

ניתוח סוגיה תלמודית -

מבנה ומשמעות

תקציר מתוך עבודה סמינריונית
לתואר שני בהוראת תורה שבעל פה
המכללה האקדמית הרצוג

מנחה: ד"ר עוזי פוקס

מחבר: אלי אלטשולר

מצפה נטופה

תוכן

| | |
|----|---|
| 3 | מבוא |
| 5 | 1. קיום מצוות ליד המת (ברכות יז : - יח .) |
| 11 | 2. גדול כבוד הבריות (ברכות יט :-כ.). |
| 18 | 4. כוונה בקיום מצוות (ראש השנה כח. - כט.). |
| 25 | 5. משפחת אם אינה קרויה משפחה (בבא בתרא קט : - קי.). |

מבוא:

פירוש המילה "סוגיה" הוא מהלך. "סגיי" =הלך. סוגיות הגמרא אינן רק קטעי לימוד המסודרים על פי נושאים, אלא מהלך. מהלך הוא דבר דינמי, שיש בו תנועה: יש התחלה, אמצע וסוף, יש הנחת יסוד שעוברת שינויים במהלך הדרך, יש מורכבויות וכו'.

ניתוח הסוגיות שלהלן מנסה להביא לפני הלומד מבט יותר דינמי ומורכב על הסוגיה: אין בו חתירה לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, אלא יש בו ניסיון לחשוף את המבנה והמהלך של הסוגיה.

הנחת היסוד של הניתוח להלן היא שעורכי הגמרא עשו פעולת עריכה משמעותית. הם לא רק ליקטו דיונים שהתקיימו בחלל בית המדרש. הם הציגו אותם בצורה מתוחכמת, תוך שהם מטמיעים את המסרים שלהם לא רק בתוכן הדברים אלא גם במבנה שיצרו לסוגיה ובאופן הצגת הדברים.

תשומת הלב למהלך הסוגיה יכולה לסייע ללומד לעמוד על תובנות ומשמעויות שלא ניכרות בלימוד הרגיל של הסוגיה שחותר בעיקר למסקנה, הלכתית או אחרת.

גם המסקנות העולות מניתוח כזה של הסוגיה יכולות להיות בעלות אופי שוני: לא רק מותר או אסור, חייב או פטור, אלא גם הבנה משמעותית יותר של הרעיון שמאחורי הדברים, הכרה במורכבות רעיונית כלשהיא, שגם אם אין לה משמעות הלכתית חד משמעית, הרי שהיא מציפה היבטים רחבים יותר של הנושא הנידון.

הניתוח להלן ממעט לעסוק בפרשנות הראשונים והאחרונים את הסוגיה. ההתמקדות היא בניתוח רצף פשט הסוגיה. לא פעם ניתן לראות שניתוח נכון ויסודי של פשט הסוגיה מציף הרבה מהשאלות וההערות שהעלו הראשונים. אמנם פה ושם נעשה שימוש בדברי הראשונים, בעיקר בכדי לחדד הבנות של פשט הסוגיה. כמובן, שלימוד שלם של הסוגיה כולל גם את ההבנות השונות של הראשונים והפוסקים, עד ההכרעה הלכה למעשה, אך במאמר להלן, כאמור, אין חתירה להגיע להכרעה הלכתית אלא לבחון את מהלך פשט הסוגיה.

המאמר להלן חותר גם להבנה **משמעותית** של הסוגיה. "משמעותית" פירושה לא רק הבנת ההגדרה המשפטית/הלכתית, אלא גם, ובעיקר, חתירה להבנת המשמעות לחיים: מה אומרת הסוגיה על הנושא הנידון? מה אני כלומד יכול לקחת מזה?

אין הכוונה לאמירת "וורטים" על הסוגיה. הכוונה היא לנתח את המשמעות העולה מתוך הסוגיה עצמה, מתוך התבוננות במהלך הסוגיה, בשלבים השונים שלה ובסיפורים שמשולבים בה. לתועלת הלימוד, מומלץ מאוד ללמוד תחילה את כל הסוגיה בגמרא, ורק אח"כ לקרוא את הניתוח המוצע.

כל הסוגיות המובאות כאן נלמדו בדיבוק חברים עם חברי קהילתי במצפה נטופה במסגרת שיעור שבועי המתקיים מזה שנים רבות. הלימוד הזה הוא מאתגר, מפרה, ומעורר חשיבה. לכל אחד מהלומדים יש חלק בגיבוש הדברים להלן. אני מודה להם על כך מקרב לב.

שגיאות מי יבין, מנסתרות נקני.

אשמח לקבל תגובות והערות לכתובת: elivar@neto.net.il.

אלי אלטשולר,

מצפה נטופה.

קיום מצוות ליד המת (ברכות יז ע"ב - יח ע"א)

בסוגיה זו אציג תחילה את כל מהלך המשנה והגמרא, מחולקת לפסקאות וממוספרת :
משנה. מי שמתו מוטל לפניו - פטור מקריאת שמע, ומן התפלה ומן התפילין, ומכל מצות האמורות בתורה. נושאי המטה וחלופיהן וחלופי חלופיהן, את שלפני המטה ואת שלאחר המטה; את שלפני המטה צורך בהם - פטורין, ואת שלאחר המטה צורך בהם - חייבין, ואלו ואלו פטורים מן התפלה. קברו את המת וחזרו, אם יכולין להתחיל ולגמור עד שלא יגיעו לשורה - יתחילו, ואם לאו - לא יתחילו. העומדים בשורה, הפנימיים - פטורים, והחיצונים - חייבים. (נשים ועבדים וקטנים פטורים מקריאת שמע ומן התפילין וחייבין בתפלה ובמזוזה ובברכת המזון.)

1. גמרא. מוטל לפניו - אין, ושאינו מוטל לפניו - לא; ורמינהי: מי שמתו מוטל לפניו - אוכל בבית אחר, ואם אין לו בית אחר - אוכל בבית חברו, ואם אין לו בית חברו - עושה מחיצה ואוכל, ואם אין לו דבר לעשות מחיצה, - מחזיר פניו ואוכל, ואינו מיסב ואוכל, ואינו אוכל בשר ואינו שותה יין, ואינו מברך ואינו מזמן, ואין מברכין עליו ואין מזמנין עליו, ופטור מקריאת שמע ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה; ובשבת - מיסב ואוכל בשר ושותה יין, ומברך ומזמן, ומברכין עליו ומזמנין עליו, וחייב בכל המצות האמורות בתורה; רבן שמעון בן גמליאל אומר: מתוך שנתחייב באלו נתחייב בכולן. ואמר רבי יוחנן: מאי בינייהו - תשמיש המטה איכא בינייהו, קתני מיהת פטור מקריאת שמע ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה! אמר רב פפא: תרגא אמחזיר פניו ואוכל. רב אשי אמר: כיון שמוטל עליו לקוברו - כמוטל לפניו דמי, שנאמר: ויקם אברהם מעל פני מתו, ונאמר: ואקברה מתי מלפני - כל זמן שמוטל עליו לקוברו כמוטל לפניו דמי.

2. מתו - אין, אבל משמרו - לא, והתניא: המשמר את המת אף על פי שאינו מתו - פטור מקריאת שמע ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה. משמרו - אף על פי שאינו מתו, מתו - אף על פי שאינו משמרו.

3. מתו ומשמרו אין, אבל מהלך בבית הקברות - לא, והתניא: לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו וספר תורה בזרועו וקורא, ואם עושה כן עובר משום לועג לרש חרף עושהו! התם תוך ארבע

[אמות] הוא דאסור, חוץ לארבע אמות חייב, דאמר מר: מת תופס ארבע אמות לקריאת שמע, הכא - חוץ לארבע אמות נמי פטור.

4. גופא: המשמר את המת אף על פי שאינו מתו - פטור מקריאת שמע ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה. היו שנים - זה משמר וזה קורא, וזה משמר וזה קורא. בן עזאי אומר: היו באים בספינה - מניחו בזוית זו ומתפללין שניהם בזוית אחרת. מאי בינייהו? אמר רבינא: חוששין לעכברים איכא בינייהו. מר סבר: חיישינן, ומר סבר: לא חיישינן.

5. תנו רבנן: המוליך עצמות ממקום למקום - הרי זה לא יתנם בדסקיא ויתנם על גבי חמור וירכב עליהם, מפני שנוהג בהם מנהג בזיון. ואם היה מתירא מפני נכרים ומפני לסטים - מותר, וכדרך שאמרו בעצמות כך אמרו בספר תורה. אהייא? אילימא ארישא - פשיטא, מי גרע ספר תורה מעצמות! אלא אסיכא.

6. אמר רחבה אמר רב יהודה: כל הרואה המת ואינו מלווה - עובר משום לעג לרש חרף עשהו. ואם הלווה מה שכרו? אמר רב אסי, עליו הכתוב אומר: מלווה ה' חונן דל, ומכבדו חנן אביון.

כבר במשנה אנחנו רואים מעגלים שונים של קירבה למת: האדם הכי קרוב למת הוא זה שמתו מוטל לפניו. הוא פטור מכל המצוות. אבל בנוסף אליו יש עוד מעגלים: יש את נושאי המיטה, את חילופיהם, את אלו שלפני המיטה ואת אלו שאחרי המיטה. יש את המנחמים העומדים בשורה מבפנים, ואת אלו שמבחוץ.

ככל שהקירבה למת קטנה - כך גדלה המחויבות במצוות, או בכיוון ההפוך: ככל שהאדם המדובר קרוב יותר, או נמצא בזיקה קרובה יותר למת - כך הוא יותר פטור מהמצוות.

