

שלמה א' גליקסברג

"לא ניתנה תורה למלאכי השרת" על גבולות הדיוק המדעי בפסיקת הלכה

במספר מדרשים ניתן למצוא את הקביעה שהתורה ניתנה לאדם, על חולשותיו, פגמיו וקשייו, ואין היא דורשת ממנו להגיע לרמת השלמות של המלאכים. כפי הנראה, זהו יסודו של הרעיון שנתסח במקורות אחרים לכדי כלל מגובש: "לא ניתנה תורה למלאכי השרת".

בנוגע לשאלה בדבר מקורו של הכלל, אין אנו יכולים להקדימו בודאות לפני הדור החמישי לאמוראי בבל. בנוגע לתפקיד שהוא ממלא ניתן לראות שלוש אפשרויות שונות: א. צידוק בדיעבד למוגבלות ולחולשתו של האדם. ב. הכוונה מראש של אמות המידה ההלכתיות. ג. לעתים נדירות דווקא במשמעות הפוכה: המודעות לחולשה האנושית צריכה להביא דווקא לזהירות יתירה ולהחמרה בנושאים מסוימים.

לאחר חתימת התלמוד, בהיות הכלל מגובש ומנוסח, עשו בו הפוסקים שימוש נרחב. גם כאן אנו מוצאים את שלושת הגוונים שנוכרו לעיל, אולם השימוש המרכזי הוא קביעת גבולות החובה מראש, ולקולא, לעתים לא נעשה שימוש בכלל כשיקול פסיקה ממשי, השיקולים להיתר נקבעו קודם לכן, והשימוש בכלל אינו אלא חלק מן הרטוריקה של ההסבר, כעיטור ספרותי, ולתפארת המליצה בלבד. בדבינו נסקור יישומים שונים של הכלל.

א. בין מלאכי השרת לבני אדם

במספר מדרשים אנו מוצאים את הקביעה שהתורה היא "אנושית" ולא "מלאכית". היא ניתנה לאדם, על חולשותיו, פגמיו וקשייו, ואין היא דורשת ממנו להגיע לרמת השלמות של המלאכים. הבחנה זו בין אופיים ויכולתם של בני אדם ובין אלו של מלאכי השרת קיבלה ביטוי ספרותי כבר במדרשים קדומים.¹ במקורות מדרשיים שונים אף מודגש יתרונם של בני האדם על פני מלאכי השרת. כך למשל מדיגיש מדרש פסיקתא רבתי את מוגבלותם של מלאכי השרת דווקא:

1 השימוש במונח מלאכי השרת רווח בספרות התנאים. המשפט המנוסח "לא ניתנה תורה למלאכי השרת" הוא מאוחר יותר ונעשה בו לראשונה שימוש בדברי האמוראים וכפי שנראה להלן.
2 ראה: א"א אורבך, חז"ל פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ו, עמ' 134-237. עור על היריבות שבין מלאכי השרת לבני האדם, ראה: מ' אירל, "תפיסת התורה כספרות ההיכלות וגלגוליה בקבלה", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל א (תשמ"א), עמ' 23-30.

כשבא הקדוש ברוך הוא ליתן תורה התחילו מלאכי השרת משליכים פירקס³ לפני הקב"ה מה אנוש כי תזכרנו וכן אדם כי תפקדנו (תהלים ח, ה) ה' ארונינו מה אדיר שמך בכל הארץ אשר תנה הודך על השמים (שם ח, ב), אמר רבי אחא אמרו לו המלאכים אישודך הוא שתתן הודך על השמים ותתן לנו תורתך, אמר להם הקדוש ברוך הוא אין תורתך נמצאת אצלכם לא תמצא בארץ החיים משל למלך שהלך ללמד את בנו סילקראות⁴ והיו אצבעותיו מקוטעות ראה אותו רבו ואמר לו לך למד את בנך אומנות אחרת שכל אומנות הזו אינה מתבקשת אלא באצבעות ובאת ללמדו סילקראות כך אמר להם הקב"ה מה אתם אומרים אשר תנה הודך על השמים ואינה נמצאת אצלכם למה כתב בה אנכי ה' אלהיך (שמות כ, ב) כופרים אתם במלכותי לא אצלי אתם ואין אתם רואים דמות כבודי ככל יום וכן כתב בה אדם כי ימות באהל (במדבר יט, יד) וכי מתים אתם כתב בה את זה תאכלו (ויקרא יא, ט) ואת זה לא תאכלו (שם, ד) וכי אוכלים ושותים אתם שאתם מבקשים שאתן את תורתך לכם מה עשה הקב"ה לא עשה אלא מסלק אותם ונתן תורה לישראל.⁵

המלאכים נאבקים על מנת לזכות בתורה, וטוענים כי שגבה והורה מחייבים להשאיר אותה בעולמות העליונים, ולא לפגום במעלתה על ידי הורדתה אל תוככי העולם האנושי הפגום והעכור. תשובתו של הקדוש ברוך הוא היא שיש לפרש את הצורך באכילה ושתייה מנות וכו' דווקא כיכולות. כלומר, החולשה האנושית מתבררת כחוזק וכיתרון, והיא המכשירה את האדם אל התורה.

רעיון דומה נמצא ברברי רבי יהושע בן לוי, המובאים במסכת שבת. במקור זה מופיע המונח "מלאכי השרת":

ואמר רבי יהושע בן לוי: בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבנו של עולם, מה לילוד אשה בינינו? אמר להן: לקבל תורה בא. אמרו לפניו: חמורה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם,

3 מונח זה אינו מובן בהקשרו ומשום כך הגיה מהרז"ו: "פתקין", כך גם ברפס שקלאו כפי שהביא מאיר איש שלום. בפירושו חרד"ל הסביר: "משליכים פתקים כו' כביכול כאילו כתבו שאלתם על פתקים והשליכו לפני הקב"ה". בפירושו מאיר עין הוסיף איש שלום והסביר על גרסת הרפוס: "ואולי שהשלכת פרק הוא מליצה למי שאומר פרקו שלמר לקנתר כו".

4 מקור מדרשי מקביל, במדרש תהלים, מזמור ח: "ר' נחמיה בשם ר' יהודה אומר משל לאדם שהיה לו בן, והיה חסר אצבע אחת, והולך אביו ללמדו סריקה שירקיריס וכל עיסקה של אומנות, אותה אומנות צריכה לכלן אצבעות, אחר ימים בא אביו אצלו, אמר לו למה לא למדת לבני אומנות זו, אמר ליה אומנות זו צריכה כל האצבעות, ובנך חסר אצבע אחת, ואתה מבקש שילמוד בנך אומנות סריקוס שירקיריס, כך אמר הקב"ה אין התורה מתקיימת אצלכם, לפי שאין פריה ורביה ביניכם. ולא טומאה, ולא מיתה וחולי, אלא כלכם קדושים". ממקורות אלו עולה אפוא כי סילקראות היא אומנות הרורשת שימוש בכל האצבעות. בערוך לר' נתן בן יהואל מרומי, ערך סילקראות, הביא על פי מקורות שונים כמה אפשרויות: "מעשה אריגה"; "מלאכת בריקמה"; "אורג בגדי משי".

5 פסיקתא רבתי פרשה כה. על תיאורו של מדרש זה, ראה: ב' אליצור, פסיקתא רבתי, פרקי מבוא, עבודת ד"ר האוניברסיטה העברית, תש"ס, עמ' 233-239.

”לא ניתנה תורה למלאכי השרת“: על גבולות הדיוק המרעי בפסיקת הלכה

אתה מבקש ליתנה לבשר ודם? מה אנוש כי תזכרנו וכן אדם כי תפקרנו!

בהמשך מתארת הסוגיה את החשש של משה רבנו להתמודד חזיתית מול טענות המלאכים, חשש הנובע מן הפער שבין יכולתם העל טבעית של המלאכים, ובין היכולת האנושית המוגבלת:

אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: החזיר להן תשובה! – אמר לפניו: רבונו של עולם, מתיירא אני שמא ישרפוני בהבל שבפיהם. – אמר לו: אחוז בכסא כבודי, וחזור להן תשובה, שנאמר ”מאחז פני כסא פרשו עליו עננו“. ואמר רבי נחום: מלמד שפירש שדי מזיו שכינתו ועננו עליו.

לאחר מכן מנסח משה רבנו את טענותיו:

אמר לפניו: רבונו של עולם, תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים. אמר להן: למצרים ירדתם? לפרעה השתעבדתם? תורה למה תהא לכס? שוב מה כתיב בה – לא יהיה לך אלהים אחרים, בין הגויים אתם שרויין שעובדין עבודה זרה? שוב מה כתיב בה – זכור את יום השבת לקדשו כלום אתם עושים מלאכה שאתם צריכין שבות? שוב מה כתיב בה – לא תשא, משא ומתן יש ביניכם? שוב מה כתיב בה – כבד את אביך ואת אמך אב ואם יש לכם? שוב מה כתיב בה לא תרצח לא תנאף לא תגנב, קנאה יש ביניכם, יצר הרע יש ביניכם? מיד הורו לו להקדוש ברוך הוא, שנאמר ה' ארנינו מה אדיר שמך וגו' ואילו תנה הדרך על השמים – לא כתיב.⁶

בדרך ספרותית של עימות חזיתי בין הניצים, מלמדים שני המדרשים הללו, כי אין משכנה של התורה בערפלי טוהר, בין שרפי רום ומלאכי מעלה. כי אם לבני אדם היא נתונה, דווקא על אף מגבלותיהם וחולשותיהם.⁷ כפי הנראה, זהו יסודו של הרעיון שנתנסח במקורות אחרים ככלל מגובש: ”לא ניתנה תורה למלאכי השרת“ אשר בו נדון עתה.⁸

6 שבת פח ע"ב.

