

לכבוד הרה"ג רבי שלמה, בן הגאון הגדול הרב משה שאול קליין שליט"א,

קיבלתי את דבריכם בזמנו, מאז נסיתי כמה פעמים לשבת ולכתוב תשובה ולא אסתייע מילתא, ומכיון שאנחנו אוהבים כל כך עמוק בתוך חשבון הדברים, ולמרות כל מה שנסייתי לכתוב הדברים לא יצאו ברורים.

ואמנם מאחר שכמה אנשים ביקשו ממני הסבר על מה סומך הגאון רבי משה שאול קליין שליט"א להתיר השער מהודו, ראיתי תועלת לפרוש הדברים כשמלה לפני הלומדים, דברים מסודרים שגם אלה שלא עקבו אחרי כל השקלא וטריא יבינו על מה אתם סומכים, וגם להסביר להם גם כמה רחוקים דבריכם, והכמות של אפשרויות שאפשר לדחות את הראיות שלכם, וגם כמות ההנחות שכלל לא מוכרחות שעליהם אתם סומכים להתיר, ואני מקווה שהם יבינו מתוך זה כמה דברים אמורים.

ולכן ישבתי להתחיל לכתוב תשובה מסודרת ולעקב אחר חשבון הדברים מראשית דברינו עד עתה באופן מסודר, כדי לחדד הנקודות, ויה"ר שיהיה הדברים לתועלת.

וזאת החלי:

(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 לאלהים יחרם בלתי לה' לבדו. וכמו כן יש עוד איסור של עבודה זרה אם עובדים לע"ז בדרך שרגילים לעבוד אותו. 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 פעור, והזורק אבן למרקוליס.

ופשוט הדבר, שאם יש עבודה זרה שדרך עבודתו הוא גם אחד מד' העבודות, העובד לע"ז זו עובר על שתי איסורים, כי גם מה שהוא כעין ד' עבודות עדיין יכול להיות נכלל באיסור 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):

"ולפי זה פשוט דאם דרך ע"ז לעבדה בזבחים או בא' 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 ויותר ידוע הוא איסור לעבוד עבודה זרה כדרך עבודתו. 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.

הגמ' בדף סא. (ומובא ברמב"ם סה"מ ל"ת ה):

"אמר רבי אליעזר: מניין לזובח בהמה למרקוליס שהוא חייב, שנאמר ולא יזבחו עוד את זבחייהם לשעירים, אם אינו ענין לכדרכה, דכתיב איכה יעבדו, תניהו ענין לשלא כדרכה".

וכן הוא בדף סג:

"גופא: אמר אביי שלש השתחוואות בעבודה זרה למה, אחת לכדרכה, ואחת שלא כדרכה, ואחת לחלק, לכדרכה מאיכה יעבדו הגוים האלה נפקא?

אלא אחת כדרכה ושלא כדרכה, ואחת לשלא כדרכה, ואחת לחלק"

וכן בדף סד:

"אמר רבי יוסי בר' חנינא שלש כריתות בע"ז למה, אחת לכדרכה, ואחת לשלא כדרכה, ואחת למולך"

ופירש רש"י:

"אחת שלא כדרכה. כרת יתירא גבי מולך, אם אינו ענין לו, תנהו ענין לזבוח וקטור ונסוך והשתחוואה שהוא חייב עליהם אף שלא כדרכה"

ומבואר משלש הדרשות הללו שתמיד יותר פשוט לנו, וכבר ידוע לנו, שחייבים בע"ז כדרך עבודתה, עוד לפני שמתחילים לדרוש ולרבות שחייבים גם במעשה כעין פנים, שעל פי רוב נלמד רק משום "אם אינו ענין דכתיב איכה יעברו".

(ב) הדיוק מהספר החינוך שגילוח השער אינו כעין ד' עבודות.

בכדי שיהיה תקרובת עבודה זרה בדבר שכיוצא בו לא מובא על המזבח, צריכים מעשה כעין זביחה. ולכן בנידון דידן של גילוח שער, רק אם מעשה הגילוח הוא כעין זביחה, נאסר.

כמובן הפשטות היא שמעשה גילוח הוא מעשה כעין זביחה, כמו שמפורש ברש"י (נא. ד"ה מר) והמאירי ורבינו חננאל שכל דבר שיש בו חיתוך הוא כעין זביחה.

והנה בספר החינוך, כשמגדיר שני הלאוין שונים את שני סוגי עבודות של עבודה זרה, כותב ככה:

במצוה כח כתב:

"ולמדנו מכאן עם סיוע כתובים אחרים שארבע עבודות הן שהקפידה התורה בהן בכל עבודה זרה שבעולם, ואפילו אין דרך עבודתה בכך חייבין עליהן, ואחת מהן השתחואה".

ובמצוה כט כתב:

"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 שערו לכמוש, שנאמר "ולא תעבדם", כלומר במה שדרכן להעבד, איזו עבודה שתהיה" עכ"ל.

ורציתם ללמוד מדבריו מזה שהוא כותב כאן שחייבין אפילו אם אינו כדרך ד' עבודות, ואפילו שעבודתו בבזיון, והדוגמאות לזה הוא הפוער לפעור, וזורק אבן למרקוליס, וגם מעביר שערו לכמוש.

ולכאורה יש להניח שהמעביר שערו לכמוש 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 המעביר שערו לכמוש 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 שערו לכמוש 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 שהשער יהיה אסור משום תקרובת עבודה זרה על ידי גילוח בלחוד.

עד כאן עיקר הטענה.

(ג) הבנה אחרת שהחניוך בכלל לא אומר כן

ועל זה השבתי בשעתו מכמה צדדים.

חדא, והיא עיקר, שאין סיבה ללמוד שזו כוונת ספר החינוך לתת דוגמאות דווקא בדברים שהם אינם כעין ד' עבודות. זאת אומרת, בוודאי יש סיבה שהחניוך יאמר את שני החידושים שיש באיסור זה של עבודה זרה כדרך עבודתה, וחידושים אלו אין באיסור הקודם של עבודת עבודה זרה כעין פנים, והיינו כדרך עבודתה חייבים אפילו מעשה זו אינו כאחד מד' העבודות, וגם חייבים אפילו הוא עבודה כדרך בזיון. 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 כדרכו אפילו אם אינו מעשה בזיון עדיין עובר, וכמו כן פשוט שאם דרך עבודתו הוא גם כעין אחד מד' העבודות הוא חייב גם משום "איכה יעברו", 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 כמוש, 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 יעברו, ולא רק משום זובח לאלהים יחרם".

וגם הרמב"ם בספר המצוות^א, 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 בתור דוגמאות לדרך עבודתו, אבל לא לדוגמאות של דרך עבודתו שאינו מעשה כעין זביחה. כמבואר בלשונו:

"והמצוה השישית היא שהזהירו מעבוד עבודה זרה, ואפילו בזולת הארבעה מינים הקודמים, אבל בתנאי שתהיה אותה העבודה כדרכה.

רוצה לומר שיעבוד אותה במה שהוא דרך אותו הנעבד שיעבד 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 שתיעבד בו, כמו פוער לפעור וזרוק אבן למרקוליס ומעביר שערו לכמוש."

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 שאינם כדרך 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 בהקדמה^ב), יגיד עליו ריעו שכל כוונתו כאן אינו לתת דוגמאות של דברים שאינם כעין ד' העבודות הנזכרים, אלא כוונתו לומר שני דברים שונים, בדיוק כמו הרמב"ם שגם כתב אותן הדברים.

חדא שאיסור זה קיים אפילו אם אינו מד' העבודות.

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 תוך חז"ל והרמב"ם הם מובאים רק לדוגמאות של כדרך עבודתה. זאת אומרת שכל כוונת החינוך הוא שקודם תדע שאיסור זה מורחב יותר מהאיסור הקודם, וגם שהוא מורחב שהוא יכול להיות בכל

א. ומה שרציתם לעשות אותו דיוק מהרמב"ם שכתב "מעביר שערו לכמוש" 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, אעפ"כ זה לא מגרע להרמב"ם להזכירו כאן שעוברים גם בלאו הזה. וזה שהרמב"ם לא כתב מעביר שערו לכמוש 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 ביאר רק הדבר היותר פשוט, ותו לא מידי.

ב. 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 "הרב החינוך דרכו לחבב תמיד דברי הרמב"ם ולהביא דבריו אפילו במקום שחולקין עליו הרבה" מצוה טו ב "והרב החינוך אף שלא הזכיר זה, כן דעתו, שדרכו להמשך אחר דברי הרמב"ם אם לא שמביא בפירוש דעתו לחלוק" מצוה סט ג "ודרכו של הרב החינוך לימשך אחר הרמב"ם בסתם אם לא שכותב בפירוש שלא כדבריו").

וידועים דבריו במצוה קס"ג שהוצרך להקדים התנצלות שהוא פורש מדברי הרמב"ם בספר המצוות, ומדבריו נלמד עד כמה דבריו בסתמא בנויים על הרמב"ם בדיני המצווה.

וזה לשונו:

"בזה הפירוש שאני כותב בכאן כי חיוב מיני השרצים דקים הוא מעת שיצאו בארץ ולא קודם לכן, אני מעלים עין במה שכתב בו הרמב"ם וזכרנו לברכה, אף על פי שיעדתי לאחוז דרכו, כי הוא כתב בכאן בספר המצוות שלו שהלאו הזה הוא מכיון שיצאו לאויר העולם או הלכו על שטח הפרי, ויש לתמוה עליו הרבה בכך, כי בפירוש מצאנו בחולין [ס"ז ע"ב] שישאר שם ענין זה בתיקו, כמו שבא שם, בעי רב יוסף פירשה לאויר העולם מהו, על גבי תמרה מהו, וגם הרב בעצמו כתב בחיבורו הגדול שענין זה הוא ספק ואין לוקין עליו, ועל כן הנחתי פירושו בכאן, וכתבתיו על דרך האמת" עכ"ל.

וכן כתב במצוה שגב, ובעוד כמה מקומות, ואכמ"ל.

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, וגם אם הוא סותם 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. אבל בוודאי אין זה סותר מה שכתבנו שאם בעל החינוך הוא הרא"ה אין מה לדייק מדבריו, והבן.

דרכי העבודה, ומסיים בכמה דוגמאות: "כגון הפוער לפעור, וזורק אבן למרקוליס, ומעביר שערך לכמוש, שנאמר "ולא תעבדם", כלומר במה שדרכן להעבד, איזו עבודה שתהיה". אבל אין הדוגמאות מובאים כדברים שהם דווקא אינם כד' עבודות, כי למה יצטרך דוגמאות לזה, וגם שבחז"ל וברמב"ם הדוגמאות לא מובאים בכונה זו כלל.

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.

וכמדומה שכבודו לא ענה על טענה זו בכל המכתבים עד עתה, רק עסק בנסיגנות שוא לדחות השלב השני שהוא הראיה להבנה זו.

ד) ראייה מהפוער עצמו לפעור שהוא גם כעין ד' עבודות

בנוסף לטענה הנ"ל, הוספתי סעד חזק לכל זה, ממה שמוזכר כאן גם הפוער עצמו לבעל פעור. והוכחתי מדברי חז"ל ודברי הראשונים¹ שהוא מעשה עם זריקה המשתברת, וכן מפורש בספר דברי ירמיהו על הרמב"ם², וזה גם מוכיח שאי אפשר ללמוד מזה שמעביר שערך לכמוש הוא מעשה שאינו כעין זביחה, כי גם פעור מוזכר כאן באותו קשר, שהוא בוודאי כן היה מעשה כעין זביחה.

ועל זה נכנסנו לדיון עמוק, ונחזור על הטענות שנאמרו בזה.

בהתחלה כתבתם 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.

וזה לשון כבודו במכתבו אלי:

"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?"

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'."

ג. ואמנם ייתכן שאלו הדוגמאות הם כולם בדרך בזיון, וכך גם כוונת חז"ל בהזכירם את אלו העבודות דווקא.

ד. נחזור על הדברים בקצרה עוד פעם:

בעבודת בעל פעור ג"כ יש זריקה המשתברת, על ידי הצואה לחה והשלשול, כי כך היא עבודת בעל פעור. עיי' בסנהדרין סד. במעשה מנכרית אחת, וז"ל הגמ' שם "כיון שהגיע לפעור שאלה לכוזרים 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"יש) 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 רלו): "מהו דכתיב, (במדבר כה) ויצמד ישראל לבעל פעור. תא חזי, ויצמד ישראל לבעל פעור לא כתיב, אלא לבעל פעור. קשויטין 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: "ומשתחויים לפעור וזורקין את הרעי בפניו של פעור, שכך היא עבודתו של פעור" עכ"ל.

זאת אומרת שבבעל פעור עבודתו בעשיית צרכים בשלשול, וצואה רותחת. ועיי' 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 פעור, ועל כרחק שידך לכנות גם מעשה פעור בלשון זריקה.

ח. דברי ירמיהו הלכות עבודה זרה (פרק ג הלכה ד), בתוך דבריו: "וזה י"ל בפ"י הואיל ועבודתו בזיון, וקמ"ל דבעין שיהיה דרכי עבודה ממש, ופוער למרקוליס לא, אף דפוער הוי מעין ד' עבודות וכמ"ש לעיל... עכ"ל.

ועל זה השבתי בפשיטות שני טענות:

(א) **חדא**, והיא עיקר, שהמעייין בסוגיא שם יבין שהגמ' דורשת למסקנא שמהפסוק "בלתי לה' לברו" לומדים כל ד' עבודות אסורות לכל עבודה זרה שבעולם, ואיכה יעבדו מפורש בגמרא (סג.) שממנו יודעים שחייבין בכל עבודה זרה שבעולם כדרך עבודתה.

אמנם בהוה אמינא של הגמ' יש צד שאולי יש ללמוד הכל מהשתחויה, 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" שמשמע שהוא מיעוט, ורק חייבים בכל עבודה זרה דווקא כדרכה, וממעט כל מעשה שאינה כדרכה, למיעוטי מאי. כי אילו היינו לומדים הכל מהשתחויה היינו מרבים כל מעשה לכל ע"ז, ולא היינו ממעטים מה שאינו כדרכה.

וזה 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 מהשתחויה. ואם כן כשכתוב בגמ' שהפוער עצמו למרקוליס הוא פטור, זה לא מוכיח שאינו מעשה כעין זביחה מאחר שבשלב זה אין אנו לומדים כלום מזביחה, ואין שום נפקא מינא אם הוא מעשה כעין זביחה, כי הכל נלמד רק מהשתחויה, ורק צריך להיות דומה להשתחויה. ולכך מה שכתבתם שזה נגד גמרא מפורשת פשוט הוא טעות בכל חשבון הסוגיא. כי הגמ' כאן הוא רק על הצד שלומדים הכל מזביחה, אבל כשבאמת לומדים הכל מהשתחויה אולי אין הכי נמי שהפוער עצמו למרקוליס הוא חייב.

