



## "גם לנשמה מגיע אוכל"

הלות לחשה חידוים ואקטואליה לפי סדר פרשיות השבוע

### פרשת כי תצא שנת תשפ"ה

גיליון מספר: 491

1. פרס כספי על השבת אבדה מצוה או איסור?
2. תליית כביסה על המעקה שימוש יומיומי או בזיון מצוה? הוכח מפרשת השבוע!
3. כיצד העז רבנו גרשום לגזור איסור על מה שהתורה התירה בפירוש?
4. מדוע בקידושין עזבנו את הכסף ועברנו אל הטבעת?
5. מדוע מקדשין דווקא בטבעת?
6. האם לתורם כליה יש זכות לדרוש את הכליה חזרה לאחר מות המושגל?
7. יבמה שאינה רוצה להינשא האם פטורה לחלוטין מחליצה?
8. נשמת האב מול נשמת האם למי נצרכת יותר עליית המפטיר? הוכח מפרשת השבוע!



עלון זה יוצא לאור בס"ד ע"י בית המדרש "בית - יוסף"  
לע"נ רבי יוסף ב"ר יצחק ז"ל ויצמן  
רחוב קרית יערים 32 גבעת זאב

ניתן לקבל את העלון מידי שבוע: בהודעה לווצאפ: 052-8144488 או בהודעה למייל: [beitmidrash2@gmail.com](mailto:beitmidrash2@gmail.com)

## 1. פרס כספי על השבת אבדה מצוה או איסור?

ובגמרא במסכת בכורות (דף כט עמוד א) נאמר כלל: "אסור ליטול שכר על מצוה". ושם הובאו דוגמאות לשכר דיינים, לשכר עדות, לשכר מצוות שאסורים. כלל זה מעמיד יסוד רחב: מצות התורה ניתנו בחינם ואין להפכן למקצוע.

נמצא שהגמרא עצמה מעלה שתי נקודות יסוד: מצד אחד איסור לקחת שכר על מצוה, מצד שני מציאות של תשלום או פיצוי במצבים מסוימים. מכאן נולדה שאלתנו האם מותר לבעל אבדה להציע פרס כספי למחזיר, או שמא זה נכלל בכלל שכר מצוה.

הרמב"ם בפירושו המשניות (נדרים פרק ד משנה ב) כתב בפשטות שמקומות שנהגו לתת שכר על החזרת אבדה הרי זה השכר הנזכר במשנה. כלומר, מדובר במנהג קבוע לשלם למוצא אבדה, ואינו תלוי בהפסד מלאכה בלבד. מדבריו משתמע שאף על פי שיש איסור ליטול שכר על מצוה, כאן התירו משום שהיה מנהג קבוע. הר"ן על מסכת נדרים (דף לג עמוד א ד"ה מקום) פירש באופן שונה לגמרי: 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 שלדעתו אין שום היתר ליטול שכר על עצם המצווה, אלא רק פיצוי על הפסד שנגרם.

התוספות במסכת בבא מציעא (דף ל ע"ב ד"ה אי לאו) הבהירו גם כן שכל מה שמדובר על תשלום למחזיר אבדה אינו אלא משום הפסד מלאכה, ולא בתורת שכר מצוה.

הרא"ש (בבא מציעא פרק ב סימן כט) כתב במפורש שאסור ליטול שכר על מצוה, אולם אם הפסיד ממון בעסקו במצווה מותר לו לתבוע את בעל האבדה על הפסד זה.

נמצא לפי רוב הראשונים: אסור לשלם שכר עבור עצם מצות השבת אבדה, אולם מותר ואף חייב לשלם פיצוי כאשר המוצא ניזוק כלכלית מחמת עיסוקו בהשבת האבדה.

המחנה אפרים (הלכות שכירות סימן טו) הביא מדברי הרא"ש שאסור לקבל שכר על מצוה, ואף אם הבעלים עצמם מציעים אסור, שהרי זה ממש שכר מצוה. לפי זה נמצא שכל פרס שמציע בעל האבדה אסור למוצא ליטול, כי אין הבדל אם השכר ניתן מצד עצמו או מצד הבעלים.

המהרש"ל (חכמת שלמה חו"מ סימן רס"ה) חיזק את העיקרון שכל שכר שניתן על עצם קיום המצווה אסור, אך כאשר זה בא כפיצוי על הפסד, מותר.

הגאון רבי דוד פארדו בעל מכתם לדוד (יו"ד סימן רס"ה) חידד שגם אם הבעלים מציעים פרס, אין זה אלא אם כן ברור שהדבר מוגדר ככיסוי הפסד ולא כתגמול על עצם ההשבה.

הגאון רבי שלמה קלוגר בעל חכמת שלמה (חו"מ רס"ה) דן במפורש אם בעל האבדה רשאי לזיום פרס. מסקנתו היא שכיון שברוב המקומות לא נהוג לשלם אלא אם כן הפסיד המחזיר הצעת פרס נוסף אינה אלא שכר מצוה ואסור.

הגאון רבי יצחק זילברשטיין בספרו עלינו לשבח (בראשית סימן סה) כתב במפורש שאסור ליטול פרס על השבת אבדה, וחזר והדגיש שאין מקום להפוך את המצווה לעסק כספי.

לעומת זאת, מו"ר הגאון רבי משה שטרנבוך בשו"ת תשובות והנהגות (חלק ג סימן תס"א) התייחס למנהג הרווח שאנשים כן נותנים פרס, ויישב שזה איננו נחשב שכר מצוה, מפני שמן הדין די בכך שהמוצא יודיע לבעלים ולא צריך להביא האבדה לביתו. על טרחתו הנוספת של המוצא עד מסירת האבדה ליד הבעלים – מותר לתת לו פרס. נמצא שהצעת הפרס מתייחסת לטרחת שמעבר לחיובו מן הדין.

בספר תפארת ישראל (נדרים פרק ד משנה ג) כתב רעיון אחר: ייתכן שחכמים תיקנו שייטלו שכר מסוים מכוח "הפקר בית דין הפקר", כדי שלא יתעצלו מלהשיב אבדות, ממש כדוגמת תקנת פרוזבול. לפי זה ההיתר ליטול פרס הוא תקנה מחודשת של חכמים לטובת קיום המצווה.

לסיכום דברי האחרונים: רובם אוסרים להציע או לקבל פרס כספי, מחשש שכר מצוה, ורק אם מדובר בכיסוי הפסד או בטרחה שמעבר לחיוב מותר. ויש שכתבו שחכמים אף תיקנו היתר מסוים לתשלום כדי למנוע התרשלות במצווה.

הנפקא מינות למעשה רבות הן, ומתפרשות בכמה מצבים מצויים: א. הצעת פרס מראש על עצם ההשבה אם הבעלים אומר: מי שיחזיר את הארנק יקבל 500 ₪, לשיטת המחנה אפרים וחכמת שלמה אסור למוצא לקחת, כי זה שכר מצוה ממש. אולם לשו"ת תשובות והנהגות יש מקום לומר שמותר, כל

דמיון לעצמך אדם שהלך בדרך ואיבד ארנקו, ובו לא רק ממון רב אלא גם מסמכים חשובים. הוא נבוכ, מודאג, מתייסר. לפתע חולפת מחשבה במוחו: אם אציע פרס כספי נכבד, אולי מישהו יטרח לחפש אחר האבדה ולהחזירה לי. אלא שאז עולה השאלה: האמנם מותר להציע פרס על קיום מצוות התורה? הלא מצות השבת אבדה היא מצוה מפורשת בתורה "השב תשיבם לאחיק" וכי רשאי אדם להפוך את זיכוי המצווה לעסק כספי?

שאלה זו איננה שולית, אלא נוגעת בשורש היחס שלנו למצוות ה'. האם מצוה נמדדת בתועלת ובתשלום? האם מותר להעניק לה תג מחיר? מצד אחד, ברור שאסור ליטול שכר על מצוה, שהרי מצוות ניתנו בחינם, ו"שכר מצוה בהאי עלמא ליכא". מצד שני, המציאות מלמדת שאנשים מתעצלים ולא ממחרים להחזיר אבדות, ובלי תמריץ כספי יש חשש שלא תושלם חובת התורה. המתח בין קדושת המצווה ובין צרכי החיים מעמיד אותנו בפני דילמה מוסרית והלכתית כאחת: האם מותר לבעל האבדה להציע פרס כדי לזרז את מציליו, או שמא עצם ההצעה פוגעת בטהרת המצווה והופכת אותה לעסק כלכלי?

אדם שאבדה לו אבדה, והוא מבקש להחזירה, האם מותר לו להציע פרס כספי למוצא האבדה, או שמא הדבר אסור מפני שעיקרון ידוע בדינו שאין ליטול שכר על מצוה. מצד אחד, הרי זו מצות עשה מן התורה "השב תשיבם לאחיק", וכבר נפסק בשולחן ערוך חושן משפט (סימן רס"ה) שמחזיר אבדה אסור לו ליטול שכר, מפני שאסור לקבל שכר על מצוה. וכן העלה המחנה אפרים (הלכות שכירות סימן ט"ו) מדברי הרא"ש, שאף אם בעל האבדה עצמו רוצה לתת שכר אסור, מפני שהוא נחשב שכר מצוה ממש. אם כן, עולה ספק גדול: כיצד רשאי בעל האבדה להציע פרס כספי, והרי זה גורם שהמוצא יקבל שכר על מצוה.

ומאידך, מצינו במשנה במסכת נדרים (דף לג ע"א) שכתבה: "המודר הנאה מחברו מחזיר לו אבדתו. מקום שנוטלין עליה שכר תיפול הנאה להקדש". ולכאורה משמע מזה שבמקום שאין נדר הנאה, מותר ליטול שכר עבור השבת אבדה. ואם כן, איך אפשר ליישב דבר זה עם הכלל שאין ליטול שכר על מצוה? ועוד, אם נבין כפשוטם של דברים, הרי שקיים מושג של תשלום על החזרת אבדה, וממילא השאלה מתעצמת: האם אין זה סותר לדף הכללי שלא ליטול שכר על מצוה.

נמצאנו במבוכה: האם אכן אסור לבעל האבדה להציע פרס, מפני שזה גורם לשכר מצוה, או שמא יש בכך היתר, ויש מקום לבעל האבדה להמריץ על ידי פרס כספי, כדי שלא יתעצלו במצווה גדולה זו.

"וכן תעשה לחמרו 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 ממצות עשה. מכאן מובן מדוע הפוסקים ראו בזה מצוה שאין ליטול עליה שכר, שהרי התורה עצמה חייבה את האדם להשיב בלא תנאים ובלא תמורה.

השאלה מתעצמת לנוכח הפסוק האם בעל האבדה רשאי לזיום תשלום או פרס, אף שהתורה חייבה את המוצא להחזיר בלא כל תלות בשכר.

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". ובהמשך מבואר שיש מצבים שהמחזיר אבדה זכאי לקבל פיצוי על הפסד מלאכתו, מפני שעסק בהשבת האבדה ובכך הפסיד שכר שהיה יכול להרוויח. מכאן שיש הבחנה בין שכר על עצם המצווה, שאסור ליטול, לבין פיצוי על הפסד ממון, שבוודאי חייב בעל האבדה לשלם.

עוד שנינו במשנה במסכת נדרים (דף לג עמוד א): "המודר הנאה מחברו מחזיר לו את אבדתו. מקום שנוטלין עליה שכר תיפול הנאה להקדש". כלומר, גם במקום שבו נהגו לשלם שכר למחזיר אבדה, חייב המחזיר להחזירה, אלא שהנאה זו לא תינתן לו עצמו אלא להקדש. משמע שמציאות של שכר על החזרת אבדה הייתה קיימת, ויש לדון אם מותרת או שמא היא בגדר שכר מצוה.

## גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות  
מחשבה חידודים  
ואקטואליה  
על פי סדר  
פרשיות השבוע

חולשותיו. זה מלמד אותנו יסוד באמונה: עבודת ה' אינה תלושה מהחיים, אלא לוקחת בחשבון את טבע האדם. לפעמים התורה דורשת טהרת כוונה מוחלטת, ולפעמים היא מתחשבת במציאות ותקינה מסגרות שיאפשרו קיום מצוות גם מתוך חולשה.

המסר ברור: האדם נדרש לראות במצוות ערך עצמי, לא תועלת כספית. אולם הקב"ה ברחמיו נותן לאדם כלים ותמריצים כדי שלא יתבטלו המצוות. זה איזון בין אידיאל של

"עבודה לשמה" לבין מציאות חיינו, שבה לא תמיד אנו במדרגה זו.

נוכל ללמוד לקח חשוב לחיי היום יום: לא כל דבר נמדד בכסף. אנו חיים בעולם שבו רוב הערכים מתורגמים לשפה כלכלית כמה זה שווה, מה יצא לי מזה, איזה רווח אקבל. התורה מלמדת אותנו שהיחס לממון חשוב, אך לא הכול. מצוות, ערכים, חסד אלו אינם נמדדים בכמה כסף אקבל, אלא בעצם עשייתם.

מי שמחזיר אבדה לחברו לא עושה "עסקה" אלא מגלה אנושיות, אחווה, אחריות הדדית. זהו מעשה שכולו מוסר: לראות את ממון חברי כאילו היה ממון, ולא לעמוד מנגד. ברגע שמכניסים לזה תג מחיר, הופכים את הערך האלוקי למטבע אנושי וזה מקטין את הנשמה.

ומכאן הדרכה מעשית: כשאנו עושים חסד ביקור חולים, צדקה, עידוד לחבר, שמירת רכוש הזולת עלינו לשמור בלב על תחושת זכות, לא על "תמורה". אם חברנו רוצה להודות או לתת מתנה זה יפה, אבל הכוונה שלנו אינה צריכה להיות לשם קבלת טובת הנאה

בנוסף, בעל האבדה עצמו לומד מוסר גדול: במקום לראות בממון שלו רכוש פרטי בלבד, הוא נדרש לזכור שממנו קשור גם לאחרים, ושיש מקום להכיר טובה ולהעניק למי שטרח. ההצעה לתת פרס יכולה להיות ביטוי להכרת תודה, אך היא אינה עיקר המצווה.

המסר המוסרי אפוא: לחיות חיים של נתינה ללא חשבון מתמיד של "מה אקבל בתמורה". לא הכול מתומחר, יש דברים ששווים יותר מכל כסף נאמנות, חסד, יושר, ומילוי מצוות ה'.

**עיקר העניין:** השאלה האם מותר לבעל אבדה להציע פרס כספי למוצא מתנגשת בשני עקרונות יסוד: מצד אחד מצות התורה "השב שבים לאחיק" (דברים כב, ג), ומצד שני הכלל "אסור ליטול שכר על מצווה" (בכורות כט ע"א; שו"ע חו"מ רס"ה).

בגמרא בבא מציעא (ל ע"ב) הובהר שמחזיר אבדה יכול לדרוש פיצוי על הפסד מלאכתו, אך לא לקבל שכר על עצם המצווה. במשנה בנדריים (לג ע"א) נזכר "מקום שנוטלין עליה שכר", ויש שפירשו שהוא תשלום על הפסד (הר"ן, הרא"ש), ויש שפירשו שהוא מנהג קבוע של תשלום (הרמב"ם בפיהמ"ש).

בדברי האחרונים נתחדד: המחנה אפרים וחכמת שלמה אוסרים קבלת כל פרס בעד עצם ההשבה, מפני שהוא שכר מצווה. החכמת שלמה, המכתם לדוד והברכי יוסף הבחינו בין שכר מצווה האסור לבין פיצוי או טירחה מותרת. הגר"י זילברשטיין כתב שאסור להציע פרס בעבור השבת אבדה, כי זה מבטל את טהרת המצווה. אולם בשו"ת תשובות והנהגות יישוב את מנהג העולם שכן נותנים פרס, משום שהבעלים בעצם משלמים על הטרחה שמעבר למה שהתורה חייבה. התפארת ישראל חידש שחכמים יכלו לתקן תשלום מכח "הפקר בית דין הפקר", כדי שלא יתעצלו להשיב אבדות.

עיקר העניין: אסור להפוך את מצות השבת אבדה לשכר כספי. המוצא אינו רשאי לראות את המצווה כפרנסה. מותר לו לקבל פיצוי על הפסד ממון או על טירחה נוספת, ואם הציבור או הבעלים קבעו מראש תשלום לשם זירוז יש מקום לסמוך על תקנת חכמים. בעל האבדה רשאי להראות הכרת טובה במתנה או בהחזר הוצאות, אך לא להפוך את המצווה למסחר.

מכאן נלמד לקח לחיים: לא כל ערך נמדד בכסף. מצוות וחסדים הם מעל שיקול כלכלי, והם עומדים בזכות עצמם. השכר האמיתי שמור לנו בידי שמים, והכסף איננו אלא כלי עזר למנוע הפסד ולעודד עשיית טוב, אך לעולם לא תחליף למהותה של מצווה.

עוד הכסף נחשב כתגמול על טרחה שמעבר למה שמחויב מן הדין, כגון להביא האבדה עד ביתו של הבעלים.

ב. כיסוי הפסד ממון בפועל אם המוצא הפסיד יום עבודה או ביטל את מסחרו מחמת טרחתו בהשבת האבדה, לדעת כל הפוסקים מותר לו לדרוש החזר, ואין בזה שכר מצווה אלא פיצוי על הפסד.

ג. מקום שנהגו לתת פרס לפי הרמב"ם בפירוש המשניות מדובר במנהג שהפך להסכמה כללית, ואז הותר. לפי הר"ן והרא"ש אין זה שכר מצווה אלא פיצוי ממון, ולכן מותר.

ד. התחייבות דרך בית דין או עמותה אם בית דין או ארגון קבעו מראש תמריץ כספי להחזרת אבדות, יש מקום להתיר מכח "הפקר בית דין הפקר" כפי שביאר התפארת ישראל, מפני שזו תקנה לטובת הציבור.

ה. הבעת תודה בעין יפה מתנה סמלית או מתן טובת הנאה שאינה מוגדרת כשכר מצווה, אלא כמתנת ידידות והכרת הטוב, אינה נחשבת שכר מצווה, ומותרת לכל הדעות.

ו. אמירת פרס מותנית אם הבעלים אומר: "אם תחזיר לי אשלם לך", והמוצא מתכוון לכך בתור שכר המצווה עצמה, זה בעייתי. אולם אם הבעלים מדגיש שזה על הזמן והטרחה, ולא על עצם קיום המצווה, יש מקום להתיר.

ז. ביטוי מודרני חברות תיווך אם אדם מוסר את האבדה למטפחה או לגוף ציבורי שמקבל תקציב עבור הטיפול, אין בזה שכר מצווה ליחיד אלא מימון ציבורי לשירות, ודומה לשכר פועל ולא לשכר מצווה.

נמצא שהשאלה אינה רק עיונית אלא יש לה השלכות מעשיות יום יומיות, בכל פעם שנאבדה אבדה ופרס מוצע להשבתה.

הרחבה רעיונית: שורש האיסור ליטול שכר על מצווה נוגע להבנת מהות המצווה כולה. חז"ל אמרו במסכת קידושין (דף לט ע"ב): "שכר מצווה בהאי עלמא ללא" כלומר, אין השכר של המצווה נמדד במונחים גשמיים. עיקר השכר הוא רוחני ונצחי, בעולם הבא, ולא בכסף ובזהב. ממילא, כאשר אדם גובה כסף בעבור מצווה הוא מחליף את הערך הנצחי הרוחני בתגמול זמני חומרי.

יתרה מזו, עצם ההכרה שמצווה היא "שירות" הנמכר בכסף עלולה להקהות את חובת הלב והאמונה. התורה רוצה שנעשה את מצוותיה לשם שמים, מתוך נאמנות לרצון ה', ולא מפני תגמול חיצוני. אם אדם קושר מצוות לתשלום הוא מעביר את מרכז הכובד מהקב"ה אל הכיס.

לכן מצונו חריגים, אם מדובר בהפסד ממשי, אין זה שכר מצווה אלא פיצוי. המצווה עצמה אינה מתומחרת, אלא הנזק שנגרם לאדם מכוסה. בזה נשמרת קדושת המצווה מחד גיסא, ומאידך נשמרת הגינות בין אדם לחבירו שלא יפסיד ממנו עבור טובת זולתו.

על פי זה מתבאר עומק השאלה שלנו: האם מותר להציע פרס למחזיר אבדה. מצד אחד, אם נפרש שהפרס הוא בעבור עצם קיום המצווה הרי זה יזילות, שהרי התורה חייבה כל יהודי להחזיר אבדה גם בלי פרס. מצד שני, אם נפרש שהפרס הוא בעבור הטרחה שמעבר לחובה, או כהכרת טובה בלבד אין כאן פגיעה במהות המצווה.

מכאן למדנו עיקרון חשוב: התורה דורשת שהמצוות לא יהפכו למערכת "תן וקח" חומרית, אלא להופעה של רצון ה' בעולם. השכר האמיתי שמור לנו, והכסף אינו אלא כלי טכני לתקן עיוותים של הפסד או להתגבר על עצלות, אבל אינו לב המצווה.

ממבט מחשבתי מתגלה עומק גדול ביחס שבין אדם למצוותיו של הקב"ה. כשאדם מקיים מצווה, אין הוא עושה "שירות" עבור מישהו אחר, אלא מבטא את עצם חיותו הרוחנית. המצווה איננה עסקה כלכלית אלא חיבור אל רצון ה'. ברגע שמכניסים בה ממד של שכר כספי, עלול האדם לטשטש את ההכרה שהמצווה היא עצם זהותו, לא חוב שנמדד בכסף.

חז"ל אמרו במסכת אבות (פרק א משנה ג): "אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס". הרי שהאדם נדרש לעבוד את בוראו לשם שמים, לא לשם תועלת. כשם שאין בן אוהב את אביו מפני מתנותיו, אלא מפני שהוא אביו, כך גם ישראל מול הקב"ה. אם המצוות יהפכו ל"פרנסה", יאבדו את טהרתן.

ובכל זאת, יש כאן צד נוסף: הקב"ה יודע טבע האדם, וידע שלעיתים זקוק הוא לדחיפה כדי שלא יתעצל. לכן חכמים תקנו תקנות כמו פרוזבול או שכר טירחה כדי לסייע לאדם להתגבר על

## 2. תליית כביסה על המעקה שימוש יומיומי או בזיון מצוה? הוכח מפרשת השבוע!

בהליכות שלמה (תפילה פרק ג, בדבר הלכה ס"ק א בסופו) כתב מו"ר הגרש"י אויערבאך זצ"ל דברים ברורים מאוד נגד חידוש השיבולי הלפט. וזה לשונו: "אטו מעקה קדושה אית ביה? הלא כל עיקרו אינו בא אלא למנוע את התקלה! ומה שכתב השיבולי הלפט שאסור לדרוך על המעקה פלאי הדבר".

הרי שמדגיש הגרש"י אויערבאך, שאין במעקה קדושה כלל ועיקר. אין עניינו חפץ של מצוה שנתקדש לשם כך, אלא אמצעי בטיחותי ותו לא. ולכן לשיטתו אין שום מקום לחשוש לשימוש בו, ואפילו שימוש שראה כבזיון, כל זמן שהוא שימוש ביתי ולא בזיון מפורש.

בחשוקי חמד (סוכה דף י ע"ב) מביא הגר"י זילברשטיין ששאל את גיסו, מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי זצ"ל, על המנהג המצוי שתולים כביסה שלעיתים היא מלוכלכת ומאוסה על גבי המעקה, ואם יש בזה משום בזיון מצוה לשיטת השיבולי הלפט.

