

ומדברך נאווה

(שיר השירים ד', ג')

”ומדברך בעצמו נאה, כי תדבר בתורה ובנבואה
וברוח הקודש, כמו”ש ’רוח ה’ בי ומילתו על לשוני”
(מלבי”ם)

אסופת מאמרים – ע”ש נאווה אפלבאום הי”ד
ישיבת ”אֵילַת הַשָּׁחַר”, אילת

ט'

חורף ה'תשע"א

בהוצאת המכון לכתיבה תורנית – ישיבת ”אֵילַת הַשָּׁחַר”

© כל הזכויות שמורות לשיבת "אֵילַת הַשָּׁחַר"
ת"ד 939 אילת 88107
טלפון: 08 - 6331198 פקס: 08 - 6319054
דו-אל: email : manager@ayelethashachar.org
אתר אינטרנט: web site : www.yahr.org

חברי מערכת: הרב דניאל מילר ואריאל טובול



תוכן העניינים

7	הקדמה
---	-------

שער הגמרא (שבת)

11	מילה בשבת [שבת, ק"ל-קל"ג] הרב אילן מורבסקי
46	נוחות השימוש, שכיחות וכמות הרבים בגדרי רשות הרבים [שבת, וי"ז] אס"ף בנדל
79	איסור סירוס [שבת, ק"י-קי"א] אפי כפרי
98	סוגיית מקום ד' על ד' [שבת, ב' ד' וזי"ח] יהושע אנסבכר

שער ההלכה

111	עירוי ממיחם בשבת הרב עמיאל נאומבורג
117	פתיחת קופסאות שימורים, אריזות ובקבוקים בשבת חיים קסל

שער האמונה

135	אילת – המעבר הדמוגרפי בין גלות לגאולה הרב גדי הרלינג
151	המספרים – מבוא, 1, 2, 3 הרב רחמים בן שמעון
190	תפקיד הקרבנות – מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן דוד אזולאי
208	"נולד קודם חצות" אורי ארליכמן

לעילוי נשמת

הר"ר **שלמה** ב"ר **צבי** ז"ל **פישר**

חיינו היו חיים של קידוש ה'

נפטר בשבת י"ט שבט ה'תשס"ח

ומרת **צפורה** ב"ר **צבי הכהן** ע"ה

זכתה ללמד במשך 58 שנה את תורתנו הקדושה

לילדי ישראל

נפטרה י"ח סיון ה'תשס"ט

שרידי השואה

אשר זכו להקים משפחה לתפארת

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

נאווה הקדישה זמנה במסירות בשמחה 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)

הקדמה

זה לשון הגמרא במסכת שבת (דף קי"ח):

"אמר רב יהודה אמר רב: אלמלי שמרו ישראל שבת ראשונה לא שלטה בהן אומה ולשון, שנאמר: 'ויהי ביום השביעי יצאו מן העם ללקט', וכתוב בתריה 'ויבא עמלק'".

מכאן – שבת זו בה הוזהרו ישראל לראשונה שלא ללקוט המן, היא השבת הראשונה. מאידך, גמרא אחרת מלמדתנו (שבת דף פ"ז): כי במרה נצטוו על השבת, אף שקדמה שבת דמרה לשבת בה נצטוו על אי-לקיטת המן.

מבאר הריטב"א (שבת דף קי"ח): כי אמנם נצטוו במרה, אך – "שבת ראשונה ששמרו, היתה שבת ראשונה של מן".

סתם דבריו ולא פירש מה בין שבתות אלו.

לביאור כוונתו –

גמרא זו שהוזכרה, המציינת כי במרה נצטוו על השבת, מוזכרת גם במסכת סנהדרין (דף נ"ו): בסמיכות לפסוק המהווה מקור ללימוד זה:

"דכתיב 'כאשר צווח ה' אלוהיך' – כאשר צווח במרה".

והנה, רש"י עה"ת בביאורו לפסוק זה (שמות ט"ו, כ"ה) מאיר את דברי חז"ל בהביאם בזו הלשון –

"במרה נתן להם מקצת פרשיות של התורה שיתעסקו בהם, שבת...".

משמע, עניינה של השבת שבמרה אינו הציווי על שמירתה כי אם העיסוק בציווי זה. אף שלאחר מכן ניתנה לנו בהר סיני התורה כדי ללמדה, לעסוק בה ולשמרה, ובהם נהגה יומם ולילה, אך קדמה לכך חובת העיסוק המיוחדת בענייני שבת.

שמה, זו כוונת הראשונים דלעיל. השבת ה"ראשונה" היא הראשונה לקיום הלכותיה בפועל, וזו באה עם ירידת המן, ציווי עובר לעשייתן. אך היא נשענת על שלב הקודם לה ומבססה – השלב בו נצטוו לעסוק בענייני שבת והלכותיה.

ניתן לומר, הנה לנו שלושה מקורות שונים אך עוקבים לשמירת השבת: הראשונים – במרה ובירידת המן, השלישי – במעמד הר סיני בה מוזכרת השבת כאחד הדיברות שהם "אמות התורה ושורשיה" (הכוזרי מאמר ראשון, סי' פ"ז).

כאמור, הפגישה הראשונה עם השבת היא דרך הציווי על העיסוק בענייניה כהכנה הכרחית הקודמת לפגישה הממשית עם השבת. יסודה, בהיות השבת מעין עולם הבא, היות ויש בה צד עליון המאיר את החיים שלא דרך הזמנים הטבעיים הכפופים לסדר החיים השכלי. העיסוק בה מהווה מבוא לחשיפת ענייניה ומעלתה. לאחר הכנה זו, בא הציווי המפרט את דרך גילוי ענייניה בנו.

עולה לנו, כי שבת מפגישה אותנו עם ההתחלה (בריאת עולם, מעשה בראשית), עם התכלית (מעין עולם הבא), ומתוך כך – פועלת היא בהווה דרך הציווי על זכירתה ושמירתה (מתן תורה).

עניין מיוחד יש – כאמור – בעיסוק בהלכות שבת. אשרי שזכינו לטעום מעט מעיסוק זה בזמן חורף שעבר עלינו לטובה, בחינת "טועמיה – חיים זכו".

מתוך תקווה, תפילה ואמונה, כי טעם זה – טעם לשבח הוא, הרי שמוגשים בזאת מעט עניינים שנתלבנו ובוררו בבית המדרש של ישיבתנו הקדושה.

"הרחמן הוא ינחילנו יום שכולו שבת ומנוחה".

המערכת



שער הגמרא

מילה בשבת

שבת דפים ק"ל-קל"ג

הרב אילן מורבסקי

"וביום השמיני ימול בשר ערלתו" –
"ר' יוסי הגלילי אומר: גדולה מילה שהיא דוחה את השבת החמורה"¹;
דחוויה או הותרה שבת אצל מילה?

א

א. מילה בזמנה נוהגת אף בשבת, כמבואר במשנה²: וכל צרכי מילה עושין בשבת. ועוד במשנה³ עושין כל צרכי מילה בשבת: מוהלין ופורעין ומוצצין. פרש"י: "מוהלין" – חותך את הערלה. "ופורעין" – את העור המכסה ראש הגיד. "ומוצצין" – את הדם ואע"ג דהיא עשיית חבורה, שאין הדם ניתק מחיבורו אלא ע"י המציצה. וכן מבואר במשנה⁴: כלל אמר רבי עקיבא כל מלאכה וכו' שאי אפשר לעשותה מע"ש דוחה את השבת. ופרש"י: ושאי אפשר לעשות מע"ש – כגון מילה עצמה, שא"א לה ליעשות (ע"ש), דזמנה ביום השמיני, דוחה שבת. וכן פסק הרמב"ם בפ"א מהלכות מילה ה"ט, וז"ל: עושין כל צרכי מילה בשבת, מלין ופורעין ומוצצין. וכן פסק השו"ע ביו"ד סי' רס"ו ה"ב, וז"ל: "מילה דוחה י"ט ושבת בזמנה".

מקור הדין הוא מהפסוק בפרשת תזריע: "וביום השמיני ימול בשר ערלתו", כמבואר בגמרא⁵: "מילה גופה דברי הכל דוחה את השבת מנלן? וכו' ורבי יוחנן אמר

¹ ילקוט שמעוני בראשית י"ז רמז פ"א. ועי' שם משמואל חלק המועדים – שבת תשובה שנת תרפ"א ד"ה אך "וכו ולפי וכו' יובן טעם דמילה דוחה שבת וכו'" ושם משמואל פרשת וירא שנת תרפ"א ד"ה ולפי וכו' יש ליתן טעם דמילה דוחה שבת וכו' ועיין אור החיים הקדוש פרשת תזריע עה"פ: "וביום השמיני וכו'".

² שבת דף קכ"ח:

³ דף קל"ד.

⁴ דף ק"ל.

⁵ שבת דף קל"ב

קרא: "ביום" – ביום אפילו בשבת. וכו' אלא מחוורתא כדרכי יוחנן. תניא כוותיה דרבי יוחנן וכו' תלמוד לומר ביום אפילו בשבת, אמר רבא וכו' תלמוד לומר ביום אפילו בשבת".

ג. ראשית יש לשאול האם בפעולת המילה אכן נפגשים עם מלאכה האסורה בשבת. התשובה לכך ניתנת בגמרא⁶: "מדאיצטריך קרא למישראל מילה". פרש"י: מדאיצטריך קרא – וביום השמיני ביום יתירא ואפילו בשבת, ומילה חובל הוא. ומבואר בגמרא שם שנחלקו רבי שמעון ורבי יהודה, לרבי שמעון: "מדאיצטריך קרא למישראל מילה, הא חובל בעלמא חייב", כלומר כל המקלקלים פטורים (מפני שאינה מלאכת מחשבת⁷) חוץ מחובל וכו' (כפי שלמדנו ממילה כנ"ל). אבל לרבי יהודה: "התם מתקן הוא, כדבר אשי, דאמר רב אשי מה לי לתקן מילה מה לי לתקן כלי. פרש"י: "מה לי לתקן כלי – הא נמי מתקן גברא הוא ויש מלאכה בתקון זה. כלומר לדעת רבי יהודה, כל המקלקלין פטורין כולל חובל, ובמילה איצטריך קרא למשרי מפני שיש תיקון באותה חבלה. עד כאן ריהטת הגמרא⁸ ואכמ"ל במחלוקת רש"י-תוס' רמב"ן שם.

ג. אמנם האור שמח בהלכות מילה פרק ב' הלכה י' ד"ה הגר"א ז"ל כתב כאפשרות: "ולפום גמרא דילן אפשר דרבי אליעזר סובר דמקלקל בחבורה פטור, ואע"ג דצריך לכלבו, ותיקון של מצווה לא חשוב תיקון ולמילה לא צריך קרא, וכי אתא קרא, אתא למכשירין" עכ"ל האו"ש. מחדש האור שמח שכל דברי הגמרא⁹ היא לדעת רבי שמעון ורבי יהודה תלמידי רבי עקיבא, רבי עקיבא הסובר במשנה¹⁰ "מילה) שאי אפשר לעשותה מע"ש דוחה את השבת", ופרש"י: ושאז אפשר לעשות מע"ש – כגון מילה עצמה שא"א לה ליעשות (מערב שבת) דזמנה ביום השמיני דוחה שבת, מבואר שלר"ע יש בפעולת המילה דחיה של השבת. אבל (ע"פ האו"ש הנ"ל)

⁶ שבת דף ק"ו.

⁷ חגיגה דף י'.

⁸ דף ק"ו.

⁹ דף ק"ו.

¹⁰ דף ק"ל.

לדעת רבי אליעזר, רבו של רבי עקיבא, אין צורך לא בדחיה ולא בהיתר על מנת למול בשבת, כיון שגם מקלקל בחבורה פטור.

כן משמע קצת בגמרא¹¹: "מילה וכל מכשיריה דוחין את השבת דברי רבי אליעזר. מנא ליה לר"א הא? אי מכולהו (מאחת מכולן: שתי הלחם, עומר, לולב, סוכה, מצה, שופר) כדאמרינן (איכא למיפך בכל הנך חדא צד חמור האמור בה לעיל) וכו' אלא הינו טעמא דרבי אליעזר דאמר קרא: "וביום השמיני ימול בשר עורלתו ואפילו בשבת". ופרש"י: ומילה גופה דדחיא שבת, אמרינן לקמן הלכה למשה מסיני, אייתר ליה ביום למכשיריה¹². מבואר ברש"י שקרא ד"וביום" נאמר לר"א למכשירי מילה. ומה שכתב רש"י שמילה גופה דחיא שבת יליף ר"א מהלמ"ס, זה יש לדחות ולומר, שהגמרא אמרה זאת לרבנן. וז"ל הגמרא: ע"כ לא פליגי רבנן עליה אלא במכשירי מילה, אבל מילה גופה דברי הכל דוחה שבת מנלן? אמר עולא: הלכה וכן אמר רבי יצחק: הלכה (הלכה למשה מסיני) (אמנם הלשון "דברי הכל" מורה קצת כרש"י).

אבל גם מנקודה נוספת בגמרא משמע כאור שמח הנ"ל, שכן הגמרא שואלת: "אי מכולהו". וצריך לומר שאין הכוונה לעניין שהמצווה גופה דוחה שבת, שכן למשל בלולב אין צורך לכך, וכלשון הגמרא¹³ "אצטריך קרא למשרי טלטול"? (רש"י: לטלטל כדמשמע קרא לקיחה, טלטול בעלמא הוא). אלא על כורחנו שאלת הגמרא "אי מכולהו" היא: אם נרצה ללמוד **שמכשירי** מילה דוחים שבת לר"א, **ממכשירי** לולב ושאר מצוות, את זה יש לדחות משום צד חמור שיש בכל אחת. וא"כ, כל שאלת הגמרא (מנא ליה לר"א הא) ותשובתה (דאמר קרא וביום השמיני וכו') היא ביחס למכשירי מילה, אבל מילה גופה אין צורך למשרי בשבת, וכדברי האור שמח. משום שמוהל הוא מקלקל, וכל המקלקל פטורין, כולל חובל.

וסיים האור שמח וכתב שע"פ זה תתורץ קושיית תוס' ד"ה לא לכל¹⁴ שהקשו: "תימא הוא היכי שייך למילף ציצית ומזוזה ממילה, (שמכשיריהן ידחו שבת, כך היא הו"א בגמרא לקי) דמילה דין הוא דמכשיריה דוחין שבת, **דהיא עצמה דוחה שבת**. אבל ציצית ומזוזה אין במצוותן דחיית שבת. עד כאן לשון תוס'. ותירץ

¹¹ דף קל"א:

¹² וכן ברש"י ד"ה ביום וכ"כ בתוד"ה תניא.

¹³ דף קל"א:

¹⁴ דף קל"א.

האוי"ש שאם נאמר שלר"א אין בפעולת המילה עצמה מלאכת שבת אסורה, מובנת ההו"א.

אבל כאמור אף בדעת ר"א כתב רש"י שדרוש לימוד להתיר מילה גופא בשבת. והריטב"א¹⁵ כתב: אמר קרא וביום השמיני ימול ואפילו בשבת, וא"ת ודילמא מילה דווקא, מכשיריה מנא לן? וי"ל דכמילה **אריכתא** דמיא¹⁶ וכן האוי"ש כתב זאת רק כאפשרות שניה (וע' מה שחילק בזה בין הירושלמי לבבלי).

ד. לאחר שנתבאר שישנה מלאכה אסורה בפעולת המילה, יש לשאול איזו ממלאכות שבת? והנה רש"י¹⁷ כתב: חובל. ואשר לשאלה תולדת איזה אב היא מלאכת חובל. בדף הבא¹⁸ כתב רש"י שחובל הוא תולדה דשוחט פירוש: נטילת נשמה, וכן סוברים התוס'¹⁹. אמנם רש"י בלישנא אחרינא פירש: שחייב משום צובע, והרמב"ם מפרש שחובל הוא מפרק תולדה דדש.

אמנם בשיטה מקובצת²⁰ מפרש שבמילה האיסור הוא משום גוזז או תולש. אכן רש"י עצמו²¹ כתב ביחס למילה בביאור הגמרא: "מה לי לתקן מילה מה לי לתקן כלי", וזה לשון רש"י: "מה לי לתקן כלי – הא נמי מתקן **גברא** הוא ויש מלאכה בתיקון זה". ופרשו בשו"ת תרומת הדשן סימן רס"ה, שתיקון הגברא הוא לעשותו יהודי שלם (כניסתו בברית ונעשה ראוי לאכילת קרבן פסח וכו') ומשמע שהאיסור הוא משום מלאכת מכה בפטיש, וכעין זה בשו"ת חת"ס ח"ו סי' צ"ט ד"ה ואם כן לפי"ז: "התיקון גברא דהוה כמו בונה", והסביר בזאת דברי הרמ"א המוקשים בשו"ת סימן ע"ו, שדימה זה מל וזה פורע לזה עוקר וזה מניח, והקשה השאגת אריה סימן נ"ט²² תינח בזה עוקר וזה מניח, ה"ל שניים שעשו מלאכה (הוצאה), אבל בזה מל וזה פרע, הלא כל אחד עושה חבורה שלמה. ותירץ החת"ס:

¹⁵ דף קל"ד.

¹⁶ וע' רמב"ן רשב"א ריטב"א בראש הפרק.

¹⁷ שבת דף ק"ו.

¹⁸ דף ק"ז.

¹⁹ דפים ק"ו. וע"ה.

²⁰ כתובות דף ה'.

²¹ דף ק"ו.

²² הוזכר בפת"ת יו"ד סי' רס"ו.

"התיקון גברא דהוה כמו בונה ולא גמר הבניין אלא ע"י מילה ופריעה, הוה ליה ממש כמו זה עוקר וזה מניח". דעת החת"ס כאן בתשובה ח"ו צ"ט, ובחידושי שבת דף ק"ו ד"ה תני ובכת'²³ ד"ה מקלקל היא: שחבורה אינה אב מלאכה כלל, אלא שכמה מלאכות נעשות ע"י חבורה: לפעמים שוחט – נוטל נשמה, לפעמים תולש וגוזז, לפעמים מפרק ולפעמים מתקן גברא משום בונה כבבעילה בשבת²⁴ וכן בחובל במילה כנ"ל.

ה. אחר שראינו שבפעולת המילה יש ביסוד איסור מלאכה ממלאכות השבת: חובל (תולדת נטילת נשמה או זורע או דש) גוזז או תולש, בונה או מכה בפטיש. מעתה צריכים אנו להבין, כיצד מכח מצוות מילה בזמנה מסתלק איסור מלאכת שבת. כלומר באנו לשאלה האם דחוייה שבת אצל מצוות מילה או הותרה?²⁵

בסוגיית עשה דוחה ל"ת ביבמות²⁶ אומרת הגמרא: אשכחן דאתי עשה ודחיה לא תעשה גרידא. ל"ת שיש בו כרת היכא אשכחן דדחיה, דאצטריך "עליה" למיסרה? וכי תימא נילף ממילה (שדוחה עשה שלה ל"ת דשבת שיש בה כרת. רש"י). מה למילה שכן נכרתו עליה שלוש עשרה בריתות (אמורים בפרשת מילה. רש"י), משמע בפשטות שמילה בשבת הוא מטעם "דחוייה" ולא "הותרה". וכענין כל עדל"ת (=עשה דוחה לא תעשה)²⁷ שכפשוטו כן משמעו "דוחה" ולא "מתיר", מעצם הכלל "דאמר ר"ש בן לקיש כל מקום שאתה מוצא עשה ול"ת אם אתה יכול לקיים שניהם מותר, ואם לאו יבוא עשה וידחה ל"ת"²⁸. כלומר דחיית העשה את הל"ת היא מעין ברירת מחדל: "אם אתה יכול לקיים שניהם – מוטב, וכעין שכתב רש"י ביומא²⁹ בדעת רב ששת הסובר שטומאת מת דחוייה היא בציבור. ופרש"י: "אע"פ שקרבן

²³ דף ה'

²⁴ כת' דף ה'.

²⁵ בענין 'דחוייה' או 'הותרה' אסור אשת אח אצל מצוות יבום הארכנו במאמרנו "יבמה כאשת איש" ב"ומדברך נאווה" חלק ו'. דון מינה ואוקי באתריה.

²⁶ דף ה':

²⁷ כמבואר בתוד"ה כולה יבמות (דף ה'): שעשה דוחה לא תעשה הוא מטעם "דחוייה", אמנם בדברי רב ניסים גאון, שבת (דף קל"ג) משמע שעדל"ת הוא "הותרה" ומשמע מדבריו שעצם חיוב המצווה מתיר את האיסור. וע' בתורת האדם לרמב"ן ענין הכהנים אות ל"ח. ואכמ"ל.

²⁸ לקמן דף קל"ג.

²⁹ דף ו'.

ציבור דוחה אותה, בקושי הותרה, ולא היתר גמור הוא וכל מה דמצינו להדר, מהדרינן שיעשה בטהרה. וכן כתב רש"י ביומא³⁰ בעניין טומאה דדחוייה היא בציבור וזה לשונו: "בקושי הותרה וכל כמה דאפשר מהדרינן אטהורים. וכעין בפק"נ בשבת האמור ביולדת³¹ אם היתה צריכה לשמן חברתה מביאה לה שמן ביד, ואם אינו ספק ביד מביאה לה בכלי דרך שעה דכמה דאפשר לשנויי משנינן. וכן נפסק בשו"ע באו"ח סימן ש"ל סעי' א', וכן פסק הרמ"א בכל פק"נ אצל כל חולה שיש בו סכנה בסימן שכי"ח סעי' י"ב³². ומבואר בחי' הר"ן ישנים (שיטה לר"ן)³³ ד"ה ר"א: וז"ל "ואע"ג שלעיל³⁴ בפק"נ אמרינן דכל היכא דאפשר לשינויי משנינן, שאני פק"נ, דלא הותרה שבת לידחות אצלו, היכא דאפשר בלא חילול והלכך לא מחללים" עכ"ל הר"ן.

רואים אנו שכל היכא דאמרינן דחוייה זהו היתר בקושי, וכל שאפשר שלא להיזקק לו, עדיף, כן ביחס לעשה דוחה ל"ת, ע"פ כללא דרי"ל, וכן ביחס לטומאה דחוייה בציבור ורש"י שמהדרינן אחר טהורים³⁵ וכן ביחס לפק"נ בשבת לדעת הר"ן.

וכיון שמשמע ביבמות דף ה' שמילה בשבת הוא מטעם עשה דוחה ל"ת. משמע ששבת דחוייה היא אצל מילה בשבת. והביאור הוא: שאף שכלל הוא בידינו שאין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת³⁶, אשמועינן קרא "וביום השמיני" – אפילו בשבת, לומר שמילה היא מצוות עשה יוצאת דופן, שכן דוחה ל"ת שיש בו כרת. אך אין ללמוד מכאן לעלמא, כיון שנכרתו עליה שלוש עשרה בריתות, ולכן מילה דווקא דוחה לא תעשה שיש בו כרת (שבת) ולא מצות עשה אחרת.

³⁰ דף מ"ו:

³¹ דף קכ"ח:

³² וכן משמע בתוד"ה לועס בשיניו (שבת דף קל"ג:) אף על גב דאחר מילה חולה שיש בו סכנה הוא, מ"מ כמה דאפשר לשנויי משנינן.

³³ שבת דף ק"ל.

³⁴ דף קכ"ח

³⁵ וכ"פ רמב"ם בביאת מקדש פ"ד הל' י"ד ט"ו ט"ז.

³⁶ ריש יבמות.

וכעין זה מצינו ביחס למילה בצרעת. בשבת³⁷: לישנא אחרינא מילה דוחה את הצרעת, מ"ט דאתי עשה ודחי לא תעשה. ומאי או אינו דקאמר? הדר קאמר אימר דאמרינן דאתי עשה ודחי את ל"ת, ל"ת גדירא. האי (צרעת) עשה ול"ת הויא (השמר ל"ת הויא, ולעשות ככל אשר יורוך – היינו עשה) ומה אני מקיים ימול בשר ערלתו, בזמן שאין בה בהרת. ת"ל "בשר" ואע"פ שיש שם בהרת.

ומהיכן נלמד שקרא ד"בשר" בא ללמדנו שעשה דמילה דוחה את לא תעשה ועשה, (ושאין ללמוד מכאן לעלמא, כיון שנכרתו עליה י"ג בריתות) ולא שנאמר שהותרה צרעת אצל מילה? – מן הגמרא בדף קל"ג. וזה לשונה "דאי איכא אחר ליעביד אחר, דאמר ר"ש בן לקיש כל מקום שאתה מוצא עשה ול"ת, אם אתה יכול לקיים שניהם מוטב, ואם לאו יבוא עשה וידחה ל"ת. ועונה הגמרא דליכא אחר. ומה שבאחר מתקיימים שניהם: מילה וצרעת הוא מטעם שהאחר אינו מתכוון לטהר אלא למול, וזהו לאביי (כשסבר עדיין) שאינו מתכוון שרי אף בפס"ר. וכעין מילה בצרעת כך מבינים אנו כעת מילה בשבת שהוא מטעם עשה דוחה ל"ת שישודו הוא "דחוייה" כאמור. וכפי שהשווה התוד"ה שלא³⁸ את המילה בשבת למילה בצרעת³⁹.

נ. אבל לעומת זאת במנחות⁴⁰ "מה לשבת שכן⁴¹ הותרה מכללה אצל הדיוט במילה), וכתב הנצי"ב בשאילתות שאילתא י' אות ט' עמ' ס"ז: וע"כ (ועל כרחין) הותרה ממש קאמר, דאי דחוייה א"כ טריפה נמי הותרה מכללה לפק"נ (לפיקוח נפש) אלא ה"ק (הכי קאמר) שהותרה. הרי מבואר דמילה הותרה. נמצא שישנן משמעויות הפוכות בגמרות ביחס לשאלה אם דחוייה שבת אצל מילה או הותרה.

³⁷ דף ק"ג.

³⁸ דף ק"ל:

³⁹ וכן בשאגת אריה ס' נ"ט, וכן בבאר יצחק ס' יד' אות ג'. ותרוייהו אכן נקטו שמילה בשבת דחוייה.

⁴⁰ דף ה':

⁴¹ לשון תוד"ה כולה יבמות (דף ה'): ואר"י דהתם נמי משום דאתי עשה דבגדי כהונה ודחי לאו דכלאים ואין זה הותר מכללו. עכ"ל תוס'. מבואר מדבריהם שחלוק ענין "הותר מכללו" מענין "עשה דוחה לא תעשה". כהבדל בין "הותרה" "לדחוייה" כדמשמע מתוך דברי התוס'.

שתי משמעויות אלו באות לידי ביטוי גם בשבת⁴², שם ישנה הוא אמינא ללמוד מילה בשבת, ק"ו מצרעת ועבודה וזה לשון הגמרא: "מילה דחיא (שבת). מ"ט (=מאי טעמא) ק"ו (=קל וחומר) הוא, ומה צרעת שדוחה את העבודה, ועבודה דוחה את השבת (חמורה היא, שדוחה שבת בתמידין ומוספין וקרבות ציבור שזמנם קבוע) מילה דוחה אותה (את הצרעת, כדתניא לקמן ימול בשר ערלתו, אפילו במקום בהרת יקוץ). שבת שנדחת מפני העבודה, אינו דין שתהא מילה דוחה אותה?!

והנה צרעת דחווה היא אצל מילה כמבואר לעיל. ושבת הותרה אצל עבודת המקדש בקרבנות ציבור, הוא מבואר ביומא⁴³ "שבת דהותרה היא בציבור". וכיון שהק"ו בנוי מתרתי: צרעת ועבודה יש להתלבט: מכח שבעי למילף מילה ק"ו מעבודה, ממילא נשמע שאף מילה הותרה בשבת, אבל, לאידך גיסא, מחמת שהק"ו נשען גם על צרעת שדחווה אצל מילה, דיה למילה שתהא דחווה אצל שבת. וכך כתב החת"ס בתשובה ח"ו סימן צ"ט.

ולקמן⁴⁴ ניפגש, בע"ה, עם משמעויות סותרות נוספות בגמרות בענין זה מתוך דברי הגר"א ביו"ד סי' רס"ו סקכ"ה.

§. מאחר וראינו משמעויות הפוכות בגמרות ביחס לשאלתנו האם שבת דחווה אצל מילה או הותרה, צריכים אנו להתבונן האם יש טעם וסברה בדבר, ומהו. נפתח בצד לומר דחווה שבת אצל מילה. וזה לשון החת"ס בתשובה ו' צ"ט ד"ה אמנם: "כדמסיק דאתיא מביום הוה מילה דחווה דלא הותרה, דלא דמי לעבודה דאיתא בספרי⁴⁵ מחלליה מות יומת, וביום השבת שני כבשים בדיבור אחד נאמרו, וע"כ היינו להורות שהותרה העבודה בשבת, ולא ניתן שבת לזה מעיקרא. ובמקום אחר ביארתי טעם וסברא לדבר, משום שא"א⁴⁶ (=שאי אפשר) לשבת בלי עבודה,

⁴² דף קל"ב.

⁴³ דף מ"ו:

⁴⁴ אות ג' סעיף י', י"ד.

⁴⁵ דבר' כ"ב י"ב, פיסקא רל"ג.

⁴⁶ עיין בדברי תוד"ה כולה יבמות (דף ה':) וז"ל: "וכו' משום דמצוותו בכך ובענין אחר אי אפשר לקיים מצוותו, כמו שפירשתי לעיל (דף ד') דלא ילפנין מאשת אח", וז"ל תו"ד לא תעשה (דף ג'): "ואומר ר"י דמאשת אח לא מצי למילף בעלמא דלידחי עשה לא תעשה שיש בו כרת. דשאני אשת אח, דמצוותו בכך, ואי אפשר בענין אחר לקיים מצוות יבום, דאל"כ בטלה מצוות יבום, אבל

רוצה לומר שאין שבת שלא יהיה העבודה מצווה בו, משא"כ (=מה שאין כן) מילה שהיא במקרה ובהזדמן, ואפשר שיהיה שבת בלי מילה. א"כ (=אם כן) אינו אלא דחוייה ולא הותרה.

ת. אבל הנצי"ב בשאלות שאילתא י' אות טי'⁴⁷ כתב וז"ל: "והרשב"א⁴⁸ כתב בזה"ל: וי"ל דשאני הכא דא"א שלא לדחות מיהא לגבי מילה עצמה, והלכך אף היא ומכשיריה כמילה אריכתא דמ"א, עכ"ל (הרשב"א מיירי בדעת ר"א שמכשירי מילה דחו שבת). וראוי להסביר דבריו אלו שהוא עיקר גדול, דהרי אמרין עבודה בשבת הותרה כדאיתא ביומא דף מ"ו ופק"נ (=ופיקוח נפש) דחוייה כמ"ל. וטומאה במקדש פליגי ביומא דף ו' ופסחים דף פ'. וע"כ לא בגמרא תליא שהרי שבת (פירוש: עבודת המקדש בשבת) וטומאה כהדדי נינהו או מג"ש (=מגזירה שווה) או מלשון במועדו, אלא תליא בסברא והיא דכל שבע"כ (=שבעל כרחין) א"א (=אי אפשר) לקיים מצווה בלי דחייה, מקרי הותרה, ולא מדקדקין לצמצם בדיחוי, כיון דכבר ניתן לדחות ולא שייך כאן כלל דרשב"ל: כ"מ שיכול לקיים עשה ול"ת וכו', דרשב"ל לא אמר אלא באפשר שלא נצטרך לדחות כלל, משא"כ במקום שבע"כ ניתן לדחות במקצת. וכן כתבו התוס' מנחות דף מ'. ד"ה כיון ואפשר במינן, דלהכי פשיטא דחוטי צמר פותרין בשל פשתן, משום דב"ה (=דבלאו הכי) איכא כלאים כו', וה"מ (=והני מילי) עבודה בבית המקדש בשבת וכו', משא"כ (=מה שאין כן) פק"נ, דאפשר שיתרפא ולא יצטרך לבוא לח"ש (=לחילול שבת). מש"ה מקרי דחוייה וכל שאפשר למעט עדיף, וכן מילה בצרעת, אפשר שיתרפא הצרעת. וכו' מעתה ודאי מילה בשבת מקרי הותרה דבע"כ צריך לדחות שבת.

והא דפליגי ביומא דף ו' ופסחים דף פ' בטומאה במקדש אי דחוייה או הותרה, לא בגמרא פליגי אלא בסברא, וכו', אלא לא פליגי כי אם שכבר נטמאו הכהנים או הציבור ובסברא פליגי אי ניזיל בתר גוף העבודה דאפשר שיעשה ע"י כהן

מכלאיים בציצית ילפנין שפיר בעלמא, דאי לא מתקיימת מצוות תכלת בפשתים, מקיימת בצמר, [ואפילו הכי] דחי. וכן וגלח את כל שערו דמצורע מיקיים בשער דהיתר דכל שער קרינן ביה, כמו כל מלאכה לא תעשו בשבת דלא קאי אלא אמלאכות דלא דחו שבת. א"נ כל שער ממש ובנמרטו פאת ראשו וזקנו. וכן כל הני דמייתו מיקיימי בדוכתא אחריתי. וד"ק בדבריהם בענין מלאכות שבת. וכן עיין בסברה זו בשו"ת עטרת חכמים לרבי ברוך תאומים פרענקיל סימן ד'.

⁴⁷ וכן בספרו מרומי שדה על מסכת שבת דף ק"ל

⁴⁸ שבת דף ק"ל

אחר או ציבור אחר וא"כ (=ואם כן) היא דחוייה, או ניזיל בתר גברא, שהכהן הטמא או אותו ציבור טמא, א"א (=אי אפשר) לעבוד בטהרה, שהרי כבר נטמא וא"י (=ואינו יכול) לעבוד בטהרה באותו יום וכו'.

ט. בדברי הנצי"ב מבואר, וכן משמע בחת"ס ששאלת הדחוייה או הותרה – בטומאה בציבור, בפק"י בשבת, בעבודת המקדש בשבת, במילה בשבת, במילה בצרעת ועוד, היא שאלה התלויה בסברא. ונראה מדברי החת"ס והנצי"ב שכיוונו לאותה סברא המבדלת בין דחוייה להותרה, אלא שיש בה כמה מדרגות, ועל כן נפלגו במילה בשבת – לחת"ס דחוייה, ולנצי"ב הותרה. הסברא היא מידת ההכרחיות המציאותית שמצווה תיפגש עם האסור. לחת"ס – "אין שבת שלא יהיה העבודה מצווה בו, אבל אפשר שיהיה שבת בלי מילה, לכן עבודה הותרה ומילה דחוייה. אבל לנצי"ב, מיסוד הרשב"א, כל שבעל כורחין א"א לקיים מצווה בלי דחייה מקרי הותרה, מעתה מילה בשבת מקרי הותרה, דבע"כ צריך לדחות שבת, ביחס לתינוק זה שיום השמיני שלו חל בשבת משא"כ ביחס למצוות וחי בהם ושבת, ולמילה בצרעת, שאפשר שיתרפא החולה, ואפשר שיתרפא הצרעת, וע"כ פק"י בשבת, ומילה בצרעת הם דחוייה.

ב

א. מפרשת דרכים זו: דרך "דחוייה" ודרך "הותרה" נמשכות הדרכים השונות בהבנת מחלוקת ר"א ור"ע בשאלה אם מכשירי מילה דוחים את השבת (ר"א), או לא (ר"ע). כלומר, כיוון שראינו שעניין "דחוייה" או "הותרה" בכלל, ובפרט במילה בשבת, **בסברא תליא**, יש לבחון האם הוא קשור ותלוי בעניין מכשירי מילה בשבת, שבפשטות נלמד **מפסוקים**.

האפשרויות הבאות ניתנות להיאמר: כו"ע (ר"א ור"ע) סברי שמילה בשבת דחוייה, או כו"ע סברי שמילה בשבת הותרה, או בזה עצמו פליגי שר"א סובר שמילה בשבת "הותרה", ור"ע סובר שמילה בשבת "דחוייה". על אפשרויות נוספות לעמוד לקמן, בעז"ה. והנפק"מ מכל זה היא, כמובן, דעת ר"ע⁴⁹, שהגמרא⁵⁰ מתייחסת אל

⁴⁹ הלכה כר"ע מחבירו.

⁵⁰ דף קל"ב.

דעת ר"ע כדעת רבנן, שהיא שיטת ההלכה. וכפי שנראה להלן, בעז"ה, נפקא מינות רבות נמשכות מהשאלה אם מילה דחוייה⁵¹ או הותרה בשבת.

ב. וזה יצא ראשונה: ר"א ור"ע פליגי בשאלה זו גופה, ר"א סובר שמילה בשבת הותרה ולכן הותרו גם מכשיריה ואילו ר"ע, וכן קי"ל להלכה, סובר שמילה בשבת דחוייה, ולכן לא הותרו מכשיריה⁵².

הבנה זו עולה מתוך תירוצם של ראשונים רבים לשאלתם. איתא בגמרא⁵³ אמר ר' אבא בר רב אדא א"ר יצחק פעם אחת שכחו ולא הביאו אזמל מע"ש, והביאוהו בשבת דרך גגות ודרך חצרות שלא ברצון ר' אלעזר וכו'. שלא ברצון ר"א דשרי אפילו ברה"ר. והקשו בתוד"ה שלא⁵⁴ ושאר ראשונים מדוע לא נאמר בזאת את כללו של רי"ל⁵⁵ אם אתה יכול לקיים שניהם (מצות מילה ומצות שבת בנידון דידן) – מוטב, והרי כאן אפשר לקיים שניהם להביאו דרך גגות וכו'. ועוד הקשה הריטב"א מכח הכלל⁵⁶ כל דאפשר לשנויי משנינן. התוס' נותרו בקושייה, מכאן שסברי שמילה אצל שבת דחוייה אף לדעת ר"א, עכ"פ במכשירי מילה.

אבל הרמב"ן הרשב"א והריטב"א ועוד תירצו באופן הבא, וז"ל הריטב"א: "דרי"א מכשירי מילה כמילה עצמה חשיב להו וכמילה אריכתא דמי. ותחילת מילה כסוף מילה, מה סוף מילה לא משנינן, אף תחילת מילה לא משנינן, ועם זה ניתרצה גם הקושיה הראשונה (דגגות ורה"ר). עוד כתב הריטב"א⁵⁷ אמר קרא וביום השמיני ימול, ואפילו בשבת – וא"ת ודילמא מילה דווקא, מכשיריה מנא לן וי"ל דכמילה אריכתא דמי.

⁵¹ ביחס לשאלה אם מעשה מצוות המילה דוחה שבת או דווקא קיום מצות המילה, עיין גם לקמן אות ג' סעיף ה'.

⁵² וצריך עיון אם ניתן על פי זה לתרץ את המשמעויות ההפוכות בגמרות (למשל אות א' סעיף ה', ו', ולקמן אות ג' סעיפים י', י"ד) ולומר שהיכי שמשמע שמילה הותרה בשבת זה אליבא דר"א והיכי שמשמע שדחוייה אצל מילה זה אליבא דר"ע. דוחק. ואכמ"ל.

⁵³ דף ק"ל.

⁵⁴ דף ק"ל:

⁵⁵ דף קל"ג.

⁵⁶ דף קכ"ח.

⁵⁷ דף קל"ב.

וז"ל הרשב"א⁵⁸: "י"ל דשאני הכא דאי אפשר שלא לדחות מיהא לגבי מילה עצמה, הלכך אף היא ומכשיריה כמילה אריכתא דמי".

וכן כתב הבאר יצחק סי' י"ד אות ג' וז"ל: ובעיקר קושיית התוס' בשבת הנ"ל י"ל דשאני לר"א, דס"ל אף מכשירי מילה דחי שבת, ואף שהיה יכול לעשות בהיתר מאתמול, בע"כ מזה מוכח דמילה הותרה בשבת. משא"כ לדידן דקי"ל כרבי עקיבא, דכל מה דאפשר לעשות מע"ש אינה דוחה השבת, שפיר י"ל דמילה אינה אלא דחווה ולא הותרה. כדמוכח במנחות⁵⁹ דמקשה הגמרא, דאי נקצר (העומר) ביום כשר, הוה ליה לקצריה מע"ש, דהא ר"ע, ס"ל דכל מלאכה שאפשר לעשותה מע"ש אינו דוחה שבת. ובחידושי הרשב"א לשבת⁶⁰ ד"ה מביאו בשבת, מצאתי שכתב כעין זה אך לא הביא להא דמנחות.

וכן כתב לבאר השפת אמת⁶¹ על הגמרא שבזה פליגי⁶²: לר"א מילה בשבת הותרה. וע"כ מכשירי מילה מותרין בשבת. ולר"ע דחווה וע"כ מכשירין אסורים בשבת⁶³.

ג. דמיון לדבר מצינו במח' הפוסקים⁶⁴ בחולה שיש בו סכנה שכתב ה"ה שמה שעושין לו כל צרכיו, פירוש – אף צרכים שאין במניעתם⁶⁵ סכנה. וזה מתבאר ע"פ השיטה⁶⁶ שפק"נ הותרה בשבת (כדמשמע במהר"מ ברא"ש שילהי יומא, שהשווה לאוכ"נ ביו"ט), ושוחטים ולא מאכילים נבלה לחולה שיב"ס בשבת, וכן

⁵⁸ דף ק"ל.

⁵⁹ דף ע"ב.

⁶⁰ דף ק"ל.

⁶¹ אך משמע שלא הבין כן ברשב"א.

⁶² וכן כתב הרב הרש"ל בהערה בדעת הרמב"ן, ועיין עוד, ר"ן, מגיני שלמה, חת"ס על הש"ס.

⁶³ ועיין מה שכתבנו לק' אות ג' סימן י"ד, בראיה השלישית.

⁶⁴ ע' או"ח סי' שכ"ח סע' ד' משנ"ב ס"ק י"ד ובה"ל ד"ה כל שרגילים.

⁶⁵ הגר"א נבנצאל ב"ביצחק יקרא". וכעין זה גם בדברי הגר"א וייס (ר' אשר עמ"ס שבת) פרשו כיון שיש בחיזוק החולה שיפור עמידתו בפני סיבוכים וא"כ מגיע הדבר לפק"נ דוחה שבת. אך אנו בדברינו פרשנו לפום פשטות דברי ה"ה וכהבנת החלקת יואב (ח"י), והקובץ הערות יבמות סימן חי' בדבריו.

⁶⁶ כן מדיק הגרש"ז אויערבאך זצ"ל במאורי אש עמוד 24 מתוד"ה פסחים (דף מ"ו).

הסביר משנ"ב הלכה זו⁶⁷. אולם משנ"ב סי' שכ"ח סק"ד הביא דעת החולקים על ה"ה וסוברים שרק פעולות שיש במניעתן פק"נ עבדין לחולה שיב"ס בשבת (וכשיטת רש"י). ודעתם תתבאר ע"פ ההבנה ששבת דחוייה אצל פק"נ (וכדברי הגר"א או"ח קנ"ה⁶⁸, וכן עכ"פ בריש דברי הגר"א ביו"ד רס"ו סקכ"ה). ויסודו ממנחות דף ס"ד שאמר רבא שקוצרים עוקץ עם ג' גרוגרות ולא שני עוקצים עם גרוגרת בכל עוקץ, והסביר הר"ן ביצה פ"ב, שבין ריבוי בקצירה אסור מדאורי' ובין ריבוי בשיעורים אסור מדאורי', אך עכ"פ עדיף לן למעט בריבוי בקצירה, וכתב הר"ן שטעם הדבר שפק"נ דחוייה בשבת.

מכשירי מילה הם צרכי מילה ודמו לצרכי חולה, ואף שאין בהבאת סכין מרשות לרשות, או במלאכות הקשורות ביצור סכין מילה – משום קיום מצוות מילה ואף לא משום מעשה המילה. והרי אף הצרכים הנ"ל של חולה שיב"ס, אין במניעתם פק"נ. ולכן יש לבאר דעת ר"א, שסבירה ליה שמילה הותרה בשבת – פירוש כיון שתינוק זה בן שמונת ימים בשבת זו, חל חיוב למולו על אביו, על סבו או על ב"ד, עצם חלות חיוב זו מתירה מלאכות שבת לתכלית זו של מילתו, כשם שעצם החיוב של "וחי בהם" ביחס לחולה מסוכן זה בשבת זו, מתיר מלאכות שבת כל שעוסקים בצרכיו (כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת).

י. העניין הנ"ל, שמכשירי מילה דוחים שבת לר"א מתבטא ברישא של מתי': רא"א אם לא הביא כלי מער"ש מביאו בשבת וכו'. ומה א"כ, באה הסיפא לחדש וז"ל: "ויעוד אמר ר"א כורתים עצים לעשות פחמים לעשות (כלי) ברזל".

הגר"א בשנות אליהו כתב שהחידוש הוא דאף מכשירין דמכשירין מותרים. ובספר מגדים חדשים על מסכת שבת כתב לבאר שהבבא השניה זו באה לומר חידוש נוסף על הרישא, מכח "הותרה", שאף שיש צור⁶⁹ או זכוכית: כיון שמצווה מהמובחר

⁶⁷ שכ"ח י"ב, סקל"ט.

⁶⁸ כתב הרמ"א ביו"ד סימן קנ"ה סעיף ג': ואין מתירין שום דבר איסור לחולה אם יוכל לעשות הרפואה בהיתר כמו באיסור אע"פ שצריך לשהות קצת קודם שימצא ההיתר מאחר שאין סכנה בדבר. עכ"ל. וכתב בביאור הגר"א סקכ"ד וז"ל "ואין מתירין וכו' – דק"ל דשבת דחוייה היא אצל פיקוח נפש ולא הותרה, וכמ"ש הרמב"ם ברפ"ב. וכמ"ש במנחות ס"ד א': בעי רבא חולה וכו' פשיטא. וכו'.

⁶⁹ שמות ד', כ"ה: "ותקח צפורה צר ותכרות את ערלת בנה".

בברזל⁷⁰ ע"כ מייצרים סכין ברזל, אף שיש רבוי במלאכות קצירה, הבערה, בשול, בניין בכלים, מכה בפטיש; בהשוואה להכשרת אבן צור, בכל זאת עושים מברזל כיון שמילה הותרה, אך אם דחווה, היה צריך למעט במלאכות שבת (כנ"ל בר"ן פ"ב דביצה. וכל שכן כאן, שהוא רבוי במלאכות שונות).

יש קצת להקשות על כך מדברי הרמב"ן והראשונים שכתבו שאם יש סכין ברה"ר אין לייצר סכין, כיון שבכה"ג נחשב שמייצר הסכין גם לשם הכלי ולא רק לשם מילה, ומאי שנא הכא שיש לו צור, למה מותר להרבות במלאכות ע"מ ליצור סכין ברזל. אלא שהחילוק ברור שהתם יש לו סכין ברזל, משא"כ כשיש לו רק צור, בעוד שברזל מן המובחר, ויצור סכין ברזל הוא לצורך המצוה.

כמובן שכל נפק"מ זו היא רק לר"א, שהתיר מכשירי מילה בשבת, ולא לרבנן.

ה. עוד נפק"מ מכך שר"א ס"ל שמילה "הותרה", היא, מה שהביאו סכין דרך גגות חצרות וקרפפות שלא ברצון ר"א, דשרי אף ברה"ר, וכמשכ"ל.

ועוד נפק"מ: בתוד"ה ר"א⁷¹ שאלו וז"ל: "וא"ת ויביאו התנוק אצל הכלי דהשתא ליכא אסור שבת כלל, דהחי נושא את עצמו" עכ"ל. תרצו הרמב"ן וסיעתו – כיון שמילה "הותרה" בשבת. ותוס' תירצו שני תירוצים אחרים, וע' להלן. וכן מה שלא שמענו בשיטת ר"א את הכלל כל היכא שאפשר לשנות משנין, כפי שנאמר ביחס ליולדת⁷² – כלל המורה כאמור שפק"נ דחווה. והאריך בכך בשיטה לר"ן ישנים, ר"פ ר"א דמילה, שהוא מטעם שמילה הותרה, בעוד פק"נ דחווה.

וכתבו רמב"ן וסיעתו שלר"א הכל מצווה אריכתא, כלומר מילה ומכשיריה, וע"כ לא משנין ולא מהדרינן לא במילה ולא במכשיריה: לא במילה – כפי שכו' ר"ן

⁷⁰ ע' פרישה ס' רסו' סק"ט ז"ל "שמעתי טעם ע"פ המדרש שכך הובטח לברזל ביום שנבקע הכובע של ברזל שהיה בראשו של גלית לפני דוד". הערת מערכת:ע' תפארת ישראל בפ' המשנה. אם להוסיף דבריו כאן הובא במגדים חדשים הנ"ל.

⁷¹ שבת דף ק"ל.

⁷² דף קכ"ח

חדשים שאין מלין בשמאל⁷³, ולא במכשירה – אין מביאין תינוק לאיזמל בדווקא אלא איזמל לתינוק, ואין מהדרין להביא דרך גגות, שהוא איסור דרבנן, אלא דרך רה"ר. אלא שיקשה לפי זה מדוע בערובין⁷⁴ מבואר בדעת ר' אליעזר במכשירי מצוה כל היכא דאפשר לשנויי משנינן. תירץ הרמב"ן⁷⁵ שלמסקנה הדבר נדחה. והאוי"ש⁷⁶ תירץ שהתם במכשירי פסח שלא מפיקי מקרא כ"א מסברא, משא"כ במילה יש קרא. עיי"ש בדבריו.

נ. האופן השני בהבנת מח' ר"א ור"ע, הוא שכולם מודים שמילה דחוייה בשבת וכן הוכיח הבאר יצחק סי' י"ד אות ג'⁷⁷ מהירושלמי שבת פ"ט. שמוכיח שאסור לעשות בשבת מחיצה של בני אדם, דאם לא כן, איך התיר ר"א להדיא להביא הסכין דרך רה"ר, הרי יכול לעשות מחיצה של בני אדם לטלטל בהיתר. אלא מוכח שגם לר"א מילה דחוייה ולא הותרה, ולכן כיון שהיינו יכולים לעשות איזה עצה שלא לדחות השבת מבעי לן למעבד.

וכן מוכח מפליאת התוד"ה שלא⁷⁸ הנ"ל, וכן נראה מתרוצם השני של תוד"ה רבי אליעזר⁷⁹ וז"ל: "כיון דיותר בקל יביא הכלי משיביא התנוק, שרי ר"א כדי למהר המצוה וכו' דרך רה"ר וכו' כדי למהר המצוה" עכ"ל התוס'.

וז"ל התוס' ראש: "וי"ל דמשום חיבובי מצוה שרי ר' אליעזר, להביאו דרך הקצר, כדי למהר המצוה, וחשיב ליה כאילו אי אפשר, כיון שיותר בקל נעשה דרך הקצר ואיכא חיבוב מצוה". ומשמע שס"ל שמילה דחוייה, וא"כ היה צריך להדר אחר אפשרות בלא חילול, כי בקושי התירו⁸⁰. אלא שזהו רק היכא דאפשר, וכיוון שהאפשרות האחרת איטית, נחשב הדבר לאי אפשר. וכן מצינו בערובין⁸¹ על

⁷³ בשמאל אף אם דחוייה יש לומר שאין מלין בשמאל משום פק"נ או עכ"פ סכנה, ונחשב אי אפשר.

⁷⁴ דף ק"ג

⁷⁵ שבת דף ק"ל

⁷⁶ מילה ב', י'.

⁷⁷ וע' דבריו באורך בעין יצחק סי' ט"ו.

⁷⁸ דף ק"ל:

⁷⁹ דף ק"ל.

⁸⁰ ע' גמרא ורש"י יומא דף ו' ביחס לטומאה דחוייה לציבור. וע' יומא דף מ"ו.

⁸¹ דף ק"ג

מתניתין ד"חותכין יבלת במקדש" בגמרא: רבא אמר, רבי אליעזר היא דאמר מכשירי מצוה דוחין את השבת ומודה רבי אליעזר דכמה דאפשר לשנויי משנינן⁸² (ולכן – תניא כהן שעלתה לו יבלת חותכה לו בשיניו, בשיניו אין, בכלי לא. חבירו אין, איהו לא). והקשו בתוד"ה מה לי וז"ל: "וא"ת והיכי מצינו למימר אליבא דר"א דהיכא דאפשר לשינויי משנינן והא קאמר בפרק אם לא הביא⁸³, דמביא סכין למול אפילו דרך רה"ר, אע"ג דאפשר לשנויי ולהביאו דרך גגות וקרפיפות וחצרות. וי"ל דהתם מקצר דרכו לילך דרך רה"ר אבל הכא דיכול לחותכו בידו כמו בכלי, מודה **רבי אליעזר דמשנינן** עכ"ל תוס'. משמע מדבריהם שכעקרון אף במילה (עכ"פ במכשיריה) היכא שאפשר לשנות – משנינן. וכן מבואר שם בתוד"ה אא"ב ר"א. זה תואם למשמעות דברי תוס' בסוגיין שלר"א מכשירי מילה **דוחין** שבת⁸⁴.

§. בתירוץ ראשון כתבו תוס' ד"ה ר"א⁸⁵ – כיון שעכ"פ יהא צורך לחלל שבת מטעם פק"נ ולהחזיר את התינוק לאחר המילה לאמו (שהיא מסוכנת) ואחר מילה התינוק חשוב ככפות. והרשב"א הקשה יביאו את התינוק אל האזמל ואולי אח"כ יתחדשו נסיבות שלא יהיה צורך לחלל שבת כלל⁸⁶, ואף אם יהיה צורך להביאו לאמו – יביאו – מכוח פק"נ דוחה שבת, אך מדוע הכרח החילול העתידי מטעם פק"נ, יתיר לחלל כעת שבת מטעם מכשירי מילה בשבת ולהביא את האזמל⁸⁷.

ויש לתרץ לשיטת תוס' שס"ל שמילה בשבת הותרה, אבל פק"נ בשבת דחווה, וע"כ עדיף לן להשתמש **בהיתר** מלאכה בשבת מטעם מילה, מאשר **לדחות** שבת מטעם פק"נ, כיון שציור הפק"נ העתידי ודאי יבוא, כלומר, אם מילה דחווה

⁸² ונראה שלרש"י עירובין שם זו גם מסקנה ולא כדברי רמבן ר"פ כ"א דמילה.

⁸³ שבת דף ק"ל.

⁸⁴ עדיין אפשר לומר לדעת תוס' שיסביר רבי אליעזר שאף ששבת "דחווה" אצל מכשירי מילה אבל ביחס למילה גופה "הותרה" שבת ואין המילה ומכשיריה נחשבים "מילה אריכתא".

⁸⁵ דף ק"ל

⁸⁶ ריטב"א.

⁸⁷ וע' רשב"א בעניין אשתפוך חמימי (עירובין דפים ס"ז:–ס"ח.).

היתה בשבת כפק"נ⁸⁸ מקבלים היו תוס' את קושיית הרשב"א. שוב ראיתי שכן כתב הנצי"ב במרומי שדה עמ"ס שבת.

אלא שיש לשאול, אם מילה הותרה, למה לי לכל ההכרח מטעם דחיית השבת העתידית מכוח פק"נ, תיפו"ל מטעם הרמב"ן וסיעתו כיון שהותרה לא מהדרינן ולא משנינן. ויש לענות על כך: מצינו בעניין טומאה הותרה בציבור, תרי לישני ביומא⁸⁹. ללישנא קמא אם אפשר בלא חילול, באופן שדרך ההיתר⁹⁰ מזומנת, עדיף, וללשנא בתרא אף אם אפשר בלא חילול, אין עניין למעט בחילול (משום שאינו חילול אלא היתר). ונפק"מ בין הני תרי לישני כשנטמאו כהני בית אב (וותרו כהנים בודדים טהורים), ואם כן טומאה הותרה בציבור: לל"ק – עדיף ע"י הטהורים, ולל"ב אף ע"י טמאים שפיר דמי. וי"ל שתוס' אמנם ס"ל שמילה הותרה, אבל אם ישנה אפשרות שקולה ללא חילול – עדיף למעט, וכלישנא קמא דיומא⁹¹ וע"כ הוצרכו להכרח דחיית השבת מטעם פק"נ העתידי, ולהעדיף להביא האזמל לתינוק, ולא להביא התינוק לאזמל. אבל הרמב"ן וסיע' נראה שסבירא להו שמילה הותרה בשבת, כעין ל"ב בטומאה הותרה בציבור, שאף אם ישנה אפשרות שקולה, אין עניין למעט בהיתר. ועיי"ש ביומא⁹² שאם טומאה דחויה בציבור – אזי מהדרינן, פירוש: אף אם כל כהני בית האב טמאים, מהדרינן אחר כהנים מבית אב אחר, (אך אם טומאה הותרה בציבור, אף לל"ק אין מהדרינן וע' יומא דף מ"ו – טומאה דחויה בציבור, אך עבודת המקדש הותרה בציבור).

ח. נמצא שג' תרוצי הראשונים על השאלה מדוע לא להביא התינוק לאזמל: א. תירוצ' בתרא דתוס'⁹³; ב. תירוצ' קמא דתוס'; ג. תירוצ' רמב"ן וסיע' – מתאימים לג' הדרגות שנאמרו ביומא דף ו' ביחס לטומאה: א. דחויה (ומהדרינן); ב. הותרה

⁸⁸ בתוד"ה לועס בשיניו שבת (דף קל"ג): משמע שס"ל ששבת "דחויה" אצל פק"נ וד"ל: אע"ג דאחר מילה, חולה שיש בו סכנה הוא, מ"מ כמה דאפשר לשנויי משנינן.

⁸⁹ דף ו'

⁹⁰ מזומנת. רק למ"ד "דחויה" מהדרינן אף אם אין דרך ההיתר מזומנת.

⁹¹ דף ו'

⁹² דף ו'

⁹³ וע' תוס' רא"ש.

(ויש למעט אם יש אפשרות היתר זמינה); ג. הותרה וא"צ למעט. (ועי' דברי ערוך השולחן יו"ד סוף סי' רס"ו. וכל זה ביחס למכשירי מילה לדעת ר"א).

ט. עוד בעניין מח' ר"א ור"ע בעניין מכשירי מילה בשבת בעניין דחוייה והותרה: כלל אמר ר"ע כל מלאכה שאפשר לעשותה מע"ש אינה דוחה את השבת, (ומילה) שא"א לעשותה מע"ש, דוחה את השבת. פרש"י: כלל אר"ע – נחלק על ר"א במכשירי מצווה שאין דוחין הואיל ואפשר לעשותן מע"ש. ושא"א לעשות מע"ש כגון **מילה** עצמה, שא"א לה ליעשות (ע"ש), דזמנה ביום השמיני, דוחה שבת.

דברי רש"י עולים עם מה דקי"ל להלכה, שאף מכשירין שא"א לעשותן מע"ש וכגון שנתקלקל הסכין בשבת וצריך לתקנו. שכתב בה"ל⁹⁴ את דברי המג"א לעניין מילה לסמוך על המקלים באמירה לנכרי במלאכה דאורייתא. אבל לא העלה אף לא כהווה אמינא שתותר מלאכה ע"י ישראל לתקן הסכין הנ"ל, מטעם שא"א לעשותה מערב שבת (כיון שנתקלקל רק בשבת).

בביאור העניין הביאו האחרונים⁹⁵ את הירושלמי פר"א דמילה: "התיבון הרי מזבח שנפל בשבת אינו ראוי לבנות בשבת (וא"כ שמא יותר מטעם מכשירי קרבן ציבור, שא"א לעשותם מערב שבת), ומשני **מין** מזבח ראוי לבנות מע"ש. ובאר בקובץ הערות על יבמות סי' י"ג (ע"ש) סע' ה'-ט' שגדר א"א לעשותה מע"ש הוא: "**חובת היום**", וזהו עניין מילה בזמנה, וכיון שמין מזבח ראוי לבנות מאתמול, אינו חובת היום, ולא דחי שבת, וה"נ ביחס למכשירי מילה שא"א לעשותם מע"ש⁹⁶.

י. אבל בתוד"ה טעמא⁹⁷ כתבו וז"ל: "וי"ל דבכל דוכתין משוינן **מכשירי מצווה** שא"א לעשותה מע"ש **כמצווה עצמה**, כדתנן בפרק ר"א דמילה⁹⁸ אם לא

⁹⁴ באור"ח סי' של"א ס"ו ד"ה וע' לעיל סימן ש"ז.

⁹⁵ ע' אור"ש מילה ב', י'

⁹⁶ ע' שבת דף קל"ג. "רבא אמר קרא הוא לבדו יעשה לכם. הוא ולא מכשירין, לבדו ולא מילה שלא בזמנה". עכ"ל הגמרא. תרויהו: מכשירין ומילה שלא בזמנה אינם "חובת היום".

⁹⁷ יבמות דף ו':

⁹⁸ שבת דף קל"א

הביא, ובפסחים⁹⁹ כלל אמר ר"ע וכו'". וכתב בקובץ הערות יבמות סי' י"ג אות ה' לבאר "הכלל שאמר ר"א הוא לעניין תמיד ופסח בשבת, דהוי הותרה כמבואר ביומא דף מ"ו ובהותרה לא בעינן בעידנא¹⁰⁰ כלל... וא"כ נהי דההכשר מצד עצמו אין בכוחו לדחות, מכל מקום שרי לעשות ההכשר כדי שתתקיים גוף המצווה. משא"כ היכי ד"דחוייה" (כגון בעשה דוחה לא תעשה) א"א לדחות בשעת עשיית ההכשר, דלא הוי בעידנא.

ובנידון מילה, יהיה הדבר תלוי בדעת רבנן, אם כפי שנקטנו עד הלום, בין לאפשרות שבזה פליגי ר"א ור"ע: לר"א – הותרה, לר"ע – דחוייה, ובין לאופן שלכו"ע מילה בשבת דחוייה. – אזי אף לתוס' יבמות¹⁰¹ הנ"ל, לא יצוירו מכשירין שא"א לעשותה בע"ש, שידחו שבת. אבל אם כפי שנביא בע"ה לקמן פנים לכך שאף לרבנן מילה בשבת הותרה (ושבנקודה זו כולם מודים בין ר"א ובין ר"ע שמילה הותרה אלא נחלקו במכשירין במחלוקת אחרת) או אז ע"פ המשמעות בתוס' יצוירו מכשירי מילה שא"א לעשותן מע"ש שידחו שבת אף לדינא. אבל כאמור: ריהטת הסוגיה ורש"י, ופשט הרמב"ם שו"ע שלהלכה רק המילה עצמה דוחה שבת¹⁰².

יא. שוב ראיתי בספר אוצר הברית פרק י' הערה ב' שכתב שנחלקו הראשונים אם איסור עשיית מכשירין הוא דאורייתא או דרבנן ושהראב"ד בתמים דעים סימן ל"ז בשם אחיו רבי משה כתב שמדאורייתא דוחין מכשירין את השבת, ושכן במאירי מגילה¹⁰³. ונפק"מ, לכאוי, לספקות¹⁰⁴. אבל מפשט הסוגייה והראשונים משמע שלרבנן מדאורייתא אסורים מכשירין בשבת.

⁹⁹ דף ס"ט:

¹⁰⁰ שבת דף קל"ב

¹⁰¹ דף ו'

¹⁰² ועיין להלן אות ג' סעיף י"א.

¹⁰³ דף ד'

¹⁰⁴ לספקות: ספקא דאורייתא לחומרא. ספקא דרבנן לקולא.

יב. יש להתבונן בלשונו של ר"ע: כל מלאכה **שאפשר** לעשותה מע"ש כו'. האין כוונתו ממש להא דכל היכא **דאפשר** לשנות משנינן כביולדת¹⁰⁵ וכל היכא ש"דחוויה", וכעין כללא דר"ל¹⁰⁶ כל **שאפשר** לקיים שניהם מוטב, וה"נ אפשר היה לקיים שניהם בהכיננו המכשירין מע"ש. והיה בכך חיזוק לדרכנו הראשונה בביאור מח' ר"א ור"ע שלר"א מילה הותרה בשבת ולר"ע דחוויה. אבל הקובץ הערות יבמות סי' י"ג או ז' הסתייג מכך מפני שאף אם "דחוויה", הלא עכשיו בשבת כבר א"א לקיים שתיהן, אלא דאתמול היה אפשר.

ג

הצד השווה לשתי האפשרויות העיקריות שעסקנו בהן עד כה (ר"א ור"ע פליגי אם מילה הותרה או דחוויה בשבת, או לכו"ע מילה דחוויה) הוא שלהלכה מילה "דחוויה", כר"ע. כעת הגענו לאפשרות שאף לרבנן דר"א מילה עצמה בשבת "הותרה"¹⁰⁷ שהיוצא ממנה שלהלכה מילה "הותרה" בשבת.

בתשובת נובי"ת או"ח סי' כ"ב משמע שמבין שלכ"ע מילה הותרה בשבת שכן כתב וז"ל: "ומעתה אין שום מקום לחלק בין מילה ופריעה ובין שחיטה וזריקה דקרבות (במקדש בשבת) (וכפי שדימה הרמ"א רס"ו, י"ד, דמילה דחיא שבת כמו עבודה במקדש (יומא דף מ"ו עבודה הותרה) שכמה כהנים היו עובדים ומחללים שבת דמאחר דשבת ניתן לדחות, הרי הוא כחול לכל דבר" (עכ"ל רמ"א) ולאחר שהוכיח נובי"ת מלשון מתניתין¹⁰⁸ "מביאו (לשון יחיד)... כורתין (לשון רבים)" – שרבים עסקו במילה ומכשיריה לר"א, כתב: "**ומדר"א** במכשירין. **נשמע לרבנן** בגוף המצווה" עכ"ל נובי"ת. ולא נחית לחלק ולומר לר"א מילה הותרה ולרבנן שבת דחוויה אצל מילה כפי שהראנו לדעת דרך סלולה בראשונים ובאחרונים, אלא סובר הנובי"ת שבזה לא פליגי. ומשמע מדבריו הנ"ל שלכו"ע מילה "הותרה" בשבת. וכן

¹⁰⁵ דף קכ"ח

¹⁰⁶ דף קל"ג

¹⁰⁷ עיין פסקי ר"ד.

¹⁰⁸ דף ק"ל

באור שמח מילה¹⁰⁹ ד"ה הגר"א לומד מרבי אליעזר הסובר שמילה הותרה (ע"פ הרשב"א) שאף לרבנן הדין כן (וכ"נ בנציב בשאילתות הנ"ל).

ומעתה נעסוק, בעז"ה, בנפקא מינות היוצאות להלכה מהשאלה אם מילה גופה הותרה בשבת כר"ע באפשרות בתרא או דחויא (כר"ע בשתי אפשרויות קמאי).

א. אם להעדיף אחר

כתב הטור ביו"ד סימן רס"ו וז"ל: "וכתב הרב אליעזר הלוי (הרא"ה) אם האב יודע למול, אין לו למול בשבת אם יש אחר שיודע למול, דהא מילה הוא פסיק רישיה גבי ידיה, דהוא מכוון לתקן את בנו, אבל לגבי אחר לא מקרי תיקון ושרי. ומיהו אם אין אחר שיודע למול, ימול הוא.

אבל השו"ע בסימן רס"ו סימן ז' פסק וז"ל: "אדם שלא מל לעולם לא ימול בשבת שמא יקלקל ונמצא מחלל שבת ואם כבר מל פעם אחת מותר. ואפילו אם הוא אביו (תה"ד סימן רס"ה. ודלא כה"ר אליעזר שבטור). ובש"ך סק"ז כתב: "ואפילו אם הוא אביו – ולא אמרינן דלגבי אביו הווי פסיק רישיה דניחא ליה, שהרי מתקן את בנו (ועיין בהגר"א סק"י"ג).

ואמנם תרומת הדשן גופיה מאריך להסביר את דעת הרא"ה כיצד היא נובעת מהסוגה דמילה בצרעת¹¹⁰ ואי איכא אחר ליעביד אחר, דליכא אחר, ושס"ל כפי הנראה ברש"י¹¹¹ שהמלאכה האסורה במילה בשבת היא תיקוני גברא כלומר בונה¹¹² או מכה בפטיש, נמצא שאף שהמל אינו מתכוון למלאכה – לעשותו יהודי שלם – מכה בפטיש, אלא לעצם המצווה, אך על כל פנים פסיק רישיה הוא. אלא שיש נפק"מ, שאם האב מל הוא פסיק רישיה דניחא ליה, ואם אחר אזי הוא פסיק רישיה דלא ניחא ליה¹¹³, ולכן עדיף שאחר ימול בשבת ולא האב. מבואר שס"ל לרא"ה ע"פ ביאור תה"ד שמילה בשבת דחויא. – לכן עדיף שאחר ימול כיון שאין איסור דאוריתא בחבלתו [בין לערוך שפ"ר דלנ"ל שרי בכל התורה, או עכ"פ בשבת,

¹⁰⁹ ב', י'.

¹¹⁰ דף קל"ג

¹¹¹ דף ק"ו

¹¹² עיין חת"ס תש' ו' צ"ט לעיל.

¹¹³ או פסיק רישיה דלא אכפת ליה.

בהתאם למחלוקת הראשונים בדעתו, ובין לתוס', עיין שבת דף ק"ג. ובעוד מקומות שבפ"ר דלנ"ל – אך בשבת אין חיוב חטאת, מטעם מלאכה שאינה צריכה לגופה אלא איסור דרבנן משא"כ האב הוי פ"ר דנ"ל, והוי מלאכה דאורייתא בונה או מכה בפטיש.

אבל הדעה החולקת, כלומר דעת תה"ד עצמו ופסק השו"ע וכפי שהסביר הש"ך, בפשטות סוברת שמילה בשבת הותרה, וע"כ אף כשיש אפשרות שקולה לכאורה – איכא אחר, בכל זאת האב יכול למול.

וזה לכאורה כלישנא בתרא דהותרה ביומא¹¹⁴ וכמושכ"ל. שכן, לכאורה, אפשרות ההיתר מזומנת ושקולה – שימול אחר. אבל יש לדחות ולומר שישנה עדיפות במילת האב בפרט לש"ך (מובא בפת"ת יו"ד סי' רס"ד סק"א) (ועי' קצה"ח) שס"ל שמצוות מילת האב את בנו היא מצווה שבגופו ואין בה דין שליחות, ואף לדסברי שיש בה דין שליחות, עכ"פ מצווה בו מבשלוחו, וע"כ י"ל שדעת השו"ע כלישנא קמא דהותרה¹¹⁵. אבל השתא דאתינו להכי, יש לבאר דעת השו"ע, לכאורה, גם לצד שמילה בשבת דחוייה (כדעת הבאר יצחק י"ד ג', החת"ס ו' צ"ט, השאגת אריה סי' נ"ט) ולבאר שמהסיבות הנ"ל מילה – מצווה בגופו או מצוה בו מבשלוחו, חשוב "אי אפשר", וכעין שהתוס' ראש¹¹⁶ כתב שאפשר דרך רה"ר למהר המצווה ממילא דרך גגות וכו' חשוב אי אפשר, ונתמלאו התנאים ל"דחוייה". ובמגיני שלמה¹¹⁷ כתב שדוקא במילה בצרעת שבקושי התירה תורה, עדיף על ידי אחר משא"כ מילה בשבת שהתירה התורה לגמרי. מבואר שמסביר את דעת השו"ע בענין זה מכח שמילה הותרה בשבת¹¹⁸.

ב. מילה בשנוי – בשמאל

כתב השיטה לר"ן¹¹⁹ ד"ה ר"א וז"ל: "וכו' ולא מהדרינן במילה לעשותה בשמאלו, או לשנות בה, משום דלא חשבינן מילה דחוייה בשבת אלא היתר גמור

¹¹⁴ דף ו'

¹¹⁵ יומא דף ו'

¹¹⁶ שבת דף ק"ל

¹¹⁷ שבת דף ק"ל

¹¹⁸ עיין אוצר הברית חלק ב' עמ' ע"ז.

¹¹⁹ שבת דף ק"ל

אצלו, שהתורה התירה בפירוש למול בשבת". שפתיו ברור מיללו שמילה הותרה בשבת, ומשמע שמדבר גם בדעת רבנן מדכתב "שהתורה התירה בפרוש למול בשבת" וע"כ א"צ לשנות, ולא כבפק"נ כגון ביולדת¹²⁰, שהיכא שאפשר לשנות משנין.

אבל על פי דברי הרשב"א בתרצו את שאלת תוס'¹²¹, מתבאר מה שאין משנים בפעולת המילה למ"ד דחווה. וז"ל: "ובשערו נמי איכא **עיכובא טפי** והלכך לא טרחין ולא משנין". ואף שדבריו הם במכשירין ולר"א, נלמד משם למילה גופה ולר"ע, כיון שיש עיכוב טפי למול בשמאל. יתרה מזאת אף פק"נ וסכנה. וחשיב כאי אפשר, ונתמלאו תנאי "דחווה".

אמנם עצם מה שאין מלים בשמאל צל"ע מה מקורו, ואולי מעצם מה שלא מצינו בגמרא ביחס למילה "כל היכא דאפשר לשנויי משנין" כפי שמצינו ביולדת¹²² (ויתכן שגם פוק חזי מאי עמא דבר).

ג. שנים שעשאוה

הבאר יצחק בסימן י"ד אות ג' ובאורך בעין יצחק סי' ט"ו סובר שמילה בשבת דחווה, עכ"פ לשיטת רבנן ולהלכה. ולכן שואל מדוע לא מלים שני מוהלים יחדיו, בבחינת שניים שעשאוה¹²³ דהו"ז יכול וזה יכול שאין בו איסור תורה, ועכ"פ לא איסור תורה חמור, ומדוע שלא נמעט באיסור כיון שמילה בשבת דחווה¹²⁴. ותירץ הבאר יצחק "שבעבור חשש סכנה אם יהיה נימול ע"י שניים הותר למול באחד, ועיין", עכ"ל. כלומר חשוב אי אפשר, ונמלאו תנאי "דחווה". אבל, כמובן אם נאמר שמילה בשבת הותרה, אזי הותרה השאלה מאליה, על דרך התשובה לשאלה מדוע אין מלים בשמאל – כיון ש"הותרה"¹²⁵.

¹²⁰ שבת דף ק"ח

¹²¹ שבת דף ק"ל

¹²² דף ק"ח

¹²³ ריש שבת ובדף צ"ב

¹²⁴ באוצר הברית ח"ב עמוד פ"ד כתב שאכן יש שכתבו כן, על מנת למעט באיסור שבת.

