

מצווה, סברא ורצון ה' (מתוך עיון בשיעור ואופן הפרשת תרומה)

הצורה הרגילה שבה מודיעה התורה על רצונה ועל האיסורים והחייבים החלים על עובד ה', היא דרך המצוות. לפעמים נוצר הרושם כאילו זהו למעשה מכלול החייבים החלים על עובד ה'. אך ישנם בהלכה שני מקורות חיוב נוספים: הסברא ורצון ה'. במונח 'סברא', אין כוונתי לשימוש בסברא בפרשנות התורה, שזהו דבר יומיומי לכל לומד, אלא לחידוש חיובים חדשים על פי סברא. במונח 'רצון ה'' כוונתי לגילוי רצונו באופנים שאינם מפורשים במערכת המצוות. מאידך, רצונות אלו אינם נובעים מן הסברא לבדה, שאם לא כן היה אופן זה מוכל בקודמו¹. בקונטרס דברי סופרים (באות כג) מביא ר' אלחנן וסרמן את הפסוק (ירמיה יט, ה):
ובנו את במות הבעל לשרוף את בניהם באש עלות לבעל אשר לא ציוויתי ולא דיברתי ולא עלתה על לבי.

ובתרגום שם:

דלא פקדית באורייתא ודלא שלחית ביד עבדיי נבייא ולא רעוא קדמי.
ומכאן הוא מסיק שמוזכרים בדברי הנביא מקורות חיוב נוספים לציוויים המפורשים (=דפקדית באורייתא). מה שכינינו כאן "רצון ה'" הוא מכנה "רעוא קדמי".
מה יכולה להיות האינדיקציה לקיומו של רצון ה', אם אין לנו כל סברא מהותית על כך? על כורחנו ההבנה הזו היא תוצאה של רמז כלשהו בכתוב, שאינו מופיע כציווי הלכתי, ובכל זאת הוא מלמד אותנו שהקב"ה מצפה מאתנו לפעול בצורה מסוימת. במאמר זה ברצוני להראות דרך עיון בשיעור התרומה ובאופן הפרשתה דוגמא לחיוב שמקורו הוא רצון ה'. לאחר מכן נביא בקצרה כמה דוגמאות נוספות לעניין זה. לא תידון כאן השאלה מיהו המוסמך לפרש את רצון ה'. מטרתנו היא להצביע על קיומה של הקטגוריה ההלכתית הזו, ותו לא.

א. הפרשת תרומה מאומד

תחילת דיוננו בברייתא תמוהה המובאת במסכת גיטין (ל, ב):

אבא אלעזר בן גמלא אומר: "ונחשב לכם תרומתכם", בשתי תרומות הכתוב מדבר - אחת תרומה גדולה ואחת תרומת מעשר. כשם שתרומה גדולה ניטלת באומד ובמחשבה כך תרומת מעשר ניטלת באומד ובמחשבה...

רש"י מסביר שיש כאן היקש של תרומת מעשר לתרומה גדולה: כמו שמפרישים תרו"ג הוא הדין לגבי תרומת מעשר. ומוסיף שם (לא, א ד"ה באומד):

1. ישנו דיון בשאלת החייבים שמקורם אינו במערכת המצוות בספר 'נחלת אשר', לר' אשר זליג וייס, בבא קמא, סי' א ובנספח הראשון; וכן במאמרו של הרב מ"מ כשר, "סברא דאורייתא", בתחילת הספר 'מפענח צפונות: שניהם אינם מבחינים בין רצון ה' לבין סברא. ראה לגבי ברכת הנהנין לפניו במאמרי "מהו אשם", בגיליון מג"ל תשס"ז, המכון הגבוה לתורה, אוניברסיטת בר-אילן.

אחד מחמישים שאמרו חכמים, מפריש באומד, דאם טעה אין כאן איסור דמדאורייתא,
 [ד]חיטה אחת פוטרת הכר' וּבד"ה אף תרומת מעשר:

אף על פי ששיעורה קצוב מן התורה מעשר מן המעשר ניטלת באומד.

הקושי שבהיקש כזה מבואר מאליו. הרי בתרו"ג אין כלל שיעור מן התורה, ולכן ברור שלא שייך להפריש תרו"ג באומד, שהרי אין מה לאמוד. מה שאין כן תרומת מעשר ששיעורה קצוב להיות מעשר מן המעשר. נראה שרש"י הרגיש בקושי, והציע פיתרון שלכאורה אינו מעלה ארוכה לקושייתנו. הוא מביא את שיעור תרו"ג שקבעו חכמים, אחד מארבעים עין יפה, אחד מחמישים עין בינונית ואחד משישים עין רעה, ושיעור זה הוא שמפרישים מאומד. אלא שעל זה קשה בתרתי:

1. מהיכן למדנו ששיעור זה ניתן להפרשה מאומד? הסיבה שרש"י מביא לכך שמפרישים מאומד היא שאין לתרומה שיעור ואין חשש לטעות; אך מדרבנן יש לה שיעור ברור, ולכן אם יפרישו מאומד יכול לשנות ולא לצאת ידי חובתו.

2. אף אם יש סיבה טובה להפריש מאומד את השיעור דרבנן בתרו"ג, היאך ילפינו אומד בתרומ"ע ששיעורה מן התורה מתרו"ג ששיעורה מדרבנן? ובכלל, איך מקישים דין דאורייתא לדין דרבנן? והנה דין אומד בתרו"ג מבואר במסכת תרומות (א, ז):

אין תורמין לא במידה ולא במשקל ולא במנין.

