

איסור גילוח בחול המועד

עיקרו של איסור גילוח בחול המועד - במשנה (מועד קטן פ"ג מ"א), ונופו נוטה עד לספרי הפוסקים. בשנים האחרונות ישנה מגמה להתיר גילוח בחול המועד מסיבות שונות. ננסה להתחקות אחר שורשיו של דין זה בדברי חז"ל והראשונים, ומתוך כך להבין עניינו וחלותו בימינו.

לשון המשנה

המשנה אומרת (מועד קטן פ"ג מ"א-ב):

ואלו מגלחין במועד: הבא ממדינת הים ומבית השביה, והיוצא מבית האסורין, והמנודה שהתירו לו חכמים, וכן מי שנשאל לחכם והותר, והנזיר, והמצורע מטומאתו לטהרתו.

ואלו מכבסין במועד: הבא ממדינת הים ומבית השביה, והיוצא מבית האסורין, ומנודה שהתירו לו חכמים, וכן מי שנשאל לחכם והותר. מטפחות הידים ומטפחות הספרים ומטפחות הספג, הזבין והזבות והנדות והיולדות וכל העולין מטומאה לטהרה הרי אלו מותרין, ושאר כל אדם אסורין.

יש לעיין, כיצד להבין את רשימת המקרים המופיעה במשנה, שבהם מותר לגלח ולכבס. האם הם "בנין אב", שממנו נלמד למקרים דומים, או שאלו הם מקרים חריגים ואין ללמוד מהם למקרים אחרים.

ניתן להבין, שהמילים "ואלו מגלחין במועד" הן פתיחה לדוגמאות של סוגי ההיתר לגלח, בחינת "תנא ושייר", והמקרים שהובאו במשנה מלמדים על הכיוון והמגמה - באלו מקרים ניתן להתיר גילוח וכיבוס בחול המועד, על פי הדוגמאות שהובאו במשנה.

אולם, אפשר להבין בדרך שונה - פתיחת המשנה: "ואלו מגלחין במועד" היא כותרת לרשימת החריגים, וכאילו אמרו: "ואלו בלבד מגלחין", ושאר המקרים שלא מוזכרים במשנה - יהיו אסורים.

על פי זה נראה, שאם כוונת הפתיחה: "ואלו מגלחין" היא לרשימת החריגים, הרי שאין מקום לסיום: "ושאר כל אדם אסורין" (המופיע בסוף משנה ב'), שכן כבר בפתיחה נאמר: ואלו - בלבד - מגלחין, ולא אחרים. אולם אם כוונת הפתיחה היא לדוגמאות בלבד, הרי שצריך לומר בסוף המשנה, ש"שאר כל אדם" - שאינם דומים למקרים המופיעים במשנה - "אסורין" מלגלח.

גישות התלמודים

נראה, שנחלקו הבבלי והירושלמי בפירוש המשנה, האם הביטוי: "ושאר כל אדם אסורין" מתייחס גם למשנה הראשונה, העוסקת בגילוח, או שמוסב רק על המשנה השנייה, העוסקת בכיבוס.

בירושלמי (פ"ג ה"א) מובאת כל משנה בנפרד. בסוף משנת גילוח לא מופיע המשפט: "ושאר כל אדם אסורין", והירושלמי מבין שהוא לא מתייחס לדין גילוח, שכן הדיון בירושלמי על משנת "ואלו מגלחין" פותח בדיוק מלשון המשנה:

הא שאר כל בני אדם אסורין.

הרי שעל פי הירושלמי, במשנת "ואלו מגלחין" לא נאמר במפורש "ושאר כל אדם אסורין".

הבבלי מביא את שתי המשניות כיחידה אחת, והדיון בהן פותח בשאלה זו (מועד קטן י"ד ע"א):

ושאר כל אדם מאי טעמא אסורין, כדתנן אנשי משמר ואנשי מעמד אסורין לספר ולכבס, ובחמישי מותרין מפני כבוד השבת. ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי אלעזר: מאי טעמא, כדי שלא יכנסו למשמרתן כשהן מנוולין, הכא נמי כדי שלא יכנסו לרגל כשהן מנוולין.

