

שעור ה: גזרות הרגל עבירה

שבת יא ע"א – י"ג ע"ב

המשנה השלישית של מסכת שבת עוסקת באיסור לצאת לפני שבת עם חפצים באופן שעלולים לשכוח ולהוציאם בשבת עצמה. המשנה מצרפת להלכות אלו גם את הגזרה שלא לקרוא לאור הנר בשבת שמא יטה, ומקבילה להם גם את הגזרה על זבים לאכול ביחד, מחשש "הרגל עבירה". בעקבות ההכללה של המשנה את הגזרות הנובעות מחששות שכחה והרגל, גם הגמרא עוסקת בהרחבה בגזרות אלו. שעורנו יעסוק באופן וגבולותיהן של הגזרות מן הסוג הזה, ומהן שורש ויסוד להבנת אופן של גזרות חז"ל בכלל. בשל היקפו הרחב של הנושא, גם השעור ארוך מן הרגיל.

עיקרי השעור

- א. **גזרות הרגל ושכחה:** המכנה המשותף לגזרות המופיעות במשנה, ובעקבות זאת ביסוד סוגית הגמרא, הוא היותן גזרות המבוססות על החשש שמא ישכח אדם ומתוך הרגל יעבור עברה, אין בגזרות אלו סייג הנובע מחשש לעברה מרצון, המכנה המשותף הזה מאפשר לכלול במשנה ובדיון שבגמרא גם נושאים שאינם שייכים להלכות שבת, כגון הרחקות של אוכלי בשר וחלב והרחקות של עריות.
- ב. **מחלוקת התנאים בהוצאה שלא כדרכה:** הגזרה שלא יצא החייט במחטו בערב שבת, מניחה שקיים איסור לצאת כך בשבת. איסור זה שנוי במחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה, ומתוך כך קיימות שתי אפשרויות להבין את הגזרה: שהיא רק אליבא דרבי יהודה האוסר הוצאה כזאת בשבת, או שהיא גם כרבי מאיר שסובר שגם בשבת האיסור הוא רק מדרבנן, מתוך כך מתעוררת שאלה ה"גזרה לגזרה" שהיא שאלת מפתח בסוגייתנו.
- ג. **לא יעמוד ברשות הרבים וישתה:** הגמרא פותחת את הדיון בסוגיה במחלוקת אביי ורבא בענין גזרה על הוצאה לכרמלית. לדעת אביי יש מקום לגזרה כזאת, ולרבא אין לגזור כי זו גזרה לגזרה.
- ד. **גזרה לגזרה:** המהר"ל מסביר את הטעם לכך שאין מקום לגזור גזרה לגזרה, הוא מדמה זאת להגנה על גוף האדם. גם לפי הדימוי של המהר"ל, נותר מקום להגנה כפולה.
- ה. **ביאורי המשנה לשתיהן הדעות:** לפי רבי יהודה אין בעיה של גזרה לגזרה במשנה, כי האיסור בשבת הוא איסור תורה, אבל לרבי מאיר קיימת בעיה של גזרה לגזרה, אפשר להציע פירוש במשנה שלפיו אין גזרה לגזרה גם לרבי מאיר, או לקבל את האפשרות שגוזרים גזרה לגזרה.
- ו. **העוף והגבינה:** המקור לכך שאין גוזרים גזרה לגזרה הוא בפרק כל הבשר בחולין, שם נחלקו בשאלה אם אפשר להניח שיש גזרות הרחקה בין עוף לגבינה, גם אם איסור עוף בחלב הוא רק מדרבנן. גזרות ההרחקה בין עוף לגבינה מוקבלות ומובחנות מגזרות חלה בחוץ לארץ, וכאן מונח היסוד להבחנות בין סוגים שונים של גזרות.
- ז. **גזרת הטמנה לדעת הרמב"ם:** איסור הטמנה במוסיף הבל הוא דוגמה מובהקת של גזרה לגזרה, מכיון שהגזרה היא שמא יטמין ברמץ, והרמץ עצמו אסור שמא יחתה. הרמב"ם פתר את שאלת הגזרה לגזרה בהבחנה בממד הזמן: אם שתי הגזרות נגזרו בזמן אחד, הן נחשבות לאחת. גזרה לגזרה נפסלת רק כאשר הגזרה השניה מאוחרת לראשונה.
- ח. **גזרת כיבוי ניצוצות לדעת התוספות:** דוגמה אחרת לגזרה לגזרה היא הנחת מים לקבל ניצוצות מן הנר, שמא יכבה. לדעת רבי שמעון אין זו מלאכה גם אם יכבה בידיים ממש. ההסבר שהציעו תוספות במקרה הזה, והוא מתאים גם לגזרות הוצאה, שאפשר לגזור גזרה לגזרה במקום שיש חשש גדול לעברה, כי נקל להכשל בה.
- ט. **שלושת הטעמים של הרמ"ז:** לדעת המהר"ם זכות יש שלשה סוגים שבהם גוזרים גזרה לגזרה: 1. כשיש דמיון רב בין מה שנאסר בגזרה הראשונה למה שנאסר בשניה. 2. כשגם המעשה שנאסר בגזרה השניה קרוב מאד לאיסור תורה. 3. כאשר נראה שבלא הגזרה השניה, לא תתקיים כלל הגזרה הראשונה.
- י. **כולה חדא גזרה היא:** הפתרון השכיח לבעיית "גזרה לגזרה" הוא ההסבר ש"כולה חדא גזרה היא", המונח הזה עצמו טעון ביאור. הרמב"ם כאמור, הסביר זאת שהגזרה נקבעה בבת-אחת, אולם ההסבר המצוי

- יותר היא שמבחינת המהות כל הגזרה נתפסת כחטיבה אחת. מערכת שלמה מרובת אברים. במקרה כזה גם רבא מודה שיש מקום ל"גזרה לגזרה".
- יא. [הגזרה הכפולה](#): כאשר שתי מערכות של גזרות חופפות זו את זו, מתהווה "גזרה לגזרה". במקרה שלפנינו, "לא יצא החייט" משתייך לשתי מערכות: מערכת "סמוך לחשכה" ומערכת "שמה יוציא". הצירוף של שתי המערכות זו בצד זו אינו מאפשר לומר "חדא גזרה היא".
- יב. [הגזרה כמערכת כוללת](#): הרעיון של "חדא גזרה" במלוא משמעותו הוא, ש"גזרה" יוצרת מערכת מדרבנן, כמו מצות עשה דרבנן. כשם שחנוכה, פורים או נטילת ידיים יוצרת מערכת הלכות שלמה, ואין מקום לשאול על הלגיטימיות של "סייגים" למצוות דרבנן, (כגון איסור האכילה סמוך לזמן קריאת מגילה), כך גם באיסורים: כרמלית היא רשות שלמה מדרבנן, ואף שנוצרה כסייג לאיסור הוצאה, אין מקום לחלק בתוכה בין דרגות שונות של גזרה וסייג. והוא הדין ל"סמוך לחשכה" שיוצרת מערכת שלמה של התנהגות במועד זה, כמו מערכת האיסורים של תשעה באב, להבדיל.
- יג. [תפילין בערב שבת עם חשכה](#): היתר היציאה בתפילין עם חשכה מבוסס על כך שאדם ממשמש בהם, והיתר הקריאה לאור הנר מבוסס על כך שעם חשכה יחדל מקריאה. חליצת תפילין והפסקת לימוד עם חשכה הם חלק מסדר החיים של כניסת שבת, ולכן אין צורך לחדול מהם קודם לכן. גם כאן, ניכר שאין זו התייחסות קונקרטיית לחששות של הגזרה, אלא חלק מעיצוב האקלים של שעות כניסת השבת.
- יד. [חובת המשמוש בבגד](#): חובת המשמוש בבגדים ערב שבת עם חשכה מוסברת ברמות שונות של חיוב. היחס בינה לבין הגזרה שלא יצא במחטו הוא יחס ניגודי ומשלים. זהו הפן של ה"עשה" המתווה את הנהגת האדם בכניסת שבת, והוא משלים את הפן של ה"לא תעשה".
- טו. [קריאה לאור הנר בשבת](#): האיסור לקרוא לאור הנר בשבת הוא גזרה "שמה יטה", אך נקל לראות שיש מקרים שהוא מותר גם אם קיים חשש מסוים של הטיה, ויש מקרים שהוא אסור גם כשאין כל חשש של הטיה. מתוך כך עולה שוב התמונה שהאיסור יוצר אפיק, מאשר קיומם של מצבים מסוימים ואוסר אחרים, לאו דווקא בזיקה ישירה לחשש ההטיה.
- טז. [רבי ישמעאל והטית הנר](#): שני ההסברים לכשלונו של רבי ישמעאל באיסור ההטיה מצביעים על שתי הבנות של האיסור. הבנה הקשורה יותר לחשש הקונקרטי, והבנה הקשורה יותר לסיטואציה הכללית.
- יז. [השמש בודק כוסות וקערות](#): נחלקו מקורות תנאים, דעות האמוראים והפוסקים, מהם המעשים המותרים והאסורים לשמש ובאילו תנאים הם אסורים. אפשר לפרש זאת כמחלוקת במידת החשש שמא יטה, ואפשר לפרש זאת כמחלוקת בשאלה מה ראוי ומה לא ראוי שיעשה השמש בשבת.
- יח. [החזן והתינוקות קוראים לאור הנר](#): בדומה לאדם חשוב ולשמש, גם החזן והתינוקות אינם מתפרשים רק ברמת החשש המיידית, אלא בהבנת אופיו של המעשה הנעשה על ידם והתאמתו לשבת. ברקע אכן מצוי חשש ההטיה, אבל הוא אינו רק החשש המיידית, אלא הוא המאפיין את המעשה הנעשה בין החזן ובין התינוקות.
- יט. [לימוד תורה בליל שבת](#): גזרת לא יקרא לאור הנר גרמה לכך שליל שבת לא היה זמן של לימוד מן הספר. החל מתקופת הגאונים מוצאים תהליך של צמצום אחרי צמצום של הגזרה, שנועד בעיקרו לאפשר לימוד לאור הנר בליל שבת. התהליך הזה מנומק אמנם בפתרונות לחלק מהחששות של שמא יטה, אבל המגמה הכללית שלו מוסברת בצורך לאפשר לימוד בשבת. הגזרה חדלה מלשמש כלי עזר לשימור קדושת השבת, וגרמה להשגת מטרה הפוכה, היה צורך לפחת במשקלה ובהשפעתה.
- כ. [אכילת הזב עם הזבה](#): איסור אכילת הזב עם הזבה מוסבר כאיסור "הרגל עברה" ולא כחשש שמא יתפתו לאיסורי אישות. אין זה מאיסורי קריבה לעריות. איסור זה לא נצרך בין טהור לטמאה, מכיון שההקפדה על טהרות מנעה בלאו הכי מכל התקרבות, ולא נצרכו להגבלה הנוספת.
- כא. [הוא בבגדו והיא בבגדה](#): הגזרה של זב עם זבה מועברת גם לאיש ואשתו הנדה, בעידן שבו שוב אין חוששים לטהרות, והמגבלה של טהרות אינה מספיקה עוד כדי למנוע הרגל עברה. עדיין, הגזרה נתפסת כחשש להרגל עברה, ולא כחשש מפיתוי, ולכן במקום שיש שינוי המונע שכחה, כדוגמת "הוא בבגדו והיא בבגדה" – די בכך כדי להתיר.
- כב. [קרבה של גילוי עריות](#): במהלך הסוגיה עוברת הגמרא מדיון באיסור "הרגל עברה" לאיסור קריבה לעריות. הרחקות קרבה לעריות אינן מבוססות על הרגל ושכחה, אלא אדרבה, על חשש להתעוררות תאוה ועברה במזיד. ההרחקות הופכות להיות מרחיבות יותר – עד כדי שאסרו גם הוא בבגדו והיא בבגדה באשתו נדה, ואפילו רק שינה במטה אחת כשסייג מפסיק ביניהם.
- כג. [לא תקרב לנדה](#): התהליך של התעצמות איסורי ההרחקות מנדה, מכון של "הרגל עברה" לכוון של הרחקות קרבה לעריות, נובע מירידת ההרחקות של הטומאה. ככל שהלך ופחת הריחוק שנוצר מתוך

הזהירות מטומאה, כשחדלו מאכילת חולין בטהרה וחדלו גם מלחשוש לפן הסגולי של טומאת הנדה, המירה מערכת ההרחקות של "לא תקרב" את מערכת ההרחקות של הטומאה, ושימרה בסופו של דבר את הריחוק המצופה בין איש לאשתו הנדה.

כד. [כמה גדולים דברי חכמים](#): התפעמותו של רבי ישמעאל מהתבונה שבגזרות חכמים אינה מתמצה רק בנכונות החששות שלהם, אלא בהבנה שהגזירה אינה ענין מקומי וקונקרטי, אלא "דבר גדול" – ערך שלם ומקיף שיש לו טעם ומשמעות, הרבה מעבר לאיסור הקונקרטי שאותו כביכול בא למנוע.

א. גזרות הרגל ושכחה

המשנה השלישית בפרק ראשון עוסקת בגזרות שנועדו למנוע עבירה מתוך שכחה והרגל: לא יצא החייט במחטו סמוך לחשכה שמא ישכח ויצא, ולא הבלר בקולמוסו. ולא יפלה את כליו ולא יקרא לאור הנר. באמת אמרו החזן רואה היכן תינוקות קוראים אבל הוא לא יקרא. כיוצא בו לא יאכל הזב עם הזבה מפני הרגל עבירה:¹

יש במשנה שלשה סוגי איסורים. הראשון – איסור יציאה עם חפץ בערב שבת עם חשכה, שמא ישכח ויצא גם בשבת. איסור השתמשות בנר בשבת עצמה, ואיסור לזב לאכול עם הזבה, מפני הרגל עבירה. ההלכה שבסיפא – לא יאכל הזב עם הזבה, איננה שייכת כלל להלכות שבת. אך צירופה למשנתנו מסייע להבהיר מהו המכנה המשותף של הגזרות הנידונות במשנה. הלשון "כיוצא בו" מורה על קיומו של קשר בין הסיפא לבין החלק הקודם של המשנה. לא השבת היא שקושרת אותן, אלא הטעם של הגזרה: "הרגל עבירה". בכל ההלכות שבמשנה מדובר על חשש שמא אדם יעבור עבירה מתוך חוסר תשומת לב ושכחה.²

הגזרות שבמשנה נבדלות זו מזו על פי האיסורים שבאו למנוע: הרישא נועדה למנוע איסור הוצאה, המציעתא, את איסור הטיית הנר שעלול לגרום למלאכת הבערה, והסיפא – איסור אישות של זב וזבה. המכנה המשותף לכל שלש הגזרות שבמשנה הוא החשש לעבירה שתיעשה מתוך "שכחה", או "הרגל דבר". החייט והבלר ישכחו שיש בבגדיהם דברים האסורים בהוצאה, הפולה והקורא ישכחו ויטו את הנר, הזב והזבה ישכחו שאסורים זה על זה ומתוך קירבתם בזמן האכילה המשותפת יגיעו לתשמיש. בכל המקרים, גם בזב וזבה, אין מדובר על חשש מפני התפתות לעבירה במזיד או הוראת היתר בשוגג, אלא על חשש לשכחה ושגגה.

שעורנו יעסוק בגזרות אלה, ומקומן בתוך המכלול של המושגים גזרה, סייג ואיסור דרבנן.

ב. מחלוקת התנאים בהוצאה שלא כדרכה

ההלכה שברישא מפורטת יותר בתוספתא:

לא יצא החייט במחטו ערב שבת סמוך לחשיכה, שמא ישכח ויצא. ולא נגר בקיסם שבצוארו ולא צבע בדגמא שבאזנו ולא שלחני בדינר שבאזנו ולא סורק במשיחה שבצוארו. אם יצאו כולן פטורין דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר אומן דרך אומנותו חייב ושאר כל אדם פטורין.³

בשני עניינים מרחיבה התוספתא מעבר למשנה; האחד הוא רשימת דוגמאות נוספת של בעלי מלאכה הרגילים לצאת עם כלי מלאכתם עליהם, הענין השני הוא מחלוקת התנאים בדבר דינו של מי שיצא בשבת וכלי מלאכתו עליו.

המשנה אינה עוסקת בשאלת השוכח בשבת, מכיון שהיא עוסקת בגזרה ולא בגדרי איסור הוצאה, אולם הצעת המחלוקת בתוספתא משליכה אור חדש על דין המשנה.

השאלה מה דינו של המוציא בדרך זו בשבת, חשובה לבירור טיבה של הגזרה שבמשנה. יש לברר, אם הרישא של משנתנו היא רק אליבא דרבי יהודה, הסובר שאם יצאו בשבת חייבים, או שהיא גם אליבא דרבי מאיר, הסובר שהיוצאים בשבת וכלי מלאכתם עליהם, פטורים.

יש שתי סיבות לומר שמשנתנו כרבי יהודה, מצד הלשון ומצד התוכן.

מצד הלשון, מפני שהמשנה מדויקת לומר "לא יצא החייט במחטו". רק לפי רבי יהודה יש הבדל בין החייט לבין שאר בני אדם, כי החייט חייב כשיוצא כך ושאר בני אדם פטורים. לפי רבי מאיר אין הבדל בין חייט לשאר בני אדם והיה צריך לומר בכלל: לא יצא אדם במחטו.

מצד התוכן: לפי רבי יהודה, המשנה גזרה רק על חייט, כיון שאצלו ההוצאה היא איסור תורה, אבל לא גזרה על סתם אדם, שלגביו ההוצאה עצמה אינה אלא איסור דרבנן, ולא גזרו גזרה למנוע מאיסור דרבנן. אבל לפי רבי

¹ שבת פרק א משנה ג

² ע"י בתפארת ישראל למשנה עדיות, פרק א', בועז, סעיף א'. הוא מבחין בין סוגים שונים של גזרות חז"ל. בין היתר הוא מבחין בין גזרות שהן משום "חשש" לבין גזרות שהן "משום...". לדבריו, אחד ההבדלים המשמעותיים בין שני סוגי הגזרות הללו הוא במעמדה של הגזרה עם השתנות המציאות. גזרת "חשש" מתבטלת כשמתבטל החשש ואילו גזרה "משום..." אינה מתבטלת אלא על ידי בית דין גדול בחכמה ובמניין מבית הדין שגזרה. בדברים שלהלן נברר חלק מן ההבחנות הללו, בסגנון שונה. למכוא מקיף לנושא גזרות חכמים ע"י באנצ. תלמודית כרך ה', בערך "גזרה".

³ תוספתא שבת א ח

מאיר, כל האיסור של יציאה עם כלי מלאכה המחובר לגופו או לבגדו, אינו אלא איסור דרבנן, ואין צורך לגזור גזרה כדי למנוע אותו.

אולם מן התוספתא נראה שהאיסור הוא גם אליבא דרבי מאיר, הרישא שלה היא סתמית, ולא נראה שרבי מאיר שבסיפא חולק על האיסור שברישא.

כדי להסביר מדוע רבי מאיר מסכים לגזרה, צריך לדון בשתי השאלות: מבחינה סגנונית, מדוע הוא מתמקד דווקא בבעלי המלאכה, הלא לשיטתו גם שאר בני אדם אסורים או מותרים באותה מידה, ומבחינה תכנית, מדוע באמת גזרו בערב שבת אם גם בשבת עצמה אין בהוצאה בדרך הזו איסור תורה?

את השאלה הסגנונית, ניתן לפתור בשתי דרכים. ראשית, אפשר לפרש שהמשנה אינה מכוונת דווקא לאומנים, אלא תארה את המציאות השכיחה, שהאומנים הם שדרכם לצאת כך, ולשכוח את הכלים בבגדיהם, מה שאין כן שאר בני אדם. לפי הצעה זו יש לבאר, שהגזרה נגזרה על כל אדם, והמשנה רק נקטה בדוגמה השכיחה של אומנים. אפשרות אחרת היא לומר, שבאמת הגזרה היא רק על אומנים, שאצלם דרך הוצאה זו היא דרך רגילה, ויש מקום לחשוש לשכחה מתוך הרגל. אבל שאר בני אדם שאינם רגילים לצאת כך, יזכרו שהם טעונים בכלי מלאכה, ויסירוהו לפני שבת. לכן אין צורך לגזור עליהם.

בדרך אחרת אפשר לומר, שהמשנה דיברה באומנים להודיעך כוחו של רבי מאיר. אף על פי שהוא פוטר אפילו אומנים שיצאו עם כלי מלאכתם בשבת, הוא אוסר לצאת כך אפילו בערב שבת, כדי שלא ימשכו לכך בשבת.

הבעיה העיקרית היא הבעיה התכנית, ההלכתית: הגמרא מתקשה בפירושה, לפי שהיא נוקטת בכלל שאין גוזרים גזרה לגזרה. הרי שאין מקום לגזור על יציאה בערב שבת במקרה שבו בשבת עצמה אין האיסור אלא איסור דרבנן. ובכך דנה הגמרא בסוגייתנו. שאלת ה"גזרה לגזרה" היא שאלת המפתח בפרשנות המשנה, ולכן סוגית הגמרא סובבת סביב השאלה הזאת.

ג.לא יעמוד ברשות הרבים וישתה

הבעייתיות של "גזרה לגזרה" בדונה בקטע הראשון של הסוגיה, בענין "לא יעמוד ברשות הרבים וישתה".⁴ כדי להבהיר את השאלה אם יש מקום לגזור גם לדעת רבי מאיר, מביאה הגמרא דיון ממסכת עירובין:

תנן התם: "לא יעמוד אדם ברשות היחיד וישתה ברשות הרבים, ברשות הרבים וישתה ברשות היחיד. אבל אם הכניס ראשו ורובו למקום שהוא שותה מותר. וכן בגת."

איבעיא להו: כרמלית מאי? אמר אביי: היא היא. רבא אמר: היא גופה גזרה, ואנן ניקום ונגזור גזרה לגזרה?

אמר אביי: מנא אמינא לה? דקתני "וכן בגת". מאי גת? אי רשות היחיד תנינא, אי רשות הרבים תנינא, אלא לאו כרמלית.

רבא אמר: וכן בגת לענין מעשר. וכן אמר רב ששת: וכן בגת לענין מעשר.⁵ דתנן: "שותין על הגת בין על החמין בין על הצונן ופטור, דברי רבי מאיר. רבי אלעזר ברבי צדוק מחייב, וחכמים אומרים: על על החמין חייב, על הצונן פטור". מפני שהוא מחזיר את המותר.⁶

סוגיה זו מיוסדת על משנה בפרק עשירי בעירובין⁷ ושם מקומה הראשוני.⁸ קטע הסוגיה הזה הובא לכאן כפתיח לדיון אודות משנתנו, העוסק בענין גזרה לגזרה.

הדמיון בין משנת עירובין למשנתנו, נובע מכך שבשתייהן יש חשש לחילול שבת על ידי הוצאה. ניתן היה לפרש את משנת עירובין באיסור הוצאה דאורייתא, שכן העומד ברשות הרבים ושותה ברשות היחיד מוציא את המים לרשות שהוא עומד בה. אבל הגמרא לא פירשה שם כך.

התוספות יום טוב מביא בפירושו למשנת עירובין את פירושי הראשונים, המסבירים מדוע מפרשים את המשנה הזאת כגזרה ולא כאיסור הוצאה עצמו:

וכתב רש"י: והא ליכא למימר דשתיית המים תיהו הכנסה, כמשתין ורוק, דלא דמי. דהתם קא עקר מרשות זו וקעביד הנחה לרשות זו, אבל שותה עביד עקירה והנחה בחד רשות, דהא ברשות שהוא שותה בה פיו עומד ובפיו נחין מיד ע"כ. וכתב

⁴ שבת, י"א ע"ב

⁵ ירושלמי עירובין י, כו ע"ב: "אמר רבי חייה וכן בגת לענין מעשר". הרי שזו דעת ר' חייה בירושלמי. וכנראה שזהו פשט המשנה שכן לא מצינו שגת משמשת במשנה כתחליף לכרמלית.

