

סימן ט"ו

בעניין אגד בארבעת המינים (דף לו):

לאחר רצף של שבע משניות העוסקות בכל אחד מארבעת המינים בפני עצמו, המשנה השמינית עוסקת באופן שבו אוגדים ומחברים את ארבעת המינים יחד. בדברים שלקמן נבקש לברר האם אכן ישנה חובה לאגוד את ארבעת המינים יחד בעת הנטילה, או שדי בנטילת כל מין לכשעצמו. במידה וישנה חובה כזו, נבקש לבחון לגביה את רמת הדין ואת גדרי הדין.

מחלוקת רבי יהודה ורבי מאיר

הנה שנינו במשנה (לו):

אין אוגדין את הלולב אלא במינו, דברי רבי יהודה. רבי מאיר אומר: אפילו בחוט במשיחה. אמר רבי מאיר: מעשה באנשי ירושלים שהיו אוגדין את לולביהן בגימוניות של זהב. אמרו לו: במינו היו אוגדין אותו מלמטה.

דהיינו, נחלקו במשנה רבי מאיר ורבי יהודה באופן אגידת הלולב. לדעת רבי יהודה יש לאגוד את הלולב רק בחפץ העשוי מאחד מארבעת המינים ("מינו"), ואילו לדעת רבי מאיר ניתן לאגוד את הלולב גם בחפץ העשוי מחומר אחר ("שאינו מינו"). רבי מאיר מביא ראיה לשיטתו ממנהגם של אנשי ירושלים לאגוד את לולביהם בגימוניות זהב (אף שאינו מינו), אולם לדעת רבי יהודה זו אינה ראיה משום שבנוסף לאותה גימונית זהב אגדו אנשי ירושלים את לולביהם גם במינו, ובכך קיימו את מצוות האגד כהלכתה.

ויש להתבונן במה נחלקו התנאים. בהשקפה ראשונה היה ניתן להבין שלפי שניהם ישנה חובה גמורה לאגוד את הלולב. אלא שלדעת רבי יהודה יותר נאה לאגוד את הלולב במינו, ולכן יש חובה לאגוד דווקא כך, ואילו לדעת רבי מאיר אגד במינו

אינו בהכרח נאה יותר, וזו הראיה שהביא מאנשי ירושלים, שלטעמם אגד הזהב היה נאה יותר מאשר אגד מינו. אפשרות נוספת לביאור דעת רבי מאיר היא לומר שאף אם הוא מודה לרבי יהודה שאגד במינו אכן יותר נאה, הרי שלדעתו נוי זה אינו מעכב, ובדיעבד ניתן לקיים את חיוב אגד בכל דבר, ולכן נקט "אפילו בחוט במשיחה", הגם שאינם נאים כלל.

שתי אפשרויות אלו עולות מדברי הגמרא (לא). שדנה האם לדעת רבי יהודה קיים דין "הדר" רק באתרוג, שבו נאמר בפירוש "פרי עץ הדר", או שמא גם בשאר המינים. וכך שנינו שם: "והתנן אין אוגדין את הלולב אלא במינו, מאי טעמא לאו משום דבעי הדר – לא". כלומר, הגמרא סברה בהווה אמינא שטעמו של רבי יהודה שדרש שהאגד יהיה דווקא במינו הוא משום שיש בכך הדר לשאר המינים הנאגדים, ומכאן סברה להוכיח שיש דין הדר גם בשאר המינים.

אם כן יש לשאול מה סובר רבי מאיר, שאינו מחייב אגד במינו. נראה שלפי דרך זו עלינו לומר בדעת רבי מאיר אחת משתי הדרכים שהצענו: או שגם רבי מאיר מודה שיש דין הדר בשאר המינים, אך הוא מתקיים גם כאשר הם נאגדים בדבר שאינו במינו (כדרך הראשונה לעיל), או שרבי מאיר סובר שכלל אין דין הדר בשאר המינים לעיכובא, אלא רק באתרוג שנאמר בו הדר, ולכן בדיעבד ניתן לאגוד את שאר המינים גם בדבר שאינו נאה (כדרך השנייה לעיל).

ברם, למסקנה הגמרא שם מציעה הסבר שונה לדעת רבי יהודה, שלדעתו לולב צריך אגד, ולכן יש חובה לאגוד דווקא במינו. וכך גם שנינו בפירוש בסוגיה בדף לו: (המוסבת על המשנה דלעיל): "אמר רבא, מאי טעמא דרבי יהודה, קסבר לולב צריך אגד". לפי דרך זו עלינו לומר שרבי מאיר לא רק מצמצם את היקף חובת עשיית האגד, אלא חולק על עצם ההנחה של רבי יהודה וסובר שלולב כלל אינו צריך אגד.¹ ואם כן, זהו שורש המחלוקת במשנה לגבי אופן עשיית האגד.

1 כך כתב להדיא המאירי (לו: ד"ה אמר המאירי) וזה לשונו: "ורבי מאיר חולק לומר שאין לולב צריך אגד, ומתוך כך מכשיר בכל דבר אפילו במשיחה", וכן מבואר בשיטת ריב"ב (לרבי יהודה בן ברכיה, בן אחיו של בעל המאור) שם (יח. בדפי הרי"ף, ד"ה אין). ועוד הוסיף ריב"ב, שלדעת רבי מאיר האגד הוא לנוי בלבד, כפי שאומרת הגמרא בשני מקומות (יא: לג.) בדעת חכמים.

ויש להבין מדוע ממאנת הגמרא בהסבר הראשון, שסברת רבי יהודה נובעת מדין הדרה. וביאר רבנו יהונתן מלוניל (על הרי"ף י"ח. באלפס) שדחיית הסבר זה היא מכוח דברי הברייתא (לא). האומרת: "יבש פסול, רבי יהודה מכשיר", ואם רבי יהודה מכשיר לולב יבש, בהכרח שלדעתו אין כלל דין הדר בשאר המינים, וממילא גם במשנתנו הדרישה לאגד במינו בוודאי אינה מדין הדרה. אולם עדיין יש לשאול – גם אם מוכח מברייתא זו שטעמו אינו מדין הדרה, מהו המקור לכך שטעמו נובע מחובת האגד.

