

תבונות

הגות עיון ופשט
משיעורי

הג"ר דוד לייבל שליט"א

נערך ע"י תלמידיו

האדם ובגדיו

בפרשתנו התורה מאריכה לצוות על כל דיני עשיית בגדי הכהונה, תוך ירידה לפרטי פרטים. העיסוק הרב בבגדי הכהונה מזקיקנו לבאר את המושג 'בגד' בכללותו על רבדיו העמוקים כפי שהם מבוארים במצוות התורה ובדברי חז"ל.

הבגד הוא מן הצרכים הבסיסיים ביותר של האדם. יעקב אבינו מבקש 'לחם לאכול ובגד ללבוש' (בראשית כח ג). זהו המינימום שבלעדיו אין חיים בכלל. אך יחסו של האדם אל הבגד הוא לא רק לקיום ההכרחי אלא הרבה מעבר לכך.

מטרות הלבוש

לבגד שני שימושים עיקריים, הבגד נועד לצניעות - לכסות את הגוף מפני הבושה. (לבוש - לא בוש). מטרה נוספת היא הגנה - בגדים חמים מפני הקור, ארוכים מפני הקוצים וכדו'. אך יש לבגד גם מטרה שלישית והיא: יצירת הזהות, כמו מדים לחייל ושוטר, גלימה לשופט, אפודה לסדרן וכדו', כך גם בנוגע להשתייכות הקהילתית כמו מגבעת וחליפה, או כל לבוש מסורתי אחר. גם בגדי יוקרה, למשל, משקפים החוצה את המעמד החברתי אליו משויך הלבוש. [וכך גם להפך בגדים יכולים להשפיל את האדם כמו בגדי אסירים וכדו'].

ברם, בתורה אנו רואים כי לבגד ישנה משמעות נוספת ועמוקה יותר, ונכל לצייץ לכך את היחס של התורה לבגדים בפרשת השבוע לגבי בגדי כהונה וכן במצוות ואיסורים רבים העוסקים בבגדים כמו איסור לא ילבש והמצווה לכבד את השבת בבגדים מיוחדים.

מאני מכבודתא

בגמ' מובאת מספר פעמים אמירתו של רבי יוחנן על מעמדם של בגדים, מאמירה זו מוציאה הגמ' מספר דינים ומסקנות, המפורסמת שבהם היא זו המובאת במסכת שבת:

וכברתו מעשות דרכיך, וכברתו שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול. וכי הא דרבי יוחנן קרי למאניה מכבודתי, (-בגד של כבוד).

בדומה לכך הגמרא בשני מקומות נוספים מוציאה דינים ומסקנות מאמירתו זו של רבי יוחנן [יובא בהמשך], ניתן להסיק מכך כי הגמ' מבינה שרבי יוחנן לא בא לבאר את המובן שהבגדים מסבים לאדם כבוד משום שאדם ללא בגדים הוא מושפל ובזוי ואדם עם בגדים הוא מכובד, וככל שהלבוש מכובד יותר כך האדם מכובד יותר. נראה שהגמרא לומדת מדברי ר' יוחנן כי לבגדים ישנה משמעות עמוקה מאוד. מהו אם כן מעמדם המיוחד של הבגדים העולה ממצוות התורה ומדברי רבי יוחנן?

ותפקנה עיני שניהם וידעו כי עירמם הם

כדי לבאר את משמעות הבגד בתורה עלינו להתבונן בהתייחסות הראשונה ללבוש בתורה, כפי שהיא מוזכרת בפרשת בראשית לגבי אדם הראשון:

ותפקנה עיני שניהם וידעו כי עירמם הם ויתפרו עלה תאנה ויעשו להם חגרת: וישמעו את קול ה' אלהים מתהלך בגן לרוח היום ויתחבא האדם ואשתו מפני ה' אלהים בתוך עץ הגן: ויקרא ה' אלהים אל האדם ויאמר לו איפה: ויאמר את קלף שמעתי בגן ואיךא כי עירם אנכי ואחבא: ... ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו פתנות עור וילבשם: (בראשית ג)

השאלות בפרשה זו בולטות ביותר. מדוע האדם מתחבא? מהי הבושה הגדולה? ולמה ה' מכין לו את הבגדים? אין כאן המקום להאריך בביאור פרשה עמוקה זו, [ראה מאמרנו על כך] רק נציין בקצרה את ביאורו של הרמב"ם¹ כי השינוי שהתרחש בעולם בעקבות חטא אדם הראשון בלב את היחס האמיתי למעשי בני האדם.

