

**הרב דוד ביגמן**  
**כתב לשום מלכות שאינה הוגנת**  
**הצצה לספר החידושים המתהווה\***

**מבוא**

הרשימה שלהלן לקוחה מתוך קובץ חידושים עליו עמלים תלמידי ואני, העתידה להתפרסם בעתיד כספר. ראינו לנכון לפרסם חידוש אחד מתוך הספר המתהווה באכסניא מכובדת זו, מתוך מגמה לשמוע תגובות על אופיו המתגבש וסגנונו, ולהעלות את עצם התהוותו למודעותם של קוראי 'מעגלים'. לא מיותר לציין, שהעבודה על כתיבת הספר רצופת מכשולים מסוגים רבים, ונשמח לעזרה מכל סוג שהוא על מנת להפוך את האידיאלים שמנחים אותנו בכתיבת החידושים, למציאות מודפסת – שחור על גבי לבן.

אנו רואים בכתיבת ספר שכזה דרך להעלאת המודעות לשיטת הלימוד הנהוגה בישיבתנו, על ידי הוכחות ליעילותה בשיח הישיבתי. המאפיין הבסיסי ביותר של הספר הוא שהוא בנוי, ככל ספרי החידושים של האחרונים, בדרך של קושיה ותירוץ. מגמתנו היא להראות שקושיות עצומות שהתקשו בהם גדולי ישראל בכל הדורות, ובעקבותיהם מתקשים בהם דורות שלמים של תלמידי ישיבות, ניתנות ליישוב אלגנטי, על ידי שימוש בשיטת הלימוד שלנו. בשל אמונתנו שדרך הלימוד הנהוגה בישיבה היא היעילה ביותר בהבנת פשט דברי הסוגיות, אנו סבורים שניתן 'להציל' את ציבור הלומדים משימוש ב'תירוץ' דחוקים, על ידי הצבת 'הסבר' משכנע. מובן מאליו שלא כל חידוש ישכנע כל קורא, אבל עיקר החשיבות היא בהצגת שיטת הלימוד כשלעצמה, ובהדגשה שגם היא אינה אלא תולדה של עולם הישיבות, שאף פעם לא הפסיק להתחדש במהלך המסע הבלתי פוסק ללימוד התורה, שנמשך כבר דורי דורות. תקוותנו היא שאם אכן יצא הפרויקט הזה מן הכוח אל הפועל, יהיה בו בכדי לשכנע את ציבור הלומדים בחשיבותה של

---

\* תודתי נתונה לתלמידי היקר, זאב גוטרייך, שחידש יחד איתי, עמל, טרח והעלה את הדברים על הכתב.

שיטת לימוד זו, בבחינת 'ניכרים דברי אמת', ובסופו של דבר להגדיל תורה ולהאדירה. נראה לנו שאותה 'אלגנטיות', השימוש במתודות חשיבה מודרניות, ובעיקר החיפוש הבלתי מתפשר אחרי האמת שעומדת בבסיס הסוגיה יכולות לשמש כגשר משמעותי בין ציבור גדול לבין עולם התורה והלימוד.

להבנתנו, הסוגה הנכונה עבור ספר כזה הוא סגנון כתיבתם של ספרי האחרונים, תוך התאמה לשונית לשפת ימינו. מאידך, חשוב אותו סגנון ישיבתי קלאסי, הנמנע למשל משימוש במלים לועזיות. כמו כן, כדרכם של ספרי חידושים, ובניגוד לרוב המאמרים האקדמיים, לא כל המידע הנדרש להבנת החידוש מופיע בחידוש עצמו, אלא נדרשת הבנה בסוגיה ובמקורות המצורפים – שלעיתים מצוטטים או מאוזכרים ללא ביאור נוסף. מאמר זה יהווה, כאמור, 'טעימה' מן הלקט המתעתעד ובא.

במאמר נסקור סוגיה ממסכת גיטין, ועל כן כל הציטוטים הם ממסכת זו, למעט אם צוין אחרת. כל הציטוטים מהתוספתא הם ממהדורת ליברמן (למעט מסכתות שעליהן אין תוספתא ממהדורה זו, בהם הציטוט הוא ממהדורת צוקרמאנדל).

## ענף א

שנינו במשנה (ח, ה): 'כתב לשום מלכות שאינה הוגנת לשום מלכות מדי לשום מלכות יון לבנין הבית לחורבן הבית היה במזרח וכתב במערב במערב וכתב במזרח תצא מזה ומזה וצריכה גט מזה ומזה וכו'". ובתוספות (פ ע"א) ד"ה 'מפני מה' כתב: 'וא"ת והא אמרינן בפ"ק דמסכת ע"ז: "ובגולה אין מונין אלא למלכות יון בלבד" אלמא לא חיישינן לשלום מלכות ואור"י דדוקא בגיטין יש לחוש לשלום מלכות שמקפידין לפי שהוא דבר גדול שמפרידין איש מאשתו'. וכתירין זה כתב גם התוספות ביבמות (צא ע"ב, ד"ה 'מלכות'), וכ"כ הרשב"א (גיטין, עט ע"ב, סד"ה 'כתב לשום').

ובפני יהושע (שם, ד"ה 'בד"ה מפני מה תיקנו') השיג על התוס' שחילקו בין שטרות לבין גיטי נשים מסוגיית ריש פ"ק דר"ה, בה ברור להדיא שבכל סוגי השטרות מונים למלכות, ולא רק בגיטין – עיי"ש היטב בקושיית הפנ"י ובמה

שמתרץ שם בדוחק. ועוד הקשה בהמשך דבריו מפלוגתא דרחב"ג ורבי בפרק גט פשוט (בבא בתרא, קסד ע"א), ונשאלו דברי התוס' בצ"ע.  
 עוד קשה על תירוצו של ר"י ממה ששינינו בתוספתא (בבא בתרא יא, ב):

גופו של שטר ביום פל' בשבת פלנית בחדש פל' בשנה פל' ובמלכות פל' לא כתב שם היום בו ידו על התחתון כל אותה שבת לא כתוב בו שם שבת ידו על התחתונה כל אותו חדש לא כת' בו שם חדש ידו על התחתונה כל אותה שנה לא כת' בו שנה ידו על התחתונה כל אותה מלכות.

