

# וּמְדַבֵּר בְּרֵךְ נְאוּה

(שיר השירים ד', ג')

"ומדברך בעצמו נאה, כי תדבר בתורה ובנבואה  
וברוח הקודש, כמו"ש רוח ה' בי ומילתו על לשוני"  
(המלבי"ם)

אסופת מאמרים – ישיבת "אילת השחר", אילת

א'

קיץ ה'תשס"ד

בהוצאת המכון לכת יבה תורנית – ישיבת "אילת השחר"



## תוכן העניינים

|    |  |
|----|--|
| 5  | דבר המערכת.....  |
|    | <b>שער גמרא</b>  |
|    | קבלת כספי תרומה מנוכרים - בבא בתרא פרק ראשון                 |
| 11 | יהודה ולד .....  |
|    | מחלוקת ר' יוסי ורבנן בעניין הרחקת נזיקין, בבא בתרא - פרק שני |
| 19 | יניב רזניק .....   |
|    | פתיחת חנות בחצר בבא בתרא - דף כ':                            |
| 33 | יהודה בר און .....   |
|    | <b>שער ההלכה</b>   |
|    | כללי השולחן-ערוך   |
| 47 | אריאל טובול .....  |
|    | גילוח בחוה"מ - עיון בפסקו של הנודע ביהודה                    |
| 53 | הרב רוני ניסנוביץ' .....                                     |
|    | <b>שער באמונה</b>  |
|    | תמצות מאמר הדור  |
| 65 | דניאל לונצר .....  |
|    | "אות היא לעולם" - על מצוות מילה, תפילין ושבת                 |
| 75 | נועם הכסטר .....   |
|    | שירת ההווה   |
| 85 | אס"ף בנדל .....  |
|    | על העין הטובה  |
| 95 | מתי עובדיה .....   |

© כל הזכויות שמורות לשיבת "אילת השחר"

ת"ד 939 אילת 88107,

טלפון: 08-6331198 פקס: 08-6319054

דוראל: email: manager@ayelethashachar.org

אתר אינטרנט: web site: www.yahr.org



מסת"ב: I.S.B.N.: 965-7139-34-1

חברי מערכת: הרב דניאל מילר, הרב רוני ניסנוביץ' ואריאל טובול.

עריכה והגהה לשונית: אריאל טובול.



הפקה: אברהם כהן - ארז הוצאה לאור

בן-ציון 23, ירושלים 95423

טל: 02-651 44 41 02-24 089 24

דוראל: email: avrahamcohen1@hotmail.co.il

## דבר המערכת

"תנו רבנן: מעשה ברבי יוחנן בן ברוקה ורבי אלעזר (בן) חסמא שהלכו להקביל פני רבי יהושע בפקיעין, אמר להם: מה חידוש היה בבית המדרש היום? אמרו לו: תלמידיך אנו, ומימיך אנו שותין. אמר להם: אף על פי כן, אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש, שבת של מי היתה? – שבת של רבי אלעזר בן עזריה היתה. – ובמה היתה הגדה היום? אמרו לו: בפרשת הקהל. – ומה דרש בה? – 'הקהל את העם האנשים והנשים והטף'; אם אנשים באים ללמוד, נשים באות לשמוע, טף למה באין? כדי ליתן שכר למביאייהן. – אמר להם: מרגלית טובה היתה בידכם ובקשתם לאבדה ממני!" (חגיגה ג.).

בתשובתם לרבי יהושע, לא שללו רבי אליעזר ורבי יוחנן את הנחתו כי "חידוש היה בבית מדרש היום". תשובתם נבעה מענווה טבעית כלפי רבי יהושע, כי אף שנתחדש חידוש ביום זה בבית המדרש, "תלמידיך אנו", "ואין לנו לדבר בפניך" (רש"י).

מה חוזר וטוען להם רבי יהושע, כי "אף על פי כן, אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש"? וכי חלקו על כך? והרי כל טענתם היתה, כי כתלמידים בפני רבם עליהם להמנע מלהשמיע חידושים בפניו.

השוני בין שני מאמריו של רבי יהושע, מתומצת בביטוי – "אי אפשר".

בשאלתו הראשונה, הסתמית, "מה חידוש היה?", כהצגת אפשרות שהתחדש דבר היום, נענה על ידי תלמידיו – כי מידת הענווה והכבוד כלפיו, קודמת להעלאת דברים, שאף כי חדשים הם להם, שמא אין בהם כל חידוש לרבם. ויותר, מטילים הם ספק בנחיצות אמירת החידושים בפני רבם, כי אף אם יש בהם חידוש לרבם, אין זה כבודו שהם ישמעו זאת, בחינת הוראת הלכה בפני רבם.

בשעה שמבורר להם, וזו שאלתו השניה, כי "אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש", הרי ש"אי אפשרות זו... יש בזה הכרח טבעי" (לשון הרב זצ"ל באורות ישראל א' ג, בהקשר שונה אמנם, אך היסוד זהה). הוי אומר, החידוש הוא מאושיות בית המדרש, הפרה ורבה בעצם הגדרתו (חגיגה שם, בהמשך).

לא גאווה יש בבירור דברים המתחדשים, כי אם אחריות של בית המדרש, אחריות של תורה, הנובעת מרצון פנימי אמיתי להעמיד את קומתו הנפשית של הלומד, במקומה המתאים, מתוך מה שמתברר לו.

לא זלזול בכבוד רבו כאן, כי אם הכרה עמוקה בסדר הופעת התורה במהלך הדורות, וממילא – מה שנתחדש על ידי תלמיד, תורת רבו היא.

בדרך מליצה ניתן לאמור, כי זהו הרמוז בחידושו של רבי אלעזר בן עזריה המושמע לרבי יהושע, כי "טף למה באין? כדי ליתן שכר למביאייהן", כך צעירי הבנים וכך צעירי התלמידים – נותנים שכר למביאייהן.

אבל ובעיקר –

כשם ש"אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש", ודאי וודאי שאי אפשר לחידוש בלא בית המדרש. כי אלמלא הבהירות וההכרה הפנימית כי כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש – נאמר למשה מסיני (ירושלמי, פאה ב', ד'), מה לנו ולחידושי תורה, מה לנו ולבית המדרש.

אמירת דבר בשם אומרו, המופיעה בסיומם של מ"ח דברים הנדרשים לקניין תורה, הן ואין בלתם, אינה מבטאת רק את הנאמנות הטבעית והמוסר הפשוט, כי אם מהווה גולת הכותרת לכל המידות שקדמו להם, את האמונה הבסיסית והטבעית כי כל דבר תורה יונק ממקור התורה, מתורה שבכתב ושבעל פה, מראשונים ואחרונים, מרבתינו ומבית המדרש.

מתוך אמונה וענווה כי אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש, ומתוך תפילה והכנעה כי אכן – החידוש יונק את מימיו מבית המדרש, ושם – ורק שם – הוא צומח ועושה פירות, ניגשים אנחנו בדחילו ורחימו, לאחר התפילה הקודמת ללימוד ולאחר ברכת התורה, למלאכה זו – מבקשים אנו לבחור אפשרות של הקמת במה, שתאפשר ללומדי בית המדרש להעלות על הכתב את סיכומי תלמודם ולהוציאם מרשות היחיד לרשות הרבים, לעוקרם ולהניחם כדין.

אם נגדיל בכך תורה ונאדירה, היה זה שכרנו.

"אותה אבקש", באחריות ובענווה נבקש לעשות זאת, בחינת הבאת ביכורים ראשונים. העלאת פרי הלימוד לעוד בתי מדרשות ולומדיהן. בסייעתא

דשמיא, אם יעלה בידינו, הרי שאחת לזמן נמשיך במסורת זו. בחינת "שבת" בבית ה' – כל ימי חי", אך תמיד עם ידיעה שכל העלאת ביכורים היא ראשונית ואינה שגרתית ומוכרחת, בחינת "לחזות", חזיון של אמת שאינו מוכרח ושגרתית.

נודה לכותבים, למסייעים, ורבים הן – על כן אין אנו פורטים אותם.

ובראש ועל כולם לאשר נדבה לבו (וחפץ בעילום שמו), שדחף ולא נתן מנוח עד אשר הדברים יצאו לאור.

המערכת

לזכרה ולעילוי נשמתה של  
הכלה הצנועה והחסודה  
נאווה בת הרב ד"ר דוד יעקב אפלבאום הי"ד  
שנרצחה יחד עם אביה בידי בני עוולה  
ביום י"ג באלול ה'תשס"ג  
יום כלולותיה

## שער גמרא

נאווה הקדישה זמנה במסירות ובשמחה בעזרה לזולת  
והעניקה מהחן שבה לכל מכריה

"ערכם של אנשים הינו גדול לאין שיעור. מרגע  
שאנו אוהבים, אנו אוהבים לתמיד. האנשים מן  
העבר שלנו הם חלק מחיינו חלק מאיתנו ודי לנו  
אם נדע כי גם אם אין אנו שוהים זמן רב יחד,  
זיכרונות מסוימים משותפים הם לכולנו..."  
(דברי נאווה לחניכים שלה)

## קבלת כספי תרומה מנוכרים

בבא בתרא - פרק ראשון

יהודה ולד

הגמרא<sup>1</sup> מתארת שני אירועים בהם תרמה איפרא הורמיז – אימו של שבור מלכא – כספים וקבלו ממנה חכמים.

במקרה המובא בדף י' –

"איפרא הורמיז, אימיה דשבור מלכא, שדרה ארבע מאה דינרי לקמיה דרבי אמי ולא קבלינהו; שדרתינהו קמיה דרבא, וקבלינהו משום שלום מלכות. שמע רבי אמי, איקפד. אמר: לית ליה "ביבש קצירה תְּשַׁבְּרְנָה נשים גְּאוֹת מאירות אותה"<sup>2</sup>? ורבא – משום שלום מלכות. ורבי אמי נמי משום שלום מלכות?! דאיבעי ליה למפלגינהו לעניי עובדי כוכבים. ורבא נמי – לעניי עובדי כוכבים יהבינהו; ור' אמי דאיקפד הוא דלא סיימוה קמיה (רש"י: דר' אמי, דלעניי עובדי כוכבים חלקן רבא)".

למדנו מהמקרה המובא בגמרא, שיש איסור קבלת כספי צדקה מגויים, משום "ביבש קצירה תְּשַׁבְּרְנָה". רש"י מסביר: "כשתכלה זכות שבידן וייבש לחלוחית מעשה צדקה שלהן אז ישברו", והמסייע להם לעשות צדקה הרי זה גורם שמלכותם תימשך ומלכות ישראל מתעכבת. אלא שמפני שלום מלכות יש היתר לקבל את הכסף, אך למרות זאת יש להשתמש בו לעניי עכו"ם ולא לעניי ישראל<sup>3</sup>, שהנתינה לעניי עכו"ם אינה מוסיפה לזכות שלהם. אך אם כן, מדוע יש צורך בהיתר של שלום מלכות?

1. ב"ב פרק ראשון.

2. ישעיה כ"ז, י"א.

3. אפשר לומר שזה חלק מההיתר לקבל, ואם אי אפשר לחלקם לעניי עכו"ם לא יקבל את הכסף. כן משמע מהמהרש"א, ששואל מדוע רבי אמי לא קיבל את הכסף וחלקו לעניי עכו"ם? ותרו, שלא היו עניי עכו"ם במקומו של רבי אמי. ומשמע שהיו לידו עניי ישראל ובכ"ז לא קבל הכסף.

ואפשר לומר בגמרא, שבכל מקרה איסור "ביבש קצירה תְּשַׁבְּרְנָה" נשאר, אלא שבמציאות של שלום מלכות מותר לעבור עליו, אך עדיין – כדי להפחית זכות זו של צדקה שלהם – עדיף לתת לעניי עכו"ם, ובמקרה שאין עניי עכו"ם מותר לקבל את הכסף וחלקו לעניי ישראל. וכן מוכח מפשט הגמרא, שלא הובאה כלל דעתו

ונראה שטעם הדבר תלוי במחלוקת ראשונים – שאם בני נח מצווין על הצדקה (כדעת הר"ן בסנהדרין נ"ו): וממילא יש זכות בנתינת צדקה להם – לכן לא הותר לכתחילה, אבל ע"י שנותן את הכסף לעניי עכו"ם ממעט להם את המצווה. ולצד שבני נח אינם מצווין על הצדקה (כדעת רש"י<sup>4</sup>, וכן נראה ברמב"ם<sup>5</sup>) והשכר שיש להם הוא של 'אינו מצווה ועושה', אז בכך שנותן לעניי עכו"ם ממעט להם את הזכות של המעשה הטוב<sup>6</sup>.

מקרה נוסף מובא בדף ח' –

"איפרא הורמיז, אימיה דשבור מלכא, שדרה ארנקה דדינרי לקמיה דרב יוסף, אמרה: ליהוי למצוה רבה. יתיב רב יוסף וקא מעיין בה, מאי מצוה רבה. א"ל אביי: מדתני רב שמואל בר יהודה אין פוסקין צדקה על היתומים אפילו לפדיון שבויים, שמע מינה פדיון שבויים מצוה רבה היא".

בגמרא מובא שרב יוסף קבל את הכסף לפדיון שבויים, ואין התייחסות לאיסור קבלת הכסף משום "ביבש קצירה תשברנה" או להיתר משום שלום מלכות<sup>7</sup>.

ובאמת תוס' שואלים – כיצד רב יוסף קבל את הכסף מאיפרא הורמיז, והרי יש איסור של "ביבש קצירה תשברנה"?! ומתמצים, שגם פה – כמו בדף י': – קיבל את הכסף משום שלום מלכות, וכן השתמש בכסף לפדיון שבויי עכו"ם ולא לפדיון לשבויי ישראל.

על תירוץ זה אומרים תוס': כיצד אפשר לומר שנתן את הכסף לפדיון שבויי עכו"ם, שהרי איפרא הורמיז אמרה לו להשתמש בכסף למצוה רבה, ופדיון שבויי עכו"ם אינו בכלל זאת? ועוד אומרים תוס', שמעשה זה הוא ממש גניבת דעת<sup>9</sup>. ומה שבדף י': השתמש רבי אמי בכסף לעניי עכו"ם –

של רבי אמי, מפני שזו לא היתה מטרת הגמרא, ומחלוקת רבא ורבי אמי היתה האם יש פה שלום מלכות שידחה איסור "ביבש קצירה תשברנה" או לא (ואולי א"ל כן בהגהות חו"י על הרי"ף).

4. בגמרא שם.
5. הלכות מלכים פרק י', הלכה ה'.
6. ש"גם אומות העולם מצווים על גמילות חסדים", כמובא בהסכמת הנצי"ב לספר אהבת חסד לחפץ חיים.
7. והרי אפשר לומר שקיבל את הכסף מפני פיקוח נפש של השבויים, שראינו בגמרא בדף ח': ש"שבי קשה מכולם"? ולא תירצו כך, מפני שמשמע בגמרא שקיבל הצדקה קודם שידע שזה לפדיון שבויים, ורק אחרי כן קבע כך.
8. דף ח' ד"ה "יתיב רב יוסף".
9. ולעניין שיש גניבת דעת גם בנכרי – עיין רמב"ם הלכות מכירה, רפ"ח.

אין זו גניבת דעת, מפני שבצדקה ידוע לגויים שישראל מחלקים את כספי הצדקה שלהם אף לעכו"ם<sup>10</sup>.

ולכן מעמידים תוס' כפירוש רש"י בדף י"א: <sup>11</sup>, שאמנם לקח רב יוסף את הכסף מפני שלום מלכות, אבל פדה בזה שבויי ישראל.

שואל היד רמ"ה<sup>12</sup> על תוס': מדוע יש איסור להשתמש בכסף שנתנו גויים לפדיון שבויים לפדות בזה שבויי עכו"ם משום גניבת דעת, והרי בכך הוא בא לאפרושי מאיסורא של "ביבש קצירה תשברנה", וידחה את איסור גניבת הדעת?

ולכן רוצה היד רמ"ה להסביר, שהאיסור להשתמש בכסף לפדיון שבויי עכו"ם הוא משום גזל ממון, שע"י שימוש שלא ככוונת הגוי בכסף כאילו גוזל אותו.

ויש לברר בדברי היד רמ"ה, לשיטתו – מדוע לאפרושי מאיסורא לא ידחה איסור דאורייתא של גזל ממון וכן ידחה איסור דאורייתא של גניבת דעת?

ואולי אפשר לחלק בין גניבת דעת לגזל ממון – שגניבת דעת זה איסור דאורייתא שבין אדם לחברו, והוא תקף רק כל עוד אין איסור אחר שעומד לעומתו, אך כאשר הברירה היא לעבור על איסור דאורייתא על מנת שלא לגנוב דעת – פשוט שדעת חברו (ובמקרה זה דעת הגוי) איננה טובה מדעת הקב"ה, ולכן אפרושי מאיסורא ידחה גניבת דעת. אך בגזל ממון, עוד לפני העניין האיסורי, ישנה בעיה משפטית – שאתה לוקח ממון שלא שלך. במצב זה אין האיסור דוחה את הגזל, ולא אומרים לאפרושי מאיסורא.

בטעם הדבר, שרש"י ותוס' לא הזכירו כאן איסור גזל – הקובץ שיעורים<sup>13</sup> מבאר, שגזל ממון זה רק אם האדם לוקח את הכסף לעצמו<sup>14</sup>, אך אם נותן הכסף למישהו אחר – אין זה גזל כי אם מזיק ממון, ולכן פה – שלוקח את הכסף לפדיון שבויים ולא לעצמו – לא שייך גזל.

ועוד אפשר לומר, שאין פה גזל ממון מפני שהכסף התקבל ביושר ולא בגניבה, אלא שהשתמש בו שלא כדעת בעליו, ואם כן זהו רק נזק ממון.

10. גיטין ס"א.
11. ד"ה "לא סיימוה קמיה".
12. דף י': אות קל"ב.
13. אות נ"ה.
14. משום שגולה צריכה קניין, כדמוכח בדברי הקצות שמ"ח אות ב' מתוך דברי רש"י בב"מ י': ויש להרחיב בעניין זה, שנחלקו בזה האחרונים. ואין כאן מקומו.

ומכיון שאין איסור להזיק לממונו של נוכרי<sup>15</sup> אלא רק איסור לגזולו<sup>16</sup> – לכן לא הוזכר פה גזל נוכרי [וזה שבישראל יש איסור לקחת את הכסף אף אם נותן למישהו אחר – זה משום מזיק ממון חברו].

אך יש עדיין צורך לברר לשיטת רש"י ע"פ הקובץ שיעורים, שהעמיד את האיסור להשתמש בכסף לפדות שבויי עכו"ם בגניבת דעת, את תמיהת היד רמ"ה שלאפרושי מאיסורא ידחה גניבת דעת?

ונראה להעמיד יסוד מחלוקתם באיסור “בִּיבֵשׁ קְצִירָה תִּשְׁבְּרָנָה” –

שלדעת רש"י, איסור זה הוא מדרבנן ולכן נדחה משום איסור גניבת דעת שהוא מדאורייתא, ובגלל זה יהיה האיסור לפדות בכסף שבויי עכו"ם משום גניבת דעת. אך ליד רמ"ה, שאיסור זה הוא מדאורייתא (אפשר לומר שכלול באיסור “לא תחנם”<sup>17</sup>), ולאפרושי מאיסורא דאורייתא זה ידחה – כמו שביארנו – את איסור דאורייתא של גניבת דעת, יהיה צורך להעמיד את האיסור לפדות שבויי עכו"ם בגזל ממון.

על פי זה תבואר ההבנה הראשונה בתוס', וכפסיקת הבית יוסף<sup>18</sup> – שניתן להשתמש בכסף לפדיון שבויי עכו"ם – שכדעת יד רמ"ה האיסור של “בִּיבֵשׁ קְצִירָה תִּשְׁבְּרָנָה” הוא מדאורייתא, ולאפרושי מאיסורא זה ידחה את גניבת הדעת, וכהסבר הקובץ שיעורים שאי אפשר להעמיד פה בגזל ממון מפני שאין פה גזל נוכרי – ובלי האיסורים של גניבת דעת וגזל נוכרי, נוכל להעמיד את המקרה בשנתן הכסף לפדיון שבויי עכו"ם.

הב"ח, שפסק כהבנה השנייה בתוס' – שאסור להשתמש בכסף לפדיון שבויי עכו"ם – יסבור כפי שביארנו בדעת רש"י, שהלאפרושי מאיסורא של “בִּיבֵשׁ קְצִירָה תִּשְׁבְּרָנָה” הוא איסור דרבנן ולא ידחה את איסור גניבת הדעת שהוא מדאורייתא.

הרמב"ם בהלכות מתנות עניים<sup>19</sup> פוסק:

15. רמב"ם, הלכות נזקי ממון פרק ח', הלכה י'. וצריך עיון גדול – ששם ברמב"ם מדובר על ממון ישראל המזיק גוי פטור, אבל מנין שאדם ישראלי המזיק גוי יהיה פטור? ובמשך חכמה לפרשת אמור, על פסוק “ומכה נפש בהמה”, משמע בפירוש שיהודי המזיק גוי הוא ממש כגזל ואסור. ונראה שחולקין.

16. רמב"ם, הלכות גניבה פרק א', הלכה א'.

17. מובא בקובץ שיעורים, אות נ"ו.

18. שו"ע יו"ד, רנ"ד.

19. פרק ח' הלכה ט'.

“אסור לישראל ליטול צדקה מן הגוים בפרהסיא. ואם אינו יכול לחיות בצדקה של ישראל ואינו יכול ליטלה מן הגוים בצנעה הרי זה מותר. ומלך או שר מן הגוים ששלח ממון לישראל לצדקה אין מחזירין אותו לו משום שלום מלכות אלא נוטלין ממנו וינתן לעניי גוים בסתר כדי שלא ישמע המלך”.

ומשמע מהסיפא של דבריו, שההלכה כגמרתנו בדף י'.

ובהלכות מלכים<sup>20</sup> כותב הרמב"ם:

“אבל הגוי שנתן צדקה מקבלין ממנו ונותנין אותה לעניי גוים”.

ותמה הכסף משנה, מדוע סתם הרמב"ם את דבריו ולא פירש – אם מדובר על גוי יחיד, מדוע מקבלין ממנו? ואם מדובר על מלך או שר, מדוע לא ביאר הרמב"ם שההיתר הוא משום שלום מלכות? ונשאר בצריך עיון.

והלחם משנה תירץ, שאין זו קושיה – שכבר באר הרמב"ם בהלכות מתנות עניים, שמלך או שר מן הגויים מקבלין ממנו מפני שלום מלכות, ושם הוא מקור הדין בעוד שכאן רק סמך על מה שכתב שם, ואם כן גם בהלכה זו מדובר במלך או שר ובשלום מלכות.

אך תמה בעל הכנפי נשרים<sup>21</sup>, שנראה כי יש הרבה שינויים בין ההלכות:

שבהלכות מתנות עניים כתב “מלך או שר”, ובהלכות מלכים כתב סתם “גוי” פשוט. ועוד, שבמתנות עניים כתב ש”אין מחזירין אותו”, משמע דאם אפשר להתחמק מלקבל ממנו – לא יקבל, ואילו בהלכות מלכים כתב סתם “מקבלין ממנו”, משמע דאין צריך לעשות שום תחבולות שלא לקבל ממנו. ועוד, שבמתנות עניים סיים ב”וינתן לעניי גוים בסתר”, ובהלכות מלכים לא כתב איך לחלק, ומשמע אפילו בפרהסיא.

ולכן רצה לתרץ אחרת – שבהלכות מלכים, שלא כמו שכתב במתנות עניים, דיבר הרמב"ם בסתם גוי ואין צורך לחלק הצדקה דווקא בסתר, ולכן אין צורך גם בתנאי של שלום מלכות, מפני שלא מדברים כאן על מלך, וכדי למעט לו עוד יותר את הזכות – משתמש בכסף לעניי עכו"ם ולא לעניי ישראל.

20. פרק י' הלכה י'.

21. לרבי אברהם נשר (אדלר), עמ' קמ"ד.



ויסוד החילוק בין קבלת צדקה מיחיד לקבלה מרבים הוא בין גמרתנו לגמרא בסנהדרין<sup>22</sup>, שם למדנו איסור קבלה מיחיד:

"אמר רב נחמן: אוכלי דבר אחר (רש"י): צדקה מנוכרים שהווי חילול ה' פסול לעדות, והני מילי בפרהסיא אבל בצנעה לא, ובפרהסיא נמי לא אמר רב אלא דאפשר ליה לאתזוני בצנעה וקא מבזי נפשיה בפרהסיא אבל לא אפשר ליה חיותא היא".

וכפי שמבאר הרב<sup>23</sup>:

"דשני טעמים יש לנו באיסור קבלת צדקה מן הנכרים, טעם אחד משום דמבזה נפשיה, דלרש"י הוא משום חלול השם... וטעם שני משום ביבוש קצירה, והיכא דאיתא להא ליתא להא, דגבי יחיד שייך רק טעם דמבזה נפשיה, ואיסור לישראל לבזות נפשו לפני גוי בשפלות כזו, וזהו דוקא בפרהסיא ולא בצנעה. וטעם של ביבוש קצירה לא שמענו כלל על צדקה דיחיד, אלא בצדקה דרבים, וכו' מ שהוא יותר בצנעה הזכות יותר, ואיכא יותר משום ביבוש קצירה.

ובצדקה דרבים, שמתחלקת ע"י גבאי צדקה, שייך רק טעם דביבוש קצירה, ולא שייך כלל טעם דמבזה נפשיה דאדרבא הגבאי הממונה שמקבל הרי הוא מתכבד בקבלתו, שהוא עושה לטובת הכלל".

ונראה שזה יסוד החילוק בין הרישא לסיפא בהלכות מתנות עניים, וכן ביאר שם הרדב"ז – שבקבלה מגוי פרטי האיסור הוא משום חילול ה'<sup>24</sup>, ובקבלה ממלכות האיסור הוא משום "ביבש קצירה" וההיתר משום שלום מלכות.

וכן נראה שזהו יסוד החילוק בטור ובשו"ע<sup>25</sup>, ושם הש"ך מבדיל במפורש בין הטעמים: שבהלכה א' נפסק "אסור לישראל ליטול צדקה מן העובד כוכבים בפרהסיא, ואם אינו יכול לחיות בצדקה של ישראל ואינו יכול ליטלה מהעובד כוכבים בצינעא הרי זה מותר", וביאר הש"ך שמדובר לגבי קבלה מיחיד, והטעם הוא "משום דאיכא חילול השם דמבזי נפשיה בפרהסיא"; ובהלכה ב' – "שר עובד כוכבים ששלח ממון לישראל לצדקה אין מחזירין

22. כ"ו:

23. דעת כהן, סימן קל"ב. וחילוק זה מובא בתשובת ציץ אליעזר חלק ט"ו, סימן ל"ג.  
24. ומובא בהעמק שאלה, שאילתא ס"ב אות ז', "שהגויים סבורים שהעושר היא העיקר, וכיון שת"ח נצרכים להם, מתבזה התורה בעיניהם כאלו התורה גרמה להם העוני", שזהו חילול ה'.

25. יו"ד, רנ"ד.

אותו משום שלום מלכות, אלא נוטלין ממנו וינתן לעניי עובדי כוכבים בסתר, כדי שלא ישמע השר"<sup>26</sup>, ואומר הש"ך שמדובר בקבלה משר, והאיסור הוא משום דכתיב "ביבש קצירה תשברנה".

הט"ז מבאר שם בשם הדרישה באופן מעט שונה מדוע אצל יחיד אין איסור של "ביבש קצירה תשברנה" – שיחיד המקבל צדקה, כיון שנהנה – מותר, אבל גבאי צדקה – שלא נהנה – אסור לו לגרום זכות לעכו"ם בשביל הנאת אחרים. ומקשה שם: איך נתיר ליחיד להאריך הגלות בשביל הנאתו? ומתוך, שלא שייך איסור "ביבש קצירה" אלא כשהעכו"ם מכוון לעניי ישראל דווקא, שאז יש לו זכות גדולה, אבל כשהעכו"ם אין כוונתו דווקא על ישראל אלא הוא מצד טבעו רחמן על כל הפושט יד – אין בזה זכות גדולה, וממילא אין בזה איסור של "ביבש קצירה".

לעניין איסור "ביבש קצירה תשברנה" בימינו, כתב הרב מרדכי יהודה הלוי פרום זצ"ל<sup>27</sup>:

"נראה לחדש דהאיסור ביבוש קצירה הוא משום דמאריכין את הגלות זה דוקא שאין לישראל מדינה עצמאית וכל עם ישראל הם בגלות ממש תחת שלטון העכו"ם אז האיסור הוא שע"ז לא תמשך מלכותם וממילא הגלות נמשך, אבל עכשיו יש לנו מדינה עצמאית אף שהרבה מישראל נמצאים עוד בתפוצות אין בזה האיסור כלל שמאריכין הגלות בזה, ואדרבא כל מה שמדינת ישראל מתחזקת יותר ע"י מתן תמיכות שזקוקים לה לפי מצבנו הרי יש בזה לקצר הגלות כי חיזוק המדינה הוא שלב בתהליך לגאולה השלימה וא"כ להיפך למצווה עוד יחשב ולא לאיסור".

26. ושם בהג"ה: "וי"א דיעשה בהן מה שצוה לו המושל". ומקשה הט"ז על ה"א, כיצד אומר שיעשה ככל שצויוהו המושל, והרי בגמרא מצינו חילוק בין מקרה של שינוי בכסף של פדיון שבויים לשינוי בכספי צדקה. ותירץ הש"ך, שדברי ה"א הם כאשר המושל פירש בבירור לתת לעניי ישראל, שבמקרה כזה אסור לו לשנות אף בצדקה.

27. מובא בספר 'זכור זאת ליעקב', ושם מובאים מספר טעמים לביטול האיסור בימינו והיתר לקבלת כספים מארצות הברית.

## מחלוקת ר' יוסי ורבנן בעניין הרחקת נזיקין

בבא בתרא – פרק שני

יניב רזניק

### הקדמה:

מחלוקת ר' יוסי ורבנן, בעניין הרחקת נזיקין בין שכנים, מוזכרת במשניות בפרק שני פעמיים בלבד – בדף כ"ה. סביב הרחקת חרדל מדבורים, ובדף כ"ה: בעניין הרחקת אילן מבור. סוגיית חרדל הינה סוגיה לעצמה, ואנו נשתדל להתמקד בעניין בור ואילן, ולנסות מתוך כך לעמוד על יסודות המחלוקת, אשר בפשטות – כפי שנראה בעז"ה בהמשך – נוגעת לכל דיני הרחקות כולם.

### בור ואילן.

ר' יוסי – שפוסק "זה חופר בתוך שלו וזה נוטע בתוך שלו" – אזיל לשיטתיה, שהוסברה לעיל בסוגיית חרדל<sup>1</sup>, לפיה "על הניזק להרחיק את עצמו". רבנן באים כאן ומחייבים הרחקה, כבכל המשניות בפרק, אלא שכאן מתחדש דין מיוחד: "אם הבור קדמה – קוצץ ונותן דמים". לכאורה דין זה תמוה – אם הִזְקָת, מדוע שההוצאות על הרחקת המזיק יוטלו על הניזק, מה גם שלא ראינו דין כזה בכל שאר ההרחקות!?

מספר תירוצים נאמרו בנוגע לשאלה זו:

א. ר"י<sup>2</sup>: "אע"פ שנטע האילן שלא ברשות – חשו על הפסד אילנות, ולפיכך לא חייבוהו לקוץ אלא בדמים". משמע שמעיקרא דדינא ודאי אסור לו לסמוך, לשיטת רבנן, ואע"פ שזה לא מוגדר כגירי דיליה, ורק משום שיש הפסד מרובה חששו (בפשטות), מתירוען זה עולה חידוש – שבכל נזק שבהרחקתו יש הפסד מרובה ישלם הניזק למזיק, וא"כ זו נ"מ להרחקת כותל מדין דוושא, וכדו'.

1. י"ח:

2. כפי שהובא ברבנו יונה כ"ה: ומקורו בתוד"ה "ואי" בדף י"ח:

אך הריטב"א מפרש אחרת<sup>3</sup>.

ב. הרמב"ן<sup>4</sup> הולך כשיטתו של ר"י, שמעיקרא דדינא אסור לו לסמוך, ומפרש שחיוב התשלום הוא תקנה משום שיישוב העולם באילנות, וע"כ הטילו את התשלום על הניזק כדי לגרום לו אולי לוותר על עקירת האילן<sup>5</sup>.

ג. רש"י<sup>6</sup> – רבנו יונה<sup>7</sup> – יד רמ"ה<sup>8</sup>: מעיקרא דדינא מותר לו ליטע את האילן סמוך למיצר, גם לרבנן, כיון שזה לא גירי דיליה, וחכמים שהחמירו והכריחוהו להרחיק – לא חייבוהו בלא שישלם לו דמים (לפ"ז) – מדוע רק פה נאמר דין זה של תשלום דמים? היד רמ"ה, שמפרש שכל משניות הפרק הינן גיריה – למעט חרדל – יסביר בפשטות, שבעקירת חרדל אין נזק גדול, ניתן לעוקרו ולשותלו מחדש; אך לרש"י, שמסביר שיש עוד משניות בפרק שאינן גירי דיליה, כפי שנראה לקמן – יש צד אולי לומר בדוחק שכאן הנזק הוא גדול ביותר, שכן אילן שנקצץ א"א לנוטעו כראוי מחדש, ויוצא שזהו נזק גדול אפילו יותר מהעתקת הכותל בסוגיית דוושא, וצ"ע).

ד. הרא"ש<sup>9</sup> בשו"ת כותב, שסתם בור הוא מים מכוונסים, וא"כ אין זה תשמיש קבוע וגם אין נזק גדול להרחיקו – לכן במקרה זה בעל האילן ירחיק רק בדמים.

3. הריטב"א (ו"ח: ד"ה ופרקינן) מקשה על תירוץ זה, ואומר: הלא כל מי שעושה שלא כהוגן אין לנו לחוש אפילו להפסד מרובה! ומביא בשם הרא"ה, שר"י מתכוון שמשורת הדין אסור לקוץ את האילן גם אם ניטע שלא ברשות, כי לא האילן עצמו מזיק אלא השורשים, ואותם ניתן לקצוץ כל פעם שיגדלו, ורק מפני שזה יגרום לוויכוחים ומריבות תיקנו שיקוץ האילן עצמו, אלא שמכיון שבעל האילן ניזוק מתקנה זו – קבעו שיתן לו דמים.

4. י"ח: ד"ה ה"ג, ומביא ראייה מהירושלמי ב': שם מובא טעם זה – ונפרשו בעז"ה בהמשך.

5. ועיין ברמב"ן כ"ד: ד"ה "ולימא", שנוקט במושג "יישוב הארץ". ואולי כוונתו דווקא בא"י הדין כך, כמו שכתב שם בדיבור קודם, שנוי העיר הוא מושג ששייך דווקא בא"י, ואילו לגבי חו"ל "לא תיקנו בה כלום, הלוואי שתינוול בפני יושביה".

6. כ"ה: ד"ה "ונותן".

7. כ"ה: על המשנה.

8. סי' י"ח.

9. שו"ת הרא"ש, כלל ק"ח סעיף י'.

## סברת מחלוקת ר' יוסי ורבנן

ננסה כעת להבין, ע"פ הכיוונים השונים שבתירוץ הנ"ל, אילו סברות עומדות מאחורי דעות ר' יוסי ורבנן.