פתיחת הדיון במשפט האחרון שבמשנה מלמדת על כך שמשפט זה מתייחס לכל המשנה, ובו טמון טעם האיסור. הרי שהבבלי הבין שמשפט זה, "ושאר כל אדם אסורין", מתייחס הן לדין גילוח והן לדין כיבוס. בשניהם מגמת המשנה היא להתיר, וניתן ללמוד מהמקרים המובאים במשנה למקרים אחרים. ואכן, המשך הגמרא מלמד על כך, שכן כך מובא (שם):

בעי רבי זירא: אבדה לו אבידה ערב הרגל כיון דאניס מותר, או דלמא כיון דלא מוכחא מילתא לא.

ר' זירא מתלבט מה יהיה דינו של אדם שעקב חיפושיו אחר אבדתו ערב הרגל לא הספיק להתגלח. האם נתיר לו להתגלח במועד, כיון שהוא אנוס, או שכיון שאין זה מוכח שהוא מתגלח בגלל אבדתו - יהיה אסור לו לגלח ברגל. לאחר דיון קצר נשאר הגמרא בתיקו, ולא מגיעה להכרעה.

עצם העלאת השאלה מלמדת על ההתייחסות למשנה: ניתן ללמוד מהמשנה להתיר במקרים נוספים, כיון שהמשנה באה ללמדנו מהו העיקרון שעל פיו נתיר לגלח ברגל.

הירושלמי, כפי שראינו, לומד אחרת את המשניות. על פי הירושלמי יש הבדל בין משנת גילוח, בה לא מופיע הכלל: "ושאר כל אדם אסורין", למשנת כיבוס בה מופיע כלל זה, ולכן הירושלמי מבין שהמשנה מלמדת אותנו את האיסור לגלח, ולא את ההיתר, ולכן אי אפשר להתיר במקרים נוספים שאינם מוזכרים במשנה. אכן,

בירושלמי לא מצאנו דיון בשאלתו של ר' זירא לגבי מי שאבדה לו אבדה ערב הרגל או בשאלות דומות. לסיכום: הבבלי מבין שהמשנה באה ללמדנו את ההיתר לגלח במקרים מסוימים, וניתן להשליך ממנה על מקרים אחרים. הירושלמי מבין שהמשנה באה ללמדנו את איסור גילוח, ועל כן אי אפשר להתיר במקרים שאינם מפורשים במשנה.

טעם הגזירה

הן בבבלי והן בירושלמי מובא טעם לגזרת גילוח בחול המועד: "שלא יכנסו לרגל כשהן מנוולין". אולם, להבדלים בין שני התלמודים בלימוד המשניות יש השלכה גם להתייחסות לטעם הגזירה. על פי הבנת הבבלי, המשנה באה ללמדנו שיש מקרים בהם מותר לגלח ולכבס. כיצד נדע באלו מקרים אנו יכולים להתיר גילוח וכיבוס? לשם כך אנו יכולים להעזר בטעם הגזירה, ולהתיר במקרים בהם הטעם לא חל. כך התיר ר"ת, למשל, למי שגילח בערב יום טוב לגלח בחול המועד¹, שכן הוא הקפיד שלא להכנס מנוול לרגל, ועל כן אין הגזרה חלה עליו. על פי הירושלמי, לעומת זאת, לא בא הטעם ללמדנו על מקרים נוספים, שהרי המשנה מביאה את המקרים החריגים, במגמה לאסור את כל השאר, אף אם הטעם שהביאה הגמרא לא חל עליהם.

