

בעזהשי"ת

וילאו למצוא הפתח חלק ב'

בירורי סוגיות

בגדרי תקרובת עבודה זרה

מכון הישכם אוהבים את ה'

כסלו תשפ"ב

וילאו למצוא הפתח - חלק א'

תוכן ענינים כללי

לבקשת רבים, אנו מפרסמים את הדברים שהעלנו כמות שהם,
ועל אף שחלקים רבים מתוך המאמרים עדיין לא הוגהו כל צרכם,
ואי"ה יראה אור בהמשך, מהדורה מתוקנת ומושלמת.

מכון הישכם אוהבים את ה'

קו מידע - 0747962328

לקבלת גרסא מעודכנת של מאמר זה,
להשגת כל מראה מקום או ציטוט המובא במאמר זה,
לשליחת הערות והארות והוספות,
ולקבלת חומר רב ומגוון בסוגיא זו,
ניתן לפנות לדוא"ל של המכון:
8388832@gmail.com

וילאו למצוא הפתח - חלק א'

תוכן ענינים כללי

Rabbi Moshe Sternbuch

Chief Rabbi

of the Orthodox Rabbinical Courts
Jerusalem

Rosh HaYeshiva- Ramat Bet Shemesh

משה שטרנבוך

ראב"ד

לכל מקהלות האשכנזים
עיה"ק ירושלים ת"ז

ראש הישיבה ברמת בית שמש

מח"ס מועדים וזמנים ושו"ת תשובות והנהגות ועוד

בע"ה

תמוז תשפ"א

בעניין השימוש בשער שמקורו בבתי עבודה זרה בהודו, כבר כתבתי כמ"פ לאיסור אחר שנתבררו הדברים מפי עדים נאמנים שנכחו במקום לברר הדבר, וכן הורו גדולי ההוראה זצוק"ל ויבדלחט"א, ופלא הדבר שקמו איזה אנשים לפרסם להיתר נגד גדולי ישראל שאסרוהו, ומי לא יחוש אפילו לחשש רחוק דעוון החמור ביותר של הנאה מתקרובת ע"ז, שלדעת הרבה מהפוסקים הוי אבזרייהו דעבודה זרה, ויהרג ואל יעבור, וכ"ש לאחר שנתבררו הדברים בבירור גמור על ידי הבד"ץ דפיעה"ק ועוד רבים מגדולי התורה, הרי לאחר שכבר אסרוהו בית דין אין אחרים יכולים להתיר ח"ו ולומר שטעו במציאות, וזהו תעודת עניות שמוצאים היתר מדומה לאחר שגדולי ישראל כבר אסרוהו.

והנה בהיות שהטשטוש נתרבה בעניין זה, ורבים אינם יודעים את מציאות הדברים וחומר האיסור ובפרט שהדברים נעלמים, הנני בזה לחזק ידי האברכים היקרים, אשר יראתם קודמת לחכמתם, העושים לשם שמים, העומדים על המשמר להתריע על חומר האיסור למען לא ייכשלו בו בית ישראל, ומפרסמים דברי הסברה לגלות ולהראות את המכשול, וראוי להרבות בפרסום הדברים בבית ישראל.

וכל העמלים עם הציבור לשם שמים זכות אבותם מסייעתם וצדקתם עומדת לעד (אבות ב, ב) וכל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו (שם ה, יח), ויתברכו על המתעסקים בזה בברכת "ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת", ויה"ר שחפץ ה' בידם יצלח ונזכה לראות בהעברת גילולים מן הארץ, בביאת גואל צדק במהרה בימינו.

בג"מ אבנר ייגידה אמת זמני

[Handwritten signature]



וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

בירורי סוגיות

לאחר שמפני ההכרח נגענו במקומות המטונפים, נטהר ידינו ונחזור לבי מדרשא, ונפלל כדרכה של תורה בדיני תקרובת עבודה זרה

תוכן ותמצית הענינים לחלק ההלכה

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת ע"מ לעשות חפץ תקרובת ע"ז

יסוד הדברים הוא לאחר בירור נרחב בסוגיות והצגת דברי הראשונים, הוכח שכל מעשה שהוא כעין זביחה, כלומר עם מעשה חיתוך, כל כמה שהוא נעשה כעבודה לע"ז, החפץ הנחתך דינו כתקרובת עבודה זרה, גם אם אין דעתו לשם קרבן. נמצא שרוב האריכות בבירור המציאות מיותרת, מכיון שבכל מקרה יש כאן חיתוך שהוא מעשה עבודה לעבודה זרה.

פרק ו' - גדרי הפסלים הנקראים עבודה זרה

מהם סוגי הפסלים הנחשבים לעבודה זרה, ובירור נרחב במציאות הע"ז של דת ההינדו שדינה כעבודה זרה לכו"ע, וציטוטים מראשונים ואחרונים שכתבו כן.

פרק ז' - בגדרי מעשה עבודה לעבודה זרה

מהם המעשים הנעשים לכבוד עבודה זרה הנחשבים מעשה עבודה, ומהם המעשים שהם רק מנהג או מצווה. ובירור נרחב מכמה וכמה סוגיות הש"ס לעמוד על גדרים ברורים מה בדיוק הוי עבודה, והוכחות ברורות שכל מעשה הנעשה לכבוד איזה ע"ז - נחשב למעשה עבודה, גם אם זה לא המעשה הכי חשוב שנעשה לפניה, וגם אם אין כאן קבלת אלהות באופן מפורש.

פרק ח' - בענין הראיה מדברי הרמב"ם גבי מעביר שערו לכמוש שאין גילוח השערות כעין זביחה

יש שטענו שמבואר מהרמב"ם בספר המצוות ומספר החינוך שגילוח השערות בכמוש לא היה מעשה כעין זביחה, ואם כן ע"כ מעשה גילוח השערות אינו דומה לזביחה, ולכן אי אפשר לעשות תקרובת ע"ז על ידי הגילוח, לא משנה איזה כוונה יהיה. ובירורנו שיש לפחות שמונה טעמים למה אי אפשר להוכיח את זה מדברי ראשונים אלו.

פרק ט' - האם יש ביטול בתקרובת ע"ז שאינה מידי דאכילה

יש שטענו שיש שיטות בראשונים ואחרונים שיש ביטול לתקרובת ע"ז שאינו מידי דאכילה, כגון שערות, בפרק זה יתבאר שמבואר מכל הראשונים והאחרונים להיפוך, שאין ביטול גם בתקרובת שאינו מידי דאכילה, מלבד מה שבפועל בניד"ד לא נעשה כלל ביטול.

פרק י' - בגדרי כעין זביחה

יש שטענו שיש שיטות בראשונים שפוסקים שרק דבר כעין מה שהוקרב בפנים שייך להיות תקרובת, וזה לא שייך בשערות. ונבאר שלכאורה גם הם מסכימים ששערות הם כעין פנים, מלבד מה שהשו"ע פסק להדיא נגד שיטה זו.

פרק י"א - בדעות הראשונים שתקרובת לא הוי אלא דבר הקרב בפנים, האם גם לשיטתם השערות אסורות

יש שניסו לצרף את שיטות הראשונים שרק דבר הקרב בפנים בביהמ"ק הוא יכול להיעשות תקרובת, ובפרק זה הוכח שלא ניתן לצרף שיטה זו, וכן הוכח שגם לשיטה זו - אין היתר לשערות הללו.

פרק י"ב - בירורים בגדרי חזקת היתר בנידון דידן

יש שטענו שאם יש ספק בדבר, יש כאן חזקה דמעיקרא שמכריע שהשערות מותרות, אמנם נברר שמכמה סיבות אי אפשר לומר כאן חזקה, ומספק הם אסורות.

פרק י"ג - האם לפי ההלכה צריכים לחוש שמא השערות הם מבתי ע"ז בהודו

בפרק זה ביררנו ע"פ גדרי ההלכה איזה סוגי נאמנות צריכים כדי שנוכל לסמוך שהשערות אינם מהודו. יסוד הדברים הם, שלמרות שבמציאות די ברור שרוב השערות בעולם שמהם מייצרים את הפאות מקורם מבתי הע"ז שבהודו, אמנם לפי גדרי ההלכה אפילו אם המציאות היתה שרק מיעוט מהשיער בא מהודו, עדיין אנו צריכים לחשוש שכל השיער שקונים מהגוים מקורו מהודו, וזאת ע"פ דברי הראשונים והפוסקים בהלכות תערובת, שבכל מקום שיותר קל לגוי להשיג את האיסור וכן אם האיסור נמכר יותר בזול, צריכים לחוש שכל מה שנמצא תחת ידו הוא מהאיסור, ובניד"ד לגוי שסוחר בשיער, הרבה יותר קל לו להשיג כמות מופלגת של שיער מבתי הע"ז שבהודו מאשר כמות קטנה ממקום אחר.

כמו כן הרחבנו מה הן גדרי הנאמנות שצריכים כדי לסמוך על הסוחרים היהודיים שהשערות אינם מהודו, ואיזה סוג פיקוח נחשב לפיקוח ע"פ דיני התורה, והאם הכשרות של חניכי הישיבות עונים לדרישות אלו.

פרק י"ד - השכר והעונש הנאמרים בענין הנאה מתקרובת ע"ז

פרק זה הוא ליקוט מדברי חז"ל וגדולי הדורות בדברים שמוכחים מצד אחד את חומר העוון שיש בהנאה מתקרובת ע"ז, ומצד שני גם את גודל השכר שיש למי שבאמת מבער תקרובת ע"ז.

מלבד הדיונים הללו, באמת יש עוד כמה טענות שראויים להרחיב בהם, אבל שאר הדברים כבר ביררנו בכתובים במקומות אחרים, ועוד לא ראינו שחידשו שום דבר לדחות את מה שכבר כתבנו, ולכן לא ראינו צורך להרחיב בענין זה עוד הפעם.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

בירורי סוגיות

הבהרה: כתבנו "כומרים" ולא "כמרים", וכן כתבנו "נירות" ולא "נרות",
כי כן הוא בלשונות הראשונים בסוגיין.

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה בשביל לאסור חפץ מדין תקרובת ע"ז

- א. תקציר הענין - תקרובת ע"ז בלי כוונה לשם דורון או קרבן..... 132
- ב. שני איסורים שונים של עבודת עבודה זרה..... 134
- ג. הכוונה הנצרכת בקרבנות..... 135
- ד. תולדות של שחיטה..... 142
- ה. משמעות המילה תקרובת..... 145
- ו. עוד ראיה ליסוד זה מהסוגיא של השוחט בשבת לע"ז..... 147
- ז. שני אפשרויות לדחות הראיה מכל שוחט לעבודה זרה..... 148
- ח. ראיה מרוחץ וסך..... 148
- ט. מחשבין מעבודה לעבודה..... 150
- י. המסקנא להלכה בסוגיית מחשבין..... 153
- יא. בדברי הר"ש שאי אפשר לעשות חפץ של חבירו תקרובת ע"ז משום שאינו שלו..... 153
- יב. שאר הדיחויים שכתבו שצריך מחשבה לשם קרבן..... 156
- יג. בדברי רש"י ביבמות קג:..... 156
- יד. בדברי הגמרא "מים ומלח לא מקרבין ליה"..... 157
- טו. בדברי החזון איש על לולב שנזרק לפני עבודה זרה..... 158
- טז. אם יש ראיה מנרות של הגוים שצריך מחשבה לשם קרבן..... 158
- יז. נתינה לעבודה זרה, ובדברי הרשב"א על היתר המעות..... 160
- יח. שיטת שאר הראשונים בהיתר המעות..... 162
- יט. ראיה שהרשב"א מסכים לדבריהם של שאר הראשונים שהמעות יכולות להיות תקרובת..... 165
- כ. סיכום..... 166
- כא. מחשבה לשם נתינה ע"מ שהמקבל ימשיך לתת את זה לעוד אחד..... 168
- כב. שני סוגי הככרות של ע"ז שהיו בזמן הראשונים..... 170
- כג. במחלוקת הראשונים אם הלחם נתון לכומרים או לע"ז..... 173
- כד. נתינה לע"ז ע"מ להמשיך לתת לאחרים נחשב נתינה לע"ז..... 176

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה שבביל לאסור חפץ מדין תקרובת ע"ז

(א) תקציר הענין - תקרובת ע"ז בלי כוונה לשם דורון או קרבן

אחד מהדברים שהארכנו בהם בעוד מקומות, הוא להוכיח מהרבה מקורות שבשביל לעשות תקרובת עבודה זרה, מספיק מעשה עבודה שיש בו זריקה המשתברת, ולא צריכים כלל מחשבה לשם קרבן. ונחזור כאן על יסוד הדברים בקצרה, ולאחר מכן נתייחס לכמה טענות שהעלו המפקקים להוכיח נגד דברים ברורים אלו.

אמנם למי שאינו מעונין להיכנס לכל עומק הסוגיא, נציג כאן את תמצית הדברים ואת המסקנות היוצאות מהם, וכל האריכות דלהלן אינה אלא לפשט את העקמומיות שנאמרו נגד דברים ברורים אלו, ובאמת לא נכתבו הדברים אלא לרווחא דמילתא, ורק המעונין לבדוק בכל החורים והסדקים ימצא טעם בדברים אלו.

מצינו שלהלכה יש שני גדרים כיצד חל איסור תקרובת ע"ז על חפץ.

הדרך הראשונה היא לקחת חפץ שכיוצא בו הקריבו על גבי המזבח בבית המקדש, ולהניחו לפני העבודה זרה לשם דורון ומתנה.

הדרך השניה שייכת גם בחפץ שאין כיוצא בו קרב על גבי המזבח בבית המקדש, והוא שעשה בו מעשה שדומה לשחיטה, שפירשו הראשונים היינו מעשה חיתוך. הדוגמא המפורסמת לזה, היא שבירת מקל, והיינו שאם יש ע"ז שעובדים אותה על ידי שבירת מקל, שברי המקל הינם תקרובת ע"ז. ולא זו בלבד, אלא אפילו עבודה זרה שעובדים אותה עם המקל הזה, אבל לא עושים מעשה כעין זביחה, כגון אם מקשקשים במקל לפני הע"ז, אם מגיע אחד ושובר מקל לפניו, שברי המקל הינם תקרובת ע"ז.

ועיקר דברינו הוא להוכיח שבניגוד לתקרובת של דבר שהוא כעין פנים ששם התקרובת נעשה על ידי מעשה הנתינה לשם תקרובת, בשבירת מקל וכיוצא בו, אינו כן, אלא הנותן שם תקרובת ע"ז לחפץ הוא עצם מעשה העבודה כעין זביחה, אבל לא צריכים שום כוונה לשם קרבן, אלא מספיק עצם העבודה שעובדים לשם הע"ז.

וטעם הדבר הוא שכאן מה שנותן את השם תקרובת הוא עצם זה שנעשה בו מעשה של תולדת שחיטה. ובשחיטה עצמה ישנן ראיות רבות שלא צריכים שום מחשבה שבביל שהבהמה תקבל שם תקרובת וקרבן לע"ז, אלא כל זמן שמעשה השחיטה נעשה כדי לרצות את הע"ז, הבהמה מקבלת שם תקרובת ע"ז. ולהלן נביא הרבה ראיות לזה, כולל דברים מפורשים מדברי רבינו המאירי.

ובענין הדוגמא המובאת בגמ' של "שבירת מקל", לא מוזכר בשום מקום, בש"ס או בראשונים או בשו"ע, שהמקל נאסר רק אם יש גם כוונה לשם נתינת מתנה לע"ז, אלא אדרבה, הגם שבדרך הראשונה של תקרובת, (היינו בדבר שכיוצא בו קרב ע"ג המזבח) מפורש שצריכים שזה יעשה עם מחשבה לשם תקרובת, בתקרובת של שבירת מקל לא כתוב בזה מאומה.

עד כאן עיקר דברינו, שנוכיח להלן בהרבה ראיות בעז"ה.

והיוצא מזה לנידון דידן, שגזיזת השערות הנעשית בהודו, מכיון שחיתוך השערות הוי מעשה עם חיתוך והוי כעין זביחה, כל זמן שזוהי צורת העבודה לעבודה זרה זו, והיינו שהגזיזה הינה מעשה עבודה, פשוט שהשערות מקבלות שם תקרובת ע"ז. וגם אם לא נרד לעומק שטותם האם הם מכוונים לתת את השערות לעבודה זרה, או לא, השיער יאסר, ולכן כל הדיון הארוך בעומק טפשותם וכוונתם של עובדי ע"ז בהודו הוא מיותר לחלוטין.

כל דברים אלו, מלבד שהינם עולים מפשטות הסוגיא והשו"ע, גם מרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל התייחס לכל הסוגיא כך. ומחמת שהעדויות שנאמרו לפניו בתשס"ד התבססו הרבה על כך שהם מאמינים שזה קרבן, ודיברו הרבה על כך ש"האליל אוהב שערות" וכן על זה הדרך, הגרי"ש בעלסקי זצ"ל כתב מכתב להגרי"ש אלישיב שעיקר דבריו שם

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה בשביל לאסור הפץ מדין תקרובת ע"ז

הם לפקפק בעדויות שנאמרו לפניו על פי המומחים וכדומה, ולדעתו עיקר ענין הגילוח הוא לנוול את המתגלח וכו', על כל זה הגיב מרן הגרי"ש אלישיב בפשיטות נפלאה, וזה לשונו:

"אשר לטענה הראשונה, לפי דברי הרא"ד [דונר] שליט"א, **עצם התגלחת עבודתה בכך**. וכנראה זה ע"פ מש"כ הרמב"ם בספר המצוות (מצוות לא תעשה ו') וזה לשונו "ובתנאי שיעבוד כדרכה, כלומר בדבר שדרכה שתיעבד בו וכו' כמו פוער לפוער וזורק אבן למרקוליס ומעביר שעריו לכמוש". וכאן בזמן התגלחת הם מזכירים שם האליל. והמגלחים אמרו לו על אף שעושים בשביל קבלת שכר עבור התגלחת, מכל מקום אמרו הלא גם הם מאלה הטמאים הרואים בזה פולחן לע"ז. ובכה"ג הדבר פשוט שאומרים בזה סתם עכו"ם לע"ז, עיין חולין י"ג שהרי עצם מטרת המתגלחים היא לע"ז".

וכשמתבוננים בדבר, **הגרי"ש לא ענה לו מאומה לגופם של הדברים שהעלה בטענותיו**, כי ייתכן שהם אומרים את שם האליל כי חושבים שהאליל אוהב את הניוול, ומה שמצינו שהיה בעולם ע"ז של כמוש שעבדו בגילוח שערות, עדיין לא מבואר שהשערות של כמוש היו אסורים בהנאה, כלומר אין הוכחה שהם עבדו את כמוש בכוונה לתת לו את השערות, וזה שהספרים רואים בזה פולחן לע"ז, לא אומר הרבה על כוונתם אם יש כאן נתינה או לא.

אלא דברי רבינו הגרי"ש צ"ל הם פשוטים ביותר. לא איכפת לנו על מה הם חושבים, אלא דיינו להוכיח שמעשה זה הוא מעשה עבודה כעין זביחה בשביל לעשותו תקרובת ע"ז, גם אם לא יכוונו לשם קרבן. ולכן עיקר הענין הוא להוכיח שבאמת יש כאן מעשה עבודה, ובזה שפיר ניתן לבסס את הדברים בזה שמצינו שכבר היה לעולמים עבודה כעין זו, ויש סברה גדולה שע"ז זו היא איזה תולדה של כמוש. וכן נתון זה שהם אומרים את שם האליל לפני או בשעת התגלחת. וכן מה שהספרים מאמינים שהוא פולחן, כל זה מוכיח שיש לפנינו מעשה עבודה, ונקט הגרי"ש כנ"ל שכל זמן שיש מעשה עבודה כאן אין ספק שהשערות הם תקרובת ע"ז, גם מבלי שיכוונו לשם קרבן⁸⁸.

ולכן הגרי"ש חיפש הוכחות שהגילוח בהודו הוי מעשה עבודה, והוא מצא את מבוקשו בעדויות הנ"ל שהביאו לפניו ובכך שהם שמאמינים שגילוח השערות הוא מעשה קרבן לעבודה זרה, כי זה מוכיח בבירור גמור שמעשה הגילוח הינו מעשה עבודה, ומחזק את הענין, אבל שאר הבירורים הינם מיותרים לחלוטין.

עד כאן תקציר הענין, ובדברים פשוטים אלו נשמטה הקרקע מתחת רגלם של המתירים, כי הגם שצללו במים אדירים למצוא מקורות שניתן לפרש בהם שהגילוח הוא מעשה "התקרחות" וכדומה, מלבד מה שכל הנ"ל אינו נכון בעליל וכמו שכבר הארכנו מספיק, גם אם זה היה נכון לא ניתן להסיק מכך שום צד היתר.

88. ידוע שבשנת תש"ן כתב מרן הגרי"ש צ"ל תשובה (קובץ תשובות ח"א סי' ע"ז) בה הוא מתיר את השיער על פי דברי מומחה אחד, וזה לשונו שם:

"לפי המומחה הנ"ל, אין במעשה התגלחת שום סרך של **עבודת עבודה לע"ז אלא** הני עובדי אלילים רק מראים במעשה התגלחת עד כמה הם אדוקים בע"ז ושהם מוכנים להשחית ולאבד את היקר להם בגללם. אבל אין שום חלות שם ע"ז על עצם השערות" עכ"ל.

כלומר עיקר הסיבה להתיר הוא משום שאין הגילוח מעשה של עבודה, אבל ברגע שהגילוח הוי מעשה של עבודה, שוב אין מקום להתיר. ומה שלאחר הגילוח הם חושבים שנותנים את השיער כמתנה לע"ז, אין בזה שום מעשה כעין פנים, והשיער אינו 'בא בפנים' ואין נאסר בנתינה גרידא.

ועל אף שכך העידו בשם "מומחה", הגרי"ש בחכמתו הרגיש שהדבר עדיין צריך בירור, ולכן כתב בסוף התשובה: "אכן כל הדברים סובבים והולכים על פי דברי המומחה הנ"ל, וכמובן שאין בידי לקבוע עד כמה דברי המומחים מתאימים למציאות... והדבר טעון איפוא בירור גופא דעובדא היכי הוי", עכ"ל.

ומש"כ שם בתחילת התשובה שהשיער הוי רק מתנה, כוונתו שעל אף שאין הגילוח מעשה עבודה, אולי עדיין יש לאסור השערות כיון שהם גם נותנים את השיער החתוך כמתנה לבית ע"ז, וכתב על זה שאין כאן שום מעשה כעין פנים, ולכן אין צד לאוסרם.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה בשביל לאסור חפץ מדין תקרובת ע"ז

אמנם המתירים הנ"ל השתדלו מאוד לדחות את הדברים הפשוטים הללו, וכתבו כמה וכמה טענות, ובהמשך הפרק נתייחס לכל אחד מהם, ונוכיח איך שרובן של הטענות הם או שאלות שמגיעים מאי-הבנה בסוגיא, או שאין להם שום קשר עם הנידון דידן, אבל הכלל העולה מכולם, שלאחר שלומדים את כל ה"ראיות" שלהם טוב, בסוף יוצא שאדרבה אלו באמת עוד הוכחות לדברינו כאשר תחזינה עיניכם במישרים.

כאמור, אין בכל הנידון כאן נפק"מ למעשה בענין השערות מהודו, מכיון שכבר התברר כל צרכו שההודיים מאמינים שהשערות עצמן באמת ניתנות לאליל כמתנה ודורון, וממילא הם יוצאים ידי חובת כולם בעשיית תקרובת "מהודרת" לכו"ע. וכל הדיון פה הוא רק לרווחא דמילתא. ולכן מי שאינו מעונין להכנס לעומק הדברים, יכול להמשיך מיד לפרק הבא.

אמנם ראינו תועלת גדולה להרחיב בענין זה כל צרכו, כיון שבאופן זה ניתן לחסוך את רוב הדיונים על המציאות בהודו, אילו גדרי תקרובת עבודה זרה יהיו ברורים כדבעי, ולכן השקענו להעמיד את הענין דבר דבור על אפניו.

וזאת החלי בעזהשי"ת:

ב) סוגי איסורים שונים של עבודת עבודה זרה

תחילה נקדים, שבאיסור עבודת עבודה זרה, ישנם כמה איסורים שונים שחייב בהם מיתה:

- א. לעבוד עבודה זרה כדרך עבודתה, כגון הזורק אבן למרקוליס (אמנם שלא כדרך עבודתה ולא כעין פנים רק עובר בלאו ד'לא תעבדם' ואינו חייב מיתה).
- ב. לעבוד ע"ז (אפילו שלא כדרך עבודתה) בעבודות המיוחדות לבית המקדש, וחז"ל דרשו שנכלל בזה ארבע עבודות הנעשות בבית המקדש, א. שחיטה, ב. זריקה, ג. הקטרה, ד. השתחוואה.
- ג. להגיש לע"ז דבר הבא בפנים, דהיינו שמקריב לע"ז דבר שדרך להקריבו בבית המקדש כגון בשר ויין וכו'.

וחוץ מזה ישנו איסור הנאה מתקרובת ע"ז, שהוא איסור הנאה מהקרבתן שהוקרב לעבודה זרה.

הנה בגמרא ישנה מחלוקת אם אבני מרקוליס נאסרו מדין תקרובת עבודה זרה, ולבסוף מסיקה הגמרא כמאן דאמר שלא נאסרו, משום שאין אבני מרקוליס כעין פנים, כלומר שלא נאסרת תקרובת עבודה זרה אלא אם כן נעשו בה עבודות שעושים בבית המקדש או שהיא עצמה דבר הקרב בבית המקדש והקריבה לע"ז, ומכיון שלא מקריבים בבית המקדש אבנים, אבני מרקוליס אינן יכולות להעשות תקרובת עבודה זרה בזריקתן לפני בלבד אלא אם כן יעשה בה מעשה עבודה של זביחה או זריקה **המשתברת** שאז אכן זה עבודה כעין פנים.

דבר זה נלמד מהפסוק (שמות כב, יט) "זָבַח לְאֱלֹהִים יִחַרם בְּלִתֵּי לֵה' לְבָדוֹ".

ומסביר רש"י (ע"ז נ. ד"ה כעין): "כעין זבחים שבמקדש הוא דהוי תקרובת, כדכתיב (שמות כב) זובח לאלהים יחרם בלתי לה' לבדו, אלמא דומה כלפנים קרי זבח עבודה זרה" עכ"ל.

וכידוע נחלקו הראשונים מהיכן הוזהרנו מלהנות מתקרובת ע"ז:

- א. דעת הרמב"ם שהנהנה מתקרובת עבודה זרה לוקה משום "ולא תביא תועבה" וכן מ"לא ידבק בידך מאומה מן החרם".
- ב. דעת הרמב"ן שהאזהרה לתקרובת עבודה זרה נלמדת מהפסוק "וקרא לך לאכול מזבחו".

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה בשביל לאסור חפץ מדין תקרובת ע"ז

ג. ויש שלמדו זאת מההיקש של "ויצמדו לבעל פעור ויאכלו מזבחי מתים" שס"ל שהוא דרשה גמורה (עי' תוס' ע"ז נב., וכן תוס' יב:).

מכל מקום הגם שחלוקים מאיזה פסוק הוזהרנו שלא להנות מתקרובת עבודה זרה, מוכרחים אנו לומר שעדיין לכולי עלמא תנאי האיסור כרוכים בגדרי כעין פנים, וכמו שנלמד מפסוק זה ע"פ הגמרא הנ"ל.

ובאמת על אף שפשוטו של מקרא הוא שאותו אדם שזובח לאלוהים אחרים יחרם - היינו שהוא חייב מיתה, כבר כתב הרמב"ן עה"ת שם "ויתכן כי יכלול הכתוב גם הזבח שהכל יהיה לחרם, לרמוז שהוא אסור בהנאה" עכ"ל, כלומר שעל אף שאין זה המקור שהזבח אסור בהנאה, אבל רמוז פה שגם הזבח נאסר.

על כל פנים הפסוק מיירי במי שעושה עבודת זביחה לעבודה זרה, ומזה נלמדים כל הלכות תקרובת עבודה זרה [גם מה שנאסרת ע"י עבודה כעין פנים, וגם הדין בדבר הבא בפנים שנאסר בנתינה לע"ז גרידא]. והגם שבפסוק כתוב רק 'זובח' שמשמע רק עבודת שחיטה בלחוד, בגמ' בסנהדרין (ס:) דרשינן "בזובח לעבודה זרה הכתוב מדבר. אין לי אלא בזובח, מקטר ומנסך מניין? תלמוד לומר בלתי לה' לבדו - ריקן העבודות כולן לשם המיוחד".

כלומר מתחילת הפסוק לומדים שזביחה לעבודה זרה אסורה, וגם שהעושה כן חייב מיתה (וגם שהבהמה נאסרת בהנאה), ומהסיפא של הפסוק "בלתי לה' לבדו" יש ריבוי שממנו לומדים שגם שאר העבודות שבפנים נכללים בענין זה, האי ניהו הקטרה וניסוך [וזריקה המשתברת בכלל ניסוך].

וכאמור, עיקר הפסוק מיירי בענין האיסור לעבוד ע"ז, והיינו שהעובד עבודה זרה כעין פנים חייב מיתה, כיון שעבודה זו מיוחדת לה' לבדו, והעושה כן לע"ז חייב מיתה, [וכל זה מלבד האיסור לעבוד כל ע"ז כדרך עבודתה שעובר על 'פן תדרוש לאלוהיהם לאמר איכה יעבדו וגו' ועונשו מבואר בפסוק 'וילך ויעבוד אלהים אחרים וגו' וסקלתם באבנים' שהעובדה כדרכה חייב סקילה]. והגמרא לומדת שצריכים את התנאים הללו שנאמרו בפסוק זה גם בשביל שהחפץ יהיה אסור מדין תקרובת עבודה זרה, וזהו התנאי היחיד שידוע לנו בכל כללי תקרובת עבודה זרה. ולכן לכאורה פשוט שכל מה שנכלל בפסוק זה, שאסור משום שחיטה לעבודה זרה, והעושה כן חייב מיתה, הוא הדין שמהתוצאה של אותו מעשה הבהמה נעשית תקרובת עבודה זרה, כי אם זה נכלל באיסור זובח לאלוהים יחרם כדי לחייבו מיתה, על כרחך שהוא גם נכלל בגדרי תקרובת ע"ז, מכיון שהמקור לכל גדרי תקרובת ע"ז הוא מפסוק זה.

ויתרה מכך, מכיון שעיקר כוונת הפסוק הוא לענין אדם שעובד ע"ז שהוא חייב מיתה, וכתוב בסתמא שאדם הזובח בהמה לע"ז חייב מיתה, ולא מוזכר בכלל שהוא זובח את זה בתור קרבן לעבודה זרה, אלא אפילו אם הוא זובח את זה רק בתור עבודה לאותה העבודה זרה, ואינו חושב כלל שהע"ז רוצה את עצם הבהמה, ורק עושה בשבילה את פעולת השחיטה, אעפ"כ מסתימת הפסוק הוא חייב מיתה, וממילא הבהמה גם נעשית תקרובת ע"ז.

ג) הכוונה הנצרכת בקרבנות

ובאמת אין בזה חידוש כלל, כי מכיון שכל האיסור הוא לעשות לעבודה זרה חיקוי למה שעושים בבית המקדש, אז האיסור תלוי בגדרי שעושים בקרבנות. ובקרבנות הגם שישנן שתי מסכתות של ימות העוסקות בכל פרטי פסולים השייכים במחשבות של הקרבנות ובכל מיני דרכים של שלא לשמה ומחשבות פסולות, והגם שיש את המשנה של "לשם ששה דברים הזבח נזבח" הרי גם אם שחט ללא כוונה הדין שסתמא לשמה, וא"כ אותו דבר גם בע"ז שאם שחט לע"ז ללא כוונה של קרבן הבהמה נעשית תקרובת.

וביתר ביאור שהרי גם אם יבוא הטוען ויטען שאכן יש צורך בכוונה, רק שסתמא כאילו התכווין, אנו צריכים לחדד איזה כוונה נצרכת, שהרי לא מוזכר אפילו פעם אחת שצריכים לעשות את עצם השחיטה בכוונה של נתינת עצם הבהמה כביכול כמתנה להקב"ה.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה בשביל לאסור חפץ מדין תקרובת ע"ז

וידועים דברי חז"ל המובאים ברש"י בכמה מקומות (א ט), על המילים "ריח ניחוח", "ניחוח - נחת רוח לפני, שאמרת ונעשה רצוני" עכ"ל. כלומר שכל ה'נחת רוח' שיש כלפי הקב"ה בקרבנות הוא משום שאנחנו מקיימים את ציווי השי"ת, ולא מצד שנתנו לו איזו מתנה.

ויותר מזה, במשנה תנן (זבחים מו): "לשם ששה דברים הזבח נזבח: לשם זבח, לשם זובה, לשם השם, לשם אשים, לשם ריח, לשם ניחוח", ולשם ניחוח פירש רש"י 'לשם נחת רוח לפני הקדוש ברוך הוא, שאמר ונעשה רצוני'. כלומר לא רק שיסוד זה של נחת רוח הוא סיבה למצוות הקרבנות, אלא הוא אחד משישה כוונות שהמקריב מכוון בשעת השחיטה (או עכ"פ יש תנאי בית דין שהוא כיוון, עי' זבחים ב:).

כלומר שהכוונה לשם נחת רוח, היינו גופא לשם זה שלא נותנים הקרבן להקב"ה, אלא שאנחנו מקיימים את מצוותיו. ואין לומר שצריכים גם מחשבה כאילו זה ניתן להקב"ה, רק מחשבה זו כל כך פשוט ובסיסי שהמשנה והגמרא לא טרחו לכתוב את זה, כי מצינו שמשום מה המשנה טרח לכתוב "לשם ה'", כלומר שיקריב הקרבן לשם ה' ולא לשם חולין, הגם שזה עוד יותר בסיסי שכוונת המקריב הקרבן הוא וודאי שלא לשם חולין, ואעפ"כ חז"ל לימדו אותנו את זה, קל וחומר שאם צריכים איזה מחשבה לשם נתינה בשחיטת הקרבן, חז"ל היה להם להגיד לנו את זה.

ודבר זה הוא הבנה בסיסית בכל עניני הקרבנות, כי דבר פשוט וברור בכל תורתנו הקדושה שאין הקב"ה חסר לו כלום, ומצידו הוא לא צריך כלום וגם אי אפשר מצידו לתת לו כלום וכמו שאמר הכתוב "כי ממך הכל ומידך נתנו לך", אלא כמו שבכל המצוות, ברור שהקב"ה לא צריך כלום מצידו, אלא הבורא ברוב רחמיו נתן לנו את האפשרות לבטא את הרגשתינו כעובדיו, וכאילו אנו יכולים לתת לו משהו בחזרה, אבל ברור מאוד שעיקר התועלת אינו אלא רק מצד מה שבליבו של מקריב הקרבן ועושה המצווה, וכלל וכלל אינו כאילו הקב"ה בכבודו ובעצמו צריך משהו, חלילה.

ודבר זה חוזר על עצמו עשרות פעמים בכל התנ"ך, שהקב"ה לא צריך את הקרבנות לאיזו תועלת מצידו, ולכן קרבן שמובא בלי שהמקריב עושה את העבודה באופן הראוי המבטא שהאדם עושה את רצון ה', הקרבן לא שווה כלום, כמבואר לאורך ורוחב המקראות.

וגם אם ימצא מקורות עם משמעות שכביכול הקב"ה אוהב את הזבחים, ברור שהכל הוא ע"פ הנ"ל. וברור מאידך שהקרבנות פועלים דברים גדולים בעולמות העליונים, ומחמתם יורד שפע לעולם וכו', אולם בסופו של דבר, ע"פ הפשט הפשוט, אין שום הבדל בין קרבן למצוות לולב, וכן מצוות לולב פועלת בעולמות העליונים על זה הדרך, ושניהם לא משום שיש כאן איזו נתינה, אלא הענין הוא מצד מעשה המצווה של עשיית רצון השי"ת.

וכך הם דברי הגמרא בסוף מסכת מנחות (ק:):

ושמא תאמר לאכילה הוא צריך, ת"ל (תהילים נ יב) 'אם ארעב לא אומר לך כי לי תבל ומלואה' ונאמר: (תהילים נ י): 'כי לי כל חייתו יער בהמות בהררי אלף, ידעתי כל עוף הרים וזיז שדי עמדי, האוכל בשר אבירים ודם עתודים אשתה', לא אמרתי אליכם זבחו כדי שתאמר 'אעשה רצוני ויעשה רצוני', לא לרצוני אתם זבחים אלא לרצונכם אתם זבחים שנאמר (ויקרא יט ה): לרצונכם תזבחוהו.

כלומר שכל ענין הקרבנות ברור מאוד שאינו נתינה כביכול להקב"ה, ולא מוזכר אפילו במקום אחד שיש לכוון כאילו הוא לשם נתינה, הגם שישנם פרקים שלימים במשניות ובגמרא הדנים על כל מחשבה שיכולה לפסול את הקרבן. וברור שההבנה הבסיסית, (שהיא מספיקה גם עבור כל יהודי בעבודת ה' הכללית שלו), היא שהקב"ה ציוה, והנחת רוח לפניו היא שמקיימים את רצונו.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה בשביל לאסור חפץ מדין תקרובת ע"ז

ואמנם כתוב בתורה על התמיד "קרבני לחמי"⁸⁹, אבל האריכו חז"ל בזה בעשרות מקומות להעמיד שאין הדברים כפשוטם, וכן האריכו בזה הראשונים פעם אחר פעם, ולא אבוא כרוכלא לצטט את כולם, מכל מקום פטור בלי כלום אי אפשר, ולכן נצטט כמה מהם.

אמרו חז"ל (מדרש זוטא - שיר השירים (בבור) פרשה א) "הנך יפה רעיתי. הקדוש ברוך הוא אומר לישראל אתם מפרנסים אותי, שנאמר את קרבני לחמי (במדבר כ"ח ב'). יכול יש לפניו אכילה ושתיה, ת"ל לאישי, לאישים אתם נותנים, א"כ למה נאמר לחמי, אלא אף על פי שאתם נותנים לאישים, מעלה אני עליכם כבנים המפרנסים לאביהם" עכ"ל המדרש, וכפשוטו מפורש במדרש שהגם שכתוב לחמי, מבחינתו מצד המקריב אין כאן אלא 'לאישי', וכל הענין של 'לחמי' אינו שייך אלא מצד הקב"ה כלפי ישראל, אבל מצד ישראל כלפי הקב"ה אין שום מכוון של נתינה.

ובספרי זוטא איתא על הפסוק את קרבני לחמי 'ר' יהודה אומר את קרבני לחמי, כאלו קרב על שלחני, וכי יש אכילה ושתיה לפניו, ת"ל לאשי, לפי שהן מעלין לאישים עולה היא בנחת רוח לפני, וכן הוא אומר בקבלה אם ארעב לא אומר לך האוכל בשר אבירים כי לי כל חיתו יער, אם כן למה נאמר ריח ניחוחי, בשביל להרבות שכרן של ישראל" עכ"ל.

וגם בזה משמעות הדברים הוא שכלל ישראל מעלה לאישים, כלומר למזבח, וזה בלבד גורם הנחת רוח.

ועי' בכוזרי (מאמר ב' כה) בדברי מלך כוזר, שגם זכה להקשות אותו קושיא מהלשון "קרבני לחמי" וזה לשונו: "אמר הכוזרי: יספיק לי זה בענין הזה, וארצה עתה שתקרב לי מה שקראתיו בקרבנות, ממה שיקשה על השכל לקבלו, ממה שאמר: "את קרבני לחמי לאשי ריח ניחוחי", ואמר על הקרבנות, כי הם קרבן ה' ולחמו וריחו".

והשיבו החבר בהרחבה גדולה, והדברים כשלעצמם צריכים הרבה הבנה לרדת לעומק הכוונה, אבל תמצית התשובה (וכן הארברנאל בהקדמה לויקרא מעתיק את זה כתמצית התשובה של ר"י הלוי) "אמר החבר: מה שאמר: "לאשי" מישר כל קשה. הוא אומר כי הקרבן הוא והלחם וריח הניחוח אשר הם מיוחסים אלי, אמנם הם לאשי, ר"ל האש הנפעלת לדברו ית' אשר מאכלה הקרבנות".

והאריך בזה האברנאל בהקדמה לספר ויקרא, וכתב שלשונו של הגשמה שיש בקרבנות הם כעין לשונות של הגשמה שיש כלפי הקב"ה הגם שאין לו גוף. ואמנם יש מושגים של 'משלחן גבוה זכו' וכן 'הקריבהו נא לפתחתי', אבל כל זה שבגלל חשיבות הקרבנות מתנהגים כאילו הם דברים נתונים כביכול להקב"ה, ועל דרך משל.

ועיקרון זה שאין הקרבנות נתינה להקב"ה, אלא רק קיום רצונו, דבר זה שייך גם בשאר המצוות, ובשלב יותר פנימי, הראשונים דנו במצוות שונות מהו טעם המצוה. טעמים אלו אינם מן העיקרים הנצרכים להיות בדעתו של עושה המצווה כלל, וכל הענין הוא רק להוסיף עוד עמקות בענין. כאשר הטעם מופיע בפסוקים מפורש, נחלקו התנאים האם דרשין טעמא דקרא לגבי נפק"מ שונות בפרטי המצווה, אולם כאשר הטעם אינו מופיע מפורש בתורה, ידיעת טעם המצווה הוא אכן מעלה בידיעת והבנת התורה, אבל ממש לא דבר הכרחי בקיום המצוות (זולת היכן שכתוב מפורש למען תזכרו, או למען ידעו דורותיכם, וכדומ' שבזה נחלקו הפוסקים האם זה לעיכובא, ואכמ"ל).

בטעם מצוות הקרבנות האריכו הראשונים רבות, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, אבל הצד השווה שבהם שלכולם הכל נסוב רק סביב התועלת המתקיימת בדעותיו של מקריב הקרבן, ולא חלילה להסביר איזה צורך יש להקב"ה עם הקרבנות:

89. וראוי לציין שלעצם הלשון של לחמי, הנצי"ב בהעמק דבר, ובעין זה במשך חכמה פירשו שהענין הוא שלחם גורם לחיבור, כמו שמוצינו גם לשון לכו לחמו בלחמי, וכיוצא בו, והתמיד מחבר בין ישראל לאביהם בשמים.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה בשביל לאסור חפץ מדין תקרובת ע"ז

הרמב"ן (ויקרא א, ט) כתב שהקרבת הקרבן מביאה את האדם להכנעה.

הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג מו) כתב שעיקר הטעם הוא להרחיק את האדם ממחשבות עבודה זרה.

לא באנו למנות כרוכלא את כל פרטי הסוגיא, והדברים עתיקין וידועים, אולם נצטט כמה לשונות בענין:

החינוך כתב (קטז) וז"ל:

"כי הקרבן בבעלי חיים הוא באמת דמיון חזק אצל האדם להכניע ולהשפיל הנפש המתאוה והחוטאת, כמו שהוא רואה שבעל חיות כמותו אלא שאין בו שכל נשרף וכלה, וכמו כן הנפש החוטאת מצד חולשת השכל תכלה ותאבד גם כן אם תתמיד בפעולות בהמיות שהן החטאים, כי החטא לא יבוא רק משורש בהמי. והקרבן במה שהוא שאינו בעל חיים, אף על פי שהוא בא גם כן להכנעת היצר, שיראה האדם כי בשביל חטאו נצטרך לשרוף ממונו ולכלותו, באמת אין דמיונו חזק כמו בבעלי החיים."

במשלי אמר החכם מכל אדם (כא, כז): **זָבַח רְשָׁעִים תֹּעֲבָה אֶף פִּי־בְזָמָה יִבְיָאָנוּ:**

ופי רבינו הגר"א ז"ל:

"כי עיקר הקרבן הוא שהאדם ישבר גאוותו ורומז הנישאה וישוב לה' מרוע מעלליו, אבל הרשעים שאינם שבים לה' מדרכיהם הרעים גם קרבנם תועבה. ואף גו' - ומכל שכן שהקרבן גופא הוא בזימה שהוא גזול או משאר עבירה. וכן הוא בתפילה שהוא במקום קרבן, שתפלת רשעים הוא תועבה מאשר לא יכניעו רוחם ואף גו' - שבשעה שמתפלל הוא חושב מחשבות זרות ופניות להרים גאוותו ולהתנשא."

הספורנו (ויקרא א ב) כתב וז"ל:

"אדם כי יקריב מכם. כי יקריב מעצמכם בוידוי דברים והכנעה על דרך (הושע יד, ג) 'ונשלמה פרים שפתינו' וכאמרו (תהלים נא, יט) 'זבחי אלקים רוח נשברה', כי אין חפץ בכסילים המקריבים בלתי הכנעה קודמת... כי אמנם ראוי שיהיה המביא הקרבן אדם כשר להביא, בוחר במין הראוי לקרבן, הנאות להשיג התכלית אשר בסבתו בא להקריב, ויסמוך את ידו על קרבנו כמתנפל ומתפלל שיהיה עונו על ראש הקרבן, כענין בשעיר המשתלח, וזוה יוציא לאיזה פעל של הכנעה את מחשבת התשובה אשר בלבו ונרצה לו לכפר עליו."

וכן כל הכתובים מלאים בתוכחה לכלל ישראל, "למה לי רוב זבחיכם" וכדו', שיסוד התוכחה הוא שמכיון שמצוות הקרבנות הם רק לתועלת בדעותיו של המקריב, כל עוד שהוא לא משיג את אותה התועלת בדעותיו, לא נשאר שום טעם בהבאת הקרבן. ולכן ברור שבקרבן אין שום כוונה חלילה שכאילו נותנים דורון ממש להקב"ה.

ולכן להבדיל אלף אלפי הבדלות, מכיון שכל גדרי תקרובת עבודה זרה נלמדים מ'בלתי לה' לבדו' שאסור לעשות לעבודה זרה מה שאנו עושים בבית המקדש, והעושה כן אוסר הבהמה משום תקרובת עבודה זרה, אז מסתבר מאוד שכמו בקרבן לגבוה אין צריך כוונה לתת ממש את הבהמה לקב"ה כי הוא צריך את הקרבן ח"ו אלא רק לעשות רצונו ומצוותו ולהיכנע לפניו, הוא הדין להבדיל אא"ה גם בטומאה שלא צריכים שהמעשה יעשה עם כוונה שהאליל ממש אוהב את הבהמה כי הוא רעב, או שהוא צריך את זה לאיזה צורך אישי שלו, אלא פשוט שמספיק שעצם הפעולה תיעשה כעבודה לאותו אליל כי בשיבושיו מאמין שכך האליל רוצה או ציוה, גם אם המקריב חושב שהעבודה זרה לא צריכה את עצם הקרבן, אלא חושב שרק רוצה את הפעולה או את ההכנעה שבאה עם הפעולה.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה בשביל לאסור חפץ מדין תקרובת ע"ז

ובאמת שאפשר להרחיב בנושא זה ולבסס את דברינו בהרבה מקורות מהפסוקים, ומדברי חז"ל ומהראשונים, אולם

וישנם הרבה מקורות שהקב"ה אוהב את גוף הקרבן (לא את העבודה בלבד מדין מצוה ככל המצוות) והוא מקבלן: א' - מדרש רבה (שלה י"ז): כל מי שמקריב לי קרבן בעולם הזה אינו מקריבו על חנם אלא מקריבו והוא ערב עלי, גם לעולם הבא הוא זוכה לקרב ואני מקבלו והוא ערב לי, שנאמר (מלאכי ג') **וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים** כימי עולם וכשנים קדמוניות. ב' - אוצר המדרשים:

אין זה מעניינינו כאן. רק הלום ראיתי בדברי המתירים שכתבו שדברינו לא נכונים וכתבו "ישנם הרבה מקורות שהקב"ה אוהב את גוף הקרבן (לא את העבודה בלבד מדין מצוה ככל המצוות), והוא מקבלן".

והמשיכו שם והביאו שמונה מקורות שלפי דמיונם מוכיח ענין זה, שכאילו יש אהבה לגוף הדבר ולא רק למעשה. אמנם למעשה העלו חרס בידם, וכל מקור שהביאו מוכיח דווקא להיפוך, שאין אהבה לגוף הדבר, אלא הוא אהבה בגלל המעשה⁹⁰.



90. ובאמת, הדבר כל כך פשוט וחבל להשיב על הדברים, מכל מקום נכתוב את כל "המקורות שהקב"ה אוהב את גוף הקרבן ולא את העבודה בלבד".

א- הביאו לשון של מדרש רבה (שלה יז) "כל מי שמקריב לי קרבן בעולם הזה, אינו מקריבו על חנם, אלא מקריבו והוא ערב עלי, גם לעולם הבא הוא זוכה לקרב ואני מקבלו והוא ערב לי, שנאמר 'וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים כימי עולם וכשנים קדמוניות".

יגענו ולא מצאנו שום משמעות שהקב"ה אוהב את גוף הבהמה, רק כתוב על המקריב שעושה כן, שאותו אחד הוא ערב להקב"ה, וגם המעשה הקרבת הקרבן ערב, אבל אין שום הוכחה שעצם גוף הקרבן אהוב.

ב- כתבו בשם המדרש: "חביבין הן הזבחים".

וכנראה הבינו שכונת המדרש לומר שהחביבות הוא בגלל הבהמה ולא רק בגלל המעשה. אם כך הם הבינו, נמליץ להם לא לעצור באמצע משפט על פי תוצאות של איזה חיפוש במחשב, אלא שפיל לסיפיה שמוכח שהחביבות איננה מצד גוף הבהמה, אלא מבואר שע"י שהצדיקים הקריבו קרבנות הקב"ה כרת להם ברית וענו את תפילתם, וזה לשון המדרש:

אוצר מדרשים (אייזנשטיין) רבי פנחס בן יאיר

"חביבין הם הזבחים **שעל ידן עושה הקדוש ברוך הוא רצון הצדיקים**, ע"י קרבן שמע הקדוש ברוך הוא תפלתו של נח, ע"י הקרבן כרת ברית לאברהם לנתינת הארץ כו"

ג- עוד הביאו לשון המדרש שכתב ש"העולה חביבה מכל הקרבנות".

ושוב החליטו שהמילה חביב מוכיח שזה על גוף הבהמה. וגם כאן דברי המדרש מפורשים להיפוך, שבלשון המדרש מפורש שהחביבות הוא בגלל שהוא כולו נדבה ולא בא על שום חובה (משא"כ חטאת ואשם), כלומר מצד המעשה, הוא מעשה שהוא כולו בהתנדבות, ומעשה כזה יותר חביב לפני הקב"ה.

וזוהו לשון המדרש:

אוצר מדרשים (אייזנשטיין) ילמדנו:

"זאת תורת העולה היא העולה' (ויקרא ו' ב'), שלא תזוז מן המזבח מפני שהיא (העולה) חביבה מכל הקרבנות, למה"ד למלך שהיתה לו שמחה והיו אריסין ובני ביתו ואוהביו מביאין לו דורונות והיה מקבלן, א"ל מי אתה? א"ל אריסו של מלך וכן לשני וכן לשלישי, בא אחד טעון דורון א"ל לכבד את המלך באתי, אמר המלך דורון שהביא זה לא יהא זז מן השלחן, א"ל מרי למה חבבת דורון זה מכל הדורונות? אמר כל אלו שהביאו דורונות הן חייבין לי וחייבים בכבודי אבל זה שאינו לא אריסי ולא בן ביתי אלא כבדני חנם דורון זה חביב עלי מכולן, כך אם חטא אדם מביא קרבן חטאת ואם אשם מביא קרבן אשם, **אבל העולה נדבה היא לפיכך חביבה היא לפני**".

ד- עד כאן מה שהביאו מהלשון "חביבות". אחרי כן מצאו כמה לשונות שהקרבן נחשב "דורון". הביאו מדרש (תנחומא פר' אחרי מות) שכתוב "כיון שהוקם המשכן א"ל הקדוש ברוך הוא למשה אמור להם מכאן ואילך אין אתם רשאים להקריב קרבנות אלא באהל מועד, שם היו מעלין את הדורון

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה בשביל לאסור חפץ מדין תקרובת ע"ז

והגם שהביאו כמה מדרשים, הצד השווה שבכולם, שאין שום מקור שהקב"ה אוהב את עצם הקרבנות, וכמובן שהפירוש בכל אחד מהם שהקרבנות הם רצון השי"ת, ועשיית רצונו חביב למעלה, ולא הצליחו כלל להוכיח שיש בה מעשה נתינה כל שהוא.

❖ גם מי שאמר שלדעתו 'האליל אוהב שיער' – בפשטות כוונתו רק שהאליל אוהב את מעשה ההסתפרות.

לא אוכל להתעלם מהסתירה הגדולה שיש בכתבי המתירים, שמצד אחד כל מקור שכתוב שהקרבנות חביבים לפני המקום,

מסבירים שהכוונה שהוא "אוהב את גוף הקרבן", ואילו על הקרבנות בהודו, להבדיל בין מלך מלכי המלכים לעץ ואבן, שמה כתבו בלי בושא ש"גם מי שאמר שלדעתו 'האליל אוהב שיער' - בפשטות כוונתו רק שהאליל אוהב את מעשה ההסתפרות"...

היינו אצל הע"ז שבהודו הבינו שכיון שלדעתם הוא נעלה ונשגב, והוא כולו רוחני וגבוה, עד כדי שאי אפשר לומר שהוא ממש אוהב את עצם גוף הקרבן אלא רק את מעשה הכניעה, ואילו להבדיל אא"ה בקרבנות לשמים כתבו "הקב"ה אוהב את גוף הקרבן", כאילו חלילה הקב"ה נמצא בראשו של המזבח ואוכל כל מה שמגישים לו, רח"ל מהאי דעתיה! וכדי בזיון וקצף.

ומחריד איך שעלה בידם באר היטב בדעת האליל - לשיטתם - שאין הוא חפץ בגוף הדבר אלא אך ורק בפעולת ההתקרבות, ואילו לא חסו על כבוד קונם והתעקשו לבאר את לשונות החביבות שמצינו בקרבנות כלפי עצם גוף הקרבן, וראה זה פלא, הלא רב גוברייהו לעקם הרבה יותר מכמה אותיות בכדי לפרש המציאות בהודו ע"פ שיטתם, וא"כ למה אצה להם הדרך לגשם כ"כ את ענין הקרבנות שציוונו חי העולמים???

עכ"פ לא באנו כאן להרחיב לא בטעמי מצוות הקרבנות, ולא בעומק דעתם של המתירים, אלא באנו רק לחזור על הדבר הפשוט ביותר לכל בר בי רב דחד יומא, שאין בקרבנות שום מושג של נתינה ממש, אלא הכל סוג של ביטוי.

יש בנותן טעם לציין שגם הקטרת קטורת הינה דוגמא של תקרובת ע"ז בדברי חז"ל והראשונים, והנה במצוות קטורת בבית המקדש, גם על זה נאמרו טעמים מטעמים שונים.

בספר החינוך (פרשת תצוה מצוה קג) כתב:

"משרשי מצוה זו, גם כן להגדיל כבוד הבית ולהיות מעלתו ומוראו על פני כל אדם, ואי אפשר להגדיל דבר בלב בן אדם ומחשבתו רק בדברים שהוא חושב אותם לגדולה וימצא בהם תענוג ושמחה, וידוע כי ענין הריח הטוב הוא דבר שנפש אדם נהנית בו ומתאוה אליו ומושך הלב הרבה, וריח הקטורת היה הטוב שאפשר ליעשות על ידי אדם, עד שאמרו זכרונם לברכה בפרק אמר להם הממונה [תמיד פ"ג דף ל' ע"ב, יומא דף ל"ט ע"ב], כי מריחו היו מריחין בו בשעת הקטרה מיריחו עד ירושלים" עכ"ל.

וכעין זה כתב הרמב"ם במורה הנבוכים (חלק ג פרק מה):

להקב"ה", אבל כבר כתבנו שהגם שברור שהקב"ה אינו אוהב או צריך את גוף הקרבנות ולא שייך נתינה לקב"ה כי הכל שלו, הקרבן תמיד מכונה כאילו הוא נתון, ולכן שייך הלשון דורון.

ה- וכן שאר ההוכחות הם או מלשון דורון, או מדברי קבלה שמבואר שיש איזה מושג של דורון (כגון לשון המהרי"ט אלאזי שהגם שעולה בא לכפר, עיקר ענינו הוא דורון), או תיקון בעולמות העליונים, וכבר הסברנו שפשוט שזה לא מוכיח כלום.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה בשביל לאסור חפץ מדין תקרובת ע"ז

"וכאשר היו שוחטים במקום המקודש בהמות רבות בכל יום ומחתכין בו הבשר ושורפין ורוחצין בו הקרב והכרעים, אין ספק שאילו היו מניחים אותנו על זה הענין היה ריחו כריח מקומות הבשר, מפני זה צוה להקטיר בו הקטורת שתי פעמים בכל יום, בבקר ובין הערבים, להטיב ריחו וריח בגדי כל העובד בו, כבר ידעת אמרם מיריחו היו מריחים ריח הקטרת, וזה ג"כ ממה שמעמיד יראת המקדש, אבל אם לא היה לו ריח טוב כל שכן אם היה לו שכנגדו, היה מביא בלב האדם הפך ההגדלה, כי הנפש תתרחב מאד לריח הטוב, ותטה אליו ותתרחק מן הריח הרע ותברח ממנו."

והגם שברור מהראשונים שיש בענין הקטורת הרבה עומק וסודות נשגבים, וכן הקטורת עוצרת מגיפות, וכן ישנו עונש כרת מיוחד על המקטיר קטורת זרה, וכן המקטיר קטורת זוכה לעשירות, ועוד ועוד, אולם רואים שעל פי ההבנה הפשוטה המוזכרת בראשונים הרעיון של מצוות הקטורת הוא להביא ריח טוב לבית המקדש בשביל תועלת הציבור, אבל לא ח"ו כאילו הקב"ה נהנה מריח הניחוח של הקטורת. נמצא ששוב הכל כלפינו, שאנו נתייחס למקום המקדש כמקום מכובד יותר.

ועל פי האמור, מכיון שכל איסור השחיטה עבור העבודה זרה ביסודו הוא איסור לעשות כעין מה שעושים לגבוה, אם ניקח לדוגמא את הבנת הרמב"ם במורה הנבוכים (ח"ג מ"ו) בטעם הקרבנות, ונלביש טעם זה על עבודה לאליל מסויים, כגון - לו יצויר שעובדי הבעל יגידו שהבעל באמת לא צריך שום קרבן, וכל הסיבה שהם שוחטים לו בהמות הוא משום שהבעל לא רוצה שאנשים יגררו אחרי דגון אלהי פלישתים, דינה של אותה שחיטה, גם אם יאמרו מפורש שהבעל לא רוצה ולא צריך ולא ביקש שיתנו לו את הקרבן, וכל הענין הוא רק למנוע את המשיכה אחרי שאר האלילים, ברור הדבר (לפחות לפי הרמב"ם) שדבר זה מוגדר כשחיטת קרבן לעבודה זרה, והעושה כן חייב מיתה, והבהמה תקרובת עבודה זרה.

וכעין זה דוגמא נוספת, אם ניקח את דברי ספר החינוך, ונעתיקם לאיזה עבודה זרה, כגון שעובדי ע"ז מסויימת יאמינו שאם חטא אדם לעבודה זרה, חייב לכלות את ממונו אליו, ברור ופשוט שגם זה יהיה קרבן ותקרובת, כי כדברים האלו נאמרו על הקרבנות לגבוה.

דוגמא נוספת, אם יש איזו ע"ז שמקריבים לפניו קטורת על מזבח מיוחד, אבל עובדיה מסבירים שהם עושים זאת כדי לעשות ריח טוב באותו מקום לכל הגויים שבאים לעבוד שם, ברור ופשוט שזה תקרובת.

הנה כאמור שעיקר היסוד של המושג קרבן לגבוה אינו מצריך מחשבה של נתינה, אלא אדרבה, וכמו שכתב החינוך "שיראה האדם כי בשביל חטאו נצטרך לשרוף ממונו ולכלותו". אולם מאידך, הפסוקים מכנים את הקרבנות בתור מנחה, שמשמע שיש כאן איזה מתנה או נתינה. ויסוד הדברים הוא שבקרבנות יש ביטוי כאילו יש כאן איזו נתינה למרות שבאמת אין, ומכיון שיש כאן גם ביטוי של המקריב שכאילו הוא עשה את זה, אז התורה מכנה את זה בדרך זה של נתינה, ואנחנו מתייחסים לזה כאילו היה כאן נתינה.

או ניתן לומר בדרך שונה קצת, שעצם דבר זה שעושים כילוי לדבר, בשביל לעשות רצון ה', היא הנתינה⁹¹. וכמובן אין צד בעולם שכביכול הקב"ה מקבל את זה מטעם אהבת גוף הדבר, אלא רק מצד הנותן, פעולה זו ניתנת

..... ————— ————— ————— ————— —————

91. ואפשר להסביר את זה שמעשה של כילוי שנעשה בגוף החפץ איך שהוא, היא גופא נחשבת באיזה שהוא בחינה כמעשה נתינה. ויש כיוצא בו בזרוק מנה לים, שנחלקו בזה הראשונים (עי' רמ"א חו"מ סי' ש"פ א'), ומבואר בראשונים שנחלקו בענין זה לכל דיני התורה, האם זה מועיל לקנין כסף, לשיעבוד הערב, לקדש את האשה, לשלם ריבית, וכל כיוצא בו, ואכמ"ל בכל הסוגיא שם, אבל יש ראשונים (עי' ריטב"א ב"מ צח.) שסוברים שזרוק לים הוא קידושין, ולא רק משום שבהיא הנאה ששומע לקולה הוא קידושין, אלא עצם זה שהוא מפסיד הכסף ע"פ ציווי של האשה, היא גופא נחשבת לנתינת כל המנה לרשות האשה, והכילוי שהוא עושה לממון בזה שהוא זורק לים היא גופא נחשבת לנתינה לרשותה, עי' חו"א חו"מ ליקוטים יז א בהרחבה. כמובן שאפשר לחלק, מכל מקום רואים שמושג כזה קיים, ושמיעה לרצונו של המבקש ולזרוק מנה לים לכמה ראשונים זה נחשב כאילו הוא נתן כל הכסף להמבקש, עד כדי כך שאפשר לקדש ככה את האשה, הגם שבעיני נתן הוא.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה בשביל לאסור חפץ מדין תקרובת ע"ז

לתרגמה ולכנותה פעולה של נתינה. ובאמת לכשתמצא, זהו עומק הענין שבמילה 'סאקריפייס' יש משמעות הן של קרבן, והן של ויתור על דבר כדי לקבל משהו בחזרה, כי בענין הדת (לא רק אצלינו) היינו הך, ודו"ק היטב.

אבל יהיה איך שיהיה, במחשבת ובכוונת המקריב אין שום צד שיש צורך לכוון שיש כאן נתינה, גם אם תמצא לומר שעצם המעשה מוגדר כמעשה נתינה.

ד) תולדות של שחיטה

וכל זה כתבנו ע"מ להבין את טעם ותכלית מעשה השחיטה בקרבנות, וממילא כפועל יוצא גם את הזביחה לעבודה זרה שהעושה כן חייב מיתה.

אבל בגמרא בסנהדרין סב., בדיון שאינו קשור להלכות תקרובת עבודה זרה, איתא:

"חילוק מלאכות דעבודה זרה נמי תיפוק ליה מאחת מהנה, אחת - זביחה, מאחת - סימן אחד, הנה - אבות זיבוח קיטור ניסוך והשתחואה. מהנה - תולדות, שבר מקל לפנייה"

והיינו שהגמ' שם צידדה שכמו שמצינו בהלכות שבת שיש אבות ותולדות, הוא הדין בעבודה זרה. והתולדה של שחיטה שהגמרא נותנת כדמיון הוא 'שבר מקל לפנייה' [דדמי לשחיטה ששובר מפרקתה - רש"י]. וכאמור כאן דנים רק על חיוב העושה כן, ולא על איסור הנאה מהחפץ שהוקרב, כיון שבגמרא זו אין שום התייחסות להלכות תקרובת ע"ז.

ואמנם במס' עבודה זרה כשדנים על איסור הנאה של תקרובת עבודה זרה, איתא בגמרא (נא):

"עבודה זרה שעובדין אותה במקל, שבר מקל בפניה, חייב, ונאסרת" עכ"ל.

הרי ששבירת מקל שהוא תולדה של שחיטה, לא הוי תולדה רק לענין זה שהעושה כן חייב מיתה, אלא גם הוי תולדה לענין שאם עשה כן - החפץ נאסר מדין תקרובת עבודה זרה.

ורואים שוב, שכל מה שנכלל בעבודת שחיטה לעבודה זרה, על כרחך נלווה עמו איסור תקרובת עבודה זרה.

וכשם שבזביחה לא מוזכר שום תנאי שצריך לעשות כן לשם קרבן או לשם דורון, הוא הדין בתולדה של שחיטה כדי לחייב גם לא צריך מחשבה כזו, וממילא הוא הדין כדי להאסר מדין תקרובת עבודה זרה לא צריך מחשבה זו.

וממילא כשבאים לדון בהלכות תקרובת עבודה זרה על פעולה שנעשית במעשה הדומה לשבירת מקל, כל כמה שאותו מעשה הוי עבודה לאותה העבודה זרה, אין שום טעם לדון אם עושים כן לשם נתינה או לשם קרבן.

וכל זה לכאורה מבואר בדברי כל הראשונים שהדגישו את הכוונה של שבירת מקל, שזה רק כוונה לשם עבודה ולא כתבו שהכוונה לשם תקרובת. אלא תמיד רק הדגישו שהוא לשם עבודה.



וזה כעין הדין של המקדש בערב, שכידוע האריכו בזה הראשונים, וכבר כתבו התוס' בב"מ ע"א: ד"ה מצאו, שיסוד הדבר הוא שנתנה לערב נחשב כאילו הוי נתינה להאשה בעצמה, וכן הדין של זרוק מנה לים לאותם ראשונים שזה מועיל ג"כ הוי בגלל שזה גופא נחשבת נתינה. כאמור כל כוונתי הוא לקרב אל השכל המושג של נתינה כשמדובר במעשה כילוי.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה בשביל לאסור חפץ מדין תקרובת ע"ז

רש"י סנהדרין סב. "שבר מקל לפניו - לשם עבודה זרה".

יד רמ"ה סנהדרין שם: "כגון ששבר מקל בפניה לשם עבודה שהוא חייב משום זיבות, דמה לי שובר מקל מה לי חותך בשר".

רש"י ע"ז נא. "שבצרן מתחלה - לצורך עבודה זרה, ובבצירותן עבדה לעבודה זרה, דהוי כשבר מקל לפניו, דדמי לזביחה".

חידושי הרא"ה (ע"ז נא): "ופריש לה כגון שבצרן מתחלה לכך, כלומר לשם ע"ז לגמרי, שהבצירה עצמה לכונת עבודה, שבאותה בצירה דהוי דבר המשתבר הוא עובדה".

וכן מבואר בכל הלשונות של הראשונים בענין שחיטה לע"ז, שתמיד דיברו על לשון של כוונה לעבודה, ולא כוונה של קרבן.

טור יורה דעה סימן ד, בענין שוחט לשם הרים שנחלקו הראשונים בסיבת ההיתר, וזה לשונו:

"השוחט לשם הרים וגבעות לשם חמה ולבנה כוכבים ומזלות ימים ונהרות, אין לו דין תקרובת עבודה זרה לאסור בהנאה, אבל שחיטתו פסולה. ופר"י אפילו אם מכוון לעובדם, ולהרמב"ם אם מכוין לעובדם הוי תקרובת ע"ז ואם אינו מכוין לעובדם אלא לרפואה וכיוצא בזה בדברי הבאי שחיטתו פסולה ומותרת בהנאה. שחט לשם שר של הר או לשם שר אחד משאר הדברים בין ששחט לשם מיכאל שר הגדול בין לשם שר של שלשול קטן שבים, ה"ז זבחי מתים ואסורה בהנאה. לר"י דוקא בנתכוין לעובדו ולהרמב"ם אפילו לא נתכוין לעובדו".

ונסיים, שככל דברינו מבואר בשלחן ערוך, שסתם ולא כתב שום תנאי בהלכות תקרובת עבודה זרה שצריך לעשותה בכוונה של הקרבה או נתינה לע"ז.

ולפני שנעתיק את דברי השו"ע נקדים שהשו"ע פסק שישנם שני סוגי תקרובת ע"ז, חדא שפסק כשיטת רש"י והרא"ש שגם חפץ שהוא דבר שכיוצא בו מקריבים בבהמ"ק, גם אם הניח את אותו החפץ לפני הע"ז, בהנחה לבד נאסרה מדין תקרובת. והסוג השני זה התקרובת שנעשית על ידי תולדה של זביחה, כדברינו לעיל.

אמנם בדין הראשון, שלא נעשה שום מעשה עבודה, אכן יש תנאי שצריך להניחו לשם תקרובת, כי אם לא הניח את זה לשם תקרובת, מאי קעביד? אבל בדין השני שעושה מעשה כעין זביחה, מכיון שיש כאן מעשה עבודה, זה לבד מספיק לחייבו ולאסור את החפץ, ולא מוזכר כלל התנאי של הנחת החפץ לשם תקרובת או לפחות זביחה לשם תקרובת.

ודבר זה בולט מאוד בדברי השו"ע (יו"ד סי' קלט ג):

וזה לשון השו"ע:

"איזהו תקרובת..."

1. כל שכיוצא בו קרב על גבי מזבח, כמו כל מיני מאכל, כגון בשר שמנים וסלתות מים ומלח, אם הניחו לפניו לשם תקרובת, נאסר מיד.

2. אבל דבר שאין מקריבין ממנו בפנים, אינו נאסר אלא א"כ עשה ממנו כעין זביחה או כעין זריקה המשתברת, והוא דרך לעבדה באותו דבר, אף על פי שאין דרך לעבדה בזה הענין"

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה בשביל לאסור חפץ מדין תקרובת ע"ז

זאת אומרת שדבר שכיוצא בו מובא בפנים הדגיש שצריך להניח "לשם תקרובת", ואילו בדבר שנאסר ע"י מעשה כעין זביחה, לא הזכיר כלל תנאי של 'לשם תקרובת' אלא מספיק ש"עשה ממנו כעין זביחה".

ויש לציין שבלבוש (יו"ד קלט ס"ג) זה מבוואר בצורה יותר בולטת, ולא רק מכח סתימת הדברים, וז"ל:

"ותקרובת, כל שכיוצא בו קרב על גבי המזבח דומיא דיין, כמו כל מיני מאכל כגון בשר יינות שמנים וסלתות מים ומלח, אם הניחו לפניו לשם תקרובת נאסר מיד אפילו לא עשה עמו כעין עבודת פנים וגם לא הקטירו ממנו כלום אלא נתנו לפניו לתקרובת, כיון שהוא דבר שדרך להקריבו בפנים הוי כמו יין שנתנסך לע"ז ואסור מיד שהניחו שם. ואם הוא דבר שאין מקריבין ממנו בפנים אלא שדרך לעבוד לע"ז זו באותו דבר, אם עבד לה באותו דבר כעין עבודת פנים, כגון כעין זביחה או כעין זריקה המשתברת אף על פי שאין דרך לעובדה בזה העניין, הוי נמי בכלל תקרובת כיון שהוא כעין עבודת פנים".

וכאמור תנאי זה שכדי לעשות תקרובת ע"ז צריך שהמעשה כעין זביחה יהיה לשם תקרובת, נשמט מהגמרא, מכל הראשונים, מהשו"ע ומכל הפוסקים.

ויש שרצו לומר שבאמת צריכים מחשבה לשם תקרובת גם במעשה זביחה ושבירת מקל, ומה שלא מוזכר דבר זה בש"ס ובראשונים ובשו"ע, זהו מכיון שהמשמעות של 'תקרובת' משמע נתינה, ותנאי זה כל כך פשוט שגם הגמרא וגם הראשונים וגם השולחן ערוך לא הוצרכו לכתוב את הדבר הפשוט הזה, עכת"ד.

אבל אם כן, זה רק מגדיל את התמיהה, שאם זה כל כך פשוט שהמעשה כעין זביחה צריך להיעשות 'לשם תקרובת', עד כדי כך שלא צריך לכתוב את זה, למה במעשה הנחה, שהוא לכאורה עוד יותר פשוט שהוא נצרך להיעשות על ידי כוונה לשם תקרובת, דאם לא כן מאי קעביד, ואעפ"כ השו"ע ראה צורך לפרט שזה דווקא 'אם הניחו לפניו לשם תקרובת'. הרי שהשו"ע לא השמיט את זה הגם שהוא מאוד פשוט, אלא פירט דבריו כל צרכו בנוגע לתקרובת על ידי מעשה הנתינה, ואם כן כשבתקרובת שעל ידי זביחה או זריקה המשתברת לא הזכיר את הצורך לכוון לשם תקרובת, אי אפשר לומר שהשמיט את זה בגלל שהוא כל כך פשוט, אלא ברור שהשמיט את זה בדווקא, כי לא קיים כזה תנאי ואין צורך בזה כלל.

עד כאן עיקרי הדברים.

ה) מקור מפורש בדברי המאירי

אחרי שכתבתי כל זה, מצאתי שהדברים כבר מופיעים בפירוש בדברי רבינו המאירי, ורוב הדיון הוא מיותר, וזה לשונו של המאירי (ע"ז לד:):

"וגבנת בית אונייקי, פירוש בית אונייקי הוא שם עיר, ורוב עגלים שבה נשחטים לשם ע"ז ומעמידים בקיבותיה, ואף על פי ששחיטת נכרי אף על פי שסתמה נבלה ומטמאה במשא, מ"מ אינה אסורה בהנאה שאין אומדין סתם מחשבת נכרי לע"ז, מ"מ דוקא סתמה, אבל פירושה כל שהוא שוחטו בפירוש לשם ע"ז או תקרובת שלה ודאי אסורה בהנאה ואף על פי שהקיבה פרשא בעלמא הוא כל שבע"ז אפילו פרשא אסור"

והדברים מפורשים שיש שני אוקימתות של תקרובת ע"ז על ידי שחיטה. יש השחיטה 'לשם עבודה זרה', ויש שחיטה שהיא 'תקרובת שלה', כלומר יש כוונה לשם תקרובת שהוא תקרובת, ויש גם מעשה עבודה, היינו שחיטה לשם עבודה זרה שהיא תקרובת.

כעין זה מופיע גם בדברי הרא"ה בחולין=

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה בשביל לאסור חפץ מזדין תקרובת ע"ז

ולאחר שהדברים ממש מפורשים בדברי המאירי, רוב המשך הדברים הוא לרווחא דמילתא.

(ו) משמעות המילה תקרובת

והנה הרבה טענו שבוודאי ברור שצריך לעשות את העבודה בכוונה לשם תקרובת, כי פירוש המילה 'תקרובת' הינו דורון\מנחה וכן על זה הדרך. והיו שהאריכו בעשרות ראיות שזה באמת באמת המשמעות של המילה 'תקרובת', עד שהקורא מתבלבל לחשוב שמא הויכוח נסוב סביב השאלה האם תקרובת משמעותה דורון או לא. ומשם המשיכו לפלפל שאפשר לצדד שהמילה תקרובת הוא לשון מושאל מתקרובת שבאמת ניתנה ממש לע"ז, והיינו שעיקר השם תקרובת הוא על דבר שנעשה תקרובת ע"י שהונח לפני העבודה זרה ממש כגון בשר שמנים וסלתות, אבל שבירת מקל נקראת תקרובת הגם שאיננה באמת תקרובת, כי זה לשון מושאל מהדוגמא שהיא באמת תקרובת, ועל תשובה זו התחילו להקשות שזה לא יכול להיות מכיון שלדעת הר"י בתוס' גם בחפץ שהוא כעין פנים צריך מעשה כעין זביחה, והנחה בלבד לא אוסרתו (דלא כרש"י והרא"ש והשו"ע), וא"כ הוכיחו מזה שזה לא יכול להיות שהמושג תקרובת הוא לשון מושאל מתקרובת שנעשית ע"י הנחה לפני הע"ז, מכיון שכל הדין ששייך תקרובת שנעשית ע"י הנחת החפץ לפני הע"ז הוא חידוש שאינו מוסכם, ולכן החליטו שע"כ בכל הדוגמאות היא נקראת 'תקרובת', ולדעתם מזה שנקראת כך בהכרח שצריך גם כוונה לנתינה.

אמנם כל האריכות בזה אך למותר. אין כאן שום ויכוח מהו המשמעות של 'תקרובת', ולא על זה נסוב הדיון, אלא הענין פשוט ביותר כנ"ל, שהגם שנכון הדבר שהכינוי לדבר זה הוא 'תקרובת עבודה זרה', אבל ישנן גם קרבנות שאין להם שום שייכות לנתינה וגם בהם מופיע שם קרבן\מנחה\דורון הגם שאין עניינם לעשות פעולת נתינה ואין בהם שום צורך בכוונה של נתינה.

ובאמת יותר מזה מצינו בדברי הראשונים שמגדירים אפילו נוי עבודה זרה כ'תקרובת עבודה זרה שאינה נאסרת'.

המאירי כתב (נא:): כהקדמה לכל איסור של נוי עבודה זרה בזה"ל:

"כבר בארנו שכל שאדם מוצא אצל ע"ז תקרובת שלא כעין פנים, כגון עץ ואבן כסף וזהב אם דרך נוי הוא עומד אצלה אסור משום נוי, ואם אינו עומד דרך נוי מותר" עכ"ל.

וכעין זה כתב המאירי שם (נא.): "מכל מקום כשהתרנו כל תקרובת שאינו כעין פנים דוקא בשאינו של נוי, הא אם היה שם נוי אסור משום נוי ע"ז, ומ"מ יש לו בטול", עכ"ל.

וכן כשהמאירי מפרש המשנה (נא:): כתב בזה"ל: "מצא בראשו של מרקילוס מעות או כסות או כלים הרי אלו מותרין, שאיין זה תקרובת שכעין פנים", ולא כתב שאיין זה תקרובת, או אין זה בכוונת תקרובת, אלא כתב שאיין זה תקרובת כע"פ, משמע שתקרובת מיהא הוי רק לא הוי כע"פ. והיינו שהוא מעמיד המשנה שמדובר בתקרובת, רק שאינו כע"פ ולכן לא נאסר, ואיין לזה שום הכריח, כי הלא בגמ' רק מבואר שזה איסור נוי ע"ז, ולמה לחינם כתב המאירי שזה תקרובת שאינה כע"פ.

ומבואר שהוא כינה כל דבר שמונח באזור העבודה זרה כתקרובת עבודה זרה, גם כשכלל לא ניתן לעבודה זרה לשם קרבן. כלומר כל מה שאצלינו מכוונה נוי ע"ז, המאירי כתב שהוא נקרא 'תקרובת ע"ז' שלא כעין פנים' שהונח דרך נוי. ואין לדחות שכוונתו שם רק על גוונא שהוא שם את הנוי לשם תקרובת, כי אם כן למה הוא מסביר רק את הדין של נוי ע"ז באופן שהוא גם 'ניתן' לעבודה זרה, והניח רוב המקרים של נוי ע"ז שאין בו שום נתינה, אלא משמעות דבריו שהוא מדבר אפילו כשאין כלל נתינה ובא להגדיר באופן כללי את איסור נוי העבודה זרה, ואעפ"כ שמדבר כשאין נתינה קורא לו בשם "תקרובת" אלא שלא נאסרת אלא רק מזדין נוי ע"ז מאחר שאינו כעין פנים.

וכעין זה כתב המאירי על הסוגיא של שבירת מקל (נא.):

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה בשביל לאסור חפץ מדין תקרובת ע"ז

"כללו של דבר, כל ע"ז שדרך עבודתה במה שאינו כעין פנים, העובדה בכך חייב, והנתון לה באותה עבודה מותר הואיל ואינו כעין פנים. ואם עבדה במה שאין דרך לעבדה פטור אא"כ עבדה באחת מארבע עבודות והם זבוח וקטור ונסוך והשתחואה ובתולדותיהם והזריקה בכלל הנסוך, וכל חתיכה תולדת זביחה וכל זריקה המשתברת תולדת זריקה, הא אם עבדה באלו חייב, והנתון לה נאסר אף על פי שאינו דבר של נוי"

כלומר כל חתיכה היא כעין זביחה, ואם עבדה באלו חייב, ומה שנחתך - והיינו שנתון לה, נאסר. והמאירי לא חילק כלל בין חתיכה שהוא סתם עבודה לחתיכה שהוא בכוונה לשם דורון, אלא כתב בכלליות 'כל חתיכה' כו', ודבר זה הינו ראייה גדולה שלא צריכים שום כוונה מיוחדת. ואעפ"כ מסיים המאירי, שבכל חתיכה, אם עשה עבודה חייב, והחפץ נאסר.

והנה המאירי מחלק בין דבר שאינו כעין פנים שהגם שהגברא חייב מיתה אין החפץ נאסר, לדבר שהוא כעין פנים שגם הגברא חייב מיתה, וגם החפץ נאסר. וזה לשונו בתחילת דבריו על מעשה עבודה שאינה כעין פנים "כל ע"ז שדרך עבודתה במה שאינו כעין פנים, העובדה בכך חייב, והנתון לה באותה עבודה מותר, הואיל ואינו כעין פנים" ובדבר שהוא כעין פנים כתב "וכל זריקה המשתברת תולדת זריקה, הא אם עבדה באלו חייב, והנתון לה נאסר אף על פי שאינו דבר של נוי", וכוונתו בכל זה לחלק בין הדין של הגברא להדין של החפץ, ולכן הוא מכנה החפץ "הנתון לה", הגם שכבר כתבנו שמשמעות לשון המאירי הוא שכל חתיכה היא תולדה של זריקה גם בלי כוונה לשום נתינה, וגם המאירי עצמו מכנה כל נוי עבודה זרה כתקרובת שאינה כעין פנים, ופשוט שכוונתו לומר על דרך המשקל של המילה 'תקרובת', שאנחנו מכנים את זה כאילו יש כאן נתינה, ולכן כתב "הנתון לה נאסר", אבל אין מכאן שום סרך ראייה שתקרובת היא רק מה שנעשה בכוונת נתינה.

וכן מוכח גם משיטת הרמב"ם הידועה שכל מה שנמצא מונח לפני העבודה זרה הרי הוא תקרובת ע"ז, אפילו על דבר שאינו כעין פנים.

זה לשון הרמב"ם (פ"ז הלכה טז):

"אבל אם מצאו בפנים, בין דרך כבוד בין דרך בזיון, בין דבר הראוי למזבח בין דבר שאינו ראוי, כל הנמצא בפנים אסור, אפילו מים ומלח"

ומלשונו שכתב "כל הנמצא בפנים" למדו הראשונים והאחרונים שלשיטת הרמב"ם אפילו דבר שאינו כעין פנים נאסר משום תקרובת ע"ז אם הוא נמצא לפנים מן הקלקלין⁹².

הרי שלדעת הרמב"ם כל דבר יכול להיות תקרובת ע"ז, לא משנה מהו ולא משנה מה עשו איתו ולשם מה, וכל חילוקי הדינים של נוי ע"ז ומשמי ע"ז לא נאמרו אלא על דברים שלא נמצאו לפני הע"ז. וחזינן שהלשון "תקרובת" לא הפריע לו כלל, כי לדבריו נמצא שגם המעות שהם מונחים בבזיון, וכן כל דבר אפי' שאין שום הווה אמינא שהוא מתנה לעצם הע"ז, עדיין נאסר החפץ מדין תקרובת עבודה זרה. וע"כ שהלשון תקרובת לא מחייב שיהיה דווקא באופן של מתנה.

ובעיקר הלשון של תקרובת, יש לציין שכיוצא בו מצינו שיש איסור "נעבד" שהוא כפשוטו דבר שרק נעבד בפועל לע"ז, אמנם מצינו בסוגיא דעבודה זרה נד. שיש מושג של נעבד גם באונס, ואכמ"ל בכל חשבון הסוגיא, אבל מסקנא דמילתא היא, כל היכן שהיה לו למסור את נפשו והוא השתחוה לע"ז מאונס, לדעת רבא נחשב נעבד, הגם שליבו



92. לדעת הבית יוסף (סי' קלט), וכ"כ שם הב"ח והש"ך (ס"ק ג), תקרובת זו אין לה ביטול, אבל הרבה אחרונים צידדו שלדעת הרמב"ם דברים אלו שאינם כע"פ יש להם ביטול ורק דברים שהם כע"פ אין להם ביטול, עיי' שער המלך ואכמ"ל, אבל אין זה נפק"מ לניד"ד, כי כל כוונתינו הוא להוכיח מהלשון 'תקרובת' ששייך על כל דבר.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה בשביל לאסור חפץ מדין תקרובת ע"ז

לשמים. (כי המשתחוה לע"ז מאונס, בוודאי רק עשה מה שאנסוהו לעשות, והיינו להשתחוות, ולא לעבדו בכל ליבו). וכן הוא במאירי שם, וכן הרחיב בזה רבינו החזו"א (יו"ד סי' נד ס"ק א), וכתב:

"צ"ל דכיון דהזהירנו תורה למסור נפשנו יש בזה איסור כו"מ... דגם באונס מקרי נעבד כיון דיש כאן עבודת כו"מ, שהרי לדעת רבא אין כאן כלל עבירת עבודה זרה אלא צורת העבירה, ולזה האריך רבא לפרש דכיון דבכל עבירות אמרה תורה וחי בהם והכא בע"ז אף על צורת העבירה אמרה תורה יהרג וא"י, שפיר אמרינן דמקרי נעבד, ואפ"י לר"י דבצנעא יעבור רק בפרהסיא יהרג וא"י, מ"מ בפרהסיא מקרי כו"מ לאסור נעבד, אע"ג דצורת העבירה כאן ראיית אחרים, והיה מקום לומר שאין כאן עבירת כו"מ ואין כאן נעבד."

הרי חזינן גם מענין הקרבנות, גם מלשון המאירי, וגם מדעת הרמב"ם, שדבר שנעשית בו עבודה לעבודה זרה, שייך לכנותו כדורון או תקרובת, הגם שבפועל לא היה בו שום כוונה לנתינה, כיון שחז"ל מגדירים מעשה זה של עבודה באותו חפץ כאילו הוא נתון לע"ז, ודו"ק בזה.

ז) עוד ראייה ליסוד זה מהסוגיא של השוחט בשבת לע"ז

הגם שהדברים שכתבנו עד עתה די בהירים, נביא ראיות נוספות ליסוד זה, מלבד מה שהוא מוכח כל צרכו מסתימת הש"ס והראשונים כמו שכתבנו עד עתה.

בחולין (מ.) הגמרא מביאה ברייתא ש'השוחט בשבת לע"ז בחוץ חייב ג' חטאות'. והיינו שהוא חייב משום חילול שבת, משום שחוטי חוץ, ומשום שהוא עבד לעבודה זרה. והקשתה הגמ' שם כיון ששחט סימן אחד כבר הוא כמחתך בעפר, דהיינו מכיון כשהתחיל לשחוט כבר נעשית הבהמה תקרובת ע"ז ע"י חיתוך סימן אחד, ושוב אין לחייבו משום שחוטי חוץ כשגמר את השחיטה, שהלא כבר פקע ההקדש מיניה כשנעשה תקרובת ע"ז, ומחמת קושיא זו הגמ' תירצה שמייירי או כשאמר השוחט שהוא עובדה רק בגמר השחיטה, ולכן יש כאן שחיטה גמורה לפני שנעשה תקרובת ע"ז, או שמייירי דווקא בחטאת העוף, שהכל בבת אחת, כיון שגם בסימן אחד חייבים בעוף.

והנה בתוס' שם (חולין מ. ד"ה לפני) דקדקו מגמרא זו שאין תקרובת ע"ז צריכה להיות נשחטת לפני הע"ז, כי אילו היה הדין שמה שנשחט שלא בפני הע"ז אינו תקרובת, אז היה לה להגמ' לתרץ שהברייתא שאמרה השוחט לע"ז כו' חייב שלוש חטאות מייירי שלא בפני הע"ז, ולכן אין הבהמה נחשבת תקרובת ע"ז, ולכן חייב משום שחוטי חוץ כיון שלא נעשה כעפר בעלמא, ומדלא תירצה הכי מוכח שכל שחיטה לעבודה זרה שחייבים עליו, הוא תקרובת עבודה זרה אפילו אם לא שחטה בפני העבודה זרה. עד כאן דברי התוספות, וכן כתב הרשב"א שם.

ובאותה מידה ניתן להוכיח שלכאורה יש עוד תירוץ, הרבה יותר פשוט, עד שקושיא מעיקרא ליתא, והיינו שאפשר להעמיד את דברי הגמרא באוקימתא פשוטה שמדובר באחד ששחט לשם עבודה זרה, היינו לשם מעשה עבודה, אבל לא התכוון שזה יהיה קרבן לע"ז, ואם כן עבר על שחיטה בשבת, וגם על שחוט חוץ, וגם חייב מיתה מצד העבודה לע"ז, אבל אינו מחתך בעפר משום שכשלא התכוון שהבהמה תהיה קרבן לע"ז, אין הבהמה נאסרת מדין תקרובת ע"ז. ומזה שהגמ' לא תירצה כן, מוכח שלא שייך מצב בעולם שחיטה שהיא עבודה ואין הבהמה נאסרת משום תקרובת ע"ז.

ויש שניסו לדחוק ראייה זו באומרם שאין לדקדק מזה מכיון שבין כך הגמרא תירצה באוקימתא אחרת שאמר בגמ' שחיטה הוא עובדה, אבל אה"נ אם שחטה לשם עבודה ולא לשם תקרובת הוא הדין שאין הבהמה נאסרת, אך מהתוספות מוכח לא כך, שכן הוכיחו משאלה כעין זו, מזה שלא העמידה הגמרא באופן ששחט שלא בפני העבודה זרה, שלא צריך שהשחיטה תהיה לפני הע"ז. ובאמת הציור שהבאנו ששחט לשם עבודה, אבל רק שלא לשם דורון הוא אוקימתא עוד יותר פשוטה מהאוקימתא של התוספות. (אכן האחרונים העירו שישנן אפשרויות לתרץ עוד תירוץ, אבל כל שאר התירוץ הם אוקימתות של דברים השנויים במחלוקת, כגון השוחט לשם הר שנחלקו בסיבת ההיתר, או מחשבין מעבודה לעבודה, משא"כ במה שכתבנו שהוא אמור להיות לכו"ע).

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה בשביל לאסור חפץ מדין תקרובת ע"ז

ח) שני אפשרויות לדחות הראיה מכל שוחט לעבודה זרה

הנה המתירים ניסו להוכיח שגם במעשה שחיטה צריכים כוונה לשם דורון, ולא מספיק שהשחיטה הינה מעשה עבודה.

והנה כדי לענות נגד גדר זה, ישנם שני דרכים שונות להעמיד הענין.

- יש לומר כפשוטו שבאמת חלוק דין איסור שחיטה לעבודה זרה מדין איסור החפצא של תקרובת עבודה זרה, ומי ששוחט לעבודה זרה לשם עבודה סתם, ולא חושב שהבהמה היא דורון לעבודה זרה, אכן חייב מיתה - אבל מצד האיסור הנאה של החפצא, כל זמן שלא כיוון שהבהמה תהיה דורון לעבודה זרה, אין הבהמה נאסרת.
- או שיש לומר באופן יותר מחודש, שאפילו מי ששוחט לעבודה זרה, אם אין כוונתו לשם דורון, אז לא חייב על אותו מעשה שחיטה מיתה כלל ולא נחשב מעשה עבודה כלל, מכיון שלא עשה שחיטה על מנת לתת דורון לעבודה זרה, וזה נחשב כאילו לא עשה שחיטה לעבודה זרה כלל.

וכמוכן שני מהלכים אלו רחוקים זה מזה, ונפק"מ האם גם השוחט שלא לשם קרבן חייב מיתה.

והמשיגים הסתבכו מאוד בדבר זה, עד שהעלו בבת אחת הוכחות המוכיחות כצד א', ומיד אחרי זה העלו הוכחות המוכיחות כצד ב', ולא הבחינו בסתירה שבדברים.

ונפרט הדברים.

ט) ראייה מרוחץ וסך

המשיגים כתבו הוכחה שלא כל מעשה כעין זביחה הוי עבודה, אלא שצריכים גם מחשבה לשם קרבן, ממה שבמשנה (סנהדרין ס:): נשנו שלשה גדרי עבודת ע"ז, והכל לענין לחיבו מיתה.

וזה לשון המשנה:

"העובד עבודת כוכבים - אחד העובד, ואחד המזבח, ואחד המקטר, ואחד המנסך, ואחד המשתחוה, ואחד המקבלו עליו לאלוה, והאומר לו אלי אתה.

אבל המגפף, והמנשק, והמכבד, והמרבץ, והמרחץ, והסך, והמלביש, והמנעיל - עובר בלא תעשה. הנודר בשמו, והמקיים בשמו, עובר בלא תעשה.

הפוער עצמו לבעל פעור זו היא עבודתה, הזורק אבן למרקוליס זו היא עבודתה."

והיינו שתחילת המשנה מיירי בעבודות שהם כעין עבודת פנים. ואחרי זה מונה המשנה כמה מעשים אחרים שלא מחייבים מיתה, ובסוף המשנה הוזכר הענין של חיוב כדרך עבודתה, והיינו מרקוליס ובעל פעור.

ולכן כתבו רש"י שם, והרמב"ם (פ"ג ה"ו), שכל הרשימה של "המגפף והמנשק כו" כולו מיירי בעבודה זרה שאין הדרך לעשות כן לפניו, ואעפ"כ חייבים משום לא תעשה, הגם שאף אחד מהעובדים אף פעם לא עשה לו כזה מעשה עבודה.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה בשביל לאסור חפץ מדין תקרובת ע"ז

והקשו המשיגים, שהלא הסך והמרחץ לעבודה זרה עושה מעשה זריקה המשתברת כעין ניסוך על ידי המים שמשמתיים בזה לרחיצתו. והוכיחו מזה שמכיון שאין לרוחץ והסך כוונה של נתינת המים והשמן לע"ז, אלא רק לעשות לו עבודה של נקיון (שהוא רק לאו דלא תעבדם), אינו נכלל בזריקה המשתברת, ולא חייב מיתה על זה עד שיהיה גם כוונה של נתינה.

אמנם באמת דיוקם אינו מדוייק כלל, דמנא להו שבמעשה סיכה ורחיצה יש זריקה המשתברת, הלא חלוק סיכה מזריקה, שכאן הוא לוקח קצת שמן בידו וסך עליו, ואין כאן שום מעשה כעין זריקה בכלל. ונבאר יותר, בסוגיא מבואר שיש מעשה כעין זביחה, והיינו שבירת מקל, ויש מעשה של כעין זריקה. ובגמ' (ע"ז נ:): הקשו אם כן למה שבר מקל חייב, וזרק מקל פטור, ועל זה תירץ רבא "בעינא זריקה המשתברת וליכא", ועיי"ש בדברי רש"י, וזה לשונו "זריקה המשתברת - כגון זריקת דם של פנים שאינה מחוברת אלא משתבר ונופל טיפים טיפים". ומבואר שיש פה באמת שני תנאים, חדא שצריך מעשה זריקה, ועוד שמעשה זריקה זה צריך להיות גם מעשה עם זריקה המשתברת, והיינו שנופל טיפין טיפין.

ובאמת הריטב"א שם כבר דקדק שיש חילוק בדיון בין זריקה המשתברת, למעשה כעין זביחה, וזה לשונו:

"אבל מדברי רש"י ז"ל נראה דאפילו אין עבודתה בכך כלום דשאני התם דאיכא שם זריקה, וכיון שיש עליו שם אחת מארבע עבודות ודומה לה במה שהיא **משתברת**, שפיר חשיבא תולדה, אבל שבירת מקל שאין עליה שם אחת מארבע עבודות אף על גב דהוי כעין זביחה בענין השבירה, לא חשיבא תולדה אלא כשעבודתה במקל"

ונחזור לדידן, בסך ורוחץ העבודה זרה, אפילו אם תאמר שזה מתחלק טיפין טיפין (שזה לא מוכרח בכלל), עדיין זה לא מספיק, כי צריך גם מעשה זריקה, וגם משתברת, וזה משתברת לחוד לא מספיק, ובמעשה של סך ורוחץ אין שום זריקה בכלל, ודו"ק. וגם בספת לה צואה, שנחלקו הראשונים אם הפירוש הוא שהאכילו לה צואה, או לכלך הע"ז בצואה, במאירי הדגיש שצריכים לומר שהמעשה נעשה ע"י זריקה ושבירה כנ"ל, וזה לשונו (ע"ז נא): "ספת **לה בזריקה** איזה דבר הלח שמשתבר בזריקתו אפילו דברים המאוסים חייב".

אולם אם ניתן להקשות זה ממרבץ ששם הוא כן מזלף מים עם זריקה המשתברת, וצריכים לחלק איזה חילוק. מכל מקום, המשיג שחשב להביא ראיה זו, על כרחו חייב לסבור שהעושה שחיטה לע"ז בלי כוונה של דורון אין השוחט **חייב מיתה כלל**. כי המשנה בסנהדרין לא דנה לענין תקרובת ע"ז, אלא לענין חיוב הגברא שעושה מעשה זה. ואם לדבריו יש בסך ורוחץ זריקה המשתברת, על כרחו הוא חייב לומר שגם מעשה עם זריקה המשתברת כל זמן שלא נעשה לשם קרבן אינו חייב מיתה כלל.

והיינו שהמשיג נקט כצד ב' מהנזכר לעיל, שמעשה שחיטה בלי כוונת נתינה לעבודה זרה, לא רק שאין הבהמה תקרובת ע"ז, אלא גם העושה כן אינו חייב מיתה. אבל לפי צד א' שיש חיוב מיתה רק אין איסור תקרובת, אז בין כך ובין כך צריכים לתרץ ולדחות את הראיה מ'הסך והרוחץ' מכיון שמפורש שם שאין חיוב מיתה, וגם לדבריהם בין כך צריכים להעמיד שאין כאן בכלל מעשה עם זריקה המשתברת.

והנה המשיג המשיך מיד אחרי דבריו להביא עוד ראיה מהסוגיא של מחשבין מעבודה לעבודה, שלדעת ריש לקיש חייב מיתה ואין הבהמה נאסרת, והוכיח שרואים שיש מעשה עבודה שחייב עליו מיתה, הגם שאין כאן תקרובת, והסביר שזה בגלל שהוא שחט לעבודה זרה, ולכן יש כאן מעשה עבודה לעבודה זרה וחייבים עליו מיתה, אבל אין הבהמה תקרובת בגלל שחסר בכוונת נתינה, והיינו שהוכיח מזה ששייך שחיטה שהיא מעשה עבודה ואין הבהמה תקרובת משום שחסר בכוונת נתינה. ועוד לפני שניכנס לסוגיא זו לדון בה, רואים שהמשיג נקט כצד א' ששחיטה שהיא עבודה אבל חסר בה נתינה חייבים עליה מיתה אבל אין הבהמה נאסרת.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה בשביל לאסור חפץ מדין תקרובת ע"ז

והנה לפי הנחה א' שבמעשה שחיטה שהיא עבודה בלי כוונה לשם קרבן חייב מיתה, לפי הנחה זו יורדת הראיה שלו מרוחץ וסך לע"ז, ונהפכת לקושיא עליו למה שם לא חייב מיתה...

ומכל מקום לעצם הטענה שלו מהסוגיא של מחשבין מעבודה לעבודה, נרחיב קצת בסוגיא זו להוכיח שבאמת אדרבה, משם מוכח דווקא כדברינו.

(י) מחשבין מעבודה לעבודה

וכדי לעמוד על הענין בבירור נעתיק מקודם את דברי הגמרא בסנהדרין ס:

אמר ליה רבא בר רב חנן לאביי: אימא יצאה השתחוואה ללמד על הכלל כולו, וכי תימא זובח למה לי - לגופיה, דמחשבין מעבודה לעבודה [כלומר שחייב מיתה בזה]. דאיתמר, השוחט בהמה לזרוק דמה לעבודה זרה, ולהקטיר חלבה לעבודה זרה, רבי יוחנן אמר: אסורה. וריש לקיש אמר: מותרת.

הניחא לרבי יוחנן [פי' מכיון שהוא כבר ס"ל שחייב בזה, ולומד את זה במקום אחר ממחשבת פיגול, אז שוב זובח למה לי, ולכן אי אפשר לומר שהשתחוואה ללמד על הכלל יצא], אלא לריש לקיש בעי קרא [שלא לומד חוץ מפנים ולא מקיש ע"ז למחשבת פיגול, ולכן קשה כנ"ל, שאולי השתחוואה יצא לרבות, ומזובח ילמד שמי שחושב מעבודה לעבודה חייב מיתה].

מתקיף לה רב פפא: ולרבי יוחנן לא בעי קרא? עד כאן לא קא אסר רבי יוחנן אלא בהמה, אבל גברא - לא בר קטלא הוא, ואתא קרא לחיובי גברא לקטלא [כלומר מכיון שמפיגול אפשר ללמוד שרק הבהמה אסורה בלי לחייבו מיתה, א"כ מ'זובח' אפשר ללמוד את החיוב מיתה, אז השאלה הנ"ל קשה גם לרבי יוחנן שלא ילמד מפיגול לחייב מי שחושב מעבודה לעבודה מיתה, ואימא שילמוד מ'זובח' שאכן חייבים מיתה]

מתקיף לה רב אחא בריה דרב איקא: ולריש לקיש מי בעי קרא? עד כאן לא קא שרי ריש לקיש - אלא בהמה, אבל גברא - בר קטלא הוא [ממילא הקושיא לא קשה גם לדעת ריש לקיש, וכ"ש לדעת ר' יוחנן, מכיון שלכו"ע הגברא כבר חייב מיתה, ולכן אי אפשר ללמוד כלום מ'זובח', וכל דברי ריש לקיש אינם אלא להתיר הבהמה בהנאה] מידי דהוה אמשתחוה להר, דהר מותר ועובדה בסייף.

ונסכם את הגמרא:

- א- בשאלת הגמרא (רבא בר רב חנן) היה פשוט שלשיטת ר' יוחנן המחשב מעבודה לעבודה חייב מיתה והבהמה נאסרת, ולשיטת ריש לקיש אינו חייב מיתה ואין הבהמה נאסרת, כלומר שחייב מיתה ואיסור ההנאה מהבהמה קשורים זה בזה.
- ב- רב פפא הניח הנחה שונה, שלא נחלקו ר"י ור"ל אלא על האיסור הנאה של הבהמה, אבל גם לר' יוחנן הגברא לא חייב במיתה.
- ג- רב אחא בריה דרב איקא אומר הפוך בדיוק (ולדבריו מתורצות כל השאלות בגמרא) - שגם לדעת ריש לקיש הגברא חייב מיתה, וכל המחלוקת אינה אלא באיסור הבהמה. וריש לקיש על אף שמחייבו מיתה מתיר הבהמה, ודבר זה דומה למשתחוה להר, שההר מותר בהנאה, והעובד חייב מיתה.

ומסוגיא זו רצו המשיגים להוכיח משני השלבים של הסוגיא שלא כל שחיטה עושה תקרובת ע"ז.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה בשביל לאסור חפץ מדין תקרובת ע"ז

א- בהו"א של הגמרא בשאלת רב פפא, רואים שלדעת רבי יוחנן הבהמה נאסרת הגם שאין חיוב מיתה, וקשה כיצד ייתכן להפריד ביניהם, ואלא צ"ל שהם שני דברים שונים, ולא תלי הא בהא, ומזה הסיקו שזה גם להיפוך ששייך גם מצב של שחיטה עם חיוב מיתה אבל הבהמה מותרת.

ב- למסקנת הגמרא בדברי רב אחא יוצא שלדעת ריש לקיש השוחט בהמה ע"מ לזרוק דמה לע"ז חייב מיתה, למרות שהבהמה איננה תקרובת ע"ז. ועל כרחק ששייך עבודה לע"ז שאינה אוסרת את הבהמה.

והמסקנא שהם רוצים להסיק מזה הוא, שיייתכן מעשה שחיטה שהוא כעין פנים וחייבים עליו מיתה, למרות שאין כאן תקרובת ע"ז [וכבר הערנו שזה נגד ההנחה הקודמת שלהם מהסך והמרחץ לע"ז שאפילו חיוב מיתה אין כאן].

הנה מה שהוכיחו מההוה אמינא בגמ' בדעת ר' יוחנן, שהבהמה נאסרת אע"פ שאין הגברא חייב מיתה, ומזה הסיקו שחיוב מיתה ואיסור תקרובת אינם תלויים זה בזה, כל זה אינו ראייה כלל, כי כאן הגמרא מיירי במעשה שחיטה של מחשב מעבודה לעבודה, והיינו הוא שוחט לשם חולין, על מנת לזרוק את הדם לשם עבודה זרה, בזמן השחיטה עדיין לא עשה שום עבירה, אלא רק חשב לעשות עבירה בהמשך ע"י זריקת הדם לעבודה זרה, ובזה רבי יוחנן אומר שלומדים חוץ מפנים, והיינו שאנו לומדים מפיגול, שהשוחט בהמה על מנת לזרוק דמה למחר, יש כאן פסול כבר עכשיו בבהמה, ואנו רואים את המחשבה שלו לעשות את הזריקה למחר כאילו מחשבה זו 'התקיימה' במקצת, ולכן כבר משעת השחיטה הבהמה נעשתה פיגול⁹³. וא"כ גם בשוחט על מנת לזרוק דמה לע"ז, לגבי הבהמה נחשב הדבר כאילו כבר 'התקיימה' מחשבתו לעבוד ע"ז בהמשך, ולכן הבהמה כבר אוסרת מדין תקרובת ע"ז, אולם לגבי חיוב הגברא, הגמ' נקטה כאן בהוה אמינא שלא שייך לחייבו כיון שעדיין לא עשה מעשה בפועל לע"ז, אלא רק במחשבתו.

ולכן לא ניתן להוכיח לכל מקום שחיוב הגברא ואיסור הבהמה אינם תלויים זה בזה, כיון שהסיבה שבמחשבתו מעבודה לעבודה אין חיוב מיתה, הוא רק משום שכלפי הגברא אנו לא מסתכלים על מחשבתו כאילו נעשתה, אלא רק לגבי הבהמה. אבל בנידון של שחיטה רגילה לשם ע"ז שעשה בפועל מעשה עבודה לע"ז, לא מצינו שיהיה שייך לחלק בין חיוב המיתה לאיסור הבהמה⁹⁴.

חוץ מזה, עצם ההנחה שבכל מעשה עבודה יש גם חיוב מיתה, אינו נכון כלל, כיון שלכו"ע אין חיוב מיתה על כל מעשה עבודה לע"ז, וישנן עבודות שהן רק לאו, כגון מגפף ומנשק לע"ז שאין דרכה בכך, וא"כ אולי גם מעשה של שחיטה ע"מ לזרוק הדם לע"ז הוא גם סוג של עבודה, רק מכיון שאין כאן מעשה עבודה גמורה לע"ז אין כאן חיוב מיתה, ודו"ק.

ובענין מה שרצו להביא ראייה ממסקנת הסוגיא, מדברי ריש לקיש, שלדבריו במחשב מעבודה לעבודה יש חיוב מיתה הגם שאין כאן תקרובת, ורצו להוכיח מזה ששייך מושג של שחיטה שחייבים עליה מיתה שלא עושה תקרובת ע"ז, והוא הדין לכל שחיטה בלי מחשבה לשם דורון, עכת"ד.

והנה מעיון בסוגיא מוכח להיפך בדיוק, שכן לשון הגמ' הוא "עד כאן לא קא שרי ריש לקיש אלא בהמה, אבל גברא בר קטלא הוא, מידי דהוה אמשתחוה להר, דהר מותר ועובדה בסייף", כלומר שדבר זה שיש חיוב מיתה ואין כאן

93. ובאמת פיגול אינו אלא פסול בבהמה ולא חיוב על הגברא, כיון שהחושב מחשבת פיגול אינו חייב, רק יש כרת על מי שאוכל מקרבן שהיה בו מחשבת פיגול, אבל על עצם המחשבת פיגול אין חיוב מיתה.

94. ואין להקשות שאם כל האיסור הנאה הוא בגלל שרואים כאילו נזרק הדם, א"כ למה כל הבהמה נאסרה, הא אפילו אם נזרק הדם בפועל עדיין מעשה זה של זריקת הדם אינו אוסר את כל בשר הבהמה בהנאה לשיטת התוס' בחולין לט: רק זה אוסר את הדם בלחוד, אבל זה ליתא מכיון שכל הסיבה שלא נאסרה כל הבהמה אטו הזריקה הוא משום שמעשה הזריקה נעשה רק בדם, וממילא שאר הבהמה אינה השיירים של הדם, ולכן רק הדם נאסר, אבל בניד"ד שאנו מתייחסים למחשבתו בשעת השחיטה גם אם היא על עבודה אחרת, נמצא שהפסול הוא בשחיטה שנעשית בכל בשר הבהמה, וממילא שייך למיפסל את כל הבהמה, ודו"ק.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה בשביל לאסור חפץ מדין תקרובת ע"ז

תקרובת, הוא דומה למשתחוה להר, ומשמע שהסברא הפשוטה היא שהחיוב מיתה כן תלוי באיסור החפצא, ובמקרה זה של מחשב מעבודה לעבודה, הוא מקרה חריג במיוחד, והגמ' רק במסקנה, מצאה דומה לו (שכאמור אינו דומה לגמרי) מתוך הסוגיא של המשתחוה להר שעליה יש פסוק מיוחד המוציאה מן הכלל.

ולכאור הדבר צ"ע מנין לדמות סוגיא דמחשבין מעבודה לעבודה לסוגיא דהר, הרי בהר עבד ממש את הע"ז ולכן חייב מיתה אלא שיש גזירת הכתוב שההר אינו נאסר, משא"כ במחשבין מעבודה לעבודה.

ועי' מהר"ם שהקשה כן, וזה לשונו:

"מקשין העולם מה ראייה היא זו התם שאני דעובד ע"ז בשעה שמשתחוה, מה שאין כן במחשב מעבודה לעבודה, ונראה דרב אחא אית ליה בלא שום ראייה דהסברא נותנת דגברא חייב קטלא דשחיטה צורך זריקה והוה ליה כעובד ע"ז, ולא מייתי ראייה [אלא] אי הוה גברא חייב קטלא היאך יתיר ריש לקיש הבהמה, דאין סברא שיהא גברא בר קטלא והבהמה תהא מותרת, ומייתי ראייה דאשכחן כהאי גוונא בהר דהר לא מיתסר וגברא בסייף."

וכע"ז איתא ביד רמה ביתר ביאור, ונעתיק את כל לשונו:

"מתקיף לה רב אחא בריה דרב איקא - לקושייה דרבא בר רב חנון, ולרבי שמעון בן לקיש מי בעי קרא - לחיובי גברא. עד כאן לא שארי ר' שמעון בן לקיש אלא בהמה דבהכי לא מיתסרא אבל גברא בר קטלא הוא - דכיון דחישיב בשחיטה לזרוק דמה, שחיטה צורך זריקה היא, והויה ליה כעובד ע"ז בשחיטה, וכי תימא היכא אשכחן דבהמה מותרת ועובד חייב, אין, מידי דהוה אמשתחוה להר דהר מותר ועובדו בסייף - דנתנן כותים העובדין את ההרים הן מותרין ועובדיהן בסייף, הן מותרין דכתיב את אלהיהם על ההרים ולא ההרים אלהיהם, ועובדיהן בסייף דמכל מקום עובד ע"ז הוא, דשמעת מינה דאע"ג דהר לא מיתסר עובד חייב ולא אמרינן מדלא מיתסר נעבד לאו עבודה היא ולהוי עובד פטור, דלעולם אימא לך עבודה היא והאי דלא מיתסר ההר לפי שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, אלמא אין חיוב העובד תלוי באיסור הנעבד, והוא הדין באיסור התקרובת דאע"ג דלא מיתסרא תקרובת, עובד חייב ולא אמרינן מדלא מיתסרא תקרובת לאו עבודה היא, ולהוי עובד פטור, דלעולם אימא לך עבודה היא לאיחיובי עלה דדומיא דעבודת פנים בעינן והא איכא, והאי דלא מיתסרא בהמה בהכי משום דלא חשיב לעבדה בזביחה זו, ואכתי לאו תקרובת ע"ז היא."

כלומר שכל הסיבה שהגמרא הוצרכה להביא את המשתחוה להר, הוא בגלל הקושיה הגדולה כיצד ייתכן שהגברא יהיה חייב מיתה ואין הבהמה נאסרת, הלא הסברא אמורה לתלותם זה בזה, והיינו שהפשטות הוא כדברי ר' יוחנן שלומד שמכיון שהגברא חייב מיתה חייב להיות שהבהמה נאסרת, ועל זה הגמרא עונה שמצינו גם שיש עוד דוגמא שיש חיוב מיתה ואין איסור הנאה מהנעבד, והוא הדין כאן.

והיינו שמכאן מוכח בבירור גמור שכל שחיטה עושה תקרובת ע"ז, ורק במחשבין מעבודה לעבודה ריש לקיש הוצרך להביא ראייה ממרחק שייטכן מושג של חיוב מיתה בלי איסור הנאה. אבל אם נימא שכל שחיטה שהוא לשם עבודה ולא לשם דורון הוא חיוב מיתה ואין כאן תקרובת עבודה זרה, לא מובן כלל איזה קושי יש שהוצרך להביא ראייה שאין חיוב העובד תלוי באיסור הנעבד, הלא כך היא כל שחיטה שאינה לשם דורון. ותו, אם כבר מביאים ראייה, למה מביאין מאיסור משתחוה להר שהוא גזה"כ, הלא אפשר להביא ראייה יותר פשוטה ויותר דומה לנידון, מכל שחיטה שהיא שלא לשם דורון.

