

# עלייה לקברים ותפילה בעד המתים

## אליהו נגר

### פתיחה \*

הרשימה שלהלן מטרתה לבחון שתי שאלות:

**א.** האם קיימת השפעה מן המתים כלפי החיים.

**ב.** האם קיימת אפשרות שהחיים יתפללו בעד המתים.

בחינה זו מחייבת בהכרח שהעיון ימוקד סביב הנושא של העלייה לקברים המשמש כציר מרכזי לשאלות אלו.<sup>1</sup> בעיון שיוצע להלן, תופנה תשומת הלב לבחינת ההיבטים

---

\* תודתי נתונה ליוסף פרחי, שעבר על המאמר וסייע בהגהתו. למותר לציין כי האחריות רובצת עלי ואם שגיתי איתי תלין משוגתי.

<sup>1</sup> ראה ש' גליק אור לאבל - להתפתחותם של מנהגי אבלות במסורת ישראל, אפרת, תשנ"א. טלמון ה'ה' הלוייה, קבורה וזיכרון בסוריה בתקופה הצלבנית והאיובית' בתוך: האסלאם ועולמות השזורים בו - קובץ מאמרים לזכרה של חוה לצרוס יפה (עורך: נחום אילן), ירושלים תשס"ב, עמ' 250-281; י' ליכטשטיין, מטומאת המת להקדשתו - עיון היסטורי הלכתי בהשתלשלותם של נוהגי תפילה ולימוד התורה סמוך למת והכנסת חפצי מצווה לבית הקברות עבודת דוקטור, בר-אילן תשנ"ז; הנ"ל, "עליה לקבר ותפילה שם - דרישה למת?" תחומין כ, תש"ס עמ' 188-197; דניאל מילר, 'תפילה על קברות צדיקים' בתוך: שם עולם - קובץ זיכרון לתלמידי ישיבת קרית ארבע, חברון, תשל"ז עמ' 211-203; יהושע פראוור, תולדות היהודים בממלכת הצלבנים (עורכים: א' פרידמן, מ' ארליך), ירושלים תשס"ב, פרק שישי ואילך עמ' 139-241. משה צוריאלי, תפילה ליד ציון קבר, תחומין כא; אלחנן ריינר, עליה ועליה לרגל לארץ ישראל 1099-1517, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשמ"ח עמ' 217-320; אפרים שהם-שטיינר, היחס החברתי לאדם החריג בחברה היהודית באירופה בימי הביניים, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשס"ב, שער שלישי, עמ' 322-344 הנ"ל, כי התפילה במקום ההוא תהיה רצויה יותר- יהודים, קברי קדושים ובקשת מרפא בין מערב למזרח בימי הביניים, פעמים, 98-99, תשס"ד, עמ' 39-62.

השונים כפי שהם עשויים להשתקף במשנתו של הרמב"ם על היבטיה ההלכתיים והמחשבתיים כאחת. נפנה איפה לבחינה זו ונציע את אשר באמתחתנו.

כאשר מתייחסים לעניין עליה לקברים נהוג לנקוט בביטוי 'השתטחות על קברי צדיקים', 'עליה לקברי צדיקים' או בשאר לשונות שהמכנה המשותף שמדובר לא בסתם קברים אלא בקברי צדיקים. בטרם ניגש לעצם העניין, נקדים דיון לגבי עצם השימוש במונח 'השתטחות על קברי צדיקים'. ביטויים אלו נשתגרו בלשונות, קנו שביטה בלבבות והפכו להיות חלק בלתי נפרד מהלקסיקון הלשוני הרווח, והד קדומים עולה הימנו. לשם המטרה שהצבנו ברשימה זו יהיה מן הנחוץ לבחון טיבו של הביטוי לאורם של המקורות הקדומים אשר משמשים יסוד לקביעת המסגרת של גדרי האסור והמותר הרצוי והמרוחק.

מסתבר כי דווקא בחינה זו מסירה את הלוט ומבהירה כי מה ששגור בלשון, אינו נקי מספקות ותהיות הזוקקים התייחסות מחודשת לעניין. המונח קברי צדיקים כשלעצמו מעורר קושי מכה וכמה בחינות:

**א.** כלום הצדיקים אינם בכלל ישראל שיש צורך להבדילם מהצבור?

**ב.** מהי אמת המידה לפיה נקבע מי נכנס במשבצת צדיק ומי המוסמך לקבוע זאת.

הרי כבר פסק הרמב"ם שהגדרות הללו: "אין שוקלין אלא בדעתו של אל דעות והוא היודע היאך עורכין הזכיות כנגד העונות".<sup>2</sup>

**ג.** בתלמוד אין הבחנה בין קברי צדיקים לשאר קברים. קיימת רק הבחנה בין קברי ישראל לבין קברי גויים. המקרה בו צוינה הבחנה בין צדיק לרשע לעניין קבורה, מתייחס להרוגי בית דין וכמפורט לקמן:

כאשר הורשע אדם בבית דין ונחרץ דינו לעונש מוות אזי אין לקברו בקבר רגיל עם אבותיו. המשנה מציינת כי לשם כך: "שני בתי קברות היו מתוקנין לבית הדין אחת לנהרגין ולנחנקין ואחת לנסקלין".<sup>3</sup>

<sup>2</sup> משנה תורה מהדורת הר"י קאפח, מכון מש"ה, קרית אונו תשמ"ד. ספר המדע, הלכות תשובה, פ"ג ה"ד. כל ההפניות לספרי הרמב"ם הם למהדורותיו של הר"י קאפח.

<sup>3</sup> סנהדרין, פ"ו מ"ה.

בתלמוד מתייחסים לדין זה ועולה שאלה מדוע נזקקים לשני בתי קברות על כך משיבים: "לפי שאין קוברין רשע אצל צדיק"<sup>4</sup> בהמשך מובעת גם דעתו של ר' יוחנן המרחיב את ההבחנה וקובע:

"וכשם שאין קוברין רשע אצל צדיק כך אין קוברין רשע חמור אצל רשע קל". על יסוד הרחבה זו שואלים, אם כן "וליתקון ארבע קברות"? כלומר מאחר ויש ארבעה סוגי ענישה וכל סוג שונה בחומרתו מהסוג האחר אם כן לאור דברי ר' יוחנן מן הראוי יהיה להתקין ארבעה בתי קברות ולא שניים. הצעה זו נדחית לאור הקביעה: "שני קברות גמרא גמירי לה". לא ניתן להרחיב את היריעה ולעשות ארבעה בתי קברות הואיל שכך הוא הדין שנלמד מפי השמועה, ואין לשנות. מהאמור עד כה ניתן לדלות את המסקנות הבאות:

- א. הקצאת חלקה מיוחדת נעשית אך ורק כלפי המורשע בדין מוות באחת מארבע מיתות בית דין.
- ב. צדיק בהקשר הזה מתייחס לכלל אדם מישראל שביחס לזה שהורשע ונתחייב מיתה נחשב כצדיק.
- ג. אף לשיטת ר' יוחנן המבקש להבחין בין רשע חמור לרשע קל, הדברים מתייחסים רק כלפי הרוגי בית דין ולא לסתם אזרחים.
- ד. ההצעה לעשות ארבעה בתי קברות נדחית על יסוד שכך באה הקבלה בעניין זה. משמע מכאן שיש איסור להוסיף חלקות נוספות. הרמב"ם השמיט כליל את ההבחנה בין צדיק לרשע אף בהקשר הזה:

כל הרוגי בית דין אין קוברין אותן בקברי אבותיהן בכלל ישראל, אלא שתי קברות מתקנין להם בית דין אחד לנסקלין ולנשרפין ואחד לנהרגין ולנחנקין, ודבר זה הלכה מפי השמועה"<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> בבלי, סנהדרין מז ע"א.

<sup>5</sup> ספר שופטים, הלכות סנהדרין, פי"ד ה"ח. דיון בהלכה זו ובהשלכות האקטואליות העולות מהן על רקע היחסים בין דת ומדינה ראה מאמריהם של ר' ערוסי, 'בחייהם ובמותם - נפרדו קבורת רשע בסמוך לצדיק' תחומין יד, תשנ"ד, עמ' 313-318, ושם, י' שביב 'הנאהבים בחייהם! - ובמותם!?' עמ' 319-330.

על רקע האמור, השימוש בביטוי קברי צדיקים או תחימת שטח המתכנה בשם זה נותן טעם לפגם בשאר מתי ישראל, ואף באותם צדיקים שמוציאם מכלל ישראל. יפים לכאן הם דברי הר"י קאפח שרמזו לבעיה זו בהקשר שונה אך דומה:

לפנים היה מנהג בכמה מקומות שייחדו לכל משפחה חלקת קבורה משפחתית וכל בני המשפחה נקברו באותה חלקה ללא יוצא מן הכלל כי לא שמענו אחרת ואין שום עקבות בדברי חז"ל שבחלקות המשפחתיות הבחינו בין צדיק לצדיק ובוודאי לא הבחינו בין חכם לפשוט כל שכן בנושא תואר רב לשאינו נושא תואר זה .. כי הדברים הללו לא היו מקובלים עליהם ולא עלו על לב איש.<sup>6</sup> אף לא יחדו קברות לצדיקים ואחרים חלילה חלילה ללא צדיקים כי על כולם נאמר ועמך כולם צדיקים כל שכן שלא הבדילו בין רב ללא רב כפי שנוהגים במקצת עדות כאן לייחד חלקת רבנים כאילו כל הרבנים צדיקים וכל האחרים אינם צדיקים.<sup>7</sup>

\*\*\*

עתה ניגש לעצם הנושא והעניין של רשימה זו.

### יציאה לבית הקברות

התייחסות ישירה לעצם היציאה לבתי קברות מוצאים אנו בדיון במסכת תענית.<sup>8</sup> הנושא שלגביו נסוב הדיון עוסק בעניין קביעת תענית צבור בשנת בצורת. בעניין זה

<sup>6</sup> על טיבם של התארים ראה, רמב"ם פירוש המשניות לבכורות פ"ד, וכן ראה מ' ברויאר, הסמיכה באשכנז, ציון לג, תשכ"ח, עמ' 15-46.

<sup>7</sup> הליכות עולם – על מנהגי יהודי תימן, כתבים ב, (עורך י' טובי) ירושלים תשמ"ט, עמ' 923-924.

<sup>8</sup> בבלי, תענית טז ע"א.

קובעת ההלכה חובת תענית בסדר הדרגתי מהקל אל החמור הנוהג על פי השלבים הבאים: **בשלב הראשון** אם לא ירדו גשמים עד תאריך י"ז במרחשון, תלמידי חכמים בלבד מתענים בימים שני וחמישי ושני. **בשלב השני** כאשר הגיע ר"ח כסלו ולא ירדו גשמים, אזי בית דין גוזרים על הצבור שלוש תעניות שני חמישי ושני.<sup>9</sup> **בשלב השלישי** והיה ועדיין לא ירדו גשמים, אזי בית דין גוזר שלוש תעניות נוספות על הצבור אלא שהפעם תעניות אלו נוהגים בהם כיום כיפור שמתענים מהערב עד הערב למחרתו. **בשלב הרביעי** בית דין גוזר שבע תעניות נוספות, אך בשלב זה חובת התענית מוחלת גם על עוברות ומניקות. בשבע תעניות הללו ההלכה קובעת סדרי התנהגות מיוחדים בהם: **1.** מוציאים את התיבה לרחובה של העיר. **2.** הציבור מתכסה בשקים. **3.** נותנים אפר מקלה על גבי התיבה וספר התורה. **4.** מעמידים זקן שיוכיח את העם. **5.** אמירת תחנונים. **6.** תקיעה בשופר. **7.** יציאה לבית הקברות.

לכל אחת מן הפעולות הללו ניתן הטעם מה התועלת בו ומה האפקט המושג ממנו, כך גם לעניין היציאה לבית הקברות עלתה השאלה מה טיבה של יציאה זו, ומסתבר כי יש מחלוקת בין ר' לוי בר חמא לבין ר' חנינא. "חד אמר הרי אנו חשובים לפניך כמתים, וחד אמר כדי שייבקשו עלינו מתים רחמים".<sup>10</sup> במילים אחרות: טעם אחד הינו במישור הפסיכולוגי (=הרינו חשובים כמתים) וטעם השני במישור המיסטי<sup>11</sup> (=מתים יבקשו עלינו רחמים). על יסוד ההנמקות השונות מועלית שאלה שמטרתה לברר: "מאי בינייהו?" **כלומר** מה המשמעות המעשית בין הטעם הפסיכולוגי לבין הטעם המיסטי. ומשיבים: "**איכא בינייהו קברי גויים**" כלומר ההבדל בין הטעמים יש לו נפקות לגבי הליכה לקברי גויים. לשיטת מי שסובר שמטרת היציאה לבית הקברות היא "הרי אנו

<sup>9</sup> בשלב הראשון ובשלב השני התענית מתחילה מעלות השחר.

<sup>10</sup> בהקדמתו למשנה הבחין הרמב"ם בין דינים שבאו בקבלה לבין דברים שהתעוררו בזמן מאוחר. כפי שהטעים שם ציין שהביטוי "**איכא בינייהו**" המופיע בתלמוד משקף מחלוקת אחר מתן תורה בעניינים המתחדשים.

<sup>11</sup> השימוש בביטוי מיסטי מתייחס כאן לעמדה שאינה ניתנת להנמקה רציונלית ואינה מקיימת התאמה רציונלית בין המטרה המבוקשת לבין האמצעים הננקטים להשגת אותה מטרה.

חשובים לפניך כמתים", הרי שאין כל מניעה ללכת אף לקברי גויים.<sup>12</sup> לעומת זאת לשיטת מי שסובר שהיציאה לבית הקברות מטרתה שהמתים יבקשו רחמים אזי יש צורך ללכת דווקא לקברי ישראל.<sup>13</sup>

בסוגיה עצמה אין הכרעה מפורשת כדעת מי נפסקה ההלכה אך הפוסקים בחרו להכריע את ההלכה כשיטת מי שסובר "הרי אנו חשובים לפניך כמתים" וכך פוסק ר' יוסף קארו: "שבע תעניות אלו אחר שמתפללים יוצאים כל העם לבית הקברות ובוכים ומתחננים שם, כלומר הרי אתם מתים פָּאָלוּ אם לא תשובו מדרככם".<sup>14</sup>

בהתאם לכך נגזרת המשמעות המעשית לפיה אין כל מניעה לעלות לקברי גויים. להלן אבקש להראות כי העדפת הטעם הפסיכולוגי על פני הטעם המיסטי אינה פרי של הכרעה שרירותית אלא היא נגזרת מהעיון בתלמוד בשים לב לנקודות הבאות:

1. סוגיה זו מופיעה גם בתלמוד הירושלמי הקודם בזמן לתלמוד הבבלי, ושם הטעם המיסטי אינו מופיע כלל אלא רק הטעם הפסיכולוגי של "הרי אנו חשובים כמתים". יש יסוד סביר לקבוע כי ביסוד הדין עמד הטעם הרי אנו חשובים כמתים ורק בשלב מאוחר יותר הופיע הטעם של מתים יבקשו רחמים.

2. יתירה מזו, במשנה ובברייתא העניין של היציאה לבית הקברות אינו מוזכר כלל. מה שעשוי ללמד כי עצם היציאה לבית הקברות אינה מיסוד הדין וכדברי הריטב"א המציין לאמור:

<sup>12</sup> ונראה כי הטעם מובן מאליו. הואיל והיציאה לקברות היא על דרך העיקרון של "והחי יתן אל לבו" כלומר על מנת לעורר את האדם לשיפור מעשיו ולתקון מדותיו, אזי אין כל משמעות למוצא האתני של הנפטרים הקבורים בבית הקברות שאליו עולים.

<sup>13</sup> נראה כי הטעם לכך הוא שתפילה שייכת רק כלפי מי שקשור למערכת ולמסגרת שבה יש את החיוב הדתי.

<sup>14</sup> **שולחן ערוך** אורח חיים הלכות תענית, סי' תקעט, ס' ג. עם זאת ראוי לשים לב כי בהלכה א' מסדיר השו"ע את סדר התענית לפי המשנה, ורק לבסוף מזכיר את עניין העלייה לקברים. הפרדה זו בין סדר התענית עשויה ללמד על ההבחנה בין מה שמחויב מכוח הדין לבין מה שבא ממנהג וכפי שהובא בריטב"א. זאת ועוד: נראה כי הלשון שנקט מרן לפיו עולים לבית הקברות אחר שמתפללים באה לחזק את ההלכה לפיה אסור להתפלל בבית הקברות והבכייה והתחנונים אינם על דרך התפילה אלא על דרך ההכנעה וכפי שעולה מהמשך לשונו.

"לא מצינו זה (=העלייה לקברים) בשום מקום שאומר זה, לא במשנה ולא בברייתא אלא שהם נוהגין כן". כלומר עצם העלייה אינה מחובת הדין אלא מצד המנהג.<sup>15</sup> טעם נוסף העשוי להאיר את הכרעת הפוסקים לדחיית הטעם המיסטי יונהר בשים לב אל טיב הטעמים המובאים בתלמוד לגבי יתר הדברים הנוהגים בשבע התעניות. סדרת הפעולות שקבעו חז"ל בתעניות צבור אלו מטרתן לשמש כאמצעי על מנת לעורר את הצבור להפיק לקח ולפעול לתקון המעשים והמידות הן במישור הדתי<sup>16</sup> והן במישור החברתי.<sup>17</sup> לאור זאת דווקא הטעם של 'הרי אנו חשובים כמתים' עשוי להגשים באופן הטוב ביותר מטרה זו.<sup>18</sup> ר' מנחם המאירי מסכם את הדיון התלמודי בעניין תוך שהוא משמיט את הטעם של מתים יבקשו רחמים עלינו:

אף על פי שלא נתפרש במשנה, ידוע היה להם שלבית הקברות היו יוצאים. למה היו עושים כן? להכניע לבבם לומר: הרי אנו לפניך כמתים.<sup>19</sup>

הבלטת הטעם הפסיכולוגי משתקפת היטב בפסיקת הרמב"ם הקובע לאמר:

<sup>15</sup> נראה כי ציון העובדה שזה לא מופיע במשנה ובברייתא באה לרמז על הכלל המוכר כי כל דבר שלא זכר במשנה ולא בברייתא אין ללמוד ממנו מאן יימר דמתרצתא דלמא משבשתא.

<sup>16</sup> מה שהרמב"ם מכנה בשם 'תקון הנפש'. ראה **מורה הנבוכים** ח"ג פכ"ז.

<sup>17</sup> מה שהרמב"ם מכנה בשם 'תקון הגוף' מו"נ ח"ג פכ"ז.

<sup>18</sup> מה שאין כן הטעם של מתים יבקשו רחמים, לא די שאינו מגשים את המטרה היעודה, מבחינה מסוימת - יש בו אף לסכל אותה, שכן במקרה זה כובד המשקל במקום שיופנה אל הצבור שיתעורר לתשובה ויטול אחריות אישית, ויבא לידי הכרה שבידו לתקן את אשר עיוות, הוא מוסב אל המתים שיגבירו את כוח זכותם. <sup>19</sup> יש לשים לב להבדל בין ההטעמה של הריטב"א לבין זו של המאירי. מלשונו של המאירי ניכר כי העובדה שזה לא צוין הוא מחמת כך שהיציאה לבית הקברות היה עניין ידוע ונפוץ ולפיכך מיותר היה להזכיר זאת. בעוד שמלשון הריטב"א נראה כי העובדה שלא הזכר במשנה ובברייתא נועד לציין שזה רק מנהג ולא מצד הדין.

שבע תעניות אלו כל מקום שגוזרין אותם שם אחר שמתפללים יוצאים כל העם לבית הקברות ובוכים ומתחננים שם כלומר, הרי אתם מתים כאלו אם לא תשובו מדרכיכם.<sup>20</sup>

#### בסיכומם של דברים נמצאנו למדים:

- א. היציאה לבית הקברות היא צעד חריג הנעשה רק בשלב האחרון של התעניות.
- ב. ליציאה לבית הקברות ניתנו שני טעמים האחד בעל גוון מיסטי והשני טעם פסיכולוגי.
- ג. המושג 'קברי צדיקים' אינו בנמצא כלל, וזאת אף למי שמטעים את היציאה לבית הקברות בנוסף מיסטי.
- ד. הטעם הפסיכולוגי הועדף על ידי פוסקים ראשונים ואחרונים על כל המשתמע ממנו.
- ה. אי לכך אין כל מניעה לצאת לקברי גויים על מנת להגשים את המטרה העומדת ביסוד רעיון תענית הצבור.<sup>21</sup>

הדברים הם בבחינת קל וחומר. אם בתענית צבור שיש לה עיקר מן הדין ואף מן התורה<sup>22</sup> היציאה לבית הקברות היא אמצעי אחרון ואף אין כל עניין בסוג הקבר אלא אף קברי גויים, אזי שאר מעשי השתטחות על קברים ואף בחירת סוג הקבר ושיבוצו במסגרת קברי צדיקים עשויה רק להצביע על הפער בין היסוד הדתי ההלכתי לבין היסוד המיסטי ההולך ולובש צורות שונות. לא בכדי כאשר פוסקים נדרשו לסוגיה זו וביקשו למצוא יסוד לעניין בדין התלמוד לעניין ההשתטחות חרצו מסקנה שאין כאן

<sup>20</sup> ספר זמנים, הלכות תעניות, פ"ד הי"ז.

<sup>21</sup> בעצם טעם זה עולה בקנה אחד עם האמור במשנה במסכת אבות (פ"ג מ"א) הסתכל בשלושה דברים ואין בא לידי עבירה וכפירוש הרמב"ם שם.

<sup>22</sup> עיקר חובת ההתרעה היא מן מהתורה כפי שכתב הרמב"ם בהלכות תענית (פ"א ה"א) "מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבוא על הציבור..." כמובן שזעקה עניינה תפילה כפי שהעיר הר"י קאפח על אתר.

מצווה ולא כבוד אלא מנהג בעלמא, ויש אף שהביעו מורת רוחם מי בפה מלא ומי במרומז.

### האם המתים יודעים?

יש יסוד להניח כי הציר שעליו נסובה המחלוקת בין ר' לוי לר' יוחנן קשורה לדיון בשאלה האם תיתכן אפשרות שהמתים יודעים על החיים. להלן נציע את הדיון שהובא בתלמוד בעניין ונתחקה אחר חילוקי הדעות. הדיון בשאלה זו שובץ בתלמוד אגב התייחסות לטעם העומד ביסוד ההלכה הקובעת שאסור ללכת עם ציציות בבית הקברות. המחלוקת מופיעה בין ר' יונתן לבין ר' חייא וממנה הולך ונמשך הדיון בשאלה זו על צדדיו השונים בתלמוד מסופר כדלהלן:

ר' חייא ורבי יונתן: הוו שקלי ואזלי בבית הקברות, הוה קשדיא תכלתא דרבי יונתן. אמר ליה רבי חייא דלייה, כדי שלא יאמרו למחר באין אצלנו ועכשיו מחרפין אותנו. אמר ליה ומי ידעי כולי האי? והא כתיב והמתים אינם יודעים שימותו – אלו צדיקים שבמיתתן נקראו חיים שנאמר: ובניהו בן יהוידע בן איש חי רב פעלים מקבצאל הוא הכה את שני אראל מואב והוא ירד והכה את הארי בתוך הבור ביום השלג.<sup>23</sup>

הבה ננתח את המעשה אך קודם לכך נתרגם את המעשה: ר' חייא ור' יונתן היו הולכים בבית הקברות והיו ציציותיו של ר' יוחנן נגררות על הקברים. כשראה זאת ר' חייא אמר לו הגבה את הציציות על מנת שלא יטלטלו על הקברים וזאת מפני הטעם שלא יאמרו המתים שהחיים מביישים אותם בכך שאין הם יכולים לקיים מצוות. ר' יוחנן הטיל ספק לגבי עצם האפשרות שהמתים הקבורים חשים או מרגישים בנעשה סביבם ושאל בתמיהה: וכי המתים יודעים את כל זה? ואף הוסיף ותמך ספקנות זו בדברי

<sup>23</sup> בבלי, ברכות יח ע"א.

הכתוב הקובע: "כי החיים יודעים שימותו והמתים אינם יודעים מאומה" (קהלת ט ה). הנה כי כן, הכתוב עולה בקנה אחד עם המציאות, לפיו המתים אינם יודעים מאומה. ר' חייא מחזיק בדעה לפיה המתים כן יודעים מהנעשה סביבם, לפיכך הוא מבקש להתגבר על האמור בקהלת בפרשנות על **דרך הדרש** בו הוא מפקיע את הכתוב ממשמעו, בהתאם למגמה זו ההיגד "**החיים**" וההיגד "**המתים**" האמורים בכתוב מתייחסים לחיים ולמוות במובן הרוחני ולא במישור הפיסי, והכתוב מתפרש באופן הבא: "כי החיים יודעים שימותו" – הכוונה לצדיקים שבמותם נקראים חיים, ו"המתים אינם יודעים מאומה" – מתייחס לבני אדם שמבחינה רוחנית נחשבים למתים בחייהם. גלוי לעין כי זוהי פרשנות בדרך הדרש שאינה עדיפה על פני הפשט וללא ספק ר' חייא היה ער לכך, לפיכך הוא נדרש לציין פסוק אחר אשר מהקשיים העולים ממנו ניתן יהיה לעגן בדרך פרשנות זו את הרעיון המוצע על ידו. הפסוק האמור מתייחס לדמותו של בניהו בן יהוידע הכתוב מעטר את בניהו בן יהוידע בתארים מגוונים וכך נאמר: "ובניהו בן איש חי מקבציאל רב פעלים" (שמואל ב כג כ) התואר **בן איש חי** מעורר את השאלה האם הכינוי שהוצמד לבניהו, מבקש לציין נתון עובדתי שהוא חי ולא מת? אם כך זה מביא לאבסורד כלום רק בניהו חי ואחרים מתים? על מנת לא להביא את משמעות הכתוב לאבסורד, מטעים ר' חייא כי הכתוב אינו מבקש לציין את עצם עובדת חיותו של בניהו בן יהוידע אלא ללמד שבניהו בו יהוידע אפילו במיתתו נקרא חי. כך גם לגבי המובן של המילה 'מת' מובא האמור בספר דברים (יז ו) המציין לאמור: "על פי שנים עדים או על פי שלשה עדים יומת המת" אם נפרשו כמשמעו הרי אם הוא מת כיצד ניתן להמיתו שוב? לפיכך יש לפרש כי - 'מת' האמור כאן מתייחס לרשע הנקרא מת בעודו חי.

**הקשיים העולים:** הרעיון לפיו צדיקים במיתתם נקראים חיים אינו מחייב כלל את האפשרות שיש להם ידיעה מהנעשה, ולפיכך המשמעות המוצעת על ידי ר' חייא קשה להולמה. היה מקום לבחון אפשרות לפיה לר' חייא יש מסורת בדבר, והכתוב משמש רק כאסמכתא ורמז, אך אפשרות זו נדחת כפי שנבאר בהמשך. בכל אופן מעצם הדיון שהתנהל בין ר' חייא לבין ר' יונתן נמצאנו למדים כי כאשר כתוב מוליך לידי אבסורד במציאות אף אליבא דר' חייא יש להפקיעו ממוכנו הפשוט.

**הספור עם בנו של ר' חייא:** בהמשך מסופר על בנו של רבי חייא שבמהלך עבודה מייגעת שכחו את תלמודם והצטערו על כך בתוך כדי כך אחד אמר לאחיו האם אבינו המנוח ר' חייא יודע בצער שלנו? האח השני הטיל ספק באפשרות הידיעה ואף הביע תמיהה כיצד תתיכן אפשרות של ידיעה למי שכבר שבק חיים, הוא אף מצא לעניין זה סימוכין מהכתוב המציין: "יכבדו בניו ולא ידע" (איוב יד כא) לפי מובנו כוונת הכתוב שהנפטר אינו חש ואנו מרגיש בצער בניו וילדיו. האח הראשון דחה קביעה זו וצייד בדעה שהמתים כן יש באפשרותם לדעת ומצא סימוכין לעמדה זו מהכתוב האומר: "אך בשרו עליו יכאב ונפשו עליו תאבל" (איוב יד כב) כוונת הכתוב שהנפטר חש ומרגיש את הכאב העובר על גופו זאת למרות שניתקה נפשו ממנו בנוסף מוצעת גם דרשתו של ר' יצחק המסיק מסקנה עובדתית מכתוב זה וקובע כי: "קשה רמה למת כמחט בבשר החי"<sup>24</sup> גישה זו נדחית בטענה כי מכאן אין כל ראיה שיש למתים ידיעה במה שקשור לבני אדם החיים,<sup>25</sup> לכל היותר מכאן יש להסיק שהמתים מרגישים בצער האישי של עצמם אך לא של אחרים.

**המסקנות מהסיפור על בנו של ר' חייא:** לטעמינו הסיפור על בנו של ר' חייא מוצע על ידי התלמוד כדי לשלול אפשרות שעמדת ר' חייא נאמרה מכוח מסורת וזאת בשים לב לנקודות הבאות:

- א. בני ביתו של ר' חייא חלוקים בעניין ואינם יודעים כלל על דעתו של האב.
- ב. אף הבן המחזיק בדעה כאביו, אינו תומך טענתו מכוח מסורת כך שמעתי מאבא וכיוצא בזה ואף אינו מציין את הכתוב שהביא ר' חייא. מה שמלמד שר' חייא לא ראה בעמדתו דבר המחייב אותו להעביר זאת לבניו אחריו.
- ג. זאת ועוד: העמדה השוללת את אפשרות הידיעה של המתים, נתמכת הן מהמציאות והן מפשט הכתוב, בעוד הגישה האחרת נאלצת לנטרל את הכתוב והמציאות מפשוטם.
- ד. לא מופרז לטעון כי ההנחה ש'המתים יודעים' נאמרת על דרך החידוד ולא מעבר לכך. הערכה זו מאוששת על ידי העובדה כי בתחילה האח שואל האם יש ידיעה

<sup>24</sup> ראה גם בבלי שבת יג ע"ב, וקנב ע"א.

<sup>25</sup> דחייה זו ככל הנראה יוצאת מתוך הנחה שעצם התפיסה שיש הרגשה למתים היא בבחינת חידוש ואם כן אין לך אלא חידושו ואין לגזור מכך אפשרויות נוספות.

ובעקבות תגובת הספקנות ותמיכתה בכתוב הצייע אף הוא פסוק אחר ואת דרשת ר' יצחק. משמע מכאן שהצעת הכתוב והדרשה לא היו בבחינת עמדת מוצא ראשונית אלא באו כתגובה לעמדה השוללת הנחרצת.

**החסיד שלן בבית הקברות:**<sup>26</sup> לפי המסופר מדובר בחסיד שבערב ראש השנה הכעיסה אותו אשתו ובתגובה לכך הלך ולן בבית הקברות. בהיותו שם נחשף לדו שיח שהתנהל בין שתי רוחות המשווחות ביניהם לגבי דברים שיארעו בשנה העתידה לבוא. מבין שלל האינפורמציה ששמע, קלטה אוזנו מידע שבזכותו שפר עליו מצבו הכלכלי באופן יוצא מגדר הרגיל, ובשל כך אף לשנה אחרת כאשר שוב מצא עצמו בעימות עם אשתו מצא מקום מנוחה בין הרוחות וחזר שוב כדי להתעדכן בחדשות העתידות לבוא. אך הפעם לא עלתה בידו האפשרות להשיג את המידע הנדרש וזאת שלפי המסופר, נמנעו הרוחות מלשוחח בינם לבין עצמן על הנעשה בעולם הואיל וכבר נודע לאחת מהן "דברים שביני לביני כבר נשמעו בין החיים". סיפור זה נועד להמחיש כי למתים יש ידיעה מאלפת אף למעלה ממה שיש בידי החיים כאן. על הקשיים ודרכי הפירוש לסיפור נשהה לסוף סדרת המעשים העולים ברוח זו.

ספור אחר נוסף מובא לגבי אדם הנקרא בשם זעירי שהיה מפקיד כסף אצל בעל הבית שלו עד שחזר אל בית המדרש התבשר שאשתו נפטרה. אזי הלך לבית הקברות ושאל לאשתו המנוחה היכן הניחה את הכסף? לפי המסופר המנוחה אמרה לו היכן הכסף ואף הוסיפה לו מידע לגבי פלונית שאמורה להיפטר מן העולם בימים הקרובים. אם כן בהתאם להבנת פשט הדברים ניתן להסיק שהמתים יודעים.

**כספי היתומים:** אביו של שמואל נפטר מבלי שעלתה בידו האפשרות לעדכן את בנו היכן הניח את כספי היתומים שהופקדו בידו. הדבר גרם להוצאת שם רע על שמואל עצמו שנחשד כמי שיש לו נגיעה בעניין, וברחובות העיר כינו אותו בשם גנאי שהוא אוכל כספי יתומים. לפי המסופר, שמואל הלך לבית הקברות פגש את אביו ושאל אותו לגבי כספי היתומים ואביו הודיע לו היכן הכספים נמצאים. מכאן עולה שוב המסקנה שהמתים אכן יודעים.

<sup>26</sup> ברכות, יח ע"ב. בעלי השיטה הסוברים שיש למתים ידיעה, דוחים את הדברים ומבקשים לתמוך יתדותיהם בסיפור על החסיד שהלך ולן בבית הקברות.

המכנה המשותף לכל הסיפורים הללו שמהם עולה גישה שיש למתים ידיעה לגבי החיים ואף ניתן לשאוב מהם אינפורמציה לגבי ענייני העולם.