7 ר' אריה הכהן עומר בהקדמה לספרו קצות החושן גם על המגבלה העיונית של בני אדם ביחס לאמת האבסולוטית המיוצגת על ידי מלאכי השרת: ”אך לא נתנה התורה למלאכי השרת ואל האדם נתנה, אשר לו שכל האנושי ונתן לנו הקב"ה התורה כרוב רחמיו וחסדיו כפי הכרעת שכל האנושי גם כי אינו אמת בערך השכלים הנבדלים“. נקודה זו כשלעצמה חורגת ממסגרתו של מאמר זה, אולם בקצרה נשלים עם דבריו של ר' מנחם חיים לנדא (פולין 1862-1935), ויעש אברהם, קונטרס פרי הארץ, עמ' תקו: ”הנהגת הקב"ה בעולם הוא כפי שהסכימו רוב חכמי ישראל בפירושי המצוות... אין האמת ההלכתית כהאמת החשבונה וההנרטי, שאין לו אלא פיתרון אחד, אלא הוא אמת שכלי והסברתי, בלומר לפי שמכניס בו וסוברים בו בני האדם אשר יורה להם רוח מבינתם... מאחר שתלתה התורה פתרון זה בהאמת הסברתי והרעות מתחלפות, וכל סברא וסברא יש לה קביעות ברעות בני אדם, ואפילו באדם אחר מתחלפות הסברות לפעמים... ונמצא שהטמא והטהור שניהם יש להם מקום ברעות וסברא. וכל דבר שיש לו מקום ברעות נקרא דברי אלוקים חיים“. עוד ראה בהקדמתו של ר' משה פיינשטיין, לשו"ת אגרות משה, חלק א, ניו יורק תשי"ט, עמ' ג.

8 מקור מדרשי מאוחר מתקופת הראשונים עושה שימוש בכלל זה בצורתו המוכרת, אלא שהוא מוסיף דרשה משלו, כך במדרש 'שכל טוב' לרבי מנחם ברבי שלמה, בנוגע לשאלה האם מותר להניח תפילין רק כאשר הגוף 'נקי' ומלמד: 'ואסור לישן בהן (=עם התפילין) לא שינת עראי ולא שינת קבע, גזירה שמא יפיח בהם, אבל

ב. "לא ניתנה תורה למלאכי השרת", מקור הכלל והתפתחותו

הכלל "לא ניתנה תורה למלאכי השרת" מופיע בתלמוד בסוגיות ספורות. מאוחר יותר נעשה בו שימוש רחב בספרות הפסיקה בנושאים רבים ובתפקידים שונים. בדברים שלהלן אבקש לברר שתי נקודות הקשורות במידה רבה זו לזו: האחת, מהו מקור הכלל, מתי ובידי מי נתגסס לראשונה. האחרת, כחינת משמעותו של הכלל, גבולותיו, ודרכי השימוש בו בספרות הפסיקה, בהשוואה לשימושים שנעשו בו בספרות התלמודית. נתחיל בסקירת הסוגיות התלמודיות.

1. סוגיית קידושין

המשנה במסכת קידושין מביאה את דברי רבי מאיר שלפיהם המקדש אישה בהקדש: "במזיד קידש ובשוגג לא קידש" (קידושין ב, ח). לאחר כמה ניסיונות של הסוגיה הבבליית למצוא את סיבת ההבחנה בין שוגג למזיד, ניסיונות שנרחו כולם, מסכם רב ואומר: "הזרנו על כל צדדים של ר"מ, ולא מצינו הקדש בשוגג אין מתחלל,⁹ במזיד מתחלל,¹⁰ ומשנתינו — בכתנות כהונה שלא בלו, הואיל וניתנו ליהנות בהן,¹¹ לפי שלא ניתנה תורה למלאכי השרת" (קידושין נר ע"א). כלומר, ברקנו את כל המקורות שבהם התייחס רבי מאיר לריני הקדש, ולא מצאנו מקור שממנו ניתן להסיק שלדעת רבי מאיר, הקדש שנעשה בו שימוש בשוגג אינו יוצא החליץ ואילו במקרה רומה במזיד, ההקדש מתחלל, זולתי המקור שלפנינו. לכן מניח רב שדברי רבי מאיר עוסקים במקרה מיוחד של "כתנות כהונה שלא בלו", כלומר, כתנות כהונה שנועדו לשמש את הכהנים בשעת עבודתם בבית המקדש, ומאחר שעדיין לא בלו, הרי הן ראויות לעבודה ומשסיימו את עבודתם אסור לעשות בהן שימוש של חולין. אולם, מחדש רב, "לא ניתנה תורה למלאכי השרת", וכפי שמסביר רש"י: "שלא ניתנה תורה למלאכי השרת שיהו הכהנים וריזים כמלאכים להפשיטן בגמר עבודה ולא ישארום עליהם אחר העבודה כהרף עין".¹² מאחר שכן, אם השארו הכהנים את הבגדים עליהם בשוגג גם לאחר גמר עבודתם, אין כאן חילול הקודש, והבגדים לא

משום קרי לא מיתסרי לאנחי, במא דפסקינן לעיל, ולא קיי"ל כמאן דאמר תפילין צריכין גוף נקי כאלישע בעל כנפים, שלא ניתנה תורה למלאכי השרת, שנא' זאת תורת האדם" (שכל טוב, שמות, פרק יג, ד"ה ורבותינו דורשין דמייביבין). התוספת הייחודית "שנאמר זאת תורת האדם" מציעה מקור חדש שלא נזכר במקורות התלמודיים שלהלן. על מדרש זה ומחברו, ראה במבואו של שלמה כובר, שכל טוב, תל אביב תשכ"ד, עמ' XV-XVI; י' אלבוים, "ילקוט 'שכל טוב' דרש, פשט וסוגיית ה'סדרין'", דבר דבור על אופניו (2007), עמ' 96-71.

9 בחלק מכתבי היד הסדר הפוך: במזיד מתחלל בשוגג אין מתחלל. כך היא גם גרסת הר"ח. על גרסה זו ראה בשער המלך, הלכות מעילה, פרק ה, הלכה יד, ד"ה עור כתב.

10 בחלק מכתבי היד נוסף: "אלא אחר שוגג ואחר מזיד מתחלל". כך היא גם גרסת הרמב"ן והריטב"א. וראה גם ברש"י שם, ד"ה הזרנו, שפירש כך, וברמב"ן שם שכתב שזו גם גרסת רש"י.

11 יש אמנם לעמוד על היחס שבין שני הטעמים, הראשון "הואיל וניתנו ליהנות בהן", והשני "לפי שלא ניתנה תורה למלאכי השרת". את משמעותו של הטעם הראשון הסביר הריטב"א, שם, עמ' תקעא (במהדורה מוסד הרב קוק): "אלא וראי על מנת בן הקדישום מתחילה שלא יהו כהנים מועלים ויהיו בקדושתן".

12 רש"י, שם, ד"ה בכתנות כהונה. וראה בגיליון הש"ס על הקשר לסוגיית האם ניתן לצמצם, וראה להלן בהערה 39.

“לא ניתנה תורה למלאכי השרת”: על גבולות הדין המדעי בפסיקת הלכה

יצאו לחולין, ולפיכך, המקדש בהם בשוגג, האישה אינה מקודשת מפני שעדיין הם בקרושתם ולא נתחללו על ידי השימוש בהם.

הנקודה החשובה לענייננו היא שהתורה ניתנה לבני אדם בעלי יכולות מוגבלות, ואין היא דודשת להגיע לרמת דיוק אבסולוטית השמורה למלאכי השרת, שכן אין אפשרות ביד הכוהן לצמצם בריוק כה רב את רגע סיום העבודה ובאותה שנייה ממש לפשוט את הבגדים.

יושם לב כי בהקשרו הנוכחי הכלל “לא ניתנה תורה למלאכי השרת” אינו בעל משמעות רחבה וגורפת, שכן דברי רב הובאו מתוך מטרה להסביר את דברי רבי מאיר לפיו הקדש רווקא בשוגג אינו מתחלל אך לא במזיד, ולפיכך תחולתו של הכלל אינה אלא כפטור בדיעבד במצב של שוגג, אך לא כהיתר מלכתחילה. הא ותו לא.¹³

למעשה, ניתן לזהות מבעד לדברים מעין צליל של רחמים על חולשת האדם, אך לא קביעה עקרונית ובוטחת המוכנה לראות בחולשה האנושית אמת מידה עקרונית וראשונית לקביעת גבולות הנורמה. תפיסה שאותה נראה בהמשך.

