

בענין דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו

א. מחלוקת הרמב"ם והראב"ד

אם בעינן ב"ד הגדול בחכמה ובמנין

ורב יוסף אמר, אף מתקנת רבן יוחנן בן זכאי ואילך ביצה אסורה. מ"ט, הוי דבר שבמנין, וכל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו.

[ביצה ה.]

סתימת הלשון של 'צריך מנין אחר להתירו' מורה דאף ב"ד שאינו גדול בחכמה ובמנין כב"ד הראשון יכול לעמוד למנין להתיר את האיסור שנקבע ע"י המנין הראשון. לעומת זה, המשנה בעדיות (א:ה) קובעת "שאינן ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו עד שיהיה גדול ממנו בחכמה ובמנין." [1] ולכאורה היה נראה ששני דינים נפרדים שנו כאן, דמתני' דעדיות מיירי כגון שעדיין קיימת הסיבה שבשבילה נתקנה התקנה הראשונה אלא שהב"ד השני בא לבטל את התקנה מפני שחולקים עליה מבחינה עקרונית, אז הוא דבעינן גדול בחוב"מ. לעומת זה, בסוגיין מדובר באופן שכבר בטל טעם התקנה ובכה"ג סגי ב"ד אף שאינו גדול בחוב"מ. זוהי באמת שיטת הראב"ד וכמו שיתבאר, ומ"מ צ"ב גדר ב' הדינים הנ"ל. הנה ז"ל הרמב"ם (הל' ממרים ב:ב),

בית דין שגזרו גזרה או תקנו תקנה והנהיגו מנהג ופשט הדבר בכל ישראל, ועמד אחריהם בית דין אחר ובקש לבטל דברים הראשונים ולעקור אותה התקנה ואותה הגזרה ואותו המנהג, אינו יכול עד שיהיה גדול מן הראשונים בחכמה ובמנין, היה גדול בחכמה אבל לא במנין, במנין אבל לא בחכמה, אינו יכול לבטל את דבריו, אפילו בטל הטעם שבגללו גזרו הראשונים או התקינו אין האחרונים יכולין לבטל עד שיהיו גדולים מהם. [2] למדנו מדברי הרמב"ם שאף באופן שבטל טעם התקנה (דומיא דסוגיין) בעינן דוקא ב"ד הגדול מן הראשון בחוב"מ. וכנראה שהרמב"ם יפרש לישנא ד'צריך מנין אחר להתירו' דר"ל ב"ד הגדול בחוב"מ. נמצא שלפי הרמב"ם, הכלל של 'דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו' זהה עם הכלל השני במשנה דעדיות. וצ"ל לפ"ז דמה שהוצרכו בסוגיין לילפותות מיוחדות ללמד על הכלל הזה הוא משום דהייתי סבור דהיכא שבטל הטעם בטלה התקנה מאליה וא"צ שום מנין אחר, קמ"ל שאין לחלק בהכי וממילא הדרינן להכליל שא"א לעקור תקנת ב"ד אלא ע"י ב"ד אחר שגדול בחוב"מ. כן היה נראה לכאורה בדעת הרמב"ם.

בניגוד לשיטת הרמב"ם, הראב"ד בהשגותיו סובר אחרת. הוא משיג על הרמב"ם ממה דאיתא בסוגיין שנתבטלה התקנה של 'עיסור שוקי ירושלים בפירות' (ר"ל שבתוך מהלך יום אחד יש חיוב להביא כ"ר לירושלים ולא לפדותו) ע"י ריב"ז משום שלאחר החורבן בטל טעם התקנה. וממה שנצרכה תקנה מיוחדת של ריב"ז בכדי לבטל תקנה הראשונה אע"פ שבלא"ה בטל טעמה למדו בגמ' ש'דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו'!

קושיית הראב"ד מבוססת על ההנחה שריב"ז לא היה גדול כראשונים וא"כ מוכח מהגמ' דהיכא שבטל הטעם א"צ ב"ד הגדול בחוב"מ. וראה בכס"מ שמבאר שהרמב"ם בהכרח יחלוק על הנחה הנ"ל ויסבור שאכן היה ריב"ז גדול מב"ד הראשון בחוב"מ (והוא מביא לזה כמה סמוכים) וממילא קושיית הראב"ד מעיקרא ליתא. [3] עכ"פ חזינן לדעת הראב"ד שהמנין שצריך להתיר איסור שבטל טעמו א"צ להיות גדול כמנין הראשון וסגי באיזה ב"ד שיהיה וכמו שהוכיח מהא דריב"ז שלא היה גדול כב"ד שלפניו.

ב. ביאור במחלוקת הרמב"ם והראב"ד:

חקירה בגדר מה שצריך מנין להתיר

עלינו לעמוד על נקודת המחלוקת שבין הרמב"ם והראב"ד, ועלינו להבין לדעת הראב"ד טעם החילוק בין היכא דלא בטל הטעם דאז בעינן ב"ד שני הגדול בחוב"מ להיכא דבטל הטעם דאז בעינן עכ"פ מנין אחר להתיר ואע"פ שאינו גדול בחוב"מ.

ונראה לבאר ע"פ מה שיש לחקור בהך כללא של 'צריך מנין אחר להתירו' שלכאורה אפשר להגדירו באחד משני אופנים:

א. שכל שלא עמד המנין השני נשאת התקנה הראשונה בתוקפה, ונמצא שצריכים מנין השני בכדי לעקור את

עצם התקנה של ב"ד הראשון.