אלא מכאן ראייה נוספת שכל שחיטה שחייבים עליו מיתה עושה את הבהמה תקרובת ע"ז, זולת מחשבין מעבודה לעבודה שריש לקיש חידש שאפשר להפריד ביניהם, ור' יוחנן לא סבירא ליה כן.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה בשביל לאסור חפץ מדין תקרובת ע"ז

ובעצם הענין למה באמת לריש לקיש שאין מחשבין מעבודה לעבודה אכן יש חיוב מיתה. הנה רש"י כתב "הואיל ושחיטה צורך זריקה היא, והא חשב בשחיטה על מנת לזרוק, הוה ליה כעובד עבודה זרה, דהא זריקה בלא שחיטה לא סגי", וכע"ז איתא ביד רמה שכתב שהשחיטה נחשבת למעשה עבודה, אבל הסביר "האי דלא מיתסרא בהמה בהכי משום דלא חשיב לעבדה בזביחה זו, ואכתי לאו תקרובת ע"ז היא", כלומר משמע שהוא מפרש שהיתה כאן עבודה, ומכל מקום עם כל העבודה שהיתה, למעשה סוף כל סוף הוא לא חשב לעבוד את הע"ז במעשה השחיטה, רק חשב שהוא יעשה כן בעתיד בזריקה, ומכיון שמעשה זה עוד לא היה, עדיין לא נאסר.

וכבר ישבו התוס' בחולין (לט. ד"ה ר"ל) על מדוכה זו, וז"ל:

"ואין לתמוה היאך נהרג הא, דלמא מימלך ולא זריק דם לעבודת כוכבים, כדאמרינן בפרק ד' מיתות (ג"ז שם): דמסית שאמר אלך ואעבוד פטור, דמימלך ולא עביד? הכא ודאי לא מימלך כיון דעביד מעשה ששחט ע"מ לזרוק. ועוד דהכא אפילו ידוע ודאי שלא יזרוק חייב דחשיב עובד עבודת כוכבים בשחיטה זו מה ששוחט ע"מ לזרוק."

והיינו שהתוספות תירצו שני תירוצים, ולתירוץ השני מעשה השחיטה נחשב למעשה עבודה, מכיון שכדי לזרוק צריכים לעשות שחיטה. ונראה שענינו הוא שבידן מחשבין מעבודה לעבודה בשלב זה של הסוגיא, יש כאן דמיון למחשבת פנים שאנו רואים סוג של קיום במחשבותיו גם עכשיו.

ולכאורה, בסברא זו נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש, שלר' יוחנן, מכיון שבזמן השחיטה אנו רואים קיום של זריקה לע"ז, הרי זה נחשב כאילו ממש שחט לע"ז והבהמה אסורה וכמובן הגברא חייב מיתה. אבל לריש לקיש נראה שהגם שאנו רואים כבר בשחיטה את המחשבה של הזריקה לעבודה זרה, מכל מקום סוף סוף רק מחשבת הזריקה היא לעבודה זרה ולא השחיטה, ולכן אמנם אפשר לחייבו כאילו הוא עשה את הזריקה, ומכל מקום מצד הבהמה מכיון שסוף סוף אנו עדיין עומדים בזמן השחיטה לפני הזריקה, גם אם נחליט שנחשב כאילו הוא זרק לע"ז, אי אפשר לאסור את הבהמה מכיון שעבודה זו של זריקה לא נעשית בעצם הבהמה. ונראה שזה גם כוונת רש"י והיד רמה. ודו"ק בזה.

ומה שכתבו התוס' שם בתירוץ הראשון "כיון דעביד מעשה, ששחט ע"מ לזרוק" לא חיישינן שמא לא יעשה כן, ע"י בשו"ת בית הלוי (ח"א סי' ל' אות ז') שהסביר שעל כרחך החיוב מיתה הוא משום שיש לו רצון לעבוד את הע"ז, ובגלל שגם עשה מעשה בענין זה, יש לנו סמך שהוא לא יחזור בו מרצונו, וממילא מחייבין אותו בגלל אותו הרצון, כלומר שבאמת השחיטה אינה מעשה עבודה כלל, רק שאנחנו בטוחים שהוא ימשיך לעשות את אותו האיסור שהוא מתכוון לעשות, ממילא על אותו רצון חייב מיתה.

יא) המסקנא להלכה בסוגיית מחשבין

יהיה איך שיהיה, להלכה קיימא לן כרבי יוחנן שכל מעשה שחיטה שחייבין עליו מיתה עושה גם את הבהמה תקרובת ע"ז, ואפילו לדעת ריש לקיש יש רק יוצא מן הכלל אחד ויחיד והוא מחשבין מעבודה לעבודה, (חוץ מזובח להר, שישנה גזירת הכתוב מיוחדת) אבל מבואר שכל שאר שחיטה שחייבין עליה מיתה חייב להיות שהיא גם עושה את הבהמה תקרובת ע"ז.

יב) בדברי הר"ש שאי אפשר לעשות חפץ של חברו תקרובת ע"ז משום שאינו שלו

המשיגים ניסו להוכיח את שיטתם ששחיטה שהיא לשם עבודה ואינה לשם דורון, השוחט חייב והבהמה מותרת, מתוך הסוגיא של "אין אדם אוסר דבר שאינו שלו".

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה בשביל לאסור חפץ מדין תקרובת ע"ז

יסוד הסוגיא בחולין (מ. - מא.). שנחלקו האמוראים אם אומרים את הכלל של אין אדם אוסר דבר שאינו שלו גם כשעשה מעשה או דילמא "אף על פי שאמרו המשתחוה לבהמת חברו לא אסרה, עשה בה מעשה אסרה", ולכן אם שחט את בהמת חברו לעבודה זרה הוי תקרובת⁹⁵. למעשה קיימא לן שעל ידי מעשה גדול נאסר גם דבר של חברו, משא"כ בלי מעשה, ולכן המשתחוה לבהמת חברו הבהמה לא נאסרת, אבל השוחט בהמת חברו הבהמה נאסרת, ואכמ"ל בכל הסוגיא.

הנה בתוס' ביבמות (פג: ד"ה אין) הקשו מאי שנא ממאכלות אסורות שהרי פשוט שאם אדם מכניס איסור לתוך קדירה של חברו שהמאכל נאסר, הגם שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ואילו המשתחוה לבהמת חברו וכן הזורע כלאים בכרם חברו אינו אוסר. וכתבו התוס' שיש לחלק בין איסורים שחלים על ידי מעשה בלבד לאיסורים שחלים רק בצירוף מחשבה, שאין כח ביד מחשבה של אחד לאסור חפץ של חברו, ולכן בכלאים ותקרובת ע"ז שהאיסור נעשה רק בצירוף המחשבה, אי אפשר לאסור את חפץ של חברו.

וזה לשונו של התוס' שם:

"וא"ת ומאי שנא מנותן נבלה או חלב בתבשיל של חברו שנאסר, ואר"י בדבר התלוי במחשבה הוא דאמר הכי, כגון משתחוה לבהמת חברו דספ"ב דחולין (דף מ. ושם) דאפי' עשה בה מעשה כגון ששחטה איכא למ"ד דלא אסרה, ואיסור כלאים נמי תלוי במחשבה כדאמר במס' כלאים (פ"ה מ"ו) גבי הרואה ירק כשאגיע אלקטנו אפילו הוסיף מאתים מותר לכשאחזור אלקטנו אסור."

היוצא מדבריהם, שהכלל של אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, הינו מגביל רק איסורים הצריכים מחשבה מסוימת כדי להחיל את האיסור כמו ע"ז וכלאים, שאז האיסור לא חל אם החפץ אינו שלו.

אמנם רבינו שמשון (כלאים ז' ד') גם הביא מהלך זה בשם "ויש שמחלקים", והקשה עליו מהעושה מלאכה במי חטאת של חברו, שפוסל אותם הגם שזה גם איסור שתלוי במחשבה, ולכן הר"ש חלק על הגדרה זו, וכתב להגדיר את הדברים באופן אחר, וזה לשונו:

"ולא יתכן דהרי העושה מלאכה במי חטאת ובפרת חטאת דפטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים בפרק הניזקין (דף נג א), אלמא אוסר, אף על גב דתלוי במחשבה כדאשכחן בפ' אלו מציאות (דף ל א) הכניסה לרבקה ודשה כשירה משום דלא ניחא ליה, אלא כל הני היינו טעמא, גבי ע"ז לאו שמייה תקרובת ע"ז כיון שאינו שלו, וגבי פרה תלה הכתוב בניחותא דעושה מלאכה דכתיב גבי עגלה ערופה עבד וקרינן עובד מה עבד דניחא ליה בריש אלו מציאות ופרה ילפא מעגלה (סוטה דף מ"ו א) ומאן דלא דריש נמי ג"ש [התם] הכא מודה מסתמא כזו כן זו דילמוד סתום מן המפורש, וגבי כלאים היינו טעמא דכתיב לא תזרע מה זורע דניחא ליה והא אין אדם נהנה ולא ניחא ליה של אחרים"

והיינו שהר"ש מסביר שהסיבה של מ"ד ש'אין אדם אוסר דבר שאינו שלו' בשחיטה לעבודה זרה אינו אלא משום שזה 'לאו שמייה תקרובת עבודה זרה כיון שאינו שלו'. והמשיגים רצו להבין מדברי הר"ש שכוונתו לומר שחסר בעצם שם תקרובת בדבר שאינו שלו, כי לטענתם תקרובת הוא רק מה שהוא נותן במתנה לעבודה זרה, ומכיון שחפץ זה אינו שלו, אינו יכול לתתו לעבודה זרה, ומשום כך חסר בכל מהות התקרובת לדבריהם, עכת"ד.



95 הנה למאן דאמר שגם בזה אמרינן אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ולכן אין הבהמה תקרובת ע"ז, אין זה מוכיח שאין קשר בין תקרובת לבין חיוב העובד, כי באמת היה ראוי שגם הבהמה תהיה תקרובת עבודה זרה, רק בגלל שאנו למדים מהכלל של אין אדם אוסר דבר שאינו שלו שכל מעשיו של אותו אדם לא יחילו איסור על חפץ של חברו, לכן למרות האיסור שהוא עשה, עדיין אינו בידו לעשות איסור תקרובת על הבהמה, אבל מכאן אין שום ראייה שגדרי תקרובת לא תלויין באיסור ע"ז, רק שכאן יש את החידוש שלשיטה זו למרות שנעשה בו שחיטה שראויה לעשותו תקרובת, עדיין אין זה נאסר מדין אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ופשוט.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה בשביל לאסור חפץ מדין תקרובת ע"ז

אמנם אי אפשר לומר כן, כי קודם כל הר"ש שחולק בזה על תוספות צריך להסביר גם למה המשתחוה לבהמת חבירו גם לא נאסרה לגבוה, כי בשלמא לדעת התוס' ההשתחוואה גם הינה תלויה במחשבה, וממילא גם בזה שייך הכלל אין אדם אוסר דבר שאינו שלו ע"י מחשבתו, אבל לדעת הר"ש שגם באיסור התלוי במחשבה אדם אוסר דבר שאינו שלו (כדהוכיח מפרת חטאת), אכתי קשה למה המשתחוה לבהמת חבירו לא נאסרה לגבוה⁹⁶.

ומה שמוכרחים לומר, שהטעם שכתב הר"ש "דלאו שמיה תקרובת כיון שאינו שלו" טעם זה אמור לתרץ גם למה המשתחוה לבהמת חבירו אין לבהמה דין נעבד שאוסר אותה לגבוה.

ונראה שיסוד הדברים הוא שאי אפשר לעשות חלות ע"י מחשבה של איסור (עי' להלן הסבר של רעק"א), ועי"ז לאסור חפץ אלא אם הוא שלו, ולכן בעובד חפץ כעבודה זרה שעושה את החפץ נעבד, הגם שלא חסר לו בשום חלק מעבודה לעבודה זרה, עדיין אינו בידו להחיל שם נעבד על החפץ. וגם בתקרובת זה הפשט, היינו לא משום שצריך כאן איזו נתינת דורון וממילא זה שייך רק בדבר שהוי שלו, כי בוודאי שזה לא הפשט כי גם בנעבד אי אפשר לפעול שהבהמה תהיה אסורה מדין נעבד אם זה אינו שלו, הגם שבאיסור נעבד ודאי שאין "נתינת דורון", אלא הוא פשוט שהוא פועל יוצא ממעשה עבודה. ואם כן מה שמזכיר הר"ש 'לאו שמיה תקרובת עבודה זרה כיון שאינו שלו' הענין הוא שכדי לקבוע שהחפץ הזה הינו חפץ שמיוחד לע"ז, לזה צריך להיות הבעלים, וזה בין בדין נעבד ובין בדין תקרובת, והגם שמצד מעשה העבודה לכאורה לא חסר כלום בענין נעבד וגם בענין תקרובת, אבל משום שאינו שלו אי אפשר לו להחיל על החפץ הזה שום איסורי הנאה, כי זה אינו שלו. והגם שאיסורי הנאה הללו אינם אלא הפועל-יוצא של אותו מעשה שגורם להחפץ להיות נעבד ותקרובת, כל זה רק ייתכן רק אם החפץ הוי שלו. אבל פשוט שאין מכאן שום ראיה שיש ביסוד המעשה, מעשה נתינה, ונתינה אינו שייך אם זה אינו שלו, כי בוודאי כלול בדברי הר"ש גם הסבר על הענין של נעבד, שבוודאי אינו משום שצריך נתינה, ודו"ק

וראיתי שהגר"ש שקופ זצ"ל הסביר על פי דברי הר"ש, את דברי הגמרא בע"ז (נג): שמבואר אם גוי השתחוה ללִבְנָה של יהודי היא לא נאסרת מדין ע"ז, אבל אם הגביה ישראל הַלִבְנָה כדי להשתחוות לה הוא עצמו, ואז הגוי הקדימו והשתחוה לה, הַלִבְנָה נאסרת, וכתוב בגמרא שהטעם הוא משום "שליחותא דידיה קעביד". והדברים צ"ב, שהרי קי"ל שאין שליחות לגוי. אלא הסביר הגר"ש שקופ שאין הענין משום שליחות ממש, אלא מכיון שכל הסיבה שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו בעבודה זרה הוא משום שבדבר שאינו שלו, אינו יכול לייחד את הדבר להיות מיוחד לע"ז, אבל ברגע שקיים גילוי דעת מהבעלים שניחא ליה בייחוד לע"ז, אזי האיסור "נעבד" נעשה ממילא, מכיון שלא שייך כאן את ה'לאו כל כמיניה'.

אמנם נראה שבלאו הכי אין מקום לדקדק כדבריהם, כי כבר הוכחנו שכל דבר שנעשה בו עבודה כעין זביחה לע"ז מקבל שם תקרובת ע"ז, ונקרא דורון ומתנה לע"ז. אם כן פשוט שיסוד של תקרובת הוא שע"י מעשה העבודה נחשב כאילו הוא מוסר לעבודה זרה איזה דבר, והגם שבפועל אין צורך לעשות את החלות של המסירה גם במחשבתו, אלא מספיק במעשה עבודה כעין זביחה בלחוד. ומשום כך מהות האיסור הינו סוג של מסירה לעבודה זרה, ובדבר שאינו שלו, זה לא שייך כ"כ.

ובעיקר דברי הר"ש, הגרעק"א הביא את המחלוקת בין התוס' ביבמות לרבינו שמשון (רעק"א בהגהות לשו"ע סי' רנג, נדפס בהוצאת טלמן, וכן בשו"ע פריעדמן, ודברי רעק"א מובאים שם בביאור הלכה), וכתב לברר המחלוקת בזה הלשון:

"נראה לי ביאור שורש פלוגתתם, דתוס' סבירא להו דכל מעשה שאינו אוסר בלתי המחשבה לגבי זה אינו יכול לאסור דבר שאינו שלו. והר"ש ס"ל דדוקא עבודה זרה דהמעשה בעצמותו אינו איסור גופיה כמו שחיטה וכדומה, רק במחשבתו משוי ליה לתקרובת ע"ז, משום הכי אין מחשבתו מהני לשל חבירו, וממילא

96. ושוב העירוני שבחידושי חת"ס כבר הקשה כן על הר"ש ולכן חלק על דברי הר"ש. ולענ"ד ברור שכוונת הר"ש כמו שכתבנו בפנים.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה בשביל לאסור חפץ מדין תקרובת ע"ז

אין כאן איסור לפנינו, מה שאין כן בפרה דהמלאכה בעצמותו הוא הפסול אלא שהתורה אמרה בלא ניחותא אינו פוסל משום הכי כל דניחא לעושה מלאכה מיקרי מלאכה גמורה וממילא נפסל במעשה מלאכה. וכמו כן כלאים התערובות בעצמותו הוא הכלאים רק דאם דעתו לעקרה לא מקרי תערובות, ומשו"ה כל שמסכך ומערב בידיים מקרי תערובות גמורה וממילא הוי כלאים".

ומדברי רעק"א יוצא שלענין עבודה זרה כוונת הר"ש קרובה מאוד לדברי התוס', שהיסוד הוא שמעשה שהוא עצמו הגורם לאיסור שפיר יכול לאסור אף דברים של חבירו כגון בשר וחלב, ורק כשהמחשבה היא עיקר האיסור לא. אלא שלדעת התוס' כל איסור שתלוי באיזה חלק של מחשבה גם כן אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, משא"כ לפי הר"ש בזה כן יכול לאסור את של חבירו [אלא אם עיקר האיסור הוא במחשבה עצמה ולא במעשה]. ולכן לגבי מלאכה במי חטאת וכדומה, שיש מלאכה ברורה, והמעשה מצד עצמו הוא האיסור, רק שיש תנאי שגם צריכים ניחותא לאותה מלאכה מגזה"כ, דבר זה להר"ש לא נחשב כאילו עושים את האיסור על ידי מחשבה. אבל מעשה שגם מצד המעשה בעצמותו אין בו איסור, כמו בניד"ד שחיטה שמעשה שחיטה בלחוד בלי מחשבה אין בו שום איסור כלל, רק מצד מחשבתו בשעת מעשה הוא הופך את השחיטה למעשה עבור העבודה זרה, אז סובר הר"ש שהכלל שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו [לשחיטה זו] גורם שאינו יכול להפוך ע"י מחשבה את מעשה השחיטה לאיסור כששוחט בהמת חבירו, ודו"ק.

נמצא שאין מכאן שום ראיה שמהות התקרובת שייכת רק בדבר שהוא שלו כי צריך מחשבה של נתינה, רק שרעק"א מסביר שמחשבתו אינה יכולה להפוך מעשה זה של שחיטה למעשה איסור מאותה סברא של אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ודו"ק היטב.

יג) שאר הדחיות שכתבו שצריך מחשבה לשם קרבן

נתייחס בקצרה גם לשאר הטענות שהעלו להוכיח שצריכים מחשבה לשם דורון כדי שיקבל שם תקרובת ע"ז. ובשונה מהדברים הקודמים, דברים אלו ניכר לכל שהם דקדוקים חלשים, ולכן לא הרחבנו בהם כל צרכם, אלא קיצרנו במקום שאמרו לקצר.

יד) בדברי רש"י ביבמות קג:

הנה ביבמות קג: מוזכר בגמרא שיש מושג של מנעל של תקרובת עבודה זרה, והעושה בו חליצה חליצתה פסולה מכיון שכתותי מיכתת שיעורא.

וכיצד שייך מנעל של תקרובת עבודה זרה?

ישנם שני מהלכים בראשונים.

השאלות (פח), ותוס' חד מקמאי (יבמות שם), המאירי (שם), פירוש הראב"ד (מס' ע"ז מז.), ראבי"ה (אלף סח) ספר השלמה (ע"ז נא, חולין צב:), ספר המאורות (ראש השנה כט.) פירשו שהמנעל נתקצע לע"ז על ידי מעשה חיתוך כעין זביחה בעורות, ומשום כך העור אסור בהנאה כדן תקרובת ע"ז. וכמובן לא נמצא מי שכתב שמעשה החיתוך נעשה לשם נתינה לע"ז, רק כתבו בסתמא. כגון לשון השאלות (פח): "כגון שקיצעו מתחלה לכך", ותו לא.

מאידך, הרמב"ן רשב"א וריטב"א (שם) פירשו שמירי בהמה שנשחטה מעיקרא לעבודה זרה, שקיימא לן שגם העור אסור בהנאה, ומירי שעשה מעור זה סנדל.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה בשביל לאסור חפץ מדין תקרובת ע"ז

לכאורה אין ביניהם מחלוקת בדין, ודין שניהם אמת, וכן מתבאר מדברי הראב"ה (אלף סח) שכתב את שני המהלכים האלו זה אחר זה, וכל מהלך אמת מצד עצמו ולא צריך שום פרשנות לקיימו.

אמנם רש"י שם כתב בזה"ל (יבמות קג: ד"ה של): **"שהקריבו ומסרוהו לפניו לשם דורון וקי"ל (ע"ז דף נ) תקרובת עבודת כוכבים אין לה ביטול עולמית דאיתקש למת דכתיב ויאכלו זבחי מתים הלכך לית ליה תקנתא וכתותי מיכתת שיעורא."**

והראשונים הקשו על רש"י שמסתימת לשונו משמע שמספיק לאסור את העור משום תקרובת, גם אם רק מוסרים אותו לשם דורון לעבודה זרה, וקשה דהא קיימא לן שצריכים **כעין זביחה**. עי' ברמב"ן רשב"א וריטב"א ששאלו שאלה זו, ולכן כתבו שפירוש רש"י אינו מחוור ופירשו כנ"ל שמייירי שלקחו עור מבהמה שהוקרבה לעבודה זרה.

וליישב שיטת רש"י ישנם שני מהלכים באחרונים, יש הדוחקים את לשון רש"י בשביל להשוותו כדעת הרמב"ן. וכ"כ הבית שמואל (אבן העזר קסט"ס"ק כג) בזה"ל: **"וצריך לדחוק בלשון רש"י לכיון כוונתו ג"כ מ"ש שהקריב ומסרוהו לע"ז קאי על הבהמה ולא על המנעל"**. ויש שפירשו שכוונת רש"י כדעת השאילתות, עי' בפירוש הנצי"ב לשאילתות (פת, יט). וכמובן מכיון שרש"י לא כתב באופן ברור לא כמר ולא כמר, נצרכו לדחוק את הלשון ולהתאימו.

וכן יש שכתבו לחדש שיש לרש"י מהלך חדש בכל ענין תקרובת, עי' אבן האזל (פ"ד ה"כ מהלכות יבום), ועי"ש שכתב שדעת רש"י כדעת הרמב"ם שכל מה שנמצא בפנים הוי תקרובת ע"ז.

והמתירים רצו להוכיח מרש"י זה שצריך מחשבה לשם דורון, מכיון שלכל תירוץ שנאמר בדעת רש"י עדיין כתוב ברש"י **"לשם דורון"**, ואם זה משום שחיטה ע"כ צ"ל שבשחיטה צריכים מחשבה לשם דורון. אמנם כל צורב מבין שלא שייך לומר כן, כיון שדברי רש"י בלא"ה קשים, ואם נימא שיש תנאי שצריך מחשבה לשם דורון, למה זה מופיע רק ברש"י שמדבריו משמע שיש לו מהלך חדש בכל הסוגיא, ואילו בשאילתות, מאירי, תוס' חד מקמאי, השלמה, ראב"ד, ראב"ה, ספר המאורות, וגם ברמב"ן, רשב"א, ריטב"א, כולם כפה אחד שתקו מתנאי זה, ואף שכחו ממנו לגמרי עד שכולם הקשו על רש"י ולא הבינו כהנ"ל, ופשוט שלא זו הדרך להוכיח תנאי נוסף בגדרי תקרובת מרש"י קשה, במקום לדייק מכלל הראשונים שלא כתבו כן.

טו) בדברי הגמרא **"מים ומלח לא מקרבין ליה"**

בגמרא ע"ז נא: כתוב:

אמר רב אסי בר חייא: כל שהוא לפנים מן הקלקלין - אפי' מים ומלח אסור, חוץ לקלקלין - דבר של נוי אסור, שאינו של נוי מותר. א"ר יוסי בר חנינא, נקטינן: אין קלקלין לא לפעור ולא למרקוליס. למאי? אילימא דאפי' פנים כחוץ דמי ושרי, השתא פעורי מפערין קמיה, מים ומלח לא מקרבין ליה? אלא, אפי' חוץ כפנים דמי ואסור.

והנה כידוע נחלקו הראשונים אם שייך תקרובת בדבר הבא בפנים על ידי מעשה נתינה בלחוד בלי עבודה, שדעת הר"י (בתוס' ע"ז נ): שאי אפשר, מאידך דעת רש"י והרא"ש שכן אפשר, וכן נפסק בשו"ע.

והנה לפי רש"י והרא"ש הגמ' מיירי שהמים ומלח הונחו שם לשם תקרובת, ובזה בלבד נאסר, משא"כ לפי ר"י פירשו הנמוקי יוסף והר"ן שהגמ' מיירי שהקריב וניסך מקצת מהמים והמלח לע"ז, והשאר הוי שיירים ולכן נאסר.

ודקדקו המשיגים לפי הראשונים שצריך דווקא מעשה כעין זביחה גם בדבר שהוא כע"פ, למה כתוב בגמ' **"מים ומלח לא מקרבין ליה"** הוה ליה למימר **"מים ומלח לא עבדינן ביה"** כי הכל תלוי אם יש כאן מעשה עבודה.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה בשביל לאסור חפץ מדין תקרובת ע"ז

אמנם כמובן שזה דקדוק של הבל, כיון שבניסוח המים האלו, וודאי שבמציאות יש פה נתינה בפועל עם כוונת נתינה, ושייך לקרוא לו נתינה! רק שיש בו גם עבודה, והמעשה עבודה הוא האוסר. ורק במעשה כמו שבירת מקל, שאין בו שום הקרבה בפועל שייך לדון ולדקדק בו, כנ"ל, אבל במעשה הקרבה ממש, הגם שהוא גם עבודה, עדיין שפיר מתאים לכנותו הקרבה.

טז) בדברי החזון איש על לולב שנזרק לפני עבודה זרה

עוד דקדקו רבים שיש משמעות בחזון איש שבשביל להחיל תקרובת ע"ז ע"י עבודה צריך מחשבה לשם תקרובת.

ופירוט הדברים כך הוא, הנה כל דבר שהוא מתקרובת ע"ז פסול לכל מצוה שצריך בה שיעור, שהרי מאחר שאין ביטול לתקרובת - כתותי מיכתת שיעורא. אמנם משמשי ע"ז יש להם ביטול ממילא הם כשרים בדיעבד גם למצוות הצריכות שיעור, רק שלכתחילה לא נוטלים אותן.

בסוכה לא: מבואר שלולב של "אשרה דמשה" [אשרה דשעת כיבוש א"י], שכתותי מיכתת שיעורא [מגזה"ת "ואשריהם תשרפו באש"] פסול, מה שאין כן "לולב של עבודה זרה" אם נטל כשר. על כרחך הלולב של עבודה זרה הוא דבר שיש לו ביטול, שהרי מבואר שכשר ולא אמרין כתותי מיכתת שיעורא.

ורש"י שם פירש כיצד הלולב נהיה של עבודה זרה, [בפירוש השני] כיון שמדובר בע"ז "שעבודתה בלולב, להעבירו לפניו או לזרקה בו" עכ"ד. והרבה תמהו שלכאורה אם עבודתה בלולב או שהלולב תקרובת ע"ז שאין לה ביטול, או שהלולב לא נאסר כלל, כמו שאמרו בע"ז נ. זרק מקל לפניו לא נאסר. ובאמת כבר הקשה כן הכפות תמרים שם שעל כרחך הכוונה לתקרובת משום שהרי עשה מעשה עבודה לע"ז עם הלולב (כלומר שברור לו כמו ההנחה הפשוטה שמעשה עבודה עושה תקרובת, וכן מבואר מדברי השער המלך לולב ה' א). ותיריך הכפות תמרים שכוונת רש"י שהוא רק משמשי ע"ז. וכ"כ הערוך לנר. וכן הרחיב בזה בשער המלך, והדברים עתיקין.

והחזון איש (יורה דעה ס, כ) כתב לתרץ "...ואפשר דאין כוונת רש"י שזורקין לשם תקרובת, אלא זו עבודתה והוי הלולב משמשי", והיו כמה שדקדקו במילים האלו שחזינו שבשביל לעשות תקרובת צריך לעשות הדבר "לשם תקרובת" ז"א עם כוונת נתינה לע"ז, אבל סתם עבודה לע"ז ללא כוונת נתינה והקרבה אינה עושה תקרובת.

אמנם באמת אין זו כוונת החזון איש כלל, אלא כוונתו שבגמ' אמרו שזריקת מקל, וכן זריקת אבן למרקוליס אינם עושים את המקל או האבן תקרובת, ואפילו כשזרקם לשם תקרובת כלומר לשם מתנה לע"ז, עדיין לא נאסר מדין תקרובת, כיון שאינו בא בפנים וכן לא נעשה בו אף אחת מהעבודות כע"פ שהרי אין בו שבירה או זריקה המשתברת, וגם אינם בגדר 'משמשי ע"ז' משום שאין המקל והאבן הללו משמשים את הע"ז לעובדה בהם בקביעות [זאת אומרת שהאבן או המקל הזה נזרק בד"כ באופן חד פעמי, ואינו מיוחד לשמש את הע"ז שגם שאר עובדי הע"ז יזרקו אותו לע"ז, אלא כל אחד ממציא לו אבן או מקל אחר וזורק], אבל בלולב מיירי שע"ז זו עבודתה בזריקת לולב זה לפניו או עליה, והיינו שכל אחד שעבד ע"ז זו זרק לפניו או עליה לולב זה, א"כ על אף שמעשה זה אינו כע"פ ואינו אוסר מדין תקרובת, מכל מקום עדיין שייך לאוסרו מדין משמשי ע"ז כמו שנאסרת המחיתה, ודו"ק. ולפי"ז החזון איש סך הכל אומר שאין כוונת רש"י שהלולב נאסר בגלל שזורקים אותו לשם תקרובת, כלומר שאין הלולב נזרק באופן חד פעמי כמו בכל התקרובות, כי עדיין זה לא אוסר את הלולב, אלא כוונת רש"י לאסור מדין משמשים, כלומר ואותו לולב מיוחד לשמש את הע"ז בעבודת הזריקה ולא שייך למצוא פה שום ראייה שאין עבודה עושה תקרובת עד שתהיה כוונת נתינה.

יז) אם יש ראייה מנרות של הגוים שצריך מחשבה לשם קרבן

הנה כמעט בכל הראשונים יש דיון על הנרות של הנוצרים אם דינם כתקרובת עבודה זרה או לא.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה בשביל לאסור הפץ מדין תקרובת ע"ז

מיעוט מהראשונים אכן אסרו אותם כדין תקרובת ע"ז (הראב"ד, הפסקי רי"ד).

רוב הראשונים התיירו אותם אך ורק בגלל שחסר בהם מעשה כעין זביחה, ומשמע שאילו באמת היה כאן מעשה כעין זביחה הנרות באמת היו תקרובת ע"ז. וכ"כ התוספות (ע"ז נ:), הרא"ש (ע"ז פ"ד ה"א), תוס' הרא"ש, תוס' ר"י מפארי"ש, תוס' חכמי אנגליה, תשובת הר"י הזקן (סי' קסא), המאירי, תלמידי רבינו יונה, הנמוקי יוסף, הר"ן, הרשב"א, הריטב"א, ראבי"ה (סי' אלף נא), שבלי הלקט (דיני משמשי ע"ז אות ט), רבינו ירוחם (תולדות או"ח נתיב יז חלק ד), יראים (סי' קא), אגודה (הל' ע"ז) ועוד.

וברמב"ן משמע שהם מותרות בגלל שחסר כאן מעשה עבודה, כי הנרות עשויות רק ל'קלון' ע"ז. וכן הרי"א ז' כתב "שהרי אין מדליקין אותן אלא להאיר, ואינו דומה לקיטור, ואין נאסרין אלא משום נוי ע"ז" עכ"ל. במקום אחר הרחבנו לברר שיטת הרמב"ן והרי"א ז'. אבל יהיה איך שיהיה מסתימת דבריהם רואים שלא הביאו את הנרות בתור שום קרבן, אלא לנוי בלבד. ואעפ"כ חזינו שרוב הראשונים באמת כתבו שאילו היה כאן מעשה כעין פנים הנרות היו אסורות. וכן מיעוט מן הראשונים אכן אסרו את הנרות בפועל, ומכאן ראייה ברורה שלדעת רוב הראשונים לא צריכים שום מחשבה לשם דורון.

והנה כתב הכלבו סימן צ"ז, וז"ל:

"כתב הר"ר יצחק ז"ל וז"ל יש לדקדק שנהנין מן הנרות שמביאין אל הכומרים, אך יש לומר שמבטלין אותן בכבוי, ומכל מקום אם תקרובת עבודה זרה אינה בטלה קשיא, ויש לומר דאינן תקרובת שאין מביאין אותן לשם דורון..."

ולכאורה למדים אנו שדעת הכלבו שתקרובת מובאת לשם דורון, ואי לאו לא הוי תקרובת, ולכאורה נראה שהבין שתקרובת היא דבר המובא כנתינה, ולכן כתב שנרות אלו לא ניתנים לע"ז אלא רק מדליקים ולכן לא הוי תקרובת.

אלא דבאמת לכאורה יש ט"ס בדברי הכלבו וצריך להוסיף המילה 'אלא', "דאינן תקרובת שאין מביאין אותן [אלא] לשם דורון", כלומר שלא היה מובא כעבודה/דורון לאליל אלא לכומרים, כדלקמן, וכפי שמבואר בארחות חיים ובסמ"ק, ונעתיק לשונם.

כתב הארחות חיים [הלכות ע"ז כא, ו] שכידוע לשונותיהם שווים כמעט לכל אורך הספר:

"ומן הנרות שמביאין הגלחים יש לדקדק איך נהנין מהם, אך יש לומר שמבטלין אותן בכיבוי. ומכל מקום אם תקרובת ע"ז אינה בטלה קשיא. וי"ל דאינן תקרובת [אלא] שמביאין אותן בתורת דורון. וכתב הר"ף, ואפילו הן תקרובת ממש אינן כעין פנים... ונרות של שעה שמדליקין לפני ע"ז מותרין לאחר שכבה אותן הגלח ממה נפשך, אי חשיב תקרובת דע"ז לא הוי כעין פנים, ואי ליה [נוי] ע"ז סגי ליה בביטול וכו'. ויש מי שאוסר אותן לעולם משום תקרובת, וראיה לדבריו, ביום שהביאה קרבן יולדת מביאין לפנייה כל אחד ואחד נר של שעה"

ואין לומר שלא נגרוס בדבריו 'אלא', דדבריו אינם נקראים היטב ללא תוספת המילה 'אלא'.

וכן בסמ"ק כתב:

"ויש לדקדק איך נהנין מן הנרות שמביאין הגלחים אך יש לומר שמבטלין אותן בשעת כבוי ומכל מקום אם תקרובת ע"ז אינה בטלה קשה, ויש לומר דאינה כתקרובת אלא מביאין אותן לכומרים בתורת דורון".

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה שבשיל לאסור חפץ מדין תקרובת ע"ז

והיינו היסוד כאן הוא שמביאים הנרות כדורון לכומרים, וכלל לא ניתן לע"ז, ולכן אין טעם לדון האם ההדלקה הוי כע"פ אם לא. אבל פשוט שאין הכוונה שהם לא מובאים לשם דורון לאליל ולכך אינן תקרובת, אלא הכוונה שהם כן מובאים בתורת דורון לכומרים.

ואמנם בחידושי הרא"ה כתב לענין הנרות בזה"ל:

ולענין נרות של שעוה שמדליקין היום בפני ע"ז, משתכח דלאו תקרובת ע"ז הוא, והוא לא מיתסרי משום תקרובת דלאו כעין פנים הוא בארבע עבודות, כדמוכח בגמרא אליבא דר' יוחנן דהלכתא כותיה דכעין פנים בד' עבודות בעינן, דהיינו זביחה וזריקה וניסוך והקטרה, כדפרישנא. ואע"ג דהוה הדלקה במקדש, מ"מ לא הוי דבר המשתבר דליהוי כעין פנים, בין הני תרי טעמי, כדאמרינן לעיל. ואפילו בשעשאן מתחלה לכך דאיכא שבירה, (היינו) [לכאו' צ"ל אינו] מתכוין לעובדה בכך. ולא חשיב משתבר אלא כדאמרינן במתכוין לעבדה מתחלה לכך. ובהדלקה ליכא דבר המשתבר. ובר מן דין, דהא פשיטא מילתא דלאו תקרובת הן אלא משמשין, וכיון שכבו אותן או שמוכרין אותן הוי ביטול, דלא גרע מע"ז שהניחוה עובדיה ואין עתידין להחזיר, דבהא ודאי ידעי דמקלא קלו"

והיו שהביאו ראיה מדברי הרא"ה שכתב 'ובר מן דין' וכו' ומשמע שאפילו היה מתכוון לעובדה בעשייתן מתחילה לא היה נאסר [גם אם ההדלקה הוי דבר המשתבר] משום שהוי משמשין ולא תקרובת. אמנם אין לדקדק כן, דבאמת כוונת הרא"ה היא דאפילו אם עשה את הנרות כדי להדליקם אצל הע"ז, עדיין אינו מתכוין שהחיתוך עצמו הוא עבור הע"ז, וממילא אין כאן כוונת עבודה גם בשעת ההכנה, ובר מן דין דאפילו עושה את החיתוך עצמו עבור הע"ז, אין כאן באמת כוונה לעבוד את האליל בשעת הכנת הנרות, שהרי אפילו הנרות עצמם הם רק משמשין של האליל ולא עושים בהם עבודה לע"ז, ואם כן גם אם היה חותך את הנרות עבור האליל לא היה כוונתו שהפעולה תהיה מעשה עבודה לע"ז, אלא כרצון ליצור משמשין ואין כאן פעולה של עבודה האוסרת מדיני תקרובת, ודו"ק.

וכאמור, אם כבר מדקדקים מהסוגיא של נרות, ברור שיש לתפוס את מה שרוב הראשונים מבוארים שהנרות צריכים להיות תקרובת אם היו עושים בהם מעשה כע"פ, הגם שכתבו שאר הראשונים שהנרות במהות שלהם הם רק לנוי הע"ז ולא לדורון כלל.

יח) נתינה לעבודה זרה, ובדברי הרשב"א על היתר המעות

הנה ב'הכצעקתה' כותב עשרות פעמים שברשב"א כתוב ששייך לעשות תקרובת ע"ז רק בדבר שהאליל חפץ בעצם גופו של הדבר ולא בשוויו, והנה לפניכם צילום מדבריהם. יש לשים לב כיצד ציטט את דברי הרשב"א:

הע"ז חפצה בגוף החפץ: ג' - וכן כדי שהחפץ יאסר צריך שתהא הע"ז חפצה בגוף החפץ, כלומר שאוכלת או נהנית מגוף הדבר [לשון הרשב"א (ע"ז נ"א): 'שאינה נקראת תקרובת אלא דבר שאוחזין בחוקי הע"ז שלהן שהיא חפצה בכך בזריקתן לפנייה או בהעמדתן לפנייה, כגון אבני המרקוליס שיש בחוקי המרקוליס שהיא חפצה בתקרובת זריקת האבנים... אבל הכלים והמעות אינם תקרובת שתהא הע"ז חפצה בגופן של מעות ושל כלים']; בענייננו אין איסור תקרובת, כיון שהאליל 'אוהב' רק את הסרת השיער ולא את גוף השיער [וברטט שהם

והקורא התמים חושב שבאמת יש רשב"א מפורש שבשביל לעשות תקרובת, אכן צריך שתהא העבודה זרה חפצה בגופן של מעות ושל הכלים. אמנם מי שפותח את דברי הרשב"א בפנים רואה מיד שישנה כאן השמטה חמורה.

אבל לפני שנביא את הדברים, יש להקדים ולתת קצת את הרקע של הסוגיא הזו:

בגמ' (ע"ז נ.) ישנה מחלוקת אמוראים האם יש מושג של תקרובת עבודה זרה למרות שאינה כעין פנים, והנפק"מ שמוזכרת באותה גמרא היא אבני מרקוליס שנזרקו לעבודה זרה הינם תקרובת עבודה זרה ואין להם ביטול, או שמא בגלל שאין בהם מעשה כעין פנים, אינם תקרובת ע"ז, וגם אם נאסרים מדין ע"ז עצמה יש להם ביטול.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה בשביל לאסור חפץ מדין תקרובת ע"ז

למעשה, נקטינו שבכדי לעשות תקרובת עבודה זרה צריך שיהיה הדבר כעין פנים, וכפי שקיימא לן להלכה שישנם שני דרכים של כעין פנים: או שעצם החפץ הוא חפץ שכיוצא בו קרב בפנים, כגון בשר יין ושמן שניתן לפניה לשם תקרובת הרי זה נאסר מדין תקרובת עבודה זרה. או אפילו דבר שאין כיוצא בו קרב בפנים, אבל עושים באותו החפץ מעשה עבודה כעין אחד מד' עבודות הנעשים בפנים. ובדוגמת הגמרא, שבר מקל לעבודה זרה שעשה בו כעין זביחה, המקל הוי תקרובת (אם כי צריכים שהחפץ יהיה דבר שרגילים לעבוד בו את אותו עבודה זרה).

ובמתניתן תנא (נא:):

"מצא בראשו מעות כסות או כלים הרי אלו מותרין.

פרכילי ענבים, ועטרות של שבליים, וינות, ושמינים, וסלתות, וכל דבר שכיוצא בו קרב ע"ג המזבח - אסור:

והיינו שיש דברים שאם הם מצאם בראש העבודה זרה אסורים, ויש דברים שהם מותרים.

ועל זה שואלת הגמרא בזה הלשון:

"מעות, דבר של נוי הוא (רש"י "ואמאי קתני מתני דמותר")? אמרי דבי ר' ינאי בכיס קשור ותלוי לו בצוארו. כסות, דבר של נוי הוא? אמרי דבי ר' ינאי בכסות מקופלת ומונחת לו על ראשו. כלי דבר של נוי הוא? אמר רב פפא דסחיפא ליה משכילתא ארישיה"

כלומר שמצד הלכות תקרובת עבודה זרה אין שום שאלה מהמשנה למה המעות והכסות או הכלי מותרים, אלא הגמרא שואלת למה המעות כסות וכלים לא נאסרים מדין נוי עבודה זרה, ועל זה הגמרא מתרצת שמדובר שהם הונחו באופן שאין בו שום נוי, ולכך הם גם לא נאסרים מדין נוי.

והיינו שלמאן דס"ל שתקרובת אינה נאסרת עד שיהיה כעין פנים, ביאור המשנה הוא כפשוטו, שהרישא מדברת על דברים שאינם כעין פנים [מעות כסות וכלים שאין כיוצא בהם קרב ע"ג המזבח], ולכן מותרים ואינם תקרובת, משא"כ בסיפא שמדובר על דברים כעין פנים [שכיוצא בהם קריבים ע"ג המזבח] ולכן אסורים דהוי תקרובת.

עד כאן דברי המשנה והגמרא.

ועל זה בא הרשב"א ושואל, שלפי המאן דאמר לעיל (נ.) שס"ל שאבני מרקוליס נאסרים אע"פ שאינם כעין פנים שהרי לא נעשה בהם זריקה המשתברת, וגם שאין כיוצא בהם קרב ע"ג המזבח, וס"ל שגם אם אינו כעין פנים ולא נעשה בו כעין זביחה או זריקה המשתברת עדיין יש איסור תקרובת ע"ז, אם כן עדיין קשה למה המעות כסות וכלים לא נאסרים מדין תקרובת עבודה זרה, כלומר מכיון שיש כאן משנה מפורשת, גם האמוראים שסוברים שאין צריך כלל כעין פנים צריכים להסתדר עם המשנה, הגם שלא קיימא לן כוותם.

ועל זה משיב הרשב"א שהמעות כסות וכלים אינם דבר שניתן לעבודה זרה בגלל שהיא חפיצה בהעמדתן לפניה שכך עבודתה או בגלל שחפיצה בגופן של המעות או הכלים, אלא הם הונחו לפני העבודה זרה רק כדי להגיע לתכלית אחרת [כדלהלן], משא"כ אבני מרקוליס, לכן בדבר זה גם אותו מ"ד יודה להיתר, כיון שאין פה לא נתינת דורון לע"ז וגם לא נעשית בו עבודה כלל.

ונעתיק כאן את כל דברי הרשב"א, ונדגיש את החלקים המשמעותיים שמשום מה הושמטו בחוברת הכצקתה:

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה בשביל לאסור חפץ מדין תקרובת ע"ז

"מתני': מצא בראשו מעות כסות או כלים הרי אלו מותרין. מפרשינן בגמרא כגון שאינם מונחין דרך נוי, כדאמרינן, כלים דסחיפא ליה משיכלא ארישיה, וכיס תלוי בצוארו, כסות בטלית מקופלת על ראשו, וכיון שאינם עומדים דרך נוי מותרין, כדדרשינן בגמרא מקרא דלא תחמוד כסף וזהב עליהם (דברים ז, כה).

ואומר רבנו הרב נ"ר דהיינו טעמא דמתניתין, דשאני הני אפילו למאן דאמר (ג, א) דאבני מרקוליס אסורין מדין תקרובת ולא בעינן זריקה המשתברת, משום דמעוה וקסות וכלים אינם בכלל תקרובת ואף על פי שדרכה בכך, שאינה נקרא תקרובת אלא דבר שאוחזין בחוקי הע"ז שלהן שהיא חפצה בכך בזריקתן לפנייה או בהעמדתן לפנייה, כגון אבני המרקוליס שיש בחוקי המרקוליס שהיא חפצה בתקרובת זריקת האבנים, ולפיכך היינו סבורים לומר שאף על פי שאינן תקרובת המשתברת יאסר כיון שיש כאן תקרובת הע"ז מיהא, אבל הכלים והמעוה אינם תקרובת שתהא הע"ז חפצה בגופן של מעוה ושל כלים, אלא שהמעוה הן נדרים ונדבות ליקח מהם צרכי ע"ז [משפט זה הושמט כנ"ל], ומשום נדר ע"ז אינם נאסרים לפי שאין הקדש לע"ז, והכלים הרי אינם אלא לנוי, הילכך כיון שאינם עומדין דרך נוי אינם נאסרינן, שאין הנויין אסורין אלא כשמונחין דרך נוי. ומיהו אפילו מעוה אם מונחין דרך נוי אסורין משום נויין מיהא, וכדאמרינן בגמרא מעוה דבר של נוי הוא, ואצטריכינן לאוקומה בכיס תלוי בצוארו.

עד כאן דברי הרשב"א. ונסכם כמה נקודות שעולות מדבריו [המשך בירור שיטת הרשב"א בסעיף יט].

א- כל דבריו הם ליישב את השיטה שסוברת שאין צריך כעין פנים ולא בעינן זריקה המשתברת כלל, ולכן קשה למה המעוה אינם תקרובת, ועל זה כתב חילוק בין המעוה לבין אבני מרקוליס, ומאחר שקי"ל כשיטה שצריך כעין פנים ואבני מרקוליס אינם תקרובת, ממילא חילוק זה לא קיים.

ב- כל דבריו הם רק לחלק בין סוגי התקרובת שנעשים על ידי מעשה של הנחה לפנייה ונתינה זריקה, שעליהם אכן יש תנאי שצריכים לעשות אותם לשם תקרובת כמו שכתוב בשו"ע וכמו שכתבנו לעיל, אבל סוג התקרובת שנעשית על ידי מעשה עבודה כעין פנים, כמו שבירת מקל [או חיתוך שיער], על זה אין את התנאי שצריך שהעבודה זרה תחפוץ בגופו של החפץ, כיון שמספיק "שהיא חפצה בכך בזריקתן לפנייה" כלומר שחפיצה שיעשו בו עבודה כלשהיא לפנייה, ואז אם נעשה מעשה כעין פנים [כגון חיתוך - כעין זביחה או זריקה המשתברת] נעשה תקרובת גמורה, וכן בסוג זה של תקרובת של מעשה עבודה כעין פנים אין צריך כלל כוונה לשם תקרובת דהיינו כוונת נתינה לע"ז.

ג- הסיבה שהמעוה אינם תקרובת היא לא רק בגלל שאין העבודה זרה חפצה בעצם המעוה, אלא גם מחמת שהמעוה הינם רק נדרים ליקח מהם צרכי עבודה זרה, כלומר אין כאן אלא היכא תימצא לתת כסף לחשבון הבנק של העבודה זרה, ובאופן זה אין סיבה שהדבר יאסר מדין תקרובת, ומצד הקדש לע"ז לא נאסר מכיון שקיימא לן שאין הקדש לע"ז, אבל אה"נ כשהמעוה ניתנות לע"ז עצמה, גם אילו היתה חפיצה במעוה רק כדי לשלם חובות וכו' [לפי שטותם] ז"א גם אם נגיד שאינה חפיצה בעצם המעוה אלא בשוויות הממונית שלהם כדי לשלם את חובותיה, אפילו הכי הרשב"א סובר שהמעוה תקרובת גמורה מאחר שהם ניתנים לע"ז עצמה ולא ניתנים רק לחשבון הבנק שלה בשביל לקנות צורכיה, וק"ו בנידון דידן בשיער ההודי שהיתה חפיצה בו לשלם חובותיה עוד הרבה לפני שמכרו את השיער, ז"א שהיא חפיצה בשיער עצמו הרבה מעבר לשוויות הממונית שבו

יט) שיטת שאר הראשונים בהיתר המעוה

הנה מלבד דברי הרשב"א, ישנם עוד כמה ראשונים שדנים בנושא זה של המעוה, ומקופיא היה נראה שקיימים שינויים בין דבריהם לדברי הרשב"א.

ונעתיק הדברים:

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה בשביל לאסור חפץ מדין תקרובת ע"ז

תלמידי רבינו יונה (ע"ז נא:), וכן המאירי שאלו שאלה אחת, וזה לשון תר"י:

מצא בראשו מעות או כסות או כלים הרי אלו מותרין, מפרש בגמ' בכיס תלוי לו בצווארו, וכסות מקופלת על ראשו, וכלים דמנח להו משיכלתא ארישיה, פירוש שהם כפויין בראשו כמין כובע, דכל הני אינן דרך נוי אלא בתורת בזיון, ולפיכך לא מתסרי בתורת נוי ע"ז.

וכמו כן משום תקרובת לא מתסרי, דליכא תקרובת המשתברת, כלומר כל תקרובת שבעולם שאין עבודת הע"ז היא באותו הענין, אם אינה משתברת דומיא דפנים שהיו שוחטין ומשברים המפרקת, התקרובת היא מותרת, דומיא דכלים וכסות ומעות שאינן משתברים ולפיכך מותרין, שאין דרך תקרובת בכך. וא"ת במעות יש להתספק שמא חתכן מתחלה לשם עבודה זרה, והוי להו משתבר כעין זביחה, כדאיתא בגמ' גבי פרכילי שבצרן מתחלה לכך, יש לומר שהוא דבר שצריך אומן, זה מחשב וזה עובד לא אמרינן, וכי תימא דילמא איהו גופיה הוא, לא שכיח.

וזה לשון המאירי:

"...וכן יש מקשים מעות נמי נחוש שמא חתכם מתחלה לכך ותירצו מאחר שצריך אומן זה מחשב וזה עובד לא אמרינן וא"ת נחוש שמא הוא עצמו אומן הוא אין זה מצוי כלל ואין לחוש בו".

ומבואר מדבריהם שהם ראו אפשרות שהמעות הללו כן יהיו תקרובת ע"ז בתנאי שיהיה כאן מעשה חיתוך או שבירה כעין זביחה עבור הע"ז, ולכן אילו אומן חתך את המעות מתחילתן לכך אכן הם נאסרות, ורק בגלל שזה חשש רחוק עד מאוד, סתם מעות אינן אסורות בהנאה, כיון שלא צריכים לחוש לזה.

כלומר שמוסכם שישנה אפשרות לעשות תקרובת על ידי המעות, אע"פ שאין גופן ניתן לע"ז, כי מספיק בזה שנעשה בהם עבודה כעין פנים לע"ז, ואין צורך בנתינה של גוף המעות לע"ז.

וכן מבואר בעוד כמה ראשונים שהדגישו שכל הסיבה שהמעות אינן תקרובת ע"ז היא רק משום שלא היה כאן מעשה כעין זביחה, כלומר שאילו היה כאן איזה מעשה כעין זביחה, באמת היו המעות אסורות מדין תקרובת ע"ז.

לדוגמא, תוספות בע"ז ב. (ד"ה אסור) מדבר על האיסור לישא וליתן עם הגוים בזמנינו, והוא מביא את דעת ר"ת, שדבר ששייך לעשותו תקרובת ע"ז אסור לעשות בו עמהם סחורה. ואגב זה הוא דן במעות אצל הנוצרים שמנהגם לתת מעות לע"ז, האם הם מוגדרים "מידי דתקרובת" או לא, כיון שהפשטות היא שזה כן מילי דתקרובת אצלם, ולכן צריך להיות אסור לתת להם כל כסף בכל אופן שהוא. ועל זה נאמרו בראשונים שתי סיבות למה זה מותר. א. כיון שכסף זהו דבר שכיח ומצוי, ומה שנותנים להם עוד כסף, זה לא נקרא שהוא מסייע להם לתת כסף לע"ז, מכיון שיש להם עוד כסף בלאו הכי. ב. תוס' מביא בשם רבינו אלחנן שהכסף אינו ממש תקרובת, אלא נותנים את זה לכומרים.

וזה לשונו של תוס' ב.:

"ולפי פר"ת אין לתמוה על מנהג העולם שאפילו אם היו מחזיקין אותם כעובדי עבודת כוכבים שהרי אינם עושים שום תקרובת אלא במעות ובזה לא שייך הרווחה והרבה מעות מצויים להם לאותו דבר, ומיהו נכון הוא להחמיר כשבא העובד כוכבים ואומר הלויני מעות לשקרי [א"ה, מלשון סאקריפייס] שקורין אופרי"ר [מלשון אופערינג], אבל ר' אלחנן אמר כי גם באותם אופרי"ר אין שום איסור כי מה שהם נותנים אותם לגלחים ולכומרים אינו ממש לשם עבודת כוכבים אלא לצורך הנאתם."

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה בשביל לאסור חפץ מדין תקרובת ע"ז

וכעין זה איתא בתוס' ר"ש משנץ (שם ו.):

אבל הכא ובפ' אין מעמידין בדמים שהקצה לקנות בהן צורכי ע"ז או בהמה או שאר תקרובת וכל צורכי ע"ז או לקנות בהן ע"ז עצמה, ולא משום דמיתסרי דתקרובת שאינו כעין פנים לא מיתסר כדלקמן בפ' ר' ישמעאל, כ"ש דמים המיוחדין לתקרובת, אלא אסור לשאת ולתת עמו באותם דמים לפי שמרויח בהם לע"ז.

וכעין זה איתא גם בתוס' הרי"ד (ע"ז יא: ד"ה עיר), וזה לשונו:

הא אמרי' לקמן בפ' השוכר דמי ע"ז ביד גוי מותרין לא שנא דמי ע"ז ול"ש דמי תקרובת ע"ז דאין ע"ז תופסת דמי' אלא כשמכרה ישראל אבל כשמכרה גוי דמיה מותרין.

ואי שהקריבו אותן הדמים ממש לע"ז, [תלוי] על איזה דעת הקריבום, אם לקנות מהם זבחים לעבודה זרה, והא אמרן אין הקדש לע"ז.

ואפילו אם עבדו עבודה זרה בתקרובת זו, הא אמרן לקמן בפ' ר' ישמעאל ע"ז שעובדין אותה במקל זרק מקל לפני' חייב ואינה נאסרת, דאין תקרובת ע"ז אלא כעין זריקה המשתברת, ולא מצינא לאוקמי אלא במעות שהושמו לפני ע"ז לנוי שהן אסורין בהנאה כדתנן בפ' ר' ישמעאל מצא בראשו מעו' כסות או כלים הרי אלו מותרין, ואמרי' עלה בגמרא מעות דבר של נוי הוא אמרי דבי ר' ינאי בכיס קשור ותלוי לו בצווארו, אלמא אם הושמו לפניו מפוזרות לנוי אסורות בהנאה.

ומדברי כל הני ראשונים רואים דבר ברור, שמצד עצם הדורון שבנתינת המעות לע"ז - אין זה ניתן אלא ע"מ לקנות צרכי ע"ז, ואין הקדש לע"ז. ומצד העבודה שנעשית לע"ז בנתינת אותן המעות - אין כאן כעין זריקה המשתברת, כלומר שאם היה פה מעשה כעין זביחה או זריקה המשתברת, זה היה נאסר על אף שנתנום רק לקנות צרכי ע"ז.

ובאופן סידר התוס' הרי"ד את הדברים, מובנים הדברים ביותר, שכן הוא כתב את הדברים בשני שלבים, בתחילה כתב שהמעות מותרות משום שאם זה כדי לקנות את צרכי העבודה זרה, הא אין הקדש לע"ז, ולכן מצד הנתינה אין צד לאוסרו. וממשיך מיד ש"אפילו אם עבדו ע"ז בתקרובת זו" - עדיין תקרובת זו מותרת בגלל שאין כאן מעשה עם זריקה המשתברת. ופשוט שהוא מייירי באותן המעות שאינם אלא בשביל לקנות מהם צרכי עבודה זרה, רק שהוסיף שאפילו עשה עבודה במעשה נתינה זה, ואת זה הוא מתיר בגלל שאין כאן מעשה כעין פנים, כלומר שאילו באמת היה כאן מעשה עם זריקה המשתברת היה נאסר, הגם שאין הכסף אלא לקנות בו צרכי ע"ז מכיון שנעשה בהם מעשה עבודה כעין פנים, ודו"ק בזה היטב.

נמצאנו למדים מדבריו כמו שכתבנו עד השתא, שמעשה תקרובת שהוא בגלל שיש כאן מעשה נתינה [כגון חפץ כעין פנים או אפילו דבר שאינו כעין פנים למ"ד שאוסר אבני מרקוליס], בזה באמת צריכים מחשבה לשם תקרובת ולשם דורון, כדברי הראשונים והשו"ע, ולכן המעות שנותנים ישר לחשבון של הע"ז אינם תקרובת [אפילו למ"ד שא"צ כעין פנים ואוסר באבני מרקוליס], כיון שהם רק לקנות מהם צרכי עבודה זרה. אבל תקרובת שנעשית ע"י מעשה עבודה כעין פנים, בזה באמת אין צריכים שום מחשבה לשם דורון, ומספיק עצם זה שיש כאן מעשה עבודה, ולכן גם אותן המעות שכבר כתבנו שאין בהם הקדש לעבודה זרה, אעפ"כ יש הווה אמינא לאוסרם מכיון שיש כאן מעשה עבודה, ובאמת כל הסיבה שלמעשה זה לא נאסר הוא אך ורק בגלל שחסר בזריקה המשתברת, ואילו באמת היה כאן זריקה המשתברת היה המעות אסורים למרות שהם רק לקנות צרכי ע"ז [ואפילו למ"ד שאבני מרקוליס מותרים בגלל שצריך כעין פנים], כי דבר ברור הוא שתקרובת שהוא ע"י מעשה עבודה לא צריכים מחשבה לשם נתינה גם בדבר שאינו כעין פנים.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה בשביל לאסור חפץ מדין תקרובת ע"ז

(כ) ראייה שהרשב"א מסכים לדבריהם של שאר הראשונים שהמעוות יכולות להיות תקרובת

ונחזור לדברי הרשב"א שכתב שלמאן דאמר שאין צריכים מעשה כע"פ המעוות אינם תקרובת, מכיון שהמעוות הם רק ליקח מהם צרכי ע"ז בלבד. והנה יצא לנו שכל דברי הרשב"א הם אך ורק באופן שבאמת אין כאן שום מעשה זולת הנתניה ונתניה גרידא אינה אוסרת את המעוות, אבל אם עבודתה בנתניה ובהעמדתם לפנייה או בזריקתם וכפי שמצינו במרקוליס אז המעוות אכן נאסרים אפילו שאין כאן כלל "קדושת הגוף" אלא רק "קדושת דמים". וכן לפי המבואר במאירי, רבינו יונה, תוס', תוס' ר"א, ותוס' רי"ד, גם מעוות הללו שהם רק ליקח מהם צרכי העבודה זרה, אילו היה כאן מעשה חיתוך או שבירה כעין זביחה או זריקה המשתברת המעוות אכן היו אסורות, למרות שאין כאן "קדושת הגוף" אלא רק "קדושת דמים" ליקח בהם צרכי הע"ז.

ואפשר להביא ראייה שלפי הרשב"א נתניה שהע"ז מתרצה בו אוסרת אפילו כשאינה חפיצה בגוף החפץ לצורך עצמה מדברי הרשב"א בעצמו ממה שכתב על הככרות.

וכתב רבינו הרב נ"ר: ורבינו יצחק ז"ל היה אומר שאין הככרות תקרובת לפי שאין מתכוונים אלא לתתם לגלחים, ודוקא באותן דורות שהיו עובדי ע"ז אומרים שהע"ז אוכלת ונהנית מן התקרובת היה התקרובת אסור.

ויש טעם לאסור כי מכל מקום כיון שמניחין אותו תקרובת לפנייה וחושבין שמתרצה בהנחתו לפנייה אף על פי שעושין על מנת לתתו לגלחים משלפניה אסור. ובשם רש"י ז"ל כתבו גם כן שהככרות ההן תקרובת ע"ז הן ואסורין ואף על פי שלוקחין אותן אח"כ ומשברין אותן אין בטלה עולמית לתקרובת.

והנה רואים להדיא מדברי הרשב"א שהוא הבין שהלחם שנותנים לפני הע"ז אפילו לכמה דקות, ורק נותנים את זה כדי לתת את זה לגלחים אח"כ, רק שחושבים שהע"ז מתרצה בהנחה זו, הוי תקרובת ע"ז.

והנה אילו היה דין בתקרובת "שהעבודה זרה חפצה בגופו של דבר לצורך עצמה" הרי בככרות הללו הע"ז אינה "נהנית" כלל מעצם החפץ, שהרי מעבירים את זה מיד לכומרים ואין כאן שום קבלת החפץ מצד עצמו. ואם נימא כהבנת בעלי הכצעקתה, נמצא שסתר הרשב"א בעצמו את הכלל הגדול שכלל לכל גדרי תקרובת ע"ז, שצריך דבר שהע"ז חפצה בגופו של דבר לצורך עצמה.

אבל לדברינו ניחא, כי כל הצד שהיה לאסור את הככרות היה מצד הנתניה, ולזה צריכים נתניה לע"ז עצמו ולא לשום גורם אחר. ומזאת הסיבה שאר הראשונים התירו את הלחם שנתנו לכומרים. אולם הצד לאסור את זה הוא מחמת מעשה העבודה שנעשה עם הכיכרות, וכאשר נעשית בו עבודה, אין צורך שתהיה נתניה דווקא לע"ז ולא למישהו אחר, וגם אם זה ניתן בפועל לגלחים אחרי מעשה העבודה, כיון שהם חושבים שהע"ז מתרצה בנתניה זו שנותנים לפנייה, עצם מעשה הנתניה הוי מעשה עבודה לע"ז, ותו לא איכפת לך באיזה מחשבות הוא עשה את זה.

היוצא מזה: שגם הרשב"א מסכים שמעשה עבודה שנעשה ללא מחשבת נתניה הוי תקרובת ע"ז בהידור [ואפילו מעשה עבודה קלוש של העמדה לפנייה כשמתרצה בכך, וכ"ש שבמעשה עבודה גמורה עם חיתוך או שבירה שא"צ מחשבת נתניה], וכל דבריו שצריך נתניה עבור הע"ז עצמה אינם אלא כשיש רק מעשה נתניה בלבד בלי מעשה עבודה, וכדי לאסור את המעוות ע"י נתניה זו בלבד שפיר צריכים שגוף המעוות יהיו מתנה לעבודה זרה, ולא רק כהיכא תמצא בשביל לעשות עם אותם המעוות מטרה אחרת.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה בשביל לאסור חפץ מדין תקרובת ע"ז

וגם אם לא נקבל את דברינו בדעת הרשב"א, מכל מקום לא ניתן לעשות "כלל גדול" מדברי הרשב"א ולכוף את הכלל הזה על כולם, כי בכל הראשונים ברור שהמעוות הללו הם רק כדי לקנות צרכי ע"ז, והם כותבים מפורשות שאילו היה כאן מעשה כע"פ אכן הן אסורות מדין תקרובת ע"ז, ובשיער נעשה מעשה חיתוך.

מלבד כל זה, ידוע שבהודו אומרים שאחת מהסיבות של הגילוח הוא כדי לעזור לעבודה זרה לפרוע את החוב שלו עצמו, וסיבה זו נאמרה כבר הרבה זמן לפני שהתחילו למכור את השערות בפועל (כלומר שכוונתם שעצם זה שמוסרים לו דברים, זה נותן לו איזה כח לעזור לעצמו...), וא"כ זה ראייה שהע"ז חפצה בגוף השיער עצמו ולצורך עצמה ולא סתם בדמי המכירה עבור הטמפל, וא"כ בנד"ד כל הנידון האם מספיק מעשה עבודה או שצריך גם כוונה של נתינה לע"ז מיותר לגמרי, שהרי כאן ודאי שיש כוונה של נתינת השיער לע"ז, ופשוט שהשיער תקרובת גמורה, מכל מקום חשוב מאוד להבין את החילוק של הכצעקתה גם בנקודה זו בדברי הרשב"א.

אגדת האליל המתחזק: בשנת תשס"ד היה בפי ההמון סיפור ששימש להגדלת הכנסות המקדש, שעי"י מסירת השער עוזרים לאליל לשלם חוב שנוטר מנישואיו, ובכך דירבנו אנשים רבים לנדב רכוש למקדש, אבל תרומה ממונית איננה קשורה למהות תקרובת [כמבואר בהדיא ברשב"א ע"ז]

בהכצעקתה כתוב שמתוך דברי הרשב"א האלו מבואר שגם אם השערות עוזרות לו לפרוע את חובו, מכל מקום אינו אלא תרומה ממונית שאיננה קשורה למהות תקרובת, כמבואר (לטעותם) בדברי הרשב"א.

ואמנם גם בזה שגו, כי עד כאן לא קאמר הרשב"א שתרומה ממונית איננה תקרובת עבודה זרה, אלא באופן שהמעוות ניתנו כנדרים ונדבות רק בשביל לקנות צרכי העבודה זרה, והיינו המעוות הם רק היכי תמצא לעשות איתן משהו. אבל במקרה שהם טועים לחשוב שהעבודה זרה עצמה יש לה חוב והיא רוצה את המעוות לצורך עצמה, אז המעוות באים בגלל עצמם ולא בשביל היכא תמצא, ובמקרה כזה גם תרומה ממונית לע"ז ברור שהיא תקרובת [למ"ד שאין צריך כע"פ נאסר אפילו ללא מעשה כע"פ, וכשנעשה בה כעין חיתוך או שבירה כמו בשיער ההודי נאסר לכו"ע] וכן מבואר מלשון רבינו אלחנן המובא לעיל, ולשון ספר התרומה סי' קלד, ובעוד כמה ראשונים.

ולכן מה שניסו להביא ראייה מדברי הרשב"א, ההיפך הוא הנכון! וגם שרשב"א זה מהווה עוד מקור ליסוד שביררנו שתקרובת שנעשית על ידי מעשה עבודה [העמדה לפנייה או מעשה כע"פ] אינה צריכה שום מחשבה לשם נתינה.

כא) סיכום בענין הכוונה הנצרכת כדי לעשות תקרובת ע"ז

עד כה ביררנו שכדי לעשות חפץ תקרובת ע"ז ע"י מעשה עבודה כעין זביחה או זריקה המשתברת, לא צריכים בכלל שום מחשבה לשם קרבן דווקא או לשם נתינה, אלא מספיק בזה שהוא עובד ע"ז עם שבירה זו. ויש הרבה ראיות לזה כולל דברים מפורשים מהמאירי, וכל הדיחויים שהעלו אין בהם ממש. ולכן בניד"ד אם עושים את הגילוח בהודו לכבוד הע"ז, לא משנה אם מכוונים לשם קרבן ולשם תקרובת דווקא או לא, ומספיק לנו לדעת שיש כאן גילוח שהוא עבודה לעבודה זרה, וכל הבירורים הארוכים בכל הדקויות בהבנת דתם הטמאה, כל זה מיותר לחלוטין, ואין בזה שום נפק"מ להלכה. אמנם כפי שהבהרנו בתחילה, שגם אם לא נקבל דברינו בכל זה, אין בזה שום נפק"מ בנד"ד מכיון שבלא"ה ברור שכוונתם לשם קרבן לע"ז.

לרווחא דמילתא, נעתיק כמה אחרונים שמשמע מהם כדברינו, ואין הכוונה להוכיח הדברים מדבריהם, וייתכן שיש קצת שינויים איך שהסברנו את הדברים מול איך שהם הסבירו הדברים, וכל המטרה אינו אלא לקרב הדברים יותר ללב שהם הבינו שתקרובת לא בהכרח מדובר בדבר הנתון לעבודה זרה, והיינו שדברינו עד כה אינו איזה חידוש שאף אחד לא חשב על זה עד עכשיו:

א. הצפנת פענח (מהדו"ת הל' ע"ז פ"ח ה"ג-ד)

אי אפשר להעתיק כל דברי הצפנת פענח, אבל ע"י דבריו שהוא מסתפק בכל משמשי ע"ז דנקטינן בהם שאינם נאסרים אלא משיעבדו, דשמא הכוונה בהך 'משיעבדו' היינו רק בכלים כאלו שמשמשים את הע"ז עצמה אבל אין

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה בשביל לאסור חפץ מדין תקרובת ע"ז

להם חלק בפעולת עשיית העבודה עצמה, משא"כ כלים שעושים את העבודה עם הכלי (כגון מחתה), לעולם חל על הכלי שם תקרובת ע"ז ולא שם משמשי ע"ז. וממשיך להביא רא"י מתוס' נב.; ומתוס' נ: לענין מחתות דס"ל דחשיבי משמשים ולא תקרובת, ועוד מביא רא"י מחולין ח: גבי חתך בה גוואזא דעדיין חשיב הסכין רק משמשי ע"ז ולא תקרובת, אבל לעומת זה מביא מירושלמי במים ומלח דהיינו מים להדיח ומלח לשוף בפני ע"ז, דחשיבי תקרובת ולא משמשים הגם שלא הוקרבו לפני הע"ז ורק באו לנקות המקום ולכבד הע"ז. ומסיק לחלק שלא תקשה מחתך בה גוואזא ועוד, דשאני ההוא דירושלמי דהוי עבודתה בכך, משא"כ בחותך גוואזא כדי להשתמש עם העץ לע"ז אבל חיתוך הגוואזא לא הוי חלק מהעבודה אז לכו"ע לא נעשה הסכין תקרובת אלא משמשי ע"ז. וע"ע בהמשך דבריו, שמיישב בזה קושיא בין גמ' נד: בחופר בקרקע שנאסר הקרקע, לגמ' סנהדרין מח: בקבר וכו' ודו"ק.

ועכ"פ בלי להרחיב מה שיש לדון בדבריו (שלא הזכיר בכלל התנאי של כע"פ, וכנראה הוא דיבר בשיטת הרמב"ם) מבואר מתוך דבריו, דפשיטא ליה דשייך תקרובת ע"י עשיית עבודה, ורק נסתפק בכל משמש לעבודה שנעשה בו עבודה כמו במחתה האם גם עליו חל עליו שם תקרובת או לא.

ב. אבן האזל (פ"ג מהלכות ע"ז ה"ד) כתב בזה"ל:

"והנה סתם שחיטה לעכו"ם הא אין הכונה שחושב בהשחיטה שמקריבה לעכו"ם דהא לר"א דס"ל בחולין בדף ל"ח ע"ב דסתם מחשבת עכו"ם לעכו"ם הוא א"כ אפ"י בבהמה ששוחטה לביתו דאטו יסבור ר"א דאין עכו"ם אוכל בהמות לעצמו ואפילו לומר שסתם מחשבת עכו"ם הוא להקריב כמו שלמים בקדשים גם זה לא מסתבר דאטו במציאות יחלוק שכל שוחטי הבהמות יקריבו החלבים לעכו"ם, וע"כ דכיון ששוחטה ומחשב שעובד בזה לשם עכו"ם כבר הוי בזה עבודת עכו"ם ונחשב לתקרובת עכו"ם, ובזה מיושב מה שכתב הרמב"ם דבשחט לה חגב דפטור אלא א"כ היתה עבודתה בכך, והוא משום דבשחיטה אינו מקריב הבהמה השחטה עצמה לעכו"ם אלא שעובד בשחיטתו לעכו"ם וכנ"ל".

ג. בספר דעת יואל (להג"ר יואל קלופט זצ"ל, אב"ד חיפה) הרחיב בדברים להוכיח שלשיטת רש"י והרמב"ם כל מה שמובא לפני ע"ז, גם אם הוא דבר של נוי נאסר מדין תקרובת ע"ז, והביא ראיה לזה גם מדברי הירושלמי.

נעתיק קצת מלשונו, ועי"ש שהרחיב בזה טובא:

"סימן קי"ז (עמ' רמד) בדין נוי ותקרובת.

והנראה בזה דהנה בדף נא: איתא בסוגיא הדין של נוי עכו"ם שנאסר, ושיטת רש"י דלפנים מן הקלעים נאסר מים ומלח שזה כעין פנים אע"פ שאין זה נוי, ומחוץ לקלעים אינו מקום תקרובת ונאסר רק נוי מן הפסוק כסף וזהב אשר עליהם, ושיטת התוס' שגם נוי אסור מדין תקרובת, וההבדל הוא רק שזה שלפנים מקריבין גם דברים שאינם של נוי, וכמובן כעין פנים בעינינו, אבל מחוץ לקלקלין מקריבין רק דברים של נוי.

והנראה בשיטת רש"י דמודה שלפנים מן הקלקלין גם לנוי יש דין תקרובת, אלא רק מבחוץ לקלקלין אינו מקום תקרובת, ועל כן יש דין מיוחד של נוי עכו"ם, אבל לפנים מן הקלקלין אע"פ שדין נוי לפי רש"י נלמד מפסוק מיוחד, וזה דין מיוחד של נוי, בכל זאת זה נעשה ג"כ תקרובת.

וכן נראה מדברי רש"י בדף יב: בהא דאמר ריש לקיש דמעטורות בורד והדס קא מתהני מריחא, ופרש"י שורד והדס דרך לשוטחן לפני עכו"ם ואסורין משום תקרובת עכו"ם, הרי מבואר דוורד והדס אינם כעין פנים (וגם שקטורת זה ממינים אחרים) ובכל זאת אסור משום תקרובת, ואינם אלא לנוי, ומכאן דגם דברים של נוי לפנים מן הקלקלים נעשים תקרובת...

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה בשביל לאסור חפץ מדין תקרובת ע"ז

והמקור לשיטת הר"מ דבמקום עבודתה אף שלא כעין פנים, ואף שאינו בכלל נוי גם נאסר משום תקרובת, הוא מהירושלמי פ"ג ה"ה דאמר מים ומלח מלח לשוף ומים להדיח, הרי מפורש כדברי הרמב"ם שאף שאינו כעין פנים ואינו בכלל נוי גם נאסר ומשום דנעשו בשבילה, והיינו מלח לשוף ומים להדיח.

והב"י בסי' קל"ט כתב דהר"מ סובר דמים ומלח הוא דבר שכיו"ב אינו קרב ע"ג מזבח, ובחזו"א (יו"ד סי' נ"ו יב) תמה עליו דמאי לא נימא דהוי בכלל דבר הקרב ע"ג מזבח עי"ש בדבריו, והנה בירושלמי מפורש דמים ומלח אינו משום קרב ע"ג מזבח, דמלח היינו לשוף ומים להדיח, והיינו כדברי הב"י, ומשום דנעשו בשבילה וכמו שביארנו.

ד. החזון איש (יו"ד סי' נו, יא ד"ה ואמנם⁹⁷) הקשה איך ייתכן שיהיה תקרובת ע"ז בלי מעשה עבודה ואפי' שזה ניתן לו כדורון לעבודה זרה, ותירץ החזו"א שחפץ שהוא כעין פנים מספיק אם יש מעשה עבודה כעין זריקה, על אף שאינו זריקה משתברת, ולכן כל הנחה לפני הע"ז הוי כמעשה זריקה עכת"ד. והנה אם יסוד תקרובת ע"ז הוא דווקא דבר הניתן לעבודה זרה ממש, בכלל לא ברור מאי קא קשיא ליה, הרי כשנותנים משהו לעבודה זרה אין לך עבודה גדולה מזו, ואין לך תקרובת גדולה מזו, ורואים מדברי החזו"א שהוא התחיל בהנחה שתקרובת ע"ז הוא פועל יוצא ממעשה עבודה כעין פנים דווקא, כלומר שהעבודה הוא הגורם לתקרובת ולא הנתנה, ולכן העמיד הדברים שגם בנתנה עדיין יש כאן עבודה הדומה לזריקה, וממילא מובן למה זה תקרובת, ודו"ק.

כב) מחשבה לשם נתנה ע"מ שהמקבל ימשיך לתת את זה לעוד אחד

והנה כבר ביררנו שכשיש מעשה כעין זביחה לא צריכים שום כוונה לשם נתנה או דורון, מצד שני בדבר שהוא כעין פנים שנותנים את זה לעבודה זרה כדורון ללא מעשה כעין זביחה או זריקה המשתברת אלא נתנה בלבד, שם דווקא כן צריך מחשבה לשם נתנה, ובלאו הכי זה לא נאסר.

אמנם יש מהמשיגים ובכללם בעלי הכצעקתה שהתעלמו מהראיות הנ"ל והחליטו שלפי דעתם גם במעשה הגילוח [למרות שיש בו מעשה עבודה עם חיתוך] צריכים לעשות את זה דווקא במחשבה מיוחדת לשם נתנה לע"ז עצמה, וכמהשך לכן בעלי הכצעקתה הגו סברא חדשה, למה גם בגילוח בהודו אין המחשבה לשם נתנה מספיקה. וטענו שהגם שבהודו יש אגדה מפורסמת שהיה לאליל פעם איזה קרחת, ויש אלילה נסיכה שמסרה לו את שערותיה לכסות הקרחת, ומרוב ההוקרה על המעשה האליל הבטיח לה שכל השערות שיגלחו במתחם שלו, הוא יקבל אותם ויהיו שייכים אליה, עד כאן טומאתם. וטענו בעלי הכצעקתה על המציאות, שלפי עומק הבנתם הבלעדית ברצונותיו של האליל עיקר הענין הוא שהגילוח הולך ישיר לאותה אלילה, ולא שהאליל מקבל את זה עבור האלילה, ומכיון שהמציאו שאין אותה אלילה באמת אלילה (ואין לה דין ע"ז), החליטו שאין זה תקרובת. וכבר השבנו שם בפרק ב' מה שיש להשיב על זה מן המציאות, ומן הדין.

97. וזה לשונו:

"ואמנם יש לעי' כיון שאין כאן לא זריקה ולא הקטרה למה יהא חייב הלא לא ילפינן סנהדרין ס' ב' אלא ד' עבודות, וכ"ת נהי שאינו חייב משום עובד עכו"מ מ"מ תקרובות הוי, זה לא יתכן שהרי בגמ' לעיל כ"ט ב' פריך יי"נ מנ"ל ופי' תו' דאין יי"נ בכלל זבחי מתים כיון שהן עבודות חלוקות, והנה הוקש יי"נ לזבחי מתים, אבל מניח בשר לדורון אם אין חייבין על זה בשלא כדרכה, מנ"ל שיאסר משום תקרובות, ונראה דדוקא בדבר שאינו של פנים דהוי תולדת זורק בעינן זריקה משתברת אבל דבר שכיו"ב קרב ע"ג המזבח אף זריקה שאינה משתברת בכלל זריקה, וגם אין נפקותא בין זורק למניח, והרי גם בפנים איכא הנחה וכדאמר מנחות כ"א א' בדם הקרוש דבחסאות חיצונית ולקח ונתן כתיב וכשר, ואם תאמר ניליף לחייב בזריקה שאינה משתברת כיון דאיכא בפנים בחסאות החיצונית, י"ל דמקל וכיו"ב דהוי תולדה בעינן זריקה המשתברת דומיא דעיקר עבודה בפנים".

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה בשביל לאסור הפץ מדין תקרובת ע"ז

והמשיכו לטעון שגם על הצד שבאמת האליל מקבל את זה ושוב נותן את זה הלאה לאותה אלילה [כפי שאכן מוכח בכתבי דתם כדלעיל], טענו שאין זה נחשב נתינה של תקרובת ע"ז, מכיון שהאליל לא משאיר את זה ברשותו... אלא מקבל את זה ושוב נותן את זה הלאה, והחליטו בדעתם שאין זה מספיק בתור מחשבה לשם נתינה.

וביססו את דבריהם על הבנתם בדברי הראשונים בענין הככרות, שהראשונים כתבו שהככרות שהגויים נותנים לעבודה זרה אינם תקרובת, כי באמת לא נותנים את זה אלא לכומרים. אמנם ברשב"א כתוב שהגם שנותנים את זה לכומרים, מכיון שבתחילה מניחים את זה לפני העבודה זרה, והע"ז מתרצה בהנחה זו, הככרות כבר נאסרו הגם שממשיכים הלאה ונותנים את זה לכומרים. ולפי הבנתם - הראשונים שהתירו, חולקים על הדין של הרשב"א, והסבירו את מחלוקתם שהענין הוא שלכו"ע נתנו את הככרות לאליל, והאליל שוב "נותן" את זה לכומרים, אבל העובדים אינם נותנים כלל את הלחם לכומרים, רק האליל "נותן" את זה, ובזה נחלקו הראשונים בענין הככרות. שלדעת הרשב"א זה באמת אסור בגלל שזה נתון קודם לעבודה זרה, ואילו לדעת שאר הראשונים וכן נפסק בשו"ע שהככרות מותרות בהנאה, שדעתם שהגם שזה ניתן בתחילה לעבודה זרה, מכיון שהע"ז ממשיך הלאה ונותן את זה לכומרים, אין זה נחשב נתינה לעבודה זרה.

ואם כן טענו שהוא הדין אם נותנים שערות לע"ז מסוים, והם מדמיינים שאותו ע"ז ממשיך הלאה ו"נותן" את זה לאלילה אחרת, אין זה נחשב תקרובת, עד כאן תוכן דבריהם. ויש אחרים שטענו עוד דבר כיוצא בו, וטענו שמדברי הרשב"א מבואר שדבר נחשב תקרובת רק אם משאירים את זה ברשותו של העבודה זרה, ומכיון שכאן בהודו הבית ע"ז מוכר את השערות, בזה אינו נחשב תקרובת.

וכבר כתבנו מה שכתבנו נגד טענה זו, אבל מכיון שיש אחרים שגם העלו כמה סברות מוזרות על פי הסוגיא זו של הככרות, נשתדל כאן להעמיד את הדברים על דיוקם, על מה נחלקו הראשונים, ומה יש ללמוד מזה לנידון דידן.

ובקצרה יש פה ד' נקודות שיש להשיג על היתר זה, ובקיום אחד מהם בלבד נפל כל הבנין, כל שכן כשכולם נכונים.

א- כל הענין של המחשבת נתינה אינו אלא בככרות שהוא כעין פנים, ולא שייך בשבירת מקל, והוא הדין בגזיזת השערות, וזה מבואר בדברי הרשב"א בעצמו שמחלק בין נתינת הלחם שיש את כל הדיון הנ"ל, לככרות שהלישה (מעשה כעין זביחה) הוא לצורך ע"ז, ועצם הלישה הוא עבודה, ובזה לא משנה שנותנים את זה לכומרים, ולכלי עלמא הוי תקרובת ע"ז.

ב- ובאמת בראשונים מבואר שלא התירו את הלחם משום שהוא ניתן לע"ז ואח"כ לכומרים, אלא כתבו במפורש שהתירו את הלחם משום שהמציאות היא שנתנו את זה אך ורק לכומרים ולא נתנו את זה בכלל לעבודה זרה. והרשב"א שאסר את הככרות גם לא כתב שזה ניתן לע"ז ואחרי זה לכומרים, אלא גם הוא מסכים שזה נתון לכומרים בלבד, אבל עדיין אוסר את הככרות בגלל שיש ריצוי לעבודה זרה בהנחת הלחם לפני עבד הכומרים, ולדעת הרשב"א ריצוי גם בלי נתינה הרי זה תקרובת, וכנראה שאר הראשונים מצריכים דווקא נתינה ולדעתם לא מספיק ריצוי לבד.

ג- בראשונים (גם אלו שמתירים את הככרות) מבואר שגם מה שניתן לגבוה על ידי הנחה, ושוב הכהנים זוכים בזה, דוגמת ביכורים, שייך בזה כעין פנים, זאת אומרת אם יש כיוצא בו בעבודה זרה, שנותנים את זה לעבודה זרה, ושוב הכומרים זוכים בזה הרי זה תקרובת.

ד- ובלאו הכי יש לחלק טובא בין נתינה לאליל והאליל נותן את זה לבשר ודם שבמציאות זה ניתן לכומרים, לבין נידון העוסק בדמיונות על מה שכביכול האליל עושה בתקרובת לאחר שמקבלו, שלצרכיו האישים הוא ממשיך הלאה ונותן את זה לעוד אלילה, והכל נעשה בעולם הדמיונות.

ונשתדל להרחיב קצת בכל התנאים הנזכרים.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה בשביל לאסור חפץ מדין תקרובת ע"ז

הנה מש"כ כאן שרק במעשה נתינה של דבר שהוא כעין פנים, רק בזה צריך מחשבה לשם דורון משא"כ בגזיזת השערות. יסוד הדברים מבוסס על כל מה שכתבנו לעיל בהרחבה, ולא נרחיב בזה עוד פעם, רק נביא עוד מקור לכל דברינו מסוגיא זו של הכרות.

כג) שני סוגי הכרות של ע"ז שהיו בזמן הראשונים

נקדים שבדברי הראשונים בסוגיא, ברור שהיה בזמנם שני סוגים שונים של הכרות. יש את הלחם שכתבו שהוא דורון לכומרים, ויש לחם שכתבו עליו שהוא עיקר תקרובת ע"ז.

בזיהוי הלחם השני, כתבו כמה ראשונים אושטייא, והוא לחם הוסטייה (host bread), שהוא מה שמגישים תוך טקס שמאמינים שהלחם ניהו כעצמות של אותו האיש, והכומרים מקפידים לאכול את זה לפני האליל.

ונעתיק דברי הראשונים בזה:

כתב בעל המאור: "הפת של ע"ז שקורין אבוליאש אסורה דהויא לה כעין פנים, ואין לתקרובת ע"ז בטלה. וכל שכן לחם אונים שנוהגין לפני שאין בו ספק שכל אוכליו יטמאו"⁹⁸ עכ"ל.

ומבואר שיש שני סוגי לחם, יש האבוליאש (סוג של פת הבאה בכיסנין כדלהלן) שלדעת בעל המאור הוא אוסר משום שהוא כעין פנים, ויש הלחם אונים שלהם, שהוא כנראה יותר פשוט שאסור, עד שהוא כותב שכל שכן הוא נאסר.

וכתב על זה הראב"ד שם: "גם האשפורטש"⁹⁹ אינם אלא שכר גלח שלהם" עכ"ל.

והרמב"ן כתב: "ולחם אונים שלהם הראב"ד ז"ל התיר ששכר גלח הם, וכן פי' חכמי הצרפתים" עכ"ל.

והנה הר"ן כתב: "והרמב"ן כתב 'ולחם אונים שלהם הראב"ד ז"ל התיר ששכר הכומרים הם' ע"כ, ואיני יודע איזה לחם התיר".

הבית יוסף (קלט ח') הסביר את ספיקו של הר"ן, וזה לשונו: "ונראה לי שטעמו מפני ש'לחם אונים' משמע דהיינו העוגה שקורים אושטייא, והוא תימה בעיניו להעלות על דעת להתירה מפני שהיא תקרובת עבודה זרה ממש" עכ"ל.

זאת אומרת שהיה ב' סוגי לחם, האושטייא שהוא תקרובת ממש, ואי אפשר להעלות על הדעת להתירה, ועל זה כתב בעל המאור שכל שכן שהוא נאסר, ויש את הלחם הראשון שיש להתירו משום שהוא שכר גלח. כמובן שאם האושטייא הוא תקרובת ממש, אי אפשר לומר שהראשונים קראו אותו שכר גלח, כי באמת לא כן הדבר, אלא הם מאמינים שהוא נעשה לעצמותו של אותו האיש. וע"כ כשהתירו הלחם שהוא שכר גלח לא נחלקו במציאות, אלא התירו מה שבאמת נופל תחת הגדר של שכר גלח, ולא מה שהוא נחשב תקרובת גמור שאי אפשר לעלות על הדעת להתירה.

98. מליצה על לשון הפסוק (הושע ט, ד): "לא יִסְכּוּ לֵה' יַוֵּן וְלֹא יַעֲרְבוּלוּ זְבַחֵיהֶם כְּלָחֶם אוֹנִים לָהֶם כְּלֵאֲקָלְיוּ יִטְמְאוּ כִּי־לִחְמָם לְנִפְשָׁם לֹא יָבוֹא בֵּית ה'",

99 דרך אגב, בויקיפדיה מצאתי גם שהיה שני סוגי הלחם, יש הלחם phosphora שהלישה נעשית רק ע"י אלו שהם מתענים ואומרים וידוי לפני הלישה, ויש הלחם בשם artos שהוא מחולק באמצע מעמד תפלה שלהם לאלו שהם אדוקים. יש לעיין אם ניתן להבין שיש קשר בין השם ארטוס (artos) לדברי בעל המאור אשפורטוש.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה בשביל לאסור חפץ מדין תקרובת ע"ז

ובאמת על אף שהר"ן הסתפק בדעת הרמב"ן על איזה לחם הוא התיר (ובאמת כבר פירש הב"י שזה לא ממש ספק, כי אי אפשר להעלות על הדעת שהוא התיר האושטייא), הארחות חיים (הלכות ע"ז אות ו')¹⁰⁰ הביא בשם הרמב"ן שהכרות מותרות משום שהם רק שכר הכומרים ולא מאכילים אותם לע"ז, וכתב שכן דעת הרמב"ן, אבל מסיים הארחות חיים "אבל לחם אונים ודאי אסור" ומבואר מדבריו שלא ראה שום סתירה בין דעת הרמב"ן (שהעתיק דברי הראב"ד והתיר הלחם שהוא שכר גלח) לזה שהלחם אונים "ודאי אסור", וכמו שכתב הבית יוסף בדעת הר"ן שע"כ הרמב"ן שהתיר הלחם לא התיר אותו הלחם שהוא תקרובת ממש, ואין להעלות על הדעת להתירה, אלא כל דברי הרמב"ן קאי רק על הלחם שהוא שכר גלח.

וכן מבואר ברבינו ירוחם (נתיב יז ד): "לחם אוני שנותנין לכומרים מותרים בהנאה ולא באכילה שהוא פת של גוים, אבל משום עבודה זרה לא מיתסר שאין נותנם אותם לעבודה זרה אלא לכומרי' והן נקראות אובליאש, אבל התקרובת שהם עושין מלחם הנקרא אושטייש הוא אסור והוא כעין פנים" עכ"ל.

והמדקדק בדברי הריטב"א יראה שגם הוא מסכים לחילוק זה, וכתב על הכרות שהם לא אסורות רק משום שלא ניתנים לע"ז כתקרובת אלא כדורון לכומרים, חוץ מאלו שהכומרים אוכלים שם (היינו שחלק מהטקס של האושטייא הוא אכילת הכומרים במקום הנ"ל¹⁰¹).

"הני מילי דבר הנתון לעבודה זרה להיות לה תקרובת, אבל זה אין עושין לדעת תקרובת, אלא אותו שמשקין אותו הכומר ואוכל אותו שם, אבל שאר האובלדש דורון לכומרים הוא" עכ"ל.

ונמצא איפה שפשוט כנ"ל שכל דברי התוס' אינם אלא להתיר לחם שהוא רק דורון לכומרים, אבל לחם שהוא תקרובת ממש לא עלתה בדעת אף אחד להתירו.

זכינו לדין: יש סוג לחם אונים שאף אחד לא התיר, ויש גם הלחם שהאוסרים טענו שהוא פשוט כעין פנים והמתירים טענו שעבר שינוי במשך הדורות, ובדורות אלו המנהג שהוא רק שכר גלח, ועל זה המחלוקת.

הנה נעתיק כאן את דברי הרשב"א, ונחלק את דבריו לאותיות, כדי שנוכל לדון על כל חלק מדבריו בנפרד, וזה לשונו:

(א) ואותן ככרות שלוקחין מן השוק ומקריבין אותן לפני הע"ז אסורין דכעין פנים איכא, ואם לשו עיסה וחזרו בהן מותרת דאין הקדש לע"ז, וגם משום ששברו אותה לע"ז אינה נאסרת, לפי שאין בחוקי הע"ז ללוש אותה לשמה אלא לוקחין אותה מן השוק ומביאין.

(ב) אבל אותם אובליא"ש שהוא לחם אוני שלהם לחם מגואל הוא, ואסור משעת לישא דהוי כעין זביחה אף על פי שאינו משתבר לפני הע"ז, שהרי השוחט לשם הרים הרי זה זבחי מתים אף על פי שאינו לפני הע"ז.

100 וזה לשונו:

"וככרות שנותנין אותן לכומרים שמקריבין מותרין דאין נותנין להם להאכיל לע"ז אם כן לא הוי תקרובת אלא נותנין אותו לכומרים ועוד דבעינן כעין פנים וליכא וכן נמי פסק הרמב"ן ז"ל. אבל לחם אונים ודאי אסור" עכ"ל.

101 העירוני גם לדברי "פסקי תלמיד הרשב"א" הלכות מדורן של גוים אות ו' שכתב "העוגות שקד (עי' רש"י ברכות מא: שאובליאש הוא "אובליא"ש שלנו... ומתוך שנותנים בה תבלין הרבה ואגוזים ושקדים)" הניתנים להם, יש שכתב שאינם בכלל תקרובת ע"ז ומותרות בהנאה, ויש שכתב שהואיל וניתנות מאכל לכומרים אין לך תקרובת גדול מזה, ואסורות בהנאה", והלשון שלו "אין לך תקרובת גדול מזה" בעוד שמדובר על מה שניתן לכומרים, לכאורה מוכיח שכוונתו על האושטייש שהאכילו לכומרים תוך העבודה, וכדברי הריטב"א הנ"ל.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה בשביל לאסור חפץ מדין תקרובת ע"ז

ג) וכתב רבינו הרב נ"ר: "ורבינו יצחק ז"ל היה אומר שאין הככרות תקרובת לפי שאין מתכוונים אלא לתתם לגלחים, ודוקא באותן דורות שהיו עובדי ע"ז אומרים שהע"ז אוכלת ונהנית מן התקרובת היה התקרובת אסור".

ד) ויש טעם לאסור כי מכל מקום כיון שמניחין אותו תקרובת לפניו וחושבין שמתרצה בהנחתו לפניו אף על פי שעושין על מנת לתת לגלחים משלפניה אסור. ובשם רש"י ז"ל כתבו גם כן שהככרות ההן תקרובת ע"ז הן ואסורים, ואע"פ שלוקחין אותן אח"כ ומשברים אותן אין בטילה עולמית לתקרובת.

הנה באות א' הרשב"א מדבר רק על הלחם הפשוט שעליו יש מחלוקת והתוס' התיירו, והוא אסור, ולחם זה אינו לחם בדרגה של הלחם אונים, דלפי חוקם מביאים אותו מן השוק.

באות ב' הוא מדבר על הלחם שכל הראשונים הסכימו לאסור, ולחם זה נאסר גם בלישה מאחר שלפי חוקם הלישה בלחם זה היא לשם הע"ז.

ועתה יש לברר כשהוא מעתיק "רבינו הרב" באות ג' על איזה לחם הוא מדבר. אם נקטינן שהוא עדיין מדבר על אותו לחם שבאות ב', צ"ע גדול למה באות ב' הלחם אסור כבר משעת לישה שדומה לשוחט לשם הרים, ואילו באות ד' הסיבה היחידה שמצא לאסור אותו היא רק משום שהע"ז מתרצה בהנחתו לפניו, ושכח הרשב"א שהלחם כבר אסור ועומד משעת הלישה?

אמנם לפי מה שביארנו שהרשב"א מדבר על שני סוגים של לחם, ובאות א' הביא את הלחם הפשוט שהתוס' התייר, ובאות ב' דיבר על ה"לחם אונים" שלא עלתה בדעת שום ראשון להתיר, א"כ פשוט שבאות ג' שהוא מעתיק דברי "רבינו הרב" דבריו חוזרים וקאי רק על הלחם של אות א' שבו אכן הלישה לא נעשתה לשם תקרובת, וכל הצד לאוסרם הוא מצד הריצוי לחוד.

ונמצא איפה שהלחם שעשאוהו לשמה אין שום ראשון שמתיר אותו בגלל שהנתינה אינה עבודה, וכל ההיתרים הם רק על אותו הלחם שלא עושים בו את הלישה לשמה.

וחכ"א רצה לדחוק ולומר שהרשב"א התכוון באות ג' להלחם של אות ב' שהלישה נעשתה לשמה, וכתב כלל חדש שלא מצינו לשון 'אובליא"ש' על הלחם שהוא עיקר תקרובת ע"ז, אלא תמיד אובליא"ש זה הלחם של שכר הגלחים, [ז"א שהלחם שנילוש לשמה הוא עצמו ניתן אח"כ כשכר לגלחים ועל לחם זה נחלקו הראשונים]. ואמנם כלל זה אינו, כי אובליאש אינו אלא סוג של מאפה לחם, כמו שמפורש ברש"י (ברכות מא: ד"ה פת הבא בכיסנין), וכן הוא גם בשו"ע (או"ח סי' קס"ח סעי' ח') שהאובליא"ש הוא סוג של פת הבא בכיסנין.

ועל אף שהמילה 'אובליאש' נאמרת על סוג של מאפה, אושתייא איננו סוג של מאפה אלא סוג של תקרובת. לפי ויקיפדיה, המקור למילה הוסתייה הוא משורש (host), שהתרגום שלו הוא סאקריפיס, והיינו שהשם אינו על תואר הלחם או המאפה, אלא על פי הגדרת העבודה שנעשתה בלחם. והלחם הוסתייה נעשה מאותו סוג מאפה לחם, היינו אובליאש, רק שנעשה בו טקס אחר שהוא בוודאי עושה תקרובת. כלומר המילה הוסתייה הוא על שם העבודה שנעשתה בו ולא על שם הלחם, והאובליא"ש הוא על שם סוג המאפה.

ובאמת כן מבואר גם בדברי הראשונים: הרשב"א דיבר בתחילה על כלל הלחם, ואז הוא כתב על "אותם אובליא"ש שהוא לחם אונן שלהם לחם מגואל הוא", זאת אומרת לא על כל אובליאש דיבר, רק דיבר על אותם אובליאש שהוא הלחם אונן, משמע שמצוי גם אובליא"ש שאינו לחם אונן, וכן הריטב"א שגם דיבר על הוסתייה כתב "אבל זה אין עושין לדעת תקרובת, אלא אותו שמשקין אותו הכומר ואוכל אותו שם, אבל שאר האובלדש דורון לכומרים" והיינו הוא חילק בין הלחם אונים "לשאר אובדלש". זאת אומרת כולם הם מפת של אובליאש, רק שיש מהם שניתנו כדורון לכומרים, ויש מהם שעשו בהם את הטקס שבו מאכילים את הכומרים בלחמים אלו לפני הע"ז.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה בשביל לאסור חפץ מדין תקרובת ע"ז

ויותר מזה, דברי הרשב"א ברורים ביותר שהוא מדבר על שני סוגי לחם. באות א' הוא מתחיל לדבר על הלחם, ולא פירש שום כללים בזה חוץ ממה שלא נוהגים ללוש אותו לשמה דווקא, ובאות ב' הוא לא בא רק להזכיר שחוץ מהלחם הראשון שלא נעשה בו לישה לשמה יש גם לחם שני שכן נעשה בו לישה לשמה, אלא דבריו ברורים שהלחם השני שונה לגמרי מהלחם הראשון, כי השני "שהוא לחם אונין שלהם, לחם מגואל הוא", והיינו שהזכיר שלחם זה הוא לחם אונין, וכבר כתב הבית יוסף שלחם אונין משמע האושתייא, וכן מבואר בבעל המאור ובעוד כמה ראשונים (אם כי הרמב"ן לא הלך על פי כלל זה, ולהכי ספיקו של הר"ן, אבל בוודאי לחם אונין סתמא משמע כנ"ל). ולדברי המשיגים שכל דברי הרשב"א הם רק על הלחם שנותנים כשכר לכומרים, צ"ב למה באחד מהם הוא סתם כתב לחם, ובשני הוא הדגיש שהוא לחם אונין ולחם מגואל.

אלא ברור שהלחם באות ב' הוא לחם שלא עלה על דעת אף אחד להתיר, ואם כן דברי הר"י שבאים אחר מכן חוזרים על הלחם הראשון.

ונמצא איפה, שלדעת הרשב"א יש שני סוגי ככרות, יש מה שמקפידין לעשות הלישה לשמה, וזה נאסר כבר משעת לישה, ויש מה שלא מקפידים לעשות הלישה לשמה, אלא קונים את זה בשוק, ובזה לא נאסר מזמן הלישה אלא מזמן הנתינה לכומרים לפני הע"ז, ולכן כתב הרשב"א על לחם זה "ואם לשו עיסה וחזרו בהן מותרת", ומשמע שהלחם שמקפידים לעשות הלישה לשמה גם אם חזרו בהם עדיין אסור בהנאה, וזה למרות שמשמע מכל דבריו שכל הלישה אינו אלא ענין של "לשמה", כלשונו כשמחלק בין שני סוגי הלחם "לפי שאין בחוקי הע"ז ללוש אותה לשמה אלא לוקחין אותה מן השוק". והנה לישת הלחם שמקפידים לעשותה לשמה, כלומר לשם ע"ז, אפילו אין בו שום מעשה נתינה, ושום כוונה על מנת לתת הלחם, אעפ"כ מעשה הלישה מספיק כדי לעשות תקרובת ע"ז. וכנ"ל שבמעשה כעין זביחה אין צריך מחשבה של נתינה, וכ"ש שאין חיסרון בכך אם אחרי שמונה לפני הע"ז הכומרים אוכלים אותו [שכבר נאסר משעת לישה גם ללא הנתינה לע"ז שבכוחה לאסור בפני עצמה גם ללא הלישה], וגם שאר הראשונים לא חלקו בלחם שנעשה בו מעשה כעין זביחה דהוי תקרובת, אלא כל הפלוגתא הוא בלחם שנתנו לכומרים ולא הקפידו לעשותו לשמה.

כד) במחלוקת הראשונים אם הלחם נתון לכומרים או לע"ז

ועכשיו נדבר על מחלוקת הראשונים בענין הלחם, שמצד אחד התוס' כתבו שהוא נתון לכומרים, ומצד שני הרשב"א כתב שזה מונח בתחילה לפני הע"ז. והנה המתירים רצו ללמוד שלכו"ע נתנו את הלחם בתחילה לעבודה זרה, ורק אחרי זה העבודה זרה 'נתן' את הלחם לכומרים, אבל אין שום נתינה בין הגוי העובד לכומר, ובמקרה זה נחלקו הראשונים אם הוי תקרובת, לדעת הרשב"א כן, ולדעת התוס' לא.

אמנם המעיין בדברי הראשונים שהתירו את הלחם נוכח שבדבריהם מבואר להיפוך, כי כולם הדגישו שבמציאות אין כאן נתינה לעבודה זרה, ויש כאן אך ורק נתינה לכומרים, ולא כתבו שבאמת יש נתינה לע"ז, רק הע"ז ממשך ונותן את זה לכומרים.

ודבר זה נמצא בכל הראשונים שדנו בנושא:

לשון התוס', תוס' ר"י, תוס' הרא"ש, והנמוק"י ועוד כמה ראשונים, כולם כתבו כעין אותו לשון, וז"ל:

"וככרות שמביאין דורון מותרות, שהרי אין מביאין אותן לע"ז כי אם לגלחים ולכומרים"

והריטב"א בשם הר"י כתב: "אבל ר"י ז"ל היה מתירם שאין מתכוונין אלא לתתם לגלחים"

לשון הכל בו:

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה בשביל לאסור חפץ מדין תקרובת ע"ז

"ואותן ככרות של עבודה זרה שנותנין לכומרים שמקריבין לעבודה זרה (היינו שנותנים את זה לכומרים שמלאכתן להקריב דברים לפני הע"ז) מותרין דאין נותנין אותן להאכיל לעבודה זרה, ואם כן לא הוי תקרובת אלא נותנין לכומרים, ועוד דבעינן כעין פנים וליכא"

לשון רבינו ירוחם: "לחם אוני שנותנין לכומרים מותרים בהנאה ולא באכילה שהוא פת של גוים, אבל משום עבודה זרה לא מיתסר שאין נותני' אותם לעבודה זרה אלא לכומרי'" עכ"ל.

וכל הראשונים כתבו דבריהם בתכלית הברור "אין מביאים אותן לע"ז, כי אם לגלחים" והדגישו גם שאלו שמביאין הככרות לא נתכוונו לתת לע"ז אלא לכומרים. ולדבריהם של המשיגים [שטענו שהלחם באמת ניתן לע"ז, אלא שלחם זה אינו נשאר אצל הע"ז וניתן אח"כ לכומרים ולכן התירוהו] כל זה אינו מדוקדק, והיה צריך לכתוב "אין משאירין אותן אצל הע"ז" או "נותנים את זה לע"ז רק בכדי שימסור את זה לכומרים". אבל הראשונים לא כתבו כן, וכתבו דברים ברורים שהככרות כלל לא ניתנו לע"ז, ותו לא מידי. ואינני רואה מקום להסתפק בזה בכלל, זולת על פי הכלל שאין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות, והלא הם כתבו שני מיעוטים "אין מביאים לע"ז, כי אם לגלחים"....

ולכן ברור שאי אפשר לומר שהתכוונו לתת את זה לאליל, ורק האליל חילקו לכומרים, אם כל דברי הראשונים מפורשים שלא נתנו את זה אלא לכומרים.

וגם לשון הריטב"א מבואר כך באופן ברור ביותר. וזה לשונו:

"אבל ר"י ז"ל היה מתירם שאין מתכוונין אלא לתתם לגלחים, ונראין דבריו ז"ל, חדא דאנן כר' יוחנן קיימא לן דבעי כעין פנים ממש, ואף על גב דפרישנא לעיל שהוא אוסר מדרבנן כשיש כיוצא בו בפנים, והכא הא איכא בפנים לחם הפנים ואיכא בלישה דבר המשתבר כעין זריקה והן עושין אותו לכך, הני מילי דבר הנתון לעבודה זרה להיות לה תקרובת, אבל זה אין עושין לדעת תקרובת אלא אותו שמשקין אותו הכומר ואוכל אותו שם, אבל שאר האובלדש דורון לכומרים הוא, ומה שמיחין אותו בפני עבודה זרה אינו בדרך תקרובת כלל, אלא כמי שנותן לה פרס לכומריה"

והנה תוכן דבריו הוא שהר"י התיר הלחם משום שנותנים את זה רק כדורון לכומרים. והריטב"א כתב על זה שהגם שלשיטתו קיימא לן כר' יוחנן שצריך כעין פנים ממש, מכל מקום דבר שיש כיוצא בו בפנים אמור להיות אסור מדרבנן, וראוי לאסור לחם זה כי יש לחם הפנים בפנים, וחילק הריטב"א וכתב שכל זה רק לענין דבר שהוא נתון לע"ז להיות לה תקרובת, כגון הני לחם שנותנים לע"ז (אושתייא, כנ"ל), אבל שאר אובלד"ש אינו אלא דורון לכומרים, ואם כן שוב קשה למה בכלל מניחים אותם לפני הע"ז, ועל זה הוא כותב שאין הנחה זו בדרך תקרובת אלא "כמי שנותן לה פרס לכומריה".

והנה יש לדייק שני דברים. חדא, הוא שאל מלחם הפנים שזה סיבה לאיסור. וחילק שכאן זה לא לתקרובת אלא דורון לכומרים. הנה לחם הפנים ידוע לנו מהו, שהוא לחם שניתן לגבוה, ולבסוף הכהנים אוכלים את זה ומשלחן גבוה זכו בה. ואם הככרות הם היו באמת נתונים לע"ז והגלחים לוקחים את זה, ומשלחן טמאה קא זכו, דברי הריטב"א אינם מובנים כלל. ששואל שהם דומים ללחם הפנים - שהוא דבר שניתן לגבוה והכהנים זוכים בו, ועונה ששאני הככרות שניתנים לגלחים, והיינו הך!

ולא עוד, אלא לאחר שהוא כותב שהם ניתנים לכומרים, ממשיך הריטב"א לבאר למה מניחין אותו בפני ע"ז - וכותב שאינו בדרך תקרובת כלל. ואם כדבריהם, כל זה כלול בדבריו הראשונים, והיינו לדבריהם ברגע שהוא כתב שהלחם ניתן לכומרים, הכוונה אינה כפשוטה שניתן לכומרים ממש, אלא הכוונה שהע"ז נותן את זה לכומרים, אם כן בכלל מה השאלה למה מניחין את זה לפני הע"ז? הא וודאי נותנים את זה לפני הע"ז כדי שהע"ז יזכה בו, ואז יתן את זה לכומרים. ולמה צריך להדגיש שהנתינה אינה בדרך תקרובת?

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה בשביל לאסור חפץ מדין תקרובת ע"ז

אלא פשוט שהכוונה שהוא נתון לכומרים הוא כפשוטו, כמו שהוא כותב "שאינ מתכווין אלא" לתת לגלחים, ו"דורון לכומרים הוא", ולכן לאחר שחידש שהוא נתון ישיר לכומרים הוקשה לו למה באמת מניחים את זה לפני הע"ז, ועל זה הוא תירץ שאין הנחה זו בדרך של תקרובת, אלא בדרך של הנותן פרס לכמריה.

ומה שהוא כותב שהוא "נותן לה פרס לכומריה" הכוונה פשוטה ביותר שלצורך הע"ז ולכבודה, הם נותנים פרס לכומרים, והיינו נתנית כבוד למשרתיה דזהו כבודה. והנה אפילו תרומה, התורה כותבת עליו שהוא "לחם אלוקיך", ואמנם מבואר ביבמות פז. שהוא נתון לגמרי לכהן, ועי' בדברי רש"י שם בזה"ל: "תרומה היא קנויה לכהנים שאינה שירי שלחן מלך". ומעשר, שאין לו שום קדושה, והוא ניתן ישירות ללוי כממון בעלמא, כשמפרישים את זה הפסוק אומר (במדבר יח כד) "כי את מעשר בני ישראל אשר ירימו לה' תרומה נתתי ללוים".

כלומר בהפרשת תרומה ומעשר, העושה כן בוודאי עושה רצון ה' ולמצווה יחשב, אבל הכהן והלוי זוכה בהם מנתנית הזר, וטובת הנאה ממון (או אפילו אינו ממון, מכל מקום לכו"ע הוא זוכה מרשותו של זר).

וכך יש להסביר את הענין כאן. שהרשב"א כתב בזה"ל:

וכתב רבינו הרב נ"ר: "ורבינו יצחק ז"ל היה אומר שאין הככרות תקרובת לפי שאין מתכוונים אלא לתתם לגלחים, ודוקא באותן דורות שהיו עובדי ע"ז אומרים שהע"ז אוכלת ונהנית מן התקרובת היה התקרובת אסור", ויש טעם לאסור כי מכל מקום כיון שמניחין אותו תקרובת לפניו וחושבין שמתרצה בהנחתו לפניו, אף על פי שעושים על מנת לתת לגלחים משלפניה אסור.

והנה קשה לומר שהרשב"א נחלק עם הר"י מה המציאות, כי מיד אחרי שציטט הר"י "שאינ מתכוונים אלא לתתם לגלחים" הוא ממשיך שעדיין יש לאסור מכל מקום. ולמרות זאת הרשב"א לא כותב שהם כן נותנים את זה לאליל ורק שהאליל מוסרו הלאה, אלא הוא מתמקד בזה שיש **ריצוי** בכך שהוא מונח לפני האליל על אף שההנחה היא כדי לתת (והיינו שהגוי מתכוון לתת, ולא כתב לתתה שהכוונה שהע"ז נותנת) לכומרים.

ולכן נראה שכולי עלמא לא פליגי שהלחם נתון מהגוי ישיר לכומר בלי תיווך של האליל, וזה נעשה לפני האליל עם מעין טקס של נתינה. זאת אומרת כעין דברי הרמב"ם הידועים בריש הלכות ע"ז "כמו שהמלך רוצה לכבד העומדים לפניו וזהו כבודו של מלך". ולכן התוס' ושאר ראשונים התירו את הלחם כי סוף כל סוף הוא נתון רק לכומרים והכומרים קנו את זה ישירות מידם של הגוי, וגם אם נגיד שבטקס הזה יש מעשה עבודה [ללא חיתוך או שבירה], מכל מקום הלחם אינו תקרובת שלתוס' ודעימיה [כשבאים לאסור דבר כעין פנים מדין נתינה לע"ז] רק נתינה לעצם האליל עושה תקרובת, ולא נתינה למשרתיו שמכבד בזה את האליל. והרשב"א אסר משום שבכל זאת יש כאן "ריצוי" של הע"ז שמכבדים את משרתיו, וזה מספיק לדעת הרשב"א לעשות את הלחם לתקרובת. ולכן אפילו שלגבי האליל לא היה שום נתינה, אבל יש ריצוי. ולכן עבודה יש כאן, אבל לשאר ראשונים בדבר שהוא כע"פ צריכים נתינה לאליל עצמו.

וזה אתי שפיר עם כל הראשונים שפירשו באופן ברור שאין הככרות נתונים לאליל כלל, אלא הם נותנים את זה ישירות לכומרים. ובאמת גם השיירי כנסת הגדולה¹⁰² הבין שהככרות נתונים לגמרי לכומרים ולא לע"ז על מנת לחלקו לכומרי, וכמו כן גם הניח בספר לחם סתרים עמ"ס עבודה זרה (נדפס בשנת תכ"ד, להרב שלמה אלגאזי).

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה בשביל לאסור חפץ מדין תקרובת ע"ז

כה) נתינה לע"ז ע"מ להמשיך לתת לאחרים נחשב נתינה לע"ז

ובעצם הענין, שלפי דבריהם של המשיגים הנ"ל נתינת הלחם היא נתינה לע"ז, והכומרים מקבלים את זה מהע"ז והחליטו שזה לא נחשב נתינה לע"ז, יש להעיר מדברי הרמב"ן בענין השעיר המשתלח לעזאזל.