והשיב מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל שאין בזה איסור כלל. שהרי מה שתולין כביסה על המעקה הוא שימוש ביתי רגיל, ואין זה נחשב בזיון. והביא ראיה מן הגמרא במסכת סוכה (דף י ע"ב), שם מסופר שמנימין עבדו של רב אשי נרטבה לו הכתונת במים ושטחה על גבי הסוכה לייבשה. ואמר לו רב אשי להסירה לא משום בזיון הסוכה, אלא כדי שלא יאמרו שטומאה כשרה לסיכוך. הרי שהשימוש עצמו אינו בעיה, אלא החשש שמא יבואו לטעות בהלכה.

וממילא בנידון מעקה אין זה בזיון, אלא שימוש טבעי, ולא גרע משאר תשמישי הבית.

הנפקא מינות ברורות: ראשית - תליית כביסה. לפי דברי הגר"ח קניבסקי זצ"ל, אין בכך בזיון כלל, כי זה שימוש ביתי טבעי, ואין המעקה מוגדר כחפץ מצוה שיש בו קדושה.

שנית - דריכה ושיבה על המעקה. לשיטת השיבולי הלפט יש כאן בזיון, שהרי דימהו לסוכה ולציצית. אולם לדעת המנחת יצחק וההליכות שלמה אין בזה כל חשש, כל עוד אינו מבזה בפועל אלא משתמש בו שימוש רגיל.

שלישית - שימוש לצרכים מגונים. אם אדם יתלה על המעקה דברים מטונפים באופן מבזה ממש, או ישליך עליו פסולת וכיוצא בזה, כאן מסתבר שגם לדעות המקילות יש משום גנאי, לא מצד קדושת המעקה אלא מצד בזיון מצוה כללי.

רביעית - כוונת המצווה. גם אם נאמר שהמעקה עצמו אינו חפץ קדוש, מ"מ יש מקום להזהר לנהוג בו בכבוד, שהרי נעשה לשם מצות התורה. אמנם אין כאן דין הלכתי מחייב, אך מצד דרך ארץ ומורא מצוה נכון להחמיר.

נמצא אפוא: הלכה למעשה מותר לתלות כביסה על המעקה ואין בכך בזיון מצוה, אולם מן הראוי שלא להשתמש בו לדברים של בזיון גמור, כדי שלא יהפוך כלי המצווה לכלי של הפקר.

ולענין כל הגדרת חפצא של מצוה עצמה ראוי לעיון: הרי מצאנו בכמה וכמה מצוות שחז"ל החילו עליהן דין קדושה. לרוב אסור להשתמש בו כל שבעת הימים משום "תשמישי מצוה". ציצית אסור להשתמש בהן דרך בזיון. סוכה הסכך והתשמישים נאסרו בהנאה כל ימי החג. נר חנוכה אסור להשתמש לאורה. בכל אלו רואים שכשדאם מקיים מצוה, החפץ שבאמצעותו קיבל חלות של קדושה מסוימת.

אך לא כל מצוה כך. יש מצוות שאינן מטילות קדושה על הכלי, אלא תכליתן ותועלתן כגון מזוזה, שמקדשת את הבית אבל לא את המזוזה עצמה (שאמנם יש בה קדושה של כתבי קודש, אך לא כחפץ מצוה גרידא). וכך גם מצות צדקה המטבעות עצמם אינם מתקדשים.

והנה מצות מעקה האם היא מצוה "מהותית", שכל בניין המעקה נתקדש להיות חפץ מצוה, או שמא אין כאן אלא חובת גברא להסיר סכנה? אם נאמר שהיא כחפץ קדוש, יש לדמותו לנר חנוכה ולסוכה, ויש בו איסור בזיון. ואם נאמר שהיא רק חובת האדם שלא ליח גגו פרוץ, אזי המעקה אינו אלא אמצעי טכני למנוע תקלה, ולא נחשב כחפצא של מצוה כלל.

ומזה יצא חילוק עקרוני: מצוות שחפצן מוגדר כ"חפץ של מצוה" חלה עליהן קדושה כל עוד זמן קיומן. מצוות שהתכלית שלהן היא הרחקת תקלה או מניעת עבירה אינן מתקדשות. והמעקה, לשיטת רוב האחרונים, הוא במדרגה השנייה.

במבט מחשבתי עמוק, מצות המעקה נושאת מסר נשגב: הבית היהודי איננו רק קורת גג פיזית, אלא מקום שבו שורה שכינה. התורה מצווה: "כי תבנה בית חדש ועשית מעקה לגגך", ללמדנו שכל בניין חדש מתחיל בהעמדת גבול, בהכנסת זהירות ומדעות לסכנה.

תארו לכם: בית חדש, ריח טיח טרי, והמעקה שזה עתה הוקם לתפארת מקיף את הגג. התורה מצווה: "כי תבנה בית חדש ועשית מעקה לגגך ולא תשים דמים בביתך כי ייפול הנופל ממנו" (דברים כב, ח). מצוה שמגינה על החיים, מצוה שנועדה להרחיק תקלה.

ופתאום עולה תמיהה מפתיעה: אם זהו מעקה של מצוה האם דינו כ"חפצא של קדושה"? האם מותר להישען עליו, לתלות עליו בגדים, או גרוע מכך לתלות כביסה מלוכלכת, מטפטפת,

בבחינת שימוש בזוי? האם אין זה זלזול במצווה עצמה?

כאן מתנגשים שני עולמות: מצד אחד, מצות המעקה נראית כתקנה בטיחותית, מעין גדר של זהירות פשוטה. מצד שני, הרי זו מצוה עשה שבתורה, וכשם שנר חנוכה, ציצית וסוכה נאסרו בבזיון האם לא נאמר כך גם במעקה?

השאלה חרוגת מעבר לשימוש טכני: האם המעקה הוא חפץ קדוש שיש לנהוג בו כבוד, או שמצוותו היא רק מציאותית למנוע נפילה וממילא אין בו דין בזיון מצוה כלל?

הנה מצוות עשה מפורשת בתורה: "כי תבנה בית חדש ועשית מעקה לגגך ולא תשים דמים בביתך כי ייפול הנופל ממנו" (דברים כב, ח). וכבר נתבאר בדברי חז"ל שעניינה למנוע תקלה, להסיר מכשול מביתו, שלא יבוא אדם לידי סכנת נפשות.

אמנם יש מקום לחקור בדבר: האם מעקה זה, שנעשה לשם מצוה, נחשב כ"חפצא של מצוה" ממש, וכמו לרוב, סוכה, ציצית ונר חנוכה, שאסור להשתמש בהם דרך בזיון או דילמא אין זה אלא אמצעי טכני להרחיק הסכנה, וממילא אינו מתקדש כלל, ואין איסור להשתמש בו, ואפילו בדברים שיש בהם גנאי מסוים. ומעתה מתחדדת השאלה: מה יהא הדין כשבני הבית רגילים לתלות על המעקה בגדי כביסה, ובפרט כשהם מלוכלכים, שיש בהם מיאוס ובזיון האם ייחשב הדבר כבזיון מצוה, שהרי נעשה המעקה משום מצוה, או שאין לחוש בזה, כי סוף כל סוף אין כאן חפץ מצוה אלא תיקון טכני בלבד, ואין עליו דין כבוד כלל?

וכבר מצינו לחז"ל שגזרו בכמה וכמה מצוות על בזיון, כמו נר חנוכה שאין משתמשים לאורה, וכמו סכך הסוכה שאין מסיחין דעת ממנו לבזיון. א"כ יש מקום להסתפק אם נאמר דהוא הדין מעקה בכלל זה, או שנחלק ונאמר שאין דינו כמותם.

בגמרא במסכת שבת (דף כב ע"א) איתא לענין נר חנוכה: "אמר רבא: צריך נר אחרת להשתמש לאורה. ואם יש מדורה אין צריך. ואם אדם חשוב הוא אף על גב דאיכא מדורה צריך נר אחרת".

ומבואר מדברי הגמרא שר נר חנוכה עצמו אין ראוי להשתמש לאורה, משום שהוא נעשה למצווה, ושימוש זה נחשב בזיון. ומכאן למד השיבולי הלפט להרחיב גם לשאר מצוות – שאף מעקה, סוכה וציצית, הואיל ונעשו לשם מצוה, אסור להשתמש בהם דרך בזיון.

וזו נקודת היסוד: עצם העובדה שהתורה ציותה "ועשית מעקה" האם זה הופך את המעקה לחפצא של מצוה ככל שאר מצוות? או שמא גדרו אחר מציאות של הרחקת סכנה ואין בו דין בזיון מצוה?

בשיבולי הלפט (עניין חנוכה סימן קפ"ה) כתב בלשונו: "ממה שאמרו בגמרא במסכת שבת (דף כב ע"א) שאסור להשתמש לאורה של נר חנוכה, שמעינן לשאר מצוות כגון מעקה, ציצית וסוכה שאסור לבזותן, כגון לדרוס עליהן".

הרי לנו שחידש השיבולי הלפט חידוש עצום: לא רק חפצים שיש בהם קדושת מצוה מוחשית, כציצית או כסוכה, אלא אף מעקה שמצוותו בעיקרה מניעת סכנה כנכס בכלל זה, ויש בו דין בזיון מצוה. ולדבריו, אם אדם ידרוך על המעקה, או ישתמש בו שימוש בזוי, הרי זה בכלל "בזיון מצוה".

אלא שעל חידוש זה הקשו האחרונים וכי שמענו מי שנהר בזה? והאם אכן המעקה נחשב כחפץ של מצוה שיש עליו גדר קדושה? בשו"ת מנחת יצחק (חלק י סימן נ"ב) הביא את דברי השיבולי הלפט ותמה עליהם בתוקף, ואלו לשונו: "ולכאורה חידוש גדול הוא זה, שאסור לדרוס על מעקה. ולא שמענו מעולם שנהרין בזה, אף דיש נזהרין בסכך ותשמישיה".

כלומר, בעוד שבסוכה אכן נזהרים שלא לבזות את הסכך ותשמישיה, כאן במעקה אין מציאות של זהירות כזו. ומסביר שם שמעצם הגדרת המצווה נראה שאין המעקה חפץ קדוש אלא תיקון מעשי להסרת תקלה, ולכן אין להמשיל אותו לציצית או לנר חנוכה. נמצא, שלדעת המנחת יצחק, כל יסוד השוואתו של השיבולי הלפט פלאי הוא, ואין לו ראייה.

בטכנולוגיה, שמירה על זמני לימוד תורה ותפילה, שמירה על קדושת הבית. כל אלו הם "מעקות" שמונעים נפילה מוסרית ורוחנית. שלישית: מעקה בעסקים ובחברה. בעל עסק חייב להזהר שלא להכשיל את לקוחותיו, לא בהטעה ולא בהונאה. מנהיג ציבור צריך לשים דגשים שימנעו תקלה בציבור. כל זה כלול בציווי "ולא תשים דמים בביתך" אחריות כוללת לכל מעגלי החיים.

ורביעית: החינוך לילדים. ההורים מחויבים להציב לילדיהם "מעקות": גבולות של זמן, של שימוש במכשירים, של חינוך לערכים. בלי מעקה הילד עלול ליפול. עם מעקה הוא לומד ללכת ישר גם בגובה.

בכך הופכת מצות המעקה ממצווה טכנית של בטיחות לדרך חיים של זהירות, אחריות ואכפתיות, שמלווה אותנו בכל תחום.

**עיקר העניין:** מצות מעקה נלמדת מהפסוק "כי תבנה בית חדש ועשית מעקה לגגך ולא תשים דמים בביתך כי ייפול הנופל ממנו" (דברים כב, ח). החקירה העולה היא: האם המעקה עצמו נחשב כחפץ מצוה שיש בו דין קדושה וביזוי מצוה, או שמא אינו אלא תיקון טכני להסרת סכנה.

השיבולי הלפט (עניין חנוכה סימן קפ"ח) חידש בפירוש שמעקה בכלל חפצי מצוה כדוגמת נר חנוכה, סוכה וציצית ואסור לדרוס עליו או להשתמש בו שימוש של בזיון.

אולם המנחת יצחק (חלק י סימן נ"ב) דחה את דבריו בתוקף, וכתב שפליאה היא שהרי לא שמענו מי שנוהר בזה, ואין במעקה קדושה אלא תועלת מעשית.

וכך גם בהליכות שלמה (תפילה פרק ג בדבר הלכה ס"ק א), שם כתב הגרש"ז אויערבאך שאין במעקה קדושה כלל, ואינו אלא גדר להסרת תקלה.

ובחשוך חמד (סוכה י ע"ב) הביא הגר"י זילברשטיין את תשובת מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל, שהתיר לתלות כביסה על המעקה, אפילו אם היא מלוכלכת, משום שזהו שימוש ביתי טבעי, ולא נחשב ביזוי. ראייתו מהגמרא במסכת סוכה (דף י ע"ב), שם שטח מנימין עבדו של רב אשי כתונת רטובה על גבי הסוכה, ולא נאסר מצד ביזוי מצוה אלא רק מחשש טעות הלכתית.

נמצא לפי זה: הלכה למעשה, אין במעקה קדושה של חפץ מצוה, ומותר להשתמש בו שימושים בתיים רגילים, כולל תליית כביסה. אמנם מן הראוי להזהר שלא לבזות אותו בזיון ממש, שהרי סוף כל סוף נעשה לשם מצוה, ומורא מצוה יש כאן.

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

והנה בא אחד מגדולי הדורות, רבנו גרשום מאור הגולה, והטיל חרם חמור שאסר על כל איש מישראל לשאת שתי נשים. לא עוד אלא שעשה זאת בלשון חרם ונידוי, עד שגזר על כל מי שיחלוק או ימרה שידו תהיה תקועה, ונתקבל חרמו בכל תפוצות ישראל. וכאן נעמדת השאלה ביתר שאת: כיצד ייתכן הדבר? וכי יש בכח חכם ואפילו גדול הדור ומאור הגולה לאסור דבר שהתורה התירה במפורש?

והרי אנו יודעים כלל גדול בש"ס ובפוסקים: אין חכמים יכולים לגזור ולאסור דבר המפורש בתורה כהיתר. כבר נקבע בגמרא בכמה מקומות, והביאו זאת רבים מן הראשונים והאחרונים, שאין ביד חכמים לעקור דין מן התורה או לגזור הפוך ממה שהתורה עצמה אמרה במפורש. ואם כן, אם התורה אמרה בפירוש "כי תהיין לאיש שתי נשים", כיצד קם רבנו גרשום ותקן חרם שלא לישא שתיים?

השאלה מתחדדת אף יותר כאשר נזכיר שמדובר לא רק בתקנה מקומית או במנהג קהילתי, אלא בגזירה שהתקבלה כחרם כללי על כלל ישראל, והפכה להיות יסוד מוסד בחיי המשפחה היהודית מדורות רבים. נמצא שמדובר בעקירת מציאות שהתורה התירה, ולכאורה אי אפשר להבין כיצד הדבר הותר בידו.

ועוד יש להקשות: הרי לא מדובר כאן בגזירה שנעשתה על פרט צדדי או על סייג מסביב, אלא על עצם ההיתר הכתוב בתורה. לא מצאנו לשון ברורה יותר מן הלשון "כי תהיין לאיש שתי נשים", שבו התורה עצמה מתארת את הדבר ומסדרת את דיניו. אם כן, כיצד יתיישב עם הכלל ש"אין ביד יכול לעקור דבר מן התורה", והרי כאן נראה שגזרו לבטל בפועל דין תורה מפורש?

יתירה מזו: אם נאמר שמדובר רק במניעת לכתחילה, עדיין השאלה קיימת שהרי התורה עצמה לא הגבילה את הדבר, לא אמרה שזה דיעבד או שמא ראוי שלא לנהוג כן. אדרבה, הציגה

המעקה הוא ביטוי לכך שאין שמחת הבניין שלמה אם אין בה אחריות. הבית נבנה לא רק כדי לשמוח בו, אלא גם כדי לשמור שלא ייפגע בו אדם. גג בלא מעקה הוא שמחה פרוצה, חסרת גבולות. מצות המעקה מחנכת אותנו שכל שמחה וכל בניין חייבים להיות מוקפים בגדרי קדושה, בגדרי זהירות.

וזו אולי כוונת השיבולי הלפט שדימה את המעקה לשאר חפצי מצוה: גם אם ההלכה היבשה תאמר שאין לו דין קדושה, הרי שמצד פנימיות הדברים יש כאן מימד של קדושה הבית שלך עטור בגדר של מצוה, וכל מי שעולה לגג נזכר: יהודי בונה בית, ועם הבית הוא בונה גם אחריות.

אם כן, המעקה איננו רק גדר טכנית, אלא סמל: גדר של קדושה המלווה את חיי האדם. כשם שהציצית מלווה את גופו להזכירו את המצוות, כך המעקה מלווה את ביתו להזכירו שלא די בשמחה ובבניין צריך גם לשמור, להגן, ולמנוע תקלה.

מן ההיבט המוסרי מצות המעקה מחנכת אותנו למבט רחב על החיים: לא די לאדם לדאוג לעצמו בלבד, אלא עליו לחשוב מראש על כל מי שעובר ושוהה בביתו בני משפחה, אורחים, שכנים ולדאוג שלא יינזקו.

התורה מלמדת אותנו: "ולא תשים דמים בביתך". הבית שלך עלול להפוך למקום סכנה אם לא תשים עליו גדר. האחריות מונחת על כתפך למנוע מראש כל תקלה. זהו שיעור עצום: אדם מישראל אינו רק שומר על עצמו, אלא גם נושא באחריות לסביבה שלו.

וכך גם בכל תחומי החיים בעסק, בקהילה, במוסדות ציבור. כמה פעמים אנו פוגשים מצבים שבהם מישוה אומר: "לא אני גרמתי, זה לא באשמת". התורה מלמדת: אם יכולת למנוע, ואתה לא מנעת אתה שותף. המעקה איננו רק גדר פיזית, אלא סמל מוסרי של אחריות: להציב גבולות, לשים סימני זהירות, ולמנוע מאחרים ליפול.

ולכן גם אם להלכה המעקה איננו "חפץ קדוש", הרי שמוסרית הוא תרומה תמידי לאדם, שיזכור שכל מה שבנה אינו שייך לו לבדו, אלא עליו מוטלת החובה לדאוג שלא ייגרם דרכו נזק לאחרים.

התובנות לחיי היום יום היוצאות ממצות המעקה בהירות: ראשית: מעקה בבית כפשוטו. כל אחד מאתנו צריך לבדוק בביתו ובסביבתו: האם יש מקומות מסוכנים? מדרגות ללא מעקה, חלונות פתוחים בלי סורג, חוטי חשמל חשופים? התורה מחייבת אותנו לא לחכות שיקרה אסון, אלא למנוע אותו מראש.

שנית: מעקה רוחני. לא פחות ממעקה פיזי, נדרשים אנו להציב מעקות בחיים האישיים והמשפחתיים: גבולות של שימוש נכון

דמיין את ההיסטוריה היהודית מתגלגלת לפניך: חיי משפחות בימי הביניים, קהילות שלמות באירופה, והנה קם מנהיג הדור, רבנו גרשום מאור הגולה, ומכריז בקול רם וברור: אסור לשאת שתי נשים! מי ששומע זאת משתומם: איך יתכן? הרי בתורה עצמה נאמר במפורש "כי תהיין לאיש שתי נשים". האם יכול חכם גדול ככל שיהיה להרים יד נגד פסוק מפורש? האם יש בכח תקנת חכמים להטיל איסור במקום שבו התורה דיברה בלשון היתר?

הקושיה נוקבת ומטלטלת את יסודות ההבנה: האם רבנו גרשום ביטל חלק מן התורה? ואם אין כוח לחכמים לעקור דבר מן התורה, כיצד התקבלה תקנתו לדורות, ועוד כזו שנקראה "חרם דרבנו גרשום" והפכה לעמוד תווך בחיי המשפחה היהודית?

השאלה הזו איננה טכנית בלבד, אלא נוגעת בלב ההגדרה של סמכות החכמים מול דברי תורה שבכתב. האם חכמי הדורות יכולים לראות מציאות משתנה ולתקן תקנות אף בדבר שהתורה התירה? האם כוחם נובע מכך התורה עצמה, שנתנה להם רשות ליצור סייגים וגדרים גם נגד מה שנראה כהיתר?

השאלה הזו היא אחת השאלות היסודיות ביותר בתורת ההלכה. היא חושפת את המתח שבין האות הכתובה בתורה לבין החיות המתחדשת בכל דור על פי צרכי הזמן.

הרי התורה עצמה בפרשת כי תצא קבעה בפירוש: "כי תהיין לאיש שתי נשים, האחת אהובה והאחת שנאה" (דברים כא, טו). הפסוק מדבר בלשון ברורה ומוחלטת שיש מציאות של אדם שיש לו שתי נשים. ולא עוד אלא שהתורה ממשיכה לבאר את דיניהם, כיצד יירש הבן הבכור מן השנואה, ומה דינו של האב שלא יוכל להעדיף בן אהובה על פני בן השנואה. הרי מפורש בדברי התורה מציאות זו של שתי נשים, ולא נכתב בה שום פסול עקרוני.

את המצב כמציאות לגיטימית. ואיך יכול היה חכם לגזור שאסור לגמרי, ולהפוך את ההיתר שבמקרה לאיסור גמור? וכל זה חמור עוד יותר, כאשר נזכור שחרם רבנו גרשום לא עסק רק באיסור לשאת שתי נשים, אלא גם בגזירות חמורות נוספות בענייני אישות, שקיבלו תוקף לדורות. ואם כן, עצם כוחו וגדרו של חכם לגזור כך על דבר מפורש בתורה טעון עיון עמוק ויסודי. בפרשת ראה נאמר: "כי ירחיב ה' אלוהיך את גבולך כאשר דיבר לך ואמרת אוכלה בשר כי תאוה נפשך לאכול בשר בכל אות נפשך תאכל בשר" (דברים יב, כ).

פסוק זה מלמדנו יסוד: התורה מתירה בפירוש לאכול בשר בתאוות נפשו, כאשר ירחיב ה' את גבולו. אין כאן רמז של גנאי, אלא היתר מפורש שניתן לעם ישראל.

וכאן מתעוררת אותה שאלה עצומה שבה אנו עוסקים: אם התורה מתירה דבר בלשון ברורה, האם יש כח ביד חכמים לאוסרו? והרי כל גזירה כזו נראית כסותרת את עצם פסוק התורה. כך גם בענייננו: התורה עצמה אמרה "כי תהיין לאיש שתי נשים", ואם כן כיצד רבנו גרשום אסר לגמרי לשאת שתי נשים?

הרי זו אותה קושיה בדיוק: פסוק מפורש מעניק היתר וחכמים באים ואוסרים. כיצד מתיישב הדבר עם יסודות התורה? 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 להיתר אין ב"ד רשאים לעקרו".

בגמרא במסכת יבמות (דף פט ע"ב) נאמר: "אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמניין". ובגמרא במסכת עבודה זרה (דף לו ע"א) מצינו: "מפני מה אסרו פתן ושמן של נכרים? אמר רבי חייא 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".

ובגמרא 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".

הרי מבואר בדברי הגמרא עצמה: מצד אחד נקבע יסוד שאין חכמים יכולים לגזור נגד דבר שהתורה התירה במפורש. מצד שני מצאנו שכוחם של חכמים גדול להוסיף סייגים וגדרים אפילו בדבר שהתורה עצמה לא אסרה, כאשר יש חשש חדש.