בנקודה זו מצוין בתלמוד שר' יונתן שבתחילה סבר שהמתים אינם יודעים חזר בו מדעה זו. הנחה זו נסמכת על יסוד מה שנמסר בשם ר' יונתן לפיו משתמע שהוא סובר שהמתים יודעים. אף על פי כן, התלמוד ממשיך לדון בעניין היחס בין המתים לחיים, ומביא היבט נוסף של מחלוקת זו הבאה לביטוי בדברי ר' יצחק הקובע: "כל המספר אחר המת כאלו מספר אחרי האבן". אם כן, לשיטתו, המת אינו יודע ומרגיש דבר. על יסוד עמדה זו התלמוד מציין כי יש חילוקי דעות לגבי ההשלכות הנופקות מקביעתו של ר' יצחק. יש הגוזרים מכך שהמתים אינם יודעים, ויש הסוברים שהמתים יודעים אך באמת לא אכפת להם מהמתרחש כאן בעולם, ולכן מי שמספר על המת כמו שמספר אחרי האבן. בהתייחס לדעה שהמתים אינם יודעים מביאים מעשה בשם רב פפא לפיו עולה כי המתים אכן יודעים. מדובר במקרה בו אדם דיבר בגנותו של מר שמואל ובתגובה לכך נפל קנה של עץ מהגג ופצע אותו פציעה קשה. לכאורה אפשר לומר כי שמואל נפגע בשל העובדה שהלה ספר בגנותו ולפיכך קרה מה שקרה, אך אפשרות זו נדחית מכוח הטענה שאין כל הכרח להניח שגזע העץ נפל בשל העובדה כי שמואל המנוח ידע והרגיש, אלא בשל טעם אחר לפיו שמואל הנו תלמיד חכם ומי שפוגע בתלמיד חכם נענש בידי שמים, על אף ולמרות שאינו נמצא בחיים ואינו יודע ומרגיש בגנות הנמתחת עליו. ובתלמוד מביאים שורת הלכות המלמדת על האיסור לספר בגנות תלמידי חכמים.

מכל האמור עד כה ניתן להסיק בברור את הנקודות הבאות:

**א.** הדעה לפיה שיש ידיעה מן המתים על החיים, אינה פרי של מסורת מחייבת הואיל ובין החכמים עצמם אין תמימות דעים.

**ב.** מתוך השקלא והטריא ניכר בברור שעמדת המוצא היא **שהמתים אינם יודעים** ולפיכך באה סדרת הדחיות השונות כלפי שיטת מי שסובר שקיימת ידיעה למתים.

**עמדת ר' יונתן**<sup>27</sup>: לאור המובא בתלמוד אנו רואים כי ר' יונתן חזר בו מעמדתו לפיה המתים אינם יודעים. אך המשא והמתן בתלמוד לא עוצר בשלב זה, ובתלמוד ממשיכים להציע עמדות נוספות. דבר זה יש בו כדי לתמוך במה שציינו כי עמדת המוצא של הדיון בתלמוד מושגת על התפיסה שהמתים אינם יודעים מאומה. אם כי צוינו בתלמוד מעשיות שיש בהן צידוד בגישה הנגדית, אך נראה שמבחינת מהות העניין יש להתייחס לעניין כדברים הנאמרים על דרך המשא והמתן התלמודי, שהרי טיבם של המעשיות הללו בהבנתם הפשוטה אינם יכולים לדור בכפיפה אחת עם המציאות והשכל הישר ואף לא עם המישור הדתי. בשל כך, השיג והשיח בעולם הנשמות העולה מהמעשיות הנ"ל הזקיק פרשנים לשלול אפשרות שהתיאור מתייחס לדברים שהתרחשו ממש בפועל ותחת זאת העדיפו למקם מעשיות אלו כסיפור חלום. המתעקש לפרש מעשיות אלו כפשוטם ולראות בהם מציאות עובדתית מזמן לפתחו קשיים רבים שאותם הטיב לתאר ר' יעקב כולי בעל ה"עין יעקב" הכותב על אתר: **"כל מעיין ישפוט בצדק שאין להאמין המעשיות האלה כפשטן כי יש בהם דברים זרים קרוב לנמנע"**.

שלילת המשמעות הפשוטה קשורה להבחנה בקביעת דרגות ההכרה של נמנע אפשרי ומחויב.<sup>28</sup> במקרה דנן הבנת האגדא כפשוטה נכנסת תחת גדר 'הנמנע'.

בעל ה"עין יעקב" הולך ומבקש להוכיח את קביעתו. ראשית הוא מבקש לזהות את הדמות העומדת מאחרי הכינוי 'חסיד' לשם כך הוא מביא את דברי רש"י בפרק מפנין המציין שכל מקום שמופיע באגדא מעשה בחסיד הכוונה היא לר' יהודה בן בבא או ר' יהודה בן אלעאי הווי אומר מדובר בדמויות של חכמים מן השורה הראשונה כאשר אחד מן האישים הללו נמנה עם עשרה הרוגי מלכות, מעלה שאין למעלה ממנה, אשר על כן לא סביר להניח שהמעשה המובא בתלמוד אירע כפי שתואר:

<sup>27</sup> ראה דיונו של מ' צוריאלי, לעיל הערה 1.

<sup>28</sup> הרמב"ם דן בכך בפרק א, משמונה פרקים, ובמו"נ ח"א, פ"ג, ההקדמה העשירית, ובמו"נ ח"ג טו וכן באגרת תחית המתים. כעיקרון הרמב"ם מבחין בין שני סוגי נמנעים. נמנע מצד הטבע להבין נמנע מצד השכל. נמנע מצד הטבע ייתכן רק בדרך נס אך הוא מוגבל לזמן מסוים ואח"כ שב אל מצבו הראשון. כדוגמת קריעת הים שהמים שבו לאיתנם, וכדוגמת היד המצורעת של משה ששבה כבשרה. נמנע מצד השכל אין אפשרות לשנותו אפילו ע"י האל בכבודו ובעצמו. היבטים של סוגיה נדונה אצל צ' לומברג, על מושג "אלתגויז" בשיטתם של המתכלמון, **תרביץ**, לט, 268-276, ואצל יוחנן גלוקר 'הבעיה המודאלית'.

ואיך יעלה על הדעת לומר על חסיד כזה ושהיה מהרוגי מלכות, תעלה חמתו באפו כל כך מכעס אשתו, ובליל ר"ה ילך וילון בבה"ק [בבית הקברות] ותחת היותו חייב לטהר עצמו ברגל וביום הדין ילך לטמא עצמו בבית הקברות.

הנחת היסוד היא: כי התואר חסיד נצמד לאדם שחסידותו ואדיקותו באה לביטוי בהקפדה על המצוות ובבריחה מהעבירות, אך לפי המסופר כאן עולה רושם הפוך לחלוטין. החסיד הנ"ל במקום שיכבוש כעסו ויכין עצמו לקראת היום הגדול ההולך וקרב פונה הלה אל בית הקברות, קרי: אל **מקום טומאה**. התנהגות זו אינה הולמת כלל אדם בשיעור קומתו של מי שנמנה עם עשרה הרוגי מלכות. נמצא כי קבלת הסיפור כפשוטו מחיבת בהכרח להטיל דופי ופגם במידת התנהגותו ושלמותו של החסיד.<sup>29</sup> דבר האסור מהבחינה הלכתית ומגונה מבחינה מוסרית.

ועוד גנות גדול אם נאמין כפי הפשט שחסיד גדול כזה שנה ושליש מה שעשה שלא כשורה בשנה ראשונה ללון בבית הקברות, חס ושלום נראה כדורש אל המתים בתלת זימני מלבד ביטולים אחרים.

עד כאן הצביע הכותב על **נמנע** מבחינה דתית עתה עובר להצביע על **הנמנע** מצד השכל:

ועוד יש במעשה זה דבר שאין לו מציאות כלל כפי השכל. והוא מה שאמר ששמע שתי רוחות מספרות זו עם זו כי עם היות אמת ברור

---

<sup>29</sup> הרמב"ם בפירושו לאבות פרק א,ו. לעניין המובא במשנה " והוי דן את כל האדם לכף זכות" מסביר הרמב"ם כי כאשר אדם המוכר כאדם ישר אשר עשה פעולה מסוימת, אשר מצדדים רבים המעשה נראה דבר שלילי אך בדרך פרשנות דחוקה ניתן לפרשו כמעשה טוב אזי יש להכריע לכף זכות. אך כאן לאור הישנות המקרים הללו וטיב המעשים ומועד עשייתם אינו מאפשר אפילו בפירוש רחוק להסביר זאת על הצד הטוב. ונראה כי 'הכותב' כאן מיישם דרך זו בהבנת האגדה הזו.

שהנפשות הן מתעדנות במושכלות אחרי הפרדן מן הגוף ושומעות מאחרי הפרגוד אין מקום השכלתן ושמועתן במקום קבורתן אלא בג"ע שלמטה או למעלה ממנו.

עצם קיום השכר והעונג הצפון בעולם הבא הוא בבחינת **אמת ברור**<sup>30</sup> כלשון 'הכותב' אך דווקא מעצם אמתו של השכר מנועים אנו להאמין כי התנהל שיג ושיח בין הרוחות במקום קבורתם, ובוודאי שלא תיתכן אפשרות שהחסיד הנ"ל שמע את הדברים באוזניו.

אם כן הבנת הסיפור כפשוטו ממש מעוררת רושם שלילי לחלוטין על דמותו של החסיד שאליו מתייחס הסיפור.

לאור המוטעם, בהכרח יש להזדקק לפרשנות אלגורית לספור הנ"ל או למקם אותו במראה של חלום.<sup>31</sup> 'הכותב' אכן מציע אפשרויות אלו. יצוין כי אף מקובל בשיעור קומתו של ר' יוסף בן חיים, בספרו "בן יהוידע" מצא לנכון להבהיר כי הסיפור הנ"ל לא היה כלל במציאות החושים אלא במהלך חלום של אותו חסיד.

<sup>30</sup> ייתכן ונקט כאן בלשון 'אמת ברור' על מנת לציין את אופיו של השכר שהוא קשור לתחום המושכלות שכלפיהן בא הביטוי אמת. כפי שציין הרמב"ם בפרק שני משמונה פרקים שם הבחין בין המונח שלום, למונח אמת, כאשר המונח שלום מתייחס למעלות המידות ואמת מתייחס למעלות ההגיוניות.

<sup>31</sup> דרך זו נקטו מפרשים רבים ואף הרשב"א בפירושו לאגדות נטה לפרש כך. גם הרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק העיר שבדעתו לכתוב פירוש לאגדות ושם יבאר עלה מה אירע כפשוטו ומה היה בחלום ומה משל. אם כי בסופו של עניין הרמב"ם לא כתב באור לאגדות וכפי שהעיר על כך במורה נבוכים. עם זאת במורה נבוכים ניתן לדלות דרכים להבנת האגדה. נוסף ונציין כי דרך הבאור שבה החל הרמב"ם אינה ידועה כי לא נותר מהחיבור שהחל לכתוב. בכל אופן ראוי לשים לב לכך כי בפרק חלק ציין הרמב"ם שבספר המעותד הוא יבאר מה בחלום ומה משל ומה כפשוטו, מה שמלמד שיש אגדות כפשוטן. אך במו"נ כאשר ציין את העניין כתב כי האגדות הן כולם משל בתארו במורה נבוכים את הספר שיעד לפירוש האגדות ציין "והוא ספר אשר הבטחנו שנבאר בו ענינים הקשים שבכל הדרשות אשקר פשטיהן נוגדים את האמת מחוץ לכל מושכל והם כולם משלים" מו"נ, פתיחה, עמ' ח. וייתכן כי בתחילה סבר הרמב"ם שיש אגדות שהם כשוטם ויש שאירעו בחלום וחשב בתחילה לכתוב ספר שיהיה מעין לקסיקון לזיהוי טיבן של האגדות מה בחלום ומה כפשוטו, ברם לאחר מכן סבר שהכל משלים ואז בבראו לפרש את אותם משלים מצא עצמו שהוא מחילף משל במשל ולפיכך משך ידו מלהמשיך לפרש.

הנה בוודאי שהאמת יורה דרכו שהנכון לפרש בזה כמו שכתב המהרש"א בשם הריטב"א ז"ל שדבר זה היה במראה החלום וזה דבר ברור ופשוט. אך החלום הזה ראה אותו מתוך הרהוריו שהרהר אותו הלילה בענין הפרנסה.

ר' יוסף בן חיים ממשיך ומבאר את פשר האגדה:

וענין זה של מראה החלום רמזו חכמנו ז"ל בדבריהם באמרם הלך ולן בבית הקברות עולם הזה אצל אותו החסיד נחשב כבית הקברות ותמיד היה נזהר ונשמר לבלתי ישים מחשבותיו והרהוריו שם שנחשבים אצל... על עניני העולם הזה.

**הקשר בין שאלת הידיעה לבין עליה לקברים:** ר' מאיר בן שמעון המעילי<sup>32</sup> מוצא קשר בין המחלוקת לעניין יציאה לבית הקברות לבין המחלוקת האם המתים יודעים. לדעתו לשיטת מי שסובר שהיציאה לבית הקברות הנה על מנת שמתים יתפללו עלינו, שיטה זו מסביר ר' מאיר, מושתתת על יסוד העקרונות הבאים:

**א. צדיקים במיתתם קרויים חיים** – ומכאן נגזרת תפיסה של צדיקים יש ידיעה בעניין העולם הזה.

**ב. זכות אבות** – ההבטחה לאבות שה' יטיב לזרעם אחריהם מחייבת לדעתו של ר' מאיר לגזור מכך תפיסה שיש לאבות ידיעה על הנעשה בחיים כאשר הנימוק לכך הוא: "שאם האבות אחר שמתו לא ירגישו כלל בצער הבנים הנשארים, מה תועלת ויתרון לאבות כשהקב"ה זוכר בריתם לבניהם?"<sup>33</sup>

מכאן עובר ר' מאיר להתייחס לשיטת מי שסובר כי היציאה לבית הקברות היא מן הטעם "הרינו חשובים כמתים" ר"מ המעילי, מסביר כי דעה זו יוצאת מתוך התפיסה

<sup>32</sup> עליו ראה מ' הלברטל **בין תורה לחכמה**, מאגנס, ירושלים תשס"א.

<sup>33</sup> **ספר המאורות והשלמה**, מסכת ברכות, עמ' קפא-קפד.

לפניה פניה אל המתים כדי להשיג תועלת הנה חסרת תקדים ומשוללת כל יסוד: "שהרי לא מצינו בכל המקרא בכמה צרות שאירעו לישראל ליחידים או לרבים שיבקשו מן המתים לבקש רחמים על החיים". במלים אחרות: מסורת הדורות של האבות והנביאים הם המתווים את הדרך בה יש לפנות אל האל בעתות מצוקה, התחקות אחר דרך זו כפי שבאה לביטוי בכל ספרי התורה הנביאים והכתובים מראה בעליל כי אין כל זכר לצורת פניה באמצעות המתים, העדרה של צורת פניה זו יש בה ללמד כי מן הדין מוטב שתישאר במצב של העדר ואשר על כן אין ראוי להביאה בחשבון.<sup>34</sup>

לעיל הצביע ר' מאיר כי בין הטעמים המצדדים באפשרות ידיעת המתים הוא העניין של זכות אבות עתה יש לשאול: לשיטת מי שסובר שאין קשר בין חיים לבין מתים, כיצד שיטה זו מתמודדת עם הרעיון של זכות אבות? ר' מאיר משיב גם לעניין זה. "וזכירת ברית אבות לבנים הוא אפשר שהם יודעים ומצטערים בצערן ושמחים בטובתן. אך אין עליהם לבקש רחמים על זה".

שתי נקודות חשובות עולות מדבריו:

**א.** אין כל וודאות שהאבות יודעים ומצטערים והזכרים הם בבחינת 'אפשר'.

<sup>34</sup> לכאורה אפשר לטעון לא ראינו אינה ראייה, אך כלל זה שייך רק כאשר קיימת עדות אחת הטוענת לקיומו של דבר מסויים ואחרת טוענת לא ראינו על כך אומרים לא ראינו אינה ראייה. אך כאשר אין טענה שנהגו אחרת אזי כלל זה אינו חל. ולעניין דגן שבו יש לפנינו דרך בה נקטו אבותינו בעת צרה אזי העובד שלא ראינו יש לה משמעות נקודה זו עולה יפה מדבריו של המהרי"ק המציין לאמור: ואשר כתב עוד כי לא ראינו ולא שמענו אינה ראייה אלא דבר פשוט הוא דווקא שיש שתי כתי עדים המחשימים זה את זה אחת אומרת ראינוה שנתקדשה ואחת אומרת לא ראינו כך וכך. אבל היכא שאין הכחשה כי הכא שאדם מעיד שנהגו הראשונים והחמיר באלו הסבלונות פשיטא ופשיטא דמהני האומרים ומעידים שלא ראו ולא שמעו מימים ראשונים שום פוצה פה ומצפצף וכה"ג איתא בעירובין סוף פרק בכל מערבין מא ע"ב, הא דאין גוזרין תענית על הצבור וכו' לאחר פטירתו של רבן גמליאל בקש ר' יהושע לבטל את דבריו עמד ר' יוחנן בן נורי על רגליו עד יהושע אין שומעין לך שכבר הוקבע הלכה כמותו ולא היה אדם שיערער בדבר. הרי לך שלא אמרו לו לא שמעתי אינה ראייה דהא ע"כ (=על כרחך) לא היה עדותו אלא שלא שמע מערער מדלא קאמר והודו לו חכמים" שו"ת מהרי"ק שורש קעא.

ב. גם לו נסכים לטענה שהאבות יודעים ומצטערים אין לגזור מכך מסקנה שיש באפשרותם לבקש רחמים על מה שקורה כאן בעולם.<sup>35</sup> נקודת המוצא שזורה בעיקרון לפיו המוות אינו יוצר ואינו יכול ליצור כל זכות, אין הזכות פועלת מעובדת מותם של האבות אלא מכוח מה שצברו בימי חייהם. ואולם מהי מידת התחולה של הזכות והאם היא קיימת אין בכך קביעה ברורה ומוחלטת כלל: "כי הכל תלוי בזכות שעשו בחייהם אם זכותם כדאי להגן עליהם מוטב ואם לאו לאו" הדבר הברור שלא קיימת אפשרות שהמתים ישפיעו על החיים "אך אין אחר הקבר תפלה ותחנה לא על עצמו ולא על בניו הנשארים, אבל הוא משאמרו במסכת עבודה זרה מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת". לשון אחרת: **הנפטר אינו יכול לעשות מאומה לא למען עצמו ולא למען זולתו ומכאן נשללת האפשרות לפנות ולבקש מהמתים.**<sup>36</sup>

עמדתו זו של ר' מאיר בן שמעון אינה בבחינת סוף פסוק בצד זה שהוא שולל אפשרות השפעה מן המתים כלפי החיים מצד אחר הוא מניח אפשרות של תועלת מן החיים כלפי המתים והדברים טעונים הפשט וניתוח שאליו נדרש בפסקה העוסקת בכך, מכל מקום לעניין השפעת המתים בעד החיים שפתיו ברור מללו.

**עמדת הר"ן:** עמדה מיוחדת לעניין מעלתם של הצדיקים והחסידים עולה בספר הדרשות של הר"ן. אך בטרם נציע את דבריו נסקור בקצירת האומר את ההקשר שעל רקעם כתב את דבריו בעניין ההשתטחות שלטעמנו יסייעו בידנו לדון בדבריו בכובד הראש הראוי. בדרוש השמיני מרחיב הר"ן לעסוק בעניין השפע הנבואי והשפע של החכמה ועניין ירידת הדורות. לדעתו השפע של הנבואה הוענק למשה על ידי הסבה הראשונה ומשה האציל נבואתו לשאר נביאים ועל זאת הדרך שאר נביאים מאצילים מנבואתם לשאר נביאים, אותו שפע נמשך כך גם בהאצלת החכמה. נמצא כי ככל שהשרשרת נמשכת כך השפע הולך ופוחת. על היסוד של ההסבר לפיו נקודת השפע

<sup>35</sup> במידה מסוימת זה בעצם מקביל לטעמים שהובאו בתלמוד כדי לשלול ידיעה למתים במה שאמרו שם בצער עצמם יודעים אך לא בצערם של אחרים.

<sup>36</sup> במובן מסוים ניתן להדגים זאת מזכות הניתנת ע"י אדם בירושה, הזכויות שנופלות ליורשים נובעים מכוח הצוואה שערך המצווה, אם כי הזכות ליורשים עוברת לאחר מותו אך כוח זכות זו נובעת מכוח הצוואה בחייו של המצווה.

מרוכזות במקור אחד וממנו הולכת ופוחתת, עובר הר"ן להסביר כי כך ראוי להניח גם לעניין בית המקדש שהיה קיים. בית המקדש שמש כמקור בו מרוכז השפע וממנו נמשך השפע על ישראל עד כדי כך שבאמצעות המקום הזה היה נמשך שפע למי שהכין עצמו לכך. בהקשר לכך מצוטטים דבריו של הרמב"ן בעניין הדבקות הכותב לאמור: "ויתכן באנשי זאת המעלה שתהיה נפשם גם בחייהם צרורה בצרור החיים כי הם בעצמם מעון לשכינה כאשר רמזו בעל ספר כוזרי",<sup>37</sup> והר"ן מוסיף:

ואפשר שנכוין גם לזה. ולפיכך בהמצא לנביאים והחסידים בדורות יהיה השפע שופע עליהם, ובאמצעותם אפשר שיהיה שופע על כל המוכנים מבני דורם. וכל שכן לאותם שהם מתקרבים אליהם ומשתתפים עמהם. ולא בחייהם בלבד כי גם אחרי מותם, מקומות קברותיהן ראויין להמצא השפע שם בצד מן הצדדים. כי עצמתיהם אשר כבר היו כלים לחול עליהם השפע האלהי עדיין נשאר בהם מן המעלה והכבוד שיספיק לכיוצא בזה. ומפני זה אמרו רז"ל שראוי להשתטח על קברי הצדיקים ולהתפלל שם כי התפלה במקום ההוא תהיה רצויה יותר להמנצא שם גופות אשר חל עליהם כבר השפע האלהי.<sup>38</sup>

בהמשך הוא מפתח רעיון זה ואף גורס כי ההשפעה על הסביבה מוצאת ביטוייה גם לגבי המטה של משה, שמעצמת השפע המטה בעצמו הפך להיות גורם המסייע בעצמו בהפעלת האותות והמופתים. "הנה המטה הזה מפני שהיה בידו של משה בעמדו לפני הסנה וחל עליו מן העניין האלהי עד שנעשה בו האות הראשון... ולא היה המטה מסייע בעשיית האותות בתנועתו לבד, אבל בהמצאו שם". לשון אחרת, השפע הוקרן גם אל המטה והמטה ספג מן השפע באופן שאף הוא הופך להיות כמקור של כוח עצמאי "הנה נראה כי בהמצא המטה שם היה מסייע בעשיית הנס ההוא".

הקשיים העולים מגישה זו הם:

<sup>37</sup> דברי הרמב"ן מתייחסים לכתוב ובו תדבק בפרשת עקב.

<sup>38</sup> דרשות הר"ן, הדרוש השמיני, מהדורת אריה ל' פלדמן, ירושלים תשל"ז, עמ' קכו.

- א.** עצם הרעיון שהעצמות לאחר המות שופע עליהם שפע מסוים נראה זר מאוד ואף מנוגד להרחקה שקבעה התורה בדיני הטומאה.<sup>39</sup>
- ב.** הלשון שנקט "מפני זה אמרו רז"ל להשתטח על קברי הצדיקים" קשה להולמו. כפי שראינו בתלמוד קיימת הבחנה בין קברי גויים לקברי ישראל ללא הבחנה בדרגת צדיקותם וחסידותם ולא מחוור היכן בחז"ל מופיעה הבחנה זו.
- ג.** עצם העלייה לבית הקברות אינה מכוח הדין וזאת אף לדעת הר"ן בעצמו שכן כתב בפירושו לרי"ף "ולמה יוצאין בבית הקברות אף על פי שלא מצינו לא במשנה ולא בברייתא שהתקינו לעשות כך. מפני שנהגו לעשות כן שאלו טעם על מנהגם"<sup>40</sup> ולכאורה מהלשון שנקט בדרשותיו משתמע שזהו דין "אמרו רז"ל להשתטח".
- ד.** יתיר על כן בפירושו לרי"ף יצא חוצץ כנגד התפילה בבית הקברות ואף תמך עמדתו ברמב"ם בציינו: "ואמרינן למה יוצאין לבית הקברות. היינו שהיו נוהגין אחר שמתפללין שיוצאים כל העם לבית הקברות ובוכין ומתריעין שם אבל לא שיוציאו התיבה וס"ת לבית הקברות ויתפללו שם וכ"ש בקברי עכו"ם ח"ו וכ"כ הר"מ במז"ל בפרק ד' מהלכות תענית, שלא כמנהג מקצת המקומות שמוציאין התיבה לבית הקברות ומתפללים שם".<sup>41</sup>
- ה.** לאור ההסבר של הר"ן לעניין ירידת הדורות בהכרח נצטרך לעשות הבחנה בין קבר לקבר בהתאם לזמן ותקופה בה חי הצדיק. ככל שהצדיק שייך לזמן הבית ולזמן הנבואה כן גדול שם השפע. לפי זה תתעורר שאלה אחרת אם כן מדוע נאסרו הכהנים להיטמא, אדרבא דווקא במקום זה יוכל להמשיך את השפע? ובפרט בזמן הבית הראשון שאז השפע לשיטת הר"ן היה בעוצמה כבירה, והכיצד יתכן שעצמותיו של הכהן הגדול לא זכו לשפע הגדול עד שבאה התורה וגזרה טומאה בדרגה חמורה .

<sup>39</sup> ראה להן בפולמוס המובא בספר **נצחון ישן** שנלחם כנגד דעה דומה.

<sup>40</sup> פירוש רבנו נסים על הר"י למסכת תענית ראש פרק שני, דף ה ע"ב.

<sup>41</sup> שם.

## זכות אבות

**גדרו של המונח:** ראשית יש לברר מה מכיל הרעיון של 'זכות אבות'. במישור ההלכתי, זכות, מובנה מצב משפטי מסוים המקנה לאדם הטבה מסוימת שאותה הוא מקבל מכוח הדין. כאשר אומרים "לפלוגי יש זכות", בעצם אומרים "שעל אלמוני מוטלת החובה להעניק את הזכות לבעל הזכות". השאלה היא: האם גם בעניין זה הדבר דומה? האם ניתן לומר כי על ה' מוטלת חובה מכוח הזכות שניתנה לאבות? ברי כי להשיב על כך בחיוב ולטעון כי ה' חייב ומוכרח לקיום ההטבה תדחה על הסף. בהכרח נצטרך לשלול אפשרות לפיה ה' מוכרח, ושבודין אנו זכאים למילוי ההבטחה. מצד שני נשללת אפשרות לומר כי ה' יבטיח ולא יקיים שהרי ה' הוא "אל אמונה ואין עוול צדיק וישר הוא" (דברים לב ד), לפיכך מתחייבת המסקנה כי הזכות אינה **מוחלטת** אלא היא ניתנה על תנאי.<sup>42</sup> ואם כן יש לבחון מה הם התנאים לקיומה של הזכות והאם היא חובקת את כל הדורות מראשית ועד אחרית או שמא גבול ניתן לה. בנוסף יש לשאול מה כוללת הבטחה זו? האם היא מתייחסת לאושר פיננסי או שפע רוחני? ואם כן האם מתייחסת לצורכי הפרט או שמא לצורכי הצבור? עיון בספר הספרים מראה כי הברית מתייחסת להבטחת הזרע וירושת הארץ.<sup>43</sup> לראשונה אנו פוגשים את ההבטחה אצל אברהם אבינו כאשר אברהם מקבל את הציווי לצאת מארצו ולנטוש את מולדתו ואת משפחתו הובטח לו בצד זה: "ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך והיה ברכה" (בראשית יב ב) כאן מקופלת הבטחת ריבוי הזרע, ובהמשך לאחר שיצא מארצו נאמר לו "וירא ה' אל אברם ויאמר לזרעך אתן את הארץ הזאת" (בראשית יב ז) הווי אומר הבטחת הארץ. דפוס זה חוזר לאורך כל ההבטחות הבאות ואף הוא משמש גרעין יסוד

<sup>42</sup> קושי אחר המונע מלטעון כי הזכות היא חובה נעוצה בתפיסה לפיה שהבטחה לטובה אינה חוזרת ריקם,

כאשר בעניין יש הבחנה בין הבטחה שניתנה לנביא לבין מה שניתן לנביא באופן פרטי.

<sup>43</sup> בחינתם של היבטים אלו בהרחבה ראה מ' ויינפלד, 'ירושת הארץ - זכות וחובה: תפיסת ההבטחה במקורות מימי בית ראשון וימי בית שני', ציון מט, תשמ"ד, עמ' 115-137 סקירה השוואתית ובחינה של טיב המונחים העומדים ביסוד ההבטחה ראה: הנ"ל "הבחירה והחסד" - המונחים וגלגולי התפתחותם בישראל ובעולם העתיק' **לשוננו**, לג, תשל"ב, עמ' 85-105. במיוחד עמ' 98-99.

להבטחות שניתנו לשאר האבות יצחק ויעקב. לגבי יצחק אנו מוצאים את ההבטחה הבאה: "והקמתי את השבעה אשר נשבעתי לאברהם אביך והרבתי את זרעך ככוכבי השמים ונתתי לזרעך את כל הארצות האל והתברכו בזרעך כל גויי הארץ עקב אשר שמע אברהם בקלי וישמר משמרתי מצותי וחקתי ותורתי" (בראשית כו ג). אם כן גם כאן פוגשים אנו את אותו דפוס של הבטחה המתייחסת לריבוי הזרע וירושת הארץ כאשר הבטחה זו נשזרת בעובדת נאמנותו של אברהם. דגם זה חוזר גם אצל יעקב "הארץ אשר אתה שכב עליה לך אתננה ולזרעך והיה זרעך כעפר הארץ" בראשית כח ג). גם כאשר פונה ה' אל משה ושוטח לפניו את תכנית הגאולה ואת התכלית העומדת ביסודה, עניין ירושת הארץ חוזר ונשנה "וגם הקמתי את בריתי אתם לתת להם את ארץ מגוריהם אשר גרו בה" (שמות ו ד). וכן בהמשך "והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אתה לאברהם ליצחק וליעקב ונתתי אתה לכם מורשה אני ה'" עולה באופן ברור כי הברית וההבטחה מתייחסים רק לעניין ירושת הארץ וברכת ריבוי הזרע שבצד זה ההבטחה שלא יכלה באופן מוחלט "ואף גם זאת בהיותם בארץ אויבהם לא מאסתים ולא געלתים לכלותם להפר בריתי איתם" (ויקרא כו מד).

עד כאן בעניין טיב ההבטחה ונמעניה מכאן נפנה לבחון עד אימתי נמשכת זכות זו? במקרא לא צוין עד אימתי כוחה של הזכות יפה, ברם בתלמוד יש דיון המרוכז במתן תשובות לגבי מועד פקיעת הזכות<sup>44</sup> להלן נציע את הדעות שהובאו בתלמוד<sup>45</sup> רב אומר: מימות הושע בן בארי הכתוב שממנו נלמד 'מועד הפקיעה' הוא האמור בהושע: "ועתה אגלה נבלותה לענייני מאהביה ואיש לא יצילנה מידי" (הושע ב יב). הכתוב מתייחס למצב הרוחני השפל שבו היה מצוי העם ובשל כך מציין הנביא כי ה' יחשוף את מעשה הרשע של העם מבלי שאיש יוכל להציל. העובדה כי אין מי שיציל מבליעה בחובה מסקנה כי אף זכות אבות אינה עומדת בשעה קשה זו.

<sup>44</sup> לגבי ההיבט ההיסטורי שהזקיק דיונים אלו, ראה א' אדרת מחורבן לתקומה - דרך יבנה בשיקום האומה

ירושלים, תשנ"ח 157-149.

<sup>45</sup> בבלי, שבת נה ע"ב.

שמואל אומר: מימי חזאל שנאמר "וחזאל מלך ארם לחץ את ישראל כל ימי יהואחז" (מלכים ב יג כב) וכתוב "ויחן ה' אותם ויפן אליהם למען בריתו את אברהם יצחק ויעקב ולא אבה השחיתם ולא השליכם מעל פניו עד עתה" (מלכים ב יג כג).

ר' יהושע בן לוי אומר: מימי אליהו והוא לומד זאת מהכתוב: "ויאמר ה' אלה אברהם יצחק וישראל היום יודע כי אתה אלהים בישראל ואני עבדך ובדברך עשיתי את כל הדברים האלה" (מלכים א יח לו). הדברים מתייחסים למלחמתו של אליהו נגד עובדי הבעל בהר הכרמל<sup>46</sup> שם מציע אליהו הנביא מבחן אשר על פיו יקבע בוודאות מי מחזיק באמונה האמיתית.

מה שנדרש הוא ששני הצדדים יקריבו קרבן, ומי שהאמת בידו הוא אשר קרבנו יתקבל על ידי ה'. הוסכם בין הצדדים כי כאשר תצא אש מן השמיים ותלהט סביב הקרבן היא האות והסימן כי הקרבן התקבל לפני ה'. לפי המסופר עובר להקרבת הקרבן נשא אליהו תפילה ובה בין היתר נאחז גם בזכות אבות. עיון מדוקדק מלמד כי האופן בו נזכרה זכות האבות בתפילת אליהו מקפלת בתוכה קביעה כי יום זה שבו נשא את התפילה מציין את חתימת כוחה של הזכות. מסקנה זו התבקשה לאור האמור בכתוב "היום יודע כי אתה אלהים" מכלל הן נשמע לאו משמע רק היום ומכאן ואילך לא.<sup>47</sup>

ר' יוחנן אומר: מימי חזקיהו וזה נלמד מהכתוב הבא: "למרבה המשרה ולשלום אין קץ על כסא דוד ועל ממלכתו להכין אותה ולסעודו מעתה ועד עולם קנאת ה' צבאות" (ישעיהו טו ו) סוף הכתוב "מעתה ועד עולם קנאת ה' צבאות" מלמדת כי מעתה זו ואילך מה שיקבע את הזכויות הוא קנאת ה' צבאות ולא משהו אחר. יצוין כי בפירוש הכתוב בנביאים רש"י מצין כאן כי תמה זכות אבות. משמע כי רש"י ראה את הדעה האחרונה כמכריעה בעניין.

<sup>46</sup> ניתוח מלומד של פרשה זו ראה אצל א' סימון, קריאה ספרותית במקרא - סיפורי נביאים בר אילן, תשנ"ז, עמ' 189-278.

<sup>47</sup> נראה כי ההכרח להסיק מכאן את שלילת זכות אבות נועדה בין היתר למנוע אבסורד חריף יותר. שהרי לפי המובן הפשוט של הכתוב עשוי להשתמע שרק באותו היום יודע שה' הוא האלהים. לפיכך מוסבת השלילה כלפי זכות האבות ולא כלפי ה'.

