

בטל הטעם בטלה התקנה

יובל בירגר שיעור ב'

לעילוי נשמת סבי

סעיד סעדיה בן שמחה סופי ששון ז"ל

שהקפיד מאוד על מים אחרונים

סוגיית תקנות שבטל טעמן במים אחרונים ובתקנות נוספות

מבוא

חז"ל במסכת ברכות (נ"ג עב) לומדים מהפסוק בויקרא (יא, מד): "וְהִתְקַדְּשְׁתֶּם וְהִיִּיתֶם קְדוֹשִׁים" את דין מים אחרונים:

תנא והתקדשתם אלו מים ראשונים, והייתם קדושים אלו מים אחרונים.

אולם עינינו רואות שהרבה שומרי תורה ומצוות אינם נוהגים בכך ולא נוטלים מים אחרונים לאחר סעודה, לעומת דין מים ראשונים, שנלמד מאותו פסוק, ונשאר קיים. האם התקנה בטלה? האם תקנה יכולה להתבטל? ואם כן, מדוע יש עדיין אנשים הנוהגים כך?

סוגיה זו של תקנות וביטולן מקורה בגמרא במסכת ביצה (ה' ע"א-ע"ב). בגמרא נאמר שכל דין שנאסר במניין צריך מניין אחר על מנת להתירו, **אף על פי שבטל הטעם**. הגמרא מתייחסת למקרה בו נאסר דבר במניין חכמים, והסיבה שבגללה נאסר הדבר התבטלה. במצב כזה, כל עוד לא התירו את אותו איסור במניין חכמים אחר, הדין עדיין עומד בעינו. רב יוסף מביא להלכה זו שלושה מקורות: שני פסוקים: "לֶךְ אֲמַר לָהֶם שׁוּבוּ לָכֶם לְאֶהֱלֵיכֶם" (דברים ה, כז), "בְּמִשְׁךְ הַיָּבֵל הֵמָּה יַעֲלוּ בְּהָר" (שמות יט, יג), אליהם הגמרא מתייחסת בהמשך, ודין כרם רבעי. אדם שברשותו כרם, יכול לאכול מפירותיו החל מהשנה הרביעית, אלא שאת כל הפירות שגדלו בשנה הרביעית עליו להעלות לירושלים. אם אינו יכול או שזוהי טרחה גדולה עבורו יש באפשרותו לפדות את פירותיו תמורת כסף, להעלות את הכסף לירושלים, לקנות שם אוכל ושתייה ולאכול שם. על דין זה חכמים תיקנו שכל מי שגר במרחק הליכה של עד יום לכל צד מירושלים לא יכול לפדות את הפירות במקום מושבו ועליו להביא את הפירות עצמם לירושלים, "כדי לעטר שוקי ירושלים בפירות", שתמיד יהיו פירות מצויים בירושלים. ומספרת הגמרא שלר' אליעזר היה כרם רבעי מזרחית ללוד, בין לוד לירושלים, וביקש להפקירו לעניים על מנת שילקטו את הפירות ויעלו אותם לירושלים שם יאכלו אותם, כיוון שהיה לו קשה לעשות זאת בעצמו. "אמרו לו תלמידיו רבי כבר **נמנו** עליך חבריך והתירוהו" - מדובר בר' יוחנן בן זכאי שהתיר את איסור זה.

מדוע מותר לפדות את הפירות? הרי חכמים תקנו שאסור וצריך להעלותם לירושלים? אנו רואים שכדי להתיר איסור זה נמנו להתירו, כלומר התכנסו חכמים על מנת להתיר, נמנה ר' יוחנן בן זכאי והתיר בפירוש לפדות את אותם הפירות מחוץ לירושלים - הדבר לא הותר ממילא.

כעת הגמרא חוזרת לפסוקים בהם השתמש רב יוסף כמקור להלכה. בתורה נאמר הפסוק "וַיֹּאמֶר אֶל הָעָם הָיוּ נִכְנָיִם לְשִׁלְשֵׁת יָמִים אֶל תִּגְשׁוּ אֶל אִשָּׁה" (שמות יט, טו), העם נאסר על ידי הקב"ה בתשמיש למשך שלושה ימים לפני מתן תורה כדי שבנות ישראל תהיינה טהורות לקבלת התורה. לאחר מכן מצווה משה "לֵךְ אָמַר לָהֶם שׁוּבוּ לָכֶם לְאֶהְלִיכֶם" (דברים ה, כז), שמטרתו להתיר לבני ישראל תשמיש לאחר קבלת התורה. מדוע נאמר ציווי זה? היינו מבינים בעצמנו שלאחר מתן תורה, שהוא תכלית האיסור, הציווי יתבטל ויהיה מותר לעם ישראל תשמיש. מכאן לומדת הגמרא שכל דבר שבמניין צריך מניין אחר להתירו.