ב. דאע"פ שתקנה הראשונה נתבטלה בעת שבטל טעמה, עם כל זה יש צורך במנין שני בכדי להתיר **ניהוגי איסור** שנתפשטו בתוך הציבור הרחב מכח התקנה, וטרם שעמד מנין השני חייבים הציבור להמשיך להתנהג כאשר נהגו עד הנה למרות מה שהתקנה מצד עצמה אינה מחייבת עדיין בניהוג הזה לאחר שבטל טעמה. וקרוב לומר שעל נקודה זו סובבת פלוגתת הרמב"ם והראב"ד. ז"א, שהרמב"ם הולך כדרך ראשון הנ"ל דאף בבטל הטעם נשאר התקנה בתוקפה ולכן הוא סובר שגם באופן זה בעיני דוקא ב"ד הגדול בחוב"מ לעקור תקנת ב"ד הראשון דלא שנא זה מתקנה שלא בטל טעמה. לעומת זה, הראב"ד יסבור כדרך השני הנ"ל שתקנת ב"ד נשאר בתוקפה רק בעוד שישנו להטעם שבעבורו נתקן, ובכגון זה נאמר הכלל השני בעדיות של 'אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו עד שיהיה גדול ממנו בחוב"מ'. אמנם מה דילפינן בסוגיין דאף היכא שבטל הטעם צריך מנין אחר להתירו זוהי הלכה מיוחדת המטילה חיוב על הציבור להמשיך להתנהג כמנהגם הראשון עד שיותר להם ע"י מעשה ב"ד. ובכדי להחיל את ההיתר זה סובר הראב"ד דסגי אף בב"ד שאינו גדול כב"ד הראשון מכיון שאין מטרת המנין השני לבטל עצם התקנה אלא לפעול היתר פורמלי. נמצינו למדין שבשתי נקודות עיקריות נחלקו הרמב"ם והראב"ד. א) שהרמב"ם סובר שתקנת ב"ד נשאר בתוקפה גם אחר שבטל הטעם שבעבורו נתקנה, ואילו הראב"ד סובר שעם ביטול הטעם א"צ לעקירת התקנה כי היא בטילה מאליה. ב) להראב"ד נתחדשה בסוגיין הילכתא מיוחדת שאף באופן שאין התקנה עדיין בתוקפה יש צורך להתיר את ניהוגי האיסור שנתקבלו על הציבור בעקבות התקנה, ואילו הרמב"ם לית ליה לגמרי סברא זו.

ג. הבנה נוספת במחלוקת הרמב"ם והראב"ד

ובעומק הדברים למה באמת סובר הרמב"ם שכל תקנה נשאר בתוקפה אף כשבטל הטעם ולמה חולק על זה הראב"ד, עיין במשנת יעב"ץ (ח"מ סי' ו') שמבאר בטו"ט שהרמב"ם אזיל לשיטתו (הל' ממרים פ"א) דכל הגזירות והתקנות של ב"ד הגדול הרי הן בכלל לאו ד'לא תסור', ע"ש. והבינו הראשונים בכוננת הרמב"ם (ראה בדרשות הר"ן דרוש שביעי וע"ע בהשגות הרמב"ן לסה"מ של הרמב"ם שורש שני) שכל העובר על שום תקנה או גזירה מדרבנן (אפילו באופן אקראי ולתיאבון) נחשב שעבר ממש על לאו מה"ת של 'לא תסור'. [4]

ועפ"ז מובן למה סובר הרמב"ם שתקנת ב"ד נשאר בתוקפה אע"פ שבטל הטעם, דמאחר שתקנות ב"ד נחשבות כאיסורי תורה מחמת לאו ד'לא תסור' ונהפכו ממש ל'חפצא של תורה', א"כ הדין נותן שכמו שמצוות התורה עומדות לעולם ואינן בטילות כן תקנות מדרבנן ראויות להישאר בתוקפם אף לאחר שבטלו טעמם. ומה שיכולים ב"ד הגדול בחוב"מ לבטל דברי ב"ד הראשון צריך לומר לפי הרמב"ם שבמקום שבא אח"כ ב"ד גדול לבטל דברי הב"ד הראשון אמרינן שמעיקרא לא ניתנה רשות לב"ד הקטן לתקן אותה תקנה ולעשותה כחפצא של תורה, וכמו שיכול ב"ד הגדול בחוב"מ לעקור תקנות קדומות שלא בטלו טעמם עד"ז יכול לעשות כשבטלו טעמם. [5]

כל זה לדעת הרמב"ם. ובדעת הראב"ד שסובר שעם ביטול הטעם בטלה התקנה מבאר בעל משנת יעב"ץ שגם הראב"ד מודה להרמב"ם שתקנות חז"ל הם בכלל לאו ד'לא תסור' (וכדמשמע ממה שלא השיג על דברי הרמב"ם בפ"א) ומ"מ אין הכוונה לדעתו שאותן הפעולות עצמן שאסרו חז"ל נאסרו ממש מה"ת רק דר"ל שלא ד'לא תסור' משמש כאזהרה כללית המחייבת כל איש מישראל לשמוע לדברי חכמים ואוסרתו להמרות נגד דבריהם. ונמצא שהעובר על איסור דרבנן אינו עובר בדאורייתא מחמת הפעולה שעשה אלא מחמת מה שהמרה כנגד דברי חכמים. וייתכן שיש נפק"מ לפ"ז שאינו עובר ב'לא תסור' אלא כשעושה בדרך המראה ולא כשעשה להנאתו לתועלת עצמי. [וכמה ממפרשי הרמב"ם (הלח"מ והקריית ספר) פירשו עד"ז בדעת הרמב"ם עצמו וכמו שמביא שם במשנת יעב"ץ, ע"ש.]

אלא שצ"ב לפ"ז דהתינה בימי הב"ד מתקני התקנה שפיר משכח"ל לאו ד'לא תסור' במי שעבר בריש גלי על תקנה שנתקנה בימיו שבוזה הוא נחשב כסר מן הדבר אשר הגידו לו מורי הוראה שבימים ההם. אמנם מה נאמר בדורות הבאים בעת שמתקני התקנה כבר אינם בעולם במה תחשב המראה נגד תקנה קדומה כהמראה נגד הכהן ש'בימים ההם' (שעליו מדובר בלאו ד'לא תסור')? ובשלמא לפי מה שנתבאר בדעת הרמב"ם לק"מ מכיון שע"י לאו ד'לא תסור' אומרים שכבר נקבע פירטי התקנה כ'חפצא של תורה' שקיימת לעולם וכ"ז נכנס בכלל לאו ד'לא תסור', אבל לדעת הראב"ד מאי איכא למימר?

