

הרב אליסף יעקבסון

גזירת תיקון כלי שיר

הסוגיות בתלמודים

ביצה

המשנה בביצה (לו, ב) מביאה רשימה של מעשים שנאסרו בשבת וביום טוב מדרבנן:

ואלו הן משום שבות... ולא מטפחין, ולא מספקין, ולא מרקדין.

הגמרא שם מנמקת את האיסור באומרה כי כל הדברים הללו נאסרו "שמא יתקן כלי שיר", ועל פי זה מסבירים הראשונים מהו סיפוק ומהו טיפוח וכיצד דברים אלו קשורים לשיר. כך לדוגמא כותב הרמב"ם (בפירוש המשניות):

מספקין הוא הניגון וההכאה בצלצל ומטפחין ההכאה יד על יד.

והמאירי באופן שונה במקצת:

ולא מטפחין יד על יד ולא מספקין כף על ירך¹.

משמע אם כן מהמשנה והגמרא בביצה כי ישנם איסורים מדרבנן שנאסרו מחמת היותם קשורים לשירה, וזאת מתוך החשש שמא בעקבות פעולה זו ירצה להגביר את השמחה ע"י כלי שיר, ואם לא יהיה לו כלי שיר יבוא לעשותו². ניתן להבין מהגמרא שהאיסור אינו עוסק דווקא בקול שנוצר מפעולות אלו, אלא בעצם היות פעולות אלו

1. מהירושלמי משמע שבין בטיפוח ובין בסיפוק האדם מוחא את כפיו, ההבדל ביניהם הינו שהטיפוח נעשה בשעת שמחה והסיפוק נעשה בזמן כעס: "ולא מספקין – סיפוק, שהוא מחמתו. כמה דאת אמר ויחר אף בלק אל בלעם ויספק את כפיו. ולא מטפחין – טיפוח, שהוא לרצונו". וראה עוד בפמ"ג (אשל אברהם שלט, ב).

2. ראוי לציין כי לפי הגמרא תיקון כלי שיר אין משמעו שהאדם מנגן בכלי והוא מתקלקל לו ויבוא לתקנו, אלא הכוונה להתקנה של כלי שיר, דהיינו ליצירה של כלי שיפיק קולות נגינה. שהרי אם האיסור היה על תיקון כלי שמתקלקל הוא היה צריך להיות רק על נגינה בכלי, ולא על השמעת קול שיר ביד! וכך גם ניתן לדייק מדברי התוספות (ביצה ל, א) שכותבים: "תנן אין מטפחין ואין מרקדין – פרש"י שמא יתקן כלי שיר ומיהו לדידן שרי דדוקא בימיהן שהיו בקיאים לעשות כלי שיר שייך למגור אבל לדידן אין אנו בקיאים לעשות כלי שיר ולא שייך למגור". התוספות מביאים את דברי רש"י שמצטט את הגמרא ומסבירים בדבריו שהכוונה הינה לעצם העשייה של הכלי. אך ראה מאירי האומר "ולא הוצרכו לומר שמא יעשה שתיקונן כעשייתן שבלא תיקון אינו נחשב כלום".

מסונפות למעשה שמחה, אך נראה לדייק יותר ולומר שהאיסור נובע מכך שפעולות אלו משמיעות קול בשעת שמחה.

עירובין

הגמרא בעירובין (קד, א) מביאה את מחלוקתם של עולא ורבא. הגמרא שם מספרת כי עולא ורבא היו יחד בבית רב מנשה ומישהו דפק על הדלת. עולא כעס מכיוון שסבר שדפיקה על הדלת אסורה אולם רבא אמר לו כי רק קול של שיר נאסר:

עולא איקלע לבי רב מנשה, אתא ההוא גברא טרף אבבא. אמר: מאן האי? ליתחל גופיה דקא מחיל ליה לשבתא. אמר ליה רבא: לא אסרו אלא קול של שיר.

עולא ורבא לא מנמקים את שיטתם, ולא מסבירים מדוע לומר שנאסר כל קול או רק קול של שיר. והשאלה הינה האם ישנו קשר בין מחלוקתם של רבא ועולא לבין איסור "טיפוח סיפוק וריקוד" ונימוקו "שמא יתקן כלי שיר".

את דעתו של רבא ניתן לקשר די בפשטות עם הסוגיה בביצה ולומר כי כפי שנאסרו מעשים המשמיעים קול בשעת השירה, שמא יתקן כלי שיר, כך גם נאסרה עשיית קול של שיר, אף שלא בשעת שירה, שמא יתקן כלי שיר. אך לפי זה יש לשאול מהי דעתו של עולא? מדוע הוא אוסר כל יצירת קול? האם הוא חולק על גזירת "שמא יתקן כלי שיר"? ניתן להסביר כי עולא סובר שגזירת "שמא יתקן כלי שיר" שייכת בכל השמעת קול. המשנה בביצה מתפרשת לשיטתו שטיפוח וסיפוק אינם דווקא דוגמאות לקול בשעת שירה, אלא להשמעת קול גרידא, וגם ריקוד איננו קשור לשיר ומקצב בדוקא, אלא לעצם הרקיעה ברגליים שמשמעת קול.

לפי דברי עולא, אם כן, הדיון בגמרא בביצה עוסק בשאלה מדוע אסורה כל פעולה המשמעת קול ועונה הגמרא שזה משום גזירה שמא יתקן כלי שיר³.

ירושלמי

אמנם, מהירושלמי (ביצה ה, ב) על המשנה בביצה ניתן להבין את מחלוקתם של עולא ורבא באופן אחר. בניגוד לבבלי המנמק את איסור המשנה של "טיפוח סיפוק וריקוד" משום "שמא יתקן כלי שיר" ולא מביא כל חולק בדבר, הירושלמי מביא דעות של אמוראים הסוברים כי איסור הטיפוח והסיפוק הינו איסור עצמי של השמעת קול, ולא משום "שמא יתקן כלי שיר".

א"ר לעזר כל משמיעי קול אסורין... ר' אילא עני בסדרא סלק לביתא אשכחון דמיכין רבע ליה על סולמא בגין דלא מקשה על תרעא בשוכתא.

3. אמנם ללא ספק העמדה זו דחוקה במקצת, שהרי מדוע שחכמים יחששו כי פעולה המשמעת קול גרידא תיצור חשש של תיקון כלי שיר?

הירושלמי מביא את דעתו של רבי אלעזר הסובר שאסור לטפח ולספק מכיוון ש"כל השמעת קול אסורה". בהמשך מביא הירושלמי סיפור על רבי אלעא שפעם אחת ישן בליל שבת על פתח ביתו מכיוון שלא רצה לדפוק על הדלת על מנת שיפתחו לו. וניתן אם כן לומר כי זוהי גם דעת עולא לפיה ישנו איסור עצמי בהשמעת כל קול ללא שום קשר לגזירה שמא יתקן כלי שיר. כך גם ניתן ללמוד מדברי אבבי בעירובין המקשה על רבא סדרה של קושיות וחוזר כמה פעמים על כך שלדעתו האיסור הינו משום "אולודי קלא", דהיינו כל יצירת קול אסורה. ואילו לדעת רבא האיסור הינו רק בהשמעת קול של שיר, ונובע מהגזירה של "שמא יתקן כלי שיר"⁴.

לפי דברינו אלה אליבא דעולא אין כלל קשר בין הסוגיות, הסוגיא בעירובין מלמדת על איסור השמעת קול בשבת, ואילו הסוגיא בביצה מלמדת איסור על עצם עשיית פעולות מסוימות בזמן שמחה, ללא שום קשר להשמעת הקול של פעולות אלו⁵.

