

ספר

רמץ כצבי

חלק ב

סימן א

גדרי החיוב בכבוד חמיו, כבוד זקנו וכבוד אחיו הגדול

(א' פרק כד) שבעת שברח דוד מפני שאול והתחבא במערה, נכנס שאול להסך רגליו במערה, ולאחר שיצא שאול פנה אליו דוד ואמר לו: "ואבי ראה גם ראה את כנף מעילך בידי ולא הרגתיך". ובילקוט שמעוני (שמואל רמז קלג; מובא במדרש שוחר טוב על תהילים מזמור ז) איתא: "אמר ליה דוד ואבי ראה גם ראה, מכאן שחייב אדם בכבוד חמיו ככבוד אביו. אמר ר' יהודה "ואבי ראה" אמר לשאול, "גם ראה" אמר לאבנר. ורבנן אמרין "ואבי ראה" אמר [דוד] לאבנר, דהוא מאריה דאורייתא [שהוא אביו באורייתא, פי' רבו שלימדו תורה]. "גם ראה" אמר [דוד] לשאול חמיו". ויש לבאר

החיוב לנהוג כבוד בחמיו נלמד מדברי הכתוב (שמות יח, ז) "ויצא משה לקראת חותנו וישתחו וישק לו וישאלו איש לרעהו לשלום ויבואו האהלה". ופרש"י: "וישתחו וישק לו, איני יודע מי השתחוה למי (ומי נשק למי), כשהוא אומר וישאלו איש לרעהו, מי קרוי איש, זה משה, שנאמר והאיש משה". ומקור דברי רש"י הוא המכילתא, ושם סיום הדברים: "הוי אומר משה השתחוה ונשק לחמיו, מכאן אמרו שיהא אדם מוכן לכבוד חמיו".

מקור נוסף לחיוב לנהוג כבוד בחמיו מבואר בדברי חז"ל מהתנהגות דוד עם שאול חמיו, וכפי שמסופר בספר שמואל

מדוע נצרכים שני הלימודים לחיוב בכבוד חמיו.

הטור בהלכות כיבוד אב ואם (יו"ד סימן רמ) כתב: "וחייב לכבוד חמיו, דכתיב ואבי ראה גם ראה". וגם דבריו צ"ב, מדוע הביא את המקור להלכה שחייב לכבוד חמיו מדוד ושאל, ולא הביא מהנהגת משה רבנו עם יתרו, כמבואר במכילתא. וכבר העיר על כך בפירוש "תורה תמימה" בפרשת יתרו וכתב: "והנה מה שיליף מדרשה זו שחייב אדם בכבוד חמיו, צ"ע שלא הביאו הפוסקים מכאן [כלומר, מהילפותא של המכילתא שכבוד משה את חותנו] והביאו ממדרש שוחר טוב ממה שקרא דוד לשאל שהיה חותנו בשם אבי, כמו שכתוב ואבי ראה גם ראה". ויש להוסיף לחומר הקושיה, שתמוה מאד מדוע העדיף הטור לימוד מפסוק בספר שמואל שהוא דברי קבלה ולא מדברי התורה בספר שמות.

עוד תמה ה"תורה תמימה" מדוע הרמב"ם (הלכות ממרים פרק ו) לא הביא דין זה של החיוב בכבוד חמיו, והרי מדברי המכילתא "מכאן אמרו" משמע שזוהי הלכה ברורה שאין בה חולק.

והב"ח (הלכות כיבוד אב ואם) כתב ליישב מדוע השמיטו הפוסקים דין זה, ותחילת דבריו נסבו על מש"כ הטור "וחייב לכבוד חמיו", ולא פירש הטור את הגדר של כבוד חמיו ועד היכן מגיע החיוב. וכתב הב"ח שמלשון רבינו הטור יראה, שאין החיוב לכבוד את חמיו כחיוב בכבוד

אב, אלא החיוב כדרך שמכבד את הזקנים בקימה והידור וכיוצא בזה. כלומר אפילו אם חמיו אינו זקן, ומצד דין כיבוד הזקנים לא היה חייב לכבודו, בכל זאת חייב לכבודו מדין כבוד חמיו.

ובפשטות ביאור דברי הב"ח מהיכן דייק בדעת הטור שגדר חיוב כבוד חמיו הוא כחיוב כיבוד הזקנים ולא כחיוב כבוד אביו, נראה שלמד כן מסתימת דברי הטור "וחייב לכבוד חמיו", ולא פירש כמה הוא החיוב, שרצה לומר בזה שהחיוב הוא רק במינימום, כדרך שמכבד שאר זקנים. וראיתי בהגהות והערות (מהדורת הטור השלם אות כט) שביארו, שלמד הב"ח מכך שלפני ההלכה על חיוב כבוד חמיו, בהלכה של כבוד אחיו הגדול, מפרט הטור שחייב אדם בכבוד אחיו הגדול ככבוד אביו, ומיד בסמוך כשכתב דין כבוד חמיו סתם ולא כתב שחייב בכבוד חמיו כבכבוד אביו, משמע שסובר הטור שאין החיוב בכבוד חמיו כחיוב כיבוד אב.

עוד הקשה התורה תמימה על ביאור הב"ח בדעת הטור שהחיוב לנהוג בכבוד חמיו הוא חיוב מדין כבוד זקנים, שמלבד מה שהמקור לכך הוא "מקור קלוש", הרי במשה רבנו נאמר "וישתחו וישק לו" ומכאן למדו לכבוד חותנו, ובודאי שלא מחוייבים בהשתחוואה ונשיקה לסתם זקנים.

ועל מה שדקדק הב"ח בדעת הטור שאין חיוב כבוד חמיו כגדר חיוב כבוד אביו, הקשה הב"ח שבדברי המדרש שוחר טוב מפורש "מכאן שחייב אדם בכבוד

חמיו כבוד אביו", ואם כן תמוה מדוע לא כתב הטור שחייב כבוד חמיו הוא כחייב כבוד אביו.

וכתב הב"ח ליישב, שהרי במדרש שוחר טוב שהבאנו לעיל לפי רבנן לא קרא דוד לשאול חמיו בכינוי "אבי", אלא קרא "אבי" לאבנר רבו, ולכן קיימא לן להלכה כדעת רבנן שאין חייב לכבד את חמיו, ומשום כך השמיטו הפוסקים דין זה.

אלא שמתירין זה יקשה מאד על דעת הטור הסובר שחייב לכבד את חמיו ומניין לו זאת, ואף שהב"ח כתב ליישב: "אבל רבינו [הטור] ס"ל דמ"מ חייב לכבדו כמו שאר זקנים חשובים כדפרישית דמדאמר "גם ראה" אלמא שסמכו במקצת לכבוד אב", כלומר מכיון שנשמך דין חמיו [תיבות "גם ראה"] לדין כיבוד אב [תיבות "ואבי ראה"], נלמד שחייב בכבוד חמיו במקצת, והיינו כבוד שאר הזקנים". אולם דברים אלו עדיין קשים להולמם בדברי הטור, שהרי אם סבר הטור שהלכה כרבנן, הרי אין כלל חייב בכבוד חמיו, וכפי שאכן סוברים הפוסקים שהשמיטו דין זה, ומניין לנו לפסוק שיש דין כבוד חמיו.

ב.

גם החיד"א בספרו ברכי יוסף תמה תמיהה זו על הטור מדוע למד את חייב כבוד חמיו מדברי דוד "ואבי ראה גם ראה", ולא למד מדברי המכילתא שמהנהגת משה רבינו שהשתחוה ונשק ליתרו חמיו לומדים את חייב כבוד חמיו.

ותירץ על כך בשו"ת שואל ומשיב (מהדורא רביעאה ח"א סימן מח), בעסקו בשאלה הידועה אם אפשר ללמוד דינים והנהגות ממה שנכתב בתורה לפני מתן תורה, ומסקנתו, שאי אפשר ללמוד חיובים ומצוות ממה שנהגו לפני מתן תורה, כי לפני מתן תורה היה זה רק מנהג בעלמא, אבל ענייני מוסר אפשר ללמוד דקל וחומר הוא, אם גם לפני מתן תורה היה נוהג ענין מוסרי ודאי שלאחר מתן תורה ראוי לעשות כן. ולכן, מתרץ השואל ומשיב את קושיית הברכי יוסף, אין ללמוד הלכה וחייב מהנהגת משה רבנו ממה שהיה לפני מתן תורה, וכל מה שהיה ניתן ללמוד מכך הוא שמדרך המוסר לנהוג כבוד בחמיו, ומדוקדק מאד לפי זה לשון המכילתא "שיהא אדם מוכן לכבוד חמיו", דהיינו, שאין ללמוד מהנהגתו של משה רבנו חייב גמור.

ולפי זה מיישב השואל ומשיב את דברי הטור, שרצה ללמוד מדוד את החייב בכבוד חמיו, כי דוד לא אמר בדרך מוסר אלא בדרך מצוה וחייב שהרי קרא לו אב, שמשמעו שאמר לשאול ראה שאני מכבדך כמצות כיבוד בן את אביו. ויש להוסיף, שאכן מדויק כן בדברי המדרש שוחר טוב "מכאן שחייב אדם בכבוד חמיו ככבוד אביו", דהיינו חייב הנהגה בכבוד חמיו, ולא כדברי המכילתא "שיהא מוכן לכבוד חמיו", שאינו מורה בהכרח על חייב.

ומוסיף השואל ומשיב ומיישב לפי זה את מה שהקשה הב"ח על הטור, שבדברי המדרש מובאת דעת רבנן שדוד

אמר "ואבי" לאבנר ולא לשאול, ולדעתם אין כל חיוב כבוד לחמיו, וביאר השואל ומשיב לפי דרכו, שבאמת רבנן סוברים שאינו חייב לכבד את חמיו אלא מדרך המוסר, ולכן השכיל דוד לומר לשון שמשמע שיש פנים, ואמר אבי ראה גם ראה שיכול להאמר על שאול ויכול להאמר על אבנר, ולכן סובר הטור שגם לפי רבנן הגם שאין חיוב מעיקר הדין, אולם יש בזה חיוב מדרך המוסר.

נמצא למסקנת השואל ומשיב יש כאן חידוש דין, ולדעתו חיוב כבוד חמיו הוא חיוב רק על דרך המוסר.

אולם עדיין נשארה תמיהה על דבריו, אם החיוב הוא רק מדרך המוסר, וכפי שמסיים השואל ומשיב: "ואם כן לכך לא כתב רק שחייב מדרך המוסר כמ"ש גבי משה רבינו", קשה מדוע העדיף הטור ללמוד חיוב מדרך המוסר מדברי דוד לשאול ולא למד מהנהגת משה ליתרו חותנו, וכמו שכתב השואל ומשיב עצמו שכן משמע מלשון המכילתא שיהא אדם "מוכן" לכבוד חמיו, וצ"ע.

ג.

בשו"ע פסק כדעת הטור: "חייב אדם לכבד חמיו" (יו"ד סימן רמ סע' כד).

וגם בדבריו, כדברי הטור, לא מבואר מהו גדר החיוב, האם הוא חיוב גמור ככבוד אביו או שחייב רק כדרך שמכבד

הזקנים החשובים. הטור כתב בגדר כבוד אחיו הגדול שהוא ככבוד אביו ואילו בדין כבוד חמיו כתב "חייב לכבד את חמיו" ולא פירש שהוא ככבוד אביו, ומכאן משמע שהטור סובר שכבוד חמיו אינו כגדר חיוב כבוד אביו אלא בגדר כיבוד הזקנים. לעומת זאת בדברי השו"ע אין הדברים ברורים. שכן גם בדיני כיבוד אחיו הגדול הסמוכים להלכה של החיוב כבוד חמיו [דהיינו סעיפים כב-כג] כתב השו"ע בסתם "חייב אדם בכבוד אחיו הגדול" ולא כתב שהחיוב הוא ככבוד אביו. נמצא שבדברי השו"ע אפשר ללמוד שהן חיוב כבוד חמיו והן חיוב כבוד אחיו הגדול נובעים מדין כבוד אב, או ששני החיובים נובעים מדין כבוד הזקנים, או שאפשר להפריד את שני החיובים הללו ולומר שהחיוב בכבוד חמיו נובע מדין כבוד זקנים וחיוב אחיו הגדול נובע מדין כבוד אב.

מכל מקום, הש"ך (ס"ק כב) כתב על דברי השו"ע וז"ל: "חייב אדם לכבד חמיו, כתב הב"ח דהיינו שסמכו במקצת לכבוד [אביו] וחייב לכבדו כמו שאר זקנים חשובים", ומשמע שפסק הש"ך כדברי הב"ח. ומבואר שסובר בדעת השו"ע שהחיוב בכבוד חמיו אינו כגדר חיוב כבוד אביו.

אולם הט"ז (ס"ק יט) כתב: "לכבוד חמיו, דכתיב ואבי ראה גם ראה ודוד אמר לשאול כן שהיה חמיו וקראו אבי. וכתב מו"ח ז"ל [הב"ח] הוא הדין חמותו, וכן כתב בספר צידה לדרך". ומבואר מדברי

באבי אביו אברהם, ע"כ. ומבואר, שיש חיוב לכבד את זקנו, אלא שהחיוב בכבוד אביו גדול יותר מהחיוב בכבוד זקנו.

וזהו שלא כדעת המהרי"ק (שורש מד) שכתב שבן אינו חייב כלל בכבוד אבי אביו, וכפי שכבר העיר בדרכי משה הארוך (סימן רמ אות יד) על דברי המהרי"ק: "וקצת לא משמע כן במדרש [שם] שהביאו רש"י בפירוש החומש בפרשת ויגש גבי ויזבח זבחים לאלקי אביו יצחק, דפירש רש"י דחייב אדם בכבוד אביו יותר מכבוד אבי אביו, מכלל דמכל מקום חייב בכבודו".

ובהגותו לשו"ע (יו"ד סי' רמ סע' כד) הביא הרמ"א שתי דעות אלו: "יש אומרים דאין אדם חייב בכבוד אבי אביו (מהרי"ק שורש מד), ואינו נראה לי אלא דחייב בכבוד אביו יותר מכבוד אבי אביו". [ויש להעיר שאף שבדרכי משה כתב רק "דקצת לא משמע כן במדרש", בהגותו לשו"ע כתב על דברי המהרי"ק באופן נחרץ "ואינו נראה לי"]. ויש לברר מהו גדר חיוב כבוד זקנו, שאינו כבוד אביו אלא פחות ממנו, מהו שיעור חיוב זה, עד כמה פחות הוא מחיוב כבוד אביו, ובמה כן יש חיוב לכבודו.

ובש"ך (ס"ק כג) כתב: "אלא דחייב בכבוד אביו וכו'. וכתב הב"ח ולפי זה נראה, דאם אין לו לאב ולבן [כלומר, אם אין להם כסף לזון את האב] ויש לבן הבן כייפינן ליה לבן כפי אשר

הט"ז בכך שהביא דברי הב"ח רק במה שכתב להשוות את כבוד חמיו וכבוד חמותו ולא הביא את דבריו במה שכתב שהחיוב בכבוד חמיו הוא רק ככבוד הזקנים בקימה והידור - שסובר בדעת השו"ע שחוב כבוד חמיו הוא כגדר חיוב כבוד אביו. ולכן לא העתיק הט"ז את דברי הב"ח בדעת השו"ע בענין כבוד חמיו אלא רק בענין כבוד חמותו.

ויש לבאר את מהות מחלוקת הט"ז והש"ך בדעת השו"ע, האם החיוב בכבוד חמיו הוא כגדר חיוב כבוד אביו או כגדר חיוב כבוד הזקנים.

ובדברי הגמרא (פסחים נא, א) איתא: "עם כל אדם רוחץ חוץ מאביו וחמיו ובעל אמו ובעל אחותו, ור' יהודה מתיר באביו מפני כבוד אביו", ומבואר בדעת ר' יהודה שיש הבדל בין החיוב בכבוד אביו לחיוב בכבוד חמיו.

ד.

עוד יש לברר את חיוב כבוד זקנו (סבא), כי מהבנת גדר חיוב כבוד זקנו נוכל להבין גם את גדר חיוב כבוד חמיו.

החיוב בכבוד זקנו מבואר בדברי המדרש (ב"ר פרשה צד) שהובאו בפירוש רש"י עה"פ (בראשית מו, א) "ויזבח זבחים לאלקי אביו יצחק", וז"ל: "לאלקי אביו יצחק, חייב אדם בכבוד אביו יותר מכבוד זקנו, לפיכך תלה יעקב באביו יצחק ולא

יכול כדלעיל סעיף ה' בבן אצל האב". ומעצם העובדה שהש"ך מזכיר ענין של כפיה, נראה ברור שהחיוב בכבוד זקנו הוא חיוב גמור ולכן שייך לומר שיש דיני כפיה לנכד לכבד את זקנו. ומכל מקום, יש לבאר גדרו ומהותו של חיוב זה.

ובספר פרדס יוסף על החומש בפרשת ויגש הביא משו"ת שם אריה (או"ח סימן א) שביאר את יסוד החיוב בכבוד זקנו משום ש"אתה והוא מחוייבים בכבודו", ומשמע מדבריו שחיוב כבוד אביו שווה לחיוב כבוד זקנו. וכן יש קצת משמעות מדברי הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה (פרק א הלכה ב) "כשם שחייב אדם ללמד את בנו כך הוא חייב ללמד את בן בנו שנאמר והודעת לבניך ולבני בניך", שהחיוב של הבן בכבוד סביו שווה לחיובו בכבוד אביו, שכן חיוב הסב שווה לחיוב האב ללמדו תורה, ודבר זה צ"ב.

עוד יש לעיין בדעת המחבר שלא הביא דין כבוד אבי אביו, האם זהו בגלל שסובר כשיטת המהרי"ק שאין חיוב לכבד את זקנו, או נאמר שהמחבר סובר שיש חיוב ומה שלא ראה צורך לכתבו הוא מכיון שסובר שאין צורך בכך, כי כבר נכלל בחיוב אחר שדינו נתפרש בשו"ע.

ומדברי הרמב"ם (הלכות ממרים פרק ה הלכה ג) "וכן המקלל אבי אביו ואבי אמו הרי זה כמקלל אחד משאר הקהל", הוכיח התשובה מאהבה (ח"א סימן קעח) שסובר הרמב"ם שאין חיוב בכבוד זקנו, וחולק על הכרעת הרמ"א.

[ובט"ז (ס"ק כ) כתב:] "בכבוד אביו יותר, כן פרש"י בחומש על ויזבח זבחים לאלקי אביו יצחק, ותימא על דעה הראשונה שהוא מהרי"ק, דנעלם ממנו פירוש רש"י בחומש". ותמה עליו הש"ך בנקודות הכסף: "כן פרש"י וכו', והוא מדרש". וכוונתו להקשות על הט"ז, מדוע תמה הט"ז על המהרי"ק מדברי רש"י שמקורם בדברי חז"ל במדרש ולא הקשה מדברי המדרש, ובספר פרדס יוסף (שם) המתקן קצת את חומר הפליאה על דברי הט"ז, וכתב: "ואפשר דרש"י בחומש רגיל יותר ממדרש, משום שכתבו קצת פוסקים דרש"י בזמנינו הוא במקום תרגום לענין החיוב לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום. ורצונו לומר, שהט"ז ידע שמקורו של רש"י הוא בדברי המדרש, אלא שיותר קשה לט"ז על שנעלם מהמהרי"ק מה שכתב רש"י בחומש, ממה שנעלמו ממנו דברי המדרש].

בביאור הגר"א (ס"ק לג) ובגליון מהרש"א ובפתחי תשובה ציינו שהמקור לדברי המהרי"ק, הוא במסכת מכות (יב, א) בסוגיה "תני חדא אב שהרג בנו נעשה לו גואל הדם, ותניא אידך אין בנו נעשה לו גואל הדם", ומסקנת הגמרא: "הא בבנו הא בבן בנו". ופרש"י: "דהא דתניא אין בנו נעשה גואל הדם בבנו של רוצח קאמר, והא דתניא בנו נעשה לו גואל הדם בבנו של הרוג קאמר שהוא בן בנו של רוצח ואינו מוזהר על כבודו". הרי שמדברי הגמרא, ובפרט מפרש"י מפורש שאין חיוב לכבד את אבי האב.

אולם בשו"ת תשובה מאהבה (ח"א סימן קעח) דחה ראייה זו, שכן מעצם העובדה שהנכד נעשה גואל הדם של אביו נגד זקינו אין ראייה, שאין כל חיוב, שהרי גם לדעת הרמ"א שיש חיוב לכבד זקנו מכל מקום חייב בכבוד אביו יותר מכבוד זקנו, וברור שיש לו להעשות גואל הדם לכבוד אביו, שחייב בכבודו יותר, נגד זקנו, שנדחה כבודו מפני כבוד אביו.

עוד ציין הגר"א (סי' לד) ראייה נוספת לדעת המהרי"ק מסוגית הגמרא במסכת סוטה (מט, א), ושם איתא: "רב אחא בר יעקב איטפל ביה ברב יעקב בר ברתיה, כי גדל אמר ליה אשקיין מיא, אמר לו לאו בריך אנא. והיינו דאמרי אינשי רבי רבי בר ברתך אנא". ופירש רש"י: "בר ברתך אנא, ואין עלי לכבדך כבן". ומוכח מכאן שאין חיוב לכבד את זקנו. ובפירוש יד אברהם על השו"ע שם, כתב שעל פי גמרא זו פסק האליה זוטא (או"ח בתשובה בסוף הספר סימן א) כדעת המהרי"ק.

אמנם כבר כתב הגר"א לאחר שציין "ומגמרא דסוטה ראייה למהרי"ק": "ונ"ל דלאבי אמו פטור וכמ"ש בבראשית רבה (פרשה צד) בני בנות וכו'", עכ"ל. וכוונתו בדבריו הקצרים, למבואר בפירוש יד אברהם שם שדחה את ראיית האליה זוטא: "ואין ראייה משם דבן בנו אינו חייב בכבוד אבי אביו, שמא דווקא בן הבת אינו חייב, ואולי רב יעקב סבירא ליה כמאן דאמר הובא במדרש רבה פר' וישב,

דבן בתו לא חשוב כבנו ורק בן בנו חשוב כבנו".

דחייה נוספת לראייה זו, כתב בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ג סימן לג) וז"ל: "גם מה שהקשו האחרונים על הרמ"א מדברי הש"ס בסוטה וכו' כבר תירץ בשו"ת שבות יעקב (ח"ב סימן צד) ובשו"ת שתי הלחם למהר"ם חאגיז ז"ל (סימן מג) ובשו"ת תשובה מאהבה (ח"א סימן קעח), דאדרבה מפירוש רש"י בסוטה נראה כדברי הרמ"א שפירש רש"י "בר ברתך אנא ואין עלי לכבדך כבן" עכ"ל, הוסיף רש"י מילת "כבן", שאינו מחוייב בכבוד זקנו כמו אביו כנ"ל מפירש"י בפר' ויגש והיינו שאינו מחוייב לכבדו "כבן", אבל בכיבודו מחוייב".

אלא שיש לעיין בדברי המנחת אלעזר, שכן אם אכן יש חיוב לכבד את זקנו, לא מובן מדוע לא השקה רב יעקב את זקינו במים, גם אם אינו מחוייב לכבדו כחיוב כבוד אב, מכל מקום הרי כיון שחייב בכבוד זקנו היה חייב להשקותו, האם יעלה על הדעת שחיוב כיבוד בהשקאת מים חייבים רק בגדרי כבוד אביו, שנובע ממצות כבוד אב ואם, ואילו בגדרי חיוב כיבוד זקנו הנובע ממצות והדרת פני זקן, אינו חייב אפילו בהשקאת מים.

וגם מה שכתב רש"י תיבת "כבן", לכאורה אין מכך ראייה שחיובו בכבוד זקנו הוא חיוב כבוד אב, שהרי יתכן שדברים אלו מתייחסים למה שכתב רש"י

אברהם שדברי הגמרא במסכת סוטה מדברים בכך בתו ולא בכך בנו.

ה.

ענין נוסף שיש לדון בו הוא, גדר החיוב בכבוד אחיו הגדול.

כתב הרמב"ם (הלכות ממרים פרק ו הלכה טו) "חייב אדם לכבד את אשת אביו אע"פ שאינה אמו כל זמן שאביו קיים שזה בכלל כבוד אביו, וכן מכבד בעל אמו כל זמן שאמו קיימת, אבל לאחר מיתתה אינו חייב. ומדברי סופרים שיהיה אדם חייב בכבוד אחיו הגדול ככבוד אביו".

הכסף משנה כתב מקור לדברים אלו מדברי הגמרא (כתובות קג, א) "ת"ר בשעת פטירתו של רבי אמר, לבני אני צריך, נכנסו בניו אצלו, אמר להם הזהרו בכבוד אמכם". ומקשה הגמרא "דאורייתא היא, דכתיב כבד את אביך ואת אמך". ותירצה הגמרא: "אשת אב הואי". ושוב הקשתה הגמרא: "אשת אב נמי דאורייתא, דתניא כבד את אביך ואת אמך, את אביך - זו אשת אביך, ואת אמך - זו בעל אמך, וי"ו יתירה". כלומר, דואת אמך - לרבות אחיך הגדול. ומתרצת הגמרא: "הני מילי [דחייב בכבוד אשת אביו] בחיים, אבל לאחר מיתתו לא". וכתב הכסף משנה: "ומשמע ליה לרמב"ם, דכי היכי דאינו חייב בכבוד אשת אב אלא בחיי האב, הכי נמי לא מיחייב בכבוד בעל אמו אלא בחיי אמו. וכן משמע ליה דאשת אביו ובעל אמו, כיון דמ"את" מרבינן להו ככתובים

בדיבור הקודם שם, על מה שאמר רב יעקב לרב אחא "לאו בריך אנא והיינו דאמרי אינשי רבי רבי", ופירש רש"י: "רבי רבי, גדל גדל אותי ואעפ"כ איני בוך". ובהמשך לכך כתב רש"י: "בר ברתך אנא, ואין עלי לכבדך כבך", כלומר שאמר לו כדאמרי אינשי שאע"פ שגדלו אינו כבנו, ולכן אין עליו לכבדו, וזה מה שכתב "כבך", כלומר שנשארת בר ברתך שאין עלי חיוב כיבוד כלל, ולא נעשיתי כבנך מחמת שגדלת אותי. ולפי זה חזרה ראיית האליה זוטא למקומה להוכיח שאין כל חיוב לכבד זקנו, אם לא שנחלק כהגר"א והיד אברהם, בין בן הבת שאינו מחוייב בכבוד זקנו ובין בן הבן שמחוייב בכבוד זקנו.

ומוכרחים לומר כן, לפי מה שכתב בהגהות הגרע"א ביו"ד (שם) בשם האליה זוטא הנ"ל שדברי הרמ"א והמדרש שחייב אדם בכבוד אביו יותר מכבוד זקינו, הם דווקא לענין אם עומד לפניו ביחד, שיש לו לכבד לאביו ולאביו אביו שאז עליו להעדיף כבוד אביו, אבל בלאו הכי חייב בכבוד אבי אביו בכל מילי כמו שחייב לאביו, עכ"ד. הרי שלפי הגרע"א מצד עצם דרגת החיוב לכבד אין הבדל בין אביו ובין אבי אביו ובשניהם גדר חיובו שווה, ורק כשעומדים שניהם לפניו גדולה יותר חובתו לכבד את אביו. ואם כן, במעשה דרב יעקב, הרי לא היה כל שאלה של עדיפות אביו או אבי אביו, שהרי אביו כבר מת, והיה רב יעקב צריך להיות מחוייב בכבוד זקנו בדיוק כמו שחייב בכבוד אביו. וע"כ צ"ל כחילוק הגר"א והיד

מפורשים דמו. אבל אח גדול דלא מייתנין לה אלא מדרשה דוי"ו, לא חשיב ככתוב מפורש בתורה אלא מדברי סופרים".

ודברי הכסף משנה צריכים ביאור, שכן לפי דבריו יוצא, שהלימוד של כיבוד אשת אביו ובעל אמו הוא מדברי תורה, לעומת הלימוד של כיבוד אחיו הגדול שהוא מדברי סופרים. וגם אם הביטוי "דברי סופרים" ברמב"ם אין פירושו דין מדרבנן, אלא בגלל שלא נכתב בתורה במפורש, נקרא "דברי סופרים" הגם שדינו מדאורייתא, וכך היא דרכו של הרמב"ם כמבואר בדבריו בספר המצות (שורש ב), וכמו שכתב המנחת חינוך (מצוה לג) במצות כיבוד אב ואם: "אחיו הגדול נמי מדאורייתא, רק הרמב"ם קורא לה מדברי סופרים, אבל המצוה היא מן התורה". על כל פנים מבואר בדברי הרמב"ם שהחשיב את דין כיבוד אחיו הגדול לפחות מחיוב אשת אביו ובעל אמו וקרא לו "דברי סופרים".

ומאידך, מבואר ברמב"ם שחיוב כבוד אחיו הגדול חמור יותר מחיוב כבוד בעל אמו ואשת אביו, כי חיוב כיבוד אשת אביו ובעל אמו הוא רק כל זמן שאביו או אמו קיימים, אבל לאחר מיתתם אינו חייב. ואילו בחיוב כבוד אחיו הגדול, לא נאמרה קולא זו שחייב בכבוד אחיו הגדול רק כל זמן שאביו קיים, ומשמע שיש חיוב גם לאחר מיתת אביו, וכן מדייק המנחת חינוך שם מדברי הרמב"ם.

אמנם, דעת הרמב"ן בספר המצות (שורש ב) שגם החיוב בכבוד אחיו הגדול הוא רק בחיי האבות מחמת כיבודם, כי רצונם בכך. ויש לבאר מה יסוד מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן.

1.

ונראה בביאור כל העניינים בהקדם ביאור יסוד מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן הנ"ל כפי שנתבארה בקיצור בדברי הפתחי תשובה (יו"ד סימן רמ ס"ק יח) שכתב: "עייין בתשובת כנסת יחזקאל (סימן כה דף ל"ו ע"ג) שהביא שיש פלוגתא בין הרמב"ן והרמב"ם בספר השרשים (שורש ב) אם חייב בכבוד אחיו הגדול גם לאחר מיתת אביו ואמו, או טעם הכבוד הוא רק משום כבוד אביו ואמו כמו באשת אביו ואינו חייב לכבדו רק כל זמן שאביו ואמו קיימים".

וביאור דבריו, דהנה יש לחקור מהו יסוד החיוב בכבוד אשת אביו ובעל אמו וכבוד אחיו הגדול, האם הם חיובים עצמיים ישירים, שכדוגמת כיבוד אב ואם, חייבה התורה חיובים נוספים ולהם יש מהות משל עצמם. [והיינו שחיוב זה הוא בבחינת חיוב "ישיר"]. או שגדר חיובים אלו הוא שאינם חיובים נפרדים העומדים בפני עצמם אלא חיובים הנובעים מחיוב כיבוד אב ואם וחלק מחיוב זה, ואין להם מהות נפרדת משל עצמם, אלא שחיוב כיבוד אב ואם מסתעף ומתרחב גם לחיובים

אלו, וחלק בלתי נפרד מכיבוד אב ואם הוא החיוב לכבד את אשת אביו ובעל אמו ולכבד את אחיו הגדול, שכל זה הוא חלק מכבוד אביו ואמו וכל פגיעה בהם מהווה פגיעה בכבוד האב והאם [והיינו שחיוב זה הוא בבחינת חיוב "עקיף"].

ונפקא מינה, אם מצווים בחיובים אלו גם לאחר מיתת האב והאם. אם החיובים הם עצמיים ונפרדים מחיוב כבוד אב ואם, מסתבר שינהגו גם לאחר מיתת האב והאם, שכן חיוב זה שחל יש לו מהות בפני עצמו, ומיתת האב או האם לא מפקיעה חיוב זה. אבל אם הם חיובים הנובעים מחיוב כיבוד אב ואם, לאחר מיתת האב והאם לא שייך שנהיה מצווים עליהם. [דוגמא לדבר, אם חיוב כיבוד אשת האב נובע מהחיוב לכבד את האב, שמשום כבודו חייבים לכבד גם את אשתו, אם כן כשמת האב ודאי שאין חיוב לכבד את אשתו, שהרי במותו כבר לא שייך שירגיש הבן רצון וכבוד לכבד את מי שהיתה אשת אביו].

והנה בכבוד אשת אביו ובעל אמו לית מאן דפליג שחיובם רק בחיי אביו ואמו, וכמבואר לעיל, ואם כן גדר החיוב בכבודם הוא חיוב הנובע ושייך מחיוב כבוד אביו ואמו. אולם בגדר כבוד אחיו הגדול נחלקו הרמב"ם והרמב"ן.

שיטת הרמב"ם, שחיוב כבוד אחיו הגדול שונה מחיוב אשת אביו ובעל אמו, וחיוב כבוד אחיו הגדול הוא חיוב עצמי נפרד, וכשם שיש מצות כיבוד אב, כמו

כן יש מצוה נוספת, נפרדת, מצות כיבוד אחיו הגדול. ולכן מובן שבהלכות כבוד אחיו הגדול לא כתב הרמב"ם שנוהג רק בחיי האב, וזהו מכיון שלדעתו גדר החיוב הוא חיוב נפרד העומד לעצמו, ונוהג גם לאחר מיתת האב.

ובהטעמת הדברים, כמו שבמצות כיבוד אב ואם, ודאי שחיוב כיבוד אב וחיוב כיבוד אם הם שני חיובים נפרדים אחד מהשני, ובודאי שכיבוד אב אינו נובע מכיבוד אם וכיבוד אם אינו נובע מכיבוד אב, ופשוט שכבוד אב נוהג ג"כ לאחר מות האם, וכן להיפך. סובר הרמב"ם שכן הוא גם גדר החיוב במצות כבוד אחיו הגדול. ונמצא לפי הרמב"ם ג' חיובים נפרדים במצוה זו: א. כיבוד אב. ב. כיבוד אם. ג. כיבוד אחיו הגדול, וחיוב כל אחד עומד בפני עצמו.

והסברא מדוע שונה גדר החיוב בכבוד אשת אביו ובעל אמו שהם חלק ממצות כבוד אב ואם, מגדר החיוב בכבוד אחיו הגדול שהוא חיוב העומד בפני עצמו, מבוארת היטב בפירוש לב שמח על ספר המצוות שכתב: "דבשלמא אשת אב ובעל אב, אין לבן עמהם שום שייכות וקורבה כי אם מצד האב או האם בלבד, ודין הוא דווקא בחייהם משום כבודם, כי אחרי מותם דבר אין להם עמם עוד כלל, אבל האח הגדול שייכות יש לו אצל שאר האחים כי עצמם ובשרם הוא, ואינו זר ורחוק אל הדעת שאף אחרי מות האב יהיו חייבים בכבודו מצד עצמו וקרבתו עמהם שעדיין קיימת היא".

ברם הרמב"ן שיטה אחרת לו, ולדעתו גדר החיוב בכבוד אחיו הגדול הוא כגדר החיוב בכבוד אשת אביו ובעל אמו, דהיינו חיוב שהוא חלק ממצות כבוד אב ואם ונובע ממנו, וחיוב כיבוד אב הוא המחייב לכבד את אחיו הגדול, שזהו מכבוד האב לכבד את בנו הגדול, וכפי שפירש הרמב"ן עצמו את שיטתו: "אבל אני מבאר סברתו [של הבה"ג] בזה, אמרו שם בגמרא כתובות הני מילי מחיים אבל לאחר מיתה לא, הנה ביארו כי זה האיש שהוא בעל אמו אינו חייב בכבודו מפני כבוד עצמו אלא מפני שהוא כבוד לאמו, בענין האיש ההוא הרי זה פטור ממנו [לאחר מיתת אמו] נמצא שלא נתרבה כאן מצוה יתירה על כבוד האבות אלא שיכבד אותם בכל ענין שיהיה להם כבוד. אבל אחיך הגדול, אם חשבו הראשונים שאין כמצוה כן אלא בחיי האבות לפי שהוא גנאי להם שיתבזו תולדותם והם מצטערים בזה הרבה, ומנהג כל האנשים לייסר בניהם לנהוג כבוד בגדוליהם. וכן נראה שלא נתרבה בו"ו יתירה אלא כעין מה שנתרבה בעיקר התיבה, וא"כ הכל חוזר אל כבוד האבות".

נמצא כלל הדברים, נחלקו הרמב"ם והרמב"ן בגדר החיוב בכבוד אחיו הגדול, האם חיובו נובע ומהווה חלק ממצות כיבוד אב ואם, ואין זה חיוב עצמי, וכגדר החיוב בכבוד אשת אביו ובעל אמו, ולכן אינו נוהג לאחר מיתת האב, וכך דעת הרמב"ן. או ששונה גדר כיבוד אחיו הגדול מכיבוד אשת אב ובעל האם, וכיבוד אחיו

הגדול חיובו נפרד מחיוב כיבוד אב ואם ועומד בפני עצמו, וממילא חיובו נמשך גם אחרי מות האב, וכך היא דעת הרמב"ם.

ז.

לאור המבואר, נראה שיש לחקור כעין המבואר לעיל, ביסוד גדר החיוב בכבוד חמיו וכבוד זקנו, האם זהו חיוב עצמי נפרד או חיוב הנובע מחיוב אחר. דהיינו, האם החיוב בכבוד זקנו הוא חלק מהחיוב בכבוד אביו ונובע מחיוב זה, וכן החיוב בכבוד חמיו הוא חלק מהחיוב בכבוד אשתו ונובע מחיוב זה. או שמהות חיובים אלו הם חיוב עצמי נפרד.

ונראה, שבגדר חיוב כבוד חמיו, אם הוא חיוב בעצם או חלק מהחיוב בכבוד אשתו נחלקו הרמב"ם ומרן המחבר בשו"ע.

דהנה ישנה הלכה בהלכות אבילות שכתבו הרמב"ם ומרן המחבר בשו"ע, אולם יש לעמוד על שינוי לשון מהותי ביניהם, ויש לדון ולברר הטעם לכך, ומה טמון בשינוי זה.

כתב הרמב"ם (הלכות אבל פרק ב הלכה ד) וז"ל: "כל הקרובים שהוא חייב להתאבל עליהם הרי מתאבל עמהם בפניהם מדברי סופרים. כיצד, הרי שמת בן בנו או אחי בנו [דהיינו אחיו מאמו] או אם בנו [וכגון שהיא גרושתו של האב] חייב לקרוע בפני בנו ולנהוג אבילות בפניו, אבל שלא בפניו אינו חייב, וכן בשאר קרובים".

גברא, והכא כיון דבפניהם מתאבלים שלא בפניהם אין מתאבלים, ודאי לכבוד האבלים תקנוהו, ויכולים למחול וכן בעל לאשתו וכן איפכא."

והנה בהמשך דבריו כתב הרמב"ם (שם הלכה ה) וז"ל: "אשתו הנשואה, אע"פ שהוא מתאבל עליה אינו מתאבל עמה על שאר קרובים אלא על אביה ועל אמה מפני כבוד אשתו נוהג אבילות עליהן בפניה. כיצד, מי שמת חמיו או חמותו כופה מיטתו ונוהג אבילות עם אשתו בפניה אבל לא שלא בפניה. וכן האשה שמת חמיה או חמותה נוהגת אבילות בפניו". אולם מרן המחבר כתב בשו"ע בהמשך דבריו הנ"ל: "חוץ מאשתו שאע"פ שמתאבל עליה אינו מתאבל עמה אלא על אביה או על אמה משום כבוד חמיו וחמותו". וכשנדייק היטב נראה ששינה המחבר מלשון הרמב"ם שכתב "שמתאבל עמה מפני כבוד אשתו, וכתב שמתאבל עמה "משום כבוד חמיו וחמותו". ודבר זה אומר דרשני, מדוע דייק הרמב"ם לומר שסיבת החיוב היא כבוד אשתו, ואילו המחבר שינה מדברי הרמב"ם והגדיר את סיבת החיוב משום כבוד חמיו וחמותו, הלא דבר הוא.

ונראה שנחלקו הרמב"ם ומרן המחבר ביסוד גדר מצות כבוד חמיו, על דרך הדברים שנתבארו לעיל, האם יסוד החיוב אינו חיוב עצמי אלא חיוב הנובע מהחיוב בכבוד אשתו, או שהוא חיוב עצמי ונפרד מכבוד אשתו. הרמב"ם סובר

וכן מובא במרדכי על מסכת מועד קטן (סימן תתפז) וז"ל: "מסקינן כשם שמתאבלים על אותם מתים שפירש לעיל, כך מתאבלים על שניים שלהם, כגון אבי אביו ואבי אמו או בן בנו וכו' דברי ר' עקיבא, רבי שמעון בן אלעזר אומר אין מתאבל אלא על אבי אביו ובן בנו בלבד, וחכמים אומרים כל המתאבלין עליו מתאבלין עמו. ופריך בגמרא חכמים היינו ת"ק, איכא בינייהו עמו בבית, כי הא דאמר ליה רב לרבי חייא בריה וכן א"ל רב הונא לרבה בריה, באפה נוהג אבילות שלא באפה לא תנהוג אבילות, וקיימא לן כרבנן בתראי בפניו אין, שלא בפניו לא".

הלכה זו נפסקה ככתבה וכלשונה, בשו"ע יו"ד בהלכות אבילות (סימן שעד סע' ו) וז"ל: "כל מי שמתאבל עליו מתאבל עמו אם מת לו מת, ודווקא בעודו בפניו אבל שלא בפניו אין צריך לנהוג אבילות". אמנם הרמ"א כתב: "ויש אומרים דהאידינא נוהגים להקל באבילות זה של המתאבלים עמו, דאין זה אלא משום כבוד המתאבלים, ועכשיו נהגו כולם למחול, וכן נוהגים האידינא שלא להתאבל כלל עם המתאבלים".

ומקור דברי הרמ"א הוא דעת הטור בשם הרא"ש והרמב"ן וכן כתב בהגהות מיימוניות (הלכות אבלות פ"ב אות ב) וז"ל: "מה שאין נוהגין כן עתה, כתב מורי רבינו דהאבלים מוחלים ויש להם למחול [משום] דמסקינן פרק נגמר הדין דאי הספידא יקרא דשכבי הוא מצי למימר לא תספדוהו להאי

לקרוע על חמיו וחמותו אינה סיבת חיוב בעצם אלא חיוב עקיף הנובע מגדר החיוב בכבוד אשתו, לכן אין להחמיר בה כל כך, ודי בקריעה כמו על שאר מתים.

ולפי זה מבוארים היטב דברי הכסף משנה שכתב בביאור דעת הרמב"ם: "ומה שכתב וכן האשה קורעת על חמיה ועל חמותה, קל וחומר הוא". ואם גדר החיוב בכבוד חמיו היה חיוב עצמי נפרד ולא משום כבוד אשתו, וגם חיוב כבוד חמיה וחמותה של האשה היה חיוב עצמי נפרד, לא היה מובן מה שייך לומר "קל וחומר" מחיוב אחד למשנהו, הלוא אותו לימוד שמחייב את הבעל לכבד את חמיו וחמותו יחייב במידה שווה גם את אשתו לכבד את חמיה וחמותה, ואדרבה, הרי אשה רשות בעלה עליה ואינה חייבת לכבד את חמותה כשזה מתנגד לכבוד בעלה, ואם כן חיובו של הבעל לכבד את חמיו חמור וחזק יותר מחיובה לכבד את חמיה. אולם לפי המבואר בדעת הרמב"ם שגדר החיוב בכבוד חמיו אינו חיוב בעצם אלא חלק מהחיובים בכבוד אשתו ונובע מדין כבוד אשתו, מובן ה"קל וחומר" שכתב הכסף משנה בדעת הרמב"ם, שהרי אשה חייבת בכבוד בעלה יותר ממה שהאיש חייב בכבוד אשתו, ואם כן שפיר יש ק"ו, אם מצאנו שהחיוב הפחות יותר, [החיוב בכבוד אשתו], מחייב לקרוע על חמיו וחמותו, קל וחומר שהחיוב החמור, [שאשה חייבת בכבוד בעלה], מחייבה לקרוע על חמיה וחמותה.

שיסוד החיוב בכבוד חמיו הוא כבוד אשתו, כמדויק בדבריו שמתאבל על חמיו וחמותו מפני כבוד אשתו, והיינו שכבוד אשתו הוא הגורם לחיוב בכבוד חמיו. אולם המחבר סובר שגדר חיוב כיבוד חמיו וחמותו הוא חיוב ישיר ונפרד מכבוד אשתו ואינו נובע מכבוד אשתו, אלא כמו שיש חיוב של כבוד אשתו כמו כן יש חיוב נפרד לנהוג בכבוד חמיו וחמותו, והוא מצוה וחיוב בפני עצמו, ולכן דקדק לומר שמתאבל עם אשתו על אביה ואמה משום כבוד חמיו וחמותו.

ומדויק כן בדברי הרמב"ם במה שכתב (שם פרק ח הלכה ה) וז"ל: "וקרוע אדם על חמיו ועל חמותו מפני כבוד אשתו, וכן היא קורעת על חמיה ועל חמותה מפני כבוד בעלה", וגם כאן מפורש דעת הרמב"ם שגדר חיוב כבוד חמיו אינו חיוב בעצם וחיוב ישיר, אלא הוא חיוב הנובע מחיוב כבוד אשתו.

ונראה שלכך התכוון הרדב"ז במה שכתב על דברי הרמב"ם "וקריעה זו כקריעת שאר המתים ולא כקריעת אשתו שהיא על אביה ועל אמה [שהיא קריעה חמורה יותר כמבואר ברמב"ם שם בהלכה ג], כיון שהיא מפני כבודה אין ראוי להחמיר בה ופשוט הוא". רצונו לומר, שאם גדר החיוב היה חיוב עצמי נפרד כעין גדר החיוב שחייב בכבוד אביו, היה מקום להחמיר לחייבו לקרוע על חמיו וחמותו קריעה חמורה כמו שחייב בקריעה על אביו ואמו, אבל מכיון שסיבת החיוב

וגם בדעת מרן המחבר נראה שנוקט לשיטתו בהלכה זו, וכפי שמדוקדק בדבריו בשו"ע בהלכות קריעה (יו"ד סימן שמ סע' ד) שכתב: "וכן קורע על חמיו ועל חמותו", ולא סיים כמו שכתב הרמב"ם "מפני כבוד אשתו". וגם כתב בשו"ע שם "והאשה קורעת על חמיה וחמותה" ולא סיים כמו שכתב הרמב"ם "מפני כבוד בעלה". וזהו מאחר ודעתו שהחיוב לכבד את חמיו וחמותו וכן חיוב האשה לכבד את חמיה וחמותה הוא חיוב העומד בפי עצמו, ולכן לא כתב "מפני כבוד אשתו" ו"מפני כבוד בעלה", שהרי באמת אין החיוב נובע מחיוב כבוד אשתו וכבוד בעלה, אלא זהו חיוב ישיר ועצמי של כיבוד חמיו.

לפי המבואר נראה ליישב את תמיהת הב"ח, המובאת בראשית דברינו, מדוע השמיטו הפוסקים דין כבוד חמיו כפי שהביא הטור. ואמנם, בהלכה זו נפרדו דרכיהם של השו"ע והרמב"ם, השו"ע הביא הלכה זו כנ"ל, אולם הרמב"ם לא הזכיר הלכה זו.

ונראה שהרמב"ם והפוסקים שלא הזכירו את החיוב בכבוד חמיו, משום שסוברים שחיוב זה איננו חיוב בפני עצמו אלא חיוב הנובע מחיוב כבוד אשתו או מכבוד בעלה, ולכן לא ראו צורך לכתוב את דין חיוב כבוד חמיו בנפרד, מכיון שחיוב זה כבר כלול בחיובי הבעל לכבד את אשתו וחיוב האשה לכבד את בעלה.

ברם אם כבוד חמיו הוא חיוב נפרד מכבוד אשתו, והוא חיוב העומד בפני עצמו, וכפי שסובר מרן המחבר, פשיטא שצריך להשמיע ולכתוב דין זה, שהרי זהו דין חדש, דין כבוד חמיו, שעדיין לא שמענוהו.

ח.

כאמור, גם ביסוד החיוב בכבוד זקנו, יש לדון האם זהו חלק מהחיוב בכבוד אביו ונובע מחיוב זה, או שמהות החיוב נפרדת וזהו חיוב עצמי.