לאור הנסקר עולה באופן ברור כי לפי כל אחת מן הדעות **זכות אבות תמה**. והמחלוקת נסובה רק כלפי מועד הפקיעה שהיה זה כבר בימי הנביאים. המסקנה הברורה העולה מדברי התלמוד היא: שאף למי שסובר שיש זכות אבות, הרי שכבר פג תוקפה ואינה בעלת תוקף. בעלי התוספות הבינו כי קביעה זו מערערת כליל את הרלבנטיות של המנהג הרווח לפיו מזכירים זכות אבות בתפילה לפיכך בקשו לגבור על פער זה באמצעות ההבחנה של רבנו תם המבחין בין **זכות אבות** לבין **ברית אבות**. לפי הבחנה זו **זכות אבות** אכן פקע תוקפה אך **ברית אבות** עדיין קיימת והמחלוקת בתלמוד אינה מתייחסת אליה. הסימוכין לקביעת הבחנה בין ברית אבות לזכות אבות מושתתת לדעתם על הכתוב "וזכרתי את בריתי יעקב ואף את בריתי אברהם אזכר והארץ אזכר" (ויקרא כו מב), כאשר כתוב זה מתייחס גם לאחר הגלות. ההבחנה בין **זכות אבות לברית אבות** אינה נקייה מספקות להלן נציע את הקשיים העולים בצלה של הבחנה זו.

**א.** ההתייחסות לזכות אבות בתפילה אינו מחובת הדין ואף לא **תקנת חכמים** אלא מנהג בעלמא. נמצא כי אין סתירה פנימית בין דברי חז"ל לבין תקנה שקבעו לפיכך לא מחוור מה הטעם לדחוק את דברי חז"ל כדי ליישב אותו עם המנהג.

**ב.** אף אם אמירתה של זכות אבות היתה נקבעת כחובה לא היה בכך כל סתירה בין זכירתה לבין הדעה שזכות זו תמה, וזאת מהטעם הפשוט לפיו זכירת **זכות אבות** או כל זכות אחרת, לא נקבעים בתפילה כדי לתאר מצב עובדתי, אלא אמירתם נעשית כדי לעורר את המתפלל לזכור את חסדי ה' וטובו ללא כל קשר אם העניין קיים אם לאו.<sup>48</sup> נמצא כי מצד מהות העניין הזכרת זכות אבות לא נועדה לעורר את הזכות, אלא על מנת לעורר את המתפלל להשקיף על חסדי ה' ועל חובתו של האדם לנוכח ה'.

**ג.** בדיון התלמודי לא נעשתה כל הבחנה בין **זכות אבות** לבין **ברית אבות**, אף במקרא המהווה את הבסיס לעצם הברית עם האבות אין הבחנה בין השניים ואם כן עצם ההבחנה אינה מבוררת.

**ד.** הכתוב אשר ממנו נדלית ההבחנה מופיע במסגרת פסוקי התוכחה, הפסוקים מבהירים היטב עונשים קשים שיחולו על העם בשל מאיסתו בחוקת התורה ומצוותיה.

<sup>48</sup> בהקשר לכך יפים לעניינו דבריו של רס"ג בפירושו לתהילים קט, המציין כי מטרת התפילה אינה לקבוע מה יהיה אלא מה יש ביכולת ה' לעשות.

על רקע זה מוזכרת הברית עם האבות כתוחמת את היקף הכליון וההשמדה שיפקוד את העם בבא העת. לאור הכתוב, הברית משמשת כתריס בפני כילוי המוחלט של העם והשמדתו הטוטלית. מכאן שהברית אינה הבטחה על ריבוי שפע והטבה ומניעת צרה ויגון אלא רק הגנה מפני השמדה סופית ומוחלטת. קריאת הכתוב בכפוף להקשרו ולפסוקים התוכפים מצביעים בעליל על כך: "והארץ תרץ את שבתותיה בהשמה מהם והם ירצו את עונם יען וביען במשפטי מאסו ואת חקתי געלה נפשם (ויקרא כו מג) ובפסוק שלאחריו מובא: "ואף גם זאת בהיותם בארץ אויבהם לא מאסתים ולא געלתים לכולותם להפר בריתי איתם כי אני ה' אלהיהם". יש להעיר כי נטרול כוחה של זכות אבות מושפע מגישה לפיה העבודה הדתית צריכה לשקף את מעמד האדם לפני ה' מכוח אמונתו הוא ויגיעתו העצמית ולא מכוח תלות בפרי יגיעתם של אחרים. על רקע זה נקל להבין את מדרשי חכמים לפיהם ציינו כי הגאולה של עם ישראל נעשתה מכח האמונה והיגיעה שלהם. גישה זו מוצאת את ביטויה במחלוקת בבית מדרשו של שמעיה ואבטליון:<sup>49</sup>

שמעיה אומר: כדי הוא האמנה שהאמין בי אברהם אביהם שאקרע להם את הים, שנא' והאמין בה' ויחשבה לו צדקה" (בראשית טו ו) אבטליון אומר: כדי היא אמונה האמונה שהאמינו בי שאקרע להם את הים, שנא' "ויאמן העם וישמעו" (שמות ד א).<sup>50</sup>

הן לדעת אבטליון והן לדעת שמעיה הזכות נובעת מכוח האמונה הפנימית של האדם, אלא שחלוקים הם לגבי השפעתה לזולת. אליבא דשמעיה, בכוח אותה אמונה נמשכת ההשפעה עד לקריעת ים סוף. מנגד סבור אבטליון כי הזכות כוחה יפה רק כלפי בעל הזכות, ולפיכך קריעת ים סוף עומדת ותלויה מכוח אמונתם הפנימית של העם ואילולא כן לא היה נקרע להם הים. לפי שיטת אבטליון משמעותה של זכות אבות היא שדור

<sup>49</sup> הציטוט מובא אצל א"א אורבך, חז"ל פרקי אמונות ודעות, עמ' 440.

<sup>50</sup> מכילתא בר' ישמעאל בשלח, פרשה ג ד"ה ויאמר ה'. ראה גם מכילתא דרשב"י יד טו.

ההמשך אוהז באמונת אבותיו ומפנים אותה בקרבו ומכוחה פועל.<sup>51</sup> זאת ועוד: גישה זו מבליטה את בלעדיותו של ה' על פני האדם יהא אשר יהא מעמדו ודרגתו. הד לגישה זו עולה מהדרשה הבאה: "כי אתה ה' אבינו כי אברהם לא ידענו וישראל לא יכירנו אתה ה' גואלנו מעולם שמך" (ישעיהו טז סג) וכך באר כתוב זה ר' אליעזר מבלגנצי:

כי אתה ה' אבינו לכן הבט ויהמו מעיך ורחמך כי אברהם שנשבעת לו לא ידענו בצרותינו לרחם עלינו כאב על בנים להושיענו וישראל שקיימת בו שבועת אברהם לא יכירנו ברעותינו שמשמת אדם יכבדו בניו ולא ידע צערו ולא יבין למו אבל אתה שאתה חי לעולם ויודע ומכיר צרותינו.<sup>52</sup>

**זכות אבות במשנת הרמב"ם:** להלן אבקש להתחקות אחר המונח זכות במשנת הרמב"ם ודרכו לבחון את המשמעות של המונח זכות אבות.

**1.** במו"נ<sup>53</sup> הרמב"ם מציין ארבע שלמויות: שלמות הקנין,<sup>54</sup> שלמות הגוף,<sup>55</sup> שלמות המידות,<sup>56</sup> ושלמות שכלית.<sup>57</sup> הדרך לקביעת השלמות האמתית נעשית בדרך השלילה בה בוחנים מהי השלמות שיש לה קשר מהותי אל האדם באשר הוא אדם, לפי קריטריון זה מציין הרמב"ם כי שלמות הקניין יש להפקיעה ממושג השלמות האנושית הואיל והיא רק מבטאת יחס משפטי מסויים בין האדם לבין הקניין ואינה עצמית לאדם. לאור זאת אם נתייחס לזכות אבות כזכות המוקנית מכח הבטחה אלהית הרי שמבחינה זו היא דומה לשלמות הקניין שאינה קשורה לשלמות האישית.

<sup>51</sup> נתוח של מקורות אלו על רקע השוואתי, ראה ר' כשר. 'נס וזכות אבות' מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ה', תשמ"ו עמ' 15-22.

<sup>52</sup> בעצם לאור פירוש זה, עניין השפעת זכות אבות קשור בעצם לשאלה האם המתים יודעים אם לאו, כאשר ר' אליעזר בפירושו לישעיה סג טו כאן מכריע בפירוש את הדעה שהמתים אינם יודעים.

<sup>53</sup> ח"ג פנ"ד.

<sup>54</sup> עצמה כלכלית.

<sup>55</sup> ספורט ובריאות פיטית.

<sup>56</sup> מוסריות.

<sup>57</sup> רכישת חכמה ודעת אלהים.

2. בהתייחסו למונח **צדקה** הטעים הרמב"ם כי הזכויות האמתיות מתייחסות לענין רכישת מעלות המידות והמעלות השכליות: "אבל הזכויות המוטלות עליך לזולתך מצד המדות הטובות, כגון לקומם כל כושל הרי זו נקראת צדקה"<sup>58</sup> מכאן שהביטוי זכויות מתייחס למטלה המוצגת לאדם לרכישת השלמות.

3. במסכת אבות במשנה "וכל העמלים עם הצבור יהיו עמלים לשם שמים שזכות אבותם מסייעתם וצדקתם עומדת לעד"<sup>59</sup> הרמב"ם בפירושו המשנה כלל לא מתייחס לעניין זה ומפרש את המשנה במנותק מקטע זה דבר העשוי ללמד כי הרמב"ם לא ראה בכך עיקר ליישום הוראת המשנה.

4. וכן במשנה המציינת: "כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו"<sup>60</sup> הרמב"ם מפרש באופן הבא: "וכל המדריך בני אדם בדרך טוב יגמלהו ה' שימנע ממנו את החטא". מכאן שזכות ענינו הדרכה למעשים הטובים. לאור זאת המשך המשנה "משה זכה וזכה את הרבים וזכות הרבים תלויה בו", יתפרש לאור דברי הרמב"ם באופן הבא: משה הדריך עצמו אל הטוב והדריך גם אחרים לפיכך השלמות של הרבים נזקפת לטובתו. על יסוד זה הרעיון של **זכות אבות**, פירושו, כי דרכם של האבות להשגת השלמות מוצגת כדגם מנחה ומעצב. היבט זה משתקף גם בדברי הרמב"ם בספר משנה תורה, שם, לאחר שקבע את הדרך האמצעית כדרך הראויה לסיגול התכונות והמידות הטובות הוא כותב: "ומצווין אנו ללכת בדרכים אלו הבינונים, והם הדרכים הטובים והישרים שנאמר והלכת בדרכיו"<sup>61</sup> ובהמשך: "ולפי שהשמות האלו שנקרא בהן היוצר הן הדרך הבינונית שאנו חייבין ללכת בה, נקראת דרך זו דרך ה'. והיא שלמדה אברהם אבינו לבניו שנאמר כי ידעתיו למען יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' (בראשית יח יט) וההולך בדרך זו מביא טובה וברכה על עצמו שנאמר למען הביא על אברהם את אשר דבר עליו". נמצא, כי מהותה של הזכות היא בעצם ייעוד ומטלה לממש ולהשיג

<sup>58</sup> מו"נ ה"ג פנ"ג.

<sup>59</sup> פ"ב מ"ב, יצוין כי בפרק א, לגבי מה שנאמר במשנה והוי דן את האדם לכף זכות: לאור פירושו הרמב"ם על אתר ניתן להבין כי זכות האמורה הכוונה היא התייחסות חיובית.

<sup>60</sup> שם פ"ה מ"ח.

<sup>61</sup> ספר המדע, הלכות דעות, פ"א ה"א.

את השלמות בדרכם של האבות ולא להיותר במצב תלתי בציפיה לגמול מפרי יגיעם ועמלם של אחרים. כיוון זה ניבט גם במורה הנבוכים, בבאור שם המשותף "צור" מביא הרמב"ם את הוראותיו השונות של מונח זה, בין היתר ציין הרמב"ם כי מונח זה מושאל לציון למשהו המשמש כיסוד לדבר מסוים, על רקע זה מוצע הכתוב "הביטו אל צור חוצבתם ואל מקבת בור נוקרתם הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחולליכם" (ישעיהו נא א-ב). על כך כותב הרמב"ם: "פירש כי הצור אשר חבתם ממנו הוא אברהם אביכם ולכן לכו בעקבותיו ויהיה דתכם דתו והתנהגו במידותיו".<sup>62</sup> ההיבט של זכות במובן של השפעה סגולית, אינו יכול לדור בכפיפה אחת במשנת הרמב"ם, ומלבד עניין זה, ברור עם זאת לעניין זכות אבות שהרמב"ם חש בצורך לרמוז את דעתו לגבי שלילה זו והיא עולה מהמקורות המוצעים לקמן:

**א.** בהקדמה לפירוש המשנה<sup>63</sup> דן הרמב"ם בקביעת 'מבחני קבלה' שנדרש הנביא לעמוד בהן קודם שתחול חובת המשמעת לדבר נבואתו. בין הקריטריונים השונים קובע הרמב"ם כי כאשר לא יתקיימו הבטחותיו של הנביא, יתברר כי הוא נביא שקר. בהקשר לכך מציין הרמב"ם כי תנאי זה חל אך ורק כלפי הבטחות שניתנו לטובה. העיקרון המנחה הוא כי הבטחה לטובה לא תושב ריקם לעולם, ודבר זה בבחינת ברית הכרותה בין העם לה'. לאור עיקרון זה התעוררה שאלה, כיצד ניתן להסביר את העובדה כי יעקב לקראת פגישתו עם עשו התיירא, והלא הובטח לו על ידי ה' כי הוא ישוב בשלום אל בית אביו וכמו שהיה עם אבותיו כך יהיה עמו. הרמב"ם מנטרל קושי זה באמצעות הבחנה בין הבטחה שניתנת לנביא בשליחותו לעם, לבין מה שנמסר לנביא בינו לבין ה'. הבטחה שניתנה לצורך לעולם לא תופר. לאור הבחנה זו נמצאנו למדים כי הבטחה שניתנה ליעקב אינה מכוונת כלל אל העם.

<sup>62</sup> ה"א פט"ז.

<sup>63</sup> בדרך כלל מכנים הקדמה זו בשם ההקדמה לזרעים ברם כבר העיר הר"י קאפח כי שם זה אינו מופיע ברמב"ם. ואכן הקדמה לזרעים אינו הולם כלל את רוח ההקדמה ותוכנה שכן שם עוסק הרמב"ם בעקרונות של התורה שבעל פה בכללה ומטעים שם את המבנה של המשנה בכללותה ולא על סדר זרעים.

ב. במורה הנבוכים<sup>64</sup> מציין הרמב"ם כי משה רבנו פותח עידן חדש בעניין הנבואה, הבאה לביטוי בכך שמשה הוא הנביא הראשון שנשלח לדבר אל העם בשם ה', מה שאין כן אצל האבות שפניתם אל העם היתה מיוזמתם האישית ובדרך ההסברה ולא מכוח צו אלהי. על יסוד גילוי דעת זה נמצאנו למדים כי ההבטחות הם ביטוי לתכנים נבואיים שהופיעו לאבות לצורך עצמם בלבד ולא לשם בשורתם לעם.

ג. בפרק השמיני משמונה פרקים, וכן בהלכות תשובה (פרק ו) עוסק הרמב"ם בשאלת היחס בין ידיעת ה' לבין הבחירה של האדם. השאלה העומדת במוקד העניין האם ידיעת ה' לא מרוקנת מתוכנה את עיקרון הבחירה. המתח בעניין זה מודגם בין היתר בהתייחסות לנאמר לאברהם אבינו בברית בית הבתרים לעניין שיעבוד בני ישראל במצרים ולעונש שיושת על המצרים בגין השעבוד ואף לפיצוי שבו יזכו העם בגין הסבל הממושך. "ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום ועינו אותם ארבע מאות שנה. וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" (בראשית טו ג) הקושי הניבט מכתוב זה ברור, הרי קביעה זו שהעם ישועבד, מחייבת בהכרח שהמצרים ישעבדו את בני ישראל, ואם כן הכיצד ייתכן שהמצרים ייענשו על מה שכבר קבוע ונגזר בהכרח? הרמב"ם מסלק את השאלה בהערת הבהרה לפיה ברית בין הבתרים אינה גזירה שנקבעה, אלא זהו מעמד נבואי ובו היתה הודעה מה יהיה ולא קביעה עובדתית. מכאן כי ברית זו אינה הבטחה ואינה גזרה כלל.

ד. בפירוש המשנה<sup>65</sup> מבהיר הרמב"ם את הכלל לפיו אין למדין קודם מתן תורה. שם מטעים הרמב"ם כי חובת המשמעת למצוות מוטלת על העם רק מכח מה שצווונו על ידי משה ולא ממה שצווו האבות. עיקרון זה מחזק כי הזכויות והחובות הן תולדה של תורת משה ולא במה שבא אצל האבות.

ה. במשנה מסכת עדיות (ב,ט) נאמר: " .. האב זוכה לבן בנוי בכח בעושר בחכמה, בשנים, ובמספר דורות" טיבה של זכות האב מפרשה הרמב"ם כמתייחסת לבניין הגוף מבחינה ביולגית " לפי שכאשר הוא קרוב לו במזגו הרי ימי חייו יהיו קרובים לו בלי ספק. וכל הדברים הללו כך הם על הרוב, וכן רוב העניינים הטבעיים הם אינם אלא על

<sup>64</sup> ה"א פס"ג.

<sup>65</sup> חולין פ"ז מ"ו.

הרוב".<sup>66</sup> ובהתייחסו לעניין החכמה ציין: "וכן אם היה בעל חכמה מלמד את בנו ויגע בו על הרוב. ובתוספתא חכמים חולקים על ר' עקיבא שאין האב זוכה לבן בחשה דברים אלא עד הפרק שעדיין לא הגיע לעונת חיוב מצוות אבל משהגיע לפרק אם הוא צדיק **זוכה לעצמו**, ואם לאו, אין זוכה"<sup>67</sup> אם כן ברור כי זכות היא מכח עמלו של האדם ולא דבר הבא על דרך הנס.

הבדלים אלו מרמזים באופן ברור כי במשנת הרמב"ם נשמט הבסיס והיסוד לגזור את העיקרון של זכות אבות במובן של השפעת טובה הפועלת מאליה.

נחתום את הדיון בעניין היחס בין המתים לחיים בהבאת דבריו הנוקבים של ר' יהודה אבן בלעם<sup>68</sup> בפרושו לספר ישעיה, דבריו מתייחסים לדברי הנביא הנוזף בעם על היותם פונים אל המתים למען החיים, הנביא מביע את ביקורתו בפסוק הבא: הלא עם ידרוש לאלהיו ידרש בעד החיים אל המתים? (ישעיהו ח יט) ר' יהודה אבן בלעם מפרש את כוונת הנביא באופן הבא:

תיאר (=הנביא ישעיהו) אותם בבורות הגדולה ביותר, היינו שהם שואלים את המתים על החיים והלא אילו עשו להיפך היה מתאים יותר. **כי השכל כבר הוכיח כי הנפש אין לה שום ידיעה לאחר פרידתה מהגוף**, זאת בנוסף לעדות הכתוב על ידי החכם מכל אדם שאמר: "כי החיים יודעים שימותו והמתים אינם יודעים מאומה ואין עוד להם שכר כי נשכח זכרם". רוצה לומר: נשמות המתים אין להן שום קשר במשהו מעולם ההויה וההפסד לאחר היפרדן מהגופות. על ידי פירוש זה מתגלה התועלת בדברי שלמה, שכן אילו היו בגדר תיאור לגוף בלבד כפי שסוברים אלה שאין להם הבנה היו הדברים פגומים, אין בהם מועיל, שהרי אז היתה ידיעת שלמה וכל יתר בני האדם שווה בזה ומה לכמותו

<sup>66</sup> על דרך הרוב, ראה מו"נ, ג: לד.

<sup>67</sup> פירוש המשנה לרמב"ם עדייות פ"ב מ"ט.

<sup>68</sup> ר' יהודה בן שמואל אבן בלעם המכונה גם בשם אבו זכריא אבן בלעם. חי לפני ר' אברהם אבן עזרא. היה בעל הלכה ופרשן חיבר פירוש לתורה ולנביאים.

בידיעת האלהים שיאמר דברים בלי תועלת. אלא אמור שהוא ביקש להביע מה שהזכרתי, כי כל עוד שהנפש קשורה בגוף היא יודעת את ידיעותיה לגבי העולם הזה מצד החושים. אבל כשהיא נפרדת ממנו מסתלק גם האמצעי אשר בו ידעה בברור.<sup>69</sup>

פירושו של ר' יהודה נשען על שתי אדנים: **האחד** הוכחת השכל, **והשני** פשט הכתוב. כעיקרון, מקובל הכלל לפיו אין מקרא יוצא מפשרו.<sup>70</sup> אך לכלל כלל יש את היוצא מן הכלל שלו, המקרים החריגים לפיהם מופקע הכתוב מפשרו נמנו על ידי רס"ג<sup>71</sup> והוא קובע ארבעה מצבים בהם ניתן לנטרל את הכתוב ממובנו הפשוט והם: [1] כאשר הכתוב נוגד את החוש<sup>72</sup> [2] כאשר הכתוב נוגד את השכל<sup>73</sup> [3] כאשר פסוק הנוגד פסוק אחר<sup>74</sup> [4] כאשר פסוק נוגד את המסורת.<sup>75</sup>

במקרה דנן גם פשט הכתוב וגם השכל מצביעים על אותו רעיון העולה מהכתוב נמצא לפי זה שהרעיון הגלום בכתוב הוא בבחינת דבר מוכח ומוכרח כאחת. עתה נשאר לבחון האם הבנה זו עומדת בסתירה למסורת. לאור מה שהוטעם לעיל הואיל ויש מחלוקת והיא נסובה במישור ההשקפתי, הרי ברור שאין כל עילה להבין את הכתוב באופן אחר. עד כאן במישור הפרשני, עתה נפנה לאופן בו מוכחת השלילה של קשר זה במישור העובדתי.

<sup>69</sup> פירוש ר' יהודה **אבן בלעם לספר ישעיהו**, תורגם ע"י משה גשן גוטשטיין, אוניברסיטת בר אילן תשנ"ב, עמ' 62.

<sup>70</sup> בבלי שבת, סג ע"א.

<sup>71</sup> **הנבחר באמונות ודעות**, מאמר שביעי, מהדורת הר"י קאפח, עמ' ריט-רכ.

<sup>72</sup> כגון "ויקרא שם האדם שם אשתו חוה כי היתה אם כל חי" (בראשית ג כ) ובחוש אנו רואים כי רק האדם הוא ילוד אישה ולא בעלי חיים, ומפשט הכתוב כל חי משתמע שזה כולל את כל בעלי החיים.

<sup>73</sup> כגון האמור "כי ה' אלהיך אש אכלה הוא אל קנא" (דברים ד כד). והרי האש היא דבר שנברא וזה לא שייך כלפי הבורא.

<sup>74</sup> כגון מה שנאמר: "לא תנסו את ה' אלהיכם כאשר ניסתם במסה" (דברים ו טז). וכתוב אחר אומר: "ובחנוני נא בזאת אמר ה' צבאות אם לא אפתח לכם את ארובות השמים" (מלאכי ג י).

<sup>75</sup> במסורת נקבע כי יש ל"ט מלקות בחיוב בית דין אך בכתוב מופיע "ארבעים יכנו לא יוסיף" (דברים כה ג). הדוגמאות שצוינו הן מרס"ג.

ר' יהודה מלמדנו כי השלילה נגזרת מעצם המהות של מושג הנפש. ביסוד הדברים שולטת ההכרה כי הגוף והנפש מחוברים יחדיו ומשפיעים זה על זה. הידיעה של האדם נשענת ומושגת בהיותו קשור אל החושים ושאר כלי הגוף. לו תשחת עינו של האדם, אזי על אף קיום הנפש לא יוכל לראות, ואם כן בהיפרד הגוף והנפש זה מזה, בו בעת נגדע הקשר גם ביניהם, ואין מקום להניח קיומה של ידיעה זולת האמצעים. בנוסף לכך, בהתאם לתפיסה לפיה טיב העולם הבא הינו מהות רוחנית, אזי אפשרות הקשר בין החיים למתים הנה בבחינת נמנע טבעי ושכלי כאחד. עיקרון זה נעוץ בטיב ההבחנה בין חומר לרוח. כך למשל, לו יצויר שיש לנשמה אפשרות של ידיעה על החיים, הרי הידיעה מצביעה על שינוי שחל בין המצב שלפני הידיעה לבין אחר קבלת הידיעה, וכך לגבי כל ידיעה או דבר אחר שמיחסים לעניין זה. עצם האפשרות של שינוי שייך למושגי החומר, נמצא שבהנחת אפשרות הקשר בין העולם הזה לעלמא דאתי, יש סתירה למהותו הרוחנית של מושג העולם הבא. פרט לכך, ר' יהודה מבקש להראות כי יש הכרח להבין כך את הכתוב ובאם לא נפרש על הדרך הזאת יהיה בכך משום המעטה בערכו של שלמה המלך. הדבר יחוור באופן הבא: לו נניח כי יש קשר בין המתים לחיים הרי זה יעמוד בסתירה להוכחה השכלית לעיל, ואפשרות זו נשללת לא רק מחמת הבחינה השכלית אלא אף מהבחינה התורנית לגבי מה שראוי ליחס לשלמה המלך. הכתוב מכריז כי שלמה המלך הוא החכם באדם.<sup>76</sup> עתה, לו נפרש את הכתוב כמתייחס אל הידיעה של הגוף, הרי זה מן הדברים הברורים הגלויים לכל אדם, ואם כן מה החכמה הגדולה ששלמה מבקש להודיע לנו?<sup>77</sup>

הבנת הכתוב ברוח זו עולה אף מפירושו של הראב"ע הכותב: "והחיים אפילו הם כסילים יודעים שימותו, והמתים אפילו הם חכמים אינם יודעים מאומה ולא יש להם מה יקוו כי נשכח שמם וזכרם".<sup>78</sup>

<sup>76</sup> "ויחכם מכל האדם מכלל ועד דרדע".

<sup>77</sup> וכך מעיר המתרגם והמהדיר: "כדי להעיד על מה שיודע כל אדם לא היה צורך בחכמת שלמה. אמור מעתה, כי בדבריו יש עדות על מה שמעבר להשגתנו הרגילה. למדנו של 'נפש' המת אין כל ידיעה".

<sup>78</sup> בפירושו לקהלת ט ה.

**תשובת בעל "פרי הארץ"**:<sup>79</sup> ר' מזרחי נשאל על עניין ההיתר לצאת מארץ ישראל על מנת להשתטח על קברי צדיקים. תחילה הוא פותח בניסיון לאתר את המקורות שמהן ניתן לבחון האם יש מועדים וזמנים לעלייה לקברים. הוא מביא בהתחלה את המובא בשם הגאונים שביום השביעי לאחר האבל עולים לבית הקברות וכן ביום השלושים ולאחר תום השנה הראשונה. אך הוא מציין כי המטרה בעלייה זו אינה לצורך תפילה והשתטחות אלא לעניין הספד. ואם כן ממקור זה לא ניתן למצוא תימוכין לעניין ההשתטחות. מכאן עובר הרב לדון בדברי התוספות במסכת תענית שמציינים שהאמור שם לעניין היציאה לבית הקברות משמש כמקור למנהג לעלות לקברים בתשעה באב, הקשר בין המנהג לבין האמור בתלמוד הוסבר בכך: "שהרי ט"ב הוי תענית צבור כמו שהיו עושים מפני הגשמים".

האם התוספות מצדדים בעלייה משום מתים יבקשו רחמים או שמא מן הטעם השני? ר' מזרחי מקביל את דברי התוספות כאן לדברים שכתבו במסכת סוטה, ועל יסוד ניתוח מדוקדק השוקל את ההיבטים השונים הוא מגיע למסקנה ברורה שעמדת בעלי התוספות היא מחמת הטעם הפסיכולוגי ולא הטעם המיסטי: "איך שיהיה הרי התוספות תפסו עיקר הטעם דיוצאין לקברות היינו לומר הרנו כמתים ודלא כאידך דאמר כדי שיבקשו רחמים".

הצורך בהתפללות זו של בעל פרי הארץ נחוצה לקביעת ההלכה שכן כאשר הטעם הוא פסיכולוגי אין צורך כלל לצאת מהארץ ולבקר בקברי צדיקים, משום שדי להסתפק בקברי גויים. מכאן פונה ר' מזרחי לבחון את עמדתו של בעל המגן אברהם בשו"ע<sup>80</sup> שבתשעה באב עולים לבית הקברות ללא מתן טעם לטיב העלייה בעל המגן אברהם נימק את טעם העלייה לקברות באופן הבא: "דגם המתים מצטערים ולכן לא מהני אם הולך על קברי גויים. מיהו אם אין קברי ישראל הולכים על קברי גויים".

הטעם הראשון שמתים מצטערים מזכיר במידה רבה את הדיון במסכת ברכות לעניין הידיעה של המתים. לעניין הסוגיא במסכת תענית, הוא קשור לטעם של מתים יבקשו רחמים. אך הקביעה השניה לפיה אם אין קברי ישראל עולים לקברי גויים היא הטעם

<sup>79</sup> שו"ת 'פרי הארץ' לר' ישראל מאיר מזרחי ח"ב יורה דעה, סימן ז.

<sup>80</sup> שו"ע אורח חיים, סימן תקנט, מובא בהערות הרמ"א.

הנגדי. ואם כן בדברי המגן אברהם יש סתירה פנימית בין הרישא לסייפא. ר' מזרחי הצביע על סתירה זו והוא נדרש גם להציע יישוב לכך. דרך הפתרון המוצעת היא: כי המגן אברהם לא בקש לקבוע מסקנה סופית וחותכת אלא היתה לו מטרה של ליקוט הטעמים השונים.<sup>81</sup> מה שעשוי לחזק מגמה זו היא העובדה שבעל המגן אברהם מוסיף טעם נוסף על פי ה'קבלה' אשר משמעותו צמצום והגבלה של העלייה לקברים ודווקא מטעמים מיסטיים חזקים. המגמה להגביל את העלייה לקברים עולה בקנה אחד עם דברי המגן אברהם באורח חיים, שם ראינו כי לדעתו אין להתפלל כלל אפילו בבית הקברות משום טומאה. מבחינה זו לא מופרז להניח כי שיבוצו של הטעם המיסטי אשר מזהיר מפני עליה לקברים מטרתו לתמוך בטעם הפסיכולוגי גם מתוך נקודת ראות קבלית. בסופו של עניין בעל פרי הארץ מסיק מסקנה ברורה כי ההשתטחות על הקברים אין בה מצווה ואפילו לא בגדר מנהג חכמים בדין אלא רק "מנהג בעלמא": "דהגם דמנהגן של ישראל להשתטח על קברי הצדיקים תורה היא, מ"מ אין הדבר הזה מצוה ואפילו מדברי סופרים רק מנהג בעלמא". להגדרת ההשתטחות כמנהג בעלמא יש השלכה הלכתית לכמה עניינים. לעניין יציאה מהארץ לצורך השתטחות על קברי צדיקים, תתחייב תשובה שלילית "דכיון דלא מצינו מצוה בדבר, פשיטה דאין לצאת מהארץ לחו"ל" ואפילו לגבי מי שנדר לעלות ולהשתטח אין להתיר לו לצאת ועדיף להתיר לו את הנדר ולאסור את היציאה מן הארץ לצורך השתטחות:

אמנם בנד"ד (=בנדון דידן) דאין שום מצוה כלל הרי הם כנדרי הרשות ומתירין לו מיד, וכן ראוי והגון להתיר לו שלא יבא להקל בנדורים דחמירי על צד הטוב והישר כן נלע"ד להלכה ולמעשה.

<sup>81</sup> בלשון הרמב"ם סתירה זו ויישובה מקוטלגים תחת הסיבה הראשונה מסיבות הסתירה, ראה בפתיחתו למו"נ.

## השפעת החיים על המתים

עד כאן נידונה השאלה הראשונה שהצבנו. עתה נפנה לדון בשאלה האם החיים יכולים לפעול בעד המתים? להלן נציע מקורות בעניין ונדון בהם מן ההיבטים השונים. בספר חסידים מובא:

ברזילי הגלעדי אמר (שמואל ב יט לח) אמות בעירי כי הנייה יש למתים שאוהביהם הולכים על קבריהם ומבקשין על נשמתן טובה ומטיבים להם באותו עולם, וגם כשמבקשים מהם, הם מתפללים על החיים וכלב בן יפונה נשתטח על קברי אבות. אחד צוה לקוברו בבית הקברות קצת רחוק משאר מתים לקוברו לבדו ובקרוב זמן סביבותיו מתו זה אחר זה.<sup>82</sup>

אך בצד דברים אלו במקום אחר, מופיעה טענה הממיטה את היסוד לאפשרות השפעה מכוח עיקרון תורני:

כתיב (במדבר ו כו) ישא ה' פניו אליך, וכתיב (דברים י יז) לא ישא פנים הא כיצד ישא פנים בעוה"ז ואפילו מן החיים למתים כי בקש שמואל והכניסו את לוי בישיבה של מעלה ומשה רבינו בקש על יהודא עד שהיה נושא ונותן עם ת"ח באותו עולם, ולא ישא פנים לעוה"ב כי לפי מעשיו ישימוהו למעלה במעשיהם כי אין צדיק יכול ליכנס למחיצת צדיק חברו אלא ברשותו ושוה לו ולא מפני גאוה אלא מפני שאין משוא פנים בדבר, שאין האב יכול להכניס את כל זרעו במחיצתו ואין האב יכול לומר תנו מחלקי לבני, ואע"פ שאמר ר' יוחנן אני אכניס את אחר במחיצתי וכבה האש והניחו הרי ע"פ מעשים שידע ר"י שאחר זכה בדברים היה מזכירם

<sup>82</sup> ספר חסידים, הוצאת מרגליות, סימן תנ. ראה י בר, המגמה הדתית חברתית של ספר חסידים, ציון ג, תרצ"ח, וראה עתה עלי יסף, כמרגלית במשבצת – קובץ הסיפורים העברי בימי הביניים' תשס"ד, עמ' 214-166.