וניתן לומר גם אליבא דרבא שאין קשר בין הסוגיות, ולפי זה הגמרא בביצה עסקה בפעולות שנעשות בעת שירה ועליהן גזרו חז"ל אליבא דכו"ע שהן אסורות שמא יתקן כלי שיר. פעולות אלו כלל אינן קשורות להשמעת קול ואסורות מעצם עשייתן⁶. לעומת זאת, הגמרא בעירובין עסקה בדיון השמעת קול. דין זה הינו איסור עצמי שכלל לא קשור ל"שמא יתקן", ונחלקו רבא ועולא האם איסור זה הינו בכלל קול או רק בקול של שיר, שלפי עולא האיסור הינו על כל יצירת קול ואילו לפי רבא רק על קול חשוב כקול של שיר. ההוכחה הטובה ביותר לאפשרות זו הינה העובדה כי הגמרא בעצמה לא עימתה בין הסוגיות ולא הקשתה על עולא בעירובין שאוסר כל השמעת קול מהגמרא בביצה שמשמע ממנה כי כל הבעיה הינה שמא יתקן כלי שיר, וממילא החשש צריך להיות רק בהשמעת קול שיר.

4. וראה בציץ אליעזר (ג טז, ב) בתשובתו בדיון רדיו שהסביר כי הב"ח נקט כהבנה הראשונה: "נלמד מזה שהב"ח מפרש... בפשטות דגם לעולא שאוסר כל קול הוא ג"כ משום גזירה דשמא יתקן כלי שיר, ופלוגתא עולא ורבא הוא רק אי גזרו משום גזירה זו על כל השמעת קול, או רק במשמיע קול של שיר". ואילו האור שמח (שבת כג, ה) נקט כהבנה השנייה: "ולפי הנראה, לאב"י דאמר בשילהי המוצא תפילין (עירובין קד, א) דכל אולודי קלא אסור אינו צריך להך טעמא דגזירה, דהא מוליד קלא, והוי כמו במשמר פירותיו שלא יספק לדידי' משום אולודי קלא, ולפי זה אף לספק כלאחר יד אסור, דהא מוליד קלא, והוי כאולדי ריחא, או כמוציא אש מתוך המים כו', ולפי זה אתי שפיר, דלדידיה אסור הטפוח והרקוד לגמרי".

5. אמרנו זאת על מנת שלא להעמיד את עולא כחולק על סתמא דגמרא בביצה (זאת בניגוד לאמוראים המופיעים בירושלמי שאמרו את דבריהם על הגמרא בביצה). אך ניתן גם לומר שעולא חולק לחלוטין על הגמרא בביצה ולדעתו גם איסור טיפוח וסיפוק וריקוד נובע מאיסור השמעת קול.

6. שהרי ריקוד רגיל כלל לא מחייב השמעת קול, וגם על טיפוח וסיפוק יש לדון בעצם הפעולה גם כאשר לא משמעת קול.

נסכם אם כן את האפשרויות שהצגנו:

א. רבא ועולא נחלקו בהבנת רמת האיסור של "שמא יתקן". רבא שאסר רק עשיית קול של שיר מקשר זאת לדברי הגמרא בביצה שאסרה רק פעולות של השמעת קול בשעת שמחה מדין "שמא יתקן כלי שיר", ואילו עולא שאסר השמעת כל קול שהוא, גם למד זאת מהגמרא בביצה אשר לדעתו אוסרת כל יצירת קול (ולאו דווקא קול של שמחה) בנימוק "שמא יתקן כלי שיר".

ב. רבא מקשר בין השמעת קול ל"שמא יתקן" ואילו עולא מחלק ביניהם. רבא שאסר רק עשיית קול של שיר מקשר זאת לדברי הגמרא בביצה שאסרה רק פעולות של השמעת קול בשעת שמחה מדין "שמא יתקן כלי שיר", ואילו עולא סובר כי אין קשר בין הגמרא בביצה העוסקת באיסור עשיית פעולות מסוימות בעת שמחה (מדין "שמא יתקן"), לבין איסור השמעת קול האסור מצד עצמו ללא קשר ל"שמא יתקן".

ג. הן רבא והן עולא מחלקים בין הסוגיות. הסוגיא בביצה מוסכמת על כולם ועוסקת בפעולות הנעשות בעת שמחה שעליהם גזרו "שמא יתקן כלי שיר", ללא כל קשר לשאלה האם פעולות אלו משמיעות קול, ורבא ועולא בעירובין חלקו בשאלה האם נאסר ליצור כל קול או רק קול של שיר, מדין אולודי קלא.

מדברי הראשונים עולה שנקטו לפחות בדעת רבא כי יש קשר בין הסוגיות. כך מופיע במפורש בתוספות שדן מדוע החליל של שמחת בית השואבה לא דוחה שבת ויו"ט וכותב:

אף על גב דחליל אינו אסור אלא משום שמא יתקן כלי שיר כמו לא מספקין ולא מטפחין דפ' משילין (ביצה דף לו: וקיי"ל דאין שבות במקדש, בית השואבה שאני כדאמרינן בגמרא דאינה אלא משום שמחה יתירה⁷.

כך גם מופיע במפורש במאירי המסביר את דעתו של רבא בעירובין:

תדע שלא אמרוה אלא בקול של שיר ומגזרה שמא יתקן כלי שיר⁸.

7. תוספות סוכה נ, א ד"ה "שאינו דוחה", וכן בתוספות רא"ש שם, וכן בריטב"א שם.

8. עירובין שם. וראיתי במגן אבות למאירי (ענין י) דברים מפורשים יותר של המאירי שכך כתב שם: "ראיתי ג"כ באותם התלמידים שהיו מקילים לומר בכלי שיר ולהעיר מיתרי הכנורות ושאר מיני זמר בשבת בלא שום חשש אסור, ונפלאתי הרבא היאך הורגל דבר זה ביניהם והיו אומרים שלא מצינו אסור אלא בסיפוק וטפוח מפני שהם קולות עצומים, הא שאר כלי שיר מותר. נמתי להם, והלא סיפוק וטפוח לא נאסרו אלא שמא יתקן כלי שיר, שכל קול שהוא נעשה לשמחה יש לחוש בו לתיקון כלי שיר, וא"כ ק"ו שהזמר בכלי שיר עצמן יש לחוש בהם לתיקון כלי שיר. ועוד אמרו בסוף עירובין (ק"ד א) עולא איקלע לבי רב מנשה אתא ההוא גברא טרף אבבא אמר מאן האי, ליתחל גופיה דקא מחיל ליה

וכך גם משמע מדברי הרמב"ם שכתב (שבת כג, ד):

כל דבר שהוא גמר מלאכה חייב עליו משום מכה בפטיש, ומפני זה הגורר כל שהוא או המתקן כלי באיזה דבר שיתקן חייב, לפיכך אסור להשמיע קול של שיר בשבת בין בכלי שיר כגון כנורות ונבלים בין בשאר דברים, אפילו להכות באצבע על הקרקע או על הלוח או אחת כנגד אחת כדרך המשוררים או לקשקש את האגוז לתינוק או לשחק לו בזוג כדי שישתוק כל זה וכיוצא בו אסור גזירה שמא יתקן כלי שיר.

במידה וננקוט כדעת ראשונים אלו ונאמר שהטעם של שני הדינים הינו אחד, "שמא יתקן כלי שיר", ממילא יש להשוות בפשטות את דיניהם. וישנם כמה נפקא מינות לכך:

ההבנה שהסיבה לאיסור הינה גזירה שמא יתקן כלי שיר מאפשרת להתיר כאשר עושה זאת כלאחר יד. אולם, לפי ההבנה שהבעיה הינה בעצם הולדת הקול אין זה משנה כיצד נולד קול זה, שכן האיסור הינו בעצם ההולדה.