והנה לעיל הבאנו דברי התשובה מאהבה שדקדק מדברי הרמב"ם בהלכות ממרים שסובר שאין חיוב בכיבוד זקנו, וחולק על הכרעת הרמ"א. וכן מבואר בדעת המחבר שלא הביא דין כבוד אבי אביו. ולפי המבואר יתכן לומר שגם הרמב"ם ומרן המחבר לא חולקים על עצם הדין, ובודאי גם הם סוברים שיש חיוב בכבוד זקנו, ומה שלא הזכירו דין זה הוא בגלל שסוברים, שגדר חיובו הוא חלק מחיוב כבוד אביו ולכן לא ראו צורך לכתבו מכיון שסוברים שכבר נכלל בחיובי כבוד אביו המפורשים בשו"ע.

וראיתי בספר כלי חמדה (פרשת ויגש אות א) הביא בשם אחד מתלמידיו שחידש, שמכיון שכבוד זקנו הוא רק מכוח אביו, אין זה עדיף מכיבוד אשת אביו ובעל אמו שאינו נוהג לאחר מיתת

אביו ואמו, ואם כן יש לומר שהוא הדין שבכבוד זקנו אינו חייב לאחר מיתת אביו.

ודחה הכלי חמדה את דבריו, וכתב שאין כל דמיון בין החיוב בכבוד זקנו לחיוב בכבוד אשת אביו או בעל אמו, כי בכבוד אשת אביו ובעל אמו כל הקורבה שהיתה ביניהם היתה על ידי האישות, וכשמת אביו ואמו הרי פקעה הקורבה מהם ולכן לאחר מיתת אינו חייב בכבוד אשת אביו, כיון שעתה איננה אשת אביו, וכן בבעל אמו כשמתה אמו "משא"כ בכבוד אבי אביו, מה בכך שמת אביו, מכל מקום הקורבה של זקנו לא נפקעת על ידי דבר זה דהוא קורבה עצמית, וכיון דאמרינן דחייב בכבוד זקינו מכח אביו מה בכך דמת אביו".

ומוסיף הכלי חמדה, שיש לדמות גדר כבוד זקנו לגדר כבוד אחיו הגדול, שמבואר מדברי הרמב"ם שנוהג גם לאחר מיתת אביו וכפי שנתבאר לעיל, וזהו ההבדל בין כבוד אשת אביו ובעל אמו שנוהג רק בחיי האב לבין כבוד אחיו הגדול שנוהג גם לאחר מיתת האב, בגלל שאשת האב ובעל האם באים רק מצד אישות האב ולו אין קורבה עצמית עמהם, אבל אחיו הגדול שיש לו קורבה עצמית עמו, מה בכך שמת האב, כיון שהקורבה קיימת.

ומסיים, שלמעשה, ההלכה האם כבוד זקנו נוהג לאחר מיתת האב תלויה במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן האם החיוב בכבוד אחיו הגדול נוהג לאחר מיתת האב. לשיטת הרמב"ם דגדר חיוב כבוד

אחיו הגדול הוא חיוב עצמי נפרד, כן הוא גדר חיוב כבוד זקנו, וכשם שיש חיוב בכבוד אביו כך יש חיוב בכבוד זקנו, ואין זה חיוב הנובע מחיוב כבוד האב וחלק ממנו, ולכן ודאי שחיוב זה נשאר גם לאחר מיתת האב. אבל לשיטת הרמב"ן, כמו שגדר כבוד אחיו הגדול הוא חלק מכבוד אביו, שחיוב כבוד אביו מחייב גם את כבוד אחיו הגדול, כמו כן גדר החיוב בכבוד זקנו, הוא חיוב הנובע ונגרם על ידי החיוב כבוד אביו, ולכן חיוב זה הוא רק כל זמן שהאב חי ולא לאחר מיתתו.

והנה בשו"ת מנחת אלעזר (הנ"ל) הסתפק האם מחוייב יותר בכבוד זקנו מכבוד חמיו, ולמי ישמע כאשר האחד מצוהו הפוך מהשני.

ובתחילת דבריו דן המנחת אלעזר בדברי המדרש שהביא רש"י "מחוייב בכבוד אביו יותר מכבוד זקנו", והקשה מהיכן היה פשוט לחז"ל שיש חיוב לכבד את זקינו ורק אמרו שחיוב זה פחות מחיוב כבוד אביו, הלוא אין זה מוכרח מהפסוק, אולי באמת אין כל חיוב לכבד את זקנו ולכן לא הזכיר יעקב את אברהם אלא רק את יצחק. והביא שכבר הקשה כן התשובה מאהבה (הנ"ל) וכתב "שאנחנו מחסרון הבקיות לא ידענו מקום בינה איה היה לרז"ל הלימוד לחיוב מצות כיבוד זקנו ורק מסברא נדע זאת".

והביא המנחת אלעזר ש"הנכון כדברי שו"ת שארית יוסף (סימן יט) לבאר דברי שבלי הלקט המובא בב"י,

דלרבו של רבו צריך לכבדו מכוח לימוד של קל וחומר שהוא ואתה, היינו אתה ורבך, חייבים בכבודו, כמו שאמרו בקידושין האב אומר השקיני מים והאם אומרת השקיני מים מניח אני את אמי שאני והיא חייבים בכבודו של אבא וה"ה לרבו של רבו. וקל וחומר הוא דאורייתא אחד מ"ג מידות ואדם דן ק"ו מעצמו. נמצא דהוא [חייב] מדאורייתא בכבוד זקנו ק"ו מאביו, שהוא ואתה חייבים בכבודו. ועל זה באה התורה לאשמעין למעט ולהוציא, שאינו חייב בכבוד זקינו כמו בכבוד אביו או יותר, רק שלאביו מחוייב יותר לכבדו."

לאחר מכן מביא המנחת אלעזר שאם הלימוד לכבוד חמיו הוא ממה שאמר דוד לשאול "ואבי ראה" הרי שהלימוד הוא מדברי קבלה ולא דאורייתא, ולא שייך לומר בזה "דברי קבלה כדברי תורה דמיא", כמו שכתב רש"י בתענית (טו, א) החילוק, שכאשר הנביא מצוה ומזהיר לישראל, בזה אומרים דברי קבלה כדברי תורה, משא"כ במקום "דלא איתפקד נביא רק כי האי דנינוה "וירא אלקים", שהוא כמספר והולך, רק דילפינן מיניה אורחא דמילתא", בזה לא אומרים דברי קבלה כדברי תורה, ורק לנאמר "קרעו לבבכם" שהוא דרך ציווי מהנביא אנו קורים דברי קבלה. ואם כן גם במעשה דודור הוא רק "מספר והולך" את התנהגות דוד עם שאול ובזה לא נאמר דברי קבלה כדברי תורה.

ולפי זה מסיק המנחת אלעזר, שכבוד זקנו שהוא מלימוד ק"ו שהוא דאורייתא, עדיף על כבוד חמיו שהוא מדברי קבלה שאינם כדאורייתא. ומוסיף, שאפילו אם הלימוד לחיוב בכבוד חמיו הוא מהתורה מהנהגת משה עם יתרו [המבואר במכילתא], מכל מקום "יש לומר דאינו מדאורייתא, כמו אם נאמר דאבי אביו הוא בק"ו וק"ו מדאורייתא לדינא, על כן אבי אביו קודם".

ואף שהמנחת אלעזר לא פירש מדוע הלימוד ממה רבנו אינו נחשב כדין דאורייתא, אכן כבר נתבאר לעיל [אות ב] שהלימוד ממה רבינו הוא הנהגה בדרך המוסר ולא חיוב מעיקר הדין.

ט.

נפקא מינה נוספת במחלוקת האם גדר חיוב כבוד זקנו הוא חיוב עצמי או חיוב מכח חיוב כבוד אביו, הוא לענין חיוב הנין בכבוד אבי זקנו [סבא רבה].

בשו"ע (חו"מ סימן רמז ס"ג) כתב: "שכיב מרע שאמר נכסי לבני בלשון רבים ולא היה לו אלא בן אחד ובנות, הכל לבן לבדו ואין הבנות בכלל, וכן אין בן הבן בכלל". וזה פשוט, שאם אמר נכסי לבני בני בוודאי שבני הבנים בכלל. אולם יש לעיין מה דין בני בני הבנים, דהיינו הנינים, כשאמר בלשון זה. ובפתחי תשובה ב שם הביא שבתשובת מבי"ט נסתפק אם דור רביעי נכלל הלשון

בני בניו וכו', והביא מתשובת שבות יעקב (ח"א סימן קעג) שכתב שראה בתשובת המבי"ט שם, וטעם ספיקו בזה הוא מכח לשון המקרא בירידת יעקב למצרים "בניו ובני בניו אתו" ושם היה דור רביעי בכלל.

והשבות יעקב כתב "דלית בזה ספיקא כלל, כי ממקרא זה אין הכרע כלל, ויש כמה ראיות מהמקרא להיפך דאין נקראים בני בניו רק עד ג' דורות ולא יותר, ובר מן כל דין, אף אם נאמר דבלשון תורה גם בן בן בנו בכלל בני בניו, מכל מקום בצוואה וכהאי גוונא אזלינן בתר לשון בני אדם ואין בכלל אלא מה שבפרט, "בן בנו ותו לא".

עוד הביא שם הפתחי תשובה משו"ת משכנות יעקב (סימן נג) בענין שכיב מרע שצווה לפני מותו לתת מתנה לכל נכדיו ויש לאחד מנכדיו בנים, ונפל ספק אם גם הם בכלל הנכדים, והשיב: "נלע"ד בפשיטות דאין בכלל נכד רק בן הבן לבד, והוא דבר המפורש בכתוב גבי שבועתו של אבימלך "אם תשקור לי ולניני ולנכדי", ומתרגמינן לבר ברי, וכן מצינו בגמרא "והכרתי לבבל שם ושאר נין ונכד", ודרשינן נכד זו ושתי שהיתה בת בנו של נבוכדנצר וכו'. ואם באנו לספק שמא בלשון בני אדם גם הם נקראו נכדים, מניין לנו לעשות הספק הזה, אדרבא גם בלשון בני אדם הרוצה להזכיר נכד הבן הוא מוסיף תיבה אחת בלשון אשכנז (איר אייניקיל) וגם אין לנו לעשות ספיקות בני אדם להוציא מלשון תורה וכו', כל שכן בלשון נכד שמצינו

מפורש שבלשון תורה אין נכד הבן בכלל נכד, וגם בלשון בני אדם נראה כן וכו', ודאי פשיטא שיש לילך אחר לשון תורה ואין נכד הבן בכלל המתנה. ואפילו אם היה עולה קצת ספק בזה, הלא מתנת שכיב מרע דרבנן ואין מוציא מידי ירושה דאורייתא ונכסי בחזקת יורשים קיימי, אבל לדעתי אין בזה ספק כלל".

המתבאר בדבריו שבדיני ירושה אין הנין בכלל נכד, ואינו נכלל בירושה שנכתבה לבני הבנים. אולם לכאורה עדיין יש לדון מה דין בני הנכדים לגבי מצוות כיבוד הסבא רבה.

ולכאורה אם חיוב כיבוד זקנו הוא חיוב עצמי הנפרד מחיוב כיבוד אביו ויש לו מקור נפרד בתורה [ואפילו לדעת הסוברים שאין אנו יודעים את המקור לזה, כמו שכתב התשובה מאהבה הנ"ל], מסתבר שיש לדמות דין חיוב כבוד אבי זקנו לדין ירושה, וכשם שנכד הבן אינו נקרא נכד לענין אם אמר שיירשנו בן הבן מכיון שלשון "נכד" כולל רק את בן בנו ולא את בן בן בנו, כמו כן לגבי חיוב הנכד לכבד את הסב, יש לומר שמקור הלימוד מחייב רק את הנכד לכבד לאבי אביו, אבל לא שהנין מחוייב בכבוד אבי זקנו (סבא רבה).

ברם אם גדר החיוב לכבד זקנו אינו חיוב עצמי אלא חלק מחיוב כבוד אביו, ומטעם שגם הוא וגם אביו חייבים בכבוד אבי אביו, לפי זה יש לומר שחייבים בכבוד אבי זקנו, שהרי אותה סברא שמחייבת

לכבד את אבי אביו מחייבת ג"כ לכבד את אבי אבי אביו, משום שגם באבי אבי אביו שייך לומר שאביו חייב בכבוד אביו וגם אבי אביו חייב בכבוד אביו, א"כ יוצא שכולם, כלומר הוא ואביו ואבי אביו חייבים בכבוד הסבא רבה.

י.

בשו"ת שבות יעקב (יו"ד סימן צד) דן בענין "זקן וזקנה שמת בנם והניח אחריו בן והם גידלו את היתום ולמדו עמו ושכרו לו מלמדים עד שזכה ללמוד כאחד הבחורים והוא יורש שלהם, והאם רוצה למחות שלא יאמר אחר מיתתם קדיש, הדין עם מי".

ומסקנת השבות יעקב "דנראה דגם בנידון שכתב הרמ"א בתשובה בבן הבת שאמו יכולה למחות, כל זה כתב [הרמ"א] לפי מה שעלה על דעתו מתחילה להשוותו לגמרי לשאר אבלים בענין אמירת קדיש, אפשר שבזה יכולה למחות שהוא נגד כבודה, שיסברו שאומר קדיש על אמו, אבל לפי הפשרה שהוא אומר רק פעם אחת במקום שאר אבלים שאומרים שני פעמים, ודאי דאין זה נגד כבודה. ובבן הבן ודאי כולי עלמא מודו דאינה יכולה למחות וכו', וכיון שאביו זקנו ואשתו מגדלין אותו לתלמוד תורה ויורש אותם, אינו מן הראוי שתהא מקפדת על זה. ואף אם מקפדת על כך, בטלה דעתה אצל כל אדם ואין קפידתה קפידא כלל, וכופין את נכדו לומר קדיש פעם אחת כדינו על פי

הפשרה הנ"ל, שלא יהא בכלל משלם רעה תחת טובה, ואם אביו זקנו למד עמו בעצמו נ"ל פשוט שיאמר עליו בן הבן קדיש אם אין לו בן אחר כמו שאר אבלים בשוה ואין שייך כלל לפשרה דלעיל, דהא אפילו אם רק גידלו לתלמוד תורה על ידי אחרים שלמדו עמו וכו', ובנדון זה שאבי אביו למד עמו תורה בעצמו שהיא עיקר המצוה".

והנה לכאורה יש להעיר בעיקר נידון זה, שלכאורה מלבד עצם השאלה העומדת לפני היתום האם כבוד אמו המוחה בפניו מלומר קדיש עדיף על פני כבוד זקניו שגידלוהו לחיים ולתורה, הרי כתב הברכי יוסף [הובא בגליון השו"ע] על ההלכה שחייב אדם בכבוד חמיו, ש"כמו כן האשה חייבת לכבד את חמיה וחמותה במה שתוכל, דאיש ואשה שוו בשיעוריהן אלא שהאשה רשות אחרים עליה, אבל במה שתוכל, חייבת, ויגדל חיוב האשה שהיא חייבת יותר בכבוד בעלה וזהו כבודו". ולפי זה הרי אמו חייבת בכבוד זקניו שהם חמיה וחמותה, ואם כן היאך יכולה למחות נגדם.

אולם לפי המבואר נראה שגם הערה זו תלויה ועומדת בשאלה האם גדר חיוב כבוד חמיו הוא חיוב עצמי או חיוב הנובע מגדרי כבוד אשתו וחלק מחיוב זה. לפי הצד שכבוד חמיו הוי חיוב עצמי, אכן יש לדון שגם האמא חייבת בכבוד זקניו, אולם אם כל חיוב האמא הוא רק בגלל חיוביה בכבוד בעלה, הרי נתבאר לעיל שלאחר מיתת בעלה, ששוב אינה חייבת

כלומר, שם נפסק, שחייב לכבד את אביו אפילו אחר מותו, כיצד היה אומר דבר שמועה מפיו אומר כך אמר אבא מארי הריני כפרת משכבו וכו'.

והנה מקור ההלכה של החוצב קבר לאביו הוא בסוגיית הגמרא במסכת סנהדרין (מח, א), ושם מבואר בהווא אמינא בסוגיא שהאיסור בהנאה הוא משום ההזמנה, ובמסקנה הטעם משום כבוד אביו. ובשו"ת בצל החכמה (חלק א סימן צה) דן במעשה במת שפינו אותו מקברו והעלוהו לקברו בארץ ישראל, ואחר כך מת אחיו הצעיר ממנו, אם מותר לקוברו בקבר שהיה קבור בו אחיו הגדול, ודן בשאלות מה יהיה הדין בקבר שחצבו לאחיו הגדול, לבעל אמו או לחמיו, אם מותר שיקבר בו, ומסקנתו להלכה, שמותר שיקבר בו. וגם קבר שכבר נקברו בו אחיו הגדול או בעל אמו או חמיו ופינו אותם, מותר שיקבר בו.

אכן לאור המבואר לעיל, שחייב כיבוד אחיו הגדול אחר מותו תלוי במחלוקת הראשונים וכמו שנתבאר שנחלקו ביסוד גדר כבוד אחיו הגדול אם הוא חיוב בעצם או חלק מחיוב כבוד אביו, ולפי זה כל המבואר שדין חוצב קבר לאחיו תלוי בדין כבוד אחיו יהיה תלוי במחלוקת זו.

בכבודו כבר איננה מחוייבת בכבוד חמיה וחמותה, ולכן לפי צד זה בנידון השבות יעקב אין לדון משום חיוב האמא בכבוד חמיה וחמותה.

ואם כנים הדברים, לכאורה יש לדון בעיקר חיובו של היתום בכבוד זקניו, שכן כפי שנתבאר לעיל, לכאורה עיקר חיובו בכבודם לאחר שאביו מת תלוי בגדר החיוב בכבוד זקניו. אם גדר החיוב הוא משום דאיתא והוא חייבין בכבודו, נתבאר לעיל שאינו חייב בכבוד זקניו לאחר שמת אביו, ואם כן גם יתום זה פטור מכבוד זקניו, אלא אם כן ננקוט מצד הסברות שהביא השבות יעקב, שגידלוהו לחיים וגידלוהו לתורה ושהוא הורש שלהם, ולכן יהיה חייב בכבודם.

יא.

בשו"ע (יו"ד סימן שסד סע' ז) פסק: "החוצב קבר לאביו וקברו במקום אחר לא יקבר בו עולמית משום כבוד אביו, אבל אחר מותר ליקבר בו". ודין זה נובע מהחיוב לכבד את האב גם לאחר מותו המפורש בדברי הגמרא (קדושין לא, ב) "ת"ר מכבדו בחייו ומכבדו לאחר מותו", וכמו שציין בגליון מהרש"א על השו"ע שכתב "ציין סימן רמ סעיף ט".

סימן ב

מצוה הבאה בעבירה

ושמעתי פעם הסבר מדוע אין חוששים למצוה הבאה בעבירה דרבנן, כי מצוות ואיסורים מדאורייתא חלים על החפצא, והיינו שבכח התורה לאסור לולב שהוא אסור בחפצא, אולם בדינים דרבנן, הכח של חכמים הוא שהם יכולים רק להטיל איסור על הגברא, לומר לאדם שלא יעשה דבר מסוים, אבל הם אינם יכולים לאסור את החפצא. לפיכך מכיון שדין מצוה הבאה בעבירה נלמד מהכתוב "והבאתם גזול ואת הפסח", כשם שפסח זהו פסול בגוף, בחפצא, כך גם גזול זה פסול הוא בחפצא, לכן רק התורה יכולה לפסול ולאסור את החפצא ולא חכמים, וממילא בעבירה דרבנן שהפסול על הגברא אין דין שאסור לעשות מצוה הבאה בעבירה, מכיון שאין בכוחם לאסור את החפצא.

ב.

הרמב"ם (הלכות לולב פרק ח הלכה ט) כתב: "כל אלו שאמרנו שהם פסולין מפני מומין שבארנו או מפני גזל וגניבה, ביום טוב ראשון בלבד, אבל ביום טוב שני עם שאר הימים הכל כשר". והשיג עליו הראב"ד: "אין הכל מודים בגזול ויבש שאין פסולין משום הדר אלא גזול הוה ליה מצוה הבאה בעבירה, יבש

תנן (סוכה פרק ג משנה א) "לולב הגזול פסול". ובגמרא (כט, ב) הקשו: "גזול, בשלמא יום טוב ראשון דכתיב (ויקרא כג, מ) לכם משלכם, אלא ביום טוב שני אמאי לא". ותירץ רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: "משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה, שנאמר (מלאכי א, יג) והבאתם גזול ואת הפסח ואת החולה, גזול דומיא דפסח, מה פסח לית ליה תקנתא אף גזול לית ליה תקנתא". ואמרו בהמשך הסוגיא (ל, א) "ופליגא דרבי יצחק, דאמר רבי יצחק בר נחמני אמר שמואל לא שנו אלא ביום טוב ראשון, אבל ביום טוב שני מתוך שיוצא בשאול יוצא נמי בגזול" [פרש"י: "מתוך שיוצא בשאול, דהא ביו"ט שני לא כתיב לכם למעוטי"].

וכתבו התוס' שם (ל, א) וז"ל: "מתוך שיוצא בשאול יוצא בגזול, הכא דווקא שהוא מדרבנן לא חייש אמצוה הבאה בעבירה". כלומר, היה קשה לתוס', לפי ר' יצחק מה ההבדל בין יו"ט ראשון לשאר ימים, ומדוע שלא יהיה אסור ביו"ט שני ובשאר ימים מדין מצוה הבאה בעבירה, והשיבו תוס', דמכיון שביו"ט שני המצוה היא רק מדרבנן, אם כן אין לחשוש למצוה הבאה בעבירה בדרבנן ויכול לקיים מצות לולב.

מפני שהוא כמת בירושלמי (פ"ג ה"א).
ומבואר מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בדין
לולב גזול ביו"ט שני ובשאר ימים: לפי
הרמב"ם כשר, ולפי הראב"ד פסול מדין
מצוה הבאה בעבירה.

ואם כן נמצא לכאורה שמחלוקת הרמב"ם
והראב"ד היא המחלוקת בגמרא בין
ר' יוחנן ור' יצחק בר נחמני, הרמב"ם פוסק
כמו ר' יצחק בר נחמני שלולב הגזול פסול
רק ביום טוב ראשון "אבל ביום טוב שני
מתוך שיוצא בשאול יוצא נמי בגזול",
ואילו הראב"ד פוסק כר' יוחנן שפסול לולב
הגזול הוא מדין מצוה הבאה בעבירה, ולכן
הפסול הוא תמידי, בין ביו"ט ראשון ובין
ביו"ט שני.

ומעתה קשה על הרמב"ם שפוסק כר'
יצחק בר נחמני קושית התוס'
מדוע ביום שני לולב הגזול כשר ואין פסול
מדין מצוה הבאה בעבירה, ואם יתרץ
הרמב"ם כתירוץ התוס', שבדרבנן אין דין
מצוה הבאה בעבירה ולפיכך ביו"ט שני
יכול לצאת ידי חיוב נטילת לולב הגזול,
יקשה עליו שלשיטתו אי אפשר לומר כן.

דהנה ברמב"ם אנו מוצאים דס"ל שגם
בדרבנן יש דין מצוה הבאה
בעבירה, כמפורש בדבריו (הלכות אסורי
מזבח פרק ה הלכה ט) "אין מביאין מנחות
ונסכים לא מן הטבל ולא מן החדש קודם
לעומר ולא מן המדומע ואין צריך לומר
מעולה וכלאי הכרם מפני שהיא מצוה
הבאה בעבירה שהקב"ה שונאה", עכ"ל.
ומפורש בדבריו שגם במדומע, שזהו דמאי

שאיסורו מדרבנן יש איסור מדין מצוה
הבאה בעבירה. ואם כן לא יוכל הרמב"ם
לתרץ כתירוץ התוס', והדרא קושית התוס'
לדוכתיה, היאך פסק הרמב"ם שביו"ט שני
רשאי ליטול לולב גזול, הרי זאת מצוה
הבאה בעבירה, והגם שהעבירה היא מדרבנן
הלא לפי הרמב"ם גם בדרבנן יש דין מצוה
הבאה בעבירה.

עוד יש להקשות על הרמב"ם שלא חילק
בדבריו בין דין לולב במקדש לדין
לולב בגבולין, וכפי שכתב המגיד משנה
(הלכות לולב שם) שסוגית הגמרא מדברת
גם ביו"ט שני במקדש אע"פ שהוא מן
התורה, והכוונה שגם בשאר הימים החיוב
הוא מדאורייתא. נמצא שאותם דינים
שנאמרו בלולב במקדש נאמרו גם בלולב
בגבולין, ואם כך הדבר, שלפי דברי המגיד
משנה שיטת הרמב"ם היא, שביו"ט שני
מצות לולב במקדש אינה שונה מיו"ט
ראשון והחיוב הוא מדאורייתא, בודאי
שלא יועיל גם אם יסבור הרמב"ם שבדרבנן
אין מצוה הבאה בעבירה, שהרי במקדש
שחיוב הלולב גם ביום טוב שני הוא
מהתורה, ובדאורייתא הרי לכולי עלמא יש
דין מצוה הבאה בעבירה, ושוב יקשה היאך
פסק הרמב"ם כר' יצחק בר נחמני, וחזרת
למקומה קושית התוס' מדוע ביום שני לולב
הגזול כשר ואין פסול מדין מצוה הבאה
בעבירה.

ג.

ובביאור דברי הרמב"ם יש לומר, דהנה
מקור ההלכה של נטילת לולב

הנטילה היא מצוה הבאה בעבירה אין זה פוסל את הנטילה שחיובה מדין "ושמחתם". אולם בנטילה שחיובה מדין "ולקחתם" ברור שיש פסול מצוה הבאה בעבירה כי אז לא קיים את הנאמר "ולקחתם" על פי דין.

ומעתה מיושבים דברי הרמב"ם, והיינו דאע"פ שהרמב"ם סובר בהלכות איסורי מזבח וכן"ל, שאין להביא נסכים מהמדומע בגלל שבדרבנן יש מצוה הבאה בעבירה, מכל מקום יש לחלק בהלכות לולב בין יו"ט ראשון ליו"ט שני, כי לולב הגזול פסול רק ביום טוב ראשון ולא ביום השני, משום שכמו שנתבאר, יש הבדל ביסוד חיוב הנטילה שחיובה מדין "ושמחתם" לבין נטילה שחיובה מדין "ולקחתם", ורק בנטילה שחיובה מדין "ולקחתם" יש פסול מדין מצוה הבאה בעבירה כי לא קיים "ולקחתם" על פי דין, ולכן ביו"ט הראשון נטילה כלולב גזול תהיה פסולה. אולם בנטילה ביו"ט שני ובשאר הימים שהיא נטילה שחיובה מדין "ושמחתם", לא נאמר פסול מדין מצוה הבאה בעבירה, כי גם בנטילת לולב פסול או גזול המציאות היא שהוא שמח, היות ויש לו לולב והוא מקיים את הנטילה, ולכן גם אם הנטילה היא מצוה הבאה בעבירה אין זה פוסל את הנטילה.

ד.

המחבר בשולחן ערוך (או"ח סימן תרמט סע' ה) פסק כדברי הרמב"ם

במקדש ובגבולין הוא במשנה (סוכה פרק ג משנה יב) "בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד, משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש". ופירש רש"י (סוכה מא, א) "במקדש שבעה, כדרשינן בתורת כהנים מושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים (ויקרא כג, מ) ולא בגבולין ז' ימים".

וביאור הדברים, שאף כי התורה ציוותה "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפת תמרים וענף עץ עבת וערבי נחל ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים", ומזה היה נראה שחיוב נטילת לולב הוא רק ביום הראשון, דרשו חז"ל שיש חיוב נטילה כל שבעה ימים מדין "ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים". נמצא לפי זה שביום הראשון יש מצות נטילת לולב מדין "ולקחתם לכם", ואילו בשאר הימים מצות נטילת לולב היא מדין אחר, מדין "ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים".

והנה שמחה היא ענין מציאותי, ודין "שמחה" מתקיים כאשר במציאות האדם שמח, ומכיון שכך יש סברא לחלק ולומר, שרק בנטילה שחיובה מדין "ולקחתם" יש פסול מצוה הבאה בעבירה, אולם בנטילה שחיובה מדין "ושמחתם" לא נאמר פסול מדין מצוה הבאה בעבירה. משום שכאשר האדם שמח עם לולב הרי אין זה משנה לו אם הלולב פסול או גזול, והמציאות היא שהוא שמח היות ויש לו לולב והוא מקיים את הנטילה, ובכך הוא מקיים את דין "ושמחתם", וממילא גם אם

והעתיק להלכה את לשונו: "כל אלו שאמרנו שהם פסולין מפני מומין שביארנו או מפני גזל וגניבה, ביום טוב ראשון בלבד אמרו אבל בשאר ימים הכל כשר". ואם כך נצטרך לומר בביאור דבריו על דרך המבואר בדברי הרמב"ם, שגם באיסור דרבנן יש דין מצוה הבאה בעבירה, ורק בנטילת לולב ביו"ט שני שחיובה מדין "ושמחתם" אומרים שאין פסול מדין מצוה הבאה בעבירה כי במציאות שמח ואם כן נתקיים דין "ושמחתם".

אלא שיש להקשות על מהלך זה בדעת המחבר, שכן המחבר פסק (או"ח סימן תרסד סע' י) "יש מי שאומר שיש לזהר שלא יקוץ ישראל ערבה למצוה משדה עכו"ם ואפי' ברשות עכו"ם". וביארו הפוסקים (ערוך השלחן שם סע' י) שהטעם הוא כמבואר בדברי הרמ"א (או"ח סימן תרמט סע' א) ש"יש לזהר שלא יקצץ הישראל בעצמו אחד מארבעה מינים שבלולב לצורך לולבו, דקרקע אינה נגזלת, וסתם כותים גוזלי קרקע הם ויבא בגזילה לידו, אלא יקצצנו כותי ויקנה מהם", ואם כן הוא הדין לגבי ההושענות שיש לומר שסתם עכו"ם קרקעותיהם גזולים בידם מאחרים ואינו מועיל רשותם לזה, ולכן נמצא שהישראל קוצץ הושענות גזולות, וזו מצוה הבאה בעבירה. ובהושענות ודאי שאין חיוב נטילה מדין "ולקחתם", אלא החיוב מדין שמחה. ואם כן קשה מדוע אוסר המחבר להשתמש בערבות גזולות, והרי נתבאר בדעת הרמב"ם והמחבר,

שכאשר החיוב הוא מדין שמחה לא נאמר בזה ההלכה של מצוה הבאה בעבירה.

עוד יש להקשות בענין מצוה הבאה בעבירה. דהנה התוס' (סוכה ט, א ד"ה ההוא) הקשו על דברי הגמרא שלומדת מפסוק שלא יוצא ידי חובה בישיבה בסוכה גזולה, מדוע צריך לכך פסוק, תיפוק ליה משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה, דמהאי טעמא פסלינן אתרוג הגזול ביום טוב שני לקמן בריש לולב הגזול. ותירצו תוס': "ויש לומר דטעמא דמצוה הבאה בעבירה לאו דאורייתא אלא מדרבנן", ולכן צריך פסוק מיוחד לומר שאפילו מדאורייתא לא יוצא בסוכה גזולה.

המנחת חינוך (מצוה שכה אות י) מיישב את קושית התוס' באופן זה: בקיום מצות עשה ישנם שני סוגי מצוות. מצוות חיוביות, דהיינו מצוות שיש חיוב על כל אדם מישראל לעשותן, כגון תפילין, אתרוג ואכילת מצה. ומצוות מסוג זה, אם לא קיימם ביטל המצוה ועשה נגד רצון הבורא. ומצוות קיומיות, כלומר מצוות שאין חיוב לעשותן, כגון ציצית, שהתורה לא חייבה אדם ללבוש בגד עם ד' כנפות ולהטיל בו ציצית, ואם הולך ללא בגד כזה לא עבר על רצון ה'. ורק אם מביא עצמו לידי חיוב, על ידי שלובש בגד עם ד' כנפות ומטיל בו ציצית עושה רצון ה', ואם לובשו ולא מטיל בו ציצית עבר על רצונו ית'. ובמצות ישיבת סוכה ישנם גם כן שני סוגים אלו: בליל ראשון יש מצוה חיובית לשבת בסוכה, ואם לא ישב בסוכה,

לא קיים את המצוה ועבר על רצון הבורא. אולם בשאר הלילות, אם רוצה אינו אוכל ואינו יושב בסוכה ואין עליו חיוב ולא עבר על רצון ה', כמו בציצית, ורק אם אוכל ויושב בסוכה מקיים מצוה.

ומבאר המנחת חינוך, שהטעם שאינו יוצא במצוה הבאה בעבירה הוא שהקב"ה אינו חפץ במעשהו "ולא לרצון לפניו שקטיגור יעשה סניגור ואני ה' שונא גזל בעולה". ואם כן, כל זה שייך דוקא במצוה חיובית, וכגון בליל יו"ט ראשון של סוכות, כיון שלא יצא ידי חובת המצוה ממילא לא עשה המצוה וביטל המצוה. "אבל במצוות שאינן חיוביות, כגון ציצית וסוכה בשאר ימי החג, אם הם באים בעבירה, אמת דלא קיים רצון הבורא ברוך הוא כי אין זה רצונו יתברך, אבל מ"מ לא ביטל המצוה, רק דלא קיים, והוי ליה כמי שאינו לובש בגד כלל או לא אכל כלל דלא קיים". נמצא שלגבי שאר הימים בגלל שהמצוה אינה מצוה חיובית, הגם שאם לא אכל ולא ישב בסוכה לא קיים מצות ישיבה בסוכה, אולם גם לא עשה עבירה שאכל מחוץ לסוכה, ולא שייך בזה דין מצוה הבאה בעבירה. ומעתה אומר המנחת חינוך, יש לומר שלכן הצריכה התורה פסוק מיוחד, לומר שאין לשבת בסוכה גזולה בשאר ימים, ואם אכל בסוכה גזולה נחשב כאילו אכל מחוץ לסוכה ועבר על רצון הבורא.

וכבר הקשו האחרונים על המנחת חינוך, שבדברי הגמרא הלומדת את דין

מצוה הבאה בעבירה מהפסוק "והבאתם גזול ואת הפסח, גזול דומיא דפסח, מה פסח לית ליה תקנתא אף גזול לית ליה תקנתא", מפורש שכמו שפסח זהו פסול בגוף הפוסל את החפץ כך גם גזול הוא פסול בחפץ, ואם כן היאך כתב המנחת חינוך שאילולא הלימוד מהפסוקים היינו יכולים לומר שבשאר הימים הישיבה בסוכה גזולה אין בה משום מצוה הבאה בעבירה, הלא הסוכה הגזולה עצמה נפסלת כמו פסח, וממילא אין זה נחשב שיושב בסוכה, והדרא קושיא לדוכתיה.

ה.

על כן נראה בביאור הדברים, בהקדם דברי הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פרק ו הלכה ז) "אין אדם יוצא ידי חובתו באכילת מצה שהיא אסורה לו כגון שאכל טבל או שגזלה". ומציין המגיד משנה מקור לדברי הרמב"ם מדברי הירושלמי (שבת פרק יג הלכה ג) "א"ר אילא, "אלה המצוות" (ויקרא כז, לד), אם עשית כמצוותן הרי הן מצוות, ואם לאו אינן מצוות". ומקשים האחרונים מדוע הגמרא בסוכה לומדת דין מצוה הבאה בעבירה מפסוק בספר מלאכי "והבאתם גזול" שהוא מדברי נביאים, ולא מביאה את הפסוק שהירושלמי מביא שהוא מן התורה וממנו נוכל ללמוד את דין מצוה הבאה בעבירה.

ומכאן נראה שיש שני סוגים של מצוה הבאה בעבירה: האחד, פסול הגוף בחפצא, וזה נלמד מהפסוק במלאכי

דוקא במצוה שבאה לרצות, כגון שופר, קרבן ולולב, אבל בסוכה שאין בה ריצוי לא שייך דין של מצוה הבאה בעבירה. אלא שלכאורה קשה מאד על דברי הריטב"א מדברי הגמרא (פסחים לה, ב) שאין יוצאים במצת טבל ומצה גזולה מדין מצוה הבאה בעבירה, ובמצה הרי גם לא שייך ריצוי ובכל אופן נאמר דין מצוה הבאה בעבירה.

אולם לפי האמור, נראה שכוונת הריטב"א לומר, שבמצוות שיש בהם ריצוי שייך דין מצוה הבאה בעבירה שהוא פסול הגוף, כי מצוות שתכליתם לרצות השי"ת, כאשר נעשו בעבירה אין זה רק חסרון בגברא שמצוותו לא נעשתה בשלמות אלא פסול הגוף בעצם המצוה הפוסל את כל מהות המצוה. מה שאין כן במצוות שאין בהם ריצוי, בזה דין מצוה הבאה בעבירה אינו פסול הגוף אלא חסרון בגברא שהאדם נחשב שלא עשה את המצוה בשלמותה. ולכן מבאר הריטב"א, שכאשר הגמרא בסוכה לומדת מפסוקים שאין יוצאים בסוכה גזולה ולא לומדת מדין מצוה הבאה בעבירה, זהו מכיון שהגמרא מדברת לגבי דין מצוה הבאה בעבירה שהוא פסול הגוף במצוה, וזה אמנם לא שייך בסוכה שהיא מצוה שאינה באה לריצוי, שבה אמנם יש דין מצוה הבאה בעבירה אבל אין הוא פסול בגוף המצוה אלא רק חסרון בגברא המקיימה.

ולפי זה יוצא, שבאמת גם בסוכה גזולה וגם במצה גזולה אמנם אין דין

(א, יג) "והבאתם גזול" המדבר במצוה, והיינו שהעבירה עושה פסול ומום בגוף המצוה. והסוג השני הוא, חסרון בגברא, כלומר שנחשב שלא עשה האדם את המצוה בשלמותה, וזה נלמד מדברי הירושלמי "אלה המצוות, אם עשית כמצוותן הרי הן מצוות, ואם לאו אינן מצוות", ולימוד זה מדבר על האדם העושה המצוה.

[ונראה כנ"ל לדייק דיש שני סוגים של מצוה הבאה בעבירה: האחד, פסול הגוף בחפצא, והשני חסרון בגברא. מסוגיית הגמרא (סוכה ל, א), שלאחר שלומדים את דין מצוה הבאה מהפסוק במלאכי "והבאתם גזול" המדבר במצוה, והיינו שהעבירה עושה פסול ומום בגוף המצוה. מביאה הגמרא לימוד נוסף מהפסוק (ישעיה סא, ח) "כי אני ה' אהב משפט שנה גזל בעולה", ופרש"י שם: "שונא גזל בעולה, בעולות שאתם מביאין לי אני שונא את הגזל שאתם גוזלים אותם ואע"פ שהכל שלי ואף מתחלה שלי היתה". ומשמע שהלימוד הנוסף הוא לגדר השני של מצוה הבאה בעבירה שהוא חסרון בגברא, כלומר שנחשב כאילו האדם לא עשה את המצוה בשלמותה, והיינו שהקב"ה שונא את מי שמביא לו קרבן גזול, ואם כן לימוד זה מדבר על האדם העושה את המצוה.]

והנה הריטב"א הקשה את קושית התוס' בסוכה דף ט' הנ"ל, מדוע צריך פסוק למעט סוכה גזולה שפסולה, תיפוק ליה מדין מצוה הבאה בעבירה. ותירץ הריטב"א שדין מצוה הבאה בעבירה נאמר

מצוה הבאה בעבירה שהוא פסול בגוף המצוה מכל מקום יש דין מצוה הבאה בעבירה שהוא חסרון בגברא המקיימה. ומעתה מדויק היטב מדוע ציין המגיד משנה את דברי הירושלמי על מש"כ הרמב"ם בדין מצה גזולה, מכיון שכמו שנתבאר מדברי הירושלמי "אם עשית כמצוותן הרי הן מצוות, ואם לאו אינן מצוות", שמדבר על האדם העושה המצוה, נלמד גדר דין מצוה הבאה בעבירה שהוא חסרון בגברא שהאדם נחשב שלא עשה את המצוה בשלמותה, וזה שייך במצה גזולה שאינה באה לריצוי ודין מצוה הבאה בעבירה שבה הוא אינו חסרון בגוף המצוה אלא בקיום המצוה.

והנה לעיל הבאנו את קושיית האחרונים על המנחת חינוך, שבדברי הגמרא הלומדת את דין מצוה הבאה בעבירה מהפסוק "והבאתם גזול ואת הפסח, גזול דומיא דפסח, מה פסח לית ליה תקנתא אף גזול לית ליה תקנתא", מפורש שכמו שפסח זהו פסול בגוף הפוסל את החפץ כך גם גזול הוא פסול בחפץ, ואם כן היאך כתב המנחת חינוך שאילולא הלימוד מפסוקים היינו יכולים לומר שבשאר ימים ישיבה בסוכה גזולה אין בה משום מצוה הבאה בעבירה, והלוא הסוכה הגזולה עצמה נפסלת כמו פיסח, וממילא אין זה נחשב שיושב בסוכה.

ולפי המבואר מיושבים היטב דברי המנחת חינוך, כי מכיון שסוכה איננה מהמצוות הבאות לריצוי, הרי שדין

מצוה הבאה בעבירה שבסוכה אינו פסול הגוף אלא חסרון בקיום המצוה, והסוכה עצמה באמת אין בה פסול הגוף, וממילא דין פסול הגוף הנלמד מהפסוק "והבאתם גזול" לא שייך כלל לסוכה גזולה. ושפיר קאמר המנחת חינוך שמכיון שבסוכה גזולה החסרון הוא רק בגברא המקיים את המצוה, אילולא הפסוקים, היינו אומרים שאף שבודאי אין זה נחשב שאכל בתוך הסוכה, אולם גם לא נוכל לומר שאכל מחוץ לסוכה, ולכן צריך פסוק מיוחד למעט סוכה גזולה פסולה, שאם אכל בסוכה גזולה נחשב כאילו אכל מחוץ לסוכה ועבר על רצון השי"ת.

והנה לעיל נתבאר, שההבדל בין מצות נטילת לולב ביום טוב ראשון למצות הנטילה בשאר ימים הוא, שביו"ט הראשון המצוה היא מדין "ולקחתם לכם", ואילו בשאר הימים המצוה היא מדין "ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים". ומעתה יתכן לומר, שמכאן נובע חילוק מהותי בין מצות נטילת לולב ביו"ט ראשון למצות הנטילה בשאר ימים הוא, שמצות לולב ביום הראשון מדין "ולקחתם" היא מצוה של ריצוי, ולכן ביו"ט ראשון פסול מצוה הבאה בעבירה הוא פסול הגוף הנלמד מהפסוק "והבאתם גזול". אך בשאר ימים שחייב הנטילה מדין "שמחה" אין זה מדין ריצוי, ולפיכך אין פסול מצוה הבאה בעבירה פסול בגוף המצוה אלא חסרון בעשיה ובקיום המצוה, ולכן הביא המגיד משנה את הראיה מדברי הירושלמי.

ואם כן יתכן וזהו הביאור בדעת הרמב"ם והשולחן ערוך שפסקו שפסול גזל וגניבה הוא רק ביום טוב ראשון אבל בשאר ימים הכל כשר, מכיון שהם סוברים שרק פסול מצוה הבאה בעבירה בגוף המצוה הוי חסרון המעכב, אבל פסול ב"גברא" אינו מעכב מלקיים את המצוה.

וממילא מובן מה שפסק בשולחן ערוך שבהושענא רבה יש לאסור להביא ערבות גזולות, מכיון שיש לומר שהושענות באות לריצוי, שכן כל מהות תקנת הנביאים להקיף המזבח בהושענות היתה לרצות פני הבורא יתברך, ובמצוות שבאות לריצוי, כבר נתבאר לעיל שפסול מצוה הבאה בעבירה הוא פסול הגוף, ובזה אכן סובר השולחן ערוך שמצוה הבאה בעבירה מעכב.

ואין להקשות, שלפי המבואר לעיל בדברי השו"ע, יקשה מדוע פסק בדין מצה של טבל שאין יוצאים בה ידי חובה מדין מצוה הבאה בעבירה, והרי לכאורה מאחר ואין זה בא לריצוי, יוצא שהמחבר סובר

שבזה אין דין מצוה הבאה בעבירה פסול הגוף, ואין זה מעכב, ואם כן למה פסק שאינו יוצא.

אלא דיש לומר שהמחבר סובר שגם באכילת מצה יש ריצוי, וכמו שמוכח בשם הגר"ד סלובייצ'יק שביאר הטעם שבלייל הסדר לאחר אכילת האפיקומן אומרים את הפיוטים וזה נקרא "נרצה", משום שאכילת האפיקומן היא זכר לקרבן פסח, ובקרבן מצינו לשון "נרצה", כדכתיב (ויקרא א, ד) "ונרצה לו לכפר עליו", ואף לדעת הפוסקים שאפיקומן אינו זכר לפסח אלא כדי שישאר טעם המצה בפיו, יש לומר על פי דעת הרמב"ם שבזמן הזה יש למצה דין פסח, ושפיר שייך בזה לשון "נרצה" כמו בקרבן פסח.

[או] שניישוב בדוחק ונאמר ששאני אכילה, שעצם האכילה עושה את זה לפסול בגופו, כיון שפסול בגברא הכוונה לאדם, ואם כן כיון שכאשר אוכל ויש פסול במצה ממילא זה גורם שהפסול נכנס ונהיה בגופו, ולכן זה חשב כפסול בגופו].

סימן ג

המבזבז אל יבזבז יותר מחומש

והנה בפשטות, מאמר חז"ל (כתובות נ, א) "באושא התקינו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש", נאמר בענין מצות צדקה שאל יבזבז צדקה יותר מחומש מרכושו. וכמו שפירש רש"י שם: "המבזבז, לעניים".

אולם, בדברי הרמב"ם מפורש שהלכה זו נאמרת בכל המצוות. ואדרבה, מדוקדק בדבריו שדווקא בהלכות ערכין, בענין פיזור ממונו על קיום מצוות, כתב שלא לבזבז בשום פנים ואופן יותר מחומש, ואף קרא למבזבז "חסיד שוטה" ו"מבלי עולם", ואילו בהלכות מתנות עניים, דיני מצות צדקה כתב הרמב"ם "בא העני ושאל די מחסורו ואין יד הנותן משגת נותן לו כפי השגת ידו וכמה עד חמישית נכסיו מצוה מן המובחר", וממה שלא כתב בהלכות מתנות עניים כדבריו בהלכות ערכין, משמע שבמצות צדקה אין איסור לתת יותר מחומש אלא רק אין חיוב יותר מחומש. ולכאורה זהו היפך משמעות פשטות דברי הגמרא בכתובות.

ובאגרות משה (יו"ד ח"א סימן קמג) עמד על דברי הרמב"ם הללו, וכתב: "ובדבר אם תקנת אושא שאל יבזבז יותר מחומש הוא איסור או רק עצה טובה.

כתב הרמב"ם (הלכות ערכין וחרמין פרק ח הלכה יג) וז"ל: "לעולם לא יקדיש אדם ולא יחרים כל נכסיו, והעושה כן עובר על דעת הכתוב, שהרי הוא אומר "מכל" אשר לו, ולא "כל" אשר לו, כמו שביארו חכמים (סוטה כ, א). ואין זו חסידות אלא שטות, שהרי הוא מאבד כל ממונו ויצטרך לבריות ואין מרחמין עליו. ובזה וכיוצא בו אמרו חכמים, חסיד שוטה מכלל מבלי עולם. אלא כל המפזר ממונו במצוות אל יפזר יותר מחומש (כתובות נ, א), ויהיה כמו שציוו נביאים (תהלים קיב, ה) יכלכל דבריו במשפט בין בדברי תורה בין בדברי עולם. אפילו בקרבנות שאדם חייב בהם הרי חסה תורה על הממון ואמרה שיביא כפי מסת ידו (דברים טז, י), קל וחומר לדברים שלא נתחייב בהם אלא מחמת נדרו שלא ינדור אלא כראוי לו שנאמר (שם, שם) איש כמתנת ידו כברכת ה' אלהיך אשר נתן לך".