¹²⁵ בעניין שניים שעשאוה עיין לעיל אות א' סעיף ד' דברי רמ"א בתשובה ע"ו ע"פ באור החת"ס בתשובה ו' צ"ט, זה מל זה פרע דומה לזה עקר וזה הניח שפטור (ע' שבת דף ג').

ד. אשה רק בל"ת

ב"לויית חן" כתב הגר"ע יוסף שליט"א סי' של"א¹²⁶ מביא את דברי הפרי מגדים בתיבת גומא¹²⁷. לדעה שאשה¹²⁸ כשרה למול, הרי לאשה יש רק ה"לא תעשה" דאיסור מלאכה, ולאיש אף העשה, א"כ כדי למעט באיסור, כשיש אשה יש להעדיף לתת לאשה לכאור', אלא כיון שמילה בשבת הותרה לא חיישינן להכי ומל האיש.

ה. קבל שבת, יו"ט שני

ב"לויית חן" כתב עוד הגר"ע יוסף שליט"א בעניין מוהל תושב חו"ל השוהה בארץ ומקיים יו"ט שני של גלויות, אם מותר למול היכי שיש אחר תושב הארץ, וכן מוהל שקבל על עצמו שבת אם מותר למול במקום שיש מוהל אחר. בכל אלו אם מילה דחווה בשבת אזי יש להעדיף את האחר, אבל אם הותרה שרי. ע"ש.

ו. מכשירי מילה

עצם שאין מכשירי מילה דוחים שבת¹²⁹ מורה לכאורה על שמילה דחווה בשבת, כאפשרות הראשונה בדברינו, אבל אין בכך הכרח ויתכן שאף שמילה הותרה – זהו רק לגבי פעולת המצווה גופה, אך לא מכשיריה, וביחס לדמיון שהבאנו לעיל ממשמעות ה"ה (=הרב המגיד) בצרכי חולה שיב"ס שעושים אף שאין במניעתם אוכל נפש – יש לחלק. וכמו כן, הלא שיטת רש"י חלוקה (על ה"ה), וכן נטית המשנ"ב להלכה.

ז. מילה שלא בזמנה

מילה דוחה י"ט ושבת בזמנה אבל שלא בזמנה אינה דוחה. בשלמא אם מילה הותרה הרי אין חיוב למולו היום, ממילא אין כאן סיבה המתרת את

¹²⁶ וע' דבריו במאור ישראל עמ"ס שבת דפים ק"ל וקל"ד ובאורך ביחודה דעת ח"ד סי' ל'.

¹²⁷ הזכירו גם הפת"ת סי' רס"ג סע"א אות ב' בעניין אחר.

¹²⁸ ביר"ד סי' רס"ד סע"א הכל כשרים למול אפילו עבד אשה וכו' וברמ"א: ויש אומרים דאשה לא תמול (וע' ש"ך סק"ב).

¹²⁹ יו"ד סימן רס"ו סעיף ד'.

המלאכות. אבל אם דחוייה, הלא, סוף סוף אם מל אותו בשבת עשה וקיים מצוה, לכאורה, שכן הגיע כבר זמנו למולו, ומדוע לא נאמר שמעשה או קיום המצווה ידחה שבת. ואף לכתחילה, ועכ"פ בדיעבד נימא שלא יתחייב חטאת או כרת או סקילה.

והרי במתניתין שבת¹³⁰ מי שהיו לו שני תנוקות אחד למול בע"ש (=בערב שבת) ואחד למול בשבת ושכח ומל את של **ערב** שבת בשבת רבי אליעזר מחייב חטאת ורבי יהושע פוטר, מבואר בגמרא שר"י פוטר מכח טעה בדבר מצוה או טרוד בדבר מצוה¹³¹. אבל אין די במה שעשה מצווה, שהרי ראוי הוא למול, ואם דחוייה שבת אצל מילה מדוע לא תדחה המצוה שעשה את איסור שבת?

אבל התירוץ פשוט, כיון שאין גילוי שמילה שלא בזמנה דוחה שבת, ממילא הדרינן לכלל שאין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת. אבל עדיין לא נחה הדעת כיון שמילה בשמיני דוחה שבת, ומדוע מילה שלא בזמנה אינה דוחה שבת, וכי אלו שתי מצוות **שוונות** שעל אחת מהן יש גילוי מפסוק שדוחה שבת ועל האחרת לא?! מסתברא שמדובר באותה מצוות מילה. ועניין "וביום השמיני" ודאי מעלה גדולה. ולכן, עכ"פ בדיעבד מדוע לא נאמר שמעשה וקיום מצוות מילה דוחים שבת. ויש לישב ולומר שמילה שלא בזמנה נכללת בדברי ר"ע במשנה: "כלל אמר ר"ע: כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת אינה דוחה את השבת" וכפי שהבאנו לעיל מהירושלמי שהכלל כולל כל **מין** מלאכות שאפשר לעשות מע"ש כמזבח שנפל בשבת וכו' כנ"ל. כלומר מילה שלא בזמנה אינה "חובת היום" כדברי הקובץ הערות הנ"ל. אבל עדין קשה: תינח לגבי מכשירין, אבל ביחס לפעולת מצוות מילה גופה הרי יש לימוד מפורש שדוחה שבת, כלומר, כיון שיש מצווה למול את התינוק, לעשות מעשה גזירה, ממילא תוכן פעולת המילה בשבת היא מצווה הדוחה את שם מלאכת שבת האסורה מעל פעולה זו.

נראה לישב שאם אכן שבת דחוייה היא אצל מילה, צריך לומר שהגדרת מצוות מילה היא בתוצאה ולא בפעולה כלומר שיהיה התינוק נימול¹³² וממילא עצם

¹³⁰ דף קל"ז.

¹³¹ אבל בכגון שקדם ומל של שבת בע"ש, דלא ניתנה שבת לדחות (ומל את של ע"ש בשבת) – חייב אף לרבי יהושע פרש"י שלא ניתנה שבת לדחות – שאין לו תינוק שיהא זמנו היום, הלכך לא היה טרוד היום במצוה, שלא היה מוטל עליו כלום לעשות, ולא היה לו לטעות.

¹³² וכלקמן אות ג' סעיף ח'.

פעולת הגזירה נחשבת רק כעין "הכשר מצווה"¹³³ ובתור פעולה הנחשבת "הכשר מצווה" תהיה דוחה שבת רק כשאי אפשר באופן אחר כרש"י יבמות¹³⁴ ד"ה אלא אלא וז"ל: "וזהו הכשר קיומו ואי אפשר לקיימו בלא עקירת לאו". וממילא מילה שלא בזמנה כיוון שאפשר היה לפני שבת, יתרה מזאת, אפשר לאחר שבת, אינה דוחה שבת. ועדיין צ"ע.

ח. מצוות צריכות כוונה¹³⁵

אם מצוות מילה צריכה כוונה לעיכובא יהיה תלוי לכאורה בשאלה אם המצווה היא למול או שיהיה נמול (אפשרויות נוספות יש במקביל: לשלול הערלה או שלא יהיה ערל). אם זו מצווה על הפעולה אזי בעינן כוונה לעיכובא, אבל אם על התוצאה שיהיה נימול יתכן שהכוונה לא תעכב¹³⁶.

נחלקו הרמב"ם לעומת הטור ורש"י בציצין שאין מעכבים את המילה שאם פרש אינו חוזר. לטור בשבת אינו חוזר אך בחול חוזר. וכן משמע ברמ"א יו"ד סימן רס"ג סעיף ה' וכן פסק בגר"א סקכ"ג. אבל לרמב"ם אף בחול אינו חוזר – ובפת"ת סקט"ו שהשאגת אריה סימן נ"א האריך להוכיח שהעיקר כרמב"ם. ומשמע בשאג"א שמכל מקום נוקטים כרמ"א, אלא שבתינוק חלוש קצת, אף בלא פק"נ סומכים שלא לחזור בחול על ציצין שא"מ.

מבוארת מחלוקת הרמב"ם והטור ע"פ הנ"ל, שהרמב"ם ס"ל, שמצוות המילה היא בפעולה וכיון שנסתימה, אין משמעות בהידור מצווה שלא באה עם פעולת המצווה, אך לטור שהציווי להיות מהול, כדוד שנזכר שהוא מהול¹³⁷, רש"י ד"ה שש אנוכי¹³⁸, יש הידור מצווה, להדר את אופי היותו מהול. ונקודה נוספת כאן היא באופן ההידור שלטור זהו הדור שנגרר אחר אופי המצווה, כלומר כשם שהמצווה

¹³³ עיין יבמות דף ו'. פרש"י שם, בתוד"ה שכן הכשר מצווה, ריטב"א שם, טורי אבן חגיגה (דף ד':).

¹³⁴ דף ו'.

¹³⁵ או"ח סי' ס'.

¹³⁶ כמבואר בקובץ שיעורים, ע"פ מהר"ח אור זרוע. ע' ביחס לטלית משנ"ב סימן ס'.

¹³⁷ מנחות דף מ"ג:

¹³⁸ שבת דף ק"ל.

בתוצאה כן ההידור, בתוצאה. אך לרמב"ם כיון שהמצווה בפעולה, אף הדורה הוא באופן הפעולה והעשייה¹³⁹.

עכ"פ לפי הרמב"ם (ומשמעות השו"ע) – שאין חוזרים על ציצין שאין מעכבין לאחר שפרש אף ביום חול, שבארנו שמצוות המילה היא במעשה החיתוך, וא"כ בעינן כוונה למצווה לעיכובא, ובכה"ג שהמוהל לא כיוון למצווה, ממילא אין כאן קיום מצוות מילה, ושמא אף לא ערך של מעשה מצווה. ואם נאמר שמילה דחוייה בשבת, ופירושו של דבר – שנדחה שם האיסור מעל פעולת החבלה, מכח שפעולת החבלה היא מעשה מצווה, ומתקיימת מצווה על ידי מעשה זה ואין מצווה עבירה. אבל במצב שהמל לא כיוון אין כאן את הכח הדוחה וממילא עבד איסור וחילל שבת וחייב חטאת. וכן נפק"מ לעניין הצורך להטפת דם ברית¹⁴⁰. ויש לעיין דילמא אף אם קיום מצווה אין כאן אבל אולי מעשה מצווה יש, ואולי סגי במעשה מצווה לדחות.

ועיין בבעל המאור פרק ערבי פסחים שאף שלא י"ח כיון שלא כיוון, אבל לא יברך כיון שמצווה עבד. ומשמע שעלה בידו יותר ממעשה מצווה, אלא אף קיום, אך לא יצא ידי חובה.

אלא שכתב בזאת המנ"ח במצוות מילה, שכיון שלא קיים מצווה, הרי שלא תיקן את הגברא, והדרינן לכך שמקלקל בחבורא פטור לדעת רבי יהודה, והרמב"ם פסק כוותיה, וא"כ ממ"נ לא חילל שבת. אבל המנ"ח מבאר שאף שלא נתקיימה המצווה, אבל ערך של תיקון יש כאן, עכ"פ מצד שאין צריך למול שוב, ואף אם בעינן הטפת דם ברית, עכ"פ מה שלא בעינן לחתוך ממש, זהו תיקון. וממילא נמצא שעבד איסור, וחייב חטאת. ויש לעי' בעניין¹⁴¹ טועה בדבר מצווה¹⁴².

אבל אם מילה הותרה בשבת, פירושו של דבר – כיון שיש חיוב למול את התינוק, הרי עצם החיוב מסלק שם איסור מעל צרכי המילה – מילה פריעה ומציצה, ואף אם לא עשה וקיים מצווה, לא עבד איסור. ובפרט אם נאמר הותרה פירושו שמעת שנולד בשבת, הותרה מילתו בשבת הבאה, ולא רק בשל עצם **חיוב המצווה** כנ"ל.

¹³⁹ וכפי שבאר זאת הג"ר אשר וייס עמ"ס שבת.

¹⁴⁰ שבת דף קל"ה

¹⁴¹ עיין לעיל אות ג' סעיף ז'.

¹⁴² שבת דף קל"ז וכריתות דף י"ט

ט. ציצין שאין מעכבין

ציצין שאין מעכבין אם פרש אינו חוזר¹⁴³ לכ"ע בשבת. הקובץ הערות בסימן ח"י סעיף ה'-י"ב מוכיח מעצם הלכה זו (שכל זמן שלא פירש – חוזר) שמילה בשבת הותרה ודומה לדינו של ה"ה שהבאנו לעיל¹⁴⁴ בצרכי חולה שיב"ס אף שאין במניעתם פק"נ, ה"נ אף שאין הציצין מעכבין, עכ"פ כיון שלא פרש נחשבים הידור המצווה. ובשלמא אם הותרה, הותרו גם מעשים שאינם מעכבים המילה אך עכ"פ הם מצרכיה ומכללה, אבל אם דחוייה, הרי אנו מחפשים בכל פעולה שיש עמה מלאכה של שבת, את הכח הדוחה כלומר מעשה או קיום של מצווה, וציצין אלו הלא המה אך הידור מצווה.

אמנם האור שמח מילה¹⁴⁵ כתב לבאר דין זה ע"פ הצד שמילה דחוייה בשבת מטעם "מתעסק"¹⁴⁶ כיון שכל כוונתו לשם מצווה – חשוב מתעסק אצל המלאכה. וצריך ברור. השאג"א ס' נ"ט באר שאין כאן חילול כיון שלא פרש זהו אותו מעשה. אבל אם פירש זהו חילול חדש ואסור לגורמו.

י. שני מוהלים

בשו"ע יו"ד סימן רס"ו סעיף י"ד¹⁴⁷ יש ליזהר שלא ימולו שני מוהלים מילה אחת בשבת שזה ימול וזה יפרע אלא המל הוא עצמו יפרע. וברמ"א: ולא מצאתי ראייה לדבריו ואדרבה נראה לי דשרי דהא מילה דחיא שבת כמו עבודה במקדש שכמה כהנים היו עובדים ומחללים שבת דמאחר דשבת ניתן לידחות הרי הוא כחול לכל דבר, וכן מצאתי בספר התרומה ישן כתוב בסוף הלכות שבת בהדיא דשרי.

¹⁴³ רס"ו ד'.

¹⁴⁴ אות ב' סעיף ג'.

¹⁴⁵ ב', י'.

¹⁴⁶ עיין רש"י תוס' שבת דף ע"ב

¹⁴⁷ הפוסקים האריכו בב' מוהלים. עיין יחזקאל דעת ד' ל', עיין שובע שמחות (מה שבאר שם בלשון שו"ע: "יש ליזהר"), שאגת אריה סימן נ"ט, נוב"ת או"ח כ"ב, חת"ס ו' צ"ט. שאילתות מילה, ע' אוצר הברית ח"ד עמ ע"ט פ"א.

אמנם מצאתי בקובץ שיש לאסור ועל כן טוב להחמיר לכתחילה אע"פ שמדינא נראה לי מה שכתבתי (ד"מ ודלא כב"י)¹⁴⁸.

מתוך דברי הגר"א ס"ק כ"ה הנסובים על דברי הרמ"א, מבואר שדעת השו"ע מתבארת ע"פ היסוד שמילה "דחוייה" בשבת, ואילו דברי הרמ"א ע"פ "הותרה" וז"ל: **"ואזרבה"** – ולכאורה אין ראייה דעבודה בשבת הותרה וכמ"ש ביומא¹⁴⁹ משא"כ מילה משמע **דדחוייה** היא ממש¹⁵⁰ ומה מילה כו'. ופקוח נפש ודאי דחוייה היא כמ"ש הרמב"ם רפ"ב דה' בהלכות שבת, וכמ"ש במנחות¹⁵¹ בעי רבא וכו', **וה"נ במילה** [פירוש: כיון שהגמרא יומא דף פ"ה שבת דף קל"ב, לומדת באחד הלימודים שפק"נ דוחה שבת ממילה, "מנין לפקוח נפש שדוחה את השבת? ראב"ע אומר מה מילה שהיא אחת מאבריו של אדם דוחה את השבת, קל וחומר לפקוח נפש שדוחה את השבת", עכ"ל הגמרא. וכיון שפק"נ בוודאי דחוייה כדמוכח בגמרא וברמב"ם ממילא מזה מוכח שאף מקור הדין: מילה: דחוייה (ולכן מובנת דעת השו"ע רס"ו י"ד)].

אבל הגר"א חוזר בו ואומר: "אבל א"א לומר כן" ומביא בפשטות שלוש ראיות לכך, כמבואר בערוך השולחן¹⁵² יו"ד סוף סימן רס"ו. ומסיים הגר"א: "אלא וודאי אין חילוק וכמשי"ש¹⁵³ לרבנן בין בשבת בין בחול בשלושה בשלוש קופות וכו' ומשי"ש (עבה"ג) – **אנא עבד** כו' – אפילו לכתחילה וכ"כ בא"ח (=באורחות חיים)". פירוש, אין חילוק וכמעשהו בחול – אחד מל ואחד פורע, כך מעשהו בשבת. וכמנחות דף ס"ג ביחס למספר הקוצרים ובחול ובשבת, לרבנן שלושה ושלושה.

¹⁴⁸ וכדברי רמ"א בתשובה סימן ע"ו.

¹⁴⁹ דף מ"ו:

¹⁵⁰ יומא דף פ"ה: שבת דף קלב

¹⁵¹ דף ס"ד

¹⁵² ע"ש שמבאר שראיה א' מיוסדת על מה שאף פק"נ הותרה ושהגר"א חוזר בו אף ביחס לפק"נ. אבל עיין ביחיה דעת ד' ל', שהקשה מדברי הגר"א יו"ד סימן קנ"ה סקכ"ד שהאריך במה שפק"נ דחוייה בשבת. וניתן להוסיף שגם מדברי הגר"א כאן משמע שאינו חוזר בו בזאת, שכן כתב בריש דבריו "מילה משמע דדחוייה ופיקוח נפש ודאי דחוייה" וא"כ גם כשחוזר בו מדבריו קמאי זהו רק ביחס **למשמעות** שמילה הותרה, אבל לא ביחס **לוודאות** שפק"נ דחוייה.

וכן יש לעיין בפרטיות הסבר הגאון הערוך השולחן בתוכן ראייה קמא של הגר"א ע"פ העה"ש, שכן לכאורה העיקר חסר מן הספר בדברי הגר"א וצ"ע.

¹⁵³ מנחות דף ס"ג:

וז"ל הגמרא¹⁵⁴: "ת"ר מהלקטין את המילה ואם לא הילקט ענוש כרת, מני א"ר כהנא: אומן. מתקיף לה רב פפא: אומן, לימא להו אנא עבדי **פלגא דמצווה**, אתון עבדיתו פלגא דמצווה", עכ"ל הגמרא. ופרש"י ד"ה ונימא **אנא עבדי פלגא דמצווה**¹⁵⁵ – וכו' אמאי **חייב** וכו' עכ"ל רש"י, ודייק ב"י כמבואר בט"ז ס"ק י"א, שעכ"פ איסור דאוריתא יש, אך לא כרת כי התחיל ברשות. וע"כ כתב שו"ע יש ליזהר שלא ימולו שני מוהלין. לראשון אסור דאורייתא כי לא מקיים המצווה בשלמותה (רק פלגא) ואין מה שידחה את איסור שבת. כלומר דחוויה. כדין המל ולא הלקט (בגמרא), כך דין המל ולא פרע בשו"ע רס"ו י"ד.

אבל ע"פ האורחות חיים והגר"א שכוונת הגמרא שאף לכתחילה שרי למול ולא להלקט (וה"ה בלא לפרוע). ויש לשאול מדוע – מה דחה את האיסור, דהלא מל ולא פרע כאילו לא מל¹⁵⁶ אלא מוכח שמילה בשבת הותרה, או מעצם החיוב הכללי למול תינוק זה או מעצם החיוב המוטל על הגברא – האב או הסב או שלוח ב"ד, חיוב המצווה סילק את שם האיסור מפעולות צורכי המילה – מילה, פריעה, מציצה. ואף שלא קיים למעשה מצווה. או מעיקרא מלידת תינוק בשבת אין חל איסור במילתו בשבת הבאה.

המהרש"ל מחמיר אף יותר מן השו"ע, וסובר אמנם בפרוש הגמרא כבית יוסף בפרוש רש"י, אבל מבאר שזהו דווקא במל ופרע, אלא שנותרו ציצין מעכבין, ולכן נחשב לו שעשה, עכ"פ, חצי מצווה. אבל בזה מל וזה פורע, כיון שמל ולא פרע כאילו לא מל, הרי הראשון לא עשה ולו חצי מצווה, וחייב כרת. בדגול מרבבה¹⁵⁷ מביא את דברי המהרש"ל, אבל בתשובה¹⁵⁸ האריך להשיג עליו. דעת הכנה"ג להחמיר כמו השו"ע והמהרש"ל ולאסור מילה ע"י שני מוהלים בשבת.

¹⁵⁴ דף קל"ג:

¹⁵⁵ בעניין חצי מצווה "פלגא דמצווה" שבת (דף קל"ג:): עיין במח' מהרש"ל – נוב"ת אר"ח כ"ב, ובדברי בן המחבר שם המפנה למח' ר"מ, ר"ן בנ"י בבא מציעא (דף ל') עיי"ש דבריהם ביחס למל ולא פרע כאילו לא מל (ובדברי הרא"ה קוק זצ"ל, עץ הדר, סימן י"ד, ט"ז).

¹⁵⁶ שבת דף קל"ז, שו"ע יו"ד רס"ד ד'.

¹⁵⁷ יו"ד סימן רס"ו.

¹⁵⁸ נוב"ת אר"ח סימן כ"ב.

אמנם הט"ז והש"ך והגר"א נוקטים כרמ"א. ובפשטות נפלגו¹⁵⁹ כאמור בשאלה אם מילה דחוייה (שו"ע) או הותרה (רמ"א) כמבואר בגר"א.

יא. מכשירי מילה שאי אפשר לעשותם מע"ש

אם מילה "הותרה" בשבת, משמע בתוד"ה טעמא ביבמות¹⁶⁰ שמכשירי מילה שאי אפשר לעשותם מע"ש דוחים שבת כי "משווין מכשירי מצווה שאי אפשר לעשותה מע"ש כמצווה עצמה"¹⁶¹ אבל זהו חידוש גדול ולא קיימא לן כן להלכה. וקצת יש להוכיח מכך להלכה ששבת דחוייה אצל מילה ולא הותרה.

יב. רבוי גברי

במנחות¹⁶²: "רבי ישמעאל אומר עומר היה בא בשבת משלוש סאין ובחול מחמש (מוטב שירבה במלאכה אחת בהרקדה ואל ירבה **במלאכות הרבה**) (גמרא) מוטב שיחלל פעמים הרבה שבת במלאכה אחת כגון שירקד הג' סאין פעמים הרבה ואל ירבה במלאכות הרבה **שיקצור ויברור ויטחן וירקד** שני סאין יותר. רש"י) וחכ"א וכו' רבי חנינא סגן הכהנים אומר דשבת היה נקצר ביחיד וכו' ובחול בשלושה וכו' וחכ"א אחד שבת ואחד חול בשלושה וכו'", עכ"ל מת'. ובגמרא¹⁶³ "אלא אמר רב ר' ישמעאל ורבי חנינא סגן הכהנים אמרו דבר אחד וכו' מי לא קא"ר חנינא ס"ה התם כיון דאפשר לא טרחין (ברבוי גברי) הכא נמי כיון דאפשר לא טרחין (ברבוי מלאכות)". רבה מבאר שהמגמה שלא להרבות בגברי נובעת מאותה דעה שלא לרבות במלאכות שבת. החת"ס תש"ו צ"ט מבאר שדעה זו סוברת ששבת דחוייה היא אצל קצירת העומר. זאת אף שהעומר שייך לעבודת ביהמ"ק, והרי הגמרא ביומא¹⁶⁴ אומרת שעבודת הקורבנות הותרה בשבת ולא דחוייה. מבאר

¹⁵⁹ יש להתבונן במה שבפקוח נפש בשבת נפלגו לכאורה בהיפוך: לשו"ע הותרה ולרמ"א דחוייה (עיין שו"ע או"ח סימן שכ"ח סעיף י"ב).

¹⁶⁰ דף ו':

¹⁶¹ וכפי שכתבנו לעיל אות ב' סעיף י'.

¹⁶² דף ס"ג:

¹⁶³ דף ס"ד.

¹⁶⁴ דף מ"ו

החת"ס שנפלה מחלוקת תנאים אם דין אבזרהא של עבודה, כדין העבודה. ואמנם דעת חכמים שפליגי במת' מנחות¹⁶⁵ על ר' ישמעאל ור"ח ס"ה, אכן סוברים שאבזרהא דעבודה (כקצירת העומר), הותרה כעבודה עצמה, ולכן סברי שאחד שבת ואחד חול כשם שאין עניין למעט במלאכות כך אין עניין למעט בגברי.

אמנם הערוך השולחן יו"ד סוס"י רס"ד מבין שמחלי התנאים בקצירת העומר היא בתוך הדין של "הותרה", כיון שלא נפקא קצירת העומר מכל עבודה שהותרה בשבת, ובכל זאת סברי רי"ש ור"ח ס"ה שיש למעט בחילול שבת. ואולי יש להסביר מחלוקתם כמחלוקת ל"ק ול"ב למ"ד טומאה הותרה בציבור – יומא¹⁶⁶ שלל"ק אף שאין להדר אחר אפשרות לא זמינה, אך יש למעט אם זמינה ולל"ב אין צריך. ותהיה דעת רי"ש ור"ח ס"ה כל"ק, ודעת חכמים כל"ב. עכ"פ חזינן שר"ח ס"ה אומר שיש למעט בגברי. ועל כן אומר השאגת אריה סימן נ"ט הוזכר בפת"ת יו"ד סוס"י רס"ו שיש למעט במוהלים במילה בשבת. השאג"א סובר ששבת דחווה אצל מילה בזמנה. וזה תואם, אם כן, להבנת החת"ס הנ"ל, שיש להמנע מריבוי גברי למ"ד דחווה.

זהו טעם נוסף לדינו של השו"ע¹⁶⁷ שיש לזוהר שלא ימולו שני מוהלים כו'. לא רק כמושכ"ל – מטעם שימצא הראשון מחלל שבת כיון שעבד רק פלגא מצוה, אלא מצד עצם רבוי הגברי ואף טעם זה ע"פ ההבנה ששבת¹⁶⁸ דחווה אצל מילה. ואילו הרמ"א ס"ל הותרה. וע"כ אין עניין למנע מרבוי גברי. וכדמשמע מראיתו מעבודה, שכמה כהנים היו עובדים.

יג. ספק אם הציצין מעכבים

הערוך השולחן סימן של"א סעיף ב' כתב: **ויראה לי דגם בחיתוך אם יש אצלו ספק אם זהו מהציצין המעכבים אם לאו**, כגון שקשה לכוון אם הבשר חופה רוב העטרה אם לאו. וכן בפריעה, **כשיש ספק, חוזר**. שהרי כיון שהתורה התירה השבת גבי מילה, **התירה** לו עד שיצא הספק מליבו אם מל כראוי אם לאו והרי אם

¹⁶⁵ דף ס"ג:

¹⁶⁶ דף ו'

¹⁶⁷ יו"ד רס"ו י"ד.

¹⁶⁸ לחת"ס הנ"ל. ולא לערוך השולחן הנ"ל.

לא מל כדין הוי חילול שבת שלא במקום מצוה, והרי אף על ציצין שאין מעכבין יש מחלוקת בגמרא¹⁶⁹ ויש שסוברים שחוזר גם עליהם ע"ש. אלא דאנן לא קי"ל כן. מיהו במקום ספק **ודאי** דחוזר. עכ"ל ובסעיף א' שם כתב: "בארנו¹⁷⁰ דמילה הותרה בשבת ולא **דחוייה** ע"ש וכו' ושלכתחילה יכולים גם בשבת למול ג' מוהלין – זה חותך וזה פורע וזה מוצץ, ולא כיש מחמירין". משמע מדבריו שמה שחוזר על **ספק** ציצין מעכבין הוא מטעם שמילה הותרה בשבת. אבל אם "דחוייה" הרי ספיקא דאורייתא לחומרא ויחזור עליהם רק ביום חול. וכפי שהיא אכן דעת "כורת הברית" יו"ד סימן רס"ד סק"ב – הובאה באוצר הברית פרק ט' סימן ט' סעיף ד'.

ועיין גם אוצר הברית ט' א', ב', בהערה ט'¹⁷¹ שבמקום שהותרה שבת לגמרי (כגון קורבנות) מחללים שבת אפילו בספק ספיקא.

יד. ראיות הגר"א שמילה הותרה

ראיה א' – מנחות¹⁷² אלא א"ר ר"י ור"ח ס"ה אמרו דבר א' כו' – עיין מש"כ באות ג' סעיף י"ב. ובדברי ערוך השולחן יו"ד סוס"י רס"ו על ראיה זו, ובמה שהערנו על כך באות ג' סעיף י' בהערה בד"ה ערוך השולחן.

ראיה ב' – ובשבת שם¹⁷³ אמרינן מאן תנא פירש וכו' ואם איתא אפילו לרבנן. פרוש – בברייתא פירש (שסילק ידיו) וכו' על ציצין שאין מעכבין את המילה אינו חוזר (דהוי כהתחלה בפני עצמה, ועל אלו לא ניתן לחלל את השבת) ובגמרא מאן תנא פירש אינו חוזר. ארב"ב אריו"ח רי"ש בנו של ריב"ב היא דתניא שבת¹⁷⁴ י"ד שחל להיות לשבת מפשיט (אדם) **הפסח** עד החזה דברי רי"ש בנו של ריב"ב (משהגיע לחזה סילק ידיו מן ההפשט והתחיל להתעסק בניתוח קצת. כי משהפשט עד החזה דיכול להוציא אימוריו בלא נימין, קורעו ומוציאן מיד, והוה ליה פירש מן ההפשט, וחזרה (אח"כ) תהיה מילתא דאתחלתא לנפשה) וחכ"א מפשיט את כולו.

¹⁶⁹ דף קל"ג:

¹⁷⁰ ביו"ד סוס"י רס"ו.

¹⁷¹ עמוד ט"ז.

¹⁷² דף ס"ד.

¹⁷³ דף קל"ג:

¹⁷⁴ דף קט"ז:

מאחר והגר"א סובר כפשט הגמרא ביומא¹⁷⁵ שעבודת הקורבנות במקדש הותרה בשבת¹⁷⁶ ממילא כן הדין בקורבן פסח. ולכן אם אכן שבת רק דחוייה אצל מילה, הרי אף רבנן דרי"ש בנו של ריב"ב יכולים להודות לדין שאם פירש, אינו חוזר על ציצין שאין מעכבין המילה. אלא מוכח שמילה "הותרה" בשבת וממילא כיון שמילה כפסח הותרה בשבת, לרבנן דרי"ש בנו של ריב"ב כשם שבפסח אף שפירש בחזה בכל זאת חוזר, הכי נמי במילה.

ראיה ג' – "וכן שם¹⁷⁷ וצריכא כו", פרוש: כלל אמר ר"ע כל מלאכה שאפשר לעשותה כו' ושאי"א לעשותה כו'. הכלל נאמר ביחס למילה שבת¹⁷⁸ וביחס לשחיטת הפסח בפס'¹⁷⁹. אמר רב יהודה אמר רב הלכה כר"ע, וכפל פסיקתו בין במילה בין בפסח. והגמרא עושה צריכותא מצד שבפסח כרת (ובמילה בזמנה ליכא כרת, דקטן לאו בר עונשין הוא, ואבואה לא מיחייב עליה כרת) ומילה לעומת זאת נכרתו עליה י"ג בריתות.

מוכח מכאן לגר"א שכשם ששחיטת הפסח הותרה (ככל עבודה שהותרה, יומא¹⁸⁰) כך גם מילה הותרה. מפני שאם מילה דחוייה הצריכותא מוכרחת, (אף בלא טעם הגמרא שבפסח יש כרת), שכן יש לומר שדווקא במילה אין מכשירין דוחין שבת, מה שאין כן שחיטת פסח שהותרה וממילא יש מקום לפסוק בפסח כר"א שמכשירין דוחין שבת. [הגמרא כאן, ע"פ הגר"א, מחזקת את המהלך הראשון שאמרנו בהסבר מחלוקת ר"א ור"ע שמחלוקתם במכשירין נמשכת ממה שלר"א מילה הותרה בשבת, ולר"ע דחוייה, וע"כ מכשירין לא דוחים שבת. לעיל אות ב' סעיף ב'].

האור שמח בהלכות מילה פרק ב' הלכה י' ד"ה הגר"א ז"ל, כתב לתרץ את ראיות ב' ג' הנ"ל על פי ההבנה ששבת דחוייה אצל מילה. וז"ל: "ואפשר לדחות אע"ג דפסח דוחה שבת הוא רק דיחוי כיון דקרוב יחיד הוא, אע"ג דזמנו קבוע, וכמו דאמרין ביומא לגבי טומאה בפ"ק בפרו של אהרון עי"ש בתוספות היטב. ועוד דעיקר מצוותו באכילה, שהוא בערב, לכן לא הוי רק דיחוי בשבת. ולכן מדמה

¹⁷⁵ דף מ"ו

¹⁷⁶ עי' עין יצחק סי' ט"ו באורך שמבין שאף עבודה דחוייה!

¹⁷⁷ דף קל"ג.

¹⁷⁸ דף ק"ל.

¹⁷⁹ דף ס"ו

¹⁸⁰ דף מ"ו

הגמרא פסח למילה (בראיה ב' – בעניין פירש אינו חוזר ובראיה ג' – בעניין שאין מכשירין דוחין), כיון שפסח כמילה דחוייה שבת אצלם בלבד ולא הותרה.

אבל למרות שהא"ש אמר שאפשר לדחות הראיות, הוא מקיים את דברי הגר"א משני פנים: (א) "אבל מ"מ הראיה נכונה שמצאנו פסח שבא בשבת שכמה כהנים¹⁸¹ עסוקים בו אע"ג דהוי דחוי, ה"ה גבי מילה, ועי' שאג"א ודו"ק. (ב) מוכח מדברי הרשב"א שבת קל שמילה הותרה (כבר כתבנו כמה פעמים שיש לדחות ראיה זו ושאר הרשב"א אמר דבריו דווקא לדעת רבי אליעזר וכפי שהבינו הבאר יצחק י"ב ג' הנ"ל, לעיל אות א' סעיף ח') (אמנם בנצי"ב בשאלות הנ"ל וכן הנובי"ת או"ח סי' כ"ב נראה שמבינים ברשב"א כא"ש).

למסקנת הגר"א שמילה הותרה בשבת, אכתי צל"ע להיכן הלכה הראיה שמילה דחוייה מעצם שילפינן פק"נ דוחה שבת ממילה, וצ"ל לכאורה שלפום מאי דקי"ל פק"נ דוחה שבת מ"וחי בהם" אין אנו משועבדים ליוצא מהק"ו ממילה. ועי' ערוך השולחן יו"ד סוס"י רס"ו המבאר את דברי רבא¹⁸² ע"פ שפק"נ בשבת הותרה (ובכל זאת יש למעט בחילול) עפ"ז יבואר הק"ו ממילה באופן שמילה יכולה להיות הותרה בשבת.

¹⁸¹ ע"י שו"ת נוב"ת או"ח סימן כ"ב.

¹⁸² מנחות דף ס"ד

נוחות השימוש, שכיחות הרבים בגדרי רה"ר

שבת דפים ו'–ו'.

אט"ף בנדל

חלק ב': ששים ריבוא בוקעים ו. דעת רש"י ותוס' ז. דעת הרמב"ן והרשב"א ח. קושיות ראייתיות על התנאי ט. קושיות סברתיות על השיטות השונות י. תדירות ששים הריבוא יא. עכו"ם ורוכבים בקרב ששים הריבוא יב. דעות אמצעיות יג. להלכה	מבוא חלק א': שכיחות הרבים ונוחות השימוש א. שכיחות הרבים – שיטת רש"י ב. נוחות השימוש – דעות הרשב"א והרמב"ם ג. שכיחות הרבים – דעת הרמב"ם ד. שכיחות ונוחות ברקק מים ה. שכיחות ונוחות בצדי רשות הרבים
---	---

מבוא

בגמרא¹ מובאת ברייתא העוסקת בארבע רשויות השבת. לגבי רשות הרבים אומרת הברייתא: "ואיזו היא רה"ר – סרטיא ופלטיא גדולה, ומבואות המפולשין זו היא רה"ר גמורה". **וברש"י** שם: "סרטיא – מסילה שהולכין בה מעיר לעיר. פלטיא – רחבה של עיר, ששם מתקבצין לסחורה. ומבואו' – של עיר, רחבים י"ו אמה. המפולשין – משני ראשיהן לפלטיא".

בגדרי רה"ר מצאנו כמה תנאים הנלמדים ממחנה ישראל במדבר המכונה "דגלי מדבר"²:

א. **רוחב ט"ז אמה** – הגמרא³ למדה את רוחב רה"ר מרוחב רה"ר בדגלי מדבר: רוחב של שתי עגלות קרשי המשכן שכל אחת מהן רחבה חמש אמות, ועוד רוחב של חמש אמות בין העגלות, ועוד רוחב של אמה ללוי שהיה מסדר את הקרשים כשהיו עומדים ליפול מן העגלה.

¹ שבת דף ו'.

² שם דף ה'. ועוד.

³ שם דף צ"ט.

לדעת **התוס'**⁴, כאשר ברחוב הרחב ט"ז אמות יש מקומות בהם הרוחב פחות מט"ז, הם גם נקראים רה"ר, כי "אי אפשר לה לרשות הרבים שתילקט במלקט וברהיטני"⁵, בתנאי שמדובר בחלק מאורך הרחוב, והרבים לא צריכים לפנות כדי לעבור במקומות אלו.

לרא"ש⁶ – רק כשאננס פחות מ"ג אמה.

הרשב"א⁷ למד מכאן, שגם רחובות המקבילים לרה"ר והם צרים מט"ז אמה נקראים רה"ר. **והמגיד משנה**⁸ כתב על כך שדבריו אינם מוכרחים בגמרא.

ב. **ללא מחיצות או עם מחיצות אך רחובה הראשי מפולש משער לשער** – כתב **רש"י** בעירובין⁹: "ר"ה – ...ואין בה חומה (או) שהיה ר"ה שלה מכוון משער לשער שיהא מפולש דומה לדגלי מדבר". וביאר **הגר"א**¹⁰, ש"ללא חומה" זו הסרטיא שבברייתא, ומקום שיש חומה אך רה"ר מפולשת זו הפלטיא שבברייתא. ולכן אמרה הגמרא בעירובין¹¹, שעיר שיש לה פתח אחד מערבין את כולה, אע"פ שאת רה"ר אין מערבין, אך כיון שלעיר זו יש חומה ואין רה"ר שלה מפולשת – אין זו רה"ר, כי אינה דומה לדגלי מדבר, כפי שמבאר **רש"י** שם¹².

הבית יוסף¹³ מוסיף שהפתחים צריכים להיות מכוונים זה כנגד זה, ואם אין פתחים המכוונים זה כנגד זה – אין זו רה"ר אפילו אם יש בחומה פתחים רבים.

⁴ עירובין דף ו': ד"ה "וכי תימא".

⁵ שבת דף צ"ז.

⁶ עירובין פרק א' סי' ח'.

⁷ עבודת הקודש שער ג' פרק א'.

⁸ הל' שבת פרק י"ד הלכה א'.

⁹ דף ו'. ד"ה "ר"ה".

¹⁰ שו"ע אור"ח סי' שמ"ה סעי' ז', ד"ה "ואין להם".

¹¹ דף נ"ט:

¹² ד"ה "ואין לה אלא פתח א'".

¹³ סי' שמ"ה אות ב', ובכס"מ הל' שבת פרק י"ד הלכה ה'.

ג. **ללא תקרה** – בגמרא¹⁴: "אמר רב שמואל בר יהודה אמר רב אבא אמר רב הונא אמר רב: המעביר ד' אמות בר"ה מקורה – פטור, לפי שאינו דומה לדגלי מדבר".

ד. **ללא מעלות ומורדות** – הגמרא בעירובין¹⁵: "א"ר יוחנן: מעלות ומורדות שבארץ ישראל אין חייבין עליהן משום רה"ר לפי שאינן כדגלי מדבר". **לרש"י**¹⁶ – כי הענן היה מיישר את הקרקע במדבר; **לריטב"א**¹⁷ – כי אין תשמישן נוח, ולכן יהושע בן נון לא מסרן לרבים, בניגוד לדגלי מדבר המסורים לרבים.

לתוס' רא"ש¹⁸ מדובר במקומות שיש בהם שיעור של רה"י (גובה י' ורוחב ד'), אך האחרים לא פירשו כך.

התוס'¹⁹ מדייק שדין זה הוא דווקא בארץ ישראל, כי יהושע בן נון מסר מקומות אלו ליחיד, אבל בחו"ל גם מקומות אלו רה"ר. אך **המאירי**²⁰ אומר, שיש המפרשים את דברי רב הונא שאין רה"ר בבל משום שכולה מעלות ומורדות. הפוסקים לא הביאו דין זה להלכה, אך **הראב"ה**²¹ כתב שלעולא אין דרך רה"ר בבבל, ויתכן וכוונתו לדין זה.

ה. **מקום הילוך לרבים** – בברייתא הנ"ל ישנו שוני מהותי בין תיאור גדר רשות היחיד לבין תיאור גדר רה"ר: "ואיזו היא רה"י – חריץ שהוא עמוק י' ורחב ד' וכן גדר שהוא גבוה י' ורחב ד"י¹ – הברייתא מתארת את רשות היחיד על פי **מידותיה**, לעומת התיאור: "ואיזו היא רה"ר – סרטיא ופלטיא גדולה, ומבואות המפולשין"¹ – תיאור המתאר את **שימושיה** של רשות הרבים, שהם קיבוץ והילוך הרבים.

¹⁴ שבת דף צ"ח.

¹⁵ דף כ"ב:

¹⁶ שם ד"ה "שאינן כדגלי מדבר".

¹⁷ שם ד"ה "מפני שאינם כדגלי מדבר".

¹⁸ שם ד"ה "שבילי בית גלגול".

¹⁹ שם ד"ה "דילמא מעלות ומורדות", וכן בתוס' רבנו פרץ ד"ה "יהושע אוהב ישראל היה".

²⁰ שבת דף ו'. ד"ה "כבר ביארנו שכל דרך".

²¹ ספר ראב"ה שבת סי' ר"א (עמ' 276 במהדורת אפטוביצר).

אכן, נראה כי גדר זה הינו הגדר העיקרי של רשות הרבים, כיון שישנם מקומות בהם לא מתקיימים התנאים דלעיל אך בכל זאת שימוש הרבים יוצר את רשות הרבים, כמו במקומות בהם רוחב הרחוב מתמעט כדעת התוס'⁴, ובמבואות צרים המקבילים לרה"ר, כדעת הרשב"א⁷, וכן בעמוד הגבוה תשעה טפחים והרבים מכתפים עליו, כדעת עולא²². לעומת זאת, במקומות בהם מתקיימים כל שאר התנאים הנ"ל אך אינם משמשים את הרבים – אינם נקראים רה"ר, כגון צדי רה"ר¹, קרן זוית²³, ועוד מקומות שיוזכרו לקמן.

וכן, נראה ששאר גדרי רה"ר נובעים מגדר זה, כדי שהרשות תהיה מקום פתוח ומרווח לשימושם והילוכם של הרבים.

לגבי גדר זה מתעוררות כמה שאלות: מהו מקום הילוך הרבים? הם זהו מקום שהרבים הולכים בו בפועל או מקום שיכולים ללכת בו? מה צריכה להיות רמת זמינותו להילוך הרבים? האם כל הילוך או רק כשההילוך נוח? וכמה אנשים מוגדרים כרבים?

במאמר נרחיב בגדר זה, וננסה לענות על שאלות אלו.

ישנן שאלות נוספות לגבי גדר זה, כמו האם מדובר דווקא בהילוך הרבים ובשימוש של הליכה (כגון כתוף) או בכל שימוש? אך בהן לא נעסוק במאמר.

חלק א': שכיחות הרבים ונוחות השימוש

א. שכיחות הרבים – שיטת רש"י

בברייתא בגמרא¹: "והכרמלית – אינה לא כרה"ר ולא כרה"י".

ומפרש רש"י שם: "אינן לא כרשות היחיד – משום דדמיא לרה"ר, דאין להם מחיצות. ולא כרה"ר – דאינן דומין לדגלי מדבר, דלאו להילוכא דרבים עבידי".

²² שבת דף ח'.

²³ שם דף ז'.

הגמרא²⁴ מקשה מברייטא המחשיבה גם את המדבר כרה"ר, בניגוד לברייטא הנ"ל, ומתרץ אביי: "לא קשיא, כאן – בזמן שישראל שרויין במדבר, כאן – בזמן הזה".

ומפרש רש"י שם: "בזמן שהיו ישראל במדבר – חשיבא רה"ר. בזמן הזה – אינו מקום הילוך לרבים, דהולכי מדברות לא שכיחי". רואים ברש"י שלא מספיק שיהיה זה מקום שבו הרבים יכולים ללכת אלא מקום בו הרבים שכיחים, ולכן הברייטא בעמוד א' עוסקת בזמן הזה בו אין המדבר מקום הילוך לרבים, כי אינם שכיחים, ואילו הברייטא שהחשיבה את המדבר כרה"ר דיברה בזמן שישראל היו במדבר והיו הרבים שכיחים.

וכן ברש"י²⁵: "כרמלית – לשון יערו וכרמלו, שאינו לא הילוך תמיד לרבים, ולא תשמיש רה"י". הכרמלית אינה רה"ר כי אינה הילוך תמיד לרבים.

ב. נוחות השימוש – דעות הרשב"א והרמב"ם

הגמרא²³ מקשה על הברייטא¹ שאמרה: "אבל ים ובקעה ואיסטוונת (=מקום איצטבת הסוחרים) והכרמלית – אינה לא כרה"ר ולא כרה"י" – "אטו כולהו נמי לאו כרמלית נינהו"?

עונה רבי יוחנן: "לא נצרכה אלא לקרן זוית הסמוכה לרה"ר, דאע"ג דזימנין דדחקי ביה רבים ועיילי לגוה, כיון דלא ניחא תשמישתיה – כי כרמלית דמי".

רש"י²⁶ מפרש את קרן הזוית בשני אופנים:

א. בית מבתי הרחוב אשר לא בנוי על כל שטח רה"י, ואינו עומד בשורה עם שאר הבתים, ואת השטח הריק הניח לרבים.

ב. בית הבנוי באלכסון, וזוית סמוכה לרה"ר, ומעכבת את הרבים מלהיכנס לשטח שבין זוית הבית לבית שאחריו. יש שפירשו שהזוית נמצאת בשטח רה"ר ומעכבת את הרבים מלעבור באופן חופשי.

²⁴ שם דף ו':

²⁵ שבת דף ג': ד"ה "בעי אביי".

²⁶ שבת דף ז'. ד"ה "לא נצרכה" ו"לא ניחא תשמישתיה".

בקרן זוית הרבים נדחקים **לפעמים**, דבר ההופך אותה למתאימה להחשב כרה"ר, אך לרבי יוחנן יש תנאי נוסף, השימוש בה צריך להיות נוח, ולכן סובר קרן הזוית אינה רה"ר.

וכן סובר **רבי יוחנן**²³ לגבי השטח שבין העמודים: "בין העמודין נידון ככרמלית. מ"ט – אף על גב דדרסי בה רבים, כיון דלא מסתגי להו בהדיא – ככרמלית דמיא".

אך **רב יהודה**²³ חולק וסובר שבין העמודים הוא רה"ר, ומביאה הגמרא שתי לישנות בטעמו של רב יהודה:

לישנא א': "בין העמודים דניחא תשמישתיה". ללישנא זאת הוא מסכים עם רבי יוחנן לגבי עיקר הדין, שבמקום דלא ניחא תשמישתיה אינו רה"ר כגון קרן זוית, אך חולק לגבי נוחות השימוש בין העמודים, וסובר שניחא תשמישתיה.

לישנא ב': "בין העמודין דזימנין דדרסי ליה רבים – כרה"ר דמיא". את הלישנא הזו ניתן להבין בשני אופנים:

אפשרות א' – רב יהודה חולק בעיקר הדין וסובר שאע"פ שהשימוש אינו נוח, כיון שהרבים דורסים שם זוהי רה"ר. לפי זה יחלוק גם בקרן זוית, ויסבור שהיא רה"ר כיון שלפעמים הרבים נדחקים לתוכה, וכך פירש **השפת אמת**²⁷.

אפשרות ב' – רב יהודה מחלק בין בין העמודים "דזימנין דדרסי ליה רבים" לבין קרן זוית אשר "זמנין דדחקי ביה רבים", הבדל זה נובע מההבדל בין "לא מסתגי להו בהדיא" שבין העמודים לבין "לא ניחא תשמישתיה" שבקרן זוית. בין העמודים אין דוחק אך אין דרכם של הרבים ללכת, ואילו בקרן הזוית צריך להידחק כדי להלך בה, קרן זוית היא מציאות יותר דחוקה, ולכן בה מודה רב יהודה שאין היא רה"ר, וכן פירש **המעשה רוקח**²⁸.

קשה – לפי זה, מה ההבדל בין שתי הלישנות?

תשובה – ללישנא א' רב יהודה סובר שהשימוש בין העמודים נוח, ואילו ללישנא ב' מודה שאין השימוש נוח, אך סובר כי הפגיעה בנוחות לא חמורה כל כך, וזו עדיין רה"ר.

²⁷ שבת דף ז'. ד"ה "בגמ' קרן זוית".

²⁸ הל' שבת פרק י"ד הלכה ו'.

הרי"ף²⁹, **הרא"ש**³⁰ ו**הרשב"א**³¹ פסקו להלכה **כרבי יוחנן**, כי קי"ל שהלכה כרבי יוחנן לגבי רב, וכל שכן לגבי רב יהודה תלמידו של רב. אך **הרמב"ם** פסק **כרב יהודה** – "בין העמודים הואיל ורבים דורסין ביניהן הרי הן רה"ר"³².

המעשה רוקח²⁸ מבאר שעל השאלה "אטו כולהו נמי לאו כרמלית ניהו"²³ היתה יכולה הגמרא לענות ולהביא את דעת רבי יוחנן, הסובר כי בין העמודים זו גם כרמלית, אך לא הביאה אלא את דברי רבי יוחנן בקרן זוית. מכאן שלסתמא דגמרא בין העמודים אינה כרמלית אלא רה"ר, כדעת ר"י (לקמן יתברר מי הוא ר"י לדעת המעשה רוקח). המעשה רוקח אזיל לשיטתיה שר"י מודה בקרן זוית ובזה הסכימה הסתמא דגמרא עם רבי יוחנן והביאתו.

לגבי טעמו של **הרשב"א** לפסוק כרבי יוחנן כנגד רב יהודה, אומר המעשה רוקח שבגירסה שלפניו זוהי מחלוקת של רבי יוחנן כנגד ר' **ירמיה**, ולא רב יהודה, ושכן גרס הרמב"ם.

הרמב"ם³² נקט בלשון הלישנא השניה ברב יהודה "דדורסי בה רביס"; לפי האפשרות השניה שהצגנו (הסבר הרוקח), יסבור הרמב"ם שקרן זוית היא **כרמלית**, כי הרבים צריכים להידחק בה, ולאפשרות הראשונה (הסבר השפת אמת), לרב יהודה כל מקום שלעתים הרבים דורסים בו הוא רה"ר גם אם אין השימוש נוח, ולפי זה הרמב"ם צריך לומר שגם קרן זוית היא רה"ר.

אך בהלכה ד' פסק **הרמב"ם** דקרן זוית היא **כרמלית**, וקשה על האפשרות הראשונה.

אלא שהרמב"ם³³ מפרש את "קרן זוית" באופן השונה מהפירושים שהבאנו לעיל: "איזו היא כרמלית?... וכן קרן זוית הסמוכה לרה"ר והוא המקום שמוקף שלש מחיצות והרוח הרביעית רה"ר כגון מבוי שאין לו לחי או קורה ברוח רביעית". לרמב"ם קרן זוית היא מבוי סתום, רשות המוקפת בשלוש מחיצות. רשות כזאת

²⁹ שבת דף ב': מדפיו.

³⁰ פרק א' סי' ט'.

³¹ שבת דף ז'. ד"ה "אבל לפני העמודים".

³² הל' שבת פרק י"ד הלכה ו'.

³³ שם הלכה ד'.

היא מדאורייתא מקום פטור, אך חכמים נתנו לה דין של כרמלית³⁴. לרמב"ם קרן הזוית היא כרמלית בגלל שלוש מחיצותיה, ולא מטעמו של רבי יוחנן דלא ניחא תשמישתיה. ובמקום שלא ניחא תשמישו אך אין בו שלוש מחיצות יאמר הרמב"ם שהוא רה"ר לאפשרות א', וכרמלית לאפשרות ב'.

קשה – והרי רבי יוחנן אמר שטעמו הוא חוסר הנוחות ולא שלוש הדפנות.

מתוך השפת אמת²⁷, ש"לא ניחא תשמישתיה" בא לבאר מדוע גם למאן דאמר "חורי רה"ר... כרה"ר דמו"³⁵ לא תיחשב קרן הזוית כחורי רה"ר, אך להלכה חורי רה"ר אינם כרה"ר ולכן אין צורך בטעם זה.

גם החזון איש³⁶ מעמיד את דברי רבי יוחנן בקרן זוית אשר לה שלוש פאות, בעקבות דברי התוס' בעירובין⁴ שאמרו שגם רה"ר אשר רוחבה פוחת במקום אחד מט"ז אמה היא גם רה"ר כי יש בשאר הרחוב רוחב ט"ז אמה, והרי המקום בו הרחוב נהיה צר יוצר קרן זוית בעלת שתי פאות לאורך כל הרחוב³⁷ ואז אין בשאר הרחוב ט"ז אמה, ולכן צריך להעמיד את דברי רבי יוחנן בקרן זוית של שלוש פאות.

לגבי מבוי סתום נחלקו הראשונים. המגיד משנה³⁸ אומר שלתוס' ולרשב"א רשות המוקפת בשלוש מחיצות היא רה"י גמורה גם לרבנן ואינה כרמלית, ויש ראשונים שחילקו בין רשות בה הדופן הרביעית פתוחה לרה"ר לבין רשות הפתוחה לכרמלית.

החזון איש, שהעמיד את רבי יוחנן בקרן זוית של שלוש פאות, מקשה – אם כן קרן הזוית היא רה"י בגלל שלוש מחיצותיה ואינה רה"ר גם אם היה שימושה נוח. ומתוך שלושה תירוצים:

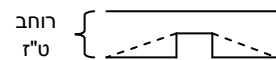
1. רבי יוחנן דיבר על שלוש פאות אך לא על שלוש מחיצות, כגון קרן זוית שנוצרה ע"י שדות, ולכן אין זו רה"י.

³⁴ מ"מ פרק י"ז הלכות א'-ב', ה', ל"ט.

³⁵ שבת דף ז':

³⁶ או"ח סי' ק"ז ס"ק ט'.

³⁷ לדוגמא:



³⁸ הל' שבת י"ז הלכה ט'.

2. רבי יוחנן דיבר על שלוש מחיצות, אך לרבי יוחנן כאשר שימושה נוח אתי רבים ומבטלי מחיצתא, ולכן היה צריך להעמיד שאין שימושה נוח.

3. לרבי יוחנן, כאשר הזוית סמוכה לרה"ר, אם שימושה נוח היא טפלה לרה"ר, כמו חורי רה"ר לאביי, ובמקרה כזה לכולי עלמא אתי רבים ומבטלי מחיצתא.

על פי שני התירוצים האחרונים אפשר לתרץ גם את שיטת הרמב"ם שפירש את קרן הזוית כשלוש מחיצות, אך עדיין הוזקק רבי יוחנן לומר שלא ניחא תשמישה.

אם כן, ראינו כי –

לרשב"א – קרן זוית ובין העמודים הם כרמלית, כי אחד מתנאי רה"ר הוא שימוש נוח, ובהם אין השימוש נוח.

לרמב"ם – **אפשרות א'** – קרן זוית (ללא מחיצות) ובין העמודים הם רה"ר, כי מקום בו הרבים דורסים הוא רה"ר, אע"פ שאין שימוש נוח.

אפשרות ב' – קרן זוית (ללא מחיצות) היא כרמלית ובין העמודים רה"ר, כי אחד מתנאי רה"ר הוא שימוש נוח, אבל במקום שהנוחות לא נפגעה כל כך והרבים דורסים בו לעתים, הוא עדיין רה"ר.

לפי אפשרות א' מובן מדוע הרמב"ם לא הביא להלכה את דברי רבי יוחנן בעירובין¹⁵, הסובר שאחד מתנאי רה"ר הוא שלא יהיו בה עליות ומורדות – כי רבי יוחנן אזיל לשיטתיה שצריך שברה"ר יהיה תשמישה נוח, כפירוש הריטב"א שם¹⁷, והרמב"ם פוסק כרב יהודה ואינו מצריך נוחות שימוש במקום בו הרבים דורסים לפעמים. ולאפשרות ב' נפרש שרבי יוחנן דיבר על עליות ומורדות שיש בהם ד' על ד' טפחים בגובה י', כפירוש התוס' רא"ש שם¹⁸, והם כבר רה"ר כדעת הרמב"ם³⁹.

אך לפי כל הפירושים שהבאנו במחלוקת רבי יוחנן ורב יהודה קשה על דברי רש"י לעיל, שהצריך שהרבים יהיו שכיחים ותדירים ברשות כדי שתהיה רה"ר, והרי גם לרבי יוחנן וגם לרב יהודה העובדה שהרבים בוקעים רק לפעמים מכשירה את הרשות להיות רה"ר, ונחלקו רק בשאלה האם חוסר נוחות השימוש מבטל את רה"ר.

³⁹ הל' שבת פרק י"ד הלכה א'.

אך נראה שרש"י מסתמך על הגמרא שאמרה שהמדבר בזמן הזה הוא כרמלית כי אין ישראל מצויים שם, ומכאן למד רש"י שסתמא דגמרא מצריכה שהרבים יהיו שכיחים ברה"ר, והגמרא הביאה את מחלוקת רבי יוחנן ורב יהודה, שלא הצריכו שכיחות הרבים, רק כדי ללמד את הדין לגבי נוחות השימוש, אך לעניין שכיחות הרבים לא סברה כמותם.

ג. שכיחות הרבים – דעת הרמב"ם

כתב הרמב"ם³⁹: "איזו היא רה"ר – מדברות ויערים ושווקים ודרכים המפולשין להן, ובלבד שיהיה רוחב הדרך ט"ז אמה ולא יהיה עליו תקרה".

המגיד משנה שם תמה על הרמב"ם, שהרי בברייתא המובאת בגמרא המדבריות הם כרמלית, ואמנם הקשתה מברייתא אחרת המחשיבה את המדבר כרה"ר אך ענתה שזה רק בזמן שישראל היו במדבר, כפי שראינו בפירוש רש"י לעיל, וכן פירש הרשב"א⁷, ומכאן שמדברות ויערות שהרבים אינם שכיחים בהם אינם רה"ר.

הכסף משנה שם מביא את תירוצו של **רבי אברהם בן הרמב"ם**⁴⁰, המבאר כי הרמב"ם פירש את הגמרא באופן שונה מרש"י; בזמן שישראל במדבר המדבר הוא כרמלית, כי יש שם מחנות והרבים לא יכולים להלך שם באופן חופשי, כמו ששדה ובקעה הם כרמלית, אך "בזמן הזה שאין ישראל דרים בו אלא **כל מי שירצה הולך ועובר בתוכו** הוא רה"ר". לפי זה הגמרא לא באה להשמיע שצריך שהרבים יהיו שכיחים ברה"ר, אלא שצריך שהרשות תהיה מופקרת ומזומנת לרבים גם אם אינם שכיחים בה, כמדבר.

ומוסיף שם רבי אברהם: "ולענין יערים לא דמי לים ובקעה, שהם **אין תשמישו נוח כיער**, והבקעה והאצטוונת וקרן זוית אע"פ שיש רשות לרבים להכנס לתוכן **אין להם צורך בהם כיער** שהכל צריכים לעצים ולהם דרך עליו כמדבר".

נראה דכוונתו שאף שהים הוא מקום הפקר לרבים – הוא כרמלית כי אין תשמישו נוח, כדעת הרוקח ברמב"ם.

⁴⁰ ברכת אברהם סי' ט"ו.

ולגבי הבקעה, האיציטוונית וקרן הזוית שיש לרבים רשות ללכת בהן, אומר רבי אברהם טעם חדש: אין לרבים צורך בהם כיער.

וקשה – מדוע הוצרך לטעם חדש ולא נקט את הטעם שבגמרא בקרן זוית – שאין תשמישה נוח? וצ"ע.

א"כ, לרבי אברהם יש שלושה תנאים בהגדרת מקום הרבים: א. שיהיה מופקר לרבים; ב. שיהיה נגיש ושימוש נוח לרבים; ג. שיהיה לרבים צורך בו. ולפי זה, במקומות ביערות ובמדברית שהם קשים למעבר ואינם נגישים, או שאין לרבים צורך בהם – יודה שאינם רה"ר.

אך **מרכבת המשנה**⁴¹ הבין בדברי רבי אברהם שיש רק תנאי אחד – "והכלל דכל מקום הפקר לכל אדם, כמו שווקים ורחובות, והוא הדין למדבר ארץ לא זרועה, אפילו אין רבים מצויים בה תדיר, חשיב רה"ר". הבנה זו מתאימה להבנה הראשונה ברמב"ם, שהעובדה שזהו מקום דריסת רבים הופכת את המקום לרה"ר אף אם אין תשמישו נוח, אלא שלפי מרכבת המשנה לא צריך שהרבים יעברו לפעמים, אלא רק שיהיה מקום המופקר לרבים.

אמנם **למעשה רוקח** קשה על רבי אברהם, שהרי הגמרא לומדת את דיני רה"ר מדגלי מדבר, וא"כ איך יתכן לומר שלא היתה רה"ר במדבר בזמן שישראל היו מצויין בו? לכן הוא מפרש, שכוונת רבי אברהם היא שבאותו הזמן היה המדבר רה"ר לגבי ישראל אך לא לגבי שאר העולם.

תירוץ זה קשה, כי איך יתכן שאותו מקום יהיה רשות אחת לאדם זה ורשות אחרת לאדם אחר? המעשה רוקח היה יכול לתרץ בפשטות שמקום האוהלים אינו רה"ר, ואילו מחנה לויה ושאר המדבר הינו רה"ר, ובזמן הזה כל המדבר הוא רה"ר כי אין מחנה ישראל במדבר. אך אם נאמר כך, נצטרך לומר שכל המדבר הוא רה"ר אע"פ דלא שכיחי ביה, ולמעשה רוקח לא ס"ל הכי.

הב"ח⁴² שואל מדוע לברייטא להשמיע לנו את דין המדבר בזמן שישראל היו שם, והרי היום אין ישראל במדבר? ומתרץ שיש נפקא מינה לימינו, שכן מדבר שהרבים שכיחים בו יהיה רה"ר גם בימינו. ולפי זה מיישב הב"ח את הרמב"ם והרשב"א וכותב **שלא נחלקו**, ומדובר בשני סוגי מדבריות: **הרמב"ם** דיבר על

⁴¹ הל' שבת פרק י"ד הלכה א'.

⁴² סי' שמ"ה ד"ה "ורשות הרבים הוא רחובות".

מדבריות שיש דרכים המפולשות אליהם והולכי המדבריות **שכיחים** בהם, והם רה"ר, כי ההולכים הולכים בכל המדבר ולא דווקא בדרך מסוימת, ואילו **הרשב"א** דיבר על מדבריות שאין הדרכים מפולשות אליהם ואין הרבים שכיחים שם, ולכן הם כרמלית.

הב"ח הבין שגם לדעת **הרמב"ם** צריך שכיחות הולכים ברה"ר, כדעת **רש"י**.

הבה"ל⁴³ הביא את תירוץ הב"ח בשם **הב"ח והעולת שבת**, אך הבין את תירוצם באופן שונה במקצת: הרמב"ם דיבר על יערות ומדבריות הסמוכים לדרכים, והגדירם רה"ר כי רבים מההולכים מסתלקים מן הדרך הראשית והולכים בהם, ואילו הרשב"א דיבר על יערות ומדבריות הרחוקים מן הדרכים. נראה שהעיקרון דומה, אלא שכאן ההבדל הוא לא בין סוגים שונים של מדבריות, אלא בין מקומות שונים במדבריות וביערות, והדין משתנה לפי סמיכותם לדרכים.

אם כן, ראינו חמש דעות לגבי שכיחות הרבים ונוחות השימוש ברה"ר:

- א. **לרש"י, לרשב"א ולרמב"ם על פי הב"ח** – הרבים צריכים להיות שכיחים ברשות, והרשב"א פסק כרבי יוחנן שצריך גם שיהא שימוש ברשות נוח.
- ב. **לרמב"ם על פי הרוקח** – אין הרבים צריכים להיות שכיחים אלא מצויים לעתים, אך שימוש צריך להיות נוח.
- ג. **לרמב"ם על פי השפת אמת** – נראה שהרבים צריכים להיות מצויים לעתים, וכאשר הם מצויים לעתים זו רה"ר אף אם אין שימושה נוח.
- ד. **לרמב"ם על פי רבי אברהם** – הרשות צריכה להיות רק מופקרת לרבים, גם אם אינם עוברים בה, אך צריך שיהיה גם שימוש נוח וצורך בה לרבים.
- ה. **הרמב"ם על פי רבי אברהם על פי מרכבת המשנה** – הרשות צריכה להיות רק מופקרת לרבים.

⁴³ סי' שמ"ה סע' ז' ד"ה "אם הם מפולשין".

ד. שכיחות ונוחות ברקק מים

המשנה בפרק הזורק⁴⁴ מביאה דין של רקק מים ברה"ר והרבים מהלכים בו, שיש לו דין של רה"ר, וחוזרת על דין זה פעמיים.

מבארת הגמרא, שהמשנה השמיעה את עניין ההילוך פעמיים כדי ללמד שהילוך ע"י הדחק הוא הילוך, אך שימוש ע"י הדחק אינו שימוש, ולכן רקק שמהלכים בו בדוחק הוא רה"ר, אך גומה שהרבים משתמשים בה בדוחק אינה נעשית לרה"ר, ועמוד הגבוה תשעה טפחים שהרבים מכתפים עליו ללא דוחק נעשה לרה"ר ע"י שימוש.

שואלת הגמרא – מדוע חזרה גם על הרקק פעמיים? ועונה שלוש תשובות:

1. **ההוא מדרבנן** – כדי ללמד שגם בימות החמה וגם בימות הגשמים הרבים הולכים.

2. **אביי** – היינו חושבים שכשיש ד' אמות ברקק אזי כבר מקיפים אותו ולא הולכים בו, וקמ"ל שכן הדין גם ברקק שהוא ד' אמות.

3. **רב אשי** – היינו חושבים שכשיש ד' (ברש"י⁴⁵ – אמות, וברמב"ם⁴⁶ – טפחים) אז מדלגים על הרקק ולא עוברים בו, קמ"ל שגם ברקק ד' אמות עוברים.

הגמרא מציינת שרב אשי אזיל לטעמיה, כי מחייב גם בגשר אשר יש בו דף רופף – שהרי הרבים בוקעים בו.

ומפרש רש"י⁴⁷: "ואע"ג דאיכא דמפסעו פסעי (=מדלגים מעליו) ולא מנחי כרעייהו עלה, איכא טובא דעברי עליה (=הדורכים עליו)". גם כאן יש הילוך על ידי הדחק, ורש"י מצריך שרבים ידרכו על הדף כדי לעשותו רה"ר, כשיטתו שהרבים צריכים להיות שכיחים ברה"ר.

הרמב"ם⁴⁶ כתב: "רקק מים שהוא עובר ברשות הרבים ורבים מהלכין בו... הרי הוא כרה"ר... שהרי רוב העם מדלגין עליו ואין מהלכין בתוכו". משמע שלא

⁴⁴ שבת דף ק':

⁴⁵ דף ק': ד"ה "דלא הו" וד"ה "היכא דהו".

⁴⁶ הל' שבת פרק י"ד הלכה כ"ד.

⁴⁷ ד"ה "חייב".

צריך שהרוב ידרוך ברשות; זוהי רה"ר אע"פ שהרבים אינם שכיחים בה, כדעות רוב השיטות שהצגנו ברמב"ם. וכן דייק המג"א⁴⁸ ברמב"ם וברש"י, והביאו המשנ"ב⁴⁹.

יתכן שגם מחלוקת רש"י ורמב"ם בגירסת הגמרא תלויה בדעותיהם, כי בד' אמות יש רוב דורכים, ולכן גרס רש"י ד"א, ואילו בד' טפחים הרוב מדלגים ומעטים דורכים, וזה מתאים לרמב"ם שמעטים סגי ליה, וגרס ד"ט.

קשה על הרוקח, רבי אברהם והרשב"א – והרי שימוש כזה אינו נוח, מדוע א"כ אין זו כרמלית?

הרוקח ורבי אברהם יענו שזהו שימוש כבין העמודים ולא כקרן זוית, ואילו בדעת הרשב"א צריך לומר שזהו עדיין שימוש נוח.

אך קשה על רש"י – בגמרא²³ חולק רב אשי על אביי ורבא וחייא בר רב, וסובר שאף צואה שאין בה שלושה טפחים היא חלק מרה"ר, וקשה לומר שרוב ההולכים, או הולכים רבים, דורכים בה.

ואולי צריך לפרש בדברי רש"י "איכא טובא דעברי עליה" – דכוונתו שיש רבים המדלגים מעליה וחולפים באווירה, ולכן יש רבים השכיחים ברשות אע"פ שלא דורכים בה.

ולרמב"ם אפשר להסביר שזו מחלוקת האמוראים בגמרא – למצריכים שכיחות אין הצואה רה"ר, אך רב אשי לא מצריך שכיחות וכיון דזמנין דדורכים בה, או כיון שזהו מקום מופקר לרבים, זוהי רה"ר. ומחלוקת זו בהמשך למחלוקת רבי יוחנן ורב יהודה.

ה. שכיחות ונוחות בצדי רשות הרבים

בגמרא¹ נחלקו רבי אליעזר וחכמים בצדי רה"ר: לרבי אליעזר צדי רה"ר כרה"ר, ולרבנן אינם כרה"ר אלא כרמלית. בכתובות⁵⁰ מובא טעמו של רבי אליעזר: "דזימנין דדחקי רבים ועיילי להתם", אע"פ שאינם שכיחים. לכאורה זוהי המציאות של קרן זוית, שהיא כרמלית לרבי יוחנן.

⁴⁸ סי' שמ"ה ס"ק י"א.

⁴⁹ סי' שמ"ה ס"ק מ"ח.

⁵⁰ דף ל"א:

להלכה נפסק כרבנן – שצדי רה"ר הם כרמלית, וכן פסק הרמב"ם²⁸.

לרש"י, לרשב"א ולרמב"ם על פי הב"ח ניחא; כיון שהצריכו שכיחות רבים, ובצדי רה"ר אינם שכיחים אלא רק "זימנין דדחקי", לכן קרן הזוית וצדי רה"ר הם כרמלית. וכן משמע מלשון הרמב"ם³²: "וצדי רה"ר ככרמלית, אבל בין העמודים הואיל ורבים דורסין ביניהן הרי הן רה"ר". בצדי רה"ר הרבים פחות דורסים.

להבנת **רבי אברהם ברמב"ם** נאמר שגם בצדי רה"ר אין השימוש נוח ואין לרבים צורך כבעצי היער, ולכן זו כרמלית.

להבנת **הרוקח ברמב"ם** נאמר שבצדי הרבים אין השימוש נוח ולכן זו כרמלית, כקרן זוית.

אך להבנות **השפת אמת ומרכבת המשנה ברמב"ם** קשה, כי צדי רה"ר הם מקום הפקר לכל והרבים עוברים בהם לעתים, א"כ מדוע לרמב"ם צדי רה"ר הם כרמלית ולא רה"ר?

תשובה – **המגיד משנה** מביא שם את פירוש **הרשב"א**⁷ לצדי רה"ר: "אי זהו צדי רה"ר בית הסמוך לרה"ר וכותליו בולטין [ונכנס] [וכנס] ובנה והניח בין הכותלים קצת מקום (פטור) [פנוי] סמוך לרה"ר", ולפי זה מדובר במקום שיש לו שלושה כתלים, ולכן לרמב"ם מדאורייתא זהו מקום פטור וכרמלית מדרבנן.

זהו גם פירושו הראשון של רש"י לקרן זוית, וכן אמר **השפת אמת** על פירוש זה של רש"י שהוא כפירוש הרמב"ם לקרן זוית.

שאלה – אם כן, מה ההבדל בין קרן זוית לצדי רה"ר?

תשובה – קרן זוית היא מבוי סתום, ואילו צדי רה"ר היא מקום ברה"י שכנס ובנה בשלו, והשאיר מקום ריק, אך שניהם כרמלית מאותו הטעם.

הברכת אברהם⁵¹ מפרש על פי הגמרא בכתובות, שצדי רה"ר הם מקום שהרבים לא שכיחים בו אלא "זימנין דדחקי", ומחלוקת רבי אליעזר וחכמים היא האם צריך שהרבים יהיו שכיחים ברה"ר – רבי אליעזר לא מצריך שכיחות רבים, וחכמים מצריכים שכיחות רבים ולכן צדי רה"ר הם כרמלית, והלכה כחכמים. אך בין העמודים הרבים לפעמים דורסים ולא נדחקים, ובמקום כזה מודים חכמים שזו

⁵¹ שבת דף ו'. אות ג'.

רה"ר למרות חוסר השכיחות, ואילו קרן זוית היא מקום שהרבים לא בוקעים כלל, ובזה מודה רבי אליעזר שזו כרמלית.

אם כן, זוהי **דעה ששית** בגדרי נוחות השימוש ושכיחות הרבים – במקום דחיקת הרבים רק אם הרבים שכיחים זו רה"ר, אך במקום דריסת הרבים אין צורך בשכיחות הרבים, אלא בדריסתם לעתים.

קשה – הברכת אברהם חילק בין שכיחות הרבים בקרן הזוית לבין שכיחותם בצדי רה"ר, למרות שלגבי שניהם אמרה הגמרא "זימנין דדחקי", וצ"ע.

חלק ב' – ששים ריבוא בוקעים

ו. דעת רש"י ותוס'

רש"י בעירובין⁵² מבאר מהי רה"ר: "ר"ה – משמע רחב שש עשרה אמה, ועיר שמצויין בה ששים ריבוא ואין בה חומה, (או) שהיה ר"ה שלה מכוון משער לשער שיהא מפולש, דומה לדגלי מדבר".

