



## "גם לנשמה מגיע אוכל"

הלות לחשה חיצוים ואקטואליה לפי סדר פרשיות השבוע

### פרשת שופטים שנת תשפ"ה

גיליון מספר: 490

1. הוסיף במעלית מטען מעבר למותר והמעלית נתקלקלה מי חייב? הוכח מפרשת השבוע!
2. מכונת אמת או עדות אמת משפט שלמה וההלכה, האם בזמן שלמה המלך השתמשו במכונת אמת?
3. האם סרטון ממצלמת אבטחה יכול לשמש כעדות בבית דין?
4. סטירת לחי לגנב שנתפס כדי לחלץ מידע האם זו הכאה המותרת או שזה ביזיון אסור?
5. כיצד נשאר הרמב"ם גדול הפוסקים במקום שנאסר לשוב אליו?
6. סודו של ספר התורה המלכותי האם זה חפץ קדושה או תשמיש מלכות?
7. "ולא ירבה לו נשים" גם למפרע או רק לעתיד? האם יש למלך חיוב לגרש או היתר להותירן?
8. "מלך מסתפר בכל יום" מציאות ביולוגית או דין הלכתי סמלי?
9. כיצד "נוטל" הקב"ה שוחד והרי כתוב בתורה "לא תקח שוחד"?
10. "על ימין שהוא ימין" למה התורה צריכה לחזור על המובן מאליו?



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. הוסיף במעלית מטען מעבר למותר והמעלית נתקלקלה מי חייב? הוכח מפרשת השבוע!

מִרְן בְּשׁוּלְחַן עֵרֻךְ (חוֹשֵׁן מִשְׁפָּט סִימָן שֶׁח סעיף ה) פֶּסֶק כְּדַעַת הֶרֶמְבֵּי"ם, שְׁמוּסִיף עַל הַשִּׁיעוּר וְנִיזוֹק חַיִּיב בְּנִסְיוֹת מִסּוּיֹמֶת, וְהַנִּדּוֹן תְּלוּי בְּמִידַת הַחֲרִיגָה וּבִקְשֵׁר הַסִּיבִית בֵּין הַחֲרִיגָה לְנֹזֵק. הַמִּגִּיד מִשְׁנָה (הַלְכוֹת שְׂכִירוֹת פֶּרֶק ד הֵלָכָה ו) הִבִּיא בִּשְׁם הֶרֶמְבֵּי"ן לַחֲלוּק, שֶׁאֵין שֵׁם מְזִיק בְּעֵצֶם הָעֵבִירָה עַל דַּעַת הַמְשַׁכֵּר כֹּל עוֹד הַכִּלִּי אוֹ הִבְהֵמָה מְסוּגָלִים לְטַעוֹן יוֹתֵר, וְהַחֲיוּב תְּלוּי בְּהוֹכַחַת קֶשֶׁר סִיבִית מוֹבָהֵק בֵּין הַתּוֹסֶפֶת לְבֵין הַנֹּזֵק.

קְצוֹת הַחוּשׁן (חו"מ סִימָן שֶׁח ס"ק א) כָּתַב לֵהֲלָכָה: אִם יָדוּעַ בְּבִירוֹר שֶׁהֵנֹזֵק בֹּא מִחֲמַת הַתּוֹסֶפֶת חַיִּיב, וְאִם לֹא נֹדַע, וְדֶרֶךְ הִבְהֵמָה לְשֵׁאת יוֹתֵר פְּטוֹר. הַעֲמִיד אֶת מִרְכּוֹ הַכּוּבֵד בְּרֹאיהַ וּבְאֻמֵּד הַמְצִיאֹתִי. בִּיאוֹר הַגֵּרָמָ"א (חו"מ סִימָן שֶׁח) הִטְעִים כִּי הַהֲכָרָעָה תְּלוּיָה בְּאֻמֵּד וּבְבִירוֹר הַסִּיבָה, וְלֹא בְּעֵצֶם הַחֲרִיגָה בְּלִבָּד כֹּאשֶׁר קִיִּימֹת יוֹכֵלֶת נִשְׁיָאָה מִעֵבֶר לְכַתּוּב.

אֲבָן הָאֵזֶל עַל הֶרֶמְבֵּי"ם (הַלְכוֹת שְׂכִירוֹת פֶּרֶק ד הֵלָכָה ו) הִקְשָׁה מִדִּין אֻמֵּד לְנִזְיָקִין שְׁבַגְמָרָא, וְתִירֵץ שְׁחִיב הֶרֶמְבֵּי"ם אֵינֶנּוּ מִדִּין מְזִיק דּוּקָא, אֲלֵא מִדִּין שׁוֹלֵחַ יָד בְּפִיקְדוֹן כְּשֶׁעֶבֶר עַל דַּעַת בְּעֵלִים, אוֹלָם בְּמִקּוֹם שׁוֹתְפוֹת, גֵּדֵר שְׁלִיחוֹת יָד מִתְעַרְפֵּל, כִּי כֹל אֶחָד מִשְׁתַּמֵּשׁ בְּשׁוֹל. הַגֵּמְרָא בְּמִסְכַּת בָּבָא קָמָא (דף צ"א ע"ג) מְבַאֵרֶת בּוֹ סוּגִיָּת אֻמֵּד לְנִזְיָקִין, שֶׁהֶעֱרַכְתָּ כּוֹחוֹ וְעִמְדוֹתָיו שֶׁל הַנִּזְק מִהוּוֹה כֹּלִי שִׁיפּוֹט לֵהֲלַת חַיִּיב אוֹ פְּטוֹר, בְּנִידוֹן דִּידָן אֻמֵּד הַנִּדְסִי תַּפְעוּלִי שֶׁל הַמַּעֲלִית נַעֲשֶׂה יִסוּד מְכַרְיָע.

וּבְעִינֵינוּ בְּבֵית מִשׁוֹתָף, הַמַּעֲלִית כֹּלִי שׁוֹתְפִים, וְהַשִּׁמּוּשׁ הוּא בְּרִשׁוֹת. עֵצֶם קְבִיעַת הַיֵּצֶר עַל גְּבִי לֹחִית נַחֲשֶׁבֶת לְתַנְאִי שִׁמּוּשׁ וְכֹלֵל צִיבּוּרִי, אֶךְ מֵאַחֵר וּמְצִיאֹת הַמְשַׁכֵּר הִיא שְׁלֹרֵב נִבְנָה בְּעוֹדָף סִיבּוּלָת, אֵין דִּי בַּחֲרִיגָה מוּעָטָה כְּדִי לִיַּצֵּר חֲבוֹת אוֹטוֹמַטִית, כֹּל עוֹד אֵין הוֹכַחָה מוֹבָהֵקֶת לְקֶשֶׁר סִיבִית בֵּין הַחֲרִיגָה לְבֵין הַתְּקֵלָה. דִּין שְׁלִיחוֹת יָד קֶשֶׁה לִיַּשּׁוּם בְּשׁוֹתְפִים, כִּי כֹל אֶחָד נַחֲשֶׁב מִשְׁתַּמֵּשׁ בְּשׁוֹל, כְּדִלְעִיל. לִכֵּן מִרְכּוֹ הַדִּיּוֹן חוֹזֵר לְאֻמֵּד: הֵאֵם כּוֹחוֹת הַמַּעֲלִית וְתִיקָה, כְּבִלִּי הַנִּשְׁיָאָה, הַמְנוּעַ וְהַבְקָרָה סָבְלוּ פְּגִיעָה שְׁמוּכַחַת הַנִּדְסִית כְּנִגְזֵרֶת הַתּוֹסֶפֶת, אוֹ שְׁמָא מְדוּבֵר בַּתְּקֵלָה שְׁמַתִּישֶׁבֶת עִם בְּלֹאֵי רָגִיל אוֹ לִיקוּי אַחֵר.

מִרְן הַחֲזוֹנָ"א בְּבָבָא קָמָא (סִימָן ו ס"ק ג) דן בְּעִינֵינוּ אֻמֵּד, וְהִטְעִים כִּי כֹל מִקּוֹם שֶׁאֵין אֻמֵּד בְּרוֹר פְּטוֹר, שֶׁהִי אֵין מַחֲיִיבִין מִמּוֹן בְּסַפֵּק. הַגֵּרָשִׁי"ז אוֹיַעֲרָבָאךְ בְּשׁוֹ"ת מַחֲתָ שְׁלֵמָה (חֵלֶק א סִימָן פ"ג) כָּתַב לְהַדִּיא לְגַבִּי מַכּוֹנוֹת חֲשַׁמְלִיּוֹת שְׁמִכּוּיוֹן שֶׁהֵן נִבְנוֹת עִם "רְזֹרְבָה" שֶׁל כֹּחַ, אֵין לְהַחֲמִיר עַל הַמְשַׁתֵּמֵשׁ כֹּל עוֹד לֹא בְּרוֹר שֶׁהַתּוֹסֶפֶת הִיא הַסִּיבָה הַיִּשְׁרָאָה לְנֹזֵק.

הַגֵּרָשִׁי"ש אֵלִישִׁיב מוֹבָא בְּסַפֵּר קוֹבֵץ תְּשׁוּבוֹת (חֵלֶק ב סִימָן רנ"ה), שְׁדָן בְּשֵׁאלָה דּוּמָה בְּמַכְשִׁירֵי תַעֲשִׂיָה, וּפֶסֶק שֶׁאֵין לְחַיִּיב עַל חֲרִיגָה זַעִירָה כֹּל עוֹד לֹא בְּרוֹר שֶׁנֹּזֵק זֶה בֹּא מִמֶּנָּה.

מִו"ר הַגֵּרָשִׁי"ה וּוְאֹזֵנֵר בְּשׁוֹ"ת שֶׁבֶט הַלּוֹי (חֵלֶק ה סִימָן סו) דן בְּאֲחֵרִיּוֹת שׁוֹתְפִים עַל כֹּלִי מִשׁוֹתָף, וְחִידֵשׁ שְׁכֹאשֶׁר יָדוּעַ שְׁכֹל הַשׁוֹתְפִים מִשְׁתַּמֵּשִׁים מִעֵבֶר לְכַתּוּב אֵין לְהַטִּיל חֲיוּב עַל יַחֲדִי, אֲלֵא אִם כֵּן חֲרִיגָתוֹ הִבִּיאָה בְּפוּעַל לְנֹזֵק.

מִרְן הַרַאשִׁלִּי"צ הַגֵּרָשִׁי"ע יוֹסֵף זַעֲרִיָּא בְּשׁוֹ"ת יִבִּיעַ אֻמֵּר (חֵלֶק ח חוֹשֵׁן מִשְׁפָּט סִימָן טז) דן בְּשֵׁאלָה קְרוּבָה, וְכָתַב שֶׁאֵין לְחַיִּיב אִדָּם אֲלֵא אִם כֵּן הוֹבֵר שֶׁהֵנֹזֵק בֹּא מִמֶּנּוּ וְלֹא מִסִּיבָה אַחֲרֵת, וְהוֹסִיף כִּי בְּמִקּוֹם סַפֵּק פְּטוֹר, שֶׁהִי "הַמּוּצִיא מִחֲבֵירוֹ עַלִּי הַרַאשִׁי".

רַבֵּנוּ יוֹסֵף חַיִּים זַעֲרִיָּא בְּסַפְרוֹ שׁוֹ"ת רַב פִּעֲלִים (חֵלֶק ג חו"מ סִימָן ד) שֶׁנִּשְׁאֵל שֵׁם עוֹסֶקֶת בְּדִיָּרִים אוֹ שׁוֹתְפִים שִׁישׁ לָהֶם נִכְס מִשׁוֹתָף (בְּאוֹתוֹ מִקּוֹם מְדוּבֵר בְּבוֹר מִים אוֹ מִתְקָן דּוּמָה) וְאִירַע בּוֹ קִלְקוּל. אֶחָד הַשׁוֹתְפִים עֲשֶׂה שִׁמּוּשׁ שְׁגָרָם לְנֹזֵק, וְהַנִּדּוֹן: הֵאֵם כֹּל הַשׁוֹתְפִים חַיִּיבִים לְהַשְׁתָּף בְּתִיקוֹן אוֹ שְׁמָא דּוּקָא אוֹתוֹ שְׁגָרָם לְנֹזֵק. רַבֵּנוּ יוֹסֵף חַיִּים מֵאֲרִיךְ שֵׁם וּמְבִיא אֶת הַסּוּגִיּוֹת בְּבָבָא קָמָא וּבְבֵא בְּתֵרָא עַל שׁוֹתְפִים, עַל חֲיוּב מִדִּין מְזִיק לְעוֹמֶת חֲיוּב מִדִּין שׁוֹתְפוֹת. יִסוּד דְּבָרָיו אִם בְּרוֹר שֶׁפְּעוּלָה מִסּוּיֶמֶת שֶׁל אֶחָד הַשׁוֹתְפִים הִיא זֶה שְׁגָרָמָה יִשִּׁירוֹת לְנֹזֵק, הִרִי הוּא חַיִּיב לְשֵׁלֵם לְבָדוֹ, וְלֹא יוֹכֵל לְהַטִּיל אֶת הַחֲיוּב עַל שֹׁאֵר הַשׁוֹתְפִים. אוֹלָם אִם הֵנֹזֵק יוֹכֵל הִיָּה לְהִיגָרֵם גַּם בְּלֹא מַעֲשֵׂהוּ, אוֹ שֶׁהִיָּה בְּלֹאֵי טַבְעִי, אִזִּי הַחֲיוּב מִתְחַלֵּק בֵּין כֹּל הַשׁוֹתְפִים כְּשֹׁאֵר הוּצָאוֹת הַתְּחֻזָּקָה. עוֹד הוּא דָן הֵאֵם עֵצֶם הָעוֹבְדָה שֶׁאִדָּם עֵבֶר עַל הַהוֹרָאוֹת הַמוֹסַכְמוֹת (כְּגוֹן תְּקוּנוֹת בְּנֵי הָעִיר אוֹ תְּקוּנוֹת הַשׁוֹתְפִים) מַחֲיִיבֶת אוֹתוֹ מְמוּנִית, אוֹ שְׁמָא רַק אִם הוֹכַח קֶשֶׁר יִשִּׁיר בֵּין מַעֲשֵׂהוּ לְנֹזֵק.

רַבֵּנוּ יוֹסֵף חַיִּים מְצִיב כֹּאן כֹּלֵל גְּדוֹל: מַעֲשֵׂה יִשִּׁיר - הַמְזִיק מַחֲיִיב אֶת הָעוֹשֶׂה לְבָדוֹ.

בְּלֹאֵי אוֹ סִיבָה טַבְעִית - הַחֲיוּב מוּטֵל עַל כֹּלֵל הַשׁוֹתְפִים, כִּי זֶה חֵלֶק מֵאַחֲרִיּוֹת הַשׁוֹתְפוֹת. מַעֲשֵׂה שֶׁאֵינוֹ מוֹכַח כְּגוֹרֵם - אֵין לְהוּצִיא מִמּוֹן עַל פִּי סַפֵּק.

זֶה מִשֵּׁה מְשַׁקֵּל יָדוּעַ, וְהוֹסִיף עַל מִשְׁאֵו, אִם הוֹסִיף חֵלֶק מְשַׁלְּשִׁים עַל הַשִּׁיעוּר שֶׁעָמַד וּמִתָּה חַיִּיב. מְבֹאֵר שְׁחִיב מִתְּחִלָּה בַּחֲרִיגָה מִשְׁמַעוֹתִית יַחֲסִית לְשִׁיעוּר הַמוֹסַכֵּם, וּמַעֲמִיד הַיִּסוּד עַל עֵצֶם הָעֵבִירָה עַל הַתְּנָאִי כְּגוֹרֵם לְחֲיוּב כֹּאשֶׁר הֵנֹזֵק נוֹלֵד בַּהֲקֶשֶׁר הַתּוֹסֶפֶת.

חַיִּי הַחֲבֵרָה וְהַצִּיבּוֹר מְזַמְנִים עֵימוּתִים מִתְמַדִּים בֵּין הָאָדָם הַבּוֹדֵד וּבֵין הַכֹּלֵל, בֵּין זְכוּיּוֹת הַיַּחֲדִי וּבֵין אַחֲרִיּוֹת אֵל מוֹל סִיבִיתוֹ. לֹא כֹל שֶׁכֵּן כֹּאשֶׁר מְדוּבֵר בְּבֵית מִשׁוֹתָף, אִשֶּׁר הַדִּיָּרִים נִאֲלָצִים לַחֲלוּק בּוֹ מִשְׁאֲבִים וְכֹלִים כֹּאחֵד.

"שׁוֹפְטִים וְשׁוֹטְרִים תִּתֵּן לָךְ בְּכֹל שַׁעֲרֶיךָ וּשְׁפֹטוּ אֶת הָעָם מִשְׁפָּט צֶדֶק" (טז, יח).

כְּרַעַם בְּיוֹם הַהִיר הַתְּפוּצָצָה פֶּרֶשֶׁת הַשְּׁבֻעָה בְּבֵית הַמִּשְׁתָּף. הַשְּׁקֵט הַמְנוּמָם שֶׁל אַחֵר הַצִּהֲרִיִּים נִשְׁבֵּר בְּאַחַת. דִּיָּרִי הַבְּנִיין, שְׁרָגִילִים לְדַפּוֹק עַל הַדֵּלֶת שֶׁל הַשְּׁכָנִים כְּדִי לְבַקֵּשׁ קֶצֶת מִלֶּחֶם אוֹ סוֹכֵר, מוּצָאִים אֶת עֵצֶמָם פְּתָאוֹם מוֹל אוֹלָם בֵּית דִּין, כְּשֶׁהֵם הוֹפְכִים בְּעַל כּוֹרֶחַם לְשׁוֹפְטִים, לוֹטְשִׁים עֵינֵיהֶם אֶל הַשְּׁכָן וּמִתְחַבְּטִים בְּשֵׁאלָה פְּשׁוּטָה שֶׁמְעוֹרֶרֶת הִדִּי הֵלָכָה, מַחֲשָׁבָה וּמוֹסֵר שֶׁהוֹלֵכִים אַחֲרָהּ עַד פּוֹסְקֵי הַרַאשׁוּיִם וְהַאֲחֲרוּיִם, וְהִיכֵן כֹּאן מִשְׁפָּט צֶדֶק.

וְהֵנָּה הַמַּעֲלִית, שֶׁהִיָּתָה עַד כֹּה אֲב הַטִּיפּוֹס שֶׁל יַעֲלִילוֹת, הוֹפְכֶת לְפַתֵּעַ לְזִירַת פֶּשַׁע שְׁבָה לְכֹאחֲרָה אֶחָד הַדִּיָּרִים הַזִּיק לְאַחֲרִים. מִיָּדִי פַעַם בְּפַעַם דִּלְתוֹתִיָּה נִפְתַּחוֹת וְסִגְרוֹת, אֶךְ הַמַּעֲלִית לֹא עוֹלָה וְלֹא יוֹרֶדֶת. הַמְנוּעַ שֶׁלָּה שׁוֹתֵק וְהִיא שׁוֹבִיָּה בֵּין הַקּוֹמוֹת. הַסִּיפּוֹר מִתְפַּרְסֵם מֵהֵר מֵאֻד בֵּין כֹּל דִּיָּרִי הַבְּנִיין וְכֹלֵם מִתְאַסְפִּים לוֹעֵד הַבְּנִיין. שֵׁם, בְּתוֹךְ הַדִּיָּרִים, מִתְגַּלָּה הָאֻמֶּת הַמֶּרָה, וְהֵנָּה אֶחָד הַדִּיָּרִים מוּצָא אֶת עֵצֶמוֹ מוּאֶשֶׁם. הוּא הָעֵמִיס עַל הַמַּעֲלִית יוֹתֵר מִן הַמוֹתֵר, וְכֹל הַקִּלְקוּל הוּא בְּאַשְׁמָתוֹ.

כֹּאשֶׁר מְבַרְרִים אֶת הַסִּיפּוֹר עִם אוֹתוֹ הַדִּיָּר, הוּא מִתּוֹדָה כִּי הָעֵמִיס עַל הַמַּעֲלִית 315 ק"ג, אֵף שִׁדּוּעַ לִכֵּל כִּי עַל פִּי הַהוֹרָאָה הַמְפּוֹרֶשֶׁת, אִסּוּר לְהַעֲמִיס עֲלֶיהָ יוֹתֵר מִ300 ק"ג, אֲלֵא שְׁמִכּוּיוֹן שֶׁהוּא קְבֵלָן, וְהוּא מְבִיין בְּמַעֲלִיּוֹת, הוּא טוֹעֵן לְהַגְתּוֹ כִּי כֹל חֲבֵרַת מַעֲלִיּוֹת כּוֹתֶבֶת בְּכוֹנוֹת סָכּוּם שֶׁל 20 אַחֲוִיִּים פָּחוֹת מִמָּה שֶׁהַמַּעֲלִית יוֹכֵלָה לְסַבּוֹל, וְכֹל זֶה מִטַּעֲמִי זְהִירוֹת, וְלִכֵּן אֵין כֹּאן כֹּל אַחֲרִיּוֹת. אֲלֵא שֶׁהַשְּׁכָנִים עוֹמְדִים עַל שְׁלָהֶם וְטוֹעֵנִים כִּי עַל פִּי הַכֹּלֵל "הַמּוּצִיא מִחֲבֵירוֹ עַלִּי הַרַאשִׁי", הִרִי שֶׁהַמְצִיאָה מוֹכִיחָה שֶׁהַמַּעֲלִית שְׁבָרָה, וְאֵין זֶה מִשְׁנָה מִהַ סִּיבָה. לִכֵּן, עַל הַשְּׁכָן לְשֵׁאת בְּעוֹל וּלְתַקֵּן אֶת הַמַּעֲלִית, כְּפִי שֶׁנִּפְסַק לְהַלְכָה שֶׁ"הַמּוּסִיף עַל מִשְׁאֵ הַבְּהֵמָה, חַיִּיב". עַל כֵּן, מִי כֹאן הַצּוֹדֵק, וְאִידִן נִתֵּן לְהַכְרִיעַ בְּמַחֲלֻקַּת מוֹרַכְבַּת שְׁכּוֹז? זֹהִי שֵׁאלָה גְּדוּלָה, הַנוֹגַעַת לְכֹל דִּיָּרִי הַבְּנִיין, וּמְעוֹרֶרֶת הַרְהוּרִים לֹא רַק עַל דִּנֵּי נִזְיָקִין, אֲלֵא גַם עַל אַחֲרִיּוֹת הַדִּדִית, עַל צֶדֶק, וְעַל שִׁתּוּף פְּעוּלָה.

"שׁוֹפְטִים וְשׁוֹטְרִים תִּתֵּן לָךְ בְּכֹל שַׁעֲרֶיךָ... וּשְׁפֹטוּ אֶת הָעָם מִשְׁפָּט צֶדֶק" (דְּבָרִים טז, יח). עַקְרוֹן "מִשְׁפָּט צֶדֶק" דּוֹרֵשׁ לְדַקֵּדֵק בֵּין הַדִּין הַיָּבֵשׁ וּבֵין הַהִגִּינוֹת הַצִּיבּוּרִית, וְלֹא לְהַחֲמִיר עַל הַיַּחֲדִי אֲלֵא בְּמִקּוֹם שֶׁרַאזִי.

בְּעִיר הַהוּמָה, בְּתוֹךְ קִירוֹת בְּטוֹן וְזֻכּוֹכִית, מִתְרומֶמֶת מַעֲלִית נַעַה חֲרִישִׁית כֹּלִי שֶׁרַת שֶׁל הַצִּיבּוֹר, חֲבֵל הַטְּבוֹר הַמְקֶשֶׁר בֵּין קוֹמוֹת וּגְבָהִים. יוֹם אֶחָד, נֶאֱחַנַת הַמַּעֲלִית וְנַעֲצֶרֶת. הַאֲשַׁמּוֹת עֶפּוֹת בֵּין הַקּוֹמוֹת: מִי הַכְּבִיד עֲלֶיהָ, מִי עֵבֶר עַל הַכֹּלֵלִים, מִי יִשְׁלֵם. אֶךְ הַהֲלָכָה אֵינֶנָּה אֲסוּפֶת רִגְשׁוֹת, אֲלֵא מִלֵּאכֶת מַחֲשַׁבֶּת שֶׁל צֶדֶק. הֵאֵם מִסְפֵּר יִבֵּשׁ הַנֹּקֵב עַל לֹחִית הַמִּתְכַּת קוֹבַע אֶת גּוֹרֵל הַשׁוֹתָף, אוֹ שְׁמָא נִבְחַן אֶת כּוֹחַ הַפְּנִימִי שֶׁל הַמַּעֲרַכַת, אֶת הָאֻמֵּד, אֶת הַמְצִיאָה הַהִנְדְסִית. הֵאֵם שׁוֹתָף יוֹכֵל לְהִיחָשֵׁב שׁוֹלֵחַ יָד בְּשׁוֹל. כִּיצַד מֵאֻזִּים בֵּין תְּקֵנַת הַצִּיבּוֹר לְבֵין אַחֲרִיּוֹת הַיַּחֲדִי, בֵּין אֻמֶּת הַנִּדְסִית לְאַמֶּת מִשְׁפָּטִית. זֶהוּ רִגַע שְׁבוּ פֶּרֶשֶׁת הַשְּׁבֻעָה דּוֹפְקֶת עַל דֵּלֶת חֹדֶר הַמְדְּרָגוֹת וְאוֹמֶרֶת: וּשְׁפֹטוּ אֶת הָעָם מִשְׁפָּט צֶדֶק.

"שׁוֹפְטִים וְשׁוֹטְרִים תִּתֵּן לָךְ בְּכֹל שַׁעֲרֶיךָ וּשְׁפֹטוּ אֶת הָעָם מִשְׁפָּט צֶדֶק" (טז יח)

בֵּית מִשׁוֹתָף שִׁישׁ בּוֹ מַעֲלִית וְעַלִּי הוֹרָאָה מְפּוֹרֶשֶׁת שְׁמוֹתָר לְהַעֲמִיס עֲלֵיו רַק עַד שְׁלֹשׁ מֵאוֹת ק"ג, אֶחָד הַדִּיָּרִים הָעֵמִיס מִטַּעֵן שֶׁל שְׁלֹשׁ מֵאוֹת וְחֲמֵשׁ עֶשְׂרֵה ק"ג, וְהַמַּעֲלִית נִתְקַלְקְלָה. הַשְּׁכָנִים דּוֹרְשִׁים מִהַשְּׁכָן שִׁתְּקוֹן אֶת הַקִּלְקוּל, וְהוּא טוֹעֵן אֲנִי לֹא אֲשִׁם, וְלֹא הָעִלִּיתִי יוֹתֵר מִן הַמוֹתֵר, כִּי מוֹתֵר לְהַעֲלוֹת עַל הַמַּעֲלִית עַד שְׁלֹשׁ מֵאוֹת וְשִׁישִׁים ק"ג, אֲלֵא שֶׁמִּטַּעֲמִי זְהִירוֹת, כּוֹתֶבֶת חֲבֵרַת הַמַּעֲלִיּוֹת סָכּוּם שֶׁל עֶשְׂרִים אַחֲוִי פָּחוֹת מִמָּה שֶׁהַמַּעֲלִית מְסוּגָלֶת לְהַעֲלוֹת. וְהַשְּׁכָנִים טוֹעֵנִים סוּף סוּף הָעֵמִיס מַעַל הַמוֹתֵר, וְהַמְצִיאָה מוֹכִיחָה שֶׁהַמַּעֲלִית נִשְׁבָּרָה?

בְּגֵמְרָא בְּמִסְכַּת בָּבָא קָמָא (דף צ"א ע"א) אִמְרִינוּ שִׁישׁ אֻמֵּד לְנִזְיָקִין, וְכֹל מִקּוֹם שֶׁבְּרוּר בְּכוּחוֹ שֶׁל הַנִּזְק לְשֵׁאת, אֵין מַחֲיִיבִים בְּלֹא הוֹכַחָה בְּרוּרָה שֶׁהֵנֹזֵק נִגְרַם מִחֲמַת חֲרִיגָה.

בְּגֵמְרָא בְּמִסְכַּת בָּבָא מְצִיעָא (דף פ"א ע"א) נִידוֹן שׁוֹכֵר בְּהֵמָה שֶׁהַכְּבִיד עֲלֶיהָ יֵתֵר, וְשֵׁם יִסוּד לְכֹל הַסּוּגִיָּה שֶׁלֵּנוּ.

הֶרֶמְבֵּי"ם, הַלְכוֹת שְׂכִירוֹת (פֶּרֶק ד הֵלָכָה ו) כָּתַב: הַ

## גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות  
מחשבה חידודים  
ואקטואליה  
על פי סדר  
פרשיות השבוע

בגמרא במסכת שבועות (דף לט עמוד א) נאמר: "כל ישראל ערבים זה בזה". הערבות אינה רק עניין רוחני, אלא גם גשמי: כל חריגה של יחיד פוגעת בכלל. כך המעלית היא כלי של ערבות הדדית.

בגמרא במסכת בבא בתרא (דף ח עמוד ב) מבואר ש"בני העיר רשאים להתנות ביניהם" תקנות משותפות. מכאן נלמד: לוחית המשקל של המעלית אף אם נועדה לבטיחות הנדסית קיבלה תוקף של "תקנת בני העיר", וכל עובר עליה מערער יסוד חיי השותפות.

חז"ל במסכת שבת (דף כב עמוד ב): "נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ". הנר הוא קטן, אך תפקידו להאיר את הרבים. כך גם להיפך מעשה קטן של יחיד בחשכת חדר המדרגות מסוגל לחשיך את חיי כולם.

המעלית אינה רק מכונה היא משל חי לכלל ישראל. כל אחד אומר "מה אכפת לכם, עוד חמישה ק"ג?" אבל חור קטן מטביע ספינה שלמה. עגלה מלאה קורסת מקש אחד. אחריות היחיד אינה נמדדת רק בנזק ממשי אלא באמון ובערבות.

וכאן מתגלה יופייה של פרשת שופטים: התורה דורשת "משפט צדק". צדק אינו רק חיוב ממוני מוכח בבית הדין, אלא אחריות מוסרית של יחיד כלפי הציבור. המשפט ההלכתי והמוסר הציבורי נשזרים יחד לא רק פטור או חיוב, אלא תביעה מוסרית לשמור על כללים, לכבד תקנות, ולא לחפש "עוד ק"ג קטן".

חז"ל אמרו "כל ישראל ערבים זה בזה" (שבועות לט ע"א). הערבות אינה רק עניין רוחני של תפילה וכפרה, אלא גם הלכה למעשה: חובת הזהירות בכלים משותפים, חובת השמירה על כללי התורה, חובת ההקשבה לכללים גם אם אינם מובנים עד תום.

ולכן, גם אם מדיני ממונות הדייר פטור, הרי מדיני שמים לא נפטור אותו מלשאלו עצמו: האם לא חטאתי באמון הציבורי? האם לא גרמתי לשכנים צער, פחד, חוסר נוחות? כאן נכנסת עבודת המידות: לא רק להישמר מן הדין, אלא לחיות במוסר של אחריות הדדית.

ועוד יש ללמוד: כשם שמעלית בנויה עם רזרבה פנימית, כך ברא הקב"ה באדם כוח פנימי עצום, "יותר מן הכתוב". אך אם האדם מנצל כוח זה לא להוסיף תורה ומצוות אלא לפרוץ גדרים, הוא הופך את הרזרבה לקלקול. לעומת זאת, מי שמנצל את הרזרבה כדי להוסיף צדקה, חסד ותורה, הרי זה "לפנים משורת הדין", זכות עצומה שמחזיקה את הבניין כולו.

וכאן אנו מגיעים לעומק המשל: מעלית שמשרתת את כלל הדיירים דומה לנשמת כלל ישראל. היא מתרוממת ועולה, אך תלויה באיזון עדין של משקל. כל אחד מאתנו, בחוספת ק"ג אחד של עבירה או של מצווה, מכריע את הכף. מצווה אחת והמעלית מתרוממת לגן עדן. חטא אחד והמעלית עלולה להיעצר. האחריות עצומה, וחובת הזהירות מרטיטה.

פרשת שופטים דורשת משפט צדק, לא משפט אחוז רגשות. משפט צדק מתרומם מעל כעס השכנים ומביט אל עקרונות: לא מחייבים ממון אלא בבירור, לא מפקיעים ממון אלא בהוכחה. הכלל הידוע של בירור וחובת הראיה הוא חלק מייסוד אמון חברתי. אולם מידה טובה היא שהאדם לא ינסה לעקוף כללים כתובים. גם אם מבחינה הנדסית יש מרווחי בטיחות, תפקידם של מרווחים הוא לגדר, לא להפוך לחזקה המתירה. נדרש עמוד שדרה מוסרי ציבורי המכיר במשמעות של כללים משותפים.

ישנו הבדל בין חיוב ממוני לבין אחריות מוסרית. חיוב ממוני דורש הוכחה, אחריות מוסרית זהירות יתירה. בבית משותף, התנהגות יחיד מחנכת רבים: אם מזלזלים בלוחית, מאבדים את תרבות השימוש הנאותה. "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח) אינו רק רגש אלא אחריות לשמור על כלי הציבור. גם אם בסופו של דבר יצא המשתמש בפטור מדיני ממונות, עליו ללמוד מוסר: לא דוחקים את הגבולות מפני שיתכן שלא יקרה מאומה, שמירת כללים היא יסוד חיים משותפים.

**עיקר העניין:** הדין תלוי באומד המציאותי ובקשר הסיבתי. עצם חריגה קלה מן המספר הרשום איננה מייצרת חיוב ממון אוטומטי. לדברי הרמב"ם ומרן חובת מתגבש רק בחריגה מהותית בה נוצרת פגיעה, לדברי הרמב"ן, וכפי שביארו הקצות והגר"א, בלא הוכחה שהנזק בא מן התוספת פטור. יסוד האבן האזל לחיוב מדין שליחות יד איננו פשוט במקום שותפות, שכן כל אחד משתמש בשלו, על כן בנידון מעלית של בית משותף, כל עוד לא הוכח שהעמסה זו גרמה לנזק, דינו לפטור מממון, ואולם מן הראוי לחנך ולהזהיר שלא יפרו כללי השימוש, למען שלום הציבור ותקינותו. "ושפטו את העם משפט צדק".