ונראה כי מקור העניין נעוץ בדברי התוספתא (סוכה פרק ב' הלכה י') האומרת כך:

לולב בין אגוד בין שאינו אגוד כשר, רבי יהודה אומר אגוד כשר ושאינו אגוד פסול... אין אוגדין את הלולב אלא במינו, דברי רבי יהודה. רבי מאיר אומר אפילו במשיחה. אמר רבי מאיר, מעשה באנשי ירושלם שהיו אוגדין את לולביהן בגימוניות של זהב.

מניסוח התוספתא עולה זיקה ברורה בין שתי המחלוקת, המחלוקת הראשונה על עצם החיוב לאגוד את הלולב והמחלוקת השנייה על אופן עשיית האגד. רבי יהודה שפוסל ברישא לולב שאינו אגוד, דורש לשיטתו גם שהאגד יהיה דווקא במינו, ואילו תנא קמא בתוספתא, שמכשיר אפילו לולב שאינו אגוד, בוודאי מתיר לאגוד לולב גם באגד שאינו מינו (שוודאי לא גרע מלולב שאינו אגוד כלל). אם אכן המחלוקת תלויות זו בזו, מסתבר שתנא קמא בתוספתא הוא רבי מאיר, הנזכר בסיפא.²

לולב צריך אגד

לאחר שעמדנו על כך שהמחלוקת במשנה לגבי אופן עשיית האגד נובעת ממחלוקת יסודית יותר לגבי עצם חיוב האגד, עלינו לברר מהיכן נובעת מחלוקת יסודית זו. וכך שנינו בגמרא (ג):

מאי טעמא דרבי יהודה, יליף "לקיחה" "לקיחה" מאגודת אזור. כתיב הכא "ולקחתם לכם ביום הראשון", וכתיב התם "ולקחתם אגודת אזור", מה להלן אגודה אף כאן אגודה. ורבנן, לית להו "לקיחה" "לקיחה".

2 וכמו שכתבו המאירי והריב"ב שהובאו בהערה הקודמת.

דהיינו, מקור הדין של רבי יהודה הוא גזרה שווה של המילה "ולקחתם", הכתובה גם בארבעת המינים וגם לגבי אגודת אזוב שהייתה בהזאת הדם על הפתחים ביציאת מצרים. לעומתו, חכמים (ובראשם רבי מאיר), אינם מקבלים גזרה שווה זו, ועל כן סוברים שאין כל מקור לדין אגד בארבעת המינים.

הנה אגודת האזוב במצרים שימשה לצביעת הפתחים בדם, כלומר כמברשת צבע, כאשר כל ענף אזוב היה בעצם שערה במברשת. לא ניתן לצבוע באופן משמעותי עם שערה אחת, ועל כן ישנה חובה לאגוד את ענפי האזוב יחד כדי ליצור מברשת ראויה. לאור זאת ניתן לומר שהגזרה שווה של רבי יהודה מלמדת שלדעתו כך הם פני הדברים גם בארבעת המינים, שכל אחד מן המינים לכשעצמו הינו חסר משמעות, ורק האגד הוא שהופך את הפרטים למכלול משמעותי ולדבר בעל ערך וחשיבות.³

לאור זאת עלינו להתבונן מהי סברת רבי מאיר, שלא קיבל גזרה שווה זו.⁴ ונראה לומר, שרבי מאיר סבר שאין הנידון דומה לראיה – בעוד באגודת אזוב אכן כל ענף הוא חסר ערך, ועל כן מובן מדוע דורשת התורה "אגודת אזוב", שרק היא

3 הנה גרסינו בגמרא (יג.) לעניין גזרת חבילי קש, "איגד בחד לא שמיה אגד", דהיינו כאשר אדם אגד קלח אחד שיש לו כמה ענפים המתפצלים זה מזה, אין לזה שם אגד. ויש להבין מדוע, הרי סוף כל סוף הם מחוברים יחד, ומה בכך שגם קודם שקשרם הם היו מחוברים. ונראה כי משמעות אגד היא יצירה חדשה של דברים נפרדים על ידי קשירתם יחד. וממילא הגדר בזה מבואר היטב, שכאשר הענפים כבר היו מחוברים בטבעם בקלח אין כאן יצירה חדשה באמצעות האגד אלא רק עיטוף של דבר קיים. מה שאין כן כאשר אדם אגד כמה קלחים נפרדים יחד, ורק בכך הם יכולים לבצע פעולה שקודם לכן לא היה ניתן לבצעה, אזי זה נחשב אגד.

דעת לנבון נקל, שבעזרת גדר זה ניתן להתבונן שנית גם על מלאכת מעמר בשבת, שעניינה קיבוץ השיבולים, שכל אחת מהן היא חסרת חשיבות בפני עצמה, ומלאכת העימור הופכת אותם לעומר בעל משמעות. לאור זאת יומתקו עד מאוד דברי רבנו האגלי טל (מלאכת מעמר, אות ה', וס"ק ח) שחידש שאין חיוב חצי שיעור במלאכת מעמר, מפני שכל עניינה של המלאכה הוא הכמות שהופכת לאיכות, ולכן אם חסרה הכמות אין כאן כלל מלאכה (משא"כ בשאר מלאכות, כגון חצי שיעור בטוחן, שהחיסרון הוא רק בכמות המלאכה ולא באיכותה, ולכן גם חצי שיעור אסור מן התורה. ועיין תוצאות חיים סימן ח'), והדברים מבוארים.

4 יתרה מזאת, רבותינו בעלי התוספות (סוכה יא: ד"ה לקיחה; מנחות כז. ד"ה לא) מקשים שבריש קידושין חכמים כן לומדים גזרה שווה "קיחה"-"קיקחה" משדה עפרון, ואילו כאן הם לא לומדים גזרה שווה דומה של "ולקחתם"-"ולקחתם", עיי"ש מש"כ בזה. והגם שאין אדם דן גזרה שווה אלא אם קיבלה מרביתו, עדיין בעיני טעמא בזה.

יוצרת דבר בעל משמעות, הרי שבארבעת המינים כל פרט חשוב ועומד לעצמו, ועל כן בו אין חובת אגד.

אגודת אזוב בהזאת מי חטאת

כעת נבקש לבחון הבנות אלו לאור דין הזאת מי חטאת באזוב שנאמרה בטהרת טמא מת, "ולקח אזוב וטבל במים איש טהור והיזה" (במדבר י"ט, יח). וכך שנינו במשנה (פרה פי"א מ"ג):

מצות אזוב שלשה קלחים ובהם שלשה גבעולין. רבי יהודה אומר של שלשה שלשה, אזוב שיש בו שלשה קלחים. מפסגו ואוגרו. פסגו ולא אגרו, אגרו ולא פסגו, לא פסגו ולא אגרו - כשר.