נראה, שהירושלמי בענין זה הוא לשיטתו, שאין לראות בטעמי הגזרות דרך להתיר בדוגמאות נוספות, והבבלי אף הוא לשיטתו, שניתן להשתמש בטעם הגזירה כדי להתיר מקרים נוספים. המשנה מספרת (עבודה זרה פ"ב מ"ה):

אמר רבי יהודה: שאל רבי ישמעאל את רבי יהושע כשהיו מהלכין בדרך, אמר לו: מפני מה אסרו גבינות של גוים. אמר לו: מפני שמעמידין אותה בקבה של נבלה. אמר לו: והלא קבת עולה חמורה מקבת נבלה, ואמרו כהן שדעתו יפה שורפה חיה ולא מועלין. (חזר) ואמר לו: מפני שמעמידין אותה בקבת עגלי עבודה זרה. אמר לו: אם כן, למה לא אסרוה בהנאה. השיאו לדבר אחר, אמר לו: ישמעאל אחי, היאך אתה קורא "כי טובים ד'יך מייך", או "כי טובים ד'יך". אמר לו: "כי טובים ד'יך". אמר לו: אין הדבר כן, שהרי חברו מלמד עליו, "לריח שְׁמַנֵיךְ טובים".

ר' יהושע לא אמר לר' ישמעאל את טעמה של גזרת גבינות של גוים, אלא "השיאו לדבר אחר". מדוע? לשאלה זו תשובות שונות בבבלי ובירושלמי.

¹ עי' בטור או"ח סי' תקל"א, ובב"ח שם הביא בשם הגהות אשרי במועד קטן תחילת פרק שלישי.

בבבלי נאמר (עבודה זרה ל"ה ע"א):

מאי טעמא, אמר עולא ואיתימא רב שמואל בר אבא: גזרה חדשה היא ואין מפקפקין בה. מאי גזירתא, אמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי: משום ניקור (שמא ניקר נחש את הגבינה ומסוכן לאוכלה). ולימא ליה משום ניקור, כדעולא, דאמר עולא: כי גזרי גזירתא במערבא לא מגלו טעמא עד תריסר ירחי שתא, דלמא איכא איניש דלא סבירא ליה ואתי לזלולי בה (כשגוזרים גזרה בארץ ישראל אין מגלים את טעמה עד שנים עשר חודש, שמא יש אדם שאינו סבור כן, ויבוא לזלול בה).

ר' יהושע לא רצה לגלות את טעם הגזירה, כיון שהיתה זו גזירה חדשה, ודרכם של בני ארץ ישראל היא שאין מגלים טעמה של גזרה בשנתה הראשונה, שלא יחלקו על הטעם ויבטלו את הגזרה.

בירושלמי (עבודה זרה פ"ב ה"ז) מובא הסבר שונה לענין זה:

ומפני מה לא גילה לו, אמר ר' יוחנן: מפני שבקרוב אסרום ורבי ישמעאל היה קטן. רבי חונייה אמר ר' חמא בר עוקבא מקשי: אם להפליגו בדברים היה מבקש, היה לו להשיא בחמש השואות שבתורה... אמר רבי לא: יש דברים שמשיקין עליהם את הפה, היך כמה דאת אמר "ישקני מנשיקות פיהו". אמר ר' יצחק: כתיב "ואותי צוה ה'", "אותי" "ואותי", נאמר לי דברים שנאמר לכם ונאמר לי דברים שנאמר ביני לבין עצמי. ר' שמעון בן חלפתא ר' חגי בשם רבי שמואל בר נחמן: "כבשים ללבושך ומחיר שדה עתודים", "כבשים" כתיב, הא כיצד בשעה שתלמידין קטנים כבוש לפניהן דברי תורה, הגדילו ונעשו כעתודים גלה להם רזי תורה, ודא מסייעה למה דתני רבי שמעון בן יוחאי: "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם", מה הסימה הזאת אינה נגלית לכל בריה, כך אין לך רשות לשקע את עצמך בדברי תורה אלא לפני בני אדם כשרין.