אך ראייה זו אינה מספקת כיוון שיכולנו להבין שהפסוק "שובו" אינו בא להתיר התשמיש משום שזה כביכול מותר באופן אוטומטי, אלא פסוק זה בא לחייב את בני ישראל לחזור לאוהליהם כדי לקיים מצוות עונה. ולכן מביא רב יוסף מקור נוסף לשיטתו. לפני מתן תורה בני ישראל הוזהרו לא לעלות להר סיני בזמן קבלת התורה בגלל הקדושה והשכינה ששורה עליו, "הִשְׁמְרוּ לָכֶם עֲלֹת בְּהָר וְנִגַע בְּקִצְחוֹ כֹּל הַנִּגַע בְּהָר מוֹת יוּמָת" (שמות יט, יב), ובהמשך נאמר "בְּמִשְׁךְ הַיָּבֵל הִמָּה יַעֲלוּ בְּהָר" (שמות יט, יג). כלומר בזמן כאשר תקיעת השופר הגדולה מסתיימת – סימן הוא שהסתלקה השכינה מן ההר ומותר לעלות.

מדוע היה צריך להתיר לבני ישראל לעלות להר? הרי היינו מבינים בעצמנו שכאשר השכינה והקדושה מסתלקות מן ההר העלייה להר מותרת. שמע מינה כל דבר שבמניין צריך מניין אחר להתירו. "וכי תימא הני מילי בדאורייתא" - מקור זה גם אינו ראייה מספיקה, כיוון שאנו יכולים להגיד שדברים אלו שנאמרו הם רק באיסורי דאורייתא מהקב"ה בכבודו, אבל באיסורי דרבנן אינם מעכבים ודבר שנאסר בכינוס חכמים אין צורך להתירו במניין אחר אלא ממילא הותר הדין כאשר בטלה אותה הסיבה, הטעם שבעטיו תוקן. לכך הובא דין כרם רבעי, שהתקנה להעלות פירות של כרם בשנתו הרביעית לירושלים במקומות הקרובים הליכת יום לירושלים הינה מדרבנן, ועדיין היה צריך מניין אחר להתירו. זה המקור לכך שלמרות שבטל טעם של איסור מסוים שנאסר במניין, עדיין יש צורך בכינוס חכמים שיתירו את האיסור בפירוש, אפילו אם מדובר באיסור דרבנן.

פסיקת הרמב"ם

הרמב"ם בהלכות ממרים (פ"ב ה"ב) דן בסמכות של בית דין ותוקפן של תקנות:

בית דין שגזרו גזרה או תקנו תקנה והנהיגו מנהג ופשט הדבר בכל ישראל, ועמד אחריהם בית דין אחר ובקש לבטל דברים הראשונים ולעקור אותה התקנה ואותה הגזרה ואותו המנהג, **אינו יכול עד שיהיה גדול מן הראשונים בחכמה ובמנין**, היה גדול בחכמה אבל לא במנין, במנין אבל לא בחכמה, אינו יכול לבטל את דבריו, **אפילו בטל הטעם שבגללו גזרו הראשונים או התקינו אין האחרונים יכולין לבטל עד שיהו גדולים מהם**.

הרמב"ם פוסק להלכה את הגמרא שלנו וכותב שבית דין שגזרו גזירה או תיקנו תקנה ובטל טעם התקנה וגזירה, אותה תקנה וגזירה לא מתבטלת אוטומטית. ומוסיף ואומר שאפילו אם אותה סיבה שבגללה תיקנו את התקנה התבטלה - בית דין אחר אינו יכול לבטלה, אלא אם כן גדול במנין ובחכמה מבית הדין הראשון.

הרמב"ם הוסיף כאן תנאי נוסף לביטול הגזירה. בית הדין השני צריך להיות גדול מבית הדין הראשון גם בחכמה. תנאי זה לא מוזכר בגמרא בביצה, שם רק נאמר שצריך מנין אחר להתירו.

מקורו של הרמב"ם הוא במשנה במסכת עדויות (פ"א מ"ה):

ולמה מזכירין דברי היחיד בין המרובין הואיל ואין הלכה אלא כדברי המרובין?
 שאם יראה בית דין את דברי היחיד ויסמוך עליו **שאין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חברו עד שיהיה גדול ממנו בחכמה ובמנין**. היה גדול ממנו בחכמה אבל לא במנין במנין אבל לא בחכמה אינו יכול לבטל דבריו עד שיהיה גדול ממנו בחכמה ובמנין.

