

הרב איתי יצחק שנקר

אבן ישראל

## תקנות חכמים וחיובן מן התורה

## א.

דעת הרמב"ם בספר המצוות (שורש הראשון) שיש חיוב מן התורה לקיים תקנות חכמים, משום שהן בכלל לאו לא תסור. וכדבריו: "שכל מה שאמרו חכמים לעשותו וכל שהזהירו ממנו כבר צווה משה רבינו בסיני לקיימו, והוא אמרו על פי התורה אשר ירוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה. וכן הזהירו מעבור בדבר מכל מה שתקנו או גזרו ואמר לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל".

ובפשוטו יש להבין מכך, שהמחייב מדאורייתא בקיום התקנה אינו גוף האיסור שנאמר בדברי חכמים, אלא שהוטל עלינו שלא לסור מדבריהם, וכשתיקנו חכמים איסור ביאה בשניות דרבנן ודומיהן, אין כאן איסור ביאה אלא ציווי לשמוע לדברי חכמים ולעשות כהוראתם, והדרך לקיים ציווי זה הוא במה שלא יבוא על האיישה שנאסרה בביאה בתקנתם.

אכן, הגרא"ו (בקונטרס דברי סופרים סימן א) הוכיח שאין הדבר כן מדעת הרמב"ם עצמו (פ"ב מהל' סוטה ה"ח), שהבא על ארוסתו בבית חמיו שאסורה מדברי סופרים חשוב כמי שאינו מנוקה מעוון ואין המים בודקין את אשתו. ומאחר ואינו מנוקה מעוון נאמר רק על עוון ביאות אסורות ולא על כל האיסורים, הרי למדנו בהכרח דאף העובר על איסור דרבנן אינו עובר רק על מצוה לשמוע דברי חכמים, ואין העוון רק במה שסר מדבריהם אלא במה שנעשתה על ידו ביאה אסורה, ושניות דרבנן נעשו לערוה מדרבנן אשר גוף ביאתן ביאת ערוה היא<sup>(א)</sup>.

וביאר הגרא"ו שמלבד לאו דלא תסור איכא מחייב נוסף בתקנות חכמים בגוף המעשה האסור, ע"ש בדעתו בביאור הדבר, שדברי חכמים יש בהם גילוי רצון ה' והוא מחייב בפני עצמו בקיום תקנותיהם, מלבד האיסור הקיים בלאו דלא תסור לשמוע לדבריהם [וראה עוד בשערי יושר ש"א פ"ז].

ועיקר הדבר שיש חיוב בתקנות חכמים בתורת קיום גוף האיסור מבואר מהא דאף איסורי הנאה דרבנן אינן ממון, וכמו שאמרו בגמ' (פסחים ז, א) דהמקדש בחיטי קרדנייתא משש שעות ולמעלה אין חוששין לקידושיו, ופירש"י דאתי איסור הנאת חמץ דרבנן ומפקע קידושין דאורייתא. והרי הדבר ברור שאם היה חיובנו שלא לסור מדבריהם וכאמצעי לקיום חיוב היה נדרש שלא ליהנות מהחמץ, א"כ לא היו נעשים לאינם ממון, שהרי מניעת ההנאה בהם היא חיצונית בלבד, ולא נעשה דינם לחפץ שאין בו הנאה, ובהכרח שחיובנו הוא בגוף מניעת ההנאה שבאיסור, ונעשה דין החמץ שלא תהיה בו הנאה.

(א). וראה עוד בביאור הגר"א (אבה"ע סימן קנט סק"ד) שכתב דעל ידי חרם הקהילות לשאת משודכת לאחר, הויה ליה כאשתו וחשיבא כערוה דאורייתא לאסור יבמה.

ונראה שיש להוכיח שחיוב זה אינו קיים רק כמחייב נוסף בקיום תקנות חכמים מלבד הלאו, אלא אף אופן החיוב בלאו דלא תסור כן הוא, כלומר שהוא אינו קיים בתורת חיוב שלא לסור מדבריהם אלא כחיוב לעצם המעשה או האיסור האמור בתקנתם. שכן הרמב"ן בהשגותיו (שם) הקשה על שיטת הרמב"ם, שאם יש בכל תקנות חכמים לאו דלא תסור מ"ט לא מנה את המצוות מדרבנן בכלל תרי"ג מצוות.

והנה, אם המחייב מדאורייתא בקיום דינים דרבנן היה רק שלא לסור מדבריהם, א"כ הרי אין כאן כמה מצוות למנותן במנין המצוות, אלא הכל מצוה אחת היא, ובין הדלקת נר חנוכה, מקרא מגילה ואיסורי שבות מצוותם אחת היא, לנהוג כפי דבריהם, והרי זה כמי שצווה לו אביו לבשל לו ולאפות לו, שאין כאן חיוב אפיה וחיוב בישול, אלא יש חיוב אחד - לכבד את אביו, אשר הדרך לקיימו הוא במעשים אלו.

והרי, שהבנת הרמב"ן בשיטת הרמב"ם היא שאף בלאו דלא תסור החיוב הוא לגוף האיסור האמור בדברי חכמים. ואף הרמב"ם נראה שהודה לקושיא זו (שם) אלא שדעתו שאין למנות תקנות חכמים משום שלא נמסרו למשה בסיני.

וראה עוד ברמב"ן שהקשה מ"ט אשה המחוייבת בברכת המזון מדרבנן אינה יכולה להוציא את האיש המחוייב מדאורייתא, כיוון דאף היא מצווה בלאו דלא תסור. והרי הדבר ברור שמי שמחוייב שלא לסור מדברי חכמים והדרך לקיים חיוב זה הוא בברכת המזון אינו קרוי מחוייב בדבר להוציא אחרים, שכן לא בברכת המזון הוא מחוייב אלא בחיוב לשמוע דברי חכמים, והרי זה כמי שיישבע לברך ברהמ"ו, שאינו חשוב כגברא המחוייב בדין ברכה אלא בדין שבועה, ולא יוכל להוציא אחרים בברכתו.