במה נחלקו תנא קמא ורבי יהודה? מבאר הרמב"ם בפירושו שם (וכן דעת רוב הראשונים), שלדעת תנא קמא די בלקיחת שלושה קלחים שבכל אחד גבעול אחד, ואילו לדעת רבי יהודה יש לקחת שלושה קלחים שבכל אחד מהם שלושה גבעולים. לאחר מכן קובעת המשנה, שבמידה ויש קלח מרובה בגבעולים ניתן לפסגו, כלומר לחלק אותו לכמה קלחים, ואז לאגוד את הקלחים יחד. ומסיימת המשנה, שאם פיסג (חילק) ולא אגד, או אם אגד ולא פיסג, ואף אם לא פיסג ולא אגד – בדיעבד האזוב כשר.⁵

אם כן, מהמשנה עולה שיש דין אגד גם בהזאת מי חטאת, אך הוא אינו מעכב. והקשו התוספות (סוכה יג. ד"ה מצות), שדין אגד בהזאה מוסכם על כולם, ומקורו טהור בדברי הספרי (חוקת פיסקא קכ"ד) הלומד גזרה שווה "לקיחה-לקיחה" בין הכתוב כאן "ולקח אזוב וטבל" ובין אזוב מצרים, שבו נאמר "ולקח אגודת אזוב וטבל בדם אשר בסף". ואם כן, מקשים התוספות, כשם שבארבעת המינים לולב ללא אגד פסול לדעת רבי יהודה, מפני שהוא לומד גזרה שווה מאזוב מצרים, כך היה צריך להיות פסול לכולי עלמא בהזאת מי חטאת, שהרי גם שם ישנה גם גזרה שווה מאזוב מצרים. וקשה מדוע מכשירה בזה המשנה. הנה התוספות עצמם נשארים בקושיה, אולם בדברי רבותינו הראשונים והאחרונים נשנו ונאמרו תירוצים רבים, ונציגם להלן.

5 רמב"ם פיהמ"ש פרה פי"א, מ"ג. כך מפרש הרא"ש, וכן ביארו גם רש"י, התוספות והרשב"א (סוכה יג). אולם הר"ש (פרה שם) מבאר באופן אחר, ואכמ"ל.

שיטות הריטב"א והראב"ד

הכיוון הראשון הוא לומר שאין דין דאורייתא של אגד בהזאת מי חטאת (בניגוד לפשט דברי הספרי). כך כתב הריטב"א בחידושו כאן, והסביר שדברי המשנה בפרה הם לפי דעת חכמים, החולקים על רבי יהודה באגד לולב, וכשם שהם אינם מקבלים את הגזרה שווה מאזוב מצרים ללולב, כך גם לא מקבלים את הגזרה שווה מאזוב מצרים לאזוב של הזאת מי חטאת, ולכן אגד זה אינו מן התורה ואף אינו מעכב.⁶

כיוון שני הוא שאמנם יש דין דאורייתא של אגד באזוב של הזאה, אולם דין זה נאמר רק למצווה ולא לעכב. כך כתב הראב"ד (כתוב שם, ז. באלפס, ד"ה אמר רב גידל), שהגזרה שווה בין אזוב מצרים לאזוב בהזאה היא גזרה שווה גמורה ולא אסמכתא, אך היא נאמרה רק לכתחילה ולא לעכב, וכך כתב גם הכסף משנה (שם, בהסברו השני) בדעת התוספות. ולענ"ד נראה לבאר כך גם בדעת הרמב"ם, שכתב בהלכות פרה (פי"א ה"ד):

ואחר כך אוגד שלשתן, שמצוותו להיות אגודה אף על פי שלא נתפרש בתורה שיהיה אגודה. פסקו ולא אגדו או שאגדו ולא פסקו או שלא פסקו ולא אגדו והזה בו כשר.

והנה אם היה הרמב"ם סובר שדין אגד הוא רק מדרבנן, כדעת הריטב"א, לא היה לו לומר "שלא נתפרש בתורה" שהרי הוא כלל אינו מן התורה. ממילא מסתבר שכוונתו לומר שדין זה לא נאמר בפירוש בתורה אלא נלמד רק בדרך של גזרה שווה. וראיה לדברינו, שהביטוי "אף על פי שלא נתפרש בתורה" מופיע ברמב"ם במקום אחד נוסף בלבה, לגבי פסול קרן של פרה שנלמד אף הוא בגזרה שווה (שופר פ"א ה"א), ואם כן מסתבר שגם כאן כוונתו שדין אגד בהזאה לא מפורש בתורה אך נלמד בגזרה שווה, וכדעת הראב"ד שזהו דין דאורייתא ובכל זאת אינו מעכב.⁷

6 חידושי הריטב"א סוכה יא: סוד"ה וקשיא לן, וכן ביותר שם יג. ד"ה אמר באופן דומה לריטב"א כתב גם הכסף משנה (פרה פי"א ה"א) בשם התוספות (ואינם בתוספות שלפנינו), שהגזרה שווה הנזכרת בספרי היא אסמכתא בעלמא, ודין אגד הוא דין דרבנן שלכתחילה יש לאגוד באזוב של הזאה, ולכן בדיעבד אין זה מעכב.

7 אפשר שהביאור בזה שעל אף שזהו דין דאורייתא בכל זאת הוא אינו מעכב, הוא שבקדשים בעינין "שנה עליו הכתוב לעכב" (כמבואר בזבחים כג:), כלומר כדי שדבר יעכב בקדשים, התורה צריכה לומר אותו פעמיים, ואילו כאן נאמר דין אגד פעם אחת בלבד ולכן הוא אינו מעכב. ראה משמרות כהונה (סוכה יג.) מש"כ בזה. ועייין עוד בדברי הערוך לנר (שם ד"ה מצות) שרצה לטעון מכוח סברא זו, שבקדשים

לפי הסבר זה עדיין יש להבין מדוע לפי רבי יהודה אגד לולב מעכב, ואילו אגד אזוב של הזאה אינו מעכב, וכך הקשה הראב"ד עצמו על דבריו, ולקמן נעייך בתירוץ.