מכאן משמע שהזכרת המנין למלכות היא חלק מגופו של כל שטר. דחוק להעמיד תוספתא זו דווקא בגט, אלא באופן פשוט, אין פלוגתא בין גט לשאר שטרות שמונים למלכות.

א"כ, מכיוון שדברי ר"י נשארים בצ"ע, הדרא קושיא לדוכתא – כיצד הסוגיה בע"ז מתירה לכתוב לשום מלכי יוון, לכאורה בניגוד גמור למשנתנו שמחייבת לכתוב תאריך ע"פ המלכות השלטת. תירץ הפני יהושע בהמשך דבריו (שם): 'ולולא דבריהם היה נראה דודאי בימי התנאים היו מונין למלכות שעמדו בו ובימי האמוראים נשתנה שהיו מונין למלכי יוון, או דתנא בארץ ישראל קאי והיו מונין לשנות המלכות שעמדו בו ובגולה למלכי יוון וכמ"ש בשם הראב"ד ז"ל.<sup>1</sup> ודו"ק, פירוש זה שהוצע בדרך של 'לולא דבריהם', הוא פירושו העיקרי של הפני יהושע, כפי שכתב לעיל (שם ד"ה 'בד"ה ושם עירו ושם עירה'): 'ולמאי דפרישית בסמוך בשם הראב"ד דהא דחיישינן לשלום מלכות לאו כל המקומות שוין וכמו שאפרש עוד בסמוך דבגולה שלא היו מונין אלא למלכות יוונים היינו משום שאין מלכות מקפדת ודלא כשיטת התוספות'.

כלומר, הסברא של הפנ"י בפירוש משנתנו היא שהחיוב להזכיר את המלכות על הגט נובע מהחשש מהקפידא של המלכות, שעשויה להוביל לידי סכנה. סברא זו איננה חידוש של הפנ"י, ובדרך זו הלכו ראשונים רבים הלכה למעשה, ודרכה התירו בימיהם גיטין שלא הוזכרה בהם מלכות, ועיין למשל

<sup>1</sup> עיין בהשגות הראב"ד, מא ע"ב (בדפי הרי"ף).

בחידושי המאירי (עט ע"ב בפירושו למשנה), ברמב"ן (עט ע"ב, ד"ה 'מתני' כתב), וברשב"א (עט ע"ב, ד"ה 'מתני' כתב). חידושו של הפנ"י הוא שבעוד שבתקופת המשנה או לחלופין בא"י הייתה קפידא כזו, בימי האמוראים או לחלופין בבבל היא לא הייתה קיימת, וע"כ נאמר בסוגיה דע"ז שבגולה מונים למלכות יוונים בלבד.

חידוש מפליג זה של הפנ"י קשה מאד שהרי יוצא מדבריו שכל סוגיית גיטין על המשנה הנ"ל מיותרת, או עכ"פ אינה אליבא דהלכתא, וכיצד אפשר לטעון זאת על סוגיה ערוכה בתלמוד, ללא שמץ ראייה. ואפילו אם תמצי לומר שאכן כך הדבר, מדוע לא הובאה המימרא מע"ז בסוגיית גיטין הנ"ל, שהרי אין עוררין על כך שבשיטת הפנ"י היא משמעותית מאוד בהקשר של סוגיית 'כתב לשום מלכות', והיא המקור לכך שכל המשנה אינה אליבא דהלכתא.

ראשית, נעיין במקורות התנאיים הארץ ישראלים, ע"מ לבחון האם יש מקור לחידושו של הפנ"י. האם ניתן למצוא סמך לסברא שדווקא בתקופת התנאים בא"י ישנו חשש מפני הקפדת המלכות, ועל רקע חשש זה נשנתה משנתנו?

לכאורה הדברים פשוטים. מצינו בגמרא (סד ע"א): 'תנן: האשה שאמרה התקבל לי גיטי – צריכה שתי כיתי עדים, שנים שיאמרו בפנינו אמרה, ושנים שיאמרו בפנינו קבל וקרע [...] קרע למה לי? אמר רב יהודה א"ר: בשעת הגזירה שנו. ופירש רע"ב שם (משנה, גיטין ו, ב, ד"ה 'ושנים'): 'ובשעת השמד שנו, שגזרו על המצות והיו קורעים הגט מיד, שלא יראה'.<sup>2</sup> בדומה לכך, מצינו גם בתוספתא כתובות (ט, ט): "בראשונה היו אומרים המוציא הכתובה צריכה שתוציא עמה גט דברי ר"מ וחכ"א מן הסכנה ואילך התקינו שתהא מקרעתו בב"ד וגובה בו". נראה מן המקורות לעיל, שבתקופת הדור החמישי לתנאים (דורם של ר' מאיר ורשב"ג), הייתה גזירת מלכות בארץ ישראל שגזרה על הגיטין, וכדי שאדם לא יתפס עם הגט, תיקנו חכמים לקרוע את הגט בב"ד. לא זו אף זו, ניכר מהמקורות התנאיים שדור זה היה משופע בגזירות שמד, מפני שמצינו בו תנאים רבים שמתייחסים ל'שעת הסכנה' –

<sup>2</sup> וכ"כ הרע"ב גם בפירושו למשנה כתובות (ט, ט) ועיין גם רש"י בפירושו בשתי המסכתות (בבלי, גיטין סד ע"א, ד"ה 'שעת'; כתובות פט ע"א, ד"ה 'מן הסכנה').

עייין למשל בתוספתא ברכות (ב, יג; ג, ז), בתוספתא עירובין (ה, כד), ובתוספתא סוכה (א, ז), ואכמ"ל.<sup>3</sup>

א"כ, כשנחזור למשנת 'כתב לשום מלכות', סביר מאוד לומר שהיא נשנתה בנסיבות דומות, נסיבות בהן המלכות גזרה על הנכתב בגיטין, ויש צורך להקפיד להזכיר אותה בכל שטר. בכך ניתן למצוא סמך חשוב לכל שיטות הראשונים הנ"ל שהעמידו את המשנה רק במצב שהמלכות מקפדת. ממילא, אם דין 'כתב לשום מלכות' חל רק מתי שהמלכות מקפדת, והזמן היחידי שבו חזינו שהמלכות מקפדת על הגיטין, היה בזמן התנאים בארץ ישראל תחת מלכות רומי, אין במשנה זו בכדי לאסור גיטין במלכות שאינה מקפדת, כגון המלכות הבבלית בתקופת האמוראים, שלא מצינו קצה קצהו של רמז להקפדה דומה מצידה.