ולמדנו, שדין לא תסור אינו מצווה לעשות כדברי חכמים, אלא הוא קובע את היחס הנכון לדברי חכמים כהוראות שדינן להתקיים, שיהא בכוחם של חכמים לקבוע הלכות נוספות מלבד דיני התורה. ומאחר שיש תוקף לדברי חכמים מדאורייתא ע"י לא תסור, כעת דבריהם עצמם מחייבים, ככל דיני התורה המחייבים את קיומם, וכך נוצרה אף מערכת דיני דרבנן.<sup>2</sup>

וכשם שמבואר בגמ' (שבת קד, א) דלולי הדין שאין נביא רשאי לחדש היה בכח הנביא להוסיף מצוות לתורה ע"י נבואה, וכמשה רבינו שהיה מתנבא כל מ' שנה ומוסיף הלכות (כתוספת מצוות פסח שני ודיני ירושה) כך בכוחם של חכמים להוסיף הלכות כפי שראו בדעתם שראוי לתקן.

והנה, הרמב"ן תמה על הרמב"ם מ"ט אין לוקין על איסורים דרבנן מלקות דאורייתא, וכן על כל חילוקי הדינים בין דאורייתא לדרבנן, מאחר ובעשיית האיסור עבר על לאו דלא תסור.

אבל לפי מה שנתבאר בדעת הרמב"ם אין כאן קושיא, שהרי העושה מעשים האסורים מדרבנן אינו עובר על הלאו, שכן אין עניין הלאו לחייב לנהוג כפי תקנות חכמים, וממילא יהא העושה כנגדם עובר עליהם יעבור על ציווי זה, אלא הלאו קבע שבכוחם של דברי חכמים

2. המנ"ח (מצוה תצו) כתב לחדש שדבר הנלמד מ"ג מידות חמור מהמפורש בתורה כיוון שמלבד האיסור יש עליו גם לאו דלא תסור, שנאמר גם בדרשות חכמים.

אמנם, לכאורה אין סברא לומר כן, שכן כיוון שלא תסור אינו מצווה על המעשה שאמרו חכמים אלא עניינו ליתן כח וסמכות לחכמים לחדש הלכות, א"כ אין ענינו אלא לחייב את דבריהם אע"ג שאינן מן התורה, אבל מה יוסיף הלאו כלפי דין שהוא דאורייתא ממש, ומחוייב ועומד מעצם מה שנכתב בתורה. ופשוט.

לחייב את קיומם. ועל לאו זה אין שייך לעבור, וכשם שאדם העובר על דיני התורה אינו עובר על הברית שכרתו ישראל לקבל את התורה כדבר המחייב אותם, אלא עדיין דינים אלו מחייבים אלא שהוא עברייך במה שלא נהג על פיהם, וא"כ אף העובר על דינים דרבנן אינו יכול לסתור את עצם היות הדינים הללו מחייבים אלא הרי הוא עושה שלא כדין, וא"כ נמצא שאין כל אפשרות לעבור על לאו דלא תסור ללקות על כך<sup>ג</sup>.

והוא הדין לשאר חילוקי הדינים, כספק דרבנן לקולא, וכן מה שמחוייב בברכה דרבנן אינו יכול להוציא את המחוייב מדאורייתא, שכן חיובנו עתה אינו ללאו אלא לדברי חכמים שנקבעו לדברים מחייבים, וא"כ יש חילוקי דינים בין מחייב זה למחייב שמחמת דיני התורה.

ויש להוסיף, שמאחר ונתבאר שאף הרמב"ן לא פירש בדעת הרמב"ם דלאו דלא תסור הוא מצוה שלא לסור מדבריהם, הרי בהכרח שכשהקשה שיהיה חיוב מלקות על איסורי דרבנן אין זה משום שהאדם עובר על הלאו, אלא שדעתו היא שמצוה המחוייבת ע"י דין דאורייתא יש בה חומר המחייב ככל מצוות התורה, ולכן ראוי שלא יהא בו חילוק לעניין מלקות ושאר דינים הנוהגים במצוות התורה.



## ב.

ובדעת הרמב"ם כתב הר"ן בדרשותיו (דרוש יג) שהטעם שיש קולא בדינים דרבנן, אף שיש בהם לאו דלא תסור, הוא משום שלא נכתבה עיקר התקנה בספר תורת אלוקים מפורש.

והרי שאין חילוק בין דינים דרבנן לדינים דאורייתא מצד המחייב שבהם, ולעולם מן התורה איכא מחייב גמור לתקנות חכמים, ואין הקולא אלא במה שאין עיקרם מפורש בתורה. ולדעת הרמב"ן (בהשגות שם) כל המצוות העתידיים להתחדש ע"י חכמים קיבלו אותם למשה בסיני, ואין הפרש ביניהם לדיני התורה אלא שאת דיני התורה קיבלו עליהם בפרט ותקנות חכמים בכלל על כל אשר יחדשו.

ונמצא א"כ, שכל החילוק בין דינים דרבנן לדאורייתא הוא בחומר שבהם, שבמה שאין כאן עבירה על הכתוב המפורש בתורה יש בו קולא לעצמו. וגדולה מזו מצינו בדברי הר"ן (נדרים ה, א) דאע"ג דאין שבועה חלה לקיים מה שכתוב בתורה, לא נאמר זה הכלל אלא בדינים המפורשים בתורה ולא בדין הנלמד בי"ג מידות. והרי שהחילוק בדבר המפורש בתורה אינו במחייב שבו, שכן הנלמד בי"ג מידות מחוייב הוא מדאורייתא ככל דיני התורה, אלא הוא טעם לחלק בחומר הדין, במה שאין השבועה מקיימת את הכתוב מפורש בתורה<sup>ד</sup>.

