קדושת המצוות. לכן, כל עוד השימוש אינו נחשב למבוזה בסטנדרט של הבית, הדבר מותר, ואין לראות בכך פגיעה במצווה. נפקא מינה שנייה עוסקת בדריכה או ישיבה על גבי המעקה. אף על פי שבמבחינה הלכתית קבענו שאין בו דין של חפץ קדוש האסור בביוזי, הרי שהתפיסה המוסרית המנחה אותנו היא שיש להימנע מפעולות שנראות כזלזול מופגן בבנייה שנועדה למצווה. עם זאת, אין זה איסור הלכתי גורף כפי שהיינו נוהרים בנר חנוכה או בציצית, אלא עניין של הנהגה ראויה.

נפקא מינה שלישית היא לעניין שימוש במעקה לדברים מטופנים או מבזים באופן מובהק. כאן אנו מבחינים בין שימוש פונקציונלי לבין השפלה. גם לדעות המקלות שאין המעקה חפץ מצווה, ודאי שאין להפוך אותו למקום של גנאי מכיוון. כאשר אדם בוחר להשתמש במעקה ככלי לאיסוף אשפה או כאתר לשימוש מבזי, הרי הוא פוגע בערך המוסרי של הבית, גם אם לא עבר על איסור ביוזי מצווה מוגדר.

נפקא מינה רביעית היא לעניין בניית המעקה מלכתחילה. האם אדם שבונה מעקה מחומרים לא מכובדים או משאיר אותו במצב רעוע מקיים את המצווה? הנפקא מינה כאן היא בחובת ההידור. אף שאין למעקה דין קדושה, הרי שחובתנו לבנותו באופן שראוי להגנה על חיי אדם, שכן מצוות "ועשית מעקה" תובעת מאיתנו להעמיד גדרות בטוחות ותקינות המשרתות הרגשת אחריות ולא הרגשת זלזול.

נפקא מינה חמישית נעונה במקרה של השאלת המעקה לאחרים. האם מותר לתת לאורחים להישען עליו או להשתמש בו לצרכיהם? מתוך ההבנה שהמעקה נועד להסרת תקלה, הרי שכל שימוש המשרת את הבטיחות או את צרכי הבית המקובלים מותר, ואין לחשוש שמא בכך אנו מורידים מערך המצווה.

ונראה להסביר בדרכי הלכה: ההבדל המהותי בין חפץ בעל קדושה טקסית לבין מכשיר בטיחותי הוא המוקד. כאשר החפץ הוא האמצעי לקיום המצווה, הוא מקבל את אורה של המצווה; כאשר המצווה היא התוצאה – הבטיחות והשמירה על החיים – הרי שהחפץ נותר כלי, והשימוש בו נבחן במבחן התועלת וההגיונות הביתית.

שורש המצווה של מעקה אינו נעוץ בקדושת החומר, אלא בהתקדשות החיים עצמם בתוך מסגרת של אחריות מודעת. התורה מלמדת אותנו שבית אינו רק קורת גג, אלא יצירה שלמה של קדושה, שבה כל פרט ופרט נדרש להיות ערוך ומוכן למנוע פורענות. כשם שהקב"ה הציב גבולות לעולם כדי שיתקיים, כך גם האדם בונה את ביתו ומשלים את המלאכה בהקמת גדר המפרידה בין בטוח למסוכן, בין חיים למוות. המעקה אינו חפץ מצווה במובן המצומצם שבו אנו תופסים לולב או ספר תורה, אלא הוא עצם הוויתור של הבית המבקש להכיל בתוכו חיים מוגנים.

במבחינה מעמיקה נראה כי המעקה מייצג את מושג הגבול שבחיים. בעולם שבו השמחה על הבנייה עלולה להוביל לשאנונות, התורה תובעת מאיתנו את העמידה על המושמר. הרעיון הרעיוני הוא שהקדושה אינה מצטמצמת לתוך חפצים טקסיים בלבד, אלא היא פורצת אל תוך המעשים הטכניים ביותר של האדם. הידיעה כי המעקה נבנה מכות מצוות התורה הופכת את הפעולה הזו למעשה של דבקות, שכן הבית כולו הופך להיות המקום שבו האדם נושא באחריות על סביבתו.

יתר על כן, העובדה שאין למעקה דין של חפץ קדוש המונע שימוש יומיומי, מעניקה לנו תובנה יסודית על אופייה של היהדות. היהדות אינה מבקשת להרחיק את הקדושה אל מחוץ למעגל החיים, אלא להפך – היא מבקשת להטמיע אותה בתוך הכלים הפשוטים ביותר של האדם. השימוש במעקה לצרכי הבית אינו מחלל את המצווה, אלא מדגים כיצד מצוות התורה הופכות ללחם חוקנו, לדרך שבה אנו מנהלים את חיינו השגרתיים. הקדושה אינה זקוקה לבידוד כדי להישמר; היא נשמרת דווקא כשאנו משתמשים בעולם הזה בצורה נכונה, אחראית ומכבדת.

נראה לבאר כי הדין על ביוזי המצווה במעקה הוא בבואה למתח הנצחי שבין הפיכת המציאות לחפץ לבין הפיכתה להזדמנות של עבודת ה'. כשאנו דנים בשאלה אם מותר לתלות כביסה, או שואלים בעצם: האם הבית הוא מקום של פעילות חיה ונושמת, או שהוא מוזיאון שבו כל חפץ דורש התייחסות חגיגית? הגישה התורנית המסתמנת היא שהבית נועד לחיים, והגבולות שאנו מציבים בו נועדו לאפשר את החיים הללו ולא להגביל אותם. המעקה הוא גבול המגן על המרחב שבו מתנהלת עבודת ה' היומיומית, וכל עוד הפעולות בו נעשות מתוך הגינות, הן רק משלימות את המצווה ונותנות לה תוקף של ממש במציאות החיים.

יש שמות שנכתבים על אבן. ויש שמות שנכתבים בספר.

מצבה מספרת מי הוא היה. ספר ממשיך את מה שהוא השאיר אחריו.

לאחר 10 שנות תחייה ו-600 גיליונות, העילון "גם לנשמה מגיע אוכל" הפך לסדרת ספרים מכובדת ומפורסמת. ניתן להקדיש פרשה לעילוי נשמת היקרים לכם **בשבת פטירתם.**

גם לנשמה מגיע אוכל

סדרת הספרים מאת הרב יוסף יצחק

052-8144488

לפרטים והזמנות

תנו לאדם היקר לכם להמשיך לדבר גם בעוד עשרים שנה, גם בעוד חמישים שנה, גם לדורות.

600 שנים

10 שנות תחייה

600 גיליונות

העילון "גם לנשמה מגיע אוכל"

הפך לסדרת ספרים מכובדת ומפורסמת.

ניתן להקדיש פרשה לעילוי נשמת היקרים לכם בשבת פטירתם.

גם לנשמה מגיע אוכל

סדרת הספרים מאת הרב יוסף יצחק

052-8144488

לפרטים והזמנות

תנו לאדם היקר לכם להמשיך לדבר גם בעוד עשרים שנה, גם בעוד חמישים שנה, גם לדורות.

במבט אל נבכי הנפש, אנו מגלים כי מצות המעקה היא המראה המדויק ביותר למצבו הפנימי של האדם בביתו. הבית אינו רק מבנה של אבן וטיח, אלא הוא המרחב שבו מתגלה האישיות. כשם שהתורה מצווה אותנו להקים גדר סביב הגג, כך חובתו של האדם להקים גדרות בתוך עולמו הפנימי. הנפש, בהיותה מורכבת מרצונות, דחפים ושאיונות, זקוקה ל"מעקה" שישמור עליה מפני נפילה אל תהומות של חוסר מודעות או איבוד השליטה. השאלה אם מותר להשתמש במעקה לצרכי חולין, היא למעשה שאלה על הדרך שבה אנו מתייחסים להגנות שהצבנו לעצמנו: האם אנו רואים בהן ככלים המכבידים על חיינו, או שמא אנו מבינים שהן התשתית המאפשרת לנו לחיות בבטחון וברוגע?

החיבור לאומנו מתבטא בהבנה שהקב"ה חפץ בקיומנו ובשלמותנו. "ולא תשים דמים בביתך" אינו רק ציווי משפטי, אלא ביטוי לרחמי האלוקים של בורא עולם על יציר כפיו. כאשר אדם בונה מעקה בביתו, הוא מצהיר באמונה כי החיים הם פיקדון יקר שחובה לשמור עליו. המעקה הוא עדות לחיבור שבין האדם לבוראו, שכן הוא מעשה של שותפות בתיוקן עולם. האדם בונה את המגן, והבורא משיפע ברכה על הבית. השימוש היומיומי במעקה לצרכי הבית מלמד אותנו שקדושה אינה מופרדת מהחיים, אלא היא זורמת בתוכם. כשם שהמעקה הפיזי מגן על גופנו, כך המצוות וההנהגות הטובות שאנו מקבלים על עצמנו מגונות על נשמתנו, מאפשרות לנו לחיות בתוך העולם הזה מבלי ליפול אל הקצה, מבלי לאבד את הדרך.

ההנהגה היומיומית העולה מכך נוגעת ביכולת לשלב בין הקדוש לחול. אדם החי מתוך תודעה של מצוה, רואה בכל פעולה בבית הזדמנות לקדש את החיים. אם הוא מקפיד על בניית מעקה כראוי, הוא לומד להקפיד גם על יחס לזולת, על מילותיו, ועל בחירותיו. הנפש מתחנכת לראות את האחריות כערך עליון. אדם כזה אינו מחפש לברוח מהמציאות אל עולם של דמיונות, אלא הוא מוצא את הקדושה בתוך הבית, בתוך העבודה, בתוך המשפחה. הוא מבין שהתורה ניתנה כדי שנחיה איתה, כדי שנשתמש בכלים שנתנו לנו לטובת חיים של אמת וחסד.

בסופו של דבר, המעקה הוא סמל לשמירה על התמימות. בבית שיש בו מעקה, יש מקום לצמיחה. כאשר האדם יודע שיש לו הגנה, הוא יכול לפעול, ליצור ולהתפתח ללא פחד. זוהי הנהגה של יציבות פנימית. הנפש זקוקה לידיעה שיש גבולות ברורים, שכן הגבולות הללו הם שנותנים לחיים את צורתם ואת תוכנם. כשאנו משתמשים במעקה בבטחון ובשמירה, אנו מבטאים את האמונה שלנו בדרך של תורה, המאירה לנו את הנתיב בין הסכנות השונות המצויות בעולם, ומבטיחה לנו כי גם בתוך חיי היומיום הפשוטים, אנו עומדים תחת חסותו של הבורא.

גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות
מחשבה חידודים
ואקטואליה
על פי סדר
פרשיות השבוע

בסיומו של מסע זה, אנו נוטלים עמנו תובנות מעשיות המאירות את שגרת יומנו באור של תורה. ראשית, נלמד כי האחריות אינה גורעת משמחת החיים, אלא היא הבסיס המאפשר אותה; כשאנו מציבים גבולות וגדרות, אנו לא מגבילים את עצמנו, אלא יוצרים מרחב בטוח לצמיחה והתפתחות. שנית, נלמד להבחין בין קדושת הלב לבין מנהגי הבית; העובדה שחפץ מסוים הוקם מכוח המצווה אינה מחייבת אותנו להפוך אותו לאובייקט קדוש האסור בשימוש, אלא מזמינה אותנו

להשתמש בו מתוך אחריות, הגיונות וכבוד, מבלי לאבד את הפשטות והחינוניות של חיי המעשה. ולבסוף, נזכור כי כל פרט בביתנו – מהמעקה בגג ועד לשימוש היומיומי בו – הוא הזדמנות לשלב את דבר ה' בתוך המציאות המוחשית, ולהפוך את הבית כולו למשכן שבו שורה השכינה מתוך שלווה וביטחון.

עיקר העניין: השאלה בדבר השימוש במעקה גג לצרכי הבית, ובכלל זה תליית כביסה, מעמידה אותנו במבחן של איוון בין יראת כבוד למצוות לבין ההבנה שהתורה ניתנה לחיים. מצוות מעקה, כפי שביארו הראשונים והאחרונים, עניינה הוא הסרת המכשול והאחריות לבטיחות הזולת, ולא יצירת חפצא של קדושה שאין ליהנות ממנו. בעוד שחלק מהפוסקים ביקשו להחיל על המעקה את חומרת איסור ביווי המצווה, גדולי הדורות הכריעו כי בשימוש יומיומי רגיל וטבעי אין כל חשש ולוול, שכן מטרת המצווה היא להיטיב עם בני האדם ולא להגבילו. ההלכה למעשה נפסקה כי מותר להשתמש במעקה לצרכי הבית בדרך כבוד, ובלבד שלא ייעשה שימוש שמטרתו בזיון מופגן. העומק המחשבתי המונח כאן הוא שהבית היהודי נבנה מתוך אחריות גמורה לשלומם של הבריות, והשמירה על גבולות הבית היא הביטוי הנעלה ביותר לאכפתיות וליראת שמים השוארה בכל פעולותינו, ובכך הופכת השגרה המקומית למעשה של קדושה נמשכת.

האחריות שאנו נוטלים על כתפנו למען שלום הזולת הופכת כל גדר וכל מעקה למבצר של חסד ואהבת אמת.

מי שבונה את ביתו מתוך מודעות למכשולים, זוכה להקים מרחב שבו השכינה חוסה בצל כנפיו ושמירה עליונה נסוכה על כל יושביו.

המוסר היהודי בתכליתו אינו מסתפק בידיעת הדין היבש, אלא הוא תובע מן האדם להעמיק ולגלות את האמת הפנימית החבויה בתוך הציווי. כאשר אנו ניצבים מול המעקה שהקמנו, אנו מתבוננים במצפן הפנימי שלנו ושואלים: האם המעשה הזה, שנעשה בשם המצווה, הפך לחלק מהווייתנו, או שמא הוא נותר אירוע טכני בלבד? המוסר מלמד כי הבית אינו רק מקום של נוחות, אלא מרחב של אחריות, שבו כל צעד שלנו מחייב את התחשבותנו בזולת. המעקה הוא תמרור של דאגה, שמוזכר לאדם כי הוא אינו חי לבדו בעולם, וכי החלטותיו משפיעות על כל מי שנכנס תחת קורת גגו.

בתוך המפגש המוסרי הזה, אנו מגלים כי הנתינה ללא גבול והשמירה על גבולות אינן סותרות, אלא משלימות זו את זו. המצפן הפנימי מורה לנו כי אדם שדואג להציב גדר שתמנע מנפילה, הוא אדם המפתח רגישות עמוקה לכאבו של האחר. הוא אינו ממתין עד שהאסון יקרה כדי להגיב, אלא הוא מקדים תרופה למכה מתוך עין טובה ורצון להוסיף טוב. זוהי הנהגה של אמת: האדם מבין שגם אם אין איסור הלכתי גורף להשתמש במעקה, עליו לבחון את עצמו בכל עת – האם השימוש שלי הוא הולם? האם הוא מכבד את המקום שבו אני חי? המוסר הופך להיות המדריך הפנימי, המכוון את האדם לא רק להימנע מעבירה, אלא להשאוף לחיים של כבוד ויראה.

ההיבט המוסרי של השימוש במעקה מוביל אותנו לבחינת הכנות שביחס לכלים המשרתים את חיינו. כאשר אנו משתמשים במעקה בדרך ראויה, אנו מחנכים את עצמנו להעריך את התועלת שבכל דבר, מבלי ליפול לעבדות לחומר. המצפן מורה לנו לתרגם את המצווה לשפה של מעשים: להקפיד על תחזוקת הבית, להשיב לכל דבר את כבודו הראוי, ולהבין כי גם שימוש יומיומי דורש מידה של עדינות. זוהי אינה הטפה לחיים של הידור יתר המעיק על האדם, אלא קריאה לחיים של מודעות, שבהם כל פניה בבית מזכירה לנו את האחריות המוטלת על כתפנו.

מכאן צומחת הנהגה של יציבות רוחנית: האדם לומד לפתח עין שאינה מחפשת את הקצה, אלא את המרכז המוגן. המוסר הפנימי הזה הופך את האדם למי שחי ברווחה, שכן הוא אינו תלוי בסביבה חיצונית כדי להרגיש שהוא נוהג כשורה, אלא הוא פועל מתוך הבנה כי החיים בבית הם בבואה של עבודת ה'. הוא שלם עם עמלו, שלם עם גבולותיו, ושלם עם הדרך שבה הוא מקיים את רצון בוראו בכל רגע ורגע. זהו המצפן המנחה את האדם בחיים של אחריות, המבטיח שלא יאבד את דרכו בתוך סבך החיים, ושביתו יישאר תמיד מקום שבו שורה השכינה מתוך בטחון ושלוש.



לסריקה ולהזמנה

שולחן שבת

יכול להיראות אחדת

שאלות שמטרידות כל אדם, תשובות שמאירות את החיים
פותרים שער אל עומקה של הפרשה בין פסוקי התורה לחיי המעשה

הרב יוסף יצמן
052-8144488

סדרה בת 22 כרכים



כיצד העז רבנו גרשום לגזור איסור על מה שהתורה התירה בפירוש?