למעלה ראוי להכניסו על ככה ועל ככה, שני חכמים צדיקים אחד הרב ואחד התלמיד והתלמיד צדיק יותר מן הרב לא יכול התלמיד לומר אני אחלוק כבוד לרבי כמו שעשיתי בעולם שעבר כי אין משא פנים בעוה"ב. אבל ענוה יש לצדיקים בלבם. ויש שופטים בעוה"ב וכל אחד משימין לפי מעשיו, פעמים שהבן עושה זכיות יותר מן האב והתלמיד יותר מן הרב יושב התלמיד למעלה ואין רשאי לחלוק כבוד לא לאביו ולא לרבו ולהחליף מקומותיהם ואעפ"כ כל אחד ואחד שמח בחלקו המגיעו. והבן שהוא למעלה אינו מתבייש על אביו שהוא למטה וכתוב (תהלים כה ג) גם כל קויך לא יבשו יבשו הבוגדים ריקם.<sup>83</sup>

ואכן העיקרון של אין משוא פנים די בו כדי להטיל ספק לעניין טיב התועלת העשויה לצמוח מהחיים בעד המתים.<sup>84</sup> היבט זה הוא בעל משמעות רבה ובא לביטוי במסכת אבות<sup>85</sup> בה מובא בשם ר' אליעזר הקפר את הדברים הבאים:

הילודים למות והמתים לחיות, והחיים לידון. לידע ולהודיע ולהגידע שהוא היוצר והוא הבורא והוא המבין והוא הדיין והוא עד והוא בעל דין והוא עתיד לדון. שאין לפניו לא עולה ולא שכיחה ולא משוא פנים ולא מקח שוחד שהכל שלו.

ובפירוש הרמב"ם כתב:

לא מקח שוחד: כמו שנאמר גם בתורה אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד, אין ענינו שאינו מקבל ממון להטות הדין כי מן הצדק לשלול ממנו

<sup>83</sup> שם, סימן שסה.

<sup>84</sup> על עניין משוא פנים ראה גם להלן בתשובתו של מהבר"מ חלאווה.

<sup>85</sup> פ"ד מכ"ח [כב].

יתעלה, מה שלא יצטייר ואפילו בדמיון, כי איך ינתן לו שוחד, ומה יהיה השוחד אחלא עניינו כמון שביארושלא יקח שוחד הטובות. כגון שיעשה האדם אלף טובות ורעה אחת אינו מנכה לו יתעלה אותה העבירה בגלל רוב טובותיו ויחשוב לו אלף טובות פחות טובה או פחות טובות אלא נתבע על זו ומקבל שכר על אלו וזהו ענין אמרו לא יקח שוחד והוא כמו לא ישא פנים.

**כפרה למתים:** בענין עגלה ערופה קיימת דרישה שהכהנים יאמרו: "כפר לעמך ישראל אשר פדית ה' ואל תתן דם נקי בקרב עמך ישראל ונכפר להם הדם" (דברים כא ח). בספרי מוצעת הדרשה הבאה:

הכהנים אומרים כפר לעמך ישראל כשהוא אומר אשר פדית מלמד שכפרה זו מכפרת על יוצאי מצרים. כפר לעמך אלו החיים אשר פדית אלו המתים מגיד שהמתים צריכים כפרה נמצאנו למדים ששופך דמים חוטא עד יוצאי מצרים אשר פדית על מנת כן פדיתנו שלא יה ביננו שופכי דמים דבר אחר: על מנת כן פדיתנו שאם נחטא אתה מכפר עלינו ורוח הקדש אומרת כל זמן שתעשו ככה הדבר מכפר.

לכאורה עולה מכאן נימה המכירה באפשרות של כפרה כלפי המתים. ברם לכשנעייין נראה שאין לכך כל הכרח וזאת משני טעמים:

**א.** אין כאן הוראה לפיה החיים צריכים לעשות פעולה בעד המתים. והדברים מדויקים היטב באופן בו הרמב"ם ניסח הלכה זו:

והכהנים אומרים בלשון הקדש כפר לעמך ישראל אשר פדית ה' ואל תתן דם נקי בקרב עמך ישראל, והולכין להן. והקדוש ברוך הוא מכפר על הדם שנאמר ונכפר להם הדם<sup>86</sup>

יושם אל לב כי קודם כותב הרמב"ם שהכהנים הולכין להן ואחר כך והקב"ה מכפר על הדם. כלומר אין קשר בין האמירה של הכהנים לבין הכפרה. דבר זה מדויק עוד במה שכתב הרמב"ם מכפר על הדם ולא מכפר על המתים.

**ב.** אף לפי הטענה לפיה יש בדרשה זו הכרה באפשרות של פעולת החיים בעד המתים, מכל מקום לפי התלמוד נמסר כי קיימת הלכה מפי הקבלה לפיה: המתים אינם טעונים כפרה שהמיתה עצמה מכפרת.<sup>87</sup> וכבר עמד על כך המאירי כי מכח הלכה זו נדחית הדרשה מספרי:

ומכל מקום יראה לי שאין זה נאמר אלא דרך משא ומתן ודחיא בעלמא, שהקרבת עיקר כפרתם בתשובה ויודוי כמו שביארנו בילדותינו בחבור התשובה.<sup>88</sup>

**אין כפרה למתים:**<sup>89</sup> כפי שאמרנו גילוי דעת מפורש השולל אפשרות של כפרה בעד המתים עולה מההלכות הקשורות לעניין חטאות המתות. במשנה יש דיון מה הדין לגבי מי שבקש להקריב חטאת ובטרם יספיק להקריבה נפטר, האם מוטל על בנו להקריב את החטאת על מנת לכפר עליו? בתשובה לכך נקבעה הבחנה בין חטאת צבור לבין חטאת היחיד. לעניין חטאת הצבור קובעת המשנה שאם מתה החטאת אזי יש להקריבה

<sup>86</sup> ספר נזיקין, הלכות רוצח ושמירת נפש, פ"ט ה"ד.

<sup>87</sup> הדברים אמורים בעניין הדין של 'חטאת שמתו בעליה, להלן תיוחד פסקה לעניין זה.

<sup>88</sup> פירוש המאירי, למסכת תמורה, טו.

<sup>89</sup> ראה א"א אורבך, **חז"ל פרקי אמונות ודעות**. ניתוח יסודי של סוגיה זו ראה אצל צ' א' שטינפלד, 'כפרה למתים' **סידרא**, יז, תשס"א-תשס"ב עמ' 217-227 וראה שם הערה 49, וכן א"א פינקלשטיין בהערה הבאה, וכן ש' גליק בספרו **אור לאבל** פרק חמישי עמ' 127-128.

ההנמקה לכך היא: משום שצבור אינו מת<sup>90</sup> בעוד שלגבי חטאת היחיד, והואיל ועצם המיתה מכפרת אזי אין צורך להקריבה. לפיכך בניו של הנפטר אינם צריכים להקריב בעבורו את החטאת שמתה ולהביא אחרת במקומה. מכא מתבקשת מסקנה כי לא קיימת אפשרות של כפרה למתים<sup>91</sup>. והלכה זו הובאה גם ברמב"ם הקובע:

"ולד חטאת, ותמורת חטאת וחטאת שמתו בעליה, וחטאת שאבדה ונמצאת... הרי אלו ימותו... ודברים אלו כולן מפי משה רבנו נשמעו"<sup>92</sup>.

ובפרק לאחריו פסק כדלהלן: "המפריש מעות לחטאתו ומת ילכו המעות לים המלח"<sup>93</sup>. לו היתה קיימת אפשרות תיקון לאחר המוות מדוע ילכו לים המלח? אדרבא יקדישו זאת לעילוי נשמתו. אם כן ברור מעל לכל ספק כי אין לעניין הכפרה כל משמעות דתית והדברים מקבלים משנה תוקף בעצם העובדה כי בתלמוד נאמר כי עניין זה הוא **"הלכתא גמירי לה"**<sup>94</sup> וכן משמע מדברי הרמב"ם המציין וכותב ש"**דברים אלו כולן מפי משה רבנו נשמעו**"<sup>95</sup> לאור הלכה זו הדברים הם בבחינת קל וחומר: אם חטאת

<sup>90</sup> רעיון כגון זה מופיע במורה נבוכים לפיו הפרט כלה והמין אינו כלה.

<sup>91</sup> א"א פינקלשטיין סובר כי המחלוקת בעניין כאן קשורה לגבי השאלה אם יש עונש אחר המיתה אם לאו. לדעתו בית הלל סוברים כי אין עונש למתים על שום חטא ולפיכך אין המתים צריכים כפרה, ומיתתן היא כפרתן. לעומתם בית שמאי סוברים שיש עונש אחר המיתה ולפיכך חולקים וסוברים כי המתים צריכים כפרה על מנת להגן עליהם מן הייסורים בעולם הבא. לאור זה נמצא כי המדרש מהספרי דלעיל בעניין כפרת המתים הולך בהתאם לשיטתם. פינקלשטיין דן בכך במאמרו 'שיטתו של ר' נחזוניה הקנה שהופיע בתחילה **בספר היובל להנוד אלבק**, ירושלים תשל"ו, עמ' 355-356 וכן במהדורתו לספרא וכן בקובץ מאמרים שהוציאו בכרך החמישי של ספרא.

<sup>92</sup> ספר עבודה, הלכות פסולי המוקדשין, פ"ד ה"א. ובהמשך כתב שם: "אין כל הדברים אמורים אלא בחטאת יחיד בלבד, אבל חטאת צבור שאבדה... ירעו עד שיפול בהם מום וימכרו ויפלו דמיהן לנדבה, שאין חטאת הצבור מתה".

<sup>93</sup> שם, פ"ה ה"א.

<sup>94</sup> בבלי, בכורות טז ע"א.

<sup>95</sup> זה מקביל לביטוי "מפי השמועה" שנוהג הרמב"ם לציין. וראה מה שהעיר בענין זה הר"י קאפח ברשימתו "מפי השמועה ומפי הקבלה במשנה תורה" המופיעה בסוף ספר משפטים מהדורת הר"י קאפח כרך כא, עמ' רסג.

שהאדם היה מחויב בה כדי לכפר על חטאתו אין כפרה למתים בה על אחת כמה וכמה לגבי עניינים ודברים שבו האדם לא מחויב בו.

**ברא מזכא אבא:** מקור שעליו נסמכת התפיסה המכירה באפשרות של השפעה בעד המתים הוא האמור במסכת סנהדרין (קד ע"א) "**ברא מזכא אבא**". כאמור, הקושי בעניין ניכר: מהו האופן והדרך בה עשויה להימצא השפעה כגון זו? הרעיון שהבנים מזכים ומועילים לנשמת הנפטר לא קיבל צביון מעשי בתלמוד. בעיקרו פעולה שנעשית מצד הבן למען האב הנפטר מופיעה בספור התנא והמת הנודד. ספור זה מופיע בגרסאות שונות ובתוספות ובהרחבות שונות מה שמלמד שהמקור אינו מחוור כל צרכו.<sup>96</sup> מכל מקום כאמור עצם הביטוי **ברא מזכא אבא** מופיע בתלמוד, אך כאשר אנו בוחנים ביטוי זה הוא בעל משעות שונה ממה שמיוחס לו בתקופות מאוחרות יותר. להלן נציע את דברי התלמוד בעניין.

המדובר ברשימה של מלכים שאף על פי שהיו רשעים לא נמנו כמי שאין להם חלק לעולם הבא. בין המלכים שלא נמנו הם אחז, אמן ועוד. לגבי כל מלך מהמלכים הללו התלמוד מנמק את סיבת ההשמטה. כך למשל לגבי המלך אמן ההשמטה מנומקת: "מפני כבודו של יאשיהו". על יסוד טעם זה מקשים מדוע אם כן לא נמנעו מלמנות את מנשה שהרי חזקיהו אביו של מנשה היה צדיק? על כך משיבים: "**ברא מזכא אבא, אבא לא מזכא ברא**". כלומר, הבן יכול לזכות את אביו הרשע על ידי צדקותו, אך האב אינו יכול לזכות את בנו. ובהקשר שלנו, חזקיהו לא יכל לזכות את מנשה. הכתוב שממנו נגזרה מסקנה זו הוא האמור בספר דברים (לב לט): "ואין מידי מציל". על כך דורשים באופן הבא: "אין אברהם מציל את ישמעאל ואין יצחק מציל את עשו". ניתן לראות בבירור כי לא מדובר כאן על זכות מיוחדת המצילה את האדם מן הפורענות,

<sup>96</sup> בירור של נוסחאותיו השונות נעשה ע"י מ"ב לרנר, 'מעשה התנא והמת- גילגוליו הספרותיים וההלכתיים' **אסופות ב, תשמ"ח, עמ' כט- ע.** תפוצותיו השונים של המעשה מופיע **באנציקלופדיה של הסיפור העברי** כרך א (עורכים: י' אלשטיין, א' ליפסקר, ר' קושלבסק) אוניברסיטת בר אילן תשס"ה, עמ' 281-296. דיון בצדדים ההלכתיים הקשורים לקדיש יתום שנגזר מאגדה זו ראה י' תא שמע, 'קצת ענייני קדיש-יתום ומנהגיו' **תריץ נג, תשמ"ד, עמ' 559-568.**

אלא ההצלה כאן היא בעצם מניעת פרסום שמם כמי שאין להם חלק לעולם הבא. ואין ולו רמז קל לרעיון של תפילה או צדקה בעד המתים. זאת ועוד, מדברי התלמוד כאן עולה בברור כי **העיקרון של ברא מזכי אבא עומד בניגוד לרעיון של זכות אבות**. האפשרות שמצד הבן נמשכת זכות לאב קשורה והדוקה לשכר שהאב מקבל בעבור חינוך הבן כעולה מתשובת הרשב"א שלהלן:

והוא כי הבן עם היות גופו לבד חלק מחלקי האב ולא נפשו כמו שאמרנו מכל מקום הרי הוא מסובב מן האב. ועל כן הבן מצווה בכבוד אביו ואין האב מוזהר כן כבן... ועל כן כאשר כשהוא מוליד בן צדיק עובד אלהים נראה כאילו מסיבובו הוא עובד אלהים שהוא הביאו לעולם להיות צדיק מושל בבית אלהים ועובד תחתיו... ואז נראה לו כאלו הוא בעצמו העובד ואינו מת אלא חי שהוא הוליד מי שעובד להשם יתברך ועל כן ראוי באמת שיזכה האב בזכות הבן.<sup>97</sup>

מתשובת הרשב"א ניכר המאמץ הפרשני לנסות ליישב זאת, ומדבריו עולה בבירור שאם כבר מדברים על אפשרות של זכות – היא דווקא כאשר הבן צדיק ועובד אלהים, ואף גם זאת אין הכרח שכך זה אלא **ראוי** באמת שיזכה, ובעצם קיומה של זכות זו קשורה והדוקה מעצם מה שפעל האב בחיו ואינה תולדה מחמת מיתתו. אם כן, למרות הניסיון ליישב את הגישה הזו אין כאן דברים חותכים בדבר השפעה של החיים בעד המתים. ברם בהמשך מתייחס הרשב"א לעניין נדבה או תפלה עבור המת וכאן הוא משיב בחיוב בלשון פסקנית יותר:

אמנם מי שעושה צדקה או תפלה בעד מי דכבר מת מועיל למת והוא מאמרם בדוד מלך ישראל שאמר בני בני, וזהו מה שנהגו ישראל בצדקות וניחות נפש. ומה שאמרו מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת הוא

---

<sup>97</sup> שו"ת הרשב"א ג, סי' מט.

מה שיעשה האדם בעצמו, שהעולם הזה לכל אחד ואחד למעשה, והשני לתגמול דאין בשני מעשה שתתעסק בו הנפש לשנות תגמולה ולהוסיף ולגרוע כלל.

מדבריו אלו עולה סתירה בין הרישא לבין הסייפא. בתחילה קבע שזה מועיל למת, אך מאידך קובע שאין אפשרות לשנות להוסיף ולגרוע כלל. הכיצד יתקיימו שניהם כאחת? זאת ועוד: בתשובותיו בח"ז סימן תקל"ט מביא הרשב"א את תשובת רב שרירא בסוגיה הנ"ל ותשובת הגאונים שמהם העניין מופיע בבחינת אפשר ולא בבחינת מוכרח. שם ביקש למצוא סימוכין למנהג הזכרת המתים בירושלמי ובמדרש ספרי שצויין לעיל ובפסיקתא. בכל אופן דברי הרשב"א מתייחסים לעניין מצד מה שנהגו ולא מצד הדין.

**ר"מ המעילי:** כזכור, לעיל הבאנו את דברי ר"מ המעילי בעניין אפשרות הקשר בין המתים לחיים. בתשובתו פסק שאין אחר המות כלום, ובתכוף לכך מצא לנכון גם להתייחס לעניין המנהג של אזכרת נפשות שלכאורה הקביעה שאין אחר המת כלום נראית כעומדת בניגוד למנהג זה לפיכך הוא מבקש ליישב את הדברים כפי שיפורט לקמן:

ומה שנהגו בצום כפור להיות נודרין שמן למאור או צדקה על נפשות המתים ואומר חזן הכנסת על נדר כל אחד ואחד יפקד ה' אלהי הרוחות לכל בשר נשמת פלוני לטובה ולמנוחה שר' פלוני בנו או פלונית בתו נודר בשבילו סך שמן למאור.

השאלה שאליה נדרש ר' מאיר המעילי היא: כיצד מתיישב המנהג עם עקרון סופיות הדין ושורת הצדק שהרי איך ייתכן לומר "שמי שמת כבר וקבל דינו או גמולו לפי מעשיו יטיבו לו לו עתה בשביל נדר בנו או בתו או קרובו שנודר עכשיו?"

ביקורת זו כלפי המנהג הרווח מקבלת משנה תוקף לאור גילוי דעת העולה מהלכה בעניין הקרבת קרבן חטאת. שמתו בעליו בעניין נפסקה הלכה שכאשר מתו הבעלים אין צורך ליורשים להקריב קרבן זה הואיל ואין כפרה למתים. אם כן התפיסה העומדת ביסוד מנהג הזכרת המתים ובקשת רחמים עליהם עומד בסתירה לתפיסה העולה מהלכה זו. ר' מאיר מיישב את המנהג לאור הטעמים הבאים: "ויש להשיב כי נהגו מנהג זה על פי מה שנמצא בהגדות בכשרון מעשה הבנים יקל עונש האבות". האפשרות שהבנים יכולים להשפיע על המתים נלמדת בדרך קל וחומר על יסוד אפשרות התועלת מן המתים אל החיים:

כמו שנראה שזכות אבות עומד לבנים לאלפים וכמו שמצינו במקראות נוצר חסד לאלפים ונאמר וזכרתי את בריתי יעקב ואף את בריתי יצחק.. ואם זכות האבות תועיל לבנים שלא גרמו באותו זכות דבר כל שכן שזכות הבנים יועיל לאבות שהם הגורמים להם הזכות ההוא שגדלום לתלמוד תורה ולמעשים טובים ולילך בדרכי השם.

**הצע הדברים הוא כדלהלן:** במקרא אנו מוצאים כי זכות האבות הוא מה שעשו בחייהם והוא מועיל לבנים, כאשר הבנים בעצם לא תרמו דבר מעצמם, כאן במקרה של פעולת הבנים כלפי האבות היחס הוא כזה שהאב יש לו זכות מעצם העובדה שהותיר אחריו בנים העוסקים בתורה, לכן כאשר הבן נודר לצדקה למען האב בעצם מצווה זו נזקפת לזכותם מאחר והם באופן מסוים הגורמים למצווה על ידי הבן. לכשנדקדק ניווכח לגלות כי הקל וחומר שעליו נסמך המנהג מוטל בספק רב כמפורט לקמן:

- א.** לעיל ראינו כי ר' מאיר בן שמעון דחה את אפשרות הפניה למתים מן הטעם שהעניין לא הוזכר במקרא אם כן הוא הדין בעניין האמור, ולא זאת בלבד, אלא שבנוסף לדברים בישעיהו עולה אף התנגדות לעניין זה.
- ב.** לעיל בדיוננו בעניין זכות אבות ראינו כי ר' מאיר בן שמעון טרח להסביר כי זכות האבות לבנים אינה ודאית אלא בגדר האפשר ושאינ אחר הקבר כלום.

עתה הוא בהתייחסו למנהג של אזכרת נשמות, הוא מבקש לבסס בדרך היקש מהעיקרון של זכות אבות. הקושי גלוי וניכר הרי בעניין זכות אבות הטעים ר' מאיר כי טיבה של זכות זו והשפעתה אינה דבר וודאי אלא בבחינת **אפשר**. אם כן הכיצד ניתן לגזור ממנה בדרך קל וחומר את אפשרות השפעת החיים על המתים? ומבחינה זו ניתן לומר ערבך ערבא צריך.

ג. קושי אחר הוא כיצד על יסוד מנהג המבוסס על אגדה, דוחה ר' מאיר את ההלכה של חטאת שמתו בעליה, שכפי שהראינו לעיל, היא הלכה שנלמדה מפי השמועה ולפיה אין כפרה למתים.

להלן אטען כי ר' מאיר בן שמעון לא נעלמו ממנו קשיים אלו, ואף לא התעלם מהם וכל המאמץ הפרשני שלו לבסס את המנהג אינו אלא על דרך הכוונה השנייה. הנחה זו נסמכת על הנקודות הבאות:

1. ר' מאיר בעצמו ער לכך כי העניין של היכולת שהחי ישפיע על המתים הוא מנהג "על פי מה שנמצא בהגדות", כלומר אין זה הלכה.
2. בסוף הדיון בעניין הוא מציין כי כל המאמץ ליישב את המנהג אינו אלא לחזק את האמונה בהישארות הנפש:

על כן טוב ונכון להחזיק מנהג זה ולבלתי הרפות ידי בני ההמון. כי אפילו לדעת המניאים בזה הנדבות... כי בזה תתחזק אמונת השארות הנפש אחר המוות וגמול טוב לטובים ועונש הרעים וזאת האמונה היא יסוד התורה והמצות. והמחזיקים בזה הם ממצדיקי הרבים ועליהם נאמר והמשכילים יזהירו כזהר הרקיע ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד.

הנה כי כן המנהג נועד לא על מנת לבסס את התועלת לנפטרים, אלא את עצם האמונה בשכר ועונש ובהישארות הנפש.

ר' מאיר מציין כי החיזוק כאן נועד "**ידי בני ההמון**". מכלל הן נשמע, כי רק להמון ולא לחכמים. וזה נרמז בחתימת דבריו שסיים בציטוט הכתוב "והמשכילים יזהירו כזהר הרקיע ומצדיקי הרבים ככוכבים". פירושם של דברים כי המשכילים יבינו דבר

לאשורו ומצדיקי הרבים מתייחס למנהיג הדתי הנאלץ להצדיק את מעשה ההמון שהם הרבים.

### תיקון נפש המת לאחר המוות

ממה שצוין ראינו, כי אפשרות הקשר בין מתים לחיים נשללת במישור העובדתי, במקורות הפרשניים ניתן למצוא גילוי דעת לשלילה זו גם מהמישור של האינטרס הדתי לגבי טיבה של העבודה הדתית כמפורט לקמן:

**כרסום רעיון התשובה:** הנחת אפשרות תיקון לאחר המוות מבלי משים, מקעקעת את מרכזיותו של רעיון התשובה. החובה המוטלת על האדם לשיפור מעשיו שואבת את כוחה על בסיס התפיסה לפיה העולם הזה בבחינת פרוזודור ומעבר לכך אין עוד אפשרות לתיקון, ומכאן נתבע האדם לא לבזבז את זמנו לריק. היבט זה משתקף מפירושו של רש"י בהתייחסו לדברי הכתוב בקהלת: "כי החיים יודעים שימותו והמתים אינם יודעים מאומה", כותב רש"י את הדברים הבאים:

ואולי ישיבו אל לבם יום המיתה וישובו מדרכם, אבל משמתו אינם יודעים מאומה ואין עוד להם שכר פעולה שיעשו מן המיתה ואילך, אלא מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת.

כוונת המשל כי העולם הזה הוא כששת ימי החול והעולם הבא הוא כשבת, יום שהמלאכה אסורה בו, ומכאן כי אין כל אפשרות של תיקון לאחר המוות. אישוש נוסף לעמדה זו, עולה מדברי רש"י במקום אחר בפירושו. כך למשל לגבי הכתוב בספר דברים (לג א): "וזאת הברכה אשר ברך משה איש האלהים את בני ישראל לפני מותו". הוא מציין כי הדגשת הכתוב ש"משה ברך אותם לפני מותו: "סמוך למותו שאם לא עכשיו אימתי" גם כאן הנימה לפיה שאחר המות אין אפשרות השפעה מצד המתים ואפילו משה.

במסכת אבות<sup>98</sup> נאמר: "הוא היה אומר יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה כחיי העולם הבא. יפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הבא" ובאר הרמב"ם:

כבר ביארנו בעשירי דסנהדרין שאין אחר המות שלמות ולא תוספת. ולא יקנה האדם שלמות ויוסיף מעלה אלא בעולם הזה, ועל זה רמז שלמה באמרו: "כי אין מעשה ודעת וחשבון וחכמה בשאול אשר אתה הולך שמה" (קהלת ט י). אלא באותו מצב שאדם הולך, בו הוא נשאר לעולם. ולפיכך ראוי להשתדל בזמן הקצר והמועט הזה ולא להעבירו אלא בלמודים בלבד לפי שהפסדו עצום שאין לו חליפין ואין אפשרות תשלומין לכך. ולפי שידעו החכמים את זאת ראו שלא להוציא את זמנם אלא בלמודים ובהוספת חכמה.<sup>99</sup>

עמדה זו משתקפת גם במדרש על הכתוב בקהלת (א טו): "מעות לא יוכל לתקון וחסרון לא יוכל להימנות" מוסבר במדרש באופן הבא:

מעות לא יוכל לתקון, בעולם הזה מי שהוא מעוות יכול להתקן, ומי שהוא בחסרון יכול להימנות, אבל לעתיד לבא מי שהוא מעוות אינו יכול להתקן ומי שהוא בחסרון אינו יכול להימנות.

**דרך החכמים:** ההליכה בדרכי החכמים והצדיקים היא מצווה. ויש למצווה מסר המשליך באופן חד משמעי לגבי ציון קברות הצדיקים הבא לביטוי בקביעה הבאה:

---

<sup>98</sup> פ"ד מ"ז [כב].

<sup>99</sup> שם, הדגשות שלי.

"ומציינין את כל בית הקברות ובונין נפש<sup>100</sup> על הקבר, והצדיקים אין בונים להם נפש על קברותיהם שדבריהם הם זכרונם".<sup>101</sup>

אם כן דווקא מעצם ההכרה במעמד המיוחד של החכמים, ומכח החובה לצעוד בדרכם של החכמים מופיעה דרישה של הימנעות מלציין את הקברות על מנת לשמור על המסר המרכזי לפיו יש להיצמד אל הבניין הרוחני שהותירו החכמים אחריהם, ולא אל בנין האבן הדומם. דברים אלו נכונים אף כלפי כל עניין ואל בית הקברות בפרט, ולפיכך ההמלצה היעילה של הרמב"ם בהמשך היא: "ולא יפנה אדם לבקר הקברות".

על אף עוצם בהירותם של הדברים עומעמה הבהירות מכוח קיומה של התנגשות חריפה בין קביעת ההלכה לבין המנהג שקנה שביתה אצל ההמון, לפיכך הפוסק שעל שלחנו מזומנת ההכרעה, נאלץ לפעמים ליישר את ההדורים לטובת המנהג באמצעות פרשנות העוקרת את המחסום ההלכתי ממקומו על כל בהירותו וחדותו. הדברים מכוונים כלפי הפירוש שהוצע לפיו דברי הרמב"ם "לא יפנה" אין הכוונה פניה במובן של הליכה לבית הקברות, אלא כהוראה לבל אדם ייסוך את רגליו בבית הקברות. ויש שהוצע גם לפיו כוונת הרמב"ם היא "לא יפנה" כמופיע בהוראה של איסור של פינוי מתים מבית הקברות.

הקושי העולה מביאורים אלו נלווים וניכרים: [1] לפי הפירוש יפנה במובן של הסך רגליים, לא מתיישב המשך לשון ההלכה, היה צריך להיות כתוב: לא יפנה אדם בבית הקברות. [2] כפי שכתב הריב"ש: "ואין לפרש הנוסחא שכתוב ולא יפנה אדם לבית הקברות שלא יעשה צרכיו בבית הקברות אך לצד בית הקברות... שאם כן היה לו לכתוב זה למטה בפי"ד במה שכתב שם שאין נוהגים קלות בבית הקברות". אפשרות פירוש זו נדחית מעצם סידור ההלכות ומקום שיבוצם. הרמב"ם הידוע כסדרן גדול התייחס להלכות הקשורות לאיסור מנהגי בזיון בבית הקברות בפרק י"ד ואם כן לו זו היתה כוונתו מן הראוי היה שהלכה זו תצוין במקום הראוי לה.

<sup>100</sup> מצבה, ועל הוראותיו השונות של מונח זה בהקשר זה ראה א"מ, הברמן 'קבורת רחל והשם 'נפש'

תרביץ כח, תשט"ז, עמ' 363-368.

<sup>101</sup> ספר שופטים, הלכות אבל פ"ד ה"ד.

**פגימה בטיב הצדק האלהי:** התפיסה לפיה קיימת אפשרות להועיל לנפטר מערערת את העיקרון לפיו אין משא פנים בדין. על כיוון זה ניתן להשתית את אותו יסוד האמור בספרי דברים:

ואין מידי מציל אין אבות מצילים את הבנים .. אין לי אלא אבות אחים מנין? ת"ל אח לא פדה יפדה איש" לא יצחק מציל את ישמעאל ולא יעקב מציל את עשו ואפילו נותנים לו כלך ממון שבעולם אין נותנים לו כפרו שנאמר: "אח לא פדה יפדה איש לא יתן לאלהים כפרו ויקר פדיון נפשם וחדל לעולם" ועל כך דורשים: "יקרה היא נפש זו כשאדם חוטא אין לה תשלומים.<sup>102</sup>

ברי שהמנהגים הרווחים היום לעניין תפילות למען ובעד נפטרים מצד יקיריהם ובני משפחותיהם אינם יכולים לדור בכפיפה אחת לאור מקורות אלו. ייתכן ומטעם זה השו"ע השמיט את עניין האגדה על דבר קדיש יתום ולא הביא אותו כלל בהלכות אבל ובמקומות אחרים בהם הוא מתייחס לעניין זה. הוא מתייחס לכך מצד המנהג אך לא מצד הדין. אף הרמ"א מביא זאת באופן המבליט את העדר המקור הברור אודות המנהג והוא כותב בלשון הבא: "נמצא במדרשות שאומרים".

**אין שינוי אחר המות:** כבר הבאנו לעיל את דברי הרמב"ם המצביע על מגמה זו, ולהלן נציע גם את דברי רס"ג שעל אף תפיסתו את מסגרת עולם הבא ויום הדין שונה מדברי הרמב"ם, על כל פנים בעניין של העדר אפשרות התיקון דבריו תואמים לשיטת הרמב"ם. בדברים שנביא מדבריו מתייחס רס"ג למצב בו נמצאים הנפשות במעבר מן העולם הזה. כידוע, שיטת רס"ג היא כי העולם הבא – בא אלינו מיד לאחר המוות כשיטת הרמב"ם, אלא לדעתו עולם הבא זהו העולם שיבוא לאחר הקץ הגדול בו האל יחיה את המתים. עד אז, יהיו נשמות הנפטרים במצב של המתנה, אך במצב זה

<sup>102</sup> פיסקא שכ"ט.

מתלווית לנשמה תחושת צער או תחושת עונג בהתאם למעשים ולמידות שרכש האדם בטרם צאתו מן העולם. רס"ג מציין כי גם במצב המתנה זה אין יכולת שינוי או תיקון.

נמצא כי הנפשות הזכות המזוקקות אשר נצרפו יבהיקו ויתגלו .. והמשול לסיגים ולזיפים יורדים ממנה וכלים .. ואף על פי כן אפילו המלוכלכת שבהן כל זמן שהיא בגוף אפשר לה לשוב להזדכך ולהתנקות, ולפיכך התשובה מקובלת כל זמן שהאדם חי, וכאשר יצאה ממנו אי אפשר לה להתנקות ממה שכבר יש בה, ואף אין לקוות לה מאומה מזה כאמרו במות אדם רשע תאבד תקוה.<sup>103</sup>

ברוח דומה אם כי בעלת זיקה עמוקה יותר למשנת הרמב"ם עולה מדבריו של ר' פרחיה בן משולם.<sup>104</sup>

**השאלה הל':** האם הדבר הזה הנשאר מן האדם אשר כבר נתעלה יודע את אנשי העולם הזה ולא ייעלם ממנו מאומה או לא?  
**התשובה:** כבר בארנו לעיל<sup>105</sup> כי הדבר הנשאר הוא שכל פשוט<sup>106</sup> שאין בו הרכבה ולא רבוי, אלא הוא ידיעתו וידיעתו הוא,<sup>107</sup> כי כל מה שידע בעולם הזה מצוי לו בפועל, כלומר יהיה הוא ומושכליו דבר אחד כמשפט

<sup>103</sup> הנבחר באמונות ובדעות, מאמר שיש, עמ' רד.

<sup>104</sup> כתבים א, עמ' 182.