התוספות נקטו שבימינו אין לגזור שמא יתקן כלי שיר⁹, ומי שסובר שכל האיסור נוגע לתיקון כלי שיר ייתכן שיתיר על פי התוספות כל השמעת קול ואפילו ניגון בכלי¹⁰, מה שאין כן מי שסובר שהאיסור בהשמעת קול הינו איסור עצמי.

לשבתא, א"ל רבא לא אסרו אלא בקול של שיר בלבד, כלומר ומגזירת תקון כלי שיר, הא שאר השמעת קול שלא בכונת שמחה, כגון הקשה על הדלת מותר".

9. "תנן אין מטפחין ואין מרקדין – פרש"י שמא יתקן כלי שיר ומיהו לדידן שרי דדוקא בימיהן שהיו בקיאים לעשות כלי שיר שייך למגזר אבל לדידן אין אנו בקיאים לעשות כלי שיר ולא שייך למגזר (ביצה ל, א). וראה בב"י (שלט) ובאחרונים שם שדנו רבות מדוע אין כאן דין של "אין ביד יכול לבטל דברי ביד" חבירו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמניין".

10. וכך אכן למד המ"א (שלח, ה) להלכה: "פי' כיון דאנן אין בקיאים בעשיית כלי שיר מדינא הוה ליה למשרי לנגן בכלי שיר". וכך דן במכתם לדוד למעשה (אורח חיים יט) להתיר ריקודים ונגינה ע"י יהודי בשמחת תורה ("בעיר הזאת...מנהג אבותיהם בידיהם ביום ט' של חג דהיינו יום שמחת תורה ששים ושמים לעשות רצון קונם מרבים לפזז ולכרכר לפני הס"ת... ולנגן בכלי שיר שקורין פאנדירי"ש") על פי העיקרון שהכל אותו איסור ואם ריקודים הותרו לכבודה של תורה אין סיבה שלא להתיר נגינה. ומוסיף המכתם לדוד וכותב שבעניינו ניתן להוסיף את דעת התוס' שאפילו שלא לצורך מצווה אין לאסור: "והנה אליביה דרבא דקסבר לא אסרו אלא בקול של שיר י"ל בפשיטות דשפיר נישמענייה להך נמי ממתני' דמשילין ובכלל אין מטפחין אית' דמ"ל להשמי' קול ביד מ"ל ע"י כלי אדרבא תנא חידותא דדינא קמ"ל דאפילו כף אל כף שלא ע"י כלי אסרו גזרה שמא יתקן כ"ש ומכ"ש שמעי' דטפי שייכא הך גזרה כשהוא ע"י כלי שמא יתקן הכלי... מעתה הבא נבא אעיקרא דמילתא בנדרן הלז הנה מצאנו ראינו בתשו' רבינו מוהריק"ו... יום זה רגילים אצלנו לרקד בו אפילו כמה זקנים בשעה שאומרים קלוסים לתורה אלא שזה משום שבות

דעות הראשונים להלכה

אביי בגמרא בעירובין מנסה להוכיח את שיטתו של עולא מארבעה איסורים שונים (השמעת קול לחולה ע"י הטפת מים, שימור פירות מפני עופות ע"י מחיאת כף, משחקים באגוזים ומילוי מים מבאר) אולם רבא דוחה את ההוכחות, וכתב שם הרי"ף (עירובין לה, ב בדפי הרי"ף):

ומסתברא לך דהלכתא כוותיה דרבא. וחזינן למקצת רבואתא דסבירא להו כעולא וסמכי אגמרא דבני מערבא דגרסינן התם במסכת יו"ט: אמר רבי אלעזר כל משמיע קול אסורין בשבת. ר' אלעא איעצר בסידרא סליק לביתא ואשכחון דמכין, דמך על תרעא בגין דלא מקש בשבתא (שנתעכב בביהמ"ד ובא לביתו ומצאן ישנים והיה ישן כל הלילה לפני הדלת שלא רצה להקיש בדלת) ואמרין נמי: רבי ירמיה שרי מקש על תרעא בשבתא א"ל אביי מאן שרי לך.

הרי"ף מביא דעות שפוסקות כעולא מכח הירושלמי שהובא לעיל. כפי שציינו, הירושלמי בביצה מביא את דברי רבי אלעזר הסובר כעולא ש"כל משמיע קול אסורין", ומביא שני סיפורים התומכים בדעה זו. סיפור אחד על רבי אלעא שישן מחוץ לביתו בשבת כיוון שלא רצה לדפוק על הדלת, וסיפור שני שהובא משובש מעט בדברי הרי"ף. הסיפור הינו על רבי ירמיה ובנו של רבי אימי שקבעו ללמוד יחד בבוקרו של יום השבת, ואומר הירושלמי: "אזל בעי מתערתא בקריצתא דשובתא שרי מיקש על תרעא אמר ליה אבא מאן שרא לך". בפירוש סיפור זה נחלקו קרבן העדה ופני משה. לפי הפני משה רבי ירמיה התחיל לדפוק על דלתו של בנו של ר' אימי על

הוא ונהגו בו היתר משום כבוד התורה... הרי לך שמנהג העשוי לכבוד התורה דוחה אפילו איסור שבות דהיינו ריקוד ב"ט עכ"ל הרב ז"ל ואולם אם לחשך אדם לומר כי לא כל השבותים שוין... דדוקא שבות דריקוד שרו רבנן לגבי כבוד תורה אבל איך שבות דניגון והשמעת קול בכלי שיר לא נילף מיניה אף אתה אמור לו ליתא... בר מן דין הכא לא צריכים להכי דהיינו הך גופה... דהיינו ריקוד היינו ניגון כלהו חד שבות נינהו וכולה חדא גזירה היא שמא יתקן כלי שיר ומן בתר דשמעינן לגאון דשרי ריקוד במקום מנהג לכבוד תורה פשיטא ופשיטא דה"ל לניגון דמאי שנא... כ"ש כשנרדן בצריפא ההיא דכתבו רבותינו בעלי התוס' דבזמן הזה שאין אנו בקיאים בעשיית כלי שיר יש להקל אפילו שלא במקום מצוה מעתה רווחא שמעתתא בכחא דהיתרא טפי והנח להם לישראל כי המנהג מנהג ותיקין הוא".

אמנם יש שהסבירו כי דברי התוס' מכוונים רק ל"טיפוח סיפור וריקוד" ששם הגזירה הינה שמא יכין כלי שיר, אך כאשר כבר מנגן על כלי שיר החשש הינו שמא הכלי יתקלקל ויבוא לתקנו ובכך כן בקיאים. אולם נראה שאין זה כך שהרי מניין לחדש גזירה? מה עוד שלכאורה זוהי גזירה על גבי חשש, דהיינו שמא יתקלקל הכלי ושמא יתקנו, ומי אמר שגוזרים כן?!

מנת להעירו לחברותא ור' אימי העיר לו על כך "מאן שרי לך". לפי קרבן העדה ר' אימי היה חפץ שבנו יקום לחברותא ועל כן דפק על דלת חדרו ובנו העיר לו על כך ואמר "אבא, מאן שרי לך". אמנם הרי"ף דוחה דעות אלו ואומר:

ואנן לא סבירא לן הכי דכיוון דסוגיין דגמרא דילן להתירא לא איכפת לן במאי דאסרי בגמרא דבני מערבא, דעל גמרא דילן סמכינן דבתרא הוא, ואינהו הוי בקיאי בגמ' דבני מערבא טפי מינן, ואי לאו דקים להו דהאי מימרא דבני מערבא לאו דסמכא הוא לא קא שרו ליה אינהו.