1. מורה נבוכים א' ב'

הרמב"ם מסביר כי קודם החטא היה העולם מחולק לאמת ושקר. זוהי חלוקה שיסודה ב'מושכלות', כלומר, דברים שאדם יכול להבין בשכלו האם הם טובים או לא.

לאחר אכילת עץ הדעת טוב ורע' הצורה בה האדם תופס את העולם נהפכה מ'אמת ושקר' ל'טוב או רע'. הטוב והרע אינם 'מושכלות', האדם לעולם אינו משיג בבירור גמור בשכלו את מעמדם אל נכון, הרמב"ם מגדיר אותם כ'מפורסמות', מחטא אדם הראשון ואילך שום פעולה אינה מוגדרת בתודעתו של האדם באופן מוחלט וברור כאמת או כשקר - לא נכונה, אלא רק כ'טוב' ו'רע' - תפיסה נמוכה וסובייקטיבית שאינה מוכחת בשכלו ואינה מוחלטת.

זאת הסיבה שמזמן אכילת עץ הדעת וההבחנה בין טוב לרע החל האדם להתבייש בהיותו ערום. האדם ללא בגדים מסמל את ההחצנה של התאוות ושל החלק הבהמי שבאדם, כאשר האמת והשקר היו ברורים לכל לא היה לאדם מה להתבייש בחלק הבהמי שבו משום שעצם הידיעה כי מדובר בחלק הנמוך והבזוי הנועד לשמשו הייתה מושרשת בתודעתו של כל אדם והייתה דומה להבנת האדם כי להכניס את היד לאש זהו מעשה שאינו נכון. אך כאשר האדם חטא וניטלה ממנו האפשרות לראות את העולם במבט האמת והשקר והידיעות המושכלות, ושוב אין מושרשת בתודעתם של כל בני האדם ברירות על נחיתות החלק הבהמי, האדם מתבייש בעצם הדבר שהוא ערום משום שבכך הוא מחצין וחושף לעין כל את השעבוד שלו לתאוותיו ומוריד את היתרון שלו כיצור תבוני - על בעלי החיים, ומכאן הבושה הגדולה.

זאת הסיבה שה' מכין לאדם בגדים. הקב"ה פותח בפני האדם צוהר לדרך החיים הנדרשת ממנו מכאן ואילך. מעתה הוא נדרש לחצוץ בין החלק הבהמי שבו לבין ההופעה שנדרשת ממנו כיצור תבוני ושכלי, וחציצה זו תשפיע גם על התודעה המבוקשת.

מהות הבגדים בתורה

כעת נוכל להבין את החשיבות הגדולה שהתורה מייחסת לבגדים, הבגדים מבטאים רעיון עמוק העוסק בדרישה הכללית מן האדם לחצוץ בין תאוותיו וחיי הגשם לאופן התנהלותו בחיים.

בזה נפתח צוהר לביאורם של מצוות ואיסורים נוספים בתורה בהם ישנו מעמד מרכזי לנושא הבגד, כגון, קריעה על מת, איסור לא ילבש ועוד. ההקפדה על דינים אלו נגזרת ביסודה מהעובדה כי הבגדים מבטאים את כל מעמדו של האדם כיצור תבוני היכול לפעול על פי מחשבתו ודעתו ולא על פי דחפיו ותאוותיו. זהו בעצם בסיס מעמדו של האדם כעובד ה' ומשליט את שכלו על יצרי, ומכאן ניתנת החשיבות הגדולה למה שבגדיו מסמלים.

כעת נוכל להבין את עומק אמירתו של רבי יוחנן כי הבגד הוא 'מאני מכבודותא' - זהו הכבוד עליו מדבר רבי יוחנן. הוא לא דיבר על הכבוד במובן הפשוט אלא על כך כך שהבגדים מסמלים את הכבוד האמיתי של האדם בהיותו בריה תבונית ובעלת נשמה והבגדים הם המאפשרים לאדם לפעול עבור מטרות אלו. זאת הסיבה שהגמ' הסיקה מאמירתו של רבי יוחנן שהכבוד האמור בדברי הנביא לגבי שבת 'וכיבדתו מעשות דרכיך' עוסק בבגדים, משום שאין מתאים לכבד את השבת - החלק הרוחני של ימי השבוע כי אם דווקא בבגד המסמל את החלק הרוחני והתבוני שבו.

רבי יוחנן לטעמיה

כעת נבוא לבאר עומק נוסף בדברי רבי יוחנן העולה משתי סוגיות נוספות בגמ' בה מובאים דברי ר' יוחנן ומהם למדה הגמ' דינים נוספים.