ידועים דברי הרמב"ן על שעיר המשתלח. בקצרה, חז"ל אומרים ששעיר המשתלח הוא כאילו מתנהג לס"מ כדי שלא יקטרג על ישראל ביום הכיפורים.

הרמב"ן (ויקרא טז, ח) מסביר בטוב טעם ודעת שבוודאי אין כוונתו לתת את השעיר לס"מ ח"ו [דפשיטא שהוי איסור], ולכן מעמידים שניהם לפני ה', וה' עושה הגורלות ובוחר לס"מ את חלקו, כאילו מצידנו אין נתינה כלל לס"מ, רק שמגיע לו בסוף ע"י מעשה ה'.

וביאר זאת במשל לעבד שעשה משתה לאדון, והאדון כיבד מישהו במנה מהסעודה שהכין העבד עבור האדון, שבוודאי כל המשתה שייך לגמרי לאדון, והאדון הוא זה שנותנו להשלישי, כדי שגם השלישי יהיה שמח במעשה העבד ולא יתקנא בו.

יש הרבה מה להאריך בעומק דבריו, ודקדוק לשונו. אבל מבלי להכנס לזה, גם רבינו בחיי שם מסביר את דברי הרמב"ן באריכות. והוא כותב שם כדברי הרמב"ן והאבן עזרא ששני השעירים הם מתנות גמורות להקב"ה, "וזה ענין כל הקרבנות כולן שאנו חייבין לכוון בעבודתנו לה' לבדו שהוא היחיד והקדמון, ואם אולי יקבלו בו שאר נמצאים על ידי עבודתנו צד קבול אין אנו חוששים לזה כלל, כי כך נצטוונו שתהיה כוונתנו תקועה בשם המיוחד יתעלה לבדו".

והמשיך: "אבל עתה שהיה על פי הגורל, הנה הש"י נותן השעיר ההוא לעזאזל ומאתו בא אליו והוא יבחר ולא אנו".

וסיים: "ואם זה נהנה במה שאנו נותנין אין אנו נותנין לו כלום ולא מכוונים אליו כלל אלא לשם המיוחד. וכן מציינו (שופטים יג, כ) במלאך של מנוח שנהנה כשעלה בלהב המזבח, ולא היתה כוונת מנוח למלאך חס ושלום אלא לשם המיוחד, וכן המנות בקרבנות שזכתה תורה לאהרן ולבניו ואף על פי שהם נהנים בזה, אין בדבר שום צד עבודה לכהנים ממקריבי הקרבנות, אלא לעשות רצון אבינו שבשמים שצונו בכך" עכ"ל.

היוצא מזה: קרבנות שאנחנו נותנים להקב"ה, על אף שידוע לנו שיש פעמים שכביכול הקב"ה מוסר את זה כמתנה להס"מ, מצידנו לא חסר בנתינה להקב"ה, ולא עוד אלא מצידנו אין כאן שום נתינה להס"מ, רק הקב"ה נותנו להס"מ.

מה שאפשר ללמוד מזה, הוא להבדיל אלף אלפי רבבות של הבדלות, כמו כן הניתן לע"ז, ובעיניהם הטמאות הע"ז נותנת את זה כפרס לכומרים או לאלילה אחרת, אין פה שום חסרון מצד הנתינה לע"ז, ונחשב כולו כקרבת מהודר שניתן לע"ז, רק העבודה זרה ממשיך ונותן את זה לכומרים או לאלילה אחרת.



"המרדכי כתב כלשון הזה, לחם חק הכומרים אינה תקרובת לעכו"ם כו', דנראה ברור מדבריו דלא דיבר אלא בלחם אונים שהם לכומרים ולא בלחם הנקרא אושטייא"ש, ואף על פי שנתן טעם כי בזמן הזה אינם מאכילין לעכו"ם עצמה כמו בימים הראשונים, בא לומר שבימים הראשונים שהיו מאכילין לעכו"ם עצמה אף לחם הכומרים נאסר, כיון שהם שולחין אותם לכומרים והכומרים לעכו"ם"

כלומר הבין שבימים הראשונים היו שולחים הלחם לכומרים והכומרים נתנו את זה לע"ז, ואז הלחם של הכומרים היה אסור, משא"כ בדורות האחרונים שהכומרים לא האכילו את זה לע"ז הלחם של הכומרים מותר. ומפורש סדר הדברים הוא שהכומר נותן את זה אח"כ לאליל, ואם הנתינה לכומר נעשית אחרי הנתינה לאליל, והאליל נותן את זה לכומר, אין בזה שום הגיון, שנתנו את זה לאליל, האליל לכומר, והכומר שוב לאליל... אלא פשוט כנ"ל, ודו"ק.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' - מהי הכוונה הנצרכת במעשה בשביל לאסור הפץ מדין תקרובת ע"ז

ואי אפשר לומר שאלו שמתירים את הככרות חולקים על זה, מכיון שהרמב"ן עצמו שהוא אב לשיטה זו, הוא גם מתיר את הככרות משום שהם חוק לכומרים, אלא ודאי שהאמת כפי שביארנו שהלחם שהתירו הראשונים כלל לא ניתן לע"ז אלא ישירות לכומרים, ואילו ניתן לע"ז אפילו לרגע אחד היה נאסר כדין תקרובת גמורה.

עוד נקודה בזה, הנה הרמב"ן הרשב"א והריטב"א כתבו שגם בביכורים שייך כעין פנים, והנה ביכורים לא מוקרבים על גבי המזבח, אלא מניחים אותם לפני המזבח ואז מתחלק לכהנים, והיינו שגם הראשונים שמתירים את הככרות [שהגויים מניחים לפני הע"ז ומתחלק לכומרים] כתבו שביכורים הוי כעין פנים, והנה לדבריהם ביכורים זה ממש כמו הככרות, ויש בו מעשה עבודה, ואח"כ מתחלק לכהנים, אעפ"כ רואים שהראשונים החשיבו את זה כעבודה עד כדי להחשיב ביכורים כעין פנים, ואי לכך הרי יש לנו עוד ראייה ברורה מדבריהם, שמה שנתון לע"ז ע"מ לחלק לכומרים הוא תקרובת ע"ז, ולכן כשהתירו את הלחם על כרחך מדובר שאין הלחם נתון לע"ז כדי לחלק לכומרים, אלא כדברי הראשונים שכתבו בפשיטות שהוא ניתן ישירות לכומרים, וכיוצא בו כבר הוכחנו מדברי הריטב"א על לחם הפנים.

ואם כן מוכח להדיא שגם מה שניתן לע"ז אפילו אם הע"ז ממשיך ונותן את זה לכומרים, עדיין זה נחשב נתינה לע"ז. ובאמת גם בלי כל הני מקורות, הדברים פשוטים ביותר, כי ככה היא בכל מתנה בעלמא, שאם ראובן נותן מתנה לשמעון, ושמעון מדעתו נותן את זה ללוי, אפילו אם שמעון מכריז לפני ראובן שבדעתו לתת את זה ללוי, עדיין זה נחשב שראובן נתן את זה לשמעון, ושמעון נתן את זה ללוי, ואין שום חסרון מצד מתנתו של ראובן בזה. ועי' קידושין ז. שאשה שאמרה תן מנה לפלוני ואקדש אני לך - מקודשת מדין ערב, כיון שעצם זה שהיא אמרה ונעשה רצונה - זה עצמו כאילו היא קבלה משהו, ועי' תוס' ב"מ ע"א: ד"ה מצאו, שיסוד הדבר הוא שנתנה לערב נחשב כאילו הוי נתינה להאשה בעצמה. וכן הוא בנידון דידן שעצם זה שהאליל אמר שיתנו את השיער לאלילה ונעשה רצונו - זה עצמו כאילו נתנו לו משהו, נמצא שחיתוך השיער נעשה לרצון האליל עצמו וגם הוא עצמו קיבל משהו מכך, אפי' אם נאמר שאת עצם השיער קיבלה איזה "נסיכה", כל שכן כשהשני (האליל) לא מצווה את הנותן (המתגלח) לתת באופן ישיר דווקא אל השלישי (האלילה), אלא השני עושה את זה ע"פ רצון עצמו לתת לשלישי את השערות וזה רצון האליל שיתנו לו כדי שהוא יוכל לתת לה, ברור שלא חסר בנתינה אליו, על אף שהוא ממשיך ונותן את זה לאחרים, ופשיטא דהוי תקרובת גמורה.

ועי' גם נדרים (מח.) שהמודר הנאה מחבירו, ואין לו מה יאכל, מותר לתת את זה לשלישי כדי שהשלישי יתן את זה אליו, ואף שאמרו שם בגמ' במעשה של בית חורון, שאם הוכיח סופו על תחילתו שכל כוונתו אינו אלא כדי לתת את זה למודר הנאה, ואמרו ז"ל 'כל מתנה שאם הקדישה אינה מוקדשת, אינה מתנה', עי"ש בסוגיא, שכל החסרון הוא שיש כאן הערמה, וחוששין שמעולם לא הקנה את זה לשלישי בכלל, ונמצא שהמודר הנאה נהנה מנכסיו, אבל כל כמה שאין סיבה לחשוש שיש כאן הערמה, ברור שזה נחשב נתינה מעלייתא לשלישי.

וכל זה חוץ ממה שיש לחלק בין נתינה לע"ז שנותן את זה לכומרים, לניד"ד שהע"ז נותן את זה לע"ז אחר שזה יותר סיבה לאיסור.

עכ"פ הארכנו להוכיח שמלבד מה שאין לדבריהם בסיס במציאות, גם אין לו מקור לא מדברי הרשב"א, ולא מדברי שאר הראשונים על ככרות, ויש הרבה מקורות שנתנה כזו שפיר נחשב נתינה, ותו לא מידי!

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ו' - סוגים שונים של פסלים שנחשבים עבודה זרה, ודברי הראשונים על דת ההינדו

פרק ו' - סוגים שונים של פסלים שנחשבים עבודה זרה, ודברי הראשונים על דת ההינדו

מכיון שהרבה העלו כל מיני סברות לדון למה העבודה זרה בהודו אינה בגדר עבודה זרה, ואינה אלא מינות, וכתבו כל מיני דברים שאינם נכונים לא במציאות בהודו ולא בהלכה, על כן אנחנו מצרפים כאן מאמר שמברר את הסוגיא הזו לעומק מה נחשב עבודה זרה ומה לא, ותוך כדי הבירור ידחו מאליהם כל הקשקושים שנאמרו בנידון זה.

מסקנת הדברים העולה מהמאמר הוא, שעל דת ההינדו של הע"ז בהודו הראשונים כתבו בצורה מפורשת שהיא עבודה זרה ממש ולא מינות, ומה גם שיש ראיות מהראשונים ומהפוסקים נגד כל הדברים שרצו לתלות בהם למה זה לא עבודה זרה.

(א) פסל לשם זיכרון לפסל הגדול

א. הנה הרבה מהגוים עובדי העבודה זרה, האמינו ומאמינים שיש פסל אחד גדול שהוא הפסל העיקרי, ועושים פסלים קטנים לזכר אותו הפסל הגדול, ויש לדון האם הפסל הקטן שעושים לזכר הפסל הגדול דינו כעבודה זרה עצמה, או שמא אין זה אלא כמשמשי עבודה זרה, כי אינו אלא לזיכרון לפסל הגדול.

איתא בגמ' שבת פג:

"בעי רב אחדבוי בר אמאי, עבודה זרה פחותה מכזית מהו, מתקיף לה רב יוסף למאי, אילימא לענין איסורא, לא יהא אלא זבוב בעל עקרון, דתניא 'וישימו להם בעל ברית לאלהים' - זה זבוב בעל עקרון, מלמד שכל אחד ואחד עשה דמות יראתו ומניחה בתוך כיסו, כיון שזוכרה מוציאה מתוך כיסו ומחבקה ומנשקה."

והגמ' מסיקה שם שאין הנידון לגבי איסור הנאה מע"ז פחותה מכזית, אלא לענין טומאת ע"ז פחותה מכזית, האם גזרו טומאה גם כשהע"ז פחותה מכזית או לא.

ודברי הגמ' צריכים תלמוד מהי הראיה מזבוב בעל עקרון שגם ע"ז פחותה מכזית נאסרת בהנאה, אולי הזבוב של בעל עקרון שהוא רק דמות של יראתם היה סה"כ זיכרון לאיזה אליל אחר גדול, ובאמת הזיכרון אינו נאסר בהנאה.

רש"י מפרש שהראיה מהדרשה של "כל אחד ואחד עשה דמות יראתו כו" וביאר רש"י בזה"ל: "ומחבקה ומנשקה - וזהו לשון ברית - אהבה וחבה, אלמא אדוקים בה, ועבודה זרה היא". כלומר שרש"י למד שהיה הוה אמינא שמא אין איסור הנאה שייך על עבודה זרה פחותה מכזית, והגמ' הביאה ראיה נגד זה ממה שמצינו שכבר היה לעולמים שהיו אדוקים בדמות שהיא פחותה מכזית, ומזה מוכח שלא חסר שם עבודה זרה ממנה כשפחותה מכזית, מרש"י מוכח שעצם זה שמחבק ומנשק את הדמות זה מוכיח שגם הדמות של הע"ז היא ע"ז גמורה, ואפילו שבמקור הדמות משמשת כזיכרון לאליל הגדול שלהם.

וכע"ז מבואר בדברי תוס', שלמדו שהגמ' הביאה דווקא פסוק זה "וישימו להם בעל ברית לאלהים", אע"פ שלא מבואר בפסוק זה שהוא זבוב, ורק במקום אחר מבואר שהע"ז שלהם היתה בדמות זבוב, כיון שבפסוק זה מבואר שכרתו ברית [בחיבוק ונישוק] עם דמות קטנה שהיתה מונחת לכל אחד בחיקו ובזה שמוה לאלהים, כלומר שעיקר הראיה היא מכך שהם חבקו ונישקו את הדמות והיו אדוקים בה למרות שהיא פחותה מכזית, שמעשים אלו מוכיחים שהיא ע"ז גמורה ואפילו אם היא רק מזכרת לע"ז העיקרי.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ו' - סוגים שונים של פסלים שנחשבים עבודה זרה, ודברי הראשונים על דת ההינדו

וברמב"ן שם איתא ביתר ביאור:

"זה זבוב בעל עקרון. תימה הוא למה הביאו כאן זו הברייתא, אי למימר דזבוב ע"ז היא פשיטא דהא קרא כתיב 'ואת זבוב אלהי עקרון', ואיכא למימר אי מקרא הו"א גוף גדול הוא אלא שנקרא כן, אבל השתא דכתיב וישימו, משמע שמימינן אותה בתוך חיקם, אלמא גוף קטן הוא. ואין זה נכון שאף על פי כן אפשר שהיא גדולה מכזית, ורש"י ז"ל פי' שזבוב הוא כמשמעו, אבל לכך צריך לברייתא לומר שהיא ע"ז גמורה ואדוקין בה מלשון ברית שהוא לשון אהבה וחבה כלומר שלא תאמר בעקרון הוא שעשו כך לזכר ע"ז בעלמא אבל אינה ע"ז גמורה ואינן אדוקין בה."

כלומר מסביר הרמב"ן בדברי רש"י שיש הוה אמינא אולי הם עשו את אותה הצורה לזכר בעלמא ואינה עבודה זרה גמורה, קא משמע לן מזה שמחבקין ומנשקין אותה, שהיא כן עבודה זרה גמורה.

וכעין זה איתא בריטב"א והר"ן.

ומבואר מדבריהם שיש רק שני אפשרויות, או שעשו את הצורה שלהם לזכר בעלמא, או שאם הם מנקשים ומחבקין את אותה הצורה אז גם אותה הצורה הוי עבודה זרה ממש. אבל אין אפשרות שלישית לומר שהם באמת עובדים לצורה ומחבקין ומנשקין אותה, אלא שמאחר שהם מאמינים שאותה הצורה היא סה"כ זיכרון בעלמא לע"ז הגדולה אז הצורה אינה ע"ז. ומבואר מהראשונים שכל כמה שהם אוהבים גם את הצורה שהיא מזכרת לאליל אחר, אותה צורה דינה כעבודה זרה גמורה, ונחשב שהם עובדים ממש גם את אותה המזכרת.

ב. וכן ניתן להביא סמך לכך מדברי הירושלמי סוף מסכת ברכות סג: וז"ל:

"אמר רבי תנחומא מעשה בספינה אחת של עכו"ם, שהיתה פורשת מים הגדול, והיה בה תינוק אחד יהודי. עמד עליהם סער גדול בים, ועמד כל אחד ואחד מהם והתחיל נוטל יראתו בידו וקורא ולא הועיל כלום.

כיון שראו שלא הועילו כלום, אמרו לאותו יהודי, בני, קום קרא אל אלקיך ששמענו שהוא עונה אתכם כשאתם צועקים אליו, והוא גבור. מיד עמד התינוק בכל לבו וצעק וקיבל ממנו הקב"ה תפילתו ושתק הים.

כיון שירדו ליבשה, ירדו כל אחד ואחד לקנות צרכיו, אמרו לו לאותו התינוק לית את בעי מזבין לך כלום, אמר להון מה אתון בעי מן ההן אכסניא עלובה (פי' התינוק השיב מה אתם רוצים ממנו שאני מסכן ואין לי מה לקנות, וקרא לעצמו שם גנאי אכסניא עלובה) אמרו לו, את אכסניא עלובה? (פי' השיבו לו אתה המסכן?) אינן אכסניא עלובה, (פי' אנחנו המסכנים) אינן הכא, וטעוותרון בבבל (אנחנו פה, והפסל שלנו בבבל) ואינן הכא וטעוותרון ברומי, ואינן הכא וטעוותרון עמהון, ולא מהנון להן כלום.

אבל את, כל אהן דאת אזיל (כל מקום שאתה הולך) אלהך עמך הה"ד כה' אלקינו בכל קראינו"

עד כאן דברי הירושלמי. ומבואר נמי שכשהם התפללו "עמד כל אחד ואחד מהם והתחיל נוטל יראתו בידו, וקורא", ואילו בסוף הם אמרו, שאנחנו פה והאליל שלנו או ברומי או בבבל, זאת אומרת שהם התפללו לדמות שבידיהם עם הכוונה שהאליל האמיתי שלהם הינו במקום אחר.

ומבואר מכל זה שכל עבודה שהיא לאיזה פסל או דמות, גם אם בדמיונות שלהם הפסל שאצלם הוא רק מסמל איזה פסל שנמצא במקום אחר, להלכה נחשב גם הפסל הקטן כעבודה זרה גמורה.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ו' - סוגים שונים של פסלים שנחשבים עבודה זרה, ודברי הראשונים על דת ההינדו

- ג. ובאמת אין אנו צריכים לכל זה, כי דברים אלו כבר מפורשים ברמב"ם בריש הלכות ע"ז פרק א' שפירט את שלבי הטעויות של עובדי העבודה זרה מדור אנוש והלאה, וכתב הרמב"ם¹⁰³ שבאחד מהשלבים כל כוונתם היתה לעבוד את הכוכבים וצבא השמים עצמם, והמשיכו לעשות פסילים וצורות לכבודם עד שהמון העם טעו לחשוב שהצורות עצמם יש להם כח להריע ולהטיב, אבל החכמים והכמרים תמיד ידעו שהצורות הם רק כנגד הכוכבים.
- ד. וכע"ז כתב הרד"ק בישעיה (מ, כא) שרוב עובדי ע"ז בימי קדם עבדו פסל שהוא רק זכר לפסל או כח אחר, ואעפ"כ שכך נהגו רובם, עדיין לא מצינו בשום מקום שיש מושג של פסל הנעבד שאינו עבודה זרה.

וזה לשון הרד"ק:

הלא תדעו - אמר כנגד עובדי הפסל איך תוכלו לטעות בזה ולעבוד הפסל וכי הוא אדון העולם הלא תדעו מדעתכם מי הוא אדון העולם, ואם לא תדעו זה מדעתכם הלא תשמעו ממה שקוראים בספרים, ואם לא זה וזה, הלא הגיד מראש לכם, והיא הקבלה, לא שמעתם דרך קבלה שהיא מראש מימים קדמונים כי באלה השלש ידע האדם או יבין מעצמו או ילמד ממני שילמדוהו או ישמע מן המגידים דרך קבלה, וחזר ואמר הלא הבינותם מוסדות הארץ, כלומר אם יש לכם דעת להבין תוכלו להבין ממוסדות הארץ, ונאריך מעט בזה הענין ונאמר כי **העובדי הפסילים אינם חושבים שהאבן היא או העץ הוא או הזהב או הכסף ברא את העולם ושהוא אדון העולם לא יעלה על הדעת שיש סכל בעולם שיאמין זה**, אלא הפסילים נעשו מתחילה לשם כוכב מן הכוכבים או צורה מן הצורות העליונות, דמו העושים מתחילה שהם מורידים כח הכוכב ההוא על הצורה ההיא **ושעובד הצורה כאלו עובד את הכוכב, והכוכבים מנהיגים העולם התחתון**, אם כן ראוי לעבדם עד שנשתקע דבר זה בלבות בני אדם לעבוד את הצורות ולא נתנו לב למה שעשו בתחילה אלא חושבים שהצורה הזאת הנעשית מאבן או מעץ או משום דבר כיון שנעשית בצורה הזאת מטיבה ומריעה ואחרים בצורה אחרת, והנה הראשונים טעו בדעתם והאחרונים טעו מבלי דעת, ועל זה היו מוכיחים אותם הנביאים כמו שאמר ולא ישיב אל לבו וגומר, חציו שרפתי במו אש וגו', וכן אומר ממקומו לא ימיש, וכן אמר אף להם ולא יריחון וגו', נראה שהם היו חושבים כי הצורות ההם ייטיבו ויריעו והיו מקריבים להם ומנסכים ומקטירי להם ולא נתנו אל לבם שיש לעולם בורא והוא מנהיג העולם ומטיב לטובים ומריע לרעים אלא העולם הוא כמו שהוא היה ויהיה מאין בורא ומאין מנהיג כו"

והנה ברור שלדעת המון העם הפסלים הינם עבודה זרה, אבל גם לדעת הכמרים והחכמים שבהם שידעו שהצורות הם רק כנגד איזה דבר עליון כגון כוכב, מעולם לא מצינו שום קולא בהלכות ע"ז שצורה ששייכת לכוזר וכדומה אינה ע"ז, ואדרבה, מחמירים בהם עוד יותר.

ובאמת במסכת ע"ז מבואר שאין מצב בעולם שיש צלם שנעשה על ידי גוי, ואינו נחשב לעבודה זרה, דאמרינן התם במשנה (ע"ז מ:): שנחלקו רבי מאיר וחכמים האם כל הצלמים אסורים, כגון צלם שמצינו שיש מקום מסוים שעובדים אותו פעם בשנה, אבל בשאר מקומות אינו נעבד כלל, האם גוזרים גם על הצלם שבשאר מקומות? (וי"א שנחלקו באנדרטי של מלכים האם חיישינן שאגב חביבותא פלחי לה או לאו) לדעת ר"מ הצלם אסור בגלל שיש מקום שלפעמים (פעם בשנה) עובדים אותו, וגזרו שאר המקומות אטו אותו מקום, דרבי מאיר לשיטתו דחייש

..... ————— ————— ————— ————— —————

¹⁰³ וזה לשון הרמב"ם בהלכות ע"ז פרק א הלכה ב: "ואחר שארכו הימים עמדו בבני האדם נביאי שקר ואמרו שהאל צוה ואמר להם עבדו כוכב פלוני או כל הכוכבים והקריבו לו ונסכו לו כך וכך ובנו לו היכל ועשו צורתו כדי להשתחוות לו כל העם הנשים והקטנים ושאר עמי הארץ, ומודיע להם צורה שבדה מלבו ואומר זו היא צורת הכוכב פלוני שהודיעוהו בנבואתו, והתחילו על דרך זו לעשות צורות בהיכלות ותחת האילנות ובראשי ההרים ועל הגבעות ומתקבצין ומשתחוים להם ואומרים לכל העם שזו הצורה מטיבה ומריעה וראוי לעובדה וליראה ממנה, וכנהיגם אומרים להם שבעבודה זו תרבו ותצליחו ועשו כך ואל תעשו כך וכך, והתחילו כוזבים אחרים לעמוד ולומר שהכוכב עצמו או הגלגל או המלאך דבר עמהם ואמר להם עבדוני בכך וכך והודיע להם דרך עבודתו ועשו כך ואל תעשו כך, ופשט דבר זה בכל העולם לעבוד את הצורות בעבודות משונות זו מזו ולהקריב להם ולהשתחוות, וכיון שארכו הימים נשתכח השם הנכבד והנורא מפי כל היקום ומדעתם ולא הכירוהו ונמצאו כל עם הארץ הנשים והקטנים אינם יודעים אלא הצורה של עץ ושל אבן וההיכל של אבנים שנתחנכו מקטנותם להשתחוות לה ולעבדה ולהשבע בשמה, **והחכמים שהיו בהם כגון כהניהם וכיוצא בהן מדמין שאין שם אלוה אלא הכוכבים והגלגלים שנעשו הצורות האלו בגללם ולדמותן** אבל צור העולמים לא היה שום אדם שהיה מכירו ולא ידעו אלא יחידים בעולם כגון חנוך ומתושלח נח שם ועבר, ועל דרך זה היה העולם הולך ומתגלגל עד שנולד עמודו של עולם והוא אברהם אבינו".

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ו' - סוגים שונים של פסלים שנחשבים עבודה זרה, ודברי הראשונים על דת ההינדו

למיעוטא, משא"כ לדעת חכמים סתם צלמים שנמצאו במקום שאינם נעבדים מותרים, דלא חיישי למיעוטא, אם לא שיש בידם מקל או שאר סימנים של התנשאות, שאז תלינן שצלם זה נעבד.

ובמשנה הבאה (מא.), המשנה כתבה בסתמא ששברי צלמים הרי הם מותרים, והגמ' (מא:) מפרשת שסתם מתניתין רבי מאיר שסובר שסתם צלמים (גם במקום שאינם נעבדים) אסורים, ובכל זאת הוא סובר ששברי הצלמים מותרים, אמנם לפי חכמים שסתם צלם מותר (במקום שאינו נעבד), כל שכן שברי צלמים מותרים, מכיון שמעולם לא נאסרו.

והגמ' שם (מא:) דנה האם עבודה זרה שנשתברה מאיליה אסורה או מותרת, והגמרא מנסה להוכיח מזה שר"מ מתיר שברי צלמים על אף שסובר שהצלם עצמו אסור, אז הוא הדין לחכמים שאוסרים בעבודה זרה, יסברו שאם מצאו שברי ע"ז השברים מותרים.

וזה לשון הגמרא:

"לאו אמר ר' מאיר: צלמים אסורין, שברי צלמים מותרין? לרבנן עבודה זרה נמי, היא אסורה ושבריה מותרין, הכי השתא, התם אימר עבדום אימר לא עבדום, ואת"ל עבדום אימר בטלום, עבודה זרה ודאי עבודה, מי יימר דבטלה? הוי ספק וודאי, ואין ספק מוציא מידי ודאי"

והגמרא ממשיכה לשאול מכל מיני מקומות בש"ס שלכאורה כן רואים שיש מושג של ספק שמוציא מידי ודאי, והגמרא מתרצת את כל המקומות כל אחד לגופו.

אמנם בכל מהלך הסוגיא לא היה לגמ' שום צד לומר שגם בעבודה זרה יש ספק נוסף שאולי היא מותרת, וא"כ בעבודה זרה שנשתברה מאליה יש ספק נוסף אולי הגוי ביטלה, והוי ספק ספיקא.

כלומר, מבואר בגמרא שזולת צלמים שיש בהם ספק האם הם נעבדו או לא, בשאר הע"ז שלדעת החכמים שנאסרו (כגון שיש בידו צורה, שזה סימן שזה נעבד) אנו מחזיקים שהם וודאי אסורים, ואין בהם ספק כלל, וא"כ מספק שמא ביטלם הגוי אי אפשר להתיר אותם.

ואם נימא שיש מציאות של צורה שעבדו אותה אלא שהיא כנגד משהו אחר או כנגד דבר דמיוני וכדומה, ולכן הצורה לא נאסרת, אז לכאורה גם בצורה שוודאי נעבדה עדיין יש לנו עוד ספק, שמא הגם שהגוי עבד את הצורה עדיין לא נאסרה, כי שמא הצורה היא רק לזכר איזה פסל יותר גדול או לזכר דבר דמיוני וכדומה.

אלא מבואר מהגמרא שאין שום צד כזה, הגם שמבואר בעוד מקומות כנ"ל ששפיר היו צורות בזמן חז"ל שהם היו רק 'זכר' לעיקר הצלם שנמצאת במקום אחר. וע"כ כל צורה שנעבדת גם אם היא לזכרון לע"ז אחר דינה כדין עבודה זרה ממש.

ה. כן מפורש בדברי הרמב"ן (שמות כ, ג) שפסל שנעשה כצורה ודמות כנגד איזה דבר הוא הוא עיקר העבודה זרה שהיתה נפוצה כבר בדורות הקדמונים. וזה לשונו:

"והמין השני בע"ז, שחזרו לעבוד לצבא השמים הנראה, מהם עובדי השמש או הירח, ומהם למזל מן המזלות, כי כל אחת מן האומות ידעה כח המזל בה כפי משטרו על הארץ שלהם, וחשבו כי בעבודתם יגבר המזל ויועיל להם, כענין שכתוב (ירמיה ח ב) ושטחום לשמש ולירח ולכל צבא השמים אשר אהבום ואשר עבדום ואשר הלכו אחריהם ואשר דרשום ואשר השתחוו להם, וכמו שנאמר בתורה באיסור של ע"ז (דברים ד יט) ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים כל צבא השמים, ונדחת והשתחווית להם ועבדתם אשר חלק ה' אלקיך אותם לכל העמים תחת כל השמים. יאמר, כי בעבור שחלק השם אותם לכל העמים ונתן לכל עם כוכב ומזל לא תהיה נדח אחריהם לעבדם, ואלה האנשים הם שהחלו לעשות הצורות הרבות בפסילים והאשרים והחמנים, כי היו עושים צורות מזלם בשעות אשר להם הכח כפי מעלתם, והיו נותנים בעם, כפי מחשבתם (פי' זה הטעות שלהם, אבל לא שזה באמת הועיל), כח והצלחה."

ולכן גם פסל שהוא לזכר של הכוכבים או של אליל אחר ברור שהוא עיקר עבודה זרה בלי שום פקפוק כלל.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ו' - סוגים שונים של פסלים שנחשבים עבודה זרה, ודברי הראשונים על דת ההינדו

ו. ולכשתמצא תראה שדבר זה מפורש בתורה - ולא צריך עוד שום אריכות, ומקרא מלא דיבר הכתוב בהרבה מקומות, שלא לעשות פסל של כל "תמונה אשר בשמים", זאת אומרת הפסל נעשה כנגד אותה צורה אשר בשמים, ופשוט הוא.

ב) פסל שהוא מזכיר את הקב"ה

א. גם יותר מזה מצינו, שאפילו פסל שהוא רק סמל לבורא עולם נחשב כפסל של עבודה זרה.

בסנהדרין נו: הגמרא מונה את ז' מצוות בני נח, ואחד מהם היא עבודה זרה. והגמרא שם מביאה מקור לכך שגוי מצווה על עבודה זרה. ורוב המצוות של בני נח נלמדים מהפסוק (בראשית ב טז) "ויצו ה' אלקים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכל תאכל" וזה לשון הגמרא:

"כי אתא רבי יצחק תני איפכא 'ויצו' - זו עבודה זרה, 'אלהים' - זו דינין. בשלמא אלהים זו דינין, דכתיב 'ונקרב בעל הבית אל האלהים', אלא ויצו זו עבודה זרה מאי משמע, רב חסדא ורב יצחק בר אבדימי, חד אמר 'סרו מהר מן הדרך אשר צויתים עשו להם עגל מסכה' וחד אמר 'עשוק אפרים רצוץ משפט, כי הואיל הלך אחרי צו' (רש"י - מפני שנתרצה ללכת אחרי צווי של נביאי הבעל).

מאי בינייהו, איכא בינייהו נכרי שעשה עבודה זרה ולא השתחוה לה, למאן דאמר 'עשו' משעת עשייה מיחייב, למאן דאמר 'כי הואיל הלך' עד דאזיל בתרה ופלא לה".

ומבואר בגמ' שיש שתי שיטות מהיכן לומדים שהנכרי מצווה על עבודה זרה, או שזה נלמד מהפסוק שכתוב בעגל "עשו להם עגל מסכה" ואם לומדים משם לומדים שהגוי מצווה ונהרג אפילו אם עשה עבודה זרה ולא השתחוה לה, או שלומדים מהפסוק "הואיל הלך אחרי צו", ומשם נלמד רק על עובד ע"ז שחייב, ואין מכאן לימוד לחייב אדם שעושה עבודה זרה כשעדיין לא עבד אותה.

ומדברי הגמרא שביארה שיש נפק"מ בין השיטות, וכן מהמשך דברי הגמ' שם, מבואר שאין כאן רק שאלה של "משמעות דורשין איכא בינייהו", אלא יש כאן גזירה שווה גמורה, עד כדי שיש נפק"מ לדינא. וכן הוכיח הערוך לנר שם בהרחבה¹⁰⁴.

נמצא איפוא שמבואר בגמרא שהדין שהנכרי מצווה על עבודה זרה לחד מאן דאמר זה נלמד מהפסוק "סרו מהר מן הדרך אשר צויתים" כלומר מחטא העגל, והנפק"מ היחידה בין הלימודים שהגמ' העלתה הוא רק האם הנכרי חייב מיתה כבר משעת עשייה או רק משעת עבודה, אבל הא מיהא ברור שסוג העבודה זרה שעשו בחטא העגל הוא סוג עבודה זרה שהנכרי נהרג על עבודתו לכו"ע.

¹⁰⁴ ערוך לנר מסכת סנהדרין דף נו עמוד ב:

"בגמרא מאי בינייהו. הרמ"א בתשובה (סי' ט') הקשה למה לא מקשה גם אפלוגתא דר' יוחנן ור' יצחק מאי בינייהו אי ילפינן ע"ז מויצאו ודינים מאלהים או איפכא והוכיח מזה דין חדש ע"ש. ולפענ"ד י"ל דאפלוגתא קמייתא ל"ק מאי בינייהו ד"ל משמעות דורשין איכא בינייהו דזה דריש לישנא דקרא הכי וזה הכי כדאשכחן כה"ג בכמה דוכתי בש"ס אבל אהא דרב חסדא ור' יצחק פריך דע"כ צ"ל דאיכא נפקותא לדינא בין ב' הדרשות דאל"כ למה מייתי החד דאמר סרו מהר קרא דנביאים ולא קרא דתורה דעדיף בכ"מ וכה"ג הקשו גם התוס' ביומא (כו א ד"ה יהודה) ע"ש אע"כ דאיכא נפקותא לדינא בין ב' הדרשות והוא קבל הדין כמשמעות קרא דנביאים ולכן הביא אותו קרא והיינו דפריך מאי בינייהו. וכן נלענ"ד דלפי תירוץ רמ"א בתשובה אכתי יקשה דעכ"פ ה"ל להש"ס להזכיר גם נפקותא בפלוגתא דר' ורבי יצחק כמו דמזכיר בפלוגתא רב חסדא ור"י."

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ו' - סוגים שונים של פסלים שנחשבים עבודה זרה, ודברי הראשונים על דת ההינדו

וכן ניתן ללמוד מהכלל הגדול שבע"ז כל דבר שהישראל נהרג עליו - הנכרי גם מוזהר עליו, ומכיון שנהרגו ישראל על מעשה העגל, פשוט וברור שהנכרי מוזהר עליו, כדברי הגמ' (סנהדרין נז). "ואמר ר"נ בר יצחק אזהרה שלהן זו היא מיתתן", וא"כ צריכים אנו לברר מהי הע"ז שהיתה בחטא העגל.

ב. ומהי באמת הע"ז שהיתה בחטא העגל -

והנה הראשונים האריכו במהות חטא העגל, ונעתיק את דברי רבי סעדיה גאון (מתוך פירוש רבינו סעדיה גאון על התורה, שמות עמ' קצב, מוסד הרב קוק), ואמנם מחמת רוב האריכות נעתיק רק את החלק הנוגע לענינינו, אם כי רס"ג מאריך שם בהרחבה גדולה, ואת המשך דבריו הבאנו בהערה:

"ובדומה להליכות אלו נתאמת לי שההודים, ועובדי אלילים זולתם, אומרים שאינם עובדים לאבן עצמה ולא לעץ גופו, אבל הם עובדים לבורא שמים וארץ, ואין צורה זו לדעתם אלא אות לכך. כשהם רואים אותה נתברר להם עוזו גדולתו וגבורתו והם עובדים אותו. ואותה צורה שמצאוה ראויה לעניין זה לדעתם הבורא משרה עליה מאורו, ובאמצעותה הוא עושה להם אותות ומופתים. וכשלעצמה אינה צורה אלא היא צורה של אות שאחד מהם התאימה לעניין זה. כי האור שוכן עליה והאותות נעשים באמצעותה. והפסל שמעמיד אותו המלך הוא בעיניהם הנכבד שבפסילים כיון שיש עליו הסכמה כללית. ויש להם אנשים העוסקים בדברי עיון, נושאים ונותנים בעניינים דקים אלו ומעלים ראיות.

וכשנתאמתו לי הליכות אלו גם כן, אמרתי לא מן המוכחש שמקצת מן הראשונים - שלשת אלפי איש [שעבדו לעגל] הן יותר הן פחות, דגלו באמונת העמים שאמרו כדברים האלה. ולדעתם היתה השראת השכינה אמת ואורו יתברך נאצל על משה ובו היה עושה את האותות. וכשנפקד מהם משה, נתכוונו לפי סברתם לעשות להם פסל במקומו ישרה עליו האור וינהיג אותם. יש מהם שאמרו "עשה לנו אלהים" ולא יהיה הפסל במקום משה אלא בדרך זו"¹⁰⁵.

¹⁰⁵ והמשיך בזה"ל:

"ואחר זה אומר: וממה שמעיד כי האומות היו סבורים שהאליל דומה לרבון העולמים, דברי האל 'ואל מי תדמיון אל ומה דמות תערכו לו, הפסל נסך חרש וגו' ואמרו גם כן 'ואל מי תדמיוני ואשור יאמר קדוש' ואמרו 'למי תדמיוני ותשוו, ותמשילוני ונדמה, הזלים זהב מכיס'. והיו סבורים כי הם מועילים להם ומסייעים בידם, כאמרו (דהי"ב כח כג) 'כי אלהי מלכי ארם הם מעזרים אותם', ושהם מזיקים להם אם הם נשבעים בהם ומכזבים, והיו אומרים (מלכים א יב ב) 'כה יעשו אלהים וכה יוסיפון'. וכי האומר המושלם לא ישרה בתוכם אלא אם כן יתקינו אותו צאן מרעיתם על דעת מנהיגם עמם, כאמרו (הושע ח ו) 'כי מישראל והוא חרש, עשהו ולא אלהים הוא', וכוונתו באמרו והוא למלך. ובהסכמה כללית שורה עליו האור. והזכרת המלך באותו ענין לפי שבפתיחת הדיבור להם אמר (שם ח ד) 'הם המליכו ולא ממני'. ומסיבה זו ביקשו העם מאהרן שיעשה להם אלהים, מחמת שאילו אפשר היה להם לעשותו לעצמם לא היו נצרכים לאהרן. ומה שמעיד על סברתם כי כשיש הסכמה כללית ונעשה האליל ישכון עליו האור, דברי המקרא (חבקוק ב יט) 'הוי אומר לעץ הקיצה כו' וה' בהיכל קדשו הס מפניו כל הארץ'. וכן נקבע להם שדעת מנהיגם תסכים עמם, כדי שלא יתקין כל אחד אליל ויפוצו לכל רוח. והיו סבורים שאותו האור מחמת שהוא קשור בגוף, פעמים שתשיגנו השינה והסחת הדעת והליכה בדרך ופנייה לצורך כלשהו כדי להשיגנו, וכיצא בזה. ועל זה אמר להם אליהו (מלכים א יח כז) 'קראו בקול גדול כי אלהים הוא, כי שיח וכי שיג לו וכי דרך לו אולי ישן הוא ויקץ'. ועניין שיח שלו עם אור כמוהו, ועניין שיג, צורך שיחפוך בו וישיגנו, כאמרו (הושע ב א) 'ורדפה את מאהביה ולא תשיג אותם, ובקשתם ולא תצמא'. ועניין דרך - דרך לפי הפשט, וישן - שינה לפי פשוטו. ואלמלא שמצבים אלה היו מקובלים באמונתם לא היו מקבלים אותם מאליהו. והיו סבורים גם כן שאם יזעקו ויפצעו גופן ובשרם יניח אלילים עסקיו ויבוא אליהם, כאמרו (מלכים א יח כח) 'ויקראו בקול גדול ויתגודדו כמשפטם בחרבות וברמחים עד שפך דם עליהם'. ולא עשה זאת אליהו אלא כדי לבטל אמתלה שלהם, וזה משום שקבעו לפי אמונתם כי אלוה בעל חושים פעמים שמטרידות אותן טרודות. והם יודעים שהוא מתכוון למלא את הצרכים, אך תולים זאת בטירדה, אלא שאין להם מנוס מלעשות לכך תיקון, והם אומרים שהתיקון הוא על ידי התגודדות ושפיכת דם למען יכבד הדבר ולא יעשה אותו אדם. ואז תישאר האמתלה באיחור מילוי הצורך במקומו".

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ו' - סוגים שונים של פסלים שנחשבים עבודה זרה, ודברי הראשונים על דת ההינדו

ומבואר מכל זה שאפילו צורה שנעשתה בכוונה לעבוד את השי"ת, גם היא עיקר הע"ז, ועיין שם שהרס"ג האריך שכך היא עיקר עבודת ע"ז שהיתה מצויה בזמן התנ"ך.

ג. וכעין זה כתב הרמב"ם שעיקר עבודת עבודה זרה היא עשיית אמצעי בין הבורא לעובד, שמאמינים שע"י שיכבדו את הכוכבים והמזלות וכדומה חושבים שבזה הם עובדים את הבורא עצמו מאחר שרצונו שיכבדו אותם. וזה לשונו (פרק א' הלכה א' מהלכות עבודה זרה):

"בימי אנוש טעו בני האדם טעות גדול ונבערה עצת חכמי אותו הדור, ואנוש עצמו מן הטועים היה, וזו היתה טעותם, אמרו הואיל והאלקים ברא כוכבים אלו וגלגלים להנהיג את העולם ונתנם במרום וחלק להם כבוד והם שמשים המשמשים לפניו ראויין הם לשבחם ולפארם ולחלוק להם כבוד, וזהו רצון האל ברוך הוא לגדל ולכבד מי שגדלו וכבדו, כמו שהמלך רוצה לכבד העומדים לפניו וזהו כבודו של מלך, כיון שעלה דבר זה על לבם התחילו לבנות לכוכבים היכלות ולהקריב להן קרבנות ולשבחם ולפארם בדברים ולהשתחוות למולם כדי להשיג רצון הבורא בדעתם הרעה, וזה היה עיקר עבודה זרה, וכך היו אומרים עובדיה היודעים עיקרה, לא שהן אומרים שאין שם אלוה אלא כוכב זה, הוא שירמיהו אומר מי לא ייראך מלך הגוים כי לך יאתה כי בכל חכמי הגוים ובכל מלכותם מאין כמוך ובאחת יבערו ויכסלו מוסר הבלים עץ הוא, כלומר הכל יודעים שאתה הוא לבדך אבל טעותם וכסילותם שמדמים שזה ההבל רצונך הוא".

ד. וכעין זה מבואר בעוד כמה מקומות שיסוד ע"ז היה לעשות אמצעי בינם לבין הבורא, עי' אברבנאל שופטים פרק ח', וזה לשונו:

"ויהי כאשר מת גדעון וגו'. זכר שאחרי מות גדעון מיד שבו ישראל ויזנו אחרי הבעלים וישימו להם בעל ברית לאלהים, וכתב רש"י ז"ל שכך היה שם אותו בעל. ואחשוב שישראל זנו אחרי הבעלים אבל לא עזבו את ה' כי היו עובדים את האל ית' וג"כ את הבעל, לחשבם היותו אמצעי בינם ובין השי"ת להורדת השפע והרוחניות, ולזה אמר וישימו להם בעל ברית לאלהים, ר"ל ששמו להם בעל אחד שהיה אצלם ברית לו עם האלהים, לפי שהיו המה עובדים את האלהים ועובדים אותו הבעל, כאלו היו האל יתברך והבעל שניהם חברים שותפים באלהות ואוהבים בעלי ברית".

ה. וגם זה מבואר בפסוקים עצמם, כדכתיב (דברים ד טו) "ונשמרתם מאד לנפשתיכם כי לא ראיתם כל תמונה ביום דבר ה' אליכם בחרב מתוך האש, פן תשחיתון ועשיתם לכם פסל תמונת כל סמל תבנית זכר או נקבה", זאת אומרת שהתורה מזהירה שלא לעשות פסל שמסמל או מזכיר את ההנהגה העליונה כי לא ראינו שום תמונה כששמענו את דבר ה' בהר סיני. הנה הפסוק לא מזהיר על טעות שמא ייחסו את מעמד הר סיני לאיזה נברא, אלא בפסוק מבואר שלא לעשות פסל תמונת כל סמל כי לא ראינו תמונה כשה' דיבר עימנו, והיינו שהפסוק מזהיר אותנו שלא לעשות שום תמונה לזכר הנהגה העליונה מאחר שבמעמד הר סיני כשהקב"ה דיבר עימנו לא ראינו למעלה שום דמות או צורה, זאת אומרת שהתורה מזהירה שלא לעשות פסל אפילו שהוא בשביל להזכיר את השי"ת והוא רק בגדר אמצעי בין האדם לה', והאמצעי הזה הוא הע"ז שהתורה מזהירה ממנו.

ג) זיכרון לנעבד שאינו נברא אמיתי

א. אחר שנתברר שכל המושג פסל הוא זיכרון של פסל אחר גדול יותר, או של איזה כח עליון, נותר לנו לדון האם פסל שהוא זיכרון של דבר דמיוני שאינו נברא אמיתי, האם גם הוא נחשב פסל, או שמא הפסל שאסרה תורה הוא דווקא פסל שהוא זיכרון של איזה נברא או כח עליון הקיים במציאות.

הנה התורה כתבה רשימה של דברים שנכללים בכלל פסל, והיא כללה כמעט כל דבר אפשרי:

דברים ה, ח-ט

"לא תעשה לך פסל כל תמונה אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת ואשר במים מתחת לארץ: לא תשתחוה להם ולא תעבדם כי אנכי ה' אלקיך אל קנא פקד עון אבות על בנים ועל שלשים ועל רבעים לשנאי"

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ו' - סוגים שונים של פסלים שנחשבים עבודה זרה, ודברי הראשונים על דת ההינדו

דברים ד, טז-יט

"פן תשחתון ועשיתם לכם פסל תמונת כל סמל תבנית זכר או נקבה: תבנית כל בהמה אשר בארץ תבנית כל צפור כנף אשר תעוף בשמים: תבנית כל רמש באדמה תבנית כל דגה אשר במים מתחת לארץ: ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים כל צבא השמים ונדחת והשתחית להם ועבדתם אשר חלק ה' אלקיך אתם לכל העמים תחת כל השמים"

ב. ואם לא די ברשימה הזו, הרי שבמכילתא מפורש שהתורה מרבה את כל סוגי הפסל וכל תמונה שבעולם, וזה לשונו:

מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי פרק כ

"פסל אין לי אלא פסל, כשהוא אומר כל תמונה לרבות חמה ולבנה כוכבים ומזלות. אשר בשמים לרבות שמים עצמם. ממעל לרבות מלאכי שרת ואשר בארץ לרבות הרים וגבעות נחשים ועקרבים. מתחת לרבות את התהומות. ואשר במים לרבות את חיות הים ואת הדולפנין. מתחת לרבות את השלשולין. לארץ לרבות ארץ עצמה. כשהוא אומר כל תמונה - לא בדמותן ולא בדמות בבואה שלהן ולא בדמות חיות רעות ולא בדמות חיות שלמעלה. אם סופינו לרבות כולן מה ת"ל פסל, אלא אם אתה עושה כן נמצאת פוסל עולם ממני והריני פוסל עולם ממך."

מכילתא דרבי ישמעאל יתרו - פרשה ו

רבי אליעזר אומר, אלהים אחרים, שהם מחדשים להם אלהות בכל יום. הא כיצד, היה לו של זהב ונצרך לו, עשאו של כסף; [היה לו של כסף] ונצרך לו, עשאו של נחשת; היה לו של נחשת ונצרך לו, עשאו של ברזל או מעופרת, וכן הוא אומר חדשים מקרוב באו. רבי יצחק אומר, אלו נפרט להם כל שם עבודה זרה, לא היה מספיק להם כל העורות שבעולם.

לא תעשה לך פסל. יכול לא יעשה לו גלופה, אבל יעשה לו אטומה, תלמוד לומר וכל תמונה. לא יעשה לו אטומה, אבל יטע לו מטע, תלמוד לומר לא תטע לך אשרה. לא יטע לו מטע, אבל יעשה לו של עץ, תלמוד לומר כל עץ. לא יעשה לו של עץ, אבל יעשה לו של אבן, תלמוד לומר ואבן משכית. לא יעשה לו של אבן, אבל יעשה לו של כסף, תלמוד לומר אלהי כסף. לא יעשה לו של כסף אבל יעשה לו של זהב, תלמוד לומר ואלהי זהב. לא יעשה לו של זהב, אבל יעשה לו של נחשת של בדיל של עופרת, תלמוד לומר ואלהי מסכה לא תעשו. לא יעשה לו דמות כל אלה, אבל יעשה לו דמות כל סמל, תלמוד לומר פן תשחתון ועשיתם לכם פסל תמונת כל סמל. לא יעשה לו דמות כל סמל, אבל יעשה לו דמות בהמה חיה ועוף, תלמוד לומר תבנית כל בהמה אשר בארץ תבנית כל צפור כנף. לא יעשה לו דמות כל אלה, אבל יעשה לו דמות דגים וחגבים שקצים ורמשים, תלמוד לומר תבנית כל רמש באדמה תבנית כל דגה אשר במים. לא יעשה לו דמות כל אלה, אבל יעשה לו דמות חמה ולבנה כוכבים ומזלות, תלמוד לומר ופן תשא עיניך השמימה וגו'. לא יעשה לו דמות כל אלה, אבל יעשה לו דמות מלאכים כרובים ואופנים וחשמלים, תלמוד לומר אשר בשמים. אי אשר בשמים, יכול דמות חמה ולבנה וכוכבים ומזלות, תלמוד לומר ממעל - לא דמות מלאכים, לא דמות כרובים, לא דמות אופנים. לא יעשה לו דמות כל אלה, אבל יעשה לו דמות תהום וחסך ואפלה, תלמוד לומר ואשר מתחת לארץ. ואשר במים מתחת לארץ, להביא את הבוביא, דברי רבי עקיבא, ויש אומרים להביא את השברירים. כל כך רדף הכתוב אחר יצר הרע, שלא ליתן לו מקום למצוא לו אמתלת היתר.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ו' - סוגים שונים של פסלים שנחשבים עבודה זרה, ודברי הראשונים על דת ההינדו

עד כאן דברי המכילתא, ומפורש שלא רק פסל של דבר מסוים נאסר, אלא אפילו "דמות כל סמל" אסורה.¹⁰⁶

וכן יש להוכיח מכל עבודה זרה של היוונים, שידוע שהיו להם 13 אלילים (אכן יש אחד או שתיים שהיו גם כנגד איזה כוכב, אבל היו מהם שהם בדו מליבם לגמרי), שכל אחד סימל איזה כח אחר, ובחז"ל מבואר בהרבה מקומות שדינם כצלם וע"ז, הגם שלא נעשו לזכר איזה דבר אמיתי.

העולה מכל הנ"ל שצורה שעושים לזכרון איזה דבר, אין זה סיבה שאין לו דין פסל, אלא ברור שיש לו דין פסל כל כמה שעובדים אותו, ועובדים היינו אפילו השתחוואה בעלמא, הגם שכל היסוד של אותה הצורה הוא שהוא זיכרון לדבר שלא קיים.

ובאמת מוכח כן מכל פרטי פרק 'כל הצלמים', כי בכל הפרק ישנה הנחה שכל צלם הנמצא אל הגויים, ויש איזה צד שהוא נעבד הרי הוא אסור, ומעולם אין לנו עוד צד שמא הוא רק לזכרון של דבר בדוי וכדומה.

ד) עובד לנפש של אדם שמת

בעובד לנפש של מת כגון העובדים לתלוי (יש"ו הנוצרי ימ"ש), ועושים לו זיכרון בשתי וערב, מפורש בבית יוסף בסוף סי' קמא שאם משתחוים לשתי וערב הווה עבודה זרה, וכתב בזה"ל:

"והמרדכי כתב בריש פרק כל הצלמים (לפנינו ליתא במרדכי, וכנראה מהשמטת הצנזורה) וכן שתי וערב שהשתחוו לו לזכרון התלוי (יש"ו), אבל מה שתולין שתי וערב בצואר לזכרון שבאו מטעותן לא מחמרין, כך מצאתי בראבי"ה (סי' אלף נא) "עכ"ל.

והדברים מובאים להלכה בדברי הרמ"א סי' קמא סעי' א', בזה"ל:

"צורות שמשתחוים להם, דינם כדין הצלם ואסורים בלא ביטול. אבל אותן שתולין בצואר לזכרון, לא מקרי צלם, ומותר" עכ"ל.

וכתב על זה הש"ך בס"ק ו':

"אבל אותן שתולין בצואר כו'. היינו בידוע שלא השתחוה לו (ואתא לאשמועינן דלא תימא כיון שתולין אותו בצואר מיד נאסר) הא לאו הכי לא גרע מאם מצא כלים שעליהם צורת עבודה זרה דהכלים אסורים אם הם מכובדים דכיון שדרך לעבוד אותה הצורה חיישינן שמא נעבדו הכלים כדלקמן סעיף ג', והכי נמי איכא למיחש להכי ובעבודה זרה עצמה אין לחלק בין מכובד לבזוי דדווקא בכלים אמרי' דעל המבזים ודאי לנוי-הכלי נעשו, מה שאין כן הכא".

ואמנם החזו"א כנראה הסתפק בזה¹⁰⁷, והשאיר את זה בצ"ע, אמנם המדקדק בדבריו יראה שאין הספק אם עבודה לפסל זה שמזכיר נפש הנברא הוי עבודת עבודה זרה ממש או הוי רק מינות, אלא ברור לו שהוי עבודה לע"ז, רק

106 עי' ביאור הגר"א יו"ד סי' קמא ס"ק ל"א שדחה את הראיה שהביאו ממכילתא זה לגבי האיסור לעשות דמות חיה (לא ע"מ לעובדה) וכתב שכל דברי המכילתא היא רק לגבי האיסור לעובדה - כלומר שניתן להביא ראיה מתוך מכילתא זו.

¹⁰⁷ וזה לשון החזו"א (יו"ד סב כב):

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ו' - סוגים שונים של פסלים שנחשבים עבודה זרה, ודברי הראשונים על דת ההינדו

הסתפק מה הדין של הצורה שמזכירה את העבודה זרה, האם הצורה דינה כפסל ואסור בהנאה או כמשמשי ע"ז בלבד (לכאורה הנפק"מ אם יש ביטול ע"י מכירה), אבל וודאי העובד לאותו דבר הרי הוא עובד ע"ז וחייב מיתה והחפץ שהוקרב נעשה תקרובת.

ולעצם הדין של השתי וערב, למעשה הדבר מבואר כל צרכו בדברי הראשונים שלא כתבו שכדי שהצורה תקרא "פסל" צריך שהמת ישפיע על אותה התמונה, אלא לדעתם מספיק שיש השתחוואה או שום כבוד שנותנים לצורה או לתמונה שזה עושה את הצורה לעבודה זרה ממש.

ה) עבודה לדבר שאינו נברא אמיתי

והנה אם אחד יחליט לבדות בליבו שיש איזה כח שאינו נברא אמיתי, ויעבוד את אותו הכח שבדה מליבו, ולא עשה פסל לאותו כח בשביל לעבדו, אלא רק הכל בליבו, כתב על זה החזו"א (יו"ד סב כא) שהרי הוא מינות ואינו בגדר עבודה זרה כיון שאין פה חפצא¹⁰⁸. ודברי החזו"א מחודשים, דמה ענין מינות לכאן, הלא מינות הוא שיבוש בדעות בלבד בלי שום עבודה, וזה שייך במי שטועה שיש לקב"ה גוף, או שבדעותיו המשובשות הוא מצמצם כוחו של בורא עולם וכדומה. אבל מה ענין מינות לאחד שבפועל עושה עבודה למשהו אפי' מדומיין.

וכן מצווה לישב דבריו עם דברי הרמב"ם במורה נבוכים (חלק ג פרק מו), שכתב בזה"ל:

..... —————

"מיהו בעובד לנפש של נברא, אף שכבר אבדה יש בה מושם כוכבים ומזלות, כמו לנפש נכרתה, שהרי עדיין היא קיימת למשפט, ותמונה שעושין לזכרונה ועובדין לה, על הכוונה שזהו עבודת הכו"מ ורצון יראתם, צ"ע אי הוי כעכו"מ עצמה, או כמשמשי, ומיהו אם הכונה למשפיע על התמונה הזאת שפע וכו', ודאי הוא עכו"מ עצמה, וצ"ע."

והנה ברור שהחזו"א דובר על הנוצרים, והתחיל בזה שהוא עובד לנפש של נברא והוי עובד ע"ז, כיון שהנפש קיימת למשפט, וכל הספק של החזו"א אינו אלא מה דין התמונה עצמה, על הצד שאינם מאמינים שאותו האיש משפיע על התמונה שפע וכו':

צד א': מאחר שהתמונה היא זכר לאותו האיש, אולי דינה רק כמשמשי, כלומר שהגוי משתמשין בה להזכיר להם לעבוד את הע"ז, ואינה כעבודה זרה בעצמה,

צד ב': שהיא ע"ז בעצמה כיון שבמציאות עובד בפניה, למרות שכוונתו לע"ז המקורית. אבל אם מאמינים שאותו האיש משפיע שפע וכו' על התמונה, פשוט לחזו"א שהתמונה היא ע"ז גמורה אפילו שכוונתם לעבוד את הע"ז המקורית.

ויש שכתבו שכוונת החזו"א לומר שכל הצד לאסור את הנצרות מדין ע"ז הוא רק מטעם שהנפש קיימת למשפט, ומוכיחים מכך שעצם זה שעשו לאותו האיש פסלים, זה לא מספיק להחשיב את הנצרות כעבודה זרה אילו הוא עצמו לא היה נחשב ע"ז (כגון אם נפשו לא היתה קיימת למשפט), ולכן טענו שעל הצד שעבודה לדמיונות (עי' להלן בזה) אינה בגדר עבודה לע"ז, אז גם אם עושים פסלים לאותן דמיונות, עדיין אין זה עבודה לע"ז.

אבל דבר זה לא מוכרח בכלל בדברי החזו"א, שהרי הוא לא התייחס מה יהיה הדין כשעובדים לדמיון באמצעות פסל האם הוא עובד ע"ז והאם זה עושה תקרובת, רק קבע עובדא שהנצרות הוי ע"ז (דבר שמוסכם ע"י כל הראשונים והפוסקים) כי עובדים לאותו האיש, ואח"כ עבר החזו"א לדון מה הדין של הנאה מהצלמים, האם דינם כמשמשי או כע"ז עצמה, אבל אין שום הכרח מדבריו שאילו עבדו לדמיון במקום אותו האיש, גם הצלמים יהיו מותרים, והעובד אינו נקרא עובד ע"ז ולא עושה תקרובת.

ואמנם ידועים שיש דברים מיוחסים להגאון רבי דב לנדא שליט"א בסוגיא זו, ועי' בהרחבה בקונטרס "ואתם הדבקים" סי' א' שפלפל בזה טובא, מכל מקום נציין דבר אחד ששמענו מהגרד"ל שליט"א, שמעולם הוא לא הורה להלכה למעשה ע"פ דבריו, אלא רק אמר את זה לפלפול, והקפיד מאוד שמת"יחסים השמועה אליו כאילו הוא הורה כן למעשה.

¹⁰⁸. וזה לשון החזו"א שם: "ובעובד כו"מ נראה דדוקא בעובד נברא באמת, אבל אם צייר בנפשו, כח נברא כזב ועובדו, אינו אלא מינות, ואינו חייב על עבודתו, וכמו כן במאמין בכח נבדל זולת הבורא ית' ועובדו, הוי מין, ולא עובד כו"מ, וזה נכלל בדברי הר"מ בה' תשובה, שהמייחס תמונה הוא מין, ולא כעובד."

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ו' - סוגים שונים של פסלים שנחשבים עבודה זרה, ודברי הראשונים על דת ההינדו

ודע שזמן זאת האמונה היה קרוב לימי משה רבינו, והיו בני אדם נמשכים אחריה מאד וניסתיים בה, תמצא זה כתוב בשירת האזינו, 'יזבחו לשדים לא אלוה', וכבר בארו החכמים ענין אמרו 'לא אלוה', אמרו שהם לא פסקו מעבודת דברים נמצאים, עד שעבדו דמיונות, לשון ספרי לא דין שהם עובדים חמה ולבנה כוכבים ומזלות, אלא שעבדו בבואה שלהם, ובבואה הוא שם הצל.

הנה הרמב"ם כותב מפורש שעבודה לשדים הרי הוא עבודה לדמיונות. ואף על פי כן, מפורש בגמרא בריש כריתות ג, וכן נפסק להלכה בשו"ע יו"ד סי' קע"ט, סעי' כ"ג, שהמקטיר לשד הוא ע"ז.

וכן כתב הרמב"ם בסה"מ ל"ת ה' בזה"ל:

"וכבר נכפלה אזהרה זו רוצה לומר איסור עבודתם באחד מאלו הארבעה מינין ואפילו שלא כדרכה והוא אמרו יתעלה ולא יזבחו עוד את זבחייהם לשעירים ולשון ספרא אין שעירים אלא שדים..."

וידוע שיטת הרמב"ם על השדים שהם בכלל לא קיימים¹⁰⁹, ואעפ"כ המקטיר לשד הוא עבודה זרה.

ו) מהות איסור עבודה לאליל

וגם דברי החזו"א צריכים תלמוד בטעם הדבר שכן מהות איסור עבודה לע"ז הוא עצם העבודה לאחר במקום עבודה לה' ישירות, א"כ מאי שנא אם הוא עובד דבר קיים או דמיוני.

וראיתי אחד שכתב לבאר את דברי החזו"א שהפשטות הוא - "כי יסוד איסור 'לא יהיה לך' הוא שלא לתת כבוד לנברא" עכ"ל, ורצונו לומר שאפילו אם הוא עובד לאיזה פסל אלא שהפסל הוא נגד איזה כח שלא קיים במציאות, הוא לא נותן כבוד לנברא כי זה רק דמיונות ואינו נקרא עובד ע"ז. וכנראה הוא מבין שיסוד איסור עבודה זרה כאלו הקב"ה מקנא רק בעבודה זרה שכביכול מתחרה אליו, ולכן הוא מקנא רק בעבודה זרה שבאמת קיימת, מה שאין כן בדבר שבדה מליבו אין על זה קנאה.

ורחמנא ליצלן מהאי דעתא, אלא מהות איסור עבודה לע"ז הוא עצם העבודה לכח אחר חוץ מהבורא (גם אם כוונתו לעבוד את ה' בכך), וקורא אני עליו את דברי המכילתא (מכילתא דרבי ישמעאל יתרו פרשה ו), וז"ל:

"שאל פלוסופוס אחד את רבן גמליאל, כתיב בתורתכם, כי אנכי ה' אלקיך אל קנא, וכי יש כח בעבודה זרה להתקנאות בה; גבור מתקנא בגבור, חכם מתקנא בחכם, עשיר מתקנא בעשיר, אלא יש כח בעבודה זרה להתקנאות בה. אמר לו, אלו אדם קורא לכלבו בשם אביו, וכשהוא נודר, נודר בחיי כלב זה, במי האב מתקנא, בן או בכלב."

כלומר הפלוסופוס רצה להוכיח שיש כח לעבודה זרה מזה שהקב"ה מקנא בעבודה זרה, וכלום שייך קנאה בדבר שאין בו מה לקנאות. וענה לו רבן גמליאל שלא היא, והקנאה בעבודה זרה אינו בגלל החפץ הנעבד, אלא בגלל שבני

¹⁰⁹. בענין זה שהרמב"ם פקפק במציאות השדים, לכאורה מצינו בזה כמה מקורות, אבל מכיון שיש ששאלו מנין זאת, אז מבלי להאריך בכל המקורות, נציין שגם הגר"א כתב להדיא שלדעת הרמב"ם באמת אין מציאות של שדים.

איתא בשו"ע (יו"ד קע"ט ו') "מי שנשכו עקרב מותר ללחוש עליו, ואפילו בשבת, ואף על פי שאין הדבר מועיל כלום הואיל ומסוכן הוא התירו, כדי שלא תטרף דעתו עליו." וידועים דברי הגר"א (שם ס"ק יג) שכתב על זה שזה ע"פ "הרמב"ם וכ"כ בפי' המשנה לפ"ד דעבודת כוכבים אבל כל הבאים אחרי חלקו עליו שהרי הרבה לחשים נאמרו בגמרא והוא נמשך אחר הפלוסופיא הארורה ולכן כ' שכשפים ושמות ולחשים ושדים וקמיעות הכל הוא שקר אבל כבר הכו אותן על קדקדו שהרי מצינו הרבה מעשיות בגמ' ע"פ שמות וכשפים כו". ואכמ"ל עוד.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ו' - סוגים שונים של פסלים שנחשבים עבודה זרה, ודברי הראשונים על דת ההינדו

הקב"ה עובדים לדבר שאינו הקב"ה בעצמו, והקנאה הוא על הבן, אם כן שוב אין מקום לחלק אם אותו כלב הוא נברא אמיתי או לא.

ואיסור עבודה זרה אינו משום איזה קנאה בדבר שמתחרה בו יתברך, אלא איסור עבודה זרה הוא משום שעצם כך שהעבודה אינה לקב"ה היא תועבת ה'! שכן אפילו העובד צלם המשמש כזיכרון לבורא ית' גם הוא נקרא עובד ע"ז כנ"ל. ודברים אלו הם כל כך פשוטים ופלא שצריכים לכתוב אותם.

וכתב הרמב"ן (דברים יב כט):

"לא נחשב בלבנו הנה הכרית השם מפנינו עובדי אלהים אחרים בעבור שהיו עושים כבוד בעבודה שלמה למעשה ידי אדם עץ ואבן, ואין ראוי לתת כבודו לאחר ותהלתו לפסילים, כי כן אסר זבוח וקטור ונסוך והשתחואה בלתי להשם לבדו, והנהוג במלכים כי המתהדר בכבודם לתת עטרה בראשו או ללבוש לבוש מלכות כהם אחת דתו להמית, אם כן אעשה אני לשם הנכבד כאשר היו עושים הגוים לאלהיהם וייתב לפניו, לכן הזהיר, לא תעשה כן, כי הדברים המתועבים לפניו היו עושים לאלהיהם, ולא אסרם מפני המעשה שהיה נכבד וראוי לעשותו לפני השם לבדו" עכ"ל.

כלומר שאיסור ע"ז אינו בגלל קנאה בע"ז כביכול, שהרי אין הקב"ה מתקנא בעבודה שעבדו לע"ז, שהרי אינו חפץ כלל שיעבדו אותו באותו דרך שעובדים את הע"ז, ולא שייך קנאה בדבר שאינו חפץ בו לעצמו, ולמרות זאת, התורה אסרה כל עבודה לע"ז רק בגלל שאינה לקב"ה, א"כ הוא הדין בעבודה לדמיון, אפילו אם נקבל שאין קנאה בדמיון שאינו נברא, עדיין הוי ע"ז מאחר שהעבודה אינה לקב"ה בלבד כפי רצונו ית'.

וכע"ז באור החיים שם:

"ושלל עיקר הסברא שממנה בא הטעות ואמר כי את כל תועבת ה' אשר שנא עשו וגו' לא כמו שאתה חושב שה' מתקנא שעושים מעשה משובח זה לזולתו, לא כן הוא אינו אלא דבר השנאוי בעיני ה', וסמך גם כן לומר דבר זר גם בעיני אדם כאומרו גם את בניהם וגו' ישרפו, ומעתה גם טעות ב' שאין עבודה זו עבודה ואין ה' מקפיד על המעשים סתר בזה בנועם דבריו כי המעשה מצד עצמו שונא אותו ה' הגם שאינה מעלה וכבוד, והוא אומרו תועבת ה' אשר שנא עשו לאלהיהן פ"י המעשה מצד עצמו הוא מתועב בעיני ה', כדרך שתעב הרבה דברים בלא טעם מושג לכל משכיל, כמו שתאמר איסור ב' אחיות הגם שיחפצו שניהם בדבר וכדומה לזה, כמו כן אסר מעשה זה לעבודה זרה הגם שאין חפץ שיעשוהו לעבודתו הקדושה" עכ"ל.

וכן כתב הרמב"ם בסה"מ ל"ת ה'

"והמצוה החמישית היא שהזהירנו מהשתחוות לעבודה זרה. והוא מבואר שאמרנו עבודה זרה נרצה בו כל מה שייעבד זולת האל".

והיינו שכל מה שעובדים זולת השי"ת הינו עבודה זרה, ולא רק דבר שמקנא בו ח"ו.

וכל זה כמובן מיירי באופן שלא עשה שום צורה לאותו דמיון, וא"כ מצווה ליישב את דברי החזו"א שכתב שהעובד ע"ז דמיוני שאינו נברא אמיתי אינו נקרא עובד ע"ז אלא מין בלבד. אבל כבר כתבנו שפשוט וברור שאם עובדים לאיזה צורה, גם כשחושבים שהצורה היא זכרון לענין אחר, עדיין העבודה מתייחסת לצורה שלפנינו, וא"כ פשוט שגם אם נניח שהעובד לדמיון אינו נקרא עובד עבודה זרה אלא מין בלבד, מכל מקום ברגע שעושה דמות וצורה לאותו דמיונות, שוב ברור שהוי עובד עבודה זרה גמור ולא רק מין.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ו' - סוגים שונים של פסלים שנחשבים עבודה זרה, ודברי הראשונים על דת ההינדו

ז) ליקוט מדברי הראשונים והאחרונים שדת ההינדו דינו כע"ז

וכל זה כתבנו בסוגיא בעלמא, אבל אינו נפק"מ כלל לנידון השיער הבא מהודו, שהנידון האם דת ההינדו יש לה דין עבודה זרה, כבר מבואר כל צרכו בדברי הראשונים והאחרונים.

אמנם קודם נברר מה המציאות בדת ההינדו. הכמרים וה'חכמים' שלהם אומרים שכל הפסלים שלהם הם סמלים והגשמה לבורא עולם (עפ"ל), מאידך המון העם וגם החכמים הנ"ל אינם מעמיקים בדבר הזה, וכל עבודתם נעשית לפסלים עצמם, ולשטותם למעשה הם חושבים שהפסלים הינם התגשמות של אדם שחי בעבר הרחוק, שהגיע לדרגות שהוא עצמו נהיה איזה התגשמות והשתלשלות של הבורא (ולשטותם עזב ה' את הארץ והוא גבוה מעל גבוה ולא שייך לעובדו ישירות, אלא רק את הכוחות שהוא השפיע על העולם שפועלים בלעדיו, עפ"ל) רק שבאיזה שלב אותו אדם עבר "לחיות" בתוך הפסל הגדול. וממנו המשיכו השתלשלויות רבות והסתעפויות להרבה נבראים מהצומח חי מדבר, שהשר שלהם קיבל כחות לנהל חלקים מסוימים בבריאה, ועושים הרבה פסלים קטנים זכר לאותם נבראים. והפסלים הקטנים הם או פסל או תמונה, ונוהגים כבוד לכולם, ויש לכל הודי פסלים או תמונות רבות בביתו של אלילים שונים ומשונים, ומגישים קטורת וקרבתות ועוד דברים לפנייהם ומאמינים שגם לפסלים הקטנים הללו יש כח והשפעה.

וע"פ הלכה פשוט וברור לכל הדעות והשיטות המובאות מתחילת המאמר, שכל הפסלים הקטנים דינם כעבודה זרה גמורה (ולא מינות), וכך בדיוק היתה הע"ז מימות עולם! ואינו נוגע כלל לכל הנידונים הנתונים במחלוקת.

ותמיד הדבר היה פשוט אצל כל הראשונים וכל האחרונים שהיחס לעובדי הע"ז שבהודו הוא שהם עובדים עבודה זרה גמורים, ונעתיק מקצתם:

כתב רבינו סעדיה גאון:

"ובדומה להליכות אלו נתאמת לי שההודים, ועובדי אלילים זולתם, אומרים שאינם עובדים לאבן עצמה ולא לעץ גופו, אבל הם עובדים לבורא שמים וארץ, ואין צורה זו לדעתם אלא אות לכך. כשהם רואים אותה נתברר להם עוזו גדולתו וגבורתו והם עובדים אותו. ואותה צורה שמצאוה ראויה לעניין זה לדעתם הבורא משרה עליה מאורו, ובאמצעותה הוא עושה להם אותות ומופתים. וכשלעצמה אינה צורה אלא היא צורה של אות שאחד מהם התאימה לעניין זה. כי האור שוכן עליה והאותות נעשים באמצעותה. והפסל שמעמיד אותו המלך הוא בעיניהם הנכבד שבפסילים כיון שיש עליו הסכמה כללית. ויש להם אנשים העוסקים בדברי עיון, נושאים ונותנים בעניינים דקים אלו ומעלים ראיות."

ואף על פי שכתב שכוונתם בעבודת הפסל לבורא יתברך, המשיך רבינו סעדיה להסביר שגדר זו של עבודה זרה הוא מה שחוזר על עצמו בכל התנ"ך, ע"י לעיל בהערה שציטטנו את כל לשונו.

כתב האבן עזרא (שמות ח כב):

"ולפי דעתי, כי אנשי מצרים בימי משה היו על דעת אנשי אינדיא"ה שהם יותר מחצי העולם, וכולם הם בני חם ואינם אוכלים בשר עד היום, גם דם וחלב ודג ובצים, והכלל כל דבר שיצא מן החי, והם מתעבים מי שיאכל אותם. ומלאכה נמאסה בעיניהם לרעות הצאן, וכן כתוב כי תועבת מצרים כל רועה צאן (בראשית מו, לד). ועד היום לא יניחו אדם שיאכל בשר בארצם, ואם אחד מהם יבא בארץ נכריה, יברח מכל מקום שיאכלו בו בשר, ולא יאכל כל דבר שיגע בו אוכל בשר, וכליו טמאים בעיניהם, וכן כתוב כי לא יוכלון המצרים לאכול את העברים לחם (בראשית מג, לב). והנה יוסף כאשר היה בבית פוטיפר המשילו על הכל לבד על הלחם אשר הוא אוכל, כי לא יגע בו בעבור שהוא עברי. ואין טעם לשאול אם כן למה היה להם מקנה, כי כן יש לאנשי אינדיא"ה, כי הסוסים והחמורים והגמלים למשא ולרכוב, והבקר לחרוש, והצאן לצמר, ועוד אדבר על זה בפסח מצרים וכו'."

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ו' - סוגים שונים של פסלים שנחשבים עבודה זרה, ודברי הראשונים על דת ההינדו

זאת אומרת, שתולה את דת הע"ז של אנשי הודו בדת הע"ז של מצריים, והלא בכמה וכמה מקומות התורה הכריזה על עבודת מצרים שהיא עיקר עבודה זרה, כידוע, אם כן פשוט עוד יותר שבהודו הרי זה עבודה זרה גמור.

וכן כתב הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פרק מז):

ואומר כבר אמרה התורה, כפי מה שפרש אונקלוס, **שהמצרים היו עובדים מזל טלה**, ומפני זה היו אוסרים לשחוט הצאן והיו מואסים רועי צאן - אמר, "הן נזבח את תועבת מצרים", ואמר, "כי תועבת מצרים כל רועה צאן". וכן היו כיתות מן הצאבה עובדים לשדים, והיו חושבים שהם ישובו בצורת העזים - ולזה היו קוראים לשדים 'שעירים' - וכבר התפשט הדעת הזה מאד בימי 'משה רבינו', "ולא יזבחו עוד את זבחייהם לשעירים וגו'". ולזה היו אוסרים הכיתות ההם גם כן אכילת העיזים; אכל שחיטת הבקר כמעט שהיו מואסים אותו **רוב עובדי עבודה זרה**, וכולם היו מגדילים זה המין מאד. **ולזה תמצא אנשי הודו עד היום לא ישחטו הבקר כלל**, ואפילו בארצות אשר ישחטו שאר מיני בעלי חיים. ובעבור שימחה זכר אלו הדעות אשר אינם אמיתיות צוינו להקריב אלו השלושה מינים לבד מן הבהמה, "מן הבקר ומן הצאן תקריבו את קרבנכם", עד שיהיה המעשה אשר חשבוהו תכלית המרי, בו יתקרבו אל האלוה, ובמעשה הוא יכופרו העוונות.

וכתב רבינו אברהם בן הרמב"ם בפירושו לשמות יט ו:

"וטעמו של דבר זה הוא כי בכל עדה **בעלי פולחן חסידים ופרושים אפילו עובדי עבודה זרה, וכך כעת הכומרים בין אנשי הודו** ובין הנוצרים ושאר אנשי העדה משאר האומות נשארו בהפקירות בניאוף וזולתו כמפורסם..."

הרי שהניח גם כדבר פשוט שאנשי הודו הם עובדי עבודה זרה.

בספר האמונה הרמה להראב"ד הראשון כתב (במאמר השלישי עמוד 398):

ושפיכת דם הבעלי חיים במה שביניהם ירף הזיקם, ואמרו, שהאומה כשנמנעה משפיכת הדמים רבה ביניהם ההרג, ולפעמים מסרו **עצמה להרג על דרך עבודה זרה, כמו שיעשו אנשי הודו, וכבר מצאנו עובדי הצלמים** למה שהרגישו שההרג קרוב מהם, כמו שספר עליהם אחר זה "ויורדם אליהו אל נחל קיש וישחטם שם", השתדלו לדחות זה בשפוך מדמיהם דבר מה, כמו שנאמר עליהם "ויתגדדו כמשפטים..."

וכן מבואר בדברי הרד"ק המדבר על עובדי הע"ז שבהודו וסין (ישעיה ב יח):

והאלילים - אף על פי שהאלילים כבר פסקו מרוב האומות היום **עוד יש בקצה המזרח עובדי אלילים** ועוד יחשבו גם הם עכו"ם שהם משתחווים ועובדים לצלם, ואז בימות המשיח כל האלילים יכרתו עד גמירא, לפיכך אמר כליל וכן כליל תקטר, ופירושו יחלוף, יכרית, כלומר האל יכרית אותם כלם, וכן בענין כריתתה אם יחלוף ויסגיר וחלפה רקתו:

רבינו בחיי (ויקרא א ט) כתב על זה כמה פעמים.

ובספר המורה כתב הרב ז"ל בטעם הקרבנות כי באו בתורה **כדי לעקור ע"ז מן העולם**, לפי שהיה מנהג הקדמונים מהאומות **שהם עובדי עכו"ם** שהיו בונים היכלות ומקריבין קרבנות לכחות העליונים, והיתה מחשבתם כי יתעלה ויתגבר מזלם בכך וימשיכו בזה כח הצלחה ותוספת טובה, שכן מצינו **המצריים והכשדים שהיו עובדים לבקר ולצאן, המצריים היו עובדים** לצורת הצאן לפי שהיו יודעים כחו הגדול דלמעלה, שממנו העולם מתברך במין הצאן שהוא גדול הריוח ורב התועלת בגזה ובולדות ובחלב, ולכבוד

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ו' - סוגים שונים של פסלים שנחשבים עבודה זרה, ודברי הראשונים על דת ההינדו

כחו ויסודו אשר למעלה שהוא מזל טלה לא היו אוכלים אותו כלל, וגם לא היו משתמשים בו להיות אנשי מצרים רועי צאן כיתר האומות, והוא שכתוב (בראשית מז) כי תועבת מצרים כל רועי צאן, וכן הכשדים היו עובדים לצורת בקר לפי שהבקר סבת החרישה שהוא קיום העולם, כענין שכתוב (משלי יד) ורב תבואות בכח שור, ולפי שהיו יודעים בחכמתם כח הבקר ויסודו למעלה והוא מזל שור, לכך היו נוהגין איסור בשחיטת הבקר ולא היו אוכלין אותו לכבוד כחו שממנו העולם מתברך במין הבקר, ועוד היום אנשי הודו נזהרים שלא ישחטו בקר, ועל כן תצוה התורה לשחוט המינים האלה להקב"ה, וזהו שאמר מן הבקר ומן הצאן, כדי שיתפרסם כי הדבר שהיו הם חושבים שהוא בתכלית העבודה הוא בתכלית הכפרה, כי בהקריבם אותם להקב"ה בו יתכפרו העונות, שהרי אמונות רעות שהן חליי הנפש לא יתרפאו כי אם בהפכו, כשם שחולי הגוף אינו מתרפא כי אם בהפכו, וכל כוונת התורה אינה כי אם לעקור זכר ע"ג מן העולם ולשרש אותה משרשיה, ולברוח ממנה עובדיה, ושלא לעשות כמעשיהם אפילו לשמים, ועל כן היו הקרבנות אשה ריח ניחוח לה', כי כאשר יסכימו הכל להקריב להקב"ה ולעבדו שכסם אחד לבדו ולא לע"ג, אז יתיחד בזה שם שמים, כי אין יחוד במקום ע"ג, ומן הטעם הזה הם רצונו יתעלה. זה דרך הרב רבינו משה ז"ל וסברתו.

וכן הרחיב בזה בספר הברית (חלק א מאמר י"ט פרק ז):

"כי תדע קורא משכיל שכל בני שת נחלקו לג' כתות... כת ג' אינם עובדים למחוייב המציאות כלל אבל עובדים לכוכבים ומזלות לשמש או לירח לאש או למים וכדומה והמה בהודו הנקרא (אסט אינדיא) ובמזרח שבהודו היא מדינת חינא, אבל כלם יודעים ומוזים שיש מחוייב המציאות אך אומרים שלא שייך אליו שום עבודה לרוב רוממותו והוא נעלה ומרומם מכל ברכה ותהלה, ובכן שייך העבודה והתחנה לאמצעי אחר המליץ בינותם, ולכן זה אומר שהחמה הוא אמצעי והמליץ זה יאמר מזל טלה וכדומה, והמה מאמינים עם זה שאלהותם מתלבש בבן אדם הגדול במעלה או בגדולה בבני דורו כמו המלך או גבור מפורסם או חכם מופלג, ולכן הם עובדים למלך או לאיש ההוא בחייו גם אחרי מותו יאמינו שהוא הולך וישב לו בכוכב ההוא או בשמש או בירח שהוא אלהות שלהם ושם הוא מתייחד עמו ומושל ממשל רב, לכן מעמידים פסל דמות תבניתו ועובדים אותו גם אחר מותו."

וכן כתב הנודע ביהודה להלכה (מהדורא תניינא - אורח חיים סימן קיא):

ומה ששאל באחד ממדינת הודו שמכר אליל ובעד המעות קנה שופר אם מותר לתקוע בו. הנה זה תליא באשלי רברבי דלדעת הפוסקים דחליפי חליפין מותרים א"כ השופר הזה מותר בהנאה דהמעות היו חליפי ע"ז והשופר חליפי חליפין. אבל לדעת הר"ן והרמב"ם גם חליפי חליפין אסורים א"כ השופר הזה אסור בהנאה ואין יתקע בו התוקע. והנה הש"ע בורה דעה קמ"ה סעיף ט' לא הכריע לחלוטין ולכן אין להתיר ובפרט לתקיעת שופר ואף שיש עוד מקום להקל שבדאי כשקנה השופר ממעות הנ"ל לא הודיע לבעל השופר שמעות הללו חליפי ע"ז הם וא"כ הוה מקח טעות ולא מיחשב השופר חליפי ע"ז. הנה גם בזה כבר הרחיב המ"ל פ"ז מעכו"ם הלכה ט' הדבור ולא הכריע להתיר. ועוד דא"כ הוה ליה שופר הגזול ואין לברך עליו ואף דמותר ליטול שופר של חבירו בלא דעתו היינו שנטלו בתורת שאלה משא"כ זה שמחזיקו לחלוטין. באופן שאין להקל לתקוע בשופר זה כלל. וגם זה ידע מעלתו שהמעות שנשארו עוד בעין ביד זה שמכר הע"א ודאי אסור בהנאה. גם צריך להודיע לזה שמכר השופר שהמעות שקיבל הם אסורים ואם בשעה שמכר משך הקונה את הע"א תחלה ואח"כ נתן מעות עיין בסימן קמ"ד בט"ז ס"ק ג' ובש"ך ס"ק ד' ועכ"פ היה מקום להקל בחליפי חליפין בזה. ולרוב הטרדה אקצר. דברי הד"ש המשיב בקצרה כי.

וכן כתב החתם סופר (בשו"ת חלק ב יורה דעה סימן קלג):

ולענין מה שמסבבים בארץ הודו בע"ז שלהם וכל הדורים באותו המבוי צריכים להדליק נרות ויהודים הדורים שם אם אינם מדליקים הם בסכנה מפני ההמונים אע"פ שע"ז זו אין עבודתה בכך ולא עוד אלא אפי' נרות הדולקים בפני' אינו תקרובו' אלא נוי כמבואר בש"ע י"ד סי' קמ"ט ס"ט ועוד אפי' תקרובת עצמם כל שהוא

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ו' - סוגים שונים של פסלים שנחשבים עבודה זרה, ודברי הראשונים על דת ההינדו

להנאת עצמם מותר ליתן להם כמבואר ס"פ בן סורר ומורה ובימי רבי יהבא תורא להקרבה עד שבטלו רבי א' לאחת כמבואר בש"ס ומכ"ס הכא דאפילו נוי ע"ז ליכא אלא כמכבד ומרביץ לפני' מ"מ הישראל אסור לעשות וצריך למסור נפש ע"ז אך יאמר לשכנו מלטני מן העוצר וצא עול תחתי ויעיין שיטת תוס' בע"ז ע"א ע"א ומ"ש מעלתו שלא ישכנו ישראל באותו מבוי יעיין מ"ש רמב"ם בפה"מ ע"ז י"א עיר שיש בה ע"ז וכו' וה' ירחם ויקבץ נדחינו בב"א הכ"ד א"נ מש"ק ער"ח שבט תקצ"ג לפ"ק

ועי' שו"ת יהודה יעלה (אסאד) חלק א - יורה דעה סימן קע:

לענ"ד הח"ס דוקא קאי על ארץ הודו שמסבבים בע"ז שלהם וכו' מנהג כל המדינה משמע שהי' כן עפ"י פקודת המושלים וכומרים כשעת השמד דמי לכן צריך למסור נפש ע"ז שכוונתם להעביר על הדת משא"כ במדינתנו אינו חק המדינה כ"א באיזו מקומות ולא עפ"י המושל אלא מרשעת שונאי ישראל והדלקת הנרות אצלם נמי רק אין כוונתם להעביר על הדת כ"א שיהודים ישמחו עמהם וזה מותר

וכ"כ לדינא הבן איש חי (שנה ב' פרשת מסעי):

"ובערי אינדיא גם בזמן הזה ימצא שם עובדי עבודה זרה שעובדים לעץ ואבן, וחייב כל ישראל שתבוא לידו עבודה זרה שלהם לבערה ולאבדה

וכ"כ המלבי"ם זכריה יג ב:

והיה ביום ההוא אכרית את שמות העצבים. עד שגם במותם לא יזכרו עוד, וגם את הנביאים הם נביאי הבעל שימצאו עוד בהודו חינא ויאפאן שעובדים עדיין לגלולים, וכן המנבאים שהם הדרשנים הנואמים נאום בניב שפתים להמשיך בני אדם אל אמונת הבל, יסיר מן הארץ, כמ"ש הרי"א שעוד נמצא בארץ ישראל נביאי דת הקאראן שנופלים על הארץ כנכפים ומדברים דברי נביאות בשם נביא השקר שלהם ברוח הטומאה שחל עליהם, ואז יעביר ה' רוח שקר הזה:

וכן כתב המלבי"ם ביחזקאל מז

ומי שחו הוא השגות האלהות אשר גאו המים מעומק המושג מבלי יוכל איש עבור בו. ולדעתי רמז בזה כי הגם שבעת ההיא תמלא הארץ דעה את ה' כמים יכסו על ים, בכ"ז יהיו דומים כמים המכסים את הים שיש מקומות עמוקים ומקומות בלתי עמוקים, כי הגם שכולם יכירו את ה' יהיה חילוף מדרגות בכמות ההשגה ואיכות ההשגה ועומקה, שכ"א ישיג כפי מדרגתו. והודיע לו כי אז יתחלקו האנשים אל ארבע מדרגות, (א) אומות אשר ישארו עוד במעמד הסכלות הקדום שעבדו לכוכבים ומזלות כמו חינא ויאפאן ואנשי הודו, והם יקבלו מעט מידיעת האל ויהיו המים מי אפסים, (ב) אומות שאינם עובדי ע"ז ויש להם דת, רק שטועים באלהות ועובדים ללא אלקי אמת, הם יקבלו יותר ממי הדעת ויהיה להם המים מי ברכים.

וכן במשנ"ב סי' ש"ל ס"ק ח' כתוב שמותר לחלל שבת באיסור דרבנן להצלת גוי משום איבה, ולא באיסור דאוי, ויש שם הוספה שכנראה המשנ"ב עצמו הוסיף אותה משום הצנזורה, "כל זה רק בגויים שעובדים ע"ז כמו שיש עד עכשיו באינדיא." כמובן שבכל ההוצאות החדשות זה לא נמצא, וגם בישנות בחלק כבר מחקו את זה...

אתה הראת לדעת שהיה מוסכם וברור בכל הדורות שאנשי הודו הינם עובדי עבודה זרה ממש כמו כל עובדי הע"ז מאז ומתמיד ללא שום חילוק, ומציאות עבודתם היתה ידועה גם לראשונים ולאחרונים, ותו לא מידי.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ו' - סוגים שונים של פסלים שנחשבים עבודה זרה, ודברי הראשונים על דת ההינדו

מסקנא דמילתא, מלבד מה שכל הסיבות להגיד שבהודו אין זה ע"ז, הם נגד הראשונים בהבנת הסוגיא, חוץ מזה, יש לנו דברי הראשונים והאחרונים שכתבו כדבר פשוט לאורך כל הדורות שהדת ההינדו בהודו הוי עבודה זרה ממש ואינה מינות בעלמא, ותו לא מידי.

פרק ז' - גדר מעשה עבודה לעבודה זרה

תוכן ענינים

במאמר זה נברר מתוך עיון בכל סוגיות הש"ס והראשונים, איזה מעשים נחשבים מעשה עבודה לעבודה זרה, ומה קובע את זה, והאם יש בכלל דברים שהם רק ממצוות או מנהג לעבודה זרה, אבל אינם נחשבים למעשה עבודה.

216.....	נירות של הנוצרים	195.....	הלשון של עבודה
218.....	הסרת המצנפת	196.....	קבלות אלוהות
218.....	הליכה מאחורי העבודה זרה	197.....	זובח להכעיס
219.....	גילוח הבלורית לכבוד ע"ז	197.....	אלך אעבוד
220.....	דברי הכנסיה לשם שמים	198.....	אזלי ומודי לעבודה זרה
220.....	סיכום מה שיוצא לנו בגדרי עבודה	201.....	סוגיא של אהבה ויראה
221.....	מצוות לעבודה זרה	205.....	סוגיא של המקטיר לשד
222.....	הכנה לשמה, האם זה גם מעשה עבודה	210.....	מעביר בניו למולך
224.....	שחיטה שהיא רק היכא תמצא לקבלת הדם	213.....	סוגיא של גדידה לעבודה זרה
227.....	בצרן מתחילה לכך	214.....	השתחוואה לעבודה זרה
228.....	סיכום גדרי עבודה	215.....	המגפף לעבודה זרה

(א) לשון "עבודה"

הנה בתורה כתוב כל הזמן על עבודה זרה "ולא תעבדם", ושאר לשונות של עבודה.

ברמב"ן על התורה (שמות כג, כד) כתוב:

והנראה יותר כי יזהיר על ע"ז שלא יעבוד אותה כדרכה אפילו בעבודה שאינה דרך כבוד, כמו שדרשו (סנהדרין סא א) בפסוק "איכה יעבדו הגוים האלה את אלהיהם ואעשה כן גם אני" (דברים יב ל). והטעם, כי אמר "לא תשתחוה לאלהיהם ולא תעבדם", **ועבודה היא הכבוד אשר יעשה העבד לאדוניו**, וחזר ואמר כי אפילו ענין שאינה עבודה אלא בזיון, כגון פעור, שפוער עצמו לפעור וזורק אבן למרקוליס, אם נהגו בה לעשות להם כן לא תעשנו אתה להם כלל. ואמרו (סנהדרין סד א) אף על גב דקא מכוין לבזויה לפעור, ואף על גב דקא מכוין למירגמיה במרקוליס:

מאיך, בספר דברים מוזכר פעמיים פסוק מאוד דומה.

בדברים (ו, יג) כתוב: "אֶת־ה' אֱלֹהֶיךָ תִירָא וְאֶת־וַתַּעֲבֹד וּבְשִׁמּוֹ תִשָּׁבַע"

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ז' - גדר מעשה עבודה לעבודה זרה

ולהלן (יג, ה) כתוב: "אַחֲרֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם תֵּלְכוּ וְאֹתוֹ תִירָאוּ וְאֶת־מִצְוֹתָיו תִּשְׁמְרוּ וּבְקִלּוֹ תִשְׁמְעוּ וְאֹתוֹ תַעֲבֹדוּ וְבוֹ תִדְבְּקוּן"

וכתב הרמב"ן¹¹⁰ על הפסוק הראשון, שבאמת המשמעות של אותו תעבוד משמע לעשות את כל המצוות, רק מאחר שבפסוק השני מפורש שיש שני גדרים שונים, קודם כתוב לשמור את המצוות, ואחרי זה כתוב 'ואתו תעבדו', ואם כן בהכרח שהם שני דברים שונים, לכן הביא את דברי הספרי¹¹¹ שדרשו שאותו תעבדו הכוונה על ידי עבודת הקרבנות, וכן ע"י העסק בתורה, ששניהם נופלים תחת הגדרת עבודה.

ולומדים מזה שבאמת הלשון 'עבודה' משמע כל המצוות, רק מכיון שזה מופיע כציווי נוסף על הציווי לשמור את המצוות, זה מכריח אותנו לפרש אותו כאן על עבודה מסוימת שאינו קיום המצוות דווקא, ולכן הוא הולך על עבודת הקרבנות וגם על עבודת עסק בתורה¹¹². יש לציין שהרמב"ם (ספר המצוות עשה ה') למד מפסוק זה שיש מצוות עשה להתפלל, ואותו תעבדו הכוונה עבודת התפלה, וממילא למד מהספרי שיש מצווה מיוחדת להתפלל במקדש, או נגד המקדש.

עכ"פ ברור שלשון עבודה מצד עצמו אינו חייב להיות דווקא עבודת הקרבנות, אלא בפשטות 'עבודה' הוא עשיית רצון השי"ת בקיום מצוותיו, משא"כ בע"ז ש'עבודה' היינו שעושים משהו כעבודה של עבד אל אדוניו.

ונרחיב בס"ד לברר בענין 'עבודה' לע"ז, מה נכלל בגדרי עבודה, ובאמת בעיקר יש כאן שני שאלות.

(א) איזה פעולה ראויה להיחשב מעשה עבודה, ואיזה פעולה אינה נחשבת כעבודה.

(ב) האם צריכים שמעשה זה יהיה ביחד עם קבלת אלוהות וכדומה.

ונשתדל לעמוד על זה מתוך כמה סוגיות, וכמו כן נשתדל לברר כל שיטות הראשונים בזה.

(ב) קבלת אלוהות

הנה בכל עבודה לעבודה זרה, לכאורה לא צריכים קבלת אלוהות, ולקמן נרחיב בזה בכמה ראיות, ולעת עתה נביא את הראיות הכי פשוטות שיש בזה.

¹¹⁰. רמב"ן דברים פרק ו פסוק יג

ואתו תעבד - לעשות כל אשר צוה כעבד שומר מצות אדוניו. ויתכן שיהיה זה רמז לעבודת הקרבנות לשמו. וכך אמרו בספרי (ראה ס) בפסוק אחרי ה' אלהיכם תלכו ואותו תיראו ואת מצותיו תשמרו ובקולו תשמעו ואותו תעבדו (להלן יג ה), עבודו בתורתו עבודו במקדשו. ירצה לפרש כי אחרי שהזהיר בשמירת כל המצוות כלן ולשמוע בקולו, יהיה "ואותו תעבדו" לעבדו במקדש בקרבנות ובשיר ובהשתחואות שם, כי זה יקרא עבודה, כמו שאמר (במדבר יח ז) עבודת מתנה אתן את כהונתכם, ואמר (שם פסוק כג) ועבד הלוי. ודרשו עוד "עבודו בתורתו", ללמוד התורה ולהגות בה, וגם היא עבודה לפניו. ולפי זה, "ואותו תעבדו" ג"כ בקרבנות. ור"א אמר את ה' אלהיך תירא, שלא תעבור על מצות לא תעשה, ואותו תעבדו, במצות עשה. ואיננו נכון, מפני שאמר בכתוב האחר ואותו תיראו ואת מצותיו תשמרו ואותו תעבדו:

¹¹¹. ספרי דברים פרשת ראה פ"ק פה

(ה) אחרי ה' אלהיכם תלכו, זה הענין. ואותו תיראו, שיהא מוראו עליכם. ואת מצותיו, זו מצות עשה, תשמרו, ליתן לא תעשה. ובקולו תשמעו, בקול נביאיו. ואותו תעבדו, עבדו בתורתו עבדו במקדשו. ובו תדבקו, הפרשו מעבודה זרה ודבקו במקום.

¹¹². וזה דומה למה שמצינו בתחילת פרשת בחוקותי שכתוב "אם בחוקתי תלכו ואת מצותי תשמרו", וידועים דברי רש"י שם: "אם בחקתי תלכו, יכול זה קיום המצוות, כשהוא אומר ואת מצותי תשמרו, הרי קיום המצוות אמור, הא מה אני מקיים אם בחקתי תלכו, שתהיו עמלים בתורה.", והיינו שגם שם באמת המשמעות של בחוקתי תלכו משמע גם קיום המצוות, וכן בכמה מקומות בתורה המצוות נקראים חוקים כידוע, רק באותו פסוק משום שזה מופיע בפני עצמו בהמשך מוכרחים אנו לפרשו על משהו אחר.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ז' - גדר מעשה עבודה לעבודה זרה

א. המשנה בסנהדרין ס: כשמנתה דרכים שונים של עבודה זרה, איתא "העובד עבודה זרה, אחד העובד [פי' כדרכה], ואחד המזבח, ואחד המקטר, ואחד המנסך, ואחד המשתחוה ואחד המקבלו עליו לאלוה, והאומר לו אלי אתה", ואם נימא שכל מעשה עבודה לעבודה זרה צריך לכלול בתוכו גם קבלת אלוהות כדי להיות חייב, ומאידיך גם על עבודה של קבלת אלהות לחוד חייב כפי שהמשנה מסיימת, אז לא מובן למה המשנה מביאה רשימה ארוכה של עבודות, הא בכלל מאתיים מנה, ומה הצורך בשאר העבודות כאשר על שאר עבודות לא חייב אלא בצירוף קבלת אלוהות זו, ובקבלת אלוהות זו לחוד כבר מתחייב? אלא מוכח שהעושה אחד מהעבודות האלו חייב גם ללא קבלת אלוהות כלל, והמשנה מסיימת שאפילו מי שלא עשה כלל מעשה עבודה, רק מקבל את הע"ז עליו לאלוה בלבד, גם על זה לבד חייב.

ב. הנה איתא בגמ' (סנהדרין סד.) "הפוער עצמו לבעל פעור - הרי זה עבודתו, אף על גב דמיכוין לביזוי. הזורק אבן למרקוליס - זו היא עבודתו, אף על גב דמיכוין למירגמיה". כפשוטו מבואר שמי שעובד ע"ז כדרך עבודתה, אפילו אם הוא עצמו מכוון לשם שמים, ואינו מקבל את הע"ז לאלוה כלל שהרי מתכוין לבזותו, עדיין הוא חייב מיתה מכיון שהוא עשה כמו שהגוים שעובדים את אותו הע"ז עושים לע"ז כשעובדים אותה. ובמקום אחר הרחבנו בשיטות הראשונים בענין זה, אבל כמעט כל הראשונים לומדים שהדין הוא שכל כמה שהוא עשה מה שנוהגים לעשות כשעובדים אותו חייב למרות שאין כאן קבלת אלוהות, ורק אם מגלה בפיו בפירוש שכוונתו לביזוי, או אם המעשים מוכיחים על כך שהוא לא מכוון לעובדו, בזה הוא פטור ממיתה לדעת רבא שהעובד ע"ז מאהבה ומיראה פטור.

אבל הא מיהא ברור שיש מציאות של עבודה לעבודה זרה גם בלי קבלת אלוהות בפירוש. ועכשיו נשתדל לברר מה בדיוק הגדר של קבלת אלוהות.

ג) זובח להכעיס

בגמ' סנהדרין (ס:): הגמרא דנה לגבי אותם עבודות שחייבים עליהם בכל עבודה זרה שבעולם אפילו שלא כדרכה, מהיכן הם נלמדים? האם נלמדים מזביחה, ואם כן רק על עבודות כעין ד' עבודות חייב בכל עבודה זרה בעולם, או שמא נלמדים מהשתחוואה, ואם כן בכל מעשה של כבוד, גם בגיפוף ונישוק יהיה חייב בכל עבודה זרה שבעולם.

למסקנא הגמרא מסיקה שהכל נלמד רק מזביחה, אבל הגמרא להלן (סא.) הקשתה על הצד שלומדים הכל מהשתחוואה, למה רבי אלעזר הביא דרשה מיוחדת לחייב הזובח בהמה למרקוליס למרות שאין דרכה בזביחה אלא בזריקת אבנים. שרבי אלעזר דרש "מנין לזובח בהמה למרקוליס שהוא חייב, שנאמר ולא יזבחו עוד את זבחייהם לשעירים, אם אינו ענין לכדרכה דכתיב איכה יעבדו, תנהו ענין לשלא כדרכה", והקשתה הגמרא הלא עבודה שלא כדרכה מהשתחוואה נפקא, ולמה צריך בכלל את הפסוק של "ולא יזבחו", ועל זה תירצה הגמרא "התם בזובח להכעיס". כלומר שאפילו על הצד שהכל נלמד מהשתחוואה, רבי אלעזר חידש שגם מי שזובח למרקוליס **להכעיס** עדיין חייב (ולכה"פ עבר על לאו).

למעשה נחלקו הראשונים אם קיימא לן באיסור זה של זובח להכעיס. כי מצד אחד למסקנא אנחנו באמת לומדים כל האיסורים מ"זובח לאלוהים יחרם", ולא מהשתחוואה, ואם כן אין צריך להעמיד את דברי רבי אלעזר שכוונתו לחייב בזובח להכעיס אלא שמחייב בשלא כדרכה, ולפי"ז הזובח להכעיס באמת יהיה פטור. או שמא רק על הצד שלומדים הכל מהשתחוואה שהוא מעשה של כבוד ממש, לא היינו יודעים זובח להכעיס לולא הדרשה של רבי אלעזר, אבל לאחר שלמעשה לומדים הכל מזביחה, גם ללא הדרשה של רבי אלעזר חייב בזובח להכעיס, עי' בזה בתוס' שם, וביד רמה, וחידושי הר"ן, ומאירי ס:; ועי' ריטב"א ע"ז נא., ואכמ"ל.

כמו כן נחלקו הראשונים במהות של הזובח להכעיס. רש"י פי' "זובח להכעיס, ואינו מתכוון לקבלו עליו באלוה", ומשמע שהוא בא להכעיס הע"ז. אמנם ביד רמה מובא שני פשטים את מי הוא מתכוון להכעיס, האם את העבודה זרה [היינו להכעיסו], או שמא את הקב"ה, וזה לשונו:

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ז' - גדר מעשה עבודה לעבודה זרה

"ומפרקינן אמר לך רבא בר רב חנן כי איצטריך לא יזבחו עוד לזובח למרקוליס על מנת להכעיסו **זלאו דרך כבוד הוא** ולא נפקא לן מהשתחואה. ויש אומרים בזובח על מנת להכעיס **את בוראו** ואינו מקבלו עליו לאלוה ואשמועינן קרא דעובר בלאו".

אמנם בחידושי הר"ן הסביר יותר את הענין של זובח להכעיס את העבודה זרה, וזה לשונו: "ואין לפרש כמו שפי' רש"י ז"ל שאינו מתכוין לעבדו ולא מקבלו הוא כאלוה, אלא שהוא בא להכעיס לפניו בדרך שכתוב והתקצף וקלל במלכו ובאלהיו, **שאם אינו מקבלו באלוה אין לו עמו לא כעס ולא רצון**" והמשיך הר"ן בדרך זו להוכיח שקיימא לן כן להלכה שהזובח להכעיס חייב.

ולכאורה יש חידוש גדול בדברי הר"ן, ויוצא שכל מי שעושה משהו כדי להכעיס העבודה זרה, זה עצמו הוא קבלת אלוהות הגם שהוא עובר על רצונו של אותו עבודה זרה, כי עצם זה שהוא מתחשב בו, היא גופא הוא קבלת אלוהות¹¹³.

ד) אלך אעבוד

גמ' בסנהדרין (סא.) מקשה על דברי המשנה דלעיל ש'העובד חייב', וז"ל הגמ':

"תנן העובד עבודה זרה עובד - אין, **אומר** - לא. והאנן תנן **האומר** אעבוד, אלך ואעבוד, נלך ונעבוד"

וכונת הגמ' שהמשנה בענין מסית ומדיח אומרת שאפילו אם המסית רק אומר שהוא יעשה את זה הוא חייב, והגמרא הבינה כדבר פשוט שהסיבה שחייב שם אינו משום שאמר שיעשה את המעשה וחייב על רצונו לעשות מעשה, אלא משום שעצם זה שאמר שיעשה את המעשה בהמשך, היא גופא הוא קבלת אלוהות בשעת האמירה.

והגמ' מתרצת בתירוץ הראשון שיש לחלק, ובמשנה שלנו מיירי שאמר שאינו מקבלו עדיין לאלוה אלא רק בעבודה, ולכך אינו חייב על כך שאומר שיעבוד עד שיעבוד בפועל, משא"כ במשנה של מסית.

וזה לשון רש"י: "**אלא בעבודה**. עד שאעבדנו, דכל כמה דלא פלח ליה אין כאן אבה ושמע, וסיפא דמשמע באמירה חייב - בשקבלו עליו אלוהותו מיד, דכיון דאמר אעבוד מסתמא קבליה עליה באלוה אי לא פירש בהדיא שאינו מקבלו עליו אלא בעבודה".

ונמצא שאמת הדבר שאפילו מי שרק אומר שהוא יעבוד עבודה זרה כבר חייב מיתה "דמסתמא קבליה עליה באלוה", ואינו פטור אלא אם כן הוא פירש בהדיא שלא מקבלו עליו עדיין עד שעת העבודה.

ורואים מכאן שהגדר של קבלת אלוהות הוא לא דווקא זה שהוא מקבל **בפירוש** את העבודה זרה לאלוה, אלא עצם האמירה שהוא מגלה שהוא חושב שראוי לעבוד את העבודה זרה ובכוונתו לעובדו, זה גופא מגלה לנו שנעשה כאן קבלת אלוהות.

ובגמ' שם יש עוד כמה תירוצים אבל לדברי כולם העיקרון הוא שהחלטה לעבוד את הע"ז היא קבלת אלוהות, רק יש כל מיני אוקימתות שאנחנו אומדין שיתכן שהאומר כן לא באמת מתכוון לעבוד ע"ז, רק אמר כן לדחות את הבן אדם וכדומה, אבל לדברי כולם במקום שאין לנו סיבה להעמיד שהוא לא באמת מתכוון לזה, עצם האמירה שהוא הולך לעבוד ע"ז, היא גופא היא קבלת אלוהות.

¹¹³. וכל הצד שלא מחייב אינו מצד שחסר בקבלת אלוהות, אלא מצד שאילו לומדים מזביחה ידוע לנו רק מעשה של כבוד, ונמצא שמעשה שגם יש לו קבלת אלוהות, כל כמה שאינו מעשה של כבוד, הרי זה אין עבודתו בכך, עיי"ש בדבריו, ודו"ק בזה.

ה) אזלי ומודי לעבודה זרה

בתחילת מסכת עבודה זרה מבואר שיש כל מיני איסורים שאסור לעשות עם הגוים לפני אידיהם. בלי להיכנס לעומק הסוגיא, ולמחלוקות הראשונים על איזה איסור שמוזכר במשנה נאמרו הטעמים שמובאים בגמ', עכ"פ איתא בגמ' שם דף ו. בזה"ל:

"איבעיא להו: משום הרווחה, או דלמא משום ולפני עור לא תתן מכשול, למאי נפקא מינה, דאית ליה בהמה לדידיה, אי אמרת משום הרווחה - הא קא מרווח ליה, אי אמרת משום לפני עור לא תתן מכשול - הא אית ליה לדידיה"

והיינו שהגמרא דנה האם הסיבה לאיסורים שבמשנה היא משום שהוא מרווח ליה, או משום לפני עיוור.

דעת רבינו תם (מובא בתוס' ב. ד"ה אסור) הוא שלפי שני הטעמים האיסור הוא מחמת שהגוי הולך מקריב קרבן לע"ז, וההבדל בין הטעמים, שהאיסור של מרווח ליה קיים גם במקרה שאין לפני עיוור, כגון שבין כך כבר יש לגוי מה להקריב לע"ז, והענין הוא שכשיש לגוי רווח של דברים, הוא יכול להקריב לע"ז מן המובחר של בהמותיו, משא"כ איסור לפני עיוור שייך רק אם אין לו בהמה כלל.

אבל רש"י (ע"ז ו. למד באופן אחר, וזה לשונו "משום הרווחה - דרווח ואזיל ומודה לעבודה זרה, ועבר ישראל משום לא ישמע על פיך", ולטעם השני של הגמרא של לפני עיוור, האיסור הוא מחמת שגורם לו להקריב את הבהמה לע"ז, ורש"י מסביר משום שבני נח מוזהרים על עבודה זרה ולכן יש לפני עיוור להכשיל אותם בזה. ואיסור לפני עיוור אינו שייך אם כבר יש לגוי בהמה אחרת.

ונשאלת השאלה, למה עובר על איסור לפני עיוור בבהמה רק כשהגוי הולך ומקריב, ולא עובר על זה גם כשהגוי הולך ומודה לעבודה זרה, הלא יש גם הכשלה בזה שהוא הולך ומודה לע"ז, מלבד האיסור 'לא ישמע על פיך'.

כמובן לפי ר"ת זה לא קשה, אבל לדעת שאר הראשונים צ"ב, וכבר נגעו בזה הראשונים, הראב"ד והרא"ה (וכע"ז) במאירי).

דעת הראב"ד¹¹⁴ (ע"ז ו.) הוא שאין כאן נתינת מכשול לפני עיוור בכך שהוא הולך ומודה, כי דווקא בדבר שהגוי מחזר אחריו כדי להשתמש בו עצמו לצורך עבודתה, בזה אם היהודי מסייע לו, הוי בכלל 'לפני עיוור לא תתן מכשול'. אבל

¹¹⁴. בדפוס הלשון מגומגם אם כי הכוונה ברור כמו שנפרש אבל חסר שם כמה מילים. ואעתיק מה ששלח לי חכ"א שליט"א ע"פ מה שהוא בדק בכתב יד, ואעתיק את מה שהוא הכריע בזה:

זה לשון הראב"ד:

"ואי ק"ל [קשיא לך], כיון דאזיל ומודה, הינו [היינו] דלפני עור. איכא למי' [מר], אע"ג דעורון ומכשול הוא לדידיה, מי' [הו] לא קרינא ביה לא תתן, שזה במידי דגוי קמהדר עילויה לצורך הרווחה דידיה, ושמחה והודאה דתו הכי אתיין, לאו נותן מכשול קרינן ביה, הלכך איכא למי' [מר] דלא חיישי' [נן] לשמא יודה."

וביאור הדברים הוא: ואי קשיא לך כיון דאזיל ומודה, היינו דלפני עור - ואילו בגמ' משמע שאין בזה לפני"ע. איכא למימר, שאע"ג דעורון ומכשול הוא לדידיה - היינו לגוי, מיהו לא קרינא ביה - בישראל לא תתן - כיון שאינו נותן לו דבר הקרבה שהוא גופו המכשול, שהרי ענין זה שאנו דנים בו, הוא במידי דגוי קמהדר עילויה אך ורק לצורך הרווחה דידיה, וא"כ השמחה והודאה דתו הכי אתיין, לאו נותן מכשול קרינן ביה, הלכך איכא למימר דלא חיישינן לשמא יודה (כמובן שהכוונה כאן דהיינו מצד הלפני"ע, שמצד זה אין בהודאה שום חשש. אמנם יש חשש מצד 'לא ישמע').

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ז' - גדר מעשה עבודה לעבודה זרה

לגבי הודאה, אע"פ שהיא מכח השמחה שיש לו כתוצאה מההרווחה, אין זה נקרא שעבר על 'לפני עיור לא תתן', מאחר שאין כאן נתינה ממש לפני העיור, אלא השמחה שיש לגוי היא רק תולדה של ההרווחה, ואין זה נחשב שהמכשול בא לו ישירות מהישראל.

וכעין זה כתב הרא"ה בזה"ל: "אבל לטעמא קמא דאמרינן משום אזיל ומודה ליכא איסורא משום לפני עור לא תתן מכשול, כדמוכח בהדיא לקמן. ובמאי דפרישנא בסוף פרקין משום לפני עור לא תתן מכשול, דלא שייך בה משום לפני עור לא תתן מכשול אלא במה שאינו יכול לעשות אלא על ידינו, מה שאין כן באזיל ומודה שהוא בידו בכל שעה, ומשום גרמא בעלמא ליכא משום לפני עור לא תתן מכשול".