וכן על הגמרא⁵³ האומרת שירושלים ומחוזא היו רה"ר אם לא היו דלתותיהן ננעלות בלילה, אומר רש"י: "ירושלים – רשות הרבים שלה מכוון משער לשער, ומפולש, ויש בה דריסת ששים ריבוא ורחב שש עשרה אמה, ואילמלא שנועלין דלתותיה בכל לילה – חייבין עליה בשבת משום רשות הרבים... אבולי דמחוזא – שערי העיר מכוונים זה כנגד זה, והיו בה ששים ריבוא".

התוס'⁵⁴ אומרים שגם **בעל הלכות גדולות** הצריך ששים ריבוא כתנאי לרה"ר. אמנם בבה"ג שבידינו לא הובא תנאי זה, אך כך אומרים הראשונים בשמו.

מקשה ר"ת: והרי רה"ר נלמדת מן הדרך בה היו העגלות במדבר, ומתחת לעגלות לא היו ששים ריבוא?

ומתרץ ר"י: מכל מקום היה דרכם לצאת ולבוא בדרך זו.

⁵² דף ו'. ד"ה "ר"ה".

⁵³ עירובין דף ו':

⁵⁴ עירובין דף ו'. ד"ה "כיצד מערבין".

ועוד קשה: והרי במדבר היו יותר מששים ריבוא, כי היו גם נשים, מבוגרים, טף וערב רב.

ועונים על כך התוס', שלא למדו מהמשכן אלא מילתא דכתיבא במספרן.

משמע שר"י סובר כרש"י וכבה"ג ואילו ר"ת חולק, וכן הביא הריטב"א בעירובין⁵⁵ והבה"ל⁵⁶.

אמנם הבית אפרים⁵⁷ האריך להוכיח שגם ר"ת מודה לתנאי זה, שהרי ר"ת העיד על עצמו כי מעולם לא העז לחלוק על רש"י אם לא היתה לו ראייה ברורה נגדו, וכן בשאלתו הביע תמיהה אך לא הביא ראיה, ועוד שספר התרומה, תלמידו של ר"ת, הצריך גם כן ששים ריבוא.

וכן משמע בתוס' לקמן⁵⁸: "ואנו שאין לנו רה"ר גמור דכל רה"ר שלנו כרמלית היא שהרי אין מבואות שלנו רחבות י"ו אמה ולא ס' ריבוא בוקעים בו הרי הוא כחצר שאינה מעורבת ומותרות נשים שלנו להתקשט בטבעות ובתכשיטים כפר"ת", וכן מובא שם במרדכי⁵⁹.

אמנם אפשר ששם רצו רק ללמד זכות על הנשים הנוהגות לצאת בתכשיטין.

ההגהות מרדכי⁶⁰ רצה לומר, שגם רש"י אינו מצריך ששים ריבוא כתנאי הכרחי לרה"ר, אלא כשדיבר על ירושלים נקט לרבותא שדומה היא יותר לדגלי מדבר מטעם זה, ואעפ"כ אין היא רה"ר מפני נעילת דלתותיה.

הבית אפרים⁵⁷ מקשה על הסבר זה, שכן גם במקומות אחרים הצריך רש"י ששים ריבוא בפירוש.

⁵⁵ עירובין דף נ"ט. ד"ה "מתני. עיר של יחיד כו" (מהמילים "ועם כל זה רוב הגאונים").

⁵⁶ סי' שמ"ה ד"ה "שאין ששים רבוא וכו".

⁵⁷ סי' כ"ו.

⁵⁸ דף ס"ד: ד"ה "רבי ענני ברבי ששון".

⁵⁹ רמז שנ"ה.

⁶⁰ רמז תס"ז.

ז. דעת הרמב"ן והרשב"א

הרמב"ן⁶¹ **והרשב"א**⁶² חלקו על התנאי של ששים ריבוא, כי לא נזכר במשניות ובגמרות.

הט"ז⁶³ מקשה על הבית יוסף שהביא בסוגיין שהרשב"א חולק על סברת הששים ריבוא, ואילו בסימן של"ד הביא שהרשב"א הקשה על ספר התרומה מכח סברא זו.

במשנה⁶⁴: "מי שהחשיך לו (השבת) בדרך נותן כיסו לנכרי, ואם אין עמו נכרי מניחו על החמור".

הגמרא⁶⁴ מעמידה את המשנה דווקא בכיס שלו, כי "אין אדם מעמיד עצמו על ממונו", ואם לא יתירו לו את האיסור מדרבנן יגיע לידי איסור דאורייתא של העברה, אבל במציאה, שאינה שלו, לא התירו לו. הגמרא נסתפקה לגבי מציאה שמצא לפני כניסת השבת וזכה בה, האם היא ככיס או כמציאה.

וכתב **הרמב"ם**⁶⁵ שבמציאה לא התירו לו, "אלא מוליכה פחות פחות מארבע אמות", דהיינו שיעצור לפוש לפני שיעבור ארבע אמות, וכך לא יעבור על העברת ארבע אמות ברה"ר.

הרשב"א⁶⁶ **והראב"ד**⁶⁷ חלקו על היתר זה כי לא נכתב בגמרא, וכן יש חשש שאם יתירו לו לטלטל בפחות פחות יבוא לידי העברה בארבע אמות, כמו בכיס.

הרמב"ן⁶⁸ הסביר את סברת הרמב"ם: כשמדובר בכיסו – האדם בהול ולא יצליח לטלטל בפחות פחות בלי לעבור על העברת ארבע אמות, ולכן לא התירו אלא

⁶¹ שבת דף נ"ז. סוף ד"ה "מתני' לא בחוטי צמר".

⁶² בשו"ת ח"א סי' תשכ"ב.

⁶³ סי' שמ"ה ס"ק ו'.

⁶⁴ שבת דף קנ"ג.

⁶⁵ הל' שבת פרק ו' הלכה כ"ב.

⁶⁶ שבת דף קנ"ג: ד"ה "איכא דאמרי", ומביא שכן פסק ר"ח.

⁶⁷ הל' שבת פרק כ' הלכה ז'.

⁶⁸ שבת דף קנ"ג: ד"ה "אין שם לא נכרי". וראה עוד בתשובת הרמב"ם לחכמי לונל, המובאת במגדל עוז פרק כ' הלכות ו'-ז'.

ע"י גוי או חמור, אבל במציאה שאינה שלו אין הוא בחול, ולכן תהיה לו הסבלנות כדי לטלטל בפחות פחות מבלי לעבור על איסור העברה.

ספר התרומה ורבותינו הצרפתים למדו מכאן, שאם אדם רואה אנשים שבאים לביתו יכול לקחת את דברי הערך שבביתו ולהצניעם, כי אין לחוש לתקנת מוקצה במקום פסידא.

הרמב"ן, הרשב"א והטור חולקים. והקשה **הטור**⁶⁹: א. ב"מי שהחשיך לו" התירו איסור דרבנן כדי שלא יעבור על איסור דאורייתא, אבל כאן אין חשש שיעבור על איסור הוצאה מביתו, כי ירא מפני האנשים שבחוץ; ב. ועוד שגם אם יצא מביתו עם החפץ לא יעבור על דאורייתא, כי היום אין לנו רה"ר כי אין ששים ריבוא, ולא התירו דרבנן מפני דרבנן.

הב"י שם הביא את שתי קושיות הטור, וכתב: "וקושיא זו היא מה שכתב הרב המגיד שהקשה **הרשב"א** על דין זה".

הט"ז⁶³ הבין כי כוונת **הב"י** שהקושיה השניה של הטור היא קושיית **הרשב"א**, ומכאן שגם **הרשב"א** מודה לסברת הששים ריבוא, וכתב **הפרי מגדים** שם שאכן קצת משמע כן מלשון **הרשב"א** בחידושו⁷⁰, אך **האליה רבה** ו**בספר נהר שלום** הבינו שהב"י כתב זאת על הקושיה הראשונה (וכן משמע מלשון **הרשב"א** שהובא במ"מ).

הבה"ל⁵⁶ כתב, **שהריטב"א** ו**הריב"ש** העידו שלדעת **הרשב"א** אין צריך ששים ריבוא.

[**השו"ע**⁷¹ כתב, שיש המתירים לטלטל את המוקצה במקרה זה ויש האוסרים.

במשנ"ב שם⁷² הכריע כמתירים, כי יש חשש שיבוא לחפור בקרקע כדי להטמינו ויעבור על דאורייתא, והוסיף **שהמהרי"ל** בשם **המהר"ש** כתב שבעת הזעם התירו לו לטלטל מעותיו, ואפילו מחוץ לעירוב (כרמלית), אך **הט"ז**, **המג"א** ו**הפמ"ג** כתבו שבכרמלית מותר רק כשנושא בשינוי שלא כדרך הוצאה].

⁶⁹ סי' של"ד אות ב'.

⁷⁰ שבת דף קנ"ג: ד"ה "ואלא מיהר".

⁷¹ סי' של"ד סע' ב'.

⁷² ס"ק ו'.

נפקא מינה חשובה היוצאת מן המחלוקת בתנאי הששים ריבוא: כיון שלהלכה אי אפשר לערב את רשות הרבים ע"י עירוב של צורת הפתח, לכן לדעת המצריכים ששים ריבוא אי אפשר לערב רק במקום שיש ששים ריבוא, אבל בשאר הערים אפשר, ולדעת החולקים כל עיר היא רה"ר לכן אין אפשרות לערב את העיר אלא רק מבואות בתוכה.

ח. קושיות ראייתיות על התנאי

א. רמב"ן⁶¹, רשב"א⁶² ועוד – לא מצאנו תנאי זה מפורש בגמרא.

אמנם מצאנו כמה רמזים בגמרא לתנאי זה:

התוס'⁷³ על הגמרא שהסבירה שרק כאשר ישראל היו במדבר היה המדבר רה"ר, לפי פירוש רש"י, אומרים שמכאן משמע קצת דאינה רה"ר אא"כ מצויין שם ששים ריבוא.

הפני יהושע'⁷⁴ הראה שלגמרא⁷⁵ אשר למדה את הוצאה מדגלי מדבר רק מחנה לוי היה רה"ר, כי שם היה יושב משה רבנו, והרי גם בשאר המחנה היו דרכים רחבות ט"ז שהרבים בוקעים בהם, אלא שבדרכים אלו לא היו בוקעים ששים ריבוא, או שלא היו מפולשות משער לשער, ולכן לא היו רה"ר.

לחכמת שלמה'⁷⁶ רמז נוסף "כדמות ראייה": בגמרא⁷⁷ אמרו שהרואה אוכלוסי ישראל אומר "ברוך חכם הרזים", והרואה אוכלוסי עכו"ם אומר "בושה אמכם וגו'". בהמשך הגמרא אומר **עולא** ש"אין אוכלוסא בבל", ואומרת הברייטא ש"אין אוכלוסא פחותה מששים רבוא".

מדייק החכמת שלמה: מדוע עולא משמיע לנו שאין ששים ריבוא בבל? הרי אם נראה שיש ששים ריבוא – נברך, ואם אנו לא יודעים שיש ששים ריבוא בבל – לא

⁷³ שבת דף ו': ד"ה "כאן בזמן שישראל".

⁷⁴ דף ה': ד"ה "בשלמא ב"ע קסבר".

⁷⁵ שבת דף צ"ו:

⁷⁶ סי' שמ"ה סע' ז' ד"ה "וי"א שכל שאין ששים".

⁷⁷ ברכות דף נ"ח.

נברך כי ספק ברכות להקל, אם כן, מדוע השמיע זאת עולא? ללמדנו שאין רה"ר בבל כי אין ששים ריבוא בבבל!

אמנם **הרמב"ם**, אשר לא הצריך ששים ריבוא, לומד אחרת את הגמרא, ומבאר⁷⁸ שלעולא רק בארץ ישראל יש לששים ריבוא דין של אוכלוסא, ולכן גם אם ראה ששים ריבוא בבבל לא מברך "ברוך חכם הרזים".

כמו כן, קשה על ראיית הרש"ל מדוע לא הביאה הגמרא דין זה במסכת שבת אלא במסכת ברכות, ועוד שבברכות הלשון אוכלוסי מבטא ששים ריבוא, ואילו בשבת נאמר "רבים" ולא אוכלוסי.

ב. בספר **גאון יעקב**⁷⁹ מובאת בשם **הגר"א** ראייה נגד התנאי דווקא מדברי עולא; שהרי בברכות אמר עולא שאין ששים ריבוא בבבל, ואילו בעירובין אמר עולא שאבולא דמחוזא היתה רה"ר אם לא היו דלתותיה ננעלות בלילה, – והרי אבולא דמחוזא היא בבבל! מכאן שלעולא לא צריך ששים ריבוא כדי להיות רה"ר. [בהמשך נביא תשובה לראיית הגר"א].

ג. בסוף ספר נחמיה⁸⁰ מסופר כי נחמיה הוכיח את העם על שהיו מטלטלים ומביאים חפצים לירושלים בשבת, והרי באותה תקופה לא היו ששים ריבוא יהודים בארץ ישראל.

הבית אפרים⁵⁷ עונה שאמנם לא היו ששים ריבוא יהודים, אבל ביחד עם העכו"ם היו בארץ ישראל ששים ריבוא. ועוד, ששם משמע שהתוכחה היתה על דריכת הגתות ומכירת הסחורה בירושלים בשבת, ולא דווקא על ההוצאה.

ד. **הבה"ל**⁵⁶ מקשה: הרי חז"ל ביטלו תקיעת שופר, לולב ומגילה בשבת מחשש שמא יטלטל ברה"ר, ולפי רש"י וסיעתו רה"ר היא מציאות שאינה שכיחה, ומדוע שיבטלו עשה מפני מציאות רחוקה שכזו?

הבית אפרים עונה, שבימיהם היו עיירות של ששים ריבוא.

התורה שלמה⁸¹ מוסיף בשם שו"ת **בשמים ראש** דלא פלוג בתקנתם בין עיירה קטנה לגדולה.

⁷⁸ הל' ברכות פרק י' הלכה י"א.

⁷⁹ מוזכר בבה"ל סי' שמ"ה ד"ה "שאינ ששים רבוא".

⁸⁰ י"ג, ט"ו.

ומוסיף **התורה שלמה** ואומר, שעיקר התקנה לא היתה בשל האיסור שבדבר, כי מדובר בשוגג המטלטל לשם מצוה, אלא שחז"ל רצו לחזק את שמירת השבת, ולכן גם כשאין ששים ריבוא ואין זו רה"ר של התורה – בכל זאת ביטלו מפניה מצוות עשה, שבכך ודאי וודאי יש חיזוק לשמירת השבת. [בהמשך נביא תירוצ נוסף לראיה זו].

ה. **ההגמ"ר** הנ"ל⁶⁰ מוכיח את הדבר מהגמרא⁸² האומרת "דברים המותרין ואחרים נהגו בהן איסור – אי אתה רשאי להתירן בפניהן". מביאה הגמרא דוגמא מיהודה והלל, בניו של רבן גמליאל, שיצאו בקורקדוסים (=נעלים רופפות, סנדלים רחבים) בצידון (בגירסתנו: "בבירי"), ולעזה עליהם המדינה כי בצידון נהגו לאסור זאת שמא יחלוץ ויעביר ארבע אמות ברה"ר. לכן נתנו יהודה והלל את הקורקדוסים לעבדיהם, ולא אמרו לאנשי צידון שהדבר מותר. מדויק ההגמ"ר: הרי בצידון לא היו ששים ריבוא, כי נשמע מאותה גמרא שלא היו מצויים שם תלמידי חכמים ובתוך ששים ריבוא ודאי יש כמה תלמידי חכמים, ולא נראה שגזרו "אי אתה רשאי להתירן" על הכרמלית אטו מקום שיש בו ששים ריבוא מעובדא דרבא⁸³, שהתיר לטאטא על רצפת אבנים ולא גזר אטו מקום שאין בו רצפה אשר בו אסרו שמא יבוא למלא את הגומות, ומכאן שרה"ר היא גם במקום שאין ששים ריבוא.

ו. **הבה"ל**⁵⁶ מקשה מהגמרא ששאלה מדוע מנתה הברייתא ים, מדבר וכרמלית, והרי כולם כרמלית, וענה רבי יוחנן שהכרמלית באה לרבות קרן זוית. ולשיטת רש"י היתה הגמרא צריכה לענות שהכרמלית באה לרבות מקומות אשר בוקעים בהם רבים אך אין שם ששים ריבוא.

אך אפשר שזוהי כוונת רש"י; קרן זוית היא מקום הסמוך לרה"ר שיש בה ששים ריבוא, אך יש מעכב המונע מן הששים ריבוא לבקוע בו, ואין הששים ריבוא שכיחים בו, ולכן הוא כרמלית ולא רה"ר. הדבר מתאים להבנת **הבית אפרים** ברש"י, המצריך שתהא דרך סלולה לששים ריבוא שיהיו עוברים ושבים בה בכל עת, ועיין לקמן בשיטתו.

⁸¹ מילואים לחלק ט"ו, מאמר י"ב – מחנה ישראל במדבר וכו'.

⁸² פסחים דף נ"א.

⁸³ שבת דף צ"ה.

ט. קושיות סברתיות על השיטות השונות

ראינו לעיל שתי קושיות שהקשו התוס' על רש"י ואת תירוציו.

הרמב"ן⁶¹ והבה"ל⁶² מקשים על סברת רש"י – איך יתכן שאיכפל תנא להשמיע לנו דין רה"ר אם זו מציאות רחוקה כל כך?

הבית אפרים⁵⁷ עונה, שגם בימי קדם היו עיירות גדולות של ששים ריבוא, וכן בימינו. ועוד, שלחלק מהראשונים לא צריך שיהיו מצויים בכל יום ברשות ששים ריבוא אלא שיהיו מזומנים לה. אך הבית אפרים דוחה שיטה זו.

כמו כן מביא הבית אפרים את דברי **ריש לקיש** בירושלמי⁸⁴, הסובר שרה"ר צריכה להיות מפולשת מסוף העולם ועד סופו, ולכן אין רה"ר בעולם הזה וזו הלכתא למשיחא, כי ההרים והבקעות נוצרו כתוצאה מחטא אדם הראשון, ולעתיד לבוא "כל ג'א ינשא... והיה העקוב למישור"⁸⁵ והארץ תתישר. ריש לקיש תופס את הדברים כפשוטם, ואומר שאין רה"ר כלל בעולם הזה, ואעפ"כ האמוראים והתנאים עסקו בה, והלכה כרבי יוחנן ולא כריש לקיש.

קשה – כיצד למדה הגמרא הלכות רה"ר מדגלי מדבר לפי ריש לקיש? יש המסבירים את דברי ריש לקיש באופן אחר, ויש המתרצים כי במדבר היו בני ישראל במדרגה עליונה, ועמוד הענן היה מפלש להם כל מקום שהיו הולכים בו, ולכן היתה להם רה"ר מדאורייתא.

הבית אפרים⁵⁷ מקשה על החולקים על רש"י: מהו, אם כן, הגדר של רבים בוקעים? לרש"י יש גדר ברור של רה"ר, אך מהו גדר רה"ר לשיטה החולקת? ומה הדין בכפר קטן שיש בו רחוב רחב ט"ז אמה ומדי פעם עוברים בו אנשי הכפר? במה שונה כפר זה ממדבר אשר בו עוברים מדי פעם?

לרמב"ם על פי השפת אמת, המעשה רוקח, רבי אברהם ומרכבת המשנה שהובאו לעיל, הדבר פחות קשה, כי לא הצריכו רבים שכיחים אלא רבים הבוקעים לעתים, או מקום הפקר לרבים, ולכן גם המדבר הוא רה"ר.

⁸⁴ עירובין פרק ח' הלכה ח'.

⁸⁵ ישעיה מ', ד'.

י. תדירות ששים ריבוא⁸⁶

הריטב"א⁸⁷ כתב: "והא דאמרין שיש בה דרך לששים ריבוא לא סוף דבר שיהו קבועים בה אלא שהיא דרך [להם], תדע שהרי ירושלים אלמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבין עליה משום רשות הרבים, ולא היו שם קבועים ששים ריבוא אלא שלפעמים באים שם והיא דרך [להם] כי רוכלת כל העמים היתה".

וכן כתב **הריא"ז**⁸⁸: "והן מעבר לס' ריבוא כדרך הכרכים שכל באי עולם עוברין שם".

וכן משמע מלשון רש"י בעירובין⁸⁹ לגבי ירושלים: "ויש בה **דריסת** ששים ריבוא".

הרמב"ן בעירובין⁹⁰ הקשה על רש"י שפירש שבזמן הזה אין המדבר רה"ר כי אין הרבים שכיחים בו, ובאותה הברייתא האיסטרטאות (=דרכים) הם רה"ר, והרי אין בהם ששים ריבוא. וכתב: "ושמא דעת הראשונים לומר שהאיסטר[ט]יא היא כבושה חוץ לעיירות והולכים ממנה מעיר לעיר וממדינה למדינה עד סוף כל העולם אין מדקדקין בה בעוברין עליה ששים רבוא דהא דכו"ע הוא אבל בתוך העיר אין שם רשות הרבים בלא ששים רבוא דתהוי כדגלי מדבר", אך גם את האפשרות הזאת דוחה.

הבה"ל⁵⁶ הסיק מכך שגם לאותם המצריכים ששים ריבוא לא צריך שיעברו ברשות ששים ריבוא בכל רגע, אלא שתהיה זמינה לאותם ששים ריבוא, אשר לפעמים עוברים בה, ולכן הרבה ערים מרכזיות נכללות בגדר זה, וכן כל הדרכים הם רה"ר גם ללא ששים ריבוא הבוקעים בהם.

והוסיף הבה"ל, שלפי זה מובנת שיטת הסוברים שחטא המקושש היה חטא העברה ברה"ר למרות שקושש במדבר מחוץ למחנה, כי המדבר הוא מקום הזמין לששים ריבוא.

⁸⁶ את תדירות הששים ריבוא הפרדתי מסוגיית שכיחות הרבים דלעיל, כיון שגם המצריכים ששים ריבוא שאינם שכיחים ברשות יכולים להצריך שיהיו רבים כלשהם שכיחים ברשות.

⁸⁷ שבת דף ו'. ד"ה "ואיזהו רה"ר".

⁸⁸ מובא בשלטי גיבורים בעירובין דף ב'. מדפי הרי"ף, אות א'.

⁸⁹ דף ו': ד"ה "ירושלים".

⁹⁰ דף נ"ט. ד"ה "מתני' עיר של יחיד".

אמנם, בעירובין⁹¹ כתב רש"י: "ועיר שמצוין בה ששים ריבוא", וכן כתב לגבי אבולא דמחוזא⁹². ועוד כתב בעירובין⁹³: "עיר של יחיד – שלא היו נכנסין בה תמיד ס' רבוא של בני אדם, ולא חשיבא רה"ר, דלא דמיא לדגלי מדבר". משמע שצריך שיהיו ששים ריבוא בעיר עצמה באופן תמידי. וכן מסיק הבית אפרים⁵⁷, שצריך שהרבים יהיו עלולים לבוא בכל עת, ולא רק שיהיה מופקר ומתוקן לביאתם, כפי שהיה במחנה לויה, שהיו הכל מצויין אצל משה רבנו. אך אין צריך שיבקעו ששים ריבוא בבת אחת במקום אחד, אלא שתהיה "דרך סלולה לששים ריבוא המצויין שם בקירוב מקום, ועוברים ושבים שמה בכל עת, עד שאפשר שביום אחד יעברו כולם בדרך ההוא". גם לבית אפרים אין צריך שידורו בעיר ששים ריבוא, אבל צריך שיהיו מצויין בה באופן תמידי.

השש"כ⁹⁴ מביא את תמיהת הגרש"ז אויערבך על הסוברים שבדרכים לא בעינן ששים ריבוא, שהרי הרמ"א וראשונים נוספים כתבו שהיום אין לנו רה"ר, ולשיטה זו הדרכים הם רה"ר לכולי עלמא.

יא. עכו"ם ורוכבים בקרב ששים הריבוא

הבית אפרים⁵⁷ ענה על השאלה מנחמיה, שהיו בארץ ישראל ששים ריבוא ביחד עם העכו"ם, כי גם עכו"ם מצטרפים לששים ריבוא. וכן כתב האשל אברהם בוטשאטש⁹⁵, וכן עולה מתשובת הגאונים אשר הובאה בתורה שלמה⁸¹: "שית מאה אלפי גברי", משמע כל גברי ולא דווקא ישראל.

הבית אפרים⁵⁷ אומר כי צריך שהששים ריבוא יהיו דווקא הולכים ברגליהם ברשות, כי הרכב על סוס נמצא מעל גובה עשרה טפחים מהקרקע, במקום פטור. וגם לסוברים שהרכב על בהמה הנמצאת ברשות נחשב גם הוא כמונח ברשות למרות גובהו, ולכן הרוכבים מצטרפים לששים ריבוא – בכל אופן הנוסעים בעגלות אינם מצטרפים לכולי עלמא, כי העגלה היא רשות בפני עצמה.

⁹¹ דף ו'. ד"ה "ר"ה".

⁹² עירובין דף ו': ד"ה "אבולי דמחוזא".

⁹³ דף נ"ט. ד"ה "עיר של יחיד".

⁹⁴ פרק י"ז הערה כ"ג.

⁹⁵ סי' שמ"ה סע' י"ד.

יב. דעות אמצעיות

הצגנו עד כה את דעת הסוברים שבקיעת ששים ריבוא היא אחד מתנאי רה"ר, ואת החולקים אשר לא הצריכו ששים ריבוא. בראשונים ובאחרונים הובאו גם דעות אמצעיות.

השפת אמת⁹⁶ הסביר בדברי תוס', שאין כוונתם שבכל רה"ר צריך שיהיו ששים ריבוא, אלא רק במדבר – שאינו מקום יישוב כלל – כדי להופכו לרה"ר בעי ששים ריבוא, אך סתם עיר היא רה"ר גם ללא בקיעת ששים ריבוא. זאת בניגוד להבנה המקובלת בתוס', שהצריכו ששים ריבוא בכל רה"ר. בהסברו זה מתורצת גם שאלת הב"ח דלעיל, מדוע השמיעתנו הברייתא דין שאינו לימינו.

התוס' רי"ד⁹⁷ שואל מדוע ביארה הגמרא שביטלו לולב, מגילה ושופר בשבת כדי שלא יבוא להעביר ארבע אמות ברה"ר, ולא ביטלו כדי שלא יבוא לידי הוצאה, ועונה שבסתם עיר אין ששים ריבוא ולכן ההוצאה אסורה מדרבנן, **אך העברת ארבע אמות ברה"ר אסורה מדאורייתא גם כשאין ששים ריבוא**.

התוס' רי"ד מחלק בין הוצאה לבין העברה, וסובר שהתנאי של ששים ריבוא ברה"ר הוא רק לעניין העברה ולא לעניין הוצאה, ולכן גזירת חז"ל היא שמא יעביר ולא שמא יוציא.

ואכן, **הרמב"ם** – שלא הצריך ששים ריבוא כלל, ולדעתו בכל עיר יש רה"ר – כתב בהלכות שופר וסוכה ולולב⁹⁸: "ולמה אין תוקעין גזירה שמא יטלנו בידו ויוליכנו למי שיתקע לו **ויעבירו** ארבע אמות ברשות הרבים, או **מוציאו** מרשות לרשות ויבא לידי איסור סקילה".

ר"י אסאד⁹⁹ ביאר, שלעניין ששים ריבוא יש הבדל בין ההוצאה, אשר נלמדה מהפסוקים ומהמשכן ולכן צריכה להיות זהה בדיוק להוצאה שבדגלי מדבר, לבין העברה שהיא הלכה למשה מסיני, וכשמדובר בהלכה למשה מסיני – הקבלה

⁹⁶ שבת דף ו'. ד"ה "בגמ' כאן בזמן שישראל שרויין במדבר".

⁹⁷ פסחים דף ס"ט. ד"ה "כתב (ריב"ש) [ריב"ם] זצוק"ל", וסוכה דף מ"ג. ד"ה "ויעבירו ד' אמות ברה"ר".

⁹⁸ פרק ב' הלכה ו'.

⁹⁹ שו"ת יהודה יעלה, או"ח סי' פ"ז.

משמיעה גם שתנאים מסוימים מתבטלים, כדברי **התוס'**¹⁰⁰ שאמרו שלמאן דאמר מהלך כעומד בהעברת ארבע אמות מתבטל המהלך כעומד, וכן כאן, אומר ר"י אסאד, בהעברה התבטל התנאי של ששים ריבוא.

לפי זה מתורצת גם שאלת **הבה"ל**⁵⁶ מדוע גזרו על שופר, לולב ומגילה בשבת מפני ההעברה, אם מציאות של רה"ר של ששים ריבוא היא מציאות נדירה; כי הגזירה היא דווקא מפני העברה, אשר נאסרה בכל רה"ר, גם כשאין בה ששים ריבוא.

השו"ע¹⁰¹ פסק שאסור להוליד חפץ בפחות פחות מארבע אמות גם בכרמלית.

העולת שבת והאליה רבה תמהו על כך – שהרי זו גזירה לגזירה, שכן הכרמלית היא גזירה אטו רה"ר, והעברה בפחות פחות מארבע אמות היא גזירה אטו העברה. לכן פסקו **הט"ז והא"ר** שהעברה כזו מותרת בכרמלית.

אך **ר"י אסאד** מתרץ שהעברה יותר חמורה מהוצאה, ולכן אין זו גזירה לגזירה.

ולפי זה נתרץ גם את קושייתו השניה של **הטור** על **ספר התרומה** – שהקשה מכך שהתירו איסור דרבנן שמא יעבור על דאורייתא, ובליסטים שבאים אם יוציא יעבור על דרבנן כי אין רה"ר של ששים ריבוא היום. נענה על כך כי יש חשש שגם יעביר ארבע אמות מפני הליסטים, וזהו איסור דאורייתא גם כשאין ששים ריבוא.

רבי כתריאל דוד קאפלין בספרו כתר נהורא¹⁰² הקשה על סברת ר"י אסאד, מהגמרא¹⁰³ שאמרה שהמעביר ארבע אמות ברה"ר מקורה פטור, כי אינה דומה לדגלי מדבר; מכאן שגם לעניין העברה צריך להיות דמיון לדגלי מדבר.

ותירץ שיש תנאים עצמיים ותנאים חיצוניים לרה"ר. בתנאים העצמיים – כגון רוחב, פילוש וקירוי – צריך שהרשות תהא דומה לדגלי מדבר אף לעניין העברה, אבל בתנאים החיצוניים, שאינם בגוף הרשות אלא בהולכים בה – כגון בקיעת ששים ריבוא – לא צריך דמיון לדגלי מדבר כדי להתחייב בהעברה.

¹⁰⁰ דף ה': ד"ה "בשלמא לבן עזאי".

¹⁰¹ סי' שמ"ט סע' ה'.

¹⁰² סי' ה', ד"ה "והנה מה שכתב הגר"י".

¹⁰³ שבת דף ה'.

וכן תירץ על פי סברת ר"י אסאד את קושיית הגר"א שהובאה בגאון יעקב, אשר הוכיח מדברי עולא כי במחוזא לא היו ששים ריבוא ואעפ"כ אמרה הגמרא שאלמלא נעילת דלתותיה היתה רה"ר. מתוך רבי כתריאל, שלעניין העברה היתה רה"ר אע"פ שאין ששים ריבוא, אבל לעניין הוצאה לא היתה רה"ר. אך לרש"י עדיין קשה, כי פירש שבמחוזא היו ששים ריבוא.

בשו"ת מהרש"ם¹⁰⁴ הקשה על סברת התוס' רי"ד ור"י אסאד, מדברי הראשונים אשר לימדו זכות על הנשים היוצאות בתכשיטיהן ואמרו שגם אם תחלוץ תכשיטיה אין חשש לאיסור דאורייתא כי אין רה"ר בזמן הזה – שהרי אם נאמר שלעניין העברה יש רה"ר גם ללא ששים ריבוא אז עדיין קיים החשש שיעברו אותן נשים על איסור דאורייתא.

לרבי יוסף ראזין "הרוגאצ'ובר" בשו"ת **צפנת פענח**¹⁰⁵ שיטה הפוכה משיטת התוס' רי"ד ומהר"י אסאד. הוא מסביר שלדעת רש"י ותוס' התנאי של ששים ריבוא הוא רק **בהעברה** שהיא הלכה למשה מסיני, אבל **בהוצאה** אין תנאי של ששים ריבוא. וכן תנאו של ריש לקיש, שהצריך שרה"ר תהיה מפולשת מסוף העולם ועד סופו, גם הוא רק בהעברה ולא בהוצאה.

רבי כתריאל דוד מקשה מתקנת שופר לולב ומגילה שהיא מפני העברה, ולפי רבי יוסף ראזין העברה אינה שכיחה, ועוד שלירושלמי העברה אינה הלכה למשה מסיני אלא נלמדת מתופרי היריעות שהיו מעבירים את המחסים זה לזה (כפי שמופיע בפרק "הזורק"¹⁰⁶), אך העלה כי אולי ריש לקיש חולק על כך.

יג. להלכה

הרמב"ם¹⁰⁷ הביא את גדר רה"ר, ולא הזכיר את התנאי של ששים ריבוא.

וכתב **המ"מ**¹⁰⁸: "ודע שיש מן הגאונים והאחרונים סוברין שאין רה"ר אלא במקום שבוקעין בו ששים רבוא כדגלי המדבר. ואין לזה רמז בגמ' ואינו עיקר, וכן כתבו הרמב"ן והרשב"א ז"ל".

¹⁰⁴ חלק ג' סי' קפ"ח.

¹⁰⁵ מהדורת ורשה תרצ"ה-תרצ"ח, סי' קמ"ח.

¹⁰⁶ סוף הלכה א'.

¹⁰⁷ הל' שבת פרק י"ד.

השו"ע¹⁰⁹ כתב: "איזהו רשות הרבים, רחובות ושווקים הרחבים ט"ז אמה ואינם מקורים ואין להם חומה, ואפילו יש להם חומה אם הם מפולשים משער לשער הוי רשות הרבים. **ויש אומרים** שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום אינו רשות הרבים".

ולפי הכלל של 'סתם ויש אומרים הלכה כסתם' נראה שפסק כדעה הראשונה, וכן הבין הבה"ל⁵⁶, והביא שכך הבינו בשו"ע **העולת שבת**, כנה"ג, א"ר **והתוספת שבת**.

המג"א שם כתב שאמנם **המשאת בנימין והרש"ל** פסקו לחומרא, אך דעת רוב הפוסקים להקל, ואף **השו"ע** עצמו פסק לקולא, כפי שעולה מדבריו בסי' ש"ג¹¹⁰, וכן פסק מהרא"י **בתרומת הדשן**.

השו"ע כתב שם: "והאידנא נשי דידן נהגו לצאת בכל תכשיטין. ויש שאמרו דמדינא אסורות, אלא שכיון שלא ישמעון, מוטב שיהיו שוגגות ואל יהיו מזידות. ויש שלמדו עליהם זכות לומר שהן נוהגות כן ע"פ סברא אחרונה שכתבתי שלא אסרו לצאת בתכשיטין לחצר שאינה מעורבת, **והשתא דלית לן רה"ר גמור** הוה ליה כל רה"ר שלנו כרמלית ודינו כחצר שאינה מעורבת ומותר". מכאן למד המג"א¹¹¹ שגם השו"ע פסק לקולא והצריך ששים ריבוא.

הפרי מגדים¹¹² אומר שהכלל 'סתם וי"א הלכה כסתם' תקף רק כאשר ב"סתם" כתב במפורש שלא כ"י"א", ולכן כאן, מכיון שב"סתם" לא כתב השו"ע שאין צריך ששים ריבוא – הכלל של הלכה כ"סתם" אינו תקף.

הבית אפרים⁵⁷ כתב שהכלל של 'הלכה כסתם' אינו לכולי עלמא, וכאשר יש ראייה שלא פסק כ"סתם" אזי הכלל אינו תקף, וכאן יש ראייה מסי' ש"ג שפסק כ"י"א.

וכן, דרכו של השו"ע להביא קודם את ההלכה הנוהגת במדינות הספרדים, אשר פסקו כרמב"ם וכרשב"א, ולכן כתב את דעת רש"י ותוס' ב"י"א, אך אין זה אומר שכוונתו להכריע בין הדעות.

¹⁰⁸ שם הלכה א'.

¹⁰⁹ סי' שמ"ה סע' ז'.

¹¹⁰ סע' י"ח.

¹¹¹ סי' שמ"ה ס"ק ז'.

¹¹² סי' שמ"ה במשבצות זהב ס"ק ו'.

אמנם **בבה"ל**⁵⁶ דחה את הראיה מסי' ש"ג, כי שם כתב זאת רק כדי ללמד זכות על אותן נשים, אך להלכה לא פסק כן. אך **לבית אפרים** זה מספיק כדי להוכיח שלא הכריע לגמרי כדעת המחמירים.

הבה"ל שם רצה להוכיח שהשו"ע הכריע לחומרא מדבריו בסי' שצ"ב, שם פירש את "עיר של יחיד" כפירוש הרמב"ם – עיר שהיא קניין של אדם יחיד, ולא פירש כרש"י שזו עיר שאין בה ששים ריבוא, וכן כתב שם הגר"א.

הבית אפרים דוחה ראיה זו, כי גם הטור – שהצריך ששים ריבוא – פירש את "עיר של יחיד" כפירוש הרמב"ם, ומבאר שהשו"ע נקט ב"מלתא דשווא לתרוויהו".

ראינו שהמג"א הכריע לקולא, וכן כתב הט"ז⁶³: "ובפי העולם מורגל עכשיו שאין לנו ר"ה הוא כדעת ה"א והם רבים ובפרט שבדעת המ"מ ורשב"א מצינו ג"כ להיפך כמ"ש וע"כ המחמיר יחמיר לעצמו ואין בידו למחות למה שנוהגין עכשיו כאותן הרבים שמקילין". ולעיל ביארנו שדעת הרשב"א היא כמחמירין.

המשנ"ב¹¹³ חלק על המג"א, וכדי להראות שאין דעת רוב הפוסקים להקל הביא בבה"ל⁵⁶ י"ב ראשונים המקלין וי"ב ראשונים המחמירים –

הראשונים המצריכים ששים ריבוא: **בה"ג**, **רש"י**, **סמ"ג**, **סמ"ק**, **ספר התרומה**, **המהר"ם מרוטנברג**, **הרוקח**, **תוס' (ר"י)**, **רא"ש**, **או"ז**, **הטור** ורובנו ירוחם.

והמחמירים: **רמב"ם**, **ר"ת**, **רמב"ן**, **רשב"א**, **ריטב"א** (תמוה כי הריטב"א הביא את רש"י ולא חלק), **מ"מ**, **ר"ן**, **הגמ"ר**, **רשב"ם**, **היראים**, **ריב"ש** והמאירי, והריטב"א כתב **שרוב הגאונים** סוברים כן.

אך **בתורה שלמה**⁸¹ הביא גם ארבע תשובות של גאונים שפסקו לקולא – **רבי יהודה גאון**, **רבי אברהם** באשכול, **רבי עקיבא גאון**, **בתשובה לגאון** המופיעה בספר העתים לר"י ברצלוני ובשו"ת הגאונים חמדה גנוזה¹¹⁴.

בבית אפרים⁵⁷ הביא ראשונים נוספים אשר פסקו לקולא: **ר"ת** (והוכיח שר"ת סבר כרש"י), **ראב"ן**, **מרדכי**, **ר' שמחה**, **רבי שמשון ברבי אברהם בעל התוס'**, **הגמ"י**, **שבלי הלקט**, **מהר"ם רקנאטי**, **האגודה**, **או"ה**, **רבי אליעזר**, **הגהות או"ה**,

¹¹³ סי' שמ"ה ס"ק כ"ד.

¹¹⁴ סי' ע'.

מהר"י וייל, תרומת הדשן והצידה לדרך. וכתב שגם ביראים לא מוכח שפסק לחומרא.

הט"ז רצה לומר שגם הרמ"א פסק לקולא: הראשונים נחלקו מהו דינו של מקום שאין בו ארבעה על ארבעה טפחים הנמצא בכרמלית – לרש"י ותוס' זהו מקום פטור, ואילו לר"ן "מצא מין את מינו וניעור" ולכן זו כרמלית.

לפי הר"ן, לשיטה המקילה בתנאי הששים ריבוא יש גם צד חומרא, כי כל מקומות הפטור נעשים לכרמלית במקום שאין בו ששים ריבוא, ולשיטה שלא מצריכה ששים ריבוא הם נשארם מקומות פטור.

הרמ"א¹¹⁵ כתב שכל הרשויות שלנו הן כרמלית, ולכן גם למקומות הפטור שבהם יש דין של כרמלית, כי "מצא מין את מינו וניעור". מכאן משמע שפסק כר"ן, ואומר הט"ז שמכאן גם שפסק כשיטה המקילה והצריך ששים ריבוא.

אך הבה"ל⁵⁶ דוחה זאת, ואומר שהרמ"א רק חשש לצד החומרא שיש בדעת המצריכים ששים ריבוא, אך לא פסק כשיטה לכל עניין.

התורה שלמה מביא אחרונים נוספים שפסקו לקולא: הב"ח, מהרי"ט צהלון, מהרי"ט ח"א, שו"ת פנ"י, מהר"ם אבי הש"ך, כנסת יחזקאל ואליה רבה.

הבה"ל⁵⁶ האריך להראות שגם לסוברים כרש"י אין הכוונה שיש ששים ריבוא באותה עיר, אלא שעלולים לבוא אליה. ופסק: "מכל זה מוכח שיש להחמיר כדעה הראשונה [אך במקום שיש עוד צד להקל יש לסמוך על הסברא אחרונה כ"כ א"ר עי"ש], ומ"מ אין בנו כח למחות ביד המקילין שהם סומכין על הפוסקים העומדים בשיטת בה"ג ורש"י הנ"ל אבל כל ירא שמים בודאי יש להחמיר לעצמו דבזמנינו יש ג"כ ר"ה מן התורה וממילא אין לסמוך על עירוב של צוה"פ"¹¹⁶.

ואילו הבית אפרים⁵⁷ כתב: "הנה ערכתי לעין הקורא דעת הרבה גדולי הראשונים אשר עליהם סמכו בהיתר הרבה דברים התלויים באיסור הוצאת שבת, אף שיש כמה גדולי עולם החולקים על שיטת רש"י מ"מ אין כח ביד שום אדם לערער על המנהג אשר נתיסד עפ"י גדולי עולם חכמי צרפת ואשכנז אשר אנו מבני בניהם ומימיהם אנו שותים", "ואף בזה כבר הרימותי ידי והראתי פוסקים אלו כי הם הרבים, ובראשם בה"ג ורש"י ותוספות והנמשכין אחריהם, ואם כי הרמב"ם והרמב"ן

¹¹⁵ סוף סי' שמ"ו.

¹¹⁶ וכעין זה כתב במשנ"ב סי' שס"ד ס"ק ח'.

והרשב"א והר"ן והריטב"א והריב"ש פליגי עלייהו, הני נפישין, וגם כי אנן בתר חכמי אשכנז וצרפת גרין, שאנו מבני בניהם ותלמידי תלמידיהם וכל מנהגינו על פיהם, כאשר כתב הד"מ בהקדמתו, ועל הרוב נוהגין כדבריהם במקום שהם חלוקים עם גדולי ספרד, אף היכי דליכא רובא ומכ"ש בזה דרובא דאיתא קמן קיימי בשיטת רש"י, כאשר הוצאתי במספר צבאם. ואשר חשב ידידי כי הסוברים דלא בעינן ס' ריבוא המה הרבים נהפוך הוא....".

ובשו"ת מהרי"ט **צהלון**¹¹⁷, אשר היה מן הרבנים הספרדיים הידועים של צפת, כתב: "הנה זאת חקרנוה על דבר בקיעי עיר אלקינו צפת... תחת היות' מימי קדם סוגרת ומסוגרת נאווה כירושלים דלתותיה נעולות בלילה ועתה בעונותינו עיר פרוצה אין חומה ותחת זאת פקפקו הלמדנים וקצת תלמידי חכמים על הטלטול בה בשבת". ובסוף דבריו כתב: "והכא הרי התוספות ורש"י והרא"ש והטור כלם סוברים דבעינן ששים רבוא וכמה גדולי' גאוני עולם נוחי נפש אשר היו בארצנו ולא פקפק שום אדם מעולם וע"ז נאמר אל תסיג גבול עולם".

הערוך השולחן¹¹⁸ כתב, שמכיון שכל היתר העירובין הנהוגים בימינו מבוסס על שיטת רש"י, והעירובין נתפשטו בישראל הרבה מאות שנים, **וכאילו שיצאה בת קול שהלכה כרש"י**, וגם אם נעכב ביד הרבים לא ישמעו (בדומה לדברי הרא"ש¹¹⁹ בסוגיית השהייה, ש"ישראל אדוקין במצות עונג שבת" ולא ישמעו אם נפסוק לחומרא), ולכן שם לבו "להמציא איזה היתר"¹²⁰.

ערוה"ש מדייק מכך שאיסור ההוצאה במשכן היה ממחנה ישראל למחנה לוי, ולא מהאזרחים למחנה ישראל, ומבאר שבעבר היו הערים בנויות בצורה כזאת שבמרכז העיר היתה סרטיא גדולה, רחבה מרכזית, "כיכר העיר", אשר כל המבואות פתוחים אליה. אותה סרטיא היתה גם רחובה הראשי של העיר, שהכניסה אל העיר והיציאה ממנה היו רק דרכה, והיא היתה מקום הכינוס של העיר. בדגלי המדבר רק מחנה לוי היה סרטיא מרכזית שכל השבטים היו מתקבצים אליה, ולכן רק מחנה לוי היה רה"ר, ולא שאר המחנות.

¹¹⁷ סי' רנ"א.

¹¹⁸ סי' שמ"ה סע' ט"ז-י"ח.

¹¹⁹ שבת פרק שלישי סי' א'.

¹²⁰ לשונו הערוה"ש שם, סוף סע' י"ח.

ולפי זה גם לדעה המצריכה ששים ריבוא אין רה"ר בימינו, כי הערים היום בנויות בצורה אחרת – אין היום מקום מרכזי אחד לעיר, כמחנה לוויה, ולכל עיר יש יציאות רבות מכיוונים שונים.

ומוכיח מלשון בה"ג שיש סוג של רה"ר שאפשר לערבה, והיא רה"ר של ימינו.

אפשר לדחות את דיוקו, ולהסביר שבתוך המחנות לא היו דרכים ברוחב ט"ז אמה, ורק הדרכים שבין המחנות ומחנה לוויה היו רה"ר, וההוצאה שנאסרה היתה מן המחנות של השבטים לאותן הדרכים המוליכות גם למחנה לוויה.

החזון איש¹²¹, אשר לא פסק כרש"י, כתב שכאשר לרחוב יש מחיצות משלושה צדדים הרחוב הוא רה"י, וגם כאשר רחובות אחרים המפולשים אליו יוצרים פרצות במחיצותיו – כאשר מרובה העומד על הפרוץ הרחוב הוא רה"י מדאורייתא, כי פרצה הרחבה מעשר אמות אוסרת רק מדרבנן. וכיון שרחוב זה הוא רה"י רואים אותו כחצר המוקפת, ואז גם הפרצות שבו נחשבות כסתומות, דבר ההופך גם את הרחובות המפולשים אליו להיות גם הם רחובות בעלי שלוש מחיצות¹²² ולהיחשב כרה"י מדאורייתא. לפי זה, כל השוקים והרחובות שבערים הן רה"י מדאורייתא וכרמלית מדרבנן, וניתרים על ידי צורת הפתח, אע"פ שיש בהם רוחב ט"ז ורבים עוברים בהם, כי כשיש שלוש מחיצות וצורת הפתח אין הרבים מבטלים את המחיצות, ולכן בערים שלנו אפשר לערב גם למאן דאמר שלא צריך ששים ריבוא.

לפי זה, אם יש בעיר רחוב המפולש משני צדדיו לאורך כל העיר – רחוב זה יהיה בעל שתי מחיצות בלבד וייחשב רה"ר, ולא יהיה ניתן לעירוב, בדומה לסברת ערוה"ש.

¹²¹ או"ח סי' ק"ז ס"ק ה'.

¹²² לדוגמא:

איסור סירוס

שבת דפים ק"י:–ק"יא.

אפי כפרי

הקדמה

במהלך מספר דפים¹ עוסקת הגמרא בדיני רפואה האסורים משום גזרת 'שחיקת סממנים', ובין הבירורים השונים מסתתרת לה סוגיית סירוס.

הגמרא² מזכירה דין איסור רפואה בשבת משום גזרת 'שחיקת סממנים'³. מבאר רש"י⁴: "גזירה משום שחיקת סממנים – במידי דרפואה גזור רבנן, דאי שרית שום רפואה אתי למישרי שחיקת סממנים, והוא איסורא דאורייתא דהוי טוחן".

כלומר – חכמים אסרו דיני רפואה שונים שאין בהם איסורי שבת מצד עצמם, משום חשש שיזדקק לרפואות הנעשות ע"י סממנים, שמא יבוא לשחוק אותם בשבת ויעבור בכך על איסור טוחן דאורייתא.

במקום אחר דנה המשנה⁵ בכל מיני דרכי רפואה, שחלקם מותרים וחלקם אסורים בשבת: "כל האוכלין אוכל אדם לרפואה וכל המשקין שותה חוץ ממי דקלים וכוס עיקרין מפני שהן לירוקה".

כלומר – מחמת גזרת 'שחיקת סממנים' אסור לשתות כוס עקרין, היות והיא מרפאה את מחלת הירקון.

בהמשך מבארת הגמרא⁶ מהו משקה זה שנאסר: "וכוס עקרין. מאי כוס עקרין? אמר ר' יוחנן: לייתי מתקל זוזא קומא אלכסנדריא (רש"י): "שרף אילנות של

¹ דפים ק"ח:–ק"א:

² דף נ"ג:

³ "ת"ש: בהמה שאחזה דם – אין מעמידין אותה במים בשביל שתצטנן. אדם שאחזו דם – מעמידין אותו במים בשביל שיצטנן. אמר עולא: גזירה משום שחיקת סממנים".

⁴ ד"ה "גזירה משום שחיקת סממנים".

⁵ דף ק"ט:

⁶ דף ק"י.

אלכסנדריא" ומתקל זוזא גביא גילא (רש"י: "אלו"ם בלע"ז"), ומתקל זוזא כורכמא רישקא (רש"י: "כרכום... הגדל בגנים"), ולישחקינהו בהדי הדדי. לזבה – תלתא בחמרא ולא מיעקרא, לירקונא – תרין בשיכרא ומיעקרא. ומבאר רש"י את סוף הדברים, שעל מנת להתרפא ממחלת הזיבה – שותה הזבה את שלושת המינים האמורים עם יין, ו"אינה נעקרת מלילד, לפי שהיין מפיג חוזקן של סמנים ומתרפא מן החוליי".⁷ לרפואת הירקון – שותה החולה שניים מאותם מינים עם יין, וזו רפואתו, אך כתוצאה משתיית משקה זה נעקר מלהוליד.

מהלך הגמרא

בהמשך הגמרא הנזכרת לעיל⁸ ישנו דיון על משקה העקרין מצד דיני סירוס: "לירקונא תרין בשיכרא ומיעקרא. ומי שרי? והתניא: מניין לסירוס באדם שהוא אסור? ת"ל: 'ובארצכם לא תעשו' – בכם לא תעשו; דברי ר' חנינא". מתקשה הגמרא כיצד משמע במשנה שדווקא בשבת אסור לשתות משקה זה משום דיני רפואה, וביום חול משמע שמותר – והרי משקה זה גורם לעקרות, וא"כ הוא בכלל סירוס שאסור! ומתרת: "הני מילי היכא דקא מיכוין, הכא – מעצמו הוא, דאמר ר' יוחנן: הרוצה שיסיר תרנגול – יטול כרבלתו ומסתרס מאליו". ביאור תירוץ הגמרא⁹ הוא שהסירוס האסור הוא דווקא כאשר פוגע באיברי הזרע ממש, אך בשתיית כוס העקרין הסירוס הוא ממילא, כלומר לא ע"י פגיעה באיברי הזרע, ונראה שבכך אין איסור ולכן מותר לשתות כוס עקרין. הגמרא מחזקת סברא זו מדברי רבי יוחנן, שהתיר להוריד את כרבלת התרנגול אע"פ שע"כ יסתרס התרנגול, ואם כן למדנו לכאורה שאין איסור בסירוס ממילא!¹⁰

⁷ לשון רש"י שם ד"ה "ולא מיעקרא".

⁸ דף ק"י:

⁹ ע"פ הרמב"ן דף ק"י. סוף ד"ה "הני מילי".

¹⁰ כאן באנו לסוגיית "אינו מתכוון", שכן השוטה כוס העקרין אינו מתכוון לסרס עצמו אלא להתרפא, והסירוס ממילא קא אתי – כפי שדנים הראשונים השונים על אתר. הרמב"ן (דף ק"י: ד"ה "הני מילי") אומר כי יש אומרים שזו כוונת הגמרא, שרצתה להתיר לשתות כוס עקרין ולומר שאין זה בכלל איסור סירוס, שכן "הני מילי היכא דקא מיכוין הכא מעצמו הוא"

אך הגמרא דוחה זאת: "והאמר רב אשי: רמות רוחא הוא דנקיטא ליה? אלא בסריס".

כלומר – אין להוכיח מדברי רבי יוחנן שסירוס ממילא מותר, כיון שהוא התיר הורדת הכרבולת לתרנגול דווקא, שאין במעשה זה אפילו סירוס עקיף אלא שהתרנגול אינו משמש משום שניטל הודו¹¹, אך סירוס עקיף – כשתיית כוס עקריין – לכאורה יהיה אסור, והדרא קושיא לדוכתה: מדוע מותר לשתות כוס של עקריין בחול?

מתרצת הגמרא, שדווקא לסריס מותר לשתות משקה זה [שאין שייך בו חשש סירוס, כיון שהוא כבר מסורס].

אבל הגמרא חוזרת ומקשה¹²: "והאמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן: הכל מודים במחמץ אחר מחמץ שהוא חייב, שנאמר: 'לא תאפה חמץ', 'לא תעשה חמץ'; במסרס אחר מסרס שהוא חייב, שנאמר: 'ומעוך וכתות ונתוק וכרות' – אם על כרות חייב, על נתוק לא כל שכן?! אלא להביא נותק אחר כורת שהוא חייב".

(לשון הגמרא), ולכן מותר, כדעת רבי שמעון (דף מ"א:), שנחלק בדין אינו מתכוון עם רבי יהודה וסובר כי אינו מתכוון מותר (בכל דיני התורה). למסקנת ביאור זה א"כ יש לדון מדוע מכריעה הגמרא שחייב, והרי אינו מתכוון הוא!

תוס' (דף ק"י: ד"ה "תלמוד לומר ובארצכם") הביא את שיטת השאילתות, שהגמרא אזלא לשיטת רבי יהודה שסובר אינו מתכוון חייב. אך מחדש השאילתות שדווקא בשבת קיימא לן כרבי שמעון שאינו מתכוון מותר, משום שבעינין מלאכת מחשבת, ובאינו מתכוון אין זו מלאכת מחשבת, אך בכל התורה קיימא לן כרבי יהודה שאינו מתכוון חייב.

אך ר"י (שם בתוס') דוחה דברי השאילתות, ומעמיד שגמרא זו אזלא אף לשיטת רבי שמעון – שקיימא לן כוותיה בכל התורה שאינו מתכוון מותר (ומוכיח זאת ר"י מסוגיות שונות) – אלא שמודה רבי שמעון ב"פסיק רישא" שחייב (דף ק"ג.), והכא "פסיק רישא" הוא, שכן בודאי יסתרס בשתיית כוס העקריין.

אולם אם ב"פסיק רישא" עסקינן – א"כ מה הה"א של הגמרא להתיר שתיית כוס עקריין משום שאינו מתכוון? הרי ב"פסיק רישא" מודה ר"ש שחייב!

לכן מעמיד הרמב"ן שהה"א להתיר לא היתה משום אינו מתכוון, אלא משום שאינו מסרס את איברי הרביה, כדאמרן.

¹¹ כפירוש רש"י דף ק"י: ד"ה "והאמר רב אשי".

¹² דפים ק"י-ק"א.

כלומר – הרי למדנו מדיוקא דקרא שאף בסריס ישנו איסור סירוס¹³, וא"כ אף לסריס יהיה אסור לשתות כוס עקריין?

משיבה הגמרא¹⁴: "ואלא בזקן".

כלומר – בזקן שאינו יכול להוליד עסקינן, ולו הותרה שתיית כוס עקריין כיון שאינה מסרסתו¹⁵.

אך חוזרת הגמרא ודוחה: "והאמר ר' יוחנן: הן הן החזירוני לנערותי!".

כלומר – זקן כן יכול להוליד (=לחזור לנערותו), וא"כ אף לזקן אין להתיר לשתות משקה זה, שכן מסתרס בו.

ומתרצת הגמרא: "אלא באשה".

מתירוץ זה משמע שבאישה אין כלל איסור סירוס, ולכן הותר לה לשתות כוס של עקריין. ונבאר את הדברים לקמן בע"ה.

אך שבה הגמרא ומקשה: "ולר' יוחנן בן ברוקא, דאמר: על שניהם הוא אומר 'ויברך אותם אלהים ויאמר להם פרו ורבו', מאי איכא למימר? בזקינה. אי נמי, בעקרה".

כלומר – לרבי יוחנן בן ברוקא, הסובר שאף האישה מצווה בפריה ורביה, היה צריך לאסור אף על אישה לשתות משקה זה!

על כן מתרצת הגמרא שבזקנה¹⁶ או עקרה עסקינן, שלהן מותר לשתות אף לדעת רבי יוחנן בן ברוקא.

¹³ והנראה בפשיטות שאיסור סירוס אחר סירוס מחייב שיהיה חידוש מסוים בסירוס השני על מנת לחייב בו, כדברי החזון איש שנזכיר בע"ה לקמן.

¹⁴ דף ק"א.

¹⁵ ומשמע ששונה זקן מסריס, ואין לחשוש בו לדין סירוס אחר סירוס. ויבואר בע"ה לקמן.

¹⁶ הריטב"א (דף ק"א. ד"ה "אלא באשה וכו' בזקנה") מבאר שבזקנה שעברו שנותיה מללדת אין לומר שתחזור לנערותה ותוליד אם לא על ידי נס.

המקור מן התורה לאיסור סירוס באדם

כאמור, הגמרא⁸ הביאה ברייתא כמקור לאיסור סירוס: "מניין לסירוס באדם שהוא אסור? ת"ל: 'ובארצכם לא תעשו' – בכם לא תעשו".

הפסוק¹⁷ ממנו למדו עוסק בדיני מומים בקורבנות: "ומעוך וכתות ונתוק וכרות לא תקריבו לה", ובארצכם לא תעשו".

בפשט הפסוק שני חלקים: א. איסור הקרבה של בעל חיים מסורס – "ומעוך וכתות ונתוק וכרות לא תקריבו לה"; ב. איסור סירוס בעל חיים בכלל – "ובארצכם לא תעשו".

רש"י¹⁸ מבאר את המקור לאיסור סירוס אדם מן הפסוק: "לא תעשו – קרי ביה לא תיעשו".

כלומר, מהדרשה למדנו שלא רק בעל חיים אסור לסרס (שבכך עוסק, בפשטות, החלק השני של הפסוק), אלא אף לאדם אין להסתירס (=להיעשות מסורס).

תוס'¹⁹ חלקו על ביאור רש"י באופן הדרשה, וזו לשונם: "מ'כס' (כלומר מהייתור של "ובארצכם", שכן יכול הפסוק לכתוב 'ובארץ') קא דריש (את איסור סירוס באדם). והא דאמר בחגיגה (דף יד): שאלו את בן זומא מהו לסרוסי כלבא²⁰, אמר להו בארצכם לא תעשו – כל שבארצכם לא תעשו (ומשמע שמ"ארצכם" דרשנו את איסור סירוס חיה טמאה וא"כ אין לדרוש משם איסור סירוס באדם)! התם נפקא לן מ'ארץ', כדמפרש בשאלתות דרב אחאי, דהא חובת הגוף הוא מה לי בארץ מה לי בחו"ל, אלא האי 'בארץ' – לכל אשר בארץ אתא, והכא מ'כס' דריש כדפי".

הריטב"א²¹ ביאר דרך שלישית בדרשה, וזו לשונו: "פי' דהא דכתיב בארצכם לאו למימרא דבארץ ישר' הוא דאסור, דהא חובת הגוף שהיא נוהגת בכל

¹⁷ ויקרא כ"ב, כ"ד.

¹⁸ בגמרא שם ד"ה "לא תעשו".

¹⁹ שם ד"ה "תלמוד לומר ובארצכם לא תעשו".

²⁰ שהוא בע"ח טמא, ולא למדנו איסור סירוסו בפשט הפסוק שעסק בסירוס בע"ח הבאים ע"ג המזבח, שהם בע"ח טהורים בלבד.

²¹ שם ד"ה "קרי ביה בכם לא תעשו".

מקום כדאי' בפ"ק דקידושין, אלא ה"ק [=הכי קאמר], לכל שבארצכם בין אדם בין בהמה חיה ועוף לא תעשו".

א"כ הריטב"א לא למד כתוס' שמהמילה 'ארץ' נלמד איסור לגבי בעלי חיים ומהיתור 'כס' איסור לאדם, אלא לדעתו כולו דרשה אחת היא: "כל שבארצכם" אסור, וממילא למדנו שכן הדין בין באדם ובין בבעלי חיים ואף הטמאים.

היחס בין איסור סירוס לבין מצות פריה ורביה

במהלך דבריה מתקשה הגמרא איך מותר לשתות כוס עקרין להתרפא והרי מסתרסים בהכי, ומסיקה שבאישה עסקינן ולה מותר לשתות כוס עקרין, ומוסיפה כי לדעת רבי יוחנן בן ברוקא הסובר שיש חיוב פריה ורביה אף לאישה צריך לומר שדווקא לזקנה או עקרה מותר הדבר.

רש"י²² ביאר את היתר הגמרא לאישה לשתות כוס עקרין: "אלא באשה – שאינה מצווה בפריה ורביה, כדאמר' ביבמות: פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה, איש דרכו לכבש, ואין דרכה של אשה לכבש". כלומר – הסיבה לכך שמותר לאישה לשתות כוס של עקרין ולהסתיר בהכי היא שאין לאישה מצות פריה ורביה.

לכאורה רש"י מלמדנו שאיסור סירוס הינו מחמת דין פריה ורביה, וממילא לאישה – עליה לא חל חיוב זה – אין איסור סירוס.²³

²² דף ק"א. ד"ה "אלא באשה".

²³ ניתן להבין שדין סירוס הוא להוסיף לאו על העשה של פריה ורביה – כל שמבטל פריה ורביה עובר אף על לאו דסירוס; אלא שאי אפשר להיחשב כמבטל עשה כל עוד לא הסתיר, שכן בחייו תמיד יכול עדיין לקיים המצוה.

אך לביאור זה קשה: וכי מי שקיים מצותו יוכל להסתיר?! וכן לא נוח כלל לומר שכל איסור סירוס הוא להוסיף לאו על העשה של פריה ורביה ושאינו כל איסור בסירוס מצד עצמו. לכן יותר נראה לומר שהחיבור למצות פריה ורביה הוא בשורש של המצוה. נראה שמצות פריה ורביה היא הכלל לכל דיני האישות, ואף זקן וזקנה שמשמשים תשמישם הוא בכלל פריה ורביה אע"פ שהאישה אינה יכולה כלל להתעבר מתשמיש זה, וכן כל אדם אף לאחר שקיים מצות פריה ורביה (ע"י שנולדו לו בן ובת) אף בלידת ילדים נוספים עדיין הוא עוסק בפריה ורביה. והדרשות מ"לא תהו בראה לשבת יצרה" (ישעיה מ"ה, י"ח) וכן מ"לערב אל תנח ידך" (קהלת י"א, ו'), שמהם למדו חז"ל (יבמות דף ס"ב:) שיש להמשיך בפריה ורביה – הכוונה שגם מי שכבר קיים מצותו (וכן זקן וזקנה) עדיין תשמישו בכלל מצות פריה ורביה דאורייתא הוא.

לפי זה, כאשר הגמרא מקשה על רבי יוחנן בן ברוקא, שלדעתו אי אפשר להעמיד באישה שמונתר לשתות את כוס העקרון (כי מחייב אישה במצות פריה ורביה) – חזרה הגמרא לדון באיסור סירוס, ולדעתו שיש חיוב פריה ורביה לאישה – אף איסור סירוס יש לאישה; א"כ הדרא קושיית הגמרא לדוכתה – איך מותר לשתות כוס עקרון והרי יש בכך איסור סירוס?

ממילא יש להקשות על תשובת הגמרא שבזקנה ועקרה עסקין, שרק להן הותר לשתות כוס עקרון (לדעת רבי יוחנן בן ברוקא) – וכי עכשיו ניחא!! הרי למדנו לעיל שיש סירוס אחר סירוס, ולכאורה כשם שיש דין סירוס באישה יש בה אף דין סירוס אחר סירוס, וא"כ – מה בכך שאינן יכולות כבר להוליד? עדיין קיים דין סירוס בהן!

ניתן לתרץ על פי דברי השיטה לר"ן²⁴, שמבאר שכיון שלעקרה לא היה כלל כח לילד – אין בה דין סירוס אחר סירוס, שאמור דווקא במי שאיבד את כוחו לילד בעקבות הסירוס.

עולה מדברי הר"ן שלמד כרש"י, שאיסור סירוס הוא מחמת מצות פריה ורביה, וא"כ לרבי יוחנן בן ברוקא – שסובר שאישה חייבת בפריה ורביה – מקשה הגמרא מדוע מותר לה לשתות כוס עקרון והרי אסורה אף האישה בסירוס (כדאמרן בביאור דעת רש"י)²⁵.

וכעין דברי הר"ן בעקרה נראה שיש לומר בזקנה, שלא קשיא לגמרא מדוע אין בה דין סירוס אחר סירוס – שכיון שעתה אין בה כלל כח לילד, הרי עתה היא כעקרה ולא שייך בה איסור סירוס אחר סירוס. וכך נראה בדברי החזון איש²⁶, שאומר כי בתירוץ הגמרא "אלא בזקן" ביארה הגמרא שהלקותא שיש בזקן היא כלקותא שיש בבחור ע"י שתיית כוס עקרון ו"אין הכוס מלקה אותו כלום" – ולכן

ע"כ נראה שאיסור סירוס הוא פגיעה בגדר מתמיד זה של פריה ורביה, ודבר זה שייך דווקא בזכר ולא בנקבה.

²⁴ דף ק"א. ד"ה "אי נמי בעקרה".

²⁵ לפי זה אומר הר"ן שלא רק בעקרה כן, אלא אף בעקר – שלא היה לו כח הולדה כלל – שרי ליה לשתות כוס של עקרון. קשה א"כ מדוע לא העמידה הגמרא שבעקר עסקין, שלו מותר לשתות כוס של עקרון? וצ"ל שלא היה ניחא לגמרא לתרץ כך כיון שעקרות אינה דבר שכיח, ובאישה כיון שיש זקנה ששכיחה הזכירה הגמרא בהדה נמי עקרה.

²⁶ סי' ס"ב ס"ק כ"ו (בריש דבריו).

אין לו איסור בשתייתה, ולכן בזקן וזקנה אין איסור שתיית כוס עקרי, כיון שהם כמסורסים בכוס עקרי (אך סירוס גמור בזקן עדיין ייאסר)²⁷.

ואע"פ שדחתה הגמרא את ההעמדה בזקן – הדחייה היתה רק כיון שהוא כצער שעדיין יש לו כח לילד ע"י רפואות, אך אל"כ היה ניחא שבזקן עסקינן ואין בו דין סירוס אחר סירוס²⁸.

העולה ע"פ ביאורנו, שהגדרת סירוס היא פעולה הפוגעת ביכולת ההולדה ויש לה יחס ישיר לפריה ורביה, ואיסור זה אינו ייחודי לאיברי הרביה הגבריים, אלא אף אם מסרס אישה ג"כ אסור [ובתנאי שנאמר שאישה שייכת לחיוב פריה ורביה, כדעת רבי יוחנן בן ברוקא].

אולם בדברי תוס' רואים שדרך אחרת היתה להם בביאור הסוגיה.

תוס' פירשו²⁹: "בזקנה ובעקרה – באשה נמי לא שייך בה מסרס אחר מסרס, דאין שייך בה סירוס".

נראה שתוס' באים להתמודד עם הקושיה מולה עמדנו בדרך לימודנו שהוצגה עד כה (שיטת רש"י): אם רבי יוחנן בן ברוקא, שמחייב אישה בפריה ורביה, סובר שיש לה דין סירוס – היכי ניחא לגמרא בתירוצה שבזקנה ועקרה עסקינן? הרי יש להקשות בהן שייאסרו משום מסרס אחר מסרס! קמ"ל תוס', שבאישה אין שייך כלל איסור סירוס אף לדעת רבי יוחנן בן ברוקא.

לפי דברי תוס' הנ"ל, כאשר הקשתה הגמרא שלרבי יוחנן בן ברוקא הסובר שיש לאישה חיוב פריה ורביה יהיה אסור לשתות כוס עקרי אף לאישה – אין כוונתה שהדרא קושיא לדוכתה ושאיסור שתיית כוס עקרי באישה הוא משום איסור סירוס, אלא באנו לדין נוסף – חיוב פריה ורביה שמחמתו היה לנו לאסור לאישה לשתות כוס עקרי על מנת שלא תמנע מעצמה את יכולתה לקיים מצותה.

א"כ איסור סירוס לדעת התוס' הוא רק בפגיעה באיברי הזרע הגבריים. ונראה שלמד זאת מן הפסוק המהווה מקור לאיסור סירוס – "ומעוך וכתות

²⁷ עוד ניתן לומר כעין דברי הרשב"א (שנזכיר לקמן), שגזירת הכתוב של סירוס אחר סירוס שייכת דווקא בצער משום מחזי כסירוס, ולא בזקן וזקנה.

²⁸ כדרך ביאורנו זו ברש"י בסוגיה נראה שלמד המהרש"א דף ק"א. ד"ה "בזקנה ובעקרה".

²⁹ דף ק"א. ד"ה "בזקנה ובעקרה".

ונתוק"¹⁷; פעולות הסירוס שבאיברי הזרע הגבריים הן האסורות, אך פגיעה באיברי הרבייה הנקביים אינה בכלל איסור סירוס.

משמע בדברי תוס', שאף בזקנה ועקרה היה מקום להקשות מדין סירוס אחר סירוס אילו היה באישה דין סירוס (שכן על קושיה זו כביכול תירצו תוס' שאין לאישה דין סירוס כלל).

וקשה, שכן הוכח לעיל שבזקן (ופשוט שאין לחלק, וה"ה בזקנה) אין להקשות מדין סירוס אחר סירוס, ורק מחמת "הן החזירוני לנערותי" עזבנו העמדה זו, הא לאו הכי היה ניחא בזקן – וא"כ ברור שאין להקשות בזקן וזקנה מדין סירוס אחר סירוס, ודלא כמשמעות דברי תוס'.

אך ודאי שתוס' מודים שבזקן וזקנה אין שייך כלל דין סירוס אחר סירוס, שכן כתבו³⁰: "הכא לא שייך למיסר משום מסרס אחר מסרס, דזקנה לאו סירוס היא".

הרשב"א³¹ מבאר שבזקן אין שייך דין סירוס אחר סירוס, כיון שדין זה הוא גזירת הכתוב, וטעמא דקרא הוא שבזקן – שניכר שאינו יכול לילד וניכר שאין פועל עליו הסירוס – כלל לא אסרה התורה סירוס אחר סירוס, אך בצעיר – שכוחו במותניו וממילא שייך הוא לסירוס – אסרה התורה סירוס אחר סירוס, שכן "נראה כמסרסו"³² (וא"כ אין זה כדין הסירוס הראשון, אלא רק **נראה** כמסרס)³³.

³⁰ שם ד"ה "אלא בזקן".

³¹ דף קי"א. ד"ה "אלא בזקן". וה"ה בזקנה.

³² לשון הרשב"א שם.

³³ **החזו"א** (סי' ס"ב ס"ק כ"ו, מובא בקובץ על מסכתין דף קי"א. ד"ה "ואלא בזקן") הניח שוודאי על מנת שתחייב התורה בדין סירוס אחר סירוס חייב הסירוס השני להוסיף משהו במציאות, שתהיה ניכרת בה תוספת סירוס. ע"פ זה מבאר שלסריס אמנם נפגעו איברי הזרע, אך שתיית כוס עקרין מוסיפה תוספת פיזיולוגית של איבוד כח ההולדה ע"י פגיעה במח ובעמוד השידרה. ממילא בזקן הבינה הגמרא שהפגיעה היא באותו כח הולדה במח שבו פוגעת שתיית כוס העקרין, ולכן אין כל תוספת סירוס בשתיית כוס העקרין.

אך הרמב"ן (דף ק"י: ד"ה "הא דאמרינן אלא בסריס"), שהודה להנחת היסוד הנ"ל, הוסיף שבסוגיין עסקינן בסריס חמה שאין לו כח הולדה אך יש לו עדיין תאוות ביאה, וע"י שתיית כוס העקרין בטל כח תאוותו וזוהי תוספת סירוסו. ממילא י"ל שהפגיעה בזקן להבנת הגמרא היא גם בתאוות הביאה.

הרשב"א סובר כשיטת תוס' בהגדרת סירוס, שכן ביחס לעקרה כתב הרשב"א כתוס' שאין להקשות בה מדין סירוס אחר סירוס כיון שאין דין סירוס באישה; וא"כ – שמא אף תוס', שביארו שזיקנה אינה סירוס ואין שייך בה דין סירוס אחר סירוס, התכוונו לדברי הרשב"א הנ"ל.

המנחת חינוך³⁴ מבאר בכוונת דברי תוס' הנ"ל, שדין סירוס אחר סירוס לא שייך בזקן היות ורק בסירוס ממשי שייך דין סירוס אחר סירוס בעוד שחוסר יכולת ההולדה של הזקן אינה מחמת סירוס ולכן אין בו דין סירוס אחר סירוס.