### א. שיטת ר"י ורמב"ן

רבנן סוברים, שהמזיק צריך להרחיק עצמו מעיקרא דדינא, משמע שאין זו רק תקנת חכמים.

מהו יסוד החיוב? הברכת שמואל<sup>10</sup> מביא הסבר בשם רבו (ר' חיים), שמפרש כי חיוב ההרחקה נובע מתוך איסור לגרום הפסד ממון חברו, כפי שכתב הטור<sup>11</sup>: "כשם שאסור לגנוב ולגזול ממון חברו כך אסור להזיק ממון שלו".

רבים מהראשונים והאחרונים דנו בהרחבה במקור איסור זה, נביא כאן בקצרה את חלקם:

רבנו יונה<sup>12</sup>: "כתוב "לא תגזול" – וכל הנזיקין בכלל אותו הלאו, והם מן התורה ע"פ קבלת משה מסיני, ואפילו לא נכתבו".

יד רמ"ה<sup>13</sup>: מקור האיסור הוא "לפני עיור לא תתן מכשול" או "ואהבת לרעך כמוך".

רא"ש<sup>14</sup>: "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום".

פרישה<sup>15</sup>: העובדה שיש בתורה חיוב תשלומין על ד' אבות נזיקין – מלמדת שיש איסור בדבר.

גר"ח<sup>16</sup>: "או נודע כי שור נגח הוא מתמול שלשום ולא ישמרנו בעליו".

קהילות יעקב<sup>17</sup>: נלמד מדין השבת אבידה, שחייבתו תורה להציל ממון חברו אפילו מהפסד שלא בא על ידו – כש"כ שאסור לו להזיקו.

10. סי' כ"א.

11. סי' שע"ח, א'.

12. פירוש על מס' אבות, פ"א מ"א.

13. פרק ב' סי' ק"ז.

14. שו"ת הרא"ש, כלל ק"ח סי' י'.

15. סי' שע"ח, ס"ק א'.

16. מובא בברכת שמואל ב"ק, סי' ב'.

17. ב"ק, סי' א'.

גירי דיליה מוגדר כאדם המזיק, כאילו הוא עצמו זרק חיצים לתוך חצר חברו, ובלא גיריה – זהו ממונו שמזיק, ועל בעליו מוטלת האחריות לשומרו, כמבואר במסכת ב"ק. הסבר זה מתאים יפה למילות הגמ' 18 "גרמא בניזקין אסור" – זו סיבת ההרחקה, האיסור לגרום היזק לחברו.

נראה ששיטה זו תבאר את הגמ' שם כר"י מיגאש, שמפרש את מילות הגמ' "והא גרמא הוא" כקושיא על רבנן ולא רק על ר' יוסי, וא"כ רואים שם שסברת רבנן היא להרחיק בלא גיריה משום גרימת הפסד ממון לחברו.

בר"י וברמב"ן לא מבואר בפירושו מה סובר ר' יוסי, וצ"ל 16 שאמנם ממונו מזיק פה, אך כיון שהממון עומד ברשות בעליו ולא יצא ממנו – לא מוטלת עליו חובת שמירה, או שזה עצמו נחשב שמירה טובה, וכל נזק שייגרם כתוצאה מכך – מוטל על הניזק להרחיק את עצמו ממנו. יתכן שניתן לדמות זאת לדברי הרא"ש במס' ב"ק 19. הוא עוסק שם במקרה בו מונח עץ ארוך כשראשו האחד ברה"ר וראשו השני ברה"י, ובהמה הולכת ברה"ר ודורכת עליו, וע"כ פוגע צידו השני בכלים המונחים ברה"י ושוברם. ופוסק שם הרא"ש, שכיון שאין חיוב לשמור על בהמה, ביחס לנזקי שן ורגל ברשות הרבים – לכך פטור. אמנם שם מדובר בחיוב התשלומין ולא באיסור היזק – אך בפשטות נראה שגם איסור אין שם, שהבהמה ברה"ר נחשבת שמורה. כך גם כאן – ר' יוסי יסביר, שכיון שממונו נמצא ברשותו ממילא אינו מחויב בשמירתו, או שמוגדר כשמור.

יתכן שרבנן יענו ויאמרו, שזהו ממון המזיק וחובת השמירה לא נגמרה למרות שהמזיק ברשות בעליו, אך יתכן גם שרבנן סוברים, שכיון שסו"ס הבעלים הניחם שם – לכן לא נחשב "שכלו חיציו" וממילא זהו אדם המזיק. תוס' 20 אומרים במפורש, שרבנן ור' יוסי חלקו רק בהרחקה ולא בחיוב התשלומין, קרי – גם רבנן מודים שבלא גירי דיליה פטור מלשלם. אם לרבנן זהו אדם המזיק – צריך לומר שסוברים, כי מ"מ – כשאין זה גיריה – מוגדר הנזק כגרמא ולא יותר. אך אולי משמע יותר שזהו ממון המזיק, ורבנן מסכימים שהעובדה שהממון לא יוצא מרשותו פוטרת אותו מתשלומין, מצד האמת זו שמירה, אלא שסו"ס יש פה איסור להזיק לחברו, וכיון שסו"ס מגיע לשני נזק – לכן מחויב לכתחילה להרחיק עצמו מהמיצר. גם הרמב"ן 21,

18. כ"ב:

19. ב"ק, ס' א'.

20. כ"ו. ד"ה "זיקא".

21. קונטרס "דינא דגרמי".

שהולך כפי שראינו כשיטת ר"י, כותב כך: "דעד כאן לא פליגי רבנן ור"י אלא בסילוקי היזקא, אבל אי לאו גיריה לא מחייב תשלומין".

יש מקום להעיר כאן, שהעניין מתקשר למחלוקת מהותית שיש לכאורה בין רש"י לתוס', לגבי התלות שבין איסור גרימת נזק לתשלומין עליו:

רש"י במסכת ב"מ 22 מבאר את דעת ר' יוסי ואומר כך: "אע"ג דאמר על הניזק להרחיק את עצמו ה"מ היכי דלאו אדם עצמו מזיקו, כגון אילן ובור... אבל היכא דאדם עצמו מזיקו וזורק בו חציו... מודה הוא דלא גרמא דניזקין הוא דתיפטר אלא מזיק ממש הוא". לכאורה אין זה מובן – מה קשור לפה עניין התשלומין? הרי יתכן שגם בגירי דיליה אין חיוב תשלומין ובכ"ז חייב להרחיק! יוצא שלרש"י שני הדברים באים בהכרח יחד – איסור וחיוב.

כך מתגלה גם אצלנו בסוגיית רקתא 23, כשמקשה הגמ' על דברי רבינא מהמקרה של "זורה ורוח מסייעתו", ומסבירים שם תוס' שלמר בר רב אשי – החולק על רבינא – לא קשה, שכן הוא יבאר שחיוב ההרחקה נלמד מאיסורי שבת. אך ברש"י מדויק שם שהדברים שוב אגודים יחד.

ע"פ שיטה זו מוכרחים לומר, שר' יוסי מודה לרבנן בגיריה – לגמרן, גם בחיוב ההרחקה וגם בחיוב התשלומין, שכן זהו אדם המזיק ופה לא נפלה כל מחלוקת. וכן פסק גם הב"י 24, ר' יוסי מחייב מאותו טעם שמחייבים גם רבנן.

אם יסוד החיוב הוא איסור הפסד ממון חברו – יש להקשות לכאורה, שיש מקרים בהם אין נזק ממוני ובכ"ז חייב להרחיק – כגון קוטרא, ריח של בית הכסא, היזק ראייה ועוד! וצ"ל שזה נחשב הפסד ממוני כי נמנע מבעל החצר להשתמש ברשותו, או שנאמר שיש כאן מעין איסור "צער" – לניזק עצמו נגרם צער ולכן יש איסור, זהו מעין הפסד ממוני.

### ב. שיטת רש"י ורבנן יונה.

רבנן סוברים גם הם כר' יוסי, שמעיקרא דינא צריך הניזק להרחיק עצמו, שכן המזיק עושה בשלו – "זה חופר בתוך שלו וזה נוטע בתוך שלך", וא"כ אין פה איסור עשיית נזק לחברו, אלא שחכמים באו והטילו על המזיק את חובת ההרחקה, ומדוע?

22. קי"ז. ד"ה "איני".

23. כ"ו.

24. ס' קנ"ה ד"ה "וכתב הרמב"ם".

בספר **משנת ר' אהרן**<sup>25</sup> מובא, שכל דין הרחקה הוא רק מצד זכות השכנים, יש פה תקנה מחודשת שאין רשות לאדם להשתמש בשלו תשמישין המנצלין וסותרין תשמישי חברו. מדינא, כיון שמשתמש בשלו – אין לו חיוב מזיק, אלא שחכמים תיקנו לשעבד חצר אחת לחברתה, כביכול חצרו של כ"א מתפשטת לתוך החצר השנייה לעניינים מסוימים כך שאסור לשכן להזיקה. ומה סובר ר' יוסי?

אומר ר' יוסי, שפה יש "ביטול רשות". **הנתיבות**<sup>26</sup> שואל: מדוע לא נחייב בכל ההרחקות שבפרק מדין ד' אבות נזיקין (יונים משום שן, מתונתא משום בור המתגלגל, רקתא משום אש וכו')? ומתקן: ר' יוסי סובר, שד' אבות נזיקין שונים מהותית מדיני הרחקה שכנים. בד' אבות – חיוב האדם לשמור על ממונו שלא יזיק כיון שהוא יכול לדאוג שיישאר ברשותו ולא יזיק, אך כאן אם נחייבו להרחיק עצמו ולשלם על נזקיו – בעצם לא נאפשר לו כלל לעשות שימושין אלו בחצרו, וא"כ יש פה "ביטול רשות" – ובזה לא חייבתו התורה, שכן מדוע תבטל רשותו של המזיק ולא רשותו של הניזק?

**בנתיבות** עצמו משמע, שר"ל שרבנן סוברים שגם בלא גיריה חייב להרחיק מעיקרא דדינא – שכן יש פה ממש ד' אבות נזיקין, אלא שמהראשונים לא משמע הכי: **היד רמ"ה** כותב במפורש, שאם באחד המקרים שייך לדמות לד' אבות נזיקין – גם ר' יוסי יודה שחייב, וכן **בעליות וברמב"ן** מתאמצים להסביר את השוני שבין רקתא לאבנו סכינא ומשאו – ומשמע גם שם שאין חילוק עקרוני ומהותי בין ד' אבות נזיקין לבין דיני שכנים, כפי שכתב **הנתיבות**. הר"ן הגדיל לעשות, ואמר שדין הרחקה יוני שובך הוא ממש מד' אבות נזיקין – וחייב על זה משום שן. לכן נראה יותר לומר, שלרבנן מחמירים משום דיני שכנים ומשעבדים את החצרות זו לזו, ור' יוסי מקל משום ביטול רשות.

עניין זה של ביטול רשות, ניתן אולי למצוא לו מקור בדברי **הרא"ש** במס' ב"ק<sup>27</sup>: **הרי"ף**<sup>28</sup> מבאר ש"שן ורגל ברשות הרבים פטורין משום דאורחיהו הוא". מקשה עליו **הרא"ש** – מדוע הוצרך לפרש את טעם הדין, הרי יש פה פס' מפורש "ובער בשדה אחר" ממנו למדים ששן ורגל ברה"ר פטורים? ומבאר שהרי"ף בא לתת טעם לפסוק, ולומר ששן ורגל פטורים מהתורה ברה"ר כיון שדרכן של בהמות ללכת שם ואי אפשר לבעלים ללכת

25. עמ' צ"ה.

26. סל' קנ"ה סקל"ח.

27. פרק ראשון, סל' א'.

28. א'.

אחריהן תמיד, ואילו קרן – כיון שהועדה צריך לשומרה, וחצי נזק חייב מדין קנס ולא מעיקר הדין. א"כ – הדרך היחידה למנוע את הנזק היא ע"י שנאמר לבעלים לא לגדל את בהמתו, וזה מוגדר כ"ביטול ממונו". אנשים בשוק יודעים שבהמות מסתובבות ברה"ר וע"כ צריכים להזהר, א"א לדרוש מהבעלים לא ללכת עם בהמתו ברה"ר – וזהו טעם הפטור.

וכך גם אצלנו – אנו לא נבטל את רשותו, ולכן לא נמנע ממנו שימושים שיש בהם נזק לחברו כשאיין זה מוגדר כגירי דיליה.

לפי דרך זו **ייתכן** לומר, שרבנן מחייבים גם תשלומין בלא גיריה, ולא רק מחייבין להרחיק, **כתוס'**, שכן ייתכן שאין להם בכלל סברה כזו של "ביטול רשות". כך ניתן אולי לדייק **ברבנן יונה**<sup>29</sup>, שבסוגיית 'נפצי כיתנא' מקשה מדוע לר' יוסי פטור מתשלומין – הרי סו"ס ניתן לדמות את המקרה לדין אסו"מ שהניחן בראש גגו ונפלו, שם חייב מדין אש. מכך **שהעליות** מפנה את השאלה דווקא לר' יוסי ולא לרבנן – משמע שסובר שרבנן אכן מחייבים בלא גיריה (ובאמת **תוס'**<sup>30</sup> שואלים בצורה כללית – "קשיא לר"י דלחייב משום אש", וניתן לומר שמקשים גם על שיטת רבנן). מ"מ צריך להעיר, שגם אם אין לרבנן סברה כזו של ביטול רשות, יתכן שפוטרים מתשלום ע"י שמגדירים את המעשה הנזקי כגרמא.

נקודה נוספת: לעיל ראינו שלשיטת ר"י **ורמב"ן** מוכרח שר' יוסי מודה לרבנן בגירי דיליה – לגמרי, גם לגבי חיוב התשלומין, ונראה שכך נצטרך לומר גם בשיטה זו, שכן מוכח בלשון **רש"י** והעליות, שבגירי דיליה מחייבים רבנן לא מדין חומרא ושעבוד חצרות אלא מעיקרא דדינא: **רש"י** כותב לגבי בור ואילן<sup>31</sup> "דכיון דברשות נטע, שאינו מזיק עד זמן גדול" – משמע שכשהמעשה מוגדר כגירי דיליה נחשב שלא נעשה ברשות, וא"כ חוזרים פה להסבר ר"י **ורמב"ן**, שיש כאן איסור גרימת נזק לחברו. לפ"ז נראה שגם ר' יוסי יסכים לכך וא"כ יחייב לכאורה גם תשלומין.

בכל אופן, לולי היה מוכח כך מדברי הראשונים עצמם, ניתן היה לומר שאין בכלל איסור גרימת נזק בדינים אלו (אולי כי זהו נזק עקיף במיוחד), ורבנן שאוסרים בגיריה עושים זאת ג"כ מצד דיני שעבודים – וממילא יתכן שמחלוקתם נמשכת גם למקרים של גירי דיליה. ר' יוסי אמנם מסכים להחמיר מדיני שכנים בגירי דיליה – אך גם אז אומר שמתשלומין יהיה פטור. א"א

29. כ"ו. ד"ה "דבי בר מריון".

30. כ"ו. תוד"ה "זיקא".

31. כ"ה: ד"ה "ונותן דמים".

בד"כ לחייבו להרחיק כי בזה נבטל את רשותו, אך כאן אם הזיק – נחייבו. וכך כתב גם הלחם משנה<sup>32</sup>.

ראוי לציין, שניתן לפרש את מחלוקת הראשונים בדרך אחרת: ר"י ורמב"ן סוברים, שההרחקה נובעת מדיני שעבוד חצרות (ולא מעיקרא דדינא), ואילו לעליות – זוהי חומרא בעלמא, דין חיצוני של חיוב הרחקה ותו לא, ולפ"ז יובן מדוע אם קוצצים את האילן – יאלץ הניזק לשלם על כך, שכן א"א לומר שהמזיק חדר לרשות לא לו. אך לענ"ד נראה יותר כפי שכתבנו לעיל. מ"מ יוצא לנו בפשטות שהראשונים חלקו בהבנת יסוד חיוב הרחקה הנזיקין.

שיטה זו, הסוברת שהחיוב אינו מעיקרא דדינא, מסתעפת בראשונים לכמה שיטות ייחודיות. שיטות אלו מגדירות בצורות שונות את המקרים בהם נפלה המחלוקת ואת המקרים בהם כולם מסכימים:

#### 1. שיטת הריצב"א<sup>33</sup>:

הריצב"א הולך בדומה מאוד לשיטת הנתיות לעיל, לגבי ביטול רשות – אלא שסובר שלא כל דבר נחשב "עיקרו של יישוב או דירה או תשמיש". כל המקרים המופיעים בגמ' בהם נאמר במפורש שר' יוסי חולק – כולם הם עיקר יישוב או תשמיש, כמו משרה וכרישין, חרדל, ניפוך כיתנא וכדו' – אך במקרים אחרים, גם אם אין בהם גיריה, יודה ר' יוסי לרבנן שחייב להרחיק (לפי שיטה זו ייתכן אולי שבכל אחד מהמקרים בהם לא חלקו ר' יוסי ורבנן – לכו"ע חייב לשלם ולא רק להרחיק, שכן לא שייך שם ביטול רשות).

גם בתוספתא<sup>34</sup> משמע כדרך זו. בהסבר שיטת ר' יוסי בבור ואילן נאמר שם: "רבי יוסי מתיר, שלא ניתנו שדות אלא לנטיעה" – דווקא שדה שא"א לנטוע בה עצים מאבדת את ערכה. אלא שיש סברה לכאורה לומר, שלפי התוספתא יחלוק ר' יוסי דווקא בבור ואילן, ואילו בשאר המקרים א"א לומר "לא ניתנו חצרות אלא לחרדל" וכדו' – וא"כ זה לא כגמ' אצלנו, שאומרת במפורש כי יש צד לומר שר' יוסי חולק גם בשוכן וסולם, בנפצי כיתנא ועוד (אמנם גם בתוספתא מובא שר' יוסי חולק בחרדל, אך שם הרי יש טעם מיוחד – שגם החרדל עצמו ניזוק ע"י הדבורים). ייתכן א"כ שיש פה שיטה שונה מזו שבבבלי.

32. הל' שכנים, פי"א סע' ג', דלא כב"י שהובא לעיל.

33. מובא בהג"מ הל' שכנים פרק י', סק"ד.

34. א', ח'.

החזון יחזקאל<sup>34</sup> בא ליישב את הסתירה, ומסביר שהרי בגמ'<sup>35</sup> פירשו את דברי ר' יוסי, שמתיר בחרדל "מפני שיכול לומר לו עד שאתה אומר לי הרחק חרדלך מן דבוראי הרחק דבורך מן חרדלאי שבאות ואוכלות לגלוגי חרדלאי", ואמרו שרק לדבריהם דרבנן קאמר ואילו הוא עצמו מתיר תמיד בלא גירי דיליה. כך גם פה בתוספתא צ"ל, שלדבריהם דרבנן קאמר להו – "תודו לי בבור ואילן כי לא ניתנו שדות אלא לנטיעה", ובאמת לפי ר' יוסי עצמו מותר בכל גירי דיליה. לפי הסבר זה לא מוכרח ממילא שהתוספתא היא בדרכו של הריצב"א לעיל, אך אין כן פשט הדברים.

שיטת הריצב"א פותרת לנו בעיה אחרת שמתעוררת בפשט הגמ'.

בסוגיית הרחקה שובך מסולם<sup>36</sup> מועלית תמיהה בגמ': "לימא מתניתין דלא כר' יוסי". כמעט כל הראשונים על אתר נזעקים מיד לשאלה המתבקשת: מדוע רק כאן עולה הבעיה ולא לעיל בכל המשניות הקודמות במקרים של גפת, זבל, סיד, משרה, תנור, רפת, חלונות, דוושא וכו' – האם מכאן ניתן להבין שבכל המשניות האחרות מודה ר' יוסי לרבנן ומחייב להרחיק? וא"כ – מאיזו סיבה?

רש"י<sup>37</sup> נוקט בשיטה ייחודית וצועד עם פשט הגמ': אה"נ, גם במשניות קודמות חולק ר' יוסי על הדינים האמורים, ושאלת הגמ' היא רק "לימא אף זו בסולם ושובך דלא כר' יוסי". מ"מ גם רש"י עצמו אינו מכליל, אלא אומר "וטובא מילי איכא במתניתין דודאי לאו כר' יוסי" – ומשמע שגם רש"י מודה שיש משניות בהן לא נפלה מחלוקת, וצ"ע באילו.

לכאורה ברש"י יש דוחק קשה – למה בכ"ז דווקא כאן התעוררה הגמ' לשאול זאת? ניתן להבין מדבריו, שבמשניות הקודמות היה ברור שהן לא כר' יוסי, ורק פה התלבטו אולי ר' יוסי מודה, כנראה מפני שרק פה היה צד לומר שנחשיב את המקרה כגירי דיליה, כמסקנת הגמ' שמעמידה שברגע שמניח את הסולם קופצת הנמיה, שלא כשאר המקרים<sup>38</sup>. ויש שפירשו, שכיון שנוקט במשנה טעם מדוע מרחיקין – כך דרך הגמ' לברר האם כולם מסכימים לטעם זה או לא<sup>39</sup>.

35. י"ח.

36. כ"ב.

37. שם, ד"ה "לימא".

38. וכן כתב הר"ן שם.

39. כן ברמב"ן וברשב"א שם.

**הרשב"א**<sup>40</sup> מכריע כשיטת רש"י, ואומר שכן נראין פשט הדברים, שהרי רואים בסוגיית רקתא<sup>41</sup>, שרבינא סובר שר' יוסי חולק על המשנה של הרחקת גורן קבועה ומתיר לסומכה<sup>42</sup>, וא"כ אע"פ שאין הלכה כרבינא מ"מ מוכח שאין הכרח שכל המשניות הן אליבא דר' יוסי.

רוב הראשונים<sup>43</sup> לא צעדו בדרכו של רש"י, והתאמצו לבאר איך ניתן לומר שבכל המשניות הקודמות מוגדרים הנזקים כגירי דיליה, כך שר' יוסי ממילא יודה בהם לרבנן לגבי חובת ההרחקה. הנחלת משה<sup>44</sup> מבאר, שתוס' מוכרחים להסביר שר' יוסי מודה בכל המשניות, שלא כרש"י, כיון שהם גורסים "לימא תנן סתמא דלא כרבי יוסי", כלומר – זו לא שאלה בעלמא אלא קושיא, כיצד ייתכן שסתם משנה תהיה אליבא דרבנן – אם הלכה כר' יוסי?! לפ"ז – מוכרחים היו להקשות זאת לכאורה גם על משניות קודמות, וא"א רק לומר ששם היה ברור שר' יוסי חולק ולכן לא שאלו זאת! מ"מ לא כל הראשונים גרסו כך, ובכ"ז התאמצו לבאר איך בכל משנה מודה ר' יוסי – אולי מפני שהסברו של רש"י הוא קצת דחוק. ועוד, שהרא"ש מקשה על רש"י – הרי לפני שהובא הטעם של "זמנין דבהדי דמנח ליה קפצה וכו'" – יש לכאורה יותר שייכות נזק בשאר המשניות מאשר בסולם, וא"כ מדוע דווקא פה יש הו"א שר' יוסי יודה?

החידוש העיקרי פה של הראשונים הוא, כלשון הרמב"ן, ש"כל היזק המזיק במקום שמניחין אותו, אע"ג דלית ביה גירי השתא, דלבתר שעתא הוא דמזיק – כגיריה דמו, ועדיפי נמי מגיריה". לא השתנה שום דבר מהרגע שהניח ולא נולד שום דבר חדש (לאפוקי שורשי האילן שמזיקים את הבור), וע"כ זה אפילו חמור מגיריה, ובזה מודה ר' יוסי.

הסבר זה מתרץ את רוב המשניות, ולא ניכנס כאן לפרטי כל מקרה ומקרה; רק נציין שהקושי הגדול הוא לגבי סוגיית דוושא – שם לכאורה בסה"כ גורם המזיק למניעת דריכה של עוברי אורח ליד הכותל ולא פועל שום נזק ממשי ישיר, כך שקשה מאוד להגדירו כגיריה. פה נעים התירושים מהדעה שמעמידה את המשנה דווקא בקרקע שנקנתה מן המלך או מן ההפקר, ועד להסברים חדשניים שיש פה דין ייחודי הקובע שד' אמות הצמודים לכותל משתעבדים לו לגבי הדוושא.

40. כ"ב: ד"ה "לימא".

41. כ"ו.

42. כ"ו: תוד"ה "זיקא".

43. ר"ף, תוס', ר"י מיגאש, רמב"ן, יד רמ"ה, עליות, רא"ש, ריטב"א, ר"ן, נימו"י.

44. כ"ב: על תוד"ה "לימא".

נעיר כאן כי הלכה לא כרש"י אלא כשאר הראשונים, כפי שרואים שמביאים בהלכה את כל המקרים של הרחקות נזיקין המופיעים בפרק – למרות שפסקו כר' יוסי, ומשמע שר' יוסי יודה לכל המקרים – למעט היכן שחלק במפורש (חרדל ואילן).

נחזור כעת לר"צב"א: על פי שיטתו ניתן בקלות לבאר את המשניות השונות גם אליבא דר' יוסי, ולומר שהוא יודה שם לרבנן – ולא משום שהן גירי דיליה, כפי שראינו ברוב הראשונים, אלא כי ר' יוסי מראש חלק דווקא במקרים ייחודיים שבהן ניזוק עיקר תשמישו של אדם.

## 2. שיטת הרא"ש<sup>9</sup>:

**הרא"ש** בתשובה מתייחס לדיני הרחקת נזיקין במקרה שאין גירי דיליה, ומחדש שכל מה שהתיר ר' יוסי לסמוך היה רק במקרה מסוים, כמו אילן ובור וכן במשרה, ירק וחרדל – שבכולם אין לניזק פה תשמיש קבוע, שכן אין קושי גדול להעתיק את מקומו של בור המים וגם אין לו נזק גדול בזה. ובאמת במקרים אחרים, כגון שהמזיק מונע ממנו לגמרי את אפשרות השימוש בחצר, במרתף וכדו' – שם כיון שזהו נזק גדול (שהרי "אין דירה ללא מרתף וחרצר") וגם תשמישו קבוע – ודאי יודה ר' יוסי לרבנן שצריך להרחיק היזקו.

כלומר – גם רבנן וגם ר' יוסי מסכימים שכל דיני הרחקה אינם מעיקרא דדינא אלא תקנת שכנים, וע"כ אומר ר' יוסי שבמקרה שאין קושי לומר לניזק להרחיק עצמו – נעשה זאת; פה לא החמירו עליו חכמים, אך בכל מקרה אחר – לכו"ע מרחיק<sup>45</sup>.

אלא שצע"ג, כי יוצא שהאמירה של הגמ' "מודה ר' יוסי בגירי דיליה" – אינה מתרצת את כל המשניות אלא רק את חלקן, וא"כ הייתה הגמ' צריכה לומר בפירוש חידוש גדול כזה – שר' יוסי לא חלק כשהנזק הוא גדול, מה עוד שהלכה כר' יוסי וא"כ יש פה נ"מ גדולה מאוד למעשה! מ"מ הרא"ש מביא סייעתא לדבריו, ואומר שמוכח שבור ואילן הם חריגים בכך שאין בהם נזק גדול לניזק, מכך שהדין במשנה לפי רבנן הוא שאם קדם הבור לאילן – קוצץ ונותן דמים, הלכה שלא מצינו בשום מקרה אחר, ומסביר הרא"ש שגם רבנן א"כ מודים שמקרה זה הוא פחות חמור ממקרים אחרים, וכיון שלמזיק יש הפסד גדול בסילוקו ואילו לניזק אין כ"כ – לכן ישלם לו את ההוצאות.

45. סברה דומה, אם כי בצורה הפוכה, מצאנו בתוד"ה "עני" בדף כ"ה; שכותבים שבגיריה דידהו חייב להרחיק גם במקרה שסמך בהיתר, אם תשמישו של המזיק אינו קבוע כ"כ ואין לו נזק גדול בסילוקו. וכן זה מזכיר את הנתיות שהובא לעיל, שחכמים הקילו על המזיק במקרה שע"י הרחקתו תבטל רשותו.

גם לשיטת הרא"ש מתורצת קושיית הראשונים דלעיל – מדוע מתאימות כל המשניות גם לר' יוסי ולא רק לרבנן, שכן הרא"ש מבאר שר' יוסי מודה אכן לרבנן בכל המשניות, כיון ששם יש תשמיש קבוע של הניזק וייגרם לו הפסד מרובה אם יאלץ להרחיק את עצמו. אך יוצא שבסולם ושובר, וכן בנפצי כיתנא ובדייקי שומשמי – אין תשמיש קבוע, וזה דחוק מאוד – כיון שבדייקי שומשמי מדובר על נדנוד הכותל של האפדנא, ושם ודאי שא"א לצפות מהניזק להיזיז את כותלו! ואולי צ"ל, שמתייחסים גם להפסד שייגרם למזיק אם נרחיקו, וכיון שדייקי שומשמי הוא מקרה שבו מדובר על פרנסתו של המזיק ועיקר עיסוקו – לכן שם הניזק צריך להרחיק עצמו. וצ"ע (הרא"ש) עצמו מביא שם גם את הסברם של רוב הראשונים, שכל המשניות נחשבות גירי דילה, אלא שמביא כחילוק נוסף את ההסבר שהבאנו כאן).

### 3. שיטת הירושלמי<sup>46</sup>:

הירושלמי, ככל הנראה, חולק לחלוטין על הבבלי בסוגייתנו, והולך בכיוון הפוך לדברי הריצב"א והרא"ש דלעיל:

"ר' יעקב בר אידי בשם רבי יהושע בן לוי: טעמון דרבנין מפני שישוּב העולם בבורות. שמעון בר ווה אמר בשם רבי יוחנן: כך משיב ר' יוסי לחכמים – כמה דאית לכוּן יישוב העולם בבורות, אוף אנא אית לי יישוב העולם באילנות". מלשון הירושלמי לא לגמרי מובן מה יסוד מחלוקתם, ונראה שנחלקו בכך בראשונים. הריצב"א שהובא לעיל, שמסביר שר' יוסי גם הוא מחייב להרחיק במקום שאין זה עיקר דירתו או תשמישו – אומר שזה בעצם מה שנאמר כאן בירושלמי: ר' יוסי סובר שמותר לסמוך אילן לבור שכן "יישוב העולם באילנות" (בדומה ללשון התוספתא "לא ניתנו שדות אלא לנטיעה"), ואילו רבנן יענו לו – סו"ס יישוב העולם הוא גם בבורות, זה שבטלה פה רשותו של המזיק לא יגרום לנו להתיר לו לסמוך ובזה לבטל את רשותו של הניזק. להסבר זה יוצא דבר מעניין – ר' יוסי מודה לרבנן במקרה שזהו לא עיקר יישובו של המזיק, ומצד שני מודים רבנן לר' יוסי במקרה שזה לא עומד מול עיקר דירתו של הניזק, כלומר רשותו של המזיק תבטל ולא רשות הניזק, אך אם מדובר על כך שיבטל תשמיש שאינו כ"כ חשוב והכרחי אצל הניזק – הרי שפה מותר למזיק לסמוך כדי שלא תבטל רשות עצמו.

החזון יחזקאל<sup>34</sup> מבין גם הוא בצורה דומה, ורוצה לחבר את הירושלמי עם הבבלי ולומר, כמו שתירץ את התוספתא לעיל, שר' יוסי דיבר רק לדבריהם של רבנן, ובאמת הוא עצמו סובר שתמיד מותר לסמוך, בלי קשר לביטול רשות.

אלא שמפשוט לשון הירושלמי לא משמע ככל הני, אלא משמע שרבנן באים ואומרים שאסור לסמוך רק בגלל שיישוב העולם בבורות, סתם כך אין שום סיבה לאסור ופשוט תיקנו גזרה מיוחדת לא לטעת אילנות ליד בורות מפני שחשוב להרבות בורות בעולם. לפ"ז – עונה ר' יוסי שאמנם זה נכון, אך כיון שיישוב העולם הוא גם באילנות – לכן לא שייך לתקן תקנה כזו.

הסבר זה מופיע במפורש ברשב"א<sup>47</sup> בסוגיין, אשר מאריך להסביר את הירושלמי וכותב כך:

"קא סברי רבנן דאע"ג דמדינא נוטע בתוך שלו, משום שיישובו של עולם בבורות נקום ונתקן שירחיק, ואמר להו ר' יוסי דלא נפסיד על זה שלא יטע משום תקנת העולם, שגם יישובו של עולם באילנות". ובפירוש מקשר שם הרשב"א בין המושג של "יישוב העולם באילנות" לבין יישוב א"י, וא"כ מוכח שמבין שאין זה עניין פרטי של ביטול רשותו של בעל האילן או בעל הבור אלא יש כאן תקנה כללית כדי להרבות אילנות בארץ.

לפי הנ"ל יוצא לנו חידוש עצום – בור ואילן הינם מקרה נקודתי ביותר בו חלקו רבנן ור' יוסי, ובכל המקרים האחרים מודים רבנן שמותר לסמוך, כיון שמותר לאדם לעשות בשלו כרצונו. אך א"כ קשה – מדוע חלקו רבנן ור' יוסי בחרדל? צ"ע! כמו"כ קצת תמוהים דברי הרשב"א, שבא לפרש את סוגייתנו אליבא דהירושלמי, אע"ג שהגמ' בבבלי במפורש לא נקטה כן – כפי שרואים בסוגיית שובך וסולם: "לימא מתניתין דלא כר' יוסי" – ואילו לפי הירושלמי צריך היה להקשות שהמשנה אינה אליבא דאף אחד, כי פה גם רבנן לא יחלקו!<sup>48</sup>

47. כ"ה: ד"ה "אמר רב יהודה".

48. הערה: בירושלמי לא מוזכר כל הבדל בין גיריה ללא גיריה, ויתכן שסוברים שדין "זה נוטע בתוך שלו וזה חופר בתוך שלו" נכון גם בגיריה, וא"כ לכונ"ע לעולם מותר לסמוך, חוץ ממקרה שבו מתבטל עי"כ יישובו של עולם.



## פתיחת חנות בחצר

בבא בתרא – דף כ':

*יהודה בר און*

**ביאור שיטת הראשונים בטענת "קול נכנסים ויוצאים".**

**א.**

*המשנה*

**תנן** במתניתין<sup>1</sup>: "חנות שבחצר יכול למחות בידו ולומר לו איני יכול לישן מקול הנכנסין ומקול היוצאין, אבל עושה כלים יוצא ומוכר בתוך השוק ואינו יכול למחות בידו ולומר לו איני יכול לישן לא מקול הפטיש ולא מקול הריחים ולא מקול התינוקות".

והקשו בגמרא<sup>1</sup>: מאי שנא רישא דחנות דמעכב בעדו מלפתוח בחצר ומאי שנא סיפא קול התינוקות דמותר, ותירץ אביי דסיפא אתאן לחצר אחרת. ורבא תירץ, דמשמעות קול התינוקות דסיפא לא הוי מחמת חנות אלא תלמוד תורה של תשב"ר באותה חצר, וההיתר משום תקנת יהושע בן גמלא.