<sup>105</sup> מתיחס לשאלה קודמת בה נשאל ביאך תהיה צורת הדבר הנשאר מן האדם לאחר מות האדם" ושם השיב כי מה שנשאר הוא שכל פשוט והאריך לבאר כי אחר המות אין ריבוי ושינוי וביסס את דבריו שם על דברי הרמב"ם במורה נבוכים א, עד, הדרך השביעית

<sup>106</sup> הכוונה מופשט מחומר

<sup>107</sup> המציאות שלאחר המות הוא מצב תודעתי שבו יש התחברות בין השכל לבין המושכל. התחברות זו אינה יכולה להתקיים כי אם על היסוד מה שהאדם רכש בהיותו בעולם הזה. לפיכך מה שלא נרכש הוא בבחינת "והסרון לא יוכל להימנות"

כל שכל בפועל<sup>108</sup> וכל מדע שלא ידע מן המדעים והידיעות במצב היותו בעולם הזה,<sup>109</sup> הרי לא יידעם לאחר ההסתלקות.<sup>110</sup>

שוב ההדגשה כי אפשרות השגת המעלות המידותיות וההגיוניות הנם רק כאן בעולם הזה, שכן כאן יש לאדם את הכלים למימוש ההשגות מה שאין כן במצב שלאחר מכן. בנוסף נציין את פירוש הרד"ק לישעיה על הכתוב שכבר הבאנו לעיל עם פירושו של ר' יהודה אבן בלעם. רד"ק אף הוא מבאר את הכתוב בישעיהו (ח יט) "וכי יאמרו אליכם דרשו אל האבות ואל הידעונים המצפצפים והמהגים, הלא עם אל אלהיו ידרש בעד החיים אל המתים", ברוח התפיסה השוללת את עצם הפניה למתים כמנוגדת לדרישת האל:

אפילו אותם שדורשים אל אלהים אחרים, כל עם דורש אלהיו שיש שיעשה אלוה החמה, ויש שיעשה אלוה הלבנה, ויש הכוכבים, וכל אלה הם חיים ויש בהם כחל, אע"פ שאין ראוי לדרוש מאתם, כי הכח בא להם מהאל יתברך, והוא אדון על הכל ואליו ראוי לדרוש אבל זה שאתם אומרים לנו שנדרוש אל האובות והידעונים זהו דבר שאין הדעת סובלתו כי הם מתים. ואיך נדרוש בעד החיים אל המתים? כי המתים אינם יודעים מאומה.

<sup>108</sup> יש שכל בכח ושכל בפועל, בטרם ירכוש האדם את הידיעה הוא עדיין בשלב של שכל בכח כאשר רכש את הידיעה זה הופך להיות ידיעה בפועל.

<sup>109</sup> כי רק כאן יש לו את הכלים לרכוש את החכמה האלהית

<sup>110</sup> הידיעה בפועל של דבר מסויים אינה יכולה להכיל בתוכה את מה שהאדם לא רכש בטרם הפכה ידיעתו להיות בפועל, ואשר על כן הוא המצב לעניין חוסר אפשרות התיקון או ליתר דיוק השינוי לאחר המות

## טומאה וטהרה

היבט נוסף דרכו מתעוררת בעיה לעניין עליה לקברים קשור לעניינים הנוגעים לדיני טומאה וטהרה.

המונח טומאה מציין מבחינה לשונית דבר הגורם לזוהמה או את הדבר המזוהם בעצמו. הטומאה הוא מונח לסטטוס משפטי הלכתי שאין לו לפי תפיסת הרמב"ם ממשות במציאות המוחשית. דיני טומאה וטהרה תופשים מקום נכבד וחשוב ביהדות,<sup>111</sup> וחשיבותם בטח לידי ביטוי הן מצד ריבוי המצוות המנויים בתחום זה, והן מצד הרעיון החבוי בקרבם.

בתורה נאמרו שבעה סוגי מיני טומאה: השרץ, הנבלה, המת, שכבת זרע, מי חטאת, חטאות, זב, נדה ויולדת, והצרעת. במישור ההלכתי יש דרגות של טומאה אב הטומאה וילד הטומאה ואבי אבות הטומאה שהיא החמורה שבהם. ההבדל בין דרגות החומרה בא לביטוי במערך הפגיעה של הטומאה, כך למשל, אבי אבות הטומאה מטמא כל דבר וגם על מנת להיטהר יש צורך בטבילה ובקרבן. כאשר דבר מוגדר כטמא נקבעת לגבי האדם חובת ההתרחקות מהדבר שהוגדר ככזה. יתר על כן, במקרה של מגע בדבר הלא טהור על האדם מוטלת חובת היטהרות הכרוכה בהבאת קרבן ובחובת טבילה. ככל שדרגת הטומאה חמורה יותר כך חובת ההתרחקות נתבעת ביתר שאת<sup>112</sup> יצוין כי הזהירות בה התייחסו לעניין זה מוצאת את ביטויה בכך שחכמים בחרו בשימוש בלשון נקייה. והדברים הגיעו לידי כך שכאשר אדם לא נזהר בלשונו והזכיר באורח מפורש דבר שאינו טהור, הדבר היווה עילה להטלת ספק בייחוסו לזרע ישראל. אם הוא העניין בניסוח לשוני, על אחת כמה וכמה לגבי קרבה פיסית ורעיונית. לכאורה יש פרדוקס לא

<sup>111</sup> על היחס לדיני טומאה בין היהדות לאיסלאם ראה מאמרה של ח' לצרוס יפה, 'בין הלכה ביהדות להלכה באסלאם – על כמה הבדלים עיקריים ומשניים' **תרביץ**, נא, תשמ"ב, עמ' 207-225.

<sup>112</sup> הביטוי טומאה מכיל בחובו משמעות חמורה יותר מהקטגוריה של דבר משוקץ. כפי שהעלה י' מיליגרום **תרביץ** ס, תשנ"א. יש הבדל בין המונח שקץ לטמא מבדיקה שערך נדרשה מסקנה לפיה: "לפי תורת כהנים הטמא צריך להיטהר באמצעות כביסה רחיצה והערב שמש אבל מי שאכל שקץ אינו מצווה לעשות כלום יתרה מזו מי שאינו מטהר מטומאתו חל עליו כרת במזיד וחטאת בשוגג, אבל מי שאוכל שקץ בין בשוגג בין מזיד לא חל עליו עונש בכלל".

קל בקביעת טומאה על בני אדם, ובמובן מסוים קביעת טומאה חמורה כלפי האדם חונקת את גילויי הרגש של האדם כלפי יקיריו שהלכו לעולמם ומציבה את הדרישה ההלכתית כזועפת ומנותקת מהרגש הטבעי של האדם. אך דווקא מחמת הצורך הבסיסי הזה נקבעו דרגת החומרה. מפאת חביבותם – טומאתם.

ההלכה המבקשת להניף חרבה על כל סוג של עבודת אלילים, מצאה לנכון דווקא במישור זה לומר את דבריה באורח בוטה ומפורש, זאת על מנת לבל בני אדם יהפכו את יקיריהם הנפטרים למושא של פולחן מתים. צו התורה הוא "וחי בהם" ולא שימות בהם. המיתה הרצויה היא אדם כי ימות באוהל – באוהלה של תורה. חובת ההינזרות ממקומות ששם טהרה לא מכיל אותם מוטעם על ידי הרמב"ם כמטרה חשובה של מטרת התורה אלו:

וכל אלה הם גם דברים נגעלים כלומר הנדה וזב זבה ומצורע ומת ונבלה ושרץ ושכבת זרע והנה הושגו בדינים אלו מטרות רבות האחת פרישה מן הגעולים והשניה נצירת המקדש.<sup>113</sup>

לא מעט הלכות נקבעו בהקשר הזה ונציין כאן את הנוגעים לעניין קריאה ותפילה וכך קובע הרמב"ם בהלכות קריאת שמע: "אין קורין לא בבית המרחץ ולא בבית הכסא אף על פי שאין בו צואה ולא בבית הקברות ולא בצד המת עצמו".<sup>114</sup>

ובהלכות תפילה כתב כדלהלן:

טהרת מקום התפלה כיצד? לא יתפלל במקום הטנופת ולא במרחץ ולא בבית הכסא ולא באשפה .. וכשם שמרחיקין מצואה ומי רגלים וריח רע ומן המת ומראית הערוה לקריאת שמע כך מרחיקין לתפלה.<sup>115</sup>

<sup>113</sup> מו"נ פ"ג המ"ז. דיון מקיף בסוגיה זו ראה י' קאפח, קריאת שמע במקום טומאה, כתבים ב, 621-635.

<sup>114</sup> ספר אהבה, הלכות קריאת שמע, פ"ג ה"ב.

<sup>115</sup> שם, שם, הלכות תפילה, פרק רביעי, ח.

הר"י קאפח<sup>116</sup> הסב את תשומת הלב לכך כי הרמב"ם כולל במארג אחד את בית הקברות עם בית הכסא, וצואה. לכאורה העניין אינו תואם את רגישות בני האדם לעניין, אך כך מציג זאת הרמב"ם. בוודאי נראה שזה נעשה באורה מכוון על ידי הרמב"ם ולא מתוך חוסר התחשבות ברגשי בני אדם, הרמב"ם עשה זאת מתוך רצון להבליט את מטרת התורה וההלכה.<sup>117</sup> מקור נוסף אשר בו באה לביטוי דרישת ההתרחקות מהקברות מצויה בהלכה המסדירה את המלאכות המותרות בחול המועד ואשר מוגדרות תחת הקטגוריה של **צרכי צבור** אשר מפניהן נדחה איסור מלאכה בחול המועד דרישה זו מוצאת את ביטויה בהלכה הבאה: "עושין כל צרכי הרבים במועד... ומציינין על הקברות שמצחו הגשמים את ציונם כדי שיפרשו מהן כהנים שכל אלו כצרכי צבור הן".<sup>118</sup> הלכה זו מקורה במשנה ובתלמוד ועל יסודה הוסבר המעשה של ריש לקיש שהיה "**מציינין מערתא דרבנן**".<sup>119</sup> היו שביקשו להסיק מכך מקור להשתטחות על הקברים אך לאור ההלכה הנ"ל כוונת הדברים ברורה וכך גם הובנו הדברים על ידי רש"י המנמק מעשה זה שמטרת ריש לקיש היתה: "שלא יכשלו כהנים לעבור עליהן ושלא תבא תקלה על ידי צדיקים". נמצא כי ריש לקיש ציין דווקא את קברי החכמים על מנת ליצור את ההרחקה מהם ולמנוע תקלה. אם כן **ציון קברי החכמים לא נועד לצורך השתטחות אלא על מנת לקבוע את חובת שמירת המרחק מהציון**.

האיסור של קריאה ולמוד בבית הקברות מובאים להלכה גם בפסיקתו של ר' יוסף קארו הפוסק כדלקמן: "אסור ליכנס בבית הקברות או בתוך ארבע אמות של מת ותפילין בראשו משום לועג לרש ואם הם מכוסים מותר".<sup>120</sup> ר' יוסף קארו קובע כי

<sup>116</sup> כתבים ב, עמ' 623.

<sup>117</sup> רגישותו של הרמב"ם אינה צריכה לפני ולפנים די לבחון את תשובתו לר' עובדיה הגר, וכן את הרגישות בה הוא מטפל באגרת תימן ובאגרת השמד בעניינים הנוגעים לקיום האומה מדברים בעד עצמם.

<sup>118</sup> ספר זמנים, הלכות שביתת יום טוב פי"ז ה"א.

<sup>119</sup> בבלי בבא מציעא, פ"ב ע"ב.

<sup>120</sup> שו"ע או"ח, מה.

האסור לקרוא חל בין היתר גם על 'בית הקברות' מכאן התבקשה מסקנה כי התרחקות של ארבע אמות מהקבר אינה מספיקה כדי להתיר את הקריאה או התפילה. לצורך כך יש להתרחק ארבע אמות מבית הקברות בכללו, וכפי שציין המגן אברהם על אתר בציינו:

ואפילו תוך ד' אמות של בית הקברות אסור. וכן הוא ביו"ד סי' רפ"ב ס"ק ד' ושס"ז סעיף ג' ושע"ו סעיף ד' ולזה נתכוין הב"י בסימן כג, וכן הוא כוונת הגמרא (ברכות יח ע"א) כן נראה לי.

להלן נציין את המקורות שאליהם מפנה המגן אברהם את תשומת הלב.  
בסימן רפ"ב נפסק כדלהלן:

לא יאחז אדם ס"ת ויכנס בו לבית הכסא או לבית המרחץ או לבית הקברות אע"פ שכרוך במטפחת ונתון בתיק שלו ולא יקרא בו עד שירחיק ד' אמות מהמת או מבית הקברות או מבית הכסא.

אם כן גם כאן מציין ר' יוסף קארו שיש להתרחק אף מבית הקברות בכללו.  
וכך הוא קובע בסימן שס"ז:

לא יהלך אדם בבית הקברות או בתוך ד' אמות של מת ותפילין בראשו משום לועג לרש ואם הם מכוסים מותר.

ובסימן ג כתב:

לא יהלך בבית הקברות או בתוך ד' אמות של מת או של קבר וספר תורה בזרועו ויקרא בו או יתפלל והוא הדין על פה אסור לקרות אלא אם כן לכבוד המת כמו שנתברר.

ובסימן שס"ו פסק:

עכשיו נוהגים שאחר שנגמר סתימת הקבר מעפר, חולצין מנעל וסנדל ומרחיקין מעט מבית הקברות ואומרים קדיש שהוא עתיד לחדתא עלמא ואח"כ תולשין עפר ותולשים עשבים ומשליכים אחר גוום ורוחצים ידיהם במים.

כך גם עולים הדברים מהריטב"א<sup>121</sup> הכותב לעניין יציאה לבית הקברות בתענית:

ודבר פשוט הוא שאין יציאתם לבית הקברות להתפלל שם. שאסור להתפלל בבית הקברות משום לועג לרש וכ"ש שאסור בקברי עכו"ם, וברחוב הוא שמתפללין כדאיתא במגילה אלא להכניע את לבם שהם חשובים כמתים או כדי שיבקשו רחמים עליהם היו יוצאים שם אחר שיתפללו.

הלכות נוספות המרחיקות את האדם מן המקום הבלתי טהור עולות מההלכות שלהלן:

שדה בוכין והוא המקום הקרוב לבית הקברות שהנשים יושבות שם ובוכות אף על פי שעפרו טהור שהרי לא הוחזקה שם טוןמאה אין נוטעין אותו ואין זורעין אותו שלא להרגיל רגל אדם אדם שם שמא יש טומאה מפני שהוא קרוב לבית הקברות.<sup>122</sup>

הלכה זו ממחישה היטב כי קיומו של ספק קל קובע סטטוס חדש התובע פעולות של הינזרות והתרחקות, ואם כן על אחת כמה וכמה בבית הקברות עצמו. קביעת עליונותה

<sup>121</sup> תענית, טז ע"א.

<sup>122</sup> ספר טהרה, הלכות טומאת מת, פ"ח ה"ו.

של ארץ ישראל כארץ הקודש נובעת בין היתר מכח ההתרחקות ממה שאינו נכנס תחת כנפי הטהרה.

עשר קדושות הן בארץ ישראל זו למעלה מזו... שמשלחין מתוכן את המצורעין ואין קוברין מתים בתוכן עד שירצו שבעה טובי העיר... ואם יצא המת חוץ לעיר אין מחזירין אותו לתוכה אף על פי שרצו כולם להחזירו.<sup>123</sup>

אף קביעת קדושתה של ירושלים מובלטת על יסוד זה כעולה מהלכה הבאה:

ירושלם מקודשת משאר העירות המוקפות... ואלו דברים שנאמרו בירושלם אין מלינים בה את המת, ואן מעבירין בתוכה עצמות אדם... ואין מקימין בתוכה קברות חוץ מקברי בית דוד וקבר חולדה שהיו בה מימות נביאים הראשונים.<sup>124</sup>

יושם אל לב כי הטעם להשארת קברי דוד וחולדה הנביאה אינו מכיל רעיון לפיו קברים אלו נועדו להוות מוקד להשתטחות ולפיכך אין לפנותם – אין הדבר כן, הנימוק שניתן מוסב אל משך השנים הרבות שחלפו מבלי שפוננו על ידי הדורות הראשונים. גילוי נוסף המצביע על טיבה של הקדושה מוצאים אנו במעשיו של ר' שמעון ואלעזר בנו בטיהור העיר טבריה. המדובר שר' שמעון בן יוחאי שהיה במערה לאורך 13 שנים ובמקום שבו הסתתר גדלו שם חרובים שהיו עבורו ועבור בנו מקור למחיה, לפי המסופר ר' שמעון ראה בכך מעשה ניסים שעליהם יש להכיר טובה לכל העיר טבריה

<sup>123</sup> ספר עבודה, הלכות בית הבחירה פ"ז יג.

<sup>124</sup> שם, שם, פרק שביעי, טו.

בכך שיהפוך את העיר למקום טהרה ולעיר קודש. רשב"י הגשים מטרה זו בכך שפינה את כל המתים הקבורים בטבריה לחוץ העיר.<sup>125</sup>

לעומת זאת מוצאים אנו הלכה הקובעת<sup>126</sup> שגדולי החכמים היו מוליכים מתייהם לשם (=ארץ ישראל) צא ולמד מיעקב אביו ויוסף הצדיק.

במבט ראשוני נראה כי יש סתירה בין המקורות הללו, אך ניתן ליישב זאת בנקל. העלאת העצמות אינה מחמת יחוס קדושה למהותם העצמות, אלא בשל חשיבותה של ארץ ישראל. הדוגמה מיוסף ומיעקב מבטאת זאת באופן ברור, שכן לאור המקורות בקשת יעקב היתה כדי למנוע שיעבדו עבודה זרה במותו. אם כן יוצא שדווקא קדושתה של הארץ היא בכך שבה אין סיכוי שהמת יהפך למושא הערצה ויחוס קדושה. נקודה זאת אף ממוחשת לאור ההבחנה בין מי שנקבר בארץ ישראל מתוך שחי כאן ונקבר כאן לבין מי שחי בגולה ורק בא להיקבר בארץ. על מצב זה דרשו את הכתוב "ותבאו ותטמאו את ארצו" (ירמיהו ב ז). נמצא שאף על פי שמעלה היא להיקבר בארץ מכל מקום שם טומאה לא פקע מהמת.

ידוע כי הרמב"ם היה אמן הקיצור ולא כתב דברים בהכפלות, כעדותו, לו יכל לכתוב הכל בפרק אחד לא היה כותב בשני פרקים. העובדה שעל איסור קריאה הוא חוזר גם בהלכות תפלה מלמדת על החשיבות הרבה שיש לעניין זה.

**מטומאה לקדושה:** על רקע זה מתעורר קושי רב כאשר נוכחים אנו לדעת כי בקרב הפוסקים יש שציינו כי מקום הקברות הוא מקום קדוש וטהור. כך למשל מציין המהרי"ל:

אמר מהר"י סגל מה שרגילין ללכת לבית הקברות בתעניות יש כמה טעמים בגמ' לומר שאם אין אתה מרחם עלינו לראות בענוי תעניתנו

<sup>125</sup> המעשה הובא במספר מקורות, פסיקתא דרב כהנא ויהיה בשלח, טז, מהדורת מנדלבוים, עמ' 191. וכן בקהלת רבה, ח, י. דיון במקורות אלו וברקע ההיסטורי ראה דיון אצל י' לוינ' ר' שמעון בר יוחאי, עצמות מתים וטיהורה של טבריה – היסטוריה ומסורת, קתדרה 22, עמ' 9-42.

<sup>126</sup> משנה תורה, ספר שופטים, הלכות מלכים, פ"ה הי"ד.

הרנו מתים ח"ו. ואמר דנראה לו טעם אחר משום דדבבית הקברות מקום מנוחת הצדיקים ומתוך כך הוא מקום קדוש וטהור והתפלה נתקבלה ביותר על אדמת קדש, והמשתטח על קברי הצדיקים ומתפלל אל ישים מגמתו נגד המתים השוכבים שם, אך יבקש מאת השם יתברך שיתן אליו רחמים בזכות הצדיקים שוכני עפר.<sup>127</sup>

עמדה זו ברור מעבר לכל ספק שהיא נוגדת לחלוטין את האמור בתורה ובמשנה ובתלמוד. ולכאורה במקרה כגון זה, ניתן בנקל לדחות את הדברים לאור הכלל הידוע שכל מה שעומד בניגוד לתלמוד הרי הוא בטל, אך מצד שני הואיל והמדובר בחכמי תורה מן הראוי לשאול הכיצד ייתכן שהתעלמו מקביעות התורה המשנה והתלמוד עד כי בטלו לחלוטין את הטומאה והפכה להיות קדושה וטהורה,<sup>128</sup> לכך ניתן להציע מספר הסברים.

**א.** ייתכן וקדוש נאמר כאן בלשון סגי נהור כשם שבית העלמין נקרא בית החיים, ועניין אבלות מכונה בשם שמחות.

**ב.** ייתכן כי בציון בית הקברות כמקום קדוש יש משום העברת מסר לגבי כובד הראש הנדרש במקומות אלו. לנקודה זו ניתן למצוא תימוכין באופן בו חכמי אשכנז התייחסו לעליה לארץ ישראל, החשש מפני מצב בו עליה לארץ ישראל תביא לפריצה של מסגרת המצוות, גרם הדבר לידי כך שחכמים נדרשו לעמוד על המשמר ואת המסר העבירו באמצעות העצמת מושג הקדושה של ארץ ישראל, ואשר מעצם הגדרת הדבר כקדוש תובע במפגיע את הדיסטאנס הראוי,<sup>129</sup> נמצא שדווקא הגדרת המקום בסטטוס של קדושה מטרתה לחולל את המרחק ולא את הקרבה למקום.

<sup>127</sup> ספר מהרי"ל, מנהגים, ירושלים, תשמ"ט, עמ' 30, סימן יח.

<sup>128</sup> מתיחות כגון היתה גם באיסלאם, ראה על כך ח' לצרוס יפה, הפרובלמטיקה הדתית לעליה לרגל באיסלאם, דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ה, תשל"ו, עמ' 222-243, וראה גם, ד' טלמון, לעיל, הערה 1, עמ' 257-259.

<sup>129</sup> א' רביצקי, 'ארץ חמדה וחרדה' בתוך: ארץ ישראל בהגות היהודית בעת החדשה (עורך: א' רביצקי), ירושלים, תשנ"ח, עמ' 1-41.

מה שעשוי לחזק הנחה זו, היא העובדה שבצד האזכרה לעליה לקבר מוצג בו בעת תנאי ההגבלה. כך למשל מצוין, שלא ישים מגמתו כלפי המתים. כאן בעצם מובלע החשש מפני איסור נתינת אמצעי בינן האדם ובין האל, וזהו איסור דאורייתא הקשור להלכות החמורות של עבודה זרה שהם בבחינת ייהרג ואל יעבור. נמצא שבעצם העלייה תיתכן סכנה של עשיית עבירה. בהתאם לכללי ההלכה, ספק דאורייתא לחומרא ושב ואל תעשה עדיף, וכ"ש לאור הגילוי שבעליה לקברים אין אפילו מצווה דרבנן אלא מנהג. נמצא שקריאה בין השורות את המשמעות הפנימית של הדברים מוליכה למסקנה ברורה שהמטרה היא בעצם צמצום והגבלה של העלייה, אלא שכאן פוסק ההלכה ניצב בתווך בין המנהג הקיים לבין הנורמה ההלכתית, ועליו למצוא את ההתאמה בין ההלכה למציאות, או ליתר דיוק, לדעת כיצד להחיל את הנורמה ההלכתית למקרה שלפניו. הצידוד במנהג נועד על מנת לפקח לבל יסטה למחוזות רחוקים יותר, בבחינת הרע במיעוטו, או אפילו על דרך הכוונה השנייה. כך למשל אנו מוצאים כי בזמן המגפה התפתח מנהג לפיו עושים חתונה של יתום ויתומה בבית הקברות וזאת כסגולה שבכך תשקוט המגפה, המהרשד"ם שנדרש לשאלה זו דן לגבי ההיתר לעניין האפשרות לקרוא בבית הקברות ברכות ותפילות במהלך החתונה, ולאחר שדן בדעות הפוסקים הוא כותב בסוף: "יש להקל בנידון דידן להשקיט צער של ההמון המאמינים בזה".<sup>130</sup>

אם כן הפוסק נדרש לגלות אחריות ציבורית כלפי קהלו ובהתאם למצוא את נקודת האיזון בין ההלכה לבין המצב הנתון העומד לפניו להכרעה ולגבי ההשפעה בה יעוררו הדברים בקרב קהלו.

בהקשר האמור, נמצא טעם מעניין המציין לפיו ההיתר לעשות חופה בבית הקברות נועד מצד אחד כסגולה לאריכות ימים, מצד מצות הצדקה בה מקיימים מצווה של הכנסת כלה המחסרת אמצעים, ובנוסף המנהג משמש כאמצעי לשבור את האימה והפחד של הצבור מפני האסונות. בשל המגפה השחורה הצבור מצא עצמו תמיד בית הקברות, דבר שגרם לשברון לב ולמועקה שככל הנראה היה בו כדי להשפיע על

<sup>130</sup> ח"ד סי' מא.

שמחת החיים והעבודה הדתית של הצבור, הדרך לגבור על כך הוא בדרך הריפוי אל הקצה השני לפיו בבית הקברות ערכו חתונה וזאת להראות כי אף במקום זה אין להתירא ולפחד וממנו אפשר גם להשיג תוצאות חיים. וכך מובאים הדברים בספר המטעמים

בעת המגפה רח"ל אנו עושים לסגולה שמזווגין בחור עם בתולה, ועושין החופה על בית החיים, משום דאיתא: "גדולה צדקה שמארכת ימים" וגדולה הכנסת כלה ובפרט להשיא יתום עם יתומה ענייה והרבה מצוות נכללים בזה. ועל כן כל העיר משתפים את עצמם בהמון חוגג, ובכלי זמר, וברוב שמחה לעורר ההמון על השמחה שלא יהיו עצובים שמא סכנה יש בדבר הזה רחמנא ליצלן, והיא סיבה גדולה, וע"כ מעוררים את ההמון בזה, ולא יפחדו ויהיו רגילים שם בבית הקברות ולא יראו מהמות.<sup>131</sup>

### נתינת אמצעי בין האדם לבין האל

בעיה נוספת המתעוררת בעצם הפניה והתפילה בקברי צדיקים, הנה הבעיה הקשורה לנתינת אמצעי בין האדם לבין ה' שזה כאמור אחד מ"ג יסודות היהדות. על מנת להבהיר עניין זה נציע להלן את דברי הרמב"ם בי"ג היסודות ובמשנה תורה ובמורה נבוכים.

היסוד החמישי לי"ג יסודות הוא:

שהוא יתעלה הוא אשר ראוי לעבדו ולרוממו ולפרסם גדולתו ומשמעתו. ואין עושין כן למה שלמטה ממנו במציאות מן המלאכים והכוכבים והגלגלים והיסודות וכל מה שהורכב מהן, לפי שכולם מוטבעים

<sup>131</sup> הובאו הדברים אצל ש' גליק, אור נגה עליהם – הזיקה שבין מנהגי נישואין למנהגי אבלות במסורת ישראל, אפרת תשנ"ז.

בפעולתיהם אין להם שלטון ולא בחירה אלא רצונו יתעלה, ואין עושין אותם אמצעים להגיע בהם אליו, אלא כלפיו יתעלה יכוונו המחשבות ויניחו כל מה שזולתו. וזה היסוד החמישי הוא האזהרה על עבודה זרה, ורוב התורה באה להזהיר על זה.

להלן ננתח כל פסקה ופסקה שבאה בקטע:

**כל הדברים הם למטה מה':** הביטוי 'למטה' אין לפרשו כמציין דרגת מקום<sup>132</sup> אלא מציין את המדרג מבחינת מהות המציאות. במישור זה כוונת העניין שכל הדברים משמים וארץ ומה שביניהם, הם למטה מה' מבחינת טיב מציאותם. שכולם אינם סבת עצמם בעוד האל הוא הסיבה הראשונה למציאות מבחינת עצמו.

ידוע כי המציאות מקרה הוא שקרה לנמצא ולפיכך היא ענין נוסף על מהות הנמצא זהו הדבר הברור החיובי לכל מה שיש למציאותו סבה שמציאותו ענין נוסף על מהותו<sup>133</sup>

לאור הבחנה זו, יש יסוד משותף לכל הברואים מהזחל שבקרקע ועד לשכלים הנבדלים כאשר שיתוף זה נובע בהיותם אפשרי המציאות, מה שאין כן לגבי ה' שהוא נבדל בדילות אמיתית בהיותו מעולל את עילת העילות. זאת ועוד: כפי שמטעים הרמב"ם, לאור הבדל מהותי זה, אין מקום למצוא מכנה משותף בין מציאות ה' לבין המציאות. גישה מנומקת בכך כי קיומו של יחס בין הדברים שייך רק בדברים שיש להם יסוד משותף ושיתוף כזה אינו יכול להתייחס אל ה':

132 מו"נ ח"א פ"ח.

133 מו"נ ח"א פנ"ז. וראו א' רביצקי, אפשרות המציאות ומקרייתה בפרשנות הרמב"ם במאה ה-13 דעת-2-3 תשל"ח-ט עמ' 67-97.

דע כי הדימוי הוא יחס מסויים בין שני דברים וכל שני דברים שלא ישוער ביניהם יחס כך לא יצטייר ביניהם דמוי וכן כל שאין ביניהם דמוי אין יחס ביניהם.<sup>134</sup>

להמחשת הדברים הרמב"ם ממשיך ומדגים זאת על ידי המשל הבא:

המשל בכך שהחרדל וגלגל הכוכבים הקבועים דומים בשלושת הממדים ואף על פי שזה בתכלית הגודל וזה בתכלית הקוטן ענין מציאות הממדים בהם אחד וכן הדונג המותך בחום השמש וביסוד האש דומים בחום ואף על פי שאותו החום בתכלית החוזק והחום הזה בתכלית החולשה.

נטול למשל את הגרגיר הקטן אל מול גלגל הכוכבים, מבחינת הגודל שניהם בהפרש עצום שלא ניתן למצוא יחס ביניהם. אך למרות זאת קיים יחס בעצם העובדה שהן הגלגל הגדול והן הגרגיר הקטן שניהם נכנסים תחת הקטגוריה של ממד של אורך רוחב וגובה. כמו כן לגבי הדונג הנמס על ידי האש או על ידי השמש, ברי כי הפער בין חום השמש לבין האש הוא רב ועצום ולא ניתן להשוואה כלל, ברם אף על פי כן הן חום השמש על כל עצמתה, והן חום האש המצויה, לשניהם יש יסוד משותף. נמצא כי ההבדל אינו מבחינת המהות אלא מבחינה כמותית. הואיל וכך פניה על ידי אמצעי יש בה כדי לטשטש הבחנה מהותית ויסודית זו בין הנברא לבין הבורא.

**כולם מוטבעים:** במציאות הקיימת יש אוביקטים בעלי יכולת בחירה כגון הגלגלים<sup>135</sup> והאדם,<sup>136</sup> אף על פי כן אין הם בעלי רצון מוחלט אלא הבחירה שלהם כפופה למסגרת שהוקצתה להם בלבד.<sup>137</sup> אם כן, עצם היסוד הבחירי שלהם מוטבע בהם והם כפופים

134 מו"נ ח"א פ"ו.

135 מו"נ ח"ב פ"ז.

136 שמונה פרקים פרק שמיני, והלכות תשובה פ"ה.

137 מו"נ ח"ב פ"ו. לגבי הרעיון אין מלאך עושה שתי שליחות. ושם הוסבר כי מלאך נאמר על כל פעולה הנעשית ע"י אוביקט מסוים.

למגבלות של הטבע שבו נבראו. טבע זה אינו נתון לשינויים שרירותיים הוא אחוז וקשור בעקרונות של הנמנעות<sup>138</sup> אשר על כן עצם הפניה לאמצעים שביסודם כחם מוטבע בהם לא מעצמותם הוא בגדר אבסורד והופך את עצם הפניה והתפילה למחוסרי טעם. ביטוי לכך ניתן בפולמוס ערני ומלומד שהתעורר בעניין אמירת הפיוט "מכניסי רחמים". הציר שעליו נסוב הפולמוס, הוא האם הזכרת המלאכים יש בהם משום נתינת אמצעי.<sup>139</sup> הטענה שהועלתה כי נתינת האמצעי היא בבחינת נתינת שבח וגדולה לה' "לפי שאדרבא מוסיפים תפארת וגדולה למלך בשאלת צורכיהם על ידי אמצעים וכפי ריבוי האמצעים עוד יודו בני איש כי הוא מלך מלכים ואין עוד מלבדו". באורם של הדברים: הקערה נהפכת כאן על פיה, דווקא הכתוב אשר מבליט בבהירות רבה את שלילת האמצעי, הופך לפתע להוות מקור להכשרת הפניה דרך אמצעי. ולא זאת בלבד אלא שדווקא באופן זה גדולת האל נודעת, התשובה לכך היא פשוטה ומבוססת על דרך הפניה המקובלת בבני אדם. בחברת בני אדם כאשר פונים לדמות חשובה הפניה נעשית לא באופן ישיר אלא על ידי אמצעי כגון סגן או פקיד. בכך בעצם מובע המעמד החשוב של אותה אישיות. ככל שהאישיות חשובה יותר כך יש צורך למספר רב יותר של גורמים כדי לפנות לאותה אישיות. הוא הדין והעניין בפנייה לה' ואף זה נלמד בדרך קל וחומר ומה מלך בשר ודם על מנת לפנות אליו יש צורך בסדרת מתווכים כיאה לגדולתו על אחת כמה וכמה מלך המלכים הקב"ה.

**תשובה לטענה:** בעצם יש כאן הודאה מפורשת כי היסוד החמישי בדבר שלילת אמצעי מושם לאל והמשיב מביא את לשון הרמב"ם כאן וקובע כי ממה שכתב הרמב"ם שאין לעשות לאחד מן הנבראים וכו' המסקנה היא:

138 מו"נ ח"ג טו.

<sup>139</sup> דיון בנושא ובעניין הפולמוס שהובא להלן נדון אלל: ש' שפרכר, 'הפולמוס על אמירת 'מכניסי רחמים', **ישורון**, - מאסף תורני, ג (2) תשנ"ז, עמ' תשו-תשכ"ח. הפולמוס הנ"ל התנהל בעיר טריאסטי באיטליה, הדברים נסובו על מה שכתב ר' גדליה בן שלמה מפולין בפירושו לספר העיקרים הנקרא בשם "עץ שתול" מאמר שני, פרק כח, שם צידד במנהג אמירת מכניסי רחמים ודבריו הובאו ע"י הרב יצחק ב"ר ייקב יוסף הלוי, בפירושו למחזור הנקרא בשם 'הדרת קודש'. הפולמוס כשלעצמו הובא בספר **פחד יצחק** ערך 'צרכיו' ומשם צטטנו את הקטעים שיובאו להלן.

שכל מה שנאצל ונברא ממנו יתברך אינו בבחירה וחפץ חוץ מהאדם כי לכך הוא נוצר, אלה מושבעים בפעולתם בהכרח ואינם יכולים לשנות את תפקידם כלל ועיקר אם כן התפילה להם היא כזורה לרוח.