בדומה לדברינו אלו נמצא בירושלמי לסוגיין (ח, ה): 'רבי יוחנן בשם רבי ינאי עשו את הוולד ממזר מפני הסכנה'.<sup>4</sup> וכן נמצא גם בספר אוצר חילוף מנהגים בין בני ארץ ישראל ובין בני בבל מתקופת הגאונים (סעיף יג): 'בני ארץ ישראל קורעין את הגט, בני בבל אין קורעין אותו, ואע"פ שאין בכך ראיה לדברינו, זכר לדברינו ודאי יש כאן.

למסקנה, בחינת המקורות התנאיים והמקורות הארץ ישראליים, נותנת חיזוק גדול לשני חילוקיו של הפנ"י, ומסתבר (אם כי לא הכרחי) להניח שזהו פשוטה של משנה. אלא שבכך לא רק שלא התיישבו הקושיות שהוצגו לעיל, כי אם הוחרפו עשרת מונים – כיצד יש להבין את התייחסותו של הבבלי לסוגיה זו, שעה שעל פניו הוא אמור לדחות אותה בדרך של 'הא לן והא להו'?

<sup>3</sup> אין זה הנושא של חידוש זה, אבל ברמז ניתן להזכיר שזהו הדור שבו התרחש מרד בר-כוכבא, שכתוצאה ממנו נחרבה ביתר על ידי אדריאנוס קיסר, ונגזרו גזירות רבות על עם ישראל. סקירה מקיפה על כך ראה בספרו של גדליהו אלון, **תולדות היהודים בא"י בתקופת המשנה והתלמוד**, ב, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב תשט"ז, 43-47. מעניינת במיוחד טענתו על כך שבתקופה זו נגזרו גזירות גם על קיום בתי דינין, ובמיוחד שלטענתו הנהג הרומאי היה להתערב בסמכויות השיפוטיות של בתי הדינים המקומיים, יתכן שהתערבות שכזו מהווה גם את הרקע למשנתנו.

<sup>4</sup> המקומות היחידים שהובאה בהן המילה 'סכנה' בהקשר של גיטין, מלבד ירושלמי זה, הם במשנה כתובות (ט, ט) ובתוספתא כתובות (ט, ט) הנ"ל.

### ענף ב

אם אכן כנים דברינו לעיל, צ"ע בדברי שמואל בסוגיין (פ ע"א): 'אמר רב יהודה אמר שמואל זו דברי ר"מ, אבל חכמים אומרים: אפילו לא כתב אלא לשם סנטר<sup>5</sup> שבעיר – הרי זו מגורשת'. מדוע שמואל סובר שר"מ, שדבריו הובאו במשנה, יחמיר בכתיבה לשם הסנטר שבעיר? האם כתיבה כזו עשויה להוביל לסכנה מהמלכות? האם המלכות מקפדת על אזכרת הסנטר – שהוא נציג שלה? הרי לכאורה, למרות שהזכרת שמו של המלך הוא הכבוד הגדול ביותר למלך, הזכרת הנציגים שמייצגים אותו אינה נחשבת לפגיעה חמורה, לפחות לא כזו שצפויה לגרור אחריה תגובה צבאית שתסכן את עם ישראל, והאוקימתא שעושה שמואל נראית תמוהה ביותר.

מפרש רש"י על אתר (שם, ד"ה 'זילא להו מילתא'): 'שאינן שולטנות גרועה מזו ובושת הוא למלך שנזכר זה והניחו כל שאר משרתיו, לכאורה משמע מדבריו, שאכן אזכרת הסנטר שבעיר היא בושת למלך ולכן עשויה להוביל לסכנה מצד המלך. וכן מצאנו את הביטוי 'בושת הוא למלך' בפירוש רש"י במסכת ע"ז (י ע"ב): 'כל דזכי מלכא – נוצח את המלך בדברים, בושת הוא למלך ומשפט האיש להשליכו', א"כ 'בושת למלך' בדברי רש"י היינו בושת חמורה, העשויה להביא לידי סכנה למבייש.

וכן לכאורה משמע מהסברו של רש"י לדעת עולא שתיקנו מלכות בגיטין מפני שלום מלכות (פ ע"א): 'משום שלום מלכות – שיהא לנו שלום עמהם שיאמרו חשובים אנו בעיניהם שכותבים שטרותיהם בשמינו'. כלומר, רש"י מסביר את דברי עולא ואת שמואל כסיעה אחת, שסוברת שהגט נפסל במקרה הנ"ל, כדי 'שיהא לנו שלום עמהם'. וכן משמע גם מפירוש הביטוי 'שלום מלכות' באגדתא דקמצא ובר קמצא בפרק הניזקין (נו ע"א) בנוגע

<sup>5</sup> הביטוי 'סנטר' מופיע גם בבבלי, בבא בתרא סח ע"א: 'רבן שמעון בן גמליאל אומר: המוכר את העיר - מכר את הסנטר. מאי סנטר? הכא תרגימו: בר מחווניתא; שמעון בן אבטולמוס אומר: באגי, ופירש הרשב"ם בד"ה 'בר מחווניתא' (שם): 'עבד הממונה להגיד ולאחויי תחומי השדות של מי זה ושל מי זה והוא עבד לשר העיר ואי אפשר לעיר בלא אותו ורבינו חננאל פירש סנטר הוא שומר העיר לשון נוטרה את הכרמים'. הפירוש בסוגייתנו הוא גם כאחת האפשרויות הללו, ובכ"מ צע"ג על שיטת בן אבטולמוס שמפרש סנטר כבאגי (=בקעה, שטח שדות), פירוש שאין לו מובן בסוגייתנו.

לעגלה בעלת המום ששלחו הרומאים: 'סבור רבנן לקרוביה משום שלום מלכות'.<sup>6</sup>

עם זאת, על דרך הפשט, נראה שפירוש זה דחוק בדברי שמואל. ע"פ שיטה זו, קשה להבין מהי המחלוקת בין ר' מאיר לחכמים אליבא דשמואל. האם חלקו גדולי התנאים בשאלה המציאותית, האם כתיבה לשום סנטר שבעיר היא מסוכנת או שאינה מסוכנת? גם אם יש סכנה בכך, ניתן לאסור כל כתיבה לשום אדם שהמלכות מקפידה עליו, ובכך לכלול את כל המקרים. בנוסף, האם ר' מאיר חושש לסכנה בכתיבה לשום סנטר שבעיר עד כדי שתצא מזה ומזה וכו', ואילו חכמים לא חוששים כלל עד שהם סוברים שהאישה מגורשת לכתחילה? אפילו אליבא דשיטה זו, שחכמים סבורים שישנה סכנה פחותה בכתיבה לשום סנטר שבעיר, הם לכל הפחות אמורים לסבור שהגט פסול והולד כשר (בדומה למשנת "שלושה גטין פסולים" בגיטין ט, ד).