*הסברים דקול נכנסים הוא משום ריבוי דרך*

**כתב** הר"י מיגאש, דמעכבים עליו בחנות משום דמרבה עליהם את הדרך מחמת הנכנסים והיוצאים. וכן כתב הרמב"ן<sup>2</sup>, דמה שכתב במתניתין "איני יכול לישן מקול הנכנסין" לישנא דעלמא נקט, אלא משום שמרבה עליהם את הדרך הוא שיכול למחות בידו. ולכאורה משמעות המשנה היא דמצי מעכב משום הקול והרעש דמשמיעים הלקוחות בדיבורם, ומאי דחקי לר"י מיגאש והרמב"ן לאפוקי מפשט משמעות מתניתין? ואע"פ דבהסברם אתי שפיר טעם תירוצו דאביי דבחצר אחרת שרי, משא"כ אילו נקטו כפשט משמעות המשנה, אכתי לכאורה לישנא דמתני' מורה להיפך ודווקא משום **קול**. וצריך הדבר טעם בדבריהם.

*הוכחה מהמשנה לעיל דנוק נכנסים ויוצאים לא שייך אלא בחצר*

**ונראה** דמה שאמרו 'מפני שמרבה עליהם רגל הנכנסים והיוצאים' אינו

1. ב"ב כ':

2. וכן רשב"א ועוד.

מספיק בהבנה דמרום אנשים דאתו הוי דוחק עומס וצפיפות דמעכב בני החצר מלילך בחצרם, אלא צריך לומר שיש כאן נזק מעבר לכך.

במשנה לעיל תנן<sup>3</sup>: "לא יפתח אדם חנות של נחתומין ושל צבעין תחת אוצרו של חבירו, ולא רפת בקר. באמת [אמר] בין התירו". ובגמ': "תנא אם היתה רפת בקר קודמת לאוצר – מותר", ופירשו התוס'<sup>4</sup> שהוא הדין חנות של נחתומין אם היתה קודמת מותר. וכן הרשב"א<sup>5</sup> כתב דכ"ש הני אחרני דכולא מתניתין. ויוצא דאף בקדמה חנות הוי מותר.

וקשה דהרי מצי מעכב בבעל החנות משום נכנסים ויוצאים ומדוע הותר ואפי' קדם? וביין התירו אפי' לא קדם!

אמנם ביין נוכל לומר דדווקא כשיש בעליה אוצר, שאין שם דירון, מותר, דלא שייך ריבוי דרך אלא במקום מגוריו של אדם, דאילו באוצרו אינו מגיע תדיר ולא חשו לריבוי דרך.

וכן בסיפא דמתני' דהתירו בשקדם רפת או חנות – הניחא למ"ד<sup>6</sup> דב'אוצר דווקא' עסקינן במתני', אלא למ"ד<sup>7</sup> שהוא הדין, וכ"ש, לדירתו של חברו – הא איכא נזק דנכנסים ויוצאים לחנותו ומדוע אם קדם מותר והרי הרבים דורסים על בעל הדירה ודוחקים אותו ומרבים עליו הדרך?

ואין לפרש דמותר כיון שקדם והחזיק בחנותו, דלכו"ע אין חזקה לחנות (וכפי שיובא לקמן).

וצריך לומר דדווקא בחנות שבחצר יכול למחות בידו. דווקא באופן דיש חצר בין בתייהם שייך טענת ריבוי רגל הרבים, משא"כ בחנות של נחתומין דשם צריך לומר דליכא חצר כי אם בית ועליה. וא"נ איכא חצר הרי היא של התחתון ולא של בעל העליה. והטעם, דטענת 'נכנסים ויוצאים' אינה דוחק וצפיפות הגורם לעיכוב בהילוכו כשלעצמה, דאם כן הרי בעל העליה אכן ניזוק מהבאים אצל חנותו של תחתון, אלא דהטענה שע"י הרבים הנכנסים ויוצאים לחנותו הרי אינו יכול להשתמש בחצרו כראוי.

*החצר הינה חלק מהבית*

**כתב** הרא"ש, דבחנות אפי' יחיד מעכב על היחיד, ואפי' יחיד מעכב על

הרבים<sup>8</sup>. ולכאורה אם היזק רגל נכנסים ויוצאים קיבלו עליהם כל בני החצר בעבור חפצם בחנות, מדוע היחיד מעכב על הציבור, הרי כמו שהוא אינו חפץ בהאי חנות כך הם חפצים בה, ומנין לו הכח כנגדם? והרי יכולים לתקן הקהל תקנות ולחייב בהן את הפרט<sup>9</sup>, דבזה כתוב "אחרי רבים להטות", ואף כאן הקהל הם בני החצר שרוצים בחנות, ויכפו את השותף היחיד לחנות בחצר!

אלא הא ניחא אם הנזק היה בחלק השותפות שיש ליחיד בחצר, אז אמרינן 'אחרי רבים', בני החצר, 'להטות' את היחיד אחר רוב השותפים בחצר, אך כאן הנזק הנגרם בחצר הינו נזק בביתו של אדם. החצר הינה המשך והתפשטות של שימושי הבית. וכתב הרא"ש<sup>10</sup>: "ודינא דגוד או איגוד קאי אכולה דמתניתין זולתי אחצר לפי שאינו דבר העומד לעצמו אלא משתמש הוא לבית ואין בית בלא חצר וכיון שהבתים מספיקים לשניהם צרכים הם להשתמש בשותפות בחצר", עכ"ל.

*נזק נכנסים ויוצאים הוא משום שינוי ייעודה של החצר לשוק*

**הרי** דכל טענת ריבוי דרך הרבים<sup>11</sup> שייכת דווקא בחצר ומשום דהוי חלק מנזק שבביתו של אדם, והטעם דנזק 'הנכנסים והיוצאים' הוא דהופכים את חצרו לרשות הרבים. חצרו של אדם הוי בעבור צרכי מנוחתו, פריקתו ממשאות, ענייניו האישיים הפרטיים (דהרי כופין בני החצר לבנות דלת ובית שער לחצר משום היזק ראיית הרבים, דמשמע שעושה בחצרו תשמישים דאין נח לו לעשותם אלא בחצר ולא ברה"ר). וכשחברו פותח חנות הרי ע"כ רגל הרבים הופכת את המקום לשוקא ממקום של שימושים אישיים פרטיים של מנוחה. החנות משנה את ייעוד החצר ממקום מנוחה למקום מעבר ומסחר.

וזה לשון היד רמ"ה<sup>12</sup>: "הינו טעמא משום דסתם חצר לדירה בלחוד קיימא לרובא דאינשיי ולא לסחורה לשוויה כי שוקא. ונהי דאחזיק ליה בחצר למיעל מניה לבית דירת ולפרוק משאו ושאר תשמישין שדרכן ליעשות בחצר, אבל למעבדי כי שוקא לא אחזיק ליה בחצר, ואמטול הכי לית ליה לאוגוריה לחד מבעלי אומנויות ולא לרופא ולא לספר ולא לסופר מאתא דדירה, דהני כולו לאו דירה גרידתא היא אלא דירה וחנות היא... ולא כל כמיניה

8. פרק שני ס' י"א. וכן פסק הטור קנ"ה, א'.

9. שו"ת הרא"ש, כלל ו' אות ה'.

10. פרק ראשון, ס' נ', ד"ה "ולא את הטרקלין".

11. ב'.

12. כ"א. אות נ"ו.

3. כ': וברי"ף מובאת כרישא של משנתנו. וכן בתוספתא.

4. י"ח. ד"ה ואם היתה; כ"ה: ד"ה עני והעשיר.

5. י"ח: ד"ה דיקא.

6. ר"י מיגאש, רמב"ם הל' שכנים פ"ט הי"ב ע"פ הקצות קנ"ה, ב'.

7. רמב"ן, כדדייק מהירוש' פ"ב ה"ב: "כנגד דירתו מהו – אמר ר' אחא כל שכן כנגד דירתו".

**לאפוקא מתורת חצר ולשוויה בי שוקא.** והינו דתנן חנות שבחצר יכול למחות בידו ולומר לו איני יכול לישן לא מקול הנכנסים ולא מקול היוצאים...<sup>13</sup>, עכ"ל. הרי נמצאנו למדים דטעם נזק דריבוי דרך דלקוחות אינו בכך דגורמים לדוחק והארכת דרך בהילוכו אלא דמבטלין בכך **שם החצר** לגמרי ממנה להפכה לשם של מעבר ומסחר שוק.

*הרחבת המושג 'קול' המופיע במשנה*

**עפ"ז** נראה דהר"י מיגאש והרמב"ן שפירשו לשון המשנה ד"יכול למחות בידו ולומר לו איני יכול לישן **מקול הנכנסין ומקול היוצאין**" כריבוי דרך, נתכוונו דהרבים העוברים בחצרם עושים **המולה**, **וזאת** הכוונה בלשון **'קול'**. אין הכוונה לרעש היוצא מפייהם בלבד אלא **'קול'** כמושג. וכמו שפירש רש"י עה"פ<sup>13</sup> "ויהם את מחנה מצרים": "לשון מהומה... ושנינו בפרקי ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי כל מקום שנאמר בו מהומה הרעשת קול הוא...<sup>14</sup>, עכ"ל. וכן כתב בספר 'אייר אור' להמלבי"ם ערך 'המון, שאון'<sup>14</sup> – "שניהם משתתפים בהוראתם על קול המולה". ומש"כ במתניתין "איני יכול לישן" נתכוונה לסמל בכך את אופיו של הבית, דבו אדם אוגר כוחות ומחדשם לפעילותו שעושה בחוץ, ולא דווקא שינה אלא כל שאר פעולות מנוחה ורגיעה.

*הרחבת המושג 'קול' המופיע אף בדברי הראשונים וההוכחות*

**ונראה לומר** דכמו דהר"י מיגאש והרמב"ן מתניתין נקט לשון 'קול' בלאו דווקא, כן יש לפרש לכל המפרשים, אף אלו דלא ציינו בפירוש 'ריבוי דרך' כדברי הנ"ל, אלא נקטו לשון המשנה 'קול הנכנסין' דאף כוונתם לנזק של מהומה דמשמעותו ביטול שם החצר מהיותו עוד, והפיכתה לרשות רבים.

הנה **הרשב"א** בהבאתו דברי רש"י על ד"ה בסופר מתא : "פרש"י ז"ל מלמד כל תינוקות העיר ומתוך שמתקבצים שם כולם **מרבין את הדרך עליו** ביותר", ואע"פ דאין זה לשונו של רש"י דכתב: "...ויש שם **קול גדול**" הבינו הרשב"א, כביאורנו, דהמושג 'קול' והמושג 'ריבוי דרך' שניהם אחד, והוא: המולת הרבים הנכנסים ויוצאים לחנות.

**ובתוס'**<sup>15</sup> לא הזכירו מושג של ריבוי דרך כלל. אמנם הסבירו דפטיש וריחיים לא פריך בגמ' אחנות מאי שנא הכא דמותר ומאי שנא חנות דאסור,

13. שמואל י"ד, כ"ד.

14. עמ' כ"ה, ערך י"א.

15. כ': ד"ה מאי שנא. וכ"כ בכ"א: ד"ה וגרדי, בתירוצם השני.

משום דבסיפא ליכא נכנסים ויוצאים, דמי שיש לו חטין לטחון נותן לבעל הריחיים וטוחן וכן בפטיש.

הרי דהבינו התוס' דמה ששינונו במתני' קול הפטיש והריחיים הכוונה לסוג של חנות – פטיש וריחיים, וע"כ נצרכו לפלוגי בין **חנות** דרישא **לחנות** דפטיש וריחיים דסיפא, ואמרו דבחנות דסיפא ליכא נכנסים ויוצאים. [הסברם אתי שפיר ע"פ גירסתנו בגמ': "**אבל** עושה כלים יוצא ומוכר בתוך השוק ואינו יכול למחות בידו ולומר לו איני יכול לישן לא מקול הפטיש ולא מקול הריחיים", דהמילה **'אבל'** קאי לצמצם הרישא לחנות שבחצר, דהתם אסור והכא שרי כיון שזו **חנות** ש"יוצא ומוכר בתוך השוק". "ואינו יכול למחות..."] הוי המשך הדין דהאי חנות. ועל כך מבארים התוס', שלא תימא דאף שיוצא ומוכר בשוק סו"ס איכא נכנסים ויוצאים ע"מ ליתן לו הסחורה ואסור – אלא כיון דהוא יוצא אליהם שרי. משא"כ לגירסת ספר המצוות להרמב"ם דגריס בסיפא "עושה כלים יוצא ומוכר בתוך השוק **אבל** אינו יכול למחות בידו ולומר לו איני יכול לישן לא מקול הפטיש ולא מקול הריחיים", דהסיפא דעושה כלים לא קאי לצמצם את דין הרישא דחנות אלא זה דין חדש באדם שעושה כלים בביתו ודינו דמותר. "אבל אינו יכול למחות..." הוי דין דאתי לאורוי דאין עליו טענת קול פטיש – **רעש** פטיש ולא סוג של חנות כבתוס']. והרי שהתוס' לא הזכירו כלל נזק דרעש, ואפי' ב'**קול** פטיש וריחיים' לא התייחסו לטענת רעש אלא הבינו זאת כקול חנות, וטפי קשיא דמאי תירצו התוס', הא אכתי סו"ס איכא רעש דפטיש וריחיים גופא?

אלא דלתוס' אין **מתני'** עוסקת כלל בנזק דרעש, ואף אם איתא רעש לא מצי למחות ביה (אע"פ דאנו נצטרך לתרוצי מאי טעמא, כפי שנבאר לקמן, **מתני'** לא חש לזה ולא השמיענו מידי).

אכן יוצא דלכו"ע מפרשים דנזק 'קול הנכנסין' הוי מטעם כניסת הרבים והפיכת החצר מייעודה הדירתי למקום ציבורי.

*הסבר תירוצו של אביי "סיפא אתאן לחצר אחרת"*

**ומעתה** אתי שפיר היטב תירוצו של אביי "מ"ש רישא ומ"ש סיפא... סיפא אתאן לחצר אחרת".

דלפירוש דהנזק הוי משום קול קשה: מדוע שרי, הרי הקול פעמים נשמע היטב אף מחצר אחרת ונמצא שמזיקו ומה לי הכא מה לי התם. ואי אפשר לתרץ דבעל החנות אינו פותח בחצרם אלא בחצרו שלו (ושם התירו לו) ומכח טענת בידי קעבידנא, שהרי אין זו סיבה מספיקה להתיר שכן שינונו "מי שיש לו **בית** בחצר השותפין ה"ז לא ישכירנו לא לרופא ולא

לאומן ולא לגרדי... ואע"פ דיעשה בביתו, מעכבין עליו בני החצר, א"כ הוא הדין לחצר אחרת דמעכבי משום קול<sup>16</sup>.

אלא דלפי מה שביארנו דהנזק אינו מחמת קול הרעש אתי שפיר תירוצו בחצר אחרת דמותר. דכשפותח חנותו בחצר אחרת ליכא נכנסים ויוצאים בחצר זו ונשארת היא ביעודה ומתפקדת כחצר. ומה שנכנסים ויוצאים דרך המבוי המשותף ליכא בכך נזק כלל, דמבוי ייעודו ותפקידו הוא למעבר<sup>17</sup> ולא למנוחה ואינם שווים שימושי החצר דנועדו כחלק מהמשכת ביתו של אדם לשימושי המבוי. ודווקא לפי מה שכתבנו, דאילו להסבר ד'ריבוי דרך' הוי עומס וצפיפות ומעכבים ההולכים בו, הרי נדחקים אנו לומר דבמבוי לא שייך טעם זה, ומדוע? ס"ס מעכבין עליו את הדרך?!

*חילוקי הדינים בין חנות בחצר, חנות במבוי וחנות של בן מבוי זר*

**ועפ"ז** נראה לבאר דברי הר"י מיגאש דכתב<sup>18</sup> "דכי תנן חנות שבחצר יכול למחות בידו ולומר ולומר לו איני יכול לישן... הני מילי בחצר אבל במבוי אין בני מבוי מעכבין עליו... אלמא אף על גב דהא מתזקי בני מבוי מחמת הנכנסים והיוצאים קאמר ת"ק ולשכנו (דהינו בן חצר אחרת באותו מבוי) אין כופהו. משום שאמר ליה בדידי עבידנא...". עכ"ל. ומתפרש ד'לשכנו' בן מבואו אינו כופהו, אך בן מבוי אחר דפותח חנות במבואו מעכבין עליו בני המבוי אף שאין החנות בחצרם. וכן כתב הלח"מ בביאורו לדברי הרמב"ם<sup>19</sup>, דמה שאמרו כופין בני מבואות זה את זה שלא להושיב ביניהם לא חייט ולא בורסי ולא אחד מבעלי אומנויות, הוא כשאין ביניהם אומנות ומצי לעכב מפני ריבוי הדרך.

אם כן כל טענתם הוא דמרבה נכנסים ויוצאים במבוי ומדוע מעכבין, הרי אין שייך במבוי ריבוי דרך? ועוד קשה, במאי סברת 'בדידי קעבידנא' מועילה לבן אותו מבוי, הרי הוכחנו לעיל דאף בפותח חנות בביתו מעכבין עליו בני החצר ואינו יכול לטעון בדידי קעבידנא.

**אלא נראה ליישב** דנזק שבא ע"י אחרים שבאים להכא אינו נחשב כגירי דיליה דבעל החנות<sup>20</sup>, דהאנשים מגיעים מרצונם ומבחירתם החופשית ואינם חיצו דבעל החנות, ועל כן כאשר עושה בשלו שייך לפטור אותו

16. ונבאר החילוק למפרשים דהנזק משום רעש לקמן.

17. ויתכן שדין מבוי שאינו מפולש שונה בכך לפי חלק מהראשונים.

18. כ"א: ד"ה מרחיקין.

19. הל' שכנים פ"ו הל"ח. וכן בשו"ע קנ"ו, ה', ובגר"א שם ס"ק ט"ו-ט"ז.

20. כ"כ החזון יחזקאל פ"ב הל"ו.

מטעם דהנזק המגיע מרשותו אינו גירי דיליה, משא"כ כאשר עושה בשל חברו דלא שייך לפטור מטעם זה.

לכן בן מבוי אחר דפותח חנותו הכא אינו עושה בשלו אלא בשלהם ועל כן מעכבין עליו בני חצרות אחרות במבוי כיון שמזיקים במבוי בדוחק ועומס המעכב אותם, משא"כ באותו בן מבוי דכשפותח הוי בדידו ומה שמתרבה הרגל במבוי הוי שלא בגירי דיליה.

ואם כן מדוע תוך אותה חצר מעכבין עליו, הרי טוען בדידי קעבידנא? ע"פ מה שביארנו אתי שפיר, דבתוך החצר לא שייך בדידי קעבידנא דכשפותח החנות הרי ביטל שם חצר ושוויא כי שוקא ונחשב כעושה בתוך ביתו של כל אחד ואחד מבני חצרו. משא"כ כשפותח בחצר אחרת שבמבוי דביחס למבוי הוי החצר רשות פרטית. דחצר ומבוי תרי מקומות נפרדים הם, בעלי ייעוד שונה, ונחשב כעושה התם בדידו ורק הנזק (- עומס הגורם לריבוי דרך) מגיע להכא, ואילו בית וחצר, אע"פ דביתו הוי שלו בלבד והחצר הוי בשותפות, נחשב כדבר אחד דהחצר נמשכת אחר הבית לשימושיו ונחשב כעושה בתוך רשות כל אחד ואחד. וכי יכול האחד לקדוח חור בספינה כשעושה זאת בתאו?! הרי הכל עניין אחד ואין המים המטביעים הספינה נחשבים כאילו באו ממקום אחר. והוא הדין לגבי הני לקוחות הבאים עקב חנותו.

היוצא מדברינו, דבמבוי שייך טענת נזק 'נכנסים ויוצאים' משום דריבוי דרך דווקא. וכשעושה בחצרו שלו, כיון דהוי תרי אתרי: מבוי - מעבר, וחצר - דירה, הרי הוא כעושה בשלו והוי פטור מטעם דלא הוי גירי דיליה. משא"כ בתוך החצר, דטענת הנזק ד'נכנסים ויוצאים' הוי משום דמשנה ייעודה של החצר ממקום דירה דלמנוחה פריקה ומרגוע קאי, למקום מעבר מסחר והמולת הרבים, וביטל משמעות חצר מביתם, דבזה לא שייך טענת בדידי קעבידנא כיון שעושה בשלהם דבית וחצר חד הוא.

*הוכחות נוספות דעסקין בנוק של שינוי ייעוד החצר*

**כתב** הרשב"א<sup>21</sup>: "ותמיהא לי מאי חנות שבחצר דקתני, דהוי ליה למתני: לא יעשה אדם חנות בחצר השותפין... נראה דהכי קאמר: חנות שבחצר, כלומר שנעשה ברשות, אעפ"כ יכולין הם לומר לו סבורין הינו לקבל ועכשיו אין אנו יכולים לקבל", עכ"ל. אם כן, סובר הרשב"א דאין חזקה בחנות. ומאי שנא נזק דחנות דכ"כ חמור הוא דיכלי למימר סבורין היינו לקבל ואין אנו יכולים? הא איכא נזקים חמורים מאוד דיש להם חזקה.

21. כ': ד"ה חנות שבחצר.

וכן נקט הרמב"ם<sup>22</sup>, דלחנות כקוטרא ובית הכסא אין לו חזקה, שזה היזק קבוע הוא. ובמה הוא נזק קבוע יותר משאר נזקים?

אלא דכיון דע"י החנות ביטל לו חצרו, מובן דהוי נזק חמור, דפגע לו בביתו ממש ושייך לומר 'סבור הייתי לקבל'<sup>23</sup> ואיני יכול כיון שאין חיי חיים עוד. וכן אתי שפיר דנקרא נזק קבוע דמעתי נסתלקה מחצרו שם חצר.

משא"כ לטעם דמרבה עליו הדרך בכניסתו וביציאתו, הרי להסבר זה אין זה נזק אלא בכך שמתעכב האדם ולא בחסרון שימוש או פגיעה ברכושו או גופו, ומדוע הוי נזק כ"כ חמור? הרי אפי' בשאר נזיקין, כגון גפת ומזחילה ובור דאלו מחסרים ממש משימושיו או מממונו של אדם, יש להם חזקה.

וכן נראה ממה שכתב הריטב"א<sup>24</sup> דקמ"ל מתני' בעושה כלים ומוכרם בשוק דמותר, משום דכיון שלפעמים מוכר בביתו ה"א דיהא אסור – קמ"ל דאין בכך כלום דארעי הוא. דמשמע כפירושו, דלא שייך טענת ביטול שם מהחצר כשהדבר הוא ארעי, דאין במעשהו משמעות של ביטול שם החצר מייעודה אלא דפעמים נכנסים לקנות. אע"פ שאינו מוכר בדבריו לומר כן, דאפשר דאף משום נזק של עיכוב דרך, אי נמי רעש, לא חשו לסלקו כאשר אינו קבוע לעשות כן אלא לפעמים.

## ב.

*קשה מדוע אינו מסלקו משום הרעש*

**ועם** כל זה שומה עלינו לברר מדוע אין נזק הרעש דכלי העבודה פטיש וריחיים וכדו' אינו טענה לסילוקי מחצרו, דלמרות כל מה שביארנו, ס"ס הרי מרעיש ומפריע. וקשה לתרץ דקול איננו דבר ממשי ולכן לא נחשיבהו כעושה מעשה נזק, דהרי אמרינן בגמ'<sup>25</sup>: "תניא ושל חמור שלשה מן האיסטורוביל, שהן ארבעה מן הקלת. התם מאי טיריא איכא, אלא<sup>26</sup> משום קלא". ופירש"י משום קלא: "מ קול הנהגת החמור, ו"מ קול הריחיים". ובין המפרשין דמרחיק משום הקול עצמו ובין המפרשין דבעקבות הקול אתי

22. הל' שכנים פ"א ה"ה.

23. וכ"כ הרשב"א להסביר ההו"א בגמ' (ג'). מאי קמ"ל מתני' דאוקמה בדלית בה דין חלוקה דהחידוש הוא דכיון דרצו לחלוק יחלקו בע"כ, ואין אחד יכול לומר לחברו סבור הייתי לקבל ועכשיו איני יכול לקבל מפני שצר המקום. כיון דהו"א דבחצרו של אדם יכול לחזור בו שאל"כ פסיק לחיותי – קמ"ל שכיון שנתרצה לקבל פחות משם חצר יחלקו בע"כ.

24. כ': ד"ה אבל עושה כלים.

25. כ':

26. ובתוס' י"ח. ד"ה טיריא כתבו דיש ספרים דלא גרסי 'אלא'. וכן ברי"ף וברא"ש.

טיריא, הרי מעשה השמעת הקול הוי מעשה נזק דמחוייב להרחיק.

וכן מצינו במעשה דאתו<sup>27</sup> אומני ויתבי תותי תאלי דרב יוסף ואתו עורבי, ואמר ר' יוסף אפיקו לי קורקור מהכא. דיש מפרשין<sup>28</sup> דטוען משום צפצופם של העורבים דגרמו האומנים.

*תירוץ ראשון: לא חייבו הרחקה כשבטל ממלאכתו לגמרי*

**אלא** דיש לומר, דבדיני נזקים דבין שכנים אית לן סברא נוספת והיא דלא חייבה התורה אדם להמנע מעסקיו בביתו, כשאינו יכול לעשותם אלא בביתו. וזה לשון הנהגות<sup>29</sup>: "אבל הני דחשיב בפרק 'לא יחפור' הוא באופן דכשיתחייב לשלם ההיזק אין אפשרות לו לעשות תשמיש זה **ברשותו כלל** ויתבטל תשמיש זה מרשותו כיון שא"א כלל בעשייה ובשמירה, ובביטול רשות לא חייביה רחמנא..." ועל כן הותר לאדם לעשות בפטיש ובריחיים בביתו, שהרי אינו יכול שלא להשמיע קול אלא בביטול מלאכתו.

אלא שהסבר זה אינו מספיק לנו, שהרי אם כן מדוע חייבה מתני' לסלק החנות מביתו והרי הוי ביטול תשמישו לגמרי.

אומר הרלב"ח<sup>30</sup>: "...דלדעתי הטעם המפורש במתניתין מה בין רישא לסיפא דתנן עושה הוא כלים ומוכר בשוק, מבואר דכל שאי אפשר לו לעשות בשוק, כי על כורחך הפטיש והריחיים יעשה בביתו, אינם יכולים למחות אפילו בקול גדול המטריד אותם, כי לא מצו למיפסקי חיותיה, מה שאין כן המכירה יכול לעשות בשוק על כן לא יסבלו אפילו הפסד קטן".

*תירוץ שני: הוי מזיק שלא בגרי דיליה וברשותו פטור*

**אי נמי** יש לומר, דטענת הנזק דניזק דאינו יכול לישן אינה נחשבת כמעשהו דמזיק אע"פ דהשמעת קול הוי מעשה דידהו. דאיתא בגמ'<sup>31</sup>: "ת"ר הכהו... כנגד אזנו ואינו שומע אין עבד יוצא בהן לחירות", ופירש"י "כנגד עינו – שהכה בכותל והבעיתו בקול ואינו רואה או נתחרש". ו"אמר רב שמן לרב אשי למימרא דקלא לאו כלום הוא והתני...", ואסיק ד"שאיני אדם דכיון דבר דעת הוא איהו מיבעית נפשיה". הרי דאפשר לומר דאינו נחשב גרי דיליה דבעל קול הריחיים אלא דאדם מזיק עצמו מנפשיה. וסיוע לדבר שהרי מעשים בכל יום דאיכא אינשי דישנים ברעש גדול. וכן עפ"ז אתי שפיר הדין

27. כ"ב-כ"ג.

28. ל' הרמב"ם: "בקולם וצפצופם או בדם שברגליהם". ועל לח"מ שם.

29. קנ"ה סק"ח.

30. תשובות ס' צ"ז, מובא בחת"ס תשו' צ"ב ובפתח"ת ס' קנ"ו סע"ב.

31. קידושין כ"ד:

דפסק הרמ"א בשו"ע<sup>32</sup> דמי שהוא ידוע דאינו יכול לסבול הרעש, יכול למחות אף בקול הפטיש, וכן לגבי מקומות שאין האנשים בריאים והקול מזיקם, והסברא: דכיון דאינם בריאים לא שייך לומר שהם הזיקו אנפשיהו, אלא בע"כ הם ניזוקים והוי גירי דיליה ומוחים בו.

הרי שאין זה נזק מבעל הריחיים אלא מהניזוק עצמו ועל כן אין זה גירי דיליה, וכיון דעושה בביתו פטור.

## ביאור בשיטת הרמב"ם

*שיטת הרמב"ם דנזק חנות הוא משום רעש*

**למרות** האמור לעיל, מצינו דהמגיד משנה<sup>33</sup> מפרש להדיא בשיטת הרמב"ם דנזק החנות הינו משום רעש. וז"ל: "מה טעם אין טענתו טענה בקול הפטיש והלא יותר מונע השינה מקול הנכנסים והיוצאים... והרשב"א ז"ל חלוק בזה וכתב לאו מקול הנכנסים והיוצאים ממש קאמר...", הרי דסבירא ליה דלהרמב"ם הוי נזק מקול ממש.

ומבואר בשיטת הרמב"ם דמתני' עוסקת בהחזיק בחנות ובריחיים, דבחנות לא הוי חזקה ויכולין למחות בו ובריחיים הוי חזקה.

*קשה תירוץ אביי דבחצר אחרת שרי*

**וקשה** לשיטתו מה דתירץ אביי "סיפא אתאן לחצר אחרת". דהרי כל משנתנו איירי בהחזיק דווקא, דקודם שהחזיק אפי' פטיש וריחיים ס"ל דאסור, וא"כ מאי טעמא הוי חזקה בחצר אחרת ומותר, הא כיון דאסור לכתחילה לפתוח אף בחצר אחרת משמע דהוי נזק אף מהתם, וא"כ אין לנזק דחנות חזקה דהוי היזק קבוע לשיטתו. ומדוע בחצר אחרת שרי?

ודוחק לתרץ דאביי העמיד סיפא דמתני' אפי' לכתחילה ושאינו נזק כלל בחצר אחרת, דאם רישא ומציעתא עסקינן דווקא בהחזיק מנין לומר דסיפא אף בלא החזיק?

*תירוץ ראשון: בחצא אחרת עושין כדין ומוחל*

**אלא** דלרמב"ם חזקה הוי מטעם מחילה<sup>34</sup>, וא"כ כשראו ושתקו הוי כמחלו לו לעשות הדבר. וכשפותח חנות בחצרם ורואים ושותקים היו מוחלים לו, אלא דכיון דנכנסים ויוצאים לחנותו דרך חצרם ומרעישים – **שלא כדין**

32. חו"מ סי' קנ"ו, ב', רמ"א בשם ריב"ש.

33. הל' שכנים פ"ו הי"ב.

34. הל' שכנים פ"א הי"ד.

הם עושים ולא מחלי בני החצר. ואע"פ דלבעל החנות בעצמו היו מסכימים למחול, אך כיון דהוא גורם שיוזקו שלא כדין ע"י בני הרבים, לא מחלי ליה למרות שאין להם טענה כלפיו אלא כלפי הנכנסים שלא כדין, אך כנגדם אין להם יכולת סילוק ודין ודברים, כיון שהם אחרים<sup>35</sup> ומתחלפים כל העת ואין האחד יודע בסילוקו של קודמו, ונכנס לחצר. לכן לא מחלי בני החצר לבעל החנות כלל. משא"כ כאשר פותח בחצר אחרת דאע"פ דהוי נזק, כאשר ראו ושתקו אמרינן דמחלו לו והוי חזקה כיון דאין עושים להם שלא כדין וקיבלו עליהם הרעש דאתי מחצר אחרת<sup>36</sup>.

*תירוץ שני: בחצר אחרת אינו נזק קבוע והוי חזקה*

**עוד יש לתרץ**, דהרי הטעם דאין לחנות בחצר חזקה הוא משום דהוי היזק קבוע, והביאור דכיון דיודע אדם דנזק זה הוי תדיר ובקביעות ולא עתיד להסתלק הרי ודאי דאינו מוכן לסובלו ושתיקתו לא הוי מחילה.

אמנם כאשר פותח חנות בחצר אחרת כיון דבהיא חצר יכלי בני החצר לסילוקי בכל עת מחצרים, שהרי אין לו בה חזקה, א"כ לגבי בני חצר דיין הוי ההיא חנות כנזק שאינו קבוע דהרי יסלקוהו במוקדם או במאוחר וא"כ כששתקו לזמן זה, הוי שתיקתם מחילה והחזיק עליהם. ע"כ תירץ אביי "סיפא אתאן לחצר אחרת".

*מאי שנא קול פטיש מקול נכנסים דהותר*

**ובטעם** החילוק שבין קול דחנות דאין לו חזקה לקול דפטיש וריחיים די ש לו חזקה, צריך ביאור, דהלא יותר מונע השינה קול הפטיש מקול הנכנסים והיוצאים<sup>37</sup>?

אלא דלהרמב"ם מתני' איירי בפותח חנות בתוך שטח החצר המשותפת, וכיון דגורם לרעש, בין בקול הנכנסים ובין בקול הפטיש, הוי נזק בתוך שלהם ומסלקי ליה. אלא דאם שהה שם והחזיק ס"ל להרמב"ם דקול הנכנסים הוי כקוטרא ובית הכסא דאין להם חזקה ולא מועיל לו. אך כשיסלק הנזק דנכנסים יכול להשאיר את חנותו דהוי כמי שפותח בית כסא בשל חברו דאע"פ דאין לו חזקה אריח דבית הכסא, אמקום הוי חזקה ויכול להישאר שם בתנאי דמכסי ליה לריחא. דאמקום שישב בשל חברו הו"ל לחברו למחות דהרי זה לוקח ממנו את שטחו ומדלא מיחה החזיק.

35. עי' מ"מ: "והודיענו שאפילו החזיק אין חזקתו חזקה אצל הנכנסים והיוצאים שהן אחרים... אבל חזקתו חזקה במלאכת עצמו".

36. ע"ע אבן האזל קנין הל' שכנים פ"א הי"ה.

37. מ"מ הל' שכנים פ"ו הי"ב.

וזה טעמו של הרמב"ם, דלקול פטיש הוי חזקה ולקול הנכנסים לא, ד'קול נכנסים ויוצאים' צריך לסלק דהוי נזק קבוע כריח בית הכסא שצריך לסלקו, אלא דלאחר שסילק הרבים מהחצר הרי החזיק במקום החצר וכעת הוי קול הפטיש נעשה בתוך שלו. ואע"פ שקודם שהחזיק הרי קול הפטיש חמור לא פחות מקול הנכנסים, אלא שאחר שהחזיק בשטח החצר המשותפת ולא מחו בו על כך הוי מוחזק באותו מקום והוי טענת בדידי קעבידנא, ומה שיוצא הקול מחנותו אינו גירי דיליה כפי שביארנו לעיל<sup>38</sup>. כן נראה בעיני להסביר בדעת הרמב"ם.

ויוצא מה שאמרו במשנה דלפטיש הוי חזקה, הכוונה דהחזיק בשטח החנות ולא בהיזק הקול עצמו של הפטיש. ולפ"ז אתי שפיר לשון הרמב"ם<sup>39</sup>: "וכן בני מבוי או בני חצר שנעשה אחד מהם אומן ולא מיחו בו שהרי החזיק והיו העם נכנסים ויוצאים לקנות ממנו, ושתקו – לא החזיק בדבר זה ויש להם בכל עת לעכב ולומר אין אנו יכולים לישן מקול הנכנסים... שזה היזק קבוע", עכ"ל. דתחילה הזכיר דלא מיחו באומן שהרי החזיק, ואח"כ נתהפך וכתב דלא החזיק. אלא הפירוש כדכתבנו, ד"החזיק" הכוונה למקום החנות, ואז הופך להיות עושה בתוך שלו, ומש"כ "לא החזיק בדבר" הכוונה לקול הנכנסים והיוצאים<sup>40</sup>.