הדברים של רבנו יוסף חיים מיישבים את גישת הרמב"ן והקצות שאין די בעצם החריגה כדי לחייב, אלא נדרשת הוכחה ישירה לקשר סיבתי. זה מחזק מאוד את הפסק שבבית משותף לא ניתן להטיל חיוב ממוני על יחיד כל עוד לא ברור שהנזק נגרם מחמתו. אבל הוא גם מוסיף נדבך מוסרי: אם השותפים קבעו כלל ברור (למשל לא להעמיס יותר מ-300 ק"ג), העובר עליו נחשב כמי שפורץ גדר. ייתכן שלא נחייבו ממונית, אך ודאי שנאמר עליו "עובר על דעת חברי", והרי זו פגיעה באמון הציבורי.

נפקא מינות למעשה: אם אומדן מקצועי מראה שהמעלית מסוגלת לשאת משקל כגון זה ללא פגיעה, והתקלה נובעת מבלאי או מליקוי שאיננו קשור לתוספת פטור.

אם בדיקה מקצועית מוכיחה שהתוספת גרמה לקלקול המנוע או לקריעת כבל חייב, כדברי הקצות החושן.

בשותפות אין להחיל בנקל דין שולח יד, כי כל אחד משתמש בשלו, לפיכך אף לדברי האבן האזל, היסוד החיובי של שליחות יד מתערער, והחייב יקום רק עם הוכחת סיבתיות.

באורח זר שאינו בן הבית מקום גדול לחייב, מאחר שהרשות שניתנה לו הייתה לשימוש כתקנו, וכל תוספת היא חריגה מרשות, בזה מתיישבת סברת האבן האזל לחיוב.

אם נהוג בבניין כולו להקפיד על המשקל הכתוב והוחתמו דיירים על תקנון מפורש, והיה פיקוח ותיעוד קונקרטי של חריגה מתקריבים לחיוב גם מצד תקנות הבית ותקנת בני העיר, ובלבד שתוכח הסיבתיות.

אם החברה קבעה משקל נמוך מטעמי בטיחות, אך הוכח שהמעלית נבנתה לרזרבה גבוהה מאוד, ואין סימני כשל הקשורים לעומס, אלא תקלה בבקר או בחיישן פטור.

אם נגרם נזק עקיף, כגון השבתת בנין יום אחד ללא הוכחת קשר ישיר לתוספת גרמא, שבדרך כלל פטור מדיני אדם, ובוודאי שאין מחייבים בלא ראיה ברורה.

הרחבה מחשבתית: כאשר אנו עומדים מול מעלית שנשברה, אין זו שאלה טכנית בלבד של משקל וכבל. זהו משל חי ונוקב לחיי האדם בעבודתו.

הרי כל אחד מאתנו נושא עליו משקל יומיומי מטלות, חובות, נישיונות. התורה מצביה גבולות ברורים: "שלוש מאות ק"ג" של חי מצוות, גדרים ותקנות. האדם לעיתים אומר לעצמו: די, אני יכול יותר. יש לי כוח, יש לי רזרבה, אינני חייב להיצמד להוראות היבשות. אלא שהתורה מלמדת, פעמים רבות אין הנזק ניכר מיד. מעלית יכולה לעלות עוד קומה אחת, שתיים, שלוש, אך לפתע נקרע החבל ונופלת. כך גם באדם: כל חריגה קלה מעבר לגדרי חז"ל נראית כהיתר זמני, אולם היא מחלישה את יסודות חיי הרוחניים.

וזה עומק דברי שלמה המלך "ויפרץ גדר ישכנו נחש" (קהלת י, ח). גם אם הגדר איננה נראית הכרחית, גם אם נדמה שאפשר לעבור, סוף סוף היא מגן. תקנת חז"ל דומה ללוחית מתכת קטנה במעלית נראית שולית, אך היא שומרת על חיי הכלל.

כך גם בפרשת שופטים, המצווה למנות שופטים ושוטרים. לא משום שאין לישראל שכל, אלא משום שהחיים בציבור דורשים גבולות ומשמעת. המשפט צריך להיות "צדק", אך הצדק כולל גם שמירה על כללים, גם אם אינם תמיד תואמים את אומד המציאות. כי בלעדיהם אין סדר חברתי, אין אמון בין שכנים, ואין חיי ציבור תקינים.

הסיפור של המעלית מלמד עד כמה זקוקים אנו לאחריות הדדית. שכן לא הדייר לבדו ניזוק, אלא כל הבניין. כל אדם בבית משותף תלוי בשני, ובית משותף הוא משל לבית ישראל כולו. מעשה פרטי של יחיד יכול לשחק ציבור שלם. זוהי קריאה מוסרית עמוקה: אל תאמר "אני לבד" אתה שותף במעלית אחת, בסולם אחד, בבניין שלם של נשמות.

במדרש תנחומא (פרשת נצבים סימן א) מסופר: "משל לאנשים שהיו יושבין בספינה, נטל אחד מהם מקדח והתחיל קודר תחתיו. אמרו לו חבריו: מה אתה עושה? אמר להם: מה איכפת לכם, לא תחתני אני קודר? אמרו לו: שהמים עולים ומציפין עלינו את הספינה". הנמשל ברור: חור קטן, מעשה יחיד, עלול להטביע את כל הציבור. וכך גם בבית משותף חריגה קלה מן המשקל, או הפרת כלל שנראה זעיר, עלולה לשחק את המעלית ולהזיק לכולם.

בגמרא במסכת יבמות (דף מז עמוד א) נאמר "עגלה מלאה ספרים", ביטוי שהפך לסמל: כאשר העגלה מלאה, אין להוסיף עוד ועוד עד שיקרוס המשקל. כך גם במעלית כשיש עומס גבולי, תוספת של ק"ג אחד נוסף עלולה להיות זו שתשבור את המערכת. זה מלמד: אין להעמיס על הציבור מעבר לגבול, גם לא ב"עוד קצת".

במדרש קהלת רבה (פרשה ז סימן יג) מובא משל לחבית מלאה בצריכה זהירות שלא יוסיף עליה אף "קש אחד קטן" שמסוגל להוציא את היין החוצה. כאן יש ללמוד מוסרי עז: לעצמים לא העומס הגדול שובר, אלא תוספת זעירה על גבול היכולת.



## 2. מכונת אמת או עדות אמת משפט שלמה וההלכה, האם בזמן שלמה המלך השתמשו במכונת אמת?

על פי הכללים, למרות אותות מן השמים, ללמדך שהאמת ההלכתית מוכרעת בכלי הדין שנמסרו לבי"ד, לא בכלי גילוי חיצוניים. בנידון שלנו יבואר מכאן שאף אם יש למאן דהו מכשיר או אומד טכנולוגי, אין זה נתון להכרעת דין אלא ככלל עזר לכל היותר, בכפוף לכללי הראיות.

ואמרין בגמרא במסכת סנהדרין (לא ע"א): דרישה וחקירה. דיני עדות מחייבים דיני נפשות דרישה וחקירה, ובדיני ממונות אין דרישה וחקירה מעכבת, כדי שלא תנעול דלת בפני לווים. אמנם אף בדיני ממונות אם "הדין מרומה" דורשים וחוקרים. היסוד הכפול הזה מלמד אותנו את שני העקרונות הנוגעים לפוליגרף. מצד אחד אין מכבידים את הראיות בדיני ממונות בכל גדר חקירות, כדי להעמיד את המסחר על תילו. מצד שני, כאשר יש לפני הדין "דין מרומה", היינו שהתמונה שלפנינו נגועה ברמייה, הוא מצווה לעמוד לבירור נוסף בכלים שמסר לו הדין.

וכן בגמרא במסכת שבועות (דף ל ע"ב - לא ע"א): "מדבר שקר תרחק". סדרי חקירת עדים, העמדתם מול בירורים לשוניים וזמניים, ומניעת הכשלת בית דין בשקר. יסוד סוגיה זו שההלכה מצווה את הדין לייצר תשתית פרוצדורלית שמרחיקה את השקר ומקרבת את האמת. לא נמסרו לנו כלי קסם, אלא דרך של חקירה משפטית, שאלות, סתירות, והצלבת נתונים. זהו תוואי ההתמודדות ההלכתית עם שקר, ולא באמצעות ידיעת לב או מכשיר אובייקטיבי לכאורה.

ובגמרא במסכת סנהדרין (דף לב ע"א) לגבי דין מרומה. "והדין מרומה לפניו" לשון הסוגיה שממנה נלמד כי הדין צריך לדרוש ולחקור יותר מן הרגיל, לשקול אומדנות מסייעות, להאריך בדיון, ולהיזהר שלא יצא מתחת ידו עיוות. מכאן המקום לכל שימוש מסייע בלבד בגילוי האמת כאשר בית הדין מזהר רמייה, ודווקא לא כתחליף לכללי הראיות.

ובגמרא בסנהדרין (דף מ ע"א) "ודרשת וחקרת ושאלת היטב". הסוגיה מפרטת את שבע החקירות ושתי הבדיקות. אף על פי שבממון אין דרישה וחקירה מעכבת, עצם המושג ההלכתי של חקירת אמת מבוסס על עדות בני אדם ותהליך משפטי, ולא על אומד חיצוני. גם כאשר הדין משתמש בהיקשים שכליים, הוא עושה זאת כתומך בעדות ולא כמחליפה.

ובסנהדרין (דף יא ע"א) וכן בבא מציעא (דף נט ע"ב) "אין נביא רשאי לחדש דבר" ו"לא בשמים היא". לא רק שאין משגיחין בבית קול, אלא אף נביא אינו מכריע בירור דין. אמת נבואית או רוח"ק אינה כלי הכרעה הלכתי. ממילא קל וחומר לכל אמצעי טכנולוגי שאין בכוחו להפוך להיות מקור עדות, אלא לכל היותר סיוע דעת לדין במסגרת מה שמותר.

ובגמרא במסכת ראש השנה (דף כא ע"א) חוזרת הגמרא על שלמה ואינו רק הערת אגדתא. זו הצבת גבול לרצון כן ואמת לקצר את דרך האמת. התורה מורה לנתב את החכמה לעיצוב מערכת משפטית, לא לעקיפתה. מדרך זו למדנו שגם אם שלמה בנה כיסא מורא וחכמה, אין הכיסא הזה כלי דין, אלא לכל היותר כלי פסיכולוגי להשפעת אמת על בעלי הדין, כל עוד המסקנה תיכנס למסגרת של עדות והודאה בבית דין.

הזוהר הקדוש בפרשת יתרו (עח ע"א) מתאר את אימת הכיסא והצורות שבכיסא של שלמה, שכל הקרב בשקר נופל עליו פחד, והיה מתגלה שקרו. לפי פשוטו הזוהר אינו מתאר הכרעת דין בלא כללי תורה, אלא תיאור של מערכת אימת מלכות שחושפת את השקרן עד שיבוא ויודה בפיו. הודאת בעל דין כמאה עדים דמי בדיני ממונות, וממילא אם אימת המלכות מביאה את השקרן להודות, חזרנו למסגרת של עדות והודאה כשירה, ולא של דינים שלב. כך מצאנו כבר במעשה שתי הזונות לפני שלמה במקרא, שהשיטה להביא לידו גילוי ההודאה היא בדרך חכמה, אך הפסק עומד על הודאת האמת, לא על ידיעת לב בלבד.

ובגמרא במסכת בבא קמא (דף פב ע"א וכן בדף פד ע"א) מובא קו נוסף בסדרי המשפט, עקרונות הצידוק של הנהגת הדין לדרוש טוב ולהרחיק עוול, והזהרת חז"ל מפני "דיין הגוזל", שלא יסמוך על תחושתו אלא על בדיקה משפטית. התשתית הזו באה לומר שגם כאשר יש לדיין הבנה ואומדנה פנימית, עליו למסגרה בכלים שקבעה תורה.

הרמב"ם בהלכות סנהדרין (פרק כד הלכה א - ג) כתב: "דיני ממונות אין צריכין דרישה וחקירה... ואם נראה לבית דין שהדין מרומה לפניהם חוקרין ודורשין אחריהם... ויש לבית דין להלקות למי שאינו חייב מלקות ולענוש ממון למי שאינו חייב ממון... לא לעקור דבר מן התורה אלא לעשות סייג לתורה".

הרמב"ם משרטט שתי נקודות ציר. האחת, דיני ממונות אינם נכרכים תמיד בדרישה וחקירה כבדות, כדי שלא תינעל דלת בפני לווים, אולם כאשר "הדין מרומה", מצווה הדין להעמיק חקירה בכלים שההלכה מסרה לו, עד כדי ענישה מדינית כשצריך. ומאידך, גם בהרחבת סמכות הדין אין רמז להחלפת עדות כשרה באומדן לב,

אחי ורעי כבוד תלמידי החכמים שליט"א, דמינו לעצמכם את ההיכל בירושלים. המלך שלמה יושב על כיסא המלוכה, לא כיסא פשוט, אלא "כיסא שלמה" מלא צורות, דמויות, חיות, מלאכי זהב, וכל מי שמתקרב אליו רעדה אוהזת בו. אין צורך בעדים, אין צורך בהתראה, אין צורך בחקירות, עצם מבטו של המלך, עצם הקדושה השורה עליו, מגלה את האמת. השקרנים ורועים, פיהם נאלם, והצדק יוצא לאור.

ועכשיו נשאל: האם זהו דין תורה או שמא זו אמת אנושית בלבד? האם מותר היה לשלמה לדון כך, מתוך חכמתו ורוחו הקודש שבו, או שמא אף חכמתו של גדול החכמים נבלת בפני דקדוקי הדין של התורה?

והנה, הפסוק של פרשת השבוע זועק אלינו: "על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת, לא יומת על פי עד אחד" (דברים יז, ו). תורתנו אינה מסתפקת בידיעת האמת, היא דורשת בירור משפטי קפדני, עדות ברורה, שני עדים כשרים, התראה, דרישה וחקירה. לא "תחושה", לא "חכמה", ולא אפילו "רוח הקודש".

הגמרא במסכת ראש השנה (דף כא ע"א) מגלה לנו דבר פלא: שלמה ביקש "לדון דינים שלב", שלא בעדים ושלא בהתראה יצאה בת קול ואמרה: "וכתוב יושר דברי אמת על פי שנים עדים". אפילו שלמה, אפילו החכם מכל אדם, אפילו מי שיועד בחכמתו מי דובר אמת ומי משקר התורה עוצרת אותו: "לא, לא כך דנים בישראל. האמת שלנו אינה רק אמת מהותית, אלא גם אמת משפטית".

אבל אז בא הזוהר הקדוש (יתרו עח ע"א) ומספר אחרת: שלמה כן דן בכיסאו, ורוח הקודש הייתה עליו, והצורות שבכיסאו חשפו את משקלן, וכל מי שבא לפניו נפל עליו אימה ופחד והודה באמת. ממש כמו "מכונת אמת" קדמונית!

וכאן מתרוממת השאלה הגדולה: האם שלמה המלך, המלך שהשלום שלו השתמש במכונת אמת? האם התורה עצמה מכירה בכלי שכזה, או שהיא קובעת שאין דרך אלא על פי שני עדים?

וכאן, מגיעה ההשלכה המרעישת לימינו: הפוליגרף "מכונת האמת". בתי משפט משתמשים בו, החוקרים נשענים עליו, אבל מה אומרת תורה? האם יש תוקף לתוצאה שמכונה מגלה? האם ניתן להכריח בעל דין או עד להיבדק בה? האם יש כאן "אומדנה דמוכח", או שאין זה אלא משחק באש שאין לו מקום בהלכה?

הרי כבר עסקו בזה גדולי הדור: מרן הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת יביע אומר (חלק ז' חו"מ סי' ח), הגאון רבי אליעזר ולדנברג זצ"ל בשו"ת ציץ אליעזר (חלק כ' סי' נ"ז), מנגד שו"ת באר משה, שו"ת עמק הלכה, ועוד. האם זו כלי עזר לגילוי האמת או שמא אין זה אלא הבל ורעות רוח שאין לו מקום בבית דין של תורה?

השאלה הזאת איננה טכנית, היא נוגעת לשורש יסוד המשפט בישראל: האם תורתנו מחפשת רק את האמת המהותית, או דווקא את האמת המשפטית? האם מותר לנו לקצר דרך, להשתמש במכשירים חיצוניים, או שחוקי התורה עומדים מעל לכל אמת אחרת?

בבואנו לפרשת השבוע נאמר: "על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת לא יומת על פי עד אחד" (דברים יז, ו). יסוד זה עומד בבסיס כל דיני בירור האמת בישראל.

בגמרא במסכת ראש השנה (דף כא ע"א) אמרין: "בקש קהלת למצוא דברי חפץ" דרשו חז"ל שביקש שלמה המלך לדון דינים שלב שלא בעדים ושלא בהתראה, יצתה בת קול ואמרה "וכתוב יושר דברי אמת" על פי שנים עדים יקום דבר. הביאור: שלמה בחכמתו וברוח הקודש ידע להבחין בין אמת ושקר, אולם התורה העמידה גדר שאי אפשר לחרוג ממנו. אפילו ידיעת אמת שאינה מתכוננת העדות ההלכתית אינה מעלה ואינה מורידה. חכמת המלך נבלת בפני גדר הדין של עדות, התראה, דרישה וחקירה. זהו קו היסוד לענייננו: כל ידיעת אמת חוץ להלכתית, אף אם היא גבוהה כנבואה, נחיתת מפני "על פי שנים עדים".

ובגמרא במסכת סנהדרין (דף לו ע"ב): מעשה ברבי שמעון בן שטח שראה רודף נכנס אחר חברו לחורבה, ונכנסו אחריו ומצאוהו וסייף בידו והדם מטפף והרוג מפרפר. אמר לו רבי שמעון בן שטח: "רשע, מי הרג את זה, אני או אתה, אבל מה אעשה שאין אני יכול לחיבך, שהרי אמרה תורה על פי שני עדים יומת המת". יסוד קלאסי לכך שאומדנה חזקה ביותר אין כוחה להחליף עדות כשרה, בדיני נפשות בוודאי, ומכאן למדנו מדת החובה להלכה שלא להחליף אמת משפטית באמת מהותית. לשון הסוגיה מורה שבית דין עשויים לדעת ברמת ודאות גבוהה את האמת, ואף על פי כן ידיהם אסורות בלא עדות כשירה.

וכן בגמרא במסכת בבא מציעא (דף נט ע"ב): "לא בשמים היא" ואין משגיחין בבית קול. אף שבסוגייתנו בראש השנה הובאה בת קול המגדירה את גבול הדין, הלכה למעשה עקרון יסוד זה מלמד שאין מכריעים הלכה על סמך אותות שמימיים, כי אם על פי כללי הפסיקה והראיות שבתורה. בסוגיית תנורו של עכנאי הוכרע הדין

## גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות  
מחשבה חידודים  
ואקטואליה  
על פי סדר  
פרשיות השבוע

חיבור מרכזית בין "אמת פנימית" ל"אמת משפטית". דהיינו: כל מנגנון שמטרתו להוביל את בעל הדין להודות בפניו אימת בית דין, סדרי חקירה, או חכמה דפוסי שלמה יכול לשמש כלי עזר, אבל ההכרעה נשענת על ההודאה, לא על האמצעי.

עד כאן דברי הראשונים. מתוכם עולה קו יסוד אחיד: אין מחליפים עדות ושיפוט בכלי חיצוני כלשהו לא בבת קול, לא ברוח הקודש, ולא ב"מכונת אמת". מקום יש לדיין להחמיר

חקירה, להשהות דין מרומה, להפעיל סנקציות מדיניות, וליצור תנאים פסיכולוגיים המקרבים הודאה אבל ההכרעה תעמוד רק על עדות כשרה, על הודאה, או על כללי ההליך שנמסרו בתורה.

והנה כתב שולחן ערוך (חו"מ סימן ל סעיף א): "אין בודקין עדים בדרישה וחקירה אלא בדיני נפשות בלבד, אבל בדיני ממונות אין צריכין דרישה וחקירה, כדי שלא לנעול דלת בפני לווין". פסיקה זו מעגנת את הכלל שכבר למדנו בגמרא: בדיני ממונות אין אנו נזקקים לכל כובד החקירות, כדי לאפשר זרימת חיי המסחר. אולם ממשך מרן השו"ע (שם) אם ראה הדיין שהדין מרומה לפניו, רשאי לדרוש ולחקור, להאריך בדיון, ולדחות את הפסק עד שתתברר האמת. נמצאנו שלמים: מסגרת הברור נותרת הלכתית, וכלים חיצוניים כ"פולגראף" אינם מופיעים כלל בתוך המסגרת הזאת.

רמ"א שם: "ויש אומרים שאף בדיני ממונות צריך דרישה וחקירה". הרמ"א מציין דעה מחמירה יותר, שתהא דרישה וחקירה אף בממון. אמנם עיקר ההלכה להקל, אולם עצם אזכור דעה זו מלמד שמבנה ההליך הוא מחייב והרחבתו נעשית באמצעים הלכתיים של דרישה וחקירה, לא בהמצאת כלי עזר חיצוניים.

הסמ"ע (שם ס"ק ב): מבאר שהטעם שלא להצריך דרישה וחקירה בממון הוא כדי שלא יימנעו בני אדם מלהלוות זה לזה, אך כשיש רמאות חובה על הדיין לחקור. ושוב עולה עקרון אחד: חקירה משפטית, לא אומדן טכנולוגי.

מרן בשולחן ערוך (חו"מ סימן טו סעיף ה): "יש לדיין לדון על פי אומדנה דמוכח, אם הדבר ברור לו כאלו ראה בעיניו". מרן השו"ע מביא אפשרות של אומדנה ברורה מאד. אולם, כבר הגבילו הפוסקים מתי אומדנה מועילה.

נתיבות המשפט (שם ס"ק ה): כותב שהלכה זו אמורה רק במקום שהאומדנה ברורה עד שאין בה ספק כלל, כגון שראה האדם נכנס למים ואחר כך מצאו מת. דהיינו: לא די באומדן חזק, צריך "ברור כשמש", כמעט כראיה ממש. ממילא תוצאות פולגראף אינן קרובות לזה, שהרי הן רחוקות מוודאות מלאה, ולעיתים נוטות לשיבושים. ואולם קצות החושן (סימן טו ס"ק ה): חולק על דברי הנתיבות ומצמצם עוד יותר את תחולת האומדנה, וכותב שאין להוציא ממון על סמך אומדנה. לפי שיטתו אין לפולגראף מקום במשפט התורה כלל, אפילו לא כסיוע מחייב.

ערוך השולחן (חו"מ סימן טו סעיפים ו ח): מאריך לבאר שיסוד האומדנה הוא ש"דעתו של הדיין נמשכת לאמת" כשהיא מוחלטת, אולם כל מקום של ספק – אין לדון בו. לשון זו מדגישה שהפולגראף, עם סטייתו וטעויותיו, אינו נכנס למסגרת "אומדנה דמוכחא".

ובשו"ת תשב"ץ (חלק ג סימן קלו): בתשובה העוסקת בהסתמכות על סימנים מסוימים לדעת אם פלוני שקרן או לא, כתב שאין פוסקים אלא על פי עדים או הודאת בעל דין. היסוד הזה מגביל מאד את האפשרות להסתמך על "מכונת אמת" זהו לכל היותר סימן, ולא כלי עדות.

כעת נעבור לגדולי פוסקי דורנו, שהציבו את השאלה ישירות על הפולגראף:

מרן הראשון לציון רבנו עובדיה יוסף זצ"ל בספרו שו"ת יביע אומר (חלק ז חושן משפט סימן ח): דן בהרחבה רבה בעניין הפולגראף, ומסיק: "אין בתוצאות הבדיקה הוכחה ברורה וחותכת... אפילו אומדנה דמוכחא לא מפיקין ממנה, וכל שכן באומדנה של החוקר במכונת האמת, דלא היא אומדנה דמוכחא כלל". והלשון ברורה: גם אם מכונה זו מראה כיוון מסוים, אין זו ראיה, ואין להסתמך עליה כדי לחייב ממון, קל וחומר בנפשות.

הגרא"י ולדנברג זצ"ל בספרו שו"ת ציץ אליעזר (חלק כ סימן נו): כתב בתשובה ארוכה בעניין חקירת אשה באמצעות מכונת אמת: "אין לזה כל מקום בהלכה, וזאת הן מכח זה שאין בכוחה של מכונה הזאת להוכיח בבטחה, והן מכח זה שכמה וכמה תקלות נגרמות לא פעם במכונה מסיבות שונות, כאשר גם אלה הדנים בערכאות מודים לכך". ביאור: לא רק חוסר מהימנות, אלא עצם חוסר המקום ההלכתי.

ר' יהושע בוימל זצ"ל אב"ד סעלעטין בספרו שו"ת עמק הלכה: רצה להביא ראיה מהמדרש ילקוט שמעוני ומדברי התוספות ביומא על כיסא שלמה שהשתמש באמצעים טכנולוגיים נבואיים ל"חטוף לב העדים". והוא סבר שיש להתיר שימוש בפולגראף במקום "דין מרומה", כדי לסייע לביה"ד להוציא לאור צדק. והגר"מ שטרן זצ"ל

בבת קול, או במכשיר אלא להעמקת בדיקת העדות וסביבותיה במסגרת ההליך.

הרמב"ם בהלכות יסודי התורה (פרק ט הלכה א) כותב: "נביא... אינו בא לחדש דבר... אלא לצוות על דברי תורה ולהזהיר העם שלא יעברו עליה". דהיינו: יסוד "לא בשמים היא" מקבל ניסוח נורמטיבי. אמת שמימית איננה מכריעה דין. קל וחומר לכל אמת "טכנולוגית" שאיננה חלק ממערך הראיות ההלכתי שאיננה מקבלת מעמד של ראיה מחייבת, אלא לכל היותר נתון שעשוי לעורר את הדיין להרחיב חקירה בדרך שהלכה קבעה.

הריטב"א בחידושו על מסכת בבא מציעא (דף נט ע"ב ד"ה לא בשמים היא) מבאר: "משניתנה תורה בסיני אין משגיחין בבת קול... לפי שלא ניתנה תורה למלאכי השרת, אלא לבשר ודם, ועל פי בית דין של מטה אנו נוהגים". הריטב"א אינו מסתפק בשלילת הבת קול, אלא מגדיר את סמכות המוסדות: בית דין של מטה, בכלי בדיקה של מטה. האמת ההלכתית איננה "אמת על" נסתרת, אלא אמת מוסרית דיונית המתבררת בפרוצדורות של עדים, חקירות ופסיקה.

הרשב"א בחידושו על מסכת סנהדרין (דף לו ע"ב במעשה של רבי שמעון בן שטח): הרשב"א מעמיד שהידיעה הקרובה לוודאות ("סייף בידו והדם מטפטף") אינה הופכת להיות ראיה משפטית. והיינו: אין להחליף את שפת העדות בשפת אומדנה חזקה. זהו גדר מחנך: הדיין אינו "מגלה אמת" בעל כרח ההלכה, אלא פועל בתוך גבולות האמת המשפטית.

הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות (שורש שני וכן גם בפירושו דברים יז יא): הרמב"ן נותן תוקף עליון למסירת ברור הדין לידי החכמים ולהכרעתם "אחרי רבים להטות", עד כדי כך שאפילו נביא לא יכריע. ביאור: זהו עצם הרעיון שמול "רוח הקודש של שלמה" קמים "כללי הראיה של התורה". אין לדיין לדלג מעל המסגרת, אלא לעמוד בתוכה.

הרא"ש במסכת סנהדרין (פרק ד סימן ו): הרא"ש מייסד את דיני דרישה וחקירה ואת הנגהת הדיין ב"דין מרומה", ומוזהיר לבלי ימהר לפסוק. ביאור: גם כשיש לדיין רושם פנימי חזק, עבודתו היא להמיר את הרושם לכלי בדיקה: לעכב את הדין, לזמן עדים נוספים, להצליב זמנים ומקומות, להפעיל כללי סתירות אבל לא להעמיד הכרעה על ידיעת לב.

המאירי בחידושו על מסכת סנהדרין (דף לו ע"ב): המאירי מדגיש שבדיני נפשות ואגב כך קובע אווירה גם לדיני ממונות "אף אם ידע הדיין בוודאי... אין בידו לחייב עד שתתקיים עדותם כראוי". ביאור: ההבחנה החדה בין "ידיעה" לבין "עדות" היא אחת מאבני היסוד של תרבות המשפט התורני. אין קפיצה מוודאות אפיסטמית לוודאות משפטית ללא גשר העדות.

תוספות במסכת יומא (דף לח ע"א ד"ה כד) ועיין שם במהלך הסוגיה על השפעות חיצוניות להודות וזכרנו לכללי הראיות. דרכים שבהן בית דין משתמש באימה ציבורית וכללי טקס להביא את האמת לידי הודאה בפה. דהיינו: חז"ל מכירים בכוחם של אמצעים פסיכולוגיים חברתיים להוציא הודאה, אך הכרעת הדין נשענת על עצם ההודאה הכשירה, לא על ההשפעה כשלעצמה.

ולעני"ד זהו מפתח להבין את תיאור הזוהר על כיסא שלמה: האימה ש"יחטפה לב" הביאה את השקרן להודות וחזרנו לכללי הראיות. בספר החינוך מצות "על פי שניים עדים" (במצוות הדנות בדיני עדים עיונים שונים במנייני המצוות) מבאר הטעם שחפצה התורה בעדות אנושית דווקא, כדי לקבוע מערכת חברתית אחידה המרחיקה עוול ומבקרת את עצמה. יסוד החינוך מסביר למה "אמיתת על" אינה זו שמכריעה, אלא אמיתת הליך שמסדירה את החברה. זה נוגע ישירות לכלים "אובייקטיביים" לכאורה כמו פולגראף: גם אילו היה אמין, אין זה מחליף את מבנה הראיה ההלכתית.

הריטב"א בחידושו למסכת ראש השנה (דף כא ע"א בביאור "ביקש קהלת"): מובלט שהסירוב לשפוט "דברים שבלב" אינו מפני חוסר אמת, אלא מפני אמת ההלכה ("וכתוב יושר דברי אמת" שהיא אמת קונסטרוקטיבית של עדות ושיפוט, לא אמת מיסטית).

הרמב"ם בהלכות עדות (פרק ג הלכה ד, וכן בפרק ה הלכה א) פוסק: את גדרי כשירות העדים וחקירתם. הרמב"ם מציב קני מידה קשיחים לכניסת נתון לעולם הראיות. "הכללי" שבית דין מקבל הוא אדם, שמתקיים בו אחריות, כשירות, וכפיפות לחקירה לא חיישן ולא מד תגובה. זה מעצב את התודעה המשפטית ביחס לכל אמצעי חיצוני.

וברמב"ם הלכות טוען ונטען (פרק ג הלכה ח ט, וכן בפרק ד הלכה א-ג): מביא את מרחב שיקול הדעת בדיני ממונות: "יש לדיין לשער... ולכוף לשבועה... ולהחמיר בדרישה כשנראה מרומה". כאן נכנס מקומו של שיקול הדעת: לא כתחליף לראיה, אלא כמנחה את כלי ההליך: נשבע אינו נשבע, מכבידים חקירה, מטילים חרם סתם, דוחים את ההכרעה לעולם בתוך המסגרת.

הודאת בעל דין כמאה עדים דמי: כתב מרן בשו"ע (חו"מ סימן פא סעיף א) מקורו בראשונים (ר"ן, רשב"א): הודאה בפה היא נקודת

כלומר: התועלת היחידה המעשית אולי תהיה - שהדין, בהכירו שיש כאן רמאות, יפעיל את כלי השבועה כדי להוציא האמת. נפקא מינה שביעית: הודאת בעל דין. אם בעקבות בדיקת פולגורף מודה בעל הדין מפורש הרי "הודאת בעל דין כמאה עדים דמי" (שו"ע חו"מ סי' פא). והנפקא מינה: אמנם אין לפולגורף עצמו תוקף, אבל אם לחץ הבדיקה הביא את האדם להודות זו הודאה תקפה להלכה.

סיכום נפקא מינות: אין שום כפייה להיבדק בפולגורף. קבלה מרצון של שני הצדדים יש בזה מחלוקת. אין להשתמש בו כראיה, אולי לכל היותר כסיוע לעורר חקירה נוספת. בדיני נפשות אין לו מקום כלל. אם נגרמה הודאה בפועל יש לה תוקף גמור.

התורה אמרה (דברים יז, ו): "על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת, לא יומת על פי עד אחד". לא כתוב "על פי האמת", ולא "על פי רוח הקודש", ולא "על פי חכמתו של שלמה". דווקא עדים בשר ודם.

מהו עומק הדבר? התורה איננה רק מערכת המבשרת "מה קרה באמת". אילו זה היה היעד אפשר היה להסתפק בחכמת שלמה, או במכונה הבודקת תגובות גופניות, או אפילו בבת קול מן השמים. אלא שהתורה בנתה מערכת משפטית חברתית, שבה בני אדם בשר ודם נושאים באחריות לומר את דברם, ולהיות חלק ממבנה האמת הציבורית.

דברי הריטב"א (ב"מ נט ע"ב, "לא בשמים היא"): "שניתנה תורה מסיני, אין משגיחין בבת קול... התורה נתנה לנו, ולא למלאכי השתר". דהיינו: התורה לא רצתה דין שמבוסס על "ידיעת על", אלא על עבודה אנושית: עדים כשרים, דרישה, חקירה, עמל של הדין.

המהר"ל בספרו נתיבות עולם (נתיב האמת פרק ג) כתב: "האמת שבתורה היא אמת הנמסרת לעולם הזה... ולכן נתנה על פי עדים, שהם חלק מהסדר המדיני של העולם". דהיינו: האמת האלוהית ירדה לעולם כדי ליצור חברה מתוקנת. אם היינו נשענים על אמצעי מיסטי או טכנולוגי, היינו עוקפים את התהליך החינוכי מוסרי של נשיאת עדות.

