

סימן יא

צורך מצווה

פתיחה

הסימן הבא יעסוק בהיתר לעשות מלאכה בחול המועד לצורך מצווה, תוך התייחסות לשאלה מה התירו חכמים במקום מצווה יותר ממה שהתירו לצרכי הרשות, ומהי הגדרת מצווה לעניין זה.

א. מקורות בראשונים להיתר צורך מצווה

דברי הרמב"ן וסיעתו בעניין חפירת כוכין וקברות במועד

נאמר במשנה (ח' ע"ב): "אין חופרין כוכין וקברות במועד, אבל מחנכין את הכוכין במועד", ע"כ. ופירש הר"ף (ג' ע"ב בדפיו) וז"ל: "אין חופרין כוכין וקברות במועד פירוש להקבר בהן אחר המועד", עכ"ל. ובגמרא התבאר שחינוך הקברות הוא הרחבה והגדלה שלהם, והוא מותר בחוה"מ. והרמב"ן (שבת קלט ע"ב ד"ה הא דאמרין, תורת האדם עמ' קכה, מלחמות ה' מ"ק ג' ע"א בדפי הר"ף ד"ה אמר) כתב וז"ל: "המנהג והפירוש הנכון, מ"ש רבינו הגדול ז"ל, שמה ששינינו אין חופרין כוכין וקברות במועד, לצורך מתים שימותו. והראב"ד תמה, אם כן למה מאריך בהן ומרחיב בו? ואני אומר שכך הוא הדין, שמשנה שלימה שנינו (מ"ק ב' ע"א): ומתקנין את קלקולי המים שברשות הרבים וחוטטין אותן, ואוקי בשאין הרבים צריכין להן, ואעפ"כ כיון שצרכי רבים מותר, אבל לא להתחיל לחפור כמפורש בדוכתה. אף כאן נמי להתחיל ולחפור אסור, הואיל ולא מת המת עדיין, נראה כמכין מלאכתו במועד. אבל לתקן מותר, דהאי נמי צורך רבים הוא. ואפילו בקבר של בני משפחה נמי צורך רבים הן, ואפילו בקבר יחיד נמי אפשר דשרו רבנן, דכיון

1. הר"ף.

דמצוה היא התירו בה מקצת מלאכה אפילו שלא לצורך כמו שהתירו בצרכי רבים, וכל שכן שמא יצטרך במועד, עכ"ל. וכן הביאו דבריו הרשב"א (שבת שם ד"ה הא דאמרינן) והר"ן (ביצה ג' ע"א בדפי הר"ף ד"ה למיגז).

מפשטות דבריהם נראה שצורך מצווה שווה לצרכי רבים

ומפשטות לשון הרמב"ן, שהועתקה ברשב"א ובר"ן, ניתן להבין שדין צורך מצווה כדין צרכי רבים, ולפי הבנה זו יצא שמלאכה הנעשית לצורך מצווה שבמועד, מותרת אף במעשה אומן, כפי שלצורך רבים במועד הותר מעשה אומן, וכמבואר בסימן הקודם. וכן יצא שבמקום מצווה מותר מעשה הדיוט אף שלא לצורך המועד, וכפי שהותר במקום צורך רבים שאינו צורך המועד. ואמנם לשון הרמב"ן היא "מקצת מלאכה", אך נראה שניתן להבין שאין זה גדר כללי שנוהג בכל מלאכה ומלאכה שהותרה רק מקצת מלאכה ולא מלאכה שלמה. ואפשר שהגדרה זו נאמרה רק כמדד לטורה. ודווקא במלאכת החפירה שיש בה טרחה מרובה הותרה רק מקצת מלאכה, אך במעשה שאין בו טרחה מרובה, הותרה גם מלאכה שלמה. וכן נראה מדברי ר"ש בן היתום (ה' ע"ב ד"ה אבל מחנכין), וז"ל: "אבל מחנכין – אם היו חפורים ועומדין ונתמלאו בעשבים ובעפר, דליכא טירחא כולי האי, מחנכן, כלומר מחדשין", עכ"ל.

מדברי הריטב"א, הראב"ד והרא"ש, עולה שיש להתיר מעשה אומן לצורך מצווה שבמועד

ובמשנה (יא ע"א) נאמר: "עושין מעקה לגג ולמרפסת מעשה הדיוט אבל לא מעשה אומן", ע"כ. וכתב על כך הריטב"א (שם ד"ה ועושה, במהד' מוה"ק נדפס בדף ט' ע"ב) וז"ל: "ועושה מעקה לגג ולמרפסת – פירוש, הילוך שעושין בין העליונות. ולא סוף דבר למצות מעקה, דהא מרפסת פטורה מן המעקה כדאיתא בספרי (דברים ס"י רכט). ועוד, דאי משום מצות מעקה, למה לא יעשה כדרכו", עכ"ל. ומבואר בדבריו שהבין שלצורך קיום מצוות מעקה, מותר אף מעשה אומן, שהרי במשנה ובגמרא הועלו רק שתי אפשרויות לבנות מעקה – מעשה אומן ומעשה הדיוט, ועל כרחנו יש לפרש שכוונת הריטב"א למעשה אומן, שהוא דרכו של האומן². ונמצא

2. ומכך יש להביא ראיה נוספת לגדר הנ"ל (עמ' ריג ואילך) בביאור מלאכת אומן שנאסרה, שצריך שתהיה "דרך האומנים".

שהריטב"א מתיר להדיא מעשה אומן לצורך מצווה, ונראה שעשיית מעקה נחשבת לצורך המועד, דהא אין חילוק בין המועד לאחר המועד לענין החשש מנפילת הנופל מן הגג, שהוא טעם מצוות מעקה, כמפורש בתורה (דברים כב, ח). והמועדי ה' (פ"ח הערה 7) הוכיח שכן דעת הראב"ד (ה"ד בתוס' הרא"ש י' ע"ב ד"ה ועושין מעקה), שפירש גם הוא שמדובר על מעקה שאין בו מצווה³. ומיניה וביה יש להוכיח שכן דעת הרא"ש עצמו, שהביא דברי הראב"ד ללא הסתייגות. ויצוין כי רבינו ירוחם (נ"ד ח"ה, לו ע"ג) כתב וז"ל: "עושין מעקה פירוש לצניעות", עכ"ל. ומשמע קצת שבא לאפוקי ממעקה של מצווה, ואם כן גם הוא מצטרף לסייעתו של הריטב"א. והבאה"ל (סי' תקמ ד"ה וכן אם) כתב וז"ל: "עיין בחידושי הריטב"א שכתב... דאי משום מצות מעקה למה לא יעשה כדרכו, עיין שם, אבל שארי הפוסקים סתמו בזה ולא חילקו", עכ"ל. ובכה"ח (סי' תקמ סק"ז) העתיק דבריו. אמנם לפי האמור הריטב"א אינו היחיד שסבור כן⁴. ורבים מבין הפוסקים סתמו בזה הם פוסקים שדרכם לסתום בכל עניין ומסתבר שאף אם היו סבורים כריטב"א היו סותמים, כגון בה"ג, הרי"ף והרי"ץ גיאת⁵.

3. היה מקום להשיב על הוכחה זו, דהראב"ד אמנם כותב שלא מדובר על מצוות מעקה, אך אין זה מטעמו של הריטב"א, אלא רק מפני דין הספרי הפוסק מרפסת ממעקה, ולכאורה לא מובן כיצד ניתן לדייק מדבריו לנידוד. שלחנו שאלה זו לבעל מועדי ה' שליט"א, והשיבנו וז"ל: "אמנם הזכיר דברי הספרי שמרפסת לאו בת מעקה היא, אבל צריך להבין מדוע היה צריך לבאר זאת שם. וכי עסוקים אנו בדיני מצוות מעקה? אלא יש לומר דבא לבאר מדוע ביארו במשנה דעושה כן במעשה הדיוט, ועל קושיא זו ביאר דלאו במצוה מעקה מיירי ולזה סייע לדבריו מדברי הספרי. ודבריו יתפרשו ממש כדברי הריטב"א", עכ"ל. ויעוין עוד בשבט הלוי (ח"ג סי' סו וח"ז סי' רכט).

4. ויצוין כי תוס' הרא"ש למ"ק נדפסו לראשונה בתרצ"ז, ארבע שנים לאחר פטירת הבאה"ל ושנתיים לפני פטירת הכה"ח.

5. ויעוין בשולחן שלמה (סי' תקמ סק"א) שחידש שמי שאין לו מעקה לגגו אך ביכולתו לסתום את הכניסה לגג, "לא יעשה כי אם מעשה הדיוט, דשוב אינה מצוה עוברת שיהיה מותר לעשותה מעשה אומן בחוה"מ", עכ"ל. ואולם מפשטות דברי הגמרא והראשונים לא משמע הכי, ונראה שמעלת המצווה וחביבותה גורמות להיתר המלאכה למרות שאפשר לעשות טצדקי לפטור עצמו ממנה. וכך מוכח לכאורה מהיתר טויית חוטי ציצית ללא שינוי המובא להלן, אף על פי שאפשר להימנע מלבישת בגד החייב בציצית. דמלאכת חוה"מ הותרה במקום מצווה ולא רק דחוויה. ויעוין עוד להלן בסמוך בדבר אופיו וגדריו של ההיתר.

היתר כתיבת תפילין וטויית חוטי ציצית בחוה"מ

והנה, נאמר במשנה (יה ע"ב): "אין כותבין ספרים תפילין ומזוזות במועד, ואין מגיהין אות אחת אפילו בספר עזרא⁶. רבי יהודה אומר: כותב אדם תפילין ומזוזות לעצמו, וטווה על יריכו תכלת לציציתו", ע"כ. ובגמרא (יט ע"א) נאמר: "תנו רבנן: טווה אדם על יריכו תכלת לציציתו, אבל לא באבן, דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים: אף באבן. רבי יהודה אומר משמו: באבן, אבל לא בפלך. וחכמים אומרים: בין באבן בין בפלך. אמר רב יהודה אמר שמואל, וכן אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: הלכה בין באבן בין בפלך, והלכה כותב כדרכו ומוכר כדי פרנסתו", ע"כ. ולהלכה הסכימו הפוסקים (ר"ף יא ע"א בדפיו, רמב"ם פ"ז הל"ג, רא"ש פ"ג סי' כד, טוש"ע סי' תקמה ס"ג) שמותר לאדם לכתוב תפילין ולטוות ציצית לעצמו ללא שינוי.

ולעיל (עמ' רלח) התבאר שדווקא באגרות שלום יש ראשונים שהקילו להחשיבן כמעשה הדיוט, אך בכתיבת סת"ם נראה שכו"ע מודו דהוי מעשה אומן. ולפי המתבאר לעיל (עמ' קצו ואילך) שהצורך בשינוי לא נאמר אלא במעשה אומן, נראה בפשטות שגם הטויה היא מעשה אומן⁷, שאם לא כן לא היה עולה על הדעת להצריך בה שינוי, דהא הוא צריך לציצית (שהרי אם לא היה צריך, גם בשינוי לא היה מותר). אך אין בזה הכרח, דניתן להבין שהצורך בשינוי הוא משום שהותר מעשה הדיוט שאינו לצורך המועד (אלא לצורך קיום המצווה מיד אחרי המועד), ולכן הצריכו שינוי.

6. כך הגירסה לפנינו ובמקצת ראשונים. ברוב כתה"י והראשונים: בספר עזרה.