על פי הירושלמי, ר' יהושע לא גילה את טעמה של הגזרה כיון שר' ישמעאל היה קטן. ומה בכך? בהמשך הירושלמי מובא ההסבר: רזי תורה ניתן לגלות רק כאשר התלמידים הגדילו, וכשהם קטנים, יש לכבוש לפניהם דברי תורה. הר"ח (עבודה זרה ל"ה ע"א) כותב כך בצורה מפורשת: "אמר ר' יוחנן: מפני שבקרוב אסרוה ור' ישמעאל תלמיד קטן היה באותה שעה, ואין מגלין להן רזי תורה עד שיגדלו...". הבבלי מבין שטעמים שנתנו חכמים לגזרותיהם ניתן לדון בהם, ועל פי הטעם להתיר ולאסור, ולכן אין מגלים את טעמי הגזרות, כדי שלא יחלקו על הטעם ויבטלו את הגזרה.

הירושלמי מתייחס לטעמי הגזרות כרזי תורה, ועל כן אין מגלים אותם. מתוך שהטעמים הם רזי תורה, אין לדון בהם ולקבוע על פיהם הלכות נוספות מעבר למה שנאמר במפורש בגזרה, כפי שמובא בשם הגר"א (במשך חכמה שמות י"ב, ב):

אבל מקובלים אנחנו מרבנו הגר"א דאם כי חז"ל פירשו טעמים, בכל זאת עוד השאירו טמונים בסתר לבבם טעמים לאלפים גדולים ורמים אבל לא גלו זה לאוזן המון בני ישראל.

הטעם המפורש בגמרא איננו כולל את כל דברי חכמים ביחס לגזרה. חכמים לא גילו את כל הטעמים הנוספים לאוזן המון בני ישראל, כיון שטעמים אלה הם רזי תורה.

פסק ההלכה

הרשב"א (שו"ת הרשב"א ח"ג סי' ער"ה) נשאל על האפשרות להתיר גילוח במקרים נוספים, מעבר למובא במשנה:

ולענין חולה שנתרפא במועד, שאמרת אם מותר לגלח במועד, מפני שלא היה יכול לגלח קודם המועד, לפי שאמרו שהגילוח קשה לחולה ומחזירו לחליו.

מסתברא לי שאסור לגלח, שאם כן ליתנייה בהדי הנך דמתניתין מאלו מגלחין, ובהדיא אמרו בגמרא "הא שאר כל אדם אסורין". ועוד נראה לי ראייה, שלא כל מי שלא היה יכול לגלח קודם המועד מותר כאותן השנוין במשנתנו, מדאמרינן התם "קטן שנולד במועד, מותר לגלח, שאין לך יוצא מן האסורין גדול מזה", למימר משום דהא דיוצא מבית האסורין דוקא הוא שבאין להתיר, ומשום דבכלל השנויין במשנתנו הוא זה, הא משום שלא היה יכול לגלח קודם המועד, לא.

הרשב"א סובר שחולה שנתרפא במועד, אסור לגלח במועד, כיון שהיתר זה איננו מופיע במשנה. את דעתו שאין להוסיף היתרים על הכתוב במשנה, מוכיח הרשב"א מדברי שמואל (י"ד ע"א), שקטן שנולד במועד מותר לגלחו במועד, שאין לך יוצא מבית האסורים גדול מזה. לכאורה, היה ניתן לומר שקטן מותר לגלח כיון שאנוס, ושמואל לא למד כך, שכן הביין שאין להוסיף על ההיתרים הכתובים במשנה, ולכן השוה קטן ליוצא מבית האסורים המופיע במשנה. הרשב"א פסק כפי שביארנו בשיטת הירושלמי, שאין להוסיף על המקרים המובאים במשנה².

² שתי הערות יש להעיר בדברי הרשב"א, שלמד את הבבלי כפי שהבנו אנו בירושלמי. א. הרשב"א למד את שיטתו גם מכך שכתוב בגמרא: "הא שאר כל אדם אסורין", ומשפט זה לא מופיע לפנינו בגמרא, אלא רק בירושלמי, וכפי שכתבנו לעיל, משפט זה מלמד שהמשנה באה לאסור. יתכן שלרשב"א היתה בבבלי גירסא שונה מהמצוי לפנינו.

