

רון כ"ץ

"מצוות הבן על האב" - על הבן או על האב?

- א. פתיחה
- ב. מילה
- ג. פדיון הבן
- ד. תלמוד תורה
- ה. קידושין
- ו. סיכום

א. פתיחה

האב חייב בבנו למולו, לפדותו, וללמדו תורה, ולהשיאו אשה, וללמדו אומנות, ויש אומרים אף להשיטו במים.

ברייטא זו, שמקורה במכילתא, מובאת על ידי הגמרא בקידושין דף כט,א על מנת לבאר ולפרט מהם 'מצוות הבן על האב' המוזכרות במשנה שם. ניתן היה להבין שמדובר כאן במצוות המוטלות מעיקרן על הבן, אלא שמחמת קטנותו ומגבלותיו הפיזיות קשה לו לקיים. עקב כך, באה התורה וגלגלה אותן על האב. כיוון זה משתמע אף מהניסוח 'מצוות הבן על האב' - מצוות שהיו מלכתחילה שייכות לבן, והתורה הטילתן על האב.

אולם, הדברים אינם פשוטים כלל ועיקר. האמנם כל חיוב האב במצוות אלו נובע מאילוץ טכניים גרידא? הרי איננו מוצאים בשום מקום שהתורה מצווה על קטן. קיום המצוות אמור לפעול על תודעת המקיים, וקצת קשה להבין כיצד פדיון הבן, למשל, מצליח להשפיע על פעוט כבן חודש.

נראה שלא בכדי ציוותה התורה ציוויים שרק האב מסוגל לקיים. לאב יש תפקיד חשוב ומהותי בקיום המצווה, והוא אינו משמש רק כ"שליח לעת מצוא". בהמשך נראה אף סימוכין הלכתיים לכך שהפוסקים ראו באב דמות מרכזית במצוות אלו, והותירו לו מקום גם לאחר שהבן גדל ובכוחו לקיים את המצווה באופן עצמאי.

טענתנו המרכזית היא, איפוא, שבארבע המצוות הראשונות¹ המוזכרות בברייטא: מילה, פדיון הבן, לימוד תורה ונשיאת אשה - ישנה הסתכלות בעלת שתי פנים, הרואה חשיבות הן בעצם קיום המצווה בבן, בבחינת חפצא, והן בביצוע המצווה על ידי האב, בבחינת גברא. כפילות זו מופיעה, כפי שנראה, כבר בתוך פסוקי המקרא המתייחסים למצווה. במאמר

1. החיובים הנוספים המופיעים בברייטא - לימוד אמנות ושחייה - הם תקנות חכמים שתוקנו מטעמים חברתיים. אין כאן חיוב מהותי על האב כאב, אלא כעוזר ומדריך מבוגר שחכמים סמכו עליו.

נבאר מדוע אין זו כפילות מיותרת, אלא כפילות מהותית וחיונית להבנת המצווה והיא מגיעה לידי ביטוי מעשי גם בפרטי ההלכה.

ב. מילה

סוגייתנו מתייחסת לשני מקורות שונים מספר בראשית. המקור הראשון הוא פרשת ציווי הברית על אברהם אבינו. פרשה זו מופיעה בפרק יז פסוקים ט-יד, והיא כוללת את כל פרטי מצוות המילה. המקור השני (פרק כא פסוק ז) הוא למעשה תיאור ביצוע מצוות המילה שצוותה במקור הקודם:

וימל אברהם את יצחק בנו בן שמת ימים, כאשר ציוה אתו אלהים.

לכאורה מקור זה לא מוסיף שום עניין חדש, והוא מופיע רק בתור תיאור של קיום הציווי הראשון. אף על פי כן, ראתה בו הגמרא כמקור לדין שהאב מצווה למול את בנו.

בפרק יז כורת הקב"ה ברית עם אברהם באופן אישי. כמו כן, הוא מצווה שלאורך כל הדורות יצטרך כל אחד ואחד מזרעו של אברהם לכרות ברית אישית עם הקב"ה. כל יהודי באשר הוא, מעבר להיותו אדם הינו גם בן-ברית של הקב"ה. ברית זו דורשת פעולת מילה לאדם עצמו וכן גם לרכושו: "יליד ביתך ומקנת כספך". מה לגבי בניו של האדם? - "אשר לא מזרעך הוא". אדם מחוייב על מילת עבדיו הגויים, ולא על מילת בנו! לבן יש כבר חיוב מצד עצמו. הוא עומד באופן אישי בפני הקב"ה, ועליו לכרות ברית משלו עם קונו. יהודי שאינו מוכן להכיר בקשר שלו עם קונו, הריהו כורת את נפשו - "ונכרתה הנפש ההיא מעמיה, את בריתי הפר"².

בפרק כא מתגלה פן חדש במצווה. אברהם מל את "יצחק בנו". עדיין זכור לנו מהפסוק הקודם שיצחק הוא בנו של אברהם³! כל רצונה של התורה הוא להדגיש את מילת יצחק - **כבן**. אברהם אבינו אינו משמש כאן כשליח בנו או כשליח בית דין, אלא **כאב**. מדוע?

לשם כך נעיין בהקשר הפסוק. פרק כא מתאר את גירוש ישמעאל מעל פני אברהם, והעדפת יצחק כמייצג את המשך שושלת אביו: "אל ירע בעיניך על הנער ועל אמתך... כי ביצחק יקרא לך זרע" (פסוק יב). זוהי וודאי נקודת המוקד של הפרק. משמעותה של קריאת זרע זו אינה מבחינה ביולוגית, שכן מבחינה זו ישמעאל עדיין נחשב כזרע אברהם. קריאה זו מבטאת ייסוד שושלת בעלת משמעות רוחנית. יצחק וזרעו נקבעים כממשיכי אברהם בתפקידו כמפיץ שם ה' בעולם. "כי ידעתיו למען אשר יצווה את בניו ואת אחריו ושמר דרך ה'..." (בראשית יח, יט). תפקיד זה מוטל על ישראל **כאומה** - "עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו" (ישעיהו מג, כא). כאשר אברהם מל את יצחק בנו, וכאשר כל יהודי מל את בנו,

2. בפרשה מופיעים גם מונחים כלליים, כמו 'המול לכם כל זכר'. אולם הכלליות כאן מופיעה כקיבוץ של פרטים. אם כל אחד ואחד מעם ישראל חייב, אז כולם חייבים. אין כאן הדגשה של קשר מיוחד בין פרט אחד למשנהו.

3. דיוק זה מופיע גם ב'פני יהושע' בסוגייתנו.

"מצוות הבן על האב" - על הבן או על האב?

הוא מרכיב עוד חוליה בשלשלת האומה, ומאציל ממנו על בנו את שם ישראל. בטקס המילה האב נותן לבנו שם פרטי ושם משפחה, לאום - 'ויקרא שמו בישראל'. חובה לאומית זו מוטלת על האב כמקשר בין עם ישראל לדורותיו, החל מאברהם ועד לבנו הנימול⁴.

כפילות זו רואה את ביטוייה ביד החזקה' לרמב"ם. מצוות המילה מופיעה שם פעמיים. המקום הראשון והמרכזי נמצא בהלכות מילה בספר אהבה. ספר זה כולו מכיל מצוות המקשרות בין היחיד לקב"ה, מצוות שמבטאות וגורמות להפנמת אהבת האדם ליוצרו. גם המילה קושרת וכורתת ברית בין היחיד לאל. המקום השני, בו מוזכרת חובת המילה כדרך אגב, נמצא בהלכות מלכים פרק י הלכה ז:

המילה - נצטווה בה אברהם וזרעו בלבד, שנא': "אתה וזרעך אחרוך". יצא זרעו של ישמעאל, שנאמר: "כי ביצחק יקרא לך זרע". ויצא עשו, שהרי יצחק אמר ליעקב "ויתן לך את ברכת אברהם לך ולזרעך". מכלל שהוא לבדו זרעו של אברהם המחזיק בדתו ובדרכו הישרה. והם המחוייבין במילה.

