

מקרה אגני דורש

במה לעיון במקראות בדרך רבותינו

גליון מס' 12

פרשת ויקרא

ה'תשפ"ב

הרב ישעיהו לוי שליט"א

ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר (א, א)

למדרשים ולרש"י – לכל דיברות קדמה קריאה

לדעת רש"י לא התייחדה הקריאה המטרימה פה את הדיבור רק לדיבור שלפניו, אלא "לכל דיברות ולכל אמירות ולכל ציוויים קדמה קריאה, לשון חיבה, לשון שמלאכי השרת משתמשים בו, שנאמר (ישעיה ו, ג), 'וְקָרָא זֶה אֶל זֶה'. קביעתו שלכל דיבור ואמירה וציווי קדמה קריאה – זימון לכבודו של משה – מיוסדת על תורת כהנים פה ועל במדבר רבה יד, כא. עליה הרכיב רש"י הערה מויקרא רבה א, יג, לפיה נגלה הקדוש ברוך הוא אל משה ב'קריאה', שהיא 'לשון קדושה... לשון טהרה... לשון ברור... לשון שמלאכי השרת מקלסין לקדוש ברוך הוא'. אף ביומא ד, ב, שאלו 'למה הקדים קריאה לדיבור', והשיבו, 'לימדה תורה דרך ארץ שלא יאמר אדם דבר לחברו אלא אם כן קוראהו'.

הטעם שהוזכרה כאן הקריאה

שנאמר בחר הכתוב להזכיר מפורשות דווקא כאן את הקריאה מפני שהדיבור אחריה הוא ראשון ודוגמה לתורות אשר תצאנה מעתה בקביעות "מאהל מועד", כנאמר, "וְנוֹעַדְתִּי לָךְ שָׁם וְדִבַּרְתִּי אֵתָּה מֵעַל הַכַּפֹּת מִבֵּין שְׁנֵי הַכַּרְבִּים אֲשֶׁר עַל אֲרוֹן הָעֵדֻת אֵת כָּל אֲשֶׁר אֲצַוֶּה אוֹתָךְ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (שמות כה, כב; ראה רמב"א נא).

עוד יכולנו להציע שהמשכן הלא הוא מקדש "לוי", לקדוש ברוך הוא, ואוהל מועד לו להיוועד בו עם משה וישראל, ואיך יפלוש אדם לבית זולתו בלי הזמנה, כל שכן לרשות התיכונה של מלכו של עולם, וכמאמר אסתר, "כֹּל אִישׁ וְאִשָּׁה אֲשֶׁר יָבוֹא אֶל הַמֶּלֶךְ אֶל הַחֹצֵר הַפְּנִימִית אֲשֶׁר לֹא יִקְרָא אֶחָת דָּתוֹ לְהִמָּית" (אסתר ד, יא). קריאה ראשונה זו למשה היא המתרת ביאת מקדש וההיכל לעולם.

לשאר ראשונים – הקריאה מאפשרת לבוא בענן

ולמפרשים רבים, ביניהם רשב"ם, ראב"ע, ר"י בכור שור, רמב"ן וחזקוני, פסוקנו הוא על פי הפשט המשך ישיר לסוף ספר שמות. שם, משכלתה מלאכת הקמת המשכן והנחת כליו, כיסה "הָעֵנָן אֶת אֹהֶל מוֹעֵד וּכְבוֹד ה' מִלֵּא אֶת הַמִּשְׁכָּן, וְלֹא יָכַל מֹשֶׁה לְבֹא אֶל אֹהֶל מוֹעֵד כִּי שָׁכַן עָלָיו הָעֵנָן וּכְבוֹד ה' מִלֵּא אֶת הַמִּשְׁכָּן" (שמות מ, לד-לה). הוצרך אפוא הקדוש ברוך הוא לקרוא למשה ולתת לו רשות להיכנס, וראה ביומא שם "שתפסו הקדוש

ברוך הוא למשה והביאו בענן". לפיכך "מאהל מועד" הוא תיאור לא של "וידבר" אלא של "ויקרא" (רשב"ם). בדומה, כאשר ראו "אהרן וכל בני ישראל את משה והנה קרן עור פניו וייראו מנשת אליו, ויקרא אליהם משה" לפייסם ולקרבם "וישבו אליו אהרן וכל הנשאים בעדה וידבר משה אליהם" (שמות לד, ל-לא).