הרב קוק עין ראיה על מסכת סנהדרין (פרק ד אות מו): "אין המגמה רק למצוא הדין כפי המציאות, כי אם גם לחנך את הציבור להכיר את אחריות העדות והמשפט... ודווקא בזה נבנה הצדק האלוהי בארץ". צדק של תורה איננו רק חיפוש "האמת המוחלטת", אלא גם בניית אחריות אנושית. כשבני אדם מעידים, הם שותפים לגילוי הצדק האלוהי.

ר' אלחנן וסרמן הי"ד בקובץ שיעורים על מסכת בבא בתרא (אות תר"מ): על המשנה "יהא מונח עד שיבוא אליהו" "הכוונה שכאשר יבוא אליהו יתבייש החייב להמשיך לכפור, אבל אליהו עצמו לא יכריע את הדין". דהיינו: האמת מתבררת לא על ידי נביא או חכם על, אלא על ידי כך שהאדם עצמו יודה. זוהי אחריות אישית ולא רק הכרעת המלך.

ובספר החינוך, מצוה תקכ"ט (על עדות): "להרחיק העוול, ולהרגיל בני אדם להזהר בלשונם ולשאת עליהם עדות אמת... כי העדות תעמוד יסוד החברה". מטרת העדות איננה רק לגלות את המציאות, אלא גם לחנך את בני האדם. כשבעל דין יודע שיש עליו עדים הוא נזהר שלא לשקר, והחברה כולה מתרגלת למושג של אחריות.

מסקנת המהלך הרעיוני: הפולגורף אולי יוכל להראות לנו "מה קורה בגוף האדם", אולי אפילו לחשוף מי משקר אבל זה לא יעד התורה. יעדה הוא לבנות מערכת שבה אדם נושא באחריות לעדות, דיינים טורחים לדרוש ולחקור, והצדק יוצא מתוך השתתפות אנושית. לא "חכמת שלמה", לא "כיסא פלאי", לא "מכונה מודרנית" אלא עדים כשרים, הודאת בעל דין, וכללי משפט. וזו האמת של התורה: אמת מוסרית חברתית, לא רק "האמת הפיזיולוגית".

ונראה להרחיב גם מהנקודה המוסרית: כאשר אנו מתבוננים בעומק הדברים מתגלה כאן לא רק יסוד הלכתי ומשפטי אלא גם מסר מוסרי נוקב. התורה יכלה למסור את כוח הדין לרוח הקודש, לידע פנימי של חכמים, או למכשירים טכנולוגיים כמו "מכונת אמת". אך היא בחרה להפקיד את מלאכת בירור האמת דווקא בידיהם של בני אדם, עדים כשרים, אנשים בשר ודם שלומדים לקחת אחריות על מילותיהם ועל מעשיהם. עצם קיומו של דין על פי עדים מלמד שהאחריות אינה נעלמת לתוך מערכת מכאנית אלא מוטלת על כתפי כל יחיד. אם אתה עד חובתך להיות נאמן, ואם אתה דין חובתך לחקור ולדרוש, ואם אתה בעל דין חובתך להישיר מבט ולא להיתלות באשליות.

המסר הזה מחנך אותנו לחיות בעולם שבו המילה היא יסוד הקיום. ספר החינוך במצוות עדות האריך להסביר שמטרת הצינוי היא לחנך את הלבבות להתרגל באמת ובנאמנות, עד שזו תהיה טבע שני. לכן הדין איננו פונה אל מכונה שתאמר לו מי שקר, אלא אל העדים, אל בני האדם, כי המטרה היא לעצב חברה שבה מילה של יהודי היא דבר שאפשר לסמוך עליו. זו אינה רק שאלה של בירור עובדות אלא של בניין מוסרי. אם נאפשר למכשירים להחליף את האחריות האנושית איבדנו את יסוד המוסר שעליו נשענת כל החברה.

אב"ד דעברצין בספרו שו"ת באר משה (חלק ה סימן קמב): הביא גם הוא ראיה מ"כיסא שלמה" ושילב את המדרש להיתר סיוע בפולגורף. אך ציין שלא ישתמשו בזה בדיני ממונות, אלא כדין מרומה בלבד. ונראה בביאור דבריהם: גישה זו רואה בפולגורף מעין "כיסא שלמה" מודרני, כלי עזר פסיכולוגי המכוון להוציא את האמת מפיהם של בעלי הדין. לא כתחליף לעדות, אלא כאמצעי שמביא להודאה או לקריסת שקר.

הגרש"ז אורבאד זצ"ל שו"ת מנחת שלמה (חלק א סימן צא): מבחיר שאין לתת תוקף לפולגורף כראיה, מפני שאינו מוחלט, וגם אין זה "כלי עדות" אלא לכל היותר סימן מסייע.

הגר"מ פיינשטיין זצ"ל בספרו שו"ת אגרות משה (חו"מ חלק ב סימן ל): עוסק בשאלות קרובות של בירור עדים באמצעים חיצוניים, וקובע שאין לנו אלא עדים כשרים והודאה. כלים אחרים אינם נכנסים למסגרת ההכרעה.

מדברי מרן השולחן ערוך והנשואים עליו עולה עקרון ברור: עדות כשרה והודאה הן המסד היחיד. אומדנה מועילה רק במקרים חריגים וברורים כשמש. כלים חיצוניים - אפילו אם יש להם אמינות חלקית - אינם נכנסים למסגרת הראיות.

ופוסקי דורנו הכריעו ברובם כדברי מרן הראש"ל צ"ח הגר"ע יוסף זיע"א ביביע אומר הגר"א ולדברג זצ"ל בספרו ציץ אליעזר: שאין לפולגורף מקום כראיה, לא בממון ובוודאי לא בנפשות. אמנם היו שניסו לדמותו ל"כיסא שלמה" ולראות בו כלי מסייע להוצאת הודאה, אך להלכה אין לו משקל מחייב.

נפקא מינה ראשונה: האם בית דין רשאי להכריח בעל דין להיבדק בפולגורף? על פי כל הנ"ל - בוודאי שלא. הרי מצינו בגמרא בבבא קמא (צב ע"א) ש"כופין אותו לישבע" אך לא מצינו שכופין אותו לנסות אמצעי חיצוני. וכך כתב הגר"ע יוסף ביביע אומר (חו"מ סי' ח): אין מקום כלל לחייב בעל דין להיבדק, שהרי זו אינה עדות כשרה אלא לכל היותר אומדנה, ואין בית דין רשאי להעמיד את הדין על אומדנה. וכן הגרש"ז אורבאד (מנחת שלמה ח"א סי' צא): "לא שייך לכופו אדם לדבר שאין בו תוקף הלכתי, וכל שכן בדבר שיש בו צד גנאי וביזוי".

נפקא מינה שניה: האם הצדדים רשאים להסכים ביניהם לקבל את תוצאות הפולגורף? כאן נחלקו גדולי הפוסקים.

מרן בשו"ע (חו"מ סימן כב סעיף ב): "כל תנאי שבממון קיים". לפי זה - אם שניהם קיבלו על עצמם שתוצאת הפולגורף תכריע, לכאורה התנאי קיים. אמנם הגר"ע יוסף (ביביע אומר ח"ז שם) דחה זאת, מפני שאין זה תנאי ממוני רגיל, אלא התחייבות לעקור דין תורה של עדות כשרה, ואין בכוחם לעשות כן. ומאידך, הגר"מ שטרן (באר משה ח"ה סי' קמב) נוטה יותר להקל בזה, שמכיוון שהם עצמם מוותרים על טענותיהם, הרי זו מחילה גמורה. הנפקא מינה: אם שני צדדים באים לביה"ד ואומרים "אנו מוכנים לקבל את הכרעת הפולגורף" יש פוסקים שיחשיבו זאת כתנאי תקף בממון, ויש שיבטלו זאת מדין "דברים שבלב אינם דברים".

נפקא מינה שלישית: האם מותר להשתמש בפולגורף ככלי עזר בבית דין, ללא כפייה וללא תוקף מחייב? הגר"ע יוסף: לא, אפילו כסיוע אין בזה ערך, מפני שאין זו אומדנה מוכחת, ולא קרובה לוודאות כלל. אבל יש שכתבו (שו"ת עמק הלכה, באר משה) שיתכן שכשם שדין נעזר בתחושת התרשמותו מבעלי הדין (ע"י רמב"ם סנהדרין פכ"ד), כן אפשר לו להיעזר בתוצאה כדי "לחדד" חקירות נוספות. והנפקא מינה: בית דין שראה תוצאות בדיקה אינו יכול לפסוק מכוחו, אך אולי מותר לו לעכב את פסקו ולדרוש עוד ראיות, אם יש לו תחושה שהתוצאה מעידה על "דין מרומה".

נפקא מינה רביעית: האם מותר להשתמש בפולגורף בבתי המשפט של גויים? הגר"ע יוסף (ביביע אומר ח"ז חו"מ ח) כתב שגם שם אין לסמוך עליו כראיה. אך מכיוון שדיניהם אינם כשלנו, הם משתמשים בו לכל היותר כסיוע, ולא כראיה מכרעת. והנפקא מינה: דין ישראל היושב כבורר יחד עם שופטים אזרחיים אסור לו להסתמך עליו כראיה הלכתית.

נפקא מינה חמישית: דיני נפשות לעומת ממונות. בדיני נפשות פשוט וברור שאין שום מקום לפולגורף, שהרי אפילו אומדנה ברורה כ"סיף בידו ודם מטפף" אינה מועילה (סנהדרין לו ע"ב). בדיני ממונות - אף כאן כתבו הפוסקים שאין מוציאים ממון על סמך אומדנה, קל וחומר על סמך מכונה שאינה מדויקת. והנפקא מינה: גם במקום שצדדים רוצים להשתמש בה, אין לבית דין סמכות להשתמש בה אלא אם כן הסכימו ביניהם למחול או לקבל, וכבר הבאנו עדות שחולקות על כך.

נפקא מינה שישית: שבועה במקום פולגורף. במקום שתוצאת הפולגורף מצביעה על שקר בית דין אינו יכול לחייב ממון, אבל כן יכול להטיל שבועה מדין "דין מרומה" (ע"י שו"ע חו"מ סי' טו).



## גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות  
מחשבה חידודים  
ואקטואליה  
על פי סדר  
פרשיות השבוע

עדים ובית דין. אף על פי שהפולגרף מסוגל לעיתים לגלות מגמות, ואף יש שפיתו עצמם לראות בו "עזר" לצדק, מכל מקום להלכה ולמעשה לא יצאנו מגדר התורה: אין לפסוק על פיו, אין לכפות עליו, ואין בו אלא אולי כלי מסייע לעורר את הדיינים להאריך בחקירה, אך לא יותר.

וכבר הורנו גדולי הפוסקים: מרן הגר"ע יוסף זצ"ל ביביע אומר, והגרא"י ולדנברג בצ"ץ אליעזר, שאין למכונה זו שום מקום במשפטי התורה, ואפילו אומדנה ברורה יותר ממנה לא מפקינן מיניה דינא. אמנם היו מגדולי הדורות שראו בפולגרף מעין דמיון לכיסא שלמה, כלי פסיכולוגי לחטוף לבבות ולהביא להודאה, אך גם לשיטתם לא נבנה עליו דין אלא לכל היותר עזר חיצוני.

ומוסר ההשכל ברור: האמת של תורה אינה אמת טכנית מדעית, אלא אמת שנבנית מחיי חברה שלמה, מתוך עדות, אחריות ודיבור אמין. כל אחד מאתנו מחויב להיות חלק ממערכת זו להיות נאמן בפיו, לדייק בלשונו, לשאת באחריות על דבריו. זהו היסוד שעליו עומדת חברה מתוקנת.

על כן מסקנת ההלכה והמוסר: אין בכוחה של מכונת אמת להכריע דין תורה. מה שקובע הוא העדים, ההודאה, ושיקול הדעת של בית הדין בדרישה וחקירה. וכל השאר אינם אלא סימנים חיצוניים. בינך יופייה של תורתנו הקדושה, אשר חפצה לא רק בחשיפת האמת הגולמית, אלא ביצירת בני אדם ישרים, עדים נאמנים ודיינים שותפי הבורא במעשה בראשית. ועל פי שנים עדים יקום דבר.

ומכאן נלמד גם על כוחו של הדיין. לא בכדי אמרו חז"ל (שבת י"א) שכל דיין שדן דין אמת לאמיתו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית. הדיין אינו "מגלה עובדות" בלבד, אלא יוצר מציאות מוסרית של צדק בעולם. דווקא משום כך התורה הגבילה אותו והעמידה לפניו סייגים דרישה, חקירה, שני עדים כדי שלא יסמוך על ידיעתו הפנימית בלבד, אלא יוביל את הציבור כולו למערכת של צדק גלוי ונראה. הצדק האלוקי איננו מתגלה בנסתר, אלא באחריות גלוית עיניים, כדי שגם האדם הפשוט יראה ויאמר: כן, נעשה כאן דין של תורה.

המסר הזה נוגע גם לחיי היחיד. כמה פעמים אדם מתפתה לומר חצי שקר, לעגל פינות, לסמוך על כך שאיש לא ידע. התורה מלמדת: אין דבר כזה. עליך לדעת שכל מילה, כל עדות, כל פעולה נשקלת במשקל כבד, ואתה הוא הנושא באחריות. אי אפשר לברוח אל "מכונת אמת" שתכריע במקומך, אלא עליך לבנות את עצמך כאדם שכל כולו אמת, עד שיהיה נאמן בפיו ובמעשיו.

ובכך מתגלה שהדין איננו רק אמצעי משפטי אלא גם כלי חינוכי. ברגע שהחברה היהודית מתנהלת על פי עדים כשרים ודיינים חוקרים כל הציבור מתחנך לחיות באמת, ביושר, באחריות הדיבור. זהו היסוד המוסרי שעליו נבנית חברה של צדק ויושר. בזה גדולתה של תורה שלא חיפשה את הקיצור הטכנולוגי אלא את הדרך המחנכת, את המנגנון שבונה בני אדם טובים וישרים, ולא רק משפט מדויק.

**עיקר העניין הוא זה:** התורה לא מסרה את משפטיה אלא על פי שני עדים כשרים, לא על פי רוח הקודש ולא על פי חכמת שלמה ולא על פי שום מכשיר פלאי, לא כיסא מזהב ולא מכונת אמת. ההלכה כולה עומדת על יסוד זה ברור אנושי, משפטי, מסודר, שנעשה על ידי

### 3. האם סרטון ממצלמת אבטחה יכול לשמש כעדות בבית דין?

חנות, בכל בנק ובית ספר, המצלמות מתעדות, והציבור כולו רגיל לראות בהן את פסגת האמת. "התמונה לא משקרת", אומרים בני דורנו. אבל האם ההלכה רואה זאת כך?

והנה לנו שבים אל דפי התלמוד. במסכת ראש השנה (כד ע"א) מספרת לנו הגמרא סיפור שנראה כל כך רחוק, אבל בעצם כל כך קרוב. עדים באים ומעידים שראו את הלבנה לא בעיניהם, אלא משתקפת במים, בזכוכית, בראי. אומרת הגמרא: אין מקדשין על פי ראייה זו. והרמב"ם (הלכות קידוש החודש פ"ב ה"ה) חותך: "אין זו ראייה". התורה דורשת ראייה ישירה, לא דמיון, לא השתקפות, לא תיווך. והרי זה בדיוק מה ששואל הדור שלנו: האם צילום, האם עדות דרך מצלמה – אינה אלא "ראייה דרך מראה"?

וכבר בא שו"ת הלכות קטנות (ח"ב סימן פב) והשליך מכאן גם על דיני איסורים: מי שראו אותו עובר עבירה דרך מראה אין זו עדות. הדברים חדים. אך מנגד, קמו פוסקים והעזו לשאול: האומנם? אולי לא כל השתקפות דומה זו לזו? אולי יש לחלק בין דמיון מטעה, כמו השתקפות הלבנה במים שיכולה להיראות אחרת, לבין מראה חד וברור שבו אין כל מקום לטעות?

הברכי יוסף (ח"מ סימן לה אות יא) והפתחי תשובה (שם סק"ח) כבר כתבו שיש מקום להסתפק שמא במקום ברור, ששם לא ניתן לטעות כלל, אולי זו כן נקראת ראייה.

השאלה מטלטלת: אם עדים חיים, שראו את עצם הדבר ישירות הם עדות כשרה, אבל אם המצלמה, קרה, חדה, נאמנה, תראה את אותו הדבר עצמו האם לא תחשב כעדות? האם נוכל לפסול אותה רק מפני שאינה עין אנושית?

וכאן קמה שאלת דורנו בכל עוזה: האם מותר לבית הדין להשתמש בסרטון מצלמת אבטחה כעדות? האם נאמר "אין זו ראייה", או שמא נפתח פתח חדש ונראה בו הוכחה גמורה לכל דבר?

כאשר אנו באים לבחון אם סרטון מצלמת אבטחה יכול להיחשב עדות, עלינו לפתוח מן היסוד. וכבר אמרה התורה "על פי שני עדים או שלשה עדים יקום דבר" (דברים יט, טו). לא נאמר "על פי ראייה" ולא נאמר "על פי אומדנה" אלא דווקא על פי עדים, בני אדם חיים, שבכוחם לראות, לחקור ולהעיד. ובלעדיהם אין עדות.

מכאן עוברת הגמרא במסכת ראש השנה (כד ע"א) אל הנידון הידוע: עדים שבאו והעידו על ראיית הלבנה, אך לא ראו אותה ישירות אלא על ידי השתקפותה במים או בזכוכית או בראי. אומרת הגמרא: אין מקדשין על פי עדות זו. ופירש רש"י שם: "שאינה ראייה ברורה".

והרמב"ם (הלכות קידוש החודש פ"ב ה"ה) פוסק להלכה: "אם ראוהו במים או בעששית או בעבים אין זו ראייה ואין מקדשין על פי ראייה זו". הרי לנו, שעצם הראייה מחייבת ישירות, לא תיווך.

ומכאן קפץ בעל שו"ת הלכות קטנות (ח"ב סימן פב), ודן: כשם שאין מקדשין על פי ראייה שאינה ישירה, כך גם אין מקבלים עדות על עבירה שראו דרך מראה. והביאו דבריו הברכי יוסף (ח"מ סימן לה אות יא), שעמד והסתפק: שמא אין ללמוד מכאן לכל מקרה, שהרי שם יש מקום לטעות, מפני שיש דמיון בין הלבנה בעיניים לבין דמותה במים, מה שאין כן כאשר ראו דבר ברור שאין לטעות בו, כגון אדם מסוים בעבירה, אולי כן יתחשב ראייה.

**לכם כבוד תלמידי החכמים שליט"א ידידי ורעי קוראי ולומדי העלון היקר**  
**שותפי אמת למסע ארוך של שנים מלא עומק, חשיבה, מלמול, חידוד ואמונה.**  
**זה שמונה שנים שאנחנו הולכים יחד – פסיעה שבועית של מחשבה**  
**בפרשת השבוע, במסע שלא מותר על השאלות הקשות, ולא חושש לעורר את**  
**הלב ואת הדעת גם יחד.**

**בשנים הללו שמענו מכם הרבה: "שולחן השבת שלנו השתנה מצה**  
**לקצה", "התחלתי לחשוב אחרת", "גלגלי המוח שהעלו ללחודה –**  
**התחילו להסתובב" – וזו בדיוק הייתה הכוונה!...**

**עיצומם של יום שמחת תורה תשפ"ד, 7 באוקטובר 2023, נחרט בנו חורבן.**  
**מאות אחים ואחיות, גברים, נשים וטובי באכזריות שאין לה שם.**  
**רגעים של אימה שכולנו לא נשכח. עברנו טבח – בלב שמחת התורה.**  
**וכל זה בגלל היותם יהודים!**

**ומאז ועד היום, אצלי שום דבר לא אותו הדבר. השמות, התמונות, הסיפורים**  
**הכל רדף אותי. ואז הבנתי: זכרם של היקירים שנרצחו לא יכול להישאר רק**  
**בדמעות. החלטתי לעשות את מה שאני יודע הכי טוב לעשות:**  
**להפוך את הכאב לאור, את הזכרון לחיים.**

**וכעת, ברגע טעון של זיכרון ותיקון, אנחנו ניצבים על סף של מיזם גדול.**  
**בעזה"י עומדת לצאת לאור סדרת הספרים בת חמישה כרכים, שמרכיבה את מיטב תכני**  
**העלון ועוד תוספות רבות מאוד ומוקדשת לעילוי נשמות של כלל קדושי שמחת תורה.**  
**מדובר בחומרים כרכים על התורה מלאי תוכן עמוק, מעורר מחשבה וכל שיהיה נחלת הרבים,**  
**הסדרה תודפס בעה"כ 2500 עותקים ותחולק ללא תשלום בבתי כנסת ובתי מדרש**  
**ברחבי הארץ לעילוי נשמות אחינו ואחיותינו הנרצחים בטבח שמחת תורה הי"ד.**  
**החומר כמעט מוכן. נותרו שלבים של ליטוש, עיצוב והדפסה.**

**ואם נצליח – בתוך חודש וחצי הסדרה תהיה מוכנה.**  
**עלות המיזם – 280,000 ש"ח.**

**זוהי הוצאה לאור של אמת. של זיכרון חי. של נר תמיד – בצורת רעיון, שאלה ומחשבה.**

**התרומות מוכרות לצורכי מס לפי סעיף 46**  
**ניתן להקדיש עמוד, כרך או סדרה שלמה,**  
**אם אי פעם הרגשתם שהמילים כאן דיברו אליכם,**  
**אולי עכשיו תנו להן גם לדבר דרככם – הלאה, לעולם.**  
**אתם גם יכולים להקדיש גם פרשה בתאריך הייחודי**  
**לעילוי נשמות הקרובים לכם.**

**לתרומה ונדבה נוסף: הרב יוסף ויצמן 052-8144488**  
**כל תרומה תתקבל בברכה**  
**בהערכה עמוקה,**  
**הרב יוסף ויצמן – 052-8144488**  
**yosefwelzman@gmail.com**

דמינו לעצמכם אולם בית דין. שלושה דיינים יושבים בכבוד ראש, התובע והנתבע ניצבים מולם. הצדדים מתווכחים בקול רם, והאווירה טעונה. לפתע, אחד מבעלי הדין קם ואומר בקול בטוח: "רבותי הדיינים, איני צריך עדים. הכל מצולם. הנה הסרטון ממצלמת האבטחה, הכל מתועד אין מקום להכחשה".

הדיינים מתבוננים זה בזה. מצד אחד, דורנו רגיל לראות במצלמה "עדות ברזל". האמת נגלית על המסך, כל פרט מתועד. אבל מצד שני, התורה זועקת: "על פי שני עדים או שלשה עדים יומת המת, לא יומת על פי עד אחד" (דברים יז, ו). התורה דרשה עדים חיים, אנשים בשר ודם, לא עדות דוממת של מתכת וזכוכית. האם ייתכן שמצלמה תחליף עד אנושי? האם יעלה על הדעת שמסך מחשב יהפוך להיות "עיני הדיינים"?

והרי העולם כולו מתנהל היום אחרת. במשפטים אזרחיים ופליליים מצלמות האבטחה הן ראייה כמעט מכרעת. ברחובות הערים, בכל

וכן מצינו בשו"ת דבר שמואל (סימן רמב) ובשו"ת שבות יעקב (ח"א סימן ככו), שאף לגבי ברכת הלבנה כתבו שאין לברך על ראייה דרך מראה. ואולם שם הטעם ברור משום שיש כאן טעות בעצם הראייה. מה שאין כן במקום ברור שאין מקום לטעות, כגון צילום חד וברור, שמא הדין שונה.

עוד נרחיב: הגאון רבי יצחק אלחנן ספקטור זצ"ל, בשו"ת עין יצחק (ח"א אבן העזר סימן לא אות ג), חידד נקודה יסודית: הגמרא בראש השנה אינה אלא לגבי קידוש החודש, משום ששם יש לימוד מיוחד מן הפסוק "החודש הזה לכם" כזה ראש וקדש. דייקה התורה: דווקא ראייה ישירה של גוף הלבנה, ולא על ידי דמיון והשערה. נמצא שאין ראייה משם לשאר תחומי ההלכה. ולדבריו, אפשר שאכן יש מקום להתיר הסתמכות על צילום או תמונה ובימינו אף על וידאו לפחות בנושאים של היתר עגונות וכיוצא.

וכבר האריך מרן הראשון לציון רבנו עובדיה יוסף זצ"ל בשו"ת יביע אומר (ח"ו אבן העזר סימן ג אות יז), בנוגע לצילום שנעשה לאחר המוות, והשוו אותו לתמונה מחיים, כדי להתיר עגונה. ושם הכריע שמצטרפים לזה כסיני משמעותי להתיר, אף כי אין להסתמך על כך לבדו בלא ראיות נוספות. נמצא שהוא ראה בצילום ראייה הלכתית מסוימת, לפחות לצירוף.

אבל צריך להבחין הבחנה יסודית: דיני ממונות אינם כדיני איסורים. שהרי בשולחן ערוך חושן משפט (סימן צ סעיף ו) פסק: אם נכנס אחד לביתו של אדם וראו אותו יוצא, ואחר כך נמצאו כלים חסרים, ויש עדות ברורה שלא נכנס אחר לבית הרי אפשר לחייבו, אף שאין כאן עדות על מעשה הגניבה עצמה. וכן מבואר שם (סימן ל סעיף יד, סימן צ סעיף טז) שיש מקום לחייב על פי ידיעה ברורה ואומדנה חזקה. ואם כן, בדיני ממונות - סרטון מצלמת אבטחה שאומת על ידי מומחה שאין בו עריכה ואין חשש זיוף, יכול בהחלט לשמש "ידיעה ברורה" ולהוות בסיס לחיוב ממוני.

ומצינו לכך דוגמאות מפורשות בדורנו. בספר "פסקי דין מבית הדין לדיני ממונות ולבירור יהדות" (ח"ג עמ' סו) וכן בספר "אורות המשפט" (עמ' רב-רט), הובאו מקרים בהם קיבלו בתי הדין סרטון כאמצעי ראיה לחיוב ממון, כאשר האותנטיות של הסרטון הוכחה. אמנם לענין קידושין, דנו הראשונים האם "ידיעה" מועילה בלא "ראיה". הרשב"א (חלק א' סימן תשפ, חלק אלף קצג) כתב שאין מועילה כלל ידיעה בלי ראיה ממשית. לעומתו, המרדכי במסכת קידושין (פ"ג רמז תקלא) כתב, שאם העד ראה דבר מוכיח וניכר דינו כמי שראה את המעשה עצמו, ויכול להעיד. מכאן שהדבר תלוי במחלוקת הראשונים: האם אומדנות והוכחות חזקות יכולות להיחשב כעדות ממש.

ולפי זה הכריע הרמ"א (אה"ע סימן מב סעיף ד) כדעת הרשב"א: בעדות קידושין צריך העד לראות את עצם הנתונה לידה, ולא סגי בידיעה או אומדנה. נמצא שאפילו שמיעה ברורה או צילום אינו מספיק לענין זה.

והנה בשו"ת ציץ אליעזר (חלק טו סימן יב, חלק יז סימן עב) דן הגאון רבי אליעזר יהודה ולדנברג זצ"ל במציאות של תיעוד רפואי וצילומי רנטגן, והראה שיש להם משקל בהכרעת הדין, אלא שאין בכוחם לשמש עדות גמורה בדיני נפשות או בקידושין, אלא רק כראיה מסייעת. מכאן נלמד שגם סרטון ממצלמה יוכל לשמש כלי חזק לצירוף, אך לא תחליף לעדות.

הגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל, כפי שהעידו תלמידיו, התייחס בהירות רבה לכל ראייה טכנולוגית. הוא קיבל את האפשרות שיש בכך כדי לברר מציאות אך חזר והדגיש שאין זה בגדר "עדות" להלכה, מפני שהתורה הקפידה דווקא על עדים בשר ודם.

מרן הראשון לציון רבנו עובדיה יוסף זצ"ל, בשו"ת יביע אומר (חלק ו' אה"ע סימן ג), התיר בצירוף צילומים לזהות חלל לצורך היתר עגונה. משמעות הדבר היא, שכאשר מדובר בדיני איסורים חמורים, ובמיוחד עגונה, אין די בתמונה או בסרטון, אבל הם מהווים צירוף משמעותי. בנוגע לדיני ממונות, כתב מפורשות שאפשר לחייב על פי ידיעה ברורה ואומדנות מבוססות ואם כן, סרטון אמין מאומת, הרי הוא בכלל ידיעה ברורה.

עכשיו נלך למהלך רעיוני עמוק, שיחדד לנו למה התורה לא הסתפקה בכלי טכנולוגי, אלא דרשה בשר ודם, שני עדים כשרים שיעידו. התורה קבעה: "על פי שניים עדים יקום דבר" (דברים יז, ו). לכאורה, דבר זה פלא וכי אם באים אלינו עם סרטון ברור, או בדיקת ד.נ.א., או הקלטה אמינה, כל אלו אינם חזקים פי כמה מן האזכור האנושי? הרי האדם עלול לטעות, לשכוח, להתרשל, להתבלבל. ואילו המצלמה "רואה" הכול, אינה מתעייפת, אינה נבהלת, אינה נושאת פנים. למה, אם כן, התורה לא האמינה לכלי מדויק אלא דווקא לעדים חיים?

הגאון רבי יעקב אריאל כתב במאמרו שהתפרסם ב"תחומין" (כרך כה), כי סרטי וידאו מהווים אומדנה ברורה, ובדיני ממונות יכולים לשמש בסיס חיוב גמור. ואף שהעדות אינה עדות פורמלית, הרי יש לדיין רשות לפסוק על פי אומדנות כאשר הן ברורות וחזקות. מו"ר הגר"א וייס כתב בשיעוריו כי אין כאן עדות גמורה, אבל יש כאן "אנן סהדי", כלומר ודאות גמורה מצד המציאות, ובדיני ממונות "אנן סהדי" כמוהו כעדות. ואפילו אם התורה הקפידה על שני עדים, אין זה אלא בדיני נפשות וקידושין וכיוצא, אבל בממון הדין יכול לפסוק גם על פי בירור המציאות.

עוד עסק בזה הרב זלמן נחמיה גולדברג זצ"ל, וכתב במאמרו כי סרטון מאומת בידי מומחה הרי הוא כעדות חזקה, אלא שאין זה עונה על הדרישה הפורמלית של "שני עדים", ולכן בקידושין או בגירושין לא נוכל להסתמך עליו. אולם בדיני ממונות או בנידונים מנהליים בוודאי אפשר להסתמך עליו.

בתי הדין הרבניים בארץ עסקו בכך בפסקי דין שונים. כך, לדוגמה, בפד"ר חלק ח' (עמ' 247), נדון ענין זיהוי בעזרת סרטון וצילומים, והדיינים כתבו שיש מקום להשתמש בכך כראיה חזקה בבירור מציאות. גם בספר "פסקי דין מבית הדין לדיני ממונות ולבירור יהדות" (ח"ג עמ' סו סז) הובאו פסקי דין שבהם בית הדין קיבל סרטון מצלמות כאמצעי הוכחה לחיוב ממון, בתנאי שנבדק על ידי מומחה שלא נעשה בו זיוף.

נמצאו למדים שכל גדולי הפוסקים בני זמננו מן הציץ אליעזר, דרך מרן הגר"ע יוסף ועד מו"ר הגר"א וייס כולם קיבלו את הסרטון כראיה משמעותית, אלא שהגדרתו משתנה: בדיני ממונות - כראיה מספיקה כדי לחייב, בדיני איסורים חמורים - כסיני ולא יותר, ובקידושין וגירושין - אין תוקף כלל, כי שם התורה הצריכה "עדות גמורה".

עכשיו ניכנס לנפקא מינות, ההבדלים המעשיים שיכולים לצאת מכל הסוגיה הזאת, ונראה עד כמה דברי הפוסקים אינם תיאוריה גרידא אלא יורדים לשטח בפועל.

בדיני ממונות: אם יש לנו סרטון מצלמת אבטחה שמוכח בבירור שלא נעשתה בו עריכה, ובית הדין מינה מומחה שבדק ואישר את המינות, הרי הסרטון יכול לשמש ראיה מכרעת לחייב ממון. למשל, אם נראה בבירור פלוני נכנס למחסן ושולף ממנו חפץ מסוים, אף שאין שני עדים שראו בעיניהם, מכל מקום הרי זו ידיעה ברורה ואומדנה דמוכחא. וכבר פסק השולחן ערוך (ח"ו"מ סימן צ סעיף ו) שבעל הבית יכול להוציא ממון על סמך אומדנה ברורה כזו. נמצא שבתחום זה מצלמת האבטחה מחליפה עדות עדים במקרים רבים. בדיני עגונות: הסרטון יכול לשמש כצירוף בלבד. למשל, אם חייל נעדר והובא סרטון ברור שבו נראה ברגע הפגיעה, אין זה מספיק לבדו להתיר את אשתו, כי הלכה פסוקה שאין מתירים אשה מעגינותה אלא על פי בירור ודאי. אולם ודאי שהסרטון מצטרף לשאר סימנים או אומדנות: אם נמצאו גם חלקי גופה, או שברי כלי אישי עם סימן מובהק, מצטרפים את הסרטון לחיזוק ולהשלמת התמונה. מרן הגר"ע יוסף זיע"א כתב מפורשות שצילומים יכולים להועיל בצירוף אומדנות, ולכן כל שכן סרטון וידאו.

בדיני קידושין וגירושין: כאן נחלקו הראשונים, האם ידיעה בלא ראיה מועילה. הרשב"א בתשובותיו (סימן אלף קצג) פסק שאין זה מועיל כלל, אלא צריך שהעדים יראו בעיניהם ממש את המעשה הקניין. ואילו המרדכי במסכת קידושין (פ"ג רמז תקלא) כתב שאם עד רואה דבר מוכיח וניכר, הרי זה כאילו ראה ממש. אבל להלכה פסק הרמ"א (אה"ע סימן מב סעיף ד) כדעת הרשב"א, שאין מועיל אלא אם כן העדים ראו בעיניהם ממש את נתנית הטבעת לידה. נמצא אפוא, שבתחום זה סרטון מצלמה לא יועיל כלל, כי חסר תנאי העדות של "וראו בעיניהם".