ומבואר מדבריהם שברור שאסור לגוי ללכת ולהודות לעבודה זרה והוא מוזהר על זה, רק הנידון כאן האם היהודי עובר גם על לפני עיור בזה או שמא זה כבר כמו גרמא, אבל וודאי אסור לגוי ללכת ולהודות לעבודה זרה.

אמנם הב"ח (יו"ד קמח, ז) כנראה לא ראה את הראשונים הנ"ל, וגם הוא שאל שאלה זו למה אין לפני עיור גם לפי הצד של הרווחה, וזה לשונו:

"ואיכא למידק אמאי דפירש רש"י (בדף ו' א ד"ה משום הרווחה) דבאזיל ומודה אסור משום לא ישמע על פיך וכ"כ רבינו, ואמאי לא אמרינן דאסור משום לפני עיור, י"ל דהאי אזיל ומודה לא חמיר טפי מגיפוף ומנישוק שאין הגוי מוזהר עליו, ואם כן ליכא הכא משום לפני עור, דכללא הוא אף בעבודה זרה היכא שאין הישראל חייב מיתה אלא באזהרה בלחוד אין הגוי מוזהר עליו".

ויסוד דבריו הוא שלגוי אין איסור כלל בזה שמודה לעבודה זרה, ולכך אין ליהודי איסור לפני עיור¹¹⁵.

והט"ז (קמח ס"ק ג') הביא דבריו והקשה עליהם, ולכן כתב עוד תשובה על שאלת הב"ח, וכיוון מדעתו לדברי הראב"ד והרא"ה שכשהגוי יכול לעשות האיסור זולת הישראל אין לפני עיור, וזה לשונו:

"ותמהתי כאן דודאי ישראל חייב מיתה במודה לעבודת כוכבים כדאי' פרק ארבע מיתות (דף ס') מתניתין באומר אלי אתה כו' ובהדיא אמרינן כל המודה בעבודת כוכבים ככופר בכל התורה, וקושיא מעיקרא אין כאן דהא מבואר שם בגמרא פ"ק דעבודת כוכבים (דף ו') דאין שייך לפני עור אלא במקום שא"א לעובד כוכבים לעשות זולת הישראל כמו במושיט כוס יין לנזיר דקאי בתרי עברי דנהרא..."

והנה הט"ז דימה בין אזלי ומודי שעליו מדובר, לדין האומר 'אלי אתה' שמפורש במשנה שחייבים בגלל זה. ובנקודות הכסף דחה דברי הט"ז וכתב שיש לחלק בין האומר לע"ז 'אלי אתה' שאכן חייב, לנידון דידן של אזלי ומודי לע"ז, עי"ש. והחזו"א (יו"ד סב, טו-יז) גם דחה מש"כ הט"ז שאין לפני עיור, וכתב שגם בדבר שאפשר להשיג האיסור בעוד מקום, אבל מבלעדי זה שהישראל נותן לו את זה הוא לא היה עובר האיסור, גם בזה איכא לפני עיור. ולכן דחה דברי הט"ז, וכתב לחדש שייכתן שגם אין בעיה של האומר 'אלי אתה' א"כ זה הפעם הראשון שהוא עובד



זוה לשונו: "ואי קשיא ליה, כיון דאזיל ומודה היא [איכא] לפני עור, איכא למימר אע"ג דעוורון המכשול הוא לדידיה, מיהא לא קרינא ביה [ולפני עיור] לא תתן, אלא במידי דגוי קמהדר עליוהי, אבל במידי שהוא צורך הרוחה דידיה ושמחה והודאה בתר הכי אתיין לאו נותן מכשול קרינן ביה, הלכך איכא למימר דלא חיישינן לשמא יודה"

¹¹⁵. ומש"כ שזה דומה לגיפוף ונישוק צ"ע, כי כל היסוד שגיפוף ונישוק אינו אלא בלאו הוא דווקא בע"ז שאין דרכה בכך, אבל בע"ז שדרכה בגיפוף ונישוק לכו"ע זה אסור. וא"כ ללכת ולהודות לעבודה זרה שדרכו ללכת ולהודות לו, גם כן אמור להיות אסור. וצ"ל שכוונתו שכמו שמצינו שיש מעשים של כבוד לע"ז שאינם אלא בלאו, הוא הדין זה שאזיל ומודי, ונקט גיפוף ונישוק כמשל בעלמא.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ז' - גדר מעשה עבודה לעבודה זרה

ע"ז, אבל בגוי שרגיל לעבוד ע"ז אין תוספת בזה שהוא אומר 'אלי אתה', וזה נחשב כסיפור דברים בעלמא¹¹⁶, ולכן יש רק הבעיה של לא ישמע על פיך, עי"ש.

עכ"פ יש שרצו להוכיח מדברי הב"ח שיש דברים שעושים לעבודה זרה ואינם בגדר עבודה לע"ז, אבל קודם כל יש להעיר שדבריו נסתרים מדברי הראשונים כנ"ל, ולכן קשה לבנות על זה גדרים בגדרי עבודה. וחוף מזה, גם הב"ח לא אמר שיש פעולות שאינם מעשה עבודה, אלא אמר הב"ח שיש דיבורים שאינם קבלת אלוהות, ולכן הגוי לא מוזהר עליהם, אבל לא שמענו שיש כאן מעשים שעושים לכבוד ע"ז שאינם מעשים של עבודה.

ו) סוגיא של אהבה ויראה

איתא בסנהדרין סא: "איתמר, העובד עבודה זרה מאהבה ומיראה, אביי אמר: חייב, רבא אמר: פטור. אביי אמר: חייב, דהא פלחה. רבא אמר: פטור, אי קבליה עליה באלוה - אין, אי לא - לא".

ופירש"י "מאהבה ומיראה - מאהבת אדם ומיראת אדם, ולא חשבה בלבו באלהות".

הנה לדעת רש"י וכן הוא שיטות רוב רבותינו הראשונים, הציור של העובד ע"ז מיראה, מיירי שעשה כן מיראת הגוי שמכריח אותו לעשות כן, והקשו הראשונים שקיימא לן שעבודה זרה הוא ביהרג ואל יעבור, וא"כ איך רבא פוטר אותו הא היה לו למסור את נפשו.

ועוד הקשו ממה שמבואר (סנהדרין סד.) שהעובד ע"ז ע"מ לבזויי חייב, ואיך יתכן שהפוער עצמו לבעל פעור על מנת לבזות בעל פעור חייב, ואילו המשתחוה לעבודה זרה מיראת אדם פטור.

ונאמרו בזה כמה מהלכים בדברי הראשונים, ולא נרחיב כאן בכל הפרטים (ויש תחת ידינו מאמר שכתבנו בס"ד להרחיב בכל השיטות), אבל כאן נשתדל לקצר ונביא רק את עיקרי הדברים. על השאלה הראשונה שהלא ע"ז הוא ביהרג ואל יעבור וא"כ למה פטור לפי רבא, כתבו:

א- נכון שהיה לו למסור את נפשו, אבל בדיעבד אם לא מסר את נפשו רבא אומר שאינו חייב מיתה בבי"ד, ולכן בי"ד אינם יכולים להורגו, משא"כ דעת אביי שגם אפשר להרוג אותו בבי"ד. (תוס' סא: בתירוץ הראשון, רמב"ן, ריא"ז, רבותיו של היראים, רבינו יונה, רשב"א וריטב"א בע"ז נד.).

ב- רבא מיירי דוקא בע"ז שכולם עובדים אותה רק מאהבה ומיראה, ולכן בעבודה זרה זו אינו חייב למסור את נפשו, ונמצא שבאופן שהיה לו למסור את נפשו, כגון הפוער עצמו לבעל פעור, שלא עבדו אותו מאהבה ומיראה, גם לרבא חייב מיתה אם לא עמד בנסיון (תוס' שם בתירוץ ב', יראים סי' קו, סמ"ג לאוין יז, הגה"מ, תוס' רבינו יהודה ע"ז נד.).

ג- אין הכי נמי הגמרא מיירי בעבודה זרה שעבדו אותו באופן רגיל, אבל מכיון שזה שהשתחוה לו מאהבה ומיראה לא קבלו עליו לאלוה, על אף שבד"כ לא צריך קבלת אלוהות כדי להתחייב, כאן מכיון שמעשיו מוכיחין עליו שנאנס, אינו חייב למסור את נפשו כלל, אמנם אם הגוי אנסו לקבלו עליו לאלוה, שפיר חייב למסור את נפשו, ואם אכן יעבוד ע"ז באונס כזה, יתחייב מיתה בבית דין (ר"ן בשם רבינו דוד, מאירי).

¹¹⁶. עי' חזו"א (יו"ד סב, טו-יז) שהרחיב בדברים, והקשה שמצינו שאפילו מי שאמר "אלך ואעבוד" הוא קבלת אלוהות, כל שכן היכא שאזיל ומודי, ולכן כתב החזו"א חידוש גדול שכל הדין של קבלת אלוהות ע"י האמירה של אלך ואעבוד אינו אלא לפני העבודה, והיינו בן אדם שעוד לא עבד לעבודה זרה זו בזה שהוא אומר 'אלך ואעבוד' הוא גילוי שהוא מסכים שראוי לעבוד אותו כח, וזהו קבלת אלוהות, אבל באחד שכבר עבד כמה פעמים לעבודה זרה זו, כשהוא אומר שהוא יעבוד אין זה אלא סיפור דברים בעלמא, וכן כשהוא אומר 'אלי אתה' אינו קבלת אלוהות אלא אם כן הוא עוד לא עבד לע"ז זו, אבל לאחר שהוא רגיל לעבוד ע"ז זו, כשהוא אומר שאותו ע"ז אלהיו, גם זה אינו אלא סיפור דברים בעלמא.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ז' - גדר מעשה עבודה לעבודה זרה

- ד- מיירי בע"ז רגילה כנ"ל, ומדובר שלא רק שלא קבלו עליו לאלוה, אלא הוא בקום ועשה גילה דעתו ואומר שאינו רוצה לקבלו לאלוה ועושה כן רק מאהבה ומיראה, ואה"נ גם אם עבודתו בכך ונתכוון לבזותו, הוא פטור מאחר שגילה דעתו, משא"כ בסתם עבודתו בכך ומתכוון לבזותו, כל כמה שלא גילה שכוונתו לא לקבלו עליו כאלוה, הוא חייב (יד רמה).
- ה- באמת יש כאן מחלוקת הסוגיות אם בכלל עבודה זרה יהרג ואל יעבור, והסוגיא במסכת ע"ז קי"ל שע"ז אינו ביהרג ואל יעבור, ואפילו באונס ממון מותר לעבוד ע"ז (תוס' רי"ד סנהדרין, וכן עולה מדבריו בע"ז נד).

ולא נרחיב כאן בכל השיטות ובכל החילוקי דינים שיוצאים מכל השיטות.

אמנם דעת הרמב"ם הוא שאהבה ויראה לא קאי על יראה מבן אדם המכריחו לעבוד עבודה זרה, אלא מדובר שעשה מעשה עבודה מאהבת ויראת אותה העבודה זרה, וזה לשונו (הל' ע"ז פ"ג ה"ו):

"העובד עבודה זרה מאהבה כגון שחשק בצורה זו מפני מלאכתה שהיתה נאה ביותר, או שעבדה מיראתו לה שמא תריע לו כמו שהן מדמים עובדיה שהיא מטיבה ומריעה, אם קבלה עליו באלוה חייב סקילה ואם עבדה דרך עבודתה או באחת מארבע עבודות מאהבה או מיראה פטור."

והאריכו הראשונים להתמיה על שיטתו, עד שדחו את שיטתו מכל וכל.

הר"ן (סא): לאחר שהביא את שיטת הרמב"ם כתב:

"והא לא מחוור לי דכיון שעובד צורה זו על שהיא מטיבה ומריעה אף על גב דלא קבלה עליה באלוה חייב מיתה, דלא גרע ממקטר לשד דאמרינן בגמרא היינו עובד עבודה זרה, וסתם מקטר לשד שאינו מקבלו באלוה ואפ"ה קרי ליה עבודה זרה. ועוד אמאי לא תריץ ליה במקטר לשד שאינו מקבלו באלוה, וזהו בעל אוב דליכא אלא לאו, אלא משמע לי דכל שעושה איזה עבודה לשום צורה כדי שיגיע ממנה איזה תועלת הרי נתן לה אלהות ושררה על זה הענין ולפיכך עובדה והיא ענין ע"ז. כנ"ל."

ורואים מדברי הר"ן שהבין שמהגמ' של המקטיר לשד מבואר שלא צריכים קבלת אלוהות. כמו כן הוא מוכיח מהגמ' במקטיר לשד (ועי' להלן בזה) שלא תירצה שם שמדובר במקטיר לשד ע"מ שאינו מקבלו באלוה, ולכאורה משמע שהוא למד שתירוץ הגמ' לא רק שאינו מקבלו באלוה, אלא שגם אין בכלל כוונת עבודה, וכדברי הרמ"ה, ועל זה הוא שואל שאפשר היה לגמ' לתרץ באופן יותר פשוט שמייירי שהוא עשה כן כעבודה (כמו מאהבה ומיראה לדעת הרמב"ם), רק שלא קיבלו עליו לאלוה, ומזה שלא תירצה כך, מוכח דלא כרמב"ם וכל עבודה גם ללא קבלת אלהות הוי עבודה זרה.

כמו כן מבואר נמי בדברי המאירי (שם):

"ודבר זה גדולי המחברים פירשוה מאהבה מתוך חשק הצורה לרוב נויה ויפיה, ומיראה שמא תריע לו וביראה מיהא אין דבריהם נראין, שכל שעובד מיראת עונש הרעה ועובד לו לשנות עליו תפקידו, אפילו עבד כוכב על דרך זה קבלת אלוה הוא, שאם הכוכב יורה עליו לרעה ומתפלל לו אין לך קבלת אלוה יותר מזה, ואפילו יודה בסיבה אחרת למעלה הימנה."

וגם בשו"ת הריב"ש (סי' ק"י) הרחיב לדחות את דעת הרמב"ם בזה, גם מחשבון הסוגיא, וגם כתב בזה"ל:

"ומ"מ כבר הסכימו האחרונים ז"ל שאין פירוש הרמב"ם ז"ל מאהבה ומיראה נכון. שאם עובדה מפני שחושב שיש ביד' כח להרע או להטיב אף על פי שאין מקבלה באלוה חייב. ובהא לא הוה פטור רבא דרוב כל עובדי ע"ג שבעולם כך הם שגם הם חושבים שיש אלוה למעלי' מהן אלא שחושבין שיש לה כח להטיב

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ז' - גדר מעשה עבודה לעבודה זרה

או להרע להם או שרצון הבורא בכך ומתוך כך עובדים אותה. ועל זה ודאי הוא שהזהיר תורה שלא לעבוד אותה.

גם הפרי חדש (על הרמב"ם כאן), כיוון לדברי הראשונים, וזה לשונו:

"ותו קשה מדאמרינן בפ' ד' מיתות דף ס"ה ע"א דמקטר לשד עובד ע"ז הוא והא התם שבודאי אינו מקבלו עליו לאלוה אלא שמקטר לו כדי שיעשה חפצו ורצונו והוי כעובד מאהבה ואע"פ כן קרינן ליה עובד ע"ז ולכן פירוש שאר המפרשים עיקר, ודוק."

ולכן מוכיח הריב"ש שהעיקר כראשונים שפירשו אהבת אדם ויראת אדם, ולא מיראת האליל. [אמנם הריב"ש עצמו נוטה שיראת אדם לאו דווקא ביראה ממיתה, אלא גם מיראת היזק, אבל מיראת מיתה אומר הריב"ש שגם לדעת אב"י הוא פטור ממיתה, ועי' לעיל מהראשונים] ובאמת לכתחילה היה מחויב ביהרג ואל יעבור, אבל בדיעבד אינו חייב מיתה לרבא, ולאב"י חייב שכיון שעבדה עכשיו נעשה כאילו עבדה מרצונו.

ומבואר מכל זה שהראשונים הבינו שכל מעשה שעושים, גם אם עושים את זה רק מפחד מאותו עבודה זרה, ולא מתוך איזה קבלות אלוהות, עצם זה שהוא עושה את זה זהו עבודה לעבודה זרה ממש, כי עושים מעשה מתוך הכרה שיש לאותו עבודה זרה כח להטיב ולהרע, וכדברי המאירי "אין לך קבלת אלוה יותר מזה".

ובדעת הרמב"ם למה לא החשיב את זה כעבודה זרה, יש מה להרחיב, אבל כבר כתב הריב"ש שהסכימו האחרונים שאין פירוש הרמב"ם נכון, ולכן נכתוב את ההסבר בדברי הרמב"ם בהערה¹¹⁷.

¹¹⁷. הנה ליישב את שיטת הרמב"ם נראה לומר בזה חידוש גדול.

אבל קודם כל, צריכים להקדים ולברר מהי הגדרת ה'אלוהות' שהאמונה בה אסורה (וזה נוגע לכמה וכמה נקודות בהמשך הדברים). והנה ידוע שמשמעות 'אלוה' היינו 'בעל כח' [אל' = כח] (ראה רמב"ן ורבינו בחיי בראשית א א). אמנם ע"כ אין כל הכרה באיזה כח בעולם נחשבת להאמנת 'אלוהות', שהרי ודאי שיש נבראים רבים בעלי כוחות טבעיים, אלא רק כאשר מאמין כי יש לנברא 'כח עצמי', היא האמנת 'אלוהות'. והאמונה ב'כח עצמי' היינו המחשבה שפעולתו היא בחיירית. וכמה מתאימים הדברים למה שביארו הראשונים, שדמיון האדם לאלקים הוא בכח הבחירה שניתן בו. הספורנו כתב (בראשית א, כו) "...ובקצת ידמה האדם לאל יתברך, הפועל בבחירה", ובמקו"א (ויקרא יג, מז) כתב "...ויצדק זה בכל אחד מאישי האדם בשכלו האישי הנקרא 'צלם אלהים', ובכחו הבחירי הנקרא 'דמות אלהים', כי האדם לבדו בנבראים הוא בעל בחירה...". ויש עוד מה להרחיב בזה, אבל אין כאן מקומו, והיטב להגדיר את זה מרן החזו"א (י"ד סב, יט): "דכל שעובדין נברא, ומיחסין לו בחירה עצמית וממשלה, זהו עיקר כו"מ."

הנה נחלקו קמאי במחלוקת גדולה ועמוקה, אם "אנכי ה' אלוקיך" הוי מצוה או לא. כמו כן במצות לא תעשה נחלקו אם מצות "לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני" ג"כ הוי מצוה בפני עצמו. הרמב"ם כתב בסה"מ מצוה א', (ע"פ הנוסח הקצר) שהמצווה הראשונה הוא "לידע שיש שם אלוה שנאמר אנכי ה'", ובמצות ל"ת א' כתב הרמב"ם "המצוה הראשונה ממצות לא תעשה היא שהזהירנו מהאמין האלהות לזולתו יתעלה והוא אמרו ית' לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" וביד החזקה יסודי התורה א' ו' כתב "וידיעת דבר זה מצות עשה שנאמר אנכי ה' אלהיך, וכל המעלה על דעתו שיש שם אלוה אחר חוץ מזה עובר בלא תעשה שנאמר לא יהיה לך אלהים אחרים על פני, וכופר בעיקר שזהו העיקר הגדול שהכל תלוי בו"

אמנם הרמב"ן ועוד ראשונים חולקים בזה. הרמב"ן הביא שבעל ההלכות מנה מ"לא יהיה לך" איסור עשיית פסלים. אמנם הרמב"ם שם מנה כמה לאוין מהפסוק לא יהיה לך, והנה הם: (הלשון מסה"מ הקצר לרמב"ם)

"א מצוה ראשונה ממצוות לא תעשה שלא לעלות במחשבה שיש שם אלוה זולתי י"י שני' לא יהיה לך אלהים אחרים על פני.

ב שלא לעשות פסל, לא יעשה בידו ולא יעשו לו אחרים, שני' לא תעשה לך פסל וכל תמונה.

ג שלא לעשות ע"ז ואפילו לאחרים שני' ואלהי מסכה לא תעשו לכם.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ז' - גדר מעשה עבודה לעבודה זרה

ד שלא לעשות צורות לנוי ואף על פי שאין עובדין אותן שני' לא תעשון אתי וכו'.

ה שלא להשתחוות לע"ז אף על פי שאין דרך עבודתה בהשתחוויה שני' לא תשתחוה להם.

ו שלא לעבוד ע"ז בדברים שדרכה להעבד בהן שני' ולא תעבדם.

הנה במצוה ל"א על אף שהרמב"ם ביד כתב שהמאמין שיש אלוהים זולת הבורא יתברך הוי כופר בעיקר, לא כתב הרמב"ם שום עונש בזה. אמנם שאר מוני המצוות שלא מנו לאו זה בפנ"ע לכאורה יש לומר שענינו הוא שהאומר אלי אתה לאיזה ע"ז חייב, וזהו נכלל באיסור עבודת ע"ז, ולהרמב"ם צ"ל שיש שני דברים, א' עצם האמונה שיש כח זולת הבורא יתברך, ב' וגם האומר אלי אתה חייב משום ע"ז, הוי איסור בנפרד, כי הוא מקבל עליו עול ע"ז זו. אבל יש מציאות של להאמין בכוחו של ע"ז מבלי לקבלו עליו לאלוה. וברמב"ן לכאורה מבואר אחרת מכיון שהוא מונה כל איסורי ע"ז מהפסוק לא יהיה לך, א"כ אין כאן אזהרה במיוחד למי שמאמין בכוח הע"ז אבל אינו מקבלו עליו לאלוה.

ועי' מנחת חינוך (מצוה כו, א) שהאריך להקשות למה לדעת הרמב"ם כל עובד ע"ז כדרכה ושלא כדרכה לא יתחייב ג"כ משום לא יהיה לך, דהא עכ"פ גם מאמין בזה. ועפ"ז נקט שאה"נ, רק נפק"מ במי שלא מאמין בדברים. עכ"פ נחזור לדברי הרמב"ם. יש ב' איסורים, חדא להאמין, וחדא לקבל עליו לאלוה. אם כן העובד ע"ז מיראה, והיינו שהוא לא מקבל הע"ז לאלוה, רק הוא מאמין שיש כזה כח בבריאה והוא מפרד ממנו, על אף שפשוט שהוא עבר על ל"א א' שהאמין בע"ז, והוא כופר בעיקר, ומסתמא חייב למסור את נפשו, אבל למעשה בסופו של דבר אין כאן קבלת אלוהות, רק אמונה שיש כזה כח, ולכן אינו חייב מיתה כעובד ע"ז.

אמנם שאר הראשונים כוללים איסור אמונת ע"ז יחד עם איסור עבודת ע"ז, ולא מחלקים בין קבלת אלוהות לעצם האמונה, א"כ לשיטתם השיגו על הרמב"ם שלכאורה מי שעובד ע"ז מחמת יראה, הוא ע"ז רגיל כי הוא מאמין בעצם הכח, וזה לשון הר"ן "אלא משמע לי דכל שעושה איזה עבודה לשום צורה כדי שיגיע ממנה איזה תועלת הרי נתן לה אלוהות ושררה על זה הענין ולפיכך עובדה והיא ענין ע"א", וזה לשון המאירי "שכל שעובד מיראת עונש הרעה ועובד לו לשנות עליו תפקידו אפילו עבד כוכב על דרך זה קבלת אלוה הוא שאם הכוכב יורה עליו לרעה ומתפלל לו אין לך קבלת אלוה יותר מזה" ודבריהם ברורים שעצם האמונה שיש לע"ז כח הוא קבלת אלוהות.

אבל לדעת הרמב"ם אכן עבר על מצוות אמונה, וזה עבר כיון שהאמין שיש כזה כח, אבל עובדה לדבר זה מחמת פחד ולא מחמת שעובדו כאלהים אינו קבלת אלוהות, ולכן לא נחשב כעובד ע"ז, ודו"ק היטב בזה. ובזה יצא לנו שהצלנו את הרמב"ם מהשגת הראשונים, כי בוודאי הרמב"ם מודה שהעובד ע"ז מיראה הרי הוא כופר בעיקר וחייב למסור את נפשו ולא לעשות כן, רק מצד חיוב עובד ע"ז אין כאן איסור.

רק שעדיין קשה על הרמב"ם ענין 'יראה' שהגמ' מדמהו להמן, שהרי בפשטות שם הוא 'יראת האדם ולא יראת האלוהות. ואין לומר שמשום שהמן כבר קבע עצמו כאלוה, ההיזק שיעשה לשני הרי הוא בגדר היזק שנעשה ע"י אלוהות. אבל אי אפשר לומר כן מכמה טעמים, חדא, הלא מי שלא מאמין בו, עדיין מותר לו להאמין שיש בכחו להריע לאחרים בהיותו קרוב למלכות, ואטו הם בכלל הכופרים ב"לא יהיה לך" משום שמאמינים שיש כח. ועדיין צ"ע.

וחכ"א כתב לי ליישב את זה, ואעתיק לשונו. יש לבאר, דהרי גם האמנה בכח צבא השמים לאו בדוקא בגדר כפירה היא, שהרי יש בכוחם הטבעי כל מיני השפעות, כמו שברור שמי ש'מאמין' שיש בכח השמש לגרום ל'מכת שמש', ודאי אינו כופר..., אלא שכאשר הוא מייחס שיש להם בחירה בפעולתם, או אז יש במחשבתו כפירה וסתירה ל'לא יהיה לך'. אבל בעושה להם עבודה אפי' מחמת יראה, הרי בהכרח מתייחס אליהם כאל בעלי בחירה, שהרי סובר שיש בכח מעשיו לרצותם.

ולפי זה באמת חלוק האדם משאר הנבראים, שהרי אמת היא שבעל בחירה הוא, ואין שום איסור להאמין בכך. ובאמת היה צריך להיות שגם בעושה לו 'עבודה' מיראה לא יתחייב, שהרי אין שום פגם ב'אמונה' שיש בשורש המעשה שלו (כמובן, הכוונה היא באופן שלא מייחס לו כוחות שאין בו, כי אם כן שוב היה נהפך להאמנה ב'אלוהות'). אלא שהתורה ריבתה את אופן ה'עבודה' הזה לחיוב (אולי מטעם שסוף סוף הרי זה דומה למעשה האמנה באלוהות, ורצתה התורה להרחיק מזה), וא"כ אפשר להבין, שזה שלומדת הגמ' (אליבא דאביי) לחייב עובד מיראה ממה ששנינו 'כהמן', היינו ללמוד זאת בדרך של כל שכן, שאם חייבה התורה את העושה 'עבודה' לאדם מכח יראתו ממנו, אע"פ שאין בזה משום האמנת 'אלוהות', ק"ו שיתחייב עובד מיראה לצבא השמים שזבה יש האמנת 'אלוהות', ודו"ק בזה.

ז) סוגיא של המקטיר לשד

בסנהדרין סה. הגמרא דנה מהו אוב וידעוני, והגמ' שאלה שלכאורה הוי לאו שאין בו מעשה, ולכן עולא מעמיד שבאמת הכוונה למקטיר לשד (שיש בו מעשה), וזה לשון הגמרא:

"אלא אמר עולא: במקטיר לשד. אמר ליה רבא: מקטיר לשד - עובד עבודה זרה הוא. אלא אמר רבא: במקטיר לחבר. אמר ליה אביי: המקטיר לחבר, חובר חבר הוא, [אמר ליה - ע"פ הגו"צ] אין, והתורה אמרה חובר זה בסקילה"

ומפרש רש"י:

"במקטיר לשד. בעל אוב דקתני בכריתות דמודו ביה רבנן, בהכי עסקינן שמקטיר לפני השד הממונה על אותו דבר, דהוי מעשה גמור. **עובד עבודה זרה הוא.** ועובד עבודה זרה הא קתני לה התם.

ומשני: במקטיר לחבר. אינו מקטיר לשם אלהות, אלא על ידי הקטרה עושה המכשפות לחבר השדים לכאן. **חובר חבר הוא.** - ואינו אלא בלאו.

והתורה אמרה חבר כגון זה בסקילה. תירוץ הוא, מאחר שמחבר את השדים במזיד אמרה התורה שיהא בסקילה. - וכל שזדונו חייב מיתה על שגגתו מביא קרבן, דכי אמרינן חובר חבר אינו אלא באזהרה זה המחבר חיות ובהמות נחשים ועקרבים למקום אחד על ידי לחשים.

וכן הוא ביד רמה שם:

"אלא התם במקטיר לשד הממונה על אותו דבר עסקינן דקטור הוי מעשה. אמר ליה רבא המקטיר לשד עובד ע"ז הוא והא תנא ליה התם זימנא אחריתי. אלא אמר רבא במקטיר לשד לחברו כלומר שאין מקטיר לו לשום עבודה אלא לחברו, כלומר לצמדו ולכופו לעשות רצונו מלשון חובר חבר".

והנה בשלב הראשון של הגמ' לפני שרבא שאל שהרי זה עבודה זרה, הגמ' לא התכוונה שהוא הקטיר לשד בתור קבלת אלוהות דווקא ולעבוד את השד לשמה כאילו השד ראוי לאותו עבודה, כי הגמרא עדיין רוצה לפרש מהו 'אוב', ולא מהו העובד ע"ז, ואוב ברור שהכוונה להעלות את המתים, ולכן גם בהווה אמינא לכאורה הענין הוא שהקטיר לשד לרצותו כדי שהשד יעשה לו איזה דבר וללא קבלת אלהות כלל (וכן כתב בר"ן להלן), ואעפ"כ רבא שאל שזה עבודה זרה ממש, עד שמתרצים שמיירי שהוא עשה כן בלי שום כוונה של עבודה לשד עצמו כלל, אלא רק בכוונה להכריח את השד לעשות לו טובה.

ואם כן מההוה אמינא של הגמ' מוכח שהעובד איזה דבר מתוך הכרה שאותו דבר אינו אלוהים, אבל עושה כן כדי לקבל הטבה ותועלת מסוימת מאותו דבר, גם זה הוי עובד ע"ז. וכעין זה כתב הרמב"ן (שמות כג, כה) "בעבור שרוב עובדי ע"ז יכירו וידעו כי השם הנכבד הוא אלהי האלהים ואדוני האדונים, ואין כונתם בע"ז רק יחשבו כי בעבודות ההם תהיה להם הצלחה, כגון שיעבדו השמש בעבור שמצאו לו ממשלת בתבואות, והירח במעיינות ובכל התהומות, וכן כיוצא בהם בכל צבא השמים." והיינו שעבדו לעבודה זרה כדי להגיע לאיזה שהיא מטרה והנאה מאותו ע"ז, והיא היא דרכם של רוב עובדי ע"ז¹¹⁸.

¹¹⁸. וע"ע דברי הרמב"ן (שמות כ, ב) שמנה ג' סוגיא עובדי ע"ז שהפסוק מזהיר עליהם, והמין השלישי שם הוא עבודת השדים, וכתב "והמין השלישי בע"ז, אחר כך חזרו לעבוד את השדים שהם רוחות כאשר אפשר בע"ה (ויקרא יז ז), כי גם מהם יש ממונים על האומות שיהיו הם בעלי הארץ ההיא

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ז' - גדר מעשה עבודה לעבודה זרה

וצריכים להבין אם כן מהו מסקנת הגמרא, ולמה בזה אין בו משום עבודה לע"ז. פשטות דברי רש"י והיד רמה מבוארים שבהווה אמינא מדובר שהקטיר לשד הממונה על אותו דבר לרצותו שיעשה את מבוקשו, ולכאורה היינו שהכיר בכוחו שהוא ממונה על אותו דבר ובידו הבחירה לעוזרו, ולמסקנא מדובר שלא הכיר בו שהוא הממונה שצריך לרצותו ע"י הקטורת כדי שיעזור לו, ולא התכוון לעובדו כלל, רק חשב שזה דרך להכריח אותו לעשות רצונו כמו שמכריח בעלי חיים לעשות את רצונו.

הר"ן (מובא לעיל) על הסוגיא של עבודה זרה מאהבה ומיראה כתב בתוך דבריו להוכיח שיש איסור עבודה זרה גם אם לא מקבלים הע"ז לאלוה, וזה לשונו:

"כיון שעובד צורה זו על שהיא מטיבה ומריעה אף על גב דלא קבלה עליה באלוה חייב מיתה, **דלא גרע ממקטיר לשד דאמרינן בגמרא היינו עובד עבודה זרה**, וסתם מקטיר לשד שאינו מקבלו באלוה ואפ"ה קרי ליה עבודה זרה. ועוד אמאי לא תריץ ליה במקטיר לשד שאינו מקבלו באלוה, וזהו בעל אוב דליכא אלא לאו, אלא משמע לי דכל שעושה איזה עבודה לשום צורה כדי שיגיע ממנה איזה תועלת הרי נתן לה אלהות ושררה על זה הענין ולפיכך עובדה והיא ענין ע"ז."

והיינו שהר"ן לומד מזה שהגמרא מתרצת הדין של המקטיר לשד רק באוקימתא שזה על מנת לחברו, ולא שהוא אינו מקבל עליו כאלוה, הרי זה הוכחה שגם אם אינו מקבלו לאלוה, כל כמה שהוא עושה את זה כדי לקבל תועלת מאותו שד, הרי זה עבודה זרה. ונמצא שלפי הר"ן יש סוג אמצעי של מקטיר שמצד אחד אינו מכיר באלהותו של השד כמו עובדי הע"ז שעובדים לשדים, ומאידיך גם לא עושה כן על מנת לחבר את השד כמו חוברי חבר, אלא עושה לו עבודה בלי לקבל אלוהותו, אבל עדיין נתן לו שררה, וגם זה הוי עבודה זרה.

במאירי כתוב:

"המקטיר לשד בכונת קבלת ממשלתו הרי זה ע"ז, אבל אם לא כיון אלא לעשות על ידו איזו פעולה כגון לחבר מתים או חיות ובהמות או נחשים ומלחשם עד שלא יזיקו, הרי זה חובר חבר."

ולכאורה אפשר ללמוד את דבריו כדרכו של הר"ן, מכיון שהוא למד מסקנת הגמרא שלא מדובר רק באחד שאינו מקבלו לאלוה, אלא שלמסקנא מיירי באחד שבכלל לא מתכוין לעובדו, ורק מתכוון לעשות על ידו איזה פעולה.

אבל בפסקי הרי"ד וביתר הרחבה בקונטרס הראיות לנכדו הרי"א^ז, כתבו שמגמרא זו מוכח שדווקא כן צריכים קבלות אלהות כדי להיות חייב, וזה לשון הרי"ד:

"אמ' עולא במקטיר לשד, פי' בעל האוב מקטיר לשד כדי להצליח בכשפיו, אמ' ליה רבה מקטיר לשד עובד ע"ז הוא, פי' וכבר תנא עובד ע"ז, אם כן בעל אוב ענין אחר הוא ואינו עובד ע"ז, אלא אמ' רבה במקטיר לחברו, פי' אינו מתכוין בהקטרה זו כדי לעובדו ולקבלו עליו לאלוה, אלא מקטיר לו כדי לחברו אליו ולפייסו שיעשה לו רצונו, ואין זה עובד ע"ז, עד שיקבלנו עליו באלוה".

להזיק לצריהם ולנשלים שבהם כידוע מענינים בחכמת נגרומונסיא גם בדברי רבותינו... וכך אמרו (במכילתא כאן) להביא את הבוביא, ואמר בכלם לא תשתחוה להם ולא תעבדם בשום עבודה כלל, ואפילו לא יהא דעתו להוציא עצמו מרשותו של הקב"ה, והנה ריקן כל העבודות כלן לשם המיוחד יתברך."

וביקרא (יז, ז) כתב באריכות על עבודת השדים, ותוך דבריו כתב "כי כל מבקש אותם ומאמין בהם הוא זונה מתחת אלהיו, שיחשוב כי יש מי שמטיב או ירע חוץ מהשם הנכבד והנורא." וע"ע בספורנו שם.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ז' - גדר מעשה עבודה לעבודה זרה

וקודם כל הוא לומד שבהוה אמינא מדובר שלא הקטיר כדי להכריח את השד לעשות רצונו, אלא הקטיר כדי להצליח בכשפיו, וצ"ב מה ההבדל בין זה לזה, ואת מסקנת הגמ' הוא מבאר שאין זה עובד ע"ז בגלל שאינו מתכוון לעובדו ולקבלו עליו לאלוה, אלא לפייסו שיעשו לו רצונו בלבד. ולכאורה ההבדל בין דבריו לדברי שאר הראשונים הוא שלדעת הרי"ד אפילו שהעושה כן מייחס בחירה לשד, ואינו מכריחו לעשות משהו, אלא מפייסו שיעשה לו רצונו, אפ"ה לדעת הרי"ד עדיין אינו ע"ז משום שאין כאן קבלה של אלוהות, רק יש פעולה של פיוס השד כדי שיעשה רצונו, וכל הציור של שד שהוא ע"ז אינו אלא כשהוא מקטר לו ומקבלו לאלוה כדי שיצליח מעשיו. אבל מדברי הרי"ן מבואר שפיוס השד היא גופא הוי קבלת אלוהות.

אמנם נראה שצריכים לומר שאפילו לדעת הרי"ד שבמקטר לשד צריך קבלת אלוהות ולא רק מעשה של פיוס, גם לדעתו אין זה כלל גדול בכל עבודה זרה שאם עושים פעולה כדי לפייסו ללא קבלת אלוהות אינו חייב, ובאמת הרי"ד לא מסכים עם הגדרת הרמב"ם של העובד ע"ז מיראה, ולכאורה הכלל הזה שייך דווקא בשדים שבאמת אוכלים ושותים כבני אדם (חגיגה טז.), ובאמת אינם קרואים אלוה כדכתיב בשירת האזינו 'זבחו לשדים לא אלוה', והרחיב בזה הרמב"ן עה"ת (שמות כ, ב) עי"ש, בזה שייך שלב אמצעי שמאכילים אותם לפייס אותם, ולכאורה הוי דומיא דבהמות וחיות שמאכילים אותם לפייס רצונם, ואין בזה חשש ע"ז שכך הוא הטבע בעולם, אבל בסתם עבודה זרה הנעבדת אם עשה מעשה ע"ז מ לפייסו אותו מעשה גופא הוי הכרה שיש אלוהות וכח לע"ז, כי באותו מעשה מכירים שיש לעבודה זרה זו כח להרע ולהטיב, ועי' בהערה¹¹⁹.

עכ"פ גם לדעת הרי"ד עדיין הגמרא לא תירצה שמדובר שאחד הקטיר לשד על מנת לכבדו ללא קבלת אלוהות, ומשמע שגם מעשה כבוד הוי עבודה לע"ז, ורק מעשה של פיוס כנ"ל לא הוי עבודה לע"ז.

מכל מקום מדברי שאר הראשונים מבואר דלא כדעת הרי"ד, ונקטו שגם אם עושים מעשה ע"ז מ לפייס את השד הוי עבודה גמורה, ונחשב עובד עבודה זרה.

והנה בבית יוסף סי' קע"ט כתב על זה בזה"ל:

בפרק ארבע מיתות (סה.) אמרינן שהמקטר לשד אפילו אינו מקטר לשם עבודה זרה אלא לחבר הוי עובד ע"ז. וכתב רבינו ירוחם בשם הרמ"ה דמהא שמעינן שהמקטר לשד לחברו ולכופו לעשות רצונו חייב משום בעל אוב עכ"ל. ואיני יודע מה ענין בעל אוב לזה, ונראה שצריך למחוק 'משום בעל אוב' וחייב 'משום עבודה זרה' קאמר:

וכן בשו"ע (קע"ט יט) פסק: "המקטר לשד לחברו ולכופו לעשות רצונו, חייב משום עובד עבודה זרה."

¹¹⁹. ואכמ"ל בזה, אבל נעתיק לשון הגר"ח פלאגי' (שו"ת חיים ביד סי' לד) בתשובתו לבעל ה'כנסיה לשם שמים', וזה לשונו:
וז"ל:

"...משא"כ בעושה איזה בקשה ועבודה לשדים, דהא מיהא הם בעלי חיים ובחיריים שיש בידם להרע ולהטיב, וכשנתן להם איזה דבר כדי לרצותם לבל ירעו ובל ישחיתו, בהא אפי' עושה איזה עבודות, כל שחושב בדעתו שאינו מקבלו לאלוה, אלא כונתו ומגמתו לפייסם ולשוחדם כדי להבריחם מעליו שלא יזיקוהו, נראה דבכה"ג דאין בזה איסור כלל, כי לפי האמת הם בעלי חיים ובידם להרע ולהטיב..."

ואמנם יש כמה מקורות שאין להם בחירה, ואכמ"ל, י"ל ששם הכוונה רק שאינו בעל בחירה לעשות דבר שנאסר עליו. אבל במה שיש רשות בידו, ולמשל גם אם ניתנה לו רשות להזיק, עדיין אינו מוכרח לעשות זאת ויכול ל'רחם'. ולכאורה באמת יש נפק"מ על איזה האמנה בכוחם מדובר, שאם מאמין שיש להם בחירות גמורה, הרי ששוב חזר הדבר להיות האמנה ב'אלוהות'. וה"ה גם שאם מאמין שיש בכוחם לפעול איזה דבר, שאליבא דאמת אין להם כח בענין זה, גם בזה לכא' הרי היא קבלת אלוהות.

ובאמת יש עוד מה להעיר ולהאריך בזה, ואין כוונתינו אלא לתרץ את דברי הרי"ד והרי"א, אבל עי' בהרחבה בכנסיה לש"ש מש"כ נכוחים בכל הענין, ועי' גם בספר הנפלא 'לא קסם בישראל' עמ' קיז שהאריך טובא בנקודה זו.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ז' - גדר מעשה עבודה לעבודה זרה

ועי' ש"ך (קע"ט ס"ק כ"ב) שהאריך להסביר את שיטת השו"ע, ועיקר דבריו הוא שלדעת השו"ע גם המקטיר **לשד** על מנת לחברו הרי זה עבודה זרה ממש, וכל מה שיוצא ממסקנת הגמרא הוא שאם עשה מעשה הקטרה בלי כוונה לשום שד, רק ממילא על ידי אותו מעשה הקטרה איכשהו השדים מוכרחים לעשות רצונו, בזה מכיון שלא עשה את מעשיו בכוונה עבור שום שד, בזה שפיר פטור מדיני עבודה זרה, ולא מחייב אלא משום חובר חבר, עי"ש בהרחבה. כלומר שאפילו מי שמקטיר לשד רק על מנת לחברו ללא כוונה לפייסו או לכבדו, עדיין הוי עבודה זרה, וכל הציור שאינו חייב משום עבודה זרה הוא דווקא כשהקטרה לא נעשית עבור שום שד.

אמנם כבר העירו בזה (עי' המגיה לביאור הגר"א שם), שבגמ' בריש כריתות (ג): יש סוגיא מקבילה, ובעוד שבגמ' בסנהדרין רבא אמר "במקטיר לחבר", בגמ' כריתות הגירסא היא "אלא אמר רבא **מקטיר לשד** על מנת לחברו", ומשמע דלא כהש"ך בשם הבית יוסף שנקטו שכל כמה שיש כוונה לאיזה שהוא שד, גם אם כוונתו רק לחברו עדיין הוי עבודה זרה, ודברי הבית יוסף צ"ע. כמו כן, בעוד שהבית יוסף מגיה את דברי רבינו ירוחם בשם הרמ"ה, דווקא יש ראייה מהרמ"ה נגד הבית יוסף, כי ב'יד רמה' (סנהדרין שם) גרס 'במקטיר **לשד** לחברו', וצ"ע.

ובשו"ת שער אפרים (סי' פט) מיישב שיטת הבית יוסף בדרך דוחק עם הגמ' בכריתות, ויסוד דבריו הוא שהגמ' בסנהדרין היא רק אליבא דמאן דאמר שהכופף קומתו אינו מעשה, ולכן הגמ' דחקה שבציור של מקטיר לשד ע"מ לחברו אינו ע"ז, אבל לפי ר' יוחנן שם אין אנו צריכים לכל זה, ולכן יצא לו שלמסקנא דמילתא נקטינן שגם המקטיר לשד ע"מ לחברו הוי עבודה זרה.

מכל מקום הפטות מדברי הראשונים והסוגיא היא שיש מציאות שהיו מקטירים לשד שזה מכריח השד לעשות רצונו, והעושה כן רק כדי לחבר אינו נחשב עובד ע"ז, משא"כ אם מכירים שהשד ממונה על אותו מעשה ומקטירים לו לפייסו כדי שיעשה רצונו, זה כבר עבודה זרה גמורה.

ח) בדעת הרמב"ם בענין שחט לרפואה

במשנה בחולין מ. השוחט לשם הרים שחיתתו פסולה, ומדייקת הגמ' שמשמע שהשחיטה רק פסולה אבל לא נעשית זבחי מתים מדאורייתא, ומקשה מהברייתא שהשוחט לשום הרים וכו' הוי זבחי מתים, והגמ' מתרצת שהמשנה מיירי בשוחט לשם ההר עצמו והברייתא מיירי בשוחט לגדא דהר.

יש בזה כמה דרכים בראשונים. **דעת רש"י והרשב"א** שיש דין שהר - שהוא דבר שמחובר לקרקע - אינו נעשה ע"ז, ולכן גם דבר הנשחט לשם הר מדאורייתא אינו תקרובת, משא"כ גדא דהר (שר של ההר) אינו מחובר לקרקע ושייך בו ע"ז, ולכן דבר הנשחט עבורו הוי תקרובת.

דעת ר"ת בתוס' (ע"ז מה.) שגם הר שמחובר לקרקע נעשה ע"ז, ודבר שנשחט עבורו הוי תקרובת, "והא דאמרין דכיון דאמר להר אינו קרוי זבחי מתים ואינו אסור, היינו כששוחט רחוק מן ההר שאז אין מתכוין לשם עבודת כוכבים" משא"כ בשוחט לפני ההר או לגדא דהר (והרחבנו בזה במקו"א).

ודעת הרמב"ם (פרק ב' הי"ד מהלכות שחיטה) וזה לשונו:

"השוחט לשם הרים לשם גבעות לשם ימים לשם נהרות לשם מדברות אע"פ **שלא נתכוון לעבדן**, אלא לרפואה וכיוצא בה מדברי הבאי שאומרים הגויים, הרי שחיתתו פסולה. אבל אם שחט לשם מזל הים או מזל ההר או לכוכבים ומזלות וכיוצא בהן הרי זו אסורה בהנייה ככל תקרובת עכו"ם".

היינו שהחילוק בין גדא דהר להר עצמו הוא שגדא דהר הוא לשם מזל והוא תקרובת ע"ז רגילה, משא"כ בהר עצמו הוא דברי הבאי שאומרים הגויים שעושים לרפואה. ולכאורה צ"ל שהגוי לא מתייחס להר כבעל בחירה שיכול לרפאותו, אלא עשה כן רק כעין "סגולה" בלי להאמין בשום דבר, וגם צ"ל שלא היה ההר הזה נעבד, כי אחרת היה לו להיות חייב בגלל עבודתו בכך דשחיטה הוי אחד מד' עבודות.

והנה בשלמה חדשה (סוף סי' ד') הביא דין זה, וכתב בזה"ל: "ואם אינו מכיון כי אם לרפואה, או משום כשפים וכדומה לשאר דברי הבאי, ואין כוונתו שמכבד את ההר או החמה בשחיטה זו ששוחט לשמה, שעל ידי זה יבא לו

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ז' - גדר מעשה עבודה לעבודה זרה

איזה רפואה, רק כוונתו שעל ידי שחיטה זו לשמה מכריח אותו לאיזה ענין ברפואתו וכדומה לזה, הרי זו אסורה באכילה מדרבנן גזירה משום תקרובת ממש".

ובתבואות שור ס"ק כ"ג הסביר בהרחבה:

"(כג) **שמכבד את ההר**. זה לשון הרמב"ם ז"ל פ"ב מהלכות ע"ז ה"א "עיקר הציווי בע"ז שלא לעבוד אחד מכל הברואים לא מלאך ולא גלגל ולא כוכב אחד מד' יסודות, ולא אחד מהנבראים מהם, ואע"פ שהעובד יודע שה' הוא האלהים והוא עובד הנברא הזה ע"ד שעבד אנוש כו' הרי זה עובד עבודה זרה, עכ"ל. ובפרק א' ביאר עבודת אנוש שהיו מזבחים לכל צבא השמים ולא על דעת אלהות כלל כי אם לכבדם מטעם שהיו אומרים שרצון הקב"ה הוא לכבד את עבדיו וזהו כבודו. נשמע מזה, דכל היכא שכוונתו לכבדו הוי ליה עבודה אע"פ שאינו מקבלו באלוה רק כוונתו מאיזה טעם יהיה מה שיהיה, וכן משמע בגמ' סנהדרין (דף סה.) דפריך מקטר לחבר, חובר חבר הוא, והוי ליה לשנויי במקטר לכבדו, אלא דא"כ הוי ליה עובד ע"ז, ועיי"ש וברש"י שם. ולכן צריך לומר מ"ש הרמב"ם הל' שחיטה "אפילו לא נתכוין לעבדו אלא לרפואה" אין פירושו אפילו לא נתכוין לעבדו לשום אלהות, **דהא אפילו שלא לשם אלהות כי אם לכבדו בעלמא הוי ליה ע"ז דאורייתא**, רק הכי קאמר, אפילו לא נתכוין **לכבדו** כלל רק להכריחו לאיזה ענין, או דבר סגולי יש לו בשחיטה זו כדברי הבאי שאומרים הגוים, גזרו בו חז"ל באכילה, ולהיות פירוש זה היה פשוט בעיני הפוסקים ז"ל לא הוצרכו לבאר לנו די צרכינו בזה, ועיי' שו"ע יו"ד סו"ס קע"ט."

ויסוד דבריו הוא, שמבואר מדברי הרמב"ם שגם מעשה של כבוד לבד הינו מעשה עבודה, ולא דווקא מעשה של קבלת אלוהות. ולכן השוחט לע"ז כדי לכבדה, וגם כדי להשיג רפואה, דבר זה הוי תקרובת ממש, ורק אם שוחט אך ורק להכריחו בלי שום כוונה לשם כבוד, אז יש את הדין הזה שאין זה תקרובת מדאורייתא. ולכאורה לדבריו גם צריכים לומר שהוא הדין בדברי הרמב"ם שהעובד מאהבה ומיראה, שהכוונה לאהבה ויראה של אותו ע"ז, צ"ל שלא עשה המעשה בכוונה לכבדו אלא אך ורק מתוך הפחד שמא אותו ע"ז יזיק אותו.

כמו כן התבואות שור גם מדקדק מהדין של מקטיר לשד, וכעין דברי הר"ן שם, שמבואר שגם מעשה כבוד הרי זה ע"ז, דאל"כ הוה ליה להגמרא לענות שמייירי שהקטיר לכבודה ולא לקבלו לאלוה, אלא ע"כ הוא הדין.

ומצאתי שגם בחידושי הרא"ה שם בחולין (לט): למד כדעת הרמב"ם, וגם הוא מפורש כדברי התבואות שור שלא היה בשחיטה זו שום כוונה לע"ז, אלא הוא כעין מעשה הכשפים. וזה לשונו:

"השוחט לשם הרים לשם גבעות לשם מדברות שחיטתו פסולה. פי' לומר שהיא אסורה באכילה אבל בהנאה מותרת, **ולאו במתכוין לעבודה זרה, שאם במתכוין לכך לכל דבר שיהא, הרי זה דינו כתקרובת ע"ז ממש, והכי מוכח בע"ז**, אלא הכא מייירי כשאינו שוחט לשמן לשם עבודה זרה ולדעת ע"ז, אלא לשם רפואה מדרכי האומות, או לשם כשפים בעלמא, ואעפ"כ אסרו באכילה מפני מראית העין, שנראה כעושה זה לדעת עבודה זרה."

ודבריו ברור מללו, שיש כמה מדריגות, אבל כל כמה שהוא לשם או לדעת עבודה זרה, הוי תקרובת ע"ז ממש, ורק אם זה מדרכי הרפואה או מדרכי הכשפים היא לא נאסרת מדין תקרובת ע"ז מדאורייתא, אלא משום מראית עין. ואגב דאייתי לידן, נראה לפרש כוונתו "אלא הכא מייירי כשאינו שוחט לשמן לשם עבודה זרה ולדעת עבודה זרה", וצ"ב מאי קאמר, ונראה פשוט שכוונתו לומר שאינו עושה את זה לשם העבודה זרה, וגם לדעת [=בכוונת] מעשה עבודה זרה. וא"כ מבואר מדבריו שכדי להיות תקרובת מספיק "לדעת עבודה זרה", ולא צריך שום כוונה לשם תקרובת, וכדברי המאירי שמובאים לעיל פרק ה'.

גם במאירי הולך בדרך הרמב"ם, והוא ז"ל מוסיף עוד יותר, וכתב שמה שעושים למלאך גם אם זה בכוונה לשם רפואה הוי תקרובת ע"ז גמורה.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ז' - גדר מעשה עבודה לעבודה זרה

וזה לשונו:

"פי' ואינה אסורה בהנאה ופי' הדברים בשלא נתכוין לעבדם אלא שעושה כן דרך רפואה של הבאי או דרך כשוף, אבל אם עשה כן דרך עבודה אף היא זבחי מתים ואסורה בהנאה, ויש בה צדדין גם כן שאפי' דרך רפואה או דרך כשוף אסורה בהנאה. ונמצא דבר זה חלוק על שלשה צדדין ואלו הן: שחט לשם אחד מכל אלו על מחשבה שיהא עובדו בכך - אסורה בהנאה. שאע"פ שאין ההרים אסורין כעבודה זרה אחרת כמו שיתבאר במסכת ע"ז..., שחט לשם אחד מכל אלו דרך כשוף ודרך רפואה המונית מדברי הבאי ומהבלי הטפלות הרי זו אסורה באכילה ומוותרת בהנאה, שחט לשם מלאך או כוכב הממונה על אותו הר, אפילו לשם מיכאל השר הגדול או לאיזה שר של מעלה ממטטרון עד שרו של תולעת קטן, אפילו דרך רפואה או כשוף ושלא לכונת עבודה - הרי זה גוף ע"ז ואסורה בהנאה"

וגם מדבריו מבוארים שאין שום צד שהעושה מעשה על מנת לכבד איזה ע"ז כדי לקבל רפואה אינו ע"ז, וכל המימרא מיירי שלא שחט לשם שום דבר, רק שחט בהר כדרך כישוף וסגולה, אבל כל כמה שעושים סגולה לדבר שהוא ע"ז או כח נבדלת כמו מלאכים ומזלות, זה כבר ע"ז גמורה.

ט) מעביר בניו למולך

הנה בסנהדרין סד. הגמ' שואלת על זה שמצינו במשנה בהנסקלין גם עבודה זרה וגם מולך, ומשמע שיש איזה חילוק ביניהם, וז"ל הגמ':

קתני עבודה זרה, וקתני מולך. אמר רבי אבין, תנן כמאן דאמר מולך לאו עבודה זרה היא. דתניא: אחד למולך ואחד לשאר עבודה זרה - חייב. רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: למולך - חייב, שלא למולך - פטור, אמר אביי: רבי אלעזר ברבי שמעון ורבי חנינא בן אנטיגנוס אמרו דבר אחד. רבי אלעזר ברבי שמעון - הא דאמרן. רבי חנינא בן אנטיגנוס - דתניא, רבי חנינא בן אנטיגנוס אומר: מפני מה תפסה תורה לשון מולך - כל שהמליכוהו עליהם, אפילו צרור, ואפילו קיסם, רבא אמר מולך עראי איכא בינייהו.

ומפרש רש"י:

קתני - מתניתין בחייבי סקילה, עבודה זרה באנפי נפשה העובד עבודה זרה, וקתני מולך - אלמא מולך לאו בכלל עבודה זרה, ונפקא מינה דאם זבח וקטר לפניו - פטור, **אי נמי** העביר מזרעו לשאר עבודה זרה ואין דרכה בכך - לא מחייב, דמולך דוקא כתוב, ששמו מולך.

אחד למולך ואחד לשאר עבודה זרה - העביר זרעו חייב, קסבר מולך נמי עבודה זרה הוא, ולא איצטריך לאזהורי עלה בכדרכה, דמאיכה יעבדו (דברים יב) נפקא, אלא לומר לך שאם עשה שלא כדרכה - חייב.

שלא למולך פטור - דמולך דווקא כתיבי, שדרכה בכך, ולא משום עבודה זרה אזהר עליו, דהא מאיכה יעבדו נפקא, אלא חוק הוא להם והתורה הקפיד על חוק זה בסקילה, לפיכך הוצרך לכתוב.

ומשמע מדברי רש"י בתחילת הגמ' שיש פה שני לשונות איך ללמוד הפשט ש'מולך לאו עבודה זרה היא', הפשט הראשון הוא שיש נפק"מ רק אם עשה ד' עבודות למולך אינו חייב, הגם שמי שעשה ד' עבודות לכל ע"ז שבעולם חייב, והפשט השני הוא שהמעביר בניו לעוד ע"ז שאין דרכו בכך אם חייב משום מולך, או שמא מולך דווקא קתני. והיה נראה שלשון הראשון באמת ברור לנו שהמעשה של העברת בן למולך הוי עבודה זרה גמורה, רק מזה שהתורה הזהירה עליו בנפרד אנו לומדים שהעושה לו ד' עבודות פטור, משא"כ ללשון השני מבואר שהמעביר בן לעוד עבודה זרה פטור, לכאורה צ"ל שחסר בכוונת המעשה וממילא אינו עבודה. וייתכן שדברי רש"י בהמשך הסוגיא שכתב שהמולך הוי חוק שהקפידה עליו התורה אינו אלא ללשון השני, וצ"ע.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ז' - גדר מעשה עבודה לעבודה זרה

והנה הגמרא בא לענות על זה שאנחנו כבר יודעים שכל ע"ז חייב כדרך עבודתה, וא"כ למה צריכים לאסור מולך במיוחד. ומבואר בדברי הגמ' שיש כאן מחלוקת תנאים, לפי התנא קמא, מולך הוי ע"ז, וא"כ לא צריכים פסוק אם הוא כדרכה, ולכן ע"כ הפסוק מלמד אותנו שחייבים במולך גם שלא כדרכה.

ולפי רבי אלעזר ברבי שמעון, רק למולך חייב, ולא לשאר ע"ז, ואם כן לכאורה משמע שהמעשה של מולך לא היה מעשה של עבודה זרה ממש כדרכה, מכיון שאנחנו צריכים פסוק מיוחד ללמוד את זה. ומבואר ברש"י שהוא רק חק של הגוים שהתורה הקפידה עליו מאוד, אבל אין כאן עבודה זרה.

ויש לחקור למה לפי רבי אלעזר ברבי שמעון באמת מעשה של מולך אינו עבודה זרה, וגם במחלוקת זו, האם זה מחלוקת בדיון אם אותו חק נחשב למעשה עבודה, או שמא זה מחלוקת במציאות.

והנה במאירי הסביר הענין בזה"ל:

"מעשה זה אינו עיקר הע"ז שאין זה אלא חוק אותם הגוים לכניסה בברית אמונתם, ועיקר ע"ז זו הוא העבודה ליסוד אחר שנעשה מבני דתם וכל שזבח וקטר ונסך והשתחוה לשם היסוד הוא בכלל עובד ע"ז, אבל המוסר והמעביר אינו עובד ע"ז עדיין, אלא שמתחקה בחוקותיהם ועל חוק זה הקפידה תורה לחייבו עליו סקילה, ואם זבח וקטר לכומר או למדורה שלא לשם היסוד אין זה כלום, וכל שהעביר את בנו באש לשם ע"ז אחרת אפילו פירט ואמר שהוא עושה מולך מדברים אחרים כגון צורות או קיסמין והוא הנקרא מולך ארעי ומעבירו עליהם אין זה כלום."

ומבואר שזה ממש אינו מעשה שנעשה כמצוה לאותו עבודה זרה בכלל, אלא לטקס זו של העברת בנים למולך, לא נעשה כדי למלאות רצונו של האליל הרגיל שלהם אלא זה נעשה ליסוד אחר, ועשו כן כטקס של ברית בכניסה לאמונתם. ולכן מבואר למה אינו מעשה עבודה, כי מעשה עבודה אינו אלא דבר שהוא משום ציווי או רצונו של איזה אליל, וזה אינו אלא חוק שעשו לפני מדורה, כלומר מדובר בחוקות הגוים, רק שעל חוק זה יש חיוב סקילה.

ויש מקום ללמוד כעין זה ע"פ דברי הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג לז), שהגדיר המולך גם כע"ז, וזה לשונו: "וידוע מטבע בני האדם בכלל שרוב פחדם ויראתם היא מאבדת הממון והבנים, ולזה פרסמו עובדי האש בזמנים ההם שכל מי שלא יעביר בנו ובתו באש ימותו בניו..." עכ"ל, ומבואר כנ"ל שעבדו למולך מתוך איזה אמונה טפילה ופחד, ולא מתוך עבודה לאיזה דבר. [ואמנם הכס"מ פ"ז ה"ג נקט שהרמב"ם במשנה תורה פסק כמאן דאמר מולך ע"ז היא, וכן פשטות הלשון של הרמב"ם בספר המצוות ל"ת ז', מכל מקום אולי אין מחלוקת במציאות מהו המולך, אלא יש מחלוקת אם מעשה זה שעשו בגלל הפחד נחשבת למעשה עבודה זרה או לא, והרמב"ם במורה נבוכים רק הסביר מהו המציאות של המולך, ודו"ק].

וברמב"ן על התורה (ויקרא כ, ה) כתב:

"אבל משנתנו היא שנויה כדברי האומר מולך לאו ע"ז היא, כלומר שאינו נעבד שיקובל עליהם כאלוה כלל, אבל הוא כמעשה כישוף לדרוש בעד החיים אל הכלב המת ההוא. ולפי הדעת הזו, העביר בנו לפעור או למרקוליס פטור. גם דברי רש"י בפירושו בסנהדרין כך הם כמו שכתבנו."

ומדבריו משמע שגם למד שאינו בתכלית עבודה, ולא החשיבו המולך כאלוה, אלא הוא מעשה כישוף שעשו. ולכן הסיבה שאינו מעשה עבודה הוא שוב משום שאינו מעשה שעשו ביחס לאיזה עבודה זרה, אלא זה היה חוקתם, ועשו את זה משום כישוף ואמונות טפילות.

וכע"ז משמע בשאר הראשונים, היד רמה כתב (סנהדרין שם) "דמולך לאו ע"ז הוא אלא חוק בעלמא הוא והתורה הקפידה עליו, וכ"כ בפסקי הרי"ד "אלא חוק בעלמא הוא שנהגו האומות לעשות, ודוקא למולך שנהגו לעשות

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ז' - גדר מעשה עבודה לעבודה זרה

לפניו כן חייב, אבל לשאר ע"ז פטור". וכן בספר יראים הזכיר מפורש לאו של מולך עם הלאו של חוקות הגוים, רק הזכיר שיש מחוקות הגוים שחייבים עליו סקילה, וזה לשונו (סי' רע"א):

"נותן מזרעו למולך. ויראת מאלהיך ולא תלך בחוקות הגוים כי יש שחייבה עליו כרת בפ' אחרי מות [ויקרא י"ח כ"א] ומזרעך לא תתן להעביר למולך וענש בפ' קדשים סקילה במזיד עדים והתראה דכתיב [שם כ' ב'] איש איש אשר יתן מזרעו למולך מות יומת עם הארץ ירגמוהו באבן וענש במזיד דכתיב ואם העלם יעלימו עם הארץ את עיניהם וגו' ושמתי אני את פני באיש ההוא ובמשפחתו והכרתי אותו ואת כל הזונים אחריו לזנות אחרי המולך, מולך זה לאו ע"ז הוא אלא העברה זאת למולך מחוקות הכנענים והקפידה עליו התורה לחייב סקילה עליו וגם כרת זו, וכך היה החוק לוקחים דבר אחד וקוראים אותו מולך ולא לשם אלהות ומעביר לפניו זרעו".

כללו של דבר, מדברי כל הראשונים מבואר שהיסוד לומר שמולך אינו עבודה זרה, אינו מצד חסרון במעשה העבודה, אלא מצד שהמעשה לא נעשה בציווי שום אלוהות, אלא נעשה כחוק בעלמא, וכשם שברור שיש הבדל בין חוקות הגוים לעבודה זרה, כי החוק לא נעשה כדי לעשות רצונו של איזה אליל, הוא הדין מולך לא נעשה אלא כחוק, רק על חוק הזה התורה החמיר ומחייב סקילה, ואם כן אי אפשר ללמוד מזה שום גדר עבודה.

אמנם בפירוש הגרי"פ פרלא לסה"מ של רס"ג (סי' קיח) כתב מהלך חדשה בדעת הרמב"ם, שלכו"ע עבדו את המולך וגם שאר עבודה זרות בשריפת הילדים ממש, והמחלוקת הוא איך עבדו אותו, למאן דאמר מולך ע"ז הוא, הענין הוא שהקטירו הילדים ממש לע"ז וזה פשוט שחייבים, ולמ"ד לאו ע"ז הוא, יש חידוש במולך, שבניגוד לשאר ע"ז ששרפו את בניהם ממש, במולך היה זה רק בהעברה בעלמא, וא"כ אי אפשר לחייב עליו משום סתם ע"ז.

ואחרי זה הגרי"פ ממשיך ומחדש עוד מהלך חדשה בכל הסוגיא, ומבאר (ד"ה ועכ"פ מבואר) וז"ל:

"דמ"ד מולך לאו ע"ז היא, היינו לומר דעבודה זו שמעביר את בנו למולך לאו עבודה היא, שאין עובדין את המולך בכך, אלא מראים בזה לע"ז של מולך אותות אהבה וכבוד בלבד, ואע"ג דלאו עבודה היא, חייב עלי' הכתוב כרת וסקילה כמו על עבודה לע"ז וכו', אבל העברת הבנים אינה בתורת עבודה, אלא אות אהבה וחיבה וכבוד ויקר וכו', וכיון דאין זה אלא לכבוד וחיבה בלבד, ודאי אין חילוק בין מולך לשאר ע"ז, שהרי אין זו עבודה דנימא דהו"ל שלא כדרכה, דגם למולך אין עובדין בכך, אלא מראה לו בזה חיבתו וכבודו, כאומר שהוא מוכן להקריב לו גם את בניו, ולזה מעביר לפניו מקצת מבניו באש".

ואמנם דבריו צע"ג, והם נגד כל מה שהגדירו כל הראשונים הנזכרים בהגדרת מעשה מולך וכמו כן נגד מה שיוצא מכל הראשונים שמעשה של כבוד נחשבת למעשה עבודה, כדלעיל, גם מה שהוא מניח שאם עשו את המעשה ע"מ לתת כבוד לע"ז אין זה עבודה, דבר זה תמוה ביותר, וכדברי התבואות שור שהובא לעיל שמפורש ברמב"ם בעצמו שכל הע"ז של דור אנוש לא היה אלא לתת כבוד למשרתים, ומבואר שנתנית כבוד הרי זו ע"ז, ותו לא מידי.

אמנם גם אם רוצים לקיים את דברי הגרי"פ, צ"ל שיש חילוק בין נתנית כבוד שזה בא מרצון של העובד בלבד שרק בזה צידד שאינו מעשה עבודה, אבל נתנית כבוד שהוא כדי לעשות רצונו של הע"ז, שבזה וודאי הוי עיקר ע"ז, ודו"ק היטב.

י) סוגיא של גדידה לעבודה זרה

בגמ' (מכות כ: -כא.) דנינן תחלה באיסור שריטה למת, דאיכא ב' קראי, אחת לשריטה ואחת לגדידה, ומתבאר למסקנא דלכו"ע אין חיוב אלא בעושה על מת, ולכו"ע חייב בין בשריטה ביד ובין בגדידה בכלי, ורק פליגי ת"ק ור' יוסי אם חייב אחת או שתיים. וממשיך הגמ' שם בזה"ל:

"תני תנא קמיה דרבי יוחנן, על מת בין ביד בין בכלי חייב, על עבודה זרה, ביד חייב בכלי פטור (ריב"ן - "דיש עבודת כוכבים שעובדין אותה בכך שעושין בשרם חבורות ופצעות. ביד חייב דדרך עבודתה בכך, ואפילו עבודה זרה שאין עבודתה בכך חייב דעבודה גמורה היא ביד"), והא איפכא כתיב (מ"א יח, כח) 'ויתגודדו כמשפטם בחרבות וברמחים' (ריב"ן - דבכלי דרך עבודה הוא לעבודה זרה דכתיב ויתגודדו כמשפטם, עשו גדידה כדרך שהיו רגילין לעשות בחרבות וברמחים, אלמא דרך עבודה בכלי), אלא אימא ביד פטור בכלי חייב".

והנה בפשטות נראה מפירוש הריב"ן, דהך חיוב ופטור דאמרינן גבי שריטה לע"ז, אינו שייך כלל ללאו של ושרט לנפש או ללאו דלא תתגודדו, דהא הכוונה שם לחיוב מלקות, ואותם פסוקים לא מיירי כלל מע"ז אלא משריטה וגדידה על מת, משא"כ הכא הכוונה לחיוב מיתה על עבודה זרה, וכמו שאר עובד עבודה זרה שהוא חייב מיתה כמבואר במס' סנהדרין (ס:), ונמצא שהם ב' דינים נפרדים לגמרי, ורק מייתי ליה הכא אידי דמיירי מדין שריטה וגדידה על מת, וכן מבואר בתוס' וריטב"א.

ובריב"ן מבואר שחייבים על גדידה גם אם אין דרך ע"ז בכך, שהרי פירש "ביד חייב דדרך עבודתה בכך, ואפילו עבודה זרה שאין עבודתה בכך חייב דעבודה גמורה היא ביד", ועי' במנחת חינוך (מצוה תס"ז סק"ז), שכתב "עין ברש"י במכות שם נראה מדבריו דהשוטט לעבודה זרה אף שאין דרך עבודתה בכך חייב מיתה", וזה מחודש שיש עוד עבודות שחייבים עליהם שלא כדרך זולת ד' עבודות שמוזכרים במשנה בסנהדרין, והאריכו בזה האחרונים.

אמנם הריטב"א, וכ"כ בתוס' שאנץ בשם הרשב"ם, למדו שבאמת גדידה שווה לכל שאר עבודות של ע"ז, ותלוי אם דרך עבודתו אם לא, וכאן הגמ' רק חוקר מה היה יותר שכיח, האם סתם גוים לעבוד לעבודה זרה על ידי מעשה ביד, או אולי בכלי. וזה לשון הריטב"א, "מן הסתם, דעל הרוב אין דרך עבודתה אלא בכלי כדכתיב ויתגודדו כמשפטם, אבל כל דידעין ודאי שדרכה ביד, אף ביד חייב, כדנפקא לן בפרק ד' מיתות מאיכה יעבדו, ואפילו פוער עצמו לפעור וזורק אבן למרקוליס מיחייב מהתם... עכ"ל, זאת אומרת שלומדים מהגמ' שסתם ע"ז דרכה להתגודד עשו כן בכלי, אבל להלכה אין נפק"מ, כי תמיד חייבים כדרך עבודתה.

אמנם התוס' שאנץ לא היה ניחא ליה בתירוץ זה וכתב שבאמת מיירי בענין חיוב מלקות ולא חיוב מיתה, ומש"כ הגמ' על עבודה זרה היינו חוקת הגוים. זה לשונו: "לכן נראה לפרש ביד חייב משום חוקות הגוים" עכ"ל. וכעין זה הוא כוונת הנמוקי יוסף שכתב "ופירשו התוס' לאו בעובד עבודת כוכבים מיירי דאם דרכה בכך אידי ואידי חייב, אלא שורט לעבודת כוכבים - כחק העובדי כוכבים" עכ"ל, ונראה שכוונתו לומר שלא מדובר שאחד שורט לעבודה זרה, אלא שהוא עושה כחק הגוים שעושים כן לעבודה זרה שלהם, ולכן החיוב אינו חיוב מיתה אלא חיוב מלקות כי האיסור הוא חוקות הגוים.

הרי שלכל הראשונים חזינן שאין לנו מקום ללמוד מסוגיא זו שום מקור בגדרי עבודה מזה שיש גדידה ביד שאינו עבודה, אלא אדרבה, חזינן שגם הגידוד שלא מצינו בשום מקום שהיא עיקר ע"ז של שום ע"ז, והגמרא מייתי הפסוק של "ויתגודדו כמשפטם" ששם מבואר שעשו את זה רק בכדי שהעבודה זרה יענה לתיפלתם, מכל מקום אם דרכו בכך לריטב"א, ולריב"ן אפילו אין דרכו בכך, עדיין חייבין מיתה.

ומבואר שאין זה ענין של עבודה לעבודה זרה, אלא איסור לאו שהוסיפה תורה לשרוט ולגדוד לע"ז, כמו שכבר אסרה למת, אבל אין בזה חיוב מיתה כיון שאינו עבודה אלא 'חוקות הגוים', ורק חיוב מלקות. וכן נראה דעת הרמב"ם

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ז' - גדר מעשה עבודה לעבודה זרה

(פי"ב מהל' ע"ז הי"ג) שכתב, וז"ל "גדידה ושריטה אחת היא, וכשם שהיו העכו"ם שורטים בבשרם על מתיהם מפני הצער, כך היו חובלין בעצמם לעבודת כוכבים שנאמר ויתגודדו כמשפטם, גם זה אסרה תורה שנאמר לא תתגודדו, אלא שעל מת בין שרט בידו בין שרט בכלי לוקה, לעבודה זרה בכלי **חייב מלקות** בידו פטור". הרי שלמד שהוא מיירי בחיוב מלקות, ולכאורה פירש כדעת התוס' שאנן והנמוק"י שהסוגיא הוא בחוקי הגוים, ואין מכאן ראיה.

ובכסף משנה על הרמב"ם שם כתב וז"ל:

"כתב רבינו שהמשרט עצמו לעכו"ם חייב מלקות, ותמיהא לי מילתא הא עבודתה בכך וסקילה נמי ליחייב, וי"ל שלא היו עובדים אותה בכך, אלא שהיו עושים כך כדי שתתעורר לענות אותם כפי מחשבתם המשובשת".

ובפסקי הרי"ד (מכות שם) "ויתגודדו כמשפטם וכו', פי' היו משרטין בבשרם לפני ע"ז כדי שתרחם עליהם", ומבואר יותר במלבי"ם (עה"פ במלכים שם) "והם קראו בקול למען ישמע אלהיהם הרחוק מהם, ויתגודדו, שאולי ישן הוא יורגיש בצער דקירת הרומח בנביאיו".

ולפי"ז יש לומר שזה הסיבה שאין זה מעשה עבודה, כי ענין עבודה היא דוקא כשעושה כן לעשות נחת רוח אל האליל, שחושב שהאליל נהנה ורוצה בפעולה זו, משא"כ אם כל הכוונה היא לעורר את האליל שירחם על העובד, ולא לרצות את האליל, אולי אין זה בכלל עבודה. הנה בפסוק מפורש שעשו הגדידה כדי לעורר את האליל לענות להם, ואעפ"כ לדעת הריב"ן ורשב"ם ותוס' וריטב"א יש לזה שם עבודה, ועי' בס' מצודת דוד להרדב"ז (מצוה ע') שנקט בהמשך דבריו שם כדעת ראשונים אלו דבע"ז שדרכה בכך חייב מיתה (ודלא כתוס' שאנן ונמוק"י ורמב"ם), ומבאר תחלה ענין הגדידה וז"ל, "טעם איסור הגדידה על ע"ז מבואר מהטעם שכתבתי בצווי ע"ז, וזה שיצטער כל כך עד שחובל בגופו לע"ז משמע שאוהב אותה יותר מגופו", והיינו שפשיטא ליה שפעולה כזו שנעשה לבטא גודל אהבתו והתבטלותו אל האליל עד שמוכן לחבול בגופו, אין לך עבודה גדולה מזו.

אמנם בדברי התוס' שאנן ונמוק"י ורמב"ם, יש להסתפק אם כוונתם שמי שעושה כעין חוקות הגוים שעושה כן כדי שהע"ז יענה להם, הרי זה לוקה משום חוקות הגוים, הגם שהוא לא עשה כן לשום ע"ז, מה שאין כן מי שעושה את זה לע"ז אולי גם הוא חייב, או שמא הכוונה כנ"ל שגם מי שעושה כן לע"ז עצמה כדי שיענה לו הרי הוא רק חייב מלקות. ואמנם בלשון התוס' שאנן משמע כמו שכתבנו כנ"ל שרק העושה חיקוי למה שעשו הגוים לוקה, אבל בנמוק"י ורמב"ם צ"ע אם אפשר לומר כן.

עכ"פ על הצד שלשיטתם אין כאן עבודה, היינו טעמא דס"ל שאין עשייתה קשורה כלל אל האליל לכבדו או לרצותו או להתבטל אצלו ולגרום לו נח"ר, אלא הכוונה רק עבור האדם, וכמ"ש בפסקי הרי"ד ובכסף משנה ומלבי"ם, לעורר האליל משינתו כדי שירחם עליהם, וממילא סבירא להם שאין זה עבודה, ולכאורה זה דומה למקטיר לשד ע"מ לחברו, וכן השוחט לרפואה לדעת הרמב"ם הובא לעיל, שיש מציאות שעשו מעשה כדי להכריח הע"ז לענות להם, ולא עשו כן בשום דרך של כבוד לע"ז, וממילא אין זה עבודה.

יא) השתחואה לעבודה זרה

הנה בסנהדרין ס: כשהגמ' לומד שיש איסור לעשות כל ד' העבודות לכל ע"ז שבעולם, איתא בגמ':

"מניין לרבות השתחואה (פי' שתהא חייב בכל ע"ז) תלמוד לומר: וילך ויעבד אלהים אחרים וישתחו להם, וסמיך ליה והוצאת את האיש ההוא וגו'. עונש שמענו אזהרה מניין, תלמוד לומר כי לא תשתחוה לאל אחר."

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ז' - גדר מעשה עבודה לעבודה זרה

ומבואר מכל הסוגיא שמייירי דווקא בהשתחוואה שהיא שלא כדרכה של אותו עבודה זרה. וכ"כ רש"י שם "תלמוד לומר וילך ויעבוד אלהים אחרים וישתחו להם, דעל כרחיך לשלא כדרכה קאמר, דאי דרכה לעבדה בכך בכלל ויעבוד הוא."

והנה יסוד השתחוואה הוא מעשה של נתינת כבוד והתבטלות לבד, וכמו שכתב המהר"ל (חידושי אגדה לב"ב דף כה.) "כי ההשתחויה הוא הכנעה למי שמשתחוה אליו" ע"ש באריכות, וכ"כ בס' תפארת ישראל (פרק ל"ח) על הפסוק הנ"ל לא תשתחוה להם ולא תעבדם, "זה ענין ההשתחויה - ההכנעה לאחר", וע"ע בנתיב העבודה (פ"י) "ענין הכריעה שהוא כורע לפניו שמוסר נפשו אליו ומבטל מציאותו אליו", ומבואר שכל כמה שככה עבדו לאותו ע"ז בשם עבודה יחשב, וכל הילפותא אינו אלא לחייב על מעשה זו בע"ז שאין הדרך להשתחוות לפניו. ומבואר שעיקר עבודת ע"ז שמוזכר בתורה, שהוא השתחוואה, הוי מעשה של הכנעה ונתינת כבוד.

יב) המגפף לעבודה זרה

תנן (סנהדרין ס:): "המגפף והמנשק והמכבד והמרבץ והמרחץ הסך המלביש והמנעיל עובר בלא תעשה".

ובגמ' (סג.) מבואר שכל הסיבה שפטור ממלקות הוא משום שלא תעבדם הוי לאו שבכללות, ואין לוקין על לאו שבכללות.

וכתב רש"י "עובר בלא תעשה, דלא תעבדם יתירא כתיבי, חד בדברות ראשונות ואחרונות, וחד לא תשתחוה לאלהיהם ולא תעבדם ולא תעשה כמעשיהם, אם אינו ענין לכדרכה, תנהו ענין לשלא כדרכה, אבל מיתה לא מיחייב בשלא כדרכה אלא הני דפרט בהו קרא".

וכן כתבו כל הראשונים כולם, ועי' לשון הרי"ד "אבל המגפף והמנשק כולן אינן אלא בלא תעשה דלא תעבדם, והוא שאין דרכה של אותה ע"ז לעובדה בכך, ואפילו הכי משום שעשה לה דרך חיבה וכבוד עובר בלאו, אבל מיתה לא מיחייב שלא כדרכה אלא אהני דתנן".

וכן כתב הרמב"ם בהרחבה (פ"ג ה"ו):

"המגפף עבודת כוכבים והמנשק לה והמכבד והמרבץ לפניו והמרחץ לה והסך והמלביש והמנעיל וכל כיוצא בדברי כבוד האלו, עובר בלא תעשה שנאמר ולא תעבדם, ודברים אלו בכלל עבודה הן, ואף על פי כן אינו לוקה על אחת מהן לפי שאינן בפירוש, ואם היתה דרך עבודתה באחד מכל הדברים האלו ועשהו לעבדה חייב".

וכן כתב המאירי (סג.):

המגפף והמנשק והמכבד והמרבץ והסך והמלביש והמנעיל כבר ביארנו שהוא בלא תעשה אלא שאין לוקין עליו והטעם שאזהרה שלהם מלא תעבדם, שכל אלו בכלל עבודה הם, ונמצא לאו זה כולל כמה דברים ולאו שבכללות אין לוקין עליו כמו שביארנו במציעא פרק תשיעי:

ומבואר מכל זה, שכל המעשים של חיבה וכבוד, גם אם אין זה דרכה של אותו ע"ז, הרי זה בכלל עבודה ונופל תחת הגדרת עבודה, הגם שברור שאין כאן שום קבלות אלוהות, אלא נתינת כבוד גרידא, וכל הסיבה שפטור ממלקות אינו מחסרון בשלימות אותו עבודה, אלא משום שיש כלל שאין לוקין על לאו שבכללות.

ופשטות הלשון של כל הראשונים שחילקו אם דרכה בכך או אין דרכה בכך, ולא חילקו אם עשו כן בתורת עבודה לאותו ע"ז או לא, מבואר שאם יש שום הנהגה לנשק או לגפף שום ע"ז, הרי זה עבודה ממש כדרכה, וחייבים מיתה, וכל החידוש של דין זה הוא בע"ז שנוהגין שלא לנשקו או לגפפו כלל, ובזה עדיין הוי עבודה, רק שפטור ממלקות. ואם כנים אנו בזה, מבואר שגם העבודות הכי פשוטות של נתינת כבוד שנהגו עובדיה לתת לע"ז, גם זה נחשב עבודתו בכך וחייבים מיתה.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ז' - גדר מעשה עבודה לעבודה זרה

יג) נירות של הנוצרים

בתוס' (סוף נ. ד"ה בעינן) כתבו על הנירות של הנוצרים בזה"ל:

"ושמעין מהכא דהני נרות של שעה שמביאין דורון לעבודה זרה ומדליקין בפניהם ומשכיבין הכומר מכרם או נתנם לישראל מותר בהנאה ממה נפשו, אי תקרובת עבודה זרה הוי אפילו ביטול לא צריך ומותר בלא ביטול, דלא דמי לתקרובת מזבח ובתקרובת שאינו כעין פנים לא בעי ביטול, ואי נוי של עבודה זרה הוי ולנוי מדליקים אותן, שייך להו ביטול כעבודה זרה עצמה" עכ"ל.

כעין זה כתבו רוב רבותינו הראשונים¹²⁰ ז"ל, וכולם כתבו שיש צד של תקרובת ע"ז בהדלקת נרות, אלא שחסר כאן תנאי של כעין פנים, או כעין זביחה.

ומבואר מדבריהם שעל אף שבאמת ענין הנירות אצל העבודה זרה לכאורה שייך יותר לנוי עבודה זרה, מכל מקום אילו היה כאן איזה מעשה כעין פנים, או מעשה כעין שבירה, היה נאסר מדין תקרובת עבודה זרה. כלומר משמע מדברי כל הראשונים שלא חסר שום תנאי בהדלקת הנירות מצד איכות העבודה, אלא רק מצד שאינו דומה למעשה כעין פנים ממילא אין הנירות תקרובת, אבל באמת הדלקת הנירות שפיר הוי מעשה עבודה.

ויש גם מיעוט מהראשונים שהחמירו לדון את הנרות כתקרובת עבודה זרה. הראב"ד (בכתוב שם, ומובא מרמב"ן) החמיר משום שהחשיב את הדלקת הנר כמעשה כעין שבירה, ובפסקי הרי"ד (נא); וכן הוא בתוס' הרי"ד שם בשינוי לשון) החמיר וכתב שהפתילות של שעה הם תקרובת עבודה זרה ואין להם ביטול.

והריא"ז (הלכה יז) כתב על הנרות בזה"ל:

"הפתילות של שעה שדולקין בבתי ע"ז ואחר כך נוטלין אותן הכומרים, ביאר מז"ה שהן אסורין משום תקרובת, ואין להם היתר בביטול. ואני אומר שאין זו תקרובת כעין פנים, שהרי אין מדליקין אותן אלא להאיר ואינו דומה לקיטור, ואין נאסרין אלא משום נוי ע"ז, ויש להם היתר בביטול, שמשברן הגוי והן מותרין"

ויש מקום להסתפק בכוננתו, אם הוא אומר שני טעמים או טעם אחת. כלומר משמע שהסיבה לאסור הפתילות הוא משום שהוא דומה להקטרה (כלומר שהרי"ד שאסר אותם לא ס"ל שההדלקה הוי זריקה המשתברת, אלא אסר את זה מטעם הקטרה), ועל זה הריא"ז עונה שזה לא דומה להקטרה, כי מעשה הדלקה שאינו אלא להאיר אינו דומה להקטרה, ונמצא שמצד איכות המעשה, אה"נ יש כאן מעשה עבודה, רק מצד הדמיון להקטרה חסר, ולכן אינו תקרובת ע"ז¹²¹. ולכאורה החילוק בין הדלקה להאיר והקטרה, יש לומר ע"פ הגמרא במנחות (כו:): שהגמ' דנה מתי

¹²⁰ פסקי הרא"ש (ע"ז פ"ד ה"א), תוס' הרא"ש, תוס' ר"י מפארי"ש, תוס' חכמי אנגליה, תשובת הרי"ז (סי' קסא), הרא"ה, המאירי, תלמיד רבינו יונה, הנמוקי יוסף, הר"ן, הרשב"א, הריטב"א, ראבי"ה (סי' אלף נא), שבלי הלקט (דיני משמשי ע"ז אות ט), רבינו ירוחם (תולדות או"ח נתיב יז חלק ד), כל בו (סי' צז), ארחות חיים (הל' ע"ז אות ו'), יראים (סי' קא), אגודה (הל' ע"ז) ועוד. מלבד הפסקי הרי"ד, והראב"ד (בכתוב שם, ריש פרק ד') שבאמת אסרו הנרות משום תקרובת ע"ז.

ואף שהסמ"ג סתם שהנרות הוי נוי ע"ז ולא דנו אם תקרובת הוי אם לאו, אין משם ראיה שלא חשבו שכל מעשה בציווי ע"ז ראוי להיות תקרובת, אלא יש לומר שכתב כן אליבא דאמת מכיון שאינו כעין פנים כמו שהסיקו רוב הראשונים, למעשה אין לנו לאסור אותו אלא משום נוי בלבד.

¹²¹ אמנם הסתפקתי אם יש מקום לומר שכוננתו לומר שני טעמים שונים, חדא שמדליקים את זה רק להאיר, והיינו שחסר מצד איכות העבודה, ועוד שזה אינו דומה להקטרה ועכ"פ מכיון שלאפוי פלוגתא יש להשוות דעת הריא"ז עם שאר הראשונים, וכל מטרת הריא"ז כאן הוא לחלוק על זקנו הרי"ד שאסר הנירות, נראה שיש לפרש שכוננתו לחלוק רק מצד הדמיון להקטרה כנ"ל, והוא כלל לא חולק על כל הראשונים שראו שיש מעשה עבודה מצד ההדלקה, אלא כל כוננתו להסביר למה אינו דומה להקטרה, ועל זה הוא מסביר שהדלקה ע"מ להאיר אינו דומה לקיטור, ועי' בזה.

שוב מצאתי סמך לזה, כי מצינו לשון דומה מאוד בפסקי ריקאנטי מכת"י (נדפס תוך ספר אש"ד נחלים עמ' נ') מובא שם בסי' תר"פ בזה"ל:

"דין דפסק רבנו שמואל במס' ע"ז בפרק ר' ישמעאל שמעינן מהכא דהני נרות של שעה שמביאין דורון לע"ז ומדליקין בהן, ומשכבה אותן גלח ומוכרן או נותנן לישראל מותרין בהנאה ממה נפשו, וכן כתב בעל היראים, נרות המובאות שהדליקום לפני ע"ז ושעוה המובאה וכיוצא בהן לא הוו

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ז' - גדר מעשה עבודה לעבודה זרה

ההקטרה מתיר השיריים, וקיימא לן כרבי יוחנן שאמר שאינו נקראית הקטרה אלא משתצית בו את האור ברובו, והגמ' מביאה ראייה לדעת ר' יוחנן מהפסוק "והנה עלה קיטור הארץ כקיטור הכבשן" אין כבשן מעלה קיטור עד שתצית האור ברובו. והא מיהא מבואר משם שהקטרה הוא מציאות של שריפה, והדלקת הנר שאין בו לא כבשן, ולא הצתת אור ברובו, אינו דומה להקטרה, ולכן הגם שהדלקת הנר היא עבודה, עדיין ס"ל להריא"ז שאינו כע"פ בגלל שאינו דומה להקטרה.

אמנם ברמב"ן (ע"ז נא.) כתב על הנירות שאין צד שהם תקרובת ע"ז, שאין הדלקת הנרות נעשה בכוונת עבודה לעבודה זרה, "אלא לקלון ע"ז [ר"ל כבוד] עשויות, ומשמשיה הן", וצ"ע מה ענין משמשיה, ולכאורה צ"ל שהם נוי ע"ז. וצ"ע אם דברי הרמב"ן הם סיבה למה הנירות אינם תקרובת, הגם שס"ל שמעשה ההדלקה היא מעשה עבודה, או שמא כוונתו לומר שמעשה ההדלקה אינו עבודה בכלל כי אין זה אלא לקלון (כבוד) הע"ז. ויהיה קשה מאוד להניח שהרמב"ן יחדש שמעשה שהוא רק לכבוד לע"ז אינו מעשה עבודה, וצע"ג. ויש לי מהלך מחודש להציע בדברי הרמב"ן, יעי' בהערה¹²², אבל איך שיהיה יש לנו יותר מ-20 ראשונים שלא אחזו ככה, ומבואר מדבריהם שמצד מעשה העבודה שיש בהדלקת הנר אפשר לאסור הנרות משום תקרובת ע"ז, אילו היה כאן מעשה חיתוך.

.....
 כעין פנים ושרו. וכן פסק ריב"א שהרי אין מדליקין אותן אל[א] להאיר ואינו דומה לקיטור ואינו נאסרין אלא משום נוי ע"ז, ויש להם היתר בבטול שמשברן הגוי והן מותרין. אבל רבינו ישעיה פסק שהן אסורין משום תקרובת ואין להם היתר בביטול"

ומשמע שהוא משווה שיטת הרשב"ם והיראים עם שיטת הריב"א, והכוונה הוא שכולם אמרו שאינו כע"פ, ואעפ"כ העתיק הלשון של "אין מדליקין אותן אלא להאיר ואינו דומה לקיטור", וכנראה שזה רק הוי סיבה שאינו כע"פ כנ"ל.

יש הרבה מה להאריך בדברי הרמב"ן, וקודם אקדים כמו שכתבתי למעלה, מכיון שיש יותר מעשרים ראשונים שחולקים על דבריו, וכן נפסק בשו"ע כמבואר בהמשך, באמת אין בכל זה נפק"מ למעשה.

הנה כתב הרמב"ן בתחילת דבריו בזה"ל:

"והני נרות של שעוה שמדליקין לפני ע"ז נויי ע"ז נינהו, ואף על פי שעשאן מתחילה לכך אין הקדש לע"ז ומותרין עד שמדליקן לפני ע"ז, דההיא שעתא ודאי אסירן ובביטול בעלמא סגי להו... (וממשיך הרמב"ן שיש ביטול במכירה)"

עד כאן מבואר שהרמב"ן דן על הנרות, שיש לדון מצד שהם נעשו מתחילה לכך, ומשיב שזה רק מצד אין הקדש לע"ז (כלומר שאין לזה קדושה, ונפק"מ אם הם יקנו את זה מן השוק). וממשיך הרמב"ן:

"ויש מי שאוסר בנרות של שעוה משום תקרובת ומדמי לה לפרכילי ענבים שבצרון מתחילה לכך שהדלקתן זו היא שבירתן, ואינו נכון דהתם מתכוין לעבודה באותה בצירה דהיינו שבר מקל לפניו, וכן פי' רש"י ז"ל, אבל אלו אין עבודתה בכך אלא לקלון ע"ז עשויות ומשמשיה הן, ועוד שאין זה כעין פנים שהרי אינו קרבין ע"ג המזבח ואף על פי שהיתה הדלקה בפנים אינה עבודה כדאמרינן במס' יומא (כ"ד ב'), ולא נתרבו עבודות משום כעין פנים אלא זיבוח וקיטור וניסוך והשתחואה כדאיתא בפ' ד' מיתות" עכ"ל.

ויש להעיר כמה דברים:

א- זה שאסר הנירות, מה ראה בבצרון מתחילה לכך יותר ממה שראה בסוגיא של שבירת מקל, אם יש עבודה בבצירה היה לו לאסורו מצד שבירת מקל, ואם אין עבודה מה יש לדמותו לבצרון מתחילה לכך.

ב- כמו כן מחודש מאוד שהרמב"ן חולק על כמה וכמה דברים ששאר הראשונים כתבו כדבר פשוט בסוגיא זו. קודם כל שאר הראשונים הניחו כדבר פשוט שהדלקת הנר הוי עבודה, והרמב"ן מניח כדבר פשוט שלא.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ז' - גדר מעשה עבודה לעבודה זרה

על כל פנים היוצא מכל זה, שבודאי רוב הראשונים ראו בהדלקת הנרות שנחשב כמעשה עבודה עד שדנו שמא הוי תקרובת, על אף שברור מדבריהם שעיקר הכוונה בהדלקתם הוא לשם נוי, או להאיר בלבד, וכנ"ל שכל מעשה שהוא כבוד לע"ז הוי מעשה עבודה.

יד) הסרת המצנפת

בשו"ת רמ"ע מפאנו (החדשות סי' ח') כתב בהרחבה שהסרת המצנפת שנהגו הנוצרים בבית תפלתם "עבודה גמורה היא, שנהגו עובדיה להכנעה", ולכן אסר לעשות את זה בתוך אותו מקום גם אם עושים את זה לכבוד מלכים. ומבואר שהיה פשוט לו שכל מעשה הכנעה הוי עבודה משום שהוא דומה להשתחוואה.

טו) הליכה מאחורי העבודה זרה

וביראים (סימן ע"ר) כתוב, וזה לשונו:

"לכן צריך אדם להזהר מע"ז כדרכה שלא יכשל אף על פי שאינו מתכוין כגון שנושאין אליל על כתפיהן ומהלכין אחריהם גוים לקלון ע"ז, הליכתה זו היא עבודתה הלכך צריך להזהר שלא ילך אחריהם אפילו הוא צריך לילך למקום אחד שהרי מכ"מ הולך הוא והליכה עבודה היא..." עכ"ל.

ומבואר שאפילו המעשה הקל של ההליכה של הגוים שנושאים האליל על כתפיהן לקלון ע"ז, הוי עבודה גמורה.

ג- כמו כן כל הראשונים (חוץ מהרי"ד שדימה את זה להקטרה) הניחו שאין בהדלקת הנר מעשה כעין פנים כי אין כאן שבירה בכלל, והרמב"ן אפילו לא חולק על האוסר מצד זה, אלא רק טוען שאין ההדלקה עבודה, ומשמע שהרמב"ן אוחדו שהדלקה הוי כעין שבירה, הגם שאין כאן שום חתיכה, וזה גם נגד דעת שאר הראשונים.

ד- גם יש לדקדק שכתב ב' טעמים שונים לדחות האוסר, חדא שנעשה לקלון, ועוד שאינו דומה לכע"פ.

ואילולי דמסתפינא הייתי מציע שכוונת דברי הרמב"ן כזה:

בהתחלה הרמב"ן רצה לאסור משום מעשה העשיה רק דחה שאינו אלא הקדש, ועל זה קאי דברי האוסר, שהוא רצה לאסורם אעפ"כ, והוא משום שלדבריו גם מעשה הכנה של חולין נחשב עבודה (שעל זה השיב הרמב"ן שאין הקדש לע"ז), ולכן דווקא הביא ראיה מפרכילי ענבים, כיון שהבין מזה שכל מעשה הכנה גרידא הוי תקרובת, ועל זה השיב הרמב"ן שאין ללמוד מזה משום שבפרכילי ענבים עבד לע"ז בקציצה כמו שכתב רש"י, כלומר שאין הענין של בצרן מתחילה לכך משום שמעשה הכנה של חולין שנעשה להביאו לע"ז עושה תקרובת ע"ז, אלא שם יש מעשה עבודה בקציצה, ואילו כאן בעשיית הנרות - "לקלון ע"ז עשיות ומשמשיה הן" כלומר מדברים על העשייה, ובמעשה העשיה אין עבודה דווקא, אלא נעשה לכבודה בלבד.

כלומר הנידון היה לאסור הנרות מצד מעשה העשייה ועל זה ענה הרמב"ן שנעשה לשם נוי, ואין זה עבודה. אבל מעולם לא התכוון הרמב"ן לומר שהדלקת הנר אינו מעשה עבודה, וגם לא התכוון לומר שהדלקת הנר הוי מעשה כעין זביחה, אלא רק התכוון לומר על העשייה, שכן יש בו מעשה כעין זביחה, שבזה אין כאן עבודה.

ובאמת כן הם דברי הראב"ד בכתוב שם שאוסר הנרות (והוא היש מי שאוסר שהביא הרמב"ן): "כי הנרות של שעוה שעשאום לע"ז משתבר הוא, כעין פרכילי ענבים שבצרן מתחילה לע"ז" וכע"ז יש דיון בדברי הרא"ה, וזה לשונו: "ואפילו בשעשאן מתחלה לכך דאיכא שבירה, אינו מתכוין לעובדה בכך (=כלומר העשייה). ולא חשיב משתבר אלא כדאמרינן במתכוין לעובדה מתחלה לכך. ובהדלקה ליכא דבר המשתבר" עכ"ל. הרי שהראב"ד והרא"ה נקטו שהצד לאסור הוא משום העשייה דאיכא שבירה, ועל זה ענה הרא"ה שאין כוונה לעבודה, והראב"ד כנראה ס"ל שמעשה הכנה של חולין גם עושהו תקרובת ע"ז.

ועוד יש סיבה לאסור מצד מעשה ההדלקה ("והדלקתן זוהי שבירתן"), אבל זה סיבה אחרת לאסור הנרות, ולא משום העשייה, ועל זה ענה הרמב"ן טענה שנית שהדלקה אינו כעין ד' עבודות, וכדברי הרא"ה ז"ל וכל הראשונים. ואמנם ידעתי שזה לא כ"כ נכנס בלשון הרמב"ן, ואולי יש איזה טעות סופר וצ"ל "ועוד הדלקתן זוהי שבירתן", והכוונה שהאוסר רצה לאסור משני סיבות שונות, וצ"ע.

טז) גילוח הבלורית לכבוד ע"ז

במתני' (ע"ז ח.) תנא שיש אידיהם שאסור לעשות סחורה עם הגוים ג' ימים לפניו, ויש מה שאינו אסור אלא אותו היום בלבד. וכתוב במשנה: **"אבל יום תגלחת זקנו ובלוריתו, ויום שעלה בו מן הים, ויום שיצא מבית האסורין, ועובד כוכבים שעשה משתה לבנו - אינו אסור אלא אותו היום ואותו האיש בלבד"**.

ובגמ' שם אמרו:

"יום תגלחת זקנו. איבעיא להו: היכי קתני, יום תגלחת זקנו והנחת בלוריתו, או דלמא יום תגלחת זקנו והעברת בלוריתו? ת"ש, דתני' תרוייהו: יום תגלחת זקנו והנחת בלוריתו, יום תגלחת זקנו והעברת בלוריתו."

וכתב הרמב"ן (ע"ז ח.): "ונראה בתגלחת הזקן שלא נאמרו דברים אלא במקצת גוים שדרכן לגדלם, ומשנה לשנה משחיתין אותה לפני ע"ז שלהם ביום ידוע." וכוונתו לומר שהאיד של יום תגלחת זקנו אינו נוהג בכל גוי וגוי, אלא דווקא באלו שמגדלים את זה, וכל שנה הולכים ומשחיתין את זה לפני העבודה זרה שלהם.

ומבואר שתועלת הגילוח היה להשחית השערות לפני העבודה זרה. ואמנם בראשונים מבואר שעצם הגילוח היה לשם עבודה זרה.

מאירי ע"ז (כט.):

"ובלורית היא ציצה אחת שהיו מניחין במצח וכנגדה אחורי העורף, וכשהיא גדלה ביותר היו מגלחין ממנה **והכל לשם ע"ז**, וי"מ אותה בענין אחר, וסוף דברים שכל שהוא מניח או מעביר לשם ע"ז דינה כבלורית".

ר"י מלוניל:

ואלו הן יום תגלחת זקנו וכשמגלחו עושה היום איד. או בלוריתו, כלומר כשמספר פעמים שגדלו שערות ראשו יותר [ו]מצערות אותו, הוא מניח כשיעור שלש אצבעות משערות ראשו שעומדים כנגד החוטם עד שיגדלו ויכסו כל החוטם מרוב אורכן ומשליך בכל יום יום בשלש אצבעות של הבלורית הארוכה כלפי אחורי ראשו, כך מנהגם לעולם, ואותו יום שמתחילין להניחו, ויום שמספרין אותו הוא יום אידם לכל איש ואיש כפי מנהגו, וכן תני בבריתא בהדיא יום הנחת בלורית ויום תגלחתו ומתני' דנקט הנחת בלוריתו ריבותא נקט להשמיענו, דאע"ג דבתגלחת הראש אין מנהג האומה הזאת **לעבוד בו ע"ז** כי אם בתגלחת זקנו, אבל פעמים **יש שאף בתגלחת הראש עובד ע"ז כשהוא מתחיל להניח בבלורית** וכ"ש דאיכא יום איד בשעת תגלחתו

פסקי הרי"ד (ע"ז יא):

פ"י כך היה מנהגם מגלחין זקנם והשיער שבראשם, חוץ ממה שאחרי העורף שמניחין לשם ע"ז, ולתקופת השנה מגלחין זקנם **ומעבירין גם אותה הבלורית לשם עבודה זרה**, ובתרויהו פלחי לע"ז.

פסקי ריא"ז (פרק א' כד):

"וכן היו רגילין לגלח זקנם ולגדל בלוריתם שאחורי העורף לשם עבודה זרה, ולתקופת השנה מגלחים בלוריתם וגם זקנם, ועושין אותו יום איד לע"ז בין בתגלחת ראשונה בין בתגלחת שנייה, ואין זה יום איד קבוע לכל, אלא לאותו האיש המתגלח בלבד"

והנה בתורת כהנים על הפסוק של בחוקותיהם לא תלכו (אחרי מות פרשה יג), איתא "ר' יהודה בן בתירא אומר, שלא תנחור, ושלא תגדל ציצית, ושלא תספור קומי שפה"

ופירוש הראב"ד (שם אות ט'):

ולא תספור קומי. שמספר שער ראשו כנגד פניו ומניח מה שבצדדין ושל אחריו כל אלו מעשה אמורי הם. ואין צ"ל גידול בלורית שהוא מעשה הגוים והוא אסור, שאפילו לגוים עצמן ישראל מוזהרין מלעשותו.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ז' - גדר מעשה עבודה לעבודה זרה

וכמדומה לי שהן מגדלין אותו לעבודה זרה שנה או שנתיים, ולבסוף מגלחין אותו ומחרימין אותו לנוי עבודה זרה¹²³, ואותו היום עושים אותו יום אד, והיינו דאמרינן יום תגלחת זקנו ובלורית שהוא יום אידו.

עכ"פ מפשטות לשון הראשונים מבואר שעצם מעשה הגילוח הוי עבודה, הגם שעיקר הענין אינו אלא להשחית השערות לאחר שגדלו כדברי הרמב"ן, ומשמע מזה שגם מעשה שהוא להשחית יופי שלו לכבוד העבודה זרה שפיר נחשב עבודה.

(ז) דברי ספר "כנסיה לשם שמים"

הגאון ר' מנשה סתהון זצ"ל (שהי' אב"ד עיה"ק צפת לפני ק"נ שנה, ובשנת תרמ"ז חיבר חיבור נפלא על דרכי רפואה הקשורים בע"ז, בשם "כנסיה לשם שמים", בתוכה נמצא כמה יסודות קבועות בדיני ע"ז והמסתעף), ושם הביא דברי הרמב"ן בפ' משפטים בביאור גדרה של 'עבודה זרה, והיא פעולה הנעשית כדרך העבד שעושה מעשה לאדוניו, כלומר שהעבד עושה מה שהוא חושב שהאדון שלו רוצה שיעשה. וזה לשונו בסוף פרק ג': "הא פשיטא דכל שעושה איזה מעשה לעבודה זרה, ומכוין כדי לעשות לה רצונה, או נחת רוח לה בזה, הרי הוא באמת מכוין לשמשה ולעובדה כעבד לאדוניו ומקרי שפיר מכוין לעובדה, שכל לשון עבודה שנאמר בכל מקום בתנ"ך, הן בע"ז והן להבדיל וכו' לשם גבוה יתברך שמו, היא המעשה שעושה העובד לכבוד הנעבד או לרצון ונחת רוח לפניו כעבודת העבד לאדוניו

(ח) סיכום מה שיוצא לנו בגדרי עבודה

עד כה הארכנו בס"ד בביאור כמה וכמה סוגיות, כדי להגיע להגדרה ברורה מהו גדר מעשה עבודה ומה לא.

ונכתוב סיכום מה שיצא לנו בס"ד:

- ❖ עבודה לעבודה זרה, עם קבלת אלוהות - לכו"ע הוי מעשה עבודה.
- ❖ עבודה לע"ז, לכבודו בלי קבלת אלוהות - גם זה מבואר בכל הראשונים שהוא מעשה עבודה.
- ❖ עבודה כדי להשיג רפואה - אם זה בהכרה לע"ז מסוים הוי עבודה, ואם זה כדרכי המכשפים ולא נעשית בשום כוונה לשום ע"ז אינו עבודה.
- ❖ עבודה לע"ז כדי שהע"ז לא יזיק אותו - הר"ן הריב"ש והמאירי למדו שזה עבודה, אמנם הרמב"ם חולק.
- ❖ עבודה לשד תחת הכרה שהוא הממונה על דבר מסוים, וכדי שהוא יעזור - לכו"ע הוי עבודה.
- ❖ הקטרה לשד מסוים, שלא לשם עבודה, וגם שלא לכבדו, אלא להכריח אותו לעזור - לדברי השו"ע והש"ך הוי עבודה, ואמנם פשטות הסוגיא של כריתות שאינו עבודה.
- ❖ מעשה של הקטרה שמכריח השד לעשות משהו, בלי כוונה לשום שד - לכו"ע לא הוי עבודה, אלא חובר חבר.
- ❖ העברת בנים למולך - מבואר בראשונים שזה מחלוקת תנאים אם זה עבודה זרה, וכל הצד שמולך אינו ע"ז מדובר שעשה המעשה כחוקות הגוים, ולא למחשבת איזה ע"ז אלא מחשבת כשפים.
- ❖ גדידה שמזיק את עצמו כדי להוכיח כמה הוא אדוק בע"ז, וככה הע"ז יענה לו, יש ראשונים שאחזו שזה וודאי ע"ז, ויש להסתפק בדעת שאר הראשונים אם כוונתם לומר שאין זה עבודה, או מי שעושה חיקוי למעשה זה לא עבד ע"ז אלא עבר על חוקות הגוים
- ❖ כל מעשה קל של כבוד שלא כדרכה - לכו"ע הוי עבודה, אבל יש רק חיוב מלקות.

¹²³. יש לציין שהיו אלו שלמדו שמבואר שהשערות שגילחו היו נוי ע"ז, ורצו ללמוד מזה שגילוח השערות שהוא מעשה עבודה אינו תקרובת ע"ז, אמנם אי אפשר לומר כן, כי אין שום סיבה שהשערות הגוזזות יהיו נוי ע"ז, כי איך זה מייפה הע"ז, ופשוט שכוונתו שעשו התגלחת באופן שיהיה בראשם איזה שהוא נוי לכבוד העבודה זרה, וזהו כוונתו שהגילוח הוא נוי ע"ז, וכן מבואר ברש"י ע"ז כט. שהסיבה שישאל אסור לספר את בלוריתו הוא בגלל שהגילוח מתקן הבלורית והבלורית הוא לע"ז, וכנ"ל שהגילוח הוא תיקון של נוי, כדי שהבלורית יהיה נוי לע"ז.

יט) מצוות לעבודה זרה

עד כה דיברנו על מעשים של עבודה לעבודה זרה. והנה אצלינו יש חילוק ברור בין סוגי המעשים שיש מעשים שהם עבודה כגון הקרבנות, ויש מעשים שהם רק מעשה מצוות, למשל נטילת לולב, שאינו מוגדר כמעשה עבודה אלא כמעשה מצווה.

ויש לעיין אם גם בעבודה זרה שייך מציאות של מצווה או לא.

ולכאורה יש להוכיח מכל הסוגיות שכתבנו לעיל שאין שום אמצעי של מצווה, אלא או זה עבודה זרה, או זה לא כלום, ואבאר. בכל הסוגיות ראינו שדנו בחילוקי דברים בין דבר שהוא מעשה עבודה, לדבר אחר, ואף פעם לא מצינו האמצעי הפשוט של מצווה.

למשל, במקטיר לשד, הוכרחנו לדחות שמדובר שעשה ההקטרה רק להכריחו, ולא עלה על דעתנו שאולי יש מציאות של הקטרה שהיא רק מצווה ולא עבודה. וכן המשתחוה לע"ז מיראת אותו ע"ז, שהרמב"ם כתב שאינו ע"ז, והראשונים תמיהו עליו שזה ממש ע"ז, ולא כתבו תירוץ שיש אמצעי שהוא אכן מפחד אותו ע"ז, אבל רק עשה מצווה, ולא עבודה. וכן בשחט לרפואה, הרא"ה וכן התבואות שור והמאירי חילקו בין שחיטה שהוא לשם סגולה וכישוף בעלמא לשחיטה שהוא מכבד הדבר שזה עבודה זרה ממש, ולא העמידו חילוק שאולי עשה את זה כמצווה ולא לעבודה. וכן מעביר בניו למולך, הראשונים הוכרחו להסביר שמדובר מאיזה פחד גדול, וגם לא נעשית לשום ע"ז כלל, אלא ככישוף, ולא העמידו שאולי מולך לא חייב משום ע"ז משום שהוא מצווה ולא עבודה. וכן המגפף וכל מעשה קל של כבוד, רואים שהוא עבודה מצד המעשה, רק שאין בו מלקות, ולא ראינו אפשרות לומר שאותו המגפף והמרחץ רק עשה מעשה מצווה.

וכן מבואר מכל הדוגמאות בפוסקים שמעשים קלים הגדירו אותם כמעשה עבודה. הדלקת הנירות, הסרת המצנפת, הליכה מאחורי ע"ז, וכל זה הם לא העבודות הכי חשובות של הגוים, ואעפ"כ רואים שהוגדרו אותן כעבודה ממש.

ולא מצינו אפילו מקום אחד שיש דבר שעשו במצוות הע"ז ואינו עבודה. והלשון של הר"ן בסנהדרין (סא:) ברור מללו, שלא משנה איכות המעשה, אלא כל דבר הוי מעשה עבודה. וזה לשונו:

"אלא משמע לי דכל שעושה איזה עבודה לשום צורה כדי שיגיע ממנה איזה תועלת הרי נתן לה אלהות ושררה על זה הענין ולפיכך עובדה, והיא ענין ע"ז."

ויש להביא עוד שני מקורות שאם עושים מצוות לולב לעבודה זרה הרי זה עבודה ולא מצווה.

הרמב"ן (דברים יח, כ) בענין נביא שקר כתב בזה"ל:

(כ) ואשר ידבר בשם אלהים אחרים - אפילו כיון את ההלכה לאסור את האסור, ולהתיר את המותר, יומת בחנק, לשון רש"י מספרי (שופטים קעז קעח). ואין הענין לומר שאם בא אחד ואמר בחלומי ראיתי והנה פעור אומר לי שתזהרו במצות הלולב, שיהא חייב מיתה, כי זה פטור הוא. ואם אומר שתעשו כן לעבוד לשקוף ההוא, אם כן זהו נביא השקר המתנבא לעבוד ע"ז, ואפילו יאמר כן בשם השם הוא נסקל:

אבל הענין, שיאמר ראיתי פעור כי הוא האלהים והוא מצוה שלא לאכול בשר חזיר, וכן אם יגיד בשמו כי כזה וכזה עתיד להיות, מאחר שיאמר כי הנעבד הוא הוא האומר ועושה גוזר ומקיים, יומת בחנק. ולכך אמרו בגמרא (סנהדרין פט א) המתנבא בשם ע"ז, כגון נביאי הבעל. והם שהיו אומרים שהבעל הוא האלהים, כמו שכתוב (מ"א יח כא) אם ה' הוא האלהים לכו אחרינו ואם הבעל לכו אחרינו, והיו מתנבאים בו

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ז' - גדר מעשה עבודה לעבודה זרה

עלה והצלח ונתן ה' ביד המלך (שם כב טו), ודעתם לומר שהבעל הוא האדון אשר לו השם הנכבד הזה והוא שיתן רמות גלעד ביד אחאב:

כלומר שיש ג' אפשרויות. אם הוא אומר שפעור אמר להיזהר במצוות לולב, הוא פטור ממיתה, ואם אמר לעשות לולב לפעור, הוא חייב סקילה ולא חנק, אלא שהוא אומר שפעור הוא אלוהים כנ"ל.