מחלוקת הראשונים

אם נכנס משה לאוהל מועד בעוד שכן עליו הענן

מסתבר שרש"י נזקק למדרש ליישב מדוע חסר "ויקרא אל משה" נושא, את ה' הקורא, אשר שמו מופיע רק אחר "וידבר", הפועל השני. תירוצו שאין לפנינו שני היגדים שווים במעלתם התחבירית, "ויקרא" וגם "וידבר", אלא היגד אחד עיקרי, "וידבר ה' אליו", והוא המחייב נושא, אבל נספח אליו "ויקרא" כהקדמה מחוברת לדיבור. שיעור הכתוב הוא "ויקרא וידבר ה' אל משה". ורש"י הולך לשיטתו ש"כל זמן שהיה עליו הענן" על המשכן "לא היה יכול" משה "לבוא; נסתלק הענן נכנס ומדבר עמו" (פירושו לשמות מ, לה, על פי במדבר רבה יד, יט), והרי שמעולם לא קרא הקדוש ברוך הוא למשה לחדור אל הכבוד המלא את המשכן.

ולדעת רשב"ם וסיעתו הקריאה והרשות להיכנס לענן חוזרות על הנעשה בחורב ומתן תורה, ששם כתוב, "וישכן כבוד ה' על הר סיני ויכסהו הענן ששת ימים ויקרא אל משה ביום השביעי מתוך הענן" (שמות כד, זט). ולמעלה נאמר, "וידבר ה' על הר סיני אל ראש ההר ויקרא ה' למשה אל ראש ההר ויעל משה" (שם יט, כ). שכן כאילו ניתק הכבוד אשר ירד לשעתו על הר סיני ובא לו לשכון במשכן.

להלן ייאמר על אודות פרשות הקורבנות שלפנינו, "זאת התורה לעלה למנחה ולחטאת ולזשם ולמלואים ולזבח השלמים, אשר צוה ה' את משה בהר סיני" (ויקרא ז, לו-לח). חכמינו אמנם נוקטים שכל המצוות "נאמרו כללותיהן ודקדוקיהן" מעיקרן "מסיני" ושוב נשנו במקומן או בערבות מואב, כלשון רש"י לויקרא כה, א, מתורת כהנים על אתר. אך לפשוטו כולל "בהר סיני" את שצווה במשכן החונה למרגלות הר סיני (רמב"ן לויקרא ז, לח).

יתר מכן, לפי רמב"ם כל שהושמע למשה רבנו באוהל מועד, אפילו משנסע המשכן מהר סיני, ואפילו מה שקיבל משה במחנה המקיף את אוהל מועד, נחשב תורה נתונה בהר סיני. הלא נאמר למשה בסיני, "לֵךְ אִמֹר לָהֶם שׁוּבוּ לָכֶם לְאַהֲלֵיכֶם, וְאַתָּה פֹּה עֹמֵד עֹמְדִי וְאַדְבַּרְהָ אֵלֶיךָ אֵת כָּל הַמִּצְוָה וְהַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תִּלְמְדֶם" (דברים ה, כז-כח), ומשה עודנו עומד לפני השכינה בכל מסעותיה. והיא מתהלכת "בְּאֹהֶל

הטעם שאין מנחה באה בשותפות

עוד למדו במנחות שם מן "ונפש כי תקריב" שמנחה אינה באה בשותפות אלא שייכת לעולם אל "נפש" כלומר פרט. אין שנים מתנדבין עשרון אחד, אבל מתנדבין עולה ושלמים ועוף, אפילו פרידה אחת" (משנה במנחות שם). אולי מפני שלא נחשב מביא מנחה כמקריב נפשו אלא אם הגיש מנחה שלמה בשיעורה, ואילו נפש ממש הבאה קרבן אין לה כמות אלא רק נשמה באפה. שור או כבש או תור או בן יונה בלאו הכי אינו אדם וכך עולה נפשו לשותפים כמו ליחיד.

ההבחנה בין הקרבת נפש לבין הגשת מנחה וניסוך לעניין עבודה זרה

שנו בברייתא בעבודה זרה ג, ב - נא, א, "ספת לה [לאליל] צואה או שנסך לפני עביט של מימי רגלים, חייב" אפילו אין עבודתה בכך (רש"י שם ד"ה חייב), שזו תולדה של ניסוך (ראה סנהדרין סב, א) ובכלל זבח "לאלהים יתרום בלתי לה' לבדו" (שמות כב, יט) אשר "ריקן העבודות כולן לשם המיוחד" (סנהדרין ס, ב), ואזהרתו מן "לא תשתתנו להם" (שם כ, ה). אך להלן שם נחלקו תנאים על השוחט חגב לעבודה זרה, ש"רבי יהודה מחייב וחכמים פוטרם", ולדעת רבי אבהו בשם רבי יוחנן אפילו ה"זובח בהמה בעלת מום [מחוסרת איבר שהיא פסולה אפילו לקורבן בן נוח] לעבודת כוכבים" פטור, שכן "לא אסרה [כלומר חייבה] תורה אלא" עבודה זרה "כעין" עבודת "פנים" [עבודה ראויה לה']. רוב הראשונים מוצאים את דעת חכמים ורבי יוחנן סותרים את הברייתא המחייבת את הסופת צואה או מנסך מי רגלים, שהרי צואה ומי רגלים רחוקים מעבודת פנים יותר משחיתת חגב וכל שכן משחיתת בעלת מום. לפיכך יש שראו מחלוקת בין הברייתא מחד גיסא וחכמים ורבי יוחנן מאידך גיסא (רמב"ן ועוד), ויש שהעמידו את הברייתא בעבודה זרה ש"הייתה רגילה בצואה", כלומר שנעבדת בצואה בדרך כלשהי אם אמנם לא בספיתה, ואת חכמים ורבי יוחנן בעבודה זרה שאין לה שום ענין בחגבים או בהמות (תוספות ד"ה חייב).