נ"ל, שאמנם מצינו 'שלום מלכות' בפרק הניזקין אליבא דפירוש רש"י, אולם עכ"ז ישנם גם מקומות שבהם 'שלום מלכות' אינו השלום שלנו עם המלכות, אלא השלום של המלכות עצמה. לדוגמא, מצינו בספרי במדבר (פיסקא מב, ד"ה "וישם לך"): "וישם לך שלום [...] ר' נתן אומר זה שלום מלכות בית דוד שנ' למרבה המשרה ולשלום אין קץ", וע"כ מדובר כאן בשלומה של מלכות בית דוד, ולא בשלום בינינו לבין מלכות בית דוד. ועיין גם במשנה אבות (ג, ב): "רבי חנינא סגן הכהנים אומר הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו".<sup>7</sup>

<sup>6</sup> פירוש זה של 'שלום מלכות' כשלום עם המלכות מצינו גם בתשובת הריב"ש סימן מג (העוסק בשאלת שימוש בשמות נכריים בגט): "[...] וכבר מצינו שחשו חכמים למה שהמלכות מקפדת. ותקנו משום שלום מלכות, לכתוב זמן הגט למלכות המולך בעיר שנכתב בו הגט. ואם מלכות פרס מולכת, והוא כתב בגט הזמן למלכות רומי, או מדי, או יון, פסול. וכן לבנין הבית, או לחורבן הבית, שמקפידים גם בזה, ואמרי: שבחייהו קמדכרי; כדאיתא בפרק הזורק. ואצ"ל שמקפידין בזה [= הזכרת השם הנוכרי], שהוא כנגד אמונתם. ולזה אפשר לומר, שיש לכתוב שם גיות עקרי אפילו לכתחלה, מפני אימת מלכות, ולכלול שם יהדות בלשון וכל שום וחניכא, אא"כ נכתב במקום שאין סכנה בדבר".

<sup>7</sup> המקום הנוסף היחידי שבו מוזכר הביטוי 'שלום מלכות' הוא במסכת בבא בתרא (י ע"ב): "איפרא הורמיז אימיה דשבור מלכא, שדרה ארבע מאה דינרי לקמיה דרבי אמי ולא קבלינהו; שדרינהו קמיה דרבא, קבלינהו משום שלום מלכות. שמע רבי אמי איקפד, אמר: לית ליה

אם כן, יתכן שכוונת עולא שתיקנו מלכות בגיטין מפני שלום מלכות – היא מפני השלום של המלכות. כלומר, התקינו חכמים להזכיר את המלכות בשטרות כדי לחזק את המלכות, וכמו שעלינו להתפלל בשלומה של מלכות, כך עלינו גם לקיים את תקנותיה ולהכיר בחשיבותה.

לשיטת רש"י בהבנת המימרא של עולא, כל סיבת האיסור של 'כתב לשום מלכות', היא משום החשש שלנו שהמלכות תפגע בנו, וממילא לכתחילה אין אנו מעוניינים להזכיר את המלכות בגט, שהרי תיקנו מלכות בגיטין רק מפני 'שלום מלכות'. רק בגלל הסכנה (בדיעבד) החמרנו עד כדי שאנו לא רק מחויבים להזכיר את המלכות, אלא אנו גם קונסים את כל מי שלא מזכיר את המלכות בקנס חמור מאוד (החמור ביותר שמצינו בהלכות גיטין) – "תצא מזה ומזה וצריכה גט מזה ומזה ואין לה לא כתובה ולא פירות ולא מזונות ולא בלאות לא על זה ולא על זה אם נטלה מזה ומזה תחזיר והולד ממזר מזה ומזה..."

לעומת זאת, ע"פ ההסבר שברצוננו להציע בפירוש הביטוי 'שלום מלכות', סיבת האיסור במשנת 'כתב לשום מלכות' אינה בדיעבד, אלא מלכתחילה אנו דורשים להזכיר מלכות בגיטין, בגלל הערך החשוב שיש ב'אזרחות טובה' על פי החוקים הנהוגים במלכות ששולטת בנו. ערך זה עומד בפני עצמו, גם ללא שום סכנה שעשויה לרבוץ לפתחנו במידה ולא נזכיר את המלכות. כמו"כ אולי יש עניין בנתינת תוקף אזרחי, כללי, לגט.

אם נקבל את הסברנו המחודש לפירוש הביטוי 'שלום מלכות', ממילא תתברר באופן פשוט גם שיטת שמואל בנושא זה. ע"פ הסבר זה אין צורך להניח שכתובה לשום 'סנטר שבעיר' היא מסוכנת, ועשויה לגרום למלכות לפגוע בנו, אלא כתיבה לשום 'סנטר שבעיר' פסולה משום שהיא אינה עומדת בתקן שאותו דורשת המלכות, התקן ה'אזרחי' הנהוג באותה מלכות. ממילא, המחלוקת בין חכמים לר' מאיר אליבא דשמואל, אינה עוד מחלוקת מציאותית האם מדובר במעשה מסוכן או לא, אלא מחלוקת עקרונית – ר'

---

ביבש קצירה תשברנה נשים באות מאירות אותה? ורבא? משום שלום מלכות. ורבי אמי נמי משום שלום מלכות? דאיבעי ליה למפלגינהו לעניי עובדי כוכבים", ולמרות שהפירוש המקובל כאן הוא שרבא היה מוכן לקבל את הכסף מפני החשש מהמלכות, ניתן לקרוא את הסוגיה גם על פי הסברנו למושג 'שלום מלכות' – השלום של המלכות.