הרמב"ם קושר בין המילה ובין ההגדרה הלאומית של עם ישראל. הלכות מלכים כולן עוסקות בהלכות המיוחדות לישראל כאומה.

גם ב'מורה נבוכים' חלק ג, פרק מט, מונה הרמב"ם שני טעמים למילה: הראשון טעם אישי ומוסרי ולפיו המילה גורמת לפרישות וקדושה מינית, והשני טעם כללי לאומי "והוא שיהו כל בעלי ההשקפה הזו כלומר סוברי יחוד השם, להם סימן אחד גופני הכוללם".

לאור הבחנה זו, נוכל להבין את נוסח הברכות על המילה. הרמב"ם בהלכות מילה פרק ג, הלכה א, מחלק בין המל את בנו - שעליו לברך 'למול את הבן', לבין המל את בן חבירו - שמברך 'על המילה'. טעם החילוק מבואר בהלכות ברכות פרק יא הלכות יא-יג: אדם שמל את בן חבירו מקיים מצווה בחפצא של הבן, גורם לבן להיות מהול. המצווה אינה לעצמו אלא לאחרים. הוא מתפקד כשליח הבן או בית הדין. לעומת זאת, אדם שמל את בנו מקיים מצווה מצד הגברא שלו עצמו. הוא עצמו, כאמור, מחוייב להמשיך את המסורת הלאומית בעזרת מילת בנו. הוא אינו מקיים מצווה עבור בנו, אלא עבור עצמו.

בהמשך אותה הלכה קובע הרמב"ם קביעה שנויה במחלוקת. לגבי הברכה הנוספת במילה - 'להכניסו בבריתו של אברהם אבינו', אומר הרמב"ם:

מצווה על האב למול את בנו יתר על מצווה שמצווין ישראל שימולו כל ערל שביניהם - לפיכך אם אין שם אביו, אין מברכין אחריה ברכה זו.

הרמב"ם מודע לכך ש"יש מי שהורה שיברכו אותה בית דין או אחד מן העם" אבל בכל זאת "אין ראוי לעשות כן". קביעת הרמב"ם אינה ברורה! וכי תינוק שנימול שלא על ידי אביו

4. מצוות המילה מופיעה אף במקור שלישי, בספר ויקרא יב, ג: "וביום השמיני ימול בשר ערלתו". כבר עמד על כך הרב דוד הנשקה בשיעור וטען שהציווי שם אינו מצד כריתת הברית החיובית עם הקב"ה שנוצרת בפעולת המילה, אלא מצד החסרון והפחיתות שיש בהשאת הערלה; "כי חרפה היא לנו" (בראשית לד, יד). אנו נתמקד בשני המקורות בבראשית העוסקים בפן החיובי של מעשה המילה - כריתת ברית אישית ולאומית עם הקב"ה, מכיוון שסוגייתנו התמקדה דווקא בהם.

אינו נכנס לברית אברהם אבינו? ר' מנחם המאירי, בעל 'בית הבחירה', שבדרך כלל נאמן מאוד לפסיקת הרמב"ם, כותב בסוגייתנו לגבי הלכה זו (בסוגריים פרוש לדבריו):

והדברים מתמיהים! אחר שהם (בית הדין) חייבים בכך (אף הם מצווין במילת הבן), וכבר הגיחו בה גדולי המגיהים (הראב"ד).

אולם, לפי דברי הרמב"ם ברור. הגם שהנימול נכנס בכל מקרה לברית עם הקב"ה, דווקא האב מצווה להכניסו ולהאציל עליו שם של זרע אברהם. בריתו של אברהם אבינו, אין פירושה הברית שהראשון לקיימה היה אברהם, אלא ברית נצחית של הקב"ה עם זרעו ועמו של אברהם. אברהם - לא כאברהם הצדיק, ולא אברהם רבנו, אלא כאברהם אבינו - אבי השושלת.

השלכה נוספת לדברינו תהיה במקרה שהבן גדל מבלי שנימול. לשיטתנו, יש עדיפות בכל מקרה לכך שהאב ימול אף אם הבן מסוגל לדאוג למילת עצמו. הימנחת חינוך' במצווה ב אות ד דן בסוגיה זו באריכות, ונשאר בצריך עיון. אולם הוא מוכיח שדעת התוספות בסוגייתנו אכן מחייבת את האב אף משהגדיל הבן. תוספות ד"ה 'אותו ולא אותה' קובע שמצווה המוטלת על ההורים נחשבת כמצוות עשה שלא הזמן גרמא מכיוון שאין לה הפסק, והיא חלה מיום השמיני והלאה. לא ייתכן שהחיוב נפסק ברגע שהבן גדול, שהרי לפי זה יוצא שיש לה הפסק וזוהי מצווה שהזמן גרמא. ברור, איפוא, שהאב חייב לדאוג למילת בנו במשך כל חייו, אף אם הבן כבר גדול. מוכח, שההורים אינם סתם שליחי הבן בלית ברירה, עקב קטנותו של הבן. מעמדם כהורים הוא חלק מהותי ובלתי נפרד מטקס המילה.

הסבר סוגיית הגמרא

כעת נבחן את סוגייתנו על פי הדברים שאמרנו. מקור החיוב של האב כאב במילת בנו הוא מהמקור השני, בפרק כא, "וימל אברהם". במקרה שהוא לא מל, חוזר חיוב המילה מצד החפצא של הבן, כלומר מצוות הבן להיות מהול. עקב אי יכולתו של הבן למול עצמו, והחומרה הגדולה בהישארותו ערל, הטילה התורה חיוב על בית הדין לדאוג לכך שהבן ימול. חובה זו נלמדת מהמקור הראשון, בפרק יז. במקרה שגם בית הדין לא מל, והבן עצמו כבר מסוגל למול עצמו, כמובן שעליו לדאוג לכך. אם הוא לא יעשה זאת ולא יכרות ברית עם קונו - דינו יהיה כרת. חיוב זה נלמד גם הוא מפרק יז.

לאחר מכן שואלת הגמרא מניין שהאם אינה חייבת במילת בנה? הראשונים נזעקים למשמע השאלה, ומקשים שהרי מילה היא מצוות עשה שהזמן גרמא ונשים בלאו הכי פטורות מהן! הראשונים מתרצים בשני כיוונים עיקריים: 1. התוספות שהזכרנו והמהרי"ט, כל אחד בדרכו, מסבירים מדוע אין זו מצווה התלויה בזמן. 2. הרמב"ן, הר"ן והריטב"א מסבירים שזו מצווה מיוחדת, ולמרות שהזמן גרמא ניתן היה לחשוב שהאשה מחוייבת בה. בדרך כלל נשים פטורות ממצוות שהן מקיימות לעצמן, אבל כאן מדובר במצווה שהיא עושה עבור בנה, וניתן היה לחשוב שיש לחייבה. תירוץ זה קשה מאד בסברה! אם אשה פטורה מלקיים

"מצוות הבן על האב" - על הבן או על האב?

מצוות החלות עליה, מדוע שתצטרך לקיים מצוות של אחרים? ההגיון אומר ההיפך! ה'קהילות יעקב' בקדושין סימן כח מצטט את ה'טורי אבן' שכתב שאין טעם לסברה זו⁵.

לאור דברינו ניתן להציע כיוון שונה מעט. במצוות רגילות שהחוב בהם הוא על האדם כלפי עצמו, פוטרת התורה את האשה במקרה שהזמן גרמא. אולם מצווה זו היא מצווה שהאשה חייבת בה בעצמה בתור אם, ובנוסף לכך זוהי מצווה בעלת משמעות כלפי הבן. האם אינה יכולה להיפטר מחובת העברת והמשכת המורשת הלאומית, רק בגלל שזו מצווה שהזמן גרמא.