(ב) ועוד הוספתי 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 ראיה 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 האלו, ברור שמה שכתבתם "עד שאתה מקשה עלינו יש להקשות כן על דברי הגמ'" וכן מה שכתבתם "וודאי לא עלינו תלונתכם בזה, כי אם על הגמ'", בוודאי אינו טענה כלל, והוא טעות בכל חשבון הסוגיא, ובוודאי אין שום ראיה מעצם דברי הגמרא.

(ה) דברייכם שכתבתם לדחות הנ"ל מהסוגיא של הפוער עצמו למרקוליס

ואמנם כדי לקיים את הטענה שלכם, גם אם הוא כבר אינו גמרא מפורשת, קיימתם את דברייכם הראשונים ונסיתם לדחות את שני התשובות שכתבתי.

על מה שכתבתי שהואיל ואין מרקוליס נעבד בצואה ולכן הפוער עצמו למרקוליס פטור מטעם זה, כתבתם ארבע טענות, ואעתיק דברייכם:

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 דבר זה, ומוכח דפטור פוער למרקוליס אינו מצד אין עבודתו בכך אלא מצד שלא כדרכה.

ד: ועוד בריטב"א שהבאתי מתייחס לפוער לפוער שעבודתו בדבר זה ועכ"ז מחייבו רק מדין שאר עבודות".

ואמנם לא הבנתי דבריכם כלל. 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 דעתנו לטעות שיש מושג של תולדה של זריקה עם אין עבודתו בצואה. וכשנגיע להלכה ד' ונלמד שיש תולדות של זריקה, בבת אחת גם נידע שכל זה רק בתנאי שעבודתו בחפץ זו. כלומר עד מתי אתה פוסח על שני ההלכות, אם 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 על הטענות שכתבתם.

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.

ד- והריטב"א' בכלל לא מוכח שהפוער עצמו לבעל פעור רק חייב משום שדרכו בכך. כמו שכבר כתבתי כמה פעמים, יש כאן שני איסורים, והריטב"א כמו עוד כמה ראשונים כותב שהפוער עצמו לבעל פעור הוא דוגמא של 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 שכתבתם על ה"השמטה" 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 האחרונים, 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.

ו) לשיטת הראב"ד אם הפוער עצמו למרקוליס חייב

ועל הטענה השניה שכתבתי, שכל דברי הגמרא הם רק בהוה אמינא, ואולי למסקנא לפי שיטת הראב"ד ודעימיה הפוער עצמו למרקוליס באמת חייב, כתבתם 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 בצואה¹. ואם כן, אם בספיתת צואה הרמב"ם ס"ל שלא צריך להיות כדרכה, למה הוא פוטר הפוער עצמו למרקוליס?

1. זה לשון הריטב"א:

"כללא דכולה שמעתא דעובד ע"ז חייב באחד משני דברים: ¹ או בשעובד אותה כדרכה ואפילו דרך קלון כגון שפער עצמו לפוער, 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 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.

ז. 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 חמרא וחיאי (סנהדרין סא.) ובעוד כמה אחרונים.

ח. 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:

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?

ואענה על הראשון ראשון:

לא הבנתי מה רצית בדברי 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 כרחק אתה מודה שיש חילוק בין ספת לה צואה לעבודת בעל פעור, אם כן איך אתה מקשה מספת לה צואה על בעל פעור?

חזן מזה, יש כלל ידוע שלא שואלים או מדייקים מרמב"ם קשה. הרמב"ם כאן שכתב מצד אחד ששבירת מקל חייב רק אם עבודתו במקל, ומצד שני בספת לה צואה לא כתב כן, 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 האזל^ט. ספת לה צואה רש"י מפרש שהאכיל צואה לע"ז. וידוע שיטת הרמב"ם שכל מה שנמצא בפנים בבית ע"ז דינו כתקרובת, 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.

ז) אם התולדות של זביחה נלמדו מזביחה לחוד, או מצירוף של שחיטה עם דרך עבודתה.

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, (לא הבנתי איך נכנסנו לזה, מכל מקום אשיב על הדברים).

הנה מכיון שכבודו מסכים סתם 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 סתם זביחה הוא מעשה נתינת כבוד.

ואם כדבריכם 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 כבוד, אם כן, עד שהגמרא שואלת על צד הזה שזביחה שכתוב בתורה למה לי, ובמקום להיכנס למחלוקת דחוקה אם מחשבין מעבודה

^ט "א"א, אין הדעת מקבלת כל זה, וכי שחיטת חגב או שחיטת בהמה מחוסרת אבר פחותים הם מספיתת צואה ומניסוך מי רגלים..." עכ"ל.

ט. 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 הקילקליון אפי' מים ומלח נמי אסור ואף בלא זריקה כנ"ל"

י. ועל אף שהגמ' רק מחלק לענין השתחויה שדווקא השתחויה הוא מעשה של כבוד, ואילו לענין זביחה לא מחלוקים, כל זה רק משום שרוצים להוכיח שכבר ידוע לנו שהפוער עצמו לזובחים הוא פטור משום שהוא לא נלמד מהשתחויה.

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 למבזיין. ואילו לענין חיוב כרת, וכן לענין זביחה שלא כדרכה לא מחלקים. ופירש"י, מאחר שלא חילק בהשתחוואה בין מעשה למכובדין ולמבזיין, שוב לא מחלקים בזה בשאר העבודות. ונראה שהוא הדין, מאחר שמ"איכה יעבדו" ילפינו ששייך לעבוד הע"ז גם בדרך בזיון, כמו הפוער עצמו לבעל פעור, שוב במעשה כעין זביחה לא מחלקים בין מעשה של כבוד למעשה של בזיון, 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 שייתכן 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.

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 זו^א.

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 העובר, ואחד המזבח, ואחד המקטר, ואחד המנסך, ואחד המשתחוה".

הגמרא ושאלת "וליהשוב נמי זורק, אמר אביי זורק היינו מנסך דכתיב (תהילים טז, ד) בל אסיך נסכיהם מדם".

וכתב רש"י "דבשלמא מקבל ומוליק [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 ומוליק דכולהו עבודת פנים נינהו, 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 נסיכם, 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

יא. 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.

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 הנוכחים לגבי ע"ז, ולכן תירוץ היד רמה שגם לגבי עבודות פנים ישנו חילוק בין שחיטה, למקבל מולק ומוליך, ורק בדברים שחייבים לגבי שחוטי חוץ נלמד מזביחה.

ועי' בדברי הר"ן² שמצדד שאפשר לומר שאכן למסקנא שהכל נלמד מבנין אב מזביחה לכל עבודות פנים - ובאמת מולק ומקבל בכלל עבודות פנים ונלמד מזובח לאלהים. 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 לאלהים 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, ודאי 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 יעבדו³ 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 אחת 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 נכלל בכל איסור לבד, כי אכן רק לאחר שכבר ידוע לנו שני האיסורים נלמד שיש תולדות, אבל תוך עצם האיסור הוא לא נכלל, ולכן אין לדייק מהחינוך אם כתב שמעביר שערור 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 מצד זה גם אי אפשר לדייק מהחינוך.

ח) דחייה שמא כמוש היה מעשה בגוף האדם

עוד דיחוי שאפשר לדחות דברי ספר החינוך, הוא על פי מה שכתבתם לי במכתב הראשון, וזה לשונכם:

גילוח שהוא מעשה להכנעה, אז מכיון "שההכנעה היא בגופו של האדם ולא בשיער שהיא רק היכי תמצי להכנעה, ואין שום סברא לאסור השיער, כמו שלא יעלה על הדעת למשל לאסור המצנפת במקום שנהגו הנוצרים בהסרתה לפני ע"ז"

והרי גיליתם סברא חדשה (שאיני יודע אם הוא בכלל נכון, אבל לשיטתך...) שמעשה גילוח שהוא להכנעה, לא נחשב למעשה בגוף בשיער, אלא מעשה בגוף האדם, ולכך לא נחשב מעשה כעין זביחה ואין השיער אסור. וכתבתי לכם, דאתינא להכי, על אף שברור שאין זה המציאות בהודו, נניח שיש באמת ראייה מדברי החינוך שכותב שמעביר שערור לכמוש שזה באמת ראייה שגילוח השער אינו מעשה כעין זביחה, אפשר להסביר שאולי המציאות בכמוש הוא שעשו המעשה להכנעה,

יב. וזה לשונו:

"ואפשר לי לומר דכי כתב רש"י ז"ל הכי ח"מ מקמי דאית לן בנין אב מזביחה אלא דהוה ס"ל לתנא דמשום דאשכחן בקראי לשום ע"א הני עבודת 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 דעבדינו בנין אב מזביחה לכל עבודות פנים אף מולק ומקבל בכלל דבפנים הווי חייב ולא גרע מניסך לה עביט של מי רגלים דחייב אפילו אין דרכה בכך כדאיתא בע"א פרק ר' ישמעאל (ני ב') כיון דניסוך איתני בפנים אע"פ שאין מי רגלים לא בפנים ולא בחוץ לשום ע"א חייב אם כן כ"ש מליקה וקבלה דאיתני בפנים ובחוץ בשום ע"א דחייב כנ"ל וצ"ע עכ"ל.

יג. ומה שכתבו הכס"מ ועוד שוודאי שמליקה היא בכלל שחיטה (ותוס' ביומא סג: ד"ה זריקת כתב שאפ"י 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.

שלדבריהם 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, לישא, 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 מדויק קלוש ביותר בדברי החינוך, עליך לתרץ ששם הוא מעשה בגוף האדם. ואפשר אפילו להוסיף תבלין לזה, שהרמב"ם כותב שהעבודה לפרוע הראש¹⁷, והיינו הענין הוא לעשותו קרח¹⁸, שהוא מעשה בגוף האדם, ולא מעשה בעבודה בשער. ולכן בוודאי שהעבודה בהודו היא עבודה בשער הוי תקרובת ע"ז, על אף שבכמוש ייתכן שהוא מעשה בגוף האדם, שלדעתכם אין זה נחשב למעשה עם זריקה המשתברת¹⁹.

וכאן פתאום נזכרת בדברי הגרי"ש אלישיב זצ"ל, 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 לאילים בעבודה זו ובענין זה" עכ"ל. ובעוד שעיקר דבריו הם לדחות אלו שאמרו שאין הגילוח בהודו עבודה, ובוודאי שהוא ז"ל לא ראה שום השגה מהרמב"ם שהזכיר כמוש רק בדרך עבודתה, מכל מקום פלגינן דיבורא, ולומדים מדבריו שאי אפשר להניח שמה שיש בהודו הוא אחרת מכמוש, ולכן ע"כ עבודת כמוש אינו עבודה של הכנעה בלבד, ולכן חלילה לנו לנטות מדבריו להקל ואי אפשר לפרש שהמעשה של כמוש הוא מעשה של הכנעה (אמנם לפני 30 שנה כשהאמינו בהודו שהוא כן מעשה של הכנעה, בוודאי אז גם כמוש היתה מעשה של הכנעה, וככל שמבררים יותר על הודו, נזכרים יותר מה היה בכמוש...).

והוספתם לכתוב, שאם נעזוב את סברא זו של הגרי"ש, "אם כן לא יהא לנו ראייה לכך שהוא עבודה, והדרנא לספיא האם הכנה היא או עבודה גמורה".

והדברים תמוהים ביותר מכמה פנים.

חדא, כבודו 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. וכתבתם 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, דאתינא להכי נפלא 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 נקטינן. כמו כן הכא, מכיון שהם 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 היה עבודה בשער 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 מהם עושים, ועל פי מה ששומעים אפשר לומר שהשתנה בזמן 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 חזקת 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. מאז שהתברר הדברים לעינינו מעשרות של מקורות, והלכו שמה כמה שליחים, גם אם נפסיד את סברת הגרי"ש אלישיב לא נגיע לשום ספק מהו כוונת מעשיהם.

יז. הרמב"ם (שו"ת מהדורת בלוי, סי' תמח) כתב על מנהגי הישמעאלים, וזה לשונו:

"ובאמת שהיה לישמעאלים מקודם באותם המקומות שלשה מיני ע"ז פגור ומרקוליס וכמוש... פגור עבודתו שיפגור 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 ילבש בגד תפור בתפירות הוא כדי להכנע לפני האל יתעלה... עכ"ל.

טו. גם נטיית לומר שע"פ הרמב"ם אפשר לומר שבכלל אולי מעשה של מעביר שערו לכמוש, אינו אלא מעשה של פריעת ראש, ותו לא, ומי בכלל אמר שהוא מעשה של גילוח. ועל זה ענית בצדק שהרמב"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.

ומה שהערת שאם כבר לומדים מדברי הרמב"ם, הא שם הוא כותב שמעשה של פגור שאצל הישמעאלים רק נשאר זה שהם הגביהו את ערוותם. ולא הבנתי הטענה, הרמב"ם נזהר מזה, וכתב מפורש שעבודת פגור "שיפגור עצמו בפניו" ואחרי זה המשיך שאמנם אצל הישמעאלים לא נשאר כל הענין, אלא רק "שיניח ראשו ויגביה ערוותו למולו".

טז. ובאמת מכיון שכל הסברא ללמוד מימי קדם, לא חייב להיות דווקא מכמוש, 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.

ועוד, מכיון שדעתכם שלומדים מהעבר להווה ולא חוששים לשינויים בכלל, אז הישמעאלים שהרמב"ם והיד רמה כותבים שיש להם הגילוח כמו שהיה אצל כמוש, יש לציין שאכן הם על פי רוב לא מגלחים מהראש עד השורש כמו בהודו, אלא ע"פ רוב רק מגלחים כמה ס"מ של שערות בלבד לקצר אותו (ומוזכר בקוראן כבר שמספיק רק לקצר השער). ובוזה אין שום ספק שהוא כעין זביחה, דומה לחתיכת לולב והדס וכדומה. וכל הצד ללמוד ממעביר שערו 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 היא המנהג היום בוודאי חייבים לנקוט שכך גם מעשה כמוש שעליו כתב הרמב"ם, והוא בוודאי כעין זביחה, 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 ככה.