בדיני נפשות: פשוט וברור שאין לסמוך על סרטון מצלמה, אפילו באומדנה דמוכחא, כי התורה הצריכה "על פי שנים עדים יקום דבר", וכדברי רבי שמעון בן שטח (סנהדרין לו ע"ב) שאפילו ראה הרוצח יוצא מחורבה בסכין בידו ודם מטפטף אין הורגים אותו על פי אומדנה. קל וחומר שאין הורגים על פי מצלמה. לכל היותר ניתן להשתמש בסרטון כדי לחייב גלות או עונשים מנהליים, אבל לא להמית.

נמצאו למדים, שמצלמת אבטחה היא כלי רב עוצמה, אבל כוחו משתנה לפי התחום: בממון - מועיל, בעגונות - מצטרף, בקידושין וגירושין - לא מועיל, ובנפשות - פסול.

### למה התורה לא הסתפקה בכלי טכנולוגי אלא דרשה שני עדים בשר ודם?

התשובה היא יסודית: התורה איננה רק "מערכת משפטית טכנית", אלא מערכת חינוכית אמונית. היא מבקשת לעצב חברה שבה האמת היא חלק מהאדם עצמו. אם היינו מסתפקים ב"מכונה" או ב"עדות דוממת", לא היינו מחנכים את האדם לאחריות על דיבורו. שני עדים שבאים לבית הדין נושאים באחריות אדירה "יעיד לא יענה ברעהו עד שקרי" (שמות כ, יג). עצם העובדה שהתורה הטילה את כובד המשקל על כתפיהם, מחנכת את כלל ישראל שאמת ושקר אינם משחק של ראיות קרות, אלא בירור מוסרי של אדם מול אלוהים.



## גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות  
מחשבה חידודים  
ואקטואליה  
על פי סדר  
פרשיות השבוע

עליהן אלא דורשים עדות חיה. כי דין התורה אינו רק בירור מציאות, אלא הכרעה נורמטיבית שמחייבת את האדם ואת החברה, ועל כך יכולים להעיד רק בני אדם. ובדור שלנו, שבו אנשים כל כך בוטחים במצלמות, בהקלטות, בבדיקות מדעיות התורה באה ללמד: אין לך תחליף לקולו של אדם חי שנושא בעול האחריות, "שנים עדים יקום דבר". לא כדי להחליש את האמת, אלא כדי להעמיק אותה. כי האמת של התורה אינה רק מה שאירע אלא מה שאירע בעולמו של אדם שנושא יראת שמים.

כאן נפתח לנו שער עצום למסר מוסרי חינוכי מן המעלה הראשונה. הרי כל יהודי מצווה להיות "עד" בעצם חייו. התורה אינה מסתפקת במצלמה חיצונית שתתעד את מעשיו, אלא היא דורשת מכל אחד מאתנו להיות עדות חיה, להאיר במעשיו ובחייו את דבר ה'.

חז"ל אומרים במסכת פסחים (ק"ג ע"ב): "שלשה קדושים ברוך הוא אוהב: מי שאינו כועס, מי שאינו משתכר, ומי שאינו מעמיד על מידותיו". וכי למה נקראים אלו אוהבים? מפני שהם משמשים עדות חיה על מידותיו של הקב"ה, "ה' ארך אפיים ורב חסד". לא די שהקב"ה רואה ויודע, אלא דרוש שיהיה בעולם אדם חי שנושא את דמותו של הקב"ה בהתנהגותו.

והלא זה שאנו אומרים בכל יום "ואתם עדי נאום ה' ואני אל" (ישעיהו מ"ג, י) לא רק שנצטוו למסור עדות טכנית, אלא להיות אחרנו עצמנו עדות חיה. היהודי במעשיו, בצניעותו, במידת ישרו, בכוח מסירותו הוא המצלמה האלוקית בעולם. אם כן, כל שאלה של "עדות" בבית דין, כל דיון על אם לסמוך על סרטון או על מצלמה, מעלה אותנו להבנה עמוקה הרבה יותר: "שהקב"ה דרוש מכל אחד מאתנו להיות ה"מצלמה" האלוקית בעולם, שכל מהלך חייו יהא עדות לקדושת שמו.

הרב קוק צ"ל (אורות ישראל פרק ז) כתב: "הנשמה הישראלית מעידה על עצמה ועל עולמה, ואינה צריכה לכלי חיצוני להעיד עליה". אין צורך במצלמות חיצוניות אם אנו חיים באמת, כל עצם קיומנו זועק אמת.

וכאן ההכרה המוסרית המרעידה: האדם יכול להיות חיי שקר, ובכל זאת להיראות בצילום חיצוני כצדיק. המצלמה אינה רואה את לבו של האדם, ואינה יודעת להבחין אם חייו חזורים באמונה או מלאים בצביעות. אבל בית דין של מעלה אינו מסתפק במצלמה. שם נכתב בספר "הזיכרון" כל מה שאדם חושב, כל מה שמרגיש, כל מה שנושא בלבו.

על כן, המסקנה המחנכת אותנו היא זו: לא לסמוך על מצלמות חיצוניות שישפטו אותנו, אלא לעשות את עצמנו עדים חיים לאמת. להיות יהודי פירושו לשאת בכל רגע אחריות שגם בלי סרטון, בלי הקלטה ובלי טביעת עין חיצונית מעשיו ועידו עליו ועל שם ה'.

כאשר עמדנו על ההכרה שהצלם והמכשיר החיצוני אינם משקפים את כל האמת, אלא לכל היותר את חלקה, כך גם ההלכה מורה לנו. לא די לנו בידיעה חיצונית, כי אם אנו צריכים עדות כשרה. הראייה החיצונית של מצלמה, גם אם היא נאמנה בעיני בני אדם, אינה עדות שלמה בעיני התורה. התורה רוצה "על פי שנים עדים יקום דבר" (דברים יט, טו). עדים חיים, בשר ודם, יראים ושלמים הם אלו שנושאים את כוח העדות.

וכאן שורש ההבנה: הסרטון יכול להוות אומדנה ידיעה ברורה שמכוונת את הדין להכריע את הדין. בדיני ממונות, כפי שהבאנו מן השולחן ערוך (חו"מ סימן צ סעיף ו), דין רשאי להסתמך על אומדנה ברורה. ובמינו, כאשר מומחה מאשר שהסרטון לא נערך ואין בו זיוף, זו ידיעה ברורה ממש. אבל דיני נפשות או קידושין אינם נסמכים על אומדנה. שם דורשת התורה ראייה חיה, ועדות של עדים כשרים, בלא שום תחליף.

היסוד הזה מתחבר ישירות למסר המוסרי: הקב"ה אינו דן אותנו על פי סרטון חיצוני, אלא על פי עדות פנימית, על פי שנים עדים שהם הנשמה והמצפון, כדרשת חז"ל (כתובות ל"א ע"א): "כל מעשיך בספר נכתבים" האדם עצמו הוא ספר, והמעשים הם העדים.

נמצאנו למדים: מבחינת ההלכה, הסרטון יוכל לשמש ככלי עזר, כהוכחה חזקה, ובדיני ממונות בית דין ישתמש בו כדי להוציא לאור משפט צדק, כל זמן שמומחה מעיד על אמתותו. אולם הוא אינו מהווה תחליף לעדות גמורה בדיני נפשות ובקידושין, כי התורה חפצה בעדים חיים ולא בעדויות מתווכות.

ומכאן לנפקא מינה המעשית: במקרה של גניבה שתועדה במצלמה, בית דין יכול לחייב את הגנב לשלם מכוח ידיעה ברורה.

במקרה של אישה שטוענת שהתקדשה בסתר והביאה סרטון של מעשה הקידושין, אין לסמוך עליו לקבוע קידושין גמורים, כי התורה הצריכה ראייה ישירה של עדים.

במקרה של חקירה פלילית חמורה, ודאי שאין מקום להסתפק בסרטון כדי לחייב מיתה או מלקות.

ועוד, כלי טכנולוגי, גם אם נדמה שהוא מוחלט תמיד אפשר להטיל ספק: אולי הוקלט מזווית חלקית, אולי נעשה בו מניפולציה, אולי מישוהו שיחק בתוכנה. התורה הקדימה את כל זה ואמרה: תביאו שני בני אדם כשרים, שמכירים שהם עומדים לפני "דין כל הארץ", שאם יעידו שקר דמם בראשם. בזה יש לא רק בירור המציאות, אלא גם בירור פנימי של האומה, שכולנו מחויבים לאמת.

ומכאן ההבדל הגדול בין דיני ממונות לדיני נפשות. בממון, התורה נתנה מקום רחב לידיעת הדין ולאומדנות, כי בסופו של דבר זה עניין של חלוקת רכוש, אפשר להחזיר, אפשר לתקן. אבל בדיני נפשות בחיי אדם שם התורה קבעה חומה בצורה: שום אומדנה, שום סרטון, שום מצלמה. רק עדות חיה, ברורה, ישירה. ללמדך, שדיני נפשות אינם "בירור פלילי", אלא מפגש נשגב עם סוד החיים עצמם, שדורש שני בני אדם נושאי שם ה', שיעידו ביהם.

נמצא, שהשאלה "מדוע לא להסתפק במצלמה" אינה רק טכנית. היא נוגעת לשורש האמונה: האם האמת היא פונקציה של טכנולוגיה, או שהיא נרקמת בתוך נפש האדם ועמידתו באחריות: התורה הכריעה: עדים חיים הם הערובה לכך שהחברה היהודית לא תאבד את חוסנה המוסרי.

אם כן נבוא ונאמר מוסר נוקב ועמוק: כשם שהתורה לא סמכה על מצלמה ולא על מראה ולא על שום מכשיר דומם, אלא דווקא על שני עדים חיים כך היא מלמדת אותנו שהחיים עצמם נמדדים לא רק במה שנראה לעין, אלא במה שהאדם עצמו נושא עליו אחריות. מצלמה יכולה ללכוד את הדימוי, את הצל, אבל היא איננה יכולה ללכוד את הכוונה, את המניע, את יראת השמים שבלב האדם. רק אדם יכול לעמוד ולהעיד כי עדות איננה רק סיפור עובדות, אלא היא עדות של נשמה.

וכמה מוסר יש בכך! כמה פעמים בחיים אדם אומר לעצמו: הרי ראו אותי, הרי צילמו אותי, הרי הכול מתועד מה עוד רוצים ממני? והנה התורה מלמדת: לא התיעוד הוא המכריע אלא מה שאתה אומר בעיניים שלך, בפה שלך, באחריות שלך. כי יש בעולם דבר גדול מן המצלמה: האמת הפנימית של האדם.

ובזה נבין גודל האחריות המוטלת על כל אחד מאתנו. כל מילה שאנו אומרים, כל מעשה שאנו עושים הרי אנו כעדים בפני שמים וארץ. כמו שאמרו חז"ל (אבות פ"ב מ"א): "דע מה למעלה ממך עין רואה ואוזן שומעת וכל מעשיך בספר נכתבים". אבל לא די בכך שהקב"ה "מצלם" אותנו, אלא הוא דרוש מאתנו שנהיה אנו עצמנו עדים לאמת. לא מספיק שתאמר: יש מצלמה בשמים שתיעדה את הכול. אלא עליך להיות בעצמך נושא האחריות, לדעת שאתה חי בעולם שהקב"ה מבקש ממך לשמש בו כעד חי.

ומכאן לימוד עצום: בדור שלנו, שבו כל צעד מתועד, כל צילום נשמר, כל הקלטה מצוטטת יש סכנה עצומה לחשוב שהכול בסדר כי "יש סרטון". אבל התורה מלמדת: הסרטון אינו כלום אם אין לך אחריות פנימית. אדם יכול להיות מצולם עושה מצווה, אבל כל בלבו כוונות פסולות – הסרטון לא מעיד. ואדם יכול לעמוד בסתר ולעשות אמת וצדק והקב"ה מעלה אותו לדרגת עדים.

והנה זהו היסוד המוסרי הגדול: להיות עדים חיים לאמת האלוקית. לא להסתתר מאחורי טכנולוגיה, לא להשליך אחריות על מכשירים, אלא לדעת שכל אחד מאתנו נדרש לעמוד כעד נאמן במעשיו, בדיבורו, ובכל דרכו.

הרי אם נעמיק עוד, נבין שהשאלה אם סרטון וידאו יכול לשמש כעדות אינה רק שאלה הלכתית טכנית, אלא שאלה מחשבתית אמונית עמוקה: מהי אמת? מהי ראייה? מה ההבדל בין צילום קר ומכני לבין עדות אנושית חיה?

ביסוד הדבר, ההלכה דורשת "על פי שנים עדים יקום דבר" (דברים יט טו). לכאורה, אם אפשר היה להביא מצלמה שתראה את המעשה ללא עוררין מדוע צריך עוד עדים? אלא שבזה מונח סוד גדול: עדים אינם רק משקפים מציאות, אלא הם עצמם נעשים שותפים למעשה הדין. עדות איננה רק תיעוד, אלא היא חיבור חי של נשמת האדם אל המציאות, והפיכתה לדבר מחייב.

הרמב"ן על התורה (דברים יט טו) ביאר שיסוד "עדות" אינו רק לברר עובדות, אלא לקיים דבר על פי עדות של בני אדם כשרים. עדות היא "גילוי שכינה" בעולם, שעל פיו נגזרות ההכרעות. וכבר כתב מהר"ל (נתיבות עולם, נתיב האמת פרק א) שהאמת אינה מצטמצמת במה שהעין רואה, אלא במה שהלב האנושי, הנושא יראת שמים, מעיד עליו. כי העדות היא הכרזה אלוקית דרך האדם, ולא רק רישום קר של מכשיר.

המצלמה רואה תמונה, אך איננה יודעת לפרש, איננה יודעת לשאול מה היו הכוונות, מה היה ההקשר. עדים אנושיים נדרשים לראות "כדרך הנעשה" (קידושין ס"ה ע"ב), להבין, למסור. יש כאן תביעה שמי שמעיד יהיה בעל אחריות, אדם בן דעת, שדיבורו הוא חלק מקיומו המוסרי.

ומכאן עקרון גדול: בהלכה אין לנו "אמת טכנית" בלבד, אלא "אמת מחייבת". אמת שאדם נושא אותה בגופו ובנפשו. לכן גם כאשר יש אומדנות ברורות או ראיות חזקות פעמים רבות אין מסתמכים

כך אנו רואים כיצד ההלכה משרטטת קו ברור: סרטון אינו עד, אלא לכל היותר "סימן" או "אומדנה".

ומכאן החיבור למסר המוסרי הגדול: עלינו להיות בעצמנו עדים חיים לאמת האלוהית. שהרי הסרטון החיצוני יכול לשקר, להטעות, או להראות רק חלק מן התמונה. אבל יהודי שחי חיי אמת, שומר על נקיות לב, נזהר בלשונו ובמעשיו, הוא העדות הנצחית. כמו שנאמר: "ואתם עדי נאום ה' ואני אל" (ישעיהו מג, ו).

וכאן הוא המקום לצלול לעומק ההרחבה המחשבתית: כאשר התורה דורשת "על פי שני עדים יקום דבר" (דברים יט, טו), היא לא מסתפקת בהבאת מידע עובדתי. אם כל עניינה היה לברר את המציאות, די היה לה במכשירים חכמים או בסימנים. אלא שהתורה חפצה בעדות חיה, במפגש בין בני אדם המוכיחים שהם ראו, חוו, והעבירו באחריות את האמת שהם נשאו בליבם.

כאן עומד סוד גדול: ההבדל בין צילום לבין עדות אינו רק טכני, אלא קיומי. הצילום מתעד תמונה מתה, מקפיא רגע, ואינו נושא אחריות. הוא יכול להיות נכון אך גם יכול להטעות. לעומתו, עד חי עומד לפני הדיינים, נושא באחריות עצומה, ונדרש לומר: אני ראיתי, אני מעיד, ואני מוכן לשאת בתוצאות עדותי. זהו תהליך מחייב שבו האדם נהפך לשותף להופעת האמת.

חז"ל אמרו (מכות ה ע"ב) שעדים המעידים שקר נענשים ב"ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו" (דברים יט, יט). מדוע? כי עד איננו רק "מוסר אינפורמציה", אלא שותף ממש בהוצאה לפועל של הדין. עדותו יוצרת מציאות. ולכן שחקר בו חמור פי כמה.

מתוך כך נבין מדוע אי אפשר להחליף עדות בסרטון מצלמה. הסרטון הוא חיצוני, קר, אין בו אחריות ואין בו מחויבות מוסרית. הוא לכל היותר כלי עזר לדיינים. אבל עדות זוהי שליחות רוחנית, מעשה שבו האדם נעשה שותף עם בוראו בהופעת משפט צדק.

ומכאן ללימוד מוסרי עמוק. בעולמנו המודרני, מוקפים אנו מצלמות, טלפונים חכמים ותיעודיים אינסופיים. נדמה לנו שהכל שמור, הכל מתועד. אך האמת היא שכל אלו אינם העדות האמתית. העדות האמתית היא האדם עצמו. כל מילה שנאמרת, כל מעשה שנעשה נחקקים הם בנפשו של האדם, כפי שאמרו חז"ל (אבות פ"ד מ"י): "דע מה למעלה ממך עין רואה ואוזן שומעת וכל מעשיך בספר נכתבים". לא מצלמות הביטחון או הקובעות את גורלנו, אלא ספר החיים של מעלה שבו נרשמים מעשיו, ועדות זו היא נצחית, לא ניתנת לעריכה ולא לשקר.

שלמה המלך, החכם מכל אדם, אמר (קהלת יב, יד): "כי את כל מעשה הא-להים יביא במשפט על כל נעלם אם טוב ואם רע". יש מצלמת אמת אחת בלבד והיא המבט האלוהי. שם אין זיופים ואין טשטוש.

נמצאנו למדים: מצלמות האבטחה הן עזר לדיינים בבירור דיני ממונות, אך אין בכוחן להוות עדות גמורה. התורה דורשת מאתנו להיות עדים חיים, כי עדות איננה רק בירור טכני אלא מסע רוחני שבו האדם מעמיד את עצמו מול האמת.

וכאן הדברים נעשים חדים וקרובים אל הלב. הרי אם נבין שהעולם כולו הוא בית דין גדול, וכל אדם הוא עד אזי כל פעולה שאנו עושים היא עדות. לא מצלמות הביטחון מתעדות אותנו, אלא אנחנו עצמנו. וכפי שכתב הרמח"ל (מסילת ישרים פרק ד): "כי אין השם יתברך חפץ אלא באמת, והיא עיקר החפץ לפניו" כלומר, חיי האמת אינם מתחילים בבית הדין אלא בחדרי הלב.

לכן אמרו חז"ל (סנהדרין צב ע"א): "כל מי שמעיד עדות שקר כאילו מעיד שקר על השכינה" כי בשעה שאדם משקר הוא לא רק מעוות דין, אלא מחלל את עצם הופעת הקב"ה בעולם. וכמה חמור הדבר

בימינו, כשכל אחד יכול לערוך סרטון, לטשטש הקלטה, לייצר "פייק ניוז". עולם שבו האמת הפכה ליחסית הוא עולם שבו העדות מתפוררת. התורה דורשת מאתנו להחזיק באמת חיה, באדם חי שמעיד.

וכאן עלינו להוסיף: לא רק בבית דין, אלא גם בחיים הפשוטים כל אחד מאתנו "מצולם". עין רואה ואוזן שומעת וכל מעשיך בספר נכתבים (אבות פ"ב מ"א). אין זו מצלמת פלסטיק, אלא מצלמת אמת מבט של בורא עולם. וכשנעמוד לעתיד לבוא לפני בית דין של מעלה, לא יראו לנו סרטון ערוך, אלא את האמת הפשוטה: מי היינו באמת, מה דיברנו, מה חשבנו.

ומכאן יוצאת קריאה גדולה: עלינו להיות חיי שקיפות פנימית, להיות עדים נאמנים לעצמנו ולבוראנו. שהרי גם כשאין מצלמה אנושית, יש מצלמת אמת עליונה. ואם נתחנך להיות מתוך תודעת עדות שכל דיבור וכל מבט וכל תנועה הם עדות לאמינות חיינו נזכה להופיע את המשפט צדק שציוותה התורה: "שופטים ושוטרים תתן לך בכל שערך ושפטו את העם משפט צדק" (דברים טז, יח).

ובזה מתברר עומק ההלכה: הסרטון יכול לעזור, אבל איננו העדות עצמה. הוא אולי כלי עזר, אבל איננו נושא באחריות מוסרית. רק האדם, בבחירתו ובאחריותו, יכול להיות עד.

**עיקר העניין:** נמצאנו למדים כי סרטון ממצלמת אבטחה, כל עוד לא הוכח על ידי מומחה שאין בו חשש עריכה וזיוף, אינו עדות גמורה כדרישת התורה "על פי שניים עדים יקום דבר". העדות מחייבת ראייה ישירה של עדים בני חיוב, שהרי אמרה התורה "על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת לא יומת על פי עד אחד" (דברים יז, ו), ולא על פי עדות עקיפה, השתקפות או צילום. ואף ראינו בגמרא במסכת ראש השנה (כד ע"א) וברמב"ם (הלכות קידוש החודש פ"ב ה"ה) שאין מקדשים את החודש על פי ראיית השתקפות הלבנה בזכוכית או בנהר ללמדך שעדות מחייבת ראייה ישירה.

ואולם, כל זה בעיקר בדיני נפשות ובקידושין, שבהם נצרכת עדות גמורה שאינה מסתמכת על אומדנות והוכחות נסיבתיות. לעומת זאת בדיני ממונות, כבר פסק מרן בשולחן ערוך (חו"מ סימן צ סעיף ו, ו סימן ל סעיף יד) כי ניתן לחייב אדם אף על סמך ידיעה ברורה והוכחות נסיבתיות, אפילו בלא עדות קלאסית. ולכן במקום שבו הסרטון ברור, אמין, ואומת שאין בו חשש עריכה בית דין יכול להתחשב בו כהוכחה מהימנה.

ובכל זאת, גם כאן אין זו עדות במובנה המדויק של התורה, אלא ראייה מסייעת, המהווה ידיעה ברורה ביד הדיינים, ועל ידה הם רשאים לפסוק בדיני ממונות, ולכל הפחות לצרפה עם ראיות נוספות.

מבחינה מחשבתית ומוסרית למדנו יסוד גדול: הסרטון יכול ללכוד רגע, אבל אינו מחליף את האחריות האנושית של העדים. רק אדם חי, בשר ודם, יכול לשאת עדות אמת. והמסר נוקב שהרי גם בעולם הזה מצלמות מקיפות אותנו מכל עבר, אך מעל כל מצלמה אנושית קיימת ה"מצלמה האלוהית": עין רואה ואוזן שומעת וכל מעשיך בספר נכתבים (אבות פ"ב מ"א). האדם נדרש להיות חיי אמת, להיות הוא עצמו עדות חיה לישרות, לשקיפות ולנאמנות.

וכך מתמזג הדין עם המוסר: ההלכה קובעת שעדים חיים נדרשים כדי לברר דין תורה, והמסר המוסרי מלמד שאין האמצעים הטכניים יכולים להחליף את האחריות הפנימית של האדם להיות חיי אמת. בזה מתקיימת קריאתה הנצחית של התורה: "שופטים ושוטרים תתן לך בכל שערך ושפטו את העם משפט צדק" לא רק בבית הדין, אלא בכל שערי חיינו.

ואולי זהו היסוד של דברי חז"ל (שבת נה ע"א): "חותמו של הקדוש ברוך הוא אמת". כשאנחנו מעידים אמת, אנחנו נושאים את חותמו. נשאנחנו מוותרים על האמת אפילו בשם נוחות, אפילו בשם "תיעוד" אנחנו מאבדים את החותם.

#### 4. סטירת לחי לגנב שנתפס כדי לחלץ מידע האם זו הכאה המותרת או שזה ביזיון אסור?

דווקא בלחי, מקום כבודו של האדם כדי לחשוף את האמת המוסתרת?

הרי התורה צווחה בקול עז: "שופטים ושוטרים תתן לך בכל שערך... ושפטו את העם משפט צדק" (דברים טז, יח). ומי שמכה יתר על המידה עובר בשני לאוין "לא יוסיף פן יוסיף". ובכל זאת, הנה לפנינו דילמה לוהטת: מה עדיף להרבות בהכאות "רגילות", שכל אחת מהן אסורה מן התורה, או לבחור במכה אחת בלבד, אמנם משפילה ומבוזה, אך חוסכת ריבוי לאוין ומביאה את הגנב להודות מיד?

האם "סטירת הלחי" סמל הביזיון והחרפה תוכל להפוך דווקא לכלי של צדק, שמציל מן העבירה וממעט בלאוין? או שמא כל ביזיון האדם, אפילו חוטא, נחשב חילול הדין ואסור בתכלית?

האדם תופסים גנב, לא תמיד ניתן להוציא ממנו את הודאתו בדרכי נועם. יש מקרים שבהם הכאת הגוף בלבד אינה מועילה, והוא ממשיך להסתיר את מקומו של החפץ הגנוב. בשלב זה עולה האפשרות להכותו בלחי מכת ביזיון, אשר כידוע מפסקי המקרא

דמיין את הסצנה: גנב נתפס על חם. הסחורה הגנובה עדיין נעלמת מעיני בעליה, והעם כולו תלוי באותו רגע האם יודע? האם יגלה את מחבואו? השוטר עומד מולו, בידו הכוח, בפיו הסמכות. האם יבחר במכות גוף רגילות, או שמא יטיח בו סטירת לחי מכה שאין בה רק כאב אלא גם חרפה, פגיעה בכבוד האדם עד עומק נפשו. התורה צוותה "שופטים ושוטרים תתן לך" שוטר יש בידו כוח כפייה, אך תחת ידו עומד ציווי נורא: "ושפטו את העם משפט צדק". השאלה מתחדדת: האם מותר לשבור את כבודו של הגנב במכת ביזיון כדי לקצר את הדרך אל האמת? או שמא אף בשעת חקירה, כשהצדק מחייב לחשוף את הגניבה, עדיין מחויבים אנו לשמור על גבולות הדין ולא להכות אלא את המינימום הנדרש?

כאן נוגע הדיון לא רק בשאלה טכנית של הכאה, אלא בעצם השאלה האם מותר לשעבד את כבוד האדם כדי למעט באיסורים אחרים? האם "לחי שבורה" עדיפה על גוף מוכה? האם מותר לשופט בישראל להפוך את לחיו של הגנב ל"שדה הקרב" שבו מתבררת האמת? האם מותר למוציא לפועל של הדין להשתמש בסטירה צורבת ומבוזה



## גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות  
מחשבה חידודים  
ואקטואליה  
על פי סדר  
פרשיות השבוע

ואילו בסטירת לחי אחת – אף שיש בה בזיון גדול, מכל מקום אין בה ריבוי לאוין. דברים אלו קרובים למה שהכריע מרן הגר"ש אלישיב זצ"ל, שעדיף לפעמים בזיון מועט אך בודד, מאשר ריבוי הכאות החורגות מהדיון. שהרי תכלית התורה היא "משפט צדק" ולא להוסיף על מכות שאינן נצרכות.

ועוד יש להטעים, שבחז"ל מצינו שכינוי "לחיי" הוא אכן לשון בזיון, כמאמר הכתוב "כי הכית את כל אויבי לחיי" (תהילים ג, ח), ופרש"י שם:

מכת בזיון. ובכל זאת, אם תועלתה מרובה למעט באיסורי "לא יוסיף" ייתכן שיש להעדיפה, שהרי גם מדין התורה מוטל עלינו לשקול איזו דרך היא אמת וצדק יותר.

הרמב"ם (הלכות סנהדרין פרק כ"ד הלכה ט) כתב: "כל המכה את חברו ישראל מכת עינו או מכת בזיון, דרך רשע, הרי זה עובר בלא תעשה שנאמר 'לא יוסיף'..."

כלומר, גם מחוץ למלקות עצם הכאה מיותרת נכללת בלאו. אמנם, שם מדובר כשאין בהכאה צורך של דין, אבל אם ההכאה נדרשת להוציא דין הרי זה בכלל סמכות השוטרים שהעמידה תורה.

וכן כתב הרשב"א (חלק ג סימן תקל"ה): "מה שעושים שוטרים להכות הגנבים ולהלחיצם כדי שיוודו, אינו אלא בכלל ועושה על פי הדבר אשר יגידו לך... ודבר זה מסור לשיקול דעת הדיין."

הרי למדנו שישוד הרשות להכות את הגנב כדי שיוודה נסמך ביד הדיינים לשיקול דעתם.

הנתיבות המשפט (סימן א סק"ו) דן בסמכות הדיין להשתמש באמצעי לחץ: "ולפעמים לצורך השעה אף בלא עדות גמורה, מכין ואוסרין כפי הצורך כדי לחזק הדת." מכאן שיש מקום לשקול גם דרכי בזיון אם זהו האמצעי היעיל ביותר.

בשו"ת חתם סופר (חו"מ סימן קע"ז) כתב על סמכות בית דין: "דבר זה מסור לבית דין להכות או לענוש כפי הצורך, אלא שאין להם רשות להוסיף שלא לצורך". ואם כן חזו"ן מפורש בדבריו, שהקו המנחה הוא מניעת ריבוי איסורים שלא לצורך.

מרן הראש"י רבנו עובדיה יוסף זצ"ל (יביע אומר חו"מ חלק י סימן ד) האריך לדון בהיתר להשתמש באמצעי כפייה כדי להוציא דין, וכתב: "כל שניכר לבית דין שכלעדיהם לא יצא הדין לאמיתו הרשות נתונה בידם, אך מחויבים הם לבחור בדרך הקלה שבאפשרותם". משמע להדיא, שאם בסטירה אחת אפשר להשיג המטרה במקום

ריבוי מכות אחרות, מוטב כן.

נפקא מינות למעשה: אם הסטירה מביאה תועלת מידית עדיפה היא, כדי למעט בהכאות רבות, שהרי כל מכה מיותרת היא לאו דאורייתא של "לא יוסיף".

אם אפשר במכות קלות בלי בזיון יש להעדיף זאת, שכן אין צורך להוסיף בזיון אם ניתן להגיע לאותה תוצאה בדרך פחות פוגענית. במקום שאין ודאות שהסטירה תועיל אסור להעדיפה, שכן נמצא שעבר גם על בזיון וגם על ריבוי מכות.

כפרה לגנב עצמו יש בזה צד זכות, שכדברי הפסוק "ייתן למכהו לחי ישבע בחרפה", והיינו שהחרפה מביאה לידי כפרה.

סמכות בית דין או שוטרים בזמננו תלוי אם יש לדיינים סמכות כפייה מדינת מלכות או על פי ההסכמה הציבורית, ואם לא – אין רשות לנהוג כן כלל.

ולענ"ד נראה לומר דיש כאן נקודה עמוקה בתפיסת התורה על גבולות הכוח והענישה. מצד אחד, נצטוונו "שופטים ושוטרים תתן לך בכל עיריך" כלומר, התורה אינה אוטופית ואינה מדברת רק על צדק אידיאלי, אלא מכירה ביצר החומר, בצורך באמצעי כפייה כדי לקיים משפט צדק. אולם מאידך, הגבילה התורה את השוטרים והדיינים בלאוין חמורים של "לא יוסיף", "פן יוסיף" כדי שלא ישתמשו בכוחם הפיזי ללא גבול.

כאן מתגלה יסוד מחשבתי מופלא: התורה מכירה בכך שלעיתים אין מנוס אלא להכות את העבריין כדי להוציא ממנו את הדין, אך באותה נשימה היא קובעת סייגים חמורים שלא יהפוך הכוח הפיזי למטרה עצמאית, אלא יישאר תמיד ככלי ביד הדיינים לקיום הצדק. ולפי זה מתבאר היטב גם דיון הסטירה. הסטירה, שהיא מכת בזיון, מצד אחד קשה יותר, אך מצד שני היא מביאה את התוצאה מיד, דווקא היא מהווה את הדרך לשמור על גבולות התורה ולא להיגרר למכות רבות האסורות. נמצא שכאן המחשבה הפנימית היא: לא עוצמת המכה קובעת, אלא נאמנותה לרצון התורה להמעט בפגיעה ככל האפשר, אך להשיג את הדין והאמת.

זה גם עומק דברי חז"ל במסכת אבות: "ולא מצאתי לגוף טוב משתיקה". פעמים רבות החרפה דווקא בהימנעות מלהחזיר מלחמה שערה, דווקא ביכולת לשתוק מול סטירה יש בה ריפוי וכפרה, הרבה יותר מהכאות חוזרות ונשנות.

במישור המוסרי מתעורר כאן לימוד עז לחיי היום יום שלנו. התורה מציבה את הדיין והשוטר במקום שבו עליו לאכוף משפט צדק, אך גם במצב הקיצוני שבו נאלצים להשתמש בכוח התורה מדריכה

נחשבת לחרפה יתירה: "כי הכית את כל אויבי לחיי" (תהילים ג, ח), וכן נאמר: "ייתן למכהו לחי ישבע בחרפה" (איכה ג, ל), ובנביא: "בשבט יכו על הלחיי" (מכילתא ד' ד). מפרש רש"י (תהילים שם) שמכת הלחי היא מכת בזיון, ומצודת דוד מוסיף שהיא נחשבת לחרפה בפני הבריות.

מכאן מתחדדת השאלה: האם ראוי להשתמש בדרך זו, כאשר מצד אחד היא בזיון חמור, אך מצד שני תחסוך הכאות רבות שעל כל אחת מהן יעבור הדיין או השוטר על שני לאוין של "לא יוסיף" ו"פן יוסיף"?