ניתן להוסיף על דברי הרי"ף ולומר שמהירושלמי אין הוכחה לאחד הצדדים כיוון שבהמשך מובא כי "רבי שמואל בר רב יצחק סבר מקושה דכנישתא חדתא, רבי ליל בי ר' אלם מקש על כסא", דהיינו שני האמוראים הללו לא חששו להשמעת קול והקישו על דלת בית הכנסת או על כסא. ואכן המדרכי (ביצה תרצו) מסתמך על דעת רב שמואל בר יצחק להלכה וכותב: "נראה דאהא סמכינן לדפוק על הפתחים בשבת להקיץ את הקהל לבית הכנסת ולית הלכתא כאמוראי דפליגי עליה דר' שמואל בר' יצחק".

אולם, רבינו חננאל (עירובין שם) פוסק כעולא ולא בגלל הירושלמי, אלא דווקא בגלל הבבלי:

ואע"ג דשני רבא כל הני תיובתא דמקשי עליה אשינויאי לא סמכינן ולא דחינן לשמועה דעולא.

הרא"ש (עירובין י, כ) הביא את דעת רבינו חננאל ודעת הרי"ף ולא הכריע בדבר:

ר"ח ז"ל כתב אע"ג דמשני רבא כל הני פירכי דפרכי עילויה אשינויאי דחיקי לא סמכינן לדחויי להא דעולא ורב אלפס ז"ל כתב מסתברא לן דהלכה כרבא.

הב"י הבין שמכיוון שהרא"ש הביא את דברי הרי"ף באחרונה דעתו נוטה לפסוק כמותו ולא כרבינו חננאל¹¹. כמו כן, הב"י מאריך להוכיח שהרמב"ם פסק גם הוא כרבא וכדעת הרי"ף, ומנמק זאת בכך שבכל ההלכות הקשורות למחלוקת רבא ועולא הרמב"ם נקט כרבא. שהרי בנימוק לאיסור המשחק באגוזים כתב הרמב"ם שלא יבוא להשוות גומות, ובנימוק לאיסור מחיאת כף על מנת להבריה עופות כתב הרמב"ם שמא יבוא לזרוק צרור, ונימוקים אלו הינם אליבא דרבא. בנוסף לומד הב"י מדברי

11. אמנם יש לעיין שהרי הרא"ש עצמו פוחד להקל כנגד ר"ח במספר מקומות כיוון ש"כל דברי דברי קבלה הן" (עיין רא"ש שבועות פרק ו' סימן כ"ט ונידה פרק א' סימן ה'). וייתכן שהב"י הבין שהיכן שהרא"ש לא כתב זאת נראה שלא חשש לכך (ועיין בביאה"ל סימן תמו ד"ה "מותר אפילו" שהשתמש בכלל הזה להחמיר כנגד הרי"ף הרא"ש והרמב"ם!).

הרמב"ם באיסור השמעת קול שהרמב"ם הגביל זאת רק להשמעת קול של שיר ולא לכל קול שהוא:

אסור להשמיע קול של שיר בשבת בין בכלי שיר כגון כנורות ונבלים בין בשאר דברים, אפילו להכות באצבע על הקרקע או על הלוח או אחת כנגד אחת כדרך המשוררים או לקשקש את האגוז לתינוק או לשחק לו בזוג כדי שישתוק כל זה וכיוצא בו אסור גזירה שמא יתקן כלי שיר.

ראוי לציין שבסוף ההלכה כתב הרמב"ם במפורש שכל הדברים הללו נאסרו "שמא יתקן כלי שיר" ולכאורה זו היתה צריכה להיות הראיה הראשונה לכך שהרמב"ם פסק כרבא ולא כעולא. אלא שכנראה הב"י נקט כהבנה הראשונה שהצגנו ולדעתו גם עולא סובר שאיסור השמעת קול הינו שמא יתקן כלי שיר, ולדעתו חכמים גזרו על כל קול, וממילא ניתן להוכיח שהרמב"ם פסק כעולא רק מתחילת דברי הרמב"ם שהגביל את האיסור להשמעת קול של שיר ולא מסוף דבריו.

כמו כן, יש לשים לב שלפי הרמב"ם אין הבדל באיזה דרך נעשה הקול: הן בכלי והן ביד, כל עוד הקול הינו של שיר חלה עליו גזירת תיקון כלי שיר.

הבית יוסף (אור"ח שלה) פוסק גם הוא כרי"ף ורמב"ם:

לענין הלכה כיון דהרי"ף והרמב"ם מסכימים לדעת אחת וכמה גדולים סברי כוותיהו וגם הכי משמע דסבירא ליה להרא"ש הכי נקטינן.

פסיקת ההלכה

עשיית קול של שיר

רמב"ם

לעיל ראינו שהרמב"ם למד שאיסור השמעת קול אליבא דרבא נובע מאותו טעם של איסור הטיפוח והריקוד, ושניהם נאסרו "שמא יתקן כלי שיר". אך למרות זאת הרמב"ם מחלק את הסוגיות לשתי הלכות שונות (שבת כג, ד-ה):

כל דבר שהוא גמר מלאכה חייב עליו משום מכה בפטיש... לפיכך אסור להשמיע קול של שיר בשבת בין בכלי שיר כגון כנורות ונבלים בין בשאר דברים, אפילו להכות באצבע על הקרקע או על הלוח או אחת כנגד אחת כדרך המשוררים או לקשקש את האגוז לתינוק או לשחק לו בזוג כדי שישתוק כל זה וכיוצא בו אסור גזירה שמא יתקן כלי שיר.

אין מספקין ולא מרקדין ואין מטפחין בשבת גזירה שמא יתקן כלי שיר ולספק כלאחר יד מותר.

מדוע יוצר הרמב"ם הבחנה זו¹²? נראה לומר שהרמב"ם מעוניין להדגיש לנו שישנן שתי הלכות שנאסרו מדין שמא יתקן כלי שיר. הלכה אחת הנוגעת לעשיית קול של שיר הנלמדת מהגמרא בעירובין, והלכה שניה הנוגעת להשמעת קול בזמן של שיר. ויש לשאול לפי זה האם ישנה התאמה בין שתי ההלכות, דהיינו האם כפי שהתיר הרמב"ם סיפוק כלאחר יד יהיה מותר גם ניגון על נבל וכינור כלאחר יד. לכאורה יש להוכיח שהרמב"ם יסבור שהדבר מותר שהרי כפי שראינו הרמב"ם בפיה"מ נקט שסיפוק הינו בכלי! ואם הרמב"ם היה חושב כי יש להגביל את ההיתר של כלאחר יד הוא היה צריך לכתבו על טיפוח ולא על סיפוק, מה עוד שכל דין כלאחר יד נאמר בירושלמי על טיפוח, והרמב"ם במודע כתבו דווקא על סיפוק!

שו"ע

גם הטור והשו"ע שפסקו כרי"ף ורמב"ם הבחינו בין שתי הסוגיות בפסיקת ההלכה, וחילקו אותן לשני סימנים שונים. על פי הכותרות שהשולחן ערוך נתן לסימנים אלו, סימן של"ח עוסק בדיון השמעת קול בשבת, או כלשונו של השולחן ערוך "דברים האסורים בשבת משום השמעת קול". לעומת זאת, סימן של"ט עוסק באיסורי דרבנן שונים כמו שכתב השולחן ערוך, "כמה דינים פרטיים הנהגין בשבת", והוא בעצם מורכב אחד לאחד מהמשנה בביצה (לו, ב) שהובאה בתחילת דברינו:

אלו הן משום שבות לא עולין באילן ולא רוכבין על גבי בהמה ולא שטין על פני המים ולא מטפחין ולא מספקין ולא מרקדין.
ואלו הן משום רשות לא דנין ולא מקדשין ולא חולצין ולא מיבמין.
ואלו הן משום מצוה לא מקדישין ולא מעריכין ולא מחרימין ולא מגביהין תרומה ומעשר.