## שער הלכה

38. עמ' 7 ד"ה אי נמי.

39. הל' שכנים פ"א ה"ה.

40. ע"ע תירוצים אחרים – מ"מ שם ו', י"ב. ודרישה קנ"ו, ג' ובנתיבות. וכן בקה"י סי' י"ד.

## כללי השולחן-ערוך

### אריאל טובול

הכללים נלקטו, נערכו וסודרו מתוך שני אוספי כללים, ה'יד מלאכי' (לר' מלאכי ב"ר יעקב הכהן) וה'שדי חמד' (לר' חיים חזקיה ב"ר רפאל אשר אליהו הלוי מדיני). לא הובאו כאן כל מקורותיהם, אם כי בדרך כלל צויין אחד או שניים מהמקורות לכל כלל או דעה.

כללים אלו נוגעים רק לסגנון לשונם הטהורה של מרן והרמ"א ולדרך הבאתם המחלוקות בין הפוסקים.

בדרך כלל, אין הכרעה ברורה ומוחלטת ביחס לפסיקה, הלכה למעשה, מתוך הכללים הללו, כי אין דרך אחת בלבד בדברי רבותינו. על כן, אין לפסוק על פי הכללים למעשה מבלי לברר כל דבר לגופו, אך כיוון אפשר לקבל על ידם (כשיש מחלוקת, השתדלנו להביא ראשונה את הדעה המרכזית והרווחת יותר).

### כללי מרן:

א. כשמובאת דעת פוסק ב'סתם', ודעה שניה בלשון "וחלקו עלי" – נראה שכוונתו היא שאין הלכה כ'סתם' (שאם לא כן, היה כותב כדרכו בשאר המקומות בהם מביא שתי דעות: "ויש מי שאומר")<sup>1</sup>. ויש אומרים, שרק יש לחוש לחולקים<sup>2</sup>.

ב. כשמובאת סברא ב'סתם', וסברא שניה בלשון "ויש מי שאומר" או "ויש אומרים"<sup>3</sup> וכיו"ב<sup>4</sup> [אף כשלא הובאו באותו מקום<sup>5</sup>] –

1. 'יד-מלאכי', כללי השו"ע אות י', בשם כנה"ג.
2. י"מ שם אות י', בשם 'חוות-יאיר'. והוסיף 'ואמת הדבר', ע"פ הוכחות הסמ"ע והש"ך.
3. יש סוברים שכלל זה לא נאמר גם לגבי דעת רבים החולקת ('ויש אומרים'), שם אין הכרעה. ע"פ 'שדי-חמד', כללי הפוסקים, סי' י"ג, סק"ח וסק"י.
4. יתכן וכשדעה שניה הובאה בלשון "אבל פלוני אומר" וכיו"ב – לא נאמר כלל זה (ובמקרה כזה, כשדעה ראשונה לא נסתמה – הלכה כדעה שניה). ע"פ שד"ח שם, סקי"ב, בשם הפמ"ג. וכתב ש"אין זה כלל ברור", ע"ש.
5. ע"פ השד"ח שם, סק"ח.



משמע שהלכה כסתם<sup>6</sup>, שהיא הדעה העיקרית (הדעה השנייה הזכרה לצירוף עם צדדים אחרים, או שאם יש מקומות שנהגו כן – יש להם על מי לסמוך)<sup>7</sup>. אך למרות שכמעט כל גדולי ישראל הסכימו לכלל זה, ישנם מקומות היוצאים מן הכלל, ועל כן אין לסמוך עליו<sup>8</sup>.

ג. לא תמיד כשמובא חילוק על הדין בלשון "יש אומרים" – בא לחלוק על הדעה הראשונה (אלא נקט לשון זו כי לא הזכר החילוק בפירוש בדעה הראשונה, אף שמסכימה לחילוק)<sup>9</sup>.

ד. ברוב המקומות, כשפוסק בלשון "יש מי שאומר"<sup>10</sup> או "יש אומרים"<sup>11</sup> – נראה שאין חולק על זה<sup>12</sup> (ונקט לשון זו כי מצא הסברא בפוסקים מעטים בלבד<sup>13</sup>). ויש החולקים על כלל זה<sup>14</sup>.

ה. כשמובאת מחלוקת בלשון "יש אומרים... ויש אומרים" או "יש מי שאומר... ויש מי שאומר" – אם לא מפורש אחרת, נוהגים

6. י"מ שם אות י"ז, בשם כנה"ג. וכתב "זוה מוסכם מכל המחברים, לא ראיתי חולק על זה", מלבד דעת "אחד קדוש" הסובר שאין הכרעה בזה. ודחה דבריו "דאין מקום כלל לדברי הקדוש הנ"ל", ע"ש. ומש"כ שמדובר גם בלשון "יש מי שאומר", ע"פ שד"ח שם, סק"ח. ושם בסק"י הביא דברי ס' 'יהודה יעלה', שלא נאמר כלל זה כשסברת ה'סתם' היא דיחיד. ושם בסק"א כתב בשם 'בית-דוד', שכך הוא גם כשלא פירש המחלוקת אלא סתם לשון הגמרא ואחר-כך הביא הדעה החולקת (שאז דעתו לפסוק כמוה).

7. אנצ' תלמודית, סוף ע' הלכה, הערה 396 בשם הש"ך. ובשד"ח שם, סק"ט, העיר, שכשהכריע מרן ב'בית-יוסף' כסברא השנייה – סתימתו בשו"ע היא לומר שיש אופן לסמוך על המקל בשעה"ד, או שיש לחוש לדעה זו.

8. י"מ שם אות י"ז, ע"פ ס' 'בני-יעקב'.

9. י"מ שם אות ו', בשם הש"ך. ודעת 'לשון למודים' המובאת שם, שתמיד "יש אומרים" בא לחלוק – היא רק בדברי הרמ"א; ע"פ שד"ח שם, סי' י"ד סק"ב (וראה להלן כלל ד' מכללי הרמ"א, והערה 28).

10. יש סוברים שכלל זה נאמר אף בלשון "יש מי שאומר" (בר' העיטוף); שד"ח שם סק"ג, בשם החיד"א.

11. מש"כ שהכלל נאמר גם בלשון "יש אומרים", ע"פ שד"ח שם סק"ד, בשם החיד"א.

12. י"מ שם אות י"ב ושד"ח שם סק"ב, בשם הסמ"ע.

13. שד"ח שם, סי' י"ד סק"ג, בשם פמ"ג.

14. י"מ שם אות י"ב, בשם 'גינת-זרדים'. ותמה שם על ה'שערי-יוסף', שתמה על אחרונים שלא סברו כלל זה, "כאילו הוא להלכה למשה מסיני". ובשד"ח שם, סי' י"ג סק"א, הביא בשם 'שולחן-גבוה', שכשמרן כותב כך – אין דעתו לפסוק כאותה סברא.

כסברא שניה<sup>15</sup>. ויש הסוברים, כי במקרה כזה אין הכרעה<sup>16</sup>, ומאן דעבד כמר עבד ומאן דעבד כמר עבד<sup>17</sup>.

ו. כשמובאות שתי סברות, האחת בשם "יש אומרים" והאחרת בשם "יש מי שאומר" – משמע שהלכה כרבים<sup>18</sup>. אך יש חולקים על כך (כיון שלפעמים נוקטים הפוסקים לשון "יש מי שאומר" גם על שניים)<sup>19</sup>.

ז. כשדעה שניה במחלוקת מובאת כ'פלוגי אוסר' או 'מתיר' – יתכן ורוצה לומר כי היא דעת יחיד<sup>20</sup>.

### כללי הרמ"א:

א. כלל גדול הוא בידינו, שכאשר רמ"א כותב סברא בלשון "יש מחמירין" – משמע שדעתו נוטה למתירין (ולכן לא כתב "יש אוסרין")<sup>21</sup>. וכאשר כותב "יש אומרים" – חושש לדעה זו<sup>22</sup>. וכאשר כותב הלכה ב'סתם' – כן הוא סובר<sup>23</sup>, אף שלאחריה מביא דעה בלשון מחלוקת<sup>24</sup>.

15. י"מ שם אות י"ג, בשם כנה"ג. ובשד"ח שם, סק"ג, שכן קיימא לך; וכתב שם שיש מקומות היוצאים מן הכלל. ומש"כ שמדובר גם בלשון "יש מי שאומר... ויש מי שאומר", ע"פ הי"מ שם אות י"ד, והשד"ח שם, סק"ג.

16. י"מ שם אות י"ג, בשם 'גינת-זרדים'. ושד"ח שם, סק"ח, בשם 'עבודת-הגרשוני'. ושם בסק"ז כתב, שדעתו נוטה לדעה זו.

17. י"מ שם אות י"ג, בשם 'גינת-זרדים'. ובשד"ח שם, סק"ז, הביא דברי הפמ"ג והש"ך שבמקרה כזה מחמירים בדבר תורה ומקלים בדרבנן (ועם כל זה צריך לעיין אם החולקים הם רבים).

18. י"מ שם אות ט"ז, בשם 'גינת-זרדים'. ושד"ח שם, סק"ד, בשם ס' 'כלהחיים'. והביא מחלוקת שם בסק"ח אם לשון רבים מורה על דעת רבים דווקא או אף על דיחיד; אך למרות זאת, כתב בסק"כ בשם המגיה על 'משק-בית', שבמקרה כזה (לשון רבים שלאחריה לשון יחיד) אכן ברבים ויחיד עסקינן והלכה כרבים.

19. י"מ שם אות ט"ז, בשם כנה"ג. ובשד"ח שם, סק"ט, מוכיח זאת באריכות.

20. י"מ שם אות י"ד, בשם כנה"ג.

21. י"מ שם אות ח"י, בשם 'חוות-יאיר'.

22. י"מ שם אות ח"י, בשם כנה"ג.

23. י"מ שם אות ח"י, בשם כנה"ג.

24. ע"פ שד"ח שם, סי' י"ד סק"ב, בשם הרמ"ץ.

- ב. לפעמים מביא רמ"א דין ב'סתם', אף שחולק על דברי מרן (כי לא הקפיד לכתוב בלשון מחלוקת)<sup>25</sup>.
- ג. אפשר שכלל ד' מכללי מרן הוא גם לרמ"א<sup>26</sup>.
- ד. לפעמים מביא רמ"א סברא בלשון "יש אומרים" אף שאין מרן חולק עליה (כיון שמצויה רק במעט פוסקים)<sup>27</sup>. ויש סוברים, שמשמעות "יש אומרים" היא תמיד לחלוק<sup>28</sup>.
- ה. כשמביא הרמ"א מחלוקת בלשון "יש אומרים... ויש אומרים" וכי"ב – אין הכרעה בדבריו<sup>29</sup> [אלא אם רואים במקום אחר שדעתו נוטה לאחת הסברות]<sup>30</sup>.
- ו. כשכותב הרמ"א "והכי נהוג" – אין כוונתו שכך הוא המנהג, אלא שכן ינהגו מכאן ואילך<sup>31</sup>. וכשכותב "ונהגו העם" (ולא סתם 'נוהגים') – כוונתו שהעם נוהגים כן שלא בהוראת בית־דין, שאין דעת הפוסקים כן<sup>32</sup>.
- ז. כשכותב הרמ"א "וכן נראה לי להורות" – הרי זו הכרעה<sup>33</sup>; בלשון "וכן ראוי להורות" – יש סוברים שאין זו הכרעה (שלא כתב 'וכן עיקר')<sup>34</sup>, אך יש סוברים שאף בלשון זו מכריע<sup>35</sup>.

25. שד"ח שם, סק"א, בשם החיד"א. ועל' בי"מ שם אות י"ט.

26. י"מ שם אות י"ב, בשם פר"ח.

27. י"מ שם אות ו', ושד"ח שם, סק"ב, בשם 'בני־חי'.

28. י"מ שם, בשם 'לשון־למודים'.

29. שד"ח שם, סק"ב, בשם 'משאת־בנימין'. ומש"כ שכן הוא בכי"ב, ע"פ 'ברכת־המים' המובא שם.

30. ע"פ השד"ח שם.

31. שד"ח שם, סק"ח, בשם 'אורח־מישור'. ושם כתב, שלו "אי־אפשר ליתן כלל החלטי בזה".

32. שד"ח שם, סק"ג, בשם מג"א.

33. שד"ח שם, סק"ד, בשם הר"ש איגר.

34. שד"ח שם, בשם 'ברכת־יוסף'.

35. שד"ח שם, בשם קבלה מהפנ"י.

- ח. כשכותב הרמ"א "ויש לסמוך עלייהו" (ולא 'וכן נוהגין' וכדו') – כוונתו שדווקא בהפסד מרובה יש לסמוך עליהם<sup>36</sup>.
- ט. הרמ"א מגיה על מרן רק בשלושה מקרים: 1. כאשר מרן ב'בית־יוסף' לא הכריע בין שתי סברות, וב'שולחן־ערוך' הביא רק אחת מהן – הרמ"א מוסיף הסברא השניה [לפעמים מכריע ולפעמים לא]. 2. כאשר סובר להלכה כדעה שדחה מרן – אומר שיש אומרים בהיפך, ועיקר. 3. כאשר מרן ב'בית־יוסף' לא הזכיר סברא כלשהי – רמ"א מביאה ב'שולחן־ערוך', אף כשאינה שייכת לדברי מרן במקום<sup>37</sup>, כדי להודיעה לנו [בין אם היא להלכה ובין אם לא]<sup>38</sup>.

36. שד"ח שם, סקט"ו, בשם הש"ך.

37. ע"פ י"מ שם אות ח"י, בשם 'ראשון לציון'.

38. י"מ שם אות כ"א, בשם כנה"ג.

## גילוח בחוה"מ – עיון בפסקו של הנודע ביהודה

הרב רוני ניסנוביץ'

### ראשי פרקים

- |                                   |  |
|-----------------------------------|--|
| א. גילוח בחוה"מ במשנה ובגמרא.     | ו. הנודב"י – הבסיס ההלכתי להיתר הגילוח.  |
| ב. שיטת ר"ת.                      | ז. דחיית היתרו של הנודב"י ע"י פוסקי דור. |
| ג. פסקו של הנודב"י.               | ח. טעמו הנסתר של הנודב"י.                |
| ד. למי התירו במשנה.               | ט. לסיכום.                               |
| ה. דחיית הפוסקים את היתרו של ר"ת. | י. ביחס לפרסום דברי הנודב"י בשו"ת.       |

### א. גילוח בחוה"מ במשנה ובגמרא.

**המשנה** במו"ק י"ג: כותבת: "ואלו מגלחין במועד, הבא ממדינת הים, ומבית השביה, והיוצא מבית האסורין, והמנודה שהתירו לו חכמים וכו'".

**הגמ'** שם י"ד. שואלת: "ושאר כל אדם מאי טעמא אסורין?" ומתרצת: "כדי שלא יכנסו לרגל כשהן מנוולין".

**רש"י**: "...אם היו מגלחין במועד – לא היו מגלחים לפני המועד, ונכנסין לרגל כשהן מנוולין".

**כלומר**: מעיקר הדין גילוח במועד היה מותר – אלא שגזרו חכמים, שמא יסמוך לגלח בחוה"מ, ויכנס ליו"ט ראשון כשהוא מנוול – חוץ מאותם המוזכרים במשנה שהתירו להם.

### ב. שיטת ר"ת.

**בהגהות אשר"י**<sup>1</sup> – מביא את שיטת ר"ת: "יש שרוצים לומר: אדם שגילח ערב הרגל – מותר לגלח ברגל, דטעמא מאי אין מגלחין – משום שלא יכנס מנוול, וזה לא נכנס". **וכן מובא** בשלטי גיבורים<sup>2</sup> ובהגהות מימוניות<sup>3</sup>. שלושתם דחו שיטה זו ואסרו גילוח במועד אף למי שגילח קודם המועד<sup>4</sup>.

1. מו"ק שם.

2. על הרי"ף שם, אות ד'.

3. הלכות יו"ט ז', י"ז.

4. ועיין גם בתשובות הרשב"א ח"ג סימן רע"ה, מובא בב"י תקל"א.

**ועונה הנודב"י:** "הנה עיקר התמיה אין לה שחר, ולמה לא אצדיק הצדיק דמעיקרא, הוא ר"ת – במקום שאני רואה דבריו נכונים, וכי משוא פנים יש בדבר, אפילו אם היה באיסור תורה – האמת עד לעצמו, וקל וחומר באיסור דרבנן".

**שם סימן ק"א:** "...ואע"פ כן, לגוף הדין: אם לפי דעתי נכון – ג"כ לא אשא פנים, והאמת יורה דרכו, ונבוא לעמק יהושפט". ובהמשך "ומה שפרסמתי היתר הגילוח בחוה"מ – הוא דבר שכבר הורה ראשון לראשונים: ר"ת... וכי בקשתי ממנו או מאחד משארי חכמי הדור להחזיק שום הוראה ממה שהוריתי והעליתי בספרי, אם הדברים נכונים – אין צריכין חיזוק".

במאמר זה נידונים שני עניינים:

(1) האם נכון לומר שהנודב"י פסק כר"ת כנגד כל הפוסקים? לשם כך נביא את יסודות איסור גילוח בחוה"מ, היתרו של ר"ת, פסקו של הנודב"י והחולקים עליו.

(2) האם פוסק יחידי יכול לפסוק כנגד השו"ע? גם בזה הדיון יתמקד רק בקשר להלכה זו של גילוח בחוה"מ.

#### ד. למי היתרו במשנה:

על מנת לעיין בהיתרו של הנודב"י – נברר את יסודות ההיתר להתגלח – לאותם המזכרים במשנה.

**במשנה 7** מצינו מי שהתירו לו לגלח בחוה"מ. והשאלה, מדוע מי שגילח בערב הרגל אינו מותר בגילוח במועד, שהרי לא התרשל ערב הרגל וגילח – וממילא לא שייך לקנוס אותו?

**בגמ':** "בעי ר' זירא: אבדה לו אבידה ערב הרגל (רש"י): "שלא היה לו פנאי לגלח קודם הרגל" – כיון דאניס מותר, או דלמא כיון דלא מוכחא מילתא – לא?" (רש"י): "דלא ידעי כולי עלמא דאנוס היה, אלא יאמרו הוא מכוין להשהות עד המועד".

**מסקנת הגמרא,** שהתירו לגלח בחוה"מ רק בתנאים הבאים: (1) מי שהיה לו אונס גמור מלגלח ערב הרגל. ולכן בגמרא "תניא, ר' יהודה אומר: הבא ממדינת הים לא יגלח, מפני שיצא שלא ברשות" (רש"י): "הואיל ולא יצא ברשות אחרים, אלא ברצון עצמו – לאו אנוס הוא". (2) איגלאי מילתא

גם הטור הביא את שיטת ר"ת: "ורבינו תם פירש: כיון שזהו הטעם (כדי שלא ייכנסו לרגל מנוולין), אם כן אם גילח קודם המועד – מותר לגלח במועד. וקשה מאד להתיר, וגם אינו נראה כן מתוך הגמרא... הלכך נראה שאין להתיר אלא לאותם שמפרש בהדיא (במשנה)".

**וכך פסק השו"ע<sup>5</sup>:** "אין מגלחין במועד, אפילו אם גילח קודם מועד". **ובגור"א שם:** "אפילו אם וכו' – ר"ל אע"ג דלא שייך טעמא כדי שלא יכנס לרגל כשהוא מנוול מ"מ אסור".

#### ג. פסקו של הנודב"י

**הנודב"י<sup>6</sup>** – מתיר גילוח בחוה"מ למי שגילח ערב המועד, וכותב: "ולכן נראה לפענ"ד שעכ"פ אם גילח בערב הרגל, שכבר יש לנו עמוד של ברזל לסמוך על רבינו תם וכו'".

**בהיתרו של הנודב"י ישנם שני נושאים הדורשים בירור: א) מהו הבסיס ההלכתי להיתר. ב) כיצד ניתן לפסוק כר"ת כנגד כל הראשונים והפוסקים שאסרו גילוח בחוה"מ.**

**למעשה,** המאמר נכתב לשואל – שסמך על פסקו של הנודב"י – אע"פ שהראשונים דחו את ר"ת, וכן השו"ע וכל הפוסקים לא פסקו כמותו – בטענה שהנודב"י עצמו מלמדנו שאין מחויבות למערכת ההלכתית, במקום שההגיון והסברה הישרה נוטה כמו פוסק יחידי. וכראיה לדבריו הביא מובאות מתוך דברי הנודב"י:

**במהדו"ק סי' י"ג כתב:** "הנה נתתי לבי שגברא רבה אמר מילתא – אין מזיחין ולא מזניחין, וקל וחומר דבר זה שרבינו הגדול ר"ת אמרו – חייבין אנו למשכוני אדרב".

ושם בהמשך: "נראה לפענ"ד שעכ"פ אם גילח בערב הרגל, שכבר יש לנו עמוד של ברזל לסמוך על רבינו תם, ואף שחלקו עליו הפוסקים כולם".

**במהדו"ת סימן צ"ט** נשאל הנודב"י: "תמהני על השליט הגדול הזה, מי דחקו לכנוס בפרצה דחוקה לקיים דברי יחיד במקום שכל הפוסקים הראשונים והאחרונים אחד מהם לא נעדר לדחות פסק זה, ובפרטות בדור פרוץ שבימינו יש לחוש שפושעים יכשלו גם בכמה ענינים אחרים אם יראו שמתירין נגד השו"ע וכל האחרונים?".

5. תקל"א, ב'.

6. מהדו"ק אר"ח, סימן י"ג.

7. מו"ק י"ג.

לכ"ע שנאנס, כדי שידעו לחלק ולא יבוא להתיר, אבל לא איגלאי מילתא – לא התירו ואפילו היה אנוס, **לכן** בגמרא "אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן: כל מי שאין לו אלא חלוק אחד – מותר לכבסו בחולו של מועד", כיון ש"איזורו מוכיח עליו". רש"י: "דמי שאין לו אלא חלוק אחד פושטו ומתעטף במקטרינו וחוגרו באיזורו, ועומד ומכבס החלוק, ומודיע לכל, שאין לו אלא חלוק אחד", ולא יבוא לכבס בחוה"מ.

וכך פסק בשו"ע<sup>8</sup>: "אפילו אם היה אנוס, ומפני כך לא גילח בערב מועד – אינו מגלח במועד"<sup>9</sup>.

## ה. דחיית הפוסקים את היתרו של ר"ת.

בהגה"ה בשם אר"ז<sup>10</sup> מביא נימוקים לדחיית שיטת ר"ת, ובטור<sup>11</sup> מסכם דבריו:

(1) **"וקשה מאוד להתיר"** – ובב"ח שם מבאר: "כיון דכל ישראל נוהגין שלא לגלח במועד – היאך נתיר לאחד לבדו, דבר זה קשה מאוד להתיר, אפי' היה מותר מן הדין".

(2) **"וגם אינו נראה כן מתוך הגמ"** – "דאי איתא דשרי הוה ליה לפרטו בהדי הנך דתנן: ואלו מגלחין" (במשנה שם).

(3) **"ועוד מי יודע אם גילח קודם המועד"**, דכי האי גוונא קאמר בגמרא על הא דבעי: מי שאבדה לו אבידה בערב המועד, אם מותר לגלח במועד מפני שהיה אנוס... וקאמר: מי יודע שהיה אנוס".

**ומסכם:** "הלכך נראה שאין להתיר אלא לאותם שמפרש בהדיא (במשנה)".

(4) טעם נוסף מובא בריטב"א<sup>12</sup> "לא פלוג" – שאפילו במקום שלא שייך לגזור – לא פלוג.

(5) **שדי חמד**<sup>13</sup>: "סברת ר"ת הלזו לא מצאתי בשום פוסק שאמרה בשם ר"ת, חוץ מהטור, והרי התוספות שדרכם תמיד להביא דברי ר"ת, וכן כל פוסקי הלכות שדרכם להביא דברי ר"ת – לא הביאו

8. סימן תקל"א, סעיף ג'.

9. עיין במ"ב שם, סק"ו. ובערוך השלחן שם, סעיף ג'.

10. מו"ק ל"ב: מדפי הרא"ש.

11. סימן תקל"א.

12. מו"ק י"ז.

13. מערכת חול המועד – כרך ח'.

דברי ר"ת אלו... והגה"מ פרק ז' מהלכות יום טוב כתבו סברת ר"ת בשם יש אומרים, וכתבו עלה בשם מוהר"ם מרוטאנבורג שטעות הוא בידם, ואילו היה ר"ת אמרה – לא היה הקדוש מוהר"ם מרוטאנבורג כותב על המאור עינינו ר"ת דטעות הוא בידו. גם הגהות אשר"י בשם אר"ז כתב סברה זו בשם יש אומרים ולא בשם ר"ת, לא נשאר מכל הפוסקים שהביאו בשם ר"ת רק הטור, וגם הוא כתב: ור"ת פירש, ולא: ר"ת פסק, שהיה מובן שפסק הלכה למעשה, רק שפירש, ואולי לא היה סומך על פירושו".

## ו. הנודב"י – הבסיס ההלכתי להיתר הגילוח.

### 1. איסור מלאכה בחוה"מ.

ג' שיטות בחומרת איסור מלאכה בחוה"מ: א) **הוי איסור דאורייתא**; ב) **הוי איסור דרבנן**; ג) **להלכה** נפסק כרמב"ם<sup>14</sup> וכרמב"ן<sup>15</sup> שהטיל פשרה: כלומר, **מדאורייתא** אסורה כל מלאכה שאינה לצורך המועד, ואינה דבר האבד, **ומותרת** – כל מלאכה שהיא לצורך המועד, אע"פ שאינו דבר האבד. וכן מותרת כל שהוא דבר האבד – אע"פ שאינו צורך המועד. **וחכמים** אסרו מדבריהם קצת מלאכות – כדי שלא יהיו מתבטלין ויתעסקו בהן. ומ"מ עיקר חולו של מועד ודאי ד"ת הוא (כלומר בדבר שאינו אבד ואינו צורך המועד), ומסרו הכתוב לחכמים, והם הכריזו ואסרו דבריהם אפילו במה שהתורה התירה עליהם משום משמרת למשמרת<sup>16</sup>.

### 2. האם גילוח בחוה"מ הוי מלאכה.

**הגמרא** במו"ק י"ד. מקשה: "ושאר כל אדם מאי טעמא אסורין", כלומר – בגילוח בחוה"מ; משמע שמעיקר הדין מותר.

**המאירי**: "איסור גילוח וכבוס אינו מן הדין, שהרי שמחה היא לו". וכן מבואר בנמו"י שם.

**לכאורה** משמע, **שמעיקר הדין גילוח בחוה"מ אינה "מלאכה"**, כיון דהוי **צורך המועד**, (ולכן הקשו בגמ': "ושאר כל אדם מאי טעמא אסורין"). ומ"מ נאסר מדרבנן גזירה שמא יכנס לרגל כשהוא מנוול (ולא אסרו לאותם המנויים במשנה).

14. הל' יו"ט ז', א'; שו"ע או"ח תק"ל, ובמג"א שם.

15. נמו"י על מו"ק, א' מדפי הרי"ף.

16. עיין גם בריטב"א ריש מו"ק, וסיכום הדברים בערוך השלחן או"ח תקל"ט.

3. שיטת הנודב"י בזה<sup>17</sup>.

"וגילוח יש בו איסור גם משום מלאכה – אף בלי טעם: שלא יכנס כשהוא מנוול. אלא שדבר זה ראוי היה להתיר משום כבוד הרגל, ואסרוהו משום שלא יכנס כשהוא מנוול. ועיין בתוס' מו"ק דף י"ד ע"א ד"ה 'ושאר כל אדם' ('אע"פ שהוא מלאכה היה לנו להתירה לצורך המועד)"<sup>6</sup>.

התוס' מבאר: "אע"פ שהוא מלאכה – היה לנו להתירה לצורך המועד... מ"מ זה שהוא ליפוי ראוי להתיר לכבוד מועד"<sup>6</sup>.

הריטב"א שם: "אע"ג דגלוח מלאכה גמורה היא, מ"מ כיון שהוא תיקון הגוף ויפוי – שלא כצורך אוכל נפש דאמי. וכדתנן: עושה אשה תכשיטים במועד, ואין לה צורך המועד גדול מזה". וכן הביא במ"ב<sup>18</sup>.

עפ"ז מחלק הנודב"י בין שני מצבים:

**במקום שלא גילח ערב הרגל** – קנסוהו מלגלח במועד, כדי שלא יכנס מנוול לרגל. כלומר, לא חל היתר דכבוד המועד, וממילא נשאר בו איסור המלאכה המקורי. אלא שמ"מ יסוד האיסור הוא שלא יכנס מנוול.

במקום שגילח ערב הרגל – שאז לא קנסוהו שמא יכנס לרגל וכו' – מ"מ לא התירו ג"כ משום צורך המועד, דשיערו חכמים שאין נחוץ כ"כ להתיר, וממילא נשאר בו איסור מלאכה בלבד. כלומר, אין בו קנס שלא יכנס מנוול, אבל אין בו גם ההיתר דכבוד הרגל, באופן זה יסוד האיסור הוא משום "מלאכה".

## 4. גילוח ע"י פועל עני.

עפ"ז, אם במקום שגילח ערב הרגל, יסוד האיסור הוא "מלאכה" – בזה אפשר להתיר גילוח בחוה"מ ע"י פועל עני שאין לו מה יאכל, כפי שפסק בשו"ע<sup>19</sup>: "כל מלאכה מותר לעשותה על ידי פועל שאין לו מה יאכל, כדי שישתכר וירויה". ואפילו מלאכה שאינה צורך המועד<sup>20</sup>, משא"כ אם לא גילח ערב הרגל – בזה הוי קנסא, ואין מקום להתיר.

17. וכן מבין בחת"ס או"ח תשובה קנ"ד ד"ה: 'זאעתיק'.

18. תקל"א, סק"ג.

19. תקמ"ב, ב'.

20. מ"ב שם, סק"ו.

## 5. לסיכום:

לפי זה, הנודב"י לשיטתו לא חלק על כל הפוסקים, וכפי שהסביר<sup>21</sup>: "אשר תמה על אשר ביארתי בספרי נודע ביהודה [מהדו"ק]... להחזיק פסקו דרבינו תם בגילוח בחוה"מ נגד כל הפוסקים... אבל באמת טעות הוא בידו דמעלתו, ואני לדעתי לא התרתי מה שאסרו הראשונים והאחרונים, רק מצאתי חילוק בדבר לפרש דברי ר"ת במקום שספו תמו כל התמיהות שתמהו עליו... והיו מפרשים דבריו שבכל ענין מתיר – לכך נחלקו עליו. נמצא שאין ביני ובין הפוסקים ראשונים מחלוקת בעצם הדין, רק מחלוקת בפירוש כוונתו של רבינו תם".

**וכן בתשובה ק"א שם:** "ח"ו אני לא התרתי מה שאסר מוה"ר"ם (מרוטנבורג), ולא מה שאסרו שום אחד מהפוסקים. אני התרתי דבר המותר לכל הפוסקים... אבל מודים הם שעל ידי פועל שאין לו מה יאכל – מותר, דכללא כילו כל הפוסקים, שכל המלאכות מותרים ע"י פועל עני, אין כאן מחלוקת בגוף הדין, רק בפירוש דברי ר"ת. וממה נפשך: אם כוונת ר"ת כן – מה טוב, ואם באמת התיר ר"ת לחלוטין, עכ"פ אני איני מתיר רק ע"י פועל עני, ואין אני סותר דברי שום אחד מהגדולים".

6. כיון שאין זה מן הנושא נזכיר בקיצור שעל מנת להתיר גילוח בחוה"מ – צריך להתגבר על עוד שני מכשולים: א. לכאורה המתגלח עצמו ומסייע, וכיון שהוא עצמו עני – לא הותר לו לסייע למלאכה? ב. מראית עין, לכאורה גם באונס הותר רק במקום שלא איגלאי מילתא לכל אונסו, אבל בשאר אונסין דלא מינכר לא התירו, ד"אין לנו לחלק בדבר, כדי שלא יבואו להתיר לכולן"<sup>22</sup>. ובגילוח לא מינכר שגילח ערב הרגל.

## 7. לסיכום: האם הנודב"י פסק כנגד פוסקים ראשונים ואחרונים

א. היתר המכירה של הנודב"י – אינו יוצא לשיטתו כנגד פסקם של הראשונים, שלא פסקו כר"ת, אלא רק חולק עליהם בפירוש כוונתו של ר"ת. ולדעתו ר"ת התיר ע"י פועל עני, שבזה כו"ע יודו להיתר. ב. בפועל עני לא גזרו כלל שלא יכנסו לרגל כשהן מנוולין, דיודע הוא קודם הרגל שיזדמן לו פועל עני, שייסמוך על זה להשהות גילוחו עד המועד? ג. החת"ס<sup>23</sup> מדייק עוד בנודב"י: 1. בסימן י"ג התיר הנודב"י לגלח בחוה"מ, לסמוך אר"ת אם גילח ערב הרגל – רק בהוראת שעה, ודווקא "להחולכים בין השרים ולפני

21. מהדו"ת או"ח, תשובה צ"ט.

22. ריטב"א מו"ק י"ד.

23. בשו"ת או"ח סי' קנ"ד.

מלכים יתייצבו". וכך רואים גם בתשובה י"ג בנודב"י שכתב: "נשאלתי היום אם מותר לגלח ע"י משיחה בחוה"מ, ולפי שהיו מצטערין ביותר אלו הרגילים לגלח זקנם. והנה אסרתי לחלוטין, כיון שכל הפוסקים נחלקו על ר"ת". ובסוף התשובה הנ"ל כתב: "...נראה לענ"ד להתיר, ובפרט למי שהולך ובא אצל השרים ודוכסים ורגיל לספר בכל עת, שצער גדול הוא לו בגופו לגדל שער, וגם ללעג ולקלס בעיני השרים – שמותר לאיש כזה לסמוך על היתר הנ"ל".

א"כ הנודב"י – מעיקר הדין אסר כיון שהפוסקים נחלקו על ר"ת, והתיר רק כהוראת שעה.

2. מה שכתב הנודב"י: "והנה נתתי לבי שגברא רבה אמר מלתא אין מזיחין ולא מזניחין, וקל וחומר דבר זה שרבינו הגדול ר"ת אמרו – חייבין אנו למשכונני אדרב" – משמע שבא רק לבאר שיטת ר"ת ולא לפסוק כמותו.

### ז. דחיית היתרו של הנודב"י נדחה ע"י פוסקי דורו.

א. החת"ס שם: "וחלקו עליו גאוני דורנו והגאון מו"ה צבי אב"ד דק"ק בערלין ז"ל בס' בנין אריאל במס' מ"ק<sup>24</sup> השיב תשובה ניצחת... כמו כן, אם יגלחו כולם ע"י עני – "א"כ בטלת איסור גילוח חה"מ מכל וכל, ומזה הטעם לבד יש לאסור, שלא תשתכח תקון חכמים בזה".