אם אכן הכלל “לא ניתנה תורה למלאכי השרת” הוא מדברי רב, אזי נוכל לקבוע בבטחה שכבר בדור הראשון של אמוראי ככל הוא מוכר וידוע. אכן, עיון מדויק בדברי רב, מעלה אפשרות שהשימוש בכלל “לא ניתנה תורה למלאכי השרת” אינו חלק אינטגרלי מדברי רב, אלא הוספה סתמאית מאוחרת. שכן לדברי רב נוספה הנמקה: “הואיל וניתנו ליהנות בהן”, ואין צורך בנימוק נוסף ושונה לגמרי במהותו: “לפי שלא ניתנה תורה למלאכי השרת”. מתקבל הרושם אפוא כי התוספת המאוחרת של הכלל בהקשרו הנוכחי, עושה שימוש בכלל קיים מנוסח היטב, משכך, בבואנו להתחקות אחר מקורו של הכלל, או לפחות אחר הפעם הראשונה שבה הוא נזכר, יש להתחשב באפשרות שאולי כלל אינו חלק מדברי רב.

2. סוגיית ברכות

המשנה בברכות עוסקת באדם שירד לטבול מעט קודם הנץ החמה, ועליו להזדרז ולקרוא קריאת שמע עם הנץ החמה, ולפיכך קורא בעודו במים: “ירד לטבול אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרוא עד שלא תנץ החמה יעלה ויתכסה ויקרא ואם לאו יתכסה במים ויקרא” (ברכות ג, ה). הסוגיה מתקשה בכך: “והרי לבו רואה את הערוה?” (ברכות כה ע”ב), על כך מביאה הסוגיה מחלוקת

13 כך גם עולה מדברי התוספות להלן בדף סו ע”ב, ר”ה הקם, וכן מהתוספות ביומא סט ע”א, ר”ה בגדי. ובתוספות רי”ה, שם: “פי’ וקסבר רבי מאיר בשוגג לא קידש הואיל וניתנו ליהנות בהם בשגגה, אבל במזיד קידש שלא ניתנו ליהנות מהן כמזיד”. כך גם עולה לכאורה מרש”י בפירושו לסוגיית קידושין נד ע”א, ר”ה בכתנות כהונה: “וכל זמן שדאויין לעבודה אין מעילה בשגגתן שלכך הוקדשו מתחלה ליהנות בהן שוגגין רק שלא יתכווין להללן”. כך גם נראה מדבריו להלן בר”ה והא תומת. וראה בספר המקנה על סוגיה זו, שביאר את דברי רש”י ברוח זו. מאידך, מרש”י בסוגיה להלן בדף סו ע”א בר”ה הקם נראה כי ההיתר הוא אף מלכתחילה: “תן ציץ הקדש על מצחך ויעמדו על רגליהם לפי שהשם כתוב בו והם יגלו את לבם ואע”ג דלאו שעת עבודה כראמר בפ”ב בגדי כהונה ניתנו ליהנות בהם”. כך עכ”פ מפורש ברמב”ם, הלכות כלי המקדש ח, יא: “בגדי כהונה מותר ליהנות בהן, לפיכך לובשם ביום עבודתו ואפילו שלא בשעת עבודה חוץ מן האבנט מפני שהוא שעטנז”. וראה פני יהושע על סוגיית קידושין נד ע”א שביאר את דברי רש”י על פי שיטה זו.

אמוראים גרעינית בין אביי ורבא, "אביי אמר אסור ורבא אמר מותר", ועליה מחלוקת נוספת בשאלה למה מתייחסת מחלוקת זו, לרואה או לנוגע: "אתמר: עקבו רואה את הערוה — מותר. נוגע, אביי אמר: אסור, ורבא אמר: מותר. רב זביד מתני לה להא שמעתא הכי. רב חנינא בריה דרב איקא מתני לה הכי: נוגע — דברי הכל אסור; רואה, אביי אמר: אסור, רבא אמר: מותר, לא נתנה תורה למלאכי השרת".¹⁴

אף כאן, יש מקום להסתפק בהיקפו של הכלל "לא ניתנה תורה למלאכי השרת". והדבר תלוי בשאלה האם מדובר בסוגיה העומדת לעצמה, או שמא היא נסמכת על המשנה שלפניה. אם היא עומדת לעצמה, נוכל להגדיר את משמעותו של הכלל "לא ניתנה תורה למלאכי השרת" כעוסק במצבים של מלכתחילה, ומטרתו להגדיר מראש את גבולות החיוב, ולא במצבי בדיעבד. המשמעות היא אפוא שהתורה לא ביקשה מן האדם השתדלות מיוחדת מאוד בקיום המצוות, אלא התירה לקיים את המצוות גם במצבים הרגילים הרבים שהאדם נמצא בהם, גם אם הם פחות מהודרים.¹⁵ לשון אחר: התורה ניתנה לבני אדם, על כל הסבך הכרוך בהיותם בשר ודם. מאידך, אם סוגיה זו נקשרת אל המשנה ובאה בעקבותיה, הרי שנוכל ללמוד רק על מציאות של בדיעבד, במצב שבו הטובל ממהר לקרוא קריאת שמע בסמוך לנץ החמה.

עוד יש לעיין בסוגיה זו באשר לשאלתנו הראשונה בדבר מקור הכלל. מיהו בעל הביטוי "לא ניתנה תורה למלאכי השרת" המופיע בדברי רבא על פי רב חנינא, אך לא במסורת של רב זביד? דומה כי ישנן שלוש אפשרויות: הראשונה — הדובר הוא רבא.¹⁶ אולם קשה לקבל אפשרות זו, שכן לא מובן מדוע ביטוי זה אינו נמצא בדברי רב זביד בהסברו לדברי רבא. השנייה — כלל זה נשנה בידי רב חנינא בריה דרב איקא.¹⁷ לדבריו יש להעמיד את המחלוקת לגבי רואה, ולא לגבי נוגע, והוא זה שהוסיף את הטעם הנזכר.¹⁸ השלישית — הטעם המצורף לדברי רבא אינו אלא הוספה סתמאית מאוחרת. בין שתי האפשרויות האחרונות קשה להכריע, ולפיכך עדיין אין בדינו ראייה מבוררת על מקורו הראשוני של הכלל.

3. סוגיית יומא

הסוגיה עוסקת במידת הנקיות הנדרשת בשעת קריאת שמע: "אמר רב פפא: צואה במקומה — אסור לקרות קריאת שמע" (יומא ל ע"א). את דבריו מבררת הסוגיה: "היכי דמי? אי דנראינו —

14 רש"י, שם, ד"ה לא נתנה: "לא נתנה תורה למלאכי השרת — שאין לחם ערוה, על כרחנו יש לנו ערוה, ואין אנו יכולים להשמר מכל זה". בדברי רש"י קיימת נקודה מעניינת: אין הכוונה שמלאכי השרת יכולים להקפיד יותר מבני אדם, אלא שאין להם כלל מגבלות גופניות המעוררות את הבעיה. והדברים חוזרים אל המדרשים שבהם פתחנו.

15 מדובר בהיתר רחב, שכן הרישה לצאת מן המים כאשר הזמן אינו דוחק היא דרישה סבירה גם עבור בני אדם. וראה בתשובת תרומת הדשן, סימן רעג, שתובא להלן.

16 דור רביעי לאמוראי בבל.

17 דור חמישי לאמוראי בבל.

18 כלומר, הוסיף הסבר בהשתמש בכלל קיים, אך לא מסתבר שהוא המקור לכלל, שכן אילו כך היה, היה התלמוד מצטט כלל זה בשמו.

“לא ניתנה תורה למלאכי השרת”: על גבולות הדיוק המרעי בפסיקת הלכה

פשיטא, אי דלא נראית – לא ניתנה תורה למלאכי השרת! – לא צדיכא, דיושב – ונראית, עומד – ואינה נראית.¹⁹ כלומר אם מדובר בצואה שבולטת מהגוף באופן משמעותי עד שהיא “נראית”, ברור שכמצב כזה אין לקרוא קריאת שמע, אולם אם היא איננה נראית, ברור לה לסוגיה שאין לאסור קריאת שמע במצב שכזה, שהרי “לא ניתנה תורה למלאכי השרת”. בסוגיה זו נזכר אפוא הכלל ברכרי ה”סתמא”,²⁰ והוא עוסק בקביעת גבולות החובה מלכתחילה, ולא רק בפטור בדיעבד במצב של שוגג. התורה כלל לא דרשה נקיות מושלמת, היא ניתנה לבני אדם, הרי לא ניתנה תורה להתקיים דווקא במצב הנשגב ביותר של האדם, אלא גם במצבים גבוליים, שבהם בא לידי ביטוי דווקא צרו הגשמי.

4. סוגיית מעילה

הסוגיה עוסקת בשאלה כיצד יכולים הפועלים לבנות את בית המקדש בלא שיעברו על איסור מעילה מחמת שימוש כלשהו בקודש. הפתרון המוצע על ידי שמואל הוא: “כונין בחול ואח”כ מקרישין”.²¹ כלומר תחילה לווים מעות חולין או לוקחים בהקפה, ולאחר שנסתיימה בנייתו של הבניין, מקדישים אותו.

הסוגיה מבקשת להסביר את דברי שמואל, ולאחר כמה ניסיונות היא מביאה את דברי רב פפא: “היינו טעמא דבונין בחול – לא נתנה תורה למלאכי השרת, אמרי דלמא בעי למיזגא – וזגא עליהו, אי בנא בקודשא – אישתכח רקמעיל בקודשא”.²²

רומה כי במקור שלפנינו השימוש בכלל הוא דווקא לחומרא, היות ובני אדם אינם מלאכי השרת, קיים חשש סביר שהבנאים לא יזהרו מספיק, ישכבו על האבנים או יחסו בצילן,²³ וברוך זו ימעלו בקודש. משום כך לא ניתן לבנות בקודש, אלא בחול, שמא ימעלו.