כדי לענות על שאלה זו קובע בעל משנת יעב"ץ יסוד נפלא והיינו שכל תקנות ב"ד צריכות אישור מחדש ע"י

הב"ד שבדורות הבאים, וע"י אישור זה נחשב כאילו הם תקנה מחדש וקבעו להלכה. נמצא ממילא שכל העובר בזדון על תקנה דרבנן שנתקנה מקדמת דנא חשיב עי"ז כממרה נגד ב"ד שבדורו, ושפיר משכח"ל לאו דלא תסור. [6]

ולפ"ז מובן היטב למה סובר הראב"ד שתקנות ב"ד אינן מתקיימות אלא בעוד ששייך הטעמים שבשבילם נתקנו. דמאחר שנתבאר שהתקנות צריכות להתחדש מדור לדור ואילו לא כן היו בטילות מאליהן הרי חזינו שכל תקנות ב"ד מוגבלת הם מעיקרן בבחינה מסויימת במה שאינן ראויות להתקיים מצד עצמן אלא לאותו הדור בלבד. ומעתה קרוב לומר שמה"ט סובר הראב"ד שתקנות ב"ד מוגבלות ג"כ מבחינה אחרת במה שאינן ראויות להתקיים אלא בעוד ששייך אותן הסיבות שבשבילן נתקנו, וכל שבטלה טעמה בטילה התקנה מאליה. (ועוד יש להוסיף בזה דלכשתמצא לומר שכל שתקנות ב"ד צריכות להתחדש דור אחר דור אין סברא כלל לומר שנתחייבו הב"ד שבדור השני לחדש תקנה קדומה שכבר בטל טעמה.) כל זה לפי ההבנה שלאו דלא תסור' הוא בגדר לאו כללי. אמנם לפי הרמב"ם שסובר שכל מה שנאסר מדרבנן נהפך לחפצא של תורה ע"י לאו דלא תסור' הרי פשיטא לן שאין צורך לשום תקנה שתתחדש שוב דור אחר דור, ולכן שפיר סובר הרמב"ם שתקנות של ב"ד הגדול נשארים בתוקפם אע"פ שבטל הטעם, זהו תו"ד המשנת יעב"ן, ודפח"ח.

ד. מחלוקת רב יוסף ואב"י אם איסור ביצה צריך מ"א להתירו

על פי החקירה הנזכרת בגדר הכלל של 'דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו' נראה להסביר המחלוקת שבין אב"י ורב יוסף בסוגיין בקשר לאיסור ביצה בשני הימים של ראש השנה. הנה בסוגיין מבואר שהטעם לומר בקשר לרה"ש ש'ביצה שנולדה בזה אסורה בזה' תלוי במה שתיקנו בזמן הבית שלא לקבל עדים שבאו ביום שלשים מן המנחה ולמעלה ולנהוג שני הימים של רה"ש בקדושה אחת כיומא אריכתא. אמנם רבה בגמרא סובר שמעת שתיקן ריב"ז לאחר החורבן ששוב יקבלו עדות החודש כל היום ממילא חזרה הביצה להיתרה הראשון (לכה"פ בא"י כמבואר בסוגיין לפירש"י) ולא שאני רה"ש משאר יו"ט שני של גליות דקיי"ל שנולדה בזה מותרת בזה. על שיטת רבה השיב רב יוסף שלמרות מה שתיקן ריב"ז לקבל עדות כל היום כמו לפני תקנה מ"מ דין הביצה לא נשתנה להיתר כל עוד שלא עמדו למנין להיתרה משום דקיי"ל ש'כל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו'. והנה נגד סברת רב יוסף טוען אב"י בחריפות, "אטו ביצה במנין מי הוא, ביצה בעדות תליא מילתא אתסר עדות אתסר ביצה אשתרי עדות אשתרי ביצה." ז"א, דמאחר שאיסור ביצה לא נבע ממה שנמנו וגמרו בפירוש לאוסרה אף בשני אלא שהוא בא כתוצאה ממה שתיקנו שלא לקבל עדות לאחר המנחה ולנהוג שני הימים בקדוש"א א"כ כל שבטלה תקנת היום קודש ולמחר קודש' ע"י ריב"ז ממילא היה ראוי ג"כ לדין הביצה להשתנות מאליה להיתר בלי שנצטרך מנין מיוחד להתירו.

ולכאורה קושיית אב"י נראית כ"כ אלימתא עד שראוי לתמוה מאי קסבר רב יוסף ובאיזו נקודה סובבת

המחלוקת בינו לאב"י. וכבר עמד בזה הרשב"א, ע"ש מה שמיישב. [7]

והנה לולא דברי הרשב"א היה מקום לבאר שמחלוקת אב"י ורב יוסף תלויה בהבנת הכלל של 'דבר שבמנין צריך מ"א להתירו'. והיינו שאב"י סובר שיסודו הוא בגדר עקירת התקנה הראשונה וע"ד מה שנתבאר בשיטת הרמב"ם, ומשום כן פשיטא ליה שכל שלא נמנו עליו מתחלה לאסור כגון ביצה אין מן הצורך להתיר. אמנם בדעת רב יוסף י"ל שהצורך של המנין השני אינו בכדי לעקור עצם התקנה הראשונה אלא להתיר הניהוגים שנתקבלו על הציבור הרחב מכח התקנה וכמו שביארנו בדעת הראב"ד, ולכן שפיר סבר רב יוסף שלמרות מה שלא נמנו מעיקרא לאסור ביצה מ"מ סו"ס הרי נהגו איסור בביצה מכח התקנה של עדות ושפיר בעינן מנין להתירו.

אלא שיש להעיר בזה דא"כ יוצא שדעת הראב"ד אתיא כרב יוסף דאיתותב ולא כאב"י. ואולי י"ל שהראב"ד יפרש שגם אב"י מודה מבחינה עקרונית שהצורך של המנין השני אינו אלא להתיר הנהגה שבאה מחמת התקנה ולא את התקנה עצמה (דמה"ט א"צ דוקא גדול בחוב"מ), אלא שמ"מ סובר אב"י שאף זה לא נאמר אלא כלפי הנהגה שנתפרשה להדיא בלשון התקנה אבל הנהגה שלא נכללה בלשון התקנה אפשר שאינה צריכה שום מנין להתירה. ויש להתבונן עוד בזה.