אמר רבי אלעזר: שמעתי, שהמקרא על המת יותר מדאי - לוקה משום כל תשחית, וכ"ש גופו; ודלמא בגדים שאני, דפסידא דלא הדר הוא, כי הא דרבי יוחנן קרי למאני מכבודותא, ורב חסדא כד הוה מסגי ביני היומי והגא, מרלי להו למאניה, אמר: זה מעלה ארוכה, וזה אינו מעלה ארוכה. (בבא קמא צא, ב).

במימרא זו מבוארים ב' טעמים לכך שאיסור כל תשחית הנעשה בבגד חמור מהנעשה בגופו של האדם, הטעם הראשון הוא מדברי רבי יוחנן 'מאני מכבודותא', והשני הוא מדברי רב חסדא שאמר כי הנזק בבגד לעולם לא יתוקן מאליו, בשונה מפצע בגוף שמעלה ארוכה מעצמו.

אלא שבעוד הטעם השני מובן בפשיטות, שמדברי ר' חסדא אנו למדים את חומרת השחתת בגדים ביחס להשחתת גוף האדם, הטעם הראשון שמביאה הגמרא מדברי ר' יוחנן צריך ביאור, כיצד ניתן ללמוד מתוך דברי ר' יוחנן שהשחתת הבגד חמורה מהשחתת הגוף?

סוגיה נוספת בגמ' שם מובאים דברי רבי יוחנן היא במסכת שבת (ק"ג, ב) וגם שם טעונים הם תלמוד:

'ותחת כבודו יקר כיקוד אש' (ישעיה י"ז), אמר רבי יוחנן: ותחת כבודו ולא כבודו ממש. רבי יוחנן לטעמיה; דרבי יוחנן קרי למאניה מכבודותא. רבי אלעזר אומר, ותחת כבודו תחת כבודו

פּשְׁטָא

פשטות המתחדשים במקרא ובאגדה

חלקם של השמן למאור והבשמים בבניית המשכן

והקטיר עליו אהרן קטרת סמים בבקר בבקר בהיטיבו את הנתר יקטירנה (שמות ל ז):

יש להבין את כריכתם של הטבת הנרות והקטרת הקטורת זה בזה.

והנה בפרשת תרומה בה נמנים כל הדברים המובאים ע"י בני ישראל בנדבה, אנו מוצאים יחד עם זהבה והכסף והנחושת הנצרכים לבנין המשכן גם את השמן למאור יחד עם בשמים לקטורת הסמים 'דָּבַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּקְחוּ לִי תְרוּמָה וכו' וזאת התרומה אשר תקחו מאתם זהב וכסף ונחשת: וכו' שֶׁמֶן לְמָאֹר בְּשָׂמִים לְשֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וְלִקְטֹרֶת הַסָּמִים: אֲבָנֵי שֹׁהַם וְאַבְנֵי מִלֵּאִים' וכו'. ויש להבין מה עניין שֶׁמֶן לְמָאֹר בְּשָׂמִים לְשֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וְלִקְטֹרֶת הַסָּמִים' לפרשה זו? הלא התרומה עוסקת בבניית הבית עצמו, והשמן והבשמים שייכים לכאורה לעבודה שתעשה בתוך הבית, וכשם שלא נצטוו כעת לתרום בהמות לקרבנות, לכאורה גם אין מקום להביא כעת את השמן והבשמים.

נראה כי ההסבר הפשוט לכך הוא, שהשמן והבשמים נכללים בבנייה עצמה ולא נחשבים כ'עבודה'. שמן המשחה הוא חלק מהכנת הבית, השמן למאור שמטרתו להאיר את המשכן והבשמים שמטרתם בפשטות היא לתת ריח טוב, הם בעצם חלק ממה שמכשיר את המקום לשמש כמקום שאפשר להגיע אליו ולהתוועד עם ה'. לכן בני ישראל מצווים על כך כבר בעת בניית המשכן.

מעתה נראה שזהו הטעם גם לכך שהפסוק כורך ביניהם 'בהטיבו את הנרות יקטירנה' משום שאלו הם הדברים אשר משמשים להעמדת צורת מבנה המשכן עצמו, כעת נוכל גם להבין את ההקדמה של הנרות לקטורת, הארת הבית היא שלב ראשוני יותר בהעמדת המשכן ומשכך הוא קודם להקטרת הקטורת.