הר"ש שם כתב (בשם הירושלמי) שמצוה להפריש באומד כדי שיתן בעין יפה, וכן פשטות דברי הראב"ד בהשגותיו (הלי' תרומות ג, ד). בשיטות ראשונים אלו ניתן לפרש שזהו דין דרבנן בתרו"ג, ואז עולה הקושי מניין למדו זאת, והיאך הקישוהו לדין דאורייתא של תרומת מעשר, וכנ"ל. והרמב"ם כתב (בפיה"מ שם):

אסור להוציא תרו"ג במידה, כיון שלא זכר לה הכתוב שום שיעור; אבל מודדין אותו הדבר שחייב בתרומה ומוציאין ממנו באומד. וסמכו זה למאמר השם "ונחשב לכם תרומתכם", ואמרו: במחשבה אתה תורם ולא בדבר אחר. ואף על פי שזה הכתוב מדבר בתרומת מעשר, נאמר בו העיקר הידוע אצלנו בסברות הדינין, הוא שנאמר: אם אינו ענין לתרומת מעשר תנהו ענין לתרו"ג. ומה שלא נסמוך על זה הפסוק תרומת מעשר, לפי ששיעורה ידוע והקפידה התורה על שיעורה ואמרה "מעשר מן המעשר".

נמצא שמקור הדין בתרו"ג הוא דווקא הפסוק העוסק בתרומ"ע! זה הפוך לגמרי ממה שראינו בסוגיית גיטין, שהרי שם לומדים תרומ"ע מתרו"ג, ובאמת בתרומ"ע גם מפרישים באומד. מדוע לא ניתן ליישם את הפסוק "ונחשב לכם" על תרומת מעשר במישרין?

מדברי הרמב"ם נראה שיש כאן מחלוקת תנאים. וכך אכן מצינו בספרי (במדבר יח)². אבא אלעזר בן גומל סובר שלומדים תרומת מעשר מתרו"ג בהיקש, ובשניהם מפרישים מאומד. ור' ישמעאל, שהרמב"ם פוסק כמותו, לומד להיפך: תרומת מעשר מפרישים במידה, ומתוך 'אם אינו עניין' הוא מסיק שרק תרו"ג מפרישים באומד.

מדברי הרמב"ם עולה בבירור שזהו דין תורה. שהרי 'אם אינו עניין' אינו מיושם על אסמכתאות, שכן זהו שיקול דווקני של ילפותות גמורות.

2. ועיי' שם בפירוש המלבי"ם אות נט, וכן בתוסי' ד"ה ניטלת בסוגיית גיטין שם.

לפי זה חוזר הצד השני של קושייתנו בגמרא בגיטין: היאך שייך להפריש תרומה באומד מן התורה, והרי אין לה שיעור קצוב כלל³? עוד יש לברר בשיטת הרמב"ם, איך ילמד אבא אלעזר בן גמלא עצמו הפרשה מאומד בתרומה? לשיטתו הרי אין כלל ייתור של הפסוק "ונחשב לכם", שהרי גם בתרומת מעשר מפרישים מאומד, אף ששיעורה קצוב. בהלכותיו (הל' תרומות ג, ד) כותב הרמב"ם נוסח סתום קצת:

אין תורמין תרומה זו לא במידה ולא במשקל ולא במנין, לפי שלא נאמר בה שיעור, אלא אומד ומפריש בדעתו כמו אחד מחמישים.

זה מחזיר אותנו שוב לקשיים שראינו ברש"י בגיטין: היאך ניתן לדייק מכך שהתורה לא נתנה שיעור לתרומה על כך שניתן להפריש מאומד? התורה לא נתנה שיעור להפרשת תרומה כי אין לה שיעור, שהרי חיטה אחת פוטרת את הכרי. השיעור של אחד מחמישים הוא שיעור דרבנן, ולכן לא ברור: מניין שניתן להפריש אותו מאומד? וכיצד לפי ר' אלעזר בן גמלא ניתן ללמוד ממנו לתרומה⁴?

נעיר כי אמנם יש מהראשונים שכתבו שאף כי חיטה אחת פוטרת את הכרי, יש שיעור מן התורה לנתינת תרומה לכהן (עי' תורי"ד קידושין נח; מל"מ הל' מתני"ע ו, ז)⁵, אך ברמב"ם הדבר אינו ניתן להיאמר. שיטתו העקבית היא (עי' מחלוקתו עם הרמב"ן בשורש יב) שההפרשה והנתינה של כל המתנות הן מצווה אחת, וספציפית בתרומה עולה מלשונו בכמה וכמה מקומות שאין כלל מצווה לתת אלא רק להפריש, והכהנים זוכים משולחן גבוה⁶. מכאן יובן מדוע בתרומה השיעור הוא אחוזי. אילו השיעור היה תנאי בנתינה כדעת התורי"ד, קשה להבין מדוע השיעור הוא אחוזי. שיעור נתינה נקבע לפי כמה שהכהן מקבל, ולא לפי האחוז מהכרי שניתן לו (ובאמת התוספות ר"ד עצמו שם אינו מדבר על השיעור האחוזי שהוא תוספת דרבנן)⁷.

ב. שיעור תרומה כרצון ה'

בביאור שיטת הרמב"ם נראה לומר, ששיעור תרומה הוא מדין תורה ולא מדרבנן. כלומר, שיעור זה הוא אומדן כמה התורה עצמה רוצה שניתן, ולא חומרה נוספת מעבר לדין התורה. דוגמא לדבר, שיעור מטלית בכדי שתיחשב בגד לקבל טומאה הוא ג' על ג' טפחים. זהו כמובן שיעור ששיערו חכמים, אבל משמעותו היא אומדן של כוונת התורה.

3. בניתון זה עיי' ראב"ד תרומות ג, ד שכתב שבתרומה (שלא כבמעשר) יכול להפריש יתר מחיטה אחת, ולאחר שיחליט כמה רוצה להפריש שיפריש מאומד, כדי לגרום לו להפריש יותר ממה שהחליט שלא יתקלקלו תרומותיו. וזהו דוחק.
4. לאחר הכתיבה ראיתי שני מאמרים אשר התייחסו לשיטת הרמב"ם בנתינת תרומה: ר' יעקב יוטקוביץ, עלון שבות 165 ור' יצחק בן דוד, עלון שבות 166.

5. ולגבי חלה, ראה דבר דומה בנוב"י מהדו"ת יו"ד סי' רא.
6. שם בשורשים הוא לא מביא את הדוגמא של תרומה כלל, ובאופן עקבי הוא משנה את הלשון בין תרומה לשאר מתנות כהונה (ראה עשה קכה, קכו, קכט, קלג, ולעומת כל אלו קכו).
7. עיי' תוס' ד"ה דילמא בגיטין כ, א שכתב שלא לכל נתינה יש שיעור, והזכיר גם תרומה. ועיי' במל"מ הנ"ל בהל' מתני"ע ובשאר נושאי הכלים שם.