על פי זה ניתן לתרץ אף את קושיית 'המקנה' על תשובת הגמרא. הגמרא עונה שהאם פטורה ממילת בנה כתוצאה מהלימוד: "אותו - ולא אותה". מקשה על כך 'המקנה' בד"ה "ואיהי מנלן", שזה אמנם פוטר אותה מחיובה כאם, אולם עדיין נשאר חיובה כשליחת בית הדין הנלמד מהפסוק "המול לכם כל זכר"! אולם, נראה שלגמרא אין שום הוה אמינא שהאשה תחוייב במצוות עשה שהזמן גרמא שכל חיובה בה נובע מחובת בית דין. הרי אפילו מצווה שהיא מחוייבת בה ישירות נפטרת בהיותה תלויה בזמן. ההוה אמינא היחידה הייתה מצד חיובה כאם שבה מצטרף לחיובה העצמי של האשה אף חיוב של המשך המורשת הלאומית בבן. לכן, הלימוד "אותו - ולא אותה" הוא דווקא מהמקור השני של פרק כא. למרות זאת, הגמרא דוחה את ההוה אמינא וקובעת שחיוב זה מוטל דווקא על האב. חובת העברת המורשת הלאומית הוטלה בעיקר על הגברים - "למשפחותם לבית אבותם" (במדבר א, ב).

ג. פדיון הבן

התורה מצווה בשמות פרק יג, בעצם יום הוצאת בני ישראל מארץ מצרים, על צרור מצוות שתכליתן היא זכירת יציאת מצרים: אכילת מצה, איסור חמץ ותפילין. אליהן מצטרפות מצוות קידוש פטר רחם ופדיון פטר רחם:

והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת, ואמרת אליו בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים מבית עבדים. ויהי כי הקשה פרעה לשלחנו, ויהרג ה' כל בכור בארץ מצרים מבכר אדם ועד בכור בהמה, על כן... וכל בכור בני אפדה.

לפנינו מצווה שהיא זכר ליציאת מצרים! לא ברור כאן איך בדיוק פודים, ממי ובכמה כסף. דמותו של הכהן אינה נוכחת כאן. גם גיל הנפדה אינו מפורש. לעומת זאת, יש כאן ציווי ייחודי: "קדש לי כל בכור".

בספר במדבר פרק יח הקב"ה מעניק לאהרן ולבניו את משמרת תרומותיו מן הקדשים, מראשית פרי האדמה ואף מראשית האדם ובעלי החיים. על מנת לזכות חזרה בבנו, על הישראל לפדותו בחמישה שקלים. פדיון הבן אינו משמש פה כמעשה סימלי זכר ליציאת מצרים, אלא כמעשה פדייה של הראשית המוקדשת לקב"ה או לשליחיו הכהנים. בניגוד

5. בעל 'המקנה' וה'קהילות יעקב' מנסים ליישב את הרמב"ן וסיעתו, אולם דבריהם אינם נראים כפשט דברי הרמב"ן.

לנאמר בספר שמות, כאן הכהן משמש כמוקד הפדיון, כמו בכל הראשיות שהוזכרו לעיל, בהם האדם מצווה לתיתן לכהן. כמו כן, יש כאן דין בחפצא של הבכור שהוא קודש לה'. ישנה התמקדות בעצם החפצא ושוויו - כפי המוגדר בתורת ערכין (ויקרא כז, ו) - חמישה שקלים. עוד קריטריון חשוב הוא גיל הנפדה. על מנת שיחול עליו שם של חפצא של הקב"ה, עליו לצאת לגמרי מספק נפל. רק בגיל חודש מקבל הבכור קדושת בכור. בספר שמות, לעומת זאת, ההתמקדות היא בעצם מעשה הפדיון הסימלי. אין כאן קשר ישיר לכהן שנהנה מהראשית. לא מושם דגש על עצם הנפדה ומחירו. הוא מקבל שם 'בכור' מיד עם היוולדו, עם פטירת הרחם. גם הבכורות שהיו בני פחות מחודש מתו במצרים. עיקר המצווה כאן הנה על האב המכריז: "וכל בכור בני אפדה". הקב"ה לא הרג את **הבכור שלי**, בניגוד לבכורי מצרים. המצווה כאן היא 'דין' באב!

הבדל משמעותי נוסף בין שני המקורות הוא תוספת מצוות 'קדש לי' בשמות. במדבר, כפי שראינו, ישנה קדושה עצמית בבכור מתוקף היותו ראשית. בשמות, לעומת זאת, נראה לכאורה שאין סיבה לכך שהבכור יהיה קדוש מעצמו. על מנת שיהיה פדיון, צריך שייקדם מעשה הקדשה אנושית ושיוך הבכור לקב"ה מצד האב. זוהי בעצם משמעותה של מצוות 'קדש לי' המופיעה רק בספר שמות. כמוכן שגם מעשה ההקדשה הוא זכר ליציאת מצרים ומבטא את הפלאת בכורי בני ישראל על ידי הקב"ה. במעשה הפדיון של שמות, מתרחשות למעשה שתי מצוות במקביל: מצוות קידוש הבכור + מצוות פדיונו. בפדיון מוכיח הפודה שהבכור הוקדש לה' מלכתחילה.

אולם, דברינו אלה נסתרים מאותו פסוק עצמו, וכן ממקורות אחרים. הפסוק עצמו של 'קדש לי' מסיים: "פטר כל רחם בבני ישראל באדם ובבהמה - **לי הוא**". אומרת המכילתא במקום: "יכול אם מפרישו אתה הרי הוא מקודש, ואם לאו - אינו מקודש, תלמוד לומר 'לי הוא' - בין שאתה מפרישו ובין שאין אתה מפרישו". כלומר, יש כאן קדושה עצמית ושייכות אוטומטית לקב"ה. כן מוכח אף במדבר ג, יג: "כי לי כל בכור ביום הכתי כל בכור בארץ מצרים **הקדשתי לי** כל בכור בישראל". ושוב בהקשר של חילוף קדושת הבכורות בקדושת הלויים: "כי לי כל בכור בבני ישראל באדם ובבהמה ביום הכתי כל בכור בארץ מצרים **הקדשתי אתם לי**" (במדבר ח, יז). כיצד, איפוא, מתיישבים שני הניגודים - קדושה דלתתא, 'קדש לי', או קדושה דלעילא, 'הקדשתי לי'!

המדרש במדבר רבה פרשה ג שואל:

לפי שהוא אומר "ואני הנה לקחתי את הלויים מתוך בני ישראל תחת כל בכור", שומע אני מיום ההוא ואילך לא יהיו הבכורות קדושים!?

זאת אומרת, שבעצם לאחר חילוף הקדושות בין הבכורות ללויים, היה צריך להתבטל כל המעמד של קדושת הבכור ופדיונו, שכן פקעה קדושתם! עונה המדרש:

תלמוד לומר "לי יהיו" (שמות יג) - מלמד שהם צריכים פדיון.

מדברי המדרש עולה כי יש חילוק בין שתי בחינות במצוות הקדשת בכור זכר ליציאת מצרים. בחינה ראשונה, כפי שהבנו עד עתה, לפיה מעשה ההקדשה הוא מעשה חינוכי

"מצוות הבן על האב" - על הבן או על האב?

שתפקידו להזכיר לאב שהוא חב את חיי בכורו לקב"ה. מעשה זה מתבטא במצוות 'קדש ליי'. הבחינה השנייה מוסיפה מימד נוסף, שבו הקב"ה קנה והקדיש לשמו את הבכורות בהפליאו אותם מבכורי מצרים. הקדשה זו כללה בעקרון עמידה ושירות בבית המקדש, בדומה למעמד הלויים הנוכחי. אלא שגם החטא, והקב"ה הפקיע את קדושת הבכורות ומסרה ללויים. ההוה אמינא של המדרש נובעת מהבחינה השנייה, וטוענת שאין מקום להקדשת הבכורות לאחר הפקעת קדושתם. בשלב התשובה מכניס המדרש את הבחינה הראשונה. עדיין יש חיוב חינוכי על האב להקדיש את בנו ולפדותו, כדי לבטא את תודתו לקב"ה. לפי זה נוכל להבין גם את הסתירה העולה לכאורה מהמכילתא שקובעת שצריך להקדיש למרות שגם כך הבכור קדוש. הקדושה האוטומטית חלה מדין הבחינה השנייה של "הקדשתי אותם ליי". יחד עם זאת, מצווה האדם לבוא ולקדש מדין הבחינה הראשונה, ולהעלות את זכר ניסי יציאת מצרים.