כלומר הרמב"ם משלב בין שני המקורות להלכה אחת. מצד אחד לומד ממסכת ביצה שכאשר יש דין מסוים והטעם לו בטל, כל עוד לא התירו את אותו איסור בקיבוץ חכמים, הדין עדיין עומד בעינו ולא מתבטל ממילא. ומצד שני ממסכת עדויות שכאשר רוצים לבטל דין חובה על בית הדין המבטל שיהיה גדול מהראשון בחכמה ובמנין. כאשר לא מתקיימים כללים אלו אי אפשר לבטל את דברי בין הדין הראשונים.

הראב"ד במקום משיג על הרמב"ם וכותב:

יהיה גדול בחכמה וכו'. אמר אברהם עיטור שוקי ירושלים בפירות קשיא עליה שהראשונים תקנוהו ור' יוחנן בן זכאי ביטלה אחר חורבן מפני שנתבטל הטעם לראשונים ולא היה גדול כראשונים.

מקשה הראב"ד, מהיכן למד הרמב"ם לצרף את ההלכות האלה שצריך בית דין גדול בחכמה ובמניין. לכאורה היו שתי הלכות שונות, כשבטל הטעם לא בטלה התקנה אלא צריך כינוס חכמים על מנת להתירה אבל לא צריך בית דין שגדול בחכמה ובכמות. רק כאשר מבטלים תקנה שטעמה עדיין ממשיך להתקיים יש צורך בחכמה ובמניין. ולראיה מביא הראב"ד את תקנת כרם רבעי, שביטלה רבן יוחנן בן זכאי, והאי לא היה גדול מבית הדין הראשון שתיקן את התקנה.

וכן כתב הריטב"א:¹

כי אימני אעדות, אביצה לא אימני. ואם תאמר, מהכא משמע דאילו אימני אביצה הוה שריא, והא קיימא לן שאין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חברו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמניין. ויש לומר דשאני הכא שבטל הטעם, ושורת הדין שיתבטל מאליו, אלא שהצריך הכתוב היתר בית דין, ולפיכך בכל בית דין חשוב סגי, ואף על פי שאין גדול כראשון, שאין זה חשוב בטול, כדאמר גבי כרם רבעי.

כלומר לפי דבריו של הריטב"א, בדומה לסברתו של הראב"ד, במקרה של תקנה שטעמה בטל, אין צורך בבית דין שגדול בחכמה ובמניין אלא מספיק היתר בית דין חשוב "אף על פי שאין גדול כראשון". הצורך בבית דין שגדול בחכמה ובמניין הוא רק כאשר הטעם לתקנה עדיין תקף.

היכסף משנה (שם) מתרץ את דברי הראב"ד וסובר שלא מן הנמנע שרבן יוחנן בן זכאי אכן היה גדול כראשונים:

היה גדול בחכמה וכו' עד לבטל דבריו. גם זה שם באותה משנה. וכתב הראב"ד עיטור שוקי... מפני שנתבטל הטעם של ראשונים ולא היה גדול כראשונים עכ"ל... ומכל מקום קושיית הראב"ד איני מכיר **דמי אמר לו שריב"ז לא היה גדול כראשונים** ואם תאמר מדאמרין בפרק יש נוכלין וכן בסוכה פ' תלמידים היו לו להלל גדול שבכלן יונתן בן עוזיאל קטן שבכלן ריב"ז **דילמא קטן שבכלם לא בחכמת התורה קאמר אלא בשאר חכמות** הוא שהיו גדולים ממנו.

¹ מובא בשיטה מקובצת ביצה ה' ע"ב, ד"ה 'כי אימני'.

לעומתו הרדב"ז (שם) מפריד את התקנות לשני סוגים: "אף על פי שנתבטל הטעם לא נתבטלה התקנה אלא היכא דתקנו סתם" - במצב שבו חכמים לא תלו את התקנה בטעם מסוים, אפילו במקרה שבטל הטעם, התקנה איננה בטלה ועדיין צריך מניין אחר על מנת להתירה. אבל "אם תלוי תקנתם בהדיא משום דבר פלוני אם נתבטל הדבר ההוא נתבטלה התקנה", כלומר במצב שבו חכמים תלו את התקנה שלהם בסיבה מסוימת, במקרה כזה אם בטלה הסיבה לתקנה, בטלה התקנה ממילא ואין צורך במניין:

ודעת רבינו דתקנה מטולטלת היתה דתנן משרבו הפירות התקינו שיהיה נפדה סמוך לחומה וכל זמן שירצו יחזור הדבר לכמות שהיה וכן אליבא דר' יוסי הרי לך בהדיא שאין תקנה זו דומה לשאר תקנות שהן קבועות ואף על פי שנסתלק הטעם לא נתבטלה התקנה.