נעיר כי גם בחלה השיעור הוא אחוזי, אף שבחלה השיעור הוא בנתינה (כפי שנראה להלן). אמנם בחלה יש שיעור מניימלי להתחייב בה, בניגוד לתרומה. בצירוף שני העקרונות עולה שבחלה יש שיעור נתינה מניימלי.

כך משמע גם מלשון רש"י בסוגיית גיטין שם, המביא את השיעור דרבנן כיסוד ההיקש. ועיין ברש"י חולין (קלז, ב, ד"ה דאורייתא) שכתב שהפרשת שיעור אחד מחמישים היא דין לכתחילה שרמוז בתורה (ולא דין דרבנן), והן הן דברינו.

מסתבר שיסוד הדברים נעוץ במונח 'תרומה', שכפי שמסביר רש"י (שמות כה, ב) כוונת התורה היא לנדבת הלב. כעת באים חכמים ושואלים: כיצד ניתן לתת גרגיר חיטה אחד על כרי ענק כתרומה מנדבת הלב? ברור שהתורה מצפה מאתנו לתת יותר. אמנם התורה אינה קובעת את השיעור במפורש, ואף מורה לנו שחיטה אחת פוטרת את הכרי. אך מכיוון שיש דין נדבת הלב, ברור לנו מסברא פרשנית שרצון התורה הוא שניתן יותר. לכן ברור שאי קציבת השיעור במפורש בתורה נועדה ללמד אותנו שהפרשת שיעור זה תהיה מאומד, כדי שיתן בעין יפה ומנדבת לבו, ולא כמי שמצווה ועושה. הפרשת שיעור קצוב על ידי מדידה מפחיתה את כל האפקט של ה"אתערותא דלתתא" שהתורה רצתה ללמדנו בתרו"ג.

כעת באים חכמים וקובעים את השיעור כדי שלא לתת את הדברים לגמרי לשיעורין. הם קובעים שאותה הפרשה מנדבת הלב שהתורה רומזת אליה, צריכה להיות בשיעור של אחד מארבעים, חמישים או שישים. ובאמת למתבונן עולה מייד תמיהה: בכל התורה אנו מוצאים שיעורים של חכמים, אולם כאן זהו מצב חריג, שחכמים קובעים שלושה שיעורים שונים: עין טובה, בינונית ורעה. מדוע לא קבעו שיעור אחד כמו שהם נוהגים בדרך כלל?

מסתבר שהסיבה היא שגם כשחכמים התערבו וקצבו את השיעור הם לא רצו לנטרל לגמרי את הבחירה של הנותן, ולכן רק קבעו מסגרת שבתוכה הוא יכול עדיין לתמרן. כך האלמנט של נדבת הלב אינו נעלם גם לאחר קביעת השיעור על ידי חכמים.⁸

כדי לחדד נשווה את הדברים לחלה. השיעור בחלה הוא בעליל חומרה מדרבנן, ולא אומדן של רצון התורה כבתרומה. ומה שבחלה ישנם שני שיעורים אינו דומה כלל לתרומה, שהרי בחלה אין לאף אדם יוזמה ובחירה כמה להפריש: אם הוא בעל הבית הוא צריך להפריש אחד מכ"ד, ואם הוא נחתום יצטרך להפריש אחד ממ"ח.⁹

הגמרא (מנחות נד, ב) הביאה את הברייתא דאבא אלעזר בן גמלא, ואחריה הביאה עוד השלכה של ההיקש מתרו"ג לתרו"מ: שצריך להפריש תרו"מ בעין יפה כמו תרו"ג. ולכאורה תקשי: מאי עין יפה שייך בתרו"ג, אם החובה היא חיטה אחת בלבד? ולדברינו הדברים מיושבים כמין חומר. זהו גופא מה שכתבה הברייתא שגם מן התורה יש רצון שנפריש בעין יפה. ולפי זה אפשר שאף הר"ש והראב"ד שהבאנו לעיל (פרק ב) בביאור דין ההפרשה מאומד בתרו"ג סוברים כדברינו ברמב"ם, ואין כוונתם לדין דרבנן כפי שנטען למעלה.¹⁰

8. יש להעיר שאנו מוצאים עוד כמה דוגמאות בהלכה שיש שיעור משולש: קרבן עולה ויורד - עשיר, עני ודלי דלות. חנוכה - רגיל, מהדרין ומהדרין מן המהדרין. ואולי גם צדקה: שליש השקל, מעשר וחומש. נראה כי בכל המקרים הללו יש ממד של נדבת הלב, ולכן קבעו את השיעור באופן גמיש (עולה ויורד הוא אולי יוצא דופן, ומטרתו לא להטיל עול גדול על עני שהוא בעל תשובה ורוצה להתכפר, וצ"ע).

9. זה נראה דומה יותר לשיעור בקרבן עולה ויורד. ראה בהערה הקודמת.

10. בסוגיית חולין קלז, ב, עולה הווה אמינא דשיעור אחד משישים הוא מן התורה, ובמסקנא הדרא בה הגמרא מכך. לדברינו זו אינה חזרה גמורה אלא לעניין תיקון הכרי, אבל בהפרשה לכתחילה רצון התורה הוא בשיעור זה. ובאמת ברש"י שם (שהובא לעיל) נקט לשון לכתחילה ולא לשון מדרבנן, ועיי' עוד לקמן שגם הרמב"ם נקט ביחס לתרומה לשון כזו.

אם מצוות תרומה מטרתה אך ורק הכרת הטוב כלפי ה', שלא כמתנות הכהונה האחרות¹¹, ברור גם מדוע לפי הרמב"ם אין היא כוללת חלק של נתינה. השיעור שלה כולל שלוש רמות הפרשה, וזאת כדי להשאיר את ההפרשה תלויה, לפחות חלקית, בנדבת לבו של המפריש. ראינו ששיעור הפרשת תרומה הוא אחוזי, וגם זה עקב התפיסה שבתרומה חשוב מה נותן הישראל ולא מה מקבל הכהן.