ואילו רמב"ם מעתיק יחד בלי סיוג או אוקימתא את המאמרים הסותרים לכאורה, וכותב בהלכות עבודה זרה ג, ד: "ספת לה צואה או שניסך לה עביט של מי רגלים חייב; שחט לה חגב פטור אלא אם כן הייתה עבודתה בכך, וכן אם שחט לה בהמה מחוסרת איבר פטור אלא אם כן הייתה דרך עבודתה בכך". משיג ראב"ד: "אין הדעת מקבלת כל זה; וכי שחיתת חגב או שחיתת בהמה מחוסרת איבר פחותים הם מספיתת צואה ומניסוך מי רגלים?", וראה שם בהשגה שאף ראב"ד סבור שחלוקה הברייתא על חכמים ורבי יוחנן, ושלכן לא ניתן לפסוק ככולם. יש שהתאמצו ליישב את דעת רמב"ם בטיעון המהופך שככל שמתדמה עבודה זרה לתבנית של עבודת ה' הולכים ומתבלטים השינויים מעבודת ה' עד שנבדלת ממנה לגמרי העבודה הזרה. כלשון כסף משנה על אתר, "יותר נראה עבודה בספיתת צואה וניסוך מי רגלים כיון שאינו דבר הנזרק בפנים, משחיתת חגב ובהמה מחוסרת אבר דכיוצא בהם נשחטים בפנים ואלו מוחלקים מהן; הא ודאי מוכחא מילתא דלאו כעין פנים הוא; השווה פרי חדש, וחזון איש ליורה דעה נו, ד. אחרים, ביניהם בעל "ארבעה טורי אבן", מאמנים בסברה זו כמשוללת הגיון.

אבל שמא מבחין רמב"ם לא בין צואה לחגב אלא בין ניסוך לזביחה, כך שעל אף שהשוחט חגב פטור, הסופת חגב בפי עבודה זרה יתחייב. זביחה היא מסירות נפש לאלוה, והיא מתוחמת אפוא בהגבלות לגבי צורת המסירה, שחיטה דווקא, ואיכות הנפש הנמסרת - להוציא נפש חרק או אפילו נפש קטועה המחיה גוף בהמה קטוע. ואילו מנחה או נסך, משועבר מבית המקדש אל מחשך האלילות, הופך האכלה גרידא, באיזה פתגם שהעובד המדומה הוזה שתועבתו תאבה, אם דם ויין או צואה ומי רגליים. כדאמרי אינשי, על טעם וריח אין להתווכח.

ובמקשן" (שמואל ב 1,1) עד שתגיע "אל המקום אשר יבחר ה' אלהיכם מקל שבטיכם לשום את שמו שם" (דברים יב, ה), "ובקרא ה' על כל מכוון הר ציון ועל מקראת ענן יומם ועשן ונגה אש להבה לילה" (ישעיה ד, ה), ואז "מציון תצא תורה" (שם ב, ג) וסנהדרין בלשכת הגזית "וחכם עדיף מנביא" (בבא בתרא יב, א). בשורש הראשון של ספר המצוות מזכיר רמב"ם את דעת בה"ג שמנה בין תרי"ג המצוות גם מצוות מדרבנן, והוא דוחה אותה בתוקף משום לשון רבי שמלאי במדרשו, "שש מאות ושלוש עשרה מצות נאמרו לו למשה בסיני" (כך גירסת רמב"ם במכות כג, ב), ותקנות חכמים הלא אינם מסיני. השיג עליו רמב"ן מ"מצוות רבות לא נאמרו בסיני אלא בשעת מעשה, כגון דין מקושש (סקילה למחלל שבת) ובנות צלפחד (נחלות), ולא חששו" להוציאם מחשבון התרי"ג, ממספר טעמים שפרט שם רמב"ן, כגון "כי מנהג החכמים בתלמוד" לדבר על הרוב ו"לא יחוש" למיעוט היוצא מן הכלל. אך כבר נוהר רמב"ם מן ההשגה וכתב בשורש השלישי שמצוות ש"נאמרו לו למשה בסיני" היינו "המצוות הנוהגות לדורות... הן שנאמרו בסיני או בזולתו... לפי שעיקר התורה שניתנה היה בסיני".

דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אדם כי יקריב מקם קרבן לה' מן הבמה מן הבקר ומן הצאן תקריבו את קרבנכם (א, ב)

ונפש כי תקריב קרבן מנחה לה' סלת יהיה קרבנו ויצק עליה שמן ונתן עליה לבנה (ב, א)

נפש החי הוא קרבן האדם והצומח הוא קרבן הנפשות

אמר רבי יצחק במנחות קד, ב, הביאו פה רש"י על אתר: "מפני מה נשתנית מנחה שנאמר בה 'נפש', בעוד עולות נדבה מן החי יוחסו אל 'אדם'? "אמר הקדוש ברוך הוא, מי דרכו להביא מנחה? עני; מעלה אני עליו כאילו הקריב נפשו לפני. ואמנם על הבאת קרבן מן החי לא ניתן לומר שהמביא הקריב את נפשו, כי הלא קרבה נפש אחרת, היינו 'נפש בהמה' (להלן כד, יח) או עוף.

יש להוסיף שבעלי חיים נמסרו, להקריבם או לשום צורך אחר, רק ביד המעפיל אל מעלת 'אדם', ככתוב, 'ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו ויחדו בדת הים ובעוף השמים ובבהמה ובכל הארץ ובכל הרמש על הארץ' (בראשית א, כו). ואילו הצומח - שממנו מנחה - ניתן לכל 'נפש', ככתוב, 'ויאמר אלהים הנה נתתי לכם את כל עשב זרע זרע אשר על פני כל הארץ ואת כל העץ אשר בו פרי עץ זרע זרע לכם יהיה לאכלה, ולכל חית הארץ ולכל עוף השמים ולכל רמש על הארץ אשר בו נפש חיה' (שם א, כט-ל).

ונאמר, 'ויבן נח מזבח לה' ויקח מכל בהמה הטהרה ומכל העוף הטהור ויעל עלת במזבח (בראשית ח, כ). אף כאן נחלקו העולות אל אלה אשר "מן הבהמה" ואחרות אשר "מן העוף" (ויקרא א, יד), כאשר הראשונות נפרטות עוד אל הבאות "מן הבקר ומן הצאן" והאחרונות אל הבאות "מן התרים או מן בני היונה" (שם). הועילו עולותיו של נח שיאמר ה' אל לבו, לא אסף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם, ועם האדם ניצלו בעלי החיים, אשר מתוכם נלקחו העולות, 'ולא אסף עוד להכות את כל חיי הארץ אשר עשיתי' (בראשית ח, כא). כך לעולם יעלה אדם בהמה ועוף להגן על האדם ועל כל החי. אבל גבי שלמים כבכל הקורבנות משם ואילך לא יוזכרו 'אדם' ולא 'בהמה' או 'עוף' כסוגים, אלא רק מקריב סתמי או נפש חוטאת המביא "מן הבקר" (ויקרא ג, א) ו"מן הצאן" (ג, 1) או "תרים" ו"בני יונה" (ה, 2).

וְשַׁחַט אֶת בֶּן הַבֶּקֶר לִפְנֵי ה' וְהִקְרִיבוּ בְנֵי אֹהֶל הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם
וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד (א, ה)

אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד – ולא בזמן פירוקו

לדעת רש"י התיאור "אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד" מלמד שהקרבה נהגת רק אצל אוהל מועד מוקם "ולא בזמן שהוא מפורק". מקורו בתורת כהנים על אתר (ד, ד): "אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד – ולא בזמן פירוקו". ועל כן אמרו בתוספתא לזבחים יג, ג, ש"הנותן [דם קרבן] על גבי המזבח בשעת פירוקה או בשעה שגלה הרוח את היריעה לא עשה כלום". ואף ש"אמר רבי יהושע, שמעתי שמקריבין אף על פי שאין בית" (מגילה י, א; שבועות טז, א; זבחים קז, ב), כך במקדש, בית עולמים שהתקדש מקומו משבחר הקדוש ברוך הוא לשכן שמו שם לנצח, וחרף שקמונו שכינה לא זזה ממקומה (ראה רמב"ם הל' בית הבחירה ו, יד-טז), אבל במשכן שהשכינה מתניידת עמו תלויה הקדושה בהיקף מחיצותיו, ובו יודה רב יהושע שאפילו גילוי יריעה מעכבת את ההקרבה (על פי חידושי הגר"ז לזבחים מ, א). אמנם למדו מן הנאמר להלן על אודות שלמים, "וְשַׁחַטוּ פֶתַח אֹהֶל מוֹעֵד" (ג, ב), ש"שלמים ששחטן קודם פתיחת דלתות ההיכל פסולין", שכן "פֶתַח" משמע "בזמן שהוא פתוח" (עירובין ב, א; יומא סב, ב; זבחים נה, ב), וההלכה נוהגת במקדש שהיו בו "דלתות" כבמשכן שהיה בפתחו "מִקְסָךְ" (שמות כו, לו). אלא שכשקיים בית ודלתותיו מגופות אז פסול השלמים כאילו סגרו בפניו, אבל בהעדר בית בנוי הריהו כפתוח (רשב"א לשבועות שם).