ב. ובשדי חמד<sup>25</sup> סיכם בשם החיד"א<sup>26</sup>: וכבר חלקו על דבריו (של הנודב"י) רבני גאוני דורו, ואסרו בכל תוקף... לדינא ודאי אנו אין לנו אלא דברי הרבנים שרים רבים ונכבדים – האוסרים, וכדכתב הרב עיקרי הד"ט – דכבר מחו לה מאה עוכלי ובר מינה דהאי שמעתתא, והשליכו ארצה כל ראיותיו, והחליטו לאסור, והכי נקטינן. והרב יד דוד...<sup>27</sup> הביא סברתו ושקיל וטרי קצת, וכתב דבקונטרס מיוחד האריך להשיג... ושגם בפחד יצחק חלק ג' נדפסו תשובות רבני איטליא שכתבו בתוקף נגד דברי הרב נודע ביהודה".

### ח. טעמו הנסתר של הנודב"י.

בתשובה צ"ט כותב הנודב"י: "אבל אהובי, הואיל ודפק על פתחי אגיד לו האמת בזה, וזמן רב הייתי פוסח על שתי הסעיפים אם לפרסם דברים

24. ח"ב למסכת מו"ק י"ד, מובא בליקוטי הערות על החת"ס מהדורת מכון ירושלים ע"מ קמ"ג.

25. מערכת חוה"מ, כרך ח'.

26. אור"ח סי' תקמ"ב.

27. בחידושים למו"ק שם.

אלו בספר או לא, ואגיד ליה גופא דעובדא: זה שנים רבות כמו י"ב או ט"ו שנים נשאלתי דין זה הלכה למעשה לאחד שהיה נחוץ לו הגילוח בחול המועד, וביררתי אז דין זה ורשמתי לעצמי, ולהנשאל הסתרתי הטעם ותליתי לו כאילו הוא הוראת שעה, ואמרתי לו: מה שהתרתי לך היה לי טעם שהיה שייך רק בפעם ההיא, ולא לעתיד, והעלמתי ההיתר ממנו. ואמנם טעמי היה לא בשביל חשש של מעלתו שיקילו גם בענינים אחרים... אבל כאשר עיינתי בזה ראיתי בלבי אדרבה לאידך גיסא, בשביל שהדור פרוץ בדבר הנ"ל (הנסתר) טוב יותר לפרסם היתר הנ"ל, והטעם כמוס בלבי ולא אוכל לגלותו, אם יפציר לא אשיב... אבל עכ"פ הכרעתי שפרסום ההיתר בחוה"מ יש בו מצוה רבה וגדר ומשמרת לתורה לפריצי הדור".

כלומר: א. הנודב"י – חשש מלפרסם היתרו ופסק בהוראת שעה.

ב. הטעם לפרסום ההיתר כפסק לרבים – הוא מפני טעם כמוס.

ביחס לחשש לפרסם פסקו, כתב החת"ס בתשובות (שם): "והנה בנודב"י...<sup>28</sup> נראה שהרגיש בחולשת הלכה זו, וכתב שלא רצה להדפיסו רק מטעם הכמוס... שהיה ראוי שלא להדפיס ולפרסם היתר זה ברבים שלא ילמדו להקל, לולי שחשב שקולא זו הוא גדר תורה לדעתו".

מוסיף החת"ס: "ואני הולך רכיל ומגלה סוד, כי בעו"ה רבו המשחיתים בעם בתער, ואם יגדל זקנם בחה"מ – יהיה כדי לכופ ראש לעיקר, ושוב אחר יו"ט ישחיתוהו בתער ועוברים על כמה לאווין דאורייתא, ע"כ טוב להתיר איסור דרבנן בחה"מ שלא יצמחו השערות כ"כ".

כלומר טעמו הנסתר של הנודב"י להיתר גילוח בחוה"מ – הוא לאותם המגלחים בתער, שאם לא יגלחו בחוה"מ – יגדל השער לגודל שעל השחתת מחוייבים מדאורייתא.

### ט. לסיכום

#### האם הנודב"י פסק בניגוד לשאר הפוסקים?

א"כ הטענה שהנודב"י פסק בניגוד לשאר הפוסקים – אינה נכונה, כפי שניתח החת"ס!

1) מה שהתיר הנודב"י לסמוך על ר"ת – היה בהוראת שעה ודווקא ע"י עני שאין לו מה יאכל.

28. תנינא סי' צ"ט, ק'.

(2) הנודב"י הרגיש בחולשת הלכה זו ולכן בתחילה לא רצה להדפיסה.

(3) הנודב"י פרסם את הפסק לא ע"מ להתיר אלא מפני שרבו משחיתים זקנם ורצה שלא יעברו על לאו דאורייתא.

### י. ביחס לפרסום דברי הנודב"י בשו"ת.

(א) החת"ס: "...נהי אם יראו ת"ח וגודרי גדר להפר תורה לפי הזמן והמקומות, יתקבצו וישאו ויתנו פנים אל פנים או במכתבים, ולכשיסימו – יפרסמו במכתבים, ויחתמו תחתיו גדולי פארי הזמן. כך עלתה במחשבתנו להתיר איסור דרבנן פלוני, ומטעם כך וכך, וכעין תקנות הקהילות... אבל יחיד בדורו, אפילו הוא חסון כאלונים וכגובה הארזים גובהו ודבריו כראי מוצקים – לא יכין להתיר אפילו מנהג קטן ממנהגי ישראל. היום יאמר הוא כך, וידפיסנו ויפרסמנו, ומחר יאמר אחר כך בסברות חלשות צנומות דקות עד שיתירו איסור דאורייתא. כאשר אירע בעו"ה בזמנינו, כי רבו פריצי הדור והעמידו חזון לומר: הלא גילוח חה"מ כמה מאות שנים נהגו אבותינו איסור ונצטערו ונתנוולו, ועתה התירו פרושים את הדבר – כן נמי נבוא ונתיר לחלל שבת בפרהסיא בעו"ה, והקולא תלוי אח"כ בהגורמים. ומשו"ה לא התיר הגאון נודע ביהודה בפרהסיא, ומ"מ נכשלו בה. ע"כ שומר נפשו יזהר וישמור ה' רגלי חסידיו מלכד".

(ב) בשדי חמד (שם) – מביא את דברי החת"ס כנ"ל ומוסיף: "העתקתי להבות דברי קודשו הנחמדים – להיות לזכרון לעיני הקורא ללמוד דעת חכמה ומוסר, שלא לנטות להקל מדעתו – אף בדבר שנראה לו להלכה ברורה מחוורת כשלמה, עיניו יהיו בראשו לראות את הנולד פן יגרום שיצמח דבר קלקלה ח"ו".

במערכת חמץ ומצה<sup>29</sup> כתב עוד: "שאפי' במקום שיש צדק בהיתר, אלא שיש חשש שיבואו להקל בדורות הבאים – על זה נאמר: 'הלכה ואין מורין כן'". ומוסיף שם: "והרי ראינו את הנולד כבר בעניינים אחרים, ומהם נלמוד לנדון הבא לפנינו כיוצא בזה... צא ולמד מהוראת הגאון החסיד נודע ביהודה בהיתר תגלחת בחוה"מ למי שגלח בערב הרגל, אשר כוונתו היתה להציל מאיסורא רבה – השחתת הזקן, ולא התיר אלא הוראת שעה לההולכים בין השרים ולפני מלכים יתייצבו – ורבו הפריצים נכשלו בה".

(ג) בחת"ס מובאת טענה נוספת כנגד הפרסום: שאם כולם יתגלחו ע"י עני – "א"כ בטלת איסור גילוח חוה"מ מכל וכל, ומזה הטעם לבד יש לאסור, שלא תשתכח תקון חכמים בזה".

29. כרך ז', ס' י', אות ג', לשלוח לעמ' 357.

## שער באמונה



## תמצות מאמר הדור<sup>1</sup>

### דניאל לונצר

"...ואני שולח לך את הספר "עקבי הצאן". ומראש אני מודיעך ומבקשך כי את הספר הזה לא תקרא בו כי אם תלמוד בו בעיון ועמוק בכבד ראש. כי השטחיות משחיתה הרבה מאד את הכונה בדברי חכמה עמוקה..."

צמח צבי, א'.

### א. תיאור צרת הדור:

הופעת התרבות האנושית מגיעה על ידי שלשלת של דורות, שבה כל דור מוסיף, בונה ומשכלל את המטען הרוחני שנמסר לו מדורות קודמים. רק כך יש אפשרות לתוכן האנושי לצאת ולהתגלות.

בכל דור ישנם שני צדדים המאפשרים את המשך הפיתוח הרוחני: הבנים, שקשורים לדרגה המיוחדת והחדשה של הדור, שמפתחים ומשכללים, ולעומתם האבות, ששייכים למסורת, לעבר הגדול והחשוב. האבות דואגים לאמץ ולקשר את החידוש של הבנים לכל הדורות הקודמים, – ישנה יניקה מהעבר וחידוש בהווה.

בדורנו, דור העקב, סוף הגלות ותחילת הגאולה, ישנה התנגשות איומה בין הצומח בהווה, בחיים, לבין הקשר לעבר ולמסורת. ישנו שבר בין האבות לבנים; הבנים אינם קשורים לזהות ההיסטורית והתרבותית של עם ישראל, ואם אין קשר בין האדם לדורות הקודמים אז רוח האדם היא אשליה בעלמא. רוח יוצאת לפועל רק על ידי תרבות, המשכה ופיתוח של דורות. אין בכוחו של אדם פרטי או של דור אחד להוציא לפועל אפס קצהו של תוכן הרוח האנושית. שבר כזה שמופיע הוא בעצם איבוד האנושיות והרוחניות.

בתחילת המאמר הרב מתאר את התסבוכת הקשה הזאת במלוא נוראותה, ללא שום טשטוש. רק מי שמתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה, דווקא מתוך ההתבוננות הרצינית מלאת כובד הראש יתאפשר לנו למצוא פתרון אמיתי לבעיה.

1. נכתב לאור שיעורי הרב אלי בזק, לפי הבנת הכותב ובאחריותו.

הצרה האיומה הזאת מגיעה אלינו בסוף הגלות, בזמן שכבר כלו כל כוחותינו, שכבר אין לנו מנין לגייס כוחות להתמודד עם השבר הנורא הפוקד את בית ישראל.

### ב. סיבת הצרה:

במהלך חשכת הגלות ניווט עם ישראל את דרכו על פי מאורות רחוקים ונישאים ביותר. החשכת הסביבה הקרובה גרמה לפקחת עין האדם אל המרחבים העצומים. האדם נחשף לאידיאלים רחוקים ביותר<sup>2</sup>. מושגים כמו: עולם הבא, עולם הנשמות וגאולה, תפשו מקום בתודעה הממשית של האדם. לכן, "הרגש המשומר מימים היותר עתיקים, וגם היותר טובים לאומתנו" – המסורת, הקבלה וההמשכה מאב לבן – עברה בצורה רציפה, ללא עכבות. לכל אדם, אפילו הפשוט ביותר בעם ישראל, היה ברור שברגשי הקודש של האומה, מסורתה ומצוותיה, נמצאים החיים והטוב, והוא היה מוסר את נפשו עליהם גם אם לא היה לו חשבון שכלי המבאר את אמיתות נצחיות התורה והדרכותיה.

בדורנו, גם הכוכבים הרחוקים הללו כבה אורם, וחלק גדול מהדור הצעיר מתכחש למסורת אבותינו. מבאר לנו הרב, שאין מדובר בעוד החשכה והעמקה של צרות הגלות, אלא להפך: "יש שמש צדקה זורחת", וכאשר זורחת השמש – אז בתחילה מתבהר הרקיע והמאורות הרחוקים שעל פיהם ניווט האדם בלילה נעלמים<sup>3</sup>. כל זה קורה על מנת שהאדם יהיה מודע למהפכה המתרחשת ויכוון על פיה את מחשבותיו ודרכיו. הסיבה שהרגש היהודי איננו 'תופס' אצל הבנים היא מפני שאור גדול עומד להאיר מחשכי ארץ, אור השכל והדעה (והדברים יתבארו בהמשך המאמר).

אם אנו מבינים שמתרחשת כעת מהפכה בדעת האלוקים של האומה, אז ברור שדורנו שונה לחלוטין מכל הדורות הקודמים, וככל שהוא יותר מוזר ולא מובן אפשר להבין כמה גדולה היא המהפכה שהולכת ומתבצעת.

### ג. מצבו המוסרי-מסורתי של דורנו:

בכל הזמנים והדורות אנו רואים בעם ישראל קשר הדוק בין שכחת אלוקים לבין שחיתות מוסרית. במקום שיש עבודה זרה – בגידה בהארה

2. עיין למהלך האידיאות בישראל, אורות עמ' קי"א.

3. עיין הקדמת 'אור חדש' למהר"ל, למנצח על איילת השחר (עמ' נ"ב).

האלוקית של ה' אחד – יש גם בגידה במוסר, ובאותו מקום ימצאו גם גילוי עריות, שפיכות דמים, גזל וכל נבלה. אצל הגויים קשר זה אינו הכרחי, וניתן למצוא אצלם מוסר חברתי ללא קשר לאלוקיות, מפני שהאלוקיות אינה שייכת לחייהם הממשיים. מה שאין כן בעם ישראל, שהאלוקיות שייכת לכל פרטי החיים הממשיים, וכאשר אדם מישראל בוגד בהארה האלוקית – בגידתו נובעת מתאוה עכשווית. אדם שבוגד באמיתת חייו בגלל תאוה רגעית, עשוי באותה מידה לבגוד גם בסדרים המוסריים הבסיסיים ביותר. לכן בכל מקום בעם ישראל שמוצאים עבודה זרה, נמצא גם גילוי עריות ושפיכות דמים.

אולם בדורנו, מצד אחד אנו רואים שהדור בוגד בהארה האלוקית שבעם ישראל, הבנים אינם נאמנים למסורת אבותם, אך לעומת זאת "רגשי החסד, היושר, המשפט והחמלה עולים ומתגברים" – ישנה יותר מודעות ליושר ולחסד מצד עצמם, לא כציווי המגיע מבחוץ, וזאת למרות הבגידה בהארה האלוקית.

### ד. לבושי התורה בגלות ובדורנו:

הרב מבאר, שהבגידה של דור הבנים במסורת איננה מפני שמדובר באנשים שפלים, שהמסורת היהודית אינה אומרת להם מאומה בגלל היותם שקועים בעולם חומרי חשוך וגס שאוטם את לבבם, אלא להיפך, בגלל מעלתם המיוחדת. והדברים יתבארו על פי משל – כאשר מלך מחוקק חוק למען טובת הממלכה, הוא לא יכול לומר לאנשי ממלכתו לקיים את החוק מאותה סיבה שבגללה הוא חקק את החוק, מפני שהאדם שרוי בפרטיותו ואינו יכול להיות מודע לחשבונות הארוכים שיש למלך, ולכן על מנת לשכנע אותו לקיים את החוק יש לאיים עליו בעונש או להבטיח לו טובה מסוימת.

כך גם לגבי התורה והמצוות. כאשר עם ישראל נמצא בגלות ולא חי חיים לאומיים, וכל אחד שרוי בפרטיותו, על מנת לשכנע את היהודי הפשוט לקיים את מצוות התורה יש לאיים ולהפחיד אותו. עתה, שבבני הדור הצעיר התגברו רגשי היושר והחסד מצד עצמם, כאשר אומרים להם שסיבת קיום התורה היא רק על מנת להינצל מאש הגהנום – הדברים אינם תופסים את לבבם. הם מחפשים את הטוב, היושר והצדק, אך אינם מודעים לכך שלהינצל מאש הגהנום זו רק סיבה חלקית ביותר לשמירת התורה, וישנו מקום בתורה לכל השאיפות הכי נשגבות שיש לדור הצעיר ואף יותר מכך.

## ה. תפקיד תלמידי חכמים והתרשלותם בו:

בכל דור מוטל על תלמידי החכמים שבדור להלביש את התורה בלבוש שעל ידו יוכלו בני דורם להתקשר לתורה, ללומדה ולחיות על פיה. בתקופת הגלות התורה התלבשה בלבוש חשוך ומצומצם על מנת שיהא אפשרי לבני הגלות להתקשר אליה ולקיימה, ועתה שהדור התעלה יש צורך להלביש את התורה בלבושים יותר אידיאליים, לפי רמת בני הדור. אך תלמידי החכמים התרשלו בעבודתם ולא עסקו ב"יסודי הרגש והדעת שבמרחב התורה", וממילא הם אינם מסוגלים לבאר את התורה בלבוש אחר. כמו שעל מנת לפסוק הלכה בנושא חדש יש צורך לדעת את שורש הסוגיה בגמרא ולהיות למדן, כך גם בלימוד האמונה צריך לדעת את יסודות הדברים ורק מתוך כך אפשר לבאר את התורה בלבושים שהדור צריך.

## ו. התרוממות ההמון והשפעתה על משבר הדור:

למשבר הדור ישנו גורם נוסף, מלבד התרשלותם של תלמידי החכמים. הרב מלמד אותנו, שישנו תהליך כללי בהיסטוריה האנושית, של מעבר מאישים פרטיים אדירי קומה והמון עם נבער מדעת, למצב שמעלת כלל האוכלוסיה גבוהה יותר, וזאת על חשבון האישים הפרטיים אדירי הקומה<sup>4</sup>. נוסף לחוקים הפיזיקליים של שימור האנרגיה וכו', יש בעולם גם חוקים רוחניים, – במקום אחר הרב מסביר שיש חוק של שימור המציאות הרוחנית בעולם<sup>5</sup>. לריבוננו של עולם יש רצון בעולמנו החשוך והגשמי, ועל מנת שהעולם יתקיים ותהיה בחירה חופשית, יש צורך לקצוב את המציאות הרוחנית, כיון שאם היה גלוי לעין כל החשבון האמיתי והאיכות הנשגבה של ההווה, אז המציאות הגשמית היתה שוממה ואף אחד לא היה מתמסר אליה. לכן, כאשר המון העם מתחיל להתעלות, הדבר בא על חשבון ענקי הקומה.

בדורנו, מהלך תולדותי זה הגיע לשלב מכריע, ובאמת רואים בעין את התמעטות הענקים. דבר זה גרם שדור הבנים הוא ברמה יותר גבוהה מבחינה נפשית מדור האבות, שאיפותיו הן יותר אידיאליות וכלליות, וממילא יכולת הקבלה של דור הבנים מדור האבות התערערה, מפני שהבנים מכירים שיש בהם מעלה חדשה ולא מזהים באבות משהו שאפשר להתחבר אליו, למרות

4. מאמר הדור לא נכתב ע"פ המצב הגלוי בדורו של הרב, אלא ע"פ חוקים כלליים ונצחיים הפועלים בנפשות הדור, לעיתים רואים אנו סימנים לכך ולעיתים לא. לכן אין מקום לאמירה "מאמר הדור נכתב על דורו של הרב קוק" – עניין זה אנו רואים בבירור במשפט זה של המאמר "מהלך התולדה האנושית".

5. מאמרי הראיה, עמ' 296.

שכל היציאה לפועל של מדרגתם המיוחדת טמונה בקשר שלהם לעבר ולמסורת, אך בעיני דור הבנים המסורת קשורה לפרימיטיביות, לצד הנמוך של דור האבות. "וזאת העליה של הכלל ההמוני הסבה ג"כ ירידה, שהדור שהוא מוצא את כל מה שהוא שומע ורואה מהורים ומורים קטן מערכו, אז מוסרם אינו לוקח את לבבו ואינו משביר את צמאונו". דרך הנשיאה של המסורת גורמת לכך שהבנים לא רוצים את התוכן הפנימי החי.

עתה, משהבנו את סיבות השבר, ניתן להתחיל להצביע על דרך התיקון.

## ז. דרכי התיקון:

סיבת השבר שפקד את דורנו, כפי שהתחלנו לבאר, אינה מפני איזו תאוה או הפקרות, אלא "יסודה של המחלה הוא המח", השכבה של אנשי השכל שבדור, בעלי הכשרון, שבדור רגיל היו צומחים להיות תלמידי חכמים. אמנם לא בהכרח גדולי הגדולים, אך בכל זאת האינטליגנציה של הדור, התנתקו מהמסורת והקבלה מפני שבאו לנסות ולנתח בעזרת שכלם את הרגש הישראלי.

בעולם הכללי התפתחה בחמש מאות שנה האחרונות תנועה של השכלה, שבוחנת את כל המציאות על פי השכל. דבר זה שכשלעצמו מוסיף ברכה רבה לעולם, אך כאשר מנסים עם כלים שכליים אנושיים לבחון את הרגש הישראלי, את תחושות החיים היסודיות ביותר שיש באדם מישראל, שנוצרו לא כתוצאה מהמפגש עם העולם הטבעי אלא מפריצת כל הגבולות – יציאת מצרים, מתן תורה, הליכה ניסית במדבר, חיים בארץ ישראל עם שישים ריבוא נביאים – כאשר באים לנתח זאת בעזרת השכל האנושי נוצרת סתירה נוראה. יש טעמים וסיבות לכל דברי התורה, אך אי אפשר להגיע אליהם מבחוץ, כמו שבן יכול לנסות ולהתחקות בעקבות רגשותיו כלפי אביו על ידי מחקר של שנים, אך אם הבן מסופק ברגש זה, הוא לא יכול לשחזר את הרגש הזה ולנסות לחקור אותו. אם רוצים לברר את מקור הרגשות הישראליים שיש בכל יהודי – ניתן לברר זאת. יש חלק בזוהר של טעמי מצוות, אך צריך להיות בתוך המחנה, רק מתוך תחושה של "מה נורא המקום הזה" אפשר להתחיל לגשש. מפני שלא עשו כך, אז "הם דומים שמצאו רק צדדים כהים, של רגש בלא דעת, של פחדנות ומורך ללא אומץ לב".

## ח. כח הספרות:

הכח שיצר את השבר בקרב הבנים בצורה שיטתית היה הספרות. אמנם בספרות יש הרבה אריכות דברים, להג ורדידות, אך ישנו גם כח מחשבי מסוים – אחרת היא לא היתה משפיעה בצורה כה שיטתית וקבועה. אם בספרות היה רק רגש, היה אז בכוחה לעורר מהומות מקומיות בלבד שהיו דועכות לאחר זמן מה. ההשפעה הקבועה יכולה לבוא רק מכח הגרעין המחשבתי שנמצא בה. מובן שעצם ההשפעה של הספרות מלמדת אותנו על צד עילאי ביותר בבנים – הם מושפעים מכח השכל. על מנת לתקן את השבר, נשתמש גם אנו בכוחה של הספרות, להביא רעיונות מחשבתיים עטופים בתיאורים מלטפים ומחממים, כך שגם במקום שבנינו נמצאים אחרי השבר הנורא יוכלו לשמוע את הדברים שנשמיע להם.

## ט. תוכן הספרות:

"ודור בעל רוח גדול חפץ ומוכרח לחפץ, בכל מקום שהוא פונה, לשמע דברים גדולים. ועיקר הגדולה של הדברים, הוא שיהיו מסוימים ומבוררים..."

אנו עוסקים בדור שעניינו הוא תחילת תקופה של הזרחת שמש של דעת אלוקים. אך הדור נמצא בשבר נורא והתנתק מהמסורת, הוא נמצא במצב "שבכח יש לו רב, ובפועל לא כלום". מבחינת שיקה לאידיאלים וקישור נפשי אליהם הדור נמצא במדרגה עליונה, אך בתחום הגשמתם בפועל, לחיות בחיים המעשיים את התביעה האלוקית, בזה הדור לא פעל מאומה. זהו הדור שהכי פחות התחבר לחייו מכל הדורות בעם ישראל. על מנת לחבר אותו בעזרת כח הספרות, יש צורך להשמיע לו דברים שיוכלו להתחיל להעיר את כשרונותיו הרדומים שהוא לא מודע אליהם כלל. הוא צריך לשמוע דברים גדולים, מסוימים ומבוררים. באורות התחיה<sup>6</sup> מבאר הרב, שעיקר המשבר של הדור נובע מזה שבתוכו יש לו הרגשה רוחנית גבוהה ביותר, אך הוא לא מאמין שהיא רלוונטית, שיש לרוח מקום במציאות. הדברים שנשמיע לדור צריכים להיות כאלו שגם יראו איך האידיאלים הנשגבים הללו מנהלים את החיים וכוללים את כל הצדדים והנטיות.

על ידי עבודה אדירה זו שהרב תובע מאיתנו, יתחיל דור הבנים לעמוד על כשרונו ואופיו, "וכיון שרק יתיצב על דרך האורה, ילך הלך ואור כשחר נכון מוצאו" – ברגע שמתחילה הארת השמש, אין עוד אפשרות של חזרה למצב של החושך, וההארה רק הולכת ומוסיפה.

\* \* \*

לאחר שהגענו למדרגה זו בהבנת משבר הדור ודרכי תיקונו, ממשיך הרב בחציו השני של המאמר ומבאר שגם בתפיסה המוסרית של הדור מתחוללת מהפכה גמורה, שבית המדרש של דור האבות צריך לסגל עצמו למהפכה זו על מנת לשוב ולקשר את דור הבנים לתורה. עד עתה הרב עסק במעלה המיוחדת של הדור באופן שאינו תובע מהפך כללי בגישתנו לדור; כעת הרב מברר את דרכי התיקון המוסרי הנצרכים לדורנו, שמתוך עיסוקנו במ מתברר לנו כי עלינו לעבור מהפך גמור.

## י. מוסר הכובש ומוסר הישר:

ישנן שתי דרכים לתיקון המוסרי של האדם, וממילא של האומה – מוסר הכובש ומוסר הישר.

הנחת היסוד של מוסר הכובש היא שעל מנת להגיע להטבה מוסרית יש צורך לכבוש, להדוך ועיתים אף לבטל לחלוטין כוחות של האדם, וזאת מפני שהאדם במצבו הבסיסי פונה לפרטיותו, לעצמו, וממילא אם רוצים לקשר אותו למטרה גדולה, אידיאלית ורחבה, יש צורך להילחם בנטיותיו הבסיסיות ולהעבירן ממצבן הפרטי והטבעי אל מציאות חדשה של קשר לאידיאלים וכלליות. מובן שעבודה בצורה כזו יוצרת כל הזמן מלחמות ומאבקים פנימיים בנפש האדם, מפני שמנסים להילחם נגד טבעה, וככל כח טבעי שנלחץ ומדוכא – בסופו של דבר הוא יתפרץ, וכל הסדרים שהגבילוהו יתמוטטו.

לעומתו יש את מוסר הישר. זהו מוסר שהוא לא יציאה ממצב פרטי למצב כללי, אלא המצב הכללי, האידיאלי, הנשגב והרחוק חותם את חותמו על הרגשת החיים הממשית של האדם. האדם בעצמו מוצא יסודות של יושר טוב וכלליות, ועל ידי זה החיים הם בעצם קו שיש בו שני נקודות, נקודה רחוקה ונקודה קרובה, והנקודה הקרובה עומדת על הציר שבסופו נמצאת פסגת המוסר. ממילא, כל הצעידה והעבודה המוסרית איננה מלחמה נגד האדם, אלא הדרך שמפתחת את כוחות חייו ומוציאה אותם מגולמיותם לשיא פיתוחם המוסרי השלם. גם בדרך זו יש לעיתים מאבקים נגד כוחות מסוימים, אך זהו מאבק שונה. אין זה מאבק שעניינו לשבור ולשתק את הנטיות הפרטיות של החיים כמו המאבק של המוסר הכובש, אלא מאבק שמסדר ומפתח את כוחות הנפש שלו, וממילא יזהר האדם לא לבטל אף כח במאבק זה, כי החיים עצמם מאירים הארה מוסרית, ואם כך הם פני הדברים אז לכל כח יש מקום כיון שהוא חלק מהחיים.

## יא. מקומה האידיאלי של החברה במוסר הישר:

על מנת שההארה המוסרית תהיה חקוקה בלבבות, יש צורך בקשר ממשי למוסר, וזה יכול להתבצע רק על ידי חיי החברה. באדם קיימת נטיה מוסרית לטוב ולתיקון מעשי, אך גם קיימת בו נטיה אלוקית להתעלות והשתלמות בלתי מוגבלת. בכח האדם לממש טוב מוגבל בלבד, לחייו יש קצבה, ולכן אם הטוב נעשה רק על ידי החיים הפרטיים – הוא סותר את הנטיה האלוקית שמשתוקקת לטוב בלתי מוגבל. כשיש סתירה לנטיה האלוקית של האדם, בעצם אין כאן מוסר ישר שאומר שכל נטיות החיים קשורות למוסר, ועל כן יש צורך בחיי החברה. לפעולה הטובה של האדם יש משמעות מפני שהיא באה מתוך ההשפעה של הדורות הקודמים ויוצרת כלפי הדורות הבאים. חיי החברה גורמים לכך, שהטוב המוגבל של האדם יהיה חלק מהמהלך המוסרי השלם שיתקן וירומם את הכל, "כל פועל טוב נזרע הוא בחיי הכלל, ולכל דור ודור יש חלק אחד מני רבבות אין קץ, להעלות ולהתרומם" – ולכן גם הנטיה האלוקית מוצאת את סיפוקה בתיקון המוסרי של האדם.<sup>7</sup>

## יב. מצבו המוסרי של עם ישראל בגלות:

עתה, לאחר ההבנה שמוסר הישר קשור לחברה, ממילא במצב שעם ישראל נמצא בגלות, וחיי החברתיים נעלמים לחלוטין – אין מקום למוסר הישר, והמוסר שתופס מקום הוא מוסר הכובש, שעניינו הוא להעביר את האדם ממצבו הפרטי והמצומצם לקשר אל אידיאליות וטוב.

כאשר עם ישראל יוצא לגלות – חיי האומיים מתים, מפני שבחוץ לארץ אין מקום לשאיפות ההטבה והתיקון שלו. לכל ארץ יש אומר כללי שאומר לנו למה ניתן לצפות, "כל הדר בחוצה לארץ דומה כמי שאין לו אלוה"<sup>8</sup>, בחוץ לארץ החיים תמיד אומרים הגבלה מסוימת – דבר שכשלעצמו מתאים מאוד לתרבות הגויים, שיכולים להתפתח דווקא כשהם שוכחים את האלוקים, אך עם ישראל, שהאידיאליות שלו היא אמיתית והוא הולך לתקן, לעלות ולרומם את הכל – נחנק שם. רק בארץ ישראל יש מקום לחיים הכלליים של עם ישראל, מפני שרק שם יש מקום לכל האידיאלים העליונים ביותר. ארץ ישראל, מצד האומר הכללי שלה, אומרת צמיחה, התפתחות, עילוי ותיקון – "מדרגה למטה מגן עדן", כדברי הכוזרי.<sup>9</sup>

7. מובן שחיי חברה יש רק בישראל, עם הנצח; "נצח ישראל לא ישקר ולא ינחם".

8. כתובת ק"י.

9. מאמר שני, פיסקה י"ד.

לכן, כאשר עם ישראל היה בגלות, "רק דרך הכבישה הכללית היא הדרך היותר אפשרית ומובילה אל החפץ".

לאחר ברור עניין המוסר הישר והמוסר הכובש, הרב מקשר את הדברים לדורנו.

## יג. תחיית האומה הישראלית:

### "כנסת ישראל התנערה לתחיה..."

לאחר אלפיים שנות גלות, עם ישראל מתחיל להתנער לתחיה. לא מדובר ביצירה מחדש, אלא בהתנערות, דהיינו התעוררות ממצב של תרדמה. כאשר אדם מתעורר, קודם כל צדדיו הנמוכים מתעוררים – ידיו ורגליו, הכוחות המעשיים, ורק אחר כך כח המחשבה והתודעה. לכן ההתעוררות לתחיה מתבטאת קודם כל בדור הצעיר, שמעוניין לחיות חיים לאומיים ישראלים. צריך לראות את הפלא האדיר הזה, שהנפשות המעשיות והגשמיות ביותר של עם ישראל רוצות להקים לתחייה את העם האבסטרקטי שלא חי בתבנית ממשית אלפי שנים, והם מצליחים על ידי מהפכות אדירות בעולם, כמלחמת העולם הראשונה שמחליפה את השלטון התורכי הרקוב לשלטון אנגלי וכו'. זה פלא, אין שום אפשרות אחרת להסביר את המאורעות, אלא רק שיד ה' פעלה דרך הנפשות הללו.

## יד. משמעותה המוסרית של התחיה:

אם אנו רואים שעם ישראל מתחיל לקום לתחייה על ידי מעשה אלוקי נורא ואדיר – דבר זה מהווה עבורנו אינדיקציה לחיים האומיים של עם ישראל. עם ישראל גלה מארצו וחיי האומיים נעלמו מפני חטאיו, אז אם יש התנערות לתחיה – זאת אומרת שנרפאנו מהעוונות החמורים שהחריבו אותנו. הגלות הארוכה שבה התייסרנו ביררה את עצמות האומה<sup>10</sup>, נקתה את האומיות מכל הסיגים, ועתה אנו יכולים לחזור ולחיות חיים לאומיים. הגוף הלאומי מוכן לקום לתחייה, אך עדיין לא פעל מאומה ולא גילה את כשרונותיו. דבר זה יכול להתבצע רק על ידי הדרכתה של תורה, שיכולה להוציא לפועל את כשרון האומה.

בדור הצעיר שהחל להתעורר לתחייה רואים סימנים של חיים ישראלים בריאים: "אור הצדק הפנימי, היושר הכללי והאהבה הלאומית הטהורה", יושר

10. עניין פעולת הייסורים מתבאר בהרחבה במאמר "דרישת ד'".

– לשם יושר, עשיית צדק – בגלל שעצם עשיית הצדק היא צדק, ולא לשם סידור החיים. אך הדור הצעיר לא קשור למסורת, וזאת מפני שכל ההסברים של אורחות היהדות – הדרכים שמוציאות לפועל את המוסר הישר – מוסברים בהתאמה למי שצריך להיות כובש, ומי ששייך למציאות העליונה של המוסר הישר אינו מוצא כל עניין באותם הסברים ודרכים. לכן ישנה תביעה אדירה על דור האבות ליצור בית־מדרש שיכול ללמד תורה ממקור החיים, בית־מדרש שמתאים לנפשות ששייכות למוסר הישר, שבו ילמדו “דרכי מוסר מלאי אורה וצהלה” – בתוך הדרך צריך שתהיה אורה וצהלה. בית־מדרש זה צריך ליצור עבורם תנאים שעל ידם יוכלו לפתח את כישרונותיהם, ולהדריך אותם במדויק איך אפשר לצעוד בעולמנו עם שקיקה לטוב ולא־דיאלים ולהוציאם לפועל בלא ויתור על אף צד או נטיה.

### חתימה:

“באורח חיים כזה כשיתרבו בנו עובדי עבודת הקדש באמת, מסקלי דרכים ומישרי נתיבות, עד מהרה יגלה ויראה לפנינו הודו והדרו של דור בנינו אלה”.

כל מהלך חיבור דור האבות לדור הבנים תלוי בעובדי עבודת הקודש. עובדי עבודת הקודש צריכים ללכת באורח חיים שיוציא לפועל את הכח החי שבתורה, כח שנדחה בגלות מפני צל המוות הרובץ על האומה בחוץ־לארץ. כאשר אנו נפגשים עם המעשה האלוקי של התחייה, עלינו להבין שהארת התורה חוזרת ומתקרבת אלינו, ולכן העוסקים בתורה צריכים להיות שייכים להארת החיים שבתורה, צריכים לחיות באורח החיים של המוסר הישר, ועל ידי כך לסלול את הדרכים של המוסר הישר. כאשר דבר זה יתבצע, אז תתברר לנו ביתר תוקף מעלת הבנים אשר יתחילו להוציא את תכונותיהם לפועל, והבנים, כאשר יפתחו לפניהם דרכים כאלו, יתחברו חזרה לקו הארוך של המסורת.