נחזה נא בשאלה ההלכתית המתפרצת מתוך דפי המציאות: נתפס גנב בעיצומה של הגניבה, ואי אפשר להשיב את הגזלה לבעליה אלא על ידי הודאתו היכן הטמין את השלל. ביד השוטרים והחוקרים האפשרות להכותו כדי שיוודה. ברם, לפנינו שתי דרכים: מחד גיסא להכותו מכות גוף רגילות, מכות שאין בהן בזיון מפורש, אך תצרכנה ריבוי הכאות עד שייכנע. מאידך גיסא סטירת לחי אחת, מכת בזיון מובהקת, "כי הכית את כל אויבי לחיי" (תהילים ג, ח), ופרש"י שם: "מכת בזיון הוא כד"א 'ייתן למכהו לחי ישבע בחרפה' (איכה ג, ל)", וכן במכילתא (ד, יד): "בשבט יכו על הלחי". ובמצודת דוד פירש דמכת לחי חרפה יתירה היא.

השאלה אם כן: האם מותר להעדיף סטירת לחי, חרפה וכאב של רגע, על פני ריבוי מכות בגופו שבכל אחת ואחת עובר המכה על שני לאוין "לא יוסיף" ו"פן יוסיף"? או שמא כיון שמכת לחי יש בה בזיון ופגיעה בכבוד האדם, הרי היא חמורה לאין ערוך, ויש לנהוג בה ביתר איסור וחומרה?

ובזה תלוי בירור הלכתי עמוק: האם במערכת המשפט התורני מתחשבים בחשבון של "ריבוי לאוין" לעומת "חרפת הלחי", והאם ההלכה מכירה בעדיפות של צער רגעי שיש בו בזיון על פני הכאות מרובות שאין בהן בזיון כזה?

הפסוק זועק: "שופטים ושוטרים תתן לך בכל עיריך אשר ה' אלוהיך נותן לך לשבטיך, ושפטו את העם משפט צדק" (דברים טז, יח).

בפשטות, השופטים הם הדיינים הפוסקים את הדין, והשוטרים הם המבצעים את הוראות בית הדין, כופים על קיום פסקי הדין, ואף מכים ומענישים בעת הצורך. אבל חז"ל (ספרי שם) עמדו על לשון הפסוק "משפט צדק", ללמד שגם כאשר השוטר מרים ידו להכות אינו ראוי לעשות אלא במסגרת "צדק", ולא מעבר למה שמתחייב בדין.

וכבר העירו המפרשים (עיין אבן עזרא ורמב"ן שם), כי סמיכות "שופטים ושוטרים" באה להורות, שאין רשות ביד השוטר להכות סתם מתוך תסכול או נקמה, אלא פעולתו חלק ממערכת המשפט. ובדברי חז"ל (סנהדרין טז ע"ב) נאמר: "שוטרים אלו בעלי רצועה ומקל", ומ"מ כל מעשיהם אינם אלא "כדי לקיים את דברי השופט". ולפי זה, שאלה זו אם מותר לסטור על לחי הגנב כדי שיוודה, או שיש להכותו מכות אחרות תלויה בביאור הפסוק. כי התורה מצווה עלינו משפט צדק, שגם הכאת השוטר צריכה להיות "במשקל צדק" לא יותר מדי, לא בבזיון שאין בו צורך, אלא רק כפי שמתחייב מתוך יושר הדין ותכלית הצדק.

ומעתה, אם באמת מתברר שסטירת לחי אחת תחסוך ריבוי מכות מרובות, אפשר לומר שזו היא הוצאת הפסוק "ושפטו את העם משפט צדק" שגם בהכאה נמדדת המידה: איזה אופן יביא לצדק המהיר והנכון, בפחות צער ובפחות איסורים?

הגמרא במסכת סנהדרין (י"א ע"א) עוסקת במציאות שבה השוטרים מכים כדי לאכוף את פסק הדין, ונאמר שם על הפסוק "שופטים ושוטרים תתן לך" מלמד שמעמידין שוטרים שמכים ברצועה ובמקל, ומענישין על פי בית דין. וכתב הרמב"ם (הלכות סנהדרין פרק א הלכה א): "מצות עשה למנות שופטים ושוטרים בכל פלך ופלך... השוטרים הם בעלי מקל ורצועה, שעומדין לפני הדיינים ומחזירין העם לאמת, ומכריחין לקיים את הדין...". הרי שישוד ההכאה אינו עונש עצמאי, אלא אמצעי להוציא את הדין אל הפועל. אמנם, בשאלתנו יש לדקדק: מה הדין אם ניתן להכותו במכות רגילות (כגון בגבו או בידיו) עד שיוודה, אלא שזה יארך זמן ויהיה בזה ריבוי מלקות, ובמקום זה אם יספוג סטירת לחי אחת מיד יישבר?

מרן הבית יוסף (חו"מ סימן ב) הביא בשם תשובת הרשב"א (חלק א סימן תתצ"ו) שכל סמכות הכאת בית דין מסורה "לפי צורך השעה" ואם כן אין רשות לבית הדין להכות אלא באופן הנדרש באמת. ולפי זה, אם דרך בזיון אינה נצרכת, אסור להשתמש בה, אך אם היא חוסכת ריבוי הכאות כאן נכנסת שאלת "עדיפה מיניה": האם יש עדיפות לבזיון מועט על פני ריבוי איסורי הכאה.

והנה, במצות מלקות נאמר "ארבעים יכנו לא יוסיף" (דברים כה, ג). ובגמרא (מכות כב ע"א) דרשו: "פן יוסיף עובר בשני לאוין על כל מלקות נוספת". נמצא שכל מכה מיותרת היא איסור דאורייתא כפול. וכך פסק השולחן ערוך (חו"מ סימן תכא סעיף ג). נמצא שאם כדי להוציא את הדין יכהו עשר מכות הרי עבר בעשרים לאוין (!),

**עיקר העניין:** העולה מכל המקורות והעיון, דיין ושוטר מצווים לשפוט משפט צדק ולברר האמת גם כאשר נדרשים לאמצעים של כפייה על גנב. מצד אחד, אסור להרבות בהכאות, שהרי כל מכה מיותרת עוברת על לאו של "לא יוסיף פן יוסיף". מצד שני, לפעמים סתירת לחי אחת אף שהיא מכת בזיון עדיפה, משום שבכך נחסכות מכות רבות אחרות, וממעטים באיסורים.

נמצא, שהכל תלוי במידת הצורך: אם אפשר להגיע להודאה או לחשיפת האמת במכה רגילה יש להימנע מסתירת לחי, משום שהיא ביזיונית וחמורה.

אך אם ברור שדווקא הסתירה הבודדת תועיל, ובכך יימנעו מכות רבות יותר יש להעדיף אותה, מתוך שיקול ההפחתה בעבירה.

בנוסף לכך, עצם קבלת החרפה על ידי הגנב בשתיקה עשויה לשמש לו כפרה ותיקון, ובכך מתמלאת המטרה ההלכתית והמוסרית גם יחד.

מכאן נפקא מינה ברורה: אין היתר לסטור או להכות לשם נקמה או להוצאת כעס, אלא רק לשם גילוי האמת ובמינומום ההכרחי. בזה מתקיימת מצוות "ושפטו את העם משפט צדק" (דברים טז יח) משפט שהוא צדק, רחמים ודיקוה גם יחד.

אותנו למינימום ההכרחי. לא להכות לשם פריקת זעם, לא לבזות לשם נקמה, אלא אך ורק לשם השגת האמת והצדק.

ומכאן לקח גדול: כמה פעמים בחיי היום יום אנו פוגשים מצבים שבהם אנו חשים צורך "לתקן" את זולתנו אם במשפחה, אם עם תלמידים, אם במקום העבודה או בבית המדרש. היצר הפשוט הוא להשתמש ביותר מילים, בלחץ, אולי גם בביזוי כדי לשבור את הצד השני. אבל התורה מלמדת אותנו: תבחר בדרך שתשיג את התוצאה במינימום פגיעה, גם אם זו נראית "קשה" ברגע, אבל תחסוך הרבה כאב לאורך זמן.

וכשם שאמרו חכמים במסכת אבות "איזהו גיבור הכובש את יצרו" כך גם כאן, הגיבור האמיתי אינו זה שיודע להכות הרבה, אלא זה שיודע להכות במידה, במקום הנכון ובאופן שממעט נזק ומרבה תועלת.

ובאמת, גם לגנב עצמו יש כאן חסד גדול. אם יקבל על עצמו את החרפה וישתוק, הרי זה כפרתו, ויהיה לו תיקון לנפשו. נמצא שהסתירה, אף שהיא חרפה, הופכת להיות מקור ישועה לו ולחברה כולה.

## 5. כיצד נשאר הרמב"ם גדול הפוסקים במקום שנאסר לשוב אליו?

"רק לא ירבה לו סוסים ולא ישיב את העם מצרימה למען הרבות סוס ויה' אמר לכם לא תספון לשוב בדרך הזה עוד" (דברים יז, טז, פרשת שופטים).

כבר בגמרא במסכת סנהדרין (דף כא עמוד ב) עמדו חז"ל על איסורי המלך לא ירבה סוסים, לא ירבה נשים, ולא ירבה כסף וזהב. חז"ל מבארים כי מטרת התורה היא לצמצם את נטיותיו של המלך, שלא יימשך אחר גאוה, תאוה או כוחנות צבאית, ויאבד את תפקידו העיקרי להעמיד את ישראל כעם ה'.

בתלמוד ירושלמי במסכת סוכה (דף כג עמוד א) אמר רשב"י: "בשלושה מקומות הוזהרו ישראל שלא לשוב למצרים".

"כי אשר ראיתם את מצרים היום לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם" (שמות יד, יג). "לא תספון לשוב בדרך הזה עוד" (דברים יז, טז). "והשיבך ה' מצרים באניות... לא תוסיף עוד לראותה" (דברים כח, טח).

שלושה פסוקים, שלוש אזהרות, ללמד שהאיסור אינו אסמכתא, אלא שלוש לאוין ממש, כדברי הרמב"ם בספר המצוות (לאו מו). רש"י (דברים יז, טז) ראה בפסוק יחידה אחת: איסור להרבות סוסים נובע מהחשש שמלך יגרום את העם לשוב למצרים, "שמקום סוסים טובים הוא", אולם יחד עם הסוסים יכניס את עמו מחדש לאוירה של טומאה והשחתה.

הרמב"ן (דברים יז, טז) חלק וסבר שהפסוק מדבר על שני עניינים נפרדים. האחד איסור להרבות סוסים מכל מקום שהוא, מפני שהדבר גורם לגאוה וביטחון בכו. והשני איסור עצמאי לשוב למצרים. לשונו שם חדש: "ויתכן שדרך הכתוב כי הזהיר לא ירבה לו סוסים אפילו מארצו ומארץ שנער או בדרך סחורה המותרת, שלא יבטח על רכבו כי רב... אבל יהיה מבטחו בשם אלהיו".

הספורנו (דברים יז, טז) כתב, שהחזרה למצרים אינה רק עניין טכני של סוסים אלא סמל של כפייה בהשגחת ה'. לצאת ממצרים הייתה גאולה, לחזור אליה – השפלה.

החזקוני (שם) עמד גם הוא על כך שמדובר בשני איסורים נפרדים, ושהחזרה למצרים היא בגדר סתירה לעצם הגאולה.

ואם כן לפי רש"י, לפי הרמב"ן, לפי הספורנו ולפי רוב הראשונים התורה מזהירה אותנו שלוש פעמים מפני חזרה למצרים. הרמב"ם מונה את זה במפורש כלאו חמור. ואף על פי כן ההיסטוריה מוכיחה אחרת: עם ישראל חזר ושכן במצרים, והדוגמה הבולטת ביותר היא הרמב"ם עצמו.

וכאן השאלה מתחדדת: אם התורה הזהירה כל כך, והפוסקים פסקו להלכה, איך נוכל להבין את שהותו של הרמב"ם במצרים? מה ההיתרים שנאמרו? ומהי מסגרת הגבולות שמאפשרת לשוב לארץ מצרים?

בגמרא במסכת סנהדרין (דף כא עמוד ב) הוצבו דברי המלך: לא ירבה לו סוסים, לא ירבה לו נשים, ולא ירבה לו כסף וזהב, ויסוד הדברים שלא יימשך אחר הגאוה והכוחנות עד שיסור לבבו מן ה'. מיד יתברר אם איסור ההרבה קשור בעצם למצרים או שהוא כלל עקרוני שאיננו תלוי במקום הסוסים.

בתלמוד ירושלמי במסכת סוכה (דף כג עמוד א) אמר רשב"י: בשלושה מקומות הוזהרו ישראל שלא לשוב למצרים, והביא שלושה פסוקים: כי אשר ראיתם את מצרים היום לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם, ולא תספון לשוב בדרך הזה עוד, והשיבך ה' מצרים באניות... לא תוסיף עוד לראותה. נמצא שלפנינו שלושה לאוויים על עצם השיבה למצרים, ולא רק אזהרה אגדה.

בגמרא במסכת סוכה (דף נא עמוד ב עד נב עמוד א) נידונה אלכסנדריה של מצרים, ושם מתוארת קהילתה הגדולה והמפוארה

בין דפי ההיסטוריה היהודית יש נקודות שמעלות רעד בלב. יש פסוקים בתורה שנשמעים כקריאת נצח, הדהוד שמגיע ממעמקי הדורות. פסוקים שאינם רק משפט כתוב על קלף, אלא פעמוני אזהרה, קול תקיעה של שופר המרעיד לבבות, מזכיר לנו אל תשובו אחורנית! אל תחזרו אל בית העבדות, אל ארץ הטומאה, אל המקום שממנו נגאלתם. דווקא שם, בפתח הזה, נעמדת לפנינו תמונה כמעט בלתי נתפסת: התורה מצווה בחריפות: "לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד", ואילו ההיסטוריה מלמדת אותנו כי מצרים הפכה שוב ושוב למוקד מגורים של קהילות ישראל.

במרכז התמונה ניצב הרמב"ם הנשר הגדול גדול הפוסקים והפילוסופים, עמוד ההוראה והשקול כעמוד האמצעי שבין הראשונים והאחרונים שהנה, דווקא הוא יושב במצרים שנים רבות. ולא עוד, אלא שהיה מודע לסתירה העמוקה שבין מעשיו לבין לשון התורה, עד שחייב את עצמו לחתום "העובר בכל יום שלושה לאוויים". כיצד ייתכן? האומנם רבנו משה חי בהכרת אשמה מתמדת? או שמא יש כאן סוד עמוק של הבנת ההלכה במפגש עם מציאות היסטורית הכופה את עצמה על האדם?

השאלה הזו איננה רק היסטורית. היא נוגעת בעצם המתח שבין פסוק ברור בתורה לבין מהלך החיים שמוביל את היחיד ואת הכלל. היא מעוררת מחשבה על גבולות ההלכה: האם יש מקום לנסיבות חיצוניות ולכפייה מציאותית? האם ההבדל בין "לדור בקבע" לבין "לדור בארעי" יכול להפוך איסור ליתר? והאם ייתכן שאיסור מקראי, הנראה חמור ומוחלט, יקבל מיתון על פי פרשנותם של חכמי הדורות?

כאשר מעמידים את הרמב"ם האיש שהעמיד את ההלכה על מכונה בספריו במרכז השאלה, הדרמה מתעצמת. אם הוא עצמו חי במצרים, הרי כל העיסוק בשאלת היתר הישיבה שם נעשה טעון פי כמה. אין זו סוגיה הלכתית גרידא, אלא סוגיה טעונה של מפגש בין פסוק, הלכה, מציאות וגדול הדורות.

בפרשת השבוע, פרשת שופטים, מצווה התורה: "רק לא ירבה לו סוסים ולא ישיב את העם מצרימה למען הרבות סוס ויה' אמר לכם לא תספון לשוב בדרך הזה עוד" (דברים יז, טז).

כבר נחלקו הראשונים בטעם האיסור: רש"י (דברים יז, טז) פירש שהטעם נובע מהמגדף הפסוק שמא ישיב את העם מצרימה, מקום בו סוסים טובים מצויים, אך גם דברים רעים ומקלקלים.

הרמב"ן (שם) חלק וסבר שאין קשר מהותי בין האיסורים, אלא שני עניינים שונים: איסור להרבות סוסים מכל מקום, שמא יתגאה ויבטח בכוחו, ואיסור נוסף ועצמאי שלא לשוב למצרים, גם שלא לשם סוסים.

ומעתה, בין לפי רש"י ובין לפי הרמב"ן, ברור שיש איסור לשוב ולדור בארץ מצרים. כך פסק הרמב"ם בספר המצוות (לאו מו), ובמשנה תורה (הלכות מלכים פרק ה הלכה ז): "כל החוזר לשבת שם לוקה". והנה הרמב"ם עצמו יושב במצרים שנים רבות. רבי אשתורי הפרחי בכפתור ופרח (פרק ה) מספר, שהרמב"ם היה חותם "הכותב העובר בכל יום שלושה לאוויים פלוני", ולכאורה העיד על עצמו שהוא עובר עבירה. איך אפשר להבין זאת?

האם כפה עליו מצבו כרופא המלך להישאר? האם יש להבדיל בין ישיבה קבועה לישיבה ארעית? האם יש טעמים נוספים שהראשונים והאחרונים נתנו כדי להסביר את הדבר?

שאלה זו הולכת ומתעצמת עוד יותר לנוכח העובדה שלא רק הרמב"ם יושב במצרים, אלא קהילות גדולות ורבות, וביניהן גם גאוני עולם נוספים כרב סעדיה גאון.



## גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות  
מחשבה חידודים  
ואקטואליה  
על פי סדר  
פרשיות השבוע

וכן כתב בערוך השולחן העתיד (מלכים סימן עד סעיף טו), שהאיסור הוא להשתקע, אבל מי שנגרר לשבת שם בעוונות הדור או מחמת פרנסתו הרי הוא בכלל אנוס.

הציץ אליעזר (חלק יד סימן פז) חיוק קו זה, וכתב שהרמב"ם נאלץ לשבת במצרים בעל כורחו לאחר גלגולי גירוש ספרד ונדודי המשפחה, ושהשגחת ה' סיבבה שדווקא שם יעמוד בחומת הדין נגד הקראים. נמצא שלא מתוך רצון בחר לשבת, אלא נכפה עליו.

רבי אשתורי הפרחי (כפתור ופרח פרק ה) שהביא עדות שהרמב"ם חתם "הכותב העובר בכל יום שלושה לאווים", חידש שחתימה זו עצמה מלמדת על ענוותנותו: אף שנאלץ, בכל זאת לא ביקש לפטור את עצמו בטענת אנוס, אלא הזכיר תמיד את חומרת הלאו.

עוד דנו האחרונים בדברי רבנו בחיי (דברים יז, טז) שתלה את האיסור בחשש שמא ילמדו ממעשי המצרים. לפי זה ייתכן מקום לומר שכאשר אין במצרים עוד אותם "מצרים קדמונים", נחלש יסוד האיסור. אמנם הקושיה שהעלית בצדק היא שגם בזמן חז"ל, לאחר חורבן אלכסנדריה, האיסור נותר בעינו. ולכן הרדב"ז בחר בדרך אחרת – לא תלות במצרים עצמה אלא בגדר קבע מול ארעי.

יש להוסיף את דברי המבי"ט בשו"ת המבי"ט (חלק א סימן שז) שנגע לגירוש ספרד והחרם שלא לשוב לשם. מדבריו ביקשו חלק מן החוקרים ללמוד יסוד הלכתי להשוותו למצרים שכמו שאין לדרוך על אדמת מצרים, כן אין לשוב לארצות שגרמו רעה לישראל. אלא שבפועל לא מצאנו פוסקים שגזרו חרם כזה על ספרד, להבדיל מגזירות משפחתיות (כמו משפחת טולידאנו שהביא נר המערב עמוד עה הערה ט).

ובספר חסידים (אות תכד) הוזכר מעשה בגזירת חרם עירונית שלא לשוב לעיר פלונית, ויעץ החכם שלא יגזרו לדורות אלא לשעתם, פן יהפכו חרמות אלה למכשול. יסוד זה מסביר מדוע גם האיסור למצרים לא נחרת כדן גורף אלא נתון לפרשנויות שונות בידי חכמים.

המהרש"ל בים של שלמה (בבא קמא פרק ד סימן ט) נגע אף הוא בעניין אלכסנדריה, ועמד על כך שקהילה שלמה חרבה בעטיו של לאו זה, ללמד שאין לזלזל בו.

המהריק"ש (אורים ותומים, או"ח סימן תקסח) כתב שמפני טעם זה עצמו לא נזכר הלאו בשולחן ערוך שהרי בזמנו לא נהג, מפני שאין ישראל על אדמתם, כדרך שהסביר הריטב"א.

המבי"ט בשו"ת מבי"ט (חלק א סימן שז) נגע בהשוואה מעניינת: אחרי גירוש ספרד לא גזרו גדולי הדור חרם שלא לשוב לשם, ויש שראו בזה דמיון לעניין מצרים שגם שם הלאו נותר כללי אך נעלם מן הפסיקה המעשית בזמן הגלות.

בדורות האחרונים התעוררה השאלה מחדש עם הנסיעות למצרים לצורך ועידות השלום. הגאון רבי עובדיה יוסף בשו"ת יחוה דעת (חלק ג סימן פא) כתב להתיר לעיתונאים ישראלים לנסוע לשם, ממני שאין זו ישיבה אלא ביקור קצר לצורך מצווה של פרסום האמת והצגת דברי ישראל לעולם, וגם על דרך הרדב"ז – שהאיסור אינו אלא בקביעות.

מרן הגר"ע יוסף בשו"ת יביע אומר (חלק ז י"ד סימן יד) (האריך לדון בהצעה שעלתה אחרי השואה הנוראה – לגזור חרם שלא ידרוך שום יהודי על אדמת גרמניה. והראה שלא התקבלה, מפני שחרמות כאלה אינם לדורות, כדברי ספר חסידים (אות תכד): "אל תתנו מכשול לפני דורות הבאים". בזה הביא מקבילה מעניינת לחרם מצרים שגם הוא, ככל חרם, נהג למסגרת נסיבות ולא מוחלטת. וכן בבירור שאלה זו, והביא ראיות נוספות להתיר מגדרי אנוס וצרכי רבים, והוסיף שגם אם נרצה לומר שיש איסור עצמי על עצם הקרקע של מצרים, מכל מקום כוונת התורה היא שלא לשוב לשם מרצון ובקבע. אבל אנוס הנגרר בעל כרחו או מי שבא לזמן מוגבל מותר.

בספר נר המערב (להרי"מ טולידנו, תולדות יהדות מרוקו עמוד עה הערה ט) כתב על בני משפחת טולידאנו שגזרו שלא לשוב לספרד, ומכאן קיבלו שמם "טולידאנו". אך גם זה מנהג וחרם משפחתי ולא לאו דאורייתא.

וכאן הוא המקום להרחיב מחשבתית מוסרית: מצרים איננה רק נקודה על המפה. מצרים היא סמל. סמל של חזרה לאחור, של ביטחון בכוח הזרוע ובמניין הסוסים, של תרבות המציגה עוצמה חיצונית במקום לב שמבקש את ה'. כשאומרת התורה "לא תספון לשוב בדרך הזה עוד", היא מבקשת מן האומה ומהאדם שלא ייסובו אחרנית אל ההרגלים הישנים, אל השעבוד הישן, אל התנועה שהגאולה כבר ביטלה. החזרה למצרים איננה רק מהלך גיאוגרפי, אלא תנועה נפשית: האם אני בוטח בה' או שאני מעביר את הלב מן שמם אל הכרב ואל הפרש.

דוד המלך, ספר תהלים (פרק כ פסוק ח) "אלה ברכב ואלה בסוסים ואנחנו בשם ה' אלוהינו נזכיר". זוהי לשון יסוד: יש דרך של רכבים וסוסים, ויש דרך של זיכרון שם ה'. שיבת מצרים שייכת לדרך

עד שנחרבה לבסוף, ומפורש בדברי חז"ל שמפני שעברו על הלאו שלא לשוב למצרים בא עונשם, ללמד שהלאו איננו דרשה רופפת אלא חיוב הלכתי בעל תוקף.

הרמב"ם בספר המצוות (לא תעשה מו) מנה את איסור השיבה למצרים כלאו גמור, והדגיש שלושה לאווים נכללים בזה מן שלושת הפסוקים. בכך קבע שהחזיר לשבת במצרים נכנס לגדר לאו דאורייתא.

הרמב"ם במשנה תורה, הלכות מלכים (פרק ה הלכה ז) פסק: שלושה לאוין הן שלא לשוב למצרים, וכל החוזר לשבת שם לוקה, וסיים שבני מצרים מוזהרים וכן כל ישראל, ובדבריו משמע שעיקר האיסור הוא על קביעות דירה לא על מעבר ארעי גרידא.

רש"י (דברים יז, טו) פירש שהחשש בהרבות הסוסים הוא שמא ישיב את העם מצרימה להביא סוסים מובחרים, וממילא יגוררו אל מקום של השחתה וטומאה, לפי זה קשר פנימי בין איסור ההרבה לבין מצרים, שהרי משם תבוא ההרבה.

הרמב"ן (דברים יז, טז) חלק וכתב ששני עניינים נפרדים נאמרו בפסוק: איסור להרבות סוסים מכל מקום שבעולם לבל יבטח ברכבו כי רב, ואיסור נוסף ועצמאי שלא לשוב למצרים. ולשונו שדרך התבוא להזכיר מצרים אך אין ההרבה תלויה דווקא בה, מכאן שני לאווים נפרדים היוצאים מן הפסוק.

הספורנו (דברים יז, טז) חלק וכתב ששני עניינים נאמרו גיאוגרפית אלא מעשה סמלי של חזרה אל בית העבדות וכפירה בגאולה, לפיכך נאסרה השיבה אף אם לא לשם סוסים, ומתחדדת חומרת הלאו מצד משמעותו הרוחנית.

החזקוני (דברים יז, טז) חלק בדרך זו וכתב שהפסוק כולל שתי אזוהרות נפרדות, ושהשיבה למצרים סותרת את תכלית יציאת מצרים, וממילא אינה תלויה בשאלת הסוסים בלבד.

רבנו בחיי (דברים יז, טז) כתב שטעם האיסור מפני החשש שילמדו ישראל ממעשי המצרים ויידמו להם, ולמד מכאן שהמניעה היא מפני ההשפעה הרוחנית של המקום, והעירו שהטעם אינו תלוי בקיומם של המצרים הקדמונים דווקא, שהרי גם לאחר חורבן אלכסנדריה נשאר האיסור בעינו.

היראים לרבי אליעזר ממיץ (סימן שג) חידש לפרש את לשון הפסוק לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד, שהלאו מותנה ב"בדרך הזה", כלומר מן הארץ אשר יצאו ממנה ישראל, ומכאן שהולך משאר ארצות למצרים אינו בכלל האיסור. זוהי הבנה לשונית מצמצמת בפסוק שמעמידה את הלאו על נתיב מסוים.

ספר מצוות גדול, הסמ"ג (לא תעשה רכז) העתיק את דברי היראים והוסיף תימה על הקהילות היושבות במצרים ועל גדולת הרמב"ם שגר שם, ולדבריו אין טעם להתיר אלא אם כן נקבל שהלאו הוא דוקא על השיבה מארץ ישראל למצרים ולא משאר ארצות, נמצא שהצד שלהם מתיר בנתיב מסוים בלבד.

בהגהות מיימוניות של הרמב"ם, הלכות מלכים (פרק ה הלכה ז) הביאו אף הם את יסוד החילוק של היראים, ונתנו לו משקל הלכתי בצד פשט הפסוקים, מתוך צורך ליישב מציאות קהילות ישראל במצרים עם לשון הלאו.

הריטב"א על מסכת סוכה (דף נא עמוד ב) עמד על ענין אלכסנדריה של מצרים, ומתוך עיונו עולה היסוד שהאיסור מתחדד בעיקר בשעה שישראל עוררים על אדמתם, שאז יש משמעות יתר לשיבה למצרים כמחיקה סמלית של הגאולה, אבל בשעה שישראל בגלות מצרים נעשית כיתר הארצות ואין הלאו נוהג באותה מידה. לפי דרך זו מתבארת גם שתיקת מרן בשולחן ערוך שלא הביא את הלאו להלכה למעשה בימיו.

כפתור ופרח לרבי אשתורי הפרחי (פרק ה) העיד שהרמב"ם עצמו היה חותם על מכתביו "הכותב העובר בכל יום שלושה לאווים", וביאר שהיה אנוס לשבת שם מפני היותו רופא המלך, עדות זו מעמידה את שהותו של הרמב"ם בהקשר של אנוס וכפיית מציאות, ותסייע לבירור גדר קבע וארעי.

הראשון להרחיב בדבר הוא הראב"ד בתשובותיו (סי' סו), שכבר העיר על הקושי במציאות קהילות ישראל במצרים, וניסה לבאר שאולי אין האיסור נוהג אלא כאשר כל העם שב למצרים, לא יחידים. אך רוב האחרונים לא קיבלו את חילוקו.

המהר"ם שיף (חידושי סוף מסכת חולין) הזכיר את ענין אלכסנדריה של מצרים שנחרבה בגלל הלאו, והדגיש שהעונש בא גם על יחידים.

הרדב"ז האריך בכמה מקומות (חלק ד סימן עג, חלק ה סימן יב) והעמיד עיקר יסודו: לא אסרה תורה אלא מי שקובע דירתו במצרים בקביעות, אבל הבא לשם לשעה – אין בישיבתו איסור. הרדב"ז עצמו חי במצרים שנים רבות, וכתב להדיא שמפני אנוס לא היה בידו לצאת. לשונו: "ואני יושב במצרים בעוונותי הרבים, ואיני רוצה לשבת, אלא שאנוס אני, ואם אפתח פי לצאת ימיתוני". מכאן יסוד גדול אנוס רחמנא פטריה.

הראשונה, ללב הנסמך על חשבון הכוח, יציאת מצרים שייכת לדרך השנייה, ללב הנסמך על שם ה'. והאדם נבחן יום יום לאיזה צד הוא מושך את עצמו.

ישעיהו הנביא, ספר ישעיהו (לא, א) "הוי הירדנים מצרים לעזרה ועל סוסים ישעו... ולא שעו על קדוש ישראל". הנביא מצייר את הדיוקן של "שיבה למצרים" כביטחון מדיני צבאי שמחליף את הביטחון בה'. העומק המוסרי של הלאו הוא לשמור על כיוון הלב.

רש"י, פירוש על התורה (ויקרא יח, ג) "כמעשה ארץ מצרים... מקולקלים מכל האומות". מצרים, בלשון חז"ל, מצטיירת לא רק כמרכז של עוצמה, אלא גם כמרכז של השחתה. ממילא החזרה לשם היא לא רק חישוב אסטרטגי אלא סכנה תרבותית. מכאן היסוד המוסרי: יהודי איננו מודד את דרכיו רק על פי תועלת נראית, אלא על פי טהרת המחנה והלב.

הרמב"ן, פירוש על התורה (דברים יז, טז) העמיד שני עניינים: גדר ההרבה בסוסים מפני הגאווה, ואיסור עצמאי על השיבה למצרים. כשמצרים את שניהם נקבל תבנית של זהירות כפולה: שלא להמיר את הביטחון בשם בביטחון בצבא, ושלא להמיר את דרך הגאולה בשיבה אל בית העבדות. זהו שיעור מוסרי עמוק לכל דור, גם למי שאינו מתכוון כלל לעבור דירה למצרים.

הספורנו, פירוש על התורה (דברים יז, טז) עמד על כך ששיבה למצרים סותרת את משמעות הגאולה. גאולה איננה רק שינוי מיקום, אלא יצירת תודעה חדשה. כשאדם חוזר אל המייצרים הרוחניים שלו, הוא מחלל את רעיון היציאה.

המלבי"ם, פירוש על התורה (דברים יז, טז) מדגיש את הפן של "מבטחו בשם אלוהיו" מול "יבטח על רכבו כי רב". ההכרעה המוסרית פשוטה ועמוקה כאחת: אין איסור התורה נובע משנאת מקום כלשהו, אלא מאהבת דרך ה' ומחובת האמון בו.

ומכאן לימינו: לפעמים איננו "יורדים מצרים" בגוף, אך "יורדים מצרים" בתודעה. כשאדם קושר את שלוותו במספרים, בתקציבים, בברזלים ובטכנולוגיה, ושוכח שבלעדי אין לנו כלום, זו שיבה מצרימה. ולעומת זאת, יש נסיבות של ארעי, של צורך, של שליחות ציבור, שבהן ההלכה עצמה הכירה בגדרים ובצמצומים, אך הזהירה שהלב יישאר בארץ הקודש, דהיינו בקדושת הביטחון והאחריות. זו נקודת האיזון: לעשות את מה שמוטל עלינו בעולם המעשה, אך להישמר מן השיבה הנפשית אל "מיצרי" הגאווה והטומאה.

הרחבה רעיונית: האיסור לשוב למצרים איננו רק "הלכה יבשה" בשולחן ערוך או ברמב"ם. הוא נושא בקרבו רעיון עצום על מהות חייו של יהודי. מצרים מייצגת את "המייצרים" את המקום הצר והחונק שבו היה עם ישראל משועבד לגשמיות, לתרבות עקומה, לחיי עבדות ללא נשמה. יציאת מצרים איננה רק גאולת גוף אלא גאולת נפש.

וכאן באה התורה וקובעת: אסור לשוב למצרים. לא רק במובן הפיזי גיאוגרפי, אלא גם במובן הרוחני. אל תחזור אחורה להרגלים הישנים, אל תגרור את עצמך שוב אל חיי השעבוד ליצר, אל תאמין שכוח הסוס הוא שיעניק לך ביטחון.

הרמב"ם עצמו בעומק כחמתו מבין את זה יותר מכולם. אולי משום כך היה חותם בענווה עצמית "העובר בכל יום שלושה לאוויים". לא משום שלא ידע היתרון, אלא מפני שרצה להיות בתחושת אחריות תמידית, שלא להתרגל אל "המיצרים". ללמדנו, שגדול הדורות לא חש נוח בתוך גלותו, אלא ראה עצמו תמיד נדרש להתעלות מעל המקום שבו הוא חי.