⁶ משנה מעשרות ד משנה ד: "שותים על הגת בין על החמין בין על הצונן פטור דברי רבי מאיר רבי אלעזר ברבי צדוק מחייב וחכ"א על החמין חייב ועל הצונן פטור: "המשפט הנוסף: "מפני שהוא מחזיר את המותר", הוא תוספת של הגמרא, כמבואר בגליון, ובהגהת מהר"י לנדא למשנת מעשרות.

⁷ משנה עירובין י משנה ו: "לא יעמוד אדם ברשות היחיד וישתה ברשות הרבים וישתה ברשות היחיד אלא אם כן הכניס ראשו ורובו למקום שהוא שותה וכן בגת קולט אדם מן המזחילה למטה מעשרה טפחים ומן הצינור מכל מקום שותה".

⁸ עירובין צ"ט ע"א.

הרא"ש: וע"פ שהן חוזרין ונבלעים במעיו אין חשש, הואיל ונחו בפיו שהוא מקום פטור ע"כ.⁹ כלומר, השוטה לעולם מצוי ברשות אחת עם המשקה – כאשר הוא שוטה בפיו וידו וללא כלי, ולכן אין לחשוש להוצאה מרשות לרשות ממש.

עיקר חשיבותה של מובאה זו לסוגייתנו היא מחלוקת אב"י ורבא שבגמרא אם גזרה זו קיימת גם בעומד בכרמלית ושוטה ברשות היחיד. אב"י סובר שדין כרמלית כדין רשות הרבים, ורבא, כנראה, חולק עליו. אב"י סומך דבריו על המלים במשנה: "וכן בגת". לדעת אב"י, כוונת מלים אלו להורות שכך הדין גם בכרמלית. פירושו של אב"י ל"גת" תמוה כפליים.

ראשית, מבחינה לשונית וסגנונית: הפירוש שלו שגת מוזכרת במשנה כדוגמה למקרה של כרמלית איננו פשוט לשון המשנה. גת אינה משמשת דוגמה לכרמלית בשום מקום. לעומת זאת, הפירוש של רבא נראה הרבה יותר מבוסס. הפירוש של רבא הוא שבמעשר קיימת בעיה דומה – הוצאה הי"ן מן הגת, מחייבת במעשר, והחשש הוא שהי"ן יתחייב במעשר בעקבות הוצאתו מן הגת בכלי על ידי השוטה. גת היא דוגמה שכיחה למקום שבו שותים י"ן בשלב ייצורו הראשוני, קודם שנתחייב במעשר. המושג "י"ן מגתו" הוא מושג שכיח לשתיית י"ן טרי, שטרם עבר תהליכי עיבוד והתססה. מאז רבי חייא, מוצאים את הפירוש הזה כפירוש העיקרי למלים "וכן בגת" שבמשנתנו, והוא נסמך גם על משנה במעשרות. אין לתמוה מדוע הזכירו במשנה בעירובין הלכה ממעשרות שאינה נוגעת כלל לענין שבת, כיון שאפשר לפרש שהשוו את ההלכות משום הדמיון בגזרה, באותה מידה שהשוו את הגזרה על זב וזבה לגזרות שבמשנת שבת.

הפרשנות של אב"י במשנה מבקשת להשאיר את כולה בתחום הלכות שבת ולא לבקש פתרונו בדיני המעשרות. אפשר לומר לזכות פירושו של אב"י, שהמציאות השכיחה של גת היא כרמלית, שהרי גת נמצאת באיזור החקלאי ולא בסרטיא ופליטיא של העיר. מבחינה זאת, צודק אב"י שגת ממוקמת בדרך כלל בכרמלית. ולכן אם מבינים ש"וכן בגת" מתייחס להוצאה בשבת, יש ראייה מן המשנה שהגזרה היא גם בכרמלית. הקושי השני בפירושו של אב"י הוא קושי תכני, וזו קושייתו של רבא: אם אסרו גם בכרמלית, הרי זו גזרה לגזרה, שהרי כרמלית עצמה אסורה רק מדרבנן, וההוצאה אליה עצמה נחשבת לגזרה. הגזרה שלא לעמוד בכרמלית ולשתות מרשות היחיד היא "גזרה לגזרה". הכלל בגמרא, שאף אב"י סובר אותו, הוא שאין גזרים גזרה לגזרה.¹⁰

הגמרא אינה מציעה תירוץ לאב"י על קושיית רבא, אלא רק מקור לדעתו: הוא מסתמך על פירושו למשנת "וכן בגת" כראיה לכך שאכן כאן גזרו גם בכרמלית. אבל ערבך ערבא צריך, שכן פירושו של אב"י למשנה דחוק, כאמור, מאד, וכיצד אפשר לסמוך על פירוש דחוק זה כאשר קיים פירוש מרווח שממנו אי אפשר להוכיח דבר לענין כרמלית, ו"גזרה לגזרה"?

צריך אם כן למצוא טעם חזק, מדוע פסק אב"י שהגזרה קיימת גם בכרמלית, ומתוך כך פירש את המשנה שלא כפשוטה.¹¹

מסתבר לומר, שהנחת המוצא של אב"י היתה שהאיסור חל גם בכרמלית, ורק אחר כך הצביע על האפשרות לפרש כך במשנה, ולא להיפך. דבר זה ניכר מכך שבגמרא קדמה הצעת הפסק של אב"י וקושיית רבא עליו, ואילו פרשנות המשנה השונה של אב"י נאמרה רק כתירוץ לקושיית רבא. ועוד, מפני שכפי שהסברנו לעיל, מן המשנה אי אפשר להוכיח את הפסק של אב"י, שהרי היא מתפרשת יפה גם לדרכו של רבא.¹²

⁹ תוספות יום טוב עירובין י משנה ו. בכל זאת יש מקום לדון בשאלה אם אפשר שהמשנה אכן סברה שיש בכך גדר של הוצאה. וע"י עירובין כ' ע"א-ב בענין פרה ששוטה, שגם בה חייבו שהיא ראשה ורובה בפנים, ושם אין חשש הוצאה של הפרה אלא של האדם האוחז בה ובכלי. ואכמ"ל.

¹⁰ הכלל מופיע בשני התלמודים: בירושלמי תרומות פרק ט הל' א', דף מו ע"ג. ובבבלי: יבמות כא ב וש"נ במסורת הש"ס השלם. בבבלי ג' ע"א אב"י עצמו טוען שאין גזרה לגזרה.

¹¹ ר"ד הנשקה טוען ("אב"י ורבא – שתי גישות למשנת תנאים", תרביץ מט, תשמ"א 187-193) שאב"י רגיל לפרש משנה כפשוטה, ורבא מוציאה מפשוטה כדרך כלל. לפי עקרון זה היה צריך לומר, שפירושה הפשוט של משנת החייט במחטו אינו דווקא כרבי יהודה, ושפירושו הפשוט של המלים "וכן בגת" הוא לענין הוצאה ולא למעשר.

¹² בכלל, נראה לומר ש"מנא אמינא לה" בגמרא איננו מונח המשמש לראיה מוחלטת, אלא רק מעין אסמכתא: הצעת אפשרות לפרש מקור על פי הפסק. "מנא אמינא לה" הוא מונח קבוע בבבלי, המופיע תמיד כהצדקה לפסק של אמורא, לעתים קרובות פסק השנוי במחלוקת, ותמיד מוצעת כנגדו הצעת פירוש נגדי, המסלקת את ההכרח לפרש כפירוש הראשון, וממילא קשה להשתמש בו כהוכחה לקיומה של הדעה במשנה. יש מקום לבירור מקיף של המונח "מנא אמינא לה" בתלמוד, ואין כאן מקומו. אך נפרט מעט: "מנא אמינא לה" הוא מונח קבוע, המשמש אך ורק בסוגיות של ראשי הדורות של אמוראי בכל, מדור רבה ורב יוסף ועד רב אשי. הוא מהווה חלק מתבנית קבועה של סוגית "מנא אמינא לה", שמכילה הצגת דברי האמורא, הסבר "מנא אמינא לה" שמבוסס על ציטוט מקור ופירושו באופן שיתאים לדברי האמורא, ודחיית הפירוש הזה. בהרבה מקרים מדובר על מחלוקת אמוראים דו צדדית: כגון אב"י ורבא, רב נחמן ורב ששת. הראשונים התייחסו בדרך כלל אל "מנא אמינא לה" כאל ראייה גמורה, כדברי הרשב"א (עבודה זרה נט ע"ב) "דכלל מנא אמינא ליה שבתלמוד הוא שבא להוכיח דבר מחודש מתוך מה שבא במשנה או בביתא". אבל במקומות רבים ה"מנא אמינא לה" אינו עומד במבחן הביקורת כראיה, גם מפני שבגמרא עצמה המתכונת הרגילה היא שדוחים אותו, וגם מפני שהמפרשים מראים הרבה

לפי דברינו אלה, מצטמצמת הקושיה הראשונה על אביי. אביי אינו חולק על כך שהפירוש הפשוט של "וכן בגת" הוא לענין מעשר, אלא שהוא מעיר, שניתן לקרוא במשנה את ה"וכן בגת" גם כהמשך להלכה הקודמת, ולראות בכך רמז לכך שגם בכרמלית אסורה השתיה בשבת.

עדיין עומדת, וביתר תוקף, השאלה העיקרית על אביי, שהיא השאלה העקרונית, איך יסביר את העובדה שגוזרים גזרה לגזרה?

התוספות ועוד ראשונים, תירצו שאביי סבר שבמלאכת הוצאה יש מקום לגזור גזרה לגזרה.

אביי לא מיייתי ראייה אלא מהוצאה משום דהוצאה מילתא דשכיחא ודבר ההוה, אחמור בה רבנן לגזור גזרה לגזרה. אבל בשאר מילי מודה אביי [ד]לא גזרינן גזרה לגזרה דהא בריש פרק קמא דביצה דגזר ביצה שנולדה ביום טוב אטו פירות הנושרין פריך אביי גופיה היא גופא גזרה ואנן ניקום ונגזור גזרה לגזרה.¹³

התוספות הלכו לשיטתם, שהוצאה היא מלאכה מיוחדת.¹⁴ בין שאר הדברים הנובעים מהיותה מלאכה שכיחה ו"גרועה", נובע גם שהחמירו לגזור בה גזרה לגזרה מפני שבנקל עלולים להכשל בה.

בנוסחאות אחרות שהיו לפני הראשונים,¹⁵ נאמר במפורש בגמרא, לתרץ את אביי, ש"כולה חדא גזרה היא". זהו התירוץ הרגיל בגמרא לשאלה "היא גופה גזרה ואנן ניקום ונגזור גזרה לגזרה", ויתכן שהועבר לכאן ממקום אחר. בהמשך דברינו ננסה לבאר את שיטת אביי בדרך שתואמת את כלל גזרות חז"ל, ואינה מתייחדת דווקא למלאכת הוצאה.

ד.גזרה לגזרה

נפנה עתה לברר מעט יותר את המושג "גזרה לגזרה". לאמיתו של דבר, הקושיה בסוגית "וכן בגת" בענין "גזרה לגזרה" איננה קשה כל כך על אביי, שהרי בגמרא עצמה מוצאים לעתים גזרה לגזרה. הפתרון הרגיל בגמרא למקרים הללו הוא "כולה חדא גזרה היא". זאת ועוד, גם רבא מסכים שקיימים מקרים שבהם גוזרים גזרה לגזרה. צריך להבין, מהי ההבחנה בין מקום שגוזרים בו גזרה לגזרה למקום שאין גוזרים בו, ובמלים אחרות: האם ומתי קיימת אפשרות לגזור גזרה על איסור דרבנן.

יש לשים לב, שאי אפשר להשתמש בחילוק אחד גם לרבא וגם לאביי, שהרי רבא ואביי חולקים במקרה של שותה מבור רשות היחיד שעומד בכרמלית, וחולקים, כנראה, גם בהבנת איסור העלאת העוף על השלחן.¹⁶ אלו הם שני מקרים שבהם סבור אביי שאין בעיית "גזרה לגזרה" והחולק עליו, רב יוסף או רבא סובר שהבעיה קיימת בהם.

תחילה יש לבאר, מהי הסיבה לכך שאין גוזרים גזרה לגזרה. דבר זה נתבאר על ידי המהר"ל בספרו "באר הגולה" בפרק העוסק בגזרות חכמים, ואנו נבסס דברינו על פירוש המהר"ל.

בראשית דבריו, מסביר המהר"ל תוך שימוש במשל מגוף האדם, את ענין של גזרות חכמים:

...המצות שגזרו חכמים גדר וסייג לתורה, וגם באלו מצות אין ספק שהם מתחברים אל התורה עצמה. כי תמצא מצות עשה שבתורה הם רמ"ח כמנין אבריו של אדם כמו שאמרו חכמים.¹⁷ ומאחר שהמצות הם במספר האברים אם כן יש למצות יחוס אל האברים. והרי החכימה הטבע לתת לאברים שמירה שלא יתקלקל האבר, כמו שתראה העינים שיש להם מכסה שלא יבא לעין קלקול, וכן יש הרבה אברים אשר יש להם שמירה שלא יתקלקלו, ואם כן איך לא יהיה שמירה למצות אלקית. כי לפי גודל ההיזק גזרה החכמה לעשות שמירה יותר, כמו שהחכימה הטבע לעשות אל העין שמירה הוא המכסה שהוא על העין, כי העין אבר חשוב מאד צריך אליו שמירה. וכן עשתה הטבע הצפרנים לאצבעות היד והרגלים, שלא יהיו נקופים בתנועת האדם, ושערות הראש שמירה לראש, וכן כל אבר ואבר לפי חשיבותו יש לו שמירה מבחוץ. ודבר זה הוא זולת האבר הדבר שהוא שמירה אליו. ובדאי האברים וצורתן הוא פעולת הש"י, ויש לייחס פועל זה יותר אל הש"י מלייחס זה אל פועל הטבע, רק כי המכסה שהוא לעין שהוא שמירת העין יש לייחס זה יותר אל הטבע. כך גוף המצוה סדר הש"י, רק שמירת המצוה שהוא מצוה דרבנן דבר זה גזרו ופעלו חכמים והם בני אדם ויש לייחס אותם אל הטבע, כי הש"י סדר אותם לפועל זה. וכמו ששמירת העין ושאר אברים נכנסין בגדר הבריאה, כך ג"כ הגזרות שגזרו חכמים לשמירת המצות נכנסים בגדר התורה. לכך חייב לברך עליהם אשר קדשנו וכו', כמו על מצות התורה. וכן לכל דבר שבעולם יש שמירה ותיקון ג"כ.

פעמים שניתן היה להביא ראייה טובה יותר, או שהראיה עצמה קשה באשר היא מסתמכת על הנחות לא-הכרחיות. לפיכך נראה לומר, שאין "מנא אמינא לה" ראייה להוכחת הדעה, אלא כמין אסמכתא.

¹³ תוספות הרא"ש על שבת דף יא ע"ב

¹⁴ כפי שביארנו בשעור הראשון, מלאכת הוצאה.

¹⁵ מובא בחידושי הרמב"ן והרשב"א בסוגיין.

¹⁶ בהנחה שיש לכרוך את מחלוקת אביי ורב יוסף בחולין עם מחלוקת אביי ורבא בעירובין

¹⁷ בבלי מכות כ"ג, ע"ב

שהש"י סדר אותו בחכמתו שיהיה נשמר מן ההיזק, ודבר זה ידוע למי שידוע בענין זה. ואיך לא תהיה שמירה למצות שבתורה, שיותר צריך שמירה אל המצות במה שיצר לב האדם רע מנעוריו ויש לחוש שיתקלקלו, ולפיכך צריך לגדרים וסייגים ולשמירה, כמו אברי האדם וכל אשר הוא תחת השמש יש לו שמירה, אשר על ידי אותה שמירה נשמר שלא יבא לידי קלקול, כך צריך שמירה וגדר למצות התורה.¹⁸

על בסיס ההשוואה שערך המהר"ל בין מצוות התורה והגזרות דרבנן לבין אברי הגוף וחלקי הגוף השומרים עליהם, הוא ממשיך להסביר מדוע אין מקום לגזור גזרה לגזרה:

וכמו שהשמירה של האבר אין ראוי להיות שומר אל השומר, מפני שאי אפשר שיהיה דבר טפל אצל דבר שהוא טפל בעצמו, רק הדבר הוא טפל אצל העיקר. ולכך אמרו גם כן בכל מקום,¹⁹ שאין גוזרין גזרה לגזרה, כי הגזרה האחת שהיא שמירה אצל המצוה מתחברת עם המצוה עצמה וטפילה היא אצל העיקר, אבל גזרה לגזרה אין לגזור כי אין הדבר טפל רק אל דבר שהוא עיקר, ודבר זה ענין מופלג מאוד. הרי התבאר ענין אלו מצות שהם מתחברים לתורה בחבור גמור במה שהם שמירת התורה, כמו שמתחבר השומר עם האבר עד שיכנסו בגדו עד ששם האבר נקרא עליו. וכך אלו מצות שהם גדר לתורה אין ספק שיכנסו בגדר אחד עם התורה, עד כי שם תורה נאמר עליהם כאחד ודבר זה מבואר מאוד.

לפי דברי המהר"ל אין מקום ל"גזרת שניה" בתחום הגזרות, כי אין מקום ל"טפל של טפל" או "שומר לשומר". אפשר היה להמשיך את הדימוי של המהר"ל ולומר שה"גזרה לגזרה" היא בבחינת בגד על גבי השומר שעל גבי האבר. והיא הנותנת, שכבה נוספת שכזו כבר אינה חלק מן הגוף. עם זאת, היא שכבה אפשרית. אלא שצריך יהיה להגדיר אותה באופן אחר, מובחן מהותית מן הגזרה הראשונה, ובדרך שתחשיבנה כחלק נפרד ממצות התורה, כהבדל הלבוש מן הגוף.

הביאורי המשנה לשתי הדעות

במהלך הדיון בבבבית "גזרה לגזרה", שהתחיל במובאה ממסכת עירובין ובפירוש המלים "וכן בגת" על פי אביי ורבא, דנה הגמרא בביאור הברייתא של החייט במחטו, וזיקתה להלכה שבמשנה:

תא שמע: לא יצא החייט במחטו התחובה לו בבגדו.

מאי לאו בערב שבת? - לא, כי תניא היא - בשבת.

והתניא: לא יצא החייט במחטו התחובה בבגדו בערב שבת עם חשיכה!

הא מני - רבי יהודה היא, דאמר: אומן דרך אומנתו חייב.

דתניא: לא יצא החייט במחטו התחובה לו בבגדו, ולא נגר בקיסם שבאזנו, ולא סורק במשיחה שבאזנו, ולא גרדי באיירא שבאזנו, ולא צבע בדוגמא שבצוארו, ולא שולחני בדניר שבאזנו, ואם יצא - פטור אבל אסור, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: אומן דרך אומנתו - חייב, שאר כל אדם - פטור.²⁰

ההוא-אמינא של הגמרא היא שהמשנה עוסקת בערב שבת, והיא אליבא דכולי עלמא. ר"א גולדברג מסביר, שמשנתנו הסתמית היא משנת רבי עקיבא האוסר בכל מקרה, ורבי מאיר סובר כמותו, בהתאם לכלל: "סתם משנה רבי מאיר", "וכולוהו אליבא דרבי עקיבא".²¹ ואילו רבי יהודה מסייג את דבריו של רבי עקיבא, בברייתא, ואוסר רק אומן דרך אומנתו.²²

הגמרא העדיפה להעמיד את משנתנו כדעת רבי יהודה. וגם נדחקה לפרש גם את קטעי הברייתות אליבא דרבי יהודה, כדי לא לאפשר מצב שבו יש "גזרה לגזרה". כדעתו של רבא.

ו.העוף והגבינה

ביאור אחד לשיטת אביי ומחלוקתו עם רבא בענין גזרה לגזרה נלמד מסוגיית בשר בחלב בחולין, שמוזכרת גם בהמשך סוגייתנו. נראה שסוגיה זו היא סוגיית היסוד בתלמוד לענין גזרה לגזרה:

משנה: כל הבשר אסור לבשל בחלב - חוץ מבשר דגים וחגבים. ואסור להעלות עם הגבינה על השלחן - חוץ מבשר דגים וחגבים...

גמרא: ואסור להעלות [עם הגבינה על השלחן]. אמר רב יוסף: שמע מינה בשר עוף בחלב דאורייתא, דאי סלקא דעתך

¹⁸ מהר"ל באר הגולה, הבאר השלישי

¹⁹ ביצה ג' ע"א

²⁰ שבת יא ע"ב

²¹ סנהדרין פו ע"א

²² פירוש משנת שבת במהדורות. גולדברג לשיטתו, המסבירה את מחלוקת אמוראי הדור של תלמידי רבי עקיבא כפיתוח של תורת רבם כאשר כל אחד מהם נוקט בסגנון קבוע משלו בפרשנות דברי רבי עקיבא. פירוש זה מחזיר את הגזרה עד ימי רבי עקיבא. לדעת הראשונים הסוכרים שהקבוצה המוסכמת של י"ח דבר כוללת את משנתנו, נמצא שזמנה של הגזרה הוא מימי ב"ש וב"ה. אין בדבריהם הסבר מה הגורם ההיסטורי שחייב את חידושה של הגזרה הזו.

דרבנן, אכילה גופה גזרה, ואנן נגזר העלאה אטו אכילה?
ומנא תימרא דלא גזרינן גזרה לגזרה? דתנן: חלת חוצה לארץ נאכלת עם הזר על השלחן, וניתנת לכל כהן שירצה.
אמר ליה אביי: בשלמא אי אשמועינן חלת חוצה לארץ בארץ, דאיכא למיגזר משום חלת הארץ דאורייתא ולא גזרינן - איכא
למשמע מינה. אלא חו"ל משום דליכא למיגזר הוא, אבל הכא - אי שרית ליה לאסוקי עוף וגבינה, אתי לאסוקי בשר וגבינה,
ומיכל בשר בחלב דאורייתא.

מתקיף לה רב ששת: סוף סוף, צונן בצונן הוא! אמר אביי: גזרה שמא יעלה באילפס רותח, סוף סוף כלי שני הוא, וכלי שני
אינו מבשל! אלא: גזרה שמא יעלה באילפס ראשון.²³

נראה, שסוגיה זו היא המקור הראשוני ל"אין גוזרים גזרה לגזרה" שהרי כאן מופיעה השאלה "מנא תימרא",
המבקשת לברר מה הסיבה לכך שאין גוזרים גזרה לגזרה. הגמרא מציעה את המקור לכלל זה בדיון חלת חוץ
לארץ.²⁴

כאן, אם כן, מצוי גם היסוד למחלוקת אביי ורבא. בהנחה שרבא, שהוא תלמידו של רב יוסף, ממשיך את שיטתו
מחולין לסוגייתנו, ואילו אביי נאמן לדרכו שלו, יש להבין את המכנה המשותף בין שתי המחלוקות. רב יוסף סבר
שבאופן מוחלט אין גוזרים גזרה לגזרה, כלומר, שאין מקום באיסור דרבנן לגזור גזרות. כשם שחלת חו"ל
אסורה רק מדרבנן ולכן אין גוזרים בה את הגזרות שיש בחלת א", כך אין גוזרים בשום איסור דרבנן. ודאותה
של הנחה זו חזקה מספיק, כדי שרב יוסף יבסס עליה את טענתו, שאם גזרו איסור העלאת עוף עם הגבינה,
חייבים לומר שאיסור עוף וגבינה הוא דאורייתא.