שנולדו משתי הנשים הללו, מהווה אישור הלכתי ליכולתו של האדם לנהוג כך, ולא מצאנו בדברי רש"י שום הסתייגות מוסרית או הלכתית המבטלת את היתר זה. רבי אברהם אבן עזרא (דברים כא, טו) ביאר: כי תהיון לאיש שתי נשים – כי התורה אינה אוסרת את ריבוי הנשים, אלא מנחה את האדם כיצד לנהוג ביושר בין הבנים הנולדים להן, מה שמזכירה שהתורה ראתה בזה היתר לגיטימי ללא כל הגבלה המבטלת את עצם המעשה.

הספורנו (דברים כא, טו) ביאר: כי תהיון לאיש – התורה מדברת במציאות המותרת לאדם, ובתנאי שינהג במידת הצדק והיושר בין הבנים, מה שמלמדנו כי ההיתר אינו רק טכני, אלא הוא חלק ממערכת היחסים והחיים המותרים לישראל על פי התורה.

המלבי"ם (דברים כא, טו) ביאר: כי תהיון לאיש שתי נשים – התורה מציגה כאן מציאות שבה האדם בוחר לקיים שתי מערכות נישואין, והיא אינה באה לאסור זאת אלא באה להדריך את האדם כיצד לשמור על שלמות המשפחה וזכויות הבנים במציאות זו, הרי שהדבר הותר בפירוש בתורה.

עולם חז"ל הוא המקום שבו נפגשים הגבולות. כאשר אנו מעיינים בדברי התלמוד, אנו מגלים את המתח העדין שבין ההיתר הכתוב בתורה לבין כוחם של חכמים לבנות סייגים. חז"ל לא ראו בסמכותם עקירה של דברי תורה, אלא שליוות להעמיד את עם ישראל על תילו בדרך הנכונה, לעיתים גם על ידי סגירת פתחים שהתורה הותירה פתוחים כהיתר. בגמרא במסכת עבודה זרה (דף לו ע"א) נאמר: מפני מה אסרו פתן ושמן של נכרים? אמר רבי חייה בר אבא משום חתנות. אמרו לו תלמידיו לרבי יהודה הנשיא: וכי יש כח ביד חכמים לאסור מה שהתירה תורה? אמר להם: אף על פי שהתירה תורה, גדר עשו חכמים לישראל. הסוגיה כאן מציבה את היסוד: חכמים גדרו גדרים כדי להרחיק את ישראל מעבירות, וכל עוד הדבר נעשה כסייג ולא כעקירה, יש בכוחם לפעול גם במקום שיש היתר מהתורה.

דמיון את ההיסטוריה היהודית כמרחב זמן שבו הקולות מהדהדים ממרחקים. קהילות שלמות באירופה בימי הביניים, בתי מדרש אפופי עשן נרות, ומשפחות שחיות את יומן תחת הנהגתו של מאור הגולה, רבנו גרשום. והנה, באחת השעות הגורליות, מכריז מנהיג הדור חרם חמור ובלתי מתפשר: אסור לשאת שתי נשים! השמועה עוברת בקהילות כרעם ביום בהיר, והתמיהה אוחות בכל לב. האם ייתכן הדבר? הרי בפרשת כי תצא, בפסוקים שחור על גבי לבן, כתוב בפירוש: כי תהיון לאיש שתי נשים, האחת אהובה והאחת שנואה. התורה עצמה נותנת לכך מקום, מפרטת את הדינים, מסדרת את המציאות הזו כדבר שיש לו קיום והיתר. איך יכול חכם, גדול ככל שיהיה, להרים יד נגד לשון התורה המפורשת? האם חרם, עוצמתי ככל שיהיה, יכול לגבור על מצוות עשה ועל היתרים המוטבעים בכתוב? זוהי שאלה המטלטלת את אמות הסיפים של תורת ההלכה, שואלת על הגבול הדק שבין כוח החכמים לבין סמכותה הנצחית של האות הכתובה, ומציבה מראה מול עומק השאלה: האם יש בכוחם של חכמים לגזור איסור במקום שבו התורה בחרה בהיתר?

שורש הסוגיה נעוץ בפרשת כי תצא, שם התורה משרטטת את מציאות הנישואין המורכבת. כאשר אנו פותחים את החומש, אנו פוגשים את לשון התורה המבקשת להסדיר את חיהם של אנשים החיים במציאות של שתי נשים, ובכך היא מעניקה למציאות זו לגיטימציה הלכתית ברורה. פרשת כי תצא (דברים כא, טו) פתחה בתיאור מפורש: כי תהיון לאיש שתי נשים, האחת אהובה והאחת שנואה, וילדו לו בנים, האהובה והשנואה, והיה הבן הבכור לשנואה. פסוק זה אינו רק מתאר מציאות אנושית מצויה, אלא הוא משמש כמסגרת משפטית להלכות ירושה, מה שמעיד על כך שהמציאות הזו נחשבת כדבר הניתן להיתר ולקיום.

רש"י (דברים כא, טו) ביאר: שתי נשים – מלמד שאיש רשאי לישא שתי נשים. רש"י בפירושו הקצר והקולע מדגיש כי עצם הלשון של התורה, שסידרה את דיני הילדים

בגמרא במסכת יבמות (דף פט ע"ב) נאמר: אמר רבי אליעזר: שמעתי שבית דין מכין ועונשין שלא מן התורה, ולא לעבור על דברי תורה, אלא כדי לעשות סייג לתורה. הדברים הללו מעניקים תוקף רחב ליכולת ההנהגה של חכמי ישראל, אשר בכוחם להשתמש באמצעים שונים כדי לשמור על קדושת העם, גם כאשר אין זה כתוב במפורש בחומש.

בגמרא במסכת ביצה (דף ה ע"א) נאמר: אמר רב יוסף: דבר תורה אחד עשר יום בין עצרת לראש השנה, ורבנן אוסרים גזירה שמא יבואו לזלזל במועדות. רש"י (שם, ד"ה ורבנן אוסרים) ביאר: שחכמים גזרו גזירה כדי שלא יבואו לידי תקלה, ואף על פי שמדינתא דגמרא הדבר מותר, חכמים ראו צורך להחמיר כדי למנוע זלזול בקדושת המועד. זהו מקור נוסף המלמד כי לטובת הכלל, חכמים יכולים להגביל את המותר.

בגמרא במסכת מגילה (דף ד ע"ב) נאמר: אמר רב יהודה אמר שמואל: מקרא מגילה בזמנו דברי קבלה, ואין דברי קבלה דוחין דברי תורה. ואמר רבא: ודבר המפורש בתורה להיותר אין ב"ד רשאים לעקרו. כאן אנו פוגשים את נקודת האיוון העדינה; רבא מדגיש שאין לעקור היתר מפורש, וכל פעולה של חכמים חייבת להיבחן בשאלה האם היא סייג לגיטימי או עקירה של דברי תורה.

כשאנו צוללים אל היכלם של הראשונים, אנו פוגשים את האדריכלים של עולם ההלכה, אלו שבנו את התשתית הרעיונית לכוחו של רבנו גרשום מאור הגולה. הראשונים ניצבו אל מול הקושיה העצומה: כיצד ניתן להגביל היתר מפורש מהתורה, וביארו את העומק שמאחורי הסמכות הרבנית להוסיף סייגים ולתקן תקנות לדורות.

הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות לרמב"ם (שורש שני) ביאר: כי אמנם אין ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, אך כוחם רב ליצור גדרים שנועדו להגן על קדושת ישראל ולמנוע מכשולות במקום שבו המציאות דורשת זאת. הרמב"ן מחדש כי כאשר התורה עצמה נתנה לישראל את הכוח להוסיף סייג ("ושמרתם את משמרת"), הרי שהוספת האיסור אינה עקירה, אלא קיום של מצות התורה לשמור על קדושתה.

הריטב"א בחידושי למסכת מגילה (דף ד ע"ב) ביאר: כי אמת הדבר שאין ביד חכמים לעקור היתר מפורש, אך יש להבחין בין עקירה גמורה לבין תקנה זמנית או מקומית שנועדה למנוע קלקול. הריטב"א מחדש שהחרם אינו מבטל את ההיתר המקורי שבחומש, אלא מחיל הגבלה על השימוש בו, מתוך הבנה שבעת הזו הריבוי בנשים מוביל למריבות ולזלזול בערך הנישואין, ולכן החרם הוא הצלה.

הרשב"א בחידושי למסכת ביצה (דף ה ע"א) ביאר: כי אין בית דין רשאי לעקור היתר מפורש אלא אם כן יש בזה צורך השעה או גדר שנועד להגן על העם מפני התדרדרות מוסרית. הרשב"א מבאר כי כוחם של חכמים אינו עומד בסתירה לתורה, אלא הוא זרוע ארוכה של התורה עצמה, הבאה להבטיח שהיתרים לא יהפכו למכשול בנסיבות משתנות.

המאירי בחידושי למסכת מגילה (דף ד ע"ב) ביאר: כי איסור שגזרו חכמים במקום היתר, אם נעשה מתוך ראיית הנולד ומתוך צורך להגן על טהרת המשפחה, אינו נחשב עקירה, אלא סייג והגנה. המאירי מסביר כי ככל שהזמנים משתנים והשפעות הסביבה גוברות, כך החכמים מחויבים לפעול כדי שעם ישראל לא יסטה מדרך הישר, ופעולתם זו נחשבת להמשך ישיר של התורה.

בהיכלם של האחרונים, אלו שהעמיקו בבירור הלשונות וחשפו את השורש העמוק המפריד בין הגישות, אנו פוגשים את העיבוד המדויק של היסודות העתיקים אל תוך המציאות ההלכתית החיה. האחרונים התמודדו באומץ עם השאלה כיצד חרם רבנו גרשום מאור הגולה עומד בפני הכלל הגדול של "אין חכמים יכולים לעקור היתר מפורש", והכריעו בדבר בחוכמה וברוחב לב. הט"ז (אורח חיים סימן תקפח ס"ק ב) ביאר: אמת הדבר שאין ביד חכמים לאסור מה שהתורה התירה בפירוש, דאם כן הו כאילו עקרו דברי תורה, אולם זהו דווקא כאשר הגזירה היא סתמית, אך במקום שיש חשש אמיתי לקלקול והגזירה נועדה להעמיד את הדת על תילה, הרי זה נחשב כסייג ולא כעקירה. הט"ז מחזק את התפיסה כי גזרי רבנו גרשום אינם ביטול התורה, אלא פעולה מתוך צורך השעה כדי להגן על קדושת המשפחה היהודית.

החתם סופר (יורה דעה סימן ק"ט) ביאר: כל שאמרה תורה היתר גמור בלשון מפורשת, אם יאסרוהו חכמים באופן שיהיה לעולם וללא כל אפשרות חריגה, הרי הם כמבטלים את דברי התורה, אך רבנו גרשום לא עקר את הדין מן השורש, אלא הציב גדר שהזמן והמקום גרמוהו. החתם סופר מבאר כי ההיתר עדיין קיים במצבים חריגים ונדירים, ולכן אין כאן ביטול של דבר תורה, אלא הנהגה רוחנית שנועדה למנוע תקלות. הנודע ביהודה (מהדורה תניינא יורה דעה סימן ס"ב) ביאר: אין כח ביד שום בית דין לאסור מה שהתירה תורה בפירוש, דהא ודאי עקירה היא, ואין זה בגדר סייג ותקנה כלל, אלא שרבנו גרשום תיקן זאת כהוראת שעה שנועדה להגן על העם מפני התדרדרות מוסרית וסכנת התבוללות. הנודע ביהודה מבאר כי החרם לא נולד כשינוי בחוקי התורה, אלא כהגנה על ערכי המשפחה שנשחקו בתקופתו.

האבני נזר (אורח חיים סימן מ"ח ס"ק ז) ביאר: מה שהתירה תורה בפירוש – אין ביד חכמים לאסור, ואם מצינו שעשו סייגים, אינו אלא במה שהתורה לא התירה בפירוש אלא מכלל, אך בחרם רבנו גרשום לא היה זה עקירה אלא תקנה זמנית שנועדה להגן

על התא המשפחתי. האבני נזר מוסיף כי חכמים קיבלו רשות מהתורה לתקן את המציאות כאשר יש צורך קיומי בתיקון, ופעולתם היא המקיימת את רוח התורה.

בעת הזו, כאשר סוגיות מורכבות של הנהגה והלכה עומדות לפתחם של גדולי הדור, אנו נדרשים לבחון כיצד פוסקי דורנו וגדולי עולם שקדמונו הכריעו בשאלת עוצמתו של חרם רבנו גרשום. העיון בדבריהם מלמד על יראת שמיים עמוקה המושלבת בהבנה מפוכחת של המציאות המשתנה, תוך שמירה על יסודות ההלכה ללא פשרות.

מו"ר הגרש"ה וואזנר בשו"ת שבט הלוי (חלק ה סימן עג) ביאר: כי כוחו של רבנו גרשום מאור הגולה אינו בביטול דין תורה, אלא בתיקון גדר המגן על התא המשפחתי, שהרי התורה נתנה ביד החכמים את הכח לתקן תקנות לדורות כדי להרחיק את ישראל מן המכשולות, והחרם הוא ביטוי עליון לכך.

הראש"ל צ"ח מרן רבנו עובדיה יוסף בשו"ת יביע אומר (חלק ד, אבן העזר סימן ג) ביאר: כי החרם נתקבל כחוק מחייב בכל תפוצות ישראל, וכל ניסיון לערער עליו הוא חוסר הבנה בדרכם של חכמים, שהרי מטרתו היא להשוות את מעמד האישה ולהעניק יציבות וביטחון בבית היהודי, ופעולה זו היא חלק בלתי נפרד ממיימוש רצון התורה בעולם.

הראש"ל צ"ח רבנו הגר"י יוסף בספרו ילקוט יוסף (הלכות קידושין, כך א) ביאר: כי חכמינו זיכרונם לברכה תיקנו תקנות רבות לדורות, וחרם זה בתוכן, משום שראו שריבוי נשים גורם לערעור השלום בבית, והרי השלום הוא יסוד הקיום של המשפחה היהודית, וממילא כל פעולה שנועדה להגן על השלום בבית היא קיום רצון השם בתורה.

מו"ר הגר"א וייס בשו"ת מנחת אשר (חלק א סימן מ) ביאר: דאף במקום שהתורה התירה, הרי ביד חכמים לגדור גדר כדי להגן על קדושת ישראל, שכן החכמים הם המפרשים את רצון התורה במציאות המשתנה, והחרם הוא ביטוי למלכות התורה בלב חכמיה, היודעים להוביל את העם בדרך המלך.

אל מול השולחן הערוך ובתי הדין, חרם רבנו גרשום אינו נותר בגדר מושג היסטורי, אלא הופך למציאות משפטית המכתיבה את הליכי הנישואין והגירושין יום ביומו. כאשר אנו מבקשים לתרגם את החרם לשפת המעשה, אנו פוגשים את הדיוק שבו הציבו חכמים את הגדרים, תוך שהם משאירים פתחים צרים למצבים אנושיים קשים מנשוא.

כאשר אדם מבקש לשאת אישה שנייה בעוד הראשונה קיימת, הרי שהוא עובר על החרם ואינו יכול להינשא, וכל נישואין כאלו נחשבים כנישואין שאינם תופסים כדת וכדין בקהילות אשכנז, ואף בקהילות ספרד נהגו להחמיר בזה מאוד. החרם יצר מציאות הלכתית שבה המוסד המשפחתי אינו נתון לשיקול דעתו הבלעדי של הגבר, אלא כפוף להסכמתה של האישה ולכללי הקהילה, ובכך הוא מונע עיוותים ופגיעות בנשים.

במקרים קיצוניים שבהם האישה אינה יכולה לקבל את הגט, כגון מוחלת נפש קשה או עקשנות חסרת פשר המונעת את פירוק התא המשפחתי, קבעו חכמים מנגנון חריג של היתר מאה רבנים. זהו פתח שנועד למצבי דחק שבהם האדם נותר כלוא בנישואיו ללא מוצא, אך הוא מותנה באישור רבני קפדני, מה שמלמדנו שהחרם אינו עקירה מוחלטת של ההיתר מהתורה, אלא ויסות שלו.

אדם הנמצא תחת החרם ושוקל לשאת אישה שנייה ללא היתר כדן, אינו רק עובר על תקנה רבנית, אלא הוא נפסל לעדות ולעיתים אף לכהונה או למשרות ציבוריות בקהילה. הענישה החמורה הזו מלמדת על העוצמה שבה תפסו חכמי הדורות את החרם, לא כהמלצה מוסרית גרידא, אלא כגדר מגן על יציבות העם, והרואה בזה מנהג בעלמא טועה ומטעה.

גם במקומות שבהם החרם אינו חל באופן אוטומטי, כגון בקהילות שלא קיבלו עליהן את חרם רבנו גרשום באופן רשמי, ההלכה נוטה להחמיר מאוד. הנטייה הרווחת כיום בעולם ההלכה היא לראות את החרם כנחלת הכלל, מה שמלמדנו שכוחו של החרם אינו רק במעשה חתימתו של רבנו גרשום, אלא בכך שהוא ביטא רגישות מוסרית שנתקבלה על דעת כלל ישראל.