ובהלכות מתנות עניים (פרק ז הלכה ה) כתב הרמב"ם: "בא העני ושאל די מחסורו ואין יד הנותן משגת נותן לו כפי השגת ידו, וכמה, עד חמישית נכסיו מצוה מן המובחר, ואחד מעשרה בנכסיו בינוני, פחות מכאן עין רעה, ולעולם לא ימנע עצמו משלישית השקל בשנה, וכל הנותן פחות מזה לא קיים מצוה".

הנה מלשון הגמרא משמע שאסור, דהא מקשה בכתובות דף ס"ז ע"ב על מר עוקבא שחילק בשעת מיתתו פלגא מנכסיו מהא דאל יבזבו יותר מחומש, ואם זה רק בגדר עצה טובה, היה פשוט שאין שייך זה לאחר מיתה. אבל אם הוא איסור היה סבור המקשה שלא פלוג, ותירץ שמכל מקום לא תיקנו היכא שלא שייך הטעם. אבל בשיטה מקובצת שם משמע, לפי שמפרש המדרש, שיש מצוה אף ביותר מחומש באם הוא לתלמוד תורה עיי"ש. והנה לא כתב הרמב"ם הדין דאל יבזבו יותר מחומש אלא בסוף הלכות ערכין ולא בצדקה בהלכות מתנות עניים. ובשו"ע מפורש שהמחבר סובר דבידו משגת מחויב ליתן כפי צורך העניים אף שהוא יותר מחומש, משמע שסובר בדעת הרמב"ם שכיון שדין התורה הוא שיתן כפי צורך העניים לא תקנו רבנן לאסור, וגם לא לעצה טובה בצדקה רק להקדיש אסרו. ומה שבדף נ' איתא ולא הניחו ר' עקיבא לבזבו, הוא מחמת שר' ישבב לא היתה ידו משגת. עכ"פ הרמ"א שכתב ואל יבזבו יותר מחומש בצדקה, פליג וסובר שאסור וכדמוכח מהא דמר עוקבא, ודעת הרמב"ם והמחבר צ"ע. עכ"פ למעשה אין לבזבו יותר מחומש אם לא לחשש פיקוח נפש, עכ"ד.

ומה שהביא מדברי השו"ע כוונתו למובא בשו"ע יו"ד (סימן רמט סע' א) וז"ל: "שיעור נתינתה, אם ידו משגת יתן כפי צורך העניים, ואם אין ידו משגת כל כך יתן עד חומש נכסיו מצוה מן המובחר ואחד מעשרה מדה בינונית". ומבואר בדברי

מין המחבר כפי שמדוקדק מדברי הרמב"ם, שאם הוא עשיר וידו משגת יתן כפי צורך העניים ואפילו יותר מחומש, ורק אם אין ידו משגת אז נאמרו השיעורים של חומש ועשירית וכו'.

ואילו הרמ"א כתב בסתמא "ואל יבזבו אדם יותר מחומש", ומשמע שלדעתו, כל אדם אפילו עשיר וידו משגת, גם כן אל יבזבו ואסור לו לבזבו. וכך נקט לדינא האגרות משה.

אמנם בשו"ת מנחת יצחק (חלק ה סימן לד) חלק עליו במה שכתב שדעת הרמ"א להחמיר לאסור לבזבו יותר מחומש, וכתב המנחת יצחק: "והנה בתשובות אגרות משה שם בנה יסודו על דברי הרמ"א שם שכתב ואל יבזבו יותר מחומש עיי"ש. לענ"ד אינו ראייה, דבא לחלוק על המחבר, דאם רצונו לחלוק היה כותב "ויש אומרים", כנודע דרכו, וביותר ממה שמצויין שם המקור (ב"י בשם הגמרא פרק נערה שנתפתתה), ואף שאין הציון מהרמ"א עצמו, אבל כן ראיתי בדרכי משה השלם, שעל דברי הב"י עד חומש מצוה מן המובחר כו' כתב למקור הדברים "בפרק נערה שנתפתתה א"ר אילעא באושא התקינו המבזבו אל יבזבו יותר מחומש שמא יצטרך לבריות עיי"ש", שמע מינה דלא בא לחלוק על דברי המחבר אלא למלאות דבריו דבאין ידו משגת אסור לבזבו, אבל בידו משגת יש לומר דמודה לדברי המחבר". ומסיים המנחת יצחק: "ואם כן להלכה למעשה כמו בזמן הזה, שבכל עת יש עניים נצרכים

לפנינו, וביותר עניי ארץ ישראל, שפיר יכול מי שידו משגת לבזבז יותר מחומש, ומצוה קעב"ד".

אולם נראה, שגם מהאגרות משה לא נעלם כל זה, והמדקדק בלשון הרמ"א יראה שישנה תוספת תיבה משמעותית, ונראה שמכך דייק האגרות משה את שיטתו. שכן כתב הרמ"א: "ואל יבזבז אדם יותר מחומש". והמשמעות של המשפט "אל יבזבז אדם" היא על כלל האנשים ללא הבדל בין עשיר או בינוני או דל, לכולם כתב הרמ"א את ההלכה "אל יבזבז אדם יותר מחומש", ולכן למד האגרות משה שדעת הרמ"א שיש איסור "לכל אדם" אפילו עשיר לבזבז יותר מחומש, ופסק כן, זולת במקום חשש פיקוח נפש.

נמצא כלל הדברים: בכל המצוות, מפורש בדברי הרמב"ם בסוף הלכות ערכין שיש איסור לבזבז יותר מחומש, ואילו במצות צדקה נחלקו האגרות משה והמנחת יצחק האם יש איסור לבזבז יותר מחומש כאשר ידו משגת לכך. ומכל מקום, לכולי עלמא, עד חומש בוודאי יש מצוה לבזבז לצדקה ולשאר מצוות, כמפורש בדברי הרמב"ם.

והנה כתב המשנה ברורה (סימן תרנו ס"ק ז) וז"ל: הנה שליש מנכסיו מוכח בגמרא בהדיא דאין צריך ליתן עבור מצוה אחת, והפוסקים הסכימו דאפילו פחות משליש גם כן אין צריך ליתן, וסמכו דינו כמו לענין צדקה שאמרו המבזבז אל יבזבז

יותר מחומש שמא יעני ויצטרך לבריות, וה"ה בזה". ויש להעיר במה שכתב בתוך דבריו, שעיקר דינא דכל המבזבז אל יבזבז יותר מחומש נאמר בענין הצדקה ומשם נלמד לשאר המצוות, שלפי המבואר מדברי הרמב"ם בהלכות ערכין ובהלכות מתנות עניים דווקא בשאר מצוות נאמר המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, ואילו בצדקה משמע שאין איסור לבזבז יותר מחומש, וכפי שהבאנו לעיל, נחלקו בזה האגרות משה והמנחת יצחק, אולם לכו"ע ברור ששייך דין זה בכל המצוות יותר מבמצות צדקה, ומדוע כתב המשנ"ב איפכא והשווה את שאר המצוות למצות צדקה.

ונראה להביא קצת סמך לכך, מדברי הראב"ד (בשיטה מקובצת ב"ק דף ט) שהובאו בכלי חמדה בפרשת ויצא (עמוד מ) וז"ל: "במצוה עד שליש, קשיא לי, וכי יש דמים למצוה ואיך יכול לומר שלא יקנה לולב ואתרוג אלא עד כדי כך וכך, ומי שם להם דמים והלא מצוה אחת תשוה כל ממונו. וי"ל עד כדי שלא יבוא לכלל עוני ויצטרך לבריות, כמו שאמרו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש", עכ"ל הראב"ד. ופירש הכלי חמדה את דבריו: "נראה בכוונתו דשליש לאו דווקא, רק דבמצוה הגבול באמת עד שלא יהיה חשש שיבא על ידי זה לידי עניות, ועל זה הביא ראיה מהא דאמרו חז"ל במצוה שאינה מחוייבת שהמבזבז אל יבזבז יותר מחומש מטעם חשש הנ"ל, הוא הדין במצוה המחוייבת אע"ג דבוודאי חייב לבזבז יותר מחומש מכל מקום היכא שיש לחוש באמת

שיעני ויצטרך לבריות פטור מחיוב המצות עשה המוטלת עליו".

אלא שלפי זה יוצא, שדברי הראב"ד סותרים לדברי הרמב"ם שכתב בהלכות ערכין "אלא כל המפזר ממונו במצוות אל יפזר יותר מחומש", וכתב כן הרמב"ם בפשיטות ובסתמא, ומשמע שהדין כן בכל המצוות, שיש איסור לפזר יותר מחומש, ולכאורה אם חולק על כך הראב"ד כפי ביאורו של הכלי חמדה בדבריו, היה צריך הראב"ד להשיג על דברי הרמב"ם בהשגותיו ביד החזקה שם.

ב.

והנה סוגיא ערוכה במסכת בבא קמא (ט, א) "א"ר זירא אמר רב הונא, במצוה עד שליש, מאי שליש, אילימא שליש ביתו, אלא מעתה אי איתרמי ליה תלתא מצוותא ליתבי לכולא ביתא. אלא א"ר זירא בהידור מצוה עד שליש במצוה".

ודייקו התוספות (שם ע"ב ד"ה אילימא) מקושיית הגמרא "אילימא שליש ביתו אלא מעתה אי איתרמי ליה תלתא מצוותא ליתבי לכולא ביתא", שאין לאדם חיוב ליתן כל ממונו בשביל ליקח אתרוג, ואפילו לא ימצא בפחות והויא מצוה עוברת. וכתבו עוד: "ואפילו שליש ביתו משמע דלא מיחייב, ואמרינן נמי (כתובות נ, א) המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, ובסוכה (מא, ב) חשיב ליה רבנותא דרבן גמליאל שקנה אתרוג באלף זוז". ומפורש בדברי התוספות שאין חיוב לבזבז את כל נכסיו

בשביל מצוה, ואפילו מצוה עוברת, ואפילו רק שליש נכסיו ג"כ אינו חייב לשלם.

ונראה דעת התוספות, שלא רק שליש ביתו אינו חייב, אלא אפילו יותר מחומש גם כן אינו חייב לשלם אפילו עבור מצוה עוברת. שכן התוספות דיברו בענין מצוה עוברת, כמש"כ בתוך דבריהם, ועל כך הביאו שתי ראיות, ואחת מהן מדברי הגמרא "המבזבז אל יבזבז יותר מחומש". ואם כן מוכח מזה, שגם יותר מחומש אינו חייב לבזבז אפילו עבור מצוה עוברת.

והנה נתבאר לעיל בשיטת הרמב"ם בהלכות ערכין, שבכל המצוות מלבד מצות צדקה אמרו חז"ל באושא שהמבזבז אל יבזבז יותר מחומש, ויש איסור לבזבז יותר מחומש.

ומעתה יש לעיין מדברי הגמרא במסכת קידושין (כט, א) "תנו רבנן הוא לפדות [שלא פדאו אביו] ובנו לפדות, הוא קודם לבנו, רבי יהודה אומר בנו קודמו, שזה מצוותו על אביו וזה מצות בנו עליו. אמר ר' ירמיה כל היכא דליכא אלא חמש סלעים [דלית ליה נכסי אלא חמש סלעים, רש"י] הוא קודם לבנו, מאי טעמא, מצוה דגופיה עדיפא, כי פליגי, היכא דאיכא חמש משועבדים וחמש בני חורין".

ולכאורה לפי המבואר שיש איסור לבזבז במצוות יותר מחומש, קשה מאד, הרי אפילו אם כל נכסיו הם רק חמש סלעים, אסור לו ליתנם לכהן

לקיים מצות פדיון הבן, שהרי אסור לבזבזם מדין אל יבזבו יותר מחומש.

וביותר קשה, שהרי מסתבר שגם התוספות (בבבא קמא הנ"ל) סוברים כדעת הרמב"ם שיש איסור בכל המצוות לבזבז יותר מחומש, ואם כן קשה שהרי בתוספות מבואר שאפילו במצוה עוברת אסור לבזבז יותר מחומש, וכפי שהביאו התוס' את דברי הגמרא בכתובות "אל יבזבו" לגבי מצוה עוברת, ואילו בגמרא בקידושין מבואר שאפילו בפדיון הבן שהיא מצוה שאינה עוברת [שהרי כל חייו יכול להפדות, וכמפורש בגמרא שם שמצות פדיון הבן היא בגדר מצוה שאינה עוברת] מותר לו לבזבז יותר מחומש, ואף את כל נכסיו מותר לו לבזבז, ולא רק שמותר לו אלא שמשמעות דברי הגמרא שם שחייב לבזבז כל נכסיו עבור מצות פדיון הבן שהיא מצוה שאינה עוברת, וצ"ב.

עוד קשה מהמבואר בהמשך הסוגיא בקידושין: "תנו רבנן לפדות בנו ולעלות לרגל פודה את בנו ואח"כ עולה לרגל, ר' יהודה אומר עולה לרגל ואח"כ פודה את בנו, שזו [עליה לרגל] מצוה עוברת, וזו [פדיון הבן] מצוה שאינה עוברת. בשלמא לר' יהודה כדקאמר טעמא, אלא רבנן מאי טעמייהו, דאמר קרא (שמות ו, כ) כל בכור בניך תפדה והדר ולא יראו פני ריקם". ופירש שם בתוספות ר"י הזקן וז"ל: "לפדות ולעלות, כלומר, ואין בידו כדאי לזה ולזה, ששתי המצוות האלו צריכים הוצאה, לפדות צריך חמש סלעים

לכהן, ולעלות צריך מעות להוצאת הדרך, עולה לרגל במעות שבידו וכשתמצא ידו יפדה בנו, מפני שהיא מצוה שאינה עוברת".

ומבואר בדברי ר"י הזקן שמדובר באופן שאין בידו ממון אלא כדי לעשות את המצוה, ובה נאמר שחייב לתת כל ממונו כדי לעלות לרגל. וגם שם מבואר שאף למצוה שאינה עוברת גם כן חייב ליתן את כל ממונו, שהרי כל השאלה שם היא רק על קדימה בין שתי המצוות, עליה לרגל או לפדות, ועל זה נחלקו מה עדיף, אבל לכו"ע משמע שאם רק מצות פדיון בנו עומדת כעת לפניו בלא שתעמוד לפניו מצות עליה לרגל, פשיטא שחייב ליתן כל מה שיש לו בשביל לפדות את בנו אף שהיא מצוה שאינה עוברת. וזה מבואר בלשון ר"י הזקן, שכתב שעכשיו יתן כל מה שיש לו כדי לעלות לרגל ואח"כ "כשתמצא ידו" יפדה את בנו.

ומעתה יקשה על התוס' והרמב"ם, היאך מותר לו ליתן כל ממונו עבור מצות עליה לרגל, וכל שכן עבור פדיון בנו, והרי אסור לבזבז יותר מחומש, וצ"ב.

עוד הזכירו התוספות (בבבא קמא הנ"ל) את מעשה דרבן גמליאל, והוא מגמרא במסכת סוכה (מ"א ע"ב) דאיתא: "ומעשה ברבן גמליאל ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא שהיו באין בספינה, ולא היה לולב אלא לרבן גמליאל שלקחו באלף זוז וכו' למה לי למימר שלקחו באלף זוז, להודיעך כמה מצוות חביבות עליהן". וגם כאן קשה האיך הותר

לר"ג לבזבו כל כך הרבה מעות והרי אסור לבזבו יותר מחומש.

ג.

ומצאנו בדברי הביאור הלכה (סימן תרנו ד"ה אפילו) שעמד בסתירת הסוגיות.

דהנה כתב הרמ"א שם: "ומי שאין לו אתרוג או שאר מצוה עוברת אין צריך לבזבו עליה הון רב, וכמו שאמרו המבזבו אל יבזבו יותר מחומש אפילו מצוה עוברת (הרא"ש ורבינו ירוחם). ודווקא מצוה עשה, אבל לא תעשה יתן כל ממונו קודם שיעבור (הרשב"א וראב"ד)".

וכתב הביאור הלכה: "והנה על עצם הדין המבואר כאן בשו"ע דאין צריך לפזר הון רב על מצוה ונובע זה מסוגיא דב"ק אלא מעתה אי איתרמי ליה תלתא מצוותא ליתבי לכולא ביתיה, וסמכו זה לדין צדקה דהמבזבו וכו' לכאורה צ"ע מסוגיא דקידושין דף כ"ט דמבואר שם גבי פדיון הבן דאף אם אין לו רק חמשה סלעים צריך לפדות את עצמו וכן לענין לעלות לרגל, ושם מיירי שאין לו נכסים כלל זולת אלו החמשה סלעים עיי"ש, ולכאורה לפי סוגיא דב"ק אשר ממנו נובע דין השו"ע דכאן אינו מחוייב לתת כל אשר יש לו בענין מצוה, ואף שליש ביתו ג"כ אין מחוייב. וגם מעשה בר"ג לכאורה קשה לפי"ז, דמאי רבותא שלקח אתרוג באלף זוז משום חיבוב מצוה הלא אף מי שאין לו רק חמשה סלעים מחוייב ליתן לכהן לפדות עצמו או לעלות לרגל, וכל

אמנם מהגמרא יתכן ולא קשה, כי אפשר לומר שאצל ר"ג אלף זוז לא היו יותר מחומש שבנכסיו ולכן הותר לו. אולם התוספות בבבא קמא הנ"ל הביאו ראיה ממעשה בר"ג שאינו צריך לבזבו אפילו שליש ביתו וכו', וכתבו "ובסוכה חשיב ליה רבותא דר"ג שקנה אתרוג באלף זוז". כלומר, מהגמרא שסיפרה מעשה דר"ג מוכח שבאו להשמיענו שבזבו יותר ממה שהיה חייב בגלל חביבות המצוה, הביאו התוספות ראיה שמצד הדין אין חובה לבזבו כל כך, כי אם כל אדם היה מחוייב לבזבו כל כך הרבה, מה החידוש בזה שר"ג עשה כך, הרי כולם מחוייבים בזה.

ומעתה יקשה לפי המבואר לעיל שביותר מחומש יש איסור לבזבו, אם באמת ר"ג לא היה חייב לבזבו כל כך הרבה, מדוע הותר לו לבזבו אלף זוז והרי אסור לבזבו יותר ממה שמחוייב.

וקושיה זו צ"ע ביותר, שלכאורה התוספות סותרים עצמם מיניה וביה, שהרי הם הביאו בתחילת דבריהם את ההלכה שהמבזבו אל יבזבו יותר מחומש, וכמו שנתבאר, בהלכה זו יש איסור לבזבו יותר מחומש. ובתוך כדי דיבור הביאו את המעשה בר"ג שבזבו יותר ממה שהיה מחוייב, ובמעשה זה לכאורה משמע שאין איסור לבזבו יותר מחומש, וצ"ע.

שכן ר"ג שהיה עשיר, ושיעור זה בודאי היה רק חלק מהונו".

הרי שעמד הביאור הלכה בקושי סתירת הסוגיות דבבא קמא ודקידושין. אמנם, ממעשה דר"ג הקשה הביאור הלכה באופן שונה, ולא הקשה מדוע היה מותר לו לפזר יותר מהחיוב, אלא אדרבה הקשה להיפך, מה החידוש שר"ג בזבו אלף זוז לפי המבואר בקידושין שם דאף כל ממונו צריך לפזר עבור מצוה, וכ"ש ר"ג שהיה עשיר ואלף זוז היה רק חלק מממונו.

ובכדי ליישב את סתירת הסוגיות תירץ הביאור הלכה בשני אופנים, וז"ל:

"ולמען ליישב הסוגיות שלא יהיו סותרות היה אפשר לכאורה לומר במעשה דר"ג, דהרבנות היתה שם שפזר הון רב יותר על שוויה, דאינו שכר המצוה, ורק מפני ששם בספינה לא היה אפשר להשיג אתרוג ונתן לאחד הון רב שיתרצה למכרה לו, וזה אין אנו מחוייבים מן הדין, דכיון דאינו מוצא אותה לפי שוויה הרגיל אנוס הוא ואין מחוייב ורק מפני חיוב מצוה עשה זה. ואפשר לפרש גם הסוגיא דב"ק דמיירי בכגון זה דעלתה שכר המצוה הרבה יותר משוויה וס"ד דהש"ס דעד שליש ביתו מחוייב, ועל זה דחי דאינו מחוייב, אבל כל מצוה שיכול להשיגה בשוויה חייבה התורה לכל ישראל, אם יש לו אף מעט, וכהיא דקידושין הנ"ל, ורק באין לו פטור, וכהיא דירושלמי פרק א דפאה ה"א נז"ל שם: כבד את ה' מהונך (משלי ג, ט) ממה שחנך מפריש

לקט שכחה ופאה ומפריש תרומה וכו' ועושה סוכה ולולב שופר ותפילין וציצית ומאכיל את העניים וכו', אם יש לך אתה חייב בכללן ואם אין לך אין אתה חייב באחת מהן, אבל כשהוא בא אצל כיבוד אב ואם בין שיש לך הון בין שאין לך כבד את אביך ואת אמך, ואפילו אתה מסבב על הפתחים].

אולם הביאור הלכה דחה תירוצו זה, וכתב: "אכן זה כנגד סתימת כל הפוסקים, דמשמע שתפסו בפשיטות מסוגיא דב"ק וממעשה דר"ג שאין מחוייב לפזר הון רב לשום מצוה בכל אופן ואף שיש לו עדיין הון, ורק עד חומש לכל היותר כמו לענין צדקה".

ולכן תירץ באופן אחר: "וצריך לומר דהם מחלקים מסוגיא דקידושין להא דב"ק וסוכה באופן זה, דלפזר בהון רב אמנם אין מחוייב, ומשום הטעם דשמא יעני ויצטרך לבריות, וכמוש"כ הראב"ד, וזה לא שייך במי שאין לו רק חמש סלעים וכיו"ב ומתפרנס ממלאכתו ולא יגרע פרנסתו במה שיוציא זה על המצוה, וכן להיפך לא יתחזק מצבו במה שלא יוציא. ומדברי הנ"י והרמ"ה מוכח ג"כ הכי, דאף במי שחייב נדחקים צריך להוציא אף בשביל הידור מצוה וכל שכן בשביל מצוה עצמה. וזה שלא כדעת רש"ל שחולק על הנ"י והרמ"ה בזה, וכתב דאפשר דאף לגוף המצוה אינו מחוייב כיון שחייב בדוחק, דאצלו הוא כהון רב. אבל מסוגיא דקידושין הנ"ל לא משמע הכי וכן מירושלמי הנ"ל מוכח ג"כ רק דאינו מחוייב לחזור על

הפתחים בשביל מצות תפילין וציצית אבל אם יש לו כדי לקנות תפילין וציצית וכהאי גוונא בוודאי חייב ולא נחשב זה כהון רב (ואף דלמעלה צידדנו להלכה כהרש"ל, זה דווקא לענין הידור אבל לא לענין מצוה עצמה) ועיין בספרי אהבת חסד חלק ב פרק כ אות ג".

והנה, על התירוצ הראשון כבר כתב הביאור הלכה עצמו, שמהלך התירוצ נוגד את סתימת הפוסקים. אך לכאורה גם התירוצ השני קשה מאד. כי לפי תירוצ זה יוצא מצב של "יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא", דהיינו שעשיר גדול שיש לו כסף לרוב אינו חייב לבזבז הון רב עבור מצוה, ואילו עני ואביון שכל רכושו מסתכם בחמשה סלעים הוא חייב ליתנם עבור מצות פדיון הבן וכדומה, וזו תמיהה רבתי.

ובאמת באגרות משה (או"ח חלק ה סימן מא) כתב על דברי הביאור הלכה בתירוצ השני "ואינו נכון כלל", וכנראה כוונתו לקושי זה.

ד.

האגרות משה כתב ליישב את סתירת הסוגיות בדרך אחרת, וחילק בין כל המצוות למצות פדיון הבן. משום שבכל המצוות כגון שופר תפילין לולב וכיו"ב, המצוה המוטלת עליו איננה נתינת מעות, אלא עצם עשיית המצוה, דהיינו נטילת לולב הנחת תפילין, ובזבז המעות הוא ההיכר תמצי לקיום המצוה, בכדי

שתהא לו אפשרות לקיים את מעשה המצוה לכן הוא חייב לבזבז מהונו לקנות את המצוות. ועל כורח זה של קניית האפשרות לקיים את המצוה, נאמר הגדר שאינו חייב לבזבז הון רב. מה שאין כן בפדיון הבן שחייב התשלום ובזבז המעות הוא עצם החיוב המוטל עליו לפדות בנו על ידי שיתן ה' סלעים לכהן. ומכיון שנתנית המעות והבזבז הוא עצם המצוה, לכן אינו נפטר בזה שיש לו רק חמש סלעים, שהרי זה מה שצוותה התורה עליו לתת את חמשת הסלעים הללו לכהן כדי לפדות את בנו או את עצמו.

אמנם האגרות משה הבחין בקושי שבתירוצו, שכן תירוצ זה הגם שמיישב את הקושיא מהמבואר במסכת קידושין שחייב לתת את חמשת הסלעים שיש לו בשביל לפדות את עצמו או את בנו, אבל עדיין נשאר קשה מהמבואר בסוגיא שם, שגם בשביל לעלות לרגל הוא חייב לתת את קצת הממון שיש לו עד הפרוטה האחרונה, כמו שנתבאר לעיל. ולפי תירוצו של האגרות משה, הרי עליה לרגל אינה מצוה כפדיון הבן שעצם התשלום הוא המצוה, אלא קיום מעשה העליה לרגל הוא המצוה, והתשלום הוא רק בכדי שתהיה אפשרות לקיום המצוה, וכשופר ולולב ותפילין, ואעפ"כ מוכח בגמרא שחייב לבזבז כל נכסיו עבור מצות עליה לרגל.

ובגלל פירכא זו, חילק האגרות משה חילוק נוסף, שעצם העליה לרגל אין בה חיוב הוצאת מעות, שהרי יכול

ללכת ברגליו, ואז לא יצטרך לשלם עבור הוצאות הדרך, ואפילו אם הדרך רחוקה וקשה עליו הליכה ארוכה, על כל פנים אין המצוה עצמה מחייבת את ההוצאה, וזהו רק להנאתו כדי למנוע מעצמו טירחה מרובה, ולכן על זה לא שייך לפוטרו מההוצאות אם ההוצאות הם כל כספו, שהרי אין מחייבים אותו כלל להוציא את ההוצאות, ומסיים האגרות משה על תירוצו "וזה נכון".

אולם לכאורה יש לעיין גם בתירוץ זה, דהנה הגמרא בקידושין מסתפקת כנ"ל, אם יש לפניו לפדות בנו ולעלות לרגל מה קודם, ולפי האגרות משה צ"ב מה הספק, ודאי שעליו לפדות בנו, מאחר ונתינת הכסף היא עצם המצוה, וזה עדיף על שיבזבז את הכסף לעלות לרגל. ובוודאי שעליו ללכת ברגל לירושלים ולפדות את בנו, שהרי לא יעלה על הדעת שבכדי להקל עליו את טורח הדרך יפסיד את מצות פדיון הבן. וגם אם נאמר שמדובר באופן שאין באפשרותו כלל ללכת ברגל ולכן חייב להוציא הוצאות לעלות לירושלים, וכמו שבאמת הוזכר בתוספות ר"י הזקן בקידושין ענין ההוצאות לעליה לרגל, שוב הדרא קושיה לדוכתא, אם זהו מחוייב המציאות שיהיו לו הוצאות בעליה לרגל, הרי זה דומה למצוות שופר ותפילין שאין מטילין עליו לבזבז כל ממונו, ויקשה מדוע עבור עליה לרגל מוכח בסוגיא בקידושין שחייב לבזבז כל ממונו.

עוד יש להעיר על דברי האגרות משה, ממש"כ המג"א (סימן תרנו ס"ק ח)

שאם אין בידו אלא חמשה סלעים, וצריך לפדות את בנו ולקנות אתרוג, יקנה אתרוג, שזו מצוה עוברת וזו מצוה שאינה עוברת. ולכאורה לפי האגרות משה היה צריך להיות הדין שפדיון הבן קודם, שהרי בפדיון הבן קבעה התורה שהבזבז של המעות זה עצם המצוה, משא"כ אתרוג שאין הוצאות, הכסף הוא עצם המצוה, ומדוע פסק הרמ"א שעדיף לקנות אתרוג מאשר לפדות את בנו.

והנה בערוך השולחן (סימן תרנו סע' ד) כתב: "ויש להסתפק אם כוונתו [של הרמ"א] דעד חומש מחוייב לבזבז על המצוה, ואם כן בגמרא שסיפרה על ר"ג שנתן אלף זוז בעד אתרוג להודיעך כמה מצוות חביבות עליהם, ונאמר לפי זה דלר"ג היה אלף זוז יותר מחומש נכסיו דאל"כ הרי היה מחוייב מדינא, והוא דבר תימא שהיה נשיא ישראל ועשיר גדול. ולכן נראה לי דדוגמא בעלמא נקט הרמ"א, וגם אין סברא שיתן חומש להמצוה וממילא שלא יוכל ליתן צדקה כלל".

אך לכאורה דברי הערוך השולחן צריכים עיון, היאך יתכן לומר "דדוגמא בעלמא נקט", הלוא כך הם דברי הרמב"ם בהלכות ערכין "אלא כל המפזר ממונו במצוות אל יפזר יותר מחומש".

עוד יש לעיין, שאף כי מיושבת בדבריו הקושיה ממעשה ברכן גמליאל, אולם השאלה מהגמרא בקידושין עדיין נשארה קשה. משום שבערוך השולחן פסק בעצמו בסמוך שם: "ואם אין בידו אלא ה' סלעים וצריך לפדות את בנו ולקנות אתרוג יקנה

אתרוג דזו מצוה עוברת וזו אינה עוברת, ויפדנו בזמן אחר", ואם כך עדיין יקשה הרי זה יותר מחומש, וקיימא לן "המבזבז אל יבזבז יותר מחומש".

[אגב, ראיתי בספר "רשימות שיעורים" מהגרי"ד סולובייצ'יק על מסכת סוכה (מא, ב) שביאר באופן מעניין מה ניצב מאחורי המעשה ברבן גמליאל והזקנים שהיו בספינה ור"ג שקנה אתרוג באלף זוז ובזבז יותר מחובתו. ותוכן דבריו, על פי המבואר בגמרא שם "הולך לבקר חולים ולנחם אבלים ולולבו בידו", ויש להעיר מדוע הזכירה הגמרא דווקא שתי מצוות אלו שאנשי ירושלים עשו כשלולביהם בידיהם. וביאר הגרי"ד: "הנצחון של כלל ישראל נגד האומות העומדות עלינו לכלותינו הוא זה שבני ישראל קיימים לעולם, כי זוהי עיקר מלחמתם של אומות העולם עלינו לכלותינו בין באופן גופני ובין באופן רוחני. הלולב משל הוא לחוט השדרה - דבר שאינו נרקב ועומד ישר ואיתן. כלומר, העקשנות של בני ישראל הנצבים בתוקף ובעזות מול כל אלו המנסים לכלותינו. משום כך מביאה הגמרא שאנשי ירושלים הביאו איתם את הלולב כשהלכו לנחם את האבלים ולבקר את החולים, כי בכך רצו להורות לכל מי שנמצא בצער או בסבל שעליו להתאמץ ולא להכנע ח"ו ליסוריו ולהתגבר על צרותיו - כשם שבני ישראל מתגברים כנגד אלו העומדים עליהם בכל דור ודור ליסרם ולכלותם".

ולפי יסוד זה ביאר הגרי"ד את המעשה בספינה: "מעשה זה קרה בתקופה של גזירות רעות ושמד שגזרה מלכות רומי הרשעה על בני לא לקיים את מצוות התורה. וראיה לכך שהיה אז עת צרה ושמד, כי לא היה לזקנים האלו אלא לולב אחד שעלה אלף זוז לרבן גמליאל. הזקנים עלו לספינה לשוט לרומי לבקש רחמים על עמם מהמלכות הרשעה, אולי תבטל את גזירות השמד הנוראות שהטילה על בני ישראל. רבי עקיבא היה אבל על תלמידיו שמתו, רבי אלעזר בן עזריה היה עני וירד מנכסיו (ביצה כג, א), רק רבן גמליאל הצליח להביא לולב אחד אתו על הספינה. נטלו ונתנו לחבריו ליטול, אע"פ שעבר בזה על גזירת השונא. רבן גמליאל באותו הזמן רצה לעודד את הרוחות הנדכאות ולחזק ידי חבריו שלא יתייאשו מהגזרות הרעות של שמד, אלא אדרבה יתאמצו ויתבצרו בנטילת הלולב שהוא סימן הנצחיות של עם ישראל, באמונתן שבני ישראל בעז"ה יתברך סוף סוף יתגברו על אויביהם. בני ישראל קיימים לעולם והלולב סימן לנצחונם על הצרים שעומדים עליהם", עכ"ד].

ה.

גם החלקת יואב (דיני אונוס ענף ז) עמד על קושי סוגיא זו, ובתחילת דבריו כתב שמפדיון הבן לא קשה מדוע מחוייב לבזבז כל ממונו, משום שמבואר בש"ס (בכורות מח, א) שהפדיון הוא כחוב

והראשונים מורה בדיוק להיפך, ואין חיוב ליתן בעבור מצוה את כל ביתו ואפילו לא שליש ביתו ואפילו לא יותר מחומש.

ו.

המהר"ם שיק (חלק או"ח סימן שלא) מבאר מהלך נוסף בסוגיא בדומה לתירוצו הראשון של החלקת יואב.

הוא מביא את דברי הירושלמי במסכת פאה (המובאים בדברי הביאור הלכה, ראה לעיל אות ג) שעבור מצוות לקט שכחה ופאה ציצית ותפילין "אם יש לך אתה מחוייב בהן ואם אין לך אין אתה מחוייב בהן", אבל "כשהוא בא אצל מצוות כיבוד אב ואם בין שיש לך הון בין שאין לך כבוד את אביך וכו' ואפילו אתה מסבב על הפתחים", ומפורש בזה, שיש חילוק בין מצוות עשה דכיבוד אב ואם לבין שאר מצוות. וביאר המהר"ם שיק את החילוק: "דדווקא במצוה שאינה נגד אחרים, אבל במצוה שהיא נגד אחרים הוי ליה כבעל חוב ומיניה ואפילו מגלימא דעל כתפיה. וזהו הטעם דכיבוד אב ואם צריך לחזור על הפתחים, משום דהוי ליה כפריעת חוב".

ולפי זה תירץ לשואל ששאלו מהסוגיא דקידושין, מדוע מחוייב ליתן כל הונו בשביל מצות פדיון הבן. וכתב: "דשאני התם משום דשם חייביה רחמנא ליתן לאחרים היינו לכהן בשביל פדיון בנו והוי ליה כפריעת חוב, ואם לא, נשתעבדו

ושיעבוד נכסים" ובחוב ודאי אף למאן דסובר שיעבודא לאו דאורייתא מכל מקום נפרעין ונוטלים ממנו עד הפרוטה האחרונה שיש לו".

אולם תירוצ זה מועיל רק ליישב את התמיהה מפדיון הבן, וכדי לתרץ את המבואר בסוגיא בקידושין שם שחייב לבזבז כל נכסיו כדי לעלות לרגל ואף שודאי אין זה חוב ושיעבוד נכסים, ביאר החלקת יואב: "אשר על כן נראה לפענ"ד דהא דאין אדם מחוייב ליתן כל ממונו עבור מצות עשה, הפירוש רק שאינו מחוייב ליתן בעד הדבר יותר מכדי שוויו כדי שיוכל לקיים המצות עשה, אבל מה ששוה הדבר באמת, בזה ודאי חייב ליתן כל ממונו בעדו".

ודייק כן החלקת יואב מלשון חז"ל שאמרו "המבזבז" אל "יבזבז" יותר מחומש, ונקטו בלשון "בזבז" ולא אמרו "אל יוציא יותר מחומש", אלא כוונתם שאם מוציא ומבזבז יותר מהשווי של המצוה, אזי שלא יבזבז יותר מחומש, משא"כ בשווי האמיתי של המצוה הוא חייב ליתן כל הונו בעד המצוה.

הרי לפנינו שהחפץ חיים בביאור הלכה בתירוצו הראשון, והחלקת יואב בתירוצו השני, כיוונו לאותו מהלך, שכפי השווי האמיתי של המצוה חייב אדם ליתן אפילו את כל הונו. אולם כבר נתבאר מדברי הביאור הלכה, שסתימת הפוסקים

נכסיו ועל כן מחוייב לשלם חובו בכל דרך שהוא".

לפי יסוד זה, מבאר המהר"ם שיק מדוע במצוות מסויימות כמו מחצית השקל וכן בחייבי עולות ושלמים ממשכנים אותו, והיינו מהטעם שנתחייבו נכסיו בשביל חוב שעליו, ולכן צריך לחזור על הפתחים ולשלם מה שהוא מחוייב.

ובהמשך דבריו, מבאר המהר"ם שיק את יסוד החילוק בין מצוה שכנגד אחרים למצוה שאינה כנגד אחרים, וז"ל: "ואמרתי דיש להסביר מדוע מה שחייב לעשות נגד אחרים אמרינן דצריך לחזור אפילו על הפתחים, הוא משום דבשלמא מצוה שהוא חייב בציווי הקב"ה אמרינן חישב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה. אבל במצוה שהוא מחוייב נגד אחרים אי אפשר לומר כן, שמחשבתו הטובה לא יועיל לאחרים".

על כל פנים, יסוד דבריו של המהר"ם שיק הם בדרכו של החלקת יואב בתירוצו הראשון, אלא שהחלקת יואב כתב רק במצות פדיון הבן, שיש חוב ושיעבוד ולכן מחוייב אף ביותר מחומש, ואילו המהר"ם שיק הרחיב את יסוד הדברים ונקט בכל המצוות שהם נגד אחרים, כגון כיבוד אב וכדומה, שמצוות אלו הם כחוב ונכסיו משתעבדים וחייב בהם עד כדי נתינת כל ממונו ואפילו לחזור על הפתחים.

אמנם בשו"ת שבט הלוי (חלק ד סימן סד) תמה על המבואר במהר"ם

שיק שבמצוות הנוגעות לאחרים מכיון שפריעת בעל חוב מצוה, ודאי צריך לחזור על הפתחים לשלם חובו, שכן עיקר פריעת בע"ח מצוה דממון אינו מחוייב לחזור על הפתחים "דמכולא ש"ס וש"ע חו"מ סי' צ"ז מבואר דאם אין לו, פטור ולא מחייבינן ליה לבזות עצמו לחזור על הפתחים. ועדיפא מיניה מבואר בחו"מ סי' צ"ז סט"ו דאין כופין אותו להשכיר עצמו ולא לעשות שום מלאכה כדי לפרוע והיינו באינו רגיל לעשות מלאכה כמש"כ הפוסקים שם, ומכל שכן לחזור על הפתחים", ומסיים שם: "אלא פשוט שאין ללמוד מהאי ירושלמי דחזור על הפתחים בשביל כבוד אביו ואמו לשאר מצוות שהם נגד אחרים או אפילו פריעת בעל חוב מצוה, דשאני כבוד אביו ואמו", ואם כן קשים דברי המהר"ם שיק.

עוד יישוב, מדוע בפדיון הבן מותר לבזבז כל נכסיו, שמעתי מכ"ק האדמו"ר מניקלשבורג שליט"א, על פי דבריו של בעל התניא באגרת הקודש (אגרת ו אות י) וז"ל: "וזהו שכתב (משלי כא, ג) "עשה צדקה ומשפט נבחר לה' מזבח", לפי שהקרבות הם בבחינת שיעור מדה וגבול, משא"כ בצדקה שיוכל לפזר בלי גבול לתקן עוונותיו, ומה שאמרו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש היינו דווקא במי שלא חטא או שתקן חטאיו בסיגופים ותעניות כראוי לתקן כל הפגמים למעלה, אבל מי שצריך לתקן נפשו עדיין פשיטא דלא גרעה רפואת הנפש מרפואת הגוף, שאין כסף נחשב וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו (איוב ב, ד) כתיב".

ולפי דברים אלו, שבמצות צדקה יש צורך לפזר כל הוננו כשיש בזה תיקון לנפש, מבואר היטב מדוע גם בפדיון הבן יש חיוב לבזבז כל הוננו, וכמו שכתב הספורנו על הפסוק (שמות יג, ב) "קדש לי כל בכור", וז"ל: "שיתחייבו כולם בפדיון כשאר כל הקדש למען יהיו מותרים בעבודת חול, שלולי הפדיון היו אסורים לעשות כל מלאכת חול, כעין (דברים טו, יט) לא תעבוד בבכור שורך, ופדיון נפשם הוא הערך המפורש לבן חודש בפרשת ערכין בהיות אז זמן פדיונו כאמרו ופדיו מכן חודש תפדה". והיינו שפדיון בכור "פדיון נפש" הוא, ואם כך, על פי דברי התניא, מובן היטב שאמנם על דבר שכזה צריך לתת כל ממונו וכדברי בעל התניא "כל אשר יש לו יתן בעד נפשו".

תירוץ נוסף לקושי סתירת הסוגיות מבואר בכלי חמדה (פרשת ויצא הנ"ל), שכתב שהיה מקום לבאר את דברי הגמרא בב"ק "מצוה עד שליש", באופן שיש לו עצה לקיים המצוה ע"י מתנה על מנת להחזיר, דהיינו להשתדל אצל אחר שיקנה לו את האתרוג והלולב, ולכן הגמרא נקטה בכגון זה, ועל זה בא ר"ז ואומר שלמרות שיכול לצאת על ידי אחר, עם כל זה מחוייב ליתן עד שליש מהוננו לקיים המצוה משלו ולא יקיים המצוה על ידי אחרים. וע"ז מקשה הגמרא דלא יתכן שיהא חייב לתת לזה שליש ביתו, שהרי אם כן אם יהיו לפניו ג' מצוות כאלו, יהיה צריך לתת כל ממונו, וזה אינו מסתבר כלל כיון

שיש לו עצה לקיים המצוה מבלי שממונו יחסר.

ובאמת לפי זה נוכל לתרץ את הסתירה שבין הסוגיות בבבא קמא לקידושין, ויש לומר שהסוגיא בבבא קמא מיירי באופן שיכול לקיים המצוה באופן אחר ולכן אין חייב לבזבז כל נכסיו והון רב, אבל הסוגיא דקידושין מיירי שיש לו רק חמש סלעים והשאלה למי ליתנם לפדיון הבן או לעלות לרגל, ושם הרי אין לו שום אפשרות אחרת לקיים את המצוה, ועל כן חייב ליתן את כל ממונו לאחת משתי המצוות, והשאלה בסוגיא שם היא רק איזה מצוה עדיפה.

אולם הכלי חמדה עצמו שלל תירוץ זה וכתב שמדברי רבותינו הראשונים מבואר להיפך, ופשיטא להו שאין צריך לבזבז על עשה כל הוננו עד שיעני ויצטרך לבריות. ודחיה זו של הכלי חמדה על תירוצו, דומה למה שכתב הביאור הלכה לדחות את תירוצו הראשון.

ז.

גם החזון איש (מסכת קידושין סימן קמח) כתב ליישב את הקושיא מפדיון הבן, כתירוצו הראשון של החלקת יואב, וז"ל: "בעיקר הדבר נראה דפדיון הבן שאני מכל המצוות כיון שיש כאן שעבוד נכסים, והרי שמכר נכסיו ואין לו ציצית בבגדו ומזוזה בפתחו ותפילין בראשו אינו מוציא נכסיו מלקוחות לקנות תפילין, ובפדיון הבן הוי

מלוה הכתובה בתורה, ובזה לא מיפטר במה שאין נכסיו מרובים".

אולם גם החזון איש עומד על כך שתירוצו זה אינו מיישב את הקושיא מהסוגיא בקידושין שמבואר בה שגם עבור מצות עליה לרגל חייב לבזבז כל נכסיו, אף שאין בה חיוב נכסים ושיעבוד.

וכתב החזון איש שלשה תירוצים ליישב מדוע גם על עליה לרגל צריך לבזבז כל נכסיו, אולם כבר הקשה עליהם בשו"ת שבט הלוי (חלק ד סימן סד).

התירוצו הראשון, כתב החזון איש: "דלעולם חייב להפריש חומש למצות, וכל שלא הפריש ואכל את מה שהרוויח, כשבאת מצוה לידו חייב בה עד כדי שיהיה חייב להפריש, ובזה אתי שפיר הכל, דאיירי באופן זה שהרוויח כבר ועכשיו אין בידו אלא חמשה סלעים".

והקשה שבט הלוי: "וצריך לעיין, חדא, היכן מצינו כזה שחייב אדם לעשות הפרשה מנכסיו בתחילה כדי שיהא שמור למצוות ושעל אותה הפרשה יחול שעבוד חיוב המצוות. ועוד כאן בנידון דידן כיון שבשעה שמכר החומש הזה עדיין לא חל חיוב פדיון הבן, שעדיין לא נולד בנו, וגם עדיין לא הגיע זמן מצות הראיה, א"כ כלפי מצוות האלו היה לו רשות להוציא. אם לא שנאמר שבגמרא מדובר באופן שמכר החומש הזה אחרי שכבר נתחייב בפדיון הבן ובראיה, וזה דוחק עצום, או דנימא דחומש מנכסיו הוא התחייבות כללי לכל המצוות גם הבאות אחרי הפרשה זמן

רב, וזה ג"כ דחוק". ומסיים: "וכנראה שגם הגאון החזון איש לא כתב כן רק בדרך אפשר".

תירוץ נוסף כתב החזון איש "שלעלות לרגל אינו הוצאות הדרך אלא למיכל ולמישתי, ולכן חייב להוציאם, משום שהרי גם כאן היה צריך להוציאן, מיהו כשיתנם לכהן אין צריך לעלות, שאין לו מי שיפרנסנו שם והכא ימצא צדקה או להשתכר".

וכתב על כך בשבט הלוי, שמפורש בתוספות ר"י הזקן במסכת קידושין שם שכתב: "ולעלות צריך מעות להוצאת הדרך", שהכסף אינו למאכל ולמשתי אלא להוצאת הדרך. ועוד הקשה, שגם ללא מש"כ בתוספות ר"י הזקן, פשטות הש"ס מורה דאיירי בעולת ראייה וכו', שהרי הגמרא הביאה שם קרא ד"ולא יראו פני ריקם".

התירוץ השלישי של החזון איש הוא: "דאיירי בירושלים ונתחייב בעולת ראייה, וזה גובה ג"כ ממשעבדי כמבואר בבכורות (נא, ב) הלכך חייב בכל נכסיו". והחזון איש עצמו כתב דלישנא "דלעלות" לרגל לא משמע הכי.

ובאמת, דברים דומים לתירוצו של החזון איש ותמיהת השבט הלוי, מצאתי במכתבו של החלקת יואב המודפס בכלי חמדה על פרשת ויצא (הנ"ל, ונדפס גם בשו"ת חלקת יואב ח"ב סי' צז) שכתב בתוך דבריו:

"מה שכתב כבודו כעת להשיג עלי במה שהקשיתי בקידושין גבי לפדות את בנו ולעלות לרגל, וכתב כבודו דשם מיירי שכבר עלה לרגל רק שאין לו על קרבן, פלא עליו איך נעקור לשון הברייתא דקתני לפדות את בנו ולעלות לרגל".

ח.

עוד מצאתי בשו"ת פסקי עוזיאל (בשאלות הזמן סימן מח) שכתב בענין "עבודה עברית":

"כל מצוה שהיא חובה לא נאמר שיעור זה [של חומש] אלא חייב לקיימם בכל מיטב יכולתו. ואל תשיבני ממה שכתב רמ"א ז"ל מי שאין לו אתרוג או שאר מצוה עוברת אין צריך לבזבז עליהם הון רב וכמו שאמרו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש אפילו מצוה עוברת. שלא נאמר דין זה אלא במצוות חיוביות, כגון נטילת אתרוג שלא חייבה תורה בהם אלא למי שאפשר לו וכל זמן שאין אתרוג מצוי לו, אינו נקרא מבטל מצות עשה וכל מי שאין לו לקנות הרי זה כאין לו אתרוג ופטור ממצוה זאת אבל במצוות שמוטלות על האדם, כגון פדיון בכור שמשעה שנולד לו בן בכור חייב לפדותו וכל זמן שאינו פודהו הוא מבטל מצות עשה, וכן מצות צדקה לעני שהזדמן לפניו וכל הדומה להם שאדם חייב בקיומם בכל אופן שהרי הבן והעני עומדים לפניו. וכן דקדק רש"י בפירושו וכתב שחייב אדם לבזבז במצות לולב או ספר תורה שליש (ב"ק ט, ב ד"ה שליש),

והרי שרש"י פירש מצות לולב או ספר תורה להוציא מצוות שאינם דומות כגון פדיון בכור ציצית של ד' כנפות מזוזה ומעקה וכדומה. ובזה מתורצת השגת המשנה ברורה באו"ח תרנ"ו. כלומר, לפי דבריו מיושבת הקושיא מעליה לרגל שהיא "מצוה העומדת לפניו", ולכן חייב לבזבז עליה את כל הונו, וכן בפדיון הבן חייב לבזבז את כל הונו".