כל השבותים שהובאו במשנה הנ"ל מובאים בסימן של"ט ונידונו שם על פי סדר המשנה. וניתן לומר שגם הטור והשו"ע היו מעוניינים ליצור את אותה הבחנה של הרמב"ם, והיא שלמרות ששני האיסורים נובעים מגזירת "שמא יתקן כלי שיר", יש הבדל ביניהם, מכיוון שישנו איסור שנובע מעשיית הקול, ואיסור זה שייך לסימן של"ח (אשר כפי שציינו כותרתו הינה "דברים האסורים בשבת משום השמעת קול"), וישנו איסור שנובע מהעובדה שהפעולה נעשית בתוך מציאות של שמחה וזה שייך לסימן של"ט.

בסימן של"ח (סעיף א) כתב השו"ע כך:

השמעת קול בכלי שיר, אסור, אבל להקיש על הדלת וכיוצא בזה, כשאנו דרך שיר, מותר.

12. וראה ב"אור הישר, לגרש"י הילמן שנשאר בצ"ע על כך.

השולחן ערוך מחלק בין השמעת קול בכלי שיר שאסורה לבין הקשה על הדלת שמותרת. צריך להבין מהו החילוק ביניהם. מהמשנ"ב (ס"ק א-ב) על פי המ"א משמע שאין כוונת השו"ע לחלק בין השמעת קול בעזרת כלי להשמעת קול בעזרת היד, אלא החילוק הינו בין קול של שיר לקול בעלמא. האיסור אליבא דרבא שפוסקים כמותו אינו השמעת קול בעזרת כלי אלא השמעת קול של שיר ואין זה משנה אם הקול נוצר בכלי או ביד. כך גם ההקשה על הדלת שהותרה איננה דוקא ביד, אלא אפילו בכלי, מכיוון שאין איסור להשמיע קול שאינו של שיר אפילו בעזרת כלי¹³.

אמנם הגר"א (שלה ס"ק א) חלק על פסיקת השו"ע וכתב:

השמעת כו'. כרבא מדתירין ר"א בר יעקב כוותיה ואמימר שם ס"ל כוותיה דלא כירושלמי. רי"ף. אבל העיקר נראה כירושלמי ואינו מותר רק אם אינו מתכוין לקול כלל כמו בור הגלגל וכדומה לו במס' עירובין שם.

הביאה"ל (שם ד"ה אבל להקיש) הביא את דברי הגר"א אך כתב שהעולם נוהגים להקל כשו"ע:

ובבאור הגר"א כתב דהעיקר בזה כדעת הירושלמי שמחמיר בזה והנה דעת כדעת הר"ח המובא בהרי"ף ע"ש אך העולם נוהגין להקל כדעת השו"ע.

רמ"א

הרמ"א בהגהותיו הוסיף שני דיונים חשובים ע"ג ההלכה הבסיסית. ראשית פסק הרמ"א כי קול של שיר הנעשה רק בעזרת הפה מותר:

וכן אם לא עבד מעשה, שרי. ולכן אלו שקורין לחבריהם ומצפצפים בפייהם כמו צפור, מותר לעשותו בשבת (הגהות אלפסי).

שנית, פסק הרמ"א שיש לאסור שימוש בכל כלי שמיוחד להשמיע קול גם אם הקול שנועד כלי זה להשמיע איננו קול של שיר:

ואסור להכות בשבת על הדלת בטבעת הקבוע בדלת, אע"פ שאינו מכוין לשיר, מ"מ הואיל והכלי מיוחד לכך, אסור. ולכן אסור לשמש להכות על הדלת לקרוא לבית הכנסת ע"י הכלי המיוחד לכך, אלא מכה בידו על הדלת.

הביאור הלכה¹⁴ נקט כי גם השו"ע מודה לדין זה של הרמ"א, שהרי הוא עצמו למד בבית יוסף כך מדברי מהרי"ל. אולם לאחר העיון בדברי מהרי"ל עצמם נראה כי אין מקור במהרי"ל לאיסור זה שחידשו השו"ע והרמ"א.

13. אלא אם כן זהו קול חזק מאוד שאז יש מקום לאסרו מדין אוושה מילתא.

14. ד"ה הואיל.

השמעת קול בכלי המיוחד לכך

הב"י הביא את דברי האגור המביא את פסק מהרי"ל:

ובתשובת מהרר"י מולן ז"ל אסר להכות בשבת על הדלת בכלי המיוחד להשמיע קול¹⁵.

וכתב על כך הב"י:

ואיני יודע טעמו דאי סבירא ליה כעולא אפילו אם אינו מיוחד לכך אסור ואי סבירא ליה כרבא אפילו אם מיוחד לכך שרי כיון שאינו מכוין לשיר!

הב"י תמה על פסיקת המהרי"ל: הרי כפי שראינו לעיל אין חילוק כיצד נעשה הקול, והחילוק היחיד הוא האם זהו קול של שיר או סתם קול. אם כן מדוע המהרי"ל אסר דווקא בכלי המיוחד להשמעת קול? אם הוא סובר כעולא הכל אמור להיות אסור, גם ללא כלי. ואם הוא סובר כרבא הכל אמור להיות מותר שהרי אין זה קול של שיר. ומתרץ הב"י:

ושמא י"ל דאע"ג דסבירא ליה כרבא, במיוחד לכך חיישינן שמא יכוין לשיר. וכן נראה ממה שכתוב בפסקי התוספות של עירובין (סי' ריג) קול שאינו של שיר אין לאסור אך טבעת הדלת אסור לקשקש בו.

הב"י מבין כי המהרי"ל סובר להלכה כרבא. אמנם, הוא הוסיף חשש שכאשר השמעת הקול נעשית בכלי המיוחד לכך אנו חוששים שהוא מכוין לשיר. גם הדרכי משה כתב שהמנהג כדברי האגור שלא לקשקש בטבעת של הדלת המיוחדת להשמיע קול, והביא גם הוא את דברי הב"י המחלקים בין השמעת קול גרידא להשמעת קול בכלי המיוחד לכך. אמנם נראה שהב"י והדרכי משה ראו רק את האגור ולא את מקור הדברים במהרי"ל¹⁶, שם כתב כך (שו"ת מהרי"ל החדשות סימן לח):

והקשת הדלת בכלי המיוחד להשמעת קול נהוג לאיסורא. והיתר דאגרוף נ"ל מכח ההיא דירושלמי בהלולא דרבי הווי מטפחין אחורי ידיהון בשבתא, ואע"ג דר' מאיר אסר לא נהגו כר"מ דהלכתא כרבי מחבירו ושמא אפילו מרבו דמחדריה שמעתתיה... ומנהגינן נמי באגרוף או ברגל כלאחר יד הוא.

15. הלכות הוצאת שבת סימן תקיח.

16. ראה בספר עין יצחק חלק ג', כללי השולחן ערוך, בעמוד תפ שם כתב כי כפי הנראה לא היה לשו"ע את כל תשובות המהרי"ל.

מדברי המהרי"ל נראה שפוסק כעולא! הדבר היחיד שמותר לעשות בהקשה על דלת הינו באגרוף מכיוון שזה שינוי, מעין אותו שינוי של מחיאת כף בצורה הפוכה¹⁷. כל מה שמדבר המהרי"ל על כלי המיוחד לכך הינו מכיוון שזוהי השמעת קול ללא שינוי, אך המהרי"ל כלל לא סובר שיש סיבה להחמיר בכלי המיוחד להשמעת קול יותר מכלי אחר. לאחר מכן מביא המהרי"ל אפשרות נוספת לפסיקת ההלכה:

אי נמי כיון דמכוין להשמיע קול אוושא מילתא הוא, כמו רחיים לטעמיה דרבא [ו]אפילו את"ל דשרי כמו שפסק ראבי"ה מ"מ הווי דברים המותרים ואחרים נהגו בו איסור.

