

גבריאלי יצחק רוונה

פרשנות התלמוד של רבי עובדיה ספורנו בפירושו לתורה

פתיחה

פרשן המקרא הנודע, רבי עובדיה ספורנו, נודע בשעתו גם כפוסק הלכה חשוב וכמרבין תורה. בפי בני דורו הוא הוגדר כ"גאון", כלומר כתלמיד חכם שלדעתו יש משקל בהכרעתן של שאלות הלכתיות.¹ אף על פי כן מעט מאוד מתורתו בשטח הלמדנות וההלכה נותר בידינו.² עם זאת בפירושו למקרא ישנן מובאות רבות מהתלמוד ומספרות חז"ל בהן הוא תומך את הסבריו. פעמים רבות נמצינו למדים מביאוריו אלה מקור בכתוב לדברים המובאים בגמרא ללא מקור או עם מקור אחר. יתר על כן, פעמים מקופלת בפירושו הספורנו הבנה מחודשת של דברי הגמרא עצמם, ואפשר שמהדהד בהם קול לימוד הסוגיות כפי שהתקיים בבית מדרשו. כדי לחשוף הבנה זו יש לנסות ולשחזר את המסלול בו הלך הספורנו ולצעוד בו בכיוון ההפוך, כלומר: לעומת הספורנו שפירש את המקרא מתוך הגמרא עלינו לנסות ולפרש את הגמרא מתוך פירושו למקרא. לקמן מספר דוגמאות לביאורי סוגיות ולחידושים למדניים העולים מתוך פירושו רבי עובדיה ספורנו לתורה.

דברים שיש להתפלל עליהם

"אם יהיה א-להים עמדי ושמרני בדרך הזה אשר אנכי הולך ונתן לי לחם לאכול ובגד ללבוש. ושבתי בשלום אל בית אבי". (בראשית כ"ה, כ-כא).

מבאר הספורנו:

"אם יהיה א-להים עמדי- להסיר מעלי כל מעיק ומונע המעביר את האדם על דעתו ועל דעת קונו, כאמרם ז"ל: 'שלשה דברים מעבירים את האדם על דעתו ועל דעת קונו, גויים, ורוח רעה, ודקדוקי עניות' [עירובין מא:]. ושמרני- מן רעי גויים המתקוממים ומכריחים. ונתן לי לחם לאכול – שלא יכריחני העניות לעבור על דעתי ועל דעת קוני. ושבתי בשלום- מן החלאים המעבירים גם כן

1 הרב זאב גוטליב [מהדיר], ביאור הספורנו על התורה, ירושלים תשנ"ב, מבוא עמ' 12; על הספורנו כמרבין תורה ראה שם עמ' 11, 3; למשמעות התואר "גאון" באותה התקופה ראה ר. בונפיל, הרבנות באיטליה בתקופת הרנסאנס, ירושלים תשס"ה, לפי מפתח, בתארן 'תארים, גאון'.

2 כל שנתר הוא תשובות בודדות, תשובות אלה נדפסו לאחרונה בתוך כתבי רבי עובדיה ספורנו, ירושלים תשמ"ז, עמ' תקלא-תקסד

את האדם, והוא רוח רעה שהזכירו ז"ל.

המשנה בעירובין אומרת:

מי שהוציאוהו נכרים או רוח רעה אין לו אלא ד' אמות. החזירוהו כאילו לא יצא. הוליכוהו לעיר אחרת, נתנוהו בדיר או בסהר, רבן גמליאל ורבי אלעזר בן עזריה אומרים: מהלך את כולה, רבי יהושע ורבי עקיבא אומרים: אין לו אלא ד' אמות (עירובין ד', א).

הגמרא למשנה זאת מביאה ברייתא:

תנו רבנן: ג' דברים מעבירין את האדם על דעתו ועל דעת קונו. אלו הן: גויים, ורוח רעה, ודקדוקי עניות. למאי נפקא מינה? למיבעי רחמי עליהו (עירובין מ"א, ב). לכאורה לא הובאה כאן הברייתא אלא אגב הזכרתם של גויים ורוח רעה במשנה. אולם, מדברי הספורנו לפיהם יעקב אבינו התפלל, כהדרת הגמרא, שינצל מגויים, רוח רעה ודקדוקי עניות, בשעה שיצא מבאר שבע, עולה כי ישנו קשר בין הדברים הנמנים בברייתא לבין יציאה מן העיר, בה עוסקת המשנה. ככל הנראה בדרך ומחוץ לתחום סכנתם גדולה יותר וממילא גובר הצורך להתפלל כדי להינצל מהם. זיקתה של הברייתא למשנה היא, אם כן, מהותית.

מצי למיקם בסיפוקיהו

"אעבדך שבע שנים ברחל" [בראשית כ"ט, יח]

ומעיר הספורנו – "אין ספק שלא היה הצדיק נושא אשה ומעמיד בנים אם לא היה בידו לפרנסם, בפרט בשאר וכסות. כאמרם זיכרונם לברכה: נושא אדם כמה נשים והוא דאית ליה למיקם בסיפוקיהו".

בגמרא יבמות (ס"ה, א) למדנו: "הוא אומר מינה והיא אמרה מינה" – מדובר בבני זוג שלא נולדו להם ילדים, הבעל טוען שאשתו היא שאינה יכולה ללדת ולכן עליה לצאת בלא כתובה, האישה לעומתו טוענת שהבעיה היא בו ולפיכך אם ברצונו לגרשה עליו לתת לה את כתובתה. ממשיכה הגמרא ואומרת: "אמר איהו איזיל ואנסוב איתתא ואיבדוק נפשאי". האיש אומר שילך וישיא אישה נוספת, אם אותה אישה נוספת תתעבר יוכח כי ביכולתו להוליד ועקרותה של אשתו הראשונה היא שגרמה לכך שלא יולדו לו בנים ממנה, ואז יהיה רשאי לגרשה בלא לתת לה את כתובתה. "אמר רבי אמי, יוציא ויתן כתובה, שאני אומר כל הנושא אשה על אשתו יוציא ויתן כתובה". לדעת רבי אמי אדם אינו רשאי לשאת אשה נוספת בניגוד לרצונה של אשתו, ולכן אם ברצונו לשאת אישה אחרת עליו לגרש את אשתו הראשונה ולשלם לה את כתובתה. "רבא אמר נושא אדם כמה נשים והוא דאית ליה למיקם בסיפוקיהו" – לדעת רבא רשאי אדם לשאת אשה נוספת למרות התנגדותה של אשתו הראשונה כאשר ביכולתו לשאת בהוצאותיה של אשה

3 יבמות ס"ה, א, וראה דקדוקי סופרים שם.

