

תבונות

הגות עיון ופשט
משיעורי

הג"ר דוד לייבל שליט"א

נערך ע"י תלמידיו

אבן משכית

לא תעשו לְכֶם אֱלֹהִים וּפְסֶל וּמִצֵּבָה לֹא תִקְמוּ לְכֶם וְאֶבֶן מְשֻׁכֵּית לֹא תִתְּנוּ בְּאַרְצְכֶם לְהִשְׁתַּחֲוֹת עָלֶיהָ כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם.

התורה מייחדת ציווי לאסור לתת "אבן משכית" מעבר לצייווי הכלל על עשיית אלילים, פסלים ומצבות. מהי אותה אבן משכית ומה מייחד אותה משאר ע"ז? אם המשתחויה לאבן משכית מייחס לה אלוהות ח"ו, אם כן לכאורה היא ע"ז רגילה ומדוע מייחד לה הפסוק ציווי נפרד?

רש"י פירש את הפסוק:

'אבן משכית – לשון כסוי כמו ושכותי. כפי שמכסין הקרקע ברצפת אבנים. להשתחוות עליה - אפילו לשמים. לפי שהשתחואה בפשוט ידים ורגלים היא ואסרה תורה לעשות כן חוץ מן המקדש'.

נראה בדברי רש"י ש"אבן המשכית" איננה תכלית העבודה זרה, אלא היא רק כלי עזר שבו משתמשים כאשר מעוניינים להשתחוות. כלומר, מוקד האיסור של "אבן משכית" הוא ההשתחויה עצמה. וכפי שאכן מדויק בלשון הפסוק: 'וְאֶבֶן מְשֻׁכֵּית לֹא תִתְּנוּ בְּאַרְצְכֶם לְהִשְׁתַּחֲוֹת עָלֶיהָ'.

אך לכאורה הדברים דורשים ביאור. אם הוא משתחויה לאלוקי ישראל קדוש יאמר לו, ומדוע נאסר הדבר?

מפני שהיה דרך עובדי כוכבים

הרמב"ם מבאר את טעם כך, וזה לשונו: **אבן משכית האמורה בתורה אע"פ שהוא משתחוה עליה לשם לוקה שנאמר ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחוות עליה מפני שהיה דרך עובדי כוכבים להניח אבן לפני השתחוות עליה לפיכך אין עושין כן לה' ואינו לוקה עד שיפשוט ידיו ורגליו על האבן ונמצא כולו מוטל עליה שזו היא השתחויה האמורה בתורה.** (הלכות ע"ז פ"ו ה"ז) בפשטות, לפי דברי הרמב"ם, הרי שאין סיבה עצמית לאיסור ההשתחויה, אלא שכיון שכך נהגו העכו"ם, נאסר הדבר.

אך גם לאחר דברי הרמב"ם נראה שהדברים עדיין צריכים ביאור. לכאורה כל מאמין משתחוה לאלוקיו, ההשתחויה היא הצורה בסיסית של עבודת הא-ל, ובשונה מסוגים שונים של עבודות שנהגו בקרב העכו"ם ולכן נאסרו גם כאשר נעשים לשם שמים, להשתחויות העכו"ם אין לכאורה ייחודיות המאפיינת אותה. ואם כן משעה שהיהודי משתחוה לשם שמים, אמור הדבר להיות מותר ורצוי לפני ה'. ואכן, גם רש"י וגם הרמב"ם מביאים את דרשת חז"ל **'בארצכם אי אתם משתחוים על האבנים אבל אתם משתחוים על האבנים המפוצלות במקדש'**. כלומר, במקדש מותר להשתחוות באופן המדובר כיון שזו הצורה הראויה של הביאה לפני ה'. ואם כן מדוע מחוץ למקדש אותה פעולה בדיוק מקבלת יחס הדומה לעבודה זרה?

ממלא כל עלמין – סובב כל עלמין

נראה שביסוד הדברים טמון יסוד עמוק וחשוב בעיקר החידוש של אמונת ישראל ביחס לתפיסת

האלילות. שהתורה מבקשת לעקור מליבות בני אדם.