לפי הרדב"ז, הראב"ד מקשה על הרמב"ם מכרם רבעי שריב"ז אסף מניין וביטל תקנה שבטל הטעם שלה מבלי שהוא גדול בחכמה ובמניין. אך מתרץ הרדב"ז שהרמב"ם יסביר שתקנת כרם רבעי הייתה "תקנה מטולטלת", כלומר כבר כשתקינו את התקנה, התקנה התטלטה, פעם התירו ופעם לא, ולכן אפשר היה לבטל אותה על ידי בית דין שאינו גדול בחכמה ובמניין. לפי הרדב"ז אי אפשר להוכיח מהגמרא הזאת שמספיק כינוס של בית דין כלשהו שאינו גדול בחכמה ובמניין על מנת להתיר תקנה.

חשוב לציין שלפי הרדב"ז אם התקנה ניתנה בצורה ברורה יחד עם הטעם והטעם בטל - גם התקנה בטילה. אך כמובן יכול להיות שהרמב"ם יגיד שגם בתקנה שנתבטל בה טעם שנאמר במפורש עדיין צריך מניין אחר כדי להתירה.²

"לא גזרו אלא על המנסכים"

בגמרא במסכת עבודה זרה כתוב שעובד עבודה זרה שנגע ביין בידו ושכשך, חכמים אסרו את היין בשתייה ובהנאה כיוון שאין אנו יודעים אם נתנסך או לא נתנסך. ולמרות שבגמרא נפסק שיין שנגע בו גוי אסור בהנאה, אנו מוצאים שבהלכה נפסק שמותר. איך חז"ל ביטלו את התקנה שיין זה אסור בהנאה? הרי למדנו שתקנה אי אפשר לבטל אותה ללא בית דין שגדול בחכמה ומניין?

² יש בנותן טעם להוסיף שיטות אחרות בנוגע לתוקף תקנות שבטל טעמן. המאירי (ביצה ה' ע"א) סובר כי כל תקנה או גזירה שנאסרה בקיבוץ חכמים ובטל הטעם וכביכול סוברים כי חכמים לא היו מתקינים אותה במציאות זו - לא בטלה התקנה מאליה אלא יש צורך במניין ודי בכל מניין בין שכמותו בין שאפילו קטן ממנו. רק כאשר לא בטלה הסיבה יש צורך במניין שגדול בחכמה ובמניין. לפי המלבי"ם (בספרו ארצות החיים) צריך מניין אחר על מנת להתיר תקנה רק בתקנות שקבעו הסנהדרין ובשאר התקנות אין צורך במניין (מובא בשו"ת יביע אומר ג, חושן משפט ז, א).

שאלה זו שאלו התוספות במסכת עבודה זרה (נ"ז ע"ב, ד"ה ילאפוקי):

אבל בזמן הזה אפילו משכשך ליכא ניסוך ואפילו ר' נתן מודה דשרי בהנאה. ואם תאמר כיוון דגזרו על ניסוך העובד כוכבים הוה ליה דבר שבמנין דצריך מנין אחר להתירו? ויש לומר דלא גזרו אלא על המנסכים וכיוון דהשתא לא הוו מנסכים לעבודת כוכבים יש לתלות להיתר.

כלומר כבר אז היו גויים שלא היו מנסכים לעבודה זרה והאיסור כלל לא חל על יינם, ולכן:

עתה שבטל ניסוך שאינם יודעים בטיב עבודת כוכבים דיו להיות כפתם ושמנם או כבישולי עובדי כוכבים לאסור בשתייה ולא בהנאה והמחמיר תבא עליו ברכה.

תוספות מסבירים שכיום הניסוך לעבודת כוכבים אינו מצוי, ולכן מחדשים שיין גויים (יין סתם) מותר בהנאה. כאשר חז"ל גזרו על איסור יין נסך כבר בתקופה ההיא גזרו דווקא על יין גויים שרגילים לנסך לעבודה זרה ולא על גויים בכללם. ולכן כיום, כאשר לא קיים ניסוך לעבודה זרה, הותר יין גויים בהנאה ואין צורך במניין על מנת לבטל את התקנה. כלומר המציאות בה אסרו השתנתה ולכן האיסור לא קיים. אבל במציאות שחכמים מדברים עליה, אם תהיה קיימת בימינו, עדיין יהיה אסור בהנאה ביין סתם.³

וכן פסק הרמ"א (יורה דעה קכג, א):

משום גזירת יין שנתנסך לאילילים ובזמן הזה שאינו שכיח שהאומות מנסכים לעבודת כוכבים יש אומרים דמגע עובדי כוכבים ביין שלנו אינו אסור בהנאה.