מאיר דורש כתיבת שטרות יהודיים בדרך ה'אזרחית' הנהוגה באותה מלכות, וחכמים דורשים הזכרה כלשהי של המלכות, שמייצגת הבעת כבוד מינימלית. לענ"ד, גם אם הביטוי 'שלום מלכות' יכול להתפרש להאי גיסא או לאידך גיסא, ההבנה המסתברת ביותר בדברי שמואל היא הבנתנו הנוכחית, באשר היא מסבירה את ההגיון ה'למדני' שעומד מאחורי האוקימתא שלו. הבנה זו מתחדדת, בהשוואה למימרא המפורסמת של שמואל שמופיעה ארבע פעמים בש"ס – "דינא דמלכותא דינא",<sup>8</sup> ובהשוואה למימרות נוספות – "דאמר שמואל: אי אמר מלכותא עקרנא טורי, עקר טורי ולא הדר ביה",<sup>9</sup> "דאמר שמואל: מלכותא דקטלא חד משיתא בעלמא לא מיענשא, שנאמר: 'כרמי שלי לפני האלף לך שלמה' למלכותא דרקיעא, 'ומאתים לנוטרים את פרו' למלכותא דארעא".<sup>10</sup> נראה ששמואל העניק חשיבות מיוחדת ליחס למלכות, ודרש 'ממלכתיות' מלכתחילה, כערך יהודי תורני ראשון במעלה.

כמו כן, נראה ששמואל אינו רק 'נאה דורש' אלא גם 'נאה מקיים', וניתן למצוא מספר ראיות על יחסים קרובים בינו לבין 'שבור מלכא', מלך בבל באותה התקופה. ראשית, שמואל הינו האמורא שמצוטט הכי הרבה פעמים בסמיכות למלך שבור, ובשלושה מקומות שונים אף מתואר דיאלוג ביניהם. דוגמא ברורה ליחס החיובי של שמואל למלך שבור ניתן לראות בסוגיה בפרק 'החליל':

תניא, אמרו עליו על רבן שמעון בן גמליאל כשהיה שמח שמחת בית השואבה היה נוטל שמנה אבוקות של אור, וזורק אחת ונוטל אחת ואין נוגעות זו בזו. וכשהוא משתחוה נועץ שני גודליו בארץ ושוחה, ונושק את הרצפה וזוקף, ואין כל בריה יכולה לעשות כן. וזו היא קידה. [...] לוי הוה מטייל קמיה דרבי בתמני סכיני. שמואל קמיה שבור מלכא בתמניא מזגי חמרא. אביי קמיה דרבא (נ"א: רבה) בתמניא ביעי, ואמרי לה בארבעה ביעי.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> בבלי, נדרים כח ע"א; גיטין י ע"ב; בבא קמא קיג ע"א; בבא בתרא נד ע"א.

<sup>9</sup> בבלי, בבא בתרא ג ע"ב.

<sup>10</sup> בבלי, שבועות לה ע"ב.

<sup>11</sup> בבלי, סוכה נג ע"א.

הסוגיה משווה את היחס בין לוי לרבי ובין אביי לרבה, ליחס בין שמואל לבין המלך שבור. רבי היה רבו של לוי, ורבה היה רבו של אביי, לכן ברור שהדימוי שהסוגיה יוצרת הוא של יחס של כבוד רב שכיבד שמואל את שבור המלך. נפקא מינה זו של כתיבת גט, כאבן בוחן של גישה עקרונית רחבה הרבה יותר, נמצאת כבר בתקופת התנאים, כפי שמצינו במשנה האחרונה במסכת ידים:

אמר מין גלילי<sup>12</sup> קובל אני עליכם פרושים שאתם כותבין את המושל עם משה בגט. אומרים פרושים קובלין אנו עליך מין גלילי שאתם כותבים את המושל עם השם בדף. ולא עוד אלא שאתם כותבין את המושל מלמעלן ואת השם מלמטן שנאמר: "ויאמר פרעה מי ה' אשר אשמע בקולו לשלח את ישראל", וכשלקה מהו אומר: "ה' הצדיק"<sup>13</sup>.

במשנה זו קובלים המינים הגליליים על כך שהפרושים מוכנים לגלות יחס חיובי למלכות, ולהזכיר אותה בגט. לכאורה, נראה שהמינים טוענים שיש בכך משום חילול הקודש. לדידם, לא יעלה על הדעת להזכיר מלכות עכו"ם בגט – שטר המציין תהליך הלכת-דתי-יהודי. המינים בעצם מהווים את ה'איפכא מסתברא' לשיטת שמואל המוזכרת לעיל. בניגוד לעמדה ה'ממלכתית' שראתה ערך בהכרה במלכות האנושית השולטת ובמילוי החובות האזרחיות כאזרח מן השורה, עומדת עמדת המינים ששואפת להתבדלות יהודית-דתית ומסרבת להכיר בעולה של מלכות זרה, מלבד מלכות ישראל. אין ביכולתנו לדעת בוודאות מהי עמדת הפרושים המצוטטים במשנה זו, מכיוון שהם באים כתגובה למינים, ולא כעמדה מנומקת או מגובשת, אך סביר להניח שהפרושים מסכימים לעמדה ה'ממלכתית' – עמדת שמואל, או ביתר דיוק, עמדת שמואל מבוססת על עמדת הפרושים במחלוקת העתיקה עם המינים הגליליים.

<sup>12</sup> תיקון ע"פ כ"י פארמה וכ"י קאופמן, וכנ"ל גם בסמוך 'קובלין אנו עליך מין גלילי'. גירסת הדפוס – "צדוקי גלילי".

<sup>13</sup> משנה, ידים ד, ח.