“ולב האבות יתחיל להכיר את כל אוצר הטוב והסגולה הגנוזה שבבנים, בעומק נפשם הערה והחיה, והבנים יכירו את הקדושה והטהרה, ההוד והתפארת המלאים בלב האבות, שלקחו להם כל אלה בנחלה מדור דורים... וכל אחד מחבירו יקח את כל הטוב, את כל הנאה והכשר... [מתוך הבנה] שרק ע"י ההתאחדות הרוחנית של ישראל הצעיר עם ישראל הזקן תבא ישועה ותצמח גאולה”.

[מובן שדרך הקודש, בה צריכים עובדי הקודש לצעוד, צריכה להתברר, ובזה עוסק הרב במהלך המאמרים הבאים של “עקבי הצאן”].

## “אות היא לעולם”

### על מצוות מילה, תפילין ושבת

נועם הכסטר

#### א. פתיחה:

שלוש מצוות נקראו “אות”:

**מילה** – “ונמלתם את בשר ערלתכם, והיה לאות ברית ביני וביניכם”<sup>1</sup>;

**תפילין** – “והיה לך לאות על ידך ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ד’ בפיך, כי ביד חזקה הוציאך ד’ ממצרים...”<sup>2</sup>;

**שבת** – “...אך את שבת־תני תשמרו, כי אות הוא ביני וביניכם לדר־תיכם לדעת כי אני ד’ מְקַדְּשֶׁכֶם... ביני ובין בני ישראל אות הוא לעולם, כי ששת ימים עשה ד’ את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש”<sup>3</sup>.

המילה “אות” מתפרשת על פניו כסימן שבא להזכיר לנו משהו, איזשהו אירוע או עניין<sup>4</sup>. אם כן, כל אחת משלוש המצוות הנזכרות מהווה סימן למשהו, והפסוקים עצמם מפרטים מה המצווה באה להעמיד לנגד עינינו:

המילה – אות על עצם הברית בינינו לבין הקב”ה;

התפילין – אות שעניינו להזכיר לנו את יציאת מצרים (וליתר דיוק – את “היד החזקה” שביציאת מצרים, ונעמוד על כך בהמשך);

השבת – אות למען נדע שד’ מקדש אותנו, וכן זכרון בריאת העולם והשביתה בשביעי.

מפשט הפסוקים נראה, לכאורה, כי אין קשר רעיוני בין מצוות אלו דווקא, אלא כל מצווה מכונה “אות” מסיבה אחרת. סברא זו מתחזקת עוד, כשמבחינים שהפסוקים העוסקים במצוות התפילין כאות קושרים אותה

1. בראשית י”ז, י”א.

2. שמות י”ג, ט’, וכן בהמשך בפסוק ט”ז.

3. שמות ל”א, י”ג–י”ז.

4. בראשית י”ז, י”א, ספורנו ורד”ק; שמות י”ג, ט’, רשב”ם וראב”ע; ועוד.

ליציאת מצרים<sup>5</sup>, ואילו השבת, שגם היא "זכר ליציאת מצרים", מתקשרת דווקא למעשה בראשית בפסוקים המתייחסים אליה כ"אות". אם כן, משמע שיש כאן עניינים שונים – אות התפילין קשור ליציאת מצרים, ואילו אות השבת קשור דווקא למעשה בראשית.

אך מעיון בפוסקים נראה שיש קשר ביניהם:

"בשבת ויום טוב אסור להניח תפילין, מפני שהם עצמם אות, ואם מניחים בהם אות אחר היה זלזול באות שלהם"<sup>6</sup>. רואים מכאן, שישנו עניין כלשהו המקשר בין שני אותות אלו, אך אין שניהם יכולים לשמש יחד.

ומצד שני:

"ביום שיש בו מילה ראוי שלא לחלוץ (תפילין) עד אחר המילה, כי מילה היא אות ותפילין הם אות"<sup>7</sup>. אם כן, גם מכאן רואים שיש מכה משותף הקושר בין האותות, אך משמע שדווקא יפה ראו שישמשו יחד!

עוד גילוי לקשר ביניהם נמצא בדברי הרב:

"וראוי שיובן עניינן על דרך אחד – שיהיה עניין כללי אחד שיש צורך בו לכל אחד מהנה ועל ידי שלשתם ישלם העניין. ואשר אחזה אנכי בעניי הוא שעניין אלה המצוות הוא להודיע אותנו עניין אחד מהכרת אלוקותו ית' ודרכיו בבריאה ובהנהגה, מה שלא יודע ע"פ השכל האנושי, ומזאת הידיעה תצאנה תולדות גדולות, עקרי אמונה ועקרי תורה ועבודה"<sup>8</sup>.

הרב מבין, שמשמעות המושג "אות" הינה משהו מעבר לסימן שבא להזכיר לנו משהו. האות – בדומה לאותיות התורה<sup>9</sup> ולאותות שעשו הנביאים<sup>10</sup> – היא דבר גשמי, השייך לעולם ההכרה שלנו, ומכוון את מבטנו והשכלתנו אל משהו שמעבר להשגה האנושית. ישנו עניין מסוים, גבוה מעל גבוה, שרק מתוך ההתבוננות במצוות אלו וקיומן נוכל להבינו.

5. קידוש ליל שבת, ע"פ הטעם הכתוב בעשרת הדברות שבפרשת ואתחנן.

6. שו"ע אור"ח, סי' ל"א, א'.

7. משנ"ב סי' כ"ה, ס"ק נ"ה.

8. מדבר שור, הדרוש השבעה ועשרים. אמנם הרב ממשיך ומבאר שם את עניין מצוות אלו בדרך אחרת ממה שאבאר בעז"ה, אך היסודות אותם הציב כאן הרב עולים יפה גם עם ההסבר שלקמן.

9. עיין אורות התורה, סוף פרק ה': "...לרכוב במקום שאי אפשר לבא שמה ע"י כח עצמו כי אם ע"י צירוף הדרשה לאותיות התורה".

10. עיין אורות, ישראל ותחיתו י"ב: "...לא עשתה הנבואה שום נס כי אם כשקשרתו לאיזו טבעת טבעית, אפילו קלושה וקטנה. חשבו בזה חושבים סימבולנים מחשבות, שכללים נהלכו, והאמת המסרתית תביע אמריה בכל הוד גבורתה".

בנוסף לזאת, הרב יצא מנקודת הנחה שישנו עניין אחד המקשר את שלושת המצוות, אלא שכל מצווה נותנת פן אחר – ולכן יש צורך בשלושתן.

ננסה, בעז"ה, להעמיק בכל אחת מהמצוות הללו, לעמוד על ההבדל ביניהן, ומתוך כך להבין את החוט המקשר, ולתת טעם מדוע הנחת תפילין בשבת מהווה זלזול בשבת, ומאיך ראוי להניח תפילין כשיש ברית מילה<sup>11</sup>.

## ב. מילה:

"שאל טורנוסרופוס הרשע את רבי עקיבא: איזו מעשים נאים, של הקב"ה או של בשר ודם?

אמר לו (רבי עקיבא): של בשר ודם...

אמר לו (טורנוסרופוס): למה אתם מולין?

אמר לו (רבי עקיבא): אני הייתי יודע שעל דבר זה אתה שואלני, ולכן הקדמתי ואמרתי לך, שמעשה בני אדם נאים משל הקב"ה.

הביא לו רבי עקיבא שיבולים וגלוסקאות, אמר לו: אלו מעשי הקב"ה, ואלו מעשה ידי אדם...

אמר לו טורנוסרופוס: אם הוא חפץ במילה, למה אינו יוצא הולד מהול ממעי אמו?

אמר לו רבי עקיבא: ...שלא נתן הקב"ה את המצוות לישראל אלא לצרוף אותם בהם"<sup>12</sup>.

לא בכדי בחר המדרש במצוות המילה ללמד דרכה את ערך הפעולה האנושית; זו הדוגמא הקלאסית לעשייה האנושית לעומת המעשה האלוקי – הלא רק לפני שבוע נולד התינוק, יצירה אלוקית, שלם בכל אבריו, וכבר אנו

11. האבודרהם (מצוות תפילין) כותב, כי עניין שלשת המצוות הללו הוא עדות על כך שאנו עבדי הקב"ה, וכל יהודי צריך בכל יום שני עדים לכך, שכן "על פי שניים עדים יקום דבר". כך שבכל יום יש לנו מילה ותפילין, ובשבת יש לנו מילה ושבת. ולפי הסבר זה, אין שום התנגשות בין תפילין לשבת, אלא שתמיד צריך שני עדים, ולא משנה איזה מביניהם. שיטה זו מתייחסת למילה כאות תמידי, אות שעניינו הוא התוצאה – היות האדם מהול, אך נראה שהמשנ"ב נותן חשיבות אותית לעצם מעשה המילה, שכן כתב שראוי להיות עטור בתפילין בשעת המילה ולא כל זמן היותו מהול...).

12. תנחומא תזריע, אות ה'.

באים ולכאורה עושים בו מום. מבאר לנו רבי עקיבא, שאין זה מום, אלא אדרבה – כך אנו מפתחים ומשכללים את היצירה האלוקית, כפי שאנו הופכים שיבולים לעוגה. הערלה היא המום, ואנו מתקנים את האדם ומסירים את הערלה במצוות ד'.

כך ברא הקב"ה את עולמו: אין הקדושה מופיעה אלא על ידי הפעולה האנושית. השכינה שורה בעולם הזה על נושא גשמי ומתוך פעולה אנושית, כפי שבידך משה רבנו את ישראל בזמן הקמת המשכן: "יהי רצון שתשרה שכינה במעשה ידיכם – ויהי נעם ד' אלקינו עלינו ומעשה ידינו כוננה עלינו, ומעשה ידינו כוננהו"<sup>13</sup>.

ה"שפת אמת"<sup>14</sup> מסביר, שחוק זה הוא תולדה של חטא האדם הראשון. "וישלחהו ד' אלקים מגן עדן, לעבד את האדמה", פירוש הדבר שעתה אין אפשרות לאדם להגיע לשום השגה מבלי שתקדם לזה עבודה גשמית לתיקון הגוף. נמצאנו למדים, שמעשינו אינם יוצרים את הקדושה אלא רק מאפשרים לנו להיפגש עמה, הקדושה קיימת ואנו צריכים ליצור את הכלי לקבלה. והראיה היא מכך, שלפני החטא לא היה צורך במעשים אלו. וכך כותב הכוזרי: "ואל יהיה הדבר רחוק בעיניך שרשמים אלוקים נכבדים מופיעים בעולם התחתון הזה בשעה שהוכנו החמרים לקבלם"<sup>15</sup>.

אם כן, נוכל לומר על פי זה, שעל ידי המילה אנו נפגשים בכח שבידינו להשרות שכינה – בקיימנו את מצוות ד'.

## ג. תפילין:

כאמור בפתיחה, מצוות התפילין מופיעה בהקשר של היד החזקה ביציאת מצרים. הרב מבאר את הקשר: "כל היסוד של יציאת מצרים היה להלחם בטבע הגס של החיים, המטביע את האדם במצולותיה של החלונות. ומאחר שיסודם הגס של החיים ל"כ חזק הוא, וכדי להלחם בו עד שינוצח הטבע החלוני שבאדם, כדי שיחול בקרבו אותו האור של הטבע הקדוש שלו, צריכה היתה יד חזקה להגלות, על כן צריכין אנחנו להמעשים הקדושים הללו של הנחת תפילין על היד ועל הראש, כדי לסייע בסגולתם את המפעל הגדול הזה, של התהפכותו של הכח הגדול של החיים החלוניים הגסים, לכח חיים אציליים נהדרים בקדושה. ע"כ רק ע"י שיהיו לך לאות על ידך ולזכרון

13. רש"י, שמות ל"ט, מ"ג.

14. בראשית תרמ"ד.

15. מאמר ראשון, פסקה ע"ז.

בין עיניך... תהיה תורת ד' בפיך, ולא מבלעדה, כי כשם שלפעולה הכללית, להכניע את הרוח החלוני הגס של האנושיות, שאז נתבלט במצרים, היה צורך ביד חזקה, להוציא אותך ממצרים בדבר ד', כמו כן צריך להמשיך את המפעל הזה, של נצחון הקודש על החלונות שבחיים, בכח רב וביד חזקה שעוזה וגבורתה יגלו ע"י המפעל הכביר של המצוה הזאת הנאדרה בקדושתה האותית, של התפילין..."<sup>16</sup>.

העולה מדברים אלו הוא, שישנם באדם שני טבעים – ישנו הטבע הגלוי, שהוא חומרי וגס והוא השולט באדם ובאנושיות בכלל, וישנו הטבע הקדוש, שהוא כמוס, ועל מנת שיופיע יש צורך ביד חזקה. כך עשה הקב"ה ביציאת מצרים, כשהשליט את הטבע הקדוש הישראלי על הגסות המצרית, וכך אנו מצווים לעשות בעצמנו על ידי מצוות תפילין – על מנת שהטבע הקדוש העצמי יתגלה, "למען תהיה תורת ד' בפיך". וכפי שהקב"ה השתמש לשם כך ביד חזקה, כך גם אנו זקוקים למעשים ממשיים במציאות, על מנת להשליט על עצמנו את טבענו הקדוש.

אם כן, גם התפילין – בדומה למילה – עניינן הצורך במעשים גופניים על מנת להתקדש.

## ד. שבת:

כאמור, הכרח המעשה הגשמי כהכנה לחלות הקדושה נובע מהטבע הגס השולט בעולם הזה, אך אין הוא מקנה לאדם תכונה חדשה החיצונית לו אלא מאפשר את חשיפת טבעו הקדוש. אם כן, במצב שאין הגסות שולטת – אין צורך במעשים אלו, כפי שהבאנו לעיל בשם ה"שפת אמת", שלעתיד לבוא, כשיתוקן חטא אדם הראשון, כבר לא יהיה צורך בכך.

זה המצב אליו מרוממת אותנו השבת, שהיא "מעין עולם הבא"<sup>17</sup>. במצב זה, הקדושה העצמית מופיעה בעצמה והיא השולטת, וממילא אין צורך במעשים חיצוניים שיסייעו לכך.

משום כך המלאכות האסורות בשבת אלו הן אותם ל"ט אבות מלאכה שנעשו במשכן – מלאכות אלו עניינן "שתשרה שכינה במעשה ידיכם"<sup>10</sup>, אך

16. עולת ראיה, חלק א', עמוד ל"ט. ההדגשות אינן במקור.

17. מתוך זמירות שבת, ע"פ ברכות נ"ז.



בשבת הקדושה היא "קביעה וקיימא"<sup>18</sup> ואין צורך בפעולה אנושית שתסייע לקדושה להופיע.<sup>19</sup>

השבת הינה "יום מנוחה וקדושה"<sup>20</sup>; ביום זה מופיעה הקדושה העצמית וממילא זהו יום מנוחה. המנוחה מבליטה עובדה זו – שהקדושה לא תלויה במעשה ידינו אלא היא יצירה אלוקית.

נקודת הקדושה הזו, שתתגלה לעתיד לבוא, היא "הנקודה הראשית שבמציאות", זהו "מרכז החיים של כל המצוי"<sup>15</sup>, וממילא ברור מדוע התורה תולה את זה במעשה בראשית – כבר אז טמן הקב"ה גרעיני קדושה אלו בטבע המציאות, ובחינת ה"אות" של השבת אינה תלויה ביציאת מצרים דווקא אלא היא שייכת לעצם בריאת העולם.

וביותר רעיון זה בא לידי ביטוי בפסוק הראשון בו מוזכר "אות" ביחס לשבת: "אות הוא ביני וביניכם לדתיתכם לדעת כי אני ד' מקדשכם"<sup>3</sup> – עניין האות הוא הקדושה העצמית בה קידשתי אתכם, אני הוא המקדש אתכם ואין קדושה זו תלויה במעשיכם.

## ה. סיכום ביניים:

מכל האמור עד כאן עולה, שהעניין אותו צריכים ללמוד ממצוות אלו הוא ההבחנה בין הקדושה העצמית שבאדם לבין העשיה האנושית. קיימת בישראל קדושה עצמית שאינה תלויה במעשינו, אך קדושה זו תופיע רק לעתיד לבוא, ובינתיים אנו פוגשים בהארה זו רק בשבת, ובימות החול אנו זקוקים למעשים ממשיים על מנת שתופיע בנו הקדושה.

על פי זה מתבאר מדוע בשבת ויום טוב אסור להניח תפילין ויש בזה זלזול באות שלהם, שהרי יש בזה ערעור של הקדושה העצמית, שכביכול גם בשבת אנו זקוקים למעשים חיצוניים על מנת שתופיע. וכלשון הרב: "שבת ויו"ט אינם צריכים אות, כלומר בהם צריך האדם להתעלות מצד פנימיותו, עד שלא יהיה צריך סעד חיצוני לתומכו"<sup>21</sup>. ומאידך – ביום שיש בו מילה, ראוי שלא לחלוץ תפילין עד לאחר המילה, כיון ששני אותות אלו עניינם אחד, התפילין מחזקות את האות שהמילה באה ללמד – ערך המעשה האנושי כתנאי בסיסי לחלות הקדושה בנו.

18. פסחים ק"ז:

19. ע"פ עין איה שבת פרק ד', פסקה ד'.

20. מנחה של שבת.

21. שם פרק א', פסקה ל"ט.

על פי זה ניתן להסביר בדרך הדרש, שמשום כך אסור לישון בתפילין, לעומת העניין שיש לנו בשבת – שכן התפילין עניינן האקטיביות האנושית, לעומת השבת שעניינה הפסיביות.

## ו. מילה לעומת תפילין:

לפי האמור עד כה, משמע שהאות של התפילין הוא אותו האות של המילה, אך דבר זה קשה משני פנים:

1. מדוע יש צורך ששניהם יקראו "אות", והרי לכאורה די באחד מהם כדי ללמדנו עניין זה?

2. כיצד נבין את ההלכה האומרת שמלים אפילו בשבת? מדוע אין בזה זלזול באות של השבת, כפי שנאמר בתפילין?

נראה שיש שני אופנים בהם ניתן להסביר את עניינה המיוחד של ברית המילה:

א. אמנם יש בנו קדושה עצמית שלא זקוקה למעשה התפילין כדי להתגלות בשבת, אך יש משהו בסיסי הקודם לזה – וזהו עצם הקישור שלנו לקב"ה, בלא זה אין בנו קדושה עצמית. ברית המילה היא הבסיס לקישור שלנו אל התורה והמצוות. 'ערל' פירושו אטום<sup>22</sup> – אטום בפני האור האלוקי; הסרת הערלה היא המאפשרת לנו להיפגש עם קדושת השבת, עם הטבע הקדוש שלנו. משום כך דוחה המילה את השבת, שכן אין טעם לשבת כל עוד לא מקיימים את מצוות המילה.

וכך כותב הר"ף<sup>23</sup>: "וכדי לבוא לקיום שבת צריך שיהיה חתום באות ברית קודש, להורות כי מבני ישראל הוא. ואם כן, אם אין מילה שהוא הוראה על הישראלי אי אפשר לו לשמור שבת כי אדרבא הוא חייב בנפשו אם ישבות...".

הסבר זה עולה יפה עם פשט הפסוק, המורה כי אין האות של המילה בא ללמדנו אלא על עצם קישורנו לקב"ה, הברית אותה כרת ד' עמנו, שהיא נקודת היסוד ממנה ניתן להתקדש ולהתקדם הלאה: "והיה לאות ברית ביני וביניכם"<sup>1</sup>. על פי זה, המילה והתפילין שייכות שתיהן לתפקידו המכריע של המעשה, אך אלו תפקידים שונים – מעשה המילה מגלה את עצם השייכות שלנו לקב"ה, והתפילין חושפות את הקדושה שבקרבנו.

22. ראה רש"י על שמות ו', י"ב.

23. רי"ף על עין יעקב, נדרים ל"א:

ב. דרך שניה לבאר היא, שהמילה מגלה משהו נוסף, מעבר למה שמתגלה על ידי השבת, ולכן למרות שהתפילין מיותרות בשבת – המילה אינה מיותרת כלל, שהיא נצרכת לגלות את הקדושה שמעבר לשבת.

התפילין באות לסייע להופעת הטבע הקדוש שלנו, הטבע שמופיע מעצמו ביום השבת – היום השביעי – השייך לקודש שבטבע. לעומת זאת, מצוות המילה שייכת ליום השמיני, למעלה מן הטבע. במילה אנו לא רק מגלים את הקדושה הטבעית, אלא גם חושפים את שייכותנו למה שמעבר לטבע. וכלשון המהר"ל על המשנה "גדולה מילה שדוחה את השבת"<sup>24</sup>: "דבר זה פשוט, כי המילה ביום השמיני... כלל הדבר, כי המילה הוא על השבת במדרגה, ולכן המילה דוחה את השבת"<sup>25</sup>.

במבט ראשון נראה, שהתירוצים הללו – של הרי"ף ושל המהר"ל – חלוקים זה על זה, שכן לרי"ף עניין המילה הוא היסוד והבסיס שקודם לשבת, ולעומתו למהר"ל עניין המילה הוא משהו מעבר לשבת, הקדושה שמעבר לטבע.

אך נראה לי, שפירושים אלו דווקא משלימים זה את זה, ומתוך שניהם יחד אנו מקבלים את התמונה השלימה:

שייכות עם ישראל לשבת נובעת מתוך קבלת התורה. התורה היא החכמה האלוקית שמעל לטבע<sup>26</sup>, ורק משום שאנו קשורים לקודש העליון אנו מסוגלים לגלות שבעצם יש לנו טבע קדוש ולראות את הטבע בפרספקטיבה של קדושה. אומות העולם, לא זו בלבד שאינן שייכות לתורה – אלא שמשום כך אינן שייכות גם לקודש שבטבע, וגוי ששבת חייב מיתה<sup>27</sup>.

אם כן, ברית המילה שייכת ליום השמיני, אך זהו הבסיס לקישור שלנו אל הטבע, והגויים מכונים "ערלים"<sup>28</sup>, ומשום כך לא שייכים לשבת.

24. נדרים שם.

25. חידושי אגדות שם.

26. "רמז זה דוד במזמור (תהילים יט) השמים מספרים כבוד אל, שזה המזמור יש בו ז' פסוקים... עד תורת ד' תמימה הוא השמיני, וידוע כי העוה"ז נכלל בז' שהם ימי בראשית והתורה הוא על העולם" (מהר"ל, דרך חיים עמ' רפ).

27. סנהדרין נ"ח:

28. "כי כל הגוים ערלים" (ירמיה ט', כ"ה). ונפסק על פי זה, שהנודר הנאה מערלים – אסור בגויים אפילו אם מלו, ומותר בישראל אפילו אם לא מלו (נדרים ל"א).

## ז. סיכום:

העולה מדברינו:

שלוש מצוות נקראו "אות" – מילה, תפילין ושבת, וכאמור "ראוי שיובן עניינן על דרך אחד, שיהיה עניין כללי אחד וע"י שלשתן ישלם העניין"<sup>8</sup>.

העניין שמתבאר ממצוות אלו, הוא דרך הופעת הקודש בעולם:

**התפילין** מלמדות אותנו, שישנו צורך בעשיה האנושית על מנת שנגלה את הקדושה בעולם הזה.

**השבת** מלמדת אותנו, שקדושה זו היא עצמית לנו, זה טבענו, ולעתיד לבוא היא תופיע בלא צורך במעשינו.

**המילה** מורה, שהבסיס לקישור שלנו לקדושה הזאת הוא השייכות שלנו למה שמעל לטבע, בקיימנו את מצוות ד' שניתנו על מנת לצרף אותנו בהן.

## שירת ההוויה

אס"ף בנדל

"כה אמר (הגר"א): כל החכמות נצרכים לתורתנו הקדושה וכלולים בה. וידעם כולם לתכליתם... וחכמת מוסיקא ושיבחה הרבה. הוא היה אומר אז כי רוב טעמי תורה וסודות שירי הלויים וסודות תקוני הזוהר, אי אפשר לידע בלעדה, ועל ידה יכולים בני אדם למות בכלות נפשם מנעימותיה ויכולים להחיות המתים בסודותיהם הגנוזים בתורה. הוא אמר: כמה ניגונים וכמה מידות הביא משה רבנו מהר סיני".  
(הקדמה ל"פאת השולחן")

הנגינה, מביעה היא תכנים רוחניים מבלי להגשימם או לצמצמם באותיות ובמילים. נובע הצליל מעומק פנימיות האדם, בטרם עובר הוא בכלי הדיבור המחתיכים בו עד לכדי אות<sup>1</sup>. מראשית ינקותו מבין האדם את משמעות הצלילים עוד בטרם הבינו משמעות המילים, ובכך מתקשר התינוק עם האם בנגינות שחוק ובכי, בקולות נועם ובפעיה<sup>2</sup>, התקשרות פיזית, רגשית, שכלית ונשמית. וגם בבגרותו, במקום בו המילים צרות מלהכיל את המשמעות, אזי באים הצלילים, וגדולה הבעתן של צהלת אושר וזעקת כאב יותר מכל אשר יכול היה להיאמר<sup>3</sup>. ברורה היא המילה ומבררת אך גדורה היא ומגדרת<sup>4</sup>. בכוחה של הנגינה לבטא את המשמעות, הרעיון, האידיאל כמות שהוא, כמעט מבלי למעט מאורו הנשגב. המוסיקה היא תוכן רוחני.

וגם בדיבורו של אדם, לאחר שיכנוס מחשבותיו אל התיבה, עדיין ישאר ויאיר הניגון, "צהר תעשה לתְּבָה"<sup>5</sup>, הטעמים, ההטעמה של המלים, הנימה

1. שפת אמת, ר"ה תרנ"ב, ד"ה אשרי: "כי הדיבור בא גם מתוך כלי הושט בחינת הגוף. וקול מקנה הוא רק פנימיות הרוח ונפש. ואין בו תערובות". שיחות הרצ"ה לר"ה, סידרה ב', 6. קול ואמירה: "קול הינו יותר עליון מאמירה ודיבור אלא שמתגלה הוא באמירה ודיבור... הקול הוא היסוד, הדבר שיש לשמוע ולקלוט והוא מתפרט במציאות החיים ע"י הופעת האמירה. הקול הוא נשמת האמירה..." ועיין עוד עול"ר ב' עמ' נ"ד.

2. שמות א', ט"ו. רש"י שם "פועה זו מרים... שפועה ומדברת והוגה לולד".

3. שפת אמת, ר"ה תרמ"ז, ד"ה איתא: "ואפשר זה עצמו בחינת השופר כדאיתא בזוהר הקדוש שיש צעקה בלב שאינו יכול לפרש בפה..."

4. קובץ א', קי"ג.

5. בראשית ו', ט"ז.

בה נאמרים הדברים מבטאת צד יותר כללי ונסתר ממה שמבטאות המילים עצמן<sup>6</sup>, שרש המחשבה שמאחורי המילים<sup>7</sup>, פורטת הנימה על נימי הנפש גם מבלי שיובנו המילים. זוהי הארת הנקודה הכללית שבמוסיקה שהיא ממעל למלים ומובנת שפתה לכל נברא.

היצירה המוסיקלית בשיא הדרה, משפיעה היא על האדם שפע של חיים המעוררו בכל רבדיו – גופני, רגשי ושכלי, וממעל לכל בצידו האמוני אצילי<sup>8</sup>, ומביאתו לידי דביקות בעצמיותו ובהוויה ברוך הוא.

מורכבת המציאות מרבבות עולמות, וכל עולם פנימי מחברו, מופשט וכולל יותר, וכולם מכוונים אחד כנגד רעהו, וכל מה שיש בעולם הפנימי קיים גם בעולם החיצוני בצורה של הופעה, פחות מופשטת ויותר מולבשת<sup>9</sup>. וההוויה ברוך הוא הווה את כולם, ומחייה את כולם בכך שמשפיע בהם שפע רוחני, אידיאלים קדושים ועליונים – קול ה'<sup>10</sup> הממלא את הכל<sup>11</sup>. וההוויה עונה בשירה עילאה וברננה אדירה<sup>12</sup> בכל העולמות, משירת המלאכים<sup>13</sup> ועד שירת העשבים<sup>14</sup>. שירה זו היא אותם תכנים רוחניים המושפעים מן הבורא ית'<sup>15</sup>. כל קולות הטבע, הנשמעים יותר והנשמעים פחות, הינם מבטאים את שקיקת החיים הזורמת בכל. ונפש האדם מקשבת שירה אחדותית זו ומתחייה גם היא בה, ואף על פי שאינה מסוגלת לתרגמה ולהקציבה במילים<sup>16</sup>.

6. נפש החיים ב', ט"ו: "והטעמים של התיבות הם בחינת המחשבה וכוונת הלב, שהוא בחינת הנשמה כידוע, כי הם תנועות והנהגת הנקודות והאותיות ונטיתם לאיזה צד, שהוא דבר התלוי במחשבה, בשכל". ועיין הערה 35.
7. ועיין בביאור לראש מילין.
8. עיין בהרחבה בספר "יודע נגן", ד"ר דניאל שליט, שרבדים אלו כנגד ד' עולמות – אבי"ע (חלק ראשון, פרק א', עמ' 15).
9. נפש החיים, שער א', פרק ה'.
10. תהלים כ"ט.
11. קובץ א', תרנ"ז: "כשמרגיל האדם את עצמו לשמע קול ד' מכל דבר...", וקובץ ב' קע"ו. שפת אמת, ר"ה תרנ"ו: "ענין תקיעת שופר לאחוז בקול תורה שהוא פנימיות כל הבריאה".
12. אגרות הראי"ה א', עמ' רל"א: "הרננה האדירה של ההוויה, כמו שהפיתגוריים היו אומרים על דבר ההרמוניאה של המוסיקה הכללית, שודאי חזיון נצחי הוא בעמקי הרוחניות".
13. ברכות ג', רש"י ד"ה אי קסבר: "במשמרות עבודת המלאכים ושיר שלהם".
14. ליקוטי מוהר"ן תנינא ס"ג: "כי כל עשב ועשב יש לו שירה שאומר".
15. ביאור המבול"ט לפרק שירה: "שיש לכל מין ומין שר ומזל שמשפיע בגידולם וצמיחתם והתמתדם כפי הכח שמשפיע בהם האל ית', ועליהם נראה שאומרת שירה לאל יתברך מתיחסת להשפעתם...".
16. קובץ ח' ט"ו: "ואין בידנו לא לפרט, וקל וחומר לסכם, ולא להקציב, את הענינים שההמולה העליונה עסוקה בהם, בכל זאת הננו מקשיבים הקשבה כללית...", וריש

מנגינה, צלילים המסודרים בתבנית על ציר זמן, צליל אחר צליל צועד בטור המלודי, צליל ליד צליל בשורה ההרמונית. הזמן מאפשר ליצור המוגבל לפגוש מציאות גדולה שאותה לא יוכל לקלוט בבת אחת, פוגש הוא כל צד בנפרד, צד אחר צד, צעד אחר צעד, והשערה של תמונה כללית מתגבשת בו אט אט בצירוף הצדדים. המוסיקה הכללית הינה עמוד רוח בעל היקף, גובה ועומק אינסופיים, קול ה' הכולל בתוכו את כל הקולות<sup>17</sup>. המוסיקה הנשמעת מופיעה לנו קולות מסוימים, נקודות מן המוסיקה הכללית, בצורה שתצייר לנו חלק ממנה, גילוי רוח פרטי<sup>18</sup>. הניגון אשר ילקט ויצג לנו את הצלילים בצורה שתיצור בנו תמונה גסה וחשוכה הינו ניגון של רוע, וניגון שירשים בנו את היפה והנאצל, שיחדש בנו את עונג ושמחת החיים הוא ניגון של טוב. ככל שתגדל היצירה המוסיקלית באיכות כך תצייר בנו חלק יותר רחב ויותר עמוק מאותו עמוד רוח, והיצירה שתצליח לגלות לנו את צורתו הכללית של הקול האינסופי, היא גילוי רוח כללי.

המוסיקה הנשמעת הינה הופעת המוסיקה הכללית, היא הד קול ה', ומורה על כך תכונתה המיוחדת; ידוע הדבר, בקרב חכמי הנגינה, כי כאשר ימצאו שני מיתרים המכוונים במדויק האחד כנגד משנהו, בהניע האחד ינוע גם חברו, ובפרוט המנגן על האחד יצלצל גם השני<sup>19</sup>. וכל העולמות הינם נימין המכוונים האחד כנגד רעהו בנבל העשור<sup>20</sup>, נבל של עשרה נימין<sup>21</sup>, הוא העולם הנברא בעשרה מאמרות<sup>22</sup>. וחוטים אלו, חוטים של חסד, שדרכם משפיע ה' ית' חיים על עולמו, וכשינוע האחד ינוע חברו ותעלה הרמונית

- מילין "הברקה" הערה ב'. שיחת מלאכי השרת ב', י"ב: "לשמוע בקול דברו... ורוצה לומר שמרגיש קול דברו... שהוא ההרגשה בלב אמיתות השי"ת".
17. שמות רבה (וילנא) פרשה כ"ח אות ו': "אמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן, מהו 'קול ה' בכח', אפשר לומר כן, והלוא מלאך אחד אין כל בריה יכולה לעמוד בקולו, שנאמר 'וגויתו כתרשיש וקול דבריו כקול המון', והקדוש ברוך הוא שכתוב בו 'הלוא את השמים ואת הארץ אני מלא' צריך לדבר בכח? אלא קול ה' בכח – בכח כל הקולות". ולכן בשופר כל הקולות כשרים (טושו"ע או"ח סי' תקפ"ו).
18. עיין בהרחבה בזרעונים "למלחמת הדעות והאמונות".
19. עיין בהרחבה בספר עקידת יצחק, שער י"ב, "בדבר ניגון העולם".
20. תהלים צ"ב, ד'.
21. מלבי"ם שם: "שנגוני המוסיקא ערך תנועותיה יתדמו עם ערך העולם הכללי וניגון המוסיקא הכללית... ניגון הדומה לעשור כערך הגלגלים שהם כנור של עשר נימין".
22. אבות, פרק ה', משנה א'.

החיים. ונפש האדם כינור היא, המכוון כנגד נימי ההוויה, ובנגינתם תהמה נפשו<sup>23</sup>, ועליו להקשיב לקול ה' הבוקע מתוכו.

אך החידוש היותר גדול הוא שבמעשיו, הטובים והרעים, מנגן הוא בכינורו, ונגינתו מרעידה את כל הנימין שבנבל העשור, ומתנגנת ופועלת בכל העולמות, ויכולה לרוממם בהרמוניה ולהשפילם ביללות<sup>24</sup>. התורה הקרויה שירה<sup>25</sup> הינה סוד הניגון, ולכל מצווה תכונה מוסיקלית מיוחדת<sup>26</sup>. כלי הנגינה, חומר טבעי הוא, נגינה מורכבת היא ממעשה ומשמעות ובכך עולה גם ערך הכלי. כן המצווה, פעולה הנעשית על ידי הגוף ומעשה המצווה מלא הוא במשמעות ובכך מתקדש האדם ומשתייך אל הטוב המתברר בו<sup>27</sup>. משה רבנו, שכבד פה היה וכבד לשון, מוגבל בכח דיבורו, מסוגל היה לנגינה זו הבאה לאחר השתיקה, במקום בו הדיבור אוזל, והוא שישיר לעתיד לבוא<sup>28</sup>.