השיבותו של מקור זה היא בכך שלפנינו מצוטט הכלל לא על ידי סתם התלמוד, אלא מפיו של רב פפא, אמורא בבלי מזוהה ומוכר בן הדור החמישי. ביתר המקורות שראינו עד כה, לא ניתן היה לקבוע בוודאות שהכלל אינו תוספת של הסתמא.

נקודה נוספת היא השימוש השונה בכלל. עד כה, השימוש בכלל היה להיתר לקולא, אולם במקור שלפנינו שימושו לחומרא.

19 ש.ס.

20 אמנם יש להעיר כי הדיון של הסוגיה הסתמאית הוא בשיטתו של רב פפא, להלן נראה כי רב פפא היה אחד האמוראים הראשונים שעשו שימוש בכלל, ולא מן הנמנע שהסוגיה עשתה בכלל שימוש לשיטתו. אמנם כפי שנראה להלן רב פפא עשה שימוש בכלל לחומרא, אולם נראה כי הנקודה המשותפת היא המוגבלות האנושית, ובהקשר של הסוגיה שלפנינו, התודעה הונו תשמש לקולא.

21 מעילה יד ע”א.

22 ש.ס.

23 דש”י, שם ע”ב: “דאי אפשר דלא יתבי זמנין בטולא דכנין מפני החמה ונמצא מעל”.

לסיכום: בנוגע לשאלה בדבר מקורו של הכלל "לא ניתנה תורה למלאכי השרת", אין לנו יכולים להקדימו בוודאות לפני הרוד החמישי לאמוראי בכל.²⁴ בנוגע לתפקיד שהוא ממלא, כאן ראינו שלוש אפשרויות שונות: א. צירוף בדיעבד למוגבלות ולחולשתו של האדם; ב. הכוונה מראש של אמות המידה ההלכתיות; ג. לעתים נדירות דווקא במשמעות הפוכה: המודעות לתולשה האנושית צריכה להביא דווקא לזהירות יתר ולהחמיר בנושאים מסוימים.

ג. מקורות בתר תלמודיים

לאחר חתימת התלמוד, בהיות הכלל מגובש ומנוסח, עשו בו הפוסקים בתשובותיהם ובפסקיהם שימוש נרחב. גם כאן אנו מוצאים את שלושת הגוונים שנזכרו לעיל, אולם השימוש המרכזי הוא קביעת גבולות החובה מראש, ולקולא. השימוש הנרחב בכלל בספרות השו"ת ברור ואף מתבקש, שכן בספרות השו"ת שהיא הוראה למעשה יש מרחב גדול לשיקול הדעת של הפוסק, יותר מאשר בספרות הפרשנות או בקבצי הפסיקה הקודיפיקטיביים. בתוואי הזה נוכל למצוא פעמים רבות את השימוש בכלל, בתפקידים שונים, וכפי שנראה להלן.

ראויה לתשומת לב העובדה שלעתים לא נעשה שימוש בכלל כשיקול פסיקה ממשי, השיקולים להיתר נקבעו קודם לכן, והשימוש בכלל אינו אלא חלק מן הרטוריקה של ההסבר. לעתים אף ברור לגמרי שאין לכלל משמעות הלכתית בכל מובן שהוא, והוא משמש כעיטור ספרותי, לתפארת המליצה בלבד.

נסקור עתה יישומים שונים של הכלל. כהבחנה כללית נציע כי הפוסקים עשו שני סוגים שונים של שימוש בכלל. לעתים משמש הכלל בתפקיד דסקריפטיבי, המסביר טעמה של הלכה או מלמד זכות על מנהג העם, ולעתים נעשה בו שימוש נורמטיבי, כדי לכונן את גבולותיה של הלכה מסוימת.

וזאת למודעי, כי מתוך עשרות רבות של מופעים של כלל זה בספרות הפסיקה, בדברינו שלהלן ייעשה שימוש רק באלו שיש בהם כדי להוות דוגמה למאפיינים הטיפוסיים של אופני השימוש בכלל, ואיך זיל גמור.²⁵

24 על ידי רב פפא או רב חנינא בריה רבב איקא.

25 מן הראוי להתייחס בקצרה להבדלי הגישה שבין הפוסקים כאשר לכוון והיקפו של הכלל; ישנם מצבים לא מעטים שבהם עשו הפוסקים שימוש בכלל כדי להתפלמס עם אחרים שהחמירו, ומקום יש להבין מה סדרו החולקים — כיצד תחמו את היקפו של הכלל, כיצד ראו את גבולותיו ודרך השימוש בו. דומה כי ניתן להציע כמה אפשרויות שאינן סותרות בהכרח: א) ראשית, ייתכן שההבדל נעוץ בתפיסת הכלל לאור מקורותיו הראשוניים: יש מן הסתם שתפסו את הכלל על פי ההבנה של רב, שמרובד במצבים של שוגג ובפסור מענישה בלבד. מאידך ייתכן שיש שתפסו את הכלל בהבנתו של רב פפא שאדרבה חולשתם של בני האדם היא סיבה להחמיר ולא להקל; ב) אכן ייתכן שהרקע להבדלי הגישה קשור לתפיסה מהותית יותר, שהרי קיימות תפיסות מוסריות שביקשו להעלות את רף הציפיה מבני אדם לדרגה גבוהה הדומה במהותה למלאכי השרת. כך למשל השאיפה להגיע למרגתם של מלאכי השרת ביסוד משנתו של ר' יוסף יוול הורביץ, הסבא מגובהרדוק, המציב

“לא ניתנה תורה למלאכי השרת”: על גבולות הדיוק המדעי בפסיקת הלכה

1. שימוש דסקריפטיבי

(א) טעמא דקרא

באחת מתשובותיו מתייחס הרשב"א לשאלה האם קיימת אפשרות של ביטול איסור בכלאי בגדים. הרשב"א משיב שאין לכלאי בגדים ביטול כלל, והוא מסביר מדוע כלאי זרעים בטלים (באחד ומאתיים) ואילו כלאי בגדים אינם בטלים:

והטעם בזה מסתברא משום דלא אפשר. דאי אפשר שלא יצא בשדה פרידה אחת ממין אחד ותאסור את הכל או שיכרוך ביד כל זרע אשר יזרע. ולא ניתנה תורה למלאכי השרת... אבל כלאי בגדים אין מין אחד מתערב בו אלא במקרה לעתים רחוקות שיתערב הוט של פשתן בבגד צמר ולפיכך לא ניתן להתבטל.²⁶

בכלאי זרעים אין אפשרות סבירה להקפיד שלא יתערב מאומה, ולפיכך התורה התורה תערוכת מועטה, אולם בכלאי בגדים אין הדבר שכיח, ולפיכך לא נתנה בהם התורה היתר של ביטול. בהמשך מבחין הרשב"א בין מלכתחילה ובין בדיעבד: “והלכך כל שנתערב בטל ומותר לזרוע לכתחלה ואינו אסור משום זרע כלאים. ולפיכך דוקא בשנתערב. אבל לערב לכתחלה אפילו חטה אחת אסור.”²⁷ כלומר השימוש שעושה הרשב"א בכלל, הוא במצב של בדיעבד, אולם אין ברבריו קביעה של היתר מלכתחילה. יישום הכלל במקור זה מתפרש אפוא לפי דרכו של רב, וכפי שהסברנו לעיל בסוגיית קידושין על פי רש"י: כוהנים שעשו שימוש של חולין בכותנות כהונה מיד בתום עבודתם, לא יחללו את הכותנות ולא יתחייבו, שהרי מדובר בשוגג, ובמצב זה נאמר לא ניתנה תורה למלאכי השרת, אולם אין בכך היתר להנות מהם מלכתחילה.

(ב) לימוד זכות

סוג אחר של שימוש דסקריפטיבי בכלל הוא לא כהסבר להלכה אלא דווקא כהסבר למנהג העם. כך למשל מבקש רבי ישראל איסרליין להתמודד עם נוהג קיים – שימוש חולין בתפצי קודש: “שאלה: העולם נהגו ליהנות בכמה הנאות מן התיבה ומפות ומעילים של ספר תורה באקראי יש צד היתר ברבר או לאו?”²⁸ בתחילה הוא קובע שמותר לעשות שימוש שכזה כאשר בשעת הקדשת

את השאיפה להתעלות למצבו של אדם הראשון קודם החטא שלא היה כמצב של ניסיונות, וזוהי המדרגה שהתעלו ישראל במעמד הר סיני כשעשו שימוש ברז המזכר למלאכי השרת, כשהכריזו “נעשה ונשמע”. ראה דב כז, תנועת המוסר, חלק ד, תל אביב תשכ"ג, עמ' 232–234; ג) כן ייתכן כי מרובד במחלוקת כמותית ולא מהותית, והמחמירים ישענו שאמנם אין חובה לחקות את מלאכי השרת, אולם במקרה שנידון לפנייהם, החמרה היא הנחה אפשרית כזו שאינה מסורה למלאכי השרת בלבד. על פי האפשרות האחרונה נוכל להסביר כיצד בחלק מן המקומות, פוסקים שציטטו את הכלל באי אלו מקומות בחרו בהזרמניות אחרות להחמיר.

26 שו"ת הרשב"א, חלק א, סימן נט.

27 שם.