7. ואולם במשנה (כתובות נט ע"ב) שינוי: "ואלו מלאכות שהאשה עושה לבעלה: טוחנת, ואופה, ומכבסת, מבשלת, ומניקה את בנה, מצעת לו המטה, ועושה בצמר... רבי אליעזר אומר: אפילו הכניסה לו מאה שפחות, כופה לעשות בצמר, שהבטלה מביאה לידי זימה", ע"כ. ובברייתא (מ"ק כא ע"ב) איתא: "תנו רבנן: אבל, שלשה ימים הראשונים אסור במלאכה, ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה. מכאן ואילך עושה בצינעא בתוך ביתו, והאשה טווה בפלך בתוך ביתה", ע"כ. והרמב"ם כתב (הל' אישות פכ"א ה"א) וז"ל: "ומה היא עושה לו, הכל כמנהג המדינה: מקום שדרכן לארוג אורגת, לרקום רוקמת, לטוות צמר או פשתים טווה. ואם היה דרך נשי העיר לעשות כל המלאכות האלו אינו כופה אלא לטוות הצמר בלבד, שהפשתן מזיק את הפה ואת השפתים. והטויה היא המלאכה המיוחדת לנשים שנאמר (שמות לה, כה): וכל אשה חכמת לב בידיה טוה", עכ"ל. ומכל זה נראה שהטויה היתה רווחת בציבור הנשים בזמן חז"ל, ולא היתה מעשה אומן. ובאמת ר"ש בן היתום (יט ע"א) כתב וז"ל: "לא באבן – משום טירחא ועובדין דחול", עכ"ל. ומשמע שזה טעם האיסור, ולא מעשה אומן. וצ"ע.

הראשונים מסבירים שטעם הדבר הוא שיש בכך מצווה

והנה, נשאל הרשב"א (שו"ת ח"ד סי' שכו) אם מותר לבנות בית כנסת בחוה"מ, והשיב לאיסור. ובסוף תשובתו כתב וז"ל: "ואם תאמר: מכל מקום לבנין בית הכנסת מצוה איכא, וכבר התירו אפילו ליחיד משום מצוה, ככתיבת תפילין", עכ"ל, ומבואר מדבריו שטעם ההיתר לכתוב תפילין הוא המצווה.

וכן כתב הרא"ה, והובאו דבריו במגיד משנה (הל' יו"ט פ"ז ה"ג) וז"ל: "וכתב ה"ר אהרן הלוי ז"ל שכשם שמותר לכתוב תפילין ומזוזות לעצמו, כך מותר להגיה בספרי תורה לצורך עצמו לשום מצוה, שמשנתנו אינה אלא בעושה לאחרים. ע"כ דבריו. ויש לי לומר שכיון שכתבת הספרים אסורה במועד אפילו לעצמו, שהרי לא התירו בברייתא אלא תפילין ומזוזות, והטעם מפני שאי אפשר לעשות ספר תורה אחד בחולו של מועד או מטעם אחר, אף הגהתו אסור. וכן נראה מדברי רבינו", עכ"ל המ"מ. ומוכח שהבינו שטעם ההיתר הוא משום המצווה.

וכן כתב האוהל מועד (שער מ"ק דרך ג' נתיב ג) וז"ל: "ודברים אלו [כתיבת סת"ם] אסורות כשיש לו מזונות במועד והוא לצורך אחרים ובשכר, אבל לצורך עצמו לשם מצוה מותר לדברי האומר חולו של מועד זמן תפילין הוא. ואהר"א אומר דאע"פ שאין התפילין לצורך המועד מותר, משום שהיא מצוה מוטלת עליו", עכ"ל. וכן כתב המכתם (יט ע"א), וציין שכן דעת הראב"ד. וכן כתב בספר המאורות (יט ע"א) וז"ל: "כתב בהשלמה שאע"פ שיש לו מה יאכל כותב תפילין ומוכר כדי פרנסתו, מפני מצות תפילין⁸, עכ"ל.

וכן כתב הריטב"א (יט ע"א ד"ה ר' יהודה, במהד' מוה"ק נדפס בדף יח ע"א) וז"ל: "ר' יהודה אומר כותב אדם תפילין ומזוזות לעצמו – פירוש, אף על פי שאין צריך להם עד לאחר המועד, כדי שיהו מזומנין לו לאחר המועד לאלתר ולא ישהה מצותו", עכ"ל. וכעין זה כתבו גם הרא"ש (שו"ת כלל כג סי' ג) והאבודרהם (תפילות הפסח ד"ה כל ארבעה ימים). וכן כתב בעל פירוש מסכת משקין (יט ע"א ד"ה הלכה):

8. בהשלמה שלפנינו (יט ע"א) מתייחס הנימוק של המצווה רק למכירה ולא לכתיבה, וכפי שנכתב גם בתוס' (יט ע"א ד"ה רבי יוסי), אך מסתבר שגם ההיתר לכתוב נובע מטעם זה, ולכן כתב המאורות את הדברים בשם ההשלמה. וכן מפורש בהשגות מבעל השלמה על הרמב"ם (נדפסו במהד' פרנקל, הל' יו"ט פ"ז ה"ג), שעל מה שכתב הרמב"ם שאם אין לו מה יאכל "כותב ומוכר לאחרים כדי פרנסתו", כתב ההשלמה שהוא הדין במי שיש לו מה יאכל, משום המצווה. ומוכח שזה טעמו גם בהיתר הכתיבה בחוה"מ.

"הלכה בין באבן בין בפלך – הואיל והוא דבר מצוה", עכ"ל. וכן כתב ר"ש בן היתום (יט ע"א) וז"ל: "וכן אמר ר' יוחנן הלכה בין באבן בין בפלך מותר משום חביבות מצוה", עכ"ל. ואולם ההוכחה מדבריו אינה גמורה, שהרי כאמור בהערה דלעיל, הוא כותב בביאור הדעה שאסרה טויה כדרכו שיש בזה טרחה ועובדין דחול, ומשמע שהאיסור אינו משום מעשה אומן. ועכ"פ בדעת הרשב"א, הרא"ה, האוהל מועד, הראב"ד, המכתם, ההשלמה והמאורות, וכן הריטב"א, הרא"ש והאבודרהם, נראה ברור שהבינו שטעם ההיתר הוא משום המצווה.

השינוי שנזכר בגמרא לא נפסק להלכה

ולפי זה צריך להבין היאך הובאה בגמרא אפשרות שצריך לשנות ולטוות על יריכו. ומדוע לא יהיה מותר לטוות כדרכו וכפי שהתבאר שמעשה אומן מותר ללא שינוי לצורך מצווה⁹. ולגבי אי הצורך בשינוי בכתיבה, כבר כתבו התוס' (יט ע"א ד"ה וטוה) וז"ל: "וטוה על יריכו תכלת לציציתו – פירוש ע"י שינוי, אבל בתפילין אי אפשר בשינוי שצריך כתיבה תמה. ובעשיית תפילין וציצית לא איירי במתני' ושמא אין איסור כי אם בכתיבה וטויה", עכ"ל. וכן כתב הריטב"א (שם ד"ה וטוה; במהד' מוה"ק נדפס בדף יח ע"א). ולפי זה נראה לכאורה שאין כאן אלא מקרה נוסף שצריך לשנות בו משום מעשה אומן, ואין הבדל בין מעשה חול למעשה מצווה.

אמנם כל זה נכון רק לפי ההוה אמינא של הגמרא, אך למסקנת הגמרא מותר לטוות בין באבן בין בפלך, וכן נפסק להלכה וכו"ל, ולא הצריכו חכמים שום שינוי בעשיית תפילין וציצית, ולכאורה ההסבר היחיד לכך הוא שמדובר על מצווה, וכפי שכתבו הראשונים. ולגבי ההוה אמינא עצמה, ייתכן שבאמת סברה שצורך מצווה לא הותר בחוה"מ ודינו כצורך חול, וייתכן שסברה שבמקום שאפשר לשנות בלי שהדבר יביא לחיסרון משמעותי, יש לשנות גם במקום שמעיקר הדין מותר, והבינו שהיתר צורך מצווה הוא בגדר דחוויה ולא בגדר הותרה¹⁰, ולכן כל היכא דאפשר לשנות משנינן¹¹. כך או כך, למסקנה נפסק שמעשה אומן מותר במקום מצווה ללא שינוי¹².

9. ובשונה מתפילין, מצוות ציצית נוהגת לכר"ע גם בחוה"מ.

10. ראה יומא ו' ע"ב בביאור המושגים הותרה ודחוויה.

11. ולפי זה מובן היטב כיצד פטרו משינוי בתפילין שאי אפשר לשנות, חידוש שלא מצאנו דוגמתו במעשי אומן אחרים, ובד"כ במקום שאי אפשר לשנות סתמה הגמרא לאיסור, כגון קיטורי בירי

האיסור לכתוב תפילין לחבירו הוא משום שכוונתו להשתכר ולא לקיים מצווה
 וכאמור, להלכה נפסק שמותר לכתוב ולמכור כדי פרנסתו. ואולם הרמב"ם (שם ה"ג) כתב וז"ל: "אבל כותב אדם תפילין ומזוזה לעצמו וטווה תכלת לבגדו. ואם אין לו מה יאכל, כותב ומוכר לאחרים כדי פרנסתו", עכ"ל, ומפורש יוצא מדבריו שאם יש לו מה יאכל, אסור לכתוב ולמכור לאחרים למרות שמדובר על מצווה. ונראה שטעם הדבר הוא שאין כתיבתו לשם המצווה אלא לשם הפרנסה, ולכן לא הותר לו הדבר. ולפי זה אם כותב בחינם, מותר לו לכתוב אף לאחרים. וכפי שמצינו בכל היתרי חוה"מ¹³ שאין הבדל בין האדם הנזקק להיתר ובין אחרים. ויעוין עוד לקמן (עמ' שמב) בהשלכתו של דין זה על סוגיית העבודה בשכר בחוה"מ.

גם מדברי הרמב"ם עולה שצורך מצווה הוא טעם להתיר מעבר לכללים הרגילים
 והרמב"ם בתשובה (סי' שיא) כתב וז"ל: "בענין חולו של מועד, בטוב עשיתם שהחרמתם, ואסור להתיר חרם זה, שאין מתירין אלא לדבר מצוה או לצורך גדול, אבל להתיר העבירה אין מתירין. ואם תארע פרקמטיא האובדת, ישאו ויתנו. אבל להתיר כך חולו של מועד לגמרי כמינים, חס ושלום שתעשה זאת בישראל", עכ"ל. ומבואר בדבריו ש"דבר מצוה" מהווה סיבה להתיר מלאכה בחוה"מ, והיינו במצב שבו אלמלא המצווה לא היה צריך להתיר מלאכה. וברור שבמה שכתב "שאין מתירין" אין כוונתו להתרת החרם, שהרי כתב מיד

(י' ע"ב), איזלי (יא ע"א), ועוד. וזו סיבה לצדד בהסבר זה. ובה מובן גם מדוע הריטב"א הקשה על המשנה דמעקה ולא הקשה על המשנה דציצית, דשאני ציצית שאפשר לשנות.

12. ויעוין במג"א (סי' תקמה סק"ח) שכתב שהדין דטווה על יריכו הוא משום שבגלגל אוושא מילתא טובא. אך בתוס' ובריטב"א מבואר שהטעם הוא משום שינוי ולא משום אוושא דמילתא, וכן כתבו הר"י מלוניל (פירוש הגמרא יט ע"א ד"ה וטווה וד"ה בין באבן) ותרי"י מפריש (יט ע"א ד"ה וטווה). ובערוה"ש (סי' תקמה ס"ט) כתב בביאור דברי המג"א וז"ל: "מהרמב"ם והטור לא נראה דצריך שינוי, והא דקתני על יריכו להורות דבגלגל אסור לטוות דאוושא מילתא טובא ואיכא זלזול מועד", עכ"ל. ולכאורה לא ברור כיצד דייק זאת מהרמב"ם ומהטור, דהא שניהם פסקו כמסקנת הגמרא שטווה כדרכו ולא הביאו כלל את דטווה על יריכו (רמב"ם פ"ז ה"ג וטור סי' תקמה אות ג). וצ"ע. ומלבד זאת יש להעיר שלא ברור מדוע אוושא מילתא טובא בטווייה בפלך, שהוא מקל שכורכים עליו את חוטי הטווייה (ראה מצודת ציון שמ"ב ג, כט; תפא"י יכין, פרה פ"ב אות נח).

13. ויעוין בזה עוד לעיל (עמ' רכג).