נסכם בשלב זה את היוצא מפשטי המקראות. ישנו חיוב פדיון הבן המשתקף מספר שמות, הכולל בתוכו גם הקדשת הבכור לה'. חיוב זה מוטל על אבי הבן המודה ומכיר בטובתו של הקב"ה שגאל את בכורי ישראל במצרים. הייתה תקופה בהיסטוריה שבה הקב"ה הקדיש לשמו את הבכורים לצורכי שירות ועבודת הקודש, אולם קדושה זו פקעה לאחר חטא העגל (על פי המדרש) והועברה ללויים.

במקביל, ישנו חיוב פדיון הבכור המשתקף מספר במדבר, מצד קדושת הראשית הטמונה בו מעצם היותו ראשון, בדומה לראשית התבואה, הגז וכדומה. כאן החיוב הוא על החפצא של הבכור להיות פדוי, והאב משמש רק כשליח של בנו הקטן על מנת להוציאו לחולין.

שני חיובים אלה מפורשים למעשה ברמב"ם, המביא את מצוות פדיון הבן בשני מקומות שונים. הראשון בספר זרעים, הלכות ביכורים פרק יא, בהקשר של כל מצוות הקדשת ה'ראשיות' לכהן, כפי שראינו במדבר. המקור השני נמצא בספר קרבנות הלכות בכורות פרק א, הלכות א-ב, והוא כולל שתי מצוות - הפרשת הבכור ופדיונו:

מצוות עשה להפריש כל פטר רחם הזכרים בין באדם בין בבהמה... בכור אדם ובכור חמור נפדים ופדיונם לכהנים.

כלומר, משמעותה המעשית של הפרשת הבכור היא בעצם מעשה הפדיון. ברור שכאן בא לידי ביטוי רק ספר שמות, והמקור הוא - "קדש לי כל בכור". יש לציין שההלכות המעשיות בהלכות ביכורים מתייחסות לשני הפנים של המצווה, והן מהוות סיכום מעשי של ביצוע המצווה.

טעמה הכפול של המצווה מובא גם הוא בספר החינוך מצווה יח:

משרשי מצווה זו, שרצה ה' יתברך לזכותנו לעשות מצווה בראשית פרינו למען דעת כי הכל שלו... ועוד, לזכור הנס הגדול שעשה לנו ה' יתברך בבכורי מצרים, שהרגם והצילנו מידם.

אם כנים דברינו יוצא שיש חיוב מיוחד על האב לפדות את בנו, אף אם הבן כבר גדל ומסוגל להיפדות בכוחות עצמו. ואכן, בעל החינוך בסוף מצווה שצב מחדש:

ולפי הדומה, שהאב חייב לעולם לפדות בנו, ואפילו לאחר שהגדיל הבן - המצווה מוטלת על האב, וכמו שאמר הכתוב "וכל בכור אדם בבניך תפדה" (שמות יג, א) - הרי שהטיל המצווה על האב.

לאור זה, נזכה אף להבין פסיקה תמוהה, לכאורה, שמובאת ברמ"א. הרמ"א ב'אורח חיים' סימן תע סעיף ב מביא הנהגה מקורית ומפליאה שיש לתת עליה את הדעת. ידוע שקטן פטור מקיום מצוות. לא ניתן לחייב קטן שאינו בר דעת במצוות (למעט דין חינוך, שהינו דין צדדי מדרבנן). ברור, כמו כן, שאף אחד אחר לא יקיים בעבורו את המצוות שהוא לא מקיים. מי שאינו בר-חיובא, לא חלה עליו אף מצווה מעיקרא כלל. למרות זאת, הרמ"א קובע לגבי דין תענית בכורות בערב פסח, שבו מחוייב כל בכור "זכר לנס שניצולו ממכת בכורות" (טור), שכל עוד הבן קטן, אביו מחוייב להשלים את התענית עבורו, ולכאורה דבר זה לא מובן. לפי דרכנו ברור, שאכן יש כאן מצווה יחודית שבה מודה האב לקב"ה על שלמות ביתו, על שלא חיסר את בנו הבכור מביתו. זה חלק מההודאה הכללית בפסח על ניסי יציאת מצרים. בעיקרה, מצווה זו באמת שייכת לאב.

הסבר סוגיית הגמרא

על פי היסוד שהנחנו, ייתכן שנוכל לתרץ מספר שאלות העולות מסוגייתנו בקדושין כט, א: א. הגמרא מביאה מקור לכך שהאשה אינה מצווה לפדות את עצמה, מדרשת הפסוק במדבר - "תפדה - תפדה":

כל שאחרים מצווים לפדותו - מצווה לפדות את עצמו, וכל שאין אחרים מצווין לפדותו - אין מצווה לפדות את עצמו.

לצורך כך צריכה הגמרא גם להוכיח שאחרים אינם מצווים לפדות את האשה. מקשים התוספות ד"ה "ואיהי": לשם מה כל הסרבול ואריכות הדברים? הרי ניתן ללמוד בפשטות מהפסוק בשמות "כל בכור בניך תפדה, דמשמע בניך ולא בנותיך!" הר"ן (יבא בדפי הרי"ף) מתייחס לשאלה זו ועונה שמהפסוק בשמות ניתן ללמוד אמנם שאביה אינו מחוייב בפדיונה, אולם עדיין ייתכן שהיא תצטרך לפדות עצמה כשתגדל. לפיכך באה הגמרא ולמדה מהפסוק במדבר "תפדה - תפדה"⁶. ביסוד דברי הר"ן עומדים הדברים שאמרנו. מבחינת ספר שמות, ברור שאין צורך בפדיון הבת, שהרי בנות לא נכללו במכת בכורות - "הנה אנכי הורג את בנך בכורך" (שמות ד, כג)⁷. ברור איפוא, שמצידו של האב אין שום חיוב בפדיון בתו. ואולם, עדיין נשאר הבחינה של ספר במדבר. אם הבת נולדה ראשונה, לכאורה היא אמנם 'ראשית' ויפטר רחסי. החיוב העצמי שלה בפדיון עדיין תקף! לכן צריכה הגמרא להביא מקור דווקא מספר במדבר, שיוכיח שגם מבחינה זו אין עניין בפדיון הבת. אם אחרים אינם

6. אף התוספות תרץ כך, אולם בחרנו להביא דוקא את תרוצו של הר"ן, מכיוון שהוא בונה את תרוצו על הפסוקים.

7. ראייה נוספת לכך שהחיוב של ספר שמות הוא רק על הזכרים, מצויה בציווי הקב"ה בזמן הפקעת קדושת הבכורות במדבר: "פקוד כל בכור זכר" (במדבר ג, מ).

מצווים בפדיונה, כנראה שהיא אינה נכנסת לקריטריון של 'ראשית', ואין לה צורך בפדיון עצמי.

ב. בסוגיה נזכרים שני מקורות שונים לדין שאדם שאביו לא פדאו - הוא עצמו מחוייב לפדותו. מקור ראשון הוא הפסוק במדבר "פדה תפדה". המקור השני נמצא בשמות: "תפדה" - קרי "תיפדה" - "כל שאחרים מצווים לפדותו - מצווה לפדות את עצמו...". הרי"ף מתעלם לחלוטין מהמקור הראשון. אכן לא ברור מדוע צריך שני מקורות לאותו דין. לכאורה, היה אפשר להסתפק במקור מספר שמות בלבד! על פי דרכנו נוכל להבין שיש כאן שני כיוונים בחיוב העצמי של הפדיון. המקור הפשוט הוא מספר במדבר, בו הבכור קדוש בגופו, כפי שהסברנו לעיל. יש חיוב בחפצא שייפדה. ברור שאם האב לא פדאו, הוא חייב לפדות עצמו. המקור השני מתאר אב שלא עמד **בחייבו הוא** לפדותו. בכל זאת אומרת התורה שאפשר לקרוא "תיפדה", יש בדיעבד אפשרות וצורך לפדיון עצמי כזכר ליציאת מצרים. כאן הבן אינו פודה מצד עצמו, אלא כמחליף של אביו, של 'אחרים המצווים לפדותו'.