ומעתה מתחדדת הקושיה פי כמה: התורה אמרה בפירוש "כי תהיין לאיש שתי נשים". כיצד רבנו גרשום, גדול ככל שיהיה, יכול היה להטיל חרם חמור האוסר זאת לגמרי? והרי לכאורה אין זה סייג צדדי אלא סתירה חזיתית להיתר מפורש שבתורה. המאירי במסכת מגילה (דף ד ע"ב) כתב: "כל דבר שהוא מפורש בתורה בהיתרו אין ביד בית דין לגזור עליו איסור. שאין זה גדר ועשיית סייג אלא עקירה ממש של דברי תורה".

הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות לרמב"ם (שורש שני) כתב: "שאין אנו רשאים לעקור דבר מן התורה ולא לגרוע ממנו ולא להוסיף עליו כלל, אפילו להחמיר במה שהתירה התורה".

הרשב"א בחידושיו למסכת ביצה (דף ה ע"א) כתב: "וכי יעלה על הדעת שחכמים יאסרו דבר שהתורה התירה לגמרי? אלא ודאי שאין בידם לעקור היתר מפורש, אלא בסייגים וגדרים בלבד".

הריטב"א בחידושיו למסכת מגילה (דף ד ע"ב) כתב: "דבר המפורש בתורה בהיתר לא שייך בו לומר דעשו סייג, דהרי התורה בעצמה התירה. ואם יבואו לאוסרו, הרי זה כמבטלים דברי תורה".

והנה מפורש בדברי הראשונים כולם, שכל מקום שהתורה אמרה בפירוש היתר לא יעלה על הדעת שיבואו חכמים ויאסרו אותו, שאם כן נמצאו עוקרים את דברי התורה. ואם כך הדבר, הרי שמקומו של חרם רבנו גרשום טעון ברור קשה: התורה אמרה בפירוש "כי תהיין לאיש שתי נשים", וראשונים אלו קבעו שאין ביד חכמים לגזור בזה כלל.

הרי לפנינו קושיה רבת עוצמה: איך יעלה על הדעת שגזירה כזו התקבלה בישראל, ועוד בלשון חרם חמור?

הט"ז (או"ח סימן תקפח ס"ק ב) כתב: "ידוע הדבר שאין ביד חכמים לאסור מה שהתורה התירה בפירוש, דאם כן הווי' כאילו עקרו דברי תורה, ודבר זה לא שמענו ולא יעלה על הדעת".

ובט"ז (יו"ד סימן קיז ס"ק א) חזר וכתב: "כל מה שגזרו חכמים לאסור לא היה אלא בדברים שהיו מסופקים או שלא נכתבו בפירוש בהיתר, אבל במה שהתירה תורה בפירוש אין כח בידם". ובט"ז (חו"מ סימן ב ס"ק א) פסק: "אם מצינו שהתירה תורה דבר בפירוש, שוב לא יכולים החכמים לעקור ההיתר ממנו, דהא ודאי אין כאן סייג אלא עקירה".

ובשו"ת חתם סופר (יו"ד סימן ק"ט) נקט לשון חריפה: "כל שאמרה תורה היתר גמור בלשון מפורשת אם יאסרוהו חכמים, הרי הם כמבטלים את דברי התורה עצמה, והדבר אי אפשר כלל".

ובשו"ת נודע ביהודה (מהדורה תניינא יו"ד סימן ס"ב) כתב: "אין כח ביד שום בית דין לאסור מה שהתירה תורה בפירוש, דהא ודאי עקירה היא, ואין זה בגדר סייג ותקנה כלל".

וכן כתב האבני נזר (או"ח סימן מ"ח ס"ק ז): "מה שהתירה תורה בפירוש אין ביד חכמים לאסור. ואם מצינו שעשו סייגים, אינו אלא במה שהתורה לא התירה בפירוש אלא מכללא, אבל לא בדבר שנכתב בלשון היתר".

נמצא אפוא שדברי האחרונים מחזקים את יסוד השאלה עד תכלית: אם כל מקום שהתורה אמרה במפורש היתר, אין חכמים יכולים לאוסרו. אך קם רבנו גרשום, ותקנתו נתקבלה בכלל ישראל, לאסור לגמרי דבר שהתורה אמרה בו בפירוש "כי תהיין לאיש שתי נשים"?

השאלה אפוא איננה פרטית, אלא עומדת ביסוד כל הבנת סמכות חכמי ישראל מול פסוקי התורה.

נפקא מינה ראשונה: אילו באמת אין כח לחכמים לגזור נגד היתר מפורש בתורה נמצא שלכאורה חרם רבנו גרשום בטל מעיקרו, וכל האיסור לשאת שתי נשים אינו אלא מנהג בעלמא ולא גזירה מחייבת. ואם כן, איך במשך דורות רבים נהגו בו ישראל בכל תפוצותיהם כאילו הוא מן החמורים שבאיסורים?

נפקא מינה שניה: לפי דברי הראשונים והאחרונים שהבאנו, אילו יבוא חכם ויתקן תקנה כנגד היתר מפורש אין לדבריו כל תוקף. אם כן, כיצד יש לחרם רבנו גרשום תוקף הלכתי ממש, עד שנמנעו ישראל ממנו וראו בו קודש קדשים?

נפקא מינה שלישית: נישואין לשתי נשים אם נאמר שאין כח לחכמים לאוסרו הרי שמי שעובר עליו אינו עובר אלא על חרם בעלמא, ולא על איסור הלכתי מחייב. ואם כך, כיצד נידונו בעבר עוברי החרם בעונשים חמורים של נידוי, פסילה לעדות, והחשבתם כעוברים על דיני התורה?

נפקא מינה רביעית: עצם ההבנה של סמכות חכמים אם אין בידם לאסור מה שהתירה תורה בפירוש, נמצא שכל כוחם מוגבל רק לסייגים צדדיים. ואם כן, איך אנו מבינים את עוצמת החרמות, התקנות והגזירות שחכמים גזרו במשך הדורות, שקיבלו תוקף כחוק התורה ממש?

נפקא מינה חמישית: השאלה נוגעת גם לדורנו אם יראו חכמים מציאות קשה בעניינים שהתורה התירה בפירוש, האם יש להם כוח לעמוד ולהטיל איסור כולל? אם נאמר שאין בידם כוח כזה, נסתם הפתח בפני תקנות הצלה לדורות; ואם נאמר שיש בידם הרי זה פותח פתח רחב לשינויים עצומים בהלכה.

מכאן אנו רואים שהשאלה איננה רק "קושיה בלימוד", אלא בעיה עקרונית, הלכתית, מעשית, מוסדית הנוגעת לשורשי ההנהגה בישראל.

הנקודה המרכזית מתחדדת: התורה עצמה מציבה מצב ברור "כי תהיין לאיש שתי נשים". התורה לא רק מזכירה את המציאות, אלא גם מסדרת את דיניה לפרטיהם, כגון דין הבכור בן השנואה. נמצא, שהתורה לא דיברה כאן כעל "רע במיעוטו" או "מציאות מקולקלת" בלבד, אלא כלשון היתר שיש לו תוקף ממש.

וכאן בא רבנו גרשום ואוסר לגמרי את מה שהתורה הציבה כהיתר. והרי למדנו שהיחס בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה הוא יחס של פירוש, סייג, והעמקה אך לא של סתירה ועקירה. ואם חכמים באים ואומרים ההיפך ממה שכתוב, הרי זה נראה כחורג מכללי ההלכה.

השאלה מתחדדת גם מתוך הגדרת כוח החכמים: מצד אחד, נמסרה בידם הסמכות "ועשית ככל אשר יורוך" (דברים יז, י) להעמיד תקנות, לגזור גזרות, ולבנות סייגים. מצד שני, נמסר לנו כלל שאין ביכולתם לעקור דבר מפורש בתורה. אם כן, היכן עובר הגבול? מה נחשב "סייג" לגיטימי, ומה נחשב "עקירה"?

וכאן עומק הקושיה: חרם דרבנו גרשום אינו גזירה צדדית כפת עכו"ם או יינם של נכרים. מדובר באיסור מוחלט על מציאות שהתורה אמרה בפירוש שהיא מותרת. לכאורה, אין זה עוד סייג, אלא עקירה ממש.

דברי הילקוט הגרשוני (מערכת חרם רבנו גרשום): כוחו של החרם נובע מכך שגור אותו לזמן קצוב, עד סוף האלף החמישי, ולא לעולם. ולפי זה תבואר הקושיה שהקשנו: שהרי לא עקר רבנו גרשום היתר מן התורה לעולם, אלא קבע גדר זמני לפי צורך השעה, ודבר כזה אינו ביד חכמים.

ביאור נוסף בילקוט הגרשוני (יו"ד סימן קיז): ניסה לפרש שהפסוק כלל לא דיבר על נשיאת שתי נשים בבת אחת, אלא על בזה אחר זה.

ואף שדחה פירוש זה, מכל מקום עולה מכאן שגם עצם פשוטו של מקרא אינו בהכרח מצווה לכתחילה אלא מציאות של "כי יהיה". ולפי זה תבואר הקושיה שהקשנו: שהתורה תיארה מציאות קיימת, לא המליצה עליה.

דברי הגר"א שפירא זצ"ל בשו"ת מנחת אלעזר (חלק א) ומו"ר הגר"מ שטרנבוך בשו"ת טוב טעם ודעת (חלק א סימן כב): על פי דברי הגמרא בקידושין (דף עח) וביבמות (דף כג), ש"אחת אהובה ואחת שנאה" הכוונה לאהובה בנישואיה ולשנואה בנישואיה דהיינו שנישואיה בעיניה. נמצא שלפי פשוטו של מקרא התורה מתארת מציאות של נישואין שאחד מהם פסולים מעיקרם. ולפי זה תבואר הקושיה שהקשנו: לא שהתורה התירה לכתחילה לישא שתי נשים, אלא שעסקה במציאות מקולקלת, שעליה באו דיני הירושה.

דברי החתם סופר (יו"ד סימן ק"ט), וכן הנודע ביהודה (מהדורה תניינא יו"ד סימן ס"ב), האבני נזר (או"ח סימן מ"ח ס"ק ז), ומהרי"ץ חיות (בבא מציעא ע"ב): הם מבארים שכל מה שאין חכמים יכולים לעקור – זה רק כשהם עוקרים לגמרי מה שהתורה אמרה. אבל אם יש מצבים יוצאים מן הכלל שבהם נשיאת שתי נשים עדיין אפשרית לצורך מצווה או מצב מיוחד, אין כאן עקירה גמורה. ולפי זה תבואר הקושיה שהקשנו: חרם רבנו גרשום לא עקר לגמרי, אלא סתם את הפתח במקרים רגילים, והותיר אפשרות חריגה על פי היתר מאה רבנים וכיוצא בזה.

עיקר העניין הוא: שאין החרם של רבנו גרשום נחשב לעקירת דבר תורה חלילה, אלא להנהגה הלכתית שנועדה להתאים את המציאות לדורו ולדורות שלאחריו. אם מפני שהחששות נתחדשו, אם מפני שנעשה לזמן, אם מפני שהתורה עצמה לא דיברה לכתחילה אלא על מציאות גרועה, ואם מפני שההיתר לא נעקר לגמרי אלא נותר במצבים חריגים כל הדרכים מתכנסות להראות שכוח החכמים רחב, אך תחום הוא בגבולות שהציבה התורה עצמה.

ממילא, הקושיה שזעקנו מתחילה מתיישבת: התורה אמנם הזכירה מציאות של שתי נשים, אך לא חייבה אותה לכתחילה, וחכמי הדורות, ובראשם רבנו גרשום, יכלו להטיל חרם ולסגור את הפתח מבלי לעקור חלילה דבר מן התורה.

#### 4. מדוע בקידושין עזבנו את הכסף ועברנו אל הטבעת?

תפוצות ישראל שלא לקדש בכסף, אלא דווקא בטבעת? ונוסיף על כך: והרי הקדימה המשנה את דרך הכסף ליתר הדרכים? המאירי ביאר, מפני שהכסף הוא "ראש המדברים", וגם מפני שכתוב בתורה "כי ייקח" לשון קניין בכסף. נמצא, שהמשנה עצמה מדגישה את הכסף כדרך היסודית לקידושין. ואם כן, מדוע לא נותרנו נאמנים לפשט המשנה והתורה, אלא שינינו לקדש בטבעת?

ועוד, הרי בגמרא במסכת קידושין (יג ע"א) מצינו שהקדושין במטבע מבוארים בפשטות, וכמו שאמרו: "כספי סלע זה שאני חייב לך" שהיא מקודשת. וכן בסוגיות נוספות (שם נב ע"ב), שנפסקו להלכה בשולחן ערוך (אה"ע סימן כ"ח), שהמטבע מהני לקידושין מן התורה. ואם כן, היאך נשתרש בדינו לומר שאין מקדשים לכתחילה במטבע?

והתמיהה גוברת: אם כל שווה פרוטה מהני הרי כל טבעת זהב אינה אלא שווה פרוטה, ואינה אלא בכלל קידושי כסף. אם כן, מה ראו אבותינו להיצמד דווקא לטבעת, ולא לקדש במטבע או בכסף מזומן? ומדוע התפשט המנהג כאילו אין מקדשים אלא בטבעת, עד שהפך לסימן ולסמל של קידושין עצמם?

ומלבד ההיבט ההלכתי עולה כאן גם שאלה מהותית: מדוע הטבעת, ולא מטבע הכסף, נהפכה לכלי שבו בוחר העם היהודי למסור את ברית חייו? מה יש בטבעת שאין בכסף, שדווקא היא נתקבלה בכלל ישראל ככלי הקניין הראוי ביותר לאשה מישראל?

יתירה מזו: אם נאמר שיש לחכמים רשות לשנות גם נגד פסוק מפורש הרי פתחנו פתח רחב עד מאד, שכל חכם יוכל לומר: התורה התירה, אבל לפי צורך השעה אני אוסר. והלא זה עלול להעמיד את כל יסוד התורה על כרעי התרנגולת. ומאידך, אם נאמר שאין בידם לעשות כן איך ייתכן שחרם רבנו גרשום, שהוא יסוד בהלכה המעשית של כלל ישראל, נתקבל והפך להיות מחייב מדור דור?

נמצאנו עומדים בפני סתירה עקרונית: מצד אחד, הכלל המוחלט שאין חכמים יכולים לגזור נגד דבר המפורש בתורה. מצד שני, המציאות ההיסטורית הברורה שרבנו גרשום גזר והתקבל בכל ישראל. איך אפשר ליישב את שתי ההנחות גם יחד?

ביסוד הדברים טמונה הנגשות מרתקת: מצד אחד התורה ניתנה לנו בסיני כקבועה ונצחית. כל פסוק שבתורה נחשב דבר ה' חי לעולם, ואסור לשום אדם לשנותו. מצד שני, הוענק כח לחכמי הדורות להיות "עניי העדה", לתקן, לגזור, להנהיג את ישראל לפי צרכי השעה. וכאן מתנגשים שני עקרונות עליונים: הנצחיות הבלתי משתנה של התורה מול החיות המתחדשת של ההנהגה.

וכשבאים לדון בחרם דרבנו גרשום, מתגלה עומק השאלה: האם בכוח חכם להכריז שהמציאות שדיברה עליה התורה בפירוש לא תהיה עוד בישראל? אם נאמר שאין בכוחו, נמצאנו מכחישים את כל תקנתו של רבנו גרשום, שהיא מהתקנות החשובות ביותר בתולדות עם ישראל. ואם נאמר שיש בכוחו, נמצאנו פותחים פתח מסוכן שחכמים יכולים בכל דור לשנות אף את מה שכתוב בתורה בפירוש.

ומכאן נוגע הדבר גם לשאלת האמון שלנו בתורה שבעל פה. התורה מסרה את עצמה ביד החכמים, אבל מסירת הכח הזאת עצמה טעונה הגדרה: עד היכן היא מגיעה? אם נרחיב אותה ללא גבול נמצאנו מרוקנים את התורה שבכתב מתוכנה. אם נצמצם אותה יותר מדי נמצאנו חונקים את חיות התורה שלא תוכל להתמודד עם מציאות משתנה.

השאלה של רבנו גרשום איננה רק על עצם נישואי שתי נשים. היא חושפת את לב הקשר שבין עם ישראל לתורתו: איך מחזיקים יחד את שני הקטבים הנצחיות של הכתב עם החיות של ההנהגה? **עיקר העניין:** השאלה זו עקת: כיצד ייתכן שרבנו גרשום, גדול הדור ומאור הגולה, עמד ותיקן חרם האוסר לשאת שתי נשים, והרי התורה אמרה בפירוש "כי תהיין לאיש שתי נשים"? והלא הכלל בדינו שאין חכמים יכולים לעקור דבר המפורש בתורה להיתר.

אלא שכמה דרכים נאמרו בדברי האחרונים ליישב קושיה זו: דברי השו"ת שמן רוקח (חלק ב סימן פה): שאין חכמים יכולים לאסור מה שהתורה התירה אלא אם החשש היה קיים מעולם. אבל אם נוצר חשש חדש לפי העת והזמן, בזה מסרה התורה כח ביד חכמים לגזור. ולפי זה תבואר הקושיה שהקשנו: התורה התירה לשאת שתי נשים בזמן שהדורות היו ראויים לכך, אולם כשתברבו המכשולות וראו חכמי הדור שמביא הדבר לקלקולים רבים, היה בכוחם לתקן חרם ולסגור את הפתח.

הנה מעשה פלא לפנינו: התורה עצמה פתחה בלשון "כי ייקח איש אשה" (דברים כב, יג), והמשנה במסכת קידושין (ב ע"א) ביררה כי שלוש דרכים נקנית האשה בכסף, בשטר ובביאה. וכבר הקדימה המשנה את דרך הכסף, בין מצד שהכתוב עצמו פתח בו, ובין מפני שהוא "ראש המדברים בכל מקום", כדברי המאירי. והרי אם כן היה ראוי הדבר, שכל יהודי באשר הוא יקדש את אשתו דווקא בכסף, שהוא המפתח הראשון שבמשנה והיסוד שהעמידה עליו התורה את לשון "כי ייקח".

ואולם, בעינינו אנו רואים, שבכל תפוצות ישראל אין איש מקדש במטבע או בכסף, אלא דווקא בטבעת זהב, אשר נהפכה לסמל המובהק של קידושין בכל הדורות. ואנו תמהים: מנין לנו מנהג זה? וכיצד נשתרש בכלל ישראל להעדיף את הטבעת על פני הכסף, בעוד שהמשנה דיברה בפירוש על קידושי כסף, ולא על טבעת? וכאן מתעוררת השאלה החריפה: האם טבעת אינה בכלל "כסף"? האם יש בה סגולה אחרת שאין בכסף? ואם אכן כסף הוא הדרך הראשונה והעיקרית לקידושין מדוע נשתנה המנהג בישראל, עד שאין אנו מוצאים מקדשים כיום אלא בטבעת?

המשנה הפותחת את מסכת קידושין מורה לנו בפשטות: "האשה נקנית בשלש דרכים: בכסף, בשטר ובביאה". הרי מפורש, שהדרך הראשונה היא כסף. ולא עוד, אלא שבית הלל מורים: "בפרטה ובשווה פרוטה", ומעתה כל שווה פרוטה ממון הוא לקידושין. אם כן, כיצד קרה הדבר שבימינו נתפשט המנהג בכל

השאלה אם כן נוקבת ומעוררת פליאה: התורה והמשנה פתחו בכסף ואנו במעשה מקדשים בטבעת. כיצד נבין את הפער הזה? בפרשת כי תצא נאמר: "כי ייקח איש אשה ובעלה" (כב יג).

חז"ל דרשו לשון "כי ייקח" על קניין בכסף, כמו שנאמר: "שדות בכסף יקנו" (ירמיהו לב, מד). נמצא, שהתורה עצמה רמזה שקניין האשה נעשה בכסף דווקא, ומכאן יסוד דברי המשנה שפתחה: "האשה נקנית בכסף".

והרי מכאן מתחדדת השאלה בעוצמה: אם הכתוב תלה את לשון הלקיחה בכסף, והמשנה פתחה בכסף, והגמרא ביארה בפשטות דיני הקידושין במטבע מדוע אין אנו נוהגים כך בפועל, אלא מקדשים דווקא בטבעת? בגמרא במסכת קידושין (דף ב ע"א) נאמר: "האשה נקנית בשלש דרכים בכסף, בשטר ובביאה. בכסף: מנלן? דכתיב כי ייקח איש אשה וכתוב כי ייקח שדהו כסף מלא. מה לקיחה האמורה להלן בכסף, אף כאן בכסף".

בגמרא במסכת קידושין (דף יג ע"א) איתא: "אמר לה: כנסי סלע זה שאני חייב לך מקודשת".

ובגמרא שם (דף נב ע"ב) נאמר: "האומר לאשה: התקבלי דינר זה במתנה, ובתוך כך תתקדשי לי מקודשת".

וכן בגמרא במסכת קידושין (דף מח ע"ב) מבואר: "הנותן לאשה פרוטה ואמר לה הרי את מקודשת לי מקודשת".

הרי להדיא, שדברי המשנה והגמרא עוסקים דווקא בכסף ממש, ואפילו במטבע ואינו נדחה כלל, אלא נחשב קניין גמור מן התורה. ומעתה מתחדדת שאלתנו: אם התורה רמזה לכסף, המשנה פתחה בכסף, והגמרא האריכה בכסף ומטבע בפירוש כיצד קרה שישראל בכל תפוצותיהם נוהגים דווקא בטבעת?

רש"י (קידושין ב ע"א ד"ה בכסף) כתב: "דכתיב כי ייקח משמע בלשון ממון, דכתיב שדות בכסף יקנו. ולכן בכסף היא לקיחה". תוספות (קידושין ב ע"א ד"ה האשה נקנית) כתבו: "אף על גב דהוי קנין כסף, מכל מקום מצינו בכמה דוכתי דהכסף הוא ראש לכל הקניינים, לכך הקדימה המשנה".

הרמב"ם (הלכות אישות פ"ה ה"א) פסק: "האשה נקנית בשלש דרכים בכסף או בשטר או בביאה. בכסף כיצד? אם נתן לה כסף או שווה כסף ואמר לה הרי את מקודשת לי, הרי זו מקודשת".

הרא"ש (קידושין פרק א סימן א) כתב: "בכסף הוא העיקר והיסוד, דכן דרשנו מן הפסוק כי ייקח איש אשה".

נמצא שדעת הראשונים כולם היא, שעיקר הקידושין מן התורה הוא בכסף, ומטבע בכלל זה. לא מצינו בראשונים שום רמז שדווקא טבעת עדיפה, אלא כל שווה פרוטה בכלל.

ולפי זה תתחדד שאלתנו: אם הראשונים מדגישים שוב ושוב שהכסף הוא העיקר, וממנו נלמדו הקידושין מדוע שינתה האומה כולה את מנהגה לייחד דווקא את הטבעת ככלי קניין לנישואין? הבית שמואל (אבן העזר סימן כ"ז ס"ק א) כתב: "כתבתי (סימן ל"א ס"ק ה) דאין מקדשין לכתחילה במטבע. וכתב המרדכי דאין מקדשין במטבע, והיינו מדרבנן".

האבני מילואים (שם) תמה על דברי הבית שמואל: "הרי בגמרא מבואר להדיא דמקדשין במטבע, ולא אשתמיט הש"ס למיימר דאין מקדשין במטבע מדרבנן. ומה שהביא בשם המרדכי אינו נמצא בגוף דברי המרדכי אלא בהגהה, וגם שם לא נאמר אלא עיון בעלמא, ולא גזירה גמורה".