מסחר עם עכו"ם לפני חגיהם

תוספות הולכים לשיטתם גם בנוגע לתקנה האוסרת קנייה ומכירה עם הגויים לפני ימי חגיהם. המשנה בעבודה זרה (פ"א מ"א) אומרת:

לפני אידיהן של גוים שלשה ימים אסור לשאת ולתת עמהן, להשאילן ולשאול מהן, להלוותן וללוות מהן, לפרען ולפרוע מהן.

בגמרא (ו' ע"ב) מבואר כי אסרו עסקים מסחריים, למכור, לקנות, להשאיל ולשאול עם גויים שלושה ימים לפני חגיהם שמא ביום החג תהיה לגויים סיבה ללכת ולהודות

³ לאור הנאמר לעיל יש לציין שאנו דיברנו על איסור הנאה ביין גוי, אבל יין גוי שלא התנסך לעבודה זרה חכמים במסכת עבודה זרה (ל"א ע"ב) אסרוהו משתי סיבות, שלא בטל טעמן: "אתמר: מפני מה אסרו שר של עובדי כוכבים? רמי בר חמא אמר רבי יצחק. ומשום חתנות, רב נחמן אמר: משום גילויי". סיבה ראשונה משום חתנות, שלא יבואו עם ישראל על ידי שתיית היין לקרבה ולחיתון עם הגויים, וסיבה נוספת שמא הגוי שם רעל ביין על מנת להזיק ליהודי.

לאיליהם דרך עבודה זרה, ובכך יעברו ישראל על איסור "ולפני עור לא תתן מכשלי". והנה התוספות במסכת עבודה זרה (נ"ז ע"ב, ד"ה 'לאפוקי') מחדשים שהאיסור לשאת ולתת עמהם נאסר רק במקומות שהיו מצויים בהם עובדי עבודה זרה. וכיוון שכיום עובדי עכו"ם אינם מצויים בתוכנו, החשש שהגוי ילך ויודה כבר אינו קיים. בשל כך בימינו אנו מותר לסחור עם גויים לפני אידיהם. וכך כתב השולחן ערוך⁴ (יורה דעה קמח, יב):

יש אומרים שאין כל דברים אלו אמורים אלא באותו זמן אבל בזמן הזה אינם בקיאים בטיב אלילים לפיכך מותר לשאת ולתת עמהם ביום חגם ולהלוותם וכל שאר דברים.

משקאות מגולים

דוגמא נוספת לשיטת התוספות ניתן למצוא בתקנת משקאות מגולים. נפסק להלכה ב"שולחן ערוך" (יורה דעה קטז, א):

משקים שנתגלו, אסרום חכמים דחיישינן שמא שתה נחש מהם והטיל בהם ארס. ועכשיו שאין נחשים מצויים בינינו - מותר.

חכמים הזהירו במספר מקומות⁴ על משקאות המגולים ללא השגחת אדם, שמא שתה מהם נחש ארסי והטיל את ארסו במ וכתוצאה מכך המשקאות מורעלים ולכן אסורה השתייה, שכן צונו בתורה "וְנִשְׁמַרְתֶּם מְאֹד לְנַפְשֵׁיכֶם" (דברים ד, טו). אם כן, כיצד מתיר השולחן ערוך איסור זה? כיצד התבטלה התקנה? הרי ראינו שדבר שנאסר במניין צריך מניין אחר להתירו, ולא מצינו שנמנו על איסור זה כדי להתירו?

מקור הלכה זו הינו בתוספות במסכת עבודה זרה (ל"ה ע"א, ד"ה 'חדא'):

ואנו שאין נחשים מצוין בינינו אין לחוש משום גלוי ואין לומר דדבר שבמנין הוא וצריך מנין אחר להתירו כי ודאי הוא כשאסרו תחלה לא אסרו אלא במקום שהנחשים מצוין.