סוגיית הגמרא ממשיכה את הקו העולה מהמשנה, ופותחת מעגלים נוספים של קירבה למת: בשלב ראשון (פסקה 1 לעיל) מדייקת הגמרא מהמשנה, שלכאורה רק מי שמתו מוטל ממש פיזית לפניו פטור מהמצוות, אבל לא מי שמתו לא נמצא ממש לפניו. עמדה זו נדחית מפני ברייתא שאומרת כמעט במפורש ההיפך. אמנם, רב פפא מנסה לדחוק את הברייתא ולומר שהפטור של הברייתא מקריאת שמע ומן התפילה הוא מתייחס רק למי שיושב ליד המת ומיסב פניו ממנו ואוכל, אך מסקנת הגמרא היא כרב אשי שכל עוד מוטל על האדם לקבור את המת - "כמוטל לפניו

דמי". המילה "מוטל" משנה את משמעותה מנמצא לפניו פיזית, ליש עליו אחריות לקבורו. יש בכך הרחבה של המושג "מוטל לפניו".

בשלב השני (פסקה 2 לעיל) ממשיכה הגמרא להרחיב את המושג "מתו מוטל לפניו": לא רק מי שצריך לקבור אותו, כלומר אחד מקרוביו של המת, אלא אפילו אדם זר, המשמר את המת. גם הוא פטור מהמצוות.

בהמשך הגמרא (פסקה 4 לעיל) תבאר הגמרא שכאן כבר הפטור אינו גורף. אם שנים משמרים אותו - הרי שיכול אחד לשמר והשני לקיים מצוות, וכן לעיתים, כגון שמונח בספינה, יכולים שני השומרים להתפלל יחד, אחרי שהניחו אותו בזווית אחת והם יתפללו בזווית אחרת. באופן פשוט, פטור זה קשור לפטור הכללי של "העוסק במצווה פטור מן המצווה".

יחד עם זה יש לשים לב שגם כאשר שניהם יכולים וצריכים להתפלל, הברייתא מדגישה שעליהם להניח את המת בזווית זו ולהתפלל בזווית אחרת. כביכול - אי אפשר להתפלל לנוכח המת, למרות שלמעשה אין חובה לשומרו כרגע.

השלב השלישי (פסקה 3 לעיל) מהווה הרחבה של ממש: אדם המהלך בבית הקברות, גם לגביו יש פטור כלשהוא מהמצוות!

יש לשים לב שבשלב זה ברור ששאלת הגמרא אינה ממש חזקה: "מתו ומשמרו אין, אבל מהלך בבית הקברות - לא, והתניא: לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו וספר תורה בזרועו וקורא, ואם עושה כן עובר משום לועג לרש חרף עושהו!" הרי אין באמת סתירה בין הפטור הגורף "מכל המצוות האמורות בתורה" שבמשנה לבין "לא יהלך בבית הקברות ותפילין בראשו וספר תורה בזרועו". גם תשובת הגמרא המבחינה בין בתוך ארבע אמות לבין מחוץ לארבע אמות אינה ממצה את מלוא ההבדל: במשנה מדובר על פטור גמור מכל המצוות, ואילו בברייתא מדובר על לא להחצין את קיום המצוות שיש בהן חפץ כלשהוא (תפילין, ס"ת) ליד המתים, ואף הנימוק מוזכר - לעג לרש.

אין זאת אלא שעורך הסוגיה הביא גם את הברייתא הזו כ"קושיה" על המשנה, בכדי להצמיד אל המשנה עוד פטורים ממצוות הנובעים מהזיקה למת או למוות. "פטור" זה הוא כמובן קטן יותר מאשר הפטור שנאמר עד עכשיו, אבל הוא ממשיך את הכיוון של המשנה, של המעגלים השונים שמסביב למת, והפטור מהמצוות הנובע מכך.

לפני השלב האחרון בסוגיה, מביאה הגמרא (פסקאות 4 ו-5 לעיל) הרחבה של עניני שימור המת וכבודו. לפסקה 4 כבר התייחסנו לעיל, ועתה נעיין בפסקה 5: לכאורה היא עוד דוגמא לשאלה

כיצד יש לכבד את המת: לא להניח את עצמותיו בדסקייה על גב החמור. אבל בברייתא זו יש תוספת מעניינת: "כדרך שאמרו בעצמות כך אמרו בספר תורה". שמא אפשר ליישם כאן את הכלל "בא ללמד ונמצא למד": הפשט הוא שאותו דין שאמרנו בברייתא ביחס לעצמות מת, נכון גם ביחס לספר תורה (בין אם זה מתייחס לדין שברישא או לזה שבסיפא, כדברי הגמרא). אבל יכול להיות שיש כאן גם רמז הפוך: עצמות המת הם כמו ספר תורה! כמו שברור שיש להתייחס לספר תורה בכבוד - כך יש גם להתייחס לעצמות המת בכבוד. זה מאוד מזכיר את הברייתא (בבלי, מועד קטן דף כה עמוד א): רבי שמעון בן אלעזר אומר, העומד על המת בשעת יציאת נשמה - חייב לקרוע. למה זה דומה - לספר תורה שנשרף, שחייב לקרוע."

השלב הרביעי והאחרון בסוגיה (פסקה 6 לעיל) עוסק בזיקה הכי קלושה בין החי לבין המת - "הרואה את המת ואינו מלווהו". כאן מדובר לא על אדם שמתו מוטל לפניו, או על מי שמשמר את המת, ואף לא מי שהולך אל המתים בבית הקברות, אלא במי שכביכול המת "בא בתחומי". מוליכים את המת לקבורו, והאדם החי עומד בצד ואינו שותף. עליו אומרת הגמרא שהוא "לועג לרש". בשלב הקודם אמרה הגמרא שקיום מצוות מוחצן ליד המת הוא לעג לרש, וכאן המובן "לעג לרש" נאמר במקרה פשוט יותר: עצם ההתעלמות מהמת כאשר הוא חולף על פניך היא לעג לרש. אתה כביכול ממשיך בעיסוקיך ובפעולותיך, ולא יכול רגע אחד להתחבר לדממה, לפאסיביות, של המת. יש בכך לעג לעולם הפאסיביות ("חופשי מן המצוות") של המת.

המפגש עם המוות מעורר בליבו של החי מחשבות על עצם החיים, חייו שלו. חוסר היכולת שלך לעצור לרגע את שטף החיים בכדי לעמוד לרגע קטן מול המוות, העובר על פניך בדמות אדם המובא לקבורה, מבטא במידת מה חוסר יכולת לך לעמוד מול חיידך שלך, ולהסתכל עליהם כביכול מבחוץ.

יש לשים לב שכל אחד מארבעת המעגלים מבוסס על יסוד הלכתי אחר, והמשמעויות ההלכתיות שלו שונות מאלו של המעגלים האחרים:

הפטור המרכזי והבסיסי, ממנו מתחיל הכל, הוא הפטור של מי שמתו מוטל לפניו. אדם כזה מופקע באופן קטגורי מקיום כל המצווה. הרב סולובייצ'יק¹ כותב:

¹ "מן הסערה", מסות על אבלות, ייסורים והמצב האנושי, הוצאת עמותת תורת הרב, ירושלים תשס"ד, עמודים

התלמוד הירושלמי לומד הלכה זו מן הפסוק: "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך". כוחה של ההתחייבות שנתקבלה במצרים יפה לדידו של אדם כל עוד הוא עסוק בחיים, ולא לגבי מי שניצב אל מול פני המוות.

המוות הוא חדלון, לפחות מבחינת הנראה לעיני בשר ודם. שמירת מצוות היא חיים. היא שייכת רק כלפי החיים חיי גוף. האדם שהמוות פגש אותו קרוב כל כך - לא יכול להיות מחויב בקיום מצוות. אין זו רק מגבלה טכנית, שהוא לא יכול לקיים מצוות כי הוא מאוד עצוב. זו סתירה מהותית: מצד אחד שיא החידלון והאין, ומצד שני - שיא החיות, מלוא היש, עבודת השם.

כאשר מתו של האדם לא מוטל לפניו ממש אלא רק מוטל עליו לקוברו, עדין יש פטור מקיום המצוות, אך יש מהפוסקים שיצמצמו דין זה רק למקרה שהאבל עסוק וטרוד בענייני הקבורה, שאז קיום מצוות הקבורה דוחה את קיום המצוות, אבל כאשר הוא כבר לא עסוק בענייני הקבורה יש מקום לומר שהוא כבר חייב במצוות². קושי זה הוא כבר קצת פחות מהותי מהשלב הקודם, בו המת היה מוטל ממש לפני החי. בשלב זה החי כבר צריך קצת לצאת מההלם הראשוני, ולהתחיל לעסוק בקבורת המת. זו מטלה שצריך החי לבצע. הוא חוזר לפעול בזירה האנושית - אירגון קבורת המת.

יחד עם זה, הוא נמצא עדיין בזיקה מאוד קרובה למת. זהו אחד משבעת קרוביו, הוא עדיין לא מעכל את האסון שפקד אותו, ואי אפשר לצפות שיקיים מצוות כאדם רגיל. לכן באופן בסיסי גם הוא פטור מכל המצוות, אבל כאמור, חלק מהפטור נובע גם מהצורך לקבור את המת. אם קבורת המת תתעכב מאוד, כגון שהשלטונות מונעים את הקבורה עד לאחר כמה ימים, ובזמן שבינתיים אין צורך כלל לעסוק בקבורת המת - הרי שלא נמשוך את הפטור מקיום המצוות עד בלי די, ולאחר מהקרוב עשה כל הנדרש לסידורי הקבורה - הוא יחזור ויתחייב במצוות.