בפשטות נהוג להבין שאמונת העכו"ם היא שעץ פלוני, או אבן פלונית או כח טבע מסויים הוא אלוהי העולם, ולכן לו הם סוגדים, ולעומת זאת עם ישראל מאמין שאלוקינו שהוציאנו ממצרים הוא אלוקי העולם ולכן לו ראוי לעבוד. זהו אכן הרובד השטחי של הויכוח. אך בעומק הדברים טמון ויכוח שורשי ועמוק יותר, שנוגע לעצם תפיסת המושג אלוקים, כאשר עיקר הדברים נעוץ בשאלה מהי צורת היחס שבין האלוקים, האדם והעולם. הבנה זו של עומק ההבדל בין אמונת ישראל לאמונת העכו"ם, היא חשובה מאוד, כיוון שבחינה מסויימת של תפיסת ע"ז יכולה להתקיים גם בתוך האמונה בה' כאשר לא יורדים לשורש העניין, וכפי שנבאר.

ביסוד האמונה בה' טמון מעין ניגוד שהוא למעלה מהשגתנו. החזקת שני הקטבים כאחד היא חלק בלתי נפרד מאמונת הייחוד.

מצד אחד תכונת האינסופיות של הקב"ה מורה על כך ש"מלא כל הארץ כבודו", כלומר, הקב"ה נוכח בכל מקום בין בשמים ובין בארץ במידה שווה. וכלשון הזוהר "לית אתר פנוי מיניה". אך מאידך, כפי שאומר שלמה המלך 'הָאֱלֹהִים בְּשָׁמַיִם וְאַתָּה עַל הָאָרֶץ'. גדלות ה' מחייבת גם את התפיסה ההפוכה ולפיה הקב"ה הוא קדוש, נבדל ושוכן מעבר לעולם המוגבל, החומרי והנמוך שבו חיים בני האנוש. שני צדדים אלו מרכיבים יחדיו את אמונת ישראל על אף הניגוד לכאורה הקיים ביניהם. ובהבנת עניין זה נשברו קולמוסים רבים, מהרמב"ם וסיעתו ועד חכמי הקבלה. לא ניכנס לעומק העניין, לענייננו די בידיעה שיסוד תפיסת האמונה היהודית טמון בהחזקת שני הקטבים כאחד.

כי קדוש אני

כאשר נוטה הכף לבחינת 'מלא כל הארץ כבודו', וישנה תפיסה של נוכחות אלוקית מועצמת בתוך הבריאה, יש סיכון שתפיסות אלו יובילו במידה כזו או אחרת לסרך ע"ז, ולהבנה מוטעית המייחסת תכונות אלוקיות למציאות עצמה לבני אדם או לכוחות שונים בתוכה. ומאידך תפיסה המעצימה יתר על המידה את בחינת הנשגבות האלוקית, ואת הפער בין אלוקים והעולם, הרי שהיא עשויה להוביל לכפירה בהשגחת ה' ובמעורבותו בעולם, וכפי שסברו הפילוסופים היוונים¹.

לא תעשון כן לה' אלהיכם

דינים שונים בתורה מכוונים לייסד בעולם את התפיסה בדבר קדושת ה' ונבדלותו מהעולם. כך איסור ההגשמה ועשיית פסל ומסכה וכך גם הדינים השונים שנועדו להרחיק את עם ישראל מעבודה זרה ומעובדיה.

זהו גם הטעם של האיסור להקריב מחוץ לבית המקדש האמור בפרשת ראה (דברים י"ב א):