[יש להבחין בין המושג שירה לבין הצורה הספרותית הקרויה שיר. והשירה היא ההשגה היותר חודרת, יותר פנימית במעמקי מהות המושג, בתוכנו הפנימי<sup>29</sup>, זוהי התבטאות באיכות שונה, מצד התוכן וממילא מצד הצורה. לא כל פזמון ושיר הוא שירה ולא כל שירה היא שיר. הקטנת שירת התורה לדרגת שיר זומר – בזיון הוא לה<sup>30</sup>. וכן במוסיקה, לא כל יצירה

23. קובץ ח', ט"ו: "הגלים העליונים פועלים על נשמתנו בלא הרף. תנועות הרוח הפנימיות שלנו, הרי הן תוצאות מאותן ההמיות שהכינור הנשמתי שלנו הומה, מתוך הקשבותיו שהוא מקשיב את הד קול האצילות העליונה".

24. קובץ ג', ל' (אוה"ק ג', רכ"ט): "כל חושי של צדיק אמיתי נתונים להקישור האלהי של העולמות כולן. תאוותיו, חפציו, נטיותיו, הרחרוריו, פעולותיו, שיחותיו, מנהגיו... הנם אקורדים של המוסיקה הקדושה, שהחיים של האלהות, בהיותם מפכים בעולמות כולם, נותנים על ידם את קולם, קול עז".

25. דברים ל"א, י"ט: "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת". סנהדרין כ"א: "אמר רבה, אף על פי שהניחו לו אבותיו לאדם ספר תורה מצוה לכתוב משלו, שנאמר: ועתה כתבו לכם...". ובאדר היקר, עמ' מ"ח: "התורה וכל מצותיה... שירה אלהית גדולה ואדירה, שיר ידידות".

26. אדר היקר, עמ' מ"ח: "כל מצוה וכל הלכה יש לה תכונה מוסיקלית מיוחדת, שכנסת ישראל היא מקשיבה אותה ומתענגת עליה".

27. ליקוטי מוהר"ן תנינא ס"ג: "על ידי הנגון נצול מרוח הבהמיות, כי נתברר רוח האדם מרוח הבהמה על ידי הנגון".

28. סנהדרין צ"א: "אז ישיר משה ובני ישראל... שר לא נאמר אלא ישיר, מכאן לתחיית המתים מן התורה".

29. אורות האמונה, עמ' 66.

30. "תנו רבנו, הקורא פסוק של שיר השירים ועושה אותו כמין זמר... מביא רעה לעולם, מפני שהתורה חוגרת שק ועומדת לפני הקב"ה ואומרת לפניו: רבנו של עולם, עשאוני בניך ככנור שמנגנין בו לצים" (סנהדרין ק"א). רש"י שם: "שקורא בנגינה אחרת שאינו נקוד בה ועושה אותה כמין שיר...".

מוסיקלית קרויה שירה אבל המוסיקה האידיאלית הינה שירה נשגבה ורוממה].

היום הוא הזמן בו האדם יותר פועל. ובלילה, עת ינום ויאגור כח, אזי תגבר נגינת העולם ותעלה שירת המלאכים למשמרותם<sup>31</sup>, שירה הנפעלת מנגינת האדם ביום<sup>32</sup>, ותחזור ותפעל על כינור נפש האדם. זהו הזמן המסוגל לשמיעה הפנימית את קול ה', ללימוד החלק הרוחני שבתורה, "וכל הלומד תורה בלילה הקב"ה מושך עליו חוט של חסד ביום"<sup>33</sup>. דוד המלך, נעים זמירות ישראל, שמתוך כינור נשמתו הכללית ידע לזמר את שירת המוסיקה הכללית, היה מכוון את נימי הכינור התלוי מעל מיטתו, כנגד נימי העולמות, ובחצות הליל, עם משב רוח צפונית, רוח חסד, מנגן היה מאליו<sup>34</sup>.

תכונתו המיוחדת של הקומפוזיטור היא שיוכל להקשיב לשירת ההוויה ולסדרה בסדר של ניגון, "ומשירת העשבים נעשה ניגון של רועה"<sup>35</sup>. מברר הוא את תכני הרוח של החיים מתוך החומר<sup>36</sup> גם אם אין הדבר ניכר בשאר חלקיו – שכלו, מוסרו ומידותיו. אמנם, אין הקומפוזיטור מאומות העולם קולט את שירת המוסיקה הכללית, וכל גילוי גילוי רוח פרטי הוא, איש איש על פי עניינו, ומשמיעתו הפנימית מתמלא הוא בהשראה ופועלים בו כוחות היצירה כבאישה העוברת. וכאשר יגדל כוחו המוסיקלי תגדל הקשבתו את המוסיקה ביותר עולמות, וכן תגדל יצירתו ותתמלא בכוחות השפעת חיים, כוחות נפש, שכל רגש וגוף. בהשקפה זו תיפתר מחלוקת המוסיקולוגים, אלו הטוענים שמבטאת היצירה את עולמו הפרטי של המלחין, הסובייקטיבי<sup>37</sup>, ואלו הטוענים שמבטאת היא את עצמה, דהיינו אידיאל מנושא מן החיים, אובייקטיבי, ושניהם אמת כי האובייקט נקלט ועובר הוא דרך הסובייקט. אמנם עולה ובוקעת המנגינה מתוך תוכו אך אין היא מתחילה ממנו, כאשר

31. ברכות ג', עין אי"ה שם פיסקה ה'.

32. חולין צ"א: "אין מלאכי השרת אומרים שירה למעלה עד שיאמרו ישראל למטה".

33. חגיגה י"ב: "...ומה טעם יומם יצוה ה' חסדו, משום ובלילה שירה עמי". רש"י שם: "שירו ברקיע עם שיר שלי שקילסתי ביום". ובליקוטי מוהר"ן תנינא ח', א': "כי חוט של חסד זה בחינת שנקלע ונשזר ונעשה חוט מהנימין".

34. ברכות ג', סנהדרין ט"ז; רש"י שם: "והיא רוח נוחה ויפה לבריות". בבא בתרא כ"ה. : "אמר רב, ד' רוחות מנשבות בכל יום ורוח צפונית עם כולן שאילמלא כן אין העולם מתקיים"; רש"י: "רוח צפונית – ...שהיא רכה ומתוקה וצלולה... וממתקנת".

35. ליקוטי מוהר"ן תנינא ס"ג.

36. ליקוטי מוהר"ן נ"ד, ו': "נמצא, על ידי שמנגן ביד על הכלי-זמר, על ידי זה מברר הרוח טובה מן הרוח רעה".

37. רמב"ן שמות י"ט, כ': "והכוונה כי למשה רבינו נתנה (התורה) בשבעה הקולות... אבל לישראל בקול אחד ישמעו... כי כל הקולות יראו אחד, והוא מה שנאמר אחת דבר אלהים שתים זו שמענו...".

קושב הוא את עצמו, עצמיותו, באמת קושב הוא את יוצרו, צורו, מקום עצמיותו, מקור יצירתו, אשר מבלעדיו אין עצמות, אין עוד. תחושת האני היא היא אמונתנו, אמונתנו היא אומנותנו, היא אישורנו, היא אושרנו.<sup>38</sup> ולכשיתעננו המנגן, ויתבטל לעצמות, ייעשה ככלי הנגינה אשר דרכו תזרום ותופיע שפעת המוסיקה הכללית, "והיה כנגן המנגן"<sup>39</sup>, המנגן הוא הנגן והוא הכלי<sup>40</sup>, זהו אמן בחסד עליון, המאמין ומופיע את החסד העליון.

האמן, המנגן את היצירה בנאמנות לעולמו הפנימי, מטביע אף הוא את חותם נפשו ביצירה ובכוחו לרוממה ולהשפילה בכך שיבטא רק רבדים מסוימים מתוכה. האמן המבצע – יוצר הוא. ואם ידע להזהות עם עניינו הרוחני המיוחד של המלחין אז תשתבח איכות הנגינה, שהיא גלוי הניגון הפנימי, פי כמה וכמה.

ומידי המנגן זורם הניגון אל המאזין הפעיל, ואם יקשיב בקשב רב ויתרכז בכל מאודו ובכל רבדיו אזי יחדור הניגון וימלאהו בשפע של כוחות חיים רעננים, כוחות יצירה, התעוררות גופנית, רגשית, שכלית, יעורר את מיתרי כינור נשמתו ויגיע לידי דביקות בבורא, מקור שפעת חיים זו. מסוגל הוא לזה, חוש ההקשבה, להפנמת השירה העליונה המובעת בניגון, זהו החוש המקשיב את שירת ההוויה, והחסר חוש זה מנותק הוא משירת חיים זו, תלוש מן המציאות<sup>41</sup>.

אך מעבר לשירה זו, במקום אותו לא יוכלו הצלילים להשיג, שם היא הקדושה העליונה, קדושת הדומיה<sup>42</sup>. במקום בו נגמר הניגון שוכנת הדממה, ועומד הוא האדם אל מול האינסוף שאותו אין שום צליל יכול לבטא, ואפילו מחשבתו דוממת שם<sup>43</sup>, וקושב הוא דממה זו, ופועלת היא עליו "וקול דממה

38. במדרש שמו"ר, פרשה כ"ב אות ב על הפסוק "ויאמינו בה' ובמשה עבדו": "בזכות האמנה שרתה עליהם רוח"ק ואמרו שירה". ועיין במהר"ל, גבורות ה', פרק ז'.

39. מלכים ב', ג' ט"ו.

40. זהו הפירוש החסידי לפסוק, י"א בשם הבעש"ט וי"א בשם המגיד ר' דוב בער ממזריץ.

41. גיטין ב', ו': "הכל כשרין להביא את הגט חוץ מחרש שוטה וקטן...". רמב"ם הלכות עדות פ"ט, ה"א: "עשרה מיני פסלות... והחרשים". בבא קמא פ"ה: "חירשו נותן לו דמי כולו".

42. אורות הקודש ב', רצ"ז: "הקדושה העליונה היא קדושת הדומיה".

43. קובץ ה', ק"א.

דקה ישמע"<sup>44</sup>. ומורה על כך תפילת העמידה<sup>45</sup>, שבשאר התפילות "השמע לאזניך מה שאתה מוציא מפיו"<sup>46</sup>, ובה "וקולה לא ישמע"<sup>47</sup>.

דרך נוספת ישנה להתהוות הניגון – זמר עם, אשר לא אחד יצרו אלא אומה שלימה במשך דורות<sup>48</sup>. ניגון הנובע מהקשבת האומה את גלוי הרוח המיוחד לה<sup>49</sup>, כל אומה על פי רוחה, כל אומה וניגונה היא, כפי שהקומפוזיטור קולט את עניינו הרוחני ומבטאו, ויש כאלו שענינם הרוחני שזור ברוח אומתם<sup>50</sup>.

ובעם ישראל לא נמצא היום שירי עם כי אם ניגונים "גרים" מסגנוני אומות העולם, וקשים הם הגרים לישראל<sup>51</sup>. אך מרגע שנשחת מקור חייו נחלשה שירת ההוויה, פסקה היצירה העצמית הישראלית<sup>52</sup>, נתנתקה האומה מנשמתה, שכחה בגלות את ניגונה, "על ערבים בתוכה תלינו פְּנֵרוֹתֵינוּ"<sup>53</sup>, ואין היא מקשבת את שירתה בצורה הניתנת לביטוי בסידור הניגון, "איך נשיר את שיר ה' על אדמת נכר"<sup>54</sup>. חרשות זמנית נכפתה על האומה כדי שתזכך את הקשבתה הפנימית<sup>55</sup>. ושירת כנסת ישראל היא שירת המוסיקה הכללית המחיה את ההוויה, והמנגן הישראלי ניגונו בא לידי ביטוי במעשיו בפועל, שלא כמו אומות העולם "שבאו רק להסתכל באיזה ציור אידיאלי ולא בוגרו עד לכדי הגשמתו בפועל, וממילא נדע שגם ההסתכלות לקויה ורפויה היא"<sup>56</sup>.

44. מתוך תפילת "ונתנה תוקף".

45. קובץ ו', ר"ה: "התפילה נובעת מתוך הבינה העליונה, שמפני רוב שפעת אורה עומדת היא למעלה מכל קול נשמע".

46. ברכות י"ג.

47. שמואל א' א', י"ג.

48. עיין בהרחבה "יודע נגן", חלק ראשון, פרק ב', עמ' 26.

49. ליקוטי מוהר"ן ס"ד, ה': "כי דע, שכל חכמה וחכמה שבעולם יש לה זמר ונגון מיוחד... שאפילו אמונות עכו"ם בדברי טעותם יש לכל אמונה של עכו"ם נגון מיוחד".

50. במאה ה-19 לספירתם פעל באירופה זרם של קומפוזיטורים הקרוי "הרומנטיקה הלאומית". יצירותיהם היו מבוססות על סגנונות שירי עםם.

51. יבמות מ"ז:

52. אורות ארץ ישראל, ג'.

53. תהלים קל"ז, ב'.

54. שם שם, ד'.

55. אורות הקודש ג', עמ' קל"ט.

56. אורות ישראל ותחיתו כ', עמ' ל"ח.

נגינת המנגן הישראלי יונקת משירת כנסת ישראל, שירה שהיא גילוי רוח כללי<sup>57</sup>, הכוללת בתוכה את כל גילויי הרוח הפרטיים, המאחדת בה את כל הסגנונות ואת כל ניגוני העמים<sup>58</sup> (ולכן יכולה גם לגיירם בקלות), שירה שתתכן רק בארץ ישראל<sup>59</sup>, שירה זו היא שירת הלויים בבית המקדש הוא "בית תפלה יקרא לכל העמים"<sup>60</sup>, שירה שנשכחה ועתידה להתגלות בשיא הדרה עת קול התור ישמע בארצנו<sup>61</sup>, בביאת גואל צדק, אז יתחדש רוח חדש בעולם, תתחדש שירת ההווה, "ושם נשיר שיר חדש וברננה נעלה"<sup>62</sup>.

## נספח למאמר 'שירת ההווה'

"ויתד תהיה לך על אזנך" (דברים כ"ג, י"ד)

אל תקרי אזנך אלא אזנך, שאם ישמע אדם דבר שאינו הגון יניח אצבעו באזניו...

מפני שהן נכוות תחילה" (כתובות ה').

המוסיקה שאנו שומעים. עד אנה היא באה? לאן חודרת? לאיזה עומק צוללים הצלילים במעמקי נפשנו? וכיצד הם משפיעים ופועלים שם? קשה לדעת, כי לא תמיד מדובר כאן באזורים המודעים שלנו. ישנה מוסיקה הפונה אל תת המודע, אל הנפש הבהמית, ויש הפונה אל העל-מודע, הנפש האלוקית. מבעד לקליפות, למחסומים ולמסננים חודרת ומרטיטה את מיתרי נפשנו העלומים, בכוחה לרומם ולהשפיל, לבנות ולהחריב, לנטוע ולעקור. את קולה אנו שומעים אך פעולתה חרישית, לפעמים התוצאה מיידית ולפעמים הדרגתית, אך לעולם לא תשקוט היא. כזה הוא החוש השמעי המכניס את הדבר לפני ולפנים.

כל מנגינה משמיעה לנו משמעות כלשהי; רעיון או רגש, השקפת עולם, אמונה, מחאה ועוד. האם נותנים אנו על כך את דעתנו? האם בוחרים אנו בקפידה את משמענו המעצבים את רוחנו? או שמא פרוצים אנו בפני כל רוח וזרים הבאים לסחפנו? מקפידים אנו על טהרת עינינו, פינו, גופנו ומחשבתנו, הגם על השער המוביל אל פנימיות נפשנו?

"כל זמן שהדברים באים רק למגע של הכרה אין הדבר חודר כ"כ עד עומק החיים, אמנם כיון שבאו לידי הרגשה, כבר החיים מתרשמים בו ביותר ע"פ תנאיהם המיוחדים. וכשבא עד לידי אמונה ודבקות אז החיים מוטבעים במטבעתם המיוחדת, ואם הם נאותים לאותו המקצוע אז הם מתברכים ומתאדרים, ואם אינם נאותים לו, אז כפי מדת רחוקם ונגודם, ולפי מדת שקועם בתוכו והשרשתם, ככה תהי מדת חרבנם ואבודם. זאת היא התכונה העמוקה של ההשתמרות מאשה זרה במובן הרוחני..." (אורות, ישראל ותחיתו ז').

57. זרעונים, "למלחמת הדעות והאמונות".

58. שמות רבה (וילנא) פרשה כ"ח: "ר' יוחנן אמר, קול אחד נחלק לז' קולות והם נחלקים לע' לשון". ליקוטי מוהר"ן ס"ד, ה': "ואותו הזמר המיוחד לאמונה הנ"ל, שהוא אמונה העליונה מכל המיני חכמות ואמונות שבעולם... אותו הזמר הוא גם כן למעלה מכל הנגינות וזמירות שבעולם, השייכים לכל חכמה ואמונה. וכל הזמירות והנגונים של כל החכמות נמשכין מזה הזמר והנגון... כי הוא הזמר השייך להאמונה בהאור אין סוף עצמו, שהוא למעלה מן הכל".

59. אורות ארץ ישראל, ד'.

60. ישעיה נ"ו, ז'.

61. שיר השירים ב', י"ב.

62. מתוך המזמור "צור משלו אכלנו".

אבל כיצד נדע את הלא מודע? הרי הכל נשמע כל כך יפה ונעים, סוחף ומרגש, איך נבחין בין טוב לרע? וכאשר מתפעלים ומתרגשים אנו האם זהו טוב אמיתי או אשליה שקרית? ובמיוחד בדורנו אנו, כשצלילים רוויי ספקנות, הנתנות וייאוש סובבים את אוזנינו ומרשימים נקודות שכאלה בתוכנו. הקושי הולך וגובר כאשר מתלבשת המוסיקה בלבושים דתיים; שירי קודש בשמחות ובחגים.

נבין ונפנים שלא כל מוסיקה טובה לנו, וצריכים אנו לבנות ולפתח ביקורתיות מוסיקלית מסוימת כדי להבחין. המחשבה שכל דבר נעים יפה ומרגש היא בהכרח דבר טוב – מחשבת פתאים היא. גם אם לא ניתן להשיב, נמשיך ונשאל מהי מוסיקה טובה? כי עוד לפני התשובות פועלת השאלה את פעולתה, מוציאה אותנו מן התפיסה השטחית של הדברים, מקרבתנו אל ההכרה. מודעות לנושא תתן לנו יכולת שליטה מסוימת.

השאלות צריכות להישאל גם כשמדובר במוסיקה דתית, שהרי לא ניתן "לגייר" כל סגנון וכל ניגון, ישנם תנאים בגיור, וגם לא כל אחד יכול לשבת בבית הדין המגייר. ישנו הבדל בין הניגון הפשוט היוצא מנפשו של האיכר הפולני בזמן הקציר, ניגון תמים אשר לא עלה עליו עול, המביע בדרך כלל רגש פשוט וגם שניתן לעדנו ולנתבו לאפיקים שונים, לבין מוסיקה שיצאה מרוחו של אדם גדול המביעה את שיטתו השכלית והשקפת עולמו, מוסיקה הבאה להשמיע מסר חריף וחד שלא ישתנה גם בשינוי האווירה והמקום, המוקצה והנעבד לא יוכלו לבוא אל הקודש.

ישנם כמה קריטריונים לקביעת טיב ואיכות המוסיקה, אך הבאתם דורשת אריכות דברים ולא כאן המקום לכך. ובינתיים נסתפק בקריאה לפיתוח עדינות מוסיקלית טהורה מפוכחת ומגמתית, ושכל מחנותינו, הפנימיים והחיצוניים יקום המקרא "והיה מחנך קדוש".

## על העין הטובה

מתי עובדיה

|                     |                           |
|---------------------|---------------------------|
| הקדמה               | ד. אהבת החיים והעין הטובה |
| א. האמון בחיים      | ה. החיבור לעם ישראל       |
| ב. הצד הנסתר שבחיים | ו. סגנון הפעולה           |
| ג. בהירות האמונה    | ז. "הנעם האלוקי של החיים" |

### הקדמה

"וזאת הברכה אשר ברך משה איש האלוקים את בני ישראל לפני מותו"<sup>1</sup>.

"וזאת הברכה" – תוספת על הברכות שברך בלעם, שהיה ראוי לברכם שבע ברכות כנגד שבעה מזבחות ולא ברכן אלא שלוש... אמר לו הקב"ה: רשע, אתה עינך צרה לברכן, אף אני איני מספיק על ידך שתשלים ברכתך של ישראל. ובא משה שעיינו יפה וברך את ישראל, ועליו אמר שלמה: 'טוב עין הוא יבורך' – אל תקרי יבורך אלא יברך. וברכן ארבע ברכות..."<sup>2</sup>.

"אמר רבי יוסי ברבי חנינא: לא ניתנה תורה אלא למשה ולזרעו, שנאמר: 'כתב לך', 'פסל לך', מה פסולתך שלך – אף כתבן שלך, ומשה נהג בה טובת עין ונתנה לישראל, ועליו הכתוב אומר: 'טוב עין הוא יבורך' וגו'"<sup>3</sup>.

"כל מי שיש בו... עין טובה... – מתלמידיו של אברהם אבינו. עין רעה... – מתלמידיו של בלעם הרשע"<sup>4</sup>.

"כאשר תבין כי היה בבלעם ג' מיני חסרון... והפך זה היה באברהם שהיה עצם טוב בעצמו... ולכך אמר כי היה אברהם בעל עין טובה בעצמו, וזה מורה על עצם טוב בעצמו..."<sup>5</sup>.

העין הטובה היא אחת המידות העצמיות והיסודיות בנפש האדם, ובייחוד האדם מישראל. היא אחת מהמידות הכי משפיעות על סגנון החיים

1. דברים ל"ג, א'.  
 2. ילקוט שמעוני, משלי כ"ב, רמז תתק"ס.  
 3. נדרים ל"ח.  
 4. אבות ה', י"ט.  
 5. מהר"ל, דרך החיים על המשנה לעיל, עמ' רס"ו-רס"ז.



של האדם בינו לבין עצמו ובינו לבין העולם סביבו, היא לא משפיעה רק על נפשו ועל הרגשת החיים שלו, אלא גם על תודעתו, רוחו והשקפת עולמו. אנו נפגשים במרכזיותה של מידה זו בנקודת שיא בחיי עם ישראל – בנתינת התורה. כשהמדרש והגמרא המצוטטים לעיל מתארים את ברכתו של משה לישראל ואת נתינת התורה, הם מבליטים מכל מידותיו דווקא את טוב העין שלו, את "עיניו היפה".

כמובן, גם בימינו עניין זה מוסיף להיות מרכזי, וחשבנו לבררו ביחס לתופעה מסוימת הקיימת היום בעם. בעם ישראל ישנם יחידים וציבורים המשתדלים לפעול פעולות כלליות, שעניינן לקדם את העם כולו. לפעמים, למרות כוונתם הטובה ומסירות הנפש שלהם, פעולתם לא נושאת אופי חיובי, והדבר מביא לידי כך שלפעמים התחושה כלפיהם היא שהם פועלים משהו שלילי, שהם בעצם לא "בעד" אלא "נגד". דבר זה גורם לעתים לתופעה של רתיעה מפניהם בחלקים מהעם ולפעמים אפילו ליחס של ניכור. יתכן שיעריכו אותם, אבל מכל מקום התופעה הזו יוצרת ריחוק, אנשים אינם מעוניינים להצטרף למהלך כזה אלא להפך – הם מתרחקים ממנו. ברתיעה הזאת יש צד אמיתי, כיון שכאשר אנשים החיים בתרבות שהפרט עומד במרכזה, ועניינה הוא לתת לו כמה שיותר חופש – כשהם נפגשים עם תרבות שעניינה הוא הפוך, דהיינו שהכלל הוא העומד במרכז והוא מחייב את הפרט, תובע ממנו להתמסר ומוליך אותו לכל מיני כיוונים – המפגש הזה יוצר מעין סתירה פנימית, ולכן המפגש הזה מרתיע ומפחיד. ובכל זאת, לא יתכן שדווקא מהתרבות שאנו משתדלים לחיות לאורה, התרבות שעניינה הוא המגמה הכללית והאלוקית שבמציאות, שדווקא מתוכה יצאו פעולות שליליות. לא יכול להיות שהתחושה כלפי ציבור כזה תהיה רתיעה וניכור, שהרי שנינו: "תניא, 'ואהבת את ה' אלהיך' – שיהא שם שמים **מתאהב** על ידך, שיהא קורא ושונה... מה הבריות אומרות עליו – אשרי אביו שלמדו תורה... ראו כמה נאים דרכיו..."<sup>6</sup>. לכן, כשקיימת תופעה כזאת – נראה שמשוהו חסר, שאנו לא ממלאים את משימתנו כראוי, שהבעיה היא בנו.

לכאורה, עניין זה קשור מאוד אל העין הטובה, שהרי כאמור מידה זו משפיעה מאוד על סגנון הפעולה של כל יחיד וציבור. לכן חשבנו לנסות לברר קצת את נושא העין הטובה, ובעיקר – מאיפה היא נובעת.

כשהרצ"ה מתאר במאמר 'נפש הראי"ה' את אישיותו של הרב זצ"ל, הוא פותח באמונה ובאהבה ובקשר שביניהן<sup>7</sup>:

"היסוד והשורש של עצם תכונותיו הוא, כפי שמתגלה למתבונן היטב במהלך ימי חייו, במעשיו ודבריו שבכתב ושבע"פ, – האמונה-האהבה. האמונה הגדולה והאדירה, שהיא היא עצמה הידיעה-ההכרה הבהירה והמלאה בד' אלהים, מקור חיי כל עולמים, הממלאה את כל חדרי הנפש, הרוח והנשמה, הכליות והלב והגוף כולו, ואשר לפיכך הם כולם ממולאים מתוכה אהבה עליונה של דבקות חיונית לאבינו שבשמים, אשר מלך בטרם כל יצור נברא – ואחריה"<sup>8</sup>.

גם הרב באורות התחיה<sup>9</sup> עוסק בקשר שבין האמונה לאהבה:

"האמונה והאהבה הן תמיד מחוברות זו עם זו כששתיהן זורחות בנשמה בשלמותן, וכשאור אחת מהן שלם לגמרי מתעוררת השניה בכחה, ויוצאת ממעמקי הנפש להאיר בכל מלואה. אין האדם מוכשר לשום כח רוחני שבעולם בשלמות גדולה כזאת שהוא מוכשר לאמונה ולאהבה, וזהו אות, שבכחות אלו מונחים כל יסודות הויות מהותיות...".

בהמשך נראה שהעין הטובה היא תולדה של האהבה, ולכן ברור שגם היא מידה הקשורה באמונה. העניין אותו ניסינו לברר, הוא הקשר והתלות בין עומק האמונה שבאדם לבין האהבה שבו ועינו הטובה.

## א. האמון בחיים.

"... אין חופש מן החיים כי אם במוות, וצדיק באמונתו יחיה"<sup>10</sup>.

האמונה, כיסוד טבעי, מופיעה באדם קודם כל בעצם חיותו. כל רגע חיים של האדם הוא רגע של נשמה, של רוח חיים, של צלם אלוקים, וזוהי בעצם גם נקודתה היסודית של האמונה – הקשר למקור החיים, והמשכתו כאן בעולם הזה. על גבי יסוד זה צריך האדם להמשיך הלאה, ולפתח אותו בהרבה צדדים ודרגות. "בכל ההשכלות וכל הפילוסופיות האלהיות הננו רואים

7. הרצ"ה מדבר שם על קשר האמונה והאהבה ביחס לקב"ה, אבל לכאורה עניין זה נכון גם בכלל, באמונה ובאהבה כמידות בנפש.

8. תחילת נפש הראי"ה.

9. פיסקה י"ז.

10. ערפילי טוהר, עמ' י"ט.

רק הרחבה של הנקודה הפנימית של חוש האמונה, ויראת-שמים הברורה הטבעית... ע"כ בזאת תלויה היא ההצלחה של הלימודים, כשהם מקושרים יפה להנקודה החיה הפנימית הטבעית לנשמת האדם..."<sup>11</sup>.

אחד הגילויים הגדולים של האמונה הוא באמון של האדם בחיים, באמון שלו בטוב, במה שמסתתר מאחורי החיים: האם כשהוא עומד מול החיים (בין חייו הפרטיים ובין החיים בכלל) הוא רואה ומרגיש בהם את החסרון, את הרוע – ועל כן הרגשת הייאוש ברמותיה השונות כל הזמן מלווה אותו, או שגם כשהוא עומד מול החיים, רואה את הרע (שהרבה פעמים הוא הרוב ועל כן הוא הבולט), מרגיש אותו וכואב אותו – גם אז יש בו איזו נקודה שמשום מה אף פעם לא נכבית, שאף פעם לא זזה, והיא כל הזמן מייצבת אותו ומשאירה אותו רגוע, שמח ואופטימי. כלומר, האם הרגשת החיים היסודית שלו נעוצה בנקודה זו, שאפשר לקרוא לה "נקודת האמון".

עניין זה מתבלט על רקע מגמה אחרת שאנו מכירים במציאות – הפסימיות:

"מה הוא מקור הרוגזה של רשעים, מהו הקצף על העולם כולו, מה הוא יסוד העצבות המרה, האוכלת את הרוח ואת הבשר, הממלאת ארס את החיים, המצוים אצלם, מהיכן מקור משחת זה נמשך? בבטחון פנימי ברור אנו משיבים על זה: ממקור הרשעה כל זה נובע, "מרשעים יצא רשע". חפשי הוא הרצון, ולהיות גבור ובן חורין אמתי באו החיים, והרשעה השרויה בעמק הנשמה, כשהרצון איננו חפץ לעזבה, הרי היא סותרת את המשקל השווה של החיים, את היחש הישר שיש לנשמתו של האדם עם כל היש, עם כל ההויה כולה בכללותה ובפרטיותה, והרוס ההרמוניה מכאובים רבים הוא מסבב, וכשהוא חודר אל הרוח, עצומים יסוריו שהם מתגלים בצורה של זועה, של קצפון, של חוצפא של קלון ויאוש. ולזאת קוראים הם הצדיקים אנשי הטוב והחסד, אנשי האושר של החיים, אל הרשעים האומללים: באו וחיו, שובו שובו מדרכיכם הרעים ולמה תמותו, התעדנו על טוב ד' וראו חיים של עונג ושל אורה, של שלום ושל שלות השקט, של בטחון ושל כבוד, 'כטל מאת ד' כרביבים עלי עשב'<sup>12</sup>.

ישנם שני סוגים של אופטימיות. ישנה אופטימיות שנובעת מבריאות נפשית פשוטה. לאדם יש תכונה טבעית של שמחה, של עין טובה על עצמו ועל סביבתו, ועליו מוטל רק לא לאבד אותה, לא לקלקל את הטבעיות הזו

(לכן אפשר למצוא את התכונה הזו בעיקר אצל ילדים...). האופטימיות הטבעית, עם כל יופיה ופשטותה, לא יכולה לעמוד לבד. כדי לעמוד במבחנים שהחיים (הטבעיים!) מעמידים בפניה, היא חייבת להיות קשורה אל האופטימיות האחרת, אל האופטימיות השורשית.

האופטימיות השורשית נובעת לא רק מהרובד הפשוט והטבעי של החיים, אלא מהרובד הפנימי שלהם, מהרובד ששייך אל התוך, אל הטוב, אל הצדיקים.

אופטימיות זו היא לא רק תכונה טבעית של התהלכות האדם בחיים, אלא היא עניין עקרוני של העמדת הטוב מול הרע והמאבק איתו. יש בעולם כוחות פנימיים שהם שליליים, כוחות של רשע. הכוחות האלו כל הזמן פועלים ומנביעים זרמים שפועלים במציאות וניכרים בה. כשאדם נפגש במציאות עם תופעות הקשורות לזרמים אלו ומזהה את הכח הגדול שלהם, הוא יכול להגיע במהירות אל המסקנה ששולט במציאות איזה גורל עיוור, שלא מבחין בין צדיק לרשע ובין טוב לרע, ועל כן הוא יגיע גם אל העצבות ואל הייאוש, אל מה שהרב מתאר בפיסקה לפני כן<sup>13</sup>: "...רעיהעין אשר העולם כולו נראה להם בצבע כ"כ שחור עד אין תכלית. הם הם המתרעמים על העולם ועל החיים, בעלי עציבו דטחול...". אנשים אלה אינם מקרים בודדים, אלא הם בעצם חלק מכיוון רוחני מרכזי שקיים בעולם – הפסימיות: "אותה ההסתכלות הרשעה, הפסימיסטית... נראה הדבר כאלו שליטה זו [של 'רצון עיוור'] מתפשטת על כל מלא המצוי... ההשתקעות בעומק הרשעה, השעבוד הפנימי אל הרצון העורר..."<sup>14</sup>. מול פסימיות כזו מוכרחת לעמוד אופטימיות עמוקה ושורשית.

האופטימיות השורשית נובעת מהדבקות במקור היותר פנימי של המציאות, במקור האחד שלה – "יוצר אור ובורא חשך עֶשֶׂה שלום ובורא רָע, אני ה' עֶשֶׂה כל אלה"<sup>15</sup>. כשדבקים במקור הזה – מזהים במציאות את האחדות, את "היחש הישר שיש לנשמתו של האדם עם כל היש"<sup>12</sup> ועל כן האנשים הדבקים במקור הזה, הצדיקים, הם גם הקרויים "אנשי הטוב והחסד, אנשי האושר של החיים"<sup>12</sup>.

13. שם ג'.

14. אורות הקודש ב', עמ' תפ"ב-תפ"ג.

15. ישעיה מ"ה, ז'.

11. מדות הראי"ה, אמונה, ו'.

12. אורות התשובה ח', ד'.

### ג. הצד הנסתר שבחיים.

"אבל בני החורין שבעולם, צדיקי הדורות, חכמי האמת... הם משחררים את עצמם ואת העולם כולו מסבל עול הרשעה של רצון עור פרוץ זה. ועומק המסתורין של אמונת אומן קולע הוא את חציו למטרה עליונה זו..."<sup>14</sup>.

על מה בנויה נקודת האמון עליה דברנו לעיל? מאיפה היא יונקת? – מהמימד הנסתר של החיים. מהו הנסתר הזה? מה יש שם? – אין לנו מושג, אך ברור לנו שיש דבר כזה, שהוא האור, הוא הטוב, הוא המוסר, הוא הדבר – זו האלוקות, וזה נבדל, זה מעל לחיים המוגבלים שלנו ועל כן אין לנו מושג בזה:

"מה שיש בספרים ונכנס בדבורים מן האמונה הם דרכי הסבר להביא על ידם אל התמצית הפנימית של מה שהוא נשגב מהגיון ודבור..."<sup>16</sup>. "וועצם החיים הרי הם היחש האלהי של ההויה, וזה אצור בידיעה הנעלמת, הנתפסת רק ברעותא דליבא, היותר כמוסה..."<sup>17</sup>. "האינסטינקט הוא יותר מהיר ויותר מדויק מההכרה השכלית של האדם. ומעלת האדם היא, שיעלה את כל הכרותיו למרומי הצד העליון שבאינסטינקט, שמשם לקוחה היא הדייקנות והמהירות שלו. ביחש להנשגב העליון, בעלי אמונה אלהית באמת הם בעלי האינסטינקט היותר אמיץ..."<sup>18</sup>.