ג. ואכן דעת הקרית ספר (הביאו הלח"מ בפ"א מהל' ממרים ה"ב) שהחולק על דברי חכמים ואומר שאינם אמת, הרי הוא עובר על לאו דלא תסור ואין דינו כעובר על תקנות חכמים. וכעין זה כתב הגרא"ו (שם) שאף לדעת הרמב"ן אפשר שיעבור בלא תסור אם עושה דרך המראה ופריקת עול. והיינו, שכאשר עושה האדם מעשה עבירה בתורת סתירת סמכותם של חכמים, ולא כעברייך בלבד העושה עבירה לרצונו, א"כ יש כאן סתירה לעצם הלאו דלא תסור, לעצם הדין הקובע את סמכותם של חכמים.

ד. כידוע, הרמב"ם בספר המצוות (שורש השני) כתב שדבר הנלמד באחת מי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן הוא דברי סופרים, והרמב"ן בהשגותיו (שם) הבין בדבריו שכוונתו שחיוּבם הוא מדבריהם והשיג עליו, וכ"ה בראב"ד (פ"ג מהלכות אישות ה"כ). אבל דעת רוב המפרשים בדעת הרמב"ם היא שאף לדבריו חיוּבם הוא מדברי תורה (עיין במ"מ ובכס"מ בפ"א מהלכות אישות ה"ב, ועוד רבים) ונקראו דברי סופרים מפני שהסופרים קיבלו פירושם. וזהו כדברי הר"ן, שיש משמעות לכך שלא נכתב הדבר מפורש בתורה אלא נתפרש ע"י חכמים בי"ג מידות.

ומצינו חילוק זה בדברי הרמב"ם (פ"ג מהל' עבודה זרה ה"ו) שיש קולא בדבר שאינו מפורש בתורה לעניין שלא ילקו עליו, אע"ג דאיסורו מדאורייתא, וז"ל: "העובד עבודה זרה מאהבה כגון שחשק בצורה זו מפני מלאכתה שהיתה נאה ביותר, או שעבדה מיראתו לה שמא תריע לו כמו שהן מדמים עובדיה שהיא מטיבה ומריעה, אם קבלה עליו באלוה חייב סקילה. המגפף עבודה זרה והמנשק לה והמכבד והמרבץ לפניו והמרחיץ לה והסך והמלביש והמנעיל וכל כיוצא בדברי כבוד האלו עובר בלא תעשה שנאמר ולא תעבדם ודברים אלו בכלל עבודה הן, ואף על פי כן אינו לוקה על אחת מהן לפי שאינן בפירוש"<sup>ה</sup>.

ואף לאידך גיסא מצינו, שיש משמעות לעצם היות הדבר כתוב מפורש בתורה אף אם אינו חיוב, וכדברי החזקוני (שמות יב, יח) שכתב: "שבעת ימים מצות תאכלו כתיב, כלומר אם אכל מצה כל שבעת הימים קיים הפסוק זה של שבעת ימים מצות תאכלו". והנה, דבריו הם כפי שיטות הראשונים (עיין בעה"מ פסחים כו, ב מדפה"ר) וכפי שנהג למעשה הגר"א (מע"ר פסח אות קפה) שיש קיום מצוה באכילת מצה כל שבעה, אלא שבדברי החזקוני מבואר שאין הטעם משום שיש בכך מצוה קיומית וכדומה, אלא דאע"ג שאין כאן מצוה, ואין החיוב אלא במצה בלילה הראשון, מ"מ יש במעשהו קיום לפסוק דשבעת ימים מצות תאכלו.

וראה עוד את דברי הרא"ש (פ"ק דכתובות סימן יב) דהא דמברכין על השחיטה הוא מדאפקיה קרא בלשון ציווי דזבחת ואכלת, וביאר דבריו בהעמק שאלה (קסט, א) שכל הכנה למצוה אשר נכתבה במפורש בתורה יש לברך עליה.

וא"כ כשם שיש קיום של הכתוב בתורה אף בלא חיוב, בגוף מה שהאדם מקיים את המפורש בקרא, ה"נ כאשר יש חיוב שיש לקיימו אבל אין במעשהו קיום של הכתוב במפורש בתורה, איכא קולא בקיום הדין ובעבירה עליו.

והנה בירושלמי (פאה פרק ה"א) למדו דהפקר בי"ד פוטר ממעשר, מכך שכשבי"ד עיברו את השמיטה, חודש העיבור הוא בכלל הפקר שנת השמיטה הוא ופטור מן המעשר. והרי לא דן הירושלמי שמעשה ההפקר שע"י הפקר בי"ד שונה הוא מכל מעשה הפקר ע"י הבעלים, ולהכי אינו בכלל ההפקר הפוטר ממעשר, דא"כ מהו הלימוד מהפקר דחודש העיבור, והרי הפקרו של חודש זה הוא ככלל הפקר של שנת השמיטה. אלא בהכרח שנידון הירושלמי הוא מצד כוחם של בי"ד להפקיר לעניין לפטור ממעשר, וזהו הדבר שלמדו מן ההפקר שבחודש העיבור, וכפי שביאר הר"ש (ס) שההוכחה היא מצד מה שעבור שמיטה הוא שלא כדין, שהרי לכתחילה אין מעברין את השנה בשביעית ובמוצאי שביעית.

וצ"ב, וכי עיבור השנה מהני רק מדרבנן, והרי מהני שיחול חג הפסח כפי עיבורן מן התורה, אלא שיש בו קולא שאינו כדין, וא"כ כיצד ביקשו ללמוד להפקר שאינו מועיל אלא מדרבנן שיועיל אף כלפי דינים דאורייתא ופטור מן המעשר.