אָבַד תֵּאבְדוּן אֶת כָּל הַמִּקְדָּוֹת אֲשֶׁר עָבְדוּ שָׁם הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אַתֶּם יֹרְשִׁים אֹתָם אֶת אֱלֹהֵיהֶם
עַל הָהָרִים הָרְמִים וְעַל הַגְּבָעוֹת וְתַחַת כָּל עֵץ רַעֲנָן וְנִתְצַתֶּם אֶת מִזְבְּחֵיהֶם וְשִׁפְרֹתֶם אֶת
מִצְבְּתֵיהֶם וְאֲשֵׁרֵיהֶם תִּשְׂרֹפוּן כְּאֵשׁ וּפְסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תִּגְדְּעוּן וְאִבְדֹתֶם אֶת שְׁמֵם מִן הַמָּקוֹם
הַהוּא: לֹא תַעֲשׂוּן כֵּן לַה' אֱלֹהֵיכֶם כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שְׂכֵמֵיכֶם
לְשׂוֹם אֶת שְׁמוֹ שָׁם לְשַׁכְּנוֹ תִדְרָשׁוּ וְכִאתָּם שָׁמָּה: וְהִבַּאתֶם שָׁמָּה עֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם.

התורה מאפשרת להקריב קרבן לה' אך ורק בבית המקדש המיועד לכך, שלא כמו הגויים המקריבים תחת כל עץ רענן. בכך התורה כביכול 'מצמצמת' את האפשרות למפגש עם הקב"ה לתחומי בית המקדש. האדם איננו יכול לעבוד את עבודת ההתבטלות של הקרבן מתוך מרחב החיים שלו, אלא מחויב להתקדש, לפרוש מתוך חייו ולעלות אל המרחב המקודש בו שוכן ה'. ולכן נאסר באיסור חמור להקריב מחוץ למקדש. המקריב מחוץ לבית המקדש, גם כאשר הוא מכוון להקריב לה' ולא לאלוהות אחרת, אף על פי כן נאסר הדבר באיסור חמור, הסיבה לכך היא שמתוך הרגשת האדם

1. ראה רמב"ן ועוד

שהאלוקים נוכח בצורה פשטנית בכל מרחב החיים וכל חפץ או כח שסביבו יכולים לסייע לו לבטא את ההתבטלות שלו לאלוקים, הוא עשוי לייחס תכונות אלוהיות גם לדברים בתוך העולם, כגון מקומות ההקרבה וכדומה, ולכן אסרה התורה באיסור חמור את הקרבת הקרבן מחוץ לבית המקדש.

ובאמת, גם על שכינת ה' בבית המקדש אומר שלמה המלך **'הִנֵּה הַשָּׁמַיִם וְשָׁמַיִם הַשָּׁמַיִם לֹא יִכְלְלוּךָ אֶף כִּי הַבַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר בָּנִיתִי** שלמה המלך אומר שכל ירידה של הקב"ה לארץ, והצטמצמות שלו למקום או לזמן, היא דבר לא נכון באופן עקרוני, כיוון שהקב"ה הוא אינסופי. אך אף על פי כן, הורה לנו הקב"ה על הקמת מקדש, מעשי העבודה הנעשים דווקא שם, לא יובילו את האדם להגשים את כל מרחבי העולם ומתוך השראת השכינה שבבית המקדש נוכל להחזיר לתודעתנו כי על אף נשגבותו ואינסופיותו מתעניין הקב"ה בעולם ובמתרחש בו. ולכן ייחד לנו מקום שבו נוכל להתוועד עמו.

אבן משכית

קצת נוכל להבין גם את האיסור להשתחוות על 'אבן משכית'. ההשתחויה בפישוט ידיים ורגלים מבטאת את התבטלותו המוחלטת של האדם כלפי הקב"ה, והיא אופן של 'עבודה' כעין עבודת המקדש. וכפי שרואים ששיעור השתחויה הוא השיעור אותו קובעת המשנה לאיסור שהיה בטומאה במקדש: **נטמא בעזרה... השתחוה או ששהה בכדי השתחואה, בא לו בארוכה, חייב. בקצרה, פטור.** (שבועות ב' ג') כלומר, ההשתחוויה כמו הקרבת הקרבן גם היא עבודה שמבטאת קירבה גדולה להקב"ה.