עולה מדברי תוס', שישנן שתי סיבות לאסור שתיית כוס עקרין לגבר: משום איסור סירוס ומשום חיוב פריה ורביה.

על פי הנחה זו מתקשים תוס' בריש סוגיין³⁵ מה ראתה הגמרא להקשות מדין סירוס שיש לאסור לשתות כוס עקרין, והרי יכולה הגמרא להקשות אף מדין פריה ורביה.

ומבאר החזו"א שחולק הרמב"ן על חשיבות הפגיעה הפנימית בכח ההולדה, וסובר שעל מנת לחייב בסירוס שני צריך היכר בתוספת הסירוס במציאות, כעין מסרס אחר מסרס בכלי הזרע שם ניכרת תוספת הסירוס.

הרשב"א (הנ"ל) סובר שאיסור סירוס אחר סירוס הוא גזירת הכתוב האומרת כי מעשה שמיחזי כסירוס אסור אע"פ שאין בו כל תוספת סירוס. לכן בצעיר ששייך להולדה יש בכל סירוס מיחזי כמסרס, אך בזקן שכבר רחוק מכח ההולדה אין כלל מיחזי כמסרס ואין בו איסור (כנ"ל). ומשמע מדבריו שאף בסירוס בכלי הזרע בזקן אין איסור זה, משא"כ לחזו"א ולרמב"ן דמשמע שבכלי הזרע יהיה חייב אף בזקן.

המנחת חינוך (ויקרא מצוה רצ"א ס"ק ד') מבאר שזו גזירת כתוב מיוחדת כעין מחמץ אחר מחמץ – הרי כאשר חימץ בפעם הראשונה פסל את המנחה, שכן מנחה שהיא חמץ פסולה, וא"כ כאשר בא לחמצה בשנית הרי מחמץ חולין שאין בו דין חימוץ אחר חימוץ! אלא שהתורה לימדה שכאשר הפעולה הפוסלת היא "שם אחד" אנו נראה את הפעולה הראשונה כאילו לא נעשתה וכאילו השתא הוא מחמץ את העיסה. וה"ה בסירוס – שלימדה התורה שנראה את המסורס כאילו אינו מסורס כלל כאשר בא לסרסו, שכן זה "שם אחד", וממילא אע"פ שלא מוסיף כלום במציאות – כיון שמבחינת התורה אנו רואים אותו כמסרס אדם לא מסורס – לכן חייב עליו. אך בזקן אין זה שם סירוס אחד, שכן מעולם לא סירסוהו, ולכן אין בו דין זה.

³⁴ ויקרא מצוה רצ"א ס"ק ד'.

³⁵ דף ק"י: ד"ה "והתניא מניין לסירוס".

ומתרצים, שכן יש מאן דאמר הסובר כי לאחר שקיים מצות פריה ורביה אינו חייב יותר כלל, וממילא לאותו מאן דאמר ניתן היה לתרץ שבגבר שקיים מצותו עסקינן – לכן ניחא לגמרא להקשות מדין סירוס.

דין סירוס באישה

בפשט הסוגיה נראה שאין באישה כלל איסור סירוס, שהרי הגמרא מקשה איך מותר לשתות כוס עקרין מצד דין סירוס, ומשמע ששתיית כוס עקרין הינה סירוס גמור, וא"כ כאשר מסיקה הגמרא שמותר לאישה לשתות כוס עקרין (שלא כרבי יוחנן בן ברוקא דלא קיימא לן כוותיה³⁶) – קמ"ל שאין באישה איסור סירוס כלל [ובפשיטות לא שנה סירוס בידיים באיברי הרביה לא שנה שתיית כוס עקרין – מותר בה].

כדרך זו נראה שלמד המנחת חינוך³⁷ במהלך הסוגיה (והתקשה בדעת הפוסקים שפסקו אחרת, כדלקמן).

אך בדברי הרמב"ם³⁸ רואים כי דרך אחרת היתה לו:

בהלכה אחת³⁹ פסק הרמב"ם: "המסרס את הנקבה בין באדם בין בשאר מינים – פטור", ודייקו המפרשים בלשונו – פטור אבל אסור.

בהלכה שלאחריה⁴⁰ פסק: "אשה מותרת לשתות עיקרין שמסרסין אותה עד שלא תלדי".

וקשה: מאי שנה הלכה ראשונה שאסר הרמב"ם סירוס באישה, מהלכה שניה בה התיר לכתחילה שתיית כוס עקרין באישה, שזו פעולת סירוס?

ביאר הבית שמואל⁴¹ שאסר הרמב"ם סירוס באישה באיברי הרביה (= "סירוס במעשה"), והתיר שתיית כוס עקרין כיון שאין זה סירוס באיברי הרביה⁴².

³⁶ ריטב"א דף קי"א. ד"ה "א"נ בעקרה", שיטה לר"ן דף קי"א. ד"ה "אי נמי בעקרה".

³⁷ שם ס"ק ג'.

³⁸ דיני סירוס הנוגעים לענייננו – הל' איסורי ביאה פרק ט"ז, הלכות י"ב.

³⁹ שם סוף הלכה י"א.

⁴⁰ שם י"ב.

⁴¹ שו"ע אה"ע סי' ה' ס"ק י"ד.

כלשון הרמב"ם פסק אף השו"ע⁴³, אלא שבדין סירוס אישה התווסף בלשונו "פטור אבל אסור"⁴⁴. הרי לנו בהדיא שיש איסור סירוס באישה, ויש לבאר מנין למדנו איסור זה:

ניתן להבין שאיסור הסירוס באיברי הרביה של האישה הוא איסור **דרבנן**, ואסרו אישה אטו איש, אך **מדאורייתא** אין כל איסור בסירוס אישה.

לכאורה ניתן להוכיח כהבנה זו מלשונו של הרמב"ם בהלכה אחרת⁴⁵: "אסור להפסיד **איברי הזרע**..." – הרי שמענו שדין סירוס הוא באיברי הזרע בלבד, וממילא אין שייך באישה סירוס דאורייתא כלל.

על פי דברינו אלה ניתן לומר כי אף מתוס' אין להוכיח שאין בסירוס אישה איסור דרבנן, ושמא יודו לרמב"ם לאסור, שכן רק ביארו התוס' בדרך לימוד מהלך הסוגיה שאין דין סירוס באישה **מדאורייתא**, והרי אף הרמב"ם מודה בהכי ובכל זאת סובר שגזרנו מדרבנן.

כאמור – **הט"ז**⁴⁶ יישב את דברי הרמב"ם שאסר סירוס בנקבה, בהסבירו שאמנם אין כל איסור סירוס מצד עצמו בנקבה (וכביאורנו בפשט הסוגיה), אלא שסירוס איברי הרביה באישה אסור בכל זאת מדין צער: "כיון שמסרס אותה על ידי מעשה כגון הכאה או בעיטה או שאר דברים הגורם סירוס ובא על ידי מעשה שלו אין לומר בו היתר".

הגר"א⁴⁷ ביאר באופן אחר, וזו לשונו: "והמסרס את [הנקבה... פטור] כו' – ת"כ [=תורת כהנים⁴⁸] שם – מנין שאף הנקבות בסירוס? ת"ל: 'כי משחתם', רי"א

⁴² ובע"ה נבאר לקמן מאי שנא שתיית כוס של עקרין שמותר.

⁴³ אה"ע סי' ה' סע' י"א-י"ג.

⁴⁴ שם סוף סע' י"א.

⁴⁵ שם סעיף י'.

⁴⁶ שו"ע אה"ע סי' ה' סע' י"א אות ו'.

⁴⁷ שם אות כ"ה (ד"ה "והמסרס את כו").

⁴⁸ בביאור מחלוקת התנאים בתורת כהנים בדין סירוס אישה נחלקו המפרשים:

וזו לשון התורת כהנים (פרשת אמור): "מנין שהנקבות בסירוס? ת"ל: 'כי משחתם בהם מום במ' ר' יהודה אומר: 'בהם' – אין נקבות בסירוס". א"כ נחלקו בתורת כהנים בדין סירוס נקבה – ת"ק אוסר ור"י איננו אוסר.

[=רבי יהודה אומר:] 'בהם' – ואין הנקבות בסירוס. ופ' [=ופסקו (הרמב"ם והשו"ע)] כת"ק. אלא דאין בהם מלקות כיון דלא נכללו בל"ת דלא תעשו".

לימדנו הגר"א שאיסור סירוס באישה הוא מדאורייתא, ונלמד מן הפסוק⁴⁹ שנאמר כהמשך לפסוק ממנו למדנו את דין סירוס המקורי, וא"כ אף הוא ממשיך לעסוק בדין סירוס; אך בשונה מעיקר דין סירוס, שהוא דווקא באיברי הזרע – מפסוק זה בו כתוב "משחתם" (שפירושו חבלה ומום) למדנו שאף סירוס באישה הינו איסור דאורייתא ולא דרבנן כדעת שאר המפרשים.

אך מוסיף הגר"א, שאע"פ שאיסורה מדאורייתא – חילק הרמב"ם ולא פסק חיוב מלקות בסירוס אישה, לעומת סירוס הזכר שחייב עליו מלקות, אלא הגדירו כאיסורא בעלמא. זאת כיון שבשונה מאיסור סירוס זכר, שנלמד מלאו מפורש "ובארצכם לא תעשו" ולכן יש בו חיוב מלקות, הסירוס באישה אינו נלמד מלאו מפורש וממילא אין בו חיוב מלקות אלא איסור בלבד.

הגר"א הנ"ל ביאר, כאמור, שהרמב"ם פסק כת"ק הסובר שיש איסור דאורייתא בסירוס אישה הנלמד מ"משחתם".

אך **המגיד משנה** (הל' איסורי ביאה פרק ט"ז הלכות י"א) ביאר שפסק הרמב"ם דווקא כרבי יהודה, הסובר שאין סירוס באישה, ולכן פטר. ומשמע שהבין המ"מ שאיסורו הוא דרבנן בלבד, ואמנם פטור מחמת דברי ר"י שם, אך לכלל היתר לא בא (ומשמע מדבריו שאם היה הרמב"ם פוסק כת"ק אף היה בא לכלל חיוב מלקות בסירוס האישה; ומה יעשה עם דברי הגר"א, שכיון שאינו בכלל הלאו של "לא תעשו" אין לו דין מלקות? ושם סובר הוא שדרשת "משחתם" מביאה את האישה לכלל האיסור של "לא תעשו", וממילא אף חייב מלקות. וצ"ע).

הריטב"א (דף ק"א. ד"ה "א"נ בעקרה") מביא ראיה לשיטתו שיש איסור סירוס בנקבה מדברי ת"ק של התו"כ, שסובר שיש איסור סירוס בנקבה – אך משמע בדבריו שלמד חיוב זה דווקא לנקבת בע"ח, ואילו אישה אינה נכללת בדין זה כיון ש"לא מפקדה אפריה ורביה" (משא"כ בבע"ח, שאין להם "פטור" מפריה ורביה), ולכן סירוס הנקבה של בע"ח אסור, ומשמע שאף מלקות חייבים בהכי.

בהביאו את דעת התוס' שאין איסור סירוס בנקבה מתקשה הריטב"א בדברי ת"ק בתורת כהנים. הרי מפורש בדבריו שיש איסור בהכי, ואיך מבאר תוס' שאין כלל איסור סירוס בנקבה? (ומעניין שכלל לא מציע לבאר שפסק התוס' כרבי יהודה, כפי שהסביר הרב המגיד בדעת הרמב"ם). ומתרץ שלדעת תוס' דברי ת"ק שלימדנו שיש איסור סירוס בנקבה – הכוונה דווקא לאיסור הקרבה ע"ג המזבח של נקבות מסורסות, שזה בכלל מום לפוסלן להקרבה, אך אין ללמוד משם איסור סירוס נקבה בעלמא.

⁴⁹ ויקרא כ"ב, כ"ה.

בפרישה⁵⁰ כתב שאיסור סירוס באיברי הרביה באישה הוא משום "לא תהו בראה"⁵¹, ובפשיטות חיוב הפריה ורביה מדין זה הוא מדרבנן.

סירוס בנקבת בעל חיים

הריטב"א⁵² אומר שעל פי מחלוקת הראשונים שזכרנו – האם סירוס שייך באישה (כדעת רש"י) או שאינו שייך בה (כדעת תוס') – נבוא למחלוקת בדין סירוס נקבת בעל חיים:

לתוס', הסוברים שדין סירוס הוא פגיעה באיברי הזרע בלבד – דווקא בבעל חיים זכר שייך סירוס, אך בנקבה אין איסור סירוס כלל.

לעומתם סובר רש"י, שדין סירוס שייך לדין פריה ורביה ולא תלוי דווקא באיברי הזרע של הזכר, וא"כ מהות איסור הסירוס שייך אף בנקבה, כדאמרן. אמנם מכך שציוותה התורה את האדם במצות פריה ורביה למדנו שהיחס של התורה לפריה ורביה אינו כאל פעולה טבעית של המשך קיום המין האנושי, אלא כאל עניין השייך לסדר האלוקי העליון של המצוות. ממילא לגבר – שחייב במצוה זו – נאסר אף הסירוס, שהוא פועל יוצא של המצוה, אך אישה – שעל פי הסדר האלוקי כלל לא שייכת לציווי על פריה ורביה – אינה שייכת אף בסירוס, כדאמרן. אכן, בבעלי החיים חיוב פריה ורביה אינו מתורת הציווי "פרו ורבו ומלאו את הארץ"⁵³, אלא זו מציאות טבעית של בעלי חיים, ואין בשייכות הטבעית הזאת כל חלוקה בין זכר לנקבה, ולכן שווה הנקבה לזכר בהכי וממילא אסור לסרס נקבת בעל חיים.

כוס של עקרין

בפשט הסוגיה נראה ששווה איסור סירוס ע"י שתיית כוס של עקרין לאיסור סירוס באיברי הזרע, ושניהם מאותו איסור נלמדו: "ובארצכם לא תעשו". ואמנם היתה לגמרא בתחילת הסוגיה הו"א שאין בשתיית כוס עקרין איסור, אך לאחר

⁵⁰ אה"ע סי' ה' ס"ק ל'.

⁵¹ ישעיה מ"ה, י"ח.

⁵² דף קי"א. ד"ה "א"נ בעקרה".

⁵³ בראשית א', כ"ח.

שנדחתה הראיה מדברי רבי יוחנן (שהתיר הורדת כרבולת התרנגול על מנת לסרסו) ואמרה הגמרא שאין זה סירוס כלל – משמע שחזרנו לנקודת המוצא, לפיה אף שתיית כוס עקרין היא בכלל האיסור למרות שאינה פוגעת באיברי הזרע, וממילא אף חייב מלקות על שתייתה.

כדרך זו הסביר המנחת חינוך⁵⁴, והוסיף ראה מדברי הגמרא המחייבת בשתיית כוס עקרין משום איסור מסרס אחר מסרס; שאם אין זה כסירוס גמור – מניין שנכלל באיסור של סירוס אחר סירוס?

בדברי התוס' בבכורות⁵⁵ משמע שסוברים כי איסור שתיית כוס עקרין הוא דאורייתא כסירוס גמור, שכן על המחלוקת המובאת שם איזה מום הפוסל לגבי מזבח ביארו תוס' שנחלקו התנאים דווקא לגבי תחילת הפסוק בדין סירוס שעוסק במום להקרבה, אך על סוף הפסוק "ובארצכם לא תעשו" – שממנו למדה הגמרא את איסור סירוס בשלא לגבי מזבח – כולי עלמא מודים שיש בו דין סירוס בכל מקום שמסתרס אפילו אם אין זה מום שפוסל לגבי מזבח. ומוכיחים דבריהם מכך שאסור לשותות כוס עקרין אע"פ שאין שתיית הכוס יוצרת מום הפוסל לגבי מזבח, כיון שמסתרסים בהכי – אסור.

נראה א"כ בדברי התוס', ששתיית כוס עקרין היא בכלל איסור סירוס דאורייתא הנלמד מהפסוק, וממילא אף יש חיוב מלקות לעובר על איסור זה.

אך הפוסקים – רמב"ם⁵⁶, טור⁵⁷ ושו"ע⁵⁸ – פסקו שאין לוקין על שתיית כוס עקרין, ויש לדון מדוע.

ביאר המגיד משנה⁵⁹: "מהסוגיא ששם מתבאר זה דכל היכא דלא נגע באברים ממש לא מיחייב. ושם מבואר דאסור הוא".

[אך, כאמור, בפשט הסוגיה משמע שלא כדברי הפוסקים הנ"ל, וכקושיית המנחת חינוך⁶⁰].

⁵⁴ שם ס"ק ב'.

⁵⁵ דף ל"ט: ד"ה "כולן בגיד".

⁵⁶ הל' איסורי ביאה פרק ט"ז הלכה י"ב.

⁵⁷ אה"ע סי' ה'.

⁵⁸ אה"ע סי' ה' סע' י"ב.

⁵⁹ על הרמב"ם שם ד"ה "המשקה עיקרין וכו'".

א"כ נקטו הפוסקים שקל דינו של סירוס זה כיון שאין בו מגע ישיר באיברי הזרע. ונבאר עתה את דעותיהם השונות :

הגר"א⁶¹ אומר שאיסור שתיית כוס עקרין הוא איסור דאורייתא, אבל הוא אינו נלמד מ"בארצכם לא תעשו" המדבר על איסור סירוס באיברי הזרע בלבד, אלא ממקור אחר – מ"משחתם", וכיון שאין כאן לאו מפורש אין חיוב מלקות.

הרב עובדיה יוסף⁶² מבאר: "בפסקי הרי"א" (שבת ק"י:) מבואר שזהו איסור מן התורה, וכ"כ בפשיטות הגאון הנצי"ב בהעמק שאלה (ס"ס ק"ה אות ט"). אך לעומת זאת מביא סוללה גדולה של ראשונים ואחרונים הנוקטים שאיסור שתיית כוס עקרין היא מדרבנן בלבד, וביניהם בעל היראים, המאירי, הרשב"א, החיד"א בדעת הריטב"א, החתם סופר והחזו"א בדעת הרמב"ם, ורוב הראשונים.

יש לעיין לפי כל המפרשים הללו – מדוע אין איסור סירוס מדאורייתא בשתיית כוס עקרין, והרי סוף סוף האדם מסתיר בכך?

ניתן לומר, שהסיבה שאין חיוב על שתיית כוס עקרין היא כיון שאין זה מעשה סירוס בידיים אלא גרמא, ועל גרמא פטור בכל מקום שבציווי כתוב להדיא עשייה⁶³ כגון הכא – "ובארצכם לא תעשו". לכן, לעומת המסרס בידיים שחייב מדאורייתא, השותה – שאינו אלא גרמא – פטור, וחיובו מדרבנן בלבד.

עוד ניתן לומר, שהגדר העולה מן הפסוק הוא שדווקא סירוס באיברי הזרע הוא בכלל האיסור, ולכן אין איסור דאורייתא בכוס עקרין אע"פ שאין זו גרמא.

ועוד ניתן לומר על פי דברי הגר"א⁶⁴:

נחלקו בגמרא⁶⁵ בדין סירוס הפוסל קורבנות למזבח. הרמב"ם⁶⁶ פסק במחלוקת כדעת רבי יהודה שם, שסובר שסירוס פוסל את הקורבן בין בגיד ובין בביצים. מבאר הגר"א, שאע"פ שלפי כללי הפסיקה היה לרמב"ם לפסוק כרבי יוסי

⁶⁰ ויקרא מצוה רצ"א ריש ס"ק ב' וריש ס"ק ג'.

⁶¹ שם אות כ"ח (ד"ה "ואין לוקין").

⁶² יביע אומר חלק ח', אה"ע סי' י"ד.

⁶³ שבת דף ק"כ: "עשייה הוא דאסור, גרמא שרי".

⁶⁴ אה"ע סי' ה' סע' י"א אות כ"ג (ד"ה "כיצד הרי כו").

⁶⁵ בכורות דף ל"ט:

⁶⁶ הל' ביאת המקדש פרק ז' הלכה ח', וכביאור הכסף משנה שם.

שם ולא כרבי יהודה – פסק כרבי יהודה, כיון שבסוגיין¹⁴ סתימת הגמרא היא כדעתו, שיש סירוס אף בביצים [שכן סירוס אחר סירוס יתכן דווקא בביצים ולא בגיד], וכיון שלמדנו דין סירוס אחר סירוס – ממילא למדנו שהלכה כרבי יהודה שיש סירוס בביצים.

למדנו א"כ שישנו קשר ישיר בין סירוס הפוסל לקורבן לבין סירוס דעלמא אפילו באדם, ולכן יכול הרמב"ם ללמוד מדברי הגמרא המדברת בדין סירוס אדם על הכרעת דיני סירוס הפוסל לגבי המזבח.

מכאן נראה לומר, ששתיית כוס עקרין – שוודאי לא פוסלת לעלות על גבי המזבח, כיון שאינה בכלל מום – אין בה דין סירוס דאורייתא.

ולדרך זו למדנו הגדרה מחודשת באיסור סירוס: עשיית מום הפוסל לעלות על גבי המזבח.

איסור סירוס הוא בעשיית מום משמעותי, ומום משמעותי נבחן בכך שהוא פוסל את הקורבן לעלות על גבי המזבח. לכן, אחרי שלמדנו שסירוס באיברי הזרע הוא מום משמעותי – נחשב הוא לסירוס באדם ג"כ אף שכלל לא עולה על גבי המזבח.

לדרך שביארנו עתה, שאיסור שתיית כוס עקרין אינו מדאורייתא אלא מדרבנן – כאשר הקשתה הגמרא בתחילת הסוגיה⁸ איך ניתן לשתות כוס עקרין [יומי שרי? והתניא" וכו'], והזכירה את איסור סירוס דאורייתא – אין כוונתה לומר ששתיית כוס עקרין שווה באיסורה לסירוס בידיים, אלא שכיון שמצינו איסור דאורייתא בסירוס בידיים – ממילא נלמד ששתיית כוס עקרין תיאסר מדרבנן.

אך לדרכו של הגר"א קשה יותר להבין את מהלך הסוגיה; הרי מקור איסור שתיית כוס עקרין הוא מ"משחתם", ואיך הביאה הגמרא איסור שאינו מקור האיסור של שתיית הכוס כקושיה?!

ושמא מודה הגר"א שהדין היסודי של סירוס נלמד מ"בארצכם לא תעשו", ורק על גבי יש ריבוי מ"משחתם", וממילא הביאה הגמרא בדרך קיצור מהלך ארוך – של "ובארצכם" וכן "משחתם". וצ"ע.

שתיית כוס של עקרין באישה

בדברי הרמב"ם⁶⁷ והשו"ע⁶⁸ מצינו שסירוס אישה באיברי הרביה אסור, אך שתיית כוס עקרין מותרת באישה (ואסורה בזכר). ויש לבאר מאי שנא סירוס באיברי הרביה מסירוס ע"י שתיית כוס עקרין.

הב"ח⁶⁹ ביאר שאין במציאות 'היכי תימצאי' של סירוס ע"י פגיעה באיברי הרביה של האישה, ודרך הסירוס היחידה באישה היא ע"י שתיית כוס עקרין. והוכיח דבריו מתוס'²⁹, שאמרו שאין סירוס באישה, ולמד שכוונתם למציאות הסירוס ולא לדין סירוס.

כיון שאין סירוס באישה אלא ע"י שתיית כוס עקרין, א"כ בכל מקום שהזכירו הרמב"ם והשו"ע סירוס באישה – דיברו על שתיית כוס עקרין באישה; במקום אחד כתבו להתיר ובמקום אחר כתבו לאסור. וקשה הדבר א"כ – כיצד גם התירו וגם אסרו את אותו הדבר?

מסביר הב"ח שהתירו דווקא במקום צער לאישה, ואסרו שלא במקום צער. עולה מדבריו, שאיסור סירוס באישה הוא מדרבנן ועל כן הקלו במקום צער.

הט"ז⁷⁰ דוחה את דברי הב"ח, ואומר כי ראיית הב"ח מדברי התוס' אינה ראייה כלל. לדעתו תוס' לא אמרו שאין מציאות סירוס באישה אלא שאין בה דין סירוס (כדאמרן), וודאי שיש סירוס באישה ע"י פגיעה באיברי רבייתה⁷¹. לכן נוקט הט"ז שאין כלל איסור סירוס באישה.

מדוע א"כ פסקו הרמב"ם והשו"ע לאסור ולהתיר את הדבר?

⁶⁷ הל' איסורי ביאה פרק ט"ז הלכות י"א-י"ב.

⁶⁸ אה"ע סי' ה' סע' י"א-י"ב.

⁶⁹ אה"ע סי' ה' ד"ה "ואישה מותרת לשתות".

⁷⁰ שם ס"ק ז'.

⁷¹ ואמרו אחרונים רבים (הובאו דבריהם בתשובת הרב עובדיה יוסף שם) שמצינו בבהמה שמסרסים אותה ע"י נטילת האם (=הרחם) שלה, ולא ראו סיבה לחלק בין בהמה לאישה – הרי להדיא שיש סירוס באישה.

אלא שאסרו סירוס באיברי הרביה של האישה משום הצער הנגרם לה בפעולה זו, והתירו סירוס של שתיית כוס עקרין שאין בה כל צער⁷².

הפרישה⁷³ סובר שאיסור סירוס באישה הוא משום "לא תהו בראה", פסוק שמשייך אף אותה לחיוב הפריה ורביה. ומבאר הדרישה, שכיון שמצינו שאיסור שתיית כוס של עקרין הוא איסור קלוש יותר – שהרי בזכר בסירוס גמור חייב מלקות ובשתיית כוס עקרין פטור – ה"ה באישה, שבסירוס איברי רבייתה אין חיוב מלקות, ובשתיית כוס עקרין יהיה מותר לגמרי.

מדבריו נראה שסובר שהן איסור שתיית כוס עקרין והן איסור סירוס באישה הם מדרבנן, ובמקום תרי דרבנן הקלו חכמים.

לדעת הגר"א – איסור סירוס אישה ואיסור שתיית כוס עקרין הם מדאורייתא, ושניהם נלמדים מ"משחתם". ולא ביאר מדוע א"כ מותר לאישה לשתות כוס של עקרין.

שמא ניתן לומר, שהריבוי של שתיית כוס עקרין שייך דווקא בזכר ולא בנקבה, לדעת הגר"א, וא"כ כלל לא נתרבה איסור כוס עקרין מן התורה באישה, ולכן מותר. וצ"ע.

לעומת כל הפוסקים הנ"ל סובר **המנחת חינוך** שאין כלל דין סירוס באישה, ומותר אף סירוס באיברי הרביה ולא רק שתיית כוס עקרין.

⁷² וכעין דברי הט"ז מצאנו בספר נתיבות לשבת, אלא שנקט שאיסורו משום חבלה ולא משום צער.

⁷³ אה"ע סי' ה' ס"ק ל'.

טוגיית מקום ד' על ד'

שבת דפים ב'. ד'. וו'-ח'.

יהושע אנסכר

מבוא

המשנה הראשונה במסכת שבת עוסקת במלאכת הוצאה. כדי להתחייב במלאכת הוצאה נדרשים שלושה שלבים: עקירה, העברה והנחה. המשנה¹ מביאה שני מקרים (שהם ארבעה) בהם יש חיוב על מלאכת הוצאה:

מקרה ראשון – העני עומד ברשות הרבים, מכניס את החפץ לרשות היחיד ומניח בידי בעל הבית, וכן כשהעני לוקח מידי בעל הבית ומוציא את החפץ החוצה.

מקרה שני – בעל הבית עומד ברשות היחיד, מוציא את החפץ לרשות הרבים ומניח בידי העני, וכן כשבעל הבית לוקח את החפץ מיד העני ומכניס את החפץ לרשות היחיד.

במקרים אלה ישנה הנחה בידו של העני, הנחה בידו של בעל הבית, עקירה מיד העני ועקירה מיד בעל הבית.

סתירת הגמרא

הגמרא בדף ד'. עוסקת בסוגיה זו, ושואלת על משנתנו: הרי ידוע שכדי שתהיינה עקירה או הנחה המחייבות עליהן להיעשות ממקום [או במקום] שגודלו ארבעה טפחים על ארבעה טפחים, וכאן בכל אחד מן המקרים ישנה עקירה מידו של העני או מידו של בעל הבית, וכן הנחה בידו של העני או בידו של בעל הבית, וכיון שיד אדם אינה בגודל של ד' על ד' טפחים – ממילא אין העקירה ממנה או ההנחה עליה מחייבות, ואם כן מדוע פסקה המשנה שחייב?

¹ דף ב'.

מפורש בגמרא זו, שבכדי להתחייב במלאכת הוצאה צריך עקירה ממקום ד' על ד' והנחה על גבי מקום ד' על ד'. אפשר היה להבין בסברת הגמרא המצריכה מקום ד' על ד' שרק במצב זה החפץ מונח, כלומר – מציאותית אין החפץ מונח כל עוד לא נח על גבי מקום ד' על ד'. אך כפי שנראה מדברי תוס'², הסיבה היא שצריך מקום **חשוב**, ורק מקום ד' על ד' הוא מקום חשוב. הגדרה זו חשובה להמשך הדברים, וכן היא מכוונת אותנו לכך שגדרי מלאכת הוצאה הינם גדרים יותר הלכתיים מאשר גדרים מציאותיים.

בדף ז': מביאה הגמרא בשם רב חסדא מקרה, שבו אדם נעץ קנה ברשות היחיד וזרק חפץ מרשות הרבים והחפץ עבר לרשות היחיד ונח על גבי הקנה הנעוץ. אותו אדם מתחייב במקרה זה משום מלאכת הוצאה [הגמרא אומרת שם שחייב אף אם היה אותו קנה גבוה מאה אמה]. ממשיכה הגמרא ואומרת, שאולי דברי רב חסדא הם רק כשיטת רבי בברייתא, שאפילו היתה ההנחה על גבי זיז כל שהוא הרי זו הנחה טובה כדי להתחייב, אבל חכמים – החולקים על רבי בברייתא – לא יסכימו לדברי רב חסדא. אומר אביי, שבאמת גם חכמים מודים לדברי רב חסדא, וברשות היחיד אין הם חולקים על רבי אלא מסכימים שהנחה על גבי זיז כל שהוא היא הנחה טובה כדי להתחייב, וכל מחלוקת רבי וחכמים היא בכלל בנושא אחר.

לפי דברי אביי בגמרא זו, לכל הדעות ברשות היחיד הנחה על גבי קנה נעוץ – אף שאיננה על גבי מקום ד' על ד' – הנחה טובה היא כדי להתחייב [ולדעת רבי אולי אפילו ברשות הרבים הנחה על גבי זיז כל שהוא היא הנחה טובה].

משתי גמרות אלו שהובאו לעיל עולה סתירה: בדף ד'. אמרה הגמרא בפשטות שעקירה והנחה שמחייבות צריכות להיות מעל גבי מקום ד' על ד', וכללה בדבריה גם מקרים בהם נעשית עקירה מידו של בעל הבית, כלומר עקירה ברשות היחיד, וגם הנחה בידו של בעל הבית, כלומר הנחה ברשות היחיד; משמע שגם ברשות היחיד יש צורך במקום ד' על ד'. לעומת זאת, הגמרא בדף ז': הביאה את הסוגיה העוסקת בהנחה על קנה נעוץ ברשות היחיד, שם משמע שמתחייב למרות שאין זה מקום ד' על ד'!

מספר תירוצים נאמרו בעניין.

² דף ד'. ד"ה "והא בעינן".

שיטת התוספות

התוס'³ אומרים כך: "דברה"י נמי סברא שמעתין דבעינן מקום ד' על ד'... דברה"ר מודה רב חסדא דבעינן מקום ד', דברה"י דווקא קאמר רב חסדא כדמשמע לקמן דקאמר ברשות היחיד כולי עלמא לא פליגי כדרב חסדא", ומשמעות דבריו היא שיש מחלוקת סוגיות. הסוגיה בדף ד' סוברת שבכדי להתחייב צריך עקירה והנחה על גבי מקום ד' על ד' גם ברשות היחיד וגם ברשות הרבים, ואילו הסוגיה בדף ז' סוברת שרק ברשות הרבים צריך מקום ד' על ד', וברשות היחיד אין צריך עקירה והנחה על גבי מקום ד' על ד'.

לפי הסבר תוס' – הסוגיה בדף ז' חילקה בין רשות הרבים, שבה צריך מקום ד' על ד', לבין רשות היחיד, שבה אין צריך. ניתן להסביר חילוק זה בין הרשויות על פי הגמרא במקום אחר.⁴

הגמרא שם מביאה מקרה שבו חפץ נע בתוך רשות היחיד מקורה, ואומרת שכיון שאותה רשות היחיד היא מקורה – נחשב הבית "כמאן דמליא", כאילו אין בו אויר אלא כולו מלא, וממילא החפץ נחשב כנח; הוא כל הזמן נח ונע, נח ונע וכן הלאה. לכן, למרות שהוא בתנועה אנו רואים אותו כמונח.

על פי אותו עיקרון אפשר להסביר גם את דברי התוס': רשות היחיד יש לה דין מיוחד, המעניק לה "אופיי" מיוחד – כמעט תמיד בכדי שהמקום ייקרא 'רשות היחיד' עליו להיות מוקף מחיצות. מחיצות אלו עושות את רשות היחיד "כמאן דמליא דמיא"⁴, וממילא כשהחפץ נח בה – גם אם הוא נח על גבי קנה – אנו רואים אותו כמונח על גבי מקום ד' על ד', כי אנחנו רואים את רשות היחיד כאילו היא מלאה ובלא אויר. רשות היחיד היא רשות מסוימת המוגדרת בתוך כל החלל, היא מקום שבעצמו הוא מובדל משאר המציאות שחוצה לו, ולכן עצם הימצאות החפץ ברשות היחיד משייכת אותו אליה; הוא "מצא את מקומו". לעומת זאת, ברשות הרבים – שהיא רשות הרבה פחות ברורה ומסוימת – החפץ כל הזמן "מחפש את עצמו" כל עוד לא נח על גבי מקום ד' על ד'; רק כאשר הוא נח על גבי מקום ד' על ד' הוא משתייך למקום בו הוא נמצא ו"מתקבע" בו. לכן ישנו חילוק בין רשות היחיד,

³ בדף ד': בד"ה "באילן העומד ברה"י".

⁴ דף ה'.

שבה לא צריך מקום ד' על ד' בפועל, לבין רשות הרבים, שבה רק אם ישנו מקום ד' על ד' ממש יוכלו העקירה וההנחה לחייב⁵.

שיטת הרשב"א בתוספות

התוס'⁶ על הסוגיה בדף ד' מביאים את דברי הרשב"א⁷, שחולק על דברי התוס' עצמם. אומר הרשב"א, שבסוגיה בדף ז' אין חילוק בין רשות היחיד לרשות הרבים, וכמו שברשות היחיד אין צריך מקום ד' על ד' – כך גם ברשות הרבים לא צריך. לפי זה הוא מסביר, שכל מה שדובר בסוגיה בדף ז' דווקא ברשות היחיד הוא מצד הדין האומר כי רשות היחיד "עולה עד לרקיע"⁸, אבל בעניין אי הצורך במקום ד' על ד' – אין הבדל בין רשות היחיד לרשות הרבים. עולה מדבריו שישנה מחלוקת סוגיות קוטבית: בדף ד' הגמרא מצריכה מקום ד' על ד' בין ברשות היחיד בין ברשות הרבים כדי להתחייב, ואילו בדף ז' הגמרא לא מצריכה מקום ד' על ד' לא ברשות היחיד ולא ברשות הרבים.

שיטת הרשב"א בחידושים

הרשב"א⁹ בחידושו על המסכת מביא שני תירוצים:

תירוצ ראשון: באמת אין מחלוקת בין שתי הסוגיות, ושתייהן סוברות שברשות הרבים צריך עקירה והנחה על גבי מקום ד' על ד' וברשות היחיד לא צריך [וסברתו כמבואר בתירוצ המובא על פי תוס']. לפי זה, שאלת הגמרא בדף ד' "אמאי חייב והא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ד' על ד' וליכא" היא רק לגבי רשות הרבים, כלומר – רק לגבי המקרים במשנה שבעל הבית מניח בידו של העני (=הנחה ברשות הרבים) ושבעל הבית עוקר מידו של העני (=עקירה מרשות הרבים); על מקרים אלו בלבד שואלת הגמרא את שאלתה¹⁰.

⁵ ובאמת כך אומרים התוס' בדף ח'. בסוף ד"ה "אמר אביי".

⁶ דף ד': ד"ה "באילן העומד ברה"י" (מהמילים "ולרשב"א נראה").

⁷ הרשב"א המוזכר כאן הוא רבי שמשון בן אברהם.

⁸ דף ז'.

⁹ הרשב"א המוזכר כאן הוא רבי שלמה בן אדרת.

¹⁰ את כל הקושיות מהמשך הסוגיה בדף ד' מתרץ הרשב"א בתירוצים שונים, ואכ"מ.

תירוץ שני : בסוף דבריו אומר הרשב"א תירוץ נוסף. בתירוץ זה הוא מחלק בין עקירה להנחה: הסוגיה בדף ז' דיברה על הנחה, ושם אין צורך במקום ד' על ד', ואילו בעקירה – כן צריך מקום ד' על ד'. בפשטות, תירוץ זה אמור על גבי התירוץ הקודם, כלומר – כל החילוק בין עקירה להנחה הוא רק ברשות היחיד, אבל ברשות הרבים – כמו שמשמע משאלת הגמרא בדף ד' – בין בעקירה ובין בהנחה נצרך מקום ד' על ד'.

את החילוק בין עקירה להנחה נוכל לבאר בשני אופנים :

א. אפשר להסביר את החילוק בין עקירה להנחה על פי דברי תוס' ישנים בסוגיית "עקירת גופו"¹¹. התוס' ישנים הסבירו שיש הבדל בין עקירה להנחה; עקירה זו פעולה הרבה יותר משמעותית, כיון שהיא מכניסה דבר חדש בחפץ – תנועה, ואילו הנחה אינה הכנסת דבר חדש בחפץ אלא רק הפסקת המצב הקודם – הפסקת התנועה. העקירה, אם כן, צריכה להיות יותר משמעותית, ולכן כל זמן שהחפץ אינו מונח לפני העקירה על גבי מקום ד' על ד' וממילא אינו מספיק מקובע – יש חיסרון בהכנסת התנועה בו. רק כאשר החפץ מונח על גבי מקום ד' על ד' הוא נחשב מקובע, ורק אז עקירתו ממקום הימצאו היא פעולה משמעותית, וזאת לעומת הנחה שהיא פעולה פחות "חזקה", כי עניינה הוא רק הפסקת תנועה, ולכן עצם מנוחת החפץ והפסקת תנועתו – למרות שאינו נח על גבי מקום ד' על ד' – מספיק טוב על מנת שההנחה תוכל לחייב.

ב. עוד ניתן להסביר את החילוק בין עקירה להנחה מצד מחשבת האדם. כל הצריכותא של מקום ד' על ד' היא מצד הצורך במקום חשוב: צריך עקירה ממקום חשוב והנחה על גבי מקום חשוב. בפעולת העקירה האדם לוקח את החפץ ממקום שעליו היה מונח; מקום הימצאות החפץ לפני העקירה לא קשור ולא יזום במחשבתו של האדם במעשה ההוצאה, אלא החפץ היה מונח שם מכח מחשבה אחרת שאינה קשורה לפעולת ההוצאה העכשווית. לכן, כדי שאותו מקום יהיה חשוב צריך מקום של ד' על ד'. לעומת זאת, בפעולת ההנחה – האדם העושה את מעשה ההוצאה הוא המחליט מהי הנקודה המסוימת בה יניח את החפץ בסיום מעשהו, וממילא החלטתו ומחשבתו הן העושות את מקום ההנחה למקום חשוב (מעין המושג שמצינו בגמרא⁴ "ידו של אדם חשובה לו"). משום כך בעקירה צריך מקום ד' על ד' ואילו בהנחה לא [נפק"מ לחילוק זה – במקרה שאדם זרק חפץ ולא אכפת לו היכן ינוח לבסוף].

¹¹ דף ג'. אות ב' (ד"ה "ורשבא פי' דהנחה").

לפי שני הסברים אלה לחילוק בין עקירה להנחה, לכאורה לא יהיה הבדל בין רשות היחיד לרשות הרבים, וגם ברשות הרבים תצטרך עקירה להיות מעל גבי מקום ד' על ד' והנחה לא. לכן אולי אפשר לומר שבתירוץ השני הרשב"א אומר רעיון חדש, שלא מתבסס על התירוץ הראשון, כלומר – התירוץ הראשון מחלק בין רשות היחיד לרשות הרבים, והתירוץ השני מחלק רק בין עקירה להנחה, בין ברשות הרבים בין ברשות היחיד.

בשני התירוצים "מרוויח" הרשב"א שאין מחלוקת בין הסוגיות, לעומת התוס' והרשב"א המובא בתוס' שלשיטותיהם נשארות הסוגיות חלוקות.

שיטת הר"ן

הר"ן על הרי"ף¹² אומר שיש לחלק בין הסוגיה בדף ד' לבין הסוגיה בדף ז'. הסוגיה בדף ד' מדברת על אדם, בעוד שהסוגיה בדף ז' מדברת על קנה נעוץ, וישנו הבדל בין קנה נעוץ לבין אדם.

אפשר להבין את דבריו בשתי דרכים:

א. יתכן שהר"ן שם את הדגש על האדם. באדם יש תכונה מיוחדת – שהוא נייד מכח עצמו¹³. בשל ניידות זו (ואולי גם בגלל חשיבותו) האדם אינו בטל לרשות היחיד, לעומת חפצים המונחים ברשות היחיד שכן בטלים אליה. לרשות היחיד יש כח לבטל דברים שנמצאים בתוכה (כמו שהתבאר לעיל בשיטת תוס' – שיש לרשות היחיד "אופי" מיוחד), וממילא כאשר חפץ נח על קנה הנעוץ ברשות היחיד הוא נחשב כמונח בה, כיון שבטל אליה. לעומת זאת, חפץ שמונח על אדם, אף שהוא נמצא בחלל הרשות, הוא נחשב כנמצא אצל האדם, כיון שהאדם "מפריע" לרשות היחיד לבטל את החפצים אליה. על כן, דווקא כשמדובר על אדם – צריך מקום ד' על ד' בכדי לומר שהחפץ "מקובע" מספיק וממילא משויך לרשות היחיד, ומובנת הגמרא בדף ד' שמצריכה מקום ד' על ד'; וכשמדובר בחפצים, שבטלים לרשות היחיד ושייכים אליה גם ללא מקום ד' על ד' – הגמרא בדף ז' איננה מצריכה מקום כזה.

¹² דף ב': מדפי הרי"ף ד"ה "אמר רב חסדא".

¹³ ואולי כך גם בבעלי חיים.

ב. אפשרות שניה היא שהר"ן נותן דגש לקנה. דווקא בקנה נעוץ – שהוא מחובר לקרקע בחוזקה – כשחפץ מונח עליו נחשב הוא כמונח על מקום ד' על ד'. כפי שבמקרה של כלי בעל בסיס, שמן הבסיס יוצא קנה וחפץ מונח על הקנה, בודאי נאמר שהחפץ מונח על מקום ד' על ד' כי בפשטות באופן זה החפץ מונח על הכלי כולו – כך בקנה הנעוץ בקרקע ועליו חפץ ייחשב שהחפץ מונח על קרקע רשות היחיד. ובאמת, הנחה על כסא (שאין בו ד' על ד') הנמצא ברשות היחיד אך לא נעוץ בה היא לא הנחה שמחייבת, וכן באדם, כיון שאינו נעוץ במקומו אין ההנחה עליו נחשבת כהנחה על מקום ד' על ד'; לכן אומרת הגמרא בדף ד' ש"בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ד' על ד' וליכא".

לפי דרך הבנה זו בדברי הר"ן יש להסביר מדוע הוא אומר כי דווקא בקנה הנעוץ ברשות היחיד שייכת הנחה על גבי מקום ד' על ד', והרי כך צריך להיות גם בקנה הנעוץ ברשות הרבים, שגם הוא ככלי בעל בסיס.

ניתן לומר, כי המקרה היחיד שיתכן בקנה נעוץ ברשות הרבים הוא בקנה גבוה בין תשעה לעשרה טפחים; מתחת לשלושה טפחים הוא כ"ארעא סמיכתא"¹⁴ ונחשב כחלק מן הקרקע, ומעל שלושה טפחים הוא לא רשות הרבים (אלא כרמלית או מקום פטור¹⁴), ורק בין תשעה לעשרה טפחים – כשרבים מכתפים עליו – הקנה נחשב כרשות הרבים. ממילא במקרה כזה, כיון שישנו הפסק (בין הטפח השלישי לטפח העשירי) שאינו נחשב רשות הרבים – אי אפשר לומר שיש כאן כלי בעל בסיס, שהרי קיים נתק באמצעו, ולכן רק ברשות היחיד שייכת הסברא לפיה קנה נעוץ ייחשב כמקום ד' על ד'.

בכל אופן, ההבדל בין שני ההסברים בדעת הר"ן הוא שלפי ההסבר הראשון לא צריך מקום ד' על ד' כי אופייה המיוחד של רשות היחיד (הנובע מהגדרתה) מבטל את הדברים שבה ומשייכם אליה, ואילו לפי ההסבר השני כל עוד החפץ לא הונח על גבי מקום ד' על ד' אין זו הנחה, אך קנה הנעוץ בקרקע נחשב כמקום ד' על ד' כיון שהוא כהמשך הקרקע.

¹⁴ תוס' דף ד': ד"ה "באילן העומד ברה"י".

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם¹⁵ אומר בפשטות שגם הנחה וגם עקירה, בין ברשות היחיד ובין ברשות הרבים, חייבות להיות על גבי מקום ד' על ד' כדי לחייב את המוציא או המכניס¹⁶.

אמנם, כאשר הרמב"ם¹⁷ מביא את המקרה של קנה נעוץ, הוא אומר שאם החפץ נח על גבי הקנה – חייב. משמע שברשות היחיד אין צורך במקום ד' על ד'. לכאורה, אם כן, ישנה סתירה בדבריו: במקום אחד אומר שגם ברשות היחיד צריכה ההנחה להיות על גבי מקום שהוא ד' על ד', ובמקום אחר משמע מדבריו שאין צריך מקום ד' על ד'.

המגיד משנה¹⁸ רוצה לתרץ כפי שהובא לעיל בשם הרשב"א (בחיידושים), שהנחה ברשות היחיד לא צריכה להיות על גבי מקום ד' על ד', ובמקרה כזה דיבר הרמב"ם כשהביא את דין הנחה על גבי קנה הנעוץ ברשות היחיד. אמנם המ"מ עצמו תמה מעט על הרמב"ם, מדוע לא הזכיר זאת כשהביא את עיקר שיטתו¹⁵, שהיה עליו להוסיף שם שהנחה ברשות היחיד לא מצריכה מקום ד' על ד'.

אך עוד קשה יותר על תירוץ המ"מ מהלכה אחרת¹⁹. באותה הלכה הרמב"ם דן במקרה שאדם זרק חפץ מרשות הרבים לרשות הרבים ועבר החפץ דרך רשות היחיד. אומר הרמב"ם, שאם החפץ "נח על גבי משהו"²⁰ שנמצא בתוך שלושה טפחים מן הארץ, ורק לאחר מכן המשיך לרשות הרבים – במקרה כזה חייב. אבל אם אותו "משהו" נמצא למעלה משלושה טפחים, גם אם נח עליו החפץ בטרם המשיך לרשות הרבים – יהיה פטור. משמע מדבריו, שכאשר החפץ נח בתוך שלושה טפחים מהארץ, יש דין של "ארעא סמיכתא" והחפץ נחשב כמונח על הארץ (וממילא מונח על מקום ד' על ד'), ולכן חייב, ואילו כשנח על גבי דבר שנמצא מעל שלושה

¹⁵ הל' שבת פרק י"ג הלכה א'.

¹⁶ כהבנת תוס' את הסוגיה בדף ד'.

¹⁷ שם פרק י"ד הלכה י"ז.

¹⁸ שם ד"ה "נעץ קנה".

¹⁹ פרק י"ג הלכה ט"ז.

²⁰ כלשון הרמב"ם שם.

טפחים מן הארץ, אין זו הנחה על גבי מקום ד' על ד', ולכן פטור. אם כן מפורש בדברי הרמב"ם, שכדי להתחייב צריך ברשות היחיד הנחה על גבי מקום ד' על ד'.

אם נבאר ברמב"ם כפי שתירצנו בדרך הראשונה בשיטת הר"ן, כלומר – שדווקא אדם צריך מקום ד' על ד' כי הוא חשוב ונייד מעצמו, ונאמר שלזה התכוון הרמב"ם כשאמר שצריך מקום ד' על ד', וכשדיבר על שאר הדברים שכן בטלים לרשות היחיד לא הצריך מקום ד' על ד' – עדיין ייקשה לנו מהלכה זו, שבה הרמב"ם אומר שאם נח החפץ על גבי "משהו" שהוא מעל שלושה טפחים אין זו הנחה שמחייבת – שהרי "משהו" באופן פשוט כולל גם חפצים "סתם", ומשמע אם כן שהם לא בטלים לרשות היחיד.

אך ניתן להסביר ברמב"ם כדרך השניה בדעת הר"ן, שדווקא במקרה של קנה נעוץ ברשות היחיד לא צריך מקום ד' על ד', כי הקנה הנעוץ הוא ככלי בעל בסיס כנ"ל, וממילא יש כאן מקום ד' על ד' ולכך במקרה זה חייב הרמב"ם. כמו כן, מובן מאוד מה שבפתח דבריו בנושא¹⁵ הצריך הרמב"ם מקום ד' על ד' תמיד, בין בהנחה ובין בעקירה, בין ברשות הרבים ובין ברשות היחיד. ובדין חפץ העובר מרשות רבים לרשות רבים דרך "משהו" ברשות יחיד – הרמב"ם דיבר על שאר המקרים, שבהם ה"משהו" אינו מחובר לקרקע, ולכן פטור אם נח על גבי משהו גבוה משלושה טפחים, כי לא היתה זו הנחה על גבי מקום ד' על ד'²¹.

הפרי מגדים²² מתרץ את הרמב"ם באופן אחר. לדבריו, הרמב"ם סובר באמת שגם עקירה וגם הנחה, בין ברשות היחיד ובין ברשות הרבים, צריכות להיות על גבי מקום של ד' על ד', כמו שמשמע בפשטות הן מלשון הרמב"ם בפתיחת הנושא והן מפסיקתו בעניין חפץ שנח בדרכו על "משהו" האומרת שגם הנחה ברשות היחיד צריכה להיות על גבי מקום ד' על ד'. ומסביר הפמ"ג, שכאשר הרמב"ם דן על קנה נעוץ הוא מדבר על קנה שיש בגודלו ד' על ד'. לפי זה נאמר, שבאותה הלכה בא הרמב"ם לחדש את הדין שרשות היחיד עולה עד לרקיע, וכלל לא היה בכוונתו להתייחס לדין של מקום ד' על ד' (והיה ברור לו כי מדובר בקנה שגודלו ד' על ד', כפי שכבר אמר בתחילת העניין).

²¹ הר"י מיגאש בתשובותיו אומר כדברי הר"ן, ולכן נוח לומר שגם הרמב"ם שהיה תלמידו סובר כך.

²² בספרו ראש יוסף דף ז': סוף ד"ה "גופא אמר רב חסדא" (מהמילים "ולשון הרמב"ם ז"ל").

על פי זה יש להסביר את הגמרא בדף ז' באופן אחר מהמוסבר עד עתה: הגמרא שם מביאה את דברי רב חסדא, שמחדש את הדין שרשות היחיד עולה עד לרקיע, ואינו מדבר כלל לגבי דין מקום ד' על ד'. מתלבטת הגמרא שם אם זו דעת רבי בלבד, ורק הוא סובר שרשות היחיד עולה עד לרקיע, ואומר אביי שברשות היחיד "כ"ע [=כולי עלמא] לא פליגי"²³, כלומר לכל הדעות עולה רשות היחיד עד לרקיע (וכלל לא מדובר בעניין מקום ד' על ד'). היה ברור לרב חסדא שהקנה עליו הוא מדבר הינו קנה בגודל ד' על ד', כמו שאמרה הגמרא בפשיטות בדף ד'²⁴.

²³ דף ז':

²⁴ נראה כי רבנו חננאל (דף ח') על הסוגיה בדף ז' מסביר כך את הסוגיה, כי כשהוא מביא את דברי אביי "כ"ע לא פליגי" הוא מוסיף "דירה" עולה עד לרקיע, משמע שלדעתו כל הסוגיה דיברה רק לגבי הדין של 'רשות היחיד עולה עד לרקיע' וכלל לא לגבי מקום ד' על ד'.

שער ההלכה



עירוי ממיחם בשבת

הרב עמיאל נאומבורג

א.

קיי"ל "כל שבא בחמין מלפני השבת שורין אותו בחמין בשבת"¹, כלומר – מה שנתבשל לפני השבת אין בו איסור בישול בשבת, ומותר לתיתו במים רותחים הנמצאים בכלי ראשון. [הגמרא דיברה על כלי ראשון שאינו על האש, שאם יהיה הכלי על האש – אסור לתת בו אף דבר מבושל, משום איסור נתינה לכתחילה המבואר במשנה ריש כירה ובפוסקים סי' רנ"ג² וסי' שי"ח³].

דעת רבים מהראשונים⁴ שדבר שנתבשל כבר כמאכל בן דרוסאי, שאפשר לאכלו בדוחק, ואם היה עושה כך בשבת היה מתחייב חטאת – אחרי שנתבשל כך אין בו יותר איסור בישול, שהרי דינו כמבושל. ורבים אחרים⁵ סוברים שאף דבר שנתבשל כמאב"ד, כל עוד לא נתבשל כל צרכו, שיהיה ראוי לכל אדם – יש בו איסור בישול. כלומר, שאף דבר שדינו כמבושל יש בו איסור בישול כל זמן שלא נתבשל לגמרי. מחלוקת זו היא בבישול כזה שמוסיף ריכוך לתבשיל ועושה אותו איכותית יותר מבושל.

מחלוקת ראשונים נוספת היא בדברים נוזליים שנתבשלו (לכל מ"ד כדאית ליה), האם חימום מחדש מהווה איסור בישול. יש אומרים⁶ שבדברים לחים, גם מבושלים, ואפילו מבושלים כל צורכם – חימום גם הוא בישול, ויש אומרים⁷

¹ שבת דף ל"ט. וש"נ.

² עי' רמ"א סע' ה' וביאור הגר"א ד"ה "וה"ה שאסור".

³ עי' שו"ע סע' ז' ח' ומגן אברהם שם ס"ק כ"ד וביאור הגר"א ד"ה "י"מ כו' וי"מ".

⁴ עי' רא"ש פרק ג' סי' י"א וקיצור פסקי הרא"ש שם, ועוד.

⁵ עי' תוס' דף ל"ט. ד"ה "כל שבא בחמין", ורמב"ם פרק ט' מהל' שבת הלכה ג', ושו"ע סי' שי"ח סע' ד' ועוד.

⁶ עי' רא"ש שם ושו"ע שם.

⁷ עי' רמ"א סי' שי"ח סע' ט"ו.

שחימום נוזל מבושל אינו בישולו. כלומר, נחלקו האם יש בישול מסוג חדש שאינו מוסיף "איכות" בתבשיל אלא חוס בלבד.

ב.

כתב רבנו יונה⁸: "מכשלה גדולה תחת יד קצת העם שטומנין קומקום של מים חמין ליתן לתוך הקדירה בשבת כשהתבשיל מצטמק, ופעמים שהא' אין היד סולדת בו, והאחד סולדת בו ומתבשל זה בזה, ונמצאו מבשלים בשבת. ואפילו אם שניהם היד סולדת בהם איכא למ"ד בירוש' עירוי אינו ככלי ראשון. וכשמערין המים לאלתר שיצאו מן הכלי אע"פ שהן רותחין פסק כח רתיחתן מלבשל כדין כלי שני שאינו מבשל, ומתבשלין בתוך כלי ראשון, ומים מבושלין אם פסקה רתיחתן יש בהם משום בישול".

אסר רבנו יונה לערות מים מכלי שבשולו בו לתוך כלי שיש בו תבשיל המבושל כל צרכו, משני טעמים. לפי הטעם הראשון, חשש רבנו יונה שמא המים לא יהיו בחום שהיד סולדת בו, ויחוממו לחום כזה לאחר שיגיעו לתבשיל. ואם כך, הרי סבירא ליה לרבנו יונה, שגם מים שבשולו – ובמים חימום הוא בישול⁹ – אם נתקררו והגיעו לחום שאין היד סולדת בו, הרי החזרתם לחום שהיד סולדת בו מהווה בהם בישול. ואולי חשש שהמים יהיו חמים, אך התבשיל לא תהיה היד סולדת בו, והמים יחממו אותו (או לפחות את הנוזלים שבו) לחום שהיס"ב, והעירוי מהווה בישול. בין כך ובין כך, נמצא שדעת רבנו יונה היא שיש בישול אחר בישול בלח שנצטנן וכדעת הראשונים הנ"ל. וכן נמצא שהחום הקובע לעניין זה הוא יד סולדת בו, שפחות מכך דינו כקר וחימומו מהווה בישול מחודש.

ג.

טעמו השני של רבנו יונה מהווה חידוש גדול, שכתב שהמים ביציאתם מהכלי הראשון – למרות שהיד סולדת בהם, כלומר שמבחינת החום הם מבושלים – היות ואין בהם כח לבשל דברים אחרים [שהרי יש דעה, ואולי אף דעת ההלכה כך,

⁸ עליות דרבנו יונה בבא בתרא דף י"ט. (הובאו דבריו בר"ן ריש פרק רביעי, דף כ"ב. מדפי הרי"ף ד"ה "והרב ר' יונה").

⁹ רמב"ם פרק ט' מהל' שבת הלכה ד'.

שעירוי כלי ראשון אינו מבשל יותר¹⁰, אם כן מים אלו איבדו את כוחם לבשל אחרים, וכשחזרו אל התבשיל – חזר דינם להיות ככלי ראשון המבשל אחרים, ואם כן חזר כוחם לבשל אחרים, וזהו בישולם. ותלה זאת רבנו יונה בכך ש"מים מבושלין אם פסקה רתיחתן יש בהם משום בישול"⁸. ההבנה הרהוטה בדברי רבנו יונה היא שמים שיצאו מכלי ראשון הרי אבד כוחם לחמם אחרים ודינם כקרים, ובמים קרים יש בישול אחר בישול, ולכן אם יחזרו לכלי ראשון – יהיה דינם כחמים, וזהו בישולם. ונראה שזוהי ההבנה בדברי הפמ"ג שהובאו בביאור הלכה¹¹. וכבר כתבו האחרונים¹² שמקור דברי הפמ"ג הנ"ל הוא רבנו יונה, אף שלא הזכיר זאת.

אך יש להקשות על הבנה זו, הן מגמרא והן מסברה:

א' – אין מובן כל כך מדוע נאמר שאיבוד כח הנוזל מלבשל אחרים "דינו" כצונן עד שנאמר בו שיש בא"ב אם יחזור לכלי ראשון, ואיה השכל שיגזור כך מסברה? מה שמצאנו שחימום נוזל מבושל מהווה בישול מחדש – זהו כי חימום הוא סוג אחר של בישול (בנוזלים), ומניין לומר כן גם במים שלא איבדו את חומם אלא את כוחם לבשל אחרים בכך שעזבו את חיבורם לכלי העומד על האש (או שעמד עליה)? מדוע לומר שאם חימום הוא סוג נוסף של בישול גם הוספת יכולת בישול היא כזו?

ב' – מבואר בגמרא¹³, שיש ספק האם מותר להחזיר תבשיל שהורק ממיחם למיחם. ומבואר כי כל הבעיה היא האם החזרת המיחם השני לאש (גרופה וקטומה) דינה כחזרה המותרת או שמא זוהי נתינה לכתחילה ואסורה (ונחלקו האחרונים בפשיטות בעיה זו, ויש שכתבו¹⁴ שדעת השו"ע להקל בה), אולם לשני הצדדים משמע שאין בנתינת המיחם השני בעיה של בישול. ויש להקשות, שהרי לרבנו יונה בטעמו השני כל העברת נוזל לכלי שני מפסיקה את יכולתו לבשל ודינו כקר, והחזרת נוזל קר לאש אסורה משום שבנוזל קר יש בא"ב. כן הקשה החזון איש¹⁵ ועוד אחרונים¹⁶.

¹⁰ עי' תוס' דף מ"ב: ד"ה "אבל נותן הוא", ושו"ע יו"ד סי' ק"ה סע' ג' ושאר מקומות.

¹¹ סי' ש"ח סע' ד' ד"ה "אם נצטנן".

¹² חזו"א סי' ל"ז ס"ק י"ג.

¹³ דף ל"ח:

¹⁴ עי' מג"א סי' רנ"ג ס"ק כ'.

¹⁵ סי' ל"ז ס"ק י"ג.

¹⁶ קובץ תשובות להגרי"ש אלישיב שליט"א, חלק ג' סי' מ', ועוד.

ודוחק גדול הוא לומר שמדובר בגמרא בהעברת תבשיל יבש, שהרי מיחס תפקידו לחמם נוזלים, וכן כתב החזו"א שם ונשאר בצ"ע.

ד.

ונראה שיש לבאר את דברי רבנו יונה בטעמו השני במהלך אחר. כאמור בראש דברינו, נחלקו הראשונים האם תבשיל שהגיע למאב"ד יש בהמשך בישולו למבושל כל צורכו משום בישול, כלומר האם הוספת איכות בישולית לתבשיל שיש לה משמעות לאכילתו (והמשך הבישול מעבר למבושל כל צורכו, על אף שהתבשיל מצטמק ויפה לו, שמא אין לה משמעות חשובה דיה) אסורה בתבשיל שהתבשל כבר במקצת, ואם כן, לראשונים המחמירים – יש בישול מדבר חי למאב"ד, וממאב"ד יש בישול נוסף עד שיגיע למבושל כ"צ. ויש לעיין האם גם במים יש דרגות כאלו, שמא נאמר שהמחמם מים עד שהיד סולדת בהם חייב, והמרתח מים שהיד סולדת בהם זהו בישול כ"צ. ונראה שכך הבין בספר שביתת השבת¹⁷, אולם הגרמ"פ בשו"ת אג"מ¹⁸ ס"ל שאין בישול יותר לאחר שהגיעו המים לחום שיד סולדת בו.

ונראה לומר, שלרבנו יונה יש כאן דין אחר, והוא שאע"פ שאם מים הגיעו לחום שיש"ב הם מבושלים, עם זאת יכולת המים לבשל אחרים נותנת במים איכות אחרת (ודוק: לא החום, שהוא מהווה סוג אחר של בישול), וכשם שבכל תבשיל יש מבושל כמאב"ד ומבושל כ"צ – וזה לפי ריכוך התבשיל – כך במים איכות הבישול הגמורה בהם היא ביכולתם לבשל אחרים, וזה מהווה בישול כל צורכו, ואם כן הבאתם ממצב של מאב"ד, כלומר חום שהיד סולדת בו, למצב מבושל כל צורכו, כלומר שיכולים לבשל אחרים – מהווה בישול.

אולם לו היינו סוברים שבמשקים אחרים שהוחמו ונתבשלו ולאחר מכן נתקרו חימום השני לא יהיה בגדר בישול – שאין בישול אחר בישול, כלומר שאין דין בישול אף אם איבד המבושל חלק מתכונת בישולו, ובמקרה זה את חומו, שאף הוא מהווה סוג של בישול – אם היינו אומרים כן, אזי גם במים שנתבשלו ורתחו בכלי ראשון ויכולים הם לבשל אחרים כשעזבו את הכלי ואיבדו את כוחם לבשל אחרים לא נאמר שהחזרתם למצב הקודם מהווה בישול, שהרי אין בישול אחרי

¹⁷ מלאכת מבשל סע' ח', באר רחובות אות י"ד, בשם חידושי הר"ן.

¹⁸ א"ח חלק ד' סי' ע"ד, בישול, אות א'.

בישול. אך רבנו יונה סובר, שגם נוזלים שאיבדו את חומם – אע"פ שמבושלים הם מצד האיכות כל צורכם – חימום מחדש בישול הוא, ויש בהוספת חום לדבר מבושל כ"צ מצד האיכות משום בישול (כמבואר בטעמו הראשון של רבנו יונה). ואם כן סובר הוא שגם במים חמים שהיד סולדת בהם, שמצד חומם נשאר מבושלים אך מצד האיכות איבדו את יכולתם לבשל – החזרת יכולת הבישול למים היא תוספת איכות, וכשם שתוספת חום בנוזל שנתקרר מהווה בישול אף בדבר שהיה מבושל גם קודם, כך תוספת איכות במים שאיבדו את יכולתם לבשל מהווה בישול אף בדבר שהיה מבושל קודם.

ונראה לומר, שדין זה – שיכולת הנוזל לבשל היא איכות נוספת על חום שיש"ב כדי להגדירו כמבושל כ"צ – היא במים בלבד, שאין בישולם באיכות אלא בחום בלבד. אולם בנוזלים אחרים, שהבישול בהם הוא תוספת הטעם והריכוך כמרק, קפה וכדו', בהם קליטת הטעם במים היא הבישול כ"צ, ואף אם יעזוב המרק את הכלי הראשון ולא יוכל לבשל יותר דברים אחרים הרי הוא עצמו מבושל כ"צ מצד האיכות, ואין איסור להחזירו לכלי ראשון שעל גבי האש, וא"כ כל דברי רבנו יונה יהיו במים בלבד (ואולי במשקים כאלו שאין שינוי בטעמם בעקבות הבישול אלא בחומם בלבד). ואכן, דברי רבנו יונה הם "וכשמערין המים לאלתר... ומים מבושלים..." ואע"פ שאפשר שדיבר בהווה, שהרגילות היא להוסיף לחמין מים ולא משקים אחרים, אפשר גם לומר כדברינו, שדקדק להעמיד דבריו דווקא במים.

ה.

ואם כל דברינו נכונים, כבר אפשר להעמיד הגמרא¹⁹ לגבי פינה ממיחם למיחם, שהקשינו לעיל שלדעת רבנו יונה הבעיה בהעברה ממיחם למיחם צריכה להיות בהלכות בישול ומדאורייתא ולא שאלה בהלכות חזרה ומדרבנן. לאור הבנתנו אפשר להעמיד שמדובר בתבשיל שיש בו נוזלים אך לא מים, ולדברינו תבשיל שיש בו נוזלים מבושלים כ"צ, אע"פ שנוזלים אלו יאבדו את כוחם לבשל כאשר יורקו למיחם אחר – למרות זאת עדיין מבושלים הם כ"צ מצד איכות התבשיל, ולכן אין כאן שאלה בהלכות בישול. ורבנו יונה, שטען שאסור מצד הלכות בישול לערות ממיחם לסיר החמין, דיבר על מים, שבהם הכח לבשל אחרים הוא המגדיר את הבישול, וכשיאבד – יהיה במים דין בא"ב וכנ"ל.

¹⁹ דף ל"ח:

ו.

מרן השו"ע²⁰ הביא את דברי רבנו יונה להלכה, שאין לערות מקומקום מוטמן לחמין שמצטמקים. ונחלקו גדולי דורנו מה עיקר טעמו. הגר"ש משאש זצ"ל כתב²¹, שעיקר טעמו של מרן השו"ע הוא הטעם הראשון של רבנו יונה. והוכיח מלשון מרן בבית יוסף במספר מקומות, שדבר שיש בו רוטב או מרק יש בו משום בישול אם אין היס"ב. ומשמעות הדבר, שאם היס"ב אין בו משום בישול כלל, בעוד שלטעם השני של רבנו יונה יש בו משום בישול אם אינו בכלי ראשון, עכת"ד הגר"ש משאש זצ"ל.

ועל פי דברינו דלעיל יש לומר שצדק בדיוקיו, אך כל זה ברוטב או במרק, ואין ראייה מהב"י שהוא הדין גם במים, ויש לומר שיודה לרבנו יונה שבמים – גם חמים שהיס"ב – אם הורקו מכלי ראשון, החזרתם לכלי ראשון זהו בישולם.

ודעת הראשון הגר"ע יוסף שליט"א²², שמרן פסק על פי הטעם השני של רבנו יונה, ועל כן אסור לערות גם ממיחם העומד על גבי האש על סיר החמין המצטמקים. ולדברינו דלעיל יש להעמיד את דבריו דווקא במים, ואם יעמוד סיר מרק על האש וירצו לערות ממנו אל סיר החמין – יהיה הדבר מותר.

שוב מצאתי באגלי טל²³ שהעמיד את דברי רבנו יונה במים בלבד, וברוך ה' שכיוונתי לדבריו, אולם הוא הגיע לכך מסיבות אחרות ואנו הטעמנו את הדבר בסברה.

²⁰ סי' רנ"ג סע' ד'.

²¹ שמש ומגן א', חאו"ח ריש סי' ח'.

²² יחווה דעת חלק ד', סי' כ"ב.

²³ מלאכת האופה סי' ח', ס"ק י"א אות ו'.

פתיחת קופסאות שימורים, אריזות ובקבוקים בשבת

חיים קסל

זכות גדולה היא עבורי להיות מכותבי
המאמרים לעילוי נשמת נאווה אפלבוים הי"ד,
אשר זכיתי להמשיך את מלאכתה בהדרכת
חניכיה-חניכיי, בסניף 'עזרא' קריית מנחם.

- א. פתיחת קופסאות שימורים, פחיות, תרופות עם איטום מתכת וכדו' בשבת
- ב. פתיחת שקיות חלב, חטיפים וכדו' בשבת
- ג. פתיחת בקבוקי יין ובקבוקי פלסטיק בשבת

הבהרה: אין במגמת המאמר להכריע כיצד לנהוג למעשה, אלא רק להעלות את הצדדים
וההבנות השונים שהושגו בעניות דעתי בעניין. וכן המאמר אינו עוסק בעניין בדברי הגמרא
והראשונים בהגדרת המלאכות, אלא מסכם את שיטות האחרונים בעניין, כמעט מבלי
להיכנס למקור דבריהם מהגמרא והראשונים.

פתיחה

המאמר מבוסס בעיקרו על סימן שי"ד בחלק אורח חיים של השולחן ערוך.
לצורך הבנת הדברים נביא תחילה שתי הלכות מהסימן הנ"ל, שחשובות מאוד
לעניינינו:

סעיף א': "אין בנין וסתירה בכלים. והני מילי שאינו בנין ממש כגון חבית
שנשברה ודיבק שבריה בזפת, יכול לשברה ליקח מה שבתוכה ובלבד שלא יכוין
לנקבה נקב יפה שיהיה לה לפתח, דאם כן הוה ליה מתקן מנא". דהיינו – פוסק
השו"ע¹ שכלים **שאינם גמורים**², כגון חבית שבורה³ שדובקו שבריה בזפת, אין בהם

¹ השו"ע פסק כשיטת תוס', הרמב"ם והרא"ש. אמנם רש"י ועוד ראשונים סוברים שאין בניין
וסתירה אפילו בכלים **גמורים**, וכן פסק הגר"א (הובאו דבריו במשנה ברורה שם ס"ק ז').

² על פי לשון המשנ"ב שם ס"ק מ'. ולקמן יבואר יותר גדר זה.

משום איסורי 'בונה' ו'סותר', ולכן מותר לשוברם, אך גם בכלים גרועים כאלו אסור לכוון לפתוח פתח יפה⁴. ממשיך השו"ע: "אבל אם היא (=החבית) שלמה, אסור לשברה אפילו בענין שאינו עושה כלי, ואפילו נקב בעלמא אסור לנקוב בה מחדש", דהיינו – אסור⁵ לשובר כלי גמור אפילו באופן שמפסיד הכלי, וכן אסור לעשות בו נקב כלשהו.

סעיף ח': "חותלות"⁶ של תמרים וגרוגרות, אם הכיסוי קשור בחבל מתיר וסותר שרשרות החבל וחותר אפילו בסכין, ואפילו גופן של חותלות, שכל זה כמו ששובר אגוזים או שקדים כדי ליטול האוכל שבהם", דהיינו – שאפילו את גוף הכלי מותר לסתור על מנת להוציא את התמרים והגרוגרות הנמצאים בתוכו.

חלק א:

פתיחת קופסאות שימורים, פחיות, תרופות עם איטום מתכת וכדו' בשבת

יש לעיין אם אסור הדבר מחמת הטעמים הבאים:

א. בונה – ביצירת תכונה חדשה⁷ לכלי יש משום בונה. [לעיל בפתיחה הבאנו שלדעת השו"ע יש בכלים גמורים משום בניין וסתירה].

ב. סותר – בביטול תכונה שקיימת בכלי יש משום סותר,⁸ וכל שכן אם משחית הכלי לגמרי.

³ בלשון תוס' ועוד ראשונים נקראת חבית זו "מוסתקי" (מילה זו לקוחה מהגמרא בביצה דף ל"א: העוסקת בנושא זה).

⁴ משום מכה בפטיש (כמבואר במשנ"ב ס"ק ח', שכן פסק הרמב"ם. אמנם, יש ראשונים המחייבים משום בונה).

⁵ גזירה דרבנן משום סותר, שמן התורה אינו חייב כאשר מקלקל (כמבואר במשנ"ב ס"ק ז').

⁶ "כלים עשויים מכפות תמרים כמין סלים, ומניחים בתוכן תמרים רעים להתבשל" (משנ"ב שם ס"ק ל"ח), ובס"ק מ' מוסיף המשנ"ב: "דלאו כלים גמורים הן, דאינם עשויים אלא שיתבשלו התמרים בתוכן".

⁷ שקודם הפתיחה אין יכולת להוציא ולהכניס אלא רק לשמור על התכולה, ועשיית הפתח לקופסא היא המאפשרת זאת. עי' שש"כ פרק ט' הערה ז' (הערה: במאמר זה צוינו המקורות בשש"כ מן המהדורה המחודשת של הוצאת פלדהיים ה'תש"ע, אלא אם צוין אחרת).