ג. הגמרא בדף כט,ב לומדת מהפסוק "כל בכור בניך תפדה", שאם היו לו כמה בנים מכמה נשים - חייב לפדות את כולם. במילים אחרות, הבכורה מתייחסת לאם. שואלת הגמרא על דין זה שהוא פשיטא, שהרי הדבר תלוי ב'פטר רחם' של האם. הגמרא משיבה שללא הפסוק ניתן היה ללמוד מבכור לעניין נחלה, ששם יש דרישה ל'ראשית אונו', כלומר בכורה ביחס לאב. לכאורה, הדבר קשה מסברה! מדוע להשוות עניין נחלה, שבה האב מוריש את נכסיו ולא את נכסי האם, ולכן הבכור נקבע על פי האב, לעניין פדיון הבן שבו הקריטריון המובהק הוא פטירת רחמה של האם?

שאלה נוספת בהקשר זה שואל 'המקנה' בד"ה 'בגמרא': אמנם הגמרא הוכיחה שבפדיון הבן לא לומדים מנחלה, מכוח הפסוק "כל בכור בניך". אולם, עדיין ניתן ללמוד מפדיון הבן על נחלה, להצריך גם בנחלה שיהיה בכור לאם, 'פטר רחם', כמו בפדיון? לפי דברינו שתי השאלות מתורצות. אין כאן גזירה שווה חסרת הגיון! אמנם מהבחינה של ספר במדבר, כל השאלה היא האם הוא הראשון לרחם. אולם מבחינת ספר שמות, שבו **האב** מודה לה' על הצלת בכורו, יש מקום לומר שהבן צריך להיות ראשית אונו של האב. כמו שבנחלה מצווה האב על כפל ירושה לבכורו כתוצאה מהקשר המיוחד של האב לבכורו, היותו ראשית אונו, כך גם בפדיון מחייבת התורה הודאה של האב לקב"ה דווקא כשמדובר בבכורו, ראשית אונו, אליו הוא קשור ביותר. הגמרא דוחה זאת, כנראה משום שגם בספר שמות הקריטריון הוא בכורי מצרים. כלומר, יש מצווה לפדות דווקא בכור כזה שהיה נהרג אילו היה מצרי. כבר אמרנו שמסיבה זו בת פטורה מפדיון. אף בענייננו, מכיוון שבמצרים נהרגו **כל** הבכורות ('ויהרוג ה' כל בכור בארץ מצרים') כולל אלה שלא היו בכורות לאב אלא לאם בלבד - אף אותנו מצווה התורה "**כל** בכור בניך תפדה". כל זה יפה במצוות פדיון הבן, אולם לעניין נחלה ברור שאין שום סברה לייחס קריטריון של 'פטר רחם' לירושת

האב. אין כאן גזירה שווה טכנית חסרת משמעות⁸, אלא נסיון ללמוד הגיונית משני עניינים הדומים לכאורה, כפי שהסברנו. בכך גם סרה תלונת 'המקנה'.

לאור מה שהנחנו, ייתכן שיעלה בידינו לתרץ רמב"ם תמוה לכאורה בעניין נוסח הברכות שמברכים על מצוות פדיון הבן. הרמב"ם בהלכות בכורים פרק יא הלכה ה כותב:

הפודה את בנו מברך אשר קדשנו במצוותיו וציוונו על פדיון הבן... ואם פדה עצמו מברך לפדות הבכור.

מקורו של הרמב"ם הוא כנראה בפסחים קכא, ב: "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו על פדיון הבן - אבי הבן מברך". אלא שכבר ראינו לעניין מילה, שכאשר האב עושה מצווה לעצמו עליו לברך 'לעשות' ולא 'על עשיית'. ולכן פסק הרמב"ם במילה שמברך 'למול'. בפשטות, לפי הגיון זה, גם אצלנו הדין צריך להיות שהאב מברך 'לפדות בכור', שהרי אין שום סיבה לחלק בין מילה לפדיון בכור! (בייחוד לאחר שהוכחנו שפדיון הבן מוטל בעיקר על האב). קושיה עצומה זו מובאת בשו"ת הריב"ש סימן קלא. מכוח הקושיה נתפרדו מהרמב"ם אפילו בני תימן, שבדרך כלל דברי הרמב"ם הם כ'אורים ותומים' עבורם. בסדורי התפילות של עדת התימנים 'תכלאלי ושיח ירושלים', נפסק מפורשות שגם על האב לברך 'לפדות' ולא 'על פדיון'. הריב"ש עצמו מקבל את גישת הרמב"ם לפיה יש לברך 'על פדיון', מכיוון שלמצווה זו שותף גם הכהן, כך שהאב אינו מקיימה רק בשמו, ועל כן הוא מברך 'על פדיון'. תשובה זו נסתרת מהרמב"ם עצמו בהלכות ברכות פרק יא הלכה יד. בהגדרת נוסח הברכות הוא לא מזכיר כלל קריטריון שמתאים לדברי הריב"ש. אדרבה, הוא קובע שמצווה חיובית שאדם מקיים לו ולאחרים דורשת ברכת 'לעשות'! ועוד קשה, שלפי זה, גם כשהבן פודה את עצמו, כיוון שהוא עושה זאת בסיוע הכהן, עליו לברך 'על פדיון' - בניגוד לפסיקת הרמב"ם בהלכות בכורים⁹.

אם כן חוזרת השאלה, מה באמת גרם לרמב"ם לחלק ולפסוק אצל האב 'לפדות' ואצל הבן 'על פדיון'? הרב קאפח בפירושו 'משנה תורה' כותב שיעדיין לא נפתרה השאלה, "אלא אם נניח שאין הכלל כללי ויש בו חריגים, וזו אחת מהן"¹⁰. הוא נאלץ לטעון שהרמב"ם חרג כאן מהכללים שהוא עצמו קבע בסוף הלכות ברכות. אין ספק שהדברים קשים, ועצם אמירתם מעיד על הקושי העצום בדברי הרמב"ם!

על פי היסודות שהנחנו במאמר ניתן להציע כיוון חדש. הגענו למסקנה שכאשר האב פודה את בנו הוא מקיים מצווה כפולה של הקדשת בכור + פדיון בכור. כאשר הבן פודה את עצמו הוא מקיים למעשה רק את הבחינה של ספר במדבר, שהיא פדיון הבכור מקדושתו לקב"ה. אין צורך במעשה הקדשה. ברור שכאשר הבן פודה עצמו עליו לברך 'לפדות' כדין כל המקיים מצווה לעצמו. האב, לעומת זאת, בגישתנו עם חמשת השקלים לכהן על מנת לפדות

8. לעניין משמעויות לגזירה שווה מול גזירה שווה "טכנית", עיין בהרחבה במאמרו של צחי הרשקוביץ (המופיע בעלון זה), "ביאור מחלוקת התנאים בסכום הענקת עבד עברי", הערה 3. - המערכת.

9. אכן הסמ"ק, הטור והרמ"א ביורה דעה' סימן שה פסקו שעל כולם לברך 'על פדיון', כולל הבן עצמו.

10. הוא מתייחס בדבריו לתרוצו של המעשה רוקח'. עיין גם ב'צפנת פענח' תנינא עמוד 94 שמתמודד עם שאלה זו.