28 הרומת הרשן, סימן רעג. יש לציין כי לימוד הזכות באופן כללי, אינו רחוק מההיתר; ניתן ללמד זכות רק במצבים שבהם אפשר לקבוע כי יש ממש בהיתר, כזה שאף ניתן לעשות בו שימוש לפחות בשעת הרחק. גם במקרה שלפנינו, שמירה על קדושת תפצי הקודש נראית אפשרית ואף על פי כן ראה הר"י איסרליין לנכון ללמד זכות על מנהג העולם, וראה לעיל בהערה 15 לגבי העולה מסוגיית יומא.

החפצים, התנה המקריש שישמשו גם לשימוש מזדמן אחר. אולם לאחר מכן הוא מסתייג וכותב שכל הנראה לא הייתה כל התנאה מצד התורם, ועל מנת ללמד זכות על מנהג העולם, הוא כותב:

ואנן דלא זהירין בכל הני אפי' בלא התנאה נראה ליישב בדוחק, משום דהאידינא כמעט אי אפשר ליהדר לפי שיש לנו ספרי תורות רבות בבית הכנסת שיש להן הרבה מעילים ומפות, גם יש לנו ספרים רבים חומשים ומחזורים בבית הכנסת, ומאריכיין אנן בשבתות וימים טובים בבית הכנסת בזמירות ובפיוטים מה שלא היה כן בימיהם,²⁹ ולכך קשה מאד ליהדר שלא יניחו ספרים על התיבה, או שלא יטלו מעילים ומפות לכסות בהן ספרים, או גם שלא ישענו עצמם על התיבה וישבו על המעילים ומפות. ואמרינן בפ"ב דקידושין דאין מועלין כבגדי כהונה משום דלא ניתנה תורה למלאכי השרת דאי אפשר ליהדר... נדחקתי כדי ליישב קצת מה שאין העולם נוהרין.³⁰

ברוח דומה מבאר רבי אברהם הלוי, בעל שו"ת גינת ורדים, מדוע בפועל אין אנו מחמירים בכתיבת ספרי תורה בכל החומרות הנהוגות בכתיבת תפילין ומזוזות:

וברוחק יש לומר שירוע הוא שהיה ראוי להחמיר בספר תורה יותר מבתפילין ומזוזות שס"ת קרושתו חמורה שהוא תורה חתומה והתפילין הן קצת ממנה וכן לענין שבועה הנשבע בס"ת חמיר מהנשבע בתפילין אלא לפי דלא אפשר שיכתב ס"ת כולו שלם ככל חומרת כתיבת התפילין לפיכך הקלו בו כמה קולות כי לא ניתנה תורה למלאכי השרת ולכן מי שרוצה לרקדק ולכתוב לו ס"ת ככל הלכותיו וחומרותיו כהכשר תפילין עליו תבא ברכת טוב... ויספיק לנו הפירוש הזה הגם שהוא דחוק עד שנמצא מרווח ממנו.³¹

בדרך זו מנמק רבי אלעזר ממונקין בספרו אות חיים, מדוע אין להקפיד על דיוק מדעי בריבוע התפילין:

וכמו שהעיר... דאם נאמר שריבוע הלל"מ הכונה בדיוק ממש כ"כ בחדודי הווית בתכלית הריבוע בדיוק עד שלא יהי חילוק כלל בין האורך לרוחב אפי' כרוחב שעה נמצא שיהי צ"ל נזכר בפוסקים שצריכין להיות הזווית חדים כמו סכין עד שהנוגע בהם ירגיש חידוד (וכמעט שלא יחתוך בידו)... כמובן בלימודי הטבע ומעולם לא שמענו שיהי כזה, א"ו דאין הכונה לדיוק מדה כזו דא"א לצמצם כ"כ לפשוטי בנ"א וגם לאומנים, ולא נתנה

29 מעיין כיצד המנהג להאריך "בשבתות וימים טובים בבית הכנסת בזמירות ובפיוטים", והרצון לקיים את המנהג, גובים מחיר הבא על חשבון ההקפדה על הלכות אחרות. על ריכוז של ה"י איסורליין כיחס לנוהג הקיים, ראה למשל: שו"ת תרומת הדשן, סימנים פב, קמו. עוד ראה ידידיה דינרי, "המנהג וההלכה בתשובות חכמי אשכנז במאה ה"ט", ספר זכרון לבנימין דה פריס, ירושלים תשכ"ט, עמ' 168-198, בעמ' 178.

30 שם.

31 שו"ת גינת ורדים, חלק א"ח, כלל ב, סימן ה.

“לא ניתנה תורה למלאכי השרת”: על גבולות הדיוק המרעי בפסיקת הלכה

תורה למלה“ש או למהנדסים ואומנים כ”כ מחשבי מדה קטנה כזו לרוחב שערה כנז’ ואין הקב”ה בא בטרוניא עם בריותיו. וכ”ז כתבתי רק למליצת זכות בעד הכלל ישראל שאינם נוהרים בזה ביותר (ובפרט לעניים שאין להם בתים אחרים זולת הישנים שלהם) והוא דבר שאי אפשר כמעט. אבל אין להקל עי”ז בבתים חדשים.³²

כאמור, בשלושת המקורות האחרונים הוזכר הכלל כחלק מניסיון ללמד זכות על מנהג העולם, וכפי שסיים בעל תרומת הרשן: “נדרחקתי כדי ליישב קצת מה שאין העולם נוהרין”, כסימונו של בעל גינת ורדים: “ויספיק לנו הפירוש הזה הגם שהוא דחוק עד שנמצא מרווח ממנו”, או כסימונו של בעל אות חיים: “וכ”ו כתבתי רק למליצת זכות בעד הכלל ישראל שאינם נוהרים בזה ביותר”.

רבי מנשה קליין, בספרו שו”ת משנה הלכות, מפריך את “טענות המוהלים” שכמעט אי אפשר לדייק ולחתוך את עור העורלה מבלי לחתוך גם מעור הפריעה, לטענתו יש להשתדל לחתוך במדויק עד כמה שניתן, אולם אם בדיעבד לא הצליח, “התורה פטרתו”:

ומה ששמע שטוענים המוהלים שכמעט א”א לדייק לחתוך את עור העורלה כדינו ולהזהר שלא יבא עכ”פ חלק מן הפריעה, ע”ז כבר כתבתי בס”ד דכל שעשה מה שבירדו די ולא ניתנה תורה למלאכי השרת, אבל כל שבירדו צריך להבחין ולדייק, ולא גרע מרופא שעושה ניתוח שודאי אינו חותך חלק שאינו צריך להניתוח וכ”ש הוא בעור הפריעה... והכ”נ במוהל שאם עושה כמה שצריך ולפעמים לא נמצא מכוין היטיב ודאי הוא שגגת לאו וכנ”ל והתורה פטרתו, אבל דוקא כשעושה ומכוין לצרכו אבל אם לכתחילה מכוין לחתוך מעור פריעה שלא לצורך הרי הוא מזיד גמור.³³

2. שימוש נורמטיבי – קביעת גבולות הדיוק ההלכתי

עד כה עסקנו בשימוש בכלל “לא ניתנה תורה למלאכי השרת” באופן דסקריפטיבי, כתיאור וכהסבר להלכה או למנהג העולם. אכן עיוננו בספרות ההלכתית העלה כי פוסקים רבים עשו שימוש נרחב בכלל זה גם באופן פרספקטיבי-נורמטיבי, כדי לקבוע את תחומי חובת הדיוק בשיעורים של מצוות שונות, מתוך מגמה לשלול החמרת יתר וניסיון להגיע לידי דיוק אבסולוטי. כך למשל, על פי הנימוק “לא ניתנה תורה למלאכי השרת” קובע הרשב”ץ שררישת התורה בדיוק המידות היא ברמה של אומר ולא ברמת דיוק כזאת של מלאכי השרת: “ויש מדקדקין

32 אות חיים לבעל המנחת אלעזר, סימן לב, אות יד, עמ’ קלא. עוד בעניין זה ראה להלן ברברי המנחת חינוך.

33 שו”ת משנה הלכות, חלק טז, סימן פב. דברים רומים כתב גם רבי יחיאל מיכל אפשטיין, בספרו ערוך השולחן, אורח חיים, סימן לב, סעיף עז. ברוח זאת פוסק הרב אליעזר וולדינברג, שאין לחשוש לכשרותו של ספר תורה משנברק כראוי: “בדרך כלל, כל ס”ת שנברקה בידי מגיה מומחה ושם הותמו על כשרותה, הרי היא קיימת ועומדת בחוקת כשרות, ואין מקום לחששות כלל, כאשר כן הוא בכל התורה כולה רמעמירין בכזאת ללכת בחר רוב אי בחר וזוקה, ולא ניתנה תורה למלאכי השרת” (שו”ת ציץ אליעזר, חלק יח סימן נז).

