

המשפט המוחלט וחוקי גוי קדוש

מדור דרישה בתורה: מדרשים ופרשנים לפי נושאים –

שאל ברוכי ויואל בן-נח

- 287..... זָבַח לֵאלֹהִים יִחָרֵם בְּלִתִּי לֵה' לְבָדוֹ (שמות כ"ב, יט)
- 291..... "יחרם" – מה פירושו?.....
- וגר לא תונה ולא תלחצנו כי גרים הייתם בארץ מצרים (שמות כ"ב, כ) –
- 294..... הקשר בין האיסור לשעבוד במצרים.....
- 298..... אֱלֹהִים לֹא תִקַּל וְנָשִׂיא בְעֵמֶק לֹא תֵאָדַר (שמות כ"ב, כז)
- 302..... קללת המלך – בספרי נביאים.....
- 304..... "בכור בְּנִיךָ תִתֵּן לִי" (שמות כ"ב, כח) – כיצד?.....
- "... בכור בְּנִיךָ תִתֵּן לִי; כֵּן תַעֲשֶׂה לְשֹׁרֶךָ לְצֹאנְךָ, שִׁבְעַת יָמִים יִהְיֶה עִם אִמּוֹ,
- 309..... ביום השמיני תִּתְּנוּ לִי" (שמות כ"ב, כח-כט)
- וְאִנְשֵׁי קֶדֶשׁ תִּהְיוּ לִי וּבָשָׂר בְּשָׂדֶה טָרֵפָה לֹא תֹאכְלוּ
- 310..... לְכָלֵב תִּשְׁלַכְנוּ אֹתוֹ (שמות כ"ב, ל)
- 313..... "טֵרֵפָה" – למה לכלב – הכלב השומר על העדר?.....
- 314..... פשט מול מדרש (ב) – "אחרי רבים להטות?" (שמות כ"ג, ב)
- 315..... "אֲחֵרֵי רַבִּים לִהְטֹת?" (שמות כ"ג, ב) עיון מורחב.....
- 321..... עֹזֵב תַעֲזֹב עַמּוֹ (שמות כ"ג, ה)
- "עזב תעזב" ו"הקים תקים" 321 / חמלה על הבהמה או על הבעלים? 324
- 327..... "עֹזֵב תַעֲזֹב עַמּוֹ" בדרכים (=עזרה לתקועים בדרך).....
- מצוות פריקה וטעינה 327 / אחריות הדדית – קבוצות בדרכים 332
- 335..... מְדַבֵּר שֶׁקֶר תִּרְחֹק (שמות כ"ג, ז)
- דיבור שקר סתמי 335 / שקר במשפט, ובפגיעה בזולת 336 / סיפור משפחתי על
- הצלה בזיוף תעודות 345
- 346..... מצוות השמיטה – שלוש פרשיות בתורה.....
- 351..... וְשֵׁם אֱלֹהִים אַחֲרִים לֹא תִזְכִּירוּ לֹא יִשְׁמַע עַל פִּיךָ (שמות כ"ג, יג)
- "לא תזכירו" – זיכרון במשמע של דין ומשפט 353 / האם מותר להשתמש בתאריך
- לועזי? 354 / מנהג הרב צבי יהודה קוק 356
- 356..... לֹא תִבְשֹׁל גְּדִי בְחֵלֶב אִמּוֹ (שמות כ"ג, יט)
- נגד פולחן אלייל 357 / נגד תרבות אכזרית 358 / איסור בשר בחלב 360 / מנהג 'ביתא
- ישראל' (יהודי אתיופיה) 361

מדור לשון התורה, מסורה וטעמים – יואל בן-נח

- 363..... "זָבַח לֵאלֹהִים יִחָרֵם – בלתי לה' לבדו".....

364.....	"וְגַר לֹא תִזְנֶה וְלֹא תִלְחָצְנָהוּ"
365.....	מִיֵּהוּ גֵר'?
367.....	'נִשְׂאָה' / 'נִשְׂךְ' ('מִשְׁאֵת')
368.....	"חָבֵל תִּחְבֹּל"
370.....	"מִלֶּאֱתֶךָ וּדְמָעֶךָ"
372.....	'כֶּלֶב' כְּבִיטוּי מוֹשָׁאֵל בִּלְשׁוֹן הַמִּקְרָא
373.....	"לֹא תִשָּׂא שְׁמַע שָׂוְא"
374.....	"וְלֹא תַעֲנֶה עַל רֵב לְנִטָּת אַחֲרֵי רַבִּים לְהִטֹּת [מִשְׁפָּט]"
375.....	"כִּי תִפְגַּע שׁוֹר אִיֶּבֶךָ אוֹ חֲמֹרוֹ תַעֲזֶה"
377.....	"... וְחִדַּלְתָּ מֵעֶזֶב לוֹ, עֶזֶב תַּעֲזֹב עִמּוֹ"
379.....	רֵאיוֹה וּבַחִירָה – לִשָּׁם מָה עָלָיו לְרַגֵּל?

מדור מדע בתורה: היסטוריה, ארכיאולוגיה ומודרנה – יואל בִּיִּנּוֹן

382.....	מִשְׁפָּט בִּשְׁעָר – מִזְבֵּחַ וּמִצֵּבָה – מִמְצָאִים בִּיהוּדָה
391.....	בְּגַד חָבֹל וְחֹרֶס הַקּוֹצֵר
395.....	"שֶׁלֶשׁ רַגְלִים תַּחֲגֹל לִי בִשְׁנָה"
	מִשְׁמַעוֹת חֲדָשָׁה לִשָּׁם "רַגְלִים" הַעוֹלָה מִחֲפִירוֹת חֲדָשׁוֹת 395
401.....	רִיבִית בְּעִידָן הַמּוֹדֵרְנִי – דְּנִיָּאל וּוֹלֵף
	הָאֵם אִיסוּר הַרִיבִית חַל גַּם עַל הַלּוּוֹאוֹת לְבִנְיָמִין? 402 / מִהוּ 'הִיתֵר עֶסְקָה'? 403 /
	הַלּוּוֹאָה שֶׁלֹּא לְמִטְרַת עֶסְקִים 405 / חֲלוּפוֹת לְהִיתֵר עֶסְקָה 406
409.....	מִשְׁפָּטִים וְאִיסוּרֵי רִיבִית בַּחֲיֵי כֹלְכָלָה מוֹדֵרְנִית – בִּנְקֵי אֵינֶנּוּ "אַחִיךָ"
413.....	"וְנִשְׂאָה בְּעֶמְקָה לֹא תֵאָר" – גְּבוּלוֹת הַמַּחָאָה בַּהֲלָכָה

מדור בינה בתורה: מבנה ופרשנות חדשה – יואל בִּיִּנּוֹן

416.....	הַמִּשְׁפָּטִים וְחֻקֵּי גוֹי קֹדֶשׁ
	מִבְּנֵי הַפְּרָשׁוֹת 416
422.....	הַמִּשְׁפָּט הַמּוֹחֵלֵט – אֲזֵהָרוֹת לְשׁוּפָטִים
423.....	אִיסוּרֵי הַטִּיִּית מִשְׁפָּט וּמִצְוֹת הַשַּׁבָּת אֲבָדָה
	מִבְּנֵי הַפְּסוּקִים 423
425.....	שַׁבָּת בְּבֵית (בְּפִרְשַׁת הַמֶּן) מוֹל שַׁבָּת בִּשְׁדָּה (בְּפִרְשַׁת מִשְׁפָּטִים)
425.....	שִׁיטַת רַבִּי עֲקִיבָא בַּמִּדְרָשׁ הַתּוֹרָה
	תַּחֲוִים שַׁבָּת 425 / תּוֹסֵפֶת שְׁבִיעִית 426 / סְמִכּוֹת בֵּית הַדִּין בְּקִבְעֵת הַלּוֹחַ וְהַמּוֹעֲדִים 428
430.....	חֶג הַפֶּסַח וְחֶג הַמִּצּוֹת – "לְמוֹעֵד חֲדָשׁ הָאֲבִיב"
	פֶּסַח וְחֶג הַמִּצּוֹת – שְׁנֵי חֲגִים 430 / מִדּוּעַ לֹא נִזְכַּר בַּתּוֹרָה חֶג אֲבִיב? 434 / "לְמוֹעֵד חֲדָשׁ הָאֲבִיב" 436
437.....	לּוֹחַ הַשָּׁנָה וְהַחֲגִים בְּקִהְלִילוֹת 'בֵּיתָא יִשְׂרָאֵל' (=יְהוּדִי אֲתִיּוּפִיָּה)

הקשר בין העם והארץ – קביעת לוח המועדים 441

443..... המשמעות הכפולה של הרגלים

חגים חקלאיים וחגים היסטוריים 443 / האם יש משמעות היסטורית לחגי קציר

ואסיף? 446

449..... חג השבועות – זמן מתן תורתנו?

כפל משמעות בחג השבועות 449 / יציאת מצרים – בשבועות – בספר דברים 451 /

כפל משמעות במגילת רות 454

455..... "וחג הָאֶסָף בצאת השנה" – תשרי – סוף השנה או ראשית השנה?

מהי 'שנה' בתורה? 455 / "בצאת השנה" היא גם ראשית השנה 457

משפט בשער - מזבח ומצבה - ממצאים ביהודה

בפרשת משפטים שבספר שמות (כ"א-כ"ב) לפי חז"ל והמפרשים נקראים השופטים 'אלהים',¹ משום שאלוהים נמצא עמם במשפט, כפי שנאמר במזמור תהילים (פ"ב, א): "אלהים נִצָּב בעדת אל, בקרב אלהים ישפט" (= אדון העולם ניצב בעדת נאמניו, בלב השופטים והמשפטים).² על כן התפרש שם אלוהים כ'מידת הדין',³ שמתגלה גם בארץ, בקרב השופטים הראויים לכך. באופן זה, מתפרש השם "אלהים" בפרשיות העבד והשומרים:

"וְאִם אָמַר יֹאמַר הָעֶבֶד... לֹא אֶצֵּא חֶפְשִׁי; וְהִגִּישׁוּ אֲדֹנָיו אֶל הָאֱלֹהִים..." (כ"א, ו);
 "וְיִקְרַב בַּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱלֹהִים [לשבועה] אִם לֹא שָׁלַח יְדוֹ בְּמִלְאֶת רַעְהוֹ" (כ"ב, ז);
 "עַד הָאֱלֹהִים יָבֵא דְבַר שְׁנִיָּהּ, אֲשֶׁר יִרְשִׁיעַ אֱלֹהִים יְשָׁלֵם שְׁנִים לְרַעְהוֹ" (כ"ב, ח);
 והשווה: "שְׁבַעַת ה' תִּהְיֶה בֵּין שְׁנֵיהֶם אִם לֹא שָׁלַח יְדוֹ בְּמִלְאֶת רַעְהוֹ" (שם כ"ב, י).

בציווי המשפט המוחלט כתוב:

"אלהים לא תקלל, ונשיא בעמך לא תאור" (כ"ב, כז) – ופירש רש"י: "זו אזהרה לברכת השם, ואזהרה לקללת דיין", כלומר שם אלהים בפסוק זה הוא גם קודש גמור, וגם 'חול' במשמע 'שופט' בשר ודם, שדן במשפט האלהים.⁴

לאור זאת, יש לשאול האם האיסור החמור: "זִבְחָ לָאֱלֹהִים יִחָרֵם, בִּלְתִּי לֵה' לַבְדּוֹ" (כ"ב, יט), מכוון נגד הקרבת זבחים לאלילים, או שמא נועד הוא למונע הקרבת זבח במקום המשפט, אפילו אם הוא מוקדש לאלהי המשפט, 'שופט כל הארץ' האחד והיחיד?

1. ראו מקראות יתרו עמ' 264 ואילך, בפירושו של הרב י' מדן לשבועה בשם ה' בתור תולדה של הדיבור 'לא תשא'; לפי זה יש מקום לקרוא את שם אלוהים בפסוקי השבועה כשם קודש גמור, כי הנשבע, נשבע בה' ולא בשופטים, וכך מקובל אצל פרשנים רבים כיום.
2. התייצבות אלהים במשפט נועדה לשם תוכחה מוסרית: "עד מתי תשפטו עָוֹל... שפטו דל ויתום... פִּלְטוּ דל ואביון, מיד רשעים הַצִּילוּ" (תהילים פ"ב, ב-ד); המשך המזמור מתאר את התמוטטות המחשבה שאלהים ניצב תמיד עם השופטים בדבר המשפט: "אני אמרתי אלהים אתם, ובני עליון קִלְכֶם – אכן כאדם תמותון, וכאחד השרים תִּפְלוּ... קומה אלהים שפטה הארץ... (שם פ"ב, ו-ח)".
3. שם אלהים הוא שם כללי הניתן ליידוע ולהטיות, ומשמעו, 'שהוא בעל הכוחות כולם', ראו בספרו של אבי מורי ז"ל, יחיאל בן-נון, ארץ המוריה, אלון שבות התשס"ו, עמ' 10, 43-48 (גלגולי 'איל' = כח בקודש ובחול). על כן הוא גם מבטא את הסמכות המוחלטת שהיא מידת הדין – "כי האלהים בשמיים ואתה על הארץ – על כן יהיו דבריך מעטים" קהלת ה', א).
4. במכילתא (משפטים פרשה י"ט) יש מחלוקת בין רבי ישמעאל ורבי עקיבא, אם זו אזהרה נגד קללת דיין או נגד ברכת השם, ובגמרא (סנהדרין סו ע"א) מתבאר, שהפסוק כולל את שתי האזהרות, ולפי זה פירש רש"י.

בהקרבת זבחים בשערי המשפט יש סכנה של גלישה לעבודת אלילים או לפולחן קרוב לה (כגון, 'אשרה'/'מצבה'), ולכן מדגיש הכתוב: **"בלתי לה' לבדו"**.⁵

בשאלה זו יש לשים לב לפסוקים מספר דברים, בתחילת פרשת שופטים:

"שִׁפְטִים וְשִׁטְרִים תִּתֵּן לָהּ בְּכָל שְׁעָרֶיהָ, אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיהָ נָתַן לָהּ לְשִׁבְטֶיהָ, וְשִׁפְטוֹ אֶת הָעָם מִשְׁפַּט צֶדֶק: לֹא תִטָּה מִשְׁפָּט, לֹא תִפְיֹר פְּנִים, וְלֹא תִקַּח שֹׁחַד, כִּי הַשֹּׁחַד יַעֲוֶר עֵינֵי חֲכָמִים וְיִסְלֹף דְּבָרֵי צְדִיקִים: צֶדֶק צֶדֶק תִּרְדֹּף, לְמַעַן תַּחֲיֶה וִירִשֶׁת אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיהָ נָתַן לָהּ:

לֹא תִטַּע לָהּ אֲשֶׁרָה כָּל עֵץ אֲצֶל מִזְבַּח ה' אֱלֹהֶיהָ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה לָּהּ:

וְלֹא תִקֵּם לָהּ מִצֵּבָה אֲשֶׁר שָׁנָא ה' אֱלֹהֶיהָ:

לֹא תִזְבַּח לָהּ אֱלֹהֶיהָ שׁוֹר וְשֶׂה אֲשֶׁר יִהְיֶה בּוֹ מוֹם, כָּל דָּבָר רָע, כִּי תֹעֲבֹת ה' אֱלֹהֶיהָ הִוא" (דברים ט"ז, יח – י"ז א).

אם הכתוב בשמות, בעניין המשפטים והשופטים, מכוון רק להחרמת הזביחה לאלוהים אחרים (כפירוש ראב"ע שם), אזי הכתוב בספר דברים מחמיר יותר, ואוסר בשערי הערים והמשפט גם אשרה וכל עץ, וגם מצבה לה'. אבל אם הכתוב בשמות מכוון גם נגד כל פולחן לשם אלהים (כפירוש רמב"ן שם), ובפרט ביחס לאלהי המשפט, אפשר לראות בספר דברים הרחבה, ביאור והגדרה לכיוון העקרוני של הכתוב בשמות.⁶

לפי פשט הפסוקים בספר דברים⁷ מדובר במזבחות לגיטימיים⁸ ליד השופטים "בכל

5. ראו שם את דברי רמב"ן בפירושו. ראב"ע פירש את האיסור כעוסק בזובח לאלילים, ואילו רמב"ן הוכיח מהמשך הפסוק שאסור להקריב גם לשם 'אלוהים' האחד והיחיד: "בלתי [לשם] ה' לבדו", וראו לעיל עמ' 287-290.

6. כמו בחוקים ומשפטים רבים, שבהם ספר דברים מבאר ומרחיב את חוקי ספר שמות, במיוחד אלו שבפרשת משפטים; וראו רמב"ן בהקדמתו לספר דברים.

7. מחקר המקרא הביקורתי התקשה בפסוקים אלו, למשל: S.R. Driver, Deuteronomy 1902 (ICC), Edinburgh. סיכום ממצה בעברית נמצא אצל: א' רופא, **מבוא לספר דברים**, ירושלים תשמ"ח, בפרקים א'-ג', ובפרק כ"ד. חוקרים אחרים חלקו על דעות אלו, ראו: מ"ד קאסוטו, "דברים", **אנציקלופדיה מקראית**, ב, ירושלים תשי"ד, טורים 608-619.