חובת הדיוק בבנין המשכן

בפסוקים מבוארים פרטי עשיית המשכן והכלים לפרטי פרטים, הקב"ה אף מזהיר את עם ישראל לעשות את המשכן וכליו באופן מדויק, כפי שה' הראה להם. 'פְּכַל אֲשֶׁר אָנִי מְרָאָה אוֹתְךָ אֵת תְּבַנְיַת הַמִּשְׁכָּן וְאֵת תְּבַנְיַת כָּל כְּלָיו וְכֹן תַעֲשׂוּ: (כה ט) מדוע נצרכת אזהרה מפורשת זו? ובכלל, ניתן לשאול מדוע אכן צריך לרדת לפרטי פרטים ולהראות לבני ישראל איך בדיוק לבנות את המשכן ואת הכלים, מדוע לא די בציווי על תוכנית כללית להעמיד את הבית ולסמוך על כישוריהם האישיים בכל הנוגע לביצוע הפרטני?

נראה לומר שהצורך בדקדוק הגדול בבניית המשכן נובע מהחשש שיבואו ע"י בנייתו לידי 'הגשמה' וממילא לבחינת עבודה זרה, חשש זה הוא פועל יוצא מבניית המשכן כיון שבמשכן בונים כביכול "בית" לה' בעולם הזה העשוי על ידי דברים חומריים, העיסוק עם חומרים גשמיים וההקשר של השכנת ה' במקום פיזי עלולים להוות מדרון חלקלק לפשוטי העם להגיע לידי הגשמת ה'. וכפי שאומר דוד המלך 'כִּי הָאֲמִנִים יֵשֵׁב אֱלֹהִים עַל-הָאָרֶץ הִנֵּה הַשָּׁמַיִם וְשָׁמַיִם הַשָּׁמַיִם לֹא יִכְלָלוּךָ אִם כִּי-הַבַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר בָּנִיתִי (מלכים ב ח כז) כלומר, על אף שהתורה מצווה על בניית המשכן והשראת שכינת ה' בו [ראה מאמרנו על השכנת ה' במשכן ובבית המקדש במאמרנו 'סילוק השכינה בחורבן הבית'] יש תמיד לזכור את העובדה כי ה' 'מלא כל הארץ כבודו' והקב"ה הוא מקומו של עולם.

זאת הסיבה שעם ישראל נדרש שלא ליזום ולא לעצב את המשכן לפי תפיסתו האנושית אלא אך ורק כפי שצווה. בדומה לכך ביחס לבית המקדש אומר משה רבינו לעם ישראל בספר דברים כי אם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שְׁבֵטֵיכֶם לְשׁוֹם אֶת שְׁמוֹ שָׁם לְשַׁכְּנוֹ תִדְרָשׁוּ וּבָאתָ שָׁמָּה (דברים י"ב ה') הקב"ה לא נותן לעם ישראל את הסמכות להחליט לפי דעתם מהו המקום המתאים להשראת השכינה. כיון שבחירה זו, באם תעבור דרך התפיסה האנושית, תביא בסבירות גבוהה להבנה מוטעית וחלילה לידי הגשמה של הקב"ה, לכן גם בנוגע למקדש וגם בנוגע למשכן אומר ה' לעם ישראל שהבנייה צריכה להיות בצמוד לציווי וללא שום מעורבות מצידם.

עומקא דשמעתתא

ביאורים בעומק הסוגיות ולשונות הש"ס



בגדרי שומת תשלומי נזקי הגוף

המשך משיעור קודם 'בגדר חיוב תשלומי נזקי הגוף'

בשיעור הקודם התבאר שחיוב התשלומים שהטילה תורה על אדם המזיק אדם, אין מטרתו להשלים לניזק את החסרון הממוני שארע לו בשל מעשה הנזק, אלא שחיוב תשלומים זה הוא הדבר שאותו ראתה התורה לנכון להטיל על המזיק כתגובה למעשהו הרע, ושלוש ראיות לדבר: האחת - מחיוב תשלומי צער ובושת, שאינם משלימים לניזק חסרון ממון כלשהו, שהרי הצער והבושת אינם דברים המחסירים ממון כלל. השנית - מדברי הרמב"ם הפוסק שהפוצע נערה ולא הפחית את שוויה, משלם את דמי הנזק לנערה עצמה ולא לאביה, ואילו היתה מטרת חיוב תשלום על נזקי הגוף - להשלים לניזק את הממון שנחסר בעקבות החבלה, לא היה מקום לחייב על נזק שלא הפחית משוויו של הניזק. והשלישית, ממה שכתב הרמב"ם שהמכה את חברו והחסירו עור כשעורה משלם נזק, והרי חסרון עור כשעורה אינו מפחית משוויו של הניזק כלל. ועל כרחנו נאמר שחיוב תשלומי נזק דאדם דאזיק אדם אינו בתורת השלמת חסרון ממון, כי אם כתגובה למעשה הנזק. ותגובה זו עשויה להתפרש בשני דרכים - אם כעונש למזיק על מעשיו הרעים, ואם כדרך כפרה ותיקון למעשיו.