- ג. עשיית פתח – שאסור משום "מתקן מנא", שהוא מכה בפטיש, ואפילו אם אינו עושה פתח אלא שובר בלבד אוסר זאת השו"ע.⁹
- ד. מחתך – כאשר פותח באופן מדויק ויפה.¹⁰

דעת הגאון הרב שלמה זלמן אויערבך¹¹:

בעניין בונה וסותר: הגרשז"א מחדש, שאף על פי שקופסאות סגורות וכדו' מצד איכותן כלים גמורים הן ואינן כשברי חבית שדובקו בזפת – כל חילוקי הדינים בין "מוסתקי"¹² לכלים גמורים אינם נובעים מהמצב האובייקטיבי של הכלים, אלא שאם דרך בני אדם להשתמש בכלים אלה גם בעתיד אזי תורת כלי עליהם, ולכן יש בהם משום בונה וסותר, אך אם כלים אלה אינם לקיום ואחר שמריקים מהם את תכולתם לא משתמשים בהם יותר – אין תורת כלי¹³ עליהם, כיון שבטלים הם לתוכנם. לפי זה, כלים גמורים הם רק דוגמא שכיחה לעיקרון זה, ואין בהם איסור עצמי. לכן קופסאות שימורים, כיון שרוב בני האדם אינם משתמשים בהן אחר הרקת תכולתן, דינן כ"מוסתקי", ולכן לא שייכים בהן איסורי בונה וסותר, כפי שפסק השו"ע שהובא לעיל.

⁸ בשש"כ (שם הערה ו') מובא שבעל תהילה לדוד אוסר את פתיחת הנ"ל משום סותר.

⁹ מדרבנן, כמבואר במשנ"ב ס"ק ח'.

¹⁰ כפי שמצוי בפתיחת הלשוניות של פחיות, וכן יש כיום קופסאות שימורים הנפתחות באופן זה.

¹¹ שו"ת מנחת שלמה חלק ב' סי' י"ב. וכן בשש"כ בהערות בריש פרק ט'.

¹² ראה לעיל הערה 3. כל מקום שיוזכר "מוסתקי" הכוונה לחבית ששבריה מדובקים וכהאי גוונא.

¹³ לענ"ד חשבתי שכך מוכח ברש"י בסוגיה בביצה (דף ל"ג: ד"ה "במוסתקי"), וכן התוס' בסוגיה בשבת (דף קמ"ו. ד"ה "שובר אדם את החבית") מביא וסובר כהרש"י הנ"ל, שמבאר שאין לחוש לאיסור בפתיחת ה"מוסתקי" מפני "דמחמת גריעותו לא חייס עליה וליכא למיחש שמא יתכוון לעשות כלי" – דהיינו משמע שהגדר של כלי תלוי בכוונת האדם ולא בהגדרה אובייקטיבית. אך אין הבנה זו מוכרחת ברש"י, שאפשר לומר שרק ב"מוסתקי" תלה הדבר בכוונה, ובכלים גמורים אפילו בלי כוונה תהיה תורת כלי עליהם. מ"מ ה"ר יצחק בתוס' בביצה (שם ד"ה "כי תניא ההיא") ביאר אחרת מרש"י, ופשט הדברים הוא שחולק על הבנת רש"י וסובר שגדר כלי זה תמיד עניין אובייקטיבי בלבד, ומטעם זה "מוסתקי" – שכלי גרוע הוא – אין לו חשיבות של כלי (יתכן לענ"ד שהגרשז"א לא חש לשיטה זו, מפני שהתוס' בשבת לא הזכירוה כלל, וסוגיה במקומה עדיפה).

בעניין עשיית פתח: תחילה נקדים, שפסק השו"ע שגם ב"מוסתקי" כל ההיתר לפותחו הוא "בלבד שלא יכוין לנקבה נקב יפה שיהיה לה לפתח"¹⁴. עולה מדבריו, לכאורה, שבפחיות וקופסאות שימורים הנפתחות בעזרת לשונית ויוצרים פתח יפה וחלק שייך האיסור הנ"ל. אך סובר הגרשז"א שגם בזה אין כוונת השו"ע לאסור באופן **אובייקטיבי** פתח יפה, אלא האיסור הוא מפני שפתח יפה מגלה שרוצה להשתמש בכלי גם בעתיד. כך בענייננו, היווצרות הפתח היפה היא מפני שזהו מבנה הכלי, ולא מפני שיש כאן רצון לעשות פתח שישמש לעתיד. לכן בנידון דידן אין זה כעושה נקב יפה, אלא כעושה נקב **רגיל** שמותר לעשותו.

בעניין מחתך: הגרשז"א מביא בתשובה¹⁵, שמחתך שייך גם בכלי משתמשים בו פעם אחת בלבד, כפי שמצינו¹⁶ שאסור לקטום קיסם לחצוץ בו שיניו אף על פי שזורקו מיד לאחר השימוש. למרות זאת, בפחיות וכדו' סובר הגרשז"א שמותר, אך קיצר בטעם העניין. לענ"ד כוונת דבריו היא כפי שאמרנו לעיל בעניין בונה וסותר, דהיינו, שכאן הכלים טפלים ובטלים לתוכנם, וממילא אין עליהם שם עצמי וחשיבות בשביל שייאסר לעשות בהם מלאכות שבת. על כן אין בהם בניין, סתירה, מחתך וכיו"ב, מה שאין כן בקיסם שהוא חשוב ועומד לעצמו. בהמשך דבריו שם¹⁷ מביא הגרשז"א טעם נוסף לכך שאין בפתיחת פחיות משום מחתך, שמחתך אסור דווקא כאשר **מקפיד** לחתוך באופן **מסוים**, ובפחית לא אכפת לו אם בבית החרושת יעשו פתח כזה או אחר¹⁸.

סיכום שיטת הגרשז"א: כאשר לא משתמשים בקופסאות שימורים, פחיות וכדו' שימוש נוסף אחר ריקון תכולתן – **מותר** לפותחן בשבת. לענ"ד¹⁹ נראה שהוא

¹⁴ סי' שי"ד סע' א'.

¹⁵ שו"ת מנחת שלמה חלק ב', סי' י"ב ריש אות א'.

¹⁶ ביצה דף ל"ג:

¹⁷ סוף סעיף ג'.

¹⁸ בענ"ד קשה לי להבין הסבר זה, שהרי אם הפתח יהיה בגודל או בצורה אחרת לא יהיה נוח לשתות מהפחית, וא"כ מוכח שכן מקפיד על צורה מסוימת. מ"מ בקופסאות שימורים הנפתחות כמו פחית לא שייך קושי זה, שודאי לא מקפיד על הצורה.

¹⁹ שאולי יש מקום לומר שתרופות אינן דומות לנ"ל, שאף על פי שאין עושים בכלי של התרופה שימושים נוספים, מ"מ הכלי נועד לשמור על התרופה למשך **שנים**, מה שאין כן בכל הנ"ל. הרב שלמה אבינר שליט"א השיב לי שמותר לפתוח תרופות כאלה בשבת. ובארוחת שבת (חלק א'), פרק י"ב הערה ט') הסתפקו אם גם את זה מותר לגרשז"א, ונוטים לאסור.

הדין גם לתרופות שבהן צריך לנקב את איטום המתכת של השפופרת על מנת לעשות שימוש ראשוני.

הערה: עיקר שיטת הגרשז"א מתבססת על סברתו לפיה קופסאות שימורים, פחיות וכדו', אף על פי שמצד איכותן כלים גמורים הן – דינן כ"מוסתקיי". החזו"א²⁰, וכן התהילה לדוד²¹ והמנוחת אהבה²², חולקים על סברת הגרשז"א ומגדירים קופסאות שימורים וכדו' ככלים **גמורים**. בנוסף, מובא בספר ארחות שבת²³ שהרב יוסף שלום אלישיב שליט"א **הסתפק** בסברת היתרו של הגרשז"א בעשיית פתח לפחיות שתייה, ומ"מ סובר שאין **לפתוח** פחיות משום שלשיטתו יש בכך משום מחתך.

דעת החזו"א²⁴:

החזו"א אסר פתיחת הקופסאות משלושה טעמים [לצורך הבנת דבריו נקדים את הנזכר לעיל, שהחזו"א סובר להגדיר קופסאות שימורים²⁵ ככלים גמורים ולא כ"מוסתקיי"]:

טעם א': שעל פי הגמרא¹⁶ אסור לפתוח כלים אף על פי שכוונתו לזרוקם לאחר מכן, גזירה שמא יפתח גם כשירצה לקיימם. רק "מוסתקיי", שבגלל גריעותו אין חשש שירצה גם בפעם אחרת לעשותו כלי – מותר.

טעם ב': שאם לא מוציא **מיד** בפתיחת הקופסאות את תוכן הריהו נהנה מהכלי, ואסור משום "מתקן מנא".

טעם ג': לסברת החזו"א כלי **אטום** לא חשיב כלי, ולכן אף אם יפתח פתח שאינו לקיום אפשר²⁶ שנחשב לבונה, גם אם יזרוק הקופסא **מיד** עם פתיחתה.

²⁰ בהל' שבת סי' נ"א ס"ק י"א, מוכרח להבין כך בדבריו.

²¹ הובאו דבריו בשש"כ פרק ט', הערה ו'. מכך שסובר שיש בפתיחת הקופסאות הנ"ל איסור סותר, מוכח שאינו מדמה זאת ל"מוסתקיי".

²² חלק ג', פרק כ"ד הערה 11 ד"ה "איברא", וכן לאורך כל דבריו זוהי הנחת היסוד שלו.

²³ חלק א', פרק י"ב הערה י'.

²⁴ הל' שבת סי' נ"א ס"ק י"א.

²⁵ אחרי פתיחתו בלבד, כפי שיבואר להלן.

²⁶ זה לשונו שם: "ואפשר דאף בדעתו לזרוקה אין מתחשבין עם כוונתו".

הערות על טעמי האיסור של החזו"א:

טעם א': כל חשש הגמרא שמא יעשה כלי הוא בדברים שפעמים שבני אדם עושים מהם כלים, וא"כ כיום – כשכמעט אין מי שמשתמש בקופסאות שימורים אחר ריקון תכולתם הראשונית – גם לפי גמרא זו יהיה מותר²⁷.

טעם ג': דעת החזו"א שכלי אטום לא חשיב כלי היא חידוש גדול, ורבים מן הפוסקים²⁸ חולקים על כך, והביאו ראיות לדבריהם²⁹. נוסף על כך, מצד הסברא קשה להבין אמאי לא די בכך שהכלי שומר על התוכן שבו, וכן מסייע ומאפשר העברת התוכן ממקום למקום, על מנת להחשיבו כלי³⁰.

סיכום שיטת החזו"א: החזו"א נוטה³¹ לאסור פתיחת הקופסאות, אפילו כשרוצה להשליכן מיד לאחר פתיחתן. כאשר רצונו להשאיר בהן את תכולתן **למשך זמן** – אוסר באופן מוחלט.

• בהצעה המובאת בפוסקים לנקב את קופסאות השימורים מלמטה:

בספר שמירת שבת כהלכתה³² מובא, שגם לדעת החזו"א אם מנקב את הקופסא כך שלא תהיה ראויה עוד לשימוש – מותר.

– ביאור דברי הש"כ:

מצד סותר (בניקוב הכלי למטה): כלי אטום אינו נחשב כלי לחזו"א, ממילא אין איסור בסתירתו.

²⁷ אך ראיתי בהערות הרב נבנצל שליט"א על המשנ"ב (סי' שי"ד סע' ח', עמ' קכ"א) שרק **אולי** כיום אין לחשוש לנ"ל.

²⁸ הגרשז"א כפי שהובא לעיל, וכן משמעות הדברים בשו"ת צי"א (חלק ו', סי' ל"ה), וכן במנוחת אהבה (חלק ג', פרק כ"ד הערה 16), וכן המשמעות בספר תהילה לדוד (ראה הערה 21) ובעוד אחרונים.

²⁹ עי' שש"כ פרק ט' הערה י'.

³⁰ וכן ראיתי שתמה הרב נבנצל שליט"א שם.

³¹ כך משמע בלשונו (ראה הערה 26).

³² פרק ט', הלכה ג'. וכן מובאת עצה זו בספרים נוספים.

מצד בונה (בניקוב הכלי למטה)³³ : נראה שסובר, דכיון דאין לנקב **שום שימוש** – לא בזה אסר החזו"א.

מצד בונה וסותר (בפתיחת הקופסא)³⁴ : אחר הניקוב למטה הכלי הוא לכל היותר בגדר "מוסתקי", ואין ב"מוסתקי" בניין וסתירה, כדאמרין לעיל.

מצד בורר³⁵ : מבאר השש"כ³⁶, שע"פ דברי השו"ע³⁷ – אין איסור בורר כאשר אינו מתכוון, אף על פי דהווי "פסיק רישיה".

– הערות על הנ"ל :

א. כבר הזכרנו לעיל שחלק מהפוסקים חולקים על סברתו של הגרשז"א לדמות קופסאות שימורים ל"מוסתקי", ומגדירים הנ"ל ככלים **גמורים**, וא"כ לשיטתם יש בניקוב הנ"ל איסור **סותר**. נמצא שאין הפיתרון הנ"ל מועיל לשיטתם³⁸, ורק לחזו"א הסובר שכלי **אטום** אינו בגדר כלי, יש בפיתרון זה תועלת.

ב. מובא בארחות שבת³⁹, שהרב קרליץ שליט"א סובר שלפי הטעם השלישי שצוין לעיל בשיטת החזו"א – גם כאן יהיה אסור לעשות נקב. לכן לדינא אוסר גם באופן זה⁴⁰.

ג. אף על פי שהשש"כ⁴¹ מביא בשם הגרשז"א שמותר לפתוח באופן הנ"ל, הוסיף הגרשז"א⁴² וזה לשונו: "אך ראיתי לחכם אחד שאוסר לקלקל הקופסא כשאר

³³ לפי טעם ג' שהובא לעיל בשיטת החזו"א.

³⁴ כמבואר בתחילת דברינו בחלק זה.

³⁵ ברוב קופסאות השימורים מצויים נוזלים, וכשעושה נקב יוצאים הנוזלים דרכו.

³⁶ בהערות שתי הכוכביות בעמ' ק"ד.

³⁷ סי' שכ"ד סע' א'.

³⁸ עי' במנוחת אהבה (חלק ג', פרק כ"ד הלכה ט', ובהערה 16), שסובר שעדיף לפתוח הקופסא באופן **רגיל** מאשר לעשות נקב בתחתיתה.

³⁹ חלק א', פרק י"ב הערה ח'.

⁴⁰ ובשש"כ (פרק ט', סוף הערה כ"ב) מביא שבספר ארחות רבינו מובא כי החזו"א התיר לעשות נקב בקופסא בכדי שיוכל לפותחה.

⁴¹ פרק ט' הערה כ"ב.

⁴² בחלק התיקונים והמלואים. ובמהדורת השש"כ המחודשת מובא בפרק ט' סוף הערה כ"ב.

כונתו להוציא דרך שם את המאכל וכל כונתו רק שתהא מקולקלת כדי שלא יחשב אח"כ כעושה כלי, וצ"ע".

י. מאותם טעמים מתיר הש"כ לפתוח הקופסא גם באופן שבפתיחה יעקם את המכסה ויוציא מיד את תוכנה⁴³.

חלק ב:

בפתיחת שקיות חלב, חטיפים, וכדו' בשבת

בנוסף לצדדים שהוזכרו בחלק א' של המאמר, יש לדון בפתיחה של שקיות וכדו' בעניין חשש קורע וכן מצד הפרדת דברים דבוקים. נקדים תחילה, שקריעה שמקלקלת בלבד – אסורה מדרבנן ולא מן התורה. בהפרדת דברים דבוקים יש משום תולדת קורע⁴⁴.

• בפתיחת שקיות חלב וכדו' :

שיטת הגרשז"א⁴⁵ :

על פי שיטתו הנזכרת לעיל בחלק א', לדעת הגרשז"א גם שקית חלב מותר לפותחה מדין "מוסתקיי". מכל מקום מחמיר כאן יותר מאשר בפתיחת פחיות, ודעתו שאין לסמוך על היתר זה של פתיחת שקיות חלב מלכתחילה, אלא רק מי ששכח לפתוח השקית מבעוד יום. בנוסף לכך, סובר שרצוי שהנקב שעושה יהיה קטן מאוד, כדי שיהיה ראוי רק להוציא ולא להכניס. בשולחן שלמה⁴⁶ נתבאר הטעם שמחמיר בשקיות חלב יותר מבפחיות, שפחיות עומדות לשתייה מיידית ותכף ומיד אח"כ זורקים אותן לאשפה, מה שאין כן בשקיות חלב⁴⁷. לכן במוסדות וכדו', ששקיות החלב אינן נשארות לקיום, אפשר להקל לעשות פתח רחב. ומכל מקום גם בזה כתב

⁴³ בענ"ד לא מובן לי היתר זה, שהרי עיקום המכסה לא מקלקל את קופסת השימורים עצמה.

⁴⁴ שו"ע או"ח סי' ש"מ סע' י"ד.

⁴⁵ עיקר שיטתו בעניין מובא בש"כ בפרק ט', הערה י"ב.

⁴⁶ חלק ב', עמ' קפ"ד (הביאור שם לקוח מאיגרת שכתב הגרשז"א).

⁴⁷ ואף על פי שלעתים שומרים מעט גם קופסאות שימורים, נלענ"ד שדווקא בשקיות חלב החמיר, כיון שממש משתמש בפתח וצריך דווקא צורת פתח מסוימת.

שההיתר הוא רק בדיעבד, ומלכתחילה יפתח מבעוד יום. בארחות שבת⁴⁸ ראיתי עצה נוספת בעניין זה, והיא שיפתח השקית בשיניו, שבאופן זה הפתח אינו נאה.

לעניין חשש לקורע:

דעת הגרשז"א היא שבצירוף של כמה טעמים אין בהנ"ל איסור קורע, ואלו טעמיו:

1. לשיטת שו"ע הרב⁴⁹, דבר שהוא גוף אחד אין בו איסור קורע.
2. גם הביה"ל⁵⁰, שחולק על שו"ע הרב, דעתו שקריעה שהיא עצמה התיקון אין בה איסור קורע.
3. לרבים מהראשונים החשש כאן הוא רק לאיסור מדרבנן ולא מן התורה, כיון שלשיטתם רק בקורע על מנת לתפור יש חיוב מהתורה.
4. דעת האבני נזר⁵¹, שאיסור קורע הוא רק בדבר שרגילין לחזור ולתפור⁵².
5. גם לשיטות המחמירות בגדרי איסור קורע⁵³, מסתבר שיסכימו לתוספתא שהובאה במשנ"ב⁵⁴, שמותר לקרוע את העור שעל פי החבית, ויסברו שכל עניינו לשמור על האוכל שבתוכו – בטל אליו ואין לו שם לעצמו, וממילא אין איסור לקורעו⁵⁵.

⁴⁸ חלק א', פרק י"ב הערה י"ב.

⁴⁹ סי' ש"מ סע' י"ז.

⁵⁰ סי' ש"מ ד"ה "אין שוברין" וד"ה "ולא נתכין לקלקל".

⁵¹ אור"ח סי' קפ"ו.

⁵² נלענ"ד שכך גם דעת הביה"ל בסי' שי"ד ד"ה "חותלות של תמרים".

⁵³ כגון שיטת הפרי חדש (יר"ד סי' קי"ח סע' ד'), שסובר דבקורע מעטפה ע"מ להוציא הנייר שבתוכה יש איסור מהתורה.

⁵⁴ סי' שי"ד, ס"ק כ"ה.

⁵⁵ לא זכיתי להבין טעם זה, שלענ"ד קשה ללמוד מהיתר קריעת העור שעל פי החבית לקריעת שקית חלב מתרי טעמי: א. שהרי בעור שעל פי החבית אין שום הנאה ותועלת בעור לאחר קריעתו, מה שאין כן בשקית חלב שהקריעה חשובה ומשתמש בפתח הנוצר לצורך מזיגת החלב; ב. כיון שלשקית החלב הפתוחה יש תפקיד חשוב – לקבוע ולהגביל את כמות החלב היוצא ממנה – קשה לענ"ד לומר שכלי זה אין לו חשיבות ויהיה בטל לאוכל שבתוכו, ואינו דומה לעור ולחותלות שענינם הוא רק לשמור על תכולתם.

נקודה לציון: נראה לי פשוט שלכולי עלמא⁵⁶ אין לפתוח שקיות ואריזות שבדעתו להשתמש בהן שימוש נוסף (כגון שקיות טיטולים למי שמשתמש בהן כשקיות אשפה לטיטולים משומשים).

שיטת החזו"א:

אין התייחסות ישירה של החזו"א לעניין. לעיל בחלק א' הבאנו שלושה טעמים שמחמתם העלה החזו"א לאסור פתיחת קופסאות שימורים. הטעם הראשון – פשוט שאינו שייך לענייננו, שהרי אף אחד לא עושה שימוש חוזר בשקית חלב. בנוגע לטעמים השני והשלישי – ראיתי בספר ארחות שבת⁴⁸ שהסתפקו בדבר, שאולי כיון ששקית חלב גרועה מקופסת שימורים יש מקום לומר שאין עליה שם כלי כלל⁵⁷, ולכן אולי בזה יתיר החזו"א. לענ"ד קשה לומר שאין לשקית חלב חשיבות כלל, שהרי השקית החתוכה היא המאפשרת להוציא את החלב באופן מבוקר, ואינו דומה לחותלות שלאחר פתיחתם אין להם חשיבות כלל⁵⁸. ואכן דעת השש"כ⁵⁹ והרב קרליץ שליט"א⁴⁸ שלחזו"א יהיה אסור בזה, מפני ששייכים גם כאן הטעמים הנ"ל של החזו"א.

• בפתיחת שקיות וכדו' באופן שמקלקל ומוציא את השקית מכלל שימוש :

תחילה נקדים, שבפתיחת אריזות וחטיפים באופן שאינו מקלקל האריזה (כגון שקורע את קצה האריזה) – הדין הוא לכאורה כמו בפתיחת שקית חלב. אמנם כשפותח באופן שמקלקל ומוציא את השקית מכלל שימוש – נראה פשוט שבזה יהיה

⁵⁶ דהיינו – לכל השיטות שהזכרנו לעיל. אך ראיתי באגרות משה (או"ח חלק א', סי' קכ"ב, ענף ו') שסובר שלא שייך בניין וסתירה בדבר שחללו וצורתו משתנים. אך נלענ"ד שגם לשיטתו יהיה אסור משום מכה בפטיש (כשם שחלק מהראשונים מחייבים את הפותח בית צוואר משום מכה בפטיש). [לגוף שיטת האג"מ, צע"ק לענ"ד מאוהל וכדו', שלא תמיד חזקים ויציבים כל כך].

⁵⁷ אולי דומה לסברת האג"מ דלעיל.

⁵⁸ כמבואר לעיל הערה 55.

⁵⁹ פרק ט' הלכה ג', והערה ו' שם.

מותר לכולי עלמא, שאריזות וכדו'⁶⁰ דומות לחותלות של תמרים שהתיר השו"ע⁶¹ לקורען. וכן ראיתי שהתירו בזה לכל השיטות הנ"ל השש"כ⁶² והארחות שבת⁶³. אך בעל המנוחת אהבה⁶⁴ סובר, שעל פי המגן אברהם⁶⁵ אין לדמות קריעת חותלות לנידון דידן⁶⁶, ולכן אוסר לקרוע שקיות ולקלקלן לגמרי משום סותר, אך מתיר כשפותח באופן שלא יקלקל השקית ושדעתו להוציא מיד את תכולתה ממנה.

• **בפתיחת חטיפים וכדו' ע"י הפרדת קצוות האריזה הדבוקים זה לזה:**

כאמור לעיל, הפרדת ניירות דבוקים היא תולדה של קורע. וכבר נחלקו הראשונים בדין קריעת קשר של כובסים [וה"ה בהפרדת גופים דבוקים] שנעשו באופן זמני ולא לקיום, אם מותר או אסור. גם פוסקי זמננו חלוקים בהגדרה מה נחשב שנעשה לקיום ובדינים הנוגעים לזה, ולא נרחיב בזה. לגופו של עניין: הגרשז"א⁶⁷ נוטה⁶⁸ להקל, מפני שמדמה זאת לניירות שנדבקו מאליהם, דלא מיקרי קורע מפני שעומדים להיפרד. ואף על פי שבנידון דידן ההדבקה כן נעשתה בכוונה, כדי לשמור על תוכן האריזות, מכל מקום עדיין שייך העניין שעומדים להיפרד וגם נעשו באופן שיהיה קל להפרידם. כל היתר זה הוא דווקא באריזות המדובקות בצד אחד בלבד [כמו שמצוי במארזי עוגיות, שבצידם התחתון הכל גוף אחד ורק הצד העליון מודבק]. אך אריזות המדובקות בשני הצדדים [כמו רוב החטיפים כיום] – אוסר הגרשז"א לפותחן, שהרי צד אחד יישאר סגור תמיד, והדבקה שלא בודאי עשויה להיפתח חשובה כקיימת, ואסור להפרידה. לעני"ד כיום, שעל גבי רוב

⁶⁰ כגון אריזות של ממחטות נייר, כלים חד-פעמיים וחטיפים.

⁶¹ סי' ש"ד סע' ח'.

⁶² פרק ט' הלכה ג'.

⁶³ פרק י"ב, הלכה כ"ג.

⁶⁴ חלק ג', פרק ט"ז הלכה ו'.

⁶⁵ סי' ש"ד ס"ק י"ג.

⁶⁶ עי"ש בהערותיו הסבר לדבריו. ולענ"ד אין משמעות המג"א כדבריו. בנוסף נזכיר שכל שיטתו בנויה על כך שכל הנ"ל נחשב לכלים גמורים ולא ל"מוסתקי", שלא כדעת הגרשז"א.

⁶⁷ שיטתו מובאת בשש"כ, פרק ט' הערה כ"א.

⁶⁸ זה לשון השש"כ שם: "ושמעתי מהגרש"ז אויערבך זצ"ל, דאפשר שמותר..."

האריזות⁶⁹ יש הדפס ורובם ככולם פותחים את החטיפים רק בצידם העליון, אולי יתיר בזה הגרשז"א. וכן בספר ארחות שבת⁷⁰ משמע שהתירו בזה. מאידך גיסא, הרב יעקב אריאל שליט"א⁷¹ סובר שאסור להפריד הדבקים גם כאשר דבוקים בצד אחד בלבד, שסובר כי כגון זה נחשב הדבקה **לקיום**, כיון שמיועד להיות מחובר זמן רב וניחא בחיבור זה כדי לשמור על התכולה⁷².

הערה: נראה⁷³ פשוט שסיבות האיסור של החזו"א בפתיחת קופסאות שימורים אינן שייכות כאן, שהרי אין כאן כלי **אטום**, אלא דומה הדבר למגופה⁷⁴ שעל פי החבית, וכן לא עושה פתח יפה אלא הוא כמסיר המגופה שעל פי החבית, שמותר אפילו בחבית שלימה⁷⁵.

חלק ג':

בפתיחת פקקי בקבוקים

בפתיחת פקק של בקבוק יש לעיין אם אסור מהצדדים הבאים:

א. מכה בפטיש או בונה⁷⁶ – שקודם הפתיחה הפקק אינו גמור, שהרי יכולת ההברגה של הפקק אינה אפשרית עד שמנתקו מן הטבעת המחוברת אליו.

ב. קורע – כשמפריד את הטבעת מהפקק.

ג. מחתך – שהרי ההפרדה נעשית באופן מדויק.

⁶⁹ למעט אריזות הבאות גם בתוך קופסת קרטון, שאז ברוב המקרים על האריזה הפנימית אין הדפס.

⁷⁰ פרק י"ב הערה מ"ב, ולא ביארו את סברתם להתיר.

⁷¹ כך אמר לי בעל פה בביקורו בישיבה השנה.

⁷² ואכמ"ל בזה, רק נעיר שלענ"ד צ"ע שלכאורה הדבקה עניינה לחבר הגופים **לאחד**, וכאן ודאי שאינו כן.

⁷³ בשש"כ בהוצאה המחודשת כתבו כן במפורש (פרק ט' הערה י"ג).

⁷⁴ כיסוי חרס שאינו חלק מגוף החבית.

⁷⁵ שו"ע או"ח סי' שי"ד סע' ו'.

⁷⁶ מחלוקת ראשונים, ואין בזה נפק"מ לענייננו [הרב דניאל מילר שליט"א העיר שאולי יש נפק"מ, שאם זה מכה בפטיש תלוי הדבר בדעתו למלאכה].

דעת הגרשז"א:

עיקר שיטת הגרשז"א מובאת בשו"ת מנחת שלמה⁷⁷, שם משיב ומבאר בכמה תשובות את שיטתו בעניין. הגרשז"א מחלק בין פקקי מתכת המצויים בבקבוקי היין לבין פקקי פלסטיק המצויים במשקאות השתייה הקלה, ועל כן נתייחס אליהם בנפרד:

• דעת הגרשז"א בפקקי מתכת:

מצד מכה בפטיש או בונה: זו לשון הגרשז"א בריש תשובתו שם: **"פשוט** הדבר שאיסור⁷⁸ גמור הוא לפתוח בו לראשונה בשבת". טעמו, שסובר שיש בהפרדת הפקק מהטבעת משום **תיקון כלי**, שהרי הפקק מחובר לטבעת באופן שהם דבר אחד, והטבעת היא בהיקף קטן יותר מהיקף ההברגה על מנת שלא יוכלו לפתוח את הבקבוק מבלי להפריד בין הפקק לטבעת⁷⁹, וא"כ כאשר הפקק מחובר לטבעת יש כאן כלי שאינו יכול לשמש להברגה, וכשמפריד את הטבעת הוא בעצם עושה כלי הראוי להברגה, ולכן יש בזה ממש איסור "מתקן מנא". בהמשך, בתשובה⁸⁰ לרב עובדיה יוסף שליט"א, מבאר שאף שהפקק כבר חשיב כלי גם כאשר הטבעת מחוברת אליו, שהרי משמש לסגור את הבקבוק, מכל מקום כיון שניתוק הפקק מהטבעת יוצר ייעודים **נוספים** לפקק, יש בזה משום "מתקן מנא"⁸¹. בעני"ד לא זכיתי להבין במה שונה פתיחת פקק מפתיחת קופסאות שימורים, שאותה התיר הגרשז"א מטעם שאף על פי שכלי הוא, כיון שלא עתיד להשתמש בו לאחר ריקון תכולתו, אין בזה משום "מתקן מנא". שהרי לכאורה גם כאן אחר שיסיים את תכולת הבקבוק לא ישתמש יותר בפקק⁸². אבל בנידון דידן כתב הגרשז"א זצ"ל⁸³ "וכמו שאסור לקטום

⁷⁷ חלק ב', סי' י"א.

⁷⁸ ובהמשך הסי' (אות ד') כתב וז"ל: "ומסופקני אם חשיב בכגון דא (=פתיחת בקבוק ביד) כקוטם בכלי דחייב חטאת".

⁷⁹ נראה לי שמטרת היצרן בזה הוא שיהיה ניכר שלא פתחו את הבקבוק לאחר יצירתו.

⁸⁰ שם אות ד'.

⁸¹ כשם שהנוטל קיסם שראוי ועומד לחציצת שיניים והוא קוטמו ומכשירו לחצוץ חורין וסדקים קטנים יותר אסור, הוא הדין בענייננו.

⁸² ולכאורה בזה שקופסת שימורים מכילה את גוף האוכל, ואילו פקק הוא כלי חיצוני לאוכל – אין נפק"מ לענ"ד.

קיסם כדי לחצוץ בו פעם אחת בלבד את שיניו ואח"כ יזרקנו משום תיקון כלי כמבואר בגמ' ובשו"ע סי' שכ"ב, כל שכן שאסור לעשות פקק לבקבוק".

מצד קורע: בפקקי מתכת לא התייחס הגרשז"א לזה, אך בפקקי פלסטיק כתב⁸⁴: "ומשום קורע ליכא כי הוא רק שובר ולא קורע, וזה כמו עור שעל חבית". ובעני"ד לא זכיתי להבין כוונת דבריו בזה, דהיינו מה הקשר בין תחילת המשפט לסופו. בנוסף, לענ"ד עצם ההשוואה לעור שעל פי החבית קשה, שהרי שם אין הקריעה מתקנת דבר, מה שאין כן בנידון דידן. ואולי כוונתו היא שאין מספיק חיבור בין הפקק לטבעת, וא"כ היחס בין הפקק לטבעת הוא כמו היחס של עור שמכסה חבית לחבית.

מצד מחתך: זו לשון הגרשז"א⁸⁴: "ומשום מחתך ג"כ לא אסור, שאינו מכוין כלל למדה רק שובר במקום המיועד לכך שהוא יותר טוב ונוח". וזה לפי שיטתו שמחתך שייך רק ברוצה בדווקא את המידה שאותה הוא חותך, וכאן לא היה איכפת לו אם בית החרושת היו עושים מידה אחרת⁸⁵. הרב יוסף שלום אלישיב שליט"א⁸⁶ חולק על הגדרת מחתך של הגרשז"א, וסובר שיש בפתחת כל סוגי הבקבוקים איסור מחתך.

• בדרכים שבהן גם לדעת הגרשז"א מותר לפתוח פקקי מתכת:

דרך א'⁸⁷ – שקודם הפתיחה יעשה בפקק נקב רחב, כך שלא יהיה עוד ראוי לשמש בתור מכסה⁸⁸.

⁸³ שם אות א'.

⁸⁴ שם אות ה', בהערה השניה.

⁸⁵ בענ"ד לא מובן לי אמאי בזה שכל אדם רוצה שהפקק יצא ישר ונאה ולא עקום ופגום אין הדבר חשוב שרוצה בדווקא חיתוך כזה? ובשלמא בפקקי פלסטיק שעיקר הפקק כבר מנותק מן הטבעת אפשר לומר שהפקק כבר גמור וישר, אך בפקקי מתכת אין זה כך.

⁸⁶ מובא במשנ"ב של הוצאת 'דרשו' (סי' שי"ד, הערה 20).

⁸⁷ מובא בשש"כ, פרק ט' הלכה י"ז.

⁸⁸ בחלק א' בעניין ניקוב קופסאות שימורים ביארנו דרך זו [באופן פשוט גם ההערה מחלק התיקונים והמלואים של השש"כ שהבאנו שם, שייכת גם בנידון דידן].

דרך ב' – בשש"כ⁸⁹ מובא שמתיר הגרשז"א לפתוח הבקבוקים כאשר יש לו פקק אחר, או כשבכוונתו להשליך את הפקק מיד לאשפה⁹⁰. אך בספר מאור השבת⁹¹ שאל את הגרשז"א בעניין, וזו לשונו: "...ולעומת זה (שבשש"כ מובא שמתיר הגרשז"א) שמעתי בשם מרן שליט"א שלמעשה אין כדאי לעשות כן". וכתב לו הגרשז"א: "התבוננתי דאפשר דדוקא כשהתיקון איננו טבעי רק למצוה הוא דשרי [בדאית ליה אחרינא], ולא כשעושה ממש כלי אפשר דאסור אף על פי שיש לו הרבה כלים כאלה". א"כ משמע שהגרשז"א חזר בו, כיון שראיינו להתיר אינה מוכרחת⁹². וצ"ע בשש"כ במהדורה המחודשת⁹³, שאף על פי שמביא חידושים בשם הגרשז"א שהובאו בספר מאור השבת, לא הזכיר שחזר בו הגרשז"א מההיא.

דעת הציץ אליעזר בפתיחת פקקי מתכת:

הצי"א⁹⁴ חולק על הגרשז"א, וסובר ש**מותר** לפתוח את הני"ל. עיקר סברתו היא, שכיון ש**מראש** מסודר הדבר כך שבשימוש הראשוני יוסר הפקק על ידי שבירה קלה, אין בזה משום עשיית כלי אלא כעין **הסרת מונע** חיצוני לפתיחת הבקבוק בלבד. לכן גם קודם להסרת הטבעת ישנו שם כלי על הפקק. הצי"א מדמה זאת לחותלות, שמותר לפותחם ולחותכם, שכיון שכלים גרועים הם ואינם עשויים להתקיים, אין הם נחשבים לכלי, וכך גם בענייננו – החיבור הוא חיבור גרוע ואינו עשוי להתקיים ולכן לא נחשב לחיבור⁹⁵. לעניין ראיית הגרשז"א, מכך שאסור ליטול קיסם כדי לחצוץ בו שיניו, אומר הצי"א: "לא דמי כלל... מפני דבנידוננו, כאמור,

⁸⁹ פרק ט' הערה ע"ב.

⁹⁰ עיקר ראייתו מהגמרא בסוכה (דף ל"ג:), שמותר למעט את ענבי ההדס בי"ט אם כוונתו לאכילה ולא שיתוקן למצות ארבעת המינים, אף על פי דהווי "פסיק רישיה", כיון דאית ליה הושענא אחריתי מותר. א"כ כשאין לו כל תועלת בהדס שיתוקן – מותר. כך גם בנידון דידן, כשאין לו תועלת בכלי שיתוקן – מותר. וממשיך שם הגרשז"א, שאף על פי שהתוס' בכתובות (דף ו'. ד"ה "האי מסוכרייתא") כתבו שדווקא משום **מצוה** מותר, וכן שאפשר לחלק בין לתקן הדס שיהיה כשר למצוה לתיקון כלי גשמי, מ"מ לדעתו אפשר להקל.

⁹¹ חלק ב', מכתבי הגרשז"א אויערבך, מכתב כ"ה אות ג'.

⁹² ראה הערה 90.

⁹³ הוצאת פלדהיים ה'תש"ע.

⁹⁴ חלק י"ד, סי' מ"ה.

⁹⁵ כך נלענ"ד להבין דבריו, וצ"ע מה שמזכיר בהמשך **שהפקק** הוא פקק גרוע ולא **החיבור** גרוע.

מתחילה הותקן ונעשה לשם כך שישמש לבכזאת". א"כ סובר הצי"א שאין לייחס חשיבות לחיבור הפקק לטבעת, כיון שמחובר באופן קל וזמני, ולכן הטבעת לא נחשבת לחלק מן הפקק והפקק עומד לעצמו⁹⁶. בשו"ת דבר חברון⁹⁷ לרב דב ליאור שליט"א כתב שנראה עיקר כשיטה **המתירה**, אך סובר שמלכתחילה יפתח בערב שבת.

• **דעת הגרשז"א בפקקי פלסטיק:**

פקקי פלסטיק **מתיר** הגרשז"א⁹⁸. טעמו, שבפקקי פלסטיק ניכר עוד קודם להפרדה שהפקק והטבעת הם שני דברים **שונים** וא"כ הפקק כבר עומד לעצמו, אלא שיש דבר **אחר** המונע ממנו את יכולת ההברגה. הגרשז"א מדמה הדבר לעור או שעווה שסביב למכסה, שמותר לפותחו; כך גם בענייננו, הטבעת היא **כמו הדבקה** למכסה.

בספר ארחות שבת מובא בשם הרב קרליץ שליט"א⁹⁹, שסובר שגם פקקי פלסטיק אסור לפתוח משום מכה בפטיש, ולא מסכים לחילוק שעשה הגרשז"א בין פקקי פלסטיק לפקקי מתכת. כמו כן, כבר הזכרנו שמובא⁹⁹ בשם הרב יוסף שלום אלישיב שליט"א שאוסר לפתוח הן פקקי מתכת והן פקקי פלסטיק משום איסור מחתך.

הערה: המאמר עסק רק בגוף הדין של פתיחת הדברים השונים, ולא עסק בעניינים חיצוניים העלולים להיות בדברים הנ"ל, כגון קריעת אותיות וציורים.

⁹⁶ לקמן נראה שזה מעין סברת הגרשז"א להתיר לפתוח בקבוקי **פלסטיק**.

⁹⁷ סי' ט"ב.

⁹⁸ פרק ט' הלכה י"ז.

⁹⁹ חלק א', פרק י"ב הערה ל"א.

שער האמונה



אילת - המעבר הדמוגרפי בין גלות לגאולה

חגיגת ט"ו באב הראשונה בהיסטוריה

הרב גדי הרלינג

בתשעה באב, בשנה ה-39 להליכתם במדבר, היו בני ישראל באילת.

א. שמחת ט"ו באב במדבר¹

לאחר חטא המרגלים, כשנגזר על כל הדור היוצא ממצרים למות במדבר בכל שנה בתשעה באב, חפרו לעצמם הגברים קברים וישנו בהם בלילה. בבוקר יצא כרוז במחנה: "יבדלו החיים מן המתים"²; מי שקם – קם, ומי שלא – כיסוהו בעפר.

בתשעה באב בשנה ה-39, חפרו קברים, ישנו בלילה, ובבוקר – כשיצא הכרוז – כולם קמו. חשבו בני ישראל שאולי טעו בחישוב החודש ועדיין לא הגיע תשעה באב, לכן ישנו גם בעשרה באב בקברים, ושוב בבוקר כולם קמו. וכך היה גם בימים הבאים – י"א, י"ב, י"ג וי"ד באב. כיון שהגיע ט"ו באב והלבנה נתמלאה, אמרו: בוודאי כבר עבר תשעה באב, ואם אף אחד לא מת, סימן הוא שכבר מחל ה' על הגזירה של "במדבר הזה יפלו פגריכם"³ וכל מי שחי כעת זכאי להיכנס לארץ. על כן קבעו אותו היום – ט"ו באב – יום טוב. מבחינה דמוגרפית, נסתיימה הגלות והחלה הגאולה. על כך שמחו, וחגגו את ט"ו באב לראשונה בהיסטוריה. ונשאר יום זה כיום טוב לישראל לדורות, יחד עם המאורעות השמחים הנוספים שקרו ביום זה במהלך ההיסטוריה לאחר מכן.

מעבר דמוגרפי זה אינו שייך רק לתחום של "מרשם האוכלוסין", אלא שייך למצב השראת שכינה על ישראל ועל העולם כולו. כי כל זמן שהגזירה היתה עדיין

¹ על פי רש"י תענית דף ל': ד"ה "שכלו מתי מדבר", ותוס' שם ד"ה "יום שבו כלו". רשב"ם ותוס' בבא בתרא דף קכ"א-קכ"א:.

² מדרש שמואל, פרשה ל"ב. רש"י תענית דף ל': ד"ה "שכלו מתי מדבר".

³ במדבר י"ד, כ"ט.

קיימת – היו ישראל נזופים, וה' דיבר עם משה בלשון קשה⁴. רק לאחר שכלו מתי מדבר מלמות, ה' חזר לדבר אל משה בלשון חיבה.

כל השנים הרבות לאחר חטא המרגלים, השתדלו ישראל לתקן מעשיהם ולהשתוקק יותר לקדושת ארץ ישראל כדי לתקן חטאם⁵. והנה, הם מתבשרים, על ידי הפסקת מיתתם ועל ידי חזרת הדיבור למשה בלשון חיבה, **שהם כבר אינם נזופים**. היש שמחה גדולה מזו?!

ב. שמחת ט"ו באב באילת

מקרה משמח זה התרחש באילת. וזאת מנין?

א. בסדר מסעות בני ישראל בפרשת מסעי כתוב⁶: "ויסעו מיטבתה, ויחנו בעברנה. ויסעו מעברנה, ויחנו בעצין גבר. ויסעו מעצין גבר, ויחנו במדבר צן היא קדש".

והיכן היא עציון גבר? בפרשת דברים כתוב⁷: "ונעבר מאת אחינו בני עשו הישבים בשעיר מדרך הערבה מאילת ומעצין גבר". אם כן, עציון גבר היא אילת⁸.

ב. "ויבאו בני ישראל כל העדה מדבר צן בחדש הראשון וישב העם בקדש, ותמת שם מרים ותקבר שם"⁹. אומר רש"י: "כל העדה – עדה השלמה, שכבר מתו מתי מדבר, ואלו פרשו לחיים". ומוסיף בעל שפתי חכמים¹⁰: "רצונו לתרץ כיון שכתוב בני ישראל פשיטא שהיו כל העדה, ומפרש [עדה "השלמה"] שכבר מתו מתי מדבר".

⁴ תענית דף ל'; דברים ב', ט"ז-י"ז ברש"י.

⁵ עי' במאמרי "בתוכן מסעות בני ישראל לאדום ומואב", בחוברת "ומדברך נאווה" ו', עמ' 253-254.

⁶ במדבר ל"ג, ל"ד-ל"ו.

⁷ דברים ב', ח'.

⁸ ונחלקו המפרשים אם אילת ועציון גבר הם שני שמות של מקום אחד, כמו אלון מורה ושכם, קרית ארבע וחברון, או שהם שני מקומות סמוכים זה לזה, מקום אחד הוא העיר או המבצר ומקום אחד הוא הנמל.

⁹ במדבר כ', א'.

¹⁰ אות כ'.

ג. אותו פסוק הנזכר מחלק את הגעתם של בני ישראל וישיבתם במדבר צין וקדש לשני חלקים. על ביאתם למדבר צין נאמר "כל העדה", ועל ישיבתם בקדש נאמר "העם". לעני"ד נראה לדייק שהפסוק רוצה להשמיענו, שבהגיעם למדבר צין (עוד לפני ישיבתם בקדש) הם כבר היו בבחינת "כל העדה", והדבר לא קרה בקדש אלא קודם הגעתם לשם¹¹. מכאן אפשר להסיק, שמתי מדבר כלו בחנייה הקודמת למדבר צין-קדש, היינו – באילת. לכן, שמחת ט"ו באב הראשונה בהיסטוריה התרחשה באילת.

ג. האם אילת של ימינו היא אילת של התנ"ך?

בני ישראל חנו במדבר בארבעים ושניים מקומות המוזכרים בפרשת מסעי. לא ידוע היכן מקומות אלו נמצאים כיום, כיון שלא נשמר רצף התיישבותי במשך ההיסטוריה ששמר על שם המקום. בני ישראל היו שם, פעלו מה שפעלו, והמשיכו בדרכם; לא נשמר המיקום המדויק של המקום בו חנו.

ובאמת, אין חשיבות למקום טופוגרפי מסוים בו היו בני ישראל, כי כבר אין משמעות לכך. חשיבות מקום החנייה היתה בעבר, לפני שבני ישראל הלכו שם. בכל מקום ומקום שחנו היתה קדושה מיוחדת. ישראל, עם השראת השכינה העצומה שהיתה על מחניהם, הגיעו לכל מקומות חנייתם, "ליקטו" את הקדושה שבאותו מקום, ובאו יחד איתה לארץ ישראל, שם השתמשו באותה קדושה במהלך הדורות הבאים (ואין כאן המקום להרחיב בנושא חשוב זה).

המקום היחידי ממסעות בני ישראל שנשתמר לאורך ההיסטוריה, בתנ"ך ולאחריו, עד ימינו – הוא אילת. לעני"ד יש לאילת חשיבות רוחנית גם בימינו, וכפי שיבואר להלן, ולכן נשמר שמה על אותו מקום גיאוגרפי עד ימינו.

הנה סקירה קצרה על המקומות שבהם הוזכרה אילת בשמה ובמקומה בהיסטוריה:

1. "ויסעו מעברנה, ויחנו בעֲצֵיִן גבר"¹².

2. "ונעבד מאת אחינו בני עשו הישבים בשעיר מדרך הערבה מאילת ומעֲצֵיִן גבר"⁷.

¹¹ לרמב"ן ולמלבי"ם פירוש אחר לפסוק, אך אני מסביר לפי רש"י ופשוט הפסוק.

¹² במדבר ל"ג, ל"ה.

3. "וְאָנִי עָשָׂה הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה בְּעֶצְיוֹן גִּבֹּר אֲשֶׁר אֶת אֵלֹתַי, עַל שִׁפְתַּי יָם סוֹף בְּאַרְץ אֲדוֹם"¹³ – "אִזְּ הַלֵּךְ שְׁלֹמֹה לְעֶצְיוֹן גִּבֹּר וְאֵל אֵילֹת עַל שִׁפְתַּי הַיָּם בְּאַרְץ אֲדוֹם"¹⁴.
4. "וְהוֹשִׁפֵּט עָשָׂה אֲנִיּוֹת תְּרִשִׁישׁ לִלְכַּת אוֹפִירָה לְזָהָב וְלֹא הַלֵּךְ, כִּי נִשְׁבְּרוּ אֲנִיּוֹת בְּעֶצְיוֹן גִּבֹּר"¹⁵ – "וְאַחֲרַי כֵּן אֶתְחַבֵּר יְהוֹשִׁפֵּט מֶלֶךְ יְהוּדָה עִם אַחֲזִיָּה מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל, הוּא הִרְשִׁיעַ לַעֲשׂוֹת. וַיַּחְבְּרֵהוּ עָמּוֹ לַעֲשׂוֹת אֲנִיּוֹת לִלְכַּת תְּרִשִׁישׁ, וַיַּעֲשׂוּ אֲנִיּוֹת בְּעֶצְיוֹן גִּבֹּר. וַיִּתְּנָבֵא אֱלִיעֶזֶר בֶּן דֹּדָהּ מִמֶּרְשָׁה עַל יְהוֹשִׁפֵּט לֵאמֹר, כֹּה־תִּחְבֹּרְךָ עִם אַחֲזִיָּהוּ פֶּרֶץ ה' אֶת מַעֲשִׂיךָ וַיִּשְׁבְּרוּ אֲנִיּוֹת וְלֹא עָצְרוּ לִלְכַּת אֶל תְּרִשִׁישׁ"¹⁶.
5. "וַיִּקְחוּ כָל עַם יְהוּדָה אֶת עֲזַרְיָה וְהוּא בֶן שֵׁשׁ עֶשְׂרֵה שָׁנָה, וַיִּמְלְכוּ אוֹתוֹ תַּחַת אָבִיו אֲמַצְיָהוּ. הוּא בָּנָה אֶת אֵילַת וַיִּשְׁכְּבָהּ לַיהוּדָה"¹⁷ – "...הוּא בָּנָה אֶת אֵילֹת וַיִּשְׁכְּבָהּ לַיהוּדָה"¹⁸.
6. "בַּעֲתָה הַהִיא הִשִּׁיב רִצִּין מֶלֶךְ אֲרָם אֶת אֵילַת לְאָרֶם וַיִּנְשַׁל אֶת הַיְּהוּדִים מֵאֵילֹת, וְאֲדוֹמִים בָּאוּ אֵילַת וַיִּשְׁבּוּ שָׁם עַד הַיּוֹם הַזֶּה"¹⁹.
7. לְאַחֵר תִּקּוּפַת הַתְּנִי"ךְ, הַיּוֹנִים וְהַרֹמָאִים קָרְאוּ לַעֲקֵבָה "אֵילָה" – עַל שֵׁם אֵילַת.
8. הַיּוֹם הָעֶרְבִים קוֹרְאִים לְמָקוֹם "עֲקֵבָה", אֵךְ הַמִּילָה "עֲקֵבָה" הִיא רֶק חֶלֶק מִן הַשֵּׁם. הַשֵּׁם הַמֶּלֶא הוּא "עֲקֵבַת-אֵל-אֵילָה". בְּעֶרְבִית מְדוּבֶרֶת "עֲקֵבָה" הוּא מַעֲלָה צָר הַמַּעֲכָב. בְּעֶרְבִית סְפֻרֹתִית "עֲקֵבָה" פִּירוּשׁוֹ מִצָּפָה. לִכֵּן תִּרְגֹּם הַשֵּׁם "עֲקֵבָה" בְּעֶרְבִית הוּא "מַעֲלָה אֵילַת" אוּ "מִצְפָּה אֵילַת".

¹³ מַלְכִים א' ט', כ"ו.

¹⁴ דְּבָרֵי הַיָּמִים ב' ח', י"ז.

¹⁵ מַלְכִים א' כ"ב, מ"ט.

¹⁶ דְּבָרֵי הַיָּמִים ב' כ', ל"ה-ל"ז.

¹⁷ מַלְכִים ב' י"ד, כ"א-כ"ב. כָּל כֵּךְ חֲשׂוּבָה בְּנֵיִת אֵילַת וַיִּשׁוּבָה, עַד שֶׁהִנְבִּיא מַסְפֵּר עַל יִישׁוּב אֵילַת עַל יְדֵי עֲזַרְיָה לְפָנַי שֶׁמַּסְפֵּר עַל פּוּעֵלוֹ הָרַב לְבִיצוֹר יְרוּשָׁלַיִם וְהִנְגַּב!

¹⁸ דְּבָרֵי הַיָּמִים ב' כ"ו, ב'.

¹⁹ מַלְכִים ב' ט"ז, ו'. "הַיּוֹם הַזֶּה" כְּפִשׁוּטוֹ הוּא הַיּוֹם שֶׁבּוּ נִכְתַּב סֵפֶר מַלְכִים, אֵךְ אִפְשָׁר לְהוֹסִיף פִּירוּשׁ שֶׁ"הַיּוֹם הַזֶּה" הוּא מִבְּצַע 'עוֹבְדָה' בְּסוֹף מַלְחַמַת הַשְּׁחָרוֹר, כְּשֶׁאֵילַת חֲזָרָה לְשִׁלְטַת יִשְׂרָאֵל וְנִתְיָשְׁבוּ בָּהּ שׁוּב יְהוּדִים בְּשִׁלְטוֹן עֲצָמִי. כְּדִבְרֵי בֶן גּוֹרִיוֹן: "אֲנַחְנוּ הַמִּשְׁךְ הַתְּנִי"ךְ", כִּי "הַיּוֹם הַזֶּה" שֶׁבִּתְנִי"ךְ הוּא הַיּוֹם שֶׁבּוּ נִכְבְּשָׁה וְנִבְנְתָה אֵילַת בִּימֵינוּ וְנִמְחָקָה הַבוּשָׁה שֶׁל גִּירוּשׁ יְהוּדִים מִנְּחֻלָּתָם בְּאַרְץ אֲבוֹתֵינוּ.

ניתן לראות שהשם "אילת" נשמר לאורך כל ההיסטוריה, באותו מקום גיאוגרפי. לכן נוכל לומר, שאילת שבה חנו בני ישראל היתה באותו מקום שבו אילת בימינו – בראש מפרץ אילת שהוא חלק מים סוף.

ד. אילת וארץ אדום

פעמים רבות נשאלתי כיצד אני טוען שאילת היא חלק מארץ ישראל, והרי כתוב במפורש שאילת היא בארץ אדום²⁰ (כלומר – שכל האזור הוא ארץ אדום)?

תשובתי היא, שלענ"ד יש לחלק בין המקום שבו ישבו בפועל האדומים בתקופות שונות, לבין הנחלה האלוקית שהובטחה לאדום.

לדוגמא, כשנאמר²¹ "ולא נחם אלקים דרך ארץ פלשתים כי קרוב הוא" וכו' – וכי ארץ פלשתים היא זאת! הרי היא חלק ברור מנחלת שבט יהודה שבארץ ישראל! אלא הפלשתים פלשו לשם (כשם כן הם), וישבו שם. לכן, בינתיים, קוראים למקום זה "ארץ פלשתים".

כמו כן באילת – האדומים פלשו לשם וישבו שם בתקופה ההיא, ולכן קוראים למקום "ארץ אדום"²².

ומהי הנחלה האלוקית המובטחת לאדום? – כתוב²³: "אל תתגרו במ (באדום) כי לא אתן לכם מארצם עד מדרך כף רגל, כי יִרְשֶׁה לעשו נתתי את הר

²⁰ ראה לעיל פרק ג' סע' 3.

²¹ שמות י"ג, י"ז.

²² לענ"ד האדומים פלשו גם לתוך סיני, ולכן עד היום ישנו הר בשם ג'בל שעירה, שנמצא כ-50 ק"מ מערבה מאילת בתוך שטח סיני. ולפי זה אפשר להסביר יפה (זאת שמעתי מהרב יואל בן נון) את הפסוק בתחילת ספר דברים (א', ב'): "אחד עשר יום מחרב דרך הר שעיר, עד קדש ברנע". אם נכונה ההשערה שהר סיני הוא בדרום סיני, כמקובל לומר בימינו, וקדש ברנע היא בסביבות ניצנה במקום הנקרא עין קודיאט – קשה להבין איך הם הלכו דרך "הר שעיר". אך לפי הסבר זה, הם הלכו דרך הר הנקרא היום ג'בל שעירה, שנמצא בדיוק על הקו בין חורב לקדש ברנע. וכן אפשר להסביר את הפסוק: "ונסב את הר שעיר ימים רבים" (דברים ב', א'), שמדובר על הר שעיר שבסיני. אך מדוע קוראים להר שנמצא בסיני ג'בל שעירה? לפי השערת, האדומים פלשו והתיישבו בזמן מן הזמנים, והגיעו עד שם. לכן הישמעאלים קוראים למקום "ג'בל שעירה" כלומר, עד לכאן הגיעו השעירים – האדומים.

²³ דברים ב', ה'.

שעיר. הנה כי בני עשו קיבלו ירושה מאת ה' את **הר שעיר**, הנקרא כיום "הרי אדום", ואילת לעומת זאת יושבת בעמק הערבה ולא בהר²⁴.

ה. אילת – מהפך דמוגרפי בתודעה הלאומית

נחזור לעניין המעבר בין דור המדבר לדור הנכנסים לארץ, שהתרחש באילת, ונשאל: מדוע באילת נערכה חגיגת ט"ו באב הראשונה על כך שכלו מתי מדבר, והרי באילת לא מת אף אחד (אחרון מתי המדבר מת בתשעה באב בשנה הקודמת לחנייתם באילת)? וכן מדוע חוגגים בט"ו באב ולא בתשעה באב לזכר מה שקרה שנה קודם לכן, שבתשעה באב מתו אחרוני מתי המדבר, וכבר אז, אליבא דאמת, כלתה הגזירה? ועוד, מדוע לא חזר דיבור ה' אל משה בלשון חיבה, ומדוע לא הפסיקו ישראל להיות נזופים בשנה הקודמת? ויותר מכך: מדוע כתוב "ויבאו בני ישראל כל העדה"⁹ רק כשהגיעו למדבר צין במסע שאחרי היותם באילת, ולא בשנה שקדמה, בזמן שבאמת מתו אחרוני מתי מדבר?

תשובה אחת לשאלות הללו היא פשוטה בתכלית אך עמוקה עד מאוד²⁵: למרות שלמעשה כלו מתי מדבר שנה לפני הגיעם לאילת, רק באילת בט"ו באב נודע לישראל דבר זה. רק באילת הצטרפה התודעה הלאומית של ישראל למציאות הגופנית שקרתה כבר בשנה הקודמת. לכן, השמחה של ט"ו באב היא שמחת התודעה הלאומית, שהכירה שנסתיים השלב של הגלות – של "במדבר הזה יפלו פגריכם"³ – והחל השלב של הגאולה, של דור שזכאי כולו להיכנס לארץ. התרוממה רוח העם לחוש תחושה של חיים השייכים לגאולה ולארץ ישראל, ועל כך אנו שמחים עד היום בט"ו באב.

לחידוד הדברים, נביא שתי דוגמאות ליישום עניין התודעה הלאומית

בימינו:

²⁴ גם עקבה נמצאת בעמק למרגלות ההרים הנקראים הרי מדין, כי הרי אדום לא מגיעים לים סוף (עיין במפת האזור).

²⁵ ועי' במלבי"ם במדבר כ', א', שעונה בדרך אחרת לגבי התאריכים, אך לגבי עצם הרעיון מחזק את הנאמר כאן.

דוגמה א': הרב קוק כותב²⁶ על גאולת ימינו, שבאמת הגאולה מתחילה כאשר נשמת האומה מתחילה להתעורר מתרדמת הגלות. הנשמה המתעוררת דוחפת את הגוף לעשות מעשים במסירות נפש למען יישוב הארץ וכיבושה. אך פעולת הנשמה היא נסתרת, ולכן התודעה הלאומית בתחילת הגאולה היא בעיקרה תודעת חול. תפקידנו בדורות אלו הוא לעורר את התודעה הלאומית, שתכיר שכל מה שזכינו לו בגאולת ימינו הוא פעולת נשמת ישראל הנפעלת ישירות על ידי קורא הדורות מראש ברוך הוא וברוך שמו.

לעתיד יתגלה דבר זה, ויתברר לכל עם ישראל שכל מה שקרה וקורה איתנו בשיבתנו ושיבתנו בארץ ישראל בימינו – הכל מחסדי ה' המחזיר שכינתו לציון.

כשמתעוררת הנשמה בנסתר לדחוף את הגוף לפעולה – נקרא זמן זה "אתחלתא דגאולה". כשמגיע כל העם לתודעה שהכל מאת ה' – נקרא הזמן "גאולה שלמה". והזמן מרגע שהתחילה הנשמה להתעורר במסתרים ולדחוף את הגוף הלאומי לשוב לארצו ועד הזמן שיתברר לעיני כל שהכל בדבר ה' נעשה – נקרא "חבלי משיח"²⁷.

מכאן למדים עד כמה חשובה תודעת העם, שכפי ערך התרוממותה נקבעת עוצמת הגאולה.

הרב צבי יהודה קוק מסביר בשיחותיו לפרקי אבות²⁸, ש"חביבין ישראל שנקראו בנים למקום", מעצם בריאתם הם חביבים; אך "חֲבִיבָה יְתֵרָה נִודַעַת לָהֶם שִׁנְקֵרָאוּ בָנִים לְמִקּוֹם", כלומר – אם החיבה הזאת גם **נודעת לישראל**, אזי היא חיבה יתירה.

דוגמה ב': בעניין אמירת הלל בברכה ביום העצמאות. בראשית שנותיה של המדינה הצטרף הרצ"ה קוק לפסק הרבנים הראשיים שהורו לומר הלל בלי ברכה, באומרו שעדיין רוב עם ישראל לא מצטרף להודיה לה' על הקמת המדינה – גם הציבור החרדי וגם הציבור הרחוק מקיום מצוות.

אחרי השמחה הגדולה שהיתה לאחר הניצחון במלחמת ששת הימים והחזרת שלטוננו על המקומות הקדושים ועל חבלי יהודה, שומרון, סיני והגולן –

²⁶ מאמרי הראיה, עמ' 309.

²⁷ אורות התחיה, פרק ל"ב.

²⁸ פרק ג' משנה י"ד.

הוסיפה והתפשטה בעם ההכרה ש"מאת ה' היתה זאת"²⁹. ואז פסק הרצי"ה שהגענו ב"ה למצב שבו מבחינת התודעה הלאומית אפשר כבר לומר הלל עם ברכה.

חזרה לענייננו: רק בט"ו באב באילת הגיעה התודעה הלאומית להכרה בממשות שלב זה של הגאולה, בהשתייכות כל הדור לכניסה לארץ. על כך היתה שמחה כה גדולה, עד שנקבעה לדורות.

ו. קדושת המקום

אך נשאלת השאלה: מדוע באמת ה' אינו מגלה לבני ישראל, לפני ט"ו באב באילת, שכבר נגמרה הגזירה?

נראה לענ"ד לענות לשאלה זו, בהקדים עניין הגעת אברהם אבינו לארץ ישראל.

ה' לא מגלה לאברהם אבינו היכן היא הארץ המובטחת, אלא אומר: "לך לך... אל הארץ אשר אראך"³⁰. ולמה לא גילה לו? – עונים חז"ל במדרש³¹: "כדי לחבבה בעיניו ולתן לו שכר על כל פסיעה ופסיעה", ומפרש עץ יוסף: "שיהא תאב לידיעתה ותבוא לו הידיעה אחר התשווקה". משמע מכאן, שהשכר הוא על ההתרוממות הרוחנית שבאה בעקבות התגברות ההשתוקקות להגיע למקום הקדוש, שצריכה לעבור על אברהם כתנאי לגילוי מקום הארץ.

על פי המדרש³² הגיע אברהם ל"סולמה של צור" (=ראש הנקרה), וראה אנשים חורשים בשעת חרישה וקוצרים בשעת קצירה. אז הרגיש התעוררות נפשית כבירה, ואמר: "הלואי יהא חלקי בארץ הזאת". אליבא דאמת – גופו של אברהם כבר נמצא בארץ ישראל, אך הוא אינו יודע על כך; הוא עדיין לא התרומם דיו כדי

²⁹ תהלים ק"ח, כ"ג. אני זוכר כנער את רוממות הרוח העצומה וההתקרבות לאמונה ולרצון להכיר את התורה ולקיימה מצד הציבור שאינו שומר תורה, מצד אחד, ואת ההודיה הגדולה מצד הציבור החרדי, מהצד השני. זוכר אני את התחושה הכללית של "כאיש אחד בלב אחד", כישות לאומית אחת ללא מחלוקות ופירודים קטנוניים, תחושה של שמחה אמיתית בהיותנו עם נבחר ובחיבורנו המחודש לחבלי ארץ קדושים אלו.

³⁰ בראשית י"ב, א'.

³¹ בראשית רבה פרשה ל"ט, אות ט'.

³² שם אות ח'.

לזכות להתחבר עם ארץ ישראל גם בתודעתו ולא רק בגופו. מכאן ועד שכם עובר על אברהם אבינו תהליך של ריבוי השתוקקות ותפילה עצומה, שמרומם את רוחו למצב של מוכנות לקבל את הנבואה הנותנת לו את מתנת ארץ ישראל.

אך עדיין ה' לא מתגלה אליו להודיעו על כך. רק כשהוא מגיע למקום הקדוש – שכם, מצטרפים כל התנאים [מצב השתוקקות הנפש והמקום הקדוש] ליכולת הופעת הנבואה ההיסטורית: "לזרעך אתן את הארץ הזאת"³³, ואז נוצר החיבור התודעתי של אברהם אבינו לארץ ישראל.

צריך שיהיה חיבור בין המצב הנפשי לבין קדושת המקום, כדי שההופעה האלוקית תבוא לרומם את מצב התודעה האישית לפגישה עם האמת ההיסטורית של חיבור עם ישראל לארצו.

לאחר שאברהם מודה לה' על בשורת הארץ בבניית המזבח בשכם³³, הוא מרגיש שישנו מקום קדוש ומרכזי יותר בארץ ישראל, ומתחיל לחפש. על הפסוק "ויסע אברהם הלך ונסוע הנגבה"³⁴ מסביר רש"י – שהיה מחפש את מקום ירושלים, ובלשון המדרש³⁵: "מחקה והולך ומכין כנגד בית המקדש".

עוברות עשרות שנים של עבודה רוחנית ומעשית עד שמגיע הזמן לגלות לאברהם אבינו את מקום המקדש בניסיון העקידה. אך גם כאן נאמר לו: "על אחד ההרים אשר אמר אליך"³⁶, וגם כאן אומר המדרש³⁷: "הקדוש ברוך הוא מתקא ומתלה בעיניהם של צדיקים, ואחר כך הוא מגלה להם טעמו של דבר: 'אל הארץ אשר אראך', 'על אחד ההרים' וגו'", ומפרש שם מהרז"ו: "והכוונה שיקוו ויחלו להקב"ה".

מסביר הראי"ה קוק בפירוש העקידה³⁸, שבאותם שלוש ימים של הליכה וחיפוש המקום "אשר אמר אליך"³⁶, עברו על אברהם ויצחק מהלכים כבירים של

³³ בראשית י"ב, ז'.

³⁴ בראשית י"ב, ט'.

³⁵ בראשית רבה פרשה ל"ט, אות ט"ז.

³⁶ בראשית, כ"ב, ב'.

³⁷ בראשית רבה פרשה נ"ה, סוף אות ז'.

³⁸ עולת ראיה חלק א', עמ' פ"ז, ד"ה "ביום השלישי".

התעלות והשתגבות ברצון לקיים דבר ה' הנורא וביטול כל אישיותם הפרטית לרצון ה'. רק אז, כשהגיעו למקום – "וירא את המקום מרחק"³⁹.

• **הבהרה בעניין קדושתו המיוחדת של כל מקום בארץ ישראל:**

הרב קוק מבאר באיגרת⁴⁰, שלכל מקום ששמו מוזכר בתנ"ך או בדברי חז"ל יש קדושה ומשמעות פנימית מיוחדת. אנו יכולים ללמוד על קדושה זו אם נעמיק במאורע שקרה בהיסטוריה הכתובה בתנ"ך או בדברי חז"ל, ונבין שהנביא או חז"ל "טרחו" לכתוב את שם המקום כדי להורות לנו שאותו המאורע התרחש דווקא שם. לסגולה הפנימית של המקום יש קשר למאורע. לכן, צריך ללמוד את המאורע ההיסטורי בצורה מיוחדת ולהבינו לאור מאורעות נוספים שקרו באותו מקום בעבר או בעתיד (ביחס לאותו מאורע הנלמד). לאור הבנה זו יש להתייחס בצורה מחשבתית-רוחנית לאותו מקום (עד כאן תמצית דברי הרב).

על כל מקום ואיזור שאנו גרים או מטיילים בו אפשר ללמוד מבחינה גיאוגרפית, פוליטית, גיאולוגית וכדו', אך הפן החשוב ביותר ללמוד לענ"ד הוא הפן הרוחני השייך לאותו מקום בנוגע לחיבור עם ישראל לאותו מקום. לפי העומק שבו נבין את המאורע ההיסטורי שקרה במקום הנזכר בשמו בתנ"ך או בדברי חז"ל, וכפי עומק לימודנו את ערך המקום, כך נוכל בהיותנו בו להתחבר נשמתית אליו, לעורר את הקדושה הגנוזה בו, ולחזק את החיבור הנשמתי של עם ישראל לאותו מקום בפרט, ולכלל ארץ ישראל בכלל.

כך מסביר הרב, מדוע נביאים וחכמים גדולים בחרו לגור במקומות שונים בארץ ישראל, ולא השתדלו לגור דווקא בירושלים, שהיא "גיא חזיון"⁴¹ ומרכזת את כל הקדושה שבכל ארץ ישראל.

ומביא הרב דוגמא מהעיר יפו, שבה התגורר כשכתב איגרת זו, ומהמאורעות שקרו בה: הבאת הדבורות עם עצי ארזים מלבנון ליפו ומשם לירושלים, לבניין בית המקדש⁴²; ירידת יונה לים ביפו, כדי לברוח תרשישה⁴³; הנס שקרה לדלתות שהכין

³⁹ בראשית כ"ב, ד'.

⁴⁰ אגרות הראיה חלק א', איגרת ל"ט.

⁴¹ ישעיה כ"ב, א', וברש"י.

⁴² דברי הימים ב' ב', ט"ו.

ניקנור לבית המקדש, שנזרקה אחת מהן לים, בגלל סערה גדולה, ושטה בנס מתחת לספינתו עד יפו⁴⁴.

מוסיף הרב ואומר, שגם חלוקת הארץ לשבטים נעשתה על פי רעיון זה, כי מקומות מסוימים מתאימים יותר לשבט מסוים, ובהם יוכל לפתח את אישיותו השבטית בצורה מושלמת, המותאמת עם קדושת המקום ומצטרפת לקדושת שאר השבטים, למען אחדות ישראל באופן המושלם והמעולה ביותר.

נשוב לשאלה שהוצגה בתחילת פרקנו.

היכולת לעבור מתודעה לאומית של גלות לתודעה לאומית של גאולה, אינה דבר של מה בכך. לא מדובר באדם פרטי העובר תהליך של הכרה נפשית; מדובר על עם שלם, עם כל רבדיו הרוחניים, שכדי לרוממו צריך תהליך ארוך – שנים של עבודה רוחנית, מוסרית ואמונית. בסופו של התהליך הרוחני יתחולל משהו, שכניצוץ ידליק את כל חומר הבערה הנשמתי שנאסף בשנים שעברו.

במאמרי "בתוכן מסעות בני ישראל לאדום ומואב"⁴⁵ ביררתי, שמאז חטא המרגלים, משה ויהושע ניגשים לעבודה רוחנית ארוכת טווח עם עם ישראל, בכדי להביאם למצב של זכות, שיהיו ראויים לביטול הגזרה של "במדבר הזה יפלו גריכם"³. ובני ישראל התנקו מעט מעט מזוהמת החטא של מאיסת "ארץ חמדה"⁴⁶. ואכן, לאחר תשעה באב בשנה הקודמת לביאתם לאילת, הגיעו למצב שפסקו למות. אבל עדיין חסרה התרוממות רוחנית נוספת, כדי שתודעת הגאולה אכן תגיע מבחינה לאומית, **כמהפך דמוגרפי רוחני**, שתוודא באומר הלאומי את המצב הרוחני הלאומי והעולמי, כמצב של גאולה.

ודאי שבשנה שחלפה מאז מתו אחרוני מתי מדבר, עד הגיעם – שנה לאחר מכן – לאילת, עבר על עם ישראל תהליך של תשובה והתרוממות, כסיום לתהליך שהחל מיד לאחר חטא המרגלים. כעין מהלך התעמקות ההשתוקקות לארץ ישראל שעבר על אברהם אבינו, מזמן הגיעו ל"סולמה של צור"⁴⁷ ועד זמן הגיעו לשכם, או

⁴³ יונה, א', ג'.

⁴⁴ ירושלמי יומא פרק ג' הלכה ח'.

⁴⁵ שהופיע ב"ומדברך נאווה" חוברת ו', עמ' 253-254.

⁴⁶ תהלים ק"ו, כ"ד.

⁴⁷ בראשית רבה פרשה ל"ט, אות ח'.

בין הזמן של הציווי "קח נא את בנך... והעלהו... על אחד ההרים..."³⁶ עד לזמן של "וירא את המקום מרחק" כנזכר לעיל.³⁹

אלא שעדיין חסרה קדושת המקום, שעניינו הפנימי הוא מעבר זה – מדור גלות לדור גאולה. **מקום זה הוא אילת.**

בהגיע בני ישראל לאילת, בעזרת קדושת המקום וערכו הפנימי, נחשף רובד עמוק יותר בנשמה הלאומית הישראלית. אפשר לתאר לעצמנו את אותם ימים שעברו מתשעה באב ועד ט"ו באב, באיזו התרגשות עצומה חיכו בני ישראל וציפו לבשורה – שתמו לגווע, שאינם נזופים עוד, שה' שב לדבר אל משה בלשון חיבה (איני יודע כיצד הצליחו להירדם בלילה, למרות התרגשות, כדי לקום בבוקר ולהיווכח שאכן אף לא אחד מת...).

ובהגיע יום ט"ו באב באילת – התממשה בליבות ישראל התודעה הלאומית של "כאיש אחד בלב אחד"⁴⁸, וכולם בבת אחת הכירו בגדולת מצבם, בהפסקת מארת החטא והגלות ובהשתייכותם כולם לזכות הכניסה לארץ. איזו שמחה, איזו חגיגה, איזו התרוממות נפש של האומה בכללה! אכן, **זוהי סיבה אמיתית לקביעת ט"ו באב ליום טוב לדורות.**

ז. "כל העדה" בה' ההר

לאחר הבינונו כל זאת, נשאלת השאלה – מדוע כשמגיעים לה' ההר, מסע אחד לאחר קדש, שוב כתוב: "ויסעו מקדש, ויבאו בני ישראל **כל העדה** ה' ההר"⁴⁹, ושוב מפרש רש"י: "כולם שלמים ועומדים ליכנס לארץ, שלא היה בהן אחד מאותם שנגזרה עליהם, שכבר כלו מתי מדבר, ואלו מאותן שכתוב בהן חיים כלכם היום"? מדוע לא מספיק מה שכתוב במדבר צין-קדש "ויבאו... **כל העדה**"⁹?