בסמוך שאין מתירין העבירה, ואם הנושא הוא התרת החרם הדברים אינם מובנים. ואין הכרע מדבריו האם מותר אף במעשה אומן, אך עצם ההיתר עולה מדבריו.

מדברי המאירי משמע שאוסר מעשה אומן אף לצורך מצווה

והמאירי (סוכה כז ע"ב ד"ה זהו) כתב וז"ל: "וכן אם לא עשה סוכה מערב יום טוב יכול לעשותה בחולו של מועד, אע"פ שאינה לשבעה, כל שלא כיון לכך. שאם כיון לכך [אסור] מצד מלאכת המועד. ואין צריך לומר אם נפלה שחוזר ובונה אותה, שהרי אין כאן כיוון מלאכה, וכל שאין בו כיוון מלאכה במועד והוא צורך המועד, אע"פ שאינו צורך אכילה ושאינו אבד, במלאכת הדיוט מותר", עכ"ל. ובפשטות יש להוכיח מדבריו שאם היה זה מעשה אומן היה נאסר, אע"פ שלצורך מצווה הוא עושה. אך אין בזה הכרע גמור, דאפשר שכתב שמדובר על מעשה הדיוט רק כדי לחזק את ההיתר ולא התכוון לתלותו בתנאי זה¹⁴. ראה נוספת שהמאירי לא ראה בצורך מצווה עילה להתיר דברים שנאסרו במועד, היא מכך שאם ישנו היתר של צורך מצווה, לא היה המאירי נמנע מלמנותו בכללי הלכות חוה"מ שכתב (מו"ק יט ע"א ד"ה כשתבונן). דבסיכום אותם כללים כתב וז"ל: "וכשתבונן בכל פרטי השמועות אתה יכול לישבן ולהסכימן לאחד מהכללים אלו שהזכרנו כל אחד בראוי לו", עכ"ל. ולא מסתבר שנשמט כלל משמעותי כל כך מדבריו אם הוא מודה לו¹⁵.

דברי התוס' בעניין תענית דיינים בחול המועד

ובגמרא (יד ע"ב) נאמר שבית דין אינו מוציא להורג חיבי מיתות בחוה"מ, משום ש"קא מימנעי משמחת יום טוב, דתניא, רבי עקיבא אומר: מנין לסנהדרין שהרגו את הנפש שאין טועמין כל אותו היום? תלמוד לומר לא תאכלו על הדם",

14. ובחז"ע (סוכות עמ' נא) כתב לדחות את הראיה מטעם אחר, אך לא הביא את לשון המאירי שהועתקה כאן אלא רק את המשך דבריו שבהם הוא מעלה הצעה שאין מלאכה כלל בבנין הסוכה.

15. ולפי זה צריך להבין מדוע הותרה כתיבת תפילין במועד. ואולי הבין המאירי שכתובה זו לא נחשבה למעשה אומן. דהא כבר מצינו בדברי הרשב"א (שם) שהשקיית שוטה נחשבה למעשה הדיוט, על אף שגם היא כרוכה בכתיבת סת"ם של פרשת סוטה (סוטה יז ע"א). וצ"ע.

ע"כ. ובתוס' (ד"ה ממנעי) כתבו וז"ל: "הקשה בתוס' הר"א היכי קשה ליה דהא ממנעי משמחת יו"ט מאכילה ושתיה, וגוף ההריגה דהוא מלאכה לא חיישינן? ונראה לי מדאסר רחמנא הבערת בת כהן בשבת, מכלל דבמועד שרי. אי נמי כיון שהיא מצוה, לצורך יו"ט קרינא בה", עכ"ל. ומהתירוץ השני עולה שצורך מצווה נחשב כצורך המועד. ומעין זה תירץ תר"י מפריש (ד"ה עוד הקשה), וז"ל: "דכיון דאיסור מלאכה דחיה"מ ליתיה אלא מדרבנן כדפרישית בריש מכילתין, במקום מצוה כגון רציחת ב"ד לא גזור", עכ"ל. ויש מעט שוני בין תירוץ התוס', אך הצד השווה שבהם הוא שמתירים מלאכה בחיה"מ במקום מצווה, במקום שמלאכת הרשות לא היתה מותרת, דהיינו שאין צורך המועד במלאכה. ואולם, מנגד עומד תירוץ התוס' הראשון, ועומדת הנחת המקשן, לפיהם לא די בכך שההריגה היא מצווה כדי להתירה בחיה"מ. ומעצם הנחת המקשן יש ללמוד שהתוס' לא ראו לנגד עיניהם מקור ברור המתיר מלאכת חיה"מ במקום מצווה, ובכלל זה נראה שניתן לומר כי לא ראו במשנה דתפילין וציצית הנ"ל מקור לכך. ואף מהתירוץ השני אין ללמוד בבירור היתר למעשה אומן או למעשה שאינו לצורך המועד. דאפשר שלא התכוונו התוס' אלא לומר שהמצווה נחשבת צורך, ודינה כצורך הרשות.

ב. הגדרת מצווה לעניין זה

חילוק הראשונים בין מצווה נצרכת למצווה שאינה נצרכת

ובשו"ת הרשב"א (ח"ד סי' שכו ה"ל) כתב וז"ל: "ואם תאמר, מכל מקום לבנין בית הכנסת מצוה איכא, וכבר התירו אפילו ליחיד משום מצוה, ככתיבת תפילין? התם שאני דצריך להם ואי אפשר לו לעולם ואפילו לשעה בלא הם, אבל בבית הכנסת אפשר להם בלא הוא להתקבץ ולהתפלל במקום אחר. ותדע דלא משום כל מצוה התירו, שהרי אסרו להגיה אפילו אות אחת, ואפילו בספר תורה, ואע"ג דאיכא מצוה, שאסור לשהות ס"ת שאינו מוגה משום ואל תשכן כו' כדאיתא בכתובות (יט ע"ב), עכ"ל.

וכן עולה מדברי תר"י מפריש, שכתב (יא ע"א ד"ה צר בצרור) וז"ל: "ונראה דאפילו רב חסדא [ד]שרי לבנות כותל חצר כדרכו (ז' ע"א), הכא¹⁶ מודה דצריך שנוי,

16. בבניית מעקה.

דכיון דליכא רק נטירותא בעלמא, הוה לי (בכו) [ככותל] גינה. ואע"ג דאיכא מצות מעקה, מיהו סגי בהכי עד אחר המועד", עכ"ל. ובסוגיה שהזכיר, חילק רב חסדא בין כותל חצר שבנייתו מותרת בחוה"מ לכותל גינה שבנייתו אסורה, וכתב המפרש שטעם ההיתר בחצר הוא משום הפסד שעלול להיגרם כתוצאה מכניסת גנבים לחצירו, דבר שאינו שייך בגינה. ולנידון דידן נמצינו למדים שגם תר"י מפרש שותף לחילוק הרשב"א, בין מצווה שעשייתה נצרכת ובין מצווה שניתן לדחות את עשייתה¹⁷. ולפי זה אין הכרח שהתוס' בתירוצם הראשון חלוקים על גדר זה, דהא אין איסור על בית דין לסגור את שעריו לכמה ימים, ואין כאן מצווה שאי אפשר שעה אחת בלעדיה. ויעוין עוד בהרחבות לפניני הלכה (פ"ב יא, א) שכתב כעין זה.

ביאור האיסור להגיה אות בספר העזרה לפי חילוק זה

ובאמת בעניין ספר שאינו מוגה, התבאר בגמרא (כתובות שם) שמותר להשהותו כך שלושים יום, וכן פסק הרמב"ם (הל' ספר תורה פ"ז ה"ב). ודוחק לומר שלא הגיהו את ספר התורה שבעזרה שלושים יום, שהרי שימושו העיקרי של ספר העזרה היה לקריאה בתורה ביו"כ ובסוכות של מוצאי שמיטה במעמד ההקהל (רש"י ב"ב יד ע"ב ד"ה ספר), כך שאם התגלתה טעות בזמן זה, ישנה אפשרות לתקנה

17. ונראה שהריטב"א שפירש שמדובר דווקא על מעקה שאין בו מצווה (ה"ד לעיל עמ' רס), סבר שמצוות מעקה נחשבת לנצרכת, ולא פליג על עצם חילוק הרשב"א וסיעתו. דאפושי פלוגתא בכדי לא מפשינן. מה גם שהסברה הפשוטה היא שהמעשה נצרך החל מרגע כניסת הדיירים לבית, ואם מדובר על בית שמתגוררים בו במועד, לא מובן מדוע לומר שאין במעקה צורך המועד. וכן כתב להדיא המנחת חינוך (מצווה תקמו אות א' ד"ה והנה מצות עשה) וז"ל: "וגם פשוט דתיכף שיש לו בית חל עליו העשה והלא תעשה ובכל רגע עובר על הלאו והעשה ואם אח"כ עשה, מכל מקום לא תקן מה שעבר למפרע", עכ"ל. ובדעת תר"י מפרש נראה שלא אסר מעשה אומן אלא מפני שאפשר במעשה הדיוט, אך מצווה שאי אפשר לעשותה אלא רק במעשה אומן יתיר גם הוא, וכפי שהתבאר לעיל בחילוק בין תפילין לציצית. ונראה שלכך ממש התכוון במה שכתב: "סגי בהכי עד אחר המועד". ואף שלמסקנה נפסק שההיתר הוא בגדרי הותרה ולא דחווה, וכנ"ל, אין הכרח שמשנת מעקה תתאים למסקנה זו. והרי גם המשנה לגבי ציצית אינה אליבא דהלכתא בכך שמצריכה שינוי. ובדעת הריטב"א ייתכן לומר שסבר שלא הגבילו את האפשרות לבנות במעשה אומן מכיוון שמעקה צריך להיות חזק ויציב, ועוד ייתכן שהעדיף לפרש את המשנה אליבא דהלכתא, מכיוון שאין הכרח להעמידה שלא אליבא דהלכתא.

אחר המועד בתוך שלושים יום, ואם התגלתה טעות שלושים יום לפני הרגל¹⁸, קשה לומר שהניחו כך ביום הכיפורים. וגם ביחס לחוה"מ פסח לא מסתבר שיזניחו את ההגהה לשלושים יום.

ומכל זה עולה שאין לחלק בין מצווה קלה לחמורה, וכל מצווה שיש בה צורך מיידי, מותרת עשייתה והכנתה בחוה"מ אף במעשה אומן; ואילו מצווה שאין צורך בעשייתה במועד וניתן לדחותה, אסורה עשייתה בחוה"מ במעשה אומן ומותרת רק במעשה הדיוט.

ההיתר לכתוב תפילין אינו תלוי בכך שמצוות תפילין נוהגת בחול המועד

והרשב"א כתב שאי אפשר לאדם שעה אחת בלא תפילין. ואולם במקום אחר (ש"ת ח"א סי' תרצ, וכן במיוחסות סי' רלז) כתב הרשב"א שאין להניח תפילין בחוה"מ. לפיכך נראה שיש לפרש כוונתו כאן, שמיד אחר המועד חלה מצוות תפילין, ומי שאין לו במועד תפילין מוכנות אינו יכול לדחות את עשייתן לאחר המועד. וכוונת הרשב"א לומר שבזמן שאינו מועד אי אפשר שעה בלעדיתה¹⁹. וכן כתבו להלכה המג"א (סי' תקמה סק"ו) והמשנ"ב (סי' תקמה סק"י וסק"ז, ובשעה"צ סק"י) שמוותר לכתוב תפילין במועד אף לצורך הנחתן לאחר המועד, והמשנ"ב אף כתב זאת בדעת הרמ"א. וכעין זה כתב הריטב"א (ה' ע"א ד"ה חטיטה) לגבי דבר הנצרך מיד לאחר המועד, שדינו כצורך המועד.