זכר לדברינו הנ"ל מצינו גם בדברים נוספים של הפנ"י (גיטין, עט ע"ב):

משנה כתב לשום מלכות כו' לחורבן הבית תצא מזה ומזה. ופרש"י ז"ל מפני שלא כתב לשם המלכות. ונראה מדקדוק לשון רש"י ז"ל דנהי דלחורבן הבית לא שייך שום קנאת המלכות דאדרבא אמרי צערייהו קמדכרי אפ"ה פסול, דנהי דליכא זילותא לאותו מלכות אפ"ה חשיבותא מיהו ליכא ואנן אשלום מלכות מהדרין דחשיבותא ליהוי לדידהו שאנו מזכירין שמותיהם בגט וכפרש"י עוד בד"ה משום שלום מלכות בגמרא.<sup>14</sup>

ודו"ק, בניגוד לשיטת הפנ"י, להבנתנו סברא זו היא מיוחדת לשיטת שמואל, ואינה מהווה פירוש לכלל דברי האמוראים בסוגיה. לעומת שיטת שמואל, שיטת רב בסוגיה (שם, פ ע"ב) היא: "זו דברי ר"מ, אבל חכמים אומרים: הולד כשר". כלומר, ע"פ שיטת רב משנתנו היא רק דעת יחיד, אבל לפי שיטת חכמים (שהלכה כמותה), הולד כשר. למרות שרב לא סבור שחכמים התירו לגרש בגט שכזה לכתחילה, עדיין הלכה למעשה הוא פוסק שבדיעבד הולד כשר. מתוך כך שרב פוסק שמשנתנו אינה להלכה, נראה אפשר להניח שהוא סבר כסברא שהצגנו בענף א' לעיל, שהמשנה

<sup>14</sup> צ"ע בהבנת שיטת רש"י, שהפנ"י שייך אותו לסיעת 'אחשיבותא מהדרין' ושאר ראשונים (רשב"א, ראב"ד, ר"ן, תוס') לסיעת 'משום קנאה'. לפי דברינו לעיל על רש"י ד"ה 'זילא להו מילתא', היה נ"ל שרש"י סובר כמו שאר הראשונים הנ"ל, עיין לעיל בדברינו. לענ"ד אפילו ד"ה 'משום שלום מלכות', שאותו הביא הפנ"י כראיה לדבריו, מחזק את דברינו, שהרי פירש שם רש"י: 'שיהא לנו שלום עמהם' שיאמרו חשובים אנו בעיניהם שכותבים שטרותיהם בשמינו', כלומר אנו חוששים מפני המלכות ורוצים שלום עמהם. ככה"ג דיוקו של הפנ"י הוא מהמלים 'חשובים אנו בעיניהם', שלכאורה אכן מתקשרים לסברא שאותה הוא מכנה 'אחשיבותא מהדרין', אך עם זאת, נראה שהרישא של רש"י מכוונת במפורש לסברת 'משום קנאה'. לפיכך, למרות הדיוק של הפנ"י בד"ה 'או שכתבה לבנין הבית', נראה לומר ששיטת רש"י במקומות האחרים היא ששלום מלכות, הוא השלום שלנו עם המלכות, וכן הביטוי 'בושת הוא למלך' המובא לעיל מעיד על חשש מהמלכות, ולכן נראה שיש להסתייג מלדייק בדברי רש"י על המשנה (ד"ה 'או שכתבה לבנין הבית'), כפי שעשה הפנ"י. לשיטתנו, רש"י על המשנה לא יתפרש בכך שהמזכיר את חורבן הבית צריך להזכיר מלכות מפני החשיבות שלה, אלא הוא באמת הבין שיש סכנה מהמלכות אפילו ש'צערא קמדכרי'. מ"מ, אם אכן זכינו ופרשנותנו לשיטת שמואל נתלית באשלי רברבי כפירושו של רש"י לכל הסוגיה ודאי שיש בכך חיזוק, וצריך עוד עיון.

מציגה דין 'בדיעבד' הפוסל את הגט מפני הסכנה, דין זה כבר לא שייך בזמנו ובמקומו, ולפיכך העמיד אותו רב כשיטת יחיד, ולמעשה פסק כנגדו.<sup>15</sup> נראה שמסקנת הסוגיה היא לפסוק כרב, שהרי רב אשי, האמורא האחרון המופיע בסוגיה, סובר כמותו ומחזק אותו, ואכן כך פסקו הר"ף (מב ע"א), והרמב"ם (גירושין א, כז).

להבנתנו, מוקד סוגיית הבבלי הוא המחלוקת העקרונית בין רב לשמואל, האם הזכרת המלכות היא 'לכתחילה' או 'בדיעבד'. אם אכן כך הדבר, מתיישרות מאליהן כל הקושיות שהצגנו על דברי הפנ"י בריש דברינו. העמדה שהתקבלה על דעת הבבלי היא שיטת רב – הזכרת המלכות בדיעבד, 'מפני הסכנה'. ע"פ שיטה זו נקבע בגמרא בע"ז שבגולה מונים למלכות יוון בלבד, מפני שאין חשש מהקפדתה של המלכות. לו שיטה זו הייתה השיטה הבלעדית, לא היה צורך בדיון המופיע בסוגיית הבבלי אצלנו, שהרי לשיטה זו המשנה אינה אליבא דהלכתא, לכל הפחות בבבל. אלא שסוגיית הגמרא מכירה גם את עמדתו של שמואל (שאולי באה לידי ביטוי גם בדבריו של עולא), ומגמת הדיון המופיע בה הוא לפסוק כרב, ובניגוד לשיטת שמואל. ממילא, אין גם הכרח שהמימרא שהובאה בע"ז תופיע בסוגייתנו, משום שבכל מקרה היא משתמעת מעמדת רב בסוגיה.

## ענף ג

איתא ברמב"ם:

<sup>15</sup> סברא שלישית המופיעה בסוגיה, היא הסברא של: 'כל המשנה מוטבע שטבעו חכמים בגיטין הולד ממזר', כלומר הסיבה שהמשנה מחמירה בגט זה, היא משום שהגט לא כתוב כפי שהיה אמור להיות כתוב. סברא זו אפשרית בהחלט כפרשנות לדברי רב. יתכן שהסיבה שרב סבר שמשנתנו אינה להלכה, היא בגלל שמשנה זו מייצגת עמדה חריגה בהקפדתה על פרטי כתיבת הגט, ושיטת חכמים אינה כך, וגם אם אכן כך הדבר, אין בכך בכדי לפגוע בחלק הארי של דברינו. יחד עם זאת, לא מצאנו עמדה תנאית מפורשת שסוברת כך, אלא בדברי עולא (אמורא מהדור השלישי) שלא מביא ציטוט של ר"מ, אלא טוען את דבריו בלשון: 'אומר היה ר"מ...'. להערכתנו, קשה להניח שרב הכיר את האמירה הזו של עולא, ולכן הסברא הזו פחות מסתברת כהסבר לפשט דבריו.