שומת נזקי גוף שאינם מפחיתים משוויו של הניזק

והנה, אופן שומת נזקי הגוף המפחיתים משוויו של עבד, כמי שסימא את עין רעהו וכדומה, וקביעת סכום התשלום במקרים שכאלו, מפורשים במשנה, ששמים את הניזק כעבד העומד להימכר בשוק, בכמה היה עשוי להימכר לעבד קודם הנזק ובכמה הוא עשוי להימכר עתה. אולם, בנזקי הגוף שאינם מפחיתים את ערכו הממוני של הניזק בשוק העבדים, כגון בחסרון עור כשעורה וכיוצא בזה, אי אפשר לקבוע את גובה התשלום על פי שוויו של הניזק בשוק העבדים, שהרי ערכו לא פחת כלל בעקבות הנזק, ויש לעיין כיצד שמים את הנזק וקובעים את גובה התשלום במקרים שכאלו דהא המשנה, לא פירשה להדיא כיצד שמים נזקים אלו. והדעת נותנת, שילמד סתום מן המפורש,

וכשם שלגבי תשלומי צער, שאי אפשר לשום אותו בצורה קבועה ומוחלטת, פירשה המשנה 'אומדין כמה אדם כזה רוצה ליטול להיות מצטער כך' (ג:), כך גם נזקי הגוף שאינם מפחיתים את ערכו הממוני של העבד, ואי אפשר לשום אותם בצורה קבועה ומוחלטת, יש לבית דין לאמוד כמה היה אדם רוצה ליתן בכדי שלא יינזק בנזק שכזה.

העולה מדברינו, שישנם שני אופנים לשום את נזקי הגוף ולקבוע את גובה התשלום שהמזיק אמור לשלם עבורם, האחד - כפי פחת שוויו הממוני של הניזק להימכר כעבד, והשני - כפי הסכום שהיה מוכן אדם לשלם כדי להינצל מנזק שכזה.

המקור שאדם הניזק נישום כעבד

שתי שומות אלו, השומא כעבד ושומת הסכום שהיה הניזק מוכן לשלם כדי להינצל מן הנזק, חלוקות זו מזו: השומא כעבד, שמה את כוח העבודה של הניזק ואת שוויו של הנזק לאחרים, ושומת הנזק כפי הסכום שהיה מוכן הניזק לשלם כדי להינצל מן הנזק שמה את פגיעתו של הנזק בניזק עצמו. ומעתה, עלינו להתבונן מפני מה נקטו חז"ל שבמקרים בהם הנזק פגע בערכו הממוני של הניזק ובשוויו בשוק העבדים, שמים את הנזק כפי פחיתת ערכו של הניזק בשוק העבדים, והלא שומא זו אינה שלימה, שהרי אינה כוללת את החסרונות העיקריים שנחסר הניזק בעקבות מעשה החבלה, אלא את ערך עבודתו של הניזק בלבד, ואת השווי הממוני של חבלה זו לאחרים. ואילו שומת הנזק כפי הסכום שהיה אדם מוכן לשלם כדי שלא להינזק בנזק זה, הינם תשלומים מדויקים וקרובים יותר לתשלומי הנזק כולו. והגם שכבר נתבאר לעיל שאין התשלומין באים להשלים לניזק את החסרון הממוני אלא הם דרך אחת לקבוע את הדמים שראוי להשית על הניזק כעונש או כדרך כפרה, מכל מקום מנין למדו חז"ל שדרך שומא זו היא הדרך שקבעה תורה לשום בה את הנזק. קושיא זו קשה במיוחד לפי מה שנתבאר לעיל, שבאמת חז"ל מכירים בדרך שומא זו, ובמקום שבאים לקבוע את גובה התשלומים עבור נזקי הגוף שלא הפחיתו את ערכו הממוני של הניזק בשוק העבדים, כך שמים את הנזק, ומכיון שחז"ל הסכימו שדרך שומא זו דרך נכונה היא, מנין להם לקבוע שאת נזקי הגוף שהפחיתו משוויו הממוני של הניזק אין לשום כך.