לפי הצעה זו הקשיים שהוצגו למעלה לגבי שיעור תרומה מתיישבים בשופי: גם לתרומה יש שיעור, אלא שהתורה לא כתבה אותו בפירוש, כדי ללמדנו להפריש מאומד. שיעור זה הוא בעצם השיעור שקבעו חכמים. לפי דברינו אלה מבוארת היטב הברייתא דאבא אלעזר בן גמלא שהקשה תרומה לשיעור דבעינן להפריש מאומד. זהו היקש מדאורייתא לדאורייתא, שכן שיעור זה אינו מדרבנן אלא מדאורייתא.

ראינו שהרמב"ם, רש"י ועוד ראשונים, הסיקו מן העובדה שהתורה לא נתנה שיעור שיש להפריש מאומד. תמהנו כיצד ניתן להסיק זאת כשאין בכלל מה לאומד? וכעת לא קשיא מידי. זוהי סברא פרשנית הרואה בתורה רמז לחובה להפריש יותר מחיטה אחת. מעצם המינוח 'תרומה' לומדים שיש להפריש כמות יפה מנדבת הלב. ובו-בזמן התורה קבעה כי חיטה אחת פוטרת את הכרי. המסקנה המתבקשת היא שזה לא מפאת שאין ציפיה לתרומה משמעותית, אלא כיוון שרוצים שהנדבה תבוא מאתערותא דלתתא. אילו התורה הייתה נותנת במפורש את השיעור הרצוי לנתינה כשיעור מעכב בתיקון הכרי, אזי היתה נשללת מהאדם האפשרות לעבוד את ה' על ידי נתינה מנדבת לבו. לכן התורה הייתה צריכה להותיר את השיעור לקציבה של חכמים. נסיים את הפרק בהערה מהירושלמי ריש פאה, אשר מקשה מדוע המשנה שם לא הוסיפה את התרומה לרשימת הדברים שאין להם שיעור, ועיין שם בתשובת הגמרא (ובמפרשים שנחלקו לגביה). בסוף הסוגיא מקשים מדוע לא צירפו עוד דברים:

רבי ברכיה בעי: ולמה לא תנינן עפר סוטה? ולמה לא תנינן אפר פרה? ולמה לא תנינן רוק יבמה? ולמה לא תנינן דם ציפור של מצורע?

ועונים:

לא אתינן מתניתא אלא דברים שהוא מוסיף עליהן ויש בעשייתן מצוה. אילו אף על פי שהוא מוסיף עליהן אין בעשייתן מצוה.

על הקושיא מתרומה בתחילת הסוגיא לא ענו את התשובה הזו. ולדברינו באמת תשובה זו אינה רלוונטית לתרומה, שכן בתרומה ודאי שהוספה היא מצווה, גם מן התורה. לאור מה שנתבאר ההוספה היא מעצם המצווה ולא רק אפשרות גרידא, שכן היא מבטאת את נדבת הלב שבתרומה.

ג. שתי ראיות מפורשות מלשון הרמב"ם

קעת ברצוני להביא שתי ראיות מדברי הרמב"ם, דרך הבחנה בהבדל בין חלה לתרומה.

1. בהלי' תרומות (פרק ג) כתב הרמב"ם:

א. תרומה גדולה אין לה שיעור מן התורה. שנאמר "ראשית דגנך", כל שהוא אפילו חיטה אחת פוטרת את הכרי. ולכתחילה לא יפריש אלא כשיעור שנתנו חכמים...

11. אין כוונתי לומר שבשאר מתנות כהונה אין כלל חלק של הכרת הטוב. בכיורים, למשל, מפורש בתורה שזהו ביטוי להכרת הטוב לה'. המבדיל בין תרומה לשאר מתנות כהונה הוא שבתרומה ישנו רק החלק של הכרת הטוב.

ב. וכמה הוא שיעורה שנתנו חכמים? עין יפה אחד מארבעים והבינונית אחד מחמישים ועין רעה אחד משישים. ולא יפחות מאחד משישים.

רואים מלשונו ששיעור זה אינו חומרה מדברי חכמים אלא דין הפרשה לכתחילה מן התורה (כרש"י חולין הנ"ל). ולשם השוואה נביא את לשונו בהל' ביכורים (פרק ה) לגבי חלה, שם הוא כותב:

א. מצוות עשה להפריש תרומה מן העיסה לכהן שנאמר "ראשית עריסותיכם חלה תרימו תרומה". וראשית זו אין לה שיעור מן התורה. אפילו הפריש כשעורה פטר את העיסה... ב. ומדברי סופרים שמפרישין אחד מעשרים וארבעה מן העיסה כדי שיהיה בה כדי מתנה לכהן שנאמר "תתן לו", תן לו דבר הראוי ליתנו מתנה. והנחתום העושה למכור בשוק מפריש אחד מארבעים ושמונה. לפי שעיסתו מרובה יש בשיעור זה כדי מתנה.

רואים להדיא שכאן הניסוח הוא ככל דין דרבנן ולא בלשון 'לכתחילה' כבהל' תרומות. בספר מעדני ארץ להרש"י אויערבך (הל' תרומות פ"ג ה"א) הרגיש כבר בשינוי הנוסח וכתב שנראה ששיעור תרומה אינו מעכב ואילו בחלה השיעור מעכב, עיין שם בכל דבריו. ולדברינו הלשון מדוקדק היטב. זו אינה שאלה של דין לעיכובא. העיכובא הוא רק מסקנה מההבדל המהותי. לפי הרמב"ם אין בכלל דין דרבנן להפריש אחד מחמישים, אלא זהו דין לכתחילה בדאורייתא, ולכן אינו מעכב. לעומת זאת, בחלה זהו דין נוסף מדרבנן, ולכן הוא גם מעכב (מדרבנן)¹². נעיר עוד שהנוסח שבו נוקט הרמב"ם בחלה הוא להפריש לכהן, מה משאין כן לגבי תרומה, שם אין דין נתינה כלל. עוד מבואר בדברי הרמב"ם שבחלה מטרת השיעור היא שיהיה "כדי מתנה לכהן", מה שאין כן בתרומה שלא הזכיר את הסיבה לשיעור כשיעור בנתינה. עניין זה מבואר לפי מה שהסברנו לעיל בשיטת הרמב"ם שבמצוות חלה יש חלק של נתינה ודלא כמצוות הפרשת תרומה.