8. דרייבר (בפירושו הנ"ל על ספר דברים, עמ' 201), לא יכול היה לקבל את הקשרם של פסוקי הפולחן כאן אל מערכת המשפט ואל שערי העיר, בגלל השקפתו על 'ריכוז הפולחן', הקשור כולו לימי יאשיהו, כאשר נהרסו כליל "במות השערים". לכן הוא רואה כאן 'בלבול סדר' כביכול, וסבור שפסוקים אלה שייכים למקום אחר בספר דברים. א' רופא רואה במזבחות שבשערי המשפט 'שריד קדום', מן השכבה הספרותית שקדמה לספר דברים ולחוקי ריכוז הפולחן (ראו בספרו הנ"ל, עמ' 58), ואת חוקי מערכת המשפט הוא מנתק מן ההקשר (ראו שם בפרק י"ב).

כל אלה מצביעים על קשיים וכשלים בשיטה הביקורתית. לא רק שיש בספר דברים מקור למזבח לגיטימי "אשר תעשה לך", אלא שיש כאן גם קישור לגיטימי בין מקום המשפט בשערי הערים "לשבטיך" לבין מקום הפולחן, וזה מנוגד לחלוטין לעקרון 'ריכוז הפולחן' מימי יאשיהו, כפי שהבינו אותו מבקרי המקרא.

אולם בספר דברים כחלק מתורת משה, אין כל ניגוד עקרוני בין ההקרבה "במקום אשר יבחר

שעריך", אלא שאסור לטעת שם אשרה, אסור להקים מצבה, ואסור להקריב קרבן בעל מום על "מזבח ה' אלהיך אשר תעשה לך", בשערי המשפט. בהמשך הפרשיות, אחרי חוקי מזבח והקרבה, חוזר הכתוב לעניין המשפט, עם הציווי על העלייה "אל המקום אשר יבחר ה'", מקומם של "הכהן" והשפט אשר יהיה בימים ההם, וסמיכות זו מוכיחה את הקשר בין מקום ההקרבה ומקום המשפט בשערי הערים לשבטיהם.

מסתבר, שמזבחות בשערים⁹ והקרבה במקום המשפט לא היו מנוגדים בהכרח לאיסור ההקרבה "בכל מקום אשר תראה", אם העונש בפרשת משפטים ("יחרם") יתפרש על זביחה לאלילים. מקום המשפט יכול להיות גם כלול באפשרויות השונות¹⁰ של "המקום אשר יבחר ה' לשכן שמו", באשר השופטים דנים לפי דבר ה'.

כאשר קוראים את ספר דברים מתוך נקודת המוצא שקיימות אפשרויות שונות לגילוי "המקום אשר יבחר ה'", בזמנים שונים ובמצבים שונים, מתבאר הספר כולו באור בהיר בלי סתירה הכרחית בין פרשיות "המקום אשר יבחר ה' לשכן שמו", לבין פסוקי מזבח "אשר תעשה לך" הצמודים ל"שפטים ושטרים". אפשרויות אלו מבטאות את המצבים המורכבים הצפויים בארץ לאחר המלחמות וההתיישבות, וכך נראו באמת פניה של העבודה לה' בימי השופטים ובראשית ימי המלוכה.¹¹

חז"ל גם הבינו שיש הבדל בין "לשכן שמו", כגון משכן שילה, לבין "מכל שבטיכם לשום

ה'", שיכול להתפרש בכמה אופנים, לבין הקרבה לה' בשערי המשפט שבערים, כאחת האפשרויות לבחירת ה'.

9. T.H. Blomquist, *Gates and Gods: Cults in the City Gates of Iron Age Palestine*, Stockholm 1999. במחקרה של בלומקוויסט מתוארים פולחני השערים ברחבי המזרח הקדום, אך היא נשארה בספק אם אמנם היה קשר כזה בישראל בין פולחן ומשפט, אף שהיא הראתה את הקשר בין שם אלוהים לבין המשפט המתנהל לרוב בשער.

הסיבה לספק נעוצה בפסוק בפרשת משפטים: "זבח לאלהים יחרם, בלתי לה' לבדו" (שמות כ"ב, יט), על פירושו השונים, שאולי שללו לחלוטין אפשרות כזאת; וראו עוד בספרם של יוסף גרפינקל, סער גנור ומייקל היזל, עקבות דוד המלך בעמק האלה, תל-אביב תשע"ב, עמ' 135-149, ובהפניות שבהערה 70.

10. רש"י (בפירושו לדברים י"ב ובעקבות חז"ל) כבר הזכיר את 'שילה וירושלים' וגם את הר הכרמל, בתור אפשרויות שונות למקום "אשר יבחר ה' מכל שבטיכם"/"באחד שבטיך" – "לשום את שמו"/"לשכן שמו שם".

לעומת המשנה וסוגיות התלמוד הבבלי בזבחים פרק י"ד (בבלי קיב, קיז-קיט), יש בתוספתא (זבחים פרק י"ג) ובתלמוד הירושלמי (מגילה פרק א'-יא; עב ע"ג) גם דעה אחרת, שלפיה איסור ההקרבה בחוץ תלוי בארון ה', ארון הברית: אם הוא במקומו, בתוך הדביר (=קודש הקודשים) אזי הבמות אסורות; ואם יצא ממקומו, הותרו הבמות. הרב מאיר שמחה הכהן מדווינסק, בפירושו 'משך חכמה' לספר דברים, על הפסוק בפרשת 'ראה': "לא תעשון ככל אשר אנחנו עשים פה היום" (י"ב, ח), הסביר בדרך זו את ההקרבות השונות המוזכרות במקרא בימי השופטים.

11. כך פירש סגל, ראו: מ"צ סגל, "ספר דברים והבמות", בתוך: ספר נייגר (עורכים: א' בירם ואחרים), חיפה תשי"ט, עמ' 27-36.

את שמו", כגון ירושלים שלא נתחלקה לשבטים, וכמובן, יש הבדל בין שניהם לבין "באחד שבטִיךְ", כגון הר הכרמל בנבואת אליהו (מלכים-א י"ח). גם מקום שהביאו אליו את ארון ה' לכינוס ציבורי, כגון בבית-אל (שופטים כ', כו-כח), או שהתכנסו אליו על פי נביא, כגון שמואל במצפה (שמואל-א ז', ה-י), יכול להיקרא "לפני ה'" או "המקום אשר יבחר ה'", לפחות בזמן ההתכנסות (כגון ביהושע כ"ד). כך הדבר גם במקום שבו התגלה מלאך ה' (כגון ההתגלות לגדעון, שופטים ו', כ-כד; ולאשת מנחם, שופטים י"ג, טז-כ). ככל הנראה, כך הובנו הדברים בתקופת השופטים, ואפשר שגם בימי המלוכה סברו כך אלו שזבחו בבמות בכלל, או על כל פנים בבמות שהיו ידועות בתור מקומות שנתגלו בהם מלאכים, או הופיעו נביאים בשם ה'.

לפי זה אפשר להסביר את הניגוד בין חובת העלייה לרגל "אל המקום אשר יבחר ה' לשכן/ לשום את שמו" ואיסורי ההקרבה "בכל מקום אשר תראה"¹² לבין הפסוקים המרמזים על אפשרות של הקרבה לה' בשערי המשפט, הכוללים את האיסורים לטעת שם אֲשֶׁרָה ולהקים שם מִצֵּבָה. ההקרבה לה' בשערי המשפט, כמקום גילוי בחירת ה' ומשפטו, הייתה אפשרית לפני הקמת המקדש בתור בית ה' הקבוע,¹³ ממש כשם שהשופטים בשערים, לאחר הקמת המקדש, נעשו כפופים לסמכות השיפוט העליונה, שאליה היה צריך לעלות במקרה של ספק במשפט: "אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך בו" (דברים י"ז, ח).

האיסורים נגד אֲשֶׁרָה ומִצֵּבָה בשערי המשפט יכולים גם לרמוז על פולמוס ביחס להקמת אבני מִצֵּבָה בשערי העיר לצד מקום המשפט.¹⁴

*

בצפון עמק האלה (בחירבת קיאפה, כנראה 'שעריים' המקראית) נחשפו שני שערים מרשימים וזהים,¹⁵ יחד עם אבני מצבה משמאל לכניסה לשער העיר, כאשר אחת מהן נמצאה גנוזה. ממצא זה מחזיר אותנו לפסוקי ספר דברים על איסור הקמת "מִצֵּבָה אצל מזבח ה'..." אשר תעשה לך" (ט"ז, יח – י"ז, א), הכתובים מיד אחרי מצוות העלייה לרגל אל "המקום אשר

12. "תראה" פירושו 'תבחר', וה' הוא זה שיבחר דווקא, כפי שנקבע גם בפרשת העקדה: "אלהים יִרְאֶה (=יבחר) לו השה לעלה, בני" (בראשית כ"ב, ח): "ויקרא אברהם שם המקום ההוא: ה' יִרְאֶה" (שם, יד), את המקום הנבחר, ואת הקרבן הרצוי. וראה על כל זה בהרחבה בספרו של אבי מורי ז"ל, יחיאל בן-נון, **ארץ המוריה – פרקי מקרא ולשון**, אלון שבות התשס"ו, עמ' 42-43.

13. בלשון חז"ל – רק בזמן 'היתר במות' (זבחים פרק י"ד).

14. בתל דן (בשטח ט') נמצאה במה ישראלית מתקופת מלכי ישראל (הבמה הגדולה היא מהשלב האחרון, ימי בית יהוא). הבמה בנויה גזית בכל שלביה, ועולים אליה 'במעלות' (=מדרגות). נוסף על כך, נמצאו כמה מזבחות קטנים, וקרן אחת של מזבח גדול, כולם מסותתים. על כל אלה ראו בספרו של אברהם בירן, **25 שנות חפירה בתל דן**, תל-אביב 1992, עמ' 152-197. הממצאים עומדים בניגוד מובהק לשני פסוקים בסוף פרק כ' בספר שמות. במקרים רבים, פסוקי איסור בתורה עשויים להצביע על פולמוס נגד מנהגים קיימים ורווחים.

15. ראו: **עקבות דוד המלך בעמק האלה**, (לעיל הערה 9), עמ' 73-84. השער המערבי פונה לעבר תל עזקה והדרך מערבה אל פלשת: השער הדרומי פונה לעבר תל שוכה, והוא שוחזר לפי שתי הכניסות בקיר החומה, ברוחב זהה לשער המערבי, ולפי תעלת הניקוז.



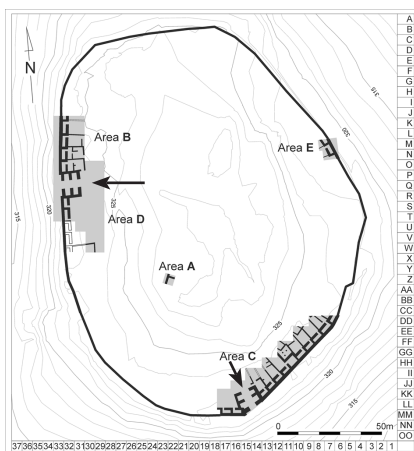
המפה לקוחה מתוך OpenStreetMap.org בכפוף לרישיון CC-BY-SA. כל שימוש בתמונה יעשה אך ורק תחת רישיון זה.



מצבות אבן שנמצאו בשערי קיאפה



חורבת קיאפה - אתר
בעמק האלה מתקופת
דוד, מזוהה כשעריים
הנזכרת בין ערי יהודה
בשפלה (יהושע ט"ו, לו).
תודה לפרופ'
יוסי גרפינקל
על האישור להשתמש
בתמונות שבעמוד.



תרשים קיאפה /
שעריים - עיר
יהודאית עם שני
שערים זהים,
אחד לכיוון שוכה
ואחד לכיוון עזקה.
כפל השערים היא
תופעה בלתי רגילה
בערים מהתקופה
ועליה נסמך זיהוי
האתר כעיר שעריים.

יבחר ה'", וגם אל פסוקי ההמשך, פרשיות המשפט 'השבטי-מחוזי' – "באחד שעריך", לעומת המשפט 'העליון' במקום "אשר יבחר ה' אלהיך בו" (שם י"ז ב-יב).

בקרב המצבה הגנוזה, לצד השער המערבי נמצא גם אוסטרקון (= חרס כתוב)¹⁶ בכתב 'פרוטו-כנעני' (שבו כתבו בני ישראל בראשית דרכם והוא קדום לכתב הפיניקי¹⁷). על אף אי הבהירות והוויכוח אודות המשמעות המלאה של הטקסט, נראה בבירור שתוכנו קשור למשפט. בשורה הראשונה מופיעות הוראות ואזהרות: "אל תעש"; "עבד את"; ובשורה השנייה: "שפט" (אולי אף פעמיים). בסוף האוסטרקון יש שמות בעלי אופי פוליטי כמו 'מלך'.

תיאור מציאת המצבה הגנוזה ליד השער המערבי מעצים את משמעות המפגש האפשרי בין ממצא ארכאולוגי מובהק מתקופת דוד המלך (המאה ה-10 לפנה"ס) לבין פסוקי ספר דברים. החופרים מצאו את המצבה שלא במקומה המקורי, כשהיא משולבת ומוסתרת בבנייה משנית, והם חילצו אותה מתוך הקיר שבו הוסתרה במכוון.¹⁸ החופרים מעלים בזהירות את ההשערה שהמצבה נגזזה בתוך הקיר מסיבות תאולוגיות.

אבן מצבה נחשבה מקודשת למקימה לא פחות מארון קודש ליהודים בני זמננו, ולא רק עבור אנשים דתיים. להסרתה ממקומה ולהסתרתה במכוון בתוך קיר משני יש משמעות תאולוגית מרחיקת לכת, גם אם צורך מנהלי או צורך אחר עמד ברקע.¹⁹ רק לחץ חריף ויוצא דופן, יכול היה להביא להסרת מצבה מקודשת והסתרתה מכל צדדיה בתוך קיר.

פרשנות זו לממצא המצבה הגנוזה מצפון לשער המערבי בקיאפה פותחת פתח לאפשרות מרתקת – ייתכן שכבר במאה ה-10 לפנה"ס (כ-350 שנה לפני ימי יאשיהו, ימי דוד), התנהל ביהודה ויכוח הלכתי, האם מותר להקים מצבה ליד מקום המשפט בשערי העיר, ובקיאפה, המצבה הורדה ושולבה בבנייה משנית. אמנם, יש לציין כי אין במקרא שום עדות על יוזמה ממלכתית נגד "הבמות" לפני ימי חזקיהו ויאשיהו.

בו בזמן, המצבה הסמוכה לשער הדרומי נשארה באתרה,²⁰ וגם מצבות נוספות שנמצאו

16. ראו: חגי משגב, יוסף גרפינקל וסער גנור, "האוסטרקון מחורבת קיאפה", בתוך: **חידושים בארכיאולוגיה של ירושלים וסביבותיה**, קובץ מחקרים ג' (עורכים: ד' עמית, ג' שטיבל, א' פלד-ברקת) ירושלים תשס"ט, עמ' 111-123; וכן בספר על עמק האלה (הנוכח לעיל בהערה 9), עמ' 123-132. סייירתי בח' קיאפה עם ד"ר חגי משגב, שגם סייע לי במאמר זה ובהערותיו, ושלוחה לו בזה תודה וברכה.

17. על אופי הכתב, ועל זמנו, ראו חגי משגב (הערה 16). עמ' 112-116; ובספר על עמק האלה (הערה 9), עמ' 126-128.

18. Y. Garfinkel & S. Ganor, *Khirbet Qeiyafa Vol. I: Excavation Report 2007-2008*, Jerusalem 2009, pp. 199-195; ובספר על חירבת קיאפה (הערה 9), עמ' 135-136. החופרים העמידו אבן מצבה משוחזרת במקום המקורי (המשוער), לפי המצבה המקבילה בשער הדרומי, שנמצאה באתרה משמאל לכניסה בשער.

19. די לנו אם נחשוב על "גניזה" של ארון קודש בתוך קיר. מעשים כאלו נעשו על ידי יהודים אנוסים ונרדפים בתנאים קשים.

20. המצבה שנמצאה ליד השער הדרומי תוארה בספר על עמק האלה (הערה 9) עמ' 135, 147.

בחדרי פולחן במרחק מה משני השערים המשיכו לפעול.²¹ אילו היתה החלטה ברורה של שר העיר וזקניה או החלטה ממלכתית כוללת (כמו בימי חזקיהו ויאשיהו) נגד המצבות, היו גונזים את כולן, ולפחות את המצבה הגלויה לעין כל, שנמצאה ליד השער הדרומי. ייתכן שגורם חיצוני (אולי מירושלים) פעל לגניזת המצבה שבצד השער המערבי, ואנשי העיר פעלו באופן מינימלי וגנזו רק את המצבה שחוללה פולמוס.

מכל מקום, עצם הביטול והגניזה של מצבה מקודשת שנמצאה בסמוך לשער עיר יהודאית²² מימי דוד המלך בעמק האלה, הם עדות יוצאת דופן המרמזת על ויכוח תאולוגי-הלכתי בקרב עובדי ה' נאמנים על גבולות המותר והאסור בעבודת ה', ומפגש מפתיע ומרתק עם פסוקי שמות ודברים.

לממצא של שערי קיאפה יש מקבילה מקראית מאוחרת יותר, המספרת על יאשיהו מלך יהודה אשר נתן "את במות השערים אשר פתח שער יהושע שר העיר, אשר על שמאול איש בשער העיר" (מלכים-ב כ"ג, ח). לעומת זה, בקיאפה נמצאה מצבה אחת גנוזה ליד השער המערבי, בעוד במת השער הדרומי נמצאה שלמה. ממצא זה מתאים לתיאור המקראי: "רק העם מזבחים בבמות..." (מלכים-א ג', ב-ה). בפסוק על יאשיהו יש קושי מסוים, הנוגע להזכרת שמו של "יהושע שר העיר" (אולי מעיר ידועה) בתוך תיאור של תופעה כללית. אך מכל מקום התיאור של במות השערים ממקם אותן בריור משמאל הנכנסים בשערי העיר, וזהו בדיוק המיקום של המצבות שנמצאו בצמוד לשערי קיאפה,²³ כ-350 שנה לפני יאשיהו.