כנגדו, אביי מבחין בין חלת חו"ל, שבה לא גוזרים, לבין עוף וגבינה, שבו גוזרים גם אם האיסור עצמו הוא
מדרבנן. וטעמו, שחלת חו"ל היא מציאות של איסור דרבנן גמור, ואין שום חשש שם לאיסור דאורייתא. לא כן
באכילת בשר בחלב, כאן, האיסור על העלאת עוף עם גבינה הוא סייג להעלאת בשר עם גבינה, וממנו חשש
לאיסור אכילה דאורייתא. התקפת רב ששת מאלצת את אביי להוסיף עוד שני שלבים: חשש של אכילתם חמים
ביחד, וממנו חשש לביישולם ביחד. כל השלבים הללו, שהם סייג לסייג, אינם נחשבים בעיניו כגזרה לגזרה.
נמצא, שלדעת אביי, כשיש גזרת "שמא" כסייג לאיסור דאורייתא, אזי ניתן להרבות ב"שמא דשמא", כי כולן
חוברות יחד למערכת אחת של סייג לאיסור תורה.

לפי הסבר זה, ניתן להבין גם את דעת אביי בעירובין. איסור טלטול בכרמלית הוא סייג לאיסור טלטול ברשות
הרבים, שאסורה מדאורייתא, והרי הוא דומה לחלת חוץ לארץ בארץ ישראל. ממילא ברור מדוע ניתן לגזור
בכרמלית גזרות "שמא יטלטל", שכן כולן נכללות יחד בסייג לאיסור דאורייתא.
אם כן הוא, גם גזרת "שמא ישכח ויצא במחט התחובה בבגדו", יכולה להגזר בנוסף לגזרה שלא יצא במחט
התחובה בשבת, גם אליבא דרבי מאיר, שמא יבוא להעבירה בידו. כיון שכולהו חדא גזרה, שהרי יסוד הכל הוא
שחוששים שמא יטלטל ברשות הרבים דאורייתא.

אם כנים דברינו, יש להקשות, מדוע לא העלתה כלל הגמרא בסוגייתנו את האפשרות הזאת, והניחה בפשטות
שחייבים לומר שמדובר אליבא דרבי יהודה, שאצלו הוצאת כלי בבגדו של האומן היא הוצאה האסורה
מדאורייתא, הרי לפי אביי יכולים להעמיד את משנתנו גם אליבא דרבי מאיר.
אפשר להסביר שסוגייתנו מהלכת על פי שיטת רב יוסף ורבא, שבאיסור דרבנן כלשהו אין מקום לגזרות, ועל כן
כרמלית דינה כדיון גזרה נבדלת, שאין מקום לגזור לה גזרה. לפי זה יוסבר, שהבאת הסוגיה מעירובין היא מעין
הקדמה המלמדת שדעת אביי נדחתה, והסוגיה שלנו אינה מתאימה לדבריו.
דברינו בפיסקה זו יתבארו בהרחבה בפרק הבא, שבו נתמקד בביאור המושג "גזרה לגזרה".

ז.גזרת הטמנה לדעת הרמב"ם

עתה יש לבאר כיצד נתפרשו המקומות שבהם בכל זאת גוזרים גזרה לגזרה.²⁵
בכמה מקומות במסכת שבת נדרשו המפרשים לבעיית ה"גזרה לגזרה". מדובר במקומות שבהם הגמרא לא
העלתה כלל את קיומה של הבעיה, למרות שהאיסור מוסבר כגזרה אטו איסור דרבנן או ממש גזרה לגזרה.
בפרק "במה טומנין" יש דוגמה מובהקת של "גזרה לגזרה". למרבה הפלא, מי שמסביר את איסור הטמנה
בדרך זו הוא דווקא רבא, והגמרא אפילו אינה מעירה על הבעייתיות שבדבר:
ואמר רבא: מפני מה אמרו אין טומנין בדבר המוסיף הבל ואפילו מבעוד יום? גזרה שמא יטמין ברמץ שיש בה גחלת. אמר

²³ חולין קד ע"א - ב

²⁴ גם בירושלמי, המקור לענין אין גוזרים גזרה לגזרה הוא ממשנת חלת חוץ לארץ.

²⁵ הפתרון של הבבלי, ובעקבותיו הראשונים ברוב המקומות שבהם יש קושיית גזרה לגזרה היא לתרץ ש"כולהו חדא גזרה היא". (יומא
י"א ע"א וביצה ג' ע"א).

ליה אביי: ויטמין! גזרה שמא יחתה בגחלים.²⁶

כך מציג הרמב"ם את הגזרה, בפירושו למשנת במה טומנין:

והדעת היה מחייב שתהיה ההטמנה בשבת בדבר שאינו מוסיף מותר, והם הדברים שאמרה המשנה טומנין בהם מותר. אבל אסורה, גזרה שמא יטמין ברמץ והוא האפר החם, לפי שהוא אינו מוסיף. ואסרנו ההטמנה באפר החם מפחדנו שתהיה בה גחלת האש קטנה, ובעת שמניעים האפר יחתה בגחלים. ולפיכך לא התירו ההטמנה בשבת ואפילו בדבר שאינו מוסיף משום גזרת הרמץ ורמץ גזרה שמא יחתה בגחלים.

הרמב"ם מעלה את הקושיה של גזרה לגזרה ומתרחץ כך:

ואולי תקשה בעיקר שהוא אצלנו אין גזרין גזרה לגזרה, והוא שיגזרו בית דין דבר בשעה מן השעות ואחר כך ישוב ויגזור גזרה לאותה גזרה זה הדבר אינם עושים. אבל אם יהיו שתי הגזרות בשעה אחת הרשות בידם, והוא דבר נעשה תמיד, והוא ענין אמרם 'כולהו חדא גזרה היא', רצונם לומר, כי מי שגזר זאת הגזרה ראה שלא תתקיים זאת הגזרה אלא בגזרה אחרת תחזק אותה ותסמוך אותה ולפיכך גזר שתי הגזרות יחד.²⁷

לפי שיטת הרמב"ם, הגורם הקובע בהגדרת אחדות הגזרה הוא גורם הזמן. אם בשעה שגזרו את הגזרה, היא כללה מספר מרכיבים, גם אם חלק מהם נסמכים על האחרים, אין לראות בכך גזרה לגזרה, אלא מערכת אחת של גזרה שנוצרה למטרה מוגדרת. אמנם, בדברי הרמב"ם מופיע גם הרעיון, שהגזרה השניה "תחזק אותה ותסמוך אותה", ובלעדיה הראשונה "לא תתקיים", אבל לא על כך הוא מעמיד את עיקר הטעם. משמע מן הרמב"ם, שאילו חכמים המאוחרים בזמן לגזרי הגזרה היו סוברים שיש צורך בגזרה נוספת לקיים את הגזרה הראשונה, שוב לא היינו מחשיבים זאת לגזרה אחת. והדבר מסתבר, שאם לא כן, אין לדבר סוף, ולעולם אפשר לומר שהגזר השני סבור היה שהצורך בגזרה השניה הוא בכך שהראשונה לא תתקיים בלעדיה. ואפשרנו בזה לגזור לעולם גזרה לגזרה.

הבעיה בפירושו של הרמב"ם היא, שהוא אינו מציע הבחנה מהותית בין המקומות שיש בהם גזרה לגזרה לבין אלו שאין בהם. הוא רק אומר, שבכל מקום שבו מצינו גזרה לגזרה יש להסיק שכך גזרו מלכתחילה. הסבר זה גם אינו מתאים לדברי המהר"ל, שנתן טעם עקרוני מדוע אין מקום ל"גזרה לגזרה", שהיא "טפל לטפל". לפי הרמב"ם, אין שוני מהותי בין הגזרה השניה שניתן לגזרה לבין זו שאי אפשר לגזרה, אלא רק הפרש זמנים, ואילו לפי הגדרתו המהותית של המהר"ל, גם אם שתי הגזרות נגזרו בזמן אחד, עדיין השניה היא "טפל לטפל".

הגזרת כיבוי ניצוצות לדעת התוספות

בעלי התוספות נדרשו לבעיה זו בסוף פרק כירה.

במשנה בפרק שלישי, נאסר להניח כלי עם מים תחת הנר. האיסור הוא גם בנתינת הכלי והמים מערב שבת, והוא בודאי גזרה:

נותנין כלי תחת הנר לקבל ניצוצות. ולא יתן לתוכו מים - מפני שהוא מכבה.²⁸

השאלה שעמדה בפני הגמרא והמפרשים – גזרה משום מה? איזה כיבוי יש בניצוצות שנופלים מאליהם לתוך הכלי בשבת וכבים שם? רב אשי הסביר בגמרא ש"מקרב את כיבוי". פירושו התוספות כך:

מפני שמקרב את כבוי - פירוש דגזרין ערב שבת אטו שבת ושבבת יכול לבא לידי כיבוי אם יגביה הכלי בשעת נפילת הניצוצות... ואף על גב דבאותו כיבוי אין בו חיוב חטאת לרבי שמעון דמלאכה שאינה צריכה לגופה היא, החמירו אטו כיבוי דחיוב חטאת. ואע"ג דהוי גזרה לגזרה קים להו לרבנן דהכא שייך למגזר טפי.²⁹

התוספות נאלצו להדחק בפירושם מפני שאיסור נתינת כלי עם מים הוא גם אליבא דרבי שמעון, הסובר שאין איסור תורה בכיבוי שכזה, שהרי הוא מלאכה שאינה צריכה לגופה. אם כן, הגזרה היא על איסור דרבנן, ולפיכך היא "גזרה לגזרה". לכאורה, גם תירוצם של התוספות כמו זה של הרמב"ם אינו מציע הסבר עקרוני להבדל בין מקום שגזרו בו גזרה למקום שאין גוזרים בו. מלבד ההנחה ש"קים להו לרבנן דהכא שייך למגזר".

אבל בעיון נוסף נראה, שהתוספות אכן הצביעו על הסיבה המייחדת את שני המקומות הללו. המכנה המשותף העקרוני לסוגיית כיבוי הנר וסוגיית הוצאה הוא, ששניהם מקרים של עבירה שנקל לעבור עליה, ולכן דווקא שם עשו חיזוק יתר לדבריהם. בסוגיית "וכן בגת", הסבירו התוספות שלדעת אביי אפשר לגזור שם גזרה לגזרה, מכיון שמדובר במלאכת הוצאה, שהיא "מלאכה גרועה".

²⁶ שבת לד ע"ב

²⁷ רמב"ם, פירוש המשנה, שבת ד' א'.

²⁸ שבת פרק ג' משנה ו', מז ע"ב.

²⁹ שבת מז עמוד ב, תוד"ה מפני שמקרב.

גם בסוגיית הניצוצות, מסבירים התוספות את גזרת ה"שמא יכבה" כנובעת דווקא מקלותו של האיסור: ואם תאמר מאי שנא שריית דיו וסממנים ופריסת מצודה דשריין בפרק קמא³⁰ עם השמש והכא אסרינן מערב שבת שלא יבא לעשות בשבת? ותירץ הרב פור"ת דהתם ליכא למיחש שמא יעשה כן בשבת דהא אב מלאכה, הן אבל הכא איכא למיחש דלא דמי איסור כל כך במה שמניח כלי תחת הניצוצות, ואיכא למיחש שמא יבא לידי כיבוי, שיתחיל ליתן המים קודם נפילת הניצוצות וקודם גמר הנתונה יפלו, ומכבה בידים. או שיגביה הכלי עם המים כנגד הניצוצות. אפילו באיסורים דאורייתא לא מצינו שגזרו לאסור התחלת מלאכה מערב שבת באופן שהמלאכה תיעשה מעצמה בשבת, ומדוע דווקא בכיבוי, שברוב המקרים הוא גם מלאכה שאינה צריכה לגופה האסורה רק מדרבנן – דווקא שם החמירו? על כך משיבים התוספות, שדווקא מפני קלותו החמירו בו: "דלא דמי איסור כל כך".

הצירוף של הסבר התוספות כאן עם הסברם לדברי אביי בהוצאה לכרמלית, שגזרו במלאכת הוצאה שהיא "מלאכה גרועה" מורה שהמכנה המשותף של המקומות שבהם "קים להו לרבנן" לגזור גזרה לגזרה הוא מקום של איסור חלש, שיש חשש שיבואו להקל בו. בדברי התוספות, יותר מאשר בדברי הרמב"ם, יש איפיון מהותי לסוג המקרים שבהם יש גזרה לגזרה. אמנם, אין בכך פתרון לבעיית ה"טפל לטפל" שבדברי המהר"ל. אלא שאין הכרח לומר שתוספות הבינו כדברי המהר"ל את מניעת הגזרה לגזרה. ועוד אפשר לומר, שבמקרים שבהם יש חשש גדול יותר לכשלון, חרגו מן הכלל, וגזרו גם גזרה משנית, אף שהיא בבחינת "טפל לטפל". החסרון בדברי התוספות הוא שאין בדבריהם ביאור ללשון הגמרא: "כולה חדא גזרה". אמנם, פירוש התוספות נאמר כדי לפתור את הקושי דווקא במקומות שבהם לא נזכרה בגמרא במפורש הבעיה וגם לא התירוף של "חדא גזרה". לכן אפשר לפרש, שתוספות הבחינו בין שני סוגים של גזרה לגזרה. המקרים שהוזכרו בגמרא במפורש שהם בבחינת "כולה חדא גזרה היא", והמקרים שלא דנו בהם במפורש בגמרא. רק בסוג השני, סברו התוספות שהסיבה לקיומה של גזרה לגזרה איננה "חדא גזרה היא", אלא חולשת האיסור, והצורך המוסף לחזקו.

ט. שלשת הטעמים של הרמ"ז

הרמ"ז מזכות, בפירושו למשנת במה טומנין, הציע שלש הבחנות למקרים שבהם ניתן לגזור גזרה לגזרה: בין דברי הרמב"ם ובין דברי התוס' הם כלל גדול לכל מקום שנמצא גזרה לגזרה, לרמב"ם שהדבר מסור לחכמים הגוזרים, ואף כי לא נרד לסוף דעתם, שלהם רחבה משלנו. אך קשה לע"ד דאם כן מאי האי דמקשינן בכמה דוכתי 'היא גופה גזרה ואנן ניקום' וכו', שהרי תשובתו בצידו שכך ראוהו בחכמתם לעשות!³¹ הרמ"ז אינו מקבל את האפשרות, שהחלטה אם לגזור גזרה לגזרה או לא היא שרירותית ותלויה רק במה שנראה לחכמים. מפני שאם כן הוא, אזי אין מקום לשאל בגמרא "גזרה לגזרה היא".³² שלא כרמב"ם, התוספות, אף על פי שהשתמשו בנימוק "הכי קים להו לרבנן", לא הסתפקו בכך, והציעו טעם לאותם מקומות שבהם "קים להו לרבנן" שיש לזרז גזרה לגזרה.³³ לאור הנחתו שיש להבין ולתת טעם לגזרות החכמים, פונה הרמ"ז להציע שלשה הסברים לגזרות הכפולות:

ולי נראה שיש כמה בחינות בענין זה, האחד, כשיש היחוד במקצת לגזרה אחת עם השניה, כמו שאמרנו בפרק קמא דביצה³⁴ גבי ביצה שנולדה ביום טוב, דאסרו משום פירות הנושרים או משום משקים שזבו, דאף הביצה, [היא סוג של] או פרי שנושר או משקה. והשני כשהגזרה השניה באה בעצמה קרוב לימצא איסור התורה, כגון חלב מהותך אטו שאינו מהותך³⁵ דבאינו מהותך קרובה ההטייה ומצוייה בכל שהוא, דבימות החול אדם עשוי להטות. ודכוותה הקריאה לאור הנר דאדם נהוג להטות כשהוא

³⁰ בבלי שבת יז ע"ב

³¹ קול הרמ"ז, שבת פ"ה משנה א',

³² יש כאן עקרון פרשני חשוב, שלפיו יש להעדיף פירוש מנומק ומוסבר על פני טענת "הכי קים להו לרבנן", בודאי במקום שבו הגמרא עצמה נושאת ונותנת בגזרה. אפשר לבסס כלל פרשני, על פי דברי הרמ"ז והמהר"ל בענייננו, והוא: שבידור טעמן של גזרות חכמים אף הוא מחובת תלמוד תורה, ויש להמנע משימוש בהנמקות שעניינן אמנות חכמים בעלמא. בנסותנו להבין את טעמם ונימוקם של חז"ל, אנו מקיימים במובן מסוים את הוראתו של רבי יהושע "לא בשמים היא". התורה ניתנה להבנתם וביאורם של חכמי כל דור ודור.

³³ נראה שהרמב"ם אזיל לשיטתיה בהקדמת פירוש המשנה והמשנה תורה, שמבסס את עיקר תורה-שבעל-פה על המסורת והמשמעת, ופחות על היצירה של חכמים.

³⁴ בבלי ביצה ב' ע"ב

³⁵ בבלי שבת כ"א ע"א

קרוב אצלו. וכן בהטמנה ברמץ מסתמא שבא גחלים וקרוב לודאי שיחתה שכן מנהגו בחול, ובחיתוי מועט מועיל ליתפס חומו כדכתבו התוספות בריש פרקין³⁶ וז"ל: אבל הטמנה לצורך מחר והוא מוטמן יש לחוש שמא יחתה שמעט חיתוי מועיל לו ליתפס חומו, וגזרו להטמין בכל דבר המוסיף הבל גזרה שמא יטמין ברמץ ויחתה ע"כ. דוק שלא אמרו ושמא יחתה אלא ויחתה, כלומר קרוב הוא לעשות.

השלישי כהיה דפרק אלו דברים (ברכות נג, א) גבי הדלקה במוצ"ש בנכרי, דגזרו נכרי שני אטו נכרי ראשון ועמוד ראשון והיינו משום דאי לא קיימא הא לא קיימא הא וכן כתבו התוספות (ד"ה גזרה).³⁷

הרמ"ז מחלק את המקרים שבהם יש גזרה לגזרה לשלשה מאפיינים:

- כשהגזרה הראשונה והשניה קרובות מאד זו לזו.
- כשהגזרה הראשונה קרובה מאד לאיסור דאורייתא.
- כשהגזרה השניה היא תנאי הכרחי לקיומה של הגזרה הראשונה.

כאשר בוחנים את שלשת המאפיינים של הרמ"ז, מוצאים התאמה מסוימת ביניהם לבין שלשת הגזרות שאנו עוסקים בהן כאן.

הדוגמה לסוג הראשון, גזרות קרובות זו לזו, היא הדוגמה של עוף עם גבינה על השלחן, שהיא דומה מאד לבשר עם גבינה על השלחן. אמנם עוף אסור רק מדרבנן, אבל רגילים להתייחס אל עוף כאל בשר ולפיכך הם יכולים להחשב כגזרה אחת. אולי כך יש לדון לפי אביי גם את גזרות כרמלית, שכן רואים את הכרמלית כסוג של רשות הרבים, ולא כגזרה אטו רשות הרבים.

הדוגמה לגזרה קרובה לאיסור דאורייתא מובאת על ידי הרמ"ז עצמו – שאם יטמין ברמץ, קרוב לודאי שיחתה. הדוגמה ל"אי לא הא לא קיימא הא", יתכן שקיימת ב"שמא ישכח", שכן אם לא נאסור לצאת בערב שבת, לא יתקיים גם איסור ההוצאה דרבנן בשבת עצמה, כי אנו מניחים שודאי ישכח ויצא במחטו.

הדוגמה של הרמ"ז לסוג הזה של גזרה נטולה ממסכת ברכות, שם גזרו שלא לברך על הנר שבידי נכרי במוצאי שבת, כדי לודא שמברכים על "עמוד ראשון", דהיינו נר שלא שבת, אלא הודלק במוצאי שבת. הגזרה הראשונה היא על נר שבידי נכרי, והמשנית – על נכרי שהדליק מנכרי. אף על פי שהוא "עמוד ראשון", בכל זאת, גזרו אטו נר שבידי נכרי שלא ידוע מתי הודלק. התוספות ביקשו לפתור את בעיית ה"גזרה לגזרה" והסבירו כך: "חדא גזרה היא, דגזרו חכמים כל אש נכרי שבידי הנכרי, דאי לא הא לא קיימא הא."³⁸ ההבנה של "חדא גזרה" בדבריהם היא כפולה, ראשית, משמע שהגזרה כללה את שני המרכיבים בבת אחת, ובזה דבריהם דומים לדברי הרמב"ם הסובר שכשנגזר בבת אחת נחשב לגזרה אחת. שנית, הם מנמקים מדוע גזרו גזרה כפולה: "דאי לא הא לא קיימא הא". תוספות, שלא כרמב"ם, לא הסתפקו בהסבר ה"היסטורי", שהגזרה נגזרה בזמן אחד, אלא גם נדרשו לשאלה מדוע נכפלה. מבחינת תוספות, נראה שהשיקול העיקרי לאפשר גזרה לגזרה הוא הטעם ולא הזמן. אבל, משמע שגם הם הבינו שלשון "חדא גזרה" מכוון שהגזרה נגזרה בזמן אחד. לא כן הרמ"ז, שהסיק מדבריהם סוג נפרד של גזרות שהכפילות בהן לגיטימית: כאשר הגזרה השניה היא תנאי הכרחי לקיומה של הראשונה.

י. כולה חדא גזרה היא

כאמור, התשובה העיקרית בגמרא לשאלת "היא גופה גזרה ואנן ניקום ונגזור גזרה לגזרה" היא "כולה חדא גזרה היא".³⁹

ננסה עתה לגבש ביאור כולל לענין ה"חדא גזרה", על בסיס הפירושים שנדונו עד כאן, ובתוספת עליהם: המהר"ל בבאר הראשון מ"באר הגולה" מבחין בין סוגים שונים של "דרבנן". הוא מחשיב "גזרות" בקבוצה אחת, ו"איסורי דרבנן" בקבוצה אחרת. ההבדל יוסבר כך: גזרה היא איסור המבוסס אך ורק על החשש שמא האדם יבוא לעבור על איסור תורה. דוגמה לכך, היא "שמא ישכח ויצא" שבמשנתנו. באופן פשוט נראה, שאין שום איסור עצמי בכך שאדם מהלך בערב שבת וחפץ בידו או בבגדו, והסיבה היחידה לאסור זאת היא "גזרה שמא". לא כן הדבר באיסורים דרבנן.⁴⁰ איסור דרבנן, כמו מצות עשה דרבנן, הוא ענין שלדעת חכמים יש מקום לאסור בפני עצמו, מטעם כלשהו.⁴¹

³⁶ שבת מז ע"ב ד"ה במה.

³⁷ קול הרמ"ז שם

³⁸ ברכות נג ע"א ד"ה גזרה

³⁹ המקום העיקרי שבו התרוץ הזה מופיע בכל הנוסחאות הוא בכיפה ג' ע"ב, בגזרת פירות הנושרין. וכן ביומא יא א'. בשאר המקומות אינו מופיע בכל הנוסחאות ולכן חשוד כהעברה או תוספת פרשנית. בחולין קכג א-ב, התירין הזה מיוחד לרבא, אבל הלשון מופיעה רק בחלק מכתבי היד (אוקספורד ומינכן 95 ולא בנוסח הדפוס).