ומתוך כך מסיק שם: "בנידון דידן שבעל הבית עסוק בעבודה, ועבודתו מחייבת לשכור פועלים מישראל, אין שיעור שליש או חומש נוסף על השכר של פועל לא יהודי מוציא אותו ידי חובתו, אלא צריך לקיים המצוה כתקונה בעין יפה במידת כי טוב לו עמך וחי אחיך עמך", ע"כ דבריו. **אולם** עצם דבריו תמוהים, מהו ההבדל בין מצוות חיוביות דוגמת אתרוג ובין מצוות המוטלות על האדם כגון מזוזה ומעקה ופדיון בכור, והרי אלו ואלו עומדים לפניו בחיוב. וכמו כן, הרי מצות ספר תורה עומדת לפניו כל הזמן כמו מזוזה ומעקה, ומדוע כך ביחד מצות ספר תורה ולולב, וצ"ע.

ומכל מקום, נותרה בעינה סתירת הסוגיות בכתובות שאמרו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש עם המבואר בסוגיא בקידושין שיכול לבזבז כל ממונו עבור מצות פדיון הבן ועליה לרגל. דכפי שנתבאר, על כל תירוצי האחרונים שהובאו לעיל: הביאור הלכה, האגרות משה, המהר"ם שיק, החלקת יואב, והחזון איש, נשאר מקום לתמוה, כמבואר לעיל, וצ"ע.

סימן ד

בירור מצות הקהל לשיטת הרמב"ם

פרשה מפורשת בתורה – מצות "הקהל": ויכתוב משה את התורה הזאת ויתנה אל הכהנים בני לוי הנושאים את ארון ברית ה' ואל כל זקני ישראל. ויצו משה אותם לאמר, מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסכות. בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלקיך במקום אשר יבחר תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם. הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשערך, למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלקיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת. ובניהם אשר לא ידעו ישמעו ולמדו ליראה את ה' אלקיכם כל הימים אשר אתם חיים על האדמה אשר אתם עוברים את הירדן שמה לרשתה. [דברים פרק לא, ט-יג].

לפני יותר ממאה שנה היו שרצו לחדש את קיום מצוה זו גם בזמן הזה. והשאלה שיש לדון בה היא, האמנם יש מקור בהלכה לקיום המצוה גם בזמן הזה, למרות שארבעה עניינים מרכזיים בצורת קיום מצות הקהל אינם אפשריים בזמנינו: א. המצוה תלויה בבית המקדש. ב. צריך שהמלך יקרא בתורה. ג. יש לתקוע בחצוצרות. ד. התקיעה בחצוצרות צריכה להיות על ידי כהנים. יודגש, כי הבירור הוא **בגדרי ההלכה**, ואין אנו נכנסים להיבט החשקפתי האם ראוי לעשות כן בזמנינו.

<p>ומשמע שכך סובר הרמב"ם, שהרי המיקום שבו כתב הרמב"ם את הלכות מצות הקהל הוא בהלכות חגיגה הנוהגות רק בזמן שבית המקדש קיים. וז"ל הרמב"ם (הלכות חגיגה פרק ג הלכה א): "מצות עשה להקהיל כל ישראל אנשים ונשים וטף בכל מוצאי שמיטה בעלותם לרגל, ולקרות באזניהם מן התורה פרשיות שהן מזרזות אותן במצווה ומחזקות</p>	<p>מלשון הכתובים מוכח, שמצות הקהל קשורה למצות ראייה, שהרי המשך הפסוקים "בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלקיך" הוא "הקהל את העם".</p> <p>כמו כן מוכח מהפסוקים שמצות הקהל שייכת למקום המקדש, כדכתיב "בבוא וגו' במקום אשר יבחר תקרא את התורה וגו' הקהל".</p>
---	--

ידיהם בדת האמת". משמע מכאן שהרמב"ם קובע, שמצות הקהל תלויה בקיום בית המקדש.

אמנם יש לומר שמכאן אין ראיה, שכן מצינו שכתב הרמב"ם את מצות ספירת העומר בהלכות תמידין ומוספין, אף שתמידין ומוספין אינם שייכים בזמן הזה שהרי אין בית המקדש קיים ואילו ספירת העומר נוהגת מהתורה גם בזמן הזה, כמש"כ הרמב"ם (שם פרק ז הלכה כד) וז"ל: "מצוה זו על כל איש מישראל ובכל מקום ובכל זמן", "ובכל זמן" פירושו חיוב מהתורה גם בזמן הזה, וכמו שכתב שם הכסף משנה, וכן הביא ר"י קורקוס מדברי הר"ן בסוף מסכת פסחים שדייק כך מדברי הרמב"ם שספירת העומר מדאורייתא גם בזמן הזה.

ואם כן נוכל לומר, שכשם שכתב הרמב"ם את מצות ספירת העומר הנוהגת היום מן התורה, בהלכות תמידין ומוספין שאינם נוהגים בזמן הזה, מכיון שיש לעיקר המצוה שייכות להקרבת מנחת העומר, ולכן כתבה הרמב"ם בהמשך לדיני קרבן העומר - כך גם מצות הקהל נוהגת גם היום, ובכל זאת נשנו דיניה בהלכות חגיגה מכיון שבעיקרה היא שייכת למצות ראיה, כדברי הכתוב "בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלקיך וגו' הקהל את העם".

ברם גם אם אין ראיה ממיקומם של דיני מצות הקהל בספר היד החזקה, שחיובם שייך רק בזמן בית המקדש, אולם

בספר המצות, בסוף מנין המצות, כתב הרמב"ם דברים מפורשים: "וכשתוכל כל אלו המצות שקדם זכרם וכו' ומהם גם כן מצות שאינם נוהגות אלא בהיות הבית קיים כגון חגיגה וראיה ומצות הקהל".

ובאמת צ"ע, מדוע לא כתב הרמב"ם בהלכות חגיגה, שם מבוארים כל הלכות מצות הקהל, שמצות הקהל אינה נוהגת בזמן הזה.

ויתכן שהדבר היה פשוט לרמב"ם, וכמו שמפורש בדבריו בהלכות הקהל: "מצות עשה להקהיל כל ישראל וכו' בעלותם לרגל וכו' שנאמר וכו' בעלותם לראות". וכן ממה שכתב שם (בהלכה ב) "כל הפטור ממצות ראיה פטור ממצות הקהל חוץ מן הנשים והטף והערל". ומתוך שהדבר פשוט, סבר הרמב"ם שאין צריך לפרט שמצות הקהל אינה נוהגת בזמן הזה, שהרי היא המשך למצות ראיה, וכשם שלא כתב הרמב"ם בפירוש "שאין מצות ראיה נוהגת היום", אלא הדבר מפורש במש"כ בתחילת הלכות חגיגה: "הראיה האמורה בתורה היא שנראה פניו בעזרה ביום טוב הראשון של חג ויביא עמו קרבן עולה", ופשיטא שאין הראיה נוהגת בזמן הזה שהרי בעוונותינו הרבים אין לנו בית מקדש ועזרה, כך גם במצות הקהל לא ראה הרמב"ם צורך לכתוב בפירוש שאינו נוהג בזמן הזה.

הנה כי כן, נתבררה לכאורה, שיטת הרמב"ם - שמצות הקהל איננה נוהגת בזמן הזה.

ב.

אף על פי כן, בדורות האחרונים נתעוררו כמה מגדולי ישראל לעשות מעמד "זכר להקהל".

הגאון האדר"ת הדפיס בשנת תרמ"ט חיבור קטן בשם "קונטרס זכר למקדש", ובו טען שגם כיום יש לקיים בכל מוצאי שביעית מצות הקהל "זכר למקדש" [האדר"ת לא פירסם את שמו בשער הקונטרס - "מרום חסידותו וענותנותו", כדברי הגאון רבי עזרא אלטשולר מחבר ספר "תקנת עזרא", בתגובתו על הקונטרס הנ"ל, נדפס במוריה שנה יט גליון יב].

הוכחתו היתה מדברי הגמרא במסכת סוכה (מד, א) "אמר ליה אביי לרבה, מאי שנא לולב דעבדינן ליה שבעה זכר למקדש ומאי שנא ערבה דלא עבדינן לה שבעה זכר למקדש וכו'. אמר רב זביד משמיה דרבא לולב דאורייתא עבדינן שבעה זכר למקדש, ערבה דרבנן לא עבדינן לה שבעה זכר למקדש". ומבואר שמצוה שעיקרה מדאורייתא עבדינן "זכר למקדש", ואם כן, סבר האדר"ת שגם כיום יש לעשות מצות הקהל "זכר למקדש".

אלא שגם האדר"ת לא כתב לעשות מעמד גדול בהקהל כל העם אנשים נשים וטף, אלא "לעשות אמירה בענין ההקהל". אולם היו רבנים, דוגמת הרב יצחק אייזיק הרצוג, שביקשו לחדש את מעמד הקהל

ברוב עם זכר למקדש, בהסבירו שכל הרעיון הטמון במצות הקהל הוא זכר למעמד הר סיני [כמבואר בדברי הרמב"ם המובאים להלן] ובקבלת התורה בהר סיני היו עם ישראל מאוחדים כאיש אחד בלב אחד, ואם כן תקנה זו גם בימינו יכולה להיות דוגמא לאחדות העם כבעבר. אמנם רעיון זה נתקל בהתנגדות חריפה מאד מצד גדולי תורה רבים.

בספר פניני הגרי"ז מבריסק (עמוד כג-כד) מספר הגאון רמ"מ שולזינגר, בשם דודו הגה"צ רבי ועלויל צ'צ'יק, שהיה מבאי ביתו של הגרי"ז מבריסק, שכאשר עלה הרעיון של חידוש מצות ההקהל, נכנס לביתו של הגרי"ז רבי עמרם בלוי, מגדולי קנאי ותקיפי ירושלים, ואמר ר' עמרם: "הקהל זה עבודה זרה חדשה". והגיב על כך אחד הנוכחים: "וכי זה עבודה זרה, עד כדי כך". קם הגרי"ז ואמר: "ר' עמרם אינו בלתי צודק", והוא ביקש שיביאו לו ספר שמואל, ופתח בפסוק (שמואל א' פרק טו פסוק כג) "כי חטאת קסם מרי ואון ותפרים הפצר, מאסת את דבר ה' ויאמסך ממלך", והראה לנוכחים את דברי התרגום שם: "וכחובי עמא דטעו בתר טעותא, כן חובת כל אנש דפצר ומוסיף על מילי נביא". ומשמעותו, כחיובו של העם אם הוא טועה ונמשך אחרי עבודה זרה, שיש למחות על כך, כן חיובו של כל אדם אם הוא מוסיף על דברי נביאים, שיש למחות על כך. כלומר, הגרי"ז ראה בצורה שנעשה מעמד זה כחידוש דבר

ותוספת על דברי נביא, ולכן לדעתו היה ראוי לאסור לקיים מעמד "זכר למצות הקהל".

ומסופר גם, שבשנת תש"ה, שהיתה שנת שמיטה, וביקשו לחדש את מעמד הקהל, יצאה לאור חוברת בשם "זכר למצות הקהל", וכשהובאה החוברת לפני מרן החזון איש הוא כתב על שער החוברת את המילים "אסור לעשות כך".

כאמור, עיקר ההתנגדות נבעה, ראשית כל, מהסיבה שיש בכך "חידוש ותוספת על דברי נביא", כטענת הגרי"ז. וכמו כן ההתנגדות נבעה, מהאופן שבו נעשה ונקבע המעמד והפרשנות שניתנה לו, ומכך שהשתתפו בו אישים וגופים שאינם שומרי תורה ומצוות, שעקרו ממעמד זה את תכלית מצות הקהל שהיא "למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלקיכם כל הימים אשר אתם חיים על האדמה".

והשאלה שיש לדון בה, האמנם יש מקור בהלכה לקיום המצוה גם בזמן הזה, בפרט לשיטת הרמב"ם שכפי שנתבאר ס"ל לכאורה שאין קיום למצוה בזמן הזה.

ג.

ונראה ביאור הדברים, דהנה יש לעמוד על כמה דיוקים המתבארים מדברי הרמב"ם בהלכות חגיגה (פרק ג הלכה א) בענין מצות הקהל.

כתב הרמב"ם "מצות עשה להקהיל וכו' ולקרות באזניהם פרשיות שהן מזרזות אותן במצוות ומחזקות ידיהם בדת האמת". והדברים דורשים הסבר, וכפי שידוע שכל דברי הרמב"ם בספרו היד החזקה הלכות פסוקות הם, ודברי הרמב"ם בענין מצות הקהל הם הלכות מצות הקהל, ואם כן מה פשר התוספת בדברים אלו "שהן מזרזות אותן במצוות ומחזקות ידיהם בדת האמת", ומה המשמעות ההלכתית שיש בהם להלכות מצות הקהל.

גם בהמשך דבריו (שם הלכה ו) כתב הרמב"ם: "וגרים שאינם מכירין חייבין להכין ליבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה וביראה וגילה ברעדה כיום שניתנה בו בסיני", ומוסיף: "אפילו חכמים גדולים שיודעים כל התורה כולה חייבין לשמוע בכוונה גדולה יתירה". גם בהלכה זו יש לברר, מדוע הדגיש הרמב"ם חזור והדגש כיצד ובאיזו דרך על הגרים לשמוע ולהקשיב לקריאת התורה. אלא ודאי מוכח מדבריו הבהירים והחדים של הרמב"ם, שיש בהם נפקא מינה ומשמעות למעשה ביסוד ושורש המצוה ומשמעותה.

ונראה שרצה הרמב"ם לומר שדברים אלו אינם תוספת טעם ודברי מוסר וחיזוק למצות הקהל, אלא גוף המצוה ומהותה ובזה מתקיימת המצוה. כלומר, זירוז במצוות והתחזקות בדת האמת, והעמידה בהכנת הלב ובהקשבת האוזן ולשמוע באימה ביראה וגילה ברעדה -

זוהי צורת קיום מצות ההקהל ומהותה, ודברים אלו הם הלכות המצוה וצורת קיומה.

נמצא לפי זה שיש במצות הקהל קיום מעשה המצוה בצורתה החיצונית, והיינו שהמלך מקהיל את העם שישמעו את הקריאה, וכן התקיעה בחצוצרות [וכפי שיתבאר] בהרחבה דינים אלו להלן]. אולם עיקר מהות המצוה בצורת קיומה הפנימי הוא, על ידי שכל אחד מכין את לבבו לשמוע באימה וביראה וגילה ברעדה כיום שניתנה בו מסיני, וחלק זה אינו רק פועל יוצא שבא לאחר קיום מצות ההקהל והקריאה בתורה, אלא זו היא מהות המצוה.

[ואין] לומר שדין זה מבואר בדברי הרמב"ם רק ביחס לגרים "שאינם מכירין", ולכן "חייבין להכין ליבם לשמוע באימה וביראה". דבאודאי לא גרע כל אחד מישראל מגר לגבי הכנת לבבו, אלא שבגרים מכין שאינם מכירין יתכן היה לומר שאינם שייכים במצות הקהל לשמוע הקריאה שאינם מכירין, ועל כך כתב הרמב"ם שמכל מקום שייכים גם בקיום עיקר מהות המצוה בפנימיות תוכנה וחייבים ככל איש מישראל להכין לבבם ולהקשיב באימה וביראה].

ודוגמא לגדר מצוה, שיש בה קיום מעשה המצוה החיצוני, וקיום מהות תוכן פנימיות המצוה, מצאנו בדבריו הידועים של הגר"ח מבריסק בחדושו על הרמב"ם בהלכות תפילה (פרק ד הלכה א) בביאור סתירת דברי הרמב"ם, שכתב מחד

גיסא בתוך "חמש דברים מעכבין את התפילה" ש"כל תפילה שאינה בכוונה אינה תפילה אם התפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל בכוונה, מצא דעתו משוכשת וליבו טרוד אסור לו להתפלל עד שתתישב דעתו", ומאידך כתב הרמב"ם (הלכות תפילה פ"י ה"א) "מי שהתפלל ולא כיוון את ליבו יחזור ויתפלל בכוונה, ואם כיוון את ליבו בברכה ראשונה שוב אינו צריך", ומפורש שהכוונה אינה מעכבת רק בברכה ראשונה.

וייסד הגר"ח, ששתי דיני כוונה ישנם בתפילה: האחת, כוונת פירוש הדברים ויסודו היא דין כוונה. והשנית, שיכוין שהוא עומד בתפילה לפני ה', כמבואר בדברי הרמב"ם "ומה היא הכונה שיפנה את ליבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאילו עומד לפני השכינה". וכוונה זו אינה מדין כוונה, רק שהיא מעצם מעשה התפילה ואם אין ליבו פנוי ואינו רואה את עצמו שעומד לפני ה' ומתפלל אין זה מעשה תפילה, ועל כן מעכבת כוונה זו בכל התפילה, עכת"ד הגר"ח.

ומבואר בדבריו, שיש בתפילה שני חלקים: האחד, עצם המעשה "החיצוני" של התפילה, הכולל פרטי דינים רבים, חלקם לעיכובא וחלקם אינם אלא למצוה, וישנם שהם בגדר הידור. ודין כוונת פירוש המילות הוא אחד מדיני התפילה, והוא מעכב בברכה ראשונה ולמצוה בשאר הברכות. והחלק השני, הוא עיקר מהותה "הפנימית" של מצות התפילה - שידע שעומד לפני ה' בתפילה, ולכן נצרכת

הכנת הלב, שיפנה ליבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאילו עומד לפני השכינה, וכל שלא כיון כוונה זו, לא רק שחסר לו פרט מדיני התפילה, אלא חסר לו את מהות וצורת התפילה וברור שתפילה כזו אין לה שם תפילה.

ומעתה על דרך המבואר ביסוד מצות התפילה, כן יש לומר לגבי יסוד מצות הקהל שיש בה שני חלקים: פרטי קיום המצוה למעשה, דהיינו הקהל, קריאת המלך ותקיעה בחצוצרות. והכוונה הפנימית שלה, דהיינו הכנת הלב לאופן השמיעה באימה וביראה.

וכיסוד זה, שעיקר תכלית מצות הקהל ומהותה הוא תוכנה הפנימי ליראה את ה', מבואר בדברי המהר"ם שיק (בביאוריו לתרי"ג מצות, מ"ע רמז) על מצות הקהל שביאר את חובת הנשים והטף במצות הקהל, אף שהסברא נותנת לפטור נשים ממצות הקהל, שכן לכאורה הרי זו מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות ממצוה זו, עם כל זה צריכים לומר שהתורה חייבתם מאחר ותכלית מצות ההקהל היא לקבוע יראת שמים, ובזה גם נשים חייבות.

ולפי המבואר תתיישב השגת הרמב"ן על הרמב"ם במש"כ ב"שכחת הלאוין" (הנדפס בסוף ספר המצות), וז"ל: "המצוה השנייה, שנמנענו שלא נשכח מעמד הר סיני ולא נסיר אותו מדעתינו, אבל יהיו עינינו ולבנו שם כל הימים, והוא אמרו יתעלה (ואתחנן ד, ט) השמר לך ושמור נפשך מאוד פן תשכח את הדברים אשר ראו

עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב וגו' והכוונה בזה גדולה מאד וכו', אבל נתבונן ונקח ראייה מדבריהם כי היא מצוה עולמית ועם כל הדורות ידבר, שלא ישכחו ענין המעמד ההוא, שיהיה לכל אדם במראית עיניהם ושמיעת אזניהם ושיעתיקו זה מדור לדור לעולם. וזאת מצוה לא תעשה זכרה בעל ההלכות, והרב שכחה גם כן, עכ"ל.

אולם לפי המבואר, שיטת הרמב"ם במצות הקהל, שתכלית המצוה היא לזרז ישראל במצוות ולחזק ידיהם בדת האמת, וצורת קיום המצוה היא בהכנת הלב להקשבה באימה וביראה וגילה ברעדה כיום שניתנה תורה מסיני, וכל ישראל רואים עצמן כאילו עתה בשעת הקריאה נצטוו בה מפי הגבורה בסיני והמלך שליח הוא להשמיע דברי האל. נמצא לפי זה שבמעמד ההקהל יש כעין מעמד הר סיני וזכירת מעמד הר סיני, ואם כן ודאי לא "שכח" הרמב"ם [כדברי הרמב"ן] את זכירת מעמד הר סיני, שהרי כבר נכללת במה שכתב כאן בהלכות ההקהל.

ואם כנים הדברים, יתכן שלפי שיטת הרמב"ם יש לעשות גם בזמנינו מעמד "זכר" לקיום מצות הקהל. שכן למרות שאי אפשר לקיים את המצוה בכל פרטי דיניה, אולם את עומק משמעות ותכלית המצוה "למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלקיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת", שהוא בהכנת הלב

והקשבה "לשמוע באימה וביראה וגילה ברעדה כיום שניתנה תורה בו בסיני" - יתכן לקיים גם בזמן הזה בהקהל באופן שהמעמד אכן יביא לידי תכלית זאת.

ד.

מהלכות מצות הקהל הוא: "והמלך הוא שיקרא באזניהם" (רמב"ם שם הלכה ג). ולפי זה יוצא, שאם אין מלך אין כל חיוב לעשות זכר למצות הקהל. ולכאורה זו סיבה נוספת למצדדים לאסור עשיית מעמד הקהל בזמנינו.

ברם אם נבחון את ביאור גדר קריאת המלך במעמד הקהל, נמצא דהנה בפסוקי פרשת ההקהל לא נאמר שהמלך קורא, אלא: "ויצו אותם משה לאמר מקץ שבע שנים וגו' בבוא כל ישראל לראות וגו' תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם". ולמד הרמב"ם שהחיוב "תקרא" הוא על המלך, ומשה רבינו היה מלך.

ור"ן זה מבואר גם בדברי ספר היראים (סימן רפט) [רסו] שכתב: "קריאת המלך. צוה הבורא ית' שיקרא ספר אלה הדברים בהקהל, דכתיב בפרשת וילך ויצו משה אותם לאמר מקץ שבע שנים וגו' הקהל את העם וכו', ותנן בסוטה פרק אלו נאמרים בלשון הקודש (דף מא, א) פרשת המלך, ותנן שם המלך קורא מתחילת אלה הדברים עד וכו'. ומנין שבמלך דיבר הכתוב, דבר זה מדברי הנביאים למדנו דכתיב ביאשיהו (דברי הימים לד, ט-י) וישלח

המלך ויקרא באזניהם את כל דברי ספר הברית הנמצא בבית ה'", עכ"ד. וכן מפורש בדברי הסמ"ג (עשין רל).

אמנם בדברי רש"י (סוטה מא, א) כתב מקור אחר לחיוב הקריאה על ידי מלך, וז"ל: "שנאמר מקץ שבע שנים, ואותה קרייה על ידי מלך היא, כדתניא בספרי בפרשת המלך את משנה התורה הזאת אין קורין ביום הקהל אלא במשנה תורה". וכבר העיר התוספות יו"ט שדקדק ולא מצא בספרי מה שהביא רש"י, וכתב: "אבל דבר הלמד מענינו הוא שמשה אמר ליהושע תקרא וגו' ויהושע מלך היה".

וכן מצינו גם בדברי רש"י במסכת מגילה (ה, א ד"ה וחגיגה) על דברי המשנה "אבל זמן עצי כהנים והעם ותשעה באב וחגיגה והקהל מאחרין ולא מקדימין", ופירש רש"י: "וכן הקהל את העם שהיה בשנה ראשונה של שמיטה במוצאי יו"ט האחרון של חג, כדכתיב מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה כדאמרינן במסכת סוטה שהיה המלך קורא בתורה ספר משנה תורה וכל העם חייבין לבוא ולהביא את טפם כדכתיב הקהל את העם האנשים והנשים והטף".

ונראה שנחלקו הרמב"ם ורש"י ביסוד גדר מצות הקהל, האם עיקר המצוה הוא קריאת המלך, וכל המעמד הוא פרט ממצות המלך. או שעיקר המצוה הוא עצם מצות ההקהל, וקריאת המלך היא פרט ממצות הקהל.

ומדבריו רש"י במסכת מגילה "שהיה המלך קורא בתורה וכו' וכל העם חייבים לבוא ולהביא את טפם כדכתיב הקהל את העם", משמע שהעיקר הוא קריאת פרשת המלך, ומפרטי המצוה, מה שכל העם נקהלים לשמוע את קריאת המלך. אולם דעת הרמב"ם המתבארת מדבריו "מצות עשה להקהיל כל ישראל כו' והמלך הוא שיקרא באזניהם", היא שקריאת המלך אינה עיקר מצות הקהל, אלא עיקר המצוה הוא להיקהל ולשמוע הקריאה, אלא שחיוב הקריאה הוטל על המלך, ודין זה הוא פרט מפרטי המצוה.

ויש לדייק יסוד דברים אלו בשיטת הרמב"ם, ממה שכתב בספר המצות בביאור עיקרי ושרשי המצוה: "והמצוה הי"ו היא שצונו להקהיל את העם כולו בשני מסוכות בכל מוצאי שמיטה, ולקרוא קצת פרשיות ממשנה תורה באזניהם והוא אמרו יתעלה הקהל את העם האנשים והנשים והטף וכו' וזו היא מצות הקהל", וכלל לא הוזכר בדבריו שהקריאה היא על ידי המלך, ומוכח מזה שקריאת המלך אינה יסוד ועיקר מהות המצוה אלא דין מדיני המצוה.

ואמנם לפי המבואר לעיל בשיטת הרמב"ם, הדברים מוטעמים, שכן יסוד מצות הקהל ותכליתה היא הלימוד לירא את השי"ת, וזהו עצם המצוה, וברור שדין הקריאה על ידי המלך הוא רק פרט מדיני המצוה, ולא עיקר המצוה.

ונראה שדעת ספר החינוך כהרמב"ם, שכתב במצות הקהל (מצוה תריב)

"שנצטוונו שיקהל עם ישראל כולו אנשים ונשים וטף וכו' ולקרוא קצת מספר משנה תורה באזניהם וכו'. משרשי המצוה, לפי שכל עיקרן של עם ישראל היא התורה ובה יפרדו מכל אומה ולשון וכו' ראוי שיקהלו הכל יחד בזמן אחד מן הזמנים לשמוע דבריה". מבואר, שבשרשי המצוה לא כתב החינוך כלל שהמלך הוא שקורא, ורק אחר כך כשביאר את פרטי המצוה כתב: "מדיני המצוה מה שאמרו ז"ל שהמלך הוא היה המחויב לקרוא באזניהם". הרי דעת החינוך כשיטת הרמב"ם, שעיקר שורש המצוה הוא עצם ההיקהלות והקריאה, ודין הקריאה על ידי המלך הוא דין ופרט מדיני המצוה.

נמצא מעתה, לשיטת רש"י שמצות הקהל היא פרט ממצות המלך, אין כל ענין לעשות זכר למצות הקהל בזמנינו שאין מלך, מאחר וחסר לנו החלק הארי במצוה - את המלך. אולם לשיטת הרמב"ם שעיקר מצות ההקהל הוא מצות ההיקהלות והקריאה, וקריאת המלך הוא רק פרט מפרטי המצוה, שייך לומר כמו שנתבאר לעיל, שנוכל לעשות זכר למצות הקהל גם ללא מלך, שהרי כאשר עושים "זכר" למצוה לא מחוייבים לעשות את המצוה ככל פרטיה ודיניה כקיומה בזמן שהבית היה קיים, ורק עושים זכר לעיקר ולשורש המצוה.

ובתוספת ביאור בשיטת הרמב"ם יש לומר, שאף כשאין מלך יש ענין לקיים המצוה, על פי מה שכתב המנחת חינוך (אות ב): "והנה מבואר בש"ס סוטה (מא, א) דהמלך היה קורא. ואיני יודע אם

היוצא מדברינו, שלשית הרמב"ם עצם העובדה שאין בימינו מלך לא מונעת את חובת קיום מצות הקהל, ואין כל חובה שהמלך יהיה נוכח במעמד נשגב זה.

ה.

חלק נוסף בקיום מצות הקהל הוא ההלכה המבוארת בדברי הרמב"ם: "כיצד הוא קורא, תוקעין בחצוצרות בכל ירושלים כדי להקהיל את העם". וכן כתב הרמב"ם בהמשך דבריו שם: "יום הקהל שחל להיות בשבת מאחרין אותו לאחר השבת מפני תקיעת החצוצרות והתחנינות שאינן דוחין שבת". ויש לדון כשרוצים לעשות מעמד זכר להקהל בזמן הזה היאך יתקיים ענין תקיעת חצוצרות, והרי כיום חסרים לנו החצוצרות, ואם כן שוב יש להמנע מלקרוא לקיים מעמד זכר להקהל בזמנינו.

ונראה בזה, דהנה הכסף משנה (הלכות חגיגה פרק ג הלכה ד) כתב שמקור דברי הרמב"ם "תוקעין בחצוצרות" הוא מהתוספתא (סוטה פרק ז הלכה ח), וז"ל: "אותו היום כהנים עומדים בגדרים ובפרצות וחצוצרות של זהב בידיהם תוקעין ומריעין ותוקעים, כל כהן שאין בידו חצוצרות אומרים דומה זה שאין כהן הוא. שכן גדול היה ליושבי ירושלים שמשכירין חצוצרות בדינר זהב". ומעתה יש לתמוה מדוע השמיט הרמב"ם את ההלכה שהכהנים היו תוקעין, וכתב בסתם "תוקעין בחצוצרות בכל ירושלים".

הלכה למשה מסיני כך היא דווקא מלך, ואם אין מלך בישראל אין מצוה כלל, א"כ עד שאול המלך לא נתקיימה מצוה זו. ואפשר דלאו דווקא מלך, רק גדול שבדורו עליו היה המצוה אם לא היה מלך, וכן נראה מצד הסברא". נמצא לפי דבריו שייך שפיר לעשות זכר למצוה גם כשאין מלך, והיינו על ידי גדול הדור.

[ומובן] שדברי המנחת חינוך שקריאת המלך לאו בדווקא, נאמרו רק בשיטת ספר החינוך והרמב"ם שסוברים שקריאת המלך אינו מעיקר המצוה, ולכן שייך לומר שמלך לאו דווקא, אבל ודאי שלשית רש"י שעיקר מצות הקהל היא שהמלך קורא, אין כל צד לומר שנאמרו על גדול הדור מצוות שהם ממצות מלך].

ובעצם דברי הרמב"ם: מצות עשה להקהיל כל ישראל, הסתפק האדר"ת מה כוונתו, על כתפי מי מוטל העול להקהיל את העם, האם החיוב הוא על בית דין כמו בכל מצוות התורה שעל הציבור שהם מוטלות על הבית דין, או שבמצוה זו מוטל החיוב להקהיל את העם על המלך.

ויש להעיר, שבספר החינוך (מצוה תריב) יש לדייק ששינה מלשון הרמב"ם שכתב "מצוה להקהיל", ואילו בספר החינוך כתב "שנצטוונו שיקהל עם ישראל כולו", ומתבאר איפוא בדבריו שהמצוה על העם להיקהל, ולא שיש חיוב על המלך או בית הדין להקהיל את העם.

ורין זה שהתקיעות היו על ידי הכהנים מתבאר מדברי הירושלמי (מגילה פרק א הלכה י) "וכי ר' טרפון אביהם של כל ישראל לא טעה בין תקיעת הקהל לתקיעת קרבן, דתני, ובני אהרן הכהנים יתקעו בחצוצרות (במדבר י, ח) תמימים לא בעלי מומין דברי ר' עקיבא, אמר לו רבי טרפון אקפח את בני אם לא ראיתי את שמעון אחי אימא חגור באחת מרגליו עומד בעזרה חצוצרתו בידו ותוקע, אמר לו שמא לא ראית אלא בשעת הקהל ואני אומר בשעת הקרבן, אמר לו רבי טרפון אקפח את בני שלא הטית ימין ושמאל, אני שראיתי את המעשה ושכחתי ואתה דורש ומסכים על השמועה, הא כל הפורש מן כפורש מן החיים".

ובדברי רש"י במסכת קידושין (עא, א ד"ה אחר אחי אמי) מבואר ששמעון אחי אמו של רבי טרפון היה כהן, שכתב על דברי הגמרא "תניא אמר רבי טרפון פעם אחת עליתי אחר אחי אימי לדוכן והטיתי אזני אצל כהן גדול ושמעתי שהבליע שם בנעימת אחיו הכהנים", וז"ל: "אחר אחי אימי, שהיה כהן, ור' טרפון היה כהן בתוספתא דכתובות מעשה ברבי טרפון שקדש שלוש מאות נשים בשני בצורת כדי להאכילם תרומה. הרי לנו ששמעון אחי אימו שתקע בהקהל היה כהן, ואם כן משמע שתקיעת ההקהל מוטלת על הכהנים, ושוב צ"ע מדוע השמיט הרמב"ם דין זה.

וביותר יש לתמוה על דברי הרמב"ם, דהנה כתב המלבי"ם על הפסוק

(במדבר י, ח) "ובני אהרן הכהנים יתקעו בחצוצרות והיו לכם לחוקת עולם לדורותיכם", וז"ל: "מפני שאמר סתם ויתקעו בהם הוצרך לפרש שרק כהנים יתקעו, וכבר ביארתי שיש הבדל בין כשאמר ובני אהרן הכהנים ובין כשאמר בני אהרן, כשאמר הכהנים בני אהרן גם בעלי מומין בכלל, וכשאמר בני אהרן הכהנים מוציא בעל מום. ועל פי זה למד רבי עקיבא שכהן בעל מום פסול לתקוע בחצוצרות, ור' טרפון לא ידע חילוק זה וחשב שגם כשאמר בני אהרן הכהנים בעלי מומין בכלל". ומה שמצאנו שבספרי שם הגירסא בדברי ר' עקיבא שענה לרבי טרפון "אמר לו שמא בראש השנה ביום כיפורים ביובל", כתב המלבי"ם, שבתוספתא הנ"ל וכן בילקוט גרסי שמא בהקהל.

וכעין זה מבואר בדברי בעל הכתב והקבלה על פסוק זה: "רי"א כתב בשם רז"ל, דבדברים שישתמשו בהם לדורות אחרי בואם אל הארץ והם אשר יזכיר אחר זה, יהיו התוקעים בני אהרן הכהנים הראוים לשמש בכהונה פרט לבעלי מומין, אבל בדברים שכבר זכר ממקרא העדה וממסע את המחנות, לא דקדקה התורה מי יהיה התוקע, כי כל אדם יוכל לתקוע". ועל כך כתב בעל הכתב והקבלה, דהוא טעות "דבהדיא מבואר בספרי היפך דבריו, דאמרו שם ובני אהרן וגו', למה נאמר לפי שהוא אמר ואם באחת יתקעו שומעני אף ישראל במשמע, תלמוד לומר ובני אהרן עיי"ש ולכן פירש רש"י ובני אהרן יתקעו, במקראות ובמסעות הללו,

והשמיט בלשונו מילת כהנים שכתוב בפסוק, להורות דבמקראות ובמסעות בני אהרן דווקא צריכים [כלומר, די שיהיו בבחינת בני אהרן, שאפילו בעלי מומין בכלל זה], אמנם כהנים [כלומר, כשרים לכהונה שאינם בעלי מומין] לא צריך רק לדברים הבאים לדורות".

ומתבאר בדבריהם, שבכל הדברים שנאמרו בהם תקיעות בחצוצרות, התוקעים יהיו כהנים, ואפילו בדברים שיכולים להיעשות על ידי כהנים שהם בבחינת "בני אהרן" בלבד ואינם בבחינת "כהנים", דהיינו כהנים בעלי מומין, מכל מקום צריך כהנים בדוקא, ושוב יקשה על הרמב"ם מדוע השמיט דין זה שהכהנים הם אלו שתוקעים בחצוצרות בירושלים להקהיל את העם.

ו.

ונראה בביאור דברי הרמב"ם, על פי מה שכתב באגרות משה (יו"ד ח"ד סימן סה) שנשאל על דברי הרמב"ם שכתב בהלכות חגיגה (פרק ג הלכה ז) שהסיבה שאין הקהל יכול להתקיים בשבת היא מפני שאסור לתקוע בשבת "כי תקיעת החצוצרות והתחנינות אינן דוחין את השבת", ואם כן לפי שיטת הלחם משנה שכל "שבות" שאי אפשר לעשות מערב שבת מותרת גם במדינה לצורך המקדש, מדוע נאסרה התקיעה בשבת לצורך מצות הקהל, הלא תקיעה בחצוצרות ובשופרות אינה מלאכה דאורייתא אלא שבות מדרבנן, ואי אפשר

לעשותה בערב שבת אם זמן ההקהל הוא בשבת, ואם כן תדחה התקיעה את השבת, ואף בכל ירושלים, משום שתוקעין לצורך המקדש, דהיינו להקהיל את העם למקדש לשמוע הקריאה.

והשיב רבי משה, שקריאת המלך בהקהל אינה נחשבת כ"צורך המקדש",

אף שקורא בעזרת נשים, ורק לענין צורך המקדש כתב הלחם משנה שגם בירושלים ליכא איסור שבות. והוסיף: "ומשמע לי שגם כתר"ה [היינו השואל] מתרץ זה בתירוצו שני, במה שכתב שהקהל אינה עבודה, ודווקא שבות לצורך עבודה מותר, ושלכן התקיעה בירושלים לצורך ההקהל אסורה ככל שבות. ואף שאם נזדמן איזה שבות בשעת הקריאה גופה שם בעזרת נשים, יהיה מותר לעבור על השבות כמו במגילה אף דמגילה ג"כ לא שייכא לעבודה, דזה נכון לגבי דבר שבמקדש גופיה שבזה אמרינן שאין שבות במקדש אף בדבר שאינו צורך עבודה כמו שכתב הרמב"ם, אבל חוץ למקדש בירושלים, אסור שבות אם אינו צורך עבודה, ועל כן צריכין אנו לתירוצו זה אליבא דשיטת הלחם משנה, ועל כן אין התקיעה לצורך ההקהל דוחה שבות בירושלים"

ומתבאר בדברי האגרות משה, שמצות הקהל אינה מעבודות המקדש

כמו הקרבנות שהם חלק מעבודת בית המקדש, אלא מצות הקהל היא מצוה נפרדת שאינה מדין עבודות המקדש, ורק נקבע מקום קיום המצוה בעזרת נשים בבית המקדש.

ומעתה יש לומר שסובר הרמב"ם, שבדברים שאינם שייכים לעבודות המקדש ואפילו אם מקומם בבית המקדש כמו ההקהל שמקומה בעזרת נשים, לא מעכב שיתקיים דווקא על ידי כהנים, ואף שבוודאי הכהנים היו תוקעים גם במצות הקהל, וכפי שמוכח מדברי התוספתא, אולם אין זה חיוב רק בכהנים. ויתכן שהיה זה הידור שהידרו הכהנים לתקוע, מרוב החביבות שהיה להם לקיים מצוה זו עד כדי כך "שכל כהן שאין חצוצרות בידו דומה זה כמי שאינו כהן", וגם היו מרוויחים מהשכרת החצוצרות לכהנים, כדברי התוספתא "שכר גדול היה ליושבי ירושלים שמשכירין חצוצרות בדינר זהב", ועל כן יתכן שמסיבות אלו לא נשאר ביד הישראלים חצוצרות כלל והכהנים תקעו למעשה, ואף על פי שגם ישראל כשר לתקוע מעיקר הדין, מאחר והתקיעה אינה דין בעבודת המקדש.

ולפי זה נמצא שכיום שאין צורך בכהנים לתקיעת החצוצרות במצות הקהל, משום שאין זה נחשב לעבודת בית המקדש, כמו כן חסרונם של החצוצרות במעמד זכר להקהל גם כן לא יהווה מניעה מקיום מצות הקהל, ולפיכך גם לשיטת הרמב"ם תהיה אפשרות לקיים את מצות הקהל.

ז.

ונראה ליישב את דברי הרמב"ם באופן אחר, ויהיה לפי זה נפק"מ גם לענין עשיית מעמד זכר למצות הקהל.

בספר גן שושנים (חלק א סימן נא) מבאר בגדר מצות תקיעת החצוצרות ישנם "שני דינים". ויסוד דבריו, שתפקיד הכהנים בעם ישראל המפורש בחומש דברים (לג, י) "יורו משפטין ליעקב ותורתך לישראל, ישימו קטורה באפיך וכליל על מזבחך", משמעותו שני דברים:

א. להיות מורי העם וללמד להם תורה ולהורות להם הדרך הישרה, וזה נלמד מקרא ד"יורו משפטין ליעקב ותורתך לישראל", וכמבואר בדברי הרמב"ם בסוף הלכות שמיטה ויובל "ולמה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל ובביזתה שנאמר יורו משפטין ליעקב ותורתך לישראל".

ב. להקריב את הקרבנות ולעבוד בבית המקדש, כלשון הכתוב "ישימו קטורה באפיך וכליל על מזבחך".

[ולכן] "מצוה שיהיו בסנהדרין גדולה כהנים ולוויים שנאמר (דברים יז, ט) ובאת אל הכהנים הלוויים אשר יהיו בימים ההם" (רמב"ם הלכות סנהדרין פ"ב ה"ב), והיינו מכיון שסנהדרין גדולה הם "עיקר תורה שבעל פה", והם "עמודי ההוראה ומהם חוק ומשפט יוצא לכל ישראל", כדברי הרמב"ם בתחילת הלכות ממרים, לכן יש למנות כהנים ולוויים לבית דין הגדול, כיון שיש תפקיד מיוחד לכהנים להורות לעם].

והנה בהלכה שמצות תקיעה בחצוצרות היא בכהנים, יש חילוק בין דין תקיעה בחצוצרות על ידי כהנים במקדש,

הכהנים שהם מורי העם להריע בחצוצרות ולהוכיח את העם על ידי תקיעת החצוצרות.

נמצא לפי זה: כשתוקעים במקדש בשעת הקרבת הקרבנות, מתקיים בזה רק הדין של קיום מצות חצוצרות מדין עבודה ושירה במקדש שצריך דווקא כהנים בכהונתם.

וכשתוקעים במקדש בתעניות מתקיימים בזה שני הדינים - גם קיום תקיעת חצוצרות שבמקדש, וגם מצות תוכחה שיש בתקיעה.

וכאשר תוקעים בגבולים בתעניות מתקיים רק הדין של תקיעה בכהנים מדין תוכחה ותשובה שנעשה על ידי מורי התורה.

ולכן מובן מדוע בתקיעת חצוצרות של תעניות בגבולין, לא צריכים דווקא כהנים, וכמו שבהלכה שמצוה להיות בסנהדרין כהנים ולוויים, מכל מקום כולם כשרים לסנהדרין, כמו שכתב הרמב"ם שם "ואם לא מצאו כהנים ולוויים אפילו היו כולם ישראלים הרי זה מותר", כך גם בתקיעת חצוצרות, יהיה מותר גם אם לא תקעו כהנים.

לאור האמור, מתבאר מדוע לא נקט הרמב"ם שיש חיוב שהכהנים יתקעו בחצוצרות. שכן מדין מה שנצטוו הכהנים בעבודת המקדש, לא שייך לומר שיש חיוב שכהנים יתקעו בחצוצרות במעמד הקהל, שהרי כמו שנתבאר, מצות

לבין מצות תקיעה בגבולין המבוארת בגמרא במסכת תענית (טז, ב) שבימי התעניות היו מתאספים ברחבה של עיר "וחזן הכנסת אומר להם תקעו בני אהרן תקעו וחזור ואומר מי שענה את אבותינו".

והחילוק הוא: במקדש, כיון שבתקיעת חצוצרות שהם כלי שרת יש

קיום שירה במקדש, צריך שכהנים יתקעו, וכמו שתוקעים במקדש בשעת הקרבת הקרבנות ופתיחת שערים, שהיא מצוה על הכהנים, נוגע נראה שבשעת התקיעות היו לבושים בבגדי כהונה, משום שבזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם, ובזמן שאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם, וכאן הרי צריך "כהנים" לתקיעות].

מה שאין כן תקיעה בחצוצרות בגבולין, תקיעה זו איננה כדין תקיעה שבמקדש. כי מאחר ותקיעה בחצוצרות בתעניות היא מדין מצות תוכחה ומדרכי התשובה, כדברי הרמב"ם בתחילת הלכות תעניות: "מצות חצוצרות על כל צרה שתבוא על הציבור שנאמר (במדבר י', ט) על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות, כלומר כל דבר שייצר לכם כגון בצורת ודבר וארבה וכיוצא זעקו עליהם והריעו, ודבר זה מדרכי התשובה הוא בזמן שתבוא צרה ויזעקו עליה ויריעו, ידעו הכל שבגלל מעשיהם הרעים הורע להם ככתוב (ירמיה ה, כה) עוונותיכם הטו". ומעתה, מכיון שתקיעת החצוצרות בתעניות מדרכי התשובה הוא, לכן יש חיוב מיוחד על

ההקהל אינה עבודת המקדש וצורך עבודה. וגם אין חובה או צורך לחייב כהנים שיתקעו בחצוצרות, מאחר וכל תכלית מעמד הקהל הוא לימוד ליראת שמים, וכמו שנתבאר לעיל בשיטת הרמב"ם שזוהי מהות המצוה, וזה שייך דוקא בכהנים שהם מורי התורה, ולכן ככל הדברים שיש בהם חיזוק הדת וקירוב לב העם לדת האמת וזירוז במצוות, מצוה לעשותם בכהנים דוקא.

אולם כבר נתבאר, שכמו שבסנהדרין, על אף שיש עדיפות בכהנים, בכל אופן אם יש רק ישראלים, הסנהדרין כשרה, כך גם בתקיעת החצוצרות, אע"פ שעדיף שיהיו על ידי כהנים, אך אם אין אפשרות לכך, יוכלו גם ישראלים לתקוע. ולכן לא הביא הרמב"ם שיש חיוב שכהנים הם שיתקעו בחצוצרות להקהל.

ולפי זה נמצא, שאין מניעה שגם ישראלים יוכלו לתקוע במעמד זכר למצות הקהל, ואין מניעה בגלל דין תקיעת החצוצרות לבטל את קיום המעמד בזמנינו.

ח.

אלא שיש לבאר, האם בזמנינו יהיה ענין לתקוע בחצוצרות במעמד זכר להקהל. ומצאנו שכתב באגרות משה (ח"א סימן קסט) בענין תקיעה בחצוצרות בתעניות: "הנה לענ"ד משמע שלהסוברים שהתקיעה היא בחצוצרות, צריך דווקא באלו החצוצרות שנעשו לתקוע בהם במקדש דווקא, וזוהי סברת הריטב"א

שכתב אליבא דמנהג צרפת שאין תוקעין בתעניות, שהוא מפני שצריך דווקא חצוצרות בתעניות. וקשה וכי אין אנו יכולים לעשות חצוצרות כסף, אלא מפני שצריך לתקוע דווקא באלו החצוצרות שנעשו לתקוע בבית המקדש, עכ"ד.

ומעתה יש לומר על פי דברים אלו גם במעמד זכר למצות הקהל בזמנינו, מכיון שצריך לתקוע דווקא בחצוצרות כמו שכתב הרמב"ם "ותוקעים בחצוצרות", יצטרכו דווקא חצוצרות דמקדש, ומאחר ואין לנו חצוצרות שכאלו, אין צריך לתקוע היום במעמד זכר להקהל, וכמו שכתב הריטב"א לגבי תעניות.

אולם עדיין יש לחלק בין תעניות למצות הקהל, וכפי שנתבאר בדברי התוספתא שהבאנו לעיל "שכר גדול היה ליושבי ירושלים שמשכירין חצוצרות בדינר זהב", ומבואר שהיו תוקעין בכל החצוצרות שהשכירו אנשי ירושלים ולא רק מחצוצרות של בית המקדש, ואם כן מוכח שיש חילוק בין תעניות והקהל, ובהקהל כשרות כל החצוצרות, ואפילו חצוצרות שאינן שייכות למקדש, כשרות להקהל את העם ליראה את ה' ולהזדרז במצוות ולהתחזק בדת האמת, ואם כן שוב נוכל בזמנינו לקיים מצות הקהל.