שצריך למלאות המדה בנחת ואפי' דרך רקוד. ולא שימלאו חפניהם קמח ויתנו במדה. כדי שלא להרבות המדה ברוחק החפינה. ואני אומר לא נתנה תורה למלאכי השרת. אלא ימלאו כדרך כל מלוי המדות בחופניהם".³⁴

בארפן רומה פוסק הרמ"ע מפאנו שאין פסול של חציצה בחלל הגוף, כי לא ניתנה תורה למלאכי השרת:

עוד שאלת לפלוף³⁵ יבש שבתוך החוטם מהו שיחונץ בטבילה כדרך שחוצץ אפי' בתוך העין אם הוא יבש. תשובה, הכלל בחציצה שלא נתנה תורה למלאכי השרת, ומה שהוא חלל הגוף אפי' ראוי לביאת המים אינו צריך.³⁶

כרוח זו פסק מהרא"ל צונץ, כפי שהובא בשו"ת דברי יציב, שעל אף שעל סכין השחיטה להיות ללא פגומות, שלמותה של הסכין תיבחן לפי הרגשתו של הכודק, ולא בבדיקה מדעית:

ויעויין בחי' מהרא"ל צונץ בריש הסימן שהאריך בענין ההרגשה שאין לה סוף כי לפעמים נראה שכמה וכמה שוחטים אינם מרגישים כלל ואח"כ יבא אחד וימצא בו פגומה דקה מן הרקה, אלא דלא ניתנה תורה למלאכי השרת ואין על השו"ב לעשות אלא כפי כח הרגשתו, רק שהשו"ב מחייב להיות זריז וקולע אל השערה וכל היר המרבה לברוק הרי זה משוכח.³⁷

כך גם קובע בספר מנחת חינוך שעל אף שעל התפילין להיות מרובעות, אין חובה לדייק שיהיו מרובעות על פי קנה מידה מרעי.³⁸ "אך באמת כיון דלא ניתנה תורה למה"ש, א"כ כ"מ (=למלאכי השרת, אם כן כל מקום) שצויתה התורה לעשות במדה ובמשקל, הכל לפ"ד ב"א (=לפי דעת בני אדם), לפי שכלו אם מצמצם כשר, הן לענין מצוה הן לענין חיוב... במקום דהמצוה כ"ה (=כן

34 מאמר חמץ לרשב"ץ, אות פכ. בהקשר זה ראוי להביא מתשובת רב שדירא גאון, אשר לפיה יש למדוד רק לפי "דעתו של רואה" ואף שהיא יכולה להשתנות מאדם לאדם, אין בכך כלום: "ובשאלה לרב שרירא בהאי לישנא. וששאלתם לפרש לכם אם יש משקל לגרונת ולזית ולכותבת ושאר שיעורים במשקל כספים של ערביים... ומר רב הילאי הכין הות דעתיה שהמשנה חייבה כל אדם לפי דעתו, והרי פירש לכם מה שראה הוא לפי דעתו או מה שראו משלפניו ולמדוהו, אם חפצים אתם לעשות כמוהו ולסמוך עליו או על חכמים שלפניו ששערו כן לפי דעת' עשו, ואם לאו שערו אתם, ולפי דעתו של רואה יעשה אם חסר אם יותר. וכן לענין כזית וכגרונת הרי פורש לכל אחר מהן בזה משנתנו לא גדול ולא קטן אלא בינוני, וגם הוא לפי דעתו של רואה" (ספר האשכול, מהרורת אלבק, הלכות חלה, דף קכו ע"ב).

35 ליחה.

36 שו"ת הרמ"ע מפאנו, סימן קי.

37 שו"ת דברי יציב, חלק י"ד, סימן ב. כך גם בשו"ת טוב טעם ודעת, תנינא, השמטות סימן נג. מקורות נוספים ודיונים נוספים במאמרו של א' דבורקס, "הבחנה מיקרוסקופית לאור ההלכה", בשבילי ההלכה, חלק ב, ירושלים תשנ"ו, עמ' נ-סב. על מקורות אלה יש להוסיף את דיוני הפוסקים לגבי בריקת פסולי חסר והדר בארבעת המינים, ראה למשל: י"מ שטרן. בשרות ארבעת המינים, ירושלים תשנ"ב, עמ' קצג-קצה.

38 בענין ריבוע התפילין ראה לעיל, שם הבאנו מדברי בעל האות חיים. וראה גם שו"ת ויען יוסף, אורח חיים, סימן יט, שמסיק מדבריו שמאותה סיבה "גם לענין הנך גומות שנתמלאו בטיח דער שיעור כזה אין להקפיד". אם בשונה מפסיקת האות חיים, פסיקתו גודפת, ולא רק בתפקיד של לימוד זכות.

“לא ניתנה תורה למלאכי השרת”: על גבולות הדיוק המדעי בפסיקת הלכה

הוא) לא שייך לומר אי אפשר ולצמצם, דהתורה ניתנה לב"א על הארץ וכפי כוחנו כן המצוה והאזהרה".³⁹

הרב עובדיה יוסף נשאל לגבי מידת ההקפדה והדיוק הנצרכת בבדיקת עלי החסה מתולעים: "שאלה: עלי החסא, (חזרת), שמצויים בהם תולעים, האם בכל זאת יש לקחת אותם לסדר ליל פסח למצות מרור ולכורך, לאחר בדיקת העלים מהתולעים, או יש להעדיף עליהם את התמכא שאין תולעים מצויים בו?".⁴⁰

תחילה הוא מביא מסוגיות התלמוד ומדברי הפוסקים שהמצווה בחזרת, וכי לעלי החסה יש עדיפות בקיום המצווה. לאחר מכן הוא מביא מדברי הפוסקים שהאריכו בחובה לבדוק היטב את עלי החסה, מכיוון שיש תולעים שאינן נראות בבדיקה הפשוטה. הוא מביא הנהגות מחמירות אך מסכם: "ומכל מקום לאחר בדיקת החזרת והכרפס כראוי בעין יפה ובריאה ובכבוד ראש, אין לחוש יותר לתולעים קטנים מאד שאינם נראים לעין בלתי מזויינת, שמא עברו מתחת ידו, שהרי לא ניתנה תורה למלאכי השרת".⁴¹

המסקנה היא אפוא שאמנם יש לבדוק עד כמה שניתן, אולם משנבדקו בקפידה עלי החסה, ניתן לאכלם, מכיוון שהתורה לא אסרה תולעים שאינן נראות בעין בלתי מזויינת. כסעד לכך, הוא מביא מדבריו של רבי שלמה קלוגר:

וכמו שפסק הגאון רבי שלמה קלוגר בשו"ת טוב טעם ודעת, (מהרורא תנינא, בקונט' אחרון סי' ג"ג), שאין צורך לבדוק התולעים על ידי זכוכית מגדלת, שכל מה שלא נראה לעין יפה ובריאה לא אסרה תורה, שהרי הדבר ידוע מה שאומרים אנשי מדע מומחים שאם נסתכל במיקרוסקופ במים, נראה בהם תולעים רחשים, ובכל זאת אין מי שיחוש לכך.⁴²

39 מנחת חינוך, מצוה קט. הרקע לדיון הוא סוגיה במסכת ככורות יז ע"ב: "אמרי רבי רבי ינאי: לרבי יוסי הגלילי שמעינן ליה דאמר אפשר לצמצם בידי שמים — וכ"ש בירי ארם, ורבנן בירי שמים אי אפשר לצמצם, בירי ארם מאי... שאני התם דרחמנא אמר עבד ובכל היכי דמצית למיעבד ניחא ליה...". וכפי שהסביר רש"י, שם, ד"ה שאני התם: "ולעולם לא צמצמו יפה". עוד על ההקפדה המדעית בריבוע התפילין, ראה: זכרון אליהו, ירושלים תשמ"ט, עמ' צו-קק, על שיטות המחמירים והמקלים.

40 שו"ת יחווה דעת, חלק א, סימן יח.

41 שם.

42 שם. כך גם בשו"ת שאילת יעב"ק: "אכן כל שנברך ולא נמצא בו. שוב אין לחוש ואכילנא מניה שופרי שופרי. והכי חזינא לרבנן קשישאי ומרי דעובדא והמחמיר יחמיר לעצמו. אבל אין להכביר בחומרא יתרה על הצבור דייך מה שאסר' תורה וגורו חז"ל ואפי' בקישות שהתליע' באכיה דפסקינן כשמואל לאיסורא לתנא דברייתא שרייא. אך להחמיר עוד על ההמון אין דעת חכמים נוחה הימנו. ותמה על עצמך. וכי יש איזה פרי ומאכל בעולם (היון מפול המצרי לברו) שלא נמצאו בו תולעים ותאסור כל המאכלים והפירות והזרקות ולא נתנה תורה למה"ש... ואיך שיהא. בבדיקה בכל גוונא שרי כמש"ל. ומה בכך אם יבוא מהיבן שיבוא ואעפ"כ אם הנהגת כן לפרישות ומר"ח החזק כמוסר אל תרף רק להורות איסור לאחריים בכיוצא בזה אינני רואה ולא כן קבלתי מרבותי" (שו"ת שאילת יעב"ק, חלק ב, סימן קכד). ראה גם: תפארת ישראל, עבודת דוד ב, ו, בועז ג (ורשא תרכ"ג, רג ע"א). עוד בעניין זה, ראה לאחרינה: פ' ליון, "עוד בענין תולעים", מעין מז, ב (תשס"ז), עמ' 67-73.

שלמה א' גליקסברג

בשונה מהפוסקים שהובאו לעיל, לפיהם השימוש בכלל ייעשה רק בדיעבד, משכבר נעשה דבר ואנו מתלבטים אם להכשירו, מתיר הרב עובדיה יוסף עלי חסה שנברקו באופן כזה מלכתחילה, שהרי לא ניתנה תורה למלאכי השרת, והתורה לא הטריחה בכך, ומשום כך מראש לא אסרה התורה עלי חסה שכאלו.