נראה לענ"ד להסביר כך: לפני שיצאו ישראל למסעם לה' ההר, קרתה נפילה גדולה – חטא מי מריבה. נגזרה הגזרה הנוראה על משה ואהרן שלא ייכנסו לארץ.

⁴⁸ ראה רש"י שמות י"ט, ב'.

⁴⁹ במדבר כ', כ"ב.

ישראל מרגישים ריקנות עצומה, ואולי אפשר לומר – גדולה יותר מהריקנות שחשו כשמשה עלה להר סיני ולא חזר בעת שהיה – לפי דעתם – צריך לחזור. להיכנס לארץ בלי משה רבנו זו הרגשה איומה, שגורמת ירידה ברוח הגבורה של העם ובשמחתם על כך שהם כן ייכנסו לארץ ושכבר תמו מתי מדבר. יותר מכך: ישראל כנראה מרגישים שחטאו של משה הוא בגללם, כמו שמשה עצמו אומר: "גם בי התאנף ה' בגללכם"⁵⁰.

לכן צריך הכתוב להדגיש שוב: "כל העדה", כדי להודיע לישראל שהם לא חזרו להיות נזופים, ולמרות מה שקרה הם ראויים להיכנס לארץ. אפשר אולי לומר, שעצם המאמר האלוקי שנאמר בה' הרר שנית "כל העדה", הוא עצמו גורם לבלימת נסיגת הרוח מן העם, שכאילו חטא משה מעכב את מוכנותם ושייכותם לארץ ישראל, ומביא רוממות רוח מחודשת, מלאה תקווה וביטחון⁵¹.

ח. קיצור העונש

מדוע קיצר ה' את משך העונש וסיימו בשנה ה-38 ליציאת מצרים⁵², והרי מפורש בכתוב בפרשת שלח⁵³: "תשא את עוונתיכם ארבעים שנה"?

המלבי"ם⁵⁴ מסביר, שהעונש הראשוני על חטא המרגלים, לפני שמשה התפלל להתקנתו, היה צריך להיות על האבות ועל הבנים גם יחד, שימותו כולם, זולת כלב ויהושע. וכן כתוב⁵⁵: "אכנו בדבר ואורשנו, ואעשה אתך לגוי גדול ועצום ממנו". לאחר תפילת משה, ה' הודיעם שהמיר את עונש המיתה לכולם, לשני עונשים: א. מיתה – לאבות בלבד; ב. נדודים וסבל במדבר – גם לבנים. כלשון המלבי"ם: "ובזה הזכו הבנים ונקה אותם מעונש עוון אביהם, וזכו לכנס לארץ".

⁵⁰ דברים א', ל"ז.

⁵¹ עי' ברמב"ן ובמלבי"ם, שמתרצים שאלה זו כדרכם לעיל.

⁵² חישוב הזמן מסוף שנת 40 לאחור: ' בניסן בסוף שנת ה-40 – נכנסו לארץ; ז' באדר בשנה ה-40 – מת משה; א' באב בשנה ה-40 – מת אהרן; ניסן בסוף השנה ה-39 או בתחילת השנה ה-40 – מתה מרים בקדש; ט"ו באב בשנה ה-39, באילת – הבנת העם שכלו מתי מדבר; ט' באב בשנה ה-38 – מתו האחרונים ממתו מדבר.

⁵³ במדבר י"ד, ל"ד.

⁵⁴ במדבר י"ד, כ"ח-ל'.

⁵⁵ במדבר י"ד, י"ב.

לכן אפשר לפרש את הכתוב בפסוק: "תשאו את עוונתיכם ארבעים שנה" – שהעונש השני, של הנדודים, נגמר באמת רק בתום ארבעים שנה, אף שעונש המיתה נגמר קודם לכן.

ט. הגברת ההשתוקקות לארץ ישראל

מדוע ה' לא מגלה לישראל, כאשר הגיעו לאילת בשנה ה-39, שכבר תמה הגזירה, ואינם צריכים עוד לישון בקברים בתשעה באב? מדוע הוא נותן להם לחפור קברים, לישון במ שישה לילות עד ט"ו באב ורק אז לגלות בעצמם שתמה הגזירה? כך נראה לענ"ד לבאר הדבר: מאז חטא המרגלים, ישראל עוברים תהליך תשובה מתמשך. עניינו של תהליך זה הוא השתוקקות ישראל להיות ראויים להיכנס לארץ.⁵⁶

ה' רוצה להגדיל השתוקקותם, ציפייתם ותפילתם, ולכן לא מגלה להם מיד שהגזירה תמה ושאינן צורך לישון בקברים, אלא נותן להם להבין לאט לאט שהם עומדים, אולי, על סף סיום הגזירה.

תוך כדי שישה לילות אלה, של לינה בקברים וקימה בבוקר כשאף לא אחד מתעוררת התקווה שאולי באמת זה יקרה. תקווה זו בוודאי עוררה תפילות נוראיות והגבירה את תהליך התשובה עם כל יום שעבר מתשעה באב ועד ט"ו באב.

השמחה העצומה שפרצה בט"ו באב, בהתברר לכולם כי אכן ראויים הם להיכנס לארץ, היתה מעוטרת בהתרוממות רוח עצומה של תפילה ותשובה שקדמו לט"ו באב.

י. סיכום

כמו שבגאולת ימינו ישנה "אתחלתא דגאולה", בזמן שגוף האומה מתחיל להיגאל, וישנה "גאולה שלמה", בזמן שגם התודעה הלאומית נגאלת, כשההכרה הלאומית עולה למרום מצבה להכיר שכל מהלכי הגאולה מנוהלים על ידי ה' – כמו

⁵⁶ עי' לעיל סוף פרק ו'.

⁵⁷ כהסבר הרב קוק – עי' לעיל פרק ה' (דוגמא א').

כן בעניין הגאולה ממארת חטא המרגלים והמוכשרות להיכנס לארץ, ישנה "אתחלתא דגאולה", בזמן שבפועל מת אחרון מתי מדבר, בתשעה באב בשנה ה-38 ליציאת מצרים, וישנה גם "גאולה שלמה", כשתודעת העם מתרוממת להבין שאכן פסקו מלמות וכולם ראויים להיכנס לארץ, בט"ו באב בשנה ה-39, באילת⁵⁸.

נמצאנו למדים ממאמר זה:

1. לאילת ישנה חשיבות מיוחדת בעצם מקומה, והיא המעבר בתודעה הלאומית ממצב של נזופי הגלות למצב של מבושרי הכניסה לארץ. כל העם הכיר בשינוי מצב זה, ועל כך קבעו יום טוב לדורות – ט"ו באב.

בימינו פועל באילת הגרעין התורני של "אל עמי", שהוא הגרעין התורני הראשון בארץ. הגרעין הוקם כבר בשנת ה'תשמ"ד, ומיד בראשיתו הוקם הכולל "אורות ישראל", שגדל ונהפך ברבות הימים בשנת ה'תשנ"ח לשיבת "אילת השחר". הגרעין והישיבה פועלים שכם בשכם בעבודה רוחנית, חינוכית וחברתית להפיץ אורות ישראל באילת.

מעניינת מאוד העובדה (וקשורה מאוד למהותה של אילת, כפי שלמדנו במאמר זה), שהגרעין התורני שבאילת לא נתגבש בצורה חיצונית, בירושלים או במקום אחר, ואחר כך "הונחת" על העיר. הדרישה להקמת הגרעין באה דווקא מתושביה הוותיקים, שהרגישו את נעימות מתיקות תורתה של ארץ ישראל, וביקשו שיבואו תלמידי חכמים, הם ותלמידיהם, ויגורו באילת, ויפיצו את התורה הגואלת היודעת לחבר קדושה, לימוד תורה, אהבת הארץ והמדינה וקיום תורה ומצוות.

מהגרעין התורני באילת הופץ הרעיון לגרעינים תורניים נוספים, שב"ה מתרבים בארצנו, שתפקידם העיקרי הוא להביא את עם ישראל להכרה תורנית, רוחנית ואמונית, שכל מה שקורה בימינו מבחינת מצבי הגאולה – **הכל** מאת ה' הוא, היינו, כל מה שזכינו וכל מה שעדיין חסר וצריך להשלימו, עד שנגיע למצב שבו כל ישראל יכירו שהכל מאת ה', ואז נזכה לגאולה שלמה, כמבואר לעיל.

2. עיקר תפקידנו, כמי שזכו להתקרב לתורת ארץ ישראל כפי שלימדנו רבותינו הראי"ה קוק ותלמידיו, הוא ללמוד ולהכיר [ואחר כך להעביר תחושה זו לשאר ישראל, בכל מקומות מושבותיהם] דברים אלו: **א.** שהגאולה כבר התחילה;

⁵⁸ כעת אפשר להבין מדוע משה מנסה לעבור בארץ אדום לאחר שהגיעו לקדש, וכמבואר במאמרי "בתוכן מסעות בני ישראל לאדום ולמואב", ב"מדברך נאווה" חוברת ו'.

ב. שהעיכובים הרבים בהשלמת תהליך הגאולה בימינו באים מחיסרון בתודעה הלאומית של האדם הפרטי ושל האומה בכללותה, שהוא חיסרון בהכרה שאנו זוכים להימצא בעיצומו של תהליך אלוקי נפלא של "המחזיר שכינתו לציון"⁵⁹; ג. שעיקר עבודתנו הרוחנית, כדי להתגבר על העיכובים ולהצעיד את תהליך הגאולה במהרה בעזרת ה' לקראת השלמתו, היא בהארת הכרתנו הלאומית באור אמונה חזקה ומבוארת של האמור במאמר זה.

יהי רצון שנזכה לשמוע, ללמוד וללמד, לשמור ולעשות ולקיים את כל עומק תורת ארץ ישראל, ונזכה להגיע לימים שעליהם כותב מורה דורותינו הרב קוק²⁷: "רק בהגמר התוכן, בהעלות האומה למרום מצבה, אז יוחל אור אלקי נקרא בשם המפורש להגלות, יגלה ויראה, שכל מה שהאיר וכל מה שיאיר, כל שחי וכל שיחיה בה, הכל אור אלקי עולם אלקי ישראל הוא, "וזה שמו אשר יקראו ד' צדקנו", "ושם העיר מיום ד' שמה". מצב גאולה זה הוא יסוד החזון של הרזים, שכנסת ישראל לא תשוב למקומה לעתיד כי אם קודשא ב"ה וכל חיליו יבאו אליה, ויקימו אותה מן עפרא ביקר סגי, אשרי עין ראתה כל אלה, ולמשמע אוזן ותקוה תשמח נפשנו".

⁵⁹ תפילת שמונה עשרה.

המספרים

מבוא, 1, 2, 3

הרב רחמים בן שמעון

פרק א': מבוא כללי

א. עניין ה"מספר"

המילים "מספר" ו"סיפרה" מקורן במילה "ספר", שעניינה הוא גבול, מידה, שיעור, תחום מסוים, – כבביתוי "עיר ספר", שפירושו: עיר גבול, עיר המצויה בקצה התחום¹.

ואכן, בספר דברי הימים² מופיעה המילה "ספר" במשמעות של "מספר" ומניין: "ויספר שלמה כל האנשים הגרים אשר בארץ ישראל אחרי הספר אשר ספרם דויד אביו...".

יוצא אפוא, שה"מספר" – ששורשו הוא במילה "ספר" – עניינו לתחום, להגדיר, להגביל ולמדוד.

ב. ה"מספר" בבריאה

ביחס לבריאת הקב"ה את עולמנו, מציין מחבר³ ספר יצירה⁴ שלשה "דברים"⁵ בהם ברא ד' את העולם, כשהראשון שבהם הוא ה"ספר", – על פי הסברנו: הגבוליות, המידה, השיעור והתחימה. מכאן עולה שעניין המספרים איננו

¹ יתכן ושורש כל המילים הללו – מספר, ספר, סיפרה וכו' – הוא במילה "ספ", או "סוף", שפירושן הוא קצה, גבול, סיום.

² דברי הימים ב' ב', ט"ז.

³ ספר יצירה מיוחס לאברהם אבינו, ונערך סופית ע"י רבי עקיבא.

⁴ מכיל חמשה פרקים קצרים, המחולקים למשניות, ועוסק בחכמת יצירת העולם.

⁵ או "ספרים", ברוב הגרסאות.

חלקי או שולי במציאות, אלא עקרוני ומרכזי מאוד, שהרי זהו אחד משלשת הדברים שעל ידם נעשתה הבריאה כולה!

מושג זה של "ספר" מוגדר ע"י ריה"ל⁶, בעסקו בהסברת ספר יצירה: "רצונו **בספר** – השיעור והפילוס (=מלשון פלס, משקל מדויק) בגופים הנבראים. כי השיעור עד שיהיה הגוף מסודר וערוך [באופן⁷] ראוי למה שנברא לו – לא יהיה כי אם במנין. והמדה והמשורה והמשקל וערך התנועות וסדור המוסיק"א⁸ – הכל במנין. רוצה לומר – ספר". כלומר – הקב"ה, שהוא אין סופי, מחליט ברצונו האין סופי לברוא עולם, ולצורך כך מצמצם⁹ הוא, כביכול, את אין סופיותו, ויוצר "מקום" של "סוף"¹⁰, של הגבלה, שיעור, חוקים וסדרים, בתוך אין סופיותו. אנו מבינים כי העולם לא נוצר מעצמו, במקרה, ללא שיטה וללא סדר, אלא המחשבה האלוהית היא שחוללה אותו באופן מדויק המתאים לרצון האלוהי.

בהמשך דבריו של ריה"ל⁶ ביחס ל"ספר" הוא כותב: "כאשר אתה רואה הבונה – לא יצא מתחת ידו בית, עד שקדם ציורו בנפשו". הציור המדויק והברור מהווה תנאי ליצירה השלמה בפועל, ואף קודם לה. הבנאי – המהווה משל לבונה העולם, ד' – מצייר בנפשו את היצירה על שיעורה המדויק וגבולותיה הברורים, קודם הוצאתו אותה אל הפועל.

ג. ה"מספר" – קודם למציאות

מכל האמור עולה בבירור, שה"מספר" איננו רק תוצאה, איננו תיאור של מה שיש, איננו "חקירה" וצפיה ב"יש", איננו "ציור" ה"יש", מדידת שיעורו ותחיתו¹¹; להיפך! ה"מספר" הוא מחולל ה"יש"¹²: קודם מופיע העיקרון של

⁶ ספר הכוזרי, מאמר רביעי תחילת סי' כ"ה.

⁷ הוספה שלי לצורך שטף הקריאה.

⁸ מלשון מזג. "הוא סדור ההרכבה בלחץ הכולל כל חלקי הנמצא ההוא", רבי יהודה מוסקאטו בפירושו קול יהודה על הכוזרי שם.

⁹ "על ידי הצמצום נוצר הגבול, וממילא המספר, אפשרות של ריבוי", אל סף הפנימיות, הרב ישראל הס, עמ' 39.

¹⁰ עי' לעיל הערה 1.

¹¹ כפי שהמדע עושה.

¹² וכלשון הרב צוקרמן שליט"א (ביחס לחכמת ד') "יוצר, ולא מצייר", יצירה ולא תיאור הקיים.

המספר, אותה אידיאה מסוימת, ורק לאחר מכן מתגלה ומתבטא במציאות בפועל המספר עצמו, המסמל ומסמן לנו את העיקרון העומד בשרשו.

כאן, בבריאת העולם, מופיע לראשונה המספר – השיעור¹³, הגבוליות המסוימת, התחימה, כתכנית אלוהית, המשמשת תבנית לבריאה – ומכאן ואילך "מלווה" המספר את עולמנו בדרך קבע.

ד. ה"מספר" בהופעת דרגות המציאות

עובדת היות העולם "ספור" ומדויק מוזכרת בדברי ריה"ל גם ביחס להופעת מדרגות גבוהות יותר של חיים בתוך עולמנו. המדרגה הגבוהה תוכל להופיע רק לאחר שלמותה של הדרגה הפחותה ממנה, המהווה לה הכנה – "והענין האלהי כמו צופה למי שראוי להדבק בו שיהיה לו לאלהים – כמו הנביאים והחסידים, כאשר (=כמו ש) השכל צופה למי שנשלמו טבעיו, ונשתוו נפשו ומדותיו שיחול בו על השלמות – כפילוסופים, וכמו שהנפש צופה למי שנשלמו כחותיו הטבעיים השלמה מזומנת למעלה יתירה, ותחול בו בחיים, וכמו שהטבע צופה למזג השווה באיכותיו שיחול בו ויהיה צמח"¹⁴.

רואים אנו כי לא הדרגה הנמוכה מחוללת את הופעתה של הדרגה החדשה, אלא הדרגה החדשה היא זו "הממתינה וצופה" להיותה של הדרגה הנמוכה ראויה ומוכנה בשיעורה ומזגה המדויק, לחול הצורה החדשה בה. העניין האלוהי קיים קודם להופעתו בפועל בנביא או בחסיד, וכן השכל קיים עוד קודם הופעתו באדם, וכן הלאה.

אנו רואים כי המינון המדויק – כאדם, חי, צמח וכדו' – איננו "יוצר" בעצמו את המדרגה החדשה שמעליו, אלא יש כאן מעין דליגה: המינון יוצר הכנה בלבד, ועל גבי הכנה זו שורה המדרגה החדשה – זו הקיימת כבר, כעיקרון וכאידיאה. רק כעת מתאפשר לה, לדרגה זו הקיימת כבר, להופיע בפועל בעולמנו.

¹³ לשון רמ"ק בספר שיעור קומה, ערך "ספירות": "כי כל דבר הנכנס תחת המספר, נכנס תחת השיעור".

¹⁴ ספר הכוזרי, מאמר שני סי' י"ד.

ה. ה"מספר" ביחס למצוות

גם ביחס לתחום קיום המצוות¹⁵, מדגיש ריה"ל את השיעור כעקרוני ו"ספור". עיקרון זה חורז את כל ספר הכוזרי. שוב ושוב מזכיר לנו ריה"ל את העובדה שהמעשים האלוהיים יוכלו לבוא רק מאת האלוה, בהדרכה מדויקת, ולא ייתכנו להיות משוערים בסברא אנושית שכלית. אף המצוות אותן יכולנו לתקן מדעתנו, ולא היינו "זקוקים" כביכול לתורה ש"תחדש" לנו אותם – כאיסורי עריות, כיבוד הורים וכדו' – לא היינו יכולים לשערן ולהגדירן ולתחמן. זקוקים היינו להדרכה האלוהית לשם כך¹⁶. ה"בודה לו דת"^{17,18} כראות עיניו, לא יוכל לעולם "לשער" אותה נכון. מעשהו יהיה תמיד אנושי ולא אלוהי. שוב רואים אנו כי את הדרך "למעלה", למימוש הקומה האלוהית שבנו, לא אנו יוצרים, אלא היא מופנית אלינו מלמעלה. "סלם מצב ארצה – וראשו מגיע השמימה"¹⁹...

השראת שכינה בעולם, אף היא נעשית באופן מדויק ומדוד. כל תהליך בניית המשכן, כליו ובגדי הכהונה, נשנה שוב ושוב בפירוט רב. וכן תורת הכהנים – עבודת הקרבנות, הלכות טומאה וטהרה וכו'. ואכן, בדברו על החסיד וסדר כוחותיו הפנימי, מדמה הוא אותו "לסדר שסדר משה עליו השלום לעדתו סביבות הר סיני"²⁰, שזהו למעשה סדר השראת השכינה בעולם.

ו. ה"מספר" ביחס למידות²¹

מבינים אנו כבר כי המספר איננו כולל רק את העולם החושי, המעשי והנגלה. לא רק המוחש בא במידה ושיעור וגבולות מסוימת, אלא אף העולם

¹⁵ המצוותות וקושרות אותנו אל הבורא, ואינן רק "מעשים" בעלמא לסיפוק הנטייה הדתית שבקרבנו.

¹⁶ עי' ספר הכוזרי, מאמר ראשון סי' ע"ט, מאמר שני סי' מ"ו ונ"ו, ומאמר שלישי סי' ז', כ"ג ונ"ג.

¹⁷ מילה זו מקורה בפרסית, ופירושה – חוק, משפט.

¹⁸ ע"פ לשון הפילוסוף בתחילת ספר הכוזרי (מאמר ראשון סי' א').

¹⁹ בראשית כ"ח, י"ב. "לא נאמר סולם מוצב בארץ, אלא "מצב ארצה", אל הארץ... הוא אחוז בשמים, ומונח מן השמים לארץ", שיחות הרצ"ה לפרשת ויצא, סדרה א' סע' 8.

²⁰ ספר הכוזרי, מאמר שלישי, סי' ה'.

²¹ אני מרחיב בסעיף זה משום חשיבותו המעשית עבורנו.

הרוחני, הנפשי, הפנימי, בהיותו חלק מן הבריאה ה"ספוכה" – אף הוא תָּחוּם ומדוד! ואכן, בדברי ריה"ל על החסיד מופיע תיאור מפורט של איזון, דיוק ושליטה בכוחות הגוף והנפש גם יחד. גם שם הכול מדויק ומדוד, ורק זה אשר הגיע לדיוק זה, הוא "יקרא אל עדתו"²², כמושל הנשמע²³ שקורא אל חילו השומע לעזור לו, להדבק במדרגה שהיא למעלה ממנה, ר"ל – המדרגה האלהית²⁰.

תחום זה, הנפשי, מוכר לנו בשם "מידות". המילה "מידה" פירושה – שיעור, כבפסוק "מי מדד בשעלו מים"²⁴. אף תכונות הנפש, שיעור להן. אסור שתהיה מידה אחת שאיננה בשיעור הראוי, מידה "קצרה" או "ארוכה". כלבוס לגוף – מדים – אשר צריך להיות מתאים לתפקודו, כך "מידות" הנפש צריכות להיות מתאימות לה ומאפשרות את פעולתה²⁵.

ספרי מוסר רבים נכתבו ע"י גדולי ישראל בכל הדורות להדריכנו בדרך זו של בניין מידותינו וקיומה של מצות "והלכת בדרכיו"²⁶, שהיא בעצם אימוץ מידות הבורא בנו²⁷. בין המפורסמים שבהם הוא הקדמת הרמב"ם למסכת אבות, המכונה "שמונה פרקים", בה פורס הוא מסכת נפלאה של הדרכה בבניין המידות, שבמרכזה מופיעים "פרקי המינון" – העוסקים ב"דרך האמצע" ובהנהגה השכלית של המידות למטרה מרכזית אחת²⁸. הרמב"ם מדגיש בפרקים אלו את הצורך בבניין של מידות, ששיעורן מדויק מאוד. רמת הדיוק בבניין המידות, תשפיע גם על איכות הנבואה אותה ישיג המתנבא בעל מידות אלו²⁹. במורה נבוכים³⁰ מבאר הרמב"ם את אותו עיקרון שראינו בנושאים אותם הזכרנו כבר, שאין ההכנה "יוצרת" את עליית המדרגה, אלא שהמדרגה העליונה כבר קיימת, ואינה "כפופה" או "מחויבת" למדרגה שמתחתיה – "שהשם יביא להנבא מי שירצה מתי שירצה, אמנם – לשלם

²² שהם משל לכוחות נפשו וגופו.

²³ כלומר – כמושל שמצייתים לו.

²⁴ ישעיהו מ', י"ב.

²⁵ ע"פ הסבריו של הרב צוקרמן שליט"א בשיעוריו על שמונה פרקים, מסילת ישרים ומוסר אביך.

²⁶ דברים כ"ח, ט'. ספר החינוך, מצוה תרי"א.

²⁷ מובן שאין מדובר ב"אימוץ" חיצוני אלא בפיתוח והעלאה של המצוי בנו באופן בוסרי בטבענו, ועי' מוסר אביך פרק א' סע' א'.

²⁸ שמונה פרקים לרמב"ם, פרקים רביעי וחמישי.

²⁹ שם פרק שביעי.

³⁰ חלק ב' פרק ל"ב.

המעולה בתכלית" (כלומר, רק לכזה שיש לו את ההכנה לכך, ולא לכל אחד). הרמב"ם מתייחס שם גם לכאלו ששקלמה הכנתם, ואעפ"כ לא זכו לקבלת נבואה.

אף הרמח"ל בספרו הנודע מסילת ישרים פורס לפנינו סולם הבנוי היטב, לקניין המידות באופן מדויק, מידה אחר מידה³¹. הוא מאריך בניתוח דקדקני של המידות, דרכי קנייתן, שמירתן וכו', וכשמגיע אל המידה האחרונה, שהיא רוח הקודש, הוא פותח בהדגשה של אותו עיקרון³²: "ענין הקדושה כפול הוא, דהיינו, תחלתו עבודה וסופו גמול, תחלתו השתדלות וסופו מתנה. והיינו, שתחלתו הוא מה שאדם מקדש עצמו, וסופו – מה שמקדשים אותו. והוא מה שאמרו זכרונם לברכה: אדם מקדש עצמו מעט – מקדשים אותו הרבה, מלמטה – מקדשים אותו מלמעלה".

במוסר אביך³³ מדגיש הראי"ה שאין להסתפק בידיעת המידות וקניית הטובות שבהן, אלא שיש צורך לעסוק ב**בירור**, בניתוח האנליטי שלהן ובהגדרתן המדויקת, על מנת להינצל מהמידות המצרניות, הגובלות בהן, אשר הן רעות, אך בגלל דמיון החיצוני למידות הטובות האדם קונה גם אותן יחד עם הטובות ואינו מבחין ביניהן. אף מוסיף הראי"ה ומשווה את המידות לכל חומר אחר במציאות, המורכב מיסודות שונים, ויסודותיו אף הם מורכבים מיסודות שונים. גם המידות מורכבות הן מכוחות יסודיים, והראי"ה מדריכנו³⁴ לחשוף יסודות אלו עד כמה שנוכל, כאמצעי לתיקון מידותינו.

ז. סיכום

ראינו כי מגמת ה"ספר" איננה מתייחסת רק לרובד החיצוני של החיים: המרחב על מרכיביו (=אורך, רוחב, עומק, גובה וכו'), החומר על גדריו (=משקל, נפח, צבע וכו'), הזמן, הלשון, המוסיקה וכו'. מגמה זו איננה פוסקת אף ברבדים הפנימיים יותר של המציאות. ממשיכה היא אל נפשו של האדם, אל רוחו ודעותיו³⁵, אל עבודתו את בוראו, וחודרת ומעמיקה היא בשרשי ההווה עד למחשבתו של

³¹ מסילת ישרים, סוף ההקדמה.

³² מסילת ישרים, תחילת פרק כ"ו.

³³ פרק ג' סע' א'.

³⁴ שם סע' ב'.

³⁵ שהן שורש מידותיו, וגם הן צריכות להיות במידה נכונה. ועי' פרק שני משמונה פרקים.

הבורא ב"תכנונו" את הבריאיה. כבר שם היה הכול מדוד ומתוכנן³⁶, שיטתי ומסודר, כפי שראינו ביחס לרצונו של הקב"ה לברוא את עולמו, רצון ש"תורגם" מיד ל"תכנית" ולסדר, וביחס להופעת קומות החיים השונות במציאות.

ח. מסקנה

ה"מספר" קיים עוד קודם להופעתו בעולם המעשה. הוא שייך לעולם הפנימי, האידיאלי, עוד קודם התממשותו בפועל, ומציאותו שם היא אף עקרונית ו"חזקה" יותר מאשר הופעתו בפועל, וכדברי הרמב"ם "שכל נבדל מן החומר הוא יותר חזק במציאות מבעל חומר, ואין ראוי לומר "יותר חזק", אבל (=אלא³⁷) **מציאות הנבדל היא המציאות האמיתית**, מפני שלא ישיגהו אחד מאופני השינוי"³⁸.

מחויב הדבר, אם כן, שבבואנו לעסוק בתורה שבכתב, ובדברי חז"ל המהווים את השער והפתח והאפשרות לעיסוק בתורה שבכתב – ניִתן את דעתנו על המספרים המופיעים בהם, ונתייחס אליהם לא רק כאל עניין כמותי, מקרי וצדדי, אלא כאל עניין איכותי, מהותי ואידיאלי, ונאמץ בכך את גישתו של מהר"ל המתאמץ שוב ושוב בספריו להראות לנו איך שום דבר איננו "מקרי"³⁹ בתורה ובדברי חז"ל, אלא הכול הוא "עצמי" וגונו בתוכו עומק וחכמה רבים. מהר"ל נוקט גישה זו ביחס לכלל דברי התורה וגם ביחס לנושא בו אנו עוסקים – המספרים.

ביחס לנושא זה, כתב מהר"ל: "הדברים האלו נאמרו מצד המהות, כי **לכל מספר, וכן לכל צד השיעור, יש מהות בפני עצמו**"⁴⁰.

שומה עלינו לנסות ולרדת לעומקם של ה"מספרים", לחשוף את מהותם העליונה, את תוכנם, את ה"סֵפֶר", התחום, הגבול, אותו הם מבטאים, ולנסות להגדירו. העיסוק בתכנים אלו יוסיף לנו עומק ומשמעות רבים שיִפְרו נושאים שונים בלימודנו, הנוגעים אל תחום המספרים: נושאים כלליים, כדוגמת שבעת ימי

³⁶ ולא אימפולסיבי וחסר סדר, כסברת כת ה"כלאם", ה"מתכלמין", "המדברים".

³⁷ הוספה שלי לצורך שטף הקריאה.

³⁸ איגרת "תחיית המתים" לרמב"ם, מהדורת הרב שילת, כרך א' עמ' שמ"ו.

³⁹ על "עצם" ו"מקרה" – עי' בהקדמתו של רבי ישראל הלוי קיטובר לפירושו שביל אמונה על ספר אמונות ודעות לרס"ג ("ביאור מילים זרות").

⁴⁰ מהר"ל, חידושי אגדות חלק ד', עמ' ק"ח.

בראשית, עשרת הדורות הראשונים והשניים, שלשת האבות, עשרת הניסיונות, שנים עשר השבטים, שבעים האומות ועוד רבים, ונושאים פרטיים – כתאריך מסוים (למשל מתן תורה בחודש השלישי⁴¹), כמיקומה של אישיות מסוימת בהיסטוריה (למשל משה רבנו, הבן השלישי, מהשבט השלישי⁴²), כמספר בעלי החיים השונים בקרבן מסוים, מנייני בני ישראל במדבר ועוד.

הערות מקדימות:

לאחר המבוא הכללי עלינו להעיר עוד שתי הערות קצרות, שמתוכן נוכל לגשת אל 'גוף' סוגייתנו – העיון במשמעות המספרים עצמם:

הערה א' – המספר כסֹמֶם:

בבואנו לעסוק במשמעות המספרים השונים, חובה עלינו להדגיש הנחת יסוד פשוטה: אנו עוסקים במספר מצד עצמו, ולא מצד חלקו במערכה מספרית אחרת. שכן, לכל מספר יש משמעות שונה בהיותו במסגרת מספרית שונה. למשל, אינו דומה ה"אחד" כשהוא לעצמו, ל"אחד" הניצב מול ה"שניים", וזה וזה אינם דומים ל"אחד" מתוך ה"שבע".

על כן חייבים אנו להגדיר את עיסוקנו במשמעות המספרים, כעיסוק במספר מצד עצמו – בהיותו המספר הסֹמֶם ובעל הערך הגבוה ביותר – המביא עמו חידוש, תוכן שלא הופיע עד כה, ולא בהופעתו כחלק ממספר גבוה יותר, שאז הוא מהווה שלב בלבד ומשמעותו משתנה בהכרח.

הערה ב' – סוגיות נלוות:

במהלך בירורנו את משמעות המספרים השונים, פוגשים אנו בסוגיות יסוד שונות. בין סוגיות אלו נמנות, למשל, שאלת כמות המספרים (כמה מספרי יסוד ישנם – שמונה, תשע או עשר?), משמעות שמות המספרים, החלוקה בין מספרים זוגיים לנפרדים (=אי זוגיים), בין מספרים רגילים לראשוניים, ובין דרגות המספר

⁴¹ דרוש על התורה למהר"ל, ומקומות רבים נוספים בספריו.

⁴² גבורות ה' למהר"ל, פרק ל"א.

השונות – אחדות, עשרות, מאות וכו', וכן, משמעות הביטוי הגיאומטרי הניתן לחלק מן המספרים.

ראוי היה לברר סוגיות אלו אחת לאחת, אולם ע"מ שלא להכביד, וע"מ שלא לדון "על יבש", ננסה לדון בהן אגב בירורנו את עניינם של המספרים השונים, מתוך תקווה כי כך נצליח לעמוד ביתר בהירות על רובן של סוגיות אלו, ועכ"פ על העיקריות שבהן.

פרק ב': האחד

תכונות המספר "אחד"

• "האחד סיבת כל המספר"⁴³, ש"אין המספר, זולתי חיבור האחדים"⁴⁴, "שכל מספר מחובר מהאחדים"⁴⁵, ו"ממנו יצמחו כל המספרים. ואם יעדר האחד יעדר המספר, ואם יעדרו המספרים לא יעדר הוא, כי הוא התחלתם וסיבת מציאותם"⁴⁶. ו"לפי שהאחד סיבת הספורים כולם... כוח האחד מגיע אל האחרון שבספורים..."⁴⁷ "והט' מספרים נכללו במספר אחד"⁴⁸, "וידוע כי היסוד הוא ראשון אל הכל אשר עומד עליו"⁴⁹. מן המקורות הנ"ל עולה כי ה"אחד" הוא הסיבה, השורש ואבן הבניין של כל המספרים. הוא נבדל מכל המספרים, וכולל אותם.

• לפי זה, האחד עצמו "איננו מספר"⁵⁰ "ואיננו ממין הספורים"⁴⁷: "כי הא', אע"ג שהוא יסוד המספר, אינו מספר, רק הוא יסוד המספר"⁵¹, "בעבור שהוא

⁴³ ספר השם לרבי אברהם אבן עזרא, השער השלישי. ובפירושו לשמות ג', ט"ו.

⁴⁴ מקור חיים לרבי שמואל צרצה (פירוש על האבן עזרא עה"ת), דפוס מנטובה ש"ט דף ל': (בהסבר דברי הראב"ע בשמות ג', ט"ו).

⁴⁵ פירוש אור נוגה לרבי גבריאל הירש ליפמאן, על ספר השם לראב"ע, השער השלישי סע' א'.

⁴⁶ רבי אשר קרשקש בפירושו למורה הנבוכים לרמב"ם, חלק א' פרק ל"ד, אות ו'.

⁴⁷ גנזי המלך לרבי יצחק אבן לטיף, פרק ט"ו (מובא בפירוש קול יהודה על ספר הכוזרי, מאמר רביעי סי' כ"ה, ד"ה "הבן בחכמה וכו'").

⁴⁸ פירוש אור נוגה על ספר השם לראב"ע, השער השלישי סע' י"ז.

⁴⁹ נתיבות עולם למהר"ל חלק ב', עמ' קל"ו.

⁵⁰ ספר השם לראב"ע, השער השלישי.

התחלה וסיבה לכל מספר. וכל דבר שהוא התחלה לדבר- אינו הוא הדבר, אבל הוא סיבה ויסוד לדבר ההוא"⁴⁴.

- לייחודיות זו של המספר "אחד" דרכי ביטוי רבות, למשל –
 - א. לכל המספרים יש מספר לפנייהם ומספר אחריהם, אולם לפני ה"אחד" אין מספר⁵².
 - ב. כל מספר הוא חצי מחיבור המספר שלפניו במספר שאחריו, ואילו האחד הוא חצי המספר שאחריו בלבד⁵³.
 - ג. אין הוא מורכב ממספרים שונים, כשאר המספרים⁵⁴ (למעט 2, המורכב ממספרים זהים).
 - ד. הוא אינו מתחלק⁵⁵.
 - ה. בהכפלתו בעצמו (=ריבועו) הוא יישאר אחד⁴⁶: $1^2 = 1 \times 1 = 1$.
 - ו. שורשו זהה לו: $\sqrt{1} = 1$.
 - ז. בכל חזקה או שורש הוא יישאר 1: $\sqrt[m]{1} = 1, 1^m = 1$.
 - ח. כל מספר ללא ריבועו (חזקה) [כלומר: כשנשלול ממנו הריבוי או החילוק] – שווה ל-1: $a^0 = 1$.
 - ט. כשנניחס כל מספר אל ה"אחד" – יישאר המספר בעצמותו: $a^1 = a$.

⁵¹ גבורות ה' למהר"ל, עמ' רמ"ב.

⁵² פירוש קול יהודה לרבי יהודה מוסקאטו, על ספר הכוזרי, מאמר רביעי סי' כ"ז, ד"ה "שהיוצר אחד ואין בלעדיו". וראב"ע בפירושו על שמות ל"ג, כ"א.

⁵³ מקור חיים שם (ראה הערה 44). למשל – $\frac{1+3}{2} = 2$, ואילו $\frac{2}{2} = 1$.

⁵⁴ מגילת סתרים לרבי שמואל מוטוט (פירוש על ראב"ע עה"ת), פרשת שמות.

⁵⁵ פירוש אוצר נחמד לרבי ישראל הלוי, על ספר הכוזרי, מאמר רביעי סי' כ"ה, ד"ה "עשר ולא אחת עשרה".

משמעות המספר "אחד"

ראינו כי ה"אחד" הוא מקורי לעצמו, אין מספר שקדם לו, והוא אף מהווה **מקור** לכל המספרים הבאים אחריו, בכך שהם בנויים ממספר שונה של "אחדים". ה"אחד" איננו רק היסוד עליו נבנה הכל והשורש המצמיח את הכל, אלא הוא אף **מקיים** את הכל, שהרי לו נבטל את ה"אחד" לא תתכן כלל מציאות של מספרים. "מדריגת האחד – שאינו מספר, והוא יסוד והתחלת המספר שהוא **קיום** העולם. שאי אפשר, רק שיהיה הכל אחד. ודבר זה הוא קיום העולם בודאי, כאשר לא יפרד ולא יחלק",⁵⁶.

א"כ ה"אחד" הוא הכח השורה בכל המציאות כולה ומקיים ומחיה אותה. לא רק זאת, אלא הוא אף **גונז** בקרבו את כל המספרים כולם, כלולות בו כל האפשרויות השונות, כל מרחב ההופעה האדיר שעתיד להופיע בהמשך, כל המספרים.

"כמו הנקודה שהיא אחת באמצע העיגול... שהיא מקשרת כל הקווים היוצאים מן העיגול",⁵⁷ כך ה"אחד" הוא ה"פוטנציאל", ה"גרעין", הבסיס ואבן הבניין לכל התכנים שבאים בעקבותיו. כל המציאות היא "קווים" של ה"אחד", גילויים המתייחסים אל אותה נקודה מרכזית אחת. תכונת כולליות זו עשויה לתת משמעות לשמו – "אחד" מלשון אחדות, איחוי ואחוה, הכונס והכולל-כל בתוכו כתמצית. רק בתוכו או מכוחו מתקבלת המשמעות השלמה המאחדת של כל הריבוי.

כמו כן, מצביעה עובדת אי-התחלקותו והיותו בלתי תלוי בשאר המספרים, על נבדלותו, על היותו בלתי גשמי. "כי בדברים הגשמיים לא יפול עליהם שם 'אחד' בהחלט, מאחר שיוכל להחלק לחלקים הרבה בלי סוף",⁵⁸ ו"החלוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלהי, כי האחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחלוק והפירוד תמיד לגשמי",⁵⁹ "כי הדבר הנבדל לא יתרבה ולא יתחלק",⁶⁰ דו כיווניות יש כאן; היותו "אחד" מגדירה אותו כבלתי גשמי – "ולעולם כל דבר שהוא יחיד הוא

⁵⁶ דרך חיים למהר"ל, עמ' ר"ס. ועי' בחידושי אגדות לנ"ל, חלק א', עמ' קנ"ד.

⁵⁷ נתיבות עולם למהר"ל חלק א', עמ' נ"ד.

⁵⁸ פירוש אוצר נחמד על ספר הכוזרי, מאמר רביעי סי' כ"ה, ד"ה "עשר ולא אחת עשרה". ועי' ספר העיקרים לרבי יוסף אלבו, מאמר שני פרק עשירי.

⁵⁹ גבורות ה' למהר"ל, עמ' קס"ג. ועי' בגור אריה לנ"ל, חלק א', עמ' קנ"ח.

⁶⁰ נתיבות עולם למהר"ל, חלק ב' עמ' קל"ו.

נבדל לעצמו בעבור אחדותו...⁶¹, ומאידך – היותו בלתי גשמי ונבדל מחייבת את היותו אחד – "וכל דבר שהוא נבדל הוא אחד..."⁶².

ה"אחד" וה"ראשון"

אולם ה"אחד" הרי מופיע גם כמספר ממשי ולא רק כתוכן נבדל ומקורי⁶³. כאשר נעסוק ב"אחד" לא כמספר סוֹכֵם, לא כמערכה עצמאית, אלא כחלק ממערכה גדולה יותר, ממספר גבוה יותר – בהכרח תהיה משמעותו שונה. ה"אחד" יהפוך אז ל"ראשון", לראשית הופעת הגנוז בו, לצעד הראשון, להתפשטות קו מסוים מתוך הנקודה הגרעינית.

ניתן אולי לחלק ולומר כי ה"אחד" מתייחס לנעלם: פְּנִיָּה כלפי מעלה, לגנוז, לפוטנציאל, ואילו ה"ראשון" הוא ביחס לנִגְלָה, למציאות העולמית, למציאות שבפועל, לביטוי הראשוני⁶⁴. אלו הם שני צדדיו של ה"אחד" בעולמנו, שאינו יכול להופיע כ"אחד" בלבד, בגלל אופיו של העולם, כפי שנברר בהמשך.

הראשון איננו צעד בודד, "קפוא" ומקרי, משום שה"ראשון" איננו יכול להישאר על עומדו ולהימנע מלצעוד הלאה, אל המשך הגילוי, שהרי אין במציאותנו "ראשון", אא"כ יש שני אחריו⁶⁵...

התבוננות מעמיקה יותר במציאות תגלה לנו כי ה"ראשון" הוא בעצם מעין "כישלון" ביחס ל"אחד", חוסר הצלחה לשקף את האחד כראוי. כאותה נקודה, שהיא "נבדלת" ואין לה מקום מסוים, אשר ברגע בו תתפשט לקו אחד, הרי היא

⁶¹ חידושי אגדות למהר"ל, חלק ד' עמ' ק"ו.

⁶² שם. ושם בחלק ג' עמ' ר"ט: "השלם הוא אחד, והאחד הוא שלם".

⁶³ חידושי אגדות למהר"ל, חלק ג' עמ' קנ"ב: "הראשון והשני אין בהם הפשיטות, כי הם יוצאים מן השווי שהוא פשוט".

⁶⁴ ובקול יהודה לרבי יהודה מוסקאטו, על ספר הכוזרי, מאמר רביעי סי' כ"ה, ד"ה "אכן אמר זה הספר": "כי בעת שהתחילה הנקודה להתפשט, ונתחלף קצת השלמות, נתהווה הכתר עם שלמותו וסגולותיו, ונתהווה ממנו שם מספר 'אחד', היינו מספר בערך אל האין סוף שלא צדק עליו שם אחד בחיוב. ולהיות כל מסובב דומה בצד מה לסיבתו, נשארו במספר האחד סגולות דומות בצד מה לסגולות הכתר".

⁶⁵ ספר השם לראב"ע, השער השלישי: "כי לא תוכל להחל במספר לאמור 'אחד', רק (כאשר) אחר עמו".

מצמצמת את עצמה, שכן עד כה היא השתייכה **לכל** באופן **פוטנציאלי**, וכעת היא מאוד **מסוימת**, אף שהיא **בפועל**.

הסיבה לכך היא, שלא תתכן בעולמנו **הגשמי** מציאות של אחדות המופיעה בנקודה מסוימת, שכן "כל דבר שהוא אחד הוא חסר וצריך השלמה"⁶⁶, "כי האחד אין בו שלימות כלל, לפי שהוא חסר התפשטות לגמרי"⁶⁷, כנקודה – "הנקודה היא אחת, והיא חסירה בעבור שאין לה התפשטות כלל"⁶⁸, "אחד הוא ארור, שאין בו ריבוי"⁶⁹. עולמנו הוא עולם המרחב והריבוי – ה"רחקים" כלשון המהר"ל⁷⁰ – ולכן אף האחדות תיאלץ להופיע בו ע"י התפרטותה לריבוי שפונה לכל כיוון אפשרי, ואחר שב ומתאחד ומאחד הכל אל נקודתו השורשית.

ההתפרטות מגלה בפועל את כל צדדי הריבוי השונים, הגנוזים באופן מרוכז, תמציתי ותיאורטי, ב"אחד". לכן המספר "אחד" הוא היחיד מבין המספרים הנושא שני שמות. משום שרק הוא, בגלל ייחודיותו, כולל את המשמעות הכפולה הזו של נבדל ומקור מחד, ושל ראשית ההופעה מאידך. פה מתחילה הדרך אל האחדות בעולמנו. כאן מוצב האידיאל התמציתי, וכאן נעשה הצעד הראשון בהוצאתו לפועל, הצעד המברר לנו שלעולם לא יוכל הפרט היחיד לשקף את האחדות כראוי. הראשון, היחיד, הוא צל בלבד, "דמיון בְּמֶה" ל"אחד" – "כי השם יתברך הוא אחד ואין זולתו... ואינו יחיד בעולם, כי אם השם יתברך שהוא מיוחד בעולם"⁷¹, "כי שאר הנמצאים, נמצא בהם גם כן האחדות, והוא **אחדות מצד מה**, אבל אין זה **אחדות לגמרי**... אבל השי"ת הוא אחד לגמרי מכל צד"⁷².

שומה עלינו אפוא להתבונן בהופעות של ה"אחד בצד מה" שבעולמנו, לעמוד על יסוד הידמותן ל"אחד" ועל כישלונן להידמות לו לגמרי. לאחר מכן ננסה להתחקות אחר דרך התקדמותו של אותו "ראשון" – "אחד בצד מה" – ממספר אל

⁶⁶ גבורות ה' למהר"ל, עמ' נ"ח.

⁶⁷ שם עמ' רנ"ח.

⁶⁸ שם עמ' כ"ו.

⁶⁹ "לפיקך אות ראשון מן ארור – א". גור אריה למהר"ל, חלק ה' עמ' קכ"ח.

⁷⁰ למשל – "כל גשם יש לו רחקים", נצח ישראל למהר"ל, עמ' קל"ה.

⁷¹ דרך חיים למהר"ל, עמ' י"ד.

⁷² באר הגולה למהר"ל, עמ' כ"ט.

מספר, עד שנגלה כיצד הוא "מפצה" את עצמו על "כישלוננו", וכיצד הוא מופיע בסופו של דבר באופן יותר שלם, הנותן ביטוי נרחב ונאמן יותר למקור.

[המקור ה"אחד"⁷³]

"ד' אחד"⁷⁴: ראש לכל, כאמור, הוא ה"אחד" האמיתי שהוא מקור המציאות כולה, והוא המחיה ומקיים אותה, שלא תתכן מציאות בלעדיו, ושביטול המציאות כולה לא יבטל את מציאותו, הלא הוא **הקב"ה**, שהוא ה"אחד" האמיתי⁷⁵ ולא הופעה שלו, שהיא חלקית ומתדמה, בעולמנו. ואכן יש⁷⁶ הרואים ב"אחד" המספרי רמיזה למציאות האלוהית שהיא ה"אחד" האמיתי ביותר⁷⁷ – "שמסגולת האחד במספרים נבוא לידי הכרת הבורא בנמצאות"⁷⁸].

⁷³ סוגיית התארים היא ארוכה ואיננה מענייננו כאן, לכן נמנענו מלהאריך בה, והבאנו מספר קטן בלבד של מקורות העוסקים בה. מאידך, לא ניתן להתעלם ממנה ללא אזכור והתייחסות, הן משום חשיבותה ברקע עניינינו, והן משום חובת הזהירות וההבדלה בין המקור לבין גילוייו, בין העצם האלוהי למקרים כולם, וד"ל.

⁷⁴ דברים ו', ד'.

⁷⁵ הל' יסודי התורה לרמב"ם, פרק א' הלכה ז': "אחד שאין כייחודו אחד מן האחדים הנמצאים בעולם". ועי' מורה נבוכים חלק א' פרק נ"ז, ומלחמות ד' לרלב"ג מאמר ה', חלק ג', פרק י"ב. ובספר הכוזרי מאמר שני, סי' ב': "לא לקיים לו האחדות המובנת אצלנו", ובפירוש קול יהודה שם. וספר העיקרים לרבי יוסף אלבו, מאמר שני פרק ל', וראב"ע בפירושו על שמות ל"ג, כ"א. ובאוצר נחמד על ספר הכוזרי, מאמר שני סי' ב' ד"ה "לא לקיים לו האחדות", כתב: "אין אצלנו פה לדבר אחדות, רק כפי שאנחנו מבינים אותו, ומעולם אין אנו מבינים האחדות המחויב אליו יתב", ושם בד"ה "כי האחד אצלנו": "אין אצלנו שום דבר שהוא אחד באמת".

⁷⁶ למשל, רבי אשר קרשקש בפירושו למורה הנבוכים, חלק א' פרק ל"ד אות ו', מסביר כך את כוונת הרמב"ם באמרו כי עלינו ללמוד מכל דבר במציאות על אלוהים – גם מחכמת המספר. וכן הראב"ע בפירושו לשמות ל"ג, כ"א. ובמקור חיים באותו מקום: "דע, כי האחד במעלת העצם, והוא דמות כסא הכבוד".

⁷⁷ עי' ספר העיקרים לרבי יוסף אלבו, מאמר שני פרק עשירי.

⁷⁸ "כי טבע האחד הוא לבל ימצא קודם לו, וכן הבורא יתברך...", רבי יהודה מוסקאטו בפירוש קול יהודה על ספר הכוזרי, מאמר רביעי סי' כ"ז, ד"ה "שהיוצר אחד". ועי' במקור שבהערה 46.

מהופעות ה"אחד"⁷⁹

א. "יום אחד":

במעשה בראשית לא מופיע "יום ראשון", אלא "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד"⁸⁰, ומכוונת הלשון לדרשת חז"ל המלמדת כי כל מעשה שמים וארץ נבראו יש מאין כבר ביום הראשון⁸¹, אולם לא יצאו אל הפועל, ורק במהלך ימי הבריאה הנותרים, הוצא כל הגנוז ב"יום האחד" אל הפועל. הרצון האלוקי מתגלה כבר ביום הראשון, והכול מוכן וממתין לחשיפתו המדורגת⁸² בהמשך. חז"ל אף מציינים שיום זה נקרא "אחד" ולא "ראשון", כמתבקש משמות שאר הימים, משום שבאותו שלב "היה הקב"ה יחידי בעולמו"⁸³, ואף המלאכים טרם נבראו. היה זה "יומו" של ה"אחד מכל צד", קודם להופעת ה"אחד בצד מה". [על "היום הראשון" ככזה ולא כ"יום אחד", לא נוכל לדבר אלא במסגרתו – ה"שבע"].

בפועל, יודעים אנו כי ההופעה המפורטת "נכשלה" בהוצאתו לפועל של הגנוז ב"יום האחד" – הארץ חטאה והוציאה "עץ עֶשֶׂה פריי"⁸⁴ במקום "עץ פריי"⁸⁵, "שיהא טעם העץ כטעם הפריי"⁸⁶, ואף הלבנה חטאה וקטרגה ולכן נתמעטה⁸⁷. יודעים אנו גם כי לא שָׁלְמָה מלאכת ששת הימים עד לשישי בסיוון בו ניתנה תורה לעם ישראל. רק אז קיבל מעשה בראשית את יציבותו⁸⁸.

⁷⁹ בקצרה, שכן כל אחת מהופעות אלו, וגם מאלו שלא הבאתי, הוא סוגיה שלמה בפני עצמה שניתן להאריך בה רבות. נסתפק כאן בהוראת כיוון כללי.

⁸⁰ בראשית א', ה'.

⁸¹ "את השמים – לרבות תולדותיהם, ואת הארץ – לרבות תולדותיה", רש"י בראשית א', י"ד, ע"פ בראשית רבה פרשה י"ב אות ד'. ויש מדרשים נוספים עם תוכן דומה.

⁸² כראוי לעולמנו הגשמי, כפי שביררנו לעיל.

⁸³ בראשית רבה, פרשה ג' אות ח'. מובא ברש"י בראשית א', ה'.

⁸⁴ בראשית א', י"ב.

⁸⁵ שם י"א.

⁸⁶ רש"י על בראשית א', י"א, ע"פ בראשית רבה, פרשה ה' אות ט'.

⁸⁷ עי' ברש"י שם פס' ט"ז.

⁸⁸ שבת דף פ"ח., מובא ברש"י שם פס' ל"א.

ב. "מאמר אחד":

"בעשרה מאמרות נברא העולם... והלא במאמר אחד יכול להבראות?"⁸⁹, ואכן שונה הוא המאמר הראשון – "בראשית", משאר תשע המאמרות שנאמרו בלשון "ויאמר אלהים".

גם ההסברים השונים לאותם מאמרות מחלקים בין המאמר הראשון לתשעה שאחריו: אם זה בריבוי הדרשות על הגנוז במילה "בראשית"⁹⁰, ואם זה בהתייחסות לספירה הראשונה מבין עשר הספירות, המולידה את כולן⁹¹, ואם זה בהתייחסות הפילוסופית ל"עצם" הנושא את תשעת "מקוריו"⁹². כך או כך מקבל 'המאמר האחד' משמעות כוללת הגונזת בקרבה את כל העושר שבא אחריו (ואכן "עשר" מלשון עושר – ההופעה השלמה של האחד, ושייכים הדברים למספר עשר שאין מקומו במסגרת מאמר זה).

ג. "והיו לבשר אחד":

מתחילה נברא האדם ללא בת זוג – "אחד". בין אם נבין שחוה נבראה ממנו אח"כ, ובין אם נבין שהוא נברא דו פרצופי וחוה "ננסרה" ממנו⁹³, מ"מ הוא נברא כיצור אחד.

"לא טוב היות האדם לבדו"⁹⁴, ללא אישה, או "לבוד"⁹⁵ עמה – אומר יוצר האדם – "אעשה לו עזר כנגדו". הרוק איננו ה"אחד"; הוא רק דמיון של שלימות, אשליה, ובאמת הוא אינו יכול לממש את הפוטנציאל הגלום בו ולצאת מנקודתו

⁸⁹ אבות פרק ה' משנה א'.

⁹⁰ למשל, כל ספר תיקוני הזוהר הוא בעצם שבעים מאמרי הסבר ל"בראשית".

⁹¹ למשל בשיעור קומה לרמ"ק, ערך מאמרות. ובתיקון הראשון מתיקוני הזוהר: "כתר עליון איהו כתר מלכות ועליה אתמר מגיד מראשית אחרית".

⁹² למשל ב"ביאור מילים זרות" לרבי ישראל הלוי קיטובר בפתיחת פירושו (שביל אמונה) לאמונות ודעות לרס"ג, במילות ההגיון לרמב"ם, שער י', וב"המילים הזרות" לרבי שמואל אבן תיבון (מופיע בסוף המורה נבוכים).

⁹³ עי' ברכות דף ס"א.

⁹⁴ בראשית ב', י"ח.

⁹⁵ מחובר, למאן דאמר דו-פרצופין נברא.

המצומצמת כאשר הוא ברוקותו, בריקותו, "לבדו"⁹⁴. "על כן יִעָזֵב אִישׁ אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ, וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבָשָׁר אֶחָד"⁹⁶. ה"זוגיות" היא המשך הדרך בה צריך לצעוד 'ראשון' זה, ונבאר זאת בע"ה במספר "שלוש".

ד. "אחד ממנו"⁹⁷:

לאחר חטא אדם הראשון, שאכל מעץ הדעת, התעורר החשש שמא יאכל גם מעץ החיים. לפי רש"י, הבעיה היתה נעוצה בכך ש"הן האדם היה כאחד ממנו"⁹⁷, כלומר – "הרי הוא יחיד בתחתונים כמו שאני יחיד בעליונים"⁹⁸, וכעת יש לו גם את כל ההפכים בתוכו⁹⁹ – "כאחד, ממנו" – לדעת טוב ורע¹⁰⁰; הרע אינו חיצוני לו עוד, אלא מצוי בתוכו פְּטוּב. כעת, כולל הוא האדם את ההפכים, ואם יאכל מעץ החיים גם כן, "הרי הוא קרוב להטעות הבריות אחריו ולומר אף הוא אלוה"⁹⁸. יתכן ולכך כיוון הנחש בשכנעו את חווה לאכול מעץ הדעת – "והייתם כאלהים" – יוצרי עולמות¹⁰⁰, "מן העץ אכל וברא את העולם"¹⁰⁰. בעקבות חשש זה מגורש האדם מגן עדן.

חטאו של האדם חשף כי אין הוא "אחד" אמיתי, אין הוא מסוגל להכיל בתוכו את כל ההפכים והניגודים באופן שלא יטו אותו מהאיזון הנכון ביניהם. לא יוכל האדם הפרטי להיות ביטוי נאמן ל"אחד", ולכן על ה"אחדות" להמשיך ולחפש לה נושא אחר שיבטאה.

ה. "אחד היה אברהם"¹⁰¹:

השלב הבא בהופעת האחדות האלוקית בארץ היא בחירתו של אברהם אבינו. אברהם הוא בחירה אלוקית שאיננה מתחילה ממנו וממעשיו¹⁰². ד' בחר בו

⁹⁶ בראשית ב', כ"ד.

⁹⁷ שם ג', כ"ב.

⁹⁸ רש"י שם.

⁹⁹ תרגום אונקלוס, רס"ג ועוד.

¹⁰⁰ רש"י שם, ה'.

¹⁰¹ יחזקאל ל"ג, כ"ד. ואין להקשות שהרי היתה עמו שרה, וכן לגבי אדם הראשון, היות ו"עם אשתו קראו אחד" (גבורות ה' למהר"ל, עמ' קל"ז), ואחר כל זאת, עדיין היה בהם חיסרון מצד היותם "אחד".

ומתייחס אליו, כיסוד המהלך החדש להופעת האחדות האלוקית בארץ, ואכן נקרא אברהם "אחד" – "אחד היה אברהם"¹⁰³, "הביטו אל צור חצבתם... הביטו אל אברהם אביכם... כי אחד קראתיו"¹⁰⁴, "מי יתן טהור מטמא – לא אחד?"¹⁰⁵. התורה עמלה להדגיש לנו את מקוריותו של אברהם, את בחירתו האלוקית ואת אי התייחסותו לאביו, וכמו כן את היותו "אב" ומקור לכל המציאות הישראלית¹⁰⁶, דברים המזכירים לנו את עניינו של ה"אחד" המספרי.

אמנם אברהם אבינו איננו מופיע לבדו; הוא אחד משלשת האבות של האומה הישראלית. רואים כאן התרחבות הופעת האחדות מ"אחד" ל"שלשה" (ואת משמעות הדבר נבאר בהמשך), אך מ"מ גם בין שלשת האבות יש לאברהם מעמד מיוחד¹⁰⁷ – הוא היסוד והשורש למציאות הישראלית ולעולם כולו – "אברהם היה יחיד... גלגל עינו של עולם... עיקר של עולם..."¹⁰⁸, "אברהם שיש לו מדריגה אלוהית... והוא שמבקע את החומרי... כי הוא בלבד אחד..."¹⁰⁹, "אברהם הוא התחלה אל ישראל והוא אחד"¹¹⁰.

והנה, שוב רואים אנו את יסוד ה"כישלון" – חטאו המוכרח של אברהם אבינו, שבעטיו נגזר על זרעו שעבוד מצרים. מהר"ל מאריך לבאר בפרק ט' מ"גבורות ד'" את דעות חז"ל ביחס לחטאו של אברהם, ומסכם: "וכאשר חז"ל ראו הגלות בבני אברהם, ידעו כי אי אפשר זה, רק מחסרון בעצם שיש בשורש שהוא אברהם... וכאשר בחנו את ראש אבן פינה עמדו על זה כי היה בו דבר חסרון, וזה כי היה אברהם ראש אבן פינה ויסוד הכל והוא נקרא אחד... וכל דבר שהוא אחד הוא חסר וצריך השלמה, ואין האחדות כי אם להקב"ה, שהוא יחיד ואילו השלימות בלי חסרון.

¹⁰² נחמיה ט', ז': "אתה הוא ד' האלהים אשר בחרת באברהם". ועי' שיחות הרצ"ה על פרשת לך לך סדרה ב', סע' 14-15 (ויש עוד מקורות רבים).

¹⁰³ יחזקאל ל"ג, כ"ד.

¹⁰⁴ ישעיהו נ"א, ב'.

¹⁰⁵ איוב י"ד, ד'. וחז"ל דורשים זאת על אברהם (עי' במקור שבהערה הבאה).

¹⁰⁶ עי' בהרחבה בגבורות ה' למהר"ל, פרק ה'.

¹⁰⁷ גבורות ה' למהר"ל, עמ' נ"ח: "...היו שלושה אבות... ומ"מ הרי אברהם הוא התחלת הכל, שהוא הראשון, והרי נקרא מטעם זה אחד".

¹⁰⁸ גבורות ה' למהר"ל, עמ' ס'.

¹⁰⁹ שם, עמ' קנ"א.

¹¹⁰ נצח ישראל למהר"ל, עמ' ק"א.

אבל כל שאר אחד יש בו חסרון – שאינו שלם וצריך להשלים אותו¹¹¹, ולכן מחויב שחטא, ולחז"ל לא נותר אלא "למצוא" מה היה חטאו.

ו. "גוי אחד בארץ":

נדלג בסקירתנו את ההתפתחות האחדותית במציאות, על מספר שלבים, ונתבונן בעם ישראל, המוגדר אף הוא כ"אחד": "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ"¹¹². פסוק חשוב שאף מופיע ב"תפילין" של הקב"ה¹¹³. אחדותו של עם ישראל איננה מקרית, תוצר של ישיבתם יחד, שהרי גם בסוף שנות הגלות הראשונה מוגדרת אומה זו כ"אחת", למרות פיזור הרב: "ישנו עם אחד מפזר ומפוזר בין העמים בכל מדינות מלכותך"¹¹⁴. אומה זו בנויה ביסודה כ"אחת": שורשה בשלשת האבות המהווים ביטוי ראשוני מוצלח של ה"אחד" (יתבאר בהמשך בע"ה), המשכה בשנים עשר השבטים המהווים ביטוי מפורט יותר של ה"אחד" [אח"ד = י"ג: יעקב + ח' בני האימהות + ד' בני השפחות]¹¹⁵, המשך בנייה כאומה בשבעים הנפש הבאים מצרימה [ליצור מגע עם לאומיות ע"י "התדמות במה" לשבעים אומות, שבעים לשון]¹¹⁶, ולידתה במציאות העולמית בהופעת ששים רבבותיה, לאחר כור ההיתוך, ה"רחם", המצרי¹¹⁷.

לא מקרית היא אחדותה של "האומה האחת" – "כי אשר הוא מאחד ישראל הוא הש"ת, אשר הוא אחד והוא אלהיהם, ולכך הש"י מאחד ישראל עד שהם עם אחד, וכמו שאנו אומרים בתפלה: אתה אחד ושםך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ"¹¹⁸. "שכיון שהוא יחיד – בוחר באומה יחידית... שזה נותן ענין האחדות, להיות לו עם מיוחד..."¹¹⁹. דבר זה מחויב כבר מיצירת העולם, כי "אי אפשר, רק

¹¹¹ גבורות ה' למהר"ל, עמ' נ"ז-נ"ח.

¹¹² דברי הימים א' י"ז, כ"א.

¹¹³ ברכות דף ו', ועי' בגבורות ה' למהר"ל פרקים ל"ט ומ"ד.

¹¹⁴ אסתר ג', ח'.

¹¹⁵ נתיבות עולם למהר"ל, חלק א' עמ' צ"ט, ונצח ישראל לנ"ל, עמ' קע"ח.

¹¹⁶ גבורות ה' למהר"ל, עמ' נ"ד, ס"ד וס"ח.

¹¹⁷ גבורות ה' למהר"ל, פרקים ג', ד' ו"ב.

¹¹⁸ נצח ישראל למהר"ל, עמ' קס"ה.

¹¹⁹ גבורות ה' למהר"ל, עמ' רס"ג.

שיש בבריאה דבר שהוא ראשית, שהוא קודם וראשית אל הרבוי אשר הוא אחריו...
לכך אי אפשר, רק שתהיה אומה אחת יחידה והיא ראשית הרבוי מן האומות
בעולם¹²⁰.

ז. "אחת דבר אלהים"¹²¹:

מכאן נבוא להתבוננות בנשמתה של האומה, הלא היא התורה. ה"לב" של
התורה הוא "עשרת הדברים"¹²² שנאמרו במעמד הר סיני, וכל תרי"ג מצוות
הרמוזים בהם¹²³. גם כאן אנו מוצאים 'תמצית שבתמצית'¹²⁴, הוא הדיבר הראשון –
"אנכי ד' אלהיך"¹²⁵, אשר ישראל שמעוהו מפי הגבורה. רבים¹²⁶ נתקשו מהי המצוה
שבכאן? הרי אין כאן "עשה" ואף לא "לא תעשה", וידועה השיטה המסבירה פסוק
זה כמצות האמונה¹²⁷, המהווה יסוד למצוות כולן.

הגמרא במסכת מכות¹²⁸ מתארת ניסיונות שונים להעמיד את המצוות על
מספר מצומצם יותר מהמספר העצום של תרי"ג מצוות. בסופם של הניסיונות "בא
חבוקוק והעמידן על אחת, שנאמר: 'וצדיק באמונתו יחיה'¹²⁹. מן הגמרא עולה כי
האמונה הישראלית היא הבסיס לכל המצוות, הסיבה לכך היא "כי על ידי האמונה
יש לאדם דבקות בו יתברך, כי אין עצם האמונה, רק הדבקות בו יתברך, שהוא
מאמין בו ומתדבק בו יתברך באמונתו. ואין דבר זה ענין חלקי, כי כל הדברים אשר

¹²⁰ נצח ישראל למהר"ל, עמ' ס'.

¹²¹ תהלים ס"ב, י"ב.

¹²² ע"פ לשון התורה בשמות כ', א', ובדברים ה', י"ט.

¹²³ ולרס"ג חיבור שלם בו הוא מבאר כיצד.

¹²⁴ "הדיבור הראשון הוא עיקר כל התשעה דברים הנכתבים אחריו", ראב"ע בפירושו על פסוק
"אנכי ד' אלהיך".

¹²⁵ שמות כ', ב'.

¹²⁶ ראב"ע, רמב"ן ועוד.

¹²⁷ למשל ראב"ע (שם), רמב"ן (ג"כ שם), רמב"ם ספר המצוות מצוה א' ועוד.

¹²⁸ דפים כ"ג-כ"ד.

¹²⁹ לשון הגמרא שם.

אמרנו למעלה, על ידי אחד מהם יש לאדם דבקות בו יתברך במה, והאמונה היא עצם הדבקות"¹³⁰.

אך גם כאן, ככל דבר בעולמנו, לא די ב"אחד", באמונה, אלא יש גם צורך לבטאה בנאמנות, וזה ע"י כל ריבוי המצוות בפועל – "כל מצותיך אמונה"¹³¹... "הלוא כה דברי כאש נאום ד', וכפטיש יפצץ סלע"¹³² – "מה פטיש זה נחלק לכמה ניצוצות, אף כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה..."¹³³.

סיכום:

ישנן עוד הופעות רבות ל"אחד" שמן הראוי לברר¹³⁴, אולם הזמן כלה והיריעה קצרה ולכן נסתפק בדוגמאות אלו.

נסכם ונאמר כי ה"אחד" הוא הפוטנציאל המרוכז של כל היש, אולם בעולמנו המפורד אין לו אפשרות להופיע ככזה, ומסיבה זו הופעתו לוקה בחסר ונזקקת להתפרטות על מנת "לפצות" על כך.

התוכן המופיע תחילה בעולמנו, הוא האחדותיות, כלומר – הניסיון לשקף את מקור הבריאה שהוא ה"אחד" האמיתי. ניסיון זה לא צולח, היות וכל נברא הוא כבר חסר בעצם העובדה שהוא אינו המקור לחייו. לכן, כל ניסיון להעמידו כ"אחד" מוביל לכפירה וטעות. לא יכול להיות "אחד מכל צד" בעולמנו, מה שמתבטא בכך שאין ה"אחד" נמנה כמספר בין שאר המספרים.

בשלב הבא, כאשר ה"אחד" משיל מעצמו את מבט הגאווה הרואה בעצמו את הכל, ומחליף אותו במבט של ענווה, הרי שמיד הוא מביט מטה אל מציאות הגשם והריבוי של עולמנו, ומחליט לעשות את חלקו בהופעת האחדות – מיד הופך הוא ל"ראשון", ל"אחד בצד מה". מבין הוא שלא עליו המלאכה לגמור, וכי אין הוא יכול להופיע את כל האחדות כולה. מסתפק הוא בהופעת צד אחד מהאחדות,

¹³⁰ תפארת ישראל למהר"ל, עמ' קס"ה-קס"ו. וע"ע נתיבות עולם לנ"ל, חלק א', עמ' רי"ב.

¹³¹ תהלים קי"ט, פ"ו.

¹³² ירמיה כ"ג, כ"ט.

¹³³ שבת דף פ"ח:

¹³⁴ כסוגיית המלך בישראל, "אחד העם" (ע"פ בראשית כ"ו, י'), שבהיותו שקול כנגד הכלל הרי הוא "אחד". אך יש לו גם צד פרטי (עי' למשל חידושי אגדות למהר"ל, חלק ג', עמ' קל"ה ור"ט).

בשלמות. מכיר הוא את חוסר כוחו, ואת העובדה שלא "אחד" הוא, כי אם "ראשון" שאחריו יבוא שני.

פרק ג': השניים

"חוזר ושונה"

בראשית התבוננותנו במספר "שניים", נבחין כי ישנם הקשרים ונקודות דמיון לא מעטים בינו ובין המספר "אחד". למשל –

א. הופעת ה"שניים" לאחר ה"אחד" מורה כי ה"אחד" הוא **סיבת** הופעתו של ה"שניים". ה"ראשון" מחולל את ה"שני". רק ברגע שיש "ראשון" מתאפשרת הופעתו של ה"שני", אך יתרה מכך – הופעתו של ה"ראשון" **מחייבת** הופעה של "שני" הבא אחריו, שהרי ללא שיש "שני" אין "ראשון". ה"ראשון" הוא ראש, תחילה ל-[דבר כלשהו].

ב. יש¹³⁵ הרואים ב"שניים" את תחילת המניין, דבר שהיינו מיחסים בטבעיות ל"אחד", ויש¹³⁶ הרואים ב"שניים" מספר שאיננו מספר גמור, כ"אחד".

ג. בשונה משאר המספרים אין ה"שניים" מורכב משני מספרים שונים, אלא הוא בנוי מ"אחדים" בלבד: $1+1=2$.

ד. ה"אחד" הוא ראש למספרים הנפרדים, וה"שניים" הוא ראש למספרים הזוגיים¹³⁷.

אנו רואים כי ה"שניים" הוא בעצם "תואם-אחד", שווה ערך, זהה משמעות ומקביל ל"אחד". ניתן אולי לומר כי ה"שניים" הוא "אחד אחר", וליתר דיוק – "אחד בצד מה אחר". כך ניתן גם להבין את משמעות שמו: "שניים" – מלשון "שונה וחוזר", אולם חזרה שאיננה זהה אלא אחרת- שונה. ואכן, החזרה והשינון המהווים

¹³⁵ למשל ראב"ע בספר האחד: "השניים – תחילת כל מספר". וכן כתב בספר יסוד מספר.

¹³⁶ למשל מהר"ל בגבורות ה', עמ' ק"ט: "ומספר שנים אינו מספר שלם, כי אין בו – רק זוג, ואין בו נפרד". ועוד כתב שם: "שנים – יש בו קצת מספר".

¹³⁷ מהר"ל בדרך חיים, עמ' קכ"ד-קכ"ז: "כי השנים הם התחלת מספר הזוגות", ע"ש.

אבן יסוד בלימוד התורה בנויים באופן כזה, שאין הם זהים ללימוד הקודם אלא בכל פעם מתחדשים. לשגן פירוש – לשנות שוב (1) ואחרת (2).

ה"שני" מהווה בעצם אופציה אחרת ל"ראשון". ה"ראשון" הוא האופציה הראשונה, וה"שני" הוא האופציה השנייה.¹³⁸ ה"שני" הוא "קונטרס" ל"ראשון", אנטיתזה לתזה, הצד שכנגד, השונות.

שונות ושנאה

לאור בירור זה, מובן כי השונות מחוללת סתירה ומאבק,¹³⁹ התנגדות של הצדדים השונים זה לזה; מחוללת היא שנאה, ואכן שורשן של המילים שונות ושנאה דומה. כאשר נתבונן במציאות נראה כי אכן ה"שניים" הוא שורש הפירוד, המחלוקת והשנאה:

ראשית הדבר – במספר עצמו, שהוא תחילת הריבוי, הוא המספר הראשון המתחלק¹⁴⁰, וכל עצמותו היא הריבוי והשינוי, כפי שמתבטא הדבר בשמו¹⁴¹ ובעצם העובדה שהוא המספר היחיד ששמו מכיל את מ"ם הריבוי – "שניים".¹⁴²

מכאן מתפשט הדבר לכל רובדי המציאות: היום השני הוא היחיד מימי הבריאה שלא נאמר בסופו 'וירא אלהים כי טוב'.¹⁴³ ביום זה הופיעה השגות וכל

¹³⁸ מהר"ל בגבורות ה', עמ' נ"ח: "השני הוא שניו אל הראשון". ובדרוש על התורה, עמ' מ"א: "כל שיש לו דבר שני לו, אזי אותו דבר שהוא שני לו, א"א שלא ישתנה מן הראשון מצד מה – שהרי זהו ראשון וזהו שני, והוא לשון 'שני' בעצמו". וראב"ע בספר האחד: "ונקרא (השניים) כן בעבור כי הוא מקבל שינוי".