שיטת הרא"ה ובעל המאור

הקושי בשני הכיוונים של הריטב"א והראב"ד ברוה, מפני שפשט דברי הספרי מורה שישנה השוואה גמורה בין אזוב של הזאה ובין אזוב מצרים, ובאזוב מצרים גופא מוכח שהאגד הוא לעיכובא, שהרי הוא המקור לדעת רבי יהודה הסובר שאגד לולב הוא לעיכובא. על כן ישנם מן המפרשים שנטו מדרך זו ונקטו כפשט דברי הספרי, שאכן יש חיוב דאורייתא של אגד באזוב הזאה, ושחיוב זה הוא לעיכובא. ממילא יש להבין לשיטתם כיצד מכשירה המשנה במסכת פרה הזאה באזוב במקרה שפסגו לא אגרו. נציג שני כיוונים מרכזיים בתוך הבנה זו שחיוב אגד הוא לעיכובא, האחד של הרא"ה והשני של בעל המאור.

הרא"ה בחידושו כותב שאמנם לכולי עלמא אזוב בהזאה צריך להיות אגוד, כלומר שכל הענפים מחוברים יחד, וזהו דין דאורייתא ולעיכובא, אך מן התורה אין חובה דווקא לאגוד בחוט, ולכן דין אגד יכול להתקיים בכך שהאדם אווז את ענפי האזוב הנפרדים יחד ואוגדם בידו.⁸ כלומר, החובה לאגוד איננה חובה לקשור את הענפים על ידי חפיץ אחר, אלא להחזיק יחד את כל הענפים (למיעוטי הזאה בענפי אזוב נפרדים בזה אחר זה). ולדרכו מחדש הרא"ה שגם באגד לולב, שבו סובר רבי יהודה שחיוב אגד הוא מדאורייתא ולעיכובא, ניתן לצאת ידי חובה גם באגד יד, דהיינו באחיזת כל המינים בבת אחת, והחובה לאגוד דווקא בחוט ודווקא במינו כאמור במשנה היא רק דין דרבנן, שאינו מעכב.

כיוון שני כותב בעל המאור (ו. באלפס ד"ה אמר). לדבריו, הביאור ב"פסגו" אינו שהפריד וניתק את הגבעולים לגמרי מן הקלח המרכזי (כפי שנראה מדברי הרמב"ם בפירוש

בעיני שנה עליו הכתוב לעכב, שלפי דעת חכמים אפילו באגודת אזוב שבמצרים, שבה התורה כותבת בפירוש "אגד" – האגד אינו מעכב, שהרי קרבן פסח הוא קדשים (ולדבריו שוב עולה שאלת הראב"ד המובאת לקמן, מדוע בלולב הנלמד מאגודת אזוב הדין הוא שהאגד כן מעכב, עיי"ש מש"כ בזה). ועיין עוד במרומי שדה ובשפת אמת (שם), מה שכתבו ביישוב קושיית התוספות מדברי הספרי.

8 חידושי הרא"ה יא: ד"ה כמאן, וכן כתב בחידושי הריטב"א שם, ד"ה וקשיא לך, בשם רבו, הלא הוא הרא"ה.

המשניות שם), אלא הפרידס חלקית, באופן שבשורשם הם עדיין אגודים זה בזה, והחידוש הוא שאף על פי כן מתקיים בזה דין אגד מן התורה.⁹

עם זאת, ישנו פער משמעותי בין דברי בעל המאור לדברי הרא"ה, וזאת בתרתי. מחד, הרא"ה מחדש שגם אחיזה אנושית, שהיא במהותה זמנית וקצרה יכולה להיחשב כאגד, ונראה שבעל המאור ממאן בזה וסובר שאגד יד אינו אגד, משום שרק אחיזה שמתקיימת לאורך זמן נחשבת כאגד. מאידך, בעל המאור מחדש שגם חיבור טבעי של החלקים השונים שהיה קיים מעיקרא נחשב אגד, ונראה שהרא"ה ממאן בזה וסובר שאגד בפסגו אינו אגד, משום שרק חיבור חיצוני, האוגד יחד חלקים שקודם לכן היו פרודים זה מזה לחלוטין – נחשב אגד.¹⁰

אולם למרות פערים אלו, נראה שמלבד המסקנה המשותפת שלפי שניהם ישנו חיוב דאורייתא של אגד בקלחי אזוב בהזאה, ישנו גם דמיון ביניהם בתפיסה היסודית מהו אגד: לפי שניהם הדרישה העיקרית באגד היא מצד התוצאה בפועל, דהיינו שבשעת קיום המצווה חלקי המצווה השונים יהיו כרוכים ואגודים זה בזה. מכוח תפיסה זו מתיר הרא"ה אגד יד, שעל אף שהחיבור בין הקלחים הוא זמני ומתקיים רק בעת שאוחז בהם – עדיין זהו אגד משום שבפועל חלקי המצווה השונים אגודים זה בזה בשעת קיום המצווה. ומכוח אותה תפיסה עצמה מתיר בעל המאור אגד בידי שמים, משום שעל אף שהאדם לא עשה מעשה אגידה בידי, כיוון שבפועל הקלחים אגודים זה בזה הרי זה אגד.

לעומת הרא"ה ובעל המאור, הרי שהריטב"א, הראב"ד וסיעתם מיאנו בכיוונים אלו, ונקטו שהמקרה הנזכר במסכת פרה לא נחשב אגוד. כלומר, לדעתם גם אגד בידי שמים אינו אגד, וגם אגד יד אינו אגד. מסתבר שלדעתם מהות האגד היא

9 בעל המאור מוסיף לומר שמה שאמרה הגמרא (סוכה יג.) שאגד בידי שמים לא נחשב אגד, היינו לגבי גזרת חבילי קש, שהקילו חכמים שאגד בידי שמים לא ייחשב אגד כדי שלא יפסל מלשמש סכך, אך מן התורה בוודאי שאגד בידי שמים נחשב אגד. לכן כמובן גם במקרה שלא פסגו ולא אגדו האזוב כשר, כי גם באופן כזה יש אגד בידי שמים, הנחשב אגד.

10 בהמשך להערה הקודמת, מסתבר שבעל המאור יחלוק גם על דברינו לגבי איגד בחד, ויסוד מלאכת מעמר (לעיל הערה 3). דברינו שם הם לפי שיטת הרא"ה, הסובר שהאגד הוא מכוח החזקת האדם, או לפי הראשונים שהוזכרו לעיל (ראב"ד, ריטב"א רמב"ם), שנקטו שבמשנה בפרה אין כלל אגד, ואגד אינו מעכב.