ה. מחלוקת רש"י ותוס' בחרמות שקבע להם זמן

בתוס' בסוגיין (ד"ה כל דבר שבמנין) הביאו שיטה הסוברת שאף חרמות שעושין לזמן צריך מנין אחר להתירן לאחר שעבר הזמן, וכ"כ רש"י בסנהדרין (נט:): וכמו שהביאו הראשונים. התוס' בעצמם חולקים בזה וס"ל

שבכה"ג לכו"ע מותר ממילא בכלות הזמן וא"צ מנין אחר להתירו.

לפי מבט ראשון דעת רש"י הנ"ל צ"ב דלמ"ל מנין אחר להתיר איסור זמני לאחר שעבר זמן האיסור. אמנם לפי המבואר בדעת הראב"ד שמדין דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו נתחייבו הציבור להמשיך בהנהגה שקיבלו על עצמם מכה איזו תקנה עד שיעמדו ב"ד למנין להתיר להם נוכל להבין היטיב דעת רש"י שמצריך מנין אחר אף באיסור זמני דלמרות מה שהתקנה עצמה אינה מחייבת את הציבור אלא עד הזמן שנקבע בתוכה מ"מ לאחר שכבר נהגו העם איסור למשך זמן מעתה חייבים להמשיך לנהוג כן עד שיבא מנין אחר להתיר להם מכאן והלאה.

לפ"ז יש מקום לתלות פלוגתת רש"י ותוס' אם צריכים מנין אחר להתיר איסור זמני במחלוקת הראב"ד והרמב"ם. והיינו שהראב"ד שסובר ש"דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו" לא נאמר כלפי עצם התקנה אלא בקשר להנהיג של איסור והיתר דלכן סגי בב"ד שאינו גדול בחוב"מ סובר כרש"י שמצריך מה"ט מנין אחר להתיר אף בכלות זמן האיסור מפאת ניהוגי איסור שהיו קיימים עד עתה. לעומת זה, הרמב"ם שסובר שהנידון בסוגיין הוא הדין השנוי במשנה דעדיות והצורך למנין השני הוא בכדי לעקור תקנה ראשונה שעודנה בתוקפה בהכרח יסבור כהתוס' שבמקרה של חרמות אין שום צד בעולם להצריך מנין אחר היכא שכלה זמן התקנה. וכך מצאתי במשנת יעב"ץ בסימן הנ"ל, ע"ש.

אמנם יש להעיר על תלייה הנ"ל משיטת הרא"ה בסוגיין (ד"ה כל דבר שבמנין) שמבואר מדבריו שסובר כהראב"ד דהיכא דבטל הטעם סגי במנין של ב"ד כל דהו אע"פ שאינו גדול בחוב"מ, ומצד שני הוא סובר כדעת התוס' שבמקום שקבע זמן ועבר הזמן א"צ מנין אחר כלל וכשיטת התוס' ולא כרש"י. וכן מבואר בדברי המאירי בסוגיין שפסק כדעת הראב"ד וגם פסק שבאיסור לזמן א"צ שום מנין וכדעת התוס' [8]. אמנם נראה שעדיין קיימת התלייה הנ"ל מחד צד, דהיינו ששיטת רש"י איננה זהה בשום פנים עם דעת הרמב"ם ובהכרח שרש"י סובר כהראב"ד שא"צ דוקא ב"ד הגדול בחוב"מ והרמב"ם בהכרח סובר כתוס' שאיסור זמני א"צ שום מנין שני להתיר בכלות הזמן. דהנה זה פשוט לכאורה שכל תקנה אינה מחייבת מצד עצמה אלא כשיעור הזמן שנקבע בתוכה וא"כ מה שסובר רש"י שצריך מנין שני להתיר חרמות בכלות הזמן בהכרח שאין זה בכדי לעקור עצם התקנה הראשונה אלא להתיר הניהוג וכמה שנתבאר, וא"כ אין סברא כלל להצריך דוקא ב"ד הגדול בחוב"מ מאחר דלאו משום לתא דמתני' דעדיות קאתינן עלה. מצד שני, הרמב"ם שכלל דין מנין אחר להתירו' בהדי מתני' דעדיות בע"כ שסובר שהצורך של המנין שני הוא אך ורק בכדי לעקור תקנה הראשונה ותו לא, וא"כ אין שום סיבה להצריך מנין להתיר דבר שמעולם לא נאסר בכלל תקנה ראשונה כגון לאחר שעבר הזמן.

אמנם בדעת הראשונים שסוברים מצד אחד כהראב"ד שא"צ דוקא ב"ד הגדול בחוב"מ ומצד שני סוברים כתוס' דאיסור זמני א"צ שום מנין להתירו נראה לבאר שהם סוברים שיש לחלק בין ניהוג שלא נתגלה קיצו ולא היה ידוע מתחלה שבוודאי יבא זמן שיתבטל טעם התקנה דהתם אמרינן שיש חיוב להמשיך בניהוג זה עד שיבא מנין שני להתיר וניהוג שנתגלה קיצו משעה ראשונה דהתם ייתכן שמותר ממילא בכלות הזמן, והבן בקצרה, נמצינו למדין שהתוס' יכולים לסבור בין כהרמב"ם ובין כהראב"ד. לעומת זה, דעת רש"י, שצריך מנין אחר להתיר אף חרמות לזמן, אתיא לכאורה רק כהראב"ד שהצורך של המנין אחר הוא להתיר ניהוגי איסור ולא לעקור התקנה.

ו. מחלוקת רש"י ותוס' בפסוק 'היו נכונים לשלשת ימים'

עד דאתינא למחלוקת רש"י ותוס' בחרמות שעושיין לזמן אם צריכים מנין אחר להתירם כשעבר זמנם, נעמוד כאן בדרך אגב על מה שנחלקו בפירוש הפסוקים בפרשת יתרו.