נוספת, זאת בלא להפחית מאלה של אשתו הראשונה.

ניתן להסביר את מחלוקת רבי אמי ורבי בשני אופנים:

ההסבר הראשון - לפי שתי הדעות אישה יכולה לעכב את בעלה מלישא אישה נוספת, אלא שלרבי אמי היא יכולה לעשות זאת בכל מצב, ואילו לפי רבא זכות זו מוגבלת למצב שבו נישואים נוספים יפגעו ברמת חייה. לפי הסבר זה הדרישה "דאית ליה למיקם בסיפוקיהו" מגדירה את זכותה של האשה למנוע מבעלה נישואין לאישה נוספת והיא מכוונת בעיקרה כלפי אדם הנשוי כבר לאשה אחת.

ההסבר השני - המחלוקת נסובה על עצם זכותה של האישה לעכב את בעלה מלישא אישה נוספת. לפי רבי אמי היא רשאית לעשות כן. לפי רבא אין היא רשאית לעשות כן, אלא שהלכה היא מהלכות נישואין שאין אדם נושא אישה אלא כאשר יש בידו לפרנסה. ממילא, כאשר נישואין לאישה נוספת יקשו על יכולתו של הבעל לפרנס את משפחתו - יש להימנע מהם. לפי הסבר זה הדרישה "דאית ליה למיקם בסיפוקיהו" חלה גם על מי שטרם נשא אישה, ולאו דווקא על המבקש לשאת אישה נוספת. אלא שכאשר מדובר באישה נוספת יש להתחשב גם בצרכיה של האישה הראשונה.

במינוח ישיבתי אפשר להציג את שני ההסברים האמורים כשני "צדדים" של "חקירה" -

יש לחקור בדעת רבא, אי איהו נמי סבירא כרבי אמי דהוא הדין באישה דמעכבת את בעלה מלישא עליה עוד אישה רק דסבירא ליה דהני מילי דווקא היכא דלית ליה למיקם בסיפוקיהו, או דלמא סבירא ליה לרבא דאשה מצד עצמה לא מצי מעכבא על בעלה כלל, רק הוא דין באיש דהיכא דבא לישא אישה בעינן דאית ליה למיקם בסיפוקה, וממילא הוא הדין נמי דהיכא דאית ליה כבר חדא איתתא דאינו נושא אחרת אלא היכא דאית ליה למיקם בסיפוקא דתרוויהו. הספורנו למד, ככל הנראה, כפי ההסבר או ה"צד" השני, ולכן הוא סבור שיעקב לא היה מבקש לשאת את רחל לולא היה מסוגל לפרנסה.

תימוכין לגישה זו ניתן למצוא בדברי הגמרא ביבמות (מ"ד, א) מהם משמע שהדרישה "דאית ליה למיקם בסיפוקיהו" היא בגדר "עצה הוגנת" הניתנת לבעל, בדומה לעצה הניתנת לאיש להימנע מלשאת אישה הצעירה או המבוגרת ממנו בהרבה. הספורנו מביא את דברי הגמרא ביבמות (ס"ה, א) פעם נוספת בפירושו לתורה. בפירושו לכתוב: "אם אחרת יקח לו שארה כסותה ועונתה לא יגרע" [שמות כ"א, י] אומר הספורנו: "שאין מותר להרבות נשים אלא היכא דמצי למיקם בסיפוקיהו באופן שלא יגרע את הראוי לראשונה".

יש הרואים סתירה בין דבריו אלה של הספורנו לפיהם הדין של "היכא דמצי למיקם" הוא דין בנשיאת אשה שניה, לבין דבריו בפרשת ויצא לפיהם דין זה

חל בכל נישואין.⁴ אמנם, כמו שראינו, אין הספורנו סותר את דבריו כלל. דין "היכא דמצי למיקם" חל בכל נישואין, בין לאישה ראשונה בין לאישה שנייה, אלא שכאשר מדובר באשה שנייה כוללים ה"סיפקייהו" גם את הראוי לה.

לשני ההסברים נפקא מינא נוספת להלכה. הפוסקים נחלקו בשאלה האם יש בכוחה של האישה למחול על החיוב של "מצי למיקם".⁵ נראה כי הדבר תלוי בשני ההסברים שראינו. לפי ההסבר הראשון מדובר בזכות מזכויותיה של האישה, וממילא היא רשאית למחול עליה. לפי ההסבר השני מדובר בהלכה המדריכה את האיש הבא לישא אישה⁶ מצד הנהגתו שלו, ולא מצד זכויותיה ותביעותיה של האישה, וממילא מחילה מצידה אינה מעלה ואינה מורידה. לפי דרכנו הספורנו סבור, כנראה, כהסבר השני, ואם כן לדעתו לא תועיל מחילתה של האישה על כך.