ונראה, שחז"ל למדו דבר זה ממה שאמרה תורה 'עין תחת עין וגו'', הרי שאמרה תורה שהמזיק לחבירו 'עין' צריך לשלם לו 'עין', והמזיק לחבירו 'יד', צריך לשלם לחבירו 'יד',

בשוק. מה שאין כן בנזקים שאינם מפחיתים משוויו של הניזק, שבהם אי אפשר לשום את החסרון שנעשה בניזק כפי שפוחתים דמיו כשהוא נמכר כעבד, אין דין נזק מתקיים כפי שהוא מפורש בתורה - עין תחת עין, אלא על פי אומדנא.

ושלושת האופנים שנקטה המשנה נשנו בדרך לא זו אף זו קתני. כי נזקו של מסמא את עין חבירו, הינו פחות במידת מה מנזקו של הקוטע את יד חבירו, שהניזק בעינו האחת ואינו רואה בה כלל, הרי הוא יכול לראות בעינו השנייה ואין חסרון העין ניכר כל כך. ואף שראייתו נפגעה במידת מה, מכל מקום אין נזקו חמור כל כך. שאפשר לאדם לראות את רוב הדברים הנצרכים לו בעין אחת. מה שאין כן הקוטע את יד חבירו, חבלתו חמורה יותר, שהרבה מלאכות יש שאי אפשר לאדם לעשותם בידו אחת כלל, אלא בשתי ידיו, ואת כל המלאכות הללו לא יוכל עוד הניזק מעתה לעשות. ונמצא שחבלה זו פגעה בניזק בעקיפין בשתי ידיו, שגם בידו השנית לא יוכל לעשות עוד מלאכות שהיה ראוי לעשות בה אילו לא היה ניזוק. וכאשר נישום הניזק כעבד הרי שומא זו כוללת בתוכה את הערך שנפחת הניזק במה שלא יוכל לעשות עוד את אותן המלאכות הנעשות בשתי ידים, והרי שומא זו כוללת את מה שפחתו דמי הניזק גם באותה היד שלא הזיקו בו.

והמשבר את רגלו של חבירו, הזיק לחבירו יותר מאשר הקוטע את ידו, שהקוטע את יד חבירו, הזיק את היד שקטע לגמרי, והזיק בעקיפין את היד השנייה במקצת, כיון שלא יוכל הניזק לעשות מלאכות מסוימות בידו השנית מעתה, וכפי שנתבאר. אולם הקוטע את רגלו של חבירו, פגע בשתי רגליו של הניזק לגמרי, כיון שאדם אינו יכול ללכת על רגל אחת בלבד, ונמצא שהקוטע לחבירו רגל אחת, פגע בשני רגליו כאחת.

והנה, אילו היה תשלום הנזק נעשה כדי להשלים לניזק את האבר שממנו הוא נחסר, היה מקום לדון שתהיה השומא נעשית בכל נזק בפני עצמו, כפי שווי האיברים בשוק וכיוצא בזה, ולא דווקא על פי המידה שפגע החובל בגופו של הנחבל והמידה בה נמנע מהניזק לעשות מעתה מלאכות מסוימות. אולם מכיון ששמין את הניזק כעבד, הרי שומא זו כוללת את מה שנפחתו דמי הניזק בכללות, כפי שבשומת עבד אין שמין כל אבר ואבר בפני עצמו אלא את שווי בכללות, ונמצא ששומא זו כוללת תשלום אף על האבר שלא חבל בו החובל כלל, ודבר זה השמיעתנו המשנה בכך שפירשה שלושה אופני נזק אלו, ובסדר זה דייקא.

וכיוצא בזה. והנה, אם היו שמין את תשלומי הנזק כפי הממון שהיה הניזק רוצה ליטול כדי שיטלו ממנו את עינו, הרי לא היו שמין את העין עצמה, שהרי נטילת עינו של אדם פוגמת בכל חייו, והממון שאדם מוכן לשלם כדי להינצל מפגיעה בעינו, אינו מתייחס אל העין עצמה, אלא לשומת חיי אדם בכלל, ומבטאת כמה מוכן אדם לשלם כדי שיוכל לראות וכמה נפגעים חייו בכלל כאשר אינו יכול לראות, ואין שומא זו שמה את העין כשלעצמה. וכדי לקבוע תשלומים המבטאים את תשלומי העין דייקא, קבעו חז"ל ששומת החבלה תהא כפי שומת חסרון העין בשוק העבדים, שבשומא זו שמין את העין עצמה.

סימא את עינו, קטע את ידו, שיבר את רגלו - הטעם שפירשה המשנה שלושה אופנים.