הנימוקי יוסף (בבא מציעא דף מה ע"ב בדפי הרי"ף) חילק: "בתורת חליפין מטבע לא מהני, לפי שדעתו על הצורה שתתבטל. אבל בתורת כסף שפיר מהני, ולכן מהני לקידושין".

המקנה (קונטרס אחרון סימן נ ס"א) כתב: "בזמן הש"ס היו מקדשים שנים עשר חודש קודם החופה, ושייך בהנאת פירות בין הקידושין לנישואין. אבל בזמן הזה שאין אנו מניחים הפסק בין הקידושין לחופה נוהגים לקדש בטבעת, שיש בה הנאת קישוט, ולא במטבע שאין בו הנאה באותה שעה".

נמצא שהאחרונים עצמם התחבטו והעירו: מצד אחד, כל הש"ס ורוב הראשונים מורים שקידושין כסף ומטבע הם עיקר הדין. מצד שני, בידינו מנהג ברור ומושרש שאין מקדשים אלא בטבעת.

ולפי זה השאלה מתחדדת עוד יותר: איך נוצר מנהג הפוך מהש"ס ומהראשונים? ומה יש בטבעת שזכתה לגבור על המטבע, עד שנעשית לסמל האומה בקידושה?

נפקא מינה ראשונה: אם אכן עיקר הקידושין הוא בכסף מה יהיה הדין אם אדם יקדש את אשתו במטבע של כסף, ולא בטבעת? האם תהיה מקודשת לכתחילה או שמא יש פקפוק

במנהג? ואם נאמר שמנהג ישראל הפך לעיקר הדין, שמא אין לסמוך עוד על מטבע כלל?

נפקא מינה שניה: מה יהיה הדין במי שנתן לאשה כסף או שווה כסף, ואמר "הרי את מקודשת לי" האם תוכל לומר שאינה רוצה בטבעת דווקא, ולכן אין כאן דעת מקנה? או שמא כיוון שמן התורה כסף קונה הרי היא מקודשת בעל כרחם של כל הצדדים? נפקא מינה שלישית: מה יהיה במקומות שאין טבעת מצויה (כגון בזמן גזירות, או בשעת מלחמה וכדומה) האם יוכל החתן לקדש בפרוטה ממש, או שמא אין הדבר מהודר כלפי הכלה והחופה?

נפקא מינה רביעית: מה יהיה הדין באדם שנתן לאשה כלי אחר, כמו בגד או חפץ, בשווה פרוטה האם יש בו חיסרון מצד המנהג לקדש דווקא בטבעת, או שמא כל שווה כסף מהני לכתחילה?

נפקא מינה חמישית: האם למנהג ישראל, טבעת צריכה להיות דוקא זהב ועגולה, או שמא די בכל טבעת של מתכת כלשהי בשווה פרוטה? ואם נאמר שהטעם הוא סימבולי, אולי דווקא בצורת עיגול יש משמעות הכרחית?

הרי לפנינו מתח ברור: התורה אמרה "כי ייקח איש אשה" חז"ל דרשו לקיחה זו ככסף. המשנה פתחה בכסף. הגמרא האריכה בכסף ובמטבע. הראשונים הדגישו שכסף הוא היסוד. ובכל זאת מנהג ישראל מקדש בטבעת.

ולכאורה יש כאן שלושה רבדים של קושיה: הרובד הראשון: לשון התורה והמשנה. התורה עצמה בחרה בכסף כדרך הלקיחה, והמשנה הדגישה זאת. אם כן, שינוי הדרך המעשית של הקידושין לכאורה נראה כהתרחקות מן היסוד שהתורה הציבה בעצמה.

הרובד השני: המציאות ההלכתית בגמרא ובפוסקים. בגמרא מפורש שהמטבע עצמו מהני לקידושין, ואף נפסק כן להלכה בשולחן ערוך. נמצא, שאין שום איסור לקדש בכסף. אם כן, מה ראו ישראל להתרחק דווקא מדרך המותרת והמפורשת ולחפש דרך אחרת?

הרובד השלישי: המנהג שנתפשט בכלל ישראל. אין מדובר בחידוש של קהילה אחת או של תקופה מסוימת, אלא במנהג שהשתרש בכל קהילות ישראל, עד שאין מקדשים היום אלא בטבעת. ואם מנהג ישראל תורה הוא, הרי זו תורה חדשה: התורה פתחה בכסף, וישראל פתחו בטבעת.

ונמצאנו שואלים: האם מדובר רק בהעדפה אסתטית של טבעת על פני מטבע? או שמא יש כאן תנועה עמוקה יותר שעם ישראל, ברוחו הפנימי, ראה בטבעת סמל וערך שאין במטבע, ולכן הפך אותה לכלי הקידושין? ואם כן, מהו הערך הזה?

בנקודה זו השאלה מתעצמת: התורה והמשנה מדגישות כסף, ובפועל ישראל קידשו בטבעת. מה יש בטבעת שהיא נבחרה להיות כלי מסירת החיים והנפש בין איש לאשה, עד שהפכה לסמל האוניברסלי של הנישואין?

ולעני"ד נראה שיש להעמיק: הכסף, מטבע עובר לסוחר, מייצג את עולם החומר, את הערך המוחשי והחיצוני. הוא סמל של קניין ושל חליפין, דבר שמועד בעיקר להחלפה ולשימוש חיצוני. בכך הוא מתאים לדין הפשוט של "כי ייקח איש אשה" קניין על פי התורה, שקנה איש את אשתו בשווה כסף.

הטבעת לעומת זאת איננה רק ממון. היא סמל. היא חפץ אישי, שאינו נועד למסחר אלא לקשר. אין אדם נותן טבעתו אלא מתוך רצון לייחד קשר בינו לבין הזולת. היא איננה עוברת ידיים ככלי חליפין, אלא נמסרת כזיכרון, כסימן, כהתחייבות.

ועוד, צורתה העגולה של הטבעת רומזת למעגל אינסופי שאין לו התחלה ואין לו סוף. בכך היא מבטאת קשר נצחי, יציבות ואהבה שאין לה קץ. מה שאין כן המטבע, שכל עניינו הוא התחלה וסיום של עסקה, מעבר מרשות לרשות.

במבט מחשבתי, נוכל לומר שהכסף מבטא את הצד החיצוני הלכתי של הקידושין: מעשה קניין, יצירת מסגרת משפטית. ואילו הטבעת מוסיפה את הצד הפנימי: הקשר האישי, הנצחיות, החיבור הרגשי והרוחני.

ולפי זה מתעצמת השאלה: אם התורה הדגישה את הכסף, את ההיבט המשפטי קנייני, והמשנה פתחה בו, כיצד הפכה הטבעת שהיא סמל רוחני ערכי להיות הדרך המקובלת על כלל ישראל? האם יש כאן מסר שהעם עצמו קלט ברוחו, שהקשר הזוגי אינו רק עסקת קניין אלא ברית של נצח, ולכן נבחרה הטבעת?

הכסף הוא סמל של ערך משתנה. היום יש לו שווי, מחר ערכו נופל. הוא עובר ידיים, נעלם, מתכלה. במובן זה, כסף הוא משל לחיים אנושיים כאשר הם נשענים רק על תועלת חומרית או על חיצוניות. קשר שנבנה על כסף לבדו עלול להיות זמני, תלוי בנסיבות, ובן חלוף.

## גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות  
מחשבה חידודים  
ואקטואליה  
על פי סדר  
פרשיות השבוע

ומכאן מוסר השכל לכל יהודי: אל לו לאדם לבנות קשרים על אינטרסים חומריים, כדרכו של כסף. עליו לבנות קשרים על יסודות של נצחיות, מחויבות והתמסרות, כדרכה של טבעת שאין לה קץ.

**עיקר העניין:** התורה אמרה "כי ייקח איש אשה" וחז"ל דרשו ש"לקיחה" זו היא בכסף. המשנה פתחה ב"כסף", הגמרא האריכה במטבע, והראשונים כולם הדגישו כי כסף הוא הדרך העיקרית לקידושין. ואף על פי כן,

המנהג שנתפשט בכל ישראל הוא לקדש דווקא בטבעת.

האחרונים כבר עמדו על כך ותמהו, והביאו טעמים שונים שיש חשש במטבע מצד צורתו, שאין בו הנאת קישוט, ושבזמן הזה הקידושין והחופה נעשים יחד. ומכל מקום, נהפך המנהג לטקס קבוע ועיקרי.

ברובד הלמדני כסף מבטא את הקניין המשפטי, את לשון התורה. ברובד המחשבתי טבעת מוסיפה ממד עמוק יותר: קשר אישי, נצחי, שאיננו עסקה אלא ברית. ברובד המוסרי יש כאן קריאה לאדם לבנות את קשריו לא על בסיס תועלת רגעית ככסף, אלא על יסוד נצחיות והתמסרות כטבעת שאין לה סוף.

ולפי זה תבואר השאלה שהקשנו: התורה לימדה את עיקר הדין בכסף, אולם מנהג ישראל שהוא עצמו תורה ראה לנכון להדגיש את צד הברית והנצחיות. לפיכך נבחרה הטבעת להיות כלי הקידושין, כדי שהחופה לא תהיה רק מעשה קניין, אלא סמל של חיבור נצחי ומחייב.

הטבעת לעומת זאת, איננה מטבע. היא אינה נועדה לקניה ולמכירה. היא מתנה שניתנת ונשמרת כסמל אישי. היא איננה נמדדת בשווי פרוטה בלבד, אלא במה שהיא מייצגת. טבעת זו עגולה, ללא התחלה וללא סוף מבטאת קשר שאין לו תכלית חולפת אלא נצחיות והתמדה.

יש כאן מסר חינוכי גדול: קשר של איש ואשה איננו עסקת חליפין, אלא ברית חיים. לא קניין זמני, אלא התחייבות מתמשכת. הטבעת איננה סתם אמצעי קניין היא תזכורת יומיומית, עדות חיה על הברית, ועל האחריות של כל אחד לשמור עליה. החיים מזמנים לנו קשרים מסוגים שונים עם בני זוג, עם חברים, עם הקהילה ועם הקב"ה. לעיתים אנו מתייחסים לקשרים אלה כמו לכסף: בוחנים מה הרווחתי, מה קיבלתי, האם היה לי כדאי. זוהי תודעת "עסקה", שכל כולה שאלה של תועלת. קשר כזה דומה למטבע יכול לעבור מיד ליד, זמני ושביר. אבל התורה וחז"ל הנחילו לנו מסר עמוק דרך מנהג ישראל: קשר אמיתי צריך להיבנות כטבעת קשר עגול שאין לו סוף, שאיננו תלוי בהווה המידי אלא מתמסר לנצח. כמו שהטבעת אינה מאבדת מערכה גם אם אין בה שימוש מסחרי, כך גם קשר אמיתי נמדד בעצם הנאמנות, ולא בתועלת החומרית שהוא מניב.

מכאן הדרכה ברורה לחיי היום יום: בזוגיות לא לשאול "מה אני מקבל?", אלא "מה אני מוסר?". בחברות לא לשקול רווחים והפסדים, אלא נאמנות ויציבות.

בעבודת ה' לא למדוד תפילה או מצווה רק לפי התחושה באותו רגע, אלא לראות את הקשר המתמשך, כטבעת שאין לה סוף. בכל יום יכול אדם לשאול את עצמו: האם אני חי חיי כסף עסקה, תועלת, שווי רגעי? או חיי טבעת קשר, נאמנות, נצחיות?

### "ותן חלקנו בתורתך"

זה התחיל כמעט בצנעה. עלון אחד, מודפס בפשטות, מחולק לשולחנות שבת. כמה רעיונות קצרים, כמה שאלות קצרצרות, פסקה של מחשבה ותובנה. לאט לאט מצאו דברי העלון את דרכם אל לבבות האנשים, אנשים נוספים בכל רחבי העולם לקחו יוזמה אישית, הדפיסו את העלון והפכו להיות מפיצים באזור מגוריהם, מספר ישיבות בכל יום חמישי מדפיסים את דף השאלות לבחורים שצריכים לענות תשובות ולאחר שהם עונים תשובות, הבחורים מקבלים את כל החוברת השבועית מודפסת. אנשים מספרים: העלון "גם לנשמה מגיע אוכל" שינה לנו את שולחן השבת, כל המשפחה מחכה לקרוא אותו.

אחרים מעידים: למדנו את פרשת השבוע במשך עשרות שנים, ופתאום גילינו אותה מחדש.

יש שאמרו: העלון שינה לנו את צורת החשיבה, הוא התחיל להפעיל לנו את גלגלי המוח. ובכל שבוע נוסף עוד ניצוץ קטן. והנה שנים חלפו. העלון הלך וגדל. נוספו מדורים חדשים, נושאים מרתקים, הלכות מעשיות, דברי חיזוק, מחשבות לעומק. מאות עלונים נכתבו, אלפי עמודים הודפסו. הם נאספו בבית אב של תלמידי חכמים, בבתי כנסת, בבתים. דפי נייר פשוטים אך דיבוריים היו מלאים אור מחשבה ופלפול, ובעיקר דרך שונה מכל מה שהכרנו.

והנה, עתה, אחרי מסע של שנים עשרות אלפי שעות יגיעה ועבודה מאומצת כל האוצר הזה מתאגד לכדי יצירה אחת אדירה:

### "גם לנשמה מגיע אוכל"

**בחמישה כרכים מפוארים ועבי כרס על פרשיות השבוע ושלושה כרכים על המועדים.**

סדרת ספרים שיחזיקו בין דפיהם את עמל השנים, את ההשראה ואת הרגעים שבהם עלון קטן הפך למגדל של תורה. אך יש עוד שלב במסע הזה והוא מזמין אותך: הספרים הללו לא נכתבים על נייר בלבד. הם נכתבים בזכות ובשופות. הקדשה נצחית בכרך שלם, בפרשה מסוימת ביום האירצייט, או בפרק לעילוי נשמת יקירך היא הדרך שלך להיות חלק מן המסע. שמך ושם יקירך יחרמו בדפי תורה חיים, ויזכו להיקרא בכל מקום שבו ייפתחו הספרים, בכל זמן שבו יילמדו. יש מי שמוציא בניין. יש מי שמקים גשר. אך יש מי שמקים דברי תורה וזוהי הנצחה שאין לה קץ. בכל בית, בכל שולחן, בכל שיעור יעמדו דבריך חיים, יוסיפו אור וזכות, וילוו את נשמות יקירך לעולם.

**לפרטים נוספים והקדשות: הרב יוסף ויצמן 052-8144488**

**היה שותף בזיכוי הרבים. קנה חלק נצחי בספרי התורה וקנה את עולמך. כל התרומות מוכרות במס לפי סעיף 46**

### מדוע מקדשין דווקא בטבעת

שבתם וקיימתם בשלום לעולם ויתקיים הישוב ברצון האל יתברך שחפץ בו. ועל כן נהגו ישראל לקדש בטבעת להיותה בידה תמיד למזכרת.

דברי החינוך מדויקים מאוד: התורה קבעה את דיני הקידושין כמעשה משפטי קנייני, אך החינוך מדגיש את השורש והמגמה לעורר בלבה של האשה זיכרון מתמיד. לא די בקניין רגעי, אלא יש צורך בסמל חיצוני שיוצר זיכרון יומיומי. בזה נבדלת הטבעת מכל חפץ אחר: היא נועדה להיות בידה, להיראות תמיד, ולשמש כתזכורת חיה למחויבות ההדדית.

נמצא, שלפי החינוך, מנהג ישראל איננו רק הידור טקסי אלא יסוד רוחני: החפץ שנבחר צריך להיות כזה שממשיך את הקניין לתוך חיי היום יום.

ולפי זה תתבאר הקושיה שהקשנו: אמנם מן הדין אפשר לקדש בכל שווה כסף, אולם דווקא הטבעת בהיותה חפץ אישי ומתמשך

הרי השאלה המתבקשת עומדת עדיין לפנינו: אם האשה נקנית בכל דבר שיש בו שווה פרוטה, ולמהדרין בכסף ממש, מדוע דווקא הטבעת היא שנבחרה מכל הכלים והחפצים? וכי אין די במטבע, או בכלי כסף נאה, או אפילו בבגד או חפץ חשוב? מדוע כל עם ישראל, בכל תפוצותיו, בכל הדורות, נוהג לקדש דווקא בטבעת? לא מדובר כאן בעוד פרט טכני, אלא במנהג שהפך להיות הסמל המזוהה ביותר עם קידושין. כל ילד קטן יודע שכאשר חתן מקדש כלה הוא נותן לה טבעת. אין זו רק דרך מקרית, אלא יש בה חכמה פנימית שמסתתרת מאחורי בחירת הטבעת, וממנה נוכל ללמוד לא רק הלכה למעשה אלא גם שיעור עמוק במשמעות הנישואין, הברית, והחיים היהודיים.

בספר החינוך (מצוה תקנ"ב) כתב: "משרשי המצווה, כדי שתיתן אל לבה לעולם שהיא קנויה לאותו האיש ולא תזנה תחתיו ולא תמרוד בו ותיתן לו יקר והוד לעולם כעבד לאדוניו. ובכן יהיה

היא כלי המהווה המשך חי לעיקר הקניין, ומזכירה לאשה את ייעודה וחובתה מדי יום ביומו.

רבי יוסף חיים מזרחי זיע"א כתב בספרו ליקוטי מהרי"ח (שאסף מנהגי רבותיו) בענייני חופה וקידושין ושם (התנהגות יום החופה) כתב: "ונוהגין לקדש בטבעת, לפי שהטבעת הוא דבר המחבר שני דברים כאחד, כמו שמצינו בקרשי המשכן, שכל שני קרשים היו מתחברים על ידי טבעת מלמעלה, וכן טבעות החושן והאפוד, לכך נוהגין לקדש בטבעת לרמוז שעל ידי קידושין אלו יהיה חיבור איש ואשה".

דברים אלו מוסיפים מימד עמוק נוסף על דברי החינוך. החינוך הדגיש את זיכרון המחויבות המתמדת, ואילו ליקוטי מהרי"ח מדגיש את כוח החיבור.

אין הטבעת חפץ אקראי, אלא סמל מובהק למנגנון המחבר: במשכן מקום השראת השכינה הטבעות היו הכלי שחיבר את הקרשים ליחידה אחת, שחיבר את החושן והאפוד לאחדות שלמה. מכאן למדים, שהטבעת אינה רק זיכרון אלא גם סמל לאחדות מחייבת.

ולפי זה תתבאר הקושיה שהקשנו: מדוע נבחרה הטבעת דווקא? משום שאין חפץ אחר שמסמל חיבור מוחלט כמותה. כשם שבמשכן החיבור נעשה על ידי טבעות, כן בבית ישראל החיבור נעשה על ידי טבעת הקידושין. ובכך מתווסף רובד חדש: לא רק זיכרון, אלא חיבור ממשי, חי, ובלתי ניתן להפרדה.

רבנו יוסף חיים זיע"א בשו"ת בן יהוידע (סוכה כט ע"א) מבאר את עניין הטבעת על פי דברי רבנו האר"י הקדוש: "על פי דברי רבנו האר"י ז"ל, בשער טעמי המצות (פרשת כי תצא), שהקידושין הם בבחינת אור מקיף הנמשך לאשה מרוחו של האיש. ואחר כך, על ידי הביאה, נכנס בה גם אור פנימי. ולכן צריך להקדים הקידושין קודם, דהאור המקיף קודם לאור הפנימי. ולפי זה, טבעת שהיא מקיפה את האצבע יש בה רמז נכון לאותו אור מקיף, ולכן מקדשים דווקא בטבעת".

וכן בבן איש חי (שנה ראשונה, פרשת שופטים, הלכות חופה וקידושין) כתב דברים דומים, שמעשה הקידושין בטבעת נבחר משום היותה סמל ברור לאור המקיף ההילה הרוחנית שסובבת את הכלה עוד קודם שנכנס בה האור הפנימי. נמצא, שהטבעת איננה רק זיכרון ולא רק חיבור, אלא גם הקבלה רוחנית: היא מקיפה, סובבת, מעניקה תחושת הגנה, הילה עליונה שמכילה את הדרך לאור הפנימי. ולפי זה תתבאר הקושיה שהקשנו: מן הדין כל חפץ מהני, אבל טבעת יש בה רמז נשגב היא עצמה מחקה את פעולת הקידושין, שהם יצירת "אור מקיף". מעתה ברור מדוע נטלו ישראל דווקא טבעת ככלי הקידושין המובהק.

כתב הרמ"א (אבן העזר סימן כ"ז סעיף א'): "ונוהגין לקדש בטבעת, ויש להם טעם על פי הסוד". והיינו מה שמבואר בתיקוני הזהר (תיקון ה', ותיקון י'), שטבעת הקידושין רומזת לרזי עליונים. בתיקון ה' נאמר: ה'אותם סתומה מסמלת את מחשבתו הסתומה של הקב"ה, שקדמה להמשכת אור הקו. ופסוק הוא: "לְמַרְכָּהּ הַמְשִׁכָּה וְלְשָׁלוֹם אֵין קֶץ" (ישעיה ט, ו), והמ"ם הסופית הסתומה שם היא רמז לטבעת – סגורה, שלמה, אין לה פתחים. הטבעת היא אפוא גילוי של מחשבה עליונה, סתומה ונסתרת, שממנה נמשך אור לעולם. ובתיקון י' הוסיף: כשמכניס החתן את הטבעת (בצורת יו"ד) באצבע הכלה (בצורת ו"ו), יחד עם שני העדים שהם כנגד שתי ההוא"אין – יוצא שם הוי"ה. ומפני כן אומרים שבע ברכות, לרמוז לשם המיוחד המתגלה על ידם. נמצא כאן עניין עמוק: אין הקידושין מעשה משפטי בלבד, אלא הם מעשה קוסמי אלוקי, בו מתגלה שם ה' בתוך הקשר שבין איש לאשה. הטבעת, בצורתה הסתומה ובשילובה עם האצבע והעדים, היא עצמה חותמת גילוי שם הוי"ה על הבית הנבנה.

ולפי זה תתבאר הקושיה שהקשנו: התורה נתנה כל חפץ לשווה כסף, אולם ישראל החמירו ובחרו בחפץ שיש בו רמז לגילוי שכינה ושם הוי"ה ממש, כדי שהקידושין יהיו לא רק עסקת קניין אלא התגלות קדושה.

השל"ה הקדוש בספרו שער האותיות (אות ק', נתיב קדושת הזיווג) כתב: שכאשר החתן מקדש את האשה בטבעת, הרי הטבעת עצמה בצורת האות יו"ד, והאצבע שעליה ניתנת היא בצורת ו"ו, ושני העדים הם שתי הה"א. נמצא שיחד נוצרת צורת שם הוי"ה בשלמותו. ובזה מקיימת דרשת חז"ל: "איש ואשה זכו שכינה ביניהם" (סוטה יז ע"א). השל"ה מוסיף, שעניין זה איננו רק רמז חיצוני אלא מהות פנימית: הטבעת אינה רק כלי קניין, אלא "חותם" של שם הוי"ה על הזוגיות. בלי הטבעת קשר

אנושי; עם הטבעת קשר אלוקי. ולעני"ד יש כאן עומק עצום: הקידושין אינם רק התחייבות בין שני אנשים, אלא ברית אלוקית בה שוכן שם הוי"ה ממש. הטבעת היא החותם שמוזכר, שהבית היהודי איננו בית פרטי בלבד, אלא מקדש מעט, שבו השכינה שורה.