בדומה לנדרש מן "אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד", דרשו על "וְהָזָה אֶל נֶכַח פְּנֵי אֹהֶל מוֹעֵד" האמור על פרה אדומה, "שאם לא הוקם המשכן או אם קיפלה הרוח את היריעה לא היתה פרה נעשית חטאת" (ספרי חוקת כג).

בפשטות בא "אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד" לאפוקי מזבח הזהב שבתוך אוהל מועד, כמו שפירשו רשב"ם ורשב"ע. אבל קשה לרש"י ואולי גם למדרשים מדוע הפריד "סָבִיב" בין "הַמִּזְבֵּחַ" לתיאורו, ולכאורה הייתה התיבה "סָבִיב" ראויה להופיע או לפני "עַל" או לאחר "מוֹעֵד". אלא, "אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד" הוא תנאי ולא [רק] תיאור. "אֲשֶׁר" כאן משמע 'כאשר', כמו "וְגַם אֲחֵרֵי כֵן אֲשֶׁר יָבֹאוּ" (בראשית ו, ד); "אֲשֶׁר" אם יוכל אִישׁ לָמְנוֹת אֶת עֶפְרַיִם הָאֶרֶץ..." (בראשית יג, טז; ראה שם אונקלוס ורש"י), ועוד. הדם ייזרק רק כאשר עומד המזבח "פֶתַח אֹהֶל מוֹעֵד" מוקם.

אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד – רמז לשתי מתנות שהן ארבע

ואולי ניתן עוד למצוא ב"אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד" רמז לשתי מתנות שהן ארבע. לא יתכן לפרש "סָבִיב" על כל ארבע הקרנות, שהרי לא הוזכרו קרנות אלא אצל חטאת. ואילו על אודות דם החטאות נאמר פעמיים "עַל קְרָנוֹת הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב", גבי קרבן חטאת ראשון בעולם אשר הקריב משה למילואים (ויקרא ח, טו) ומשם בניין אב לכל החטאות החיצוניות ש"קרנות" האמורות בהן הן כל הארבע מסביב, וגבי חטאות יום הכיפורים הפנימיות (טז, יח). מכאן ש"סָבִיב" בלא "קרנות" הוא אכן פחות מ"קרנות", ובכמה דברים מוקפדת חטאת יותר משאר קדשי קדשים.

גם לא יכול "סָבִיב" להשתמע על כל אחד מארבעה קירות המזבח באמצעו, משום צד דרום החסום בכבש. לפיכך יתקיים "סָבִיב" במתת על הזוויות, אם כרב אם כשמואל בזבחים נג, ב. מתנה אחת שהיא שתיים תינתן "עַל הַמִּזְבֵּחַ" בקרבן מזרחית צפונית, הסמוכה למקום השחיטה, ושאליה "הִקְרִיבוּ בְנֵי אֹהֶל הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם" אחר שהוכנסה העולה ממזרח והובלה אל צפון. ולהשלים את הזריקה "סָבִיב", מתנה כפולה נוספת בקרבן מערבית דרומית שהיא "פֶתַח אֹהֶל מוֹעֵד". לא מיבעי למאן דאמר "כוליה מזבח בצפון קאי" (זבחים נח, א ועוד), שלפיו קרבן מערבית דרומית היא אמנם הקרובה לפתח, אלא אפילו לרבי

אליעזר בן יעקב שלדעתו "צפון כולו פנוי" ומזבח בדרום (יומא לו, א), מערבית דרומית היא על כל פנים ברוח הסמוכה לפתח, בניגוד למזרחית צפונית. השווה יומא נט, א, שם למדו ששיירי דם החטאות הפנימיות נשפכים על יסוד מערבי של המזבח החיצון, משום שנאמר על פר כהן משיח "וְאֵת כָּל דָּם הַפֶּר יִשְׁפֹךְ אֶל יִסּוּד מִזְבֵּחַ הָעֹלָה אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד" (ויקרא ד, ז), וה"יסוד... אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד" היינו היסוד המערבי (רש"י ליומא שם מן תורת כהנים, על אף שבגמרא כנראה הסתפקו בכך שבצאתו מן ההיכל מהזאת דם החטאות הפנימית פוגע הכהן ראשונה בצד מערב של המזבח ומיד הוא שופך שם את הדם).