יתכן שיהיה איסור דרבנן שהסיבה להוצרתו היא סייג לדאורייתא, אלא שהוא עוצב בסופו של דבר כאיסור עצמאי, כמערכת שלמה של איסורים והנהגות, העומדת בפני עצמה כמו שיום טוב של חנוכה הוא מועד לעצמו. דוגמה אופיינית לכך הם איסורי שניות לעריות. גם אם בבסיסם עומד הרצון להרחיק מאיסורי עריות דאורייתא, הרי בסופו של דבר מדובר במערכת שלמה ועצמאית של איסורי דרבנן. כך גם הרחקות הזב והזבה שנדון בהם בהמשך. גם אם שרשם בגזרת "הרגל עבירה", סופם הוא שהם מהווים מערכת הלכתית שלמה של איסורים דרבנן, שאין אנו שוקלים בכל אחד ואחד מהם מהי הזיקה הישירה שלו לאיסור דאורייתא.⁴²

מסתבר, שזהו המצב בפרק "במה טומנין". איסור הטמנה הוסבר ביסודו על ידי רבא כגזרה שמא יטמין ברמץ, וגזרת הטמנה ברמץ היא עצמה גזרה שמא יחתה. אבל, בסופו של דבר, "התנתק" האיסור מסיבתו הראשונית, והוא נתפס כאיסור שלם, מדרבנן, על הטמנה בערב שבת לכל מרכיביה.

כפי שנראה לקמן בשיעורינו לפרק 'כירה' ולפרק 'במה טומנין', הלכות שהיה, חזרה והטמנה, הן חטיבה גדולה ומורכבת של איסורי דרבנן, הנגזרים מאיסורי הבערה ובישול והם אינם נשקלים בכל שלב בשיקולים מיידיים של "גזרה שמא".

יתכן, שזו המשמעות הרחבה של "כולה חדא גזרה", לפחות לפי תפיסתו של רבא. ההתנגדות ל"גזרה לגזרה" היא רק במקרה שבו לא התפתחה מערכת איסורית שלמה מדרבנן. וכל אחת מן הגזרות עומדת לעצמה. או אז, טוען רבא, שאי אפשר לצרף גזרה לגזרה אחרת, או אפילו למערכת שלמה של איסורי דרבנן. לכן לא שייך, לדעת רבא, לגזור על "שמה ישתה" בכרמלית, שכן כרמלית היא חטיבה איסורית לעצמה, מדרבנן, ו"שמה ישתה" איננה נכללת עמה כחדא גזרה.

יא. הגזרה הכפולה

אפשרות אחרת של "גזרה לגזרה" שאינה קבילה, היא כאשר קיימות שתי מערכות איסוריות נפרדות, והגזרה לגזרה היא מקרה שבו יש השקה בין שתי המערכות.

בסוגייתנו קיימות שתי מערכות איסוריות מדרבנן. האחת היא איסורי "סמוך לחשכה", המתחילה במשנה הקודמת – סמוך למנחה, ונמשכת גם במשניות הבאות של הפרק, וגם בחלק ממשניות פרק במה מדליקין, כירה ובמה טומנין, הבאים אחריו. מערכת זו עוסקת בפעולות שנאסר לעשותן מערב שבת, מחשש שמא יגרמו לעבירה על איסור בשבת עצמה. כדוגמת הדלקה בשמינים ופיתולות שאינם דולקים יפה, או שהיה והטמנה באופן שיש לחוש שמא יחתה. אלו הן מערכות שבהן יכולים להיות כמה וכמה גזרות גם כשהן בנויות זו על גבי זו, כפי שהוסבר לעיל בענין הטמנה. המערכת השניה היא מערכת ש"לא יצא במחטו" פותח אותה, והיא המערכת של איסורי לבוש ונשיאה בשבת עצמה, שנאסרו מחשש שמא יטלטל ברשות הרבים או יוציא מרשות לרשות, מערכת הנמשכת בעיקר בפרקים במה בהמה ובמה אשה. גם מערכת זו סובלת כפילויות של גזרות בתוך עצמה, בין היתר בגלל הסברם של התוספות, שמלאכת הוצאה היא "מלאכה גרועה" שקל להכשל בה. ולכן בנו בה חכמים את הרשות דרבנן – כרמלית, וגזרו גם בתוכה גזרות נוספות.⁴³

איסור יציאה במחט התחובה בבגדו בערב שבת, הוא הרכבה של שתי המערכות. מצד אחד הוא שייך למערכת איסורי "סמוך לחשכה", ומצד שני, למערכת איסורי דרבנן של הוצאה. מערכת איסורים אחת מדרבנן, איננה יכולה להחשב כ"חדא גזרה" עם מערכת איסורים אחרת לגמרי מדרבנן. ולכן זו נחשבת בגדר גזרה לגזרה.

נראה לומר, שאביי ורבא אינם חולקים בהגדרות של "גזרה לגזרה" אלא רק ביישום של המושג במקרים שונים. בדוגמה של כרמלית, אביי לא נצרך להשתמש במושג "חדא גזרה". שכן, הכרמלית לא נאסרה כגזרה "אטו רשות הרבים", אלא היא מערכת איסורית העומדת בפני עצמה, כמין הרחבה של רשות הרבים דאורייתא. מן התורה מוגדרת רשות הרבים באופנים מסוימים, וחכמים הוסיפו ואסרו גם רשות שאיננה עונה לגמרי לגדרים דאורייתא. לא "שמה" מתוך טלטול בכרמלית יטלטל גם ברשות הרבים, אלא כאיסור דרבנן בפני עצמו.

⁴⁰ השימוש ב"איסורים" לעומת "גזרות" איננו עקבי בכל המקומות. וראה מש"כ ע"ז שציפנסקי במבוא לספר "התקנות בישראל". המינוח כאן הוא לצורך הבהרת ההבחנה בין שני סוגים של איסורי דרבנן או גזרות, ואין בכך כדי לטעון שהבחנה זו היא פירושו לכל השימושים בביטויים הללו בגמרא ובודאי שאין היא הולמת את מגוון האפשרויות המצויות בספרי הפרשנים והפוסקים.

⁴¹ אחד הטעמים המובהקים לאיסור דרבנן הוא הרחבה של איסור תורה או פיתוח של מצות עשה. לפי המהר"ל, האסמכתאות, המעגנות את המצוות דרבנן בפסוקי התורה, אינן "קישוט" בעלמא, אלא הן מורות באמת על כך שלדברים יש יסוד בתורה, אלא שתוקפו אינו מספיק להיות דין תורה, והוא נחשב במדרגת דין דרבנן.

⁴² בהלכות שבת יש דוגמאות רבות לכך. ועוד נשוב ונדון בהם כשנעסוק באיסורי שבות ובמוקצה.

⁴³ בירושלמי אכן קושרים את סוגייתנו לסוגיית פרק במה אשה. הדבר מובן לשיטת הראשונים הגורסים או מפרשים שגם בשותה בגת, שיטת אביי היא "כולה חדא גזרה היא". אבל הדבר מובן גם לשיטת התוספות, שיש ענין מיוחד לגזור גזרות יתירות, במלאכת הוצאה, משום קלותו של האיסור. לפיכך, אפשר שבענייני הוצאה כלל אין שאלה של גזרה לגזרה, ואפשר לגזור שמא ישכח ויוציא הוצאה האסורה רק מדרבנן. ועי' בפירושו המשנה לר"א גולדברג שהראה על קיומה של הבחנה לשונית בין גזרות שמא יעבור מזמן היתר לזמן איסור, לבין גזרות שמא יעשה איסור.

מכיון שכך סבר אביי, שכל האיסורים הנהגים ברשות הרבים דאורייתא, לרבות גזרות דרבנן, ינהגו גם בכרמלית, מפני שחכמים קבעו שיש להתייחס לכרמלית כאל רשות הרבים לכל דבר. וזו סברתו של אביי לאסור "וכן בגת".⁴⁴

ואילו רבא סבר שהאיסורים שהם בבחינת גזרות, כגון "לא יעמוד וישתה", אין לכלול אותם בתוך המערכת של הכרמלית, כיון שאינם "חדא גזרה" איתה, אלא הם גזרות משניות, שיש לאסרם במקום איסור דאורייתא, ולא כדי למנוע איסורי דרבנן.⁴⁵

יב. הגזרה כמערכת כוללת

גם השם הכולל של "איסור דרבנן" וגם המונח "גזרה" איננו חד משמעי. הם מכילים בתוכם תת-קבוצות של איסורים וגזרות, שונים זה מזה באופיים. חלקן גזרות "נקודתיות" שנועדו למנוע באופן ישיר עבירה מסוימת, חלקן מערכות של איסורים שנבנו כסייג לאיסור תורה מסוים, וחלקן יצירה "מקורית" של איסור דרבנן, שאיננו נסמך ישירות כסייג למצוות תורה, ומעמדו כ"איסור דרבנן" מקביל למעמדן של "מצוות דרבנן", כדוגמת המועדים: חנוכה ופורים, תשעה באב וארבע התעניות.

גם איסורי דרבנן של שבת נחלקים לקבוצות משנה, שאינן שוות זו לזו במעמדם. מעמדו של איסור טלטול בכרמלית, שהוא איסור דרבנן, שונה מן האיסור לעמוד ברשות הרבים ולשתות ברשות היחיד, אלו ואלו שונים מן האיסור לחייט לצאת במחטו בערב שבת, ולשאר בני אדם בשבת עצמה. גם הגזרות עצמן שונות זו מזו. אינה דומה גזרה "שמא ישכח" השייכת לגזרות "הרגל עבירה", לגזרה "שמא יטמין ברמץ". מכיון שאיסור הטמנה ברמץ אינו נובע משכחה אלא מחשש לאי הבנת ההבדל שבין הטמנה בשאר דברים המוסיפים הבל, לבין הטמנה ברמץ ממש – שיש בו חשש הבערה.

ועוד מסקנה אחת, שנשוב לעסוק בה בהרחבה בשעורים הבאים:

המערכת של איסורי ערב שבת יכולה להתפרש כחטיבה שלמה של איסורים דרבנן, המעצבים את סדר היום ביום ששי אחרי הצהריים. הם קובעים את הזמן הזה כזמן בעל מאפיינים ייחודיים, כמו שמערכת איסורים דרבנן מעצבת את אופיו של תשעה באב, הימים הראשונים של חודש אב, או ימי בין המצרים. או, בדוגמה קרובה יותר, כפי שמערכת איסורים דרבנן מעצבת את אופיו של חול המועד "מועד קטן" – למאן דאמר שאיסור המלאכה בו הוא איסור דרבנן. והוא הדין ואף יותר מכך מערכת האיסורים דרבנן התלויה במלאכת הוצאה – המפתחת אורח חיים שלם שמבדיל בין שבת לחול, על סמך הפסוק "אל יצא איש ממקומו ביום השביעי", שהוסבר בהרחבה בשעורנו הראשון על מלאכת הוצאה.

יג. תפילין בערב שבת עם חשכה

בהמשך הסוגיה, דנה הגמרא בהיתר לצאת בתפילין גם בערב שבת עם חשיכה:

תני דבי רבי ישמעאל: יוצא אדם בתפילין בערב שבת עם חשיכה.⁴⁶
מאי טעמא? כיון דאמר רבה בר רב הונא: חייב אדם למשמש בתפילין כל שעה ושעה, קל וחמר מציץ: מה ציץ שאין בו אלא אזכרה אחת אמרה תורה: (שמות כח) 'היה על מצחו תמיד' שלא יסיח דעתו ממנו, תפילין שיש בהן אזכרות הרבה על אחת כמה וכמה! הלכך: מידכר דכיר להו.

לפי הגמרא, ההבחנה בין תפילין לשאר כלי מלאכה, נובעת מכך שבתפילין ממשמשים בכל עת. מובן אם כן, שאין כאן ייחוד לתפילין הנובע מקדושתם, אלא כל דבר שמשמשים בו בכל עת, יהיה דינו כמו תפילין. למשל,

⁴⁴ באופן מסוים יש לקשור את ההסבר הזה עם העקרון של "כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון".

⁴⁵ אפשר לפרש את רבא באחת משתי דרכים, או שרבא הבין ש"כרמלית" היא גזרה, או שהוא הבין, שגם באיסור דרבנן שהוא איסור עצמי אין מקום לגזור גזרות לשם שימורו. כדי לברר את העניין הזה יש לבחון את ענין הגזרה לגזרה בכל היקפו בש"ס. ע"י לדוגמה ביזמא מ"ד ב', שרבא נצרך לאחד קדושת האולם ובין האולם למזבח לכלל קדושה אחת, כדי שלא יתקיים "גזרה לגזרה". ביבמות כ"א ב', מסביר רבא את איסור שניות לעריות, שיש בהם כמה מקרים של גזרה משנית ל'שניה'. רבא מחשיב אותן ליחידה אחת. ולפי דרכנו יש לומר ש"שניות לעריות" זהו אכן איסור דרבנן ולא גזרה. אלו הן "עריות מדרגה שניה", שנאסרו מדרבנן, ולא רק גזרה לדאורייתא.

בודאי שאין זו גזרה מן הסוג של "שמא ישכח" דאטו משום שיתירו לו אם אמו, ישכח ויבוא על אמו?

מן הדיון בחולין ק"ד ב', נראה שיש למחלוקת אביי ורבא גם זיקה לשאלה אם האיסור דרבנן עצמו הוא סייג ישיר לאיסור דאורייתא – שבו לדברי אביי יש מקום לגזור גזרה לגזרה, ואילו לרב יוסף ובעקבותיו רבא, נראה שם זו מערכת שלמה של איסור דרבנן, כמו עוף בחלב, אזי היא דומה לחלת חו"ל, וכמוהו גם הכרמלית. וכדלעיל

⁴⁶ בראשונים מצויה הנוסחה דבי שמואל, ר"ן אפשטיין במבוא לנוה"מ בפרק על שמואל וליברמן בתוספתא כפשוטה כאן מקבלים כמחלת את הנוסח דבי שמואל. מכך נובע, שאין זו הלכה של דבי ר' ישמעאל, בניגוד לדבי ר' עקיבא, ואין לקבל את ההשערה שר' ישמעאל חלק על כל הגזרות דמתניתין ולכן גם קרא לאור הגרונ' [כמעט] נכשל בהטיה.

מעוֹת שבכיס, שעליהם אומרת הגמרא בבבא מציעא, שאדם עשוי למשמש בכיסו בכל שעה, ומרווח הזמן קצר עד כדי כך, שהמוצא מעות יכול להניח שהבעלים כבר הרגישו בהעדרם. בדרך אחרת אפשר לומר, שהענין בתפילין איננו דווקא המשמוש בכל עת, אלא המשמוש בכל עת הוא ביטוי לכך, שיש דרישה למודעות מתמדת של האדם לכך שהוא עטור תפילין, ולכן אי אפשר לו שישכחם בכניסת שבת. דין דומה יהיה אם כן לכל דבר שכשאדם נושא אותו מחייב אותו למודעות מתמדת לקיומו. לפי הנוסחה הזאת, לא ברור שזה הוא מעמדם של מעות, אבל יתכן שדבר יקר ערך עד מאד, יחשב לדבר שאין שוכחים אותו.

בתוספתא מוצגת ההבחנה בין כלי מלאכה לבין תפילין בלי הפירוש של הגמרא:

הלכה ח: לא יצא החייט במחטו ערב שבת סמוך לחשיכה שמא ישכח ויצא...
 הלכה ט: הסוחר כסות לא יצא בכסות המקופלת ומונחת על כתיפו לרשות הרבים ואם יצא הרי זה חייב.
 הלכה י: לא יצא אדם במעות הצרוּרין לו בסדינו לרשות הרבים ואם יצא הרי זה חייב.
 הלכה יא: יוצאין בתפילין עם חשיכה וקורין בכתבי הקדש עם חשיכה. אבל אין קורין בלילי שבת לאור הנר, אפילו גבוה ממנו ואפילו בית אחר ואפילו עשרה בתים זה לפניו מזה. אבל מסתכל הוא לתוך הכנס או לתוך הקערה ואינו חושש.

התוספתא כורכת את דיני איסור יציאה בערב שבת סמוך לחשיכה עם איסור יציאה בשבת עצמה. בדומה לזיקה שיצרה בין משנת לא יצא במחטו ערב שבת, למחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה על יציאה במחטו בשבת עצמה. כאן היא כורכת גם את איסור יציאה בתפילין עם חשיכה, עם איסור הקריאה לאור הנר, ובאור הנר עצמו מתייחסים גם לערב שבת וגם לשבת. לכאורה, התוספתא מערבת בין גזרות שונות, ולפי דברינו שלעיל, גם בין מערכות שונות, מערכת ערב שבת עם חשיכה,⁴⁷ ומערכת הוצאה בשבת עצמה. אבל זה רק מנקודת המבט של האיסור אותו מבקשים למנוע. מצד אופיין של הגזרות הן שוות זו לזו, כמו במשנה: כולן גזרות "מפני הרגל עבירה", כלומר: "שמא ישכח". איסור הקריאה לאור הנר גם הוא איסור שכזה, מפני שהחשש בו הוא להטיה מתוך חוסר תשומת לב, כשאדם שקוע בקריאה ובלמוד, ואין הוא נותן דעתו לכך שהוא מטה את הנר ועובר על איסור תורה.⁴⁸

יש לשים לב לעובדה שיש שני קישורים בין התפילין לקריאה בכתבי הקודש, מצד אחד, הקישור המצוי גם במשנה, הכורכת את איסור יציאה בערב שבת עם איסור קריאה לאור הנר. יש גם קישור שני, ייחודי לתוספתא: שכרכה זה עם זה ענין התפילין עם ענין כתבי הקודש, ששניהם דברים שבקדושה. יש לבחון את האפשרות שהקישור הזה איננו אסוציאציה חיצונית בלבד, אלא שיש ענין מהותי שקושר בין שני ההיתרים. סברה פשוטה בענין זה מעלה הר"ש ליברמן: לדעתו, מדובר בתוספתא בקריאה שלא לאור הנר. שהרי מדובר על שעות היום שקודם לכניסת שבת. ההיתר לצאת בתפילין עם חשיכה מוסבר בכך שיש ודאות שאדם יזכור לחלוץ תפילין עם חשיכה, וההיתר של הקריאה הוא מפני שודאי יפסיק לקרוא עם חשיכה, ואין לחשוש שמא ידליק לו נר, כיון שזה אינו מעשה שנעשה מתוך חוסר תשומת לב ושכחה כמו הטיה. לדעת ר"ש ליברמן, ההיתר בתפילין איננו נובע רק מענין המישמוש המוזכר בגמרא, אלא מכך שרגילים היו לחלוץ תפילין כל ערב עם חשיכה ומכיון שהיו רגילים שחולצים תפילין עם ערב, אין חשש שישכחו לעשות זאת דווקא בערב שבת.⁴⁹ הנושא של חליצת תפילין עם חשיכה בערב שבת, הוא ענין מעשי ומצוי בעולמם של התנאים, שהיו רגילים להלך בתפילין כל היום. חליצת התפילין עם חשיכה בערב שבת, חוזרת בהלכה ובאגדה במקומות שונים, כמו לדוגמה בסיפור פטירתו של רבי אליעזר:

כשחלה רבי אליעזר אמרו: אותו היום ערב שבת היה, ונכנס רבי עקיבא וחביריו לבקרו, והיה ישן בתוך חדרו. והוא יושב בקינוף והם יושבין בטרקלין שלו. נכנס הורקנוס בנו לחלוץ תפילין שלו ולא הניחו והיה בוכה. ויצא הורקנוס ואמר לחכמים: רבותי, דומה לי שנטרפה דעתו של אבא. אמר לו: בני, לא דעתי נטרפה אבל דעתך נטרפה, שהנחת הדלקת הנר שנתחייבת עליה מיתה לשמים, והיית מתעסק בתפילין שאין אתה מתחייב עליהן אלא משום שבות.⁵⁰

⁴⁷ גזרת הטיה הנר היא גם מגזרות ערב שבת עם חשיכה, שכן הלכות "במה מדליקין" נוגעות לנרות שאין חשש שיבואו להטותם.
⁴⁸ היתר הקריאה לאור הנר בערב שבת בא, ככל הנראה, לשלול את האפשרות שיגזרו קריאה בערב שבת שמא ימשיך לקרוא גם בשבת עצמה לאור הנר, ודבר זה אסור שמא יטה. לא גזרו על כך, אפשר – מפני שזו גזרה לגזרה.

⁴⁹ אמנם הלכה זו היא רק אליבא דמאן דאמר שלילה לאו זמן תפילין ושחייבים לחלוץ עם חשיכה. עיי' תוספתא כפשוטה כאן.
⁵⁰ אבות דרבי נתן נוסחא א פרק כה. עיי' גם: בבלי סנהדרין דף סח עמוד א. רש"י: לחלוץ תפיליו - של אביו, דקסבר שבת לאו זמן תפילין הוא, ואסור להניחן שמא יצא בהן לרשות הרבים. שדעתו של אבא נטרפה - וקרוב הוא למות, שאילו היתה דעתו מיושבת היה חולץ תפיליו. איסור סקילה - הדלקת הנר והטמנת חמין, ועוסקין בדבר שאינו אלא איסור שבות דמניח תפילין בשבת אין כאן איסור מלאכה, ואפילו יצא לרשות הרבים, דהא דרך מלבוש הוא ותכשיטין הוא לו בחול.

שני דברים חשובים לעניינו ניתן ללמוד מן הסיפור הזה. ראשית, נראה שאיסור תפילין בשבת עצמה אינו אלא שבות, ואין ענין לגזור עליו מערב שבת גזרה לגזרה.⁵¹ שנית, נראה שענין חליצת התפילין עם חשיכה בערב שבת הוא פעולה מוכרת ושגרתית בין החכמים.

ראיה נוספת לדבר מברייתא המונה את סדר הפעולות הרגיל בערב שבת:

תנו רבנן, שש תקיעות תוקעין ערב שבת: ראשונה להבטיל את העם ממלאכה שבשדות, שניה - להבטיל עיר וחנויות, שלישית - להדליק את הנר, דברי רבי נתן. רבי יהודה הנשיא אומר: שלישית לחלוץ תפילין. ושוהה כדי צליית דג קטן, או כדי להדביק פת בתנור, ותוקע ומריע ותוקע ושובת.⁵²

סביר להניח, שהטעם הראשוני להיתר היציאה בתפילין ערב שבת עם חשיכה, הוא העובדה שחליצת התפילין היא חלק מסדר היום הקבוע של ההכנות לשבת ולכן אין לחשוש לשמא יצא.⁵³

נראה לומר, שהתוספתא כללה את שתי ההלכות הנוגעות לעיסוק בדברים שבקדושה בערב שבת עם חשיכה, כדי להוציא את העיסוק בדברים אלו מכלל האיסורים של ערב שבת עם חשיכה. כאמור לעיל, המכלול של איסורי ערב שבת יוצר אופי מיוחד לשעות שקודם השבת, הן שעות שכבר מתמעטת בהן אירת החולין ומתגברת והולכת קדושת השבת. היה מקום לחשוב, שמכיון ששבת איננה זמן תפילין וליל שבת – כפי שיוסבר להלן – איננו זמן לימוד תורה, גם אלו יפחתו בערב שבת. על כך באה התוספתא להדגיש, שלא אמרו להרחיב את אירת השבת גם לנושאים אלו. אפשר וצריך להשאר בתפילין עד כניסת השבת, ואפשר וצריך, להמשיך ללמוד תורה עד חשיכה.