שטר שכתוב בכל לשון ובכל כתב אם היה עשוי כתיקון שטרי ישראל [...] הרי הוא כשר וגובין בו מן המשועבדין, אבל כל השטרות שחותמיהן עכ"ם הרי אלו פסולין חוץ משטרי מקח וממכר ושטרי חוב [...] והוא שיהיו עשויין בערכאות שלהם [...] וכן שטרי [חוב] והודאות ומתנות ופשרות ומחילות שהן בעדים שלהן אע"פ שיש בהן כל הדברים שמנינו הרי הן כחרסים...<sup>16</sup>

ומבוססים הדברים על סוגיה בפרק קמא דגיטין:

מתני'. כל השטרות העולים בערכאות של עובדי כוכבים, אע"פ שחותמיהם עובדי כוכבים – כשירים, חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים; ר"ש אומר: אף אלו כשירין לא הוזכרו אלא בזמן שנעשו בהדיוט. גמ'. קא פסיק ותני, לא שנא מכר ל"ש מתנה; בשלמא מכר, מכי יהיב זוזי קמיהו הוא דקנה, ושטרא ראייה בעלמא הוא, דאי לא יהיב זוזי קמיהו, לא הווי מרעי נפשייהו וכתבין ליה שטרא, אלא מתנה במאי קא קני? לאו בהאי שטרא, והאי שטרא חספא בעלמא הוא! אמר שמואל: דינא דמלכותא דינא. ואב"א, תני: חוץ מכגיטי נשים.<sup>17</sup>

והסביר הרב המגיד את פסיקתו של הרמב"ם:

והנה דעת רוב הגאונים ז"ל ורבינו לפסוק כלשון האחרון שאמרו תני חוץ מכגיטי נשים שרוצה לומר שכל שטר שהוא כגט שהשטר הוא שטר הקנאה ושיעבוד אינו מועיל כלל ויש לפרש לפי דעתם ז"ל דאע"ג דקיימא לן דדינא דמלכותא דינא כמבואר פ"ה מהלכות גזילה ואבידה הני מילי במה שהוא תועלת למלך בעיני המסין שלו ומה שהוא מחקיו אבל בדברים שבין אדם לחבירו אין דינו בהם דין.<sup>18</sup>

הרמב"ם פסק ששטרי מתנה שחותמיהן עכ"ם פסולים, ע"פ הלישנא בתרא בסוגיה שגרסה במשנה "חוץ מכגיטי נשים", כלומר חוץ מכל השטרות

<sup>16</sup> רמב"ם, מלווה ולווה כז, א.

<sup>17</sup> בבלי, גיטין י ע"ב.

<sup>18</sup> מגיד משנה, הלכות מלווה ולווה כז, א.

שיוצרים חלות, כמו למשל שטר מתנה. נראה שהרב המגיד נדרש להתלבטות הנובעת מכללי הפסיקה בסוגיה – מחד גיסא נוהגים לפסוק כלישנא בתרא, ומאידך גיסא קיי"ל בכל הש"ס כשמואל שאמר: 'דינא דמלכותא דינא'. הרב המגיד מסביר שהרמב"ם פסק כלישנא בתרא, והעמיד את הפסיקה כשמואל רק בדברים שהם ביחס בין האדם לבין המלך, אבל ביחסים שבין אדם לחברו, דוגמת שטרי מתנה שנותן אדם לחברו, אין דין המלכות דין. על גישה זו השיג הר"ן:

ולא נהירא מדאמרינן התם בפ' חזקת הבתים (נה ע"א) אמר רבה הני תלת מילי [...] כלומר דמלכא אמר והנהיג שתועיל חזקה לעובד כוכבים בארבעים שנין והכא ליכא הנאה ותועלת בכך למלך אלא ודאי כי אמרינן הכא ואיבעית אימא לא פלגא אלישנא קמא...<sup>19</sup>

עיי"ש בהמשך הסברו של הר"ן לסוגיה, כיצד הלישנא קמא והלישנא בתרא לא חולקות, ועיין עוד בדומה לו גם ברא"ש (א, י), וברמב"ן על סוגיין (י ע"ב, ד"ה 'ואיבעית') ובפרק חזקת הבתים (ב"ב, נה ע"א), וברשב"א (י ע"ב, ד"ה 'ואיבעית'). ואם כן נותרת הקושיה על הרמב"ם במקומה.

עוד קשה על הרמב"ם מפסיקתו בהלכות זכיה ומתנה ספ"א: 'במה דברים אמורים במקום שאין משפט ידוע למלך, אבל אם דין אותו המלך ומשפטו שלא יזכה בקרקע אלא מי שכותב בשטר או הנותן דמים וכיוצא בדברים אלו, עושין כפי משפט המלך שכל דיני המלך בממון על פיהן דנין'. וברור על פי ההקשר שם שלא מדובר בדברים הקשורים ישירות למלך (שיש לו תועלת מהם וכדו'), אלא בדיני הממון שבין אדם לחברו.<sup>20</sup>

נראה לומר, שקריאת הסוגיה בגיטין (י ע"ב) ע"פ דרכנו והבנת התפתחותה, היא המפתח להבנת דברי הרמב"ם. הסוגיה האמוראית המקורית על משנת

<sup>19</sup> ר"ן על הרי"ף, ד ע"א, ד"ה 'ואיבעית'.

<sup>20</sup> עיין בתשב"ץ (א, קנח ד"ה 'גרסינן'), ובחזו"א על הרמב"ם (הלכות מלוה ולוה כז, א ד"ה 'שם'), ובאבן האזל (שם ד"ה 'והנה במה שכתב' והלאה), שתירצו את כל הקשיים הנ"ל. לא תירוץ זה כתירוץ זה, הצד השווה ביניהן שכולם נאלצו להוסיף מעצמם חילוקים שלא מופיעים בכתובים (התשב"ץ הוסיף חילוק ברמב"ם, והחזו"א ואבן האזל הוסיפו חילוק בגמרא), וע"פ דרכנו ננסה להציע פירוש נוסף על דרך פשט הסוגיה והרמב"ם.