יש כאן מסר לדורות: כל אדם חי במצרים שלו. מצרים יכולה להיות חברה חומרנית שמושכת את הלב, מצרים יכולה להיות ההרגלים הישנים שמושכים אחורה, מצרים יכולה להיות גם חרדה וחוסר

אמון בעצמך או בה'. התורה אוסרת לשוב למצרים, כי היא מצווה: החיים של יהודי הם מסע קדימה. אל תביט לאחור, אל תבקש לשוב למקום שממנו יצאת, אלא תתקדם אל סיני, אל ירושלים, אל הקדושה.

דוד המלך כבר אמר: "אלה ברכב ואלה בסוסים ואנחנו בשם ה' אלוקינו נזכיר" (תהלים כ, ח). יש אנשים שכל חייהם הם "ברכב ובסוסים" מניין חשבונות, ביטחון באמצעים, חישוב של כוח. אבל אנחנו תורתנו מלמדת וזכרים את שם ה', לא רק כפסוק בתפילה, אלא כדרך חיים.

ומכאן הקריאה הגדולה: כל אחד צריך לשאול את עצמו מהי מצרים שלי? מה המקום שאני שואב ממנו ההרגלים רעים, מה המקום שמושך אותי לבטוח בכוח חיצוני ולא בה' יתברך, מה ה"סוסים" שעליהם אני רוכב במקום לזכור את שם ה'.

הרדב"ז לימד שהאיסור הוא להשתקע בקבע במצרים, אבל לשהות בארעי אין בו איסור. רעיונית זו בדיוק ההדרכה לכל אחד: אם מצאת את עצמך נגרר למקום נמוך, ל"מיצר" נפשי או מוסרי דע שזה יכול לקרות, אבל אל תשתקע שם. מותר ליפול לרגע, מותר לעבור שם בדרך, אך אסור להשתקע. הקב"ה דורש מאתנו תנועה מתמדת קדימה לא תספון לשוב בדרך הזה עוד.

זהו עומק הקריאה של התורה: חיים שאין בהם חזרה אל מצרים. חיים שמתקדמים תמיד אל החר, אל הקדושה, אל הייעוד.

**עיקר העניין:** התורה אוסרת שלוש פעמים על עם ישראל לשוב למצרים "לא תספון לשוב בדרך הזה עוד" (דברים יז, טז), "כי אשר ראיתם את מצרים היום לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם" (שמות יד, יג), ו"והשיב ה' מצרים באניות... לא תוסיף עוד לראותה" (דברים כח, טח). הרמב"ם מונה איסור זה כשלושה לאוויים גמורים (ספר המצוות לאו מו, הלכות מלכים פרק ה הלכה ז).

ובכל זאת הרמב"ם עצמו ישב במצרים שנים רבות. הראשונים והאחרונים הציעו כמה דרכים ליישב: היראים (סימן שג) והסמ"ג (לא תעשה רכו) פירשו שהאיסור נאמר רק על שיבה מישראל למצרים "בדרך הזה", ולא משאר ארצות. הריטב"א (יומא לח ע"א) והמהריק"ש (או"ח סימן תקסח) סברו שהאיסור נוגח רק בזמן שישיראלי יושבים על אדמתם. הרדב"ז (חלק ד סימן עג) חילק בין ישיבה בקבע לארעי, והתיר שהיה זמנית. ערוך השולחן העתיד (מלכים עד, טו) וציץ אליעזר (חלק יד סימן פז) ביארו שהרמב"ם אנוס היה, נגרר לשם בעוונות הדור ונכפה עליו להישאר כרופא המלך וכמי שנאלץ להיאבק בקראים. רבינו בחיי (דברים יז, טז) ראה את טעם האיסור שמא ילמדו ממעשיהם, אך הדגיש שהטומאה עצמה טבועה במקום, ולא רק באנשים.

הרחבה מחשבתית מלמדת: מצרים אינה רק ארץ, אלא סמל. סמל של עבדות, של ביטחון בכוח, של תרבות משחיתה. יציאת מצרים הייתה שחרור נפשי, והאיסור לחזור לשם הוא ציווי תמידי שלא לשוב אל המייצרים האישיים, לא להישאר כבולים בהרגלים רעים ולא להמיר את הביטחון בשם ה' בביטחון בסוסים וברכב. נפקא מינות לימינו: מותר לנסוע למצרים לצורך ארעי, שליחות, מסחר או צורך ציבורי, כל עוד הכוונה לשוב. כך פסקו הרדב"ז, יביע אומר (חי"ד סימן יד), יחוה דעת (חי"ג סימן פא). איסור הישיבה בקבע נותר בעינו, וכפי שפסק הרמב"ם.

מבחינה רעיונית כל אדם מצווה לא לשוב ל"מצרים" שלו: לא לשקוע בהרגלים רעים, לא לשוב אל מקום הצרות, אלא להמשיך קדימה במסע הגאולה.

עיקר העניין: התורה מצווה שלא נשוב למצרים לא כעם ולא כיחיד, לא במציאות גיאוגרפית ולא במציאות רוחנית. הרמב"ם שחי שם היה אנוס או בארעי, ובזה מצאנו לו היתר. אך המסר לכל הדורות ברור: יציאת מצרים היא תנועה מתמדת קדימה. יהודי אינו שב אחורה לעולם.

## 6. סודו של ספר התורה המלכותי האם זה חפץ קדושה או תשמיש מלכות?

כן, מה צורך לייחד פסוק מיוחד לאסור גם קריאה בספר התורה של המלך? ומצד שני, הלא ספר תורה הוא כלי קודש, ועניינו מצווה כללית לכל ישראל האם יעלה על הדעת שמצווה זו תיאסר רק מפני שנכתבה לשמו של מלך?

שאלה זו נוגעת לשורש ההבנה: האם ספר התורה של המלך נידון כחלק מתשמישי המלכות, אשר כבודם למלך בלבד, או שמא הוא חפץ מצווה אוניברסלי, אלא שציוותה התורה לייחדו למלך?

אך השאלה הדרמטית מתעוררת: האם ספר התורה של המלך הוא חפץ מלכות גרידא – שאין לאיש רשות להשתמש בו כבשאר תשמישי המלך או שמא יש בו ייחוד נוסף, קדושה יתרה, האוסרת אפילו שימוש לשם שמים על ידי ההדיט? מדוע נזקקה התוספתא לדרוש פסוק מיוחד לאיסור קריאת הדיוט בספר התורה של מלך, אם כבר ידענו שאין רשות לעלות על סוסו ואין לשבת על כסאו? ומה פשר שתיקתו של הרמב"ם האם משום שסמך על כלל תשמישי המלך, או שמא רמז כאן עניין עמוק יותר?

דמותו של מלך בישראל אינה כשל כל אדם אחר. הוא נבדל מיתר אחיו במעלתו, בכבודו ובקדושתו, ותשמישיו כולם קודש הם כסאו, סוסו, שריטו, וכלי חפציו. אך מעבר לכל אלה ספר התורה הייחודי לו, אותו כתב למענו, הנקשר בנפשו ונעשה חלק בלתי נפרד ממעמדו המלכותי. ספר תורה זה מלווה את המלך בצאתו ובבואו, ודרכו הוא חי את דבר ה' "והייתה עמו וקרא בו כל ימי חייו".

הנה פלא הוא: ספר התורה ספר הקדושה העליונה, אשר בו תתוונים דברי אלוהים חיים, נמסר לכל ישראל בשווה, כי "מורשה קהילת יעקב". וכל יהודי מצווה לעסוק בו יומם ולילה, ואין לו רשות להיבדל ממנו אפילו רגע אחד. אך מאידך, מצינו בספרי חז"ל כי ספר תורה מיוחד נכתב למלך, ודווקא עליו נאמר "והייתה עמו וקרא בו כל ימי חייו". וכאן מתעוררת שאלה גדולה ורבת עוצמה: האם ספר זה, אשר נכתב לשם מצוות המלך, נשאר כולו נחלתו הפרטית, עד כדי כך שהדיוט אסור לו אפילו לקרוא בו?

והלא יש לדון: מצד אחד, כל תשמישי המלך אסורים לשימוש ההדיט, ואין אדם רשאי לשבת על כסאו או לרכוב על סוסו. ואם



## גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות  
מחשבה חידודים  
ואקטואליה  
על פי סדר  
פרשיות השבוע

דין ספר תורה פרטי שאין להדיות רשות לקרוא בו. אבל לדעת הרמב"ם רק בספר תורה של מלך נאמר דין זה, ולא באחרים. בעניין ירושה: אם מת המלך ונשאר ספר התורה שלו האם יורשו רשאי להשתמש בו? אם נאמר שדין זה שייך רק כל עוד הוא "ספר תורה של מלך" בחייו אולי במיתו פקע, ויורשיו כמלכים במקומו. אבל אם נאמר שזהו גדר עצמי הרי גם לאחר מיתו המלך יישאר הספר תורה ייחודי, ולא יוכל הדיוט לקרוא בו.

הרחבה רעיונית: עצם העובדה שהתורה ציוותה על המלך לכתוב לעצמו ספר תורה מיוחד, ולשאת אותו עמו תמיד, אינה רק פרט הלכתי טכני. זה מלמד על מהות המלכות בישראל. המלך איננו בעל כוח אישי אלא נציג מלכות שמים בארץ. כל כוחו נובע מן התורה. ספר התורה של המלך איננו עוד ספר בין ספרי התורה, אלא הוא ה"חותמת" של מלכותו. הוא מענין "כתר התורה" שמנוח כנגדו תמיד. משום כך אמרו חז"ל בתוספתא שאין רשות להדיות לקרוא בו כי אין זה עוד ספר תורה ציבורי אלא ביטוי של קדושת המלכות. כאן מתחדדת נקודה עמוקה: התורה מגדירה את זהותו של המלך, ואין לו אפילו רגע אחד בלא התורה, "והייתה עמו וקרא בו כל ימי חייו". ממילא, אין זה חפץ אישי שניתן לשימוש אחרים, אלא כלי מלכות שבו ניכרת השראת השכינה על מלכות ישראל.

הדגשת הייחודיות הזאת באה ללמד גם אותנו שאין כל יהודי יכול "להשאל" את התורה שבחברו. לכל אדם יש את חלקו בתורה שעליו לגלות. כשם שהמלך חייב בספר תורה אישי שלו, כך כל אחד חייב לכתוב לו ספר תורה לרמוז שאין די בלימוד חכמותו של אחר, אלא עליו לגלות את חלקו הייחודי בתורה.

ולענין נראה להוסיף כי אם נתבונן קצת לעומק, נמצא יסוד גדול במלכות ישראל: אין המלך נמדד בחרבו או בגבורתו הצבאית, אלא בדבקותו בתורה. התורה מגדירה את מקומו ואת תוקף סמכותו. לכן נצטווה להחזיק ספר תורה פרטי, וכל ההדיוטות מנועים מלקרוא בו כדי להדגיש שהנהגתו נשענת על התורה, ולא על חכמת בני אדם או הסכמה אנושית.

חז"ל אמרו במסכת אבות (פ"ד מ"א): "איזהו מכובד? המכבד את הבריות". המלך האמיתי אינו כובש בזרוע אלא מושל בלבבות דרך התורה. התורה שלו היא דגל המלכות. וכפי שכתב המהר"ל (נתיב התורה, פרק י"א) שהתורה היא חיי האומה, וללא תורה אין מציאות לישראל. ממילא, ספר התורה של המלך מייצג את "לב האומה" ולכן הוא שמור ונבדל מכל שימוש אחר.

המחשבה המעמיקה כאן היא, שכאשר התורה שייכת לכלל היא מתפזרת ונראית כהמון דינים שונים. אך כאשר היא בידי המלך היא מתכנסת ללב אחד, המשקף את ההנהגה הכללית של ישראל. המלך הוא לב האומה, וספר התורה שלו הוא לב התורה.

ומכאן תובנה לחיי היום יום: מתוך דברי חז"ל על ספר התורה של המלך, נוכל ללמוד הוראה עמוקה לחיי היום יום של כל יהודי: לא די בכך שהתורה תהיה מונחת בבית הכנסת או בספרייה, אלא כל אדם צריך שתהיה לו "ספר תורה פרטי", כלומר נקודת קשר אישית, בלתי נפרדת, עם התורה. המלך נצטווה "והייתה עמו וקרא בו כל ימי חייו" (דברים י"ז י"ט), אבל באמת כל יהודי נקרא "ממלכת כוהנים וגוי קדוש" (שמות י"ט ו'), ולכן מחויב למצוא את הדרך שהתורה תהיה "עמו תמיד".

יתרה מזו ההדגשה שאין ההדיוט רשאי להשתמש בספר התורה של המלך, מלמדת אותנו שלא כל דבר ראוי להיות כלי לכל אחד. יש ערכים וקדושות שהם נעלים מדי, ועליו לשמור להם את מקומם. כשם שלא ישתמש אדם בחפצי המלך, כך גם לא ישתמש אדם בתורה לצרכים זרים לא לגאוה, לא לכבוד, ולא לעסקי חולין. התורה היא נצח, וכל שימוש שאינו לשם שמים פוגם בקדושתה. והמסר המוסרי פשוט: כשם שהמלך מחזיק ספר תורה על זרועו כתכשיט שאינו מש ממנו, כך כל יהודי צריך לשאת עמו את נוכחות התורה בלבו ובמעשיו. לא רק בעת לימודו אלא גם בשעת עסקיו, בקשריו החברתיים ובענייני הבית התורה צריכה להיות "קמיע" חי המחיה את כל מציאותו.

**עיקר העניין:** נמצאנו למדים, כי ספר התורה של המלך איננו ככל חפציו, אלא קדושתו מיוחדת ומוגדרת בתורת ישראל. התוספתא חידשה פסוק מיוחד "וקרא בו" להדגיש כי רק המלך רשאי לקרוא בו ולא הדיוט, ללמדנו שאין שימוש בתורה המלך גם כשהוא לשם מצוה. הראשונים והאחרונים ביררו טעם הדבר: יש שראו בזה המשך לאיסור שימוש בחפצי המלך, ויש שעמדו על חידוש מיוחד בספר התורה, שנתבטל לשמו של מלך ונעשה חפץ אישי ובלתי ניתן לשימוש.

מפרשי הפסוקים הדגישו כי מצות "והייתה עמו וקרא בו" (דברים י"ז י"ט) נועדה להדגיש את ההתקשרות האישית והבלתי פוסקת של המלך עם התורה, קשר שאינו ניתן להעברה או לחלוקה לאחרים. וכשם שבידי המלחמה התורה חזרה וציוותה על יראת שמים

שאלה זו אינה נוגעת רק לפרטי דיני מלכות, אלא נוגעת בעצם המתח שבין קדושת המלך לקדושת התורה, ובין היחיד הנעלה לבין כלל הציבור. האם הספר המלכותי נשאר קניינו הפרטי של המלך בלבד, או שמא יש כאן מסר על גבולות ההדיוט מול רום המעלה של מנהיג ישראל?

"ויכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר... והייתה עמו וקרא בו כל ימי חייו" (דברים י"ז י"ח).

רש"י (שם, י"ח) מבאר שמדובר בספר תורה מיוחד של המלך, מלבד הספר הכללי שצריך כל אחד מישראל לכתוב.

רבי אברהם אבן עזרא (שם) מפרש ש"משנה התורה" היא התורה כולה, לא רק ספר דברים, ומיוחדת למלך כדי שתהיה עמו תמיד.

הרמב"ן (שם) מוסיף שייחודיותו של ספר תורה זה היא בהיותו חלק מהשררה של המלכות, שהמלך חייב לשאתו עמו תמיד כדי להורות שישראל ומלכם כפופים לתורה.

הספורנו (שם) מדגיש: לא די שהמלך יישא את ספר התורה כסמל בלבד, אלא עליו לקרוא בו בפועל כל ימי חייו, כדי שלא יתגאה ויזכור תמיד את עול מלכות שמים.

המלבי"ם (שם) מחדש שהציווי על ספר תורה זה כולל מסר חינוכי עמוק שגם כאשר המלך משתמש בכלי מלכות ותפארת, עליו לדעת שכל השררה היא מכוח התורה.

הסוניה העוסקת בשאלת האם מותר להדיות להשתמש בספר התורה של המלך נידונה כבר בתוספתא:

התוספתא (סנהדרין פרק ד' הלכה ד') כותבת במפורש: "ואין רשות להדיות לקרות בו, שנאמר וקרא בו הוא ולא הדיוט". הרי לנו פסוק מיוחד המלמד כי הספר תורה של המלך מיועד אך ורק לו, ואסור לאחרים להשתמש בו.

הרמב"ם בהלכות מלכים (פרק ג' הלכה א') לא הזכיר הלכה זו במפורש. והעירו האחרונים מדוע דילג על לשון התוספתא.

החידושי מים חיים (הלכות מלכים פרק ג' הלכה א') מתרץ שהרמב"ם סמך על מה שכתב בפרק ב' (שם) ש"אין משתמשים בתשמישיו של מלך" וכשם שאסור לרכוב על סוסו של מלך, לשבת על כסאו, או להשתמש שברבישו, כך ספר התורה שהוא מיוחד לעצמו בכלל זה. לכן לא ראה צורך לכתוב זאת במפורש.

אמנם מקשים רבים: אם כן, למה התוספתא צריכה פסוק מיוחד לאסור קריאה בספר התורה של המלך? הרי די באיסור הכללי של "אין משתמשים בתשמישיו של מלך"!

על כך כתב החידושי מים חיים (שם) שחידוש יש כאן: הייתי סבור שכל האיסור להשתמש בכליו של מלך הוא דוקא בשימושי רשות לשבת על כסאו, להשתמש בסוסו, אבל שימוש של מצוה, כגון קריאה בתורה, אולי מותר. לכן הוצרכה התוספתא לפסוק מיוחד "וקרא בו הוא ולא הדיוט".

וכן כתב בספר פרורים משלחן גבוה, שמצינו חילוק: כלי תשמישו של מלך נאסרו להשתמש בהם המלך בפועל. אבל בספר התורה עצם זה שנכתב לשם המלך, כבר חל עליו דין מיוחד שאסור לאחר להשתמש בו, אף אם עדיין לא קרא בו. נמצא שדין ספר תורה חמור יותר משאר כלי מלכות.

הלכה למעשה: מדברי התוספתא והאחרונים עולה בבירור שאין להדיות שום רשות להשתמש בספר התורה של המלך, בין לשם מצוה ובין לשם רשות.

נפקא מינות מעשיות: אם יש ספר תורה יחיד בהיכל בית הכנסת - נניח שבקהילה מסוימת יש ספר תורה יחיד, אך הוא הוקדש במפורש "לכבוד פלוני הנשיא/המנהיג". לפי התוספתא ודברי הפרורים משלחן גבוה כיוון שנכתב לשמו, הרי הוא כעין ספר תורה של מלך, ואין ההדיוטים רשאים לקרוא בו. אולם לפי הבנת הרמב"ם, ייתכן שלא יחול דין זה אלא כאשר הוא מלך ממש, אבל ביחס לנשיא אם הציבור צריך את הספר לקריאה, יוכלו להשתמש בו.

שימוש של מצוה מול שימוש של רשות - אם בא אחד וטען: הרי אני רוצה ללמוד בו בבית המדרש לימוד מצוה הוא! האם נאמר דהותר? לפי החידושי מים חיים, צריך פסוק מיוחד ללמד שאפילו שימוש של מצוה אסור. אבל לפי הכלל הכללי של "אין משתמשים בתשמישיו של מלך", היה מקום להקל בשימוש מצוה. נפקא מינה: האם יש לאפשר לקרוא בספר תורה של נשיא או אדמו"ר בדורנו לשם מצוה, או שגם בזה אסור.

אם המלך מייחא או מחל על כבודו - שאלה נוספת: האם מלך יכול למחול על ספר התורה שלו ולתת לאחר לקרוא בו? אם נבין שהאיסור נובע מדין "אין משתמשים בתשמישיו של מלך" יש לדון, שהרי כל כבוד מלך אינו מחילה (כמבואר ברמב"ם הלכות מלכים פ"ב הלכה ג'). ממילא גם אם ייתן רשות, לא יועיל. אך אם נאמר שהאיסור מיוחד רק משום "וקרא בו הוא ולא הדיוט", הרי זה איסור עצמי, ואין רשות למחול כלל, כי התורה הגבילה את השימוש. האם מותר לכתוב ספר תורה לנשיא או לאדם חשוב - נפקא מינה נוספת: אם כתבו ספר תורה "על שם פלוני" ולא על שם מלך ממש האם גם בזה יחול דין "וקרא בו הוא ולא הדיוט"? לפי שיטת הפרורים משלחן גבוה ברגע שנכתב לשם אדם חשוב, מיד חל עליו

האישית של החייל, כך כאן התורה מדגישה את חובת המלך האישית והייחודית לתורה. מן הצד המחשבתי, למדנו כי התורה איננה קישוט ציפוני אלא חיבור אישי חי, אין אדם יכול להישען על קדושתו של אחר, ואפילו לא על קדושתו של מלך. מן הצד המוסרי, הוראה זו חלה על כל יהודי: כשם שהמלך נצטווה לשאת את התורה תמיד עמו, כך

כל אחד מאתנו מחויב לבנות "ספר תורה פרטי" בלבו – קשר ישיר, אישי ואמתי לתורה, ללא תלות בזולת. סיכום הדברים: ספר התורה של המלך אינו כלי ציבורי אלא כלי ייחודי, שאין להדיות רשות לקרוא בו. החידוש ההלכתי מחדד את המסר המחשבתי והמוסרי שאין אדם יוצא ידי חובתו במעלת זולתו, אלא חייב להחזיק בתורה כחלק בלתי נפרד מחייו האישיים, עד שתהא עמו תמיד, "וקרא בו כל ימי חייו".

## 7. "ולא ירבה לו נשים" גם למפרע או רק לעתיד? האם יש למלך חיוב לגרש או היתר להותיר?

הנה דמיון עז לגד ענינו: אדם מן השורה, בן לאצולה או שר רם מעלה, אשר עד היום חי את חייו הפרטיים כרצונו, נשא נשים לרוב, בנה ביתו כרוחו. לפתע מתהפכת עליו מציאות חיו העם כולו מתכנס, נביא ה' מושח אותו בשמן המשחה, וכתר המלכות מונח על ראשו. מרגע זה אין הוא עוד איש פרטי אלא לב האומה, עמוד התווך שעליו נשענת כל הנהגת ישראל. באותה שעה ניצב מולו ציווי התורה בחריפות שאין דומה לה: "ולא ירבה לו נשים".

והשאלה הקשה צפה ועולה: מה יהא אם כבר קודם הכתרתו חרג מגבול זה? האם הכתר דורש ממנו לפרק חיי משפחה קיימים, לגרש את נשותיו שמעבר לשמונה עשרה, או שמא התורה לא באה לעקור מציאות קיימת אלא למנוע תוספת חדשה מכאן ולהבא? שאלה זו איננה הלכתית טכנית בלבד, היא נוגעת לשורש הבנת מהות האיסור האם התורה הגבילה את מעשה הנישואין או את עצם מציאות האישות? האם עיקר הציווי הוא על הלב שלא ייסחף, או על המסגרת המשפחתית עצמה?

השאלה הזו איננה רק עיון תלמודי, היא נושאת בחובה תהודה עמוקה למאות המלכות בישראל האם המלך הוא אדם פרטי שעלה לגדולה, או שמרגע הכתרתו הוא מתהווה מחדש כישות קדושה שתורת ה' מעצבת אותה עד לפרטי חייו האישיים ביותר. מלך שהיה לו נ"ח נשים לפני שנעשה מלך האם חייב לגרש את אותן הנשים העודפות על מספר שמונה עשרה כאשר נתמנה למלך? בפרשת שופטים נאמר (דברים יז, יז): "ולא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו".

ובמשנה במסכת סנהדרין (דף כא עמוד ב) שנינו: "לא ירבה לו נשים אלא שמנה עשרה. רבי יהודה אומר: מרבה הוא לו ובלבד שלא יהו מסירות את לבו. רבי שמעון אומר: אפילו אחת ומסירה את לבו הרי זה לא ישאנה".

ונהנה עולה כאן חקירה גדולה: האם מלך שכבר היה נשוי ליותר מ"ח נשים קודם שמלך, חייב עתה לגרש את העודפות על שמונה עשרה, או שמא כל עיקר האיסור אינו אלא על פעולת נישואין חדשה, אבל אם היו לו כבר קודם לכן אין התורה מצווה אותו לפרק את ביתו.

השאלה הזו מתחדדת ביותר: האם התורה אסרה על המלך את עצם "מעשה הנישואין" מעבר לגבול מסוים, או שמא היא אסרה עליו את עצם "מציאות האישות" והריבוי כשלעצמו. אם נאמר שהאיסור הוא במעשה הנישואין, הרי שאין עליו חובה לגרש את נשותיו הקיימות, אבל אם נאמר שהאיסור הוא במציאות האישות הרי שברגע שקיבל עליו את עטרת המלכות, נמצא חיוב עליו לסלק כל אישות עודפת.

זוהי השאלה החריפה: מהו מוקד הציווי המעשה או התוצאה, הנישואין או האישות?

בפרשת השבוע נאמר: "וְלֹא יִרְבֶּה לוֹ נָשִׁים וְלֹא יָסוּר לְבָבוֹ, וְכָפֹף וְיָקֵב לֹא יִרְבֶּה לוֹ מֵאֵד" (יז, יז).

רש"י (שם): "לא ירבה לו נשים אלא שמנה עשרה. ובלבד שלא יסור לבבו אפילו אחת והיא מסירה את לבו לא ישאנה". מדבריו ניכר שהפסוק אינו רק מניין טכני של שמונה עשרה, אלא הדגשה שעיקר האיסור הוא ההשפעה על הלב.

הרמב"ן (שם): מסביר שהאיסור נובע מן החשש "פן יסור לבבו אליהן". כלומר, תכלית המצווה לשמור על טהרת הלב, לבל יימשך אחר תאוות נשותיו ואלוהיהן. מדבריו משתמע כי מוקד אינו המספר כשלעצמו אלא ההשפעה הרוחנית המסתתרת בו.

האבן עזרא (שם): "כי ריבויין יביא לידי חטא". הוא מציב את השורש המעשי – ריבוי הנשים מוליד חטא, גם ללא פירוט של מספר מדויק. בכך הוא מחזק את כיוון ההבנה שהבעיה היא בתוצאה המצטברת של ההרבות.

הספורנו (שם): "יתר על הראוי לצורך בית המלכות". המלך רשאי לשאת נשים רבות במידה שהדבר נצרך לחיזוק קשרי מלכות, אך בריבוי יתר טמון חשש של סטיית הלב. לפי דבריו, האיסור הוא על ההפרזה המיותרת.

האור החיים הקדוש (שם): מדגיש כי טעם האיסור הוא שמא יבוא לידי זנות ועבודה זרה, ובלשונו: "שלא יבוא לידי חטא בזנות או שיסיתוהו לעבודה זרה". דבריו מציבים את עיקר המוקד בהשפעה החינוכית והרוחנית של הנשים על המלך.

בצירוף כל המפרשים הללו אנו לומדים: התורה לא באה לספור מספרים אלא להציב גבול שמירה יוצא ידי חובתו כמותית שמבטאת ייעוד מהותי, לשמור על לבו נקי ובלתי מסור לריבוי תאוות ולזרים.

בגמרא במסכת סנהדרין (דף כא עמוד ב) שנינו: "לא ירבה לו נשים אלא שמנה עשרה. רבי יהודה אומר: מרבה הוא לו, ובלבד שלא יסור לבבו. רבי שמעון אומר: אפילו אחת והיא מסירה את לבו הרי זה לא ישאנה".

הגמרא מפרטת את גבולו של הפסוק שמונה עשרה נשים בלבד. רבי יהודה מרכז את ההגבלה ומאפשר למלך להרבות נשים כל עוד לא יסור לבבו, כלומר שהעיקר הוא שמירה על טהרת הלב. לעומתו רבי שמעון מחמיר ביותר, שאפילו אחת אחת אשר לבו נמשך אחריה ומסירה אותו מתורתו אסורה עליו.

יש כאן אפוא שלוש דרגות בהבנת הציווי: האחת: גבול מספרי של שמונה עשרה, שהוא גזירת הכתוב. השנייה: הדגשה שתכלית הגבול היא השפעת הנשים על לבו של המלך. והשלישית: אף אחת בלבד יכולה להיחשב לריבוי אם היא מסירה את לבו מן ה'.

דברי הגמרא מציבים את השאלה שלנו ביתר שאת: האם עיקר האיסור הוא בדרך כמותי שמונה עשרה, או שמא העיקר מהותי שמירת הלב. ואם העיקר הוא שמירת הלב, יתכן שכל עוד כבר היו לו נשותיו קודם המלוכה, אין עליו חיוב לגרש, אלא להיזהר שמלבו לא ייסחף.

הרמב"ם בהלכות מלכים (פרק ג הלכה ב): "ולא ירבה לו נשים אלא י"ח, ואם הוסיף עליהן אפילו אחת אחת לוקה, והוא שלא יסור לבבו. ואם סרו אפילו אחת מסירה את לבו הרי זה לוקה". מדברי הרמב"ם ניכר כי התורה קבעה גבול מספרי ברור שמונה עשרה ומכל מקום עיקר תכליתו למנוע את הסרת הלב. כלומר, יש כאן ציווי כפול: איסור כמותי ואיסור מהותי.

הרלב"ג בפירושו לתורה (דברים יז): "ולא ירבה לו נשים בעבור כי הריבוי יגרום בהכרח שתסור דעתו ותהיה טרוד בענייני התאוה". הוא מבסס את האיסור על יסוד שכלי: טבע הריבוי להביא להסחת הדעת מן התפקיד המלכותי.

בעל ספר החינוך (מצוה תקי"ג): "שלא ירבה המלך נשים יותר מ"ח... ושרש מצוה זו כדי שלא יטו הנשים את לבבו לעשות דברי הבל, ומתוך כך יגרום נזק לכל ישראל". החינוך מטעים כי שורש האיסור אינו אלא תיקון ציבורי שהמלך לא ייסחף אחר תאוותיו, שכן כל סטייה בלבו של המלך גוררת אחריה את כל העם.

הטור (יו"ד סימן רמ) מביא את דברי הגמרא והעמיד את ההלכה בפשטות אסור למלך לישא יותר מ"ח נשים, והוסיף כי עיקר הטעם הוא שמירת הלב.

מתוך דברי הראשונים עולה תמונה עקבית: האיסור חל מצד אחד על מספר שמונה עשרה אך מצד שני אינו נועד אלא לשמור את לבו של המלך, שלא ייסחף אחר נשים. השאלה האם יש עליו חיוב לגרש נשים קיימות אינה מבוארת מפורשות בדבריהם, והיא נשארת כחקירה פתוחה.

הגאון רבי יוסף רוזין מראגוצ'וב, בשו"ת צפנת פענח (מהדורא תנינא עמוד לו): חקר אם מלך שהיה לו יותר מ"ח נשים קודם שנעשה מלך האם חייב לגרש את העודפות, או שמותר להותירן. והעמיד את הדבר על חקירה יסודית: אם האיסור בתורה הוא על מעשה הנישואין אין עליו חיוב לגרש, שהרי לא עבר אלא על עצם פעולה ההוספה. אך אם האיסור חל על מציאות האישות ברגע שנתמנה למלך עצם קיומה של אישות עודפת אסורה עליו, וחייב לגרש את הנשים היתרות.

הגאון רבי יהושע מקוטנא, בספר ישועות מלכו (כתבים סימן יז): כתב בפשיטות שאם היו לו יותר מ"ח נשים קודם שנתמנה למלך אין עליו חיוב לגרשן. והביא ראיה מן הגמרא במסכת יבמות (דף סא עמוד א), בכזה גדול שנשא אלמנה כשהיה כהן הדיוט שאין צריך להוציאה לאחר שנתמנה לכהן גדול. למד מכאן שגם במלך, כאשר חל עליו דין חדש, אין הוא מצווה לעקור קשרי אישות קיימים אלא להימנע מכאן ולהבא.

החיד"א בספר פתח עיניים (סנהדרין כא עמוד ב): עמד על דברי המשנה והגמרא, והדגיש שעיקר האיסור נובע מחשש הסרת הלב. לפי זה, כל עוד היו הנשים קודם אין התורה מצווה לגרשן, כי אין כאן "הרבות" במעשה חדש אלא מציאות נתונה.



## גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות  
מחשבה חידודים  
ואקטואליה  
על פי סדר  
פרשיות השבוע

מן הסוגיה הזו עולה מוסר השכל נוקב: אפילו מלך שיש בידו כוח ועצמה שאין לשער איננו חסין מהשפעת הבית ומהשפעת הנשים הסובבות אותו. התורה מלמדת כאן כי אין מעמד בעולם הפוסט את האדם מן הצורך לשמור על לבו. גדול ככל שיהיה, מנהיג ככל שיהיה, עדיין לבו רגיש ופגיע.

וזוהו הלך: האדם נבנה מן הבית, וההשפעה הפנימית של חיי המשפחה עלולה להכריעו יותר מכל אויב מבחוץ. לא הסוסים ולא הכסף והזהב

הם הסכנה הגדולה למלך, אלא ביתו פנימה. אם ליבו נמשך אחר תאוות נשותיו – שוב אינו מלך אלא עבד.

ועל אחת כמה וכמה כל אדם פרטי: לא די לו במעמדו החיצוני, לא די לו בכישרונותיו או במעשיו החיצוניים. עיקר עולמו נמדד לפי השאלה האם לבו נשאר צמוד אל ה', או שמא נסחף אחרי זרמים זרים.

בכך ניתנת לנו קריאה מוסרית תמידית: להישמר מן הריבוי המביא להסחת הלב, לשמור על גבולות ברורים בחיים, ולדעת שהעיקר הוא שמירת הלב בתמימות ובאמונה.

ומכאן נוכל לקחת לקח לחיי היום יום: מן הדיון ההלכתי הזה אנו יכולים להפיק תובנה מעשית לכל אחד מאתנו. אמנם אין אנו מלכים ואין עלינו ציווי "לא ירבה לו נשים", אך ההיגיון הפנימי של התורה נוגע לכל יהודי ויהודי.