2. נראה שלפי יסוד זה תתבאר נמי תמיהת האחרונים (עי' מעדני ארץ שם, ס"ק ג) בסתירת דברי הרמב"ם לגבי דין חלה ותרומה בזמן הזה. בהל' תרומות (שם) כתב הרמב"ם שבזמן הזה כיוון שהתרומה אינה נמסרת לכהן אלא נשרפת, יפריש רק משהו וישורף. ואילו בהל' ביכורים (שם) כתב הרמב"ם שבזמן הזה, אף ששורף את החלה, ייקח אחד מארבעים ושמונה מן העיסה וישורף. והקשו האחרונים: מאי שנא תרומה דסגי בכלשהו, מחלה דבעינן לשרוף אחד מארבעים ושמונה, ונשאר בצע"ג.

ולדברינו נראה שהסתירה אזלא מאליה. בתרומה אין כלל דין להפריש אחד מחמישים אלא זוהי הכרת הטוב מעלייתא. ולכן במקום שהכרת הטוב לא תבוא לידי ביטוי, שהרי התרומה נשרפת, אין בכך טעם, ולכן מפרישים רק כלשהו כדי להתיר את הטבל. כפי שראינו זה אינו שיעור שמעכב. לעומת זאת בחלה, הרי יש דין דרבנן להפריש אחד מעשרים וארבעה, והוא לעיכובא (אמנם מדרבנן). ואף אם אי אפשר ליתנו לכהן סוף סוף צריך להפריש כפי שקבעו חכמים כדי

12. היה מקום לומר שהעיכובא הוא מן התורה וכדברי התוס' סוכה ג, א ורבנו יונה ברכות ריש פרק א, שמי שלא עושה מצווה כתיקון חכמים לא יצא ידי חובה גם במישור דאורייתא ואכמ"ל.

לצאת ידי הדין דרבנן, ולכן אף שהחלה נשרפת מפריש אחד מארבעים ושמונה ושוּרפֵּן¹³.

ד. חובות שיסודן הוא רצון ה'

נחזור כעת לדברינו במבוא למאמר. כפי שנטען למעלה, שיעור הפרשת תרומה הוא מן התורה. זו אינה מצווה מפורשת, אלא רצון התורה שאינו מפורש, שחכמים אמדוהו להיות בין אחד מארבעים לאחד משישים. התורה רמזה על כך שהיא רוצה שהישראל יפריש שיעור כזה מנדבת לבו להכיר טובה לה' על התבואה שניתנה לו. מכאן ניתן ללמוד כלל גדול: גם רצון ה' מחייב את האדם מישראל כמו המצוות המנויות.

אם באמת כנים דברינו, הרי העניין טעון ביאור. מדוע ישנם דברים שהתורה השאירה כרצון בלתי מפורש ולא פירשה אותו במצוות מנויות? והאם ניתן לנסח קריטריון שלפיו הבחינה התורה, או נותן התורה, מה מרצונותיו לנסח כציווי ומה להשאיר כרצון גולמי? שאלה זו יכולה להישאל גם על הקטגוריה האחרת שהוזכרה במבוא לעיל (הדברים הנלמדים מהסברא). באשר לדברים אלו ישנן כמה התייחסויות של הראי"ה קוק באיגרותיו ובאורות הקודש (ג, שיח), וכבר דן בזה הרב יהודה עמיטל במאמרו "משמעותה של משנת הרב לדורנו" (באות ג)¹⁴. תורף דבריו של הראי"ה הוא בתשובה לשאלה המפורסמת מדוע התורה לא ציוותה במפורש על עבודת המידות. ידועה תשובתו של ר' חיים ויטל שאמר שהתורה ניתנה לבני אדם, ומי שצריך לצוות לעבוד על מידותיו אינו בכלל אדם ואין טעם לצוות לו כלל. ולפי זה הציווי על עבודת המידות הוא מיותר. הרב קוק מוסיף שציווי כזה אף עלול היה להזיק. שהרי כל ערכה של עבודת המידות הוא כאשר היא באה ביזמתו של העובד, ולא כמקיים צו עליון כמי שכפאו שד. רק כך ניתן להשיג התקדמות רוחנית אמיתית. ואלו דבריו (אגרות הראי"ה ח"א עמ' ק):
ואין לשער גודל ההפסד, שהיתה התרבות האנושית סובלת, אם אלה המידות הנעלות היו נקבעות בקבע חיובי...

וממשיך וכותב שם הרב קוק, שישנם דברים שבהם עדיין נותרה בעינה הסברא האנושית הפשוטה שגדול מי שאינו מצווה ועושה ממי שמצווה ועושה. מתוך כך ניתן לומר דבר דומה גם בענייננו: לפעמים הציווי גורע. הכרת הטוב האמתית הבאה לידי ביטוי בהפרשת תרומה צריכה לנבוע מהאדם המודה ולא כתוצאה מציווי להכיר טובה, ולכן התורה הותירה זאת ברמז ולא כציווי מפורש. ואפשר שזהו הביאור לכל החיובים שהם בכלל רצון ה'.

יש לשים לב לכך שהן הפרשת תרומה כהכרת הטוב לקב"ה והן עבודת המידות אינן חובות שניתן לשייכן לסברא האנושית הפשוטה. והא ראייה - שבעולם הרחב לא מקובל שאדם יעבוד על מידותיו. הליכה לפסיכולוג מיועדת כדי להקל מעל האדם קושי כזה או אחר, אבל לא כדי לשפר את מידות הנפש שלו כמטרה עצמאית, כדי להפוך אותו לאדם טוב יותר¹⁵. אם כן, שיפור

13. ובפרט לשיטת הרמב"ם התופס את ההפרשה והנתינה בחלה כשני חלקים של מצווה אחת, אזי אם יש דין לתת כשיעור לכהן, ברור שהדין הזה קיים כבר בהפרשה, וצריך גם להפריש כשיעור. אם כן, לאחר שנקבע הדין על השיעור הזה, הוא מעכב גם את תיקון הטבל ולא רק את הנתינה. ולפי הרמב"ן הרואה כאן שתי מצוות שונות, יש יותר מקום לחלק ביניהן.