כלומר תוספות מחדשים שבאותו זמן, כאשר תקנו את התקנה כבר מלכתחילה אסרו לשתות משקאות מגולין רק במקומות שהנחשים מצוין בהם כגון ארץ ישראל. כלומר כבר אז במקומות שלא היו מצויים בהם נחשים היה מותר לשתות ממשקה שהיה מגולה ללא השגחה. לכן היום כאשר הנחשים לא מצויים בינינו, לא חוששים שמא הנחש הטיל ארס במשקה, אין בעיה לשתות משקים מגולים ואין צורך להתיר תקנה זו במניין כיוון שהיא

⁴ לדוגמה במשנה במסכת תרומות (פ"ח מ"ד): "שלשה משקין אסורים משום גלוי, המים והיין והחלב".

מיוחסת למקומות ששם הנחשים היו מצויים. ואכן גם היום כאשר אדם נמצא במקום בו נחשים מצויין יש לחוש ולא לשתות ממשקה המגולה.

אולם מצאנו גם טעמים אחרים להתיר משקה מגולה - שמהם תצאנה הגדרות חדשות בהלכה בה אנו דנים.

איסור שנאסר שלא במניין

כתב הרמב"ן בחידושו למסכת עבודה זרה (ל"ה ע"א):

אבל שאר מגולין (מלבד גבינה של גויים שנאסרה במניין) לא הושיבו בית דין עליהם ולא נאסרו במניין אלא שהיו אוסרין עליהם מפני שסכנתן מצויה להם.

מדבריו של הרמב"ן עולה כי משקאות מגולין מעולם לא נאסרו במניין אלא רק נאסרו משום סכנה. ולכן אין צורך להתיר את האיסור ומשקאות מגולים מותרים ככללם, כיוון שרק דבר שנאסר במניין צריך מניין אחר להתירו.

איסור משום חשש

בשו"ת תורת חסד (הרב שניאור זלמן פרקדין, אורח חיים יז) כתב להתיר משקה מגולה מטעם אחר. לדבריו כל איסור שנאסר משום חשש (לעומת איסור שנאסר משום גזירה), כאשר עבר החשש אין צריך מניין אחר להתירו והאיסור הופך למותר. ועל כן משקאות מגולין שנאסרו משום חשש סכנה, "שהחשש שמא שתה ממנו הנחש...בזה אמרינן דעכשיו כשעברה החששא הותר ממילא", ולכן אין צורך במניין אחר על מנת להתירו.

וכן פסק ה'מגן אברהם' (אורח חיים תרצ ס"ק כב):

ודבר שנגזר במנין אפילו ידוע מאיזה טעם ובטל הטעם צריך מנין אחר להתירו ואין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין. וכל דבר שהוא משום חששא ועברה החששא אין צריך מנין אחר.

ה'מגן אברהם' מחלק בין איסורים שבית דין אסרם משום חשש ובין איסורים שנאסרו משום גזירה. מה ההבדל ביניהם? הרי לכאורה כל גזירה נובעת מחשש מסוים? לפי ה'מגן אברהם', בדומה לדברי ה'תורת חסד', החשש הוא שמא אגיע לעשות דבר שהוא אסור ממש ולכן לא בהכרח צריך שיאסרו זאת עלי. כגון איסור חלב נכרי - התורה אסרה שתיית חלב בהמה טמאה, וחכמים אסרו לשתות גם חלב נכרי מחשש שמא הגוי ערבב חלב

בהמה טמאה בחלב הטהורה. במקרה כזה, גם ללא האיסור של חכמים אני מודע לבעיה, אני יודע שבעצם השתיה אני עלול לעבור על איסור של שתיית חלב בהמה טמאה. לעומת זאת, גזירה מגיעה במקום שגם אם אני אבצע את הפעולה בכל מקרה לא אעבור על איסור, אלא שבעקבות אותה פעולה אני עלול לבא לידי דבר אחר, שהוא אסור. לדוגמה בשר עוף בחלב אינו אסור אבל גזרו שמא "יפשעו העם ויבואו לידי איסור בשר בחלב של תורה".⁵

לפי ה'מגן אברהם', חשש אינו דבר שחכמים אסרו בעצמם כיוון שאדם מן השורה לא היה עושה זאת ממילא ולכן אין פה תקנה. אבל איפה שחכמים תקנו תקנה או גזרו גזירה, גם אם בטלה הסיבה לכך לא בטלה התקנה או הגזירה.