אין לראות בחרם זה תירוץ להתחמקות מחובות הנישואין הקיימים. אדם המשתמש בטענה שהתורה התירה שתי נשים כדי להצדיק התנהגות שאינה ראויה כלפי אשתו הראשונה, חוטא לאמת ההלכתית; החרם בא להעמיק את האחריות, לא להפחית ממנה, והוא דורש מהבעל התמסרות מלאה לבית אחד, ללב אחד ולאישה אחת, כפי שמקובל בדורות האחרונים.

בשורש העניין עומדת תובנה רעיונית עמוקה על טבעה של התורה ועל תפקידו של המנהיג. התורה, במעמד הר סיני, הורידה לעולם מערכת של נצח, אך היא לא השאירה אותנו עם ספר חוקים סגור וחתום. היא העניקה לנו את הכלים – את ה"שכל" ואת ה"נשמה" של חכמי ישראל – כדי שיוכלו לקרוא את מציאות הדור, להבין את נפש האדם, ולתרגם את רצון ה' אל תוך המערבולות של ההיסטוריה. חרם רבנו גרשום אינו אלא השיא של הבנה זו. התורה לא אמרה "אסור", אך היא נתנה לנו את הכח לומר "זה לא מתאים לעם הזה, בזמן הזה". זוהי עוצמתה של התורה: היא אינה אבן דוממת, היא חיה, נושמת ומתפתחת בתוך ליבם של שומריה.

כאשר רבנו גרשום ניצב מול היתר התורה, הוא לא פעל מתוך כפירה או רצון לשנות, אלא מתוך קריאה פנימית של קדושת הבית היהודי. התורה תיארה מציאות שבה איש יכול לשאת שתי נשים, אך היא גם ציירה את המריבות, את הקינאה ואת הכאב שבאו בעקבותיה. רבנו גרשום קרא את הכתובים בעיניים של דורות שחוו את מלטלות הגולות, דורות שבהם הבית היה המבצר האחרון של קדושת ישראל, והבין שהמציאות המותרת של "שתי נשים" מאיימת לערער את היסוד הזה. הוא לא ביקש לבטל את

גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות
מחשבה חידודים
ואקטואליה
על פי סדר
פרשיות השבוע

האדם שמואל לא ככלי לסיפוק צרכים, אלא כעולם ומלואו שראוי למלוא המחויבות והלב. ההיבט המוסרי מתחדד כאשר אנו בוחנים את תפקידו של הפרט בתוך הקהילה. המצפן הפנימי מורה לנו: לעולם אל תשתמש בהיתרים משפטיים כדי להצדיק התנהגות שפוגעת באחר או שמרסקת את אמון הציבור. השימוש בחרם רבנו גרשום כמודל מלמד אותנו כי המוסר מחייב אותנו להתחשב בהשפעה של מעשינו על הסביבה, גם אם בתוך ד' אמותינו או מרגישים שאין בכך איסור. אדם שחי על פי מצפן כזה אינו שואל "האם זה אסור", אלא "האם זה ראוי", "האם זה מקדש שם שמיים", ו"האם זה תורם לבנינו של עולם או לחורבנו". המוסר הזה דורש מאיתנו עקביות בין הפנים לחוץ, בין הכתוב בספרי ההלכה לבין ההתנהלות היום-יומית שלנו עם הקרובים לנו ביותר.

בתוך המפגש המוסרי הזה, אנו למדים כי יושרה אישית דורשת אומץ לב. להחזיק בחרם, לקיים אותו, ולראות בו ערך קדוש גם כשהמציאות מזמנת מורכבויות, זוהי עמידה איתנה על ערכים. המצפן הפנימי מורה לנו שגם כאשר העולם משתנה וערכים מתערערים, עלינו להישאר נאמנים למה שקידשנו כערכי יסוד. השאלה המוסרית היא: האם אנחנו אנשים של עקרונות, או שאנחנו אנשים של נוחות? כשאדם מנהל את חייו לפי מצפן כזה, הוא מגלה שהגבולות שהוא מציב לעצמו הופכים להיות המקום שבו הוא פוגש את צלם האלוהים שבו. הוא אינו נכנע ללחץ של מודרניות או של רצונות חולפים, אלא הוא מחויב לאמת הנצחית של התורה, כפי שהיא מופעלת על ידי גדולי הדורות מתוך אחריות מוסרית כבירה.

מכאן צומחת הנהגה של יציבות מוסרית: האדם לומד שכל פעולה אישית שלו היא אבן בבנינה של האומה כולה. המצפן הפנימי המנחה אותו הוא אמונה עמוקה בכוחה של ההלכה לעצב אדם ישר, רגיש, ובעל מידות מתוקנות. אדם כזה חי בתחושה שכל יום הוא יום של בחירה בטוב, יום שבו הוא יכול להחליט להעלות את הסטנדרט המוסרי של חייו, לשמור על כבוד הזולת בנאמנות מוחלטת, ולזכות בחיים של משמעות ועומק, מתוך הבנה שכל גדר שהציבו חכמים נועדה בסופו של דבר להוביל אותנו אל המקום שבו אנו פורחים כבני אדם וכעובדי השם.

בסיכומם של עניין, אנו לוקחים עמנו מסר מאיר ומעשי לחיים: ההיסטוריה היהודית, כפי שהיא מתגלגלת לפנינו בתקנת רבנו גרשום מאור הגולה, מלמדת אותנו שקדושת הבית ושלמות המשפחה הן מעל לכל היתר טכני. התובנה המעשית עבורנו היא שכאשר אנו ניצבים מול החלטות חיים משמעותיות, עלינו לשאול לא רק מה מותר, אלא מה בונה, מה מגן על השכינה בביתנו, ומה מעניק לאהובינו ביטחון מלא בנאמנותנו. התובנה היא שהריסון העצמי והקבלת גבולות מרצון אינם צמצום של החיים, אלא העצמה של האיות שלהם. אנו למדים כי מנהיגות אמיתית אינה נמדדת בכוח לכפות את הרצון, אלא ביכולת להבחין מהי השעה המדויקת לזרוע גדר של קדושה, גם אם הדבר דורש מאתנו לוותר על היתר שניתן במקרא, וזאת כדי להבטיח את עתיד האומה בטווח הרחוק.

עיקר העניין: החרם של רבנו גרשום מאור הגולה, האוסר על ריבוי נשים, נתפס אצל רבים כקושיה על דין התורה, אך במבט עמוק הוא התגלמות הכוח המוסרי וההלכתי שנמסר לחכמי ישראל לדורות. אין כאן עקירה של התורה, אלא מימוש הסמכות ההלכתית להציב גדרים המגנים על קדושת ישראל ועל יציבות התא המשפחתי. גדולי הדורות, החל מן הראשונים ועד לפוסקי זמננו, ביארו כי כוחם של חכמים עומד להם לתקן תקנות בעת הצורך, מתוך אחריות על שלום העם ועל כבוד האיש, והחרם הוא ביטוי עליון לכך שהתורה חיה ומתפתחת בתוך ליבם של חכמי הדורות. הבית היהודי אינו נבנה על יסודות של חוק יבש בלבד, אלא על מסירות של לב אחד לנפש אחת, שבה הגבולות אינם מחסום אלא חופה של הגנה ושכינה השורה בין בני הזוג.

הגבולות שחכמים הציבו אינם סוגרים את הדרך, אלא משרטטים את הנתיב המדויק שבו הלב יכול לצמוח באמת ובנאמנות. החירות האמיתית אינה במימוש כל היתר שבידנו, אלא בבחירה המודעת והקדושה להקדיש את כל כולנו למה שבנינו באהבה.

התורה, אלא להגן על תכלית התורה – יצירת משפחה שבה השכינה שורה. השראת שכינה בבית אינה יכולה להתקיים במציאות של פיצול ושל ריב, והחרם הוא החומה שהציב סביב השכינה הזו.

הרעיון העמוק יותר הוא שקדושת ישראל אינה נמדדת רק במידת הציות להיתרים, אלא במידת ההתעלות מעליהם. כשאדם נמנע ממה שהתורה הותירה לו כהיתר, מתוך מסירות למטרה גדולה יותר – שלום הבית, אחדות הלב, והתמסרות מוחלטת לבת זוגו – הוא הופך את המציאות הטבעית למציאות של קדושה. החרם הפך את הנישואין היהודיים למחויבות שאין לה תחליף, למפגש של נשמה אל נשמה שאינו יכול להיות משוכפל או מחולק. בכך, הוא קידש את המושג "בית" והפך אותו למקום שבו האדם מתחייב להעניק את מלוא תשומת הלב והאהבה לאישה אחת, כבבואה להתחייבות ה' לעם ישראל.

עוד יש לומר, שהחרם הוא עדות לנאמנות הגדולה ביותר לתורה שבעל פה. התורה סמכה על חכמי ישראל, ובחרם הזה החכמים גילו את האחריות הגדולה ביותר. הם לקחו היתר שניתן במקרא, ועטפו אותו בהגנה שנועדה להבטיח את עתיד האומה. זוהי אינה עקירה, אלא זיקוק. כשם שהזהב עובר בכור המצרף כדי שיהיה טהור יותר, כך ההלכה עוברת דרך כור המחשבה של החכמים, כדי להוציא ממנה את הטוב ביותר עבור כל דור ודור. החרם אינו סותר את התורה; הוא השלמתה, הוא הביטוי המעשי לכך שחכמי ישראל אמונים על שמירת גחלת האש שלא תכבה, גם כשצריך להוסיף לה גדרים כדי שלא תתפשט למקומות שאינם רצויים.

בנבכי הנפש, הבחירה לצמצם את מרחב הבחירה במקום שהותר, היא אחד השיעורים הגדולים בתיקון המידות. לעיתים, הנפש האנושית מבקשת להרחיב את גבולותיה, למתוח את החבל עד הקצה, ולחפש את כל פתחי ההיתר האפשריים. אולם הנהגת רבנו גרשום מאור הגולה מלמדת אותנו את סוד הריסון העצמי. אדם שמוותר על היתר מפורש בשביל שלום בית, בשביל יציבות, או בשביל להעניק את מלוא לבו לאדם אחד – אינו מפסיד דבר, אלא מרוויח את נשמתו. המחשבה העמוקה כאן היא שהנפש היהודית צומחת דווקא מתוך הגבולות שהיא מציבה לעצמה. האיסור שגזר רבנו גרשום הפך ליהות; הוא עיצב את דמותו של הבית היהודי כמשכן של נאמנות מוחלטת, שבה הלב אינו מופצל עוד.

החיבור לאמונה מתבטא בידיעה שסמכות החכמים אינה כוח זר שבא לכפות את רצונו על התורה, אלא היא הביטוי האנושי לרצון ה' המשתקף בכל דור. כאשר רבנו גרשום חתם על החרם, הוא לא פעל כאדם פרטי, אלא כצינור להנהגה אלוקית שהרגישה שהגיע הזמן להעלות את העם מדרגה. ההנהגה הזו דורשת מאיתנו אמונה בדרכם של חכמי ישראל, גם כשנדמה לנו שהם פועלים נגד פשט המקרא. האמונה מלמדת אותנו שחכמים, בראייתם הרחבה, מזהים את הצרכים הרוחניים שהתורה נתנה להם את המפתחות לפתור. האמונה בחרם היא אמונה בכך שהתורה היא מכלול שלם, שבו הכתב והלב של חכמי ישראל פועלים בהרמוניה מוחלטת להוביל את העם אל שלמותו.

הנהגת חייו לאור חרם זה מעניקה לנו מצפן ברגעי הכרעה. בכל פעם שאנו ניצבים בפני צומת – האם לבחור בדרך של "מותר לי לפי החוק היבש" או בדרך של "מה נכון וקדוש יותר למשפחתי ולנשמתו" – אנו נזכרים במאור הגולה. המנהיג האמיתי אינו זה שמנצל את כל זכויותיו, אלא זה שמשכיל לקבוע את גבולות הקדושה של עצמו ושל סביבתו. החיבור לנפש כאן הוא עצום: אדם המבין שאין הוא צריך לעשות את כל מה שמותר, זוכה לחירות אמיתית. חירות זו היא השחרור מהצורך לממש כל תאוה, ופתיחת הפתח למימוש הערכים העמוקים ביותר שבלב. זוהי הנהגה של עוצמה פנימית, של יציבות שאינה מתערערת בפיתויי השעה, אלא נשענת על יסודות של קדושה ונאמנות. המוסר היהודי, כפי שהוא משתקף בחרם רבנו גרשום, מלמד אותנו כי אמת מידה מוסרית עליונה היא היכולת להקריב את האני' המבקש לעצמו היתרים לטובת ה'אנחנו' הבונה משפחה יציבה. המצפן הפנימי שלנו מכוון אותנו להבין כי מוסר אינו נמדד רק בשאלה מה מותר על פי החוק היבש, אלא בשאלה מהו המעשה שיוצר שלום, כבוד ואמון הדדי במרחב האנושי. כאשר רבנו גרשום הטיל את החרם, הוא לא רק אסר מעשה, אלא הוא קבע נורמה מוסרית שבה האישיה אינה נתפסת כחפץ או כחלק מאוסף נכסים, אלא כשותפה מלאה ובלעדית בחיים. זהו מצפן המורה לנו לראות את

**בשבת הפטירה של אבא,
מה יקרה השנה?**

הקדישו פרשה בסדרת הספרים
"גם לנשמה מגיע אוכל",
ובכל שנה מורש ילמדו תורה לעילוי נשמתו.

**הרב
יוסף יצמן**

052-8144488

האם מותר לאדם להשתמש בעוון נדרים כדי להיפטר מאשתו הרעה?

ובמקום מציאות הטוב שאמורה הייתה להאיר את ביתו, הוא פוגש בכל בוקר את המרידות ששורפת את גרונו, תחושה עמוקה של אדם שחש כי נפל לעונש שלא ידע לו סוף. ובתוך הערפל הסמיך הזה של ייאוש אינסופי, רעיון אחד מנצנץ לו כמו הבטחה

דמיינו את השקט המתוח בחדר שבו האוויר עומד מלכת, רק שקיעה צובעת את הקירות בכתום דהוי, והוא יושב שם, שקוע בתוך ייאושו השקט. אין כאן מחסור בלחם על השולחן, ואין כאן כאב גופני שמייסר את האזניים, אך בלב פנימה, במקום שבו הנשמה נושמת, הוא חש חנק. יום אחר יום הוא צועד בתוך מרחב משותף שהפך לכלא,

רחוקה מתוך דפי הגמרא, לחישת יצר שמנסה לעטות איצטלא של תורה: "בעוון נדרים מתה אשתו של אדם". האם ייתכן שהמפתח לשחרורו מונח ממש כאן, בין המילים העתיקות? האם ניתן לקחת את החטא הקדוש, את הנדר שהוונח, ולהפוך אותו לתחבולה מחושבת שתסלול את הדרך לחיים חדשים? השאלה הזו רוטטת בחדר, מרעידה את אמות הסיפים של עולמו, מעמידה אותו על קצה צוק מסוכן שבו האמת והסילוף משמשים בערבוביה. הוא בוחן את דברי חז"ל, מנסה להבין אם אלו רק דברי תיאור של השגחה עליונה, או שמא נתנו לנו רז מופלא, כלי שרת בידי אדם כדי להטות את גורלו? השקט

בחדר נעשה כבד, כמעט מוחשי, והוא ניצב מול הדילמה המטלטלת מכל: האם מותר לאדם להשתמש בנדר כחרב שלופה, ככלי שרת למימוש משאלותיו הכמוסות ביותר, או שמא הוא צועד היישר אל תוך תהום של חילול הקודש, שבו הניסיון להשיג גאולה דרך עבירה יוביל אותו רק לאובדן דרך נורא מכל?

בפרשת כי תצא, מציבה התורה בפנינו גבול ברור, סייג המקיף את המילים שיוצאות מפיו ומעגן אותן בייצא שמים קדושה, כפי שנאמר: מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת לה' אלוהיך נדרה אשר דיברת בפך (דברים כג, כד). פסוק זה אינו רק הדרכה למצווה נקודתית, אלא הוא מהווה את יסוד המשמעת הפנימית של היהודי, המבין כי הדיבור אינו כלי ריק אלא מסר המוחזר למקורו, לבוא עולם.

רש"י (דברים כג, כד) מבאר: שאין אדם רשאי לאחר נדרו, וכל שיוצא מפי האדם חייב לקיימו, שכן ברגע שביטא את המילה, הוא יצר חוב מול הקדוש ברוך הוא, ואין בזה מקום להקל ראש. הסבר זה מודגיש את כובד האחריות; הדיבור אינו חופשי אלא מחייב, והשימוש בו למטרות זרות הוא רמיסת החיוב הזה.