הצד הנסתר הזה הוא בעצם תכליתנו בכל מעשינו, תפילותינו ולימודינו, אליו מכוונת יראת השמים שלנו, מולו ובשבילו אנו כל הזמן פועלים בכל תחום של חיינו, אליו אנו מתקשרים, ואת ה"נסתר" הפרטי שבנו אנו מפתחים.

הרמב"ם במורה נבוכים<sup>19</sup> מזכיר את העניין הזה בהסברו השלישי למושג 'תמונה'<sup>20</sup>: "...ונאמרת [המלה תמונה] על הענין האמתי הנישג בשכל. ולפי הענין הזה השלישי נאמרת בו יתעלה תמונה, אמר ותמונת ה' יביט, ענינו ופירושו ואמתת ה' ישיג".

באותו פרק מדבר הרמב"ם על 'תבנית' ו'תמונה'. 'תבנית' זה דבר סגור ומוגבל, ששייכות בו הסברות והגדרות. 'תבנית' היא בניין<sup>21</sup> שנבנה שלב אחרי שלב על ידי עבודת האדם. ביחס להשגת האדם, ה'תבנית' היא בניין שנבנה על ידי עבודת שכלו.

16. מדות הראי"ה, אמונה, כ"ז.

17. מדות הראי"ה, יראה, ב'.

18. ערפילי טוהר, עמ' י"ט.

19. א', ג'.

20. ע"פ שיעורי הרב רוני ניסנוביץ' במו"נ.

21. תבנית – משורש ב.נ.ה.

'תמונה' זה משהו אחר לגמרי. תמונה היא דבר שלם מצד עצמו, שהאדם לא יוצר אותו ולא מגיע אליו מכח עצמו, אלא הוא נפגש בו. כך זה בתמונה החושית, כך זה בתמונה הדמיונית, וכך זה בתמונה השכלית, אמנם בתמונה השכלית זה כבר עניין עילאי – שם זו כבר השגת "העניין האמיתי": "ואמתת ה' ישיג".

כאן אנו נפגשים עם העניין הנסתר. כאן מתגלה שלאדם יש עוד כשרון חוץ מהיכולת לבנות בניינים; לאדם יש כשרון לפתח בקרבו את ה'תמונה'. כלומר, למרות שמה שמוטל בפועל על האדם זו רק העבודה ה'תבניתית', העמל של הבנייה האיטית, פרט אחרי פרט, שלב אחרי שלב, הסברה אחרי הסברה – למרות זאת, מתוך כל העבודה הזאת מתפתח בקרבו גם היסוד הנסתר. זו ה'תמונה' שבאה אחרי ה'תבנית'. תמונה זו היא לא תוצאה או המשך ישיר מעבודה שלו, היא לא יצירה שלו, אלא היא יצירה אלוקית שהוא מתחבר אליה, מגלה אותה בעצמו. הוודאות שלו בה מתעצמת, הוא קשור בה, היא מתפתחת להיות יותר ויותר מרכזית בחייו ובהשקפת עולמו.

בזכות קיומה של ה'תמונה' הזו בנו – העולם הפנימי אינו זר לנו, הוא חלק מאוצר הרוח שלנו. בזכותה המושג של הדבקות שייך לחיים שלנו.

העניין הזה הוא מה שהתחדש והוטבע בנו ביציאת מצרים, קריעת ים סוף ומתן תורה: "ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל וכל שאר הנביאים..."<sup>22</sup>, נחרתו בנו אז עניינים עליונים, מחזות גדולים וצורות עליונות – כדברי הכוזרי במאמר השלישי<sup>23</sup> בתארו את החסיד: "ומצוה [החסיד] המדמה [את כח המדמה] להמציא ההדור שבצורות הנמצאות אצלו בעזר הזכרון, לדמות אליו הענין האלהי המבוקש...".

העבודה ה'תבניתית' היא בעצם רק הכשרה אל פיתוח היסוד הזה והדבקות בו, כדברי המהר"ל בתפארת ישראל<sup>24</sup>: "ואמר אף כי יש בידו כל החכמות, אין החכמות בעצמם הם עיקר בהשארות וקיום הנפש, אף כי הם הכשר לקנות מדרגה יותר עליונה, מכל מקום אין זה עצם הקיום הנצחי בעצמו, כי עצם הקיום הוא השם יתברך לבד, אשר הוא נותן המציאות לכל על ידי הדבקות בו יתברך". ובסיום הפרק שם<sup>24</sup>: "הרי בארו בחכמתם שהחכמה הוא הכשר בלבד, ואין קונה בזה הנצחיות בעצמו, אבל המציאות הנצחי הוא ביראת שמים, וכדכתיב יראת ה' היא אוצרו, שעל ידי יראת שמים הוא דבק בו יתברך. וזהו אמתת דעת התורה, ואין צריך ביאור יותר".

22. מכילתא, בשלח פרשה ג', "זה אלי ואנוהו".

23. פיסקה ה'.

24. פרק י'.

כך האדם שייך אל השגת "אמתת ה'", שהיא בעצם תכלית האדם, כפי שכותב הרמב"ם בהקדמה למשנה<sup>25</sup>: "כי תכליתו פועל אחד בלבד ובשבילו נברא... לצייר בנפשו סודות המושכלות ולדעת האמתות כפי מה שהן עליו"<sup>26</sup>.

הרב בעולת ראייה<sup>27</sup> אומר, שאל מימד נסתר זה מכוונת תורתנו:

"כל מה שיוורה רוח האדם מוכרח איזה פגם להמצא בו. ההתענינות בתוכן אחד נעלה, במטרה אחת נשגבה, היא מסיחה את הדעת מתוכן אחר, וממטרה אחרת, שהיא גם כן נעלה, ונשגבה, וההשתלמות הכללית לא תהיה גם מבלעדה. ואם כי ההכרה החיצונית לא תחוש לפעמים במחסור, אחר שאיזה שטף של אורה מגיע אליה, הרי היא כשמחה בחלקה, ואינה יכולה להודע מכל מה שחסר לה, ומכל מה שפוגם אותה, אבל ישנה הרגשה פנימית נפשית, שהיא בחביונה מחכה דוקא אל כל הטוב, אל כל האושר, אל ההשלמה הכוללת כולה. וע"כ לא תהיה שבה למנוחתה בקרבה כ"א ע"י זרם אור עליון כזה, שהוא נותן לה, מצד קדושתו המלאה, את כל הסיפוק, את הכל. וזה לא נמצא ע"י שום הופעה ושום הארה אחרת כ"א ע"י אותה ההופעה, הבאה ממקור העליון השלם בכל תמימותו, אור תורת ד' תמימה, שהיא, ורק היא לבדה, משיבת נפש".

גם בעל ספר העיקרים<sup>28</sup> מזכיר עניין זה ביחס ללימוד שלנו ולהשגות שלנו – "תכלית הידיעה שלא נדע", – כלומר ההשגה, הידיעה, זאת לא המטרה, אלא רק הדרך לפגישה עם תוכן הידיעה והרוח שבה, עם מה שהיא אומרת לנו מבחינת הפעולה האלוקית במציאות. על ידי הידיעה האדם קונה את הלא-ידוע הטמון בה, וה"לא-ידוע" הזה ממלא, מעדן ומרומם אותו "להיות יונק מזיו האלהות, במובנה הטהור העליון, שרוממות מעלתה היא הענוה של "תכלית הידיעה שלא נדע", ועם כל זה, למרות מה שידיעה זו היא שלילית, תהיה הנשמה מלאה ומתמלאת תמיד בכל עת ועונה ציורים אלהיים חדשים, מעדנים ומרוממים..."<sup>29</sup>.

25. פיסקה ח'.

26. עוד על עניין ה"תמונה" – עיין בפתחת הרמב"ם למורה נבוכים (עמ' ז' בהוצאת מוסד הרב קוק): "...אלא פעמים נוצץ לנו האמת... והרי אנו דומין למי שהבריק לו הברק...". וכן באורות, צמאון לאל חי, עמ' ק"כ: "...ולפרקים תפקדנו בברק עליון מזיו של מעלה מאור עליון שמעל כל רעיון ומחשבה...".

27. עולת ראייה ב', עמ' נ"ו, עה"פ "תורת ד' תמימה משיבת נפש".

28. מאמר ב', סוף פרק ל', בשם ה"חכם".

29. אורות ישראל ה', ה'. דברים אלו הם ע"פ שיעורי הרב רוני ניסנוביץ' במו"נ. עוד על עניין זה עיין במדות הראי"ה, יראה, ב': "...ע"כ אי-אפשר לשום הווה וכו'".

אנו פוגשים עניין זה גם ביחס למצוות: "...אין בטבע שיהיה המת מטמא או שיהיו המים מטהרים, שאין כאן דבר טבעי במצוה זאת, רק גזרה גזרתי אי אתה רשאי לעבור עליה. והפירוש הוא, כי הכל מצד הסדר שנתן השם יתברך לנו מצוה שכלית מתחייב כן, ובשביל כך המת מטמא את האדם והמים מטהרים, והכל מחייב החכמה היא התורה שנתן השם יתברך לאדם. אבל שיהיה דבר זה טבעי, דבר זה אינו, רק כי כך הסדר של השם יתברך לאדם בחכמתו, ומצד החוק שהוא שייך לאדם המת מטמא והמים מטהרים. ומפני כך אין להרהר אחר זה, כי עמוק עמוק מי ימצאנו, כי אין התורה טבעית, שאילו היתה התורה טבעית היה זה קשיא מה ענין הטומאה והטהרה, אבל אין זה דבר טבעי כלל, רק הוא סדר שכלי. ואם כי אינו יודע ואינו מבין ענין החוק הזה, הלא התורה לא ניתנה רק לצרף הבריות, והצירוף הזה הוא לאדם בין יודע טעם של מצוה או לא ידע, רק כאשר מעשיו הם נמשכים אחר הסדר השכלי מה שראוי לו, ובזה מעשיו כמו שראוי לפי השכלי, והוא צירוף וזיכוך נפשו מן הטבעי כמו שהתבאר, כי התורה הוא סדר השכלי אשר ראוי לאדם במה שהוא אדם, ועל ידי המצוות דבק בשכלי, ועל ידי זה דבק בו יתברך, וזהו דכתיב<sup>30</sup> זאת חקת התורה וגו'<sup>31</sup>.

המצוה לא בונה ולא מוסיפה בנו שום דבר שיכול להיות מובן לנו, אלא היא פועלת בנו בניין פנימי, כי לשם היא מכוונת [על פי זה מובנת התופעה שהתפתחה בתקופת הגלות – של ריבוי הספקות, ומתוך כך ריבוי החומרות בפרטי המצוות, כלומר, כיון שהגלות היא נפילה גדולה של הבניין הפנימי הלאומי, אז על מנת לחזק בניין פנימי זה אנו זקוקים ליותר "כח" מאשר בתקופות הנורמליות והבריאות של עם בארצו: "שכפי הנפילה הפנימית כן צריך שיתמלא המקום לתן סעד שלא יפול האדם הפרטי או הכללי... ע"כ מצד הנפילה הגדולה של כלל האומה, שגרם בעונינו פיזורנו הגדול וריחוקנו מבית חיינו, יחד עם זה עצמו גרם שנשתכחה תורה והלכה ברורה ונתרבו הספיקות, ועם ריבוי הספיקות יצאו בהכרח תולדות של חומרות, שבכלל נתרבה החוג המעשי. ומאת ד' היתה זאת, שההתרחבות המעשית היא משיבה את האבדה הרוחנית של עצם זוהר הנפש שהועם ע"י הירידה הגדולה של האומה"<sup>32</sup>].

30. במדבר י"ט, ב'.

31. מהר"ל, תפארת ישראל, פרק ח' עמ' כ"ט. עוד על נושא זה (גזירות מלך") באריכות – עיין פרקים ו'–ט' שם.

32. עין איה, שבת א', פרק א' פסקה ל"ט.

העניין של עשיית המצוות הוא הדבקות, הקשר למצוה, שהוא זה שפועל בהן, בתוכן שלהן, בפנימיותן, כך שהן מפתחות בנו את הבניין הפנימי שמוביל אל השתלמות הנקודה הנסתרת שלנו, צלם האלוקים שלנו.<sup>33</sup>

גם ביחסנו הפשוט לכל אדם אנו בעצם מתייחסים אל הצד הנסתר הזה. אפשר לראות עניין זה בדברי הרב במאמר "דרישת ד'"<sup>34</sup>: "אלפי המעשים, הפרטיים והכלליים שבכל מרחב החיים, הנם רק כלים שבהם תתגלה הנפש על-פי ההכרעה של הנקודה העצמית של הויתתה". הפגישה שלנו עם כל אדם היא לא עם הופעותיו השונות, אלא דרך ההופעות השונות אנו נפגשים יותר ויותר עם נשמתו המיוחדת, שהיא זו המופיעה בהן. המפגש הזה עם נשמתו, הוא מה שמוסיף לנו, משמח אותנו ומחבר אותנו.<sup>35</sup>

בהספד, למשל, מנסים לחדור את המעטפת הזו. "ההספד הוא צער נפשי פונה לעומת הפסדים רוחניים"<sup>36</sup>. ההספד הוא ניסיון לתרגם את החסרון הרוחני למשהו ממשי, שהנפש יכולה לחוש בו. בזמן ההספד, האדם מתנתק ממהומת החיים החיצוניים ורשמיים, ומתרכז בעניין הפנימי הזה, ולכן על ידי סיפורים על הנפטר האדם יכול יותר לחוש את החסרון, את היעדרה של נפש הנפטר.<sup>37</sup>

ההתייחסות לצד הנסתר של כל דבר איתו אנו פועלים היא בעצם עניין שנכון ביחס לכל מציאותנו ולכל חיינו (וזהו בעצם עניינה של תכליתנו – הדבקות), וקל וחומר שכך הוא ביחסנו למדינת ישראל, לעם ישראל ולדורנו בפרט, שהרי התוכן המופיע בהם, ה"נסתר" שבהם, הוא תמצית הנסתר הכללי: "כנסת ישראל היא תמצית ההויה כולה"<sup>38</sup>. היחס לעם ישראל, הפעולה איתו והאהבה אותו, חייבים להיות בנויים על הצד הנסתר הזה: "אהבת ישראל היא תולדה מהאמונה באורה האלהי של כנסת ישראל"<sup>39</sup>.

33. ע"פ שיעורי הרב רוני ניסנוביץ' בתפארת ישראל.

34. אדר היקר, עמ' קכ"ז.

35. כך שמעתי מהרב טאו בניחום אבלים, כשהסביר את עניין הסיפורים הרבים על הנפטר במשך השבעה. וראה בפיסקה הבאה.

36. עין איה, שבת א', פרק ב' פסקה י'.

37. על דברי המשנה באבות (א', ו'): "והוי דן את כל האדם לכף זכות", מופיע בספרי החסידות פירוש מעניין המתאים לענייננו: כשדנים אדם, צריך לדון אותו בכליותו – וכשדנים את כוליותו – תמיד זה "לכף זכות"...

38. אורות ישראל א', א'.

39. שם ד', ב'.

מול הצד הנסתר הזה צריכה להיבנות נקודת האמון שלנו.

### ג. בהירות האמונה.

"כל בהירות באה מתוך אמונה"<sup>40</sup>.

המרכזיות והאיכות של נקודת האמון הזו באדם – תלויה בבהירות האמונה שלו. ככל שהאדם מעמיק יותר את הקשר שלו לתורה – בלימוד גופי התורה ובעשיית מצוותיה, וככל שהוא מעמיק יותר ביסודות החיים הכלליים שלנו – כך שהם יותר מבוררים לו, פחות סיסמתיים ויותר קרובים לחייו – אז אמונתו מתפתחת ומתבהרת, ואפשר לומר שהוא פשוט יותר מאמין.<sup>41</sup>

הרמב"ם, בפתיחתו למורה נבוכים, מרחיב בעניין הבנת המשלים הנבואיים. בהקשר הזה הוא מבאר פסוק ממשלי<sup>42</sup>: "תפוחי זהב במשפחות כסף, דבר דבר על אפגני". הרמב"ם מסביר, ששלמה מדבר שם על תפוח זהב שנמצא בתוך רשת של כסף, והמיוחד במחזה הזה הוא שני הפנים שבו: בהתבוננות רגילה אפשר לראות שזה תפוח (כיון שרואים מבעד לחורי הרשת), אבל התפוח נראה עשוי כסף – כצבע הרשת. רק מי שהתבוננותו חדה מאוד מבחין בצבעו האמיתי של התפוח – בזהב. כך אפשר להבין גם בענייננו: האמונה באדם היא עניין אינסופי שיכול להתפתח תמיד. ככל שהאדם מעמיק יותר – כך המחזה מתבהר, וכך הוא מגלה עומקים וגוונים בחיזיון הפנימי הזה – בחוש האמונה.

הכשרון הזה, של בהירות האמונה והוודאות שלה – הוא אחת מהנקודות בהן אנו נבדלים מאומות העולם. הקשר שלנו לאלוקים הוא אחר משלהם. אצלם קיימת תמיד בקשר הזה איזו עקמימות; לא מצד עצם הוודאות בקיום האלוקים – בקיומו של משהו "נסתר" שהוא מוחלט, משהו שהוא טוב מוחלט – אלא מצד הופעתו ופעולתו בחיים.

"...העולם האלילי, שאין לו נעם-אלהים-חיים זה, שממקור-אורה של האידיאה האלהית העליונה שבטבע היצירה של ישראל, איננו יכול להתישב במנוחת החיים ושמחתם. עינו הרעה מוצאת בכל מקום-מבטה רק מארה,

40. מדות הראי"ה, אמונה, ב'.

41. כאן מדובר מצד העבודה של האדם, אך ישנם עוד דברים המובילים את האדם לזה, כמו לדוגמא חינוך בריא או מפגש עם אנשים שהם כאלו.

42. כ"ה, י"א.

והיא ממלאתו זעף וחמה אכזריה על עצמו, על היותו, על הכל, והוא מוצא את עצמו מנוגד מעצמו אל עצמו"<sup>43</sup>.

באומות העולם האידיאה האלוקית לא מתגלה בתוך החיים. אצל אומות העולם החיים בחומריותם מהווים ניגוד אל החיים האלוקיים. לא יכול להיות שהאלוקי יפעל בחיים עצמם, במציאות בכל דרגותיה. מבטם על המציאות אינו מתייחס אל ה"נסתר" שבה, אלא רואה במה שמתגלה לנו את המבט השלם, את הכל. מבחינתם המציאות היא לא כלי שנושא בתוכו אור, מגמה, אלא המציאות הגלויה (שהיא סבוכה ומלאה בעיות) היא הדבר בעצמו, היא הכל. נקודות הטוב שמתגלות במציאות הן לא סימנים למגמה ולערך של הכל, אלא הן רק מגבירות את התסכול, את ההרגשה שהטוב הוא רק אשליה.

"האידיאה האלהית, בתור נשמת האומה, הולכת מן הכלל אל הפרט במהלך של אור ישר"<sup>44</sup>.

"הנעם האלהי הזה, המתלווה עם כל לגימה ולגימה של החיים, הוא מכשיר להביט על החיים ועל המציאות בעין יפה ובשמחת צדיקים, להכיר כי 'כל אשר עשה אלהים הוא טוב מאד'"<sup>45</sup>.

בעם ישראל הקשר לאלוקים הוא אחר. בעם ישראל ישנה השפעה אלוקית ב"אור ישר", כלומר הארה אלוקית שמופיעה בצורה כזו שמתיישבת בחיים בצורה ברורה, ושניכרת לנו מתוך החיים. המבט הישראלי לא מסתכל על החיים מבחוץ ובודק אם הם מתאימים למה שהוא מצפה, אלא להפך – כל הצפייה האידיאלית של האדם נובעת מתוך המפגש עם המציאות. המפגש של האדם עם המציאות הוא מפגש עם הכלי, עם הגוף, עם הדבר שדורש חיים. וכיון שבמבט הישראלי האורה האלוקית היא נשמה בגוף, אז ככל שמתגלה הגוף מתגדלת השאיפה לאידיאליות האלוקית שצריכה להעלות את כל הגוף הזה, את המציאות כולה. באדם כזה מתגברת הוודאות, הבהירות, מתגבר החיבור והקשר אל הנשמה שעומדת ביסוד כל הגוף הזה<sup>46</sup>.

אם כן, בהירות האמונה היא אחד מביטויי הכשרון הישראלי. בישראל ישנה מציאות כזו של וודאות וחיבור מוחלט אל הטוב, והמציאות הזו היא חלק מהיושר של האור האלוקי בנו.

43. למהלך האידיאות בישראל, ה' עמ' ק"ג.

44. שם, עמ' ק"י.

45. שם, עמ' ק"ג.

46. ע"פ שיעורי הרב אלי בזק בלמהלך האידיאות בישראל.

## ד. אהבת החיים והעין הטובה.

נקודת אמון זו היא בעצם נקודת החיבור של האדם אל המציאות, זו נקודת המוצא שלו, דרכה הוא מסתכל על המציאות. לכן, ככל שנקודת האמון הזאת יותר מרכזית ואיכותית אצלו – כך יותר ויותר הוא מזהה במציאות את הערך שבה, את הפוטנציאל שלה. ככל שיהיה לאדם יותר אמון במציאות, כך גם יהיה לו יותר טוב איתה, יהיה לו טוב עם החיים, יהיה לו טוב עם עצמו. הוא ירגיש יותר מחובר למציאות הזו, הוא יאהב אותה – ומתוך שיאהב, הוא יתמסר אליה, הוא יפעל לחזק אותה, לקדם אותה, להרים אותה. כלומר – האמון בחיים הוא שמוביל לאהבת החיים. זוהי כבר העין הטובה. העין הטובה היא המסקנה של האהבה.

כשיש אהבה, כשיש חיבור לאדם מסוים, מופיעה כלפיו עין טובה. אפשר לראות את העניין הזה בגמרא העוסקת בסוגיית דוד ובת-שבע<sup>47</sup>, שם רבי לומד מהפסוקים שדוד לא חטא אלא רק "ביקש לעשות – ולא עשה". על כך אומר שם רב, שהסיבה שרבי דורש כך היא היותו זרע לבית דוד: "רבי דאיתי מדוד מהפך ודריש בזכותיה דדוד". מובן שאמירה זו מאוד תמוהה, שכן לא יכול להיות שרבי ינסה להטות את האמת לטובת כל מיני נטיות אישיות. מסביר הרב בעין איה שם<sup>48</sup>, שלפעמים גם הנטייה הטבעית היא חלק ממה שמוליך את האדם להשגת האמת (כמובן, בתנאי שזה עומד במבחן ההגיון): "...ראויה היא הנטייה הטובה והעדינה הזאת, שמתגברת ביותר בלב בנים [להצדיק]<sup>49</sup> את אבותיהם הראשונים, לקחת חלק בהכרע הדעת...". כלומר, אנו רואים שמתוך הקשר והחיבור הפנימי של רבי לדוד – היתה בו נטייה להצדיק אותו, להתבונן על מעשיו בעין טובה, ואנו רואים בגמרא שם שאין זה עניין רגשי ותו לא, אלא זוהי התבוננות אמיתית!

כשאוהבים – העין היא אחרת, היחס הוא אחר, כי אז ההתייחסות היא לא למשהו שהוא חיצוני לך, אלא למשהו שאתה מחובר אליו, וככל שאתה יותר אוהב, כך אתה יותר מחובר – זה יותר אתה. כשהיחס אל הנאהב הוא מתוך נקודת החיבור אליו, אז הקשר והפעולה איתו מקבלים פנים אחרות, כי זו כבר פעולה שנובעת מתוך הצד ה"נסתר" שהוא המשותף לשניכם, הוא החיבור שלכם. כשהיחס למשהו נובע מתוך נקודת החיבור שלך אליו – אז מופיעה גם המסירות אליו. מתוך העין הטובה – מגיע האדם למסירות הנפש. משה רבנו, ש"עיניו יפה"<sup>2</sup>, הוא גם זה שנאמר עליו במדרש שמסר נפשו על

47. שבת נ"ו.

48. שבת ב', פרק ה' פסקה נ"ט.

49. כך במקור.

ישראל: "זאת הברכה" – למשה נאה לברך את ישראל, שנתן נפשו עליהם בכל שעה ושעה<sup>50</sup>.

## ה. החיבור לעם ישראל.

"אש האהבה הטבעית לאומה ולתחיתה... תתלקח בגאון עוזה יחד עם אש ד', אש הקודש, של כל טוהר האמונה בעוצם חסנה וגבורתה"<sup>51</sup>.

אהבת האומה של האדם מישראל תלויה באמונתו, בנקודת האמון שלו.

"אהבת ישראל צריכה להתפרנס. אינה דומה לאהבה הטבעית שבכל אומה, שנמצאת ביחידה. כל אומה יסודה הוא רק טבעי פשוט, הכרח החיים והקיבוץ, מילויי הרצונות הטבעיים, הנוחים ע"י קיבוץ שיש להם קשורים אמיצים זה לזה, והרצון הזה אינו צריך להיות מתעורר ע"י סיבות לימודיות וחינוכיות. אבל קישור של כנסת ישראל בנוי הוא ביותר על מאויים רוחניים משותפים, שבעצמם הם צריכים אימוץ וחיזוק רוחני מרובה מאד גם בלבו של כל יחיד, וכל־שכן בחיי הציבור כולו"<sup>52</sup>.

בישראל, אהבת היחיד את האומה יונקת מהנקודה הפנימית הנסתרת, מנקודת האמונה, לכן אהבה זו היא עניין שצריך פרנסה, עבודה, עמל תמידי. הבניין הפנימי באדם – "נקודת האמון" שבו – לא נבנה מאליו, הוא נבנה רק על ידי עבודה רוחנית, על ידי מלחמה עם כל מה שמשפיל את רוח האדם, עם כל מה שמעקם אותה: "תמיד צריך לזכך את המחשבה, שתהיה ברורה בלא סיגים של דמיונות כוזבים, של פחדי שוא, של תכונות רעות, של העדרים וחסרונות"<sup>53</sup>.

כשנקודת האמון שבכל אחד מאיתנו מופיעה ביחס לעם ישראל, אז מתגלה לכל אחד מאיתנו שבעצם הוא כבר קשור לעם ישראל. ההרגשה הבסיסית שלו ביחס לעם ישראל היא הרגשה מלאה אור ונעימות, מלאה הרגשה של אהבה – אדם כזה אוהב את עם ישראל, אוהב את מדינת ישראל ואוהב את הדור. על כן הפעולה שלו תהיה תמיד בכיוון חיובי – תמיד לחזק, לתקן ולעודד. "הצדיקים הטהורים אינם קובלים על הרשעה, אלא

50. תנחומא, זאת הברכה, א'.

51. אורות התחיה כ"ב.

52. אורות ישראל ד', ח'.

53. זרעונים, יסורים ממרקים, עמ' קכ"ד.

מוסיפים צדק, אינם קובלים על הכפירה, אלא מוסיפים אמונה, אינם קובלים על הבערות, אלא מוסיפים חכמה"<sup>54</sup>.

הפעולה של כל אחד מאיתנו עם עם ישראל נובעת מהחיבור היסודי שלו אל העם שלנו. לכן, אף אחד ואף קבוצה לא הולכים "להציל את עם ישראל" – כי קודם כל צריך להתחבר אל עם ישראל, ואחרי שמתגלה החיבור הזה – אז כבר לא שייך ללכת לבד, לבוא מבחוץ ולעזור לעם ישראל, אלא אפשר רק לגשת בענווה, ללכת איתו, להתמסר אליו. וכל אחד ואחד, כל קבוצה וקבוצה, הולכים הם ביחד עם העם הזה, עם הגוף הכללי הזה שהקב"ה הוא הדוחפו ומוליכו – כשכל אחד וכל קבוצה תורמים את חלקם המיוחד להם על פי כשרונם הפרטי.

## ו. סגנון הפעולה.

העין הטובה הזו והחיבור הנכון אל כל דבר, ובייחוד אל עם ישראל, הם דבר שמשפיע על סגנון פעולתנו:

"חלילה לנו לחסום את הדרך בפני אור החיים, לא נבהל אם הזרמים נראים שונים בחיצוניותם, – אור ד' מאיר בהם, רוח ד' נוססה בהם. הלאומיות החולונית יכולה להזדהם בזוהמא רבה שתחתיה הרבה רוחות רעים גנוזים, אבל לא בהדוף אותה מתוך נשמת הדור נצליח, כ"א בהשתדלות נמרצה להביאה אל מקורה העליון, לחברה עם הקודש המקורתי שממנו היא נובעת"<sup>51</sup>.

בפסקה זו אנו רואים הכוונה חשובה ומיוחדת לדרך ההתמודדות עם הרע. נכון שעין טובה לא מתעלמת מהרע – ולהפך, דווקא מתוך החיבור אל הטוב מתעורר יותר הצורך להילחם ברע, ומתעוררת הגבורה – אבל בכל זאת, מקור הכוחות להיאבק, הגבורה, וסגנון המאבק, מושפעים מאוד מהעין הטובה. יש מאבק של ייאוש – ויש מאבק של תיקון, יש מאבק שהוא פרטי – ויש מאבק שהוא "לשמה", יש מאבק של שנאה – ויש מאבק של אהבה.

נראה שניתן לראות את העניין הזה בדברי הרב, במאמר "עצות מרחוק"<sup>55</sup>, שם הרב מדבר על הגבורה ועל המלחמה עם הרע בהקשר של מלחמת הדעות:

54. ערפילי טוהר, עמ' ל"ט.

55. אוצרות הראי"ה ב', עמ' 66-68 (בהוצאה החדשה).

"הכל אוהבים את הגבורה והכל רוצים להיות גיבורים. ביותר בעת מלחמה, תאוות הגבורה מתעוררת עד מאד וגם החלשים יתאוו להיות גיבורים בהריחם מלחמה. אולם לא בכל עת טובה היא הגבורה. לפעמים תציל החלישות יותר מהגבורה. ולא החלישות הפנימית, החלישות של מיעוט הכוחות, כי אם החלישות החיצונה הבאה מגדולת הנפש של הממשלה [המושל] ברוחו. "איזהו גבור? הכובש את יצרו. שנאמר "טוב אך אפים מגבור ומושל ברוחו מלוכד עיר" (אבות, ד'; משלי ט"ז, ל"ב)".

ובהמשך שם: "ההתפתלות, ההתרגשות החיצונה היתרה, לא אותות גבורה הנה כי אם אדרבה סימני רפיון ומורך לב. תכונת הגבור הוא להיות מלא עז נפש ומנוחה שלמה. הוא יודע את מטרתו החזקה, להגן על עמו וארצו. הוא יודע כי כל כדור וכדור מצטרף לחשבון גדול. ע"כ הוא מורה את חציו למטרה ויקוה כי יחיש תשועה לעמו, הנגש והנענה מאויבי נפשו אשר מררוהו ורבו (ע"פ ישעיה נ"ג, ז'; בראשית מ"ט, כ"ג), ונפשו מלאה עז ובטחה. כן עשו גבורינו הראשונים, רבנו סעדיה גאון, הכוזרי, הרמב"ם, העקרים, המה ראו בעוני עמם, ראו את הצר הצורר אשר דאה כנשר ברוח הזמן ויביא בכנפיו רוח זלעפות ואש מתלקחת לשרוף כל מועדי אל, ויצאו לעזרת עמם, בעיטם השנונה; וילחמו במנוחה ובאמץ לב, לא התפעלו והתרגשו, לא נשאו קללה וגדופה על אויבי נפשם ועמם. אך הזכירו בגודל נפש את כל הדעות הרעות שהם כרקב לבית ישראל, ויכיתו כחשם בפניהם באופן המספיק מאד לפי מצב דורם והשכלתו, וימלאו את מחשכי נאות יעקב אורה, ויושיעו את ישראל. מחזה מרהיב לב הוא, ותורה שלמה לנו, לראות את החכמים הקדושים הגבורים הללו, שנפשם גדלים להטה לאהבת ד' יתברך ויראתו, וקרבת אלהים היה כל חיי רוחם, כל דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים היו שעשוע נפשם ואור חייהם, והינם עוסקים בנפש שוקטת ורוח קרה להשיב על דברי עוקרי עיקרי כל העיקרים; מביאים במנוחה ושלות צדיקים את דברי המכחישים במציאות השם יתברך, בהשגחה, בנבואה, בתורה מן השמים, באמיתת הקבלה ותורה שבע"פ, שוברים את דבריהם כחרס הנשבר, בלא שום אות כעס ורגזה, בלא אנחה ואות דאגה כי אם בצהלת פנים מסבירות ורוח עז וגבורה, והיא תהלתם ותפארתם. ובזה הצליחו ועשו פרי ויעמדו לנו לנס ולאור לעולם לדור".

## ז. "הנעם האלוקי של החיים".

"אמר להם צאו וראו איזו היא דרך טובה שידבק בה האדם. רבי אליעזר אומר: עין טובה"<sup>56</sup>.

"כי מעלת רבי אליעזר במה שהיה לו כח נפש נבדלת מן הגוף, ובזה היה בעל נפש טוב, ולפיכך שבח המדה עין טובה, כי בעל נפש טוב יש לו עין טובה, כמו ההיפוך – מי שהוא בעל נפש רע הוא עין רע..."<sup>57</sup>.

מתוך דברי המהר"ל, ומתוך כל הדברים לעיל, אנו רואים שהעין הטובה היא הופעה של **נפש טובה**. נפש טובה היא נפש שקשורה לתורה, שאמונתה יציבה, ודאית ובהירה, עין של נפש כזו היא עין שתמיד מתחברת למהלך החיובי שנבנה ומתקדם בדור, שתמיד מעודדת ומחזקת, שלא הולכת לבד אלא הולכת "עם", שאוהבת את עם ישראל ומתמסרת אליו מסירות נפש גמורה, פשוטה וטבעית.

עין טובה כזו נובעת ממקור אלוקי עליון, מ"הנעם האלהי של החיים", והיא גם מוליכה את האדם ואת העם אליו:

"הנעם האלהי של החיים, המתרום בעליונותו המתפשט בהדר פשטותו וטבעיותו על כנסת ישראל בכללה, באור האידיאה האלהית הנטועה בה, הוא עושה את החיים נוחים ועדינים, מתוקים וענוגים, בתכנם העצמי. חיים שכאלה אינם נכנסים בכלל שאלה, מגמתם הערבה והעדינה מקורית היא להם ושוכנת בקרבם ובעצמותם..."<sup>58</sup>.

יהי רצון שנזכה כולנו להתקרב אל הנעם הזה...

56. אבות ב', ט'.

57. מהר"ל דרך החיים על המשנה לעיל, עמ' צ"ג.

58. למהלך האידיאות בישראל, ה', עמ' קי"ב. פיסקה זו למדנו בישיבה, בשיעור למהלך האידיאות בישראל עם הרב אלי בזק, ביום שלאחר לווייתו של דרור וינברג הי"ד. הרב אלי הרחיב אז בעניין זה שבלט בדרור – הקשר לתורה, בהירות האמונה וודאותה – ועל כן העין הטובה, החיוביות הגדולה ומסירות הנפש הפשוטה והגמורה. ההופעה הזו שדרור הופיע היא בעצם העניין אותו ניסיתי לברר כאן.