ט) היוצא לנו בדברי החינוך

ונסכם מה יצא לנו:

- בספר החינוך הזכיר מעביר שערו לכמוש באיסור עבודה זרה בדרך עבודתה, וכת"ר רצה ללמוד שעל כרחק מעשה של מעביר שערו לכמוש הוי 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 לאו דווקא הם 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 כרחק אין לדייק מדבריו שכל מה שהוא מזכיר אינו כעין זביחה.
- ואין שום ראיה מדברי הגמ' שהפוער עצמו למרקוליס שמעשה פעור אינו מעשה עם זריקה המשתברת, משום שדברי הגמרא זו רק נאמר 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 שלדבריכם מעשה זו אינו מעשה כעין זביחה כלל, משא"כ בהודו שאומרים שהוא מעשה בשערות.
- וגם מכיון שכנראה התולדות לא נלמדו מ"זובח 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 שערו לכמוש אכן אינו נכלל באיסור של ד' עבודות ממש.
- חוץ מזה, כל כמה שלומדים מכמוש, מאחר שמנהג כמוש שהזכיר הרמב"ם אינו גילוח נקי, אלא משאירים שערות וחותכים באמצע שהוא מעשה כעין זביחה בוודאי, על כרחק אי אפשר ללמוד ממעביר שערו לכמוש שאין בו מעשה כעין זביחה.
- כמו כן כבר כתבתי לכם 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 זביחה".

יז. נחזור על הדברים בקיצור. 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 שערו לכמוש לא נחשב כעין זביחה מכיון שלא מקריבים שער בפנים. כמו כן, החינוך לא מזכיר עניין דרך עבודתו בהלכות תקרובת ע"ז במצווה קיאה, על אף שהאריך שם בעוד כמה דינים של תקרובת.

ועל זה השבתם שעיקר 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 כתבתי שמה 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 השבתם שכל מקום שהחינוך לא כתב את המסקנה כתב הכל בלשון שאלה, ולכן כתב בלשון שאלה "עד היכן מתפשט איסורו", אבל אכן הוא מחליט שנקטינן להלכה שזיבוה 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 דידוע 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 בעיני עבודותיה או בדברים אחרים שלה כל שגורמין להאמין בה בשום צד וכו'".

הא לך, שהדיוק הקלוש מספר החינוך נדחית מכמה וכמה ראיות מצוקות, ותו לא מדי.

(י) הראיה להיתר מהסוגיא של ככרות

עכשיו נעבור לחלק השני, בבירור הככרות שנחלקו בזה הראשונים.

קודם נסכם את ההיתר, איך שזה יצא לכם לאחר כל התיקונים:

- יש מחלוקת בין הרשב"א והתוס' בענין הככרות של הנוצרים, לתוס' הם מותרות בגלל שהם לא ניתנים לע"ז, אלא הם אך ורק נתינה לכומרים, ולהרשב"א הם אסורות משום שהע"ז כבר מתרצה בהנחתה לפנייה, לפני שנותנים את זה לכומרים. ויש להניח שזה שהתוס' ס"ל שהם מותרים משום שהם ניתנים לכומרים, אין הפשט שמסרו את זה ממש לכומרים, דאם כן במאי פליגי, אלא שבוודאי כוונתם לתת את זה לאליל והאליל ממשיך ונותן את זה כמתנה לכומריה (אבל לא בתור המשך העבודה, אלא כזכות להם חלף עבודתם), אעפ"כ אין זה נחשב נתינה לעשותו תקרובת, כיון שבסופו של דבר הוא ניתן לכומרים.
- ויש לומר שיסוד המחלוקת היא מהו העושה תקרובת, הנתינה או העבודה. מצד אחד יש כאן עבודה בהנחתה לפנייה, ולכן להרשב"א הוי תקרובת, ומצד שני אין כאן נתינה מכיון שבסוף ניתנת לכומרים, ורק נחשב נתינה כשנתון לו להשאר ברשותו, ולכן לתוס' אינו תקרובת. והכלל הוא שכל נתינה שאינו לצורך האליל בעצמו, אלא בעיניהם האליל ממשיך ומוסר את זה למשרתיו, אז חסר בשם הנתינה, ולכן אינו תקרובת.
- הרשב"א גם מזכיר שהאובליאש הוי תקרובת משעת הלישה, שהוא כעין זביחה. ולכאורה אם כן אין התוס' מתיר את זה, הלא יש שמה מעשה עבודה כעין זביחה בלישתה. ויש לומר שכל מעשה קטן בטל להמעשה שלאחרי זה. זאת אומרת, כל כמה שהשלב שלאחרי המעשה כעין זביחה הוא רק עבודה של נתינה, גם הזביחה שלפני זה רק נאסר אם באמת יש שם נתינה. ולכן כל כמה שאין שם נתינה לאחר מכן, גם אינו נאסר מצד הלישה לפני זה. ולכן לפי התוס' שהככרות ניתנים לכומרים בסוף ולא הוי מעשה נתינה, אינו נאסר מצד הלישה, כי רואים הכל כמעשה עבודה אחת של נתינת הלחם.
- בניד"ד יש גילוח ויש אחרי זה נתינה לתוך ההונדי. מכיון שהנתינה לתוך ההונדי הוא בכוונת הנתינה, שהוא כמו ריצוי לשעה, לפי הרשב"א הוי נתינה, ולפי התוס' אינו נתינה. וגם לפי התוס' גם הגילוח שלפני זה לא אוסר את זה כל כמה שיש נתינה בהונדי אחרי זה.
- להלכה בשו"ע לענין הככרות קיימא לן כתוס', ולכן השער מהודו מותר לכתחילה בלי פקפוק.

(יא) כדי לומר את זה צריכים לקבל ארבעה הנחות

ובואו חשבון ונעיין כמה הנחות יש בדבריכם:

(א) שבככרות נתנו את זה לאליל לתת אותם לכומרים. ולא שנתנו את זה לכומרים כדי לכבד האליל.

(ב) ואפילו אם תמצא לומר שהנתינה של הככרות הוא להאליל והאליל מוסרו לכומרים, אבל עדיין אפשר לומר שהחילוק בין מה שהוא נתינה לדבר שאינו נתינה הוא תלוי אם הוא נתינה שלא נשאר ברשותו הרבה זמן, ותוך אותו טכס זה מחולק לכומרים. אבל משום מה במקום לפרש את המחלוקת ככה, פירשתם שנתנה היינו מה שהאליל משתמש בו לצרכה. אין שום הוכחה לפרש ככה יותר מלפרש שהוא נתינה לשעה, רק הרווח היא להיתר השער בהודו.

(ג) וגם עם כל הנ"ל, להיתר השער הודי רק אפשר אם נניח שאפשר ללמוד כלל גדול מדברי הרשב"א שכל מעשה עבודה בטל למעשה עבודה שלאחריו.

(ד) וגם אם נניח שיש כזה יסוד, וגם אם נניח ששאר הראשונים מסכימים לדבר זה, עדיין יש לחלק בין לישת הככרות לשערות בהודו.

וכמובן כדי להיתר איסור דאורייתא לא מספיק שיש אפשרות להגיד איזה חידוש, אלא כל ארבעה חידושים הללו צריכים שכולם יהיו מוכרחים לגמרי, ואם חסר לכם אפילו אחד מהם, נפל כל ההיתר.

ואם קיבלו באלוה וחזר תוך כדי דיבור חיוב, 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 לפנייה בכלל זיבווח 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.

ולכן נטפל בכל ההנחות הללו אחת אחת.

יב) בהנחה הראשונה, אם נתנו הככרות נתנו ישיר לכומרים.

בענין הככרות, שלדעתכם נתנו את זה לאליל, והאליל חילק את זה לכומרי, והכומרים זכו בזה משלחן האליל.

הנה כבר כתבתי לכם במכתב הראשון, שהתוס' ושאר הראשונים לא השאירו מקום להסתפק בכוונתם, ודבר זה נמצא בכל הראשונים שדנו בנושא:

לשון התוס', תוס' ר"י, תוס' הרא"ש, והנמוק"י ועוד כמה ראשונים: "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 לתחם לגלחים"

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

וכל הראשונים כתבו דבריהם בתכלית הברור "אין מביאים אותן לע"ז, כי אם לגלחים" והדגישו גם שאלו שמביאין הככרות לא נתכוון לתת לע"ז אלא לכומרים. ולדבריכם כל זה אינו מדוקדק. היה אפשר 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 לא ניתנו לע"ז. ותו לא מידי. ואינני רואה מקום להסתפק בזה בכלל, זולת על פי הכלל אין 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.

וכן הריטב"א מבואר כן באופן ברור ביותר. וזה לשונו:

"אבל ר"י ז"ל היה מתירם שאין מתכוונין אלא לתחם 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 האוכלדש דורון לכומרים הוא, ומה שמניחין 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 לכומרים. והריטב"א כתב על זה שהא זה כעין פנים וראוי לאסור כי יש לחם הפנים בפנים, וחילק שכל זה רק לענין דבר שהוא נתון לע"ז להיות לה תקרובת, אבל זה רק דורון לכומרים, ואם כן שוב קשה למה מניחים זה 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. וחילוק שכאן זה לא לתקרובת אלא דורון לכומרים. הנה לחם הפנים ידוע לנו מהו, שהוא לחם שניתן לגבוה, והכהנים משלחן גבוה זכו בה. ואם כדבריכם שבככרות הם היו באמת נותנים לע"ז והגלחים לוקחים את זה מהע"ז קצו זכו, דברי הריטב"א אינם מובנים בכלל. ששואל שהם דומה ללחם הפנים – שהוא דבר שניתן לגבוה והכהנים זוכים בו, ועונה ששאני הככרות שניתן לגלחים – שלדבריכם ההבנה הוא שניתן באמת לע"ז ורק הגלחים זוכים משלחנו. והיינו הך"י!

יח. ובאמת כתבתם שלפי התוס' יש חילוק בין הככרות מתי אסור ומתיר מותר. וכתבתם, שאם היו רגילים להאכיל את הע"ז מהככרות, גם במצב שמחלקים את זה לכומרים הוא אסור מדין תקרובת. וכתבתם להסביר את זה משום שיש שני סוגי מתנות כהונה, יש מה שנותנים חלף עבודתו, ויש מה שהאכילה הוא המשך העבודה. ועל אף שהבנתי החילוק בין סוגי המתנות כהונה, כלל לא הבנתי למה זה קשור אם מאמינים שהע"ז אוכל את הלחם. לכאורה זה בכלל לא קשור, אלא העניין הוא איך הם מתייחסים אכילת הכומר, ואם חושבים שאכילת הכומר הוא עבודה, אז אח"י הוא תקרובת, אבל זה לא קשור כלל אם מאמינים שהאליל עצמו גם אוכל, כי גם אם לא מאמינים שהאליל אוכל, כל כמה שהכוומר כן אוכל בעבודה עדיין ברור שהוא תקרובת. ואם כן תמוה להסביר את זה תוך דברי התוס'.

עכ"פ חוץ מזה, כל מה שכתבתם לחלק בין דברים שאכילתם היא המשך עבודה, לדברים שהכהנים זוכים בהם חלף עבודתם, כל זה רק לענין אכילת הקרבנות שהאכילה היא המשך העבודה, אבל לחם הפנים שאין האכילה עבודה כלל, אי אפשר לעשות כזה חילוק. חוץ מזה, כל החילוק הזה הוא רק בשיטת הרשב"א בב"ק קט: שאוחז שאכילת הקרבן ע"י כהן הוא חלק מהעבודה, אבל דעת רש"י שם אינו כן, ומסביר שכל חלקי הכהן בקרבן הוא ממתנות כהונה ולא משום עבודה, ומכיון שכל ההיתר של הככרות הובא בתוס' בשם רש"י, וודאי אי אפשר להסביר הדברים נגד שיטתו.

ולא עוד, אלא לאחר שהוא כותב שהם נותנים את זה רק לכומרים, ממשיך הריטב"א לענות למה "מניחין אותו בפני ע"ז" – וכותב שאינו בדרך תקרובת כלל. ואם כדבריכם, כל זה כלול בדבריו הראשונים, והיינו לדברייכם ברגע שהוא כתב שהוא ניתן לכומרים, הכוונה אינו כפשוטו 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 שנתניה אינו בדרך תקרובת.

אלא פשוט שהכוונה שהוא נתון לכומרים הוא כפשוטו, כמו שהוא כותב "שאינ מתכוונין 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 זה בדרך של תקרובת, אלא בדרך של הנותן פרס לכומריה.

ומה שהוא כתוב שהוא "נותן לה פרס לכומריה" הכוונה פשוט ביותר שלצורך הע"ז ולכבדה, הם נותנים פרס לכומרים, והיינו שנתניה כבוד למשרתיה. והנה אפילו תרומה, התורה כותב 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 נתון ללוי כממון בעלמא, כשמפרישים את זה הפסוק אומר (במדבר יח כד) "כי את מעשר בני ישראל אשר ירימו לה' תרומה נתתי ללויים".

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 לכ"ע הוא זוכה מרשותו של זר).

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

והנה 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 שעושיין על מנת לתתו לגלחים משלפניה אסור.

והנה כמו שהערתם בצדק שקשה לומר שהרשב"א חולק במציאות עם הר"י, כי מיד אחרי שציטט הר"י "שאינ מתכוונים אלא לתתם לגלחים" הוא ממשיך שעדיין יש לאסור. מאידך הרשב"א לא כותב שהם כן נותנים את זה לאליל רק האליל מוסרו הלאה, אלא הוא מתמקד בזה שיש ריצוי בזה שהוא מונח לפני האליל על אף שהנתניה כדי לתתו (פי' בלשון זכר, והיינו שהגוי מתכוון לתת, ולא כתב לתתה שהכוונה שהע"ז נותן) לכומרים.

ולכן נראה שכולי עלמא לא פליגי שהלחם נתון מהגוי ישר לכומר בלי תיווך של האליל, עם טכס 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 התיירו הלחם כי סוף כל סוף הוא נתון לכומרים והכומרים מידם של הגוים קנו את זה. והרשב"א אסר משום שיש "ריצוי" של הע"ז שמכבדים את משרתיו, וזה מספיק לדעת הרשב"א לעשות את הלחם לתקרובת. ולתוס' ודעימיה רק נתינה לעצם האליל הוי תקרובת, ולא נתינה למשרתיו שמכבד בזה את האליל.

ולכן מצד האליל לא היה שום נתינה, אבל היה ריצוי. ולכן עבודה יש כאן, אבל בדבר שהוא כע"פ לשאר ראשונים צריכים נתינה לאליל עצמה.