מקבילות ארכיאולוגיות

שער דומה, עם אתר פולחן קטן (משמאל לנכנס בשער), נמצא בתל שבע²⁴ (מצפון מזרח לבאר שבע). חדר הפולחן נמצא ריק, ואבני מזבח מסותתות נמצאו גנוזות בבית מחסנים סמוך, שהוקם בימי חזקיהו. מעצבי המזבח בתל שבע לא נשמעו לאיסור התורה: "לא תבנה

21. ראו בספר על חירבת קיאפה (הערה 9), עמ' 137-147.

22. עיר בשפלת יהודה, שלא נמצאו בה עצמות חזירים ובחדרי הפולחן לא נמצאו צלמיות, יכולה להיות רק עיר ישראלית, ראו בספר על חירבת קיאפה (הערה 9), עמ' 122. צלמית חריגה אחת נמצאה בקיאפה, אך לא בחדרי הפולחן. ראו בספר על חירבת קיאפה (הערה 8), עמ' 136; 163-166. מלבד הצלמית החריגה, לא נמצא שום שריד של פולחן אלילי.

23. ראו בספר עקבות דוד המלך בעמק האלה (לעיל הערה 9), עמ' 135-149.

24. תל שבע, עיר מצודה ממלכתית מימי דוד עד ימי חזקיהו (חברה במסע סנחריב), נבנה מעל מפגש נחלים, כ-11 ק"מ מצפון-מזרח לבאר שבע. המקרא מזכיר "באר שבע ושבע..." (יהושע י"ט, ב), וכך נשמרה מסורת השמות בפי הבדואים עד היום. החוקרים סבורים שתל שבע הוא 'באר שבע' הקדומה, כי בתל הגדול בבאר שבע נמצאו עד כה רק שרידים החל מימי יאשיהו (ברזל ג'). על מזבח הקרנים המפורק, שאבנו נמצאו בקירות בית המחסנים מימי חזקיהו, ראו: Y. Aharoni, "The Horned Altar of Beer-sheba", *Biblical Archaeologist* 37,2 (1974), pp. 2-6; Z. Zevit, *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallactic Approaches*. London 2001: pp. 171-174, fig. 3.22

אתהן גזית" (שמות כ', כא), ואף עיצבו קרניים יפפיות דומות לקרני שור. הקרניים נשמרו בזכות גניזה זהירה של המפרקים והבונים בבית המחסנים מימי חזקיהו.

ממצא מסעיר נוסף שנחשף לאחרונה²⁵ בתל לכיש משלים את התמונה מתל שבע – במת שער עם דביר פנימי ובו שני מזבחות קרניים, שנמצאו גדועות במכוון, מעידה על הריסת במות השערים בימי חזקיהו (לפני מסע סנחריב), בניגוד לפירוק המזבח בתל שבע וגניזתו. פער זה חושף ויכוחים עזים ביהודה אודות במות השערים, בין פקודות ההרס שהגיעו כנראה מירושלים, לבין הרצון העממי לגנוז מזבחות שנבנו לשם ה' (אף אם באיסור) ולא להתייחס אליהן כמו למקדשי אלילים. בתל לכיש נמצאה גם אבן ששימשה כבית כסא בתוך הדביר של במת השער, והיא מעידה על חילול מכוון וקשה, שאנשי תל שבע (באותה תקופה) לא יכלו לקבל.

בתל ערד²⁶ נמצא מזבח שאינו מסותת. המזבח בנוי מלבני אדמה אדומות²⁷ (פירוש ייחודי ל"מזבח אדמה" בשמות כ', כ), ומידותיו כמעט זהות (לפי מידת האמה הקצרה) למידות מזבח העולה, שנזכרו במשכן (שמות כ"ז, א): חמש אמות אורך וחמש אמות רוחב, רבוע, ושלוש אמות גובהו. המדרגה שבתחתית המזבח, בחזיתו, היא יסוד המזבח, הנזכר במפורש בחוקי הקרבנות בספר ויקרא.

בוני המזבח בתל ערד הקפידו שלא לסתת אבני מזבח, על פי הציווי מספר שמות (כ', כא), סברו שמותר להקים מקדש (מוקטן) הרחק מירושלים. המזבח כולו נמצא גנוז בתוך הרצפה האחרונה באותו מקום. באותו מקדש נמצא גם דביר עם שני מזבחות (קטורת?) קטנים ומסותתים ושתי מצבות. הדביר כולו נגזז מתחת לחומת הסוגרים האחרונה שנבנתה בתל בימי יאשיהו.

הממצאים מחרבת קיאפה מימי דוד (המאה העשירית לפנה"ס), מתל שבע ומתל לכיש מימי חזקיהו (סוף המאה השמינית לפנה"ס) ומתל ערד (עד ימי יאשיהו) מוכיחים שבבמות השערים היו תופעה כללית ביהודה בכל תקופת המלוכה, ככל הנראה תוך כדי ויכוחים סוערים על גבולות המותר והאסור בעבודת ה' על פי חוקי התורה.

25 י' גופרניקל וס' גנור, קיץ התשע"ו.

26 ראו: ז' הרצוג, "המקדש בערד ומקבילותיו", בתוך: ערד: תל המצודות בערד, תל-אביב 1997, עמ' 182-209; וראו על כך דברי יהודה אליצור, "פולמוס ארון-הברית בימי יאשיהו", הקונגרס העולמי למדעי היהדות 12, א (תשנ"ז), עמ' 109-113.

27 תיאר אותו לראשונה י' אהרונ, "עונת החפירות השנייה בתל ערד", ידיעות כח (תשכ"ד), עמ' 153-175.

נספח: מצבות מחירבת קיאפה



מצבה שנמצאה גנוזה בתוך קיר (מימי דוד), ליד השער המערבי של קיאפה.
תודה לפרופ' יוסי גרפינקל על האישור להשתמש בתמונות המצבה שבעמוד.



המצבה הגנוזה לאחר חילוצה מן הקיר



חרס כתוב שנמצא
בקיאפה מימי דוד.
תודה לד"ר חגי
משגב על האישור
להשתמש ברישום.

בגד חבול וחרס הקוצר

בפרשת משפטים (שמות כ"ב, כה-כו) נאמר:

"אם חבל תחבל שלמת רעך – עד בא השמש תשיבנו לו; כי הוא כסותו לבדה, הוא שמלתו לערו, במה ישכב? והיה כי יצעק אלי, ושמעתי כי חנון אני".

ובמקבילה בדברים (כ"ד, י-יג):

"כי תשה ברעך משאת מאומה – לא תבא אל ביתו לעבט עבטו; בחוץ תעמוד, והאיש אשר אתה נשה בו יוציא אליך את העבוט החוצה; ואם איש עני הוא, לא תשכב בעבטו; השב תשיב לו את העבוט כבוא השמש, ושכב בשלמתו וברכך, ולך תהיה צדקה לפני ה' אלהיך".

מובן ש'עבוט' הוא 'משכון', ערבון להלוואה, ובמקרה זה מעיל, בגד עליון, ששימש גם בתור שמיכת כיסוי בלילה. ביום אפשר היה לעבוד ולפעול גם בלי המעיל, אבל בלילה קר מאוד בלעדיו.

אולם הפועל 'חבל' איננו מיוחד ל'עבוט' (=עירובון), אלא מתאר לקיחה הדומה למשיכה בחבל,²⁸ וכך נראה בבירור משני פסוקים נוספים באותה פרשה בדברים (כ"ד, ו, יז-יח):

"לא יחבל רחים ורכב פי נפש הוא חבל" – כלים שטוחנים בהם קמח, ודורכים שמן, שהם אוכל נפש, אסור לקחת אותם בתור עירובון, מפני שחיי נפש תלויים בהם. "לא תטה משפט גר יתום, ולא תחבל בגר אלמנה; וזכרת כי עבד היית במצרים, ויפדך ה' אלהיך משם, על כן אנכי מצוך לעשות את הדבר הזה".

ל'חבול' יכול לתאר אם כך פעולה רחבה יותר מלקיחת עירובון להלוואה (בלי התחשבות), כמו לקיחה בלא משפט-צדק, ובדומה לגזלה, וכך אכן אנו מוצאים בתיאורי רשעה שבתוכחות נביאים (ובאיוב):

"ועל בגדים חבלים [שנלקחו בלא דין] ישו [משפט] אצל כל מזבח" (עמוס ב', ח).
 "...עני ואביון הונה, גזלות גזל, חבל [שנלקח בלא דין] לא ישיב... בנשך נתן [כספו] ותרבית לקח..." (יחזקאל י"ח, יב-יג).²⁹
 "כי תחבל אחיך חנם (=תיקח מהם מה שלא מגיע לך), ובגדי ערומים (=חסרי כל) תפשיט" (איוב כ"ב, ו).

"גבלות ישיגו, עדר גזלו וירעו; חמור יתומים ינהגו, יחבלו שור אלמנה" (איוב כ"ד, ב-ג).
 "יגזלו משד יתום, ועל עני יחבלו (=יקחו כשודדים בגדי יתום ועני); ערום הלכו בלי לבוש..." (שם כ"ד, ט-י).

28. על השורש 'חבל', ועל הקשר בין קשירת חבל לבין לקיחה שלא כדין, ראו לעיל במדור לשון עמ' 368.

29. באותו הפרק יש תיאור הפוך בצדיק: "ואיש לא יונה, חבלתו חוב ישיב, גזלה לא יגזל, לחמו לרעב יתן, ועירים יכסה בגד" (שם י"ח, ח-ז; וגם טז-יז, ושם: "חבל לא חבל"). כן גם בבעל תשובה: "חבל ישיב, רשע גזלה ישלם" (יחזקאל ל"ג, טו).

חרס הקוצר³⁰

הכתובת המכונה חרס הקוצר נמצאה על שברי קנקן חרס, שנמצא בחדר המשמר של מצד יהודאי, אשר הוקם במערבה של פלשת, ביבנהיים (ליד חוף פלמחים). לפי ממצא החרסים במקום (המאה ה-7 לפנה"ס), ולפי הכתב העברי, מיוחס החרס הכתוב לתקופת יאשיהו מלך יהודה, אחד המלכים היחידים והאחרון שיכול היה להגיע עם צבא יהודה אל אזורי החוף במערב.

אחרי תקופת מנשה, שהיה כנוע לאשור ופתח את ירושלים ואת המקדש לכל אלילי התקופה (מלכים-ב כ"א),³¹ חולל יאשיהו מהפכת טיהור מעבודת אלילים ותשובה אל ברית התורה (מלכים-ב כ"ב, כ"ג). יחד עם זה החזיר יאשיהו גם את עצמאות יהודה מבחינה צבאית ומדינית, ובכלל זה חתר לאיחוד עם שבטי ישראל שנשארו בשומרון ובגליל (דברי הימים-ב ל"ד, ו-ז) אחרי חורבן שומרון והגלייתה לאשור.

הסיבה למאמץ הצבאי של יאשיהו בחוף פלשת, היה האיום שנשקף ממצרים של 'פרעה נכו'.³² יאשיהו ראה באיום הזה סכנה עיקרית לעצמאותה של יהודה, והקים שורה של מבצרים יהודיים באזורי החוף במערב, ככל הנראה כדי לעצור את הצבא המצרי. לבסוף (ב-609 לפנה"ס) עלה צבאו של פרעה נכו כדי להשתתף ב'מלחמת העולם' על נהר פרת (ירמיהו מ"ו), בין שרידי הצבא האשורי עם חיל המשלוח המצרי, לבין צבא מדי, והצבא הבבלי בפיקודו של נבוכדנאצר. בדרך, במגידו, פגש 'פרעה נכו' את צבא יהודה, והצליח להרוג את המלך יאשיהו, התקווה האחרונה של יהודה העצמאית. חששו העמוק של יאשיהו מפני השתלטות מצרית על יהודה, התממש במותו הטרגי במגידו (מלכים-ב כ"ג, כט-ל). המצרים המליכו בירושלים את יהויקים, שהלך בדרך ההפוכה לאביו, גם מבחינה דתית וגם מבחינה מדינית (מלכים-ב כ"ד), וכנאמן למצרים מרד בבבל, והביא על יהודה את הכיבוש הבבלי, ובסופו של דבר את חורבנה.

30. על האתר ועל הכתובות שנתגלו בו כתב פרופ' יוסף נוה, ראשון המפענחים של הכתובות: 'כתובות עבריות במצד חשביהו', ידיעות החברה לחקירת א"י ועתיקותיה כ"ה (תשכ"א), עמ' 119-128. נוה מזכיר ומדגיש את הקשר בין מכתב התלונה של 'חרס הקוצר', לבין הבגד שחובה להשיבו "עד בא השמש", בפרשת משפטים ובספר דברים. בעמוד הבא נציג את רוב הכתובות; על הכתובת המלאה ופענוחה ראו: ש' אחיטוב, הכתב והמכתב, ירושלים תשע"ב, עמ' 149-154.

31. אחרי מרד חזקיהו באשור ומסע סנחריב ליהודה (704 לפנה"ס), התחזקה בירושלים הדעה, שכניעה לאשור מחייבת גם 'התייונות' פולחנית, ונאמני ה' נרדפו על ידי השלטון בימי מנשה, שהרבה לשפוך דם נקי במעשי זוועה (מלכים-ב כ"א, טז; ירמיהו ט"ו, ד); לפי מסורת חז"ל (יבמות מט ע"ב) גם ישעיהו הנביא נהרג על ידי מנשה; אולם כאשר לא האמינו האשורים למנשה והובילוהו בשבי, חזר בתשובה (דברי הימים-ב ל"ג, יא-טז), אולם בתשובתו של מנשה כבר לא יכלה להשפיע על אמונו בנו, ועל השרים, ולכן, לדעתי, לא נזכרה כלל בספרי מלכים וירמיהו.

32. ראו ספרו של שלום זמירין, יאשיהו ותקופתו, ירושלים תשי"ב/תשל"ז; שלום זמירין נפל על הגנת דגניה במלחמת העצמאות; זמירין הסביר היטב את 'קריאת המפה' הגאופוליטית של יאשיהו; כשעלה 'פרעה נכו' להציל את אשור, המעצמה המתמוטטת, מידי מדי ובבל, היה מוסכם ביו פרעה נכו לאשורים שאם ינצחו יתכנס ארץ ישראל כולה תחת השלטון המצרי, ונגד סכנה זו נלחם יאשיהו.

זה נוסח החרס על פי י' נווה וש' אחיטוב (ראו הערה 30), הפיסוק נעשה על ידי חגי משגב (מתוך אתרו):

ישמע אדני השר את דבר עבדה, קצר' היה עבדך (=עבדך) בחצר אסמ (=אסם). ויקצר עבדך (=עבדך) ויכל, ואסמ כיממ (=ואסם כימים). לפני שבת, כאשר כל (=כילה) [ע]בדך (=עבדך) את קצר' ואסמ כיממ (=ואסם כימים), ויבא הושעיהו בן שבי ויקח את בגד עבדך (=עבדך). כאשר כלת (=כליתי) את קצרי זה יממ (=ימים) לקח את בגד עבדך (=עבדך). וכל אחי יענו לי, הקצר' אתי בחום [ה]ש[מש], אחי יענו לי אמן, נקתי מאנשם! ועתה, השב נא את [בגדי]... ולא תדהמנ (=תדהימני).

כאשר נכתב 'חרס הקוצר' במצד הישראלי ביבנהיים עוד לא ידעו שם דבר, על המפולת שמעבר לפינה (=מות יאשיהו במגידו ותוצאותיו). המכתב שנמצא על החרס מגולל סיפור אישי ומשפטי, כתב תביעה של פועל פשוט שהיה קוצר 'בחצר אסמ', כילה את קצירו 'לפני שבת', ואז בא מנהל עבודה בשם 'הושעיהו³³ בן שבי' (כנראה, שבי) 'ויקח את בגד עבדך... לקח את בגד עבדך' (כנראה בגד עליון, שהקוצר הניח בצד בשעת עבודתו); הבגד נלקח ככל הנראה מפני שמנהל העבודה מצא את הקוצר במנוחה, אלא שהקוצר טוען במכתב שהוא כילה (=סיים) את מכסת קצירו, כפי שנדרש 'זה יממ' (=כל הימים).

המכתב מופנה אל 'אדני השר', והוא מסתיים בבקשת רחמים להשבת הבגד שנלקח בלא אשם, שכן יש לו לקוצר עדים נאמנים שהוא נקי, הלוא הם 'אחי... הקצרמ אתי בחמ [השמש] אחי יענו לי אמנ נקתי מאנשם'; 'יענו לי' פירושו 'יעידו לי', כמו "לא תענה ברעך עד שקר" (שמות כ', יג). 'אמנ' (=אמן) הוא אישור בשבועה לעדות אמת, כמו במעמד הברית (דברים כ"ז, טו-כו). עדות האמת של 'אחי... הקצרמ' (=הקוצרים), תוכיח לשר שמנהל העבודה שלו פעל שלא כדין בלקיחת הבגד, כי הקוצר מילא את חובתו, וכילה את קצירו: 'נקתי מא...' (=ניקיתי מאשם). הכתובת מסתיימת בתחינה הייחודית: 'ולא תדהמנ (=ולא תדהימני)', כלומר הקוצר מבקש מהשר שלא יותירו כאיש נדהם וחסר ישע (ראו ירמיה י"ד, ט).