ומרהיטת לשונו מבואר שאם עושים לולב לשיקוץ הרי זה נביא המתנבא לעבוד ע"ז, ומבואר שהגם שאצלינו מצוות לולב אינו אלא מעשה מצוה, אם אומרים לעשות כן לעבודה זרה הרי זה עבודה זרה.

ובאמת ככה משמע מרהיטת הגמ' בסוכה לא::, שיש מושג של לולב של עבודה זרה, ומפרש רש"י רש"י "שעבודתה בלולב, להעבירו לפניו או לזרקה בו". ומבואר מאותו גמ' שיש ללולב ביטול, ואם כן אין הלולב תקרובת ע"ז אלא משמשי ע"ז, והענין הוא שכל אחד שהגיע היה זורק אותו לולב לעבודה זרה. וכפשוטו שוב מדובר באותו לולב שלנו ואעפ"כ נחשב הוא למשמשי בגלל שמה שעושים אותו הוי עבודה זרה.

ועוד ראיתי אחד שציין לדברי האור החיים הקדוש. המקור שתקרובת ע"ז אינו בטילה הוא מהפסוק בתהילים (קו, כח) "ויצמדו לבעל פעור ויאכלו זבחי מתים", והגמ' דורשת שיש היקש בין מתים לתקרובת ע"ז. ומבואר שזבחי בעל פעור היו תקרובת ע"ז. ובאור החיים (במדבר כה, ב) כתב "לזבחי אלהיהן. והגם שאמר שפעור אין בעבודתו זביחה אלא בהתרזת הלכלוך למוול פניו ומן הסתם לא זבחו לו, אולי שהיו עושים שמחה בבשר לכבודו, או אולי שהיו עושים כן כדי להרבות במאכלים להתריז כנגדו בריבוי יציאת הטינוף" ע"כ. ולדבריו מפורש שנקראת זבחי מתים אפילו אם לא שוחטים הבהמה בכדי ליתן אותה להע"ז, אלא גם עשה כן במצוות האליל ולכבודה ג"כ נחשב זבחי מתים, וע"כ גם השחיטה כדי לעשות סעודה לכבודו, או שחיטה כדי להרבות במאכלים להביא לידי שלשול, גם זה נחשב מעשה עבודה עד שהבהמה תקרובת ע"ז.

והעירוני לדברי ספר הבתים בספר המצוות על הלא תעשה של מולך, שהתחיל בהעתקת דברי הרמב"ם במורה נבוכים על המולך, והמשיך מדעתו לדמות כל הנהוג בקצת האומות שמקורו מעבודה זרה, וזה לשונו: "כתב הר"ם פ' מ"ז משלישי (מו"ג) די שרושם הפעולה ההיא נשאר עד היום לפרסמו בעולם, הלא תראה המילדות יקחו הנערים בחתול וישימו עשון בלתי טוב הריח על האש ויניעו הנער ההוא על העשון שעל האש, וזה מין ההבערה באש בלא ספק, ואין מותר לעשותו. והסתכל רוע ערמת נותן זה הדעת, איך השאירו וקיימו בזה הדמיון שעמדה כנגדו התורה אלפים מן השנים ולא נמחה זכרו ועמד רשומו, ע"כ, וכן נמצא היום נהוג בקצת האומות שבתקופות תמוז עושין אש גדולה ומדלגים עליה, וזה ודאי הוא מענין העבודה ההיא, וגם אנחנו ראינו בזמננו היו נוהגות הנשים להבעיר אש בליל הכסא [ביום החגא שלהם] ולהעביר שם הנערים. וכל אלו האמונות הרעות יבטלו בדעות תורתנו הקדושה תעביר רוח טומאה מן הארץ"

וא"כ בהא נחתינא וסליקנא, שכל מעשה שהוא נעשה מציווי של איזה ע"ז, יש לה דין עבודה, ותו לא מידי.

כ) הכנה לשמה, האם זה גם מעשה עבודה

הנה יש כל מיני עבודות לע"ז שיש להם מעשים של הכנה, ולפעמים אנחנו רואים שההכנה גם היא נחשב למעשה עבודה, ולפעמים לא, ונשתדל לעמוד על שורש הדברים, באיזה סוגי מעשים שהם סוגי הכנות או מעשה של היכא תמצא לעשות עבודה, האם זה נחשב עבודה האם לא.

והנה הרשב"א כתב על הככרות של הגוים:

וזה לשונו:

"ואותן ככרות שלוקחין מן השוק ומקריבין אותן לפני הע"ז אסורין דכעין פנים איכא, ואם לשו עיסה וחזרו בהן מותרת דאין הקדש לע"ז, וגם משום ששברו אותה לע"ז אינה נאסרת לפי שאין בחוקי הע"ז ללוש

אותה לשמה, אלא לוקחין אותה מן השוק ומביאין, אבל אותם אובליאש שהוא לחם אונן שלהם לחם מגואל הוא, ואסור משעת לישה דהוי כעין זביחה" עכ"ל.

והיינו יש שני סוגי ככרות, אחד מהם לקחו מן השוק, ואחד מהם כנראה הקפידו לעשות הלישה לשמה. וזה ברור שבשני הככרות עיקר העבודה הוא למסור אותה לפני האליל, אם כן כל החילוק ביניהם האם הם גם לוקחים מן השוק או שגם הלישה הוא נעשה במצוותה. אם לוקחים הלחם מן השוק, אז ע"כ עשיית הלחם הוי מעשה חולין, ולא מקפידים על זה, ואם כן גם במקרה שאחד עשה הלחם בעצמו במקום לקנות אותו מן השוק, עדיין אין זה מעשה עבודה "לפי שאין בחוקי הע"ז ללוש אותה לשמה, אלא לוקחין אותה מן השוק ומביאין." אבל אם לא לוקחים הלחם מן השוק, אלא הלישה היא חלק מהטכס ועבודה שלהם, גם משעת הלישה נאסר, על אף שהלישה הוי רק הכנה לצעד הבא, כי הרי עיקר העבודה שלהם הוא מסירת הלחם. והיינו שמעשה שנעשה דווקא בסדר הזו לע"ז הזה, כל השלבים כבר נופלים בגדר עבודה, משא"כ מה שלא מקפידים לעשות דווקא, ע"כ אינו עבודה. ובאמת לשון הרשב"א "שאיין בחוקי העז ללוש אותה לשמה" משמע שלא צריכים שיעשו הלחם בכוונה מיוחדת לשם קרבן, אלא מספיק שהם עושים אותו לשמה, ובזה כבר הלישה נחשב עבודה והלחם נאסר.

ועוד יש להביא דברי הרשב"א שכתב על ההוה אמינא בגמ' (נא.) שפרכילי ענבים אינה כעין פנים, וזה לשונו:

"אלא הא קשיא לי דפרכילי ענבים גופייהו ודאי כעין פנים נינהו שהרי מקריבים אותם לפנים בכורים, ואם תתרוץ כיון דהוה סלקא דעתין השתא דלא בצרן מתחלה לכך אלא שהביאן מן הבצור לאו כעין פנים נינהו שהרי בכורים לשם בכורים בוצרין אותם, ואין מביאין אותם מפירות שלקח בשוק וכעין פנים ממש בעינן"

וכעין זה איתא במאירי:

"ויש מקשין בה והרי פרכילי ענבים ועטרות שובלין כעין פנים הם, שהרי מביאים הם בכורים, ואפשר שהבכורים הואיל ונאכלין כלם לכהנים ואין חלק למזבח בהם אינו כעין פנים, או שמא מאחר שהיינו סבורים שלא בצרן מתחלה לכך, הרי אין מביאים בכורים אלא אם כן נלקטו לשם כך, ולתירוץ זה אפשר לפרש שבצרן מתחלה לכך, ונעשה כעין פנים מצד הבכורים"

ויש לתמוה על מה שכתבו שבבכורים רק מביאים מה שנלקטו לשמן, הא בכל הלכות ביכורים לא מוזכר דין כזה שצריך לעשות הקצירה עם כוונה מיוחדת "לשמה", ופשוט שאין הכוונה לדין "לשמה", רק הכוונה הוא שבכורים רק מביאים ממה שנקצר דווקא לשם ביכורים, והכוונה רק לשלול מה שנלקח מהשוק, והיינו שביכורים רק מביאים ממה שנבצר מהאילן כהכנה למצות ביכורים, ולא שצריך להיות לשמה, ודו"ק. וכמובן אין שום מעשה עבודה בקצירת הביכורים, וכל הכוונה אינו אלא לאפוקי מה שמביאים מן השוק. ואם כן בתירוץ של הגמרא, שבצרן מתחילה לכך הכוונה הוא דבר שמקפידים להביא רק מה שקצצו לשם כך, ולאפוקי מה שהם סתם לוקחים את זה מהשוק, וכיון שזה חלק מעבודתם לעשותו דווקא באופן הזה להביאו מן הבצור, נחשב קציצת הפרכילי ענבים כעבודה, על אף שאינו אלא הכנה לשלב הבא, ודו"ק היטב.

כמו כן אפשר לדייק בדברי הרשב"א בחילוק בין פרכילי ענבים לבשר (נא:).

"פרכילי ענבים ועטרות של שבלים. פירשה רבה בר עולא בגמ' כגון שבצרן מתחלה לכך, כלומר שיש בחוקיהם לבצור מתחלה לכך, וליכא לפרושי בדידעינן ודאי דבצרן מתחלה לכך דהא מצא קתני, ואומר רבינו הרב נ"ר דאע"ג דבבשר הנכנס לע"ז לא חיישינן דילמא נשחט מתחלה לכך, הכא שאני דאין דרכן להביא מן הבצור, אלא ממה שבוצרין מכרמיהן בתחלה לכך, אבל בשר דרכן להביא מן החתוך, והילכך אף בפרכילי ענבים אי ידעינן דאינם קפדין בחוקיהם לבצור מתחלה לכך, אף הענבים הנמצאים שם מותרין, עד דידעינן שנבצרו מתחלה לכך."

וגם כאן כתב הרשב"א באופן ברור שגדר עבודה הוא החילוק בין דבר שאין דרכן להביא ממה שכבר נבצר אלא מביאים רק ממה שנבצר לצורך הזה, שזה הוי עבודה, משא"כ מה שלוקחים מהשוק, אז אם נזדמן פעם שגם עשה הבצירה, אז הבצירה לא נאסר. ובאמת הדבר מוכרח, שהרשב"א כותב חילוקים בין מה שמביאין מן הבצור למה שנבצר לשם כך, ואם עבודת ההיכא תמצא לאו עבודה היא, היה לו לחלק בנבצר לשם כך גופיה, בין ציור שהבצירה עצמו הוי חלק מהעבודה, לציור שהבצירה הוא היכא תימצא להביא, רק מקפידין לעשות הבצירה.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ז' - גדר מעשה עבודה לעבודה זרה

אלא מכל הנ"ל רואים שהגדר של מעשה עבודה הוא מה שמקפידין לעשות מול מה שלא מקפידין לעשות, ואין שלב אמצעי כנ"ל, כלומר אין צד שיש איזה מצוה בעשיית הלחם אבל אינו עבודה, וגם אין צד שעשיית הלחם גם אם מקפידין לעשות את זה ככה אינו אלא מעשה הכנה, או היכא תמצא לעשות לחם שנעשית לשמה, אלא הכלל ברור, מה שמקפידין לעשות דווקא נהפך להיות עבודה, ומה שאין קפידא לעשות אינו עבודה.

והנה החילוק שראינו הוא אם יש קפידא לעשותה לשמה או לא, אבל לכאורה ברור שאם יש קפידא לעשותה לשמה, אבל במידה שאי אפשר להם, והיינו בשעת הדחק, הם נוקטים שזה לא מעכב, לכאורה ברור שעדיין זה נחשב עבודה, כי זה נחשב שיש בחוקיהם לעשותה לשמה. רק ס"ל שענין של הכנה לשמה אינו לעיכובא, ואי לא תימא הכי, נמצא שאפשר לומר שהוא הדין בקדשים כל דין שאינו לעיכובא אינו עבודה, והיינו לא סמיכה, ולא זביחה לשמה, וכדומה, אלא ברור כנ"ל שכל כמה שיש קפידא לעשותה, זה מספיק.

כא) שחיטה שהיא רק היכא תמצא לקבלת הדם

הנה ידוע ששחיטה לבד שהיא לשם עבודה זרה, הבהמה הוי תקרובת ע"ז, ומספיק שהשחיטה לבד תהיה עבודה לעבודה זרה.

ויש להציע כמה אפשרויות של עבודת השחיטה.

- א- השחיטה עצמה היא התכלית, ובשחיטתה עבדה לעבודה זרה.
- ב- השחיטה עצמה היא עבודה גמורה, וגם בדעתו לעשות עוד עבודה גמורה של זריקה.
- ג- השחיטה לא נעשית אלא כהיכא תמצא כדי שיוכל לזרוק הדם, ועיקר כוונתו הוא לעבוד בזריקה.
- ד- השחיטה נעשית בפירוש לשם חולין, רק בזמן השחיטה חשב שגם יעשה זריקה לעבודה זרה.

הנה אם השחיטה עצמה היא התכלית, ברור שהבהמה תקרובת ע"ז בלי פקפוק, כמבואר גם בע"ז לב: ורש"י שם, וכן בחולין יג:.

ושחיטה שברור שעבודת השחיטה היא עבודה לע"ז, אין סברא לומר שמשום שהוסיף חטא על פשעיו וגם חישב לזרוק הדם לע"ז לאחר שהוא עשה העבודה הראשונה, שלא תהיה הבהמה תקרובת ע"ז. ולכן ברור שגם זה תקרובת ע"ז, וכן כתב רש"י (חולין לט. ד"ה לזרוק).

ושחיטה שהיא בפירוש לשם חולין, רק בזמן השחיטה חשב לעבוד ע"ז בזריקה, לכאורה דבר זה הוא מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש אם מחשבין מעבודה לעבודה, לר' יוחנן הוי תקרובת ולריש לקיש לא, ומבואר שם שכל הצד הפסול הוא מצד שיש מחשבה לעשות הזריקה אבל מצד מעשה השחיטה אין צד לפסול, ואם כן שחיטה לשם חולין שגם חשב לזרוק הדם לע"ז, לכאורה בזה ברור שפליגי בה ר' יוחנן וריש לקיש.

ואם כן עלינו לברר הדין של שחיטה שכל השחיטה היא היכא תמצא לזרוק הדם. האם גם בזה יש מחלוקת, או לא.

הנה איתא בחולין לט: וז"ל:

"תניא כוותיה דרבי יוחנן: השוחט את הבהמה לזרוק דמה לעבודת כוכבים ולהקטיר חלבה לעבודת כוכבים, הרי אלו זבחי מתים.

שחטה ואח"כ חישב עליה, זה היה מעשה בקיסרי ולא אמרו בה לא איסור ולא היתר כו'.

ומבואר בהמשך הגמ' שהצד לאיסור הוא משום הוכיח סופו על תחילתו, והצד להיתר הוא משום שיש ליהודי חזקת כשרות עד אז, ולא אמרינן ביה הוכיח סופו על תחילתו. ומכל הסוגיא מוכח שלכו"ע באמת שייך לומר כאן הוכיח סופו על תחילתו, אילולי שיש לו חזקת כשרות, וכמו שכתב רש"י (שם ד"ה הוכיח) שכל הצד שלא להגיד הוכיח סופו על תחילתו הוא משום "דדלמא אחר השחיטה נכנס בו יצה"ר והמיר דתו", אבל בלאו הכי אחד שזרק דם לע"ז מיד אחרי השחיטה, אנחנו יודעים מכבר שעבד לע"ז גם בשחיטה.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ז' - גדר מעשה עבודה לעבודה זרה

ומשמע מהגמ' שיש רק שני צדדים, או שהוא שחט גם כעבודה לע"ז, או שנכנס לו היצה"ר מאוחר יותר. ויש לתמוה שלכאורה יש כאן באמת צד שלישי, ואולי נכנס בו היצה"ר מעיקרא, ומתחילה שחט על דעת שיזרוק הדם, ואכן הוכיח סופו על תחילתו שרצה לזרוק הדם לע"ז, אבל אולי הוא עשה השחיטה רק כהיכא תמצא להשיג הדם כדי לזרוק אותו לע"ז, ולמה ברירא ליה להגמ' שהוכיח סופו על תחילתו גם מגלה שאת עצם מעשה השחיטה עשה כעבודה לע"ז, וכל הבהמה תקרובת מעצם השחיטה, אדרבה, הוכיח סופו על תחילתו יוכיח שכל כוונתו היתה רק לעשות מה שהוא עשה בסופו ותו לא, והיינו שבסוף הוא זרק הדם לע"ז, אז גם בשחיטה הוא חשב אך ורק מחשבה שבדעתו לזרוק הדם לעבודה זרה, ושחט כדי להשיג הדם בלבד, ובאמת לא הוי עבודה, והבהמה מותרת.

ולכאורה מוכח מזה שגם שחיטה שהוא רק ע"מ לזרוק את הדם נחשב **לכולי עלמא** כשחיטה שהוא מעשה עבודה, על אף שעושה מעשה זו רק כהיכא תמצא להגיע לשלב הבא.

הנה הרמב"ם כתב על הלכה זו (הלכות שחיטה ב, טז): "שחטה ואחר כך חשב לזרוק דמה לע"ז או להקטיר חלבה לע"ז הרי זו אסורה מספק, שמא סופו הוכיח על תחלתו, ובמחשבה כזו שחט" עכ"ל. ודייק התבואות שור (סי' ד' ס"ק ג' ע"ש בהרחבה) שמלשון הרמב"ם שכתב ששחט במחשבה כזו ולא כתב במחשבה זו, אין הענין שאנחנו חוששין שמא בשעת השחיטה חישב ממש המחשבות שהוא עשה למעשה, והיינו בשעת השחיטה חישב לזרוק הדם לע"ז, והבהמה רק פסולה לדעת ר' יוחנן שמחשבין מעבודה לעבודה, אלא אנחנו חוששין שבשעת השחיטה הוא עשה דבר הדומה לזה, והיינו שמא זמן השחיטה הוי ממש במחשבה לעבוד ע"ז, ונפק"מ שגם לפי ריש לקיש שאין מחשבין מעבודה לעבודה עדיין במקרה זה יש לדון.

ואם כן החשש בסוגיא זו הוא גם שלא לפי ריש לקיש, והיינו החשש הוא שמא עשה השחיטה כמעשה עבודה, ולא בכוונה על דעת לעשות הזריקה. וכמו שכתבנו שכל הצד שאין הבהמה תקרובת הוא דווקא משום שיש לו חזקת כשרות ואנחנו מניחים שרק נכנס לו היצה"ר מאוחר יותר, אבל אין שום צד שאם קיים את מחשבותיו הראשונות אין הבהמה תקרובת ע"ז. ולכאורה מוכח מזה שמעשה שחיטה שכל כוונתה אינו אלא להוציא הדם כדי לזרוק אותו לע"ז שפיר נחשב מעשה שחיטה של עבודה, ולא על זה נחלקו ר' יוחנן וריש לקיש.

ויש להביא עוד **סמך** לזה, מדברי רש"י על המחלוקת אם מחשבין מעבודה לעבודה. רש"י (סנהדרין ס: ד"ה לגופיה) כתב: "לגופיה אתא. ולאורויי דאפילו לא שחט שחיטת עצמו לעבודה זרה, אלא **שוחט לעצמו** וחשב בה ע"מ לזרוק דמה לעבודת כוכבים חייב ואפילו לא זרק" עכ"ל. כמו כן רש"י בחולין (לט. ד"ה לזרוק) כתב: "לזרוק דמה לעבודת כוכבים. ודאשחטה לשם עבודת כוכבים שהיה בדעתו לעובדה בשחיטה זו דברי הכל אסורה דהא זבחי מתים הוא, אלא בשלא היה מתכוין להיות שחיטה זו עבודה לעבודת כוכבים, **אלא שחטה לעצמו** ע"מ שיעבוד העבודת כוכבים בזריקת דמה או בהקטר חלבה" עכ"ל.

הרי שרש"י הדגיש שמעשה השחיטה הוא לצורך עצמו דווקא, ולא כתב כצד ג' דלעיל שהוא אוקימתא יותר פשוט ששחט רק כהיכא תמצא לזרוק הדם. ונראה שיסוד הדברים הוא שכל דבר שהוא היכא תמצא היחיד להגיע למעשה עבודה, גם ההיכא תמצא הזה למעשה עבודה יחשב, ודו"ק. ועד כאן לא פליגי רבי יוחנן וריש לקיש אלא אם שחט לעצמו (צד ד'), אז יש נידון אם מחשבין מעבודה לעבודה, אבל אם שוחט כהיכא תמצא לזרוק הדם, לא נחלקו בזה כלל, ובין לריש לקיש ובין לרבי יוחנן מעשה השחיטה נחשב עבודה.

ויש להוסיף עוד נופך לזה, ידוע מה שאמרו בגמ' בכמה מקומות 'שחיטה לאו עבודה היא'.

דעת רש"י הוא שהכוונה שמשום שכשר בזר אינו עבודה. ובתוס' (זבחים יד:) הקשו על זה, שבגמ' מבואר שזה לא הסיבה, אלא להיפוך הסיבה ששחיטה כשרה בזר הוא בגלל ששחיטה לאו עבודה היא. ולכן פירשו שם בזה"ל:

"וה"ר יעקב דאורליני"ש מפרש לאו עבודה היא לפי ששוחט בחולין ובקדשים א"כ לאו מטעם עבודה צוה המקום שחיטה."

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ז' - גדר מעשה עבודה לעבודה זרה

והנה אין ספק ששחיטה נחשב באמת עבודה לכל מיני דברים, יש פסול במחשבות שלא לשמה, או חוץ לזמנו או חוץ למקומו, ורואים שהגם ששחיטה אינו עבודה, עדיין יש כל מיני דינים על השחיטה ששונה משחיטת חולין. אלא הענין הוא שסיבת הציווי של שחיטת קדשים אינו עבודה, כי הסיבה שהקב"ה ציוה את זה הוא מאותו טעם שיש שחיטה בחולין, כלומר שאי אפשר להקריב בהמה אם לא שהוא בהמה שחוטה, ולכן בקרבנות יש דין שחיטה.

ונמצא איפוא שהצורך של שחיטה באמת אינו אלא הכשר כדי לזרוק הדם ולעשות בו העבודות שצריכים להיעשות. ולפי זה ניחא מאוד מה שכתבנו ששחיטה לע"ז שהוא רק היכא תמצא לזרוק הדם, האי ניהו שחיטה שהיא עבודה לעבודה זרה, כי כל דיני תקרובת ע"ז נלמדה רק מעבודת פנים בכלל, ושחיטה בפרט, וכמו ששחיטה לגבוה אינו אלא היכא תמצא שהבהמה יהיה שחוטה כדי לעשות העבודות עם הדם, הוא הדין שחיטה לע"ז כנ"ל.

ויש להוסיף שכל זה מופיע מפורש בדברי האור שמח ע"ז ג' ד', וזה לשונו:

"רק בשחיטה שאני, משום דזביחה אינה רק הכנה לברר חלקה, לכן במחוסרת אבר לא עבד מידי, ואינו חשיב כלום, והכנה זו צריך גם להדיט הרוצה לאכול, ישחוט או ימית, אבל בספת לה שגם כן הוא הגמר, שאינה רק כמאכיל לעו"ג, שזה גמר עבודה, ועבודה תמה בקדשים, ולכן במקטיר חגב פשוט דחייב, וגם בפנים לגבוה אמרו דשחיטה לאו עבודה הוי, שלא להצריכה כהונה, ועוד כיו"ב, משום דאינה עיקר עבודה, דאינה רק הכנה ואינה מיוחדת לגבוה, דגם בחולין צורך הדיט איכא"

ושפתיו ברור מללו, שמעשה זביחה לע"ז שאוסר את הבהמה משום תקרובת ע"ז באמת אינו אלא הכנה לזריקת הדם.

ועם כל זה, התברר לנו שמעשה שהוא רק היכא תמצא כדי לעשות עוד שלב של עבודה מאוחר יותר, כמו שחיטה שעושים כדי לאפשר זריקת הדם, דבר זה נחשב עבודה גמורה. וקל וחומר בן בנו של קל וחומר, שאי אפשר לנו לחלק ולומר על מעשה שהוא המעשה היחידה שעושים לע"ז ולומר שאותו מעשה אינו עבודה אלא היכא תמצא. כלומר אי אפשר לומר על אחד ששוחט לע"ז, ומאמין שהע"ז אוהב דם שנשפך מהצוואר, אבל אי אפשר לע"ז לקבלו אלא לאחר השחיטה, ומעשה השחיטה רק עושים כדי לעזור לעבודה זרה כדי שהוא יכול לקבלו, אז פשוט וברור שדבר זה הוי מעשה עבודה גמורה, כי ככה עובדים את הע"ז בפועל עם מעשה שחיטה, והלא אפילו מעשה שחיטה שהוא רק הכנה לזרוק הדם נחשב כעבודה, ק"ו מעשה שחיטה שאין אחריו עוד מעשה.

ואי לא תימה הכי, אין לדבר סוף, שגם הזורק אבן למרקוליס שייך לחלק ולומר (עכ"פ לתוס' והר"ן שהזורק אבן למרקוליס ע"מ לבזותו אינו חייב מיתה), שהזורק אבן למרקוליס ע"מ לעשות מעשה עבודה של זריקת האבן באמת חייב כיון שעשה מעשה עבודה, משא"כ הזורק אבן ע"מ למסור אבן למרקוליס, ומרקוליס רק מקבל אבנים שנזרקו אליו, ואין עוד דרך למסור האבן זולת מעשה הזריקה הזו באופן הזה, אינו חייב שלא עבד עבודה, רק הזריקה הוא היכא תמצא למסור לה אבן... ובעודי בזה, נראה שבאמת יש להביא ראיה לדברינו מהסרת אבן ממרקוליס שבגמרא מפורש שיש חיוב מיתה בין על הזורק אבן ובין הנוטל אבן, והגמ' (סנהדרין סד). שואלת למה הנוטל אבן משם חייב, והגמרא מתרץ שכל הענין הוא להשאיר רווח לעוד אבנים, ולכאורה היה נראה שגם זה הוא רק היכא תמצא להשאיר רווח לעוד אבנים, ועצם הנטילה ודאי אינו אלא היכא תמצא, ואעפ"כ חייב. ואין לומר שעצם הנטילה הוי אחד מעבודות שעשו למרקוליס, דא"כ למה הוצרכו הש"ס לשאול אמאי חייב ולתרץ שכל חדא וחדא רווחא לחבירתה שוויק, תיפוק ליה שזה אחד מהעבודות שלהם, וע"כ יש כאן חידוש דין שחייבין על הסרת האבן משום שרווחיה שביק, ופשוט. ושוב מצאתי שהדברים מדויקים בדברי המאירי (שם סד). "הזורק אבן למרקוליס חייב אחד הזורק ואחד הנוטל משם שאף הנוטל מפנה מקום לעבודתו **ונמצא** עובד, ואפילו כיון לבזותו על הדרך שבארנו למעלה ואפילו לא ידע שהוא מרקולוס חייב מתורת שגגה" עכ"ל המאירי, והיינו שהמסיר אבן ממרקוליס לא חייב כי כן נוהגים הגוים לעובדו, אלא משום שהוא גורם לעוד מקום לעובדו, וזה עצמו נחשב כעבודה לעבודה, ודו"ק בזה.

כב) בצרן מתחילה לכך

ולאור כל האמור, נחזור לדברי הגמרא (ע"ז נא.) על פרכילי ענבים:

"תנן: מצא בראשו כסות ומעות או כלים - הרי אלו מותרין; פרכילי ענבים, ועטרות של שבלים, ויינות, שמנים וסלתות, וכל דבר שכיוצא בו קרב לגבי מזבח - אסור. בשלמא יינות שמנים וסלתות, איכא כעין פנים ואיכא כעין זריקה משתברת, אלא פרכילי ענבים ועטרות של שבלים, לא כעין פנים איכא ולא כעין זריקה משתברת איכא. אמר רבא אמר עולא: כגון שבצרן מתחלה לכך"

והתירוץ של הגמ' של 'בצרן מתחילה לכך' בא לענות איפה יש מעשה עם זריקה המשתברת.

הנה רש"י למד כפשוטו, וזה לשונו: "שבצרן מתחלה, לצורך עבודה זרה, ובבצירתו עבדה לעבודה זרה, דהוי כשבר מקל לפני דדמי לזביחה". וכנ"ל אין שום חידוש בדין, רק יש אוקימתא שהיה מעשה עבודה בבצירה, וממילא הוי כשבר מקל והיא תקרובת.

אמנם הראב"ד בכתוב שם, כשכתב על הנירות של הנוצרים שלדעתו הם תקרובת ע"ז, וכתב בזה"ל: "כי הנרות של שעה **שעשאום** לע"ז משתבר הוא, כעין פרכילי ענבים שבצרן מתחילה לע"ז" עכ"ל. ומבואר בדבריו שראה מקור מהגמרא של בצרן מתחילה לכך הוי סיבה לאסור הנירות. ואם נימא שאין חידוש דין בבצרן מתחילה לכך, רק יש אוקימתא על המשנה של פרכילי ענבים, צ"ע למה הראב"ד מביא מקור לאיסור דווקא מבצרן מתחילה לכך, ולא משבירת מקל. אלא כנראה שבאמת יש שני דרכים ללמוד את זה בראשונים, או שהגמ' מחדש בבצרן מתחילה לכך שגם מעשה הכנה של חולין לצורך איזה עבודה בהמשך אוסר הענבים משום תקרובת ע"ז, או שהגמ' מיירי בציוור מסוים שעבדה לע"ז בבצירה, ושוב אין כאן חידוש בהלכה, רק יש אוקימתא שהמשנה מיירי באופן שממש נעשה אותו דין של שבירת מקל.

ובחידושי הרא"ה כתב על הנירות שהם לא תקרובת כי העבודה אינו מעשה המשתבר, ולכן אי אפשר להיות תקרובת מצד ההדלקה, ושוב דן: "...ואפילו **בשעשאן מתחלה לכך** דאיכא שבירה, אינו מתכוין לעובדה בכך, ולא חשיב משתבר אלא כדאמרינן במתכוין לעובדה מתחלה לכך. ובהדלקה ליכא דבר המשתבר" עכ"ל. מבואר שיש כאן ב' נידונים. חדא לאסור הנרות ממעשה העשייה שבזה לכו"ע יש מעשה כעין שבירה, ועוד ממעשה ההדלקה, ובזה כתב הרא"ה שבהדלקה אין כאן שבירה, ובעשייתה שיש שבירה אין כוונה לעובדו. ואמנם הראב"ד שרצה לאסור הנרות בגלל העשייה, לכאורה אינו חולק על המציאות, רק הבין שהגמ' של בצרן מתחילה לכך מבואר שגם מה שנעשה - אפילו שלא לשמה - אסור מדין תקרובת. ועל נקודה זו הרא"ה חולק עליו וכותב שרק מיירי במתכוון לעובדה בכך, ודו"ק היטב.

וכבר כתבנו שרש"י ס"ל כרא"ה כנ"ל. וגם הרמב"ן לכאורה מוכח כנ"ל (בהרחבה בדברי הרמב"ן עי' לעיל בהערה), וזה לשונו: "ויש מי שאוסר בנרות של שעה משום תקרובת ומדמי לה לפרכילי ענבים שבצרן מתחילה לכך שהדלקתן זו היא שבירתן, ואינו נכון דהתם מתכוין לעבודה באותה בצירה דהיינו שבר מקל לפניו, וכן פי' רש"י ז"ל, אבל אלו אין עבודתה בכך", ומבואר כנ"ל שבצרן מתחילה לכך רק אסור משום שיש כאן כוונה לעבודה, והביא כן בשם רש"י, ודלא כהראב"ד.

עכ"פ לא הוצרכתי לכל זה אלא משום שראיתי שיש שלמדו בדברי רש"י "ובבצירתו עבדה לעבודה זרה" כאילו יש הדגשה גדולה שהוא עשה מעשה הבצירה בדחילו וברחימו לשם תכלית הע"ז, ודקדקו מזה שמשמע שלא מספיק שמקפידין לעשות הבצירה לשמה, אלא צריך שהבצירה יהיה עבודה דווקא. ולא הבנתי מה ההכרח לכל דבריו, כי קודם הוא החליט שמעשה של לשמה אינו עבודה, ושוב יכול לעשות דיוק מרש"י שצריך עבודה ולא מעשה לשמה, אבל אפשר לומר בדיוק להיפוך, שכל מעשה של לשמה שמקפידין לעשות כן הוי גם עבודה, וממילא כשכתב רש"י שהוא עבד לע"ז בבצירה, הכוונה שהוא הקפיד לעשות הבצירה לשמה. ואם ישאלו אם כן למה צריך רש"י להדגיש

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ז' - גדר מעשה עבודה לעבודה זרה

את זה, אז התשובה היא משום שרש"י בא לאפוקי מדעת הראב"ד שלמד שבצרון מתחילה לכך מחדש שאפילו מעשה הכנה שאינו לשמה בכלל אלא הוי מעשה של חולין, גם הוי תקרובת, ורש"י והרא"ה מדגישים שזה לא נכון, אלא גם מעשה ההכנה צריך להיעשות בכוונה של לשמה לע"ז. וכנ"ל שהרחבנו עד עכשיו שכל מעשה הכנה היא היא עבודה.

כג) סיכום גדרי עבודה

התברר לנו שמלבד מה שכבר כתבנו שכל מעשה מצווה גם הוי עבודה, וגם שכל מעשה שנעשה לקיים רצונו של איזה פסל הרי זה עבודה, גם ביררנו שהגדר של עבודה מספיק אם יש איזה קפידא של העובדים שנוהגים לעשות דבר באופן מסוים, כגון להשתמש עם ככרות שעשו בהם את הלישה לשמה, אז מעשה הלישה היא עבודה ואוסרת את הככרות משום תקרובת. וגם מעשה שהוא רק מעשה הכנה לעשות את עיקרי העבודה, כל כמה שהמעשה הנ"ל מוכרח, גם הוא נחשב למעשה עבודה.

פרק ח' – הרחבה בענין הדיוק ממעביר שער לכוּש

- 229 (א) איזה איסור מאיסורי עבודה זרה יותר פשוט לנו
- 230 (ב) הדיוק מדברי הרמב"ם בספר המצוות
- 231 (ג) הספר החינוך שגילוח השער אינו כעין ד' עבודות
- קצח (ד) הבנה אחרת שהחינוך בכלל לא אומר את זה
- 235 (ה) ראייה מהפוער עצמו לפוער שהוא גם כעין ד' עבודות
- 237 (ו) מה שכתבו לדחות הנ"ל מהסוגיא של הפוער עצמו למרקוליס
- 238 (ז) לשיטת הראב"ד אם הפוער עצמו למרקוליס חייב
- 239 (ח) חילוקים בין ספת לה צואה לפוער עצמו לבעל פוער
- 242 (ט) אם התולדות של זביחה נלמדו מזביחה לחוד, או מצירוף של שחיטה עם דרך עבודתה
- 244 (י) דחייה שמא כמוש היה מעשה בגוף האדם
- 246 (יא) היוצא לנו בדברי החינוך

בענין מה שרצו להוכיח מספר החינוך שגילוח שערות אינו כעין זביחה

(נכתב לאחר דין ודברים עם כמה ת"ח)

(א) איזה איסור מאיסורי עבודה זרה יותר פשוט לנו

יש שני איסורים שונים באיסור עבודה לע"ז. אחד שהוא עובד כעין ד' עבודות של פנים, האי ניהו זביחה השתחוואה זריקה והקטרה, וכל זה נלמד מהפסוק זובח לאלוהים יחרם בלתי לה' לבדו. וכמו כן יש עוד איסור של עבודה זרה אם עובדים לע"ז בדרך שרגילים לעבוד אותה. וזה נלמד מהפסוק של איכה יעבדו הגוים גו'.

במשנה (סנהדרין ס:) חז"ל נתנו שני דוגמאות של העובד ע"ז כדרך עבודתו: הפוער עצמו לבעל פוער, והזורק אבן למרקוליס.

ומה מאוד פשוט הדבר, שאם יש עבודה זרה שדרך עבודתה היא באופן של אחד מד' העבודות, הנה ודאי שהעובד לע"ז בדרך זו, עובר על שתי איסורים, כי גם מה שהוא כעין ד' עבודות, עדיין יכול להיות נכלל באיסור השני של איכה יעבדו, ולעולם עוברים בכל ע"ז כדרך עבודתה, רק שיש חידוש שבאחד מד' עבודות עוברים אפילו אם אין דרכו בכך, אבל אם גם דרכו בכך, עוברים בשני האיסורים.

וכן כתב המנחת חינוך מפורש (מצוה כו):

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' – הרחבה בענין הדיוק ממעביר שערך לכמוש

"ולפי זה פשוט, דאם דרך ע"ז לעבדה בזבחים או באחד משאר ד' עבודות, ועבד אותה בכך חייב שתי חטאות, משום כדרך עבודתו, ומשום ד' עבודות. כמו בשבת אם עשה דבר אחד שנתקבץ בו מלאכות הרבה חייב הרבה חטאות, כן הכי נמי, עי' ר"מ ותבין, וזה פשוט" עכ"ל.

ובכל מקום בחז"ל, האיסור היותר פשוט לנו והיותר ידוע, הוא איסור לעבוד עבודה זרה כדרך עבודתה. ולכאורה זה משום שאיסור זה הוא דבר שאפילו הצדוקים מודים בו (זאת אומרת שהוא ממש פשוטו של מקרא), בעוד שאיסור לעבוד כל ד' עבודות לכל ע"ז שבעולם נלמד מדרשה.

וכדאיתא בגמ' סנהדרין בדף סא ע"א (ומובא ברמב"ם סה"מ ל"ת ה):

"אמר רבי אליעזר: מניין לזובח בהמה למרקוליס שהוא חייב, שנאמר ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים, אם אינו ענין לכדרכה, דכתיב איכה יעבדו, תנהו ענין לשלא כדרכה".

וכן הוא שם בדף סג ע"א:

" גופא: אמר אביי שלש השתחואות בעבודת כוכבים למה, אחת לכדרכה, ואחת שלא כדרכה, ואחת לחלק (לומר שאם עשה כמה עבודות חייב על כל עבודה ועבודה). לכדרכה, מאיכה יעבדו הגוים האלה נפקא. (וכי צריך פסוק לכדרכה, הרי מפסוק איכה יעבדו יש ללמוד לאסור כל עבודה זרה במה שדרך לעבוד בה).

אלא אחת כדרכה ושלא כדרכה, (היינו מהשתחואה אחת לומדים לאסור להשתחוות לע"ז שדרך עבודתה היא בדרך כבוד כעין השתחואה, אבל לא בהשתחואה ממש), ואחת לשלא כדרכה, (כגון שעובדים אותה בדרך בזיון) ואחת לחלק".

וכן שם בדף סד ע"ב:

"אמר רבי יוסי בר' חנינא שלש כריתות בע"ז למה. אחת לכדרכה, ואחת לשלא כדרכה, ואחת למולך (לחייב את המעביר למולך, ומכיון ששני כריתות נאמרו ב'מולך', דרשה הגמ' על ע"ז, אם אינו ענין למולך תנהו ענין לע"ז)".

ופירש רש"י:

"אחת שלא כדרכה. כרת יתירא גבי מולך, אם אינו ענין לו, תנהו ענין לזבוח וקטור ונסוך והשתחואה שהוא חייב עליהם אף שלא כדרכה"

ויוצא מבואר משלש דרשות הללו, שתמיד יותר פשוט לנו, וכבר ידוע לנו, שחייבים בע"ז כדרך עבודתה - 'כדרכה', עוד לפני שמתחילים לדרוש ולרבות שחייבים גם במעשה כעין פנים - 'שלא כדרכה', שעל פי רוב נלמד רק משום "אם אינו ענין דכתיב איכה יעבדו".

ב) הדיוק מדברי הרמב"ם בספר המצוות.

בכדי שיהיה תקרובת עבודה זרה בדבר שכיוצא בו אינו מובא על המזבח, צריכים מעשה כעין זביחה. ולכן בנידון דידן של גילוח שיער, רק אם מעשה הגילוח הוא כעין זביחה, נאסר.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' – הרחבה בענין הדיוק ממעביר שער לכוּמוּשׁ

כמוֹבֵן וּפְשׁוּט, מַעֲשֵׂה גִילוּחַ הוּא מַעֲשֵׂה כַעֲיֵן זְבִיחָה, כְּמוֹ שֶׁמְפֹרֵשׁ בְּרִשׁ"י (ע"ז נא. ד"ה מר סבר) וְהַמְאִירֵי וּרְבִינוֹ חֲנַנְאֵל שְׁכַל דְּבַר שִׁישׁ בּוֹ חִיתוּךְ הוּא כַעֲיֵן זְבִיחָה.

הֵנָּה הַרְמַב"ם בְּסִפְרֵי הַמִּצְוֹת לֹא תַעֲשֶׂה ה'–ו' הִבִּיא שְׁנֵי הַאיִסוּרִים הַשּׁוֹנִים.

בְּלֹא תַעֲשֶׂה ה' כְּתַב הַרְמַב"ם שִׁישׁ אִיסוּר לַעֲבֹד עֲבוּדָה זָרָה בְּהַשְׁתַּחֲוֹאָה אוֹ בְּאַחַד מֵעֲבוּדוֹת פְּנִים.

וּבְלֹא תַעֲשֶׂה ו' הִבִּיא הַרְמַב"ם הַאיִסוּר לַעֲבֹד עֲבוּדָה זָרָה כְּדֶרֶךְ עֲבוּדָתָהּ, אִפִּילוֹ אִם אֵינוֹ כַעֲיֵן עֲבוּדַת פְּנִים.

וְכַתַּב הַרְמַב"ם בְּלֹא תַעֲשֶׂה ו' בְּזֶה הַלְשׁוֹן:

"וְהַמִּצְוָה הַשִּׁישִׁית הִיא שֶׁהַזְהִירוֹנוּ מֵעֲבֹד עֲבוּדָה זָרָה, וְאִפִּילוֹ בְּזוֹלַת הָאֲרֵבֵעָ מֵיָנִים הַקּוֹדְמִים, אֲבָל בְּתַנְאֵי שְׁתַּהִיָּה אוֹתָהּ הַעֲבוּדָה כְּדֶרֶךְ.

רוֹצֵה לֹמַר שִׁיעֲבֹד אוֹתָהּ בְּמָה שֶׁהוּא דֶרֶךְ אוֹתוֹ הַנֶּעֱבֵד שִׁיעֲבֵד בּוֹ. כְּמוֹ שִׁיעֲפֹר עֲצָמוֹ לַפְּעוּר אוֹ יִזְרוֹק אֲבָן לַמְּרוֹקִלִים. וְהוּא אִמְרוּ יִתְעַלֶּה בְּאִזְהָרָה מִזֶּה וְלֹא תַעֲבֹדֵם...

רוֹצֵה לֹמַר כִּי מִי שֶׁעֲבַד אִי זֶה עֲבוּדָה זָרָה שְׁתַּהִיָּה בְּאִי זֶה מִיָּן שִׁיְהִיָּה מִן הַעֲבוּדוֹת, הֵנָּה הוּא חַיִּיב כְּרַת וּבְתַנְאֵי שִׁיעֲבֹד אוֹתָהּ כְּדֶרֶךְ, כְּלוֹמַר בְּדַבְרֵי שְׁדֶרְכָה שֶׁתִּיעֲבַד בּוֹ, כְּמוֹ פּוֹעֵר לַפְּעוּר וְזוֹרֵק אֲבָן לַמְּרוֹקִלִים וּמַעֲבִיר שַׁעֲרוֹ לְכֹמוּשׁ".

וַיֵּשׁ שְׁדַקְדְּקוֹ שֶׁהַרְמַב"ם כְּתַב מַעֲבִיר שַׁעֲרוֹ לְכֹמוּשׁ דּוּוֹקָא בְּלֹא תַעֲשֶׂה ו' וְלֹא בְּלֹא תַעֲשֶׂה ה', וְעַל כִּרְחֹךְ שֶׁמַּעֲשֵׂה שֶׁל מַעֲבִיר שַׁעֲרוֹ לְכֹמוּשׁ נִכְלָל רַק בְּלֹא תַעֲשֶׂה שֶׁל דֶּרֶךְ עֲבוּדָתָהּ, וְאֵינוֹ בְּכֻלָּל עֲבוּדַת פְּנִים, וְעַל כִּרְחֹךְ שֶׁאֵינֶן בְּגִילוּחַ מַעֲשֵׂה כַעֲיֵן זְבִיחָה.

אֲמֻנָם כֹּל זֶה תְּמוּהָ בִּיּוֹתֵר, וְמָה שֶׁרְצִיתֶם לַעֲשׂוֹת אוֹתוֹ דְּיוֹק מֵהַרְמַב"ם שֶׁכְּתַב "מַעֲבִיר שַׁעֲרוֹ לְכֹמוּשׁ" רַק בְּאִיסוּר ע"ז דֶּרֶךְ עֲבוּדָתָהּ, וְלֹא הַזְכִּירוֹ תוֹךְ הַאיִסוּר לַעֲבֹד ע"ז בְּד' עֲבוּדוֹת, כֹּל זֶה תְּמוּהָ בִּיּוֹתֵר, כִּי בְּרַמַּב"ם אֵין שׁוּם מִשְׁמַעוֹת לֹמַר שְׁכַל הַדּוּגְמָאוֹת הָאֵלֶּה אֵינָם גַּם מַעֲשֵׂה כַעֲיֵן זְבִיחָה, וְרַק נִתֵּן דּוּגְמָאוֹת שֶׁל מִשְׁהוּ שֶׁהִיא דֶּרֶךְ עֲבוּדָתָהּ, וְאֵה"נ אִם הוּא גַם מַעֲשֵׂה כַעֲיֵן ד' עֲבוּדוֹת עוֹבְרִים עֲלָיו בְּשִׁתִּים, וְאֵעִפ"כּ זֶה לֹא מַגְרַע לְהַרְמַב"ם לְהַזְכִּירוֹ כִּאֵן שֶׁעוֹבְרִים גַּם בְּלֹא הַזֶּה. וְזֶה שֶׁהַרְמַב"ם לֹא כְּתַב מַעֲבִיר שַׁעֲרוֹ לְכֹמוּשׁ תוֹךְ הַלֹּא שֶׁל ד' עֲבוּדוֹת אֵינוֹ קוֹשִׁיא כֻּלָּל, כִּי דֶּרֶךְ עֲבוּדָתָהּ הוּא תְּמִיד יוֹתֵר פְּשׁוּט לָנוּ שְׁחִיבִין מִמָּה שְׁחִיבִין בְּד' עֲבוּדוֹת כִּנ"ל, וְלִכֵּן הַרְמַב"ם בִּיאָרוּ וְנִקְטָ לְדוּגְמָא רַק הַדְּבַר הַיּוֹתֵר פְּשׁוּט, וְתוֹ לֹא מִיָּדִי. וְאִם יֵשׁ דּוּגְמָה שֶׁהִיא גַם דֶּרֶךְ עֲבוּדָתָהּ וְגַם כַעֲיֵן ד' עֲבוּדוֹת, כִּבְרֵי הַבְּאִתִּי מֵהַמְנַחַת חִינּוּךְ שֶׁפְּשׁוּט שֶׁעוֹבֵר בְּשָׁנִים.

ג) הַסֵּפֶר הַחִינּוּךְ שֶׁגִּילוּחַ הַשַּׁעֲרֵי אֵינוֹ כַעֲיֵן ד' עֲבוּדוֹת.

וַיֵּשׁ שְׁנִיסוֹ לְדַקְדֵּק כַעֲיֵן זֶה מִסֵּפֶר הַחִינּוּךְ, שֶׁגַם הוּא מַגְדִּיר אֶת הַלֹּאֵינִי הַשּׁוֹנִים, כְּלוֹמַר אֶת שְׁנֵי סוּגֵי הַעֲבוּדוֹת שֶׁל עֲבוּדָה זָרָה, כּוֹתֵב כְּדִלְהֵלֵן;

בְּמִצְוָה כַח כְּתַב:

"וְלִמְדָנוּ מִכָּאֵן עִם סִיוַע כְּתוּבִים אַחֲרֵים שְׁאַרְבַּע עֲבוּדוֹת הֵן שֶׁהַקְּפִידָה הַתּוֹרָה בָּהֶן בְּכֹל עֲבוּדָה זָרָה שֶׁבְּעוֹלָם, וְאִפִּילוֹ אֵין דֶּרֶךְ עֲבוּדָתָהּ בְּכַךְ חַיִּיבִין עֲלֵיהֶן, וְאַחַת מֵהֶן הַשְׁתַּחֲוֹאָה".

וּבְמִצְוָה כֹּס כְּתַב:

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' – הרחבה בענין הדיוק ממעביר שער לכוּמוּשׁ

”שלא נעבוד שום עבודה זרה בעולם בדברים שדרכה שעובדים אותה המאמינים בה.

ואע”פ שאין עבודתה באחת מארבע עבודות שאמרנו למעלה, מכיון שעבדה במה שדרכה להעבד חייב, ואע”פ שעבודתה דרך בזיון.

כגון הפוער לפעור, וזורק אבן למרקוליס, ומעביר שער לכוּמוּשׁ, שנאמר ”ולא תעבדם”, כלומר במה שדרכן להעבד, איזו עבודה שתהיה” עכ”ל.

ובזה רצו ללמוד מדברי החינוך שהוא כותב כאן שחייבין אפילו אם אינו כדרך ד' עבודות, ואפילו שעבודתו בבזיון, והדוגמאות לזה הוא הפוער לפעור, וזורק אבן למרקוליס, וגם מעביר שער לכוּמוּשׁ.

ולכאורה יש להניח שהמעביר שער לכוּמוּשׁ היו גוזזים שערם ולא רק מקריבים שיער גזוז, ולכאורה גם יש להניח שהיו גוזזים את זה מהשורש, ולכן אילו גזיזת שיער היה נחשב כעין זביחה, היה לו להחניוך למנות את ה”מעביר שער לכוּמוּשׁ” ברשימה הראשונה של ד' עבודות, כי לכאורה גם התולדות (היינו כל כעין זביחה) צריכות להימנות יחד עם האבות (היינו הד' עבודות כעין פנים ממש), ומכיון שהחניוך כלל המעביר שער לכוּמוּשׁ יחד עם שאר הדברים ”שאינן עבודתה באחת מארבע עבודות”, על כרחך מעשה גילוח השער אינו כעין זביחה.

ולכן על ידי מעשה גילוח השער מהשורש אין כאן מעשה כעין זביחה, ולכן אין מצב שהשיער יהיה אסור משום תקרובת עבודה זרה על ידי גילוח בלחוד.

עד כאן עיקר הטענה.

ד) הבנה אחרת שהחניוך בכלל לא אומר את זה

ועל זה יש להשיב מכמה צדדים.

חדא, והיא עיקר: שאין סיבה ללמוד שזו כוונת ספר החינוך לתת דוגמאות שדווקא בדברים שהם אינם כעין ד' עבודות. זאת אומרת, בוודאי יש סיבה שהחניוך יאמר את שני החידושים שיש באיסור הזה של עבודה זרה כדרך עבודתה, וחידושים אלו אין באיסור הקודם של עבודת עבודה זרה כעין פנים, והיינו בכדרך עבודתה חייבים אפילו מעשה זו אינו כאחד מד' העבודות, וגם חייבים אפילו הוא עבודה בדרך בזיון (כמו מרקוליס ופעור). כי אלו הם חידושים שנתחדשו באיסור זה שאין באיסור עבודת ע”ז כעין פנים. אמנם על אף שיש שני חידושים אלו באיסור זה, פשוט ביותר שהאיסור לא מצומצם דווקא לחידושים אלו, ולכן פשוט עוד יותר שמי שעובד לע”ז כדרכה אפילו אם אינו מעשה בזיון עדיין עובר, וכמו כן פשוט שאם דרך עבודתה הוא גם כעין אחד מד' העבודות הוא חייב גם משום ”איכה יעבדו”, מלבד מה שחייב משום ”זובח לאלהים יחרם”, כדלעיל.

והנה, במשנה יש שני דוגמאות ידועות של ע”ז כדרכה, פעור ומרקוליס, ובמכילתא דרשב”י מוזכר גם 'מקריב שער לכוּמוּשׁ', ובכל הני מקומות לא מוזכר שהם אינם כעין ד' עבודות, ורק מוזכרים כדוגמאות של איסור עבודה זרה בדבר שדרכו בכך. אמנם ייתכן שהם מוזכרים בהקשר לזה שהם מעשה בזיון, שזה החידוש העיקרי שיש בלאו זה, אבל הם לא מוזכרים כדברים שהם דווקא אינם כעין ד' עבודות, כי גם אם הם כן כדרך ד' עבודות, עדיין יש חידוש שחייבים בהם מצד איכה יעבדו, ולא רק משום זובח לאלהים יחרם”.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' – הרחבה בענין הדיוק ממעביר שער לכוּמוּשׁ

וגם הרמב"ם בספר המצוות¹²⁴, שעל ספר זה ביסס החינוך את ספרו כמו שכתב בהקדמה, דבריו ברור מללו, שיש כאן שני ענינים שונים, חדא שהלאו של דרך עבודתו מורחב יותר ממעשה של ד' עבודות, ועוד שנתן דוגמאות אלו (פעור מרקוליס וכמוש) בתור דוגמאות לדרך עבודתה, אבל לא לדוגמאות של דרך עבודתה שאינו מעשה כעין זביחה. כמבואר בלשונו:

"והמצוה השישית היא שהזהירונו מעבוד עבודה זרה, ואפילו בזולת הארבעה מינים הקודמים, אבל בתנאי שתהיה אותה העבודה כדרכה.

רוצה לומר שיעבוד אותה במה שהוא דרך אותו הנעבד שייעבד בו. כמו שיפעור עצמו לפעור או יזרוק אבן למרקוליס. והוא אמרו יתעלה באזהרה מזה ולא תעבדם...

רוצה לומר כי מי שעבד אי זו עבודה זרה שתהיה באי זה מין שיהיה מן העבודות, הנה הוא חייב כרת ובתנאי שיעבוד אותה כדרכה, כלומר בדבר שדרכה שתייעבד בו, כמו פוער לפעור וזרוק אבן למרקוליס ומעביר שער לכוּמוּשׁ".

ודבריו ברורים שאין כוונתו בכל הדוגמאות אלא לתת דוגמאות של עבודה זרה כדרך עבודתה. אבל אין בדברי הרמב"ם שום משמעות שאלו העבודות הם מעשים שהם דווקא שלילה של כעין ד' העבודות, או אפילו שדוגמאות אלו הם מעשים שהם דווקא דרך בזיון.

ומכיון שידוע שהחינוך העתיק וביסס את ספרו על ספר המצוות של הרמב"ם (כמו שהחינוך עצמו כותב בהקדמה¹²⁵), וגם כל המושג של "מעביר שער לכוּמוּשׁ" הוא בוודאי העתקה מדברי הרמב"ם (כי מילים אלו לא נמצאים בשום מקום בחז"ל, רק במכילתא דרשב"י כתוב "מקריב שער לכוּמוּשׁ", אבל הרמב"ם כתב 'מעביר') ילמוד סתם מן המפורש, שכוונת החינוך הוא כדברי הרמב"ם, שברור שאין כוונתו לתת דוגמאות של דברים שאינם כעין ד' העבודות הנזכרים, אלא כוונתו לפרט איסור ע"ז לשני דברים ופרטים שונים:

- **חדא שאיסור זה קיים אפילו אם אינו מד' העבודות.**

124. ומה שרצו לעשות אותו דיוק מהרמב"ם שכתב "מעביר שער לכוּמוּשׁ" רק באיסור ע"ז דרך עבודתה, ולא הזכירו תוך האיסור לעבוד ע"ז בד' עבודות, כל זה תמוה ביותר, כי ברמב"ם אין שום משמעות לומר שכל הדוגמאות האלה אינם גם מעשה כעין זביחה, ורק נתן דוגמאות של משהו שהיא דרך עבודתה, ואה"נ אם הוא גם מעשה כעין ד' עבודות עוברים עליו בשתים, ואעפ"כ זה לא מגרע להרמב"ם להזכירו כאן שעוברים גם בלאו הזה. וזה שהרמב"ם לא כתב מעביר שער לכוּמוּשׁ תוך הלאו של ד' עבודות אינו קושיא כלל, כי דרך עבודתו הוא תמיד יותר פשוט לנו שחייבין ממה שחייבין בד' עבודות כנ"ל, ולכן הרמב"ם ביארו ונקט לדוגמא רק הדבר היותר פשוט, ותו לא מדי.

125. וזה לשונו (איגרת המחבר, הקדמה לספר החינוך): "והנה הוא קורא ממקומו, מודיע ומעיד עדות נאמנה לכל קורא בו, שרוב דברי הספר נלקטים מספרי עמודי הארץ המפורסמים במעלה וחכמה בכל הגוים, הרב רבי יצחק אלפסי והרב רבי משה בר מימון לטובה זכורים, להם משפט הבכורה ההוד והגדולה בחיבור זה", עכ"ל.

ועי' שו"ת רדב"ז (חלק ח סימן ר"ה) על דברי ספר החינוך: "וכבר ידעת כי זה המחבר רגיל להעתיק לשונו של הרמב"ם ז"ל וכן כתב הוא בהקדמתו, ולפיכך אני אומר כי מה שכתבתי באותה תשובה הוא דרך ישר לתרץ דברי הרמב"ם ז"ל" עכ"ל.

וכן כתב במנחת חינוך עשרות פעמים, כידוע ליודעים. (עי' מצוה ב' יב, וכן במצוה טו ב, וכן במצוה סט ג "ודרכו של הרב החינוך לימשך אחר הרמב"ם בסתם אם לא שכתב בפירוש שלא כדבריו").

אמנם בוודאי אין הכוונה לומר שכל דברי החינוך הם העתק והדבק מדברי הרמב"ם בספר המצוות, ובוודאי מצינו כמה וכמה מקומות שהחינוך הולך בשיטה שלו, ואפילו אם הוא סותר בדרך מסוימת הכוונה שלדעתו כך הדין רק מכיון שעל פי רוב הדברים מבוססים על דברי הרמב"ם, אפשר ללמוד משם מה כוונתו, בפרט אם הדברים נכתבים באותו סדר, וגם בנידון דידן שהוא מעתיק לשון הרמב"ם על "מעביר שער לכוּמוּשׁ". וכל זה אינו זה סותר מה שכתבנו שאם בעל החינוך הוא הרא"ה אין מה לדייק מדבריו, והבן.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' – הרחבה בענין הדיוק ממעביר שער לכוּמוּשׁ

• ועוד שאיסור זה קיים גם במעשה בזיון (וגם הרמב"ם הזכיר זה באומרו "באיזה מין שיהיה מן העבודות").

וגם הביא הדוגמאות של חז"ל, שהדוגמאות שהובאו בחז"ל וברמב"ם הם רק נקיטת דוגמא של כדרך עבודתה. זאת אומרת שכל כוונת החינוך הוא, שתדע שאיסור זה הוא יותר 'רחב' מהאיסור הקודם, שהרי הוא יכול להיות בכל דרכי העבודה, ומסיים בכמה דוגמאות: "כגון הפוער לפעור, וזורק אבן למרקוליס, ומעביר שער לכוּמוּשׁ, שנאמר "ולא תעבדם", כלומר במה שדרכן להעבד, איזו עבודה שתהיה", עכ"ל. אבל אין שום רמז שרצה לומר שדוגמאות אלו אינם יכולים להיות כדרך ד' העבודות, שהרי למה ליה כולי האי להביא דוגמאות אלו לכוונה זו דווקא, ובפרט שגם בחז"ל וברמב"ם לא הובאו הדוגמאות לכוונה זו (אלא יש לומר פשוט - שהם רק דוגמאות ל'דרך בזיון').

וכל זה הוא דיחוי שלם למה אי אפשר להוציא מדברי החינוך שכוונת דבריו הוא דווקא להגדיר שאלו העבודות אינם כעין זביחה, דבר שלא כתוב בחז"ל וברמב"ם, ודבר שאין בו שום נפק"מ לגוף האיסור, כי האיסור עוברים אפילו אם הוא כעין ד' עבודות, ולמה לו לתת דוגמאות שהם דווקא אינם כד' העבודות, אם אין בזה שום נפק"מ לעצם האיסור.

וראיה גדולה לכל זה, האמת היא שהמקור לדברי הרמב"ם והחינוך הוא מדברי המכילתא דרשב"י, וזה לשון המכילתא (שמות כ, ה),

"ולא תעבדם, שלא יעבוד ע"ז כדרך עבודתה, כגון שזורק אבן למרקוליס או יפעור עצמו לפעור, או יקריב שער לכוּמוּשׁ, או יעביר בנו למולך, וכיוצא בהן, וכן הוא אומר 'איכה יעבדו הגוים האלה את אלהיהם ואעשה כן גם אני', הא אינו חייב עד שיעבוד כדרך עבודתה"

והנה מלבד רשימת העבודות שמביא הרמב"ם, גם מוזכר הענין של מולך. והנה נחלקו התנאים (סד). אם עבודה של הקרבה למולך חייב דווקא למולך, או הוא הדין לכל ע"ז בעולם (והרחבנו בסוגיא זו לעיל בפרק ז' ע"ש), ולמאן דאמר שחייבים דווקא במולך, הענין הוא שמולך אינו עבודה זרה, אלא הוא לאו מיוחד. אבל למאן דאמר שחייבים בכל עבודה זרה בעולם, הענין הוא שנלמד ממולך שחייבים בכל ע"ז גם אם אין עבודתה בכך משום האיסור 'ומזרעך לא תתן להעביר למלך', ואם עבודתו בכך, ברור שהוא חייב גם משום עבודה זרה.

וכן כתב המנחת חינוך (מצוה רח, א), "ונראה לי, כיון דמולך ע"ז היא אליבא דהאי מ"ד, אם כן אם עבד המולך בהעברת זרעו חייב משו' שני שמות, חד מלאו דעבודה כמו בכל ע"ז אם עובד, וחד מלאו זה ומזרעך כו' ולא ימצא כו' א"כ חייב ב' חטאות בשוגג שהיא שני שמות" עכ"ל.

ואם כן יוצא ברור מדברי המכילתא שכתב שהמעביר בנו למולך חייב משום לא תעבדם, כלומר לעבוד עבודה זרה כדרכה, צריך לומר שהמכילתא דידן הוא כמאן דאמר מולך עבודה זרה הוי, ואם אחד העביר בניו למולך הוא באמת חייב שתים, חדא, והוא היותר פשוט, שחייבים משום מולך, וגם שחייבים משום 'לא תעבדם' משום שעבודתו בכך.

ובזה קמה וגם ניצבה דברינו שכתבנו שאי אפשר לדייק ממה שכתב הרמב"ם שמעביר שער לכוּמוּשׁ חייב משום שהוא דרך עבודתו, כי אחרת היה לו להרמב"ם לכתוב את זה בתוך הלאו של עבודת פנים.

ודיוק זה ליתא מכל וכל, כי חזינו שבמקורו של הרמב"ם היה כתוב גם עבודת מולך תחת הלאו של 'ולא תעבדם', הגם שהלאו היותר פשוט לנו שהוא חייב עליו הוא הלאו של איסור מולך, ואעפ"כ המכילתא כתב שחייב משום 'ולא תעבדם', ועל כרחק אי אפשר לדקדק כלל וכלל ממה שחייבים במעביר שער לכוּמוּשׁ דווקא משום 'ולא תעבדם' ולא משום עבודת פנים, כי על אותו משקל היה יוצא שהמעביר בניו למולך אינו חייב משום מולך.

והא שהרמב"ם ואחריו החינוך לא העתיקו את מעביר בניו למולך באיסור ולא תעבדם, זה פשוט משום שלדעת הרמב"ם (פרק ו' הלכה ג) קיימא לן כמאן דאמר 'העושה עבודה זו לעבודה זרה אחרת חוץ ממולך פטור', וא"כ מולך לאו עבודה זרה הוא, וממילא אין חייבים עליו משום 'ולא תעבדם' כלל, ולכן השמיט הרמב"ם את זה, והדברים ברורים.

ה) ראייה מהפוער עצמו לפוער שהוא גם כעין ד' עבודות

בנוסף לטענה פשוטה הנ"ל, יש להוסיף סעד חזק לכל זה, ממה שמוזכר כאן גם הפוער עצמו לבעל פעור. ומוכח מדברי חז"ל ודברי הראשונים¹²⁶ שהוא מעשה עם זריקה המשתברת, וכן מפורש בספר דברי ירמיהו על הרמב"ם¹²⁷, וזה גם מוכיח שאי אפשר ללמוד מזה שמעביר שער לכוּמוּשׁ הוא מעשה שאינו כעין זביחה, כי גם מעשה פעור מוזכר כאן באותו קשר, שהוא בוודאי כן היה מעשה כעין זביחה.

ועל טענה זה נכנסנו בדין ודברים עם ת"ח אחד.

בהתחלה כתב הנ"ל שזה נגד גמרא מפורשת שכתוב הפוער עצמו למרקוליס פטור, ואם הוא מעשה כעין זביחה היה אמור להיות חייב, ועל כרחק שמעשה של הפוער עצמו לבעל פעור אינו מעשה כעין זביחה.

וכתב לדחות טענה זו, וזה לשונו:

"והדברים מופרכים מצד עצמם, הרי בגמ' (סנהדרין סא.) איתא להדיא דפוער עצמו למרקוליס אינה חייב אלא בכדרכה, וז"ל הגמ' שם: אלא, למעוטי הפוער עצמו למרקוליס, סלקא דעתך אמינא: הואיל ועבודתו בזיון הוא - אף כל בזיון, קא משמע לן, ע"כ, וא"כ עד שאתה מקשה עלינו יש להקשות כן על דברי הגמ' שהחליטה דהוי עבודה רק בכדרכה, והרי יש כאן זריקה שהיא מד' עבודות?"

126. הרחבנו על זה במקו"א, ונחזור על הדברים בקצרה עוד פעם:

בעבודת בעל פעור ג"כ יש זריקה המשתברת, על ידי הצואה לחה והשלשול, כי כך היא עבודת בעל פעור. עי' בסנהדרין סד. במעשה מנכרית אחת, וז"ל הגמ' שם "כיון שהגיע לפעור שאלה לכוּמוּרִים במה עובדין לזו. אמרו לה אוכלין תרדין ושותין שכר ומתריזין בפניה. אמרה מוטב שתחזור ההוא אשה לחוליה ולא תעבוד עבודה זרה בכך" וברש"י שם כתב "תרדין. בלד"ש בלע"ז ומשלשלין את המעים וכן שכר חדש". והיינו שכל אלו דברים גורמים לשלשול. ומתריזין, הכוונה שמתריזין צואה, [ועיי' רש"י (ב"ק מז: ד"ה והתריז) ובאוצר לעזי רש"י שם], וכ"כ רש"י סנהדרין ס: "הפוער עצמו. מתריז רעי בפניו", וכ"כ בפסקי הרי"ד (שם ס:): "הפוער עצמו לפעור, ומתריז לפניו", וכ"כ ר"י מלוניל בסנהדרין שם: "הפוער עצמו לפעור, כלומר מתריז רעי בפניו". ויותר מפורש בראב"ן (סי' ד"ש) על דברי הגמ' (ע"ז נא:): אין קלקלין לבעל פעור, וכתב בזה"ל: "השתא פעורי מפערי קמיה - והרי תקרובות שלו - מים ומלח מבעי, דודאי הוי תקרובות אף על פי שאינו של נוי", והיינו שהוא אומר שהצואה בבעל פעור הוא תקרובת לבעל פעור (ולאו דווקא כוונתו לאיסור תקרובת, אלא כוונתו שהכוונה שלהם שהצואה הוא תקרובת, אפילו אם לא נאסור, ומוכח שחלק עקרי של עבודת בעל פעור קשור להצואה).

ובגמ' שם לענין סבטא בן אלס שפער בפניו ואז קינח בחוטמו, ומבואר שהיינו עבודתו בעשיית הצרכים וכן מפורש בזה"ק (פ' פנחס רלז): "מהו דכתיב, (במדבר כה) ויצמד ישראל לבעל פעור. תא חזי, ויצמד ישראל לבעל פעור לא כתב, אלא לבעל פעור. קשוטין ותוקפא יהבו לבעל פעור, בלא דעתא, בגין דפולחנא דפעור הוא, למפרע גרמיה, ולאפקא קמיה צואה רותחת" וכ"כ באור החיים (במדבר כה, ב). וכן במדרש פתרון תורה (נדפס מחדש ע"י זכרון אהרן) פרשת בלק כתוב בזה"ל: "ומשתחווים לפעור וזורקין את הרעי בפניו של פעור, שכך היא עבודתו של פעור" עכ"ל.

זאת אומרת שבבעל פעור עבודתו בעשיית צרכים בשלשול, וצואה רותחת. ועי' בע"ז נא. שבצואה לחה יש זריקה המשתברת, וברש"י שם הסביר שהכוונה לצואה שיוצא על ידי שלשול. ואין לומר שלשון "זורק" לא נופל על מעשה של עשיית צרכים בשלשול, כי במדרש פתרון התורה מפורש ש"זורקין את הרעי בפניו של פעור" והמדרש, שהוא מזמן הגאונים בלבד, בוודאי אינו חולק על התלמוד בבלי וירושלמי איך עבדו לפעור, ועל כרחק שייך לכנות גם מעשה פעור בלשון זריקה.

127. וזה לשון הדברי ירמיהו (פרק ג הלכה ד), בתוך דבריו: "וזה י"ל בפ"י הואיל ועבודתו בזיון, וקמ"ל דבעינן שיהיה דרכי עבודה ממש, ופוער למרקוליס לא, אף דפוער הוי מעין ד' עבודות וכמ"ש לעיל...". עכ"ל.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' – הרחבה בענין הדיוק ממעביר שערך לכמוש

והפשוט הוא שהוצאת צואה אינה נקראת זריקה אלא הפרשה או הוצאה, ורק בדבר תלוש הנזרק ממקום למקום זה מיקרי זריקה, ועכ"פ וודאי לא עלינו תלונתכם בזה, כי אם על הגמ'."

ועל זה יש לענות בשני טענות:

(א) חדא, והיא עיקר, שהמעין בסוגיא שם יבין שהגמ' דורשת למסקנא שמהפסוק "בלתי לה' לבדו" לומדים כל ד' עבודות אסורות לכל עבודה זרה שבעולם, ואיכה יעבדו מפורש בגמרא (סנהדרין סג.) שממנו יודעים שחייבין בכל עבודה זרה שבעולם כדרך עבודתה.

אמנם בהוה אמינא של הגמ' שם יש צד שאולי יש ללמוד הכל מהשתחוואה, זאת אומרת במקום לרבות שדווקא מה שהוא כעין זביחה חייב לכל עבודה זרה שבעולם, נלמד שכל כעין השתחוואה, זאת אומרת כל מעשה כבוד בעולם חייב לכל ע"ז, אפילו אם אין דרכה בכך, וגם אפילו אינו כעין זביחה.

והגמ' שואלת על צד זה, אם כן הפסוק של "איכה יעבדו" שבו יש אזהרה לעבודה כדרכה ולמעט כל עבודה שלא כדרכה, למיעוטי מאי. שהרי אתה אומר שמהשתחוואה נרבה כל עבודות גם שלא כדרכה.

וזו לשון הגמ':

"איכה יעבדו למעוטי מאי, וכי תימא למעוטי הפוער עצמו לזובחים, מהשתחוואה נפקא, מה השתחוואה דרך כיבוד אף כל דרך כיבוד, אלא למעוטי הפוער עצמו למרקוליס, ס"ד אמינא הואיל ועבודתו בזיון הוא, אף כל בזיון, קמ"ל".

וכל זה נאמר רק על הצד שהיינו לומדים כלל העבודות רק מהשתחוואה ("יצאה השתחוואה ללמוד על הכלל כולו" ולרבות כל עבודה שהיא בדרך כבוד). ואם כן כשכתוב בגמ' שהפוער עצמו למרקוליס הוא פטור, זה לא מוכיח שזה אינו מעשה כעין זביחה מאחר שבשלב זה אין אנחנו לומדים כלום מזביחה, ואין שום נפקא מינא אם הוא מעשה כעין זביחה, כי הכל נלמד רק מהשתחווייה, ורק צריך להיות דומה להשתחווייה. ולכך מה שכתבתם שזה נגד גמרא מפורשת הוא פשוט טעות בכל חשבון הסוגיא. כי הגמ' כאן הוא רק על הצד שלומדים הכל מהשתחוואה, אבל כשבאמת לומדים הכל מזביחה אולי אין הכי נמי שהפוער עצמו למרקוליס הוא חייב.

(ב) ועוד יש להוסיף עוד טענה פשוטה וברורה, שלפי רש"י והרמב"ם ורוב ראשונים, וכך נוקטים להלכה למעשה, לא מספיק מעשה כעין זביחה בלבד בכדי להיות תולדה של שחיטה, אלא מלבד הענין של כעין זביחה, כמו כן חייב להיות שהדרך היא לעבוד הע"ז ככה, ולפחות לעבוד הע"ז עם החפץ הזה גם אם לא עבדו בדרך הזה. ולכן רק עבודה זרה שעבודתה במקל, אם שבר מקל הוי תולדה של זביחה, אבל עבודה זרה שאין עבודתה במקל, שבירת מקל אינה בשום פנים תולדה של זביחה.

ולכן, מכיון שכל דברי הגמרא נאמרו על הפוער עצמו למרקוליס, ומרקוליס אין עבודתה בצואה כלל, אם כן גם כשמעשה של הפוער עצמו הוא באמת מעשה עם זריקה המשתברת, אף על פי כן העושה כן למרקוליס אינו חייב, ואי לכך אין שום ראייה מזה שמעשה של הפוער עצמו לבעל פעור אינו מעשה עם זריקה המשתברת. ולכן, לפי השיטות שגם אם אין עבודתו במקל שבירת מקל הוי תקרובת, הוא הדין שאה"נ למסקנת הגמרא גם הפוער עצמו למרקוליס שאין עבודתה בצואה חייב.

ולכן משני הטענות אלו, ברור שמה שכתב הנ"ל "עד שאתה מקשה עלינו יש להקשות כן על דברי הגמ'" וכן מה שכתב "וודאי לא עלינו תלונתכם בזה, כי אם על הגמ'", בוודאי אין זו טענה כלל, והוא טעות בכל חשבון הסוגיא, ובוודאי אין שום ראייה מעצם דברי הגמרא, ומי ששלח לנו הטענה לא עיין בדברי הגמרא כל צרכו.

ו) מה שכתבו לדחות הנ"ל מהסוגיא של הפוער עצמו למרקוליס

ואמנם כדי לקיים את הטענה הנ"ל, שוב ענה לי אותו ת"ח וכתב לי שגם אם הוא כבר אינו גמרא מפורשת, אפשר לקיים הדברים הראשונים ולדחות את שני התשובות שכתבנו.

על מה שכתבנו שהואיל ואין מרקוליס נעבד בצואה ולכן הפוער עצמו למרקוליס פטור מטעם זה, כתב הנ"ל ארבעה טענות, ואעתיק דבריו:

א: בגמ' איתא דפטורו מפסוק ד'איכה יעבדו' דכתיבא גבי שאר עבודות, וכך גם כתוב בכל הראשונים שציטטתי בתשובתי (רמב"ם סמ"ג, ריטב"א), ואי איתא דצריך גם לחדש דלא הוי תולדה דזריקה, לא היו הראשונים שותקים בזה ומזכירים רק פטור דשאר עבודות.

ב: בפרט בהא דלא הוי תולדה דזריקה דבר מחודש הוא ויש בזה מחלוקת ראשונים.

ג: ועוד דהרמב"ם בה"א הביא פטור דפוער למרקוליס ורק בה"ד הביא פטור דאין עבודתו בדבר זה, ומוכח דפטור פוער למרקוליס אינו מצד אין עבודתו בכך אלא מצד שלא כדרכה.

ד: ועוד בריטב"א שהבאתי מתייחס לפוער לפעור שעבודתו בדבר זה ועכ"ז מחייבו רק מדין שאר עבודות".

ואמנם דבריו לא מובנים כלל, כי כשמדברים על החיוב של עבודה זרה מצד דרך עבודתו, אז הוא חייב רק כשהוא דרך עבודתו. ואם אינו כדרך עבודתו אפשר לכתוב שהוא פטור. ומכיון שהרמב"ם עוד לא הזכיר שיש בכלל תולדות עד הלכה ד', אז לא היה עולה על דעתינו לטעות שיש מושג של תולדה של זריקה עם אין עבודתו בצואה. וכשנגיע להלכה ד' ונלמד שיש תולדות של זריקה, בבת אחת גם נדע שכל זה רק בתנאי שעבודתו בחפץ זו. כלומר עד מתי אפשר לפסוח על שני ההלכות, אם כבר ידוע לנו שיש תולדה של זריקה אז ידוע לנו למה אין זה תולדה של זריקה, ואם עוד לא ידוע לנו, בשביל מה צריכים להסביר פה שאין זה תולדה של זריקה, אם כשכבר תלמד כללי תולדות של זריקה תבין שאין כאן ולא כלום.

ולכן יש להשיב על הטענות שכתב:

א' וכן ג' - אין סיבה שצריכים "לחדש דלא הוי תולדה של זריקה", ולכן אין כאן "שתיקה" שלא מסבירים הראשונים שהוא פטור משום שאין עבודתו בצואה. כללי כעין זביחה במקומם מונח, ומשם תדרשהו, וכשנגיע לשם תבין לבד, כמו שהרמב"ם לא צריך לכתוב שהפוער עצמו לבעל פעור צריך גם לברך אשר יצר. כשתלמד הלכות ברכות תבין כללי אשר יצר, ומשם תקיש לכל התורה כולה.

ב- ככלל אין דרכו של הרמב"ם להסביר דברים ביתר אריכות משום שיש מחלוקת הראשונים, כנודע.

ד- והריטב"א¹²⁸ בכלל לא מוכח שהפוער עצמו לבעל פעור חייב רק משום שדרכו בכך. אלא כמו שכבר כתבתי כמה פעמים, יש כאן שני איסורים, והריטב"א כמו עוד כמה ראשונים כותב שהפוער עצמו לבעל פעור הוא דוגמא של



128. זה לשון הריטב"א:

"כללא דכולה שמעתא דעובד ע"ז חייב באחד משני דברים: 1. או בשעבוד אותה כדרכה ואפילו דרך קלון כגון שפער עצמו לפעור, ונפקא לן מדכתיב איכה יעבדו הגוים האלה את אלהיהם וגו' וילך ויעבוד וגו', 2. או כשעובד אותה שלא כדרכה, והוא שיהא כעין ארבע עבודות דפנים זבוח קטור נסוך

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' – הרחבה בענין הדיוק ממעביר שער לכוּש

ע"ז שדרכה בכך. אחרי זה הוא אומר שיש עוד דרך לחייב בע"ז שאפילו אם אין דרכו בכך, והוא שיהיה כד' עבודות, או יש אומרים אפילו כעין ד' עבודות. אבל אין מדבריו שום דיוק כלל שהפוער עצמו לבעל פעור אינו חייב גם משום שהוא דרך עבודתה. וטעות זו חוזרת על עצמה בדבריכם כל כך הרבה פעמים.

עד כאן בנוגע למה שכתב הנ"ל על ה"השמיטה" שלא הזכירו הראשונים שהסיבה שהפוער עצמו למרקוליס הוא משום שאין עבודתו בצואה. ובאמת עצם זה שהביאו הראשונים הלכה זו שהפוער עצמו למרקוליס הוא פטור, דבר זה הטרידו גדולי האחרונים¹²⁹, והקשו למה הרמב"ם הביא דרשה זו שאינה להלכה, ורק תירצו משום שהדין עדיין נכון למעשה שהפוער למרקוליס הוא פטור לכן הרמב"ם הביא את זה, אמנם רובם הניחו הדבר בצריך עיון.

ז) לשיטת הראב"ד אם הפוער עצמו למרקוליס חייב

ועל הטענה השניה שכתבנו, שכל דברי הגמרא הם רק בהוה אמינא, ואולי למסקנא לפי שיטת הראב"ד ודעימיה הפוער עצמו למרקוליס באמת חייב, כתב על זה שני דיחויים:

א- שהרמב"ם בהלכה ד' על אף שמחייב שבירת מקל רק אם עבודתו במקל, בספת לה צואה הרמב"ם משמע שחייבים אפילו אם אין עבודתו בצואה¹³⁰. ואם כן, אם בספיתת צואה הרמב"ם ס"ל שלא צריך להיות כדרכה, למה הוא פוטר הפוער עצמו למרקוליס?

ב- הריטב"א לומד בשיטת רש"י שמה שהוא דומה לגמרי לאב לא צריך להיות דרכה בכך, ולכן על אף ששבירת מקל צריך להיות דרכה במקל, אבל ספת לה צואה לא צריך. ואיך הריטב"א אם כן פוטר הפוער עצמו למרקוליס?

אמנם גם על זה יש להשיב על הראשון ראשון:

קודם כל, לא מובן מה הוא רוצה מדברי הרמב"ם. הלא בוודאי ידוע לך שספת לה צואה הוא שונה לגמרי מעבודת בעל פעור, כי על עבודת בעל פעור אתה מתעקש לומר שלא היה מעשה עם זריקה משתברת, ואילו בספת לה צואה מפורש בגמרא שכן יש מעשה עם זריקה המשתברת. ועל כרחך מוכרחים לומר שיש חילוק בין ספת לה צואה

השתחואה, וכדתנן התם (סנהדרין ס:) העובד עבודה זרה אחד העובד ואחד המזבח והמקטר והמנסך והמשתחוה חייב, ואוקימנא בשלא כדרכה, אבל מקבל ומוליך ומביא [פטור].

ומיהו בהאי כעין ארבע עבודות פליגי תנאי ואמוראי התם והכא, איכא דבעי כעין פנים ממש, ואיכא דסגי ליה בדאיכא דוגמא דידהו כלומר כעין זביחה כעין קטור כעין נסוך כעין זריקה, והיינו סברא דרב ומתניתא דבסמוך" עכ"ל.

129. מצאתי כרגע באלו מפרשי הרמב"ם (שיש בבר אילן) שדברו בזה: בן אברהם, מרכבת המשנה, משנה כסף, דברי ירמיהו, עבודת המלך, פרשת הכסף, ועי' גם דינא דחייא על הסמ"ג (ל"ת יז) שג"כ הקשה הכי, וכן הוא בספר חמורא וחייא (סנהדרין סא.) ובעוד כמה אחרונים.

130. זה לשון הרמב"ם (פ"ג ה"ד):

"ספת לה צואה או שניסך לה עביט של מי רגלים חייב. שחט לה חגב פטור אלא א"כ היתה עבודתה בכך. וכן אם שחט לה בהמה מחוסרת אבר פטור אלא אם כן היתה דרך עבודתה בכך. עבודת כוכבים שעובדין אותה במקל. שבר מקל בפניה חייב ונאסרת. זרק מקל בפניה חייב ואינה נאסרת. שאין זריקת המקל כעין זריקת הדם שהרי המקל כמו שהוא והדם מתפזר" עכ"ל.

והשיג הראב"ד שם:

"א"א, אין הדעת מקבלת כל זה, וכי שחיתת חגב או שחיתת בהמה מחוסרת אבר פחותים הם מספיתת צואה ומניסוך מי רגלים... עכ"ל.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' – הרחבה בענין הדיוק ממעביר שערך לכמוש

לעבודת בעל פעור, אם כן מה בכלל הטענה מספת לה צואה לבעל פעור, אם בין כך מוכרחים לומר איזה הבחנה לחלק?

ועוד, הלוא ידוע שלא שואלים או מדייקים מרמב"ם קשה, כי ייתכן כשמתרצים השאלה, גם נופל הדיוק. והנה כאן הרמב"ם כתב מצד אחד ששבירת מקל חייב רק אם עבודתו במקל, ומצד שני בספת לה צואה לא כתב כן, ודבר זה הוא רמב"ם שכל האחרונים כבר האריכו להסביר ולהבין את דבריו. ולא עוד, הרמב"ם כתב ספת לה צואה סתם, בעוד שבגמרא למסקנא יוצא שספת לה צואה רק הוי כעין זריקה **בצואה לחה**, והרמב"ם השמיט את זה, וגם על זה האריכו בה האחרונים.

ובאחרונים פירשו את דבריו בכמה מהלכים, אבל ניקח הדרך של האבן האזל¹³¹. ספת לה צואה רש"י מפרש שהאכיל צואה לע"ז. וידוע שיטת הרמב"ם שכל מה שנמצא בפנים בבית ע"ז דינו כתקרות, והארכנו במקו"א שכך מפורש בירושלמי (ערלה א, ה) שאפילו דבר שאינו כעין פנים נאסר בזה, וכן למד הרמב"ם הדין של אפילו מים ומלח בפנים נאסר בזה שהוא נמצא בפנים (אמנם יש מחלוקת האחרונים אם דברים אלו יש להם ביטול). ולכן מחמת זה, למסקנת הענין לדעת הרמב"ם מה שהוא האכיל בידים לע"ז חייב בזה שהוא האכיל אותו לע"ז אפילו אם אין כאן מעשה כעין זריקה המשתברת. ולכן מובן גם למה הרמב"ם השמיט תנאי של צואה לחה, כיון שלדעתו למסקנא מה שהוא מאכיל לע"ז בפנים לא צריך להיות עבודתו בכך, ודו"ק בכל זה.

ולכן על אף שבספת לה צואה לא צריך להיות מעשה עם זריקה המשתברת כדי להתחייב, דווקא בזה שהוא מאכיל לע"ז, אבל בפוער עצמו שהוא מלכלך הע"ז ומתריז צואה על פניו, אכן אינו חייב אם אין עבודתו בצואה.

ועל הטענה השניה, שלדעת הריטב"א מה שהוא עצמו דומה לאב אין צריכים שיהיה עבודתו בחפץ זה, אכן כך הוא שיטת הריטב"א בספת לה צואה, ויש לעיין אם כן קיים גם לענין פוער עצמו שהוא חלוק כנ"ל, אבל אפילו אם תמצא לומר שאין לחלק בין פוער עצמו לספת לה צואה, אין שום הוכחה לא מהריטב"א ולא מרש"י שלמסקנת הגמרא הפוער עצמו למרקוליס הוא פטור, ולכן מה הרווחתם להביא דברי הריטב"א יותר מדברי הראב"ד עצמו, שגם לשיטתו אין הוכחה.

ולכן, שוב אין שום ראיה משום גמרא או ראשון שעבודת בעל פעור אינו כעין זריקה המשתברת, ולא נשאר לנו אלא בפשטות הענין שהוא כן עם זריקה המשתברת, כאשר מוכח מהגמרא ומדברי הראשונים ומהמדרש, ומפורש כן גם בספר דברי ירמיהו.

ח) חילוקים בין ספת לה צואה לפוער עצמו לבעל פעור

וארחיב עוד בזה, שגם אם נניח שמבואר בגמרא שמעשה של בעל פעור משום מה אינו דרך עבודתה, מכל מקום מצד שני מפורש בגמרא ש"ספת לה צואה" כן הוי דרך עבודתה, והר"ן על הרי"ף כתב שהצואה אכן נאסר מדין תקרובת עבודה זרה. ואם כן אנחנו מוכרחים להגיד איזה חילוק בין ספת לה צואה לפוער עצמו לבעל פעור.

וקיבלתי מחכם אחד שליט"א שני דרכים לחלק בזה.

חדא, שאף אם נאמר שפוער עצמו למרקוליס אינו חייב, יש חילוק בין ספיתה של צואה לפוער למרקוליס, ע"פ הריטב"א שכתב שספיתה משום שזה ממש זורק כמו זורק דם, משא"כ שבירת מקל אינו ממש כמו האב, וע"פ זה

..... ————— ————— ————— ————— ————— —————

131. וזה לשונו (בא"ד):

"בספת לה צואה דמקריב ונותן ממש לעכו"ם בזה נאסר משום תקרובות, אף דלא הוי כעין עבודת פנים ואף דאין עבודתה בכך, וכמש"כ רש"י לענין סנדל של ע"ז וכדמבואר בגמ' דלפנים מן הקילקלין אפי' מים ומלח נמי אסור ואף בלא זריקה כנ"ל"

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' – הרחבה בענין הדיוק ממצעביר שערך לכמוש

נראה שבפוער אין העבודה בצואה אלא באדם שהוא מבזה עצמו, משא"כ בספת לה צואה העבודה בצואה וזה יותר דומה לזריקה, וממילא בפוער למרקוליס שאינו דומה לזריקה, אינו חייב כשזה אין דרך עבודה.

אולם אין ללמוד מזה שום היתר לגבי שערות, שהרי שערות הוא גוף האדם ולא שייך לומר שהעבודה באדם ולא בשערות, שהכל דבר אחד, משא"כ צואת האדם הוא לא גוף האדם.

וראייה לחילוק זה, שהרי שערות שור הנסקל אסורים בהנאה משום שזה גופו משא"כ צואה של שור הנסקל מותר בהנאה שאין זה גופו

שער שור הנסקל שאסור בהנאה מבואר בגמרא (ערכין דף ז עמוד ב): "תניא כוותיה דרב נחמן בר יצחק: האשה שמתה - נהנין בשערה, בהמה שנהרגה - אסורה בהנאה; ומה הפרש בין זה לזה? זו מיתתה אוסרתה, וזו גמר דינה אוסרתה". ומפרש רש"י בזה"ל:

אלא א"ר נחמן - לעולם שערה ממש, ודקשיא לך איסורי הנאה ניהו, ל"ק דשיער המת לא מיתסר בהנאה דלא דמי לשיער בהמה שנהרגה, דאשה מיתתה אוסרתה ושיער לאו בר מיתה הוא שאין עשוי להשתנות, אבל בהמה גמר דינה אוסרתה כדאמר בפסחים בפ' כל שעה (דף כב): ממשמע שנאמר סקל יסקל השור איני יודע שהוא נבילה ואסורה באכילה ומה ת"ל לא יאכל את בשרו, מגיד שאם שחטו לאחר גמר דינו אסור, ואין לי אלא באכילה בהנאה מנין כו', והילכך כל דמחובר בה בשעת גמר דין מיתסר בהדה.

ואילו פרש של שור הנסקל מותר בהנאה כמבואר בגמרא (עבודה זרה דף לד): בזה"ל:

אמר רב אחדבוי אמר רב: המקדש בפרש שור הנסקל - מקודשת, בפרש עגלי עבודת כוכבים - אינה מקודשת. איבעית אימא: סברא, ואב"א: קרא. איבעית אימא סברא, גבי עגלי עבודת כוכבים ניחא ליה בנפחיה, אבל גבי שור הנסקל לא ניחא ליה בנפחיה. איבעית אימא קרא, כתיב הכא: לא ידבק בידך מאומה, וכתיב התם: סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו, בשרו אסור, הא פרשו מותרת"

וממילא י"ל שספת לה צואה חייב וגם נאסר ששם בוודאי העבודה בצואה, משא"כ פוער למרקוליס אין העבודה בצואה אלא באדם וזה אינו דומה לזריקה שהעבודה בדם, וממילא בפוער עצמו למרקוליס ייתכן שאינו חייב משום שאינו כדרך עבודתה¹³².

ואף שבפרש של עיר הנדחת אסור בהנאה, שם אף שזה אינו גופו מ"מ לא ידבק מאומה בגלל שעצם השור כבר אסור בהנאה, כל הנטפל אפילו בדרגא רחוקה אסור, או משום הוספת נפח כמו שכתוב שם, אבל בפוער שלא שייך

132 ואף שלדעת רנב"י שער של אשה שחייבת מיתה אינו נאסרת, שם זה משום כמו שכתב רש"י שהמיתה אוסרת, ושער לאו בא מיתה היא אבל בשורש זה גופו, וממילא פעולת הגילוח לא שייך לומר שזה עבודה באשה ולא בשער אלא הכל דבר אחד, וכ"ש כשאומרים מפורש שהעבודה בשער.

ואמנם עיי' ברמב"ם פ"ד מאבל הל' כ"א שכתב ששער מת מותר בהנאה משום שאינו גופו, וצע"ג כמו שהקשה שם בכסף משנה וכל האחרונים, ואף לתירוץ הלחם משנה שהרמב"ם פסק כרנב"י, וס"ל שלרנב"י מותר בהנאה אף אם קצצו לאחר מיתה, מ"מ לשון אינו גופו צ"ע שהגמרא אומרת טעם אחר. ועיי' ברבינו גרשום שמבואר שטעם רש"י ורמב"ם אותו דבר, וזה לשונו:

"אלא אמר רב נחמן. היינו טעמא דנהנין בשערה דזו אשה מיתתה אוסרתה דאפי' אינה נהרגת [אלא] מתה כדרכה נאסרת בהנאה, וכי קא אסרה מידי דהוי גופה ממש דמשתנה מחמת מיתה שיערה אינה משתנה, הילכך כי אמרה קודם מיתה תנו הוי כמופרש ממנה ונהנין"

ואף שיש חילוק בין הרמב"ם לרבינו גרשום שהרמב"ם מתיר גם בלי שאומרת תנו לביתי ולרבינו גרשום רק כשאומרת תנו שערי לביתי, מ"מ רואים שסברת לאו מגופו הוא כמו סברת רש"י שאינו משתנה לאחר מיתה, ושוב יש חילוק בין צואה לשערות, ודו"ק בכל זה, כי קצרתי.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' – הרחבה בענין הדיוק ממעביר שער לכוּמוּש

לאסור אדם שעובד עבודה זרה מחיים, ממילא גם הצואה לא נאסר וגם העבודה לא מתייחס אליו, כיון שהעבודה אינו בצואה.

וממילא כשאנו דנים על ע"ז של גילוח שער, לענין אם נחשב כמו זריקה לאסור השער, בוודאי אף אם עיקר העבודה להכנעה אבל זה אותו חפץ שהכל דבר אחד שהפעולה מתייחסת גם לשערות, משא"כ בפוער, אין הפעולה מתייחסת לצואה אלא לאדם (וכ"ש שבשערות באמת העבודה גם בשער)

אולם שער לא דומה לגמרי לצואה כמו ספת לו צואה, ששם נאסר אף אם אינו דרך עבודתה כלל לדעת הרמב"ם רש"י והריטב"א, אבל גילוח שער הוא רק בדרגא של שובר מקל, שאינו נאסר לדעות אלו רק בדרך עבודה באותו חפץ אף שאינו באותו עבודה כמו שבר מקל שדרך עבודה בקשקוש מקל כמו שכתב רש"י (ע"ז סוף נ:) והטעם משום שאין על זה שם שחיטה, וממילא הרמב"ם לא הכניס גילוח בכמוש בע"ז של אין דרך עבודה בכך, אלא כשדרך עבודתו בכך, וכן בספר המצות הכניס זה במצווה ו' שדרך עבודה בך ולא במצווה ה' שאין דרך עבודה בכך, ועכ"פ כאן דרך העבודה באותו חפץ שהאדם והשער הכל אחד, ואף שהאדם עצמו שעובד ע"ז לא נאסר אף שחייב מיתה, שלא אוסרים אדם חי בהנאה כמו שאדם שחייב סקילה לא נאסר מחיים, אבל השער שחיתכין שייך לאסור שכעת הוא מובדל מן האדם והעבודה היה מתייחס גם בו.

גם אינו דומה למת שהשער אינו נאסר לדעת רבנ"י משום שאין מיתה בשער, ששם שם מיתה אוסר ואין מיתה בשער אבל בגילוח שהעבודה אוסרת אף מחיים כמו לענין שור הנסקל נאסר מחיים ע' חולין מ. סוף העמוד, והעבודה מתייחס גם לשער, ממילא השער נאסר רק שאדם חי עצמו לא מצאנו שנאסר בהנאה.

חוץ מזה, יש עוד הבדל, דבספת לה צואה לדעת הרמב"ם רש"י וריטב"א חייב אף שלא כדרך עבודתה משום תולדות זריקה, ואילו פוער אינו חייב רק כשזה דרך עבודתה, ואינו חייב משום תולדות זריקה, די"ל זריקה הוא רק בידו כדרך הזורקים, אבל פוער הוא כלל לא דרך הזורקים שזה לא בידו, ובחינת זריקה לעבודה זרה הוא בצורה לא נורמלית, ואין זה דומה כלל כלפנים, וממילא אי אפשר לחייבו משום תולדות זריקה, אלא משום כדרכו.

דמות ראייה, הרי ניסוך הוא אותו שורש של זריקה כמבואר בגמ' (סנהדרין ס:) "וליחשוב נמי זורק, אמר אביי: זורק היינו מנסך, דכתיב בל אסיך נסכיהם מדם". ובענין ניסוך יש שיטות שניסוך על ידי רגל לא שמיה ניסוך, כמבואר בגמ' (עבודה זרה נו:) בזה"ל: "והא קא מנסך ברגל, ניסוך דרגל לא שמיה ניסוך".

ואף שדעה זו לא מוסכמת לכולי עלמא, ובשו"ע יו"ד סימן קכד סעיף יא איתא:

כיצד היא הנגיעה שאוסר בה העובד כוכבים היין בהנאה, שיגע בידו או ברגלו, וי"א דאם נגע ברגלו אינו אוסר בהנאה, דאין דרך ניסוך בכך.

אבל עכ"פ רק רגל או פיו, אבל לא בפי הטבעת, וממילא פוער לפעור לא שייך להתחייב משום תולדות זריקה, ולפ"ז פשוט שגילוח שהוא בידו כדרך המגלחים, וכמו זביחה הוא בידו כדרך השוחטים, חייב משום תולדות זביחה.

ונראה שמהלך השני נכון מצד עצמו, וממילא אין לנו שום מקור לומר שיש הבדל בין מה מטרת הגילוח אם משום הכנעה או משום קרבן של השער, שאין לנו שום מקור לחילוק זה מכח שלא נכתב פעור שחייב גם למרקוליס, אלא ודאי שפוער למרקוליס פטור שאין זה דרך עבודתו וגם משום זריקה אינו חייב משום שזה לא ביד ולא ברגל, אבל גילוח שהוא ביד חייב וגם נאסר.

ט) אם התולדות של זביחה נלמדו מזביחה לחוד, או מצירוף של שחיטה עם דרך עבודתה.

אעתיק עוד דבר שכתבתי לאותו ת"ח, שנוגע לנידון דידן:

עוד נכנסנו דרך אגב לדיון אם מזביחה בלחוד היינו יודעים גם מעשה כעין זביחה בדרך בזיון, גם על הצד שהתורה לא אסרה עבודה זרה בדרכה בכך.

הנה מכיון שכבודו מסכים שסתם מעשה של זביחה הוא מעשה של נתינת כבוד, כדברי רש"י שהבאתם בזה"ל: "ואם השתחוואה ללמד על הכלל באתה, למה פרט לך זביחה, הלא דרך כבוד הוא ומהשתחוואה נפקא ליה" עכ"ל.

ומבואר מדבריו כי אילו לומדים מהשתחוואה היינו לומדים את זביחה לגמרי משום דבר של כבוד. וכן הבאתי דברי השמלה חדשה שסתם זביחה הוא מעשה נתינת כבוד.

ואם כדברכם שכלול בזביחה גם מעשים שהם מעשה בזיון, אם כן איך מצדדת הגמרא שהיינו לומדים את כל זה מהשתחוואה? ואם נימא שעל צד זה של הגמרא היינו לומדים שאכן זביחה וכעין זביחה חייבין רק בדרך כבוד¹³³, אם כן, עד שהגמרא שואלת על צד הזה שזביחה שכתוב בתורה למה לי, ובמקום להיכנס למחלוקת דחוקה אם מחשבין מעבודה לעבודה, דבר שהגמרא דוחה בסוף, הגמרא יכלה לומר בפשיטות שאכן לומדים זביחה מהשתחוואה, אבל משם לומדים רק השתחוואה של כבוד, ולכן צריכים הפסוק של זביחה ללמוד גם מעשה זביחה של בזיון. ומדלא תירצה הגמרא כן, על כרחך שמזביחה לחודיה לא היינו לומדים מעשה שחיטה של בזיון.

ואם כן, יש לשאול מאיפה אנחנו יודעים למסקנא שגם מעשה כעין זביחה של בזיון חייב, כדברי הגמרא של ספת ליה צואה. ועל זה, לכאורה צריך לומר כעין דברי רש"י (סג. ד"ה אחת) ועוד כמה ראשונים ששואלים שאלה דומה. שבגמרא בענין השתחוואה יש לימוד של השתחוואה שלא כדרכה כשהוא מעשה של כבוד, ויש עוד לימוד של השתחוואה שהוא חייב אפילו למבוזין. ואילו לענין חיוב כרת, וכן לענין זביחה שלא כדרכה לא מחלקים. ופירש"י, מאחר שלא חילק בהשתחוואה בין מעשה למכובדין ולמבוזין, שוב לא מחלקים בזה בשאר העבודות. ונראה שהוא הדין, מאחר שמ"איכה יעבדו" ילפינן ששייך לעבוד הע"ז גם בדרך בזיון, כמו הפוער עצמו לבעל פעור, שוב במעשה כעין זביחה לא מחלקים בין מעשה של כבוד למעשה של ביזוי, ודו"ק.

ומה ששאלתם שלמסקנא לדברי התוס' שאיכה יעבדו מרבה שחייבים בפוער עצמו לבעל פעור אף שהוא מעשה בזיון, ושאלתם "הרי קרא ד'איכה יעבדו' לשאר עבודות הוא דאתא, ואיך אפשר לומר דבא לרבות דרך בזיון בד' עבודות?" לא הבנתי השאלה. עוד פעם! מעשה כעין זביחה שדרכה בכך חייב שתיים. חדא משום כעין זביחה, ועוד משום דרך עבודתו. כמובן, מאיכא יעבדו לומדים שחייבים משום דרך עבודתו, ובזה יש את החידוש שחייבין גם במעשה בזיון. אבל אין זה לימוד שחייבין במעשה כעין זביחה לומדים שהוא חייב דרך בזיון. אלא הלימוד הוא שכדרכה חייבין בדרך בזיון, ולא נגרע איסור של כדרכה רק משום שהוא גם מעשה כעין זביחה. (וכל זה פשוט ביותר, אמנם אני רואה שייכתן שטעיתי בזה באחד מהמכתבים הקודמים).

ומה שכתבתם שכתבתי שד' עבודות דרך בזיון חייב רק משום כדרכה, לא התכוונתי לזה, רק התכוונתי שלומדים מסוגיא של כדרכה שגם כעין זביחה חייב בדרך בזיון על אף שסתם זביחה היא של כבוד, כדלעיל.



133. ועל אף שהגמ' רק מחלק לענין השתחויה שדווקא השתחויה הוא מעשה של כבוד, ואילו לענין זביחה לא מחלקים, כל זה רק משום שרוצים להוכיח שכבר ידוע לנו שהפוער עצמו לזובחים הוא פטור משום שהוא לא נלמד מהשתחוואה.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ח' – הרחבה בענין הדיוק ממעביר שערך לכמוש

ודאתינא להכי אסביר עוד פעם מה שנסייתי להגיד לכם כשפגשנו, ושוב כתבתי הדברים ביתר ביאור במכתב הראשון, וכעת נתבררו לי הדברים עוד יותר.

לשיטת רש"י שעבודה זרה שעובדין אותה במקל חייב בשבירת מקל, כאשר הטיב רש"י להגדיר בע"ז סוף נ.: ויל"ע שאילולי כתוב בתורה רק זביחה ולא היה כתוב איכה יעבדו, והיינו יודעים מזביחה גם כעין זביחה, זה יהיה קצת חידוש, שמצד אחד אנחנו לא מתייחסים לעבודה זרה כדרך עבודתה כדי לחייבו, ולא דורשים איכה הגוים האלה עובדים את אלוהיהם, ואף על פי כן אנחנו יודעים להתייחס מעשה עם חפץ שעמו עובדים לעבודה זרה זו¹³⁴.

כמו כן כנ"ל, יש לעיין איך ידוע לנו שמעשה כעין זביחה שהוא דרך בזיון חייב, אם הדוגמא של זביחה עצמה היא רק של כבוד כדלעיל.

ולכן נראה שאין הכי נמי, שרק לאחר שידוע לנו שני האיסורים, משילוב שניהם ביחד אנחנו לומדים את התולדות של זביחה. זאת אומרת, רק לאחר שידוע לנו שיש ענין של ע"ז של דרכה בכך, וכמו כן גם יש ענין של זביחה, התולדה היא כשיש חלק משניהם, יש החפץ שהוא דרכה בכך, ויש המעשה שהוא מעין ד' עבודות.

והעירוני לראיה ברורה לכל זה. במשנה בסנהדרין שם ס: כתוב "אחד העובד, ואחד המזבח, ואחד המקטר, ואחד המנסך, ואחד המשתחוה".

הגמרא שואלת "ולחשוב נמי זורק, אמר אביי זורק היינו מנסך דכתיב (תהלים טז, ד) בל אסיך נסכיהם מדם".

וכתב רש"י "דבשלמא מקבל ומוליך [ומולק] לא קשיא לן אף על גב דעבודת פנים הם, דלא אשכחן דלהו עבודות הנעשות לשם עבודה זרה כדאשכחן הנך זביחה" עכ"ל.

וביד רמה שם כתב:

"אם תשאל ולחשוב נמי מקבל ומולק ומוליך דכולהו עבודת פנים ניהו, אית דאמרי דאפי' בעבודת פנים לא מיחייב אלא בהנך דאשכחן דהוין עבודות הנעשות לשם ע"ז, כדאשכחן בהנך זביחה דכתיב ויזבחו לו, קיטור אשר חלב זבחימו יאכלו, ניסוך יין ישתו יין נסככם, ודם נמי היינו טעמא דקשיא ליה, משום דאשכחן ליה גבי ע"ז דכתיב בל אסיך נסכיהם מדם.

ולא מסתבר, דאי מהאי קרא קא קשיא ליה איבעי ליה לאסוקי אדעתיה דתנא נמי הא תני מנסך, ותו הא קרא כי קא מרבה בזביחה כל עבודת פנים קא מרבה. אלא מסתברא דלא קא מרבה עבודת פנים אלא דומיא דזביחה שהיא עבודת פנים ויצאת לידון בשחוטי חוץ, אף כל שחייבים עליו בחוץ, יצא המקבל והמוליך והמולק שאין חייבים עליהם בחוץ אבל זורק חייבים עליו בחוץ דאתרבי מדם יחשב"

כלומר שהוא שאל את שאלת רש"י והוסיף מולק (גם ברש"י היתה גירסה כזו במקום מוליך, ועי' תוס' בזה, ורבים דחו גירסה זו, אולם ביד רמה לא ניתן לתקן כך כיון שהוא מנה שניהם, וכן חזר על דבריו פעמיים). ודחה היד רמה את תירוץ רש"י שזה תלוי במה שהוזכר לגבי עבודות של ע"ז, כיון שהלימוד הוא כולל את כל העבודות פנים, ואין סיבה לחלק ע"י חילוקים הנזכרים לגבי ע"ז, ולכן תירץ היד רמה שגם לגבי עבודות פנים ישנו חילוק בין שחיטה, למקבל מולק ומוליך, ורק בדברים שחייבים לגבי שחוטי חוץ נלמד מזביחה.

134. ואין זה סתירה למה שכתבו הראשונים "שמקל לע"ז זו הוי כבהמה לאחרת" כי הא גופא כוונתם, שעם דרך עבודתה נהפך החפץ כמו בהמה, ודו"ק.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' – הרחבה בענין הדיוק ממעביר שערו לכמוש

ועי' בדברי הר"ן¹³⁵ שמצדד שאפשר לומר שאכן למסקנא שהכל נלמד מבנין אב מזביחה לכל עבודות פנים - ובאמת מולק ומקבל בכלל עבודות פנים ונלמד מזובח לאלוהים. אולם ביד רמה לא ניתן לומר כן, כיון שכתב שהחילוק הוא גם בתוך עבודות פנים - היינו רק מי שחייב בשחוטי חוץ, ודבר זה לא נדחה גם למסקנא.

נמצא להדיא ביד רמה שמליקה אינה נלמדת מזובח לאלוהים בכלל משום שאין חייבים עליו בשחוטי חוץ. אבל הדבר ברור ביותר שמעשה מליקה הוא מעשה כעין זביחה (וכן כתב הכס"מ פ"ג ה"ג בפשיטות), ואם כן דבריו צ"ע למה הוא כותב שמולק למסקנא לא נלמד מזביחה, הא מכיון שהוא כעין ד' עבודות, וודאי המולק לע"ז הוא חייב משום תולדה של זביחה.

וצריך לומר, שאין הכי נמי שמצד תולדה המולק עוף לע"ז חייב, אבל למעשה הוא לא חייב משום זביחה, כי התולדות נלמדים משילוב של איכה יעבדו¹³⁶ יחד עם כעין זביחה. זאת אומרת אילולי כתוב בתורה רק איסור זביחה ולא איסור כדרך עבודתה, אז המולק לע"ז באמת פטור, אלא רק לאחר שיש גם איסור כדרך עבודתה, אז עם שניהם אפשר ללמוד שהמולק חייב משום תולדה. ודו"ק היטב בזה.

כמו כן, המנחת חינוך כנראה גם מסתפק בדבר זה, ודן אם אחד שחט וגם שבר מקל בהעלם אחד אם הוא חייב רק חטאת אחת כמו בשבת, או מצדד "או אפשר כיון דהוי קצת כדרך עבודתה, דאם אין עובדין אותה כלל במקל לא הוי זביחה עי"ש, אם כן הוי שבירת מקל שם אחר כדרך עבודתה" עכ"ל. וכנראה שיסוד הספק שלו הוא כדברינו לעיל, ועל כן לפי היד רמה יש להכריע שאכן תולדה בע"ז שונה מתולדה של שבת.

וכל כמה שהתולדות נלמדו רק בשילוב של שני האיסורים, בוודאי אין שום טענה שהם לא נכללו בכל איסור לבד, כי אכן רק לאחר שכבר ידוע לנו שני האיסורים נלמד שיש תולדות, אבל בתוך עצם האיסור הוא לא נכלל, ולכן אין לדייק מהחינוך אם כתב שמעביר שערו לכמוש אינו כד' עבודות, כי הכוונה בזה שאינו כמו האב מלאכה, היינו ד' עבודות ממש, אבל בוודאי לאחר שגם ידוע לנו איסור כדרך עבודתו, אכן הוא שוב נכלל, ודו"ק. ולכן גם מצד זה אי אפשר לדייק מהחינוך.

(י) דחייה שמא כמוש היה מעשה בגוף האדם

עוד דיחוי שאפשר לדחות הדיוק מהספר החינוך, הוא על פי מה שהמתירים עצמם כתבו, וזה לשונם:

"גילוח שהוא מעשה להכנעה, אז מכיון" שההכנעה היא בגופו של האדם ולא בשיער שהיא רק היכי תמצוי להכנעה, ואין שום סברא לאסור השיער, כמו שלא יעלה על הדעת למשל לאסור המצנפת במקום שנהגו הנוצרים בהסרתה לפני ע"ז"

135. וזה לשונו:

"ואפשר לי לומר דכי כתב רש"י ז"ל הכי ה"מ מקמי דאית לן בנין אב מזביחה אלא דהוה ס"ל לתנא דמשום דאשכחן בקראי לשום ע"א הני עבודות נקטינהו תנא א"כ זריקה נמי אשכחן בקרא וליחשבה ומשני זורק היינו מנסך ומ"ה חשבינהו תנא ומליקה וקבלה דלא אשכחן בקרא בע"א לא תני תנא, מיהו לבתר דעבדינן בנין אב מזביחה לכל עבודות פנים אף מולק ומקבל בכלל דבפנים הוו וחייב ולא גרע מניסך לה עביט של מי רגלים דחייב אפילו אין דרכה בכך כדאיתא בע"א פרק ר' ישמעאל (נ' ב') כיון דניסוך אית' בפנים אע"פ שאין מי רגלים לא בפנים ולא בחוץ לשום ע"א חייב אם כן כ"ש מליקה וקבלה דאית' בפנים ובחוץ בשום ע"א דחייב כנ"ל וצ"ע עכ"ל.

136. ומה שכתבו הכס"מ ועוד שוודאי שמליקה היא בכלל שחיטה (ותוס' ביומא סג: ד"ה זריקת כתב שאפי' קמיצה היא בכלל שחיטה), אין זה סותר יסוד זה, כיון שהמחלוקת היא מה נכלל באב שחיטה עצמה, ולא האם האב כולל גם את התולדה. כלומר שלפי היד רמה מליקה הוה רק מעין שחיטה ולכן הוה תולדה, ולכס"מ ודעימיה זה כלול באב, אבל שבירת מקל שלכו"ע זה רק תולדה - וודאי שהוא צריך פסוק בפני עצמו.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' – הרחבה בענין הדיוק ממעביר שער לכוּמוּשׁ

והרי הם גילו סברא חדשה (שאיני יודע אם הוא נכון בכלל, אבל לשיטתם...) שמעשה גילוח שהוא להכנעה, לא נחשב למעשה בגוף בשיער, אלא מעשה בגוף האדם, ולכך לא נחשב מעשה כעין זביחה ואין השיער אסור. ואם ככה, דאיתנא להכי, על אף שברור שאין זה המציאות בהודו כמו שכבר ביארנו, נניח שיש באמת ראייה מדברי החינוך שכותב שמעביר שער לכוּמוּשׁ שזה באמת ראייה שגילוח השער אינו מעשה כעין זביחה, אפשר להסביר שאולי המציאות בכוּמוּשׁ הוא שעשו המעשה להכנעה, שלדבריכם אין כאן מעשה כעין זביחה, ולכן אי אפשר ללמוד משם להמציאות בהודו, שאומרים מפורש ובקול רם שהוא גם מעשה בשערות.

ואדרבה, מכיון שסתם חיתוך הוא כן מעשה כעין זביחה (כדברי רש"י ע"ז נא, ומאירי ור"ח שם, ובאמת אפילו קמיצה, לישה, שבירה, הדלקת הנר, כולם נחשבים כמעשה כעין זביחה, ואם דמיון רחוק כ"כ נחשב כעין זביחה, קל וחומר חיתוך השער), במקום לחדש שיש חיתוך שאינו כעין זביחה מדיוק קלוש ביותר בדברי החינוך, עליך לתרץ ששם הוא מעשה בגוף האדם. ואפשר אפילו להוסיף תבלין לזה, שהרמב"ם כותב שהעבודה לפרוע הראש¹³⁷, והיינו הענין הוא לעשותו קרח¹³⁸, שהוא מעשה בגוף האדם, ולא מעשה בעבודה בשער. ולכן בוודאי שהעבודה בהודו שהוא עבודה בשער הוי תקרובת ע"ז, על אף שבכוּמוּשׁ ייתכן שהוא מעשה בגוף האדם, שלדעתם אין זה נחשב למעשה עם זריקה המשתברת¹³⁹. אמנם אליבא דאמת, כמו שכבר ביררנו הדיוק מספר החינוך אינו כלום, וא"כ יש לומר להיפוך שיייתכן שעבודת כמוש היתה בגילוח לשם מעשה בגוף האדם להיות קרח, ואפשר ללמוד מזה שזה נחשב עבודה, דלא כמו שטענו המתירים.