את בנו, הריהו מקיים בזה הרגע באופן סמוי גם את מצוות הקדשתו. כל מעמד הפדיון מעיד על קדושת הבכור אותו עומדים לפדות. יוצא, שברגע הברכה האב כבר קיים למעשה חלק מהמצווה עליה הוא מברך. הרמב"ם בפרק יא מהלכות ברכות הלכה טו פוסק לגבי מצוות נטילת לולב, ש"אם נטל את הלולב מברך על נטילת לולב שכיוון שהגביהו יצא ידי חובה". כאשר אדם כבר יצא ידי חובה בזמן הברכה, עליו לברך על העשייה. ניתן להרחיב כלל זה, ולומר שאף אם אדם קיים חלק מהמצווה לפני הברכה עליו לברך על העשייה. במצוות פדיון הבן, כפי שהסברנו, מצוות ההקדשה כבר החלה, ולכן האב מכליל בברכתו אף את מצווה זו ומברך על פדיון הבן. כמו כן ניתן לראות שגם מושא המצווה משתנה מ'בכור' ל'בן', מכיוון שהאב לא פודה אותו רק מדין 'בכור', חפצא של קדושה, אלא מוסיף גם את המשמעות של ספר שמות ולפיה הוא פודה אותו כ'בן' שהוענק לו במתנה במצרים על ידי הקב"ה.

ד. תלמוד תורה

דיני מצוות תלמוד תורה נלמדים אף הם בסוגייתנו משני מקורות שונים. החיוב על האב ללמד את בנו נלמד מ"ולמדתם אתם את בניכם" (דברים יא, ט). החיוב העצמי של הבן ללמוד נלמד, כפי שמבארים הראשונים במקום (רש"י, ר"ף), מ"ולמדתם אתם ושמתם לעשתם" (שם ה, א). ההבדל בין שני המקורות בולט: בפרק יא יש חובה על לימוד לאחרים, ואילו בפרק ה המצווה היא לימוד עצמי. הבדל זה הביא את בעל הלכות גדולות ואת רבי סעדיה גאון, במניין המצוות שלהם, לחלק את מצוות תלמוד תורה לשתי מצוות נפרדות: ללמוד וללמד. ברם, הרמב"ם איחד שני חיובים אלו תחת מצווה אחת. הרמב"ם ראה בכך שני פנים של אותה המצווה, כפי שכבר ראינו בשאר מצוות הבן על האב¹¹.

ואולם, עלינו לברר את משמעות חובת הלימוד לבן. נראה שחובת הלימוד לבן היא חלק מהותי מחובת תלמוד תורה של האב, עניין שלא מצינו כדוגמתו במצוות אחרות! גם כאן נטען, שהחובה היא אינה רק מצידו של הבן על מנת שידע תורה, אלא מצידו של האב המחוייב להנחיל את התורה לבנו.

על כפל המשמעויות במצוות תלמוד תורה כבר עמד הגר"ד סולובייצ'יק בשו"ת 'בית הלוי סימן ו, וכן ב'בית הלוי על התורה' בפרשת משפטים. הוא טוען שיש בחינה של לימוד על מנת לדעת את אופן קיום המצוות המעשיות, ויש בחינה של לימוד תורה כערך עצמאי. שתי הבחינות יכולות להלוך היטב את שני המקורות המובאים בסוגייתנו. "ולמדתם אתם ושמתם לעשתם" - כנגד הלומד על מנת לעשות. "ולמדתם אתם את בניכם לדבר בס" - כנגד הלומד לשם השגת הערך הפנימי שבתורה. על פי בחינה זו, עיקר דיבורו של האדם צריך להיות בתורה, והיא צריכה להיות עיקר עיסוקו.

11. בכך מתורצת קושיית הגר"פ פערלא (פירוש לספר המצוות לרס"ג, חלק א עמוד 347) על הרמב"ם ששינה מדרכו של הרס"ג.

ניתן להוסיף, על פי מהלך הסוגיה, רובד נוסף של חלוקה על גבי חלוקתו של בעל 'בית הלוי'. מהבחינה הראשונה, הרואה בלימוד צורך של המעשה, ישנו חיוב אישי בלבד של האדם ללמוד על מנת שיוכל לקיים. אולם, הבחינה השנייה רואה בתורה ערך בפני עצמו. אחד הביטויים לכך הוא העובדה שהתורה משמשת כמורשת הלאומית של עם ישראל. "תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב"¹². התורה היא הרוח והתרבות שסביבה מתגבש עם ישראל. כלשון הרב קוק באורות התורה, פרק יב: "התורה עושה היא ממש את הנשמה הישראלית". מבחינה זו יש חיוב מיוחד על האב להנחיל את התורה כמורשת לאומית לבנו. חובה זו מבהירה שהקשר בין האב לבן אינו ביולוגי גרידא, אלא בעל קשר ומשמעות רוחנית. התורה קושרת את עם ישראל לדורותיו ומגבשתו לחטיבה אחת, כפי שאומר רבי יהושע בן לוי בקידושין ל,א: "כל המלמד בן בנו תורה כאילו קבלה מהר סיני". האב קושר עצמו כחוליה בשלשלת הדורות, הן ביחס לעבר והן ביחס לעתיד. נסכם, איפוא, ונאמר שמפרק ה עולה חיוב של לימוד תורה אישי, ומפרק יא עולה חיוב של העברת התורה מאב לבן כמורשת לאומית¹³.

שני חיובים אלו מוצאים את ביטויים אף בברכות התורה. הברכה הראשונה שאנו מברכים הנה ברכה סטנדרטית כשל כל המצוות - 'לעסוק בדברי תורה / על דברי תורה' (ברכות יא,א וחילוף הנוסחאות שם). על האדם מוטלת מצווה אישית ללמוד והוא מברך בגישתו לקיימה, בדומה לשאר מצוות עשה. לאחר מכן, ממשיך המברך ומברך ברכה ייחודית¹⁴ - "והערב נא... ונהיה אנחנו וצאצאינו (וצאצאי צאצאינו) וצאצאי עמך בית ישראל כולנו יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה. ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל". ברכה זו מיוחדת למצוות תלמוד תורה, והיא באה לבטא את הפן השני עליו דיברנו, שלפני התורה היא הכלי המגבש והמצרף את עם ישראל לדורותיו.

הסבר סוגיית הגמרא

על פי חילוק זה יתישבו מספר קושיות בסוגיה:

א. הגמרא לומדת מהפסוק "ולמדתם אתם ושמרתם לעשתם" שיש חיוב על הבן ללמוד, "היכא דלא אגמריה אבוה" - כאשר אביו לא לימדו. לכאורה הדברים מתמיהים! וכי אדם צריך ללמוד רק במקרה שאביו לא לימדו?! הרי ברור שיש חיוב ללמוד כל החיים כמה שיותר! "והגית בו יומם ולילה"! אולם, כפי שהסברנו, החיוב שנלמד מפסוק זה הוא דווקא לימוד על מנת לעשות. אם אדם למד מאביו את ההלכות המעשיות, אכן פקעה ממנו הבחינה הזו של לימוד תורה. יחד עם זה, ברור שנשארת עליו חובה של לימוד לשם התורה, הנלמדת מהפסוק "ולמדתם אתם את בניכם".

12. ייתכן שזה הטעם העומד מאחורי ההלכה האומרת (סוכה מג,ב) שחיוב הלימוד של קטן מתחיל משיידע לומר את הפסוק "תורה צוה לנו".

13. ייתכן שיש בחינה שלישית, הנלמדת מ"ושננתם לבניך ודברתם בס" (דברים ו, ז), וכוללת חיוב העמדת תלמידים. ועיין ביפני יהושע' ד"ה 'ללמדו תורה'.

14. לדעת התוספות ברכה זו אינה עומדת בפני עצמה, אלא מהווה המשך ישיר של הברכה הקודמת. הרמב"ם, בהלכות תפילה פרק ז הלכה י, מחלקם לשתי ברכות נפרדות.

"מצוות הבן על האב" - על הבן או על האב?