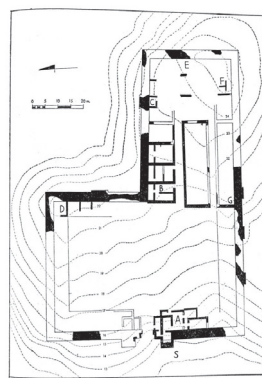
המכתב מרגש מאוד בכמה מובנים:

1. כתב עברי רהוט של קוצר פשוט, בכתובה לא מקצועית,³⁴ שנמצא במצד יהודאי מסוף ימי המלוכה, הרחק מירושלים.
2. עוצמת הכאב והזעזוע ממעשה העוול של לקיחת הבגד – לקיחת הבגד נזכרת פעמיים, ובקשת הרחמים להשבתו חוזרת 3 פעמים. דברים אלו מאירים באור חזק את הדגשת התורה, גם בפרשת משפטים וגם בספר דברים, על חובת ההשבה של בגד חבול (=עבוט) "עד בא השמש", כי אין לעני "במה ישכב".

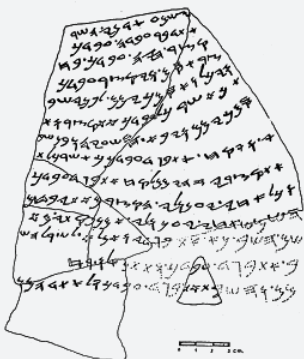
33. בתחילה קראו את שם מנהל העבודה שלקח את בגד הקוצר, 'חשביהו', וכך נודע האתר בשם 'מצד חשביהו', אולם כיום סבורים, שיש לקרוא בחרס 'הושעיהו'; השם 'חשביהו בן יא...' נמצא באתר על קנקן אחר.

34. השורות אינן ישרות, הרווחים אינם שווים, יש אותיות מתהפכות, הכותב נרגש וחוזר על עצמו, ואינו כותב כסופר מקצועי; ראו חגי משגב (בבלוג שלו: על מה שהיה ועל מה שקורה, מ-16.2.2012), 'משפטים: מכתב הקוצר'; שם יש גם סקירה של הרקע המדיני והדתי לתקופה.

3. הביטחון המוחלט של הקוצר, שהוא יכול להתלונן על הממונה לפני השר, ויש לו סיכוי ותקווה למשפט צדק ורחמים, ולהשבת הבגד, מעיד שבימי יאשיהו מלך יהודה הייתה מערכת משפט תקיפה וחזקה עד הקצה הרחוק של ממלכת יהודה.
4. החרס מאיר את ימי יאשיהו באור יקרות, ובכך תואם את דברי ירמיהו הנביא על יאשיהו, בנבואת תוכחה קשה נגד ההשחתה של בנו יהויקים: "אביך הלוא אכל ושתה (=הסתפק בצרכים הבסיסיים) ועשה משפט וצדקה, אז טוב לו; דן דין עני ואביון אז טוב, הלא היא הדעת אתי, נאם ה' " (ירמיהו כ"ב, טו-טז).³⁵
- משפט הצדקה שבתורה ובנביאים, בייחוד בהשבת בגד חיוני כל כך לקוצר פשוט אחרי שנלקח בלא צדק, אכן רווח בחברה היהודאית בסוף תקופת בית ראשון, בפרט בימי יאשיהו, שחולל מהפכת תשובה יוצאת דופן בירושלים וביהודה.
5. ייתכן, שהכותב מזכיר סיום עבודה בשדה 'לפני שבת', אם אמנם כוונתו ל'שבת', ולא ל-שבתן הביתה³⁶ בתום העבודה ביום רגיל, אזי זו אולי עדות ארכאולוגיה ייחודית לשביתה מעבודת שדה בשבת.



תכנית מצד חשביהו



חרס הקוצר.
מכתב תלונה על
עוול במשפט מימי
יאשיהו – למה 'לקח
את בגד עבדך'?

נספח: חרס הקוצר



מצד חשביהו, אחד משרשרת מצודות מימי יאשיהו. המצודות הוקמו לאורך החוף, כנראה כדי לבלום את עליית פרעה נכו. תכנית מצד חשביהו תואמת לקווי הגובה של הגבעה. (הציונים של תל יבנה ים, פלמחים ומחלף יבנה הובאו לשם התמצאות). המפה לקווחה מתוך OpenStreetMap.org בכפוף לרישיון CC-BY-SA. כל שימוש בתמונה יעשה תחת רישיון זה.

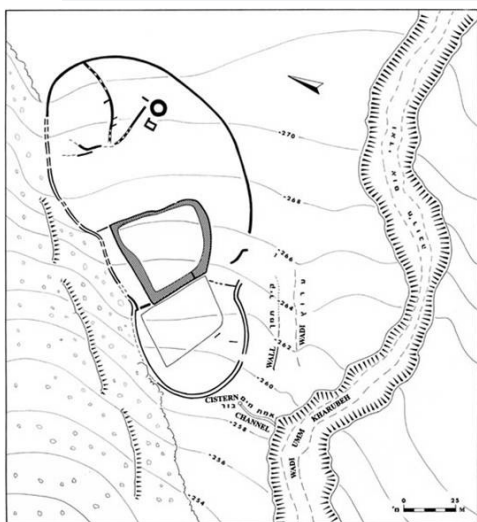
תודה לחברה לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה על האישור להשתמש בתמונות שבעמוד.

35. יש לציין שירמיהו מדגיש את משפט הצדק לפני ולאביון כמשקף את ימי יאשיהו (והדבר ניכר גם ב'חרס הקוצר'). המהפכה הגדולה של טיהור ירושלים והארץ מעבודת אלילים, וחידוש הברית נזכרת בירמיהו י"א.
36. כך פירש י' נוה, לעיל הערה 30.

"שלוש רגלים תחג לי בשנה"

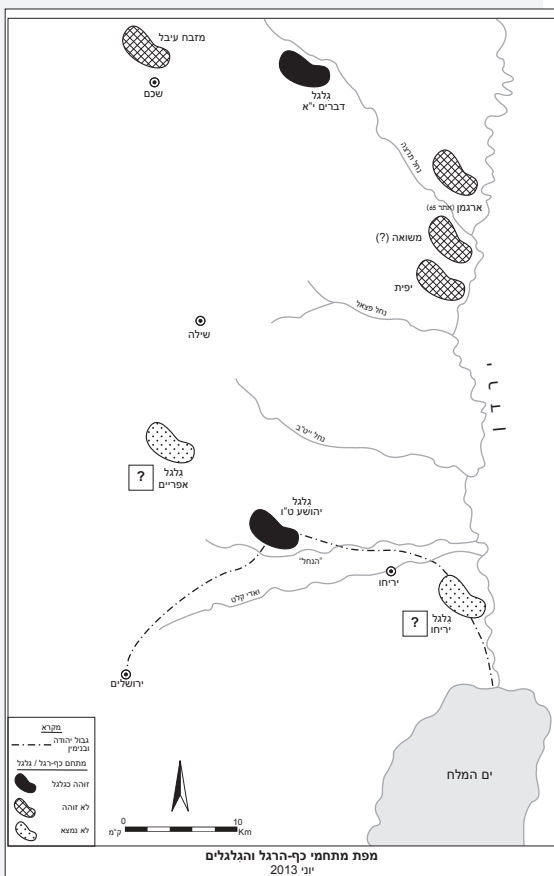
משמעות חדשה לשם "רגלים" העולה מחפירות חדשות³⁷

בבקעת הירדן נתגלו ונחפרו בשנים האחרונות אתרים אחדים³⁸ בעלי אופי ייחודי -



אתר 65 - מדרום למושב ארגמן, מתחם ישראלי
מתקופת ההתנחלות - גלגל או במה. חומת המתחם
עוצבה בצורת כף רגל על האדמה.

מתחמים ישראליים להתכנסות
ולעבודת ה' מתקופת ההתנחלות –
גלגלים או במות.
התרשימים בעמוד נתקבלו מפרופ'
אדם זרטל ז"ל.



37. הרעיונות בפרק זה, רובם ככולם, הם גילוייו של החופר פרופ' אדם זֶרְטל ז"ל מעין שמר (שהלך לעולמו במהלך כתיבת הספר), והם עלו מתוך החפירה, בעיקר באתר הסמוך למושב ארגמן. למיטב ידיעתי, איש לא חשב על כך לפני החפירה, וגם לא עלה על הדעת שיימצאו במות פולחן ישראלים כאלה מתקופת ההתנחלות והשופטים. הממצאים והרעיונות אמורים להתפרסם בספר מיוחד. אני מבקש לפרוע כאן חוב של תודה לידידי אדם זֶרְטל ז"ל על השיחות הרבות שניהלנו על הממצא ומשמעותו, ועל זיקתו למקורות, כולל מקורות חז"ל.

38. ראו: אדם וְרֵטל, סקר הר מנשה: ד', מנחל בזק עד הסרטבה, חיפה ותל-אביב תשס"ה, אודות אתר 65 (כק"מ מדרום למושב ארגמן, עמ' 238-242; 724-767); אתר 92 (ליד מושב משואה, עמ' 305-307); אתר 105 (כק"מ מדרום למושב יפית, עמ' 333-337); נמצאו אתרים נוספים מסוג זה, אך טרם פורסמו.

ב'במות'³⁹ פולחן מתקופת ההתנחלות של שבטי ישראל (יהושע-שופטים). באתרים אלה נמצאה חומת מתחם נמוכה, שצורתה 'כף רגל', והיא תוחמת את המקום המקודש.

באתרים אלה נמצאו גם עצמות צאן ובקר (בהמות קרבן טהורות בתורה),⁴⁰ וכלים אופייניים מתקופת ההתנחלות.⁴¹ מתחמים אלו הוקמו לרגלי מדרונות סלעיים, שאפשר להושיב עליהם עם רב,⁴² אשר יכול היה לצפות במתרחש לרגליהם, בתוך האתרים. בחלק מהאתרים נמצאה על חומת המתחם גם דרך תהלוכות.⁴³

אין לאתרים האלה שום מקבילה מוכרת מתרבויות אחרות, וכמו באתרי ההתנחלות⁴⁴ בכלל, לא נמצאו בהם פסלי אלילים, ולא חפצים וסמלים המאפיינים אתרי פולחן אלילים. העיצוב היחיד שנמצא באתרים אלה הוא צורת 'כף הרגל' של חומת התיחום, שמבטאת כנראה את מקום דריכתו בארץ של הבלתי נראה. מתחם פולחני מקודש, לא אלילי,

39. לפי מסורת ההלכה שנשמרה במשנה (זבחים י"ד, ה), בתקופת 'גלגל' היה 'היתר במות', ואילו בתקופת 'שילה' נאסרו 'הבמות'; "משוהוקם המשכן נאסרו הבמות ועבודה [רק] בכהנים... באו לגלגל, הותרו הבמות... באו לשילה, נאסרו הבמות... באו לנוב וגבעון, הותרו הבמות... באו לירושלים, נאסרו הבמות ולא היה להן [עוד] היתר..."; אולם בגמרא (זבחים קט ע"א) נזכרת דעתו של רשב"י, לפיה נהג 'היתר במות' מימי השופטים עד בניית הבית לה' בירושלים ("מנוחה ונחלה" – "זו וזו ירושלים"), וזה מתאים ללשונו הקבועה של ספר מלכים ("רק הבמות לא סרו, עוד העם מזבחים ומקטרים בבמות"), לפיה, עובדי הבמות בזמן הבית בירושלים, היו עושים זאת באיסור.

האתר בעיבל כוסה באופן מכוון ונגזז לאחר כמה עשרות שנים, ככל הנראה בעת המעבר לשילה, וזה מתאים בדיוק למסורת המשנה. לעומת זה, האתרים בבקעת הירדן פעלו לאורך תקופת ההתנחלות והשופטים כולה (ברזל 1), ופעילות מצומצמת התנהלה גם בימי המלוכה (מאות 10-8 לפנה"ס; ראו: סקר הר מנשה: ד', עמ' 750). ממצא זה מתאים בדיוק לדעת רשב"י בגמרא ולתיאור בספר מלכים. לפי זה ייתכן, שמסורות חז"ל השונות משקפות דעות שונות שרווחו בישראל בתקופה המקראית.

40. סקר הר מנשה: ד', עמ' 762-764. בהר עיבל נמצאו גם עצמות יחמורים (=חיה טהורה), במילוי המזבח.

41. סקר הר מנשה: ד', עמ' 307; 337; 743-752. יש לציין את היעדרם של פיטסי 'שפת צווארון' האופייניים מאוד לאתרי ההתנחלות הקבועים, וריבוי סירי בישול המתאימים לאתר של חגיגות 'רגלים'.

42. ישבתי פעמים אחדות עם קבוצות על סלעי המדרון מעל לאתר 65 (מדרום לארגמן). יש שם מקומות ישיבה טבעיים לאלפי אנשים, כאשר כולם יכולים לצפות באתר 'כף הרגל' (שגדלו כ-12 דונם) מלמעלה למטה.

43. סקר הר מנשה: ד', עמ' 241-242; 336; 736-739. תהלוכה מקדשת חומה ידועה במקרא רק מספר נחמיה (י"ב, לא-מ), בחנוכת חומות ירושלים עם שתי תהלוכות תודה, שהקיפו את החומה החדשה בשני כיוונים, ונפגשו בבית המקדש. לפי פסוקי נחמיה נקבעה הלכה לקידוש חומות העיר והעזרות, וגם להרחבת התיחום המקודש לפי רשויות ההנהגה; ראו רמב"ם, הל' בית הבחירה ו', יב.

44. ברוב אתרי ההתנחלות הישראלית בהר המרכזי לא נמצאו פסלים וצלמיות, להוציא את 'אתר הפר' (=עגל?) שחפר עמיחי מזר בצפון השומרון. כך גם באתר 'קיאפה' ('שעריים'?) שנחפר לאחרונה בעמק האלה, ובו פולחן שערים ומצבות אבן, ורק צלמית אחת שנמצאה מחוץ לחדרי הפולחן, ומקורה וזמנה אינם ברורים, ראו י' גרפינקל, ס' גנור ומ' היזל, עקבות דוד המלך בעמק האלה, תל-אביב 2012, עמ' 134-164. גם עצמות חזירים המצויות מאוד באתרים כנעניים ופלשתיים, לא נמצאו כלל בקיאפה (שם, עמ' 122), ולא באתרי 'כף הרגל' ובהר עיבל.

מאזורי ההתנחלות הישראלית בתקופתה, מעורר שאלות יסוד במחקר המקרא, וצורתו יוצאת הדופן מציבה אתגר ייחודי.

אתרי 'כף הרגל', המזבח בהר עיבל, ומצבות השערים בקיאפה שמימי דוד, מאירים באור חדש את הפולחן הישראלי הקדום, ומוכיחים, ראשית, את קדמות האיסור הגורף על כל פסל ותמונה, בניגוד חריף להנחות המחקר הביקורת. כך גם ביחס לקדמותו של ספר דברים, שמזבח הר עיבל עומד במרכזו, ואילו שילה וירושלים כלל לא נזכרו בו.⁴⁵

מן הממצא עולות גם שאלות תורניות-הלכתיות על גבול "המותר והאסור"⁴⁶ בעיצוב הפולחן הישראלי המבוסס על איסור מוחלט של פסל ותמונה,⁴⁷ שכן צורת 'כף רגל' מרמזת על הבלתי נראה במראה אדם, וכך נרמז גם במראה כבוד ה' בתורה (שמות כ"ד, י "ותחת רגליו..."), ובמראות הנבואה (מלכים-א כ"ב, יט; ישעיהו ו', א; יחזקאל א', כו-כז).

שני הנתונים הבולטים הם כאמור, צורת 'כף רגל' של המתחם המקודש, ומיקומו, כך, שציבור גדול יכול לשבת ולצפות במה שמתרחש בו. יש לציין שגם במתחם המקודש שהתגלה ונחפר בהר עיבל⁴⁸ (שהוא גדול יותר), קיימים בדיוק שני מאפיינים אלו: צורת 'כף רגל', ומיקום המאפשר לציבור גדול מאד לשבת ולצפות בכל המתרחש.

הבה נתבונן בפסוקים שבהם בולטים הביטויים 'רגל' ו'כף רגל', וגם 'דריכה' ו'הליכה', ביחס לאדם, ואחר כך ביחס להופעת שם ה':

א. "קוּם הַתְּהַלֵּךְ בְּאַרְצְךָ לְאַרְכָּהּ וּלְרַחְבָּהּ, כִּי לָךְ אֶתְנַנָּה" (בראשית י"ג, יז; ה' לאברהם).

"...לֹא אֶתֵּן לָכֶם מֵאֶרֶץ עַד מְדִרָּה כֹּף רֶגֶל, כִּי יִרְשֶׁהוּ לְעֲשׂוֹ נִתַּתִּי אֶת הָרָשָׁעִיר" (דברים ב', ה; ה' למשה ולישראל).

"כָּל הַמָּקוֹם /כָּל מָקוֹם/ אֲשֶׁר תִּדְרֹךְ כֹּף רֶגְלְכֶם בּוֹ לָכֶם יִהְיֶה... /לָכֶם נִתַּתִּיו" (דברים י"א, כד / יהושע א', ג; הבטחת ה' לישראל).

"...וְאַתָּה עַל בְּמוֹתֵימוֹ תִּדְרֹךְ" (דברים ל"ג, כט; סוף ברכת משה).

45. לדיון ממצה בשאלות אלה אני מייעד מאמר בפני עצמו, בע"ה.