וכתבתי את זה לאחד מהמתירים, וכאן פתאום הוא נזכר בדברי הגרי"ש אלישיב זצ"ל, שכתב שיש סברא חזקה לומר שכל שאנחנו רואים בעינינו עבודה זרה שידוע לנו שהיה עבודה זרה כזו בימי קדם, יש להניח "מתחילה ועד היום הזה עובדים לאלילים בעבודה זו ובענין זה" עכ"ל. ובעוד שדעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל שהשיער מהודו אסור, ועיקר דבריו הם רק לדחות אלו שאמרו שאין הגילוח בהודו עבודה, ובוודאי שהוא ז"ל לא ראה שום השגה מהרמב"ם שהזכיר כמוש רק בדרך עבודתה (והוא ציטט הרמב"ם בתשובה שלו), מכל מקום לצורך הענין הם עושים פלגין דיבורא, ולומדים מדבריו שאי אפשר להניח שמה שיש בהודו הוא אחרת מכוּמוּשׁ, ולכן ע"כ עבודת כמוש אינו עבודה של הכנעה בלבד, ולכן חלילה לנו לנטות מדבריו כשאפשר ללמוד מדבריו סיבה להקל, ורק במה שהחמיר ואסר, על זה לא צריכים להתייחס לדבריו. ולכן אי אפשר לפרש שהמעשה של כמוש הוא מעשה של הכנעה (אמנם לפני 30 שנה כשהאמינו שבהודו הוא רק מעשה של הכנעה, בוודאי אז גם כמוש היתה מעשה של הכנעה, וככל שמבררים יותר על הודו, משום מה נזכרים יותר מה היה בכוּמוּשׁ...).

והוסיף אותו אחד וכתב לי, שאם נעזוב את סברא זו של הגרי"ש, "אם כן לא יהא לנו ראייה לכך שהוא עבודה, והדרנא לספיקא האם הכנה היא או עבודה גמורה".

137. הרמב"ם (שו"ת מהדורת בלוי, סי' תמח) כתב על מנהגי הישמעאלים, וזה לשונו:

"ובאמת שהיה לישמעאלים מקודם באותם המקומות שלשה מיני ע"ז פעור ומרקוליס וכמוש... פעור עבודתו שיפעור עצמו לפניו, או שיניח ראשו ויגביה ערותו למולו כמו שאלו הישמעאלים משתחווים היום בתפלתם, ומרקוליס עבודתו ברגימת האבנים, וכמוש עבודתו בפריעת הראש ושלא ילבש בגד תפור ודברים אלו כולם מפורשים וידועים אצלנו מקודם שתעמד דת הישמעאלים, אבל הישמעאלים היום אומרים זה שנפרע ראשו ושלא נלבש בגד תפור בתפירות הוא כדי להכנע לפני האל יתעלה..." עכ"ל.

138. מעיקרא צידדתי לומר שע"פ הרמב"ם אפשר לומר שבכלל אולי מעשה של מעביר שער לכוּמוּשׁ, אינו אלא מעשה של פריעת ראש, ותו לא, ומי בכלל אמר שהוא מעשה של גילוח. אבל אי אפשר לומר כן, כי הרמב"ם מדבר על הישמעאלים במכא, וגם היד רמה שמדבר על אותו דבר במכא, והוא מפורש שנהגו במעשה גילוח, אם כן גם כוונת הרמב"ם למעשה גילוח.

139. ובאמת מכיון שכל הסברא ללמוד מימי קדם, לא חייב להיות דווקא מכוּמוּשׁ, אלא יכול להיות מכל ע"ז בימי קדם, אז מכיון שבדין "יום תגלחת זקנו" הרמב"ן כתב (ע"ז ח.): "ונראה בתגלחת הזקן שלא נאמרו דברים אלא במקצת גוים שדרכן לגדלם, ומשנה לשנה משחיתין אותה לפני ע"ז שלהם ביום ידוע וכיוצא בענין זה" עכ"ל, ובאמת גם משמע שהוא עבודה של השחתה, ולא של מסירת השער.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' – הרחבה בענין הדיוק ממעביר שערך לכמוש

והדברים תמוהים ביותר מכמה פנים.

חדא, הנ"ל בעצמו כבר כתב שלכאורה הרמב"ם מפורש שלא כדברי הגרי"ש, שהרמב"ם כותב שהישמעאלים נוהגים במעשים אלו, ואעפ"כ הרמב"ם נוקט שאין זה עבודה זרה, ואם כן רואים שלא תולין הכל שהוא המשך מימי קדם, ושייך להיות שינויים. וכתב לחלק "דשאני התם שאומרים כן בפירוש שאין כוונתם לע"ז", כלומר על אף שהיה שינוי, אנחנו רק מתייחסים לזה משום שהם אומרים בפירוש שאין זה ע"ז היום. אמנם, דאיתנא להכי נפל פיתא בבירא, שאכן גם כשיש סברא שלומדים מעבר להווה, עדיין אפשר לשמוע באזנינו מה שהם אומרים להסביר, ואילו הם אומרים מפורש שאין זה עבודה הכי נקטינו. כמו כן הכא, מכיון שבהודו הם אומרים מפורש שהוא עבודה בשיער, אפשר להניח כן, ואין לנו שום ספק אם עבודה גמורה היא אם לא, אבל כל זה אינו מוכיח שמה שהיה בעבר היה גם כן עבודה בשיער ולא עבודה בגוף האדם, כשם שזה שהישמעאלים אומרים שאין זה עבודה זרה, זה לא מחייב שגם בימי חז"ל זה לא היה ע"ז. בקצרה: כל כמה שאפשר לשמוע מהם מה הם עושים, ועל פי מה ששומעים אפשר לומר שהשתנה מזמן חז"ל עד עתה, הוא הדין כשהם אומרים מפורש שהוא מעשה בשיער אין זה מוכיח כלל שכך היה כל הימים. ולכן כל כמה שאנחנו מבינים את מעשיהם, אינו ענין ללמוד לדייק על פי חזקות מה היתה בכמוש.

ועוד, כידוע כל דברי הגרי"ש הוא להחזיק שאם רואים שהיה עבודה בגילוח יש להניח שגם היום הגילוח שיש בבית ע"ז הוא ג"כ עבודה. ולכן כל זה היה סברא למה הגרי"ש באמת נכנס לסוגיא (כך שמעתי מהגרמ"מ קארפ שליט"א), ולמה שלח שליח לברר הדברים ובגללם אכן פסק לאיסור. ומאז שהתבררו הדברים לעינינו מעשרות מקורות, והלכו שמה כמה שליחים, גם אם נפסיד את סברת הגרי"ש אלישיב לא נגיע לשום ספק מהו כוונת מעשיהם.

ועוד, מכיון שדעתכם שלומדים מהעבר להווה ולא חוששים לשינויים בכלל, הרי הישמעאלים שהרמב"ם והיד רמה כותבים שיש להם הגילוח כמו שהיה אצל כמוש, הם על פי רוב לא מגלחים מהראש עד השורש כמו בהודו, אלא ע"פ רוב רק מגלחים כמה ס"מ של שערות בלבד לקצר אותן (ומוזכר בקוראן כבר שמספיק רק לקצר השער). ובזה אין שום ספק שהוא כעין זביחה, דומה לחתיכת לולב והדס וכדומה. וכל הצד ללמוד ממעביר שערך לכמוש שאינו כעין זביחה, הסברתם שאינו דומה לזביחה משום שהוא לא חותך דבר אחד לשני דברים, רק הוא מפריד שני דברים שונים. ומאחר שלדבריכם אפשר ללמוד מההווה על העבר, אם כך הוא המנהג היום בוודאי חייבים לנקוט שכך גם היה מעשה כמוש שעליו כתב הרמב"ם, והוא בוודאי כעין זביחה שחותך דבר אחד לשני דברים, ע"כ שוב אי אפשר להביא שום ראיה מהספר החינוך שאין כמוש כעין זביחה.

ולכן שוב, לדבריכם שמעשה בגוף האדם אינו כעין זביחה, אפשר לדחות הספר החינוך שדיבר רק במציאות שכוונתם להכנעה ולא במציאות של הודו שאומרים מפורש שהתגלחת עצמה היא עבודה.

אמנם כאמור, אליבא דאמת נראה שצריכים להניח שעבודת כמוש היתה בגילוח השערות.

יא) היוצא לנו בדברי החינוך

ונסכם מה יצא לנו:

- בספר החינוך הזכיר מעביר שערך לכמוש באיסור עבודה זרה בדרך עבודתה, ויש שרצו ללמוד שעל כרחך מעשה של מעביר שערך לכמוש הוא מעשה שאינו כעין זביחה, ולכן שוב לא הוי תקרובת ע"ז.
- אמנם כפשוטו אין מכאן שום ראיה שהוא אינו מעשה כעין זביחה, וכל כוונתו לתת דוגמאות לעבודות כדרכה, כדברי המשנה, והמכילתא דרשב"י, והרמב"ם, אבל הדוגמאות הם לאו דווקא דברים שאינם כעין זביחה.
- וגם יש ראיה לזה מהפוער עצמו לבעל פעור, שעולה מדברי הגמרא והראשונים שהוא מעשה עם זריקה המשתברת, וכן מפורש בספר דברי ירמיהו, ואעפ"כ הזכיר אותו החינוך כאן, ועל כרחך אין לדייק מדבריו שכל מה שהוא מזכיר אינו כעין זביחה.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' – הרחבה בענין הדיוק ממעביר שער לכוּמוּש

- ואין שום ראייה מדברי הגמ' שהפוער עצמו למרקוליס שמעשה פעור אינו מעשה עם זריקה המשתברת, משום שדברי גמרא זו נאמרו רק אם לא לומדים כלום מזביחה בכלל, וגם מרקוליס אין עבודתה בצואה, ולכן למסקנת הגמ' אין שום דיוק שמעשה של הפוער עצמו לבעל פעור אינו נחשב כמעשה עם זריקה המשתברת, ובפרט שיש כמה גמרות שמבוארים שהוא כן מעשה עם זריקה משתברת.
- חוץ מזה, אפשר להעמיד בקל שמעשה של כמוש הוא מעשה של הכנעה בגוף האדם שלדברי המתירים מעשה זה אינו מעשה כעין זביחה כלל, משא"כ בהודו שאומרים שהוא מעשה בשערות.
- וגם מכיון שכנראה התולדות לא נלמדו מ"זבח לאלהים יחרם", אלא נלמד מהשילוב של זה יחד עם "איכה יעבדו" אם כן כשהחינוך כותב (לדבריכם) שהוא אינו כד' עבודות הכוונה רק על עיקר ד' עבודות שידוע לנו אז, ורק לאחר שידוע לנו את זה וגם את איכה יעבדו נלמד משילוב שניהם שיש תולדות. אבל מעביר שער לכוּמוּש אכן אינו נכלל באיסור של ד' עבודות ממש.
- חוץ מזה, כל כמה שלומדים מכוּמוּש, מאחר שמנהג כמוש שהזכיר הרמב"ם אינו גילוח נקי מהשורש, אלא משאירים שערות וחותרים באמצע שהוא מעשה כעין זביחה בוודאי, על כרחך אי אפשר ללמוד ממעביר שער לכוּמוּש שאין בו מעשה כעין זביחה.
- כמו כן יש להעיר שכפשוטו מחבר ספר החינוך הוא הרא"ה, ואפילו אם אינו הרא"ה בוודאי הוא תלמיד הרשב"א, ואם כן יש להניח שהוא בכלל לא פוסק שיש איסורים שהם כעין זביחה, ואי לכך אין ללמוד מדבריו כלל, מכיון שלהלכה קיימא לן שיש תולדות של זביחה¹⁴⁰.

הא לך, שהדיוק הקלוש מספר החינוך נדחה מכמה וכמה ראיות מוצקות, ותו לא מידי.

ובאמת, גם בלי כל הדחיות, כל הדיוק מעיקרא הוא דיוק חלוש, וודאי שאינו מספיק כדי להתיר איסור דאורייתא, ותו לא מידי.



140. נברר הדברים בקצרה. כל הראשונים מבית מדרשו של הרמב"ן, זאת אומרת הרא"ה הריטב"א, הרשב"א, נקטו שלהלכה אין תולדות של זביחה, ואם כן לדבריהם אכן המעביר שער לכוּמוּש לא נחשב כעין זביחה מכיון שלא מקריבים שער בפנים. כמו כן, החינוך לא מזכיר עניין דרך עבודתו בהלכות תקרובת ע"ז במצווה קיא, על אף שהאריך שם בעוד כמה דינים של תקרובת.

ועל זה דחו שיעקר האריכות שלו בעניין ע"ז זה רק במצווה כו, שכלל שם הרבה מכללי ע"ז.

וכאמור, זה לא לגמרי נכון כיון שהזכיר כל דיני תקרובת בקי"א, ולא כתב מאומה על תולדות של זביחה.

ועוד מה שהוא כתב את זה במצווה כו, הוא לא החליט שכך הדין, רק הזכיר שיש שאלה עד היכן מתפשט האיסור של זביחה עד שאמרו ששבירת מקל נכלל.

ועל זה טענו שכל מקום שהחינוך לא כתב את המסקנא כתב הכל בלשון שאלה, ולכן כתב בלשון שאלה "עד היכן מתפשט איסורו", אבל אכן הוא מחליט שנקטינן להלכה שזיבוח בכלל שחיטה. אמנם למעשה אפשר לומר שהחינוך רק רצה לתת דוגמא לשאלה עד היכן מתפשט האיסור כדי שתהיה מובנת השאלה שלולי חז"ל שאמרו לנו לא הינו אומרים חידוש מפליג שכזה ששבירת מקל יחשב זביחה, משא"כ בשאר שאלותיו אין צריך לפרט שידוע מה הוא איסור הנאה וכן שאר דברים שכתב שם. וכשהחינוך כשקבע קביעה בדברים שכך הוא הדין לא פתח את דבריו בשאלה כלל כגון תחילת דבריו: "פרטיה, כגון מה שאמרו שאם קיבל באלוה אחד מכל הנבראים, ואפילו מודה שהקדוש ברוך הוא שולט עליו ועל אלוהו, עבר על לא יהיה וכו' וכן מה שאסרו זכרונם לברכה לקרות בספרי עובדי עבודה זרה המחוברים בעניני עבודותיה או בדברים אחרים שלה כל שגורמין להאמין בה בשום צד וכו' ואם קיבלו באלוה וחזרו תוך כדי דיבור חייב, שלא נאמר בזה תוך כדי דיבור כדיבור והוא הדין בענין קידושין". ובלל את השאלות עם הקביעות. ולמטוניה דידך הכי הול"ל: "וארבע עבודות האסורות בכל האלוהות מתפשט איסורן כענין מה שאמרו זכרונם לברכה דשיבר מקל לפניו בכלל זיבוח הוא", ולא לשאול שאלה ולהשיב מה שלא עשה בשאר דבריו כשקבע קביעותיו.

ולמעשה אפילו אם אין הדברים מוכרחים לגמרי, מאידך אין הדברים מוכרחים להיפוך ג"כ, ואי לכך כל הדיוק שמכניסים פילא בחדא דמחטא נחלש עוד יותר.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ה' – הרחבה בענין הדיוק מזמעביר שערן לכמוש

פרק ט' - אם תקרובת שאינו דבר אכילה יש לה ביטול

תוכן ענינים

- 249 (א) בדעת הראשונים אם יש ביטול לתקרובת ע"ז בדבר שאינו מידי דאכילה
- 250 (ב) בירור דברי הגמרא שתקרובת אין לה ביטול
- 250 (ג) בירור הסוגיא שייתכן ביטול על הטומאה
- 251 (ד) סנדל של תקרובת ע"ז
- 251 (ה) שופר של תקרובת ע"ז
- 252 (ו) לולב של תקרובת ע"ז
- 252 (ז) גירות של עבודה זרה
- 253 (ח) סיכום שיטת הראשונים בענין
- 254 (ט) בדברי הב"ח שמשמע שיש ביטול
- 255 (י) כמה קושיות חזקות על שיטת הב"ח
- 255 (יא) ביאור כוונת הב"ח בענין אחר, ודעת החזו"א
- 256 (יב) בירור דעת רבינו ירוחם
- 259 (יג) בירור בדעת הרמב"ם
- 260 (יד) אם יש בכלל ביטול בנידון דידן
- 261 (טו) בענין אם זה שאין לו ביטול הוא מן התורה או מדרבנן
- 265 (טז) מסקנות הדברים אם תקרובת שאינו של כלים האם יש ביטול

עוד נאמרו דיבורים כאילו שיש שיטות בראשונים ובאחרונים שתקרובת שאינו דבר אכילה יש לו ביטול, ומכיון שהשערות כבר נמכרו, הרי זה ביטול ומותרים לשימוש, והגם שאמרו בגמ' שתקרובת ע"ז אין לה ביטול, כל זה אינו אלא בדבר אכילה, ולא בכלים, ובניד"ד שערות.

הרבה תלו שיטה זו בדעת הב"ח, ויש שגם תלו את זה בדברי רבינו ירוחם. קודם נברר בענין דברי הב"ח, ואח"כ דברי רבינו ירוחם. ואחרי זה נברר להלן שבכלל בניד"ד בפועל אין שום ביטול.

(א) בדעת הראשונים אם יש ביטול לתקרובת ע"ז בדבר שאינו מידי דאכילה

הנה גם אם נניח שדעת הב"ח הוא שיש ביטול לתקרובת ע"ז אם אינו מידי דאכילה, יש לעורר שלפחות 25 ראשונים פשיטא להם לא ככה, ולדבריהם אין ביטול לתקרובת עבודה זרה גם אם אינו מידי דאכילה, ובאמת כך מבואר בגמרא בכמה מקומות. ונבאר הדברים מהשורש, והגם שהדברים מאוד פשוטים וברורים, מכל מקום הרחבת והבאתי הכי הרבה מקורות כדי למנוע הנסיון לדחות ולחלק בין הנידון להראיה.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ט' – אם תקרובת שאינו דבר אכילה יש לה ביטול

ב) בירור דברי הגמרא שתקרובת אין לה ביטול

בגמ' (ע"ז נ.) מסופר שנחלקו האמוראים באופן שהגוים עשו רחוב מאבני מרקוליס, יש אמוראים שפרשו מהרחוב, ויש שלא, והכי קיימא לן, והגמרא מסבירה:

"מ"ט דמאן דפריש, סבר לה כי הא דאמר רב גידל א"ר חייא בר יוסף א"ר מנין לתקרובת עבודת כוכבים שאין לה בטילה עולמית, שנאמר: ויצמדו לבעל פעור ויאכלו זבחי מתים, מה מת אין לו בטילה לעולם, אף תקרובת עבודת כוכבים אין לה בטילה לעולם. ומאן דלא פריש, אמר: בעינא כעין פנים וליכא"

והיינו שבגמ' נאמרה הדין שתקרובת ע"ז אין לה ביטול בענין אבני מרקוליס, רק למסקנא הסיבה שלא פרשו מהרחוב הוא משום שאינו כעין פנים, וכמו שפ"ר רש"י:

"כעין פנים - זבחים שבמקדש הוא דהוי תקרובת, כדכתיב (שמות כב) זובח לאלהים יחרם בלתי לה' לבדו אלמא דומה כלפנים קרי זבח עבודה זרה, ואבנים אין עובדין בהם בפנים".

וכע"ז בתוס' שם, וזה לשונם:

"פירש רבי שמואל בשם רבי שלמה וזה לשונו מן זביחה דפנים וה"ה לכל שאר תקרובת דמזבח כגון קיטור וניסוך וכל העולים לגבי מזבח מיקרו תקרובת עבודת כוכבים לענין שאין יכולין ליבטל והם כל מיני מאכל וכדתנן נמי במתני' יינות שמנים וסלתות, הלכך הני אבנים לא הוו תקרובת"

ומבואר שכל הסיבה שהאבנים מותרות הוא בגלל שלא עובדים באבנים בפנים במזבח, ואילולי זאת גם לאבנים אין להם ביטול. והנה אבנים אינו מידי דאכילה, ומבואר אעפ"כ אין להם ביטול. ומהראשונים מבואר שכוונת הגמ' כאן לומר שגם מאן דלא פריש מהרחוב אית ליה שתקרובת ע"ז אין לה ביטול, רק שהסיבה שהאבנים מותרות הוא רק בגלל שמעולם לא היו תקרובת.

ואין לדחות ולומר שהכוונה של "בענין כעין פנים, וליכא" היינו שרק דבר שהוא דבר מאכל נחשב כע"פ, והכוונה בזה להסביר שרק דבר שהוא מידי דאכילה אין לה ביטול, דהא כל הראשונים הטריחו להסביר למה אין כאן תקרובת כלל, ואילו תקרובת של אבנים יש לה ביטול, עדיפא ליה הוה ליה למימר, שאפילו בלי לחלוק על "מאן דפריש" בגדרי תקרובת ע"ז אם צריכים כע"פ, אפשר לומר שגם על הצד שהוא כן תקרובת, עדיין הרחוב מותר בגלל שיש לתקרובת ביטול. ויותר מזה, המשמעות של "כעין פנים" אינו דווקא מידי דאכילה, כי למסקנת הגמרא גם כעין המעשה בפנים, היינו שבירת מקל, יש לו דין של תקרובת. וגם דברי הב"ח מוסבים על זה שמהפסוק "ויאכלו" מבואר שרק הנאת אכילה אין לה ביטול, ואילו כע"פ לא כולל כל מידי דאכילה, אלא רק האכילה ששייך במזבח, אבל מאכל שלא שייך למזבח, כגון כוסמין, אינו בכלל כע"פ, ולדברי הב"ח באופן שעשו מכוסמין תקרובת ע"ז (כגון שדרכו בכך וגם עשה לישה שהוא כעין זביחה) אין לה ביטול.

ויש לציין שהריטב"א מביא בשם הראב"ד, וכן המאירי בשם יש מי שאומר, וכן גם דעת הרמ"ך מובא בכסף משנה, וכן דעת רבינו ירוחם ובעל הרוקח (עי' מעשה רוקח מהדורה חדשה סי' תר"א) שהפשט בגמרא הוא "בענין כע"פ וליכא" שרק תקרובת שהוא כעין פנים (שלמסקנא לשיטתם כולל גם כעין זביחה) אין לה ביטול, ותקרובת שאינה כע"פ כמו האבנים הם אסורות, רק נתחדש שיש להם ביטול. וגם לפי זה יוצא שלמסקנא ששבירת מקל נכלל בתקרובת שאין לה ביטול.

ג) בירור הסוגיא שייתכן ביטול על הטומאה

עוד סוגיא שמבואר כנ"ל הוא דברי הגמ' נב., וזה לשון הגמרא:

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ט' – אם תקרובת שאינו דבר אכילה יש לה ביטול

"בעי מיניה ר' יוחנן מר' ינאי, תקרובת עבודה זרה של אוכלים מהו, מי מהניא להו ביטול לטהרינהו מטומאה או לא? ותיבעי ליה כלים, כלים לא קמיבעיא ליה, כיון דאית להו טהרה במקוה טומאה נמי בטלה, כי קמיבעיא ליה אוכלין, ותיבעי ליה עבודה זרה גופה, עבודה זרה גופה לא מיבעיא ליה, כיון דאיסורה בטיל טומאה נמי בטלה, כי קא מיבעיא ליה תקרובת לעבודה זרה של אוכלין, מאי? כיון דאיסוריה לא בטיל כדרב גידל, טומאה נמי לא בטלה, או דלמא איסור דאורייתא לא בטיל, טומאה דרבנן בטיל, תיקו"

ופרש"י "ותיבעי ליה כלים שנשתמשו בהן לעבודת כוכבים אי סלקא טומאה מינייהו כי היכי דסלקא איסורא", דמשמשי ע"ז יש להו ביטול¹⁴¹. אבל בתוס' (ע"ב ד"ה כיון) דייקו, דבאיבעיא דאוכלין קאמר הגמרא "כיון דאיסוריה לא בטיל כדרב גידל טומאה נמי לא בטלה" אבל גבי כלים לא קאמר הכי, שמע מינה "דמיירי בכלים של תקרובת עבודת כוכבים שאין להם ביטול, ודלא כפירוש הקונטרס שנשתמשו בהן לעבודת כוכבים". וכן פירש הראב"ד שם דמיירי בתקרובת, ומוסיף לבאר דלא תקשי הא בעינן כעין זביחה, דמיירי "דומיא דאוכלין המשתברין, כגון שחתכן מתחלה לכך", וכן מבואר בהדיא בתוספות רבינו יהודה מפריש בשם הר"י הזקן ["ורבי מפרש דבכלים של תקרובת ובשבירה דכעין פנים, איירי דלא בטלי ולהכי נקט טעמא דטהרה במקוה"], וכן פירש המאירי (דף נ:). והרמב"ן והרשב"א והריטב"א הביאו דברי הראב"ד, ולא חלקו עליו אלא מכח שיטת ר' יוחנן דלא סגי בכעין זביחה אלא בעינן כעין פנים ממש כדי להיות נחשב תקרובת, ולכן פירשו כרש"י, אלמא מיהת דאי לאו הכי מיתוקם להו שפיר בתקרובת שחתכן מתחלה לכך, דפשיטא להו דתקרובת כלים אין להם ביטול. נמצא דעת תוס' ור"י הזקן ותוס' רבינו יהודה מפאריש וראב"ד ורמב"ן ורשב"א וריטב"א ומאירי דתקרובת כלים אין לו ביטול, וכל הסיבה שיש שפירשו אחרת באותו גמרא הוא רק משום שר' יוחנן הוא המקשה, ור' יוחנן עצמו לית ליה לזה כמש"כ הרמב"ן.

ד) סנדל של תקרובת ע"ז

וכן בסוגיא של סנדל של תקרובת ע"ז שפסול לענין חליצה (יבמות קג): ופרש"י "של תקרובת עבודת כוכבים - שהקריבו ומסרוהו לפניו לדורון וקי"ל תקרובת עבודת כוכבים אין לה ביטול עולמית דאיתקש למת" וכו', והגם שהקשו עליו הרמב"ן והרשב"א והריטב"א דהא בעינן כעין פנים ולכן תירצו דמיירי ששחט בהמה לע"ז ועשה סנדל מעורה, אבל בשאלתות דרב אחאי גאון (פ' מצורע שאילתא פ"ח) יישב דמיירי "כגון שקיצעו מתחלה לכך" והוה כשבירת מקל, וכ"כ גם הראב"ד (פי' למס' ע"ז מז). והראב"י"ה במס' ע"ז (דף נא:): ספר השלמה (מס' חולין דף פט., ובמס' ע"ז דף נ:): והמאירי (ע"ז מד: נ; יבמות קג:), ועי' בהעמק שאלה על השאלות שם (אות י"ט) דגם רש"י נתכוון לזה.

אך יהיה איך שיהיה לכל אחד כדאית ליה, מנעל של תקרובת ע"ז אין לה ביטול הגם שאינו מידי דאכילה, ולכך כיתותני מיכתת שיעורא וחליצתה פסולה, וכ"ה בשו"ע אבן העזר סי' קס"ט סעי' כג. ואילו יש לה ביטול הוה ליה להיות חליצתה כשרה כמו מנעל של ע"ז עצמה.

ה) שופר של תקרובת ע"ז

וכן לענין שופר של תקרובת ע"ז, שגם מובא להלכה בשו"ע (או"ח תקפ"ו ד) בזה"ל: "שופר של תקרובת עבודה זרה, אפי' היה של גוי, שתקע בו, לא יצא משום דאינה בטלה עולמית" עכ"ל. וכנ"ל גם זה אינו מידי דאכילה. גם

141. ברבינו חננאל כתוב שם "ותיבעי ליה כלים. כלים לא מיבעיא ליה כיון דאית להו טהרה במקוה כי מבטיל להו בשבורה טומאה נמי בטילה. כי קא מיבעיא אוכלין" עכ"ל, והגם שכתב שיש ביטול על ידי שבירת הכלים, אין בכלל הוכחה שלמד שהכלים הם של תקרובת ע"ז, וכפשוטו למד כמו רש"י שהם כלים של משמשי ע"ז (דלא כמו שבלבל אחד לומר שבר"ח מבואר שיש ביטול בתקרובת של כלים, וליתא, ועוד מש"כ הנ"ל שעפ"ז יש לנקוט שיש ביטול בגלל שרבינו חננאל כל דבריו דברי קבלה (עי' בדברי הרא"ש סוף"ק דנדה), ולכן חשב שזה משקל להכריע נגד כל הראשונים, אמנם אין בזה כלום, עי' חזו"א ב"ק סי' י"א אות כ' שכתב שענין שאצל ר"ח כל דבריו דברי קבלה אינו אלא משום שהוא קרוב יותר לחכמי הגמ', ואין זה מניעה מלחלוק עליו, עי"ש בהרחבה, ובניד"ד שברור שדעת השאלות שהוה עוד יותר קדום מר"ח הוא שאין ביטול, אין סיבה להכריע כר"ח מעל השאלות. אמנם כאמור לא צריכים כל זה מאחר שכבר כתבנו שאין שום הכריח בדעת ר"ח.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ט' – אם תקרובת שאינו דבר אכילה יש לה ביטול

בזה יש שני דרכים בראשונים איך היא נעשית, המאירי כתב (ר"ה כח). "שאיין לו בטילא אם חתכו מתחלה לכך שהוא כעין פנים מדמיון זביחה", אבל הריטב"א שם מוקים שופר של תקרובת באיל שנשחט לע"ז, מבאר דהיינו טעמא דשופר שנחתך לע"ז לא הוה כעין פנים [והוא לשיטתו דסובר שקיימא לך כר' יוחנן], ומוכח בהדיא דאי לאו הכי לא הי' מועיל לשופר ביטול וכדין תקרובת ע"ז.

ו) לולב של תקרובת ע"ז

וכן גם מבואר מהדין של "לולב של תקרובת עבודה זרה" שכתבו הראשונים שאין לה ביטול וממילא כיתותי מיכתת שיעורא ואי אפשר לצאת בו, משא"כ לולב של ע"ז עצמה של גוי שיש לה ביטול. עי' בספר ההשלמה (סוכה דף לא:) לענין לולב [שאינו דבר מאכל] של תקרובת עבודה זרה ד"לית לה תקנתא בביטול בין דגוי ובין דישאל ואם נטל פסול" [ומבאר שנתלש מתחלה לכך דהוי כעין זביחה], והובאו דבריו בספר המכתם (שם) וספר המאורות, וכ"כ רבינו אברהם מן ההר (סוכה לא:) והמאירי (סוכה כט:). והנה גם לולב אינו מידי דאכילה.

ז) נירות של עבודה זרה

ויותר מזה, הנירות של הנוצרים, שעליו נסוב דברי הב"ה, גם על זה הרבה הרבה ראשונים כתבו להדיא שאינם תקרובת ע"ז משום שאינם כע"פ, והם כן נוי ע"ז אבל יש לה ביטול. ומשמע להדיא מדבריהם שאילו כן היו כע"פ פשוט שלא היה להם ביטול.

וזה לשון התוס' שם:

"ושמעין מהכא דהני נרות של שעוה שמביאין דורון לעבודת כוכבים ומדליקין בפניהם ומשכיבין הכומר מכרם או נתנם לישראל מותר בהנאה ממה נפשך, אי תקרובת עבודת כוכבים הוי אפי' ביטול לא צריך ומותר בלא ביטול דלא דמי לתקרובת מזבח ובתקרובת שאינו כעין פנים לא בעי ביטול, ואי נוי של עבודת כוכבים היו ולנוי מדליקים אותן ושייך להו ביטול כעבודת כוכבים עצמה מכל מקום מכיון שכיבין הכומר אין לך ביטול גדול מזה דשוב אינו רוצה להדליק לפני עבודת כוכבים אלא ליהנות הוא מהן ולצורכו נוטלן"

וכן הולך וסובב עוד י"ג ראשונים שם, שכל ההיתר של הנירות הוא משום שאינו כעין פנים, ומשום נוי עבודה זרה יש ביטול בכיבוי או במכירה, ורובם הלשון עוד יותר ברור מדברי התוספות, ונעתיק לשונם בהערה¹⁴².

.142

א. בתוס' חכמי אנגליה [ופסקין מהכא, דאותן נרות שהדליקו לעבודה זרה אינם אסורין לאחר שכיבום ובטלום כיון דלאו כעין פנים הוא"],

ב. ובתשובת ר"י הזקן (סי' קס"א) [מכאן היה אומר הר"ר אליעזר ממייץ כי אותן נרות שנותנים לכומרים שאסורים בהנאה משום דהוי תקרובת ע"ז ותקרובת ע"ז אינה בטילה, ולא נהירא, דמשמע דוקא תקרובת שהוא כעין פנים אסור, מדקאמר בנן של קדושים מהלך עליהם, וכן מוכח בכלי שמעתתא, והנך נרות אינן כעין פנים. וכי תימא דהו כעין פנים מפני שהיו מדליקין אותן לפני ע"ז, הא לא חשיב לע"ז עבודה, תדע דבכוליה תלמודא לא חשיב אלא זיבוח קיטור וניסוך, אבל מדליק לא חשיב תלמודא עמם בשום מקום, והני נרות איכא ביטול משמכבין אותן, ומשום הכי מותרות"],

ג. ובתוס' רבינו יהודה מפאריש [ושמעין מהכא דהני נרות של שעוה שמביאין דורון לע"ז ומדליקין לפניה, משכיבין הגלח ומכרן או נתנן לישראל מותרות בהנאה ממה נפשך, אי תקרובת ע"ז הוה אפילו ביטול אינן צריכין ומותרות דלא דמו לתקרובת מזבח, ובתקרובת לא שייך ביטול, ואם נוי של ע"ז היא ולנוי מדליקין אותן דשייך ביטול כע"ז עצמה, מכיון שכיבין הגלח אין לך ביטול גדול מזה"],

ד. ובחידושי הרא"ה [ולענין נרות של שעוה שמדליקין היום בפני ע"ז, משתכח דלאו תקרובת ע"ז הוא והוא לא מיתסרי משום תקרובת דלאו כעין פנים הוא בארבע עבודות, כדמוכח בגמרא אליבא דר' יוחנן דהלכתא כותיה דכעין פנים בד' עבודות בעינן, דהיינו זביחה וזריקה וניסוך והקטרה, כדפרישנא. ואע"ג דהוה הדלקה במקדש, מ"מ לא הוה דבר המשתבר דליהו כעין פנים, בין הני תרי טעמי, כדאמרינן לעיל. ואפילו בשעשאן מתחלה

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ט' – אם תקרובת שאינו דבר אכילה יש לה ביטול

ויש בנותן טעם לציין שיש עוד מיעוט ראשונים שבאמת נקטו שיש תקרובת ע"ז בנירות (כי החשיבו ההדלקה כשבירה), וכך הוא גם דעת הרי"ד, וזה לשונו: בתוס' רי"ד (דף נא:): "וכל אלה הפתילות של שעוה שדולקות לפני ע"ז, או הצורות של שעוה שהן תלויות לפני ע"ז, אע"פ שהכומרים סותרים אותן ומוכרין אותן, נוי ע"ז הן הצורות, והפתילות הן תקרובת ע"ז והן אסורין עד לעולם". וכ"ה בפסקי הרי"ד שם, "והפתילות של שעוה שדולקות לפני ע"ז, הן תקרובת ע"ז, ואין להם היתר עולמית"

ח) סיכום שיטת הראשונים בענין

ולכן נסכם מה שיוצא לנו עד הלום, מצינו בהדיא **בכ"ה ראשונים** דלהלן דפשיטא להו דתקרובת כלים אין להם ביטול:

- | | |
|-----|--------------------------------------|
| (א) | שאלות דרב אחאי גאון (פ' מצורע), |
| (ב) | רש"י (ע"ז נ. יבמות קג:), |
| (ג) | תוס' (ע"ז נ. נב:), |
| (ד) | תוס' רבינו יהודה מפריש (ע"ז נ. נב:), |

לכך דאיכא שבירה, היינו מתכוין לעובדה בכך. ולא חשיב משתבר אלא כדאמרין במתכוין לעבדה מתחלה לכך. ובהדלקה ליכא דבר המשתבר. ובר מן דין, דהא פשיטא מילתא דלאו תקרובת הן אלא משמשין, וכיון שכבו אותן או שמוכרין אותן הוי ביטול, דלא גרע מע"ז שהניחוה עובדיה ואין עתידין להחזיר, דבהא ודאי ידעי דמקלא קלו".

ה. וברשב"א "ואותן נרות שעוה שמדליקין לפני ע"ז, בעוד שהן דולקין אסורין, בין שעומדים לפנים בין שעומדים בחוץ, וכדאמרין חוץ מן הקלקין דבר של נוי אסור, ואם כבו אותן אין להם דין תקרובת לפי שאין כיוצא בהן בפנים, ומשום נויין נמי לא מתסר כיון שכבו אותן הכומרים שכבוין היינו ביטולם, שהרי אין עושין אותן לנוי בלא דליקה אלא בדליקה, וכיון שכבו אותן בטל נויין, שאין איסור הנויין כאיסור תקרובת שאין לו בטלה, אלא כע"ז שיש לה בטלה".

ו. וברשב"א "אבל נרות שעוה שמדליקין לפני ע"ז כעין פנים כלל, ואין איסורן אלא מדין נויין ומשמשין, וכבוין או מכירתן זהו בטולן, ואין לפקפק בזה כלל".

ז. ובר"ן (פי' על הרי"ף דף כג:): "ונרות של שעוה שמדליקין לפני עבודת כוכבים, מסתברא דלא מיתסרי משום תקרובת אלא משום נויין, דאע"ג דהואי הדלקה במקדש, מ"מ לא הוה דבר המשתבר דליהו כעין זביחה או כעין פנים, הלכך בביטול סגי להו, ומשו"ה אם נתנום או מכרום לישראל מותרות".

ח. וביראים (סי' ק"א) "ומדאיצטריך למיסר יין נסך למדנו דכעין פנים זבח ממש בעינן, הלכך נרות המובאות לע"ז אע"פ שהדליקום לע"ז, ושעוה המובאה כיוצא בהן, לא הוה תקרובת כעין פנים ושרו, וכן ראיתי בפירושי רבותי דכעין פנים דזבח ממש בעינן והנרות מותרות".

ט. ובשבלי הלקט (דיני משמש ע"ז אות ט') "וכן כתב בעל היראים, נרות המובאות שהדליקום לפני ע"ז, ושעוה המובאה וכיוצא בהם, לא הוה כעין פנים ושרו. וכן ראיתי בפירושי רבותי דכעין פנים דזבח בעינן" וכו'.

י. ובארחות חיים (הל' ע"ז אות ו') "ומן הנרות שמביאין הגלחים יש לדקדק איך נהנין מהם, אך יש לומר שמבטלין אותן בכיבוי. ומכל מקום אם תקרובת ע"ז אינה בטלה קשיא. וי"ל דאינן תקרובת אלא שמביאין אותן בתורת דורון. וכתב הר"ף, ואפילו הן תקרובת ממש אינן כעין פנים וכו'. ונרות של שעוה שמדליקין לפני ע"ז מותרין לאחר שכבה אותן הגלח ממה נפשך, אי חשיב תקרובת דע"ז לא הוי כעין פנים, ואי ליה [נוי] ע"ז סגי ליה בביטול וכו'. ויש מי שאוסר אותן לעולם משום תקרובת, וראיה לדבריו, ביום שהביאה קרבן יולדת מביאין לפנייה כל אחד ואחד נר של שעוה".

יא. ובספר האגודה (הל' ע"ז) "הני נרות של שעוה שמדליקין לפני ע"ז לאחר שכיבן הכותי מותרין, דאי חשיב תקרובת לא הוי כעין פנים, ואי חשיב ע"ז סגי להו בביטול".

יב. ובתלמידי רבינו יונה (דף נא:): "ואלו הנרות של השעוה שמדליקין לפני ע"ז וכו' ואם הדליקן לפני ע"ז אז ודאי אסורין, ובביטול בעלמא סגי להו, ויש מי שאוסר הנרות של שעוה משום תקרובת וכו' שהדלקתן זו היא שבירתן, ואינו נכון דהתם וכו' אבל זה אין עבודתה בכך וכו' ועוד שאין זה כעין פנים".

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ט' – אם תקרובת שאינו דבר אכילה יש לה ביטול

ראב"ד (ע"ז נב., וכן הריטב"א בשמו נ.),	(ה)
רמב"ן (ע"ז נב., יבמות קג:),	(ו)
רשב"א (ע"ז נא:., נב., יבמות קג:),	(ז)
ריטב"א (ע"ז נא:., נב., יבמות קג:., ר"ה כח.),	(ח)
ספר השלמה (סוכה לא:., ע"ז נ:., חולין פט.),	(ט)
ספר המכתם (סוכה כט:),	(י)
ספר המאורות (סוכה לא:),	(יא)
רבינו אברהם מן ההר (סוכה לא:),	(יב)
מאירי (ע"ז מד:., נ:., סוכה כט:., ר"ה כח.),	(יג)
ר"ן (על הרי"ף ע"ז כג:),	(יד)
רא"ה (ע"ז נ:),	(טו)
תוס' חכמי אנגליה (ע"ז נ.),	(טז)
תשובת ר"י הזקן (סי' קס"א),	(יז)
יראים (סי' ק"א),	(יח)
שבלי הלקט (דיני משמש ע"ז אות ט'),	(יט)
ארחות חיים (הל' ע"ז אות ו'),	(כ)
תוס' רבינו פרץ (הובא בארחות חיים),	(כא)
אגודה (הל' ע"ז),	(כב)
תוס' רי"ד (ע"ז נא:., ובפסקי הרי"ד שם),	(כג)
תלמידי רבינו יונה (ע"ז נא:),	(כד)
רוקח (סי' תר"א).	(כה)

ט) בדברי הב"ח שמשמע שיש ביטול

ולכן אפילו אם אמת נכון הדבר שדעת הב"ח הוא שיש ביטול, דבריו שהוא כתב בלי שום ראיה, הוכחש מכל דברי הראשונים כולם, ובוודאי אין מקום להקל באיסור דאורייתא על סמך זה.

אמנם עם כל זאת נבוא נא לעיין בדברי הב"ח.

הנה דברי הב"ח קאי על דברי הטור (סי' קלט) שכתב "והיכי דמי נוי, כגון שמדליק לפניה נרות או שוטח לפניה בגדים וכלים נאים לנוי", וכתב על זה הב"ח, "זה לשונו:

והיכי דמי נוי וכו'. שם בתוספות וברא"ש נסתפקו בנרות, דאי הוי תקרובתה אין צריך ביטול דכיון דלא הוי כעין פנים אין לו דין תקרובת, ואי הוי נוי צריך ביטול ורבינו כתב להחמיר דהוי נוי וצריך ביטול. ואיכא להקשות הלא אם הנרות תקרובת נמי לא מהני ביטול שהרי הכהן היה מדליק הנרות בפנים בכל יום. וי"ל דלענין ביטול בעינן דוקא דבר מאכל כדכתיב קרא ויאכלו זבחי מתים דמיניה ילפינן דתקרובת עבודה זרה אין לה ביטול, ודוקא בתקרובת כעין זביחה כדכתיב זבחי מתים:

הנה מלבד מה שכבר כתבנו שהראשונים פשיטא להם שאין ביטול בכל דבר שאינו מידי דאכילה בכלל, ובנירות בפרט, יש עוד כמה תמיהות על דברי הב"ח.

(י) כמה קושיות חזקות על שיטת הב"ח

קודם כל, הוא מתחיל את דבריו שהוא מציין המקור להדין של הטור, וכותב שזה דברי התוספות והרא"ש, והעתיק דבריהם, רק אחרי זה שאל שאלה "ואיכא להקשות" שלכאורה הדלקת הנירות היא כעין פנים, ובסתימת הלשון עונה על זה "ויש לומר שלענין ביטול בענין דווקא דבר מאכל". ותמוה, שהוא כתב בכזה פשיטות "ויש לומר" ולא כתב כלל שהוא לגמרי חולק כאן על כל דברי התוספות והרא"ש והטור. ועוד הוא לא סיים התירוץ, רק כתב שלענין ביטול בענין דווקא דבר מאכל, ולא המשיך לכתוב שלכן הנרות מותרות שאין להם ביטול. ועוד צע"ג מה כוונתו בסיום דבריו "ודווקא בתקרובת כעין זביחה כדכתיב זבחי מתים", ומאי קאמר, כי כאן לא בא בכלל להגדיר איך עושים תקרובת ע"ז, אלא כתב כלל שיש ביטול בדבר שאינו מאכל, ולכן הגם שהנירות לדבריו הם תקרובת, הם מותרות, וצ"ע איך נכנס לכאן כל גדרי תקרובת ע"ז.

יותר מזה יש לתמוה טובא, שמיד אחרי זה הב"ח מעתיק דברי הבית יוסף שכתב שלדעת הרמב"ם כל מה שנכנס לפני הע"ז הוי תקרובת, ולכן כתב הב"י שלפי הרמב"ם הנרות אסורות. ועל זה כתב הב"ח בזה"ל:

"כתב בית יוסף (סוף העמוד ד"ה ודע) דלהרמב"ם דאם נמצא במקום עבודתה הכל אסור אפילו אינו קרב על המזבח א"כ הני נרות נמי אם הכניסום במקום עבודתה תקרובת ניהו ולית להו ביטול עכ"ל, ודבריו נכונים וכל בעל נפש יש לו להחמיר, ולא דוקא בנרות אלא בכל הדברים שהיו בבית תרפותם איכא משום תקרובת עבודה זרה דשמא נכנסו במקום עבודתה ואין להם ביטול כלל לדעת הרמב"ם, ודו"ק"

ודבריו הועתקו בש"ך (קלט ס"ק ג).

ופלא גדולה היא, שאותם הנרות שהב"ח כתב שהם מותרים רק משום שיש לתקרובת ביטול, על זה כתב הבית יוסף שאין להם ביטול, וכתב הב"ח שדבריו נכונים ויש לכל בעל נפש לחוש לזה. וכי שכח הב"ח תוך כדי דיבור הכלל שהוא יסד שיש ביטול לתקרובת ע"ז שאינו מידי דאכילה?

מלבד זאת, שאר המקומות שמובא כל הדינים הנזכרים, לא הזכיר הב"ח מאומה, ואדרבה באבן העזר ס"י קסט בדין מנעל של תקרובת, האריך הב"ח להסביר הדינים, ולא העיר מאומה על הכלל שלו.

ולכן כל דברי הב"ח צע"ג גם מלבד זה שכל הראשונים מבוארים דלא כדבריו.

(יא) ביאור כוונת הב"ח בענין אחר, ודעת החזו"א

ואבאר מה שנראה אחרי העיון לומר בדברי הב"ח, ובזה מסולק כל השאלות וכל הסתירות, והכל עולה על מקומו בשלום.

לעולם הב"ח אינו חולק כלל על הראשונים ואינו מחדש כללים יש מאין בגדרי ביטול, רק כדי לסתור את עצמו מיד אחרי זה. אלא כוונת הב"ח לשאול עוד שאלה, למה הנירות אינם כעין פנים מהא שמדליקין הנירות במנורה בפנים. ובזה הוא אולי הולך בדרכו של הראשונים (הראב"ד ודעימיה) שייטכן שתקרובת שאינו כע"פ אסור רק שיש ביטול.

ובאמת כבר שאלו הראשונים את זה. וברא"ה ובר"ן תירצו "דאע"ג דהואי הדלקה במקדש, מ"מ לא הוּו דבר המשתבר דליהוי כעין זביחה או כעין פנים" כלומר הסיבה שלא מחשיבים את ההדלקה בפנים בגלל שהדלקה הנ"ל אין בו דבר המשתבר.

ונראה שגם הב"ח בא לתרץ את זה, וכוונתו לומר, דלא סגי במה שהיא עבודה כעין פנים אלא בענין דומיא דזביחה, כלומר קרבן דוקא וכדכתיב זבחי מתים. והא דנאסר אף בכעין זריקה המשתברת היינו שבירת מקל, היינו טעמא

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ט' – אם תקרובת שאינו דבר אכילה יש לה ביטול

גם זה הוא לחמו של מזבח, והוי כעין זבחי מתים, משא"כ הדלקת הנרות של המנורה בפנים אין זה כעין טור סי' זביחה. ולכן מאן דאסר אבני מרקוליס, סבירא ליה שגם זה הוי דומיא דזריקה, ואין צריך זריקה המשתברת דוקא, או דלא דריש לקרא דויזבחו דבעינן דומיא דזביחה דוקא, ודו"ק. וככל זה כבר כתב בהרחבה הג"ר שריאל רוזנברג שליט"א, במאמר שלו על הנושא דידן.

כלומר כוונת הב"ח דומה מאוד לכוונת הר"ן והרא"ה, שבהדלקת הנרות אין דבר שמשתבר, ודבר שאינו אכילת מזבח ממש צריך דבר המשתבר כדי להחשיבו זבחי מתים.

והנה החזו"א כתב (יו"ד נו, יב) בזה"ל:

טור סי' קל"ט נוי כגון שמקריבין לפניו נרות, כ' הב"ח אע"ג דמדליקין נרות במנורה איסור זבחי מתים אינו אלא במאכל, והלשון אינו מדוקדק דהא שיבר מקל לפניו נאסרת, אלא דילפינן דומיא דזביחה כדאמר סנהדרין ס' ב' וילפינן זביחה זריקה והקטרה שכולן עבודת פנים בתקרובת המזבח, אבל על הדלקת נרות אינו חייב משום עבודה אלא ככיד לפניו, ולענין איסור נמי ילפינן זבוח ומתנסך כדאמר לעיל כ"ט ב' ובתו' שם, וכ"ה בהדיא בר"ן והביאו הב"י לקמן ד"ה ומ"ש בשם הר"י.

והנה החזו"א כתב בשם הב"ח שאיסור זבחי מתים אינו אלא במאכל ועל זה השיג משבירת מקל. ומבואר שהחזו"א גם לא הבין בדברי הב"ח שהוא מחדש שיש ביטול בתקרובת שאינו אוכל, כי אם כן מה הוא מוכיח משבירת מקל, הלא שבירת מקל לא כתב שאין לו ביטול, ואכן אם הוא מחדש שיש ביטול בדבר שאינו אוכל, הוא הדין שבירת מקל. ומהמשך דברי החזו"א מבואר שגם בא לחלק למה עבודת המנורה אינו עבודת פנים, כנ"ל, רק שכתב שהלשון של הב"ח אינו בדקדוק.

סיכום דברינו: מלבד מה שכל הראשונים והבית יוסף חולקים על הב"ח, גם הב"ח עצמו סתר את דבריו, ובעיון בדבריו נראה שכוונתו לומר משהו אחר לגמרי, ומוכח שכן הבין גם החזו"א בדבריו.

יב) בירור דעת רבינו ירוחם

ויש שתלו דבר זה שיש ביטול בתקרובת ע"ז שאינו מידי דאכילה, בדעת רבינו ירוחם.

וכבר כתבנו שמצינו שלשה צדדים ושלשה דיעות בזה.

- א- דעת רש"י ורוב רבותינו הראשונים, שתקרובת שאינו כעין פנים וכעין זביחה אפי' ביטול לא צריך ומותר לכתחילה.
- ב- דעת הראב"ד מובא בריטב"א ובמאירי (וכ"כ השער המלך בדעת הרמב"ם וכ"כ הרמ"ן), שמהגמ' רק מבואר שאבני מרקוליס אחרי שעשו מהם רחוב מותרת, ולכן כל תקרובת אפי' אם אינו כע"פ צריך ביטול והחידוש בתקרובת שהוא כע"פ או כעין זביחה הוא שביטול לא מהני.
- ג- השיטה שמתייחסים להב"ח (ועי' לעיל בזה) שתקרובת שאינו מידי דאכילה, כגון כלים או שבירת מקל וכדו' שייך להם ביטול, ותקרובת שהוא מידי דאכילה בלבד דרשו רבותינו שאין לה ביטול. ואף שהגמ' באבני מרקוליס מפורש להיפוך יש לפרש שהמ"ד שמחייב כע"פ היינו כסברא זו, שרק דבר שהוא כע"פ כמו מידי דאכילה אין לה ביטול. ואף שעדיין קשה כיון שלדעת רב שבירת מקל הוי כע"פ כמוש"כ הראשונים, יש לחלק וצ"ע.

ומאחרי שיש לנו שלשה צדדים כשבאים לדעת מהו דעתו של רבינו ירוחם צריך לשקול בכל אחד מהצדדים.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ט' – אם תקרובת שאינו דבר אכילה יש לה ביטול

עוד הקדמה בסוגיא זו הוא מח' רש"י ותוס' אם מעשה דורון של דבר שהוא כע"פ אוסר אף בלי מעשה כעין זביחה. דעת רש"י שהוא אסור, וכ"כ הרא"ש סי' א' וכ"פ הטור וכן הרחב רבינו ירוחם, אמנם יש הרבה ראשונים שכתבו שגם מה שמובא בפנים צריך מעשה שבירה.

נפק"מ בכל זה הוא 'פרכילי ענבים' שמוזכר במשנה, לדעת רש"י למסקנת הסוגיא, מספיק בזה שהוא הובא בפנים לשם דורון גם אם לא היה שום שבירה, כי עצם הנתינה מספיק לאסור אותו מדין תקרובת, משא"כ לדעת התוס' בשם ר"י כדי להיות תקרובת צריך איזה שבירה או כעין זביחה.

והנה כשכותב רבינו ירוחם עיקר התנאי של כעין פנים הוא כותב שתקרובת ע"ז "לענין שלא יבטל" בעיני כעין פנים. ומשמע שדבר שאינו כעין פנים הוא תקרובת רק שאין לו החידוש שלא יבטל, ויש שרצו לומר שכעין פנים הוא רק מידי דאכילה, משא"כ בשבירת מקל הגם שהוא תקרובת ע"ז, אבל אין לו החידוש שאין לה ביטול, לפיכך תלו בדעת רבינו ירוחם שיש ביטול.

אמנם בהמשך דברי ר"י מבואר שגדר כעין פנים אינו רק במידי דאכילה, אלא הוא הדין דברים שנעשו בהם מעשה כעין פנים כולל שבירת מקל, ומפורש ששבירת מקל, שאינו מידי דאכילה אין לה ביטול, כי רק דבר שהוא אינו כע"פ יש לה ביטול אפי' אם אינו מידי דאכילה שלרב שמחייב בשבירת מקל השבירה הוא מעשה כע"פ, ולכן אין בדקדוק שלהם כלום, ודו"ק.

הנה כל לשונו:

...וה"ה לכל שאר תקרובת עבוד' זרה לענין שלא יבטל דבעי' כעין מזבח כגון קטור ניסוך וזבוח וכן יינות שמני' וסלתות וכל כיוצא בהן, ודוקא שאין דרך עבודתה בכך אבל אם דרך עבודתה בכך חייב, ואינו אסור משום תקרובת כשאינו כעין זביחה וזריקה המשתבר' ואינו קרב בפנים אפילו דרך עבודתה בכך אבל אי הוי כעין זביחה וזריקה המשתברת אסור משום תקרובת. ואם היו מקריבין אותה כלפני ע"ז כעין פנים כיינות שמני' וסלתות ומאפה תנור ומים ומלח ונתנוהו לפני עבודה זרה לתקרובת מיתסר אף על גב דלא שייך בהו זריקה המשתברת כיון שכיוצא בו מקריבין לפני אפי' שחזר והוציא דלא בעי' זריקה המשתברת כגון שבירת מקל אלא בדבר שאין מקריבין ממנו בפנים כך פשוט.

דייק היטב בדבריו, ותראה שהוא כולל שבירת מקל בדין זה על אף שהתחיל שאין לה ביטול. אילו רק מידי דאכילה אין לה ביטול היה לו לפרט את זה כאן.

אם כן שוב קשה מש"כ בתחילת דבריו שיש סוג של תקרובת ע"ז שיש לה ביטול, וצ"ל שדעתו כדעת הראב"ד כנ"ל, אבל אין שום משמעות בדבריו לומר שדעתו שיש ביטול בשבירת מקל.

הנה על המשנה של מצא בראשו מעות הטעם שהמעות מותרים משום שהם מונחים דרך בזיון, משא"כ אילו היו מונחים דרך כבוד היו אסורים משום איסור נוי ע"ז. ומאחר שמעות כסות וכלים מיידי שמונחים דרך בזיון פשיטא שהוא הדין פרכילי ענבים שמטעם נוי ע"ז אין איסור כיון שמונחים בדרך בזיון.

וכתב הרא"ש בזה"ל:

"מתני' [דף נא ע"ב] מצא בראשו מעות כסות וכלים הרי אלו מותרין. פרכילי ענבים ועטרות של שבולים יינות ושמנים וסלתות וכל דבר שכיוצא בהן קרב לגבי מזבח אסור. האי מעות כסות וכלים מוקי לה במונחין דרך בזיון. ואם היו מונחין דרך כבוד אסורים דדבר של נוי הן. אבל פרכילי ענבים ועטרות שבולים אף על גב דמונחין דרך בזיון אסורין, דכיון דמידי דמיכל הוא וראוי לעשות ממנו שמנים וסלתות הקריבין בפנים תלינן דלשם דורון ותקרובת הובאו שמה"

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ט' – אם תקרובת שאינו דבר אכילה יש לה ביטול

וכוונתו ברורה, שכיון שס"ל כדעת רש"י שכל דבר שהוא מונח בפנים כדורון אסורה, והיינו שעל אף בגמ' יש אוקימתא שבצרון מתחילה לכך מאחר שבהמשך הגמ' מבואר שכל דבר שהוא לפנים מן הקלעין דינם כתקרובת [כדעת תוס'], לא צריכים האוקימתא של בצרון מתחילה לכך, אלא הסיבה שהוא אסורה הוא עצם זה שהדברים מונחים שמה, ותלינן שהונחו שמה לשם דורון ותקרובת.

ופשיטא ופשיטא שמש"כ "דמידי דמיכל" אין הכוונה דבר אכילה דווקא, אלא כך הוא מכנה דבר שהוא כעין פנים, כי גם דבר שהוא מידי דאכילה, אבל אינו כע"פ (למשל קמח כוסמין), וודאי לא נאסר ע"י ההנחה לשם דורון. והגדר של כעין פנים בזה לדעת רש"י הוא ברור, כיון שלא הוצרך לחדש משהו לענין ביכורים, וכפשוטו הוא רק דבר אכילה שראוי לעשות מדבר זה דבר שהוא עולה על המזבח.

עד כאן בדברי הרא"ש, ואין בזה שום חידוש, ועכשיו נעיין בדברי תלמידו רבינו ירוחם:

רבינו ירוחם - תולדות אדם וחווה נתיב יז חלק ד דף קנח טור א

"מצא בראשו מעות כסות וכלים הרי אלו מותרים, ודוקא מונחים דרך בזיון, אבל מונחים דרך כבוד אסורין, אבל פרכילי ענבים ועטרות שבלים אפילו מונחים דרך בזיון אסורים משום דבר אכילה הן, וראוי לעשות ממנו כעין פנים, ולשם דורון הובאו, וכל תקרובת עבודה זרה אין לה ביטול, ודוקא דבר אכילה שראוי לעשות ממנו כעין פנים, אבל אם אינו דבר אכילה יש לו ביטול אפילו שהן משמשיה כדן עבודה זרה עצמה"

ובסוף דבריו כתב שדווקא דבר אכילה אין לה ביטול, וכנ"ל יש שרצו להבין מזה שדעת רבינו ירוחם ששערות שאינן דבר אכילה יש לה ביטול. אבל המתבונן יראה שכוונתו ברורה שדבר שאינו דבר אכילה, אין הכוונה שאינו תקרובת ע"ז, אלא הכוונה על עיקר הדין של המשנה, שדבר שראוי להיות תקרובת אם מונח בפנים חוששין שהוא תקרובת - אבל זה רק בתקרובת של דורון, ואפילו אם אינו בדרך כבוד אסורה, אבל דבר שאינו דבר מאכל שראוי לעשות ממנו דבר שהוא כעין פנים פשיטא שנותנים לה רק הדין של משמשי ע"ז ששייך ביה ביטול, או תקרובת ע"ז לדעת הראב"ד שבדבר שאינו כע"פ יש ביטול. כלומר אין כוונתו לומר כלל בכל הלכות ביטול, אלא כוונתו להסביר למה דווקא בפרכילי ענבים חיישינן שהוא נאסר, ולא בשאר הדברים, כי לדעת הראב"ד גם שאר הדברים נאסרים אם נמצאים שמה, רק החילוק בינו לדין פרכילי ענבים ששאר הדברים יש לה ביטול ופרכילי ענבים אין לה ביטול. ולכן כל כוונת רי"ו אינו אלא לומר שדווקא דבר אכילה שראוי להיות כע"פ אם נמצא לפני הע"ז אסור ולא מהני ביטול משא"כ שאר הדברים של אכילה יש להם ביטול. ובכלל אין כוונתו לחלק בין זה לשבירת מקל, ודו"ק היטב.

כלומר זה שמזכיר רי"ו משמעות שמשמע שיש מושג של תקרובת ע"ז שיש לה ביטול, זה לא מוכיח בכלל כדעת הב"ח שיש ביטול בדבר שאינו דבר אכילה, אלא יותר מוכיח כדעת הראב"ד שדבר שאינו כע"פ גם נאסר, רק שיש בה ביטול.

וראיה ברורה שדעת רבינו ירוחם שלמעשה דבר שנאסר ע"י כעין זביחה אין לה ביטול הוא מדבריו שכתב בהלכות חליצה, ז"ל:

והנה בהלכות יבום נתיב כ"ה חלב שני רי"ז ע"ב כתב¹⁴³:

143. יש לציין שגירסא זו ע"פ המהדורה המתוקנת והמודקדת שיצא לאור לאחרונה, ובה מסולק מה שאחד רצה לעשות הרבה הגהות בדברי רי"ו כרצונו, כדי להוכיח מה שהוא רצה להוכיח. וליתא.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ט' – אם תקרובת שאינו דבר אכילה יש לה ביטול

"סנדל של ע"ז לא תחלוץ ואם חלצה חליצתה כשרה, דלא כיתותי מיכתת שיעוריה דמשמשי ע"ז נינהו ואית ליה תקנתא בביטול, ואם משום איסור הנאה, מצות לאו להנות ניתנו. אבל של תקרובת ע"ז אם חלצה חליצתה פסולה, ולא משום איסורי הנאה כמו שכתבתי, ולא משום דאין לה ביטול דכי אמרינן דאין להם ביטול דוקא תקרובת של אוכלים, ולא משום שעשאוהו תקרובת ע"ז דרך שבירה או חיתוך דדאמי לזביחה, אלא משום דלא עביד להילוכה וכן של זקן שעשו לכבודו"

והרי רבינו ירוחם כותב ג' אפשריות לפרש הגמ', או שהחליצתה פסולה משום שהוא איסורי הנאה, ודחה זה משום שמצוות לאו להנות ניתנו, או משום שהסנדל נתון לע"ז לשם תקרובת וכיתותי מיכתת שיעורא, אבל דחה זה כי רק תקרובת של אוכלין (כלומר כע"פ) אין לה ביטול, ולכן סנדל שנתון לע"ז יש לה ביטול, וגם דחה אפשרות שלישית שיש כאן מעשה כעין זביחה וחיתוך (ולא הסביר למה הוא דחה את זה, וכנראה שזה דוחק לאוקים הגמ' שחתיכת הסנדל הוי עבודתה בכך), ולכן מפרש רי"ו שגם סנדל שהוא תקרובת שאינו כע"פ ויש לה ביטול עדיין חליצתה פסולה, כי הפסול אינו משום כיתותי מיכתת שיעור, אלא משום שהסנדל לא עביד להילוכה. ועצם זה שהוא מכנה דבר שאינו כע"פ כתקרובת ע"ז, הוי עוד ראייה שהוא לומד כדעת הראב"ד, ודו"ק.

ולכן ברור שדעת רבינו ירוחם שאין ביטול בשבירת מקל וה"ה לשערות.

יג) בירור בדעת הרמב"ם

ויש שדקדקו מדברי הרמב"ם שרק תקרובת של מאכל נאסר. מדרבנן יש טומאה לתקרובת ע"ז, וכתב הרמב"ם (שאר אבות הטומאה פרק ו הלכה ז):

"תקרובת ע"ז מטמאה במגע ובמשא כנבילה ושיעורה בכזית, כל דבר שמקריבין לה בין בשר בין שאר אוכלים ומשקין הכל כנבילה שהכתוב קראן זבחי מתים, ואף על פי שאין תקרובת ע"ז של אוכלין בטלין לעולם להתיירה בהנאה אם בטלה הרי זו ספק לטומאה, אבל כלי שהוא תקרובת ע"ז שביטלו טהור וכן ע"ז ומשמשיה שביטלו טהורין"

וראיתי שהרבה דקדקו מדברי הרמב"ם שכתב שתקרובת ע"ז של אוכלים אין לה ביטול, ודייקו הא כלים של תקרובת ע"ז יש לה ביטול. ואמנם דברי הרמב"ם פשוטים מאוד, שהרמב"ם רק מעתיק גמרא ערוכה (ע"ז נב). שיש איבעיא דלא איפשטה אם באוכלים של תקרובת עבודה זרה מהני ליה ביטול להוציא מידי הטומאה שגזרו חכמים על תקרובת ע"ז, על אף שתקרובת עבודה זרה אין לה ביטול, וזהו לשון הגמ':

"בעי מיניה ר' יוחנן מר' ינאי, תקרובת עבודה זרה של אוכלים מהו, מי מהניא להו ביטול לטהרינהו מטומאה או לא? ותיבעי ליה כלים, כלים לא קמיבעיא ליה, כיון דאית להו טהרה במקוה טומאה נמי בטלה, כי קמיבעיא ליה אוכלין, ותיבעי ליה עבודה זרה גופה, עבודה זרה גופה לא מיבעיא ליה, כיון דאיסורה בטיל טומאה נמי בטלה, כי קא מיבעיא ליה תקרובת לעבודה זרה של אוכלין, מאי? כיון דאיסוריה לא בטיל כדרב גידל, טומאה נמי לא בטלה, או דלמא איסור דאורייתא לא בטיל, טומאה דרבנן בטיל, תיקו"

ורש"י שם פירש שכלים שהוזכרו שם היינו משמשי ע"ז, ואמנם התוס' למדו שהיינו כלים של תקרובת ע"ז. ומפורש בגמ' שלכלים אלו מהני ביטול להוציא מידי טומאתו, בעוד שאיסורה גופיה לא בטיל, כי רק בע"ז עצמה



ובשער המלך (הלכות לולב פ"ח ה"א) העתיק דברי רי"ו בזה"ל: "אבל של תקרובת ע"ז אם חלצה חליצתו פסולה ולא משום איסור הנאה ולא משום דאין לו ביטול דכי אמרינן דאין לו ביטול דוקא תקרובת של אוכלין שעשאוהו דרך שבירה או חתוך, אלא משום דלא עביד להילוכה", ואמנם גם לגירסא זו ההבנה הוא שרי"ו מסכים שתקרובת דרך חיתוך אין לה ביטול, רק שצמצם שדבר זה שייך רק בדבר אכילה (ולא בשבירת מקל), וזה אי אפשר להיות, מכיון שבהלכות ע"ז רי"ו פסק להדיא כאוקימתא של שבר מקל כדלעיל. וכאמור שהגירסא שהעתקנו למעלה היא מדויק ע"פ הכת"י.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ט' – אם תקרובת שאינו דבר אכילה יש לה ביטול

אמר הגמ' שאיסור גופיה בטיול, ומשמע שכלים לא. ולכן מבואר מהגמ' שלכלים של תקרובת ע"ז מהני ביטול לענין טומאה, משא"כ אוכלים הוי איבעיא דלא איפשטה. והרמב"ם העתיק הגמרא כצורתה, ואין שום מקום לדיוק שיש חילוק בין אוכלים לכלים לענין לבטל איסורו, אלא יש חילוק לענין הטומאה שגזרו חכמים על תקרובת ע"ז.

ועוד, כמו שכבר הוכחנו, שגם שופר וגם מנעל של תקרובת ע"ז אמרינן שאין לה ביטול, ואין להם טומאת אוכלים. אלא פשוט שנקטינן שגם כלים של תקרובת ע"ז אין להם ביטול.

יד) אם יש בכלל ביטול בנידון דידן

מלבד כל האמור בענין זה עד כאן, נראה להוסיף שכל הדין ודברים נאמרו בהנחה שיש באמת ביטול להשערות לפני שעושים מזה פאה נכרית. אבל יש להעיר שלכאורה בפשטות חסר בכל הביטול בפועל.

הנה במתני' תנא (ע"ז נג.) לענין עבודה זרה עצמה שאם "מכרה או משכנה רבי אומר ביטול, וחכמים אומרים לא ביטול", הנה להלכה בעבודה זרה עצמה, קיימא לן כחכמים שאין ביטול על ידי מכירה, עי' שו"ע סי' קמ"ו סעי' ח.

אמנם במשמשי עבודה זרה, וכן בנוי עבודה זרה, נחלקו הראשונים אם יש ביטול על ידי מכירה, דעת התוס' (ע"ז נ. ד"ה כעין) שגם במשמשי עבודה זרה אין ביטול במכירה, ודעת הרמב"ן (שם ד"ה והני) שהגם שלעבודה זרה עצמה אין ביטול במכירה, במשמשי ע"ז יש ביטול. ובשו"ע סי' קלט סעי' יב מובא שני הדיעות כסתם ויש אומרים, היינו שסתם השו"ע שיש ביטול למשמשי ע"ז ע"י המכירה, והביא יש אומרים שאין ביטול, וכידוע הכלל בזה שההלכה כסתם, ולכן קיימא לן כדעת הרמב"ן שיש ביטול, ואמנם בש"ך שם ס"ק ז' פקפק בזה.

עכ"פ הרמב"ן שכתב שיש ביטול במשמשי ע"ז על ידי מכירה, חילק בינו לבין עבודה זרה עצמה שאין ביטול, וזה לשונו:

חידושי הרמב"ן מסכת עבודה זרה דף נא עמוד ב

והני נרות של שעה שמדליקין לפני ע"ז נויי ע"ז נינהו, ואף על פי שעשאן מתחילה לכך אין הקדש לע"ז ומותרין עד שמדליקין לפני ע"ז, דההיא שעתא ודאי אסירן ובביטול בעלמא סגי להו הילכך אם מוכרן או נתנן כומר לישראל מותרות, ואף על גב דבע"ז עצמה אמרינן דאפ"י מכרה או משכנה לצורף ישראל אסורה, התם משום דמימר אמר אידי דדמיה יקרים מזבין לה לגוי ופלא לה, אבל נרות הללו אין דמיהן יקרים, וכן הדין בכל משמשי ע"ז שאינן ניכרין שהן משמשין כדי שיתיקרו בהן, ועוד שאין חיבת משמשין עליהם כחיבת ע"ז עצמה שיתיקרו בהן, לפיכך אם מכרום או משכנום ואין דעתם עליהם בטלים, ותניא נמי בתוספתא אף כלים המשתמשין בה ובגופה אם גנבום כומרים ומכרום הרי אלו מותרין, וכן נמי אם כבו אותם כומרים להשתמש בהן לעצמם זהו ביטול דנויים נינהו ובטילי, וכ"כ ה"ר שמואל רומרוגי ז"ל.

חידושי הריטב"א מסכת עבודה זרה דף נג עמוד א

וחכמים אומרים לא ביטול. פירשו בגמרא משום דמאיסורא לא מייאש דמימר אמר מזבן לה לגוי אידי דדמיה יקרים, ושמע מינה דדוקא בע"ז ממש, אבל משמשי עבודה זרה ליכא למימר הכי ואפילו רבנן מודו דמכירתן זהו בטולם, והלכתא כרבנן. מעתה גוי שמכר עבודה זרה לישראל צריך שיבטלנה קודם לכן, אבל משמשי עבודה זרה כגון כוסות ומחתות החטאים בנפשותם, מכירתן ביטול, ואין צריך לומר מלבושי הגלחים שהם משמשי משמשין.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ט' – אם תקרובת שאינו דבר אכילה יש לה ביטול

ויש מקום לדון בנידון דין שמוכרים השערות, שגם על הצד שיש ביטול בתקרובת ע"ז, אולי בניד"ד לא היה ביטול, ויש לומר את זה בשני אופנים. חדא, בשלמא מחתה ומשמשי עבודה זרה, עדיין עומד ואפשר להשתמש בהם לצרכי עבודה זרה, וזה שהלך הגוי ומכרן במקום להמשיך לכבד את הע"ז עם זה, הוי מעשה ביטול, ומראה שלא איכפת לו מהע"ז, והחכמים שס"ל שאין ביטול ס"ל שהגוי מנחם את עצמו שהוא מוכר את זה וחושב שבסופו של דבר זה יגיע לידי עוד גוי וימשיך להיות ע"ז הנעבדת. כלומר שהגוי לא לגמרי מבטלה מדעתו ע"י המכירה. ויש מקום לומר בניד"ד שלאחר שעשו את התקרובת ע"י הגזיזה כבר "נעשית מצוותו" ואין להם מה לעשות עם השערות, יש לצדד שאין כאן שום בזיון ושום היסח הדעת בזה שהם מוכרים את זה, דומיא להדם שיצאו בנחל קדרון שאמרו על זה (יומא נט:): שאין בו מעילה, כי אין לך דבר שנעשית מצוותו ומועלין בו, וממילא המכירה אינו הוכחה לשום ביטול.

ויותר מזה, הבית ע"ז שמוכרים את השערות, מאמינים שהם עובדים ועוזרים לאליל שלהם ע"י המכירה, כידוע שבספרי שטותם כתוב שיש לע"ז שלהם חוב גדול עם ריבית, וגם מפרסמים בכתביהם שקונים עם המעות תכשיטין (ornaments) לע"ז, ומכל מכירה ומכירה שהם עושים הם מכריזים לפני הע"ז כמה כסף הם הרוויחו מזה. ובזה שהם ממשיכים לעשות עבודה לרצות את הע"ז בוודאי אינו מעשה של 'ביטול', אלא אדרבה זה מעשה של חיזוק בע"ז.

ואם תאמר, שהתינח שבעלי הטמפל שמוכרים את השערות אין בו ביטול, אבל הגוי הסוחר בשערות שמכר השערות שהוא קנה משם, הלא הוא מבטלו, על זה יש לומר שהגוי השני שמוכר את השערות לא בכלל מתייחס לשערות כחפצא של תקרובת כלל וכלל, אלא הוא במלאכתו עסוק, ומלאכתו הוא למכור שערות. ובוודאי מכירה כזו לא הוי ביטול, כי בגמ' שם (נג.) איתא שהלוקח גרוטאות מן הגוי ומצא בהן ע"ז, הרי זו אסורה, ולא אמרינן שהמכירה הוי ביטול, ומתרג' הגמרא שם "דאדעתא דגרוטאות זבין, אדעתא דעבודה זרה לא זבין", כלומר בזה שהוא לא העלה בדעתו שהוא מוכר ע"ז המכירה הזאת לא נחשב ביטול, ויש לומר שהוא הדין לנידון דין שהגוי השני שמוכר את זה לא מתייחס לחפץ זו כתקרובת ע"ז. ולכן מסברא, ומצד הסוגיא, מסתבר שאין כאן ביטול בכלל.

טו) בענין אם זה שאין לו ביטול הוא מן התורה או מדרבנן

הנה יש שטענו שגם על הצד שתקרובת ע"ז אין לה ביטול, מכל מקום חומרא זו שאין לה ביטול אינו אלא מדרבנן, ואילו מדאורייתא כן יש ביטול, ולכן בניד"ד אם נגיד שיש ביטול אין האיסור אלא מדרבנן, עכת"ד. ובאמת כן צידד הגרש"ק צ"ל בשו"ת טוב טעם ודעת (חלק ב' מהדורה ג' סי' רלו), אבל כתב כן בדרך אפשר כאחד משני תירוציו, ונחזי אן מהו דעת הראשונים בזה.

ודבר דומה לזה איתא במרחשת (ח"ג עמ' נז), שהמרחשת כתב לחדש דאף שאין ביטול לתקרובת מכל מקום אם עשו ביטול לתקרובת, נהי שלא פקע מהחפץ איסור הנאה, אולם פקע 'שם ע"ז' מהחפץ, וכל מה שהתחדש שאין דין ביטול בתקרובת, הוא רק כלפי החלק של איסורי הנאה - דומיא דאיסור הנאה של מות, ולא כלפי שם ע"ז. כלומר כל הנפק"מ הוא רק אם ביטלו תקרובת, כל הדינים הנובעים משם ע"ז של החפץ בטלו, ולפ"ז תקרובת אחר ביטול לא תתפוס דמיה, ואין חיוב לשרש אחריה, ואין עליה דין של 'ולא תביא תועבה אל ביתך', ואין דין של ביעור ע"ז, ודין רוצה בקיומו, וכן אין דין יהרג ואל יעבור.

אמנם בניגוד לדברי הגרש"ק, המרחשת מסכים שיש איסור דאורייתא לאחר הביטול, רק שאיסור זו לא נובע מהפסוק ולא תביא תועבה.

מ"מ נראה שמדברי כמה ראשונים מבוארים שלמדו שהביטול שעושים לתקרובת אינו מבטל כלום, גם לא את חלק הע"ז ועדיין תופס את דמיו וכו'.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ט' – אם תקרובת שאינו דבר אכילה יש לה ביטול

הנה בגמ' בדף ס"ד דנה אם "דמי עבודת כוכבים ביד עובד כוכבים מהו מי תופסת דמיה ביד עובד כוכבים או לא" [ובתוס' שם ביאר הצד שאינו תופסת דמיה אפילו שבישראל תופסת דמיה וז"ל "ונראה הטעם כי מה שעבודת כוכבים תופסת דמיה משום דכתיב והיית חרם כמוהו כל שאתה מהיה ממנו כמוהו, ובישראל דוקא נאמר ולא לבני נח"]. ושם הוכיחה הגמ' שעבודה זרה תופסת את דמיה מ"דהנהו דאתו לקמיה דרבה בר אבוא אמר להו זילו זבינו כל מה דאית לכו ותו איתגיירו מ"ט משום דקסבר דמי עבודת כוכבים ביד עובד כוכבים מותרין".

והיינו מממה שהציע רבה בר אבוא למכור את הע"ז טרם שיתגיירו מוכח שהדמים לא נתפסים שהרי אם נתפסים מה יעזור שימכרו הרי סו"ס המעות יהיו אסורים.

ושוב דחתה הגמ' "ודלמא שאני התם דכיון דדעתיה לאיגיורי ודאי בטלה", והיינו שבאמת הסיבה שלא תפסו הדמים הוא משום שהיה ביטול במעשה המכירה, וממילא מה שמכר לא היה לו דין ע"ז שיתפוס את דמיו.

והקשו הראשונים דהדחיה אינה מובנת מספיק, מה עשו אותם ששאלו את רבה בר אבוא עם יין הנסך שלהם הרי ליין אינו מועיל ביטול, ואם כן אילולי שדמים אינם נתפסים ביד גוי אינו מובן מדוע לא יתפסו את הדמים, שהרי לתקרובת ע"ז אין ביטול.

וז"ל התוס':

"הקשה הרב רבי אלחנן תינח עבודה זרה דשייך בה ביטול היו יכולין למכור והיו הדמים מותרין, אלא מיין נסך דלא שייך בה ביטול ואפילו הכי קאמר להו זבינו כל מה דאית לכו ואם כן תפשוט בעיין דהא משמע מתוך הברייתא דישראל שנושה בעובד כוכבים שמזכיר עבודת כוכבים ואביא לך יין נסך ואביא לך אלמא דין אחד לשניהם והשתא ליכא למתלי טעם ההיתר משום ביטול דהא בין נסך לא שייך ביטול, י"ל דלעולם היה פשוט להן היתר יין נסך יותר מדמי עבודת כוכבים דחמירא איסורא"

[והיינו שבאמת יש להוכיח לגבי תקרובת שאין תופסת דמיה בבני נח, אולם זה לא ראייה לגבי עיקר ע"ז, כי יש צד להחמיר יותר בע"ז מתקרובת].

וכן הקשה הרמב"ן:

"זילו זבינו כל דאית לכו. פי' בין ע"ז בין יין נסך דדמי כולן ביד גוי מותר, והא דדחינן משום דכיון דדעתיה לאיגיורי בטולה הא לאו הכי אסורה ולא מוכחינן מיין נסך דלית ליה ביטול, משום דסתם יינן הוה ולא רצו לגזור בו דמים ביד גוי, א"נ משום מצוה דגר".

וכן הוא ברשב"א בריטב"א ובר"ן ממש כדברי הרמב"ן.

וחזינן מכל הנך ראשונים, היינו תוס', רמב"ן, רשב"א, ריטב"א ור"ן שלא הלכו במהלך של המרחשת, שהרי לדבריו אין להקשות כלל מיין נסך, דאף שאין ביטול לתקרובת, מכל מקום מועיל ביטול עכ"פ מדאורייתא, וא"כ שפיר אפשר לומר שהסיבה שאינו תופסת את דמיו הוא משום שכבר סילק מכאן האיסור דאורייתא ע"י הביטול, וממה שהקשו ונקטו שיש הוה אמינא להכריע סוגיא זו מיין נסך, ורק לא עשו כן מסיבה צדדית שיש סברא להקל בגר, מבואר שבעיקר הענין ס"ל שתקרובת ע"ז שיש לה ביטול עדיין תופסת את דמיו, ודלא כהמרחשת.

ובאמת שהמרחשת עצמו העיר דלדבריו יש ליישב קושיית התוס', אולם מכל מקום מכל הני ראשונים נראה שלא למדו כדבריו.

טז) ראייה מדברי הראב"ד

עוד יש להעיר בזה, מספק הגמ' בדף נב

"בעי מיניה ר' יוחנן מר' ינאי תקרובת עבודת כוכבים של אוכלים מהו מי מהניא להו ביטול לטהרינהו מטומאה או לא, ותיבעי ליה כלים, כלים לא קמיבעיא ליה כיון דאית להו טהרה במקוה טומאה נמי בטלה. כי קמיבעיא ליה אוכלין, ותיבעי ליה עבודת כוכבי' גופה, עבודת כוכבים גופה לא מיבעיא ליה, כיון דאיסורה בטיל טומאה נמי בטלה, כי קא מיבעיא ליה תקרובת לעבודת כוכבים של אוכלין מאי כיון דאיסוריה לא בטיל כדרב גידל, טומאה נמי לא בטלה, או דלמא איסור דאורייתא לא בטיל טומאה דרבנן בטיל תיקו".

מבואר שהגמ' הסתפקה האם אחרי ביטול של תקרובת אוכלין אף שאין הביטול מועיל לענין האיסור שמא לגבי הטומאה תועיל. והנה לכאורה אינו מובן הסוגיא, אולם לדברי המרחשת הסוגיא מבוארת, דכיון שהביטול הועיל לענין שאין שם ע"ז על תקרובת, ממילא אין טומאה על התקרובת [שהרי בפשטות שם טומאה נובע משם ע"ז שיש לחפץ] והצד שלא יועיל הביטול לגבי הטומאה הוא דטומאה אינה פוקעת ע"י מעשה ביטול דאף שביטול מפקיע שם ע"ז מכל מקום טומאה שהיתה בחפץ אינה פורחת בכדי עיין בדבריו שם.

אלא דלדבריו לכאורה אינו מובן לשון הגמ' שמסבירה שהצד שאין טומאה לאחר ביטול בתקרובת הוא משום "או דלמא איסור דאורייתא לא בטיל טומאה דרבנן בטיל", שהרי להמרחשת הסיבה לומר שאין כאן טומאה אינו משום שיש קולא מיוחדת משום שהטומאה דרבנן, אלא הענין יותר חד, והצד שאין טומאה הוא משום שלאחר הביטול אין האיסור מצד עבודה זרה אלא מצד ההיקש, ואם כן מוכח מסוגיא זו להיפוך, דאף שברור שטומאה היא מצד שם הע"ז שלו מכל מקום אם אינו דרבנן אין צד שיועיל כלפיו הביטול משום שביטול אינו חל כלל גם כלפי השם הע"ז שלו.

והנה בפירוש הראב"ד וכ"ה הרמב"ן, ובריטב"א הקשו מדוע הגמ' לא הסתפקה גם בעבודה זרה של ישראל אם ביטול עוזר לטומאה לצאת, כלומר שגם עבודה זרה של ישראל יש לו טומאה, וגם אין לו ביטול, וא"כ למה לא חקר הגמ' גם באופן הזה. וז"ל הרמב"ן:

"קשיא ליה לרב ז"ל ותיבעי ליה ע"ז של ישראל דל[א] בטיל איסורא, וניחא ליה התם בטוליה כמאן דליתיה דמי, אבל הכא בשבטל ע"ז ובטלו משמשיה מי אמרינן מגו דאהני ביטוליה מהני נמי ביטול זה לטומאה דתקרובת אף על גב דלא מהני לאיסוריה או דילמא לא מהני כלל".

והנה מוכח מדבריו שלא הלך בדרך המרחשת, שהרי מבואר בדבריו שכל הצד שמועיל ביטול לתקרובת של אוכלים מדובר בהיכא תמצא שביטול גם הע"ז גופיה וגם המשמשים, ומכיון שהביטול על הע"ז חל, יש לדון שיש גם הביטול על תקרובת, אבל בלאו הכי אין שום סברא דיתבטל טומאה מדרבנן, ואם נימא שבכל תקרובת יש ביטול מה"ת, שפיר יש לדון על תקרובת בפנ"ע.

ובריטב"א ביאר כל הסוגיא בדרך אחרת וז"ל "ובדין הוא דיכיל למבעי ליה בעבודה זרה של ישראל או משמשיה דלית להו בטלה, אלא דכל מאי דאפשר לאורויי בע"ז של גוי לא מיירינן בשל ישראל כנ"ל", ולדבריו אכן ספק הגמ' בכל מקרה שביטלו תקרובת. אכן מדבריו עולה שאין לחלק בין ביטול של תקרובת ע"ז של ישראל לבין ביטול של תקרובת ובשניהם יש להסתפק, וזה שלא כדברי המרחשת שם שחילק ביניהם [עי' בפנים שכתב שע"ז של ישראל הביטול כמאן דליתא, ואמנם את עיקר היסוד ניתן לומר גם בע"ז של ישראל לחלק בין שם הע"ז לבין איסור ההנאה, אולם המרחשת עצמו חילק ביניהם, וגם האריך לדון שאיסור ההנאה בתקרובת יסודו בדין של זבחי מתים דבר שאינו קיים בע"ז של ישראל].

עוד יש להעיר דמצינו כמה טעמים מדוע תקרובת אין לה ביטול אפילו שלע"ז עצמה יש ביטול, והנה ז"ל הט"ז:

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ט' – אם תקרובת שאינו דבר אכילה יש לה ביטול

"ותקרובתה אין לה ביטול. דכתיב זבחי מתים מה מת אין לו ביטול לעולם אף עבודת כוכבים כן ונרא' לי הטעם דתקרובת גרע (מאליל) [דאליל] עצמו ונוי תלוין בשלימותו דכל זמן שהוא שלם הוא פלח ליה וכן מחזיק אותה לנוי אבל אם נפסל בטל ממנו מחשבה זו מה שאין כן בתקרובת דאפילו דבר מועט שאינו חשוב מקריב לפניו נמצא דלא פקע איסור אם נפסל".

ולפי סברא זו אין חילוק בין שם הע"ז לבין איסור ההנאה.

גם לטעם המאירי שכתב [נ.] "וטעם הדבר מפני שתקרובת אינו אסור אלא כשהוא כעין ארבע עבודות הנעשות בפנים ומעתה כשם שקרבן אין לו התר עולמית כך תקרובת ע"ז אין לו בטול", אין לחלק בין שם הע"ז לאיסור ההנאה.

עוד יש להעיר בזה, דהנה קיי"ל בסימן תקפ"ו "שופר של תקרובת עבודת כוכבים, אפי' היה של עובד כוכבים, שתקע בו, לא יצא משום דאינה בטלה עולמית". ומבואר ששופר של תקרובת לא יצא בתקיעתו, והיינו אפילו לאחר ביטול [וזה מוכח עיי"ש ס"ג וברמ"א שם שאם לפני ביטול הרי דעת הרמ"א שם בשם י"א שאפילו בע"ז עצמה לא יצא, ונמצא שאין חילוק בין תקרובת לע"ז אם לא דנימא שבתקרובת גם אם ביטל לא יצא].

והנה לדעת המרחשת צ"ל שטעם הדבר שאינו יוצא הוא משום שאחרי ביטול יש עליו איסור הנאה של מת, וצ"ל לדעתו שגם באיסור הנאה דמת אמרינן כתותי מיכתת שיעוריה, ולא רק בע"ז, דאם לא היה מכתת שיעוריה, הרי שבדיעבד יצא, וא"כ מוכח שגם במת אמרינן כתותי מיכתת, וכבר נחלקו הראשונים והאחרונים אם יש כתותי מיכתת בכל איסור ההנאה עיין סוכה לה' ובתוס' [שם ד"ה 'לפי'] ובריטב"א ובערוך לנר שם, ועיין תוס' יבמות קג: ד"ה סנדל ובערול"ג שם ועיין שעה"מ גירושין פ"ד ה"ב שהביא [בסוף דבריו] דבר שער אפרים ונתוכח עמו, ועיין עוד תוס' סוטה כה: ד"ה 'לאו כגבוי דמי' ועיין ערכי תנאים ואמוראים רבי יוסי בן יאסין שנחלקו בזה ראשונים ועיין שו"מ מהדורה תליתאה חלק ב סימן קע"א.

עכ"פ ביררנו שדברי המרחשת בוודאי אינו עולה יפה עם דברי שאר הראשונים. ויש להוסיף שעצם ההכריח לדבריו שם הוא לתרץ סתירה ברמב"ם שמצד אחד בגמ' כתוב שהאיסור בתקרובת הוא משום שהוקש לזבחי מתים, ואילו הרמב"ם בהלכות ע"ז כתב שזה מדין "לא תביא" ולא ידבק, וגם במאכלות אסורות הרמב"ם כתב שיש נסך נאסר משום "אשר חלב זבחימו יאכלו ישתו יין נסיכם", והיינו כעין הגמ' בע"ז.

ותי' שבהלכות ע"ז מיירי מצד האיסור מצד ע"ז, ולאיסור זה יש ביטול, ואילו בהלכות מאכלות אסורות עוסק באיסור של "זבחי מתים" שהוא איסור שלא קשור לע"ז ונשאר לאחר הביטול.

אלא דבאמת מה שביאר בדברי הרמב"ם בהלכות מאכ"א לכאורה צ"ע, דהנה לשון הרמב"ם שם:

"יין שנתנסך לעכו"ם אסור בהנייה והשותה ממנו כל שהוא לוקה מן התורה, וכן האוכל כל שהוא מתקרובת עכו"ם מבשר או מפירות אפילו מים ומלח האוכל מהן כל שהוא לוקה שנאמר אשר חלב זבחימו יאכלו ישתו יין נסיכם יקומו וגו'".

וע"ז הקשה המרחשת מדברי הרמב"ם פ"ז מהל' ע"ז שכתב לאו דלא ידבק ולא דלא תביא, ותירץ דהרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות איירי לאחר ביטול, ולכן הביא רק הפסוק ד'ישתו יין נסיכם וכו'.

והנה הסתירה שיש בדברי הרמב"ם האלו חוזרת בדיוק באותה צורה בספר המצוות, דבמצוה כה' הביא הרמב"ם שכל הנהנה מדבר של ע"ז [וברור שה"ה לתקרובת כפי המבואר בדבריו הל' ע"ז, וכן בקיצור ספר המצוות] לוקה שתים משום לא ידבק ומשום לא תביא, ובמצוה קצ"ד כתב שהנהנה מיין נסך חייב משום 'ישתו יין נסיכם' וז"ל במצוה ל"ת קצ"ד:

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק ט' – אם תקרובת שאינו דבר אכילה יש לה ביטול

"והמצוה הקצ"ד היא שהזהירנו מלשתות יין נסך. וזה לא בא בו כתוב נגלה בבאור אבל אמרו בע"ז (כט ב) אשר חלב זבחימו יאכלו ישתו יין נסיכם מה זבח אסור אף יין אסור. ואתה יודע שאסור הוא בהנאה ולוקין עליו כמו שהתפרסם בכל התלמוד. והראיה על היות יין נסך מאיסורי דאורייתא ושהוא ימנה ממצות לא תעשה אמרם בגמר עבודה זרה (עג ב) רבי יוחנן וריש לקיש דאמרי תרוייהו כל איסורין שבתורה בין במינן בין שלא במינן בנותן טעם חוץ מטבל ויין נסך דבמינן במה שהוא ושלא במינן בנותן טעם. וזו ראייה מבוארת שיין נסך מאיסורין שלתורה. ובסיפרי (ס"פ בלק) גם כן כשזכרו תואר התפשט ישראל בשטים לזנות את בנות מואב אמרו והוא היה נכנס והצרצור מלא יין אצלה מיין העמונים ועדיין לא נאסר יינן שלגוים לישראל אמרה לו רצונך שתשתה וכו'. והנה מאמרם ועדיין לא נאסר יינן שלגוים יש ראייה כי אחר זה נאסר בלא ספק...".

והנה ודאי שכל דברי הרמב"ם מצוה קצ"ד איירי לפני ביטול [וזה מוכח מהראיות שהביא], ואם כך יש בלא"ה סתירה בספר המצות, ומה פתרנו בישוב דברי הרמב"ם בהלכות אם לא פתרנו אותה סתירה בספר המצות. מה גם שנראה פשוט שלפ"ז דבריו בספר המצות מלמדים אותנו שמה שכתב בהלכות מאכ"א איירי לפני ביטול.

ומלבד זאת הרי הרמב"ם כתב בהלכות מאכ"א שלוקים על לאו זה, ולכאורה לאחר ביטול לא מובן כיצד לוקים, אם כל האיסור הוא רק מישתו יין נסיכם [דבר שגרם להרבה אחרונים לומר שאחרי שלמדנו מ'ישתו יין נסיכם' חזרנו ללמוד ללא ידבק בידך וכו']. ולכן דברי המרחשת קשים ביותר, וכאמור אין לזה נפקותא לנידון דידן.

יז) מסקנות הדברים אם תקרובת שאינו של כלים האם יש ביטול:

ונסכם את דברינו שיצא לנו למה אי אפשר לסמוך על הב"ח בניד"ד:

- א- הב"ח כפשוטו הוא נגד גמרא מפורשת ביבמות קג: שלתקרובת אין ביטול גם בסנדל של תקרובת ע"ז.
- ב- יש כ"ה ראשונים מפורשים דלא כדברי הב"ח.
- ג- הב"ח סתר את עצמו תוך כדי דיבור וכתב שבעל נפש יחמיר שלא להנות מהנירות, כי להרמב"ם זה תקרובת, וממילא אין לה ביטול - הגם שאינו מאכל.
- ד- השו"ע בהלכות חליצה (אבה"ע קסט, כג) מפורש בלי שום חולק כלל שאין ביטול במנועל.
- ה- השו"ע בהלכות שופר (או"ח סי' תקפו, ד) מפורש בלי שום חולק כלל שאין ביטול בשופר.
- ו- לשון של הב"ח משמע שהוא לא חולק על התוס' והרא"ש, אלא אדרבה, הוא בא להסביר דבריהם, ופשטות לשונו שאינו מחדש כאן חידוש נפלא נגד פשטות הסוגיא.
- ז- החזו"א (יו"ד סי' נו יב) כבר עמד על דברי הב"ח וכתב שדברי הב"ח אינם מדוקדקים.
- ח- יש דרך להסביר את דברי הב"ח שהוא כלל לא מחדש שאין ביטול לתקרובת שאינם של אוכלים, וכל כוונתו רק להסביר למה אין הנירות כע"פ מצד עבודת המזבח.
- ט- גם על הצד שיש ביטול לתקרובת כעין זו, בניד"ד יש לומר שאין בכלל ביטול במכירה מכיון שנעשית מצוותו ואין להם מה לעשות עם התקרובת, ולכן אין שום ביטול בזה שמוכרים את זה.
- י- בפרט שאם הכסף שהם מרוויחים ע"י המכירה הם קונים בה צרכי ותכשיטי ע"ז, נמצא שהמכירה הוא ההיפוך של הביטול, כי זה כבוד ויקר לע"ז.

פרק י' - בגדר מעשה כעין זביחה

דוגמאות מהראשונים לכעין זביחה ודין גילוח השערות על פי זה

והנה מצאנו בגמ' ובראשונים דוגמאות מעשיות לדין 'כעין זביחה', מלבד מה שמצאנו בגמ' דחיתוך פרכילי ענבים ועטרות של שיבולים הוא כעין זביחה, ומדוגמאות אלו יש ללמוד לניד"ד:

(א) בגמ' נ': - **ספת לה צואה** והגמ' העמידה בצואה לחה. והנה בביאור מהו ספת פירש רש"י האכילה, ובתוס' פירשו לכלכה (מבואר ברש"י חידוש שעצם ההאכלה מחשיבה לשיבור, ולכאורה הכונה שנותנים לאליל מעט מעט בתוך הפה, דאל"כ היכן השיבור. ואולי איירי שזורקים לתוך הפה).

ובר"י הזקן פירש ספת לה - הטביל לה צואה - עיין בדבריו אחר שכתב לחלוק על רש"י כתב "אלא יש לפרש ספת כמו לא יספות במלח ויאכל דפרק הפועלים ב"מ ס"ט ע"א כלומר הטביל לה צואה".

(ב) **לישת לחם** - רשב"א נא' - "ואותן ככרות שלוקחין מן השוק ומקריבין אותן לפני הע"ז אסורין דכעין פנים איכא, ואם לשו עיסה וחזרו בהן מותרת דאין הקדש לע"ז, וגם משום (ששברו) [שלשו] אותה לע"ז אינה נאסרת לפי שאין בחוקי הע"ז ללוש אותה לשמה אלא לוקחין אותה מן השוק ומביאין, אבל אותם אובליאש שהוא לחם אונן שלהם לחם מגואל הוא ואסור משעת לישה דהוי כעין זביחה אף על פי שאינו משתבר לפני הע"ז".

(ג) **הדלקת נרות** - יש מהראשונים שדנו שהדלקת נרות היא זריקה המשתברת [כך כתב הראב"ד בכתוב שם פ"ד] אמנם רוב הראשונים נקטו דלא הוי דבר המשתבר.

(ד) **תלישת לולב מעיקרו** [ספר ההשלמה בסוכה פ"ג] - איתא בהשלמה בסוכה "וכגון שהלולב עצמו הוא נעבד, או שהיה משמשי ע"ז. אבל תקרובת ע"ז לית לה תקנתא בביטול, בין בגוי בין דישראל, ואם נטל פסול. ודוקא שנתלשו מתחילה לכך דהוה לה כעין זביחה, דתקרובת ע"ז לא מתסרא אלא אם כן הוא כעין פנים והכי איתא בפרק רבי ישמעאל".

(ה) רבינו יונה [ע"ז נא'] - **חיתוך של מעות** - "ומעות שאינן משתברים ולפיכך מותרים שאין דרך תקרובת בכך, וא"ת במעות יש להסתפק שמא חתכן מתחלה לשם ע"ז והוי להו משתבר כעין זביחה כדאי בגמ' גבי פרכילי שבצרן מתחלה לכך. י"ל שהוא דבר שצריך אומן, זה מחשב וזה עובד לא אמרינן, וכי תימא דילמא איהו גופיה הוא, לא שכיח".

(ו) מאירי [ע"ז מז.] **קציעת עור הסנדל** - במסכת יבמות ק"ג ב' התבאר שסנדל של ע"ז לא תחלוץ ואם חלצה כשרה ובסנדל של תקרובת חליצתו פסולה וביאר המאירי "..."תקרובת ע"ז לא תחלוץ ואם חלצה פסולה שהתקרובת אין לה בטול כמו שיתבאר ושמא תאמר והלא אין קרוי תקרובת אלא בכעין פנים פי' בה בשקצעה מתחלה לכך שהוא כעין זביחה כמו שביארנו למעלה".

(ז) **חיתוך שופר** - מאירי ר"ה כת. "..."תקרובת עבודה זרה אפילו של גוי שאין לו בטילא אם חתכו מתחלה לכך שהוא כעין פנים מדמיון זביחה כמו שיתבאר במקומו".

(ח) **לקיטת ורד** - ספר ההשלמה ע"ז פ"ג [אות ד'] "והא דאמרינן בפרק קמא דף י"ב ב' חנויות מעוטות בורד והדס נעשין תקרובות ע"ז וקשיא לי והא תקרובת ע"ז אינה נאסרת אפי' בשעבדתה לכך אלא א"כ כעין פנים היא זביחה כדמוכח בפרק ר' ישמעאל ד' נ"א ובורד והדס מאי כעין זביחה איכא ואיכא למימר כגון שלקטן דהוי כעין זביחה".

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק י' - בגדר מעשה כעין זביחה

ט) **התכה של כלים** - רשב"א ע"ז דף נא' וז"ל "והראב"ד ז"ל מפרש לה בתקרובת, נראה דס"ל דר' יוחנן כעין זביחה נמי אית ליה והכא בכלים המשתברים קאמר דומיא דאוכלין המשתברים, וכגון שהתיכן מתחלה לכך, ואי נמי בכלים ששבר לפניו כגון ששבר מקל לפניו, ואנו כבר כתבנו למעלה דר' יוחנן לית ליה כעין זביחה וכעין פנים ממש בעי". ואף שהרשב"א נחלק על הראב"ד אבל לא נחלק עליו אלא משום ששיטת הרשב"א שקיי"ל שלא כרב ואין חייבים על זריקת מקל אך מודה שהתכת כלים חשיב משתבר.

י) **שבירת ביצה** - ירושלמי פ"ק דערלה הלכה ה' "וכן ביצת ע"ז שנעשית אפרוח, ר' חגי בשם רבי יאשיה איתפלגון (פי' פליגי בה) חזקיה וכהנא, כהנא אמר מותרת חזקיה אמר אסור. על דעתיה דחזקיה איך אפשר לביצת עבודה זרה שנעשית אפרוח? מה נן קיימין (פי' היכי דמי) אם כשפחסה (פי' ששבר) אין כאן אפרוח, אם כשהכניסה לפנימה מן הקנקילין, אתא חמי ואלו השתחווה לה לא אסרה מפני שהכניסה לפניו מן הקנקילין אסרה? אמר רבי יודן אבוי דרבי מתניה תפתר שגדר בה ע"ז."

רש"י בע"ז מב. פי' את המילה "שפחסה" - "הכה עליה ישראל בפטיש עד שנתמעכה צורתה אבל לא חיסרה כלום הלכך לא בטיל."

ומבואר שהירושלמי רק שואל איך אפשר שיהיה אפרוח של ע"ז, ובעיקרון על ידי שפחסה יש כאן מעשה שבירה שעושה אותה תקרובת, רק שהבעיה היא שאם יפחסנה לא יהיה אפרוח.

ולענייננו, כאמור פשוט שיש לדמות חיתוך שיער ל'כעין זביחה' כפי שכתב המאירי [נא].:

"ואם עבדה במה שאין דרך לעבדה פטור אא"כ עבדה באחת מארבע עבודות והם זבוח וקטור ונסוך והשתחואה ובתולדותיהם והזריקה בכלל הנסוך וכל חתיכה תולדת זביחה וכל זריקה המשתברת תולדת זריקה הא אם עבדה באלו חייב והנתון לה נאסר אף על פי שאינו דבר של נוי".

וכן הוא בר"ח [ע"ז נ:]: "פי' שבר מקל בפניה. השבירה היא מעשה עבודה כגון חתיכה אבל זריקה אינה מעין עבודה".

והנה יש שדנו לומר שאינו דומה חיתוך השערות לשבירת מקל וזאת משום שבכעין זביחה העובד מחלק דבר לשנים כדוגמת יין ומקל, מה שאין כן השערות שמגלחים למשעי עד שלא נותר שום שיריים וחלק בולט ממנו כלל, [והשערות אינם כגוף עצמו] אין בזה חלוקה לשנים ואינו דומה לזביחה, ובזה ביאר מדוע לא שנה התנא לפי רב אפרסקים ותאנים, דדוקא פרכילי ענבים ששייך בהם ענין שבירה לשנים שייך בהם כעין זביחה מה שאין כן שאר פירות שקוצרים אותם לגמרי עכ"ד [ומה שכתבו שכן הוא בחזו"א סימן נ"ו ס"ק ט' לא ידעתי מה מצאו שם].¹⁴⁴

ובאמת שכבר כתבו על טענה זו דכל עצמה של טענה זו היא לומר 'לא דמי' וממילא לדחות שו"ע מפורש, אולם באמת יש ראייה מפורשת שלא כדבריהם.

דהנה מה שעומד ביסוד דבריהם הוא שרק מה שדומה ממש לשבירת מקל זהו האוסר ותו לא, וכבר הובא לעיל עד כמה הראשונים הרחיבו את הנושא של שבירת מקל - הטבלה, לכלכה, התכת כלים, לישה ועוד, ולומר שבדיוק גזיזת שערות לא דמי הוא תמוה.

144. וחזקו דבריהם מדברי רש"י שכתב שבירת מקל דומה ל'כעין זביחה' מכח מה שמצינו שבירת מפרקת, ולא כתב מחיתוך הבר, והנה בפשטות י"ל שחיתוך ושבירה הן אכן שתי פעולות שונות, ועל כן הביא רש"י משבירת מפרקת שלפעמים נעשית בשחיטה לשבירת מקל שדומה יותר לזה, אולם ברור שגם חיתוך הוי כעין זביחה כפי שכתב המאירי. ואחרי שיש לנו שבירה וחיתוך שוב כל שבירה חיתוך וכיו"ב הוי תולדת זביחה ופשוט.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק י' – בגדר מעשה כעין זביחה

ומלבד זאת מצאנו בר"י הזקן מפורש הפך דבריהם, דבדבריו מוכח שגם תלישת פירות הוי כעין זביחה, וזה עומד בניגוד ליסוד דבריהם ואעתיק לשונו בע"ז נא':

"ומשני כשבצרן מתחלה לכך, פי' דכעין דורון ע"ז הן עשויין בפרכלין כיון שמצאן הענבים והחיטים מחוברים בזמורות ובשיבלים יש לחוש שבשעת בצירה היה דעתו עליהן מתחילה לכך, כי משני הכי ק"ק מה תיקון, הא תינח לרב דמהני לאסור דהוי כעין פנים בהכי כבשבירת מקל, אלא לפי סברת התלמוד מי אלימא בצירה למיהוי כעין פנים טפי משחיטת חגב. וי"ל דאיירי בע"ז שדרכה לבצור לה מתחילה לכך ומה שדרכה בכך חשיבי להיות כעין פנים, אע"ג דענבים ושבולין לא שייכי בפנים טפי ממקל וחגב, ודוקא בהני איכא הוכחא אבל במעות וכסות וכלים אפ"י דרכם לחתכם מתחילה, ליכא הוכחא שהיו חתוכין מתחילה לכך, ולא חיישי' להכי הואיל ומונחין דרך בזיון, ומסתבר שגם החיטים וענבים שאין עשויין בפרכלין ועטרות כמעות כסות וכלים היה דינם, ולהכי נקט פרכילין ועטרות ולא לחידוש איסור הזמורות והשבולין והקשין לשון רבי".

ומבואר מדבריו שכל הטעם שכתוב פרכילים זה כיון שרק אז אני תולה שתלשום לשם כך, אבל בידוע שנתלשו לשם כך גם ענבים לחוד יש לאסור ודו"ק [וכמובן דחוק ביותר לומר שכונתו שדינם כמו הכסות והכלים ולא מטעמייהו, הן מבחינת לשון ר"י הזקן הן מבחינת ההשוואה לכסות וכלים], ועיין הערה.¹⁴⁵

והנה יש שדנו לומר שהדעת קדושים יו"ד סימן ד' כתוב כחילוק הנ"ל לחלק בין דבר שחותכים אותו לשנים לבין דבר שנתלש כולו.

וראיה זו תמוהה, דהנה ז"ל הדעת קדושים שם: "נראה שגם להנה"כ [דלעיל סס"י ב'] שגם מעשה כל דהו וכל דהו מהסימן שנשחט לשם ע"ז נאסר עי"ז, אין חשש עי"ז במריטת נוצות, כיון שלא שייך מוקצה [לאסור על הדיוט] ע"י שום פעולה ורק בשחיטה היא הפלוגתא [דנה"כ עם הט"ז] וע' תוס' ב"ב קכט' וכעת צל"ע".

והנה מחלוקת הנה"כ עם הט"ז היא מה הדין בשחיטת כ"ש מהסימן האם אוסר את הבהמה לע"ז [דעת הש"ך שסגי בכ"ש והט"ז סובר שרק סימן א' אוסר], וע"ז דן בדעת קדושים מה הדין האם הבהמה נאסרת במריטת נוצות, כפי שדנו הש"ך והט"ז מה הדין בשחיטה כל דהו על הבהמה עצמה, ואין בו נידון על הנוצות בעצמם כלל וגם לא דן בנוצות מה דינם, וגם בפשטות אין לנוצות שום ענין לע"ז, ומריטת הנוצות הם ההתחלה של יחוד שאר הבהמה לע"ז, ואין להם ענין בנוצות אלא רק בבהמה עצמה [וע"כ מסתבר באמת שלא יאסרו] ומה הקשר לנידו"ד שהנידון בשערות כפי שכבר הוכח שיש להם ענין בעצם התגלחת ולא רק להגיע לקרחת ותמוה מה ראו שם ובגדולי הקדש שם.

145. וגם בעיקר החילוק שכתבו צ"ע, וכי השערות לא היו מחוברות אחד לשני לפני"כ ועכשיו פרודים, ומה אכפ"ל שהחיבור ביניהם נעשה דרך החיבור לגוף.

פרק י"א - בענין שיטת הראשונים שבעינין כעין פנים ממש

בשיטות הראשונים שרק תקרובת ע"ז כעין פנים נאסרת.

תמצית - יש כמה ראשונים שלמדו הסוגיא של שבירת מקל תלוי במחלוקת האמוראים, ומתוך אלו שנקטו ככה, יש מהם שפסקו כדעת ר' יוחנן, וממילא יוצא להם שאין שבירת מקל נאסרת למסקנת הגמרא. ואמנם השו"ע פסק כדעת החולקים ששבירת מקל נאסרת, אבל כאן ביררנו שלכאורה בניד"ד של השערות לכו"ע נחשב תקרובת, ואי אפשר לצרף שיטה זו לספק ספיקא בכלל.

חשוב לציין שמרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל כבר התייחס לטענה זו בתשובתו, וכתב לדחות שלא מתחשבים שיטה זו, אם כי הוא ז"ל סתם ולא פירש למה. כאן נשתדל להסביר למה שיטה זו לא יעזור בענין זה.

(א) המחלוקת בין הרמב"ן ורש"י

כתוב בתורה (שמות לד טו) "פן תכרת ברית ליושב הארץ וזנו אחרי אלהיהם וזבחו לאלהיהם וקרא לך ואכלת מזבחיו". מפורש בגמ' (ע"ז ח. ת.) שזבח זה הוי תקרובת עבודה זרה שמכונה בלשון הכתוב (תהילים קו, כח) זבחי מתים¹⁴⁶. הרי שעיקר הציור של תקרובת עבודה זרה הוא קרבן שנזבח לשם עבודה זרה. וכן מבואר בגמ' (חולין יג, ע"ז לב:) שזהו עיקר הציור של תקרובת ע"ז, ובזה אין שום מחלוקת כלל.

ואמנם חוץ מזה, עוד הוסיפו רבותינו עוד ציורים של תקרובת ע"ז.

במס' עבודה זרה נא. גרסינן:

"אמר רב נחמן אמר רבה בר אבון אמר רב, עבודה זרה שעובדין אותה במקל, שבר מקל בפניה, חייב, ונאסרת; זרק מקל לפניה, חייב, ואינה נאסרת. אמר ליה רבא לרב נחמן, מאי שנא שבר דהויא ליה כעין זביחה, זרק נמי הויא ליה כעין זריקה, א"ל, בעינן זריקה משתברת וליכא".

"תנן: מצא בראשו כסות ומעות או כלים, הרי אלו מותרין. פרכילי ענבים, ועטרות של שבליים, ויינות, שמנים וסלתות, וכל דבר שכיוצא בו קרב לגבי מזבח, אסור. בשלמא יינות שמנים וסלתות, איכא כעין פנים ואיכא כעין זריקה משתברת, אלא פרכילי ענבים ועטרות של שבליים, לא כעין פנים איכא ולא כעין זריקה משתברת איכא? אמר רבא אמר עולא, כגון שבצרן מתחלה לכך".

ובהמשך הסוגיא איתא:

146. וזה"ל הגמ' ע"ז ח. "גוי שעשה משתה לבנו וזימן כל היהודים שבעירו... מעלה עליהם הכתוב כאילו אכלו מזבחי מתים, שנאמר: וקרא לך ואכלת מזבחיו עכ"ל.

וכן כתב הרמב"ן שאיסור תקרובת ע"ז נלמד מפסוק זה, ולדעת הרמב"ם שהאיסור נלמד ממקור אחרת, צריך לומר שהפסוק אמנם מירי בתקרובת ע"ז, רק שלא כתוב כאן לשון איסור.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק י"א - בענין שיטת הראשונים שבעינין כעין פנים ממש

"א"ר אבהו א"ר יוחנן, מנין לזובח בהמה בעלת מום לעבודה זרה שהוא פטור, שנאמר: זובח לאלהים יחרם בלתי לה' לבדו, לא אסרה תורה אלא כעין פנים".

ונחלקו הראשונים בהבנת סוגיא זו.