ואולי יש לומר, שבדברי התוספתא "שכר גדול היה ליושבי ירושלים שמשכירין חצוצרות בדינר זהב", הכוונה היא שהיו משכירין למקדש את החצוצרות, דהיינו שהגזבר היה שוכר את החצוצרות

מבני ירושלים, כדי ליתנם לכהנים שיתקעו בהן במעמד הקהל. ומעתה שפיר נוכל לומר, שרק בזמן שהיה בית מקדש היה הגזבר צריך לשכור החצוצרות כדי ליתן לכהנים, אך בזמנינו שאין מקדש שוב נוכל לומר שכל אחד יוכל לתקוע, ונוכל לקיים מעמד לזכר מצות הקהל.

ט.

שיטת הרמב"ם בחיוב עבדים במצות הקהל, טעונה ביאור.

בהלכה ב' כתב הרמב"ם: "כל הפטור מן הראיה פטור ממצות הקהל חוץ מן הנשים והטף והערל". כלומר אע"פ שנשים והטף והערל פטורים מן הראיה, ואם כן אינם נכללים במה שכתבה התורה במצות ההקהל "בבוא כל ישראל לראות", וכפי שנלמד בגמרא (חגיגה ג, א) מגזירה שוה "ראיה ראיה", בכל זאת נשים טף חייבים, שהרי נכתב בתורה בפירוש להקהיל את "הנשים והטף". ובלחם משנה שם הקשה על הדין שערל חייב במצות הקהל והרי איננו ראוי לביאה, ולא חייבתו התורה בפירוש כנשים וטף, ומדוע שלא יפטר ממצות הקהל מתוך שפטור מראיה. ומכל מקום, לא נתבררה דעתו של הרמב"ם האם עבדים חייבים במצות הקהל.

ובפשטות היה מקום לומר, שלא פירש הרמב"ם דין עבדים במצות הקהל, מאחר ונכללו בדבריו "כל הפטור מן הראיה פטור מן ההקהל", ועבדים פטורים מחובת ראיה, כדברי הגמרא

בחגיגה, וממילא פטורים ממצות הקהל. ואם נאמר שבגמרא (חגיגה ד, א) מבואר שכל מצוה שהאשה חייבת בה גם עבד חייב בה, ואם כן מכיון שאשה חייבת במצות הקהל יש לחייב גם את העבד, כתב הלחם משנה "דשאני מצות הקהל דכתיב בה "בבוא כל ישראל", ועבד כנעני אינו נכלל בכלל ישראל, משא"כ אשה, ולכן לא שייך כאן בעבד הכלל שכל מצוה שהאשה חייבת בה גם העבד חייב בה.

ולפי המבואר לעיל בשיטת הרמב"ם, הדברים מוטעמים, שכן יסוד מצות הקהל ותכליתה היא, הלימוד לירא את השי"ת, וזהו עצם המצוה, ולפיכך ברור שאין זה שייך כלל במי שאינו בכלל ישראל, שהוא מופקע מלימוד לירא את ה'.

והנה הגאון רבי מאיר שמחה בספרו אור שמח, כתב: "לא חשיב רבינו [הרמב"ם] עבדים דכתיב בבוא כל ישראל [דהיינו תירוצו של הלחם משנה], וכתב הקהל את העם ועבדים לא מיקרי עם, כמו דאמר בפרק הזרוע [חולין קלא, ב] לרבות העבדים [ולא נכללו במה שכתוב (ויקרא טז, ג) ועל כל עם הקהל יכפר] אלמא דלא נכללו בכלל עם ובעי קרא לרבות". ודבריו צריכים ביאור, מדוע לא היה די לו בתירוצו של הלחם משנה עד שנזקק לומר שאינם בכלל עם.

וביותר קשה על דבריו מסוגיית הגמרא במסכת גיטין (לח, ב) שמבואר שעבדים כן נחשבים בכלל "עם", דאיתא התם: "אמר רבה אמר רב, המקדיש עבדו

י.

עוד בענין מצות הקהל, ראיתי שהגאון רבי יעקב קמינצקי בספרו אמת ליעקב (פרשת וילך) הביא את דברי האבן עזרא על הפסוק "הקהל את העם וגו' וגרך אשר בשעריך", שפירש: "וגרך, אולי יתיהד", וכתב: שמשמע שמפרש שהפסוק מדבר בגר תושב שעדיין גוי, ועליו התורה אומרת הקהל אולי יתיהד. ומוסיף רבי יעקב, שכן נראה מדברי הרמב"ן שפירש בפרשת יתרו (שמות כ, י) על דרך הפשט, שבכל מקום שנוזכר בתורה "גרך אשר בשעריך" הכוונה לגר תושב. ועל כך הקשה רבי יעקב, הרי בן נח אינו מצווה ביותר מז' מצוות, ואם נאמר שנצטווה במצות הקהל, יהיה בן נח מחוייב בשמונה מצוות, וכעין קושיית הגמרא בסנהדרין (עד, ב). ותירץ רבי יעקב: "דמכל מקום לא קשה מידי, דחיובו של הגר תושב הוא כמו חיוב הטף, דכמו דאצל הטף הקטנים בעצמן פטורין הן אלא המצוה היא על המביאים, הכי נמי יש לומר דאין הגר תושב עצמו מצווה אלא המצוה עלינו להביאו".

ויש לתמוה על דבריו, שכן מבואר לפי דרכו, שיש הבדל בין חיוב האנשים והנשים להחיות הטף והגר, אולם בלשון הכתוב שכללם ביחד משמע שגדרם אחד. ואולי לפי המבואר לעיל בשיטת הרמב"ם שחולק על דעת ספר החינוך דס"ל שהמצוה על העם להיקהל, וסובר הרמב"ם שהמצוה על המלך או על בית הדין להקהיל את כל העם האנשים ונשים וטף והגר, נמצא

יצא לחירות, מאי טעמא, גופיה לא קדיש, לדמיה לא קאמר, דליהוי עם קדוש קאמר". ופירש רש"י: "לדמיה לא קאמר, שהיה לו לומר דמי עבדי עלי. דליהוי עם קדוש קאמר, כלומר דמה שהוציא מפיו על עבדו שיהא הקדש, היתה כוונתו שיהיה העבד מעתה עם קדוש, פירוש, ישראל גמור דכתיב בהו כי עם קדוש אתה, ולכן יצא לחירות ויהא ישראל גמור". ולכאורה מדויק בדברי הגמרא שעבד אינו נכלל רק ב"עם קדוש", כי "עם קדוש" נאמר רק על ישראל גמור, אבל בכלל "עם" בסתמא, גם עבדים. ומעתה, במצות הקהל שנאמר "הקהל את העם" ולא נאמר "עם קדוש", גם עבדים בכלל העם, ועל כן צריכים לתירוצו של הלחם משנה ולא יועילו דברי האור שמח. **ובאמת**, גם בדברי האור שמח שהביא ראיה שאין עבדים בכלל עם, מדברי הגמרא "יכפר יתירה לרבות עבדים" ולא נכללו בתיבת "עם" שבפסוק, יש לפקפק, כי גם שם לא נאמר "עם" בסתם אלא "עם הקהל", ואפשר שגם זה ביטוי מיוחד שמשמעו ישראל גמור ולכן אינו כולל עבדים, אבל "עם" סתמא שייך לומר שכולל גם עבדים.

[וראיתי בספר כסא דהרסנא על שו"ת בשמים ראש (סימן שכד) שחידש על פי דברי גמרא זו, שעבדים אינם מוזהרים בלאו דנבילה, שכן בלאו דנבילה נאמר בלשון הפסוק (דברים יד, כא) "כי עם קדוש אתה", ואם כן עבדים אינם בכלל לאו זה משום שאינם נקראים "עם קדוש"]

לקיים מעמד זכר למצות הקהל מבחינת הלכות המצוה ודיניה, ויסוד המצוה ותוכנה הפנימי להביא לתכלית יראת שמים להקשיב באימה וביראה ולשמוע דברי ה', שייך גם בזמנינו הגם שאין לנו בית מקדש. ופרטי המצוה, כגון קריאת המלך ותקיעת החצוצרות, אינם מעכבים את קיום מעמד גם בזמן הזה, וכמו שנתבאר.

שאמנם גדר כולם אחד הוא לענין המצוה להקהילם. ולפי זה גם לא קשה שאם גר תושב מצווה בהקהל, נמצא שמחוייב בשמונה מצוות, משום שאין זו מצוה על הגר אלא על המלך או על הבי"ד.



סוף דבר, התברר לנו שגם לשיטת הרמב"ם לכאורה אין כל מניעה

סימן ה

גדר האיסור בעשיית דבר שיש בו ספק דאורייתא

צריכה דאורייתא, כשיחזור ויאמר "אמת ויציב" מספק ויברך "גאל ישראל", יתכן שיעבור על איסור דאורייתא של ברכה שאינה צריכה, והיה מוטב שלא יחזור על אמירת אמת ויציב, ועדיף דהוי שב ואל תעשה, ואם נפסק שבכל אופן יחזור על אמירת אמת ויציב, מוכח שאיסור ברכה שאינה צריכה הוא מדרבנן, ומכיון שספק אמת ויציב הוא ספק דאורייתא לכן חוזר וקורא מספק, ואין לחשוש מלומר ברכה שאינה צריכה, כי לדעתם האיסור באמירת ברכה שאינה צריכה הוא רק מדרבנן.

ולכאורה יש לתמוה על ראיית התוס' והר"ן מברכת אמת ויציב, כי אפילו אם נאמר שברכה שאינה צריכה היא מדאורייתא, מדוע שיהיה אסור לברך מספק, הרי כלל בדינו שעשה דוחה לא תעשה,

כתב הרמב"ם (הלכות ברכות פרק א הלכה טו) "כל המברך ברכה שאינה צריכה, הרי זה נושא שם שמים לשוא והרי הוא כנשבע לשוא". ומשמע מדבריו שמאמר הגמרא בברכות (לג, א) "כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא" הוא דרשה גמורה, והמברך ברכה שאינה צריכה עובר באיסור דאורייתא. אולם שיטת התוס' במסכת ראש השנה (לג, א ד"ה הא) והר"ן שם (ט, ב מדפי הרי"ף ד"ה ולענין) שאיסור ברכה שאינה צריכה הוא מדרבנן.

והביאו התוספות והר"ן ראייה לשיטתם מדברי הגמרא (ברכות כא, א) שאם מסופק אם אמר אמת ויציב חוזר ואומר, משום שחיוב אמת ויציב דאורייתא ומאחר ו"ספק דאורייתא לחומרא" חייב לחזור ולקרוא. ואם ההלכה שברכה שאינה

מטעם ספק דאורייתא, בכל זאת אם נתערכה ביצה זו באחרות הרי היא בטילה.

ואף שלכאורה הדין נותן להחשיב ביצה זו כדבר שיש לו מתירין, שהרי ישנם שני דברים שבכוחם לפשוט את הספק ולברר שתרנגולת זו אינה טריפה: או אם תטעון התרנגולת ביצים נוספות, שזה יהיה ראייה שהיא אינה טריפה, משום שטריפה אינה יולדת. או אם תחיה התרנגולת שנים עשר חודש, שגם זו ראייה שאינה טריפה, שהרי טריפה אינה חיה יותר משנים עשר חודש, ובאופן זה יתברר שביצה זו עם כל התערובת מותרת. מכל מקום כתב הרשב"א שהביצה איננה דבר שיש לו מתירין, משום שדבר שיש לו מתירין הוא רק כשוודאי עומד להיות מותר, כגון ביצה שנולדה ביו"ט, שביו"ט הביצה אסורה אבל למחר הביצה ודאי מותרת. אבל ביצת טריפה שאין המתיר עתיד לבוא בוודאי, שהרי לא ידוע אם תטעון עוד ביצים ואם תחיה י"ב חודש, אין זה נחשב דבר שיש לו מתירין, ושפיר היא כביצה אסורה שנתערכה באחרות שמתבטלת.

ובשו"ת צמח צדק (סימן סט) הביא שחתנו בעל "עבודת הגרשוני" הקשה על דברי הרשב"א, מדוע הוצרך הרשב"א להתיר את הביצה מאחר ואינה נחשבת כדבר שיש לו מתירין, משום שאיננה עומדת להיות מותרת בוודאי. הרי היה הרשב"א יכול לומר, שאין זה שייך לדין דבר שיש לו מתירין, מאחר וביצה זו דינה להיות מותרת ממה נפשך, שכן

ואם כן יבוא ספק עשה של חיוב דאורייתא של ברכת אמת ויציב וידחה ספק איסור לאו דאורייתא של ברכה שאינה צריכה.

ועל כרחק צריך לומר, שגדר עשה דוחה לא תעשה הוא, שכשמוטל על האדם חיוב מצות עשה בתורת ודאי, ומצד שני עומד כנגדו איסור לאו, באופן שעומדים זה נגד זה העשה והלאו, אז אנו אומרים שמתגבר חיוב העשה ודוחה הלאו, אבל כאשר יש ספק שהוא מסתפק אם אמר אמת ויציב, לא יכול העשה לדחות את הלאו, כי כל חיובו לחזור על אמת ויציב נובע מדין ספק, ובמקרה כזה לא נוכל לומר שידחה העשה את הלאו [כי העשה כביכול "חלש" יותר]. ולכן לא שייך לומר שיבוא ספק חיוב ברכת אמת ויציב וידחה ספק איסור ברכה שאינה צריכה, ומיושבת ראיית התוס' והר"ן שאיסור ברכה שאינה צריכה הוא מדרבנן.

אולם יקשה לנו שיטת הרמב"ם שהמברך ברכה שאינה צריכה עובר על איסור דאורייתא, כיצד ישיב על ראיית התוס' והר"ן שברכה שאינה צריכה היא דין דרבנן.

ב.

קיימא לן בטור ושו"ע (יו"ד סימן קב) "דבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל". עם זאת כתב הטור בשם הרשב"א (בתורת הבית הקצר בית ד שער א; דף ח, א) שביצה שנולדה מתרנגולת שהיא ספק טריפה, למרות שהביצה אסורה

עיקר איסור ביצה זו הוא מחשש שהיא טריפה, ואם תחיה י"ב חודש או שתטעון ביצים הרי נתברר שמעיקרא כלל לא היתה טריפה וללא ביטול היא מותרת. ומאידך, אם לא תחיה ולא תטעון ביצים והרי היא טריפה הרי נתבטל האיסור. ואם כן ממה נפשך ביצה זו מותרת.

וכדי ליישב קושיה זו ביאר הצמח צדק יסוד נפלא: אין הדבר כהבנת השואל, שאם תחיה התרנגולת י"ב חודש או שתטעון ביצים ומתברר שהיתה היתר גמור למפרע - האוכל ביצה בעודה ספק לא עובר באיסור למפרע, אלא גם אם יתברר שהתרנגולת לא היתה מעולם טריפה, מכל מקום מי שאכל ביצה מתרנגולת זו בעודה ספק איסור קודם שנודע היתה עבר איסור, ואיסור לא פוקע גם לאחר שנודע ההיתר, שכן יש איסור ודאי לאכול דבר שיש בו ספק איסור, וכשאוכל ביצה שאסורה מספר עובר על ודאי איסור, ואיסור זה אינו פוקע לעולם.

ומעתה כלל לא קשה הקושיא שהקשו על הרשב"א, ושוב דומה נידון ספק ביצת טריפה לביצה שנולדה ביו"ט, שגם כן בספק ביצת טריפה נאמר שעד שיאכלנה באיסור - שכן ספק ביצת טריפה הוא איסור ודאי של ספק איסור - יאכלנה בהיתר שיתברר אולי אינה טריפה, ולכן הוצרך הרשב"א לטעם אחר שאינו עומד להתברר בוודאי ההיתר.

ומוכיח הצמח צדק שאכילת ספק איסור היא איסור ודאי, שכן אילו ספק

אם עבר איסור באופן ש"איקבע איסורא", כגון שהיו לפניו שתי חתיכות, אחת של חלב ואחת של שומן, ואכל אחת מהן ואינו יודע איזו מהן אכל, דינו שחייב להביא קרבן אשם תלוי. ואין חוששים שאולי מביא חולין לעזרה כי אולי אכל שומן. והיינו מפני שזה עצמו האיסור שאכל ספק איסור, ועל זה חייבת התורה בקרבן. ואפילו אם יתברר לו אחר כך ששומן אכל, לא אומרים למפרע שהביא חולין לעזרה.

ג.

אולם יש להקשות על דברי הצמח צדק כמה קושיות.

ראשית, קשה על דבריו מהוכחת התוס' והר"ן שברכה שאינה צריכה היא דין דרבנן, מכך שבספק אמר ברכת אמת ויציב חוזר ומברך, והקשינו מדוע לא נאמר שבאמת ברכה שאינה צריכה דאורייתא, והסיבה שחוזר ומברך הוא משום שספק עשה דחיוב ברכת אמת ויציב, דוחה ספק איסור ברכה שאינה צריכה, ונתבאר שמכיון שהוא רק ספק חיוב ברכת אמת ויציב, לא שייך בזה דחיית לאו. אולם לפי דברי הצמח צדק, שכאשר מחוייב מטעם ספק דאורייתא יש ודאי איסור, יקשה על התוס' והר"ן, שבספק אם בירך אמת ויציב הרי מחוייב בוודאי לחזור ולברך, ומדוע שלא ידחה העשה של אמירת אמת ויציב את הלאו של ברכה שאינה צריכה.

והנה שיטת הר"ן (קדושין טו, ב בדפי הרי"ף ד"ה גרסי'; ובשול"ת הר"ן

אם אינו יכול לייבם, כגון כאן תוך שלושה חדשים, הדין הוא שגם אין חליצה.

ומקשה על כך הגמרא מהדין "הספיקות חולצות ולא מתייבמות", דהיינו כשקידש אחת משתי אחיות ואינו יודע מי מהן קידש ומת ונפלו לייבום, שאחת מהן צריכה להתייבם ואין יודעים איזו, ולהתייבם ודאי אינן יכולות, שהרי כל אחת מהן אם תתייבם שמא היא אחות ערוה, ובכל זאת נאמר בברייתא ששתייהן חולצות מספק אף שאינן עולות לייבום. ומתרת הגמרא ששונה דין המתנת שלושה חדשים מדין ספק באחיות, כי בשתי אחיות זהו רק ספק איסור לנו, שאנו איננו יודעים מי מהן צריכה להתייבם, אבל אם נמצא פתרון לספק, כגון אם יבוא אליהו הנביא ויאמר ברוח הקודש איזו מהן היא המקודשת, הרי תהא בת ייבום וחליצה, כלומר אין כאן איסור ודאי אלא ספק איסור. אבל בנידון שלא תתייבם ותחלוץ בתוך שלושה חדשים, גם אם יבוא אליהו הנביא ויאמר שהאשה הזאת שמת עכשיו בעלה אינה מעוברת, בכל זאת יהא אסור לה להתייבם, משום שיש הלכה שאשה צריכה להמתין שלושה חדשים אף אם ברור שאינה מעוברת, והראיה לזה מדין קטנה שאינה יכולה להתעבר, ומכל מקום אם מת בעלה צריכה להמתין שלושה חדשים, הרי שזהו באיסור ודאי ולא ספק.

ולפי מה שחידש הצמח צדק, שכל ספק איסור דאורייתא אסור באיסור ודאי, תחזור קושיית הגמרא למקומה, שהרי גם

סימן א) היא שספק דאורייתא דינו לחומרא מדאורייתא, ואילו הרמב"ם סובר שדינו לחומרא מדרבנן. והביא הר"ן ראיות שספק דאורייתא לחומרא מדאורייתא, ואחת מהם היא הראיה שהביא הצמח צדק, מחיוב אשם תלוי למי שאכל ספק איסור, אפילו כשלא איתחזק איסורא, למאן דאמר דלא בעינן שיאכל חתיכה אחת מבין שתי חתיכות.

ולפי זה, מאחר וסובר הר"ן שספק דאורייתא לחומרא מדאורייתא, הרי שזה בספק אם אמר ברכת אמת ויציב, חייב מדין דאורייתא לחזור ולברך מכוח ספק זה. ומעתה שוב חזרה למקומה הקושיה, מה הראיה שדין ברכה שאינה צריכה הוא מדרבנן, אולי זהו דין דאורייתא, אלא שיש חיוב לחזור על ברכת אמת ויציב שנתחייב בוודאי מכוח הספק, ודין זה דוחה ספק לאו ברכה שאינה צריכה, וצ"ע.

עוד יש להקשות על דברי הצמח צדק. דהנה בגמרא (יבמות מא, א) מובא שהיבמה לא תחלוץ ולא תתייבם עד שתמתין שלושה חדשים אחר מות בעלה. ומקשה הגמרא, בשלמא מובן מדוע לא תתייבם, בגלל החשש שמא יתברר שהיא מעוברת ויוולד ולד בן קיימא, אולם לא מובן מדוע שלא תחלוץ וימתינו לאחר החליצה שלושה חדשים, ואם אינה מעוברת או שהפילה, תנשא. ומיישבת הגמרא שר' יוסי לומד מהכתוב (דברים כה, ז) "אם לא יחפון האיש לקחתה", ומשמע "האם חפץ מייבם" ואז יש דין חליצה, אבל

בספק שתי אחיות, מכיוון שזהו ספק דאורייתא לחומרא, אסור באיסור ודאי לייבם כל אחת משתי האחיות, ושוב יקשה מה ההבדל בין המתנת שלושה חדשים לבין ספק שתי אחיות, וצ"ע.

עוד יש להקשות על דברי הצמח צדק, מהמבואר בסוגיית הגמרא (זבחים עא, ב) שאם נתערבה בהמת טריפה בבהמת הקדש - ירעו עד שיסתאבו ואז יפדו ויביאו מדמי היפה שבהן מאותו המין. כי מכיון שהקדש מעורב בהן נאסרו הבהמות להדיוט, וכן אי אפשר לחלל על מעות לפני שיפול בהם מום, שהרי אין פודין תמימים, לכן ירעו עד שיפול בהן מום ויפדו ויביאו מהדמים עולה או שלמים כפי שהיה ההקדש.

והקשו שם התוס' (ד"ה ובטריפה) היאך אפשר לפדות את הבהמות, הרי כיון שמעורב כאן טריפה, אפילו אחרי שיפדו יהיו אסורים באכילה מחמת שכל אחת מהן היא בספק טריפה, ואם כן יהיו מותרים רק להנאה באכילת כלבים, והרי יש דין (פסחים כט, ב) שאין פודין את הקדשים על מנת להאכילן לכלבים.

ותירצו התוס', שהדין שאין פודין את הקדשים על מנת להאכילן לכלבים, זה דווקא אם מה שראויים רק לכלבים נובע מהדין שבאמת הקדשים עצמן ראויים רק לכלבים, כגון קדשים שמתו, אולם בנידון זה שטריפה נתערבה בקדשים הרי הקדשים עצמן אם היינו מכירין אותם איזה הם, היו מותרים לא רק לכלבים, ומה

שעכשיו הם ראויים רק לכלבים, הוא משום הטריפה שיש כאן וכל אחד בספק טריפה, אבל הקדשים עצמן אף שאיננו יודעים מי הם, הם ראויים לא רק לכלבים, אופן זה אינו נכלל במה שאמרו, שאין פודין את הקדשים על מנת להאכילן לכלבים.

והנה לפי דברי הצמח צדק שבכל ספק איסור יש איסור ודאי לאוכלו, קדשים שנתערב בהן טריפה וכל אחד מהן בספק טריפה, יש בכל אחד מהן איסור טריפה ודאי מחמת הטריפה המעורבת בהן, אם כן חוזרת קושית התוס' למקומה, שאין פודין את הקדשים על מנת להאכילן לכלבים, שהרי כל אחד מהן יש בו איסור עצמי ודאי מחמת ספק איסור טריפה המעורב בהן.

וכן יש להקשות על דברי הצמח צדק ממה שנפסק בשו"ע (או"ח סימן יג סע' ב) שטלית החייבת בציצית המצויצת כהלכתה, מותר לצאת בה לרשות הרבים בשבת, בין בטלית גדול ובין בטלית קטן. ואילו שם (סימן י" ס"ז) נפסק שבגד שהוא ספק חייב בציצית וספק פטור, כגון בגד שחציו סתום וחציו פתוח שהוא ספק אם חייב בציצית, והדין שמטילין בו ציצית לחומרא מספק דאורייתא, אין יוצאין בו בשבת.

ולפי דברי הצמח צדק שבכל ספק דאורייתא יש חיוב ודאי להחמיר בו, יקשה מדוע אין יוצאין בבגד זה בשבת, מכיון שיש בו ספק דאורייתא אם חייב בציצית, אם כן ספק זה יוצר חיוב ודאי שחייב להטיל בו ציצית, ומדוע לא יחשב

כבגד החייב בציצית שמותר לצאת בו בשבת.

ד.

כדי ליישב קושיות אלו נראה לבאר בדברי הצמח צדק, שהגם שיש להחמיר בכל ספק דאורייתא מדין ודאי, אולם החיוב להחמיר אינו מקבל את שם המצוה או האיסור, ואמנם המצוה עצמה או האיסור הינם עדיין בגדר ספק, אלא שהתורה ציוותה להחמיר בכל ספק, והרי זה גדר איסור נפרד שמחייב להחמיר בכל ספק דאורייתא, ושם איסור זה שוה בכל איסורים וחיובים דאורייתא, דהיינו חיוב כללי להחמיר בספק דאורייתא.

ומעתה מיושבת הוכחת התוס' והר"ן שברכה שאינה צריכה היא דין דרבנן, מכך שבספק אמר ברכת אמת ויציב חוזר ומברך, שכן נידון הספק אם בירך אמת ויציב, לפי המבואר כעת נמצא שחיוב מצות ברכת אמת ויציב הרי הוא בספק חיוב, ומצד שני יש גם ספק איסור לא תשא, ובד בבד יש דבר משותף בין שני הדברים: החיוב הודאי להחמיר מספק בחיוב ברכת אמת ויציב והחיוב הודאי להחמיר באיסור לא תשא ולא לברך ברכה שאינה צריכה. ומכיון ששורש שני חיובים אלו הוא אחד, לא שייך לומר שחיוב אחד ידחה חיוב השווה לו.

והדברים מתבארים בתוספת הטעמה לפי מש"כ בספר החרדים (פרק

א, מצוות עשה מן התורה התלויות בלב ואפשר לקיימן בכל יום, אות כ) בשם רבינו יונה, שהענין שיש להחמיר בספק דאורייתא הוא מצות עשה של "ובחרת בחיים", ובכל שעה שמזדמן לפניו איסור, או אפילו ספק איסור, ונמנע מלעבור, הרי הוא מקיים את המצות עשה של "ובחרת בחיים". ולפי זה מובן מאד, שהמצות עשה "ובחרת בחיים" המחייבתו לחזור ולברך מספק ברכת אמת ויציב, שאינה דוחה את אותה מצות "ובחרת בחיים" שאוסרתו לברך ברכה שאינה צריכה.

גם הקושיא על דברי הצמח צדק מספק שתי אחיות, מיושבת על פי המבואר בהבנת דבריו, שכן היה קשה מדוע לא נאמר שהספק שמא כל אחת מהן אחות ערוה גורם איסור ודאי על כל אחת מהן. אולם לפי המבואר, הגם שאכן יש איסור ודאי, אבל איסור ודאי זה אינו איסור ערוה דאחות אשתו, אלא איסור אחות אשתו עדיין נשאר בגדר ספק.

והנפקא מינה אם נאסרת מספק אחות אשה או מהאיסור ודאי הנובע מהחיוב להחמיר בספק דאורייתא: שאם החיוב להחמיר בספק דאורייתא הוא איסור ודאי מצד עצמו, ואינו איסור ערוה, הרי שצריך להידחות מפני החיוב יבום החל על המייבם, שהרי ודאי אחת מהן היא יבמתו, ואם כך הרי נשאר רק ספק איסור אחות ערוה, והרי זה רק ספק איסור, ושונה מחיוב המתנת שלושה חדשים שהוא איסור ודאי לא מחמת ספק. ומיושב היטב החילוק

שמחלקת הגמרא בין ספק שתי אחיות ובין חיוב המתנת שלושה חדשים.

וגם מיושב מה ששאלנו מדין טריפה שנתערבה בקדשים, והדברים מתבארים בהקדם התמיהה שיש לעורר בהבנת דברי התוס' שכתבו שהיות ומה שהבהמות יהיו נאכלות רק לכלבים גם לאחר הפדיה הוא מחמת הספק טריפה, לכן אינו נכלל בהלכה שאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים. שכן לכאורה גם אם לא נאמר כדברי הצמח צדק, שהחיוב להחמיר בספק טריפה נחשב חיוב ודאי אלא זהו חיוב מספק, עדיין צריך ביאור מאי איכפת לתוס' שנאכל רק לכלבים מחמת ספק טריפה, הרי כשיפדו הקדשים, המציאות תהיה שלא יאכלו רק לכלבים, ומה זה משנה שהוא משום הספק טריפה.

ועל כרחק צריך לומר שביאור דברי התוס' הוא, שרצונם לבאר מאיזו סיבה יאכלו רק לכלבים, האם מחמת הקדשים, או מחמת דין צדדי נוסף. ולמדו תוס' שההלכה שאין פודין את הקדשים על מנת להאכילן לכלבים, היינו רק אם מה שיאכלו לכלבים אחרי הפדיה נובע מדין הקדשים כגון קדשים שמתו שהרי הם נבילות וכשייפדו יאכלו רק לכלבים, ובאופן זה מה שיאכלו רק לכלבים הוא מחמת הקדשים עצמן שנתנבלו, אבל אם הקדשים עצמן ראויים לאכילה, אלא שנצטרף להן סיבה צדדית כגון שנתערבה בהן טריפה והקדשים עצמן עדיין ראויים לאכילה ורק הטריפה עצמה אינה ראויה, לא נאמר דין זה.

והטעם לחילוק זה הוא, שיסוד ההלכה שאין פודין את הקדשים על מנת להאכילן לכלבים אינו "סיבה", כלומר אין אנו אומרים שאם יהיו ראויים רק לאכילת כלבים אין הפדיה טובה ואסור לפדות בצורה כזו, שכן אם נאמר כך, באמת לא היה הבדל מחמת איזו סיבה לא יהיה ראויים לכלבים ולא היתה כל נפק"מ בזה, שהרי בין כך וכך לאחר הפדיה יאכלו בין כך וכך רק לכלבים ואין זו פדיה ראויה. אלא ההלכה שאין פודין את הקדשים על מנת להאכילן לכלבים היא "סימן", כלומר, בקדשים שכשייפדו לא יאכלו אלא לכלבים, זהו סימן שעל קדשים אלו נאמר דין שאינם נפדים ושאינן ראוי לפדות אותם. ואם נאמר כך הרי שיש לחלק כמו שכתבו התוס', שאם מה שיאכלו רק לכלבים זהו מחמת הקדשים עצמן, אז אנו אומרים שיש בקדשים הסימן שנאמר שאין ראוי לפדותן, אבל אם מה שיאכלו רק לכלבים נובע מחמת סיבה צדדית כגון שנתערבה בהם טריפה, והקדשים מחמת עצמם ראויים לאכילה לגמרי ואין בהם סימן שנאמר שאין לפדותן, לא אכפת כלל מהסיבה הצדדית ולא אכפת כלל מה שבמציאות יאכלו רק לכלבים.

ואם כנים הדברים, הרי שבזה מבוארים היטב דברי הצמח צדק, וגם לפי דבריו מובן שעל ידי שנתערבה טריפה בקדשים, זה גורם שאסור מחמת דין ודאי לאכול את כל הקדשים, וכשייפדו יהיו ראויים רק לאכילת כלבים, אבל מכל מקום מה שיהיו ראויים בוודאי רק לאכילת כלבים

אינו נובע מחמת הקדשים עצמם, שנאמר שיש בהם סימן שאינם ראויים להפדות, אלא זה נובע מחמת הספק טריפה שנתערבה בקדשים, ומחמת סיבה צדדית זו נאסרו הקדשים אפילו בתורת ודאי.

ה.

והנה החוות דעת בחיבורו בית הספק בשו"ע יו"ד (סימן קי), הביא את הקושיות שהקשו על שיטת הרמב"ם שסובר שספק דאורייתא לחומרא הוא דין מדרבנן מקושיית הגמרא (ראש השנה יג, א) מהיכן הקריבו ישראל עומר כשנכנסו לארץ "דילמא הביאו שליש ביד עכו"ם והתורה אמרה קצירכם", ולפי הרמב"ם לא מובנת קושיה זו, שהרי לשיטתו, מהתורה ספק מותר ולא היו צריכים לחשוש שהתבואה הביאה שליש ביד עכו"ם.

ובכדי ליישב קושיא זו וקושיות נוספות שהקשו על שיטת הרמב"ם, ייסד החוות דעת, שגם לפי הרמב"ם שספק דאורייתא רק מדרבנן לחומרא, מכל מקום יש הבדל בין מצות לא תעשה ובין מצות עשה, שבמצוות לא תעשה, כגון איסור אכילת חזיר וחלב, התורה אסרה חזיר ודאי וחלב ודאי ולא ספק חזיר וספק חלב, ולכן ספק זה מותר מהתורה לשיטת הרמב"ם, מה שאין כן במצוות עשה, כגון נטילת לולב ואכילת מצה, התורה ציוותה ליטול ודאי לולב או ודאי מצה, ואם נוטל ספק לולב או ספק מצה לא יצא ידי חובתו. כללו של דבר: התורה דברה רק על וודאות,

ולכן במצוות לא תעשה בספק לא אסרה התורה, וספק דאורייתא מותר מן התורה. ובמצוות עשה יוצא שאין קיום מצוה בספק, ולכן לא יצא ידי חובתו בספק, ע"כ תוכן דברי החוות דעת.

ולכאורה יש לומר שגם הראשונים החולקים על הרמב"ם וסוברים שספק דאורייתא מדאורייתא לחומרא, סוברים את יסוד חילוקו של החוות דעת בין מצוות לא תעשה ומצוות עשה, שיש הבדל מהותי בין מצוות לא תעשה ומצוות עשה. אלא שלשיטתם שספק דאורייתא לחומרא מדאורייתא, יש דין צדדי שצוותה התורה להחמיר בכל הספיקות מדאורייתא, ואמנם אין זה מעצם איסור החזיר, אלא דין נפרד להחמיר בספק איסורים [וכהגדרת ספר החרדים שהבאנו לעיל שמקיים בזה מצות "ובחרת בחיים"]. ובאמת איסור זה הוא איסור ודאי שצוותה התורה להחמיר בספיקות, כהגדרת הצמח צדק. ולעומת זאת, במצוות עשה, לפי דברי החוות דעת שהתורה לא דיברה על הספיקות אלא על הוודאות, אם כן בספק מצוות עשה חסר בעצם קיום המצוה, שכן מאחר והתורה לא ציוותה על ספק לולב הרי שהנוטל ספק לולב כאילו לא נטל, וחסר לו בעצם המצוה, ועדיין מוטל עליו חיוב מצוה זו.

ו.

עתה נבאר את דברי הרמב"ם, וכיצד יפרנס את טענת הר"ן להוכיח שברכה שאינה צריכה היא דין דרבנן.

ובהקדם ביאור הענין, יש לחקור בעיקר הדין דקי"ל בכל התורה "עשה דוחה לא תעשה" מהי סיבת הדחיה, האם החיוב לקיים עשה דוחה את הלא תעשה, או שנאמר שקיום העשה בפועל דוחה את הלא תעשה, והנפקא מינה היא באופן של עשה כנגד עשה ולא תעשה, שההלכה היא ש"אין עשה דוחה לא תעשה ועשה", ויש להסתפק מה הדין אם עבר וקיים את מצות העשה שכנגדה יש לא תעשה ועשה ועבר על הלא תעשה והעשה, האם לוקה על הלאו, שהרי היה אסור לו לעבור עליו מפני שלא נדחה, או שמא אינו לוקה. ונחלקו בזה תוספות בחולין (קמא, א ד"ה לא צריכא) והרמב"ם בהלכות יבום וחליצה (פרק ו הלכה יא).

דעת התוס' שאם עבר וקיים העשה אינו לוקה על הלא תעשה, "דהא דאין עשה דוחה לא תעשה ועשה הוא מפני העשה שכנגד העשה, דעל זה אמרינן דמאי אולמא האי עשה מהאי עשה, אבל הלא תעשה כמאן דליתא דהעשה דחי ליה". אבל מדברי הרמב"ם שכתב: "יבמה שהיא אלמנה מן הנישואין ובא עליה כהן גדול לא נפטרה צרתה, שאין עשה דוחה לא תעשה ועשה, והואיל ולא קנה מן התורה קנין גמור לא הותרה לזר עד שתחלוץ", הוכיח הנודע ביהודה (סוף מהדורא קמא) שהרמב"ם חולק על תוס', שהרי בעבר ובא על חייבי עשה הדין הוא שקנה מן התורה, ואילו כאן כתב הרמב"ם שבעבר וקיים מצוות יבום כנגד לא תעשה ועשה, לא קנה מהתורה מפני שאין עשה דוחה לא

תעשה ועשה, ומוכח איפוא שסובר הרמב"ם, שבמצות עשה שכנגדה לא תעשה ועשה ועבר וקיים העשה, הדין שגם הלא תעשה לא נדחה, וחולק בזה על תוס'.

ונראה שיסוד מחלוקת התוספות והרמב"ם תלויה בחקירה הנ"ל: התוס' סוברים שקיום המצות עשה הוא הגורם את דחיית הלא תעשה, וכיון שכן, הרי אף שבעשה שכנגד לא תעשה ועשה לא מוטל עליו חיוב העשה שהרי אינו דוחה הלא תעשה ועשה, מכל מקום אם עבר וקיים העשה, הרי מכל מקום קיים בזה מצות עשה וקיום המצות עשה זהו גורם שנדחה הלא תעשה, לכן בדעבד כשעבר וקיים העשה נדחה הלא תעשה ונשאר רק העשה כנגד העשה.

אבל הרמב"ם סובר שחיוב העשה הוא גורם דחיית הלאו, ולכן בעשה שכנגד לא תעשה ועשה, שאינו מוטל עליו חיוב העשה, מפני שאין עשה דוחה לא תעשה ועשה, אפילו בעבר וקיים העשה לא נדחה הלאו וילקה על הלאו שעבר עליו, ולכן כתב הרמב"ם שכהן גדול שבא על אלמנה מן הנישואין לא קנה מן התורה הואיל ולא נדחה גם הלאו.

ז.

וממוצא הדברים שהרמב"ם סובר שחיוב העשה גורם דחיית הלאו, והתוס' סוברים שהקיום גורם, אפשר לומר שהתוס' שהוכיחו שדין ברכה שאינה צריכה

הוא מדרבנן והרמב"ם סובר שהוא דין דאורייתא, אזלי כל אחד לשיטתו.

בספק אם קיום מצות עשה של ברכת אמת ויציב דוחה לאו דאורייתא של ברכה שאינה צריכה, המסקנא הפוכה מהמבואר לעיל שדחיית הלא תעשה שבעשה ולא תעשה, ואדרבה, לפי הרמב"ם שסובר שהחיוב של העשה הוא גורם דחיית הלאו יוצא דס"ל שספק עשה דוחה לא תעשה, שכן לפי המבואר לעיל בדברי החוות דעת שבמצות עשה גם הרמב"ם מודה דאזלינן לחומרא מספק, וגם בספק מצות עשה מוטלת עליו עדיין חובת המצות עשה בעצם, נמצא מאחר והרמב"ם סובר שחיוב המצות עשה הוא הגורם את דחיית הלאו, אם כן ספק מצות עשה כיון דיש עליו שם חיוב המצוה הרי הוא דוחה את הלאו, ומעתה מתבארים היטב דברי הגמרא שבספק בריך אמת ויציב חוזר וקורא אף אם נאמר שברכה שאינה צריכה היא דין דאורייתא, ושפיר פסק הרמב"ם שברכה שאינה צריכה דאורייתא, לשיטתו.

ואילו התוס' שהוכיחו מגמרא זו שברכה שאינה צריכה הוא דין דרבנן, היינו דאזלי לשיטתם שקיום המצות עשה דוחה הלאו, ולפי סברא זו, בספק מצות עשה, שיש כאן ספק שאפשר שכבר קיים את המצות עשה, על אף שחייב לחזור ולקיים המצות עשה, כמו שביאר החוות דעת, מכל מקום לא תדחה לא תעשה, משום שלפי תוס' לא החובה של המצות עשה דוחה את הלאו אלא קיום המצות עשה, ובספק

מצות עשה שהוא ספק שמא כבר קיים, גם כשיחזור ויעשה המצוה יש בזה ספק בכלל אם קיים מצות עשה, שהרי ספק אם קיים כבר מקודם ואין קיום אחר קיום, לכן לא תדחה אפילו ספק לאו, וכמו שנתבאר לעיל שאין ספק מצות עשה דוחה ספק לאו.

נמצא שהתוס' לשיטתם שפיר הביאו מדברי הגמרא בספק בריך אמת ויציב שחוזר ומברך, ראייה שברכה שאינה צריכה הוא דין דרבנן, משום שאם ברכה שאינה צריכה היתה דאורייתא, לא היה ספק קיום מצות ברכת אמת ויציב דוחה ספק לאו דברכה שאינה צריכה.

ח.

לפי המבואר מיושבת קושית השאגת אריה (סימן קד) על דברי הרמב"ם בהלכות חגיגה (פרק ב הלכה א) שטומטום פטור מקרבן ראייה מפני שהוא ספק אשה ואשה פטורה מן הראיה. והקשה השאגת אריה, מדברי הגמרא (חגיגה ד, א) שמתכבת "זכורך" נלמד לפטור טומטום מראיה, והגמרא שואלת "איצטריך קרא למעוטי ספיקא", ומדוע בכלל צריך פסוק [מהיכי תיתי לן שיהיה חייב, רש"י]. ומתרצת הגמרא שהכתוב בא למעט כאשר ביצוי מבחוץ שאז הוא בודאי זכר, ומכל מקום התמעט מדין ראייה הואיל וטומטום הוא. ואם כן קשה על הרמב"ם מדוע כתב שהפטור של טומטום מראיה הוא משום

שהוא ספק שמא אשה, ומשמע מתוך דבריו שרק טומטום שהוא ספק פטור, אבל טומטום שביציו מבחוץ שהוא ודאי זכר יהא חייב בראיה, הרי אדרבה, בגמרא איצטריך תיבת "זכורך" דווקא לפטור גם טומטום שביציו מבחוץ.

ורצה השאגת אריה ליישב דעת הרמב"ם, שכתב כן משום שהוקשה לו על שאלת הגמרא "איצטריך קרא למעוטי ספיקא", דלכאורה יש ליישב קושיה זו ולומר שוודאי הוצרך הכתוב למעוטי ספיקא, כי אם לא היה מתמעט היינו צריכים להחמיר מספק ולחייבו בראיה שמא הוא זכר. אלא שדחה זאת, מאחר והרמב"ם

שסובר שספק דאורייתא לחומרא הוא דין מדרבנן ומן התורה אזלינן לקולא. **אמנם** לפי המבואר לעיל לחלק בין מצות עשה ללא תעשה, ובמצות עשה מודה הרמב"ם דאזלינן בספק לחומרא, מיושבים ומבוארים היטב דברי הרמב"ם שטומטום פטור מפני שהוא ספק אשה, מאחר והוקשה לרמב"ם על שאלת הגמרא "איצטריך למעוטי ספיקא", דשפיר איצטריך, שכן אילולא שפטרה התורה טומטום היינו צריכים להחמיר מספק במצות עשה של ראייה, ולכן איצטריך קרא למעוטי טומטום שלמרות שהוא ספק זכר אין לו להחמיר, ופטור מטעם שהוא ספק אשה.

סימן ו

שליחות לדבר עבירה

ראובן לשמעון שילך ויגנוב עבורו אין הדבר כן, כיון שראובן המשלח יכול לומר לשמעון השליח "דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין" - מכיון שהקב"ה אוסר לעשות מעשה עבירה, אם עשית זאת, הרי זה בגלל רצונך האישי, ולא בגלל שראובן שלח אותך.

אולם בשלשה מקומות נפסק שיש שליח לדבר עבירה, ואם אדם שולח את חברו לעשות פעולה של עבירה בג' דברים אלו: מעילה, שליחות יד בפקדון, וטביחה

מסקנת הגמרא במסכת קידושין (מב, ב) שבכל התורה כולה "אין שליח לדבר עבירה", כלומר אם ראובן שלח את שמעון לעשות דבר עבירה, אין חיוב על ראובן במעשיו של שמעון, ואין שמעון יכול לומר עשיתי דבר זה בשליחותו של ראובן וידי היתה כידו, ויחשב כאילו עשה זאת ראובן עצמו, כמו שבכל התורה כולה הכלל הוא ש"שלוcho של אדם כמותו" ומעשה השליח נחשב כאילו עשה זאת המשלח והשליח גופו יפטר. אולם במקרה של שליחות לדבר עבירה, כגון שאומר

שגם בשליחות יד בפקדון ובטביחה ומכירה יש שליח לדבר עבירה.

ב. עוד יש להקשות, דהנה כתב הרמב"ם (הלכות עבודת כוכבים פרק ג הלכה ט) וז"ל: "העושה עבודת כוכבים לעצמו אע"פ שלא עשאה בידו ולא עבדה לוקה, שנאמר (שמות כ, ג) "לא תעשה לך פסל וכל תמונה", וכן העושה עבודת כוכבים בידו לאחרים אפילו עשאה לעובד כוכבים לוקה, שנאמר (ויקרא יט, ד) "ואלהי מסכה לא תעשו לכם", לפיכך העושה עבודת כוכבים בידו לעצמו לוקה שתים", עכ"ל. וכתב הלחם משנה שם: "קשה, היכא דעשאוה אחרים לו אמאי לוקה, והא לאו שאין בו מעשה הוא ואין לוקין עליו כמו שפסק רבינו בפרק ט"ז מהלכות סנהדרין. ויש לומר, דכיון דהאחר עושה מעשה בשליחותו הוי כאילו עשאו הוא וחייב". ודבריו תמוהים שהרי בכל התורה אין שליח לדבר עבירה מלבד הג' דברים הנ"ל, ואם כך איך שייך לומר לגבי עשיית עבודה זרה שיש כאן חיוב על המשלח, והרי בעבודה זרה כמו בכל התורה כולה, אין שליח לדבר עבירה.

ג. ידועה ההלכה ברמב"ם (הלכות תמורה פרק א הלכה א ומקורו במשנה ריש תמורה) "כל הממיר לוקה על כל בהמה ובהמה שימיר, שנאמר (ויקרא כז, י) "לא יחליפנו ולא ימיר אותנו", ואע"פ שלא עשה מעשה". ובירושלמי (קידושין פרק ב הלכה א) דרשו מהפסוק "ואם המר ימירנו, למעט שלוחו". והיינו, שאם אדם שלח שליח שימיר בהמת הקדש במקומו, אין המשלח

ומכירה של בהמה גנובה, הרי המשלח מתחייב בעשיית השליח. ונפסקו הדברים ברמב"ם, כדלהלן:

בהלכות מעילה (פרק ז הלכה א) - "מי ששגג ולקח הקדש או מעות הקדש ונתנו לשליח להוציאו בתורת חולין, אם עשה השליח שליחותו, המשלח הוא שמעל". **בהלכות גזילה ואבידה** (פרק ג הלכה יא) - "השולח יד בפקדון, בין ששלח יד בעצמו או על יד בנו ועבדו ושלוחו, הרי זה גזול ונתחייב באונסיו, ונעשית הגזלה ברשותו כדין כל הגזלנים". **בהלכות גניבה** (פרק ב הלכה י) - "גנב ונתן לאחר במתנה, או שנתן לאחר לטבוח וטבח, או שנתן לאחר למכור ומכר האחר וכו' משלם תשלומי ארבעה וחמשה".

ב.

ויש להקשות כמה קושיות בענין זה.