וְהָיָה כִּי יִחַטֵּא וְאָשָׁם וְהָשִׁיב אֶת הַגִּזְלָה אֲשֶׁר גָּזַל או אֶת הָעֶשֶׂק אֲשֶׁר עָשָׂק או אֶת הַפְּקֻדֹן אֲשֶׁר הִפְקֵד אֹתוֹ או אֶת הָאֲבֵדָה אֲשֶׁר מָצָא (ה, כב)

בבבא קמא סו, א דורש רבה: "מה תלמוד לומר 'אֲשֶׁר גָּזַל', המיותר לכאורה אחר שהוזכרה "הַגִּזְלָה"? "אם כעין שגזל, יחזיר, ואם לאו, דמים בעלמא בעי שלומי". מכאן ששינוי מעשה קונה לגנב, וכגון "הגזל עצים ועשאן כלים, צמר ועשאן בגדים, משלם כשעת הגזילה" (משנה בבא קמא צג, ב, מובאת בגמרא סו, א), ואינו מחזיר את הכלים או הבגדים בעינם. זו טובה לגזל, שהוא מובטח שאם ישתנה החפץ הנגזל ממכמות שהיה ישולמו לו דמיו כשעת הגזילה. דבר שנזנח טבעו שיתקלקל, ו"בַּעֲצָלְתָּם יָמָּךְ הַמִּקְרָה" (קהל י, יח), כך שרובם ככולם של השינויים הם לרעה ופוחתים את ערך הדבר שהשתנה, פרט לאלה שעלו לגנב במאמץ והשקעה, כגון עצים ועשאם כלים. אפילו "טלה ונעשה איל, עגל ונעשה שור" (בבא קמא סה, ב), שהשתנו "ממילא" כלשון רש"י (שם ד"ה ונקנינהו), לא שבחו אלא מחמת טיפול שטיפל בהם הגנב ומזון שהזינם, ובלעדיהם היו מתים או אובדים. לכן אמנם לא שווה טלה כאיל או עגל כשור, ולכן לא הפסיד הגזל כלום אם ישלם גזלן את מחיר הטלה או העגל שגזל.

יסוד תשלומי גזילה – לשלם על הגזילה כלוקח

חובתו היסודית של גזלן לשלם את מחיר הגזילה, כמו שייאמר בפסוק הבא (כד) על כל נשבע לשקר וגזלן בכלל, "וְשָׁלַם אֹתוֹ בְּרֵאשִׁי", את הקרבן, "וְחִמְשָׁתוּ יֹסֵף עָלָיו". ובמקום אחר נאמר, "כִּי יִגְנֹב אִישׁ שׁוֹר או שֶׁה וטִבְחוֹ או מִקְרוֹ חֲמִשָּׁה בָּקָר יִשְׁלַם תַּחַת הַשּׁוֹר וְאַרְבַּע צֹאן תַּחַת הַשֶּׁה" (שמות כא, לו), תשלום קרן על הבהמה שאיננה ועוד קנס פי שלוש בעבור השה ופי ארבע בעבור השור. ו"אִם הִמָּצָא תִּמְצָא בְּיָדוֹ הַגִּנְבָה מִשּׁוֹר עַד חֲמֹר עַד שֶׁה חַיִּים", שלא טבחו או מכרו, "שְ�נַיִם יִשְׁלַם". קיווה הגזלן לחטוף את הגזילה חינם, אבל הכתוב מודיעו שאינו חטפן אלא חמסן, ועל כרחו ישלם כאילו רכשה בכסף מלא.

לפיכך הטעימו תוספות לבבא קמא יא, א, ש"אין שמין לא לגנב ולא לגזלן" (גמרא שם) מפני ש"גנב וגזלן קנו מיד כשהוציאו מרשות בעלים", ועל קנייתם הם מתחייבים. ושנינו בבבא קמא צג, ב, שאם "גזל פרה מעוברת וילדה, רחל טעונה וגזזה, משלם דמי פרה העומדת לילד ודמי רחל העומדת ליגזז". לפי תוספות לדף צה, א, ד"ה משלם, "דמי פרה העומדת לילד" היינו פרה רגע לפני לידתה, כך ש"כל שבח שמשתת גזילה עד שתלד לנגזל" (כך כנראה הגירסה ההוגנת). אבל רא"ש (בבא קמא ט, א) חולק, כי לדעתו כל אימת שקונה גזלן את גוף הגזילה בשינוי "חזרה השומא לשעת הגזילה". לדרכו מסביר רא"ש שאמרה המשנה "דמי פרה העומדת לילד ודמי רחל העומדת ליגזז" ולא "דמי פרה מעוברת ודמי רחל טעונה", לשון שהיה מבורר יותר אם הכוונה אמנם שמשלם הגזלן רק כפי שגזל מבלי להחזיר תוספת, "משום דלפעמים אדם קונה פרה מעוברת לשחיטה בשביל השליל [לאכול את העובר כמו שהוא],

וכן רחל טעונה בשביל הגיזה שעליה (על מנת לשחטה מיד), ואין דמיה מרובים כדמי פרה שאדם קונה מעוברת לגדל הולד וכן רחל לגדלה לגזיזה. וזה הגזלן שהשהה אצלו עד שילדה וגזזה צריך לשלם דמים מרובין". המכה פרה מעוברת או רחל טעונה והמיתה משלם מן הסתם את המחיר הנמוך, של אדם שהיה קונה אותה לשחיטה, כמו ששמים ערוגה אגב שדה להקל על המזיק. אבל גזלן ישלם מחיר גבוה כפי מה שקיבל, והרי שהוא משלם בתור רוכש, לא כמזיק משום סילוק הגזילה מבית הנגזל. וב"כתב וחזק" (חלק ב, א) מצדד רבי עקיבא איגר שגזלן קטן קונה את גזילתו להתחייב באונסיה אם יניחנה אצלו עד שיגדל, על ידי שדעתו האחרת של הבעלים מקנה לו, כאילו עסק מכירה גמורה ביניהם.