יצירה חדשה, שהאדם לוקח כמה פרטים שהם חסרי חשיבות בפני עצמם, ומכוח איגודם וכריכתם יחד הוא הופך אותם יחד לדבר חדש בעל משמעות. לכן אגד בידי שמים אינו נחשב אגד, כי האדם לא יצר כלום והקלחים אינם מחוברים מכוח מעשיו. כמו כן, אגד יד אין שמו אגד, כי הגם שהאגד נעשה בכוח גברא, הרי שאגד זה אינו בר קיימא, וברגע שהאדם פותח את ידו מתבטל האגד, וממילא אין כאן יצירה חדשה.¹¹

סיכום ביניים

מדברי המשנה בפרה (פי"א, מ"ג) עולה לכאורה כי לכתחילה יש לאגוד את קלחי האזוב, אולם בדיעבד אם לא אגדם ההזאה כשרה. זאת בניגוד לפשט דברי הספרי, הלומד גזרה שווה מאזוב מצרים לאזוב של הזאה. לאור זאת מקשים הראשונים מדוע גם בהזאה אגד אינו פוסל בדיעבד, כמו באזוב מצרים. הצגנו ארבעה כיוונים בדברי רבותינו הראשונים ליישוב הקושיה. שני הכיוונים הראשונים, של הריטב"א ושל הראב"ד, היו לומר שלפי שיטת חכמים אפילו באזוב מצרים אין חובת הזאה, ודין אגד בהזאה הוא רק מדרבנן, או לומר שאמנם דין אגד בהזאה הוא כן מדאורייתא, אך למרות זאת הוא אינו פוסל בדיעבד.

לעומת שני כיוונים אלו, שנקטו שאגד אינו מעכב בהזאה, הצגנו שני כיוונים אחרים, של הרא"ה ושל בעל המאור, שנקטו שאגד כן מעכב בהזאה, והטעם שהמשנה בפרה מתירה הזאה בדיעבד בלי אגד חוט היא מפני שניתן לצאת ידי חובה מן התורה באגד יד של המזהה, או מפני שניתן לצאת ידי חובה בחיבור הטבעי שקיים בין

11 הנה הגמרא בדף יא: דנה בסוגיית הממעט ענבי הדס ביום טוב, ושם היא קושרת בין חיוב אגד ובין דין תעשה ולא מן העשוי, דהיינו שאם יש חיוב אגד אזי התולש ענבים מן ההדס לאחר שנאגד – ההדס פסול, אף שכעת אין עליו ענבים, מדין תעשה ולא מן העשוי, אך אם אין חיוב אגד, אזי אף אם תלש ענבים לאחר שאגד, ההדס כשר. ואכן, לדעת הראב"ד, הריטב"א וסיעתם קשר זה מובן מאוד, שהואיל והאגד הוא יצירה חדשה, ופנים חדשות באו לכאן, אזי אם האדם אוגד מינים כאשר הם פסולים, ורק לאחר שאגד אותם הוא מכשירם, הרי זו דוגמה מובהקת לדין תעשה לא מן העשוי, בדיוק כמו מקרה שאדם הניח על הסוכה סכך מחובה, ורק לאחר מכן קצץ אותו (ואם לולב אינו צריך אגד, האגד אינו כלום, וממילא אין בכך תולמ"ה). אך לשיטת הרא"ה ובעל המאור, שנקטו שהאגד הוא רק "מצב" ולא "יצירה", פחות מובן מדוע לראות בכך תולמ"ה, ואכמ"ל.

ענפי הקלח השונים. עמדנו על ההבדלים בין התפיסות השונות בהבנת האגד, האם אגד הוא יצירה חדשה ברת קיימא, או רק אחזקה זמנית משותפת.

שיטת חכמים ורבי מאיר

לאור השיטות השונות שנאמרו בהבנת חובת אגד, נבקש לשוב ולברר מהי עמדת רבי מאיר וחכמים, שנקטו שלולב אינו צריך אגד. הנה הרא"ה (בחידושו שם; וביתר ביאור בחידושי הריטב"א) כתב להדיא שאם רבי יהודה הדורש אגד מסתפק באגד יד, הרי שלדעת חכמים, שאינם דורשים אגד כלל, אין צורך אפילו באגד יד, "אלא נוטל לולב לבדו אם ירצה, והדס לבד וערבה לבדה וכשר", וזאת כהבנה שהצגנו לעיל, שארבעת המינים הם ארבעה דברים נפרדים ואין כל חובה ליטול אותם יחד.

לעומת זאת, על פי דברי הריטב"א וסיעתו, שהבינו שהאגד הנדרש לרבי יהודה הוא דווקא קשר בחוט, ניתן להבין את דעת חכמים בשני אופנים:

א. אופן אחד הוא לומר שחכמים חולקים לגמרי על רבי יהודה ואינם דורשים אגד כלל, ואפילו לא אגד יד, וכפשטות הביטוי "לולב לא צריך אגד", וכפי שהסברנו לעיל בדעת הרא"ה.

ב. אופן שני הוא לומר שגם חכמים מודים לעצם הדרישה שצריך חיבור מסוים בין ארבעת המינים, אך הם חולקים לגבי עוצמת החיבור וסוברים שניתן להסתפק בחיבור רופף יותר של החזקה משותפת - "אגד יד", ואין חובה דווקא לאגוד בחוט.¹²

12 לדרך זו, הוראת הביטוי "לולב לא צריך אגד" אין משמעה שלא צריך אגד כלל, אלא רק שלא צריך אגד אלימתא כמו באזוב מצרים, דהיינו בחוט ובכוח גברא. אולם עדיין המינים צריכים להיות קשורים זה לזה ולהינטל יחד, באגד יד. לפי זה יש לעיין מהו המקור לדרישה זו, שהרי לא ניתן ללמוד זאת מאזוב מצרים.

ייתכן שהמקור לכך הוא דברי רבי אליעזר (לד): "אמר לו רבי אליעזר, יכול יהא אתרוג עמהן באגודה אחת, אמרת וכי נאמר פרי עץ הדר וכפת תמרים, והלא לא נאמר אלא כפת". יוצא מדברי הגמרא שחובת אגד נלמד מו' החיבור הקיימת בין הלולב, ההדס והערבה, ולא מגזרה שווה "לקיחה"-לקיחה", כפי שלמד רבי יהודה, וייתכן שזהו המקור לשיטת חכמים, שאינם דורשים אגד חוט אך דורשים אגד יד.