אין לחלק בין מצווה חשובה למצווה פחותה

והחווה"מ כהלכתו כתב וז"ל (פ"ב ספ"ד, כולל המוסגר): "לצורך מצווה חשובה, או שהיא מצווה עוברת שהיא חובה על האדם (כהנחת תפילין לנוהגים להניח במועד וכיו"ב), מותר גם במעשה אומן, עכ"ל. ובביאור הדברים כתב (הערה קפא) וז"ל: "ובשו"ת הרשב"א הגדר בזה הוא "מצווה חשובה" וכו", עכ"ל. ואולם לכאורה הגדר העולה מדברי הרשב"א אינו מצווה חשובה, אלא מצווה שעשייתה במועד

18. ראה במפרש למ"ק (יח ע"ב ד"ה אפילו), שכתב שהיו מגיחים ספרי תורה מספר העזרה.

19. והדברים מתאימים לשיטת הרמב"ם (הל' תפילין פ"ד הכ"ה) והשו"ע (או"ח סי' לז ס"ב) וסיעתם שמצוות תפילין היא להניחן כל היום ולא רק בזמן התפילה. וכן דעת המשנ"ב, דכתב (באה"ל שם ד"ה מצותן) על המניח תפילין כל היום: "ואשרי המקיים כדינו". ואכמ"ל בזה.

נצרכת, וכמו שכתב להדיא לגבי תפילין: "התם שאני דצריך להם", עכ"ל. וכך מפורש גם בדברי תר"י מפריש: "מיהו סגי בהכי עד אחר המועד", ולא מיעוט החשיבות של מצוות מעקה הוא שגרם לכך שאסור לבנותו כדרכו. ובכלל יש לתמוה לכאורה על הגדר של "מצווה חשובה", דאי אתה יודע מתן שכן של מצוות (אבות פ"ב מ"א), ובנידון דידן גם הגדרת החשיבות ע"פ חילוקי הכפרה (יומא פו ע"א) אינה אפשרית, שהרי מצוות תפילין אינה אלא מצוות עשה, ואם היא מוגדרת כחשובה, לא מובן איזו מצווה אינה חשובה. ומצוות ציצית אף קלה ממנה, שהיא מצווה קיומית ואין האדם מתחייב בה אלא אם לבש בגד עם ד' כנפות. ואולי יש לדחוק ולומר שגם החוה"מ כהלכתו התכוון לגדר שהתבאר, וכוונתו לומר שהחשיבות מתבטאת בכך שאי אפשר להשהות את המצווה אפילו זמן קצר. וצ"ע.

קושי בחילוק ערוה"ש בין מצוות שהן חובות הגוף לשאר מצוות

וערוה"ש (סי' תקמה ס"ח) כתב וז"ל: "הפוסקים שסוברים דאין להניח תפילין בחול המועד כמ"ש שם, בע"כ יפרשו הא דתנן דכותב לעצמו היינו כשצריך להם אחר יו"ט, ועם כל זה התירו לו לכתוב משום דדברי מצוה הם ולא דמיין לשארי מלאכות. ואין לשאול דאם כן למה אסרו כתיבת ספרים, ד"ל דלא התירו רק בדבר מצוה שיש בזה חובת הגוף כתפילין ומזוזה שאם לא יקיים המצוה עובר בעשה, משא"כ כתיבת ספרים, ולכן גם תכלת לא דמי להם משום דבציצית גם כן ליכא חובת גברא ואם לא ילבש בגד בת ד' כנפות אינו חייב בציצית, משא"כ תפילין ומזוזה שחובה הם ולכן גם הטור (סי' תקמה אות ג) לא התיר בתכלת לאחרים", עכ"ל. וכן כתב גם הב"ח (סי' תקמה ד"ה מותר לטוות) שלא הותרה טויית ציצית לאחרים, ובטעמא דמילתא כתב שאין דין ערבות במצווה שאינה חובת הגוף²⁰.

20. יש להעיר שמבואר בפוסקים (או"ז ח"ב סי' רסב ד"ה ת"ר; הגהות אשרי ר"ה פ"ג סי' יג בשם מהר"ח, הובא במג"א סי' ח' סק"ח; וכע"ז בירושלמי ברכות פ"ט ה"ג) שאדם יכול לברך עבור חברו המתעטף בציצית, למרות שהוא עצמו אינו מתעטף באותו זמן. וביאר זאת המנחת שלמה (ח"א סי' ג' ד"ה כתבו) וז"ל: "דאף שאין חיוב ללבוש בגד של ד' כנפות ולהתחייב בציצית, מכל מקום איכא ערבות לברך גם עבור מי שרוצה לעשות מצוה וללבוש", עכ"ל. ולכאורה הדברים אינם עולים בקנה אחד עם דברי הב"ח. ויש ליישב שהברכה עבור חברו היא במקרה שחברו מתעטף בבגד החייב בציצית ונכנס לחיוב גמור בציצית, ולא דמי לנידון דידן שהחייב עדיין לא

ויש להעיר על ההוכחה מדברי הטור, דהטור לא אסר טויית ציצית אלא לאחרים, אך לעצמו התיר. ובפשטות נראה שטעם איסור הטויה לאחרים הוא משום השכר, אך מותר לטוות להם בחינם. ומה שהקשה מכתבת ספרים אינו קשה כלל לפי מה שכתב הרשב"א, דהא אפשר לו שעה אחת ללא הספרים. ובמקרה שהספרים נצרכים למועד, ייתכן שהטור יקל. וערוה"ש עצמו (שם ס"ב) הודה שיש להתיר במקרה זה, אך כתב שהטעם הוא משום צרכי רבים, ודבריו צריכים עיון לפי מה שהתבאר לעיל (עמ' רנה) שלא הותר מעשה אומן אלא בצורך הגוף דרבים ולא בכל צרכי רבים, ואף ערוה"ש עצמו (סי' תקמד ס"ז) הביא את החילוק בין צרכי הגוף לשאר צרכים.

מדברי התוס' נראה שיש לחלק בין מצווה לסרך מצווה

והנה, איתא במשנה (סוטה מא ע"א): "פרשת המלך כיצד, מוצאי יום טוב הראשון של חג בשמיני במוצאי שביעית עושין לו בימה של עץ בעזרה והוא יושב עליה", ע"כ. והתוס' (ד"ה כתב) כתבו שהבימה אינה מעכבת לקיום המצווה, והמשיכו וז"ל: "ונראה דהיו בונין הבימה מערב יום טוב בנין של פרקים ובחולו של מועד לא היו עושין שום בנין אלא מקימין אותה ומחברין הפרקים יחד. ואם לא בנו אותה מערב יום טוב, נראה דבניינה לא היה דוחה אפילו חולו של מועד", עכ"ל. ובחוט שני (עמ' רמד) התקשה "דלכאורה צ"ע מה חילוק בין אם בונה מתחילתו כל הבימה לבין אם מחבר את הפרקים, ומסתמא בשבת בכהאי גוונא חייב משום בונה. וי"ל דכיון דמחבר את הפרקים לשעתו ולאחר המועד מפרקו אין זה בנין גמור לאסור בחול המועד, ולצורך המועד מותר", עכ"ל. ואולם לכאורה גם את הבנין הראשוני ניתן לפרק לאחר המועד, ולא מובן מאי שנא. והיה מקום לתרץ באופן אחר, דמה שכתבו התוס' "ומחברין הפרקים יחד" אין כוונתם לחיבור שיש בו תקיעה אלא להנחת הפרקים זה בצד זה באופן שנוצרת במה, וכפי שנהוג לעשות במות כיום בחלק מהמקומות. ולכן כתבו התוס' להדיא: "ובחולו של מועד לא היו עושין שום בנין", ולא כתבו שהיו עושים בנין אך פירקו

נוצר ולכן אין גם דין ערבות. ויש להעיר שהמג"א כתב דמיירי בכגון שהמתעטף אינו בקי בברכה, אך לשון ההג"א היא: "ברכת המצות כגון להניח תפילין ולהתעטף בציצית, אף על פי שזה מקיים המצוה, חבירו מוציאו אפילו אם אינו עוסק עתה באותה מצוה, חוץ מק"ש וברכת המזון ותפלה. ואם בעצמו אינו יודע, גם באלו ג' חבירו מוציאו", עכ"ל. וממה שכתב בסיפא שהוא עצמו אינו יודע, נראה שברישא הוא יודע. וצ"ע.

אחר המועד. וכעין זה כתב בערך השולחן (סי' תקמד סק"ב) שהבמה נבנתה ע"י חיבור חוליות שאין בו תקיעה.

אלא שיש לשאול מדוע לא הותר הדבר מדין צורך המועד. וכן הקשה הבאר שבע (סוטה שם ד"ה ומה). ונראה שהיה זה מעשה אומן. ואכתי יש לשאול מדוע לא הותר מדין צורך מצווה, המתיר אף מעשה אומן²¹. ונראה שיש לחלק בין המצווה עצמה ובין הנלווים אליה. דהמצווה לקיים את מעמד ההקהל אינה תלויה בבמה, וכפי שכתבו התוס' לעיל מינה, ולכן לא הותר לעשות מעשה אומן. וכן כתב בערך השולחן (שם). והדברים מתאימים למה שהתבאר בדעת הרשב"א ות"י מפריש שההיתר הוא רק במצווה שאי אפשר לו שעה אחת בלעדיה, ולא בכל עניין שיש בו מצווה. והחוט שני (שם) הביא ראייה מדברי התוס' גם לגדר שכתב הרשב"א בהיתר צרכי רבים, שלא נאמר היתר זה אלא בצרכי הגוף, שאם לא כדברי הרשב"א בזה, היתה מותרת בניית הבמה במועד מדין צרכי רבים. ויעוין עוד בזה בתשובת ר' מנחם ריקטני השני (קובץ מוריה שצז-שצט עמ' כז-כז).

מחלוקת מהר"ם והמב"ט בעניין תלישת עשבים בבית הקברות בחוה"מ

והנה, כתב ההגמ"י (הל' י"ט פ"ח אות ט) וז"ל: "פסק הר"ר מאיר דאין לתלוש עשבים ועפר בבית הקברות במועד כאשר נוהגים לעשות בחול", עכ"ל. ובפשטות כוונתו למנהג לתלוש עשבים בסוף ההלוויה כזכר לתחיה (ונידונו דבריו באורך לעיל עמ' קלה). וכתב על כך המב"ט (ח"א סי' רנ) וז"ל: "ואני שמעתי ולא אבין איך נלמד פסק זה מקוצץ חריות, הרי אין שם איסור אלא כשמכוין לעבודת האילן או לתקן הקרקע בליקוט עצים שהביא שם בבבא של מעלה, וכמו שמבואר בגמרא פ"ק דמשקין (י' ע"ב), אבל כשנתכוון לדבר אחר שאינו תיקון קרקע או אילן מותר, כמו שכתוב שם. ואם כן, בתלישת עשבים אלו הדבר ניכר שאינו לתיקון קרקע אלא זכר לתחייה ויהיה מותר. ולא תימא דלא הותר אלא דוקא מה שהוא צורך עצים למועד ומה שהוא צורך מאכל לבהמה למועד אבל מה שאינו צורך מועד לא, דכיון

21. ובאמת הגרא"ל הורוויץ, בעל שו"ת הרי בשמים (קובץ כרם שלמה - באבוב, שנה ח' קונטרס א' עמ' יא), הביא מכאן ראייה לדברי המג"א דלהלן (עמ' רעט) שאסר מעשה אומן לצורך מצווה אפילו כשצריך לה עתה. אך הדר תבר לגזיזה, שהרי מבואר במג"א שאם לא יתאפשר לבנות אחר המועד הוי דבר האבד, ובנידון דידן אם לא יבנו במועד יעבור זמנו, ולכן אין להביא מכאן ראייה לדברי המג"א.

דלא הוי לצורך קרקע לא אסיר, אע"ג דלא הוי צורך למועד, דכיון דלא הויא מלאכת אומן אלא מלאכה כלאחר יד, ושאינו מכיין לתיקון קרקע, לא אסור, כיון דאיכא זכר ורמז לתחייה הוי כמצוה, וכדאמר גבי חרוסת (פסחים קטז ע"א) מאי מצוה רבי לוי אמר זכר לתפוח וכו' ורבי יוחנן אמר זכר לטיט", עכ"ל.