משמתחייב גזלן בדמי הגזילה היא נקנית לו מאליה להיעשות שלו, כעין שכתב רש"י בבבא קמא י, ב ד"ה ולשתוק שאילו התחייב בעל שור נגח לשלם "שור" שלם "תחת השור" שהומת (שמות כא, לו) היה פשוט שה"נבילה שלו היא".

השבת גוף הגזילה – כביטול המקח

אולם התורה אפשרה לגזלן להשיב את הגזילה וכן להשיב את הנעשה, כאילו לא נדה הגזילה מעולם מבית הנגזל, ושם נמצאה ושם הייתה. נעשה הגנב כלוקח החוזר בו מן המקח ונפטר מתשלום. "וְהָשִׁיב אֶת הַגְּזֵלָה אֲשֶׁר גָּזַל" יתפרש אפוא "וְהָשִׁיב אֶת" גוף "הַגְּזֵלָה" ועמו ישיב ויבטל את "אֲשֶׁר גָּזַל", את העוול שעשה כאשר גזל. זו דרך תשובה לעקור חטא למפרע, ולפיכך למדנוהו כאן בפרשת האשם וכפרתו, לא בסדר משפטים בתוך שאר הלכות נזק וגניבה. כל זאת בעוד הגזילה במתכונתה "כעין שגזל". אבל גזילה שהשתנתה היא "מַעֲוָה" לא יוכל לְתַקֵּן" (קהלת א, טו) מבלי יכולת להשכיח את שעבר עליה, ונתקיים המקח ולא נותר אלא לשלם עליו.

ביאור סוגיית הגמרא בבא במחירת

ובסנהדרין עב, א: "אמר רב, הבא במחירת ונטל כלים ויצא, פטור (מלהחזירם אף על פי שהם קיימין; רש"י). מאי טעמא? בדמים קננהו (כדמי נפשו קנאן הואיל ונתחייב מיתה בלקיחתם; רש"י). אמר רבא, מסתברא מילתיה דרב בששיבר [את הכלים], דליתנהו", ולא ניתן לחייב את הגנב לשלם עליהם כי קם ליה בדרכה מיניה. "אבל נטל, לא", שכן עדיין הכלים של בעליהם, והוא אוספם לא כגובה תשלום אלא כפקדון בעלמא שביד הגזלן. "והאלהים" [לשון שבועה] באמת "אמר רב" שפטור בא במחירת "אפילו נטל" והם קיימים. "דהא" גנב אשר "יש לו דמים", כגון שלא חדר בחתירה, או אב שחתר את בית בנו, "ונאנסו" הכלים שגנב ונשתברו, "חייב, אלמא, ברשותיה קיימי. הכא נמי" בא במחירת שאין לו דמים כלים שנטל "ברשותיה קיימי. ולא היא, כי אוקמינא רחמנא ברשותיה" של גנב שיש לו דמים, "לענין אונסין", לשלם על הגזילה אפילו אם אבדה באונס. "אבל לענין מקנא", באשר לשאלה למי קנויים הכלים, "ברשותיה דמרייהו קיימי". ואין לתמוה איך יתחייב גנב באונסי חפץ שאינו ברשותו, "מידי דהוה אשואל" החייב באונסי השאלה אף שבעוד היא קיימת היא חוזרת בעינה.

כמה אחרונים (ביניהם רבי אלחנן וסרמן בקובץ שיעורים לבבא קמא, יד) הוכיחו מן הסוגיא שתחילת דין גזלן היה לקנות לגמרי את הגזילה, אולי מפני ששליטה היא בעלות, ואפילו היכן שאינו מתחייב כגון שבא במחירת. לפיכך אמר רב שגם אם נטל כלים ואיתנהו הוא פטור מלהחזירם. אבל בגנב שיש לו דמים החובה להשיב מעכבתו מלקנות. חיוב אונסים אינו אלא תשלום על קנין שקנה למפרע משבטלה האפשרות להשיב, וגנב אשר קם ליה בדרכה מיניה פטור מעיקרה מהשבה ומתשלום. שינוי אף הוא קונה למפרע משלא ניתן להשיב את הגזילה כעין שנגזלה. אבל