הרמב"ן (דברים כג, כד) מוסיף וביאר: כי זוהירה התורה שלא יחל דברו, שכן הנדר הוא ביטוי של הקדשת האדם את רכושו או נפשו לה', ומי שמזלזל בכך הופך את הקודש לחול. עומק העניין הוא שהנדר הוא ביטוי ליציאת ה', וכשאדם נודר, הוא מכניס את הקב"ה לתוך מציאות חייו, ולכן המעילה בנדר היא מעילה ביראה עצמה.

האבן עזרא (דברים כג, כד) מבאר: מוצא שפתיך, כולל נדר ושבועה, וכל מה שיעלה על לשון האדם לשם ה', הרי הוא קדוש. מכאן אנו למדים שקדושת הדיבור היא תכונה אינהרנטית, וברגע שהאדם קשר את דיבורו לשם שמים, הוא איבד את הזכות להשתמש בזה למשחקי מזימות או לתחבולות אישיות.

הספר החינוך (מצוה תקסט) כתב: שורש המצוה הוא ללמד את האדם להיות איש אמת, שכן כוח הדיבור הוא המייחד את האדם מן בהמה, ומי שמשתמש בו לרמות או להזיק הרי הוא פוגם בתכלית הבריאה שלו. הביאור הוא שקדושת המילה היא המראה של האדם; אם המילה שלו טהורה, נפשו טהורה, ואם הוא משתמש בנדר ככלי להשגת מות אשתו, הוא מחלל את המראה הזו והופך אותה למכשיר רשע.

בתרגום אונקלוס (דברים כג, כד) מתרגם: מפקד פומך תטור, ותעביד כמה דנדרתא קדם ה' אלוהיך נדבתא דמלילת בפומיך. הדיוק בלשון המתרגם מורה על עשייה ממשית, פעולה שמחברת את הלב אל הפה, ושוללת כל אפשרות של נדר שאין מאחוריו כוונה כנה, קל וחומר נדר שנועד להרע.

הכלי יקר (דברים כג, כד) מבאר: כי הכתוב מזהיר במיוחד על נדבת הלב, כי הנדיבות היא שורש הנדר. כאשר האדם נודר בשפתיו אך בליבו זומם מזימות, הוא עובר על הפסוק, שכן הנדר דורש שלמות של פה ושל לב כאחד, ולא נתינה שנועדה להפוך למלכודת לזולת.

כיצד נתייחס אל דברי חז"ל, האם הם כלי עבודה בידנו או שמא הם הצבת גבולות הרמטית לפנינו של האדם המבקש לשלוט בגורלו? בבואנו לעיין בסוגיה חריפה זו, אנו נדרשים לפתוח את גמרות הש"ס ולראות כיצד התורה רואה את הנדר, לא כמנוף לעבירה, אלא כמערכת דינים המחייבת את האדם בעומק נשמתו. בגמרא במסכת שבת (דף לב עמוד א) נאמר: תניא, רבי נתן אומר: בעוון נדרים מתה אשתו של אדם, שנאמר אם אין לך לשלם למה יקח משכבך מתחתך. הסוגיה מציבה כאן מראה נוראת אל מול עיניו של האדם, מראה שבה החטא הפרטי של האיש, אי-עמידתו בדיבורו, משליך באופן ישיר על היקר לו מכל. רש"י (שם ד"ה בעוון נדרים) מבאר: שהעוון הוא שנודר ואינו מקיים, ובשביל זה מתה אשתו, והביאור הוא שהקב"ה תובע את עלבונה של המילה הריקה, וכשהדיבור מחולל, הבית כולו מיטלטל תחת כובד הדין.

בתלמוד ירושלמי במסכת נדרים (פרק ט הלכה א) נאמר: רבי אומר מה טעם אדם שנודר ואינו מקיים כאילו כפר בהקדוש ברוך הוא. הסוגיה שם מביאה את דברי התנא שמלמדנו שהנדר אינו פעולה טכנית, אלא הצהרת אמונים. ההעמקה כאן היא שהנדר ומאחר לשלם, הרי הוא כמי שאינו מאמין בה' יתברך, שכן הנדר הוא בבחינת הכרזה על מחויבות כלפי מעלה. מי שמבקש להפוך את ההצהרה הזו למניפולציה, הופך את כל עולמו הרוחני לזירה של שקר.

בגמרא במסכת ברכות (דף ח ע"א) נאמר: במערבא כי נסיב אינש אתתא אמרי ליה הכי: מוצא או מוצא. מוצא דכתיב מוצא אשה מוצא טוב ויפק רצון מה', מוצא דכתיב ומוצא אני מר ממות את האשה. תוספות (שם ד"ה מוצא) מבארים שזהו תיאור של השגחה, שכן אישה היא הראי של האדם, וכשם שדרכיו, כך בת זוגו. חכמים מלמדים אותנו כאן שלא הנישונין הם אלו שקובעים את איכות החיים, אלא דמותו של האדם היא

שמזמינה את המציאות לפתחו, ומכאן שהניסיון לתקן את המציאות בדרך של עבירה הוא ניסיון לעקוף את שורש התיקון הפנימי.

בגמרא במסכת ראש השנה (דף ו ע"א) נאמר: הנודר כאילו בנה במה, והמקיימו כאילו הקריב עליה קרבן. רש"י (שם ד"ה כאילו בנה במה) מבאר: שבזמן שהבמות אסורות, בונה במה הרי הוא מחלל את המקדש. היסוד הישיבתי כאן הוא שהנודר אינו רק לוקח על עצמו עול, אלא הוא יוצר לעצמו מציאות של מקדש פרטי, וממילא כל נדר שלא לשם שמים הוא כעין עבודה זרה, שהרי האדם מנסה ליצור הנהגה משל עצמו במקום להיכנע להנהגת השם.

בגמרא במסכת נדרים (דף עז ע"ב) נאמר: טוב אשר לא תדור משתדור ולא תשלם. הר"ן (שם ד"ה טוב אשר לא תדור) מבאר: שמכיוון שהאדם חלוש בדעתו ונוטה ליפול ברשת דיבורו, הרי שרצון התורה הוא שיתרחק מן הנדרים כמטחוו קשת, שכן כל חוספה של התחייבות שאינה חיונית היא פתח לפורענות וחלילול השם, ובוודאי שאין להשתמש בנדר למטרה זרה.

בגמרא במסכת יבמות (דף סג ע"א) נאמר: אשה רעה מצוה לגרשה. הסוגיה שם מבארת את הדרכים המותרות לתיקון המציאות, ולומדת שהתורה, בדרכי החסד והאמת שלה, נתנה לאדם פתח של יציאה ממקום שבו השלום אינו מצוי, ואין להזדקק לפתלתולות של מזימות כדי להגיע אל המנוחה.

אל מול תהומות הייאוש של האדם המבקש פתרון לצרתו, ניצבים עמודי התווך של עולם ההלכה, אותם ראשוני עולם שקבעו מסמרות נטועים בנפש האדם ובמהות הדיבור. נביט כעת במשנתם, המגלה לנו כיצד הנדר אינו מכשיר בידי האדם, אלא עול של קדושה שאין בו היתר לפרוץ גבולות. הרמב"ם בהלכות נדרים (פרק יג הלכה כג) כתב: אל ירגיל אדם עצמו בנדרים, ואם נדר ישתדל לשאול על נדרו. הוא מבאר כי הנדרים הם דבר שלילי מעיקרו, וכמעט כל נדר הוא מוקש, עד שראוי להתרחק מהם. עומק דבריו הוא שאם התורה עצמה רואה בנדרים מוקש ומכשול, קל וחומר שאין להשתמש בהם ככלי תחבולה כדי להביא מיתה על אשתו, שכן הנדר נועד לזקק את האדם, לא לשרת את יצרו.

הרמב"ן (במדבר ל, ג) מבאר: ששורש הנדר הוא רשות ביד האדם להכניס על עצמו דברי קדושה, אך הזהירה תורה שלא יחל דברו. הוא מחדש כי אם חלילה יהפוך אדם את קדושת הדיבור לכלי מזימה, הרי זה חילול קדושת הדיבור, והוא הופך מצווה לעבירה, שהרי הדיבור הוא עצם הקשר בין האדם לקונו.

רש"י במסכת שבת (לב ע"א) על הפסוק אם אין לך לשלם למה יקח משכבך מתחתך, מפרש בפשטות: שתובעים ממנו עונש על שנדר ולא קיים, ומשכבו – זו אשתו, שנלקחת ממנו בעוון זה. הביאור היסודי כאן הוא שמדובר בעונש בידי שמים, הנהגה של דין, ולא במנגנון או בכלי שאדם רשאי להפעיל אותו בעצמו כדי להשיג את מטרותיו האישיות.

הרא"ש במסכת נדרים (פרק ט סימן א) כתב: שיסוד הנדר הוא דבר קשה מאוד, וכמעט כל אדם נודר ונכשל, עד שאמרו טוב לא לנודר כלל. הוא מוסיף שדבר הנדרים גורם קלקולים רבים, עד שמביא פורענות בביתו. בדבריו הוא מציב תמורה אזהרה: הנדר הוא אש שורפת, ומי שמתקרב אליה כדי להשתמש בה למטרותיו, סופו להיכשל בפורענות שתבוא עליו בביתו שלו.

ספר החינוך (מצוה תקסו) הדגיש: שהשורש במצות שמירת הנדרים הוא לאמץ את האדם במשמעת פנימית, לכל יקל בדיבורו. ומשום כך עוון נדרים חמור, ומביא פורענות. ברור שאין שום היתר לנצל את הפורענות למטרה אישית, שהרי עיקר המטרה היא חינוך האדם לתיקון נפשו, ולא הפיכת הפורענות לקרדום לחפור בו.

כשאנו צוללים אל מעמקי האחרונים, אנו מוצאים כיצד גדולי הפוסקים מחדדים את ההבנה שחורצת דין לכל מי שמבקש לעשות מהתורה קרדום לחפור בו, ולהפוך את חומרת הדין למנוף למזימותיו. רבי חיים יוסף דוד אבולאי, החיד"א, בספרו פתח עיניים (ראש השנה ו ע"א) ובספרו חומות אנך (משלי פרק כב) מביא בשם רבו, הגאון רבי גדליה חיון, דברים חדים כתער: מי שחושב לנצל כך את דברי חז"ל טיפש הוא. שהרי מיתת האשה איננה באה להיטיב לבעל, אלא כעונש מן השמים. ואם האדם נודר לשם כך, אין אשתו מתה והוא עצמו נענש בעוון הנדרים. ועל זה פירש הכתוב אם אין לך לשלם, למה יקח משכבך מתחתך, וכי הקב"ה עושה לך נחת רוח בכך? אדרבה, הקב"ה מעניש אותך ואתה תסבול, ואשתך תישאר בחיים.

הגאון רבי יהונתן אייבשיץ בספרו יערות דבש (חלק א דרוש ט) כתב: שנדרים שלא לשם שמים אינם אלא מוקש גדול, ומביאים על האדם פורענות. הוא מבאר כי כוונה רעה בהוצאת נדר הופכת את כוח הדיבור הקדוש לכלי משחית, ובמקום מוצא שפתיך תשמור יוצא ממנו חטא נורא, שכן האדם עושה את הקודש למכשיר לעבירה.

הגאון רבי שלמה קלוגר בספרו חכמת שלמה (יורה דעה סימן רכח) מעיר על עונש נדרים שלא לשלם, וכותב: שהקב"ה מעניש את האדם באופן שיאכזב לו יותר מכל. ולכן נאמר שמתאבד בכך על שלום ביתו, אשתו נלקחת, לא משום שביקש אלא משום שראוי להיענש. הוא מבהיר כי הדבר אינו מסור ביד האדם, אלא זו הנהגת דין שמימית שמתהפכת עליו לרעה.

הגאון רבי יעקב עמדין בספרו מור וקציעה (או"ח סימן רלג) עמד על דברי חז"ל טוב אשר לא תדור משתדור ולא תשלם, והדגיש: שהנודר כדי להזיק לאחר – עונו כפול ומכופל, שהרי במקום לקדש פיו – מחללו. הוא מבאר כי הנדר הוא עקירה של קדושה, ומי שעוקר אותה למען אינטרס אישי הרי הוא פוגע בנשמת המצווה עצמה.

גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות
מחשבה חידודים
ואקטואליה
על פי סדר
פרשיות השבוע

שמבקש להשתמש בנדר כתחבולה, אינה רק טעות הלכתית, אלא עיוות תפיסתי עמוק של מושג ה"עונש" בתורה.

בתפיסת עולמנו, העונש אינו כלי חיזוי המונח על מדרך, שממתינן שהאדם יושיט יד ויפיעיל אותו. העונש הוא חלק בלתי נפרד מההנהגה האלוקית, המגיבה למציאות הרוחנית שיוצר האדם. כאשר חז"ל מלמדים ש"בעוון נדרים מתה אשתו של אדם", הם אינם חושפים נוסחה מתמטית – כזאת שאם נוין לתוכה

'נדר', נקבל 'מיתה' כפלט. הם חושפים אמת מוסרית נוראה: הפרת הנדר יוצרת ריק, חלל של חילול הקודש במציאות החיים, והטבע הרוחני של העולם שואף למלא את הריק הזה בפרוענות. האדם המבקש ליצור את החלל הזה במתכוון, כדי להרוויח מכך, דומה למי שמרעיל את באר המים שלו עצמו מתוך תקווה שהרעל יפגע רק באויביו, בשעה שהמים המורעלים הם אלו שיוזמו בעורקיו.

העמקה זו חושפת בפנינו את מהותו של הנדר כגשר של קדושה. הנדר הוא המקום שבו האדם אומר לה: "אני מקדש את עצמי, אני מתחייב מעבר למה שחייבו אותי שמיים". הנדר הוא ביטוי לקרבה, לרצון להתעלות. להפוך את הנדר לכלי משחית, למכונת מלחמה משפחתית, זהו פירוק של הגשר הזה. זוהי הכרזה שאין האדם רואה בנדר התחייבות לאלוקים, אלא כלי משחק אנושי. אדם כזה אינו רק מפר נדר; הוא מפר את יסוד הקשר שלו עם בוראו. הוא הופך את הקודש לכלי של כפייה, והרי זה ניסיון של האדם להשליט את רצונו על רצון השמים, מהלך המוגדר בתורת הסוד כסוג של ניסיון להטות כוחות עליונים בדרך שאינה כשרה, ובכך הוא מנתק את עצמו ממקור החיים.

יתרה מכך, הרעיון שניתן "להשתמש" בפרוענות הוא ניסיון לחמוק מאחריות. מי שבחר בדרך זו בורח מהתמודדות עם החיים, עם המורכבות של שלום בית, עם הקושי האמיתי של הקיום המשותף. במקום להפנות את המבט פנימה ולשאל "מה עלי לתקן בחיי ובדרכיי", הוא מפנה את המבט החוצה ומנסה "לפתור" את הבעיה באמצעות מחיקת הזולת. זהו אובדן של הענוה היהודית. התורה דורשת מאיתנו ללכת בדרכים סלולות – בדרכי גירושין כשהשלוש אבד, או בדרכי התפילה וההתחזקות כשיש עוד פתח. הניסיון לברוח אל המחוזות האפלים של "תחבולת הנדרים" הוא הודאה של האדם בכך שהוא אינו מאמין ביכולתו של הקב"ה לנהל את חייו בדרכים ישרות וגלוות. בסופו של דבר, עומק הרעיון הוא שהאמת היא המגן היחיד של האדם. הניסיון לעקם את האמת של התורה לצרכים אישיים הוא שורש כל רע, שכן הוא יוצר אדם שאינו מסוגל עוד להבחין בין קודש לחול, בין רצון ה' לרצון עצמו. רק מי שמכיר בכך שהתורה היא מפת הדרכים הישרה והיא אינה ניתנת לשינוי או למניפולציה, מסוגל לצעוד בדרך של תיקון אמיתי, מתוך ידיעה שהישועה אינה יכולה לצמוח מתוך העבירה, אלא רק מתוך הדבקות בדרך המלך של התורה.

בבואנו לנתח את המערכת הנפשית שמובילה אדם לחשוב כי ניתן להשתמש בנדרים ככלי ניתוח מול אשתו, אנו פוגשים את מה שהנפש מכנה האשליה של השליטה. האדם, בעת צרתו, חש שהקרקע נשמטת מתחת לרגליו, והוא מחפש בכל מחיר עוגן של כוח. הדימוי של הנדר ככלי עוצמתי, כזה שיכול להכריע את הכף ולהכניע את המציאות לרצונו, הוא מפתה מאוד, אך הוא שקרי מיסודו. העומק המחשבתי כאן הוא בהבנה כי הנפש שבורחת אל התחבולה הזו, היא נפש שאיבדה את האמון בהשגחה הפרטית. היא מבקשת להחליף את האמונה ב"הכל בידי שמים" ביומרה של "הכל בידי הנדר".

כשאדם נודר נדר כדי להביא מוות, הוא למעשה מקים לעצמו אליל קטן של כוח. הוא אומר בלבו: ה' אמנם קבע את החוקים, אבל אם אשחק לפי הכללים בצורה מסוימת, אוכל להכריח את המציאות להשתנות. זוהי כפייה מוסווית, שכן היא גוזלת מהקב"ה את ריבונותו על החיים ועל המוות. הנפש שבוחרת בדרך זו היא נפש שלא למדה להכניע את רצונה מול האמת. היא מבקשת את פתרונה בקיצור דרך, אך הדרך הארוכה – דרך התיקון, דרך ההתמודדות, ואף דרך הפרידה המתותרת – היא הדרך שבונה את האדם.