ונראה בביאור מחלוקתם, שמהר"ם סבר שמנהג זה, שלא נזכר בש"ס, אינו חשוב דיו להיחשב צורך במועד, ולכן נאסר. ומתחדש בדבריו שלא רק דבר שנועד לצורך אחר המועד נאסר בחוה"מ, אלא גם דבר שהצורך בו הוא מועט וזניח מאוד, נאסר. ומעין מה שכתבו כמה ראשונים²² שאסור לטלטל בשבת כלי שמלאכתו להיתר שלא לצורך כלל. ולכאורה אם אין כל צורך, שום אדם לא יטלטל את הכלי. ועל כרחק כוונתם לטלטול סתמי חסר משמעות, ואסרוהו. לעומתו, המב"ט סבור כי העובדה שמדובר בזכר נותנת למנהג חשיבות, ומגדירתו כצורך, וכפי שמשמע מהגמרא, ולכן מותרת עשיית מעשה הדיוט לצורך מנהג זה. ולפי ביאור זה נמצא שאין דברי המב"ט עניין לנידון דידן, דבנידון דידן מיירי בצורך מצווה המתיר מעשה אומן או מעשה הדיוט שמיועד לאחר המועד, ולא במנהג בעלמא.

הריב"ש מוכיח שאפילו איסור דרבנן לא הותר לצורך מצווה

ואולם בשו"ת הריב"ש (סי' רכו) כתב וז"ל: "וגם נראה שאין להתיר מלאכת אומן בחול המועד משום מצוה, כמו שלא התירו לעשות מנעלים לעולי רגלים בחוה"מ, ולא התירו להם כי אם לתקנם, כדאיתא בפסחים פרק מקום שנהגו (נה ע"ב), דלא ילפינן תחלת מלאכה מסוף מלאכה. משמע דתחלת מלאכה לא התירו להם. וכן לא התירו לארס אשה, שאינה מלאכה אלא עובדין דחול משום קנין, אלא מטעם שלא יקדמנו אחר (מו"ק יח ע"ב). אבל משום המצוה בעצמה לא. ואע"פ שהתירו צרכי רבים אפילו ע"י אומן, הלכות מועד הלכות עקורות הן, ואין למדין זו מזו, כדאיתא בפרק מי שהפך (שם יב ע"א)", עכ"ל²³. ולכאורה מוכח מדבריו

22. ראה ב"י (אר"ח סי' שח אות ד).

23. בדברי הריב"ש הללו מפורש כפי שהתבאר לעיל (סי' ד) בביאור דברי הגמרא הללו, שלא באו לשלול כל לימוד שהוא, אלא רק להדגיש את הצורך לבדוק את הפרטים היטב כאשר באים לדמות מילתא למילתא.

שמעשה אומן לא הותר לצורך מצווה אפילו אם היא נצרכת במועד, שהרי עשיית המנעלים נצרכת למועד, דאין לעולי הרגלים מנעלים אחרים²⁴.

קושי בראיה הראשונה: נראה שתיקון המנעלים נעשה בירושלים ואינו לצורך מצווה

ומדברי הריב"ש נראה שהבין שתיקון המנעלים שהותר לצורך עולי רגלים הוא בדווקא, ומשום מצוות העליה לרגל שמסתייעת מתיקון זה. וכן כתב הרמב"ם (פיהמ"ש פסחים פ"ד מ"ז): "ור' יוסי אומר אף הרצענין, לפי שאומר שכן עולי רגלים מתקנין מנעליהם וסנדליהם לעלות לרגל בחולו של מועד", עכ"ל. ואולם בשו"ת הרשב"א (ח"ז סי' רצד) כתב וז"ל: "מיהו בפרק מקום שנהגו אמרו שכן עולי רגלים מתקנין מנעליהם במועד, פירוש, לפי שלא היו יכולין לתקן אותם קודם המועד, משמע הא לאחרים אסור", עכ"ל. ונראה מדבריו שהעולים כבר הגיעו לירושלים, והסיבה שמתירים להם לתקן את מנעליהם אינה צורך מצווה אלא העובדה שלפני הרגל היו בדרך ולא היה באפשרותם לתקן, ודמו לכל המגלחים במועד (מו"ק יג ע"ב).

ובאמת נראה שיש דוחק מסוים בפירוש הרמב"ם והריב"ש, שהרי לדבריהם צריך לומר שבעיצומו של המועד העולים עדיין לא הגיעו לירושלים, ובפסח התבטלו מהקרבת קרבן פסח, וגם בסוכות אין הדבר רצוי, שהרי כתב הרמב"ם (הל' חגיגה פ"א ה"ה, ומקורו בחגיגה ט' ע"א) וז"ל: "ומצוה להקדים ולהקריב [קרבת ראייה וחגיגה] בראשון. לא הקריב בראשון בין שוגג בין מזיד, יקריב בשני. וכל המאחר הרי זה מגונה, ועליו נאמר (צפניה ג, יח): 'נוג'י ממועד אספתי'²⁵, עכ"ל, ולכאורה דחוק לומר שעולי הרגלים לא הקפידו על כך והיו מגונים. ומפשטות הגמרא נראה שמדובר על תיקון שהיו רגילים בו באופן קבוע ולא חד פעמי. ועכ"פ נראה שאין הכרח בפירוש הרמב"ם והריב"ש, וממילא נפלה הראיה.

24. ואמנם הריב"ש הזכיר גם קידושי אישה, והם אינם נעשים במעשה אומן. אך נראה פשוט שלא בא לאסור מעשה הדיוט לצורך מצווה שבמועד, דלא גרע מכל צורך המועד שמותר במעשה הדיוט. ואין כוונתו אלא להראות שגם באירוסי אישה המצווה אינה מהווה גורם להתיר.

25. בביאור פסוק זה כתב רש"י: "נוגי ממועד – אספתי את המוצאים ממועדי שלא היו משמרים שבתות וימים טובים. נוגי – לשון הוצאה, כמו הגו סיגים (משלי כה, ד), כאשר הוגה מן המסילה (שמ"ב כ, ג), ואין שורש בתיבה אלא הגימ"ל לבדה. אספתי – כליתי".

הרא"ש נוקט שאין מצווה בעצם הקידושין ולשיטתו נדחית ראיית הריב"ש השניה ועל הראיה השניה יש לדון לפי מה שכתב הרא"ש (כתובות פ"א סי' יב) וז"ל: "יש מקשין על נוסח ברכה זו, למה אין מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו לקדש את האשה. ועוד, היכן מצינו ברכה כזאת, שמברכין על מה שאסר לנו הקב"ה. והלא אין אנו מברכין שאסר לנו אבר מן החי והתיר לנו את השחוט. ועוד, מה ענין להזכיר עריות בכאן. ועוד, מה לנו להזכיר חופה בכאן, כיון שמברכין ברכת ארוסין בבית האירוסין ובלא חופה. ונראה לי כי ברכה זו אינה ברכה לעשיית המצוה כי פריה ורביה היינו קיום המצוה, ואם לקח פלגש וקיים פריה ורביה אינו מחוייב לקדש אשה. וכן הנושא זקנה איילונית או עקרה וכן סריס חמה שנשא, מברכין ברכת חתנים. ואין חיוב במצוה זו שאין בה קיום מצות פריה ורביה והילכך לא נתקנה ברכה במצוה זו אף בנושא אשה לשם פריה ורביה, כיון (שאי אפשר) [שאפשר] לקיים מצות פריה ורביה בלא קידושין", עכ"ל. וכיוון דקיי"ל דאין נושאים נשים במועד (יח ע"ב), ואסור לבוא על האישה לפני הנישואין (רמב"ם הל' אישות פ"י ה"א, וכתב הכס"מ שמקורו בנוסח ברכת האירוסין), ממילא אין צורך בקידושין במועד²⁶, אם לא מצד שלא יקדמנו אחר, כפי שאמרה הגמרא. ונמצא שלדברי הרא"ש נדחתה ראיית הריב"ש. וכן דעת רס"ג בספר המצוות שלו (מ"ע ט), וכפי שביארו נאמן ביתו הגר"פ פערלא על אתר.

ואולם הריב"ש חלוק על הרא"ש בזה, והוא נקט בשני מקומות בתשובותיו (סי' שצה סד"ה ומ"ש על מה, סי' שצח ד"ה ומה שכתבת שהנאני) שיש מצווה בעצם מעשה הקידושין. וגם בזה נתמכת שיטת הריב"ש ע"י הרמב"ם, שמנה את עצם הקידושין כמצווה בפני עצמה (סהמ"צ מ"ע ריג והל' אישות פ"א ה"ב) ואת פרו ורבו בפני עצמה (מ"ע ריב). וכן הוא בסמ"ג (עשין מח) ובסמ"ק (עשין קפג).

נראה לכאורה ששיטת רס"ג והרא"ש מסתייעת מדברי הגמרא בסוגיין (מ"ק יח ע"ב): "לימא מסייע ליה²⁷: אין נושאים נשים במועד, לא בתולות ולא אלמנות, ולא מיבמין, מפני ששמחה היא לו. הא לארס שרי. לא מיבעיא קאמר. לא מיבעיא

26. וכן כתב הריטב"א (יח ע"ב ד"ה אמר שמואל): "דהוי כעין מקח וממכר שלא לצורך המועד, שאינו יכול לנשאה במועד".

27. לשמואל המתיר לקדש אישה בחוה"מ.

לארס דלא קעביד מצוה²⁸, אלא אפילו לישא נמי דקא עביד מצוה, אסור, ע"כ. ולכאורה מבואר בגמרא שאין מצווה לקדש, וכדברי הרא"ש. לעומת זאת, במשנה (ביצה לו ע"ב) נאמר שאין מקדשין נשים ביו"ט. ובגמרא שאלו: "והא מצוה קעביד?" ותירו: "לא צריכא, דאית ליה אשה ובנים", ע"כ. ומוכח מזה שלמי שאין לו אישה ובנים יש מצווה בעצם הקידושין, וכריב"ש. ויתירה מזו, מדברי הגמרא נראה שגם מי שיש לו אישה ובנים מקיים מצווה, שכן דין זה נשנה בחדא מחתא עם האיסור לדון ולחלוץ ולייבם ביו"ט, והרי יש מצווה בדברים אלו. ועל כרחנו שלא דנו להתיר אלא מצווה גדולה או נצרכת, ולא כל מצווה (ולמעשה ראה ב"י ושר"ע סי' שלט ס"ד). וכן מבואר בדברי רש"י (שם לו ע"א ד"ה דאית) ותוס' (שם לו ע"ב ד"ה דהא) שיש מצווה פורתא בקידושין אף למי שיש לו אישה ובנים. וצ"ע.

אפשרות לביאור היחס בין דברי הריב"ש לדברי הרמב"ן וסיעתו ודחייתה

והנה, לכאורה יש לתמוה מדוע הריב"ש אינו מזכיר את דברי רבו הר"ן, ולמעלה בקודש הרמב"ן והרשב"א שהתירו מעשה אומן לצורך מצווה שבמועד וכן מעשה הדיוט לצורך מצווה שאינה נצרכת במועד וכן"ל, והרי דבריהם הם היסוד לדבריו בכל מקום, ומדוע חורג מדרכו וחולק עליהם ללא איזכור דבריהם כלל? והריב"ש לא התייחס גם לתשובת הרשב"א הדנה בעולי הרגלים.