[ואמנם הרא"ה בחידושו שם כותב שרבי אליעזר סובר כרבי יהודה, שלולב צריך אגד,

לפי האופן השני שהצגנו, יש להבין מדוע לדעת חכמים באזוב מצרים דרשה התורה אגד חזק, בחוט, ואילו בלולב הסתפקה התורה באגד רופף יותר של אגד יד.

הסבר אחד הוא שבאזוב מצרים כל פרט הוא חסר חשיבות לעצמו, מפני שאין באפשרותו לבצע לבדו את הייעוד של צביעת המזוזה. לכן ישנה דרישה לאגד חזק, דהיינו קשירה בחוט, כדי ליצור חפץ משמעותי. לעומת זאת בארבעת המינים הפרטים השונים הם כן בעלי חשיבות מסוימת (שהרי כל אחד מהם הוא שונה מזולתו, ואם כן החיבור ביניהם הוא חיבור של איכות ולא של כמות), ולכן ניתן להסתפק באגד חלש יותר, דהיינו אגד ביד הנוטל (כמובן שהסבר זה, בניגוד להסבר הבא, יכול גם להסביר את האופן הראשון שהצגנו, שלפי חכמים אין חובת אגד כלל).¹³

הסבר שני מדוע לדעת חכמים אכן יש חיוב אגד בלולב, אך חיוב זה שונה מאגד אזוב (ושונה מאגד לולב לרבי יהודה), הוא לומר שלדעתם באזוב מצרים המטרה של האגד היא להפוך את אגודת האזוב לכלי מצד עצמו, ולכן ישנה חובה לחוט דווקא. לעומת זאת בארבעת המינים, המטרה היא לא להפוך אותם לכלי מצד עצמם אלא רק לאחדם ביד האדם בעת המצווה, ולכן אין בהם דרישה לאגד חוט דווקא, וגם אגד יד מהני.¹⁴

אך דבר זה מסתבר דווקא לשיטתו, שנקט שלדעת חכמים אין חובת אגד כלל, וממילא כל מקור שמחייב אגד בחיוב גמור בהכרח מתאים רק לשיטת רבי יהודה ולא לשיטת חכמים. אולם לפי האופן השני שהצענו בביאור דעת הריטב"א, שגם לפי חכמים ישנה חובת אגד, אך רופפת יותר, ייתכן לומר שזהו המקור לחובת אגד אליבא דחכמים].

13 ומאותו הטעם עצמו גם בהזאת מי חטאת די באגד מינימלי, משום ששיעור מי חטאת הנדרש בהזאה הוא כלשהו, כמבואר בכמה מקומות (ראה פרה פ"ב מ"ב, יומא י"ד, זבחים ע"ה: ועוד, כן נפסק להלכה ברמב"ם פרה פ"י, ה"ח), וממילא כל קלח יש לו משמעות בפני עצמו שהרי יש בכוחו להזות כשיעור, ולכן חובת האגד קלושה יותר, כמו בארבעת המינים. עוד יש להוסיף לפי דרך זו, שחלוק דין אזוב מצרים מדין אזוב הזאה, שבצביעת מזוזות הבתים במצרים כן הייתה חובה לצביעה משמעותית, ולא רק צבע כלשהו, וממילא כל אזוב בפני עצמו לא הספיק לקיום המצווה, ולכן שם חובת האגד היא חובה גמורה מדאוריתא ולעיכובא, מה שאין כן בהזאה, וכמו שנתבאר.

14 והוא הדין בהזאת מי חטאת, שגם שם די באגד יד משום שאין צורך ביצירת כלי חדש הנוצר מחיבור כל הקלחים יחד, אלא רק במעשה של העברת והזאת המים מן הכלי אל האדם.

נטילה בזה אחר זה

כעת נבחן את שני האופנים הללו לאור סוגיה במנחות (כז.), שם שנינו במשנה שארבעת המינים מעכבים זה את זה. על כך אומרת הגמרא:

אמר רב חנן בר רבא, לא שנו אלא שאין לו, אבל יש לו אין מעכבין. מיתביב... אין אדם יוצא ידי חובתו בהן עד שיהו כולן באגודה אחת... תנאי היא, דתניא: לולב בין אגוד בין שאינו אגוד - כשר; רבי יהודה אומר: אגוד - כשר, שאינו אגוד - פסול.

דהיינו, למסקנת הסוגיה עולה שלדעת רבי יהודה ארבעת המינים מעכבים זה את זה ואדם אינו יוצא ידי חובה עד שאוגדם ונוטלים יחד, ואילו לדעת חכמים מחדש רב חנן שאם יש לו את ארבעת המינים הם אינם מעכבים זה את זה. ויש להתבונן מה הגדר של "אינם מעכבים" כאשר יש לו.

כתבו התוספות שם (ד"ה לא):

פירש בהלכות גדולות בהלכות לולב, יש לו אין מעכבין דלא תימא עד דמגבה להו בהדי הדדי לא נפיק, אלא אי מגבה חד חד לחודיה שפיר דמי, דקי"ל לולב אין צריך אגודה.

דהיינו, לפי בה"ג הדבר שאינו מעכב לפי חכמים הוא נטילת כל המינים כאחד, ולכן כאשר יש לו לפניו את כל המינים, הוא יכול ליטול אותם בזה אחר זה. וכן דעת רבים מן הראשונים, שכאשר ארבעת המינים מצויים לפניו, הוא יוצא ידי חובה לדעת חכמים בנטלן בזה אחר זה.¹⁵

עוד כתבו התוספות שם, שרכנו תם חולק על שיטת בה"ג וטוען שגם לפי חכמים אין אפשרות ליטול את המינים בזה אחר זה, וכל חידושו של רב חנן הוא רק שניתן לצאת ידי חובה גם בלא אגידת ארבעת המינים בחוט, וכן משמע גם מדברי רש"י שם.¹⁶

15 כך פסקו הרי"ף (יז. באלפס), הרמב"ם (הלכות לולב, פ"ז ה"ו) והרא"ש (פ"ג סימן י"ד), וכן פסק המחבר (סימן תרנ"א סעיף יב), ועיין משנ"ב שם (ס"ק נב).