בשלב הבא, שבו עוסקים במשמר את המת, הפטור כבר כפוף בבירור לעיקרון "העוסק במצוה פטור מן המצוה", ולכן אם יכול השני לשומרו, או שהמת מונח בספינה ויכולים שני המשמרים יחד לקרוא קריאת שמע - אין הם פטורים מכך. דין "העוסק במצוה פטור מן המצוה" אינו ייחודי כמובן רק לקבורת ושימור המת, אך הוא הובא כאן בכדי להראות על עוד מעגל של זיקה

² עיין שו"ע יורה דעה סימן שמא סעיפים ב-ג ובנו"כ.

למת הפוטרת מקיום מצוות. יתרה מזאת: כאמור, גם כאשר יכולים שני השומרים לקרוא ק"ש ולהתפלל - עליהם לעשות זאת בהסבת פניהם מן המת. מת ותפילה לא "הולכים יחד".

השלב הבא בסוגיה, העוסק במי שמהלך בבית הקברות, נובע מהעיקרון של "לעג לרש". עיקרון זה קובע שאין לקיים מצוות (תפילין, ציצית, ס"ת) בסמיכות לקבר. נראה שהיסוד הרעיוני של עקרון זה הוא כפי שנאמר לעיל: אסור להחצין את קיום המצוות ליד המת. עולם המוות ועולם המצוות הם עולמות סותרים, ואי אפשר לחבר ביניהם.

השלב האחרון בסוגיה, זה שעוסק במי שרואה את המת ולא מלווהו, נגזר גם הוא מהעיקרון של לעג לרש, אם כי זה לעג מעודן יותר: לעיל נאמרה הטענה שקיום מצוות ליד המת "לועג לו", כיון שהוא פטור מהמצוות, ועולם המצוות מנוגד לעולם המתים. אבל כאן עצם האדישות, המתבטאת בכך שהאדם לא מלווה את המת, כבר היא נחשבת כסוג של לעג.

על אף היסודות השונים וההבדלים להלכה בין המעגלים השונים - מחבר ביניהם כחוט השני העיקרון המשותף: הקירבה והזיקה למת יוצרים פטור כלשהוא מקיום המצוות אצל האדם שנחשף אליו. הקירבה למת משפיעה ו"מטלטלת" את עולמו הדתי של האדם, ולא יכולה לעבור ללא תגובה דתית כלשהיא.

גדול כבוד הבריות (בבלי ברכות דף יט ע"ב - סוף דף כ ע"א)

אמר רב יהודה אמר רב: המוצא כלאים בבגדו פושטן אפילו בשוק, מאי טעמא - אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' - כל מקום שיש חלול השם אין חולקין כבוד לרב.

עמדת המוצא של הסוגיה היא חדה וברורה: אין לעבור על איסור בגלל כבוד האדם. הפסוק "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'" מלמד שלכאורה החכמה והתבונה אומרות לאדם שלא יפשוט את בגדיו ברחוב, שהרי זה בזיון גדול להלך ללא בגדים ברחוב, ואעפ"כ יש לחייב את האדם לפשוט את בגדי הכלאים שלו, כי מה הם חכמתו ותבונתו של האדם מול חכמתו ותבונתו של הקב"ה.

ההלכה דורשת מהאדם להתעלם מהפגיעה בכבודו ולפשוט את בגדי הכלאים שעליו, גם אם הוא בשוק. ההליכה בבגד כלאים היא חילול השם, ומניעת חילול השם דוחה את כבוד האדם, אפילו אם הוא רב.

על בסיס עמדת המוצא הזו מביאה הגמרא חמישה מקורות תנאיים, מהם עולה לכאורה אחרת: שתי הברייתות הראשונות עוסקות בטומאת מת לכהן:

בברייתא הראשונה נאמר שהתירו לכהן להיטמא למת לשם כבוד האבל בדרכו חזרה מהקבורה: מתיבי: קברו את המת וחזרו, ולפניהם שתי דרכים, אחת טהורה ואחת טמאה, בא בטהורה - באין עמו בטהורה, בא בטמאה - באין עמו בטמאה, משום כבודו. אמאי? לימא: אין חכמה ואין תבונה לנגד ה'. הגמרא מעמידה היתר זה בטומאת בית הפרס שהיא מדרבנן. טומאת בית הפרס היא איסור קל מדרבנן, שהרי מצינו שאמרו חכמים "מנפח אדם בית הפרס והולך", וכן אמרו ש"בית הפרס שנדש - טהור".

בברייתא השניה כבר מדובר על איסור ברור יותר - להלך על גבי ארונות של מתים, שזה כבר איסור תורה ממש של אהל, והברייתא אומרת שהתירו זאת עבור כבוד מלכים: תא שמע, דאמר רבי אלעזר בר צדוק: מדלגין היינו על גבי ארונות של מתים לקראת מלכי ישראל, ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אמרו אלא אפילו לקראת מלכי אומות העולם, שאם יזכה - יבחין בין מלכי ישראל למלכי אומות העולם. אמאי? לימא: אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'!

גם כאן מצמצמת הגמרא את ההיתר, ומעמידתו באהל שיש בחללו טפח, שאז טומאתו היא רק מדרבנן, והתירו מפני כבוד הבריות.

בניגוד לגזירת טומאת בית הפרס, שכל כולה מדרבנן, הרי שטומאת אהל היא בוודאי דאורייתא, ועל אף שהגמרא צימצמה את ההיתר - ברור שהאיסור העומד כאן ברקע חמור יותר מאשר האיסור בברייתא הקודמת.

הברייתא השלישית אומרת במפורש את מה שהגמרא ניסתה עד עכשיו שלא להגיד: תא שמע: גדול כבוד הבריות שדוחה [את] לא תעשה שבתורה. ואמאי? לימא: אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'!

ברייתא זו סותרת לכאורה באופן חזיתי את עמדת המוצא של הסוגיה: כבוד הבריות חשוב יותר מאשר איסור לא תעשה מהתורה!

אכן, גם כאן מצמצמת הגמרא את ההיתר החדשני: מדובר על לאו דלא תסור בלבד, ולא על לאווים אחרים. התורה אמרה שעלינו לשמוע בקול החכמים ולא לסור מדבריהם, אבל חכמים עצמם אמור לנו שבמקום כבוד הבריות - יש לדחות את דבריהם. הגמרא עצמה מספרת לנו שעל אוקימתא זו צחקו(!) לומדי בית המדרש:

תרגמה רב בר שבא קמיה דרב כהנא בלאו דלא תסור. אחיכו עליה: לאו דלא תסור דאורייתא היא! אמר רב כהנא: גברא רבה אמר מילתא לא תחיכו עליה, כל מילי דרבנן אסמכינהו על לאו דלא תסור, ומשום כבודו שרו רבנן.

אכן לאחר גערתו של רב כהנא בלומדים שצחקו על האוקימתא הזו, מסבירה הגמרא יסוד חשוב, שמסביר למפרע גם את שתי הברייתות הקודמות שהובאו: חכמים לא העמידו דבריהם במקום כבוד הבריות. הם מראש לא גזרו את גזירותיהם במצבים שיש בהם פגיעה בכבוד הבריות. בהערת אגב יש להעיר שיש כאן חיבור מעניין ולא מיקרי בין תוכן הדיון (כבוד הבריות) לבין צורת הדיון ("אחיכו עליה"). כביכול הגמרא מצביעה על פרדוקס מסוים, שבו הדיון על כבוד הבריות מתנהל בצורה שאינה מכבדת את הבריות, אפילו לא אדם גדול ("גברא רבה אמר מילתא לא תחיכו עליה")³.

אם עד כה הצליחה הגמרא להגביל את ההיתר לעבור על איסורים בשביל כבוד הבריות רק לאיסורי דרבנן, הרי שבברייתא הרביעית כבר ברור שמדובר במצווה מהתורה:

³ עיין מלכה פיוטרקובסקי, "מהלכת בדרכה", עמודים 437-438.

תא שמע: והתעלמת מהם - פעמים שאתה מתעלם מהם ופעמים שאין אתה מתעלם מהם; הא כיצד? אם היה כהן והיא בבית הקברות, או היה זקן ואינה לפי כבודו, או שהיתה מלאכתו מרובה משל חברו, לכך נאמר: והתעלמת.

יש מצבים שבהם אדם פטור מקיום מצוות השבת אבידה, שהיא בוודאי מדאורייתא, מסיבות של כבוד הבריות, ובמקרה דנן - כבודו שלו. זה כבר ממש סותר את הכלל שבו פתחנו, על פיו "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'".

תשובת הגמרא היא שכאן זה מקרה חריג, על בסיס הפסוק "והתעלמת", אך אי אפשר ללמוד מכאן לכל האיסורים שבתורה מפני ש"איסורא מממונא לא ילפינן".

עכ"פ למדנו שלעיתים גם במצוות מהתורה - אלו הנוגעות לממון - אומרים שגדול כבוד הבריות שדוחה מצוות מהתורה.

יש מקום להסביר שהדגשת הגמרא שמדובר ב"ממונא" באה לומר שזהו עניין שבין אדם לחבירו, עניני ממונות. מסתבר שכל עניינה של מצוות השבת אבידה הוא דאגה לכבודו של הזולת ולממונו, ועל כן מסתבר שאין לקיים מצוות השבת אבידה, כלומר לדאוג לחבירו, על חשבון פגיעה בכבודו של אדם אחר.