והיה מקום לחלק בין מצווה גמורה למצווה שאינה גמורה, דהא נראה שעולי הרגל היו יכולים לעלות לירושלים גם אלמלא תיקון המנעלים, וכיון שכך לא הוי בגדר צורך מצווה אלא בגדר סיוע וחיזוק ותוספת הדר למצווה, וזה כבר אינו מצדיק התרת מעשה אומן בחוה"מ, וכפי שהתבאר. ולגבי קידושי אישה, כבר כתב ר' אברהם בן הרמב"ם (ברכת אברהם סי' מד) להצדיק דברי אביו ולהשיב על הראיה מהלשון "דלא קעביד מצווה" בסוגיין, וז"ל: "ואותה הקושיא שהקשית על עיקר דבריו לא קשיא עליה, שבמנין המצוות בתחילת הלכה²⁹ אמר שהמצוה לישא אשה בכתובה וקידושין ולא אמר לקדש אשה, וכן אמרינן לישא דקא עבד מצוה, וזה שאמר וליקוחין אלו מצות עשה לפי שהיא תחלת מצות

28. אמנם בפירושו ר"ש בן היתום איתא: "מצוה גמורה", ואולי כך היתה גירסתו. אך לא מצינו סמך לגירסה זו בראשונים ובכתבי היד. וראה רש"י (ביצה לו ע"ב ד"ה ואלו הן משום רשות).

29. מניין המצוות בריש הלכות אישות.

הנשואין. וכך אמר: בתחלה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה שנאמר כי יקח איש אשה ובא אליה, אבל קידושין בלא נישואין ודאי לא השלים המצוה עדיין. ומצות פריה ורבייה מצוה אחרת היא, שמצות פריה ורבייה כשיהיה לו בן או בת קיים המצוה, ומצות הקדושין והנשואין אפילו יש לו כמה בנים וכמה בנות ויש עמו כמה נשים, כל אשה שירצה לישא אותה מצוה עליו שישא אותה בקדושין, עכ"ל. ובאמת גם ב"מ"צ (מ"ע ריג) לשון הרמב"ם היא: "שציונו לבעול בקדושין" ולא "שציונו לקדש". ולשון זו הובאה בריב"ש, ונראה שגם הוא לכך התכוון. והדברים מתאימים כמין חומר לגירסת ר"ש בן היתום, שגרס: "מצוה גמורה", וכמובא בהערה דלעיל. ולפי זה נראה שגם בזה לא החמירו חז"ל אלא משום שלא מדובר על מצווה גמורה, אך במקום מצווה גמורה יש להתיר מעבר לגדרים הרגילים בחוה"מ, וכפי שכתבו הראשונים. ואם כן, אין סתירה בין דברי הרשב"א שהתיר מעשה אומן לצורך מצווה ובין דברי הריב"ש.

ואולם נראה שיש לדחות את כל ההבנה הזו בריב"ש, דכל כי האי הוה ליה לריב"ש לבאר דבריו. ומדבריו לא נראה שחילק בין סוגים שונים של מצוות. ואם כן הדרא קושיה לדוכתה מדוע לא הזכיר שדעת רבותיו להקל בנידון זה. וצ"ע.

קשיים בדברי הכלבו לפי הבנת הבית יוסף

והנה, כתב הכלבו (סי' ס' ד"ה ואסור לכתוב, בהנד"מ ח"ג עמ' שפח) וז"ל: "ואסור לכתוב במועד אפילו ספרים תפילין ומזוזות... והראב"ד ז"ל מתיר לאחרים בטובה, פירוש בלא שכר. ולכתוב שמועות וקושיות ותרוצין מדברי הלכה וחדושי שמועות, נראה שמותר, שהרי זה מלאכת מצוה, וכמלאכת האבד דמי, שמא ישכח או שמא יתעצל על ידי אונס. וכן נראה שמותר להגיה ולכתוב ספרים בחנם, שמא לאחר יו"ט לא יהיה לו פנאי על זה", עכ"ל. והב"י (סי' תקמה אות א) הביא את היתר הכלבו להגיה ולכתוב ספרים בחנם, וכתב על כך וז"ל: "ונראה לי דבכותב או מגיה לצורך רבים קאמר, ושרי ליה מדין צרכי רבים דאפילו במכיון לעשותן במועד שרי, כמו שנתבאר בסימן תקמ"ד, אלא דהתם לא התירו שלא לצורך המועד אלא בדבר שאינו מעשה אומן", עכ"ל.

ואולם לכאורה מפשטות דברי הכלבו לא נראה שמדבר על צרכי רבים בדווקא. ודבריו הובאו מיד אחרי ההיתר לכתוב שמועות וקושיות ותירוץ, שוודאי אינו בצרכי רבים דווקא, והוא אף חיבר את שני ההיתרים בתיבת "וכן". ועוד יש לציין, שאם כדברי הב"י שטעם ההיתר הוא משום צרכי רבים, לא מובן מדוע הכלבו התיר זאת, והרי כפי שהתבאר לעיל (עמ' רנב), מעשה אומן לא הותר לצורך רבים שאינו לצורך המועד. וכן הקשה הבאה"ל (סי' תקמה ד"ה ולצורך). ועוד קשה, דלפי מה שהתבאר לעיל (עמ' רנה ואילך) לא הותרו אלא צרכי הגוף של רבים, ולא צרכים כאלה. מיהו על זה יש לומר שאולי הכלבו חלוק על חידוש הרשב"א שהחמיר בצרכים שאינם צרכי הגוף. אך עדיין קשה לכאורה על הב"י שקיבל גם את דברי הרשב"א וגם את דברי הכלבו.

קשיים גם בהבנת הביאור הלכה

והבאה"ל (שם) כתב לבאר את דברי הכלבו וז"ל: "דאף דבעלמא לא שרינן בצורכי רבים ואינו לצורך המועד במעשה אומן, הכא בתפילין ומזוזות, וכן בס"ת דהוא דבר מצוה, מקילינן אפילו מעשה אומן. והב"י חולק עליו בזה", עכ"ל. והיינו שמדובר כאן על צורך מצווה של הרבים, ולכן הותר. אך לכאורה גם הסבר זה קשה בכלבו, שהרי כאמור, מדברי הכלבו לא נראה שמדובר על צורך רבים בדווקא, אלא התיר אף כתיבה לצורך יחיד.

הצעה לביאור דברי הכלבו

אשר על כן נראה שכוונת הכלבו להתיר כתיבה זו רק משום המצווה שבכך, ואין הדבר קשור להיתר צרכי רבים. והוא מצטרף בזה לכל הראשונים הנזכרים שהתירו מעשה אומן לצורך מצווה. ובדבריו מתחדש שאם יש חשש שלא יכתוב אחר המועד, ותתבטל בכך המצווה, יש להתיר מעשה אומן אפילו שאינו לצורך המועד. וחדש הכלבו שזה כלול בגדר דבר האבד. והדברים הובאו גם בארחות חיים (הל' חוה"מ ס"ז-ס"ח), שהוא מהדורה בתרא של הכלבו³⁰. ושם נכתב עוד: "וכותב אדם תפילין ומזוזות לעצמו כדי שיהיו לו מזומנים לאחר המועד לאלתר ושלא ישהה מצותו", עכ"ל. ומבואר שמתיר כתיבת סת"ם לצורך מצווה לעצמו ואף שמדובר על "לאחר המועד לאלתר".

30. יעוין בהקדמה לארחות חיים הל' שבת, מהד' מכון ירושלים ושיבת אור עצינן.

סיכום דעות הראשונים

עלה בידינו שדעת הראב"ד, הרשב"א, הרא"ה, הרא"ש, האוהל מועד, הריטב"א, תלמיד ר"י מפריש, ההשלמה, המאורות והארחות חיים, להתיר בחוה"מ מעשה אומן לצורך מצווה הנצרכת למועד, ורבים מהם התירו אף לצורך מצווה שעשיית המלאכה במועד נצרכת לשם קיומה מיד לאחר המועד. לעומתם, מדברי המאירי נראה שצורך מצווה אינו גורם היתר בהלכות חוה"מ, וכן נראה מדברי הריב"ש. הרמב"ן מצדד להקל במקום מצווה במעשה הדיוט שאינו לצורך המועד, ואף כתב שם שדינו כצרכי רבים, וכן כתבו הרשב"א והר"ן. ומדבריהם נראה שההיתר הוא רק במקצת מלאכה ולא במלאכה שלמה. גם דעת הרוקח להתיר מעשה אומן לצורך מצווה, ויתבאר הדבר לקמן. ולפי זה נראה לכאורה שיש להקל בנידון דצורך מצווה, בין במעשה אומן לצורך המועד ובין במעשה הדיוט שאינו לצורך המועד.

ג. דברי האחרונים

הרמ"א והאחרונים מחמירים במעשה אומן במקום מצווה אף לצורך המועד
והנה, כתב מרן בשו"ע (סי' תקמד ס"א) שמותר לעשות צרכי רבים במועד, והוסיף על כך הרמ"א וז"ל: "ודוקא צרכי רבים כאלו שהם צריכים לגוף האדם, אבל שאר צרכי רבים כגון בנין בית הכנסת, אסור לעשות במועד", עכ"ל. ומקורו בדברי הרשב"א שהובאו לעיל. ועוד כתב: "והוא הדין דלשאר צרכי מצוה אסור לעשות מלאכת אומן במועד", עכ"ל. ומקורו בדברי הריב"ש שהובאו לעיל (עמ' רעג). וכתב המג"א (סק"ב) וז"ל: "בנין בית הכנסת – אפילו צריך ליה עתה אסור", עכ"ל. וכן כתבו המאמר מרדכי (סק"א) והערך השולחן (סק"ב). וכן כתב המשנ"ב (סק"ה) וז"ל: "ואפילו אין להם מקום אחר להתפלל בעשרה גם כן אסור, שזה אין צורך לגוף האדם. ואפילו התחילו מכבר לבנותו ואין צריך במועד אלא להשלימו אסור, מפני שהוא צריך מעשה אומן לזה", עכ"ל. ובשעה"צ (סק"ז-סק"ט) כתב שהדבר נלמד מתשובת הרשב"א ומדברי הלבוש (סי' תקמד ס"ב) שאסר השלמת בנין בית הכנסת משום שצריך מעשה אומן לכך.

הב"י לא הביא את דברי הרשב"א במלואם

והנה, כל דברי הרשב"א המצוטטים לעיל, לא הובאו בב"י, והובאה שם רק תחילת התשובה, העוסקת בצרכי רבים. ונראה שזו הסיבה לכך שהאחרונים הבינו שהרשב"א יאסור בניית בית כנסת גם כשהדבר הכרחי למועד³¹. והמעין בדברי הרשב"א הנ"ל ישר יחזו פנימו שפירש את ההיתר לכתוב תפילין מפני המצווה שבכך, ולא אסר בניית בית כנסת אלא משום שאינה נצרכת למועד, וכפי שהתבאר. ובנידונו של המשנ"ב נראה פשוט מדברי הרשב"א שיש להקל, שהרי כתב להדיא וז"ל: "אבל בבית הכנסת אפשר להם בלא הוא, להתקבץ ולהתפלל במקום אחר", ובכך הסביר מדוע לא דומה הדבר לתפילין, ומוכח שאלמלי טעם זה יש להתיר³². וכבר עמד בזה המהדיר לשו"ת הרשב"א הנד"מ (הערה 21). וכן עמד בזה בספר זמרת הארץ (סי' לג אות א)³³. ושמה גם הרמ"א לא ראה את דברי

31. ואמנם כבר מדברי הרשב"א בריש תשובתו ניתן היה ללמוד שהאיסור הוא רק כאשר "יש להם בית אחר להתפלל שם או שיש בבניו שבאותו בית הכנסת מקום להתפלל". אך ניתן לומד שזהו צד נוסף לריעותא, העומד בפני עצמו. ואליבא דאמת נראה שדבריו בסוף התשובה מפרשים את דבריו בתחילתה, שהאיסור חל רק בהצטרף כל התנאים, וכן מוכח מסיבות נוספות וכפי שהתבאר לעיל (עמ' רט).