ובלישנא דמתניתין 'סימא את עינו, קטע את ידו, שיבר את רגלו, שמין אותו כאילו הוא עבד נמכר בשוק'. יש לדקדק עוד, מפני מה האריכה המשנה לפרש באיזה אבר נעשה הנזק, ולא נקטה המשנה דרך קצרה - הזיקו חייב לשלם לו דמי נזקו, כשם שברפיו להלן נקטה המשנה - הכהו חייב לרפאותו. ועוד, יש לנו להבין מפני מה הזכירה המשנה שלושה אופני נזק, בעין, ביד וברגל, אטו תנא כי רוכלא ליחשב וליזיל. ואין לומר שהמשנה נקטה את האופנים המפורשים בתורה, שהרי בתורה נאמר 'עין תחת עין, שן תחת שן, יד תחת יד וגו'. ועוד יש להתבונן, דהלא דברי המשנה שנויים בדקדוק, וכיון שרצתה המשנה לתאר שלושה מעשי נזק נקטה אותם במכוון בסדר זה, ויש להתבונן מה בא סדר זה ללמדנו.

והיה אפשר לומר דהמשנה פירשה את אופני הנזק הללו, כדי ללמדנו דחיוב תשלומי נזקי הגוף הינו רק כאשר חבל המזיק בניזק חבלה שאינה חוזרת, ואילו על חבלה העשויה להתרפא, אין לחייב את המזיק בתשלומי נזק. ואילו היתה המשנה נוקטת רק אופן אחד או שניים אולי היה עולה על דעתנו לומר שמקרים אלו לא נשנו בדווקא.

אולם לפי מה שהקדמנו נראה לומר עוד, כי המשנה כיוונה ללמדנו אימת מקיימים את דין התורה כמפורש בכתוב, והיינו, ששמין את האדם כעבד - בנזקים שכאלו כנזקי עין, יד ורגל, שבהם אפשר לשום את האבר הנחסר ואת הפגם שגרמה חבלה זו כפי ששמין עבדים

ממש. רבי שמואל בר נחמני אמר: תחת כבודו כשריפת בני אהרן; מה להלן - שריפת נשמה וגוף קיים, אף כאן שריפת נשמה וגוף קיים.

הדיון בגמ' שם הוא על חילותיו של שנחריב. ישעיה מתנבא עליהם ש'תחת כבודו יקד יקד כיקוד אש', ובגמרא מובאים שלוש שיטות בביאור הפסוק, אחת מהן היא שיטת רבי יוחנן שמפרש את הפסוק ש'תחת כבודם' הכוונה היא תחת בגדיהם, כלומר שגופם ישרף. על כך מציינת הגמ' שדברי ר' יוחנן אלו הם לשיטתו שהוא קורא לבגדים 'מאניה מכבדות'. ואילו לרבי שמואל בר נחמני השריפה הייתה רק לנשמה וגופם נשאר קיים.

גם כאן דברי הגמ' לכאורה קשים מאוד, מהי הבנת הדברים? מה השייכות בין אמירתו של רבי יוחנן 'מאני מכבדות' לביאור המילים בנבואת ישעיה 'תחת כבודו'?

אם נתבונן נגלה שבשני המקומות הללו הגמרא מוציאה מדברי רבי יוחנן לא רק את היחס לבגד אלא גם את מעמד הבגד ביחס לגוף האדם, כך למדה הגמ' שאיסור כל תשחית חמור בבגד מבגוף וכן בנבואת ישעיה למדה הגמ' מרבי יוחנן שהפסוק עוסק בבגד ולא בגוף [ולכן השריפה הייתה תחת הבגד כלומר בגוף]. בניגוד לשיטת רבי שמואל בר נחמני שהפסוק מדבר על הגוף [וממילא השריפה הייתה רק לנשמה]. עומק דברי הגמ' הללו יבוארו היטב על פי האמור. הגוף הגשמי הוא החלק המנוגד לנשמה הרוחנית, אך הוא גם האופן המעשי בו האדם מקיים את המצוות, כאשר הנשמה נפרדת מן הגוף שוב היא

העמק דבר

שאלות לעיון

וְאַתָּה תִּצְנֶנָּה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחֻהוּ אֱלֹהֵי שְׁמֹן זֵית זָךְ פְּתִית לְמֵאוֹר הַלְּעֵלֶת נֵר תְּמִיד:

מדוע הציווי על השמן מופיע בין הציווי על בניית המשכן המסיים את פרשת תרומה לבין הציווי על בגדי כהונה בסמוך, ולא, כמתבקש בתוך הציווים על עבודת בית המקדש.