הברייתא הבאה עולה לשלב האחרון בשקלא וטריא בסוגיה :

תא שמע: 'ולאחתו' מה תלמוד לומר? הרי שהיה הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ושמע שמת לו מת, יכול יחזור ויטמא - אמרת לא יטמא. יכול כשם שאינו מטמא להם כך אינו מטמא למת מצוה, תלמוד לומר: ולאחותו - לאחותו הוא דאינו מטמא, אבל מטמא הוא למת מצוה, אמאי? לימא: אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'. - שאני התם, דכתיב ולאחותו - וליגמר מינה! - שב ואל תעשה שאני.

אדם מצווה להיטמא למת מצוה, גם אם משמעות ההיטמאות תהיה שהוא לא יוכל להקריב קרבן פסח או למול את בנו.

כאן מדובר לא רק על מצוות מדאורייתא, אלא על מצוות שיש בביטולן כרת, ואפילו הן נידחות מפני כבוד הבריות! (במקרה דנן - כבוד המת).

גם כאן, כמו בברייתא הרביעית, הגמרא לא דוחה או מצמצמת את הדין הזה, אלא רק טוענת שאי אפשר ללמוד ממנו למצוות אחרות, מפני שכאן ביטול המצוות הוא בשב ואל תעשה.

עכ"פ למדנו מכאן שלעיתים גם במצוות חמורות מדאורייתא, אפשר לבטלן בשב ואל תעשה מפני כבוד הבריות!

במבט כולל על חמשת שלבי הסוגיה יש כאן הדרגתיות ברורה של חומרת האיסור הנדחה מפני כבוד הבריות:

עמדת הפתיחה היתה ש"אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'", וכבוד הבריות לא מהווה שיקול כנגד מצוות ה', אך עם התקדמות הסוגיה ראינו שיש מקרים שבהם נדחים איסורים מפני כבוד הבריות. ככל שהסוגיה התקדמה - כך גדל כוחו של כבוד הבריות לדחות איסורים, ברמת חומרה הולכת וגדלה:

1. איסורי דרבנן קלים (טומאת בית הפרס).
2. איסורי דרבנן שיש להם יסוד ברור בתורה - טומאת אהל.
3. איסור תורה, אבל רק האיסור לעבור על דברי חכמים.
4. מצווה מפורשת בתורה, אבל רק מצווה שבממון.
5. מצוות מפורשות מהחמורות שבתורה, פסח ומילה, שנידחות בשב ואל תעשה.

לכאורה, כאן מסתיים הדין ההלכתי של הסוגיה. מכאן גם יגזרו הפוסקים את הכללים והעקרונות על פיהם נקבע מתי דוחה כבוד הבריות הלכות שונות ומתי לא. אלא שהמשך הסוגיה מוסיף לה נופך רעיוני ייחודי, ומציג עוד פן מורכב שלה:

אמר ליה רב פפא לאביי: מאי שנא ראשונים דאתרחיש להו ניסא, ומאי שנא אנן דלא מתרחיש לן ניסא? אי משום תנויי - בשני דרב יהודה כולי תנויי בנזיקין הוה, ואנן קא מתנינן שיתא סדרי! וכי הוה מטי רב יהודה בעוקצין האשה שכובשת ירק בקדרה ואמרי לה זיתים שכבשן בטרפיהן טהורים אמר: הויות דרב ושמואל קא חזינא הכא, ואנן קא מתנינן בעוקצין תליסר מתיבתא! ואילו רב יהודה, כי הוה שליף חד מסאניה - אתי מטרא, ואנן קא מצערינן נפשין ומצוח קא צוחינן - ולית דמשגח בן! - אמר ליה: קמאי הו קא מסרי נפשיהו אקדושת השם, אנן לא מסרינן נפשין אקדושת השם. כי הא דרב אדא בר אהבה חזייה לההיא כותית דהות לבישא כרבלתא בשוקא, סבר דבת ישראל היא, קם קרעיה מינה; אגלאי מילתא

דכותית היא, שיימוה בארבע מאה זוזי. אמר לה: מה שמך? אמרה ליה: מתון. אמר לה: מתון מתון ארבע מאה זוזי שויא.

ברור ששאלת רב פפא על ההבדל בין דורות ראשונים לבין דורות אחרונים באה כאן בגלל התשובה, שמובילה אותנו לסיפור על רב אדא בר אהבה שפשוט בגד בשוק, כפי שהסוגיה פתחה בחובה לפשוט את הבגד בשוק גם על חשבון כבוד הבריות. יש כאן מסגרת של חתימה מעין הפתיחה - סיפור על הורדת בגד בשוק.

מעניין לשים לב שהמעלה שבה תואר רב יהודה כמייצג דורות הראשונים היא שכאשר הוא חולץ נעלו- יורד מיד הגשם. חליצת הנעל היא חלק מהתפילה בתענית ציבור על הגשמים, והגמרא בחרה לתאר את מעלתו של רב יהודה לא בכך שתפילתו מתקבלת, אלא שכבר בהתחלה, עם חליצת הנעל, תפילתו מתקבלת. גם כאן יש אלמנט של הורדת בגדים.

התשובה שמשיב אביי על שאלת ההבדל בין הדורות היא שדורות ראשונים היו מוסרים נפשם על קדושת השם, ואנחנו לא. כדוגמא למסירות הנפש על קידוש השם מביאה הגמרא את הסיפור על רב אדא בר אהבה.

מדוע הוריד רב אדא לאותה אשה את הבגדים בשוק? מהו אותו "כרבלתא"? מספר הסברים נאמרו על כך: רש"י מסביר שזה היה בגד חשוב, והערוך פרש שהיה בגד אדום. בגאונים עולה אפשרות שזה היה בגד שעטנז⁴.

על פי כל הסבר, ברור שרב אדא רצה למנוע מהאשה לעבור על איסור. הגדרת המעשה של רב אדא כקידוש השם משלימה השלמה ניגודית את תחילת הסוגיה, שם נאמר שבמקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב.

נראה שקשה להשתחרר מהרושם שהסיפור על רב אדא בר אהבה אינו "חלק". על אף הדמיון לדין הפותח את הסוגיה על הורדת בגד בשוק, הרי ההבדל זועק לשמים: ברישא מדובר על אדם שמוריד את בגדו שלו, ומוכן לספוג את אי הנעימות שבדבר בכדי לא להיכשל באיסור כלאיים, אבל בסיפא הרי מדובר על הורדת בגדו של אדם אחר ברחוב, מה שעלול לבייש אותו! יתרה מזאת: בסיפור עצמו כבר יש רמז ברור לקושי במעשהו של רב אדא: הוא טעה, ולובשת הבגד היתה בכלל גויה. לו היה יודע זאת מראש לא היה מוריד את בגדיה ברחוב.

⁴ תשובות הגאונים, גאונים קדמונים, סימן קא.

שמה של הנכריה, "מתון" הרי הוא רמז ניגודי לרב אדא עצמו, שלא היה מתון. לו היה מתון קצת יותר, היו נחסכים ממנו ארבע מאוד זוז, כפי שאומרת הגמרא.

יש בכך אמירה מאוד משמעותית: כשאדם מקנא לקב"ה ולמצוותיו, ומוכן לעשות זאת גם על חשבון הזולת, הוא עלול לטעות מחמת פזיזותו.

אין ספק שהקנאות לדבר ה' עומדת לזכותם של דורות ראשונים, שנענים בתפילתם יותר מאשר דורות אחרונים, אבל עלול להיות לה מחיר. המחיר הוא פגיעה בכבוד הבריות (ועוד ארבע מאות זוז...)

יש לשים לב שכבר בתחילת הדיון רמזה הגמרא לעדיפות שיש בתחום הלימודי לדורות האחרונים על פני הדורות הראשונים: בשני דרב יהודה כולי תנויי בנייקין הוה, ואנן קא מתנינן שיתא סדרי! וכי הוה מטי רב יהודה בעוקצין האשה שכובשת ירק בקדרה ואמרי לה זיתים שכבשן בטרפיהן טהורים אמר: הויות דרב ושמואל קא חזינא הכא, ואנן קא מתנינן בעוקצין תליסר מתיבתא.

דורות האחרונים לומדים יותר תורה, והינם מתונים יותר, בעוד שדורות ראשונים לומדים פחות תורה, אך מוסרים נפשם על קידוש השם ולכן מתרחשים להם ניסים, אך הם לא כל כך מתונים, ולעיתים טועים ומביישים אדם לשווא.

קשה להתעלם מהבדל נוסף שבין פתיחת הסוגיה לבין חתימתה: בסיפור על רב אדא מדובר על הורדת בגד מאשה בשוק! זה שונה מאוד מהורדת בגד מגבר. לאן נעלם עניין הצניעות?! דומה שגם הפן הזה הטריד את הגמרא. רק כך אפשר להבין את המשך הסוגיה שמספר על מנהגו של רב גידל, ואח"כ על מנהגו של רבי יוחנן:

רב גידל הוה רגיל דהוה קא אזיל ויתבי אשערי דטבילה, אמר להו: הכי טבילו והכי טבילו. אמרי ליה רבנן: לא קא מסתפי מר מיצר הרע? אמר להו: דמיין באפאי כי קאקי חיורי.

רבי יוחנן הוה רגיל דהוה קא אזיל ויתבי אשערי דטבילה, אמר: כי סלקן בנות ישראל ואתיין מטבילה מסתכלן בי, ונהוי להו זרעא דשפירי כוותי. אמרי ליה רבנן: לא קא מסתפי מר מעינא בישא? אמר להו: אנא מזרעא דיוסף קא אתינא, דלא שלטא ביה עינא בישא, דכתיב: בן פורת יוסף בן פורת עלי עין, ואמר רבי אבהו: אל תקרי עלי עין אלא עולי עין. רבי יוסי ברבי חנינא אמר מהכא: וידגו לרב בקרב הארץ מה דגים שבים מים מכסין עליהם ואין עין הרע שולטת בהם - אף זרעו של יוסף אין עין הרע שולטת בהם. ואי בעית אימא: עין שלא רצתה לזון ממה שאינו שלו - אין עין הרע שולטת בו.