16 כך כותב גם הכפות תמרים (לד: תוספות ד"ה שתהא) בדעת רש"י, זאת בניגוד להבנת הבית יוסף (סימן תרנ"א, יב) שסבר שרש"י מסכים לדעת בה"ג, וכפי שהביא הכפות תמרים שם.

ולפי דברינו לעיל נראה שמחלוקת ראשונים זו יסודה במחלוקת הרא"ה והריטב"א בהבנת דעת חכמים. לפי הרא"ה, רבי יהודה סובר שהאגד המינימלי הוא אגד יד, וממילא בהכרח לומר שחכמים סוברים שאפילו אגד יד לא נצרך, ולכן ברור שניתן ליטול את המינים גם בזה אחר זה, כדעת בה"ג וסיעתו.¹⁷ אולם רבנו תם, החולק על בה"ג ומחייב נטילה של כל המינים יחד גם לפי חכמים, בהכרח סובר כדעת הריטב"א, כיוון שרק לשיטת הריטב"א אפשר לומר שגם חכמים סוברים שיש דרישה לאגד, וכמשנ"ת לעיל בדעת הריטב"א באופן השני.

אכן מדברי הריטב"א עצמו בסוגיין (לד: ד"ה תניא) מוכח להדיא שאחזו כדעת הבה"ג, ולפי זה עלינו לבאר את דעתו כאופן הראשון לעיל, שחכמים כלל לא מקבלים את הדרישה לאגד, ואפילו לא אגד יד. נמצא אם כן ששתי ההבנות שהצגנו בדעת הריטב"א לעיל נעוצות במחלוקת רבנו תם והריטב"א.

מצווה לאוגדו

לסיום נבקש לברר את גדר מצוות האגד לפי דעת חכמים. הנה שנינו בכמה מקומות (סוכה יא; סוכה לג; מנחות כז):

מאן תנא להא דתנו רבנן, לולב מצוה לאוגדו ואם לא אגדו כשר. מני,
אי רבי יהודה - כי לא אגדו אמאי כשר, אי רבנן - מאי מצוה קא עביד.
לעולם רבנן, ומצוה משום "זה אלי ואנוהו".

מבואר בגמרא שגם לפי חכמים, הסוברים שלולב לא צריך אגד, בכל זאת ישנה מצווה לאגד, וטעמה של המצווה הוא משום נוי. בפשטות היה נראה לומר שאגד זה שונה במהותו ממצוות האגד לפי רבי יהודה. דהיינו, לפי רבי יהודה האגד נועד לקשור ולחבר את ארבעת המינים להיות חפץ אחד, ואילו לפי חכמים האגד נועד רק כדי לנאותם. אולם ניתן להביא כמה ראיות לכך שלדעת חכמים האגד לא נעשה רק לשם נוי במוכן של יופי חיצוני כמו טלית נאה, אלא בעל משמעות נוספת:

א. הגמרא (לג): אומרת שלולב שנפתח אגדו ביו"ט, אוגדו כאגודת ירק. ומקשה

17 וכן כתב להדיא הרא"ה עצמו (יא: ד"ה כמאן), וכפי שכתבנו לעיל, ונמצא שלשיטתו אזיל.

הגמרא מדוע לא יעשה קשר עניבה, ומתרצת הגמרא שלדעת רבי יהודה קשר עניבה אסור ביו"ט. על כך תמהה הגמרא, שלדעת רבי יהודה בעינן קשר מעלייתא, ואם כן כיצד יוצא בקשר כאגודת ירק, ומתרצת שהתנא סובר כרבי יהודה רק בעניין עשיית קשר עניבה ביום טוב. מן הגמרא משמע שרק לדעת רבי יהודה, הסובר שלולב צריך אגד, בעינן קשר מעלייתא, אך לדעת חכמים, שהאגד הוא רק משום נוי, יוצא ידי חובה בקשר כלשהו.

אולם רש"י (שם ד"ה ופליג) כותב להדיא שגם אליבא דחכמים, שעשיית אגד היא רק משום זה א-לי ואנוהו, בעינן קשר גמור, וכן כתב גם המרדכי (סוכה פ"ג סימן תשמ"ח) שאגד צריך להיעשות דווקא ע"י קשר כפול, שהוא קשר של קיימא שאסור לקושרו בשבת וביום טוב, וכך פוסק להלכה המחבר (סימן תרנ"א סעיף א'). ולכאורה יש להבין, אם לפי חכמים מטרת האגד היא רק לנוי, מדוע לחייב דווקא קשר של קיימא.¹⁸

ב. הגמרא (גיטין מה.) אומרת כלל לגבי כתיבת תפילין: "כל שאינו בקשירה אינו בכתיבה", ולכן נשים, שאינן מחויבות בהנחת תפילין, אינן יכולות גם לכותבן. וכתבו שם התוספות (ד"ה כל): "מכאן אומר ר"ת, דאין אשה אוגדת לולב ועושה ציצית, כיון דלא מיפקדה". כלומר, רבנו תם טוען שכשם שאישה אינה יכולה לכתוב תפילין, מפני שאינה מצווה על הנחתם, כך גם אינה יכולה להכין ציצית ולאגוד לולב, משום שאינה מצווה על מצוות אלו.

הנה הדמיון שבין כתיבת תפילין ובין קשירת ציצית מובן, מפני שבשניהם זו פעולה היוצרת את החפצא של המצווה. ממילא, אם ישנו עיקרון הנלמד מתפילין, שמי שלא מחויב במצווה מסוימת אינו יכול ליצור אותה, מובן גם מדוע אישה אינה יכולה לקשור את חוטי הציצית. ברם, הדמיון בין תפילין ובין אגידת לולב תמוה, שהרי כתיבת התפילין יוצרת אותם, בעוד אגד - לפי דעת חכמים - הוא רק ייפוי חיצוני של המצווה, וארבעת המינים קיימים גם

18 ועיין עוד במשנ"ב שם (ס"ק ח) שכתב בשם שו"ת אגורה באוהלך להתיר לעשות בתו יד הנעשים מעלי הלולב ומכניסים שם הלולב (קוישלך). לעומתו החת"ס (סוכה לו. ד"ה במינו) יצא חוצץ כנגד מנהג זה: "אין זה ואנוהו אלא מה שהתורה מייפה עלינו, ולא מה שאנו ממציאים יפויים והדורים". ולכאורה הדבר אינו מובן, הרי לפי חכמים האגד הוא רק מצד הנוי, ונוי צריך להיות תלוי בטעמו של כל אחד אחד.