ההעמקה המחשבתית מגלה כי כוח הדיבור ניתן לאדם כדי להאיר, כדי לבנות, כדי ליצור שותפות עם הקדוש ברוך הוא בבריאת המציאות. הנדר הוא ביטוי של הקדושה שבאדם, היכולת שלו להתחייב למה שמעבר להכרח. כשהוא הופך את הכוח הזה לכלי להרס, הוא לא רק מחלל את מה שמחוץ לו, אלא הוא מחלל את הנקודה האלוקית שבתוכו. הנפש שלו הופכת למצומצמת, היא נעשית כלי שרת למזימה במקום להיות כלי שרת לאמת. העונש הנורא הוא לא רק שהאיש תישאר בחיים; העונש הנורא הוא שהאדם הזה נשאר עם נפש מוכתמת, עם תודעה שהתדרדרה אל תהום של רצון כוחני במקום להתעלות אל מחוזות של רצון אלוקי.

יתרה מכך, הנפש צריכה ללמוד שגם הכאב הגדול ביותר, גם המרירות שאוכלת כל חלקה טובה בחיים המשותפים, אינם מצדיקים איבוד עצמי לדעת מבחינה רוחנית. חז"ל מציבים לנו בברכות את הדימוי של מצא ומוצא, לא כדי שנחפש דרכים להרוג את ה"מוצא", אלא כדי שנבין את עומק הבחירה שלנו ואת היכולת שלנו לצמוח גם מתוך קושי. הניסיון לברוח מהמציאות דרך "תחבולת הנדרים" הוא בריחה מהעצמי. הוא מעיד על כך שהאדם מפחד מהתמודדות, והפחד הזה הוא שמעוור את עיניו מראות שחטא אינו יכול להיות פתרון לבעיה של אמת.

הגאון רבי יצחק זילברשטיין בספרו חשוך חמד (שבת לב ע"א) הביא מעשה באדם שסבר שיוכל להשתמש בחטא כדי לגרום למות אשתו, וכתב: שהדבר הוא לא רק חוסר דעת אלא עוון פלילי ממש, כי הקב"ה לא נתן בידי האדם לשלוט במיתת זולתו על ידי עבירה. הוא מדגיש שזו אשליה מסוכנת, שכן אין לאדם כוח להפעיל את הדין השמימי כרצונו.

מורן הראשלי"צ הגאון רבי עובדיה יוסף בשו"ת יחווה דעת (חלק ג סימן כח) העיר על דינים של נדרים בבית, וכתב: שנדרים קשים הם לכל אדם, והנודר לשם נזק או מזימה עונו חמור מאוד. כל כוונה כזו הופכת את הנדר מחפץ קדושה לכלי עבירה, והוא מחייב את האדם בדין שמים על עצם הניסיון לעשות תורה פלסתר.

כשאנו נדרשים להכריע בשאלות המטלטלות את יסודות הבית היהודי, אנו פונים לקולמוסם של גדולי הדורות האחרונים, שהשקישו על המציאות באספקלריה מאירה, וראו כיצד כל הנהגה אנושית חייבת להיות כפופה לאמת התורה, ללא כל פניה אפלה של רמאות או תחבולה. הגאון רבי אליעזר יהודה וולדנברג בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יב סימן סא) מבאר כי השלום בית אינו מושג שאפשר לקנותו בהפקרת הדין, וכל ניסיון להשתמש בחומרות התורה כדי לפתור בעיות אישיות הוא עיוות של המטרה לשמה ניתנה תורה. הוא מדגיש כי האחריות המוטלת על הבעל היא לחיות באמת, ולא לנסות להערים על השגחת הקב"ה, שכן דרכי ה' אינן נפתלות והוא דורש מהאדם יושר לב.

הגאון רבי משה פיינשטיין בשו"ת אגרות משה (אבן העזר חלק א סימן קמה) עסק בענייני שלום בית וביחסי הבעל והאשה, ולימד כי גם במציאות המרה ביותר, הדרך היא במסלול המלך שקבעו חכמים, בדרכי נועם ובסבלנות, ולא בדרכים של מחתרת. הוא מורה כי הניסיון לברוח מהמציאות דרך אי-קיום מצוות או דרך נדרים הוא מלחמת חורמה נגד הרצון האלוקי, ואין בו אלא הריסת הנפש.

מור"ר הגר"א וייס בשו"ת מנחת אשר (חלק ב סימן קט) נדרש לשאלות של שלום בית ותחבולות בדרכי ההלכה, וביאר כי התורה נתנה פתחים מוגדרים למי שחיי הפכו לבלתי נסבלים, כגון היתרי גירושין במקום הצורך. הוא מדגיש כי הניסיון להמציא מציאות שבה החטא הוא הפתרון הוא זלזול בכבוד התורה, שכן התורה באה להוסיף חיים ולא להוסיף חורבן.

הראשלי"צ רבנו הגר"י יוסף בשו"ת הראשון לציון (חלק א סימן יב) עומד על החומרה שבשימוש בעניינים שבינו לבין קונו לצורך תועלת אישית, ומבהיר כי כל נדר שמקורו בכוונת מזימה הוא נדר שאין בו כוח, ובנוסף לכך הוא מקטרג על האדם בשמים. הוא מבאר כי הדרך לזכות בטוב היא על ידי הוספה באמונה ובשלום, ולא על ידי יצירת מציאות של נדרים שביסודם מרידה.

מן הדין ההלכתי והמוסרי שערכנו, עולות כמה נפקא מינות מעשיות, המאפשרות לנו לתרגם את עקרונות התורה לחיים עצמם, גם במציאות המורכבת של אדם הניצב בפני קושי עצום בחיי הנישואין. נפקא מינה ראשונה, הנוגעת ללב הסוגיה: אדם שחייב עם אשתו מרים כמות, וסבור כי יוכל להשתמש בדברי חז"ל ככלי להבאת מותה – עליו לדעת כי אין כאן כל היתר הלכתי. לא זו בלבד שלא ישיג את מבוקשו, אלא שהוא מכניס את עצמו תחת עול חטא הנדרים, שתוצאתו היא ענישה שמימית כבדה, מבלי שזכה לפתרון כלשהו לבעייתו.

נפקא מינה שנייה נוגעת לאדם המבקש "לנסות" את כוחם של הנדרים. הפוסקים מלמדים אותנו כי אין אדם יכול להעמיד את התורה למבחן או לניסוי. מי שנודר מתוך מחשבה לבחון אם אכן תבוא הפרוענות על אשתו, נחשב כמי שזלזל בכבוד שמים, ועונו גדול אף ממי שנודר ואינו מקיים בשוגג, שהרי כאן מדובר בשימוש מכוון בקדושת הנדר למטרה זרה.

נפקא מינה שלישית עולה ביחס לדרכי הפתרון המותרות. כאשר אדם חש כי חייו בלתי נסבלים, התורה מציבה בפניו נתיב ברור וגלוי – מצות גירושין במקום שבו אין שלום. הנפקא מינה היא שכל דרך עוקפת, המנסה למצוא קיצורי דרך דרך חטאים או מניפולציות רוחניות, היא פסולה מעיקרה ואינה נחשבת כפעולה לגיטימית לפתרון קשיי שלום בית.

נפקא מינה רביעית עוסקת במחויבות שלנו לדיבורנו. גם אם אדם סובל, אין לו היתר להוציא מפיו נדרים שאין בדעתו לקיימם. קדושת הדיבור אינה תלויה במצבו של האדם, וגם בשעות הקשות ביותר שלו, עליו להיזהר שלא להפוך את כוח הדיבור הקדוש לכלי שרת למזימותיו, שכן חילול קדושת הדיבור הוא נזק פנימי שלא ניתן להופכו לתועלת חיזונית.

נפקא מינה חמישית נוגעת להנהגת הציבור. אם יש אדם המנסה להורות לאחרים או לעצמו דרך של נדרים כאמצעי להרעת הזולת, הרי זו חובה למחות בו ולהבהיר לו כי הוא מחטיא את הרבים. עליו להדגיש כי התורה אינה מאפשרת להשתמש בעונשים שמימיים כמכשירי עבודה, וכי מי שמעודד דרך כזו נושא באחריות לכל הקלקולים שייגרמו בעקבות כך.

נפקא מינה שישיית מתייחסת לעבודת התפילה. במקום לנסות "להפעיל" את הדין דרך חטא, התורה מלמדת אותנו לשאת תפילה טהורה אל הקב"ה. אם אדם נמצא בצרה, עליו לבקש מה' רחמים, לזכותו בדרך ישרה של שלום או פרידה, אך לעולם לא לנסות לעקם את דרכי השמים דרך עוון, שכן רק בדרך הישרה מובטחת לאדם עזרת ה'.

בבואנו לצלול אל עומקה הרעיוני של סוגיה זו, אנו מגלים כי היא נוגעת בנקודה רגישה ומרכזית ביחסי האדם והבורא: האם עולמנו הרוחני הוא מרחב של אמת מוחלטת, או שמה הוא זירה שבה ניתן לערוך משא ומתן עם השמים? הטעות היסודית של מי

גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות
מחשבה חידוריים
ואקטואליה
על פי סדר
פרשיות השבוע

לבסוף, הנפש צריכה להיפגש עם האמת של היראה. יראת שמים אמיתית היא ההבנה שאנחנו איננו אדוני העולם. אנחנו הולכים בדרכים שאלוהים סלל עבורנו. כשאנחנו סוטים מהם, אנחנו נופלים. ההרחבה המחשבתית מציבה לנו את המראה הזה: אל תחפש את הכוח שלך במקומות האסורים. חפש אותו ביושרה, בחזרה בתשובה, בתקון מידות. כי גם אם המציאות החיצונית לא משתנה ברגע, הנפש שבוחרת בדרך הישרה היא נפש שיוצאת מן המיצר אל המרחב, נפש שזוכה לחופש אמיתי – חופש מהתלות בתוצאות, וחופש מהצורך לשלוט בעולם דרך עקמומיות.

כשאנו מבקשים לזקק את המוסר הפנימי מתוך הסוגיה המרה הזו, עלינו להביט הישר אל תוך הלב פנימה, אל המקום שבו נולדות המציאות והחוקות מן האור. מוסר התורה אינו אוסף של חוקים חיצוניים בלבד, אלא הוא הדרך שבה האדם מעצב את זהותו בצלם אלוהים. הרצון להשתמש בחטא ככלי שרת לצרכים אישיים הוא כשל מוסרי חמור, שכן הוא מעיד על תפיסה שבה הקדושה נמדדת לא לפי מהותה, אלא לפי התועלת שהיא מביאה לאדם. זהו תהליך שבו המוסר הופך להיות כפוף לרצונותיו של האדם, ובכך הוא מאבד את תוקפו ואת מעמדו כציווי עליון שאינו תלוי בדבר. המוסר התורני תובע מאיתנו יושרה פנימית שאינה מתפשרת. אדם שחי בתוך נישואין מרים וקשים, הניסיון שלו לברוח אל עיון הנדירים הוא בריחה מאחריות ומהתמודדות. המוסר מלמד כי עלינו להיות אמיצים מספיק כדי לעמוד מול המציאות כפי שהיא, מבלי לחפש נתיבי מילוט עקומים. אם המציאות אינה ניתנת לתקון, התורה העניקה לנו כלים ישרים וגלויים – דרך הגירושין והשלום – שבהם ניתן ללכת בראש מורם. הניסיון "לנצח" את המציאות באמצעות מניפולציה רוחנית הוא ניסיון שמבזה את האדם ואת הקודש כאחד.

אנו נדרשים לזכור כי המצווה אינה מגן שניתן להשתמש בו כדי לכסות על חטאים. הניסיון של האדם להשתמש בנדר ככתובת דמים כדי להביא מוות, הוא הופך את הנדר – ביטוי הקדושה הגבוה ביותר – למכשיר של הרס. מוסר זה מלמד אותנו לשחרר את הצורך בשליטה על תוצאות חיינו. האדם המוסרי הוא זה שסומך על הנהגת ה' ובוחר בדרך הנכונה, גם אם היא קשה, גם אם היא דורשת סבלנות וגם אם היא דורשת פרידה כואבת, ובלבד שלא יטמא את ידיו בחטא.

בנוסף, עלינו להבין כי המוסר הוא המקום שבו האדם פוגש את זולתו לא ככלי מושקע, אלא כבן אדם. גם כאשר מדובר באשה הממרת את חייו, המוסר התורני אינו מתיר לאדם להשיל ממנה את צלם האלוהים שבה ולראות בה מטרה שיש לחסל באמצעות תחבולה. זהו מבחן עמוק של מידות: האם אדם מסוגל לשמור על אנושיותו ועל קדושת הדיבור שלו גם בתוך שיא הכאב והמרירות? האם הוא מסוגל לא לשקוע אל תהומות השנאה והמזימה?

לבסוף, המוסר התורני מעניק לנו את הכלים לבנות אישיות שאינה נזקקת לקיצורי דרך. אם אנו שרויים בצרה, הדרך לצאת ממנה היא דרך התיקון, דרך האמת ודרך הברור העצמי. לא ייתכן שהשחרור מן הצרה יבוא במחיר של כניסה לתוך חטא חמור. כשאנו מפנימים את ההשלכות המוסריות הללו, אנו זוכים לבנות בתוכנו עולם של יושר פנימי, כזה שאינו פוחד מהאמת ואינו נוקק למסכות, אלא צועד בדרך המלך, נקייה, בהירה ומלאה באהבת השם ויראתו. לסיום, כשאנו יוצאים מהדין הזה אל חיי המעשה, עלינו לזכור כי כל מעשה שאנו עושים צריך להיבחן במבחן הטהרה: האם הוא מבטא רצון אמיתי להידבק ב', או שמא הוא כלי לספיוק צרכים זמניים ומשטשטי אמת. האמת הפשוטה היא שהחיים מורכבים אך אינם דורשים עקיפת המוסר כדי לשרוד את כאביהם. זכותו של האדם לבחור בדרך ישרה בכל רגע, היא הניצחון הגדול ביותר על הנסיבות המרות ביותר.

בסיכום הדברים, השאלה הכאוה והמורכבת הזו מאירה באור חדש את האופן שבו עלינו לנהל את חיינו הרוחניים ואת מערכות היחסים שלנו עם הסובבים אותנו. עיקר העניין כאן אינו עוסק רק בטכניקה הלכתית של נדרים, אלא בכינונה של אמות פנימיות שאינה מאפשרת לעצמה להזדקק.

תובנות מעשיות לחיים: התובנה הראשונה היא הלימוד לזהות את הפיצול הפנימי. עלינו להזהר מהנטייה הטבעית של הנפש להשתמש במושגים דתיים כדי לכסות על חסרונות עמוקים. המצוות והנדרים הם גשר לאלוהים ולא מסך שנועד להסתיר מאיתנו את האמת על מצבנו הרוחני. התובנה השנייה היא האחריות הציבורית שלנו. לא פעם אנו פוגשים אנשים המבקשים מאיתנו להצדיק דרך לא ראויה, מתוך תקווה שנוכל לרכך את השוליים. עלינו ללמוד לעמוד בתוקף ובאהבה: עזרה אמיתית לזולת היא עזרה שמכוננת אותו לאמת, ולא כוז שמשמיעת לו לחיות עם סתירות פנימיות. התובנה השלישית היא ההבנה שכל דרך יציאה ממצוקה צריכה להיות דרך סלולה ומותרת. אין לראות בקשיים הצדקה להריגה מן המוסר, אלא מבחן ליכולת שלנו להישאר ישרים גם בתוך סערה גדולה. התובנה הרביעית היא הפיתוח של אישיות ישרה. חיים של אמת הם חיים שאינם זקוקים לקיצורי דרך. אם אנו שוגים או סובלים, התורה מציעה לנו דרכים של תיקון – התפילה, העצה הנכונה, ואף הגירושין המתירים – הדרכים היחידות שמרפאות את הנפש ומאחדות אותה מחדש עם בוראה.

עיקר העניין: הניסיון להשתמש בעוון נדרים ככלי תחבולה כדי להיפטר מאשמו אינו אלא אשליה מסוכנת ושפל מוסרי. גדולי עולם, ובראשם החיד"א בשם רבו רבי גדליה חיון, הבהירו כי מיתת האשה כתוצאה מעוון נדרים אינה מנגנון שבידי הבעל, אלא עונש שמימי שנועד להעניש את האדם על חטאו. מי שמנסה להשתמש בחטא כדי להרוויח תועלת אישית, לא רק שלא ישיג את מבוקשו, אלא יגלה שהקב"ה הפך עליו את הקערה, והוא נותר עם חטאו ואשמו נשאר בחיים. התורה אינה מכשיר למזימות, אלא דרך חיים של אמת שאינה מקבלת קיצורי דרך של רשע.