האי גדול אחי דלבש ואיכסי מביתא

"וישראל אהב את יוסף מכל בניו ... ועשה לו כתונת פסים" (בראשית ל"ז, ג). בספורנו:

"לאות שיהיה הוא המנהיג בבית ובשדה, כעניין 'והלבשתך כתנתך' [ישעיה כב, כא], וכאמרם ז"ל: בגדול אחי כי היכי דלשתמעון מילי" (ב"ק יא). לפי פירוש זה סמלה כתונת הפסים את מעמדו של יוסף כגדול האחים, דהיינו כמנהל ענייניה של המשפחה גם אם אינו בכור.⁷ הדברים מבוססים על ההלכה לפיה רשאי "גדול האחים" להשתמש בירושה שטרם חולקה [תפוסת הבית] כדי להתלבש בצורה מכובדת, גם כאשר הדבר נעשה על חשבון חלקם של שאר האחים בירושה. זאת מתוך הנחה לפיה הופעתו בבגדים כאלה עשויה לתרום לקידום ענייניהם המשותפים של כל היורשים. הלכה זו מופיעה בתלמוד פעמיים: בבבא קמא (י"א, ב)⁸ ובבבא בתרא (קל"ט,

4 ראה: הרב משה קרביץ [עורך] ביאור ספורנו, בית שמש תשע"א, בראשית כט, יח, אות כה [כ"א א עמ' רסב].

5 ראה: אוצר הפוסקים אהע"ז, א ט, ס"ק נט [ירושלים תש"ן, כ"א א עמ' 14].

6 עיין יבמות מד. וברש"י שם. שם משמע שהדבר הוא בגדר 'עצה הוגנת' לבעל וכהסבר השני.

7 ראה: אוצר מפרשי התלמוד, בבא קמא כ"א, ירושלים תשמ"ז עמ' תלד וכן מפורש להדיא במאירי [שאינו מובא שם] שגדול הבית הוא זה "שכל עסקי הבית נעשים על ידו" ולא דווקא הבכור [רבי מנחם המאירי, בית הבחירה, בבא קמא שם, ירושלים תשל"ו עמ' 35].

8 לשון הגמרא שם: "אמר עולא אמר ר' אלעזר האחין שחלקו מה שעליהן שמין ומה שעל בניהן ובנותיהן אין שמין אמר רב פפא פעמים אף מה שעליהן אין שמין משכחת לה בגדול אחי דניחא להו דלשתמעון מיליה.

(א), ונפסקה בטור ובשולחן ערוך.¹⁰

לדעת כמה ראשונים, וכך גם נפסק בטור ובשולחן ערוך, זכותו זו של גדול האחים בטלה כאשר שאר האחים מביעים את התנגדותם המפורשת אליה. ראשונים אחרים סבורים כי היא תקפה למרות מחאת האחים.¹¹ נראה כי ביסוד המחלוקת עומדת שאלת בסיסה של אותה זכות. הראשונים הסוברים שמחאת האחים מפקיעה זכות זו סוברים שהיא מושתתת על ההנחה לפיה מן הסתם שאר האחים מוחלים לאחיהם הגדול על החלק שאותו הוא נוטל מהם, כיוון שסוף כל סוף הדבר מועיל להם. לכן כאשר מתברר שבמקרה הנתון הנחה זו אינה נכונה, אין גדול האחים רשאי לקחת מן הירושה מעבר לחלקו. החולקים עליהם סבורים, כנראה, שזכויות היתר של "גדול האחים" כרוכות בעצם מעמדו, ולא ניתן להפקיען כל עוד הוא משמש בתפקיד זה. בשפה ישיבתית ניתן לנסח זאת כך: יש לחקור אי מיירי בהלכה מהלכות מחילה, וממילא אין היא חלה היכא דליכא מחילה, או דלמא מיירי ב'דין שררה' החל כל עוד קיימת השררה עצמה.

הספורנו בפירושו כאן מסביר שהלבשת יוסף בכתונת הפסים נועדה לציין את מעמדו כמנהיג המשפחה. את ההנחה לפיה הבגד מסמל תפקיד מנהיגותי מעגן הספורנו בשני מקורות: המקור הראשון הוא נבואתו של ישעיהו לשבנא אשר על הבית, לפיה יועבר שבנא ממשרתו ואת מקומו יתפוש אליקים בן חלקיהו. הנביא מתאר את מסירת סמלי התפקיד והמעמד של שבנא לאליקים ומונה ביניהם גם את כותנתו. המקור השני הוא, כאמור, דין גדול האחים, המלמד כי הדבר נכון לא רק במנהל הציבורי, אלא גם במסגרת המשפחתית. מדברי ספורנו אלה משמע כי לדעתו דין גדול האחים הוא "דין שררה" - פועל יוצא מתפקידו וממעמדו. לכך ישנה, כאמור, 'נפקא מינא' הלכה למעשה - גדול האחים זכאי לכך גם אם האחים יצהירו שאין הם מוחלים על חלקם בירושה.

הרעבת עצמו בשני רעבון

"וינהלם בלחם" (בראשית מ"ז, יח)

ובספורנו: "נהלם לאט כעניין 'עלות ינהל' (ישעיה מ', יא), נתן להם הלחם מעט מעט, אכול ולא לשבעה, כראוי בשני רעבון, כאמרם 'המרעב עצמו בשני רעבון נצול ממיתה משונה' (תענית י"א, א) וכבר אמרו חכמי הרפואה שהשובע אחר הרעב גורם לחולי ממית".

9 לשון הגמרא שם: אמר רבא האי גדול אחי דלבש ואיכסי מבייתא מאי דעבד עבד.

10 חו"מ רפח, א. ורפו, ב

11 לסיכום הדעות השונות של הראשונים ראה: אוצר מפרשי התלמוד, בבא קמא, כ"א א עמ' תלה ושם הערה 68.

מדברי הספורנו משמע כי הצלתו של המרעיב עצמו בשני רעבון, גם כאשר בידו אוכל, אינה בגדר שכר על השתתפותו בצער הציבור אלא תוצאה של התנהגות בריאותית נכונה. לפי זה יובן היטב הקשר בין מאמר זה לבין מהלך הסוגיה שלפניו.