זאת הסיבה שהתורה מייחדת את פעולת ההשתחואה רק למקדש, שם אדם אכן יכול להיוועד עם ה' בהתבטלות גמורה. אך כאשר היא נעשית מחוץ למקדש כמנהג עובדי העבודה זרה, הרי שהיא מבטאת את התפיסה שהאדם מסוגל להתבטל לה' בתוך מרחב החיים הארציים עצמם, ללא התקדשות והתעלות אל מעבר לעולם. דבר שעלול להוביל להגשמת האלוקות שיש בה מן התפיסה הבסיסית של אלילות ולייחוס תכונות אלוהיות לבריאה עצמה ולכוחות הקיימים בה. לכן עבודה זו היא עבודה רצויה ומעולה במקדש אך אסורה בתכלית האיסור מחוצה לו.

נראה שזה גם עומק כוונת דברי הרמב"ם שכתב שטעם האיסור הוא **'מפני שהיה דרך עובדי כוכבים'**. אין להבין את כוונת הרמב"ם בצורה פשטנית שבמקרה כך עושים הגויים ולכן אנו לא נעשה כך. אלא העובדה שכך נוהגים העכו"ם היא מהותית ונובעת מעומק תפיסתם המוטעית. ולכן אנו לא נעשה כך אלא נשתחוה רק במקום אשר יבחר ה' לשכן שמו שם.



ביסודה של האמונה השלימה קיימת מעין ניגודיות, מצד אחד אנו מאמינים כי 'מלא כל הארץ כבודו' ולית אתר פנוי מיניה, אך מצד שני אנו לא מצמצמים את קיומו של הקב"ה לתוך העולם, ומבינים שנוכחות ה' חורגת מעבר לעולם ושהקב"ה אינו יכול להיתפס בכלי המציאות המוכרת לנו. דרך מצוות התורה ואיסוריה מכוונת אותנו התורה אל האמונה הנכונה, בה נוכל לראות בכל מעשינו את נוכחות ה' ונחוש ש"מלא כל הארץ כבודו" ואף 'מבשרי אחזה אלוה', אך מנגד מזהירה אותנו התורה שצורות של עבודת ה' המסמלות יחס קרוב והתבטלות מוחלטת לה', כמו קרבן והשתחואה צריכות להיעשות בצורה נכונה, בבית המקדש ולא במרחב הכללי. צורה לא נכונה של עבודת אלו עלולה לגרום לעיוות, ולייחוס תכונות של אלוהות לכוחות המצויים בעולם שסביבנו חלילה.

בדומה לעבודת הקרבן וההשתחואה, שגם כאשר נעשים הם לשם הקב"ה נאסרה עשייתם במרחב הכללי ומותרים הם רק בבית המקדש. בימינו היחס לכוחות הטוב והרע הקיימים בעולם, גם אלו שיסודם בתורה, הניסים והסגולות כדוגמא, כאשר נעשים הם באופן מוגזם וללא כל הגבלה, עלולים הם להוביל את המשתמשים בהם לייחס כוחות עצמיים לחפצי הסגולות חלילה. כשששוכחים את עיקר העיקרים שאין עוד מלבדו והוא בעל הכוחות כולם, וכל הסגולות אין עניינם אלא לעורר רצון לפני ה', ובאים בזה חלילה לסרך ע"ז אשר ממנה מבקשת התורה להרחיקנו, בין היתר באיסור אבן משכית האמור בפרשתנו.

פשטא

פשטות המתחדשים במקרא ובאגדה

כאישי אחד בלב אחד

דָּבַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן לָכֶם וְקִצְרְתֶם אֶת קְצִירָהּ וְהִבַּאתֶם אֶת עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם אֶל הַפֶּהֶן: וְהִגִּיף אֶת הָעֹמֶר לִפְנֵי ה' לְרִצְנֹכְכֶם מִמַּחֲרַת הַשָּׁבֹת וְיִנְיַפְנוּ הַפֶּהֶן: (ויקרא כג יא).

יש להתבונן בלשון 'עומר' המוזכר בפסוקים שעל שמו נקראת 'מנחת העומר' ומצוות ספירת הימים שביין פסח לשבועות - 'ספירת העומר'. שכן, העומר הוא רק מידת התבואה אותה צריך להביא כמנחה, ומידה זו קיימת גם במנחות אחרות, כיצד אפוא הפכה מידת ההקרבה להיות 'שם' המצוה. וכי נקרא לניסוך המים בשם ניסוך הלוגים משום שהם נעשים מג' לוגים?