ללא האגד, ואם כן מדוע פסל ר"ת נשים מאגידת הלולב.

אשר על כן נראה לומר בזה, שהנוי של אגד לפי חכמים אינו ייפוי חיצוני, אלא אימוץ של שיטת רבי יהודה, אך לא בתור חיוב אלא בתור הידור. דהיינו, כיוון שגם חכמים סוברים שבמהותם ארבעת המינים הם חיוב אחד, וכמו שנתבאר לעיל באריכות, לכן אף שלדעתם האחדות הזו מתקיימת גם כאשר ארבעת המינים נפרדים זה מזה, הרי הם סוברים שיותר נאה ויותר נכון להראות את האחדות בין המינים גם כלפי חוץ, דהיינו לאגוד את ארבעת המינים יחד. לכן לשיטתם, מי שרוצה לקיים הידור זה של אגד, עליו לאגוד את הלולב בצורה שיוצרת חיבור חזק.

ובזה יובנו היטב דברי רש"י, המרדכי והמחבר שיש לעשות אגד עם קשר כפול כי רק זה נחשב קשה.¹⁹ כמו כן מובנת גם דעת ר"ת, שפוסל אישה לאגידת לולב, שאע"פ שלפי דעת חכמים, שהלכה כמותם, אין חיוב לעשות אגד, אם בכל זאת עושים אגד הרי הוא לא נעשה כנוי אלא כיצירת דבר חדש, וממילא מובן שמי שאינו מחויב בדבר אינו יכול ליצור אותו, כמו בתפילין ובציצית, ודו"ק.

ניתן להביא ראיה נוספת ליסוד זה מדברי הראב"ד. הנה לעיל הבאנו את דברי הראב"ד הסובר שיש חיוב אגד באזוב של הזאה אך הוא אינו מעכב. והקשה הראב"ד לפי שיטתו, מדוע אם כן לפי רבי יהודה אגד של לולב כן מעכב. ותירץ הראב"ד, שבלולב, גם לפני הגזרה שווה ישנה מצוות אגד מדין "זה אלי ואנוהו" (כמו שישנה מצווה לדעת חכמים שאינם מקבלים את הגזרה שווה), אם כן בהכרח שלפי רבי יהודה, הסובר שיש גם גזרה שווה, הגזרה שווה מוסיפה שהאגד אינו רק למצווה אלא הוא גם חובה המעכבת. והנה, אם החיוב לאגוד מדין נוי של "זה אלי ואנוהו" (הקיים גם אליבא דחכמים) הוא רק לייפות, לא מובן איך חובת הנוי מחזקת את עוצמת הגזרה שווה. אך לפי דברינו מובן מאוד, שיסוד שני הדברים – הנוי והגזרה שווה – אחד הוא, לחבר את הנפרדים יחד, וכמו שנתבאר.

19 ובזאת תבואר היטב דעת החתם סופר וסיעתו (בהערה הקודמת) שנקטו שלא מקיימים את מצוות אגד בקושלך אלא רק בקשר של קיימא, וכן מנהג הספרדים.

סיום

שנינו במדרש (ויקרא רבה אמור פרשה ל, אות י"ב):

פרי עץ הדר - אלו ישראל, מה אתרוג זה יש בו טעם ויש בו ריח, כך ישראל יש בהם בני אדם שיש בהם תורה ויש בהם מעשים טובים. כפות תמרים - אלו ישראל, מה התמרה הזו יש בו טעם ואין בו ריח, כך הם ישראל יש בהם שיש בהם תורה ואין בהם מעשים טובים. וענף עץ עבות - אלו ישראל, מה הדס יש בו ריח ואין בו טעם, כך ישראל יש בהם שיש בהם מעשים טובים ואין בהם תורה. וערבי נחל - אלו ישראל, מה ערבה זו אין בה טעם ואין בה ריח, כך הם ישראל יש בהם בני אדם שאין בהם לא תורה ולא מעשים טובים. ומה הקדוש ברוך הוא עושה להם, לאבדן אי אפשר, אלא אמר הקדוש ברוך הוא: יוקשרו כולם אגודה אחת והן מכפרין אלו על אלו. ואם עשיתם כך, אותה שעה אני מתעלה, הדא הוא דכתיב "הבונה בשמים מעלותיו", ואימתי הוא מתעלה - כשהן עשויין אגודה אחת שנאמר "ואגודתו על ארץ יסדה".

המדרש משווה בין ארבעת המינים לחלקים שונים שקיימים בעם ישראל, והוא מלמד כי כשם שאת ארבעת המינים יש לאגוד יחד, וכך הם משלימים זה את זה, כך גם כאשר ישראל מתקשרים באגודה אחת הם מכפרים זה על זה, ואף גורמים לכך שכבודו של הקב"ה מתעלה.

נראה לענ"ד כי לאור הדברים שנתבארו בסוגיין, אפשר להעמיק עוד בהשוואה שעורך המדרש בין החיבור של ארבעת המינים ובין החיבור של עם ישראל. ראשית, האופן הטוב והנכון ביותר הוא כאשר ישנו חוט מקשר, שאוגדם במינו, כך שנראה לעין כל שיש כאן עם אחד, ובוודאי שהמהדר באהבת ישראל צריך להתאמץ בכל מאודו לכרוך ולחבור את המינים השונים אלו לאלו, וזו עבודת צדיקי האמת שבכל דור ודור.

אולם עוד יש לדעת שגם כאשר יש אגד יד, היינו חיבור זמני כגון בעת צרה, ולאחר מכן יתפרדו כביכול המינים השונים, עדיין יש בכך חיבור, וכמו שלימד בעל המאור, שאף אגד בידי שמים שמה אגד, ודו"ק.

והלימוד החשוב ביותר הוא משיטת הבה"ג ודעימיה, שגם כאשר המינים נראים נפרדים זה מזה, וניטלים בזה אחר זה, ואפשר ח"ו לחשוב שכבר אין ביניהם שוב זיקה ושייכות, יש להעמיק ולדעת שהקשר ביניהם הוא כה עמוק ומהותי, ולכן גם כאשר הם אינם בפועל ביחד, במהותם הם תמיד אחד.