¹³⁹ מהר"ל שם: "השנים נקראו שניים מפני השניות, וכל שניות אין בו אחדות". ובדרוש על התורה, עמ' כ"ד: "השניים הם שתי קצוות". ובנתיבות עולם חלק א', עמ' ק"ג: "והשני הוא הפך האחד". ובנצח ישראל, עמ' ק"פ-ק"א: "כי השנים הם כנגד שני הפכים, שהם שנים, והם מחולקים ואין להם אחדות כלל". ועוד שם, עמ' נ"ה: "השנים שאין בהם השוה". ושם עמ' צ"ג: "כי השניים שהוא זוג, אין בו אחדות כלל". ובחידושי אגדות חלק ג', עמ' פ"ז: "אין שני מלכים משתמשים בכתר אחד, לכן כח האחד מבטל כח השני".

¹⁴⁰ ראב"ע בספר יסוד מספר: "השינוי יראה בשניים כי הוא יתחלק".

¹⁴¹ עי' הערות 138-139. ובמהר"ל בנצח ישראל, עמ' קס"ב: "שלך נקרא שני, ע"ש שני".

¹⁴² עי' מהר"ל בדרך חיים, עמ' ק"ט.

הכלול בה. אם ביום ה"אחד" היה הקב"ה יחידי בעולמו⁸³, הרי שביום השני כבר לא כך היו פני הדברים, ומכאן למדו חז"ל כי המלאכים נבראו ביום השני⁸³.

מלאכתו של הקב"ה ביום זה קשורה אף היא בפירוד – "שהוא חלוק המים
אלו מאלו"¹⁴⁴, המים התחתונים מהמים העליונים. במקום אחר¹⁴⁵ מוסרים לנו חז"ל על בריאות נוספות של יום זה, וכולן משקפות אף הן את מהותו של היום – ביום זה נברא הגיהנום¹⁴⁶, וביום זה נבראה המחלוקת¹⁴⁷. חז"ל מסבירים¹⁴⁵ את חסרון ה"כי טוב" בסיום יום זה, בכך שלא שָׁלְמָה מלאכת המים ביום זה אלא למחרתו. גם עובדה זו של אי השלמות, החלקיות, קשורה בפירוד ואי האחדות.

האדם הראשון "ננסר" ומופרדת ממנו ה"צלע"¹⁴⁸, הצד השני שבו, האישה שהיא "עזר כנגדו"¹⁴⁹, וכאן מתחילה מציאות ארוכה של שונות בין גברים לנשים, של אי הבנה ואי שוויון, ולא בכדי "קשין לזווגן כקריעת ים סוף"¹⁵⁰. ידוע הוא המעשה באותה מטרונה שלא הבינה מהי הגדלות ב"שידוכים", ומדוע כל מה שעושה הקב"ה בעולמו מאז סיום הבריאה, הוא "לזווג זיווגים". כאשר ניסתה היא לשדך את אלף עבדיה עם אלף שפחותיה, "למחר באו אצלה, זה מוחו פצוע וזה עינו שמוטה וזה רגלו שבורה. אמרה להם: מה לכם? זו אמרה: אין אני רוצה את זה, וזה אמר: אין אני רוצה את זו"¹⁵¹...

¹⁴³ מהר"ל בנצח ישראל, עמ' ל"ד: לפיכך לא נאמר ביום שני כי טוב... כי השני ראוי בפרט להבדלה, שיש בו שנים, ובנתיבות עולם חלק א', עמ' רכ"ה: "לכך לא נא' בו (כי) טוב, כיון שאחד הוא ביטול השני, אין זה טוב".

¹⁴⁴ לשון מהר"ל בנצח ישראל, עמ' קס"ב. ועי' בראשית א', ז'.

¹⁴⁵ בראשית רבה, פרשה ד' אות ו'.

¹⁴⁶ מהר"ל בתפארת ישראל, עמ' נ"ח: "התחלת יסוד הגיהנם נמשך מן מדרגה השניה... לכך לא נאמר כי טוב בשני של בריאת עולם שבו נברא גיהנם, וזה – כי הגיהנם אין בו שלמות". ובחידושי אגדות חלק א', עמ' ק': "התחלת יסוד הגיהנום הוא נמשך מן השניות".

¹⁴⁷ מהר"ל בדרך חיים, עמ' ר"ס: "הגיהנם הוא ההפסד בעצמו, וכן הוא בעצמו המחלוקת, שאין המחלוקת – רק ההפסד. וזה, כי כאשר דבר אחד נחלק לשנים כמו כלי אחד שנחלק לשנים, אין ספק כי דבר זה הוא הפסד ושבירה, וקיומו כאשר הוא אחד".

¹⁴⁸ בראשית ב', כ"א-כ"ב.

¹⁴⁹ שם י"ח.

¹⁵⁰ סוטה דף ב'.

¹⁵¹ בראשית רבה, פרשה ס"ח אות ד' (בתרגום לעברית).

ישנן עוד דוגמאות נוספות רבות למציאות הבעייתית של ה"שניים", למשל: שני המאורות¹⁵² אשר נבראו לשמש יחדיו, אך בעקבות קטרוג הלבנה ש"אי אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד"¹⁵³, נתמעטה והִקְפָּה צבאה, הלא הם הכוכבים המנציחים ומחריפים את מציאות הפירוד לו גרמה; קין והבל, שרבו על ירושת ארץ ישראל¹⁵⁴, וסופם שמתו ולא ירשוה; האומות הפרודות, הרמוזות ב"שני נערי"¹⁵⁵ של אברהם אבינו; שני המלאכים שנשלחו סדומה¹⁵⁶, האחד להציל את לוט והשני להשחית את העיר; שני הגויים אשר בבטנה של רבקה, ואשר עליהם נאמר לה בנבואה כי "ממעיק יפרדו ולאם מלאם יאמץ"¹⁵⁷; ועוד.

"טובים השנים"

אל מול ביטויים אלו של מחלוקת ופירוד, מוצאים אנו כי ה"שניים" תופס מקום של כבוד בבניינה ובפיתוחה של המציאות:

ה"שניים" הוא ראשית הפירוד, אך הוא גם ראשית הברכה. השורש ב.ר.כ. מורכב מהאותיות הִשְׁנִיּוֹת בכל רמת מספר – אחדות, עשרות ומאות¹⁵⁸ – 222.

אף העולם נברא באות השניה – ב' – "בראשית", על שום הברכה הרמוזה באות זו¹⁵⁸, ובריאה זו היתה ב"שניים" – שני עולמות ברא הקב"ה: עולם הזה ועולם הבא, בשתי אותיות שמו¹⁵⁹. גם כשרצה הבורא לאפשר לעולם להתחדש לאחר המבול, ציווה על לקיחת "שְׁנַיִם שָׁנִים"¹⁶⁰ מכל בעלי החיים, ע"מ שישמשו כיסוד לחידוש העולם.

¹⁵² בראשית א', ט"ז, ועי' רש"י שם (ע"פ חולין דף ס'.).

¹⁵³ לשון רש"י שם.

¹⁵⁴ הכוזרי מאמר שני, סי' י"ד.

¹⁵⁵ בראשית כ"ב, ג'.

¹⁵⁶ שם י"ט, א'.

¹⁵⁷ שם כ"ה, כ"ג.

¹⁵⁸ עי' מהר"ל נצח ישראל, עמ' קפ"א.

¹⁵⁹ מנחות דף כ"ט:, בראשית רבה פרשה י"ב אות י', מובא ברש"י בראשית ב', ד'.

¹⁶⁰ בראשית ז', ט'.

פאר הבריהא – האדם, מורכב אף הוא מ"שניים" – גוף ונשמה. וכ"אדם" בצורתו השלמה מורכב הוא מאיש ואישה. האישה, שהיא ה"שניה" לאיש, אף היא ראשית הברכה ויסוד העולם, בהיותה זו המביאה את החיים לעולם. חז"ל¹⁶¹ אף מדגישים שכשאדם זוכה – הרי האישה היא "עזר" ולא "כנגדו". לא רק האדם בנוי כזוג, אלא "כל מה שברא הקב"ה בעולמו זכר ונקבה בראם"¹⁶², עד כדי כך שמובנת היא תביעתה של השבת למצוא גם לה בן זוג¹⁶³...

גם בעיסוק בתורה, בסיס קיומו של העולם, נודעת חשיבות ל"שניים": הלימוד הראוי והנכון אליו מכוונים אותנו חז"ל, הוא הלימוד בחברותא¹⁶⁴. התורה עצמה ניתנה "על ידי רועים שניים"¹⁶⁵, ובאופן של "אחת דיבר אלהים, שתים זו שמעתי"¹²¹ – תורה שבכתב ותורה שבעל פה¹⁶⁶, וכן קיבלנו "עשרת דברים על לוחות שניים"¹⁶⁵.

רואים אנו אפוא, כי ה"שניים" הוא תבניתה האידיאלית של המציאות, יסוד הברכה והבניין, החורז את כל רובדי המציאות.

עלינו לשאול אם כן, כיצד מתיישבים דברים אלו עם מה שראינו קודם בדבר היות ה"שניים" יסוד הפירוד, המחלוקת והחורבן?

"ושננתם"

ניתן ליישב את ה'סתירה לכאורה', באופן דומה להסברנו את ה"אחד" מול ה"ראשון":

ה"אחד", בהתבוננותו כלפי מעלה, כלפי מקורו, עשוי הוא לחטוא ולחשוב את עצמו ל"אחד האמיתי". רק הבנתו את מקומו הראוי לו, כביטוי ראשוני של צד אחד מתוך ה"אחד", הופכת אותו ל"ראשון", לראש למספרים ולתחילתו של תהליך. באופן זה, משתחרר הוא מ"גאוותו", והופך הוא ל"אחד מני רבים".

¹⁶¹ בראשית רבה, פרשה י"ז אות ג', יבמות דף ס"ג.

¹⁶² בבא בתרא דף ע"ד; ועי' חגיגה דף ט"ו.

¹⁶³ בראשית רבה, פרשה י"א אות ח'.

¹⁶⁴ ברכות דף ס"ג; תענית דף ז'. ומכות דף י'.

¹⁶⁵ הושענות ליום שני של סוכות.

¹⁶⁶ עי' שיחות הרצי"ה על ארבעים ושמונה מעלות של קניין תורה, סע' 17.

כך הוא לגבי ה"שניים". שתי דרכים לו להתייחס לעצמו: **הדרך האחת** היא להתבונן מעלה, לראות את ה"ראשון", ולומר – "הוא ראשון, ואני שני, כלומר – ראשון אחר. ומאחר וקיימות במציאות שתי אפשרויות בלבד, אין האחת עולה על השניה. וכשם שהראשון הוא ביטוי לאחד, אף השני יכול להיות כזה. איני נופל ממנו ואני אף עולה עליו. דרכי שונה, אך היא הנכונה!". דרך זו, היא דרך המחלוקת, דרך הפירוד, ביטול האחר והעמדת ה'אני' במרכז, דרך של שלילה הדדית וויכוח כוחני, שהיא יסוד חורבן העולם, וסופה – גיהנום. שום התחדשות, פריחה וצמיחה לא יוכלו להתרחש כאשר כל האנרגיות מופנות לקרב זה של ביסוס עצמי ע"י מחיקת הזולת.

אולם ישנה **דרך אחרת** – הדומה לדרך בה בחר ה"אחד" להפוך ל"ראשון" – בדרך זו מתבונן ה"שני" על עצמו כעל **שונה** מן ה"ראשון". מבין הוא כי כשם שה"ראשון" איננו אלא צד אחד בלבד מתוך ה"אחד", כך גם הוא איננו אלא צד אחר של ה"אחד". לא סתם צד אחר, כמובן, אלא הצד שכנגד, הצד ההופכי, הניגוד הגמור¹⁶⁷. מבין הוא כי **יחד** כוללים הם עולם ומלואו, מבין הוא עוד שאמנם על כל אחד מהם להיות נאמן לעצמו "עד הסוף", אולם לא בדרך של שנאה, נצחנות ונכחנות, כי אם בדרך של שילוב כוחות, של עזרה הדדית, של חידוד ובירור ע"י עמידה מול הצד שכנגד. בדרך זו תתברר כל נקודה ונקודה של שונות ותמצא את מקומה הראוי לה, וכך יהפוך ה"שניים" ל"זוג".

כשם שה"אחד" מבין שהוא אינו כולל כל, וכי מוכרח הוא להצטמצם לביטוי מסוים, ראשון שיש שני אחריו – כך ה"שניים" המבין שלא רק הוא צודק אלא יש צד נוסף, יוכל ע"י תובנה זו להפוך את ה"ראשון" וה"שני" ל"זוג", וכך להוליד את ה"שלישי". רק ע"י מבט זה של ענווה, המבטל את הגאווה של "אני ואפסי עוד", וההסתכלות זה בפניו של זה – ייווצר הביטוי הראשוני לאחדות אמיתית בעולמנו.

¹⁶⁷ מהר"ל בדרוש על התורה, עמ' כ"ד: "השניים הם שתי קצוות". ובגבורות ה', עמ' נ"ח: "...השני הוא נגד הסוף, כי הסוף הוא משתנה מן ההתחלה...". ובדרך חיים, עמ' קי"ט: "השנים הם כנגד שתי הקצוות שהם הפכים, כי השחור והלבן הם שני הפכים לגמרי ואין בהם אחדות כלל, שתראה מזה כי השנים אין בהם אחדות". ועוד שם, עמ' קכ"ד-קכ"ז: "כי שנים בפרט הם מחולקים והם כנגד שני הפכים". ובנתיבות עולם חלק א', עמ' ק"ג: "והשני הוא הפך האחד". ובנצח ישראל, עמ' ק"פ-קפ"א: "כי השנים הם כנגד שני הפכים שהם שנים והם מחולקים ואין להם אחדות כלל".

יתכן ולכך רמזו חז"ל באמנם "ושננתם לבניך" – אל תקרי ושננתם אלא ושלשתם¹⁶⁸; לומר לנו כי ה"שינון" האמיתי, כלומר ה"שניים" במקומם הנכון, הוא רק ב"שלישי", המצוי בעומקם של ה"שניים" ונחשף ע"י ההכרה זה בערכו של זה. ללא העמקה זו, יישארו ה"שניים" כ"שניים" בודדים, ויחוללו רק הרס ושנאה. מתוך מפגש זה של שינון, בירור הדדי והכללת הצדדים הניגודיים זה את זה, ייווצר החדש, האחדותי, הכולל. יתכן גם כי בפסוק "טובים השנים מן האחד"¹⁶⁹, נוכל לרמוז כי רק כאשר ה"שניים" יודעים את מקומם ורואים כי "מן האחד" הם, וכי מבטאים הם את צדדיו השונים – אזי טובים הם...

מבט זה, בכוחו להפוך כל חיסרון לשלמות גדולה: המחלוקת יכולה להפוך ל'מחלוקת לשם שמים', הגיהנום הופך למקום התיקון והזיכוך, וכל הרע העולמי, הייסורים והניסיונות הופכים לחלק מהופעת הטוב האמיתי והאחדותי. תפקידם של צדדים סבוכים אלו מקבל משמעות שונה במבט על חלקם בתמונה הכוללת.

חז"ל, המדגישים את חובת לימוד התורה בחברותא, דורשים¹⁷⁰: "מאי דכתיב 'ברזל בברזל יחד'? לומר לך מה ברזל זה אחד מחדד את חברו, אף שני תלמידי חכמים מחדדין זה את זה בהלכה... למה נמשלו דברי תורה כאש, שנאמר: 'הלא כה דברי כאש נאם ה'?' לומר לך מה אש אינו דולק יחיד, אף דברי תורה אין מתקיימין ביחיד... מאי דכתיב 'חרב אל הבדים ונאלו'? חרב על שונאיהן של תלמידי חכמים שעוסקין בד בבד בתורה. ולא עוד אלא שמטפשי...! ולא עוד אלא שחוטאין...!". כך לומדים תורה! כך מתבררת האמת. גמרא זו משתמשת בביטויים של מחלוקת וחורבן – "ברזל" ו"אש", אולם הם מנותבים לטוב ע"י ה"חברותא". דבר זה רמז במילה "שניים" – לשון שן חדה, שינון וחידוד.

אף איש ואישה יכולים להפוך את הקושי, הנובע מהשוני הרב ביניהם, לברכה: בכוחם להפוך מ"שניים" ל"זוג". זוהי כוונת חז"ל בביאורם את ההגדרה האלוקית של יצירת האדם – "אעשה לו עזר כנגדו" – אם זכה – 'עזר', ואם לאו – 'כנגדו'¹⁶¹: אם זיכך האדם את עצמו, והתעלה למבט הנכון, הרי זו זכייה, שיש בה זכות, וממילא בן או בת הזוג נעשה "עזר" (וכל אחד מבני הזוג הוא "שני" עבור האחר; אין זה תפקיד המוטל על אחד מבני הזוג...), ואם לא זיכך את עצמו ואת

¹⁶⁸ קידושין דף ל'.

¹⁶⁹ קהלת ד', ט'.

¹⁷⁰ תענית דף ז'.

מבטו, נשאר ה"שני" "כנגדו"... מציאות זו של דבר והפכו מתחדדת גם בהמשך דברי חז"ל במדרש שהובא לעיל¹⁷¹: "מהו 'בכושרות'? בכי ושירות! מי שרוצה – אומר שירה, ומי שלא רוצה – בוכה"... ועוד בגמרא¹⁷¹: "איש ואשה, זכו – שכינה ביניהן, לא זכו – אש אוכלתן". שתי דרכים – ובחירה אחת מכרעת...

כביטוי גיאומטרי לכך, ניתן לצייר שני קווים אשר נפגשים בראשם¹⁷². הללו לעולם לא יוכלו ליצור יחדיו צורה. רק פנייתם זה אל זה, למציאת המרחב הגדול הכלול בין שניהם, יכול להפכם לצורה (משולש). אף שתי הנקודות הנפרדות¹⁷³, היוצרות יחדיו קו, לעולם תשארה חד מימדיות ולא תוכלנה לעבור אל המימד הבא, אא"כ תמצאנה נקודה שלישית שתיצור את ההתפשטות לכיוון נוסף.

ניתן אולי לרמוז את הדבר גם ב**כרובים** אשר על הכפורת. בשעה שעושים ישראל את רצון אביהם שבשמים מביטים הכרובים זה בפניו של זה, ואילו בשעה שאין עושים רצונו של מקום, נפנים הם זה מזה ומביטים אל הבית¹⁷⁴, הופכים הם מ"זוג" ל"שניים", אשר אינם מביטים זה בפניו של זה, כלומר – אין הם נותנים מקום לשני... וידוע הוא כי שני הכרובים רומזים לקב"ה ולעם ישראל¹⁷⁵, וממילא יש כאן תיאור של שני מצבי ה"קשר" בין הקב"ה לעם ישראל – קשר של "שניים" או קשר של "זוג"...

אף בגדרי **עדות**, יודעים אנו כי עדות היא בשניים, ואין היחיד רשאי להעיד עדות יחיד¹⁷⁶. הסיבה לכך היא שעדות היא מלשון התוועדות, מפגש. הדרך היחידה להיפגש עם מציאות שלא נכחנו בה היא ע"י עדות, ע"י שני אנשים שנכחו במציאות

¹⁷¹ סוטה דף י"ז.

¹⁷² מהר"ל בתפארת ישראל, עמ' נ"ח: "והשנים אין בו שלימות כלל, כי אי אפשר לחבר קצה אל קצה על ידי שני קוים שזה נקרא שלמות – כאשר תתחבר הראש בסוף שאז הוא שלם בעבור שלא תוכל להוסיף עליו דבר... ונמצא פגם כזה: <...". ובדרך חיים, עמ' ק"ט: "וזה תוכל להבין בצורה, כאשר תניח שני קוים זה אצל זה, אין זה נראה כאחד כלל, בעבור שלא יתאחדו הקוים, כמו זה >, הרי אין כאן דבר אחד".

¹⁷³ מהר"ל בגבורות ה', עמ' רנ"ח: "ומספר שנים כאשר תניח אותם, לא נעשה על ידם רק הקו בלבד, כאשר תניח שתי נקודות זו אצל זו. וכל קו צריך אל השלמה בעבור שאין לקו רק התפשטות אורך ולא ברוחב".

¹⁷⁴ בבא בתרא דף צ"ט.

¹⁷⁵ ע"י נפש החיים, שער א' פרק ח'.

¹⁷⁶ דברים י"ט, ט"ו.

והם מקשרים אותנו אליה. מפגשו של היחיד עם המציאות איננו אמין, יתכן כי הוא מעוות אותה או קולט אותה מזווית מסוימת. אף אם גדול הדור הוא ואין שמץ של ספק באמינותו, אין עדותו קבילה, משום שהצורך בשני עדים איננו נובע מבעיית אמינות אלא מהצורך להצליב זוויות שונות ע"מ לקבל תמונה אמיתית. רק ע"י שניים נוכל להיפגש עם המציאות באופן אמיתי.

נסכם ונאמר כי רק ב"שלישי" – איחוד ה"ראשון" וה"שני" – תמה **המערכה הראשונה** של הופעת האחדות בעולמנו. ה"אחד" יכול להופיע בעולם הגשמי רק ע"י תהליך בו מתרחשים שלשה שלבים: (1) הופעת צד מסוים, (2) הצבת הצד שכנגד, (3) ובירור איטי ודקדקני של כל מרחב ההופעה שביניהם. רק אז תופיע האחדות בצורה שמתאימה לעולמנו.

כאן מובנת העצה האלוקית שהבחינה כי "לא טוב היות האדם לבדו"⁹⁴, כ"אחד" שהוא לבד וכולל¹⁷⁷. לכן יעצה היא "אעשה לו עזר כנגדו"⁹⁴ – שיטה שתוכל להצמידו אל הביטוי הנכון של אחדותו הפוטנציאלית. דוגמא לכך ניתן לראות במעשה הבריאה ביום השלישי, בו שלמה מלאכתו של היום השני, ובזכות כך זכה ה"שני" לערכו האמיתי והתברך על מלאכתו בפני עצמו¹⁷⁸, וזאת מעבר לברכה שהתברך היום השלישי גם הוא על מלאכתו שלו¹⁷⁹.

פרק ד': השלש

פתיחה

ב"מספר" השלישי תמה המערכה המספרית הראשונה¹⁸⁰. ה"אחד" שלא הצליח להופיע כראוי ב"ראשון" ואף לא ב"שני", מוצא לראשונה את ביטוי בעולם ה"מספרי"¹⁸¹ ב"שלש"¹⁸². לאחר שהביטוי הנחרץ של צד מסוים מהתוכן השלם, וכן

¹⁷⁷ עי' בפרק הקודם.

¹⁷⁸ בראשית א', י'.

¹⁷⁹ שם י"ב.

¹⁸⁰ עי' בפרק הקודם, ובעיקר בסיכומו.

¹⁸¹ עי' בפרק א' של המאמר.

הצבת התוכן המנוגד לו ניגודיות גמורה, לא הצליחו לבטאו כלל, למד הוא את "דרך האמצע"¹⁸³: חשיפת הטווח והעומק שבין הקצוות השונים, ע"י הפיכתם ממתנגדים למסייעים זה לזה. אש השנאה והבערה השורפת תִּעָלָה לאש של יצירה מחממת ומאירה¹⁸⁴.

ע"מ לחשוף את תוכנו של ה"שלש", נתבונן תחילה בתכונותיו המתמטיות והגיאומטריות¹⁸⁵, ובמבנה הלשוני של שמו. מתוך כך נדלה את מאפייניה העיקריים של מהות ה"שלש", ולאחר מכן נבחן כיצד הדברים באים לידי ביטוי בפועל בעולמנו.

מתכונות ה"שלש"

- ה"שלש" הוא המספר הראשון המורכב משילוב של מספר זוגי ונפרד (=אי זוגי): $1+2=3$.
- ה"שלש" הוא המספר הראשון שמכפלתו בעצמו גדולה מחיבורו לעצמו¹⁸⁶: $3 \times 3 = 9$, $3+3=6$.
- ה"שלש" הוא המספר היחיד השווה לסך המספרים שלפניו: $1+2=3$.
- ה"שלש" הוא המספר הראשון המהווה צורה גיאומטרית שלמה: $\triangle$.
- שלש נקודות מגדירות מישור.
- רבים רואים ב"שלש" את ראשית המספרים¹⁸⁷.

¹⁸² כבמספרים הקודמים, כך גם כאן – אני נוקט בצורה הבסיסית של שם המספר, ולא דווקא בשימוש הלשוני המקובל היום כתקני ('שלושה').

¹⁸³ ע"פ לשון הרמב"ם בשמונה פרקים, ולדעתי, מתאימים דברינו על ה'שלישי' לשיטתו זו, המדריכה למציאת ה"אמצע", טווח ה'חיים' שבין הצדדים הקיצוניים, והישארות במרכזם. ברור הדבר שאנו עוסקים ב"אמצע" ו"שלישי" מהותיים, ולא מתמטיים מדידים.

¹⁸⁴ וכלשון הגמרא (סוטה דף י"ז): איש ואשה, זכו (=זיכנו את עצמם) – שכינה ביניהן (שם י"ה), לא זכו – אש אוכלתן (ד' מסלק שמו מביניהם, ונשארת רק ה'אש'...).

¹⁸⁵ רובם ככולן נלקחו מספר השם וספר האחד לראב"ע ומפרשיהם, ומפאת קוצר הזמן לא אציין את מקומם המדויק.

¹⁸⁶ לעומת 1 ו-2 הקודמים לו, שהרי $1 \times 1 = 1+1=1$, ו- $2 \times 2 = 2+2=4$.

- מושג ה"בחירה" מתחיל רק משלשה פריטים¹⁸⁸.
 - שמו – "שלש" – מורכב משלש אותיות.
 - האותיות המרכיבות את שמו הן ש' ו- ל', שערך המספרי הוא 300 ו-30.
 - ה-ש' מורכבת משלשה קווים המתחברים בבסיסם, וה-ל' משלשה קווים המורכבים זה על גבי זה.
- מתכונות אלו עולה כי ישנם שני צדדים מרכזיים הבולטים ביחס ל"שלש":
- א. ישנו צד של סימטריה ושלמות¹⁸⁹ במספר זה.
- ב. ישנו צד של ראשוניות והתחלתיות ב"שלש", המהווה 'אב' ותחילה לכל מה שבא אחריו¹⁹⁰.
- מהתבוננות בשמו של המספר "שלש" נראה כי הוא רומז אל שני צדדים אלו. עיון נוסף בהופעותיו המרובות של ה"שלש" בעולמנו יראה לנו כי אף הן מתאימות לצדדים אלו:

א. ה"שלשלת"

הצד הראשון המאפיין את ה"שלש", הוא **השלמות והסימטריה**. "שלש" מלשון "שלשלת" – שרשרת¹⁹¹: חריזה של פריטים שונים יחדיו והפיכתם לאחד, ע"י הגורם החוזר. לפני ה"שלשלת" לא היה מצב של אחדות וקשר בין הפרטים השונים,

¹⁸⁷ "בשלשה מוסד מתכונת כל החשבון", ספר השם לראב"ע, השער הרביעי. "התחלת מספר הוא מספר שלשה", גבורות ה' למהר"ל, עמ' רמ"ב.

¹⁸⁸ "וחיבה יתרה זו נודעת לנו מסגולת השלישי – כי כל עניין הבחירה וברירה לא יפול בפחות משלשה, שיהא נבחר אחד מתוך השלשה, וישארו השניים האחרים הרבים ממנו", דרוש על התורה למהר"ל, עמ' כ"ה, ע"ש באורך. וע"ע בבאר הגולה, עמ' ל"ג.

¹⁸⁹ "השלישי תמיד יותר מוכן לקבל השלימות, בעבור שהוא מספר שלם", גבורות ה' למהר"ל, עמ' קי"ט.

¹⁹⁰ ע"י לעיל הערה 187.

¹⁹¹ ר' ול' מתחלפות, ועי' רש"י שמות כ"ח, י"ד וכ"ב.

וע"י ה"ש"ש"ל"ת" נוצר קשר וחיבור זה¹⁹². ה"ש"ש" למעשה יוצר לראשונה 'צורה' שלמה!

נתבונן בגילויים שונים של ה"ש"ש", ונבחין כיצד הם מבטאים צד זה:

- בעולם הגיאומטרי רואים אנו, כי שני קווים הופכים מחסרי יציבות וחסרי משמעות לצורה שלמה, סגורה וברורה, רק ע"י הקו השלישי, המחבר ביניהם¹⁹³.

- יום הבריאה השלישי הוא זה אשר בו הדברים מתבררים ונתחמים. המים נסוגים לגבולם, והיבשה מתראה. שני חלקי עולם אלו נותנים מקום זה לזה, וכך יכולים החיים להופיע על פני האדמה.

- בעולם המחשבה מוצאים אנו כי ישנם שלשה חלקים או שלבים בהופעת החכמה בשלמותה – חכמה, בינה ודעת¹⁹⁴. חכמה – הצד הגולמי הראשוני, עצם החכמה; בינה – הצד המתבונן בחכמה ומוליד ממנה תולדות, הבנות; דעת – הצד הסופי של חיבור החכמה עם החיים, ההפנמה. שלשה שלבים אלו מקבילים לשלשת המספרים הראשונים ותוכנם.

- "על שלשה דברים העולם עומד: על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים"¹⁹⁵, משום שאלו שלשת היסודות המקיימים את עיקר העולם – האדם. לעומת שלשת יסודות הקיום, ישנם שלשת יסודות החורבן – שלש העבירות שהן ב"יהרג ואל יעבור", משום שהן מחריבות את האדם והעולם לגמרי – גילוי עריות, עבודה זרה ושפיכות דמים¹⁹⁶.

¹⁹² "כי מספר ג' מורה על החבור והקשור... על ידי השלישי שהוא מחבר ומקשר הכל", נצח ישראל למהר"ל, עמ' מ"ח. "ודבר זה הוא מסגולת השלשה שהם מתקשרים כאשר תניח אותם זה אצל זה ע"י האמצעי שהוא בין שתיים, ולפיכך סגולת השלשה – שיש להם קשור ביחד", דרך חיים למהר"ל, עמ' צ"ז. הערה נוספת מובאת שם בדברי מהר"ל, שעד שלשה דברים אדם זוכר, זה מתקשר ונשמר אצלו, אולם יותר משלשה – הוא עשוי לשכוח.

¹⁹³ "בשלשה קוים נעשה שלמות, שיתחבר הסוף בראש, כמו זה $\triangle$ ", חידושי אגדות למהר"ל, חלק ג', עמ' ק'.

¹⁹⁴ "וחלקי החכמה הם שלשה, והם חכמה ובינה ודעת, שהם נזכרים בכל מקום בכתוב", מהר"ל, דרך חיים, עמ' כ"ב.

¹⁹⁵ אבות פרק א', משנה ב'.

¹⁹⁶ עי' בפירוש מהר"ל למסכת אבות, פרק א' משנה ב', שם הוא מאריך להסביר את שלושת היסודות הללו, מקביל את יסודות הבניין להיעדרם – יסודות החורבן, ועומד על שורש הדברים –

• ההיסטוריה הישראלית מתחילה בשלשת האבות, גרעיני האומה הישראלית. כל אחד משני האבות הראשונים מופיע צד אחר, וישנה ניגודיות גמורה בין תכונת האב הראשון לאב השני: ה'חסד' ה'אברהמי' אל מול ה'דין' ה'יצחקי'. והנה, ניגודיות זו מתבררת ע"י המידה הממצעת ומשלימה – ה'רחמים', ה'אמת' ה'יעקבית'.¹⁹⁷ – האב השלישי – הוא זה המתמודד עם הסיבוכיות של העולם הזה, ומצליח לחיות בו על פי ה'אמת' ולהופיע את האחדות במינון נכון של 'חסד' ו'דין'.

• עם ישראל עצמו בנוי כעם "משולש" – מורכב הוא מ"שלשה" חלקים: כהנים, לויים וישראלים,¹⁹⁸ והוא הנבחר מבין ג' חלקי העולם – ישראל, אדום, ושאר העמים.¹⁹⁹ המהר"ל אף כורך את המושג "סגולה" עם צורתו של הקול – שלש נקודות.¹⁹⁹

• השבט הנבחר לשרת את ה'אחד האמיתי', האל, הוא השבט השלישי – לוי, ואף הוא נחלק לשלש משפחות: גרשון, קהת ומררי. שבט זה היה היחיד שלא שועבד במצרים ולא חטא בעגל, מתוך שמירה על נבדלותו.²⁰⁰ בנוסף לכך, משבט זה צמחה הגאולה לעם משעבוד מצרים.²⁰¹

שלושת יסודות העולם, הנקראים בספר יצירה 'אמ"ש'. מפאת קוצר הזמן לא נכנסנו לבאר סוגיה זו באריכות, והמעוניין יעי"ש. כמו כן עי' בסוף אותו פרק לגבי שלושת הדברים עליהם העולם "קיים", המקבילים לדברים עליהם העולם "עומד", והחילוק בין ראשית הבריאה להמשך קיומה.¹⁹⁷ יעקב הוא השלישי המחבר והמקשר האבות עד שהם קשר אחד, כמו החבל הזה שהוא משלשה חוטים והוא מקושר ביחד, כמו שהוא החבל. הרי כי האבות הם רבוי מקושר...¹⁹⁷, נתיבות עולם למהר"ל חלק א', עמ' ע"ח.

¹⁹⁸ "כל ישראל – ענינם משולש: משולשים באבות, משולשים בכהנים, לויים וישראלים... כי משולשים הם ישראל, וזהו חזקם ותוקפם של ישראל, כדכתיב יעקב חבל נחלתו. ר"ל כי ישראל יש להם חזק כמו חבל שחזקו בג' חוטים כדכתיב וחוט המשולש לא במהרה ינתק", נצח ישראל למהר"ל, עמ' כ"ז. וכן "השלישי יורה על מעלות ישראל שהם מובדלים מן הגשם וכוחם בלתי גשמי. ולפיכך היה יעקב שנקרא קדוש... שלישי לאבות, משה שהיה איש אלקים – שלישי לבטן...¹⁹⁹, גור אריה למהר"ל, חלק ד', עמ' ק"ב.

¹⁹⁹ דרוש על התורה למהר"ל, עמ' כ"ה.

²⁰⁰ עי' למשל בגבורות ה' למהר"ל, עמ' ע"ז וקט"ז, בהערה הבאה, ועוד.

²⁰¹ עי' שם, עמ' קי"ט.

- מושיעם של ישראל וגואלם ממצרים, **משה**, אף הוא בן השבט השלישי, ובנוסף לכך הוא הילד השלישי להוריו.²⁰²
- בין מועדי ישראל מיוחדים הם שלשת **הרגלים**, בהם יש לעלות לבית המקדש בירושלים: פסח – המבטא את ההולדה, האביב, הפריחה; סוכות – המבטא את הסיום והאסיפה; שבועות – המבטא את מה שביניהם, את כל חייו ועבודתו, את כל המרחב האדיר של התגלות החיים האנושיים ומפעלם.²⁰³
- **יצירת חזקה** של בעלות מתבטאת ב"שלש" – שלש שנים/ עונות/ פעולות.
- **"הכלל** הוא בשלשה. שכך תמצא בכל דבר, שאין לו צירוף לשניים, רק לשלשה, הן **לזימון**, הן לכמה דברים, שהשלשה הם כלל אחד ואגוד... שהשלישי, על ידו נעשה הכול אגוד, שאין אגוד פחות משלשה"²⁰⁵, וכמו כן, הכרעת המציאות בבית דין נעשית ע"י שלשה **דיינים**.
- מושג **הקדושה** קשור קשר הדוק ב"שלש". הקדושה היא "משולשת" – "קדוש קדוש קדוש ד' צבאות, מלא כל הארץ כבודו"²⁰⁶, היא נאמרת שלש פעמים בתפילת שחרית – קדושת יוצר, חזרת הש"ץ וקדושה דסידרא (= "ובא לציון גואל"), והברכה השלישית בתפילת העמידה היא "אתה קדוש"²⁰⁷.
- **התורה** מכילה שלשה חלקים – תורה, נביאים וכתובים.²⁰⁸ כמו כן, היא ניתנה בחודש השלישי²⁰⁹, ולאחר שלשת ימי ההגבלה.

²⁰² עי' גור אריה למהר"ל חלק ד', עמ' ק"ב.

²⁰³ עי' בהרחבה בגבורות ה' למהר"ל, פרק מ"ו.

²⁰⁴ "ומספר ג' בכל מקום מורה על החוזק... ובכל דבר, כאשר ירצה להחזיק דבר, מחזיק בשלושה, ולכן ג' שנים הוי חזקה לכל דבר ובכל מקום", חידושי אגדות למהר"ל חלק ג', עמ' ר"ב, וע"ע דרך חיים לנ"ל, עמ' ר"י.

²⁰⁵ חידושי אגדות למהר"ל חלק ג', עמ' קנ"ב-קנ"ג. ולכן אין לשניים צירוף לזימון וכדו'. וע"ע בדרך חיים למהר"ל, עמ' קי"ט.

²⁰⁶ ישעיה ו', ג'.

²⁰⁷ "הקדושה השלימה הוא על ידי ג', כנגד ג' קדוש", נצח ישראל למהר"ל, עמ' קצ"ו. וע"ע לקמן הערה 217. ושיחות הרצ"ה שמות עמ' 165, 281, ועוד הרבה.

²⁰⁸ "ומפני שהתורה נצחית ואין לה קצה – ולכן היא משולשת, כי השלישי אין לו קצה, ואשר אין לו קצה – אין לו הפסק כלל...", תפארת ישראל למהר"ל, עמ' קנ"ו.

נסכם הופעות אלו ונאמר כי ה"שלישי", המשלים את הצורה והמאחד את כל החוליות ל"שלשלת" אחת, מתאפיין במספר **תכונות** של שלמות:

1. **החוזק** – "וחוט המשולש לא במהרה ינתק, וכן כל שלשה הוא לחזקה. וכל זה בעבור כי השלישי אשר הוא בין השנים – הוא באמצע, אשר האמצע אין לו קצה, כמו זה, ולכך הוא חזק יותר"²¹⁰. "ומספר ג' בכל מקום מורה על החוזק, וכמו שאמר הכתוב והחוט המשולש לא במהרה ינתק"²¹¹.

2. **החיות** – היות והמיתה היא מתכונות ה"קצה" המהווה את העמדה הקיצונית (המספר הראשון והשני), הרי שההליכה ב"אמצע", ב"שלישי", היא ריחוק מן הקצה, וממילא מהמוות. חז"ל רומזים זאת ביחס ליעקב, ה"שלישי" שבאבות, באמרם – "יעקב אבינו לא מת"²¹².

3. **האמת** – הנקודה שאינה נוטה מן ה"אמצע" לשום צד, היא האמת. לפיכך האמת היא מידתו המיוחדת של יעקב אבינו – האב ה"שלישי"²¹³.

4. **היושר**²¹⁴, **הפשטות והשיווי**²¹⁵ – אף הן תכונותיו של זה שהוא "שלישי" ואיננו נוטה אל קצה מן הקצוות.

5. **הנבדלות או הקדושה** – אותו "שלישי", שאיננו נוטה אל הקצה, מרוחק הוא מהגבוליות והשוליות של המציאות²¹⁶. מרוכז הוא כל כולו בנקודה המהותית

²⁰⁹ עי' תפארת ישראל למהר"ל, עמ' ל"ז, שם מברר כי זהו החודש הממוצע מצד החום. ועי' שם בעמ' ע"ז, ובדרושו על התורה עמ' כ"ג-כ"ד.

²¹⁰ תפארת ישראל למהר"ל, עמ' קנ"ו.

²¹¹ חידושי אגדות למהר"ל, חלק ג' עמ' ר"ב.

²¹² תענית דף ה'. גבורות ה' למהר"ל, עמ' רמ"ב.

²¹³ "האמצעי מאחד שני קצוות... לכך מדת יעקב מדת אמת, כי האמת אין לו נטיה לא לימין ולא לשמאל, לכך יעקב הוא נגד האמצעי שאין לו ימין ושמאל, וכל זרע יעקב זרע אמת, שלא היה פסולת בזרעו", גבורות ה' למהר"ל, עמ' נ"ח. וביחס להלכה כותב המהר"ל: "ההלכה הפסוקה מתייחס לה מספר שלושה, כי שלושה יש בהם האמצעי שאין לו נטיה אנה ואנה כמו שהוא כל אמצעי. וכך הלכה פסוקה אין לה נטיה לשום צד", חידושי אגדות חלק ג', עמ' ר"נ.

²¹⁴ גור אריה למהר"ל חלק א', עמ' רנ"ה. ועי' לקמן, הערה 225.

²¹⁵ חידושי אגדות למהר"ל חלק ג', עמ' קנ"ב.

²¹⁶ "מפני שהאמצעי אינו גשם, כי כל גשם יש לו רחקים, והאמצעי אין לו רוחק", נצח ישראל למהר"ל, עמ' קל"ה.

של המציאות – היא נקודת הקודש²¹⁷, הצד האלוקי. יעקב אבינו, שתכונתו ותכונת זרעו היא האמת, הוא גם זה שמיתתו שלמה והראשון מבין האבות שכל זרעו דבקים בשכינה²¹⁸.

ב. ה"השתלשלות"

הצד השני המאפיין את ה"שלש" הוא **ההמשכיות**²¹⁹; "שלש" מלשון "השתלשלות". לאחר שנוצרה ה"שלשלת", יש לנו את ה"השתלשלות" – כלומר, לאחר היווצרותה של צורה שלמה, אחדותית, הכוללת את כל הצדדים הניגודיים, או לפחות את שתי הקצוות הקיצוניים – ניתן יהיה להמשיך את הופעת הריבוי המתאחד. שכן, הפרטים השונים המתיילדים במציאות, הם כולם מצויים בתוך ה"שלישי" המהווה את כל הטווח והעומק שבין נקודות הקיצון. וכך, לאחר השלמתה של ה"מחשבה", ניתן יהיה להמשיך הלאה אל תולדותיה – המעשים. לאחר יצירת ה'צורה' בשלמותה, היא תוכל להופיע בעולמנו הממשי.

נביא מספר דוגמאות, מאלו שהבאנו לעיל, ע"מ להדגים צד זה של ה"שלש":

- בעולם הגיאומטריה מוצאים אנו כי שתי הנקודות שאינן קשורות זו בזו, יוצרות קו ע"י החוליה השלישית הנמצאת ביניהן ונוגעת בכל אחד מצדדיה באחת

²¹⁷ "הקדושה השלימה הוא על ידי ג', כנגד ג' קדוש", נצח ישראל למהר"ל, עמ' קצ"ו. "השלישי מיוחד לקדושה, בפרט לצדיק וישר. כי השלשה – יש בהם השווה, הוא האמצע, ולא כן השנים שאין בהם השווה, אבל כאשר הם ג' יש בהם השווה, הוא האמצע, וזהו מדריגת הצדיק והישר", נצח ישראל למהר"ל, עמ' נ"ה. "שהמספר הזה מורה על בלתי גשמי, וזה – כי שני קצוות הוא התפשטות הגשם, אמנם האמצעי בין שני הקצוות, הוא השלישי, אין לו התפשטות הגשם", גור אריה למהר"ל חלק ד', עמ' קי"ב.

²¹⁸ "מעלת ה-ג' שהוא כולו לד', כמו שהוא זרע יעקב כולם תחת כנפי השכינה", שם עמ' נ"ט. "מספר ג' הוא מסוגל לקדושה, ויורה בה ברכה שלישית של השם יתברך – אתה קדוש... שמספר שלשה מסוגל לקדושה, אשר הוא נבדל מהחומר", חידושי אגדות למהר"ל חלק ג', עמ' קי"ב.

²¹⁹ "הדבר שיש לו המשך... שייך לו המספר שלש, ותבין זה משם שלש – לשון שלשלת. שיש לו שלשול, המשך... ומספר שלש – התחלת ההמשך", חידושי אגדות למהר"ל חלק ג', עמ' פ"ח. "וכל התחלת דבר, שהוא מתפשט ויוצא אל הפועל, הוא שלשה...", שם עמ' קל"ה.

מהן. כך נוצר בעצם הקו הראשון, ההתפשטות הראשונה²²⁰, היציאה הראשונה מהנקודתיות המצומצמת. האחדות של הנקודה האחת מצאה נקודת השקה בינה לבין הנקודה האחרת העומדת כנגדה, ובכך הפכה לקו, ה"כולל" את שתי הנקודות המנוגדות. שלשת הנקודות כאמור, יוצרות קו, המהווה יציאה והתפשטות ראשונית מתוך אותו עולם מצומצם וחסר היכולת להתרחב של הנקודה.

• **יום הבריאה השלישי**, אשר מסיים את יצירת ה"קרקע" העולמית – ים ויבשה, הוא אף זה בו נברא הצומח. האדמה מולידה מתוכה את הצומח הגנוז בה כבר משעת בריאת השמים והארץ ביום הראשון²²¹.

• **ראינו כי בעולם המחשבה**, השלב השלישי בהופעת החכמה היא הדעת הנותנת את החיבור והחיוניות לחכמה. הדעת היא גם זו המולידה בעצם את המעשים. לאחר שלשת השלבים הראשונים, עוברים אנו מן העולם הפנימי האידיאלי לעולם ההגשמה והמעשה.

• **שלשת האבות הם 'אבות'**. כלומר – הם הבסיס הגרעיני הראשוני להופעתה של האומה הישראלית המשתלשלת מ'אבות' אלו²²².

סיכום

שלשת המספרים הראשונים הם, אפוא, גרעיני המציאות, הצורתיות של המציאות, הרעיון המורחב והשלם הקודם להופעה הממשית בעולמנו. לא רעיון נקודתי ואף לא אידיאל קיצוני אלא מערכה שלמה, הכוללת בתוכה את הדבר (=1) והפכו (=2), ואת כל העומק שביניהם (=3). מערכה שלמה זו ("שלשלת") היא 'צורה' שבכוחה לחולל המשכיות והופעה גם בעולם החומר ("השתלשלות"). השתלשלות זו תתבאר בע"ה בהרחבה ביחס למספר ארבע.

²²⁰ "וכל התחלת דבר שהוא מתפשט ויוצא אל הפועל הוא שלשה... והתחלת ההתפשטות הוא הקו, שיש לו רוחק, והרוחק נעשה ע"י ג', דהיינו התחלה אמצע וסוף... תחילת הברכה הוא ג' שהוא התחלת ההתפשטות", חידושי אגדות למהר"ל חלק ג', עמ' קל"ה.

²²¹ ע"י בפרק ב'.

²²² "ולכך נקראו ג' אבות, בעבור שהם מתאחדים להיות אבות ביחד לישראל... ולכך היו שלשה אבות יסוד מספר ישראל", גבורות ה' למהר"ל, עמ' נ"ח.

אנו רואים כי האחדות בהופעתה בעולמנו נצרכה לעבור תהליך "משולש", כדי לחשוף את המימד האחדותי שבה. אין ה"שלש" מהווה סוג של פשרה או ממוצע, אלא הוא חשיפת העומק המצוי ב"ראשון" וב"שני" שקדמו לו. בבחינת תזה – אנטיתזה – סינתזה.

דוגמאות אלו נכתבו בקיצור רב כראשי פרקים ומראי מקומות, ויש עוד צורך לברר ברור ארוך. בנוסף, ישנן סוגיות נוספות בהן לא עסקנו כלל, אך מבררות אף הן את הדברים שנכתבו לעיל. למשל: שלשת הכתרים, שלשת הדברים שמוציאים את האדם מן העולם, שלשת הדברים שההסתכלות בהם מונעת מהאדם לבוא לידי חטא, שלש המידות המאפיינות את תלמידי אברהם אבינו, שלש המידות המאפיינות את תלמידי בלעם הרשע, שלשת הסימנים של האומה הישראלית, שלש המצוות שבפרשיית המלך, שכנגדן יש שלשים מעלות למלכות, המבנה של רוב המשניות באבות המורכבות משלש מימרות, שלשת מצבי הצבירה במציאות הפיזיקאלית – מוצק, נוזל וגז, שלשת האותות שעשה משה לעם ישראל, שלש האמונות שנבנו ביציאת מצרים, שלשת הרועים שהיו לישראל במדבר, ועוד ועוד.

מבין אלו, ישנן שתי סוגיות הראויות לתשומת לב מיוחדת:

א. שלשת חלקי האדם – סוגיה זו חורזת את כל שאר הסוגיות הנוגעות ב"שלש", מאירה אותן ומוארת על ידן, שהרי האדם הוא עיקר המציאות והכל מותאם אליו ואל מבנה חייו.

ב. שלשת חלקי הזמן – העבר והעתיד שהם זמני הקיצון, שאינם בשליטה ישירה של האדם, מול ההווה, ה"עתה"²²³, שהוא "הזמן השלישי", רגע שהוא מעל לזמן, שבכוחו לשנות הכל והוא נתון ביד האדם לגמרי.

שומה עלינו אפוא לברר ביתר שאת את עניינו של ה"שלש", שכן בניגוד לראשון והשני הנתונים והמגבילים את עולמנו, הרי חשיפת העומק של השלישי זוהי למעשה חובתנו בעולמנו והעבודה אשר מוטלת על כתפינו!

²²³ סוגיה זו, הקצרה מבין השתיים, מופיעה במהר"ל במקורות הבאים: גבורות ה' עמ' קפ"ה, תפארת ישראל עמ' ע"ו, נתיבות עולם חלק א' עמ' ק"מ, שם חלק ב' עמ' ר"ז, דרוש על התורה עמ' כ"ד, דרך חיים עמ' רל"ח, גור אריה חלק ב' עמ' פ"ג.

תפקיד הקרבנות

מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן

דוד אוחלי

הקדמה

בעקבות שיעור ששמעתי, נפגשתי עם דברי הרמב"ן בתחילת ספר ויקרא¹, החולק על הרמב"ם בעניין הקרבנות, ואלו דבריו: "והנה בכתוב הזה טעם הקרבנות שהם אשה ריח ניחוח לה", ואמר הרב במורה הנבוכים² כי טעם הקרבנות בעבור שהמצרים והכשדים אשר היו ישראל גרים ותושבים בארצם מעולם היו עובדים לבקר ולצאן, כי המצרים עובדים לטלה, והכשדים עובדים לשדים אשר יראו להם בדמות שעירים, ואנשי הודו עד היום לא ישחטו בקר לעולם, בעבור כן צוה לשחוט אלה השלשה מינין לשם הנכבד כדי שיודע כי הדבר שהיו חושבים כי הם בתכלית העבירה הוא אשר יקריבו לבורא, ובו יתכפרו העוונות כי כן יתרפאו האמונות הרעות שהם מדוי הנפש, כי כל מדוי וכל חולי לא יתרפאו כי אם בהפכן. אלה דבריו ובהם האריך. והנה הם דברי הבאי, ירפאו שבר גדול וקושיא רבה על נקלה, יעשו שולחן ה' מגואל, שאיננו רק להוציא מלבן של רשעים וטפשי עולם, והכתוב אמר כי הם לחם אשה לריח ניחוח".

בקריאה ראשונה הוקסמתי מדברי שני גדולי עולם אלו:

איך הרמב"ם, עליו אומרים "ממשה ועד משה לא קם כמשה", יכול לומר דברים כל כך מוקשים – שכל הקרבנות נועדו לשלול עבודה זרה? הרי יוצא מכך, שאם לא היתה בעבר עבודת אלילים אזי לא היו קרבנות!!

לאחר מכן גיליתי שהרמב"ם לא עצר כאן, אלא הטעים גם את מצוות בית המקדש וכליו ועוד מצוות רבות, ובתוכן אף איסור בשר וחלב, בשלילת העבודה הזרה!

דברים אלו היו בעיני, הקטן, תמוהים ומצריכים עיון גדול, וכדברי הרב יהודה קופרמן "הדבר היחיד שיותר טוב מ'צריך עיון' זה 'צריך עיון גדול'..."

¹ א', ט'.

² חלק שלישי פרק מ"ו.

אך תמיהתי לא הסתיימה כאן, שכן אפילו אם שיטת הרמב"ן המובאת בהמשך יותר מובנת בעיניי – כיצד יכול היה לומר על הרמב"ם: "והנה הם דברי הבאי, ירפאו שבר גדול וקושיא רבה על נקלה, יעשו שולחן ה' מגואל, שאיננו רק להוציא מלבן של רשעים וטפשי עולם, והכתוב אמר כי הם לחם אשה לריח ניחוח"!!

לכן, אסכם במאמרי זה את שיטות שני גדולי עולם הללו בעניין הקורבנות, ואוסיף שיטות ראשונים ואחרונים אחרים המבארים שיטות אלו, ואולי אזכה ואצליח לבסוף אני הקטן לתת הסבר לפשר המחלוקת העצומה הזאת בין הרמב"ם לרמב"ן על פי המקורות והבנתי בראשונים.

תודתי הרבה לרה"י הרב יוסי רודריגז, שעזר לי ללבן סוגיה זו והפנה אותי למקורות הנכונים, וששום דבר מן הכתוב במאמר זה לא נכתב לפני שהתייעצתי איתו.

שיטת הרמב"ם

מקור דברי הרמב"ם, עליהם חולק הרמב"ן, הוא במורה נבוכים²:

"המצות אשר כלל אותם הכלל העשתי עשר, הם אשר ספרנום בשאר ספר עבודה ובספר קרבנות, וכבר זכרנו תועלתם בכלל. ועתה אתחיל לתת טעם כל אחת ואחת לפי השגתי, ואומר כי כבר אמרה התורה כפי מה שפירש אונקלוס שהמצרים היו עובדים מזל טלה, מפני זה היו אוסרים לשחוט הצאן, והיו מואסים רועי צאן, אמר הן נזבח את תועבת מצרים, וכן היו כתות מן הצאב"ה עובדים לשדים, והיו חושבים שהם ישובו בצורת העזים, ולזה היו קוראים לשדים שעירים, וכבר התפשט הדעת הזה מאד, ולא יזבחו עוד את זבחייהם לשעירים אשר הם זובחים, ולזה היו אוסרים הכתות ההם ג"כ אכילת העזים, אבל שחיטת הבקר כמעט שהיו מואסים אותו רוב עובדי ע"ז, וכלם היו מגדילים זה המין מאד, ולזה תמצא אנשי הודו עד היום לא ישחטו הבקר כלל, ואפילו בארצות אשר ישחטו שאר מיני בעלי חיים. ובעבור שימחה זכר אלו הדעות אשר אינם אמתיות, צונו להקריב אלו השלשה מינים לבד, מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן תקריבו את קרבנכם, עד שיהיה המעשה אשר חשבוהו תכלית המרי, בו יתקרבו אל השם, ובמעשה ההוא יכופרו העוונות. כן מרפאים הדעות הרעות אשר הם חליי הנפש האנושי, בהפך אשר בקצה האחרון".

שיטת הרמב"ם המבוארת בכל אותו פרק היא, שכיון שבעולם היתה מקובלת עבודת האלילים, ציווה אותנו הקב"ה לעבוד אותו בכך שאנו שוללים את האלילים האחרים. המצרים עבדו את הטלה – לכן או מקריבים את הטלה, ההודים מקדשים את הפרה – לכן אנו שוחטים את הפרה, וכן הלאה.

דברים אלו של הרמב"ם מעוררים כמה קושיות, שכן עולה מהם שתפקיד כל עבודת הקורבנות הוא לשלול את ההו"א של עבודת האלילים, ואם כך – מה יהיה בבית המקדש השלישי, שהרי עזרא ביטל את יצר העבודה הזרה?³ הרי הרמב"ם כותב את הלכות הקרבנות ובית הבחירה, ולכאורה כבר אינם שייכים, לשיטתו, שהרי אין כבר עבודה זרה לשלול! ועוד קשה, איך הרמב"ם בעצמו לא הקשה קושיה זו על הרמב"ם – מדברי הרמב"ם על עצמו?

מדברים אלו עלינו להבין שצריך להעמיק יותר בשיטת הרמב"ם ולבאר אותה יותר.

בשלב זה ארצה לתת דרך אפשרית אחת להבנת שיטת הרמב"ם והקושיה שבדבריו על דברי עצמו.

כאמור, עזרא ביטל את יצר העבודה הזרה, כיון שראה שעל אף שהקב"ה נטע יצר זה בתוכנו כדי שנתגבר עליו ונזכה – למעשה אותו יצר גורם רק לחורבן: "ויעמוד עזרא הסופר על מגדל עץ אשר עשו לדבר", ואמר רב גידל: שגדלו בשם המפורש! – הוראת שעה היתה. 'ויצעקו אל ה' אלהים בקול גדול' – מאי אמור? אמר רב ואיתימא ר' יוחנן: בייא בייא! היינו האי דאחרביה למקדשא, וקליה להיכליה, וקטלינהו לכולהו צדיקי, ואגלינהו לישראל מארעהון, ועדיין מרקד בין כלום יהבתי לן אלא לקבולי ביה אגרא? לא איהו בעינן ולא אגריה בעינן. נפל להו פיתקא מרקיעא, דהוה כתב בה אמת. אמר רב חנינא: שמע מינה חותמו של הקב"ה אמת. אותיבו בתעניתא תלתא יומין ותלתא לילואתא, מסרוהו ניהליהו. נפק אתא כי גוריא דנורא מבית קדשי הקדשים. אמר להו נביא לישראל: היינו יצרא דעבודת כוכבים, שנאמר: 'ויאמר זאת הרשעה'⁴ (אולי מקור זה מסביר מדוע לפני ביטול יצר עבודה זרה היתה שלילת העבודה הזרה כל כך עקרונית, עד שסיבת הקורבנות נובעת ממנה).

³ יומא דף ס"ט; סנהדרין דף ס"ד.

⁴ יומא דף ס"ט.

הרב קוק בספר אדר היקר⁵ כותב: "מאז שבטל יצרא דעבודה זרה, נסתלק כח החיים הרענן של יסוד האהבה האלהית מן העולם".

א"כ ביטול יצר עבודה זרה הינו גם ניתוק רוחני וגם ביטול הקשר הרגשי עם אלוהים, ואיתו כח הנבואה. לפי זה, אותו גור אריה שיצא מקודש הקדשים ("נפק אתא כי גוריא דנורא מבית קדשי הקדשים"⁴) הוא היסוד לעבודת הקודש ולנבואה.

כיון שייבנה בית שלישי, ובע"ה כח הנבואה יחזור – אזי יחזור גם יצרא דעבודה זרה, וממילא יהיה גם עניין בית המקדש, הקרבנות והמצוות להילחם באותו יצר ולבטלו מליבנו.

בכך תתורץ הקושיה מדברי הרמב"ם על עצמו, אך עדיין קושיית הרמב"ן שהוזכרה לעיל עומדת בעינה, ובהמשך נתייחס אף אליה.

שיטת הרמב"ן

לאחר שהרמב"ן תמה על הרמב"ם "איך עשה שולחן ה' מגואל"⁶, הוא ממשיך ומקשה⁷: "והנה נח בצאתו מן התיבה עם שלשת בניו אין בעולם כשדי או מצרי הקריב קרבן וייטב בעיני ה' ואמר בו וירח ה' את ריח הנחות, וממנו אמר אל לבו לא אוסיף עוד לקלל את האדמה בעבור האדם, והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו ומחלביהן וישע ה' אל הבל ואל מנחתו, ולא היה עדיין בעולם שמץ עבודה זרה כלל, ובלעם אמר את שבעת המזבחות ערכתי ואעל פר ואיל במזבח, ואין דעתו עתה לשלול ממנו אמונות רעות ולא נצטוו בכך, אבל עשה כן לקרבה אל האלהים כדי שיחול עליו הדיבור, ולשון הקרבנות את קרבני לחמי לאשי ריח ניחוחי וחלילה שלא יהא בהם שום תועלת ורצון רק שוללות לעבודה זרה מדעת השוטים".

הרמב"ן מקשה על שיטת הרמב"ם, לפיה עניין הקרבנות הוא שלילת העבודה הזרה, מקרבנותיהם של קין, הבל ונח. קרבנות אלו הוקרבו בעת שלא היתה עבודה זרה בעולם כלל, ובכל זאת קרבנם הביא לתגובה אלוהית חיובית; אצל הבל – "וַיִּשַׁע ה' אֶל הַבֶּל וְאֶל מִנְחָתוֹ"⁸, ואצל נח – "ויבן נח מזבח לה'... ויעל עלות במזבח".

⁵ אדר היקר, פרק ג', עמ' ל'.

⁶ על פי לשונו שם.

⁷ ויקרא א', ט'.

⁸ בראשית ד', ד'.

וירח ה' את ריח הניחֹחַ ויאמר ה' אל לבו לא אֶסֶף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם כי יצר לב האדם רע מנעריו ולא אֶסֶף עוד להכות את כל חי כאשר עשיתי"⁹.

מכאן מוכיח הרמב"ן שלקרבנות יש סיבה עצמית ואידיאלית המקשרת בין האדם לקב"ה, ואין הקורבנות רק שלילת העבודה זרה, או כדברי הרמב"ן⁷ "וחלילה שלא יהא בהם שום תועלת ורצון רק שוללות לעבודה זרה מדעת השוטים". סיבה זו נעוצה בפסוק¹⁰ "וְקָרְבוּ וְכָרְעוּ יָרַחַץ בָּמִים, וְהַקְטִיר הִכֵּהוּ אֶת הַכֹּל הַמִּזְבֵּחַ עָלָה אִשָּׁה רִיחַ נִיחֹחַ לַה"; אותו הריח הוא טעם הקרבנות.

ומהו אותו ריח? – ריח זה הוא התקרבות האדם אל הקב"ה!

לכן ממשיך הרמב"ן ומבאר איך בכל קרבן יש עניין עצמי של חיבור בין אדם לקב"ה: "ויותר ראוי לשמוע הטעם שאומרים בהם כי בעבור שמעשי בני אדם נגמרים במחשבה ובדיבור ובמעשה, צוה השם כי כאשר יחטא ויביא קרבן יסמוך ידיו עליו כנגד המעשה, ויתודה בפיו כנגד הדיבור, וישרוף באש הקרב והכליות שהם כלי המחשבה והתאוה, והכרעים כנגד ידיו ורגליו של אדם העושים כל מלאכתו, ויזרוק הדם על המזבח כנגד דמו בנפשו כדי שיחשוב אדם בעשותו כל אלה כי חטא לאלהיו בגופו ובנפשו, וראוי לו שישפך דמו וישרף גופו לולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה וכופר הקרבן הזה שיהא דמו תחת דמו, נפש תחת נפש, וראשי אברי הקרבן כנגד ראשי אבריו, והמנות להחיות בהן מורי התורה שיתפללו עליו, וקרבן התמיד בעבור שלא ינצלו הרבים מחטוא תמיד. ואלה דברים מתקבלים מושכים הלב כדברי אגדה".

מסביר הרמב"ן: כיון שאדם חטא על ידי מחשבה, דיבור ומעשה, צריך הוא לכפר על מעשיו על ידי מחשבה דיבור ומעשה. על כן יסמוך את ידיו על הקרבן כנגד המעשה הרע שעשה, ויתודה בפיו כנגד הדיבור, וישרוף באש הקרב והכליות שהם כנגד המחשבה והתאוה וכו'. אדם צריך להרגיש בעת הקרבת קרבנו שהיה עליו להקריב את עצמו ולשפוך את דמו שלו בשל חטאו, אך כיון שעושה תשובה ומצטער על מעשהו – מוקרב הקרבן ולא הוא, ולו ניתנת הזדמנות נוספת. ואולי הקרבן הופך להיות תמורתו של האדם – "זה חליפתי, זה תמורתי, זה כפרתי"¹¹; האדם הקודם, זה שחטא, נשאר בקרבן, והופך להיות אדם חדש בעל רצון חדש.

⁹ בראשית ח', כ"ב-א.

¹⁰ ויקרא א', ט'.

¹¹ נוסח הכפרות לפני יום הכיפורים.

הרמב"ן ממשיך ומעמיק בשיטתו: "ועל דרך האמת יש בקרבנות סוד נעלם, תכנס בו ממה שאמרו רבותינו בספרי ובסוף מנחות, אמר שמעון בן עזאי בא וראה מה כתיב בפרשת הקרבנות שלא נאמר בהם לא אל ולא אלהיך ולא אלהים ולא שדי ולא צבאות אלא יי' אלהים... ולכך אמר הכתוב כי את אשי ה' לחם אלהיהם הם מקריבים והיו קדש, כי לאישי ה' קרבן אלהיהם, ולכך אמרו שלא יזכיר בצוואות של קרבנות לא אל ולא אלהים אלא אשה לה', ריח נחוח לה', כי הכונה לה' לבדו תהיה, לא יכוין המקריב ולא יעלה במחשבתו רק לשם המיוחד. והוא מאמר החכמים ריקן כל העבודות כלן לשם המיוחד".

לאחר ההסבר המובן שנתן, מחליט הרמב"ן להיכנס יותר לעומק העניין ולגלות לנו סוד עמוק בעניין הקרבנות: הכוונה בקרבנות היא דווקא לשם המיוחד "יי' אלהים".

מהו הסוד שמלמד אותנו הרמב"ן?

נראה לענ"ד כי זהו המפתח להבנת המחלוקת בין הרמב"ם לבינו.

הרחבת שיטת הרמב"ם

על מנת להבין יותר את שיטתו של הרמב"ם בעניין הקרבנות, שבאים הם לשלול את העבודה הזרה, עלינו להבין את מהות העבודה הזרה על פי הרמב"ם.

אומר הרמב"ם בספר ההלכות¹²:

"בימי אנוש טעו בני האדם טעות גדולה, ונבערה עצת חכמי אותו הדור, ואנוש עצמו מן הטועים. וזו היתה טעותם. אמרו הואיל והאל ברא כוכבים אלו וגלגלים להנהיג את העולם ונתנם במרום וחלק להם כבוד, והם שמשים המשמשים לפניו, ראויים הם לשבחם ולפארום ולחלוק להם כבוד. וזה הוא רצון האל ברוך הוא לגדל ולכבד מי שגדלו וכבדו, כמו שהמלך רוצה לכבד עבדיו והעומדים לפניו וזה הוא כבודו של מלך. כיון שעלה דבר זה על לבם התחילו לבנות לכוכבים היכלות ולהקריב להם קרבנות ולשבחם ולפארום בדברים ולהשתחוות למולן כדי להשיג רצון הבורא בדעתם הרעה. וזה היה עיקר עבודה זרה. וכך הם אומרים עובדיה היודעים עיקרה. לא שהם אומרים שאין שם אלוה אלא כוכב זה....

¹² הל' עבודה זרה פרק א' הלכות א'-ב'.

ואחר שארכו הימים עמדו בבני האדם נביאי שקר ואמרו שהאל צוה להם ואמר להם עבדו כוכב פלוני, או כל הכוכבים, והקריבו לו ונסכו לו כך וכך ובנו לו היכל ועשו צורתו כדי להשתחוות לה כל העם הנשים והקטנים ושאר עם הארץ. ומודיע להם צורה שבדה מלבו ואומר זו היא צורת הכוכב הפלוני שהודיעוהו בנבואתו. והתחילו על דרך זו לעשות צורות בהיכלות ותחת האילנות ובראשי ההרים ועל הגבעות ומתקבצים ומשתחווים להם ואומרים לכל העם שזו הצורה מטיבה ומריעה וראוי לעבדה וליראה ממנה. והכומרים אומרים להם שבעבודה זו תרבו ותצליחו ועשו כך כך ואל תעשו כך וכך. והתחילו כוזבים אחרים לעמוד ולומר שהכוכב עצמו או הגלגל או המלאך דבר עמהם ואמר להם עבדוני בכך וכך והודיע להם דרך עבודתו ועשו כך ואל תעשו כך... ועל דרך זו היה העולם מתגלגל והולך עד שנולד עמודו שלעולם שהוא אברהם אבינו".

כמו כן, גם הרמב"ן¹³ מתאר את הופעת העבודה הזרה באופן דומה:

"ובכאן אני מזכיר מה שיורו הכתובים בענין ע"ג, כי היו שלשה מינין. הראשונים החלו לעבוד את המלאכים שהם השכלים הנבדלים בעבור שידוע למקצתן שררה על האומות... והמין השני בע"ג שחזרו לעבוד לצבא השמים הנראה, מהם עובדי השמש או הירח, ומהם למזל מן המזלות... וקרוב בעיני שהוחל זה בדור הפלגה כאשר הפיצם השם אל הארצות, ומשלו בהם הכוכבים והמזלות למחלוקותיהם, כי הבונים היו רוצים לעשות להם שם ולא יתחלקו, כאשר רמזתי במקומו... וזה היה דעת פרעה כדברי רבותינו, ודעת סנחריב שאמר הכתוב במחשבתו אעלה על במתי עב אדמה לעליון, וחירם וחביריו שעשו עצמם אלוהות כי **היו רשעים לא שוטים גמורים**... והמין השלישי בע"ג אחר כך חזרו לעבוד את השדים שהם רוחות... ואמר בכלם לא תשתחוה להם ולא תעבדם, בשום עבודה כלל, ואפילו לא יהא דעתו להוציא עצמו מרשותו של הקב"ה, והנה ריקן כל העבודות כלן **לשם המיוחד ית**".

הרמב"ם מתאר לנו בהלכות אלו איך קרה שבני האדם הגיעו לעבוד עבודה זרה, ומהי בכלל עבודה זרה; כיון שאדם הראשון, כמובן, לא עבד אלילים – איך החלה האמונה בריבוי אלילים וכוחות המנותקים מה?"

אומר הרמב"ם, שבתחילה האמינו כולם באל אחד המנהיג את כל הכוחות במציאות. לאחר זמן – בתקופת אנוש – טעו ואמרו, שכיון שהקב"ה חלק כבוד

¹³ שמות כ', ב'.

לכוחות שברא להנהיג את העולם, לכוכבים, לגלגלים ולמזלות – אף אנו נחלוק להם כבוד ונבנה להם היכלות ונעבוד אותם, כמו נתינים שצריכים לכבד את השרים אותם מכבד המלך. אחר כך באו נביאי שקר, ואמרו שהאל ציווה לעבוד כוכב ולצייר דמותו ולנסך ולהקריב לו, וכעבור זמן רב נשתכח האלוה והחלו לעבוד רק את אותם "אלילים", המזלות והכוכבים.

היטיב לבאר את צורת ההתרחקות מהאל ואת הגישה לעבודה זרה – ריה"ל, בספרו הכוזרי¹⁴:

"(ויהיה) ככסיל, אשר נכנס באוצר רופא מפורסם כי רפואותיו מועילות, והרופא איננו בו, ובני אדם היו מכוונים אל האוצר ההוא לבקש תועלת, והכסיל ההוא היה נותן להם מן הכלים ההם, והוא לא היה מכיר הרפואות ולא כמה ראוי להשקות מכל רפואה ורפואה לכל איש ואיש, והמית אנשים רבים ברפואות ההם אשר היו מועילות להם, ואם יזדמן שיקבל תועלת אחד מהם בכלי מן הכלים ההם יטו בני אדם אליו ויאמרו כי הוא המועיל, עד אשר יראו לזולתו תועלת במקרה יטו ג"כ אליו, ולא ידעו כי המועיל בעצמותו אמנם הוא עצת הרופא ההוא החכם אשר חבר הרפואות ההם והיה משער אותם כראוי והיה מצוה החולה שיזמן מה שצריך לרפואה ממאכל ומשקה ותנועה ומנוחה ושינה והקצה ואויר ומשגל וזולתם. ועל הדרך הזה היו בני אדם קודם משה, זולתי מעט מזער, **נפתים בנימוסי הכוכבים והטבעים ונעתקים מנימוס אל נימוס ומאלוה אל אלוה, ואפשר שמחזיקים ברבים מהם ושוכחים מנהיגם ומנהלם, ומשימים סבה לתועלות, והם בעצמם סבה לנזקים, כפי ההכנה והזימון.** אבל המועיל בעצמו הוא הענין האלהי, והמזיק בעצמו הוא העדרו".

משל התרופות הוא אחד המשלים המפורסמים בספר הכוזרי. הוא ממשיך את "כהני" עבודות הכוכבים לכסיל הנכנס לבית מרקחת ומחלק את התרופות לאנשים בלי הבחנה ובלי מדד, כיון שראה את הרופא נותן אותן לחולים, והם מתרפאים על ידו. כך גם אותם כהנים גילו שיש כח לגלגלים ולמזלות (=התרופות) לפעול במציאות, ושכחו מהאל (=הרופא) הפועל דרכם ומחיה אותם ונותן להם את הכח, והתנתקו ממנו. לכן לפעמים השימוש בכוחות אלו פעל פעולתו והצליח ולפעמים לא, כיון שלא לכך ברא הקב"ה את הכוחות הללו (לעתים למרות שהכוחות

¹⁴ מאמר א' סי' ע"ט.

פעלו, הם עשו זאת באופן שמזיק לאדם, ויש דרכים טובות יותר לאדם לקבל אותה ברכה¹⁵).

הרעיון שבדברי ריה"ל דומה לתהליך שתיאר הרמב"ם. עובדי האלילים התנתקו מהחכמה שהקב"ה נטע במזלות ובגלגלים, ורק השתמשו בהם, בלי להתייחס למי שהטביע בהם את הכוחות. למה גרמה תופעה זו? הגלגלים והמזלות הביאו את בני האדם להתרחק מהאלוה, כיון ש"פעלו" גם ללא ההכרה בקב"ה, בעוד שהקב"ה ברא כוחות אלו כדי לחבר את האדם אליו ולא כדי לנתקו ממנו חלילה.

לפי דברים אלו שיטת הרמב"ם יותר מתקבלת על הדעת, ונוכל להבין את דברי קודשו של ה'מורה':

אמר הרמב"ם במורה נבוכים²: "ובעבור שימחה זכר אלו הדעות אשר אינם אמיתיות, צונו להקריב אלו השלשה מינים לבד... **עד שיהיה המעשה אשר חשבוהו תכלית המרי, בו יתקרב אל השם**, ובמעשה ההוא יכופרו העונות. **כן מרפאים הדעות הרעות אשר הם חליי הנפש האנושי**, בהפך אשר בקצה האחרון". [וכן כשמביא הרמב"ן¹ את עיקר דבריו: "בעבור כן צוה לשחוט אלה השלשה מינים לשם הנכבד כדי שיודע כי הדבר שהיו חושבים כי הם בתכלית העבירה הוא אשר יקריבו **לבורא**"]. ונבאר דבריו לאור האמור לעיל:

לאחר שהסברנו כי שיטת הרמב"ם היא שעניין המזלות והכוכבים הוא לקרב אותנו לחכמת ה', להכרה באחדותו ולידיעה שפועל בעולם, כמאמר הפסוק¹⁶ "מה רבו מעשיך ה' כָּל־בְּחִמָּה עֲשִׂיתָ, מִלֵּאָה אֶרֶץ קִינָן", וכדברי ספר הכוזרי¹⁷ "וכל מה שרמז לו דוד ע"ה באמרו מה רבו מעשיך ה', לדחות טענת אפיקורוס היוני, אשר היה רואה כי העולם היה במקרה" – נוכל להבין מה הכוונה ברעיון שהקרבות באים לשלול את העבודה הזרה.