המסר הוא שהחיים מזמנים לנו אינספור אפשרויות להרבות עיסוקים, להרבות נכסים, להרבות תאוות, להרבות קשרים ומותרות. התורה מלמדת ש"לא ירבה" אינו רק איסור טכני של מלך, אלא קריאה נחצית להציב גבולות. כי בריבוי יתר טמון איום הוא עלול להסיט את הלב מן העיקר, להטות את המוקד מן התורה ומן הקדושה.

ובכן, על כל אחד לשאול את עצמו: האם אני באמת צריך את כל ההרבות הללו? האם אינני מסיר בזה את לבי מן התכלית? כאשר אדם מצבי לעצמו גבולות ברורים "עד כאן ולא יותר" הוא מגן על לבו ושומר את נשמתו קרובה אל ה'.

בכך מתבררת לנו הוראה עמוקה: לא להיסחף אחר עודף מיותר, לא לתת ללב להסור מן העיקר, ולזכור כי מטרת החיים איננה ההרבות אלא ההתמקדות במרכז הפנימי בתורה, ביראת שמים ובקיום המצוות.

**עיקר העניין:** ההלכה קובעת שמלך לא ירבה לו נשים, והגבול נקבע בשמונה עשרה. השאלה החריפה היא: מה דינו של אדם שכבר קודם שנעשה מלך היו לו יותר מ"ח נשים האם חייב לגרש את הנשים העודפות או שמא אין התורה מחייבת לפרק קשרי אישות קיימים. בפסוק נאמר "ולא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו" (דברים יז, יז), ומפרשי המקרא הדגישו שעיקר החשש הוא בהסרת הלב. רש"י ורמב"ן עמדו על גבול המספר והשפעת הנשים, האבן עזרא והספורנו הבליטו את התוצאה שהריבוי מביא לחטא או לעודף מיותר, והאור החיים הקדוש הדגיש סכנת הזנות והעבודה הזרה.

בגמרא בסנהדרין (דף כא עמוד ב) שנינו: "לא ירבה לו נשים אלא שמנה עשרה... רבי יהודה אומר: מרבה הוא לו ובלבד שלא יסור לבבו. רבי שמעון אומר: אפילו אחת והיא מסירה את לבו הרי זה לא ישאנה". ניכר שיש כאן שלוש דרגות גבול כמותי, גבול מהותי, וגדר חמור ביותר שכל הסרת הלב אוסרת.

הרמב"ם (הלכות מלכים פרק ג הלכה ב), הרלב"ג, ספר החינוך (מצוה תקי"ג) והטור כולם הדגישו שהמצווה נועדה למנוע את הסרת הלב, אך לא נזכר בפירוש חיוב לגרש נשים קיימות.

הגאון הרונצ'ובר בשו"ת צפנת פענח (מהדורא תנינא עמוד לו) העלה חקירה אם האיסור הוא על מעשה הנישואין או על מציאות האישות. לפי הצד הראשון אין חיוב לגרש, לפי הצד השני חייב לגרש. ואילו הגאון רבי יהושע מקוטנא בספר ישועות מלכו (כתבים סימן יז) כתב בפשיטות שאין צריך לגרש, והביא ראיה מדיון כהן גדול שנשא אלמנה בהיותו הדיוט. החיד"א (פתח עיניים סנהדרין כא עמוד ב) והערך לנר (שם) הדגישו שעיקר האיסור הוא בהסרת הלב. בדורנו גם הגאון רבי שלמה זלמן אוירבאך (מנחת שלמה חלק א סימן עח) נטה לומר שאין חיוב לפרק קשרי אישות קיימים.

מכאן נפקא מינות רבות: אם עבר על האיסור בנישואי ח"ט, אם חייב לגרש נשים קיימות, ואם דינו דומה לכהן גדול.

ברובד הרעיוני, התורה עיצבה את דמות המלך לבל ייסחף אחר תאוותיו, ברובד המחשבתי היא לימדה ששורש האיסור הוא בלב, וברובד המוסרי היא קראה לנו לשמור על גבולות לבל נרבה יתר על המידה. ולחיי היום יום עלינו להציב לעצמנו תמיד "לא ירבה", לבל ניגרר אחר עודף המביא להסחת הלב מן העיקר.

סיכום: עיקר ההלכה נוטה שאין המלך חייב לגרש נשים שהיו לו קודם הכתרתו, כי האיסור מכוון למנוע מעשה הרבות חדש. אולם החקירה של הרונצ'ובר מצביעה על צדדים חמורים יותר, והמסר

הערוך לנר (סנהדרין כא עמוד ב): באר את דברי רבי שמעון "אפילו אחת והיא מסירה את לבו", שמוקד הציווי הוא שמירת הלב. ואם בפועל אין הנשים מסירות את לבו אין בזה גדר של ריבוי האסור, וממילא אין חובה לגרש נשים קיימות.

הגאון רבי שלמה זלמן אוירבאך בספר מנחת שלמה (חלק א סימן עח): העיר שכמו שבכהן גדול אין אנו מצווים להפקיע נישואיו הקודמים, כך גם במלך אין לומר שהתורה דורשת ממנו לעקור חיים קיימים, אלא כל האיסור הוא על מעשים חדשים מכאן ולהבא.

נפקא מינות: הגאון בעל צפנת פענח (שו"ת צפנת פענח מהדורא תנינא עמוד לו) עצמו כבר הצביע על נפקא מינה עיקרית: אם נאמר שהאיסור הוא על מעשה הנישואין נמצא שאדם שנשא י"ט נשים, ואחר כך בא על אחת מה"ח הראשונות, אין כאן כל איסור. שהרי עצם הקשר עם הראשונות מותר, וכל העבירה היא בעצם פעולת הנישואין של האשה התשע עשרה. אבל אם נאמר שהאיסור הוא על מציאות האישות הרי עצם קיום הקשר עם כל אחת מהנשים מעבר לגבול המותר נכנס לגדר איסור, ונמצא שכל פעם שהוא בא עליהן הרי זה בכלל האיסור.

עוד נפקא מינה: האם מלך שנתמנה כבר נשוי ביותר מ"ח נשים חייב לגרש את היתרות. אם האיסור הוא על עצם האישות חייב לגרש, כי אסור לו להחזיק במציאות האסורה. ואם האיסור הוא על מעשה הנישואין אין עליו חיוב לגרש, שהרי אין כאן פעולה חדשה של ריבוי. ועוד נפקא מינה: האם יש לדמות דין זה לדין כהן גדול שנשא אלמנה בהיותו כהן הדיוט. אם נאמר שהאיסור במלך הוא על האישות, היה מקום לומר שחייב להיפרד מהן מיד כשנתמנה. אבל אם נאמר שהאיסור הוא על עצם פעולת הנישואין – הרי הוא דומה ממש לכהן גדול, שאין התורה מחייבתו לעקור קשר שכבר היה קיים קודם.

נפקא נוספת: בשאלת העונש. אם נאמר שהעבירה היא בעצם הנישואין, הרי המלקות ניתנות רק על פעולת הוספת האשה הי"ט ואילך. אבל אם נאמר שהעבירה היא בעצם קיום האישות ייתכן שכל המשך החיים עם הנשים העודפות בכלל עבירה, וחומר האיסור מתעצם מאוד.

בסוגיה זו מתגלה לפנינו יסוד עמוק במבנה המלכות בישראל: התורה איננה באה רק להניח גבולות טכניים למספר הנשים, אלא לעצב את דמותו של המלך כשליח ה' על עמו. המלך איננו עוד אדם פרטי שניתנה לו עמדת שלטון, אלא לב האומה כולה. על כן התורה הקיפה את חייו האישיים במצוות מיוחדות ספר תורה עמו תמיד, לא ירבה לו סוסים, לא ירבה לו נשים, לא ירבה לו כסף וזהב כדי שלא ישכח לרגע ששליחותו נובעת מן הקדושה ולא מן הכוח האנושי.

כאשר אנו דנים אם עליו לגרש נשים שכבר נשא קודם המלוכה, הרי זה בירור: האם התורה רצתה לעצב את מציאות המלך מעיקרה, עד כדי פירוק קשרים קיימים, או שמא כל תכליתה היא למנוע התפתחות של תאוה חדשה שתסחוף את לבו מכאן ואילך. החקירה הזו משקפת תפיסה רחבה: האם דמותו של מלך נבנית מחדש מרגע הכתרתו, או שמא התורה רק מניחה גדרים כדי למנוע התדרדרות בעתיד.

לפי הצד שהתורה אוסרת עצם האישות, אנו למדים שמרגע שהכתר מונח על ראשו אין לו עוד מציאות פרטית, אלא הוא מתעצב מחדש כאישיות ציבורית, וכל אשר לו כפוף למבנה הקדוש של המלוכה. אבל לפי הצד שהתורה אוסרת רק מעשה של נישואין חדשים ניכר שהתורה לא ביקשה לשנות את חייו למפרע, אלא להעמידו בתוך מערכת גדרים מכאן ולהבא.

כך מתבררת נקודה עקרונית: עד כמה התורה דורשת מן האדם לשנות את חייו כאשר מתחלף מעמדו, ועד כמה היא מניחה את העבר על מכונו ומציבה לו מסגרת לעתיד בלבד.

ולעני"ד נראה להוסיף ולומר הפסוק חותם בלשון "ולא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו". המוקד הוא הלב לא עצם הנישואין כשלעצמם, אלא החשש שמריבוי הנשים יוסט הלב מן הדרך הישרה. התורה מלמדת כאן עקרון יסודי: עיקר הנהגת האדם איננה בכמות המעשים אלא במוקד פנימיותו.

מלך בישראל מצווה להיות דמות הלב של האומה "לב כל ישראל הוא". כל תוויה בלבו האישית מקרינה על כל העם. אם לבו נמשך אחר תאוותיו, הרי כל עמו נגרר אחריה. לכן התורה לא הסתפקה באזהרות חיצוניות אלא קבעה גדרים ששורשם פנימי: להעמיד את לבו תמיד קשור אל התורה והמצוות.

מכאן נלמד יסוד מחשבתי כללי: פעמים רבות התורה אוסרת לא את הפעולה החיצונית כשלעצמה אלא את מה שמאיים להסיט את לב האדם ממסלולו. כשם שהמלך מוגבל במספר נשותיו כדי לשמור על לבו, כך כל אדם צריך להציב לעצמו גדרים לא בהכרח במספר, אלא בשאלה אם הדבר שומר על לבו או מסיר אותו מן הקדושה.

המסר ברור: התורה אינה מסתפקת במעשים החיצוניים, אלא חותרת לעצב את לב האדם כי הלב הוא מקור החיים, ואם הלב נקי כל המעשים יתקונו.

הפנימי ברוך: עיקר הכל הוא שמירת הלב שלא יסור לבבו מן התורה ומן ה'.

## 8. "מלך מסתפר בכל יום" מציאות ביולוגית או דין הלכתי סמלי?

חייו אינו נפרד ממנה. ומכאן הרחיבו חז"ל גם לצד החיצוני שיערו מסופר תמיד, כי אין זה כבוד המלכות שיראה פרוץ וללא הדר. לכן אמרו "מלך מסתפר בכל יום" אף על פי שבאדם רגיל אין צורך אלא מזמן לזמן. בזה מתבטא שהמלך חייב לשאת הדרת פנים מתמדת, כשם שחייב לשאת תורה מתמדת.

הט"ז (או"ח סימן רס ס"ק א) כתב בשם המהרש"ל שאין ליטול ציפורניים ביום חמישי. והוסיף: "שמעתי הטעם, דרך השערות והציפורנים המגולחים להתחיל לצמוח ביום השלישי שאחר הנטילה, על כן אין לעשות שיהא זה בשבת". וממילא, גם תספורת ביום חמישי תגרום לכך שבשבת יתחילו השערות להיראות צומחות, ואין זה כבוד לשבת.

המחצית השקל (או"ח סימן רס ס"ק א) כתב טעם נוסף: אין כאן חשש מצד עצם הצמיחה, אלא מצד הכבוד כיון שהאדם מתייפה לשבת, אין לו נאה שדווקא בשבת כבר יראה כאילו השלישי שאחר האליה רבה (או"ח סימן רס ס"ק א) כתב בסגנון דומה, שהטעם הוא משום כבוד שבת שאדם מסתפר לשבת וצריך להיראות נקי, ולא שבדיק בשבת יתחיל שוב צמיחת השער.

האדמו"ר הזקן בשו"ע הרב (או"ח סימן רס, קונטרס אחרון) הקשה על דברי הט"ז: הרי אמרין בגמרא (סנהדרין כב ע"ב) "מלך מסתפר בכל יום!" ואם כן, משמע ששער צומח בכל יום, ואם כן איך כתב הט"ז שאין השער מתחיל לצמוח אלא ביום השלישי?

שו"ת עובר אורח (סימן רנח) הקשה כן גם הוא, שהרי הגמרא מפורשת במלך המסתפר בכל יום, ואי אפשר ליישב זאת לפי דברי הט"ז בשם המהרש"ל.

הגר"י זילברשטיין בספרו חשוקי חמד (סנהדרין כב ע"ב) תירץ שתי תשובות: כיון שהמלך מסתפר בכל יום צמיחת שערותיו מואצת, והטבע עצמו משתנה אצלו, עד שאפילו ביום אחד כבר ניכרת צמיחה. נמצא שאצל ההמון הצמיחה ניכרת ביום השלישי, אבל אצל מלך בכל יום.

ייתכן שלא היה המלך מסתפר לגמרי עד העור, אלא מקצר בכל יום קצת, כדי להתייפות ולהראות מהודר תמיד, ולכן היה מקום להסתפר גם בכל יום.

שו"ע הרב (או"ח סימן רס, קונטרס אחרון) כתב: מסתבר שצמיחת השער קיימת תמיד, אלא שאינה ניכרת עד יום שלישי. ומלך שהוא חייב בהידור מיוחד די לו אפילו בצמיחה מועטת שאינה ניכרת לאדם ביומיו, אבל בעיני אנשי חצר המלכות היא מורגשת, ולכן מסתפר בכל יום.

שו"ת עובר אורח (סימן רנח) הקשה כעין זה, אולם גם הוא מודה שאפשר לומר שיש צמיחה מועטת בכל יום, ורק אינה ניכרת להמון העם.

המחצית השקל והאליה רבה כאמור כבר פירשו, שאין עיקר החשש בעצם הצמיחה, אלא בכבוד שבת שאין זה נאה שהתספורת לכבוד שבת "תתקלקל" בכך שביום השבת עצמה תיראה כבר התחלת צמיחה. לפי זה, ברור שיש צמיחה כלשהי בכל יום, אלא שביום השלישי היא בולטת לעין, ולכן דווקא בו יש פגיעה בכבוד שבת.

הגר"י קלוגר (הובאו דבריו בספרי האחרונים על השו"ע) העיר שבדברי חז"ל על המלך אינם רק תיאור מציאותי אלא גם הלכה סימבולית להורות שהמלך חייב להופיע כל יום בצורה חדשה ומחודשת, ולכן קבעו "מלך מסתפר בכל יום".

הגר"י זילברשטיין הוסיף בחשוקי חמד (שם) שלפי זה מיושבים שני הצדדים: מצד מציאות אכן השער מתחיל לגדול מעט בכל יום. מצד כבוד שבת הצמיחה אינה ניכרת אלא ביום השלישי.

נפקא מינות להלכה ולמעשה: תספורת ביום חמישי - לדברי הט"ז והמהרש"ל, אין להסתפר ביום חמישי כי בשבת היום השלישי מתחיל צמיחה ניכרת, וזהו גנאי לכבוד שבת. אולם אם נאמר שכבר בכל יום צומח מעט (וכפי שמתרצים האחרונים), אפשר שאין בכך קפידא, שהרי הצמיחה המורגשת אינה אלא לאחר שלושה ימים. מעמדו של המלך - במלך, שנאמר בגמרא "מסתפר בכל יום", יוצא שנדרשת הידור ותיקון חיצוני תמיד, גם אם הצמיחה אינה רבה. זה מלמד שנוהגי המלך אינם מדד להידור, ולכן אין מכאן הוכחה להתיר או לאסור להדיוט להסתפר בכל יום.

הבדל בין ניכרות לצמיחה ממשית - להלכה למעשה, אדם פרטי אינו רואה צמיחה אלא ביום השלישי, ולכן הכלל שכתב הט"ז שייך לגביו. אבל לגבי מלך אפילו שינוי מועט מצדיק תספורת יומית. תספורת בערב שבת - גם לשיטת הט"ז, יש עדיפות להסתפר בערב שבת ממש, כדי שהדרו יהיה מושלם בשבת עצמה, ולא ביום חמישי. ולפי האחרונים כל עוד מסתפר ביום שישי, הרי זה הידור לכבוד שבת.

גילוח בימינו - לשאלה זו השלכה גם על נוהגי גילוח בזקנים ובשערות: אם נאמר שהשערות ניכרות לאחר שלושה ימים יש מקום להבחין בין גילוח יומי לבין תספורת תלת יומית. אולם במלך או

דמיין את מלך ישראל, יושב על כיסא מלכותו, פניו זוהרות, שעריו מסורק ומסופר בקפידה בכל יום מחדש. לא עובר יום אחד שבו הוא מופיע פרוץ או לא מהודר, כי מלכות ישראל דורשת הדרת פנים תמידית. זהו כבוד התורה וכבוד האומה, שמלך ישראל מייצג את שם ה' בעולם.

והנה באים דברי הט"ז בשם המהרש"ל, המטילים קושיה עצומה: "אין השערות צומחות אלא ביום השלישי לאחר התספורת". אם כן, כיצד ייתכן שמלך מסתפר בכל יום? וכי מה יש לו להסתפר אם שעריו אינו צומח אלא לאחר שלושה ימים?

הסוגיה הופכת לסמלית: מצד אחד ההלכה שמלך נדרש ליפי חיצונית תמידית, "מלך מסתפר בכל יום". מצד שני המציאות ההלכתית ביולוגית שמציין הט"ז, שאין לשערות צמיחה ניכרת אלא לאחר זמן. איך מתיישבות שתי ההלכות זו עם זו?

הקושיה אינה רק טכנית, אלא נוגעת להבנת מהות המלכות וכבודה: האם יופיו של המלך נובע ממעשה פיזי יומיומי, או שמא התורה מלמדת כאן על עיקרון פנימי של התחדשות מתמדת, שהמלך צריך להקריב בכל יום?

כיצד יתכן שמלך מסתפר בכל יום, בעוד שלדברי הט"ז בשם המהרש"ל אין השערות מתחילות לצמוח אלא לאחר שלושה ימים מהתספורת?

הט"ז (או"ח סימן רס ס"ק א) כתב בשם המהרש"ל שאין ליטול ציפורניים ביום חמישי. והוסיף הט"ז טעם לדבר: "שמעתי הטעם, דרך השערות והציפורנים המגולחים להתחיל לצמוח ביום השלישי שאחר הנטילה, על כן אין לעשות שיהיה זה בשבת". כלומר, אם נטל ציפורניו או גילח שעריו ביום חמישי, הרי שביום השבת היום השלישי יתחילו לצמוח שוב, ואין זה מכבוד שבת. וממילא, גם בתספורת כתב שאין ראוי לעשותה ביום חמישי.

במחצית השקל (שם) וכן באליה רבה כתבו טעם אחר: אין הבעיה בעצם הצמיחה בשבת, שהרי זהו תהליך טבעי, אלא בכבוד שבת - שכיון שהאדם מוריד מותרותיו לכבוד שבת, אין זה נאה שדווקא בשבת יראה כאילו מתחילים לצמוח מחדש.

והנה האדמו"ר הזקן בשו"ע הרב (או"ח סימן רס) בקונטרס אחרון, וכן בשו"ת עובר אורח (סימן רנח) הקשו: הרי אמרין בגמרא (סנהדרין כב ע"ב) "מלך מסתפר בכל יום". ומשמע מזה ששערותיו ניכרות בצמיחתן בכל יום, שאם לא כן, מה יועיל לו להסתפר בכל יום? אם כן, סתירה ברורה לדברי הט"ז והמהרש"ל שהשערות אינן צומחות אלא ביום השלישי.

על כך הציעו האחרונים כמה דרכי יישוב: הגר"י זילברשטיין שליט"א (חשוקי חמד, סנהדרין כב ע"ב) כתב: כיון שהמלך רגיל להסתפר בכל יום, צומחות שערותיו במהירות יתירה, ותיכף לאחר יום כבר ניכרת צמיחה, בניגוד לאדם רגיל שבו ניכרת רק לאחר שלושה ימים.

עוד כתב הגר"י זילברשטיין: ייתכן שהמלך לא היה מסתפר לגמרי עד השורש, אלא היה מתייפה בכל יום על ידי קיצור מועט של השער, כדי לשוות לעצמו צורת יופי והדר מלכותי.

תרוץ נוסף על פי דברי האליה רבה והמחצית השקל: אין הכוונה שהשערות אינן צומחות כלל עד היום השלישי, אלא שאין ניכרות בצמיחתן עד אז. בכל יום יש צמיחה כלשהי, אלא שהיא זעירה, ורק ביום השלישי מתגלה וניכרת לעין. אם כן, המלך שהיה צריך להופיע בהדר מלכות תמידית היה מסתפר אף כשצמיחה זו מועטת ביותר, כדי להיות מתוקן ומסודר.

נמצא שלדברי הט"ז הצמיחה המורגשת היא לאחר שלושה ימים, אך בכל יום יש צמיחה כלשהי. וכך מתיישבת הגמרא על מלך המסתפר בכל יום.

הפסוק אומר: "לא יסוף לשוש אֲנָשִׁים... ולא יִרְפָּה לוֹ נָשִׁים... וְכָפַף וְזָהָב לוֹ יִרְפָּה לוֹ מֵאֵד. וְהָיָה כְּשֶׁבִתּוֹ עַל כֶּסֶף מְמַלְכָּתוֹ וְכָתַב לוֹ אֶת מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה הַזֹּאת... וְהִיָּתָה עִמּוֹ וְקָרָא בּוֹ כֹּל יְמֵי חַיָּיו" (דברים יז, טז).

חז"ל במסכת סנהדרין (כב ע"ב) דרשו על פסוקים אלו סדרת הלכות מלכות: לא ירבה סוסים, לא ירבה נשים, לא ירבה כסף וזהב, וכן "מלך מסתפר בכל יום".

והנה, הפשט בכתוב מדבר על הדרת המלך במידותיו הרוחניות שלא יתפתה לשררה, לנשים ולעושר אלא יראה עצמו כפוף לתורה תמיד. אולם חז"ל למדו מכאן גם ענייני צורתו החיצונית והופעתו הציבורית: כשם שעליו להדר במידותיו הפנימיות, כך עליו להופיע בכל יום בצורה מתוקנת ומהודרת.

הקשר לפרשת השבוע הוא ברור: התורה דורשת מן המלך הופעה תמידית של כבוד, "והייתה עמו" ספר התורה בידו, "וקרא בו כל ימי



אין הדבר מספיק! עליך להיראות חדש בכל יום, מלא חיים והתלהבות כאילו היום התחלת. המהרש"ל והט"ז מדברים על שלושה ימים שהשינוי החיצוני ניכר אז. אבל מוסר חז"ל הוא: אל תמתין עד שייראו עליך סימני הזנחה כדי לשוב ולהתחדש. מלך ישראל מתחדש בכל יום. גם אנו עלינו להקדים ולהתחדש בכל יום, ולא להמתין שהשגרה תשבור אותנו.

ובזה נבין את דברי שלמה המלך: "בכל עת יהיו בגדיך לבנים" (קהלת ט, ח). אין יהודי רשאי לדחות את ההתחדשות למחר או למחרתיים. בכל יום, בכל שעה –

עליו להופיע כאדם חדש, עובד ה' בהתלהבות. **עיקר העניין:** בגמרא (סנהדרין כב ע"ב) נאמר: "מלך מסתפר בכל יום" ללמד על הדור המתמיד של מלך ישראל. אולם הט"ז (או"ח סימן רס ס"ק א) בשם המהרש"ל כתב שאין השערות ניכרות בצמיחתן אלא ביום השלישי לאחר התספורת. ונמצא סתירה: כיצד יתכן שמלך מסתפר בכל יום?

האליה רבה והמחצית השקל הסבירו שאין הבעיה בצמיחת השערות עצמה אלא בכבוד שבת שאינו נאה להסתפר לכבוד שבת ובשבת עצמה כבר ניכרת צמיחה. שו"ע הרב (שם, קונטרס אחרון) וכן שו"ת עובר אורח הקשו מסוגיית "מלך מסתפר בכל יום".

תירוצי האחרונים: הגר"י זילברשטיין (חשוך חמד סנהדרין כב) כתב: או משום שבגלל שהמלך מסתפר תדיר, שערו צומח במהירות יתירה, או משום שלא היה מסתפר לגמרי אלא מקצר מעט בכל יום. שו"ע הרב וגדולי האחרונים: אכן יש צמיחה מועטת בכל יום, אלא שאינה ניכרת עד יום שלישי, המלך, שזקוק להופיע בהדרגה תמיד, מסתפר אף מצמיחה זעירה.

נפקא מינות: להדיט - אין צורך להסתפר בכל יום, ובפרט שאין להסתפר ביום חמישי כדי שלא ייראה בשבת כמי שצומח שערו מחדש. למלך - אפילו שינוי דק מצדיק תספורת יומית.

למעשה מותר להסתפר בערב שבת, ואילו ביום חמישי נחלקו אם זהו חוסר הידור או חשש גמור.

הרחבה רעיונית: מלך מסתפר בכל יום לא רק משום פיזיולוגיה, אלא כהדר מלכות. מלך ישראל חייב להקריב חידוש תמידי, כמי שנברא מחדש בכל יום לעבודת ה'.

הרחבה מחשבתית: מלך הוא לב האומה, הופעתו מסמלת את הופעת כבוד שמים בעולם. "מסתפר בכל יום" רמז לכך שמלכות ה' מתחדשת תמיד, ואין יום דומה לחברו.

הרחבה מוסרית: גם כל יהודי לומד מכאן שעליו להתחדש בכל יום, ולא להמתין עד שייראו סימני עייפות ושגרה. "בכל עת יהיו בגדיך לבנים" – בכל יום חדש, בכל שעה, עבודת ה' דורשת הופעה חדשה.

סיכום: הט"ז דיבר על הצמיחה הניכרת ביום השלישי, ואילו הגמרא במלך מדברת על התספורת היומית כהדר מלכות, גם על צמיחה מועטת. בפועל, להדיט די בתספורת אחת לשלושה ימים, ולמלך "מסתפר בכל יום". המסר לכל אחד מאתנו לחיות בהתחדשות תמידית, כמלך, כי כל יהודי הוא בן מלך לפני שבשמים.

## 7. כיצד "נוטל" הקב"ה שוחד והרי כתוב בתורה "לא תקח שוחד"?

והנה מצאנו בילקוט שמעוני על תהלים (פרק יז): על הפסוק "מלפניך משפטי יצא", אמר רבי לוי: "אמר הקב"ה לדוד בנחם עשית סנהדרין לדון לפניכם. אמר דוד: רבש"ק, כתבת בתורתך "ושוחד לא תקח", והם יראים ליקח שוחד ולדון אותי. אבל אתה – שאתה נוטל שוחד, שנאמר "שוחד מחיק רשע יקח". ומהו השוחד? תשובה ומעשים טובים. אמר הקב"ה לישראל: בני, עד שפתוחים שערי תשובה בעולם הזה עשו תשובה, שאני נוטל שוחד בעולם הזה. אבל כשאני יושב לדון לעתיד לבוא איני נוטל שוחד, שנאמר "לא ישא פנים ולא יקח שוחד".

והקשה החפץ חיים בספרו אהבת חסד (חלק ב פרק ג): איך שייך למעלה לקרוא לתשובה ולמעשים טובים "שוחד"? אם ראוי שתתקבל תשובתו של האדם זהו משפט אמת, ואם אינה ראויה איך תתקבל? והרי הקב"ה הוא אלהי האמת, ואינו סוטה מקו הצדק.

שאלה זו מקבלת משנה תוקף כאשר נתבונן במהות השוחד שהוא עיוורון, הטיית דין, סילוף. איך אפשר לייחס תכונות אלו חלילה לדין שמים? כיצד ייתכן שהקב"ה "נוטל שוחד"?

בפרשת שופטים נאמר: "לא תִּטֹּחַ מִשְׁפָּט לֹא תִפְזֹר פָּנִים וְלֹא תִקַּח שֹׁחַד, כִּי הַשֹּׁחַד יַעֲרֹר עֵינֵי חֲכָמִים וְיִסְלֹף דִּבְרֵי צְדִיקִים" (דברים טז, יט). רש"י (שם): "כל השוחד יעורר אפילו חכם גדול בצדק ולקוח שוחד, סופו שיטרף דעתו וישכח תלמודו ויעוות דברי אמת". רש"י מלמד אותנו כי השוחד איננו רק השפעה חיצונית אלא פגיעה פנימית בשכל ובדעת, עד כדי שכחת התורה ועיוות כללי האמת.

הרמב"ן (שם): כתב שהטעם הפנימי לאיסור הוא מפני שהשוחד גורם עיוורון ושיבוש פנימי השופט כבר אינו רואה את המציאות כראוי, והאמת מתעוותת. נמצא שאין כאן רק איסור מוסרי אלא גם מציאות נפשית שנגרמת על ידי השוחד.

באנשים שצריכים הופעה ציבורית תמידית יש מקום להסתפר או להתגלח גם בכל יום.

איסור ביום חמישי - למעשה, רבים מן האחרונים הסבירו שאין כאן איסור גמור אלא חוסר הידור, ואם אדם זקוק לכך מותר להסתפר ביום חמישי.

עומק הדברים אינו נעוץ רק בצמיחה הטבעית של שערות האדם, אלא במהותה של המלכות בישראל. כשהגמרא אומרת "מלך מסתפר בכל יום", אין הכוונה רק לתיאור ביולוגי, אלא ללמדנו על מציאות רוחנית: מלך ישראל צריך להופיע בהדרגה מחדש בכל יום, כי הוא מייצג את הופעת כבוד שמים בעולם.

ולעני"ד נראה להוסיף ולבאר כי כאן מתבררת הבחנה חדשה: להדיט - מתחדש אחת לשלושה ימים, לפי סדר צמיחת שערותיו. מלך - מתחדש בכל יום, גם אם השינוי הגופני זעיר ביותר. כי מהות המלכות היא הופעה מתמדת של רענונות, חידוש וקדושה.

הט"ז תיאר את סדר הצמיחה במציאות פשוטה: ביום השלישי ניכרת הצמיחה. אבל הגמרא מציבה קומה אחרת: המלך נדרש למדרגה שונה, שגם צמיחה דקה וזעירה היא כבר סיבה לתיקון מחודש. זהו סימן לכך שהמלך חי בממד אחר, שבו כל יום דורש הופעה חדשה של מלכות ה'.

ממילא, הוויכוח בין הפוסקים אם מדובר בצמיחה ממשית או בניכרות בלבד משקף שתי דרכי הבנה: האם אנו עוסקים בשאלה מציאותית פיזית, או שמא מדובר ברעיון רוחני שמלך ישראל מתקן ומתייפה בכל יום, כי מלכותו אינה עניין אישי אלא הופעת השכינה. מלך בישראל איננו עוד אדם פרטי בעל שררה, אלא "לב כל ישראל" (עיין רמב"ם, הלכות מלכים פ"ג ה"ו). הופעתו החיצונית היא השתקפות פנימית: כשמלך נראה מסודר, נקי ומהודר זהו כבוד שמים המתגלה דרכו. לכן אמרו חכמים "מלך מסתפר בכל יום" – ללמד שכל יום הוא יום חדש במלכות ה'. אין יום שעובר בלא הופעה רעננה של הקדושה. אם ההדיט מסתפק בהתחדשות כל שלושה ימים, המלך חייב להראות לעם בכל יום מחדש את הופעת הקדושה, כאילו היום ניתנה התורה מחדש.

במבט זה, שאלת קצב צמיחת השערות היא רק "לבוש" לרעיון עמוק: המלך מסמל את ישראל המתחדשים בכל יום באמונתם. כשם שהשחר מאיר מחדש בכל יום, כך גם המלכות נדרשת להאיר בכל יום בהדרגה מחדש.

הט"ז והמהרש"ל דיברו על טבע הצמיחה, אבל חז"ל אמרו "מלך מסתפר בכל יום" כדי ללמדנו: מלכות איננה נשענת על סדרי הטבע, אלא על התגלות אלוהית המתחדשת תמיד.

ומכאן עלינו ללמוד לחיי היום יום: דברי חז"ל על "מלך מסתפר בכל יום" מלמדים אותנו מוסר עמוק: יהודי צריך להיראות בכל יום מחדש כאילו זהו יומו הראשון בעבודת ה'. כשם שהמלך אינו ממתין שלושה ימים עד שתיראה צמיחת שערותיו, אלא בכל יום מתייפה ומתחדש, כך גם כל יהודי נדרש להתחדש בתורה, בתפילה ובמצוות. האדם עלול לומר לעצמו: "כבר למדתי אתמול, כבר התפללתי שלוש, כבר הייתי ירא שמים בשבוע שעבר". אבל התורה מלמדת

הרי לפנינו אחת הסתירות החריפות ביותר שבתורה ובדברי חז"ל: מצד אחד התורה מזהירה אותנו באזהרה נוראה "לא תטה משפט, לא תכיר פנים, ולא תקח שוחד" (דברים טז, יט). השוחד, אומרים המפרשים, הוא ההרס המוחלט של המשפט, הוא המעוור את עיני החכמים ומסלף את דברי הצדיקים. אין דבר שפוגע יותר באמת מאשר שוחד.

ומצד שני, במדרש אנו מוצאים דבר פלא: הקב"ה עצמו אלו אל אמת, דין כל הארץ אשר לא ישא פנים מתואר כמי ש"נוטל שוחד". ומהו השוחד? תשובה ומעשים טובים. ולכאורה איך ייתכן? וכי הקב"ה חורג מן התורה שהוא עצמו נתן? וכי יתכן שתשובה תיקרא "שוחד"?