46. הרמב"ם שלל בתוקף עיצוב מוחשי של כף רגל, ראו מורה הנבוכים, חלק א', פרקים א'-ל', ובייחוד פרק כ"ח במשמעות השם 'רגל' במקרא; הרמב"ם פירש את הרגל כמה שנובע מאת ה' (כמו "ויברך ה' אותך לרגל" - בראשית ל', ל - כלומר בגללי, בעבורי), והוסיף שהמטרה "של כל נבון היא שלילת הגשמות מה' יתעלה, והנחת כל אותן ההשגות שכליות לא חושיות" (שם סוף פרק כ"ח). יש להניח שהרמב"ם היה רואה בעיצובים אלה פגם של הגשמה.

47. על שמירת הגבולות בקודש, ראו מאמרי (נמצא גם באתר שלי), "היום השמיני ויום הכיפורים", מגדים ח (תשמ"ט), עמ' 9-34. וראו מאיר בן אורי, 'מקראות - אדריכלות מהר סיני', על הארון כ'הדום רגליים' של כיסא המלכות השמימי (דברי הימים-א כ"ח, ב); וראו להלן עמ' 493 ואילך, על הפסוק "ותחת רגליו...", מה ראו?

48. ראו: אדם זרטל, סקר הר מנשה: כרך א', קער שכם, חיפה ותל-אביב תשנ"ב, עמ' 490-494; 'שמונה שנות חפירה באתר הר עיבל, קדמוניות 89-90, תש"ן, עמ' 42-50; עם נולד: מזבח הר עיבל וראשית ישראל, תל-אביב 2000.

"...הָאָרֶץ אֲשֶׁר דָּרְכָה רַגְלָךָ בָּהּ לָךְ תִּהְיֶה לְנַחֲלָה וּלְבִנְיָה עַד עוֹלָם" (יהושע י"ד, ט; שבועת משה לְכָל בֶּן יִסְנָה).

"וְלֹא אֲסִיף לְהַנִּיד רַגְלִי יִשְׂרָאֵל מִן הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתִּי לְאַבְוֹתָם, רַק אִם יִשְׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת..." (מלכים-ב כ"א, ח).

בפסוקים אלה, מדרך 'כף הרגל' מבטא באופן ממשי וסמלי כאחד את השליטה בארץ ואת גבול הנחלה, לפי רצון ה' לתת אותה (לאבות, לצאצאי האבות כולל בני עשו, לעם ישראל ועל תנאי).

ב. "וַיֹּאמֶר אֶל תִּקְרֹב הָלֵם שֶׁל נַעֲלֶיךָ מֵעַל רַגְלֶיךָ, כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָתָּה עוֹמֵד עָלָיו, אֲדָמַת קֹדֶשׁ הוּא" (שמות ג', ה; ה' למשה בסנה).

"שֶׁל נַעֲלֶךָ מֵעַל רַגְלָךְ, כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָתָּה עוֹמֵד עָלָיו קֹדֶשׁ הוּא" (יהושע ה', טו; מלאך ה' ליהושע ביריחו).

"וְהָיָה כְּנוּחַ כַּפּוֹת רַגְלֵי הַכֹּהֲנִים נוֹשְׂאֵי אֲרוֹן ה' אֲדוֹן כָּל הָאָרֶץ, בְּמִי הִירְדּוֹן – מִי הִירְדּוֹן יִכְרְתוּן..." (יהושע ג', יג) – "וְהָיָה בַּעֲלוֹת כַּעֲלוֹת הַכֹּהֲנִים נוֹשְׂאֵי אֲרוֹן בְּרִית ה' מִתּוֹךְ הִירְדּוֹן, [אֲרָן] נִתְקוּ כַּפּוֹת רַגְלֵי הַכֹּהֲנִים אֶל הַחֲרֻבָּה – וַיֵּשְׁבוּ מִי־הִירְדּוֹן לְמִקְוָמָם..." (ד', יח).

"שאו לכם מזה, מתוך הירדן, מִמַּצֵּב רגלי הכהנים, הֲכִין שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה אַבְנִים, וְהִעֲבַרְתֶּם אוֹתָם עִמָּכֶם... וְהָיוּ הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה לְזִכְרוֹן לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל עַד עוֹלָם" (יהושע ד', ג, ז).

בפסוקים אלה, מדרך 'כף הרגל' של הנביא, או של הכהנים נושאי ארון ברית ה', מציין מקום קדוש בו מתגלה כבוד ה', או שהוא מציין את המקום ואת הרגע של הופעת הנס (כריתת מי הירדן) מאת ה'.

ג. "...וַתַּחַת רַגְלֵיוֹ כַּמַּעֲשָׂה לְבִנְתִּי הַסַּפִּיר וּכְעֶצֶם הַשָּׁמַיִם לְטָהָר" (שמות כ"ד, י; מראה כבוד ה' אלוהי ישראל" כמלך השולט בשמים ובארץ, בהר סיני).

"כֹּה אָמַר ה': הַשָּׁמַיִם כִּסְאִי וְהָאָרֶץ הַדָּם רַגְלִי, אִי זֶה בֵּית אֲשֶׁר תִּבְנוּ לִי, וְאִי זֶה מְקוֹם מְנוּחָתִי; וְאֵת כָּל אֵלֶּה יָדֵי עֲשֻׂתָּה..." (ישעיהו ס"ו, א-ב).

"כִּי לֹא יֵשְׁבֹתִי בְּבֵית לְמִיּוֹם הָעֹלָתִי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם, וְעַד הַיּוֹם הַזֶּה, וְאֶהְיֶה מִתְהַלֵּךְ בְּאֶהֱלִי וּבְמִשְׁכֹּן; כָּל אֲשֶׁר הִתְהַלַּכְתִּי בְּכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל..." (שמואל-ב, ז', ו-ז; נבואת ה' לנתן על דוד).

"אֲנִי עִם לִבִּי לְבָנוֹת בֵּית מְנוּחָה לְאֲרוֹן בְּרִית ה', וְלִהְדֹם רַגְלֵי אֱלֹהֵינוּ, וְהַכִּינוֹתִי לְבָנוֹת" (דברי הימים-א כ"ח, ב; דברי דוד אל קהל השרים והמנהיגים על בניית הבית לה').

בפסוקים אלה, 'הדום הרגלים' של כיסא המלכות השמימי מבטא את גילוי השכינה במקום הקודש. לעומת זה התהלכות השכינה הם הנדודים, באין מקדש קבוע. בניית הבית לה' משמעה קץ הנדודים, והצבת 'הדום הרגליים', שהוא ארון ברית ה', במקומו הקבוע.

חשוב להדגיש: בדברי דוד מפורש, שהבית נבנה למען מנוחת הארון,⁴⁹ הוא 'הדום הרגליים' של כיסא המלכות השמימי.

ד. "שֶׁלֶשׁ רַגְלִים תִּחַג לִי בַשָּׁנָה" (שמות כ"ג, יד):

רק פעם אחת בכל המקרא נקראו החגים, "רגלים", ומיד אחר כך, ובפסוקים המקבילים נאמר "שלוש פעמים בשנה" (שמות כ"ג, יז; ל"ד, כג-כד; דברים ט"ז, טז; מלכים א-ט, כה). גם בפי האתון של בלעם נאמר: "שלוש רגלים" (X3) במשמע "פעמים" (במדבר כ"ב, כח, לב, לג). מכל אלו ברור שהמילה 'רגלים' במקרא פירושה 'פעמים', ואולם גם ל-'פעם' יש משמעות של צעידה ברגל: "תִּרְמָסְנָה רַגְלֵי רַגְלֵי עֲנִי פְעָמֵי דָלִים" (ישעיה כ"ו, ו); "צִדְקָה לִפְנֵי יְהוָה וְיִשְׁם לְדָרְךָ פְּעָמָיו" (תהלים פ"ה, יד); "מִה יָפוּ פְעָמָיוּ בְּנִעְלָים בַּת נְדִיב" (שיר השירים ז', ב).

מפסוקי השכינה ו'הדום הרגליים' יתפרש לנו היטב השם "רגלים", כעלייה אל "המקום אשר יבחר ה' לשכון שמו", כלומר להציב את 'רגליו' בארץ. ה'רגל' הוא החג שבו נפגשות הרגליים של עם ישראל העולה ל'רגל',⁵⁰ עם 'רגלי' כבוד ה' המוצבות ארצה.⁵¹ והמפגש הזה מחזק את 'רגלי' עם ישראל בארץ נחלתו על פי ה': "וְלֹא יִחְמַד אִישׁ אֶת אֶרְצְךָ בְּעִלְתָּךְ לִרְאוֹת אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ שְׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה" (שמות ל"ד, כד).

הרעיון הזה מתבקש מן המקראות, והוא מפרש היטב את צורת 'כף הרגל' באתרים מקודשים (= 'במות'!), אליהם עלו משבטי ישראל⁵² ל'רגל', "שלוש רגלים בשנה".

עם הכניסה לארץ נחלת אבות (במיוחד בבקעת הירדן), קיבלו החגים את משמעותם הארצית ב'עלייה לרגל', אל מקומות פולחן שעוצבו על ידי חומת התיחום בצורת 'כף רגל' הדורכת על האדמה ומקדשת אותה.

משמעות זו מתחברת לתיאור של 'פסח גלגל'⁵³ בספר יהושע (ה', י-יב), הפסח הראשון

49. הרמב"ם (ספר המצוות, מצוות עשה כ': הל' בית הבחירה א', א) הגדיר את המצווה לבנות בית לה', כדי להקריב בו הקרבנות ולחגוג אליו, כלומר לשם עבודת ה' מצד בני ישראל, בדיוק להפך מהמובן הפשוט העולה מן הפסוקים. אולם הרמב"ן בפירושו לתורה, בתחילת פרשת תרומה (שמות כ"ה) מבאר את מטרת המשכן והבית בדיוק כמו בפשט המקראות ובדברי דוד לשם השכנת כבוד ה' בתוך עם ישראל, ובמנוחתו בארץ: "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם"; "לשכני בתוכם" (שמות כ"ה, ח; כ"ט, מז).

50. הביטוי 'עלייה לרגל' הוא מלשון חכמים אבל שורשו בודאי בפסוק הזה: "שלוש רגלים תחג לי בשנה" (שמות כ"ג, יד). ייתכן שגם בביטוי של חז"ל מקופלת המשמעות של המפגש המקראי עם המקום המקודש של 'רגלי' כבוד ה'.

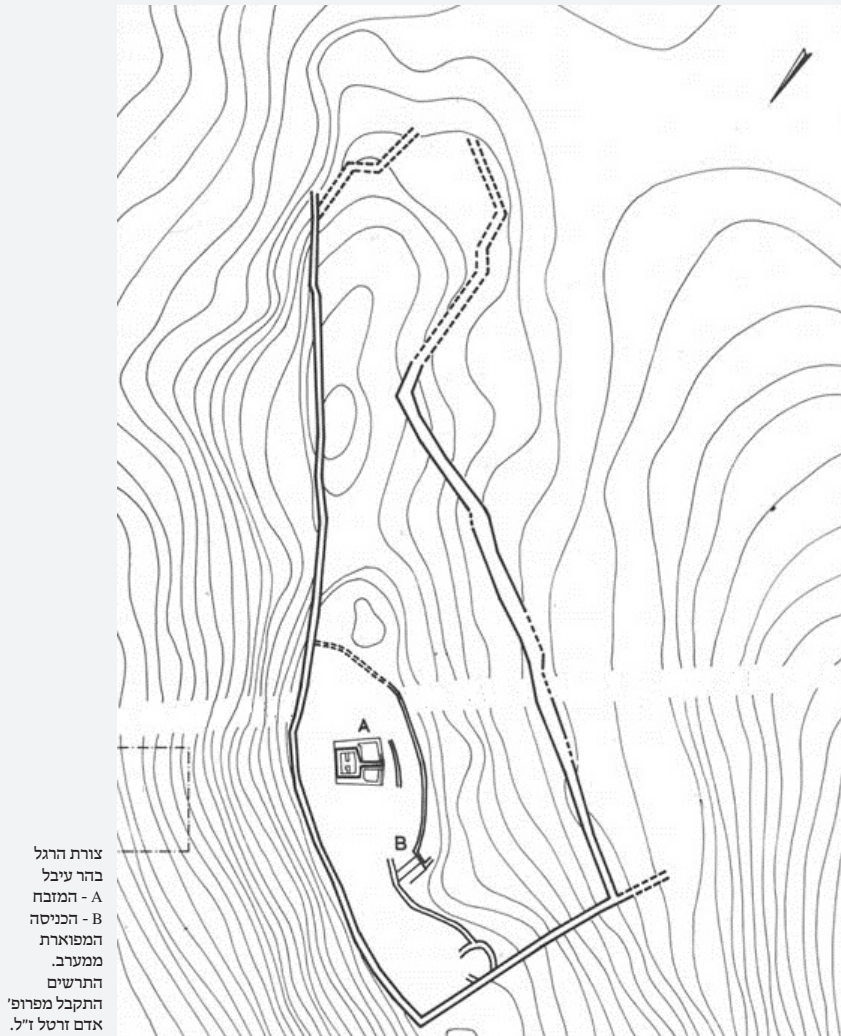
51. אותו רעיון מופיע במראה הסולם המוצב ארצה, בחלום יעקב (בראשית כ"ח, יב-יז): "והנה סולם מצב ארצה וראשו מגיע השמימה, והנה מלאכי אלהים עלים וירדים בו; והנה ה' נצב עליו..." ובהמשך: "אין זה כי אם בית אלהים, וזה שער השמים".

52. התיאור ביהושע (כ"ב) על מקום פולחן לשבטי עבר הירדן בגלילות הירדן, שנראה כמתחרה לשילה, מתאים מאוד לריכוז האתרים המקודשים (אתרי 'כף הרגל') בבקעת הירדן. על קשר מפתיע זה עם פרק כ"ב ביהושע שמעתי מאדם זרטל לפני כמה שנים, וראו אזכור קצר בסקר **הר מנשה ד'**, עמ' 767.

53. השם "גלגל" מופיע במקרא במקומות רבים: "בקצה מזרח יריחו" (יהושע ד', יט; ה', ט); באזור הר עיבל (דברים י"א, ל); באזור מעלה אֶדְמִים (יהושע ט"ו, ז); בהמלכת שאול (שמואל א' י, ח; י"א, יד-טו); באזור

בארץ (בבקעת הירדן): "וַיֹּאכְלוּ מֵעֵבֹר הָאָרֶץ מִמִּמְחַרְתָּהּ הַפֶּסֶחַ מִצֹּת וּקְלוּי, בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה; וַיֵּשְׁבֶת הָמָן מִמִּמְחַרְתָּהּ בֹּאֲכָלָם מֵעֵבֹר הָאָרֶץ...". המעבר מהמן של יציאת מצרים, "לחם מן השמים" (שמות ט"ז, ד), אל 'תבואת הארץ', הציב את החגים על פני האדמה.

לפנינו ממצא ארכיאולוגי, שצף ועלה מתוך האדמה, שמראה כיצד התחולל השינוי הגדול במשמעות החגים, חגי יציאת מצרים במשמעותם ההיסטורית אשר הוצבו על האדמה בארץ עם 'כפות רגליים' ישראליות, מקודשות לה'.



מעבר מכמס (שמואל א' י"ג, ג-ד, טו); ובסילוקו של אליהו (מלכים ב' ב', א). ריבוי המקומות מצביע על פשר אחר לשם 'גלגל', שאיננו שם של מקום. אדם זרטל הצביע על הצורה הייחודית של תיחום האתרים המקודשים (אתרי 'כף הרגל') מתקופת הברזל בחומת אבן נמוכה, ומסתבר, שגל אבנים הקמתם מקום מקודש הוא הנקרא במקרא "גלגל", ומשמע זה מתאים במדויק לרוב ה'גלגלים' הנזכרים במקרא.

ריבית בעידן המודרני

רבים טוענים שהמציאות הכלכלית של ימינו, המבוססת על הלוואות ועל השקעות הון, מחייבת מציאת פתרונות לאיסורי הריבית. למעשה, הדבר אינו מדויק: גם בזמן הגמרא, המשק היה מבוסס על הלוואות ועל פירעונות מאוחרים. חקלאי לווה כסף באביב כדי לקנות זרעים, ופרע את ההלוואה רק בסתיו, אחרי שהוא קצר את הפירות ומכר אותם. הגמרא מספרת על אנשים שהיו קונים חפצים במקום שמחירם זול, מובילים אותם למקומות אחרים ומוכרים אותם ביוקר, וברור שעסקאות מעין אלו דורשות מימון, הלוואות ואשראי של כמה חודשים.