בגמרא למדנו (תענית י', ב – י"א, א):

אמר רבי חייא: המהלך בדרך אל יאכל יותר משני רעבון. מאי טעמא? הכא תרגימו משום מעיינא, במערבא אמרי משום מזוני. מאי בינייהו? איכא בינייהו דיתיב בארבא אי נמי דקאזיל מאוונא לאוונא. רב פפא כל פרסה ופרסה אכיל חדא ריפתא, קסבר משום מעיינא. אמר רב יהודה אמר רב כל המרעיב עצמו בשני רעבון ניצל ממיתה משונה, שנאמר: 'ברעב פדך ממות (איוב ה, כ), מרעב מבעי ליה? ! אלא הכי קאמר: בשכר שמרעיב עצמו בשני רעבון ניצל ממיתה משונה.

רבי חייא קובע שעל ההולך בדרך למעט באכילה. בבבל נימקו זאת בטעמי בריאות – טורח הדרך עלול להזיק למעיים המלאים באוכל. בארץ ישראל ראו בהמלצתו של רבי חייא עניין כלכלי – ההולך בדרך עלול להגיע למקום שבו לא יוכל לרכוש אוכל, ולכן עליו לצמצם באכילה ולהבטיח לעצמו מזון גם להמשך הדרך. לפי הטעם הראשון אין מקום לצמצום באכילה בדרך שאינה כרוכה בטורח, כגון בספינה, ואילו לפי הטעם השני יש להיזהר בכך רק כאשר הדרך עוברת במקומות שבהם ישנו קושי להשיג מזון. הגמרא מספרת שרב פפא נהג לאכול פת כל פרסה בשעה שהלך בדרך. רב פפא סבר שההוראה למעט בהליכה בדרך היא הוראה בריאותית, וכיוון שהיה בעל בשר ואכילה מרובה לא הזיקה לו היא אינה חלה עליו. רב יהודה בשם רב מתייחס לאכילה בתקופת רעב. הוא סובר כי הממעט אז באכילה, גם בשעה שבידו להרבות בה, זוכה להינצל ממיתה לא טבעית. הוא דורש זאת מהכתוב "ברעב פדך ממות". לכאורה נסמכה מימרת רב יהודה בשם רב לדיון בדברי רבי חייא רק בגלל ההמלצה למעט באכילה הנזכרת בשניהם. אמנם לפי דברי הספורנו ישנו קשר ענייני בין השניים. הגמרא הזכירה שבבבל סברו ששמירת הבריאות היא המחייבת להימנע מאכילה מרובה בדרך, והיא הוסיפה ואמרה שכך סבר גם רב פפא. לפי הסברו של הספורנו גם רב סבור ששמירת הבריאות היא זו המחייבת להימנע מאכילה מרובה בתקופת רעב, אף כאשר הדבר ניתן. דברי רב יהודה בשם רב באו, אם כן, לאשש את הטענה לפיה לפעמים יש להימנע מאכילה מרובה מטעמי בריאות והם מהווים המשך ישיר של הדיון בדברי רבי חייא.

הגדרת מלאכת קוצר

"ויהי ביום השביעי יצאו מן העם ללקט ולא מצאו" (שמות ט"ז, כז). ובספורנו: "ללקוט - וזה היה חילול שבת בלי ספק אם היו מלקטים את הדבר

ממקום גידולו, כאמרם, זכרונם לברכה: 'האי מאן דתלש כשותא מהזמי והיגי חיב משום עוקר'¹².

האחרונים תמהו על דברי הספורנו. כך, למשל, כותב רבי אברהם מסוכטשוב, בספרו "אבני נזר": "אין אחריות דברי ספורנו התמוהים עלי בפרט שבגמרא (עירובין י"ז, ב) דרשו 'אל יצא איש ממקומו' לצאת בכלי ללקט המן משמע שלקיטה עצמה אינה מלאכה"¹³.

עיון בסוגיה, תוך ניסיון ללמוד אותה בדרך שבה כנראה הבין אותה הספורנו, עשוי ליישב את הקושי. הגמרא אומרת:

אמר שמואל, הושיט ידו למעי בהמה ורלדל עובר שבמעיה חייב – הושיט ידו ועקר עובר של בהמה ממקום חיבורו במעיה בשבת, חייב חטאת. "מאי טעמא"? – מהי סיבת חיובו. "אמר רבא: בר המדורי אסברא לי. לאו אמר רב ששת היא מאן דתלש כשותא מהיזמי והיגי מיחייב משום עוקר דבר מגידולו, הכא נמי מחייב משום עוקר דבר מגידולו.

רב ששת אמר שהתולש כישות מהשיחים הקוצניים עליהם היא גדלה בשבת חייב משום 'עוקר דבר מגידולו', זאת למרות שהכישות אינה מחוברת לקרקע. בר המדורי מסביר לרבא שמכך יש להסיק שגם תלישת דבר שאינו מחובר לקרקע אסורה בשבת, ולכן גם המנתק עובר מן הבהמה חייב למרות שאין הוא מחובר לקרקע. "אמר אביי: האי מאן דתלש פיטרא מאונא דחצבא מיחייב משום עוקר דבר מגידולו" – התולש פיטריה מאוזן הדלי בשבת חייב משום עוקר דבר מגידולו. "מתב רב אושעיא- התולש מעציץ נקוב חייב ושאינו נקוב פטור?" – רב אושעיא מקשה על דברי אביי לפיהם תלישת צמח הגדל על מצע שאינו מחובר לקרקע בשבת מחייבת חטאת, מהברייתא הקובעת שהתולש צמח הגדל בעציץ נקוב שאינו מחובר לקרקע פטור, למרות שהתולש מעציץ נקוב חייב. לכאורה הבדל זה נובע מכך שהצמח הגדל בעציץ הנקוב נחשב למחובר לקרקע, בעוד זה הגדל בעציץ שאינו נקוב נחשב לאינו מחובר לקרקע. מן הברייתא עולה, אפוא, שאין חיוב עוקר דבר ממקום גידולו אלא במחובר לקרקע. הדלי, בו צומחת הפטרייה, אינו מחובר לקרקע וממילא, בניגוד לדברי אביי, יש לפטור את התולש ממנו. הגמרא מיישבת קושי זה ואומרת: "התם לאו היינו רביתיה הכא היינו רביתיה".