14. נדפס בעלון שבות בוגרים ג. ועיי עוד מאמרו של הרב שביב בהנ"ל, ז.

15. **הערת המערכת:** סוגייה זו נידונה במאמרו של אליהו שי, 'צהר' כה עמ' 120 ובתגובתו של יהודה דהן, 'צהר' כו עמ'

של מידות הנפש אינו נתפס כחיוב רגיל שמסברא. במינוח שהצענו למעלה, זהו רצון ה' ולא סברא¹⁶.

ה. דוגמאות נוספות לחובות הנובעות מרצון ה'

הטענה העיקרית של המאמר הזה היא קיומה של קטגוריה תורנית נוספת למצווה ולסברא, והיא רצון ה'. הבאנו בפירוט דוגמא מהלכות תרומה, ובקצרה דוגמא נוספת משיפור המידות. האם ישנן עוד דוגמאות? ננסה כאן להציע בקצרה רבה עוד שלוש דוגמאות כאלה: יישוב א"י, תלמוד תורה ותשובה. בשתי הדוגמאות הקודמות (תרומה ושיפור המידות) הסיבה לכך שהן אינן כתובות במפורש היא הרצון להותיר את הממד הוולונטרי שיש בהן. בשלוש אלה נראה שדווקא בגלל חשיבותן ויסודיותן התורה לא כללה אותן במערכת הציוויים הפורמליים שלה. התורה לא רצתה שנחשוב ששלוש אלו הן מצוות רגילות, ככל מצווה אחרת, אלא שנבין שאלו הם יסודות המונחים בבסיס כל התורה כולה.

1. יישוב ארץ ישראל

ידועה הבעיה שהרמב"ם אינו מונה את מצוות יישוב ארץ ישראל במניינו. מאידך, כבר עמדו על כך רבים שמצווה זו מוזכרת בהלכותיו באופנים עקיפים (דרך דין אשה או עבד הרוצים לעלות לארץ ישראל, וכן בהרחבה בהל' מלכים פרק ה). לפי דברינו ייתכן שיש כאן חובה שיסודה הוא רצון ה', ולכן היא אינה מופיעה בכתוב כציווי. מניין אנו יודעים שזהו רצון ה'? ברור שלא מסברא, שהרי קשה לראות סברא ביישוב ארץ ישראל ללא ציווי התורה¹⁷. יסוד החיוב הוא אינדיקציות עקיפות המצויות בתורה לכך שזה מה שהקב"ה רוצה מאתנו, גם אם אין בתורה ציווי מפורש על כך¹⁸.

2. תלמוד תורה

שיטת הרא"ש בפירושו לנדרים (ח, א) היא שלימוד תורה מעבר לקריאת שמע בוקר וערב הוא רשות ולא חובה¹⁹. אם כן, מדוע עלינו ללמוד תורה מעבר לכך? מה פשר המונח "ביטול תורה" (המופיע כבר בתלמוד, ומסתבר שהרא"ש אינו חולק עליו)? מסתבר שכאשר אומרים לנו שהתורה היא "חיינו ואורך ימינו", אנו יכולים להבין שרצון ה' הוא שנלמד כמה שיותר. יש להדגיש: אין

16. ייתכן ששיפור ההתנהגות הנגזרת מן המידות היא חובה שמסברא, אך החובה לשפר את המידות היא חובה רוחנית-נפשית ביסודה, ולא אמצעי להתנהגות נאותה, ואכמ"ל בזה.

נעיר שאולי בזה יתבאר קושי שמעודי תמהתי והתלבטתי בו. הבאנו שר' חיים ויטל והרא"ש מקשים מדוע התורה אינה מצווה על שיפור המידות. אך הרי ישנה חובה כזו, לפי רוב מוני המצוות: "והלכת בדרכיו" (עיי ספר המצוות לרמב"ם, עשה ח). ולדברינו אפשר לומר שהחובה ההלכתית המנויה היא שיפור ההתנהגות, אך החובה לשפר את המידות כמטרה לעצמה היא חובה שאינה מנויה, אלא נובעת מרצון ה'.

17. היה מקום לראות סברא כזו בכך שבארץ ישראל ניתן לקיים יותר מצוות. אך כבר עמדו על כך שלפחות לדעת כמה ראשונים ואחרונים מצוות יישוב ארץ ישראל היא מעבר לקיום המצוות התלויות בה. מעבר לכך, סברא כזו עדיין אינה סברא מהותית אלא רק מכוח רצון ה' (שהרי גם המצוות התלויות בארץ, לפחות ברובן, אינן מצוות שמסברא).

18. תודתי לעורך, שהציע לי את הדוגמא הזו.

19. וכך פשט הגמרא שם, אמנם עיי בר"ן ושאר ראשונים, ואכ"מ.

כאן סברא הקשורה לתוכן המצווה, שהרי לימוד על מנת לדעת מה לקיים אינו עיקר מצוות תלמוד תורה (בזה מחויבות גם נשים, הפטורות ממצוות תלמוד תורה). אם כן, לפי הרא"ש נראה כי החובה ללמוד תורה כמה שניתן (גם מעבר לקריאת שמע בוקר וערב), היא מטרה לעצמה, ואין בבסיסה סברא הגיונית כלשהי. אם כן, גם חובה זו היא תוצאה של אינדיקציות שונות לכך שזהו רצון ה'²⁰.