ודאיתנא להכי, כל הדיוק בדברי התוס' שהככרות הם תקרובת אם לא שיש שני תנאים, חדא שלא מאמינים שהאליל אוכל, וגם שנותנים את זה לכומרים, אבל כל כמה שנותנים לכומרים גם אם לא חושבים שהאליל אוכל עדיין תקרובת, והוא הדין אם לא מאמינים שהע"ז אוכל אבל לא נותנים את זה לכומרים, מלבד שהחילוק תמוה, וגם נגד דברי הכנסת הגדולה והלחם סתרים בביאור הדברים, וגם לא נכנס בכלל לדברי המרדכי שהדגיש הלחם הוא חק לכומרים. אלא הביאור הפשוט בתוס' הוא מכיון שלא מאמינים שהאליל אוכל, ע"כ הוא דורון לכומרים. אבל אין כאן שני טעמים ושני תנאים, אלא הכל הוכחה שהוא מתנה אך ורק לכומרים.

וכן כתב הכל בו מפורש: "ואותן ככרות של עבודה זרה שנותנין לכומרים שמקריבין לעבודה זרה, מותרין, דאין נותנין אותן להאכיל לעבודה זרה ואם כן לא הוי תקרובת, אלא נותנין לכומרים. ועוד דבעינן כעין פנים וליכא" עכ"ל. ומבואר שמשום שאינם נותנים את זה לכומרים להאכיל הע"ז, זה הוכחה שהוא ניתן לכומרים. וכן כתב השיירי כנסת הגדולה: "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 עכ"ל. ומבואר נמי שהסיבה שלא מאכילים הע"ז הוא הברור שלא נותנים את זה לכומרים כדי שהכומר יאכיל הע"ז, אלא נותנים את זה כדורון לכומרים. ואם כן אין כאן שני תנאים, אלא המציאות היתה שנתנו את לכומר, ולא לע"ז, מכל מקום אפילו הכי היה חשש שמא זה תקרובת ע"ז גם כשנתנו את זה לכומרים, ועל זה כתבו התוס' שמכיון שלא מאמינים שהאליל עצמו אוכל, לא נותנים את זה לכומר ע"מ להאכיל הע"ז.

זה כדבריהם, אבל לא כדבריהם. כדבריהם שחולקים אם נאסר ע"י נתינה או עבודה הריצוי. רק שלדבריהם כל שמישהו אחר יקבלו בסוף היום לא נחשב כלל נתינה, ולדבריהם מעולם לא היתה נתינה לעצם האליל, רק היה נתינה שמכבד בו את האליל, שלהרשב"א זה עבודה ועושהו תקרובת ע"ז, ודו"ק היטב.

וזה אתי שפיר עם כל הראשונים שפירשו באופן ברור שאין הכרות נתונים לאליל כלל, אלא הם נותנים את זה לכומרים. וכבר הערתי שגם השיירי כנסת הגדולה הביין שהכרות נתון 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).

יג) ראיות שנתניה לאליל באופן שהאליל נותן את זה לכומרים נחשב נתינה גמורה לאליל

ובעצם הענין, שלדבריהם נתינת הלחם הוא נתינה לע"ז, והכומרים מקבלים את זה מהע"ז ולכך לא נחשב נתינה לע"ז, יש להעיר מדברי הרמב"ן בענין שיעיר לעזאזל. ועל אף שאפשר לדחות הדברים בקש, אבל לדעתי עם כל החילוקים הטענה היא חזקה ביותר.

ידועים דברי הרמב"ן על שיעיר המשתלח. בקצרה, חז"ל אומרים שהשיער המשתלח הוא כאילו מתנה לס"מ כדי שלא יקטר על ישראל ביום הכיפורים.

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

הוא נתן משל לעבד שעשה משתה לאדון, והאדון כיבד מישהו מהמשתה שלו, שבוודאי כל המשתה שייך לגמרי לאדון, והאדון הוא זה שנותנו להשלישי, כדי שהשלישי יהיה שמח במעשה העבד.

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 נצטוינו שתהיה כוונתנו תקועה בשם המיוחד יתעלה לבדו".

והמשיך: "אבל עתה שהיה על פי הגורל הנה הש"י נותן השיער 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.

ומבואר מדבריו שכל מה שאנחנו נותנים להקב"ה, על אף שידוע לנו 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 אלף מליוני הבדלות, כמו כן הניתן לע"ז, ובעיניהם הטמאים הע"ז נותן את זה כפרס להכומרים, אין פה שום חסרון מצד הנתינה לע"ז, ונחשב כולו נתינה לע"ז, רק העבודה זרה ממשיך ונותן את זה לאליל"ט.

ואי אפשר לומר שאלו שמתירים הכרות חולקים על זה, מכיון שהרמב"ן עצמו שהוא אב לשיטה זו, הוא גם מתיר את הכרות משום שהם חוק לכומרים.

עוד ראיה שכל מה שנתון לאליל ע"מ לחלקו נחשב נתינה, הוא מה שכתבתם במכתב הראשון, שהרשב"א שכתב שביכורים נחשב כעין פנים, ושאלתם על זה, איזה כעין פנים יש כאן, הלא הוא לא מוקרב על גבי המזבח, אלא מניחים אותו על גבי המזבח ואז מחולק לכומרים, וכתבתם שע"כ לפי הרשב"א גם זה נחשב כע"פ, ולכן הוא הדין הכרות נחשב לשיטתו כע"פ מחמת שהוא מונח לפני האליל, על אף שלאחר כך נאכל על ידי הכומרים. משא"כ לשאר ראשונים שהכרות מותרות גם

יט. ועל אף שכתבתם שאולי לא נחשב נתינה רק כשזה נתון לכהנים או לכומרים חלף עבודתם, אבל מה שהאכילה הוא המשך העבודה כן נחשב נתינה, אי אפשר לחלק כן, מכיון שרבינו בחיי מפורש מדמה את זה לחלק הכהנים בקרבנות, וגם פשוט שבשיעיר לעזאזל החלק של הס"מ אינו שיש לס"מ עבודה לאכול את זה כביכול, אלא כדברי הרמב"ן בשם פרקי דרבי אלעזר: "לפיכך היו נותנין לו לסמאל שוחד ביום הכפורים שלא לבטל את קרבנם", וכן נמי מבואר מהמשל של העבד שעושה סעודה, ודו"ק.

ביכורים לא נחשב כע"פ, וכתבתם להסביר משום שביכורים לא איקרי עבודה כעין פנים כיון שמתחלקת לכהנים. ולכן כתבתם שנמצא שהמחלוקת בענין ככרות הוא אותו מחלוקת לענין ביכורים. עד כאן דבריכם במכתב הראשון.

ועל זה השבתי שזה לא נכון, כי הרמב"ן והריטב"א שהתירו הלחם גם כתבו שביכורים הוא כע"פ, ועל כרחך זה לא תלוי בזה. ועל זה דחיתם בקש שאולי יש לחלק מכיון שהככרות יש יותר צד שהוא כע"פ, כמו שתוס' הזכירו מנחת מאפה, מה שאין כן ביכורים שהמאירי כתב שאינו כע"פ משום שאינו מוקרב על גבי מזבח, עד כאן תוכן דבריכם.

וכל זה אין לו שחר, משני הסיבות. חדא, יש ראשונים שמתירים הככרות על אף שהם כותבים שהוא אינו כעין פנים (לדוגמא הריטב"א, הכל בו, ארחות חיים, ועוד), וכמו כן יש ראשונים שכותבים מפורש שהביכורים כן הוי כע"פ על אף שלא מובאים על גבי המזבח, ועל אף שהוא מחולק לכהנים. כולל הראשונים שמתירים הככרות (לדוגמא: הרמב"ן, הרא"ה, הריטב"א, הר"ן).

ולכן מכל זה מוכח, שאין שום קשר בין שני הדברים, ואפשר לאחוזו שביכורים הוא כעין פנים ולהתיר הלחם, ואפשר לאחוזו שהככרות אינם כעין פנים.

מכל מקום מה שבאמת אפשר ללמוד מזה, הוא שהרבה ראשונים שכותבים שביכורים הוא כע"פ, שלדבריכם הוא ממש כמו הככרות, ויש בו מעשה עבודה, ולאח"כ מחולק לכהנים, אעפ"כ רואים שהראשונים החשיבו את זה עבודה עד כדי להחשיב ביכורים כעין פנים, ולא ראו בזה שום סתירה להתיר הככרות. ואי לכך הרי יש לנו עוד ראיה ברורה מדבריהם, שמה שנתון לע"ז ע"מ לחלק לכומרים הוא תקרובת ע"ז, ולכן כשהתירו את הלחם על כרחך אין הלחם נתון לע"ז כדי לחלק לכומרים, אלא כדברי הראשונים שכתבו בפשיטות שהוא ניתן ישיר לכומרים, ותו לא מידי.

(ד) בהנחה השנית, שהוא תלוי אם הוא נתינה לצורך האליל

וכל זה רק להוכיח שהככרות לא ניתנים לאליל כלל. אבל נניח כדבריכם שהם כן ניתנים לאליל, והאליל ממשיך ונותנו לכומרים, כתבתם להסביר למה אין זה תקרובת, וכתבתם משום שאין האליל משתמש בו לצורכו, ולכן אין זה נתינה.

אבל גם את זה לא מוכח, ואפשר להסביר את זה בכמה אופנים. או משום שהוא "ריצוי לשעה" זאת אומרת מה שהוא נשאר ברשותו של האליל לזמן מועט אינו נחשב, בלי קשר אם הוא משתמש בו לצורכו. כמו כן אפשר לחלק משום שבלחם מכיון שחלק מהטכס הוא לחלקו לכומרים, ויש בו שלב אח"כ (כמו שרציתם לומר במכתב הראשון, רק שכמובן שיש חילוק בין שלב שאח"כ שהוא חלק מהטכס, לפינוי ההונדי שאינו חלק מהטכס של נתינת השער) שלוקחים את זה מרשותו של האליל.

אבל משום מה נקטתם שהפשט הוא משום "שאיין האליל משתמש בו לצרכו". ואכן לפי פשט הזה אפשר אולי להכניס שער הודי לתוך ההיתר, השאלה היא מי הכריח אותך לפרש הדברים ככה, כדי שתוכל להוסיף שער הודי לענין, אם אפשר לפרש הענין באופן אחר ולא להוסיף שער הודי. חוץ מזה לא בדיוק הבנתי מה האליל כן משתמש בו לצורכו? הלא עץ ואבן לא משתמש אם שום דבר מעולם, אם כן הכל תלוי בהבנת הגוים שעובדים ע"ז. ואם כן אם הם מאמינים לרוב טפשותם שהאליל משלים את קרחתו עם השער, או אפילו משלם החוב הפרטי עם השער, מה לך לחלוק עליהם ולומר שאין האליל משתמש בו? הלא העורכים לגד שלחן, האליל כן משתמש בו? כמו שכתבת, אין הענין למסור חבורה ופלפול, אלא להתיר איסור דאורייתא, ולכן לא כל אפשרות אפשר לסמוך עליו בלי ראיה.

ולכן אני חולק עליך בשלש נקודות:

(א) הככרות לא נותנים לאליל בכלל, אלא נתינה לכומרים, רק יש לדון בו מצד שיש ריצוי מצד האליל (שהוא עבודה ולכן העושה כן הוא חייב מיתה) על אף שלא נתון לא. אבל מה שנתון לאליל ע"מ שהוא יחלק לכומרים, הוא נתינה גמורה לאליל.

(ב) וחוץ מזה אפילו נניח שבאמת הפשט בראשונים שהתירו הככרות הוא משום שזה לא נחשב נתינה לאליל אין שום הכרח שהפשט הוא משום שמה שלא משתמש בו לצרכו אינו נתינה, וייתכן לומר עוד כמה פשטים שלא יכללו בתוכו שער הודי.

(ג) ואפילו את"ל שזה תלוי במה שהאליל משתמש בו, הלא דבר הוא שהכל רק תלוי בכוונת הנותן, ואם הנותן חושב שעם זה האליל משלים קרחתו אז אכן לדעתו האליל משתמש בו לצרכו.

לכן אין ללמוד מכאן שנתנה שהאליל לא משתמש מזה לצורכו חסר במעשה הנתינה.

טו) בהנחה השלישית, אם דנים כל שלבי העבודה רק על פי השלב הסופי

וכל זה רק לענין המחלוקת הראשונים בככרות, אבל כל זה אינו קשור למעשה עבודה שעושה וגורם לחפץ להיות תקרובת ע"ז. זאת אומרת שאפילו נניח שמעשה נתינה צריך להיות מעשה נתינה לצורך האליל, אבל במעשה כעין זביחה שמעשה העבודה הוא הגורם להיות תקרובת, ואין צריך שום כוונה לנתינה, אם כן בזה שהגילוח שער הוא עבודה עדיין יש לאסור.

וכדי לחלק בזה, חידשתם שגם מעשה כעין זביחה אם יש אחריו עוד מעשה שהוא מעשה של נתינה, גם הזביחה רק אסור אם המעשה היא מעשה של נתינה.

והבסיס לכלל זה הוא מדברי הרשב"א, שכתב בהתחלה שהלחם נאסר משעת הלישה, ואחרי זה מביא שהר"י התיר, ואז הרשב"א אוסר משום שהע"ז התרצה בזה. ומזה למדתם שלתוס' על אף שיש מעשה עבודה גמורה בלישת הלחם, אעפ"כ מכיון שהנתינה לאליל (שמוסר את זה הלאה לכומרים) לא נחשב נתינה, אז אפילו מצד הלישה לא נאסר.

וכתבתם להסביר את זה:

"אבל בעבודה שהוא חלק מעבודה כללית כמו לישת הלחם שהוא חלק מהעבודה הכללית של הקרבת הלחם, בזה צריך שהעבודה הכללית תהיה לשם ע"ז, דהעבודה הפרטית (הלישה) נטפל הוא לעבודה הכללית שהיא הקרבת הלחם, ועל כן אם נתינת הלחם היא לע"ז נכלל גם הלישה בעבודה לשם ע"ז, אבל אם הקרבת הלחם אינה לע"ז אלא לכומרים, הוי ג"כ הלישה נטפל אליו ונמצא יש כאן כעין זביחה ללא עבודה, והוי לישה שלא לשם ע"ז"

ולכן בנידון דידן על אף שגילוח השער הוי עבודה גמורה בפני עצמו, מכל מקום מכיון שהוא חלק מנתינת השער, והנתינה לתוך ההונדי אינו נחשב לנתינה לתוס' ודעימיה, אם כן שוב אין הגילוח אוסר את השער. רק אילו הכל הסתיים בגילוח לחוד אכן אין מקום להתיר מסברא זו. והוספתם שבאמת גם לתוס' לשיטתכם הלחם נתון לאליל והוא ממשיך לתת אותו לכומרים, ולכן צריכים להוסיף שכלל העבודות לא בטל למטרת העבודה (היינו לתת לחם לאליל), אלא הוא בטל לגוף העבודה האחרונה, והיינו אם גוף העבודה האחרונה הוא מה שיגרום לחפץ להיות תקרובת אז הוא כבר נאסר מההתחלה.