12 שבת ק"ז, ב.

13 רבי אברהם בורנשטיין מסוכצ'וב, שו"ת אבני נזר, או"ח קל [ניו יורק, ללא שנה, ח"א עמ' 129] וראה גם: הרב מנחם מנדל כשר, תורה שלמה, ירושלים תשנ"ב, מילואים לפרשת בשלח, כר' יג עמ' שכג; רבי מנחם מנדל שניאורסאהן מליובאוויטש, אגרות קודש, כר' א, כפר חב"ד תשמ"ז, עמ' רסא; הדברים חזרו ונדפסו בתוך: הנ"ל, ליקוטי שיחות, ספר ראשון כר' שני, ברוקלין תשנ"ח, עמ' 668.

כלומר: ישנו הבדל בין צמח הגדל בעציץ נקוב, לבין הפטרייה הגדלה באוזן הדלי. אין דרך לזרוע בעציץ שאינו נקוב, ולכן אין הוא נחשב למקום גידולו של הצמח. לעומת זאת, אוזן הכלי הוא מקום גידול טבעי לפטרייה למרות שאינו מחובר לקרקע, ולכן התולש אותה ממנו בשבת חייב משום עוקר דבר ממקום גידולו.

יתכן שהספורנו הבין שבתירוף ישנה הבנה חדשה במלאכת תולש. לפיה, בניגוד להבנתו של המקשן, מלאכת תולש אינה תלויה בחיבור לקרקע אלא בהסרת הדבר מהמקום שבו נוצר, גם אם אותו הדבר אינו מחובר לאותו המקום כלל. לכן, למרות שהפטריות אינן מחוברות לקרקע, יש בנטילתן ממקום היווצרותן חיוב מדין תולש. סימוכין להבנה זו ניתן למצוא בדברי הירושלמי: "רבנן דקיסרין אמרין ההן דצייד כוורא [הצד דגים] וכל דבר שאתה מבדילו מחיותו חייב משום קוצר" (ירושלמי שבת ז', ב) – ההבדלה ממקור החיות מוגדרת כ"קצירה" למרות שלא נעשה כאן ניתוק של חיבור ממשי.¹⁴

הספורנו סבור, כנראה, שהמן כמציאות גשמית הניתנת למאכל אדם לא נוצר בשמים אלא בקרקע המדבר.¹⁵ לכן הקרקע היא המקום שבו הוא נוצר ונטילתו משם בשבת אסורה משום תולש.

הנכנס לבית חברו צריך להודיעו

"אני חתנך יתרו בא אליך בא אליך ואשתך ושני בניה עמה" (שמות י"ח, ו). ובספורנו: "הקדים להודיעו דרך מוסר למען יוכל להכין מקום לשבתם כאמרם ז"ל אל תכנס לביתך פתאום כל שכן לבית חברך". מקור הדברים הוא, כנראה, במדרש "לקח טוב" הנקרא גם "פסיקתא זוטרותא" (בראשית מו כח):¹⁶

"ואת יהודה שלח לפניו גשנה – וכן דרך העולם להודיע לחברו שהוא בא, שכן אתה מוצא ביתרו-ויאמר אני חתנך יתרו בא אליך, מיכן אמרו חכמינו ז"ל לעולם אל יכנס אדם פתאום בתוך ביתו כל שכן לבית חברו".

הרלב"ג ב"תועליותיו" לחלק הראשון של פרשת יתרו מרחיב בכך ומסביר: התועלת הרביעי הוא במידות, והוא שראוי לשלם, כשיבא לבית רעהו, שיודיע לו זה תחילה כדי שיוכל להשתדל ולתקן ענייניו באופן אשר

14 יעוין בבית הבחירה להמאירי ביצה (כ"ג, ב) ד"ה "ויש שואלין בעקר משנה זו" [ירושלים תשכ"ה עמ' 140] המציג גישה דומה ומסתמך אף הוא על הירושלמי.

15 ראה רמב"ן שמות טז ז, בסוף הדיבור, הספורנו סבור, כנראה, שירידת המן נכרכה בתהליך של הפיכת האור העליון למזון גשמי, השלב האחרון של תהליך זה, בו התגשם האור והפך למאכל, התרחש בקרקע המדבר ולכן היא הנחשבת למקום גידולו של המן.

16 ירושלים תש"כ כ"א קיא; וראה גם תורה שלמה שמות יח, ה, אות לט [ירושלים תשנ"ב, כר' טו עמ' יג].

ירצה לכבוד השלם הבא אליו. ואם לו הודיע לו זה תחלה באופן שיצטער ויבוש כשלא יוכל להשלים חקו מהכבוד לאיש השלם הבא אליו. ולזה תמצא כי יתרו השתדל שידע משה קודם בואו, כדי שיהיה לו פנאי לסדר ענייניו באופן אשר ירצה לכבוד יתרו, עם שזה היה כבוד משה, רוצה לומר שאם היה יתרו בא ולא תהיה לישראל הקדמת הידיעה בזה כדי שינהגו בו כבוד היה זה בזיון למשה באופן מה, כי משה היה במדרגת המלך וראוי לעם שינגו כבוד בכבודי המלך לכבודו".¹⁷