הבדל משמעותי יותר בין החברה המסורתית לבין העידן המודרני נעוץ בקיומם של הבנקים. בעבר, לכל אדם היה אינטרס ברור להטמין את כספו במקום מחבוא בביתו, וזאת משתי סיבות: ראשית, אין רווח ללא סיכון, וכיוון שהאדם לא רצה לסכן את כל ממונו, כדאי היה לו לשמור חלק ממנו בביתו; ושנית, כדאי היה לשמור מעט ממון לימים קשים, אם יגיעו ימים שכאלו. החידוש שבבנק נעוץ בשני מרכיבים משמעותיים:

1. הבנק מהווה שוק כספים – הוא מפגיש בין בעלי ההון לבין אלו שצריכים הלוואות. לפתע, בעלי ההון יכולים להעניק הלוואה בלי לטרוח לחפש לוויים.
2. הבנק לוקח על עצמו את כל הסיכונים – פקדונות המופקדים בבנק מפיקים רווח בלי שום סיכון. גם בימינו, אדם יכול לקחת סיכון, להשקיע את כספו בבורסה וכך להרוויח סכומים משמעותיים; אך רווח פוטנציאלי מסוג זה כרוך בסיכון גדול. אם האדם רוצה להרוויח, אך אינו מוכן לקחת סיכון, הוא יכול להשקיע את כספו בבנק, וכך להרוויח בלי סיכון. מובן שהרווח המופק בדרך זו קטן מהרווח שניתן להפיק מהשקעה בבורסה, אך זהו רווח בלי סיכון. הבנק מרכז אצלו את כל הכספים, ומלווה אותם בריבית לאנשים הזקוקים לכך.⁵⁵

מה השינוי המשמעותי שנוצר בעקבות המצאת הבנק? בתקופת הגמרא, אדם שהיה ברשותו סכום כסף, היה יכול להלוות אותו לאדם אחר בלי הפסד, שהרי כלל לא אכפת לו אם הכסף יוטמן בביתו או יושאל לחבר (בהנחה שניתן לסמוך עליו שיחזיר את ההלוואה). באותם ימים, הלוואת כספים הייתה בבחינת 'זה נהנה וזה אינו חסר'. בימינו, אדם המלווה כסף לחברו – מפסיד את הרווח שהוא היה יכול להפיק ממנו אילו היה משקיע אותו בבנק (או בהשקעה אחרת) ומקבל עליו ריבית. לכן ההלוואה כיום הפכה להיות 'זה נהנה וזה חסר'. אמנם, ככלל, התורה אינה מתייחסת למניעת רווח כאל הפסד, אך התחושה הפשוטה היא שהלוואה בלי ריבית מהווה הפסד כספי משמעותי. ראוי לציין שגם

54. הרב דניאל וולף, ר"מ בשיבת הר עציון, והתמחה בחקר ביצועים.

55. לכן הבנק מרוויח אפילו אם חלק מהלווים אינם פורעים את חובם ואינם משיבים את ההלוואה שלקחו.

מדעי הניהול המודרניים מתייחסים ל-'הפסד הזדמנויות' (הפסד רווחים) כאל הפסד ממון משמעותי.⁵⁶

מהסוגיות בפרק החמישי של מסכת בבא מציעא, פרק 'איזהו נשך', העוסק בענייני הריבית, עולה שגם בתקופת הגמרא היה קשה מאוד להימנע מלקיחת ריבית, ובימינו על אחת כמה וכמה. היו אמנם כאלו שהציעו להקים מספר רב של קרנות גמ"ח (=גמילות חסד), וכך להקים מערכת כלכלית אלטרנטיבית שאינה מבוססת על ריבית, אך נראה שאין כל סיכוי לשנות את המציאות הכלכלית באמצעות קרנות גמ"ח בלבד. כיום, שוק המשכנתאות לבדו מקיף מאות מיליארדים של שקלים, ובלתי אפשרי להלוות סכומים עצומים כאלו בקרנות גמ"ח.

האם איסור הריבית חל גם על הלוואות לבנקים?

הרב משה פיינשטיין חידש שאפשר להלוות בריבית לחברות בע"מ, שכן הנכסים של חברות כאלו נפרדים לחלוטין מהנכסים של בעלי החברות ומנהליהן.⁵⁷ יש לזכור שההלכה מזכירה במפורש גופים מסוימים שמוותר להם להלוות כסף בריבית (כמו לדוגמא, קהל⁵⁸), אך אף אחד לא הציע להתיר הלוואות כאלו באופן גורף. כמו כן, ראוי להזכיר שגם אם מותר להלוות לחברות בע"מ כסף בריבית, גם לפי הרב פיינשטיין אין שום היתר ללוות מהן בריבית.⁵⁹ לכן מותר להיות בבנק ביתר-זכות או להפקיד כספים בתכנית חיסכון, גם אם מקבלים עליהם ריבית, אך אסור להיוותר ביתר-חובה, שמשלמים עליה ריבית לבנק.

היסוד המוסרי

לפני שנעסוק בפרטי הדינים, ראוי להדגיש את ההיבט המוסרי של איסורי הריבית. לפני מספר שנים באמריקה, שני יהודים שהסכימו להלוות כסף זה לזה חתמו על 'היתר עסקה' והסכימו על 'דמי התפשרות' (כלומר – תחליף לריבית) בשיעור מסוים. שיעור דמי ההתפשרות היה גבוה משיעור הריבית המותר לפי החוק בארצות הברית, והמקרה הגיע לפתחו של בית המשפט. כפי שנראה להלן, היתר העסקה מבוסס על עסקה בין המלווה

56. דוגמה להבדל ההלכתי שבין הפסד רווח לבין הפסד ממש, ניתן למצוא בהלכות חול המועד: הפסד רווח אינו נחשב ל-"דבר האבד". מאידך, ההלכה מתייחסת לאבדן מקום עבודה כאל הפסד ממשי, אף על פי שזוהו הפסד רווחים בלבד.

57. שו"ת אגרות משה, יורה דעה חלק ב', סימן ס"ג; ראו מה שכתב נגד זה הרב שלמה זלמן אוירבך, שו"ת מנחת שלמה, חלק א' סימן כ"ח.

58. ראו מגילה כז ע"ב, איסור ריבית על בית כנסת, ושו"ת רשב"א (חלק ג' רמ"ב) בקהל שצריך ללוות כסף לשלם מסי הממשל, ובאותו נושא ראו דברי הרמ"א יורה דעה, סימן ק"ס, כב.

59. הרב יואל בן-יון (ראו להלן עמ' 409 ואילך) טען, שהאיסור בתורה גם על הלווה כלול ב"לא תשיך לאחיק" (דברים כ"ג, כ; רמב"ם הל' מלוה ולוה ד', ב), וכיוון שבנק איננו יכול להיות מוגדר כ"אחיק", ממילא אם אין איסור על הבנק כמלווה, לא ייתכן שיהיה איסור על הלווה.

ללווה, המאפשרת לראות את ההלוואה כעסק, ולא כהלוואה. לכן המלווה טען שההלוואה אינה הלוואה בריבית, אלא עסקה עם דמי התפשרות, ולכן הוא לא עבר על החוק. ואכן, השופט פסק שההלוואה היא עסקה ולא הלוואה, וחוקי הריבית והנשך אינם חלים עליה. סיפור זה נראה לי מזעזע, שכן נמצא שהפתרון שמצאה ההלכה לבעיית הריבית פוגע בלווה יותר מהחוק האמריקאי.⁶⁰ לפתע, במקום שחוקי הריבית שבתורה יגנו על הלווה – הם מהווים בסיס לרמיסת זכויותיו על ידי המלווים. אמנם, הפוסקים כמעט שלא הזכירו הגבלות על הפתרונות לאיסור הריבית, ולא מצאנו הגבלה ספציפית על שיעורי הריבית שמותר לקחת באמצעות פתרונות אלו;⁶¹ אך יש לזכור את כוונת התורה, ולא להתייחס להיתרים כאל היתרים גורפים. כאן המקום להזכיר שבמקביל לאיסורי הריבית החלים על הלווה ועל המלווה, קיימת גם מצות עשה להלוות בלא ריבית: "כי ימוך אחיך ומטה ידו עמך, והחזקת בו..." (ויקרא כ"ה, לה). ברור שמצווה זו תקפה בימינו אפילו ביתר שאת, כאשר המציאות הכלכלית גורמת לכך שהצורך בהלוואות ללא ריבית מתעורר ביתר שאת.⁶²

מהו 'היתר עסקה'?

בהלכה קיימות הרבה הערמות, בתחומים שונים ומשונים. הרעיון של 'היתר עסקה' עלה לפני כ-700 שנה, הפך למציאות הלכתית לפני כ-400 שנה,⁶³ והתרחב לממדים עצומים במאה האחרונה, למרות הקשיים ההלכתיים הכרוכים בו.

60. גם בגלל מקרים כאלה טוען הרב בן-נון (להלן עמ' 409 ואילך), שאסור להתיר ריבית בין שני יהודים, ו'היתר עסקה' אינו מועיל כלל. אולם השאלה לשיטתו, במצבים שבהם הלוואה בין שני יהודים, בריבית סבירה ובתנאים נוחים, עושה טוב לשניהם – המלווה לא מפסיד והלווה מקבל הלוואה נוחה.
61. בספרות ההלכה נמצא דיון על גובה דמי התפשרות מסיבה שונה. כיון שהיתר עסקה המקובל הוא חצי מלווה חצי פקדון, יוצא שהרווחים המצופים על חצי הפקדון הם כפולים ממה שמקובל. כיוון שיש להניח שהסכמת הלווה\עוסק לתשלום כה גבוה נובעת מהעובדה שמקבל חצי הסכום בהלוואה, וזה עצמו יחשב להטבה ממונית שהוא אבק ריבית. בנושא הזה דנו הרב ש"ז אוירבעאך (מנחת שלמה חלק א', כט) והרב שטרנבוך (טעם ריבית עמוד י'), והאחרון העדיף בעקבות זה היתר עסקה שכולו פיקדון.
62. אכן, קיימת בארץ אגודה להלוואות בלי ריבית, כרצון התורה.
63. תחילתו של היתר עסקה מצוי בסימן ש"ב בתרומת הדשן (רב משה איסרליין אשכנזי 1390-1460), אבל נדחה על ידו, ולא הסכים להתיר גמור, אך נתן תוקף להוריד רמת האיסור לאיסור דרבנן. הורדה לאיסור דרבנן מאפשרת השארת הרווחים\ריבית בידי המלווה בדיעבד, שהרי אבק ריבית אינה יוצאת בדיינים. הוא גם מאפשר שימוש בכלל "מוטב שיהיו שווגים" כדי שלא יהיו חייבים למחות נגד התופעה. שתי השלכות אלה לא הוזכרו על ידי רב משה איסרליין אבל הם דינים מוסכמים, וייתכן שאלו היו מטרותיו בהורדת האיסור מריבית קצוצה לאבק ריבית.
- כבר בימי נחלת שבעה (מהר"ם מנחם מנדל מלודמיר 1681, סימן מ') נוסח שטר מקובל להתיר עסקה וראו גינת ורדים חלק יורה דעה, כלל ו', ח (מצרים 1712-1650). יש להדגיש שיש הבדלים בין היתרי עסקא שונים, למשל, בתרומת הדשן ובגינת ורדים היה תנאי שרק הרב והש"ץ נאמנים על הרווחים ושום אדם אחר אינו נאמן, ואפילו מאה עדים כשרים אינם נאמנים. תנאי זה משאיר את היכולת להיפטר מדמי התפשרות, על ידי הוכחת הפסדים כאפשרות תאורטית בלבד.

כיצד פועל 'היתר עסקה'?

ב'היתר עסקה', ה'מלווה' וה'לווה' הופכים ל'משקיע' (=בעל ממון) ו'עוסק' (=איש עסקים). לכן נקבע בו שבכל המסמכים שמופיעים בהם המונחים 'לווה' ו'מלווה' – הכוונה היא ל'משקיע' ול'עוסק'. המשקיע נותן לעוסק כסף, והעוסק אמור להשקיע אותו בעסק המניב רווחים.⁶⁴ את הרווח וההפסד המופקים מהכסף מחלקים באופן עקרוני שווה בשווה בין המשקיע לעוסק, מלבד שכר קטן לעוסק על עבודתו.

הנקודה החשובה בהסכם היא שהמשקיע אינו יכול לדעת כמה בדיוק העוסק הרוויח מעסקיו, ולכן הצדדים מסכימים ביניהם שהעוסק צריך להוכיח את נכונות הנתונים שהוא מציג.⁶⁵ אם העוסק לא יוכיח למשקיע את שיעור הרווח שהוא הפיק, הוא יצטרך לשלם לו 'דמי התפשרות' בגובה הריבית. למעשה, העוסק (כלומר הלווה) אינו יכול להוכיח את שיעור הרווח או ההפסד שהסבה לו העסקה, ולכן הוא משלם למשקיע (למלווה) את דמי ההתפשרות המוסכמים.

יש בעיה ברעיון של 'דמי ההתפשרות', כי הלווה חייב לשלם רק אם הוא אינו מוכן או אינו יכול להביא ראיה על שיעור הרווח שלו מהעסקה. לעתים בעיית הברור אינה מתעוררת כלל, לדוגמה אם אדם לקח הלוואה מהבנק, והשקיע את הכסף במניות של אותו בנק. הבנק יודע בדיוק מה קורה עם הכסף שניתן לאותו אדם, וכמה הוא הרוויח. מדוע אם כן, הלווה משלם לבנק את דמי ההתפשרות, במקום לשתף אותו ברווחים (או בהפסדים)?⁶⁶ בעיה דומה מתעוררת גם בהלוואת משכנתא כאשר הבנק יודע בוודאות את כתובת הדירה הקנויה, ולכן יכול לברר בקלות רבה את הנתונים על הנכס, כמה הוא שווה ובכמה עלה מחירו.

לכן הבעיה החמורה ביותר בהיתר העסקה היא עצם ההערמה. יש מהאחרונים שכתבו שהערמה מותרת רק על איסור דרבנן, יש שכתבו שאסור להערים גם על ריבית דרבנן, ויש שטענו שהערמה הותרה במקרים מסוימים ונאסרה במקרים אחרים.⁶⁷ ואכן, הן בגמרא

64. למעשה, בדרך כלל ההלוואה מתחלקת לשניים: חצי ממנה מהווה הלוואה, והחצי השני מהווה פקדון לצורך עסקה. הסדר זה מבוסס על דברי הגמרא, הממליצה לאדם להשקיע מחצית מכספו בהלוואות ומחצית – בעסקאות.

65. רוב האחרונים כתבו שהראיה הנצרכת היא הבאת עדים או שבועה, אך יש אחרונים המדברים על רמת ראיות גבוהה הרבה יותר – עד כדי רמת ראיות בלתי־אפשרית.

66. ניתן לפתור בעיה זו בהופעתה הבוטה, על ידי השקעת הכסף במניות של בנק אחר. אמנם גם כך הבנק יכול לברר בקלות רבה כמה עלתה המניה, אבל לפחות כל עוד הבנק אינו טורח לברר, הוא אינו יודע זאת.

67. ראו בכור שור (פסחים כא ע"א) שהגביל את התוקף של מכירת חמץ לחמץ שביטלו, ולא התיר מכירה לגוי בהערמה על דין תורה. אחרונים אחרים חלקו עליו ואפשרו הערמה גם בדין תורה, ראו עונג יום טוב סימן כח, ומקור חיים תמ"י, יא; וראו יבי"ע אומר חלק ו' סימן י"א; היו שהציעו להתיר לאדם למכור את בהמתו לגוי כדי להתיר לה לאכול חמץ, אף על פי שיש בכך איסור דאורייתא. יתכן שיש בעייתיות מיוחדת בהערמת ריבית, ראו ריטב"א בבא־מציעא (סג ע"א) "דכיון דאין

הן בראשונים נאסרו הערמות שונות הקשורות לאיסור הריבית. לכאורה, היתר עסקה הוא הערמה, שהרי אף אחד אינו חותם על הסכם כזה אלמלא איסורי הריבית. כוונת שני הצדדים להגיע לעסקה כלכלית השווה להלוואה רגילה ואין שוני מהותי בתוצאות הכלכליות בין היתר עסקה להלוואה עם ריבית. כל עניינו של ה'עסק' הוא לפתור את בעיית הריבית, ולכן היתר העסקה הוא הערמה.

האחרונים ניסו להתגבר על בעיה זו בשתי דרכים עיקריות:

1. חלק מהאחרונים טענו שהיתר העסקה אינו הערמה, ולכן יש רבנים בימינו שמתירים רק למטרות עסקיות, ואוסרים להסתמך על 'היתר עסקה', למטרות צריכה.⁶⁸
2. היתר העסקה הוא אמנם הערמה, אך הוא מותר בשל תנאי החיים המודרניים.⁶⁹ כמובן, עלינו לשמור על כל פרט ופרט מאיסורי התורה בכל זמן שהוא, אך כיוון שבמציאות המודרנית אין פגם מוסרי בגביית ריבית – אין בעיה לפתור את הבעיה ההלכתית באמצעות הערמה. לפי גישה זו, אין הבחנה בין ההערמות השונות: היתר העסקה הוא הערמה כמו כל פתרון אחר, וניתן להשתמש גם בהערמות שהגמרא אוסרת במפורש כי הן 'הערמת ריבית'.⁷⁰

הלוואה שלא למטרת עסקים

בעיה עקרונית מיוחדת להיתר העסקה היא בעייתו של אדם הלווה כסף שלא למטרת עסקים. דוגמה בולטת להלוואה כזו היא משיכת יתר, שהיא הלוואה לשם צרכים שוטפים. כיצד אדם המצוי ביתרת-חובה יכול לחתום על היתר עסקה, הרי הוא אינו משקיע את הכסף ואינו צפוי להרוויח ממנו שום רווח?

פתרון אחד לבעיה זו הביא בשו"ת שואל ומשיב ושו"ת מהרש"ם.⁷¹ לדעתו, ניתן להמיר את הכסף, למרות שהאדם משתמש בכסף לקניית אוכל, שכן אם לא היה לוהו כסף זה, הוא היה נאלץ למכור השקעות אחרות ולהשתמש בכסף של מכירתו לקניית האוכל. על כן, ניתן להמיר את הכסף, כאילו האדם משקיע את כסף ההלוואה.