וגם זה מגדל הפורח באויר שאפשר לסותרו מכמה דרכים:

א) אם בכלל יש הכריח בזה ברשב"א.

ב) אם יש ראיות מהסוגיות נגד הבנה זו בדברי הרשב"א.

חדא, יש לדון אם בכלל יש שום הכרח לכל הטענה בדברי הרשב"א. ואעתיק שוב מה שכתבתי לכם במכתב השני עם כמה הוספות, וגם אתיחס למה שהשבתם לי על זה.

ברוב דברי רבותינו הראשונים מבואר שהיו בזמנם שני סוגי לחם שנתנו לע"ז. יש הלחם שכתבו שהוא דורון לכומרים, ויש הלחם שכתבו שהיא עיקר תקרובת ע"ז.

בזיהוי הלחם השני, כתבתם שהוא לחם הוסיטייה, שהוא מה שמגישים תוך טכס שמאמינים שהלחם ניהו כעצמות של אותו האיש ימח שמו, והכומרים מקפידים לאכול את זה דווקא לפני האליל.

ועתה נעתיק עוד פעם 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 לפניו שאין בו ספק שכל אוכליו יטמאו" עכ"ל.

ומבואר שיש שני סוגי לחם, יש האבוליאש שהוא אוסר משום שהוא כעין פנים, ויש הלחם אונים שלהם, שהוא כנראה יותר פשוט לאיסור, עד שהוא כותב שכל שכן הוא נאסר.

וכתב על זה הראב"ד בכתוב שם: "גם האשפורטש 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.

כ. דרך אגב, בויקיפדיה מצאתי גם שהיה שני סוגי הלחם, יש הלחם phosphora שהלישה רק נעשה ע"י אלו שהם מתאנים ואומרים וידוי לפני הלישה, ויש הלחם בשם artos שהוא מחולק באמצע מעמד תיפלה שלהם לאלו שהם faithful. יש לעיין אם יש להבין קשר בין השם ארטוס (artos) לדברי בעל המאור אשפורטוש.

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 דברי הר"ן, וזה לשונו: "ונראה לי שטעמו מפני ש'לחם אונים' משמע דהיינו העוגה שקורים אושטיא והוא תימה בעיניו להעלות על דעת להתירה, מפני שהיא תקרובת עבודה זרה ממש" עכ"ל.

זאת אומרת שהיה ב' סוגי לחם, האושטיא שהוא תקרובת ממש, ואי אפשר להעלות על הדעת להתירה, ועל זה כתב בעל המאור שכל שכן שהוא נאסר, ויש הלחם הראשון שיש שהתירו משום שהוא שכר גלח. כמובן שאם האושטיא 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.

ובאמת על אף שהר"ן הסתפק קצת בדעת הרמב"ן, הארחות חיים (הלכות ע"ז אות ו')²² הביא מהרמב"ן שהכרות מותרות משום שהם רק שכר הכומרים ולא מאכילים 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 נותנים אותם לעבודה זרה אלא לכומרי' והן נקראות אוכליאש, 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 משום לא עושות כן על דעת תקרובת, חוץ מאלו שהכומרים אוכלים שם (היינו שחלק מהטכס של האושטייא הוא אכילת הכומרים במקום הנ"ל²³).

"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 האוכלים דורון לכומרים הוא" עכ"ל.

ונמצא איפה פשוט כנ"ל שכל דברי התוס' אינם אלא להתיר 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 בין הזמנים, והוא רק שכר גלח, ועל זה המחלוקת.

עתה נבוא לדברי הרשב"א שעליהם בנוי כל הבנין, ונחלק את דבריו לאותיות:

- (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 אוכליא"ש שהוא לחם אוני שלהם לחם מגואל הוא נאסר 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.
- (ג) וכתב רבינו הרב נ"ר: "ורבינו יצחק ז"ל היה אומר שאין הככרות תקרובת לפי שאין מתכוונים אלא לתתם לגלחים, ודוק 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 לתתו לגלחים משלפניה אסור. ובשם רש"י ז"ל כתב 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 רק מדבר על הלחם הפשוט שעליו יש מחלוקת והתוס' התירו, והוא אסור, אבל זה לא לחם בדרגא של הלחם אונים, אלא מביאים אותו מן השוק.

כא. 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.

כב. העירוני גם לדברי "פסקי תלמיד הרשב"א" הלכות מדורן של גוים אות ו' שכתב "העוגות שקד (ע"י רש"י ברכות מא: שאובליאש הוא "אוכליא"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", ובוודאי כוונתו לומר שהאושטייש שהאכילו לכומרים תוך העבודה הוא, וכדברי הריטב"א.

באות ב' הוא מדבר על הלחם שכל הראשונים הסכימו לאסור.

ועתה יש לברר כשהוא מעתיק "רבינו הרב" באות ג' על איזה לחם הוא מדבר. אם נקטינן שהוא דיבר עוד פעם על אותו לחם שבאות ב', צ"ע גדול למה באות ב' הוא אסור משעת לישא דומה להשוואת לשם הרים, ואילו באות ד' רק מצא סיבה לאסור אותה משום שהע"ז מתרצה בהנחה לפניה, ושכח הרשב"א שהוא כבר עומד ואסור מזמן הלישה.

אמנם אם נפרש שהוא דיבר על שני סוגי הלחם, באות א' הביא הלחם הפשוט שהתוס' התיר, ובאות ב' דיבר על ה"לחם אוניס" שלא עלתה בדעת שום ראשון להתיר, פשוט שבאות ג' שהוא מעתיק דברי "רבינו הרב" דבריו חוזרים וקאי רק על הלחם של אות א' שאכן לא נעשו הלישה לשם תקרובת, וכל הצד לאוסרם הוא מצד הריצוי לחוד.

ונמצא איפה שהלחם שנעשו לשמה אין שום ראשון שמתיר אותה בגלל שהנתינה אינו עבודה, וכל ההיתרים על הלחם שלא נעשו הלישה לשמה. רק הרשב"א אחרי שסיים את דבריו, העתיק דברי רבו², שדבריו חוזרים על הלחם הראשון, שהוא רק שכר גלח. ואם כן נפל כל הבנין מיסודו, כי הלחם שנאסור משעת לישא הוא לחם אחר מהלחם שנאסור רק משום הריצוי שיש בהנחה לפני האליל.

אבל כבודו השיב על כל זה שלשון אובליא"ש לא מצינו ששום ראשון השתמש בזה על הלחם שהוא עיקר תקרובת ע"ז. וכתבתם שעל אף שאובליאש אינו אלא סוג של לחם, מכל מקום רק הדורון לכומרים נעשה מאותו פת, ועל כרחך הרשב"א שכותב שלחם אובליאש נאסר משעת הלישה כוונתו על הלחם לכומרים.

ואי משום הא אין זה טענה. כי על אף שהמילה אובליאש היא סוג של לחם (כמבואר בסוגיא של פת הבא בכיסינן, רש"י ברכות מא: ובהלכות סעודה סי' קס"ח, ח) אושתייא אינו סוג של לחם. לפי ויקיפדיה, המקור למילה הוסיטה הוא מזורש (host), שהתרגום שלו הוא סאקריפייס, והיינו שהשם אינו על תואר הלחם, אלא על פי הגדרת העבודה. והלחם ההוסיטה הוא נעשה מאותו סוג לחם, היינו אובליאש, רק נעשה בו טכס אחר שהוא בוודאי תקרובת כדברי הבית יוסף.

ובאמת כן מבואר גם בדברי הראשונים: הרשב"א דיבר על כלל הלחם, ואז הוא כתב על "אותם אובליא"ש שהוא לחם אוניס שלהם לחם מגואל הוא", זאת אומרת לא על כל אובליאש דיבר, רק דיבר על אותם אובליאש שהוא הלחם אוניס. וכן הרישב"א שגם דיבר על ההוסיטה כתב "אבל זה אין עושין לדעת תקרובת אלא אותו שמשקין אותו ואוכל אותו שם, אבל שאר האובלדש דורון לכומרים" והיינו הוא חילק בין הלחם אוניס "לשאר אובלדש". זאת אומרת כולם הם אובליאש, רק יש מהם שרק נתנו דורון לכומרים, ויש מהם שעשו הטכס הנזכר.

ויותר מזה, דברי הרשב"א ברורים ביותר שהוא מדבר על שני סוגי לחם. באות א' הוא מתחיל על הלחם, ולא פירש שום כללים בזה חוץ ממה שלא מקפידים ללוש אותה לשמה דווקא, ובאות ב' הוא לא סתם מזכיר שחוץ מהלחם הראשון שלא עשו הלישה לשמה יש לחם שני שכן עשו הלישה לשמה, אלא דבריו ברורים שהלחם השני שונה מהלחם הראשון, כי השני "שהוא לחם אוניס שלהם, לחם מגואל הוא", והיינו שהזכיר שלחם זה הוא לחם אוניס, וכבר כתב הבית יוסף שלחם אוניס 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 אוניס סתמא משמע כנ"ל). ולדבריהם שכל דברי הרשב"א הם רק על הלחם שנותנים לכומרים, צ"ב למה באחד מהם הוא סתם, ובשני הוא הדגיש שהוא לחם אוניס 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.

גג. ובאמת בהמשך דברי הרשב"א שם לענין הנירות, גם כן לאחר שמסיים את דבריו מעתיק דברי "הרב רבינו" שדבריו חוזרים על תחילת דברי הרשב"א, ולא המשך רצוף לדברי הרשב"א, ואעתיק הדברים:

"ואותן נרות שעוה שמדליקין לפני ע"ז בעוד שהן דולקין אסורין בין שעומדים לפנים בין שעומדים בחוץ וכדאמרין חוץ מן הקלקלין בדבר 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, וכך שנו בתוספתא עליהם בין שגופה לבוש בהן בין שאין גופה לבוש בהן אסורין עמיהן את שגופה לבוש בהן אסור, את שאין גופה לבוש בהן מותר, ואפי' כלים שגופה לבוש בהן גנבום כומרים או מכרום מותר.**"

ולאחר שדיבר שאם כבו הנר בטל הנוי, ואז המשיך לדבר על המלבוש על הע"ז, ממשיך הרשב"א עם העתק דברי "הרב רבינו" שחוזרים על תחילת דבריו:

"ואומר רבינו הרב נ"ר שאע"פ שמכבין אותן על מנת לחזור ולהדליקן אפי' הכי בטלן מתורת נויין דכיון שאינם נויין אלא על ידי הדלקה הרי נתבטל באותה שעה"

ובאמת מצאתי שזה שיח מאוד בכל מסכת ע"ז שהרשב"א מעתיק דברי רבו לאחר שסיים דבריו.

ומה שהבאתם שהריטב"א כתב שגם הלחם של הכומרים עושים אותה עם לישה לשמה, נראה שזה לא נכון ג"כ, כי הריטב"א מחלק שם בדבריו בין הלחם שהכומרים אוכלים במקומם (האושתייה), והלחם שהוא חוק לכומרים. ומה שהוא כותב על הלחם שעושים אותו לכך – הוא ממשיך "אבל זה אין עושיין לדעת תקרובת" היינו הלחם של הכומרים לא נעשה בכוונה לשמה, רק מה כן נעשה לשמה, זה דווקא "אותו שמשקין אותו הכומר". והיינו שרק האושתייה נעשה לשמה, כדברי הרשב"א, ולא החוק לכומרים, ודו"ק היטב.

ובדברי הרא"ה שכתב שאפילו הלחם אונים שלהם מותרות משום שלית בהו דבר המשתבר, כתבתם שלא נראה שהוא מתיר הלחם אושתייא, ואמנם מדבריו משמע שהוא מתיר אף את זה מכיון שכותב "אפילו הלחם אונים שלהם". עכ"פ ייתכן שיטת הרא"ה שתקרובת לא נאסר ע"י מעשה הנחה בלחוד ולעולם צריכים מעשה כעין זביחה, ולכן לדבריו נתינת הככרות לעולם לא יאסור, ורק יש צד לאוסרו מצד הלישה, אבל הוא מגדיר שם לענין עשיית הנירות שלא מספיק עשייה שהיא בתורת הכנה בלבד, אלא חייב להיות עם כוונה של עבודה, כמו שהוא כתב על הנירות "ולא חשיב משתבר אלא כדאמרינן במתכוין לעבודה מתחלה לכך", ואולי המציאות באושתייא שלא התכוונו לעבודה בעשייתה, אלא הקפידו להשתמש דווקא במה שנעשה לשמה. לדעת הרשב"א גם עשייה לשמה שמקפידין לעשות כסדר הזה מספיק, כמבואר מדבריו לענין ביכורים, והארנו בזה במקו"א, וגם נרחיב בזה להלן, משא"כ לדברי הרא"ה.

עכ"פ היוצא מדברינו, שאין שום הכרח כלל לפרש דברי הרשב"א שאותו לחם שהוא אוסר משעת הלישה הר"י התיר משום שהוא דורון לכומרים. אלא דבריו נאמרו על שני סוגי הלחם, לכן נפלא כל הבנין בבירא, כי מעולם לא כתב שהלחם שהוא נאסר משעת לישה מותר אם רק נותנים את זה לכומר מיד אחרי זה.

ובאמת במכתב השני כתבתם על דברינו "ומה שביאר בדברי הרשב"א, כבר כתבתי שעל אף שאפשר לפרש לדחוק כן בדבריו, מ"מ דוחק גדול הוא". ולא הבנתי דבריכם, שכל כמה שאתה מסכים שיש אפשרות לפרש כדברי, אין אתה בונה בנינים להתיר איסור דאורייתא, אם באמת יש אפשרות כמו שכתבתי, אפילו אם זה דחוק.

טז) הנחה הרביעית, ההבנה בדברי הרשב"א, והדמיון לשער מהודו

כל זה להוכיח למה אין מקום לדקדק ולהוציא חידוש כזה מדברי הרשב"א. אמנם חוץ מזה, נביא גם כמה ראיות למה אי אפשר בכלל לומר כלל כזה שהכל בטל לגדרי המעשה האחרון.