הספורנו כדרכו, כותב הסבר זה בקצרה ומפנה, בעקבות ה"לקח טוב", למאמר חז"ל "אל תכנס לביתך פתאום כל שכן לבית חברך" [פסחים ק"ב, א]¹⁸ לדעת רוב המפרשים כוונת הדברים היא שיש להשמיע קול לפני כניסה לבית כדי לאפשר לנמצאים בבית לשמור על פרטיותם. כך, למשל, מבאר הרשב"ם: "ואל תכנס בביתך פתאום – אלא השמע את קולך להם קודם בואך דילמא עבדי מילתא דצניעותא" הוא אף מביא את דברי המדרש אודות מנהגו של רבי יוחנן להשמיע קול טרם כניסתו לבית.¹⁹ אמנם מהספורנו משמע שלדעתו מדובר בהוראה כוללת יותר ולפעמים על האדם להודיע על בואו הצפוי בעודו בדרך ולא להמתין עד שיעמוד על סף הבית. ישנם מקרים בהם זקוקים המארחים להתראה ארוכה מהרגיל כדי שיוכלו לקבל את האורח בדרך שתכבד אותו ואותם. הגדרתה של כניסה פתאומית, ממנה יש להימנע, משתנה, אם כן, בהתאם לנסיבות ולדרישות.

מת העבד יחזיר לאדון

"ואם אין לאיש גואל להשיב האשם אליו האשם המושב לה' לכהן" (במדבר ה', ח). ובספורנו: "המושב לה' – כי כשאין הבעלים קיימים ראוי להשיב הגזל לבעלי בעליו, והוא האל יתברך, כעניין שאמרו רבותינו ז"ל: 'מת העבד יחזיר לרבו'²⁰. נראה שהספורנו בא ליישב את הקושי שמעוררת הגדרת הנתינה לכהן כ"השבה" בשעה שהכהן לא היה מעולם בעליה של הגזלה. הספורנו מסביר כי הנתינה לה' (וממנו לכהן) נקראת השבה, כי ה' הוא בעליו של הנגזל, וכשם שהמקבל מן העבד חייב להחזיר את הגזלה לבעליו אם מת העבד, כך גם הגוזל מאדם שאין לו יורשים חייב להשיב את הגזלה לבעליו של אותו אדם, לה'.

17 פירוש רלב"ג על התורה, שמות כר' א, מעלה אדומים תש"ס, עמ' 304.

18 ניסוח דומה יותר לזה שב"לקח טוב" ישנו בנדה ט"ז, ב ובמקבילות. הספורנו, מכל מקום, מצטט את הדברים כפי שהם מופיעים במסכת פסחים.

19 ויקרא רבה כ"א, ח.

20 בבא בתרא, נ"א, ב.

מתוך פירוש זה עולה פשט חדש בסוגיית הגמרא.

שנינו (בבא בתרא נ"א, ב):

ת"ר, אין מקבלין פקדונות לא מן הנשים ולא מן העבדים ולא מן התינוקות. קבל מן האשה יחזיר לאשה, ואם מתה יחזיר לבעלה. קבל מן העבד יחזיר לעבד, מת העבד יחזיר לרבו.

ופירש הרשב"ם שם:

יחזיר לרבו- דמסתמא כל מה שקנה עבד קנה רבו. ונראה בעיני דהוא הדין אם נשתחרר העבד ואחר כך מת יחזיר לרבו שהרי עבד היה כשהפקיד לזה וסתם עבדים גזלין הם. אבל אם נתגרשה האשה ואחר כך מתה יחזיר ליורשיה ולא לבעלה דמשנתגרשה אין הבעל יורשה. ראשונים אחרים חולקים על הרשב"ם. כך, למשל, כותב על דבריו הרשב"א: ואיני יודע מאי שנא עבד מאי שנא אשה, דכאן וכאן אמרו יחזיר לאשה יחזיר לעבד, וכולן שאמרו בשעת מיתתן של פלוני הן יעשו כפירושן, והוא ז"ל פירש דלאו דווקא אלא אפילו בחייהן, וצריך לי עיון בדבריו.²¹

הרשב"א גם מקשה על הרשב"ם, וטוען שההנחה לפיה סתם עבדים גזליים הם ולאמיתו של דבר שייך הפקדון לאדון מחייבת, לכאורה, החזרת הפקדון לאדון גם כאשר העבד עודנו בחיים, ומפני מה קובעת הגמרא שבמצב כזה מחזירים אותו לעבד?²² אולם לפי הספורנו קושיא מעיקרא ליתא. לדעתו של הספורנו יש להשיב את הפקדון לבעלים של העבד המת, גם אם היה שייך לעבד עצמו מתוקף היותו בעליו של העבד. הספורנו סבור, כנראה, שגם כאשר מחזיק העבד ברכוש פרטי כלשהו ישנה לבעליו בעלות על בעלותו של העבד המתממשת כאשר מת העבד. לפיכך, כל עוד העבד חי יש להחזיר לו את הפקדון, שכן הוא בעליו, אך אחרי מותו יש להשיבו לבעלי הבעלים, דהיינו לאדון.

הרעיון לפיו בעלות עשויה להיות כפופה לבעלות אחרת נמצא בדברי הספורנו גם במקומות אחרים. כך, למשל, בפירושו לכתוב "כי עבדי הם ... לא ימכרו ממכרת עבד" (ויקרא כ"ה, מב) כותב הספורנו: "אף על פי שבשביל שהלך זה וקנה אדון לעצמו היה ראוי לכל שעבוד, מכל מקום מצד מה שהוא עבדי אין בידו למכור עצמו לעבדות מוחלט". דהיינו: בעלותו של האדם מישראל על עצמו נתונה לבעלותו של הקב"ה. עובדה זו מגבילה אותו, ואינה מאפשרת לו למכור את עצמו לעבד עולם. מן הראוי להעיר כי ישנה גם עמדה שונה, הסבורה שלאדם מישראל אין כלל זכויות קנייניות על עצמו, וגם כאשר הוא מוכר את עצמו אין

21 חידושי הרשב"א שם, מהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים תשנ"ז עמ' תתפב-תתפג, וראה גם פסקי הר"ד שם [ירושלים תשמ"ח עמ' קצא ושם הערה 274].