נוסיף ונציין כי עצם השידוך בין דרכי הפניה הנעשית בשלטון הארצי לבין דרכי פניה לה' היא שורש הטעות שבה נתפסו בדור אנוש וכך משמיענו הרמב"ם:

בימי אנוש טעו בני האדם טעות גדול ונבערה עצת חכמי הדור ואנוש עצמו מן הטועים היה וזו היתה טעותם. אמרו, הואיל והאל ברא כוכבים אלו וגלגלים אלו להנהיג את העולם ונתנם במרום, חלק להם כבוד והן שמשין המשמשין לפניו, ראויים הם לשבחם ולפארם ולחלוק להם כבוד וזהו רצון האל ברוך הוא לגדל ולכבד מי שגדלו וכבודו, כמו שהמלך רוצה לכבד עבדיו והעומדים לפניו זהו כבודו של מלך.<sup>140</sup>

אם כן, יסוד הטעות הוא בעצם ההיקש וההשוואה בין רצון מלך בשר ודם לבין מלך העולם. אליבא דהרמב"ם שורשה של טעות זו נעוצה מתוך חוסר הבחנה בהבדל "בין ההערה וההדרכה".<sup>141</sup> תאור ה' כמלך לא נועד לתרגום מעשי בכלל ההקשרים והעניינים אם כן עצם נתינת האמצעי ללא כל הבחנה בטיב האמצעי ובסוגו ומינו הרי זה נכנס בגדרי עבודה זרה. וכך באו הדברים באורח פסקני גם בהלכות עבודה זרה.

עיקר הציווי בעבודה זרה שלא לעבוד אחד מכל הברואים לא מלאך, ולא גלגל, ולא כוכב ולא אחד מארבעה היסודות ולא כל אחד מהנבראים מהם. ואף על פי שהעבוד יודע שה' הוא האלהים והוא עובד הנברא הזה על דרך שעבד אנוש ואנשי דורו תחלה הרי זה עובד עבודה זרה.<sup>142</sup>

<sup>140</sup> ספר המדע, הלכות עבודה זרה פ"א ה"א.

141 מו"נ ח"א, פמ"ו.

<sup>142</sup> הלכות עבודה זרה פ"ב ה"א.

ניתן כאן להבחין בנקודות שאותן הבהיר הרמב"ם:

**א.** עבודה זרה הנה למרות שהעובד מאמין ומכיר באלהים, ועושה זאת כדי להשיג את רצונו.

**ב.** ציון העובדה שעובד על דרך אנוש. ישנה נקודה חשובה, כי היא מבטאת היטב את עומק המשמעות של נתינת אמצעי. בראש הפרק הראשון תאר הרמב"ם את כל תהליך התפתחות של העבודה זרה. השלב ההתחלתי היה ספוג בכוונות לשם שמם "להשיג את רצון ה'". בשלבים הבאים הרעיון קרם עור וגידים והתגלם בצורה הסופית של עבודת כוכבים ושאר פסלים. לאור סקירה זו היה מקום לחשוב שהאיסור של עבודה זרה מתייחס לגילום האחרון שבה ולא לראשית הרעיון שהיה עטוי בכוונות טהורות. אך לא כך הם פני הדברים. הלשון שבה נקט הרמב"ם לפיה העובד כדרך שעבד אנוש נחשב כעובד עבודה זרה באה ללמד כי גם השלב הראשון כלול במשבצת סעיף העבודה זרה.

ביטוי מעמיק להבנה זו עולה אף מדברי ר' יעקב אנטולי המציין, כי הציווי של לא יהיה לך מתייחס דווקא כלפי מי שמקבל את האלוהות ורק פונה לה' על ידי אמצעי וכך הוא מבאר יסוד זה:

ונאמר כי המצוה הראשונה מד' מצות אלא היא שבהיותינו עוד מאמינים שהוא נצא והוא אלהינו ושהו עושה נפלאות צריך שנרחיק ממנו השיתוף לגמרי שלא תאמר הואיל שאני מוצא המלאכים והגלגלים והכוכבים מושלים בעולם אקבלם עלי לאלהים ת"ל לא יהיה לך אלהים אחרים לפי שממשלתם אינה מעצמם כמו שקדם ולא תאמר קבלתם באלוה הוא אסור אבל מותר לתת אותם אמצעיים בין השם ובינינו לכך נאמר על פני רוצה בו בעוד היותיכם עמי ומבקשים פני באמת והוא שתשיגו יחודי אל תתנו אמצעיים ביניכם וביני ואע"פ שהנותן אמצעים כונתו שהממשלה לו לבדו

יתעלה אף על פי כן אסור לפי שבדרך זו תפול התעיה ויכשל בו הוא או אחר להאמין השניות".<sup>143</sup>

גם כאן ניתנת ההדגשה שהאיסור חל גם כאשר בתודעתו של האדם אין כל כוונה לעבודה זרה וכולו מכוון אל ה'. ר' יעקב אנטולי גוזר מעיקרון זה את המסקנה המעשית הבאה:

לפיכך נראה שזה שנהגו קצת בני עמנו להחרים ולהשביע או לשאול בחלום בשם מלאך פלוני או בשם מלאכים פלוני ופלוני שהוא אסור. גם מה שנהגו בקצת מקומות לומר מכניסי רחמים הכניסו רחמים עלינו וכו' לא טוב המנהג ההוא ומעשיך יקרבוך לא המלאכים ולא זולתם. ראוי לפגוע בהם שלא יקבלום באלוה.

לאור האמור יש קושי להשלים עם האמור בבאר היטב בעניין ההליכה לקברות

בית הקברות מקום מנוחת הצדיקים ומתוך כך הוא מקום קדוש וטהור ותפילה נתקבלה יותר. והמתפלל על קברי הצדיקים אל ישים מגמתו נגד המתים אך יבקש מה' יתברך שיתן עליו רחמים בזכות הצדיקים.

קביעה זו מעוררת קשיים רבים. [1] כיצד דין תורה והתלמוד הקובע טומאה בית הקברות הופך לפתע למקום קדושה? [2] "ותפילה נתקבלה יותר", כיצד זה מתיישב עם האמור שהתקבלות התפילה אחוזה וקשורה לקרבת הלב של האדם, "קרוב ה' לכל קוראיו" ולא למיקום הגיאוגרפי? [3] ההנחיה שהמחשבה לא תהיה אל המתים אלא אל ה' בזכות הצדיקים, כיצד היא מתיישבת עם נתינת אמצעי? וכפי שהטעים הרמב"ם שאפילו המתפלל יודע שה' הוא האלהים?

---

<sup>143</sup> מלמד התלמידים, פרשת יתרו, סו ע"ב.

**הקמת מצבה:** היבט אחר קשור לעניין האיסור של הקמת מצבה באופן הבא:

שהוזהרנו מלעשות מצבה שיתקבצו אליה ויכבדוה ואפילו נעשית לעבוד  
ה' עליה את ה'. כדי שלא נתדמה בעבודתו יתעלה לעבודה זרה, לפי שכך  
היו עושים בונים מצבות ושמים את הנעבדים עליהם.<sup>144</sup>

ובהלכות עבודה זרה פסק:

מצבה שאסרה תורה היא בנין שיהיו הכל מתקצין אצלה ואפילו לעבוד  
את ה' שכן היה דרך עובדי עבודה זרה. שנאמר ולא תקים לך מצבה אשר  
שנא ה' אלהיך וכל המקים מצבה לוקה.<sup>145</sup>

### השארות הנפש

במו"נ<sup>146</sup> מבאר הרמב"ם שתוף השם נפש. הוא מסביר כי שם זה מופיע בהוראות  
שונות: נפש כמציין את הנפש החיונית, נפש כמתייחס לחלק השכלי, וכן נפש כמתייחס  
אל "שם הדבר הנשאר מן האדם אחר המות".<sup>147</sup> משמע החלק הנשאר לאחר המוות,  
אינו עצם הכוח השכלי אלא לשכל הנקנה שאליבא דהרמב"ם הוא הצורה של הנפש,  
כאשר היחס בין הכוח השכלי לבין השכל הנקנה הוא בדיוק "כיחס החומר אל החלק  
ההוגה".<sup>148</sup> טיבה של ההישארות היא ברצף ההשגה שאינה חשופה למעצורים של

<sup>144</sup> ספר המצוות, מצוות לא תעשה, לא.

<sup>145</sup> הלכות עבודה זרה, פ"ו. הר"י קאפח מעיר על אתר (עמ' תנב, אות טו) כי בספר המצוות כתב הרמב"ם  
"שיתקבצו אליה ויכבדוה", אך כאן בהלכות עבודה זרה לא כתב כן. ולעניין הכבוד ציין הר"י קאפח  
שהכוונה היא: "לנהוג בה כבוד מקום תפלה ועבודה לה", ונראה שבכך הוא רומז לעניין העלייה לקברות.

<sup>146</sup> מו"נ, ה"א פמ"א.

<sup>147</sup> שם.

<sup>148</sup> שמונה פרקים, הפרק הראשון.

החומר כפי שזו קיימת בחיבור בין גוף לנפש. כאן משוחררת הנפש "מההרגלים והטבעים החמריים" ואינה אלא "קיום הנפש בקיום מושכלה"<sup>149</sup> כאשר מצב זה מוגדר כעונג מופלג ונצחי שלא ניתן לעמוד על טיבו בשל עצם היותו אחוזים ודבוקים בחומר.<sup>150</sup> המצב שלפני השגת השכל הנקנה והמצב שלאחר רכישתו הם נבדלים באופן מהותי ביותר עד כדי כך שהרמב"ם מוצא לנכון להשוות זאת לאותו יחס המתקיים בין ה' לבין המציאות "ודע שהיה ראוי שנדמה יחס ה' יתעלה אל העולם יחס השכל הנקנה אל האדם, אשר אינו כח בגוף, והוא נבדל מן הגוף בדילות אמתית".<sup>151</sup> הפרדה חדה ומהותית זו מאיינת כליל אפשרות של מציאת אפשרות של השפעה בין החיים לבין המתים או ההפך.

### דורש אל המתים

כתב הרמב"ם:

איזהו דורש אל המתים זה המרעיב עצמו ולן בבית הקברות כדי שיבא המת בחלום ויודיעו מה ישאל עליו. ויש אחרים שהם לובשים מלבושים ידועים ואומרים דברים ומקטירין קטורת ידועה וישנין לבדן כדי שיבא מת פלוני בחלום ויספר עליו. כללו של דבר כל העושה מעשה כדי שדיבא המת ויודיעו לוקה שנאמר לא ימצא בכך ודורש אל המתים.<sup>152</sup>

<sup>149</sup> הקדמה לפרק חלק.

<sup>150</sup> ראה ד' שוורץ, אבן סינא והרמב"ם על הישארות הנפש בתוך: מסורת ושינוי בתרבות הערבית והיהודית של ימי הביניים (עורכים: י' בלאו, ד' דורון), אוניברסיטת בר אילן, תש"ס, עמ' 215–226; ג' ברזין, 'אושר, תענוג, וטוב, בהגותם של הרמב"ם ור' חסדאי קרקש' בתוך: שפע טל, עיונים במחשבת ישראל ובתרבות יהודית (עורכים: ז' גריס, ח' קרייסל, ב' הוס), אוניברסיטת בן גוריון, באר שבע תשס"ד, עמ' 85–111.

<sup>151</sup> מו"נ, ה"א פע"ב.

<sup>152</sup> הלכות עבודה זרה, פי"א הי"ד.

דברים בוטים כלפי המאמינים באפשרות יצירת קשר עם המתים מתבארים בניסוח של הרמב"ם בספר המצוות.<sup>153</sup>

שהוזהרנו מלדרוש ידיעה מן המתים כפי מה שמדמים אשר הם מתים באמת, ואף על פי שהם אוכלים ומרגישים. שמי שעושה כך ולובש כך יבואהו המת בשנתו ויגיד לו מה שישאל עליו.

השימוש בלשון 'מה שמדמים' נועד להצביע על הטעות שבעניין ושאמונה זו היא פריו של הדמיון "אשר הוא גם יצר הרע באמת" וטעמו ונימוקו עמו: "כי כל מגרעת הגיונית או מדותית היא פעולת הדמיון או נספחת לפעולתו".<sup>154</sup> העניין של דרישה אל המתים הובלט גם על ידי ר' חיים פלטיאל הפוסק:

הוי יודע כי מאוד נפלא על בני אדם הנודרים לילך על בית הקברות, כי קצת היה דומה לדורש אל המתים. דלא מצינו רק כלב שנשתטח על קברי אבות, היינו שמתפללים לה', ומקום קדוש גורם שתהא תפילתו נשמעת, כדאשכחן גבי אברהם "אל המקום אשר עמד שם - מלמד שהמקום גורם. אי נמי אדם שביזה את המת, ולכבודו משתטח על קברו, זה מצינו, אך נשים ובני אדם שאינם יודעים זה לא ידעתי הליכתם למה. ואני רגיל לכל הבאים אלי, לפתוח להם בחרטה, ויתירו להם הנדר, ויתן לצדקה מה שהיה מוציא על הדרך, ואחר כך יתן מה שנשאר כפי מה שהיה טורחו והילכו זה יתן לצדקה וינצל מצרה.<sup>155</sup>

מכאן עולה נימה מיוחדת לפיה דווקא ההמון יש למונעם מלעלות ואפילו כאשר נדרו מן הראוי לפתוח להם פתח להתיר את הנדר. הבעיה של העלייה של ההמון שהם עולים

<sup>153</sup> מצוות לא תעשה, לה.

<sup>154</sup> מו"נ ח"ב פי"ב.

<sup>155</sup> שו"ת מהר"מ ב"ר ברוך, סימן קסד.

לא מתוך ידיעה לשם מה העלייה נעשית. ר' פלטיאל מונה טעמים של העלייה כאשר זו ככל הנראה אינה ידועה להמון.

לעניין כלב הוא מציין את הפניה לה', משמע הפניה אינה לאבות, אך גם מלשונו עולה נימה המסייגת את האפשרות ללמוד מכלב שכן הוא כותב 'רק כלב',

דבר נוסף, מקום קדוש גורם ולשם כך הוא מדגים זאת מהאמור אצל אברהם<sup>156</sup> בכל אופן שאלה היא האם מה שציינו שזה מקום קדוש הכוונה היא לכל בתי קברות או רק דווקא הדברים אמורים לעניין קברי האבות. על כל פנים נראה כי מעצם העובדה שנימק זאת במסגרת של איסור דרישה למתים זה עשוי ללמד כי ההמון פונה ישירות למת מה שמכניס זאת בגדרי האיסור. ולפי זה יש לומר כי אכן הדוגמה של כלב נועדה לקבוע שאין ללמוד מכלב, והדוגמה של אברהם באה לומר כי אין לפנות אל המתים כי עצם המקום גורם מבלי להשתמש בפניה למתים.

ועוד דבר, העלייה נעשית לצורך בקשת מחילה מהמת השוכב, בגין פגיעה בו ואם כן רק מקרים כגון אלו מצדיקים עליה לבית הקברות.

**יארצייט:** בעל "תורה תמימה" מתייחס לעניין חיוב יארצייט, ובמהלך דבריו מציין כי טיבו של היארצייט נועד לחיים, על מנת שלא ישכח הנפטר, ומאחר והדבר נועד לצורך הזיכרון, אזי כאשר מדובר בחכמים ובצדיקים לגביהם אין צורך כלל ביארצייט, כי הדרך לשבחם ולפארם הוא לא בעצרת זיכרון אלא על ידי למוד בספריהם ובדברים שכתבו.

ואחרי שכל עיקר ענין מנהג זכרון יום השכבה הוא כדי שלא לשכח זכרון ההורים כמו שבארנו ואם כן באבות הצדיקים אין כל חיוב לבניהם לנהוג בהם יום היארצייט הנהוג וכמו שמתעם זה אין עושים להם נפשות ומצבות.. אבל זה פשוט וברור שהחכם שראוי לומר דברי תורה משמו או שלומדים מתוך ספריו שכתב הוא גם כן בדין זה שאין עושין לו נפשות

<sup>156</sup> ברי שמסגרת משנת הרמב"ם זה לא ייתכן, שכן האמור אצל אברהם היה במעמד נבואי ולא במציאות הפיסית. ראה מו"נ, ב: מב, ובפירוש אברבנאל על אתר.

ובו בוודאי דבריו זכרונו .. ויוצא מזה שלחכם וצדיק ובעל מעשים טובים אין חיוב במנהג היארצייט מכיון שכל עיקרו בא בשביל שיזכרו אותם המתים ולא ישכחום, אבל אלה אין צריכים לפעולה מן הצד לזכור אותם כיון שדבריהם ומעשיהם בלבד יזכירו אותם.<sup>157</sup>

וכפי שהוטעם אין כל אפשרות להעביר לאַחַר את הזכות מכח המצווה. בעניין אפשרות זו התייחס רב האי גאון, ובשל חשיבות הדברים ננתחם אחת לאחת. רב האי גאון נשאל<sup>158</sup> האם יש תועלת או שכר לגבי מי שעושה מצווה וממחה את הזכות שלה עבור פלוני. למשל קורא בתורה ואומר קבול שכר וזו תשובתו. "כך ראינו כי דברים אלו דברי הבל שאין לסמוך עליהם". והוא ממשיך לבאר את האבסורד של גישה זו מכוח העיקרון של שכר ועונש המופיע במקרא:

ואיך יעלה על לב כי שכרו של זה של מעשים טובים שעשה זה לזה, והלא הכתוב אומר צדקת הצדיק עליו תהיה, וכן אמר רשעת הרשע עליו תהיה כשם שאין אדם נתפס בעון זולתו כך אין אדם זוכה בזכות זולתו.

אם כן, העיקרון של מידה כנגד מידה תקף הן לגבי הזכויות והן לגבי העוונות בשווה. הדיוק של רב האי גאון בכתוב הינו כפול. הכתוב מציין 'עליו', ומשמע רק על מי שעושה ולא על אחר, ולגבי השוויון בין זכות לבין עוון מופיע גם צדקת הצדיק וגם רשעת הרשע. לו היה הכתוב מציין רק צד אחד למשל, רשעת הרשע, היה מקום לחשוב שיש אפשרות של העברת זכויות והיא מוגבלת אך ורק כלפי הטובות ולא כלפי

<sup>157</sup> מקור ברוד, חלק שני, וילנה תרפ"ח, פרק טו, עמ' תקעט, הו"ד אצל יחזקאל ליכטנשטיין, עמ' 164.

<sup>158</sup> אוצר הגאונים (ב"מ לוין), מסכת חגיגה, עמ' 28-30, וכל המובאות מתייחסות לשם.

הרעות אך הואיל והפסוק מציין את שתי האופנים, משמע שבא לשלול את שניהם כאחת.<sup>159</sup>

רב האי גאון ממשיך ומצביע על האבסורד גם מבחינת טיב התפיסה הדתית לגבי רוחניות המצוות:

היחשוב כי מתן שכר של מצוה דבר שישאהו אדם בחיקו וילך כדי שיתן זה מתן שכרו לזה?

הווי אומר, על מנת לקבל את התפיסה שיש השפעה של הזכויות הניתנות להעברה, צריכים אנו לנטרל את המשמעות הרוחנית של המצוות, ולהפוך אותם למשהו חומרי כחפץ דומם העובר. נמצא כי דווקא התפיסה בדבר רוחניות של המצוות שוללת אפשרות זו. לא זו אף זאת, העושים דברים אלו פועלים מתוך בורות מחפירה: "אלו ידעו מה הוא השכר לא היה זה נותנו לזה ולא זה מקבלו מזה".

בענייני החומר אין האדם מציע שכר חינם לפלוני, ואף אם יהיה העשיר ביותר. והנה כאן לפתע מתגלית נדיבות יתירה, מה שמצביע ככל הנראה על העדר הכרה ברורה לגבי גודל השכר השווה אלפי זהובים. ואם בענייני החומר ההערכה לזהב נמדדת במובן זה שהאדם לא מזלזל בו ומשלחו לאחר הכיצד נהפכו כאן היוצרות? הווי אומר שזה מחמת העדר הידיעה. עם זאת דברים אלו עשויים להיות נכונים כלפי אותו שמקנה את הזכות. והשאלה העולה כאן, כיצד הדברים הללו מתייחסים כלפי נמען הזכות משום שמדבריו עולה נימת ביקורת אף כלפי מי שמסכים לקבל את הזכות. ונראה לומר שהם הם הדברים, שכן המסכים לקבל, מגלה כאן כי אין הוא מבין שהשכר הוא פרי המאמץ האישי של האדם, ושהמצוות אינן חפץ דומם הניתן להעברה, ולכן עצם ההסכמה מלמדת על השותפות ההדדית בהבנה השגויה.

מכאן עובר רב האי גאון להציע מקור לפיו עיקר השכר הוא פרי המאמץ האישי:

<sup>159</sup> לכאורה היה מקום לומר אז מדוע הכתוב לא נקט רק את עניין הראשון צדקת הצדיק וממילא היה מובן שהעוונות לא נתפסים. ויש לומר שלפי רב האי גאון הדבר נועד כדי ליצור את ההיקש כשם שאין אפשרות כזו כך אין אפשרות אחרת.

וכן הוא מתן שכר וכבוד ויקר שנותנין לו לצדיק על מעשיו הטובים וכתות כתות הן שהן מקבלות פני שכינה ומקלסין לפנייהן שבח ואומרים לו לצדיק עלה למדרגתך עמוד במחיצתך אתה הוא שכבשת את יצרך ונשאת משא המצות ולאט נטית להנאה מצויה אלא עזבת את תאותך וסבלת עול צרך וסיגפת עצמך ביראתך עתה בא וקבל שכרך ותהנה מזיו השכינה.

הנה כי כן, השכר הוא תוצאה ישירה של עצם המאמץ, הסיגוף, והעשייה של המצוות. אי לכך הכיצד יזכה האחר מן הדבר המצוי מבלי שיעמול כנדרש? למען הבהירות מודגש כי טיב הגמול אינו יכול להיות חומרי אלא רוחני ולשם כך רב האי גאון מציין את האמור בתלמוד לגבי אופיו הרוחני של העולם הבא "העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה".<sup>160</sup> החומרה בה נתפס העניין מתחדדת לנוכח מה שמציין רב האי גאון לפיו העובד בדרך זו של ציפיה להעברת זכויות, כגון, אלו לא די שאין בכך תועלת אלא יש בזה פגם החמור התובע את עונשו:

אמר ליה בר הה להלל היינו צדיק היינו עובד אלהים היינו רשע היינו אשר לא עבדו אמר ליה עובד אלהים ואשר לא עבדו תרוויהו צדיקי.

הדברים מתייחסים לכתוב במלאכי (ג יח) "ושבתם וראיתם בין צדיק לבין רשע בין עובד אלהים לאשר לא עבדו" לימי הגאולה, שלפי הכתוב תהיה האפשרות להבחין בין מי שעובד אלהים לבין מי שלא עובד אותו. בהקשר זה מעירים כי לכאורה הריישא של הכתוב והסייפא מתייחסים לאותו עניין. כלומר צדיק האמור בריישא, הוא זה שבסייפא נקרא בשם עובד אלהים, ורשע האמור בריישא הוא זה שנקרא בסייפא בשם אינו עובד אלהים.

<sup>160</sup> וזה בעצם נקשר לאמור לעיל לגבי שלילת האפשרות להעביר את הזכויות בשל הרוחניות של השכר.

ואם כן מה הטעם לכפילות זו? על כך באה התשובה, שהכתוב מתכווין להבחנה בין שני בני אדם ששניהם כאחת עובדים את ה' ולא להבחנה בין צדיק לרשע. הכתוב מבקש לציין כי בתוך המסגרת עצמה של העובדים את ה' יש הבדל מהותי בין עובד ה' אחד למשנהו כאשר מהות ההבדל קשורה לטיב הלמוד

אלא אינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחת, ושואלים: אמר ליה ומשום חדא זימנא יתירה קרי ביה לא עבדו? [תרגום: אמר לו הייתכן שבגלל שלמד יותר בפעם אחת כבר מקטלג אותו תחת המשבת של עובד ה' ואת זה שקרא מאה פעמים מקטלג אותו במשבצת של מי שאינו עובד ה']].

משיבים: "אמר ליה צא ולמד משוק של חמרים עשרה פרסי בזוזא תריסר פרסי בזוזא", אמר לו צא ולמד מדרכי המסחר בהשכרת בהמות, כאשר משכיר חמור למרחק של עשר פרסאות, המחיר הוא זוז אחד וכאשר לאחד עשר פרסאות המחיר הוא כפול.<sup>161</sup> כלומר התוספת של הפרסה הנוספת מכפילה את הסכום. הוא הדין לעניין הזה.

וזה השוטה שמכר תעניתו אכלא כלבא לשירותיה מה שכר יש לו לפני ה' ית' וכבר נטל דמים זה א לה', ישב בתענית אלא סגף עצמו ונפשו באותן הדמים.

דבריו מתייחסים לאמור במסכת תענית,<sup>162</sup> שם מובאים שתי מימרות. האחת לפיה מי שמתענה הרי זה קדוש, והאחרת לפיה מי שמתענה הרי זה חוטא. ושם מסבירים כי אין סתירה בין שתי המימרות אלא כל מימרה מתייחסת לסוג מסוים של התענות. כאשר מי

<sup>161</sup> ניתן להשוות את זה למחירי נסיעה בתחבורה ציבורית שעד מרחק מסוים יש סכום מסוים ותחנה אחת לאחר המרחק הזה כבר התעריף גבוה יותר הסכום.

<sup>162</sup> בבלי תענית יא ע"ב.

שמתענה והדבר לא מחליש את גופו באופן הפוגע בעבודה הרוחנית שלו אזי כלפיו בא השבח שנקרא קדוש, ולעומת זאת מי שהצום גורם לחולש הפוגעת בטיב עבודתו הרוחנית נחשב לחוטא. את חוסר הטעם והתועלת בתענית כגון זו ממשילים למקרה בו אוכל הכלב את הארוחה של האדם, במקרה זה האדם לא אכל ונותר רעב ומי שנהנה זה הכלב, כך הוא הדבר לגבי מי שמתענה והדבר גורם לו לחולשה אין לו שם תועלת רוחנית ולא שכר על התענית. הוא הדין לעניין מי שעושה מצווה על מנת שהזכות תעבור למישהו אחר ואף עניין זה חמור שבעתיים. "והוא קרוב לקבל פורענות מלקבל שכר כי עשה שם שמים פלסתר וכקרדום לאכל לחם".<sup>163</sup>

אם כן, עולה למעלה מכל ספק כי האפשרות להשפיע על אחר מכוון המצוות אינה נקיה מספיקות כלל. ובהחלט ניתן לומר שמבחינת המישור ההלכתי ייתכן ודברי רב האי גאון שדנו בהם לעיל משמשים כמקור לדברי הרמב"ם.

נקודה אחרת העולה היא: כאשר אדם עושה מצוות על מנת לזכות אחרים הרי ביסודו של עניין הוא מניח משמעות סגולית למצוות, ובעצם בכך מתעוררת בעיה בעניין יחוס משמעות מאגית למצוות. כך למשל אם המדובר בקריאה של פסוקים אזי זה נכנס לסוגיית לוחש על המכה שכבר הרחבנו עליה את הדבור במקום אחר.<sup>164</sup>

**עמדת הרב משאש:** בדיונו בסוגיה זו סוקר הרב משאש את המקורות התלמודיים בהם יש התייחסות לעניין עליה לקברים בצד העובדה כי יש במקורות התייחסות לעצם העלייה לקברים אין להסיק מכך שום עניין של מצווה או כבוד בהשטתחות על הקברים:

הרי לך ידידי שדבר זה להשתטח על קברי צדיקים יש לו שורש וענף בש"ס ואך אם יש מצוה בדבר או לא הדבר פשוט שאין בזה מצוה ולא

<sup>163</sup> בסוף תשובתו מציין רב האי גאון כי מי שמוכר את שכר מצוותיו עליו נאמר אם ייתן איש את כל הון ביתו באהבה בוז יבוזו לו שיר השירים פ"ח.

<sup>164</sup> ראה מאמרי: מאבק הרמב"ם בעבודה זרה ובאמונות התפלות, **מסורה ליוסף**, ג' (עורך י' פרחי) מהדורה שניה נתניה תשס"ד, עמ' 164-166.

שום כבוד לצדיקים.<sup>165</sup>

הווי אומר לשם קביעת דבר כמצווה או כדבר הראוי, אין להסתפק בעצם ההתייחסות לעניין בתלמוד לשם כך יש צורך בהוראה מפורשת וברורה הקובעת כי עניין מסוים הוא מצווה או דבר ראוי. בעניין של עליה לקברים ברוב המקרים אין כל הוראה או ציון המעריך את העלייה כדבר ראוי ורצוי, ואף מקום בו ניתן לדלות התייחסות במובן ההלכתי אין להסיק מכך דבר שכן המדובר במקרה חריג ויוצא דופן ואף הוא שנוי במחלוקת:

ואפילו בעת צרת הצבור הוא שנוי במחלוקת למ"ד הטעם הרי חשובים כמתים ומהנו לזה קברי גוים. ואפ"י למ"ד כדי שיבקשו רחמים פשוט דהיינו דווקא תפילת הצבור היא שמעוררת אותם לבקש רחמים משום דזכותיהו דצבורא נפישא טובא.

לביסוס עמדתו זו שאין כל מצווה או כבוד בעליה לקברים, מסב הרב משאש את תשומת הלב לסוגיא במסכת תענית בה דנו לעיל. זהו המקרה היחיד בו יש התייחסות מפורשת כהוראה לעליה לקברים הואיל וכך הרי שדברים שנאמרו בסוגיא זו הם אשר צריכים לשמש כהנחיה לבחינת היחס להשתטחות על הקברים. בחינה מלמדת כי: **מצד העניין** מדובר כאן במקרה חריג ויוצא דופן. **מצד העלייה** לקברים, אין תמימות דעים לגבי סוגי הקברים ויש דעה המצדדת גם בעליה לקברי גוים, ומכאן כי אין חשיבות בעצם העלייה לקברי צדיקים. **אף לשיטת מי שסובר מתים יבקשו רחמים**, אין זה מכח ההשתטחות אלא מכח תפילת הציבור הנושאים תפילה כשהם שרויים עת בהרהורי תשובה מחמת הבצורת הקשה ומכח התענית, ולנוכח ההימצאות ליד הקברות. ומכאן שלגבי היחיד המייחס משמעות סגולית להשתטחות אין כל אפקט: "אבל תפלת יחיד אין כוחה יפה לאודועי ליהו לעורר עליו הרחמים".

<sup>165</sup> שו"ת **מים חיים** או"ח סי' רז.

מכאן עובר הרב משאש לדון בעניין ההשתטחות המיוחסת לכלב בן יפונה ולעוד מקורות שמהן מבקשים ללמוד לעניין ההשתטחות, הרב משאש מנתח את המקורות הללו ומראה כי בחינה עניינית של הדברים וההקשר בו הובעו, מתחייבת מסקנה פשוטה כי לא ניתן להקיש מהן לעניין ההשתטחות על קברי צדיקים, זאת בשל העובדה כי אין הנדון דומה, הואיל ובתלמוד הדברים מתייחסים למקרים יוצאי דופן. להלן נציע את דבריו ובהם מבקש הרב משאש להצביע כי ההשתטחות של כלב אין להסיק ממנה דבר וזאת מצד הבחינות הבאות:

- א. מצד כלב: היה יחיד, מקרה של אדם אחד אינו יכול להוות בסיס לגזור מכך משמעות עבור כל אחד. **"ואין למדין מכלב שהיה יחיד"**.
- ב. מצד סוג הקברים: מדובר בקברי האבות שאין למעלה מהם במעלה, ומכאן לא ניתן להקיש לגבי שאר קברים. **"דשאני קברי אבות העולם זכוותם מלעיל"**.
- ג. מצד אישיותו של כלב: הוא היה צדיק גמור ומכאן שעליתו התבצעה מתוך צורך נחוץ. **"ושאני כלב שהיה צדיק גמור וקדוש כידוע"**.
- ד. מצד העיתוי: אין המדובר בסתם השתטחות לצורך עניינים פרטיים אלא זה נעשה מחמת שהיה בעצם ההשתטחות הזו צורך צבור גדול. בהקשר לכך הרב משאש מוצא לנחוץ לפרט מה הצורך שאליו נדרש והוא מציין כי המרגלים גילו סרוב להביא מפרי הארץ והוא ברצונו לקיים את דברי משה הכריח אותם. בכך בעצם רומז הרב משאש כי היה כאן אף עניין של מצוה לקיים את דברי משה רבן של כל נביאים. **"וגם היה בו צורך צבור גדול כי הוא שהכריח המרגלים בחרבו הקשה להביא מפרי הארץ לקיים דברי משה לשמח את ישראל על רבוי הטובה"**.
- ה. מבחינת התוצאה: בסופו של עניין המעשה של כלב הביא עמו תוצאה חיובית למעלה מן הרגיל בה חזרו העם למוטב. **"וגם שתק את העם בחכמתו וחזרו מהם הרבה למוטב"**

אשר על כן מבחינה זו כלב ניצב בקריטריון יחיד ומיוחד לפיו **"גדול כחו כשל צבור לעורר הרחמים בתפלתו על קברי האבות"**. בכך נשללת מכל וכל האפשרות לראות

בהשתטחות של כלב מקור אשר ממנו ניתן להיסמך עליו לעניין השתטחות על הקברים וזאת בשל אישיותו היוצאת דופן והייחודית של כלב, והן בשל המטרה שניצבה לפניו, והן בשל התוצאות החיוביות שצמו בעקבות מעשיו.

**המעשה של ר' מני:** במסכת תענית<sup>166</sup> מובא המעשה עם ר' מני, שהיו מצערים אותו בצר לו הלך להשתטח על קבר אביו ושטח לפניו את כאבו ואמר: **"אבא אבא הני מצערו לי"** לפי המסופר יום אחד כאשר עברו המצייקים באזור שבו קבור אביו של ר' מני אירע להם מקרה בו נדבקו בקרקע שעל גבי המערה ולא היו יכולים לזוז ממקומם עד שקבלו על עצמם לבל יטרידו אותו יותר.

לכאורה ממעשה זה עולה כי ההשתטחות מועילה ונעשית לאו דווקא בתעניות צבור. על כך משיב הרב משאש, כי גם ממעשה זה אין ללמוד הואיל וכאן מדובר בקבר של **אביו של ר' מני** ולא מדובר בעליה לקברי צדיקים.