ולפי זה תתבאר הקושיה שהקשנו: מדוע דווקא טבעת? מפני שהיא החפץ היחיד שבו מתגלה שם הוי"ה בשלמותו על מעשה הקידושין. היא אינה רק זיכרון או חיבור, אלא עצם החתמת שם הוי"ה על חיי הנישואין.

הגאון הרגוצ'ובר זצ"ל, בעל צפנת פענח (הלכות אישות פ"ג ה"א), שמבאר מדוע בזמן הזה דווקא טבעת היא כלי הקידושין הראוי: לדבריו, בזמן הגמרא הקידושין נעשו חודשים רבים לפני הנישואין, והיו ביניהם תקופת אירוסין ארוכה. במצב זה, נתינת כסף או מטבע הייתה ניכרת כנתינה של ממש, ויש בה שווי עצמאי. אולם בזמן הזה, שמיד לאחר הקידושין נעשים הנישואין נמצא שכסף הניתן לאשה חוזר לרשות הבעל, שהרי בנכסי מלוג הבעל אוכל פירותיהם. נמצא שאין כאן "נתינה גמורה", אלא חפץ שחוזר באופן עקיף לרשותו.

אבל טבעת היא נתינת לאשה בשלמותה. אין לבעל כל אפשרות להשתמש בה, שהרי אסור לו לענדה משום "לא ילבש" (דברים כב, ה), ואין בה כל תועלת שתחזור אליו. זוהי מתנה שלמה שאינה חוזרת, נתינה נצחית שאין לה אחוזים שמורים.

מוסיף הרגוצ'ובר, שהטבעת גם מצד עצמה ניכרת כמתנה אישית חפץ שניתן לה בלבד, שנועד לשימוש מיוחד שלה, ושאיש אחר אינו יכול ליהנות ממנו.

ולפי זה תתבאר הקושיה שהקשנו: מדוע דווקא טבעת? מפני שהיא החפץ היחיד שמגלם "נתינה גמורה" נתינה שאיננה חוזרת לבעל בשום פנים. ובזה ניכרת מהות הקידושין: נתינה מוחלטת, מסירה של כל הלב והמהות, בלי פתחי יציאה.

ולעני"ד נראה להוסיף ולבאר: הטבעת אינה רק כלי קניין, אלא סמל עמוק לאופי הקשר. כסף או מטבע מבטאים ערך חומרי רגעי. יש להם שווי הנמדד בשוק, ערך משתנה, הם עוברים מיד ליד. מהותו של כסף היא שהוא אמצעי אין בו משמעות עצמית, אלא מה שאפשר לקנות בו. לעומת זאת, הטבעת איננה "אמצעי" אלא "סמל". אין היא נועדה לשימוש כלכלי, אלא לשאת בתוכה רעיון של נצחיות, של סגירה והרמוניה, של חיבור. מעגל הטבעת סגור, אין לו התחלה ואין לו סוף. בכך היא מבטאת קשר שאיננו תלוי בזמן. היא מזכירה שהאהבה והמחויבות אינן עסקה זמנית, אלא ברית נצחית. והרי זהו עיקר עניינם של הקידושין לקדש את הקשר, להוציאו מממד החולין והזמניות, ולהכניסו תחת כנפי הקדושה והנצח.

כאן גם נוכל להבין עומק נוסף: טבעת ניתנת על האצבע אבר דק, אישי, שנוגע בגוף ממש. לא די בהצהרה כללית של "הרי את מקודשת לי", אלא יש צורך במשהו מוחשי, אישי, פרטי, שנוגע בה בכל יום. האצבע היא "כלי המעשה", ובכך מבטאת שהברית הזו חלה על כל מעשי ידיה, על חיי היומיום שלה.

יש כאן אפוא מסר רעיוני עמוק: הקידושין אינם עסקת כסף, אלא מסירת לבבות. החתן נותן לה חפץ שאין לו ערך מסחרי של ממש, אבל יש לו ערך סגולי אינסופי סמל של חיבור שאין לו סוף. ומכאן ניקח אתנו תובנות לחיי היום יום, שהן הלב הפועם של כל המהלך הזה: הטבעת מלמדת אותנו יסוד עצום: קשר אמיתי אינו נבנה על "ערך שוק", על כסף או תועלת רגעית, אלא על מסירות, על סימן נצחי שמלווה אותנו תמיד. אם אדם ינסה לבלות קשרים רק על מה שיועיל לו כעת הרי אלו יחסים זמניים, כמו כסף שעובר מיד ליד. אבל אם הוא בונה קשר על נאמנות, על נתינה גמורה שאיננה חוזרת, אזי זהו קשר של טבעת קשר שאין לו סוף.

בחי הנישואין: הטבעת היא תזכורת יומיומית. אין די ביום החופה בלבד, אלא בכל יום צריך האדם לראות את הטבעת ולומר לעצמו היום אני מתחדש בברית הזאת. היום אני מוסר את ליבי מחדש. בזה יש סוד גדול: להחיות את הקשר כל יום מחדש, לא לתת לו להישחק.

בחי העבודה הרוחנית: לא די במעשה חד-פעמי של מצווה או התלהבות רגעית, אלא יש צורך ביצירת זיכרון מתמיד, "טבעת" שמזכירה לנו בכל יום את הברית בינינו לבין הקדוש ברוך הוא. כל יהודי נושא "טבעת" רוחנית תפילין, מזוזה, שבת, או כל סמל אחר שמלווה אותו תמיד.

ובחי היום יום בכלל: כל קשר עם חבר, עם תלמיד, עם הורה, עם ילד זקוק לטבעת. זקוק לסמל מחבר שמראה: אינני כאן רק עד שזה יחולל להועיל לי, אלא אני כאן כי אני קשור אליך בקשר שאין לו סוף.

דברי הגאון הרגוצ'ובר (צפנת פענח ה'אישות פ"ג ה"א) טבעת היא נתינה גמורה שאינה חוזרת לרשות הבעל, בניגוד למטבע. נמצא, שהטבעת אינה רק חפץ אקראי אלא סמל עמוק: היא זיכרון מתמיד, היא חיבור מהותי, היא אור מקיף, היא גילוי שם הוי"ה, והיא נתינה גמורה שאין לה חזרה.

מכאן התובנה לחיי היום יום: קשר אמיתי עם בן זוג, עם חבר, ובעיקר עם בורא עולם איננו עסקה רגעית אלא ברית נצחית. כסף עובר מיד

ליד, אבל טבעת נותרת על היד לעד. כך חייב כל קשר להיבנות לא על בסיס של תועלת, אלא על נאמנות, חיבור נצחי וזיכרון תמידי.

**עיקר העניין:** מן הדין האשה נקנית בכל שווה כסף. כך דרשו חז"ל מן הפסוק "כי יקח איש אשה". ואף על פי כן, נהגו ישראל לקדש דווקא בטבעת.

ביסוד הדבר עמדו כמה טעמים: דברי ספר החינוך (מצוה תקנ"ב) הטבעת היא חפץ אישי שנשאר בידה תמיד, מזכרת יומיומיות למחויבות.

דברי ליקוטי מהרי"ח (התנהגות יום החופה) הטבעת מחברת כמו טבעות המשכן והחושן, לרמז על חיבור איש ואשה.

דברי בן איש חי (בן יהודע סוכה כט ע"א; בן איש חי שנה ראשונה שופטים) הטבעת רומזת לאור מקיף, המקיף את הכלה ברוח בעלה קודם האור הפנימי.

דברי הרמ"א (אה"ע"ז כ"ז, תיקוני הזוהר תיקון ה' ותיקון י') צורת הטבעת בשילוב עם האצבע והעדים יוצרת שם הוי"ה.

דברי השל"ה (שער האותיות, אות ק', נתיב קדושת הזיווג) הטבעת היא החותם שדרכו השכינה שורה ביניהם.

## 5. האם לתורם כליה יש זכות לדרוש את הכליה חזרה לאחר מות המושטל?

כללו של דבר: שאלה זו חוזרת בתוכה כמה סוגיות כבדות משקל איסור הנאה מן המת, ניוול המת, זכות בעלות באיברים מושטלים, גבולות החבלה בגוף התורם, והאומדנה ההלכתית בדבר כוונתו.

בפרשת כי תצא (דברים פרק כג פסוק ח) נאמר "לא תתעב אדומי כי אחיך הוא, לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו".

רש"י שם פירש כי התורה מלמדת אותנו שלא לשנוא גם את מי שפעם בנו בעבר שהרי האדומי יצא עלינו בחרב, והמצרי שיעבד אותנו בפרך, ואף על פי כן התורה אוסרת לתעבם, מפני קשר של אחווה קדום או טובה מועטת שנעשתה לנו. נמצא שהחובה המוטלת עלינו היא לשמור על כבודו של האחר גם כאשר מבחינתנו יש מקום לתעב.

הרמב"ן שם כתב שסוד הציווי הוא חינוך הלבבות למידת הכרת הטוב והאחוה, ועל כן אפילו בעמים שלחצו אותנו אין להתעלם מן הטוב שנעשה לנו. וממילא למדנו יסוד שכל מציאות של קשר, גם אם זמני או חלקי, מחייב הכרה ושמירה על כבוד.

האבן עזרא פירש שהפסוק בא ללמדנו את סוד האיוון: גם כאשר יש סיבה לשנאה, התורה מכוננת אותנו לא לרגש טבעי אלא להנהיגה של כבוד וריסון.

הספר החינוך (מצוה תתקמט) כתב שהשורש במצווה זו הוא להרחיק את האדם מן השנאה ולהרגילו בהכרת טובה, אף לאויבים.

במבט לפרשתנו נמצא שהיסוד של שמירת כבודו של האחר עומד גם במרכז שאלתנו: האם מותר להוציא איבר מן המת והרי התורה מצווה שלא נתעב, לא נבוה, לא נבקש ניוול. ומנגד עומדת זכותו של התורם המקורי שגם הוא בכלל "אחיך הוא". נמצא שהפסוק מצבי בפנינו דילמה כפולה: מצד אחד איסור ביזוי המת, מצד שני חובת שמירה על זכות החי והכרת הטוב כלפיו.

בגמרא במסכת בבא בתרא (דף קנד ע"ב) איתא בענין מי שנתן תכריכין למת, דיכול התורם לומר "אנן זוזי יהבינן לניוול ולינוול" כלומר, לא נתנו לו מתנה גמורה אלא לצורך קבורתו בלבד, ואם ירצה להוציאם יכול, כיון שברור שלא נתנם אלא על תנאי. ומכאן למדו כמה פוסקים שאף בדברים המחוברים לגוף המת אין אנו אומרים שנתבטלו אליו לגמרי אם ברור שלא לכך ניתנו.

בגמרא במסכת יבמות (דף סו ע"ב) נאמר שמותר להסיר מעל המת תכריכי אחרים, כי אין המת אוסר דבר שאינו שלו. מכאן נלמד שכל מה שלא ניתן לו במתנה גמורה אין בו איסור הנאה מן המת.

בגמרא במסכת סנהדרין (דף מו ע"ב) נאמר שמצוות קבורה נועדה כדי שלא יבוא המת לידי ניוול. מזה יוצא יסוד שכל פגיעה בגופו של מת אפילו בעור בכלל ניוול הוא.

בגמרא במסכת עבודה זרה (דף כט ע"ב) מבואר שאסור ליהנות מן המת, אפילו לא בהנאה מועטת, וזו המקור לאיסור הכללי של "אסורי הנאה" בגוף המת.

בגמרא במסכת בבא קמא (דף צ ע"ב) דנו בחובל בעצמו האם רשאי. ונפסק שמותר לאדם לחבול בעצמו לצורך או לתועלת, אך אסור בחינם. מכאן יסוד גדול לשאלתנו: ניתוח בגופו של התורם כדי להחזיר לעצמו את כליות האם נחשב תועלת המותרת, או חבלה אסורה בהעדר פיקוח נפש.

בגמרא במסכת נדרים (דף מח עמוד א) נאמר "הנודר מהנהנין לי אין מתרפא ממנו רפואת נפש, אבל מתרפא הוא רפואת ממון", משמע שהתועלת בגוף האדם והנאותו קשורה לשאלה אם יש כאן

דמיין את הסצנה: אדם מסר את כליותיו לחברו. מעשה נדיר של מסירות נפש, שמגלם את הפסוק "ואהבת לרעך כמוך" בצורה מוחשית. החבר מקבל חיים חדשים, בריאותו ומתייצבת, המשפחה שמחה, וכל הקהל מהלל את מעשה הגבורה. אך שנה לאחר מכן לפתע תאונת דרכים או מחלה אחרת גודעת את חייו של המקבל. והנה, התורם נותר עומד מול שאלה מטלטלת: האם הכליה שחזרה כעת להיות מונחת בגוף המת, שוב שייכת לו, ויכול הוא לבקש להחזירה? או שמא ברגע שנכנסה לגוף חברו נעשתה שלו, ועכשיו היא ככל איבריו שנקבר עמו בקברו.

כאן מתפרצת הדרמה ההלכתית במלוא עוצה: מצד אחד איסור הנאה מן המת, חשש ניוול, כבוד הבריות, חשש חבלה מיותרת בגופו של התורם המבקש לעבור שוב ניתוח. מצד שני זכות קניינית, אומדנה פשוטה שלא התכוון התורם לתת את הכליה לעולם אלא כל זמן שהחבר זקוק לה, וכעת, משנפטר, חוזרת הכליה להיות שלו. והרי אם לא יחזירה, האם לא נמצאנו נוגעים בגזל גמור?

זהו עימות כבד בין ערכי כבוד המת לבין זכות החי בגופו. עימות שמציף שאלות יסוד: מהי מהות מתנת איברים מתנה גמורה או השאלה? מהו גבול מצות "לא תתעב" כבוד האחר גם לאחר מותו? והאם מותר לנו לפגוע בגוף המת כדי להשיב את שייך לזולתו?

השאלה שלפנינו מן הקשות שבמציאות המודרנית: אדם תרם כליה לחברו או לקרובו, ובכך הציל את חייו. לאחר שנה נפטר אותו מקבל תרומה, מחמת תאונת דרכים או מחלה אחרת. כעת התורם, אשר ויתר על אבר מגופו לטובת חברו, מבקש לקבל בחזרה את הכליה שהייתה שלו מלכתחילה. לעיתים הייתה זו כוונתו מתחילה לתרום את הכליה רק כל זמן שהמקבל חי, ולעיתים לא נאמר הדבר במפורש, אך ברור מתוך ההיגיון והאומדנה שאין אדם נותן את כליותיו על דעת שתיקבר עם חברו לאחר מותו, אלא מתוך רצון מובן שאם תתאפשר השבתה ישיבוהו אליו.

השאלה מתפצלת לשני מוקדים: האחד - מה דינה של הכליה מבחינה ממונית והלכתית. האם משעה שהושטלה בגופו של המקבל נעשתה קניינו הגמור, ככל אבריו, ומעתה אין התורם יכול לתבוע בה עוד, או שמא נחשבת הדבר כהשאלה, ובמות המקבל חוזרת לבעליה הראשון. אם נאמר שהכליה שייכת למקבל הרי מוטל עלינו איסור הנאה מן המת ואיסור ניוול המת, ואסור להוציאה. אבל אם נאמר שהיא בבעלות התורם האם מותר להוציאה, ומה דינה מצד כבוד המת.

המוקד השני - עצם הניתוח בגופו של התורם המבקש לקבלה חזרה. ניתוח זה איננו לצורך פיקוח נפש, שהרי התורם בריא ומתפקד היטב גם עם כליה אחת. האם מותר לחבול בגופו, אפילו מדעית, רק כדי לשוב למצבו הטבעי ולהחזיר לעצמו את מה שניתן ממנו? האם יש איסור עצמי על חבלה זו, או שמכיוון שהוא עושה זאת מרצונו מותר.

נוסף על כך, יש להעמיד עוד נדבך: עצם מעמד ההסכמה. האם כשם שכתבו הפוסקים לגבי מכשירים רפואיים (כגון קוצב לב) שהושאלו לחולה שאם התנו מראש שמחזירים אותם לאחר פטירתו יש לכבד זאת כך גם באיברים נוכל לומר, שמכיוון שהתורם מסר מתוך אומדנה גמורה שאינו נותן אלא על תנאי, יש לו זכות תביעה להחזיר. ואם כן, אי החזרה עלולה להיות מוגדרת לא פחות מגזל.

רפואת נפש או ממון, ובגדון דידן נידון אם החזרת כליה נחשבת צורך רפואת הגוף או רק השבת מצב טבעי.

נמצא שייסודות הגמרא מעלים שלושה מוקדים: א. דבר שאינו ניתן במתנה גמורה אין בו איסור הנאה מן המת. ב. ניוול המת אף חיתוך קל אסור, אלא אם כן יש צורך הכרחי. ג. חובל בעצמו מותר לתועלת, אך אסור בחינם.

הרמב"ם בהלכות אבל (פרק יד הלכה כא) כתב: "שיערו של מת וציפורניו אסורין בהנאה, ויש מי שמתיר מפני שאינן מגופו". מבואר בדבריו שחלק מן הגוף אסורים בהנאה, ויש מקום לדון

אם כליה מושתלת שנלקחה מאחר ונכנסה לגופו האם דינה כגופו ממש או כעין דבר חיצוני.

מין בשולחן ערוך (יורה דעה סימן שט סעיף ב) פסק שכל דבר המחובר למת אסור בהנאה, כולל שיערו, בניגוד לרמב"ם. נמצא שלפי מרן, איבר מושתל בגוף המת נאסר בהנאה, אלא אם כן יוכח שלא ניתן לו במתנה אלא בהשאלה.

הרמב"ן בחידושי ליבמות (דף סו ע"ב) ביאר שאין המת אוסר תכריכי אחרים, כי לא ניתן לו אלא לכבודו, ומכאן יסוד לכלי או דבר שנמסר לו לשימוש בלבד אין נאסר במותו.

הראש"ן במסכת בבא בתרא (פרק ט סימן לא) הביא את סוגיית "אנן זוזי יהבינן לניוול ולינוול", ולמד שאם ברור שלא ניתנה מתנה גמורה אלא לשעה אפשר להוציאו מן המת, ואין זה בכלל ניוול, כיון שלא היה קניינו של המת.

הטור ביורה דעה (סימן שט) סיכם את דברי הראשונים וכתב שכל המחובר ממש אסור בהנאה, אבל מה שלא ניתן לו במתנה גמורה מותר.

הריטב"א בחידושי לבבא בתרא (דף קנד ע"ב) הרחיב ביסוד זה, שאין לומר שנתבטל דבר שניתן בהשאלה לגוף המת, אלא דינו כחפץ שאינו שלו.

המאירי בבבא בתרא (שם) כתב מפורש שתכריכי המת אינם נאסרים, משום שברור לכל שלא ניתן לו אלא לשם קבורה.

נמצא שהראשונים הניחו יסוד ברור: מה שניתן במתנה גמורה נאסר במת, אך מה שניתן בהשאלה או בכונה זמנית אינו נאסר, וניתן להוציאו. מכאן פתח לדון בכליה מושתלת אם אומדנה מוכיחה שלא ניתנה לעולם אלא כל זמן שהמקבל חי, אפשר להחשיבה כהשאלה ולא כמתנה.

הגאון רבי אליעזר יהודה וולדנברג בספרו שו"ת ציץ אליעזר (חלק יד סימן פג) דן בהוצאת קוצב לב מחולה לאחר מותו. הוא מעמיד שלושה צירים מרכזיים: איסור הנאה מן המת, ניוול המת, וזכות הקניין. לאחר ניתוח ארוך הוא מסיק שכאשר ברור שהקוצב הושאל ולא ניתן במתנה אין כאן איסור הנאה, ואין כאן אלא החזרת חפץ לבעליו. אף בנוגע לניוול המת, כותב הגאון שיש לסמוך על הסוגיה בבבא בתרא ש"אנן זוזי יהבינן לניוול ולינוול", ולפיקד אין בכך ביזיון, כל עוד נעשה בכבוד ובצמצום, לפתוח את העור במידה הכרחית בלבד. הוא אף ממליץ לנכס מראש מסמך שבו החולה מקבל על עצמו שהקוצב מושאל בלבד, ובכך מסולק החשש מראש.

הגאון רבי שלמה זלמן אוירבאך בספרו שו"ת מנחת שלמה (חלק א סימן פב) ביאר יסוד חשוב: יש לחלק בין דבר הנחשב לגוף המת ממש לבין דבר שהוכנס בו בתורת חפץ מושאל. כל שהדבר נכנס על דעת שימוש בלבד – אין הוא נחשב חלק הגוף, ולכן אינו נאסר באיסור הנאה, ואפשר להחזירו לבעליו. אמנם הוא עומד על כך שיש לשמור על כבוד המת באופן מוחלט, וכל פעולה כזו תיעשה בהגבלות חמורות ובזהירות גדולה.

מין הראש"ל הגאון רבי עובדיה יוסף זצ"ל בשו"ת יביע אומר (חלק י יורה דעה סימן נ) האריך לדון במכשור רפואי שהוכנס לגוף. גם הוא העלה שאין ספק שאם נעשה הדבר על דעת השאלה ולא כמתנה גמורה אין בזה דין גופו של מת, ומותר להוציאו לאחר מיתתו. הוא אף כתב שבכגון זה אין בזה משום איסור הנאה מן המת. ובדומה אין איסור ניוול המת כאשר הצורך ברור והוא נעשה לשם השבת הדבר לבעליו.

הגאון רבי שמואל הלוי וואזנר בשו"ת שבט הלוי (חלק י סימן רכט) כתב באופן ברור, כי כאשר מדובר בהתקן רפואי שניתן בשעתו על דעת השאלה, מותר להוציאו גם לאחר מיתת החולה. אולם לגבי איברים ביולוגיים הזהיר מאוד שמדובר בגוף האדם ממש, והדבר חמור לאין ערוך. לשיטתו, אם אין מסמך ברור מראש קשה מאוד להתיר הוצאה, כיון שיש בזה ניוול ממש וחומרת איסורי הנאה מן המת.

הגאון רבי יצחק יעקב וייס בשו"ת מנחת יצחק (חלק ה סימן ט) כתב בלשון חריפה נגד קלות ראש בדבר. הוא מדגיש שכל איבר שהושתל ונקלט בגוף, יש לדנו כחלק הגוף ממש, ולכן כל הוצאה ממנו לאחר מיתתו כרוכה באיסור ניוול ובאיסור הנאה, ואין להקל אלא במקום פיקוח נפש ברור.

הגאון רבי יוסף שלום אלישיב זצ"ל כפי שמובא בספרי פסקים ובקובצי אסילא, עמד אף הוא על החומרה הרבה שבהוצאת איברים מן המת. הוא כתב בפשטות שאין להתיר אלא במקום פיקוח נפש. אולם לעניין חפצים מושאלים, כגון מכשירים או תותבות, מודה הוא ליסוד שהוזכר שאם יש אומדנה ברורה שלא ניתן במתנה, מותר להחזירם לבעלים, ובלבד שנעשה הדבר בכבוד הראוי.

הגאון רבי משה פיינשטיין בשו"ת אגרות משה (יורה דעה חלק ד סימן נג) כתב שמה שאינו חלק הגוף אלא חפץ נפרד אינו נאסר במת, ויכול להוציאו. ואף כי לגבי איברים חיים לא כתב בפירוש, מכל מקום משמע מדבריו שיש חומרה גדולה, כי האיבר נעשה חלק מהגוף עצמו.