חדא, בתוס' נ: בשם ר"י כתבו שלשיטת הר"י אין מושג של תקרובת של דבר כע"פ על ידי מעשה נתינה לבד, ולעולם צריכים גם מעשה כעין זביחה, וכן גם דעת הרמב"ן. אם כן לדבריהם פרכילי ענבים שחתכו אותם מתחילה לכך, זאת אומרת שהחיתוך הינו מעשה עבודה כעין זביחה, אף על פי כן, הכל היה הקדמה כדי לתת אותן הפרכילים לפני העבודה זרה.

ומכיון שלדבריכם כל כמה שהמעשה השני הוא מעשה שמצד עצמו לא יכול להוות תקרובת ע"ז, ולכן גם אם הכוונה לתת הככרות לאליל, מכיון שנתנה כזו לא נחשב תקרובת, גם מעשה הראשון לא אוסר את זה. וכל הקציצה הוא בטל לעיקר מטרת העבודה של הבאת פרכילי ענבים ולכן הוא בטל להגדרת גוף העבודה האחרונה שהוא הנחת פרכילי ענבים, ולדעת הר"י והרמב"ן שמעשה של הנחה בלבד לא עושה הדבר לתקרובת ע"ז, כי נתינה של דבר בלי מעשה כעין זביחה לא עושה שום דבר תקרובת, אם כן גם כשבצרן מתחילה לכך לא יהיה אסור בכלל, מכיון שהמעשה הסופי אינו יכול להוות אותו תקרובת²³.

וכמו כן אפשר לשאול מדברי הגמ' על בשר הנכנס לע"ז, שהגמ' (לב:) הסבירה שכל הסיבה שהוא מותר לפני שמכניסים אותה לע"ז, משום שנקטינן שסתם שחיטה אינה לע"ז, אבל לפי שיטת ר"א שסתם שחיטה היא לע"ז, הבשר כבר נאסר מזמן השחיטה. וכל זה צ"ע לדעת הר"י והרמב"ן, שגם אם יש שחיטה לשם ע"ז, כל כמה שהוא הכנה לעשות נתינה לפני הע"ז, ונתינה זו אינו מעשה כעין זביחה ולכן מצד הנתינה בלחוד אין איסור תקרובת, גם מעשה השחיטה בטל לזה, וגם לאחר שחיטה לשם ע"ז עדיין הבשר מותר. ואם כן למה לנו לומר שהמשנה אינו כמו ר"א, אפילו תימא ר"א היא²⁴, עדיין אין הבשר אסור, כי הכל היא הכנה למעשה הנחה, ומעשה הנחה בפני עצמה לא אוסר.

ומכל זה מוכח שלא מבטלים המעשה ראשון לגדרי המעשה השני.

כד. ואין לדחות שסוף כל סוף המעשה נתינה בסוף הוא מעשה נתינה לאליל, גם אם מעשה זה בלחוד לא עושה הדבר תקרובת ע"ז, כי לשיטת תוס' והרמב"ן אין בכלל מושג של תקרובת על ידי מעשה נתינה, ולכן גם כשהוא נתינה לע"ז, אינו בגדרי מעשה שעושה תקרובת ע"ז.

כה. ואין לדחות שלא אכפת לנו להעמיד המשנה שלא כר"א מכיון שלא קיימא לן כן, כי גם בתוס' שם (לב:) מבואר שעדיף לאוקים המשנה כדעת רבי אלעזר, וזה לשונם:

"עוד קשה דכי דייק הכא בשר הנכנס מותר דלא כר"א ומאי קאמר דלמא לעולם אימא לך דאתיא כר"א וכרבנן דרבי יהודה ס"ל דלית להו הך היקשא ואין סברא לדחות דסמיך אסיפא דאתיא כרבי יהודה בן בתירא דכל זה היה לו לפרש"

ועכשיו נפרש שאפילו אם לומדים הרשב"א כדבריכם, עדיין אין זה מכריח חידוש ענק שכל שלבי ההכנה בטלים לגדרי המעשה האחרון, ואפשר להסביר הדברים אחרת.

כי באמת נראה מדברי הרשב"א^י, שבאמת גדרו של כעין פנים לא חל רק על עצם החפץ, ולא מספיק שנותנים בשר בפנים, אלא צריך שכל השלבים יהיה כעין פנים בפועל. ולא עוד, הרשב"א כותב שפרכילי ענבים שנבצרו מתחילה לכך הוי כעין פנים דומה לביכורים שגם נבצרו מתחילה למצוות ביכורים, ואמנם כידוע אין שום דין או עבודה לקצוץ הביכורים לשמה, ונראה שכל כוונתו שביכורים לא לוקחים פירות מן השוק, אלא מקפידין רק לקחת פירות שהקציצה נעשה כהכנה של מצוות ביכורים. אבל אין הקציצה של ביכורים עבודה, רק הוא הכנה שמקפידים לעשות בסדר מסוים.

ולכן גם לענין הככרות, אפשר לומר שאולי המעשה הראשון הוא באמת טפל למעשה נתינה, אבל יש לומר כי אין כאן באמת עבודה בלישת הלחם, רק יש הקפדה להביא הלחם דווקא באופן זה. ודווקא מה שהוא רק הכנה גרידא שמקפידים לעשות ההכנה כזה, אז שייך לומר שמעשה ההכנה בטל לעצם הדבר, אבל במעשה הכנה שעצם מעשה ההכנה הוא עבודה שלימה בלי פקפוק, אכן זה כבר לא בטל למעשה השני. ובאמת זה החילוק בין הרא"ה שהבאתי לעיל שכתב שהלישה צריכה להיות לשם עבודה, להרשב"א שרק כתב שאובליאש אסור משעת לישה, אבל לא כתב שהלישה היא ממש עבודה, רק כל הענין הוא שיש שני סוגי ככרות, יש מה שלא הקפידו לעשות הלישה בדרך הזה, ויש שהקפידו לעשות הלישה ככה, וכל מה שהקפידו לעשות הלישה ככה, אז הוא נאסר כבר מזמן הלישה, דו"ק היטב בדברים.

ונמצא שכל כמה שהלישה הוא מעשה עבודה גמורה, לא אכפת לנו בכלל אם יש מעשה שני. וכן לענין הגילוח בהודו, כל כמה שהגילוח בעיניהם נחשב כעבודה גמורה בלי פקפוק, לא משנה מה נעשה אח"כ, כי כל הכלל הזה הוא רק לבטל הכנה שמקפידים עליה כלפי עיקר המעשה, ולא לבטל עבודה גמורה כלפי עיקר המעשה. וגם זה מיישב שני הגמרות שהבאתי שמפורש דלא ככלל שלכם בדברי הרשב"א.

חוק מזה עצם המושג של הטפל בטל לעיקר מטרת המלאכה, גם אם נניח שדברים אלו נאמרו על לישת הככרות שהוא רק הכנה לנתינתם, שם אכן הטפל בטל להעיקר. אבל בנידון דידן הגילוח הוא העיקר והנתינה לתוך ההודי היא טפל שכמעט לא מתייחסים אליו. זאת אומרת מנא לך שהענין הוא שהמעשה הראשון הוא בטל למעשה האחרון, אולי הענין הוא שכל עבודה מסתכלים בתמונה הכללית מהו עיקר שם העבודה, ובככרות אכן העיקר הוא הנתינה, אבל בגילוח השער עיקר הדגש הוא מעשה הגילוח, ולמה לנו לבטל העיקר לטפל אם אינו מחמשת מיני דגן.

כו. ועיי' ברשב"א נא., וזה לשונו:

"דאם כן תקשי לך מתני' (כ"ט ב') דקתני בשר הנכנס לע"ז מותר והיוצא אסור, דהתם ודאי בשהביא מן החתוך קא מיירי דאי מספקינן לה בששחט מתחלה לשם ע"ז בכי הא לא הוה תנינן הנכנס מותר דהשוחט לשם ע"ז כולה בהמה אסורה, ואף על פי שלא הכניס ממנה כלום לפני הע"ז... אמרינן עלה בהדיא בפי' אין מעמידין (ל"ב ב') מתניתין דלא כר' אליעזר דאי ר' אליעזר הא אמר סתם מחשבת נכרי לע"ז, וכיון דמיירי במביא מן החתוך אם כן אפי' היוצא אמאי אסור, והא לאו כעין פנים הוא דבשר החתוך אינו ראוי לפנים.

ואפשר לומר דודאי משום שלא בצרן לכך היא דהא אין בכורים לפנים בענין זה, [אבל] גבי בשר הא איכא בענין זה שהרי כל הזבחים שנובחו שלא לשמן כשרים וגבי ע"ז כעין [פנים] איכא אף על פי ששחטה שלא ע"ז והביא לה אסורה כגון שהכניס לפניו מן הקלקלון משום דאי אפשר דליכא תקרובת כדאמרי' התם אבל בכניסתו קודם שנכנס לפניו מן הקלקלון מותר דאכתי לאו תקרובת איכא כיון שלא נשחטה מתחלה לשם ע"ז, ומשום הכי פריק רבא בר עולא כגון שבצרן מתחלה לכך דהוה ליה כעין פנים בבכורים, וניחא בין למאן דאמר בעינן כעין זביחה בין למאן דאמר בעינן כעין פנים ממש, דהשתא כעין זביחה איכא שבצירתן לשם ע"ז הויא לה כשבירת מפרקת של בהמת פנים וכעין פנים נמי איכא דכיון שבצרן לשם כך הו"ל כעין בכורים" עכ"ל.

ומבאר שהגדר שהקציצה של ביכורים עושהו כעין פנים על אף שלא מצינו דין לעשות הקציצה לשמה. כמו כן, וכן יש להוכיח מדברי הרשב"א נא: שכתב לחלק בין בשר לפרכילי ענבים, וזה לשונו:

"פרכילי ענבים ועטרות של שבלים. פירשה רבה בר עולא בגמ' כגון שבצרן מתחלה לכך, כלומר שיש בחוקיהם לבצרן מתחלה לכך, וליכא לפרושי בדידינן 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 דידיעין שנבצרו מתחלה לכך"

הרי הרשב"א כתב שכיון שאין דרכן להביא ממה שכבר נבצר, אלא מביאים רק ממה שנבצר לצורך הזה נאסר. ולכאורה עיקר חסר, שכתב לחלק רק בין מה שמביאין מן הבצור למה שנבצר לכך, והיה לו לחלק בנבצר לצורך כך גופיה, בין ציור שהבצירה הוא חלק מהעבודה לציור שהבצירה הוא רק הכנה שמקפידים לעשות כסדר הזה. ונראה שהרשב"א סובר שכל כמה שמקפידים לעבוד הע"ז בסדר כזה, גם אם אין הכוונה ממש לעבודה בבצירה, אעפ"כ אם הוא מעשה כעין זביחה הוא כבר נאסר.

ומה שתפסתם אותי על ההונדי, הנה בבירור המציאות אפשר לברר עם שני השליחים שהיו שמה לאחרונה¹² ואפשר לברר בעוד כמה דרכים, ואין סיבה לתפוס אותי על מה שאני כתבתי מכיון שהמציאות אינו תלוי בי ואני רק מעתיק עובדות שאחרים אומרים. וברור שלא נותנים שום דגש על הנתינה לתוך ההונדי, שבכלל לא נעשה ע"י המגלח או המתגלח, אלא נעשה כל כמה דקות ע"י עובד בטמפל שמנקה המקום עם מטאטא ואוסף השערות (שהם קשורים זה לזה, או בגומייה) ושם אותם בהונדי. לומר שעיקר העבודה של הגילוח, שנעשה עם אמירת שם האליל בכוונה, ע"י ספר מוסמך שאומר שם של אלילים לפני עבודתו, ולובש כבגדי הכומר, לומר שכל זה הוא בטל וטפל למלאכת הנתינה לתוך ההונדי הוא היפוך המציאות הברור. אם היסוד הזה שמבטלים ההכנה לעיקר המעשה הוא בכלל יסוד נכון, אז בשלמא בלישת הלחם שיהיה תלוי אם הלחם ינתן לע"ז או לא, ואם כן יאסר משעת הלישה, כלומר כבר מזמן ההכנה הוא נעשה תקרובת. אבל כאן שכל הדגש וה"קדושה" בעיניהם הוא סביב הגילוח, והמעשה נתינה לתוך ההונדי הוא מעשה שכמעט לא מתייחסים אליה, ובהרבה מהטמפלים הקטנים בכלל אין להם הונדי, והכומרים אמרו לאמיר דרומי שמרגע הגזיזה הוא כבר ברשות האליל, מה הסברא לבטל העיקר כלפי הטפל?

וכבר כתבתי לכם כן במכתבים הקודמים על המציאות של ההונדי, וגם בהישכם כתבנו את זה באופן מאוד ברור בעמ' כ' שמבחינתם השער כבר נמסר לאליל ע"י הגילוח ולא ע"י הנתינה להונדי. וזה לא סותר זה שבכתביהם עדיין מופיע ההונדי ככלי קיבול שלהם, רק הנקודה היא מה הוא העיקר ומהו הטפל בעיניהם.

(יז) סיכום מה יוצא לנו מהסוגיא של ככרות

ולכן נסכם דברינו בכל ההיתר שלכם שבנוי על הככרות.

כדי להתיר איסור דאורייתא צריכים הוכחות לכל מסקנא ולא מספיק להגיד איזה פלפול עם כמה צדדים לא מוכחים. ולכן ההיתר כאן בנוי על כמה וכמה הנחות:

ונפרט הנחות שצריכים את כולם כדי להתיר השער, וגם ההוכחות נגד הנחות אלו:

(א) שלכולי עלמא הככרות נתונים לאליל והכומרים זוכים בזה מהאליל.

- ואמנם כל הראשונים כתבו להדיא "אין נותנים אותן לעבודה זרה" ולא כתבו שנתונים לע"ז רק הכומרים זוכים בהם.
- מדברי הריטב"א גם כן מבואר שהככרות המותרות אינם דומים ללחם הפנים, ומדבריו מבואר שאין הכומרים זוכים בככרות משלחן של הע"ז, משא"כ לחם הפנים הנהנים משלחן גבוה קא זכו.
- והראשונים שאוסרים הלחם ג"כ לא כתבו שהוא נתון לע"ז, רק שהטכס הוי מעשה עבודה ולכך אסרוה. אבל לכולי עלמא הכומרים מידי הנותן זוכים.
- וגם ברמב"ן על התורה מבואר שמציאות של נתינה לשעה, וחזר הע"ז ונתנו למשרתיו, דבר זה הוי נתינה לע"ז, ואעפ"כ הרמב"ן מתיר הככרות משום שהם נתינים לכומרים.
- וגם הראשונים שכתבו שביכורים הוא כעין פנים, מוכח מדבריהם שנתניה לע"ז שאחרי זה נתון לכומרים, הרי הוא תקרובת ע"ז. ואעפ"כ אלו הראשונים גם התירו הלחם, ועל כרחך גדר הככרות אינו נתינה לעצם האליל ע"מ לחלקו לכומרים.