**ההשתטחות של ר' יהושע:** במסכת חגיגה<sup>167</sup> מובא שר' יהושע חלק על טעמם של בית שמאי ואת דחייתו הטעים בלשון **"בושני מדבריכם בית שמאי"**. לפי המסופר, אחד מתלמידי בית שמאי שטח לפני ר' יהושע את ההיגיון העומד ביסוד דברי בית שמאי, ועשה זאת באופן שר' יהושע הצטער על מה שהטיח בדברי בית שמאי ולפיכך הלך והשתטח על קברי בית שמאי ואמר: **"נעניתי לכם עצמות בית שמאי ומה סתומות שלכם כך מפורשות על אחת כמה וכמה, אמרו כל ימיו הושחרו שיניו מפני תעניותיו"** על מעשה זה מטעים הרב משאש כי אין ללמוד ממנו לעניין השתטחות על קברי צדיקים הואיל וכאן הדברים מדברים בעד עצמם כי מעשה בא בתגובה לכך שר' יהושע עשה זאת **"משום שחטא כנגדם ובעי לבקש מחילה"**.

הנה כי כן אין גילוי דעת ממקורות התלמוד לפיהם יש עניין בהשתטחות על קברי צדיקים אלא כל מה שהוזכר הוא בהקשרים ספציפיים הקשורים לעניין המתואר ולא מעבר לכך: **"אבל חוץ מזה פשוט שאין שום מצוה ולא שום כבוד לצדיקים להשתטח על קבריהם"**.

<sup>166</sup> כג ע"ב.

<sup>167</sup> כב ע"ב.

**עמדת ר' אברהם ב"ר חייא:** בהתייחסו לעניין התשובה מתריע ר' אברהם בר חייא על השאננות העשויה לבא בעטייה של התפיסה לפיה יש השפעה של החיים בעד המתים. תפיסה זו עומדת לרועץ בפני נטילת האחריות האישית והיוזמה המיידית לעשיית תשובה, ונח לו לאדם להיסמך על הצדקות והמעשים שיעשו בעבורו בניו. ר' חייא מבליט כי אין כל אפשרות של תיקון בעד האדם לא מעצמו ולא מכוחם של אחרים.

ואל יעלה בלבך שאתה יכול לעשות תשובה אחרי מותך, כי אילו היה מתנחם על מעשיך הרעים אשר עשית בעולם הזה אלף נחמות לעולם הבא לא היה מועיל לך כלום. כי לכלב חי הוא טוב מן האריה המת. כי החיים יודעים שימותו והמתים אינם יודעים מאומה. כי החי יודע דבר שיש לפניו שהוא עתיד לבא אליו הן לטוב הן למוטב ויכל הוא לבקר ולחפש את הדרך אשר מביא אל הטוב ההוא או אל המוטב. אבל המת שאין לפניו דרך אחר שהוא מתגלגל אליו אינו יכל לדעת אותו ולא לחקור עליו.<sup>168</sup>

שלילת אפשרות התיקון לאחר המות, מבוססת על יסוד התפיסה לפיה מתים אינם יודעים. אך יש לתת את הדעת לכך שר' חייא מסביר את הכתוב לא כמתייחס לדיעה על אחרים אלא על ידיעת המתים את עצמם, וממילא משמע שעל אחרים אין להם ידיעה כלל. בנוסף יש לדקדק בדבריו באופן בו הוא מסביר את הכתוב בקהלת, הידיעה אמורה לגבי החיים היא האפשרות לצפיית פני העתיד ולהיערך לכך בהתאם ולכווין את ההתנהגות הן לטוב הן לרע. לאחר המוות אין ביד המת האפשרות להיערך לקראת הבאות הואיל והדברים אינם מסורים בידו. מכאן עובר ר' חייא לעניין האפשרות שהמתים משפיעים על החיים. לדעתו שלילה זו ברורה הן מצד הדת והן מצד הדעת והוא הולך ומנמק את עמדתו.

<sup>168</sup> הגיון הנפש העצובה, העמוד הרביעי.

וכן כל החושב על מעשה בניו ובני עמו שהם עושים בגללו אחרי מותו ומתפללים בעדו שהם מועילים לו, מחשבת פתיות הוא ותוחלת שוא ביני כל החכמים וכל אנשי המדע. כי לא דיברה תורה ולא דיברו חכמים אלא על צדקת הצדיק ורשעת הרשע שהן מזיקות ומועילות לבניהם אחריהם כאשר הוא אומר ומשלם עון אבות אל חיק בניהם אחריהם. וכתוב ועושה חסד לאלפים לאהבי ולשומרי מצותי. ולא מצאנו בתורה מקום שנוכל להבין ממנו שמעשה החי בעולם הזה יהיה מזכה את המתים, כי אם דבר אחד אשר המדע מורה בו והתורה מעידה עליו, והוא הגזילה אשר לא השיב המת בחיו יהיה נענש עליה בעולם הבא אם היה מתנחם מן הגזילה ההיא בחיו. ויש דבר אחד לדברי החכמים שהוא מלד זכותם על המלמד אותה אחרי מותו כל זמן שהיא נלמדת אחריו משמו.

**שלילת אפשרות הקשר מכוח שלילת הנצרות:** היבט נוסף בו משתקפת סוגיא זו עולה בהקשר של הפולמוס עם הנצרות, העולה מספר 'נצחון ישן' המכוון כולו כנגד הנצרות אמונתם ומנהגיהם. המחבר עלום השם מבקש לערער על הנצרות בעצם ההצבעה על הניגוד הקיים בינה לבין היהדות על רקע היחס כלפי המתים. בעוד התורה הגדירה את המת כדבר טמא באה הנצרות ושמה את המת במעלת קדושים, כפי שניתן להתרשם ממה שיובא לקמן:

תשאל למינים: אתם ידעתם כי אדם המת טמא הוא ומטמא נושאים ונוגעין וכל אשר באהל אשר הוא שם, ואתם מטמאים בהם כל שעה ומכניסין אותו בבתי עבודה זרה שלכם. הרי בכל דבריכם ומעשיכם אתם משחיתים וענייניכם הבל ורעה רבה.<sup>169</sup>

<sup>169</sup> נצחון ישן, ספר ויכוח נגד הנוצרים, ההדיר מ' ברויאר, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, 1978 עמ' 166.

אם כן עמדתם זו היא אבסורד מצד הדעת (=הבל) ומצד הדת (=ורעה רבה). ר' יום טוב ממשיך ומביא אף מהכתוב בישעיה המוכיח את העם על היותם ההולכים לבתי קברות ונטמאים בטומאת מת ואך מחשיבים זאת לזכות לעצמם, ור' יום טוב מפרש כתוב זה כמתייחס אל מעשיהם של הנוצרים.

"העם המכעיסים אותי על פני תמיד, זובחים בגנות ומקטרים על הלבנים היושבים בקברים ובנצורים ילינו האוכלים בשר חזיר ומרק פיגולים כליהם" (ישעיהו סה ג-ד) וזהו פירושו: ומקטרים על הלבנים – הרי מקטרים בכל יום על הלבנים על קבריהם. היושבים בקברים – שקוברים פגריהם בבתי עבודה זרה שלהם ומטמאין עצמם באוהל המת ובנצורים ילינו מלינים פגריהם ומי הם שעושים כך? אותם שואכלין בשר החזיר וכתוב אוכלי בשר החזיר והשקץ והעכבר יחדיו יסופו נאם ה'.

ההתייחסות לעצמת המת כקדושים אף היא זוכה לביקורת נוקבת שהיא עומדת בניגוד לצו התורה ר' יום טוב מצביע על הנקודות הבאות:

**א.** איסור טומאת מת הוא איסור גורף ומקיף המת לא רק שאינו טמא בעצמו אלא אף מטמא אחרים. **שהרי הקדוש ברוך הוא טימא אותם זכתיב: 'וכל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב או במת או בעצם אדם או בקבר יטמא שבעת ימים' הרי הן טמאין ומטמאין.**

**ב.** בנוסף בדיני טומאה וטהרה חל חוק השוויון לפיו אין הבדל בין המעמדות והדרגות השונות בין בני אדם. **"ואפילו עצמות אברהם יצחק ויעקב וכל הצדיקים מטמאין כשאר בני אדם, כי בסתם דיבר הכתוב".**

**ג.** החשש מפני הפיכת היוצרות וביטול דיני הטומאה בכל מה שעשוי להיות קשור לעצמות הצדיקים היה גלוי וידוע לפני ה' ולפיכך באה הדגשה יתירה בכך שקבורת משה לא נודעה **"ומזה הטעם הסתיר הקב"ה את קבורת הצדיקים".**

**תפילה למען המתים:** במקום אחר<sup>170</sup> נסוב הפולמוס, לעניין תפילה בעד המתים על מנת שהם ישפיעו מטובתם על האדם והצבור. הוא דוחה עמדה באופן נחרץ ומצטט את הכתובים הרלבנטיים אשר מהן משתמע שלילת הדבר הזה תוך כדי שהוא דוחה את האופן בו מבקשים לתרץ כתובים אלו.

מה שאומרים המינים שמפילים תחינה ובקשה לפני הקדשים פגרים מתים, כדי שיתפללו עליהם לפני ה' אלהים – תשובה: והא כתיב 'לא המתים יהללו יה'. ואם יאמרו לך: אלו שהם מתים בגינם, אמור לו: והא כתיב ולא כל יורדי דומה' – אלו הן שנמסרו לשר של גיהנם שדומה שמו, אבל הראשון אינו כי אם המתים ושוכבים בקברותם באדמה.

הצע הדברים הוא כדלהלן: חוסר הרלבנטיות בתפילה בעד המתים מגולם בהודעת הכתוב בתהילים "לא המתים יהללו יה" הווי אומר, המתים אינם יכולים להלל את האל ומכאן קל וחומר שלא את בני האדם. הנוצרים מתגברים על טענה זו בכך שהם מפרשים שהמתים האמורים כאן אינו מתייחס לבני אדם המתים, אלא לרשעים השרויים בגיהנם וכלפיהם נאמר הכתוב אך הצדיקים יצאו מכלל זה. (מזכיר במידה רבה את דרש ר' חייא שהפקיע את הכתוב ממובנו הרגיל וחילק בין צדיקים לרשעים במונחים של חיים ומתים), על כך משיב ר' יום טוב כי פרשנות זו אינה נכונה וזאת כי הכתוב מתייחס לשני מצבים: "לא המתים יהללו יה ולא כל יורדי דומה" (תהילים קטו א). החלק הראשון בא לשלול את אפשרות השבח מבני אדם המתים. חלקו השני מתייחס אל הרשעים וזאת רמוז במה שצוין יורדי דומה שלפי המסורת דומה הוא כינוי לממונה בגיהנם.

המחבר ממשיך להביא פסוקים שנימה ביקורתית זו עולה מהם כך הוא מציין את הכתוב הבא:

<sup>170</sup> שם, עמ' 181, פסקה רמא.

ובסוף מזמור שיר חנוכת הבית כתיב מה בצע בדמי ברדתי אל שחת הידך עפר היגיד אמתך, והם אומרים כי ישו אמרו למזמר זה וכתוב בישעיה בתפילת חזקיהו 'כי לא שאול תודך מות יהללך לא ישברו יורדי בור אל אמתך' חי חי הוא יודך כמוני היום. הכתובים מדברים בעד עצמם כי כולם מראים כי מעת המות נפסק הקשר עם מערכת ההכרה והידיעה הקיימת בחיבור בין הגוף והנפש ולפיכך עצם התפילה מתוך תפיסה שהמתים עשויים להשפיע היא מחוסרת טעם ואפשרות התפילה היא רק כלפי שחי בחיים הללו "הנה מצינו שאין תודה ותפילה כי אם מפי בעלי חיים כדכתיב חי חי הוא יודך כמוני היום.

מכאן עובר המחבר לקעקע את התפיסה לפיה נעשים נסים על ידי הקדושים לאחר מותם. גם כאן פסוקי התנ"ך משמשים כנקודת מוצא להזים את תפיסת הנוצרים.

ומה שהם אומרים כי הקדוש ברוך הוא עושה נפלאות בשביל הקדושים לאחר שהם מתים – והא כתיב בתהילים במזמור שיר מזמור לבני קרח: הלמתים תעשא פלא אם רפאים יקומו ידוך סלה?

הכתוב בתהילים נקרא בדרך תמיהה כאשר המובן הוא כי נסים ונפלאות לא נעשים על ידי ה' בעבור המתים, אלא רק בעבור אלו שחיים. השלילה של אפשרות זו מובנית גם מסופו של הכתוב לפיו עשיית הנס זוקקת מתן שבח והודאה לה' ואם כן מאחר והמת אין לגביו אפשרות של מתן שבח ממילא נשללת האפשרות שיעשה בעבורם נס. גישה זו נתמכת לאורך פסוקים נוספים שמציין ר' יום טוב כגון:

וכתיב היספר בקבר חסך אמונתך באבדון וגו' ואני אליך ה' שועתי' כלומר לפי כי אני חי ועומד לפניך. וכל אלו הפסוקים ביחד כתובים בשיר מזמור לבני קרח וגו' משכיל לאיתן האזרחי. וגם כתיב לא אמות כי

אחיה ואספר מעשי יה' – הנה לך כי אין אדם מספר שבח להקדוש ברוך הוא אלא בעודו שהוא חי.

אם כן דווקא ביקורת חריפה על היחס כלפי המתים היא המעניקה את האוטנטיות של היהדות על פני הנצרות.<sup>171</sup>

### תפילה וצדקה בעבור המתים

ר' משה חלאווה נשאל האם מועיל לידור נדר צדקה עבור המתים.<sup>172</sup> ר' משה משיב תשובה שלילית שאינה משתמעת לשתי פנים, הוא תומך את עמדתו הן מהכתוב הן מחז"ל מהרמב"ם ומההיגיון והשכל הישר. נציע איפה את עמדתו הנחרצת לדעתו שלילה זו היא ברורה ועולה מהכתוב בקהלת לפיו אין מעשה וחשבון אחר המות:

אין ספק בדבר כי לא יועיל ולא יציל מה שיעשה בשביל האדם אחרי מותו כי כל אדם נדון לפי מה שהוא בעת מותו כי לפי מעלתו והשגתו כשתפרד גופו מנפשו ישיג מעלה ויזכה לאור באור החיים ואין לה תוספת מעלה ותועלת במה שיעשו אחרי כן להועילו ולהצילו מצרתו.<sup>173</sup>

<sup>171</sup> לאור האמור יש לסייג את הערתו של י' ליכנשטיין במאמרו בסדרה לעיל הערה 1, עמ' 191, הערה 13. המציין "להבדיל, אצל הקראים יש ביקורת חריפה כנגד הפניה אל קברי הצדיקים" אך כעולה מהאמור בקורת חריפה אינה נחלתם הבלעדית של הקראים אלא אף של הידות בנקודות זמן שונות, וא כך עולה מדברי הרמב"ם. מל מקום ראויים כאן דבריו של י' תשבי, הכותב: "לפרקים חלקי הניגוד מתחלפים, ואפילו מתהפכים מדור לדור, כלומר: מערכת של ערכים שנחשבה 'למינות' הטרודוכסית בתקופה אחת, עשויה להגיע לשלטון בתקופה אחרת ולהתעטר בעטרה של 'אמונה' אורתודוכסית, וכן להיפך: י' תשבי נתיבי **אמונה ומינות**, ירושלים תשנ"ד, הקדמה, עמ' 8.

<sup>172</sup> **שו"ת מהר"ם חלאווה**, סימן יז. ההדגשות שלי.

<sup>173</sup> הגמול, הוא פועל יוצא של ההשגה שהשיג האדם בזה העולם. לפיכך לא תתכן כלל אפשרות של תקון או השלמה לאחר המות שהרי במצב בו יצא האדם מן העולם הוא כבר חרץ את דינו באופן סופי ומוגמר. ר' משה מוצא ביטוי להשקפה זו אף בדברי הכתוב בקהלת.

וכבר אמר מבאר<sup>174</sup> זה העניין בחכמתו כל אשר תמצא ידך בכחך עשה כי אין מעשה וחשבון ודעת וחכמה בשאול אשר אתה הולך שמה. יאמר כל אשר תמצא ידך בעודך חי שיש לך כח<sup>175</sup> להשיג מעלות עשה. ועל דרך שאמרו רבותינו פרק שואל עשה בעודך בידך" ר"ל שיש בידו לעשות צדקה ולקיים התורה והמצוות, ואמרו **כי לא יועילנו מה שיעשה אחריו בעבורו**, ועל זה הזהירו ואמרו בעודך בידך<sup>176</sup> כאומר כל אשר תמצא ידך בכחך עשה שתשתדל להוציא זמנו בקיום התורה והתועלת נפשו ולא יוציאנו בדברים גשמיים ונתן טעם לדבר "כי אין מעשה וחשבון ודעת וחכמה בשאול" יאמר אי אפשר לעשות מעשה לתקן אחר המות את אשר עָוֹתו,<sup>177</sup> גם חסרון לא יוכל להמנות זה להשלים לו חשבון המעלות אשר יחסר לו. ואם מת כסיל ובער אי אפשר לו אחרי כן להשיג דעת וחכמה לעלות נפשו בשאול אשר הוא הולך<sup>178</sup> ועל זה אמר החכם במסכת אבות יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העוה"ב. וכתב הר"ם במז"ל זה הלשון: כבר ביארנו בעשירי דסנהדרין שאין אחר המות תוספת ולא שלימות ואמנם ישלם האדם ויוסיף מעלה בזה העולם, ואל זה רמז שלמה באמרו כי אין מעשה ודעת וחשבון בשאול אשר אתה הולך שמה, אבל על ענין ההוא אשר ילך האדם עליו ישאר לעולם, וזה צריך שישתדל האדם בזה הזמן הקצר ולא יאבד זמנו אלא בקנות המעלות לבד, מפני שהפסדו מרובה אחרי שאין תמורה לו ואין לו תקנה אלו הן דבריו ז"ל. דברים שהשכל מעיד עליהם ולא יטה מהם רק המתפתה אחר הנמנע.

<sup>174</sup> מתחקה אחר לשון הרמב"ם בבאורו את סיפור חטאו של האדם בצינו וכבר אמר מבאר לזו הם פרשה אדם ביקר בל ילין נמשל כבהמות נדמו" מו"נ, ח"א פ"ב.

<sup>175</sup> ייתכן והוא מפרש בכחך במובן הפוטנציאל שכן העולם הזה הדברים נרכשים בכח והמימוש שלהם בעולם הבא הוא היציאה מן הכח אל הפועל.

<sup>176</sup> ומכלל הן נשמע לאו שיש זמן שאינו בידך וזהו היום שאחרי החיים.

<sup>177</sup> דבריו מכוונים לדברי המדרש בקהלת רבה לפיו מי שמעוות בעולם הזה לא יוכל לתקון בעולם הבא.

<sup>178</sup> ממה שנקט כסיל ובער ניתן להסיק, כי עמדתו זהה לעמדת הרמב"ם שהעולם הבא הוא לשכל הנקנה.

**אין משוא פנים:** המהר"ם מאריך לברר עניין מכל ההיבטים והצדדים ומציין כי בתוך התפיסה כי יש אפשרות להועיל לנפטר, בעצם פוגמת בשורת הצדק ומבלי משים מניחה כי יש משא פנים ולקחת שוחד בדין.

כי לפי מעשיו הנמצאים בשעת מיתתו הוא נדון. כי לא יכופרו עוונותיו בזבח ומנחה חסד וצדקה אשר יעשו בעבורו. יתברך השופט הקיים שאין לפניו לא עולה ולא משא פנים ולא מקח שוחד.

המהר"ם הולך ומתמודד גם עם היגדים שמהן עשוי להישמע אחרת. כך למשל הוא מביא את הדרשה בספרי במה שנאמר שם כפר לעמך ישראל ולפיו יש כפרה למתים, הוא מראה כי אף דרשה זו אינה סותרת כלל את הרעיון לפיו אין תקון לאחר המות, זאת הוא עושה על יסוד ההבחנה שהוצעה כי כפרה זו היא לרבים ולא ליחיד. וזה בעצם מקביל לדין של חטאת היחיד שמתה לפיו נקבע כי הצבור לא מת מה שאין כן אצל היחיד. והוא מציין אין נודרין ונותנין בשבילו אחר שמת כשם שאין נודרין ומביאין קרבן בשבילו".

מכאן עובר המהר"ם להתייחס למה שנאמר במסכת סנהדרין לעניין מה שהבן צריך לומר במשך י"ב חדשים הריני כפרת משכבו ובתלמוד בארו שזה כנגד י"ב חדשים שבו נמשך משפט הרשעים בגיהנם ולפי זה יוצא שיש תועלת מסוימת. על כך משיב המהר"ם:

כל זה אמת ומשפט שהדין כך הוא נותן, כי אחר שהוא נטע צדיק עץ חיים עושה פרי, הצדיק יצדיק לרבים יש לו שכר אמת יצלנו מרעתו במקצת, כאשר תצלנו צדקה שנדר לתת לאחר אחרי מותו.

התועלת האמורה כאן מתייחסת לעובדה שבו האב חונך את הבן והשאיר אחריו בן ההולך בדרכי צדק ומישרים ואם כן התועלת נמשכת לא מכוח מה שהבן אומר בפיו אלא מכוח מה שלמדו האב והדריכו בדרך ישרה ועל כך האב מקבל שכר שמקלין עליו

את הצער "במקצת" והוא משווה לעניין צדקה שנדר האדם בחייו ונותנים זאת לאחר מותו אם כן שכר מצות הצדקה אינו נובע מחמת שנתנו אחרים אחריו מותו אלא מכוח מה שנתן האדם בחייו והוא הדין לעניין חינוך הבן אבל באופן אחר תשובת המהר"ם היא נחרצת שאין כל אפשרות לתיקון: "אבל אין לו דרך אחרת של הצלה בכל מה שיעשה אחר בשבילו אחריו".

על יסוד עיקרון זה הוא מבאר גם את האמור במסכת סוטה לפיו דוד בבכיותו ובתחנתו הציל את בנו אבשלום מדין גיהנם על כך משיב המהר"ם:

והנה התורה נתנה רשות לאב למחול על כבודו באומרם האב שמחל כבודו מחול, ועל זה מצא דוד להצילו ולהתפלל עליו להביאו לחיי העולם הבא, עם היות שהמקלל את אביו והמכהו בחבורה<sup>179</sup> נדון בנפשו, ואין כח ביד האב להצילו גם כי ימחול לו, עכ"ז דין שמים היה להקל עונשו של אבשלום במחילתו בהתפללו עליו.<sup>180</sup>

אם כן שוב אותו עיקרון כי המחילה כאן אינה מכוח הסגולה של התפילה אלא מכוח העיקרון לפיו האב מוחל על הצער שבנו גרם לו ורק נקודה זו נמחלת. יושם לב כי המהר"ם מסב את תשומת הלב להלכה האב שמחל כבודו מחול, בעצם יסוד ההסבר

<sup>179</sup> חבורה: מלשון פגיעה ופציעה ולא במובן קבוצה.

<sup>180</sup> הרב עובדיה יוסף בשו"ת יביע אומר מביא את דבריו של מהר"ם חלאווה, אך מציין כי מדברי מרן ר' יוסף קארו בספרו בית יוסף עולה, כי מרן סובר שמותר לתת תשלום לאדם על מנת שיאמר קדיש, ומכאן כי מרן סובר שיש תועלת להתפלל בעד הנפטרים, הרב עובדיה יוסף מציין שם כי כך מובא במגן אברהם שכך הבינו בדעת מרן. ומאחר ושיטת הרב עובדיה יוסף לפסוק כמרן אזי הוא מסייג את דבריו מהעמדה הנחרצת של מהר"ם חלאווה. ברם לכשמעיינים בדברי הבית יוסף כלל וכלל לא עולה תפיסה זו, ומסתבר כי אכן שגגה נפלה בהוצאות הדפוס של הטור. הטעות מתייחסת לכך שכתבו "וכן משמע בב"י" ואז נקראו הדברים כמתיהסים לבית יוסף. ברם בהוצאת הטור המדויק של מכון ירושלים ציינו שבכתבי יד לא כך כתוב והעירו כדלהלן: "בכל הדפוסים כתוב "משמע בב"י" ובמקור חיים ציין צ"ל בב", אך שם אטין שום משמעות לזה. ובדפ"ר כתוב משמע בב"ז, ובאמת דין זה נמצא בבנימין זאב". אם כן לאור זאת נמצאנו למדים שמרן לא הביע עמדה המצדדת בהשפעת החיים בעד המתים, ומכאן שעיקר הדחייה עליה נסמך הרב עובדיה יוסף טעונה בחינה מחודשת.

שלו כי אפשרות התועלת חייבת לעמוד בקריטריון של הדין. ונמצא כי עניין המחילה והכפרה מוסברת על העיקרון המשפטי כשם שתובע מוחל אזי פוטרים את הנתבע כך הוא בעניין של הדין הדתי. לשון אחרת אפשרות בקשת המחילה אפשרית רק כלפי הצד שנפגע לבין הפוגע אך כלפי מצב בו לא מתקיים יחס זה<sup>181</sup> אין כל תועלת.

### בקשת מחילה מהמת

בהלכות תשובה כותב הרמב"ם: "החוטא לחבירו ומת חבירו קודם שיבקש מחילה מביא עשרה בני אדם ומעמידן על קברו ויאמר בפניהם חטאתי לה' אלהי ישראל ולפלוני זה שכך וכך עשיתי לו. ואם היה חייב לו ממון יחזירו ליורשים. לא היה יודע לו יורשין יניחו בבית דין ויתודה".<sup>182</sup>

הר"ח כסאר מבקש ללמוד מהלכה זו כי יש כפרה לחיים על ידי המתים והוא מנמק זאת באופן הבא:

"שהרי זה שחטא לחבירו ועשה תשובה נתכפר לו ומצינו ג"כ **ביפך** שיש כפרה למתים על ידי החיים כדאיתה בספרי כפר לעמך ישראל אלא החיים".<sup>183</sup>

פירוש זה קשה להולמו במשנת הרמב"ם ומהטעמים הבאים:

- א. היכן מציין הרמב"ם שבכך מתכפר לו?
- ב. הרעיון לפיו המת מכפר עומד בניגוד להלכות שנקבעו בפרק א'. שם הביא הרמב"ם ארבעת חלוקי כפרה, וכידוע חילוקי כפרה אלו יוצאים לפי השיטה לפיה מיתה מכפרת.

<sup>181</sup> בטרימנולוגיה של המשפט זה נקרא בשם 'יריבות' ניתן אף להקיש את העניין להנה בין משפט פלילי לאזרחי, כאשר במשפט אזרחי כאשר התובע מוחל התביעה נמחקת, מה שאין במשפט פלילי לפיו אף מחילת הקרבן אינה פוטרת מעונש.

<sup>182</sup> ספר המדע, הלכות תשובה פ"ב הט"ו.

<sup>183</sup> **משנה תורה לרמב"ם עם פירוש שם טוב**, הלכות תשובה פ"ב הי"א, עמ' עד.

הרעיון של מיתה מכפרת קשור לעניין של חטאת שמתו בעליה שכבר דנו בה לעיל, וכזכור הלכה זו עומדת בניגוד לרעיון שיש כפרה למתים, ובנוסף הלכה זו היא מדין תורה ופסקה הרמב"ם בהלכות פסולי המוקדשין פ"ד. לכן פירושו כאן אינו מתיישב כדבעי במשנת הרמב"ם, מה גם כי אף בתלמוד לא הוזכר נימוק זה לעניין בקשת המחילה.

ג. אם יש אפשרות של כפרה מן המתים בעד החיים, לא מובן אם כן מדוע צריך להביא עשרה בני אדם, ולכאורה היה ראוי ללכת לבדו בסתר?

ד. הרמב"ם כותב שעליו לומר חטאתי לפני ה', לכאורה המדובר בחטא בין אדם לחברו. אם המחילה כאן היא מאת חברו, אזי היה צריך ראשית לבקש ממנו מחילה. והנה לגבי בקשת מחילה מחברו כשהוא חי הרמב"ם מדגיש את הפניה הישירה לחברו בבקשת המחילה "אף על פי שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו, צריך לרצותו ולשאול ממנו שימחול לו. אפילו לא הקניטו אלא בדברים צריך לפייסו ולפגוע בו עד שימחול" אם כן הפניה לנוכח לעומת זאת כאן במקרה שמת חברו אין פניה כלל לחברו הפניה היא לה' ולעשרה בני אדם שהביא עמו.

ד. בהלכות אבל מתייחס הר"ח כסאר לדברי הרמב"ם שכתב שכאשר נפרדים מן המת אומרים לו לך בשלום. הר"ח כסאר מבקש לנמק מדוע כלפי המת אומרים לו לך בשלום ולגבי הלחי אומרים לך לשלום מסביר הר"ח כסאר כדלקמן:

דכשאומרין להנפטר מן המת לך בשלום בבי"ת, לומר שכבר הושלם שלמות שלו ואין לו באותו עולם אלא השלמות שהלך בעוה"ז. משא"כ הנפטר מן החי שאומרין לו לך לשלום בלמ"ד, לומר שעדיין הוא צריך לשלמות כ"ז שהוא חי בעוה"ז.

נמצא כי ההבדל בין החי לנפטר הוא באופן הבא: הנפטר אין לו עוד שלמות אלא מה שרכש כאן בלבד, ובעולם הבא הוא מקבל רק את אשר רכש. וזה בעצם תואם במדויק לדברי הרמב"ם בפירוש המשנה הקובע כי אין שלמות ותוספת לאחר המות. ברם הנחה זו אינה יכולה לדור בכפיפה אחת עם מה שפירש כאן בהלכות תשובה לגבי כפרה

למתים מהחיים או ההפך, שהרי אפשרות של כפרה קשורה לרעיון שיש עוד שלמות לאחר המות נמצא כי דבריו כאן סותרים את אשר אמר בהלכות אבל.

**ביאורו של הר"י קאפח:** הר"י קאפח מפנה את תשומת הלב לדיוק בלשון הרמב"ם בהבדל בו ניסח הרמב"ם את דבריו לגבי מצב שחברו בחיים לבין מצב בו חברו אינו בחיים. ההבדל הוא: שכאשר חברו אינו בחיים יש צורך לומר "חטאתי לה' אלהי ישראל ולפלוני שחבלתי בו" בעוד שכאשר חברו בחיים איין צורך בוידוי לפני ה'. הבחנה זו מסבירה הר"י קאפח באופן הבא: "אבל כאן שכבר מת חברו עשינו העיקר הוידוי לפני ה' ואח"כ ולפלוני זה כדי שלא יהא בכלל מכסה פשעיו לא מצליח". הנחת היסוד שבוודאי לפי הרמב"ם אין כלל צורך לפנות אל המתים ולא מטעם כפרה נגעו בזה כלל וכלל. ולכן הוידוי כאן **לפני ה'** שהוא העיקר ולא בפני המת. ואם כך נשאלת השאלה מדוע יש צורך בעשרה בני אדם? על כך משיב הר"י קאפח שהצורך בעשרה בני אדם קשר לעיקרון הגלום בהלכה דלעיל, לפיו בעבירות שאדם חוטא כלפי חברו אסור לו להסתיר את החטא אלא יש צורך לגלות אותו ולהצטער עליו. עיקרון זה נלמד מהכתוב: "מכסה פשעיו לא יצליח" (משלי כה יג) אם כן הצורך בעשרה בני אדם אינה לצורך בקשת מחילה שזו כבר באה לביטוי בוידוי לפני ה' אלא משום מכסה פשעיו לא יצליח. ומה שמחזק יותר עניין זה בא לביטוי בכך שאזכרת החטא אינה נעשית בפניה ישרה לנפטר אלא לעשרה בני אדם והחטא מוזכר בלשון נסתרת "חטאתי לפלוני".

**הערה של הרב יחיא אלקאפח:** בני תימן שהיו אמונים על הלכות הרמב"ם נהגו מאז ומתמיד בעת בצורת לשאת תפילה ולפקוד קברים בהתאם לדברי התלמוד הרמב"ם.<sup>184</sup> טיבה של העליה, עברה תמורות ושינויים שלא כאן המקום לפרט אותה מכל מקום במסגרת זו נציין התייחסות לעניין זה העולה מאגרת של ר' יחיא אלקאפח שפורסמה

<sup>184</sup> ראה י' רצהבי, **במעגלות תימן** מבחר מחקרים בתרבות יהודי תימן.

לא מכבר.<sup>185</sup> להלן נציע את הקטע הרלבנטי למסגרת זו נציין כי בעיקרה האיגרת אינה עוסקת בעניין הבצורת והעניין נזכר בדרך אגב:

ורק זאת נבקש מאבינו מלכנו לרחם עלינו בגשמי ברכה כי עד היום נשיאים ורוח וגשם אין בעוה"ר [בעוונותינו הרבים] וכבר התענו רוב הקהל ב'ה'ב' [שני חמישי ושני] בעבור זה והיום יצאו להתפלל על קברי אבותינו הקבורים פה למערב העיר. ובצואת המר נוכל יצאו קצת מהצבור מהצבור ביום ו' סדר בחוקותי ללמוד בספר החיצון על קבר הצדיק מר סאלם פנחס ולא ידעו ולא יעבינו לתיקון מעשיהם ולהסיר שנאת חנם מביניהם כי לא יבינו את רעותיהם אשר הם עושים תמיד בלי הפסק כי הם צדיקים בעיני נפשם ושנאו בשער מוכיח.

יושם אל לב, כי הרב יחיא אלקאפח מציין כי הרוב שומר על הדפוס של התלמוד, עולים לבית הקברות הנמצא בסמוך לעיר ועולים "לקברי אבותינו" כלומר אין חיפוש מוגדר אחר קברי צדיקים. בעצם בהתאם לדעה שנפסקה ברמב"ם ובשו"ע שעולים לקברי ישראל בסתם. לעומת זאת, הצד שכנגד, מרחיקים נדוד ותרים אחר קבר ספציפי ומיוחד של הצדיק מארי פנחס ובנוסף לומדים שם את ספר הזוהר. כלומר צורת העלייה לובשת אופי סגולי שאינו תואם את העיקרון שבתלמוד וברמב"ם ובמקרה זה אף את השו"ע.