חילוק זה על פי שני המקורות, מופיע מפורשות ברמב"ם. בהלכות א-ב בפרק א מהלכות תלמוד תורה מדבר הרמב"ם על חובת האב ללמד את בנו, שנאמר: "ולמדתם אתם את בניכם". בחינה זו הקושרת את דורות עם ישראל על ידי התורה, מטילה חיוב לא רק על לימוד הבן, אלא על כל המשך השושלת. "כשם שחייב אדם ללמד את בנו, כך הוא חייב ללמד את בן בנו". הקישור הוא ניצחי! באמצע הלכה ג עובר הרמב"ם לבחינה השנייה:

מי שלא לימדו אביו, חייב ללמד את עצמו כשיכיר, שנאמר: "ולמדתם אתם ושמרתם לעשתם". וכן אתה מוצא בכל מקום, **שהתלמוד קודם למעשה** מפני שהתלמוד מביא לידי מעשה.

חיוב הלימוד האישי מתקשר ללימוד על מנת לעשות, ורק בהקשר לחיוב זה פוסק הרמב"ם: "מי שלא לימדו אביו...".

ב. הגמרא לומדת שאין חיוב ללמד בנות מדרשת הפסוק "למדתם אתם את בניכם", "בניכם - ולא בנותיכם". ה'פני יהושע' בד"ה "ומניין" מקשה על הדעה הלומדת בדף ל מאותו פסוק עצמו: "בניכם - ולא בני בניכם", שלפיה הפסוק "תפוס" כבר למיעוט בן בנו, ולא ניתן למעט משם גם בנות! מתרץ ה'פני יהושע' שמי שממעט בני בנים, ממעט מקל וחומר גם בנות. מה הסברה לכך? כפי שהסברנו, יסוד חובת לימוד הבן הוא המשכת המורשת לדור הבא. לפי זה, היה מקום לחשוב שצריך לנסות להנחיל לא רק לדור הבנים, אלא גם לדורות ההמשך. לגבי לימוד לבנות, לעומת זאת, כבר הסברנו במצוות מילה, שעיקר החובה להנחיל את המורשת הלאומית הוטלה על הזכרים. בבנות לא שייך הטעם של לימוד תורה על מנת להמשיך את המורשת הלאומית, שזהו יסוד חיוב הלימוד של האב לבן. ברור, איפוא, שאם אין חובה ללמד בני בנים, כל שכן שאין חובה ללמד בנות.

ג. ראינו בסוגיה שבנות אינן חייבות בלימוד תורה. הרמב"ם בפרק א מהלכות תלמוד תורה הלכה יג, פוסק שאכן הן אינן חייבות, אולם אם הן לומדות - הן מקבלות שכר כ'אינן מצוות ועושות'. מצד שני, הרמב"ם מביא שם את המימרא ממסכת סוטה דף כא: "כל המלמד את בתו תורה - כאילו לימדה תיפלות", ולכן אסור לאדם ללמד את בתו תורה. לכאורה יש כאן סתירה מיניה וביה! מצד אחד אסור לה ללמוד, אך מצד שני יש לה שכר! ה'פרישה' ביורה דעה' סימן רמו, יג מדייק מלשון הרמב"ם ומחלק, שאמנם יש איסור על האב ללמד את בתו, אך אם היא רוצה ללמוד מעצמה - הרי זה משובח! ה'פרישה' עצמו תולה חילוק זה במניעים פסיכולוגיים. אולם לאור דברינו נוכל להסביר אחרת. הבחינה של הלימוד האישי הנלמדת מ'ולמדתם אתם ושמרתם לעשתם' תקפה אף לגבי בנות, כפי שנראה בהמשך. לכן, אשה שלמדה מעצמה אכן מקבלת שכר מסויים. אולם הבחינה העיקרית שבלימוד שרואה את התורה כערך עצמאי וכמורשת לאומית - שהיא הגורמת לחיוב האב כלפי בנו - אינה כוללת את הבת, כפי שהסברנו. הגמרא ממעטת לימוד בנות דווקא מהפסוק "ולמדתם אתם את בניכם". ולכן הגמרא בסוטה אינה מנוסחת: "כל בת הלומדת תורה - כאילו

לומדת תיפלות", אלא דווקא מבחינת האב: "כל המלמד בתו תורה". התורה מצד המורשת הלאומית אינה שייכת בבת¹⁵.

ביטוי מעשי לחילוק זה ניתן לראות ב'מגן אברהם'. 'השולחן ערוך' ב'אורח חיים' סימן מז, סעיף יד, פוסק ש"נשים מברכות ברכת התורה". מקשים רבים, כיצד אשה יכולה לומר "וצונו לעסוק בדברי תורה" אם היא כלל אינה מצווה? מתרץ ה'מגן אברהם' במקום, שהאשה מברכת על לימוד הדינים וההלכות המעשיות שהיא מחוייבת בהם. כלומר, הבחינה של "ולמדתם אתם ושמרתם לעשתם", של לימוד לצורך עשייה, אכן קיימת בפועל גם אצל נשים. הפטור של אשה הוא דווקא מהבחינה של פרק יא, הרואה בלימוד חובה עצמאית.

ה. קידושין

את התבנית שקבענו בשלוש המצוות דלעיל, נוכל ליישם גם במצווה המרכזית במסכת, מצוות קידושין. הברייתא מביאה חיוב מדברי נביאים על האב להשיא את ילדיו. בשונה מהמצוות הקודמות, כאן עומד הבן בפני עצמו, ויש ביכולתו להתחתן לבד משהגיע לפרקו. מה ראתה, איפוא, הברייתא להטיל אף חיוב זה על האב?

מצוות קידושין אף היא מופיעה בשני מקורות. המקור המרכזי במסכת הוא "כי יקח איש אשה ובעלה" (דברים כד, א), או "כי יקח איש אשה ובא אליה" (שם כב, ג). הקידושין, ה'יקחה', סובבים כאן סביב הרצון לקשר בין האיש לאשה. התורה באה למסד את הקשר הרגשי-גופני שבין האיש לאשה, או כלשון הרמב"ם:

נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחילה בפני עדים,
(הלכות אישות א, א) ואחר כך תהיה לו לאשה.

כשירמיה הנביא עומד ומצווה על גולת בבל להתחתן ולחתן את ילדיהם, מגמתו שונה לגמרי:

קחו נשים והולידו בנים ובנות, וקחו לבניכם נשים ואת בנותיכם תנו לאנשים
(ירמיה כט, ו) ותלדנה בנים ובנות, ורבו שם ואל תמעטו.

מטרת הקידושין כאן היא הקמת משפחה והמשכת השושלת. לא מדובר כאן על שלמות אישית של האדם בנושאו אשה. לא מדובר כאן על קשר מיוחד בין המינים. הקידושין משמשים בעצם רק כהכשר למצוות 'פרו ורבו'.

15. לפי הסבר זה, נפרש את המונח 'תיפלות' לא כערך שלילי, אלא כדבר סתמי וחסר טעם, כפי שמשמע, לדוגמה, מהפסוק: "היאכל תפל מבלי מלח" (איוב ו, ו).

"מצוות הבן על האב" - על הבן או על האב?

הסתכלות כפולה¹⁶ זו באה לידי ביטוי בתיאור הכפול של בריאת האשה בספר בראשית¹⁷.
בבראשית א, כז-כח נאמר:

זכר ונקבה ברא אתם ויברך אתם אלהים ויאמר להם אלהים פרו ורבו ומלאו את הארץ.

החיבור בין הזכר לנקבה משמש כבסיס להמשך קיומו של האדם. בפרק ב (פסוק יח), לעומת זאת, מובא תיאור שונה לחלוטין:

ויאמר ה' אלהים לא טוב היות האדם לבדו, אעשה לו עזר כנגדו.

ובפסוק כד:

על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד.

האשה נועדה להשלים את האיש, ומעשה הקידושין הוא בעצם 'הדבקה' טבעית של שני חלקיו של שלם¹⁸. כמובן שלפי זה למעשה הקידושין יש ערך עצמאי.