במסכת מנחות (מ' ע"א) דנה הגמרא בעניין חיוב ציצית בסדין של פשתן. על פי ההלכה חייב פתיל התכלת להיות עשוי מצמר, לכן כאשר עושים ציצית בטלית של פשתן יש בעיה של שעטנז, איסור תורה שהוא אחד מאיסורי כלאיים. אנו מוצאים בגמרא שההלכה נפסקה כדברי בית הלל הסוברים כי מצוות ציצית דוחה מצוות כלאיים ולכן יש היתר לעשות ציצית בטלית של פשתן. למרות זאת **גזרו חז"ל כי אין לעשות ציצית בטלית של פשתן** מטעמים שונים: משום כסות לילה - שמא אנשים ישנו בלילה עם ציצית השעטנז ובלילה לא חלה מצוות ציצית ויעברו על איסור כלאיים. משום קלא אילן - שמא אנשים יטילו חוט צמר הצבוע בקלא אילן שהוא צבע הדומה לתכלת, בטלית של פשתן ולא ייצאו בו ידי מצוות תכלת ויעברו על איסור כלאיים, או שחששו שמא כאשר ילבש את סדין הפשתן עם ציצית הצמר תקרע כסותו ובמצב זה לא תתקיים מצוות ציצית ויעבור על איסור כלאיים.

כאשר הגיע הרא"ש לספרד ראה כי כולם לבושים טלית של פשתן ונצטרך להתיר גזרה זו כיוון ש"אינם נמצאים כל כך טליתות של צמר בארץ הזאת", ואם יאסרו עליהם טלית של פשתן "תבטל מהם מצות ציצית". ולכן כתב הרא"ש⁶ שמתיר כיוון ש"בזמן הזה שאין לנו תכלת ואין לנו היתר כלאים בציצית כלל לא שייך למגזר... דכיוון שטעם האיסור ידוע אם נתבטל הטעם בטל האיסור ממילא". כלומר נראה שלדעת הרא"ש במצב בו טעם איסור מסויים ידוע, כאשר אותו הטעם בטל האיסור בטל ללא צורך בבית דין. לחיזוק דבריו מביא הרא"ש את תקנת ביצה שנולדה ביום טוב, שם אין הטעם ידוע כל כך ולא משמע מהפסוק זמן מוגדר לסוף התקנה. ה'מגן אברהם' אזיל לשיטתו הנ"ל והביא את דברי רא"ש הללו.⁷

⁵ לשון הרמב"ם, הלכות מאכלות אסורות פ"ט ה"ד.

⁶ שו"ת הרא"ש כלל ב, ח.

⁷ מגן אברהם סימן ט.

מים אחרונים

ניתנה ראש ונשוב לדין מים אחרונים. במסכת ברכות שנינו שהמקור להלכה של מים אחרונים הוא מהתורה. אולם התוספות במסכת חולין (ק"ה ע"א, ד"ה 'מים') מסבירים שזוהי רק אסמכתא, ואילו הטעם העיקרי הוא כדברי הגמרא שם במסכת חולין - "מפני מה אמרו מים אחרונים חובה שמלח סדומית יש שמשמא את העיניים". כלומר באותה תקופה היה מצוי מלח סדומית שהיו משתמשים בו ברוב הסעודות ומלח זה היה מעוור את העיניים במגע איתן, ומפני הסכנה תיקנו חכמים שיש ליטול ידיים בסוף הארוחה.

והנה לכאורה נראה שכיום אין צורך ליטול ידיים לפני הברכה ואין סיבה לתקנה כיוון שלא מצוי בימים אלו מלח סדומית ואין חשש סכנה. ואכן כך סברו בעלי התוספות וכתבו שם במסכת ברכות (נ"ג ע"ב, ד"ה 'והייתם'): "אבל אנו שאין מלח סדומית מצוי בידינו ואין אנו רגילין ליטול אחר הסעודה אין הנטילה מעכבת עלינו לברך".

טעם נוסף הובא במסכת ברכות (נ"ג ע"ב): "ר' זוהמאי אומר כשם שמזוהם פסול לעבודה כך ידים מזוהמות פסולות לברכה". לפי טעם זה, במקרה שהידיים היו מזוהמות ומלוכלכות מהאוכל בסיום הסעודה, שכן בתקופה זו היו אוכלים עם הידיים, היה צריך ליטול את הידיים לכבוד הברכה.

היעב"ץ סובר שאין כיום טעם להמשיך בדין מים אחרונים ובספרו 'מור וקציעה' (קפא) מסביר שיש לחלק בין זמנם לזמנינו, הואיל ובזמנם "היו נוהגין לאכול באצבעותיהם בלי כף ומזלג", ולכן היה צריך להסיר את הזוהמה מהאצבעות לכבוד הברכה. אמנם כיום, "אנו במדינה זו שדרכנו לאכול בכפות ומזלגות ואין אנו אוהזין התבשיל בידיים", ובשל כך אין ידינו מזוהמות.