מכאן עולה שוב, שאיסורים דרבנן, גם אם הם מנוסחים כ"גזרות שמא", אינם נתפסים בעיני חכמים רק כסייג פשוט לאיסור תורה, אלא הם מחוללים אקלים ואיירה מסוימת מסביב למצוה. לכן, אפשר להוציא את תפילין ותלמוד תורה מכלל הדברים שיש להמנע מהם בערב שבת, לא רק מפני שיש נימוק מדוע אין צורך לגזור בהם, אלא מפני שהמנעות מהם אינה חלק מן המכלול שנועד ליצור איירה של כניסת שבת סמוך לחשיכה.

יד. חובת המשמוש בבגד

תניא, חנניא אומר: חייב אדם למשמש בבגדו ערב שבת עם חשיכה. אמר רב יוסף: הלכתא רבתי לשבת.⁵⁴ חובת המשמוש בבגד היא הצד החיובי של האיסור שבמשנה. אחרי שהזהירו לצאת שמא ישכח, מובא מאמרו של רבי חנניה הדורש למשמש בבגדו.

מתבקשת השאלה, האם דרישתו של חנניה פוטרת מאיסור יציאה במחט בבגדו. כפי שראינו בתפילין, העובדה שאדם עשוי למשמש בהם בכל שעה, מתירה לצאת בהם סמוך לחשיכה. האם הוא הדין גם לכל דבר שבבגדו, אחרי שהורה רבי חנניה שחובה למשמש בבגדו, יהיה כל דבר במעמד דומה לתפילין?

עוד צריך להבין גם מה מוסיפה ההערה של רב יוסף, "הלכתא רבתי לשבת"? האם הוא מתכוון לומר שזו חובה גמורה ולא רק עצה טובה, או שמא הוא סובר שהחיוב ההלכתי הוא חידוש גדול, מכיון שהוא מכיל בתוכו גם קולא: ביטול איסור יציאה סמוך לחשיכה?

מהן "הלכות גדולות" בלשון חכמים? נראה שאין למונח פירוש אחיד, ואף הגמרא עצמה מתקשה בביאורו.⁵⁵

שכיר בזמנו נשבע ונטל וכו'. שכיר אמאי תקינו ליה רבנן למשתבע ושקיל? אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכות גדולות שנו כאן. הני הלכתא נינהו? הני תקנות נינהו! אלא, אמר רב יהודה אמר שמואל: תקנות גדולות שנו כאן. גדולות מכלל דאיא

⁵¹ דעת רש"י והתוספות היא שאיסור יציאה בתפילין לרשות הרבים הוא איסור דאורייתא. (סנהדרין דף סח עמוד א, ד"ה לחלוץ תפילין). הרמב"ן והמאירי בסוגיין מעירים שיציאה בתפילין בשבת איננה איסור תורה, ולכן ההיתר המסתמך על המשמוש התדיר מיותר, כיון שגם בלאו הכי זו גזרה לגזרה. הרמב"ן מסביר שבכל זאת היו אוסרים, משום הרגילות לצאת בתפילין, ואילו המאירי טוען שאכן כל ההיתר בשל המשמוש הוא לרווחא דמילתא, ובעצם היה מותר גם בלא זאת.

⁵² שבת לה ע"ב

⁵³ מכאן אפשר להסיק, שלדידן, שאנו נוהגים להחליף בערב שבת בגדי חול לבגדי שבת, אין שום חשש לצאת בערב שבת אפילו סמוך לחשיכה בכל דבר שהוא. לעומת זאת, יש להחמיר ולהמנע מלהניח בבגדי שבת דברים האסורים בהוצאה, מפני שדבר זה אינו שכ"ח, ולכן יש חשש גדול שלא יזכור להוציא משם. לדוגמה, מי שהקדים ללבוש בגדי שבת, ויוצא לענין כלשהו, מפתחות וארנק בכיס, עט בכיס החולצה וכדומה – יש לאסור זאת עליו אפילו בשעות מוקדמות של ערב שבת, מחשש שמא ישכח ויצא. ואולי אפילו יש להפריז יותר ולהחמיר שלא להניח גם בשאר ימי השבוע חפצים שכאלה בכיסי בגדים – שמא ישכח ויצא. כמוכן, כל זה במקום שיש איסור טלטול דאורייתא, במקומות שבהם סומכים על עירוב, אזי הבעיה איננה קיימת, שכן אז הגזרה שמא ישכח היא רק סייג לאיסור מוקצה דרבנן, ויתכן שהיא "גזרה לגזרה" ואינה אסורה כלל.

⁵⁴ שבת יב ע"א

⁵⁵ אבות דרבי נתן נוסחא א פרק כה: כיון שראו חכמים שדעתו מיושבת עליו נכנסו וישבו לפניו ברחוק ד' אמות. אמרו לו רבי כסת עגולה והכידור והאימום והקמיע ותפילין שנקרעו מהו מקבלין טומאה. אמר להם מקבלין טומאה והטבילו אותן כמו שהן והזהירו בהן שהן הלכות גדולות שנאמרו למשה בסיני. המובן של הלכות גדולות כאן הוא הלכות שנאמרו למשה מסיני, ובודאי יש כאן משמעות של חשיבות, ואופייני לרבי אליעזר ליחס הלכות חשובות לסיני.

קטנות? אלא אמר רב נחמן אמר שמואל: תקנות קבועות שנו כאן.⁵⁶
 בסוגית שבועת השכיר, הגמרא מתקשה בהבדל שבין תקנות לבין הלכות,⁵⁷ וכן היא מתקשה ביחס שבין קטנות וגדולות. היה מקום לשאול גם אצלנו את שתי השאלות הללו, ביחס לדברי רב יוסף: האם מדובר כאן ב"הלכתא" או ב"תקנה", ומה שאמר "הלכתא רבתי" וכי נשמע מכאן "מכלל דאיכא זוטרתיה"?
 המפרשים בסוגייתנו לא הכריעו בשאלות אלה: רש"י, פירש בסוגית שבועת הנוטלין ש"הלכות גדולות" הן הלכה למשה מסיני. לפיכך העדיפה הגמרא לכנותן "תקנות", בידעה שאין אלו הלכות מסיני. כאן פירש אחרת: הלכתא רבתי - דבר גדול יש כאן להפרישו מאיסור שבת.⁵⁸
 האור זרוע מנסח שמדובר ב"סייג גדול":

א"ר יוסף הלכתא רבתי גבי שבת: כלומר סייג גדול עשו חכמים שצריך למשמש בבגדיו סמוך לחשיכה שמא יש לו מעות בכיס או שמא קשרן בכנף בגדו או שמא סכיני תלויה בחגורו או שמא מחט תחובה לו בבגדו כגון אם הוא רגיל לתפור מתוך שממשמש אם ימצא יסלקם מעליו ולא יבוא לידי עבירה.⁵⁹

גם מן האור זרוע לא משמע שהמעשה החיובי של בדיקת בגד פוטר מאיסור היציאה סמוך לחשכה. המהרי"ט בתשובותיו מזכיר את ההלכה הזאת כדוגמה למנהג:

... אין לבטל מנהגם אף על פי שלא מצינו שחשו חכמים בדבר מכל מקום נכון הוא ליזהר במצות. כדאמרינן בסוף פרק קמא דעבודה זרה ונשמרתם מכל דבר רע שלא יהרהר אדם ביום וכו', מכאן אמר רבי פנחס בן יאיר זהירות מביאה לידי זריזות, זריזות מביאה לידי נקיות. וגם אמרו בפ"ק דשבת הלכתא רבתי לשבת שיהא אדם ממשמש בבגדיו ע"ש עם חשיכ' וכל כיוצא בזה דין מנהג יש לו...⁶⁰

ה"הלכתא רבתי" נצטמצמה אצל המהרי"ט לדרגת מנהג טוב להרחיק מאיסור. ויתכן, שהמהרי"ט בכלל הבין זאת על דרך ההפלגה, שהיא כמעט לשון סגי נהור. כמו "קידושא רבא" של בוקר שבת, שהוא דווקא "זוטא", וגם כאן, אין הכוונה שזו הלכה חמורה ביותר, אלא רק ביטוי של שבח למעלת ההנהגה הזאת, אך אין להבינו כגדר של שעור החיוב.

מתוך העיון במפרשים ובפוסקים, קשה להכריע מה שיעורו של החיוב הזה. האם זו ממש דרישה מחייבת, ברמת תקנת חכמים, או שמא שאם אדם יודע שאין דבר בכיסו אינו צריך לבדוק, וזו אינה אלא עצה טובה.⁶¹
 האם חיוב האדם למשמש בכיסו בערב שבת דומה לחובה לבדוק חמץ בערב פסח? עד כדי כך שאם אין לו חמץ הוא גם מפזר פירוים? אמנם ודאי שבבדיקת חמץ מדובר במצוה גמורה דרבנן, שמברכים עליה ואין ספק שהמצוה שכאן פחותה ממנה בערכה.

ההשוואה בין שבת לחמץ איננה גוזמה בעלמא, שכן מצינו בפוסקים שכרכו את שני הדברים, ואף למדו מהלכות שבת להלכות בדיקת חמץ.

וצריך לבדוק בית יד של התינוקות שלא ישאר בו חמץ. וכן בבית יד שלו, מידי דהוה אהא דאמרינן הילכתא רבתיא לשבתא.⁶²

וכך מובאים הדברים בלשוננו של הגר"ע יוסף בשו"ת יחוה דעת, בעקבות המהרי"ט וייל:

הדבר ברור שחיוב בדיקת חמץ נוהגת בכל מקום שאפשר שהכניסו לשם חמץ... וכן צריכים לבדוק בילקוטי הילדים שהולכים לבית הספר, ובכיס הבגדים, פן נשאר שם חמץ. וכמ"ש בשו"ת מהרי"ט (סימן קצ"ג). [וסמך לכך כתב בשו"ת מהרי"ט שם מהגמרא (מס' שבת יב ע"א), תניא, חייב אדם למשמש בבגדיו בערב שבת. אמר רב יוסף, הלכתא רבתי לשבתא. (כלומר, תקנה גדולה יש כאן להפרישו מאיסור שבת, שמא ישכח ויוציא מרשות לרשות בשבת). וכ"כ בשמו הגאון רבי יוסף ענגיל בספר גליוני הש"ס (שבת יב ע"א). ע"ש].⁶³

⁵⁶ בבא מציעא קיב ע"ב, שבועות מה ע"א

⁵⁷ מרש"י משמע שהבין ש"הלכתא" משמע מסיני, ולכן דחתה הגמרא את האפשרות לפרש כך את ההלכה הזאת, כי כאן מדובר בתקנת חכמים, ולא בהל"מ. רש"י בבא מציעא דף קיב עמוד ב: הלכות גדולות שנו כאן - כאותם שמנו חכמים בנשבעין ונוטלין בשבועות (מד, ב): דשכיר ונגזל ונחבל וחנוני על פנקסו. הני הלכה נינהו - בתמיה: וכי הלכות למשה מסיני הם, והלא אינם אלא תקנות חכמים, כדמפרש התם. תקנות קבועות - ראוי לעשותן קבע לעקור עליהם דבר מן התורה, דמדאורייתא מי שיש עליו לשלם הוא נשבע, דכתיב (שמות כב) ולקח בעליו ולא ישלם, והכא שקלוה לשבועה מבעל הבית ושדיוה אשכיר.

תוס' מסביר מה הבעיה של הגמרא עם המושג גדולות: תוספות בבא מציעא דף קיב עמוד ב: מכלל דאיכא קטנות - אע"ג דבפרק השולח (גיטין דף לו.) אמרינן תקנה גדולה התקינו שיהיו מפרשין שמותיהן בגיטין וכן בהגזול קמא (ב"ק דף קג:) תקנה גדולה התקינו שאם יציאה יתירה על הקרן כו' לא פריך אלא הכא דקאמר שנו כאן דמשמע ולא במקום אחר.

⁵⁸ רש"י שבת דף יב ע"א

⁵⁹ אור זרוע ח"ב - הלכות ערב שבת סימן מא

⁶⁰ שו"ת מהרי"ט חלק א סימן צו

⁶¹ ראו בשלחן-ערך אורח-חיים רנב ב', ובנושאים הכללים. בעיקר דיונו המפורט של הפרי מגדים אשל אברהם סעיף כו, ובביאור הלכה.

⁶² שו"ת מהרי"ט וייל סימן קצג

⁶³ שו"ת יחוה דעת חלק א סימן ה

מסתבר שהלימוד משבת לפסח איננו על דרך השוואת הבדיקות הללו, אלא שהוא לימוד על דרך קל וחומר: ומה בשבת, שאינה אלא גזרה שמא ישכח החמירו כל כך, בפסח שזו מצוה גמורה, והיא באה למנוע ממש מאיסור חמור של בל יראה ובל ימצא. על אחת כמה וכמה, שיש חובה לבדוק בבגדים.⁶⁴

טו. קריאה לאור הנר

לא יפלה את כליו כו'. איבעיא להו: לא יפלה את כליו - ביום, שמא יהרוג, ורבי אליעזר היא. דתניא, אמר רבי אליעזר: ההורג כינה בשבת כאילו הורג גמל.⁶⁵ ולא יקרא לאור הנר שמא יטה. או דילמא: תרוייהו שמא יטה? - תא שמע: ... שמע מינה: דתרוייהו שמא יטה, שמע מינה.⁶⁶

מסקנת הגמרא היא, שאיסור פליית כינוסואיסור קריאה לאור הנר, איסור אחד הם, שסיבתו: גזרה שמא יטה את הנר.

כיון שהגמרא הסיקה שאיסור הפלייה בבגדים שייך לחשש הטית הנר, היא ממשיכה ומצטטת מימרא של שמואל הנוגעת לטיפול בבגדים לאור הנר:

אמר רב יהודה אמר שמואל: אפילו להבחין בין בגדו לבגדי אשתו.

מימרת שמואל מרחיבה את האיסור שבמשנה גם לפעולות אחרות שדורשות הבחנה ולא דווקא פלייה וקריאה. יש לשים לב שקיים הבדל משמעותי בין פלייה וקריאה לבין הבחנה בסוגים שונים של בגדים, כיון שפלייה וקריאה הן פעולות ממושכות הדורשות ריכוז ונקל לשכוח ולהטות בהם את הנר, בעוד שבחירת בגד אינה פעולה ממושכת ואינה דורשת ריכוז ברמה דומה. גם שמואל אינו מתכוון לאסור כל שימוש לאור הנר, שהרי ודאי שמותר לאכול לאור הנר, ואדרבה, זו עיקר מצוותו של נר שבת. ההבדל בין אכילה לאור הנר לבין קריאה לאור ברוך. לאכילה, יש צורך באור מפוזר ברחבי החדר, ואילו לקריאה יש צורך באור ממוקד. גם בימינו, אוכלים לאור נורה המאירה את החדר כולו, אבל קוראים לאור מנורת קריאה ממוקדת. לכן, החשש להטיה שייך בה במיוחד. שמואל בא לרבות, שכל פעולה המצריכה אור ממוקד, גם אם אינה ממושכת ולא מצריכה ריכוז מיוחד, נאסרה מחשש שמא יטה.

רבא מסייג את דברי שמואל:

אמר רבא: לא אמרן אלא דבני מחוזא, אבל דבני חקלייתא מידע ידיעי, ודבני מחוזא נמי לא אמרן אלא דזקנות, אבל דילדות מידע ידיעי.

הסתייגותו של רבא מורות שהדין של שמואל אינו איסור כולל על שימוש באור הנר, אלא הרחבה של דין איסור קריאה, לדברים דומים, הדורשים הבחנה. להבנתו של רבא, המימרא של שמואל מותירה מקום לשיקול נוסף, מה כלול הגזרה ומה לא, בהתאם לנתונים של השימוש בנר ומידת החשש שמא יטה.

לעומת זאת, מימרת רבה שלהלן, מורה לכאורה על תפיסת "שמא יטה" כאיסור כוללני:

ולא יקרא לאור הנר. אמר רבה: אפילו גבוה שתי קומות, ואפילו שתי מרדעות, ואפילו עשרה בתים זו על גב זו.

עיקרה של הלכה זו הוא בתוספתא, ר"א גולדברג מסביר שהיא קרויה על שם רבה משום שהמשך הדברים בגמרא נאמר מפי רבה, ולכן הכל מובא בשמו.⁶⁷ הלכה זו שבתוספתא מורה שהגזרה עומדת כאיסור עצמי ואין לחלק בה, גם במקום שבו אין כל חשש להטיה מתוך שכחה.

יתכן, שזו דוגמה נוספת לכך שאיסור שנוצר מתוך "גזרה שמא", הופך להיות איסור עצמאי, שלא כל פרטיו נובעים ישירות מן הגזרה. אילו היינו אומרים שהאיסור לקרוא לאור נר גבוה הרבה, הוא איסור שמא יבוא לקרוא לאור נר סמוך, ויטה, אזי היתה זו "גזרה לגזרה". על כך יש להשיב בסגנון הגמרא "כולה חדא גזרה היא", וכפי

⁶⁴ גם המושג "חייב אדם" איננו חד משמעי. יש חיובים גמורים: "חייב אדם לברך על הרעה כשם שהוא מברך על הטובה" (ברכות ט משנה ה), "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים" (פסחים י משנה ח), "ר' אליעזר אומר ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה..." (סוכה ב משנה ו), אבל יש אמירות שאין בהן חיוב גמור אלא מעשה טוב: כי אם עמדה מוסרית: "חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה" (תוספתא פסחים פרק י הלכה יא), ויש שהם הנחיות מוסריות בעיקר: "חייב אדם לעשות לו רב לחכמה" (אבות דרבי נתן נוסחא ב פרק יח), חייב אדם להיות אוהב את המלאכה ועוסק במלאכה (שם פרק כא).

⁶⁵ לא נדון בשעור זה בשאלה המפורסמת של איסור הריגת כינה בשבת.

⁶⁶ שבת יב ע"א

⁶⁷ תוספתא שבת פרק א: הלכה י"א: ...אין קורין בלילי שבת לאור הנר אפי' גבוה ממנו ואפי' בית אחר ואפי' עשרה בתים זה לפנים מזה אבל מסתכל הוא לתוך הכוס או לתוך הקערה ואינו חושש. הלכה יב: רבן שמעון בן גמליאל או' תינוקות מתקנין פרשיותיהן בלילי שבת לאור הנר. הלכה יג: אמר ר' ישמעאל פעם אחת קראתי לאור הנר ובקשתי להטותו אמרתי כמה גדולים דברי חכמי שאומרי'ן אין קורין בלילי שבת לאור הנר ר' נתן או' הטהו ודיי וכתוב על פנקסו ישמעאל בן אלישע הטה את הנר בשבת לכשיבנה בית המקדש יביא חטאת. סוגיית הגמרא כאן עוקבת לדברי התוספתא, ולכן קשה לשער שלא הכירוה. אבל אפשר לומר שרבה ידע את ההלכות שבתוספתא, מבלי שידע שזו הלכה תנאית מנוסחת כברייתא, ולכן לא ציטט ברייתא אלא אמר את הדברים כמימרא. זו תופעה ידועה שאמוראים מוסרים מאמר הלכתי שיש לו מקור תנאי, והם לא הכירוהו, שכן, אין האמוראים מכירים את כל המקורות התנאים שמחוץ למשנה.

שהסברנו לעיל, יש לפרש שיש כאן מערכת איסור אחת שלמה: איסור קריאה לאור הנר, מבלי להבחין עוד, אם הקריאה המסוימת במצב נתון יש בה חשש הטיה או לא.

אבל המשך השקלא וטריא בגמרא מסבך את הענין יותר:

חד הוא דלא ליקרי, הא תרי שפיר דמי. והתניא: לא אחד ולא שנים! אמר רבי אלעזר: לא קשיא, כאן בענין אחד, כאן בשני ענינים.

אמר רב הונא: ובמדורה אפילו עשרה בני אדם אסור.⁶⁸

השאלה המרכזית בפרשה זו של גזרות היא שאלת הגבולות של הגזרה. מהו שיקול הדעת, עד היכן חוששים ועד היכן לא. מן התוספתא נראה, שקיימת גזרה כללית על קריאה לאור הנר בשבת, ועל כן, כדברי רבה, גם אם הנר גבוה עשר קומות ואין אפשרות להטותו – אסור לקרוא לאורו. אולם לאור הברייתא המתירה לשניים לקרוא ולפי הסברו של רבי אלעזר, נראה שבמקום שהחשש להטיה לא קיים, אין איסור.

אמנם יש לדון מה בין עשר קומות לבין שנים שקוראים. וכי חוששים יותר שאדם יטפס להיטיב את הנר בגובה עשר קומות? אם נאמר, שגזרו עשר קומות אטו קומה אחת, הרי זו גזרה לגזרה, ועוד, שאם אומרים כך, אזי יש מקום לגזור גם על שניים אטו אחד.⁶⁹

מאמרי האמוראים אודות הברייתא מצמצמים את הכלליות של האיסור. יסוד הדברים מצוי כבר בתוספתא, במאמר שמתיר להסתכל לתוך הכוס או לתוך הקערה, ובמאמר של רבן שמעון בן גמליאל, המתיר לתינוקות לתקן פרשיותיהם לאור הנר. מתוך כך, עולות דעות שונות לגבי הגבול של האיסור: שניים שמזכירים זה לזה מותרים – אלא אם כן כל אחד מהם שקוע בענין אחר, ואינם מתנים דעתם זה על מעשיו של זה. אדם חשוב אינו רגיל להטות, אלא אם כן הוא "משים עצמו כהדיוט" כר' ישמעאל, ושמם רשאי להבחין בכוסות וקערות. מסקנה אחת כללית עולה מכאן, שקיימת הבחנה בהסתברות השימוש בנר בין פעולות שונות ובין אנשים שונים. ברור שאין איסור כולל להשתמש באור הנר, וסעודה תוכיח, שהיא עיקר מצוותו של נר שבת.⁷⁰ הוי אומר: החשש "שמא יטה" מהוה מרכיב מרכזי בעיצוב גדרי האיסור, אך אין הוא משמש כשיקול מכריע בכל מקרה פרטי שנידון למעשה.

כיצד עולים דברים אלו בקנה אחד עם הדעה שאין להקל אפילו בנר שבגובה עשר קומות?⁷¹

נראה לומר, שגזרת "שמא יטה" היא סיבת הגזרה, והיא גם משמשת קריטריון לקביעת גדרי הגזרה, אך אין היא מצויה בשימוש תדיר לכל פרט ופרט המובא לדיון.

הגזרה אסרה לעשות לאור הנר פעולות המצריכות התבוננות ממוקדת לאור הנר, ועלולות להיות כרוכות בדרך כלל בהטיה. בסופו של דבר, מה שנאסר הוא המעשים: קריאה, פליה, בדיקת כוסות או בגדים בדרך שמצריכה עיון. זאת ועוד, נאסר גם סוג מסוים של מצב, סיטואציה: כאשר שני אנשים קוראים ביחד, אין זו סיטואציה שמצויה בה הטיה. כאשר עשרה אנשים יושבים וקוראים ליד מדורה, מצויה בה ההטיה. הגזרה והאיסור יוצרים אקלים מסוים. והוא כבר דבר העומד לעצמו, בלי זיקה ישירה לחשש ההטיה המיידית. אדם היושב וקורא לאור הנר – זו פעילות שנתפסת ככרוכה בהטיה, ולכן היא אסורה גם לאור נר הנמצא במרחק שבלתי אפשרי להטותו.⁷²

טז. רבי ישמעאל והטית הנר

אמר רבא: אם אדם חשוב הוא מותר.

מיתיבי: לא יקרא לאור הנר שמא יטה. אמר רבי ישמעאל בן אלישע: אני אקרא ולא אטה. פעם אחת קרא ובקש להטות. אמר: כמה גדולים דברי חכמים, שהיו אומרים לא יקרא לאור הנר! רבי נתן אומר: קרא והטה וכתב על פנקסו: אני ישמעאל בן אלישע קריתי והטיתי נר בשבת, לכשיבנה בית המקדש אביא חטאת שמנה.