ב. יש להקשות על הרשב"א מבעיית ר' זירא לגבי מי שאבדה לו אבדה ערב הרגל, הרי לשיטת הרשב"א אין כלל שאלה, שכן מקרה זה איננו מופיע במשנה. נראה, שבמקרה זה הצד להתיר לגלח איננו מדיני גילוח, אלא מדיני דבר האבד. הרי אם לא יוכל האדם לגלח ברגל, ויגלח ערב החג, יפסיד את אבדתו, על כן התירו לו

בשו"ע הביא את הלכות גילוח וכיבוס בחול המועד בצורה שיש לעיין בה. ראשית, בעקבות הטור, חילקם לשני סימנים נפרדים (סימן תקל"א: דיני גילוח בחול המועד, סימן תקל"ד: דיני כיבוס בחול המועד). אף בהבאת ההלכות עצמן ישנו הבדל בולט בין גילוח לכיבוס. כך כתב בסימן תקל"א:

- א. מצוה לגלח בערב יום טוב.
- ב. אין מגלחין במועד אפילו אם גילח קודם מועד.
- ג. אפילו אם היה אנוס ומפני כך לא גילח בערב מועד אינו מגלח במועד, והוא הדין למי שהיה חולה ונתרפא במועד.
- ד. ואלו מגלחין במועד, מי שיצא מבית השביה ולא היה לו פנאי לגלח קודם המועד, ומי שיצא מבית האסורים ואפילו היה חבוש ביד ישראל שהיו מניחין לו לגלח, וכן המנודה שהתירו לו ברגל, וכן מי שנדר שלא לגלח ונשאל על נדרו ברגל, וכן הבא ממדינת הים בחול המועד או שבא בערב הרגל ולא היה שהות ביום לגלח, והוא שלא יצא מארץ ישראל לחוץ לארץ לטייל.

ובסימן תקל"ד כתב:

- א. אין מכבסין במועד. ואלו שמכבסין, הבא ממדינת הים, והיוצא מבית השביה ומבית האסורים, ומנודה שהתירו לו חכמים ברגל, ומי שנדר שלא לכבס ונשאל ברגל והתירו לו, ומטפחות הידים ומטפחות הספרים ומטפחות הספג, ובגדי קטנים, ובעלת הכתם שנמצא במועד, ומי שאין לו אלא חלוק אחד. וכולם מכבסין כדרך אפילו בנתר ואהל (פירוש מיני בורית) ובפרהסיא על גבי הנהר.

אף שמקור הדברים הוא בשתי משניות כמעט זהות, בהלכה מופיעים הדברים בצורות שונות לחלוטין. הלכות גילוח פותחות במצוה לגלח בערב יום טוב, שאינה מופיעה בהלכות כיבוס, ושני הסעיפים הבאים מחזקים את המצוה בכך שאוסרים

חכמים לגלח ברגל, כדי שיוכל לעסוק בחיפוש אחר אברתו טרם יפסידנה. על פי הבנה זו, לא מביאה הגמרא היתרים נוספים בדין גילוח ברגל על הכתוב במשנה. על כל פנים, גם בלא הסברנו זה, שיטתו של הרשב"א בהבנת המשנה מוכחת וברורה, שהמשנה משמיעה את האיסור לגלח, ולכן אין להוסיף היתרים נוספים מעבר לכתוב במשנה.