הנה בתוס' (ד"ה כל דבר שבמנין) מבואר שרש"י ודעימיה למדו להצריך מנין אחר להתיר חרמות שעושיין לזמן ממה דאיתא כאן בהמשך הסוגיא "מכדי כתיב 'היו נכונים לשלשת ימים אל תגשו אל אשה' לך אמור להם שובו לכם לאהליכם' למה לי, ש"מ כל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו." והם פירשו את הפסוק של 'היו נכונים לשלשת ימים' דר"ל פרישה מן האשה, הרי שלא נאסרו מתחלה אלא לזמן קבוע ואפ"ה הוצרך מנין אחר להתירן. וע"ז דחו התוס' דהיו נכונים לשלשת ימים ר"ל שיזמינו עצמם לדבר שיהיה לסוף שלשת ימים ואינו ר"ל פרישה מאשה, ומש"כ אחר זה בפסוק 'אל תגשו אל אשה' מילתא אחריתא היא ומשמעו עולמית.

והנה עיקר הוכחת התוס' ש'נכונים' אין פירושו 'פרוש מאשה' הוא ממש"כ 'לשלשת ימים' ולא כתיב 'שלשת ימים' כמבואר בדבריהם. אמנם ייתכן שיש לכך עוד הכרח וכמו שיתבאר. והנה מש"כ התוס' לפרש לשון

'נכונים' דר"ל 'הזמינו עצמכם וכו', 'לא נתבאר כ"כ תוכן הציווי הזה ומשמעו, ומה נתחדש בזה. ונראה להטעים שיטת התוס' בביאור המקרא ד'היו נכונים לשלשת ימים' לאור דברי הגרי"ז הלוי בפירושו עה"ת. ראשית, קובע שם הגרי"ז שמש"כ 'היו נכונים לשלשת ימים' בע"כ אין פירושו ע"ד מש"כ אחריו 'אל תגשו אל אשה'. הוכחתו היא ממה שמצינו ציווי מעין זה שניתן למשה רבינו לבדו לפני עלייתו להר לקבל לוחות שניות וכמש"כ 'והיה נכון לבוקר' (שמות לד:ב), ושם בע"כ שאינו ר"ל שיפרוש מאשתו שהרי משה היה פרוש ועומד מן האשה מעת שאמר לו הקב"ה 'ואתה פה עמוד עמדי'. ולכן מבאר הגרי"ז שהפירוש האמיתי של שני הציוויים - של 'היו נכונים לשלשת ימים' הנאמר לישראל במתן לוחות הראשונות ושל 'והיה נכון לבוקר' הנאמר למשה במתן לוחות השניות - הוא ענין ייחול והתבוננות לקראת קבלת השכינה. ז"א, שלפני שנפגשים עם השכינה יש צורך מיוחד להתבונן ולייחל לפגישה ההיא. לפי הגרי"ז, ציווי זה נתחדש לישראל בעקבות תשובתם להקב"ה של 'רצוננו לראות את מלכנו' וכמו שמביא רש"י עה"פ 'ויגד משה את דברי העם אל ה'. לולא בקשתם זאת היה דיבור השכינה צריך להיות אל משה לבדו וכמש"כ 'בעבור ישמע העם בדברי עמך' ואף שיהיו כל ישראל שומעים לא היו צריכים שום הכנה מיוחדת לאותו המעמד. אמנם לאחר שהסכים הקב"ה לבקשתם של ישראל שיהיה הדיבור להם פנים בפנים נתחדשו מעתה כל מצוות הגבלה ופרישה ובכלל זה מצוה מיוחדת של ייחול לקראת קבלת פני השכינה. וממשיך הגרי"ז לבאר בטו"ט איך שמצאנו ענין התבוננות וייחול לקבלת פני שכינה גם בקשר לשבת וכמבואר בר"מ (הל' שבת ל:ב), 'ויושב בכבוד ראש מיחל להקבלת פני השבת כמו שהוא יוצא לקראת המלך'. [9] עפ"ז י"ל שמש"כ התוס' לפרש קרא ד'היו נכונים לשלשת ימים' דר"ל הזמינו עצמכם לדבר שיהיה לסוף שלשת ימים, עולה בקנה אחד עם דברי הגרי"ז הנ"ל. וקצת פלא שהגרי"ז מתעלם מדברי התוס' כאן ואינו מרמז להם כלל.

והנה עי' בפירש"י עה"ת שמפרש מש"כ 'היו נכונים' ר"ל פרושים מן האשה, והוא היפך ממש"כ הגרי"ז. אולם הדברים מאירים שהרי רש"י הולך לשיטתו שסובר (סנהדרין נט): שאף חרמות שקבוע להם זמן צריכים מנין אחר להתירם ומקורו של שיטה זו הוא מסוגיין וכמו שהביאו התוס' כאן בתחילת דבריהם שהם פירושו 'נכונים' כלו' פרושים מאשה. ובאמת שצ"ק דמה יענה רש"י על ראיית הגרי"ז מקרא ד'והיה נכון לבוקר' הכתוב בפ' כי תשא בקשר למשה. ובאמת ע"ש בפירש"י שמפרש ד'נכון' היינו 'מזומן'. וצ"ל לפי רש"י שלשון 'נכון' משתמע לכמה אופנים ובפ' יתרו הכוונה 'פרוש מאשה' וע"ד מש"כ מיד אח"כ בפסוק, ואצל משה פירושו 'מזומן'.