אמר רבי אבא: שאני רבי ישמעאל בן אלישע, הואיל ומשים עצמו על דברי תורה כהדיוט.⁷³

⁶⁸ שבת יב ע"ב

⁶⁹ ע"י בפירוש רבנו פרחיה, שמקשה כך ומתירן שכולה חדא גזרה היא.

⁷⁰ ע"י להלן בשעור על מצות הדלקת נר שבת

⁷¹ השוה עם הסוגיה לקמן קמ"ט א' ששם משמע שזו מחלוקת אמוראים, אם חוששים לשמא ימחוק את הכתוב במקום גבוה על הכותל. יתכן שהמאמרים כאן חולקים על רבה.

⁷² יש להקשות משנים שקוראים יחד, שם משמע שזו סיטואציה של הטיה, אלא שלא חוששים שמא יטה כי חברו יזכיר לו, הרי שההיתר לשבת המבוסס על כך שלא חוששים שמא יטה. אפשר ליישב שזו סיטואציה של התנהגות "מבוקרת" שבה אין האדם שוכח את עצמו ושוקע בריכוז המשכיח ממנו את המתרחש סביבו.

⁷³ שבת יב ע"ב

סיפורו של רבי ישמעאל מסופר בשתי גרסאות ויש לו שני פירושים. לפי גרסה אחת הוא היטה, לפי גרסה אחרת רק "ביקש להטות"⁷⁴

פשוט הסיפור בברייתא הוא, שר' ישמעאל נהג כשלמה המלך בשעתו: הוא ידע את האיסור ונימוקו, וסבור היה שאין חשש לגביו שישכח. מה שקרה הוא שהתברר שאדם אינו יכול לסמוך על עצמו, ובמקום שחכמים קבעו גדר, הגדר הוא מוחלט ותקף לכל. וראיה לדבר, שרבי ישמעאל עצמו כמעט ונכשל, או נכשל ממש. כשלמה המלך בשעתו.

אבל לפי המיקום של הסיפור בגמרא, בהקשר של דברי רבא על אדם חשוב, הענין מורכב יותר: רבי ישמעאל לא הרהיב עוז בנפשו לנהוג כנגד גזרת חכמים. אלא, סמך על שיקול להתיר המצוי בתקנה עצמה: איש חשוב אינו רגיל להטות ולכן התירו לו. מה שקרה הוא שמשום שרבי ישמעאל משים עצמו כהדיוט על דברי תורה, נהג כהדיוט ונכשל כהדיוט.

אם כן, רבי ישמעאל נהג כהלכה, אלא שהתעלם מן המקרה הפרטי המיוחד שלו. נמצא, שטעות היא לסמוך על גדרי הגזרה מבלי לשקול כל מקרה לגופו.

למעשה, הגמרא היפכה את המשמעות של מעשה רבי ישמעאל. בעוד שמן הברייתא משמע שרבי ישמעאל היקל לעצמו כנגד תקנת חכמים, כי סבר שהוא מקרה פרטי יוצא דופן, שרשאי להקל לעצמו, והמסקנה היא שאין להתיר לסמוך במקרים שכאלה, הרי בגמרא משמע שהוא היקל לעצמו, על פי גדרי התקנה, אבל איגלאי מילתא שהוא מקרה פרטי יוצא דופן לחומרה, שאינו רשאי לסמוך על התקנה הכללית.

לפי דברינו שלעיל, השאלה העומדת על הפרק היא מהי הסיטואציה של אדם חשוב הקורא בספר לאור הנר. האם העובדה שאדם חשוב אינו רגיל להטות, הופכת את המצב למקרה יוצא-מן-הכלל של הגזרה, בדומה לשנים שקוראים, או שהעובדה שאדם חשוב אינו רגיל להטות מתיר לו לקרוא לאור הנר, כי אין חשש שמא יטה.

יז. השמש בודק כוסות וקערות

תני חדא: שמש בודק כוסות וקערות לאור הנר.⁷⁵

ותניא אידך: לא יבדוק!

לא קשיא, כאן בשמש קבוע, כאן בשמש שאינו קבוע.

ואי בעית אימא: הא והא בשמש קבוע. ולא קשיא: הא בדמשחא, והא בדנפטא.

איבעיא להו: שמש שאינו קבוע בדמשחא מהו?

אמר רב: הלכה ואין מורין כן.

ורבי ירמיה בר אבא אמר: הלכה ומורין כן.

רבי ירמיה בר אבא איקלע לבי רב אסי, קם שמעיה קא בדיק לנהורא דשרגא, אמרה ליה דביתהו: ומר לא עביד הכי! אמר לה: שבקיה, כרביה סבירא ליה.

מחלוקת האמוראים נראית כמחלוקת בשעורי הגזרה, מתי חוששים ומתי לא חוששים להטיה. אך שוב, אפשר לומר שאין כאן בחינה של המקרה הפרטי אלא של אופן הגזרה, כשם שפעולה מן הסוג של יחיד קורא נאסרה, גם כשהנר בגובה עשר קומות, כך יש אומרים שבדיקת כוסות וקערות על ידי שמש אסורה, ויש אומרים, שפעולה זו אינה אסורה – זו היא המחלוקת בין המקורות התנאיים. האמוראים מציעים לפשר ביניהם, והם עושים זאת על ידי הבחנות המבוססות על מידות בחשש ההטיה ברמה הפרטנית.

יתכן, שמחלוקת האמוראים כיצד יש לנהוג עם השמש, נובעות מהמתח היסודי שקיים בסוגייתנו בין שני הקטבים – הקוטב של קבלת האיסור בהיקפו הרחב, מבלי להכנס לבחון בכל פרט ופרט אם יש בו חשש הטיה, מול הקוטב שמתייחס בעיקר לטעם האיסור, ורואה את האיסור לא בשימוש בנר, אלא בחשש שמא יטה את הנר.⁷⁶ ואפשר עוד, שהמחלוקת אינה תלויה ישירות בחשש שמא יטה, אלא בהבנת אופי פעולתו של השמש.

⁷⁴ זו מעין גרסה "מצונזרת" המבקשת להגן על רבי ישמעאל, שהרי "בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידם". אבל מנוסח הברייתא שכתב על פנקסו להביא חטאת שמנה, ודאי חייבים לקבל את הגירסה שהיטה ממש. והראשונים כאן דנו איך יתכן שאירעה תקלה לצדיק.

⁷⁵ בתוספתא משמע שמדובר על סתם אדם, שסועד לאור הנר, ולא בשמש. ההבדל ביניהם הוא כהבדל שהזכרנו לעיל בין אדם שאוכל לאור הנר, שלכולי עלמא מותר, ובכלל זה להתבונן במה שבכוסו ובקערותו, לבין השמש, שמבחינתו מדובר כאן בפעילות רצופה ומרוכזת של עיון בכלים, הדומה לפליית בגדים, ואסורה.

⁷⁶ כעין זה מצאתי בשו"ת שואל ומשיב, וז"ל: (שו"ת שואל ומשיב מהדרה א ח"א סימן כב) והנה בדברי ט"ז סי' קי"ט הנ"ל אמרתי לבאר דברי הש"ס בשבת דף י"ב דאמר רבא ואם אדם חשוב מותר ופריך מהא דאמר ולא יקרא לאור הנר שמא יטה אמר ר"י ב"א אני אקרא ולא אטה פעם אחת קרא וביקש להטות אמר כמה גדולים דברי חכמים שאמרו לא יקרא אדם לאור הנר והנה כמדומה שנדפס בשנות אליהו להגאון התנא מוהרא"ו וז"ל שדקדק מה זה שאמר כמה גדולים דברי חכמים וגם לא סיים מה שאמרו ולא יקרא לאור הנר שמא יטה וכאן לא סיים שמא יטה ואמר הוא ע"פ מה דאמרו מפני מה לא נתגלה טעמי המצות ששני דברים שנתגלה הטעם ונכשל בהם גדול הדור שלמה אמר ארבה ולא אסור ע"ש ולפ"ז גם כאן שאמרו שלא יקרא בשביל שמא יטה לכך רצה ר"י לומר אקרא ולא

יש סוגים של בדיקות שנראים מדוקדקים מדי, ו"אינם שבתיים" באופיים, כי הם מצריכים התבוננות מכוונת ומיקוד האור, ויש סוגים של בדיקות שנעשים מקופיא, תוך הסתמכות על האור הכללי בבית, ולכן הם נראים יותר הולמים לשבת.

יח. החזן והתינוקות קוראים לאור הנר

באמת אמרו החזן כו'.

והאמרת רישא רואה, מאי לאו לקרות? לא, לסדר ראשי פרשיותיו. וכן אמר רבה בר שמואל: אבל מסדר הוא ראשי פרשיותיו. וכולה פרשה לא? מיתבי, רבן שמעון בן גמליאל אומר: התינוקות של בית רבן היו מסדרין פרשיות וקורין לאור הנר! אי בעית אימא ראשי פרשיותיו, ואי בעית אימא שאני תינוקות, הואיל ואימת רבן עליהן לא אתי לאצלווי.⁷⁷

גם כאן אפשר לפרש על פי דרכנו, שהשאלה השניה במחלוקת ובדיון אינה מהו בדיוק שעור החשש שמא יטה בכל אחד מסוגי הקריאה של החזן עם התינוקות, אלא מהי הסיטואציה שנראית כסיטואציה בלתי-ראויה לקריאה לאור הנר, כי היא דומה לפעילות של חולין, באשר בדרך כלל היא כרוכה בשימוש בנר בדרך של הטיה ומיקוד. ומהי סיטואציה שאינה כזאת. קריאה מרפרפת בראשי פרשיות אינה מאופיינת כקריאה ממוקדת של חול, וגם קריאה של חזן עם התינוקות היא כזאת. במיוחד לפי הנימוק של הירושלמי, שהתינוקות אינם חפצים בהטיה וקיום האור לאורך זמן, כי הם רוצים למהר ולסיים.

זוהי, כפי שהסברנו לעיל, גם תמצית המחלוקת בין אביי ורבא בענין גזרה לגזרה: אביי רואה את הגזרה כמכלול, ואינו מחשב כל פרט ופרט, לכן אפשר לראות את המערכת כיחידה אחת, "כולה חדא גזרה", ואילו רבא, המשתמש בביטוי "היא גופה גזרה ואנן ניקום ונגזור גזרה לגזרה", אינו רואה את האיסור הכולל, אלא את ההתייחסות הישירה לסיבת הגזרה בכל פרט נדון. ולכן, כשחסרה התייחסות ישירה, אין לאסור לדעת רבא, כי זו הופכת להיות "גזרה לגזרה".

מכיון שגם רבא אינו כופר בכך שקיים מושג של "כולה חדא גזרה היא", חייבים לומר שאין מדובר כאן במחלוקת קיצונית, אלא במיקום שונה על הרצף שבין שני הקטבים של ההתייחסות לגזרה.⁷⁸ דומני, שחקירה זו ללמד על הכלל כולו יצאה: בכל תקנה וגזרה קיים מתח בין שני הצדדים הללו: התייחסות לגזרה כאל דין מחייב דרבנן, העומד בפני עצמו ואינו נדרש לסיבתו בכל פרט ופרט, לבין התייחסות לגזרה כתולדה ישירה של הסיבה, המחייבת בחינת כל פרט ופרט לאור סיבת הגזרה.

יט. לימוד לאור הנר בשבת

כשמתבוננים בגזרות חכמים מנקודת המבט של "גזרה שמא", במובן המצומצם של המושג, מפסידים את ההיבט הרחב של האיסור בשלמותו. לעיל הסברנו מהן ההשלכות של התמונה הרחבה של האיסור. כאשר הוא נתפס כאיסור העומד בפני עצמו, והוא מנותק, בפועל, מסיבת האסורות הראשונות. להתבוננות המרחיבה על איסור דרבנן, יש השלכות גם על הבנת המשמעות שלו. במקרה שלפנינו, בענין האיסור לקרוא לאור הנר, יש להבין שהמשמעות של האיסור היא סיכול האפשרות ללמוד תורה מן הספר בלילי

אטה אבל אם אמרו סתם לא יקרא לאור הנר לא יבא לידי מכשול וז"ח כמה גדולים ד"ח שאמרו לא יקרא לאור הנר. באמת שדפ"ח אבל אינו אמת דהא כל גזרת חז"ל הוא ע"י חשש והיו מוכרחים לומר הטעם של הגזרה אמת דמצינו כעין זה בע"ז דף ל"ה שלא רצה לגלות לו הטעם דעד יב"ח לא מגלין הטעם שמא יבואו לזלזל בהם אבל מ"מ אינו מכוון כ"כ בלשון. אך לפענ"ד נראה דיש נ"מ בזה לענין זה דהנה הט"ז כתב שוב כל שגזרו בשביל טעם י"ל דבמקום דל"ש הטעם לא גזרו אבל בגזרה כוללת כל ששייך הגזרה אסור וכ"כ בסיו' ער"ה באו"ח ס"ק ל"ג לפ"ז אם הטעם שלא יקרא בשביל שמא יטה א"כ אף באדם חשוב דל"ש הטעם י"ל דלא גזרו וכיון דכל עיקר הגזרה לא הי' על הנר רק שלא יטה וא"כ הגזרה הי' על האדם שהוא לא יקרא בשביל שלא יבא להטות א"כ באדם חשוב שאין דרכו להטות ע"ז לא גזרו אבל אם נימא דהגזרה הי' על הנר שלא יקרא לאור הנר א"כ אף אדם חשוב אסור דמ"מ אסור שלא יקרא לאור הנר ודוק היטב. ואף כי יש לפקפק מ"מ המעייין יראה שהחילוק שחלקתי בין אם האיסור על האדם שלא יבא להטות אזי יש לחלק בין אדם לאדם אבל אם סתם גזרו שלא יקרא לאור הנר ואסרו אור הנר לקרות בו אין האיסור תלוי באדם ושוב ל"ש לחלק משום לא פלוג והחילוק נכון וכמדומה שלזה נתכוין הט"ז שם ועי' בשבת דף קמ"ט גבי גזרה בשטרא לא מחלף ובכלל הסוגיא שם היה מקום לפי דברי הט"ז הנ"ל לחלק דבגזרה או בטבלא ופנקס מעולם לא התחילה הגזרה ולא דמי לגבוה עשרה קומות ועי' שם היטב בסוגיא ובתוס' שם. והשוה למהרש"ם, ח"ג סי' רנ"ב אות ג'. מש"כ להסביר איך יתכן שר' ישמעאל סבר להתיר לעצמו.

⁷⁷ שבת יב ב – יג א. בירושלמי יש הצעה משעשעת למדי, להתיר הקריאה של התלמידים: התלמידים מעדיפים שהנר יכבה, ויסתיים השעור.

⁷⁸ דרכנו בהרבה מקומות להציג מחלוקת לא כשתי עמדות מקוטבות, אלא כמיקום שונה של החכמים על רצף שבין שני הקטבים הקיצוניים. יסודה של הגישה בדברי הגמרא עצמם בכמה מקומות – שאין זה שכיח שחכמים יחלקו מחלוקת קיצונית מקוטבת. והסיבה השניה היא שמתוך השקלא וטריא שבגמרא ובראשונים מוצאים לעתים קרובות שאין הכרעה מלאה בנושא מסוים לקוטביות אחת, אלא יש שילוב של הכרעות שונות ועמדות שונות, המצויות בנקודות שונות על הרצף בין הקטבים. כך שניתן לשתי הגישות ביטוי מסוים, אך לא מלא, בהכרעת ההלכה ובמנהג.

שבתות. כשמסתכלים על האיסור מנקודת מבט זו, מבינים שהמשמעות שלו חורגת בהרבה מהענין ההלכתי המקומי של גזרת "שמא יטה", והיא משפיעה על כל הצביון של ליל שבת. אם חושבים על לילות שבת הארוכים של החורף, הרי שהאיסור הזה גרם ל"ביטול תורה" משמעותי ביותר! מסתבר, שאפשר היה לחיות בשלום עם הגזרה הזאת כל עוד עיקר לימוד תורה היה בעל-פה.⁷⁹ החל מתקופת הגאונים מוצאים התייחסות לשאלה הזאת שהטרידה מאד לומדי תורה. כך נמצא בתשובה שהשיב רב האי גאון לחכמי קירואן:

ונשאל לרבינו האי גאון ז"ל: ולא יקרא לאור הנר אמר רבה ואפי' גבוה שתי קומות, ומצאנו בפרושי אדונינו נטריה רחמנא דהלכתא כרבה. ומנהגנו כאן בקירואן בבתי כנסיות מתקבצין אנשים בכל ליל יום הכפורים ופעמים בלילי שבתות וקורין תהלים לאור העשישות במקראות. יש הפרש בין רבים בבית הכנסת ליחידים בבתיים או בין הנרות לעשישות או לא? ועוד ראינו לאדונינו במקצת תשובות כי שנים בענין אחד מותר, זה הענין המותר כמו פרשה שצריכין לשבת או חזנות שצריכין לאותה שבת, או כל דבר שרוצין התלמידים לקרות בתלמוד כמנהגם בחול כולן בענין אחד מותר או לא? כי יש מן הקדמונים שאסרו ילמדנו אדונינו.

וודאי כרבה, ואין אדם חלוק עליו. ושנים שקורין בענין אחד מותר דהכי סלקא שמעתא. ומילתא פסיקא אמרו שנים קורין בענין אחד וטעמא דמילתא דמינטרי אהדדי. וליכא למימר דהא מילתא בפרשה שהוצרכנו באותה שבת או בחזנות של אותה שבת, אלא כל ענין אחד מותר לשנים אפילו לימוד גמרא הכי סליק. אלא מיהו לא רגילי רבנן למיעבד הכי ולא חזי לנא ולא שמיע לנא דנקיטי נוסחא וגרסי בשרגא בלילי שבתא. ומאן דאסר לאו גמרא נקיט אלא סייג שוי במנהגא.⁸⁰

מנהגם של אנשי קירואן היה לקרוא במקראות בציבור בלילי יום הכפורים ובלילי שבת, וסמכו להתיר על כך ששניים קוראים בענין אחד. אבל לימוד של אדם פרטי נאסר. רב האי גאון מחזק את המסקנה ההלכתית ומוסיף עליה גם מסורת של מנהג: לא נהגו ללמוד גמרא בלילי שבת, גם לא בבית הכנסת ובית המדרש, וגם אם לומדים בחבורה ואין חשש הטיה כיון שמזכירים זה לזה, הדבר אסור ממנהג, משום סייג.

מובן, שמתבקשת שוב השאלה מדוע אין להחשיב סייג זה ל"גזרה לגזרה", ועל פי דרכנו יש לפרש, שגם זה סוג של "כולה חדא גזרה". ובלשון אחרת: האיסור לקרוא לאור הנר הוא איסור כללי, ולמרות שיש לו יוצאים מן הכלל, עדיין יש לו קיום גם במצבים שבהם אין חשש מיידי של הטיה. ובנוסף אחר: איסור הקריאה לאור הנר עיצב את צביונו של ליל שבת, כלילה שאין לומדים בו בעיון מן הספר, ומותר להשתמש בספר רק לצורך קריאה "טקסית" של בית הכנסת. קריאת התלמידים החוזרים על הפרשה, או קריאת תהלים ומקראות אחרים בציבור. אצל חכמי אשכנז היה הדבר שנוי במחלוקת, והיא מתוארת באור זרוע:

מתני' ולא יקרא לאור הנר: אמר רבא אפילו גבוה שתי קומות ואפי' גבוה שתי מרדעות ואפילו עשרה בתים זה ע"ג זה. וכתב ה"ר ברוך בר' יצחק בספר תרומות. מיהו תנאי ניהוה פ' שואל במילתיה דרבא ואף על פי כן נראה דהלכה כרבא דאסר אפי' גבוה הרבה עכ"ל. וכן כתב ה"ר משה מיימון אין פולין לאור הנר ולא קורין לאור הנר ואפילו גבוה שתי קומות ואפי' עשרה בתים זה על גבי זה והנר בעליה ולא יקרא ולא יפלה לאורה בתחתונה שמא ישכח ויטה עכ"ל. ובה"ג סידר ההוא דרבא לא ההוא דהשואל משמע שפוסק כרבא.⁸¹

עד כאן מביא האור-זרוע מדברי בעל התרומה, שהלכה כרבה שאסר אפילו בנר גבוה מאד. והוא מצרף לזה את פסקו של הרמב"ם ושל הבה"ג. העובדה שדעת רבא שנויה במחלוקת לקמן בפרק שואל איננה משנה את הפסיקה החד-משמעית כמותו, בעקבות ההלכה שבתוספתא ובסוגייתנו. אבל יש מבעלי התוספות שחלקו על הפסק הזה:

מיהו ריב"א ור"ת גרסי הכא רבה וכן ראיתי כתוב בשם פר"ח דגרסינן הכא רבה ונ"מ דלית הלכתא כזו הסברא דאסר היכי דמידלי כולי האי אלא הלכה כאביי ... לקמן בפ' שואל ... אלמא לאביי לית ליה טעמיה דרבה דסבר דאפי' גבוה שתי קומות חיישין שמא יטה. ... והלכה כאביי לגביה דרבה דאע"ג דקי"ל דאין הלכה כתלמיד במקום הרב פסקו הגאונים דמאביי ורבא ואילך הלכה כבתראי אבל אי הוה גרסינן רבא אז אין הלכה כאביי דהילכתא כותי' ביע"ל קג"ם ותו לא.

האור זרוע טוען בהמשך, שגם אם גורסים רבא, תהיה הלכה כאביי, כי רב ביבי סובר כאביי, ולכן אין פוסקים כאן לפי כלל המחלוקת הרגיל בין אביי ורבא.

סיבה שניה שמציע האור-זרוע שלא לפסוק כרבה, מפני ששיטה זו היא אליבא דרבי אליעזר, שהוא שמותי ואין הלכה כמותו. ולכן הוא מסיק:

⁷⁹ דברינו מיוסדים על ההנחה המקובלת במחקר, שעד תקופת הגאונים עיקרה של התורה-שבעל-פה לא נכתבה כלל, ובכלל זה המשנה והתלמוד. (יעקב זוסמן, תורה שבעל פה פשוטה כמשמעה: כוחו של קוצו של יו"ד, מחקרי תלמוד ג' א', (תשס"ה) עמ' 209 - 384)

⁸⁰ העתק מתוך ספר העיתים סימן קנח.

⁸¹ ספר אור זרוע ח"ב - הלכות ערב שבת סימן לב

ונראה בעיני דכל היכא דמדלי טפי מקומת אדם דשרי לקרות לאור הנר ולא חיישי' שמא יטה אבל היכי דמתתי אסור דחיישין שמא יטה.

כבר בשלב הזה ניכרת הנטיה של חלק מן הפוסקים האשכנזים להקל בקריאה לאור הנר. הרחבה נוספת של הקולא הזאת מבוססת על סעיפי היתר אחרים שבגמרא. ההיתר לשנים שקוראים יחד. וההיתר למי שמסדר ראשי פרשיותיו. משני היתרים אלה ייסד האור זרוע קולא רחבת היקף, שיש להקל בכל מקרה שבו יש איזה גורם שירתיע את האדם מלהטות או יזכיר לו את איסור ההטיה, וכן שיש להקל בכל קריאה ולימוד שאינם דורשים עיון ממושך בגוף הספר. המשמעות של קולת האור-זרוע היא היתר די רחב לקריאה מספרים בליל שבת, וזו רשימת קולותיו, בלשונו:

א. ודוקא יחיד אסור לקרות אבל שנים בענין אחד מותרין לקרות שאם אחד רוצה להטות חבירו מוחה בידו... אבל אם היו שנים קורין בשני ספרים ובפרשה אחת וכל אחד ואחד נותן לב לקריאת חבירו מותר מה לי בספר אחד מה לי בשני ספרים מאחר שנותנים דעתם זה לזה.