ואולי אפשר לבאר בדרך הדרש, כי המילה "עומר", מעבר לכך שהיא מציינת מידת נפח, משמעותה היא איסוף וחיבור. וכך גם נקראת מלאכת השדה של איסוף התבואה לערימה אחת: "מעמר". ומשמעות הדברים היא שהתהליך של העמקת התפיסה בדבר נוכחות ה' בעולם הגשמי וסדרי הבריאה עליהם מורים ימי ספירת העומר (ראה מאמרנו 'ספירת העומר' השבע שבספירת העומר) קשור גם בתהליך של אחדות עם ישראל וסילוק הפירוד והמחלוקת. יסוד הפירוד טמון בקנאה, ובתפיסה הלא נכונה של האדם על כך שיתכן שהצלחת חבירו באה על חשבונו. כאשר אדם חי מתוך מודעות עמוקה לנוכחות ה' ולהשגחתו הרי שהוא יודע באופן עמוק, שאין אפשרות שאדם אחד מקבל את מה שמגיע לאדם אחר, וכל אחד מקבל מתחת ידו הרחבה את המגיע לו באופן המדויק ביותר. וכך נעקר שורש הפירוד והמחלוקת ותחתיה באה אחדות עם ישראל. זהו אולי טעם הדגשת הלשון 'עומר' המורה על איסוף וחיבור של פרטים ליחידה אחת. נמצא שלימי הספירה ישנם שני תפקידים שהאחד הוא תולדה של השני. ראשיתם הוא התהליך של החדרת תפיסת ההשגחה לתוך המציאות עצמה, כשתהליך זה מביא גם לאחדות בעם ישראל ולסילוק הפירוד והמחלוקת. ומתוך כך אנו באים "כאישי אחד בלב אחד" לקבלת התורה בחג השבועות.

ממחרת השבת

ידוע ויכוח הבייתוסים עם חז"ל (מנחות סה.) על פירושו של הפסוק 'ממחרת השבת'. לכשנתבונן בעומק הדברים נוכל להצביע על כך ששורשה של מחלוקת זו נעוץ במחלוקת עקרונית יותר בין הבייתוסים לחכמי ישראל. במשנה (אבות א, ג) ומפרשיה מבואר שתלמידי אנטיגנוס טעו בפירוש הוראת אנטיגנוס איש סוכו אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב והגיעו לכלל כפירה שסברו שאין שכר ועונש בעולם.

נראה כי שורש טעותם כי אין שכר ועונש היה משום שחלקו על אימרת חז"ל 'הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים' (נדה טז):. לדעתם, כל חיי האדם בהשגחה גמורה ומשכך כל מעשיו מכוונים ונשלטים וממילא אין מגיע לו שכר ועונש.

חז"ל, ולהבדיל הבייתוסים ראו ב'ממחרת השבת' האמור בספירת העומר כמסמל את מה שקיים מעבר לעולם המעשה - את השכר המגיע לפעולת האדם בעולם; 'היום לעשותם ומחר לקבל שכרם'. הבייתוסים, שלדעתם הכל בידי שמים, סברו כי גם מה שממחרת השבת - השכר והעונש הזה, הרי הוא בידי שמים ולכן פרשו את הפסוק - שממחרת השבת הכוונה למחרת שבת בראשית, שכן השבת מסמלת את מה שבידי שמים שמועדה קבוע מבריאת העולם ואין לאדם כל השפעה עליו.

לעומת זאת חז"ל ביארו כי כוונת התורה היא למחרת יום טוב, שכן ימים טובים הם בידי אדם, כלומר, נקבעים על ידי בית דין ומה שנקבע למטה מוסכם למעלה. והוא משום שסברו כי השכר והעונש הם בידי אדם שהרי יראת שמים נתונה היא בידי אדם ובבחירתו ולכן סברו כי בפסוק 'ממחרת השבת' הכוונה למחרת יו"ט שהוא, כאמור, בידי אדם.