(ב) שיסוד ההיתר של הככרות משום שהאליל אינו משתמש בו לצורך עצמו (כאליו).

- גם זה לא מוכח, ובאותו מידה ניתן לפרש שיסוד הדבר הוא שבעצם הטכס יש חלוקה לכומרים. ובזה אין דמיון לגידון דידן שבאמצע טכס נתינת השערות הוא בכלל לא יוצא מרשות האליל. אי נמי אפשר לפרש הדברים כעין מה שכתבתם בתחילה, שריצוי לשעה הוא המחלוקת, ואין הוכחה לפרשו אם האליל משתמש בו יותר מלפרשו כדברינו. ולכן כל הבנה זו שדרכה אפשר להוסיף שער הודו לתוך החשבון בכלל לא מוכח.
- כמו כן, מכיון שהאליל הוא רק עץ ואבן, וודאי כל הגדרה זו תלוי בכוונת הנותן, אם הוא נתנו כדי שהאליל ישתמש בו לעצמו או כדי שהוא יחלק את זה לאחרים. ומכיון שבניד"ד הרבה מהם חושבים שהאליל משתמש בו לעצמו למלאות קרחתו, שוב הוא לא נופל בגדר זה.

(ג) שיש כלל שמבואר ברשב"א שעל אף שעשו לישה לשם עבודה, אם שוב נותנים אותו לחם לאליל באופן שהנתינה לאליל אינו עבודה מעצמו שיעשה הככרות תקרובת, גם מעשה הלישה לא עושה הככרות תקרובת, והפשט היא שתמיד מסתכלים על העבודה הכללי, ודנים רק על פי זה.

כז. גם גרשון וועסט, וגם אמיר דרומי אומרים מפורש שהנתינה להונדי הוא דבר מאוד צדדי, ובכמה וכמה טמפלים קטנים בכלל אין שם הונדי. אין חיוב לסמוך עלי בזה, אלא תברר דרכם.

- אמנם באמת כפשוטו אין כזה רשב"א שאומר כלל כזה, אלא הרשב"א דיבר על שני סוגי לחם כמבואר בדבריו, לחם אחד שהוא לחם אונים שלהם כתב שהוא אסור משעת הלישה, ולחם השני שהוא נתון לכומרים כתב שהר"י התיר, והרשב"א אסר אותה משום הריצוי שיש בהנחה לפני הע"ז, אבל מעולם לא חידש הרשב"א כלל שרק מסתכלים על הכל יחד אם הוא נתינה או לא. וגם אתם הסכימו שיש אפשרות לפרש הרשב"א כדברינו, רק לדעתכם זה דוחק (אמנם לעיל הסברנו למה אין כאן שום דוחק, ואדברה יש דוחק גדול מאוד מאוד שלא לפרש כדברינו). ואם כן כל כמה שאתם מסכימים שיש דרך לפרש הרשב"א שלא כדברייכם, הא לכם שעוד שלב שאתם חייבים לקבל כדי להתיר, גם לא מוכח לגמרי.
- והסיבה שפרשתם דברי הרשב"א על אותו סוג לחם הוא משום שהוא מעתיק דברי "רבינו הרב נ"ר", וחשבתם שזה המשך מדבריו הראשונים, אמנם גם זה אינו נכון, והרבה פעמים דרך הרשב"א לאחר שכבר סיים את דבריו, הוא מעתיק דברי רבו, גם כשהם לא המשך שזורם מתוך דבריו.
- וכלל זה שרציתם לחדש מדברי הרשב"א שהכל בטל לסופו של דבר, הוא נגד שני סוגיות מפורשת שפרכילי ענבים נאסרו משעת הקציעה, על אף שכל הקציעה היא רק הכנה להנתינה לפני הע"ז, וכן נגד הסוגיא שכל שנשחט כדי להניחו לפני הע"ז, הגמ' הסבירה שהוא וודאי נאסר מזמן השחיטה. והנתינה לפני הע"ז לכמה ראשונים לא יעשהו תקרובת מכיון שלשיטתם רק מעשה כעין זביחה עושהו תקרובת. ועל כרחך לדבריהם כל מעשה כעין זביחה אוסרת אותה גם אם המעשה שבא לאחריו אינו מספיק לעשותו תקרובת ע"ז.
- כמו כן מכיון ששיטת הרשב"א שכל הכנה המוכרחת אם הוא כעין זביחה הדבר נאסר כבר מאז, אם כן ייתכן לפרש דברי הרשב"א (אילו באמת היה כזה מקום ללמוד כלל כאלה מדברי הרשב"א) שמעשה הכנה בטל לגדרי העבודה, אבל מעשה עבודה גמורה, כמו בנידון דידן גזיזת השער, לא בטל למעשה אחרונה. ובוזה מיושב שני הסוגיות דלעיל.

ד) ועל פי כלל הנ"ל שהכל בטל למעשה אחת, אז מכיון שלאחר הגילוח בהודו שמים השער בהונדי, ודבר זה אין האליל משתמש בו ולכן הוא עצמו לא אוסר את השער, שוב הגילוח לא אוסר את השער.

- אמנם גם אם נקבל כל הדברים עד עתה, עדיין יש לחלק בין הככרות שמבטלים כל מעשים הטפלים להעיקר שהיא נתינת הלחם. משא"כ הנתינה לתוך ההונדי, לכו"ע אינו עיקר העבודה אצלם, ועד כאן נבטל אולי הטפל להעיקר, אבל מניין לבטל העיקר (הגילוח) להטפל? וגם יש בכמה טמפלים שאין בכלל הודני.

ולכן מכיון שההיתר הזאת רק קיים עם מילוי כל ארבעה תנאים הללו, ובחסר אחת מהם נפל הכל לבירא, ואפילו אם אחד מהם רק לא מוכרח גם כן הכל נפל לבירא, וביררנו שכל ארבעה מהם אפשר לפקפק בו ולהביא ראיות ברורות נגדו מכמה וכמה צדדים, בוודאי עם פלפולים רחוקים כאלו לא מספיק להתיר איסור תורה.

יח) בענין אם יש שני עבודות נפרדות של גילוח ונתינה

בענין אם יש כאן שני עבודות, חדא בגילוח שהוא עבודה של הכנעה וחדא בנתינה להונדי שהוא הנתינה, הנה כל מה שכתבתי לכם עד עתה היה להגדיר את מעשה הגילוח בלחוד, שאומרים שני הטעמים, ולא כתבתי כל זה להגדיר שני המעשים כאחת, אלא מעשה אחת עם שני טעמים.

ולכן מה שהשבתם לי אינו ממין הטענה, כי אתה מדבר על שני מעשים, ואני דיברתי רק על המעשה הגילוח שנאמרו בו שני הטעמים. וכבר כתבתי שיש מקורות לזה שהם אומרים שהנתינה גם נעשה ברגע הגילוח ולא מדגישים את הנתינה להונדי.

יט) בהבנת הסיבה שנותנים את זה כדי לעזור לאליל לשלם חובו

על ההבנה איך האליל משלם את חובו על ידי דברים בעלי ערך או ע"י שנותנים לו השער וזה נותן לו כאילו כח לשלם החוב, הנה מכיון שהאמינו בכל זה גם כשזרקו כל השער לפח, ולא היה בעיניהם כדבר ששווה כסף בכלל, הבנתי שכל הענין הוא שבעיניהם כך נותנים לו כח לשלם החוב. ייתכן שיש מקורות לזה, ואם זה באמת חשוב בעיניכם אני יכול לחפש אחרי המקורות.

ומה ששאלתם שאינו מוכן כלל איך הכוח עוזר לו לשלם החוב, בשאלות מסוג אלו נבטל כל ע"ז שבעולם לגמרי, כי הכל הבל וריק, ולא מוכן גם למה הככרות הם עצמות של אותו האיש, וכו'. אפשר לי להסביר לכם הדברים אעפ"כ, שמכיון שהם לא מאמינים ברשות אחת, אלא כל אליל מתחרה באליל אחרת, ובנידון דידן הוא בעל חוב לשני, ולכן כל עבודה לאליל זו מרומם אליל זה יותר ונתגבר כח מול האליל השני (ובספר מרגלית הים על סנהדרין סד. ג"כ כתב כזה הסבר לענין אחר). אבל למה לנו לפרש את כל שטות והבל שלהם.

כ) בירור בדעת הרב וואזנר על פי כמה וכמה עדויות

ומה שהוספתם בסוף המכתב בדעת הרב וואזנר "כדבריכם" מכיון שבנו הרב בן ציון שליט"א כתב בשמו שמדינא שפיר יש למצוא צדדים להקל, רק אעפ"כ ישתדל בכל עוז להחליפה.

הנה יש לנו לעיין מה היו הצדדים הללו, האם הם דברים שתלויים במציאות, או דברים שהם לא תלויים במציאות.

אם הם ספיקות שתלויים במציאות, אז כל השטיקל תורה לדייק מספר החינוך וללמוד מככרות שאין זה תקרובת, כל דברים אלו אינו כדעת הרב וואזנר. אלא היה כמה דברים לא ברורים במציאות, והוא ז"ל הכריע להחמיר על אף שמעיקר הדין ע"פ המציאות שהובא לפניו היה צדדים להקל.

ואם כן, כל כמה שהמציאות ימשיכו להתברר יותר, אינו ענין להסתמך על דבריו אם אכן המציאות התברר שבאמת הדברים הם הרבה יותר חמורים ממה שידוע אז.

ומכיון ששמעתי בשם אביך הגאון רבי משה שאול קליין שליט"א שעיקר ה"היתר" בשם הרב וואזנר הוא מחמת דברים שהתברר לאחר מכן, כנראה ההיתר תלוי על המציאות ששמע, ודלא כדבריכם לדייק מספר החינוך שחתיכת השער בשום פנים לא תהיה תקרובת.

ולחזק את זה אביא עוד כמה מקורות שנקלטו שמוכיחים שעיקר הספיקות היו תלויים במציאות, ודלא כדבריכם.

במכתב הידוע שכתב **מרן בעל השבט הלוי** זצוק"ל עם הגאון **רבי ניסים קרליץ** זצוק"ל כתוב בזה הלשון:

ב"ה, ל"ג בעומר תשס"ד לפ"ק

אשר נשאלנו מרבים אודות השייטלין [פאות נכריות] העשויות משער ממדינת הודו ויש עליהם חשש מפגם עבודה זרה ממש.

א. היות שעל פי הידיעות שהגיעו אלינו, גזיזת השערות שם נעשה לשם עבודה זרה, **ויש בזה ספק תקרובת ע"ז** **האסורה בהנאה**, אף שיש צדדים בהלכה בזה, דעתינו דעת תורה כיון שהדבר נוגע לפגם עבודה זרה החמור, על כן אין להשתמש בכאלה מכאן ואילך.

ב. אלו שיש להם פאות שבאים ממקורות הנ"ל, **ישתדלו מאוד להחליפם** בפאות בלי חשש הנ"ל.

ג. מובן שזה הנוגע לחשש ע"ז הנ"ל, אבל עצם לבישת פאות כל אחד יעשה כהוראת רבותיו ומנהג אבותיו.

ע"ז בעה"ח

שמואל הלוי ואזנר **ש. י. ניסים קרליץ**

נוסח המכתב נכתב ע"י מרן בעל השבט הלוי כדלהלן, וזה היה עוד לפני ששאר הפוסקים, ביניהם **מרן הגר"ש אלישיב** זצ"ל הורו לאיסור, כך שמכתב זו היתה ההוראה הראשונה לרבים בענין השערות מהודו.

בספר רב רבנן (עמ' רי"א), מובא מהגאון **רבי מרדכי גלבר שליט"א**, נכד של רבינו, הסבר על הנוסח של הקול קורא, וזה לשונו:

"בעת שאירע הסערה הגדולה אודות הפאה נכרית שהובאו מהודו כתב רבינו כרוז בענין זה, אך נוסח הכרוז היה מאד תמוה לרבים, כיון שלא היה ברור כ"כ חומר האיסור, כפי שכתבו כמה גדולי ישראל.

בעת ההוא היתה לי שיחה עם מרן על נושא זה של הפאות, ואמר לי בתוך הדברים: "אני ישבתי ויגעתי זמן רב לכתוב נוסח כזה שמצד אחד ישתמע שיש להתרחק ולהיזהר מזה, אבל לאידך שלא יהיה כ"כ ברור ומוחלט חומר האיסור, כי היות שהדבר רחוק מאיתנו אי אפשר לדעת בקלות את כל פרטי מציאות הדברים, ויש אחריות גדולה שלא לצאת באופן איסור מוחלט נגד דבר שכבר נפוץ אצל רבים כל זמן שאין כל הפרטים ידועים בבידור"כ"ה

רואים מזה שכוננת רבינו זצ"ל במכתבו היה להזהיר על הדבר כאילו הוא אסור מעיקר הדין, וכל הספיקות היו משום חסרון ידיעה במציאות בלבד, אבל לו יהיה בירור מספיק במציאות היה כותב בלשון ברור שיש לשערות אלו דין תקרובת עבודה זרה.

וכעין זה כתוב גם בספר "בחצר הלוי" (עמ' תמ"ב) להג"ר **שלום צבי ענגלענדער** שליט"א, עוד נכד של רבינו, שהביא מה שהוא שמע מרבינו זצ"ל בשעתו, וזה לשונו:

כח. [והוסיף שם הרב גלבר: "ואכן אח"כ נודע שאין הדבר מוחלט לאיסור כפי שרבים חשבו", אמנם עיין להלן שכל ה"בירורים" שנתבררו אח"כ טעות ביסודם, והמצב באמת הרבה יותר חמור ממה שחשבו]

"וסיפר מוח"ז דתיכף בתחילת הענין כשדנו מה לפסוק בנוגע לשייטל'עך, היה עיקר השיקול שלו מה לפסוק בינתיים באופן זמני ולהורות הוראה שתהא בכה עם ישראל לקיימה, וע"כ הכריע בלשון "להשתדל מאוד להחליפו מיד כששייך". וכן אמר לי שממכתבו המיוחד שכתב הגרי"ש אלישיב זצ"ל שנתפרסם^ט, גם כן רואין כהוראתו, דיבוד דבריו "לא להשתמש בשייטליך מהודו" הוא עיקר הפסק.