אמנם, למה שנתבאר א"ש, שכן לעולם אף תקנות חכמים מחייבות הן מן התורה, אלא שיש ביניהן חילוק לגבי חומר הדין, במה שאינו מפורש בתורה, ובזה דן הירושלמי שלא יהא בכוחו

ה). ועיין עוד בדברי התוס' (יבמות ז, ב ד"ה ואמר) שביארו את הטעם שהתירו למצורע הכנסת ביהוה ידו לעזרה ע"מ להיטהר ולא התירו ביאת כולו, משום שביאת כולו מפורשת בתורה לאיסור, כמו שנאמר 'ואל המקדש לא יבוא', ואילו ביאת מקצת לא למדו אלא מהיקש.

לפטור מן המעשרות כהפקר החל מדאורייתא שהוא הפקר גמור. ובוזה נתחדש שעבור שמיטה, אף שיש בו קולא דהוי שלא כדין, ואין בו חומר ככל עיבור שנה, אפילו הכי בכוחו לפטור מן המעשר מן התורה, וא"כ ה"ה להפקר בי"ד שלא תמנע קולתו לפטור מן המעשר ככל הפקר.



### ג.

והנה הגרא"ו (קוב"ש כתובות אות רמב) הוכיח שיש אופנים שדינים דרבנן מועילים לקבוע את הגדרת הדבר אף להתיר איסורים דאורייתא. וכגון במקום שתיקנו רבנן קידושין, דמעטה מותר לו לבוא עליה אע"ג שביאת פנויה אסורה מדאורייתא לדעת הרמב"ם (פ"א מהל' אישות ה"ד). והקשה, שהרי אין בכח חכמים לעקור דבר מן התורה בקום עשה.

וביאר הגרא"ו דהאיסור לבוא על פנויה עניינו שכל ביאה שאינה בגדר ביאת אישות הרי היא חשובה ביאת זנות ואסורה. ומעטה, מכיוון שהאשה מקודשת, אף אם לא יהיו אלא קידושין דרבנן, מ"מ כבר הוגדרה ביאתו ע"י זה כביאת אישות ואינה בכלל ביאת זנות.

ולמדנו, דאע"ג דגט דרבנן אינו מועיל להתיר אשת איש דאורייתא לולי אפקעינהו רבנן לקידושין, וכמבואר בגמ' (כתובות ג, א, גיטין לג, א ועוד) מ"מ כדי להתיר איסור ביאת פנויה מהני אף ע"י קידושין דרבנן.

והביאור בזה פשוט, שכן אמנם גט דרבנן יש בו קולא ולכך אינו מועיל להתיר קידושין דאורייתא שיש בהם חומרא במה שהם מפורשים בתורה, אבל עצם כוחו של הגט לגרש הוא דבר הנידון אף בדיני התורה, במה שכל דברי חכמים מחוייבים הם מדאורייתא. ואין הגדר שדינים דרבנן אין להם משמעות בדיני התורה ומועילים הם רק כלפי חיוב דרבנן בלבד, אלא נידונים הם אף כלפי דיני התורה, רק שבמה שלא נאמרו במפורש בתורה אלא ע"י תקנ"ח יש בהם קולא ואין בכוחם להועיל בדין המפורש בתורה.

וכיוון שכן, הרי שכאשר יש קידושין דרבנן, אשר האופן שבו הם מועילים להתיר ביאת פנויה אינו בתורת שיהא להם משמעות כקידושין דאורייתא אלא במה שבעצם היתה מקודשת, אף מדרבנן, מוגדר מעשה הביאה לביאת אישות, א"כ אף בדיני התורה נידון המעשה כביאת אישות, דסגי בעצם היותה מקודשת מדרבנן ע"מ להגדיר את המעשה כביאת אישות.

ואכן, אם היה גדר הדבר שדינים דרבנן אין להם משמעות בדיני תורה כלל, א"כ כלפי איסור פנויה לא היו כאן קידושין, אבל מאחר ואף בדיני התורה חשובים הם קידושין אלא שאינם קידושין גמורים כקידושין המפורשים בתורה, א"כ כלפי איסור ביאת פנויה א"צ לקידושין גמורים וסגי במה שאינו בא עליה בתורת זנות אלא כמקודשת מדרבנן.

ולפי יסוד זה, שבכח דינים דרבנן לקבוע את הגדרת המעשה אף כלפי דינים דאורייתא, תתבאר סתירת דברי הרמב"ם שהביא המחנ"א (קנין משיכה סימן ב). דהנה השו"ע (או"ח סימן תרנח ס"ו) הביא את שיטת הרמב"ם דבהקנה לולב לקטן וחזר הקטן והקנה לו, לא חשיב לכם לצאת בו יד"ח, שכן הקטן קונה מדאורייתא ואינו מקנה אלא מדרבנן, והרי דלדעתו קנין דרבנן לא מהני לדאורייתא. ואילו בהלכות מעילה (פ"ו ה"ד) פסק הרמב"ם דאם משך השואל קרדום של הקדש

הוי מעילה ויוצא לחולין, ואע"ג שדעת הרמב"ם (פ"ב מהל' שכירות ה"ח) דאין קנין משיכה בשומרין אלא מדרבנן.

וכתב המחנ"א ליישב דגבי מעילה כל שהוציאו מרשות לרשות, אפילו בקנין דרבנן, הרי יצא מרשות הקדש וחיוב האדם, אבל גבי לולב, דהתורה אמרה ליקח לולב למצוה, בעינן שתהא זו לקיחה מן התורה.