כאן כבר המהרי"ל אומר שגם אם נפסקו כרבא עדיין הדבר יהיה אסור מכיוון שיש כאן אוושא מילתא¹⁸, מעין האיסור להשמעת קול בריחיים של מים. אם כן המהרי"ל עצמו עונה על תמיהתו של הב"י בשני אופנים:

א. הפסיקה הינה כעולא, וכל השמעת קול כדרכה נאסרה. אמנם, השמעת קול מותרת בשינוי וכפי שהובא בירושלמי על חתונת בנו של רבי, ואין הבדל בין השמעת קול בכלי לבין השמעת קול ביד.

ב. גם אם הפסיקה הינה כרבא, והשמעת קול שאינו של שיר מותרת, יש לגזור על השמעת קול בכלי מצד עובדין דחול¹⁹.

לפי דברינו, השו"ע והרמ"א שפסקו כרבא לא יכולים כלל לנקוט את האפשרות הראשונה שבמהרי"ל לפיה פוסקים כעולא, ואם הם היו נוקטים כאפשרות השנייה

17. שמובא בירושלמי כי כך היו נוהגים בחתונת בנו של רבי. בנוסף ניתן ללמוד מהמהרי"ל שגם לדעתו הסוגיות בביצה ובעירובין תואמות גם אליבא דעולא וכהבנה הראשונה שהצגנו, שהרי הוא לומד מכך שהותר שינוי בטיפוח לכך שמותר שינוי בהשמעת קול.

18. ומדבריו בהמשך משמע שמסביר בעיה זו מדין עובדין דחול, שכתב: "ומיליה טובא מחמירים בשבת וי"ט משום עובדא דחול אע"ג דזמנין איכא טירחא טפ"י". וראה בהערות על שו"ת מהרי"ל שגם הסביר כי כוונת המהרי"ל באוושא מילתא הינו מצד זילות השבת (אך למד זאת באופן אחר).

19. אפשר לראות כאן את גדולתו של בעל המשנה ברורה שהסביר כך מדעתו את פסיקת הרמ"א לכך שאסור להשמיע קול בכלי המיוחד לכך: "ועוד יש לומר באופן אחר דהא דפסק רמ"א דבכלי המיוחד להשמיע קול אסור לאו משום שהוא שבות גמור אלא משום דמחזי כעובדא דחול". אמנם לדברינו לפי המהרי"ל ישנו איסור של עובדין דחול בכל השמעת קול בכלי, ואילו לפי הרמ"א האיסור חל רק בכלי המיועד לכך. וכעת ראיתי שגם ערוה"ש הסביר כן: "ולא נתברר יפה טעם איסור זה כיון שאינו של כלי שיר ויש מי שאומר דכיון שהכלי מיוחד לכך חיישינן שמא יכוין לשיר [ב"י] ואינו מובן דמניין לנו לגזור כן ועוד דהוי כגזירה לגזירה ונראה דהאיסור הוא משום עובדא דחול".

היה עליהם לאסור כל השמעת קול בכלי, גם אם לא מיוחד לכך, וגם כך הם לא נקטו, וממילא לפסיקתם להחמיר בכלי המיוחד להשמעת קול אין מקור במהרי"ל²⁰.

הפוסקים האריכו לדון על השימוש בפעמונים ששמים על ספרי התורה והפרוכות. תפקידם היה להשמיע קול על מנת ליצור שימת לב אצל הקהל שארון הקודש נפתח ושספר התורה עובר, וממילא על פי דברי הב"י והרמ"א יש לאסור את השימוש בהם שהרי הם כלים המיוחדים להשמיע קול! אך מנהג העולם עד ימינו אלו להשתמש בפעמונים, ועל כן דנו האחרונים כיצד ניתן להסביר מנהג זה²¹. אולם, לדברינו ניתן לומר בפשטות שמנהג העולם מראה על אי קבלת חומרא זו של כלי שמייוחד להשמעת קול, וכפי שהראנו שאין לה מקור במהרי"ל.

טיפוח סיפוק וריקוד

כפי שציינו לעיל סימן של"ח עוסק בדיני השמעת קול ואילו סימן של"ט מורכב כולו מהמשנה בביצה, ושם דן השו"ע בדין טיפוח סיפוק וריקוד, וכך הוא פוסק (סעיף ג):

אין מטפחין להכות כף אל כף, ולא מספקין להכות כף על ירך, ולא מרקדין, גזירה שמא יתקן כלי שיר. ואפי' להכות באצבע על הקרקע, או על הלוח, או אחת כנגד אחת כדרך המשוררים²², או לקשקש באגוז לתינוק, או לשחק בו בזוג

20. אולם הב"י הביא בנוסף למהרי"ל את דברי פסקי התוספות שנקטו כי "קול שאינו של שיר אין לאסור אך טבעת הדלת אסור לקשקש בו" והב"י לשיטתו הבין שהאסור נובע מכך שזהו כלי המיוחד לכך, אולם לדברינו אין כלל דין כזה! המעיין שם בתוס' יראה שהתוס' רק הציג את מחלוקת הרי"ף ור"ח וניתן להסביר אם כן שפסקי התוספות הבין בתוס' כי יש לפסוק כרי"ף וכרבא ורק מציין פסקי התוס' כי לדעתו טבעת הדלת נחשב כקול של שיר, מכיוון שהיא נועדה על מנת להנעים את הדפיקה על הדלת.

21. ראה מ"א (שלח א) שניסה להסביר את המנהג, ובט"ז (שלח א) שכתב כי יש למחות בנוהגים כך. וכן בט"ז יו"ד (רפ"ב, ב) ובש"ך שם. ועיין על כך בפסת"ש (שלח, ו).

22. השו"ע מצטט כאן את דברי הרמב"ם. ובבית יוסף (של"ט) דן בדברי תרוה"ד שהתיר הכאה באצבע צרידה לתינוק על מנת להרגיעו, וכך כתב שם: "ומהר"ר ישראל בתרומת הדשן סימן ס"ב ובכתביו סימן קנ"ד כתב להתיר בגודל ובאמה שבאצבעותיו מדתנן בפרק קמא דיומא (יט:): ביקש להתנמנם פרחי כהונה מכים לפניו באצבע צרדה. ואין לומר דשאני מקדש שלא גזרו בו משום שבות דאם כן ה"ל לתלמודא לאסוקי עלה דשרי מהאי טעמא כדמסיק בפרק אמר להם הממונה (שם לד:): אצירוף גחלים עכ"ד ותמהני היאך סמך על דיוק כזה להתיר מה שאסר הרמב"ם להכות אחת כנגד אחת כדרך המשוררים ומשמע דהיינו להקיש בגודל ובאמה שבאצבעותיו שזהו דרך המשוררים וכמו שכתב הוא ז"ל בפירוש המשנה בפרק קמא דיומא (מ"ז) מכין באצבע צרדה הוא שיכה בגודל עם האצבע האמצעי בכח והרבה עושין אותו בני אדם בעת השמחה ויעשו בו תנועות עריבות". התרה"ד לומד אפוא מהגמרא כיומא שאין בעיה עקרונית בהכאה של אצבע על אצבע, ומותר לעשות זאת על מנת להרגיע תינוק. והבית יוסף תמה עליו כיצד הוא דוחה דברי רמב"ם מפורשים. אולם לא

כדי שישתוק, כל זה וכיוצא בו אסור, גזירה שמא יתקן כלי שיר. ולספק כלאחר יד, מותר.