כמובן, פתרון זה הוא טוב רק לאדם שיש לו השקעות אחרות בסכום ההלוואה, ואכן היה יכול למכור את השקעותיו כדי לקנות אוכל. אדם שאין לו השקעות, אינו יכול 'להמיר' את כסף ההלוואה, ואינו עושה שום עסקים בהלוואה או בכסף אחר תמורתה, ודווקא אלה זקוקים יותר מאחרים למשיכות יתר.

דרך לוקח קרקע לעשות כן, ירדה תורה לסוף דעתם דלהלוואה גמורה נעשה". יש לזכור כי במציאות הידועה בימינו, מכירת החמץ קודמת לביטול, ואי אפשר לבטל מה שכבר נמכר.

68. ראו מאמריו של הרב יעקב אריאל הנזכרים במאמרו של הרב בנין להלן עמ' 409 בהערה 82.

69. לדעתו של הרב בנין, רק מול בנקים וחברות אשראי, כנ"ל.

70. אמנם, ניתן לטעון, שההערמות שהגמרא אסרה במפורש אסורות גם בימינו, כיוון שחז"ל אסרו אותן במפורש והחילו עליהן איסור דרבנן.

71. שואל ומשיב מהדורה קמא, חלק ג' סימן ק"ס, ומהרש"ם חלק ב', רט"ז.

לכן השואל ומשיב נתן פתרון אחר:⁷² כל נכס נחשב להשקעה, וכל רכישה או קנייה נחשבות לעסקה, כיוון שאדם בלי אוכל או בגדים אינו יכול למצוא עבודה. בכל אופן, נראה שקיים קושי בהסבר זה.

חלופות להיתר עסקה

לפתרון בעיית הריבית בדורות האחרונים, ניתנו הצעות נוספות:

קנס פיגורים

המשנה במסכת בבא־בבא (קסח ע"א), אומרת:

"מי שפרע מקצת חובו, והשליש את שטרו, ואמר לו: 'אם לא (נתתי), לך מכאן ועד יום פלוני – תן לו שטרו'; הגיע זמן ולא נתן – רבי יוסי אומר: יתן, רבי יהודה אומר: לא יתן."

הגמרא דנה באדם שלקח הלוואה, החזיר חצי מהסכום והתנה שאם הוא לא ישלם את המחצית הנותרת עד זמן מסוים, יוסיף קנס על סכום ההלוואה. נחלקו החכמים, האם צריך אותו אדם לשלם את הקנס או לא, והגמרא מסבירה במה נחלקו החכמים:

"רבי יוסי סבר: אסמכתא קניא, ורבי יהודה סבר: אסמכתא לא קניא."

לפי הגמרא, המחלוקת עוסקת בשאלת "אסמכתא" – האם אדם יכול להתחייב על סכום שהוא מאמין בכל לבו שהוא לא ישלם אותו. כבר הראשונים עמדו על כך,⁷³ שהגמרא איננה מתייחסת לבעיית הריבית, הלא הלווה מחזיר למלווה, בסופו של דבר, סכום גבוה יותר מהסכום שהוא לווה?

לשאלה זו ניתנו שתי תשובות:⁷⁴

1. כיוון שסכום ההחזר קופץ באופן חד־פעמי, ולא באופן מצטבר, אין זה נקרא ריבית.
2. התשלום הנוסף אינו ריבית אלא קנס – איסור ריבית חל על לקיחת כסף תמורת ההלוואה, אך כאן התשלום אינו עבור עצם ההלוואה, אלא קנס על הפרת החוזה. בשונה מהלוואה בריבית, שבה המלווה מפיק רווח מההלוואה, כאן המלווה כלל אינו מעוניין שהלווה יתעכב בפירעון וישלם את הקנס.

הר"י מאורליינש, מגדולי בעלי התוספות,⁷⁵ הסתמך על סוגיה זו והציע פתרון לאיסור

72. ראו גם חלקת יעקב יורה דעה, סימנים ע"ה וע"ז. בסימן ע"ה הוא מרחיב את ההיתר להפסדים במוסד תורני שהיה קורס אם לא היה מוכר מנכסיהם לאחרים.

73. ר' יוסף הלוי מיגא"ש (רבו של אבי הרמב"ם), וגם הרא"ם (ר' אליעזר ממץ) מובאים בשיטה מקובצת בבא־בבא קסח ע"א; וראו חידושי הרשב"א בבא־מציעא סו ע"א, ורשב"א בתשובה חלק א' תרכ"א.

74. ביאור הגר"א יורה דעה סימן קע"ז אות לה: "אבל משום רבית ליכא שאינו אגר נטר (שכר שמירת ממון, מפני) שאינו אלא על רגע אחד". ההסבר השני משתמע יותר בדברי הרשב"א בבא־מציעא סו ע"א.

75. דבריו מובאים בהגהות מרדכי לבבא־מציעא תנ"ה, ומצוטטים בבית יוסף על טור יורה דעה סימן

ריבית. על כל הלוואה, יקבעו כמה צריך הלווה לפרוע בכל תקופת זמן, כך שכשיעבור זמן הפירעון, הלווה יצטרך לשלם קנס. אמנם, ה'מרדכי' התנגד בתוקף לפתרון זה כיוון שניתן להתיר על פיו את איסור הריבית לחלוטין.⁷⁶

נזכיר את הסברו של הרשב"א:⁷⁷ אסור לקבוע קנס הגדל מדי זמן קבוע, כך שהוא מהווה הערמה על איסור הריבית, אך מותר לקבוע קנס חד-פעמי. אם הלווה לא ישלם עד זמן מסוים, יהיה עליו לשלם סכום גבוה יותר.

להלכה, מחבר ה'שולחן ערוך' הזכיר פתרון זה ביורה דעה (קע"ז, טז), אך אסר להשתמש בו: "אם חייב עצמו לתת למלווה כך וכך בכל שבוע בעוד שמעכב ממנו, הרי זה ריבית גמור."⁷⁸

הרמ"א שם כתב (ככל הנראה לפי הסברו של הרשב"א):

"אף על גב דכתב לו כך דרך קנסא: 'אם לא אפרע לך לזמן פלוני, אתן לך כל שבוע כך וכך', ואף על גב דאם היה פורע לו בזמנו, לא הוי כאן ריבית כלל; מכל מקום, הואיל וכתב לו ליתן לו קצבה בכל שבוע ושבוע, הוי ריבית גמור. וכן עיקר, אף על גב דיש מקילין והתירו ללוות בריבית בדרך זה."

פוסקים אחרונים הבינו מדברי הרמ"א שבעיית ההערמה קיימת רק כאשר מזכירים במפורש את אופן החישוב של הריבית, אבל אם קובעים סכום – כמה יצטרך הלווה לשלם אם יפרע את החוב בכל חודש וחודש – הדבר מותר, אפילו אם התשלום משתנה בכל חודש בשיעור קבוע.

ובכן, האם ניתן להשתמש בפתרוננו של הר"י מאורליינש, ולהגדיר את תוספת התשלום בתור קנס כדי להתגבר על איסור הריבית? הפוסקים שעסקו בשאלה זו אסרו, כיוון שזוהי 'הערמת ריבית' שנאסרה.⁷⁸ לשיטתם, היתר העסקה אינו נחשב להערמה כלל, ולכן עדיף להשתמש בו ולא להשתמש בהערמה המפורשת בגמרא.

אמנם, יש לתת את הדעת על פתרון זה כאשר הריבית היא באמת קנס פיגורים. כאשר אדם חייב כסף לחברה מסוימת והחברה גובה ממנו ריבית פיגורים ככל שהתשלום מתאחר, ברור שריבית זו אינה ריבית רגילה אלא קנס, כי החברה מעוניינת שהאדם ישלם את חובו בזמן, וכלל אינה רוצה שהוא ישלם באיחור ויוסיף את קנס הפיגורים. כיום, החברות

קע"ז, ובדרכי משה סימן קע"ז אות ה. לדעתם של חוקרים רבים הר"י מאורליאנש הוא פרשן התורה ר' יוסף בכור שור.

76. בהגהות המרדכי שם

77. בחידושו לבבא מציעא סו ע"א, ובתשובה (חלק א', תרנ"א) מציין שאינו אגר נטר, ולכן איננו ריבית גמורה, אבל לעומת דעת הר"י מיגאש, שקנס חד פעמי מותר לגמרי, הרשב"א סבור שיש בזה כעין ריבית מאוחרת, שהיא ברמה נמוכה יותר מאבק ריבית, ועדיין אסורה; וכן כתב בשו"ת ריב"ש של"ח, ובגינת ורדים יורה דעה, כלל ו' סימן א'.

78. שולחן ערוך יורה דעה, סימן קס"ז, טז.

גובות קנסות אלו באמצעות היתר עסקה וזו הערמה ברורה, כי אי אפשר להתייחס לקנס הפיגורים כאל 'דמי התפשרות' מוסכמים, כאשר החברה כלל אינה מעוניינת בהם, ואי אפשר לומר שהחברה 'הלוותה' לאדם את הכסף כדי להשקיע אותו, שהרי מי שאינו פורע את חובו, אין לו כסף להשקיע. נראה, שעדיף להגדיר תשלומים אלו בתור קנס, כאשר הם באמת קנס, ולסמוך על הפוסקים שתמכו בפתרונם של הר"י מאורליינש.⁷⁹

קנייה משותפת

לגבי משכנתא קיים פתרון נוסף – קנייה משותפת: הבנק שותף עם הלווה בקניית הדירה, ובכל חודש, הלווה קונה מהבנק חלק מהדירה, ושוכר ממנו את השימוש בחלק שעדיין שייך לבנק. הבעיה בפתרון זה היא שלפי ההלכה, לבעל הנכס צריכה להיות אחריות על הנכס, ואם אין לו אחריות כזו, הדבר נחשב להלוואה.⁸⁰

בימינו, בעיה זו אינה כה חריפה, כי בדרך כלל הבנק מחייב את הלווה לבטח את הבית, ומשמעות הדבר היא שלבנק קיימת אחריות כל שהיא על הנכס. לכן בהיערכות משפטית מתאימה, ניתן יהיה לפתור את בעיית הריבית שבמשכנתא על ידי קנייה משותפת של הבית, וכך לפתור את בעיית הריבית בצורה הרבה יותר טובה מאשר על ידי 'היתר עסקה'.⁸¹

79. ייתכן שיש אפשרות לשפר היתר זה על ידי התנאה בלשון "מעכשיו ולאחר זמן" או באמצעים אחרים. מכל מקום, המתנגדים לשימוש בהיתר זה צריכים לתת את דעתם לשאלה האם הוא בעייתי יותר מהיתר עסקה גורף, שבמקרה של קנס פיגורים הוא הרבה יותר קשה.

80. ראו בבא-מציעא ע"ב בנוגע לנכסי צאן ברזל, ובשולחן ערוך יורה דעה סימן קע"ז, א; וראו אגרות משה חלק ב', יורה דעה סימן ס"ב, ב, שהציע פתרון כעין זה. הרב היישריק (מחבר הספר המצוין, תורת ריבית) סיפר לי שקבוצת תלמידי חכמים ניסו לקדם את הרעיון מבחינה מעשית, אבל פרופ' נאמן שהיה שר האוצר באותה עת הודיע להם, שיש בעיות משפטיות רבות כיוון שבחוקים רבים יש איסור על בנקים להשקיע בנדל"ן. ההצעה הזאת טובה עדיין לעסקאות אחרות כמו שכירות-מכר (ליסינג), או בעסקאות של מכר עם אשראי.

81. הרב יעקב מדן מוסיף ומציע להתבונן בבסיס ה'עסקה' האמתית הנעשית בין הבנק לסוחרים הלווים וללווים קוני הדירות, המשכירים אותן או חוסכים באמצעותן דמי שכירות במגוריהם, ושהבנק אמור להיות שותף אמתי ברווחיהם. לדעתו, בניסוחים מתאימים בחוזים, אפשר להגדיר חלק גדול מתופעות הריבית בתור שותפות אמיתית ברווחים.

יואל בן-נון

משפטים ואיסורי ריבית בחיי כלכלה מודרנית

בנק איננו "אחיק"⁸²

פסוקי התורה באיסורי נשך וריבית מדגישים את הקרבה, לא להטיל נשך על "אחיק", על "העני עמך", ומתירים בפירוש לעשות כן לנכרי. מכאן, שריבית ונשך אינם כמו גזל וגנבה, אלא חסד מיוחד בין אחים מכוח יציאת מצרים. להבחנה זו יש משמעות חיונית בעולם של כלכלה מודרנית, היוצרת מקום הכרחי ל-"היתר עסקה" מול בנקים וחברות אשראי. אך אין מקום להיתרים כאלה בין אנשים פרטיים מישראל, שהרי התורה אסרה זאת במלוא החומרה.

נעיין בפסוקי התורה:⁸³

"אם כסף תלוה את עמי, את העני עמך לא תהיה לו כנשה, לא תשימון עליו נשך; ... והיה כי יצעק אלי, ושמעתי כי חנון אני" (שמות כ"ב, כד-כו)

"וכי ימוך אחיק ומטה ידו עמך, והחזקת בו... אל תקח מאתו נשך ותרבית, ויראת מאלהיה, וחי אחיק עמך; את כסף לא תתן לו בנשך, ובמרבית לא תתן אכלה; אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים, לתת לכם את ארץ כנען, להיות לכם לאלהים" (ויקרא כ"ה, לה-לח)

"לא תשיף לאחיק נשך כסף נשך אכל, נשך כל דבר אשר ישך; לנכרי תשיף ולאחיק לא תשיף, למען יברכה ה' אלהיה בכל משלח ידך, על הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה" (דברים כ"ג, כ-כא)

הרמב"ם פסק (הלכות מלוה ולוה, ד', ז) לפי הגמרא בבבא-מציעא סא ע"ב:

"כל הכותב שטר ריבית הרי זה ככותב ומעיד עליו עדים שכפר בה' אלהי ישראל; וכן כל הלוה ומלוה בריבית בינם לבין עצמם הרי הם ככופרים בה' אלהי ישראל, וכפרו ביציאת מצרים; שנאמר: את כסף לא תתן לו בנשך... אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים"

82. דיון נרחב בנושא זה התנהל מעל דפי עיתון "הצופה". אלו מאמריו בנושא (המאמרים זמינים באתר האינטרנט של: www.ybn.co.il): 'לאחיק לא תשיך' (י' באלול תשס"ד); 'היתרי ריבית לבנק ולא ליחידים' (י"ט בחשוון תשס"ה). תודה לרב דני וולף על עזרתו. גישות אחרות ראו במאמרים של הרב יעקב אריאל, 'לאחיק לא תשיך' (כ"ט במנחם-אב תשס"ד); 'הבנקים ואחריותם המוסרית' (י"ט בתשרי תשס"ה); 'הריבית, הכלכלה והמוסר' (י"ד במרחשון תשס"ה); ובמאמרו של הרב דני וולף 'ריבית מוסר ומעשה' (י"ט במרחשון תשס"ה), ובפרק שלו שהובא לעיל 'ריבית בעידן המודרני'. סיכום הדעות נמצא באתר האינטרנט ויקיטקסט תחת הכותרת: "ביאור: 'היתר עסקה' מ'הצופה'".

83. הרב יעקב מדין מעיר, שאיסורי הנשך בשמות מכוונים לצרכי החיים הבסיסיים כאוכל. בעוד, פרשת הריבית בויקרא עוסקת בשיקום כלכלי של אדם שנפל, כאשר הריבית עלולה להמשיך את נפילתו, ויש מקום לחלק בין הלוואה המאפשרת לו להשתקם לבין הלוואה שתפיל אותו. הפסוק בדברים מרחיב את האמור בשמות על הלווה שאסור בתשלום ריבית.

ופירש הרמב"ן (בפירושו לתורה בדברים שם):

"יוסיף בכאן אזהרה גם ללוה, מה שאין כן בכל דיני ממונות... מפני רגילות החטא הזה... וביאר בכאן שיהיה ריבית הנכרי מותר, ולא הזכיר כן בגזל וגנבה, כמו שאמרו (בבא-קמא ק"ג ע"ב): גזל גוי אסור;

אבל הריבית שהוא נעשה לדעת שניהם וברצונם, לא נאסר אלא מצד האחזה והחסד ... ועל כן אמר [בסוף הכתוב]: "למען יברכך ה' אלהיך", כי חסד ורחמים יעשה עם אחיו כאשר ילונו בלא ריבית, ותיחשב לו לצדקה... כי הכתוב לא יזכיר הברכה רק בצדקה ובחסדים, לא בגזל וגנבה ובאונאה..."

זו נקודת המוצא בתורה לדיון ההלכתי המודרני על 'היתר עסקה' בבנקים ובחברות אשראי. מכאן נדגיש כמה נקודות:

1. אין בבנק גדרי "אחיק" לעניין צדקה. בעוד איסורי ריבית מוגדרים בפירוש על ידי הרמב"ן בתור איסורים של צדקה, שחייבים בהם רק בני ישראל ביניהם, מכוח יציאת מצרים, אין בריבית איסור מוסרי אוניברסלי, ולכן אין איסורים אלו חלים כלפי נכרים (הרמב"ן בפירושו לתורה, דברים כ"ג, כ).

מכאן גם הקשר הברור בין הלכה ומוסר, דווקא בריבית. כל אדם מישראל מחויב בצדקה, ואסור באיסורי ריבית מכוח יציאת מצרים, ולכן כל עסקת ריבית בין שני יהודים נחשבת ככפירה ביציאת מצרים. אולם הנהלת הבנק איננה יכולה לפעול למטרות צדקה בהון הבנק (להוציא פרסומת ויחסי ציבור), ובזה בנק שונה מקיבוץ או אפילו מחברה כלכלית רגילה.