ונראה הביאור בדבריו לפי מה שכתבנו, שכן אף מדאורייתא יש לו זכיה מדרבנן, אלא דלא אלימא אותה זכיה כזכיה המפורשת בתורה, וא"כ לגבי דין לכם הצריך הרמב"ם זכיה גמורה ולא סגי בזכיה מדרבנן לצורך דין לכם בלולב, אבל גבי מעילה, הרי הוא חייב במה שהוציא מרשות הקדש, וא"כ אף מדאורייתא, כל שיש כאן מעשה הוצאה מרשות הקדש ע"י משיכה דרבנן הרי הוא חייב, וכתבאר, דאף מדאורייתא חשיבא משיכה דרבנן כמעשה הוצאה.



#### ד.

אלא שיש לפרש את גדר הדבר, מ"ט יש משמעות לכך שדברי חכמים אינם מפורשים בתורה, אם אכן מחוייבים הם דבריהם להתקיים מדאורייתא, ומה לנו עוד מלבד שיהא לנו חיוב דאורייתא לקיימם.

ולבאר הדבר נקדים חידוש גדול שמצינו בתקנות חכמים. דהנה החזו"א (יו"ד קנ, יא) הקשה במה שיש ספקות רבים בגמ' בגזירות דרבנן, ולכאורה, כיוון דאינו אסור מדאורייתא אלא רק מחמת שתיקנו, א"כ כל שלא תיקנו חכמים בדבר זה מאיזה טעם יהא אסור, ואם הוא נכלל בתקנתם וודאי אסור, וכיצד שייכים בזה מחלוקות בסברא אם דבר מסויים נאסר מחמת הגזירה או לאו. וכלשונו: "הנה אשכחן בעיות טובא בגזירת חכמים. לכאורה קשה הלא מן הדין בוודאי מותר ואין הדבר ראוי ליאסר אלא א"כ ישבו בי"ד על כך ואסרוהו, וכיוון שלא הושיבו בי"ד למיגזר למה ייאסר".

וכתב החזו"א יסוד גדול, וזה לשונו: "אלא שמה שגזרו הראשונים הוא על שורש הדבר המביא להרחבת המצווה ומשמרתה ומסרוה לחכמים הבאים לשפוט ביתר הפרטים כפי הוראת העיון וכמשא ומתן של דין התורה, ומה שנראה לחכם שראוי להבינו בכלל גזירתם זהו באמת בקשת הגוזרים ומבוקש גזירתם, שגזירת חכמים נכנס בגופי תורה להורות את התולדות ע"פ מידת התורה ובינתה".

ולמדנו, שתקנות חכמים אינן מחוייבות מחמת עצם דברי חכמים בתקנתן, אלא עיקר המחייב הוא טעם התקנה, כפי שראו חכמים שראוי לנהוג כן, ומעתה, כל שמסברא ראוי הדבר להיות אסור משום טעם התקנה הרי הוא אסור מאליו מחמת החיוב לטעם זה.

ולכאורה יש להוכיח כדבריו מדברי הגמ' (גיטין לו, ב) המסתפקת אם הלל תיקן את תקנת פרוזבול רק לדורו או לכל הדורות, ומביאה הגמ' דנ"מ אם אפשר לבטלה או שצריך בי"ד הגדול בחכמה ובמנין. וצ"ב, אם לא הייתה התקנה אלא לדורו מ"ט יש צורך לבטלה, ולמה אינה בטלה מאליה.

אמנם לדברי החזו"א מבואר היטב, שכן אף אם עצם התקנה הייתה רק לדורו, אבל מ"מ טעם התקנה קיים ועומד, במה שראה הלל שראוי לנהוג כן מחמת שעברו על מה שכתוב בתורה השמר לך פן יהיה עם לבבך דבר בליעל, וטעם זה מחייב להוסיף ולנהוג כן. ולפיכך, אם המחייב הוא רק טעם התקנה שפיר אפשר לבטלו, אבל אם המחייב הוא גוף תקנת הבי"ד שתיקנו כן לכל הדורות, א"כ הביטול בא כנגד הוראת הבי"ד, ולכך נדרש שיהא ביטול ע"י בי"ד הגדול בחכמה ובמנין.

ולדידיא מבואר כן בדברי הרשב"א (חולין קו, א), שהמחייב הוא טעם התקנה כפי שראוי לנהוג מחמתה, ואין משמעות לעצם דברי חכמים בתקנתן אלא בתורת מצוה לשמוע דברי חכמים בלבד, ואף אחר שתיקנו אין המחייב מחמת החיוב שנתחדש בתקנתן אלא רק מחמת הטעם, וכל תקנתן היא לנהוג כפי הטעם.

ובאו דבריו על הנאמר בגמ' (שם) דנטילת ידים לחולין מפני סרך תרומה, ועוד משום מצוה, ואמרו בגמ' מאי מצוה אמר אביי מצוה לשמוע דברי חכמים. וכתב הרשב"א וז"ל: "כלומר ומשום סרך תרומה מיהא הוי שהיה בדין להטעין את הידים נטילה ואפילו לא ציוו חכמים, וכל שכן עכשיו שיש בדבר מצות חכמים ולעולם משום סרך תרומה, וכדאמרינן מאי מצוה מצוה לשמוע דברי חכמים". וראה בהערה<sup>1</sup>.

ויש להבין במה נשתנו תקנות חכמים מדיני התורה, אשר החיוב שבהם הוא מחמת גוף ציווי התורה, ואין בכח הטעם לחייב מצד עצמו, ואם יהיה מעשה שיהיה קיים בו הטעם בלא שיהא בכלל הנאמר בדין התורה אין אנו חייבים בו אלא כמידת חסידות בלבד [וכדברי המס"י בביאור מידת החסידות (פרק יח)] ואילו בתקנות חכמים הטעם הוא הדבר המחייב ולא גוף הדין.