מור"ר הגאון רבי משה שטרנבוך בשו"ת תשובות והנהגות (חלק ג סימן שסט) החמיר מאוד, וכתב שכליה מושתלת שנקלטה בגוף נעשית כחלק בלתי נפרד מן הגוף, ואין שום אפשרות להוציאה לאחר מיתתה אלא אם כן מדובר בפיקוח נפש ממש.

הגאון רבי חיים דוד הלוי בספר עשה לך רב (חלק ה סימן פו) כתב בסגנון נוטה להקל, כיון שכל אחד מבין שאדם אינו נותן את כלייתו לעולם אלא לשימוש רפואי בלבד. לכן יש אומדנה ברורה שלא ניתנה אלא עד פטירת המקבל, ואפשר להחזירה לבעליה, כל עוד נעשה בכבוד ובזהירות.

הגאון רבי עובדיה הדאיה בשו"ת ישכיל עבדי (חלק ז יורה דעה סימן יא) חידד עיקרון נוסף כל מה שניתן לאדם לשימוש זמני, כגון תכשיטים או בגדים, אינו נאסר במיתתו, ומותר להוציאו. עיקרון זה יכול לשמש יסוד גם לדיון בהשבת איברים שהושאלו ולא ניתנו במתנה גמורה.

הראש"ל הגאון רבי אליהו בקשי דורון בשו"ת בנין אב (חלק ד סימן נז) דן בשיניים ותותבות, וכתב שאין בהם איסור הנאה מן המת כיון שלא ניתן לו במתנה אלא לשימוש, ולכן מותר להוציאם. ומזה מוכח שאף כליה אם ברור שלא ניתנה אלא להשאלה אפשר לראותה באותו דין.

הרב אברהם סופר בספר נשמת אברהם (יורה דעה סימן שט) מסכם את דברי גדולי הפוסקים וממליץ להקפיד מאוד על ניסוח מסמך משפטי והלכתי ברור בעת ההשתלה, ששם ייאמר שהכליה מושאלת ולא ניתנת במתנה גמורה. בכך מסולק חשש גזל, נפתרים דיני איסור הנאה מן המת, וגם כבוד המת נשמר.

כללו של דבר: האחרונים נחלקו לשני מחנות. אחד, יש מחמירים מאוד ובראשם הגאון רבי יצחק יעקב וייס, הגאון רבי משה שטרנבוך והגאון רבי יוסף שלום אלישיב שראו באיבר מושתל כחלק מגוף המושתל, ואין להוציאו אלא במקרה של פיקוח נפש. מאידך, יש מורים להקל ובראשם הגאון רבי אליעזר יהודה וולדנברג, הגאון רבי שלמה זלמן אוירבאך, הגאון רבי עובדיה יוסף, הגאון רבי חיים דוד הלוי, ועוד שנקטו כי אם ברור שמדובר בהשאלה ולא במתנה גמורה, יש בכך דין השבת חפץ לבעליו ולא איסור הנאה.

ועל כל זה מתווספת השאלה השנייה: ניתוח חוזר בתורם. כאן נחלקו הפוסקים בדין "חובל בעצמו". רבים סוברים שרק צורך רפואי ברור מתיר חבלה עצמית. ואם התורם חי בבריאות עם כליה אחת אין כאן היתר פשוט לחתוך ולנתח כדי להחזיר כליה נוספת.

נפקא מינות למעשה בנידון רגיש זה רבות הן, ונפרוס אותן בסדר ברור:

נפקא מינה ראשונה: אם נערך מסמך כתוב ומפורש בשעת ההשתלה, שבו הוצהר שהתורם מוסר את הכליה בתורת השאלה בלבד. לפי דברי הגאון רבי אליעזר יהודה וולדנברג בציץ אליעזר, וכן דברי הגאון רבי שלמה זלמן אוירבאך והמובא בשם הגאון רבי עובדיה יוסף יש כאן היתר ברור להוציאה לאחר מיתת המושתל, שהרי אין זו מתנה גמורה אלא חפץ מושאל. לעומת זאת, לדעת הגאון רבי יצחק יעקב וייס במנחת יצחק והגאון רבי משה שטרנבוך בתשובות והנהגות אין בכך תועלת, כיון שכליה שנתמזגה בגוף נעשית חלק מן הגוף, ואפילו התניה מפורשת לא תועיל אלא אם כן מדובר בפיקוח נפש.

נפקא מינה שנייה: אם לא נכתב מסמך, אלא מסתמכים על אומדנה ברורה שכל תורם אינו נותן את כלייתו אלא כל עוד השני חי. לשיטת המקילים, כגון הגאון רבי חיים דוד הלוי בספר עשה לך רב והגאון רבי עובדיה הדאיה בשו"ת ישכיל עבדי נאסר

## גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות  
מחשבה חידודים  
ואקטואליה  
על פי סדר  
פרשיות השבוע

במבט מחשבתי עמוק, שאלה זו חושפת לפנינו נקודת עומק ביחס שבין גוף לנשמה, בין קניין גופני לבין כבוד האדם.

תרומת כליה לחברו היא ביטוי נשגב של "ואהבת לרעך כמוך". אדם מוותר על אבר מגופו כדי שחברו יחיה. זהו מעשה הקרבה שאין למעלה ממנו, המחנך את בולנו למסירות נפש הדדית. ברם, לאחר פטירת המקבל מתעוררת השאלה האם הכליה חוזרת אל התורם. כאן מתנגשים שני ערכים

עצומים: מצד אחד כבוד המת שהרי התורה מצווה "קבור תקברו" ומזה נובע יסוד כבוד המת; מצד שני כבוד החי שאותו תורם מסר חלק מגופו, ובוודאי ראוי שזכותו תישמר.

המבט המחשבתי מגלה כאן יסוד נורא: התורה מחייבת אותנו להכיר בגבולות. אפילו כאשר אדם נותן מעצמו עד כלות התורה מלמדת שאין הוא יכול לשלוט לגמרי, שהרי כבוד המת אינו שלו בלבד. יש כאן שיעור בענווה גם החי וגם המת אינם "בעלים" מוחלטים על הגוף, אלא שניהם עומדים מול רצון ה'.

יתר על כן, הפסוק שבחרנו מן הפרשה "לא תתעב אדומי כי אחיך הוא" מלמדנו על גבול האחוה. התורה דורשת מאתנו יחס של כבוד אפילו כלפי מי שעשה לנו רעה, מפני שהקב"ה רואה גם את הטוב שבקשר ההיסטורי. ומכאן קל וחומר: אם כליה נתרמה להחיל חיים, אפילו לאחר פטירת המקבל יש לראות את ההשתלה לא כמעשה חוזי משפטי בלבד, אלא כקשר של אחווה נצחית שנרקם בין התורם למקבל. גם אחרי מותו נשאר הקשר הזה מהותי.

יש כאן עומק נוסף: שאלת הקניין באיברים מדגישה לנו שאדם איננו בעלים גמורים על גופו. גופו מופקד בידיו, אך שייך לבורא. כשם שהתורם אינו יכול לדרוש את איברו בכל מצב, כך גם המושתל איננו בעלים מוחלט על הכליה. שניהם שותפים במשא ומתן עם הבורא, והבורא הוא הנותן והנותל. זהו שיעור באמונה לדעת שגם מעשים רפואיים גדולים נשארים תחת ריבונות שמים. ולבסוף השאלה הזו מעלה מסר ערכי: גם אם ההלכה לא תתיר להוציא איבר מן המת, התורם לא הפסיד. עצם מעשה הניתנה נשאר נרשם בנצח. אפילו אם הכליה נקברת עם חברו, המצווה והחסד לא נקברים לעולם. זהו המסר של התורה מה שנעשה לשם שמים ולשם הצלת נפש אחת קיים לעד.

במבט מוסרי הנידון מטלטל את הלב. הרי התורם מסר אבר מגופו, לא כסף ולא חפץ אלא חלק מעצמותו. אין חסד גדול מזה. והנה כעבור זמן קצר נפטר המושתל, והכליה שבה והפכה לחפץ שאין בו צורך עוד. טבעי הוא שהתורם ירגיש בליבו: "נתתי אך רצוני לשוב לקבל".

אולם כאן באה התורה ומציבה לנו מראה מוסרית חדה. "לא תתעב אדומי כי אחיך הוא" התורה מחייבת אותנו בכבוד, גם כלפי מי שעשה לנו רע בעבר. ומכאן קל וחומר כבוד המת. אפילו כשהתורם מרגיש שעשה חסד עצום ומגיע לו לכל הפחות להשיב לעצמו התורה מלמדת שלא הכול תלוי ברצון האדם, אלא בכבוד הנפטר. יש ערך מוסרי נעלה בכבוד האדם גם לאחר מותו, והוא גבול שאי אפשר לפרוץ.

אך מאידך המוסר מחייב שלא להתעלם גם מכבוד החי. התורם מסר אבר מגופו, ובוודאי שראוי שהחברה וההלכה תעמוד לצידו. זהו שיעור מוסרי כפול: כבוד המת וכבוד החי שניהם אמת, ושניהם מחייבים אותנו למצוא איזון עדין.

עוד יש כאן מסר מוסרי על טיב הניתנה. חסד אמיתי איננו "הלוואה" שמחזירים, אלא נתינה גמורה. מי שנכנס לנתינה על תנאי מפסיד את עוצמתה. התורה רוצה לעצב אותנו לאנשים שנותנים עד הסוף, בלי לחשוב מתי יחזור אלינו. ואם לפעמים המציאות אינה מסתדרת עם רצונו עלינו לזכור ש"החסד והאמת יקדמו פניך". האמת של כבוד המת גוברת, אך החסד של התורם איננו נאבד, אלא מתנשא למדרגה נצחית. ומכאן גם תוכחה מוסרית לעצמנו: לא כל מה שאנחנו חושבים "שלנו" באמת בדינו. אפילו אבר מגוף האדם אינו בבעלותנו המוחלטת. חובתנו לעשות טוב, והטוב נשאר רשום לנצח, גם אם מבחינה גשמית לא חזר לידנו.

**עיקר העניין:** לאחר העיון בגמרא, בראשונים ובאחרונים, ולאחר בחינת המשמעות הרעיונית, המחשבתית והמוסרית נוכל לסכם את עיקר הדין והמסר בנידון של כליה שנתרמה לחבר ונפטר המושתל לאחר מכן.

מצד ההלכה, אם נכתב מסמך ברור בשעת ההשתלה שמדובר בהשאלה בלבד, יש מקום גדול בצד המקילים ובראשם הגאון רבי

גמורה זו מספיקה כדי להתיר, והרי זה כהשבת חפץ לבעליו. לשיטת המחמירים אין אומדנה מועילה במקום איבר חי שנקלט בגוף, והכליה נקברת עמו.

נפקא מינה שלישית: מה דינה של כליה זו מצד איסורי הנאה מן המת. לדעת מרן בשולחן ערוך (יו"ד סימן שמט) כל המחובר לגוף אסור בהנאה. אבל לדעת הרמב"ם ששיער וציפורניים מותרים בהנאה, והוא בצד אלעזר יש פתח להקל, וקל וחומר באיבר שהושאל. לכן לפי מקילים אין כאן איסור הנאה מן המת. לפי המחמירים הכליה חלק מהגוף ממש ואסורה בהנאה.

נפקא מינה רביעית: אם בית החולים או המשפחה מוכנים לשלם לתורם תמורת הכליה או תמורת הניתוח. לשיטת הגאון רבי אליעזר יהודה וולדנברג בצד אלעזר מצוה על הקרובים להשתדל בכך כדי שלא יגיעו לניווול המת, והרי זו בכלל חובת כבוד המת. לשיטות אחרות, גם אם ישלמו, אין בכך כדי להתיר להוציא איבר מגוף המת.

נפקא מינה חמישית: הניתוח החוזר בתורם. לדעת הפוסקים שהחבלה מותרת רק לצורך רפואי (כגון הגאון רבי משה פיינשטיין באגרות משה, הגאון רבי שלמה זלמן אוירבאך במנחת שלמה) אם התורם בריא ואינו יקוק לרפואתו, אין להתיר חבלה זו, כי אינה אלא רצון לשוב למצבו הראשון. לפי דעות מסוימות, אם יש בכך תועלת רפואית עתידית, כגון חשש למחלת כליות בעתיד, אפשר לצרף זאת כצורך רפואי ולשקול היתר.

נפקא מינה שישית: השאלה אם מותר להוציא כליה מגוף המת כדי להשתילה באדם שלישי. לפי הגאון רבי משה שטרנבוך והגאון רבי יצחק יעקב וייס מותר רק בפיקוח נפש ברור, ואין די בכך שהייתה השאלה. לפי הגאון רבי אליעזר יהודה וולדנברג, אם הייתה התניה מפורשת או אומדנה, אפשר להוציא ולהשתילה, ובלבד שיעשו בכבוד ובהירות.

נפקא מינה שביעית: אם הקרובים מתנגדים לניווול, האם יש בידם למנוע את הוצאת הכליה. לדעת הציץ אליעזר, כיון שהדבר מושאל אין זכות ביד הקרובים לעכב, שהרי אין להם אלא מה ששייך למת, ודבר שאינו שלו אין להם בו שליטה.

נפקא מינה שמינית: אם הכליה ניתנה בתמורה כספית או בתנאי כלשהו. אם שולמה תמורה מלאה, מסתבר שהכליה נעשתה קניין גמור של המושתל, ומעתה אפילו לשיטות המקילות אין מקום להוציאה לאחר מיתתו.

במבט רעיוני למדני אנו ניצבים מול שאלה עקרונית ביותר: מה דינו של איבר בגוף האדם, כאשר ברור שלא נמסר כמתנה גמורה אלא כתורת השאלה בלבד? האם ניתן בכלל להבין את מושג ה"השאלה" בגופו של אדם, או שמרגע שהאיבר נקלט בגוף נעשה חלק בלתי נפרד ממנו ואי אפשר עוד להתייחס אליו כחפץ זר?

הגמרא במסכת בבא בתרא מלמדת על מי שנתן תכריכין למת שיכול לומר "אנן זווי יהבינן לניווול ולינוול". מזה למדנו שיש מקום לדון בחפץ שנמסר לשימוש זמני, שגם אם הוא על גוף המת אינו נאסר ואינו נקבר עמו. אולם זהו חפץ מנותק מן הגוף, לא איבר חי הממשיך לפעול עם מערכת הדם. כאן נשאלת השאלה האם נוכל להעתיק את ההיגיון הזה גם לאיברים?

אם נאמר שכן, הרי בעצם יש לנו יצירה חדשה בהלכה: גוף האדם קולט איבר אך אין הוא קניינו המוחלט אלא רק כלי שימוש לזמן מה. הדבר מזכיר את יסוד "שומר חנם" או "שומר שכר" אדם שגופו נעשה כעין "שומר" על האיבר, אך לא בעלים עליו. זהו חידוש גדול: מושג של "בעלות מופקעת" בתוך גוף חי.

לעומת זאת, אם נאמר שלא שייך לדבר כך שהרי התורה קובעת שגוף האדם וגופו של מת אסורים בהנאה, וכל מה שנקלט ונעשה חי בתוכו נעשה חלק ממנו אזי גם אם יש אומדנה ברורה שכוונת התורם לא הייתה לתת לנצח, מרגע שנכנסה הכליה למחזור הדם דינה כחלק מהאדם, ובמותו חלים עליה כל הדינים של כבוד המת ואיסור הנאה.

העיון כאן מגלה לנו גם מהי ההבנה במושג "מתנה" או "השאלה". כלפי חפצים ברור שיכולים להיות מושאלים. כלפי גוף פחות ברור. אם ההלכה מאפשרת להחשיב איבר כמשהו שלא ניתן במתנה אלא בהשאלה, הרי זה מלמד עד כמה היא מכירה באומדנא של האדם ובכוונתו המפורשת גם בתוך מציאות ביולוגית.

ומכאן קו למדני חשוב: יש כאן התנגשות בין הגדרת "חפצא של גוף" לבין אומדנה דמוכח. מצד אחד, הגוף אומר זהו חלק ממני; מצד שני, הכוונה החוזרת ונשנית של התורם אומרת זה נשאר שלי. השאלה אם האומדנה יכולה לעמוד כנגד ההגדרה הטבעית של האיבר כגוף, היא לב המחלוקת בין הפוסקים.

מן הצד הרעיוני המחלוקת משקפת את השאלה אם האיבר נחשב חלק מהגוף או חפץ מושאל. ואם האיבר הפך לגוף ממש אין להשיבו. אם נותר בגדר חפץ מושאל אפשר להשיבו. מן הצד המחשבתי הדבר מלמדנו שגוף האדם איננו קניינו המוחלט של אדם, אלא פיקדון בידו מאת ה'. התרומה עצמה נשארת לנצח כמעשה חסד עצום, גם אם הכליה תיקבר עם המקבל.

ומן הצד המוסרי נתינה אמיתית נבחנת אם היא על תנאי או בלא תנאי. אף אם ההלכה לא תאפשר לתורם להחזיר לעצמו את כלייתו, לא יאבד חסדו לעולם. "חסד ואמת יקדמו פניך" מה שניתן להצלת חיי אדם נרשם בשמים לעד, ואינו מתבטל לעולם. עיקר העניין: תרומת כליה לחבר היא חסד שאין לו שיעור. לאחר מיתת המושל, ההלכה נחלקה אם מותר להוציאה: המקילים סמכו על אומדנה או על מסמך השאלה, והמחמירים ראו באיבר חלק בלתי נפרד מן הגוף שאסור לגעת בו. אך בין כך ובין כך, עצם הנתינה נרשמה בנצח, והמסר העולה מכאן הוא כפול כבוד החי, כבוד המת, וידיעה ברורה שגופו של אדם פיקדון מאת בוראו, וחסד שנעשה בגופו אינו נאבד לעולם.

## 6. יבמה שאינה רוצה להינשא האם פטורה לחלוטין מחליצה?

להינשא. ואם נאמר שיש בחליצה מצווה עצמאית, מה אכפת לנו שהיא אסורה להינשא, עדיין היה ראוי שתעשה חליצה. אלא על כרחך שכל עיקר החיוב הוא רק להתירה להינשא לשוק. אולם יש שביארו את דברי רש"י באופן אחר: התפארת ישראל כתב שחששו שאם תעשה חליצה יבואו להתירה, והרש"ש הוסיף שגם אם יש טעם עצמי בחליצה, בעיניו שתהא ראויה להינשא. וביד אליהו כתב שכונת רש"י שעצם האיסור להינשא לאשת המלך דוחה את עשה דחליצה.

ולד כל זה, בספר חליצה כהלכתה הובא דברי הזוהר הקדוש בפרשת וישב (דף קפז ע"ב) שאשת תלמיד חכם פטורה מן הייבום והחליצה מעיקר הדין. והדרשות למהר"י מינץ (דרוש רביעי) ביארו שכונת הזוהר איננה כפשוטה, אלא מפני שתלמיד חכם מוליד תולדות ברוח, על ידי חידושי תורה ותלמידים, ותולדות אלו מהוות תיקון לנפשו. ולפי זה, אף שמהות החליצה יש בה סוד ותיקון לנפש המת בצדיק ותלמיד חכם אין צורך באותו תיקון. נמצא לפנינו שאלה עקרונית: האם החליצה נועדה אך ורק כדי להתיר את היבמה להינשא, ובמקום שאין לה רצון להינשא אין חיוב או שמה יש במעשה החליצה ערך עצמי ותיקון רוחני, ולכן החיוב קיים גם כשאין לה כל רצון להינשא.

הפסוק בפרשת כי תצא (דברים כה, ט) מתאר את מעשה החליצה במלואו: "ונגשה יבמתו אליו לעיני הזקנים וחלצה נעלו מעל רגלו וירקה בפניו וענתה ואמרה ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו".

בפשטות נראה מן הפסוק שכל תכליתו של טקס החליצה היא במקום שאין רצון או אפשרות להקים בית לאחיו או באה היבמה ועושה את המעשה הפומבי. לשון הפסוק מדגישה: "אשר לא יבנה את בית אחיו" כל החיוב נולד מהעדר בניין, כלומר, מכך שלא נעשה ייבום. ממילא ניתן לדון: אם היבמה עצמה כלל אינה רוצה בנישואין חדשים, שמה אין כאן "לא יבנה" שצריך תיקון, שהרי אין בכלל רצון בניין, וכל החיוב בטל.

אך מצד שני, עצם טקס החליצה מתואר בתורה כמעשה פומבי של ביזיון "ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה". יש בו מסר סמלי, לא רק טכני. מכאן עולה מקום לומר שגם אם אין ליבמה רצון להינשא, עצם המעמד יש לו ערך עצמי של מצווה, כמעשה סמלי הנוגע לנשמת המת ולבניין בית ישראל.

בגמרא במסכת יבמות (דף לט עמוד א) נאמר: "מצות ייבום קודמת למצות חליצה, בתחילה כיוון שהיה מתכוון לשם מצוה, עכשיו שאין מתכוונים לשם מצוה, אמרו מצות חליצה קודמת". למדנו שמעמד החליצה אינו רק פרוצדורה טכנית להתירה לשוק, אלא יש בו ערך של מצוה, עד שדחקו חכמים והקדימו אותו על פני הייבום בזמן שאין כוונה לשם שמים.

בגמרא במסכת סנהדרין (דף יט ע"ב) מובא לגבי אשת המלך שאין חולצין לה. וכתב רש"י שם שהטעם משום שאינה ראויה להינשא לשוק. מדבריו עולה בבירור שאם לא שייכת האפשרות להינשא אין מעשה חליצה כלל, שכן תכליתו להתירה. ומכאן ראו כמה מן האחרונים שחליצה עיקרה רק פתיחת הדרך לנישואין.

מאידך, בגמרא במסכת יבמות (דף קד עמוד א) נאמר ש"חליצה כשרה כל שחלצה כראוי". לשון זה עוררה את הראשונים והאחרונים לבאר שיש בה מעשה מצוה בפני עצמו, לא רק מתן היתר.

אליעזר יהודה וולדנברג, הגאון רבי שלמה זלמן אוירבאך והגאון רבי עובדיה יוסף לראות את הכליה כחפץ מושאל, ומותר להוציאה לאחר מיתתו. אולם מצד שני, גדולי פוסקים אחרים ובראשם הגאון רבי יצחק יעקב וייס, הגאון רבי משה שטרנבוך והגאון רבי יוסף שלום אלישיב החמירו שאין להוציא איבר חי שנתמזג בגוף, גם עם התניה מפורשת, אלא במקום פיקוח נפש ברור.

בנוגע לאומדנה בלבד בלי מסמך כתוב חלק מן הפוסקים סומכים על אומדנה גמורה להתיר, אך רבים לא מקבלים זאת, כיון שברגע שהאיבר נקלט בגוף דינו כחלק מהמת.

נוסף על כך, גם לשיטות המקילות מתעוררת בעיה חמורה של ניתוח חוזר בתורם עצמו. כל עוד אין כאן פיקוח נפש או צורך רפואי ברור לו, אלא רצון לחזור למצבו הקודם בלבד קשה להתיר חבלה זו על פי כללי ההלכה, שהרי חובל בעצמו שלא לצורך אסור.

דמיין את התמונה: אישה צעירה, אלמנה, ניצבת מול דייני ישראל. בעלה מת בלא בנים, ועתה לפי דין התורה היא קשורה בייבום או חליצה. אולם ליבה סגור, רצונה נחסם היא אינה רוצה להינשא, לא ליבם ולא לשום אדם. השאלה מתפוצצת בעוז: האם גם במקרה כזה היא חייבת לע"בטקס החליצה הפומבי, לחלוץ את נעל הייבם לעיני הזקנים, לרוק בפניו ולומר את הפסוקים או שמה כל זה נצרך רק אם היא רוצה לפתוח לעצמה דרך להינשא מחדש, אבל אם ממילא אין לה רצון להינשא, הרי היא פטורה מכל החיוב?