הדיון ההלכתי הנוגע לסעיף זה נחלק בפוסקים לכמה חלקים. ראשית, זוהי הפעם היחידה שבה מזכיר השו"ע את היתר כלאחר יד ויש לדון על מה חל ההיתר. שנית, השו"ע אסר באופן גורף טיפוח סיפוק וריקוד ולא נתן שום היתרים או קולות, לעומת הרמ"א שדן באפשרות להתיר זאת. נתחיל בהיתר של כלאחר יד.

כפי שציינו, עיקר הסעיף כאן בעקבות המשנה בביצה עוסק בפעולות השמעת קול הנעשות בזמן של שמחה. אולם, השולחן ערוך, בניגוד לרמב"ם, הכניס בתוך סעיף זה גם פעולות שנאסרו מצד השמעת קול של שיר שהרי כתב שאין "לקשקש באגוז לתינוק, או לשחק בו בזוג כדי שישתוק", ופעולות אלו אינן דומות ל"טיפוח סיפוק וריקוד" אלא ל"השמעת קול שיר". כמו כן, הוסיף השו"ע שמותר לספק כלאחר יד, וכדעת הרמב"ם. לעיל ציינו כי אליבא דהרמב"ם לא אמור להיות הבדל בין הפעולות וכולן הותרו כלאחר יד, ובשו"ע זה עוד יותר משמע מכיוון שהוא מלכתחילה מערבב בין שתי ההלכות וכותב בסוף כי ישנו היתר כלאחר יד! אך הביאה"ל מגביל מאוד היתר זה וכותב:

ולספק כלאחר יד מותר - דין זה מקורו הוא מירושלמי כמבואר בב"י והנה מדפרט שם דוקא בסיפוק כלאחר יד משמע דבקשקוש הזוג וכיוצא בזה שהוא יותר דרך שיר לא מהני אף דיעשה כלאחר יד וכן בדין דעל סיפוק גופא אין לנו ראייה ברורה מירושלמי שהוא מותר אחרי שר"מ מחמיר שם בזה [ועיין בב"י דמתרץ זה בדוחק] אין לנו להקל יותר ממה שנמצא בירושלמי בהדיא.

הביאה"ל מפקפק בכל ההיתר של כלאחר יד ועל כן הוא מעוניין לצמצמו. אולם, לא הבנתי מדוע הוא מפקפק בכך. ראשית אין זה היתר שהב"י מחדש שהרי כבר הרי"ף והרמב"ם פסקו אותו, ומדוע הביאה"ל לא מקבל זאת? וגם אם נסבור שאכן ר"מ מחמיר אפילו כלאחר יד (ולא נסכים עם דברי הב"י שרצה לנקוט כי גם ר"מ מתיר כלאחר יד), ודאי שרבי ורבי יונה בירושלמי לא מחמירים בכך וכידוע הלכה כרבי מחבירו וכפי שציין הב"י. זאת ועוד, כפי שהסברנו הסברא להחמיר בכלאחר יד נוגעת לשאלה מהי סיבת האיסור, ור"מ שמחמיר נראה שסובר שהאיסור ליצור קול הוא איסור עצמי וכפי שציינו לעיל, ועל כן אין זה משנה כיצד נעשה הקול. אולם, ודאי שהרי"ף הרמב"ם והשו"ע לא הבינו את האיסור כך, אלא לדעתם האיסור נובע

הבנתי כלל את תמיהתו, שהרי הרמב"ם אסר מעשים אלו בשעת שירה, ולא בפני עצמם. וכפי שוודאי אין לאסור סתם טיפוח שאינו קשור לשיר (כמוכח מטיפוח להבריה ציפורים) כך אין לאסור הכאה של אצבע על אצבע ללא קשר לשיר, ולכך התכוון תרוה"ד.

מגזירת "שמא יתקן" וכאן ודאי שייך היתר של כלאחר יד, ועל כן לעניות דעתי לכאורה יש להקל בכל השמעת קול כלאחר יד.²³

כעת נדון בעיקר דין טיפוח סיפוק וריקוד. הגמרא בביצה (ל, א, וכן בשבת קמח, ב) תמזהה על המציאות כיצד למרות המשנה המפורשת שאוסרת טיפוח סיפוק וריקוד בשבת אנשים עדיין עושים זאת, ואומרת את המשפט שנהפך להיות משפט יסודי בהתמודדות של ההלכה עם המציאות, "הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים":

אמר ליה רבא בר רב חנין לאביי: תנן, אין מטפחין ואין מספקין ואין מרקדין, והאיכא דקא חזינן דעבדן הכי, ולא אמרינן להו ולא מידי? ...! אלא, הנח להם לישראל, מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין.

התוספות שם כותבים שהדיון של הגמרא שייך רק לזמנם, אך בימינו אין בקיאים בתיקון כלי שיר ואין כלל שייכות לגזירה זו:

תנן אין מטפחין ואין מרקדין - פרש"י שמא יתקן כלי שיר ומיהו לדידן שרי דרוא בימיהן שהיו בקיאים לעשות כלי שיר שייך למגזר אבל לדידן אין אנו בקיאים לעשות כלי שיר ולא שייך למגזר.²⁴

הב"י (שלט) דן בדברי התוס' הללו, ודייק מדברי המהרי"ק שהתיר בשם רבינו האי לרקד בשמחת תורה ותלה זאת בכבוד התורה ולא בכך שהגזירה אינה שייכת, שהוא לא סובר כתוספות, וסיים שם הב"י וכתב: "וכן נראה שהוא דעת הפוסקים שסתמו דבריהם ולא חילקו בכך", ומשמע אם כן שהב"י לא מקבל להלכה את חידוש התוספות, ואכן בשו"ע הוא לא מזכיר כלל את דבריהם.

אולם הדרכי משה משתמש בדברי התוס' הללו פעמיים. בסימן של"ח לגבי המנהג שפשט להשתמש בנגנים גויים לא רק בשביל שמחת חתן וכלה, כתב מהר"י וייל (חידושי דינין והלכות למהר"י ווייל סימן ז):

אותם דעבדי חניגה ב"ט והגוים מזמרים להם בכלי שיר לא ידענא מניין להם היתר בדבר... ואי איישר חילי אבטליניה.

23. עדיין ניתן לחלק על פי השו"ע ולומר שאמנם כל הדברים המנויים כאן הותרו כלאחר יד, אך השמעת קול בכלי שיר אסורה אף בכלאחר יד, ואולי זוהי הסיבה ההלכתית שהשו"ע לא כתב כאן גם השמעת קול בכלי שיר.

24. וראה בריטב"א בשבת (קמח, ב) שמביא את דברי התוס' רק בתור הו"א להסבר שלא גוערים במי שעושה כך, אך למסקנא הוא מסביר שלא גוערים מכיוון ש"מוטב יהיו שוגגים". וראה שם ברעק"א שתמה על ה"ולטעמך" של הגמרא ולפי דברי הריטב"א מתורצת קושייתו עיי"ש.

אולם בדרכי משה הביא את דברי התוספות הנ"ל וכתב:

ואפשר שלכן אין לאסור אמירה לגוי בזה, מאחר דאיסור השמעת קול משום שמא יתקן כלי שיר²⁵.

וכך גם פסק הרמ"א (שלה, ב) הלכה למעשה שכתב:

יש מתירים לומר לעכו"ם לנגן בכלי שיר בחופות. הגה: ואפי' לומר לעכו"ם לתקן הכלי שיר, שרי משום כבוד חתן וכלה, אבל בלא"ה, אסור. ומיהו בזמן הזה נהגו להקל (רוצה לומר האמירה לנגן בשאר שמחה של מצווה - משנ"ב שם), מטעם שיתבאר בסי' שאחר זה לענין טפוח ורקוד.