הרב יחיא חושף את האבסורד שבהתנהגות זו בכך שהוא מצביע כי המסר העיקרי של התענית לא הופנם כדבעי ובמקום הפנמה פנימית המאמץ מכוון בצד החיצוני הבא לביטוי בהליכה למרחק בקדרת השמש ביום תענית במקום לתן את הדעת למה שקרוב בפיד ובלבבך.

<sup>185</sup> א' קאפח, 'צרור איגרות של הרב יחיא אלקאפח' פעמים 100 תשס"ד עמ' 168.

### משפט רשע בגיהנם י"ב חודש

בהלכות ממרים מסדיר הרמב"ם את ההלכות הקשורות לחובת המשמעת לסמכות התורנית<sup>186</sup> ואת חובת המשמעת להורים.<sup>187</sup> עיקר חובת הכבוד להורים הינה כאשר הם חיים, אך גם לאחר מותם ישנו כבוד מסויים. לעניין הכבוד לאחר מותם כותב הרמב"ם כדלהלן:

וחייב לכבדו אפילו לאחר מותו. כיצד: היה אומר שמועה מפיו לא יאמר כך אמר אבא אלא כך אמר אבא מרי אני כפרת משכבו. במה דברים אמורים בתוך שנים עשר חודש שלאחר מיתתו. אבל לאחר שנים עשר חדש אומר זכרונו לחיי העולם הבא.<sup>188</sup>

מקור הדברים הוא במסכת קדושין:

תנו רבנן מכבדו בחייו ומכבדו במותו... במותו כיצד: היה אומר דבבר שמועה מפיו לא יאמר כך אמר אבא כך אמר אבא מרי הריני כפרת משכבו והני מילי תוך שנים עשר חדש מכאן ואילך אומר זכרונו לחיי העולם הבא.<sup>189</sup>

רש"י על אתר מציין כי י"ב חדש כי "כבר קבל מה שקבל שאין משפט הרשעים בגיהנם אלא י"ב חדש". העניין של משפט הרשעים י"ב חדש, מופיע במסכת ראש השנה שם נאמר:

---

<sup>186</sup> דיון מקיף ומעמיק בפרקים אלו מופיע אצל י' בלידשטיין, סמכות ומרי במשנת הרמב"ם, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשס"ב.

<sup>187</sup> י' בלידשטיין, הורים ובנים במשנת הרמב"ם, הגות והלכה, דעת 37, 1996, עמ' 27-36.

<sup>188</sup> ספר שופטים, הלכות ממרים פ"ו ה"ז.

<sup>189</sup> לא ע"ב

פושעי ישראל בגופן ופושעי אומות העולם בגופן יורדין לגהינם ונידונין  
בה י"ב חדש לאחר י"ב חדש גופן כלה ונשמתן נשרפת ורוח מפזרתן  
תחת כפת רגלי הצדיקים.<sup>190</sup>

כמו כן במשנה עדיות נאמר:

אף הוא היה אומר חמשה דברים של שנים עשר חדש. משפט דור  
המבול שנים עשר חדש, משפט איוב שנים עשר חדש, משפט המצריים  
שנים עשר חדש משפט גוג ומגוג לעתיד לבא י"ב חדש, משפט רשעים  
בגיהנם י"ב חדש. שנאמר והיה מדי חדש בחדשו, ר' יוחנן בן נורי אומר  
מן הפסח ועד העצרת שנאמר ומדי שבת בשבתו<sup>191</sup>

- א. במסכת קידושין בה נקבע הדין של אמירת '**הריני כפרת משכבו**' לא הובא עניין זה ואם כן אין כל הכרח לשזור את הדברים לעניין.
- ב. הדרישה לומר בתוך י"ב חדש הריני כפרת משכבו, היא ביטוי לכבוד של הבן לאחר מות אביו אי לכך שיבוץ הטעם שזה בשל משפט הרשעים בגיהנם י"ב חדש יוצר מצב בו צריך להניח כי האב רשע דבר שאינו מתיישב כלל עם המטרה העומדת ביסוד אמירת הריני כפרת משכבו.
- ג. עצם עניין הגיהנם שנוי במחלוקת כמובא במסכת נדרים שם ניתנה התייחסות לאמור במלאכי לכתוב: "וזרחה לכם יראי שמי שמש צדקה" הסייפא 'שמש צדקה' מתבארת באופן הבא:

אמר אביי ש"מ חרגא דיומא מסי (=זוהר השמש מרפא) ופליגא דר"ש בן לקיש דאמר אין גיהנם לעולם הבא אלא הקב"ה מוציא חמה מנרתיקה,

<sup>190</sup> בבלי ראש השנה, יז ע"א.

<sup>191</sup> עדיות, פ"ב מ"י.

צדיקים מתרפאין בה ורשעים נידונין בה שנאמר וזרחהלכם יראי שמי  
שמש צדקה"192.

נקודה נוספת, המחלוקת כאן היא שאב"י סובר כי שמש צדקה מתייחס רק לעניין  
השכר של הצדיקים, בעוד הדעה החולקת סוברת שהשמש משמשת בעת ובעונה אחת  
לשתי מטורות הן לשכר והן לעונש. מכל מקום לדעת ר' שמעון בן לקיש אין גיהנם.  
הר"ן על אתר העיר כי שלילת הגיהנם האמורה כאן אינה מתייחסת לגיהנם. באופן  
ברור יותר מובאים הדברים במסכת עבודה זרה שם מובאת דעתו של ר' יהודה  
הממשיל את בני אדם לדגים כאשר המכנה המשותף בא לביטוי בכך: "מה דגים שבים  
כיון שקדרה עליהם חמה מיד מתים כך בני אדם כיון שקדרה עליהם חמה מיד  
מתים"193.

בסמוך מוער, כי משל זה מתפרש הן לגבי המצב בעולם הזה והן לגבי המצב של  
העולם הבא. לגבי העולם הזה העניין מתפרש כביטוי לחשיפתם של בני אדם לאפשרות  
הנזק באם לא ישמרו על עצמם, על דרך העיקרון של הכל בידי שמים חוץ מצנים  
ופחים.

לעניין העולם הבא מתפרש המשל באופן הבא:

דאמר ר' שמעון בן לקיש אין גיהנם לעתיד לבא אלא הקדוש ברוך הוא  
מוציא חמה מנרתיקה ומקדיר רשעים והם נדונין בה וצדיקים מתרפאים  
בה. רשעים נדונין בה דכתיב כי הנה היום בא בוער כתנור והיו כל זדים  
וכל עושה רשעה קש ולהט אותם היום הבא אמר ה' צבאות אשר לא  
יעזוב להם שורש וענף לא שורש בעולם הזה ולא ענף לעולם הבא.194

192 בבלי נדרים ח ע"ב.

193 בבלי עבודה זרה, ג ע"ב.

194 שם.

נמצא כי גם חוזרת הדעה לפיה אין גיהנם אלא האבדון הוא פועל יוצא של מעשה הרשע, ואכן עמדה זו של ר' שמעון בן ריש לקיש הביא הרמב"ם בהקדמה לפרק חלק ושם כתב שהן משל. אם כן דעת הרמב"ם שעניין הגיהנם הוא משל אף אם נבאר אגדה זו כפשוטה ביסודה יש בה דחייה של עניין הגיהנם.<sup>195</sup>

ד. לעניין האמור במסכת עדויות כבר העיר הרמב"ם בפירושו, הדברים המנויים במשנה זו אינם חלק מההלכות. בציינו:

##  
##

הטעם שהזכיר דברים אלו כאן ואף על פי שאינן מענין המסכתא ואין בהן עדות, וכן הלכות הרבה יבואו במסכתא זו שאין בהן עדות, נוסף לכך שכבר נכתבו במקומם במשנה, הוא מה שאומר לך, והוא, שכל דבר שנאמר במסכתא זו הם כולם הלכות שדברו בהן והעידו במה שהעידו מהם, והזכירו מהם מה שהזכירו, ונשאו ונתנו במה שנשאו ונתנו מהם ביום אחד ובקהל אחד בעצמו, והוא יום שהושיבו ר' אלעזר בן עזריה בישיבה, והוא אמרם עדויות בו ביום תקנום. וכן כל מקום שאומר במשנה בו ביום, על אותו יום הוא אומר. ומשום כך תמצא במסכתא זו הלכות מענינים שונים. דע זה וזכריהו.<sup>196</sup>

##

לכשנעיין, ניווכח לגלות כי כל העניינים המנויים במשנה התפרשו על ידי הרמב"ם בדרך אלגורית כך למשל לעניין האמור 'משפט איוב י"ב חדש'. במורה הנבוכים<sup>197</sup> צידד הרמב"ם בעמדה המובאת בתלמוד לפיו איוב לא היה ולא נברא אלא משל היה, ואף הביא דעה זו בהקדמתו לפרק חלק. ואם משפט

<sup>195</sup> יש לשים לב לכך, כי בטרם הדרשה במסכת נדרים בטרם הובאו הדברים נאמר "ופליגא דרשב"ל", כפי שהצביע הר"י קאפח, כלל זה הוראתו אצל הגאונים והרמב"ם אימצו לאורך כל הלכותיו הן במישור המחשבתי והן במישור ההילכתי, ואכן מסתבר כי גם בעניין זה צעד הרמב"ם בעקבות כלל זה ראה מאמרו של הר"י קאפח, ופליגא במשנת הרמב"ם **כתבים** ב, עמ' 574, פסקה מה.

<sup>196</sup> עדויות פ"ב מ"י.

<sup>197</sup> מו"נ ח"ג פכ"ב.

איוב מתייחס לגיהנם הרי התבאר העניין מדברי הרמב"ם מה כאן משל אף בזה משל. כמו כן עניין גוג ומגוג במשנה תורה בהלכות מלכים הביא הרמב"ם את הדעה הגורסת בעניין גוג ומגוג וכתב:

ויראה מפשרטם של דברי הנביאים שבתחלת ימי המשיח תהיה מלחמת גוג ומגוג... וכל אלא הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך עד שיהיו שדברים סתומים הם אצל הנביאים, גם החכמים אין להם בהם קבלה ולפיכך יש מחלוקת בדברים אלו.<sup>198</sup>

נמצאנו למדים שעניין גוג ומגוג מביאו הרמב"ם בעניין הזמן שלפני ימות המשיח ואם כן אין הדברים מתייחסים למצב שלאחר המות. כמו כן הרמב"ם מציין שעניין זה "יראה מפשרטם של דברי נביאים" והרי כבר הקדים שאין להבין דברי נבואה כפשרטם. דבר נוסף, הרמב"ם ציין כי יש מחלוקת בעניין ואין כאן קבלה ומסורת מחייבת אלא תולדה של פרשנות. עוד יש לומר כי דבריו של ר' יוחנן נורי שי"ב חדש מתייחסים לזמן מפסח ועד עצרת, מלמדים בעליל שהדברים אמורים על המציאות כאן בעולם הזה, שכן לא שייך קטגוריית המועדים והזמנים לאחר המות ואם כן בהכרח העניינים האמורים כן הן משל.

ה. אם כן ברור למעלה מכל ספק כי לשיטת הרמב"ם אמירת הריני כפרת משכבו, אינה בשום פנים מחמת העניין של משפט רשעים בגיהנם. ומכאן מחוורת היטב הערת הר"י קאפח בהעירו: "ולי נראה שפירוש זה [משפט רשעים בגיהנם] במחיצתו של רבנו אינו נכון ורחוק רחוק מחשיבתו וכמ"ש בהלכות תשובה".<sup>199</sup>

<sup>198</sup> משנה תורה, ספר שופטים, הלכות מלכים ומלחמות, יב, ג-ה.

<sup>199</sup> בפירושו להלכות מררים, עמ' ס, אות ח. ומה שציין להלכות תשובה כוונתו למושגי העולם הבא שביאר הרמב"ם בפרק השמיני מהלכות תשובה, וכן למה שכתב הרמב"ם בפ"ג מהלכות תשובה.

ולעניין מובנו של המשפט הריני כפרת משכבו העיר שם כדלהלן: "ולפיכך נראה כי אלו ביטויים של כבוד כלפי הנפטר כעין נתתי כפרך מצרים מי יתן מותי תחתיך". ואכן פירוש זה תואם להפליא את דעת הרמב"ם, שהרי כך כתב הרמב"ם בפירוש המשנה במסכת נגעים שם נאמר "ר' ישמעאל אומר ישראל אני כפרתן"<sup>200</sup> ושם ביאר הרמב"ם: "אני כפרתן – הריני פדיונם, והוא בטוי שדרך האומר לאומרו מרוב חיבה וכאשר הזכיר ארון מראיהם מצא הן בעיניו מאד ואמר אני כפרתן".<sup>201</sup>

לא למותר להוסיף ולציין את ההלכה הבאה המובאת בשולחן ערוך:

מי שמת לו מת ולא נודע לו אינו חובה שיאמרו לו, ואפילו באביו ואמו, ועל זה נאמר מוציא דבה הוא כסיל, ומותר להזמינו לסעודת אירוסין ונישואין וכל שמחה כיון שאינו יודע מיהו אם שואל עליו אין לו לשקר ולומר חי שנאמר מדבר שקר תרחק.<sup>202</sup>

לו היה עניין בקדיש או בתפילה בעד המתים מן הראוי היה דווקא להזדרז להודיע לבן על פטירת אביו זאת כדי שיפעל למען הצלתם. **הקרבה לה'**: הנקודה העקרונית שיש לדון בה בהקשר של משנת הרמב"ם היא: האם אופן זה יש בו קרבה לה' שזוהי בעצם התכלית הנדרשת. במורה הנבוכים<sup>203</sup> בביאור שם המשותף הנגזר משורש 'קרב' מבאר הרמב"ם את השאלותיו השונות של שם זה, מציין הרמב"ם כי שני מובנים לשורש האחד קרבה פיסית והשני קרבה במישור התודעתי "התחברות הידיעה במודע" בהמשך הרמב"ם מביא פסוקים שכלפיהם מתייחס העניין ובית היתר הוא מבהיר: ואיני חושב שיהא לך

<sup>200</sup> נגעים, פ"ב מ"א.

<sup>201</sup> פירוש הרמב"ם למשניות, נגעים, ב, א.

<sup>202</sup> שו"ע, יורה דעה, הלכות אבל סימן תב, ס"ק, יב.

<sup>203</sup> ח"א פי"ה.

ספק או פקפוק באמרו קרוב ה' לכל קוראיו, קרבת אלהים יחפצון, קרבת אלהים לי טוב, שכל אלו קרבת ידיעה לא קרבת מקום" ובהמשך הרמב"ם מחדד את המשמעות:

אך תפוש את הכלל: שאין הבדל בין שיהיה האדם במרכז הארץ או במרומי הגלגל התשיעי, אלו היה הדבר אפשרי אינו רחוק מה' כאן ולא קרוב אליו שם, אלא הקרבה אליו יתעלה היא בהשגתו והריחוק ממנו למי שסכל בכך.

הווי אומר המרחק או הקרבה הגיאוגרפית אינה בעל משמעות כלל, לגבי הקרבה לה' מה שקובע ומכריע את העניין היא ההשגה השכלית. כך גם עולה ממה שכתב במקום אחר בהתייחסו לבקשת משה: "הודיעני נא את דרכיך ואדעך למען אמצא חן בעיניך" (שמות לג יג) על כך כותב הרמב"ם:

ואמרו למען אמצא חן בעיניך מלמד כי מי שידע את ה' הוא אשר ימצא חן בעיניו לא מי שצם והתפלל בלבד, אלא כל מי שידעו הוא הרצוי והוא המקורב, ומי שסכל ידיעתו הוא הזעום המרוחק, ולפי ערך הידיעה והסכלות יהיה הרצון והזעם, והקרבה והריחוק.<sup>204</sup>

אם כן ההתקרבות לה' לא תיתכן ללא הידיעה וההכרה, טיבה ומהותה של הידיעה אינה יכולה להתקיים אלא בדרך שלילת התארים המיוחסים לה' דרך זו היא הקובעת את טיב הקרבה או הריחוק. הווי אומר ידיעת ה' אין פירושה הוספת אינפורמציה אודות ה' אלא דווקא נטרול וסילוק של האינפורמציה הקיימת זה מכבר במושגיה הגשמיים.

כי כל מה שיתברר לך בהוכחת שלילת דבר ממנו יתעלה שהוא מצוי לו, תתקרב דרגה בלי ספק. ועל דרך זו נעשו אישים מקורבים אליו מאוד

---

<sup>204</sup> מו"נ ח"א פנ"ד.

ואחרים בתכלית הרוחק, לא שיש שם קרבת מקום שיתקרבו אליו ויתרחקו כפי שמדמים עוורי הראות.<sup>205</sup>

הר"י קאפח העיר על אתר כדלהלן: "מכל מפרשי הרמב"ם שראיתי לא מצאתי מי שהעיר על כוונת רבנו במלים אלה<sup>206</sup> וגם אני אסתפק בהערה זו והמבין יבין". השלכת הדברים לעניין ההשתטחות לקברים וכיוצא בזה עשויה לשפוך אור על משמעותה של ההערה.

**שיטתו של הר"י קאפח:** הר"י קאפח מתיחס לעניין שבו אנו דנים במאמרו העוסק בברור דעת הרמב"ם לגבי "קריאת שמע ותפלה במקום טומאה".<sup>207</sup> הרמב"ם בהביאו את הדין של אסור קריאת שמע ותפילה בבית הקברות, השמיט את הטעם האמור בתלמוד לפיו המניעה מלקרוא ולהתפלל בבית הקברות הוא משום **לועג לרש**. כעיקרון, רוב מפרשי הרמב"ם ואף פוסקים רבים אחרים, הביאו טעם זה גם כאשר דנו בהלכות הרמב"ם. הר"י קאפח מציין כי היסוד להשמטה נעוצה במישור ההשקפתי:

נראה כי בהתאם להשקפת עולמו הכללית של הרמב"ם לא העתיק הנימוק המחשבתי שנאמר בש"ס הבבלי - "לועג לרש"... וכל טעם האיסור לדעתו של הרמב"ם הוא מפני שהמקום טמא או במלים אחרות מפני שאין במקום טהור.

הווי אומר, הרמב"ם שהיה בעל מחשבה וגם בעל הלכה, הבחין היטב כי העניין של "לועג לרש" אינו הלכה אלא הנמקה להלכה, כאשר הנמקה זו היא פרי של השקפה מסוימת לעניין היחס בין מתים לחיים, לפיכך לא שיבץ הרמב"ם טעם זה בהתאם

<sup>205</sup> מו"נ, ה"א פ"ס.

<sup>206</sup> הדברים מתייחסים למה שציין הרמב"ם "לא שיש קרבת מקום שיתקרבו אליו".

<sup>207</sup> כתבים ב, עמ' 621-630.

להשקפתו בעניינים הללו.<sup>208</sup> אך הרמב"ם הותיר את עצם הדין של אסור קריאה ותפילה בבית הקברות מכוחם של דיני טומאה וטהרה. הר"י קאפח מטעים כי המושג טומאה הוא בבחינת שם משותף הוא מתייחס גם לזוהמה ממשית, וגם לטומאה המופיעה כקטגוריה משפטית הלכתית לעניין אסור קריאה ותפילה בבית הקברות לשני מושגי טומאה הללו סטטוס שווה מעמד:

אין הבדל לדעתו בין אם המקום טמא טומאה בגלל זוהמתו כגון בית המרחץ ובית הכסא, ובין אם המקום טמא טומאה אשר מגזרת הכתוב וכלשונו בסוף הלכות מקואות כגון המת ובית הקברות.

הדגשתו זו של הר"י קאפח נועדה להבליט את משמעות ההלכה וההשלכות שלה. כך למשל קריאה בסביבה בה מצויים גללים או קריאה בבית הכסא עצמו נתפסת כדבר ברור מאליו שלא קוראים שם, ואף זהירות מופלגת נוהגת לעניין שיחת חולין, כל שכן לגבי ענייני קודש. לעומת זאת לעניין קריאה בבית הקברות, היישום המעשי לא נקלט כדבעי בצבור לפיכך מדגיש הר"י קאפח כי האיסור חל בשווה הן לגבי בית הכסא והן לבית הקברות וזה נלמד אף מהאופן בו נוסחו הדברים בהלכת הרמב"ם "שהרי בהלכה זו, כלומר בהלכות קריאת שמע, השוה בית המרחץ ובית הכסא וארבע אמות של מת ושנה אותם במארג אחד" במישור הרגשי אגידה משותפת זו מעוררת אי נחת אך כשבאים לבחון את ההלכה אין להתעלם ממה שכתוב בצורה ברורה ומפורשת:

"אם כי קשה לכללם יחד לפי מושגי בני אדם ותחושותיהם, אבל כך הם כתובים וכך הם אמורים, – צואה מי רגלים, וריח רע ומן המת, ומראיית הערוה לקריאת שמע כך מרחיקין לתפלה.

<sup>208</sup> על השיבותה של יכולת ההבחנה בין המישור המחשבתי לבין המישור ההלכתי ושאר המישורים עמד הר"י קאפח במאמרו 'קווי הקבלה בתחומי הרוח' **כתבים ב**, עמ' 663-667.

לשון אחרת, יש להבחין בין התחושה האישית הרגשית לבין הקטגוריה ההלכתית. הכללה משותפת זו מלמדת כי אסור קריאה בבית הקברות שווה מבחינה הלכתית כל המשתמע מכך.

הר"י קאפח מביא את דבריו של הרמב"ם במורה הנבוכים שגם שם נכרכים יחדיו הדברים ואף שם מוסיף הרמב"ם להטעים במילים בוטות כי הרחקת התורה מן הדברים הללו הם מחמת כך שהם "דברים נגעלים נדה... ומת ונבלה ושרץ..."<sup>209</sup> אם כן, הן במישור ההלכתי והן במישור ההשקפתי נכרכו הדברים יחדיו.<sup>210</sup> מכאן עובר הר"י קאפח לדון בדברי הרמב"ם בהלכות תענית בנוגע לדין של היציאה לבית הקברות. הר"י קאפח חוזר שוב ומדגיש כי בעניין היחס לבית הקברות היציאה לבית הקברות חרץ הרמב"ם את ההלכה על יסוד השקפתו בעניינים הללו. "השקפת עולמו המחשבת של הרמב"ם גם ביחס לארבע אמות של מת גם ביחס לבית הקברות מוצאת את ביטוייה גם בלכות אחרות"

והוא מציין שתי דוגמאות:

**הראשונה**, דברי הרמב"ם בהלכות אבל: "ולא יפנה אדם לבקר הקברות",<sup>211</sup> דברי הרמב"ם ברורים, אך כפי שראינו לעיל, הביטוי לא יפנה אדם לבקר הקברות היה מוקד לניסיון הפקעתו ממובנו הפשוט והברור. על כך מעיר הר"י קאפח:

ועיין כס"מ ורדב"ז שם שנכנסו לפרצה דחוקה בשל גישתם לדברי הרמב"ם משבילי חשיבתם הם, ואף גם זאת ההמונים הכתיבו להם הבנות מסוימות.

<sup>209</sup> מו"נ ח"ג פמ"ז.

<sup>210</sup> לימים כותב הר"י קאפח "הבאתי לשון רבנו במו"נ (=הכוונה לקטע הנ"ל א.נ.) אף שהדברים קשים לשמען למי שאינו אמון על שבילי החשיבה של הרמב"ם" מהדורתו למשנה תורה הלכות תפלה עמ' קמד, אות כג. הווי אומר שהאמון על חשיבת הרמב"ם המניעות מלקרוא בבית הקברות וכיוצא בזה, הוא דבר הברור מאליהם לאור תפיסת הרמב"ם בכל העניינים הללו.

<sup>211</sup> הלכות אבל פ"ד ה"ד. וראה גם במהדורתו למשנה תורה עמ' קכא, אות ה.

הר"י קאפח מעורר כאן את הסוגיה הנוגעת לחקר פרשנות הרמב"ם, ובהקשר לכך הוא משמיענו שני דברים [1] כיצד ניגשים לפרשנות הרמב"ם. [2] טיבה של הפרשנות. לעניין הראשון, הערת הר"י קאפח מכוונת כלפי היחס בין משנה תורה למורה הנבוכים כאשר בקרב רבים מהמפרשים שוררת הפרדה מוחלטת.<sup>212</sup> לא כן דעתו של הר"י קאפח. לדעתו<sup>213</sup> דברי הרמב"ם משלימים זה את זה בבחינת "דברי תורה עניים כאן ועשירים במקום אחר"<sup>214</sup> ולפיכך אין לפצל ולהפריד בין משנה תורה לבין מורה הנבוכים וכן לשאר כתביו פירוש המשנה, אגרותיו תשובותיו וכו'.

**לעניין טיבה של הפרשנות:** מציין הר"י קאפח כי לא נשללת האפשרות לפיה ההמון הכתיב לפרשנים "**הבנות מסוימות**". ככל הנראה כוונתו למתח בו מצוי הפוסק בין המקורות העומדים לפניו לבין הזירה בה הוא פועל. מתיחות זו מאלצת את הפוסק לפעול בין שני עולמות שפעמים נוגדות זו את זו, מבחינה זו ניתן לומר כי ההמון מכתב הבנות מסוימות. אך בצד זה יש להבחין בין ההכרעה ההלכתית הנדרשת בסיטואציה מסוימת, לבין המשמעות הניתנת לטקסט שבו מצויה הנורמה ההלכתית. לשיטת הר"י קאפח טיבה של הפרשנות אסור לה שתוכרע שלא לפי כוונת המחבר לרוחו ולשיטתו הוא על כל המשתמע מכך.<sup>215</sup>

**הדוגמה השנייה** מתיחסת לפסיקת הרמב"ם בהלכות תענית, כזכור הרמב"ם בהתייחסו לעניין היציאה לבית הקברות פסק בהתאם לדעה הגורסת הרנו חשובים כמתים ולא כפי הדעה הגורסת מתים יבקשו רחמים. הר"י קאפח גורס כי טענתו לפיה הכריע הרמב"ם בהתאם להשקפתו עולה בברור מהאופן בו הוכרעה ההלכה. לשם כך תשומת

<sup>212</sup> יפים כאן דבריו של ר' מאיר שמחה כהן מדווינסק בעל המשך חכמה וספר אור שמח על הרמב"ם הכותב: "כבר אמרתי כי דברי רבנו בכל ספריו ביד החזקה, במורה, ובפירוש המשנה רוח אחת בהם" (משך חכמה, שמות, כ.ו.) וראה מאמרו של רביצקי סתרי תורתו של הרמב"ם הפרשנות בדורותיו ובדורינו' על דעת המקום תשנ"א עמ' 141-142

<sup>213</sup> לגישה זו ניתנת תרומה עשירה בכתביהם של הרב בנימין זאב בנדיקט, והרב רבינוביץ, והרב שילת.

<sup>214</sup> תלמוד ירושלמי, ראש השנה, פ"ג, ה"ה.

<sup>215</sup> נקודה זו הוא מטעים אותה היטב במורה הנבוכים, פתיחה, הערה 93.

הלב מופנית להתחקות אחר דמותם של ברי הפלוגתא בדין הזה. בחינה זו מלמדת כי הדעה לפיה "מתים יתפללו עלינו" היא דעת ר' יוחנן, ואילו הדעה "הרנו חשובים כמתים" היא דעת ר' לוי, מבחינת משקל הסמכות ר' יוחנן נחשב כ - "מרי דתלמודא טפי מר' לוי" ואף על פי כן הרמב"ם בוחר להכריע את פסק ההלכה כר' לוי. נמצא כי משקל הכובד לפסיקת ההלכה היתה תוצאה של ההיבט ההשקפתי. ברם ניתן להדוף טענה זו ולומר כי ההכרעה בהתאם לדעת ר' לוי לפי שבתלמוד הירושלמי לא הובא הטעם של מתים יתפללו עלינו, ובדרך כלל נוקט הרמב"ם לפסוק כירושלמי, ואם כן יש משקל רב לטעון שהשיקול ההילכתי הוא המנחה כאן ולא ההשקפתי. הר"י קאפח ער לטענה זו:

יכול אמנם אדם לומר, לא השקפתו הכריעה אלא הירושלמי הכריע, אשר ממה שלא נזכר שם שיבקשו מתים עליהם רחמים משמע שההשקפות שהיו נפוצות בבבל לא היה להם מהלכים בארץ ישראל ולפיכך הכריע כהירושלמי אף אנו נאמר לו מנן ומנך תסתייע דעתו של הרמב"ם.

הר"י קאפח מטעים כי עצם העובדה שבתלמוד הירושלמי לא הוזכר טעם של מתים יתפללו עלינו, מראה בבירור כי ההכרעה כאן היא פרי היבט השקפתי וזאת בשל הטעם לפיו "ההשקפות שהיו נפוצות בבבל לא היה להם מהלכים בארץ ישראל". אם כן עצם ההנמקה לדין בתלמודים, נבעה על בסיס גישה מחשבתית. הסיומת כי: "מנן ומנך תסתייע דעתו של הרמב"ם", מכוונת בעצם ללמד כי אף לפי כל אחת מן הדעות הן לפי הטענה כי ההכרעה היא פרי שיקול הילכתי או לפי הדעה לפיה ההכרעה היא פרי שיקול השקפתי בין כך ובין הדבר הברור שלפי הרמב"ם אסור לקרא בבית הקברות. והדברים מקבלים משנה תוקף הן מההיבט המחשבתי והן מההיבט ההילכתי. ונמצא כי עמדת הרמב"ם מאוששת בשתי המישורים כאחת. הר"י קאפח חותם את הדיון בעניין בהערה הבאה:

ולהשלמת הדברים בעניין יציאה לבית הקברות אביא גם דבריו הקצרים בסנהדרין "פרק כל ישראל" כאשר הזכיר שהאמונה בתחית המתים יסוד מיסודות תורת משה רבנו .. כתב בסוף הקטע" ודע שהאדם ימות בהחלט ויפרד למה שהורכב ממנו

חתימת הדברים כאן, מקפלת בתוכה התיחסות לעניין העליה לקברים הנוהגת היום. דברי הרמב"ם שכל אדם יפרד בהחלט, מראים בעליל כי האדם ללא הבדל בין דת גזע ומין או מעלה דתית כזו או אחרת בסופו של עניין חוזר למה שהורכב ממנו ומכאן כי קידוש האדם אחר מותו אינה מובנית כלל.<sup>216</sup>

ההתייחסות לבית הקברות מכח דיני טומאה וטהרה יש בהם משמעות רבה. הר"י קאפח עמד על כך כי הן במישור ההלכתי והן במישור המחשבתי, עניין זבה הוא בעל משמעות חשובה ביותר היא בעצם סמל "

לזוך רוחני ולטוהר נפשי, או אף מגורמי צלילות המחשבה והשגת רוח הקודש, ולהיפך הטומאה גורמת לטמטום הדעת, לעכירות המחשבה וגסות הנפש .. אף בזמן הזה לשם סיוע לטיהור המחשבה וזיכוך הנפש מיין הרמב"ם להתרחק מן האנינות וגורמיה וכתב: ולא יפנה אדם לבקר הקברות"<sup>217</sup>

זאת ועוד: בפתיחה לספר טהרה בו מסדיר הרמב"ם את כל דיני הטומאה וטהרה, פותח הרמב"ם כהרגלו בפסוק מן הכתובים המציין את תוכן הספר. לעניין ספר זה הביא הרמב"ם את הפסוק מתהילים: "לב טהור ברא לי אלהים ורוח נכון חדש בקרבי"<sup>218</sup>

<sup>216</sup> אוסיף ואציין כי בדרך כלל נוהג הר"י קאפח לציין את ההפניה לפרק זה בשם ההקדמה לפרק חלק וכאן ציין "פרק כל ישראל" ומוצא אני בעניין רמז לשלילת ההפרדה בין קברי צדיקים לבין שאר העם והצדיקים הם חלק מכל ישראל.

<sup>217</sup> טומאה וטהרה, כתבים א, עמ' 98-99.

<sup>218</sup> תהילים נא יב.

הר"י קאפח מטעים כי כוונת הרמב"ם בשיבוץ פסוק זה היא:

לרמוז למה שכתב בסיום הלכות טומאת אכלין, טהרת הגוף מביאה לידי קדושת הנפש מן הדעות הרעות, וקדושת הנפש גורמת להתדמות בשכינה. בפרט טומאת המת שהתורה החמירה בטומאתה לטמא במגע ובמשא ובאהל טומאת שבעה ימים, שבזה"ז (=שבזמן הזה) כבר נהפכה לקדושה וראה מאמרי "קריאת שמע ותפילה במקום טומאה".<sup>219</sup>

הנה כי כן נשלבו ונשזרו ההיבטים ההלכתיים וההשקפתיים יחדיו ושניהם כאחת מצביעים בברור איזהו מקומן של העליה לקברים.

### חתימה:

ברשימה דלעיל התחקינו אחר היבטים השונים העולים מתוך משנת הרמב"ם בשאלת היחס בין המתים לחיים וכן ההפך, העיון הראה כי במשנת הרמב"ם הטמפרמנט השכלי וההגיוני נשמר באורח עקיב ורציף. מכל צד ומכל פינה עולה השילוב הנדיר בין משנתו ההלכתית לבין משנתו הפילוסופית, בצד זה גם נוכחנו לדעת כי ההלכה והמחשבה במשנת הרמב"ם נמצא לה ביטוי רב עוצמה ביסודות ההלכה של התלמוד והמדרש לצד המישור הפילוסופי הנשקף ממגדל ה'מורה'. חשוב להדגיש כי נטרול הקשר בין המתים לחיים והצבתו בקטגוריות חמורות לא נועדה לנשל את החוויה הדתית, אלא למקם אותה במקום הראוי לה ולנתבה אל מרבצי הדת והדעת הנקיים מהגשמה גסה ונקיים מהפיכת האמצעי לתכלית. אחתום רשימה זו בחתימת התשובה של ר' מאיר ישראל מזרחי בה התנצל על כי לא עלה בידו להתייחס לכל דעות הפוסקים שעסקו בעניין וכה כתב:

<sup>219</sup> ספר טהרה עמ' יא, אות ב.

"כי להיות הזמן בוגד ואין הפנאי מסכים לא יכלתי עמוד להשתטח על דברי הפוסקים קמאי ובתראי רק הנני מטפס ועולה להוראת שעה ואת אשר יבחר יקריב אליו".

המליצה הנאה "להשתטח על דברי הפוסקים" נותנת כיוון למחשבה לפיה ההשתטחות האמיתית אינה על קברי האבן הדוממים אלא על דברי הפוסקים החיים לעולם, והם הם דברי הרמב"ם שדבריהם הם זכרונם.