ז. בפירוש דברי התוס' בדף ו' ע"א

הנה עיין בתוס' (ו. ד"ה והאידינא, בא"ד) בקשר לקבורה ביו"ט שני ובדברי רבינא 'והאידינא דאיכא חברי חיישינן, וז"ל, והשתא בזה"ז דאין חברי מותר, ואין לומר שצריך מנין אחר להתירו דכיון שזה הטעם משום חששא ועברה החששא עבר הטעם, וה"נ אמרינן גבי מים מגולין דאסורין שמא נחש שמהן נחשו ועכשיו שאין נחשים מצויין בינינו אנו שותין מהן אפילו לכתחלה אע"פ שהוא דבר שבמנין. לפי מבט ראשון דברי התוס' אינם מובנים דסו"ס מאי שנא איסור קבורה ביו"ט שני שנתקן משום חששא דחברי ואיסור שתיית מים מגולין שנתקן מחשש דשמא שמהן נחש משאר דבר שבמנין. ובקרבן נתנאל על הרא"ש (סי' ה' סק"ט) נתקשה בזה ע"ש בדבריו. [10] והיה אפשר לפרש בכוונת התוס' דר"ל שבשתי התקנות הללו כללו חכמים את טעם התקנה בהדי התקנה - ז"א, שבתקנת מים מגולין אמרו ש"אסור לשותות מים מגולין מחשש דשמא שמהן נחש" וכשאסרו לקבור ביו"ט שני אמרו ש"אסור לישראל לקבור ביו"ט שני שיש לחשוש לחברי שיראו כן וישעבדו לישראל". וכל שהטעם נכלל מעיקרא בהדי עצם התקנה סבירא ליה להתוס' שכשבטל הטעם בטל ממילא התקנה. [11] ואם כנים הדברים הרי קרוב לומר שהתוס' כתבו כל זה כפי שיטתם דלעיל שבחרמות שעושיין לזמן א"צ מנין אחר להתירו. ולכן ס"ל להתוס' שכמו שבמקום שנקבע זמן בגוף התקנה אין צורך מנין שני להתיר בכלות הזמן כמו כן במקום שכללו חכמים את הטעם ביחד עם התקנה הוה כאילו התנו שלא תנהוג התקנה אלא כל זמן דשייך הטעם ההוא. [12] ולפ"ז יוצא שלפי דעת רש"י היה נראה להצריך מנין אחר להתיר אף במקום שכללו חכמים את טעם התקנה ביחד עם עצם התקנה דמ"מ לא עדיף זה מחרמות שעושיין לזמן דבעי מנין אחר להתירו אף בעבר הזמן. ויש לעיין עוד בזה.

ה. מחלוקת רש"י ותוס' בביאור דברי הגמ' (ה):

וע"פ הנ"ל ניתן להבין אחד מקושיות התוס' שהקשו על פירש"י בקשר לדברי הגמ', "מכדי כתיב 'גם הצאן והבקר אל ירעו אל מול ההר ההוא' 'במשוך היובל' למה לי, ש"מ דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו," שכידוע, נחלקו רש"י ותוס' בפירוש דברי הגמרא הנ"ל.

ונקדים להסביר בקיצור עיקר מחלוקת הנ"ל. הנה בין לרש"י ובין לתוס' מה שהגמ' הביאה מקודם את הפסוק של 'גם הצאן והבקר אל ירעו אל מול ההר ההוא' הוא בכדי להצדיק את הילפותא מקרא ד'במשוך היובל המה יעלו בהר' ש'דבר שבמנין בעי מנין אחר להתירו. אמנם בזה נחלקו. לרש"י הוכחת הגמ' מיוסדת על ההנחה שהשכינה נשארה בהר סיני כמעט שנה שלימה דהיינו מסיון של שנה ראשונה עד ר"ח ניסן של שנה שנייה

שאז הוקם המשכן או עד עשרים באייר של שנה שנייה שאז נסעו מהר סיני. [13]

ונמצא לפ"ז דקרא ד'במשוך היובל' שממנו אנו למדין ההיתר לעלות בעת הסתלקות השכינה (ש'במשוך היובל' הוא סימן של הסתלקות השכינה, וכדפירש"י בחומש) לא נתקיים עד שנה שנייה. ומעתה מקשה הגמ' דלמ"ל קרא הנ"ל תיפו"ל מדיוקא ד'אל מול ההר ההוא' דמשמע ההר בהוויתו בעת ששרתה עליו השכינה דמשמע מזה שבעת סילוק השכינה ליכא איסורא, ובע"כ שהוצרכנו לקרא ד'במשוך היובל' כדי ללמדנו דדבר שבמנין בעי מנין אחר להתירו. כל זה לפירש"י.

התוס', לעומת זה, חולקים על רש"י במציאות הדברים. לדעתם כבר הותרו לעלות באותו היום של מ"ת בעת שפסקו הקולות ובאותה שעה נתקיים המאמר של 'במשוך היובל', ולכן הם אינם יכולים לפרש דברי הגמ' ע"ד של רש"י.

לפי התוס' הטעם שהגמ' מביאה קרא ד'אל מול ההר ההוא' הוא כדי שלא נדחה ד'במשוך היובל' איצטריך להתיר עלייה להר אף טרם שנסתלקה השכינה. ז"א, דאפשר שמישכת היובל לא שימשה כלל כסימן של סילוק שכינה אלא כמתיר בלחוד, ונמצא שאין ללמוד מכאן הא דצריך מנין אחר להתירו. כדי לאפוקי מאפשרות הנ"ל אומרת הגמרא 'מכדי כתיב גם הצאן והבקר אל ירעו וכו'. והכוונה היא שמפסוק זה ניתן ללמוד שאיסור עלייה בהר לא תלי בקולות גרידא אלא בהשראת השכינה וכדמצינו בלוחות שניות שג"כ נאסרו לעלות אף שלא היו שם קולות, וא"כ מסתבר שגם היתר העלייה שנתחדש לאחר לוחות ראשונות מתלא תלי בהסתלקות השכינה. וממה שהוצרך פסוק מיוחד להתיר העלייה בעת הסתלקות השכינה מוכח שפיר שדבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו. כך הוא הצעת דברי הגמרא לפירש"י ולפי תוס'.

והנה עי' בתוס' (ד"ה מכדי) שהרבו להקשות על פירש"י, ומכלל קושייתם הוא מה שהתוס' מדמים האיסור שנלמד מקרא ד'אל מול ההר ההוא' לחרמות לאחר הזמן וכשיטתם לעיל שבכה"ג א"צ מנין שני להתיר. והילך לשון התוס', "ועוד כיון דמההוא משתמע היתר להדיא כדפרישית א"כ אין צריך מנין אחר להתירו מידי דהוה אחרמות לאחר הזמן כדפרישית לעיל." (והנה פשוט לפ"ז שלא יקשה כן לרש"י שהוא סובר גם בחרמות שעבר זמנו שצריך מנין אחר להתיר.)