ה'משנה ברורה' (קפא ס"ק כ"ב) מביא טעם התוספות במסכת חולין שכתבו: "והא דאמר התם כשם שהמזוהם פסול לעבודה כך ידים מזוהמות פסולין לברכה היינו להם שהיה הדבר עליהם חובה ליטול אחר סעודה לפיכך נחשבות כמזוהמות וצריך להקדים וליטול קודם ברכה", לא חוששים כיום מטעם של ידיים מזוהמות, מפני שבימינו אין מקפידים לרחוץ את הידיים מלכלוך לאחר שאוכלים אז אין הלכלוך קרוי לנו זוהמה.

וכך פסק הרמ"א ב'דרכי משה' (אורח חיים קפא, א) כי "המנהג כדברי התוספות", ואכן כך נוהגים רבים, בעיקר בארצות אשכנז.

אמנם הרמב"ם כתב (הלכות ברכות פ"ו ה"ג):

כל פת שהמלח בו, צריך נטילת ידים באחרונה שמא יש בו מלח סדומית או מלח שטבעו כמלח סדומית ויעביר ידיו על עיניו ויסמא מפני זה חייבין ליטול ידיים בסוף כל סעודה.

כלומר התקנה לא בטלה, כיוון שגם אם לא מצוי מלח סדומית, עדיין יש לחשוש למלח שטבעו כמלח סדומית ויכול לעוור את העיניים. וכרמב"ם סובר המהרש"ל (ים של שלמה חולין ח, י).

גם לדעת הגר"א (מעשה רב פד) נטילת מים אחרונים לא בטלה. הגר"א החמיר במים אחרונים ופסק שצריך ליטול גם בזמנינו לפי שמים אחרונים שווים לתקנת מים ראשונים שלפני אכילת הלחם. וכן כתב רבי יעקב ממרויש (שו"ת 'מן השמים' נז): "מים ראשונים ואחרונים דבר שבקדושה, וכל דבר שבקדושה המקיל בו מקילין לו ימיו ושנותיו". וכן כתב רבי צבי הירש קאיידנובר בספרו 'קב הישר' (יג): "ראיתי העולם מקלין בזה, והם מתחייבים בנפשם, עד שעוברים את דברי רבותינו זכרונם לברכה".

בזוהר הקדוש⁸ מובא טעם נוסף על פי הקבלה לפיו מים אחרונים נועדו להגן על האדם מפני כוחות חיצוניים כדי שלא יקטרגו עליו:

...עשיראה מים אחרונים דאינון חובה לאעברא זוהמא בישא מיניה ולמיהב חולקא לסטרא בישא מההוא זוהמא דעל ידוי בגין דלא ישתכח מקטרגא לגביה.

וכך כתב ה'משנה ברורה' (קפא, כב):

ודעת הגר"א בביאורו דצריך ליטול גם האידנא [דטעם מלח סדומית וידיים מזוהמות גם עתה שייך וכמו שכתב בסעיף א] וכך כתב המגן אברהם בשם המקובלים דכל אדם יזהר במים אחרונים וכן החמיר המהרש"ל בים של שלמה וכך כתב הברכי יוסף ע"ש שהחמיר הרבה בזה.

מדבריו נראה שדעתו להחמיר וליטול מים אחרונים אפילו שכיום אינו מצוי מלח סדומית. ואולם, היעב"ץ סובר שאפילו לפי טעם הקבלה זה אין צורך ליטול כיום מים אחרונים, כיוון "שדרכנו לאכול בכפות ומזלגות ואין אנו אוחזין התבשיל בידים על פי הרוב, **מסתברא דלא צריך נטילה, אפילו לדעת בעלי הקבלה**".

⁸ זוהר חדש כרך ב' מגילת רות מ"ז.

הישולחן ערוך' (אורח חיים קפא, א) פסק שחובה ליטול מים אחרונים, כפשט דברי הגמרא, אך לאחר כמה סעיפים (סעיף י') מביא את דעתם של התוספות וכותב שאכן יש כאלו שאינם נוהגים ליטול מים אחרונים.

נראה שכיום, כיוון שמדובר בספק בתקנת חכמים דרבנן - האם הטעמים לתקנה, מלח סדומית וידיים מזהמות עדיין עומדים בעינם, הולכים לדעת המקילים. אמנם עדיין קיים הטעם הקבלי על פי הסוד, ולכן ההולכים אחר פסיקת הזוהר ממשיכים להקפיד על כך. כך גם סבי ז"ל נהג להמשיך ולהקפיד, וכן ראוי להחמיר וליטול ידיים.