וכך גם בסימן שלט (סעיף ג) גבי טיפוח סיפוק וריקוד כתב הרמ"א:

הא דמספקין ומרקדין האידנא ולא מחינן בהו משום דמוטב שיהיו שוגגין וכו'. וי"א דבזמן הזה הכל שרי, דאין אנו בקיאים בעשיית כלי שיר וליכא למגזר שמא יתקן כלי שיר דמלתא דלא שכיח הוא ואפשר שעל זה נהגו להקל בכל.

רואים אם כן שהרמ"א בניגוד לשולחן ערוך כן מקבל להלכה את דברי התוספות. אמנם, האחרונים מנסים לצמצם את דברי הרמ"א, ולהחיל אותם רק על טיפוח סיפוק וריקוד²⁶ ולא על שאר הדברים שהובאו באותו סעיף, אך מפשט דברי הרמ"א קשה לומר זאת שהרי חזר פעמיים על העובדה שדברי התוספות הינם הגורם להקל בכל! בעל ערוך השולחן (שלט, ט) דחה מצד אחד את דעת התוספות²⁷, אך מצד שני לא רצה לומר שהמנהג הינו טעות, ועל כן חידש שהטיפוח, הסיפוק והריקוד של ימינו אינם דומים למציאות עליה דובר בגמרא. וכך הוא כותב:

ולענ"ד נראה טעם פשוט דסיפוק וריקוד שלנו לא נאסרה מעולם דבזמן חז"ל היה זה בעת שמזמרים בכלי שיר והיו מטפחים ומספקים ומרקדין ע"פ סדר השיר וכן משמע בירושלמי אבל עכשיו אין זה כלל בעת שמזמרים בכלי שיר אלא בעת ששוררים בפה שירי שמחה מטפחים כף אל כף טיפוח בעלמא ולא ע"פ סדרי השיר והך דסיפוק כף על ירך לא נודע לנו כלל וגם הריקוד בעת השמחה אינו כריקוד שלהם בסדר כרקודי נשים אלא מרקדים בלא סדרים ואין

25. כבדרך אגב, הרמ"א נוקט מפורשות שאיסור השמעת קול אינו איסור עצמי אלא נובע מ"שמא יתקן".

26. כך במשנ"ב (ס"ק י'): "להקל בכל - האי להקל בכל קאי על טיפוח וסיפוק וריקוד ולא על שאר דברים הנזכרים בסעיף זה ואפילו בטיפוח וריקוד אין כדאי להניח המנהג שלא במקום מצוה אלא משום הנח להם וכו'".

27. על ידי כך שכתב שתיקון כלי שיר אינו דבר כה מסובך. אך נראה שהתוס' הבינו שהגזירה איננה על תיקון אלא על התקנה ויצירה של כלי שיר, וזה אכן אינו מצוי (ראה הערה 2).

כאן גדר שמא יתקן כלי שיר דאין להם שייכות זה לזה כלל ולא על זה גזרו חכמים ולכן גם בשמחת תורה שמרקדים ומטפחים לפני הס"ת וי"א הטעם דלכבוד התורה מותר לרקד [מג"א סק"א] וקשה בעיני לבטל שבות דרבנן מפני זה אבל לפי מה שכתבנו אתי שפיר דאין זה הריקוד והטיפוח שאסרו חכמים וכמה פעמים ראינו שגדולים מטפחים בידם בעת שמחה.

לדעתי נראה לחדש ולומר בכיוונו של בעל ערוך השולחן, אך לא כדבריו, ובעיקר גבי ריקוד.

לכאורה החיבור של ריקוד לכלל האיסורים תמוה, שהרי לעומת טיפוח וסיפוק המשמיעים קול, הריקוד של ימינו אינו קשור להשמעת קול. אך נראה לומר, וכפי שכבר ציינו כאפשרות בתחילת המאמר, שהריקוד המסונף לטיפוח וסיפוק אינו כלל הריקוד שאנו דנים עליו כיום. לדעתי בכל מקום שבו מוזכר ריקוד בסמוך לטיפוח וסיפוק הכוונה לרקיעה ברגליים ותפקידה להשמיע קול כפי שכל עניין הטיפוח והסיפוק נועדו להשמיע קול ולספק קצב לשיר. כך ניתן להוכיח מרש"י (ביצה ל, א) שכתב:

אין מטפחין- משום שיר, או משום אבל. מטפחין- ידיו זו לזו. מספקין- כף על ירך. מרקדין- ברגל.

ראשית, רש"י מציין שניתן לדבר על פעולת ריקוד גם במציאות של אבל, וודאי אין הכוונה כאן על יציאה במחול! שנית, אם מדובר על ריקוד של ימינו, מה רש"י מציין "מרקדין- ברגל", וכי איננו יודעים שריקוד נעשה בעזרת הרגליים? אלא נראה שכוונת רש"י לומר שמדובר על פעולה של מתן מקצב על ידי רקיעה ברגליים, ועל כן רש"י צריך להסביר זאת.

ניתן גם להוכיח זאת מהברייתא (תוספתא ליברמן יז, כה) שאב"י הביא כקושיא על שיטת רבא:

המשמר פירותיו מפני העופות ודלעיו מפני החיה משמר כדרכו בשבת ובלבד שלא יספק ולא יטפח ולא ירקד כדרך שהן עושין בחול.

איזה ריקוד צריך לעשות על מנת להבריח את העופות? ברור שגם כאן לא מדובר על יציאה במחול אלא על השמעת רעש, הן ע"י הידיים במחיתתן זו בזו והן ע"י הרגליים ברקיעתן בקרקע.

בדברינו אלה ניתן להסביר משפט מקידוש לבנה שתמיד התקשיתי בו. במסכת סופרים (יט, י) הובא:

ורוקד שלש רקידות כנגדה, ואומר שלש פעמים, כשם שאני רוקד כנגדך ואיני נוגע בך, כך אם ירקדו בני אדם כנגדי לא יגעו בי.

לכאורה תמוה מה הבעיה בכך שבני אדם ירקדו מסביבי ויגעו בי?! מה אכפת לאדם אם אנשים שרוקדים סביבו יגעו בו? הרי ריקוד זהו דבר משמח! אולם אם נאמר שריקוד היינו רקיעה ברגליים מובנת הבקשה, שהרי אנשים שרוקעים כנגדי לא שמחים איתי אלא מאיימים עלי. כך גם נראה להסביר את הירושלמי (ביצה ה, ב) המחלק בין קיפון לריקוד וכותב:

ר' ירמיה ר' זעירה בשם רב חונה קיפון עוקר שתי רגליו כאחת ריקוד עוקר אחת ומניח אחת.

ונראה שאין הכוונה כפי שהאריכו לדון האחרונים האם מותר ללכת בריקוד ולא להרים את שני הרגליים, אלא הכוונה היא שבקיפון משמיעים קול על ידי קפיצה עם שני הרגליים, ובריקוד הנעשה רק ע"י רקיעה עם אחת (ועוקר אחת ומניח אחת הכוונה לאותה רגל שעקר!) נמצא אפוא שהשמעת הקול על ידי הרקיעה היא הגורם לאסרה, דבר שלא שייך כלל בריקוד של ימינו²⁸, ועלה לנו אם כן לימוד זכות גדול מאוד על הנוהגים קולא בריקוד בימינו בין בקבלת שבת ובין בסעודות שבת.

28. ואם אמנם פעולת ההליכה במחול משמעת קול ודאי שאין זה בכוונת האדם, וגם אין זה פסיק רישיה.