'כל השטרות העולים...', כוללת מימרא אחת בלבד – 'אמר שמואל דינא דמלכותא דינא', וכל שאר הסוגיה המופיעה בפנינו לפני ואחרי המימרא של שמואל, הוכנסה רק מאוחר יותר. המשנה מקבלת את כל השטרות העולים בערכאות של גויים חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים, ובזה היא מביעה הערכה לשיקול הדעת של הערכאות, ככה"נ מתוך הבנה שגדרי הכשרת השטרות הכלליים דומים בערכאותינו ובערכאותיהם – בדיקת אמינות העדים, בדיקת כשרות התהליך שעליו מעיד השטר ובראש ובראשונה מניעת זיופים וקנוניות. על המשנה הזו אומר שמואל: 'דינא דמלכותא דינא', כלומר שמואל מתרגם את ההערכה שגילתה המשנה לשטרות העולים בערכאות של גויים לכלל הלכתי מקיף, קבלת דין המלכות עלינו כדין מחייב. למותר לציין, ששמואל דבק בשיטתו (כפי שהודגמה בענף ב לעיל), שההלכה מחייבת אותנו מלכתחילה להשתלב במערכות האזרחיות של המלכות ששולטת עלינו.

כפי שכבר ראינו בענף ב לעיל, שיטת שמואל הנ"ל שנויה במחלוקת, ולמולה עומדת סיעת חכמים הסוברת שכל השתלבות במערכות המשפטיות של המלכות היא בדיעבד בלבד, ונובעת מחוסר היכולת שלנו להתנגד למלכות. בעלי הסוגיהדכאן, בדומה לבעלי הסוגיה בפרק הזורק ('כתב לשום מלכות'), הינם חלק מסייעה זו. ומשו"ה, הם הקדימו למימרא של שמואל משפט קצר, שבעצם הופך את משמעותה לגמרי. המשפט 'והאי שטרא חספא בעלמא הוא!' מבליע בחובו הנחת היסוד הסוברת שאין משמעות אמיתית לשטרות העולים בערכאות של גויים.<sup>21</sup> מכיוון שהוקדמה קושיה לדברי שמואל, דבריו הופכים ממילא לתשובה לקושיה, ומשמעותם היא שאמנם שטרות המתנה של הגויים הם 'חספא בעלמא' אבל בגלל ש'דינא דמלכותא דינא' אנחנו נאלצים בלית ברירה לקבל אותם. כדרך של סוגיות רבות, בעלי הסוגיה רצו להדגיש את שיטתם ('דינא דמלכותא' בדיעבד), על ידי יצירת אוקימתא לדעה שחולקת עליהם (שיטת שמואל). האוקימתא שנועשתה לדברי שמואל, שמעמידה את דבריו כתשובה לקושיה על שטרי מתנה, גורמת

<sup>21</sup> כבר בקושיית הגמרא ניתן לראות שהנחת היסוד שלה שונה מזו של המשנה, ולמרות שהיא מסוגלת למצוא הגיון בהכשרת שטרות מוכר, היא לא מוצאת שום הגיון בדברי המשנה שהכשירה גם שטרי מתנה.

לכך שהסוגיה (בעיצובה הסופי) סוברת באופן חד משמעי כשיטה המסויגת משילוב חוקי המלכות בתוך ההלכה. ה'מכה בפטיש' של מגמת הסוגיה היא האיבעית אימא, שמצמצמת את האמירה הרחבה של המשנה, לשטרי מכר ודומיהם בלבד.

בכך בעצם נפתרו כל הקושיות שהוקשו על הרמב"ם. הקושיה היסודית שהקשה המ"מ הייתה – איך הרמב"ם פוסק כלישנא בתרא, ובכל זאת פוסק במקומות אחרים ש'דינא דמלכותא דינא'? ע"פ דברינו הקושיה נפתרת מאליה, שהרי הרמב"ם אמנם פוסק כלישנא בתרא, אך יחד עם זאת הוא לא פוסק נגד שמואל, משום שגם הלישנא קמא היא לא דעת שמואל. אמנם המימרא של שמואל מופיעה בסוגיה, אך נעשתה לה אוקימתא כל כך חריפה, עד שברור שלא ניתן לפסוק מסוגיה זו את דעת שמואל המקורית – 'דינא דמלכותא דינא' לכתחילה. הרמב"ם יכול לפסוק להלכה אחת משתי דעות 'סתמאיות': לישנא קמא (אוקימתא על שמואל), ולישנא בתרא. כללי הפסיקה במקרה כזה, שבו יש לישנא קמא ולישנא בתרא שוות בחשיבותן, מורים שיש לפסוק הלכה כלישנא בתרא, וכך אכן פסק הרמב"ם. לעומת זאת, כשהרמב"ם דן בסוגיות אחרות, בהן מופיעה דעת שמואל המקורית, הרמב"ם פוסק אותה להלכה, ואין בכך סתירה משום שבכל המקרים הרמב"ם מבוסס על הסוגיות. בנושא שטרות הגמרא דחתה הלכה למעשה את שיטת שמואל ולא השאירה אותה אלא כ'שינויא דחוקא', ולעומת זאת בסוגיות אחרות הגמרא קיבלה את דעת שמואל המקורית. במלים אחרות, להבנת הרמב"ם, הגמרא עשתה 'חילוק' בין שטרות לבין שאר הנושאים – בשטרות, שמואל הוא אפילו לא אפשרות פסיקה בסוגיה, בעוד שבשאר הנושאים שיטת שמואל היא לכולי עלמא, וקיי"ל כמותה.

לאחר שהראנו את קריאת הרמב"ם את הסוגיות, עדיין נשאלת השאלה כיצד הוא הבין את סברת החילוק בין הסוגיות השונות? כלומר, האם מדברי הרמב"ם ניתן לחלץ חילוק עקרוני ברור בשאלה מתי דינא דמלכותא דינא ומתי לא. נראה להציע, ע"פ ההקשר שבו הוא מביא את ההלכות השונות, שהרמב"ם חילק בין יחסים משפטיים הנערכים בין ישראל לנכרים, שבהם דין המלכות דין, לבין יחסים משפטיים בתוך עם ישראל, שבהם אין דין המלכות

דין (מלבד שטרי חוב ושטרי מקח וממכר). ועיין בהקשר ההלכות בספ"א מהלכות זכיה ומתנה, ובפ"ה מהלכות גזילה ואבדה, ודו"ק.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> המעיין בדברינו יראה שהסברא שהוצגה דומה מאוד לסברת החזו"א שהובאה בחידושינו על הרמב"ם (מלוה ולוה כז, א, ד"ה 'שם'), ובכ"ז נשאר לנו מקום להתגדר בו בדרך בה הבין הרמב"ם את הסוגיות, שלענ"ד מיישבת את הקשיים בהבנת הרמב"ם בצורה הטובה ביותר.