שאלה זו איננה טכנית בלבד. היא נוגעת בשורש מהות מצוות החליצה האם היא רק פרוצדורה משפטית שנועדה להתיר את האישה לשוק, או שיש בה ערך עצמי, מיסטי, רוחני, תיקון לנשמת המת ואקט של סמליות גדולה גם אם מעולם לא תינשא עוד. הפוסקים הגדולים נחלקו בזה: החתם סופר, החכם צבי והבית שמואל מצד אחד, מול הרש"ש, העמק יהושע והעמק שאלה מצד שני.

העולם ההלכתי מתלבט כאן בין דין יבש של התרת עגונה, לבין הבנה פנימית שיש בטקס החליצה תוכן נסתר, אולי תיקון לנפש, אולי ביטוי של נאמנות למצוות התורה גם כשאין לה תועלת מעשית.

והרי זו שאלה הנוגעת לכללות התורה: האם מצוות נמדדות רק לפי התוצאה המעשית שלהן, או שיש בהן גם עומק פנימי שצריך להתקיים בכל מצב, גם כאשר התוצאה אינה משתנה. השאלה מתחדדת מתוך מציאות ממשית: יבמה שנותרה אלמנה בלא בנים, ועל פי דין תורה היא זקוקה לחליצה או ליבום. אך האישה עצמה מצהירה ואומרת שאינה רוצה כלל להינשא – לא ליבם ולא לשוק. נשאלת השאלה: האם גם במצב כזה חלה עליה חובת חליצה כדי לנתקה מזיקת הייבום, או שמה כל עיקר מעשה החליצה אינו אלא כדי להתירה לשוק, ואם היא עצמה מוותרת ואינה חפצה להינשא, שוב אין כאן כל חיוב בדין תורה.

מצד אחד, החתם סופר (חלק ב' אבן העזר סימן פה) כתב שעיקר עניין החליצה הוא כדי להתירה להינשא לשוק. ולכן אם אינה רוצה להינשא, אין חיוב מן הדין לעשות חליצה. אלא שמכיוון שבזוהר הקדוש מבואר שיש בחליצה עניין רוחני של תיקון לנפש המת, יש לדבר על לבה לעשות חליצה כסגולה לנשמה. כך גם כתב הבית שמואל (סימן קסה ס"ק ט) שכל היכא שאין היבמה רוצה להינשא אינה חייבת לחלוץ. אולם מהזוהר משתמע שיש במעשה החליצה מצווה בפני עצמה. וכן העלה הנחלת שבעה (סימן כב אות ב) שאם שניהם אינם רוצים להינשא רשאים להימנע מן החליצה, אולם הזוהר מורה שיש מצווה גם בזה. וכן פסק החכם צבי (סימן א) שאין כופין על החליצה כדרך שכופין על שאר מצוות עשה, מפני שכל עניינה להתירה להינשא, ואם אינה רוצה אין כפייה.

ומנגד, הרש"ש על הגמרא במסכת סנהדרין (דף יט ע"ב) כתב שוודאי שיש בחליצה עניין עצמי עמוק ונסתר, וכי אף באינה רוצה להינשא חייבת לחלוץ. כך מבואר גם בשו"ת עמק יהושע (סימן כג) שיש חיוב חליצה גם בלי קשר לרצון להינשא, וכן בהעמק שאלה על השאילתות (שאלתא קנד).

נוספה לכך ראיית האור הגדול על המשניות: במשנה בסנהדרין (דף יח עמוד א) נאמר שהמלך לא חולץ ולא חולצים לאשתו. ורש"י (דף יט ע"ב) ביאר שהטעם מפני שאשת המלך אסורה

## גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות  
מחשבה חידודים  
ואקטואליה  
על פי סדר  
פרשיות השבוע

יחלצו יבואו להינשא, ולכן נמנעו מחליצה לאשת המלך, אך לא מפני שאין כלל מצוה בחליצה.

בספר חליצה כהלכתה (עמודים שונים) הביא בשם הזוהר הקדוש בפרשת וישב, שאשת תלמיד חכם פטורה מייבום וחליצה. ודרשות מהר"י מינץ (דרוש רביעי) ביארו שאין הכוונה כפשוטו להתירה בלא חליצה, אלא שחליצה אינה נצרכת כתקון לנפש המת, כי תלמיד חכם מוליד תולדות רוחניות בחידושי תורה ותלמידים, ובכך נשמתו מתוקנת.

נמצא שהאחרונים נחלקו לשני מחנות: יש שראו את החליצה כהתרה טכנית לשוק בלבד, ולכן בהיעדר צורך אין בה חיוב (חתם סופר, חכם צבי, בית שמואל, נחלת שבעה). ויש שראו בה מצוה עצמאית ותיקון לנפש, ולכן החיוב קיים גם אם היבמה אינה חפצה להינשא (הרש"ש, עמק יהושע, הנצי"ב, ועוד).

אם נשים את הדברים על השולחן, נראה שהמחלוקת באחרונים מולידה כמה נפקא מינות מעשיות גדולות:

ראשית, יבמה שאומרת בגלוי שאינה חפצה להינשא כלל אם נאמר שחליצה היא רק אמצעי להתירה לשוק, אין עליה שום חיוב לחלוץ, ואפשר להתירה בזיקה זו כל ימיה. אך אם נאמר שיש בחליצה ערך עצמי, הרי שחייבים לכפות עליה את המעשה אפילו כשאין לה רצון להינשא, מפני שזהו קיום מצוה בפני עצמה.

שנית, יבמה מבוגרת מאוד שאינה ראויה עוד להינשא, או כזו שמציאות החיים שלה הופכת נישואין בלבתי אפשריים לשיטת החתם סופר וחכם צבי אין חיוב חליצה, שכן אין תועלת. לשיטת הרש"ש והעמק יהושע יש חיוב חליצה גמור, מפני שהמעשה נדרש כשלעצמו.

שלישית, ביבמה שנפטרה מיד לאחר מות בעלה, ועדיין לא הספיקו לחלוץ לה לפי הדעות שמעמד החליצה מתקן את נפש המת, יש מקום לדון אם יש חיוב לדאוג לחליצה לאלתר גם כשלא תבוא לידי נישואין. אבל לפי הסוברים שאין בחליצה אלא היתר לשוק, ודאי שבמותה מתבטלת הזיקה ולא היה צורך במעשה החליצה כלל.

רביעית, בנוגע לאשת המלך שאמרו חכמים שאין חולצין לה לפי רש"י כפי שהבינו האור הגדול, הטעם הוא מפני שאינה יכולה להינשא, ולפי זה אין מצוה כלל. אבל אם נאמר שחליצה היא מצוה עצמאית הרי שהסברו של רש"י נצרך לטעון שהאיסור להינשא דוחה את עשה דחליצה, ולא שמלכתחילה אין מצוה.

חמישית, בנוגע להלכה למעשה בזמננו: כאשר בני זוג נישאו והבעל נפטר בלא זרע, והיבמה אינה מעוניינת כלל להינשא האם בית דין יכול לסגור את התיק בלא חליצה? לפי צד אחד כן, ולפי הצד האחר לא, והחובה מוטלת עליהם להעמידה בחליצה כדי שתצא ידי מצוה.

שישית, כל הדין בדברי הזוהר על אשת תלמיד חכם מתפרש אחרת לפי שתי השיטות: אם החליצה היא רק היתר לשוק הרי שאשת תלמיד חכם פטורה, כי אין לה צורך בה. אבל אם החליצה מצוה עצמאית על כרחך כוונת הזוהר היא שתלמיד חכם מתקן את נפשו באופן אחר, ולכן אין צורך במעשה זה.

נמצא שמחלוקת זו איננה תיאורטית בלבד אלא יש לה השלכות רבות על פסיקת הדיינים, על מעמדה של יבמה, ועל עצם הבנתנו את מהות מצוות חליצה.

כאן נוגע הדין בשרוש גדול במצוות כולן: האם מצוות התורה נמדדות על פי התוצאה המעשית שלהן בלבד, או שמא יש להן גם ערך עצמי סמלי ורוחני העומד בפני עצמו.

בצד האחד עומדים החתם סופר, החכם צבי ובית שמואל, המבינים שעיקר עניין החליצה הוא להתיר את היבמה לשוק. מצוות חליצה לפי תפיסה זו היא טכנית: היא מפקיעה את הקשר שבין הייבום ליבמה ומאפשרת לה להינשא לאחר. אם כך כל עוד האישה עצמה אינה רוצה להינשא, הרי אין כאן מקום למעשה חלל, שכן התוצאה לא מתממשת. זהו מבט של "תכליתיות" המצווה קיימת כדי להוביל לתוצאה מעשית, וכשהתוצאה לא נצרכת אין במעשה ערך.

ובצד השני עומדים הרש"ש, העמק יהושע והעמק שאלה, שרואים בחליצה מצוה עצמאית. לפי דרכם, המצוות אינן רק תכליתיות, אלא יש להן ערך עצמי רוחני גם אם מבחינה מעשית לא נשתנה דבר. זהו מבט מהותי, שמעמיד את המעשה עצמו כבעל קדושה ותוכן, כמעשה תיקון לנפש המת וכאקט סמלי הנוגע ליסוד הבית בישראל.

עוד בגמרא במסכת יבמות (דף קו עמוד א) נדרש הכתוב "ונגשה יבמתו אליו" ללמד שחיבתה היא בעצם המעשה, ויש משמעות פומבית לסירוב לבנות את בית אחיו. משמע שחליצה היא גם טקס הצהרתי ציבורי, ולא רק מנגנון טכני לשחרור ממעמד הזיקה.

נמצא אפוא שהגמרא עצמה פותחת פתח לשני פנים: מצד אחד, חליצה תפקידה להתיר לשוק ולכן אם אין מקום לנישואין, לכאורה אין צורך. מצד שני, מתוארת כמצווה העומדת בפני עצמה, עם משמעות סמלית ודתית, מה שמחייב גם כשהיבמה אינה חפצה כלל להינשא.

בין הראשונים מצינו כמה דרכים בהבנת עצם מהות החליצה: הרמב"ם בהלכות ייבום וחליצה (פרק ד הלכה טז) פסק: "מצות עשה לחלוץ אם לא רצה ליבם". מבואר בלשונו שחובת החליצה קיימת כאשר אין בניין הבית על ידי ייבום, והחליצה נעשית במקום הייבום. משמע שחליצה היא מצוה עצמאית, ולא רק אמצעי טכני לשחרור היבמה.

הרמב"ן בפירושו לתורה (דברים כה, ה-ו) כתב שהייבום נועד "להקים שם לאחיו המת", ואם אין זה מתקיים באה חליצה כתחליף המצווה. מכאן ניכר שהחליצה יש לה ערך עצמי מעשה תיקון כאשר הייבום איננו מתרחש.

רש"י על התורה (שם, כה, ט) פירש את סדר החליצה ואת מעשה היריקה כמעשה ביזיון למי שלא רצה להקים שם לאחיו. משמע שהדגש הוא על המסר הציבורי והסמלי, לא על עצם התרת האישה לשוק. עם זאת, בדבריו במסכת סנהדרין (דף יט ע"ב) כתב שאין חולצין לאשת המלך משום שאינה ראויה להינשא ולכאורה משם נראה שעיקר החיוב נובע מהצורך להתירה.

התוספות במסכת יבמות (דף לט עמוד א ד"ה מצות ייבום) העירו שלפי מה שנאמר שתחילה מצות ייבום קודמת, ובסוף אמרו מצות חליצה קודמת הרי שגם בחליצה עצמה יש מצוה חיובית ולא רק התרה.

הרא"ש במסכת יבמות (פרק ד סימן ח) כתב שכל מקום שאין עושים ייבום מצות חליצה, ומפורש בלשונו שחיובה הוא מצוה מן התורה.

נמצא אצל הראשונים שני כיוונים: יש שהעמידו את החליצה כמעשה בעל ערך עצמאי של מצוה (הרמב"ם, הרמב"ן, הרא"ש), ויש שמדבריהם נשמע שעיקר תפקידה רק להתיר את האישה לנישואין חדשים (רש"י בסנהדרין).

הגאון רבי משה סופר בעל שו"ת חתם סופר (חלק ב אבן העזר סימן פה) כתב שעיקר עניין החליצה אינו אלא כדי להתיר את היבמה לשוק, ואם היא עצמה אינה רוצה להינשא אין עליה חיוב מן הדין לחלוץ. עם זאת ציין לדברי הזוהר שחליצה היא גם תיקון לנפש המת, ולכן ראוי לדבר על לב היבמה לעשותה אף בלא צורך מעשי.

הגאון רבי שמואל בן דוד בעל בית שמואל (אבן העזר סימן קסה ס"ק ט) כתב בלשון דומה: במקום שהיבמה אינה חפצה להינשא, ראשית להישאר בלא חליצה, אבל מדברי הזוהר עולה שיש בחליצה גם מצוה מצד עצמה.

הגאון רבי יעקב ריישר בעל נחלת שבעה (סימן כב אות ב) האריך שגם אם שניהם אינם רוצים להינשא רשאים להימנע מהחליצה, אך הזוהר מגלה שיש בכל אופן מצוה בחליצה.

הגאון רבי צבי אשכנזי בעל שו"ת חכם צבי (סימן א) חידש שאין כופין על החליצה כשם שכופין על מצות עשה אחרות, מפני שכל עניינה הוא רק לשחרר את היבמה לנישואין, ואם אינה רוצה בכך אין מקום לכפותה כלל.

מאידך, הרש"ש בפירושו על הגמרא במסכת סנהדרין (דף יט ע"ב) כתב שוודאי יש בחליצה ערך עצמי וענין כמוס שאינו תלוי ברצון היבמה להינשא, ולכן גם אם אין לה רצון להקים בית חדש מכל מקום יש חובת חליצה.

כן העלה הגאון רבי יהושע עמנואל שו"ת עמק יהושע (סימן כג) שיש חיוב חליצה אפילו במקום שאין לה רצון להינשא.

וכן כתב הגאון רבי נפתלי צבי יהודה ברלין בהעמק שאלה (שאלתא קנד) שחליצה היא מצוה מוחלטת, ולא תלויה ברצונה של היבמה לשוק.

הגאון רבי אליהו מזרחי ביד אליהו (רגולר כתבים אות ח ערך חליצה) חידש שבדעת רש"י, עצם האיסור להינשא לאשת המלך דוחה את מצות החליצה, וממילא מתברר שלדעתו אכן יש מצוה עצמית, אלא שבמקום שאינה יכולה להינשא עשה זה נדחה.

הגאון רבי ישראל ליפשיץ בעל תפארת ישראל למשניות במסכת סנהדרין פירש את רש"י בדרך אחרת שהחשש הוא שמא אם

זה מעלה שאלה עמוקה יותר: האם התורה מחנכת אותנו לחשוב רק במונחים של תוצאה ותועלת, או שהיא מטביעה בלבנו את ההכרה כי יש במצוות גם מימד על תועלתני, קדושה פנימית שנעשית במעשה עצמו. לפי ההבנה הזו, גם אם היבמה אומרת: "אני איני רוצה להינשא", התורה עונה לה: "החליצה איננה רק בשבילך, אלא גם בשביל שם אחיך, בשביל נשמתו, בשביל עם ישראל".

המחלוקת הזו מהדהדת גם לשאר מצוות האם לולב הוא רק זיכרון היסטורי לאסיפות במדבר, או שיש בו ערך עצמי של נטילה לפני ה'; האם תפילין הם רק סמל לזהות יהודית, או שהם עצמם קדושים ומקדשים את המניחים. הדיון על חליצה הוא חלק מהשאלה הכללית האם מצוות התורה הם "כלים" או שהן "מהויות". בהרחבה המחשבתית ניתן לראות את עומק היחס שבין האדם לבוראו, וכיצד מצוות התורה מבקשות לעצב לא רק את מעשיו אלא גם את מבטו על המציאות.

אם נאמר שמצוות חליצה נועדה רק להתיר את האישה להינשא הרי שהמצוות משתקפות כמעשים תועלתניים: יש צורך יש מצוה; אין צורך אין מצוה. זהו מבט משפטי חברתי. אולם אם נאמר שמצוות חליצה עצמה היא תיקון לנפש המת, הרי שהיא איננה תלויה בתועלתה הישירה אלא יש בה קדושה פנימית. זהו מבט אמוני: הקב"ה ציווה עלינו מעשים שאף אם איננו מבינים את תועלתם המעשית, הם פועלים בעולמות עליונים.

כך נחשפת מהותן של כל מצוות התורה. אינן רק אמצעי לשמירה על סדר חברתי או על מוסר אנושי, אלא הן גילוי רצון ה'. כשם שהקרבת קרבן או הדלקת נר המקדש אינם נובעים מתועלת נראית לעין, אלא הם רצון ה', כך גם חליצה ייתכן שאין בה כל תועלת נראית, ואף על פי כן היא נחשבת מצוה שיש בה תיקון עמוק לנשמה ולבית ישראל.

והמסר העמוק: על האדם לדעת שלא כל תוקפן של מצוות נמדד על פי הבנתו והשגתו. לפעמים עיקר מעלתן היא דווקא בזה שהן נשגבות מבינתו, והוא מקיים אותן מפני שהן גזירת מלך. בזה הוא מגלה את אמונתו, שהוא מאמין שהקב"ה ברא את העולם ויודע את תיקונו, גם אם אנו איננו רואים את התוצאה במוחש. ובכך מתעצבת השקפת חיים: אדם מאמין לא מחפש במצוות רק נוחות ותועלת, אלא הוא נענה לקריאה האלוהית לראות במצוות ערך עצמי, ולהאמין שהן מתקנות את העולם ואת הנשמות גם מעבר לשכלו.

אדם עשוי לחשוב שכל מעשה שהוא עושה צריך להיות תועלתני: אם יש תועלת אעשה, ואם אין תועלת נראית אין סיבה לטרוח. אך התורה מלמדת אותנו אחרת. גם אם היבמה אינה רוצה להינשא, מצות החליצה עשויה להיות נדרשת, לא מפני תועלתה המעשית, אלא מפני שיש בה ערך עצמי של נאמנות למצוות, של תיקון נשמה, של הצהרה מוסרית ציבורית. כך גם בחיים: ישנם מעשים שאינם רואים בהם תועלת מידית לחיך אל אדם עייף ברחוב, להרים נייר קטן מהרצפה, לומר

## 7. נשמת האב מול נשמת האם למי נצרכת יותר עליית המפטיר? הוכח מפרשת השבוע!

שבת בבית הכנסת, ספר התורה מונח על הבימה, והמפטיר מתקרב. שני בני קהילה עומדים זה בצד זה, שניהם נושאים בלבם את יום הפקודה של הוריהם. האחד היארציט על אביו. השני היארציט על אמו. שניהם רוצים לעלות למפטיר כדי לומר ההפטרה ולהניח נחת רוח לנשמת יקיריהם. עיני הציבור נשואות אל הגבאי: את מי יקדים? האם יש עדיפות למי שאביו נפטר, מפני חיוביו המרובים במצוות, או שאין להבחין, ושניהם שקולים עד שצריך לעשות גורל?

השאלה הזו אינה רק טכנית. היא נוגעת לשורשי היחס בין כיבוד אב לכיבוד אם, בין חיוב המצוות המרובות של האיש לבין פטורה של האשה ממצוות רבות, ובין מנהגי הקהילות לבין הכרעת ההלכה. הברכי יוסף כתב במפורש שיש עדיפות ליארציט של אב על פני אם, מפני שהאב זקוק יותר לזכויות שיזכה לו בנו. אבל השערי אפרים כותב שכיום שאין מנהג ברור מטילים גורל ושניהם שווים.

"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). פסוק זה עוסק בייבום, אך ממנו נלמד גם על היחס העדיף בין זכויות האיש והאשה, ועל מעמד האיש המחויב ביותר במצוות שהוא זה שנדרש להקים שם לאחיו.

מילה טובה שאין לה "תוצאה מדידה". אבל ערכם העצמי הוא עצום, מפני שהם בונים חברה טובה יותר ומזככים את נפשנו. עוד אנו לומדים, שהיחס לעניים ולחלשים אינו נמדד רק בשאלה "מה הם ירוויחו", אלא גם בשאלה "מה אנחנו לומדים על עצמנו". כשאנו נענים לקריאתם אפילו בלי לחשוב על התועלת, אנו מגלים מי אנחנו באמת האם אנו אנשים של חסד ושל לב, או שמא אנשים של חישוב קר בלבד.

ובכלל, עצם מעשה החליצה, כפי שתיארה אותו התורה ביזוי סמלי למי שמסרב לבנות את בית אחיו מלמד אותנו שעלינו לדעת שגם אם איננו יכולים לבנות בפועל, יש ערך במעשה סמלי שמביע עמדה מוסרית: איננו אדישים, איננו שותקים, אנו נוקטים פעולה שתביע את ערכינו.

וזהו היסוד לחיים מלאי משמעות: לעשות לא רק את מה שנחוץ או תועלתני, אלא גם את מה שנכון, מה שמוסרי, מה שמגלה נאמנות לרצון ה' ולצלם אלוהים שבנו.

**עיקר העניין:** השאלה אם יבמה שאינה רוצה להינשא האם חייבת בחליצה נוגעת לשורש מהות המצווה.

בפסוק בפרשת כי תצא (דברים כה, ט) מתואר טקס החליצה כמעשה פומבי: "ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו". בפשטות נראה שעיקר תכליתו להתיר את האישה להינשא לשוק. בגמרא ביבמות (לט ע"א, קו ע"א) נמצא שחכמים ראו בחליצה מצוה ממש, עד שהקדימו ליבום בזמן שאין הכוונה לשם מצוה. אולם בגמרא בסנהדרין (יט ע"ב) פירש רש"י שאין חולצין לאשת המלך מפני שאינה ראויה להינשא, ומשם הוכיחו כמה ראשונים ואחרונים שחליצה עניינה רק היתר לנישואין.

בדברי הראשונים והאחרונים נחלקו בזה: החתם סופר, הבית שמואל, החכם צבי והנחלת שבעה כתבו שעיקרה של החליצה להתיר לשוק, ולכן אם היבמה אינה רוצה להינשא אין עליה חיוב. אלא שהוסיפו שיש בדבר עניין נשגב, כמבואר בזוהר, לתיקון נשמת המת, ולפיכך ראוי לשדלה לחלוץ.

מנגד, הרש"י, העמק יהושע והעמק שאלה כתבו שיש לחליצה ערך עצמי של מצוה, ולכן גם אם היבמה אינה רוצה להינשא, יש עליה חיוב גמור לחלוץ.

נפקא מינות רבות יוצאות: ביבמה מבוגרת שאינה חפצה להינשא לשיטת החתם סופר אינה חייבת, ולשיטת הרש"י חייבת. בבית דין האם כופין אותה או לא. וכן לעניין ביאור דברי הזוהר על אשת תלמיד חכם, שניתן לפרשם כתיקון נשמה שכבר הושלם בלימוד התורה.

הרעיון העולה הוא כפול: מצד הדין, יש מקום לומר שחליצה היא היתר לנישואין בלבד. אך מצד העומק והמחשבה, יש בה גם ערך עצמי תיקון לנפש, ביטוי סמלי של נאמנות לבית אחיו, ומעשה של קיום מצוה אף בלא תועלת נראית לעין.