(ב) דעת רש"י

לדעת רש"י ורוב ראשונים יש שתי דרכים לעשות תקרובת ע"ז, או ליתן מתנה להעבודה זרה בדבר שהוא כעין פנים (היינו חפץ שכיוצא בו קרב במקדש), או על ידי מעשה כעין זביחה שהוא תולדה דשחיטה, בתנאי שזו עבודה זרה שיש לו עבודה עם חפץ הזה, למשל עבודה זרה שעבודתה בקשקוש מקל, אם שבר מקל לפניה חייב מיתה ונאסרת שבירי המקל משום תקרובת עבודה זרה. ועל אף שאין דרך עבודתה בשבירת מקל, מכל מקום כתבו הראשונים שהיסוד הוא ש"מקל לעבודה זרה זו הוא כמו בהמה לאחרת". וכשם ששחיטת בהמה חייבת בכל עבודה זרה אפילו אם אין דרכה בכך, הוא הדין לעבודה זרה זו שעבודתה במקל, שבירת המקל שהוא כשחיטה אוסרת את המקל אפילו אין דרכה בשבירה. נמצא שאפילו אם אין העובדים עובדים אותה על ידי שבירת מקל, מכל מקום בשבירת מקל חייב מיתה והמקל הוא תקרובת עבודה זרה.

לסיכום, 'דרכה בכך' הוא רק תנאי בכדי לשייך חפץ מסויים לאליל זה, וכתבו הראשונים שלפי דעת רב ששבירת מקל נאסר, היסוד הוא שבגלל שעבודתו במקל, נחשב המקל כעין פנים, ע"י בתוס' ר"י (ע"ז נא. בשם ר"י הזקן).

בסוגיא שם מבואר בדברי רש"י (ע"י רש"י נא. ד"ה חייב) שמעשה זריקה של צואה לחה, או ניסוך מי רגלים או שחיטת חגב, חייבים אף בעבודה זרה שאין דרכה בחפצים אלו. וביאר הריטב"א, ששבירה שהיא רק תולדה דשחיטה אינו אסור אלא בעבודה זרה שעבודתה במקל, אבל מעשה ניסוך במי רגלים או מעשה זריקה בצואה לחה ומעשה שחיטה בחגב שהם מד' העבודות של פנים הם אסורים אף בעבודה זרה שאין דרכה בדברים אלו. אמנם התוס' (שם נא. ד"ה חייב) נקטו שגם בזריקה חייבים רק אם עבודתה בכך, ולכן שחיטת חגב נאסר רק אם עבודתה בחגב.

ורבי יוחנן שאמר שאינו חייב אם שחט בהמה בעלת מום לעבודה זרה, לדעת רש"י, רבי יוחנן מיירי בעבודה זרה שאין לה ענין עם בהמת בעלת מום, ולכן אין לחייבו משום שעבד עבודה זרה כדרך עבודתה, אלא שיש צד לחייבו משום שבכל עבודה זרה חייבין על שחיטת קרבן גם אם אין זה דרך עבודתה, ועל זה מחדש רבי יוחנן שאיסור זו נלמד מבלתי לה' לבדו, ורק מה שעושים בבהמ"ק אסורה בכל עבודה זרה, ולכן בבהמה בעלת מום שאינו ראוי לפנים אין לחייבו אם אין דרך עבודתה זרה בבעלת מום.

נמצא שלדעת רש"י ודעימיה, אין בכלל מחלוקת בין רב שמחייב בשבירת מקל לרבי יוחנן שפוטר בבהמת בעל מום, אלא רב מיירי בע"ז שעבודתה באיזה חפץ ואז חייבין על שבירתה, ורבי יוחנן אומר שבדבר שאין דרכה בכך אינו חייב אלא הראוי לפנים, ודו"ק.

ודעת הרמב"ם (פ"ג מהלכות ע"ז ה"ד) הוא כעין שיטת רש"י, והיינו שלהלכה קיימא לן כדברי שניהם, ששבר מקל שייך להיות תקרובת ע"ז בעבודה זרה שעבודתה במקל, ובעלת מום ושחיטת חגב אינם תקרובת ע"ז. האריכו הראשונים והאחרונים לברר שיטתו (ע"י חזו"א סי' נו ד), מכל מקום הנוגע לנידון דידן, דעת הרמב"ם הוא ששבר מקל בעבודה זרה שעבודתה במקל הוא תקרובת ע"ז.

וכן פסק השו"ע כדלקמן, וא"כ עבודה שנעשה על ידי גילוח השערות, כל כמה שככה הם נוהגים לעבוד לאותו ע"ז, דינו כתקרובת עבודה זרה ונאסר.

ג) דעת הרמב"ן

ודעת הרמב"ן ודעימיה היא שיש מחלוקת בין רב שמחייב בשבירת מקל, לרבי יוחנן שפוטר בבהמת בעלת מום. לדעת רב כל מעשה כעין שבירה אסור בכל עבודה זרה שבעולם והמקל נעשית תקרובת ע"ז, והא דנקטה הגמ' "עבודה זרה שעובדין אותה במקל" לרבותא אשמועינן, שאפילו בעבודה זרה זו שעבודתה בקשקוש מקל, מכל מקום העושה שם זריקה לאו דווקא חייב¹⁴⁷, ולדעת רבי יוחנן יש תנאי אחד בתקרובת ע"ז, והוא שתקרובת עבודה זרה אסורה רק בדבר הקרב בפנים.

ונמצא שלדעת ר' יוחנן שבירת מקל אינו תקרובת, ואילו לרב כן הוי תקרובת.

ובשיטה זו, נחלקו הראשונים איך קיימא לן להלכה. לדעת הראב"ד קיימא לן כרב, מכיון שהגמרא שקיל וטרי כשיטתיה, ויוצא שכך גם דעת אביי, רבא ורב נחמן, ולדעת הרמב"ן קיימא לן כר' יוחנן, מכיון שתמיד קיי"ל רב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן.

ד) למה פרכילי ענבים נחשבת כעין פנים לדעת הרמב"ן

הנה במשנה מפורש שפרכילי ענבים אסורים משום תקרובת עבודה זרה, והגמ' שואלת שאין פרכילי ענבים לא כעין פנים ולא כעין זביחה, והגמ' תירצה "כגון שבצרן מתחילה לכך", כלומר שיש מעשה כעין זביחה. ואמנם זה רק מתרץ הא שאין פרכילי ענבים כעין זביחה, אבל זה שקבע הגמ' שאין ענבים כעין פנים כפשוטו נשאר למסקנת הגמ'. אבל לדעת הרמב"ן שלומד שלר' יוחנן אין חייבין אלא אם הוא כעין פנים, עדיין צ"ע למה פרכילי ענבים אסורים, הלא אינם כעין פנים. ובאמת מחמת שאלה זו המאירי דחה את שיטת הרמב"ן.

ונאמר בזה דברים בכמה אופנים.

הרמב"ן עצמו העיר בזה, וכתב בזה"ל:

ומיהו הא דתנן מצא בראשו פרכילי ענבים ועטרות של שבלים, ההיא כעין פנים ממש היא, שהרי דבר הקרב ממש לגבי מזבח הוא כגון בכורים ובצרן מתחילה לכך כדאוקימנא, תדע דהא אמרינן 'מאי כעין פנים איכא ומאי כעין זריקה משתברת איכא', כלומר תיקשי לתרווייהו, ומפרכינן להו בשבצרן מתחילה לכך, אלמא כעין פנים נמי הוא, דשבירה ודאי היינו כעין זביחה וכיון דקרב לגבי מזבח הוי כעין פנים.

ויסוד דברי הרמב"ן שפרכילי ענבים ועטרות של שבלים הוי כעין פנים בגלל ביכורים. והגם שהגמרא שאלה שאין כאן לא כעין פנים ולא כעין זריקה המשתברת, ולדעת הרמב"ן היינו ששאלת הגמ' לשני השיטות זה קשה, לשיטת רב זה קשה שאין כאן זריקה המשתברת, ולשיטת ר' יוחנן קשה שאינו כעין פנים, והיינו שמפורש שליכא שניהם, בתירוץ הגמ' נתחדש שזה נחשב כע"פ בגלל ביכורים.

147. היינו לדעת ר' יהודה אמר רב בדף נא: שאמר זריקת מקל פטור, אבל רב נחמן אמר רבה בר אבוא שמחייב בזריקת מקל מחייב משום שאין השינוי בין זריקה לקשקוש מספיק, וזה מחלוקת אמוראים אליבא דרב.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק י"א - בענין שיטת הראשונים שבעינין כעין פנים ממש

והדברים מאוד סתומים, כי בעוד שלענין זריקה המשתברת הגמרא מתרצת באופן ברור שזה בצרן מתחילה לכך, בענין כעין פנים הגמרא הניחה בקושיה שאין כאן כעין פנים, ובתירוץ של הגמרא לא נאמר מאומה על זה, ואעפ"כ משלימים את החסר מדעתינו לומר שהוא כן כע"פ בגלל ביכורים.

הר"ן הסביר הדברים קצת יותר, וביאר שזה חלק מהמחלוקת בין רבי יוחנן לרב, אכן לדעת רב כעין פנים הוא רק קרבנות ממש, אבל לדעת ר' יוחנן התחדש שגם ביכורים הוא כעין פנים. וזה לשון הר"ן:

וא"ת ולר' יוחנן דבעי כעין פנים ממש תקשי ליה מתניתן דתנן מצא פרכילי ענבים ועטרות שבלים ואוקימנא כגון שבצרן מתחילה לכך, כלומר דהוא לי' כעין זביחה ואף על גב דלא הוא כעין פנים. י"ל דלר' יוחנן כל שאותו דבר בא בפנים אף על פי שאין עובדין בו לגבוה באותה עבודה שהוא עובד בה לע"ז. כעין פנים מתקרי. ופרכילי ענבים באים הם בפנים לבכורים הלכך כי בצרן מתחילה לכך הוא לה שבירתן כעין זביחה וכיון שבאים בפנים הוא כעין פנים.

והרשב"א יש לו דרך אחרת בכל זה, ויסוד דבריו הוא שגדר כעין פנים אינו דווקא מה שמובא על גבי מזבח, אלא צריך דמיון יותר גדול, וביכורים הם מוקדשים מזמן הבצירה, ולכן כדי שיהיה דבר כעין פנים צריך להיות דומיא דביכורים, ולכן אם לא נבצרו מתחילה לכך אין דרך שפרכילי ענבים יהיו תקרובת ע"ז, אבל אם הם נבצרו מתחילה לכך, מלבד מה שנתחדש שיש כאן זריקה המשתברת, גם נתחדש כאן שזה כעין פנים, כי עכשיו שמתחילת הבצירה נעשית לשמו, דבר זה הוא דומה לביכורים שמביאין מן הבצור.

וזה לשונו:

"ומשום הכי פריק רבא בר עולא כגון שבצרן מתחלה לכך דהוה ליה כעין פנים בבכורים, וניחא בין למאן דאמר בעינין כעין זביחה בין למאן דאמר בעינין כעין פנים ממש, דהשתא כעין זביחה איכא שבצירתן לשם ע"ז הוא לה כשבירת מפרקת של בהמת פנים וכעין פנים נמי איכא דכיון שבצרן לשם כך הו"ל כעין בכורים"

והריטב"א גם הקשה ככל זה, והוא תירץ בענין אחר, שבאמת לדעת ר' יוחנן צריכים להסכים שבגלל שזה דומה קצת לכעין פנים כמו ביכורים, ממילא התחדש כאן איסור דרבנן, וזה לשונו:

ואם תאמר הניחא לרב דסגי ליה בכעין זביחה אלא למאן דאמר דכעין פנים דארבע עבודות ממש בעינין וכדאמר רבי יוחנן בסמוך מאי איכא למימר, ויש לומר דמודה רבי יוחנן בהני דאסירי מדרבנן מיהת, ואף על גב דלא הוה כעין ארבע עבודות, מיהו יש כיוצא בו בפנים לענין בכורים, וכיון דאיכא הא ואיכא דבר המשתבר דהוי כעין זביחה שהיא מארבע עבודות אסרוה רבנן.

ובראבי"ה (סי' אלף וסח), הגם שלא הולך לגמרי עם שיטת הרמב"ן, גם הוא מסביר הצד שפרכילי ענבים נחשבים כעין פנים, וזה לשונו:

"ועוד השמיענו רב שימי רבותא, שאע"פ שהמים והמלח אינם קריבים בפני עצמן במזבח, אפילו הכי כיון שטפל לקרבן דמי קצת לכעין פנים, ודמי לפרכילי ענבים דאע"פ דכתיב והנחתו לפני ה' אלוקיך, מיהו כלל וכלל אינן קרבין, שרק הגוזלות שעמם קרבים כדאיתא במס' בכורים, והיינו דקאמר אלא פרכילי ענבים לא כעין פנים איכא ולא זריקה המשתברת איכא" עכ"ל.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק י"א - בענין שיטת הראשונים שבענין כעין פנים ממש

ויסוד דבריו הוא שבאמת אין צד שפרכילי ענבים נחשבים "קריבים על גבי המזבח" רק מכיון שהם טפלין לעוד קרבנות, בזה בלבד נחשב שהוא כעין פנים, הגם שאין בו חלק למזבח.

ודבריו מאוד מחודשים, כי בגמ' מנחות (נח.) מובא ברייתא לענין האיסור של "כל שאור וכל דבש לא תקטירו" שיש בשאור מה שאין בדבש, שהשאור הותר מכללו במקדש, משא"כ דבש. והגמ' שם בהווה אמינא רצה ללמוד מזה שאמרו ש'הותר מכללו במקדש' היינו שיש היתר להביא שתי הלחם כנדבה (שהם חמץ) ולהקריבו על גבי מזבח, והגמ' דחתה את זה, ומסיקה "אמר רב עמרם, לא ליקרב עמהם" והיינו שבאמת אין שום היתר להביא קרבן מחמץ, והכוונה שנחשב שיש היתר לגבי מזבח מזה שכבשי העצרת מוקרבים על המזבח, והשתי הלחם הוי חלק מהקרבן של הכבשי העצרת, וממילא נחשב שהותר מכללו במקדש. וכ"כ רש"י (שם ד"ה ליקרב) "שני כבשי עצרת קאמר דקריבים עם שתי הלחם והיינו הותרו מכלל במקדש לקרב עמהן".

והקשה הגמ' שם שאם כל דבר הקרב עמהם נחשב כקרב על גבי מזבח, איך אמרו שיש בשאור מה שאין בדבש, הא על אותו משקל יש גם דבש שהוקרב על גבי מזבח, והיינו בביכורים "דתנן: הגוזלות שעל גבי הסלין היו עולות, והסלים שבידם ניתנין לכהנים", והיינו שיש חלק מהביכורים שמוקרב ע"ג המזבח, וא"כ תיחשב כאילו יש חלק של דבר על גבי המזבח בדיוק כמו שתי הלחם.

ועל זה תירץ הגמרא: "הנהו לעטר בכורים הוא דאתו", ופירש"י "הנך עופות ולא חובה ניהו... ולא קריבים עמהן חשיב להו שלא היו זקוקין זה [לזה] לבא יחד למקדש".

ונמצא שהגם שהגוזלות שמובאים עם הביכורים לא נחשבים ממש כאילו הקריבו יחד, אבל אומר הראבי"ה שלענין להיות "כעין פנים" מספיק בזה שחלק ממנו מוקטר על גבי המזבח, הגם שהם לא ממש הוזקקו זה לזה.

ויש עוד שיטה מחודשת בענין זה מהר"י הזקן, מובא בתוס' ר"י מפאריש, וזה לשונו:

"כי משני הכי [שבצרון מתחילה לכך] ק"ק מה תיקן הא תינח לרב דמהני לאסור דהוי כעין פנים בהכי כבשבירת מקל. אלא לפי סברת התלמוד [מי אלימא] בצירה למיהוי כעין פנים טפי משחיתת חגב. וי"ל דאיירי בע"ז שדרכה לבצור לה מתחילה לכך ומה שדרכה בכך חשיבי להיות כעין פנים. אף על גב דענבים ושבולין לא שייכי בפנים טפי ממקל וחגב. [ודוקא] בהני איכא הוכחא, אבל במעות וכסות וכלים [אפי'] דרכם לחתכם מתחילה ליכא הוכחה שהיו חתוכין מתחילה לכך ולא חיישי' להכי הואיל ומונחין דרך בזיון. ומסתבר שגם החיטים וענבים שאין עשוין בפרכלין ועטרות, ככסות ומעות וכלים היה דינם, ולהכי נקט פרכילין ועטרות, ולא לחידוש איסור הזמורות והשבולין והקשין. לשון רבי.

ויוצא לפי דבריו, כל הנידון שצריכים כעין פנים אין זה אלא בדבר שאין דרכו בכך, אבל אם עבודתו בכך מספיק בזה שיש כאן מעשה עם זריקה המשתברת. ויש לציין שכשיטה זו משמע גם בדברי רבינו יונה שכתב שם (ע"ז נא:): על המעות כסות וכלים שבגלל שמונחים בדרך בזיון הם אינן נאסרים מדין נוי ע"ז, והקשה למה לא נאסרו מדין תקרובת, וכתב בזה"ל:

"וכן משום תקרובת לא מתסרי דליכא תקרובת המשתברת, כלומר כל תקרובת שבעולם שאין עבודת הע"ז היא באותו הענין, אם אינה משתברת דומיא דפנים שהיו שוחטין ומשברים המפרקת, התקרובת היא מותרת, דומיא דכלים וכסות ומעות שאינן משתברים ולפיכך מותרין, שאין (דרך) תקרובת בכך"

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק י"א - בענין שיטת הראשונים שבעינין כעין פנים ממש

ומשמע מדבריו שכל זה דווקא בתקרובת "שאין עבודת הע"ז באותו הענין", אבל כל שעבודתו בכך, גם אם אינו כעין פנים עדיין נאסר משום תקרובת. [וצ"ע מאבני מרקוליס, וצ"ל שגם לדבריו צריך זריקה המשתברת, וכל דבריו אינם אלא לענין כע"פ].

לסיכום, בעוד שלשיטת הרמב"ן לדעת רב "כעין פנים" היינו דווקא דברים שמוקרבין בפנים על גבי המזבח, לדעת ר' יוחנן הגדר מורחב יותר, ונכלל בזה פרכילי ענבים.

נמצא שיש לנו כמה מהלכים בשיטת הרמב"ן.

- א- לדעת הראב"ד קיימא לן עדיין כרב ששבר מקל נאסר.
- ב- לדעת הרמב"ן והר"ן כל מה שמובא בפנים דומה לביכורים נחשב לכעין פנים.
- ג- לדעת הריטב"א המובא בפנים נאסר מדרבנן.
- ד- לדעת הרשב"א נחשב כע"פ אם יש חיקוי מושלם בפנים¹⁴⁸.
- ה- לדעת הראב"ה, חלק הטפל של הקרבנות נחשבים כעין פנים אטו חלק שאר החלקים.
- ו- ולדעת התוס' ר"י הזקן ותלמידי רבינו יונה, כל שדרכו של ע"ז בעבודה זו עם זריקה המשתברת, גם לשיטה זו היא תקרובת.

להלכה רוב רבותינו הראשונים הסכימו ששבר מקל חייב ונאסרת מדין תקרובת ע"ז, ואלו הם: רש"י, תוס' נא, רבינו חננאל, הרמב"ם, והרא"ש (פ"ד ה"א), שאילתות (פרשה פח), רבינו יונה (נא:), וכ"כ הריטב"א בשמו, וכן דעת האור זרוע (ע"ז יב: לענין הדס), הראב"ד, ראב"ה, רבינו ירוחם, רי"ד, ריא"ז, הטור, תוס' חד מקמאי (יבמות קג:), בעל ההשלמה (סוכה לא: ובעוד כמה מקומות), רבינו אברהם מן ההר (סוכה לא:), ספר המכתם (סוכה שם), ועוד כמה.

וכן נפסק בשו"ע (יורה דעה סימן קלט, סעי' ה').

ונמצא שלפי השו"ע עבודה שנעשה על ידי גילוח השערות שפיר נחשב לתקרובת עבודה זרה, אבל יש לעיין מה הדין לדעת הרמב"ן, האם השערות דינם כתקרובת ע"ז או לא. וקודם כל נציין שלדעת הראב"ד ג"כ קיימא לן ששבירת מקל נאסר, וכן לדעת התוס' ר"י הזקן ורבינו יונה גם כן אין נפק"מ כל כמה שעבודתו בכך, כמו בניד"ד, וכל הספק אינו אלא לדברי הרמב"ן עצמו שלא משמע כנ"ל.

והספק היא, איך להגדיר את זה שיש שערות נזיר שמובא בפנים.

ה) גדר איסור הנאה בשערות נזיר

הנה מפורש במתני' (ערלה ג ג, ע"ז עד., קידושין נו:) ששער הנזיר אסורה בהנאה, והמקור לזה איתא בגמ' (קידושין נו:) "דאמר קרא: קדש יהיה גדל פרע שער ראשו, גידולו יהיה קדוש, אי מה קדש תופס את דמיו ויוצא לחולין, אף שער נזיר תופס את דמיו ויוצא לחולין, מי קרינן קודש, קדוש קרינן" עכ"ל. ולכאורה זה שהוא מאיסורי הנאה שתופס את דמיו משום שהוא קודש, והוצרך גזה"כ למעט מזה לא תופס את דמיו, וא"כ משמע שהוא סוג של הקדש ולא סתם איסורי הנאה.

148. ובניד"ד בהודו גם נודרים השערות לפני הגילוח דומיא דנזיר.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק י"א - בענין שיטת הראשונים שבעינין כעין פנים ממש

ובירושלמי (ע"ז פ"ה ה"ב) מבואר שהטעם ששער הנזיר אסורה בהנאה הוא משום דכתיב "ונתן על האש אשר תחת זבח השלמים" עכ"ל, וכ"כ רש"י תמורה (כח). "אסור בהנאה דבעי שילוח תחת הדוד". ובתמורה (לד.) אמרו ששער מנזיר טהור הוא בכלל דהאיסורי הנאה שטעונים שריפה, והמקור לזה הוא משריפת השיער תחת הדוד. ומבואר שם (וכן איתא בספרי ועי' נזיר מה.) שאפילו אם לא שרף הנזיר את השערות בזמן שהקריב את קרבנותיו, עדיין יש דין לשרוף אותן ככל איסורי הנאה, והמקור לזה ששערות נזיר הוא מאיסורי הנאה שדינם בשריפה ולא בקבורה נלמד משריפת השער תחת הדוד. ולכאורה קשה איך למדו מזה שיש מצוה לשרוף השיער תחת הדוד שהוא דין רק בשעת הקרבת קרבנותיו לטהר עצמו, לזה שהוא אחד מאיסורי הנאה בכל מקום ובכל זמן, וגם איך נלמד מזה שהוא מאיסורי הנאה שטעונים שריפה, הלא פשוט שאפשר לחלק ולומר שיש מצוה דרמיא עליה לשרוף אותן בזמן הגילוח, ואם עבר זמנו ולא עשה מצוותו מנא לנו לאסור השער בהנאה, ואפילו אם נימא שהוא מאיסורי הנאה עדיין צ"ב, מאי שנא משערותיו של נזיר טמא שמצוותו בקבורה, ואילו השערות של נזיר טהור מצוותו בשריפה מזה שהוא נשרף תחת הדוד, וצ"ע.

ואמנם הכל אתי שפיר אם נימא שהדין של שריפת השיער תחת הדוד מלמד אותנו שהוא חלק מהקרבתו, שבודאי בזמן מצוותו החיוב הוא דווקא בשריפה תחת הדוד שהוא מצוה ולא ביעור איסורי הנאה, אבל מאחר שלמדנו מדין זה שהוא חלק מהקרבתו, פשוט שאם עבר זמנו אסור בהנאה, ודינו בשריפה ולא בקבורה כמו בכל הקדשים שעבר זמנם שמצוותן בשריפה ולא בקבורה, ולכן מובן איך לומדים ממצוות שריפה בשעת ההקרבה שיש גם דין שריפה לאחר זמנו, שיסוד הדין הוא שהשערות הם חלק מהקרבתו, וככל חלקי הקרבן הם מאיסורי הנאה הנשרפים.

ולפי זה מתורץ למה יש שני פסוקים לאסור השער בהנאה, כמו שהבאתי לעיל, כי באמת יש כאן ב' דינים, חדא ללמוד שהוא קודש, והשני ללמוד שהוא חלק מהקרבתו, ודו"ק היטב, וכעין זה כתב בספר חידושי מרן רי"ז הלוי (פ"ח ה"א מהלכות נזירות).

זכינו לדין שמסתבר מאוד ששריפת שער הנזיר הוי חלק מהקרבתו של הנזיר. ולכאורה כן משמע נמי בדברי הרמב"ם בסה"מ (עשה קי"א) שכתב בזה"ל:

"אבל הגלוח נקשר בקרבן והקרבתו נקשר בגלוח ובקבוצם יגיע התכלית האחד, והוא שיתרו לו הדברים שהיו אסורים עליו בימי נזרו. ובששי מנזיר (מו:): אמרו גלח על הזבח ונמצא פסול, תגלחתו פסולה וזבחיו לא עלו לו. הנה התבאר לך כי התגלחת היא מתנאי הזבח והזבח מתנאי, ובתוספתא (נזיר טו.) התבאר גם כן שנזיר שכלו ימיו אסור לגלח ולשתות יין וליטמא למתים עד שיעשה המעשה ההוא כלו, והוא תגלחת טהרה כמו שהתבאר בששי מנזירות (מה.), והוא שיתגלח פתח אהל מועד וישליך שערות תחת הדוד ויקרבו הקרבנות, כמו שבא בכתוב (נשא ו). ואתה תמצאם ברוב המקומות יקראו הבאת הקרבנות תגלחת. ובביאור אמרו במקומות מהמשנה (יא.; יב:) הריני נזיר ועלי לגלח נזיר, רוצה בזה שיביא קרבנות נזיר ויקריבם בעדו. הנה כבר התבאר לך שהתגלחת נופלת על הבאת הקרבנות והסבה בזה היותה חלק מהם כמו שבארנו ובקבוצם יסתלק דין הנזירות וישתה הנזיר יין... עכ"ל.

ולכאורה דבריו ברורים שהתגלחת הוי חלק מהקרבתו כמו שכתבנו, וכן יש לדייק מלשון הגמ' (נדרים ט:): שהנזיר אמר על שערו הנאה "העבודה, שאגלחך לשמים", ומשמע שהשער נחשב כקרבתו.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק י"א - בענין שיטת הראשונים שבעינין כעין פנים ממש

ו) השערות נשרפים תחת הדוד עם רוטב השלמים

גם אם הגילוח נעשה בחוץ, אבל שריפת השערות תחת הדוד של השלמים בענין שער נזיר יש בזה מעין קרבן שמגלחים, וכן נותנים אחר כך תחת הדוד ואין זה ענין של חומר בעירה כמו שכתבת כאן, שהרי צריך לתת עליו מקודם מרוטב הקרבן וזה דוקא מקשה על הבעירה (נזיר מה). "ת"ר ואח"כ נוטל את הרוטב ונותן על שער ראש נזרו, ומשלח תחת הדוד של שלמים, ואם שילח תחת הדוד של חטאת ואשם - יצא". אלא זה מעין קרבן שהנתינה תחת הדוד מתקשר עם קרבן השלמים רק שעושים בזה בעזרת נשים משום הבזיון.

ז) גילוח השערות בפתח אוהל מועד

הנה כתב בתורה "וְגִלַּח הַנְּזִיר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶת רֹאשׁ נְזָרוֹ וְלָקַח אֶת שְׂעָר רֹאשׁ נְזָרוֹ וְנָתַן עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר תַּחַת זָבַח הַשְּׁלָמִים"

וכפשוטו משמעות הפסוק שצריך להתגלח ממש בעזרה, אולם חז"ל לא למדו כך, ואיתא בגמ' (נזיר מה.) בזה"ל: "ת"ר: וגלח הנזיר פתח אוהל מועד וגו'. בשלמים הכתוב מדבר, שנאמר: ושחטו פתח אוהל מועד; אתה אומר: בשלמים הכתוב מדבר, או אינו אלא פתח אוהל מועד ממש? אמרת אם כן, דרך בזיון הוא" עכ"ל.

ויש דיעה בגמרא שצריך להיות פתח אוהל מועד פתוח, ואם כן קשה למה התורה כתבה שצריך להתגלח פתח אוהל מועד אף שבאמת רק השלמים צריך להיות פתח אוהל מועד, ומאידך, מה צריך לכתוב שהשלמים יהא פתח אוהל מועד זה אנו יודעים מכל שלמים אחרים.

ויש ליישב ע"פ מה שכתב הרמב"ם בענין פסוק של עין תחת עין, ועל הפסוק כן ינתן בו, וזה לשון הרמב"ם (הלכות חובל ומזיק פ"א ה"ג):

"זה שנאמר בתורה כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו אינו לחבול בזה כמו שחבל בחבירו אלא שהוא ראוי לחסרו אבר או לחבול בו כמו שעשה ולפיכך משלם נזקו, והרי הוא אומר ולא תקחו כופר לנפש רוצח, לרוצח בלבד הוא שאין כופר אבל לחסרון איברים או לחבלות יש כופר" עכ"ל.

היינו שהתורה אומרת שבעצם ראוי להכות לו העין, רק הוא יכול לפטור עצמו ע"י תשלום וזה נחשב כאילו חסרו לו העין.

ובזה יש לפרש הפסוק של וגילח פתח אוהל מועד, ולא נאמר שיקריב השלמים פתח אוהל מועד אף שכוונת הפסוק למעשה על השלמים, משום שהתורה רוצה להדגיש שבאמת נחשב כאילו גילח פתח אוהל מועד רק מכיון שזה בלתי אפשרי מחמת שזה בזיון, יוצאים בקשר לאהל מועד ע"י השלמים, ואז נחשב כאילו גילח פתח אוהל מועד, ואילו התורה היתה כותבת ישיר שהשלמים יהא פתח אוהל מועד לא היינו יודעים שהגילוח נחשב כאילו הוא פתח אוהל מועד, וממילא לענין תקרובת ע"ז בגילוח לכמוש, אפשר להחשיב שדומה לקרבן בפנים, שזה נזיר, שכאילו מגלח בעזרה ממש.

ח) השערות הם כעין פנים

אם כן יש מקום לומר ששער שפיר נחשב כעין פנים, עכ"פ לשיטת רבי יוחנן שס"ל שביכורים הוי כעין פנים, הוא הדין כל דבר שהוא חלק מהקרבן שנכנס בפנים נחשב כעין פנים.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק י"א - בענין שיטת הראשונים שבעינין כעין פנים ממש

והנה לפי הראב"ה שמובא לעיל שכתב "כיון שטפל לקרבן דמי קצת לכעין פנים, ודמי לפרכילי ענבים דאע"פ דכתיב והנחתו לפני ה' אלוקיך, מיהו כלל וכלל אינן קרבין, שרק הגוזלות שעמם קרבים כדאיתא במס' בכורים", וכבר ביארנו שלדבריו נחשב כע"פ אפילו לא ממש הוזקקו זה לזה כמבואר במנחות (דף נח.).

ומבואר שהוא למד שהביכורים עצמן לא היו קרבין, אבל הגוזלות שהם טפל לביכורים היו קרבים, ובגלל זה גם ביכורים נחשב כע"פ, והוא הדין לענינו, אף שאין השער עצמו עולה על המזבח, אלא נמצא רק תחת הדוד של השלמים, יש לומר שכמו בכל קרבן גם החלקים שלא עולים ממש על המזבח נחשבים קרבן, וכן בתקרות ע"ז גם הבשר שלא נשרף במזבח הע"ז עדיין נקראת זבחי מתים (עי' תוס' הרי"ד ע"ז סב. שכתב שה"ה יין נסך, שכולו נאסר מפני שנשפך מקצתו לע"ז ומדמה זה לעורות לבובין שכולו נאסר מפני הלב), הוא הדין השער של נזיר שהוא חלק מקרבנותיו נחשב קרבן על אף שלא מובא ע"ג המזבח, ודו"ק.

ואף שהרמב"ן והר"ן עצמם לא כתבו שהסיבה שביכורים הוי כע"פ הוא משום שהוא טפל לקרבן, לכאורה עדיין יש מקום לפרש דבריהם ככה, ובלאו הכי, ייתכן שהם הבינו מהגמ' במנחות שבביכורים זה לא נחשב כלל טפל לקרבנות, ואולי אה"נ בגלל זה לא החשיבו את זה כעין פנים, אבל בשערות נזיר שכבר הוכחנו שהוא ממש חלק של הקרבן, בזה יש לומר שלכו"ע נחשב שהוא כע"פ.

ואף שגם לדעת רבי יוחנן כתב הרמב"ן שאין הדלקת המנורה נחשב כעין פנים, מכל מקום הרמב"ן תלה זה בדברי הגמרא (ביומא כד:) ש"הדלקה לאו עבודה היא". והראשונים ביומא שם ביארו זה שהדלקה לאו עבודה היא היינו משום (לשון המאירי יומא כד.) "שהדלקה אינה עבודה שאינו נותן דבר שיש בו ממש". אם כן טעם זו ודאי אינו נוגע לשער נזיר, ושפיר יש לומר שהוא כהקרבה. ויש להאריך בזה, ועי' בקובץ אור ישראל (גליון לז עמ' עג), מכל מקום אין זה נוגע כל כך לנידון דידן כיון שלהלכה לא קיימא לן כהרמב"ן, אבל מאחר שאינו ברור כלל אם לדעת הרמב"ן יש קולא בנידון דידן, אין לצרפו לספק. וחוז' מזה, ידוע שדיעה שלא מובא בשו"ע לא מצטרף לספק ספיקא (עי' שדי חמד מערכת הסמך אות יח באריכות).

אחרי שכתבתי כל זה, ראוי לצרף מה ששלח לי ידידי על משמעות תגלחת שערות נזיר, ודבריו מובאים בהערה למטה¹⁴⁹.

149. הנה כתוב בתורה: "כל ימי נדר נזרו תער לא יעבר על ראשו, עד מלאת הימים אשר יזיר לה' קדש יהיה גדל פרע שער ראשו: כל ימי הזירו לה' על נפש מת לא יבא: לאביו ולאמו ולאחיו ולאחתו לא יטמא להם במתם, **כי נזר אלקיו על ראשו**: כל ימי נזרו קדש הוא לה': וכי ימות מת עליו בפתע פתאם, **וטמא ראש נזרו** וגלח ראשו ביום טהרתו ביום השביעי יגלחנו: וביום השמיני יבא שתי תרים או שני בני יונה אל הכהן אל פתח אהל מועד: ועשה הכהן אחד לחטאת ואחד לעלה, וכפר עליו מאשר חטא על הנפש, **וקדש את ראשו** ביום ההוא:

וגלח הנזיר פתח אהל מועד את **ראש נזרו** ולקח את שער ראש נזרו ונתן על האש אשר תחת זבח השלמים: ולקח הכהן את הזרע בשלה מן האיל וחלת מצה אחת מן הסל ורקיק מצה אחד ונתן על כפי הנזיר אחר התגלחו את נזרו: והניף אותם הכהן תנופה לפני ה' קדש הוא לכהן על חזה התנופה ועל שוק התרומה ואחר ישתה הנזיר יין: זאת תורת הנזיר אשר ידר קרבנו לה' על נזרו מלבד אשר תשיג ידו כפי נדרו אשר ידר כן יעשה על תורת נזרו:

יש לשים לב שהמושג של **שיער נזיר הוא עצמו נקרא קרבן**, ובפשטות הפסוקים זה ממש נראה כך. כלומר שהנזיר מקריב את שערו לה' כפשוטו. וישנן כמה נקודות המראות כן, (כמובן כל נקודה בפני עצמה אפשר לדחות ולתלותה במשהו אחר, אבל כשרואים את התמונה המלאה זה נראה אחרת).

א. הלשון "קדוש יהיה גדל פרע וכו'", רש"י מסביר **שהשיער שלו יהיה קדוש**, כלומר שיש בשיער עצמו קדושה.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק י"א - בענין שיטת הראשונים שבעינין כעין פנים ממש

היוצא לנו מכל זה:

- לדעת השו"ע ורוב ראשונים השערות אסורות מדין תקרובת ע"ז.
- למהלך של הרמב"ן ודעימיה נחלקו אם קיימא לן ששבירת מקל אסורה, או לא, לדעת הראב"ד קיימא לן ששבירת מקל אסורה, ולדעת הרמב"ן ותלמידיו קיימא לן ששבירת מקל אינו תקרובת.
- לדעת הרמב"ן והר"ן משמע שכל מה שמובא בפנים לדעת ר' יוחנן נחשב כע"פ, ויש מקום לדון לפי זה שגם השערות של נזיר נחשבים כאילו הם מובאים בפנים ושפיר יש מקום לומר שזה נחשב כעין פנים.
- ולפי הגדרת הראב"ה שכתב שכל מה שהוא טפל לחלקי הקרבן נחשב כעין פנים, וא"כ שערות נזיר שפיר נחשב כעין פנים כמו שהוכחנו שזה חלק מהקרבן של הנזיר, ומסתבר שהרמב"ן ושאר הראשונים מסכימים לגדר שלו.
- ולדעת התוס' ר"י הזקן ותלמידיו רבינו יונה, גם לשיטה זו אם עבודתו בכך עדיין הוי תקרובת, וא"כ בניד"ד השערות וודאי אסורות.

ואם כן בניד"ד בוודאי אי אפשר לצרף דעת הרמב"ן לספק ספיקא, מכיון שגם לדעת הרמב"ן שפיר אפשר לומר שהשערות גם כן אסורות, ונמצא שיש כאן ספק ספיקא לחומרא, ספק כדעת הרמב"ן או כדעת רש"י, ואפילו את"ל כדעת הרמב"ן ספק אם שערות נחשבים כעין פנים, וספק אם הוא הדין גם אם עבודתו בכך. וכידוע לא מצטרפין שיטה לספק ספיקא אם אפשר לעשות ספק ספיקא לחומרא כעין זה.



ב. לכאן' דיני נזיר טמא, הוא מחמת קדושת השיער שנטמא **ולא ניתן להקריבו**, כלשון הפסוק "וטמא ראש נזרו", ולכן כאשר השיער נטמא צריך לגלחו כיון שאינו ראוי להקריבו לה', ולהתחיל שוב גידול שיער במשך שלושים יום חדשים טהורים. וכאשר הוא מגלחו מחמת טומאה, זו תגלחת ללא שום דבר מיוחד והיא נעשית בכל מקום, **והאיסור הנאה שיש בשיער הוא כמו כל הקדשים שנטמאו** [רמב"ם פ"ו מנזירות הי"ד, ורדב"ז שם].

ג. וכן מי שגלח שעריו באמצע ימי נזירותו צריך להתחיל מחדש, כי הוא גילח את שערותיו הקדושות, ואין לו מה להקריב עכשיו.

ד. כאשר הוא מגלח תגלחת טהרה הוא מגלחו לפני ה' ("עד שיהיה פתח העזרה פתוח שנא' לפני ה'"), **ומערבו עם רוטב הזרוע בשלה, ומקריבו** תחת הדוד עם הרוטב. וכאשר נעשית בו מצוותו, השיער מותר בהנאה (לכאור') כמו הדם שנמכר לגננים לזבל.

ה. גם אם גילחווהו ליסטים באמצע ימי נזירותו השיער אסור בהנאה כיון שהוא קדוש לה'. [ספרי] כלומר שהוא קרבן שהוקדש לה', ולא נעשית בו מצוותו.

ו. בנזיר שמשון הרמב"ם אומר שהוא לא נזיר גמור, ולכן הוא לא גלח שעריו אף פעם, ולא הביא קרבנות אף פעם, **ולכאור' לכן הוא מותר ליטמא למתים!** כיון שכל האיסור טומאה הוא בשביל להקריב את שעריו לה' בטהרה. ולעומתו נזיר עולם אסור ליטמא למתים כיון שכל י"ב חודש הוא מגלח ומביא קרבנות.

ז. הלשון בגמ' בנדרים (ט): "אגלחך לשמים". ושם כל תכלית הנזירות היה רק בשביל לגלח את שעריו הנאה לשמים, ולא סתם להשחיתו.

חשוב להדגיש שיעקר שם נזיר זה על איסור היין, וזה מה שרש"י אומר בתחילת פרשת נזיר שהנזירות לה' היא על איסור היין, ולכן נזיר שמשון נקרא נזיר אפי' שלא הביא את שעריו לה', כיון שהוא היה אסור ביין. ולכן גם תגלחת איננה מעכבת בנזיר, ולכן גם מי שאין לו שערות יכול לידור בנזיר כיון שיעקרו הוא היין, אבל אין זה סותר לכך שכל ענין תגלחת השיער של הנזיר הוא הקרבת השיער לה'.

פרק י"ב – בענין חזקת היתר לשערות מלפני שנגזזו

(א"ה, בענין זה יש הרבה מה להוסיף על הנכתב, ואי"ה עוד חזון למועד)

א) בענין אם יש חזקת היתר בדבר שיש ספק אם הוקרב לעבודה זרה

יש שטענו שהשערות עוד לפני הגזיזה וודאי אינם תקרובת, וא"כ כל כמה שמעשה הגילוח אינו סיבה ברורה לאסור השערות, העמד דבר על חזקתו, וגם בספק השערות מותרות.

וחשוב לדקדק בטענה זו, שיש לו כמה וכמה פנים, על מה מבוסס על חזקה, ועל מה מבוסס הספק. ונפרט כמה אפשריות, והדין בכל אחד מהם.

יש שטענו שיש ספק בגלל ש[לדעתם] יש שיטות שאוחזים שאין השער תקרובת ע"ז, משום שאינו כעין פנים, ולכן אי אפשר לאסור השערות על ידי מעשה זו שהוא ספיקא דדינא.

ויש שטענו בגלל שאין הספק בדין אלא ספק במציאות, מכיון שלא ברור לנו שכיוונו לשם ע"ז בגילוח, והיינו שמניחים הנחה שמבין אלו שמגלחים בבית ע"ז, יש כאלו שלא מכוונים לעבודה זרה, וא"כ יש לנו ספק אם בשערות שלפנינו אותו אחד גילח לשם ע"ז, ומספק זו אי אפשר לאסור אותו מכיון שיש כאן חזקת היתר.

ובאמת כל הסוגיות של חזקות הם מקצוע גדול בתורה, וכאן לא ניכנס לכל עומק הענין ולכל הראיות לכאן ולכאן, רק נחזור על הסוגיות בקצרה, ובדברים שמוסכמים ומפורשים כל צרכו באחרונים, נלך בדרך קצרה ונצטט רק את עיקרי המסקנות, ורק נרחיב בדברים שיש בהם חידוש.

ויסוד הדברים הוא:

- א- בספק שהוא מחמת מחלוקת הפוסקים, לא סמכינן על חזקה.
- ב- גם בספק שהוא במציאות, ויש לפנינו מקצת שמזבחים לעבודה זרה ומקצת שלא, מבואר בתוספות (לפי הבנת גדולי האחרונים) ובהרבה אחרונים שלא הולכים בזה אחר החזקה.
- ג- ע"פ הרמב"ן והרשב"א, וכן מבואר בתוספתא, וכן כתבו כמה אחרונים, גם אי אפשר לומר כאן חזקת היתר מכיון שהשערות לא היו ידועות לנו לפני הגזיזה.

ועל הראשון ראשון:

ב) חזקה דמעיקרא במקום ספיקא דדינא

אם הספק הוא שמא לדעת כמה ראשונים אין כאן מעשה כע"פ ולכן אי אפשר לאסור השערות, אז אם נדון את זה כספק, אז יש שטענו שיש להתיר השערות בגלל שיש חזקת היתר שהשערות היו מותרות עוד לפני הגילוח, והגילוח עצמה הוי מחלוקת ראשונים אם זה אוסר השערות, ולכן מכיון שברור לנו שלפני המעשה השערות היו מותרות, אי אפשר לאסור השערות מספק. אמנם כבר הרחבנו למה לדעתנו אין כאן ספיקא דדינא, עי"ש.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק י"ב – בענין חזקת היתר לשערות מלפני שנגזזו

אבל לעצם הטענה, לא נרחיב כאן כל צרכו, כי הדבר מוסכם בפוסקים, שבספיקא דדינא אי אפשר לסמוך על חזקת היתר. וכמו שכתב המשנה למלך בזה (פ"ב מהלכות צרעת ה"א): "לא שייך לומר אוקי גברא אחזקתיה אלא בספק דמציאות דאמרינן אוקי גברא אחזקתיה, אך בודאי נעשה המעשה ומספקא לן מילתא היכי אגמריה רחמנא למשה, לא שייך לומר אוקי גברא אחזקתיה והכי אגמריה, דאטו מפני חזקתו של זה משתנה מאי דאגמריה רחמנא למשה! וחילוק זה הוא נכון בעיני".

ואמנם בשערי יושר (שער החזקות פרק ט) העיר שלא מובן דבריו כ"כ, כי אפשר לטעון כן גם על ספק במציאות, כגון שאם אחד טבל במקווה שיש ספק אם נחסר או לא, מחזיקין אותו בחזקת טומאה, וגם בזה אפשר לומר וכי בשביל שזה נטמאת יחסרו מים מן המקווה?, אלא ביאר היסוד בנוסח יותר עדין שעיקר היסוד הוא שאין ענין חזקה לברר מציאות למעשה אלא ענינו לברר ההנהגה למעשה במקרה של ספק, ולכן מכיון שהספק שלנו הוא רק לגבי אלו שטבלו במקווה זה, מוקמינן אותם על חזקתם, אבל בספיקא דדינא שהוא ספק תמידי והספק נשאר בספיקו לעולם, אז גם התוצאה מזה יש להם דין ספק.

כלומר שכל היסוד ללכת אחרי חזקה הוא להניח שלא קרה לפנינו שום שינוי, ומה שהיה הוא שיש, אבל אם הספק מהו ההלכה, לא שייך ללמוד את זה מהעבר יותר מההווה. וכע"ז מבואר בראשונים שגם לא שייך לאוקמי בחזקה בספיקא דתרי ותרי, כי דבר שנחשב ספק בעצם, לא מהני מה שיש חזקה.

והגם שיש הרבה פלפולים בענין מגדולי האחרונים, מסקנא דמילתא של כמעט כולם, שקיימא לן שלא סמכינן על חזקת היתר בספיקא דדינא. רק אציין האחרונים שהרחיבו להוכיח את זה: עי' שו"ת רעק"א ח"א סי' לז בהרחבה שהוכיח כן מהרבה ראשונים, ועי' קונטרס הספיקות כלל ד' ד', שב שמעתתא פ"ג ט"ו, פרי מגדים יו"ד ד' א', אבני מילואים סי' כז ס"ק יח, שו"ת עונג יום טוב סי' עא, שערי יושר שער החזקות פרק ט, חזו"א אבן העזר סי' פ' ל, ועי"ש בכל המקומות ותראה הוכחות ברורות לכל הענין מהרבה ראשונים.

ולכן ברור שאי אפשר לסמוך על חזקה במעיקרא במקום שיש ספיקא דדינא.

הנה בשחיטה שיש ספק אם הוא לעבודה זרה, בחולין לט: איתא:

"תניא כוותיה דרבי יוחנן השוחט את הבהמה לזרוק דמה לעבודת כוכבים ולהקטיר חלבה לעבודת כוכבים הרי אלו זבחי מתים, שחטה ואח"כ חישב עליה זה היה מעשה בקיסרי ולא אמרו בה לא איסור ולא היתר"

ובהמשך דברי הגמ', הגמ' מסבירה שהכוונה שלא אמרו בה לא איסור ולא היתר הוא משום איזה מחלוקת תנאים, ולמסקנא הגמ' החליטה שתלוי במחלוקת רשב"ג וחכמים, וזה לשון הגמ':

"אלא אמר רבינא משום כבודו דרשב"ג דהכא, דתניא הכותב נכסיו לאחרים והיו בהן עבדים ואמר הלה אי אפשרי בהן, אם היה רבו שני כהן הרי אלו אוכלין בתרומה, רבן שמעון בן גמליאל אומר: כיון שאמר הלה אי אפשרי בהן כבר זכו בהן יורשין. והוינן בה לת"ק אפילו עומד וצווח? [פי' אפילו אם עומד וצווח העבדים קנוי לו?] אמר רבה ואיתימא רבי יוחנן בצווח מעיקרא דכ"ע לא פליגי דלא קנה, בשותק ובסוף צווח דכ"ע לא פליגי דקנה, כי פליגי שזיכה לו ע"י אחר ושתק ולבסוף צווח, ת"ק סבר מדשתיק קננהו והאי דקא צווח מיהדר קא הדר ביה, ורשב"ג סבר הוכיח סופו על תחילתו, הא דלא צווח מעיקרא סבר כי לא אתי לידיה אמאי אצווח"

היוצא מדברי הגמ' שאם אחד שחט בהמה סתם, ורק אח"כ חישב לע"ז, זה תלוי במחלוקת רשב"ג ורבנן אם הוכיח סופו על תחילתו, לרשב"ג הוכיח סופו על תחילתו ובהו זרק הדם לע"ז מוכיח לנו שהוא גם שחט לעבודה זרה וממילא הבהמה הוי תקרובת, ולחכמים מכיון שלא אמרינן הוכיח סופו על תחילתו, כל כמה שלא ידוע לנו שחשב לע"ז בשעת השחיטה, הבהמה מותרת, וזה היה מעשה בקיסרי ולא אמרו בה לא איסור ולא היתר, והיינו

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק י"ב – בענין חזקת היתר לשערות מלפני שנגזזו

משום כבודו של רשב"ג שאוחז שהוכיח סופו על תחילתו, וממילא הבהמה אסורה, אז משום כבודו לא אמרו בה היתר, על אף שלחכמים באמת הוא מותר.

ברמב"ם פסק (הלכות שחיטה ב, טז): "שחטה ואחר כך חשב לזרוק דמה לעכו"ם או להקטיר חלבה לעכו"ם הרי זו אסורה מספק, שמא סופו הוכיח על תחלתו ובמחשבה כזו שחט" עכ"ל.

וכן בטור פסק (סי' ד'): "שחט סתם ואח"כ חישב לזרוק דמה או להקטיר חלבה לע"ז, הרי זה ספק זבחי מתים" עכ"ל.

בבית יוסף הביא דברי רבינו ירוחם שכתב (נט"ו אות ה קית). "אם שחטה ואחר כך חישב, כלומר שזרק דמה, לעבודה זרה דמה אסור והבהמה מותרת **בהנאה** דלא אמרינן הוכיח סופו על תחלתו, כך פשוט ומוכח בפ"ב דחולין וכן בתוספתא (פ"ב ה"ד) בפירוש ואם שחטה ואחר כך זרק דמה" עכ"ל.

הרי שנקט רבינו ירוחם שהבהמה מותרת בהנאה. והקשה עליו הבית יוסף בזה"ל: "ועוד יש לתמוה עליו למה כתב שהבהמה מותרת בהנאה דפשטא דברייתא וגמרא משמע דאם איתא דהווי אמרי בה איסור הווי אסרי לה בהנאה משום זבחי מתים דהוכיח סופו על תחלתו, והשתא דלא אמרו בה לא איסור ולא היתר, מידי ספיקא דאיסור הנאה לא נפקא" עכ"ל.

הרי שהבית יוסף הבין מזה שיש ספק בגמ' הרי יש כאן ספק זבחי מתים שאסורה בהנאה, ולכן תמה על רבינו ירוחם שהתיר הבהמה בהנאה.

אמנם לתרץ שיטת רבינו ירוחם, כתב הב"ח לתרץ, שלעיקר ההלכה קיימא לן בכותב נכסיו לאחרים שההלכה כרבנן שחולקים על רשב"ג לפי רוב הראשונים, ואם כן זה שלא אמרו בה היתר לא היה אלא משום כבודו של רשב"ג, והכוונה שעל אף שלדינא באמת הבהמה מותרת בשופי, משום כבודו החמירו, וכתב הב"ח "דלא התירוהו באכילה דמגונה הוא לאכול דבר שאסור באכילה לרשב"ג, ואף על גב דלית הלכתא כוותיה, אבל לאסרו אף בהנאה אין לנו להפסיד ממונן של ישראל שלא על פי הדין". והמשיך להסביר שהטור והשו"ע שהחמיר לאסור הבהמה גם בהנאה נקטו כן משום חומרא של תקרובת עבודה זרה, אבל הב"ח הכריע שלהלכה העיקר כדעת רבינו ירוחם שהבהמה מותרת בהנאה, רק שאסור באכילה.

וכעין דברי הב"ח כתבו רוב רבותינו האחרונים, הדרישה, הים של שלמה (חולין פ"ב, סי' כ'), הש"ך (יו"ד סי' ד' ס"ק ב'), והט"ז (שם ס"ק ב'). ולכן לדברי כולם הסיבה להתיר הבהמה בהנאה הוא רק משום שלהלכה קיימא לן כרבנן דרשב"ג ולא אמרינן הוכיח סופו על תחילתו, רק מחמירים לענין אכילה כדעת רשב"ג משום כבודו דרשב"ג. והיינו היתר הנאה תלוי בזה שלהלכה אוחזים שזה מותר, אבל אם להלכה נקטינן שיש ספק אם ההלכה כרשב"ג או החכמים, אז לכו"ע המסקנא הוא כדברי הבית יוסף שהבהמה אסורה בהנאה גם מספק.

אמנם בפלתי (ס"ק ב') הסביר שיטת רבינו ירוחם באופן אחר, וזה לשונו:

"לענ"ד אף להרמב"ם אין כאן איסור הנאה, דלא ימלט מידי ספק, ואם כן אוקי אחזקה. בשלמא באכילה, [הוי] ספק בשחיטה, דאם יש כאן מחשבת עבודה זרה, הרי כאן שחיטת זבחי מתים, וכל ספק שבשחיטה להחמיר, דבהמה בחזקת איסור עומדת. אבל לענין הנאה, בהמה בחזקת היתר עומדת, ואם יש ספק, אמרינן אוקי אחזקה, ובחזקת היתר עומדת, וצדקו דברי רבינו ירוחם" עכ"ל.

והיינו שלמד שבאמת יש כאן ספק אם הבהמה אסורה או לא, והכריע שמצד איסור אכילה הבהמה בחזקת איסור (של אבר מן החי), ולכן נשאר באיסור, משא"כ לענין איסור הנאה הבהמה בחזקת היתר, ולכן מספק עדיין מותרת. וכע"ז כתב גם בגליון מהרש"א.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק י"ב – בענין חזקת היתר לשערות מלפני שנגזזו

הגרעק"א בהגהות לשו"ע (סי' ד' ט"ז ס"ק ב') כתב כעין דברי הפלתי, וכתב ששוב ראה הדברים בפלתי, אמנם שדא בזה נרגא, וכתב שאי אפשר לומר שיש חזקת איסור על האכילה וחזקת היתר על ההנאה, אלא למאן דאמר שפעם אחת נעשה מומר, אז מובן שאם נקטינן הוכיח סופו על תחילתו אין כאן אפילו שחיטה שיתיר את החזקת איסור שהיה לבהמה בחייה. אבל למאן דאמר שלא נעשה מומר בבת אחת, אז הרי יש לנו זביחה כדת וכדין לפנינו ולא נשאר כלום מהחזקת איסור של אבר מן החי. ומצד תקרובת ע"ז גם אין איסור אכילה, כי לא מחזיקין איסור לאיסור, ולכן גם כשהבהמה בחייה היא בחזקת איסור, אבל זה משום אבר מן החי, ואין חזקה זו מחזיק שנשחט לע"ז. ולכן לדברי הגרעק"א פסק זו של רבינו ירוחם שיש היתר הנאה אפשר להסביר משום חזקת היתר רק למאן דאמר שהשוחט בהמה לע"ז נעשה מומר בפעם אחת בלבד.

יש לציין שלדעת רוב הפוסקים נקטינן שהשוחט לע"ז לא נעשה מומר באותו שחיטה, עיי' ש"ך סי' ב' ס"ק י"ז, ובסי' י"א ג' בש"ך ובט"ז, ועיי' משנה למלך פ"ג ה"ז משגגות, ואכמ"ל. לפי זה חייבים להסביר את הפסק של רבינו ירוחם באופן אחר, ומוכרחים לומר שאין כאן חזקת היתר כלל, ולכן צריכים לומר כדברי הב"ח ושאר האחרונים בלאו הכי.

הנה למרות סברת הפלתי, חזינן שהיה פשוט ליה להבית יוסף והב"ח והש"ך והט"ז ויש"ש והדרישה שכל הצד להתיר הבהמה בהנאה משום שקיימא לן כרבנן דרשב"ג, ואילו באמת יש ספק בדבר היה הבהמה אסורה בהנאה מספק כמו שכתב הבית יוסף, ויש לעיין למה לא הלכו בדרך הפלתי שנקט שיש חזקת היתר בנידון. אמנם אפשר לומר כדברי הגרעק"א שהכירו שמהלך זו לא מספקת אלא למאן דאמר שנעשה מומר בפעם אחת, אבל זה רק מסביר למה לא הסבירו הדין מטעם חזקת היתר, אבל עדיין צריך ביאור למה באמת אין כאן חזקת היתר.

הנה בהגהות ברוך טעם לפלתי, וכעיי"ז בפרמ"ג משבצות זהב אות ב' כתב: "שאני כאן דהוי ספק פלוגתא" עכ"ל, וכוונתם לומר כמו הכלל שכתבנו לעיל שלא שייך שחזקה יכריע בספיקא דדייני. ולכאורה זה הסיבה שהבית יוסף וכל האחרונים אחריו לא פירשו דברי רבינו ירוחם שהתיר הבהמה בהנאה בגלל החזקת היתר. ומלבד עצם הספק בכוונת רבינו ירוחם, גם דברי הרמב"ם והטור מפורשים שהם למדו שלהלכה למעשה הדין הוי ספק ואם כן בוודאי לדבריהם אין צד שמעמידים הבהמה בחזקתה. ואפשר לומר כדברינו משום שאין חזקת היתר בדבר שהוא תלוי בפלוגתא, ואם לא רוצים ללכת במהלך זה יצטרכו לחדש עוד איזה סיבה למה אין כאן חזקת היתר. ואפשר לומר שהשחיטה הוי ריעותא כדברי החכמת אדם לעיל. ובדעת הכרתי והגרעק"א שצידדו לאוקים זה על חזקתו, צ"ע לומר שהם ס"ל שיש חזקת היתר בספיקא דדינא, ואולי הם למדו שיש מקום לחלק בין ספיקא דדינא שהוא ספק בעצם הדבר אם זה שייך להיות תקרובת (למשל ספק אם תקרובת רק אסור בדבר שהוא כעיי"פ) שבזה אה"נ לכו"ע לא אזלינן בתר חזקה, רק שס"ל ששאני הכא שהספיקא דדינא היא גופא ספק במציאות מהו סתם דעת בני אדם, האם הוכיח סופו על תחילתו או לא, ודו"ק בזה. וא"כ יוצא שהם גם מודים שבניד"ד שהספק הוא ספיקא דדינא ממש, ולא ספק איך להעמיד את דעתו, גם לדבריהם לא אוקמינן דבר על חזקתו. אמנם בלא"ה דעת רוב הפוסקים כנ"ל שגם במקרה זה לא מוקמינן אחזקתו.

ג) בסוגיא דגבינות דבית אונייקי

במס' ע"ז לד: מבואר בגמרא שגזרו על גבינות דבית אונייקי שהם אסורים מפני שמעמידים אותם בקיבה של עגלים של אותה העיר, ואמרו בגמרא מפני שרוב עגלים באותה העיר נשחט לע"ז, והקשה הגמ' למה צריכים רוב, אפילו אם מיעוט הא ר"מ חייש למיעוטא, ואומרת הגמרא שאם יש רוב, גם שיש מיעוט זה לא עוזר, אבל אם יש מיעוט, אז יש גם רוב עגלי דאין נשחטין לע"ז¹⁵⁰, ויש גם שאר הבהמות שאין נשחטין, וא"כ הוה מיעוטא דמיעוטא דבזה לא חייש רבי מאיר.

150. מענין לענין באותו ענין, היה מי שהעיר שלכאורה אם נקטינן שתקרובת ביד גוי יש לו דין קבוע, אז למה בגבינות בית אונייקי מבואר שהולכים אחר הרוב, ולא חיישינן לקבוע.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק י"ב – בענין הזקת היתר לשערות מלפני שנגזזו



וכתבתי לו בזה"ל:

א. עיקר דבריכם אינו קשים דווקא על אלו שחידשו שתקרובת ע"ז נחשב קבוע ביד גוי, אלא באמת דבריכם קשים גם על הב"ח והחכמת אדם ודעימיה שס"ל שתערובות חנויות שלא ניכרים במקומם נחשב לקבוע מדאורייתא, ולפי זה קשה איך אפשר להתיר גבינות בית אונייקי, הלא יש כאן לכל היותר תערובות חנויות, שנחשב למחצה על מחצה מן התורה.

ב. והנה ידועים דברי הראשונים שרבי מאיר שחייש למיעוטא לא חייש אלא ברובא דליתא קמן, אבל ברובא דאיתא קמן כמו ט' חנויות מודה ר' מאיר שאזלינן בתר הרוב. עיי' בזה בתוס' יבמות ק"ט. ד"ה כגון, תוס' בכורות י"ט: ד"ה ברובא, ובמרדכי פרק הזרוע (סי' תשל"ז) כתב הדברים באופן ברור, הר"ן בריש פרק כל הצלמים, וכן בשו"ת הרדב"ז ח"ג תקלט, ועיי' שערי יושר שער ג' פרק א' בהרחבה.

ג. ומכיון שבגבינות בית אונייקי מצינו שר"מ חושש למיעוטא, לפי כל הראשונים הללו צריכים להעמיד שאכן הרוב שאינו נשחט לע"ז אינו רובא דאיתא קמן אלא הוי רובא דליתא קמן, דאל"כ לא חייש ר"מ למיעוטא.

ד. ובסברת הדבר מה נחשב לרובא דאיתא קמן וליתא קמן, הרחיבו בזה האחרונים, ומכיון שהדברים בלא"ה מוכרחים להעמיד שגבינות בית אונייקי הוי רובא דליתא קמן, לא ניכנס לכל הפרטים כאן. אבל בקצרה: בעל החוות דעת (בתשובה שנדפס בשו"ת חמדת שלמה אבהע"ז כד, יב) כתב בזה"ל: "דרובא דליתא קמן הוא מה דליתא קמן בדינא, כגון רוב בהמות אינן טריפות שבהמות אחרות אינן מגדילין הספק ולא באין בדין, שאפילו לא היה רק בהמה אחת בעולם היה בה ספק זה אם היא כשירה או טריפה, משא"כ ברוב סנהדרין או ט' חנויות דאלו לא היה רק חנות אחת לא היה שום ספק, וכשיש עוד אחד נעשה ספק אם מזו אם מזו, וכל שיש יותר מגדיל הספק יותר, וכולן באין בדין לפנינו לומר אם מזו אם מזו, זה חשוב רובא דאיתא קמן" עכ"ל. ועיי' עוד בחידושי חת"ס חולין יא., וכן בחידושי חת"ס לבבא בתרא כג., ואכמ"ל.

ה. ובאמת בשו"ת השיב משה (חו"מ סי' פב אות כט) כתב בזה בהרחבה:

"והנה הקשה על דברי אחד מתלמידי, הלא בגבינות בית אונייקי במס' ע"ז לד: דמקשה שם הש"ס מאי איריא רוב עגלים, אפילו מיעוט נמי דהא ר"מ חייש למיעוט, עיי"ש, והלא התם הוי רובא דאיתא קמן. והשבתתי לו דטעה בזה, דהוא סבור דמה שהוא בעיר אחד הוי איתא קמן, ומה שהוא בכל העולם הוי ליתא קמן, אבל זה אינו דאטו בחדא מחתא מחתינהו, דבאמת יש אף בעיר אחד מה דמיקרי ליתא קמן, דאטו בכמות תליא מילתא בקביעי וקיימי תליא מילתא, דמה דקביעי וקיימא לפנינו הוי רובא דאיתא קמן, כמו ט' חנויות וסנהדרין, כמו דאמר בחולין יא. רובא דאיתא קמן כגון ט' חנויות וסנהדרין. וכמוהו רוב העיר ישראל, דאנשי העיר קבועים לפנינו וכן ברוב גבתי העיר ישראל דקבועים בעיר לפנינו, אבל בהמות ועגלים הנשחטים אשר עוברים וחולפים בכל יום, הני אזלי והני נינהו אחריני, רק שדרכן של אותו העיר לשחוט רובן שלא לע"ז, ודאי הוי רובא דליתא קמן, וזה פשוט וברור."

ו. ועיי"ש בהמשך שהביא ראה ברורה מדברי התוס' בכורות כ. ד"ה ואיבעית שכתב מפורש ר"מ חייש למיעוטא מדרבנן כמבואר בגבינות בית אונייקי שאמרו בגמ' "שגזר רובא אטו מיעוט", וכתב דאם מיירי ברובא דאיתא קמן למה צריך להוכיח מלשון הגמ' שגזר, תיפק ליה שר"מ לא חולק על אחרי רבים להטות וע"כ בוודאי החומרא רק מדרבנן, וע"כ נקטו התוס' שגבינות בית אונייקי הוי רובא דליתא קמן. ועיי"ש שהרחיב להסביר לפי"ז הסוגיא של ריש פרק כל הצלמים, ועיי"ש ותמצא נחת.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק י"ב – בענין חזקת היתר לשערות מלפני שנגזזו

והנה בתוספות שם ד"ה אי כתב בזה"ל:

אי אמרת רוב איכא מיעוט - תימה כי איכא רובא נמי אמאי לא חשבין ליה מיעוטא דמיעוטא כיון דאיכא רובא וחזקה להיתר, רובא בהמות שאינן נשחטות לעבודת כוכבים ואותם עגלים עצמם נעמידם בחזקת היתר שהיו הקיבות בחזקת היתר שאינם לעבודת כוכבים קודם שחיטה, וכי האי גוונא אמרי' בפ"ב דיבמות (דף קיט:): גבי היתה לה חמות אינה חוששת דחשבין ליה מיעוטא דמיעוטא דאיכא רוב לשוק וחזקה לשוק, וי"ל דשאני הכא דלאחר שחיטה איתרע ליה חזקה דהנך קיבות העומדות לפנינו לאחר שחיטה בספק עבודת כוכבים קיימי, התם נמי זימנין דחיישינן כגון ביצאה מליאה משום דאיכא ריעותא שיצאה מעוברת, ואפי' לר' יהושע דלא חייש התם אסר הכא דהתם אין שום ודאית של איסור אפי' כשיצאה מליאה דאפשר הפילה, אבל כאן כיון שמיעוט הקיבות אסורות יש כאן חשש מיעוט של איסור.

ויסוד דבריו הם להקשות למה לא אמרינן כאן רובא וחזקה בגלל שיש כאן חזקת היתר, ומדמה את זה להגמ' ביבמות קיט: שמפורש שבאשה שהלכה חמותה למדינת הים, ואז מת בעלה בלא בנים, היא לא צריכה לחוש שמא נולד לבעלה אה, והגמרא שם במסקנא מסביר שיש לה חזקה שאין לה יבם, וגם יש רוב, כי גם אם תתעבר חמותה, מחצה נקיבות ומיעוט מפילות, ולכן הצד שהיא חייבת ביבום הוי מיעוטא דמיעוטא, כי זה מיעוט מצד רוב, ויש גם חזקה שמסייע אותה. אמנם אם אותה אשה יצתה כשהיא מעוברת, לדעת הת"ק צריכים לחוש, לדעת ר' יהושע לא חיישינן.

וכוונת התוספות לשאול, שכשם שיש שם מיעוטא דמיעוטא ע"י צירוף המיעוט עם החזקה, גם כאן בסוגייתנו למה צריך להגיע לרוב עגלים, וגם שאיכא עוד בהמות שלא נשחטין לע"ז כדי לומר שזה מיעוטא דמיעוטא, הא חזינן מהסוגיא דיבמות שחזקה מצטרף עם רוב לעשות מיעוטא דמיעוטא.

ותירצו בתוספות שכאן בכלל אין כאן חזקה. והסיבה לזה צ"ב, אבל פשטות לשונו משמע שע"י השחיטה איתרע ליה החזקה, בדיוק כמו שלדעת הת"ק אם חמותה יצתה מעוברת, אין כאן חזקה לשוק כיון שכבר יש ריעותא נגד



ז. ונחזור לדיון, הלא הדברים ידועים מה שכל הדין של כל קבוע כמחצה ע"מ לא נאמר אלא ברובא דאיתא קמן, ולא ברובא דליתא קמן, עי' בזה בשו"ת רע"א (תניינא סי' קג סקי"א), ושו"ת חת"ס יו"ד סי' קכב, ובקובץ שיעורים בבא בתרא אות פו, ושערי יושר (ש"ד פ"ב) ועוד, וזה מילתא דפשיטא היא, כי אחרת אי אפשר לסמוך על רוב בהמות כשרות הם, כל כמה שידוע שיש בהמה א' בעולם שהיא טריפה, וכל קבוע כמע"מ.

ח. וא"כ שוב בגבינות בית אונייקי, מכיון שמבואר בראשונים כנ"ל שהוא רובא דליתא קמן, שפיר לא שייך למימר כל קבוע כמחצה על מחצה, וממילא מיושב שיטת הב"ח והחכמת אדם שנקטו שתערובות חנויות הוי קבוע מדאורייתא.

ט. וכמו כן מסולק לגמרי מה שכבודו רצה לדחות את יסודם של רבותינו הקצוה"ח והגרע"א דהיכא שיש נפ"מ גם לגוי כאבר מן החי וגזל (וה"ה תקרובת ע"ז מכיון שהראשונים כתבו שהגוי מצווה) שפיר לא חשיב פירש כשנמצא אצל הגוי, מכיון שהסוגיא של גבינות בית אונייקי מיייר ברובא דליתא קמן ולא שייך לדון מדין קבוע, כי מבואר בראשונים שהקביעות שקבע ר"מ שרוב העגלים נשחטים לע"ז לא היה קביעות על פי מציאות ברורה וקיימת, אלא זה היה אומדנא, וממילא אם קרה רק שחיטה א' בעיר גם היינו מניחים שככה היא, משא"כ בניד"ד המציאות אם רוב השערות היא מבית ע"ז או לא, כאן יש חנויות קבועות שמוכרים מן האיסור וחנויות אלו שריים וקיימים ואינם עומדים לשום שינוי, וכל הספק הוא על השערות אינו אלא האם הם מאלו שיצאו מחנות של הטמפל או לא, וכל שיתרבה מספר החנויות שמוכרים מן הכשר, זה ישפיע על הספק, וכחילוק הברור של בעל החוות דעת. משא"כ בגבינות בית אונייקי כנראה לא היה מקום קבוע שמכרו אותם, ואם כן כל הדיון לא היה אלא להעמיד על כוונת השוחטים תוך העיר בית אונייקי אי אפשר לקבוע באופן ברור שכל יום הרוב הוא דבאופן מסוים.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק י"ב – בענין חזקת היתר לשערות מלפני שנגזזו

החזקה. והוסיף התוספות שגם לדעת ר' יהושע התם שלא חושש כשיצאת מעוברת, היינו משום "אין שום ודאית של איסור, דאפשר הפילה" אבל כאן כיון שמיעוט הקיבות אסורות יש כאן חשש מיעוט של איסור, עכת"ד.

וצריכים לעמוד על כמה נקודות. לכאורה יש שני שלבים בתירוץ של תוס', בתחילת דבריו משמע שכוונת התוספות להגיד שאין כאן חזקה כי מעשה השחיטה שהוא ספק אם הוא לע"ז, כיון שזה הגיע לפנינו לאחר השחיטה כבר איתרע החזקה, ולכאורה כוונת דבריו שיש כאן ריעותא רגילה שפוסל כל חזקה, או ייתכן שכוונתו שכיון שרק נודע לנו על בהמה זו לאחר השחיטה, אין חזקת היתר לאחר לידת הספק (עי' להלן בזה). אבל בהמשך דבריו כשהוא שואל מדעת ר' יהושע שלא חושש גם כשהיא מעוברת, אז תוספות מוסיף עוד סברא שיש בוודאי מיעוט שזה אסור, משא"כ הריעותא של מעוברת.

ובסברא בסוף התוס' שמבואר שאין כאן חזקה מכיון שוודאי יש שמעמידין את זה בקיבת ע"ז, צ"ע בכוונתו.

והנה בחולין פו. נחלקו חכמים ור"מ במי ששחט אחרי שחיתת הקטן אם הוא חייב משום אותו ואת בנו, והספק הוא איך יש למדוד השחיטה של הקטן, ור"מ מתיר לשחוט אחרי שחיתת הקטן דבוודאי נבילה, וחכמים אוסרים, אמנם מי שעשה כן אינו חייב מלקות, ובגמ' מבואר שר"מ נקט שלא צריכים לחוש לשחיטת אותו ואת בנו משום שרוב מעשיהם מקולקלין, והקשה הגמ' מאי שנא רוב, אפילו מיעוט נמי שסמוך מיעוטא לחזקה, ובגמ' תירץ שם שאולי דווקא בטומאה ולא באיסור אמרינן הכי ע"ש.

ובתוס' שם ד"ה מאי, הקשו לפי החכמים מה הם חושבים, אם רוב מעשים של הקטן מתוקנים, אז יש להם להתיר לאכול משחיטתו, ואם רוב מקולקל, אז מי ששחט אחריהם יקבל מלקות, ועל זה הם תירצו "ויש לומר דמספקא הוא לרבנן אי רוב מעשיהם מתוקנין והשתא לא מהניא חזקה מידי".

ולא ברור מה תירץ על קושיתו, כי גם אם הם מסתפקים אם מהו הרוב, אבל על כל שחיטה יש החזקת היתר, ובחידושי חת"ס שם (חולין פו) וכ"כ בשב שמעתתא (ש"כ פרק ט"ו), ובקובץ שיעורים (ח"ב חולין אות לד), ובשו"ת עונג יו"ט (אבן העזר סי' קמב), והחזו"א (אבה"ע סי' פ') שייסוד דברי התוספות הוא שבספק אם רוב מעשיהן מקולקלין או מתוקנים, זה הוי ספק בעיקר הדבר ולא ספק על הבהמה לפנינו דווקא, ודומה הדבר לספיקא דדינא שלא הולכים אחרי חזקה. ועי"ש בדבריהם בהרחבה, אבל מה שיוצא מדבריהם שכל כמה שיש ספק כללי בענין, לא שייך להכריע הפרטים ע"פ חזקה, וכל ההכרעה של חזקות אינם אלא כשיש ספק בפרט, ולא בכלל.

ולכאורה לפי"ז גם אפשר להבין דברי התוס' בגבינות בית אונייקי, שכתב שלא אזלינן בתר חזקת היתר, כי שם ג"כ ידוע לנו שיש ששוחטים לע"ז ויש שלא שוחטים לע"ז, והספק הוא אינו דווקא על הבהמה לפנינו, אלא הוא ספק באופן כללי אם כל הבהמות של בית אונייקי מותרות או אסורות, ומטעם חזקה אי אפשר להכריע בזה מכיון שזה ספק בכלל הדברים ולא ספק על הבהמה זו דווקא. ולכן הגמרא דנה רק מטעם רוב ולא מטעם חזקה.

ובעיקר סברא זו, האריך בזה טובא בשו"ת עין יצחק תנינא (אבן העזר סי' ז' ענף יג), והוכיח מכמה סוגיות הש"ס כנ"ל שחזקה רק שייך לברר מקרה ולומר במקרה זו לא קרה שום שינוי, אבל מציאות ששייך להסתפק תמיד, לדוגמא אם סתם בני אדם קפדינן על אשה נדרנית, או אם תפוס לשון ראשון, ועוד כמה וכמה דוגמאות, בזה מכיון שהספק הוא אינו דווקא על הפרט, אלא תמיד אפשר להסתפק בזה, לא שייך לומר בזה חזקה.

וכע"ז הרחיבו האחרונים שלא שייך לומר חזקה על תערובת, כלומר אם התערב איסור עם ההיתר, לא שייך לאוקים כל התערובת בחזקת היתר (עי' שערי יושר שער החזקות פרק יא בהרחבה), וכתב בשערי יושר שטעמא דמילתא היא שחזקה אינו מבררת מציאות, רק חזקה מבטלת דין שיכול להשתנות ע"י הספק, ולכן בספק על מקרה השתנות אמרינן העמיד דבר על חזקתו, אבל כשאנו דנים בתערובת על כל חתיכה שמא חתיכה זו היא החתיכה האסורה, על זה לא שייך לאוקמא אחזקה להכריע שהיא היא המותרת. וכע"ז נביא להלן מהנודע ביהודה.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק י"ב – בענין חזקת היתר לשערות מלפני שנגזזו

עכ"פ מה שיוצא לנו לפי זה, שאם מסכימים שיש מיעוט שמכוונים לע"ז ע"י גילוח השערות [ובאמת המתירים הסכימו לזה, רק טענו שזה מיעוט של עמי הארצות וכדומה], שוב לא שייך לאוקים השערות על חזקתו, מכיון שאם יש כאלו שכן מכוונים, וחזינו שלא אמרין הכלל לאוקים דבר על חזקתו אם זה במעשה שרבים עושים ומיעוטים עושים את זה בדרך של איסור.

ואמנם יש באמת משמעות מדברי התוס' שמשמע שזה לא מטעם שאין כאן חזקה, אלא זה מטעם שיש ריעותא בחזקה בזה שיש בוודאי כאלו ששוחטים לע"ז. עכ"פ עדיין אפשר לומר שזה מאותו סיבה, שזה נחשב ספק בעצם הדבר. ואחרי שכתבתי את כל זה, חיפשתי בדברי האחרונים איך הם מפרשים את דברי התוס' בע"ז, ומצאתי שאכן החת"ס בחידושו לע"ז הבין שאין כאן חזקה בגלל שרובן שוחטים לע"ז (והעירו שמשמע בתוס' רבינו אלחנן שאין חזקה גם כשמיעוטן מכוונים לע"ז). ואמנם בחכמת אדם (שער איסור והיתר סט) למד שהכלל הוא שכל שנעשה בו מעשה שיש להסתפק אם אותו מעשה הגדירו כתקרובת ע"ז, בזה גופא הו' ריעותא לחזקה. ולפי החכמת אדם, פשוט שגם בגילוח שיש להסתפק אם הוא קרבן לע"ז יש ריעותא לחזקה ואי אפשר ללכת אחריו.

עכ"פ ברור שענין זה הוא רחב מאוד, ויש הרבה מה להוסיף לכאן ולכאן, ולא עליך המלאכה לגמור, וישמע חכם ויוסף לקח, אבל ברור שיש הרבה צדדים לפי זה שלא אמרין כאן חזקה, אבל עיקר דברינו הוא מה שנביא לקמן בענין חזקה שלא התבררה.

ד) חזקה שלא התבררה בשעתו

ידועים דברי התוס' (חולין יא. ד"ה אתיא) בשמעתתא של רוב, שהגמרא דנה איך יודעים 'זיל בתר רובא', ורבה בר רב שילא אמר שנלמד רוב מפרה אדומה, שיש דין שבשעת השריפה צריך להיות שלימה, וניחוש שמא טריפה היא, אלא משום ד'זיל בתר רובא' ורוב הבהמות אינם טריפות לא חיישינן. והקשו בתוס' שמא אין הסיבה משום רוב, אלא משום שהעמד הפרה בחזקתה שאינה טריפה, ותיצו "דכל חזקה שלא נתבררה ולא נודעה אפילו שעה אחת לא אזלינן בתרה, ויש ללמוד מתוך כך הלכה למעשה דאם עשה גבינות מכמה בהמות ואח"כ נשחטה האחת ונמצאת טרפה, שכולם אסורות דאין לי להעמיד פרה אחזקתה ולומר השתא הוא דנטרפה¹⁵¹..."

ויש לעיין מה הסיבה שלא הולכים אחר חזקה כשלא התבררה, וגם האם זה דווקא כשלא יכולים לברר את זה בעצם, כמו הנידון של בהמה שזה סמוי מן העיין, או שמא הוא הדין בכל חזקה שפשוט לא הצלחנו לראות את זה בעינינו קודם שנולד הספק.

וסוגיא זו היא סוגיא גדולה, שכבר הלכו בו נמושות, מכל מקום ננסה להעמיד הדברים ולברר דעתם של הראשונים והאחרונים בנידון.

תנן במסכת טהרות (פרק ה' משנה ז', ומובא בנדה ד.): "נגע באחד בלילה, ואין ידוע אם חי אם מת, ובשחר עמד ומצאו מת ר"מ מטהר, וחכמים מטמאים, שכל הטומאות כשעת מציאתן". ובתוספתא (טהרות פרק ו, ח) איתא: "ומודים חכמים לר' מאיר שאם ראהו חי מבערב, אף על פי שהוא בא שחרית ומצאו מת, טהור, מפני שזה ספק רשות הרבים".

ועל אף שכתוב שבראהו חי מבערב טהור בגלל שזה ספק טומאה ברשות הרבים, ומשמע שברשות היחיד זה טמא, כבר כתבו בתוס' (נדה ד. ד"ה כי) שזה טהור גם ברשות היחיד, והסיבה שכתוב בתוספתא שזה טהור "מפני שזה

151. ואמנם דין זה של הגבינות שכתבו התוס' לא מוסכם לכולי עלמא, עי' ברשב"א בשם ר"ש, אבל להדיא כתב הרשב"א שגם אם לא הולכים אחרי חזקה הגבינות מותרות, והוא על סמך רוב, והיינו שיש פלוגתא בענין חזקה הבא מכח רוב, אבל עצם הסברא שלא אזלינן בתר חזקה בדבר שלא התברר בשעתו, מוסכם אצל רוב הראשונים.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק י"ב – בענין חזקת היתר לשערות מלפני שנגזזו

ספק רשות הרבים" כתבו בתוס' שהכוונה הוא 'דהוי כאילו הוא ספק טומאה ברה"ר כיון שהיא בדוקה תחלה'. אמנם בתוספי הרא"ש (נדה ד.) משמע שנקט שברשות היחיד טמא.

עכ"פ צריך ביאור מה הענין של 'ראהו חי מבערב', ולמה זה מועיל לענין הספק מתי הוא נפטר.

והנה, נקטינן שאין מעידין על המת (להתיר את אשתו) לאחר ג' ימים, כי חיישינן שאין כאן עדות ברורה בגלל שהפרצוף משתנה לאחר המיתה, ובשו"ע (אבה"ע יז, כז) מובא מחלוקת אם מצא הרוג ולא ידוע לנו מתי נהרג, מה הדין, יש אומרים שתולין שנהרג תוך ג' ומעידין עליו, ויש אוסרין. והקשה הבית שמואל שם (ס"ק פד) שאם אינו ידוע מתי הוא מת למה לא אמרינן שיש לו חזקת חי, והשתא הוא דמת, ואם כן בוודאי מת תוך ג' יום ומותר להעיד עליו. וכתב הבית שמואל לתרץ: "דכאן איירי שראובן הלך מכאן, ואינו ידוע היכן הוא, אז אוקמינן לראובן בחזקת חי, ומת זה אע"פ שנראה להם שהוא ראובן אמרינן שהוא מת קודם ג' ימים, ונשתנה והוא איש אחר אשר לא ידעינן אותו, ולא שייך לומר דאוקמיה אותו בחזקתו וראובן הוא חי" עכ"ל.

ובשו"ת נודע ביהודה (אבן העזר קמא סי' לא) הרחיב לדון על דברי הבית שמואל, והקשה על דבריו, למה הוא נותן לראובן חזקת חיים יותר מאותו אחד שמצאו, כי הלא כל מת פעם היה בחיים, כלומר פעם היה לו חזקת חיים, ולכן יש לנו חזקה שמכריע לנו שהמת שמצאנו אינו מישהו אחר, כי המישהו אחר גם יש לו חזקת חיים, ואם כן למה יותר נוח לנו לתלות שמישהו אחר מת בגלל החזקת חיים של ראובן, נימא איפכא, ששמעון לא מת בגלל החזקת חיים של שמעון, ולכן צריכים לומר שרק ראובן מת¹⁵².

וכתב הנודע ביהודה:

"והבית שמואל¹⁵³ הכיר בקושיא זו, והמתיקה במתק לשונו במה שכתב 'והוא איש אחר דלא ידעינן אותו ולא שייך לומר דמוקמינן אותו אחזקתו', בא לתרץ קושיא זו שהקשיתי תן לאותו אחר חזקת חיים, ועל זה תירץ כיון דלא ידעינן אותו לא שייך לומר גביה חזקה. ועל זה גופא אני דן, דמה בכך שלא ידעינן אותו כיון שעכ"פ חי קודם שמת יש לו חזקת חיים, ועדיין הוא חי".

152. אמנם בשב שמעתתא (ש"ז פרק כא) תירץ קושיות הנודע ביהודה וכתב שכונת הבית שמואל הוא שאה"נ גם לשני יש חזקת חיים, אבל בכל ענין אנחנו דנים רק על הספק שאנחנו דנים, כמו בשני שבילין ושני כיתי עדים שמכחישין זה את זה, כל כמה שלא באים לפנינו בבת אחת, אפשר להעמיד את שני הצדדים בחזקתם, הגם שזה סותר זה את זה, כי בכל אחד אנחנו רק מסתכלים על הדיון שלהם, וכל אחד יש לו חזקת כשרות. והוא הדין כאן, ראובן יש לו חזקת חיים, ולכן אנחנו מניחים שהמת שלפנינו אינו ראובן, והא שגם למת זה פעם היה חזקת חיים, דבר זה נכון, אבל זה לא מעניין אותנו מכיון שאנו דנים על ראובן ולא על השני. אמנם בשו"ת בית אפרים (אבן העזר לו) כתב לחלק, שכאן אין כאן שני שאלות שלא קשורים זה לזה, אלא יש לנו שאלה האם זה ראובן אם לא, ואכמ"ל. וכעין זה איתא בחזו"א (אבן העזר סי' פ, כו), ויש לפלפל בכל זה.

יהיה איך שיהיה, לקמן נוכיח שהמהלך של הנודע ביהודה בדעת הבית שמואל מוכח גם מעוד דברים.

153. וזה לשונו:

"והיה עולה על דעתי דודאי הטעם משום חזקת חיים לומר כיון שהיה חי יש לו חזקת חיים עד עכשיו ועתה הוא שמת וה"מ בראוהו חי ומערב לאו דוקא רק שראוהו פעם אחת חי אבל אם לא ראוהו חי בשום פעם אף שבדאי היה חי פ"א שהרי כיון שאנו רואין אותו עתה מת א"כ היה חי קודם מותו ואעפ"כ לית ליה חזקת חיים, והוא ע"פ מה שכתבו התוספות במס' חולין דף י"א בד"ה אתיא מפרה אדומה דכל חזקה שלא נתבררה ולא נודעה לנו שעה אחת לא אזלינן בתרה וכתבו זה לתרץ קושייתם שהקשו בפרה אדומה שהיא בת שתי שנים א"כ יש לה חזקת כשרות דטרפה אינה חיה וא"כ קודם י"ב חודש ודאי כשרה היתה וע"ז תירצו כיון דבאותה שעה לא נודעה ולא נתבררה החזקה לא אזלינן בתרה. וא"כ לפ"ז שפיר יש לחלק בין ראוהו חי ללא ראוהו דבראוהו א"כ באותה שעה שראינוהו חי היתה חזקת חיים שלו נודעה ומבוררת לנו אבל בלא ראוהו מעולם אלא שעכשיו אנו רואין אותו מת לפנינו אף שנודע לנו עתה למפרע שעכ"פ היה חי קודם שמת הרי חזקת חיים לא נודעה ולא נתבררה לנו מעולם שכל זמן שהיה חי לא ידענו ולא ראינו אותו שנחזיקהו בחזקת חיים רק עכשיו אחר שיצא מחזקת חיים נודע לנו למפרע שהיה חי פ"א. והרי זה דומה לבהמה שאנו עכשיו איננו יודעים אם היא טריפה או כשירה דשמוא עתה נטרפה אלא כיון שחיה עתה נודע לנו למפרע שלא היתה טריפה זה יב"ח ולא מהני מידי כיון דלא נתבררה ולא נודעה באותה שעה הוי חזקה שלא נתבררה אפילו שעה אחת דלא אזלינן בתרה."

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק י"ב – בענין חזקת היתר לשערות מלפני שנגזזו

והאריך הנודע ביהודה שם לומר שיסוד דברי הבית שמואל הוא בגלל שהחזקת חיים של אותו אחד שלא מכירים הוא כמו חזקה שלא התבררה בשעתה, מכיון שעל הצד שהגוף הוא של שמעון, אז מעולם לא התברר לנו החזקת חיים של שמעון, משא"כ ראובן התברר לנו שיש לו חזקת חיים, ולכן לא אזלינן בתר חזקה. כל זה כתב הנוב"י להסביר דברי הבית שמואל, וכתב בתוך הדברים שזה גם היסוד לחלק בנגע באחד ואינו יודע אם הוא חי או מת, ולמחר מצא שמת, שמבואר בתוספתא שאם ראהו חי מבערב מטהרין את מה שהוא נגע בו, ואם לא ראהו חי מבערב לא מטהרין, וכתב שגם זה בגלל שאם לא ראהו חי מקודם אין לו חזקת חיים, ומסיים "זה הנלע"ד בכוננת הבית שמואל, ולכאורה הוא דבר נכון ומתקבל".

אבל אחרי זה האריך הנודע ביהודה לדחות הדברים, וכתב שחזקה שלא התבררה בשעתה הכוונה לדבר שלא היה אפשר לברר, כמו פרה אם טריפה הוי, אבל בנידון זה אין חיסרון שלא יכול להתברר, רק שהיה חסר לנו הידיעה, ולכן כתב לחלוק על הבית שמואל, וזה לא נחשב כחזקה שלא התבררה בשעתה, וכתב שלא יעלה על הדעת שבתולה שנולדה ביער אין לה חזקת בתולה, וכתב לתרץ עיקר הקושיא של הבית שמואל על הדין שלא תולין שמת תוך ג' יום, שהסיבה לכך היא אינו בגלל שחסר בחזקת חיים, אלא הוא משום שמאיך גיסא יש לאשה חזקת אשת איש.

ולגבי דברי התוספתא של 'ראהו חי מבערב', פירוש הנודע ביהודה בשני אופנים.

א. שהמשנה מיירי שנגע באחד בלילה, ואז לא ידע מיהו, כי הלא הספק הוא במה נגע, האם נגע בחי או במת, ובוודאי איכא מתים בעולם, וכבר בזמן הנגיעה היה לו ספק אם נגע בחי או במת, ומכיון שנולד לו הספק כבר אז, איתרע לו חזקת חיים, ואם נמצא מת הוי טמא למפרע. אבל אם יודע במי נגע רק יש לו ספק אם הוא חי או מת, בזה שפיר שייך חזקת חיים, וזה הפשט שאם ראהו חי מבערב שספיקו טהור, וראהו חי לאו דווקא, אלא הוא הדין אם פשוט יודע מי נגע.¹⁵⁴

ב. עוד פירוש הנודע ביהודה שראהו חי מבערב, הכוונה שראה אותו דווקא באותו מקום שנגע בו, ובבוקר מצא אותו מת, וכמו שאין מחזיקין איסור ממקום למקום, הוא הדין שהחזקת חיים אין מחזיקין ממקום למקום, ולכן זה לא עוזר לנו שידוע לנו שבעלמא הוא חי אם כאן מצאנו שהוא מת, אבל אם ראה אותו באותו מקום, הוא כבר מוחזק שיש חזקת חיים גם במקום זה, ואם כן יש שני חזקות שסותרים זה את זה, חזקת חי מול החזקת מת באותו מקום, ולכן ברה"ר ספיקו טהור.

וכבר העירו רבים שבשו"ת מהרי"ט (ח"א סי' לז ד"ה ואם) מבואר להדיא כהבנת הבית שמואל בדברי התוספתא, וזה לשונו:

"ותני עלה בתוספתא ומוזדים חכמים לרבי מאיר בראוהו חי מבערב אף על פי שבא שחרית ומצאו מת טהור מפני שזה ספק ברשות הרבים משמע דדוקא היכא שראוהו חי מבערב יש לו חזקת טהרה אבל אם לא ראוהו אף על פי שע"כ חי היה אינה חזקה לפי שחזקה זו לא נתבררה באדם זה אלא למפרע ולא חזקה אבל כשראוהו חי תיכף כשנגע בו מוקמי' ליה אחזקתיה"

ונמצא שעיקר הפלוגתא הוא איך להבין התוספתא של 'ראהו חי מבערב', לדעת המהרי"ט והבית שמואל ענינו שאם לא ראוהו חי קודם אין כאן בכלל חזקת חיים, ולדעת הנודע ביהודה עיקר ענינו או שענינו הוא לאו דווקא שראהו רק שהוא יודע במי נגע, או שענינו להחזיק חזקת חיים למקום הזה, כי אי אפשר להחזיק החזקת חיים בממקום למקום.

154. והעיר הנודע ביהודה שאי אפשר לומר כל זה בדעת התוספות שס"ל שמהרין החכמים גם ברשות היחיד.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק י"ב – בענין חזקת היתר לשערות מלפני שנגזזו

ואי משום הא, יש לנו לעמוד על זה שמבואר להדיא בדברי הראשונים כדעת הבית שמואל, ודלא כהנודע ביהודה, ובאמת כבר העיר את זה במקצת בקהילות יעקב (נדה סי' סא, ה).

הרמב"ן כתב (נדה ב:):

"ואי קשיא לך מ"ש אשה מהא דתנן לקמן (ד' א') נגע באחד בלילה וכו' שחכמים מטמאים טומאה ודאי שכל הטומאות כשעת מציאתן וכאן נמי הרי דם לפניך, לא קשיא דשאני אשה דבחזקת טהרה עומדת שהרי בדוקה היא, ואף על גב דשכיחי בה דמים, מכל מקום כל שהפסיקה וטהרה בחזקתה זו היא, אבל אדם זה אינו עומד בחזקת חי, תדע דתניא בתוספתא ומודים חכמים לר"מ כשראוהו חי אלמא דבכה"ג דבחזקת חי הוא לא מפקינן ליה מחזקתיה, אף על פי שנמצא מת בשעת מציאתן ובמקום מציאתן"

וכעין זה ברשב"א (נדה ג):

"וא"ת עוד ומאי שנא מהא דתנן ומייתי לה לקמן נגע באחד בלילה ולשחר השכים ומצאו מת ר' מאיר מטהר וחכמים מטמאין, כלומר מטמאין טומאה ודאית לשרוף עליה את התרומה, שכל הטומאות כשעת מציאתן ובמקום מציאתן, יש מתרצין דשאני אשה דבחזקת טהרה עומדת שהרי בדוקה היא מעיקרא... אבל אדם זה לא בחזקת חי היה עומד, וכדתניא בתוספתא עלה דההיא, 'מודים חכמים לר' מאיר בשראהו חי', אלמא אלו הוה קאי בחזקת חי לא הוה מפקינן ליה מחזקתיה אף על פי שנמצא עכשו מת במקום מציאתו"

ומפורש הדברים שהיסוד של ראוהו חי מבערב הוא גופא כדי לעשות לו חזקת חיים, בדיוק כמו שהאשה רק בחזקת טהרה אם היא מפסיקה בטהרה קודם, ולא היינו סומכים על זה שברור שהוא פעם היה חי¹⁵⁵.

ויש עוד מה להאריך בנושא, ועי' עבודת עבודה להגר"ש קלוגר בע"ז לד: שהאריך בזה, וכן הרחיב בזה הגרש"ק בספרו מי דעת על נדה ד.ו, וכן החת"ס בחידושו לנדה ד' כבר הוכיח שהתוס' לית ליה להנודע ביהודה.

יש עוד שני מקורות בסוגיא זו, שרוב האחרונים לא הביאו. התוספתא שלאחר הדין של ראוהו חי מבערב, מובא עוד דין מאוד דומה, וזה לשונו (תוספתא טהרות פרק ו, ז):

"ישן על גבי אבן ברשות הרבים בשחר ומצא עליה שרץ או רוק, ר' מאיר מטהר מפני שספק רשות הרבים טהור, וחכמים מטמאין שכל הטומאות כשעת מציאתן, ומודים חכמים לר' מאיר שאם ראוהו נקייה, אף על פי שהוא בא שחרית ומצא עליה שרץ או רוק שהוא טהור שזה ספק רשות הרבים".

וכמו כן בתוספתא שם (פרק ד הלכה ו) איתא:

155. אמנם יש לציין שבשערי יושר (שער החזקות, סוף פרק יב) הביא דברי הרשב"א, והבחין שבדבריו מבואר שאם לא ראוהו אין כאן חזקת חיים, והסביר שם שאין הכוונה משום שהי חזקה שלא התבררה, אלא הענין הוא שכל שלא יודעים במי הוא נגע לא שייך חזקת חיים, כי אין החזקה דמעיקרא מועיל אלא לומר שלא קרה כאן שום שינוי, אבל זה לא מכריע שאותו אחד שיש לפנינו הוא החי, ועי' להלן בזה. לדבריו אפשר להתאים דברי הרשב"א עם מהלך הראשון של הנודע ביהודה, אבל מוכחרים לחדש שבנידון של תערובת לא מועיל חזקה, וממילא בניד"ד אין נפק"מ כדלהלן. [יש חילוק דק בין דבריו לדברי הנוב"י, הנוב"י יותר הולך בכיוון שבגלל שיש ספק במי נגע אם לא ראוהו חי מבערב, אזי כבר מזמן הנגיעה יש לו ספק וממילא איתרע לו חזקתו, משא"כ לדברי השערי יושר, בספק במי נגע הוי כתרובות שכלל לא שייך לפרשת חזקה, ודו"ק בזה].

יש להעיר על המהלך של השערי יושר, שלדבריו הסיבה כשלא ראוהו חי מבערב אין חזקה, הוא בגלל שלא יודעים במי מדובר, אבל לשון הרשב"א משמע שאנחנו דנים על בן אדם מסוים ומכירים מיהו, רק לא יודעים אם הוא חי או מת, כלשונו "אבל אדם זה לא בחזקת חי היה עומד".

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק י"ב – בענין חזקת היתר לשערות מלפני שנגזזו

"קבר הנמצא מטמא למפרע, בא אחר ואמר בריא לי שלא היה קודם לעשרים שנה, אין טמא אלא משעת מציאה ואילך"

ובשני הדינים הללו רואים שהדין שנאמר בראוהו חי מבערב, נאמר גם בעוד דברים, שהגם שברור לנו שאותו שרץ לא היה על אותו אבן מאז בריאת העולם, וגם ברור לנו שלא היה כאן קבר מאז בריאת העולם, כל כמה שדבר זה לא היה ידוע לפני שהתחלנו להסתפק בזה, לדעת החכמים ספיקו טמא, ורק אם כבר נודע שהוא טהור ואז התחילו להסתפק ספיקו טהור.

וניחזי אנן. אם נאמר כדברי הנודע ביהודה בדרך הראשון שכל היסוד של ראוהו חי מבערב, היינו שהספק שלנו הוא על אדם מסוים, כי אחרת יש לנו ספק במה נגע, ויש חיים ויש גם מתים, ולא שייך להעמיד על חזקתו, אזי בנידון של השרץ שנמצא על האבן, או הקבר שנמצא, לא נולד לנו שום ספק בזמן שום נגיעה, כי לא ידע שהיה כאן נגיעה בכלל, ואם לדבריו באמת שייך חזקת חיים בכהאי גוונא, צ"ע למה אין חזקה שלא היה כאן קבר, או שרץ.

וגם לדרך השני של הנודע ביהודה, שהגם שיש לכל אחד חזקת חיים, אין מחזיקים החזקת חי ממקום למקום, ולא עוזר לנו זה שידוע לנו שהוא היה חי פעם, עד שיש לנו ידיעה שהוא היה חי במקום הזה, כי במת אה"נ יש לומר שהוא נכנס לאותו מקום לאחר שכבר מת, ואין כאן שום חזקה שעומד מנגד, אבל כאן יש חזקה שהקבר הזאת היה עומד פעם בלי שרץ או בלי קבר, וגם זה צ"ע.

אבל לדברי המהרי"ט והרמב"ן והרשב"א שהסבירו שהיסוד הוא שחזקה שלא התבררה אינו חזקה, אז הוא הדין גם באבן שלא ידוע לנו על האבן לפני שנולד הספק שיש כאן שרץ, וגם קבר שנמצא שאין לנו מי שהעיד שלא היה כאן קבר באיזה זמן, אז שפיר אי אפשר להתירו מטעם חזקה, אבל לאחר שבא מישהו ומעיד שלפני עשרים שנה לא היה כאן קבר, אה"נ זה חזקה שהתבררה וספיקו טהור.

ולכאורה יצא לנו שהתוספתא מבואר כדברי הראשונים, ודברי הנודע ביהודה צ"ע.

ולכן מסקנא דמילתא היא, שבעיקר הדין של חזקה שלא התבררה בשעתה, לכאורה מפורש בדברי הרמב"ן והרשב"א והמהרי"ט שאין הענין דווקא בדבר שאי אפשר לבררו, אלא הוא הדין כל דבר שבפועל לא התברר לנו בשעתו, הגם שברור לנו שככה היה המציאות. ולפי זה גם בנידון דידן, שערות שנמצאים בראשן של הנשים בהודו, אין להם חזקת היתר, גם שידוע לנו שגדלו בהיתר.

ה) מסקנא דמילתא:

- א- בספיקא דדינא לא אזלינן בתר חזקה דמעיקרא.
- ב- בספק שהוא ספק בדעת הרבה בני אדם, יש להבין מדברי כמה אחרונים שגם בזה לא שייך להכריע ע"פ חזקה דמעיקרא.
- ג- מציאות שלא היה ידוע לנו לפני שהשאלה הגיע לדינו, לפי הרשב"א והרמב"ן והמהרי"ט לא שייך לאוקמי אחזקתה, והגם שהנודע ביהודה פקפק בזה, יש להביא ראיה לדברי הראשונים מהתוספתא בטהרות.

פרק י"ג – כמה צריכים לחוש על פי הלכה שמא השערות הם מבתי ע"ז בהודו

לאחר שביירנו בס"ד שהשערות מהטמפלים בהודו דינו כתקרובת עבודה זרה גמור בלי פקפוק, עכשיו נדון בקצרה מה זה אומר למעשה על המצב של השערות בשוק.

ויש לזה כמה צדדים, וגם דיונים במציאות, ונשתדל להעמיד הדברים על דיוקם.

א) אם הרוב הוא מהודו

יש הרבה שטרחו לברר שבאמת רוב השערות שמיועדים לפאות מקורם מבית ע"ז אשר בהודו. ויש לזה הרבה מקורות, והרבה סיבות להניח שזה המציאות, וככה גם כתבו חוקרי גוים שחקרו את הדבר, וגם ככה יש הרבה מקורות מכל מיני מפעלים שמסיחים לפי תומם.

ואמנם הארכנו בזה במקו"א, אבל כאן נדבר מה שנוגע להלכה למעשה, ולא נרחיב בתיאורי המציאות.

וזה ברור שאם רוב השערות מגיעים מהודו, זה אומר שכל השערות בעולם שאין עליהם פיקוח של ממש הם בחשש תקרובת ע"ז. אבל יש שפקפקו במידע זה שכמעט רוב השערות הם מהודו. וזאת למודעי, שיש מה להשיב על כל הפקפוקים השונים מצד המציאות בהרחבה גדולה, אבל כאן לא נכנסנו לכל זה כאן, כי אין בזה שום נפק"מ להלכה, ונברר הדבר.

קודם כל, הגם שהביאו מקורות שאמרו שיש יותר מ-90% מהשערות מהטמפלים בהודו, והיה אחד שאף שיער שמדובר ב-98%, בנידון להלכה אין בזה שום נפקא מינא אם זה 99%, או 50.1%, כי בשניהם נאמר הדין תורה אחרי רבים להטות, וכל דפריש מדרובא פריש.

ולכן גם עם נאמין לכל הסיפורי המעשיות על שערות שנמכרו פה ושם בכל שאר מדינות העולם, רובם אין בהם אלא כח להוריד את זה מ-98% למשהו קצת פחות, אבל לא להוריד את זה מלהיות הרוב ממש.

אבל באמת חשוב לציין, שגם אם יפקפק המפקפק בכל המקורות, במקרה הכי טוב הוא ייצא שאין הוכחה שרוב השערות הם מהודו, אבל אי אפשר בשום פנים ואופן להביא שום הוכחה חותכת שרוב השערות אכן אינו מהודו¹⁵⁶.

ואם כן במקרה הכי טוב נשארים בספק מאיפה מגיע הרוב. ויש לברר הדין בהלכה בדבר שיש בו ספק מהו הרוב.

והנה כבר קבע מוריני הגרעק"א (בהגהות לשו"ע לסי' ק"ה ט) ע"ם דברי הרשב"א שבמקום שיש ספק אם הרוב הוא מן ההיתר או מן האיסור, לא מיבעיא שאי אפשר ללכת לקולא, אלא גם אם כלפי שמים גליא שהרוב מן ההיתר אין כאן ביטול כל כמה שלא ידוע לנו, ולא זו בלבד, אלא ספק זו שמא יש כאן רוב לא מצטרף עם עוד ספק לעשות ספק ספיקא, והדברים ארוכים ועי' שערי יושר (שער א' פרק א', וכן בשער ג' פרק יב באריכות גדולה) שהרחיב דברים לבסס דברי הגרעק"א עם הרבה ראיות לזה, ודברי רעק"א מובאים להלכה בהרבה פוסקים.

¹⁵⁶ והרבה פלפלו בנתוני האו"ם. את דעתינו בזה כבר כתבנו בבירור בהישכם, וקחנו משם, אמנם יש שהפכו הקערה על פיה, וטעו בחשבון הדברים עד שהמציאו שהרוב אינו משם. כאמור יש מה להשיב על דבריהם, והמעייין ביושר בדברינו בהישכם אוהבים יבין איפה הם טעו בזה, אבל בלא"ה גם לדבריהם אין ראיה חותכת בכל נתוני האו"ם לא לכאן ולא לכאן, אלא זה רק נותן כיוון כללי, ופשוט שאי אפשר לסמוך עליו לקולא אם כל הפרשנות של הדברים בנויים על עשרות של הנחות שלא מוכרחות, ולא יצא מתורת ספק רוב, אשר נברר שדינו שהולכים לחומרא.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק י"ג – כמה צריכים לחוש על פי הלכה שמא השערות הם מבתי ע"ז בהודו

ולכן בניד"ד גם אם נימא שאי אפשר לברר מאיפה רוב השערות, עדיין כפשוטו אין שום מקום לדון, ואפילו על הצד שקמיה שמיא גליא שהרוב באמת לא מבית ע"ז, עדיין זה לא מתבטל כלל, מכיון שזה לא ידוע לאף אחד באופן ברור, וכדברי רעק"א בשם הרשב"א.

(ב) בדיני קבוע

יש כמה סיבות למה לא ניזל בתר רובא ברוב השערות בעולם, אלא יש לחוש לכל קבוע כמחצה על מחצה. ולא נרחיב בזה כאן, ורק נצטט את עיקרי הדברים. הנה יש חנויות של הגוים בהודו, שיודעים בבירור שקונים מהטמפל (יש רשימה מהטמפל מי הם הקונים בכל מכירה פומבית, לכך יש בוודאי חנויות של ודאי איסור), וא"כ חנות זה נחשב קבוע במקומו.

אמנם במציאות המסחר, זה שמוכר השערות ליהודים באופן כללי קנה את זה מאחרים, שקנה את זה מאחרים. כלומר מציאות מרווחת היא שיש ספק בברזיל שמוכר השערות, ובדרך כלל מה שהם מוכרים הם דברים שהם לקחו מאחרים, ויש לעיין מה הדין בזה.

וע"פ היסוד שקבע מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל בקובץ תשובות (ח"א סי' קמה) ע"פ יסוד דברי השדי חמד (ח"ב מע' כ' כלל צו), והרחיב בזה בספר פתח הדביר (או"ח לב ס"ק יג), שכל מקום שיש רגליים לדבר שבמקום הזה מוכרים מן האיסור, אז החנויות באותו עיר נחשב לקבוע. לא נרחיב בזה, אבל א"כ אם ידוע שיש אחוזים גדולים של שערות בברזיל שמקורו מהודו, הקונה מהספק בברזיל נחשב כקונה מקבוע.

כמו כן טען הג"ר משה מרדכי קארפ שליט"א¹⁵⁷ (במכתב מט"ז כסלו תשע"ח), שבנידון דידן לכו"ע נחשב הדבר כקבוע כשהוא ביד גוי כיון שהגוי מצווה על איסור הנאה מתקרובת ע"ז כמפורש בראשונים (רבינו יונה, רמב"ן, ר"ן, ע"ז נט:), א"כ גם אצלו מתחיל הספק, ונידון כקבוע ולא שייך ביה ביטול ברוב. ואף שאין הגוי חושש לאיסור תקרובת ע"ז כלל, מכל מקום כתבו הפוסקים (עי' חזו"א יו"ד לז יג, חמדת שלמה אבה"ע א ג, יד יהודה סי' קי ס"ק יט, וכן נקט הגרי"ש בהערות לחולין צה). שבשר שנמצא ביד משומד דינו כאילו נמצא ביד ישראל על אף שגם למשומד לא אכפית ליה אם בשר כשר הוא או בשר נבילה. וכן מבואר מדברי הקצה"ח (רצב ב) והגליון מהרש"א (סי' ק"י) שכתבו יסוד זה שדבר שאסור גם לנכרי נחשב קבוע כשהוא ברשותו של נכרי על אף שאין הנכרי חושש לאיסור זה.

ובמקום אחר הארכנו טובא בסוגיא זו, אבל מכיון שע"פ רוב אין נפק"מ קיצרנו כאן.

¹⁵⁷ וז"ל: גם יש לדון דאף הגוי מצווה בע"ז ובהנאה מתקרובת ע"ז ובביעורה, ומבואר בקצה"ח סי' רצ"ב סק"ב דבאיסור שנוגע לגוי כגזל לא אמרי' נמצא ביד נכרי אלא הוא קבוע. וכ"כ בגליון מהרש"א סי' ק"י לגבי איסור אבר מן החי דבן נח מצווה ע"ז [א"ה, וכ"כ הגרעק"א בחידושי לחולין צה]. ואף שהמנ"ח סי' תלו"כ דאין הגוי מצווה כבר הביא ה"צפנת פענח" ריש הל' ע"ז דהדבר מפורש ברמב"ם פ"ח ממלכים ה"ט "עד שיכפרו בע"ז ויאבדו את כל מקומותיה ויקבלו שאר המצוות שנצטוו בני נח, שכל גוי שלא קבל מצוות שנצטוו בני נח הורגין אותו אם ישנו תחת ידינו". וכ"כ בחשוקי חמד ע"ז דף נ. בשם רבינו הגר"ח ק שליט"א דאף הגוי מצווה על איבודה.

וכן לענין תקרובת ע"ז, אף דהמנ"ח סי' תכו"כ כ' דאינו מצווה, מ"מ בחי' הרמב"ן סוף ע"ז [השלמות לדף נט:]: וכן בחי' הר"ן ע"ז נט: (א"ה - וכן כתב תלמידי רבינו יונה שם) מפורש דבן נח מצווה ע"ז וז"ל: "אבל כשנסכו לע"ז ממש מחייב בתשלומין דמקלא קלייה כיון דאסיק עלי' שמא דע"ז ואסריה בין לדידיה בין לאחרים דאיסור [הנאה - לשון רבינו יונה] של ע"ז אף בבני נח הוא נוהג". עכ"ל.

ועי' גם תשו' לבושי מרדכי בליקוטי תשו' סי' מ"ד שכיון לזה (א"ה - כלומר לזה שהנכרי ג"כ אסור להנות מתקרובת ע"ז). ובזה אף להנתיבות סי' רצב שכ' דבגזל אינו מצווה על השבה, מ"מ כאן הרי מצווה על ביעורה וכדצייד בטורי אבן חגיגה יג. שהגוי מצווה על לא ידבק בידך. ולפי"ז ברור דהוי קבוע דהאיסור מתחיל כבר אצל הגוי, ולא שייך לומר דהגוי מכיר את האיסור, דהרי אינו מכיר מהו השער דתקרובת ע"ז ואין מקום בזה לרוב כלל.

וע"פ כל הנ"ל אין מקום להתיר כלל כל סוגי הפאות הניקנות על סמך רוב או על סמך אומדנא קלושה של מחירי הפאות דעדיין לא יצאנו מחשש שער ע"ז או תערובתו.

ג) העובדות על השערות מהודו

נחזור על העובדות בקצרה:

בהודו יש הרבה טמפלים שמגלחים את שערותיהם כתקרובת לע"ז. ברשימה של הטמפל בטירופטי, בשנת 2017 למנינים, 12.2 מיליון אנשים שהתגלחו שם. זה יוצא בממוצע 35,000 ליום, ואומרים שבערך 35% מזה הם נשים, ואם כן יש 12,250 נשים שמגלחים כל יום רק בטמפל זה, וכאמור זה רק טמפל אחד (אם כי זה הכי גדול), ויש עוד כמה וכמה טמפלים.

מכיון שהשער מגיע לידי הטמפל בחינם, והם לא צריכים לחפש אחרי תורמים ואין להם מחסור של שיער בכלל, וגם השער הודי איכותי וטבעי, לכן יש הרבה הרבה שיער הודי בשוק השער בכל מדינות העולם. העובדה היא שברור שמייצאים את זה לכל המדינות שטוענים שהם "מקור" של שער, כמו ויאטנאם, ברזיל, מאלאזיה, סין, איטליה וכדומה.

יש שטענו שיש חילוק בין שיער הודי לשיער שקונים בברזיל תחת השם שיער ברזילאי. אמנם לברר את זה, הזמינו שער מהודו ועשו קצת טיפולים בשיער, ושוב הביאו את השיער לפני הפאניות ה"מומחות"¹⁵⁸ שאמרו עליהם שהם יכולות להבחין, וכולם שגו ברואה פקו פליליה, והכריזו בוודאות שהשער שנמצא לפנייהם הוא שער ברזילאי המשובח¹⁵⁹ [המבחנים כולם הוסרטו]. כך שאי אפשר לסמוך על זה שיש חילוק בין שער ברזילאי לשער הודי, וכל ענין שיער ברזילאי הוא משום עיבודים מסוימים שעושים ע"פ רוב בברזיל¹⁶⁰. אבל אחרי שעושים את העיבוד עם שער מהודו, אז התוצאה היא זהה לשיער המשוק כברזילאי, ואי אפשר להבחין בין שער הודי עם עיבוד זה, לשער שמכונה שיער ברזילאי. עיבוד זה לוקח הרבה זמן, וגם חומר יקר (ומסוכן מאוד), ואכמ"ל. כמו כן, שער הודי על אף

¹⁵⁸ יש בנותן טעם לציין שכל המומחיות שהצהירו בביטחון מלא שאפשר בקל להבחין בין שער הודי לשער ברזילאי וכדומה, אחרי שנחקרו קצת אמרו בפה מלא שהם עצמם לא מכירים שער הודי... אז כשנשאלים איך הם יודעים איך שער הודי נראה, התשובה המצחיקה היא, או שפעם בחיים שלהם ראו שיער מסין, ומסתמא זה אותו דבר, או עוד פאנית אמרה שהיא פעם ראתה שער של אשה הודית (מחובר לראשה) וזה לא היתה יפה (ולכן היא פסלה כל שער של כל הודו, ולטענתה אי אפשר לעשות שום עיבוד לזה... אם כי היא אף פעם לא ניסתה לברר הענין). אחרי כל הקלות ראש שהם מראים באיסור זה, באמת שאי אפשר להאמין להם בנושא זה כלל, גם אם במציאות היה להם דרך לדעת מה הודי ומה לא, כדברי הרמ"א (יו"ד סי' קי"ט סעי' ז) שמי שמראה קלות ראש באיזה איסור לא נאמן לענין זה. מדובר בלפחות 15 פאניות וסוחרים שדברו נגד האיכות של שער הודי, ולבסוף לא היה להם מענה איך יודעים איך שער הודי נראה.