הבנק פועל לפי היגיון כלכלי גלובלי, לפי חוקים שאינם מבדילים ואינם יכולים להבדיל בין יהודי לבין נכרי, ולפיכך, אין הון הבנק נחשב "כספך" אלא "כסף אחרים", כלשון חז"ל במדרש ההלכה שבתורת כהנים לפרשת בהר (ע"ו). נוסיף לכך את העובדה המסתברת, שיש גם נכרים בין בעלי המניות הנסחרות בבורסה, ונקבל בסיס מוצק להיתר.

2. יש ויכוח תאורטי מעניין, אם הנהלות הבנקים הן רק שלוחות של בעלי המניות לשם רווחים, או שיש להן מחויבות למשק הכלכלי בכללו. בין כך ובין כך, אין בסיס לחיובי ריבית שחלים על בני ישראל מכוח יציאת מצרים. ממה נפשך, אם הנהלת הבנק היא שליח (עקיף) של בעלי המניות, אין העברת תשלומי ריבית יכולה להיחשב לנתינה "מיד לווה ליד מלווה", ואם היא גוף בפני עצמו אין כאן "בעלים ידועים" (=מוגדרים), שחייבים במצוות ריבית, וגם אין על גוף זה מצוות צדקה.

3. הבנק המודרני הוא חברה בע"מ, ולכן אין הוא נחשב "בעלים ידועים" (=מוגדרים), כי הבעלים של נכסי הבנק אינם מחויבים בשום חיוב בגופם. לכן אין מלווה קונקרטי בהלוואות שהבנק נותן, ואין לווה קונקרטי לכסף המופקד בו. בזה נחלשת הטענה של אחריות החלטית לפרעון ההלוואות, שנזכרה בדברי פוסקים (שו"ת מהרש"ם חלק א', סימן כ') בתור נימוק לאיסור. מכאן העלו פוסקים חשובים שעסק של בנק דומה

לציבור, ואין לו "בעלים ידועים" (=מוגדרים). גם הרב משה פיינשטיין הסכים לזה בנוגע לבנק (אגרות משה, יורה-דעה, חלק ב', סימן ס"ג), אלא שלא מצא פתרון לבני אדם ממשיים שלווים כסף מן הבנק, כלומר ללקוחות.

ואמנם, "חברה בע"מ" אין בה די כדי לומר שאין דיני ריבית חלים עליה מעיקר הדין, מפני שהלקוחות הם אנשים מוגדרים וידועים, ובבנק ישראלי, רובם יהודים. אלא שבבנקים ובחברות האשראי יש כמה צדדים המצטרפים להתיר, וכולם נזכרו בפוסקים חשובים.

4. השעבוד בבנק איננו שעבוד הגוף אלא שעבוד וירטואלי, בשונה משעבוד הגוף שעומד בלב איסורי הריבית והנשך בתורה.⁸⁴ בלשון הגאון ר' יוסף ראזין מרואצ'וב, יש בבנק שעבוד של "צורה ולא חומר", ולכן אין בו איסורי ריבית שהתורה קבעה; לפי זה הוא התיר ריבית של בנק (שו"ת צפת פענח, קפ"ד). אמנם פוסקים רבים (כמו מהרש"ם, חלק א', סימן כ') חלקו על הרואצ'ובי, ועל פוסקים נוספים שכתבו שיש להתיר מסיבות דומות (כמו שו"ת מהרי"א הלוי איטינגא, חלק ב', סימן נ"ד) מפני ששעבוד ממשי. אולם דברי המתירים מצטרפים לקביעה, שעל כל פנים אין בבנקים איסור ריבית של תורה, ומול הרחבת איסור מדרבנן, יש "היתר עסקה".

בצירוף כל הנימוקים ביחד עולה בבירור ובאופן מבוסס, שלבנקים יש מעמד שונה ביחס לאיסורי ריבית. הקושיה על בעלי המניות, שהם בממונם, בני אדם מישראל אשר מחויבים במצוות צדקה ובאיסורי ריבית, נפתרת, מפני שהנהלת הבנק פועלת כשליח עקיף, ותפקידה לדאוג לאינטרסים של הבנק, ולא בהכרח לאלה של בעלי המניות. אחדים מבעלי המניות הם נכרים מן הסתם, והם אינם מחויבים בצדקה ובאיסורי ריבית. גם יכולתם של בעלי המניות להתערב בבנק ולפעול בו כבעלים היא מוגבלת למדי, והיא תלויה בכמות מניות השליטה שבידיהם, וכפופה למגבלות חוקיות ואחרות; לרוב אין להם השפעה על מה שקורה בבנק, בפרט כשהמניות נסחרות בבורסה.

מתיישבת גם הקושיה של הרב פיינשטיין (שו"ת אגרות משה יורה דעה, חלק ב', סימן ס"ג) על הלווים, שאחריותם איננה בע"מ, והם 'בעלים ידועים' (=מוגדרים), ולכן לדעתו הלווים עוברים על איסור, גם אם הבנק המלווה איננו עובר על שום איסור. התשובה לכך היא, שהמקור בתורה לאיסור על הלווה הוא בפסוק "לא תשיך לאחיק" (דברים כ"ג, כ; רמב"ם הל' מלוה ולוה, פרק ד', ב), ואילו הבנק איננו "אחיק", כך שהלווה איננו נותן נשך לאחיו.

לכל הדעות, אלו שאינם מעורבים בהלוואה לא עוברים על "לפני עור לא תתן מכשול", שהרי לבנק יש "היתר עסקה", והוא סומך על ההיתר, כך שאין מכשול.

הרב שלמה זלמן אוירבך יצא נגד היתר המבוסס על כך שאין הבנק מוגדר "בעלים ידועים", והקשה על כך מדיני אריסים שאינם בעלים, אבל יש עליהם דיני ריבית (שו"ת מנחת שלמה

84. ראו בסיפור זעקת האישה האלמנה אל אלישע הנביא: "עבדך אישי מת... והנשה בא לקחת את שני ילדי לו לעבדים" (מלכים ב' ד', א).

חלק א', סימן כ"ח). אולם גם קושיה זו מיושבת היטב, כי אריס יהודי הוא בכלל "אחיך", והבנק לא.

ברור, שכל ההיתר לבנקים מותנה ב"היתר עסקה" הנהוג, אולם הבסיס התורני-הלכתי להיתר בנוי על כך, שמעיקר הדין, לא חלים בבנקים ובחברות אשראי איסורי ריבית של תורה, ואין ההיתר מפקיע את איסורי ריבית החמורים שאסרה תורה, אלא את הרחבת האיסור מדברי חכמים. על כך סומכים בצדק המוני בית ישראל מעשה יום ביומו, גם במשיכות יתר, גם בפריסת תשלומים, וגם בהלוואות בריבית מהבנקים וחברות האשראי. לכן יש להתיר הלוואות ב'היתר עסקה' רק לבנקים ולחברות אשראי, ובשום אופן לא ליחידים מישראל, שחייבים בכל איסורי ריבית מן התורה; שום "היתר" אינו יכול להפקיע חובה זו.

דברים אלה עומדים גם במבחן הכלכלי-מוסרי, משתי סיבות מכריעות:

א. בלי בנקים וחברות אשראי אי אפשר לקיים כלכלה מודרנית, וזהו הכרח קיומי. בלי הלוואות בריבית של יחידים ושל סוחרים, אפשר ואפשר. שום דבר לא יקרה אם סוחר או תעשיין לא ינצל את מצוקת רעהו, כדי להלוות לו בריבית המקובלת בבנקים, שלא לדבר על "ריבית קצוצה" של "השוק האפור", שהיא "נשך" ממש.

ב. הבנקים כפופים לפיקוח ציבורי ואינם יכולים לקחת ריבית מעבר למותר, ולכן אין בזה "נשך" חמור. לפיכך נכון וראוי לפוסקי ההלכה להטיל את כל כובד משקלם כלפי סוחרים ותעשיינים, שלא ילוו בריבית איש לחברו לפי "היתר עסקה", אלא באמצעות חברת אשראי הפועלת כשליח עקיף, ובגבולות הריבית הנהוגה בבנקים או פחות.

בין יחידים נוהגים כל איסורי ריבית שבתורה כעיקר הדין. כל אדם מישראל שיכול לתת צדקה, יתן גמ"ח בלי שום ריבית לנצרך אחד או לשניים, בפריסת תשלומים לפי כוחו של המקבל, ותיחשב לו לצדקה.

”ונשיא בעמך לא תֵאָר”

גבולות המחאה בהלכה¹

במשנה תורה לרמב”ם יש שני דגמים מקבילים של שלטון. האחד הוא דגם של שלטון אי־דאלי (=מלכות בית דוד), והוא נידון בהלכות מלכים. השני הוא דגם של שלטון רֵאָלִי, והוא נידון דווקא בהלכות גִּזְלָה ואֲבֵדָה. השלטון האי־דאלי מותנה בנבואה ובסנהדרין, ותכליתו: תיקון העולם, ניצחונה של ‘דת האמת’, ושבירת יד הרשעים כדי למלא את העולם צדק.² לעומת זה, הדגם של השלטון הֵרֵאָלִי מינורי הרבה יותר, ולכן גם מעשי ורווח בכל התקופות, ובכל המצבים.

בשלטון כזה שווה דינם של מלך גוי ומלך ישראל, ובלבד שיתקיימו בו שני תנאים בסיסיים:

(א) שכל האזרחים יהיו שווים לפני החוק; (ב) שמטבְּעו של המלך יהיה יוצא, כלומר שישתמש העם בפועל במטבעותיו בשווקים וברחובות, ובכך יבטא את הסכמתו העקרונית ללגיטימיות השלטונית. וכך מתאר הרמב”ם את המלך על פי המודל הֵרֵאָלִי:

דין המלך — דין [תקף] הוא [...] בין שהיה המלך גוי, בין שהיה מלך ישראל [...] כללו של דבר: כל דין שיחקוק אותו המלך לכל, ולא יהיה לאדם אחד בפני עצמו, אינו גזל. וכל שיקח מאיש זה בלבד, שלא כדת הידועה לכל, אלא חמס את זה, הרי זה גזל. [...]

במה דברים אמורים? במלך שמטבְּעו יוצא באותן הארצות, שהרי הסכימו עליו בני אותה הארץ, וסמכה דעתן שהוא אדוניהם והם לו עבדים. אבל אם אין מטבְּעו יוצא, הרי הוא כגזלן בעל זרוע, וכמו חבורת ליסטים המזוינים, שאין דיניהם דין, וכן מלך זה וכל עבדיו גזלנים לכל דבר.³

מדברי הרמב”ם עולה כי תוקף סמכותו של המלך מותנה בהסכמת העם, אולם היא נבחנת בדרך פסיבית בלבד, כלומר על ידי השימוש היום-יומי במטבעותיו של המלך. הסכמה מינורית מעין זו מקנה למלך את זכויות השלטון, עד למידה “שהוא

1. מתוך ספרי, המקור הכפול: **השראה וסמכות במשנת הרב קוק**, (הוצאת הקיבוץ המאוחד תשע”ג), עמ’ 364-367.

2. ראו מאמרו של מנחם לורברבוים, ‘תיקון עולם על פי הרמב”ם’, תרביץ סד (תשנ”ה), עמ’ 65-82.

3. הלכות גזלה ואבדה פרק ה’, יא-יח. הביטוי ‘מטבעו יוצא’ מופיע במדרש שמואל (פרשה כ”ג, יב; ראו גם מגילה יד ע”ב) על דברי אביגיל לדוד. ‘ליסטים’ מכוון כנראה לדברי הירושלמי (הוריות ג-ג), שמלכי ישראל אחרי [בית] יהוא היו נוטלים את השלטון “בליסטיא” (= בליסטות), ולא היה להם תוקף של מלך לגיטימי.

אדונייהם והם לו עבדים". אולם בלי זה, המלך ופקידיו נחשבים לגזלנים גמורים לפי ההלכה. כוח סמכותו של המלך נמצא אפוא בידי העם, והם בני חורין לפחות מבחינה עקרונית בהחלטה למי יעניקו את כוחם. במובן זה קדם הרמב"ם להוגים הקלסיים של המחשבה המדינית, אשר ביקשו לבסס רעיונות דמוקרטיים ראשוניים, דוגמת שלטון העם ועקרון האמנה החברתית.⁴

מדברי הרמב"ם ניתן גם ללמוד במהופך על גבול המותר והאסור בהתקוממות נגד שלטון קשה ולא רצוי מבחינת ההלכה. הפעולה היחידה שרשאי האזרח (על פי ההלכה) לנקוט נגד השלטון היא הפסקת השימוש במטבעו של המלך, ובלשון מודרנית: שביתת מסחר והפסקת הפעילות המסחרית על פי הכללים שקבע השלטון.⁵ השימוש באלומות כדי להעביר את שרביט השלטון אסור על פי ההלכה לא פחות מכל אלימות אחרת. לפי הרמב"ם, המבחן ההלכתי לחוקיות השלטון הוא מסחר תקין וניהול שוטף של חיי יום יום על פי הוראות השלטון ובפיקוחו, ובשיתוף פעולה של האזרחים.

רבי דוד בן-זמרה (הרדב"ז), אחד מגדולי מפרשיו של הרמב"ם, הדגיש את הדמיון שיש בין חוקיות שלטונו של מלך אשר זוכה לשיתוף פעולה מצד נתיניו, לבין חוקיות שלטונו של מלך אשר הומלך בידי נביא ה'. כך הסביר הרדב"ז את קביעת הרמב"ם, שעל פי ההלכה המלך רשאי להוציא להורג את מי שמורד במלכותו:

"... היינו שהומלך על פי נביא, או שהסכימו עליו כל ישראל, אבל אם קם איש אחד ומלך על ישראל בחזקה, אין ישראל חייבין לשמוע אליו, והממרה את פיו לא נקרא מורד במלכות".⁶

4. ראו למשל תומס הובס, לויתן (תרגום: אהרן אמיר), ירושלים התש"ע, פרקים כ-כא, כד; ג'ון לוק, המסכת השנייה על הממשל המדיני (תרגום: יוסף אור), ירושלים תשכ"ז, עמ' 89.

יש לציין כי לדעת לוק ההסכמה לשלטון המלך באה לידי ביטוי בעצם ישיבתו של אדם בחבל ארץ אשר בבעלותו של המלך, ואולי אף בנסיעה חופשית בדרך המלך. ראו גם יעקב בלידשטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם, עמ' 168. בלידשטיין משווה את עקרון ההסכמה אליבא דרמב"ם לעקרון 'הצייתנות שבשגרה' לפי דייוויד יום.

הגדרת הרמב"ם, שלפיה 'הסכמה שבשתיקה' מובעת בשימוש במטבעו של המלך, פשוטה יותר, כללית יותר וטובה יותר מהגדרות של שימוש בקרקע.

5. את העיקרון של 'מטבעו יוצא' יש לפרש בצורה מרחיבה, כלומר בתור דוגמה לכלל הפעילות המסחרית שמכוון המלך, שכן הרמב"ם עצמו ראה בכך אות להסכמת העם. קבלת מטבעות המלך משמעה הסכמה למדיניותו הפיסקלית, וממילא לתוקף שלטונו מכוח הסכמת העם.

6. רדב"ז על הרמב"ם בהלכות מלכים פרק ג', ח. דברי הרדב"ז קרובים גם לדעת הרמב"ן בפירושו לתורה בפרשת המלך (ראו בספרי, המקור הכפול: הראיה וסמכות במשנת הרב קוק, עמ' 361), שכן הוא השווה מלך על פי נביא, למלך שהסכימו עליו כל ישראל.

אצל פוסקים אחרונים אנו מוצאים עיקרון דומה, בעל השלכות מרחיקות לכת הרבה יותר. מן העובדה שהכתוב בפרשת המלך תלה את מינוי המלך ברצון העם (דברים י"ז, יד-טו) למד הנצי"ב מוולז'ין שרצון העם הוא הקובע, אלא שלדעתו רצון העם משפיע לא רק על זהות המלך כי אם גם על אופי המשטר. כלומר כל צורת שלטון שיבחר העם תהיה תקפה לפי ההלכה:

הנהגת המדינה משתנה אם מתנהג על פי דעת מלוכה, או על פי דעת העם ונבחריהם; ויש מדינה שאינה יכולה לסבול דעת מלוכה, ויש מדינה שבלא מלך הרי היא כספינה בלי קברניט;

ודבר זה אי אפשר לעשות על פי הכרח מצוות עשה [...] משום כך, לא אפשר לצוות בהחלט למנות מלך, כל זמן שלא עלה בהסכמת העם לסבול עול מלך, על פי מה שרואים מדינות אשר סביבותיהם מתנהגים בסדר [מדיני] יותר נכון.⁷

עם זה צריך לומר שהפוסקים כולם מדגישים בחריפות, כי אף על פי שבידי הציבור יש כוח להעניק לשלטון את תוקפו, אין לציבור כוח למנות שלטון אשר יעקור את משפטי התורה והלכותיה. מסקנה זו עולה בקנה אחד עם מקור הסמכות הכפול של השלטון: רצון ה' והסכמת העם. גם הסכמת העם חייבת לעלות בקנה אחד עם רצון ה', ולכל הפחות לא לסתור אותו.

7. ר' נפתלי צבי יהודה ברלין, העמק דבר לדברים י"ז, טו. שם כתב הנצי"ב גם, שכל זה אמור באופי המשטר, אבל לא במשפט, כיוון "שזה אסור לנו לצאת ממשפטי התורה". כידוע, הנצי"ב היה רבו של הרב קוק.