## ה.

והנראה, שטעם הדבר הוא כפי שכתב החזו"א: "שגזירת חכמים נכנס בגופי תורה להורות את התולדות". וביאור העניין, דהנה כבר דנו כל הקדמונים בטעם שאין בתקנות חכמים וגזירותיהם לאו דבל תוסיף, וכתבו שהוא משום שכל דבריהם באו רק בתורת סייג ומשמרת לשל תורה (עיין בראב"ד פ"ב מהל' ממרים ה"ט)<sup>2</sup>.

1. וכן ראיתי בשם הגר"ש אירבאך זצ"ל (ספר אוהל רחל שיחות אלול עמ' קלג ובקובץ מוריה ניסן עמ' עה) שיש הבדל בין מצוות דאורייתא למצוות דרבנן, דבמצוות התורה עיקר עשייתן הוא לקיים רצון ה' וציוויו, ומה שאנו יכולים להבין בטעמי המצוות אינו אלא מעט מן המעט, וכמו שכתב בנפש החיים שאף למשה רבינו לא נתגלו טעמי המצוות עד תומם. ואלו הם דברי הרמב"ם (בפ"ג מהל' תשובה) אע"ג דתקיעת שופר גזירת הכתוב רמו יש בו וכו'. אך במצוות דרבנן אינו כן, ואין עיקרן אלא בטעמיהן [ובמוריה (שם) הביאו מהגר"ע קיסטר זצ"ל ראייה לזה מדברי המהר"ל בסדר ההגדה שכתב: "והא דלא מברכינן שעשה נסים איציאת מצרים, אמר מהר"י סג"ל משום דמצוה הכתובה בתורה היא, ואין מברכינן שעשה נסים אלא אמצוה דרבנן, כגון חנוכה ופורים דתיקנו הברכה משום הנס, מצות ופסח דאורייתא גם אם לא הנס". וביאר, דבמצוה דאורייתא אין אנו דנים את הטעם אלא את עצם המצוה, ולכן אין שייך על כך ברכת שעשה נסים, ואילו במצוה דרבנן, שעיקרה בטעמיה, א"כ המצוה היא בקיום הטעם שהוא זיכרון הנס, ועל כן מברכים ברכת שעשה נסים].

2. ואלו הם דברי המורה הגדול (חלק ג פרק מא):

"כי כאשר ידע השם יתעלה שמשפטי זאת התורה יצטרכו בכל זמן לפי התחלף המקומות והחידושים ולפי הנראה מן העניינים, להוסיף על קצתם ולגרוע מקצתם, זוהיר מן התוספת ומן המגרעות, ואמר לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו, כי היה זה מביא

והנה, אם היו תקנות חכמים בתורת חיוב מחודש, א"כ מה בכך שמטרתם היא סייג ומשמרת, הרי יש בדבריהם הוספת דין מחודש מעבר לתרי"ג מצוות. אלא גדר הדבר הוא שאף תקנותיהם אינם אלא תולדות גופי התורה, כדברי החזו"א, והרחבת דין התורה, וא"כ כל ההנהגה כפי דברי חכמים אינה אלא בתורת קיום דיני התורה, במה שאופן קיומו של דין התורה הוא ע"י הסייג, וכל תקנה שעוסקת בדרך לקיים את מצוות התורה אינה הוספה על תרי"ג מצוות אלא הרחבה.

וכשם שנמסר להם לחכמים לקבוע את פירוש דיני התורה, וכפירושה של מצוות תפילין שמדברי סופרים פירשו ארבע טוטפות בתפילין, וכפירושה של מצוות ציצית שפירשו מנין ד' חוטים, ומצוות לולב שפירשו את מה הם המינים ומהו מניינם (עיין סנהדרין פח, ב, ובחידושי הר"ן שם). כך נמסר להם לקבוע את צורת קיום דיני התורה.

וביאור הדבר, דהנה כאשר נתחייבנו במצוות התורה, אין פירושו של דבר שמחוייבים אנו לשמוע להם ולנהוג על פיהם, ועשיית מצוה פירושה שנוהג האדם כפי המחוייבות שלו לדין, אלא חיובנו הוא לקיים את מצוות התורה, והעושה מצוה חשוב 'מקיים' מצוה, שגוף הדין מתקיים ע"י מעשה האדם. וגדר החיוב הוא שהתוכן הנאמר בדין התורה יהא קיים בהנהגות האדם בחייו, ואם הדין הוא לבישת ציצית על כנף הבגד א"כ אין האדם מחוייב לשמוע למצוה בלבד אלא להנהיג בהנהגת חייו לבישת ציצית, ובזה קיים התוכן של לבישת ציצית בהנהגות חיי האדם.

והדרך שהדין מתקיים הוא במה שיוצאים דיני התורה מכלל הוראות התורה בלבד ובאים לידי כלל המנחה את האדם, שקובע את הנהגותיו כהנהגות המונחות ע"פ הדין, וכנא' בהתהלך תנחה אותך, וכאשר מנהיג את הדין בחייו חשובה המצוה כקיימת בפועל, שאינה רק ציווי אלא יש לה קיום בחיי האדם.

וזהו הטעם לכך שיש יחס לחלות האיסור בשעה שבא האיסור לפניו, וכאשר יש חתיכה של חלב חשוב הדבר שבמה שהחתיכה קיימת לפניו בעולם חל עליה איסור חלב, ואם יש בה איסור נוסף באנו לידי הנידון שאין איסור חל על איסור. ולכאורה, כיוון שכל חיובו הוא לשמוע לדיני התורה, א"כ אף קודם שקיימת החתיכה בעולם יש עליו איסור שלא לאכול חלב, ואין האיסור מתייחס דווקא לחתיכה מסויימת, וכיוון שכן, אין משמעות להיותה קיימת לפנינו.