עיקר העניין: אם היבמה אינה רוצה להינשא, יש פוסקים הסבורים שאין עליה חיוב לחלוץ, ויש פוסקים הסבורים שחובה גם אז, משום שהחליצה מצוה בפני עצמה ותיקון לנפש המת. ובזה מתגלה יסוד גדול בתורה כולה: מצוות אינן נמדדות רק בתועלת המעשית שלהן, אלא יש להן ערך עצמי של קדושה, המחייב גם כשאיננו רואים את התוצאה בעינינו.

## 7. נשמת האב מול נשמת האם למי נצרכת יותר עליית המפטיר? הוכח מפרשת השבוע!

רש"י (דברים כה, ה) מבאר שהחיוב בייבום מוטל על האם, דווקא מפני שהוא מחויב ביותר במצוות ויכול להעמיד שם לאחיו. מכאן משתמע שמעלת האיש בהקשר של מצוות מרובות מחייבת אותו ביותר.

הרמב"ן (שם) מדגיש שהייבום בא משום שהבן יקום תחת אביו, ודווקא הזכר מחויב בזה, לא האשה, מפני ריבוי המצוות שבו. מזה עולה שהתורה מייחסת משקל עודף לחיוב המצוות של האיש.

הספורנו (שם) כותב שתכלית הייבום היא "להקים שם" כלומר, להעניק המשך קיום לפטר. התפקיד הזה מוטל על האיש, שכן עליו אחריות רוחנית גדולה יותר, ובכך מתבטאת קדימתו במצוות.

האור החיים (שם) מדגיש שהייבום אינו רק תיקון משפחתי, אלא תיקון רוחני לפטר. והיות שחיוב המצוות באיש רב יותר, האחריות עליו גדולה יותר להעמיד זכות לנשמת אחיו.

המלבי"ם (שם) מפרש שהאיש מחויב ליטול את עול המצווה גם כשיש בו טורח וכובד, כי חיובו רבים יותר משל האשה. נמצא שהעיקרון הכללי של התורה הוא ריבוי המצוות מחייב גם ריבוי אחריות.

וכך עולה מהמפרשים: התורה רואה את האיש כמי שמחויב במצוות רבות יותר, ולכן עליו מוטלות חובות גדולות יותר גם

## גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות  
מחשבה חידודים  
ואקטואליה  
על פי סדר  
פרשיות השבוע

הגאון רבי יעקב לורברבוים מליסא בספרו שערי אפרים (שער ט סעיף מב) דן בסדרי הקדימה בעליות ליארצייט, וכתב: "במקום שנהגו להקדים יארצייט של אב לאם ינהגו כן, אבל במקום שאין מנהג מטילים גורל ושניהם שווים". כלומר, אין כאן הכרעה מוחלטת, אלא תלוי במנהגי הקהילות. אם נתקבל מנהג להעדיף את האב כך יעשו. אבל בהיעדר מנהג ברור שניהם במעמד אחד.

הכהן הגדול מאחיו רבי ישראל מאיר הכהן בעל המשנה ברורה וביאור הלכה (סימן קל"ו) אמנם דיבר בעיקר על בעלי חוב שונים (כגון בר מצווה מול יארצייט), אבל מכלל דבריו נלמד שכאשר יש כמה חובים ואין הכרעה ברורה הדרך הנכונה היא להטיל גורל. כך גם כאן, ביארצייט של אב מול אם, במקום שאין מנהג ברור יש לנהוג על פי גורל.

ואם כן חזינן שני כיוונים: האחד - הברכי יוסף, שנטה להעדיף יארצייט של אב, מפני שהאב זקוק יותר לזכויות. השני - השערי אפרים והביאור הלכה, שהעמידו את שניהם בשוויון, אלא שאם יש מנהג נוהגים כמנהג, ואם לא מטילים גורל.

מו"ר הגאון רבי שמואל הלוי וואזנר זצ"ל בשו"ת שבט הלוי (חלק ח סימן קכז) כתב שכיום אין מנהג קבוע בכל המקומות לעניין יארצייט, ולכן יש להעמיד את שניהם בשוויון, ורק אם הקהילה קיבלה על עצמה מנהג ברור יש לילך אחריו. ואם לא עדיף להטיל גורל. עם זאת, הוסיף כי מן הראוי לפעמים לחלוק כבוד לאב, מפני שעצם חיובו במצוות רבות יותר מגביר את הצורך בזכויות לעילוי נשמתו.

מ"ר הראשון לציון רבנו עובדיה יוסף זצ"ל בשו"ת יחוה דעת (חלק ה סימן כז) הדגיש שאין מקום לעשות מחלוקת על דבר כזה. אם יש מנהג ברור נוהגים בו. ואם אין הדרך היותר ישרה היא גורל, כדי שלא להעדיף אחד על פני השני. אולם העיר, שלדעת רבים יש מקום להעדיף יארצייט של אב, מפני חיובו הרב במצוות, כדברי הברכי יוסף.

מו"ר הגאון רבי משה שטרנבוך בספרו שו"ת תשובות והנהגות (חלק ג סימן רה) כתב בלשון חריפה: "כל מחלוקת בענייני יארצייטים סופה חילול ה'". ולכן הכריע שכיום, שאין מנהג ברור ברוב המקומות, על הגבאי להטיל גורל בשקט, וכל אחד יקבל עליו באהבה. אולם לכתחילה נכון שהבן של אב יקדים, מפני שתורתנו הקדושה מעלה את חיוב האיש מעל האשה.

הגאון רבי יצחק יעקב ווייס זצ"ל בשו"ת מנחת יצחק (חלק ט סימן קמה) סיכם שכאשר שניים מבקשים לעלות במפטיר ביארצייט בין אם על אב ובין אם על אם הדרך הנכונה היא או מנהג ברור או גורל. ואם יצא לאחד הפסד פייסו אותו בעלייה אחרת או באמירת קדיש, כדי ששלוש הציבור לא ייפגס.

הרי לנו שבפוסקי זמננו חוזרת אותה מגמה: מצד הדין יש מקום להעדיף יארצייט של אב, מפני ריבוי מצוותיו, אך למעשה המנהג או הגורל הם שיכריעו, כדי למנוע מחלוקת וחילול ה'.

נפקא מינות למעשה: א. במקום שנהגו להקדים יארצייט של אב הולכים אחר המנהג, ואין לשנות, שכן מנהג ישראל תורה הוא.

ב. במקום שאין מנהג ברור שניהם שווים, ואין עדיפות מצד עצם הדין. ההכרעה נעשית בגורל, כדי למנוע מחלוקת וחילול השם.

ג. אם אחד מבני היארצייט מוותר הרי זה משובח, שהרי תורתנו אמרה "דרכיה דרכי נועם", והוותרנות עדיפה מכל דין.

ד. אם מדובר במפטיר יחיד והקהילה חוששת ממחלוקת הגבאי יכול להציע חלוקה: אחד יעלה לעלייה אחרת חשובה (שביעי, שלישי), והשני יאמר את ההפטרה או קדיש, ובכך כולם נרצים.

ה. לכתחילה אם אין ויתור ואין מנהג, ויש גם קושי להטיל גורל, יעדיפו יארצייט של האב, מפני חיוביו הרבים במצוות, כפי שכתבו הברכי יוסף ופוסקים נוספים.

העיון בשאלה מי קודם יארצייט של אב או של אם נוגע בשורש גדול בהבנת מצוות כיבוד אב ואם. מצד אחד, שניהם נצטוונו לכבד במידה שווה: "כבד את אביך ואת אמך". התורה השוותה כבוד אב לכבוד אם. אולם חז"ל דקדקו: האב קודם במקרים מסוימים, מפני שגם האם מצווה בכבודו של האב. נמצא שיסוד ההיררכיה אינו מפני שמעלת האם פחותה, אלא מפני שחיוביו של האב מרובים, וחובו של הבן אליו גדול יותר.

מכאן נבין לעומק גם את שאלתנו. ביארצייט, כאשר הבן בא לזכות את נשמת ההורה, יש משקל יתר לאב לא מפני שהאם פחותה ערך חליה, אלא משום שהאב נושא עליו עולם רחב יותר של מצוות, ובכך גם עוונותיו מרובים יותר, ותיקונו נדרש יותר. נמצא שהקדמת האב אינה מפחיתה מכבודה של האם, אלא

כלפי זולתו וגם כלפי הנפטרים. נקודה זו משמשת יסוד להשוואה שלנו האם יארצייט של אב (המחויב במצוות רבות) קודם ליארצייט של אם.

בגמרא במסכת יבמות (דף ק עמוד א) אמר רבא: "מרישא כי הווה אתי גברא ואתתא לדינא קמאי הווה שרינא תיגרא דגברא ברישא, אמניה הואיל ומחייב במצוות טפי. כיון דשמענא להא דתניא, רבי אומר: 'אין מקדימין דינן של איש לדינה של אשה, אלא דינן שווין מה טעמא? משום זילותא דאתתא'."

חז"ל מלמדים אותנו כאן תמונה מרתקת: מצד אחד, האיש קודם לדין מפני שחיוביו רבים במצוות. אבל מצד שני, אם תתחיל תמיד באיש, האשה תצא מושפלת. ולכן תיקנו חכמים להשוות. מכאן עולה יסוד: לולי חשש זילותא האיש קודם, כי ריבוי המצוות יוצר אחריות יתירה גם בעולם הזה וגם לעילוי נשמתו לאחר מותו.

במשנה במסכת הוריות (דף יג עמוד א) נאמר: "האיש קודם לאשה להחיות, ולהשיב אבדה". והרמב"ם בפירוש המשניות (שם) ביאר: "מפני שהאיש חייב בכל המצוות, והאשה פטורה מחלקן, לפיכך זכותו מרובה ממנו". כלומר, גם בסיטואציות קיומיות של חיים ומוות, וגם בענייני ממון, התורה נתנה לאיש קדימה שוב מפני חיובו המרובה במצוות.

ובגמרא במסכת קידושין (דף לא ע"ב) מצאנו את היסוד של "ברא מזכה אבא". שם נאמר: "יש זכות לבן להעלות את אביו מן הדין". ומפרש רש"י שם: "כשעושה מצוות מעלה זכות לאביו". נמצא שלבן יש יכולת רוחנית להעלות את נשמת אביו, והרי זה מקור לכך שביארצייט, עליית הבן מועילה יותר לאב מאשר לאם, כי חיובו של האיש במצוות רב יותר, ולכן זקוק ליותר זכויות.

בשלושת המקורות האלו נבנה יסוד: מצד אחד - האיש קודם לאשה מפני שהוא מחויב במצוות רבות יותר. מצד שני - חכמים תיקנו לא להשפילו ברבים. ומצד שלישי - הבן מוסיף זכות מיוחדת דווקא לאביו.

כל זה מכין אותנו אל השלב הבא לראות כיצד הראשונים והאחרונים מפרשים ומכריעים בזה.

הרמב"ם בפירוש המשניות להוריות (פרק ג משנה ז) כתב: "האיש קודם לאשה להחיות ולהשיב אבדה, לפי שהוא חייב בכל המצוות והיא פטורה מחלקן, ולפיכך זכותו מרובה". כלומר, לא רק בעולם הזה האיש קודם, אלא מפני שיש לו חיוב מצוות רחב יותר, נמצא שדרוש לו תיקון וזכויות מרובות יותר. מתוך דבריו נבין שגם לאחר מיתתו נשמטו זקוקה יותר לתוספת זכויות, ולכן ייתכן שהעלייה ליארצייט שלו תקדים.

רבינו עובדיה מברטנורה (שם) מפרש דברים דומים: "האיש קודם לאשה... מפני שהוא מחויב במצוות יותר ממנה". וכשהוא מדגיש "מחויב" מלמדנו שהחיוב יוצר גם אחריות. האיש נדרש לתת דין וחשבון על יותר מצוות, וממילא גם תוספת זכויות נדרשת לו ביותר.

הרשב"א בחידושו לכתובות (דף סז ע"ב, הובאו בשיטה מקובצת) מברר את המשנה בהוריות על פי הפסוק "וחי אחיך עמך" (ויקרא כה, לו). כלומר, יש חיוב להחיות תחילה את האח, ומשם למדו שאיש קודם לאשה. הרשב"א מדייק: אחיך ולא אחותך. הרי שהמקרא עצמו מכוון אותנו לכך שהאיש קודם, מפני קדושת חיוביו.

הטור ביורה דעה (סימן רמ) כשהביא את מצוות כיבוד אב ואם, דייק בלשונו: "מצוות האב קודמת למצוות האם", מפני שגם האם חייבת בכבוד האב. אמנם לא דן שם ישירות ביארצייט, אבל מתוך דבריו נבין שהאב עומד במדרגת חיוב גדולה יותר, והבן מחויב בו ביותר.

נמצא שדברי הראשונים מתכנסים לנקודה אחת: האיש מחויב במצוות רבות יותר, ולכן זכותו מרובה וזקוק הוא ליותר תיקון. מתוך כך יש מקום לומר שגם לעניין יארצייט, יש קדימה לנשמת האב על פני נשמת האם.

רבנו חיים יוסף דוד אזולאי זצ"ל בספרו ברכי יוסף (או"ח סימן רפד סק"א) כתב בפירוש שמי שיש לו יארצייט על אביו קודם למי שיש לו יארצייט על אמו. והביא נימוק מפתיע: "בדורות הללו הגברים נמשכים יותר לחטא מאשר הנשים, וגם יש להם עיון ביטול תורה, מה שאין כן הנשים בוטחות לבלתי יחטאו בהני בי תרי. ולפיכך זכות תולה לנשים יותר מן האנשים בכמה דברים". נמצא שדווקא האב נזקק יותר לזכויות בנזק, ולכן קדימתו קודמת ליארצייט. דבריו מראים שההלכה אינה מתעלמת מהמציאות הרוחנית: מי שנמצא בסכנת חטא גדולה יותר זקוק ליותר זכויות ותיקונים.

ומכאן לקח עצום: אל לנו לחשוב שהאם פחותה ערך, חלילה. להפך היא כה קרובה לשורש הקדושה עד שנפשה אינה נזקקת להרבה תיקונים. האב, בעול מצוותיו המרובות, זקוק ליותר זכויות. מוסר השכל: מי שמעמיס על כתפיו תפקידים רבים אחריותו כבדה יותר, וצריך לזהר פי כמה וכמה שלא יכשל. ועוד מסר עמוק: בבית הכנסת, כאשר יש שני בני אב, האחד על אביו והאחר על אמו, אין הכוונה לעורר מריבה או תחרות, אלא להיפך ללמדנו שהעולם צריך גם את האב וגם את האם. שניהם עמודי עולם. אם יש קדימה לאב זה מפני תיקון חיוביו. אם האם שווה לו זה מפני טהרתה. והמסר המוסרי לנו: שניהם נחוצים, ושניהם משלימים זה את זה.

וכאן מתגלית מעלת הוויתור: מי שמוותר על עלייה זו לחבירו, מגלה בכך שהוא הפנים את ערך השלום, וכבוד ההורים מתקדש בכך עוד יותר. כי מה שחשוב באמת לנפטר לא אם בנו עלה או לא, אלא אם זכה בנו להוסיף אור תורה, חסד ושלום בעולם.

**עיקר העניין:** השאלה מי קודם לעלות למפטר בשבת בן שיש לו יאראייט על אביו, או בן שיש לו יאראייט על אמו מציבה אותנו מול מתח בין שני ערכים: מצד אחד, האב מחויב ביותר מצוות, ולכן גם נזקק ביותר לזכויות לעילוי נשמתו; מצד שני, האם קרובה יותר לטהרה ואינה נדרשת לתיקונים מרובים.

בגמרא למדנו שהאיש קודם להחיות ולהשיב אבדה, מפני חיוביו המרובים. הרמב"ם, רבינו עובדיה מברטנורה והרשב"א כולם ביארו שהטעם נובע מריבוי המצוות של האיש. מרן החיד"א בברכי יוסף כתב להלכה שהבן שיש לו יאראייט על אביו קודם, מפני שהאב זקוק יותר לזכויות. אך השערי אפרים והביאור הלכה העמידו שכשאין מנהג ברור שניהם שווים, והכרעה נעשית על פי גורל.

פוסקי זמננו: שבט הלוי, יחוה דעת, תשובות והנהגות ומנחת יצחק כולם הורו שראוי להימנע ממחלוקת; אם יש מנהג נוהגים כמנהג, ואם לא עושים גורל. ולכתחילה, אם אפשר, יפה שמי שיש לו יאראייט על אביו יעלה, אך העיקר הוא דרכי שלום.

עיקר ההלכה: אם יש מנהג ברור נוהגים כך. אם אין מנהג שניהם שווים, ויש לעשות גורל. קדימת האב היא צד ראוי מצד הדין, אך אין להחיל אותה באופן גורף אם עלול לצאת מזה ריב או פגיעה בשלום הציבור.

עיקר המסר: כבוד ההורים אינו מדידה של קדימה בלבד, אלא עיקרו הוא השלום והכבוד הניתן לשניהם יחד. כשהבנים מתנהגים בענווה, בוותרנות ובדרכי שלום זו ההפטרה היפה ביותר לנשמות ההורים, והיא שמעלה אותם באמת בעולמות העליונים.

מבטאת את עומק האחריות של האב, וממילא את הצורך הגדול יותר בזכויות לעילוי נשמתו. הדברים מאירים את הכלל: "האיש קודם להחיות ולהשיב אבדה". אין זו אפליה, אלא ביטוי למבנה רוחני שבו ריבוי חיובים יוצר גם ריבוי אחריות ותלות בזכויות. ולכן גם ביאראייט קדימת האב נובעת מתוקף חובו. אלא שחכמים תיקנו במקומות מסוימים להשוות בין האיש לאשה, מפני חשש זילותא או כדי לשמור על כבוד הבריות. מכאן יוצא לימוד גדול: גם כשיש עיקרון ברור, ההלכה לא מתעלמת מהמציאות האנושית ומהצורך

לשמור על שלום הקהילה.

כאשר אנו מתבוננים בשאלה מי קודם יאראייט של אב או של אם אנו נוגעים בשורש מהותי של מהות האיש והאשה בתורה. האיש נצטוו בריבוי מצוות, ועל כן אחריותו כבדה יותר, וכתוצאה מכך גם זקוק הוא ליתר זכויות. האשה, לעומת זאת, פטורה מחלק מן המצוות לא כגרעון, אלא מתוך תפקיד אחר: היא קרובה אל הטבע, אל הבית, אל האמונה הפשוטה. לפיכך, כפי שכתב החיד"א, נשים קרובות לשכר ורחוקות מהחטא.

ומכאן עומק גדול: כאשר בן עומד ביאראייט של אביו הוא נדרש לתקן את עודף החיובים שאביו נשא עליו. אבל כשבן עומד ביאראייט של אמו נשמתה בדרך כלל טהורה יותר, אינה נושאת עליה עול של ביטול תורה וכדומה, ולכן די לה גם במעט זכויות. נמצא שהקדמת האב אינה פחיתות בכבודה של האם, אלא עדות לדרכה המיוחדת: קרבתה אל הקודש בלא צורך בתוספת מרובה של זכויות.

ועוד יש כאן נקודה מחשבתית עמוקה: ההכרעה איננה רק טכנית, אלא מלמדת אותנו שהעולם בנוי מאזנים נדרש לעמול במצוות רבות, ולפיכך תיקונו ארוך יותר; האשה קרובה אל הטהרה מלכתחילה.

ובזה מתברר לנו שכבוד האם איננו נגרע חלילה, אלא להפך עצם העובדה שאינה זקוקה לתיקון מרובה, היא כבודה הגדול.

השאלה מי קודם ביאראייט, האב או האם, מלמדת אותנו מוסר גדול. פעמים רבות אנו רגילים למדוד חשיבות על פי כמות מי שיש לו יותר מצוות, מי שחיוביו מרובים, הוא קודם. אבל כאן גילו לנו חכמים אמת אחרת: גם מי שחיוביו מועטים יותר, אין זה מפני שהוא חסר, אלא מפני שהקב"ה זיכה אותו בטהרה טבעית, קרבה אל האמונה, קיום מצוות מתוך פשיטות הלב.

8. האם שוכר דירה חייב במעקה מן התורה או מדרבנן בלבד? הוכח מפרשת השבוע!
9. שוכר דירה שבנה מעקה על חשבונו האם מותר לו לקחת את המעקה כאשר יוצא מהדירה?
10. העוסק במצווה פטור מן המצווה האם גם בגירושין? הוכח מפרשת השבוע!
11. האב שגרם לסקילת בן סוור ומורא האם זוכה בירושתו או נפסל ממנה? הוכח מפרשת השבוע!
12. האם המתעלם מן האבדה נחשב כמפסיד ממון חברו וחייב בתשלומים? הוכח מפרשת השבוע!
13. השתתפות בחתונה ללא אכילה בסעודה האם יש בה שמחת חתן? הוכח מפרשת השבוע!
14. מדוע אומרים "מזל טוב" דווקא ברגע של זכר לחורבן?
15. ספר תורה שנקנה בגזל האם הקריאה בו היא מצוה או עבירה? הוכח מפרשת השבוע!
16. לספק מזון כשר לטיסת שבת האם זו הצלה או שותפות בעבירה? הוכח מפרשת השבוע!
17. האם מותר לאדם להשתמש בעוון נדרים - לנדור ולא לשלם כדי להיפטר מאשתו הרעה?
18. האם קיים חיוב "נקי יהיה לביתו שנה אחת" גם בנישואין שניים? הוכח מפרשת השבוע!
19. המזבח בוכה על הגירושין האם זה הוא משל או מציאות? הוכח מפרשת השבוע!
20. אדם שחייב כסף לעני ולעשיר ואין לו להחזיר לשניהם, למי ייתן? הוכח מפרשת השבוע!

"גם לנשמה מגיע אוכל" השאלה היא – מי ישים את זה על השולחן?

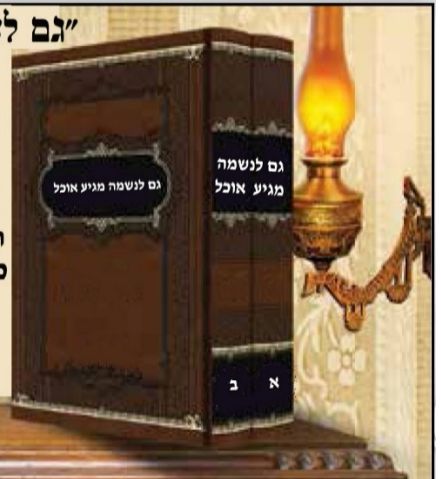
סדרת הספרים שתפתח לכם ותשביע את נשמתכם – יוצאת לאור!

בקרוב בעז"ה תושלם סדרת הספרים הייחודית

"גם לנשמה מגיע אוכל"

חמישה כרכים מעוררי עומק על התורה, ו שלושה כרכים מלאי טעם על המועדים, העוסקים בשאלות, רעיונות, פנינים וחקירות המוגשים בשפה חיה, עם עומק ודיוק הלכתי. כעת – זו ההזדמנות שלך להיות שותף בהוצאת הסדרה ולהיות שותף בזיכוי הרבים! ניתן להקדיש: מהדורה שלמה כרך בודד פרשת שבוע לפי תאריך היאראייט להנצחת קרוביכם, או להצלחה שלום בית, זש"ק...

לפרטים הרב יוסף ויצמן: 052-8144488



# גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות  
מחשבה חידודים  
ואקטואליה  
על פי סדר  
פרשיות השבוע