לכאורה, לא מובן מדוע מביאה הגמרא את הסיפורים האלו כאן. נראה ששאלת חכמים את רב גידל "לא קא מסתפי מר מיצר הרע" היא רמיזה עדינה גם למעשהו של רב אדא. מסתבר שרב אדא עצמו גם יכול היה לענות "דמיא באפאי כי קאקאי חיורי", אך הסכנה שמעשה כזה עלול להוביל את הקנאי עצמו להירהורי עבירה קיימת אצל אנשים רגילים, ואולי גם אצל אנשים גדולים כמו החכמים, שהתפלאו על מעשהו של רב גידל.

סיום הסוגיה בסיפור על מעשהו של רבי יוחנן ותגובתו לפליאת החכמים "לא מסתפי מר מעינא בישא?" מחזיר אותנו לסיפורי יוסף שבתורה: "עין שלא רצתה לזון ממה שאינו שלו - אין עין הרע שולטת בו". המשפט הזה לוקח אותנו אל סיפור יוסף ואשת פוטיפר. יוסף הצדיק סרב לשכב עם אשת פוטיפר כי "אינה שלי", ולשם כך פשט את בגדו ונס החוצה. גם כאן בייש יוסף את עצמו כאשר יצא החוצה ללא בגדו, אך הוא עשה זאת בכדי להינצל מאיסור חמור! הפגיעה בכבודו שלו היתה קידוש השם, כי היא זו שמנעה ממנו לעבור על איסור. יש בכך הנגדה מסוימת למעשהו של רב אדא שפשט את בגדה של האשה בגלל ענייני צניעות (או כלאיים), ולא חש לכך שמא במעשהו עצמו עלול להיות חוסר צניעות, ובודאי פגיעה בכבוד הבריות.

בכך נחתמת הסוגיה. התוספת שאחרי הדיון ההלכתי מצטרפת למהלך הכללי של הסוגיה, שהולך ומעצים את הערך של כבוד הבריות, ולא מקבל במלואה את עמדת הפתיחה, על פיה לכאורה לעולם אין תבונה ואין עצה לנגד ה'.

בסופו של דבר קבלנו תמונה שלימה על המתח בין כבוד הבריות לבין קיום מצוות: ההגדרות ההלכתיות נבנו בהדרגתיות, ולבסוף הועלו כמה כיווני מחשבה חינוכיים - רוחניים סביב סוגיה רגישה זו.

הכוונה במצוות / ראש השנה דף כח ע"א - כט ע"א

על בסיס דברי המשנה בדף כז ע"ב הדנה בשאלת הכוונה הנדרשת בשמיעת תקיעת שופר, מבררת הגמרא את שאלת הכוונה הנדרשת בקיום כל המצוות.

הסוגיה פותחת בהצגת מקרה המבחן הבסיסי:

שלחו ליה לאבוה דשמואל: כפאו ואכל מצה - יצא.

יש כאן אכילה כפויה לחלוטין, שהיא הניגוד הגמור לכוונה. גם אדם שמקיים מצווה בכפייה - יוצא ידי חובתו.

מבררת הגמרא:

כפאו מאן? אילימא כפאו שד - והתניא: עתים חלים עתים שוטה, כשהוא חלים - הרי הוא כפקח לכל דבריו, כשהוא שוטה - הרי הוא כשוטה לכל דבריו! - אמר רב אשי: שכפאוהו פרסיים.

הריטב"א במקום מסביר את שאלת הגמרא:

פי' שכפאו שד ובעודו כך אכל מצה ואח"כ נעשה חלים תוך זמן חיוב אכילת מצה, וקאמרת שנפטר במה שאכל כשהוא שוטה, ועל כרחך יש לפרש כן שאילו כפאו שד כל הלילה מאי פטור שייך ביה הא פטור ועומד הוא דשוטה פטור מן המצות, אלא ודאי כדאמרן.

כלומר, שאלת הגמרא היא האם האכילה שאכל בזמן שהיה שוטה פוטרת אותו כאשר חוזר ומחלים ונהיה בר חיובא.

הנחת היסוד של הסוגיה, אם כן, היא שמא אכילה שאין בה כלל דעת, והיא כמעשה קוף בעלמא, שהרי באותו הזמן השוטה פטור מהמצוות - יכולה להיחשב כמעשה מצווה!

זו עמדה קיצונית, שמיד נדחית: בוודאי שאכילה בזמן שאדם שוטה איננה יכולה להיחשב כמעשה מצווה.

על כן יש להעמיד את המקרה של אבוה דשמואל במקרה שכפאוהו פרסיים: כאן האדם הוא בר חיוב, ויש בו דעת, אך הוא אוכל מתוך כפיה חיצונית.

עמדת היסוד של הסוגיה, אם כן, אינה קיצונית באופן מוחלט, אך די חריפה: גם אדם שמקיים מצווה מתוך כפיה - יצא ידי חובתו.

השלב הבא במהלך הסוגיה הוא ההשלכה לדיני תקיעת שופר:

אמר רבא, זאת אומרת: התוקע לשיר - יצא.

אם אכילה כפויה של מצה מוציאה את האוכל ידי חובתו, הרי שגם התוקע לשיר, שאינו מתכוון כלל למצוה - יצא.

הדמיון בין כפאוהו לאכול מצה לבין התוקע לשיר נראה כל כך ברור לגמרא, עד שהיא שואלת: "פשיטא, היינו הך!", ועונה:

מהו דתימא: התם אכול מצה אמר רחמנא והא אכל, אבל הכא - +ויקרא כג+ זכרון תרועה כתיב, והאי מתעסק בעלמא הוא, קא משמע לן.

ההבחנה שמציעה הגמרא בין אכילת מצה לבין שמיעת קול שופר איננה ברורה לגמרי:

רש"י (וכן ריטב"א ועוד ראשונים) סובר שהדגש באכילת מצה הוא ההנאה שיש לאוכל, ועל כן גם אם לא התכוון - הוא נהנה באכילתו ויצא ידי חובה, אבל בשמיעת קול שופר אין הנאה, ולכן יכול להיות שמי שתקע לשיר לא יצא ידי חובה. החולשה בהסבר זה היא שההנאה, שהיא עיקר ההבחנה בין מצה לבין שופר, אינה מוזכרת כלל בגמרא, ואין התייחסות להדגשת הגמרא "זכרון תרועה".

אפשר להציע הבחנה נוספת: באכילת מצה המצווה היא אכילה בלבד - ומבחינה מעשית הוא אכל. אבל בשמיעת קול שופר המצוה היא "זכרון תרועה" - כלומר תרועה שגורמת לזיכרון אצל השומע, שמחוללת אצלו משהו בפנים, ואילו התוקע לשיר אינו חושב כלל על הזיכרון שבתקיעה, הוא עסוק בשירה, ועל כן הוא מתעסק בעלמא ולא יצא ידי חובתו.

בכל אופן, יהיה ההסבר אשר יהיה, ברור בגמרא שזו רק הוא אמינא, ורבא בא להשמיענו שאין לקבל את ההוא אמינא הזו, ולמעשה אכילת מצה ותקיעת שופר הן אותו דבר, ולכן גם התוקע לשיר יצא. הכלל העולה מדברי רבא מתומצת במילים: "מצוות אין צריכות כוונה". לומד לא מיומן עלול לחשוב ששאלת הגמרא "פשיטא, היינו הך!" היא כל כך חזקה, ובדוחק מצאה הגמרא הוא אמינא לחלק ביניהם, אך המסקנה היא ברורה שבאמת היינו הך. בשלב זה של הסוגיה אכן כך נראה.

השלב הבא במהלך הגמרא הוא ראיות ממשנתנו וממקורות נוספים :

1. איתיביה: היה קורא בתורה, והגיע זמן המקרא, אם כוון לבו - יצא, ואם לאו - לא יצא. מאי לאו - כוון לבו לצאת? לא, לקרות. - לקרות? הא קא קרי! - בקורא להגיה.
2. תא שמע: היה עובר אחורי בית הכנסת, או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת, ושמע קול שופר או קול מגילה, אם כוון לבו - יצא, ואם לאו - לא יצא. מאי לאו: אם כוון לבו - לצאת! - לא, לשמוע. - לשמוע? והא שמע! - סבור: חמור בעלמא הוא.
3. איתיביה: נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע, משמיע ולא נתכוון שומע - לא יצא, עד שיתכוון שומע ומשמיע. בשלמא נתכוון משמיע ולא נתכוון שומע - כסבור חמור בעלמא הוא, אלא נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע היכי משכחת לה - לאו בתוקע לשיר? - דלמא דקא מנבח נבוחי.

פשט המקורות הנ"ל בוודאי מדבר על כוונת הלב לצאת ידי חובת המצווה: "אם כוון ליבו". אעפ"כ נדחת הגמרא מאוד להסביר שהכוונה היא כוונה אחרת, ולא כוונה לצאת ידי חובת המצווה.