ב. וכל אלו הדרכים שלא בציבור. אבל בצבור אפילו יחיד בחד ענינא שרי מפני שאימת צבור עליו ואינו בא להטות. ותו דאי אפשר שלא יראה אחד מן הצבור וימחה בידו. הלכך בערב יום כפור מותר לכל אחד להתפלל בתפלותיו. וכן יום טוב שחל להיות בערב שבת מתפלל פיוט לאור הנר, אע"ג דמתנאי מפני שאימת צבור עליו.

ג. ומעשים בכל יום במלכותנו בארץ כנען⁸² בערב שבת בחופות מזמרים על השלחן בסדורי זמירות אע"ג דהנר מתנאי ולא חשו רבותינו לדבר זה.

ד. אבל בדבר שאדם שגור בו מותר לו לאדם לקרות אפי' ביחיד. ואע"ג דמתנאי וכגון שקורא ראש הפסוק או ראש הלכה והשאר גומר בע"פ ושוב מעיין ראש הדבר והשאר גומר בע"פ. כדאמר רבה בר שמואל אבל מסדר הוא ראשי פרשיות, פירוש: ראש הפרשה שהוא מעט יסתכל בספר ומתוך שפרשה שגורה בפיו נוח לו לסדר את השאר בלבו ובשיגמור פרשה אחת יחזור ויסתכל אותה פרשה שמתחיל אחריה ויסדרנה בלבו וכן כל פרשה ופרשה כך נראה בעיני הלכה למעשה, כדפרישית.

כנגד שיטתו המקילה של האור-זרוע, עומדת גישה מחמירה של רבנו ברוך, בעל ספר התרומה. דעתו של בעל ספר התרומה משנה את סדרי בית הכנסת באופן משמעותי:

א. ובי"כ רגילים לומר סליחות ותפלות לאור הנרות וקורין בספר יחידי התם אימת יה"כ עליו וגם אימת ציבור וגם צורך שעה להרבות תחנונים אבל ליל יום טוב שחל להיות בשבת אין החזן אומר מעריב ופיוט בתוך המחזור לאור הנר ביחיד. שאינו כל כך צורך לומר פיוט⁸³.

ב. וכן הדין כשיליל ראשון של פסח חל בשבת וחפץ לומר הגדה ביחיד. כו' אלא צריך שיקרא אחר עמו בספרו ולעיין איש שאינו יודע כלום או אשה עמו אינו מועיל ואם בעיוני ראש כל פרשה יודע לגמור כולה בחוץ טוב הדבר.

מחלוקת האור-זרוע ובעל התרומה מתמקדת בקריאות הטקסיות ביום טוב שחל בשבת. לדעת בעל התרומה, אין לומר פיוט על ידי החזן, ואין לומר הגדה ביחיד. ואילו האור-זרוע מתיר זאת.

משמע מדברי בעל התרומה, שההיתר שלו ביום הכפורים מבוסס גם על "צורך שעה להרבות בתחנונים"⁸⁴, אי אפשר לבטל את סדר תפילות ליל יום הכפורים, אבל לגבי אמירת ההגדה והפיוטים ביום טוב, אינו רואה סיבה

⁸² כך מכנים הראשונים את ארצות הסלבים.

⁸³ נוהג זה שלא לומר פיוט בליל יום טוב שחל בשבת התקבל במנהג האשכנזי. עיי' למשל במנהגים לר' אייזיק טירנא, מנהגי ליל הסדר. אבל הטור הכריע להקל בזה, באו"ח סי' רע"ה. ועיי' סיכום הדעות בב"י שם. וכן יש שנוהרו בקריאת ההגדה בליל פסח שחל בשבת: ספר מהרי"ל (מנהגים) סדר ליל שני של פסח אות ג': דרש מהרי"י סג"ל כדאירע ליל פסח בשבת אל יאמר אדם לחודיה ההגדה, רק חבירו יקרא עמו, דחיישינן שמא יטה. ואם אין לו חבר אשתו היודעת לקרא תקרא עמו. ואין מועיל עם אשתו המעיינת עמו תוך הספר אם לא יודעת לקרא. וכן הוא בפרנס סי' קכ"ח. ואם אין לו כל אלה או יש לו חבר עם הארץ אז יאמר להם תסתכלו בי אם אבא להטות תמחו בידי ותאמרו: שבת היום שבת היום. ואם אדם בקי הוא ורגיל בפסוקים דכשרואה התחלתם יודע סיומם לא צריך כל אלה דא"צ הטיה. וכנגד זה יש שהיקלו: בית יוסף אורח חיים סימן רעה אות ט': וכתוב בשבלי הלקט (סי' סד) בשם ה"ר בנימין על דברי בעל התרומה מ"ש בליל פסח שחל להיות בשבת וצריך לומר הגדה על השולחן וכו' אם כן מה יעשה תבטל מצות הגדה משום ספק שמא יטה ועוד אם התרנו תרי גברי בחד עניינא דאיכא למימר כל חד וחד נותן דעתו לקרות ואינו מרגיש בהטיית חבירו כל שכן שיש להתיר כשאין חבירו קורא עמו ובעיוני אשתו והא דנקט תרי גברי בחד עניינא רבותא קמשמע לן שאע"פ ששניהם קורין שרי וכל שכן אם האחד קורא והאחר מעיין בו ושומע ועוד דקריאת ההגדה בספר הוי כעיון ראשי פרקים דאין עם הארץ שלא תהא שגורה בפיו קצת וכדברי ה"ר בנימין נראה בעיני ע"כ: גישה דומה לקריאת ההגדה מצינו גם בשו"ת הרשב"א, ח"א סי' ר"מ.

⁸⁴ הרעיון של קולא לצורך, מיוסד על הירושלמי. לשונו של ספר העתים הנסמך על הירושלמי: גרסינן בירושלמי תני ר' חייא אבל מסתכל מה שבכוס ומה שבקערה ואינו חושש, אית דבעי מימר שהיא לשעה ואית דבעי מימר מפני הנקיות ומשום הסכנה. מאי נפיק מביניהון לקוב חזרין: מאן דאמר שהיא לשעה אסור, מאן דאמר מפני הנקיות מותר. ר' ירמיה סליק גבי ר' אסי, מזיג ליה כסא, שרי מסתכל ביה, אמרו ליה בני ביתיה: חמי מה עביד, אמר להו: דנהג בשיטות רביה, דתני ר' חייא: אבל מסתכל הוא מה שבכוס ומה שבקערה ואינו חושש. והאי דכתבינן לקוב חזרין, הכי אשכחן בנוסחא ירושלמי, ואפשר דהוי טעות סופר, ואפשר למהוי לקוב חזרין⁸⁴, כגון קניבות ירק. כלומר, איכא ביניהון לקוב חזרין לאור הנר, מאן דאמר 'מפני שהיא לשעה', כלומר, שמסתכל בקערה או בכוס לשעה בהעברת עיניו, אבל קניבות ירק צריך עיון גדול ואינו לשעה [ואסור]. (הלכות שבת סי' קנ"ז).

להתיר. אמנם, גם בעל התרומה הכיר את המקורות להקל, שעליהם סמך האור-זרוע, אך הוא לא סבר שיש סיבה מספקת לסמוך עליהם.

יתכן, שהיכוח בין בעל התרומה לבעל האור-זרוע, משקף שתי עמדות עקרוניות בדבר ההשלכות הרחבות של איסור "שמא יטה". בעל התרומה אכן מקבל שאיסור זה מעצב אופי אחר של ליל שבת, לרבות ליל שבת בבית הכנסת המשנה את צביונו מליל יום טוב בחול. ואילו בעל האור-זרוע מבקש לצמצם את האיסור רק לגבולות המידיים של חשש הטיה, בלא לאפשר לו להשפיע משמעותי על צביונו של ליל שבת, על קריאת המזמורים והפיוטים ולימוד התורה. ספר התרומה ממשיך בעצם את מסורת הגאונים, הרי"ף והרמב"ם, ואילו האור-זרוע מייצג גישה עקרונית אחרת, המצמצמת ככל האפשר את גזרת "שמא יטה" כדי לאפשר קיום סדרי בית הכנסת וסדרי הלימוד במיטבם.⁸⁵

בדורות מאוחרים יותר מוצאים קולא נוספת: לקרוא לאור נר של שעה. מכיון שבנר של שעה אין חשש שמא יטה באופן שמבעיר. המגן אברהם מציע קולא זו בזהירות:

וב"ח כתב בשם רש"ל דנהגו להקל לבדוק כלים וציצית ולקרות ההגדה בנר של שעה דליכא למיחש שמא יטה עכ"ל ואע"ג דאיכא למיחש שמא ימחוט או יחתוך ראש הפתילה כמ"ש הרב"י י"ל דהא אין איסור דאורייתא בזה ומיהו שלא לצורך יש להחמיר דהא י"א דכיובי הוי מלאכה דאורייתא כמ"ש סו"ט ש"ד ועס"י תקי"ד וראב"ן מיקל בנר של חלב כיון דמאיס עסי"ב.⁸⁶

אצל האחרונים כבר התפשטה הקולא הזאת עם המעבר לשימוש בנר "סטארין"

וכן כתב במשנה ברורה:

ומ"מ נ"ל דבנרות הטובים שלנו [שקורין סטארין] מותר לקרות לפניהם לכו"ע דלא שייך שמא יטה רק בדבר שדרכו להטות לפעמים בחול כדי שידלק יפה ובנר (סטארין) ידוע דאין צריך להטייה כלל לעולם וכ"ש דלא שייך בו שמא ימחוט דאורו צלול מאד ואין צריך כלל לזה.⁸⁷

מובן, שכיום נוהגים הכל לקרוא לאור החשמל, שהרי לא שייך בו כלל איסור הטיה. אם כי, יש מקום להבחין בין אור החשמל המאיר את כל החדר, שמעמדו כמעמד נר של שבת לענין סעודה, המותר בודאי, לבין מנורת קריאה, במיוחד אם יש בה כפתור שניתן להגביר או להחליש בו את כמות האור. הופעת המאור החשמלי

⁸⁵ גם בענין הקריאה בספר מצינו דעות חלוקות: בית יוסף אורח חיים סימן רעה אות [א (ב), ג] ד"ה הורב יכול: [א (ב), ג] ו' הורב יכול לראות [לאור] הנר וכו'. משנה בפרק קמא דשבת (יא). באמת [אמרין] החזן רואה מהיכן התינוקות קורין ופירש רש"י בחד לישנא חזן מלמד תינוקות ומפרש בגמרא (יב): מאי רואה מסדר ראשי פרשיות כלומר שרואה ראשי פרשיות בספר וקורא כל הפרשה על פה, ומה שכתב רבינו אבל לא יקרא כל הפרשה היינו דוקא מתוך הספר, וכך הם דברי הרמב"ם שכתב בפ"ה (הט"ו) שיש לרב לראות בספר לאור הנר ראש הפרשה שהוא צריך להקרותו וכך הם דברי סמ"ג (שם) והתרומה (שם) והגהות פ"ה (אות ס). ומשמע לי דראשי פרשיות לאו דוקא אלא כל שיועד הפרשה על פה ובקצת דברים צריך לראות בספר שרי דמאחר שאינו מעיין בספר תמיד אית ליה היכרא ולא אתי לאטווי. ומשמע נמי דשרי לסדר ראשי פרשיות אפילו בהוצאת דיבור וכן פירש רש"י (שם) מסדר ראשי פרשיותו ומריצן בפיו וכן נראה מדברי הפוסקים, ושלא כדברי הגהות אשיר"י (ס"ו) לא שכתב דעד כאן לא שרי לסדר ראשי פרשיות אלא שרואה ומחשב בלבו אך לא יקרא בהוצאת דיבור אבל כולה הפרשה לא ואפילו בהרהור בעלמא עכ"ל, ומכל מקום במה שאסר לראות כל הפרשה לאור הנר אפילו בהרהור בעלמא לא ראיתי חולק עליו ושעמא דמסתבר דפשוט הוא לאסור דהא איכא למיחש שמא יטה: ופרטי ההלכות למעשה בזה עי' בשו"ע וברמ"א ונו"כ בס"י רע"ה.

⁸⁶ מגן אברהם אורח חיים סימן רעה ס"ק ג. ר' שלמה קלוגר מצא שני כוונים אחרים של היתר ללמוד לאור הנר בליל שבת. התיר בנר שבעשית זכוכית, כיון שהזכוכית מהוה היכר לאיסור ההטיה (שו"ת האלף לך שלמה או"ח קט"ו) והתיר בנר שיש לו "שם לוואי", כגון 'נר שעה' או 'מיללעליכט', כיון שהוא נבדל מנר רגיל וזה עצמו הוי כעין היכר. מאבי מורי ז"ל שמעתי, שהיו רגילים להתקין נרות עבים ללילי שבת בחורף, והיה רגיל בצעירותו לקרוא לאור הנר שעות רבות, בלילי שבתות, בעמידה. ולא הסביר לי מדוע דווקא בעמידה. וכעת עלה על דעתי, שיתכן שהיה זה משום היכר למנוע "שמא יטה", אבל לא מצאתי לזה מקור כתוב, ולא זכיתי לשאלו לפשר המנהג ההוא.

⁸⁷ משנה ברורה סימן רעה ס"ק ד. ועי' גם בבאיור הלכה ד"ה לאור הנר, שטרח למצוא הצדקה לנוהג לקרוא לאור מנורות גז, שבהן יש חשש ממשי של הטיה, שכן האור ניתן לכונתן בהן. לענ"ה, יש לראות במאמץ של האחרונים להקל בלימוד לאור הנר גם ביטוי להתרחבות ההיקף של לימוד תורה מן הספר בבתים הפרטיים בזמננו. דבר שהיה פחות מצוי בימי הראשונים, גם מפני מיעוט הספרים לפני תקופת הדפוס, וגם מפני שכנראה הלימוד האישי מן הספר לא היה נפוץ בציבור הרחב כמו בימי האחרונים. טענה היסטורית זו זוקקת כמובן ביסוס רחב שאין כאן מקומו.

בשונה מענין הלימוד, בענין אמירת הפיוטים לא היקל, למרות שבבית הכנסת יש צדדי קולא ממשיים יותר מזמן הראשונים. מן הסתם כיון שהמנהג הרווח בבתי הכנסת האשכנזים היה שלא לאמרו: משנה ברורה סימן רעה ס"ק ח: ואפילו לדעת המקילין לעיל בנר של שעה וחלב הכא בבהכ"נ דשכיחי רבים יש להחמיר בכל גוונא שלא לומר הפיוטים משום לא פלוג דלפעמים יהיה נרות שמן ואיכא חשש איסור שמא יטה [תו"ש פמ"ג]. מצד שני, בבית הקל: ומש"כ לומר פיוטים ה"ה הזמירות שאומרים בשבת בבית אם לא מי שרגיל קצת בהם וכמ"ש ס"ט או שאומר לחבירו תן דעתך עלי שלא אטה: וכן לענין ההגדה: משנה ברורה סימן תעג ס"ק ב: ומותר לומר ההגדה בספר אף שהוא ביחודי ולא חיישנין שמא יטה כמבואר לעיל סימן רעה"ה ס"ט עי"ש: נמצא שנתהפכו היוצרות: בעוד שהראשונים הקלו בבית הכנסת שאימת רבים עליו והחמירו בבית, האחרונים החמירו בבית הכנסת משום "לא פלוג", ולא שינו מן המנהג, אבל בבית, נטו דווקא להקל. גזרת "שמא יטה" אחרת, שעומדת ביסוד משנת "במה מדליקין", היא האיסור להדליק בנר שאין אורו עולה יפה. אם בשל פגם בפחילה, אם בשל פגם בשמן. כאן האיסור רחב יותר, מכיון שאסרו כל הדלקה בנר כזה, ולא רק קריאה ועיין לאורו. בשעורנו זה לא נעסוק בענף זה של הגזרה. ועי' לקמן בשעור על הדלקת נר שבת.

חכמי הספרדים נטו פחות להקל בענין זה. עי' בתשובת שואל ונשאל, ח"א או"ח סי' ע"ו, לר' משה כלפון הכהן הגירבאי, שתמה על קולת המשנ"ב בנרות סטארין ומנורות גז, ונטה בתחילה להחמיר אף בקריאה לאור החשמל. אם כי, בחיבור מאוחר יותר הקל בזה. הגר"ע יוסף כרובי האריך ופירט את הדעות השונות של האחרונים בענין לימוד לאור החשמל: עי' בשו"ת יביע אומר, ח"א או"ח סי' ט"ז. וח"א או"ח סי' ל"ז אותיות א-ב. וביחוד דעת ח"ג סי' כ', ח"ו סי' כ', ובסופו של דבר הכריע לקולא.

שינתה הרבה מאורחות החיים של האדם המודרני, בשעות החשיכה. ובכלל זה, גם השלימה את התהליך שהתחיל כבר בימי הראשונים באשכנז, לאפשר לימוד וקריאה בלילות שבת באופן מרווח ביותר. נמצא, שבתחילה, בימי הגאונים, נתפס איסור הקריאה לאור הנר בצורה מלאה יותר, עד כדי כך שהנוהג הרגיל היה לוותר על הלימוד בספר בערב שבת. במונח מסוים, ראו בקריאה לאור הנר מעין "עובדין דחול" – פעולה או מצב ואיורה שאינה הולמת את השבת. בסופו של דבר, גבר כוחה של השיטה הרואה באיסור הקריאה לאור הנר ביטוי מידי של גזרת "שמא יטה", ולא איסור רחב היקף על השימוש באור הנר למטרות של עיון והבחנה מדוקדקת.

כ. אכילת הזב עם הזבה

משנתנו מנתה עם גזרות "שמא ישכח" של שבת גם את גזרת "הרגל עבירה" של הזב עם הזבה. נושא זה אמנם איננו שייך כלל למסכת שבת, אבל כיון ששעורנו מתמקד בהבנה רחבה של גזרות "הרגל עבירה", נקדיש פרק אחד גם לנושא זה. הגם שלא נמצא את כל ענין ההרחקות מנדה ועריות, המצריך דיון לעצמו בהקשרים של סדרי נשים וטהרות.

כיוצא בו לא יאכל הזב.

תניא, רבי שמעון בן אלעזר אומר: בוא וראה עד היכן פרצה טהרה בישראל, שלא שינו: לא יאכל הטהור עם הטמאה אלא: לא יאכל הזב עם הזבה מפני הרגל עבירה.⁸⁸ כיוצא בו, לא יאכל זב פרוש עם זב עם הארץ שמא ירגילם אצלו. וכי מרגילו אצלו מאי הוי? אלא אימא: שמא יאכילנו דברים טמאין. אטו זב פרוש לאו דברים טמאין אכיל? אמר אביי: גזרה שמא יאכילנו דברים שאינם מתוקנין. ורבא אמר: רוב עמי הארץ מעשרין הן, אלא: שמא יהא רגיל אצלו, ויאכילנו דברים טמאין בימי טהרתו.⁸⁹

זה חידוש בהלכות טהרה. "עד היכן פרצה טהרה!" לא היו צריכים לאסור לטהור לאכול עם הטמאה, כיון שההרחקה מן הטמאה היתה ברורה להם, ונצרכו לאסור רק טמא עם טמאה, מחשש הרגל עבירה. האיסור הנוסף במשנתנו הוא לאכול עם עמי הארץ, שמא יאכילנו דברים שאינם מתוקנים, וגם כאן, לא נצרכו לאסור על הטהור לאכול עם הטמא או אפילו עם עמי הארץ שמזלזל בטהרות, כיון שבזה היו מקפידים. אפילו יותר מאיסור ביאת זב על הזבה.⁹⁰

הבחנה זו, בין ההרחקה של הטהור מן הטמאה, שעליה היו כולם רגילים להקפיד, לבין הרחקת טמא מן הטמאה, שהחשש בה הוא לאיסור ביאה ולא לטומאה, ובה היו צריכים לגזור, היא הבחנה חשובה מעבר לאמירה המוסרית. מכאן משתמע, שהטהורים היו רגילים להרחיק מן הטמאות, ובכלל זה נדות וזבות, בשל בעיית הטומאה, ולפיכך לא נצרכו לגזור בזה במפורש גזרות של הרגל עבירה.

מאוחר יותר, כשחדלו טהרות בישראל, שוב לא ניתן להסתפק בהרחקה על בסיס טהרה, וגם בין הטהור לטמאה צריך לגזור גזרות "הרגל עבירה". על טיבן של גזרות אלה, ועל שרשם של דיני ההרחקות בנידה, נתחקה בהמשך הדברים.

כא. הוא בבגדו והיא בבגדה

איבעיא להו: נדה, מהו שתישן עם בעלה היא בבגדה והוא בבגדו?

אמר רב יוסף, תא שמע: העוף עולה עם הגבינה על השלחן ואינו נאכל, דברי בית שמאי. בית הלל אומר: לא עולה ולא נאכל. שאני התם דליכא דיעות.

הכי נמי מסתברא, דהיכא דאיכא דיעות שאני, דקתני סיפא, רבן שמעון בן גמליאל אומר: שני אכסניים אוכלין על שלחן אחד, זה אוכל בשר וזה אוכל גבינה ואין חוששין.

ולאו אתמר עלה, אמר רב חנין בר אמי אמר שמואל: לא שנו אלא שאין מכירין זה את זה, אבל מכירין זה את זה אסורים. והני נמי מכירין זה את זה נינהו.

הכי השתא התם דיעות איכא, שינוי ליכא. הכא איכא דיעות, ואיכא שינוי.⁹¹

⁸⁸ בתוספתא: "בוא וראה עד היכן פרצה טהרה שלא גזרו הראשונים לומר לא יאכל טהור עם הנדה, שהראשונים לא היו אוכלין עם הנדות". (תוספתא, שבת א יד)

⁸⁹ שבת יג ע"ב

⁹⁰ נראה שטהרה זו אינה רק לשבח אלא גם לגנאי, כידוע מן הסיפור בירושלמי יומא ב א, לט ע"ד: מעשה באחד שקדם את חבירו בתוך ארבע אמות של מזבח נטל חבירו את הסכין ותקעה בלבו... שרון כל עמא בכין, עד דאינון עסיקין בבכיייה, נכנס אביו של אותו התינוק, אמר להן: אני כפרתכם אדיין התינוק מפרפר ולא ניטמאת הסכין! מלמד שהיתה טומאה קשה להן משפיכות דמים לגנאי.

⁹¹ השינוי הוא שישנים בבגדה ובגדה, בניגוד לימי טהרתה, שדרכם הרגילה לישון בלא בגדים. וכך משתמע גם מפרק שלישי בברכות בענין קריאת שמע במטה, בעירום. וכן היא ההלכה בכתובות: "הוא בבגדו והיא בבגדה יוציא ויתן כתובה". לאור זאת, עולה השאלה

איכא דאמרי: תא שמע, רבן שמעון בן גמליאל אומר: שני אכסניים אוכלין על שלחן אחד, זה בשר וזה גבינה. ואתמר עלה, אמר רב חנין בר אמי אמר שמואל: לא שנו אלא שאין מכירין זה את זה, אבל מכירין זה את זה אסור. והני נמי מכירין זה את זה נינהו. התם דיעות איכא, שינוי ליכא, הכא איכא דיעות ואיכא שינוי. תא שמע: לא יאכל הזב עם הזבה משום הרגל עבירה. הכי נמי: דיעות איכא, שינוי ליכא.