א. כתב הרמב"ם (הלכות מעילה פרק ז הלכה ב) וז"ל: "במה דברים אמורים בשהיו החתיכות מקדשי בדק הבית, אבל אם היו בשר עולה וכיוצא בו, לא מעל אלא האוכל בלבד, שהרי הוא חייב באיסור אחר יתר על המעילה, ובכל התורה כולה אין שליח לדבר עבירה אלא במעילה לבדה, שלא יתערב עמה איסור אחר", עכ"ל. ולכאורה משמע מדבריו שרק במעילה קי"ל דיש שליח לדבר עבירה, ומלבד מעילה, בכל התורה אין שליח לדבר עבירה, אלא שאם כן, הרי דברים אלו סותרים את המובא לעיל מדברי הרמב"ם

הכתובים הם מעילה ושלחות יד ואין כל צורך בטביחה ומכירה, ואם כן צ"ע מדוע הביאו התוס' דוקא "מעילה וטביחה".

ה. עוד יש להקשות, דהנה כתב הרמב"ם (הלכות גניבה פרק ג הלכה ו) וז"ל: "עשה שליח לשחוט לו ושחט לו השליח בשבת, הרי הגנב חייב בתשלומי ארבעה וחמשה". וכתב המשנה למלך שם: "מדקדוק דברי רבנו ז"ל נראה לי דדוקא כשעשאו שליח סתם שישחוט לו והלך השליח ושחט בשבת אז הוא דחייב הגנב [דהיינו המשלח] בתשלומי ד' וה', אבל אם עשאו שליח שישחוט לו בשבת והלך השליח ושחט בשבת, פטור מתשלומי ד' וה'. וטעמא, משום דמה שמתחייב הגנב בשחיטת השליח חידוש הוא שחידשה תורה, דהא בכל התורה כולה קי"ל דאין שליח לדבר עבירה, אלא דשאני טביחה ומכירה דגלי קרא דאיתיה על ידי שליח, וכיון דחידוש הוא, אין לנו אלא היכא שלא נצטרף איסור אחר בשליחות זה דלא עשאו שליח כי אם על הטביחה, אבל היכא דעשאו שליח שישחוט בשבת, דמלבד איסור הטביחה איכא איסור שבת, ולגבי איסור שבת פשיטא דאין שליח לדבר עבירה, ה"נ לענין הטביחה לא נעשה שלוחו".

ומסיים המשנה למלך: "וראיתי לרבי יעקב בן הרא"ש ז"ל בטור חו"מ (סימן שנ סע' יח) שכתב: עשה שליח לשחוט לו בשבת, והשליח שחט בשבת, כתב הרמב"ם שהוא חייב שהרי אין בו

חייב בפעולת השליח. ולכאורה צריך עיון, מדוע נדרש דין זה מפסוק מיוחד, הרי בלאו הכי, בכל התורה קי"ל דאין שליח לדבר עבירה, ולמה צריך פסוק מיוחד לגבי תמורה.

[ואין] לומר, שבאופן שאדם עושה שליח לעשות עבירה או להמיר בהמה, בודאי אין המשלח לוקה, כיון דאין שליח לדבר עבירה, והלימוד שמביא הירושלמי בא ללמדנו, שגם השליח לא לוקה. זה אינו, שהרי הרמב"ם (תמורה פרק א הלכה ג) פסק שאין אדם ממיר בהמתו בקרבן שאינו שלו, כך שברור הדבר, ששליח לא יכול להמיר אלא אם כן המשלח שלח אותו להמיר עבורו, ועל זה בא הלימוד של הירושלמי דהתמורה לא מועילה, ואם כן שוב יקשה כנ"ל, דכיון דבכל התורה אין שליח לדבר עבירה, אין צורך לפסוק מיוחד על זה].

ד. התוס' (בבא מציעא י, ב ד"ה אין שליח לדבר עבירה) כתבו בתוך דבריהם: "בפרק האיש מקדש (מג, א) איכא דיליף [דאין שליח לדבר עבירה] משחוטי חוץ דכתיב (ויקרא טז) "הוא" ולא שלוחו, ואיכא דיליף משום דהוה ליה מעילה וטביחה שני כתובים הבאים כאחד דיש שליח ואין מלמדין", עכ"ל. ויש להבין מדוע נקטו תוס' דוקא "מעילה וטביחה" כדוגמא לדינים בהם יש שליחות לדבר עבירה ולא נקטו לדוגמא שליחות יד ומעילה או שליחות יד וטביחה ומכירה, ובפרט שלפי המבואר בסוגיא בקידושין שם, לפי בית הלל שההלכה כמותם, שני

ג.

ונראה לומר בשוב כל הקושיות, דהנה יש להגדיר שני סוגים שונים של דברים שנאמר בהם דין "שליחות לדבר עבירה".

לגבי מעילה, שיסוד האיסור הוא **בחפצא**, כלומר, אדם לקח חפץ של הקדש ועשה בו שימוש פרטי לעצמו, ועל ידי השימוש הפרטי בחפץ הוציא את החפץ מרשות הקדש, וזהו האיסור. באופן שהדבר נעשה על ידי שליח, היה צריך האיסור להיות של השליח, כיון שהרי הוא זה שהוציא את החפץ מרשות ההקדש והשתמש בו לדבר של חולין. ועל כך באה התורה וחידשה שבמעילה יש שליח לדבר עבירה, ואם האיסור נעשה על ידי שליח, חייב המשלח, וזהו גזירת הכתוב שהתחדש דבר שמצד הסברא לא היינו אומרים.

אולם לגבי שליחות יד וטביחה ומכירה הענין שונה בתכלית. בשליחות יד, שהאיסור הוא על הגברא, ברור לנו גם מצד הסברא, שאם אדם עושה שליח לעשות פעולה של שליחות יד בפקדון, צריך המשלח להיות חייב בפעולת השליח. כי לגבי שליחות יד חידשה התורה ששליחות יד אינה צריכה חסרון, וכלשון הרמב"ם (הל' גזילה ואבדה פרק ג הלכה יא) "ומשלח יד נתחייב בו אע"פ שלא חסר ממנו כלום, אלא נטל הפקדון ממקום למקום ברשותו כדי לשלוח בו יד הרי זה חייב, ששליחות יד אינה צריכה חסרון".

חייב מיתה לגנב. והנראה שדעתו שדברי רבנו ז"ל אינם מדוקדקים, ולדידי דברי רבנו הם בתכלית הדקדוק, עכ"ל. הרי מבוארת בזה מחלוקת בין הטור לבין המשנה למלך בדעת הרמב"ם, באופן שעשאו שליח לשחוט בשבת ושחט השליח בשבת, האם באופן כזה גם כן חייב המשלח בד' וה' או לא, ויש לבאר במה נחלקו הטור והמשנה למלך, ומדוע לפי הטור חייב המשלח ולפי המשנה למלך פטור המשלח.

ו. הגמרא בקידושין (מג, א) אומרת שגם שמאי שסובר יש שליח לדבר עבירה "מודה באומר לשלוחו צא בעול את הערוה ואכול את החלב שהוא חייב ושולחיו פטור, שלא מצינו בכל התורה כולה זה נהנה וזה מתחייב". והתוס' שם (ד"ה שלא מצינו) הקשו: "ואם תאמר והא איכא מעילה, שאם אמר הגזבר לשליח אכול ככר זה של הקדש והשליח לא ידע שהוא של הקדש דחייב המשלח, ואמאי זה נהנה וזה מתחייב הוא. וי"ל דמעילה לא מתחייב המשלח על ידי הנאת השליח, אלא על ידי הגבהה דשליח דמיד דאגבהיה שליח קניה וההיא שעתא חייב משלח". ומסיימים התוס': "אמנם מסופק היה ר"י, באומר לשליח הושט ירך לכר של שמן ותהנה מן הסיכה, או שב על עורות של הקדש, או התחמם בגיזי עולה, והשליח לא ידע דהם של הקדש, דהשתא לא עשאו שליח אלא מן ההנאה, אם יתחייב המשלח כדאמרינן גבי מעילה, או דילמא זה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן". וצריך להבין את ספיקו של ר"י, מה הם ב' הצדדים בזה.

שור או שה, אם אחר כך טבח או מכר אותו, חייב בתשלומי ד' וה'. אם כן חיוב זה קשור דוקא לגנב הראשון, ומובן מאליו, שאם הגנב הראשון שלח שליח לטבח או למכור, בכה"ג יש שליח לדבר עבירה, והמשלח - הגנב הראשון, הוא החייב ולא השליח שלו, כיון שאין סברא לחייב מי שלא ביצע את הגניבה בד' וה', כמו שלא שייך לחייב סתם אדם בד' וה' אם טבח או מכר בהמה בלא מעשה גניבה, וכל החיוב כאן נובע ממעשה הגניבה הראשון של המשלח.

ד.

לפי חילוק זה בין מעילה לשליחות יד וטביחה ומכירה, מיושבות כל הקושיות ששאלנו.

מה שכתב הרמב"ם בפ"ז מהל' מעילה "ובכל התורה כולה אין שליח לדבר עבירה אלא במעילה בלבד", ודאי שאין כוונתו לומר דרק במעילה יש שליח לדבר עבירה ובשליחות יד וטביחה ומכירה אין שליח לדבר עבירה, וכמו שמפורש בהלכותיו שגם בדין של שליחות יד ובדין טביחה ומכירה, יש את המושג שליח לדבר עבירה כמו בדין מעילה. אלא הרמב"ם רק בא להדגיש שרק במעילה, הדין שיש שליח לדבר עבירה הוא חידוש שאילולא גזירת הכתוב אי אפשר להבינו מסברא, וכמו שהתבאר לעיל, שבזה מעילה שונה משליחות יד וטביחה ומכירה, שאף שהם נובעים מגזירת הכתוב אין זה חידוש מצד

והיינו שאף שכרגיל לגבי נזיקין, אדם צריך להפסיד מהחפץ של חברו כדי שיתחייב עליו, בדין שליחות יד התחדש, שאע"פ שלא חיסר כלום מהחפץ מכל מקום הוא חייב. ואם כן פירוש הדבר הוא שדין שליחות יד הוא חיוב מדיני שמירה שיש על השומר לשמור את החפץ שברשותו, וממילא אין זה משנה כלל אם פעולת השליחות יד נעשתה על ידו ממש או על ידי שלוחו, ובכל מקרה הוא יהיה חייב מכיון שיש עליו את חיוב דיני שמירה על חפץ זה.

נמצא לפי זה, שמצד הסברא מובן שאם שלחו שליח לשליחות יד בפקדון, יש שליח לדבר עבירה, וחייב המשלח. [וכל מה שנלמד הדבר מגזירת הכתוב הוא בגלל שמאידך יש סברא של "דברי הרב ודברי התלמיד", אך בעיקר הדבר יש גם סברא לומר שיש שליח לדבר עבירה. ואבי שליט"א הראני דברי הריטב"א (קידושין מב, א ד"ה שאני התם) שכתב שאין שליח לדבר עבירה הוא דין דאורייתא ונאמר גם בשו"ג כפי שמפורש בסוגיא בב"מ (י, ב) - ובשו"ג הרי לא שייכת הסברא של "דברי הרב ודברי התלמיד", ומכאן שהדין שאין שליח לדבר עבירה הוא גזירת הכתוב בלי טעמא].

וכך גם לגבי דין טביחה ומכירה על ידי שליח, שברור מצד הסברא שהמשלח צריך להיות חייב. שהרי כל דין חיוב ד' וה' על טביחה ומכירה הוא מחודש ואין בו סברא, רק שהתורה אמרה שאדם הגונב

הסברא, ולכן הדגיש הרמב"ם רק את הדין שיש בו חידוש בסברא, וזהו רק במעילה ותו לא.

בזה נבין גם את דברי הלחם משנה בביאור דעת הרמב"ם לגבי שליחות בעשית עבודה זרה, דיש לומר, שעבודה זרה היא כמו שליחות יד וטביחה ומכירה, שהרי בעבודה זרה האיסור הוא בגלל שכתוב בתורה "לא תעשה לך פסל וכל תמונה", אם כן האיסור הוא על הגברא, שאסור שיהיה לו פסל, ובזה אין כל הבדל אם משהו אחר עשה לו את העבודה זרה, שהרי האיסור עליו הוא באופן אישי בגלל שיש לו עבודה זרה. ובזה שפיר יש שליח לדבר עבירה, ודומה לשליחות יד וטביחה ומכירה, שגם שם האיסור הוא בגלל הגברא, ולכן שם ברור הדבר דיש שליח לדבר עבירה וה"ה בעבודה זרה, וזוהי סברת הלחם משנה בדעת הרמב"ם.

לפי המבואר, מובן מדוע מביא הירושלמי פסוק מיוחד בתמורה שאין שליח לדבר עבירה, שהרי לגבי תמורה פסק הרמב"ם שאין אדם ממיר בהמתו בקרבן שאינו שלו, כלומר, שכל הדין של תמורה נובע רק מהבעלות על הבהמה, כי רק הבעלים יכולים להמיר, ולכן שפיר היינו יכולים לחשוב שאם אדם שולח להמיר השליחות תועיל והשליח יהיה חייב, כי עצם האיסור נובע מן הגברא שבדבר. ולכן מביא הירושלמי פסוק שאין שליח לדבר עבירה בתמורה, שכן אילולא הפסוק היינו יכולים לדמות תמורה לשליחות יד וטביחה

ומכירה ולומר שמכיון שהאיסור קשור לגברא - הבעלים, שפיר אמרינן ביה יש שליח לדבר עבירה.

לאור האמור מבוארים היטב דברי התוס' בב"מ שנקטו כדוגמא לדין יש שליח לדבר עבירה "מעילה וטביחה". ולפי המבואר שהדינים שנאמר בהם יש שליח לדבר עבירה, מחולקים לב' קבוצות: א. מעילה. ב. שליחות יד וטביחה ומכירה, מובן שלכן רצו התוס' לנקוט דוגמא אחת מכל קבוצה, ולכן הזכירו "מעילה וטביחה". ואמנם הם היו יכולים להזכיר גם מעילה ושליחות יד או מעילה ומכירה, אלא שכל כוונתם היתה רק להביא דוגמא מסוג שליחות לדבר עבירה שיסוד העבירה הוא בחפצא ומסוג שליחות לדבר עבירה שיסוד העבירה הוא בגברא.

מעתה גם מבואר ספקו של הר"י בתוס' בקידושין "באומר לשליח הושט ירך לכד של שמן ותהנה מן הסיכה, והשליח לא ידע שהם של הקדש, האם יתחייב המשלח כמו כל דין מעילה, או דלמא, זה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן". ולפי המבואר, הנה ברור הדבר, שגם במקרה זה נאמר שהמשלח יהיה חייב, שהרי עיקר הדין שבמעילה יש שליח לדבר עבירה הוא חידוש, כיון שכל האיסור במעילה הוא איסור בחפצא, הוצאת החפץ מרשות הקדש, ואם כן היה צריך להיות הדין שהמוציא את החפץ מן ההקדש בפועל, הוא זה שחייב, וכאשר שלח שליח היה השליח צריך להיות חייב, ורק התורה חידשה

שהמשלח חייב כי יש שליח לדבר עבירה במעילה. אם כך, ברור הדבר, שגם באופן שהסתפקו התוס' "באומר לשליח הושט ירך לכד של שמן ותהנה מן הסיכה", יהיה אותו דין, שהרי זהו כל החידוש של מעילה על ידי שליח. ורק מצד שני אפשר שגם באופן שכזה "זה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן".

לאור המבואר נבין את שיטת הטור שהביא המשנה למלך בדעת הרמב"ם, שגם אם עשאו המשלח שליח להדיא שישחוט בשבת, וכך עשה השליח, חייב המשלח בד' וה'. שכן בשלמא לגבי מעילה, שהאיסור הוא בעצם על החפצא, שבעצם היה צריך להיות הדין שאין שליח לדבר עבירה, רק התורה חידשה שיש שליח לדבר עבירה, וזה חידוש של התורה, בזה

יש לומר, אין לך בו אלא חידושו בלבד ותו לא. ואם יתווסף איסור חדש מלבד איסור מעילה, הדין יהיה שונה, וכסברת המשנה למלך שרוצה לומר על פי סברא זו שבאמת יהיה המשלח פטור באופן כזה.

אבל לגבי טביחה ומכירה, שכל האיסור נובע מן הגברא, ואזי הדין הוא שיש שליח לדבר עבירה, אם כן מה לי אם יש עוד איסור או לא, הרי מלכתחילה כל האיסור נובע בגלל הגניבה שביצע הגנב הראשון-המשלח, ולכן הוא חייב גם על מעשה השליח שלו, ואם כן מאי נפקא מינא אם יש כאן איסור נוסף או לא, ומבוארת היטב סברת הטור בדעת הרמב"ם מדוע גם אם עשאו המשלח שליח להדיא שישחוט בשבת, וכך עשה השליח, חייב המשלח בד' וה'.

סימן ז

חוב "אשו משום חציו" במזיק ובשבת

הקשה הנמוקי יוסף (י, א בדפי הרי"ף) לפי ר' יוחנן ש"אשו משום חציו", היאך התירו להדליק נרות בערב שבת עם חשיכה והנרות ממשיכים לדלוק בשבת, הרי אם "אשו משום חציו" הרי זה כאילו מדליקה האשה אש בשבת עצמה, מאחר וכל זמן שהנר דולק זהו ככוחה וכחצים שלה.

במסכת בבא קמא (כב, א) נחלקו ר' יוחנן וריש לקיש בגדר חוב מזיק "אש": ר' יוחנן סובר "אשו משום חציו", כלומר, האש נחשבת כמעשה שלו, ונחשב כאילו זרק חץ. וריש לקיש סובר "אשו משום ממונו", כלומר, כמו שורו שהזיק. וההלכה היא כר' יוחנן ש"אשו משום חציו".

יספיק להתבשל ורק במוצאי שבת יגמר הבישול, אינו נחשב למבשל בשבת ופטור, כיון שהבישול היה במוצאי שבת.

אולם בחלקת יואב (מהדו"ק או"ח סימן י) רצה לומר על סמך יסוד דברי הנימוקי יוסף, שהמשך מתייחס לתחילת המעשה, ובאופן זה יתחייב על בישול בשבת. והוכיח כן מדברי הירושלמי (שבת פרק א הלכה ו) שכל שהתחיל לעשות מלאכה בשבת אף שנגמר במוצאי שבת חייב. והוכיח כן גם מדברי הרא"ש (ביצה פרק ב סימן יז) שהמסתפק מן הנר בשבת חייב משום מכבה מטעם שבזה שנוטל שמן מן הנר הוא ממחר את כיבויו. והרא"ש לא חילק בין אם יש בנר שמן שיכול לדלוק עד אחר שבת ובין אם אין שמן בכמות כזו, ואם כן משמע שגם אם לאחר שלקח מן השמן עדיין נשאר שמן שידלוק אחרי שבת, אלא שיתכבה מהר יותר במוצאי שבת, הרי זה אסור. הרי מוכח שסובר הרא"ש שהכל הולך אחר תחילת המעשה, ומכיון שתחילת מעשה חיסור השמן מן הנר היה בשבת, אפילו שתוצאת המעשה, מיהור הכיבוי, היא במוצאי שבת, הוא חייב משום מכבה. [ובאגלי טל (מלאכת זורע אות ח בהג"ה) ובשו"ת אבני נזר (או"ח סימנים מח-נ) דן בארוכה בדברי החלקת יואב ודחה את ראיותיו].

ב.

ברם על יסודו של הנימוקי יוסף יש להקשות מדברי הגמרא (זבחים טו,

וביותר הקשה הנמוקי יוסף, אם אדם הדליק גדיש של חבירו, שלא נתכוין להבעיר הגדיש אלא שפשע והלכה האש, בכל זאת נחשבת האש כחציו, כל שכן אם מדליק האדם הנר בערב שבת, שעיקר כוונתו שידלוק הנר דווקא בשבת, שיחשב כחציו, ויחשב שעבר על איסור הבערה בשבת.

ותירץ הנמוקי יוסף: אדם שזרק חץ, החיוב על המעשה הוא בשעת שילוח החץ מידו, ובאותה שעה נחשב הדבר, שכבר נעשה כל מעשה הנזק של החץ, שכן אי אפשר לומר ששעת החיוב היא בזמן שהחץ עף באויר, כי בשעה זו הוא אנוס, כיון שגם אם ירצה אינו יכול להחזיר החץ שלא יזיק - לכן אין אנו אומרים שכל זמן שדולק נחשב כאילו עכשיו הוא מדליקו, אלא נחשב כאילו הדליקו מעיקרא בשעה שפשע באש [ובודאי שאם ימות קודם שהספיק הגדיש להידלק משתלם הנזק מנכסיו]. ומעתה כן הדין לענין הדלקת נר בערב שבת, מכיון שמעשה ההדלקה התחיל בערב שבת, נחשב כאילו נגמר המעשה מעיקרא בשעת ההדלקה.

ליסוד זה שהמשך הפעולה מתייחס לתחילת המעשה יש השלכה גם למקרה הפוך - מעשה שמתחיל בשבת ונמשך למוצאי שבת.

המנחת חינוך (סוף מצוה רחצ) נקט בפשיטות, שאדם המניח תבשיל על כירה בשבת באופן שבשבת עדיין לא

(א) "בעי רבי ירמיה מרבי זירא, היה מזה זריקת דם קרבן למזבח ונקטעה ידו של הכהן המזה ונעשה בעל מום ופסול לפני שהספיק הדם להגיע לאויר המזבח מהו". ורבי זירא אמר שההזאה פסולה "מאי טעמא, והזה ונתן בעינן". ולפי דברי הנמוקי יוסף שהכל הולך אחר תחילת המעשה, לא מובן מדוע הזריקה פסולה, הרי בשעת תחילת מעשה הזריקה היה הכהן כשר, ומדוע שלא נחשיב את כל פעולת הזריקה בשעת ההתחלה, וממילא הזריקה צריכה להיות כשרה.

עוד קשה מסוגיית הגמרא בשבת (ד, א) "בעי רב ביבי בר אביי, הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבא לידי חיוב חטאת או לא התירו". ומתלבטת הגמרא מה היה הספק: אם היה שוגג ולא נזכר כלל שהיום שבת או שמלאכה זו אסורה, למי "התירו" לרדות, הרי אינו זוכר ששבת ואינו רוצה לרדות והוא בודאי לא בא לשאול מה לעשות, ואם נאמר שלאחר שנתן הפת לתנור נזכר שהיום שבת ולכן רוצה להוציאה מהתנור קודם שיגיע לידי חיוב חטאת, קשה שהרי כיון שנזכר ששבת לפני גמר המלאכה, הרי שלא נגמרה המלאכה בשוגג "ותנן כל חייבי חטאות אינן חייבין עד שתהא תחילתן וסופן שגגה".

ולכאורה אם נחשבת כל הפעולה בשעת תחילת המעשה, כדברי הנמוקי יוסף, אם כן כל מה שהאש תאפה את הפת בהמשך, נחשב שכבר נעשה

בתחילת הכנסת הפת לתנור, ומכיון שבתחילת מעשה הכנסת הפת לתנור היה שוגג, שפיר צריך להחשב שוגג ויחשב כאילו תחילת וסוף המלאכה נעשו בשוגג - ומדוע שלא נעמיד את ספק הגמרא באופן זה.

ואין זה דומה לדברי המשנה "כל חייבי חטאות אינן חייבים חטאת עד שיהיה תחילתן וסופן בשוגג", שכן המשנה מדברת כאשר לא שייך לייחס הכל לתחילת המעשה, כגון באכילת חלב כשנזכר באמצע האכילה שאסור לאכול חלב, ודאי שאין סוף האכילה בשוגג, ולא שייך לייחס את סוף האכילה לתחילת האכילה, ולומר שההתחלה והסוף היו בשוגג. שכן יסודו של הנמוקי יוסף שהכל הולך אחר תחילת המעשה הוא רק במעשה של זריקת חץ, המורכב משני חלקים: א. הפעולה. ב. התוצאה היוצאת מכח הפעולה. כגון באשו משום חציו, שהפשיעה באש היא המעשה המחייב, והתוצאה היא מה שהאש הולכת ושורפת. ובזה חידש הנמוקי יוסף שהתוצאה מתייחסת לתחילת המעשה. אבל בדברים שחיובם הוא מעשה מתמשך כאכילת חלב, לא אמר הנמוקי יוסף שיש לייחס הכל להתחלה.

ולפי זה, בזריקת הדם ובהכנסת פת לתנור לכאורה הסברא נותנת שייאמר יסודו של הנמוקי יוסף, שכן זריקת הדם היא ממש כמעשה זריקת חץ, שהוא מעשה ותוצאה. וכן ברדיית הפת, שיש מעשה של נתינתה בתנור והתוצאה שהיא פעולת אפיית

הפת. ואם כן קשה, מדוע לפי הנמוקי יוסף לא נייחס את כל המעשה לתחילתו, ונכשיר כהן שנקטעה ידו קודם שהגיע הדם לאויר המזבח ולחייב חטאת אם נזכר קודם שתאפה הפת.

ג.

ונראה בביאור הדברים: במלאכת שבת יש דין מיוחד, שמלבד שהמחייב הוא מעשה מלאכה, יש תנאי נוסף שצריך מלאכת מחשבת, והיינו שכל המשך המלאכה צריך שיהיה באופן המחייב בשוגג חטאת ובמזיד סקילה, ואם חסר במלאכת מחשבת, על אף שתחילת מעשה המלאכה היה באופן המחייב, גם אם הכל מתייחס לתחילת המעשה, מכל מקום אם בהמשך מתעורר חסרון של מלאכת מחשבת, אין הוא חייב יותר באיסור המלאכה.

ולפי זה מובן החילוק בין מדליק נר לפני שבת שהנר ממשיך לדלוק בשבת, לבין המכניס פת לתנור בשבת ונאפה במוצאי שבת. ואף שהמדליק נר בערב שבת הכל מתייחס לתחילת המעשה, אבל המכניס פת לתנור בשבת ונאפה במוצאי שבת, גם אם נאמר שהכל מתייחס לתחילת המעשה, מכל מקום הרי התנאי הנוסף שצריך "מלאכת מחשבת" פוטרו, משום שהמשך המלאכה היה בזמן פטור דהיינו במוצאי שבת.

וכן לא קשה מספק הגמרא ברדיית הפת, שכן גם אם נאמר שהכל מתייחס אל שעת ההכנסה לתנור, מכל מקום הדין של

"מלאכת מחשבת" פוטרו, משום שהמשך המלאכה היה באופן פטור, דהיינו שכבר נזכר בשעת המשך המלאכה.

וביישוב הקושיא מהגמרא בזבחים למה לא תוכשר זריקה של כהן שנקטעה ידו אחר שהזה הדם למזבח קודם שהגיע הדם לאויר המזבח, צריך לומר, שאמנם הטעם שפסול הוא מגזירת הכתוב "וזרק ונתן" וזהו דין מיוחד לגבי זריקת דם, שלא נאמר בו שנייחס הכל לתחילת מעשה הזריקה. והיא גופא, הצד להכשיר בספק הגמרא היה משום יסוד הנימוקי יוסף, כדברי רש"י שם "דמכי פריש הדם גמרה לה הזריקה", והצד לפסול, וכן מסקנת הגמרא, שיש גזירת הכתוב מיוחדת שלא נאמר שהכל מתייחס להתחלה.

ד.

מצאנו הלכות נוספות מקבילות בין דיני נזיקין והלכות שבת.

נחלקו במשנה (סנהדרין עו, ב) אם אדם אחז נחש בידו והולילו עד שהגיעו שיני הנחש בידו של חברו, ר' יהודה מחייב את האדם ה"משיך" מיתה וחכמים פוטרים.

ולמד המג"א (סימן שכח ס"ק נג) מכך, שהמעמיד עלוקה בשבת כדי שתמצוץ דם חייב משום חובל, שכן אם ר' יהודה מחייב את המשיך כאילו תקע סכין בבטנו ואינו נחשב לגרמא "שהרי כלי משחיתו שהוא הנחש בידו", כמו כן

המעמיד עלוקה יתחייב משום חובל. ואפילו רבנן הפוטרים את ה"משיך" יודו שהמעמיד עלוקה חייב, שכן מפורש בדברי הגמרא (סנהדרין עח, א) שסברת רבנן היא משום שהנחש מקיא מעצמו הארס בנשיכתו, ולכן מעשה המשיך נחשב לגרמא, אולם בעלוקה עושה מעשה בידים, לפיכך יודו גם חכמים שהמעמיד עלוקה בשבת חייב משום חובל.

אמנם באבן העזר שם, אף שהסכים לדינא עם דינו של המג"א, מכל מקום דחה את ראייתו, על פי דברי התוספות בבבא קמא (כג, ב ד"ה תפשוט) שמשיך את הנחש אין הכוונה רק ששם יד חברו בפי הנחש, כי פעולה שכזו עדיין אינה נחשבת "משיך" אלא משסה שבזה לפי כולם פטור, אלא "משיך" הכוונה שתחב ודחק את שיני הנחש בבשר חברו. ולפי זה לא רק שאין ראייה לאסור לשים עלוקה מהדין של משיך נחש, אלא אדרבה, משם ראייה להתיר, מפני שבעלוקה רק שם אותה והיא מעצמה מוצצת את הדם, ואם כן אפילו לר' יהודה שמחייב במקרה של אדם האוחז נחש בידו ומוליכו עד שיגיעו שיני הנחש בידו של חברו, עם כל זאת בעלוקה יודה שפטור.

עוד מביא האבן העזר ראייה להתיר לשים עלוקה מההלכה (או"ח סימן שכד סעיף יג) שמותר לאדם להעמיד בהמתו על גבי עשבים מחוברים בשבת ובהמתו תולשת מהקרקע, ומעתה כמו כן יהיה מותר לשים עלוקה בשבת והעלוקה מוצצת את הדם.

ובשו"ע חו"מ (סימן שצד סעיף ג) נפסק שהמעמיד בהמת חברו על גבי קמת חבירו אפילו ברשות הרבים חייב נזק שלם, והטעם הוא משום שנחשב כמזיק בידים ולא בגרמא. והקשה האבן העזר סתירה להלכה זו מההלכה שהבאנו לעיל (או"ח סי' שכד) שמותר להעמיד בהמתו על גבי עשבים בשבת, ואם נפסק לגבי דיני נזיקין שהעמדת בהמה על גבי קמה נחשבת למזיק בידים ולא לגרמא, מדוע לגבי הלכות שבת מותר להעמיד בהמה על גבי עשבים, הרי זה נחשב כאילו תלש את המחובר בידיו ממש.

וממשיך האבן העזר ואומר, שבודאי אין לחלק בין דיני שבת לדיני נזיקין, שבנזיקין נחשב למזיק בידים וחייב אבל לגבי דיני שבת לא, שכן אדרבה, בגמרא (בבא קמא ס, א) מבואר שבאש שאינה יכולה לשרוף מעצמה ורוח ליבתה והוליכתה והבעירה, פטור. והקשתי הגמרא מדוע זה שונה ממלאכת זורה בשבת שהזורה ורוח מסייעתו חייב. ותירץ רב אשי שחייב ברוח מסייעתו דווקא במלאכת שבת מאחר ו"מלאכת מחשבת אסרה תורה", אבל בנזיקין גרמא בעלמא הוא.

מכל זה מוכח, שבמלאכת שבת יש יותר סברא לחייב מבדיני נזיקין, ומעתה, אם בדיני נזיקין המעמיד בהמתו על גבי קמת חבירו נחשב למזיק בידים, לכאורה כל שכן שאסור להעמיד בהמתו על גבי עשבים מחוברים בשבת.

ובכדי ליישב קושיא זו, כתב האבן העוזר שיש לומר חילוק יסודי בין מלאכות שבת לדיני נזיקין: בדיני נזיקין החיוב והפטור תלוי אם "ברי הזיקא", כלומר, אם ודאי וברור שהוא עשה את הנזק, שם "ברי הזיקא" נחשב למזיק בידים. אולם אם לא ברור הדבר שהנזק יהיה, זהו גרמא בעלמא. ולכן המעמיד בהמתו על גבי קמת חבירו חייב בנזיקין כי "ברי הזיקא" שבוודאי הבהמה תאכל מן הקמה, ולכן חייב בנזיקין.

ברם במלאכות שבת הכל תלוי "במלאכת מחשבת". כלומר, אם עשה מעשה זריה והרוח מסייעתו להשלים את מחשבתו חייב, שהרי נעשה מעשה זריה על ידו, ואפילו שאין זה ברי שהרוח תסייע לו לזרות, מכל מקום נתקיים **מלאכת מחשבת**, שהרוח סייעתו להשלים מחשבתו. וזוהי כוונת רב אשי בתירוצו לחלק בזורה ורוח מסייעתו בין נזיקין שפטור דלא הוי ברי הזיקא והוי גרמא, לבין מלאכת שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה ולכן יהיה חייב.

נמצא דלענין מלאכת מחשבת יש שתי פנים לחומרא ולקולא. לחומרא: שיש לחייב אפילו כאשר לא ברי הזיקא אולם נשלמה מחשבתו. לקולא: כשהעמיד בהמה על גבי עשבים, שברי שהבהמה תאכל מהעשבים, שהרי משום כך לגבי נזיקין חייב המעמיד בהמתו על גבי קמת חבירו כנפסק בחו"מ, אולם בהלכות שבת

המעמיד בהמה על גבי עשבים מחוברים אינו חייב, כי אין זה "מלאכת מחשבת".

וההסבר הוא, שמלאכת מחשבת פירושה הוא שהאדם צריך לרצות ולחשוב שהוא מעונין במלאכת שבת זאת, ולכן המעמיד בהמה על גבי עשבים, הרי כל רצונו הוא שבהמתו תאכל ואין לו כל כוונה ומחשבה על עצם המלאכה, ולכן פטור, כי אינו עושה מעשה כלל וגם מחשבתו לא היתה שתעשה מלאכה, שהרי אין לו שום הנאה מזה שאוכלת ועוקרת דוקא מחובר ואין לו ענין בתלישה זו, אלא רצונו הוא רק באכילת הבהמה. לכן בצירוף שני דברים אלו, גם שלא עשה מעשה בידים, וגם שלא היה כאן מלאכת מחשבת, לכן במקרה כזה יהיה פטור.

לפי זה מסיק באבן העוזר לחומרא בענין העלוקה, והוא מודה לדברי המג"א שהמעמיד עלוקה בשבת חייב משום חובל, שהרי העמדת עלוקה שונה מהעמדת בהמה על גבי עשבים, משום שבהעמדת עלוקה רצונו הוא במלאכה עצמה, כי הוא מעונין שתעשה העלוקה חבורה ותמצוץ דם, ואין כוונתו לתועלת העלוקה והנאתה, וכיון שמחשבתו למלאכה מתקיימת על ידי העלוקה, הרי זה גדר של "מלאכת מחשבת", ולכן הוא חייב.

וביותר, דין זה הוא כל שכן מדיני נזיקין, שהרי בנזיקין היה חייב באופן כזה של העמדה שהוא ברי הזיקא, ואם כן קל וחומר במלאכת שבת שחייב, וכדברי

רב אשי שבאופן של "מלאכת מחשבת" הוי כל שכן מנזיקין למלאכת שבת.

ה.

במחלוקת המג"א והאבן העזר ישנה נפקא מינה נוספת, במה שהתיר המג"א (סימן רנב ס"ק כ) לתת בשעת הצורך לגוי לטחון חיטים ברחיים של מים, כגון סמוך לפסח שצריך קמח למצות, וההיתר הוא משום דהוי "שבות דשבות", שכן אפילו אם הישראל בעצמו ישים החיטים ברחיים של מים אינו אלא איסור דרבנן ואין חיוב חטאת בזה. ומקשה על כך באבן העזר, ולדעתו יש בנתינה לרחיים של מים חיוב חטאת, שהרי בנזיקין אם ישים חפץ של חבירו ברחיים והזיקו בוודאי שיהיה חייב, כמו שזרק כלי לאש, ואם בנזיקין חייב כל שכן שבשבת יהיה חייב חטאת, מאחר וחיובי שבת הם כל שכן מחיובי נזיקין. ולפיכך חולק אבן העזר על המג"א ואוסר לתת לגוי לטחון חטים ברחיים של מים.

מחייבתו, אלא הרוח היא גורמת לפיצול החיטה מהמוץ והיא שגורמת לאב המלאכה. כלומר דפעולת הרוח היא תוצאה ממעשיו, ועל תוצאה זו שהיא נהפכת לחלק מהמלאכה הוא חייב. אבל בנזיקין אי אפשר לחייבו על מעשה שנעשה כתוצאה ממעשה שלו שהרי זה גרמא בעלמא.

אולם בטחינת מים ברחיים של מים, מעשה המלאכה [הטחינה] לא נעשה כלל על ידו, כדברי התוס' בשבת (יז, ב ד"ה אין נותנין) שכתבו: "דידעי כולי עלמא שהרחיים טוחנות מעצמן וידעי נמי שהחטים הושמו שם מערב שבת". ועל כן בשבת אי אפשר לחייבו, שהרי הוא לא עשה מעשה טחינה, ומה שנעשה על ידו הוא רק התוצאה שבאה ע"י פעולה שברי הזיקא, לכן לגבי נזיקין חייב ולגבי שבת פטור, ומיושבים דברי המג"א שטחינה על ידי רחיים של מים אין בה חיוב חטאת, ואי אפשר לדמות ולהקשות מדיני נזיקין.

ו.

בירושלמי בבא קמא (פרק ב הלכה ה) הקשו על ריש לקיש הסובר "אשו משום ממונו" מדין המדליק גדיש בשבת שפטור מתשלומי גדיש כיון שחייב מיתה על מלאכת שבת של הבערת הגדיש, ולכן מצד הדין של "קים ליה בדרכה מיניה" הוא חייב מיתה ופטור מתשלומין. ומקשה הירושלמי שלר' יוחנן שסובר "אשו משום חציו", ולפי זה כל מקום שהאש שורפת נחשבת כוחו וחייב משום מלאכה,

וביישוב דברי המג"א נראה שעיקרה של הקושיא נובע מהבנת אבן העזר להשוות חיובי מלאכות שבת לחיוב נזקין, אולם המג"א סובר שיש הבדל בין מעביר אש על ידי רוח שפטור בדיני נזקין לזורה ורוח מסייעתו שחייב משום מלאכת זורה בשבת, והסיבה היא, כי במלאכת שבת אסרה התורה זורה, ופעולת הזריה היא מה שזורק האדם את החיטה והמוץ כלפי מעלה, אולם עדיין זריקה זו אינו

ואם כן נחא שלכן מדין קים ליה בדרכה מיניה פטור מתשלומים. אולם לריש לקיש ד"אשו משום ממונו", מדוע פטור מתשלומי הגדיש, בשלמא על השיבולת הראשונה נחא שפטור משום שאותה הדליק בידים ובוודאי דחייב עליה מיתה וממילא נפטר מתשלומי השיבולת מהדין של "קים ליה בדרכה מיניה", אבל שאר הגדיש שהחיוב עליו לפי ריש לקיש, הוא מדין ממונו שהזיק הרי אינו בחיוב מיתה, שהרי שור ששרף גדיש אין הבעלים בחיוב מיתה, ואם כן מדוע שלא יתחייב בתשלומי שאר הגדיש.

ולפי המבואר יש לומר, שבשבת לא רק המעשה הראשוני הוא הקובע, אלא גם התוצאה הנובעת ממנו שהוא חלק מהמלאכה, ויש לכלול זאת בתוך מלאכת מחשבת. והרי בגללו נשרף כל הגדיש שהתחיל על ידי מעשה הבערה שלו בשיבולת הראשונה, ולכן נחשב הכל למלאכה שהוא עושה וממילא חייב על כל הגדיש משום מלאכה ולא רק על השיבולת הראשונה, ולכן גם ריש לקיש מודה שפטור מתשלומין של כל הגדיש, כיון שנתחייב במלאכת מבעיר על כל הגדיש אמרינן "קים ליה בדרכה מיניה בכל הגדיש ופטור מתשלומין".

נמצא לדברינו שהמחלוקת בין האבן העוזר ובין המג"א היא האם אפשר להשוות בין דיני שבת לנזיקין. לדברי האבן העוזר משווים אותם זה לזה, ואילו המג"א סובר שאין לדמות דיני שבת לדיני נזיקין.

אולם לכאורה המג"א סותר עצמו, שהרי בסימן שכ"ח פסק שאסור להעמיד עלוקה בשבת וראיתו מהמשנה בסנהדרין שם מבואר שאם אדם אחז נחש בידו והוליכו עד שהגיעו שיני הנחש בידו של חברו, חייב, וכמבואר לעיל [אות ד], וכיצד יכול המג"א להביא ראיה להלכות שבת מהלכות נזיקין.

ולכן צריך לומר שהמג"א יסבור שכדי להתחייב במלאכת שבת צריך שעצם מעשה המלאכה יעשה על ידו, וממילא אם הטחינה נעשתה על ידי רחיים של מים, מובן שאינו עובר על מלאכת טוחן, אבל אם שם עלוקה, הרי הוא עושה מעשה ממש בעלוקה עצמה.

ולפיכך נצטרך לומר שאי אפשר ללמוד לחייב בדיני שבת מדיני נזיקין, רק אם רוצים לחייב על תוצאת המעשה שאינה המשך מעשה מלאכה, כגון טחינת חיטים על ידי רחיים של מים, שלא עשה מעשה טחינה ויש כאן רק תוצאה שנעשה קמח על ידו. ברם אם עושה מעשה בעצם הדבר, כגון בעלוקה, שהמעשה הוא בעצם העלוקה, בזה אפשר ללמוד מדיני נזיקין ששם גם יש דין שחייב על עצם מעשה היזק.

ולפי זה יוצא שאם יסייע בידיו לרחיים יהיה חייב, משום שבאופן זה הרי כבר עשה מעשה בעצם הטחינה ודומה למעמיד עלוקה ולכן יהיה חייב.

כמו כן, אם אדם אחד יחזיק את העלוקה במקום אחד מבלי להקריבה, ואדם שני יקריב ידו אל העלוקה, באופן זה שניהם פטורים, שהרי מי שהחזיק העלוקה לא עשה מעשה, וגם מי שהקריב ידו לעלוקה לא עשה מעשה בעלוקה עצמה, ודומה לטחינה ברחיים של מים שסובר המג"א שאין בזה חיוב דאורייתא. אמנם זהו רק לענין חיובי מלאכת שבת, אבל בדיני נזיקין - מי שהקריב היד לעלוקה יהיה חייב, משום שלגבי דיני נזיקין אין

הבדל בין מקרב המזיק לניזק או מקרב הניזק למזיק.
לעומתו, טוען האבן העוזר, שבמקרה זה גם בשבת יהיה השני חייב, בגלל שזה נחשב למלאכת מחשבת וכמו שבזורה שהוא עשה מעשה זריה והרוח מסייעתו להשלים מחשבתו, חייב, כמו כן כאן אם מחשבתו היתה לקרב את העלוקה, וכמו שבנזיקין השני חייב כי הוא משלים את הנזק, כמו כן בשבת השני יהיה חייב משום מלאכת מחשבת, וצ"ע.

סימן ח

קנין כסף בקידושין במכר ובפדיון הבן

וכתב הט"ז בהגהותיו: "מ"ש סמ"ע סק"א דכל שלא נתן בתורת שווי מקח אינו קונה. לא הבנתי דבריו וכו' הא גם גבי קנין דאשה בכסף נלמד מעפרון כמו דאי' ריש קדושין, וזה פשוט, דבאשה קונה אותה דרך נתינה לחוד, לא בתורת שיווי מה שהיא שווה".

ומתבאר שיש כאן מחלוקת בין הסמ"ע והט"ז במהות ויסוד קנין כסף: הסמ"ע סובר שמכיון שלומדים קנין כסף משדה עפרון שנקנתה בכסף, כמו ששם היה הכסף דמי שווי השדה, כך בכל קנין כסף - הכסף הוא דמי שווי המקח, ונותן בעת תחילת הפרעון, והשאר זוקף במלווה.

בשו"ע חו"מ (סימן קצ סע' ב) כתב המחבר: "בכסף כיצד, מכר לו בית או שדה ונתן לו כסף או שוה פרוטה, קנה ואין אחד מהם יכול לחזור בו". וכתב הסמ"ע (ס"ק א) "ואיירי דוקא כשנתן לו השוה פרוטה על דמי הפרעון, והשאר זקף עליו במלווה וכו' או כשכל שיווי המקח אינו אלא פרוטה, אבל אין לומר דלא איירי כאן בכסף שנותן בשביל שיווי המקח אלא שנותן לו פרוטה, שבפרוטה זו נשתעבדו זה לזה, זה לקנות וזה למכור. ושאינ' יכול לחזור בו דומיא דקנין שטר וחזקה וקנין סודר, דזה אינו, דהא קנין כסף נלמד משדה עפרון, וכסף הנזכר בשדה עפרון היה דמי שווי השדה".

ב.

הרמב"ם (הלכות אישות פרק ה הלכה יג) פסק: "המקדש במלוה אינה מקודשת, כיון שמלוה להוצאה ניתנה, ואין כאן דבר קיים להנות בו מעתה, שכבר הוציאה אותו דינר ועברה הנאתו", עכ"ל. וקשה, מדבריו בהלכות מכירה (פרק ז הלכה ד) שפסק הרמב"ם "מי שהיה לו חוב אצל חברו ואמר לו מכור לי חבית של יין בחוב שיש לי אצלך ורצה המוכר, הרי זה כמו שנתן עתה את הדמים". ומבואר בדברי הרמב"ם שבמכר יכול אדם לתת תשלום תמורה על ידי מלוה, וקשה, מדוע בקידושין אין הדבר כן ואין כסף מלוה נחשב כסף לקדש בו. ובאמת הראב"ד (בהלכות מכירה הנ"ל) השיג: "לא ידעתי למה זה, שהרי השוו הגאונים כולם מלוה להוצאה ניתנה, ואינה כנתינת מעות, והכי אמרינן בקידושין, ושויין במכר שזה קנה". וצריך ביאור שיטת הרמב"ם בענין זה.

עוד צריך עיון, דהנה פסק הרמב"ם (הלכות אישות פרק ה הלכה טו) שהמקדש בהנאת מלוה מקודשת, ומפרש הרמב"ם כיצד: "כגון שהלוה לה עתה מאתים זוז ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת זמן שארויח לך במלוה זו שתהיה בידך כך וכך יום ואיני תובעה ממך עד זמן פלוני, הרי זו מקודשת, שהרי יש לה הנאה מעתה להשתמש במלוה זו עד סוף זמן שקבע, ואסור לעשות כן מפני שהיא כריבית ופירשו רבותי בהנאת מלוה דברים שאין ראוי לשמען". והשיג הראב"ד "הראשונים פירשו כגון שהגיע זמן המלוה

והט"ז שטוען על הסמ"ע טענה חזקה, שבקנין אשה בקידושין לא שייך לומר ענין של קנין בשווי האשה בפרוטה, לומד מכח זה שכל מהות קנין כסף אינו ענין של כסף שווי, אלא זהו כסף קנין. נוגם בקנין אברהם אבינו את שדה עפרון לא היה זה בתורת שיווי, שהרי אברהם היה מוכן לתת כל הסכום שידרש ולא דוקא בערך שווי האדמה, אלא שהוא רצה את הקרקע וטען שבשבילו זה שווה].

אכן כבר השיב באבני מילואים (אבן העזר סימן כט ס"ק ב) על טענת הט"ז: "ולענ"ד אינו השגה, דודאי גם באשה שייך שיווי וכמבואר מדברי הרא"ש ספ"ק דמציעא (סי' עח), ושם כתב להוכיח וכו' ומבואר דקידושי אשה נמי שיווי הוא, ומשו"ה קידושי כסף נמי בתורת שיווי הוא, ואם מקדשה בפרוטה, הוי כל דמי שיווי הקידושין, ואם מקדשה במנה ונתן לה דינר או פרוטה, נמי צריך שיהיה הדינר או הפרוטה, בתורת תחילת פרעון שיווי הקידושין, ונותן לה אח"כ מנה חסר דינר או חסר פרוטה, וכמו בשדה, והכל בתורת תחילת פרעון ובתורת שיווי ולא לשום קנין". ומבואר מדברי האבני מילואים שגם בכסף קידושין יש לומר שזהו בתורת שיווי וכמו בכסף של קנין מקח לשיטת הסמ"ע, כי הפרוטה הראשונה היא בתורת תחילת פרעון שווי הקידושין, ולפיכך יש דמיון לכסף במקח שגם בו יש דין שוויות.