32. והמועדי ה' (פ"ח הערה 12) כתב שיש להעמיד את דברי המשנ"ב ודעימיה דווקא בכגון שיש להם מקום להתפלל אך הוא אינו קבוע, וסמך על לשון המאמ"ר שניסח את הדברים כך: "שאינן להם מקום קבוע להתפלל". ואולם לשון המשנ"ב היא: "ואפילו אין להם מקום אחר להתפלל בעשרה", ולכאורה קשה לומר שכוונתו לציבור שיש להם מקום להתפלל בעשרה וכל החיסרון הוא שאינן מקום זה קבוע, כאשר ענין הקביעות לא נזכר בדבריו כלל ומבואר בדבריו שאינן להם כלל מקום להתפלל בו בעשרה. ובכל מקרה קשה שהאחרונים יתייחסו למקרה מסוים הדומה לנידון הרשב"א ויחמירו בו בגלל חילוק שישנו בינו ובין נידון הרשב"א, ואילו את נידון הרשב"א עצמו ישמיטו לחלוטין, ולקושי זה לכאורה אין מענה בדברי המועדי ה'. וצ"ע. ויעוין עוד בשמירת שבת כהלכתה (פס"ז הערה קצד), שנשאר בצ"ע בנוגע לדברי המשנ"ב.

33. והדברים מעוררים קושי, שכן חלק ד' משו"ת הרשב"א נדפס כמה פעמים בחיי המשנ"ב ואף קודם לכן, ולכאורה קשה לומר שהמשנ"ב לא ראה את התשובה במקורה. ואולם בשער הציון כתב שמקור דין זה "בתשובת הרשב"א שהובא בבית יוסף", ומשמע שלא ראה את התשובה במקורה. ובאמת בזמנם לא היו הספרים מצויים כמו בימינו, ואף ספרים שנדפסו, פעמים רבות לא היו זמינים לכל. ראה לדוגמה בשעה"צ (סי' ערב סק"ז) שהעיד שאין בידו שו"ת תשב"ע, וכן כתב (סי' רד סק"ד) שאין בידו שו"ת מהר"ם, וכן כתב (סי' שג סק"ו) שאין בידו שו"ת תרומת הדשן, ועוד. ואף בן דורו השד"ח (מערכת חוה"מ סי' ב' ד"ה ובעיקר; ח"ט, יד ע"ד) העתיק את תשובת הרשב"א מהב"י ולא ממקורה. ואמנם בשער הציון (סי' קנא סק"ח וסק"ד) ישנו אזכור

הרשב"א במלואם³⁴ ולכן הבין מדברי הריב"ש שצורך מצווה אינו מהווה גורם קולא כלל³⁵. וצ"ע.

של תשובת הרשב"א מחלק ד' שלא הובאה בב"י ובנושאי כלי השו"ע. אולם הוא כתב שם ששיטת הרשב"א היא ידועה, ומשמע שהוא ראה זאת בספרים שהיו לפניו בשם הרשב"א. וצ"ע. 34. גם חידושי הריטב"א ותרי"י מפרש לא היו מצויים בזמן הרמ"א והובאו לדפוס רק בדורות האחרונים, וכן ההשלמה, המאורות והאוהל מועד.

35. ולפי שיטתו צריך ביאור מדוע התירו כתיבת תפילין ומזוזות וכן טויית ציצית ללא שינוי. ויעוין במועדי ה' (פ"ח הערה 8 סד"ה כן) שכתב וז"ל: "ולדבריו [של הריב"ש, לפי הבנת הרמ"א] אפשר לומר שהתירו לטוות תכלת כדרכו, אין הכונה מתחלה ועד סוף אלא רק השלמה, ולכן מובן מדוע דוקא נקטו תכלת ולא אמרו ציצית. דבא להורות שכבר הציציות קיימות וחסר לנו רק תכלת וכי"ב", עכ"ל.

אך לכאורה אין הדברים מרווחים. ראשית, מדברי הגמרא נראה בפשטות שמותר לטוות חוט תכלת מתחילתו ועד סופו, ודחוק לומר שהיתה ריב"ש אוקימתא מיוחדת בזה ללא ששמענו זאת ממנו, ולא מצאנו בראשונים מי שהעמיד דברי הגמרא באופן זה (ואף ההגהות אשרי (פ"ג סי' כד) שכתב שמותר לטוות רק תכלת דהוי דבר מועט אך לא את כל חוטי הציצית, לא חילק בין טוויה מתחילתה להשלמה). ועוד, שבכתיבת תפילין אף הריב"ש מודה שהותרה העשייה מתחילתה ולא רק השלמה, ודחוק לחלק בין שני דינים שנשנו כאחד. ומלשון תכלת אין להוכיח כלל, שכן הציצית כולה נקראת כך בלשון חז"ל, כגון: "תכלת שכך רובה כשרה" (מנחות לט ע"א), "חסידים הראשונים כיון שארגו בה ג' היו מטילין לה תכלת" (שם מ' ע"ב). וכן מפורש ברש"י (שם לט ע"א ד"ה תכלת) וז"ל: "תכלת – זהו שם כל הציצית", עכ"ל. ובדברי הב"ח (סי' תקמה ד"ה מותר לטוות) מבואר שמותר לטוות גם את חוטי הלבן. ובר מן דין, לכאורה לא מסתבר שינקטו בלשון תכלת כדי ללמדנו שמדובר על מקרה שכבר התחיל לטוות את חוטי התכלת, דאף את"ל שמדובר על מקרה שיש לו חוטי לבן, וכדברי ההג"א, לכאורה אין סיבה ללמוד מכך שמדובר על מקרה שהתחיל בטויית התכלת. וצ"ע.

ובפני השולחן (סי' תקמ ס"א) כתב ליישב את דברי הרמ"א, וחילק בין פעולה שנעשית בגוף המצווה כמו כתיבת תפילין וקשירת ציצית ובין פעולה שאינה בגוף המצווה, כמו הכנת בגדים לתינוק שנימול בחוה"מ ותיקון מנעלים לעולי הרגל. אך כבר התבאר לעיל (עמ' רעו) שקשה להבין כן בדעת הריב"ש, וגם בדעת הרמ"א קשה להבין כך.

ועוד יש להעיר על מה שכתב המועדי ה' (שם ס"ג) וז"ל: "ויש אומרים שכל שאפשר לעשותה במלאכת הדיוט יעשה במלאכת הדיוט", ובהערה הנ"ל ציין לדברי הריב"ש כמקור לכך. וכן כתב (ס"ד) וז"ל: "מותר לעשות מלאכה לצורך מצוה אף במעשה אומן אם אי אפשר לעשות ע"י הדיוט במעשה הדיוט", עכ"ל. וכתב (הערה 10) שאף הריב"ש יודה לכך, כדמוכח מהיתר המשנה לכתוב תפילין כדרכו. ואולם השאלה שנשאל הריב"ש היא: "תינוק שנולד יום ראשון או שני של סכות, אם יכולין לעשות לו מלבושין בחול המועד או לא", ועליה השיב וז"ל: "נראה כדברי האוסר, שכיון שלא הותרה תפירה במועד באומן אלא בהדיוט", עכ"ל. ובהמשך כתב שאחד

קושי במקור שציין הגר"א לפסק הרמ"א

ובביאור הגר"א (סי' תקמד ס"א ד"ה וה"ה) הביא ראייה לרמ"א "ממש" ש' ו' א' דטעמא דיוצאין על הכלאים משום שכר פעולה כו", עכ"ל. וז"ל הגמרא שם: "מאי שנא בחולו של מועד דנפקינן [על הכלאים]? אמר רבי יעקב אמר רבי יוחנן: משום שכר פעולה, דמוזלי גבן", ע"כ. ונראה שהבין הגר"א שאלמלא עניין הוזלת השכר בחוה"מ, היה הדבר נאסר אע"פ שמדובר על צורך מצווה.

ואולם מדברי ראשונים רבים עולה שמעשה אומן מותר לצורך מצווה, וכנ"ל, ולא מצינו בדבריהם איזכור של דברי הגמרא הללו כמקור לאיסור או היתר במקום מצווה. ולכאורה הדברים צריכים עיון גם מצד עצמם, שהרי אין בתלישה מעשה אומן, ולכן לכאורה אין בדברי הגמרא הללו מקור לדברי הרמ"א. ועוד יש להעיר שבגמרא אין הכרח שהוזלת השכר היא הטעם לכך שמעשה תלישת הכלאים מותר בחוה"מ, וניתן להבין שהשאלה היתה מדוע מתעכבים ביציאה על הכלאים ומשהים את האיסור בחוצות עד למועד. וכן מבואר בדברי רש"י כת"י וז"ל: "ומאי שנא בחולו של מועד – ליפקו לפני מועד שני ימים או שלשה משעת הנץ תבואה", עכ"ל, ואם כן הדיון הוא מדוע התירו להשהות את הכלאים עד המועד ולא הזדרזו בביעור הכלאים. ואולי הקושי הוא גם בכך שכיוונו מלאכם במועד. ולפי זה אין דברי הגמרא הללו עניין לנידון דידן. ומדברי הירושלמי (פ"א ה"ב) נראה שהיציאה על הכלאים היא מצרכי הרבים, וכן מבואר בדברי הרמב"ם (פ"ז ה"א), ונמצא שלדרכו של הגר"א צריך לומר בדעת הרמ"א שגם צרכי רבים נאסרו במועד אלמלא סברת ההוזלה, וזה ודאי אינו, כמוכח ממקורות רבים המתירים מעשה אומן לצורך המועד וכן מעשה הדיוט שלא לצורך המועד, במקום צורך רבים, וכנ"ל (סי' י). וצ"ע.

הנימוקים לכך הוא שאין להתיר מלאכת אומן לצורך מצווה. ולכאורה מוכח מדבריו דלא כמועדי ה'. דממה נפשך, אם אפשר היה לתפור לבגד במעשה הדיוט מדוע סתם הריב"ש ואסר, ולא ענה להם שיש לתפור במעשה הדיוט? ואם לא התאפשר לתפור במעשה הדיוט (משום שהדיוט אינו יכול להכין בגד מלבד גולמי), מדוע לא התיר מעשה אומן? ואין לומר שהתאפשר לתפור בהדיוט ותשובתו מתייחסת רק למעשה אומן, שהרי בדברי השואל אין כל רמז לכך ששואל רק על מעשה אומן. ובהמשך דבריו (הערה 11) כתב המועדי ה' וז"ל: "ברשב"א ובריב"ש מבואר שכשאי אפשר, מותר לעשות אף במלאכת אומן", עכ"ל. ואולם נראה שמה שכתב הריב"ש שאפשר להכין את בגדי התינוק במעשה הדיוט אינו פרט שהאיסור תלוי בו, אלא רק ביסוס לאיסור, וכמו שגם ציין שיש מקומות שנוהגים לעטוף את התינוק בבגדים ישנים. ולכן אין ללמוד מזה שבמקום שאי אפשר במעשה הדיוט יש להתיר מעשה אומן.

סתירה לכאורה בדברי הרמ"א

והנה, כתב מרן השו"ע (סי' תקמה ס"ב) וז"ל: "נראה לי שאם אין להם ספר תורה כשר לקרות בו בצבור, מותר להגיהו בחול המועד כדי לקרות בו בצבור. וכן בספרי מקרא וגמרא שצריך לקרות במועד, מותר להגיה במועד משום דהוה דבר האבד. ואם אין להם ספר תורה כלל, אם אפשר לכתבו כולה בחול המועד ע"י סופרים הרבה, יכתבוהו, דצורך המועד הוא לקרות בתורה בצבור במועד", עכ"ל. והוסיף על כך הרמ"א וז"ל: "והוא הדין שאר ספרים ללמוד בהם", עכ"ל. ולכאורה דבריו סתראי נינהו, דלא מובן במה עדיפים הספרים על בית הכנסת. וכבר עמד הגר"א (סי' תקמד ס"א ד"ה ודוקא) בקצרה על סתירה זו בדברי הרמ"א.

הסתירה מיושבת אם נוקטים שלא התיר כתיבת ספרים אלא לצורך ציבור

והמשנ"ב (סי' תקמה סק"ט) כתב וז"ל: "שאר ספרים ללמוד בהם – ר"ל שצריך ללמוד בהם במועד, מותר להעתיקם כדי ללמוד בהם. ועיין בב"י דמשמע שם דוקא אם הוא צורך רבים, אבל מדברי המג"א וגר"א משמע דאפילו צורך עצמו מותר", עכ"ל. ואם נאמר שלא התיר הרמ"א אלא כתיבה לצורך רבים, תתיישב הסתירה.