3. שימוש פולמוסי

דוגמה לשימוש פולמוסי בכלל "לא ניתנה תורה למלאכי השרת", כחלק מן המאבק בדרישות בלתי אפשריות של מהמיר קיצוני, מעין *reductio ad absurdum*,⁴³ אנו מוצאים אצל רבי יהודה החסיד:

יש רברים אם תחמיר על האדם לא יעשה המצות כמו זה: מעשה בחסיד אחר שלא היה רוצה ליגע בבשרו כשקורצתו כינה או פרעוש שלא ימצא לו כינה או פרעוש והיה לו מאוס והיה חולץ תפילין ואח"כ נוגע ולקח המאכולת ורוחץ ירו ומניח תפילין, וכשהיה הולך לפני זקנים לא היה כופף קומתו כי אמר איך אשתחווה בעוד תפילין עלי, ועוד אמר איך אראה באשתי או איך ארכב עמה בעוד שם שמים עלי ואמרו האחרים מאחר שצריכים התפילין כל כך פרישות לא נוכל לסבול ולא הניחו תפילין, אמרו לאותו חסיד הרי בטלת אותם מן המצות בחסידות שלך א"כ לא תשליך הרוק מחוטמך בעוד התפילין עליך, הלא לא נתנה תורה למלאכי השרת.⁴⁴

דיון דומה מצוי אצל רבי יעקב ממרוייש בשו"ת מן השמים, בנוגע לשאלה כיצד להתייחס למי שאינו מניח תפילין בטענה שתפילין צריכות גוף נקי ביותר?

ועוד שאלתי על שאינם מניחים תפילין בכל יום אם היא עבירה גדולה ועונשה מרובה, ואם דומה למי שאומרים לו עשה סוכה ואינו עושה לולב ואינו נוטל שמכין אותו עד שתצא נפשו או שיעשה, או אם יש לו טענה בעבור שצריכין גוף נקי שלא יישן בהם ושלא יפיה בהם ומטעם זה אין אנו מניחים אותם בכל היום.⁴⁵ השיבו: אין אומרים במצות זו דומה לזו כי יש מצות קלות כגון סוכה ולולב והדומה להם שהמבטל אותם עונשו מרובה שדומה ככופר בהן, ואינו דומה מבטל מקצת המצוה למבטל את כולה, שלא ניתנה תורה למלאכי השרת כל זה השיבו לי באמת. ונראה שאין עונשו מרובה

43 על המוטיב "רדוקציה או אכסורדוס", ראה: S. Tompson, *Motif-Index of Folk-literature*, Copenhagen, 1955-1958, chap. J 1191. 1 and Bloomington; על מוטיב זה בספרות המדרשית, ראה: ע' יסיף, "סיפורי הומור באגדה: טיפולוגיה, נושא, משמעות", מחקרי חלמוד ג, א (תשס"ה), עמ' 403-430.

44 ספר חסידים, מהדורת מרגליות, סימן שסב.

45 זוהי שיטת התוספות מסכת ראש השנה יו ע"א, ד"ה קרקפתא דלא מנח תפילין: "אבל אם ידא להניח משום דבעינן גוף נקי כאלישע בעל כנפים בדאיתא בריש כמה טומנין (שבת דף מט. ושם) והוא דואג כל שעה שמא לא יוכל לחזור לשמרה בטרה ובקרושה הא ודאי אין עליו דין פושעי ישראל בגופן".

“לא ניתנה תורה למלאכי השרת”: על גבולות הדיוק המרעי בפסיקת הלכה

כמבטל מצות סוכה אך פשיעה היא בדינו כשאין אנו מניחין אותם מיראה שמא יישן בהם ושמא יפיה בהם, כי טוב לבטל מקצתה מלבטל כולה.⁴⁶

בשתי התשובות הללו נעשה השימוש בכלל כהקצנת טענת החולק עד אבסורד: לשיטתו, בסופו של דבר תבטל המצווה לגמרי, וכמובן, עדיף לבטל חלק מן המצווה, היינו, לקיים מצוות תפילין באופן לא מושלם, שכן לא ניתנה תורה למלאכי השרת, מאשר לבטלה לגמרי מתוך חשש של חוסר נקיות.⁴⁷

ד. השימוש בכלל במשנתו ההלכתית של בעל ערוך השולחן

לסיום, אזכיר את השימוש בכלל זה אצל רבי יחיאל מיכל אפשטיין בעל ערוך השולחן. כלל זה מאפיין מאוד את דרכו בפסיקה, והוא משתמש בו בצורה נרחבת וייחודית, הקובעת ברכה לעצמה.⁴⁸ בחלק מן המקרים הוא משתמש בכלל כדי להכשיר בדיעבד את חלותה והתקיימותה של מצווה משנעשתה, אולם במרבית המקרים הוא קובע את גבולות החובה של חיובים שונים מלכתחילה, ובכל אחר מהם הוא מדגיש שהיות ולא ניתנה התורה למלאכי השרת אלא לבני אדם, אין חובה לדייק באופן אבסולוטי.

כך למשל הוא תמה על דברי הטור שלפיהם לאחר בדיקת חמץ יש לבטל שמא נותר עדיין חמץ. תמה על כך בעל ערוך השולחן, שהרי עשה כל שביכולתו: “אבל אינו מובן דאיך יעבור בבל יראה אחר שברק כל מה שבכחו והרי לא ניתנה תורה למלאכי השרת ואנוס גמור הוא.”⁴⁹

46 שו"ת מן השמים, סימן כו.

47 חששות מסוג זה והסתייגות מהם קובצו על ידי מחבר אנונימי, בחוברת בשם “מאמר יראה טהורה”, ירושלים תשס"ב. בעמ' 1 הוא פותח: “מאמרנו זה עוסק בענין תופעה המצויה בינותינו אשר באם לתארה נבוא, לא נוכל, מפני שיכלה הזמן ולא יכלו טעיפיה ופרטיה. אמנם בעולמם של בני תורה ידאי ה' וחושבי שמו הטיבו להגדירה בתיבה אחת הכוללת הרבה: ‘נערות’”. בעמ' 2 הוא כותב: “שמעו נא אחים יקרים אשר יראת ה' כוערת בלבבכם וקיום התורה ומצוותיה נר לרגליכם אלא שהפרותם על המדה בירה שאינה במקומה והחומרא ודקדוק שאינם מדה ועל ירי כן טייתם לדרכים זרות ונסתככתם בנתיבות עקלקלות”. לאחר מכן הוא מונה רשימה של נושאים הלכתיים שבהם מפריזים לטענתו בחומרות יתר על המידה.

48 תיאור מעיין על דרכו של בעל ערוך השולחן בפסיקה ניתן למצוא בדבריו של נבדו, הרב מאיר ברלין. בדבריו הוא מתאר את הביטחון העצמי של סבו, הרב יחיאל מיכל אפשטיין, בעל ערוך השולחן, בעת שבאה לירייו הודאה: “כי לא רק שהיו גדולות ידיעותיו בפוסקים, מרובות יותר גם משל הגאונים הגדולים ברורה, אלא – מה שחשוב במדה לא מועטה מזה – שהיה נגש לשאלה כדרך שנגש מנתח גדול לנתוח, מתוך בטחון באבחנה שלו ומתוך בטחון גם בוה, שמה שהוא חותך ואיך שהוא חותך הרי זו הרפואה הנכונה, כי לולא כן לא היה שום מנתח יכול לעשות מלאכתו בשלמות. כמה רבנים משולים לפעמים לסוג של רופאים, שאמנם גדולים הם מאוד בתורת הרפואות להלכה, אבל כשכבא לירם מעשה אין הם בטוחים בעצמם, נותנים הם תרופות שונות שיכולות לרפא את המחלה ואם לא – סוברים הם – יבקשו תחבולה אחרת. הבטחון השלם אין להם” (מאיר ברלין, מוולוז'ין עד ירושלים, כרך א, תל אביב תשל"א, עמ' רכט-רל). בהמשך הוא מביא את תשובתו של סבו, על השאלה כיצד אין הוא הושש שמא ייכשל בהוראה: “צריך אדם רק לכונן את לבו להיות פוסק כהלכה. ולהלן מזה – הרי לא ניתנה תורה למלאכי השרת, ואם כל אחד יהיה חושש תמיד שדעתו לא נכונה, למי אפוא ניתנה תורה? האדם צריך שכונתו תהא ישרה ועליו לבקש את האמת, והשאר – 'הוא רחום יכפר עוון' (שם). ערוך השולחן, אורח חיים, סימן תלד, סעיף ז.

ברוח זאת הוא מנמק מדוע אין חוזרים כיום על תפילה בשל חסרון כוונה: "אמנם הענין כן הוא דהנה כבר נתבאר דתפלה הוא כעומד לפני המלך ולפ"ו צריך להכין עצמו על כונה נאותה לעמוד לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה ועם כל זה אם בעמדו בתפלה נתבלבלה כונתו לא ניתנה תורה למלאכי השרת ומה יוכל לעשות ולכן אין חוזרין בשביל חסרון כונה".⁵⁰

אכן, במקומות אחרים הוא קובע את גבולות החובה מלכתחילה. דומני שבמקור אחר הוא מסגיר את שיטתו המקלה, וזו תלויה כנראה בדרך שבה הוא מפרש את הסוגיה במסכת קידושין. על פי דרכו "הכהנים מותרים לילך בכגדי כהונה גם לאחר עבודה אף שיש בהם כלאים משום דלא ניתנה תורה למלאכי השרת שיפשיטו תיכף לאחר העבודה".⁵¹ משום כך ברור אפוא שלא מדובר רק בפטור בשוגג, כפשט הסוגיה בקידושין אלא בהיתר גמור.