ונראה ליישב את טענת הט"ז בדרך אחרת, ונקדים להביא כמה קושיות בענין זה.

במכר, המכר קיים. ולכאורה הראב"ד צודק יותר כאשר הוא משווה את שני הקניינים של מכר וקידושין.

ג.

ונראה לומר שיש לחלק בין קנין קידושין לקנין מכר, ויש הבדל בין כסף קידושין לכסף קנין בכל התורה כולה.

כסף קידושין הוא **כסף של קנין**. התורה חידשה שקנין כזה מועיל בקידושין, וכאשר אדם נותן לאשה פרוטה או שוה פרוטה והיא מתקדשת, אין זה בתורת שווי, אלא זהו **כסף קנין**. אולם בכל התורה כולה, צריך שוויות, וכאשר האדם נותן פרוטה בקנין, הרי פרוטה זו היא על חשבון דמי הפרעון, ושאר הכסף נזקף במלוה. וכך יסבור הסמ"ע, ולכן לא קשה לו מה שהקשה הט"ז מכסף קידושין, כי הוא יחלק בין קנין כסף בקידושין לקנין כסף בכל התורה, ואין להשוות בין שני סוגי הקניינים.

אכן הט"ז חולק וסובר שאין לחלק בין קנין כסף בקידושין לבין קנין כסף בכל התורה, ולכן לדעתו גם בכל התורה אין קנין כסף גדר של שווי אלא של **כסף קנין בלבד**. וגם האבני מילואים לומד שאין חילוק בין קנין כסף בקידושין לבין קנין כסף בכל התורה, אלא שדעתו (לשיטת הסמ"ע) היא שגם בקידושין יכול הכסף להיות **כסף של שיווי**, וכמו בכל התורה.

ונראה לומר שהספק מהו גדר קנין כסף בקידושין, תלוי בשאלה מהיכן

ליפרע ומעותיו בידה מזומנים לפרוע והיא היתה נותנת מיד ברצון דינר למי שמאריך לה הזמן חדש אחד, והאריך לה בשכר הקידושין, מקודשת וזהו דארווח לה זימנא, וכ"ש מה שכתב הוא". כלומר, הקשה הראב"ד, מדוע נקט הרמב"ם אופן של הנאת מלוה בארווח לה זימנא בשעת ההלוואה, הרי יכל לנקוט גם אופן שלא בשעת ההלוואה, אם האריך לה בשכר הקידושין את זמן ההלוואה בעת שהגיע כבר זמן הפרעון, וזהו ג"כ מקדש בהנאת מלוה, ומאי נפק"מ בין שעת ההלוואה ובין שלא בשעת ההלוואה. ולכאורה טענת הראב"ד על הרמב"ם היא טענה חזקה מאד, ושיטת הרמב"ם צ"ע.

פסק נוסף בדברי הרמב"ם המצריך ביאור הוא, בהלכות מכירה (פרק טו הלכה ב) פסק הרמב"ם: "מכר לו מאה אגוזי בדינר ונמצאו מאה ואחד או תשעה ותשעים, נקנה המקח ומחזיר את הטעות ואפילו אחר כמה שנים", עכ"ל. וכתב הראב"ד: "דין זה אינו מחזור, פעמים שאין המקח נקנה שאם רצה לחזור עד שלא השלים חזור", ומסיים הראב"ד: "ושורש דבר זה בקידושין". וביאר המגיד משנה שכוונת הראב"ד לסוגית הגמרא בקידושין (ח, א) שמבואר שהמקדש את האשה במנה זה, אם לא ידעה ונמצא חסר דינר, אינה מקודשת. ואילו במכר לפי הרמב"ם המכר חל ונקנה המקח ואינו יכול לחזור בו. ולכאורה באמת קשה על הרמב"ם, מדוע הוא מחלק בין דין קידושין לדין מכר, ומדוע לגבי קידושין אינה מקודשת, ואילו

לומדים קנין כסף בקידושין. לפי המבואר בגמרא (קידושין ב, א) שנלמד מגזרה שזה "קידושין" - "קידושין" משדה עפרון, מסתבר לומר שגדר קנין כסף בקידושין הוא כמו במכר וכמו בכל התורה כולה. אך אם נלמד קנין כסף בקידושין מהפסוק (שמות כא, יא) "ויצאה חנם אין כסף" ודרשו "אין כסף לאדון זה, אבל יש כסף לאדון אחר" כמבואר בגמרא (שם ג, ב), יש מקום לומר שענין ומהות קנין כסף בקידושין, אינו כמו במכר אלא מדין אחר.

ד.

לפי האמור נראה לבאר את שיטות הרמב"ם והראב"ד בענין זה, שהם לשיטתם הפלא ופלא. ויסוד מהלך הדברים, שלדעת הרמב"ם שונה קנין כסף בקידושין שהוא כסף קנין מקנין כסף בכל התורה שהוא שוויות, ואילו הראב"ד סובר שאין חילוק. ומעתה יבוארו הדברים אחת לאחת.

ראשית כל, דברי הרמב"ם בדיון מקדש במלוה ש"אינה מקודשת כיון שמלוה להוצאה ניתנה" והקשה עליו הראב"ד שסותר לדבריו בהלכות מכירה שיכול אדם לתת תשלום תמורה על ידי מלוה - מבוארים היטב, שכן הרמב"ם מבחין בין כסף קידושין לכסף בכל התורה כולה. כסף קידושין הוא כסף קנין, ואם כן התורה חידשה שאם אדם נותן לאשה פרוטה או שוה פרוטה היא מקודשת בגלל שהכסף הוא הקנין, אבל המקדש במלוה אינה מקודשת מכיון שלא נתן לה כעת כלום ואם כן אין כאן כסף קנין. אולם

בכל התורה לפי הרמב"ם הכסף הוא ענין של שוויות, ואם הוא משלם בתמורה לכך בהלוואה, הרי יש בזה שווי, ויש כאן כסף, ולכן המקח חל והכל שריר וקיים, אף שנתנית כסף לא היתה אז.

אולם הראב"ד חולק על הרמב"ם, והוא סובר שקנין כסף בקידושין הוא כמו במכר ובכל התורה כולה, ותמיד זהו ענין של שוויות, ולכן לדעתו אם לגבי קידושין אין זה נקרא נתינת כסף קנין כך גם לגבי מכר, ובכל התורה זה לא יועיל, ולכן השיג על הרמב"ם בטענתו שאין הבדל בין מכר לקידושין.

וגם מיושבים דברי הרמב"ם והראב"ד בדיון המקדש בהנאת מלווה, ואולי לשיטתם הנ"ל. הרמב"ם פוסק שכסף קידושין הוא כסף קנין, ולכן לדעתו מה שחידשה התורה שמועיל זהו רק אם נותן כסף או הנאה, ובזמן הנתינה בפועל אז חלים הקידושין, ואם כן המקדש בהנאת מחילת מלווה בשעת ההלוואה, הרי אז הוא כאילו נותן ממש כסף, ויש הנאה, לכן חלים הקידושין מכיון ששפיר נחשב שיש כאן כסף קנין. אבל אם זה שלא בזמן ההלוואה, הרי אינו נותן שום דבר עכשיו בפועל ולכן אין התורה מחשיבה את הנתינה העתידית לנתינה ממשית, ואי לכך אין זה נחשב כקנין כסף, כי אין לך בו אלא חידוש.

אבל הראב"ד לשיטתו שכסף קידושין הוא ענין של שוויות כמו כסף קנין בכל התורה, והוא סובר שאם הבעל נותן

נמי יציאה להויה, מה הויה בכסף, אף יציאה בכסף". ולכאורה צריך ביאור, בשלמא אם נאמר שכסף קידושין הוא כסף קנין, מובן ענין זה של יציאה ע"י כסף, אבל אם נאמר שכסף קידושין הוא ענין של שוויות, לכאורה יקשה להבין מה שייך שיוציא את האשה ע"י כסף, הרי הוא קיבל אותה בכסף, ועכשיו כשהיא רוצה לצאת ממנו, היא צריכה לשלם לו בכדי לקבל את עצמה חזרה, וכיצד שייך לומר שהוא יוציא אותה ע"י שהוא יתן לה כסף, הרי זה נוגד את הרעיון של מקח וממכר.

והנה אביי השיב על שאלת הגמרא: "יאמרו כסף מכניס כסף מוציא, סניגור יעשה קטיגור". ורבא ענה: "אמר קרא 'וכתב לה', בכתובה מתגרשת ואינה מתגרשת בכסף".

ואולי יש לומר שאביי ורבא חולקים מהיכן נלמד כסף קידושין, והיינו במחלוקת הרמב"ם והראב"ד וכמחלוקת הסמ"ע והט"ז. אביי סובר שכסף קידושין הוא כסף של שוויות, ולכן סובר שבאמת אי אפשר להשוות קנין קידושין לגט, כי בגט באמת לא יועיל כסף שוויות, ולכן לא מהני כסף לגרש, וזוהי הסברא של סניגור שלא יעשה קטיגור. אך רבא סובר שבאמת כסף קידושין הוא כסף קנין, ולכן היה יכול להועיל גם לגירושין, אך כיון שיש גזירת הכתוב "וכתב לה" לכן לא מועיל לגרש בכסף.

ונפלא מאד שרש"י בקידושין (ו, ב) בד"ה אמר אביי המקדש במלוה

לאשה הנאה, שיש בה ערך ושווי, שוב אין זה משנה אם ההנאה היא ישירה כעת, או שזה בשעת ההלוואה או שלא בשעת ההלוואה, כיון שסוף כל סוף יש כאן הנאה, ולהנאה זו יש שוויות, ושפיר אפשר לקדש אשה בזה.

גם המחלוקת השלישית בין הרמב"ם והראב"ד לגבי מכר מאה ונמצאו מאה ואחד או תשע ותשעים, מיושבת לפי המבואר, והם לשיטתם. הרמב"ם לשיטתו שקנין כסף בקידושין הוא כסף קנין, לכן כאשר האדם אומר לאשה שהוא מקדש אותה במנה, הוא חייב לתת כעת דוקא מנה בדיוק, ולכן אם אמר לה התקדשי לי במנה ונמצא חסר דינר, אינה מקודשת כלל. אבל במקח שקנין הכסף הוא ענין שוויות, שפיר אפילו שנתן פחות ממנה, המקח קיים, כי הרי העיקר הוא גמירות הדעת, והיה כעין גמירות דעת, ולכן הקנין חל והוא ישלים אח"כ את החוב.

אבל הראב"ד לשיטתו שגם קנין כסף בקידושין הוא ענין של שוויות כמו בכל התורה, יסבור שכמו שלגבי קידושין מבואר בגמרא שבאופן זה שחסר לא מהני, והיינו מכיון שחסר כאן מעט, אין כאן את השווי שצריך להיות בדיוק, ולכן לא מועיל, וכך בכל התורה אם חסר בשוויות אין גמירות דעת ולפיכך המקח לא יועיל.

ה.

לפי יסוד הדברים הנ"ל מבוארים היטב דברי הגמרא (קדושין ה, א) "ואקיש

אינה מקודשת וכו' פירש: "דקיחה משדה עפרון גמרינן, דהייב מידי בשעת קידושין", עכ"ל. והיינו, דכיון שאביי לומד קנין כסף בקידושין מהגז"ש דקיחה קיחה, וכמו שנתבאר, שלפי זה נמצא שקנין קידושין שוה למהות קנין מכר, ובשניהם זהו ענין של שוויות, ולכן שפיר אמר כאן אביי "יאמרו כסף מכניס, כסף מוציא" וכשיטתו הנ"ל.

ורבא לעומתו, כיון שסובר שיש חילוק בין כסף בקידושין לבין כסף בכל קנין אחר, וכמו שנתבאר לעיל, לכן הוא סובר (קידושין ו, ב) בדין מתנה על מנת להחזיר "בכולהו קניי לבר מאשה". כי על מנת להחזיר, זה יכול להחשב שוויות, אך קנין ממון זה לא, ולכן בכל התורה זה מועיל כי בכל התורה יש צורך בשוויות, אולם בקידושין, כיון שבקידושין בעי ממון מדין **כסף קנין**, וזה לא נקרא קנין, ולכן מתנה על מנת להחזיר לא קני בקידושין.

והנה ברמב"ם (הלכות אישות פרק ה הלכה כא) פסק כרבא (קידושין ז, א) שהאומר לחברו תן מנה לפלוני ואקדש אני לך מקודשת מדין ערב [פרש"י: "ממה שמצינו בתורה שהערב משתעבד למלוה אנו יכולין ללמוד"]. והקשה האבן האזל (פ"א מהלכות מכירה) מדוע לא פסק כך הרמב"ם גם לגבי מכירה שיועיל מדין ערב ועבד כנעני [דהיינו באומר תן מנה לפלוני ואקדש אני לו מקודשת מדין שניהם, ערב ועבד כנעני], שהרי רבא עצמו מסיים בגמרא בקידושין שם: "איתמר נמי משמיא דרבא,

וכן לענין ממונא", ומדוע פסק כן הרמב"ם רק לגבי קידושין שהיא מקודשת ואילו בדיני מכירה המכירה אינה נחשבת כמכירה.

ולפי המבואר בשיטת הרמב"ם, הדברים מיושבים מאד, שכן דוקא בקידושין שזהו כסף קנין אין זה חשוב מי משלם, ואפילו כסף של אחרים מועיל, כי כאן אין ענין של מוכר וקונה, משא"כ לגבי מכירה וכיו"ב, הענין הוא שצריך שיהיה מוכר וקונה, המוכר נותן חפץ וכנגד זה הקונה משלם, אם כן אי אפשר שמישהו אחר יהיה מעורב בזה, כי זה מהות ענין מכר. ולכן לפי שיטת הרמב"ם, לא מועיל ענין כספי כזה אלא בקידושין ולא בכל התורה.

אלא שאם כן קשה על כך שני קושיות חזקות: א. לפי ביאור זה, היה על הראב"ד לחלוק גם כאן על הרמב"ם, ולשיטתו היה צריך כאן להעיר שהוא סובר שקנין זה מדין עבד כנעני וערב מועיל לא רק בקידושין אלא גם במכירה, ומדוע הראב"ד לא העיר דבר שדין ערב יועיל גם בדיני מכירה. ב. לפי מה שנתבאר לעיל במחלוקת אביי ורבא, יצא ששיטת רבא היא בעצם כמו הרמב"ם, שקנין כסף בקידושין שונה מקנין כסף בכל התורה, וא"כ קשה מאד מדוע אמר רבא בגמרא "וכן לענין ממונא", והיינו שמועיל כן לענין ממון הדין של עבד כנעני וערב, והרי התבאר לנו, שלשיטה זו צריך להיות חילוק גדול ביניהם, ובמכירה דין ערבות לשיטתו לא יועיל, ואילו מלשונו של רבא משמע

שאינן הבדל בין קידושין למכר, ודין ערבות יועיל, וצ"ע.

ועוד העירני ידידי הגאון רבי משה חדש, ראש ישיבת אור אלחנן, שלפי המבואר לעיל שאב"י סובר שמקדש במלוה לא קנה משום דס"ל המקור מקיחה קיחה, ור"ב שאמר שלא מהני בקידושין מתנה ע"מ להחזיר ס"ל שהמקור מויצאה חנם, צ"ע שהרי להלכה נפסקו שני הדינים, ואם כן לכאורה יש הוכחה שאין מחלוקת ביניהם, וצ"ע.

ו.

בגמרא בקידושין (ח, א) איתא: "אמר רבא אמר רב נחמן אמר לה התקדשי לי במנה זה והניח משכון עליה אינה מקודשת". והסתפקו התוס' והראשונים האם במתנה הדין כמו בקידושין או לא. והרמב"ם בהל' אישות (פרק ה הלכה כג) פסק את דברי רבא להלכה: "האומר לאשה התקדשי לי בדינר והרי זה המשכון בידך עד שאתן הדינר, אינה מקודשת, לא הדינר הגיע לידה ולא המשכון נתן להיותו שלה". ואילו לגבי מכר לא הזכיר דבר, וגם לא הביא את מש"כ בגמרא שם בבני רב הונא שקנו אמה בפרוטה ולא היה כסף בידם, ונתנו משכון תמורת האמה, ופסק רב אמי "פריטי אין כאן, נסכא אין כאן". והיינו משום שסובר רב אמי שדין מכר כקידושין.

ולפי המבואר נראה שהרמב"ם קאי לשיטתו שיש הבדל בין כסף בקידושין לבין כסף במכירה. ואם כן

בקידושין לא מועיל משכון בגלל שזהו כסף קנין והתורה קבעה שצריך לתת כסף ממש, ואילו משכון אינו כסף ממש. אבל לגבי שאר הדברים יסבור הרמב"ם שיועיל משכון מכיון שהכסף הוא שוויות, ואם כן הרי גם במשכון יש שוויות, ולכן לא הביא הרמב"ם את דברי רב אמי לגבי מכירה במשכון, וכמש"נ.

לפי כל הנ"ל נוכל ליישב ענין נוסף. הגמרא בקידושין (יד, ב) דנה מנין יודעים שעבד עברי נקנה בכסף. והקשה המהרש"א מדוע לא למדה הגמרא ענין זה מההיקש לאמה "הקשה הכתוב לאחרת, מה אחרת מקניא בשטר אף אמה מקניא בשטר", ומדוע אי אפשר ללמוד מהיקש זה גם על קנין כסף.

אכן לפי המבואר יש לומר שאי אפשר ללמוד קנין כסף בעבד מאשה, כי באשה קנין הכסף אינו כסף שוויות אלא כסף קנין, אבל בעבד זה בוודאי כסף שוויות, ולכן מחפשת הגמרא לימוד חדש. וכל זה לגבי קנין כסף, אבל בקנין שטר, אין חילוק בין שטר קידושין לשטר בעבד, ולכן יכולה הגמרא שפיר ללמוד לימוד זה מן ההיקש הנ"ל.

ז.

לאחר שביררנו שיטות הראשונים בענין קנין כסף בקידושין ובמכר, האם הכסף נחשב כסף שוויות, והיינו שהדמים הם שווי המקח, או שהכסף הוא כסף קנין, כלומר הכסף משמש כחפץ שעושים בו

קנין ואינו קשור לערך שלו. נברר בפדיון הבן שאבי הבן נותן לכהן חמש סלעים כסף ופודה את בנו מרשות הכהן, האם הכסף שנותן אבי הבן הוא כסף קנין או כסף שוויות התינוק.

ובדברי הספורנו על הפסוק (שמות יג, ב) "קדש לי כל בכור פטר כל רחם בבני ישראל באדם ובבהמה לי הוא", לכאורה מפורש שכסף הפדיון הוא כסף שוויות התינוק, שכתב: "קדש לי כל בכור, שיתחייבו כלם בפדיון כשאר כל הקדש, למען יהיו מותרים בעבודת חול, שלולי הפדיון היו אסורים לעשות כל מלאכת חול, כענין (דברים טו, יט) לא תעבוד בבכור שורך. **ופדיון נפשם הוא הערך** המפורש לבן חדש בפרשת ערכין, בהיות אז זמן פדיונו, כאמרו (במדבר יח, טז) ופדיו מן בן חדש תפדה".

ולכאורה משמע כן גם מההלכה ש"הכהן שואל אותו במאי בעית טפי בבנך בכורך או חמש סלעים דמחייבת לפדות בהן, והאב אומר בבני בכורי והילך ה' סלעים בפדיונו" (שו"ע יו"ד סימן ש"ה ס"י). ואופן הצגת השאלה "במאי בעית טפי" מראה שיש השוואה בין התינוק וחמש הסלעים, והיינו שכסף הפדיון הוא שוויות התינוק.

אולם מאידך גיסא, יותר מסתבר שכסף פדיון הבן הוא כסף קנין, שהרי אם לא פדה את בנו ביום השלושים ללידתו הרי יכול לפדותו גם לאחר מכן, וכמבואר ברמב"ם ובשו"ע שם, והרי במשך השנים

ערך הילד עולה כפי דיני ערכין, ואילו ערך פדיון הבן נשאר לעולם חמשה סלעים. ומכך לכאורה נראה שכסף פדיון הבן הוא כסף קנין ולא כסף שוויות, ודברי הספורנו צ"ע.

והנה לעיל נתבאר שהרמב"ם פסק שהמקדש במלוה אינה מקודשת בגלל שסובר שכסף קידושין הוא כסף קנין, אך לעומת זאת, בכל התורה, כסף הוא שוויות, ומעתה יש לברר מה הדין לפדות על ידי מלוה. ובמנחת חינוך (מצוה שצב אות ז) כתב: "ולא ראיתי מפורש אם פודה מכהן במלוה שיש לו אצלו, אם פדוי". אכן החיד"א בברכי יוסף (יו"ד סימן שה סע' כא) הביא בשם ספר דבר שמואל שהפודה את בנו במלוה אינו פדוי. וכן כתב להלכה הגאון רבי שלמה קלוגר בשו"ת טוב טעם ודעת (מהדורא תליתאה חלק יו"ד סימן קכז).

ובאמת לפי המבואר לעיל שכסף פדיון הבן הוא כסף קנין ולא כסף שוויות, יש מקום לומר שמאחר והכסף הוא קנין, הרי שדינו כמו כסף קידושין שהוא כסף קנין ולא כמו קנין כסף בכל התורה שהוא כסף שוויות, ולכן כמו שבקידושין ההלכה שהמקדש במלוה אינה מקודשת, כך גם בפדיון הבן אינו פדוי.

ובספר הדרת קודש להגרצ"פ פראנק (פדיון הבן סימן ו) דן לגבי פדיון הבן בתמורת הנאה, והביא בשם המנחת חינוך דפשיטא לו שאפשר לפדות בשוה כסף, כגון בהנאה של שחוק לפני או רקוד לפני, כמו שמועיל הדבר בקידושין כן

מועיל בפדיון הבן, אם ההנאה שווה חמש סלעים, בנו פדוי. ורבי צבי פסח פראנק רצה לומר שאין לדמות פדיון הבן לקידושין, כי בקידושין לא חילקה התורה בסוגי כסף, ובכל אופן שיש הנאה של שוה פרוטה, האשה מקודשת, אבל בפדיון הבן הרי צריך לפדות ב"דבר המטלטל וגופו ממון", והנאה של שחוק לפני או רקוד

לפני אינה עונה להגדרה "דבר המטלטל וגופו ממון", ולא יועיל לפדות בזה. ולפי דברי הגרצ"פ יש לדון בפדיון הבן על ידי מלוה ולומר שאם בקידושין לא מועיל על ידי מלוה בגלל שאין בזה הנאה ממשית, שהרי מלוה להוצאה ניתנה, כך גם בפדיון הבן אין זה הנאה ממשית ולכן לא יוכל לפדות במלוה.

סימן ט

קנין מעות בהקדש

המלמד שקנין כסף מועיל בהקדש [להלן נבאר את הלימוד מפסוק זה].

ומטעם זה, אם הדיוט קונה חפץ של הקדש בעת שהחפץ שוה מאה, וההדיוט משך את החפץ, אולם לא הספיק לפדותו עד שעמד במאתים, הדין הוא שנותן מאתים, כי הרי הקנין האמיתי בהקדש הוא כסף, והיות ולא נתן את הכסף, עדיין לא קנה. אולם אם משך את החפץ כאשר היה שוה מאתים, ולא שילם את הכסף עד שמחיר החפץ הוזל, הרי בכל אופן הוא משלם מאתים, ואע"פ שמצד הדין שקנין כסף קונה בהקדש הרי עדיין לא שילם, מבואר בגמרא הטעם: "שלא יהא כח הדיוט חמור מכח הקדש". והיינו שאילו היה זה מקרה של הדיוט היה ההדיוט מקבל במקרה כזה מאתים, ולכן קבעו חז"ל שגם בהקדש משלם מאתים.

מסקנת סוגיית הגמרא (ב"מ מז, ב) כרבי יוחנן שאמר "דבר תורה מעות קונות ומפני מה אמרו משיכה קונה גזירה שמא יאמר לו נשרפו חטיך בעליה". כלומר, מטלטלין נקנים מדין תורה בקנין כסף, אולם רבנן תיקנו שיקנו מטלטלין במשיכה או במסירה ולא על ידי קנין כסף בלבד, גזירה שמא יאמר המוכר לקונה לאחר שיקבל ממנו את הכסף "נשרפו חטיך בעליה". אלא שכל זה אמור דוקא לגבי קניני הדיוט.

לעומת זאת בקניני הקדש מבואר בדברי המשנה במסכת קדושין (פרק א משנה ו) "רשות הגבוה בכסף". דהיינו, שקנין הקדש הוא דוקא ע"י מעות, ומשיכה לא מועילה, ומסבירה הגמרא (קידושין כט, א) "מאי טעמא, שנאמר (ויקרא כז) "ונתן הכסף וקם לו". כלומר יש פסוק מיוחד

ומקשה הגמרא על כך, מדוע אם כבר שילם ההדיוט להקדש מנה אלא שעדיין לא משך "מה שפדה פדוי" ולא צריך לשלם אלא מנה אחד, הרי "לא יהא כח הדיוט חמור מכח הקדש", ומכיון שבמקרה שכזה בהדיוט מכיון שעדיין לא משך, יצטרך לשלם מאתים, מדוע הקדש מפסיד ומקבל רק מאה. ומתרצת הגמרא: "אטו הדיוט לאו במי שפרע קאי". כלומר, היות וההקדש כבר קיבל את הדמים, ולגבי הקדש היה כבר קנין מעות שהוא הקנין האמיתי, אם כן יחול עליו דין של "מי שפרע" שנאמר במשנה (ב"מ פרק ד מ"ב) "מי שפרע מאנשי דור המבול ומדור הפלגה הוא עתיד להפרע ממי שאינו עומד בדבורו".

ולכאורה מסקנת הגמרא היא המקור לדברי הרמב"ם (הלכות ערכין פרק ז הלכה יג) שכתב: "פדהו במנה ונתן הדמים, ולא הספיק למשכו עד שעמד במאתים, מה שפדה פדוי ואינו נותן אלא המנה שכבר נתן, ואין אומרים כאן לא יהא כח הדיוט חמור מכח הקדש, שאפילו הדיוט אינו יכול לחזור בו עד שיקבל מי שפרע". ומסיים הרמב"ם: "ואין הקדש ראוי לקבל מי שפרע". ובודאי כוונת הרמב"ם לומר שגם כלפי הקדש, אין זה ראוי שהקדש יחזור בו מן העסקה מדין "מי שפרע".

ב.

והנה הרמב"ם (הלכות מכירה פרק ט הלכה ב) כתב: "הגזבר שקנה

להקדש או שמכר ידו על העליונה, כיצד, נתן דמים של הקדש אע"פ שלא משך הפירות אם הוקרו קנה כדין תורה, ואם הוזלו הפירות חוזר שהרי לא משך, ולא יהא כח הדיוט חמור מכח הקדש", עכ"ל. והקשו הנושאי כלים במקום על דברי הרמב"ם שבמקרה שהוזלו הפירות וההקדש שילם כבר את הדמים יש להקדש רשות לחזור בו מהעסקה בגלל שההקדש לא עשה משיכה, וקשה, מה מועילה העובדה שההקדש לא משך, הרי קניינו של הקדש הוא בכסף, וההקדש כבר שילם את הממון, ומדוע ההקדש יכול לחזור, הרי הרמב"ם עצמו פסק בהלכות ערכין הנ"ל שגם הקדש ישנו במי שפרע, ולכן אם אדם קונה מן ההקדש וכבר שילם את הכסף מה שקנה קנה וההקדש אינו יכול לחזור בו, ומדוע כאן ההקדש יכול כן לחזור בו. נוגם צ"ע במש"כ הרמב"ם בהל' מכירה בתוך דבריו "שהרי לא משך", והרי משיכה אין לה כל ענין להקדש שכל קנינו רק בכסף].

וביותר תמוה, שלהלן (בהלכות מכירה) כתב הרמב"ם: "מכר חפץ של הקדש ומשכו הלוקח ולא נתן דמים והוזל החפץ קנה, שלא יהא כח הדיוט חמור מכח הקדש, ואם הוקר החפץ חוזר בו אע"פ שמשכו הלוקח שהרי לא לקח הגזבר דמים וההקדש אינו נקנה אלא בכסף, שנאמר "ונתן הכסף וקם לו", ואין הגזבר חייב לקבל מי שפרע", עכ"ל. ולכאורה זו סתירה מפורשת למה שכתב בהל' ערכין ש"אין הקדש ראוי לקבל מי שפרע", וכמבואר לעיל שהכוונה בזה היא, שאין

מעות כר' יוחנן, שהרי "הם אמרו והם אמרו", ולמה צריך על כך פסוק מיוחד. **עוד** יש להקשות, דהנה בהלכות מכירה (פרק ט הלכה ג) פסק הרמב"ם שנכסי יתומים הרי הם כהקדש "ולפיכך אם היתומים מכרו ולקחו הדמים ועדיין לא משכו והוקרו, חוזרים כשאר הדיוטות". ולכאורה, אם דין יתומים כהקדש, אם כן יש להשוות דין זה לדין שהרמב"ם מביא בהלכות ערכין הנ"ל, שגם שם ההדיוט כבר שילם את הדמים והפירות התייקרו, ובכל אופן פוסק שם הרמב"ם שההקדש אינו יכול לחזור בו ומה שפדה פדוי, כי הקדש אינו ראוי לקבל מי שפרע, ולכאורה מדוע שהיתומים יוכלו לחזור בהם כשאר הדיוטות, ולא יהיה להם את הדין של מי שפרע.

ג.

וכדי ליישב את כל הקושיות הנ"ל, נראה שיש לחלק בין אם ההקדש קונה או מקנה.

הפסוק ממנו נלמד בגמרא בקידושין שקנין כסף מועיל בהקדש הוא "ונתן הכסף וקם לו" [לשון הכתוב (ויקרא כז, יט) היא: "ואם גאל יגאל את השדה המקדיש אתו ויסף חמשית כסף ערכך עליו וקם לו", ובתוס' שבת (קכח, א ד"ה ונתן) דנו לגבי צורת הפסוק בתורה]. ופסוק זה מדבר באופן שאדם הקדיש את שדהו ורוצה לפדותו, ועל זה נאמר: "ויסף חמישית כסף ערכך עליו וקם לו". כלומר כאשר אדם

ההקדש יכול לחזור בו מקנין לאחר שכבר התחיל הדיוט לקנות בגלל "מי שפרע" ולכן ההקדש מפסיד דמים. ואילו כאן מפורש ש"אין הגזבר חייב לקבל מי שפרע", וצ"ע.

עוד קשה לכאורה, דיש לדקדק בלשון הרמב"ם בהל' מכירה הנ"ל, שלאחר שמביא את הדין מסיים: "וההקדש אינו נקנה אלא בכסף שנאמר ונתן הכסף וקם לו", ולכאורה פסקה זו היתה צריכה להופיע בתחילת ההלכה, שם היה על הרמב"ם לכתוב: "ההקדש אינו נקנה אלא בכסף שנאמר וכו'", ולכן תמיד ידו על העליונה, ורק אחר כך היה על הרמב"ם לכתוב את פרטי הדינים במקרה שההקדש קונה ומוכר, ואילו דברי הרמב"ם שלפנינו הם לכאורה שלא כסדרן, בתחילה כתב את פרטי הדינים אם ההקדש קונה, ואחר כך את פרטי הדינים אם ההקדש מוכר, ורק בסיום דבריו כתב את יסוד דין קנין כסף בהקדש, ודבר זה צריך ביאור.

עוד קשה על מה שכתב הרמב"ם שמהפסוק "ונתן הכסף וקם לו", לומדים קנין מעות בהקדש, מדוע צריך פסוק מיוחד לזה, הרי מדאורייתא גם חולין נקנין דוקא בכסף, שהרי קי"ל (בגמרא ב"מ הנ"ל) כר' יוחנן שדבר תורה מעות קונות גם בחולין, ורק רבנן תיקנו שמשכח תקנה שמה יאמר לו נשרפו חיטיך בעליה, ואם כן מדוע צריך על כך פסוק מיוחד לגבי הקדש, הרי אותם חכמים שהפקיעו קנין בחולין, יכולים לומר בהקדש שישאר קנין

להוסיף, אע"פ שלא משך, כי לא מתאים ולא ראוי להקדש לחזור בו מן העיסקה.

אלא שכאמור, כל זה לגבי קנין ופדיון מההקדש, אבל כאשר הקדש קונה מהדיוט, ועל זה לא נאמר הפסוק "ונתן הכסף וקם לו" ואם כן במקרה כזה, יש בהקדש אותם דינים של קנין כסף במטלטלין, ולכן אומר הרמב"ם בתוך דבריו בהל' מכירה "נתן דמים של הקדש אע"פ שלא משך הפירות אם הוקרו קנה כדין תורה". כלומר, במקרה זה, רבנן לא גזרו שיצטרכו קנין משיכה כמו בכל התורה, וקנין כסף לבד גם כן יועיל, וזהו דין התורה כאן.

ואפשר לבאר זאת בכמה אופנים מדוע כאן מועיל קנין מעות גם לחכמים: בפשטות הביאור הוא לפי דברי הגמרא (ב"מ מז, ב) ש"במילתא דלא שכיחא לא גזרו רבנן", ומעתה יש לומר שקנין מההקדש נחשב מילתא דלא שכיחא, ולכן מועיל בו קנין מעות. וביתר עמקות יש לבאר על פי הירושלמי (קידושין פ"א ה"ו ב"מ פרק ה הלכה א) שהטעם שהקדש קונה מיד ע"י אמירה כדקי"ל אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, הוא בגלל שנאמר "לה' הארץ ומלואה" ויש לה' בעלות על כל מקום. ולפי זה גם כאן, הרי כל הטעם שאמרו חז"ל שמעות לא קונות הוא בגלל שהמוכר יאמר לקונה נשרפו חיטיך בעליה, אבל כאשר ההקדש הקונה מיד הדיוט, הרי זה תמיד נמצא ברשותו של ההקדש שהרי "לה' הארץ ומלואה", ולהקדש אין נפק"מ

פרטי קונה מן ההקדש, אבל לא במקרה שההקדש קונה מאדם פרטי. ואם כן יתכן שדוקא באופן שבאים לקנות מההקדש ולפדות את השדה שהיא עכשיו בבעלות הקדש, חידשה התורה שיש צורך בסוג מיוחד של קנין כסף [קנין כסף בתוספת חמישית, וזהו סוג מיוחד של קנין כסף שאין לו קשר לכל קנין כסף הרגיל של התורה בכל מקום שהוא ענין של "כסף שווי" כמבואר בדברי הפוסקים (שו"ע חו"מ סימן קצ סע' ב) במחלוקת הפוסקים הידועה לגבי מהות קנין כסף בכל התורה].

ומעתה מובן מדוע מובא הפסוק "ונתן הכסף וקם לו" בקנין הכסף שקונה מהקדש, כי במקרה שהאדם קונה ופודה מן ההקדש יש צורך בקנין כסף, ואין זה אותו קנין כסף שיש בחולין בכל התורה לפי ר' יוחנן. ולכן סדר הדברים ברמב"ם שמביא את הדין שהקדש אינו נקנה אלא בכסף שנאמר ונתן הכסף וכו' מדויק, כי רק במקרה של אדם שקונה מן ההקדש פסק הרמב"ם שיש דין של קנין כסף, וזהו קנין כסף של הקדש. ואף שמצד הדין והסברא לא היה צריך להיות מי שפרע, בכל אופן "אין הקדש ראוי לקבל מי שפרע" ואין ההקדש יכול לחזור בו מקנין לאחר שכבר התחיל הדיוט לקנות בגלל "מי שפרע".

ומבוארת בזה ההלכה בהלכות ערכין, שאם החפץ הוקר והוא כבר שילם את הכסף, ההדיוט זכה ולא צריך

אם זה נמצא כאן או בעליה, ולכן טעם זה לא שייך כאן, ויועיל קנין כסף במקרה זה. **ומעתה** מובן היטב מדוע במקרה של קנין שקונה הקדש מן הדיוט קנין כסף מועיל, וקנין זה הוא כלשון הרמב"ם "קנין כדין תורה", שהרי לר' יוחנן קנין כסף קונה מהתורה בכל דבר. ומובן מדוע במקרה שההקדש קונה לא שייך דין "מי שפרע". כי הרי כל דין "מי שפרע" הוא תקנה של רבנן שכאשר הלוקח והמוכר דיברו ביניהם והסכימו על המכירה, גם אם עדיין לא היה קנין ממשי, אע"פ שמצד הדין אפשר לחזור, גזרו חכמים שלא יחזרו בהם. והיות וכך, בכל קנין מטלטלין שגזרו חכמים שיש צורך במשיכה וקנין כסף לבד אינו מועיל, מ"מ אם הקונה כבר נתן כסף, אע"פ שלא משך את הפירות ומעיקר הדין עדיין יכול לחזור בו, יש דין "מי שפרע" שמונע ממנו לחזור בו. אולם כאשר ההקדש קונה מהדיוט, שכמו שנתבאר, בזה הקנין הוא "כדין תורה", ודאי שלא שייך דין "מי שפרע", שכן ה"מי שפרע" הוא לאחר שחז"ל תיקנו שלא די בקנין מעות אלא צריך משיכה, וזה תיקנו שאם נעשה קנין

מעות בלבד ורוצה לחזור בו, יש דין "מי שפרע", אבל בקנין שההקדש קונה מהדיוט שהקנין שמועיל הוא קנין כסף ואין כל צורך בקנין משיכה, שוב לא שייך בזה "מי שפרע", ולפיכך פסק הרמב"ם שבאופן זה "אין הגזבר חייב לקבל מי שפרע".

ומעתה מבוארים דברי הרמב"ם במש"כ שנכסי יתומים הרי הם כהקדש, והקשינו מדוע פסק הרמב"ם שאם היתומים מכרו פירות ולקחו את הדמים ועדיין לא משכו את הפירות והוקרו, הרי הם חוזרים כשאר הדיוטות, ולא יחול דין "מי שפרע". שכן לפי דברינו לעיל, מש"כ הרמב"ם שנכסי יתומים הרי הם כהקדש, אין כוונתו להקדש של "ונתן הכסף וקם לו", מכיון שיתומים לא שייכים לדין של קנין מהקדש כי אינם מוסיפים חומש [שנאמר בפסוק זה של "ונתן הכסף", כנ"ל], אלא כוונת הרמב"ם שיתומים יש להם דין של הקדש שקונה מהדיוט שהקנין שמועיל הוא קנין כסף ואין כל צורך בקנין משיכה, ובזה נתבאר היטב שלא שייך בזה "מי שפרע", ושפיר יכולים לחזור בהם.

סימן י

קיום מצוות דרך טלפון ומיקרופון

התחדשות הטכנולוגיה בדורות האחרונים, והמצאת מכשירי הטלפון, הביאו לפתחם של פוסקים שאלות הלכתיות סבוכות. כגון, אדם שאין לו מגילה כשירה, האם יוכל לצאת ידי חובת קריאת המגילה על ידי שמיעתה בטלפון. וכמו כן לענין ברכת כהנים, אדם המעוניין להתברך בברכת כהנים דרך הטלפון [דוגמת ברכת כהנים הנאמרת ליד הכותל המערבי ברוב עם בימי חול המועד], האם אכן יוצא ידי חובת הברכה ונחשב שהתברך על ידי הכהנים.

ובענין יציאה ידי חובה על ידי שמיעה ממכשיר רמקול. בדידי הוה עובדא, בסיום הש"ס האחרון שנערך באלול ה' תשנ"ז בניוירוק באולם "מדיסון סקוור גרדן" בהשתתפות עשרות אלפי אנשים, והיתה לי הזכות לעבור לפני התיבה בתפילת מנחה כשליח ציבור [הייתי חיוב בתוך שנת האבל על אמי ע"ה]. ונשאלה השאלה, האם אפשר להתפלל באמצעות רמקול כדי שכל קהל הרכבות באולם יוכל לענות אמן על הקדיש והברכות וכן לענות קדושה, או שמא אין השמיעה על ידי הרמקול נחשבת שמיעה מפי הש"ץ ואין חיוב עניית אמן וקדושה. וידידי הרב שמואל בלום, סגן נשיא אגודת ישראל בארה"ב אמר לי, כי שאלו את פי מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א, והורה כי אם ישנם עשרה אנשים השומעים את הש"ץ גם ללא עזרת הרמקול, נחשבת התפילה כתפילה בציבור, וכל הקהל יכול לענות אמן.

לאחר מעשה, אמרתי אבוא ואשנה פרק זה, מה הם גדרי ההלכה והכרעת פוסקי זמנינו בקיום המצוות דרך הטלפון והרמקול. וכפי שנראה להלן, בדורות שלפנינו, היו פוסקים שתפסו את דרך הפעולה הטכנית של מכשיר הטלפון באופן אחד, אולם כיום, נוקטים פוסקי דורינו כי אופן פעולת המכשיר שונה, ומתוך כך גם הכרעת ההלכה כלפיו היא אחרת.

פרק א

שמיעת קול שופר קריאת מגילה ועניית אמן

בשמיעה דרך טלפון ורמקול

עוד מוסיף המנחת אלעזר: "אך זה יש לומר לענין קידוש שבת ויו"ט דפסקינן בשו"ע סימן רעג דאם קידש בביתו ושמע שכנו ושולחן ערוך גם לפני שכנו, יצא שכנו אם נתכוין שומע ומשמיע, א"כ אם שומע על ידי הטלפון ג"כ יוצא חבירו כששולחן ערוך לפניו גם אם הוא בריחוק הרבה פרסאות. אך בשבת ויו"ט ממילא אסור לדבר על ידי הטלפון כמש"כ הגאון בשו"ת בית יצחק (חלק ב מיו"ד במפתחות והגהות סימן לא) משום שעל ידי סגירת זרם העלעקטרי נולד כוח עלעקטרי בשבת, וכן צריך להכות בפעמון וזה משמיע קול בכלי עיי"ש. וכן לענין מגילה נשאלתי אם יוצא השומע מהקורא בטלפון, ומכל הצדדים שחתר השואל לא מצאתי לאסור, דבאמת במגילה לא פסול אם נתעבה קול הקורא".

והנה בשו"ת הלכות קטנות (חלק ב סימן רעו) נשאל: "היו יושבין במערה וקורין את המגילה ואחד שומע מרחוק את הבת קול, וכן בשופר אם יצא, ולא ששמע קול הברה אלא בת קול ברור". והשיב: "אפשר דכיון דבעינן שומע ומשמיע, ואותו בת קול שנעקר ונצטייר באויר ופורח, אין לו עוד קשר עם המשמיע לא יצא".

המנחת אלעזר דן בתשובותיו (חלק ב סימן עב) האם אפשר לענות אמן אחר ברכת חבירו ששמע דרך הטלפון, וכן אם חייב לענות כששמע קדושה וברכו על ידי הטלפון. וכתב שאין כל בעיה בכך שהקול הנשמע ממכשיר הטלפון עובר בחוטים דרך מקומות מטונפים ועבודה זרה, מאחר והלכה כדברי הירושלמי, שאפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהן שבשמים, וכל השומע ש"ץ אפילו אם נמצא במקום אחר, כל עוד אין טינוף או גוי מפסיק בהדיא, יכול לענות אמן וכן ברכו וקדושה.

אך לענין אם יוצאים ידי חובה בשמיעת קול שופר באמצעות הטלפון פסק המנחת אלעזר: "פשוט לענ"ד דלא יצא, דלא עדיף מהתוקע לתוך הבור או לתוך הדות, לאותן העומדים בחוץ, אם קול שופר שמעו בלי קול הברה כלל יצאו, ואם קול הברה שמעו עם קול שופר, לא יצאו, כמו שפירש"י בראש השנה (כח, א; ובשו"ע סימן תקפז). והכא נמי בא הקול על ידי הטלפון מעורב, לא כמו הקול של האיש שמדבר רק קולו קאוב, וגם קול השופר ישתנה בוודאי ויתערב כמו דרך הברת הטלפון, וזה פשוט".

ומדברים אלו היה מקום להקשות על המנחת אלעזר, מדוע הכשיר שמיעת קריאת המגילה וכן קידוש בשבת ויו"ט דרך הטלפון, הלא לפי דברי ההלכות קטנות שהשומע קול מהשופר ממש אלא "שנעקר ופרח באויר" אפילו אם לא נשתנה הקול לקול הברה, לא יצא ידי חובה - כל שכן בשמיעת קול שופר על ידי טלפון היה צריך המנחת אלעזר לפסול גם אם לא היה קול הברה, אלא בגלל שהקול ששמע איננו הקול של השופר. וביותר קשה מדוע הכשיר שמיעת קידוש בשבת ויו"ט וקריאת המגילה בגלל שאין בהם פסול קול הברה, הרי לדברי ההלכות קטנות אין הקול הנשמע אותו קול מגילה וקול קידוש.

תלמידו של המנחת אלעזר כתב בשו"ת נטע שעשועים (סימן ד) שאין קושיא על דברי רבו ממש"כ בשו"ת הלכות קטנות: "לא דמי שמיעת טלפון לנידון הבת קול שבשו"ת הלכות קטנות, דבשלמא התם מיירי דהקול נפסק ופורח ואין לו עוד שום קשר עם המדבר, דהיינו המשמיע, אבל בדיבור על ידי הטלפון לא כן הוא, אלא שבעת שמשמיע המשמיע אין כאן שום הפסק ואותו הקול ממש שמדבר המשמיע שומע חבירו אפילו ברחוק כמה וכמה מאות פרסאות תיכף ומיד באותו רגע כמימרא בלי שום הפסק, ויש התקשרות גמור בין השומע ובין המשמיע, אם כן בכגון דא גם לדעת ההלכות קטנות יוצאין ידי המצוה".

זאת ועוד, הנטע שעשועים לא רק שכתב ליישב את הקושיא מדברי ההלכות

קטנות אלא שהביא ראיה מדברי השו"ת הלכות קטנות במקום אחר (חלק ב סימן מה), שכתב: "שאלה: חרש שמדבר ואינו שומע אלא על ידי שעושה כלי לאזנו כמין חצוצרות מהו. תשובה: נראה פשוט שחייב בשופר, וכי מפני שכבדה אזנו משמוע יפטר. וחרש שפטור, היינו שאבד ממנו חוש השמע מכל וכל. והרי אמרו לקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה". והוכיח מכך הנטע שעשועים: "דמה שהוא מן הצורך איזה סיוע אפילו על ידי כלי או איזה מכונה, שישמע תקיעת שופר לא מגרע המצוה והחיוב. ולהכי חייב ויוצא החרש גם על ידי כלי כמין חצוצרות תקיעת שופר, ואם כן על ידי הטלפון נמי דכוותי' כמובן".

על כל פנים, למדנו מדברי הנטע שעשועים, שאין לחשוש בשמיעת קול בדרך הטלפון שנעקר הקול בין השומע למשמיע, משום שלדעתו, בשמיעה בדרך הטלפון, מכיון שבשעה שמשמיע את הקול מיד שומעים את הקול מצדו השני של הטלפון אין כאן הפסק ועקירת קול, והטלפון הוא בסך הכל מכשיר המסייע וגורם לשמוע את הקול - ולכן יוכל לצאת גם בתקיעת שופר, כמו שחרש המסתייע בכלי כעין חצוצרות לשפר את שמיעתו יוצא ידי חובה.

[עוד] דן שם הנטע שעשועים בענין יציאה ידי חובה בשופר על ידי הטלפון, מהמבואר בספר חיי אריה (סימן ל) שהביא משו"ת בר ליוואי (או"ח סימן לט) שכתב סברא לפסול אכילת מצות מכונה בליל ראשון של פסח, מטעם "שכל מצוה שכתבה

שנתחדש מקרוב, כי ההסכם הכללי אצל מי שיש לו כלי הנ"ל ומדברים עניניהם על ידו, כי ממש שומע קול המדבר והמשמיע בלי שום שינוי".

וכתב השערי דעה שאע"פ שאין הקול הנשמע דומה לשמיעה הרגילה שהיא מפה לאוזן, מכיון שעל ידי הכלי מתאחרת השמעת הקול במקצת, מוכח מסוגיית הגמרא במסכת נזיר (ד, א) שאין לחלק בדינו של נזיר שהעביר שער מיד או בדרך של גרמא והשער נשר לאחר זמן, ולכן מסקנתו: "ברור הדבר לבעל שכל ישר שאין לבדות בזה חומרות מעצמינו, וכל היכא דאיכא שעת הדחק ודאי שאדם יוצא ידי חובתו ע"י שמיעת קול שופר באמצעות הטלפון, אך לעשות כן לכתחילה במקום שאפשר בענין אחר נ"ל שאין לסמוך על הכרעת דעתנו בזה".