יש לציין, שבתוס' מובאת שיטה שונה. בגמרא (י"ז ע"ב) מובאת ברייתא: "תנא הכהן והאבל מותרין בגילוח" (כיון שלא יכלו לגלח קודם המועד, מחמת האבלות או מחמת ימי המשמר, שכהן אסור לגלח בהם). הגמרא דנה במה חולק התנא בברייתא, שמתיר לאבל ולכהן להתגלח ברגל, על התנא במשנה, שלא הזכיר אבל וכהן בין המותרים בגילוח, ומכאן שאסר עליהם להתגלח ברגל. תוס' תמה על השאלה (שם, ד"ה "ותנא דידן סבר לה כרבנן"): "...אבל תימה, דהיכי אסרינן מהאי דלא תני מתניתין האבל והכהן מותרים לגלח משום דלית ליה פנאי, והא מיבעיא לעיל באבדה לו אבדה ולא פשיט מדלא תני לה, דאיכא למימר תנא ושייר, כמו כן הני תני ושייר?!" שואל התוס': כשם שיש צד להתיר כשאבדה לו אבדה, אף שמקרה זה אינו מוזכר במשנה, שכן ניתן לומר ש"תנא ושייר" והתנא לא מנה את כל המקרים המותרים, כך גם לגבי אבל וכהן ניתן להתיר, אף שאינם מוזכרים במשנה, כיון שלא היה להם פנאי לגלח? ! התוס' הבין שהמשנה באה ללמדנו את המקרים המותרים, ועל כן ניתן להוסיף מקרים נוספים, כפי שביארנו בשיטת הבבלי.

לגלח במועד. רק בסעיף ד' מובאים החריגים להם התירו לגלח במועד. בהלכות כיבוס, לעומת זאת, פתח באיסור לכבס, ומיד מובאים האנשים להם מותר לכבס. בדברים שאמרנו ניתן למצוא הסבר לסידור הדברים בשו"ע. הביטוי "ושאר כל אדם אסורין" כתוב במשנה העוסקת בדיני כיבוס, ולא במשנה העוסקת בדיני גילוח (כפי שהבאנו לעיל בירושלמי), ומכאן שבכיבוס המגמה היא להתיר, ועל כן צריך לציין ששאר כל אדם אסורים, ובגילוח המגמה לאסור, וכבר במשפט "ואלו מגלחין" כתוב ש"שאר כל אדם אסורים". ברור, אם כן, מקור ההבדל בין הדרך בה מביא השו"ע דיני גילוח בחול המועד ובין הדרך בה מביא דיני כיבוס. השו"ע מביא את ההלכות כפי שעולה מן המשנה. בדיני גילוח פותח במצוה לגלח ערב המועד ובאיסור לגלח במועד, העומד לעצמו, ורק אחר כך מביא את ההיתר. בכיבוס, הסעיף הפותח דן בהיתרים לכבס³.

סיכום

ראינו כי ישנן שתי גישות ביחס לגזרת גילוח בחול המועד. ניתן להבין שהדברים הכתובים במשנה נועדו לומר את ההיתר, ולכן ניתן להתיר במקרים נוספים על פי אותו עיקרון ולפי הטעם המובא בגמרא לגזרה זו, ומצד שני ניתן להבין שהמשנה

³ הרי"ף (ובעקבותיו הרא"ש) לא הביא כלל את המקרה של אדם שאבדה לו אבדה ערב הרגל, ויתכן שפסק כירושלמי, שאין להוסיף מקרים נוספים. אמנם הרי"ף כותב (עירובין ל"ה ע"ב מדפי הרי"ף) שהלכה כבבלי, כיון שהוא בתראה, אך יתכן שבמקום שבבבלי יש בעיא ובירושלמי פשיטות, לא חל הכלל של "הלכה כבבלי", ולכן אצלנו יש לפסוק כירושלמי.