הרב יוסף יצמן
☎ 052-8144488
בתנ"ת הספרים המובחרות
או הזמנה עד הבית
אל הרב
"גם לנשמה מגיע אוכל"
שאלות ששואל כל יהודי תשובות שמאירות את החיים

השבוע בפרשת השבוע

השאלה שאף אחד לא שואל אותה, אבל כל אחד חי איתה.

20 כרכים
של חכמה יודית
עמיקה, מעשית
ומעמיקה



המסע שלך
אל עצמך
מתחיל כאן



סרוקו להזמנה

תובנות לחיים

חכמת ההידות

חיזוק והשראה

כיוון לחיים

הנחמה פנימית

המזבח בוכה על הגירושין – משל או מציאות?

הרמב"ן (דברים כד, א) מחדש: כי בגירושין הללו יש צער על היפרדות האדם מאשתו, ומבאר כי אף שהתורה התירה את המעשה, יש בו היבט של פגיעה בחיבור הראשוני שבין איש לאשתו, דבר המשתקף גם בדברי חז"ל המציעים את המזבח על מעשה זה. הספורנו (דברים כד, א) מבאר: והיה אם לא תמצא חן בעיניו, כי כל עוד לא היה זה מתוך דברים של חטא ופגם, הרי שהגירושין הם מעשה מצער המעורר את מידת הדין, שהרי האשה שאותה אהב בנעוריו הופכת כעת לזרה לו, וזהו הקרע שהמזבח אינו יכול לשאת.

מילות קישור להבאת דברי חז"ל והגמרות הרלוונטיות מהתלמוד הבבלי, המאירות את הקשר שבין הגירושין לבין המזבח המוריד דמועות.

בגמרא במסכת גיטין (דף צ"ב) אמרו: אמר רבי אלעזר: כל המגרש את אשתו ראשונה אפילו מזבח מוריד עליו דמועות, שנאמר וזאת שנית תעשו כסות דמעה את מזבח ה' ככי ואנקה מאין עוד פנות אל המזבח ולקחת רצון מידכם. האמוראים בגמרא מבארים כי ככי המזבח הוא תגובה ישירה לגירושין של אשת הנעורים, וכי הקרבות של אותו אדם אינם מתקבלים עוד ברצון, שכן הברית שנכרתה בראשית הדרך נשברה, והמזבח, מקום הכפרה, אינו יכול להשלים עם שבירת ברית זו.

בגמרא במסכת סנהדרין (דף כב ע"א) הביאו שוב את המימרה: כל המגרש את אשתו ראשונה אפילו מזבח מוריד עליו דמועות, שנאמר כי ה' העיד בינך ובין אשת נעורך אשר אתה בגדת בה והיא חברתך ואשת בריתך. בגמרא שם דנים בגודל הצער על פירוד של זוג, ומלמדים כי אשת הנעורים היא השותפה האמיתית לחיים, ופגיעה בה היא פגיעה בברית השמימית, עד כדי כך שגם מקום עבודת הקודש משתתף בצערו של העולם.

דמיינו את ההוד הקדום של בית המקדש, עת המזבח עומד על מכונו בלב העזרה, אבן איתנה ששפתיה צרובות מאש התמיד. שם, במקום שבו ריח הקטורת נמהל בתפילות ישראל, מתרחש דבר מה נסתר מן העין אך מוזעזע את אמות הסיפים. התורה מגלה לנו שדווקא ברגע שבו אדם בוחר לכרות את הברית שכרת בנעוריו, נשמע קול של בכי שאין לו מקור גשמי – המזבח עצמו מוריד דמועות. לא מדובר בדמעות של חול, אלא בועקה אילמת של כלי הקדושה העומד כעדות לכריתת ברית. האם ייתכן כי אבן וגזית מרגישים את הכאב האנושי? ומהו אותו משבר עמוק הטמון בגירושין אשת נעורים, שגורם למקום הכפרה והרצון להפוך למקום של תגוע? השאלה מונחת לפנינו כפצע פתוח: האם מדובר במשל ציורי המבקש לחדד את חומרת הפירוד, או שמא במציאות רוחנית נוקבת שבה הקרע בין איש לאשתו מפורר את יסודות הקדושה של המקדש כולו?

בפרשתנו, פרשת כי תצא, מופיעים דיני הגירושין בפסוקים המגדירים את המציאות המשפטית של הפירוד: "כי יקח איש אשה ובעלה והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה ערות דבר וכתב לה ספר כריתת ונתן בידה ושלחה מביתו" (דברים כד, א). "ויצאה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר" (שם, ב).

רש"י (דברים כד, א) מבאר: ערות דבר, דבר ערוה, שמצא בה דבר מגונה, ומחדש כי התורה קבעה דרך לגירושין כאשר נפגעה השלמות של הבית, אך בד בבד חז"ל מורים לנו להביט על כך כעל צעד שתוצאותיו חורגות אל מעבר למסגרת הבית הפרטי. רבי אברהם אבן עזרא (דברים כד, א) מבאר: וכתב לה ספר כריתת, וביאר כי לשון כריתת מלמדת על ניתוק גמור ומוחלט, ובכך הוא עומד על הצד המשפטי והסופי של המעשה הזה, המפרק את הברית שנוצרה בקידושין.

גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות
מחשבה חידודים
ואקטואליה
על פי סדר
פרשיות השבוע

אמו עם המלאך. וכשהוא מגרש את אשתו הראשונה היינו שמסלק מעליו את התורה, אזי המזבח מוריד עליו דמעות, כי המזבח מיותם ונשאר ריק: קרבנות כבר אין, והתורה שהייתה תמורת הקרבנות נגרשה ממנו. בהסבר מופלא זה מבאר כי הבכי אינו רק על קשר אנושי, אלא על הזנחת הקשר הנצחי שבין האדם לבין תורתו, שבה נכרתת הברית האמיתית מראשית היצירה.

כאשר אנו מבקשים לתרגם את עומק הסוגיה למציאות החיים וההלכה, אנו מוצאים כי בכי המזבח אינו נותר בין דפי הגמרא, אלא מציב תמורה אזהרה לכל אדם בהנהגתו הביתית. להלן הנפקא מינות וההשלכות למעשה:

ראשית, כוחו של השלום בבית אינו עניין פרטי אלא יסוד רוחני, ולשיטת התורה חיים והתפארת יעקב, מי שמשקיע מאמץ בשלום ביתו אינו רק מרוויח את שלווה נפשו, אלא מחזק את יסוד המזבח והשכינה בעולם. השקעה בבניית קשר איכותי וביישוב מחלוקות היא כקיום מצווה תמידית המעמידה את עבודת המקדש עצמה.

שנית, לעניין שייכות האשה לעבודת הקרבנות, כפי שעולה מדברי המהרש"א, עולה נפקא מינה מוחשית לכך שהאשה בחייה קשורה באופן עמוק ויסודי לעבודת הקודש והמקדש. הערכת פועלה של האשה אינה מוגבלת לתחום הבית בלבד, אלא היא שותפה מלאה להשראת השכינה ולטהרה בעם ישראל.

שלישית, בחובת בחינת המעשים של האדם, לפי דברי החתם סופר, גירושין מאשת נעורים הם כבואה למצב רוחני לקוי שבו האדם איבד את בת זוגו המיועדת לו משמים. מכאן נלמד כי על האדם מוטל לבחון תדיר את דרכיו ולתקן את מידותיו, כדי שלא יגיע לידי פירוד שאין ממנו דרך חזרה, אלא יזכה לשמר את הברית שניתנה לו.

רביעית, ביחס לתורה, על פי המשנת יוסף, הזנחת לימוד התורה מוגדרת כגירושין מאשת הנעורים הרוחנית. מכאן נובעת חובה למעשה לקבוע עתים לתורה ולעמול בה, כי התורה היא החיבור הראשון של האדם, והתרחקות ממנה גורמת למזבח הפנימי של האדם להיוותר ריק ומיותר.

חמישית, בנוגע למודעות לחומרת הגירושין, מכל המקורות עולה כי הגירושין אינם רק הליך משפטי, אלא פעולה המטלטלת את הקודש. המודעות הזו מחייבת כל אדם לשקול בכובד ראש ובסבלנות כל צעד בביתו, תוך הבנה שהחלטותיו מקרירות על המציאות הרוחנית הכללית.

העמקה רעיונית בדברי חז"ל מגלה כי הקשר שבין המזבח לבין בכי על גירושין נובע מתפיסה יסודית במחשבת ישראל: הבית אינו מקום מקלט פרטי מפני העולם, אלא הוא מהווה את המיקרוקוסמוס של המקדש כולו. כשהגמרא מלמדת שהמזבח מוריד דמעות, היא אינה מתארת תגובה פיזיולוגית של אבן, אלא היא חושפת את הקשר האונטולוגי שבין איש ואשה לבין השראת השכינה. השלום בין בני הזוג הוא הכלי היחיד המאפשר לשכינה לחנות בתוכם, והמזבח, המקום שבו מתממש החיבור בין ישראל לאביהם שבשמים, תלוי לחלוטין בשלמות הברית הזו.

על פי תפיסה זו, אנו מבינים את עומק השבר. כאשר האדם מגרש את אשת נעוריו, הוא אינו מבצע פעולה טכנית של פירוד, אלא הוא מחריב את המזבח הפרטי שהוקם בביתו. אשת הנעורים מייצגת את החיבור הראשוני, את תמימות הנפש ואת הברית שנכרתה בעת שהאדם עדיין לא נגע בסיבוכי החיים. כשזו נשברת, נוצר חלל רוחני שאינו ניתן למילוי, והצער על כך אינו נשאר רק בביתו של האדם, אלא מהדהד בבית המקדש כולו. נמצא שהבכי הוא ביטוי לכך שהמזבח חש באובדן המקדש המוקטן. אם הבית הוא כבואה של המשכן, הרי שכל סדק בבית מערער את יציבות השכינה בעולם. חז"ל ביקשו ללמדנו שהחיבור שבין בני הזוג הוא הוא עבודת הקרבנות העליונה ביותר, ומי שמפרק את הקשר הזה, כביכול פוגע באפשרות לכפרה ולרצון לפני המקום. זהו עומק המושג שהזכירו הראשונים והאחרונים: הגירושין הם עדות לכישלון האדם לשמור על מקדשו, והדמעות הן התגובה הטבעית של הקדושה על מקום שהפך חול.

במבט אל נבכי הנפש, גילוי דעתם של חז"ל על בכי המזבח מציב מראה חדד מול עיניו של כל אדם. הבית היהודי אינו אוסף של רצונות פרטיים החיים תחת קורת גג אחת, אלא הוא יצירה משותפת של נשמות שנפגשו כדי להפוך את העולם למקום של קדושה. הנישואין הם המסע המרתק ביותר של האדם, שבו הוא לומד לצאת מעצמו, לוותר על האנוכיות ולהכיל עולם שלם שאינו הוא. כאשר אדם נשאר נאמן לאשת נעוריו, הוא בעצם מוכיח את גבורת הרוח שלו – היכולת להמשיך ולהאוב גם כשהשגרה שוחקת, גם כשהקשיים מרימים ראש, וגם כשהדמות שמולו משתנה עם השנים.

העומק המחשבתי בבכי המזבח מלמד אותנו שכל קשר בין איש לאשתו הוא ברית עם השכינה. אמונה אינה רק ידיעה עיונית, אלא כוח שבא לידי ביטוי ביכולת לשמור על הבית מלוכד ואוהב. כשאדם מגרש, הוא מעיד על חסרון ביכולת הנפשית להכיל את האחר, ובכך הוא מנתק את הצינור שדרכו שורה השכינה בביתו. הנפש שבורחת מן

רש"י במסכת גיטין (דף ז' ע"ב ד"ה אפילו מזבח) מבאר: שאין הקדוש ברוך הוא מוחל לו, ומבאר כי בכי המזבח הוא ביטוי לכך שהקב"ה שומע את זעקת האשה שנעזבה, ועל כן אין האדם יכול למצוא מנוחה או כפרה לפני ה' בדרך הרגילה, כי השכינה עזבה את ביתו וגם מזבח הכפרה מוחה נגדו.

תוספות במסכת גיטין (דף ז' ע"ב ד"ה אפילו) מבארים: דאשת נעורים חביבה עליו ביותר. בתוספות מדגישים את החיבה הגדולה והקשר הנפשי העמוק שיש לאדם עם אשתו הראשונה, ועל כן החומרה בגירושין אלו היא מיוחדת במינה, שהרי לא מדובר רק בהתרה משפטית אלא בנייתו של חלק מנשמתו של האדם.

הראשונים, אשר העמיקו בסוגיה זו וביררו את עומק השבר שיוצר המגרש את אשת נעוריו, העמידו את הדברים על יסודות של דין וקדושה:

המאירי (חידושי המאירי למסכת גיטין דף ז' ע"ב) ביאר: כל המגרש את אשתו ראשונה אפילו מזבח מוריד עליו דמעות, כלומר, שאף הסניגור שלו נעשה לו קטגור, ואין לו לשום אדם ללמד עליו זכות. בדבריו מדגיש המאירי כי הבכי אינו תיאור ציורי בלבד, אלא ביטוי חריף לכך שהמזבח, שאמור לשמש סניגור לפני בורא עולם, הופך לקטגור המעיד על פגמו של האדם, ובכך נחסמת דרך הכפרה הרגילה שניתנה לאדם במקדש. המהרש"א (חידושי אגדות למסכת סנהדרין דף כב ע"א) פירש: כל המגרש את אשת נעוריו אפילו מזבח מוריד עליו דמעות, משל הוא, כאילו המזבח בוכה עליו. בטעם הדבר ביאר כי המגרש את אשת נעוריו ממועט אכילת זבחים, שהרי אשת נעורים מצויה שמביאה קיני זיבה ולידה למזבח. בדבריו גילה המהרש"א כי ישנו רובד מעשי לצער של המזבח, שכן הפירוד מונע את זרימת הקרבנות המטהרים והמכפרים שהיו אמורים להגיע למזבח מכוח חיי המשפחה התקינים, ובכך נפגעת עבודת ה' בפועל.

גדולי האחרונים והפוסקים המשיכו להעמיק ולהרחיב בביאור סוד הבכי המזבח, כשהם מבררים את הקשר שבין הבית הפרטי לבין היכל הקודש:

החתם סופר (שו"ת חתם סופר חלק ז סימן לד) כתב: זיווג ראשון מכריז עליו בת פלוני לפלוני, וכל אדם נוצר פלג גופא, ואין צורתו שלמה אלא עם אשתו המזומנת לו משעת יצירה. ומבאר כי כשמגרש את אשתו הראשונה, הרי זה אות שהרעו מעשיו ואבד את בת זוגו האמיתית, וכיון שקרבן התמיד היה מכפר על עוונותיהם של ישראל, וזבה לא הצליח המזבח לכפר עליו עד כדי כך שהפסיד את בת זוגו, על זה מזבח מוריד דמעות. בדבריו העמיק לראות בגירושין עדות לכך שהאדם איבד את שלמותו הרוחנית, עד שהכפרה של המזבח כבר אינה מועילה להשיב את הקשר האבוד.

התורת חיים (על מסכת סנהדרין דף כב ע"א) ביאר: כל המגרש את אשתו ראשונה אפילו מזבח מוריד עליו דמעות, לפי שעל ידי הבאת שלום בין איש לאשתו נעשו שיתין, שהוא יסוד המזבח. ומחדש שם כי כיוון ששלום הבית הוא היסוד שעליו נבנה המזבח ככלי להשראת שכינה, הרי שהמתקוטט עם אשתו ומגרשה פוגע ביסוד המזבח עצמו, ולכן המזבח בוכה על הקרע שנוצר בבסיס הקיום הרוחני של עם ישראל.

התפארת יעקב (על מסכת גיטין דף ז' ע"ב) ביאר: כי המזבח נברא לתכלית לעשות שלום בין ישראל לאביהם שבשמים על ידי הקרבנות, וכשישראל שרויים בשלום ביניהם שכינה שורה ביניהם. ואם חלילה אין שלום בין איש לאשתו, הרי נסתלקה השכינה, ונמצא שהמזבח, שתפקידו להשרות שכינה, אינו ממלא עוד את שליחותו, ולכן המזבח, בבחינת כלי שאינו מתפקד כראוי, מוריד דמעות על האדם המגרש את אשתו.

המהר"ם שיף (חידושי המהר"ם שיף על מסכת גיטין דף ז' ע"א) ביאר: כל המגרש את אשתו ראשונה אפילו מזבח מוריד עליו דמעות, לפי שהאדם נברא מעפר המזבח שנאמר מזבח אדמה תעשה לי, ואילו האשה נבראה מצלע. נמצא שהאיש מחובר למזבח מעצם מהותו, וכאשר הוא מגרש את אשתו, הוא מפקיע את עצמו ממקום כפרתו, ומראה כאילו אין הקב"ה חפץ בכפרתו, ועל כן מידה כנגד מידה המזבח מוריד עליו דמעות.