והנה עי' בחידושי הרשב"א שמפרש דברי הגמ' ע"פ דרכו של רש"י אלא שמפרש 'אל מול ההר ההוא' דר"ל 'מפני שהוא בהוויתו' במקום לפרש 'כל זמן שהוא בהוויתו'. ומה שהכריחו לפרש כן הוא קושיית התוס' מאחר שהרשב"א ס"ל כשיטת התוס' גבי חרמות שעבר הזמן, וכמבואר כל זה בדבריו.

והנה לפי מה שנתבאר שהתוס' מדמים היכא שנכלל הטעם בהדי התקנה לאיסור זמני לא הועיל הרשב"א בתירוצו כלום. וא"כ ייתכן שהתוס' מקשים לפירש"י אף לפי פירושו של הרשב"א שהאי 'אל מול ההר ההוא' ר"ל 'מפני שהוא בהוויתו'.

[1.] גדול בחכמה' פירושו שראש הב"ד השני יהיה גדול בחכמה מראש הב"ד הראשון. 'גדול במנין' יש מפרשים שראש הב"ד השני הוא גדול במנין שנים מראש הב"ד הראשון, וי"מ דר"ל שמספר החברים של ב"ד האחרון גדול ממספר החברים של ב"ד הראשון, וי"מ שהכוונה למנין חכמי הדור שהסכימו וקיבלו דברי הב"ד.

[2] אה מפר המשנה בעדיות (א:ה) ובאבות (ה:ז).

[2.] להשלמת שיטת הרמב"ם, ראה בדבריו (הל' א) שכתב שדבר שנדרש באחת ממדות שהתורה נדרשת בהן יכול לפתור אותו כל ב"ד אחר וא"צ דוקא גדול בחוב"מ. וע"ש (הל' ג') שכתב הרמב"ם שגזירה שגזרו משום סייג ונתפשטה בכל ישראל אין לבטל אותה אפילו ב"ד הגדול בחכמה ובמנין. (ובכס"מ הראה מקורו מגמ' ע"ז

לגבי י"ח דבר והרמב"ם סובר דכל גזירה של סייג הוה כ"ח דבר לענין זה, ע"ש. נמצינו למדין שלדעת הרמב"ם ישנן ג' חילוקי דינים. בהלכה שנלמדה מן המדות שהתורה נדרשת בהן מהני אף ב"ד שאינו גדול בחכמה ובמנין שלענין זה אמרינן 'אין לך אלא שופט שבימיך'. מאידך גיסא, גזירה שנתקנה משום סייג ונתפשטה בכל ישראל אין לבטל אותה אפי' ע"י ב"ד שגדול בחו"מ. ובתקנות ומנהגות הוא דאמרינן דאף היכא שבטל הטעם בעינן ב"ד אחר הגדול בחו"מ מן הראשונים.

[והנה בקשר לשיטת הרמב"ם (הל' א') שבדבר של י"ג מדות ניתנה רשות אף לב"ד קטן לבטל, ראה בכס"מ שהקשה דלמה אין האמוראים חולקים על התנאים. והוא מיישב, "שמיום חתימת המשנה קיימו וקיבלו שדורות האחרונים לא יחלקו על הראשונים, וכן עשו גם בחתימת התלמוד, שמיום שנחתם לא ניתן רשות לשום אדם לחתום עליו, עיי"ש. ובקשר לזה, ע"י מש"כ הגרא"ו, הי"ד, (קונטרס דברי סופרים ובקובץ ביאורים על ש"ש, אות ט'). וע"ע בחזו"א (אה"ע סי' כ"ז, ויו"ד סי' ה' אות ג'). וראה בארוכה בענין זה בדרשות בית ישי (לר' שלמה פייש שליט"א) ח"א (סי' ט').]

[3.] באמת צע"ק על הראב"ד שהקשה רק מכה תקנת עיטור שוקי ירושלים ולא הקשה ממה שתיקן ריב"ז לקבל עדות החודש כל היום. וראיתי בספר מנחת שלמה (להגרשז"א) שמיישב שתקנת ריב"ז לא בא אלא לפרסם שעיקר תקנה הראשונה היה רק שלא לקבל עדים לאחר הקרבת התמיד של ביה"ע ומעולם לא נאסר לקבל עדות מן המנחה ולמעלה כל שלא הקריבו התמיד, ולכן מותר לקבל עדות החודש כל היום בזה"ז. [4.] והנה הר"ן והרמב"ן הקשו על הרמב"ם מהכלל הידוע של 'ספק דרבנן לקולא' שלפי הרמב"ם היה ראוי להחשיב כל ספק דרבנן כספק דאורייתא מחמת לאו דלא תסור. והם מיישבים שמה דאזלינן לקולא בספק דרבנן נכלל בגוף התקנה והוה כמו שלא גזרו בכה"ג של ספק. ודע ששיטת הרמב"ן בעצמו היא שאף שחז"ל בוודאי סמכו תקנות וגזירות שלהם אלאו ד"לא תסור" מ"מ עיקר הלאו מה"ת לא נאמר אלא בקשר למה שלמדו חז"ל בפירוש דברי תורה, ע"ש.

[5.] אמנם לא נתבאר לפ"ז ההבדל בין גזירות ותקנות דבעינן ב"ד שגדול בחו"מ ובין דרשה מכה י"ג מדות שאז סובר הרמב"ם שאפשר לב"ד אחר לסתור הדין אף כשאינו גדול בחוב"מ. ואולי יש לחלק שבאופן שב"ד שני חולק על דרשה של י"ג מדות הרי אמרינן דאיגלאי מילתא דהך דרשה לא היתה דרשה אמיתית ומעולם לא היתה חפצא של תורה דאין לך אלא ב"ד שבימיך משא"כ גבי תקנת ב"ד אפשר דליכא למימר הכי, ויש לעיין עוד בזה.

[6.] וע"ש שמוצא סמך ליסוד זה בלשון רש"י (ב"מ צו: ד"ה נמעלו בב"ד של ישראל), והוא מביא בזה מש"כ בשו"ת משכנ"י (חו"מ סי' ל"ו) בקשר לדברי רש"י הנ"ל. ועל עיקר הוכחתו יש להעיר שאולי רש"י לא קאמר כן אלא גבי דיני ממונות דשם בעינן להכח של הפקר ב"ד הפקר (וכך משמע גם במשכנ"י) משא"כ בשאר תקנות אפשר שאינן צריכות להתחדש בכל דור.