22 שם עמ' תתפב.

עבודתו אלא בגדר קנס וכפרה. עמדה כזו מביע בעל "משכיל לדוד" בהסברו על פרש"י שם:

כי עבדי הם – שטרי קודם – ומדינא אין הכי נמי דאין קניית השני קניין כלל, אלא דמכל מקום כי היכי דתיהווי ליה כפרה על מה שעבר על לא תגנוב, אי נמי שבקש להפקיע עצמו מעול מלכות שמים במה שמכר עצמו לאדון אחר. הלכך קנסיה רחמנא שיחול עליו שם עבד, ומיהו דווקא במאי דגלי קרא והמשך הזמן שקבע לו הכתוב ותו לא.²³

דוגמא נוספת לשייכות של בעלות לבעלות גבוהה יותר מופיעה בפירוש הספורנו לתהילים. בהסברו לכתוב: "שלח מלך ויתירהו משל עמים ויפתחהו" (תהלים ק"ה, כ-כא) אומר הספורנו: "שלח מלך ויתירהו – מן המאסר בשפטו כמו 'מלך' שהיה במאסר של כדן. מושל עמים ויפתחהו- מעבדות, בהיותו מושל ואדון על אדוניו של יוסף". החלק הראשון של הפסוק עוסק בשחרורו של יוסף מהכלא, כאן הפעיל פרעה את סמכותו השלטונית-שיפוטית כמלך והוציא את יוסף מהכלא בו שהה שלא בצדק. החלק השני של הפסוק עוסק בשחרורו של יוסף מהעבדות והפיכתו לבן חורין. כאן פעל פרעה מכח בעלותו על זכויות הקניין של פוטיפר, דבר המאפשר לו גם את הפקעתו בשעת הצורך.²⁴

העמדת בתי דין בחו"ל

"שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך אשר ה' אלקיך נתן לך לשבטיך" (דברים ט"ז, יח) ובספורנו – "בשעריך שהוא נותן לך שתחלק לשבטיך, לא במה שתכבוש חוצה לארץ שאינו מתחלק לשבטים. כאמרם ז"ל: בחוצה לארץ אין אתה מושיב דינים בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר".

בגמרא (מכות ז', א) כפי שהיא לפנינו הן בדפוס והן בכתבי היד נאמר: והיו אלה לכם לחוקת משפט לדורותיכם, למדנו לסנהדרין שנוהגת בארץ ובחוצה לארץ. אם כן מה תלמוד לומר בשעריך, בשעריך אתה מושיב בתי דינים בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר ובחו"ל אתה מושיב בכל פלך ופלך ואי אתה מושיב בכל עיר ועיר.

לפי הגמרא אמנם אין מושיבים בחו"ל בתי דין בכל עיר ועיר אך מושיבים בתי דין בכל פלך ופלך, בעוד שלפי הספורנו אין בחו"ל חיוב להושיב בתי דין

23 רבי דוד פרדו, משכיל לדוד, ירושלים תשמ"ו, כר' ב עמ' שכא.
24 כתבי רבי עובדיה ספורנו, ירושלים תשמ"ז עמ' קצט ; על המלך כבעלים על בעלותם של אזרחי מדינתו ראה: הרב שלמה פיישר, בית ישי, סימן ב ד"ה ונראה דחד טעמא [ירושלים תשס"ד עמ' יב] . לדעתו זהו היסוד לכלל "דינא דמלכותא דינא".

לא בכל פלך ולא בכל עיר. אפשר שהספורנו גרס כאן בגמרא כגירסה המובאת במאירי שם וב"מדרש הגדול" – "ובחור"ל אי אתה מושיב בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר".²⁵

הבדל נוסף בין פשט הגמרא לכאורה לבין פירוש הספורנו הוא שלפי הגמרא הלימוד הוא כולו מהמילה "בשעריך" בעוד לפי הספורנו המילה "שבטיך" מגדירה את ה"שערים" בהם יש להושיב שופטים.

הרמב"ם פוסק: "אין אנו חייבין להעמיד בתי דין בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר אלא בארץ ישראל בלבד אבל בחוצה לארץ אינן חייבין להעמיד בית דין בכל פלך ופלך שנאמר תתן לך בכל שעריך אשר ה' אלקיך נותן לך [הלכות סנהדרין, פ"א ה"ב].

הסתירה בין דברי הרמב"ם לבין דברי הגמרא העסיקה הרבה את נושאי כלי הרמב"ם. בין השאר עסק בה גם הרדב"ז בפירושו על הרמב"ם שם וכתב – "ואם גרסת רבנו כגרסת הספרים שלנו צריך לדחוק דהכי קאמר בשעריך אתה מושיב בתי דינין בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר אבל בחוץ לארץ אין צריך כל כך אלא או בכל פלך ופלך או בכל עיר ועיר ובחר רבנו שיושיבו בית דין בכל עיר ועיר ולא כל פלך ופלך ולא יצטרכו בעלי דינים לטרוח כל כך. וקרא נמי הכי משמע, בכל שעריך היינו בכל עיר ועיר, לשבטיך היינו בכל פלך ופלך, וכי נתמעט חוץ לארץ מלשבטיך נתמעט, חדא דהווי סיפא דקרא ותו דבחוצה לארץ אין השבטים מיושבים כל שבט בפני עצמו".

הרדב"ז, בדומה לספורנו, מציע שהמילה "לשבטיך" מלמדת כי "שעריך" האמורים בכתוב הם אלה שנתחלקו לשבטיך, דהיינו המצויים בארץ ישראל. יתכן שהוא אף סבור שזו כוונת הגמרא. אמנם למעשה מסקנתם שונה- לפי הרדב"ז, בהתאם להבנתו את דברי הרמב"ם, גם בחור"ל ישנו חיוב להעמיד בתי דין בכל עיר אם כי לא בכל פלך ופלך, בעוד שלפי הספורנו יש להעמיד בתי דין בחלק מהפלכים או בחלק מהערים אך לא בכולם.