וְעִשִׂית מִזְבַּח מִקְטָר קִטְרֵת עֲצֵי שִׁטִּים תַּעֲשֶׂה אֹתוֹ: אִמָּה אֲרָפוּ וְאִמָּה רָחֲבוּ רְבֹועֵ יָהוּה וְאִמָּתִים קָמְתוּ מִמֶּנּוּ כִּרְנָתָיו:

הציווי על בניית מזבח הקטורת לא מופיע במקומו בתוך שאר הציווים על עשיית כלי המשכן ופירוט מידותיהם אלא בסוף הפרשה אחר הפסוקים העוסקים בחניכת הכהנים לעבודתם. מדוע?

וְעִשִׂית בְּגְדֵי קֹדֶשׁ לְאַהֲרֹן אַחִיד לְכָבוֹד וְלִתְפָאֳרָת: וְאַלֶּה הַבְּגָדִים אֲשֶׁר יַעֲשֶׂוּ חֹשֶׁן וְאַפֹּדוֹ וְמַעֲיֵל וְכֹתֶנֶת תְּשֻׁבִין מִצְנֶפֶת וְאִבְנֵט וְעֵשֶׂוּ בְּגְדֵי קֹדֶשׁ לְאַהֲרֹן אַחִיד וְלִבְנָיו לְכַהֵנוּ לִי: וכו' (כח ד)

וְלִבְנֵי אַהֲרֹן תַּעֲשֶׂה כֹתֶנֶת וְעִשִׂית לָהֶם אִבְנֵיטִים וּמִגְבָּעוֹת תַּעֲשֶׂה לָהֶם לְכָבוֹד וְלִתְפָאֳרָת: (כח ט)

בפשטות יש כאן חלוקה ברורה בין הבגדים המיוחדים רק לכהן הגדול שנזכרים בפסוק ד' לבגדי כהן הדיוט (וגם הכהן הגדול) המבוארים בפסוק מ' אך על זה יש להקשות שלוש שאלות. א. למה מוזכרת בפסוק ד' העוסק בבגדי כהן גדול הלשון 'לאהרון ובניו'. ב' מדוע מוזכר בפסוק ד' כתונת אף שהיא בגד גם של כהן הדיוט. ג. מדוע המכנסיים לא מוזכרים באף אחד מהפסוקים הללו, לא אצל כהן גדול ולא אצל כהן הדיוט.

לא תוכל לקיים את המצווה - 'למתים חופשי'.

ניגודיות זו שבין הגוף לנשמה קיימת גם ביחס לבגד, וכפי שביארנו, דברי רבי יוחנן מכוונים לעומק משמעותו של הבגד. הגוף ללא בגדים מסמל את החומר והתאווה, את החלק הבהמי של האדם - כשם שבעלי החיים הם ללא בגדים. הבגד מייצר חציצה בין הגוף של האדם לפעולות שלו ומאפשרת לו לפעול בעולם מתוך נשמתו ובהיותו ברייה תבונית המפרידה את מעשיה ואת התרכזותה בתאוות ובגשם ופועלת בצורה תבונית.

כעת ברור שלרבי יוחנן איסור כל תשחית בבגד חמור יותר מן הגוף, כמו גם לשון נבואתו של ישעיהו העוסק בכבודם של בני אדם יעסוק בוודאי בבגד ולא בגוף, שכן זה שורש דברי רבי יוחנן - כל כבודו של האדם כיצור תבוני מסומלת בבגד החוצץ בין פעולותיו בעולם לבין גופו.

יחסה של התורה לבגדים כמו גם דברי חז"ל המרחיבים את היריעה העמוקה של רעיון הבגד בתורה, פותח לנו צוהר להבנת מעמדו האמיתי של האדם התבוני הנבדל מבעלי החיים הפועלים רק על פי דחפיהם ותשוקותיהם, החציצה בין הדחפים ורצונות לבין פעולות האדם המסומלת בבגד והשרשת התודעה הזאת בנפשו של האדם היא כבודו האמיתי של האדם.

העלון יוצא לאור על ידי מכון 'תבונות', רח' יהודה הלוי 10 בני ברק
a@tvunot.net | 053-41-6-8888

להארות והערות
לקבלת תכנים נוספים
ניתן לפנות במייל

להרשמה
לקבלת העלון במייל
יש לשלוח מייל

ניתן להנציח ולתרום
את הדפסת העלון
לפרטים:
053-41-6-8888