עומקא דשמעתתא ביאורים בעומק הסוגיות ולשונוות הש"ס



בגדרי קנין שינוי

ביסוד קנין שינוי

איתא בגמ' (ב"ק טו.) אמר רבה, שינוי קונה כתיבא ותנינא. כתיבא - והשיב את הגזלה אשר גזל, מה תלמוד לומר אשר גזל, אם כעין שגזל יחזיר, ואם לאו דמים בעלמא בעי שלומי. תנינא - הגזל עצים ועשאן כלים, צמר ועשאן בגדים, משלם כשעת הגזלה וכו'. (ב"ק טז.) ואיכא דאמרי, אמר רב חסדא אמר ר' יונתן, מנין לשינוי שאינו קונה, שנאמר והשיב את הגזלה, מכל מקום. והא כתיב אשר גזל, האי מבעי ליה על גזלו שלו מוסיף חומש ואין מוסיף חומש על גזל אביו.

לכאורה צ"ע מפני מה גזלן קונה את החפץ הגזול כשהוא משתנה. הלא אם לא היה נגזל החפץ מרשות בעליו, לא היה יוצא מרשותם מחמת השינוי, ואף המאבד חפץ ולא התיימש ממנו, ונתר בעליו גם אם החפץ השתנה. ומאחר ששינויים הנעשים בחפץ אינם משפיעים על הבעלות, מפני מה קונה הגזלן את החפץ בשינוי.

מקובל להסביר את הסברא, שכל גזלן קונה את הגזלה ב'קנין גזלה', והשינוי משלים את הקנין. כלומר, במעשה הגזלה החפץ יוצא מרשות הבעלים ומתרחק מהם ובכך פוקעת במקצת בעלותם עליו, והשינוי מנתק את החפץ לגמרי מרשות הבעלים ומפקיע את בעלותם.

אולם יסוד זה צ"ב מסברא ומגמרא. מסברא, לא מובן כלל כיצד קנין הגזלה והשינוי מצטרפים זה לזה כדי להפקיע את הגזלה מבעליה ולהקנותה לגזלן. הלא אם הגזלה לבדה אינה מפקיעה את בעלות הנגזל על החפץ ואינה מקנה אותו לגזלן, ושינוי לחוד גם הוא אינו מפקיע את הבעלות מן החפץ, מדוע כאשר מצטרפים שני הדברים יחד, פוקעת בעלות הנגזל והגזלן קונה את החפץ לגמרי.

וגם מהגמרא מוכח שקנין הגזלן את החפץ הגזול בשינוי אינו תלוי בקניני גזילה ובכך שהחפץ כבר יצא מרשות הבעלים במידת מה, שהרי הגמרא (ב"ק סה:) תולה את מחלוקת האמוראים אם שינוי קונה או לא, במחלוקת בית שמאי ובית הלל האם חיטים שניתנו באתנן ונטחנו ונעשו לסולת, פקע דין אתנן מהם או לא, ואם קנין הגזלה בשינוי היה תלוי במעשה הגזלה ובקניני גזלה, אין מקום לתלמוד מאתנן שהרי באתנן לא היה כל מעשה נוסף כמו בגזילה שיש את מעשה הגזילה.

ואין לומר שקנין גזלה בשינוי הוא גזירת הכתוב וחדוש שחידשה התורה בלא סברא, שהרי,

כמבואר להלן (דצ.: טז.) כמה אמוראים דורשים את הכתוב: והשיב את הגזלה אשר גזל לומר שגזילה הנשתנית חוזרת בעיניה, ונמצא שפירוש הכתוב שנוי במחלוקת, יש אומרים שהכתוב מלמד ששינוי קונה, ויש אומרים שהכתוב מלמד דווקא ששינוי אינו קונה, ואם מסברא אין מקום לחדש את קנין שינוי הגזלה, כיצד דרשו כן מפסוק שאינו מכריח זאת כלל?