גדולי הדורות האחרונים ופוסקי זמננו המשיכו לבאר את עומק הזעזוע שהמזבח חש בשעה שהבית היהודי נפרם, תוך שהם משלבים את רוחב היריעה של ההלכה עם מבט השקפתי נוקב:

הגאון רבי אליעזר יהודה וולדנברג זצ"ל (שו"ת ציץ אליעזר חלק יד סימן צח) ביאר: וצריך ביאור, מהו לשון אפילו מזבח מוריד עליו דמעות. ונראה לומר, שהמזבח הרי רגיל לדמעות, כי כמה וכמה באים לשפוך שיחם ודמעותיהם עליו בשעת הקרבת קרבנותיהם, והרי זה טבעו של המזבח להיות מקום בכי ותחנונים. ואף על פי כן, בענין זה של גירושין מתרגש המזבח ביותר עד שאינו יכול עוד להתאפק, וגם הוא עצמו מוריד דמעות. בדבריו העמיק לגלות כי גם מקום שרגיל בכל דמעה אנושית, אינו יכול להישאר אדיש מול דמעותיו של הבית הנפרד, שכן הכאב על ברית הנישואין שנשברה חורג מכל צער אחר.

המשנת יוסף (חלק ב עמוד סח) מחדש: הגמרא אומרת כל המגרש את אשתו ראשונה אפילו מזבח מוריד עליו דמעות. והנה בגמרא בקידושין אמרו ראה חיים עם האשה אשר אהבת זו התורה. אם כן אשתו הראשונה של האדם היא התורה שלמד עוד בבטן

גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות
מחשבה חידודים
ואקטואליה
על פי סדר
פרשיות השבוע

להתחיל מחדש את עבודת ה' שבתוך הבית, מתוך יראת כבוד למשמעות הגדולה השמונה בחיים המשותפים.

בחיים המעשיים, כשאנו יוצאים מבית המדרש אל חיי היום יום, התובנות הללו מאירות את הדרך ומעניקות לנו כלי עבודה יומיומיים. עלינו להבין כי המזבח אינו שוכן רק בזיכרונות העבר של המקדש, אלא הוא פועם בתוך הבית שלנו. כל מחווה של התחשבות, כל הקשבה סבלנית ללב בן הזוג, כל הבלגה על עלבון אישי, וכל מילה טובה שנאמרת בבית, הם הקרבות המובאים על המזבח הפרטי שלנו. זוהי עבודה תמידית, יומיומית, שאינה דורשת אש על גבי המזבח החיצוני אלא אש של אהבה ויראת שמים בלבבות הפנימיים. עלינו לזכור תמיד כי כל דקה של שלום היא ניצחון על נטיית הפירוד, וכל רגע של התעלות משותפת הוא רגע שבו השכינה חונה בתוכנו. כאשר אנו משקיעים בבית, אנו משקיעים בנצח של עם ישראל ובניין המקדש העתידי. עלינו להישמר שלא להקל ראש בברית הזו, לראות בכל יום הזדמנות לשפר את היחסים, ולדעת שהצלחת הבית שלנו היא ההצלחה הגדולה ביותר של עבודת ה' בעולם. החיים המשותפים הם הדרך להוציא אל הפועל את צלם האלוהים שבנו, והתמדה בדרכי אהבה ושלום היא המבטיחה שדמועות המזבח יהפכו לדמועות של שמחה וגיל בעת שיתקבלו תפילותינו לפניו יתברך.

עיקר העניין: נמצאנו למדים, כי בכי המזבח על גירוי אשת נעורים הוא ביטוי עמוק לכך שהקשר בין איש לאשתו אינו עניין פרטי אלא יסוד מוקדש של עבודת ה' בעולם. מתוך הסוגיות והפוסקים עולה כי הגירושין פוגעים בשורש הזיקה של האדם לקדושה, לסניגוריה השמימית ולשלמות האישית. חכמים הורו לנו ששלום הבית הוא יסוד המזבח והשכינה, וכל קרע בבית הוא קרע בחיבור שבין ישראל לאביהם שבשמים. המהרש"א והחתם סופר הדגישו את אובדן השלמות והקרבות, התורה חייבת להתפאר על יעקב ביארו כי הבית הוא כלי להשראת השכינה, ומהר"ם ש"ף והעוללות אפרים עמדו על החיבור המהותי שבין האדם לבין עפר המזבח. המשנת יוסף הוסיף רובד נשגב, כי אשת הנעורים היא התורה עצמה, וכל התרחקות ממנה גורמת למזבח הפנימי להיוותר מיותר. המסקנה המעשית לכל אדם היא ברורה: הבית הוא מקדש מעט, וכל השקעה בשלום הבית, בחיבור ושמירה על האהבה, היא עבודה קדושה שאין למעלה ממנה. מתוך סגירת הפרק הזה, אנו יוצאים עם הבנה מחודשת: המזבח אינו בוכה על מי שמחזיק בשלום, אלא רק על מי שמחזיק את אוצרות הקדושה המופקדים בידו. על כן, חובתנו היא לבנות, להשקיע, לאהוב ולהעריך, ולזכות לראות את ברכת ה' שרויה בביתנו, כי בית שבו שורה השכינה הוא המקום המאושר והקדוש ביותר עלי אדמות.

המחויבות הזו, בורחת בעצם מן היכולת להגיע לשלמות אישית. ההנהגה הנכונה היא לראות בכל מריבה ובכל קושי הזדמנות לעבודת המידות, להקרבה ולבנייה, תוך ידיעה שכל צעד של פיוס הוא תפילה חרישית שגורמת למזבח הפנימי של האדם להאיר באור יקר.

עלינו לשאול את עצמנו: האם אנו נוהגים בביתנו כמי שעומדים לפני מזבח? המזבח לא היה מקום של נוחות, אלא מקום של מסירות. כך גם הבית. החיבור לאמונה עובר דרך הקירות של הבית הפרטי, והנהגת האדם בתוך משפחתו היא המדד האמיתי לדרגתו הרוחנית. מי שמצליח לשמור על הברית שכתב, מגלה שגם ברגעים הקשים ביותר, השכינה אינה עוזבת את ביתו, והמזבח – אותה נשמה אלוהית שבקרבנו – מלא שמחה וברכה ולא צער ודמועות.

בהרחבה המוסרית, המזבח הבוכה מציב בפנינו מצפן פנימי של אחריות עמוקה. אם אנו תופסים את הבית כמקדש, הרי שכל מילה של פגיעה וכל התנהלות של חוסר רגישות הן כחילול הקודש באותו מקדש. המצפן המוסרי של האדם לא יכול להסתפק רק בנורמות של הגינות חברתית, אלא עליו לשאוף למידת הענווה וההקרבה המאפיינות את הקרבות שהיו עולים על המזבח. השאלה המוסרית אינה מה מגיע לי, אלא מה אני יכול להעניק כדי לשמר את הברית שנכתבה, וכמה מן האגו שלי אני מוכן להקריב על מזבח השלום המשפחתי כדי שהשכינה תמצא בו מקום מנוחה.

המצפן הזה מחייב אותנו לריסון עצמי ולעבודה מתמדת על המידות. היכולת להמתין, להקשיב ולהתגבר על הדחף להגיב בתוקפנות בשעת כעס היא הדרך שבה אדם בונה את המזבח הפרטי שלו. כאשר המצפן מכוון לשלום, האדם מבין שכל מאמץ שהוא משקיע בחיזוק הקשר עם אשתו הוא בעצם פעולה של תיקון עולם. זוהי אחריות מוסרית שאינה מאפשרת לברוח מן הקשיים, אלא דורשת לעמוד איתן ולמצוא את הדרך חזרה אל הלב, מתוך הבנה שכל ויתור על הבית הוא פגיעה באושיות הקדושה של עם ישראל.

במקום שבו המזבח בוכה, אנו נדרשים להזיל את דמועות התפילה שלנו עוד קודם לכן – דמועות של רחמים, של השתדלות ושל חיפוש הדרך לאיחוי הקרעים. המצפן הפנימי אומר לנו שהבית אינו רכוש, אלא פקדון קדוש שניתן לנו מאת הבורא, ואנו המופקדים לשמור עליו בטהרה ובאבה. מוסר זה דוחף אותנו להשקיע בבית את מיטב כוחותינו, להיות קשובים לרחשי הלב של בן הזוג, ולראות בכל בוקר ובכל ערב הזדמנות חדשה



**כי נשמה לא נפרדת
היא רק משנה מקום.**

בחרו את הפרשה של יקירכם
והכניסו את אורם לתוך דברי התורה.

בסדרת הספרים
גם לנשמה מגיע אוכל

הנצחה
בפרשת השבוע
של שבת הפטירה

מגינה לאלפי
שולחנות שבת

המשך
ודורות

הנצחה
מכובדת
החל מ-
1800 ₪

לפרטים והצטרפות:
הרב יוסף ויצמן
052-8144488

יבמה בין תקווה לעיכוב האם מותר לה לגמור שידוך לפני החליצה?

רבי אברהם אבן עזרא (דברים כה, ה) מוסיף: ולקחה לו לאשה, ומבאר שאין זה רשות בעלמא אלא מצוה, ומתוך כך נלמד שהזיקה המצוותית הזו נשארת טבועה באשה כל עוד לא נעשה מעשה החליצה, ועל כן היא אינה חופשית להשתייך לאיש זר כלל.

הרמב"ן (דברים כה, ה) מבאר: כי היא מוקדשת ליבמה בכך התורה, ולפיכך אסורה לכל איש זולתו עד שתפטור בחליצה, ומבאר כי כח הזיקה הזה חזק כל כך שהוא אוסר אותה בדרך מוחלטת לכל איש אחר, כשהתורה יוצרת כאן קשר שאינו ניתן להתרה ללא פעולה הלכתית מפורשת.

בעל הטורים (דברים כה, ה) מוסיף: לא תהיה אשת המת החוצה, יבמה יבוא עליה, ורומז בסמיכות הפסוקים כי לא זו בלבד שהיא אסורה לאחר, אלא שהיא נתונה ברשות היבם, וכל מחשבה על יציאה מחוץ למסגרת זו נחשבת כפגיעה במצוה.

ספר החינוך (מצוה תקמ"ז) מחדש: לרומם שם המת בישראל שלא יכרת שמו, ומפני זה נתחייבה היבמה להיבעל ליבם או לחלוץ ממנו, ומבאר כי כל עוד היא קשורה בעבודת המצוה הזו, היא אינה בעלת הבית על רצונותיה במובן של יציאה לחופשי, שכן כל הווייתו כעת מוקדשת להמשכת זרעו של המת.

הספורנו (דברים כה, ה) מבאר: לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר, כי בהיותה יבמה היא מיוחדת לייבום, וכאילו היא כבר אשתו של היבם, ולכן כל שידוך או התחייבות לאדם אחר נחשבים כדבר הסותר את מחות היותה שייכת בזיקה ליבם.

בגמרא במסכת יבמות (דף כ ע"א) מובא: מצות יבום קודמת למצות חליצה, ועכשיו שאינן מתכוונים לשם מצוה אמרו חליצה קודמת. בגמרא מבארים כי הזיקה שבין היבם

הדממה בבית שבו יושבת אשה צעירה לאחר מות בעלה אינה רק שתיקה של אבל, אלא אווירה סמיכה של המתנה תלויה ועומדת. האשה הזו עומדת בצומת שבו הזמן קפא. היא אינה אלמנה רגילה שיכולה לקום וללכת, היא אשה שזיקת היבם הניחה על כתפיה משא כבד, קשר רוחני ומשפטי שטרם הותר. בעוד הרוח נושבת בציפורי ומוטלטלת את עלי העץ שבחצר, היא יושבת ומהרהרת בעתידה. הלב מבקש חיים, המשפחות לוחצות, וההצעות מגיעות לפתח ביתה, מפתות את נפשה להאמין שיש עתיד מעבר לאופק. אך באותו זמן, היא חשה את כובד האיסור, את המחסום הבלתי נראה שמונע ממנה לקשור את גורלה לאחר. האם ניתן לפתוח שער לחיים חדשים בטרם ננעלו שערי העבר? האם מותר לה להניח אבן פינה לבית חדש, כאשר יסודות ביתה הקודם עדיין קשורים בזיקת התורה לאחי בעלה? זוהי הדילמה שבה מתערבבים רצונות הלב עם חומרת הדין, והשאלה ניצבת כחומה גבוהה: האם מותר ליבמה לגמור שידוך לפני שזכתה בחליצה?

בפרשתנו, פרשת כי תצא, מצינו את הגדרת זיקת היבום במילים אלו: "כי ישבו אחים יחדו ומת אחד מהם ובן אין לו לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר יבמה יבוא עליה ולקחה לו לאשה ויבמה" (דברים כה, ה).

רש"י (דברים כה, ה) מבאר: יחדו שהיו שניהם בעולם כאחד, ומחדש כי הזיקה תלויה בכך שהיו האחים בחיים יחדיו. ועוד מבאר שם: לא תהיה אשת המת החוצה אזהרה שלא תנשא ליבם עד שתעשה בו חליצה, ומכאן שהתורה קבעה איסור ברור כל עוד לא הותרה הקשור בטקס החליצה.

גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות
מחשבה חידודים
ואקטואליה
על פי סדר
פרשיות השבוע

אם נכתב שטר שידוכין עם קנס קודם החליצה, נראה שיש לאסור לכל הדעות, שהרי הדבר נחשב כהתחייבות גמורה ונמצא כמבטל למעשה את זיקת היבם באופן אקטיבי.

במקום שנעשה שידוך בדיבור בלבד בלא כתיבת שטר, יש מן הפוסקים שיאסרו זאת מן הדין, בעוד שיש שיקלו לומר שאין זה אלא חומרא מדרבנן, ובדיעבד לא נעקרה האפשרות להיתר לאחר החליצה.

אם חלצה האשה לאחר מכן, הרי שלכל הדעות מותרת היא למי שנשתדכה לו, אלא שהשאלה נותרת בשאלה האם נעשתה עבירה או תקלה בשעת השידוך שנעשה קודם החליצה.

כאשר היבם גילה דעתו שהוא חפץ בייבום ולא בחליצה, פשוט וברור שאסור לכל הדעות לעשות שידוך עם אחר, שהרי בזה יש מכשול גדול ודאי אף לעניין החרמות והקנסות הכרוכים בדבר, והדבר עלול להוביל לסכך הלכתית שאין לו מוצא.

העמקה רעיונית בדברי חז"ל מגלה כי הקשר שבין יבמה ליבמה קודם החליצה אינו מצב משפטי טכני גרידא, אלא זיקה רוחנית עמוקה ומהותית. הגמרא במסכת יבמות (דף כ ע"א) מלמדת ש"מצוות יבום קודמת למצוות חליצה", ורק מפני שאין דורנו מכוון לשם שמים העדיפו חכמים את החליצה. משמעות הדבר היא שעצם מציאותה של היבמה קשורה בנשמתה ובחיה בהמשכת זרעו של האח המת, והקשר הזה עומד ותלוי במציאות האלוהית עד שתתבצע פעולת החליצה בפועל.

על פי זה נבין מדוע החמירו חכמים שלא תשתדך לאחר, שכן בשעה זו עדיין היא אגודה בבית אחיה המת, וכל נטייה לשידוך אחר נתפסת כהסרת הקשר והזיקה שעדיין לא הותרה. בכך יש משום זלוזל לא רק כלפי מצוות הייבום, אלא כלפי עצם הרעיון שהמשפחה בישראל נמשכת אף לאחר מות אחד מאחיה, ומתוקף זה היבמה נחשבת כמי שעדיין מחוברת לאחיו דרך היבם.

נמצא שהשידוך קודם החליצה נתפס כהכרזה מוקדמת מדי שניתק הקשר, בשעה שהתורה עצמה לא התירה זאת עד שנעשה טקס החליצה. חז"ל החשיבו זאת כדבר הפוגע במהות של ייבום וחליצה, שהרי עיקרם לשמר את שם האח בתוך משפחתו. לכן, כל מעשה שמצייר כאילו הוא כבר חופשית בעוד שלא נעשתה החליצה, נראה כעקירה של עצם יסוד המצוה. וממילא, ההבנה הזו מעמידה באור חדש את חומרת הדברים: אין זה רק גדר טכני של איסור נישואין, אלא פגיעה בסמל ובמהות של המשכיות המשפחה בישראל, שעליה התורה הקפידה כל כך.

הנחה בסדרת הספרים
ששתנה את שולחן השבת
בביתם רבים בכל חצי
השולחן החדש

**אני עדיין זוכר
מה אבא אמר בשולחן שבת.**

אנשים הולכים מילים נשארות. רעיונות נשארים. תורה נשארת.

אפשר להקדיש פרשה לעלוי נשמת הקרובים לכם,
ולחשוך להשפיע גם בשנים הבאות.
בכל פעם שהפרשה תחזור, בכל פעם שהספר יפתח.

יש זכרונות.
יש מורשת.

**גם לנשמה
מגיע אוכל**

מאת הרב יוסף ויצמן

052-8144488

במבט מחשבתי אל נבכי הנפש, זיקת היבום מייצגת רעיון עמוק המטלטל את תפיסת הקיום הפרטי: לאדם אין קיום מנותק, אלא הוא חוליה חיונית ברשת נצחית של בית ישראל. כאשר אח נפטר בלא בנים, אחיו נקרא להשיב את האור שנדמה כי כבה, שכן אין זה מוות פרטי בלבד אלא חיסרון לכל הדורות. התורה מגלה לנו שבישראל, החיבור המשפחתי והרוחני חזק מן המוות עצמו, ומחייב את החיים להמשיך את הקיום גם עבור מי שכבר איננו עמנו.