יש להעיר שעוד לפני שמבינים מהי אותה כוונה הנדרשת בכל אחד מהמקורות הנ"ל, ברור שנדרשת כוונה כלשהיא: "אם כוון לבו יצא, ואם לאו - לא יצא". כבר בכך יש סתירה, או לכל הפחות צימצום של מה שעלה מדברי רבא: "מצוות אין צריכות כוונה". בוודאי שצריכות כוונה, כך מפורש במקורות הנ"ל, אך מהי בדיוק אותה כוונה? רש"י מסביר שגם הקורא להגיה וגם התוקע ש"מנבח נבוחי" לא עשו בכלל את המעשה הנדרש. הראשון לא קרא אלא גמגם, והתוקע ש"מנבח נבוחי" לא תקע כשיעור הנדרש. תוספות (ד"ה דקא מנבח) מקשה שאם בכלל לא נעשה מעשה המצווה כראוי, הרי שגם אם כיוון ליבו לא יצא ידי חובה, ועל כן מפרש תוספות שהוא לא התכוון לתקוע שיעור תקיעה, אך בפועל יצאה לו תקיעה ראויה. תוספות אף מוסיף שאולי גם רש"י התכוון להסבר זה. אפשר להסביר שלפי רש"י "קורא להגיה" ו"מנבח נבוחיה" זה עצמו פרוש של "לא כיוון", ועל כן אם כן היה מכוון - הרי שהתקיעה והקריאה היו כנדרש מבחינה הלכתית. במיוחד לפי דברי התוספות, תשובות הגמרא מעלות אותנו שלב נוסף מעל הבסיס של "מצוות אין צריכות כוונה": גם אם לא צריכות כוונה מלאה, יש מינימום כלשהו: אם אין לאדם העושה שום תודעה של קיום מצווה, הוא בכלל מתכוון להגיה את ספר התורה, או מתכוון סתם להשמיע כמה

קולות קצרים שאין בהם כלל קיום מצוות שופר - גם אם בחוסר שימת לב יצאה לו תרועה ראויה או שקרא כהלכה - לא עשה בכלל את המצווה.

הוא הדין לגבי השומע את תקיעת השופר: אם הוא חשב ששמע קול של חמור, ואח"כ התברר לו שזה היה שופר - לא יצא ידי חובה, כי לא היתה לו שום מודעות של קיום מצווה. הוא כלל לא ידע שזה קול שמקיימים בו מצווה, ובכזה מקרה גם רבא יודה שלא יוצא ידי חובה.

עולה אם כן שבשלב זה של הסוגיה נדרשת כוונה, מחשבה כלשהיא של עושה המצווה.

בשלב הבא עוברת הסוגיה לדון בשאלה האם גם על איסור בל תוסיף יכול האדם לעבור ללא כוונה לצאת ידי חובת המצווה.

שאלה זו היא פועל יוצא והמשך מתבקש, גם אם מקורי ומיוחד, של הדיון בגמרא עד כה: אם רבא סובר שמצוות אינן צריכות כוונה, ואדם יכול לקיים מצווה גם ללא כל כוונה לצאת ידי חובה אלא די לו בעצם עשיית המעשה - הרי שאדם יכול לקיים מצוות רבות מבלי שהוא מתכוון לכך - ואם אתה מייחס לכך ערך דתי, יוצא שבזמן שהמצוות הללו כבר לא אמורות להיות מקוימות - הוא עובר בבל תוסיף, בכלל בלי שהתכוון לקיים מצווה!

לאחר דיון ארוך מגיעה הסוגיה למסקנה:

אלא אמר רבא: לצאת - לא בעי כוונה, לעבור, בזמנו - לא בעי כוונה, שלא בזמנו - בעי כוונה.

כאשר אדם מקיים מצווה בלי שהוא מכוון לכך בכלל - הוא יוצא ידי חובה, אבל בכדי לעבור על איסור בל תוסיף - האדם חייב באחת משתי אפשרויות: או שהוא עושה אותה בזמן שהיא מחויבת (אלא שהוא מוסיף עליה פרטים, כגון ברכה נוספת בברכת כהנים), או שיש לו רצון וכוונה לקיים מצווה (לאחר זמנה). אבל אם אין לו כלל כוונה לקיים מצווה, וזה לא זמן המצווה - הרי שאין לייחס שום משמעות דתית לעשייה שלו, ולא עבר על "בל תוסיף". לדוגמא: התוקע בראש השנה כדי לשיר - יצא ידי חובתו למרות שלא התכוון. אבל אם תקע למחרת ר"ה כדי לשיר - לא עבר על בל תוסיף.

תוספת זו בסוגיה מצמצמת עוד את דברי רבא: אי אפשר לייחס משמעות דתית מלאה למעשה מצווה שאין בו כלל כוונה. גם אם מצוות לא צריכות כוונה - הן עדין לא יכולות להיחשב באופן מלא כמעשה דתי מודע, ועל כן אי אפשר לעבור כך על איסור בל תוסיף.

בשלב הבא של הסוגיה הכיוון של צימצום דברי רבא הולך ומתחזק, ולמעשה מתחילים כבר ממש לסתור אותו:

אמר ליה רבי זירא לשמעיה: איכוון ותקע לי. אלמא קסבר: משמיע בעי כוונה. מיתבי: היה עובר אחורי בית הכנסת, או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת, ושמע קול שופר או קול מגילה, אם כוון לבו - יצא, ואם לאו - לא יצא. וכי כוון לבו מאי הוי? היאך לא קא מיכוון אדעתא דידיה! - הכא בשליח ציבור עסקינן, דדעתיה אכוליה עלמא. תא שמע: נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע, נתכוון משמיע ולא נתכוון שומע - לא יצא, עד שיתכוון שומע ומשמיע. קתני משמיע דומיא דשומע, מה שומע שומע לעצמו, אף משמיע - משמיע לעצמו. וקתני: לא יצא! - תנאי היא, דתניא: שומע - שומע לעצמו, ומשמיע - משמיע לפי דרכו. אמר רבי יוסי: במה דברים אמורים - בשליח צבור, אבל ביחיד - לא יצא, עד שיתכוין שומע ומשמיע.

הסיפור על רבי זירא סותר לחלוטין את דברי רבא. לא רק שהשומע צריך להתכוון לצאת ידי חובה, אלא גם התוקע צריך להתכוון! מתוך שאלת הגמרא ותשובתה ניתן ללמוד שהגמרא מבינה שלא רק שהתוקע צריך להתכוון לתקיעת מצווה (ולא לשם השמעת קול, למשל), אלא הוא אף צריך להתכוון להוציא את השומע! הברייתא האחרונה בסוגיה חותמת בהבאת דעת רבי יוסי, שבמפורש מצריך כוונה גם של התוקע להוציא את השומע ידי חובה, ולכאורה כל שכן שנדרשת כוונה גם מהשומע. אמנם עמדה זו שנויה במחלוקת - לדעת ת"ק המשמיע יכול להשמיע לפי דרכו, אך צריך לשים לב שגם בברייתא הזו לא נאמר שהשומע פטור מכוונה: אדרבה, הניסוח "שומע - שומע לעצמו, ומשמיע - משמיע לפי דרכו" נראה שרק המשמיע יכול "לפי דרכו", כלומר ללא כוונה מיוחדת, אך

השומע צריך "לשמוע לעצמו". מתוך שזה מוגד ל"משמיע לפי דרכו" אפשר להבין שאצל השומע נדרשת כוונה כלשהיא.

בוודאי שבחירת הסוגיה לחתום בהבאת דעת רבי יוסי עומדת בהנגדה ברורה לעמדת הפתיחה של הסוגיה, בהבאת דברי רבא "התוקע לשיר יצא" ובאמירה - "מצוות אין צריכות כוונה".

נראה ברור אם כן, ש"הסוגיה", המהלך של הגמרא, נעה מעמדת מוצא של מצוות אינן צריכות כוונה, ואולי אפילו שוטה שקיים מצווה - היא תעלה לו כאשר יתפקח, עד לעמדה שמצוות צריכות כוונה, ובתקיעת שופר נדרש אפילו שגם התוקע יתכוון להוציא את השומע יד"ח.

פסיקת הרמב"ם

אין עניינו של מאמר זה לעסוק בפסיקת ההלכה בסוגיות השונות, אך כנספח לסוגיה, תהיה תועלת בהבאת פסיקת הרמב"ם⁵.

בהלכות חמץ ומצה כתב הרמב"ם (פ"ו ה"ג) :

אכל מצה בלא כונה כגון שאנסוהו גוים או לסטים לאכול יצא ידי חובתו, אכל כזית מצה והוא נכפה בעת שטותו ואחר כך נתרפא חייב לאכול אחר שנתרפא, לפי שאותה אכילה היתה בשעה שהיה פטור מכל המצוות.

פסיקה זו היא כפי פתיחת הסוגיה שאכילת מצה בכפיה מוציאה את האדם יד"ח.

לעומת זאת, בהלכות שופר כתב הרמב"ם (פ"ב הלכות ד-ה)

המתעסק בתקיעת שופר להתלמד לא יצא ידי חובתו וכן השומע מן המתעסק לא יצא, נתכוון שומע לצאת ידי חובתו ולא נתכוון התוקע להוציאו או שנתכוון התוקע להוציאו ולא נתכוון השומע לצאת לא יצא ידי חובתו, עד שיתכוין שומע ומשמיע.

מי שתקע ונתכוון להוציא כל השומע תקיעתו ושמע השומע ונתכוון לצאת ידי חובתו אף על פי שאין התוקע מתכוין לזה פלוני ששמע תקיעתו ואינו יודעו יצא, שהרי נתכוון לכל מי שישמענו, לפיכך מי שהיה מהלך בדרך או יושב בתוך ביתו ושמע התקיעות משליח ציבור יצא אם נתכוון לצאת, שהרי שליח צבור מתכוין להוציא את הרבים ידי חובתן.

⁵ עיין ב"האם מצוות צריכות כוונה - הסתירה ברמב"ם", אביעזר נתן, בתוך מעין לז, ג (תשנז) 59-64.