אבל מאחר ולא זהו גדר החיוב לאיסור חלב, אלא החיוב הוא לקיים את מניעת אכילת החלב בהנהגות האדם, א"כ נדרש האיסור רק כאשר החתיכה קיימת ויש בה נידון על ההנהגה למעשה של אכילת חלב, וכלפי ההנהגה למעשה דורש האיסור להתקיים במה שלא יאכל את

להפסד סדרי התורה ולהאמין בה שאינה מאת השם.

והותר גם כן לחכמי כל דור, רצוני לומר בי"ד הגדול, לעשות סייגים כדי לקיים משפטי התורה האלו בעניינים שיחדשום לשמור התורה וישאירו הסייגים ההם קיימים לנצח, כמ"ש ועשו סייג לתורה, וכן הותר להם ג"כ לבטל קצת מעשי התורה ולהתיר קצת הנהגה ממנו לפי ענין אחד ולפי מאורע אחד, אבל לא יעמידוהו לדורות כמו שביארנו בסדר פירוש המשנה בהוראת שעה, ובזאת ההנהגה תמיד התורה האחת ויתנהג בכל זמן ובכל מאורע כפי הצריך לו, ולו היה זה העיון החלקי נמסר לכל אחד מן החכמים, היו בני אדם נפסדים לרוב המחלוקת והסתבכות הדעות, והזהיר יתעלה שלא יעשו זה שאר החכמים אלא בי"ד הגדול לבד."



החתיכה. ולכן רק כאשר יש משמעות בפועל לאכילת החלב חשיב שחל האיסור, חלה הדרישה שיתקיים איסור חלב בהנהגה בפועל.

ונמצא א"כ, שאם אכן היה החיוב רק לשמוע לאיסור התורה, לא היה שייך לדון את הסייגים שבגזירות חכמים כהרחבת האיסור, ורק מה שנכלל באיסור התורה היה נדרש לשמוע לו ותו לא, ואם האדם צריך לעשות לעצמו סייגים ע"מ להימנע מהחטא הרי זה מעניינו האישי כיצד לא לעבור על האיסור.

אבל כיוון שמלבד עצם הדין יש האופן שבו הוא מתקיים אצל האדם, קבעו חכמים שהאופן הנכון לקיום הדין הוא בהנהגת סייגים, שמה שאין האדם נוהג אף במעשים המביאים לידי איסור הוא חלק מקיום הדין בדרכי חייו. וחלק מהנהגת מניעת אכילה מסויימת הוא גם שלא לעשות מעשים המביאים לאכילה זו, במה שבלא זה עלול לבוא לידי האכילה. וזהו האופן שתהיה הנהגתו מונחית ע"פ הדין, במה שיימנע ממעשים המביאים לכך.

ונראה שיש להוסיף עוד, שיש גזירות חכמים שאינן באות בתורת סייג שמא יעבור על האיסור, אלא הן נאסרו במה שמדובר בדברים הדומים לאיסור. ונראה שאין זה דמיון בעלמא, אלא שהתוכן הנאמר בציווי התורה הוא תוכן עצמי, והדבר הדומה לו יש בו תוכן זה מצד האופן שהוא קיים אצל האדם. ודוגמא לכך, מדאורייתא מצוות ציצית היא רק בצמר ופשתים (לדעת הרמב"ם, ונפסק בשו"ע בסימן ט, א) והיינו משום שיש בהם את התוכן העצמי של כסות ובגד, אבל מדרבנן אף שאר מינים חייבים בציצית, במה שבפועל הם משמשים את האדם לכסות, וא"כ אף שאינם בגדים בעצמם, אבל סו"ס כך הם קיימים בחיי האדם, ובדרבנן נקבע שיש חיוב כפי הקיום בפועל אצל האדם.

וכן דיני ההרחקות שיש בנדה, ייתכן מאוד שאין הם באים רק משום חשש תקלה, אלא שנדה עניינה אישה מרוחקת, מלשון נידוי, ואמנם התוכן העצמי של קירבה לאשה אינו אלא בביאה, אבל מכיוון שיש בחי האדם אופנים נוספים של קירבה, נאסר כל מה שמצד יחסו של האדם ובחייו חשוב כנעשה בדרך קירוב.

ואף בזה יסוד הדבר הוא כפי מה שנתבאר, שחכמים אינם מוסיפים הלכות מחודשות, אלא גוף ההלכה אינה אלא הכתוב מפורש בתורה, אבל כל הנוגע לקיומו של הדין בחיי האדם הוא דרגת חיוב שנקבעה ע"י חכמים. ויש תוכן שאף שאינו נאסר מחמת דין התורה אבל יש לו להיאסר מחמת קיומו בחיי האדם והנהגותיו, במה שסו"ס תוכן הדין קיים אצל האדם אף בדברים אלו.

וזהו שדימה החזו"א את גזירות חכמים לתולדה מגופי תורה, שכן זהו עניינם של התולדות, שאינן נכללות בגוף דין התורה, שאינו עוסק אלא באב, אבל בתולדות יש מקצת מן התוכן הקיים באב, ולכן נכללות הן בדיני האב, וכדברי המהרש"ל (שבת ב, ב). וגם תקנות חכמים, אף שאין הן נכללות בגוף האיסור, מ"מ יש בהן מקצת מהתוכן, וכפי שנתבאר, אם מקצת התוכן עצמו או מקצת מן הדין, במה שאינו נכלל בעצם הדין אלא בדרכי קיומו למעשה.