שני צדדיה של מצווה זו, משמשים אף כבסיס למחלוקת ראשוניים בנוגע למצוות קידושין¹⁹. כבר ראינו שדעת הרמב"ם היא שהקידושין נועדו לקדש ולמסד את הקשר הטבעי בין בני הזוג. יש מצווה בעצם מעשה הקידושין! בהקדמה להלכות אישות מונה הרמב"ם מצווה – "לישא אשה בכתובה וקידושין". כמו כן, אדם שמקדש צריך לברך ברכת האירוסין קודם קיום המצווה "כדרך שמברכין על כל המצוות" (הלכות אישות ג, כג).

הרא"ש חולק על כך מכל וכל! בכתובות פרק א אות יב הוא כותב שאין מצווה בעצם מעשה הקידושין, אלא "פריה ורביה היינו קיום המצווה". זוג שהתחתן, ואין באחד מהם כוח הולדה, רחמנא ליצלן, הזוג לא קיים שום מצווה במעשה הקידושין. גם מעמדה של ברכת האירוסין משתנה על פי זה. אין כאן ברכת המצוות כמו שיטת הרמב"ם, אלא ברכת "שבח לקב"ה אשר קדשנו במצוותיו והבדילנו מן העמים".

ברור שהמקור בדברים, "כי יקח..." מטיל חיוב אישי על האדם הרוצה להתחתן, ואין לכך שום קשר עם אבי החתן. המקור ממנו נלמד חיוב האב להשיא את בנו הוא המקור בירמיה, "קחו לבניכם נשים..." אדם מחוייב לדאוג להמשך הזרע שלו. מצוות 'פרו ורבו' אינה מסתיימת בהולדת ילדים. יש חיוב לדאוג לכך שגם לילדים יהיה המשך. אדם שהוליד ילדים ללא כוח הולדה, רחמנא ליצלן, לא קיים מצוות פרו ורבו (רמב"ם, אישות טו, ד). סימוכין לסברה שהבאנו נוכל למצוא בדברי הירושלמי (קידושין פרק א, הלכה ז) בסוגיה המקבילה לסוגייתנו, התולה את המקור לחיוב השאת הבן במדרש הפסוק:

16. בעניין זה עיין בהרחבה במאמרו של זוהר גרונר (המופיע בעלון זה), "יחסם של בית שמאי ובית הלל למצוות קידושין" - המערכת.

17. על נקודה זו עמד יהודה ראק במאמרו "מצוות קידושין אליבא דהרמב"ם", שהתפרסם בעלון שבות' מספר 148, עמוד 117.

18. במדרשים ובספרות הנסתר הרחיבו בנושא זה של 'נסירת האדם'. עיין למשל אורות עמוד קמב, פיסקה יג.

19. הדוגמה נכתבה על פי שיעור כללי שניתן בישיבת 'מעלות' על ידי ראש הישיבה, הרב יהושע וייצמן, שעמד בהרחבה על כל החילוק בעניין קידושין שהובא כאן.

והודעתם לבניך ולבני בניך - אימתי אתה זוכה לבניך ולבני בניך? בשעה שאת משיא את בניך קטנים.

גם הר"ן קושר את חיוב השאת הילדים למצוות פרו ורבו, וקובע על פי זה הלכה למעשה, שאשה פטורה מלהשיא את ילדיה משום שאינה מחוייבת בפריה ורבייה (ר"ן על הר"ף, דף יב, ב, ד"ה "להשיאו אשה").

לאור זה, ייתכן שנוכל לתרץ את התעלמותו של הרמב"ם מהדין, שאדם מצווה על נישואי ילדיו. הרב יצחק אריאלי, בעל ה'עינים למשפט' אמנם מפנה להלכות איסורי ביאה כא, כה. אולם שם מביא הרמב"ם 'מצוות חכמים', ולא 'מצווה מדברי נביאים' או 'מדברי קבלה' כפי שמשמע מסוגייתנו. יתירה מזו, נימוקו של הרמב"ם לדין שם הוא:

שאם יניחן (את ילדיו מלהתחתן) - יבואו לידי זנות או לידי הרהור, ועל זה נאמר: "ופקדת נוך ולא תחטא".

אין כאן חיוב מהותי מצד המשכת השושלת, כמו שהסברנו בסוגייתנו, אלא תקנת חכמים שנועדה למנוע איסורים ותקלות הלכתיות בגדרי צניעות. נושאי כליו של הרמב"ם אכן ייחסו לדין זה כמקור ברייתא המופיעה בסנהדרין עו, ב וביבמות סב, ב האומרת שהמשיא ילדיו סמוך לפירקן, עליו הכתוב אומר: "וידעת כי שלום אהלך ופקדת נוך ולא תחטא" (איוב ה, כד). ברור, אם כן, שהרמב"ם התעלם בפסיקתו מהחיוב המופיע אצלנו 'להשיאו אשה!' ואולם, לפי דברינו ניתן ליישב ולומר שבאמת הרמב"ם לא מסכים לכך שהמטרה המוצהרת של הקידושין הן 'פרו ורבו'. אם כך, נשמט היסוד לכל הדין של 'להשיאו אשה', שבנוי על חובת האב לדאוג להמשך הפריה של צאצאיו. אדם צריך לישא אשה על פי רצונו ומשיכתו הטבעית על מנת להגיע לשלמות, ועל כך מופקד הוא עצמו בלבד, ולא אביו!

1. סיכום

ניסינו להוכיח במאמר, הן מבחינה מקראית, הן מבחינה מחשבתית והן מבחינה הלכתית, שקיימת שניות בטעמי המצוות המנויות בברייתא בקידושין כט, א כמצוות שהאב חייב לקיים בבנו: מילה, פדיון הבן, לימוד תורה והשאת אשה.

הרעיון המרכזי הוא, שמלבד הטעם העצמי שיש בכל מצווה בעצם קיומה בבן, ישנו גם טעם מורשתי ולפיו האב מנחיל לבנו מסר ורעיון מרכזיים העוברים בירושה לאורך כל דורות עם ישראל. ברית המילה מבטאת את הקשר של היחיד לאומה; פדיון הבן מנחיל את זכר יציאת מצרים על כל משמעויותיה האמוניות; לימוד התורה הוא, כמובן, העברת דבר ה' והוראתו הנצחית לעם ישראל כפי שנתן בסיני; הדאגה לקידושין יוצרת את המשך הקיום הפיזי של עם ישראל.

היטיב לבטא רעיון זה, של קישור דורות עם ישראל על ידי התורה ומצוותיה, הרב יוסף דב סולובייצ'יק. במאמרו "שורשי הברית ונופה בכל דורות ישראל" (מתוך "ימי זיכרון" עמוד 187), הוא מדגים רעיון זה בעזרת המצווה של הבן על האב, מצוות עקידת יצחק על ידי אברהם אביו:

"מצוות הבן על האב" - על הבן או על האב?

רצון הבורא הוא שהאדם יכין את העתיד ויעמול למענו, וגם ירגיש עצמו אחראי לעתיד המעורפל. יש לו לאדם ברית כרותה עם המקום מרחוק. וכי יודע כל אב מסור על שום מה הוא מכין בלי הרף את העתיד למען בנו ובן בנו? כלום מובטח לו שבנו או נכדיו יהיו אסירי תודה לו על עמלו זה?... לאו דווקא! האב רואה רק ענן קשור בראש ההר. פיסגת ההר שאליה אנו מטפסים וצועדים כל הזמן לוטה בערפל; אף על פי כן, הרי העדר הידיעה והוודאות, חוסר הביטחון בתוצאות אינם מרתיעים אותנו מלצעוד ומלטפס אל על. כבר מראשית דרכנו, משאך נולד לנו הבן הבכור, שומעים אנו כמו אברהם אבינו את הקול הקורא: "ולך לך אל ארץ המוריה", לאמור: היכון לקראת העתיד! מהיום הזה והלאה אי אתה חי למען עצמך בלבד; קשור אתה בברית עם העתיד, עם הדורות הבאים, שאי אתה מכירם... אנו מגייסים ומפעילים את כל מרצנו וכוחותינו כדי לבנות את דורותינו הרחוקים, כנאמר: "ויקם וילך אל המקום אשר אמר לו האלוהים" (בראשית כב, ג).