אמנם הרמב"ם לא התייחס לתוקע לשיר, אך נראה שהתוקע להתלמד דומה לתוקע לשיר. במקרה זה פסק הרמב"ם שלא יצא ידי חובה. כמו כן גם פסק הרמב"ם שצריך שהתוקע יתכוון להוציא ידי חובה את השומע.

לכאורה, סותר הרמב"ם את עצמו ממצה לשופר, שלפי פסיקתו בשופר עולה שמצוות צריכות כוונה, ולפי פסיקתו במצח עולה שלא צריכות כוונה⁶! מסתבר שהרמב"ם קבל את ההבחנה שהגמרא עצמה הציעה, למרות שהגמרא דחתה אותה. לפי הבחנה זו באכילת מצה אכן לא נדרשת כוונה לשמה, אך בשמיעת קול שופר, שנאמר בו "זכרון תרועה" - נדרשת כוונה.

צורת פסיקה זו מאפשרת מבט חדש על הסוגיה: עורך הסוגיה היה מודע להבדל בין מצה לבין שופר, הוא עצמו העלה אותה, אך במהלך הסוגיה הוא בחר להתעלם ממנה, בכדי להמשיך ולדון בשאלה הכללית יותר - האם מצוות, באופן כוללני, צריכות כוונה. לשם הדיון הזה היה עליו להתעלם מההבחנות בין סוגי המצוות השונות.

⁶ ועיין בכסף משנה על הלכות שופר פ"ב ה"ד שהקשה סתירה זו ויישב בדומה להלן.

משפחת אם אינה קרויה משפחה (בבא בתרא דף קט ע"ב - קי ע"א)

הגמרא בפרק שמיני של מסכת בבא בתרא מחפשת מקור לכך שהאב יורש את בנו. היא מוצאת לכך רמז בפסוק: "וְאִם אֵין אַחִים לְאָבִיו וְנִתְּתָם אֶת נַחְלָתוֹ לְשָׂארוֹ הַקָּרֵב אֵלָיו מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ וְיָרַשׁ אֹתָהּ" (במדבר כז יא), ודורשת שישארו זה האב. על זה אומרת הגמרא:

וממאי דשארו - זה האב? דכתיב: שאר אביך הוא, אימא: שארו - זו האם, דכתיב: שאר אמך היא! אמר רבא, אמר קרא: ממשפחתו וירש אותה - משפחת אב קרויה משפחה, משפחת אם אינה קרויה משפחה, דכתיב: למשפחותם לבית אבותם.

עמדה זו פותחת את הסוגיה שלנו: **משפחת אם אינה קרויה משפחה**. על כן האב הוא היורש את בנו, ולא האם.

עתה פונה הגמרא לדון בכלל זה: האמנם משפלת אם אינה קרויה משפחה? נציג ברצף את כל סוגיית הגמרא, ואח"כ ננתח אותה:

ומשפחת אם אינה קרויה משפחה? והא כתיב: ויהי נער מבית לחם יהודה ממשפחת יהודה והוא לוי והוא גר שם, הא גופא קשיא, אמרת והוא לוי - אלמא מלוי אתי, ממשפחת יהודה - אלמא מיהודה אתי! אלא לאו דאבוה מלוי ואימיה מיהודה, וקאמר: ממשפחת יהודה!

אמר רבא בר רב חנן: לא, גברא דשמיה לוי. אי הכי, היינו דקאמר מיכה: עתה ידעתי כי ייטיב ה' לי כי היה לי הלוי לכהן? אין, דאיתרמי ליה גברא דשמיה לוי. וכי לוי שמו? והלא יהונתן שמו, שנאמר: ויהונתן בן גרשם בן מנשה הוא ובניו היו כהנים לשבט הדני. אמר ליה: וליטעמך, וכי בן מנשה הוא? והלא בן משה הוא, דכתיב: בני משה גרשם ואליעזר! אלא, מתוך שעשה מעשה מנשה - תלאו הכתוב במנשה, הכא נמי, מתוך שעשה מעשה מנשה דאתי מיהודה - תלאו הכתוב ביהודה.

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: מכאן שתולין את הקלקלה במקולקל. רבי יוסי בר חנינא אמר, מהכא: וגם הוא טוב תואר מאד ואותו ילדה אחרי אבשלום, והלא אדניה בן חגית ואבשלום בן מעכה! אלא, מתוך שעשה מעשה אבשלום דמרד במלכות - תלאו הכתוב באבשלום, (ה"נ, מתוך שעשה מעשה מנשה - תלאו הכתוב במנשה).

אמר רבי אלעזר: לעולם ידבק אדם בטובים, שהרי משה שנשא בת יתרו - יצא ממנו יהונתן, אהרן שנשא בת עמינדב - יצא ממנו פנחס. ופנחס לאו מיתרו אתי? והא כתיב: ואלעזר בן אהרן לקח לו מבנות פוטיאל לו לאשה, מאי לאו דאתי מיתרו שפיטם עגלים לע"ז! לא, דאתי מיוסף שפטפט ביצרו. והלא שבטים מבזים אותו ואומרים: ראיתם בן פוטי זה, בן שפיטם אבי אמו עגלים לע"ז, יהרוג נשיא שבט מישראל! אלא, אי אבוה דאמיה מיוסף - אמה דאמיה מיתרו, אי אבוה דאמיה מיתרו - אמה דאמיה מיוסף. דיקא נמי, דכתיב: מבנות פוטיאל, תרתי, שמע מינה.

אמר רבא: הנושא אשה צריך שיבדוק באחיה, שנאמר: ויקח אהרן את אלישבע בת עמינדב אחות נחשון, ממשמע שנאמר בת עמינדב, איני יודע שאחות נחשון היא? מה תלמוד לומר אחות נחשון? מכאן, שהנושא אשה צריך שיבדוק באחיה. תנא: רוב בנים דומין לאחי האם.

"ויסורו שם ויאמרו לו" מי הביאך הלום ומה אתה עושה בזה ומה לך פה - אמרו לו: לאו ממשה קא אתית דכתיב ביה: אל תקרב הלום? לאו ממשה קא אתית דכתיב ביה: מה זה בידך? לאו ממשה קא אתית דכתיב ביה: ואתה פה עמוד עמדי? תעשה כהן לע"ז! אמר להן, כך מקובלני מבית אבי אבא: לעולם ישכיר אדם עצמו לע"ז ואל יצטרך לבריות. והוא סבר: לע"ז ממש; ולא היא, אלא ע"ז - עבודה שזרה לו, כדאמר ליה רב לרב כהנא: נטוש נבילתא בשוקא ושקול אגרא, ולא תימא גברא רבא אנא וזילא בי מילתא. כיון שראה דוד שממון חביב עליו ביותר, מינהו על האוצרות, שנאמר: ושבואל בן גרשם בן מנשה נגיד על האוצרות. וכי שבואל שמו? והלא יהונתן שמו! א"ר יוחנן: ששב לאל בכל לבו.

הגמרא עוברת לדון בסיפור על הלוי מפסל מיכה. ה"כניסה" לסיפור על הלוי היא הפסוק שמתאר את הלוי: (שופטים יז, ז) וַיְהִי נֶעַר מְבִית לְחָם יְהוּדָה מִמְּשֻׁפְחַת יְהוּדָה וְהוּא לְוִי וְהוּא גֵר שָׁם: העובדה שהנער מיוחס גם לשבט לוי וגם לשבט יהודה מלמדת, לכאורה, שיש יחוס משפחתי גם למשפחת האם.

באופן פשוט, לא קשה ליישב את פשט הפסוק: הנער הוא לוי, אבל הוא גר בבית לחם שבנחלת שבט יהודה.⁷

⁷ עיין פרופסור יהודה אליצור בדעת מקרא במקום, שכותב שמכיון שללויים אין נחלה, היה מקובל שהלויים התפזרו בין נחלות השבטים השונים.

בסופו של דבר, זו גם מסקנת הסוגיה: הנער הוא אכן משבט לוי, ויחוסו ליהודה לא מבטא ייחוס שבטי של ממש, אלא משהו אחר - למסקנת הסוגיה זה "יחוס רעיוני" - כמו מנשה, המלך הרשע, משבט יהודה. הוא שייך ל"אותה משפחה".

במהלך הסוגיה מתברר אף יותר מזה: לא סתם שהנער הוא משבט לוי, אלא הוא אפילו צאצא של משה רבינו!:

וכי לוי שמו? והלא יהונתן שמו, שנאמר: (שופטים י"ח, ל) ויהונתן בן גרשם בן מנשה הוא ובניו היו כהנים לשבט הדני. אמר ליה: וליטעמך, וכי בן מנשה הוא? והלא בן משה הוא, דכתיב: +דברי הימים א' כ"ג+ בני משה גרשם ואליעזר! אלא, מתוך שעשה מעשה מנשה - תלאו הכתוב במנשה, הכא נמי, מתוך שעשה מעשה מנשה דאתי מיהודה - תלאו הכתוב ביהודה.

הרי לפנינו שלמרות שייחוסו המשפחתי של הנער הוא משה רבינו, הרי שבגלל מעשיו הרעים הוא "נותק" ממשפחתו של משה, ויחוס למנשה, הרשע⁸.

יש כאן ציניות מסוימת כלפי האמירה הפורמלית "משפחת האב קרויה משפחה, משפחת האם אינה קרויה משפחה": אם אדם בוחר רע - יחוסו הביולוגי אינו משנה מאומה, והוא מיוחס ע"פ מעשיו הרעים.