[7.] הרשב"א מפרש שפלוגתת רב יוסף ואב"י סובב על עדות גופא ובאופן שלא באו עדים כלל ביום שלשים שרב יוסף סבר שאף ריב"ז לא אימני אלא על המקרה של "באו עדים מן המנחה ולמעלה" (שלפי תקנה ראשונה נהגו שני הימים קודש ובא ריב"ז ובית דינו ותיקנו שבכה"ג יש לקבל העדים וממילא יש לנהוג אותו היום קודש ולמחר חול) משא"כ במקרה של 'לא באו עדים ביום שלשים' בהא לא אימנו כלל ונשאר גם לאחר תקנה כמו לפני תקנה ששני הימים הם בקדושה אחת וממילא פשיטא לן שביצה אסורה. אמנם אב"י סובר דהא בהא תליא וכמו שבבאו עדים בסוף היום אמרינן שלא נהגו קדושה ביום מחר ה"ה בלא באו כלל חזר רה"ש להיות כב' יו"ט של גליות שהאחד ספק ממ"נ. והיינו שאב"י סובר שא"צ מנין להדיא לבטל דין קדוש"א היכא דלא באו עדים ביום ל'.

(דרך אגב, יש להעיר שמשמעות דברי רש"י בד"ה עד המנחה הוא שמעולם לא נאמרה דין קדוש"א אלא בבאו עדים מן המנחה ולמעלה ולא היכא דלא באו עדים כלל. אמנם מלשון רש"י לקמן ו. ד"ה דילמא מעברי ליה לאלול משמע אחרת. אולם ע"ש במהרש"א ומהר"ם מה שפירשו בכוונת רש"י.)

והנה פירוש הנ"ל נראה לכאורה דחוק מאוד בלשון הגמרא, שמשם משמע שקושיית אב"י היתה דביצה תליא בעדות ולפי הרשב"א הו"ל לאב"י להקשות שהדין של "לא באו עדים ביום שלשים" תלוי בדין של "באו עדים ביום שלשים מן המנחה ולמעלה." וצ"ע.

[8.] כן ראיתי ג"כ בפירושי התורה לרב חיים פלטיאל (תלמיד חבר של מהר"ם מרוטנבורג) בפירושו לשמות (י"ט:טו) שפסק כדעת התוס' דדבר שיש לו זמן א"צ היתר בכלות הזמן וגם כתב להדיא כהראב"ד דהיכא דבעינן מנין אחר להתיר א"צ להיות גדול בחוב"מ מן הראשונים, ע"ש.

[9] וע"ש שמוצא הגרי"ז עוד כמה השוואות בין ההכנה למ"ת וההכנה לשבת. והנה בקשר לדברי הרמב"ם הנ"ל בהלכות שבת ובמה שהם מקבילים לסדר קבלת שבת שלנו, ראה במאמרי (1002 remmuS ,noiteA) (hsiwel). ועל עיקר יסודו של הגרי"ז כדאי לציין שגם אצל תפלה מצינו חיוב הכנה ע"י התבוננות כנ"ל וכמו שמביא הרמב"ם בהלכות תפלה (ד:טז), והיינו משום שגם תפילה יש בה משום קבלת פני שכינה.

[10] והנה בקשר לגילוי, ע"י תוס' ע"ז (לה. ד"ה חדא) שכתבו שמעיקרא לא גזרו אלא במקום שהנחשים מצויין. וע"י ברא"ש (ע"ז פ"ד סי' ז') שכתב בתוך דבריו שכיון שלא נאסר גילוי אלא משום סכנה, לכן במקום דליכא סכנה לא גזור. וע"ע במפרשי השו"ע (יו"ד סי' קט"ז) שהאריכו לבאר זה באופנים שונים, ואפשר להעמיס מש"כ בהמשך הדברים בכלל מקצת דבריהם.

[11] ולכאורה יש מקום לדמות זה למה דאיתא בגמ' סנהדרין (כא.) שאף ר"י דלא דריש טעמא דקרא מודה היכא שנזכר בתורה טעם המצוה, ועד"ז י"ל בתקנות מדרבנן שכעין דאורייתא תקון. וכמדומה שכ"כ בשו"ת משכנ". ודע שע"פ יסוד זה שיש תקנות שכללו חכמים בתוכן את עצם הטעם לומר שכאשר יתבטל הטעם תתבטל התקנה, יתבארו כמה וכמה ענינים ושיטות בקשר לכלל זה, ואכמ"ל.

[12] וגדולה מזו ראיתי בחידושי המאירי בסוגיין שכתב שכל שהיה אפשר למתקני התקנה להעלות על דעתם שיתבטל הטעם הוה כאילו התנו להדיא שבהתבטל הטעם יתבטל האיסור, וז"ל, שאף במה שנאסר במנין חכמים שאנו אומרים שאפילו הלך הטעם אין מתירים אלא במנין דוקא במה שלא עלה על דעת האוסר להיות הטעם בטל כגון הא דכרם רבעי שלא עלתה על דעתם להיות ירושלים חרבה וודאי היתה דעתם להיות תקנתם עומדת לעולם וכן הא דקבלת עדות דוודאי לא עלה על דעתם שתחרב. אבל דברים הנאסרים במנין מצד איזה דבר שראוי להעלות על הדעת שיהא אותו דבר בטל לזמן וודאי דעת האוסרים בכך שבהתבטל הסיבה יבטל המסובב והרי הוא כאילו תקנו בפירוש עד שתעבור אותו סיבה.

[13] והמפרשים ביארו (ע"י רש"ש ועוד) שרש"י כנראה מסתפק אם אמנם נסתלקה השכינה מהר סיני בשעה ששרתה במשכן או שנשארה השכינה גם על הר סיני עד זמן הנסיעה. וברש"י בתענית (כא:) מבואר להדיא כאפשרות הא', ע"ש.