על פי זה נבין מדוע אסרו חכמים לזנות ברית שידוך עם אחר טרם חליצה, כי בכך טמונה סכנה של ניתוק הזיקה בטרם הותרה. פנייה לשידוך חדש נראית כהכרזה פנימית שאין לי עוד קשר לבית אחי, ובכך נפגם מושג המשכיות העמוק. התורה מלמדת שהאדם לא נברא לעצמו אלא כחלק מכלל גדול ואינסופי, והיבמה מחויבת להזכיר זאת בנוכחותה, להיות עדות חיה לזיקה שטרם הסתיימה, עד שיעשה טקס החליצה המנתק אותה בדרך המקודשת והראויה.

עוד נשכיל להעמיק ולראות: חליצה עצמה היא פעולה דרמטית, הסרת הנעל ויריקה בפני היבם, וכולה באה לבטא שהזיקה אינה נשכרת בקלות. רק על ידי מעשה פומבי המבטא את הוויתור על החובה, ניתק הקשר. נמצא שעד שלא נעשה טקס זה, האשה אינה חופשית להיקשר לאחר, כי עדיין פרוסה עליה חופת הדורות, והקשר לאחיה המת טרם הותרה. יש כאן מסר נוקב לאדם: בעם ישראל גם החיים האישיים ביותר נושאים משמעות לאומית נצחית, ואדם אינו בוחר לעצמו כרצונו בלבד, אלא חייו שייכים גם להיסטוריה של עמו ולבניין בית ישראל בדרכי ד' ובקדושתם.

מצוות היבום והחליצה מלמדות אותנו יסוד עמוק באחריות ההדדית השורה בין בני אדם. האח איננו יכול לומר בחייו ובתפיסתו כי חייו שלו הם חזות הכל ולסגור את הדלת

ליבמה היא המניע העיקרי למצב בו היא נמצאת, וכל עוד לא בוצעה החליצה – מצות הייבום היא הקשר הדומיננטי המוטל עליהם, ורק מחמת חסרון הכוונה לשם שמים הכריעו חכמים להקדים את החליצה, דבר המלמד על כך שהזיקה עומדת בעינה עד לרגע החליצה.

בתלמוד ירושלמי (מסכת יבמות פרק ד הלכה א) מבארים את חומרת הזיקה: כל יבמה שנפלה לפני יבם, הרי היא בחזקת איסור עד שיעשה בה מעשה המתיר, ומבארים שם שחז"ל ראו בזיקה זו כוח האסור אותה על השוק, ואין שום צד להקל בקשריה כל עוד המצב ההלכתי לא השתנה במעשה חליצה מוגדר וברור.

תוספות במסכת יבמות (דף כ ע"א ד"ה מצוה) מבארים: והשתא אין ראוי ליבם אלא לחלוץ, דחיישין דילמא לא לשם מצוה הוא בא עליה. בתוספות מודגישים כי הקשר הרוחני וההלכתי נותר חי וקיים, וגם במציאות שבה החליצה היא הדרך הנכונה, היבמה נותרת תחת כובד זיקת היבם, ואין בכוחה לפעול כרצונה עד למימוש של חליצה בפועל.

הרא"ש במסכת יבמות (פרק ד סימן טז) כתב: יבמה אסורה לשוק כל זמן שלא חלצה, ואסור לישראל לקדשה. בביאורו מודגש הרא"ש כי האיסור אינו מוגבל לנישואין ממש, אלא חל על כל צורה של שייכות או קניין המכונה קידושין, ומכאן נובעת ההבנה שכל התחייבות לשידוך עם אחר נתפסת כצעד בלתי תקין המהווה חלק מהתקשרות האסורה, שכן האשה שייכת בזיקה מהותית ליבמה.

הר"ן בתשובותיו (סימן מז) פירש: יבמה שלא חלצה ונשתדכה לאחר, אין בזה היתר לכתחילה כלל, דהא אסורה לשוק היא, ואפילו במעשה שידוך איכא למיחש דמחזי כקידושין. בביאורו מסביר הר"ן כי מעבר לאיסור העצמי, קיים חשש למראית עין של קידושין, דבר המטיל צל כבד על כל פעולה של השתדכות קודם החליצה, גם אם היא נעשית בדרך של הסכמה בלבד, שכן הדבר עלול להטעות את הציבור ולדמות את היבמה כמי שכבר מותרת לאחר.

ועתה נביא את דברי האחרונים והפוסקים אשר העמיקו בסוגיה זו וביררו את גדר הזיקה שבין היבמה ליבם, וכיצד הם משליכים על היתר ההשתדכות.

בשו"ת בנימין זאב (חלק א סימן סט) ביאר: ביבמה שהשתדכה לאחר קודם חליצה, והעלו שצריכים להקפיד שלא לעשות כן, מטעמי איסור כפולים: האחד שהיא אגודה בזיקת היבם; השני שמא ירצה היבם לייבם ולא לחלוץ, ואז נמצא שההתחייבות לשידוך מכניסה את היבמה למצב של סתירה ממשית בין דיניה לבין חוביה. לדבריו אפילו אם עברה ושידכה, סוף סוף החליצה מועילה לאחר מכן, אך לכתחילה אסור בתכלית, שכן המצב הבלתי ודאי של היבם יוצר תקלה שאין להקל בה ראש.

בשו"ת רבי אליהו גוטמאכר (אהע"ז סימן נא) כתב: פשוט הדבר שאסור ליבמה להשתדך קודם חליצה, כשם שאסור לאשה להשתדך קודם גט. הוסף שם כי האיסור חמור יותר, שהרי בגט האיסור אינו אלא לאו, ואילו ביבמה האיסור חמור יותר, איסור כרת לשוק בלא חליצה. עוד מבאר שם כי אף היבם עצמו אסור להשתדך לאשה אחרת קודם חליצה, וכמו שהביא הב"ח (אהע"ז סימן קס"ה), ומכאן נלמד קל וחומר ליבמה שלא תעשה מעשה של השתדכות כלל.

בספר גט פשוט (סדר חליצה ס"ק לה) ביאר: יבמה שהשתדכה לאיש אחר בעוד זיקתה קיימת לכתחילה אסור, אך אם נעשה, אחר החליצה מותרת לו. למד מכאן שהדין הוא איסור מדרבנן, שגורו משום מחזי כשתי נשים, כלומר שנראה כאילו יש לה שני בעלים היבם והחתן המיועד, ומשום כך יש להתרחק מכל קשר שיוצר את הרושם הזה.

גדולי הדורות האחרונים ובני דורנו העמיקו להאיר את הסוגיה הזו מתוך ראייה רחבה של ההלכה והמציאות, וכך אנו רואים את הדברים מואר: הגאון רבי אליהו גוטמאכר (שו"ת אהע"ז סימן נא) כתב: פשוט הדבר שאסור ליבמה להשתדך קודם חליצה, כשם שאסור לאשה להשתדך קודם גט. בביאורו המקיף שם הוסיף להחמיר, שהרי בגט האיסור אינו אלא לאו, ואילו ביבמה האיסור חמור בהרבה, שהרי היא עומדת באיסור כרת לשוק כל עוד לא הותרה בחליצה. בדבריו העלה כי אף היבם עצמו מנוע מלהשתדך לאחרת קודם שנעשה המעשה המתיר, ומכאן מתחזק הדין גם עבור היבמה, שאין לה שום פתח להשתדך כל עוד זיקתה אגודה ליבם.

ספר חליצה כהלכתה (עמוד רפו ואילך) ביאר: נטיית ההלכה היא לאסור לגמור שידוך קודם החליצה, כי אף שאין השידוך נחשב לנישואין, מכל מקום יש בו זיקה של התחייבות לנישואין, והרי זה מחזי כשוק, וגם מכנים את היבם למצב של עיכוב או כפייה, וממילא קרוב הדבר לאיסור גמור. מחדש שם כי יש להבחין בין שידוך שיש בו התחייבות כספית או שטר לבין דיבורים בעלמא, אך גם באלו האחרונים יש להחמיר כדי שלא להגיע לידי מכשול. בדבריו נראה כי העמיק לבחון את המצב בו היבמה יוצרת מחויבות לאדם אחר בשעה שעדיין לא השתחררה מהקשר הקודם, וראה בכך פגיעה מוחשית בזיקה ההלכתית המחייבת.

כאשר אנו באים לתרגם את הסוגיה למציאות החיים וההלכה, אנו נדרשים לבחון את הנפקא מינות העולות מן הדברים במצבים שונים של שידוכי היבמה:

קיימות אחריות כלפי ההיסטוריה של המשפחה וכלפי החובות המוטלות עלינו ממרום. כך גם בחיי היום יום, אדם נדרש לשקול לא רק את טובתו האישית, אלא גם את השלכות מעשיו על קרוביו, על סביבתו ועל עמו. כל החלטה משפחתית, כל ברית, כל קשר, אינם עניין פרטי בלבד אלא חוליה בבניין הכללי של עמנו. לפני שאדם רץ לבנות לעצמו שידוך חדש, בין אם מדובר בקשר זוגי, בעסק חדש או באתגר חיים, עליו לשאול את עצמו ביושר: האם סגרתי כראוי את מה שהיה? האם נתתי כבוד ואחריות לקשר הקודם, לתפקיד הקודם, להתחייבות שהייתה לי? רק מי שמסיים שלב אחד בכבוד ובאחריות, רשאי להתחיל שלב חדש באמת.

עיקר העניין: נמצאנו למדים, כי ליבמה אסור לזכות שידוך חדש קודם החליצה. ראשית, מצד עצם הדין היא עדיין אגודה ליבם בקשר התורה, וממילא כל התחייבות לאחר נוגדת את מצבה ההלכתית. שנית, מצד חשש תקלה שמא יבקש היבם לייבם ולא לחלוץ, ונמצא שהשידוך שנעשה יהפוך למכשול חמור. הפוסקים דימו זאת לגטי; כשם שאסורה אשה להשתדך קודם שתשתחרר מבעלה בגט, כך אסורה יבמה להשתדך קודם שתשתחרר ביבום או בחליצה, ויש מן האחרונים שכתבו שהאיסור חמור אף יותר, מפני שהאיסור לזרים קיים מן התורה כל עוד לא חלצה. מבחינה רוחנית ומוסרית, דיני יבום וחליצה מבטאים אחריות הדדית שאין להקל בה ראש, שכן לאדם אין רשות לבנות את חייו על יסודות רופפים כל עוד לא תיקן את הקשרים הקודמים המחייבים אותו. התורה מחנכת אותנו כי רק מי שסוגר את הפרק הישן כראוי ובאחריות, רשאי לפתוח דף חדש. על כן, ההלכה וההשקפה כאחת מחייבות: קודם חליצה אין שידוך, ואחר חליצה הדרך נפתחת. בזה נשמרת גם קדושת המשפחה וגם יציבות הקשרים, ומתוך כך מתקיימת מצוות ובחרת בחיים באופן הנכון והשלם.

ההמתנה אינה זמן אבוד, היא זמן של בניין אישיות המוכיחה נאמנות לעבר בעודה צועדת לעבר העתיד. רק מתוך סגירה שלמה של עבר שכיבדנו, אנו זוכים לפתוח דף חדש שיש בו אמת, טוהר, ויכולת צמיחה אמיתית.

מאחורי עצמו, אלא מוטל עליו להרגיש כי גם חייו של אחיו המת מחייבים אותו, ששמו ומורשתו אינם יכולים להישכח בתהום הנשייה. זהו שיעור עצום במידת הערבות והחסד, המלמד כי גם כאשר האדם איננו עוד בעולם הזה, קרוביו מחייבים להמשיך את שליחותו ולשאת את הלפיד שבידו אחר.

מכאן מתחדדת ההבנה כי אם היבמה רצה לכרות ברית חדשה עם אחר בטרם חליצה, הרי שיש בזה ביטוי של בריחה מן השליחות המוטלת עליה בשעה זו. היא נדרשת לשאת בעדינות את זכרו של אחי בעלה, להמתין

בסבלנות עד שהיבם ימלא או ימאן בחובתו. המהלך הזה איננו רק טקס משפטי קר, הוא מגלם בתוכו את מוסר הערבות המשפחתית שאין בו ויתורים.

חכמים וזרונים לברכה לימדו אותנו כי הקשר המשפחתי והחברתי איננו פונקציונלי בלבד, אלא ערכי ורוחני בראש ובראשונה. כל אדם הוא שליח לא רק לעצמו אלא גם לשושלתו, לביתו ולעמו כולו. ממילא, הקפדת התורה שלא להינשא או אף להיקשר לאחר טרם החליצה איננה רק הלכה טכנית, אלא קריאה מוסרית עמוקה: אדם אינו חי בחלל ריק, אלא הוא מחויב לשאת באחריות למורשת המשפחתית ולערבות הכללית של עם ישראל. אנו נדרשים לבחון את המצפן הפנימי שלנו לאור הויקה הזו, ולשאול את עצמנו עד כמה אנו נושאים באחריות למי שסביבנו, גם כשזה תובע מאיתנו המתנה וריסון של רצונותינו המיידיים.

ומכאן ניקח עמנו תובנות לחיי היום יום. המסר הגדול העולה מדיני יבום וחליצה, ובעיקר מן האיסור לגמור שידוך טרם חליצה, הוא כי חיי האדם אינם מתנהלים רק על פי רצונו המיידי. עלינו להפנים שחינו שזורים בחיי אחרים, משפחה, קהילה, עם, ואף הדורות הקודמים והבאים. בעולם של היום, שבו היחידיות והעצמאות נתפסות לעתים קרובות כערך עליון, התורה מזכירה לנו שאין לאדם זכות לנתק קשרים כל עוד הוא חלק משלשלת הדורות. גם כאשר הרצון הפנימי מושך קדימה, יש לעצור ולזכור כי

1. האם המתעלם מן האבדה נחשב כמפסיד ממון חברו וחייב בתשלומים? הוכח מפרשת השבוע!
2. מי שמצא כסף שיש בו סימן בשבת, האם אינו חייב לקיים מצות השבת אבידה? הוכח מפרשת השבוע!
3. מדוע בקידושין עזבונו את הכסף ועברנו אל הטבעת?
4. האם החתן בעצמו יש לו חיוב להיות בשמחה? הוכח מפרשת השבוע!
5. השתתפות בחתונה ללא אכילה – האם יש בה קיום מצוות שמחת חתן? הוכח מפרשת השבוע!
6. דילמת האורח בסעודת נישואין: האם מותר לברוח לפני השבע ברכות? הוכח מפרשת השבוע!
7. האם לחתן יש איסור לנסוע רחוק מהבית למסחר בשנה ראשונה מהנישואין? הוכח מפרשת השבוע!
8. האם לתורם כליה יש זכות לדרוש את הכליה חזרה לאחר מות המושתל? הוכח מפרשת השבוע!
9. ספר תורה שנקנה בגזל: האם קדושה יכולה לפרוח מתוך חורבות העוולה? הוכח מפרשת השבוע!
10. האם רשאי גבאי בית הכנסת להיכנס לביתו של אדם כדי לגבות נדרי צדקה? הוכח מפרשת השבוע!
11. מי קודם בעלייה לתורה ביום היארצייט תלמיד חכם או בעל בית פשוט? הוכח מפרשת השבוע!
12. אדם שלוה כסף מאדם עני ואדם מעשיר ואין לו להחזיר לשניהם, מי קודם בפרעון החוב העני או העשיר? הוכח מפרשת השבוע!
13. מתי הופכת השכרת דירה לנכרי בארץ ישראל לעבירה מן התורה?
14. נשמות האב מול נשמות האם למי נצרכת יותר עליית המפטיר? הוכח מפרשת השבוע!
15. האם למנהל יש רשות לסגור דלתות בית הספר בפני ילד מחוסר תשלום שכר לימוד? הוכח מפרשת השבוע!
16. לספק מזון כשר לטיסת שבת: האם זו הצלה של נשמות או שמא זה מצווה הבאה בעבירה ושותפות במרד? הוכח מפרשת השבוע!
17. האם חיוב נקי יהיה לביתו שנה אחת תקף גם בנישואין שניים למחזיר גרושתו? הוכח מפרשת השבוע!
18. יבמה שאינה רוצה להינשא – האם פטורה היא מחליצה?

הלימוד בעלון וכל דברי התורה לרפואת

אאמו"ר יצחק בן ליוה הי"ו. יוסף בן מזל הי"ו, מרת דבורה בת ברכה תח"י, מרת יפית בת מזל תח"י



תהיה גם אתה מפיץ!
הדפס את העלון וחלק אותו
בבית הכנסת שלך
ותהיה שותף במהפכה
ובזיכוי הרבים!

הרב יוסף ויצמן | 052-8144488

כל עלון
שאתה מחלק
יכול לשנות
שבת של משהו.



גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות
מחשבה חידודים
ואקטואליה
על פי סדר
פרשיות השבוע