ברוח זו רומה כי נוכל להבין כמה דוגמאות מכתביו, שבהן הוא עושה שימוש בכלל במשמעות

11.

כך למשל הוא מסתפק במדידה טבעית בשיעורים ולא במדידה מדעית: "שהרי לא ניתנה תורה למלאכי השרת ומדידות כל בני אדם א"א להיות כולן שוין ריש אדם בריא שרוחק אצבעותיו הרבה ול"ו והוי המדה מצומצמת ויש אדם חלוש שאינו יכול לדחוק כל כך הוי המדה מורוחת ועל כיוצא בזה נאמר דא"א לצמצם ובוודאי כל אדם צריך למרוד בשלו וכפי הרגלו".⁵²

ברוח זו הוא קובע שאמנם על מנת שקידוש יהיה במקום סעודה, יש להקפיד כמעבר מידי ממקום הקידוש אל מקום הסעודה: "לאלתר",⁵³ אולם "יראה לי דלאלתר אין הכוונה תיכף ממש בלי הפסק רגע אלא כלומר שלא ימשוך זמן רב ולשון לאלתר אינו ממש כמבואר בגיטין (כ"ו): שיש איזה זמן לא מדובה ע"ש וכמ"ש בסעי' א' וראיה ברורה לזה דהא נתבאר דכשיקדש בבית על מנת לאכול בעלייה הוי במקום סעודה והרי צריך לזה איזה זמן קצר לעלות להעלייה אלא וודאי דאין הכוונה לאלתר ממש ולא ניתנה תורה למלאכי השרת וע"פ רוב אחר הקידוש מחליפין הבגדים אלא הכוונה שלא ישהה זמן מדובה".⁵⁴

דוגמה נוספת היא התייחסותו לתולעים שאינן נראות בעין בלתי מזוינת. תחילה הוא מביא את העובדות המדעיות בדבר קיומן של תולעים זעירות במי השתייה:

יש מי שכתב בשם חכמי השבע דהמסתכל בזכוכית המגדלת שקורין ספאקטיוו"א יראה בחומץ מלא תולעים והנה בחומץ אין חשש כמו שנתבאר דהתולעים המתהוים בתלוש התירה התורה אמנם שמעתי שבכל מיני מים וביחוד במי גשמים מלא ברואים דקים שאין העין יכולה לראותם ובידותי שמעתי מפי אחד שהיה במדחקים וראה דרך זכוכית

50 שם, סימן צט, סעיף ד. כך גם בסימן עו, סעיף יז, לגבי קריאת שמע במקום המסופק אם יש בו צואה, מותר לסיים תפילתו, שהרי לא ניתנה תורה למלאכי השרת, ולא היה צריך להעלות על דעתו.

51 שם, סימן יח סעיף ו.

52 שם, סימן שסג סעיף לד.

53 ראה: רמ"א, סימן רעג, סעיף ג.

54 שם, סימן רעג, סעיף ד.

“לא ניתנה תורה למלאכי השרת”: על גבולות הדיוק המדעי בפסיקת הלכה

המגדרת עד מאד כרבבות פעמים במים כל המיני ברואים ולפ"ו איך אנו שותים מים שהרי אלו הברואים נתהוו במקורם.

על כך הוא משיב:

אמנם האמת הוא רלא אסרה תורה כמה שאין העין שולטת בו דלא ניתנה תורה למלאכים דאל"כ הרי כמה מהחוקרים כתבו שגם כל האויר הוא מלא ברואים דקים מן הדקים וכשהאדם פותח פיו בולע כמה מהם אלא ודאי דהבל יפצה פיהם ואף אם כן הוא כיון שאין העין שולט בהם לאו כלום הוא אמנם כמה שהעין יכול לראות אפילו נגד השמש ואפילו דק מן הדק הנה שרץ גמור.⁵⁵

כך גם הוא אינו מצריך דיוק מדעי כוויות הריבוע: “ומה נקרא קלקול הריבוע נ"ל כגון שנתכווצו קצת באורך או ברוחב או נחסר קצת וכדומה... וא"כ אף אם חידוד הקצוות נתקלקלו מעט מה בכך מ"מ הזויות שוות הם ועוד דלא ניתנה תורה למלאכי השרת וקלקול הזויות הוא בהכרח”. בהמשך הוא מתייחס לאפשרות טכנית להגיע לרמת דיוק גבוהה יותר: “ואמת כי יש מסופרים מומחים גדולים באומנתם בבתים שלא יתקלקלו אבל רובא דרובא אין ביכלתם לעשות כן ועוד שלוקחים בעד הכתים שלהם ממון הרבה שאין ביכולת כל אדם להשיגן וסוף דבר ראיתי גם בהם שבמשך העת מתקלקלים מעט כי כן הוא בהכרח”. והוא מסיים: “ולכן אני אומר דחלילה לומר על זה שם פסול ואין הקב"ה בא כטרוניא עם בריותיו... ואותם המחפשים חומרות יתירות אין דעת חכמים נוחה מהם.”⁵⁶

55 שם, יורה דעה, סימן פד, סעיף לו.

56 שם, סימן לב, סעיף עז. בהקשר זה אביא מתורתו של רבי נחמן מברסלב, כך כספר שיחות מוהר"ן, אות לו: “על המבלים זמן בשביל נקיות ומאריכין בכית הכסא הקפיד מאד מאד והתלוצץ מאותן האנשים מאד והאריך הרבה בעיניו זה. והכלל 'כי לא ניתנה תורה למלאכי השרת' (ברכות כה:). ואין צריך להתמיד יותר מן הדין ועל פי הדין האסור הוא רק כשנצרך לנקיבו ממש כמו שכתוב בגמרא (שם כג.)... על כן צריכין לזהר מאד מלהאריך בכית הכסא. ואין לחפש אחר חומרות ומרה שחורה בזה כי לא נאמר כלל בדורות הללו”. ברוח זאת הוא מעלה על נס את ערך התמימות בעבודת ה': “כבר מבאר, שעקר העבודה הוא תמימות ופשיטות בלי חכמות. גם אין צריכין לחקר הרבה בעבודתו ולרדף אחר חומרות יתרות. כי כל זה הם בלכולים ודמיונות מהבעל דבר לבטלו מעבודתו, ואין הקדוש ברוך הוא בא כטרוניא עם בריותיו וכו', וכמו שאמרו רבותינו, זכרונם לברכה, לא ניתנה תורה למלאכי השרת. וכל אלו החכמות, רחינו מה שחושבין יותר מדי בעבודתו ושקורין איבער טראכטיין, הם מפילין את האדם מעבודתו יתברך. והחכמה הגדולה שבכל החכמות לכלי להיות חכם כלל רק להיות תם וישר כפשיטות (שם מד): והוא עצמו היה גם כן בזאת הטעות מקדם, והיה עושה דברים זדים מאד בשביל נקיות, וכמעט שבא לידי סכנה על ידי זה, וגם לא נמלט מחלאים רחמנא לצלן על ידי זה. ועתה הוא יודע ואומר שהכל שגוען וחלילה לבלות זמן היקר על זה: ובאמת אי אפשר בשום אופן שיהיה הגוף נקי לגמרי ולא ישאר בתוכו כלום. כי הלא אפלו מי שמתענה משבת לשבת הוא צריך לנקיבו גם בסוף השבוע אף על פי שלא אכל מקדם כמה ימים, כי בהכרח שישאר קצת בהגוף” (ספר לקושי עצות – ערך תמימות).

ה. חתימה

בחתימת הרברים, ברצוני לשוב אל הממד הרוחני והקיומי של כלל זה. שתי גישות עקרוניות קיימות כאשר ליחס התורה אל העולם. גישה אחת סבורה שכנגזרת מקרושתה ואלהיותה של התורה, יש לראות כל פעולה הקשורה בקדושה ובמצוה, כחריגה מן העולם הזה אל עבר הטראנסצנדנטיות. משכך, יש לקיים כל פעולה הקשורה בקדושה ובמצוה, במידת הדיוק והליטוש הרבה ביותר שאפשר להגיע עדיה.

דומה כי הכלל "לא ניתנה תורה למלאכי השרת" מביע את הגישה האחרת. זו השוללת את התודעה ה"מלאכית", ורואה את התורה כמתמוססת בתוך העולם הזה, על צרכיו ובעיותיו, ותפורה על פי מידותיו של האדם, על חולשותיו ויכולותיו המוגבלות. ביחס לשלמות האלוהית, כל ניסיון אנושי להגיע לשלמות הוא מגוחך. לפיכך, אין משמעות להתקרבות רבה יותר אליה. במעשי המצוות שלו האדם אינו פועל במגרשם של שרפי רום ומלאכי מעלה, כי אם במגרש האנושי הנתון המיד לחוסר שלמות ולאי דיוק. משום כך, דווקא אמות המידה האנושיות, המגושמות והגמלוניות, הן אלו ההולמות יותר את ההלכה.

זהו עולמה של ההלכה המתייחסת אל "המדע האנתרופומורפי, הוא המדע של ה'טבעי', של השכל הישר, של העין הבלתי מנוינת במיקרוסקופ, של הנתון הבלתי מדויק, אך בעל המשמעות הפסיכולוגית והאכזיסטנציאלית".⁵⁷

57 שלום רוזנברג, תורה ומדע כהגות היהודית החדשה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 60.