¹⁵⁹ יש להעיר שסדר הדברים היה ככה: היו כאלו שטענו שאפשר לסמוך על פלונית כי היא יודעת להבחין בין שער הודי לברזילאי, ולא הספיקו בהוראה בעל פה, אלא יש שגם הוסיפו לכתוב "תעודת נאמנות" שהפאנית מקבלת על עצמה רק לסחור בשער ברזילאי המשובח ולא מעובד. כמוכן שהם לא ראו צורך לשאול אותה איך היא יודעת להבחין, רק סמכו עליה בעינים עצמות. אז טרחו להעמיד אותה במבחן, ולאחר שהיא נפלה בגדול, וגם בשעת המבחן מלבד מה שהיא הכריזה על שער הודי הוא ניהו שער ברזילאי המשובח, גם פיה הכשילו והפאנית המומחית שעל פיה ישק כל דבר אם השער הודי או לא, ראתה צורך להזכיר שבאמת השער בהודו אינו אסורה ואינו תקרובת עבודה זרה, ובאמת אין שום שער שמגיע מהודו. וזה חזר על עצמו כמה פעמים, ובמקום לרדת מן העץ, מצאו עוד אחת להיתלות בה, ואז טענו שגם אם הראשונה לא יודעת להבחין, אבל השנייה כן. וכמעשה הראשונה כך מעשה השנייה, ושוב עמדו למבחן, וגם נפלו. וכן על זה הדרך הסיפור חזר על עצמו כמה וכמה פעמים. אמנם יש כאלו קלי הדעת לא לקחו מוסר, ועדיין במקומם עומדים, שעדיין מצאו עוד אחד שאולי הוא באמת באמת באמת יודע להבחין (וכמוכן לא בדקו אותו), וכמוכן חובת ההוכחה משום מה הוא להוכיח שהוא לא יודע במקום להוכיח שהוא כן יודע, ועד שיפול במבחן מתירים איסור דאורייתא, והוא רחום יכפר עוון. השמות של כל הנבחנים אפשר לברר אצל המערכת.

¹⁶⁰ יש סוכנים בברזיל שכדי להשביח את מקחם, הם משלמים דמי הטיסה מארץ ישראל לברזיל, ואז הפאניות הולכות לברזיל ולוקחות השער בעצמן מהסוכן בברזיל, ואז הפאנית חוזרת לארץ ומכריזה בקול רם שהשער שלה בסדר כי היא בעצמה כתתה רגלה עד ברזיל להביא אותו משם, ובכך יש להם רושם של נאמנות.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק י"ג – כמה צריכים לחוש על פי הלכה שמא השערות הם מבתי ע"ז בהודו

שבאופן טבעי אינו בהיר, יש דרכים לשנות את הצבע להיות כל צבע בהיר ועדיין נראית כאילו היא לא צבוע, וגם שער שעבר תהליך זה הובא לפני המומחיות, וגם כן נפלו לומר שמדובר בשער טבעי¹⁶¹.

עכשיו נשאלת השאלה האם לסמוך על הפאנית שטוענת בבטחה שהשער הוא שער ברזילאי? הנה יש שהרחיבו לדון האם יש להם נאמנות, או שמא בגלל שעוסקים ומרוויחים בענין זה אין להם נאמנות, ויש שהוסיפו שאין להם נאמנות בגלל שרובם לא מחזיקים את השער מהודו כדבר איסור, ומפורש בשו"ע (יו"ד קי"ט סעי' ז' ברמ"א) שמי שלא מחזיק דבר כאיסור אינו נאמן לאותו דבר, וכן הורה מרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל, שהם אינם נאמנים כלל (זה מוקלט, ואפשר לשמוע את זה מפה קדשו¹⁶²).

אמנם כל זה רק נוגע אילו הנידון לפנינו הוא שהפאנית טוענת שהיא עצמה גזזה השער או היא עצמה ראתה הגזיזה, אז ממילא היא עצמה היא עד אחד שמעיד באיסורים, ויש מה לדון אם היא נאמנות¹⁶³. אבל על פי רוב (99.9%) זה לא הנידון, כי היא עצמה אינה יודעת על ידי עצמה שמקור השער הוא מברזיל וכדומה, אלא כך היא שמעה מהספק שמכרה לה את השער. אם כן, היא עצמה לא מעידה על כלום, רק חוזר ואומרת מה שהיא שמעה מאחרים, ושוב הנידון הוא אם אפשר לסמוך על מה שהיא סומכת, ולא אם אפשר לסמוך עליה.

משל למה הדבר דומה, למי שאינו אוכל מאיזה "הכשר" לאחר שהתברר לו שיש בעיות חמורות בשחיטה שלהם וכדומה, עד כדי שלדעתו יש כאן חשש דאורייתא, ואז הוא מגיע לבית של מישהו שבתמימות [או שלא בתמימות]



¹⁶¹ ובאמת כאן הטענה עוד יותר מצחיקה. כי כמו שבהודו לא קיים שער בהיר, כמו כן כך המציאות בברזיל, שיש רק 3 או 4% מהאוכלוסייה עם שער בהיר (וגם חלק זה בדרך כלל הם נכדים של הגרמנים, ולא אנשים ירודים שאפשר לדמיין שימכרו את שער ראשם). אבל האחוזים של שער בהיר שיוצא מברזיל ושאר מדינות בדרום אמריקה הוא שווה לאחוזים של שער בהיר שהציבור החרדי קונים... אז ממה נפשך זה עבר איזה תהליך ואינו טבעי במאה אחוז, גם אם אלו שעובדים בעסק לא מכירים את זה, ואם כן נשאר השאלה אם השער המכונה בפי הפאניות כשער טבעי, שבוודאי עבר עיבוד והם לא מודעים לכך, האם מקורו מהודו, או לא.

וכמה מוזר הדבר שיש שהורו לקנות שער בהיר מברזיל ובזה אין חשש שיער הודו, כי לא נמצא שער הודי בגוון בהיר. וגם כאן הכשילו את הרבים בהוראתם, כי גם בברזיל לא נמצא שער בהיר, ואעפ"כ הסוחרים עם שער ברזילאי לא מעובד לא חסר להם שער בהיר, ועל כרחך יש דרך להפוך את הצבע.

¹⁶² מפני חשיבות הדברים אעתיק את לשונו מתוך שיעורו בתפארת בחורים. (ניתן לשמוע את השיעור בקול הלשון, השיעור של הגרי"ש אלישיב למס' חולין נח. מתאריך כב אייר תשס"ד, אחרי השיעור):

שואל: "אם זה בא מאוקרינה זה טוב?"

הגרי"ש אלישיב: "אין הכי נמי."

שואל: "אלה שאומרים שזה מגיע מאוקרינה, זה טוב? הוא נאמן? הוא בעצמו יכול להגיד שזה מגיע מאוקרינה?"

הגרי"ש: "כבר הסברתי כמה פעמים היום, הסיפור הוא ככה. אם אחד מוכר בשר ואם יש טריפות שיגרום לו להפסיד הון רב, אז הדין הוא שיהודי נאמן להגיד שזה כשר וזה טריף. אבל אצלנו [שיער הודו] זה טריף, לא כל אחד יגיד שהם אסור, חושבים שרק כמה רבנים אסרו. עשרים שנה הוא מוכר את זה, עשרים שנה הוא השתמש עם זה, וואס דרייטס דו א קאפ [מה אתה מבלבל את המוח]!!? **הוא חשוד בזה!** והוא עשיר גדול, הוא צריך לסגור את החנות שלו, אתה יכול לאסר לו? **אין לך נגיעה גדול מזה! איך אני יכול להאמין לו?**" עד כאן תוכן דבריו.

¹⁶³ וכנ"ל שמי שלא מחזיק דבר לאיסור אינו נאמן, אם כן, גם לו יהיה שיש אחת שאומרת שהיא ראתה את הגזיזה לפאה אחת, אם היא גם מוכרת שאר הפאות שהיא לא רואה את הגזיזה על כרחך היא לא מחזיק את הענין כאיסור, ושוב אין לה נאמנות, ויש להאריך בזה יותר, ועוד חזון למועד.

גם יש להעיר שאפילו אם באמת יש להם קצת שער כשר, אם הם קונים את זה במזומן עדיין היא אסורה בהנאה, מכיון שתקרובת ע"ז תופסת את דמיה, ולכן הכסף ברשותם אסור בהנאה, וגם אם קונים שער כשר בזה, גם זה כפשוטו אסור בהנאה, ואכמ"ל.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק י"ג – כמה צריכים לחוש על פי הלכה שמא השערות הם מבתי ע"ז בהודו

כן אוכל את אותו הכשר, והוא נותן לו בשר משחיטה זו ואמר לו שבשר זו שחווטה ואפשר לאכול. בנידון זה פשוט שלא נכנס הענין של עד אחד נאמן באיסורים, מכיון שהעד אחד לא ברר המציאות שאין כאן איסור, ובאמת אין לו שום מידע על הבשר, רק הוא יודע שבשר זה שייך לשחיטה פלונית, ואנחנו יודעים ששחיטה פלונית הוא נבילות וטריפות. וכל זה פשוט ואין צריך לפנים כלל.

הוא הדין כאן, אין הנידון אם יש לפאנית נאמנות כל כמה שאין לה שום מידע שהיא עצמה ראתה אותו בגדר כלי ראשון, רק היא חוזרת על מה שהיא סומכת על אחרים, ואם כן כל הנידון הוא האם מה שהם עושים הוא מספיק נאמנות שזה לא מגיע מהודו.

במציאות, השלב הראשון של השער, והיינו הגזיזה, לא נעשית לעיני שום יהודי. השער מגיע לרשות היהודי רק לאחר הגזיזה, ולאחר שעבר השבחה בפורמלין וקרטיין [כולל שער שרשמי "לא מעובד" שגם תמיד עובר עיבוד זה], ולאחר שממוין על פי האורך והסרת השערות הלבנות. והרבה פעמים השער עובר הרבה ימים עד שזה מגיע לידי היהודי, אבל אפילו אם ה"גוזז" עצמו מוכר את השער, תמיד מדובר שהיהודי לא ראו הגזיזה וסומכים רק על גוי בסוף היום¹⁶⁴. מאחר שאין באמת דרך להבדיל בין השער כנ"ל, ועכ"פ אין הסוחרים בקיאים בזה, נמצא איפה שלהלכה הם סומכים רק על הגוי.

מאחר שבסוף היום כולם סומכים על הגוי, יש לדון להלכה מה דין השער.

יש לדון משני צדדים.

(א) האם נאמר בשער כזה כל דפריש מדרובא פריש.

(ב) האם הגוי נאמן להעיד על המקור של השער.

(ד) כל דפריש באופן שיותר קל וזמין להשיג את האיסור

הנה ידועים דברי הגמ' (חולין צה). שבתשע חנויות מוכרים בשר שחווטה, וחנות אחת מוכרת בשר נבילה, אם נמצא הבשר ביד גוי הולכים אחר הרוב, ודינו כבשר כשר. ואם כן לכאורה הנידון יהיה תלוי מה הוא רוב השער באותו מקום, אם רובו מהודו, אז הוא אסור, ואם רובו מן ההיתר הוא מותר.

ואמנם כל זה אינו נכון, כי בראשונים שם מבואר שכל הדין של הולכים אחר הרוב נאמר דווקא אם המחירים הם שווים, אבל אם יש איזה סיבה שהגוי יעדיף לקנות ממקום שמוכרים בשר טריפה, כגון אם המחירים שם הם יותר זולים, אז שוב "רוב חנויות" לא מכריע שזה מבשר שחווטה.

ע' חולין צה. שהיה מקום שכל הטבחים (שוחטים) היו ישראלים כשרים, והמקולין (מוכרי בשר) היו גוים [לדעת רש"י ותוס', אמנם ע' רמב"ן שהם היו ישראלים ג"כ] והשוחטים לא מכרו את הטריפות לגוים. מבואר בגמ' שבנידון כזה, מעיקר הדין מותר לקנות בשר מהגוי, מכיון שכל השוחטים ישראלים, וממילא כל הבשר בעיר כשר. אבל מבואר בגמרא שאם השוחט מכר טריפה אחת לחנות אחת, ללישנא קמא בגמרא, אע"פ שעשה שלא כהוגן ומכר הטריפה לגוי, זה לא אוסר את כל הבשר במקולין, וללישנא בתרא זה אכן אוסר את כל הבשר במקולין.

¹⁶⁴ וכל הזמן מגיעים עוד שמועות על עוד איש פלוני החרדי שהוא עצמו נוסע לברזיל\אוקראינה כו' וגוזז את השער בעצמו. אמנם כולם אחרי בדיקה קצרה התבררו שלא "מומש" גוזזים, רק שהם קונים את זה מאיזה סוכן שטוען שהוא גוזז... (ואמנם באמת אילו יש גבר חרדי שאין לו בעיה לגוזז שער של נשים גויות פרוצות, אז בוודאי אי אפשר לסמוך עליו בכלום).

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק י"ג – כמה צריכים לחוש על פי הלכה שמא השערות הם מבתי ע"ז בהודו

והשאלה היא ללישנא בתרא - שקי"ל כוותיה להלכה - למה נאסרה כל הבשר בכל החנויות אם יש רק טריפה אחת ביניהם. הר"ן על הרי"ף כתב להסביר את זה בזה"ל: "אבל כשהוחזקה טרפה אסור לפי שרובן של גוים מן הטרפה לוקחין, דמוזלי גבייהו" עכ"ל.

מבואר מדבריו שאפילו אם יש רק טריפה אחת, משום שהמחיר של הטרפה הוא יותר זול ממה שמוכרים בשר כשר, שוב לא הולכים אחר הרוב, כי יש להניח שהגוי קנה דווקא הטרפה.

וכן כתב התבואות שור (סי' ס"ג סעי' טו בשמלה חדשה, ואות כז בתבואות שור) שהדבר ברור שלא נאמר הדין ללכת אחרי הרוב אלא כשאין לגוי שום סיבה לקנות דווקא בשר טריפה, וזה לשונו: "ובמקומות שאין הגוים קונים כשירות כמו טריפות, אי משום דמוזלי טריפות לגבייהו, או מטעם אחר, מדינא אסור בשר מיד גוי אפילו ברוב כשר בעיר, דסתמייהו ממיעוט טריפות נהו" עכ"ל.

וכן כתב הפמ"ג סי' ס"ג שפ"ד ס"ק א, וזה לשונו: "ומיהו במקום שטרפות יותר בזול מן הכשירות, הרבה מאחרונים אוסרין אך דלא ראינו ממי לקח, דמסתמא מטרפה לקח" עכ"ל. וכן כתבו בספר יד יהודה (קי, יט), ובבדי השלחן (ק"י ס"ק נא).

והנה על אף שהר"ן כתב את דינו רק אם הטרפה יותר זול, התבואות שור הרחיב הגבול, והוסיף שגם אם יש איזה טעם אחר למה נוח לו לגוי לקחת ממקום הטרפה שוב לא הולכים אחרי הרוב.

עכשיו בנידון דידן, יש לסוחר הזה הגוי בברזיל שתי אפשרויות. או לחפש מחדש כל יום על עוד עשרות ומאות נשים חדשות שמוכנים למכור את שער ראשם תמורת מחיר לא כל כך גבוה, ועליו לנדוד רגליו כל יום ויום למקום אחר, ולחפש מחדש נשים עם שער ארוך איכותי שמוכנות לחתוך, וכל אשה נמצאת במקום אחר, וצריך לשלם לה כפי נטיית ליבה, ואז חייב הוא לסרק את השער הזה ולהסיר כל השערות הלבנות ולמיין את השער על פי האורך כו'. או יש לו דרך קצרה מונח לפניו. פשוט להתקשר להודו ולבקש כל כמות שעולה על ליבו, כי בהודו ניתן להשיג הכל במקום אחד מאחר שיש בהודו איסוף של נשים שבאים דווקא לשם להתגלח, והשיער מגיע לטמפל בחינם כך שהמחירים זולים, ובסך הכל אפשר לקנות שער מאוד ארוך במחיר די נמוך (למשל בטמפל עצמו לפני כל טיפול עולה שיער עד 76 ס"מ, ב240 דולר לק"ג, וזה בממוצע שער של 3-4 נשים). ובאמת כבר יש המון שיער הודי שמסתובב בברזיל, כמו שכבר האריכו בזה חוקרי הדבר, וכן הוכח מרשימות האו"ם¹⁶⁵, וכן העידו הגוים שעוסקים בזה, ועוד הרבה מקורות.

ומכיון שדרך אחד יותר קל, עלינו להניח שכל שער שנמצא ביד גוי הוא מהאיסור, בפרט שעוד לא התברר כלל שאכן יש במציאות נשים שגוזזות שערות בברזיל¹⁶⁶. ולכן כל שער שמגיע מיד גוי, עלינו לנקוט שהוא מהודו, גם מבלי להגיע לזה שרוב השער הוא מהודו¹⁶⁷.

¹⁶⁵ וחוץ מהחשבון של האו"ם, יש הרבה שמועות על הברחות שמכניסים שער הודי לברזיל. יש בידינו יותר מ100 כתבות שונות שנכתבו בזמנים שונים, שהעידו על המכס בברזיל שתפסו כמות גדולה של שיער (ובכמה מהכתבות הוסיפו שמקורו הוא מהודו, וייעדו הוא מדינת ישראל).

¹⁶⁶ ובסוף קונטרס "רוח שיערה" הובא עדויות מכמה וכמה פאניות וסוחרים שמודים שאין השער מגיע ממש מברזיל, והכוונה למדינות קרובות לברזיל, כי תוך ברזיל כמעט אין שער... וכן על זה הדרך שמענו מהמון סוחרים. יש הקלטות מכל השיחות. כמו כן יש הרבה עדויות וראיות, וכן כתבות בעיתונות בברזיל, על הכמות של שער הודי שמובא לתוך ברזיל.

¹⁶⁷ ויש גם כמה גוים שחקרו הנושא של שער ברזילאי (בלי שום מודעת להלכה, רק לברר לסוחרים מאיפה לקנות השער, ועשו כן כמסיח לפי תומם), והגיעו למסקנא שאין שער ברזילאי שמקורו באמת מברזיל. אלא השער בברזיל מקורו מהודו. יש הסרטות מהגוים שחקרו את הנושא ששואלים את בעלי המספרות בברזיל על זה, וכך תשובתן. כמו כן הרב שלום דזאלובסקי מברזיל אמר שהוא בירר את זה אצל הגוים שם, וגילו לו מפורש שהם לוקחים שער הודי ומעבדים אותו.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק י"ג – כמה צריכים לחוש על פי הלכה שמא השערות הם מבתי ע"ז בהודו

(ה) גדרי נאמנות של גוי

ובנידון האם הגוי שאומר על עצמו שהוא רק לוקח שערות שהוא גזז, או רק שערות שברור לו שהם לא מהודו, והאם יש לדון שיש כאן איזה נאמנות, או מסיח לפי תומו?

אז דבר זה פשוט ביותר, שכלל גדול בידינו, אין לגוי שום נאמנות!

ובנידון דומה מאוד לנידון דין הרחיבו בזה הפוסקים. באיסור כלאי בגדים, מבואר במשנה שיש כל מיני בגדים שחוששים שמעורב בהם פשתן, ולכך הם כלאים, ולכן ההלכה היא שאסור ללבושם עד שיבדוק אם מעורב בהן פשתן. ואיחא במשנה (כלאים פ"ט משנה ד) "רבי יוסי אומר אף הבאים מחוץ הים וממדינת הים אינן צריכין בדיקה מפני שחזקתן בקנבוס" (שאיין בה איסור כלאי בגדים).

אמנם בירושלמי איתא (שם פ"ט ה"ד): "אינן צריכין בדיקה, הדא דתימר בראשונה, שלא היתה הפשתן מצויה בכל מקום, אבל עכשיו שהפשתן מצויה בכל מקום צריכין בדיקה" עכ"ל. היינו שההיתר שלא לבדוק הבגדים שמגיעים ממדינת הים הוא רק כשלא היתה שם פשתן, אבל לאחר שיש שם פשתן שוב חייבין לבדוק.

ובשו"ת הרא"ש (כלל ב' סי' ז') נשאל על דין זה, וזה לשונו:

"ומה שכתבת כי שמעת שנוהגין בנרבונא שלא להתיר התפירה תפירת בגדים הנקנים מן הגוי ואינך יודע על מה הם סומכין. דע כי דבר זה תלוי בחלוק המקומות, יש מקום שאין נמצא בו רק קנבוס ואותו המקום אין צריך להתיר התפירה, אבל במקומות הללו הרוב הוא הפשתן וצריך להתיר התפירה ולתפרם בקנבוס.

ומה ששאלת אם גוי מסיח לפי תומו אומר זה שאני מוכר הוא תפור בקנבוס, אני רגיל תמיד להורות שאין להאמינו, כי הוא ידוע לכל הגוים דחייטי ישראל מחזרין על הכפרים לקנות מהם מטוה של קנבוס לתפור בו כי אינו מצוי כמו הפשתן, הלכך איכא למיחש דגוי להשביח מקחו הוא אומר שהוא קנבוס ולא מהימנין ליה."

וכן נפסק בטור ובשו"ע (יורה דעה סי' שב), וזה לשון השו"ע שם (סעי' ב'):

הלוקח כלי צמור מהגוי צריך לבדקן יפה יפה שמא הם תפורים בפשתן (והקונה בגדים מן העובד כוכבים צריך להתיר תפירתן ולתפרן בקנבוס) (טור). ואפילו אם הגוי מסיח לפי תומו שתפרן בקנבוס אינו נאמן, ובמקומות שהפשתן ביוקר מן הקנבוס יש לסמוך להתיר:

וכתב הרמ"א:

הגה: ואסור לומר לגוי לתפור לו בגדים בחוטי קנבוס אע"פ שפשתן יותר ביוקר, דנקל לתפור בפשתן מבקנבוס (רשב"א סימן שס"א). אבל אם נותן לו חוטי קנבוס שרי ולא חיישינן לאחלופי מאחר שיש לעמוד על הדבר שחוטי פשתן כשמדליק כבה מהר ושל קנבוס הולך ושורף (כן משמע במ"מ פ"ח דמ"א). וכן נוהגין אע"פ שיש מחמירין (רשב"א הנ"ל). וישראל החשוד לתפור כלאים דינו כגוי.

והרבה יש ללמוד משם ששייך לנידון דין. קודם כל מפורש שהגוי אינו נאמן גם כשהוא מסיח לפי תומו כל כמה שיש לנו איזה צד שהוא להשביח את מקחו. ובמקום שידועים שהיהודים חוששים שדבר פלוני הוא איסור כגון פשתן או בניד"ד שער הודי, ומשתדלים מאוד למצוא תחליף כשר שאינו מצוי כל כך, ומחזרין על הכפרים למצוא את זה, נקטינן שאי אפשר לסמוך על הגוי כלל.

ולא עוד, אלא אפילו אם ביקש מהגוי שהוא יתפור בגד בחוטי קנבוס, גם אם הפשתן שהיא האיסור הוא יותר יקר, עדיין אי אפשר לסמוך עליו מכיון שיותר קל לגוי להשתמש עם האיסור.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק י"ג – כמה צריכים לחוש על פי הלכה שמא השערות הם מבתי ע"ז בהודו

וכל זה מיירי בדבר שאפשר להבחין בקל בין פשתן לקנבוס, כמו שכתב הרמ"א שיש דרך לבדוק את זה, אף על פי כן הגוי אינו נאמן חוץ מציור שהישראל נתן לו את הקנבוס. אבל אסור לקנות ממנו על סמך שהוא לא ישקר בגלל שאפשר לעמוד על החילוק.

וגם על ההיתר למסור לגוי קנבוס ואז כתב הרמ"א שלא חיישינן שמא יחליפם, כבר כתב בפתחי תשובה (שם ס"ק א') בזה"ל: "עיין של"ה (דף קו.) שכתב דבזמנינו עיקר דרך ההיתר פירכא, כי כל הגוים יודעים האמת שרובא דרובא דישראל אין בודקים אחריהם, ע"ש שהאריך" עכ"ל. ומבואר שגם דבר שלאמיתו אפשר לבדוק, כל כמה שהגוים מרגישים שבפועל הרוב לא בודקים, שוב אי אפשר לסמוך על זה.

וראוי לציין גם לפתחי תשובה (ס"ק ב') שכתב בזה"ל: "עיין בתשובת פני יהושע (סי' ח') שכתב לענין חוטים שאינו יודע אם הם פשתן או קנבוס שאסור לסמוך על בדיקה זו וכיוצא בו, והגס ליבו בהוראה לסמוך על זו עתיד ליתן את הדין ע"ש עוד" עכ"ל.

הרי שכל ההיתר שאפשר להבחין בין פשתן לקנבוס לא נאמר אלא באופן שאם מוסרים הקנבוס לגוי לא חוששים שמא יחליפנו, כי הוא חושש שהישראל יבדוק, אבל אם הגוי יודע שהישראל בפועל לא בודק, גם את זה אסור. וכמו כן, על עיקר הבדיקה אי אפשר לסמוך להיתר האיסור, רק אפשר לסמוך עליו להוכיח שהגוי לא החליף בפועל מה שמסרו לו, אבל אי אפשר לקנות מגוי על סמך בדיקה זו¹⁶⁸.

ואז הוסיף הרמ"א לקינוח סעודה את הדין שכבר ידוע מסי' קי"ט, שאם הישראל לא מקפיד על האיסור (בניד"ד הוא אומר ששער הודי אינו תקרובת וכדומה) אינו נאמן, בדיוק כמו שגוי אינו נאמן!

ולכן היוצא מכל זה: אי אפשר לסמוך על שום ספק גוי בשום מדינה להעיד על מקור השער. ואפילו אם באמת יש דרך לבדוק את מקור השער, חוץ ממה שהיתר זה לא נאמר לקנות מגוי, רק נאמר שלא לחוש שמא הוא יחליפנו באחר, אפילו בלאו הכי, מאחר שרובא דרובא בפועל לא בודקים את מקור השער, שוב אי אפשר לסמוך על זה שאפשר לבדוק. ולכן כל עוד שאין לישראל עדות כשירה על כך שרואה בעצמו הגזיזה של כל קוקו שמוכר ושהגזיזה לא נעשתה כלל בהודו, אסור בהנאה מחשש תקרובת ע"ז.

¹⁶⁸ יש נושא של אומן לא מרע אומנותיה, אבל אין לו כל קשר לנידון דידן. המקורות לכך הם בתחילה דברי השו"ע (יו"ד סי' קיד ס"ה) וז"ל: "יין רמונים שמוכרים לרפואה, מותר ללקחו מהתגר אפילו שלא מהחבית, אף על פי שדמיו יקרים מהיין משום דכיון דאית ביה קפידיא לא מרע נפשיה. וכתב הרמ"א: וכן כל דבר שקונים מן האומן דלא מרע נפשיה".

ומאידך בהלכות כלאי בגדים מבואר שהגוי אינו נאמן כנ"ל אא"כ הוא נותן לו הקנבוס והוא במצב שאפשר לבדוק אם הוא החליף, ועי' מה שתמה בה גאון הפרי חדש (יו"ד שם) דבסי' ש"ב הביא הב"י בשמו דכל שהוא אומן יש לדון להלכה ולא למעשה שסומכין עליו וביין רמונים כתב לסמוך ע"ז הלכה למעשה, וכן בגליון מהרש"א (שם), ועי' בשו"ת חכם צבי (סי' לט), והיוצא מדבריהם שכללא דמילתא הוא שאין ענין של 'אומן לא מרע אומנתו' אלא אם כן זה שקונה הדברים לא רוצה הדבר השני מצד אומנתו, ולא מצד הדרישה של ההלכה. כמו אם רוצים יין רימונים במקום יין ענבים, יש סיבה שרוצה דווקא יין רימונים משום שהוא רוצה את זה לרפואה, ובזה לא מרע אומנתו להחליף, משא"כ במקום שרק רוצה קנבוס במקום הפשתן או בנידון דידן שערות מברזיל במקום הודו, שמצד האומנות לא אכפת לו בין האיסור להיתר, רק מצד ההלכה איכפת לו, ובזה לא אמרינן כלל זו. והדברים פשוטים וברורים, ויש עוד כמה סיבות למה לא אמרינן הכלל כאן, עי' בשו"ע (או"ח סי' כ"ב) ובמג"א (שם ס"ק א), ועיין גם בפרי מגדים (או"ח מש"ז סי' רנג סק"ח), ובשו"ת לבושי מרדכי (יו"ד תליתאי ז'), ובשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א סי' נה).

מלבד כל זאת, כבר כתב הפרי חדש (או"ח תסז) בזה"ל: "וכמו שכתב הר"ן [בפרק] אין מעמידין דכל דאיכא למיקפד במילתא תגר לא מרע נפשיה ואף על גב דליכא למיקם עליה, ע"כ. ואף על פי כן אם הדבר ידוע שאחד מהם זייף הצוקר הרי הורע חזקתן של התגרים ויש להם דין שאר אנשים", כלומר במקום שיש כבר זיוף אחד, גם אם על פי דינא באמת יש החזקה של אומן לא מרע אומנתו, כל כמה שיש זיוף אחד, נפל כל החזקה לבירא. ובניד"ד, הדבר ידוע לכולי עלמא שיש זיופים, ותו לא מידי.

ו) גדרי ההלכה בענין כשרות חניכי הישיבות

כבר נתברר שאי אפשר לסמוך על הגוי כלל להעיד על מקור השער, וכל שער שלא ידוע מקורו על ידי ישראל כשר בעדות כשרה, אי אפשר לסמוך עליו.

כידוע שיש כשרות אחת היום שמפקחת על השער אם הוא מהודו או לא. הכשרות הזאת, שאמורה להשגיח בפועל על 12 מדינות, וגם על העשייה בסין, וגם על יותר מ-60 פאניות בכמה מדינות בעולם, עושה הכל על ידי משגיח אחד בלבד, הרב אברהם שלזינגר, שעושה את הכל לבד, כדבר צדדי, מלבד שאר עניני כשרות שהוא עוסק בהם.

הרב אברהם שלזינגר כתב באלול תשע"ח: "היום אנחנו נוסעים מספר פעמים בשנה לכל מדינה שמביאים משם שיער", וכן אמר בעוד הרבה שיחות איתו (כולם מוקלטים, ואפשר להשיג את ההקלטות), והסביר שיסוד ההכשר הוא, שהוא בכוח הגדול יודע להבחין באפו בין שער הודי לשער של שאר מדינות, והגויים מפחדים שכל יום הוא יכול לבוא ויש כאן "יוצא ונכנס", וממילא יש כאן מירתת, ונחשב הדבר כאילו הכל נעשה בפיקוח צמוד. וכשמגיע לשם, הוא לוקח דוגמא מהשער, ומריח השער ומזהה אם זה מהודו או לא¹⁶⁹.

עד כאן הגירסא של מערכת הכשרות איך הכשרות עובדת, מבלי להתייחס לכל הפקפוקים של המערערים האם אפילו הביקורות מועטות אלו אכן קיימות במציאות. נברר מהו הגדרי ההלכה שצריכים כדי לעשות פיקוח. אין כוונתנו כאן לתקוף אף אחד, אלא לברר ההלכה.

ז) גדרי יוצא ונכנס

הנה הכל מיוסד על דין "יוצא ונכנס", ונרחיב בגדר הך דינא של יוצא ונכנס. אכן מקורו מהמשנה (ע"ז סט). והראשונים והפוסקים הרחיבו בגדר הדין, עיי' יו"ד סי' קכ"ט, וסי' קי"ח. אמנם יש בזה כמה וכמה תנאים במה דברים אמורים, ובנידון דידן מכמה וכמה טעמים ברור שאין כאן לא יוצא ונכנס, ולא מירתת, ונבאר:

ובאמת נקדים שמצינו כמה גדרים של פיקוח אצל גוי.

- יש את המדריגה הכי מהודרת, והוא שהישראל רואה הכל בעיניו. זה נצרך כשהגוי חולב לישראל, ויש דבר טמא בעדרו.
- ויש גם מה שמוזכר אצל חלב עכו"ם שאם אין דבר טמא בעדרו, אז מספיק אם הישראל יושב בחוץ, אפילו אם אינו יכול לראות הגוי כשהוא יושב, בתנאי שהוא יכול לראות הגוי כשהוא עומד. זה מספיק לענין חלב עכו"ם אם אין דבר טמא בעדרו, כי הגוי ירא שמא יעמוד כל רגע ויראהו.
- ויש גם דיני יוצא ונכנס שנזכרו לענין גוי שנתייחד עם יין, שאם ישראל יוצא ונכנס לשם אין חשש בין שמא הגוי נגע בו.

האחרונים כתבו שאם מספיק כשהישראל יושב בחוץ לענין חלב עכו"ם, קל וחומר שמועיל אם יש כאן יוצא ונכנס (עיי' סי' קט"ו ט"ז ס"ק ג', ש"ך ס"ק ד'). מבואר מדבריהם שיוצא ונכנס למקום הוא פיקוח יותר טוב וצמוד ממי שיושב בחוץ, אע"פ שהיושב בחוץ תוך רגע יכול לעמוד כדי לראות הכל. על כרחך שגדר יוצא ונכנס הוא כפשוטו,



¹⁶⁹ ועיי' לעיל בשם השו"ת פני יהושע, שאף על בדיקה שהרמ"א המליץ עליו, רק אפשר לסמוך עליו לבדוק אם הגוי החליף, אבל מי שסומך על זה לקנות לכתחילה מהגוי, הוא גס ליבו בהוראה ועתידי ליתן את הדין. וכתב בשו"ת פני יהושע תוך דבריו בזה"ל: "שיהיו סימן מובהק לקנות מן הגויים מחמת זה לא מצינו בשום פוסק, ופשיטא שאין אנו רשאים לבדות מלבינו להתיר אסור דאורייתא, שהרי מצינו כמה סימנים בגמ' דלא סמכינן עליהו... ואם כן כיון דאיכא סימן דלא סמכינן עליהו איך נבדה מלבינו סימן לסמוך עליו... עכ"ל. ובניד"ד מלבד שזו בדיקה שבדו מליבו, ולא קיבל הסכמה מהרמ"א, גם מעולם לא הוכח שיש אפשרות לזהות, וגם אם תמצי לומר שכן אפשר לזהות, מעולם לא הוכח שהוא יכול לעשות את זה, ואדרבה...

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק י"ג – כמה צריכים לחוש על פי הלכה שמא השערות הם מבתי ע"ז בהודו

שהישראל ממש יוצא ונכנס כל הזמן, שזה באמת עדיף על מה שהוא רק יושב בחוץ, ויש לגוי רק חשש שמא יעמוד ויראה, כי כאן הגוי מיוחד שהישראל בוודאי יכנס למקום ממש.

אם כן פשוט שיוצא ונכנס נאמר רק באופן שהוא באמת גורם למירתת יותר ממי שהיה יושב בחוץ במקום שיכול לעמוד ולראות בפנים. ובאמת בפוסקים הרחיבו בגדרי יוצא ונכנס, ונעתיק מקצת מהתנאים שחייבים לעשות כדי לפקח ע"י יוצא ונכנס, ובנידון דידן חסרים תנאים אלו.

א. לא נאמר דין יוצא ונכנס אלא אם כן יש רק גוי אחד שעובד שם לבד, אבל אם יש שם שני גוים, אין היתר של יוצא ונכנס (שו"ע יו"ד סי' קכט, ב'). בנידון דידן, הגוים במפעלים בסין ובכל המקומות לא עובדים שם לבד.

ב. אם הגוי יכול לנעול את הבית, זאת אומרת שאי אפשר להישראל להכנס בפתע פתאום, אין דין של יוצא ונכנס (שו"ע שם סעי' א', וכן בס"י קי"ח סעי' י'). ובנידון דידן הגוים נועלים את הכניסה למפעלים ואין אפשרות להכנס בפתע פתאום אלא אך ורק ע"י קבלת רשות בתיאום מראש עם הגוי במפעל.

ג. ע"י שו"ת מהרשד"ם (יו"ד סי' נ"ב), ומפני חשיבות הענין נעתיק את דבריו:

"מעשה שחוץ לעיר יש עדרי צאן מתוגרמים והולכין לחלוב מהם ישראלים ועושין גבינות, והם רחוקים מן העיר מהלך חצי שעה, ומורגלין בכל יום בבקר לילך שם הישראל והרבה פעמים מוצאין שכבר חלב התוגר רוב הצאן, ילמדנו רבנו **אם שייך טעמא דמרתת** בענין כזה בפרט התוגרמים כי אין דבר טמא בעדרם, וכל רגע מצפה עתה יבא הישראל, או אם נאמר שלא התירו אלא בשעה שהישראל עומד בצד העדר ויוכל לראותו כשיעמוד, לא שנא תוגר ול"ש ערל אחר"

והמהרשד"ם השיב שאיכא מירתת רק אם הישראל עומד כל הזמן בצד העדר, ומבואר שאין מירתת כלל כשהישראל נמצא במרחק מהלך חצי שעה למרות שהגוי מצפה כל רגע אולי עתה יבוא הישראל שרגיל לבוא בכל בוקר. ובאמת דברי המהרשד"ם לאיסור הם כשאין דבר טמא בעדרו, קל וחומר בנידון דידן שהמשגיח מודה שהמפעלים בסין עובדים גם עם שער שאינו תחת ההשגחה שלו וודאי שהשיער אסור, ובפרט שהמשגיח נמצא במרחק של כמה שעות טיסה והגוי כלל לא מצפה שמא יבוא עתה כי אינו מגיע אלא פעם או פעמיים בשנה, וגם כשאכן מגיע לקחת התשלום, זה רק בתיאום מראש עם הגוי ולא שייך כלל מירתת.

ד. בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (פראג, סי' רטו) כתב לענין חלב עכו"ם: "שמא יגנוב הגוי ויתן חלב טמא תחתיו. ואין להתיר נכנס ויוצא כיון שהגוי היה מכיר בהן שלא היו ממהרים לבוא בתחילת החליבה". וכ"כ בספר הנייר (הל' איסור המאכל) וז"ל: "דודאי מאחר שהבהמות גם החלב של ישראל, יש לחוש שמא יקח מן הטהור ויתן מן הטמא תחתיו. ואין להתיר מטעם יוצא ונכנס דמירתת הגוי, הואיל והגוי מכיר שלא היו רגילים לבוא בתחילת החליבה"

וכמובן שהם לא כותבים שאי אפשר לסמוך על יוצא ונכנס לענין חלב עכו"ם ממש, רק כתבו שאי אפשר לסמוך על יוצא ונכנס כל היכא שהגוי מכיר שה"יוצא ונכנס" אינו כמות שצריך. ואם כתבו כן על זה שהישראל לא הגיע לתחילת החליבה, אלא רק באמצע החליבה, מה נענה בתרייהו אם מגיע המשגיח פעם או פעמיים בשנה!?

נעתיק עוד כמה דברים שנכתבו ע"י גדולי האחרונים בגדר דין זה, ובינתיים לא מצינו חולק על הדברים.

ה) עוד מדברי האחרונים בתדירות יוצא ונכנס

בשו"ת מנחת אלעזר ח"ד סי' כה, שאין היתר יוצא ונכנס כשהגוי יודע שהיהודי לא גר באותו עיר.

וזה לשונו:

"ומ"ש כת"ה דהוי ישראל יוצא ונכנס שם שמעל' בא לפעמים לתוך הכפר והם אינם יודעים מתי יבא, והכפר הוא בריחוק מקום (ממקומו בעיר) מהסתם בערך פרסה או יותר הרבה. הנה פשיטא דזה לא מיקרי

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק י"ג – כמה צריכים לחוש על פי הלכה שמא השערות הם מבתי ע"ז בהודו

לעניננו יוצא ונכנס דיהי מירתת בכל רגע שיבוא כיון דא"צ הנכרי זמן לזה רק איזו רגעים יוכל לערב המעט חלב טמא... ויוצא ונכנס הוי שיוכל לבא להדיר בכל רגע שלא ידעו מקודם אפי' רגע א' טרם בואו כמובן. והוא משנה מפורשת בע"ז (דף ס"ט ע"א) ועיי' בש"ס חגיגה (דף כ' ע"ב) וכן פסקינן ביו"ד (סימן קכ"ט סעי' א') ביי"נ דאם אמר להנכרי שהוא מפליג למק"א או שאני אבוא אחריך אז אסור היין משום יי"נ... וגם כשלא אמר להנכרי וכו' ויוכל לבא להם דרך עקלתון כשהם ב' נכרים או ג' אז אסור היין כי יוכל א' לשמור הדרך עקלתון והא' יגע עיין שם (בסעי' ב') וה"נ ומכ"ש בנידון דידן שיודעים כולם שהוא דר בהעיר הרחק משם והם יותר מנכרי א' וכשיבא ידעו ממילא וא"צ לערב כנ"ל רק זמן כל דהו ז"ב. וה' יעזרנו ונזכה לעמוד בגדר ולא לפרוץ פרוץ ונשוב אליו ית"ש ויקויים במהרה דידן ושב ה"א את שבותך ורחמך ושב וקבצך מכל העמים אשר הפיצך וגו' בביאת ג"צ בקרוב ושוכט"ס:

בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ה סי' קמב) גם האריך בכמה צדדים להקל בענין חלב עכו"ם באופן כללי, ומסיים שם שיש להתיר אם הישראל לא תמיד מגיע לפני החליבה, בתנאי אם על כל פנים פעם בשבוע הוא כן מגיע לפני החליבה. ומבואר שיוצא ונכנס בלבד לא מספיק פעם בשבוע, רק עם יוצא ונכנס באופן תמידי, אז אפשר להקל אם רק פעם בשבוע מגיע לפני החליבה. הרי שברור שאין מושג של יוצא ונכנס בלבד פעם בשבוע, וכל שכן כמה פעמים בשנה. וגם זה נאמר עם עוד צירופים כמבואר בתשובה בפנים:

וזה לשונו:

"והנה חלילה להקל בזה כשאין הישראל רואהו כלל. דכבר כתבו כמה אחרונים דחלב עכו"ם נאסר במנין כמו שנאסר בישוליהם ופתם. אבל בנ"ד שהישראל הולך להשגיח ורק שאינו יכול לכוין את השעה ובא לפעמים אחר החליבה יש להקל ע"פ טעמים הנ"ל דהוי כיוצא ונכנס וכבא בדרך עקלתון דמירתתי ובצירוף סברא דל"ח לזיוף. ועכ"פ פעם בשבוע יבוא קודם החליבה כדי שיירא מלפניו דלמא השתא אתי."

אמנם בשו"ת זקן אהרן (יו"ד סי' מו) היקל יותר בגדר יוצא ונכנס, ועיי"ש שהאריך בענין מה שחלבו לגבינה, ולא היה פיקוח על החליבה, והאריך בהרבה צדדי היתר להתיר הדבר מעיקר הדין ממש, ולבסוף עם כמה וכמה וכמה צירופים [אין בהמה טמאה בעדר, חולב לגבינה, עשו בדיקה באנאליז שלא מעורב חלב טמא, ומכרו הבהמות לישראל ולכן הוי כחלב של ישראל, ועוד כמה צדדים], עם כל זה הוא מחייב יוצא ונכנס פעם בשבוע לפחות.

וזה לשונו:

"עכ"פ עיני כת"ר תחזינה מישרים כי למרות כל טצדקי וצדדי היתר שטרחתי להביא לא עלה בידי דבר ברור להתירא, ולכן לא אוכל להסכים ליתן הכשר כללי כי אם באחת משני האופנים. א) שהמשגיח יבקר גם בבתי החליבה לעמוד בשעת החליבה. ב) ואם מן הנמנע הוא לבקר בכל יום בכל החצירות, יכול לבקר היום חצר זה ולמחר חצר שני וכן הלאה, באופן שלפחות פעם בשבוע יהיה בכל חצר, וכמובן שלא יקבע יום מיוחד בשבוע לכל חצר היינו שביום זה יהיה תמיד בחצר זה רק יעשה בערבוביא, בשבוע זו יבקר לחצר זה ביום ב' ובשבוע אחרת יבקר לאותו חצר גופא ביום אחר, באופן שהחולבין לא ידעו מתי יבוא, וממילא יהיו מירתתי מפניו בכל יום, שמא השתא יבוא. ובכה"ג כשיבקר לפעמים אחת בשבוע ולא ביום קבוע, מירתתי מלעשות זיוף שמא השתא אתי וכעין הא דאיתא בחגיגה (כ: ובע"ז (סט). דאף היכא דאפשר שיבוא בדרך עקלתון מירתתי, ודמי ליוצא ונכנס דהני בחולב כמבואר בע"ז (לט:), ובצירוף כל צדדי היתר שזכרנו אפשר לסמוך היתר זה דיבוא פעם בשבוע בכל חצר ולהתיר לכתחילה, ואם זה אי אפשר שיבוא גם פעם בשבוע לכל חצר, אז לא יכתוב בכתב ההכשר כי מותר הוא לכל ישראל..."

ומבואר מדבריו, שעם כל צדדי היתר שלו, שאם אין יוצא ונכנס לפחות פעם בשבוע אין להתיר.

ובאמת בשו"ת לבושי מרדכי (יו"ד תליתאי סי' ז') כתב לענין הציקאריע, שהאריכו בזה האחרונים, מכיון שנעשה במפעל גדול צריך משגיחים ולא מועיל יוצא ונכנס.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק י"ג – כמה צריכים לחוש על פי הלכה שמא השערות הם מבתי ע"ז בהודו

וזו לשונו:

הלא יראה כל בר דעת ירא שמים שצרי השגחה מעולה ולא יזיזו המשגיחים מחדרי הפאברי"ק, ויראו בעינים פקוחות על כל מעשי האומנים. ולפי גודל הפאברי"ק צריך להרבות במשגיחים יר"ש, ומפתחות החדרים יהיו בידם לעת לילה, וביום בזמן שהם פנויים ממלאכתם, וגם צריך להיות איש חכם שמבין ערמימות של הפאבריקאנטע"ן. ופשיטא דאינו סגי ביוצא ונכנס, אלא דינו כמו מטהרים יינו של נכרי, ולא שייך בזה לומר אין אומן מרעי אומנתו, דלא עדיף מקצב נכרי, עיין במג"א (סי' כ' סק"א) דדוקא היכא שחשוב זיוף יש בו משום מרעי אומנתו, אבל טריפות וכשרות לא שייך לאומנתו. על כן גם בתשובת יעב"ץ בהני באהנ"ן אתי עלה משום דבעיר לאנדאן ענש יענש משום זיוף, ואיכא תרתי, יראת העונש ומשום שמרעי אומנתו, וכאן בסערענט"ש בטשאקאלאד"ע פאברי"ק, שני משגיחים יר"ש ואצלם כל המפתחות ומנעולים, ובלא זה אינו השגחה כלל.

כמו כן בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ג סי' ח') גם כן הרחיב בדיני יוצא ונכנס, לענין פיקוח על קילוף הדגים, (שלאחר שכבר נקלפים אי אפשר להבחין אם דג כשר הוא, ולכן חייבים לפקח בשעת הקילוף שלא מעורב שם דג טמא), וזו לשונו:

שו"ת אגרות משה יורה דעה חלק ג סימן ח

"ולכן מוכרח להיות משגיח שיהיה שם כל העת כי על יוצא ונכנס להיות שם בעת שקולפין את הדגים אף שידעו הבעלים והפועלים שלא יקלפו אלא מינים שיש להם קשקשת ואף שיאמרו שרק מינים אלו, דהרי שייך השגחה ע"י יוצא ונכנס בדבר הנעשה מעט מעט בידי שיהיה מירתת להתחיל לקלוף דג טמא דשמא יכנס באמצע, אבל בכאן שנקלפים במכונות גדולות ובזמן קצר כבר נקלף אף בשעה קטנה שיאמדו שודאי יתאחר הרי יכולין לערב כמה דגים טמאין. וגם בענין יוצא ונכנס אף במקום שסגי בזה רבו המכשולות שמקילין בזה הרבה עד שכניסתם הוא לפעמים רחוקות שכבר יודעין הבעלים והפועלים בערך ולא מירתתי כלל, אבל בקלוף הדגים צריך להיות במקום ההוא משגיח תמידי ממש"

ויסוד דבריו הוא שכל פעולה שנמשך כמה זמן, אז שייך יוצא ונכנס, כמו חליבה, אבל כל פעולה שנעשה במהירות אי אפשר לפקח על ידי יוצא ונכנס (כניד"ד שיש באותו מפעל שער כשר ושער משאינו בהשגחה, ואפשר לערבב ולהחליף תוך כמה שניות). כמו כן כתב שבאמת אפילו במקומות שיש מקום לפקח על ידי יוצא ונכנס, רבו המכשולות בענין זה, שמקילין שלא לבוא עד זמן מרובה ואין הבעלים מירתתי כלל. ואין צורך להוסיף מילה על דבריו, וכמה הם נוגעים לגופו של ענין בנידון דידן¹⁷⁰.

¹⁷⁰ וכמו כן גם כתב באגרות משה שאי אפשר לסמוך על יוצא ונכנס אם המשגיח לא גר באותו עיר (עי' אג"מ יו"ד ח"ד סוף סי' א').

ואגב דאתי לידן, אוסיף את דברי האג"מ לענין הכשר שסומך על ביטול וכדומה, "מסתבר שאין השגחה כזו כלום". ואעתיק את כל לשונו (אגרו"מ יו"ד ח"ד סי' א):

ומה שאמרו לך שהעיקר מה שמקילין בעצם מעשה השגחה, בפרט בהכשר מין דג "טונע" דלא כמו שכתבתי בתשובתי ביו"ד ח"ג סי' ח', הוא משום דבעצם יש להתיר על רובא דהם כשרים. והכוונה לא מובן, דבלא השגחה מדוע לא יעשה הכל משל איסור שהוא בזול. ובמקומות הרחוקים שיהודים הם מועטין מאד, שאין להם ממי לירא, ובעל בית החרושת הוא נכרי או אחד מישראל חשודים על אכילת איסורין, הרי יש לחוש שכל מה שנעשה בהפעקטערע הוא מאיסור. ואם הכוונה הוא שע"י השגחה, אף שאינה השגחה טובה, היא מועילה שהרוב יהיה כשר, מסתבר שאין השגחה כזו כלום. שענין השגחה הוא מדין עדות, שאנשים כשרין נאמנים להעיד באיסורא. ולא מחמת שנעשה מצד ההשגחה קושיים אף גדולים על בעל בית החרושת ובעל החנות לעשות המאכל משל איסור, שאין לנו כח באומדנות להחשיב את מדת הבושה והיראה שע"ז נקטן חשש דנעשה מאיסורין, דתלוי זה בטבע האינשי, והריוח שע"ז, ולא שייך כלל אומדנא דאינשי בזה. אלא שהוא מדין עדות, דאיכא נאמנות באיסורא גם בעדותא דבעלים. וכשבעלים חשודין, וכן כשאין הבעלים יכולין להשגיח, צריך להעמיד שם משגיח שיהיה שם, שיוכל להעיד ע"י הזמן שנמצא שם שאין שם שום איסור, שלכן

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק י"ג – כמה צריכים לחוש על פי הלכה שמא השערות הם מבתי ע"ז בהודו

מכל זה ברור כשמש, שביקור כמה פעמים בשנה אינו בגדר יוצא ונכנס כלל, ולא עלה על לב שום פוסק להקל בזה. ופשוט שכל כמה שלא נכנס בגדר יוצא ונכנס, לא נחשב הביקור לכולם, ולכן להלכה נחשב שאין כאן שום פיקוח בכלל.

(ט) בנידון דידן אין כאן מירתת בכלל

עד כאן מה שנוגע לגדר יוצא ונכנס. אמנם אפילו בלאו הכי, עדיין אין כאן פיקוח בכלל, כי כל יסוד הדין של יוצא ונכנס בנוי על זה שהגוי מירתת שיתפסו אותו. בנידון דידן, זה לא שייך. כי הגוי בסין כשנמצא ברשותו שיער הודי, אפשר לו לטעון שזה מה שהגיע מההזמנה מהספק בברזיל או בשום מקום אחר, וזה לא באשמתו, והוא לא מירתת כלל. כי הלא החוש הריח המיוחד שזכה המשגיח להריח בין שיער הודי לשער כשר, הלא הוא דבר דק שבדק, שעוד לא הוכח שקיים בכלל, ובאמת בעלת מפעל בסין שתחת ההשגחה אמרה בבירור, שהיא עצמה לא יודעת בכלל מה הריח של השער ההודי ורק ה'רבאי' יודע... וזאת אע"פ שהיא מתעסקת עם שער הודי עבור הגויים שאינם תחת ההכשר, והיא המשיכה להתנצל שהאף שלה לא רגיש כמו האף של ה'רבאי'... (ההקלטה מהשיחה המלאה שבה חשפה בעלת המפעל סודות רבים על דרכי ההשגחה המפוקפקים נמצאת במילואה תח"י), וא"כ מלבד מה שדבריה מעוררים שאלה גדולה על כל דברי המשגיח שאכן יש לשער ההודי ריח בולט, מלבד זאת, אין כאן שום 'מירתת' כלל, שהרי אם המשגיח יראה אצלה שער הודי, היא תוכל לומר כפשוטו שהיא קיבלה את השער מהסוחרים תחת שם של שער אירופאי, והיא לא ידעה להבחין בו.

וגם באופן כללי, היות שהבדיקה על פי הריח הוא עניין של תחושה ואינו דבר המוכרח, א"כ הם לא מירתתי כלל, שהרי לעולם הגויים יוכלו לענות לו שהוא טועה בכח המישוש והריח ואין זה שער הודי, או גם יוכלו לטעון להפך, שהם טעו בהבחנה בין השערות ובטעות הכניסו שער הודי, ולא יוכל להוריד להם ההשגחה עבור זה, ולא מירתתי ממנו כלל.

ולכן ההכשר של חניכי הישיבות, גם אם נקבל את הגירסא של המשגיח היחיד (זאת אומרת מבלי להכנס לכל הטענות של הסוחרים שאפילו את מה שהוא מצהיר שהוא עושה לא עושה בפועל), אז על פי הלכה ברור שאין כאן פיקוח כלל וכלל, הכל צחוק מתורתנו הקדושה, ואי אפשר לסמוך עליהם כלל¹⁷¹.

ארבעה כללים לענין הכשרים בכלל, והכשר על פאות נכריות בפרט, במשנת רב מרדכי גרוס

בקובץ בנתיב החלב (חלק ג', עמ' כז) מובא מכתב מהרב מרדכי גרוס שמלמד אותנו כמה כללים נחוצים בענין הכשרים בכלל. נעתיק את חלקי המכתב שנוגעים לענינו:

יב תמוז תשס"א

ככל שהרבנים העומדים על הפיקוח ועל הבירור באופן מעמיק ויסודי בכל פרטיו ודקדוקיו, כן כתב ההרשאה לכל דכפין ולכל דצריך ייתי ויכול הוא כתב נאמן ולא שטר אמנה ומזויף מתוכו ח"ו, אשר **בנקל**

הוא כשר. וא"כ הוא דוקא כשיודע ומכיר כל המקומות בבית החרושת ששייך להניח שם מיני איסור, ובא לשם וראה שליכא שם שום איסור, או אופן אחר כה"ג, שאף החשודים על איסורין לא יוכלו ליתן שם דבר איסור, שאז יוכל להעיד שהוא כשר. היינו שעדותו הוא שלפי הזמן שהיה נמצא שם ולפי ידיעתו היטב את המקום, לא היה שייך במציאות שהבעלים והפועל הממונה לעשיית המאכל והמשקה יערבו שם איזה דבר איסור. וגם צריך שיכירו את המשגיח שהוא נאמן ויש לסמוך על עדותו. אבל מצד שנעשה ע"י השגחה קושיים שנעשה עי"ז רובא להיתר לא מהני, שמי הוא האומד בזה שנימא שהוא ראוי לאמוד זה. וגם בכלל אין לסמוך על המשגיח במה שיאמר שסגי להיות רק כך וכך זמן להעיד שלא נתערב שם שום איסור.

¹⁷¹ יש בנותן טעם לציין שכל פאנית שיש להם הכשרות, משלמים לפחות \$1,000 דולר לחודש, ויש מהם שמשלמים פי ארבע או חמש מזה. יש בערך 60 פאניות עם ההכשר, לכך שההכנסות של ההכשר הוא לפחות 60,000 דולר לחודש! והוצאות של ההכשר הם מינימלי, כי יש משגיח אחד עם מזכירה אחת, שרק נוסע פעם בכמה חדשים.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק י"ג – כמה צריכים לחוש על פי הלכה שמא השערות הם מבתי ע"ז בהודו

אפשרי כיום להעבירו לתודעת הציבור בלא שיגישו וידעו דבר, בנאומים ודרשות, בפרסומים, כתבי העתים ובכל דרכי התעמולה, כשרבני הכשרות רואים דהרב מונחת בין ירכותיהם וגהינם פתוחה תחתיהם, יכולים להוציא לאור את ההבדלה בין האסור והמותר הטמא והטהור.

חובתו של הרב המאשר הנפקת תעודת כשרות היא לבחון לבדוק ולתהות על כל הפרטים מצד הטכני של המכונות ואופן פעולתם וחיבורם כו', והרכבת המוצר ומקור חומרי הגלם שבהרכבה עד ראשיתו ויסודו ושאר פרטיו מראשית דרכו ועד גמר דרכו באריזה, ואחר הברירה והידיעה לישב ולדון בעומקה של הלכה מכל אנפי ראשונים ואחרונים והתייעצות עם גדולי הפוסקים שליט"א.

בודאי כשהרב המעניק תעודת הכשרות אין לו שם וידיעה במכמני המפעל ותוצרתו אלא סומך על אנשיו ותולה בטחונו כי הם נאמנים ומסורים, בזה רחוק הדבר הוא מידיעה כי אכן הוא כשר ולא נכשל במאכלות אסורות כו'...

הן אמת כמבואר בשו"ת חתם סופר יור"ד סי' קט"ו ד"מהיכי תיתי לחשוך המורה שנתן כתב הכשר שלא ידע בכל אלו", בצוק העתים הרוחני בזמנינו נשתנו העתים וצריך היטב בדיקה, דגם הממונים מטעם הרב צריך הוא לבדוקם ולנסותם מדי פעם אם ידעי בצורתא דשמעתא דקעסקו בה, ושכיח דאם עוסקים הרבה שנים בזה איכא שחיקה ושיגרה בעיון ובעינא פקיא, וכשרות ללא שבעה עינים לא מהני, ואף ברב המכשיר שייכא שחיקה בריבוי הזמן, כי מעמידו כבר על חזקת כשרות את כל פעליו ומפעליו, ויש לזהר בזה טובא, ולתרווייהו נצרך הן עינא פקיא ורצון מושלם של הרב והן של המשגיחים והמפקחים ושאר העוסקים במלאכה, והא בלא הא לא קיימא, דמה תועלת בנוהלי כשרות מחמירים של הרב כשהדברים לא מתבצעים, ומה מועיל רצונם של המפקחים והמשגיחים לעשות ככל יכולתם כשאין בידיהם ההוראות הנצרכות מחמת חוסר זמנו של הרב, או מחמת חסרון ידיעתו בפעולות הנעשות....

ופשוט וא"צ לפנים דמשגיח כשאין יראת ה' בלבו או דגיאות בלבו ומוחו אינו ראוי להיות משגיח, ואין לסמוך עליו אף בנושאים קלים, וכ"ש בחמורות....

ידידו עוז, מרדכי גרוס

וכמה כללים יש ללמוד מזה:

- א- אפשר בנקל לפרסם כשרות כאילו יש בו ממש על ידי נאומים ודרשות, ודרכי תעמולה, גם כשבפועל אין בהכשר ממש.
- ב- אין לסמוך על כשרות רק משום שהרב המכשיר נחשב כת"ח וצדיק.
- ג- גם רב המכשיר שנותן הכשר טוב, אפשר בריבוי זמן לבוא לידי שחיקה.
- ד- אין לסמוך על כשרות כשהרב המכשיר לא מעורב בפרטי ההכשר, ורק סומך על אנשיו, והוא עצמו לא מכיר השטח. [בניד"ד רמ"ג אמר בפירושו שהוא לא מעורב בפרטים וסומך רק על המשגיח...].

עוד כללים מרמ"ג בענין השגחה על שערות אדם, וכבר בשנת תשנ"ד, עוד לפני שענין תקרובת ע"ז בפאות עלו על הפרק, כבר כתב רמ"ג (קובץ תל תלפיות נו, סימן ו') שכדי להשגיח על זה "לא מועיל סוג השגחה כדהזכיר שיוצאים ונכנסים למפעל פעם בכמה חדשים" עכ"ל.

כמו כן בהכשר נוהגים היום ליתן כשרות גם על הפאות נכריות הפרוצות שנאסרו על ידי כל גדולי הפוסקים. ובאמת כתב הרב מרדכי גרוס בספר אום אני חומה (ח"א עמ' צו) שהפאות הפרוצות "אסור למכרם או לסייע במכירתם ובפרסומם", וכמובן אם כן וודאי אסור לתת על זה הכשר [וכן הורה הגרי"ש אלישיב זצ"ל שאי אפשר לתת הכשר

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק י"ג – כמה צריכים לחוש על פי הלכה שמא השערות הם מבתי ע"ז בהודו

שנקי מאיסור תקרובת ע"ז אם הפאה היא פרוצה, עי' אשרי האיש או"ח עמ' קכה, וכן יש מכתב ידוע מהגר"ש אויערבך זצ"ל שג"כ מחה על זה שנותנים כשרות על הפאות הפרוצות].

והמתבונן בדבר יבין בקלות, שמלבד הרב מרדכי גרוס, אין אחר בעולם שכתב כל כך הרבה סיבות למה לא לסמוך על ההכשר כזה. והיינו שיש כאן הודאת בעל דין מבעל הכשרות בכבודו ובעצמו, כמה שנים לפני שהענין עלה על הפרק, כבר כתב שלא מועיל יוצא ונכנס, וגם שלא לסמוך על גדלות הרב המכשיר, וגם שהרב המכשיר יכול לסרוח בהמשך הזמן, וגם שלא לעזור למכירת הפאות הפרוצות. והלא דבר הוא שאי אפשר למצוא טעמים כאלו כל כך מפורטים משום רב אחר, ונראה ברור שכל זה הוא הקדמת רפואה למכה, שכדי לענות על אלו שיסמכו על הכשר כזה, הקב"ה ברוב חסדו הקדים רפואה למכה, וזימן שגם הרב המכשיר כותב כמה סיבות שלא לסמוך על זה, ועלובה עיסה שנחתומה מעיד עליה שהיא רעה (בראשית רבה נח, לד).

(י) העולה מדברינו בס"ד

- כל עוד יותר קל להשיג שער הודי בכמות, אז כל שיער שנמצא ביד גוי אסור בהנאה.
 - גוי אין לו שום נאמנות להעיד על מקור השיער, ואין להשיג בדבריהם כלל.
 - ולכן כל עוד אין ישראל כשר שמחזיק שיער הודי כאיסור המעיד על מקור השיער על פי ידיעתו מכלי ראשון, מבלי לסמוך על שום גוי או שום אומדנא, אי אפשר לסמוך על נאמנות אחרת, והשיער אסור בהנאה.
 - הכשרות הקיימת כיום לא שווה כלום, כי לטענתם הם בודקים פעמים בודדים בשנה, והוכחנו שלהלכה זה לא נחשב לפיקוח בכלל, ולכן אי אפשר לסמוך עליהם אפילו לצירוף בעלמא.
- והקב"ה יצילנו מכל שגיאות, ונזכה להעביר גילולים מן הארץ והאלילים כרות יכרתון.

פרק י"ד – השכר והעונש הנאמרים בענין הנאה מתקרובת ע"ז

הקדמה

מאחר שנתברר בבירור גמור שכל הפאות הנכריות שנעשים משער טבעי, הם אסורים בהנאה מדין תקרובת עבודה זרה, ושמענו בשורה טובה שבהרבה מבתי ישראל אכן החלו לדקדק בדבר, וביערו הרע מקרבם, וקדשו שם שמים בפרהסיא במצות ביעור עבודה זרה, ואשריהם ואשרי חלקם.

ובאנו בשורות אלו לחזק את ידם, וללקט מדברי חז"ל בגודל המצווה של איבוד תקרובת ע"ז, וחומרת איסור ההנאה ממנה, וכמו כן לעודד את אלו שעדיין מתמהמהים במעשה הביעור (על אף שכבר נוהגים איסור הנאה בדבר) ולהראותם את גודל נחיצות הענין, ושהוי מצווה לא משהינן.

איסור הנאה מתקרובת ע"ז מן התורה

כתב הרמב"ם (פרק ז' מהלכות ע"ז הלכה ב'): "עבודה זרה ומשמשיה ותקרובת שלה וכל הנעשה בשבילה אסור בהנאה. שנאמר 'ולא תביא תועבה אל ביתך', וכל הנהנה באחד מכל אלו לוקה שתיים, אחת משום 'ולא תביא', ואחת משום 'ולא ידבק בידך מאומה מן החרם'" עכ"ל.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק י"ד – השכר והעונש הנאמרים בענין הנאה מתקרובת ע"ז

ובאמת כבר דבר זה מפורש במדרש רבה, שבהנאה מתקרובת עבודה זרה עוברים על שני איסורים הללו¹⁷². הרי שהנאה מתקרובת עבודה זרה כרוך בשני איסורי דאורייתא¹⁷³.

ויש חיוב מדאורייתא לבער ולאבד תקרובת עבודה זרה¹⁷⁴.

הברכה על המצווה

כתב המהרש"א (חידושי אגדות ברכות נז:): שמברכין על איבוד עבודה זרה בארץ ישראל, כמו שמברכין על כל המצוות, "אשר קידשנו במצוותיו וציוונו לעקור עבודה זרה מארצינו". ודברי המהרש"א מובאים בתוס' רעק"א על משניות (ברכות ט, א), והגהות רעק"א על שו"ע (או"ח סי' רכד), וכן בכף החיים שם (ס"ק ו'). וכן נהג מרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א בשנת תשס"ד כשרפף פאה בירך כנ"ל בלי שם ומלכות.

172. מפורש בשמות רבה (פרשת בא פרשה טז) בזה"ל: "לא זה בלבד אסור אלא כל דבר שהוא של עבודה זרה אסור להתרפאות בו, שאם יאמרו לו לאדם טול ממה שמקטירין לעבודה זרה או טול מן האשרה ועשה מהן קמיע והתרפא אל תטול, שכן כתיב (דברים יג) ולא ידבק בידך מאומה מן החרם זו עבודה זרה, ואומר (דברים ז) ולא תביא תועבה אל ביתך והיית חרם כמוהו" עכ"ל, הרי מה שמקטירין לע"ז עוברים בשני לאוים אלו, ומה שמקטירין לע"ז הוי תקרובת עבודה זרה.

ובאמת יש להוכיח מעצם דברי חז"ל שעוברים בשני לאוים הללו בתקרובת ע"ז. על הלאו של 'ולא ידבק בידך מאומה מן החרם', מפורש בירושלמי (ע"ז פרק ה' הל' יב, מובא גם בתוס' זבחים עב. ד"ה אלא, ובר"ש ערלה ג, ז) שהטעם שאמרו במשנה שיין נסך ועורות לבובין אוסרין בכל שהוא, הוא משום: "יין נסך וע"ז ועורות לבובין על שם 'ולא ידבק בידך מאומה מן החרם', והכוונה ש"מאומה" מבוואר אפילו כל שהוא (כיוצא בו מפורש במשנה שבת ז. שמאומה משמע כל שהוא, אבל שם מיירי במשמשי, ואילו כאן מפורש גם בתקרובת). וידוע שעורות לבובין ויין נסך אינם אלא דוגמאות של תקרובת ע"ז, והרי מפורש שתקרובת ע"ז נכלל בפסוק זה של 'ולא ידבק בידך מאומה מן החרם'. ועל 'ולא תביא תועבה אל ביתך והיית חרם כמוהו', הנה מ'והיית חרם כמוהו' למדו חז"ל (קידושין נח). "כל שאתה מהיית הימנה הרי הוא כמוהו", כלומר שעבודה זרה תופסת את דמיו. וגם שביעית דרשו שם מדכתיב (ויקרא כה יב) "ויבל היא קודש תהיה לכם", מה קודש תופס את דמיו, אף שביעית תופסת דמיה". ובהמשך איתא שביעית וע"ז הוי שני כתובים הבאין כאחד ע"ש, והיינו שיש מקור מהכלל של שני כתובים הבאין כאחד ששאר איסורי תורה אינם תופסים את דמיהם, ורק בעבודה זרה ושביעית בלבד תופסים את דמיהם. ואף על פי כן, בע"ז (סב). מפרש הגמרא שהסיבה שהעושה שכן ביין נסך שכרו אסור משום "... הואיל ותופס את דמיו כעבודה זרה" ע"כ. הרי שגם יין נסך תופס את דמיו (ואי אפשר לומר שהוא רק מדרבנן, דאם כן למה הגמ' מקשה על זה מערלה ושביעית, הא אינו אלא תקנה, ע"ש ודו"ק). ועל כרחק שגם יין נסך ותקרובת ע"ז נכללים בפסוק של 'ולא תביא תועבה אל ביתך והיית חרם כמוהו'.

ואף שלדעת הרמב"ן (השגות לסה"מ ל"ת קצד, וכן בפירושו לשמות לד טו) תקרובת ע"ז נלמד מהפסוק (שמות לד טו): "פן תכרת ברית ליושב הארץ וזנו אחרי אלהיהם וזבחו לאלהיהם וקרא לך ואכלת מזבחו", וכתב הרמב"ן (שם) "ואני אומר על דעת רבותינו שזו אזהרה באוכל תקרובת ע"ז, שהם אמרו שאסור הוא מן התורה" עכ"ל, ומשמע לכאורה שתקרובת ע"ז לא נאסר אלא מהפסוק הזה. מכל מקום בפירושו לדברים (ז, כו) כתב הרמב"ן: "הזהיר עוד ולא תביא תועבה אל ביתך והיית חרם כמוהו לאסור בהנאה כל עניני ע"ז, היא ומשמשיה ותקרובת שלה והנויין" עכ"ל. הרי שהרמב"ן כן הכניס את תקרובת עבודה זרה ל'ולא תביא תועבה'. וצריך לומר על אף שאין עיקר האיסור של תקרובת נלמד מהפסוק הזה, ולכן הנהגה מתקרובת ע"ז אינו לוקה משום "לא ידבק" ו"לא תביא תועבה", מכל מקום תקרובת ע"ז נכלל בגדר חפצה של תועבה, ונכלל בכל הדינים הללו, ולכן תופס את דמיו, ודו"ק היטב. ובה נמצא שגם לדעת הרמב"ן אסור להכניס תקרובת ע"ז לתוך הבית משום איסור לא תביא, כיון שגם להרמב"ן תקרובת נכלל בפסוק הזה. וע"ע בכל זה בספר דינא דחיי (לבעל כנסת הגדולה, ל"ת מה), והארחנו בכל זה במקום אחר.

173. ועי' בקונטרס פאת קדמה (עמ' ט') כמה וכמה הוכחות שתקרובת ע"ז אסור מדאורייתא לכל הדיעות.

174. זה פשוט שתקרובת ע"ז חייב ביעור, חדא משום שנאמר בו (יבמות קג): הכלל "כתותי מיכתת שיעורא" שכל ענינו הוא שדבר שחייב ביעור נחשב שאין לה שיעור כאילו נתבער דמי, ועי' תוס' סוטה (כה: ד"ה לאו) שלמדו שהוא סוג של כל העומד לשרוף כשרוף דמי, רק שהוא לכו"ע. וכן מפורש ברש"י (ע"ז סד. ד"ה מצוה) הרמב"ן (ע"ז סג), הרשב"א (יבמות קג): שיש דין איבוד בתקרובת. וכן דעת הרמב"ם, וזה לשונו (הל' ע"ז פ"ח ה"ו): "כיצד מאבד עבודה זרה ושאר דברים האסורים בגללה כגון משמשיה ותקרובת שלה שוחק וזורה לרוח או שורף ומטיל לים המלח" עכ"ל, ומפורש שיש דין איבוד גם בתקרובת.

וכן יש ללמוד מדברי הרמב"ם במורה הנבוכים (ח"ג לו) שיש מצוות איבוד בתקרובת ע"ז, וזה לשונו: "לזאת היא הסבה בעצמה באסור הנאת צפוי נעבד ותקרובת עבודה זרה וכליה... ומפני זה עשתה התורה חזוקים להסיר הדעת ההוא... והזהיר להשמור לקחת דבר ממנה וליהנות בה... יאבד הדבר ההוא כל הממון ההוא ויכלהו, והוא אמרו ולא תביא תועבה אל ביתך וגו'" עכ"ל, ומבואר שיש דין איבוד בתקרובת. ואמנם בפ"ז הא כתב הרמב"ם "מצות עשה היא לאבד עבודת כוכבים ומשמשיה וכל הנעשה בשבילה שנאמר 'אבד תאבדון את כל המקומות'" ע"כ, והשמיט תקרובת וצ"ע קצת, מכל מקום ילמוד שתוס' מן המפורש, ובוודאי יש דין איבוד על תקרובת כמו שמפורש ברמב"ם בפרק ח' כנ"ל.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק י"ד – השכר והעונש הנאמרים בענין הנאה מתקרובת ע"ז

חומר איסור עבודה זרה

המצוה החמורה ביותר מכל מצוות האמורות בתורה הינו איסור עבודה זרה. חז"ל אמרו בכמה מקומות (נדרים כה., קידושין מ., שבועות כט., חולין ה., ספרי במדבר טו כב):

"תניא: חמורה עבודה זרה, שכל הכופר בה כאילו מודה בתורה כולה."

היינו שמי שכופר בעבודה זרה נחשב כאילו מודה בכל התורה.

כמו כן מצינו גם להיפוך שכל מי שעובד ע"ז נחשב כאילו עבר על כל התורה.

כדאיתא במסכת הוריות (ח.):

"וכי תשגו ולא תעשו את כל המצוות האלה, איזו היא מצוה שהיא שקולה ככל המצוות? הוי אומר: זו עבודה זרה" עכ"ל.

נמצא שמי שעובד ע"ז נחשב כאילו לא עשה שום מצווה בחייו.

וכמו כן למדו דבר זה ממקום אחר:

כתיב (שמות כג, יג): *וּבְכָל אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֵלֵיכֶם תִּשְׁמְרוּ וְשֵׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים לֹא תִזְכְּרוּ לֹא יִשְׁמַע עֲלֵיפִיךָ:*

ופירוש רש"י שם: *"דבר אחר ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו ושם אלהים אחרים לא תזכירו ללמדך ששקולה עבודה זרה כנגד כל המצוות כולן, והנזהר בה כשומר את כולן" עכ"ל¹⁷⁵.*

וכן הרחיב הרמב"ם בחומר האיסור (הל' ע"ז ב, ד), וזה לשונו:

"מצוות עבודה זרה כנגד המצוות כולן היא, שנאמר: 'וכי תשגו ולא תעשו את כל המצוות' וגו' ומפי השמועה למדו שבעבודה זרה הכתוב מדבר, הא למדת שכל המודה בעבודה זרה כופר בכל התורה כולה ובכל הנביאים ובכל מה שנצטוו הנביאים מאדם ועד סוף העולם שנאמר: 'מן היום אשר צוה ה' והלאה לדורותיכם', וכל הכופר בעבודת כוכבים מודה בכל התורה כולה ובכל הנביאים ובכל מה שנצטוו הנביאים מאדם ועד סוף העולם, והוא עיקר כל המצוות כולן."

מצינו גם חומר בע"ז יותר משאר המצוות, כמו לענין אם אחד רק חושב שהוא יעבוד ע"ז, הקב"ה מענש אותו על המחשבה בלבד, כדאיתא בקידושין (מ.):

"מחשבה רעה אין הקדוש ברוך הוא מצרפה למעשה, שנאמר: און אם ראיתי בלבי לא ישמע ה'... ואלא הא דכתיב: למען תפוש את [בית] ישראל בלבם! אמר רב אחא בר יעקב: ההוא בעבודת זרה הוא דכתיב, דאמר מר: חמורה עבודת זרה, שכל הכופר בה כמודה בכל התורה כולה." עכ"ל.

וכתב הרמב"ם (מורה הנבוכים ג, לז) לברר טעם כל האיסורים (כישוף, גילוח, כלאים, וערלה כו') שנכלל משום ששרשם בע"ז: *"שמע דברי, אחרי שכוונת התורה כולה וקטבה אשר עליו תשוב הוא הסרת ע"ז ומחות זכרה... וכונת*

175. ונראה שיש ב' דרשות שונות. יש הדרשה מ"ולא תעשו את כל מצות האלה" שממנו נלמד שמי שעובד ע"ז נחשב שביטל כל המצוות, ויש מה שכתוב כאן מהנזהר מע"ז כאילו שומר כל המצוות. וזה שני חלקי הדרשה "הכופר בה כאילו מודה בכל התורה כולה" נלמד מכאן שכתוב שאי עשיית ע"ז הוי כשמירת כל המצוות. והדרשה שהעובד ע"ז נחשב שעבר על כל התורה נלמד מהפסוק שמבואר ששייך לומר "ולא תעשו את כל מצוות האלה" על מי שעובד ע"ז, ודו"ק.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק י"ד – השכר והעונש הנאמרים בענין הנאה מתקרובת ע"ז

התורה כולה הפך האמונה היא כמו שהתבאר מכל דברי התורה, לזאת היא הסבה בעצמה באסור הנאת צפוי נעבד ותקרובת עבודה זרה וכליה" עכ"ל¹⁷⁶.

ועוד כתב במורה נבוכים (א, לו, והובא דבריו ברמב"ן עה"ת שמוות כ, ג): "דע שאתה כשתסתכל בכל התורה ובכל ספרי הנביאים, לא תמצא לשון חרון אף, ולא לשון כעס, ולא לשון קנאה, אלא בע"ז לבד, ולא תמצא שיקרא אויב ה', או צר, או שונא, אלא עובד ע"ז לבד" עכ"ל.

האם חומרה זו היא דווקא בעובד ע"ז, או גם באביזריה.

עד כאן ביררנו קצת מחומרת עובד ע"ז. ויש לברר אם חומרה זו נאמרה גם על שאר סעיפי ע"ז שאינם עבודה לע"ז ממש. כלומר האם איסור הנאה מתקרובת עבודה זרה גם נכלל בחומרה זו.

ויש להביא כמה ראיות שגם סעיפי איסור עבודה זרה נכללים באותו החומר:

א. רש"י (הובא למעלה) שכתב ששקולה ע"ז כנגד כל המצוות, למד כן מהפסוק של "ושם אלהים אחרים לא תזכירו, לא ישמע על פיך" ואיסור המוזכר כאן אינו איסור עבודת ע"ז, אלא הוא האיסור להזכיר את שם הע"ז גם שלא בדרך עבודה, כגון האומר "שמור לי בצד ע"ז פלונית". וכן בלאו דלא ישמע על פיך, הוא האיסור לגרום לגוי להזכיר את שם הע"ז שלו. והרי איסורים אלו אינם עבודת ע"ז ממש, ואף על פי כן כתב רש"י שהם שקולים כנגד כל המצוות, ופשוט שהוא הדין שאר האיסורים הקשורים לעבודה זרה.

ב. בפרשת נביא שקר כתוב (דברים יג, ב-ו):

"כִּי יָקוּם בְּקִרְבְּךָ נְבִיא או חֵלֶם חֲלוֹם וְנָתַן אֵלֶיךָ אוֹת או מוֹפֵת: וּבָא הָאוֹת וְהַמוֹפֵת אֲשֶׁר דִּבֶּר אֵלֶיךָ לֵאמֹר גִּלְכָה אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יְדַעְתֶּם וְנַעֲבַדְתֶּם: לֹא תִשְׁמַע אֶל דְּבַרֵי הַנְּבִיא הַהוּא או אֶל חוֹלֵם הַחֲלוֹם הַהוּא כִּי מִנְסֶה ה' אֱלֹקֵיכֶם אֶתְכֶם לְדַעַת הִישָׁכֶם אֶהְיֶים אֵת ה' אֱלֹקֵיכֶם בְּכֹל לְבַבְכֶם וּבְכֹל נַפְשְׁכֶם: אַחֲרֵי ה' אֱלֹקֵיכֶם תִּלְכוּ וְאֹתוֹ תִירָאוּ וְאֵת מִצְוֹתָיו תִּשְׁמְעוּ וּבְקִלּוֹ תִשְׁמְעוּ וְאֹתוֹ תַעֲבֹדוּ וְבוֹ תִדְבְּקוּן: וְהַנְּבִיא הַהוּא או חֵלֶם הַחֲלוֹם הַהוּא יִמָּת כִּי דִבֶּר סָרָה עַל ה' אֱלֹקֵיכֶם הַמוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וְהַפְדָּה מִבֵּית עֲבָדִים לְהַדְרִיחַ מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֱלֹקֵיךָ לִלְכֹת בָּהּ וּבַעֲרַת הָרַע מִקִּרְבְּךָ:"

ובגמ' בסנהדרין (צ). ישנה מחלוקת בהבנת כל פרשה זו, האם הנביא המדיח בא לעקור אחד משאר המצוות, או שמא כל פרשה זו נאמרה דווקא באיסורי ע"ז. לרב חסדא כל הפרשה מיירי דווקא באיסורי עבודה זרה, והקשה עליו רב המנונא: "ללכת - זו מצות עשה, בה - זו מצות לא תעשה. ואי סלקא דעתך בעבודה זרה, עשה בעבודה זרה היכי משכחת לה?" כלומר רב המנונא שואל שמבואר מהפסוקים שדין נביא המדיח גם נאמר על מי שבא לבטל מצוות עשה בלבד, ואם זה רק באיסורי עבודה זרה, היכן יש מצוות עשה לגבי הע"ז, הרי כל המצוות שם הם ל"ת.

ותירצה הגמרא: "תרגמה רב חסדא: ונתצתם", כלומר מה שכתוב בתורה (דברים פרק יב ג): "וּנְתַצְתֶּם אֶת־מִזְבְּחֹתֶם וְשִׁפְרֹתֶם אֶת־מִצְבְּחֹתֶם וְאֲשֵׁרֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בְּאֵשׁ וּפְסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תִּגְדְּעוּן וְאִבְדֹתֶם אֶת־שִׁמְיָם מִן־הַפִּקּוּם הַהוּא". זאת

176. וזה לשון הרמב"ם במו"נ במלואו: "ואמנם אסור ההנאה בעבודה זרה מבואר מאד, שפעמים יקחה לשבור אותה וישאירה ותהיה לו למוקש, אפילו אם שברה ויצקה או מכרה לעכו"ם נאסרה דמיה בהנאה, וסבתו כי הרבה פעמים יחשבו ההמוני העניינים המקריים סבות עצמיות, כמו שנמצא רוב בני אדם אומרים שאחר ששכן פלוני בזה הבית או קנה זאת הבהמה או זה הכלי העשיר והוסיף ממונו וכי היו מבורכים לו, וכן היה אפשר שיקרה לאיש אחד שתצליח סחורתו וירבה ממונו מן הדמים ההם ויחשבהו לסבה, ושברכת דמי הצורה הריא הנמכרת גרמה לו זה ויאמין בה, מה שכונת התורה כולה הפך האמונה היא כמו שהתבאר מכל דברי התורה, לזאת היא הסבה בעצמה באסור הנאת צפוי נעבד ותקרובת עבודה זרה וכליה, מפני שנמצא מן המחשבה ההיא, כי היתה אמונתם בהם בזמנים ההם גדולה מאד עד שהיו חושבים שיחיו וימיתו ושכל טוב ורע מאתם רוצה לומר הכוכבים, ומפני זה עשתה התורה חזוקים להסיר הדעת ההוא, בברית, ועדים, ושבעות חמורות, ובאלות הנזכרות, והזהיר להשמר לקחת דבר ממנה וליהנות בה, והודיענו השם יתעלה שאם יתערב מדמיה שום דבר עם ממונו אדם, יאבד הדבר ההוא כל הממונו ההוא ויכלהו, והוא אמרו ולא תביא תועבה אל ביתך וגו', כל שכן שאין להאמין שיש בה ברכה. וכשתעניין בכל המצות שבאו בעבודה זרה אחת אחת תמצא סבתם מבוארת, והוא להסיר הדעות הרעות ולהתרחק מהם עד הקצה האחרון, וממה שנתעורר עליו הוא שנותני הדעות השקריות שאין עקב להם ולא הועיל בהם".

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק י"ד – השכר והעונש הנאמרים בענין הנאה מתקרובת ע"ז

אומרת שכל פרשה זו של נביא המדיח, שייך לאיסורי עבודה זרה בלבד, וכל הפרשה שייכת לא רק בנביא שאומר לעבוד אלוהים אחרים, אלא גם אם בא ואומר שאין חובה לבער את מצבות העבודה זרה.

היוצא מזה: לפי רב חסדא, כל פרשת נביא שקר נאמרה גם על מי שבא לבטל מצוות איבוד מצבות ע"ז. ולכן אם בא אחד ונותן אות או מופת, ואומר שמכאן והלאה אסור לאבד ולשבר מצבות ע"ז, עליו נאמרה כל הפרשה הזו, כלומר, שמי שאומר לאחרים שלא לבער מצבות ע"ז, עליו האריכה התורה בדברים חמורים אלו: לא תִשְׁמַע אֶל דְּבַרֵי הַנְּבִיאִים הַהוּא אוֹ אֶל חֹלָם הַחֲלוֹם הַהוּא כִּי מִנְסָה ה' אֱלֹקֵיכֶם אֶתְכֶם לְדַעַת הַיִּשְׁכֶּם אֲהַבִּים אֶת ה' אֱלֹקֵיכֶם בְּכָל לְבַבְכֶם וּבְכָל נַפְשְׁכֶם: וְגו' וְהַנְּבִיאִים הַהוּא אוֹ חֹלָם הַחֲלוֹם הַהוּא יוֹמֵת כִּי דָבָר סָרָה עַל ה' אֱלֹקֵיכֶם הַמוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וְהַפְּדָה מִיַּתְּדֵי עֲבָדִים לְהַדְיָחָה מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֱלֹקֵיךָ לָלֶכֶת בָּהּ וּבַעֲרַתְהָ הָרַע מִקֶּרְבְּךָ.¹⁷⁷

ג. ידועים דברי הגמרא (סנהדרין עד.): "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוּצדק, נימנו וגמרו בעלית בית נתזה בלוד: כל עבירות שבתורה אם אומרין לאדם עבור ואל תהרג - יעבור ואל יהרג, חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים" ובהמשך הגמרא שם, הגמרא מסבירה מנא לן שג' עבירות הללו הם יהרג ואל יעבור. ולענין עבודה זרה, הגמ' לומדת מהפסוק "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך", ופי' רש"י שם: "ואהבת את ה'". שמשמע שלא תמרינו בעבודה זרה" עכ"ל.

ועי' בחידושי הר"ן שם "לפי שאלו העבירות הם חמורות מכולן אמרו חכמים יהרג ואל יעבור. עבודה זרה טעמו מבואר שלא יכפור בהקב"ה" עכ"ל. וכעין זה כתב החזו"א (בגליון לחידושי הגר"ח הלוי יסודי התורה ה, א), שיסוד הדין של יהרג ואל יעבור הוא משום שהפגם של העבירה חמור יותר מאיבוד הנפש. ולכן בגלל זה חייבים למסור את הנפש ולא לעבור על איסור עבודה זרה.

והנה בשו"ע (יו"ד סי' קנ"ז סעי' א') איתא: "כל העבירות שבתורה חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים, אם אומרים לו לאדם שיעבור עליהם או יהרג, אם הוא בצנעה יעבור ואל יהרג... ובעבודה זרה, גילוי עריות, ושפיכות דמים אפילו בצנעה ושלא בשעת הגזרה, ואפילו אין הגוי מכוין אלא להנאתו, יהרג ואל יעבור. הגה... וכל איסור עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים אף על פי שאין בו מיתה, רק לאו בעלמא, צריך ליהרג ולא לעבור" עכ"ל. (וע"ע בביאור הגר"א שם אות יז, ועי' סי' קנה ב, ובגר"א שם).

נמצא שפסק הרמ"א, שכל לאוין של ע"ז, כולל הלאו של "לא ידבק בידך" (כמבואר מעצי אשירה, וכמו שכתב בביאור הגר"א שם), הוא יהרג ואל יעבור. ואם כן, נמצא שהסיבה שעבירות אלו הם יהרג ואל יעבור הוא משום שהם חמורות משאר העבירות, וחומר זה אינו דווקא בע"ז, אלא נאמר גם בלאוין של ע"ז. ולכן ציווי התורה "ואהבת את ה' אלוקיך" מחייב שלא תמרינו בע"ז, והיינו שחייבים למסור נפשינו בכדי שלא לעבור על איסור תקרובת עבודה זרה מטעם מצוות אהבת ה'.

ד. וכן מצינו מפורש בדברי רבותינו ז"ל, שהחומר של שאר איסורי ע"ז, נחשב כע"ז עצמה, כדלהלן:

בשו"ת מן השמים (סימן כח) על נידון שהוא מחלוקת הפוסקים בענין הקפת הראש (שהוא מאיסורים שקשורים לע"ז, כמו שכתב הרמב"ם פי"א מהל' ע"ז) כתב בזה הלשון: **"וכל המיקל בכל חשש עבודה זרה מקילין לו ימיו, וכל המחמיר מאריכין לו ימיו ושנותיו"** עכ"ל¹⁷⁸.

177. ולצערנו שמענו על הרבה מקרים שהיו כאלו שהתנגדו בכל כוחם למעמד קידוש ה' של שריפת תקרובת ע"ז בטענות משונות ביותר. וכמו שביררנו זהו עוון חמור מאוד כנ"ל.

178. ועי' בקונטרס בחצר הלוי (לנכד מרן בעל השבט הלוי זצוק"ל, עמ' קפ"ח), וז"ל "ומוח"ז [הגר"ש הלוי ואזנר זצ"ל] אמר לי שהראו לו בימים אלו בספר שו"ת מן השמים (סי' כח) שכתב להחמיר במה שיש בו חשש ע"ז וכו' ומאד נהנה שזכה לכון לדבריו בהוראתו" עכ"ל.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק י"ד – השכר והעונש הנאמרים בענין הנאה מתקרובת ע"ז

ה. וכן כתב האור החיים הקדוש, שהנמנה מלאבד ע"ז נחשב כאילו עובד עבודה זרה ממש, וזה לשונו (שמות כג, כד):

"והג' להיות שרצה לצוות על הריסתם ושברונם לזה קדם לומר לא תשתחוה וגו' לומר שאם לא הרס ולא שיבר הנה הוא כעובד עבודה זרה כי ה' תופס על המחשבה בעבודה זרה וצריכין היכר לשלילת מחשבת עבודה זרה מלבם, ואין היכר אלא בשבר מצבותיהם, ואם לא יעשו כן הרי הם כעובדי עבודה זרה וזה לך האות, ולזה הוצרך לומר לא תשתחוה ולא תעבדם וגו' כי הרס לומר שבהעדר הרס הנה הוא עובר על לא תעבדם. ותמצא שהקפיד ה' על ישראל שלא עשו כן בכניסתם לארץ" עכ"ל.

היוצא מכל זה, שהחומר הגדול שיש לאיסור ע"ז, נאמר לא רק על עבודת ע"ז עצמה, אלא גם נאמר על שאר איסורים הקשורים, כגון אם לא מבוערים עבודה זרה ומצבותיה, וכל שכן שזה נאמר גם על הנאה מתקרובת ע"ז.

הברכות למאבד עבודה זרה

במצוות איבוד ע"ז מצינו שיש פסוקים מפורשים בתורה על הברכות שהקב"ה בכבודו ובעצמו מבטיח. והיינו "בניי" "חיי" ו"מזוני".

כתוב בתורה (שמות כג, כג-כו): כִּי יֵלֶךְ מִלְאָכִי לִפְנֵי וְהִבֵּאתָ אֶל הָאֱמֹרִי וְהַחִתִּי וְהַפְּרָזִי וְהַכְּנַעֲנִי הַחַוִּי וְהַיְבוּסִי וְהַכְּחַדְתִּי: לֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לְאֱלֹהֵיהֶם וְלֹא תַעֲבֹדֵם וְלֹא תַעֲשֶׂה כְּמַעֲשֵׂיהֶם כִּי הָרַס תְּהַרְסֵם וְשִׁבַּר תִּשְׁבַּר מִצְבֹּתֵיהֶם: וְעַבְדָתָם אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם וַיְבָרֶךְ אֶת לְחֻמָּה וְאֶת מִימֵיהָ וְהִסְרֵתִי מִחֻלָּה מִקְרָבָה: לֹא תִהְיֶה מְשַׁפְּלָה וְעִקְרָה בְּאַרְצָה אֶת מִסְפַּר יְמֵיהָ אֲמַלֵּא:

פשוטו של מקרא מבואר שאם נשבר ונאבד את העבודה זרה ומצבותיה, נזכה לברכת השי"ת:

א. ברכה בלחם ובמים - "מזוני".

ב. לא יהיו עקרות - "בניי"

ג. והקב"ה יסיר ממנו כל מחלה,

ונזכה לאריכות ימים - "חיי".

ואלו פסוקים מפורשים שהקב"ה בעצמו מבטיח כן!! וזה הרבה הרבה יותר חזק מכל מיני סגולות מכל מיני מקורות שהציבור מדקדקים עליהם, ולפעמים אף מוציאים סכום גדול לעשותם.

וכן פירשו המפרשים שם, כדלהלן:

דברי רבינו האור החיים הקדוש שם:

"ועבדתם את ה'... נמשך עם מה שלמעלה כי כשישבר כח העבודה זרה ויהרוס מבצריה בזה עובד את ה' וישפיע לו טובה ויברך לחמו. ואומרו ואת מימין פירוש להיות שמהמים יולד הכחישות ותולדות החולאים וליחות הרעות לזה הבטיח שיברך מימיו שיצמחו צמח האדם בתכלית הבריאות כידוע למשכילים בהבחנת המימות כי אחרי מים חיים ישוטט האדם לשכון שם והבטחה גדולה הבטיח הבורא ברוך הוא בזה, ולזה סמך לברכת המים ולא תהיה משכלה וגו', וצא ולמד מה שדרשו ז"ל (ברכות נ"ט ב) במי פרת:

והסירותי וגו'. רשם ה' הבחנת הברכה בשלשה דברים, הא' שיהיה האדם בריא להתעדר בטוב ה'. והוא אומרו והסירותי וגו' שזולת זה כל אוכל תתעב נפשם, ב' ירבה לו בנים, והוא אומרו לא תהיה משכלה וגו', ג' שישלים ימיו אורך ימים ושנות חיים, והוא אומרו את מספר ימין וגו'. גם בזה הראה ה' הפלגת הברכה כי זולת ג' דברים אלו אין היכר לברכה. שאם היו האוכלים מועטים ומשוללי הבריאות ושנים מועטות כל שהוא שיתן ה' יספיק לספוק צרכם ונמצא בירך לחמו ומימיו ואין בהבטחה זו דבר גדול אלא באמצעות ג' דברים אלו." עכ"ל.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק י"ד – השכר והעונש הנאמרים בענין הנאה מתקרובת ע"ז

דברי רבינו הרמב"ן שם:

"ועבדתם את ה' אלהיכם וברך את לחמך וגו' - כוונת הכתוב הזה בעבור שרוב עובדי ע"ז יכירו וידעו כי השם הנכבד הוא אלהי האלהים ואדוני האדונים, ואין כונתם בע"ז, רק יחשבו כי בעבודות ההם תהיה להם הצלחה¹⁷⁹. כגון שיעבדו השמש בעבור שמצאו לו ממשלת בתבואות, והירח במעיינות ובכל התהומות, וכן כיוצא בהם בכל צבא השמים. וכ"ש שיחשבו כי תהיה להם תוספת טובה בעבודת המלאכים, בעבור שהם מכבדים משרתי האל הגדול. ועל כן יאמר הכתוב הזה כי בעבודת הקדוש ברוך הוא בלבד תהיה להם ההצלחה והשמירה, ועקירת ע"ז לא תזיק אבל תוסיף לכם טובה וברכה, כי הקדוש ברוך הוא יברך לחמך, והוא כלל לכל מאכל אשר יאכל, ויברך מימין שהוא אב לכל משקה אשר ישתה, והברכה היא תוספת בהן, שיהיה מהן לך לרוב מאד" עכ"ל.

אילו נהנו ישראל מתקרובת ע"ז לא היו ניצלים בימי אחשורוש

ידועים דברי המדרש (אסתר רבה ז יג, ילקוט שמעוני אסתר תתנז) שבזמן שנחתם גזר דינם של ישראל על ידי גזירת המן, הלך אליהו הנביא אצל הנביאים שביקשו רחמים, ושאלו אותו מפני מה חייבים ישראל כליה וענה אליהו: "אמר להם (אליהו) מפני שאכלו ושתו ממשנת אחשורוש והושלמו ישראל לטבח ולמחות שמם מן העולם, אמר משה לאליהו כלום יש אדם כשר בדור, אמר לו יש אדם אחד בהם ומרדכי שמו, אמר להם הודיעו שיעמוד הוא משם ואנחנו מכאן בתפלה ובתחנונים, אמרו לו רועה נאמן כבר כתבו אגרות של כליה על צאנך וכבר היא חתומה, מיד א"ל משה לאבות העולם אם בטיט היא חתומה רחמים נשמעים, ואם בדם היא חתומה מה שהיה יהיה" עכ"ל המדרש.

וכתב האלשיך ז"ל בפירושו לאסתר (ד, א) שכל הענין הולך על העוון הגדול שנהנו מסעודתו של אחשורוש, ומשה רבינו רצה לדעת אם נהנו מטיט כלומר מהמאכל, אז יש תקווה בתפילה. אבל אם נהנו בדם, היינו יין, כי היין בסעודת אחשורוש היה יין שניסכו לע"ז, אז אין תפילתנו נשמעת. וזה לשונו (נעתיק רק קטעים מדבריו, מחמת רוב האריכות):

"...כנזכר לעיל על והשתיה כדת אין אונס כי למה שכל ישעו וכל חפץ המלך היה להכשיל את ישראל, על כן ביין צוה שאין אונס למען תפוס אותם לחטוא ברצון, מה שאין כן בפת בגו, והנה השתיה היתה קשה מהאכילה כי היה יין נסיכים והתורה השוותו לתקרובת עבודה זרה (עבודה זרה כט ב) כמה דאת אמר אשר חלב זבחימו יאכלו ישתו יין נסיכים (דברים לב לח) ... וזה שאל אם בטיט היא חתומה וכו', לומר הן אמת שנתחייבו על שנהנו מסעודתו אך בטיט היא חתומה שהוא על סעודה בלבד כמשמעות הלשון, או בדם היא חתומה שרבים שתו מיין נסיכים שהוא סרך עבודה זרה ואמרת לשון הנאת סעודה על כי הנאה היא הכוללת הכל לגמרי, ואם כך הוא, אין תפילתנו נשמעת, והשיב שהיה בטיט כי רובם לא חטאו רק בדבר הנאת הסעודה" עכ"ל.

זאת אומרת שהזכות שהיתה להם לישראל להינצל הוא משום שרובם לא נהנו מהיין, רק מהמאכל, ומבואר מדבריו דבר מפחיד ביותר! אלמלא שחטאו ישראל בהנאה מתקרובת ע"ז לא נשתייר משוניהם של ישראל שריד ופליט ר"ל.

המבער ע"ז עובד את ה', ותפילתו מתקבלת

איתא במדרש אגדה (בובר, שמות כג סימן כד):

179. ומפורש בדברי הרמב"ן שרוב עובדי ע"ז רק עבדו לע"ז כדי לקבל שפע. ובזה יש להשיב על מה שחכם אחד כתב להתיר השיער מהוהו, כי אין הגילוח עבודה כלל, "רק שהם מאמינים שיהיה ברכות" על ידי מעשה הגילוח, עכת"ד, ולפי הרמב"ן רוב עובדי ע"ז רק עבדו בכדי לקבל ברכות, והדברים פשוטים וברורים, ואכמ"ל.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק י"ד – השכר והעונש הנאמרים בענין הנאה מתקרובת ע"ז

"לא תשתחוה לאלהיהם. חזר להזהירם שלא ימשך אחריהם ולא ידבק בידו דבר מע"ז: כי הרס תהרסם. שתבטל ע"ז מארץ ישראל. ואחר שתבטל ע"ז אזי תהיה שלם, ואז יקובל תפלתך, ועל זה נסמך עליו ועבדתם את ה', שכל מי שיהרוס ע"ז כאלו עבד את ה'". עכ"ל.

ומפורש שמי שמבטל ע"ז תפילתו מתקבלת, ונחשב שעבד את ה'.

איבוד תקרובת ע"ז מביא רחמים לעולם.

כתוב בתורה (דברים יג יח): "ולא ידבק בידך מאומה מן החכם למען ישוב ה' מחרון אפו ונתן לך רחמים ורחמך והרבה פאשר נשבע לאבתך".

ואיתא בספרי (שם פד) "למען ישוב ה' מחרון אפו, כל זמן שעבודה זרה בעולם, חרון אף בעולם. נסתלקה עבודה זרה, נסתלק החרון", עכ"ל.

וכבר הזכרנו שבהנאה מתקרובת ע"ז עוברים בלאו זה, אם לא מבערים אותו מביאים חרון אף לעולם, ר"ל.

וראוי לציין שמכתבו של מרן בעל השבט הלוי צוק"ל, שכתב על הפאות שעשויות מתקרובת ע"ז: "ומי יודע אם גם זה גרם להרבה מקרים גופניים ונפשיים בבתי ישראל" עכ"ל, ולכאורה מקורו מפסוק זה.

מאידך מפורש שאם כן מבערים אותו, הקב"ה מבטיח שהוא יתן לנו רחמים, ויסיר חרון אף מעם ישראל, ויברך אותנו בריבוי, כאשר נשבע לאבותינו. וגם בזה מרן בעל השבט הלוי צוק"ל התבטא בשעתו (מובא בספר בחצר הלוי עמ' תמ"ב), "כשראה שבנות ישראל אז קבלו את הדין והסירו את האלוהי נכר, אמר שלדעתו ירד קטרוג גדול מעם ישראל מחמת זה".

בית שיש בו תקרובת ע"ז – אין השראת השכינה בבית

איתא במדרש תנחומא בראשית ויצא פרשה י':

"ויאמר ה' אל יעקב שוב אל ארץ אבותיך. ילמדנו רבנו, נר שיש עליו צורת עבודה זרה, מהו שידליק ישראל ממנו את הנר. כך שנו רבותינו, נר שיש עליו צורת עבודה זרה, אסור לישראל להדליק בו, לפי שנאמר: ולא תביא תועבה וגו' (דברים ז, כו), שאין השכינה שורה בבית שיש בו צורת עבודה זרה שנאמר (שמות כ, כא): פְּכַל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֲזַכִּיר אֶת שְׁמִי אָבוֹא אֵלָיו וּבְרַכְתִּיהָ" עכ"ל.

ומפורש שאם עוברים על של 'ולא תביא תועבה' אין השכינה שורה באותו בית ר"ל, וכבר הוכחנו בתחילת דברינו שבתקרובת ע"ז עוברים על הלאו של 'ולא תביא', הרי שבית שיש בו תקרובת אינו נכלל במה שהבטיח לנו הקב"ה "בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך".

הרוצה לעבוד את ה', יבער גם משמשי ע"ז שמותרים מדינא

כתוב בתורה (בראשית לה, א-ז):

ויאמר יעקב אל ביתו ואל כל אשר עמו הסרו את אלהי הנכר אשר בתוכם והטהרו והחליפו שמלתיכם: ונקומה ונעלה בית אל ונאעשה שם מזבח לאל הענה אתי ביום צרתי ויהי עמדי בדרך אשר הלכתי: ויהנו אל יעקב את כל אלהי הנכר אשר בידם ואת הנזמים אשר באזניהם ויטמון אתם יעקב תחת האלה אשר עם שקם: ויסעו ויהי חתת אלהים על הערים אשר סביבותיהם ולא רדפו אחרי בני יעקב: ויבא יעקב לווזה אשר בארץ פנען הוא בית אל הוא וכל העם אשר עמו: ויבן שם מזבח ויקרא למקום אל בית אל כי שם נגלו אליו האלהים בברחו מפני אחיו:

יש ללמוד כמה דברים מפרשה זו. הקב"ה ציווה יעקב ללכת ולעשות מזבח, ולפני שהלך אמר לבני ביתו להסיר את הע"ז שיש ביניהם, ורק אז הלכו לעשות מזבח. וכן אז הגויים פחדו מהם, ולא נגעו בהם.

וילאו למצוא הפתח - חלק ב'

פרק י"ד – השכר והעונש הנאמרים בענין הנאה מתקרובת ע"ז

ומסבירים המפרשים שחלילה שבני יעקב עבדו לע"ז, אלא כוונת אביהם היתה רק לשלל שלקחו משכמם.

הרד"ק כתב שלא היו מצווים שלא להנות מתשמישי עבודה זרה, אעפ"כ יעקב אבינו ציוה להם לבטלו. וזה לשונו: "הסירו את אלהי הנכר - בכסף וזהב שלקחו היו צורות נעשות לשם ע"ז כנזמים וטבעת, ואף על פי שהם לא לקחום לעבדם אלא להתיכם וליהנות בכסף וזהב הנתנים, אעפ"כ לא רצה יעקב אבינו שיהנו בשום דבר שהיה ע"ז וכל זה להרחיק הע"ז מהם וכן כתב משה רבינו בתורתו אחרי כן ואמר לא תחמוד כסף וזהב עליהם, ולא ידבק בידך מאומה מן החרם: עכ"ל.

מאיך הרמב"ן כתב: "ויטמון אותם יעקב - עבודה זרה ומשמישי אינן מן הנקברים, אבל צריך שיהא מפרר וזורה לרוח או מטיל לים (ע"ז מג ב). והנראה אלי כי בני יעקב לא לקחו עבודה זרה ומשמישי משכמם עד שנתבטלה והותרה להם, שהעכו"ם מבטל עבודה זרה בעל כרחו (שם מג א), והנה היא מותרת להם. אבל יעקב צוה להסיר אותה לטהרת הקדש שיהיו ראויים לעבוד את השם ולהקריב לפניו קרבן, כאשר צוה להם בטבילה וחלוף הבגדים, והיה די להם בקבורה, ולכן טמן אותם תחת האלה במקום שלא יעבד בו ולא יזרע" עכ"ל.

נמצא שלפי הרמב"ן באמת מדינא היה זה כבר בטל, ואעפ"כ כדי להיות ראוי לעבוד את ה' ולהקריב קרבן יש לבטלו¹⁸⁰.

ובעוד מפרשים (עי' ספורנו, רבינו בחיי, ועי' באור החיים באריכות) כתבו שבני יעקב כבר זכו בע"ז לפני הביטול, ולכן דינם כע"ז של ישראל שאין לה ביטול, ולכן ציוה יעקב להסיר אותם.

ומכל מקום ניתן ללמוד מפשוטו של מקרא שרק עם סילוק אלהי הנכר בקרבם זכו לחתת אלוקים, שהגוים פחדו מהם, כי באיבוד ע"ז זוכים להשראת השכינה.

מה גרם ל'אחר' דהיינו אלישע בן אבויה לצאת לתרבות רעה?

הגמרא בחגיגה (טו.) מספרת בהרחבה את הסיפור של אלישע בן אבויה, שמכונה גם "אחר", שהיה תלמיד חכם גדול ביותר, עד כדי שגם זכה להיות בין אלו שנכנסו ל"פרדס", אבל לבסוף קיצץ בנטיעות, ויצא לתרבות רעה.

ובירושלמי חגיגה (פ"ב הלכה א', ומובא גם בתוס' חגיגה טו. ד"ה שובו) מבואר שהסיבה שיצא לתרבות רעה הוא משום כך: "אמו כשהיתה מעוברת בו, היתה עוברת על בתי עבודה זרה והריחה מאותו המין¹⁸¹, והיה אותו המין מפעפע בגופה כאירסה של חכינה." עכ"ל.

כלומר שאמו הריחה מהריח של תקרובת עבודה זרה, ורק בגלל טומאה זו אנו תולים שיצא בנה לתרבות רעה, על אף היותו צדיק גדול!!!

ומה מאוד מאוד מפיחידים הדברים, שהנאה חד-פעמית מתקרובת עבודה זרה יכולה לקלקל עד כדי כך¹⁸².

180. אולי יש להסביר את מחלוקת הרד"ק והרמב"ן על הצד שבני יעקב דינם כבני נח, האם בן נח מצווה שלא להנות מתקרובת ע"ז. הרד"ק נקט שזה חידוש של תורתינו, וכמו שכתב שגם משה ציוה על זה, מאיך הרמב"ן נקט שבני יעקב ביטלו אותו כבר, ולא עבר על ההלכה של הנאה, יש לומר משום שס"ל שבלי ביטול גם לבני נח נאסר. ובזה הרמב"ן הוא לשיטתו (ע"ז נט:): שכתב שגם גוי מצווה באיסור הנאה של תקרובת ע"ז.

181. בתוס' גורסים "ואכלה".

182. והאדמו"ר מוויען שליט"א, בדרשה לז' אדר תשע"ט אמר אודות הפירצה של תקרובת עבודה זרה בפאות בזה"ל: "בבית שיש בו עבודה זרה מובן שאין שם השראת השכינה, ויתכן שעבוד זה נתרבו לאחרונה בנים היוצאים לתרבות רעה".

יהודי לא מסוגל להינות מתקרובת ע"ז, אא"כ הוא "פקר כולי האי"

במסכת הוריות דף יא. איתא: "איזהו משומד דבסתמו מין? הוי אומר אוכל נבילה וטריפה שקצים ורמשים ושטה יין נסך".

ופירש רש"י שם בזה"ל: "הואיל והני אוכלין הוו דברים שהנפש קצה בהם, ודאי להכעיס הוא עושה וסתמו מין הוא." זאת אומרת, בגלל שאין לו שום סיבה לעשות עבירות אלו לתיאבון, בוודאי מי שרגיל בזה הוי מין.

והקשה בתוספות הרא"ש שם (ד"ה ואיזה): "וקשה התינוח נבלות דאיכא לאוקמה בנבילה מוסרחת אלא טרפות מאי איכא למימר, ובפרש"י ז"ל לא הזכיר טרפות משמע דל"ג ליה, אלא יין נסך מאי איכא למימר, ומיהו יין נסך איכא לאוקומי ביין שנתנסך לפני ע"ז, ולא משום דאין הגוף תאב לו, אלא כיון דפקר כולי האי לשתות יין שנתנסך לפני ע"ז - ודאי מין הוא." עכ"ל.

זאת אומרת התוספות הרא"ש ש לומד שבאמת בניגוד לשאר העבירות שהסיבה שהוי מין הוא משום שעל כרחק הוא עושה כן להכעיס כי אין לו הנאה לעשות כן, אבל הנאה מיינ נסך (היינו תקרובת עבודה זרה) הוא כל כך חמור גם בעיני החוטאים, שכל עוד שהוא לא "פקר כולי האי", הוא לא מסוגל לעשות כן, ואם הוא עשה את זה במזיד - הרי הוא וודאי מין.

העולה מן הדברים:

- א. מי שמבער עבודה זרה, הפסוק מכנהו כעבד ה'.
- ב. מצוה זו באה עם הבטחות מפורשות מהקב"ה, שהעושה כן יזכה א. לחיים טובים, ב. פרנסה טובה, ג. בנים, ד. מביא רחמים לעולם, ה. גורם להשראת השכינה בביתו, ו. תפילותיו יתקבלו. וכמובן שגם פה חל הכלל שלפום צערא אגרא.
- ג. מאידך, מי שיש לו תקרובת עבודה זרה בביתו, א. מגרש השכינה מביתו, ב. נחשב כאילו עבד עבודה זרה ממש ר"ל, ג. מביא חרון אף לעולם, ד. בעוון זה יתחייבו שונאיהן של ישראל כליה ח"ו, ה. תפילתם לא יתקבלו ח"ו, ו. ומצינו שחז"ל גם תלו קלקול בילדים משום שהאמא נהנתה מריח תקרובת עבודה זרה.
- על כן יהודים [כל הכופר בע"ז נקרא יהודי" (מגילה יג.)]. יקרים! לך חזק וקני במצווה נדירה זו שנפלה בגורלינו, ונקיים ביחד בשמחה מצוות איבוד וביעור תקרובת ע"ז ברוב עם¹⁸³, ונזכה לכל ההבטחות שהבטיח לנו הקב"ה במצוה זו, אכי"ר.

183. ועל אף שכל מצווה שייך לקיימה בצנעה, דווקא במצות "ובערת הרע מקרבך" מצינו בזקן ממרא שממתינים עד הרגל כדכתיב (דברים יז יג) "וכל ישראל ישמעו ויראו ולא יזידון עוד", וענין זה שייך גם לכאן. (מכל מקום יש לעשות שאלת חכם אם מותר להשהות התקרובת ע"מ לבערו ברוב עם, או שמא יש בזה איסור רוצה בקיומו, ואכמ"ל). כמו כן המבער תקרובת ע"ז ברוב עם, חוץ ממנה שהוא מקדש שם שמים בפרהסיא, יש עוד ענין שזה יגרום לאחרים ללמוד ממעשיו, ויהיה חלקו עם מזכי הרבים.