אמירה דומה נאמרת גם ביחס למשפחת האם:

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: מכאן שתולין את הקלקלה במקולקל. רבי יוסי בר חנינא אמר, מהכא: +מלכים א' א'+ וגם הוא טוב תואר מאד ואותו ילדה אחרי אבשלום, והלא אדניה בן חגית ואבשלום בן מעכה! אלא, מתוך שעשה מעשה אבשלום דמרד במלכות - תלאו הכתוב באבשלום.

אבשלום ואדוניה אינם אחים מן האם. אדניה הוא בן חגית ואבשלום בן מעכה. אעפ"כ מתאר אותם הכתוב כאחים מאמא: "ואותו ילדה אחרי אבשלום". שוב יש כאן ויתור על הייחוס הביולוגי (הפעם של האמא) לטובת יחוס אחרי המעשים.

⁸ כמובן שיש להוסיף את מה שכבר העירו הראשונים, שהאות "נ" במילה מנשה (שופטים יח, ל) היא אות תלויה, וכבר בכך יש רמז לכך שמדובר במשה.

יש כאן פער מסוים בין הפן המשפטי - פורמלי, לפיו משפחת האב קרויה משפחה ומשפחת האם אינה קרויה משפחה, לבין הפן החוויתי-בחירי: גם אם אדם שייך למשפחה מסוימת, הרי שבפועל, מעשיו יכולים ל"שייך" אותו למשפחה אחרת.

המשך הסוגיה עוד מקצין את המורכבות הזו:

אמר רבי אלעזר: לעולם ידבק אדם בטובים, שהרי משה שנשא בת יתרו - יצא ממנו יהונתן, אהרן שנשא בת עמינדב - יצא ממנו פנחס. ופנחס לאו מיתרו אתי? והא כתיב: (שמות ו') ואלעזר בן אהרן לקח לו מבנות פוטיאל לו לאשה, מאי לאו דאתי מיתרו שפיטם עגלים לע"ז! לא, דאתי מיוסף שפטפט ביצרו. והלא שבטים מבזים אותו ואומרים: ראיתם בן פוטי זה, בן שפיטם אבי אמו עגלים לע"ז, יהרוג נשיא שבט מישראל! אלא, אי אבוה דאמיה מיוסף - אמה דאמיה מיתרו, אי אבוה דאמיה מיתרו - אמה דאמיה מיוסף. דיקא נמי, דכתיב: מבנות פוטיאל, תרתי, שמע מינה.

אם הסוגיה הראתה קודם שאפילו צאצא של משה רבינו יכול בבחירתו הרעה לסטות מדרכי אביו ולשייך את עצמו למשפחת מנשה הרשע, הרי שעתה מצפה לנו הפתעה: מסתבר ששרש הבעיה התחיל כבר אצל משה רבינו - בעובדה שנשא את בת יתרו!:

אמר רבי אלעזר: לעולם ידבק אדם בטובים, שהרי משה שנשא בת יתרו - יצא ממנו יהונתן, אהרן שנשא בת עמינדב - יצא ממנו פנחס.

מסתבר, שלמרות ש"משפחת האם אינה משפחה" - הרי שכאשר באים לדון ב"גנטיקה רוחנית" - מתברר שמשפחת האם דווקא מאוד נחשבת משפחה. יהונתן זה, לא עמדה לו זכות אבות - זכותו של משה רבינו, בגלל "משפחת האם" - ציפורה ביתו של יתרו.

יש להוסיף שהגמרא אומרת שגם פנחס בא מיתרו. לפיכך, לפי הגמרא כאן, היו מקורות משפחתיים מגוונים: מצד אביו הוא צאצא של אהרון הכהן ואלישבע בת עמינדב, ומצד אימו הוא צאצא של יתרו ("שפיטם עגלים לעבודה זרה") ושל יוסף ("שפטפט ביצרו" - כלומר התגבר על יצרו במעשה אשת פוטיפר).

פנחס הרג את זמרי בן סלוא ואת כזבי בת צור. המעשה שבגיניו הרגם היה כרוך הן בעבודה זרה ("הנצמדים לבעל פעור") והן בגילוי עריות (ויחל העם לזנות אל בנות מואב). כשכר הוא קיבל את "בריתי שלום" - מידתו של אהרון הכהן, סבו.

מסתבר שהיסודות שקבל פנחס מהסבים שלו היו גורם משמעותי במעשה שעשה, באשר הם התמזגו אצלו במעשה אחד. מהעבודה הזרה של יתרו, שהתהפכה לעבודת השם, קבל פנחס בתנועת המטוטלת את הניגוד החרף לעבודה

זרה, מיוסף שהתגבר על יצרו קבל את יכולת העמידה בפני גילוי עריות, וברית השלום בעצם נעוצה אצלו עוד מסבו אהרון הכהן.

המשך הסוגיה משלים את התמונה ביחס לאמירה: "משפחת האם אינה קרויה משפחה":

אמר רבא: הנושא אשה צריך שיבדוק באחיה, שנאמר: +שמות ו'+ ויקח אהרן את

אלישבע בת עמינדב אחות נחשון, ממשמע שנאמר בת עמינדב, איני יודע שאחות נחשון

היא? מה תלמוד לומר אחות נחשון? מכאן, שהנושא אשה צריך שיבדוק באחיה. תנא:

רוב בנים דומין לאחי האם.

מדבריו של רבא כשלעצמם ניתן לחשוב שבכדי להכיר את האשה איתה הוא עומד להתחתן - כדאי לו לבדוק את אחיה. יש כנראה דמיון ביניהם.

אבל הברייתא שבסוף אומרת הרבה יותר מזה, ואולי שופכת אור חדש על דברי רבא: יבדוק באחיה, מפני שכנראה בניו יהיו דומים להם! אם הוא רוצה לדעת מראש כיצד יהיו ילדיו - יסתכל מראש באחי אשתו!⁹

יש כאן הנגדה מלאה לאמירה הפותחת את הסוגיה "משפחת האם אינה קרויה משפחה": אמירה זו נשארה ממוקדת רק להיבט המשפטי של ירושת האב את בנו. מבחינות אחרות - דווקא משפחת האם היא הדומיננטית, יותר מאשר משפחת האב.

לסיום הסוגיה, חוזרת הגמרא לדון בנער הלוי, אותו היא זיהתה קודם לכן כיהונתן בן גרשם, מצאצאי משה רבינו:

(שופטים י"ח) "ויסורו שם ויאמרו לו מי הביאך הלום ומה אתה עושה בזה ומה לך פה" -

אמרו לו: לאו ממשה קא אתית דכתיב ביה: +שמות ג'+ אל תקרב הלום? לאו ממשה קא

אתית דכתיב ביה: +שמות ד'+ מה זה בידך? לאו ממשה קא אתית דכתיב ביה: +דברים

⁹ בהסבר העניין שהבנים דומים לאחי האם, עיין במשיבת נפש פרשת תולדות: "ומאשר קירוב הדעת מאשה

לאחיה דומים הבנים לאחי האם ברוב כי המחשבה פועלת בשעת התשמיש". (רבי יוחנן ב"ר אהרן לוריא המאה ה-15, צרפת-גרמניה).

ה'+ ואתה פה עמוד עמדי? תעשה כהן לע"ז! אמר להן, כך מקובלני מבית אבי אבא:
לעולם ישכיר אדם עצמו לע"ז ואל יצטרך לבריות. והוא סבר: לע"ז ממש; ולא היא, אלא
ע"ז - עבודה שזרה לו, כדאמר ליה רב לרב כהנא: נטוש נבילתא בשוקא ושקול אגרא,
ולא תימא גברא רבא אנא וזילא בי מילתא. כיון שראה דוד שממון חביב עליו ביותר,
מינהו על האוצרות, שנאמר: +דברי הימים א' כ"ו+ ושבואל בן גרשם בן מנשה נגיד על
האוצרות. וכי שבואל שמו? והלא יהונתן שמו! א"ר יוחנן: ששב לאל בכל לבו.

הגמרא מביאה שלש גזירות שוות, שמשוות בין הנער של מיכה לבין משה רבינו. לכאורה, יש
מקום לצרף גזירה שווה נוספת:
אצל הנער בפסל מיכה נאמר: "וַיֹּאֲלֶהָ הַלְוִי לְשֶׁבֶת אֶת הָאִישׁ (שופטים יז, יא), ואילו אצל משה
רבינו נאמר: "וַיֹּאֲלֶהָ מֹשֶׁה לְשֶׁבֶת אֶת הָאִישׁ" (שמות ב, כא). אלו הפעמיים היחידות בכל המקרא
שבהן נאמר על אדם כלשהוא "ויואל... לשבת את האיש".
הנער מוצג במקרא ובחז"ל כמי שהלך לחפש פרנסה, ואף היתה לו "טענה" הלכתית, שלשם פרנסה
מותר אף לעבוד ע"ז.
על כל פנים, ייחוסו של הנער למשה רבינו מועצם בפשט המקרא ובדברי הגמרא. נראה שייחוסו זה
עומד לו לנער, עד שהגמרא טוענת שבהמשך חייו "שב לאל בכל ליבו".

סיכום:

גם בסוגיה זו ברור הכיוון של הגמרא: עמדת הפתיחה היא מאוד חד משמעית: משפחת אם אינה
קרויה משפחה. אבל ככל שהסוגיה מתקדמת, כך מבין הלומד שכלל זה אינו מוחלט, ומשפחת
האם דווקא מאוד "קרויה" משפחה, והיא מאוד משמעותית להרבה עניינים. בסופו של דבר
מתברר שהכלל "משפחת אם אינה קרויה משפחה" מצטמצם אך ורק לענייני ירושה. בכל שאר
העניינים - הרוחניים, האישיותיים, וכו' - משפחת האם משמעותית הרבה יותר מאשר משפחת
האב.