דומה כי גם הראשונים האחרים הרואים חובה הלכתית בלימוד תורה בכל זמן אפשרי, יכולים להסכים עם הרא"ש בכך. הם רק טוענים שחובה זו מלווה בחובה אחרת שהיא בעלת אופי הלכתי רגיל, אף שכנראה היא אינה דאורייתא ממש (כך מוכח מסוגיית נדרים הנ"ל, ועיי' ר"ן שם הלומד זאת מדרשה על "ושיננתם")²¹. אין בכך כדי לומר שהם כופרים בקיומה של חובה שיסודה הוא ברצון ה' שאינו מפורש בתורה.

מקור מעניין לגישה זו מצוי בסוגיית מנחות (צט, ב), שכל מהלכה מבטא את העניין הזה: אמר ר' אמי: מדבריו של ר' יוסי נלמוד, אפילו לא שנה אדם אלא פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית, קיים מצוות "לא ימוש ספר התורה הזה מפיד". אמר ר' יוחנן משום ר"ש בן יוחי: אפילו לא קרא אדם אלא קריית שמע שחרית וערבית - קיים לא ימוש, ודבר זה אסור לאומרו בפני עמי הארץ. ורבי אמר: מצוה לאומרו בפני עמי הארץ. שאל בן דמה בן אחותו של ר' ישמעאל את ר' ישמעאל: כגון אני שלמדתי כל התורה כולה, מהו ללמוד חכמת יונית? קרא עליו המקרא הזה: "לא ימוש ספר התורה הזה מפיד והגית בו יומם ולילה", צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמת יונית. ופליגא דר' שמואל בר נחמני... א"ר יונתן: פסוק זה אינו לא חובה ולא מצוה אלא ברכה. ראה הקב"ה את יהושע שדברי תורה חביבים עליו ביותר, שנאמר: "ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האוהל", אמר לו הקב"ה: יהושע, כל כך חביבין עליך דברי תורה? לא ימוש ספר התורה הזה מפיד. תנא דבי ר' ישמעאל: דברי תורה לא יהו עליך חובה, ואי אתה רשאי לפטור עצמך מהן. הגמרא פותחת בקביעה שאין חובה ללמוד תורה מעבר לקריאת שמע בוקר וערב. לפי דרכנו, אין חובה הלכתית פורמלית שהיא תוצר של ציווי, אך בהחלט יש חובה שיסודה הוא רצון ה'. כעת מובאת המחלוקת אם מצווה או אסור לומר דבר זה בפני עם הארץ. כיצד עלינו להבין שמצווה לומר זאת לעם הארץ? מסתבר שרבי סובר שמימרא זו מפליגה בחשיבותו של הלימוד ואינה ממעטת בו. והסיבה היא שהמצווה היא כה חשובה ויסודית, עד שהתורה מוצאת לנכון להותיר אותה ללא ציווי, אלא כביטוי לרצון ה'. לכן מצווה לומר זאת בפני עם הארץ, שכן זה ימריץ אותו ללמוד, ולא ימנע אותו מללמוד.

והנה מייד אחר כך בא סיפורו של בן דמא שגם הוא קשה: הרי אם באמת הוא יודע את כל התורה, כפי שהוא מעיד על עצמו, אז כיצד הוא אינו יודע את התשובה לשאלה זו עצמה (אם מותר ללמוד חכמה יונית)? ולדברינו הדברים מיושבים כמין חומר: תלמוד תורה אינו מצווה, ולכן הוא אינו מחויב בזה מן התורה. אך ישנה כאן סברא פרשנית שזהו רצון ה'. התשובה

20. היה מקום לראות זאת כמצווה קיומית, אך לא מצינו מקור נפרד המצווה על כך, פרט ל"הגית". מעבר לכך, גם מצווה קיומית אינה מצדיקה את ההתייחסות לאי לימוד כיביטול תורה: לכן על כורחנו אנו מגיעים לחובה פוזיטיבית שיסודה הוא ברצון ה'.

21. יש לדון כאן בפרטי השיטות השונות, שכן מהרמב"ם ועוד ראשונים נראה שיש חובה גמורה מן התורה ללמוד בכל זמן שאפשר, וזה לכאורה נסתר מהסוגיא שם, ואכמ"ל בזה.

לשאלה זו אינה שייכת לידע הטמון בתורה עצמה, ולכן בן דמא אינו יודע אותה. זהו רצון ה' המלווה את התורה ולא חלק מההלכה הפורמלית עצמה.

על כך אומר ר' שמואל בר נחמני שפסוק זה "אינו חובה ואינו מצווה אלא ברכה". וכוונתו לומר שבאמת אין כאן מצווה ואפילו לא חובה, אלא זו ברכה ליהושע, ומשמע מכאן שהחולקים עליו סבירי שיש כאן חובה ומצווה. מה ההבדל בין חובה למצווה? מסתבר שהמצווה היא קריאת שמע בוקר וערב, והחובה היא כל העת, כלומר חובה שיסודה הוא רצון ה'.

מייד אחר כך אומר ר' ישמעאל שדברי תורה לא יהיו עליך חובה ואי אתה רשאי לפטור עצמך מהם. וגם זה ממש כדברינו, שכן יש כאן חובה שאינה מצווה, ועל כך הוא אומר שאיננו רשאים לראות בזה פטור. והנה לכאורה קשה: שכן בתחילת הסוגיא ר' ישמעאל חולק על ר' שמעון בר יוחאי, והוא סובר שהחייב הוא תמידי בכל יום כל היום! על כורחנו שכוונתו היא שמצוות תלמוד תורה היא אכן בוקר וערב כדעת ר' שמעון בר יוחאי, אלא שבכל זאת אסור להיבטל ממנה בגלל רצון ה', ולא בגלל הלכה פורמלית כלשהי.