השאלה הזו איננה רק פלפול אקדמי, היא שורפת את ליבותינו. כי אם נבין אותה, נדע מה ערך יש לתשובתנו ולמעשינו בעולם הזה, ואיך באמת יכול האדם לצאת זכאי בדין, על אף כל חסרונותיו. האם אכן יש דרך שבה גם תשובה חלקית, גם מעשה חסד בלתי שלם נחשבים כהטיית דין לטובה? או שמא אין כאן שוחד כלל אלא מנגנון אחר לגמרי הנהגת רחמים השמורה לצדיקים ולבעלי תשובה.

השאלה הזו נוגעת ללב לבה של עבודת ה': איך מתמודדת התורה עם חיי המעשה שאינם שלמים, עם תשובה שאינה גמורה, עם חסד שאיננו נקי לגמרי. האם הקב"ה מקבלם, ואם כן באיזה שם ובאיזה אופן?

איך נוטל הקב"ה שוחד מרשעים לזכותם בדין, והרי הקב"ה שומר את כל התורה, ובה מפורש האיסור "ולא תקח שוחד"? בפרשת שופטים (דברים טז, יט) נאמר: "ולא תקח שוחד כי השוחד יעורר עיני חכמים ויסלף דברי צדיקים".

האבן עזרא (שם): "ולא תקח שוחד כי לבך לא יהיה שלם לעשות משפט צדק". לפי דבריו, השוחד חודר אל הלב ומטה את כל כוונת השופט. הספרנו (שם): "כי השוחד יעור עיני חכמים עד שלא יוכל להכיר האמת". גם חכם וצדיק נופל ביד השוחד, כי הוא מסלף את ההכרה עצמה. האור החיים הקדוש (שם): הדגיש שהשוחד פועל ככוח רוחני הוא מעורר את עיני החכמים ומסלף את דברי הצדיקים, ובכך נלקחת מן השופט האפשרות לשפוט דין אמת.

מתוך כל המפרשים הללו עולה קושי עצום: אם השוחד משבש את הדעת ומעוות את האמת, איך ייתכן לייחס לקב"ה "שוחד מחיק רשע יקח"? וכי יש אצלו עיוות או עיוורון? בהכרח שהמושג "שוחד" אצל הבורא מתפרש באופן אחר – לא כהטיית משפט אלא כהנהגה של חסד ורחמים, וכאן טמון עומק השאלה.

בגמרא במסכת כתובות (דף קה עמוד א) נאמר: "אמר רבא: מאי דכתיב ושוחד לא תקח? אפילו שוחד דברים אסור. כי הא דרבא הוה קא מעבר במבאר, אתא ההוא גברא יהיב ליה ידא אמר ליה: פסלת לי דינא". מכאן נלמד שכל קבלת טובת הנאה אפילו קטנה כעזרה במעבר גשר נחשבת לשוחד, והיא מסלפת את הדעת ומבטלת את האפשרות לדון דין אמת.

ובגמרא במסכת שבת (דף י עמוד א): "כל דין שנוטל שוחד ומטה את הדין נוטל נפשות". השוחד נתפס כעיוות לא רק של ההלכה אלא של המציאות עצמה, עד כדי נטילת נפשות.

ובגמרא במסכת עבודה זרה (דף נב עמוד ב): "אמר רבי אלעזר: כל המקבל שוחד מביא חימה לעולם". השוחד מעורר חרון אף אלוהי, כי הוא חותר תחת יסוד הצדק שבעולם.

בכל המקומות הללו מבואר כי השוחד משחית את יסוד המשפט, ולכן התורה הקפידה כל כך עליו. מכאן מתחזקת שאלתנו: כיצד יתכן שחז"ל מייחסים לקב"ה "שוחד מחיק רשע יקח"? והרי הוא דין האמת שאין לפניו עיוות ולא סילוף?

הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ו' הלכה ו'): "גדולה תשובה שמקרב את האדם לשכינה... אתמול היה זה שנוא לפני המקום, משוקץ ומרוחק ותועבה, והיום הוא אהוב ונחמד קרוב וידיד". דברי הרמב"ם מורים בבירור שאין כאן שוחד במשמעות של עיוות משפט, אלא שינוי עצמי במהות האדם. התשובה איננה מעקמת את הדין, אלא יוצרת מציאות חדשה שבה האדם עצמו כבר איננו אותו רשע אלא ברייה מחודשת.

רבנו בחיי בפירושו על התורה (דברים טז, יט): כתב כי אצל בני אדם השוחד מעורר מפני חולשת השופט ודעתו, אבל אצל הקב"ה אין שייך עיוורון כזה. ואם נאמר "שוחד מחיק רשע יקח", הכוונה היא שהקב"ה מקבל את מעט הטוב שנותן הרשע תשובתו ומעשיו הטובים ומחשיבים לזכותו, לא מפני שהדין נוטה אלא מפני שמציאותו הרוחנית משתנה על ידי אותם מעשים.

בספר החינוך (מצוה תקפח): בביאור מצוות איסור השוחד כתב כי השוחד משחית את דעת השופט ומסלף את המשפט. מזה אנו למדים שמה שנאמר על הקב"ה "שוחד מחיק רשע יקח" איננו עיוות משפט, אלא גילוי מידה אחרת מידה של חסד ורחמים שלא שייכת לשופט בשר ודם.

הטור (חושן משפט סימן ט): מבאר את חומרת השוחד לא רק מצד העיוות המשפטי אלא גם מצד חילול כבוד הדין. ומזה יובן שאין לדמות כלל את הקב"ה לשופט בשר ודם, אצלו קבלת "השוחד" היא קבלת תשובה ומעשים טובים, שהם עצמם שינוי בהנהגת הדין ולא סילוף האמת.

נמצא בדברי הראשונים כי השוחד האסור הוא עיוות משפטי, בעוד שה"שוחד" אצל הקב"ה הוא שינוי המהות של הנידון עצמו, או הפעלת מידה של חסד ורחמים ולכן אין כאן סתירה ל"אלקי אמת". החפץ חיים בספרו אהבת חסד (חלק ב פרק ג) מקשה: איך יעלה על הדעת לקרוא לתשובה ומעשים טובים "שוחד"? שהרי אם ראויים הם יקבלם מדין, ואם אינם ראויים איך יתקבלו? ותיירץ שיש שתי הנהגות למעלה מדת הדין ומדת החסד. מצד הדין, כל מצווה נבדקת עד דקדוקי כוונה, אהבה ויראה, וממילא רבות אינן שלמות. גם תשובה אינה שלימה. אבל כאשר הקב"ה מתנהג במדת החסד נחשבת גם מצווה חסרה, ותשובה שאינה מושלמת מתקבלת. וזהו שנקרא "שוחד": לא כהטיית דין חלילה, אלא כהטיית ההנהגה ממדת הדין למדת החסד.

הקדושת לוי (פרשת שופטים): האריך לבאר שהקב"ה חפץ חסד, ורוצה לנהוג עם ישראל במידת הרחמים. ולכן ציווה אותם להרבות בחסד כדי שיעוררו מידה זו למעלה. נמצא ששוחד זה הוא בעצם קיום רצון ה' שעל ידי החסד והצדקה שעושים ישראל, מתעוררת מידה של רחמים עליהם גם אם תשובתם איננה שלימה.

בספר חנוכת התורה (ליקוטים שיר השירים אות קע): הביא בשם מדרש: שהשטן שאל את הקב"ה היאך מקבל תשובה, והרי זה כשוחד? והשיב לו הקב"ה: כשישראל עושים תשובה נקראים בנים,

ואב מבנו מותר לקבל שוחד. כלומר, אין זה עיוות דין אלא ביטוי של קשר פנימי בין אב לבנו.

החיד"א בספרו פתח עינים (כתובות קה עמוד א): עמד על חומר איסור השוחד בדין בשר ודם, והעיר שאין לדמות את הקב"ה לשופט בשר ודם. אצל שופט השוחד מעורר, אצל הקב"ה "שוחד" היינו תשובה ומעשים טובים המגלים את מידת הרחמים.

הגאון רבי שלמה זלמן אוירבך בספר מנחת שלמה (חלק א סימן עח): העיר שכמו שכהן גדול שנשא אלמנה בהיותו כהן הדין איננו נדרש לגרשה אחר שנתמנה כי אין התורה מפקיעה מציאות קיימת כך גם כאן, "שוחד" של תשובה איננו סילוף דין אלא יצירת מציאות חדשה של רחמים.

נמצא בדברי האחרונים, כי המושג "שוחד" כלפי שמים הוא לשון מושאלת: או כעוררות מדת הרחמים, או כקשר של אב לבנו, או כמציאות חדשה שהאדם יוצר בתשובתו. בכל האופנים אין כאן עיוות דין אלא גילוי של חסד ורחמים.

נפקא מינות: קבלת תשובה שאינה שלימה - אם נאמר ש"שוחד" פירושו הטיית הדין, אזי אין מקום שתשובה חלקית תתקבל כלל. אולם לפי דברי החפץ חיים (אהבת חסד חלק ב פרק ג), כיון שה"שוחד" הוא הפעלת מדת הרחמים, גם תשובה שאינה שלימה בכל פרטיה מתקבלת, ונוקפת לזכותו של האדם.

מעשים טובים שיש בהם חסרון - בני אדם מצויים לקיים מצווה בשלמות, עם כוונה ואהבה. מצד הדין הקפדני, אם חסר בהם פרט אין המעשה שלם. אבל אם נבין ש"שוחד" הכוונה היא לעורר רחמים, אזי גם מעשה חסד שנעשה בחסרון מעלה, מכל מקום יש בכוחו לעורר רחמים, ולהכריע את הכף.

עולם הזה מול עולם הבא - במדרש נאמר שהקב"ה נוטל שוחד בעולם הזה אך לא בעולם הבא. נפקא מינה: כאן, בזמן שהשערים פתוחים, מועילים תשובה ומעשים טובים אף שאינם שלמים, אבל לעתיד לבוא, בשעת דין האמת המוחלט, לא יהיה מקום להטיה זו. דין בשר ודם מול דין שמים - בבית דין של מטה, אסור בהחלט לדיין להטות משפט אפילו בדבר קל, ושוחד הוא עוון נורא. אבל בבית דין של מעלה, קבלת "שוחד" פירושה אחרת לא עיוות דין אלא מנגנון שהקב"ה ברא בעולם כדי להניק אפשרות רחמים וגאולה לאדם. יחס האב לבנו - על פי המדרש, "אב מבנו מותר לקבל שוחד". נפקא מינה להבנת מעמדנו כישראל: אם אנו בנים לה', הרי אפילו תשובתנו החסרה ומעשינו הלא שלמים מתקבלים מתוך אהבת אב לבנו.

ולענין נראה להוסיף כי במושג "שוחד" אצל הקב"ה נחשף רעיון עמוק: התורה בנתה מערכת כפולה דין ורחמים. בבית דין של מטה, אין לשופט אלא מה שענינו רואות, שם אסור לו לקבל שוחד, כי השוחד מסלף את האמת ומעוות את הדין. אולם בבית דין של מעלה, הקב"ה אינו כבול לאותה מגבלה, כי הוא רואה אל תוככי הלבבות. וכאן מתברר: כאשר אדם נותן צדקה, עושה חסד או שב אל ה' בתשובה גם אם לא בשלמות הוא בעצם מגלה מהותו האמיתית. הדין הקפדני עלול להתמקד בחסרונות, בפרטי הכוונה שלא היו מדויקים. אבל הרחמים רואים את הפנימיות: את הרצון, את ההשדלות, את נקודת האמת.

לכן קראו חז"ל לזה "שוחד": לא מפני שיש כאן עיוות, אלא מפני שהוה דבר שנראה כלפי חוץ כהטיה, בעוד שבעצם זהו גילוי של אמת אחרת, אמת עמוקה יותר שהאדם איננו נמדד רק על פי כמות מעשיו ודקדוקיהם, אלא גם על פי פנימיות לבבו.

כך מתבאר ממדרש: "שוחד מחיק רשע יקח" אפילו רשע, שיש בלבו נקודת טוב, אם הוא מוציא אותה אל הפועל בתשובה ובמעשים טובים נקודת האמת הזו מתגלה, והקב"ה מחשיבה לו זאת להצלה. ביסוד דברים עומדת תפיסת עומק על מבנה ההנהגה האלוהית. הקב"ה ברא את העולם כך שהוא מתנהל בשתי מערכות מקבילות מדת הדין ומדת הרחמים. מצד מדת הדין כל מעשה נשקל במשקל קפדני, כל מצווה נבחנת בכל פרטיה, כוונתה ודקדוקיה. בעולם הזה קשה מאוד לאדם לצאת זכאי, שהרי מי יאמר זיכיתי לבי טהרתי מחטאתי.

אבל בצד הדין קיימת תמיד מדת הרחמים. רחמים אינם סילוף של דין אלא ראית המציאות מפרספקטיבה אחרת: לא רק מה האדם עשה בפועל אלא מה הוא באמת רצה, כמה השתדל, כמה ייחל לשוב. זו נקודת האמת הפנימית שמביאה את הקב"ה לחשוב מחשבות לבלתי ידח ממנו נדח.

וזה סוד קריאת התשובה "שוחד". אין כאן ח"ו עיוות אלא הפעלה של מערכת אחרת, פנימית יותר. השוחד האסור הוא הטיית עין הדין מלראות את האמת, אבל ה"שוחד" כלפי מעלה הוא גילוי של אמת עמוקה יותר – שהאדם איננו נמדד רק בדקדוקי הדין אלא גם ברצונו ובנקודת הטוב שבו.

ובכן נפתח הסתירה: "שוחד לא תקח" אמור כלפי שופט בשר ודם, שאינו יודע מה בלב האדם. אבל "שוחד מחיק רשע יקח" שייך כלפי שמיא, מפני שהקב"ה חוקר כליות ולב, והוא יודע להבחין מתי ה"שוחד" הוא זיוף ומתי הוא אמת של חיפוש ותשובה.



## גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות  
מחשבה חידודים  
ואקטואליה  
על פי סדר  
פרשיות השבוע

ד. הכרה בכוח הרצון הפנימי הקב"ה רואה את הלבבות. לפעמים האדם נכשל במעשה, אבל אם בלבו כוונה אמיתית ורצון חזק להיות טוב יותר גם זה נחשב, ויכול להכריע את הכף. לכן עלינו להאמין בכוחו של הרצון ולעורר אותו תמיד. ה. לעבוד על עצמנו לראות את הטוב באחרים כשם שהקב"ה מחשיב נקודת אור אחת אצל האדם גם אם מוקף הוא בחטאים, כך נתחייב אנו לראות את נקודת הטוב בזולתנו, לחזק אותה ולפרסם אותה.

עיקר העניין: התורה אוסרת על דיין בשר ודם לקבל שוחד, מפני שהשוחד מעורר ומסלף את המשפט. אולם במדרש נאמר שהקב"ה "נטול שוחד" והוא התשובה והמעשים הטובים. השאלה חריפה: איך יעלה על הדעת שדיין האמת יטה משפט?

התשובה היא שה"שוחד" כאן איננו עיוות דין חליה, אלא גילוי של הנהגה אחרת הנהגת הרחמים. מצד הדין הקפדני, כמעט ואין מצווה שלמה, ואין תשובה מושלמת, הכל נבדק עד דקדוקי כוונה ומחשבה. אבל מצד הרחמים הקב"ה מחשיב גם את הרצון, גם את הניסיון, גם את נקודת הטוב. בכך נפתח פתח לישועה ולזכייה בדין. חז"ל הגדירו זאת "שוחד", כי כלפי חוץ נראה הדבר כהטיית משפט, אך באמת זהו גילוי של אמת עמוקה יותר שהקב"ה הוא אב לבניו, ואב רשאי לקבל גם מעט, ולראות בו הרבה. לכן התשובה והחסד אינם סילוף אלא דרך האמת האלוקית עצמה.

עיקר המסר: כל מעשה טוב, כל צדקה, כל תשובה אפילו שאינה שלימה מתקבלים למעלה ונחשבים לזכות. וביד האדם לעורר עליו מידה זו של רחמים על ידי שינה בעצמו בחסד עם אחרים. בזה מתקיים כתוב: "אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו" (ישעיה ג, י).

## 10. "על ימין שהוא ימין" למה התורה צריכה לחזור על המובן מאליו?

סמ"ג (עשין קי"ב) מנה מצוות "לא תסור" כמצוות עשה, ללמד שעלינו להישמע לחכמים בין שהדברים קלים ובין שהם חמורים, בין שנראים כימין ובין שנראים כשמאל.

האשכול (הלכות גדולות, הלכות ממרים) מציין שהמצווה לשמוע לבית הדין היא מוחלטת, בין בדברי תורה ובין בתקנות ותקנות תקנות, ואפילו בדברים שנראים מובנים מאלהים.

ערי נחל (פרשת ואתחנן, דרוש ג') חידש נקודה עמוקה: התורה הדגישה "אפילו אומר לך על ימין שהוא ימין" ללמדנו שגם כאשר החכם מדבר דברים פשוטים וברורים, חייבים אנו לשמוע לו. כי טעות ההמון היא לחשוב שאיש חכם, ההולך בדרכי התורה בשכל ובנעם, אינו "קדוש". הם נוטים לחשוב שדווקא מי שנוהג בשטות הוא איש אלוקים. התורה הדגישה לא כן! גם החכם המדבר בשכל ישר מצווה לשמוע בקולו.

מהר"ל (נתיבות עולם, נתיב התורה פרק ט') ביאר שמצוות "לא תסור" נועדה לגלות שסמכות התורה מסורה לחכמים, גם במקום שהדבר ברור ליחיד. התורה רצתה שלא ינהג כל אחד כפי הבנתו, אלא שתהיה סמכות אחת המאחדת את כלל ישראל.

ובשו"ת חתם סופר (יו"ד סימן רלז) כתב שגדול כח חכמים עד שאפילו כאשר דבריהם אינם אלא חיזוק לדבר ברור, יש בהם תוקף של מצווה לשמוע, כי עצם הקבלה מהם היא קיום מצוות עשה של "לא תסור".

השדי חמד (מערכת ל', כלל קנח) האריך בביאור משמעות "אפילו על ימין שהוא ימין", ומדבריו משמע שגם כאשר החכם אינו מחדש אלא חוזר על דבר פשוט, יש בזה קיום מצוות עשה של קבלת דברי תורה מפי חכמים.

הגר"י מבריסק (חידושים על הרמב"ם, הלכות ממרים פ"א) חידד שעצם ההכרעה היא חלק ממצוות "לא תסור". ולכן גם כאשר בית הדין מורה על דבר שכל ילד יודע אם לא נשמע להם, הרי זה ביטול מצוות עשה.

מין הראשון לציון הגר"ע יוסף (שו"ת יביע אומר חלק ה' יו"ד סימן יז) חיזק מדברי הרשב"א והרמב"ם שמצוות "לא תסור" אינה תלויה בתוכן הפסק אלא בסמכות הפוסק, ולכן אף ב"ימין שהוא ימין" יש חובה לשמוע.

הגרש"ז אויערבאך (מנחת שלמה ח"א סימן צא) ביאר שמדובר בהנהגת הצבור: כדי שלא יהיו מחלוקות, חייבים להישמע לבית דין גם בדברים הברורים, כי אחרת כל אחד יאמר "אני מסכים איתם רק כשנראה לי".

נפקא מינות להלכה ולמעשה: שמיעת החכם בדברים פשוטים לפי דברי הספרי ורש"י, גם כאשר החכם אומר על ימין שהוא ימין יש מצווה לשמוע.

נפ"מ: אם אדם אומר "אין צורך לשמוע לרב כי ממילא אני יודע את הדין" הרי הוא מבטל מצוות עשה של "לא תסור".

מן הדברים עולה לנו לקח מוסרי עצום: אם הקב"ה, דיין האמת, מוכן להתחשב בתשובה חלקית ובמעשים טובים שאינם שלמים, הרי זה מפני שהוא רואה את רצון הלב. מכאן נלמד כמה עלינו להיזהר לא לבטל ולא לזלזל בשום מעשה טוב, גם אם נראה בעינינו קטן או חסר ערך. כל צדקה, כל מילה טובה, כל חיזוק קל יש להם כוח עצום לעורר רחמים מלמעלה.

יתרה מזו: כפי שהפחץ חיים כתב הנהגת הרחמים של מעלה מתעוררת לפי הנהגת האדם עם זולתו. אם אדם נוהג במידת החסד, מוותר, מרחם על חברו בכך הוא מעורר למעלה את מדת הרחמים שתגן עליו בשעת הדין. לעומת זאת, מי שמתעקש לעמוד תמיד על דין קפדני עם חברו מעורר עליו מדת הדין מלמעלה.

המוסר ברור: עלינו ללמוד לנהוג עם הזולת כפי שהיינו רוצים שינהגו איתנו בשעת הדין. כשם שכל אחד מאתנו מבקש שהקב"ה יקבל גם תשובה שאינה מושלמת ויראה את נקודת הטוב שבו, כך מחובתנו לראות את נקודת הטוב שבאחר, לסלוח, לוותר, ולהחזיק כל מעשה חסד שעושה חברנו.

ומכאן נוכל לקחת מספר תובנות לחיי היום יום: א. אין להתיימשך מתשובה חלקית פעמים רבות אדם אומר לעצמו: "מה ערך לתפילתי בלא כוונה שלמה? מה שווים מעשי אם אינם מושלמים?". מלמדנו המדרש ש"הקב"ה נטול שוחד" דהיינו, מחשיב גם חלקיות, כל עוד יש בה רצון אמיתי. לפיכך, אל יקל בעיניך מעשה קטן או תשובה חלקית, כולם מצטרפים.

ב. להרבות במעשי חסד כי מעשי החסד והצדקה פועלים למעלה לעורר רחמים. כמו שאמרו חז"ל "כל המרחם על הבריות מרחמין עליו מן השמים". לפיכך, כל נתינה וכל עזרה היא לא רק טובה לחבר אלא גם זכות עצומה לעצמך.

ג. התנהגות בין אדם לחברו משפיעה על דינו של האדם אם אדם נוהג במידת הרחמים עם זולתו, גם בשמים נוהגים עמו ברחמים. לכן כשעומד לפניך מצב שבו אתה יכול לבחור אם להקפיד על הדין או לוותר זכור שאתה קובע בזה כיצד ינהגו בך מלמעלה.

התורה מציבה יסוד גדול בסמכות חכמי ישראל: "על פי התורה אשר יורוד ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה, לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל" (דברים יז, יא). פסוק זה קובע כי על האדם לשמוע בקול השופט, גם כאשר נדמה לו אחרת.

אך כאן מתעוררת פליאה גדולה: רש"י מביא בשם הספרי כי מדובר לא רק כאשר יאמרו על שמאל שהוא ימין, אלא גם כאשר יאמרו על ימין שהוא ימין.

ולכאורה מדוע יש צורך להשמיענו זאת? מהו החידוש בכך שכאשר אומרים שהימין הוא ימין יש לשמוע להם? וכי היה עולה על הדעת שאין צורך לשמוע דבר פשוט וברור כזה?

השאלה מתחדדת עוד יותר: האם כוונת התורה היא לחייב ציות גם כאשר דברי השופט תואמים להיגיון הישר, או שמא יש כאן רמז עמוק על דרך ההתייחסות לחכמי הדור, שגם בדברים הנראים מובנים מאלהים התורה רצתה שנדע לשמוע ולקבל?

בפרשת שופטים נאמר: "על פי התורה אשר יורוד, ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה, לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל" (דברים יז, יא).

הפסוק עוסק בסמכות הסנהדרין, שעל פיהם מוכרעת ההלכה בישראל. חז"ל (ספרי שם) דרשו: "אפילו אומר לך על ימין שהוא שמאל, ועל שמאל שהוא ימין שמע להם".

לכאורה, עיקר החידוש הוא כאשר בית הדין אומר על שמאל שהוא ימין, והיחיד סבור להפך. אולם התורה לא הסתפקה בכך, אלא חזרה ואמרה גם אם יאמרו על ימין שהוא ימין.

נמצא שפסוק זה איננו רק קביעת סמכות במקרה של מחלוקת או טעות לכאורה, אלא הוא מצביע גם על מצווה לשמוע להם אפילו כאשר דבריהם תואמים את ההיגיון הפשוט, ואינם נראים כחידוש. זהו יסוד השאלה: מה חידוש התורה ב"ימין שהוא ימין", ומהי משמעות ההדגשה גם במקום שבו הדברים פשוטים וברורים?

רש"י (דברים יז, יא) בשם הספרי: "אפילו אומר לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין שמע להם". מדבריו עולה שהפסוק בא להדגיש את סמכות חכמי ישראל גם כאשר דבריהם סותרים את ההיגיון האישי של האדם, אך גם כאשר הם אומרים דבר שהוא ברור כשמש עדיין יש מצווה לשמוע בקולם.

הרמב"ן (דברים יז, יא) מבאר שעיקר הכוונה היא לשרש כל פירוד בישראל, ולהעמיד סמכות אחת שמכרעת. אף אם ייראה בעינינו שהוראתם שגויה, מצווה לשמוע להם, כי רצון ה' הוא שתהיה לתורה הנהגה אחת.

ספר החינוך (מצווה תצ"ו) כתב: "להיות כל ישראל נשמעים לבית דין הגדול... וכל מה שיגזרו עלינו בין בקבלה בין בפירוש המקרא נעשה ונשמע...". מדבריו ברור כי המצווה איננה מותנית בחידוש, אלא היא חלה גם כאשר בית הדין מורה דבר פשוט.

לשכל הישר שלנו, אנחנו מכריזים: התורה היא נצחית, והחכמים הם צינור הופעתה. ומכאן יש ללמוד לימוד לחיי היום יום, יש כאן מסר חינוכי נורא: פעמים שאדם נוטה לזלזל בחכם, מפני שדבריו אינם נראים לו כחידוש. "גם אני יודע לומר שימין הוא ימין", יחשוב בליבו. אבל התורה מלמדת אותנו שעלינו להקשיב לחכם גם כשדבריו פשוטים וברורים.

בחיי היום יום, אדם נבחן לא רק בשעה שהוא מתמודד עם סוגיות קשות, אלא גם כאשר הוא מוכן להקשיב ולהתבטל בפני דברי תורה פשוטים. הכבוד לחכמים איננו נובע רק מחידושיהם העמוקים, אלא מעצם היותם נושאי דבר ה'.

מכאן מוסר השכל גדול: אם נתרגל לזלזל בדברים פשוטים, נגיע בסופו של דבר לזלזל גם בדברים עמוקים. אם נתרגל לשמוע גם על "ימין שהוא ימין", נבנה בליבו ענווה אמיתית כלפי התורה וחכמיה, ונחנך את עצמנו לאמונת חכמים שאיננה תלויה בחידוש אלא בעצם הקבלה.

עיקר העניין: התורה מצווה "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל" (דברים יז, יא). חז"ל (ספרי ורש"י שם) פירשו: "אפילו אומר לך על ימין שהוא ימין ועל שמאל שהוא ימין שמע להם".

רש"י, הרמב"ן, ספר החינוך והאשכול הדגישו: מצוות "לא תסור" חלה לא רק במקום של ספק או חידוש, אלא גם כאשר בית הדין אומר דבר פשוט וברור.

הערבי נחל, המהר"ל, החתם סופר, השדי חמד, הגרי"ז, מרן ר' עובדיה יוסף והגרש"ז אויערבאך, כולם עמדו על כך שמצווה לשמוע גם כאשר הדברים הגיוניים וברורים, כי הסמכות נובעת לא מתוכן הדברים בלבד אלא ממעמד החכמים כנושאי דבר ה'.

נפקא מינות: אדם שאומר "ממילא אני יודע" מבטל מצווה עשה אם אינו מקבל את דברי החכמים, גם בהוראות כלליות או בחזרה על פשוטות יש קיום מצווה לשמוע, ועצם קבלת הסמכות מונעת פירוד בישראל.

ברובד הרעיוני - "ימין שהוא ימין" בא ללמד שסמכות התורה אינה רק בידיעת האמת, אלא בהכרעה שהיא מפי חכמים.

ברובד המחשבתי - גם בדבר ברור, כשאנחנו מקבלים את פסק החכמים, אנו מבטאים שהאמת אינה תלויה בשכלנו הפרטי אלא בדבר ה' החי.

ברובד המוסרי - אדם צריך להתרגל להקשיב לדברי תורה גם כשהם נראים פשוטים, ולא לזלזל בהם. בזה נבנית מידת הענווה והאמונה בחכמים.

עיקר העניין: מצוות "לא תסור" מחייבת לא רק כשביט הדין מחדש חידוש או פוסק בניגוד להבנתו, אלא גם כשאומר "על ימין שהוא ימין". החידוש הגדול של התורה הוא שהחובה לשמוע איננה נובעת מן התוכן בלבד, אלא מן הסמכות האלוקית של חכמי ישראל. בזה נבנית האחדות בישראל, מתגלה מלכות ה', ומתחנכים אנו לכפיפות מוחלטת לתורה גם בדברים הפשוטים ביותר.

חובת הקבלה גם בלי חידוש - דעת הערבי נחל ושושי חמד: גם חזרה על דברי תורה פשוטים נחשבת הוראת חכמים שיש לשמוע. נפק"מ: אפילו אם השיעור או הפסק אינם מוסיפים חידוש, עצם ההקשבה וקבלת הדברים היא קיום מצווה. הפסיקה בעם ישראל - לפי הרמב"ן והגרי"ז, עיקר מצוות "לא תסור" היא עצם קבלת ההכרעה של בית דין. נפק"מ: גם אם יחיד משוכנע שהוא צודק אינו רשאי לחלוק למעשה, כדי שלא ירבו פירוד ומחלוקות בישראל.

מעמד חכמי הדור - אם נבין ש"לא תסור" מחייב גם בימין שהוא ימין, הרי שמעמד חכמי הדור מחדש חידושים, אלא גם לאשרר דברים פשוטים. נפק"מ: חובת הקשבה לגדולי ישראל גם בהדרכות כלליות, שאינן בהכרח חידוש הלכתי.

לימוד ומוסר - אם התורה חזרה על "ימין שהוא ימין", הרי שיש בזה הוראה חינוכית: לכבד את החכם גם כאשר דבריו ברורים, ולא לזלזל בו. נפק"מ: גם כאשר תלמידים שומעים מרבים דברי פשוטות, הם מצווים לשמוע בקולו, ולא לומר "זה ידעתי בעצמי".

ואם נתבונן במבט עמוק, חכמי התורה אינם רק פוסקי הלכות, אלא הם הפה של התורה. התורה לא נמסרה כספר שכל אחד יפרש כפי הבנתו, אלא כמערכת חיה העוברת דרך הסנהדרין וחכמי הדור.

ולכן הדגישה התורה: "אפילו אומר לך על ימין שהוא ימין". לכאורה מיותר הרי ברור! אבל בזה באה התורה ללמדנו יסוד עצום: החובה לשמוע אינה נובעת מתוכן הדברים בלבד, אלא מעצם העובדה שהם נאמרים מפי החכמים שמונו לכך. והמסר ברור: התורה אינה אוסף של רעיונות אינטלקטואליים שכל אחד דן בהם כרצונו, אלא היא מערכת של סמכות אלוקית שנמסרה דרך חכמי ישראל. אפילו כשהם אומרים דבר שכל בר דעת מבין, עצם ההישמעות להם מגלה את הקשר שלנו לתורה כנתינתה מן השמים.

במילים אחרות: "ימין שהוא ימין" בא ללמד לא רק מה הם דברי התורה, אלא מי הוא זה שמכריע אותם. זהו יסוד אחדות התורה בישראל, וזהו שורש קיום מצוות "לא תסור".

ועוד נראה להוסיף כי בעומק האמונה, מצוות "לא תסור" מלמדת אותנו יסוד בהופעת דבר ה' בעולם. התורה איננה רעיון פילוסופי שכל אחד מפרש לפי דעתו, אלא דבר ה' חי, הנמסר דרך חכמי הדור והסנהדרין. גם כאשר הדברים נראים ברורים, התורה רצתה שנשמע לחכמים כי לא התוכן בלבד קובע, אלא המסגרת שמכוחה התורה מופיעה בישראל.

"על ימין שהוא ימין" מבטא שהאמת האלוקית אינה נמדדת רק בשכלו של היחיד. אפילו דבר ברור, כשאמר מפי החכמים, מקבל גושפנקה אלוקית. זהו תיקון עצום לאדם: לא די להיות "צודק" בכוחות עצמו, אלא עליו לקבל את האמת דרך מערכת התורה שניתנה משמים.

ומכאן הבנה עמוקה: סמכות חכמי התורה היא עצמה חלק מהתגלות מלכות ה'. כשאנחנו מקבלים את פסקם, גם כשהוא חופף

11. האם לדיין שמגשר מותר ליטול כסף על כך והאם יש איסור לקחת שוחד על פשרה?

12. דין ודיין: כשהמטפל הופך לבעל דין האם רפואת הדין בחינם מעוורת את עיני החכמים?

13. האם מותר לדיין לקבל מתנות מהבעל דין שפסק לטובתו לאחר שכבר נכתב ופורסם פסק הדין?

14. נפגע בתאונה ומת לאחר זמן, והרופאים אומרים שמת כתוצאה מהתאונה, האם הנהג במידה והוא כהן יישא כפיו?

15. "מלך ולא מלכה" האם גם בירושה? האם מלכות היא ירושה רגילה כדין נחלה? הוכח מפרשת השבוע!

16. חתן ושבתית הכוס תחת החופה זכר לחורבן או עבירה בבל תשחית?

17. איך ייתכן שדווקא בזכר לחורבן מריעים 'מזל טוב'?

18. כשאין צדיק בארץ אשר יעשה טוב מי נלחם?

19. לוחם בלי שיניים האם זה חיסרון פיזי או פגם רוחני?

20. השבים מהמלחמה האם זו חובה או רשות?

21. למה לוחם בלי מזוזה בביתו חוזר לביתו?

22. האם "להקדים שלום לנכרי" הלכה היא או הנהגת חסידות? הוכח מפרשת השבוע!

23. האם גזלן בלא ממון נקרא גזלן בשמים? 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, ושלושה 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 היארצייט

להנצחת קרובים, 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