ועוד, אם קנין שינוי נלמד מדרשא בלבד, אי אפשר לתלות את המחלוקת אם שינוי קונה או לא במחלוקת בית שמאי ובית הלל בדיני אתנן, הלא גם באתנן נחלקו בית שמאי ובית הלל בדרשת הכתובים כמפורש בגמרא לעיל, והדרשות אינן תלויות זו בזו, ואפשר שהמפרשים את הכתוב אשר גזל - כעין שגזל, דורשים את הכתוב 'גם' שניהם האמור באתנן - לרבות שינוייהם, וכן להפך, בית הלל, שדרשו את האמור באתנן - 'שניהם' ולא שינוייהם, יכולים לדרוש את הכתוב 'אשר גזל' - כעין שגזל.

המשנה בהגזול

ובמשנה (ב"ק צו:) גזל בהמה והזקינה, עבדים והזקינה, משלם כשעת הגזילה וכו'. מטבע ונפסל, תרומה ונטמאת, חמץ ועבר עליו הפסח וכו', אומר לו הרי שלך לפניך.

לכאורה, דברי המשנה מפורשים שגזלן קונה את החפץ בשינוי, ומפני כן עליו לשלם ממון כשוויה של הגזלה בשעת הגזלה. וצ"ע כיצד יפרשו את המשנה האמוראים הסוברים ששינוי אינו קונה, ואף שיש ליישב שרבי יוחנן מודה ששינוי שאינו חוזר קונה, כמבואר בסוגיא דצד: מכל מקום מפני מה לא הזכירה הגמרא משנה זו בסוגיית שינוי קונה, ולא הקשתה ממנה למאן דאמר שינוי אינו קונה [ולחלק בין שינוי החוזר לאינו חוזר].

עוד קשה מפני מה הגזול חמץ ועבר עליו הפסח יכול להשיב את החמץ ולהיפטר, הלא הגזלן נטל מן הנגזל דבר השווה ממון ועתה הוא משיב לו עפר בעלמא. והלא אם החמץ ייבד, יצטרך הגזלן לשלם כשעת הגזלה, ומפני מה איסור החמץ בהנאה אינו מחייב את הגזלן לשלם כשעת הגזלה. ולומר שבהשבת החמץ עצמו נעקרת הגזלה מעיקרא הוא דבר תמוה ביותר שאינו מסתבר כלל.

עוד יש לדקדק מהי כוונת המשנה באומרה 'יכול לומר לו הרי שלך לפניך', דמשמע שהגזלן נפטר מהשבת דמי החמץ כיון שהוא מעמיד את הגזלה לפני הנגזל ואומר לו: הנה שלך, הלא אם פטור הגזלן מתשלום ממון הוא משום שדי בהשבת החמץ, היה למשנה לומר 'משיב את החמץ ודין' וכדומה, ואין הגזלן צריך לומר לנגזל דבר, ולא להעמיד את החפץ לפניו.

ביאור מהות ענין ה'בעלות'

ואשר נראה לומר, דקנין הגזלן את החפץ בשינוי מורה על מהות עניין הבעלות בעיני התורה.

העמק דבר

שאלות לעיון

וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה בְּהַר סִינַי לֵאמֹר:

ובגמ' (חגיגה ו א): תניא רבי ישמעאל אומר כללות נאמרו בסיני ופרטות באהל מועד, ורבי עקיבא אומר כללות ופרטות נאמרו בסיני, ונשנו באהל מועד, ונשתלשו בערבות מואב.

יש לעיין במחלוקת זו, שכן לא מסתבר שמחלוקת זו היא מחלוקת על המציאות האם היה כך או כך, וצריך לרדת לשורש הדברים.

כמו כן יש לעיין מה דעת רבי ישמעאל על פרשיות המקושש המקלל ובנות צלפחד. שבהם מפורש כי שאל משה לה, ובין אם נאמרו הכללות בסיני ובין אם נאמרו גם הפרטות כיצד זה מבואר בפסוקים שמשה לא ידע מה לעשות בהם.

המשך מעמוד 5

התורה ומכירה בעובדה זו כבעלות, ואוסרת לפגוע בשליטה ובעלות זו. הוא אומר, כי כשהתורה חידשה את עניין הבעלות ביקשה להגן על שליטת האדם בחפצים שברשותו על ידי משפטי הממון, כלומר שליטת האדם בחפץ היא אשר קובעת את הבעלות, וחוקי התורה הרי הם מקבעים את תפיסת השליטה הזאת.