25 רבי מנחם המאירי בית הבחירה, מכות, ירושלים תשכ"ה, עמ' לו. וראה שם הערה 307, ר' דוד ב"ר עמרם העדני, מדרש הגדול, שופטים ט זיח [מהדורת ר"ש פיש, ירושלים תשל"ה 1975 כ"ר ה עמ' שעג, וראה שם הערה 17]; וראה בהערות הר"י קאפח לרמב"ם שם אות ג [משנה תורה עם פירוש הרב יוסף קאפח, כ"ר כב, ירושלים תשנ"ו, עמ' כד] שכתב בנוגע לרמב"ם: "ואין סברה לומר שיש לרבנו בגמ' גרסא הפוכה וגורס אבל בחור"ל אי אתה מושיב בכל פלך ופלך" והציע להגיה בדברי הרמב"ם "אלא בכל פלך ופלך", אמנם כאותה גרסה הפוכה מצינו במאירי ובמדרש הגדול, ויתכן שכמותה עמדה גם לפני הרמב"ם [אם כי ניתן ליטעון, ואולי כך סבר ר"י קאפח, שאף לפני המאירי והמדרש הגדול לא עמדה גרסה שכזו אלא שהגיהו בגמרא בעקבות דברי הרמב"ם]; ראה גם: הרב אליעזר נחום רבינוביץ, יד פשוטה, הלכות סנהדרין שם [משנה תורה עם פירוש יד פשוטה, ספר שופטים, ירושלים תשע"א, כ"ר א עמ' מו ושם הערה 12].

נראה כי הספורנו בפירושו הולך כאן בעקבות הרמב"ם אותו הוא מפרש בדרך דומה, אם כי לא זהה, לדרכו של הרדב"ז. פרשנותו לפסוק היא, ביסודה, כפרשנותו של הרדב"ז. אם ניתן לפרש בדרך זו גם את כוונת הגמרא, עם כל הדוחק שבדבר, הרי שהן הספורנו והן הרדב"ז מפרשים אותה כך. אולם הבנת הספורנו את דברי הרמב"ם, וממילא גם פסיקתו הלכה למעשה, שונה. בעוד שהרדב"ז סבור שלדעת הרמב"ם גם בחו"ל יש להעמיד בתי דין בכל עיר ועיר, סבור הספורנו שבחו"ל החובה היא להעמיד בתי דין רק בחלק מהערים או מהפלכים.

המתת בנים בעוון האבות

"לא יומתו אבות על בנים" וכו' [דברים כד, טז].

ובספורנו –

אפילו על חטא המרד במלכות, שמנהג המלכים להרוג גם את בניהם שלא יקומו לשונאים למלכות, כענין הכינו לבניו מטבח בעוון אבותם בל יקומו ויירשו ארץ ומלאו פני תבל ערים (ישעיה י"ד, כא) פירושו שונאים, כמו ויהי עריך²⁶ מכל מקום אסרה תורה למלכנו להרוג זה בשביל זה, בחמלת ה' על עמו, וזה קיים אמציהו מלך יהודה כאמרו (דברי הימים ב', כ"ה, ג-ד): "ויהי כאשר חזקה הממלכה עליו, ויהרוג את עבדיו המכים את המלך אביו ואת בניהם לא המית, כי ככתוב בספר תורת משה אשר צוה ה' לאמר לא ימותו אבות על בנים ובנים לא ימותו על אבות".

בגמרא סנהדרין (כ"ז, ב) לומדים מפסוק זה שקרובים פסולים לעדות. הר"ן בחידושי שם כותב: וא"ת והא איצטריך קרא לגופיה שלא יומתו האבות בעוון בניהם כדכתיב באמציה ... איכא למימר דמקרא אינו יוצא מידי פשוטו דפשטיה דקרא הוא שלא יומתו אבות בעוון בנים ומדרשו שלא יומתו בעדות בנים, ומקרא אחד מתחלק לכמה טעמים ... א"נ משום סיפיה דקרא דכתיב איש בחטאו יומתו. וכ"ת למאי אצטריך לן קרא שלא יענשו האבות בעון בנים, וכי צריך לומר שאם הכה הבן את אביו או קילל אותו שלא נהרוג את האב? י"ל דעיקר קרא לא אתא לפוטרו מן העונש דהא פשיטא הוא, אלא שהוא אזהרה על הדבר שלא יעלה על לב המושל לשפוך חמתו על הבנים בעוון האב או על האב בעוון הבנים, והיינו דכתיב ובני המכים לא המית.²⁷

26 הערתו זו של הספורנו באה להוציא מפירוש אחר המובא במפרשים בישעיהו שם לפיו משמעות המילה עריך כאן היא הערים שלך your towns
27 חידושי הר"ן, סנהדרין, מהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים תשס"ד, עמ' רטז, ויעיין בפירוש

נראה שדברי הספורנו מבוססים על דברי הר"ן הלו, אלא שהוא מוסיף עליהם ומסביר שקיים צורך בפסוק מפורש האוסר את הריגת בני המורדים, כיוון שזהו נוהג רווח בין המלכים והיה מקום לחשוב שהדבר מותר כשם שהותר למלך להעניש את המורדים בו.

סיכום

דומה כי די בדוגמאות שהבאנו לעיל כדי להראות כיצד עיון מדוקדק בדברי הספורנו, המתאייחסים לסוגיות הש"ס, עשוי להוביל להבנה חדשה של סוגיות אלו, ואולי לחשוף את פרשנותו לתלמוד של חכם גדול זה.

הרש"ר הירש כאן שהרחיב בביאור דברי הר"ן.