הבנת הגמרא היא שאין לאסור הוא בבגדו והיא בבגדה כי יש בכך שינוי מדרך השינה הרגילה שלהם. זאת אומרת, שהבנת הגמרא היא שענין ההרחקה של הזב מן הזבה דומה לשאר גזרות שמא ישכח. וכך אכן משמע מפשוטה של משנתנו, הקושרת את ההלכה הזאת לקודמותיה, שאין בהן כלל ענין של עריות. החשש "שמא ישכחו" ויבואו לידי עבירה, שונה – מהופך ממש – מן החשש שמא יתפתו, מתוך חיבה וקירבה יתירה, להימשך לביאה. שכן גזרת "הרגל עבירה" מבוססת על שכחה וחוסר מודעות, ואילו החשש להתפתות לעבירה מבוסס דווקא על ערנות ומודעות. כאן חוששים מן השגרה, וכאן חוששים דווקא מן ההתעוררות והתלקחות היצר⁹².

מכאן עוברת הגמרא, לכוון השני, של חשש מקירבה של חיבה:

תא שמע: "ואל ההרים לא אכל ועיניו לא נשא אל גלולי בית ישראל ואת אשת רעהו לא טמא ואל אשה נדה לא יקרב", מקיש אשה נדה לאשת רעהו. מה אשת רעהו הוא בבגדו והיא בבגדה אסור, אף אשתו נדה הוא בבגדו והיא בבגדה אסור. שמע מינה.⁹³

ברייתא זו מעבירה את איסור בבגדו ובבגדה מהמישור של "הרגל עבירה" למישור של קרבה לעריות. הברייתא הזאת נראית כאסמכתא לאיסור דרבנן, שכן היא מתבססת על פסוקים ביחזקאל, שבהם אין כל רמז ל"הוא בבגדו והיא בבגדה". אמנם, יש בה היקש בין נדה לאשת רעהו. ולכן יש לומר, שברייתא זו נועדה ביסודה כדי להעתיק את איסורי הקרבה מ"אשת רעהו" לאשתו נדה. עם זאת, ההעתקה אינה שלמה, שהרי לא אסרו ייחוד באשתו נדה, ועוד כמה דברים, אבל עצם היסוד של איסור קרובה לנידה קיים כאן.

האיסור לקרב לנידה מצוי כבר בתורה, שהרי נאמר בפירוש "ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב", אלא שכנראה שאי אפשר לפרש שמדובר שם על "הוא בבגדו והיא בבגדה". מפני שהלאו של "לא תקרב", אפילו בעריות, מוסבר, גם לדעה המרחיבה ביותר, היא דעת הרמב"ם, כאיסור לקרב קרובה שיש בה חיבה של ביאה או דרך של ניאוף. שינה של איש עם אשתו במטתם הרגילה, הוא בבגדו והיא בבגדה, היא מעשה טבעי ורגיל שאין בו משמעות שכזאת. לעומת זאת, ברור שלישון עם אשת רעהו במיטה אחת זו קירבת ניאוף חמורה ביותר. את ההעברה של האיסור מאשת רעהו, לאשתו נדה, נצרכו לעשות באמצעות הדרשה מיחזקאל.

כב. קרבה של גילוי עריות

דרשה זו שנייה במחלוקת:

ופליגא דרבי פדת, דאמר רבי פדת: לא אסרה תורה אלא קרובה של גלוי עריות בלבד, שנאמר "איש איש אל כל שאר בשר לא תקרבו לגלות ערוה".

דעת ר' פדת היא שאין קרבה אלא גלוי עריות ממש. משמע, שהגמרא הבינה שהתנא דברייתא סובר שיש בעיה של קרבה לעריות גם בלא גילוי עריות.

נחלקו הרמב"ם והרמב"ן בעיקרו של איסור קרובה לעריות. הרמב"ם מונה "לא תקרב" כלאו דאורייתא ואילו הרמב"ן סבור שזה איסור דרבנן בלבד, שיש לו אסמכתא בכתוב.⁹⁴ אבל, כאמור, כאן גם הרמב"ם יודה ש"הוא בבגדו והיא בבגדה" איננו איסור דאורייתא. שהרי הרמב"ם מדבר על בפירוש על חיבת ביאה, ומעשים כגון חיבוק ונישוק.⁹⁵ אולי יש להבחין בין אשת רעהו, ששם שכיבה עמה על מיטה אחת, גם אם הוא בבגדו והיא בבגדה הוא קרובה של ניאוף, מה שאין כן באשתו, שבה בודאי אין להחשיבה כקרובה שכזאת, ולכן צריך את הדרשה מיחזקאל, לאסור גם באשתו נדה.

עולא כי הוי אתי מבי רב הוה מנשק להו לאחוותיה אבי חדייהו, ואמרי לה אבי ידיהו.

אם הנוהג ה"מודרני", לישון בבגדי שינה, הוא תוספת צניעות וקדושה או דילמא הוא חסרון בקירבה בין איש לאשתו. מקומו של דיון זה הוא בכתובות, ואכמ"ל.

⁹² עיי' הבחנתו של ה"תפארת ישראל" שהזכרה לעיל.

⁹³ שבת יג ע"א

⁹⁴ עיי' כאן בחידושי הר"ן ד"ה לא אסרה תורה.

⁹⁵ רמב"ם, ספר המצוות, לא תעשה שנג, רמב"ן בהשגות שם. רמב"ם, הלכות איסורי ביאה כא א', ומגיד משנה ושאר נושאי הכלים שם.

ופליגא דידיה אדידיה, דאמר עולא: אפילו שום קורבה אסור, משום לך לך אמרי נזירא סחור סחור, לכרמא לא תקרב. מאופן הצגת הדברים נראה שעולא לא חזר בו ממנהגו. יש הבדל בין ההתנהגות של עולא לבין המאמר ההלכתי שלו. מסתבר שעולא סבר כ' פדת. לכן התיר לעצמו לנהוג קירבה באחיותיו, כיון שלא סבר שיש בזה איסור. אבל הוראתו לכלל הציבור היתה "לך לך אמרינן לנזירא", שראוי להתרחק מכך. תוספות מסבירים, שעולא ידע בעצמו שאין לחשוש שיכשל באחיותיו.

כמובן, מתבקשת השאלה מה בין מנהגו של עולא לבין מעשהו של רבי ישמעאל בן אלישע, שאמר "אני אקרא ולא אטה". ההבדל הוא ברור: אילו היה איסור דרבנן על קירבה לאחיות, לא היתה מועילה לעולא שום ודאות אישית, שכן האיסור עומד בפני עצמו. וכל שכן אם היה סבור שיש איסור דאורייתא בזה. רק מפני שעולא סובר שאין איסור, ורק הנהגה ראויה היא להרחיק, יכול היה לומר שמי שאינו חשוד על הדבר ואין לו ממה לחשוש, יכול להרשות לעצמו לנשק לאחותו.

יתכן שיש לצרף לכך את הקביעה המקובלת של חכמים, שיצר הרע של עריות במשפחה בטל. או בלשון ימינו: יש טאבו על עריות במשפחה עד כדי כך שברוב גמור של המשפחות אין חשש לעריות בקירבת משפחה מן הדרגה הראשונה. לכן לא מקפידים על איסור ייחוד עם קרובות מדרגה ראשונה: אם, בת ואחות. ממילא מובן, שגם ההרחקה של עולא לא נצרכת.⁹⁶

כג.לא תקרב לנדה

הסוגיה ההלכתית הושלמה על ידי שני סיפורים, סיפורו של עולא מחד, המטה לכף קולא, בקרובות המשפחה מן המעגל הראשון, וסיפורו של התנא דבי אליהו – המטה לכף חומרא, בנדה:

תני דבי אליהו:

מעשה בתלמיד אחד ששנה הרבה וקרא הרבה, ושימש תלמידי חכמים הרבה, ומת בחצי ימיו.

והיתה אשתו נוטלת תפיליו ומחזרתם בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, ואמרה להם: כתיב בתורה (דברים ל) כי הוא חייך ואורך ימך, בעלי ששנה הרבה וקרא הרבה, ושימש תלמידי חכמים הרבה מפני מה מת בחצי ימיו? ולא היה אדם מחזירה דבר.

פעם אחת נתארחתי אצלה והיתה מסיחה כל אותו מאורע.

ואמרתי לה: בתי, בימי נדוּתך מה הוא אצלך?

אמרה לי: חס ושלוּם, אפילו באצבע קטנה לא נגע בי.

בימי לבוּיך מה אצלך?

אכל עמי, ושתה עמי, וישן עמי בקירוב בשר, ולא עלתה דעתו על דבר אחר.

ואמרתי לה: ברוך המקום שהרגו, שלא נשא פנים לתורה,

שהרי אמרה תורה (ויקרא יא/ח) ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב.

כי אתא רב דימי אמר: מטה חדא הואי.

במערבא אמרי, אמר רב יצחק בר יוסף: סינר מפסיק בינו לבינה.

לסיפור של התנא דבי אליהו, עוד הוספיפה הגמרא השלמה, שאפילו אם הקירבה היתה רק בשינה במטה אחת ואפילו סינר מפסיק – גם כן אסור.

המעין בסיפור החרף הזה רואה שהאיש עבר, לפי לשון הברייתא, על איסור תורה של "לא תקרב". דבר זה נעשה על ידי ש"שן עמה בקירוב בשר". קירבה שיש בה חיבת ביאה. על הסיפור הבסיסי, התנאי, מוסיפים רב דימי ורב יצחק בר יוסף האמוראים, עוד נופך שיתאים להלכה העולה מסוגייתנו. הם מצריכים גם מיטה נפרדת ואוסרים במיטה אחת, אפילו הוא בבגדו והיא בבגדה.

ניכר שיש לפנינו בסוגיה מעבר מכיוון מגזרת הרגל דבר לכיוון של גזרת עריות. כוון זה איננו מתאים לאמור במשנה עצמה, וצריך ביאור ממה הוא נובע.

אפשר להציע פירוש כזה:

במקורות התנאים, לא מצאנו שחששו להרגל עבירה של הטהור עם הטמאה. כמאמר הברייתא: "פרצה טהרה בישראל". ההרחקות שבמשנה, שעניין הרגל עבירה, הן הרחקות משגרת חיים משותפת, בין שני טמאים. הפתרון להן הוא תזכורת. 'שינוי' בהתנהגות שימנע שכחה.

⁹⁶ יש לדון: אם לא אסרו ייחוד בקרובות ראשונות, אזי יש לומר שיתכן שגם לא אסרו קריבה. ואין זאת אומרת שאין איסור קריבה לגבי שאר עריות. כגון אשת רעהו.

הלאו, או האיסור דרבנן של "לא תקרב", נאמר ביחס למעשים שיש בהם חיבה ואפשרות להתעוררות התאוה והיצר. איסורי "לא תקרב", נאמרו ביחס לאדם ואשה האסורה לו, אם זו ערוה או אשתו נדה. אבל לא נאמרו ביחס לאדם ואשה האסורה לו. אם בערוה מדובר, הרי שאין שם מקום להרגל עבירה, אלא להתפרצות של תאוה עבירה. ואם באשתו נידה מדובר, הרי ההרחקה נעשתה כבר מצד הרחיקת הטהרות. כל זה היה נכון, כל עוד "פרצה טהרה בישראל". אולם משעה ש"בטלה טהרה מישראל" השתנו הדברים. ה"טהור" והטמאה דינם מעתה כטמאה עם הטמאה, ולכן גם לגביהם נוהגת ההרחקות של השגרה. משמע, כל עוד היו הרחקות הטומאה קיימות, לא היה צריך לאסור מגע, אכילה משותפת וכדומה, עם הנדה, מכיון שכל פעולה כזאת, עוד קודם שמגיעים לרמת קירבה של "הרגל עבירה", כבר מנועה מהם מצד זיהרותם בטהרות. כשנתבטלו הטהרות, נשארו ההרחקות על מכונן: מעתה הסיבה שלהן היא אחרת, לא מפני הטומאה, אלא מחשש "הרגל עבירה". נמצא, שהחשש להרגל עבירה התרחב בהרבה, עד כדי כך שהוא מכיל את עיקרי ההרחקות מן הטומאה.

ביטול תפיסת הטומאה מן הנדה והתמקדות בתפיסת האיסור היה תהליך ממושך. והוא לא פסק מייד עם הפסקת השמירה על טהרות. גם בתקופת הגאונים והראשונים, גם בחוץ לארץ, כשלא היתה שום משמעות לטהרה, שכן הכל היו טמאי מתים, עדיין נהגו להתייחס לנידה כטמאה שיש להתרחק ממנה ולהרחיקה מן הצבור.⁹⁷ במצב הזה, כאמור, כשהנידה מרוחקת ומובדלת, אין צורך לצוות על הרחקות ממנה. אולם, משפחתה ההתייחסות לנדה כטמאה, הועתקו ההרחקות מעולם הטהרות לעולם האיסורים. חלקן תורגמו ל"הרגל עבירה", וחלקן תורגמו ל"דרך חיבה", שכאמור, היא גזרה מהופכת לה. העוקב אחרי התהליך של התרבות ההרחקות בנידה, חייב להעמיד כנגדן את התמעטות היחס לנדה כטמאה. ביאור הדבר הוא, שהחמרה בדיני ההרחקות משמרת בעצם את אופי היחסים בין האיש ואשתו הנידה בעולם של טהרות.⁹⁸

אפשר ללמוד מכאן שני עניינים חשובים בהבנת תולדות ההלכה:

א. התופעה של התרבות החומרות בהלכות הרחקות בנידה איננה נובעת מנטיה של הפוסקים להתרבות בחומרות בעלמא. אנו מכירים תחומים אחרים שבהם ניכרת מגמה הפוכה בדיוק. ובדוגמה כזאת עסקנו בפיסקה הקודמת, בענין שימוש באור הנר.⁹⁹ "אין לדמות גזרות חכמים זו לזו"¹⁰⁰ לא נאמר מפני השרירותיות של גזרות חכמים, אלא מפני שלכל גזרה יש את המשמעות והמטרות האופייניים לה, ולכן מערכת ההלכות שלה עוצבה באופן שיהלום את מטרותיה.¹⁰¹

ב. התופעה הזאת נובעת משימורו של אורח חיים עתיק יומין, שבו הנדה מרוחקת מבעלה ריחוק גמור. היות והסיבה ההלכתית הרשמית להרחקה זאת בטלה עם ביטול האפשרות לשמור על דיני הטהרות, הצורך הרוחני בהרחקה זו, שהוא השורש הפנימי של דיני הטומאה, לא בטל. ולכן נמצא אפיק אחר לשמור – אפיק ההרחקות מפני הגזרות. נמצא, שכפי שכבר הראינו לעיל, הגזרה איננה משקפת תמיד את מהות האיסור, אלא היא מהוה

⁹⁷ ראו לדוגמה דברי הרמב"ן בפרשת תזריע, ויקרא יב ד. וכנגדו דיונו של רב שרירא גאון בתשובות גאוני מזרח ומערב סימן מד. ועי' שלחן ערוך אורח חיים פח א, בהגהת הרמ"א.

⁹⁸ בעולם של טהרות היתה האשה הנידה מרוחקת מבעלה ריחוק גמור, ובכלל זה גם הזבה והיולדת, עד כדי כך שהיתה חיה מחוץ לבית. זהו אורח חיים שנשתמר בכמה עדות עד סמוך לדורנו ממש.

⁹⁹ אין שום הצדקה לתלות את ההבחנה בין שתי הגזרות בכך שגזרת נר שבת מגבילה את הגברים וגזרת נידה מתייחסת לנשים. זהו הבל גמור, גם מפני שההבחנה בין מגמות של קולא וחומרה בהלכות שונות איננה חופפת להבחנה מגדרית, ואנו נתקל במסכת שבת באיסורים שהוטו לכוון חומרה ואחרים לכוון קולא, בלי שום זיקה שכזאת. וגם מפני שהרחקת הנדה איננה רק בעייתה של האשה, כפי שאוהבים לנסח את זה מנקודת מבט פמיניסטית. ההנחה הפמיניסטית היא שכביכול, הבעל הוא כמת שאינו מרגיש, לא בצערה של אשתו, מחד גיסא, ולא בצורך לקירבה אליה בימי נדוטה, מאידך גיסא. לדוגמה, הצורך של הבעל לתמוך באשתו היולדת אינו אמור להיות פחות מהצורך של האשה להתמך בו. זה וזה נדחים מפני תפיסת הטומאה – בימי חז"ל, ומפני הלכות ההרחקות בימינו. כשם שדיני הטומאה בימי הבית לא ראו ביולדת פסול ופגם (ולראיה – כנגדם עומדים ימי טהרה), כך גם דיני ההרחקות בימינו אינם משקפים התייחסות מזלזלת לנפש האדם, שיתאוו זה לזו עד כדי כך בעודה בימי לידתה. אלו ואלו, דיני הטומאה ודיני ההרחקות, אינם אלא מסגרת לעיצוב מערכת הקירבה והריחוק בין איש לאשתו, בזמנים שונים של החיים. והדברים עוד טעונים ביאור רחב, ואכמ"ל.

¹⁰⁰ תורה ומנא תימרא, חולין קד א', ש"ך חושן משפט שפו א.

¹⁰¹ כיום, נראה לי מתוך הפרסומים הנפוצים בענייני "צניעות", שורר בציבור בלבול גמור בין האיסורים השונים ומקורותיהם. דיני הרחקות בנידה, שיסודם ב"הרגל עבירה", מתערבבים עם דיני "לא תקרבו" בעריות, ואלו ואלו מתערבים גם הבעיה של "איסור הרורה", שיסודו ב"ונשמרת מכל דבר רע" ובחשש שההרורה יביא לידי הו"ל ולא לעבירה עם הערוה. כל אלו הוכנסו ל"תיבה" אחת שהוטו שלה לקוח מלשונם של הטור והשו"ע באה"ע סי' כ"א: "להתרחק מן הנשים מאד מאד". הנטיה לטשטש את גדר האיסורים על מנת לחזק את ההקפדה בענייני צניעות לא תמיד משיגה את מטרותיה. כבר לימדנו החזון-איש ב'אמונה ובטחון', ש"מוסריות" שאיננה מיוסדת על דיוק בהלכה עשויה להתהפך לאי-מוסריות. החזון-א' עסק בעניינים שבין אדם לחבירו, אבל נראה שדבריו נכונים גם לענייני אבן העזר. וד"ל.

עילה ליצירתו, או גדר להגדרת פרטיו. המשמעות הערכית של האיסור דרבנן עשויה להיות רחבה יותר מן המשתמע מלשון הגזרה המצומצמת.

כד. "כמה גדולים דברי חכמים"

רבי ישמעאל מתפעל מגזרת "שמא יטה" והאיסור לקרוא לאור הנר באמרו "כמה גדולים דברי חכמים".¹⁰² המסקנה העולה מפרק זה היא, שגזרות דרבנן אינן יכולות להתפס רק כסרח עודף של איסורי תורה. בהרבה מקרים, הגזרה היא בסיס למערכת איסורית, המעצבת דפוס התנהגות שלם בתחום מסוים. הגזרות שדננו בהן בפרק זה, וכולן נזכרו בסוגייתנו, הן בעלות משקל חשוב בעיצובם של אורחות חיים, אשר אף כי יסודם במצוות התורה, הרי הן חורגות הרבה מעבר לכך.

גזרות ה"שמא ישכח" של ערב שבת הן חלק ממערכת הלכות דרבנן המעצבות את אופיו של יום ששי אחר הצהרים. מן התורה, יום ששי הוא חול גמור עד שקיעת החמה, ואילו מדרבנן, בצרפנו את שלמדנו בשעור הקודם עם שלמדנו בשעור הזה ועם מה שעוד נפגוש בפרקים הבאים, יום ששי מן המנחה ולמעלה מתעבב כ"שבת קטנה" – ביטוי מועתק מן הביטוי "מועד קטן" ביחס לחול המועד.

אפשר לומר, שייחודו של יום הששי מופיע כבר בתורה, בפרשת המן: "והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו" – כפי שיבואר להלן בשעור בענין הכנה. חכמים הוסיפו לו גם צביון של קדושה, מעבר לפעילות ההכנה לקראת שבת.

גזרות הטלטול וההוצאה בכרמלית מעצבות רשות שלישית, שאיננה קיימת בכלל בתורה. רשות שיש לה דיני רשות הרבים, אך ביחס לרשות הרבים עצמה היא נחשבת לכרמלית. כפי שנתבאר בשעור השני. גם כאן, יתכן שהיסוד מן התורה לקיומה של רשות זאת הוא בכך שהתורה אסרה על טלטול ברשות הרבים הסמלית, שמייצגת את מחנה ישראל במדבר, אבל כשבאים לתרגם את הדברים למציאות ריאלית, ראו חכמים צורך להרחיב את הגבולות של הרשות דאורייתא ולאסור גם את הרחוב והסימטה העירונית, את צידי השוק ואת השדה והבקעה, הים והמדבר, שהם מרחב שאמור להיות מחוץ לתחום החיים של האדם בשבת, בבחינת "אל יצא איש ממקומו".

גזרות "לא יאכל הזב עם הזבה" מפני הרגל עבירה, מצטרפות לאיסור של "אל אשה בנדת טומאתה לא תקרב", שאף הוא, לדעת חלק מן הפוסקים, איסור דרבנן – והן מעצבות את היחס לנידה כאשה מרוחקת. "שכן בכרכי הים קורין לנדה 'גלמודה'. במקרה הזה, החליפה מערכת ההרחקות דרבנן את ההרחקה המקורית, דאורייתא, שנהגה בימים שנהגו דיני טהרות בישראל

ההבנה הזאת של הגזרות מגמדת את ערכן של הטרוניות הנשמעות לעתים כנגד ריבוי החומרות בענפים מסוימים של איסורי דרבנן. התבוננות על איסור דרבנן כעל סייג לדאורייתא בעלמא, מעוררת באמת את התמיהה, עד היכן הרחיקו את הסייגים ומפני מה חששו כל כך. אבל אם רואים את האיסור דרבנן כמערכת שלמה שתפקידה לעצב סגנון התנהגות ותפיסה רעיונית ומעשית מסוימת, אזי ריבוי החומרות אינו נתפס כמגדל קלפים של גזרה על גבי גזרה, אלא כמגדל בנוי ויציב, ומועבב לתלפיות, של תורה שלמה מדברי חכמים. כשם שאין רואים ב"בין המצרים" או בחנוכה אוסף של חומרות, אלא מערכת המעצבת את הזמן המקודש מדברי חכמים, כך יש להתייחס להרחקות הנידה או לעולם ה"שבות" בשבת. מובן, שעל פי כללי ההלכה עצמם, כשמדובר על מערכת של מצוה דרבנן, יש מקום לקולות שאינן קיימות בדאורייתא, כגון: ספיקא דרבנן לקולא. אולם אין מקום לדרישה גורפת לקולות הנסמכת על בטחון ש"אני אקרא ולא אטה" וכיוצא באלה. "כמה גדולים דברי חכמים" לא רק במובן שידעו לחזות את הסיכון שאפילו גדולים כרבי ישמעאל יכולים להכשל בו, אלא עד כמה דברי חכמים טעונים במשמעות "גדולה" ואינם קפדנות נוקדנית של "שמא" ו"שמא דשמא".

¹⁰² הביטוי מופיע בהקשרים שונים ובמובן דומה – כשמתברר לחכם שתקנת חכמים או כלל שקבעו אכן הולם את המציאות, הטבעית או הפסיכולוגית. ע"י תוספתא יבמות יד ה', תוספתא כלים בבא בתרא א ב-ג.