וכן אמר לי שהגם שמדברי המומחה מהודו שישב אצלם בעת שהיה הנידון בזה היה מקום לקולא, אעפ"כ כיון שכוונת הנשים והאנשים הבאים לקצוץ שערותיהם הוא לשם ע"ז, יהיה איך שיהיה אם גוף הקציצה הוא העבודה או חלק אחר הוא העבודה, מכל מקום יסוד כוונתם לשם ע"ז וקשה לירד לעומק הדבר. וע"כ דעתו נוטה שנשים צדקניות לא יכסו ראשם בשערות כאלו, ולדעתו ירד קטרוג מעם ישראל בקבלתם ליזהר מהיום ואילך מה ששייך בזה.

ואמר לי שהראו לו בימים אלו בספק שו"ת מן השמים (סי' כח) שכתב להחמיר במה שיש בו חשש ע"ז כו', ומאוד נהנה שזכה לכונן לדבריו בהוראתו. "עכ"ל.

גם מזה מבואר שעיקר צדדי ההיתר הוא רק מטעם דברים שתלויים במציאות, והגירסא שהוא שמע מהשליח היה בה צדדים לקולא (ע"י להלן בזה), ואף על פי כן הוא הורה להחמיר. ולא עוד אלא לדעתו בזה שהיתה התעוררות שלא ילבוש עוד שערות אלו, וכלל ישראל בשעתו קיבלו ההוראה, על ידי זה ירד קטרוג מעם ישראל. כמו כן רואים שראה רבינו שהפסק הלכה שלו היה שווה לפסק הלכה שיצא מהגרי"ש אלישיב זצ"ל.

יש עוד מכתב שמצאתי שכתב רבינו להרב שלמה בנציון הערבסט^ט שליט"א, שכנראה כתב לרבינו שאחרי בירורים יצאו הרבנים באמריקא שאין ענין הגילוח עבודה לעבודה זרה. ורבינו השיב לו בזה הלשון:

"עש"ק שלח תשס"ד

כבוד ידידינו הרב הגאון הג' המפ' ר' שלמה בנציון הערבסט שליט"א,

אחדשה"ט ושת"ה

בענין כסוי ראש של בנות ישראל אשר מעכ"ת מסר לנו דעת הרבנים הגדולים שליט"א באמריקא.

הנה ברור דפסק הלכה שיצא מאתנו לא היה נבנה בעיקר על יסוד תקרובת ע"ז^ב, אלא על יסוד פגם וטומאת ע"ז, כי הכל מודים שמגלחים לכבוד הע"ז, והמון עצום במרחב המיוחד לע"ז, אף שאינו לפני ע"ז ממש, ע"כ אין ספק דאיכא משום פגם ע"ז וטומאתה, והכל מודים דהכסף שהם מקבלים על זה שמוכרים השערות, מיועד להחזיק כל השטח הגדול והכומרים, ואיכא גם משום מהנה לע"ז, ולא יאה לבנות ישראל לכסות ראשם בזה.

בכל פסק הלכה, המדובר רק בשערות הבאים מהודו וברור שבאים משם.

לא עסקנו לברר ולפסוק בספקות, ובכל ספיקות השונות, איכא דנוטה להחמיר ואיכא דנוטה להקל, ואיכא בתר רובא ואיכא ספק ספיקא וברור שזה מסור לכבוד הרבנים בכל מקום שהם, כל רב בבית דינו ועירו לפי המצב.

והריני דורש טוב ושלום הרבנים הגדולים, מצפה לרחמים, שמואל הלוי ואזנר"

מבואר מזה, שגם על הצד שאין כאן תקרובת ע"ז אין להתיר השערות, משום פגם עבודה זרה וטומאתה, וכן מצד מהנה לע"ז, ולכן אפילו בלי איסור תקרובת ע"ז אין להשתמש בזה.

כמו כן ידוע המכתב מכתב ידו שכתב רבינו לבנו הגר"ר חיים מאיר הלוי שליט"א, בזה"ל:

כט. זה לשון המכתב מיום ה' סיון תשס"ד: "לבקשתם של כמה מחשובי הרבנים בגולת אמריקא הנני שב לגלות דעתי לאור העובדות המעשיות שהביא הגרא"ד דונר שליט"א דיין בלונדון, אין להשתמש בפאות נכריות העשויות משער אדם שהובא מהודו, כפי שפורסם דעתי על ידי ידידי הגרי"י אפרתי ביום כ"א אייר תשס"ד" עכ"ל.

ל. בשו"ת מן השמים (סימן כח) על נידון שהוא מחלוקת הפוסקים בענין הקפת הראש (שהוא מאיסורים שקשורים לע"ז, כמו שכתב הרמב"ם פ"א מהל' ע"ז) כתב בזה הלשון: "וכל המיקל בכל חשש עבודה זרה מקילין לו ימיו, וכל המחמיר מאריכין לו ימיו ושנותיו" עכ"ל

לא. הרב הערבסט הוא זה שהכניס את ליי וייסמן לנידון כעוד מקור למציאות בהודו. וכנראה שהרב הנ"ל שלח מכתב לבעל השבט הלוי וכתב לו שהרבנים באמריקא יצאו שאין כאן תקרובת ע"ז על פי עדותו של ל. וייסמן, ועל זה השיב הגאון זצ"ל המכתב הנוכחי. יש לציין שהיום התברר שכל דברי ליי וייסמן הם טעות ביסודם, ונתברר בהרבה דרכים שהם רואים את האליל כמקבל השערות, דלא כדבריו.

לב. זאת אומרת שגם אם הענין לא הוכרע שיש כאן בוודאי תקרובת ע"ז, עדיין ההוראה במקומו כדלהלן. כמובן שלא כתב שאין כאן איסור תקרובת ע"ז, רק כתב שההוראה לא בנוי על זה בלבד, כלומר שגם בלאו הכי אין להשתמש בזה.

“עש”ק והיו קודש (אמור) תשס”ד לפ”ק ל”א לעומר

כבוד בני אהוב נפשי הגאון הג' בישראל רבאה דעמיה כש”ת מוה”ר חיים מאיר הלוי וכל הנלוים לטובה,

אחדשה”ט ושת”ה באהבה רבה... בינתיים ענין פיאות הנכריות עדיין לא שקט ולא נח ונעשה כמעט בעיה עולמית. אבל זה ברור לי גם אחר אסיפת הרבנים שהיתה אצלי יחד עם השליח שבא מהודו שאע”פ שבענין איסור תקרובת אולי אפשר לצדד - אבל פשוט כמו שכתבתי כבר שעלינו לבקש ולהזהיר בנות ישראל שלא להשתמש בזה, כי דבוק בו שמץ ע”ז ממש, ומי יודע אם גם זה גרם להרבה מקרים גופיים ונפשיים בבתי ישראל...” עכ”ל.

הרב משה חיים אפרים פאדווא שליט”א, אב”ד לונדון, גם כן בשעתו העלה על הכתב מה שהוא שמע מרבינו, וזה לשונו (המכתב נדפס בס’ בחצר הלוי):

”כ”ט אייר תשס”ד

לרבים השואלים אודות הפיאות הנכריות (שייטלען) משיער אדם שמקורם מהודו.

דיברתי היום עם מרן הגאון מוהר”ר שמואל וואזנער שליט”א, ואמר כדלהלן:

מכאן ואילך אין לקנות פיאות נכריות שיש בהם חשש הנ”ל.

אלה שיש להם פיאות נכריות שיש בהם חשש הנ”ל, ישתדלו מאד להחליפם בהקדם האפשרי. על כן עד שיתבררו הדברים יקנו רק פיאות סינטטיות.

וד’ ישמור אותנו שלא נכשל, ובזכות נשים צדקניות נגאלו אבותינו ועתידין אנו ליגאל בכ”א.

משה חיים אפרים פדווא, אב”ד”

כאן יש ההוראה ברורה שגם באופן זמני אי אפשר להקל בזה, ולכן עד שיתבררו הדברים לא ניתן להקל בזה, אלא רק יקחו פאות סינטטיות.

וכמו כן שמענו מהגאון רבי שריאל רוזנברג שליט”א, ראב”ד בד”ץ בני ברק, שהיה מעורב בכל הדיונים אז, שדעת הרב וואזנר היתה לאיסור בכל התוקף. וכן העיד הג”ר חיים אריה הלוי הוכמן שליט”א, מוציא לאור ספרי חוט שני, שהוא שמע מהגאון רבי ניסים קרליץ זצ”ל, שלאחר שישב יחד עם הגר”ש וואזנר ודנו לאורך זמן איך לנסח המכתב, שלדעת שניהם היה הדבר אסור מעיקר הדין, אלא שהגר”ש וואזנר רצה לכתוב מכתב בלשון פחות חריפה, כי לדעתו ככה ישפיע יותר.

וכן סיפר הגרא”ד דונר שליט”א, ששמע מהר”ר יצחק אריה וייס שליט”א, אב”ד דקהילת הורודענקא מנשטער, מיד לאחר האסיפה בביתו, שהגיע הגר”ש וואזנר למסקנא ששער הודי לא יהיה עוד בכלל ישראל, וניסו לדון איתו צדדים בהלכה, ולא רצה לשמוע.

היוצא מכל זה:

- מרן בעל השבט הלוי זצ”ל היה הראשון שכתב מכתב לאיסור, עוד לפני ששאר הפוסקים הכריעו בזה.
- נוסח המכתב נכתב באופן לא ברור בכוונה, משום שהמציאות לא היתה מספיק ברורה, ולכן היה קשה לו לאסור הדבר באופן מוחלט מתסרון ידיעה, אבל לו יהיה שהמציאות אכן היה ברור כדבעי, היה כותב נוסח יותר חד וחריף²³.
- ועל אף שהוא הבין מהשליח שיש בו צד להקל, אף על פי כן הורה להחמיר.
- גם כן ראה שלא צריכים להכנס לדיון בפרטים אם זה באמת תקרובת עבודה זרה אם לא, כי לדעתו מאחר שיש כאן פגם ע”ז, וכן איסור מהנה לעבודה זרה יש להחמיר בכל אופן. כמו כן הוא נהנה כשהובא לפניו משו”ת מן השמים שיש להחמיר בכל ספק עבודה זרה, ולא לחפש קולות בדבר.
- כמו כן תלה רבינו הרבה צרות שהיו בכלל ישראל מחמת הפאות הנכריות עם חשש זה, ואם כלל ישראל מקפידים שלא להשתמש בזה, זה מסיר את הקטרוג מכלל ישראל.
- וגם כל דבריו ואי הבהירות היה רק על העבר, אבל לאחר שנודע השאלה אז כתב באופן ברור וחד משמעי שמכאן והלאה אין להשתמש בשער זו.

לג. יש לציין שגם אז לא היה לפנינו כל בירורי המציאות, ולא נתנו להגרא”ד דונר להכנס אליו. כמו כן, הוא כותב בשם השליח שהיה שמה כאילו מזה יש צד להיתר, בעוד שדברי השליח דווקא מבוארים לאיסור. ואמנם הוא עצמו ז”ל לא שמע עדות ישיר מהשליח, אלא לאחר שהשליח אמר את עדותו לפני כמה רבנים, הגיע השליח לביתו של הגר”ש עם בעל הויען דוד, ובעל הויען דוד מסר לרבינו מה שהוא הבין מהשליח (כמו שרמזו בראש ספרו ראש דוד). יש לציין שהעובדות שמובאים בויען דוד הם שונים מהדברים שגרשומו על ידי שאר הרבנים שהיו שם. [ובזה מובן למה הגר”ש ראה כאילו השליח הוא מעיד לקולא, ודו”ק]. ובאמת לאחר כמה שנים בתשע”ח אותו שליח חזר להודו עוד פעם, וחקר ודרש עוד יותר, ומעיד בבירור שהגילוח הוא ממש לע”ז בלי שום ספק.

ולכן מאחר שנתברר היום שהמציאות היא כהצד הכי חמור, וברור ביותר שהם מכוונים לעשות עבודה ממש עם הגילוח, וכוונתם למסור השער ע"י הגילוח לאליל, שוב אין כאן ספק, ולדעתו הדבר אסור מעיקר הדין.

ולכן יש לתמוה איך ניתן לפלפל בכמה צדדים שעל פיהם יוצא שאין שום מציאות שגילוח השער יעשה תקרובת ע"ז, ואז לתלות כל זה בשמו, בעוד שהוא היה ראש האוסרים, וכל הספיקות שלו היו רק ספיקות במציאות, ולא פלפולים רחוקים שאי אפשר לגילוח השער להיות תקרובת ע"ז בשום פנים ואופן. וגם לדעתו אפילו אם זה לא ברור אם זה תקרובת, עדיין אין להשתמש בזה משום פגם עבודה זרה, וכן מהנה לע"ז, ותלה קטרוגים ומחלות בזה, לכן באמת לדעתו אפילו אם זה ברור שאין כאן תקרובת היה לנו להחמיר.

סיכום:

ולכן נסכם בקצרה את דברינו:

(א) אין שום ראיה מהספר החינוך שגילוח שער לא נחשב כעין זביחה, ויש לפחות שבע דחויים מרווחים נגד הדיוק הקלוש שלכם.

(ב) והכרות שהתירו הראשונים, לא נתנו את זה כלל לאליל, רק נתנו את זה ישר לכומרים, ולכך אינו תקרובת מכיון שלא נתון בכלל לאליל. ודברכם ללמוד אחרת תלוי על כמה וכמה הנחות, שהוכחנו בבירור שכל אחד מהם הוא טעות ביסודה.

(ג) ודעת מרן בעל השבט הלוי זצ"ל, שכל כמה שהמציאות ברורה שכוונתם בגילוח השערות לקרבן ותקרובת, השער היא תקרובת ע"ז מעיקר הדין, וחלילה לפרסם בשמו שהוא אחז להיתר, ולפרסם כאילו כל הענין לא הדאיג אותו כל כך.

ובזה אשביח את קולמסי, ונקווה שיתקבלו דברי, ולא נכשל בדבר הלכה, ויבינו שכל הטענות הרחוקים שלכם, הם לא ראויים להאמר כלל, אפילו לא כחבורה לפני כולל, או אפילו כשיעור כללי בישיבה, וכל שכן שהם כ"כ רחוקים מלפקפק בהוראות גדולי הדור באיסור החמור ביותר של תקרובת ע"ז.

ועל זה באתי על החתום ביום א' להחודש אשר נהפך מיגון לשמחה.

משה אפרים אינדיק