וראיה גדולה לדברים מדברי הגמ' (שבת כג, א) שהקשו על ברכת המצוות בהדלקת נר חנוכה היכן צונו, והשיבו מקרא דלא תסור. ולכאורה מ"ט לא הקשו ממצוות דרבנן רבות שאנו

מברכים עליהן, וכברכה על מצוות ציצית בבגד שאינו מצמר ופשתים, ועל הפרשת תרומות ומעשרות על פירות שאינם משבעת המינים. ובהכרח, דבמצוות אלו פשיטא שיש לברך, מכיוון שהן בכלל הרחבת דין התורה של ציצית ותרו"מ, ובעצם מה שהשיגו חכמים שגם בכך יש תוכן של קיום הדין א"כ מחוייבת הנהגה זו, בדרגת השגתם של חכמים שכך ראוי לנהוג. ורק דבר שהוא תקנה מחודשת ואין לו יסוד במצוה בתורה הקשו בגמ' היכן צונו<sup>ח</sup>.



### ו.

וכיוון שכך, מובן הדבר שבתקנות חכמים מצינו דבר שאינו קיים בדיני התורה, שעיקר המשמעות היא בטעם ולא בעצם התקנה. ולפי מה שנתבאר, הרי כל תקנות חכמים אינן באות בתורת הוראה שיש לקיימה, אלא חכמים דנים את הדבר כמי שראוי להיות כחלק מהרחבת דיני התורה, ולכן החיוב לדין התורה דורש את קיומו גם בדרגה זו של השגת חכמים. ונמצא שכל המחייב הוא הטעם, והוא מה שהשיגו חכמים שמחמתו ראוי הדבר להיות ע"י שייכותו לקיום דין התורה. אבל עצם דברי התקנה אינם מחייבים, כי אין בכוחם של חכמים לחדש דין הנוסף על דיני התורה.

וכפי הנראה, זאת הסיבה לכך שאף העוסק בלימוד תקנות חכמים ודיניהם מקיים מצוות תלמוד תורה, וחייב בברכת התורה מדאורייתא על לימודם, ובפשוטו אין הדבר מובן, הכיצד העושה עירוב לשבת מקיים מצוה דרבנן, ואילו העוסק בלימוד מסכת עירובין מקיים מצוה דאורייתא.

אבל לפי מה שנתבאר מובן הדבר, שהרי תקנות חכמים אינן מערכת מחודשת של מצוות ואיסורים, אלא הן הרחבה של דיני התורה, ואמנם אין הם גופו של דין אבל מ"מ הם קובעים את האופן הראוי לקיומו. וא"כ אמנם העושה על פיהם אינו מקיים את גוף הדין המפורש בתורה, אבל הלומד אותם מקיים את מצוות העיסוק בדברי תורה, שכן אף לימוד אופן קיומם של דברי התורה חשוב כעסק בדיניה ומצוותיה, וזהו הדבר הנדרש במצוות תלמוד תורה.

ואחר כל זאת, יתבאר היטב החילוק בין דבר המפורש בתורה לשאינו מפורש, אף שחיובו הוא מן התורה. שכן היות הדבר כתוב בתורה פירושו שהדבר הוא נכון בעצם, הכתוב בתורה קובע את הדבר שדינו להיות, אבל תקנה שאינה מפורשת בתורה אינה קובעת חיוב נוסף שדינו להתקיים, ואין לנו אלא תרי"ג מצוות, אשר הן תכלית השלמות והתוספת בהם חסרון כמו

ח. ואמנם, אף התקנות אינן חשובות כדבר שאין לו יסוד בתורה, שכן אף אם אין הן באות כהרחבה למעשה מצוה הנכלל בתרי"ג מצוות, אבל הרי הן הרחבה של היסודות האמורים בתורה, כתקנות הבאות לזיכרון, אשר עשיית זכרון הנס והמאורע היא מיסודות המצוות דאורייתא.

וכן כל תקנות הצדק והמשפט שתיקנו חכמים ונתבארו בפרק הניזקין במסכת גיטין ועוד, כולן הן הרחבת הערך הקיים בתורה לעשות צדקה ומשפט, אשר הוא היסוד לכל הדינים שבין אדם לחבירו, וכעין דברי הרמב"ן (דברים ו, יח) שביאר שעשיית פשרה וכן לדון לפני משורת הדין, וכדינא דבר מצרא, נלמדים מקרא דועשית הישר והטוב שענינו להורות את הנהגת האדם עם שכניו ורעיו וכן משאו ומתנו ותיקוני הישבו והמדינות, שהיו כולם על פי הטוב והישר. וכהרחבה של ערך זה יבואו אף תקנות חכמים בעניינים אלו.

הגרעון, אלא בכוחה לקבוע הנהגה אשר אמנם אינה דבר המחוייב מצד עצמו, אבל היא נדרשת בתורת קיום הדין האמור בתורה.

וזאת היא קולת דברי חכמים, שכל דבר שאינו מחוייב להיות מצד עצמו יש בו קולא, מכיוון שהוא אינו נדרש אלא כאמצעי לקיום הדין המצוה על מעשה אחר. ודוגמא לדבר, הנה מצוות מילה דוחה את השבת, ואילו במכשירי מצוה נחלקו ר"א ור"ע (בתחילת פרק שמיני דשבת) אם הם דוחים את השבת, וחילוקי דינים רבים יש בין גוף המצוה לבין החיוב במכשיריה.

ואף שהחיוב בהכשר מצוה הוא מדאורייתא [שהרי אם לא היה הדבר כן בוודאי לא היו מכשירי מצוה דוחים את השבת], משום שקיום דין התורה מחייב אף את עשיית ההכשר, אבל מ"מ אין המעשה מחוייב מצד עצם הדין אלא רק כאמצעי לקיום הדין, וכל שאין המעשה נכון בדיני התורה מצד עצמו, אין הוא חמור כמעשה שעליו נאמר דין התורה, והוא גוף הדבר שדינו להתקיים.