קשה עליהם כיצד יקנה שינוי למסקנת הגמרא אשר לפיה בא במחירת אמנם אינו קונה את הכלים. עוד קשה למה תהה רב על גניבה שנאנסה יותר מזו שאבדה או נגנבה ממנו או אפילו פשע בה. הלא גנב אינו שומר ופשוט אפוא שהוא מתחייב רק על מעשה הגניבה כמו שכתב רא"ש (בבא קמא ז, ב), כל שאין גניבתו בידו להשיבה ולהיפטר. לפיכך היה לרב להצביע על עיקר חיוב התשלום בלי להזכיר אונסים. וקושיה זו מולידה שלישית: איך דחה רבא לבסוף בהשוואה לשואל את ראיית רב מחיוב אונסים, הלא שמין לשואל (בבא קמא יא, א) והוא משלם כיוקרא וזולא של שעת האונס, בניגוד לגנב המשלם "כעין שגנב" (בבא קמא סה, א), כלומר לפי מחיר הגניבה בעת שגנבה, לכאורה מפני שקנאה מאז. אם קניית הגניבה אינה תלויה בהכרח בתשלום עליה, שוב יקנה בא במחירת את הכלים שנטל.

אבל יש לפרש את סוגיית סנהדרין באופן שונה. לפי האמת החיוב לשלם על גזילה הוא ראשוני, ובגינו קונה אותה גזלן, לא שלהיפך גזלן משלם מפני שקנה את הגזילה. לא נזקקנו להסבר מדוע ישלם גנב אם אבדה גזילתו או נגנבה ממנו, ואין בחיובו להוכיח שבא במחירת קנה את גניבתו מכל וכל. אלא שאם נאנסה הגניבה יכולנו לדון שייפטר הגנב. שכן אף שאינו מתחייב על פשיעתו או על אבדה וגניבה ממנו, בכל זאת הוא הוציאה מבית בעלים ואצלו היא נאבדה בלי לשוב אל מקומה. אבל אונס אינו תלוי בזהירות או מקום, ו"מלאך המות מה לי הכא ומה לי התם" (בבא מציעא לו, ב), ויש רק לשפוט במי פגע האונס ומי המפסיד ומזלו של מי גרם, כעין שניתן לשפוט בסימנים אם שדה שאכלה חגב או נשדפה נתקלקלה למקבל או לבעלים (ראה משנה וגמרא בבא מציעא קה, ב). אילו הכרענו שגניבה ברשות בעליה עומדת ובו פוגעים אונסיה, הייתה מיתה או שכיירה של הגניבה כניצול גמור של הגניבה בידי בעליה, ועם האונס "חזרה קרן לבעלים" כמו שהיא חוזרת אם הקדישה הבעלים (למאן דאמר שיכול להקדישה) בעודה ביד הגנב (ראה בבא קמא סח, ב), וכבר התקיים "וְהָשִׁיב" כאילו נחה הגניבה למפרע במקומה מעולם. אולם מתוך שחייב הגנב למדנו שהאונס פגע בו, ומכאן שהגניבה ברשותו. בלשון רש"י ד"ה האלהים: "אפילו נאנסו (ולא רק עם נגנבו או נאבדו) מיניה משבאו לרשותו חייב להחזיר דמיהן, אלמא לא אמרינן פקדון הוו גביה ואבדו לבעלים, אלא אמרינן ברשותו הן ואבדו לו".

ואף שהגניבה ברשות הגנב, היא אינה שלו, בין אם יש לו דמים או אם אין לו. אבל היא "באחריותו" כדברי רש"י, שהוא מחזיק בה להשיב לגנב ולהיפטר מדמיה, וכל אונס שיקרה לה מפר את עצתו ומקלקל את מחשבתו. איזו אחריות יש לגנב שאין לו דמים, והלא פטור הוא מלשלם? "אתנן אסרה תורה ואפילו בא על אמו" (בבא קמא ע, ב; בבא מציעא צא, א), כי "אפילו במקום מיתה נמי רמו תשלומין עליה, אלא שאין כח לענשו בשתים, אבל ידי שמים לא יצא עד שישלם" (רש"י לבבא מציעא שם ד"ה רבא אמר). לפיכך גביית בית דין את הכלים מגנב הבא במחירת היא תפיסה ממנו של ממון שהוא שומר לו לשלם מרצון עצמו. שוב בלשון רש"י: "וכי גבו להו בי דינא מיניה יש כאן תשלומין עם חיוב מיתה כאילו גובין משאר נכסים".

דוחה רבא שיש ללמוד משואל שרשות מספיקה לחייב באונסים עדיין אינה כקנין לעכב את השאלה או הגניבה ביד השואל או הגנב, וכמו ששואל אינו רשאי לסלק את המשאיל בדמים כך אין רשאי בא במחירת לסלק את הגנב בתואנה שהוא ישיב את הגניבה לכשיבוא לצאת ידי שמים.