בדעת הרמב"ם יש לעיין. זו לשון הרמב"ם (הל' שביתת יום טוב פ"ז ה"ז-י"ח): "אין מגלחין ואין מכבסין במועד גזירה שמא ישהה אדם עצמו לתוך המועד ויבוא יום טוב הראשון והוא מנוול. לפיכך כל מי שאי אפשר לו לגלח ולכבס בערב יום טוב הרי זה מותר לכבס ולגלח במועד. כיצד, אבל שחל שביעי שלו להיות ביום טוב או שחל להיות בערב יום טוב והרי הוא שבת שאי אפשר לגלח, והבא ממדינת הים והוא שלא יצא להטייל אלא לסחורה וכיוצא בה, והיוצא מבית השבייה ומבית האסורים, ומי שהיה מנוודה ולא התירוהו אלא במועד, ומי שנשבע שלא לגלח ושלא לכבס ולא נשאל לחכם להתיר נדרו אלא במועד, הרי אלו מגלחין ומכבסין במועד". הרמב"ם הביא את המקרים שמזכירה המשנה ומקרים נוספים (כאבל) בהם דנה הגמרא, ולא הזכיר דין מי שאבדה לו אבדה. כתב על כך ב"בית יוסף" (סי' תקל"א): "וכתוב בנמוקי יוסף דכיון דסלקא בתיקו אזלינן בה לחומרא. וכן נראה שהוא דעת הרי"ף והרא"ש והרמב"ם שהשמיטה. אבל הגהות אשר"י בשם אור זרוע פסקוה לקולא. ויש לתמוה על הרמב"ם והרא"ש שכתבו מלאכת חול המועד דרבנן, למה לא פסקוה לקולא". ב"בית יוסף" למד מהשמטת הרמב"ם, שהוא פסק לחומרא, ולכן לא הזכיר דין זה בין ההיתרים, אלא שיש לתמוה על דבריו: דרכו של הרמב"ם להביא את כל הדינים המובאים בגמרא, אף כאשר הגמרא איננה מכריעה בהם. אם פסק הרמב"ם לחומרא, היה צריך להביא דין זה, ולומר שההכרעה היא לחומרא. מדוע השמיט הרמב"ם ולא הזכיר כלל ענין אבדה? יתכן לומר, שהרמב"ם פסק כירושלמי, כדרכו במקומות רבים (עי' מהרי"ק שורש ק', ראב"ד הל' קריאת שמע פ"ג ה"ו, ביאור הגר"א או"ח סי' רל"ה, ג' ויו"ד סי' ס"ג, א' ועוד מקומות). כפי שראינו, הירושלמי מבין שאין להוסיף על ההיתרים הכתובים במשנה, ועל כן אין כלל מקום לשאלות נוספות. על כן לא הזכיר הרמב"ם בעיא זו, שכן לשיטתו, כירושלמי, היא כלל אינה מתעוררת. אולם, בפתיחת ההלכה כתב: "לפיכך כל מי שאי אפשר לו לגלח ולכבס בערב יום טוב הרי זה מותר לכבס ולגלח במועד", ומשמע שההיתר הוא כללי ולא רק למקרים המפורטים בהמשך. מנגד, בסיום רשימת המקרים לא כתב הרמב"ם "וכן כל כיוצא בזה", כדרכו במקומות רבים (עי' הל' ברכות פ"א ה"ח, הל' שבת פ"י ה"א, הל' נזקי ממון פ"ג ה"ו ועוד מאות דוגמאות), ויתכן שכוונתו לומר שאין להוסיף על דינים אלה. עוד יש לעיין ממה שאיחד דיני גילוח וכיבוס להלכה אחת, שלא כמו הירושלמי שהפריד ביניהם. ועדיין צ"ע.

באה להשמיע את האיסור, ולכן רק במקרים המובאים במשנה התירו לגלח במועד, ושאר כל אדם - אסורים, והטעם לא הובא כדי לפסוק על פיו במקרים נוספים. ראינו כי היחס לטעם הגזרה קשור למחלוקת כללית ביחס לטעמים שנתנו חכמים לגזרותיהם, האם ניתן להשתמש בטעם להיתרים נוספים, או שמא בטעמים גנוזים רזי תורה, ועל כן אין ללמוד מהם למקרים אחרים שאינם מפורשים בגזרה. על פי הבנה זו נראה, שאף שנתנו חכמים טעם לגזרת גילוח "שלא יכנס מנוול לרגל", ואם כן יש מקום לדון בחלותו של טעם זה בימינו, אולם כיון שישנם בגזרת גילוח, כמו בכל גזרה, "טעמים לאלפים גדולים ורמים", שאינם מפורשים בדברי חז"ל, הרי שלא ניתן להתיר מקרים שאינם מפורשים בדברי חכמים על פי הטעם שנתנו חכמים לגזרה, ועל כן אין להתיר לגלח בחול המועד.

מדור

השיחות