ובזה אתי שפיר גם הסתירה לדברי ר' ישמעאל ורשב"י בסוגיית ברכות (לה, ב), שכפי שכבר העירו כמה אחרונים, הם הפכו את עמדותיהם לעומת הסוגיא דהכא:

"ואספת דגנך" - מה תלמוד לומר - לפי שנאמר: "לא ימוש ספר התורה הזה מפידך", יכול דברים ככתבן? תלמוד לומר: "ואספת דגנך" - הנהג בהן מנהג דרך ארץ, דברי ר' ישמעאל; רשב"י אומר: אפשר אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה, ודש בשעת דישה, וזורע בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה? אלא: בזמן שישראל עושין רצונו של מקום - מלאכתן נעשית על ידי אחרים, שנאמר: "ועמדו זרים ורעו צאנכם". ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום - מלאכתן נעשית על ידי עצמן, שנאמר: "ואספת דגנך"; ולא עוד, אלא שמלאכת אחרים נעשית על ידן, שנאמר: "ועבדת את אויבך". אמר אביי: הרבה עשו כרבי ישמעאל - ועלתה בידן, כרבי שמעון בן יוחי - ולא עלתה בידן.

ר' ישמעאל סובר שדי בקריאת שמע בוקר וערב, בדיוק הפוך מכאן, ואילו ר' שמעון בר יוחאי שם דווקא חושב שאין הפסק לחובה. וכיצד ניישב את שתי הסתירות הללו מן הקצה לקצה? ולפי דברינו אתי שפיר, דתרווייהו לא פליגי: כשמדברים על החובה, זה רק קריאת שמע בוקר וערב, ואילו כשמדברים על האמת הכללית זה כל הזמן. נעיר כי בתוך המסגרת שהתווינו, בכל זאת יש מחלוקת בין התנאים הללו, וכבר האריכו בזה האחרונים, ואכ"מ.

3. תשובה

המני"ח (מצווה שסד) מצביע על סתירה ברמב"ם לגבי מצוות תשובה. מחד, בספר המצוות הוא אינו מונה מצווה לעשות תשובה, אלא רק מצווה להתוודות כשעושה תשובה (עשה ג): "שכשישוב החוטא מחטאו שיתוודה". מאידך, בתחילת הלי' תשובה הוא כותב: "שישוב החוטא מחטאו לפני ה' ויתוודה". ייתכן שגם כאן יסוד ההבדל הוא שלא הצטוונו על התשובה בפסוק²², אך ישנה חובה כזו שיסודה הוא ברצון ה'. לכן במניין המצוות אין אפשרות למנות זאת, אך ודאי שהיא צריכה להיות כלולה כאחת החובות במסגרת הספר ההלכתי.

22. כידוע, הרמב"ם בפרק ז' בהלי' תשובה מפרש את "ושבת עד ה' א-להיך" כהבטחה, והרמב"ן בפירושו לתורה חולק עליו בזה.

אמנם יש לדון בשאלה אם מצוות תשובה היא נגזרת מרצון ה' או שמא יש סברא הגיונית המחייבת לשוב. הדבר תלוי בהגדרת המושג תשובה (עיי' לדוגמא משך חכמה דברים לא, יז ועוד), ואכ"מ.

1. סיום: דברי בעל המסילת ישרים

נמצאנו למדים שיש שני סוגים של מצוות שאינן מנויות: יש שאינן מנויות מפני שהן אינן מספיק חשובות, יש שאינן מנויות מפני שהן חשובות מאוד, ויש שאינן מנויות מפני שהתורה רוצה להותיר את הממד הוולונטרי שקיים בהן. בכל המקרים הללו אי ההופעה בתורה אינה אומרת שאין חובה לעשות זאת, חובה שיסודה הוא בעשיית רצון ה', גם ללא ציווי. החובות שיסודן בסברא מהותית (כמו החובה להיות אדם טוב ומוסרי), גם הן מחייבות מפאת רצון ה' (ראה על כך את מאמרי ב'צהר' כה), אך האינדיקציה שלנו לקיומו של רצון כזה היא עצם הסברא שכך נכון לפעול, ולא רמז מקראי. זהו סוג נוסף של חובות ללא ציווי שבו לא עסקנו כאן. והנה בעת נעילת שער, מצאתי ככל דברינו בספר מסילת ישרים לרמח"ל, בביאור מידת החסידות (פרק יח). הרמח"ל פותח בהגדרה העקרונית של החסיד:

הנה שורש החסידות הוא מה שאמרו ז"ל אשרי אדם שעמלו בתורה ועושה נחת רוח ליוצרו. והענין הוא כי הנה המצוות המוטלות על כל ישראל כבר ידועות הן וחובתן ידועה עד היכן היא מגעת. אמנם מי שאוהב את הבורא יתברך שמו אהבה אמיתית, לא ישתדל ויכוון לפטור עצמו במה שכבר מפורסם מן החובה אשר על כל ישראל בכלל, אלא יקרה לו כמו שיקרה אל בן אוהב אביו, שאילו יגלה אביו את דעתו גילוי מעט שהוא חפץ בדבר מן הדברים, כבר ירבה הן בדבר ההוא ובמעשה ההוא כל מה שיוכל.

לאחר מכן הרמח"ל מסביר שהרצון הזה נלמד מרמזים בדברי האב:

ואף על פי שלא אמרו אביו אלא פעם אחת ובחצי דיבור, הנה די לאותו הן להבין היכן דעתו של אביו נוטה לעשות לו גם את אשר לא אמר לו בפירוש, כיון שיוכל לדון בעצמו שיהיה הדבר ההוא נחת רוח לפניו ולא ימתין שיצווהו יותר בפרוש, או שיאמר לו פעם אחרת.

והרמח"ל מסיים:

נמצא כלל החסידות, הרחבת קיום כל המצוות בכל הצדדים והתנאים שראוי ושאפשר. והנך רואה, שהחסידות ממין הפרישות, אלא שהפרישות בלאוין והחסידות בעשין, ושניהם ענין אחד, שהוא להוסיף על המפורש מה שנוכל לדון לפי המצווה המפורשת שיהיה נחת רוח לפניו יתברך. זהו גדר החסידות האמיתי.

יש לשים לב שהרמח"ל אינו מדבר כאן על חובות שמסברא, אלא על חובות כלפי הקב"ה שיסודן אינו בציווי אלא בהבנה שזהו רצונו. החובה לקיים אותן אינה מפני שאנו מבינים שכך היא ההתנהגות הנכונה, אלא מפני שנרמזנו כי כך רצון ה' יתברך. ואידך זיל גמור.