במקור הדין ברוקח מפורש לכאורה שמתיר אף לצורך יחיד

ואולם מקור דברי הרמ"א הוא בדברי הרוקח (סי' שז) ובדברי תרומת הדשן (סי' פה). ובתרוה"ד לא כתב שמותר דווקא לצורך רבים, אלא רק העיר על מה שכתב שם שאסור לכתוב לצורך רבים (משום שכתובה היא מעשה אומן), שאם מדובר על צורך המועד – מותר, אך אין בדבריו הסתייגות מהיתר במקרה של צורך המועד ליחיד, שכן לא על מקרה כזה דיבר. וברוקח מפורש לכאורה שמותר אף לצורך יחיד, שהרי כתב וז"ל: "והלכה כותב תפילין ומזוזות ונותנם לאחרים ואם אין לו ספרים מותר לכתוב ושכר פעולה שאין לו מה יאכל מותר כדאמר בפרק מי שהפך (יג ע"א)", עכ"ל. ומכל דבריו מוכח שמדבר על יחיד, ובפרט מהלשון: "ואם אין לו", וכמג"א והגר"א. וכן היא פשוטות לשון הרמ"א שלא חילק בין רבים ליחיד ומשמע דאף לצורך יחיד שרי. וצ"ע.

הפמ"ג מיישב קושי זה ע"פ ביאור הט"ז בדברי השו"ע

והט"ז (סי' תקמה סק"ג) התקשה במה שנימק השו"ע (שם) את ההיתר להגיה "ספרי מקרא וגמרא שצריך לקרות במועד" בכך שזה דבר האבד, והרי ניתן להסתפק בסימון המילה הטעונה הגהה, ואת ההגהה עצמה לעשות אחר המועד. ותירץ הט"ז וז"ל: "אלא מיירי שמגיה מתוך השכל איזו טעות ובזה אפשר שלאחר יו"ט ישכח עיון הזה ולא ירגיש כל כך בהטעות או היאך לתקנו וזה הוה דבר האבד, כן נראה לענ"ד נכון לחלק", עכ"ל. והפמ"ג (א"א סי' תקמה סק"ה) כתב שבזה מבוארים גם דברי הרמ"א, שנכתבו כהוספה לדברי השו"ע הללו, דכוונת הרמ"א לדבר האבד ולא להתיר משום צורך מצווה.

קשיים בביאור הט"ז

ואולם לכאורה דברי הט"ז צריכים עיון. ראשית, הרי דברי השו"ע מוסבים גם על ספרי מקרא, ומה שייך להגיה מתוך השכל טעות בספרי מקרא? שנית, מלשון השו"ע: "שצריך לקרות במועד" לא נראה שמדובר על הגהה מתוך השכל, אלא מדובר על הגהה הנצרכת לעצם הקריאה, ונובעת משיבוש גלוי לכל שישנו בספר. וזה גם מה שעולה בפשטות מההשוואה לספר תורה כשר. וכן הקשה הנהר שלום (סי' תקמה סק"ב): "קשה, דלא היה לו לומר בספרי מקרא וגמרא שצריך לקרות אלא הכי היה לו לומר וכן בספרי מקרא וגמרא שלומד מתוכם", עכ"ל.

ביאור המג"א בדברי השו"ע

והמג"א (סק"ה) כתב על דברי השו"ע וז"ל: "נ"ל דאם לא יגיה אותו לא יוכל ללמוד מתוכו והוי דבר האבד כמ"ש בחו"מ סי' של"ג, ומהאי טעמא מותר לכתוב ספרים", עכ"ל. וכוונתו למה שכתב הרמ"א (חו"מ סי' שלג ס"ו, וכע"ז שם ס"ה) כהערה על מה שכתב השו"ע שאומן שחזר בו באמצע מלאכתו צריך לשלם למעסיק את הנזק שנגרם מכך, וז"ל הרמ"א: "ודוקא בדבר האבד שאינו ממון, כגון מלמד או כדומה לזה, אבל בדבר האבד של ממון, צריך לשלם לו כל הזיקו", עכ"ל. וכן כתב הנהר שלום (שם).

ביאור הסברה שבדבריו ויישוב הסתירה בדברי הרמ"א

ועדיין צריך ביאור, במה שונה הדבר מכל צורך המועד. ונראה לומר שכוונתם להפסד הזמן שעלול להיגרם אם לא יוכל ללמוד. ובשונה משאר צרכי

המועד, הצורך ללמוד הוא צורך חיוני לאדם, וכל רגע שעובר ללא לימוד הוא ממש הפסד שלא ניתן להשלימו, דאין אבידה כאבידת הזמן. ולא דומה הדבר לאדם שרק רוצה להיראות יפה יותר ולכן תופר בגד, או לאדם שבונה גדר לצרכי נוחות. ויעוין עוד בסימן הבא בהגדרת דבר האבד. ולפי זה נראים דברי הבאה"ל (סי' תקמה ד"ה דצורך), שכתב ליישב כך גם את הסתירה ברמ"א, וכתב שלא התיר הרמ"א אלא משום דבר האבד, ולכן אין הדבר סותר למה שאסר מעשה אומן במקום מצווה.

בית אב לסברת האחרונים בדברי הרא"ש שמתיר סירוג מיטה משום דבר האבד

וכיוצא בזה מצינו במשנה (ח' ע"ב) שמסרגין את המיטות במועד, ובתוס' (י' ע"א ד"ה ומסרגין) התקשו: "תימה היאך מותר לעשות מלאכה כי האי בלא שינוי", עכ"ל. וקושייתם מיושבת לפי מה שכתב הרא"ש (פ"א סי' יח) שטעם ההיתר הוא שסירוג זה נחשב לדבר האבד. ורבינו ירוחם (נ"ד ח"ה, לו ע"א) חלק עליו ופירש היתר זה משום מלאכת הדיוט לצורך המועד, ולדבריו מובנת היטב הברייתא (י' ע"א) האוסרת לגדול חבלים, ומשמע שאסור אף לצורך סירוג המיטות, בעוד שלדברי הרא"ש לא ברור מהו טעם האיסור, אחר שהוגדר הדבר כדבר האבד. ושמה יש להעמיד זאת בגדילה שאינה לצורך סירוג המיטה. ועכ"פ נראה שסברת הרא"ש היא שהפסד האפשרות לישון על המיטה מגדיר את הצורך בסירוג כדבר האבד.

קושי במסקנה היוצאת מדברי המג"א

ואולם נראה שאם מגדירים את הצורך להימנע מבטלה כדבר האבד, מגיעים לגדר מופלג מאוד. דלסברה זו אין מקום לחלק בין לימוד תורה ללימודי חול ולשאר עיסוקים, ומעתה יוכל כל בעל מלאכה (ואף בעל פרקמטיא) לומר שהוא יפסיד את זמנו אם לא יעבוד במועד, בדומה לאותו אדם שרוצה ללמוד בספר, ואין לדבר סוף. ודלא כערוה"ש (סי' תקמה ס"ד) שכתב: "ואין לך דבר האבד גדול מזה", אלא יש ויש. וכל זה מצטרף לעובדה שלא מצאנו בראשונים מקור מבורר לחידוש זה, שהיה אמור להופיע בדבריהם אם היה מוסכם על דעתם, עד שהב"י כתב את הדברים מדנפשיה. וגם מנידון הרא"ש אין ראיה ברורה, דשאני התם שיש הפסד באי ניצול של המיטה ובשינה על הקרקע או על בד, ויש בזה גם סבל גשמי ברור, ולא דמי לנידון דידן. והלכות המועד עקורות הן.

יישוב הקושי

והנה, בסימן הבא יתבאר שהגדרת דבר האבד כוללת גם אובדן דברי תורה, ולפי זה אפשר לחלק בין הפסד תורה לשאר הפסדים. דלימוד תורה משפיע על הטווח הארוך, והוא חיוני לנפשו של האדם וטוב לה מאלפי זהב וכסף, ו"חיי בעלי החכמה ומבקשיה, בלא תלמוד, כמיתה חשובה" (רמב"ם הל' רוצח פ"ז ה"א), ולא דמי לשאר הפסדים.

ד. הלכה למעשה

הלכה למעשה

יש להתיר מעשה אומן לצורך מצווה שיש צורך לעשותה במועד, והוא הדין למצווה שקיומה יהיה מיד לאחר המועד ובשביל לקיימה כראוי יש צורך בעשיית מלאכה במועד. לצורך מצווה שאינו חיוני במועד או מיד לאחריו, מעשה אומן אסור ומעשה הדיוט מותר, ונראה שרק במקצת מלאכה ולא במלאכה שלימה. וכן יש לאסור מעשה הדיוט בטרחה מרובה³⁶. וכן פסקו האבני נזר (אר"ח סי' ב' אות כג), הכף החיים (סי' תרלז סק"ד), השולחן שלמה (סי' תקמ סק"א וסי' תקמד תק"ד), השמירת שבת כהלכתה (פ"ז סל"ז), המשמרת מועד (פ"ו הערה יד), המועדי הארץ³⁷ (פ"ג ס"ט), התורת המועדים (פ"י ס"א) והשער המועדים (פ"ג ס"א) להתיר מעשה אומן עבור מצווה הנצרכת במועד.

ובכל זה אין לחלק בין מצווה קלה למצווה חמורה, או בין מצווה שהיא חובת הגוף למצווה שאינה חובת הגוף, אך יש לחלק בין דבר שרק מסייע למצווה

36. ויש להעיר בזה על מה שכתב המועדי הארץ (פ"ח ס"א) שהשמדת פירות ערלה אסורה בחוה"מ, דלפי מה שהתבאר, אם ההשמדה נעשית במעשה הדיוט יש להתירה. והמועדי הארץ (שם הערה 12) כתב שיש בזה טעם נוסף להחמיר, "מפני שאין מצוה בעצם השמדתם של פירות הערלה... שחייב זה הוא רק מחשש שיבואו להיכשל בהם, ואינו מצוה עצמית כמו שריפת חמץ", עכ"ל. אך לא מובן מה איכפת לן אם המצווה עצמית או שאינה עצמית, דסוף סוף שם מצווה עליה, וכמבואר במשנה (תמורה לג ע"ב) וברמב"ם (הל' מאכ"א פט"ז הכ"ז) שיש חיוב לשרוף פירות ערלה. וצ"ע.

37. אך במקום אחר (פ"ז הערה 7) נקט המועדי הארץ בפשיטות כדברי הרמ"א שרק מעשה הדיוט הותר לצורך מצווה אפילו במצווה הנצרכת במועד. וצ"ע.

ואינו הכרחי לעצם קיומה ובין המצווה עצמה, דאם הדבר אינו הכרחי לעצם קיום המצווה, אין הוא בכלל ההיתר של צורך מצווה. ויעוין בדברי הגר"א נבנצל (ירושלים במועדיה עמ' קיא) שדן אם בניין בית המקדש דוחה חוה"מ. ולפי המתבאר נראה להכריע כאפשרות שדוחה, דכיון שזו מצווה המוטלת עלינו כל רגע ורגע, שפיר יש להתיר אף מעשה אומן לצורך קיומה.

והנה, כתב מו"ר הרה"ג ר' אשר וייס שליט"א (קובץ דרכי הוראה ג, ירושלים תשס"ו, עמ' פ) וז"ל: "במה שנהגו בשמחות בית השואבה להתקין מערכות הגברה לכלי הנגינה, ולכאורה הוי מעשה אומן, דהכוונת המערכת אומנות היא, ולפעמים צריך לעבוד שעה ארוכה ומעשה אומן לא הותרה אפילו לצורך המועד... ולכאורה יש להכין ולתקן כל הנצרך במערכות אלה קודם החג", עכ"ל. ולפי המתבאר מיושב מנהגם של ישראל, דכיון שהתקנת ההגברה נצרכת למצוות השמחה במועד, ואין אפשרות לעכב את המצווה עד לאחר המועד, שפיר יש להתיר אף מעשה אומן עבודה.