וגבי אבידה, שליטתו של האדם בחפץ היא גם כאשר הוא אובד, אם האדם מצפה למצוא את החפץ האבוד ולשלוט בו שוב, ומשום שכל שהוא לא מתייחס הרי הוא פועל להשבת החפץ לרשותו ובזה הוא מבטא את שליטתו בחפץ, ועל בעלות זו התורה מגינה. ולפי זה לעולם הבעלות תלויה במציאות, ולו במשהו של מציאות. ולכן, גם כאשר אבד לאדם חפץ כלשהו והוא מקווה למצואו, מגינה התורה על בעלותו ומצווה להשיב לו את החפץ האבוד. אולם כשהמאבד מתייחס מן החפץ הרי הוא מסיר את שליטתו בחפץ, ופוקעת בעלותו. כיצא בדבר, כשהחפץ ניטל מבעליו בזוטו של ים, הרי הוא מאבד את שליטתו עליו לגמרי גם אם אינו מתייחס ממנו, ואחר שאיבד את שליטתו בחפץ לחלוטין אין התורה רואה אותו כבעלים כלל.

ומפני כן, מעשי הגזלן המשתלט על חפץ של חברו ומוציאו מתחת ידיו - מועילים כיון שהגזלן השתלט על הגזלה בשלימות וזה הוא חשוב לבעליה וקנה אותה, כפי שמצינו בכיבוש מלחמה, שהכובש הופך לבעל המדינה הנכבשת (גיטין לח).

והנה שורש כל דיני בעלות ופרטי הדינים מורים כי הבעלות אינה רק השליטה בפועל על החפץ אלא משפטי הממון הם שקובעים את הגדרת החפץ.

ולכן ההנחה המקובלת על דעת רוב בני אדם, שקניינו של אדם בחפץ הינו עניין הסכמי: מוסכם על דעת באי עולם, שאדם שתפס חפץ הפקר נעשה בעליו לעולם. בעלותו, אינה תלויה בהחזקת בחפץ או בכל דבר אחר, אלא בהסכמת העולם בלבד, והסכמת באי עולם שיהיה החפץ עומד ברשות הזוכה בו מן ההפקר עד שיוותר עליו מרצונו, בדרך מכר, מתנה או הפקר. על פי השקפה זו, אין מקום לומר שהמאבד חפץ והתייחס ממנו מותר לכל אדם ליטול את החפץ האבוד לעצמו, אלא אם יתברר למוצא כי האבדה היא של המאבד, עליו להשיב לו אותה. כך גם חפץ הנסחף בזוטו של ים ושם בעליו רשום עליו לפי הבנה זו הרי היה צריך להיות שאינו יוצא מרשות בעליו, שכן יסוד הבעלות היא בהסכמת העולם, ויציאת החפץ מרשות הבעלים על ידי פגעי הטבע, אינה סיבה לשנות הסכמה זו. כל שכן שאין מקום לומר שגזלן יקנה ביאוש ושינוי רשות או בשינוי מעשה: מאחר שייסוד הבעלות היא ההסכמה, אירועים חיצוניים כגזלה ואבדה אינם משפיעים עליה.

אולם בהשקפת התורה, יסוד הבעלות אינו תלוי בהסכמת באי עולם, כי אם במציאות: בכך שהנוטל את החפץ מן ההפקר שולט עליו. ראשית הבעלות בעיני התורה היא בעובדה שהאדם שולט על החפץ ובידו לעשות בו כרצונו, ועל כך באה

שיעור א' בגדר חזקת ג' שנים' עמוד קס"א.

1. וראה בזה עוד בס' 'עומקא דשמעתא' פרק חזקת הבתים

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 פניה במייל

לתרומה להדפסת העלון
ניתן לפנות במייל, בטלפון
או בעמדת קהילות.
כמו כן ניתן להנציח את
הדפסת העלון