¹⁵ לדוגמא: הספורנו בפירושו על הפסוק "ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלהיך, לא תבשל גדי בחלב אמו" (שמות כ"ג, י"ט) – אומר: "לא תעשה כמו אלה הפעולות להרבות הפירות, כמחשבת עובדי עבודה זרה, אלא ראשית בכורי אדמתך תביא, כאמרו וראשית כל בכורי כל, וכל תרומת כל וגו' להניח ברכה אל ביתך". מבואר בדבריו, שהיתה זו צורת עבודה זרה שתכליתה להתברך בפוריות, והקב"ה מצווה אותנו להתברך בפוריות על ידי הביכורים ולא על ידי אכילת בשר וחלב.

¹⁶ תהלים ק"ד, כ"ד.

¹⁷ מאמר חמישי סי' ח'.

כיון שטעו בני האדם והפרידו בין האלוה לבין "שריו" – הכוחות שדרכם הוא פועל במציאות – בעבודת הקרבנות, על עם ישראל להבהיר לכל הטועים בעולם שהכוחות הללו מחוברים לקב"ה, וכלשון הרמב"ן¹ "כדי שידוע כי הדבר שהיו חושבים כי הם בתכלית העבירה הוא אשר יקריבו לבורא, ובו יתכפרו העוונות" – את אותם כוחות שהרחיקו מוטל עלינו לקרב לה', ובכך יתכפרו העוונות, על ידי ההצהרה על אחדות ה' ועל היותו בעל הכוחות כולם.

האם הרמב"ן יחלוק על שיטת הרמב"ם, שיש עניין גדול בשלילת העבודה הזרה, ועל ההבנה שכל הכוחות במציאות נובעים ממנו יתברך ולכן עלינו לעבוד רק אותו ולשלול כל גילוי של כח כעצמאי?

אלה הדברים שכתב הרמב"ן בהמשך ספר ויקרא¹⁸:

"וזה סוד הענין כי היו עובדים לאלהים אחרים, הם המלאכים, עושים להם קרבנות והם להם לריח ניחוח כענין שנאמר ושמי וקטרתי נתת לפנים ולחמי אשר נתתי לך סולת ושמן ודבש האכלתיך ונתתיהו לפנים לריח ניחוח ויהי נאם ה' אלהים. ואתה צריך להתבונן בכתוב במקרא ובמסורת.

והנה התורה אסרה לגמרי קבלת אלהותם וכל עבודה להם, אבל צוה הקב"ה ביום הכפורים שנשלח שעיר במדבר לשר המושל במקומות החרב, והוא הראוי לו מפני שהוא בעליו ומאצילות כחו יבא חורב ושממון כי הוא העילה לכוכבי החרב והדמים והמלחמות והמריבות והפצעים והמכות והפירוד והחרבן, והכלל נפש לגלגל מאדים, וחלקו מן האומות הוא עשו שהוא עם היורש החרב והמלחמות, ומן הבהמות השעירים והעזים, ובחלקו עוד השידים הנקראים מזיקין בלשון רבותינו, ובלשון הכתוב שעירים, כי כן יקרא הוא ואומתו שעיר, ואין הכונה בשעיר המשתלח שיהיה קרבן מאתנו אליו חלילה, אבל שתהיה כוונתנו לעשות רצון בוראינו שציוונו כך, והמשל בזה כמי שעשה סעודה לאדון וציוה האדון את האיש העושה הסעודה תן מנה אחת לעבדי פלוני, שאין העושה הסעודה נותן כלום לעבד ההוא ולא לכבודו יעשה עמו רק הכל נתן לאדון, והאדון נותן פרס לעבדו, ושמר זה מצותו ועשה לכבוד האדון כל אשר ציווהו, ואמנם האדון לחמלתו על בעל הסעודה רצה שיהיו כל עבדיו נהנין ממנה שיספר בשבחו ולא בגנותו.

¹⁸ ט"ז, ח'.

וזה טעם הגורלות, כי אילו היה הכהן מקדיש אותם בפה לה' ולעזאזל, היה כעובד אליו ונודר לשמו, אבל היה מעמיד אותם לפני ה' פתח אהל מועד, כי שניהם מתנה לה' והוא נתן מהם לעבדו החלק אשר יבוא לו מאת ה', הוא הפיל להם גורל וידו חלק להם, כענין שנאמר בחיק יוטל את הגורל ומה' כל משפטו, וגם אחרי הגורל היה מעמידו לפני ה' לומר שהוא שלו ואין אנחנו מכוונים בשילוחו אלא לרצון לשם, כמו שאמר יעמד חי לפני ה' לכפר עליו לשלח אותו וגו', ולכך לא נשחוט אותו אנחנו כלל".

דברי הרמב"ן הללו מלמדים אותנו שגם הוא ראה חלקים מעבודת הקרבנות כמתייחסים לכוחות שהם גם עבדי ה', וכדבריו בספר שמות¹³ שהובאו לעיל "כי היו רשעים לא שוטים גמורים" – עובדי עבודה זרה אין הם טיפשים שהמציאו "סתם" עבודות ודת כדי לאחד את אומתם או כדי לשלוט עליהם, כמאמר הפילוסוף בספר הכוזרי¹⁹ "...בדה לעצמך דת לענין הכניעה, ולרומם ולשבח ולהנהיג מדותיך ובינתך ואנשי מדינתך" – אלא הם כוחות אמיתיים הקיימים במציאות, ועלינו אף לתת להם קרבן כדי לרצותם ביום הכיפורים [כמובן, רק על פי ציווי ה'].

נלמד מכאן, ששני גדולי עולם אלו לא חלקו על מהות העבודה הזרה או על הצורך שבשלילתה, אלא רק אם עבודת הקרבנות היא העבודה בה אנו מייצגים עיקרון זה של שלילת העבודה הזרה!

ואכן, שמעתי²⁰ אפשרות לעדן את קושיית הרמב"ן על הרמב"ם, שאומר הרמב"ן לרמב"ם כך: "כל דבריד נכונים, אך פשוטי העם, שאינם מבינים את מהות העבודה הזרה, ובייחוד בימינו שבוטל יצר זה, יזלזלו בקרבנות ובבניין בית המקדש ולא ירצו את הבית השלישי, כי ייראה להם ששולחן ה' מגואל בדם לריק". לכן מסביר זאת הרמב"ן בדרך שבה גם אנשים פשוטים יבינו את הצורך בקרבן, כאילו האדם מקריב את עצמו – וכך גם כיום יעשה האדם תשובה בלי קרבן.

אך נראה לי, הקטן, שאולי אפשר להעמיק מעט יותר ולמצוא נקודה משותפת בה יסכימו הרמב"ם והרמב"ן ומשם הם חולקים.

¹⁹ מאמר ראשון סי' א'.

²⁰ מהרב משה פיליפ, בשיעור.

לשם כך אעלה שאלה מתבקשת המובאת בספר הזכרון לריטב"א²¹, ספר בו הוא מתרץ קושיות רבות של הרמב"ן על הרמב"ם.

כל דבריי אלו מובנים אם מטרת הקרבנות היא להבהיר לכל עובדי העבודה הזרה שהקב"ה מנהיג את כל הכוחות אותם הם עובדים, וכדברי הרמב"ן שהבאנו לעיל "רק להוציא מלבן של **רשעים וטפשי עולם**"²²; אך לדברי הריטב"א בספר הזכרון, עניין הקרבנות היה גם להוציא מתוך ליבנו את ההו"א שבעבודה זרה – "שלא בא הקרבן לדעת הרב המורה ז"ל אלא להוציא הטעות מלב אומתנו שהיו ג"כ שטופין בעבודות ההם". לכן נצטרך להסביר את הקשר המהותי יותר בין חטא העבודה הזרה לעם ישראל.

המקום הראשון בו אנו פוגשים את ישראל כעובדי עבודה זרה הוא בחטא העגל. חטא זה הינו תמוה מאוד, כי איך יכלו בני ישראל לאחר כל מכות מצרים, קריעת ים סוף, הניצחון על עמלק, המן, ומעל כל אלה מעמד הר סיני, שם שמעו וראו כל ישראל את הקולות²³ – איך יכלו להגיע למצב המתואר בפסוק²⁴ "ויקח מידם וַיִּצַר אתו בחרט ויעשהו עגל מסכה, ויאמרו **אלה אלהיך ישראל** אשר העלוך מארץ מצרים", לקרוא לעגל מתכת אלהים חיים? איך יעלה על הדעת דבר כזה?!

גם כאן ספר הכוזרי לא משאיר אותנו להתמודד לבד עם הקושיה הגדולה, ובאמת מלך הכוזרים בעצמו שואל את החבר שאלה דומה²⁵:

"אמר הכוזרי: ...ונתחייבה לכם הגדולה על כל הנמצאים בארץ. אבל איה הגדולה הזאת מן החטאת הזאת (=חטא העגל)?

אמר החבר: ...ונחשב להם לעון מפני שהוציאו המרי מן הכח הצפון אל גבול המעשה, ולא היה העון ההוא יציאה מכלל עבודת מוציאם ממצרים אך היה מרי לקצת מצותיו כי הוא יתברך הזהיר מן הצורות והם עשו צורה והיה להם להמתין **שלא יקבעו לעצמם דבר שיקבילוהו וימשכו אחריו ומזבח וקרבנות**".

²¹ פרשת ויקרא (פרק ט', עמוד ע"ו, במהדורת מוסד הרב קוק).

²² ויקרא א', ט'.

²³ "וכל העם רֹאִים את הקולֹת ואת הַלְפִידִם ואת קול הַשֹּׁפָר..." (שמות כ', י"ד).

²⁴ שמות ל"ב, ד'.

²⁵ ספר הכוזרי מאמר ראשון סי' צ"ו-צ"ז.

מדבריו אלו של הכוזרי אנו למדים, שחטאם של ישראל בעגל היה שהקימו צורה לכבוד ה', ולא חיכו שה' יתן להם צורה לעבדו דרכה. הם יצרו צורה שעל פי השגתם היתה מתאימה לעבודת ה'. הסבר זה מוציא אותנו מההבנה הפשוטה האומרת שעם ישראל בחר בעגל לאלוה במקום האל שפגשו במצרים, ומביא אותנו להבנה שרצו לעשות עגל לכבוד ה'.

ונשאלת השאלה המתבקשת – איך עלה על דעתם שזה בסדר? הרי רק שלושים ותשעה יום קודם לכן הצטוו "אנכי ה' אלהיך... לא יהיה לך אלהים אחרים על פני. לא תעשה לך פסל וכל תמונה אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת, ואשר במים מתחת לארץ. לא תשתחוה להם ולא תעבדם"²⁶!

אפשר לתרץ קושיה זו על פי דברי המשך חכמה²⁷. הרמב"ם בספר המצוות²⁸ מוכיח מן הגמרא שהדיברות "אנכי ה'" ו"לא יהיה" הם מכלל תרי"ג המצוות: "דרש רבי שמלאי: שש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו לו למשה, שלש מאות וששים וחמש לאוין כמנין ימות החמה, ומאתים וארבעים ושמונה עשה כנגד איבריו של אדם. אמר רב המנונא: מאי קרא? 'תורה צוה לנו משה מורשה' – תורה בגימטריא שית מאה וחד סרי הוי, אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום"²⁹. מלמדת אותנו הגמרא, שמניין המצוות הוא תרי"ג; תרי"א כמניין 'תורה', שנאמר³⁰ "תורה צוה לנו משה", ונוספו עליהן שתי מצוות ששמענו מפי ה' בסיני, יחד תרי"ג.

אך קשה הדבר: כיון שבספר המצוות מונה הרמב"ם חמש מצוות מתוך שתי הדיברות הראשונות³¹ – אז איך למדנו מפי משה רבנו תרי"א מצוות? הרי לשיטת הרמב"ם במניין המצוות שמענו **חמש** מצוות מפי ה', ולא רק שתיים! מתרץ המשך חכמה, שאכן ה' אמר לנו רק שתי מצוות בהר סיני, והן מצוות האמונה בה' ואיסור

²⁶ שמות כ', ב'-ה'.

²⁷ שמות כ', ג'.

²⁸ מצוות עשה, מצוה א'.

²⁹ מכות דפים כ"ג-כ"ד.

³⁰ דברים ל"ג, ד'.

³¹ **עשה**: מצוה א' ["אנכי ה' אלהיך"]; **לא תעשה**: מצוה א' ["לא יהיה לך אלהים אחרים"], מצוה ב' ["לא תעשה לך פסל וכל תמונה"], מצוה ה' ["לא תשתחוה להם"], מצוה ו' ["לא תעבדם"].

העבודה הזרה – אך "ישראל לא שמעו רק קול אלוקים בלבד ולא פרטי הדברים"³², ואת הפרטים לימד אותנו משה לאחר מכן.

מכאן אפשר להסיק שבני ישראל שמעו בסיני ציווי לא לעבוד כח אחר מלבד ה', אך אולי לעבוד את ה' באמצעות עגל או מסכה עדיין לא ידעו שאסור, כי אלו איסורים ששמעו ממשה רק לאחר חטא העגל.

עד כאן תתורץ טעותם של ישראל, אך אם נמשיך בדרך זו – נצטרך לשאול: מדוע דווקא עגל? מה ראו ישראל לבחור דווקא את העגל כצורה שעל ידה רצו לעבוד את ה'?

אומר המדרש³³: "ויצר אותו בחרט ויעשהו עגל מסכה" – התיך הזהב בכור ועשאו דמות שור, למה? שהיו ישראל אומרים כדמות שראינו ביום מתן תורה, וכבר כתוב 'ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר', מלמד שראו מלאכי השרת וכף רגליהם ככף רגל עגל, לפיכך שאלו דמות עגל". ישראל ראו את כף רגלם של מלאכי השרת ביום מתן תורה והיא ככף רגל עגל, ועל כן חשבו שכך נראה האלוקים. חטאם היה בכך שעבדו את הכח שעל ידו הקב"ה מנהיג את העולם, מלאכי השרת, ובכך התרחקו מעבודת ה' בעצמו ומגילוי אחדות עצמותו בעולם, שהוא הלוחות כפי שניתנו על ידי ה' זמן קצר לאחר מכן.

וכן מסביר הרמב"ן³⁴ בעניין חטא העגל: "ורבותינו למדו אותנו הענין הזה, והם שגלו סודו, אמרו ראה ראיתי את עני עמי, אמר לו הקב"ה למשה, משה אתה רואה ראיה אחת ואני רואה שתי ראיות, אתה רואה אותן באין לסיני ומקבלין תורתך, ואני רואה היאך מתבוננים בי שאני יוצא בקרוכין שלי שאתן להם את התורה, שנאמר רכב אלהים רבותים אלפי שנאן, ושומטין אחד מטטראמולין שלי שכתוב **ופני שור מהשמאל**, ומכעיסין אותי בו. טטראמולין, ארבע פרדות, טטרא בלשון יון ארבע, כמו שאמרו טטראגון ארבע, מולין פרדות, כמו מולאות של בית רבי, משל לארבע חיות הנושאות המרכבה. וביקרא רבה שאמר אהרן מתוך שאני בונה אני בונה אותו לשמו של הב"ה, שנאמר ויקרא אהרן חג לה' מאמר חג, חג לעגל מחר אין כתוב כאן, אלא לה'.

³² לשון המשך חכמה שם.

³³ מדרש לקח טוב – מובא בתורה שלמה, שמות ל"ב, ד', אות כ"ז.

³⁴ שמות ל"ב, א'.

ור"א אמר כי במקום הזה אלהים כבוד חונה בצורת גויה, ואם תשים לבך אל המסע הראשון תבין זה. ואיננו נכון בעיני, שלא נעשה העגל במלאכת חכמת המזלות להיות בצורתו חונה כבוד או הדבר, רק שעשו הצורה **לכיון בעבודתה אל ענינה**. וכבר פירשתי סוד המסע הראשון, וחלילה שרצה אהרן להדמות אליו, רק ממנו יקח שיהיה מסעם מצד המדה ההיא, והמשכיל יבין".

ומעיר הרב שעוועל³⁵, שהכוונה שלא ניסו ביצירת העגל לכוון לאחד המזלות, אלא לאותו גילוי של כסא הכבוד – השור, שהוא גילוי מידת הדין במרכבה.

וכן כתב הרמב"ם³⁶: "הוא ע"ה במדרגה העליונה כמו שאמר ונגש משה לבדו אל ה' וגו', ואהרן למטה ממנו, ונדב ואביהוא למטה מאהרן, ושבעים זקנים למטה מנדב ואביהוא, ושאר האדם למטה מהם לפי שלמותיהן, ואשר כתבו החכמים משה מחיצה לעצמו, ואהרן מחיצה לעצמו". אם כן, מה שראה משה היה במדרגת נבואה ששאר העם לא ראה, ויתכן שראו מדרגה נמוכה יותר של גילוי ה' וחשבו שזהו גילוי עצמותו, ובכך טעו כשעשו דמות עגל.

מעשה זה הביא לתגובת ה', שבאה לידי ביטוי גם לאחר שסלח להם: "ועתה לך נחה את העם אל אשר דברתי לך **הנה מלאכי ילך לפניך**, וביום פקדי ופקדתי עליהם חטאתם"³⁷, וכדברי המדרש "הנה אנכי שולח מלאך" – אמר הקדוש ברוך הוא לישראל: אלו זכיתם אני בעצמי נעשיתי לכם שליח כדרך שעשיתי לכם במדבר, שנאמר 'וה' הולך לפניהם יומם' וגו', ועכשיו שלא זכיתם הריני מוסר אתכם לשליח, שנאמר 'הנה אנכי שולח מלאך'³⁸. שליחת המלאך היא ירידה בקשר עם ה'. כיון שבחטא העגל עם ישראל זיהה את הנהגת השלוחים של ה' בעולם כעצם האלוקות, עונשם היה שאותה הנהגה היא שתוביל אותם במדבר, ולא גילוי ה' בעצמו, כפי שהיה בתחילת הליכתם במדבר – "וה' הלך לפניהם יומם"³⁹.

ביטוי נוסף לשינוי בהנהגת ה' את העם ולהשפעת חטא העגל על הקשר בין ישראל לבין גילוי אחדות ה' בעולם הוא ביצירת המשכן.

³⁵ בהערותיו על הרמב"ן (במהדורת מוסד הרב קוק) שם, ד"ה "לכוון בעבודתה אל עניינה", על פי רבנו בחיי.

³⁶ מורה נבוכים, חלק שני פרק ל"ב, ד"ה "והדעת השלישי".

³⁷ שמות ל"ב, ל"ד.

³⁸ שמות רבה פרשה ל"ב, סוף אות ב'.

³⁹ שמות י"ג, כ"א.

רש"י על הפסוק⁴⁰ "ובצלאל בן אורי... עשה את כל אשר צוה ה' את משה" אומר: "אשר צוה משה אין כתיב כאן, אלא כל אשר צוה ה' את משה, אפילו דברים שלא אמר לו רבו הסכימה דעתו למה שנאמר למשה בסיני, [כי משה צוה לבצלאל לעשות תחילה כלים ואח"כ משכן, אמר לו בצלאל: מנהג העולם לעשות תחילה בית ואחר כך משים כלים בתוכו. אמר לו: כך שמעתי מפי הקב"ה. אמר לו משה: בצל אל היית, כי בודאי כך צוה לי הקב"ה. וכן עשה המשכן תחילה ואחר כך עשה הכלים]".

אומר בעל אהל יהושע⁴¹, שהצעתו של בצלאל למשה היתה בעקבות חטא העגל. לפני החטא לא היה צורך במשכן כאמצעי להיפגש עם הארון והלוחות, אלא מדרגת ישראל היתה להיפגש עם גילוי עצמות ה' דרך הלוחות בלי שום מתווכים, אך לאחר החטא – הקרבנות, המשכן וכל כליו, משמשים כמתווכים להיפגש עם גילוי עצמות ה' בעולם, וכך מתגלה הקשר המיוחד בין ישראל לקב"ה: "אני ולא מלאך, אני ולא שרף"⁴².

ובזה מסכימים הרמב"ם והרמב"ן – בכך שישראל ראו מדרגה נמוכה יותר מגילוי עצמות ה', ולכן טעו וציירו אותה ועבדו אותה. על כך נענשו שהקשר בינם לבין הקב"ה יהיה דרך מתווכים ולא באופן ישיר. אך האם במצב כזה ניתן להיפגש עם אותו שם מפורש בעולם הזה? ואם כן, איך?

בנקודה זו נחלקו שני גדולי עולם אלו, הרמב"ם והרמב"ן:

לשיטת הרמב"ם – אחרי החטא אין דרך להיפגש עם גילוי עצמות ה', כיון ש"התנצלנו את עדינו"⁴³, ולכן הדרך לשלמות השגת ה' היא רק על ידי שלילת ההגשמה, שלילת כל גילויי ה' במציאות כעצמות ה' [לדוגמא: אף על פי שה' מופיע בעולם בדרך של חכמה – עלינו לשלול את היותו חכם. וכן כתב הרמב"ם במורה נבוכים⁴⁴: "אחר שאין תחבולה בהשגת אמתת עצמו, והמופת מכריח שהדבר המושג הוא שהוא נמצא לבד, ותארי החיוב כבר נמנעו כמו שבא עליו המופת, באי זה דבר יפול היתרון בין המשיגים, א"כ אשר השיגו משה רבינו ע"ה ושלמה הוא אשר ישיג האיש האחר מקצת דורשי החכמה, וזה אי אפשר בו תוספת, אבל מן המפורסם אצל

⁴⁰ שמות ל"ח, כ"ב.

⁴¹ דרוש א', אות י"ג, ד"ה "גלוי וידוע".

⁴² הגדה של פסח.

⁴³ ע"פ שמות ל"ג, ו'.

⁴⁴ חלק ראשון פרק נ"ט.

בעלי התורה וגם אצל בעלי עיון הפילוסופי כי היתרון בזה הרבה. דע כי הענין כן, ושהיתרון בין המשיגים עצום מאד, כי כמו כל אשר יוסיפו בתארי המתואר יתייחד יותר ויקרב המתאר להשגת אמתתו, כן כל מה שתוסיף בשלילה ממנו יתעלה תקרב אל ההשגה, ותהיה יותר קרוב אליו ממי שלא שלל כלל, מה שכבר התבאר לך במופת שלילתו, ולזה יטרח אדם אחד שנים רבות בהבנת חכמה אחת ואמת הקדמותיה, עד שיקחה אמת, תהיה תולדת החכמה ההיא כולה, שנשלל מהבורא ענין אחד והודיע במופת שהוא שקר שייחוס לו הענין ההוא". וכדברים האלה אמר בצלאל למשה – שאחרי שחטאו ישראל בהגשמת האלוה והשיגו שהופעת עצמות ה' היא העגל, הדרך היחידה להיפגש עם גילוי עצמותו (הארון והלוחות) היא על ידי שלילת כל הכוחות שבמציאות וההבנה שהם לא עצמות ה'. רק בכך יתקרב האדם אל גילוי אחדות.

לעומת זאת, לשיטת הרמב"ן, אף על פי שחטאו ישראל, ואכן צריך לתקן את מחשבת ההגשמה – ישנה דרך להיפגש עם עצמות ה', עם הופעת שם ה' המפורש, בנס שבהקרבה. וכן מבואר בספר הכוזרי⁴⁵, וכן בפסוק "ויבן משה מזבח, ויקרא שמו ה' נְסִי"⁴⁶ – שהופעת עצמות ה' בעולם היא בדרך הנס⁴⁷, והקשר של ישראל לקב"ה הוא לעצמותו יתברך, ובהקרבת הקרבנות מתגלה הקשר הזה אפילו לאחר החטא וההתרחקות מה'. לכן הרמב"ן¹ כל כך מדגיש בסוד שמגלה לנו, שהקשר לקב"ה בהקרבת הקרבנות הוא הקשר ל"שם המיוחד", שם "י"ד ה"א".

לסיכום

הרמב"ם והרמב"ן לא חלקו אם יש ממש בעבודה זרה או שזהו פולחן סתמי, וגם לא נחלקו אם יש צורך לשלול עבודה זרה, אלא כל מחלוקתם היא איך עם ישראל – לאחר חטא העגל – אמור לפגוש את גילוי אחדות ה' בעולם.

ובזה חולקים:

הרמב"ן אומר, שדרך הנהגת ה' הניסית בעצם ההקרבה, האדם המקריב וכל ישראל, נפגשים עם הנהגת ה' "י"ד ה"א", ולמעשה נפגשים עם השם שהוא גילוי עצמות ה'.

⁴⁵ מאמר שני סי' ב'.

⁴⁶ שמות י"ז, ט"ו.

⁴⁷ הרב שלמה אבינר, פירוש לספר הכוזרי, מאמר שני סי' ב', פסקה ס"ד "ד' נס".

ואילו הרמב"ם אומר, שלאחר חטא העגל הדרך היחידה להתעלות ולהיפגש עם עצמות ה' היא השלילה של ההגשמה וההשגה שכל הגילויים של ה' אינם עצמותו. זוהי הכפרה על חטא העגל, שכיון שהגשימו את האלוה וייחסו את גילוי של ה' – אפילו הדק והקרוב ביותר – לעצמות ה' ממש, התרחקו מהקשר הישיר הבלתי-אמצעי עם גילוי שם המפורש בעולם. לכן, מאז, הדרך להגיע אל עצמות ה' היא בשלילת ההגשמה.

אם כן, גם לשיטתו הדרך להגיע אל גילוי עצמות ה' בעולם היא על ידי המקדש והקרבנות; בהקרבת קרבן שוללים את אותו כח מלהיות גילוי עצמות ה'.

ואולי על פי דברים אלו נוכל להבין את דברי המדרש⁴⁸: "ר' פנחס בשם ר' לוי אמר: משל לבן מלך שגס לבו עליו והיה למד לאכול בשר נבלות וטרפות. אמר המלך: זה יהיה תדיר על שולחני ומעצמו הוא נדור (גדור). כך, לפי שהיו ישראל להוטים אחר עבודת כוכבים במצרים והיו מביאים קרבניהם לשעירים, דכתיב 'ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים', ואין שעירים אלו אלא שדים, שנאמר 'ויזבחו לשדים', ואין שדים אלו אלא שעירים, שנאמר 'ושעירים ירקדו שם', והיו מקריבין קרבניהם באיסור במה ופורעניות באות עליהם, אמר הקב"ה: **יהיו מקריבין לפני בכל עת קרבנותיהן באהל מועד והן נפרשים מעבודת כוכבים** והם ניצולים, הדא הוא דכתיב 'איש איש מבית ישראל' וגו'" – שעל ידי הקרבת קרבנות לה' פורשים ישראל מעבודת הכוכבים, ושוללים את ההו"א שבקישור לה' דרך השדים חלילה.

עוד ארצה להעיר, שדברים אלו של הרמב"ם אינם שייכים רק לתקופה שבה יש מקדש וקרבנות, אלא גם בימינו אנו הדרך להתעלות ולהתקדם בהשגת ה' היא על ידי שלילת ההגשמה האלוקית. וכך מסופר על יונתן בן עוזיאל, גדול תלמידי הלל הזקן, ש"כל עוף שפורח עליו מיד נשרף"⁴⁹, ומסביר הרב קוק⁵⁰: "כל עוף שפורח עליו", כל מעוף של מחשבה עליונה, לפני שהספיק להתגשם בחומר – היה "מיד נשרף" ונשלל, ורק זו הדרך להתקדם בהשגת עצמות ה'.

⁴⁸ ויקרא רבה פרשה כ"ב, אות ח'.

⁴⁹ סוכה דף כ"ח.

⁵⁰ אורות הקודש א', עמ' קפ"ד.

"נולד קודם חצות"

אורי ארליכמן

הקדמה

"אר"ש בן פזי א"ר יהושע בן לוי משום בר קפרא: כל היודע לחשב בתקופות ומזלות ואינו חושב – עליו הכתוב אומר 'ואת פועל ה' לא יביטו ומעשה ידיו לא ראו'. א"ר שמואל בר נחמני א"ר יוחנן: מנין שמצוה על האדם לחשב תקופות ומזלות? שנאמר: 'ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים' – איזו חכמה ובינה שהיא לעיני העמים, הוי אומר זה חישוב תקופות ומזלות"¹. מתוך מימרות אלו עולה חשיבות העיסוק בחלקים ה'אסטרונומיים' בתורתנו², אולם ברור שאין הכוונה לחשבונות גרידא³, אלא לעומק תוכן של מצוות קידוש החודש ועיבור השנה⁴.

בתוך דברי ספר הכוזרי במאמר שני בדבר מעלתה של ארץ ישראל, מובאת אריכות דברים בעניין סוגיית "קו התאריך"⁵, הנראית, במבט ראשוני, מיותרת ולא הכרחית לנושא. אמנם מתוך הכרה בעומקם של דברי הראשונים, ננסה להבין במעט את מהות הדברים.

¹ שבת דף ע"ה.

² עי' בספר יסוד מורא לראב"ע בשער הראשון (בעיקר בסופו), ובפתיחה למורה נבוכים.

³ פתיחת המורה נבוכים: "בעבור שהם ענינים ביניהם ובין החכמה האלהית קורבה גדולה והם ג"כ סודות מסודות החכמה האלהית". ועי' דרשות הר"ן, דרוש ראשון, ומנפת צוף, הרב יהונתן שמחה בלס, חלק ראשון פרק י"ז (עמ' 243-248).

⁴ רמב"ם הל' קידוש החודש פרק י"א הלכה ד': "ואל יהיו דרכים אלו קלים בעיניך מפני שאין אנו צריכין להם בזמן הזה, שאלו הדרכים דרכים רחוקים ועמוקים הן, והוא סוד העיבור שהיו החכמים הגדולים יודעים אותו ואינן מוסרין אותו לכל אדם אלא לסמוכים נבונים, אבל זה החשבון שמחשבין בזמן שאין שם בית דין לקבוע על הראייה שאנו מחשבין בו היום אפילו תינוקות של בית רבן מגיעין עד סופו בשלשה וארבעה ימים".

⁵ סי' כ'.

סוגיית שלוש השמועות⁶

אומרת הגמרא⁷: ”אמר שמואל: יכילנא לתקוני לכולה גולה. אמר ליה אבא אבוה דרבי שמלאי לשמואל: ידע מר האי מילתא דתניא בסוד העיבור נולד קודם חצות או נולד אחר חצות? א”ל [=אמר ליה]: לא. אמר ליה: מדהא לא ידע מר, איכא מילי אחרנייתא דלא ידע מר. כי סליק רבי זירא שלח להו: [1] צריך שיהא לילה ויום מן החדש [2], וזו שאמר אבא אבוה דר’ שמלאי – מחשבין את תולדתו, נולד קודם חצות בידוע שנראה סמוך לשקיעת החמה, לא נולד קודם חצות בידוע שלא נראה סמוך לשקיעת החמה. למאי נפקא מינה? אמר רב אשי: לאכחושי סהדי. אמר רבי זירא אמר רב נחמן: [3] כ”ד [=עשרים וארבע] שעי מכסי סיהרא. לדין שית מעתיקא ותמני סרי מחדתא, לדידהו שית מחדתא ותמני סרי מעתיקא. למאי נפקא מינה? אמר רב אשי: לאכחושי סהדי”. שלוש השמועות של רבי זירא הינן כללים אסטרונומיים והלכתיים, שידיעתם הכרחית לתיקון לוח שנה (ולכן שמואל, שלא ידע אחד מהם, לא יכול היה לתקנו).

מונחים וידיעות נצרכים⁸

*מולד, חודש*⁹ – המולד הינו התלכדות מרכזי כדור הארץ, הירח והשמש, כאשר מרכז הירח עומד בין מרכז כדור הארץ ומרכז השמש¹⁰. בשלב זה כל החלק המואר של הירח נסתר מעינינו¹¹. החודש המופעי¹² הוא משך הזמן בין מולד למולד – 29 ימים, 12 שעות ו-793 חלקים (מתוך 1080 חלקי השעה).

⁶ זו אחת הסוגיות הקשות בש”ס, כדברי הר”ה בפתיחתו לביאור הסוגיה (ראש השנה דף ה’ בדפי הר”ה): ”יש בכאן שלש שמועות עמוקות בסודותיהן וקשות בפירושיהן והם סתומות ונעלמות מלב רוב החכמים”. ננסה להסביר מעט לפי קוצר דעת. בסוגיה זו כ-20 (!) פירושים שונים; אנו נעסוק רק בשיטת ריה”ל בספר הכוזרי והר”ה, כאשר התייחסות לשיטות אחרות תהיה על מנת לברר יותר טוב את שיטתם.

⁷ ראש השנה דף כ’:

⁸ נכתב בעזרת ”מרחבי רקיע”, המופיע בסוף מהדורת ”מתיבתא” למסכת ראש השנה.

⁹ אנו מתייחסים למולד הממוצע והחודש המופעי הממוצע, שהרי מהירות הירח משתנה, ”פעמים שבא בארוכה ופעמים שבא בקצרה” (ראש השנה דף כ”ה), ואכמ”ל.

¹⁰ כאשר כדור הארץ נמצא בין הירח לשמש זהו אמצע החודש.

¹¹ לא בכל מולד נוצר ליקוי חמה, מכיון שהמישורים בהם הירח וכדור הארץ נעים אינם מקבילים.

היראות הירח החדש – גם לאחר שהירח מתרחק מנקודת המולד לא ניתן לראותו מיד, כיון שכמות האור שעל פניו אינה מספיקה. ישנן מספר שיטות לגבי פרק הזמן הנדרש עד לראייה הראשונה (בין שמונה עשרה למעט יותר מעשרים וארבע שעות)¹³. מכיון שסמוך לזמן המולד הירח זורח ושוקע מעט לאחר השמש, הזמן האפשרי לראייה ראשונה של הירח הוא סמוך לשקיעת השמש ומעט לאחריה, מפני שקודם לכן השמש מאירה חזק מדי ולאחר מכן שוקע הירח עצמו.

קו התאריך – קו דמיוני העובר על פני הגלובוס, מן הקוטב הצפוני ועד לדרומי, אשר יוצר גבול בין יום אחד למשנהו. ללא יצירת קו כזה אין אפשרות ליצור לוח שנה כלל עולמי¹⁴. מעט לאחר ששוקעת השמש 'של יום שישי' לשוכנים ממזרח לו, שוקעת השמש 'של שבת' לשוכנים ממערב.

הנחות יסוד של ריה"ל והרז"ה¹⁵

שיטתם של ריה"ל והרז"ה מתבססת על כמה הנחות יסוד :

1. ארץ ישראל בכלל וירושלים בפרט נמצאות ב"טבור הארץ"¹⁶, כלומר, ישנו מרחק שווה מהן ועד ל"קצה המערב" מצד אחד ול"קצה המזרח" מצד שני, שהם שני גבולות ה"יבשה". ישנה נקודה נוספת המכונה "לב הים", הנמצאת כנגד

¹² אין זה פרק הזמן הנדרש לירח להקיף את כדור הארץ (=החודש ההיקפי – עשרים ושבעה ימים ושליש בממוצע), מפני שגורם משפיע נוסף על מיקום הירח ביחס לכדור הארץ ולשמש הוא תנועת כדור הארץ סביב השמש.

¹³ גם פרק זמן זה הוא ממוצע, כמובן.

¹⁴ הכוזרי מאמר שני סי' כ': "כי לא יתכן שיהיו הימים השבועיים נקראים בשם אחד בעצמו לשוב כלו, אלא אם נקבע מקום שיהיה תחלה לקריאה, ומקום לקריאה מתקרב, שלא יהיה קצתו מזרח לקצתו, אבל קצתו מזרח גמור וקצתו מערב גמור. ואם לאו לא תשלם לימים קריאת שם ידוע, מפני שכל מקום מסבוב אמצע הארץ מזרח ומערב יחד... ואין מזרח ואין מערב [ולא] תחלה ולא סוף ולא שמות ידועים לימים".

¹⁵ מקובל להתייחס אליהם כאל שיטה אחת, כדברי הראב"ד בפתיחתו להשגותיו על שיטת הרז"ה בסוגיה (ראש השנה דף כ':): "...הריח אשר הריח מן הכוזרי ומחבורי רבי אברהם ב"ר חייא הספרדי כי הם פירשו ההלכות הללו על זה הדרך עצמו והוא מתעטר בעדיים שאינם שלו". עיון בדברי הרז"ה יכול להקל בהבנת דברי הכוזרי הקצרים.

¹⁶ הכינויים המובאים כציטוט הינם מלשונו של הרז"ה בעל המאור (ראש השנה דף ה'. בדפי הרי"ף).

ירושלים (כיום – אמריקה). המרחק בין נקודה לנקודה מארבע הנקודות האלה הינו רבע מהיקף כדור הארץ, כלומר, יש ביניהן הפרשים של שש שעות.

2. ”קו התאריך” עובר ברובו מעט מערבית לקצה המזרח.

3. ניתן לראות את הירח רק כעבור עשרים וארבע שעות מהמולד¹⁷.

4. חשבון המולד הוא לפי ”שעון ארץ ישראל” (כלומר, התאריך הרלוונטי לעניין המולד הוא התאריך בארץ ישראל)¹⁸.

שיטת הכוזרי ב”נולד קודם חצות”

כתב ריה”ל בספר הכוזרי¹⁹: ”וע”כ אמרו נולד קודם חצות בידוע שנראה סמוך לשקיעת החמה, כאילו אמר נולד קודם חצות יום שבת בירושלים בידוע שנראה ביום שבת סמוך לשקיעת החמה, והוא ששם יום השבת התמיד שמנה עשרה שעות, אחרי שנפסקה קריאת מקום ההתחלה, עד ששבה השמש לעמת ראש ארץ ישראל אחר יום ולילה. והתחיל להראות הירח למי שהוא בתחלת ארץ ישראל בשבת בערב, והסכים עם מה שאמרו רבותינו שצריך שיהיה לילה ויום מן החדש”²⁰.

כדי לקבוע את יום המולד כראש חודש, הירח צריך להיראות במקום כלשהו בעולם באותו היום, כלומר שכל אותו היום היה לאחר המולד (שהרי צריכות לעבור עשרים וארבע שעות מהמולד עד לראייה). ”צריך שיהא לילה ויום מן החדש”⁷.

מתי יכול להיווצר מצב כזה? מכיון שקו התאריך עובר ב”קצה המזרח”, זוהי הנקודה המרוחקת ביותר (מבחינת הזמן) מירושלים, כאשר המרחק בין שתי הנקודות הוא שמונה עשרה שעות כדלעיל. לכן, כל עוד המולד היה קודם חצות היום בירושלים, הירח יוכל להיראות באותו היום בקצה המזרח. ”נולד קודם חצות בידוע

¹⁷ וזה עיקר השמועה השלישית של רבי זירא, ואכמ”ל.

¹⁸ העניין עוד יתבאר בהמשך.

¹⁹ מאמר שני סי’ כ’.

²⁰ כדברי היעב”ץ (ראש השנה דף כ’): ”נ”ל שקריאת המלה בשני קמצי”ן. ור”ל מן הירח החדש שהוא החודש הבא”. ונראה שדבריו הם בשיטת הכוזרי והרז”ה, שכן לדברי רש”י שם (ד”ה ”צריך שיהא לילה”) אין ההגייה מתאימה, עי”ש.

שנראה סמוך לשקיעת החמה, לא נולד קודם חצות בידוע שלא נראה סמוך לשקיעת החמה⁷.

לפי זה יוצא, שישנן שתי נקודות רלוונטיות לקביעת ראש חודש: ירושלים לעניין המולד וקצה המזרח לעניין הראייה. וכן כתב בעל המאור²¹: "ודע כי סוד העיבור המסור בידנו יסודתו בהררי קדש והם שתי הנקודות מן הארבע הנזכרות, האחת ארץ ישראל והוא אדמת קדש אשר בה עיר הקדש והוא המקום אשר בחר השם לשום את שמו שם שנאמר עליו לשכנו **תדרשו** ובאת שמה, והשנית קצה המזרח שהוא תחלת היישוב וכנגד מה שאמר הנביא והנה **כבוד** אלהי ישראל בא מדרך הקדים וקולו כקול מים רבים והארץ האירה מכבודו, ופי' הענין הזה **כי חשבון המולד** שאנו אומרים שהוא ביום פלוני בכך וכך שעות מן היום או מן הלילה **הוא כנגד ירושלים, ומה שאנו דנין על ראיית הלבנה** מתוך חשבון המולד כפי מה שאמר אבן עזר דרבי שמלאי לפני ר' שמואל הוא על ראיית הלבנה **בקצה המזרח**"²².

לכאורה, הדברים נראים זרים, כלשון הראב"ד²³: "וכבר שמענו כי הנשיא רבי יצחק ב"ר ברוך ז"ל שהיה בקי בזו החכמה והיה בקי בהלכה שבר את הדברים האלה ויישר כחו ששבר. כי אין לנו לילך אחר יושבי הצין שהם יושבין בקצה המזרח ונניח יושבי ארץ ישראל שהן עיקר המועדות". אולם, ברור שריה"ל – והר"ה אחריו – הרגישו בזה, ולמעלה מזאת כותב הר"ה²⁴: "**ולכך נקרא סוד**, שלא היו רוצין לגלותו ולפרש דבריו וטעמו, למה נמסר החשבון כנגד מקום אחד והראיה כנגד מקום אחר".

אם כן, ננסה להבין את עומקם של הדברים לעני"ד.

²¹ ראש השנה דף ה'. בדפי הר"ה.

²² עוד הוא מוסיף (שם דף ה': בדפי הר"ה), שכל זה שייך רק מתקופת הלל, "שהנהיג לקדש על פי **החשבון** ועל פי **הראייה**, מדוחק הגלות, שלא היו העדים מצויין ללכת להעיד לפני ב"ד ולא השלוחים לכל המקומות יכולין לצאת להודיע קידוש ב"ד, משום שבוש דרכים, אבל בדורות הראשונים, שהיו מקדשין על פי הראייה, לא היינו נוהגים בסוד הזה שאנו נוהגים בו". בעניין זה ישנן שיטות שונות, ואכמ"ל (עי' תורה שלמה, הרב מנחם מ. כשר, חלק י"ג).

²³ בהשגותיו על שיטת הר"ה בסוגיה (ראש השנה דף כ':).

²⁴ שם דף ה': בדפי הר"ה.

אלילות ופילוסופיה²⁵

ספר הכוזרי ברובו, בעיקר ממאמר שלישי ואילך²⁶, לאחר שביאר את יסודות היהדות במאמרים ראשון ושני, מברר את עיקרי היהדות מתוך התמודדות (לא ישירה) עם האלילות והפילוסופיה²⁷.

האלילות שמה את מגמתה אל החוש, אל כוח החיים של האדם בעולם הזה. “כידוע כח האמונה הוא דבר טבעי לנפש, וע”כ אם אינו מוצא את ההדרכה הישירה והנכונה, הוא מוכרח לתור לו שבילים זרים ולהתהלך בארחות עקלקלות”²⁸. עובדי האלילים מסתכלים על העולם כפי שהוא נתפס בעינינו הגשמיות, כאוסף של פרטים, כאשר לכל פרט ישנו כוח שמנהיג אותו – אל²⁹. זהו עקרון ה’ריבוי’, ה’שְׁנִיּוּת’, כלומר, על פי רוב התופעות בעולם כך גם ריבוי האלילים הממונים עליהן. האלילות הינה היפך השכל, מפני שכל צד של הגשמת הבורא אינו מתקבל בעיון שכלי.

הפילוסופיה נוגעת אף היא בסוגיות אלה, במיוחד באחד מתחומיה המרכזיים – תורת ההכרה (אפיסטמולוגיה), הקשור לזרם הרציונאליסטי³⁰. זרם זה מדגיש את תפקיד השכל והחשיבה הפילוסופית בהכרת העולם, ומפחית עד כדי

²⁵ פיסקה זו ושל אחריה, נכתבו ע”פ שיעוריו של הרב גולן סעדון שליט”א בספר הכוזרי (הדברים באחריותי בלבד).

²⁶ הבאת השיטות החולקות בתחילת המאמר הראשון, אינה אלא הקדמה ופתיחה ולא השוואה.

²⁷ עי’ הכוזרי מאמר רביעי סי’ י”ב”ג.

²⁸ מאמרי הראיה, שיעורים בספר הכוזרי, אות ז’ (עמ’ 492).

²⁹ רמב”ם הל’ עבודה זרה פרק א’ הלכה א’: “בימי אנוש טעו בני האדם טעות גדולה, ונבערה עצת חכמי אותו הדור, ואנוש עצמו מן הטועים. וזו היתה טעותם. אמרו הואיל והאל ברא כוכבים אלו וגלגלים להנהיג את העולם ונתנם במרום וחלק להם כבוד, והם שמשים המשמשים לפניו, ראויים הם לשבחם ולפארם ולחלוק להם כבוד. וזה הוא רצון האל ברוך הוא לגדל ולכבד מי שגדלו וכבודו, כמו שהמלך רוצה לכבד עבדיו והעומדים לפניו וזה הוא כבודו של מלך”. ועיין מורה נבוכים חלק א’ פרק ל”ו, ועקידת יצחק תחילת שער ל”ז.

³⁰ ההנחה של זרם זה היא שהידע הנרכש בדרך רציונליסטית (=שכלתנית) תמיד עולה על כל ידע הנרכש בדרך הניסיון. זרם זה התפתח בעיקר מתקופת דקארט (המאה ה-16 לסה”נ), אולם יסודותיו בעת העתיקה, בפרמנידס (ששיטתו משמשת יסוד לשיטת אפלטון) וזנון מאלאה תלמידו (המאה ה-5 לפסה”נ). אין ברצוני להכריע לאיזה זרם השתייך הפילוסוף אותו מזכיר ריה”ל, אלא להראות עד לאן הרחיקה לכת השקפת העולם הפילוסופית.

ביטול את חלקם של החושים ושל המדע המבוסס עליהם³¹. הפילוסופיה הינה הפך האלילות, שכן היא שמה פניה אל השכל האנושי³². אין היא מנסה לענות על הכמיהה של האדם אל הבורא, לפי "שאינה יכולה בשום אופן להרטיב בטל של ברכה את הנפשות הצמאות, כי אם להסיחן, לשעה קלה, מצמאונן הבוער, לדברים צדדיים"³³. ערכה של החשיבה הפילוסופית הוא ביכולתה לזכך את העולם מעכירות הראייה האלילית.

הנצרות והאיסלאם³⁴ הינם שני 'שכלולים' הדומים, בצדדים מסוימים, לאלילות ולפילוסופיה: "הנצרות ושאר הדתות הנם נגד השכל... דת האיסלאם דומה היא יותר לפילוסופיה"³⁵. "הוחלפה האלילות במינות. לא התוכן הפנימי הוטב, כ"א העמדה. התואר החצוני גוהץ כמעט, אבל המטרה אחת היא... הקריאה אל כל העמים, השקועים בכל רפש הטומאה, בכל מעמקי הרשע והבערות, בתהומות החשך היותר מחירדות: "הנכם כלכם קדושים..."³⁶. הנצרות, שהדגישה כביכול את מידת החסד, את שוויון הגזעים – הינה הרשע הגדול ביותר שבא לעולם, מפני שהיא יודעת שאין זה אפשרי לקדש את העולם בצורה כזאת, וכל מגמתה היא להכשיר לאדם את כל נטיותיו הרעות. "הסברא מרחקת רוב הדברים האלה"³⁷. האיסלאם לעומתה, מנסה להתקרב יותר אל השכל. הוא מייחד את האל, הוא אינו מגשים אותו, ומתוך כך הוא גם לא מנסה להתחבר אליו. "ואותה המינות בעצמה גרמה לעורר אח"כ כח אחר, שעומד בצדה, והוא פחות נפשי ממנה, ויותר רחוק משאיפת

³¹ תודה לאמי מורתי על הארת עיני והרחבה בנושא.

³² הפילוסופיה החלה להופיע בעולם עם חורבן הבית הראשון. תנועה נוספת שהופיעה באותו זמן היא הבודהיזם – שעיקרה ניתוק השכל והרגש, האמונה והדמיון. עי' אורות, למהלך האידיאות בישראל, פרק ה' (עמ' ק"ג), ואורות הקודש חלק ב', עמ' תפ"ח-תפ"ט. תנועה זו התפתחה במזרח, ושמעתי מהרב דניאל מילר שליט"א, שהדבר נובע מכך, שזהו האזור היחיד בעולם שלא חלה בו "השבת הראשונה" (עי' היטב הכוזרי מאמר שני סי' כ'), ואכמ"ל. שתי תנועות אלו יכלו לצמוח רק לאחר חורבן הבית, ביטול הנבואה ומיעוט הופעת ה' הגלויה בעולם בכלל.

³³ מאמרי הראיה שם, אות ה' (עמ' 491). ועי' מתוך התורה הגואלת חלק ג' עמ' ל"א.

³⁴ עי' אורות ישראל פרק ה' סע' ד'.

³⁵ מאמרי הראיה שם, אות י' (עמ' 495).

³⁶ ישראל ותחיתו, פרק ט"ו, עי"ש באורך. ועי' אורות האמונה עמ' 99, מהמילים "המינות כשהיא נזקקת..."

³⁷ הכוזרי מאמר ראשון סי' ה'.

האמונה במעמקה, פחות טבעי ותאנני, אבל עם זה פחות אלילי, שממנו יצאה האישלמיות והסתעפון[יו]תיה”³⁸. בפשטות, הוא לא בגדר עבודה זרה³⁹.

התגלות וחכמה

במאמר ראשון אומר הכוזרי⁴⁰: ”חלילה לאל מן השקר ושיבא בתורה מה שהשכל מרחיק אותו וישימהו שקר. ותחלת עשרת הדברים הוא הצווי **שנאמין באלהים**, והשני האזהרה מעבוד אלהים אחרים ומעשות פסל ותמונה ותבנית, וכללו של דבר **מהגשים**”. ההתגלות והחכמה, שתי הדיברות הראשונות, הינן עמודי היסוד של ספר הכוזרי. אמנם ה’ הופיע עלינו באופן שאינו מותיר מקום לספק⁴¹, במציאותו, בהנהגתו ובהשגחתו עלינו, אך בסמוך לכך הוא מזהיר אותנו מהטעות המתבקשת מן המעמד – ההגשמה. עם ישראל מכיר בחסד הגדול שבכל פרט ופרט מהמציאות, אבל הוא מבין שדרושה עוד עבודה רבה של זיכוך גדול מצדנו על מנת להוציא את הדבר לפועל. זוהי האחדות האמיתית, הבלתי נתפסת בשכל אנושי, אך יחד עם זאת ברורה כל כך לאיש הישראלי⁴².

³⁸ אורות האמונה עמ’ 111.

³⁹ שו”ת הרמב”ם, מהדורת בלאו, סי’ תמ”ח (מובא גם באגרות הרמב”ם מהדורת הרב י. שילת, חלק א’ עמ’ רל”ח, בשינויי לשון קלים): ”אלו הישמעאלים אינם עובדי ע”ז כלל, וכבר נכרתה מפיהם ומלבם והם מיחדים לאל יתע’ יחוד כראוי יחוד שאין בו דופי”. ועי’ שו”ת הרדב”ז חלק ד’ סי’ אלף קס”ג.

⁴⁰ סי’ פ”ט.

⁴¹ ספר העיקרים, מאמר ראשון פרק י”ט: ”האמונה בדבר הוא הצטיר הדבר בנפש ציור חזק **עד שלא תשער הנפש בסתירתו בשום פנים, אף אם לא יודע דרך האמות בו...** או כמו שלא תשער הנפש בסתירת מה שהושג מן החוש ומה שאמת אותו הנסיון, אף על פי שלא תדע סבת האמות בו”.

⁴² אורות ישראל פרק ח’, סע’ א’: ”אכן זאת היא מורשה מיוחדת לישראל, **שהאמונה הקיימה היא אצלם טבעית, מצד המורשה הגלויה של גילוי שכינה...** ולהפך, הכפירה היא אצלם בלתי-טבעית, ואפשרית רק ע”י העזה של שכרון, שמתוך עקשות או תאוות”, ע”ש.

"ישראל מונין ללבנה ועובדי כוכבים לחמה"⁴³

אמרו במדרש⁴⁴: "החדש הזה לכם ראש חדשים" – סימן הוא לכם שאתם מונין ללבנה, ואומות העולם לחמה, הקטן מונה לקטן, והגדול לגדול, וכשם שהחדש מתחדש, כך ישראל עתידין להתחדש, שנא' 'קומי אורי כי בא אורך וכבוד ה' עליך זרח', וכשם שהלבנה מושלת ביום ובלילה, כך ישראל נוחלין העוה"ז והעוה"ב, וכשם שאין כח ללבנה ביום מפני החמה, כך אין לישראל כח בעולם הזה מפני אומות העולם".

עם ישראל נמשל ללבנה, ואילו אומות העולם לחמה. החמה היא הביטוי של התגלות ה' בעולם, ההופעה האדירה שאין כל בריה יכולה לעמוד בפניה. הלבנה, לעומת זאת, מבטאת את קבלת הדברים של האדם ועבודתו בעולם⁴⁵. השקפת עולמם של עובדי האלילים מתרכזת בהשפעת הטוב של האלהים; אין מקום אמיתי לעבודת האדם, וכל שכן לתיקון כלשהו במציאות. דווקא החמה, המאירה בעצמה, היא הביטוי לפסיביות של כדור הארץ ושל האדם ולחוסר השפעתו על המציאות, כדברי רבי צדוק הכהן מלובלין⁴⁶: "לקות החמה כשיעמוד ירח בינה לארץ. ולקות לבנה כשיעמוד ארץ בינה לחמה. לכן כשלבנה לוקה סימן רע לישראל, כי הרע המגיע לארץ ממנה עצמה וכן ישראל פרי מעלליהם יאכלו. אבל חמה לוקה סימן רע לאו"ה (=לאומות העולם), שגמול מעשיהם לעוה"ב ורע המגיע בעוה"ז כפי המערכת ואין הם הגורמים אלא ד"א (=דבר אחר)⁴⁷. או יאמר, כי ליקוי לבנה גם בלבנה עצמה נעדר האור, וזהו סימן רע לישראל כמ"ש עמו אנכי בצרה וכשנחרב ביהמ"ק נתמעטה פמליא של מעלה. אבל ליקוי החמה, העדר האור לרואים ולא בחמה, וזה סימן רע לאו"ה, שהשפע במקומו בשלימות וחסר להם".

⁴³ סוכה דף כ"ט. [להרחבה בפיסקה דלקמן עי' אורות, למהלך האידיאות בישראל, פרק ג'].

⁴⁴ מדרש שכל טוב, שמות י"ב, ד"ה "החדש הזה לכם".

⁴⁵ לכן הנוצרים (פירוד מידת החסד, הקרובים לאלילות) סופרים לחמה, ואילו המוסלמים (פירוד מידת הדין, הקרובים לפילוסופיה) סופרים ללבנה.

⁴⁶ קומץ המנחה, חלק א' אות י"ח.

⁴⁷ דרשות הר"ן הדרוש השני: "ואמנם, מוט יעקב לא ימשך מהתנשאות עשו, אבל התנשאות עשו יחוייב למוט יעקב, ולא בעצם על דרך מה שימשך מוט עשו להתנשאות יעקב חלילה, אבל במקרה".

חז”ל דורשים את הפסוק ”מי זאת הנשקפה כמו שחר, יפה כלבנה ברה כחמה אַיִמה כנדגלות”⁴⁸ – ”אי מה החמה קופחת, יכול אף ישראל כן, תלמוד לומר יפה כלבנה”, הדא הוא דכתיב ’מה יקר חסדך אלהים’. אי מה לבנה זו פעמים חסרה פעמים יתרה, יכול אף ישראל כן, תלמוד לומר ’ברה כחמה’⁴⁹. עם ישראל מדגיש את עבודת האדם. אין הוא מנסה לשאוב עד תום את לשד החיים של העולם ולהשאירו כפי שהוא. מטרתו היא להעמיד ”ממלכת כהנים וגוי קדוש”⁵⁰ בעולם הזה. לוח השנה העברי מיוסד על המחזוריות של חודשי הלבנה. ברם, עם ישראל נצטווה ליצור התאמה בין חודשי הלבנה לבין עונות השנה, שסיבתן היא שנת השמש⁵¹; בין יופי הלבנה, המאפשרת לנו לקבל את הדברים, לבין ברירות החמה של ההתגלות⁵². ”שמור את חדש האביב”⁵³.

טעמי העקידת יצחק בעיבור החודש

רבי יצחק עראמה⁵⁴ מבאר בטעם מצות קידוש החודש, שהיא באה להטביע בנו שלוש ידיעות יסודיות⁵⁵, המתאימות לכלל דברינו עד כה⁵⁶:

א. **הרחקת האלילות**: ”...כי היושבים לפני ה’, המצויים אצל המצוה הזאת הנפלאה, הם אשר יתרחקו ראשונה משבושי הדעות האלו שלשתן, כי הם יראו

⁴⁸ שיר השירים ו’, י’.

⁴⁹ שיר השירים רבה, פרשה ו’ אות ט”ז.

⁵⁰ שמות י”ט, ו’.

⁵¹ עי’ אבן עזרא, הפירוש הארוך, שמות י”ב, ב’ באורך.

⁵² עי’ מאורות הראי”ה, פורים, עמ’ ר”ח-ר”ט.

⁵³ דברים ט”ז, א’.

⁵⁴ עקידת יצחק שער ל”ז.

⁵⁵ אולי בבחינת ”ומקבלין דין מן דין ואמרין: קדיש בשמי מרומא עלאה בית שכןתיה, קדיש על ארעא עובד גבורתיה, קדיש לעלם ולעלמי עלמיא ה’ צבאות מליא כל ארעא זיו יקריה” (תרגום יונתן לישעיה ו’, ג’).

⁵⁶ כמו כן הוא מוסיף, שאת אותם יסודות קבעו חכמים בנוסח ברכת הלבנה, עי”ש בסוף השער. אותם יסודות ניתן לראות בספר דברים ד’, ה’-כ”ד [שם מצוי גם הפסוק ממנו לומד רבי יוחנן (שבת דף ע”ה.) ש”מצוה על האדם לחשב תקופות ומזלות”]. ועי’ בביאור הספורנו לפסוק ט’.

אמתתן, והם אשר יזהירו את העם ויביאום להוסיף כח דעת ויראת ה', להכין לפניו כל עבודתם, כי הוא ית' הפועל כל והמושל בכל".

ב. **ביטול אפיקורסות המקרה:** "...שהיא מצוה ראשונה, מצד שכבר תהיה לנו זאת המצוה לעדה על שלא נפלו הנמצאות במקרה כי אם בכוונה עצומה, כי זה היה עיקר מה שכיוון בזכרון מעשה בראשית בתחלתה".

ג. **הכרת מעלתם ותפקידם של ישראל:** "...אשר יש בזה סעד וסמך גדול לאמץ הבטחון וטוב התוחלת אל ההצלחה המיועדת מכל הנביאים לאחרית הימים".

ארץ ישראל והציון

בעיבור החודש, כבעיבור השנה, יש ביטוי לאחדות בין ההתגלות לחכמה, בין חישוב עת המולד לראיית החוש של הירח החדש. כפי שהובא לעיל, בדברי ספר הכוזרי ישנן שתי נקודות משמעותיות לעניין עיבור החודש. ארץ ישראל היא מקום הופעת החכמה, והדבר מתבטא בכך ששעת המולד נמדדת על פי ירושלים. קצה המזרח, הציון, מבטא את התגלות הבורא⁵⁷, לכן ראיית הלבנה נמדדת על פיו. אין הכוונה חלילה ששם הוא מקום ההתגלות; מקום ההתגלות גם הוא בגבולות ארץ ישראל, בהר סיני⁵⁸, "הוא ציון הוא סין"⁵⁹, אלא שרצה הכוזרי ליצור רווח בין הדברים. אמת היא, שיושבי ארץ ישראל הם עיקר המועדות, בין לחכמה ובין להתגלות, כדברי הראב"ד²³, אבל בפועל לא ניתן לראות את הלבנה בארץ ישראל ביום המולד. אין בנו כוח לקלוט את התגלות הבורא בצורה כה ישירה⁶⁰, "כי לא יראני האדם וחי"⁶¹. אמנם ה' הוא אחד, אבל אצלנו ישנו תהליך עד שאנחנו מגיעים

⁵⁷ כדברי הפתגם העתיק Ex Oriente Lux – "האור יוצא מן המזרח". עי' בדברי הרז"ה דלעיל.

⁵⁸ הכוזרי מאמר שני סי' י"ד: "כי סיני ופארן מגבול ארץ כנען מפני שהם מן ים סוף".

⁵⁹ פסיקתא זוטרתא, פרשת שלח לך. ובחזקוני שמות י"ט, כ': "וסין שבמקרא הוא סיני, לאחר שנתנו עליו עשרת הדברות נקרא שמו סיני".

⁶⁰ גם נקודה זו מופיעה בלבנה: "...כי לולא זאת הלא האירה חשכת הליל" כמו השמש עתה ביום, והית' מתבטלת על"ז כוונת הבורא ית', הרוצה שיהי' זמן מה לילה על פני האדמ', אשר בו לא יאיר האור בחוזק כמו ביום, כי אם לפעמים רק מעט ע"י הכוכבים והירח, למען ינוחו וישבתו יותר כל בע"ח ממלאכת יום, והתכלית הזאת לא תושג בהיות תמיד אור גדול, מאיר על הארץ..." (הערות על עקידת יצחק, הרב חיים יוסף פאלאק, שער ל"ז הערה ב').

⁶¹ שמות ל"ג, כ'.

לִאֶחָדִי הַזֶּה, יֵשׁ הַתְּגִלּוֹת, יֵשׁ חֲכָמָה וְיֵשׁ אֶת הַשְּׂאִיפָה לִיצוֹר אֶת הַחִיבוֹר בִּינִיחָן, אֶת הָאֲחָדוֹת, הַמִּתְבַּטָּאֵת בְּעַם יִשְׂרָאֵל⁶². **זֶהוּ הַסּוּד**.

גאוה – שפלות רוח – ענוה

בפרק הרביעי משמונה פרקים כותב הרמב"ם: "הענוה ממוצעת בין הגאוה ובין שפלות הרוח". כשהרמב"ם מדבר על "דרך האמצע", דרך הישר – אין הוא מתכוון לדרך של פשרנות ובינוניות. האמצע הוא לא ממוצע בין שתי נקודות קיצון, אלא להיפך, הקיצוניות היא בידוד של פרטים מתוך האמצע האחדותי. **אמנם הגאוה ושפלות הרוח הן שני הפכים, אבל השלכותיהן זהות – חורבן העולם**. הגאוה האלילית של עמי כנען, מתוך שמקורה דווקא בהופעת ה' בעולם⁶³, הביאה לקלקול המוסרי המתבטא בהשחתת המצוה הקדושה ביותר, שהיא קיומו של עולם: "וכמעשה ארץ כנען אשר אני מביא אתכם שמה לא תעשו ובחֲקִיתֶיהם לא תלכו"⁶⁴. אך מאידך, הַאֲפָסֶת האדם הפילוסופית מובילה גם היא לחוסר מעש ולבריחה מאחריות על המציאות. לעומת שני אלה, באה הענוה הישראלית ומציבה את **הדרישה כלפי האדם** – "לא עליך המלאכה לגמור ולא אתה בן חורין לִיבטל ממנה"⁶⁵. הענוה היא הנותנת קיום הן לחכמה והן להתגלות⁶⁶. **הענו, על אף הכרתו**

⁶² הכוזרי מאמר שני סי' ט"ד: "וגדולת מעלת תוכן העבור ידועה, ומה שנקבע לאומה זאת הדלת החומר החזקת הצורה. ואיך איננה כן, והיא איננה מורגשת בין האומות ממיעוטה ודלותה וגלותה, ומחברת אותה שארית התורה האלהית חבור שהם בו אחד". ומבאר האוצר נחמד שם: "ומחברת אותם שארית התורה – הוא דרכי העבור המסור בידנו עושה לכל בני ישראל כאיש אחד, ומקצה ארץ עד קצהו כל מקום שבני ישראל שם כולם מכוונים מועדיהם וחדשיהם כאחד, וזה פלא מהשגחה אלהית".

⁶³ שבת דף פ"ט. (וכעין זה בשמות רבה פרשה ב', אות ד'): "מאי הר סיני – הר שירדה שנאה לעכו"ם עליו". גאוה זו גורמת להפיכת גילוי האהבה שבהופעה זו לשנאה כלפי עם ישראל. עי' דעת תבונות, אות ל"ו בדעת הרביעית, ושל"ה פרשת עקב, תורה אור, ד"ה "ועל ענין שבולת זה..." (אות ו').

⁶⁴ ויקרא י"ח, ג'.

⁶⁵ אבות ב', ט"ז.

⁶⁶ פסחים דף ס"ו: "אמר רב יהודה אמר רב: כל המתיהר, אם חכם הוא – חכמתו מסתלקת ממנו, אם נביא הוא – נבואתו מסתלקת ממנו".

במוגבלותו, אינו מסיר מעליו אחריות; הוא מברר מה מוטל עליו וחותר להשלמת תפקידו.

מובא במדרש⁶⁷: "ויעש אלהים את שני המאורות הגדולים". כיון שהלשינה הלבנה על החמה מיעטה הקב"ה, ומה אמרה רבונו של עולם אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד, אמר לה הואיל [שכן], לכי ומעטי את עצמך... **אמרה לפניו רבונו של עולם על שדברתי לפניך דבר הגון אני לוקה, אמר לה הקב"ה לפיכך אני עתיד להחזיר אורך לימות המשיח**, שנאמר 'והיה אור הלבנה כאור החמה', אמרה לפניו רבונו של עולם חטאתי מחול לי, אמר לה מחלתי לך, אמרה לו במה אדע כי מחלתי לי, אמר לה 'ולמשול ביום ובלילה', אמרה לפניו רבונו של עולם ומה שבח לאורי ביום שהוא נראה, ואתה קראת אותי קטן, שנאמר 'את המאור הקטן', **אמר לה הצדיקים נקראו על שמך**, 'עקב [בנה] הקטן', 'ודוד הוא הקטן'. לכאורה, ישנה עזות בדברי הלבנה כלפי הקב"ה, וכעונש על דברים אלו הלבנה מתמעטת, אך מהמשך המדרש נראה שאין הדברים כן. דברי הלבנה היו דברים הגונים, ומיעוט הלבנה הוא התוצאה של נכונות הדברים. הצדיקים נקראים "קטנים", אין מדובר כאן בחטא ועונשו, אלא בדבר אחד. הלבנה מבינה את מקומה בעולם ואת הצורה בה הדברים צריכים להופיע, דורשת ולא חוששת מההשלכות של דרישותיה. הלבנה נוהגת בענווה כשהיא אומרת את דבריה, בדיוק כפי שהיא נוהגת בענווה כאשר היא ממעטת את עצמה⁶⁸. זוהי המשמעות של עיבור החודש – **ענווה**; ההכרה שלנו במרחקנו מהבורא, ויחד עם זאת עבודתנו על מנת להתקרב בעצמנו ולקדם את העולם ככל האפשר אל יוצרו⁶⁹.

⁶⁷ מדרש אגדה (בובר) בראשית א', ט"ז.

⁶⁸ מוסר אביך, מדות הראיה, ענוה אות ח': "לפעמים אין צריכים להתייר מגדלות, שהיא מרוממת את האדם לפעול גדולות, והענוה כולה מבוססת על גדלות קדושה כזאת".

⁶⁹ מאור ושמש (לרבי קלונימוס קלמן עפשטיין), פרשת בא: "וזהו שאמרו נתקשה משה על מולד הלבנה, פירוש כשראה משה שהלבנה קטנה כל כך במולדה, עד שאי אפשר לראותה, נתקשה ואמר בלבו שעדיין אינו במדריגה זו בתכלית העניויות כמו הלבנה במולדה שהיא מתכסה מעין כל מחמת קטנותה, וכמו כן צריך האדם גם כן להיות אפס ואין... ואמר למשה כזה ראה וקדש כלומר **באם תהיה בתכלית העניויות כמו מולד הלבנה**, אז ראה וקדש רצה לומר שתוכל לעבוד השם יתברך בלב שלם, ואז יהיה לעתיד לבא אור הלבנה כאור החמה". "תכלית העניויות" של הלבנה כוללת את שני הדברים – גם את דבריה וגם את המיעוט – והיא זאת אשר גורמת לך שלעתיד לבוא יוכל אור הלבנה להיות כאור החמה.

יראת החטא

היראה והאהבה הינן "שני עמודי העבודה האמתית, שזולתם לא תכון כלל".⁷⁰ היראה, הכרת המרחק בינינו ובין הבורא, נובעת מהכרת רוממותו של הבורא ושפלותו של האדם, כלומר, מהכרתו השכלית של האדם. האהבה, לעומתה, "שיהיה האדם חושק ומתאוה ממש אל קרבתו יתברך, ורודף אחר קדושתו"⁷⁰, נגרמת בעקבות התגלות הבורא; האדם לא היה מעז לנסות, מדעתו, להתקרב אל הבורא.⁷¹ אולם, לשני עמודים אלו ישנו חלק רע – יראת העונש באחד והאהבה התלויה בדבר בשני. למעשה, חלקים אלו אינם ראויים כלל להיקרא בשמות 'אהבה' ו'יראה', אלא על צד ההעברה, מפני שהגורמים להם זהים; ההכרה השכלית כשלעצמה יכולה להביא את האדם לפחד מהעונש שעלול לבוא עליו מאת הבורא החזק, והתגלות הבורא לבדה יכולה להוביל את האדם, מתוך גאוותו, לנהנתנות ושחיתות.

יראת החטא, הנובעת מתוך אחריות על המציאות ולכן כוללת את כל רגעי של האדם, נבדלת הבדל מהותי משאר היראות. בה לא שייכת יראת העונש כלל, מפני שהפחד מפני העונש לא ידאיג את האדם כאשר הוא אינו עומד בפני מצוה או עבירה.⁷² יראה זו הינה מבוא בלתי נפרד אל אהבת ה'.⁷³ במסילת ישרים אין פרק המיוחד לאהבת ה', כפי שבחובות הלבבות אין שער המיוחד ליראת החטא. יראת החטא ואהבת ה' האמיתית אינן שני עמודים, אלא הן שני צדדים של מטבע אחד.

⁷⁰ מסילת ישרים פרק י"ט.

⁷¹ מובן מכאן מדוע בנצרות מודגשת האהבה ובאסלאם מודגשת היראה.

⁷² מסילת ישרים פרק כ"ד: "והנך רואה היחס הגדול שבין יראה זו ויראת הרוממות שזכרנו, כי התכלית בשניהם שלא לעשות דבר נגד רום כבודו יתברך. אמנם ההבדל שביניהם שבעבורו תחשב כמין אחר ובשם אחר תקרא, הוא, כי יראת הרוממות הוא בשעת המעשה, או בשעת העבודה, או בפרק העבירה... אך יראת החטא היא בכל עת ובכל שעה, שהנה בכל רגע הוא ירא פן יכשל ויעשה דבר או חצי דבר שיהיה נגד כבוד שמו יתברך. ועל כן נקראת יראת חטא, כי עיקרה יראה מן החטא שלא יכנס ויתערב במעשיו מחמת פשיעה והתרשלות או מחמת העלם, יהיה באיזה דרך שיהיה".

⁷³ חובות הלבבות, שער אהבת השם פרק ו': "...והשני – יראה לכבודו ורוממותו ועוצם גבורתו, ואיננה סרה מן האדם ולא נפרדת ממנו כל ימי חייו, וזאת העליונה שבמדרגות יראי אלהים, אשר נזכרו בספרים ביראה, והוא המבוא אל האהבה הזכה והכוסף המצער". ככלל, רבינו בחיי מזכיר רבות את יראת החטא בשער אהבת השם, ע"ש.

"ענוה מביאה לידי יראת חטא"⁷⁴

נאמר בתלמוד הירושלמי⁷⁵: "ענוה לידי יראת חטא, דכתיב: 'עקב ענוה יראת ה'". א"ר יצחק בר אלעזר: מה שעשת חכמה עטרה לראשה עשת ענוה עקב לסולייסה, דכתיב: 'ראשית חכמה יראת ה', וכתיב: 'עקב ענוה יראת ה'". הענוה גוררת בעקבה את יראת החטא⁷⁶. כשהאדם נמלא בענוה, מתוך ההכרה ברוממות הבורא והשאיפה להתקרב אליו, ממילא הוא לוקח **אחריות על המציאות** וירא שמא יצא חס ושלוש איזשהו חיסרון תחת ידו. **זוהי תכלית שאיפת עבודת האדם**⁷⁷, שלאחריה ישנה רק הקדושה⁷⁸ אשר "תחלתו עבודה וסופו גמול, תחלתו השתדלות וסופו מתנה"⁷⁹.

"וזהו ראשון הוא לכם לחדשי השנה,

פירוש, שלכל התחדשות שצריך הצדיק לחדש בעבודת ה' –

התחדשות של ענוה יהיה עיקר וראשון,

ה' יזכינו להיות מהעובדים אותו באמת, אמר⁸⁰.

⁷⁴ ברייתא המובאת בגמרא עבודה זרה דף כ':

⁷⁵ שבת פרק א' הלכה ג'.

⁷⁶ נתיבות עולם, נתיב הענוה פרק א': "וזהו עקב ענוה יראת ה', ר"ל כי נמשך אחר הענוה היראה, כמו שנמשך העקב אחר הגוף כך נמשך היראה אחר הענוה".

⁷⁷ כדברי הר"ן בדרוש השביעי: "וזהו התכלית המבוקש בבריאת העולם".

⁷⁸ ע"פ גרסת המסילת ישרים (בהקדמה) לברייתא בעבודה זרה דף כ':

⁷⁹ מסילת ישרים פרק כ"ו.

⁸⁰ מאור ושמש, פרשת בא.