עוד הביא בשו"ת נטע שעשועים הנ"ל את דברי ספר הצל"ח החדש (מאת הגאון רבי אלטר שטיגליץ מראוודוב) שביאר על פי מה דקיימא לן דמצות צריכות כוונה ובלי כוונה אין יוצאים ידי חובה, שגם בקיום על ידי גרמא אינו יוצא ידי המצות עשה, וכמו שאינו חייב מיתה על ידי גרמא ורק אם עושה מעשה רציחה בידים מתחייב.

ודחה הנטע שעשועים את סברת הצל"ח החדש, שכן גם אם "במצות עשה אי אפשר לצאת על ידי גרמא, דלענין כוונה צריך מעשה בידים ממש, היינו דוקא בכל מצות עשה שבעיקרה היא על ידי מעשה

התורה לעשות בכוונה, אסורה עשיית המצוה על ידי שינוי וגרעון ממה שדרך רוב בני אדם לעשות כן, וכיון שסדר עריכת המצות לרוב בני אדם נעשה באופן שנלושת העיסה ותתגלגל בידים, אין לעשות על ידי מכוונה". וסברא זו נאמרה להלכה בגידם שכתב תפילין ע"י שתפס הקולמוס בפיו. ולפי זה יש לדון אם שמיעת קול שופר על ידי הטלפון צריכה להיות כדרך שמיעת רוב בני אדם ולכן לא יצא ידי חובתו בטלפון. וכתב הנטע שעשועים שיש לחלק, וגם לשיטת שו"ת בר ליוואי יוכל לשמוע תקיעת שופר על ידי טלפון, משום שהתוקע תוקע ככל אדם, אלא שהטלפון נושא את קולו למרחוק, וגם השומע שומע ככל אדם, ואין שינוי בגוף המצוה אלא שבסיבת מכשיר הטלפון נשמע קולו לרחוק יותר. ואין זה דומה לענין מצות מכוונה, שעושה שינוי וגרעון בגוף המצוה].

ומסיים הנטע שעשועים: "דיש מקום בראש לומר, שבשעת הדחק שפיר יוצאים ידי מצוות תקיעת שופר וקידוש בשבת ויו"ט על ידי טלפון, והיינו באופן שכתבתי למעלה על ידי אמירה לנכרי כנ"ל".

ב.

בתוך דבריו שם, הביא הנטע שעשועים את דברי שו"ת שערי דעה (סימן ב) שנשאל: "אם יכול איש ישראל לצאת ידי חובה מ"ע דשמיעת קול שופר, באופן שישמע מרחוק על ידי כלי הטלפון

למורה לפום גודל הנחיצות מקום להכשיר ולהתיר מצות תקיעת שופר על ידי טלפון, באופן שנכרי יעשה את כל ההתקשרות".

והוסיף הנטע שעשועים לפי זה, שכל שכן שמצוה דרבנן כגון קריאת מגילה ודאי יוצאים אפילו על ידי גרמא [ובזה יוצאים ידי חובה אפילו לדעתו של בעל הצ"ח החדש, שהרי במצוה דרבנן דעת המג"א בסימן ס' דאין צריך כוונה]. וראיה לכך שבקיום מצוה דרבנן יוצאים על ידי גרמא, מקושת האחרונים בענין הדלקת נר חנוכה בערב שבת על דברי הנמוקי יוסף הידועים בסוגיא דאשו משום חציו (ב"ק כב, א), שהקשה הנמוקי יוסף, היאך מותר להדליק נר בערב שבת למאן דאמר אשו משום חציו והרי נחשב כאילו הולך ומדליק את הנר בשבת, ותירץ שגם למאן דאמר אשו משום חציו, בשעה שיצא החץ מידו נעשה הכל "וכן הדין לענין שבת אמרינן דהוי כאילו אגמריה בידים הכל מערב שבת ומשום הכי שרי".

והקשו האחרונים איך מדליקין נר חנוכה בערב שבת, והרי בנר חנוכה אי אפשר לומר שנחשב כאילו נדלק כולו בערב שבת, שכן לא קיים מצות נר חנוכה למאן דאמר כבתה זקוק לה אם נאמר שמעשה ההדלקה נחשב שנגמר לפני השקיעה. וכתב הנטע שעשועים, שאם נאמר שעל ידי גרמא יוצא ידי חובת המצוה מיושבת הקושיא, כי ביאור דברי הנמוקי יוסף הוא שהנר הדולק בשבת אינו מעשה חדש, כי העיקר הוא ההדלקה בערב שבת ובשבת הוי רק

ומבלי מעשה אינו יוצא, אבל מצות שופר היא בעיקרה בלי מעשה, שהרי המצוה היא רק לשמוע קול שופר וכן נתקנה הברכה "לשמוע קול שופר" ולא לתקוע בשופר, משום דלאו בתקיעה תליא מילתא אלא בשמיעה, שהרי התוקע ולא שמע קול שופר לאזנו לא יצא כמו שנתבאר באו"ח סימן תקפה וסימן תקפו. וא"כ בנידון דידן שהתוקע תוקע כדין והוא בר חיובא ומכוין להוציא את כל השומעים בקול שופר שלו, וגם השומע שומע עצם קול שופר, איך אפשר לומר דהואיל והשומע לא עביד מעשה ורק בהגרמת וסיוע כלי הטלפון שומע, דלא יצא".

גם על דברי המנחת אלעזר שלא יוצאים ידי חובת שמיעת תקיעת שופר בטלפון מכיון שהקול "מעורב" ואינו נשמע כמו קול של איש רגיל שמדבר, כתב הנטע שעשועים: "ואנא עבדא דסגידנא קמיה ומקמיה דיקר אורייתא קדישא ברתת ובזיע ובכבוד ובמורא, אני אומר, דהנה רבינו בעל המנחת אלעזר הדפיס חיבורו עוד בשנת תרס"ז, ואולי התשובה הלז נערכה מאתו איזה שנים קודם לכן, ואז מלפני ארבעים שנה בערך יכול להיות שעדיין מלאכת המעכאניק לא היתה גבוה כל כך ולא שמעו על הטלפון רק קול הברה עם הקול שופר, אבל בזמנינו שנתייפו עבודות הללו בעשר מעלות, ואנו רואים שקול תקיעה או שברים או תרועה ע"י הטלפון הוא קול שופר ממש בלי שום תערובות קול אחר, ע"כ בשעת הדחק וצורך גדול ואי אפשר בענין אחר שפיר י"ל שיש

כוח כוחו ואין זה אלא גרמא וגרמא בשבת שרי, ואם כן גם לענין נר חנוכה העיקר הוא מה שהדליק בערב שבת ואח"כ הוא רק כוח כוחו הבא בגרמתו, ועל ידי גרמא שפיר יוצאין ידי מצוה.

ואכן, מסקנת הנטע שעשועים למעשה ש"אין שום ספק שבעולם דשפיר יכולים לצאת מגילה על ידי טלפון ואפילו שלא מדוחק, וכמו שפסק לדינא גם המנחת אלעזר בסוף התשובה שם. וגם לענין עניית אמן קדיש וקדושה וברכו ע"י הטלפון הכריע הנטע שעשועים "לית דין צריך בשש דמותר לענות קדיש וקדושה ואפילו ברכו ע"י הטלפון אם ישראל חבירו כשר הוא המברך".

ג.

כפי שנוכחנו לראות, הבנת דברי הפוסקים שהובאו עד עתה באופן פעולת מכשיר הטלפון היתה, שהקול שנשמע בטלפון הוא אותו קול של המשמיע עצמו שעובר דרך קוי הטלפון, ולכן שיך לדון שיצאו ידי חובה בשמיעה על ידי טלפון. אולם כפי שיבואר להלן, הבנת פוסקי דורינו בפעולת מכשיר הטלפון שונה בתכלית.

הגרש"ז אויערבך בספרו שו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן ט) דן "בדבר השימוש במיקרופון טלפון ורמקול בימות החול לצורך תפילה בבית הכנסת ודינם לענין שבת ויו"ט". ובתחילת דבריו הקדים להסביר את מהות הקול הנשמע ממכשירים אלו ואת אופן פעולתם. וכך כתב:

"מיקרופון - קולט גלי קול והופך אותם לזרמים חשמליים. השינויים בזרם עם הזמן וכן עוצמת הזרם אופיינים לקולות שנקלטו ע"י המיקרופון. המיקרופון בנוי מקופסת פח שהמכסה עשוי על פי רוב מפח דק וגמיש הנוח לקבל השפעה מגלי קול. מכסה זה הנקרא "ממברנה" מהודק לגרגרי פחם הנמצאים בתוך קופסת פח, דרך הממברנה והפחם עובר זרם מסוללה חשמלית או מרשת החשמל, והיות שהפחם הוא מוביל זרם טוב והזרם עובר בו בנקל לכן כשהגרגרים צפופים ונלחצים יפה אחד לשני, כוח הזרם אז חזק, ואם הם נוגעים זה לזה רק באופן רפה אז הזרם הוא מעט וכוחו חלש. זעזועי הזרם מהמיקרופון מוגברים על פי רוב במגביר אלקטרוני ומועברים למרחקים בעזרת חוטים (כמו בטלפון) או באופן אלחוטי (כמו ברדיו). כך הם מגיעים למכשיר הקולט המכיל "אזניה" או רמקול ההופך את זעזועי הזרם בחזרה לקולות. עיקרו של הרמקול או האזניה הוא, שהוא מכיל סליל המקיף ברזל וזה הופך למגנט כשעובר בסליל זרם. המגנט מושך אליו ממברנה של פח דק וגמיש. כח המשיכה של המגנט תלוי במידת הזרם העובר בסליל, כאשר הזרם חזק משיכת הממברנה חזקה, וכשהוא מקבל זרם חלש גם כח המגנטיות שבו חלש.

בשעה שאדם מדבר או מנגן בסביבות מיקרופון, הוא מזעזע בקולו את האויר שמסביבו ויוצר בו גלי קול בהתאם לצלילי הקול שהשמיע. גלי הקול כשהם מגיעים לממברנה של המיקרופון מזעזעים

על ידי מיתרי קול האדם, אך יותר חזק. במגביר של הרמקול יש מווסת (רגולטור) שבעזרתו ניתן לשנות את ההגברה, וכן להתאים את עוצמת הקולות למידה הדרושה".

על פי הקדמה זו במהות ואופן פעולת המכשירים ושמיעת הקולות, מסיק המנחת שלמה להלכה שלא כדעת הפוסקים שהבאנו לעיל, וז"ל: "אחרי כל התיאור האמור לעיל נראה, שהשומע קול שופר או מקרא מגילה על ידי טלפון או רמקול (אף אם נאמר שהקול אינו משתנה ולא נחשב לתוקע לתוך הבור או הדות) שלא יצא ידי חובתו, משום דדווקא כשרושם שמיעת האוזן, נעשה באופן ישר על ידי קול השופר, שמזעזע את האויר ויוצר בו גלי קול אז חשיב כשומע קול שופר, משא"כ כשהאוזן שומעת רק תנודות של ממברנה, אע"פ שגם אותם התנודות יוצרות באויר גלי קול ממש כדוגמת קול השופר, אפילו הכי מסתבר שרק קול תנודות ממברנה הוא שומע ולא קול שופר".

ומדמה המנחת שלמה את השומע מהטלפון לשומע קול מתקליט של גראמופון: "וכמו שהשומע קול שופר מתקליט של גראמופון, אע"פ שתנודת המחט בתוך התקליט מרעידה את הממברנה שעל גביו ויוצרת גלי קול ממש כקול השופר שהשאיר את רישומיו בתוך התקליט, אפילו הכי פשוט הוא שלא יצא כלל ידי חובת שופר הואיל והוא שומע עכשיו רק קול ממברנה מן התקליט ולא קול שופר,

אותה - כדוגמת התוף שבאוזן האדם - מובן הדבר, שעל ידי הזעזועים משתנה חליפות צפיפות הפחם, בהתאם לכוח הלחץ שהממברנה מזדעזעת ונלחצת אל הפחם. ולפי האמור קודם יוצא, שהשינויים הללו משנים ג"כ את כוח הזרם והוא פעם חזק ופעם חלש בהתאם לזעזועים של הקול המדבר והמנגן. גם מובן הדבר כי על ידי זה שהזרם משתנה חליפות פעם יגדל ופעם יקטן, הרי הוא גורר אחריו שגם כוח המשיכה של המגנט ישתנה חליפות וימשוך אליו את הממברנה פעם חזק ופעם חלש, ונמצא שאף גם ממברנה זו של המכשיר הקולט, תתנדנד ממש כאותם התנודות שזעזועי הקול גרמו להניד את הממברנה של המיקרופון, והרי היא מזעזעת את האויר שמסביבה כאותם זעזועים שנעשו בתחילה על ידי מיתרי קול האדם המדבר בקרבת המיקרופון, והקול נשמע משום כך כאילו הוא יוצא מפי המדבר.

הרמקול שונה מהאזניה בכך שניתן להעביר דרכו זרמים יותר חזקים ולגרום זעזועים חזקים של הממברנה. אל הממברנה של הרמקול מחובר בדרך כלל, גם משטח פלסטי (או עשוי מקרטון) די גדול המזדעזע עם הממברנה וכך מזעזע הרמקול בחזקה את האויר שמסביבתו ונשמעים קולות חזקים. כדי להפעיל כהלכה את הרמקול יש צורך להגביר לפני כן (במגביר אלקטרוני) את הזעזועים המגיעים מהמיקרופון. נמצא שאף לוח הרמקול מרעיד את האויר שמסביבו ויוצר בו גלי קול, בדיוק כאותם הגלים שנעשו תחילה

היוצא מן המקרופון מוליך רק זרם משתנה של חשמל, הגורם בסופו להניד את הממברנה הנותנת את הקול באותם תנודות של ממברנת המיקרופון ועל ידי זה נוצר הקול".

[ובסמוך כתב, שהגם שהיה מקום לחלק בין תקליט לבין מיקרופון וטלפון, שבתקליט עיקר תחילת יצירת הקול ששומעים בא, שלא על ידי קול אדם אלא על ידי תנודות המחט על גבי חריצי התקליט, משא"כ במיקרופון תחילתם גלי קול שנוצרים על ידי אדם וסופם גלי קול, מכל מקום: "ואע"פ שהתנודות והזעזועים נעשים ממש על ידי מיתרי קול האדם ונמצא שתחילתם וסופם גלי קול, אפ"ה מנין לומר שגם תנודות ממברנה שנוצרות על ידי דיבורו של אדם דאף גם הם תחשבנה משום כך כקול אדם"].

ומשום כך כתב הגרש"ז: "ולכן תמה אני מאד על כמה מגדולי הרבנים שהתירו לשמוע מקרא מגילה דרך מגביר קול (ואף דרך טלפון הרי חזינן למשיבים הנ"ל שהתירו) ואיך לא שמו ליבם לדבר זה שרק קול תנודות של ממברנה שומעים ולא קול מקרא מגילה של אדם".

ד.

על מה שכתב הגרש"ז בתוך דבריו [המובאים לעיל] "והתינח אם המיקרופון והרמקול היו רק מגבירים או מרכזים את קול האדם, שיהא למרחקים כעין אפרכסת או צינור חלול וכדומה, אפשר דאז היה שפיר נחשב כאילו שומעים ממש את קול האדם, אבל למעשה אינו כן וכמו שאמרנו, שהחוט

הכי נמי גם כאן בטלפון רק קול ממברנה שמע ולא קול שופר, כיון שקול האדם או השופר רק משנה זרם, אבל הקול עצמו כבר עבר ובטל מן העולם, לכן אף שביין רגע היה ובין רגע אבד וחיש מהר חוזר ונוצר שוב, מכל מקום כיון שבינתיים חלף ונעלם והקול הנשמע לבסוף הוא רק קול תנודות מכניות של הממברנה, הנעשה אך ורק על ידי זרם משתנה ולא על ידי שופר, מסתבר דאין זה חשוב כלל קול שופר כי אם קול תנודות ממברנה".

[ובדבריו אלו סתר הגרש"ז את דבריו הנטע שעשועים הנ"ל שכתב בתוך דבריו שאין לדמות שמיעה דרך הטלפון לשמיעה מהפאנגראף (תקליט), וז"ל: "והן אמת דלענין פאנאגראף שפיר העירו דנשמע מההלכות קטנות דאין יוצאין, אבל לענין טלפון לא עלתה דמיונם יפה, כי אדרבא מדברי ההלכות קטנות נשמע לפי דברינו דעל ידי טלפון יוצאין". ועל פי דברי המנחת שלמה שדין התקליט שוה לדין הטלפון ובשניהם קול האדם חולף ונעלם ונהפך רק לזרם משתנה, נסתרים דברי הנטע שעשועים אף שלא הזכיר הגרש"ז את הנטע שעשועים בשמו].

ומוסיף המנחת שלמה: "והתינח אם המיקרופון והרמקול היו רק מגבירים או מרכזים את קול האדם, שיהא נשמע גם למרחקים כעין אפרכסת או צינור חלול וכדומה, אפשר דאז היה שפיר נחשב כאילו שומעים ממש את קול האדם, אבל למעשה אינו כן וכמו שאמרנו, שהחוט

וכדומה, אפשר שאז היה שפיר נחשב כאילו שומעים את קול האדם, הוסיף הגרש"ז בהערה: "ידידי חכים ורבי פרופ' אברהם הלפרין נ"י העיר לי שגם באפרכסת מוגברים הקולות על ידי זה שדפנות של האפרכסת מזדעזעים על ידי קול האדם והם חוזרים ומזדעזעים אח"כ את האויר, וכיון שכן אפשר דאף התוקע תוך אפרכסת חשיב כתוקע לתוך הבור או לתוך הדות".

ובאמת, הערה זו הינה דבר מחודש וחומרא גדולה, שכן באופן זה הרי לא נשתנה הקול לזרם חשמלי ולא נתבטל באף שלב מצורת גלי קול - ובכל זאת החשיבו הגרש"ז "כתוקע לתוך הבור או לתוך הדות". ולכן יתכן שגם הגרש"ז לא פסל לגמרי שמיעה דרך אפרכסת, ולגבי קידוש שבת וקריאת המגילה וכדומה יודה שיוצאים בשמיעה שכזו, ורק בשמיעת תקיעת שופר אינו יוצא ידי חובה, מחמת הדין המיוחד שיש בתקיעת שופר שקול שאינו נשמע בצורתו הטבעית אינו כשר, וכפי שאכן נקט הגרש"ז בסיום דבריו: "וכיון שכן אפשר דאף התוקע תוך אפרכסת חשיב כתוקע לתוך הבור או לתוך הדות".

אלא שגם אם פסל הגרש"ז רק שמיעת קול שופר דרך אפרכסת, דבריו צ"ע שכן לכאורה הפסול של התוקע לתוך הבור או לתוך הדות איננו בגלל שהקול יוצא דרך הדות ולא באופן הרגיל מהשופר לאוזן, אלא הפסול הוא כי איכות ומהות הקול השתנתה מקול שופר רגיל לאיכות גרועה מהרגיל.

וכך הוא פשוט לשון המשנה במסכת ראש השנה (פרק ג משנה ז) "התוקע לתוך הבור או לתוך הדות אם קול שופר שמע יצא ואם קול הברה שמע לא יצא", ופסק השו"ע (או"ח סימן תקפז סע' א) שתלוי אם שמע קול שופר או קול הברה. ומתבאר שסיבת הפסול היא שלא שומעים קול שופר כצורתו, אלא נשתנה קולו לקול אחר שהוא קול הברה, וכדברי המשנה ששתי סוגי קולות הם: קול שופר וקול הברה. וקול הברה פירושו קול שופר שהשתנה לקול אחר שהוא באיכות גרועה יותר, כעין הד שאינו ברור.

וכן משתמע מדברי המנחת אלעזר שהובא לעיל, שכתב בטעם הפסול בשמיעת קול שופר בטלפון: "פשוט לענ"ד דלא יצא דלא עדיף מהתוקע לתוך הבור או לתוך הדות לאותן העומדים בחוץ, אם קול שופר שמעו בלי קול הברה יצאו ואם קול הברה שמעו עם קול שופר לא יצאו כמו שפירש"י (ראש השנה כח, א ד"ה אם קול שופר וד"ה אם קול הברה) והכא נמי בא הקול על ידי הטלפון מעורב, לא כמו הקול של האיש שמדבר רק קולו כאוב, וגם קול השופר ישתנה בוודאי ויתערב כמו דרך הברת הטלפון". ואף שבעצם המציאות אם הקול בדרך הטלפון השתנה "כקול האוב" שיחשב לקול הברה - השתנו התנאים הטכניים במכשיר הטלפון מזמנו של המנחת אלעזר, וכפי שהעיד תלמידו בעל הנטע שעשועים [המובא לעיל אות ב]. אולם מתוך דברי המנחת אלעזר מבואר שהבנת

פסול "קול הברה" היא השתנות הקול לגריעותא.

ולפי זה, אם פסול התוקע לתוך הבור הוא, משום שנשתנה קולו לקול הברה שהוא קול אחר וגרוע, הרי שבשמיעה דרך אפרכסת שבאה לשפר ולעשות את הקול צלול חזק וברור יותר [וכדברי הגרש"ז עצמו: "והתיינת אם המיקרופון והרמקול היו רק מגבירים או מרכזים את הקול האדם שיהא נשמע גם למרחקים כעין אפרכסת או צינור חלול וכדומה"] - מדוע שלא יצא ידי חובה, ודברי הגרש"ז לפסול שמיעה באפרכסת מדין התוקע לתוך הבור או לתוך הדות צ"ע.

ראיה נוספת לכשרות שמיעת קול שופר דרך אפרכסת נראה מדברי ההלכות קטנות [המובא לעיל אות א] שהתיר לחרש לשמוע תקיעת שופר בעזרת מכשירי השמיעה. ומדבריו נראה להכשיר גם את השמיעה על ידי אפרכסת, משום שפעולת ה"חצוצרות" [מכשירי השמיעה של החרש] שעל כשרותן השיב בשו"ת הלכות קטנות היא לכאורה כפעולת האפרכסת. וצ"ע מדוע לא הביא הגרש"ז את דברי ההלכות קטנות, ורק הביא את דברי ההלכות קטנות בנידון "בת קול" (בסימן רעו; המובאים לעיל אות א), שממנה למד הגרש"ז בקל וחומר שבוודאי אין יוצאים ידי חובה בשמיעה על ידי טלפון. וכפי שהובא לעיל מדברי הנטע שעשועים שיישב את דברי ההלכות קטנות עם פסק ההלכה שאפשר לצאת ידי חובה בשמיעה על ידי טלפון.

ולפי המבואר לעיל, נמצא שבעל הנטע שעשועים והגרש"ז הבינו את דרך פעולת מכשיר הטלפון, כל אחד באופן אחר. הנטע שעשועים הבין שהקול עצמו עובר בקוי הטלפון, ולפי זה אמנם אין ראייה מדברי ההלכות קטנות בענין "הבת קול" לפסול, כי שונה דין קול הנעקר והפורח שאין לו קשר עם המשמיע, מקול שעובר דרך קוי הטלפון ולא נעקר. אולם הגרש"ז לשיטתו כפי שביאר בהקדמת דבריו, שהקול הנשמע בטלפון כלל איננו קולו של המשמיע, מכיון שהפך מגלי קול לזרם חשמלי משתנה, ודאי שאפשר ללמוד בקל וחומר מדברי ההלכות קטנות בענין "הבת קול" לפסול שמיעת קול שופר.

ה.

גם לענין שמיעת עדות, שיש גזירת הכתוב שהעדות תשמע "מפיהם" של העדים, מסתפק המנחת שלמה האם נוכל להכשיר שמיעת עדות בבית הדין, "על ידי מכשיר ההופך גלי קול לגלי חשמל וחוזר תיכף ומהפך אותם שוב לגלי קול על ידי תנודות ממברנה, דאפשר שאף אם העד עומד ממש לפני הבית דין והם רואים אותו בפניו איך שהוא עומד ומדבר בפיו, דאפילו הכי אמרינן שהדיינים אינם שומעים כלל את העדות מפי עד כי אם מפי ממברנה. ואע"ג דמה שאין שומעים עדות מפי מתורגמן הוא רק משום חשש שהוא משנה את דברי העדים משא"כ הכא, שאני התם שהדיינים שומעים את העדות מפי העדים רק אינם מבינים ולכן שפיר היה דמהני מתורגמן".

והנה בקטע הקודם בתוך דבריו שם, הוסיף הגרש"ז הערה בסוגריים: "מצטער אני שלפי זה [כלומר, לפי מה שביאר שאי אפשר לצאת ידי חובה ע"י שמיצה דרך טלפון ורמקול] נמצא שהאנשים אשר אזנם כבדה משמוע ומשתמשים במכשיר של מיקרופון וטלפון קטן לקרב את קול המדבר לאזנם, שלפי זה אינם יוצאים כלל חובת שופר ומקרא מגילה וכדומה, ועכ"פ אינם רשאים לברך על שמיצה זו כיון שאף גם הם שומעים רק קול תנודות של ממברנה".

ולפי זה נמצא, שספקו של הגרש"ז האם בשמיעת עדות דרך טלפון ומיקרופון אין דין "מפיהם" יהיה גם באופן שהדיינים נעזרים במכשיר שמיצה המורכב ממיקרופון.

ואף שהיה מקום לומר ששמיעת עדות בעזרת מכשיר שמיצה כשרה, מטעם שההלכה שאין שומעין עדות מפי מתורגמן היא רק מחשש שמה שינה את דברי העדים, ובמכשיר כזה אין חשש שדברי העדים השתנו. כבר כתב הגרש"ז ששונה דין המתורגמן, שהדיינים שומעין כמו אוזניהם את העדות בקולם של העדים, לפני תרגום התורגמן, לכן נתקיימה גזירת הכתוב שישמעו הדיינים העדות מפיהם של העדים, ולכן יש לפסול רק מחשש "משנה", משא"כ כאשר הם שומעים את העדות על ידי מכשיר שמיצה, הרי לא שמעו כלל את קול העדים אלא רק את קול הממברנה.

ו.

בענין עניית אמן על ברכה ששומעים דרך הטלפון כתב המנחת שלמה שנראה שיש לשמיעה זו דין הנפת הסודרים שהיתה באלכסנדריה של מצרים [שהיה בית הכנסת גדול מאד ולא כל הקהל יכל לשמוע את קולו של הש"ץ, ולכן כדי שידעו מתי לענות אמן, היו מניפים בסודרים] ודין זה נחשב "רק כיודע באיזה ברכה הש"ץ עומד ולא יותר".

ולכן פסק הגרש"ז: "שאינ לענות כלל אמן על ברכה שהוא מחוייב לצאת בה, ואף גם ברכה שאין השומע מחוייב לצאת ידי חובתה, גם כן אפשר שרק אם עומד בבית הכנסת או אפילו סמוך לו ושומע חזרת הש"ץ או שאר ברכות על ידי רמקול או שפיר נגרר אחר הציבור ועונה אמן, מידי דהוי אאלכסנדריה של מצרים, משא"כ בעומד רחוק ושומע על ידי טלפון, נלע"ד שאין לענות כלל אמן על שום ברכה ודינו כעונה אמן לבטלה, הואיל והוא שומע את הברכה רק ממברנה ולא מפי אדם וכמו שכתבנו כמה פעמים שעל ידי תנודות הממברנה נחשב רק כיודע לכוין את הרגע שהאדם עומד על יד המיקרופון ומברך. וכיון שכך מסתבר דבכה"ג שהוא עומד רחוק ואין לו שום צירוף עם המברך דאין לענות אמן על ברכה זו".

ולפי דבריו, הוסיף הגרש"ז: "וקל וחומר, הוא לפי זה שהשומע קול שופר,

מקרא מגילה, או סתם ברכה על ידי רדיו שאינו עושה כלל שום מצוה וגם אינו רשאי לענות אמן אחר המברך, כי הקול היוצא מהממברנה של מקלט הרדיו, אינו כלל התוקע או המברך אלא גם כאן רק הממברנה עצמה היא המדברת ונמצא שרק קולות עץ ואבן הוא שומע ולא קול אדם. ואדרבה רדיו עוד יותר גרוע מרמקול וטלפון, כי חוץ מזה שהמיקרופון הקולט את קול האדם מוליך למשדר רק זרמים משתנים כמו בטלפון, אף גם זה יש כאן שהם אינם הולכים כלל ישר אל המגנט שבמקלט הרדיו, אלא בתחילה הם נישאים על גלי הרדיו היוצאים מהמשדר אשר ירוצו באותה המהירות של האור והם ממלאים כאן את התפקיד שהחוטים עושים בטלפון, ורק אח"כ על ידי כמה מכשירים מצליחים להפעיל את המגנט שבתוך המקלט, שיקבל השפעתו רק מהזרם המשתנה שבא מהמיקרופון ולא מהגלים האלקטרומגנטיים היוצאים מהמשדר, ומשום כך אף גם ברדיו מושך המגנט את הממברנה ועושה בה זעזועים, בדיוק כאותם הזעזועים שנעשו בתחילה בממברנה של המיקרופון.

ומסכם הגרש"ז: "קיצור הדברים הוא שאין להשתמש בבית הכנסת לצרכי תפילה במיקרופון ורמקול היות שהדבר הזה נחשב רק כהנפת סודרים שהיתה באלכסנדריה של מצרים לדעת היכן החזן עומד בתפילתו, אבל אי אפשר כלל לצאת בשמיעה זו בשום דבר שחייבים לשמוע מפי אדם. ואף שיודע אני שרבים יתמהו על כך וכמו זר יהיה דבר זה

בעיניהם, עם כל זאת האמת כדברינו, וברור הוא בעיני שזה מוזר רק לאלה שאינם יודעים כלל מה טיבם של המכשירים האלה, (וחושבים מחשבות הבל שחוטי הטלפון או גלי הרדיו מוליכים ממש את קול האדם) אבל לא ליודעים את האמת כי בדברי בזה עם מביני מדע ויודעים בהלכה כולם הסכימו לי".

אמנם ציין הגרש"ז על כך בהערה: "לאחר שכבר נדפס מאמר זה נודמן לי לדבר עם מרן בעל החזון איש זצ"ל, ואמר לי שלדעתו אין זה כל כך פשוט ויתכן דכיון שהקול הנשמע נוצר על ידי המדבר וגם הקול נשמע "מיד" כדרך אנשים המדברים ביניהם, "אפשר" דגם זה חשיב כשומע ממש מפי המדבר או התוקע. וכמדומה לי שצריכים לומר לפי זה, דמה שאמרו בגמרא אם קול הברה שמע לא יצא היינו מפני שקול הברה נשמע קצת "לאחר" קול האדם, משא"כ בטלפון ורמקול, ולענ"ד הוא חידוש גדול מאד ואיני מבין אותו".

הרי לנו שדעת מרן החזון איש היתה שלא כדעת הגרש"ז, ולדעתו "אפשר" שגם שמיעת קול המדבר דרך מכשיר הטלפון ודרך רמקול נחשבת כשמיעה ממש מפי המדבר או התוקע.

וראיתי בקובץ "מבקשי תורה" (אלול תשס"ב קובץ לא) בענייני נישואין ואירוסין (ב) בקונטרס שלמי אליעזר (עמ' שלג) שהביא את דברי החזו"א כפי שהביאם הגרש"ז, וכתב על כך: "והנה

דברי מרנא החזון איש היה כתגובה על המאמר שפרסם מרן הגרש"ז, שהיה אצלו פשוט שאין זה כלל קול אדם לכל דיני התורה, ועל זה הגיב החזון איש דלדידיה לא ברור הדבר לגמרי. אבל בוודאי שלא התכוון מרנא החזון איש למעשה שאפשר לצאת בזה". ובעיני הדברים תמוהים, מי גילה לו רז זה מה היתה כוונת החזון איש למעשה.

ז.

גם הגרצ"פ פרנק דן בספרו "מקראי קודש" (מגילה סימן יא) בענין שמיעת קריאת המגילה על ידי רמקול, והביא את דברי הגר"י ענגיל בגליוני הש"ס למסכת ברכות (כה, ב ד"ה ערוה בעשית), שכתב "להסתפק בשמיעה על ידי דבר אחר, כגון שמיעת קול שופר או מגילה על ידי טלפון שנתחדש בימיו". והביא ראיה שם להתיר מדברי שו"ת הלכות קטנות (סימן מה, המובא לעיל) שהתיר לחרש לשמוע קול שופר על ידי מכשיר שמיעה. וכתב הגרצ"פ שיש לדון בדבריו ולחלק בין דין שופר לדין שמיעת מקרא מגילה: "דבשופר אם יש בו תערוכת קול אחר פסול, וקול היוצא דרך טלפון ורדיו יש בו תערוכת קול ממין אחר, אבל לענין מגילה יש לדון דשפיר דמי".

והוסיף שם הגרצ"פ שהשיב להגרי"י וייס [בעל המנחת יצחק] שרצה לפסול שמיעת קריאת מגילה ושופר וקריאת התורה לחרש על ידי "מכונת שמיעה",

משום שנחשב לשומע "קול הברה" (מנח"י ח"ב ס' קיג) - שיש לחלק בין שמיעת קול שופר שאין יוצא בה ידי חובה, ומהטעם הנ"ל שבקול שופר תערוכת קול אחר מעכבת, לעומת קריאת התורה ומגילה שאין לפסול אם מעורב בה גם כוח אחר "דהכל הוא מכוח הקורא וכל הקולות כשרים אלא שיהיה מכוח בר חיובא".

ובספר מקראי קודש בהערות [מהגאון רבי יוסף כהן אב"ד בירושלים, נכדו של הגרצ"פ] הרחיב לבאר את שיטת הגרצ"פ, שאפילו אם הקול של קורא המגילה נשמע דרך מגביר קול או טלפון יוצאים בזה ידי חובה, כיון שסוף סוף בא מכוח הקורא שהוא בר חיובא. וכתב עוד "ובזה נסתרו דברי המעצרים על מקרא מגילה על ידי רמקול או טלפון - משום שדרך הטלפון או הרמקול לא נשמע קול האדם אלא קול אחר שנתהוה מכוחו, ודומה לתקליטים, וכתבו שלפי האמור לעיל אינו דומה לתקליט שנפסק כוח האדם ונעשה קול אחר, אבל ברמקול או בטלפון, אפילו אם נאמר שלא נשמע קול האדם אלא קול אחר, מכל מקום עדיין לא נפסק כוח קול האדם ולא נשמע הקול אלא כשהוא קורא והכל בא מכוח הקורא ונחשב כקולו ממש".

אמנם יש להעיר על דברי המקראי קודש ש"הקול היוצא דרך טלפון ורדיו יש בו תערוכת קול ממין אחר". ראשית, ממה נפשך, אם הקול היוצא מהטלפון הוא הקול המשמיע, וכפי שנקט לענין מגילה "דהכל הוא מכוח הקורא" - מדוע שלא

יחשב כקול המשמיע לגמרי, גם לענין תקיעת שופר. ואם נחשב הקול הנשמע מהטלפון כמנותק לגמרי מקול המשמיע, וכשיטת המנחת שלמה, שהקול הוא קול אחר הנשמע מהממברנה, ודאי שלא מובנת הפשרה בין דין שמיעת קול שופר שבה נחשב קול המשמיע כמעורב בקול אחר, לקול מגילה שנחשב שהכל בא מכוח הקורא, וצ"ע.

שנית צ"ע במה שכתב הגרצ"פ בתוך דבריו שהגדרת קול הברה הוא "קולו של המשמיע שנוסף בו קול אחר". שהרי נתבאר לעיל שקול הברה פסול משום שנשתנה ונהיה קול גרוע, ואין זה פסול משום שנתערב בו קול אחר. ולפי זה בימינו שבשמיעה בטלפון או דרך רמקול, איכות הקול טובה מאד ואינה נגרעת, לא יהיה פסול משום "קול הברה".

ח.

דעת הגאון רבי משה פיינשטיין (אגרות משה או"ח ח"ב סימן קח) היתה כדעת הגרצ"פ אלא בגדר של "הלכה ואין מורים כן", וכך כתב:

"אבל מה שפשיטא ליה לכת"ה שאין יוצאים בשמיעה ע"י מיקראפאן, מטעם שהוא כמו ששומע מאינו בר חיובא, לפי מה שאומרים המומחים בטיבו של מיקראפאן, שלא מוציא ממש הקול של האדם המדבר אלא הדר הברה בעלמא. ולא דק כתר"ה בלשונו, דאין שייך זה לקול הברה שבמתניתין דראש השנה דף כ"ז,

שהרי הכא נשמע קול חזק ובריא. אך כוונת כתר"ה היא שאומרים שנשמע קול אחר שנברא מקולו, ולכן שייך דמיונו לנשמע מלאו בר חיובא, דקול הברה לא שייך ללאו בר חיובא. הנה לידי מספקא טובא, אף אם נימא שהאמת כאמירת המומחים שלא נשמע קול האדם אלא קול אחר שנעשה מקולו, מטעם שכיון שעכ"פ רק כשהוא קורא נשמע הקול יש להחשיב זה כשמיעת קולו ממש דהרי כל מה שנעשה נעשה מקולו, ומנין לנו עצם כוח השמיעה איך הוא, שאולי הוא ג"כ באופן זה שנברא איזה דבר באויר ומגיע לאזנו.

וכן מסתבר לפי מה שאומרים חכמי הטבע שהקול יש לו הלוח עד האוזן וגם יש קצת שיהוי זמן בהלוח, ומ"מ נחשב שהוא קול האדם, לכן אפשר שגם הקול שנעשה בהמיקראפאן בעת שמדבר ששומעין אותו, הוא נחשב קולו ממש וכן הא יותר מסתבר. וגם לא ברור הדבר מה שאומרים שהוא קול אחר. ומטעם זה אפשר אין למחות ביד אלו שרוצים לקרא המגילה ע"י המיקראפאן מצד ההלכה. וקלקול למצות אחרות שהוא לשופר וקריאת התורה בשבת ויו"ט אי אפשר לבא מזה, דהא אסור לדבר במיקראפאן בשבת ויום טוב. ובמצות דבור שבחול אם ג"כ יקראו במיקראפאן הא אם אין למחות במגילה כ"ש באלו".

אולם לדינא פסק האגרות משה: "אך מכל מקום כיון שלא ברור להיתר והוא ענין חדש, בכלל יש למחות כדי

למונעם מלרדוף אחרי חדשות אחרות שלהוטם בזה במדינות אלו כמו שכותב כתר"ה".

וחזור רבי משה על הוראה זו בתשובה (אגרות משה או"ח ח"ד סימן קכו) וז"ל: "בדבר שבפורים הבא עלינו לטובה דחוק המקום לשני מניינים וכל התלמידות כשיקבצו למקומם בבית הכנסת לא ישמעו בלא רמקול, שאולי יש להתיר בשעת הדחק כזה, לפי מה שראו תשובה שלי באגרות משה (ח"ב סי' קח) שיותר מסתבר שיצאו בזה, אבל כיון שלא ברור להתיר וגם הוא ענין חדש אין לעשות כן, הנה אף שהוא קצת דחק אין ראוי לעשות כן לדעת".

ולמדנו מדבריו, שבעיקר דין הגדרת הקול הנשמע דרך הטלפון והמיקרופון נטה רבי משה לדעת הגרצ"פ פרנק והחזון איש - שמכיון שהקול בא מכוח הדיבור והקול של המשמיע, לכן נחשב שהשומע שמע את קול המשמיע. ועוד למדנו ממה שהעיר על דברי השואל שהקול שנשמע על ידי מיקרופון אינו נחשב לקול הברה משום "שאיין שייך זה לקול הברה משום שהרי הכא נשמע קול חזק ובריא", שגם רבי משה הגדיר את פסול קול הברה מחמת שהוא קול משונה וגרוע, וכפי שהערנו לעיל.

ט.

גם בשו"ת ציץ אליעזר דן בנידון קיום מצוות שיש בהם חיוב שמיעה בדרך הטלפון והמיקרופון בכמה מקומות בספריו.

בחלק ד' (סימן כו) כתב לענין שמיעת תפילה וברכות בדרך המיקרופון כדעת וכהכרעת המנחת שלמה שיש "ספק גדול אם יוצאים בשמיעת התפילות על ידי שמיעה כזאת, אשר לאמיתו של דבר הקול ששומעים איננו הקול של השליח ציבור, כי קול האדם חולף ונעלם ונהפך לזרם משתנה וגלי האויר משתנים לזרמים חשמליים קטנטנים ושוב מתחלפים הזרמים לגלי אויר וחוזר ונוצר מחדש גלי קול כאותם הזעזועים שנעשו בתחילה, על ידי מיתרי קול האדם המדבר בקרבת הרדיו או הרמקול אך יותר חזק, וזאת בעזרת המנורות הנמצאות בו, המגבירים את הזעזועים הנעשים ע"י האדם מעצמת דיבורו. וא"כ אף שהקול הנשמע נוצר מיד בין רגע עם יציאת קול זה על ידי האדם, בכל זאת למעשה יש לדמותו לשומע קול תפילה מתוך תקליט, שבוודאי פשוט שאי אפשר לצאת בו ידי חובה".

ומתוך הבנה זו בדרך פעולת הרמקול - שהקול הנשמע בו אינו קול המשמיע אותו, פסק בחלק ח' (סימן יא) שאין יוצאים ידי חובת שמיעת קריאת המגילה דרך רמקול.

אלא שבאותה תשובה הוסיף הציץ אליעזר: "האמת אגיד דבלבי מקונן ספק גדול גם לאידך גיסא, דאולי בנוגע לקריאת המגילה וכיוצא בזה, מלבד בתקיעת שופר, הצדק על הבעל מנחת אלעזר ובעל מנחת אהרן הסוברים, שאם שמעו את קריאתה דרך רמקול דיוצאים יד"ח נוכחובן

בכיוונו לכך המשמיע והשומעים], דלמרות כל המגרעות שישנו מסביב לכך כמבואר בספרי שם, מ"מ שפיר יוצאים ע"כ ידי חובת עצם השמיעה. וכפי הנימוק שמסביר הגאון בעל מנחת אלעזר ז"ל בספרו שם שכותב שלכן י"ל דהשומע קריאת מגילה דרך הטלפון יוצא ידי חובה, משום דבאמת במגילה לא פסל אם נתעבה קול הקורא בהברה בשמיעה בריחוק מקום וכיוצא ע"ש. ולהוסיף על זה, דבעיקר מה שבעינן בזה הוא שהקול יהא יוצא ובא מכחו, או אפילו מכח כחו של אדם בר חיובא, ויהא רק ממשמש ובא בלי הפסק (לאפוקי תקליטים), וזה ישנו כשהקורא משמיע את קול קריאתו באמצעות מיקרופון".

ועוד מוסיף הציץ אליעזר ומתפלפל בדברי המנחת יצחק והגרצ"פ פרנק [המובא לעיל], ומסקנתו לדינא שאם כי "לכתחילה בוודאי יש לעשות כל טעדיק לחזור שלא להשמיע קריאת המגילה דרך מיקרופון, אבל בעברו וקראו בוודאי אין מקום לבוא ולפסוק בסכינא חריפה שלא יצאו ידי חובתם והברכות כאילו היו לבטלה. ובאין דרך אחרת או כפי שנשאלתי במקרה אחר על בית חולים גדול שאי אפשר להעביר שמיעת קריאת המגילה לחולים כי אם דרך המיקרופון, אזי המורה על כגון דא להתיר אפילו לכתחילה השמעת קריאתה באמצעות כלי המיקרופון אין מזיחין אותו".

אמנם דעת שו"ת באר משה (חלק ג סימן קסו) כדעת המנחת שלמה,

וכדבריו: "והגם שידוע ע"י חכמי הטעכניק שהקול הנשמע בשפופרת הטלפון אינו כלל קולו, אלא שקולו נרשם בכלי הקליטה ומשם ע"י גלי עלעקטרישע נשמע הקול בצד השני ואינו קולו כלל, ולכן כתבתי במקום אחר שגדולי עולם שכתבו שאדם יוצא ידי חובה קריאת מגילה ברכת הבדלה ויש לענות אמן אחר ברכה כששומע ברכה ע"י הטלפון זה אינו, במחילת כתה"ק כי רבה היא עד מאד, וכעפר אני תחת כפות רגליהם ואין אשם בחיק גדולי רבותינו האחרונים זצ"ל במה שפסקו, שהם לפי תומם חשבו שהקול יוצא מפי המדבר ואותו קול נשמע ממשי ישר מפי המדבר על צד השני, אבל זה באמת אינו בבירור גמור, וחלילה לצאת קריאת מגילה או הבדלה וכיוצא בזה על ידי טלפון וגם אין לענות אמן כששומע ברכה ע"י הטלפון. וכבר כתבתי הרבה פעמים שחייב הבעל הוראה בכל שאלה חדשה של הטעכניק מתחילה לשאול פי בקי בענין עליו דן, כי הרבה פעמים טועה בדמיונו, ועל ידי זה טועה בדין בדבר פשוט. וצריך לפרסם טעות העולם שלא יהיו נכשלים בזה, ולהודיע ברבים שאין אדם יוצא יד"ח הבדלה קריאת מגילה, ברכה לענין עניית אמן על הטלפון".

י.

כפי שהוזכר בהקדמה, הוראת הגרי"ש אלישיב בענין הרמקול, כפי שנמסר לי כאשר נשאלה השאלה, האם אפשר להתפלל באמצעות רמקול, כדי שקהל רב

יוכל לענות אמן על הקדיש והברכות היתה, שאם ישנם עשרה אנשים השומעים את הש"ץ גם ללא עזרת הרמקול, נחשבת התפילה כתפילה בציבור, וכל הקהל יכול לענות אמן.

וכעין הוראה זו מובא בשם הגר"ש אלישיב בקובץ "מבקשי תורה" (אלול תשס"ב קובץ לא) בענייני נישואין ואירוסין (ב) בקונטרס שלמי אליעזר (עמ' שלג) שאין לברך ברכת נישואין ואירוסין בחתונה על ידי רמקול, משום שהקול ששומעים דרך הרמקול אינו הקול של המברך וקול אחר הוא, ואם כן יש לחשוש שלא ישמעו עשרה אנשים אפילו אלו העומדים קרוב למברך את קולו של המברך בעצמו, ומה שישמעו זהו רק קולו של הרמקול, שהוא קול אחר.

חילוק זה מובא גם בשו"ת יחיה דעת (חלק ג סימן נד) שכתב לענין קריאת מגילה: "נראה שאלה היושבים סמוך לשליח צבור, והיו יכולים לשמוע היטב את קריאת המגילה מפיו, גם בלעדי הרמקול, מסתברא ודאי שיוצאים ידי חובה [וכעין מה שאמרו בגמרא (סוכה ב' ע"א) "דל עשתרות קרנים איכא צל סוכה"]. ואפילו אם על ידי הרמקול נשמע קולו של השליח צבור עבה יותר, או גבוה יותר, אין בכך כלום, שסוף סוף הצבור היושבים סמוך לו, שומעים את המגילה מפי אדם ברחובות, וכל הקולות כשרים. אבל לגבי היושבים רחוק מהשליח צבור, אשר לולא הרמקול לא היו יכולים לשמוע את המגילה

כהלכתה, וכן השומעים דרך הרדיו בשידור ישיר אינם יוצאים ידי חובת מצות מקרא מגילה".

אמנם כבר מציין שם היחיה דעת שחילוק זה הוא אינו כדעתו של שו"ת קול מבשר (חלק ב סימן כה) שכתב שהשומעים דרך מיקרופון אינם יוצאים ידי חובת מקרא מגילה וקריאת התורה, שכדי לצאת ידי חובה צריך לשמוע קולו של המדבר בלבד, ללא שיתוף מכשיר אחר, ואין מועיל בזה מה שחצי הקול מפי האדם המדבר וחציו על ידי המכשיר. וכל שכן שהשומע קול שופר דרך מיקרופון אינו יוצא ידי חובה, שאם שמע קול הברה שהוא קול מעורב לא יצא. ולפי דבריו היה מקום לדון גם לגבי היושבים סמוך ונראה אל השליח צבור, שבכל זאת כיון שעל ידי הרמקול שומעים את הקול כשהוא עבה יותר מקולו הרגיל של השליח צבור, נמצא שקול אחר מעורב בו, ולא יצא ידי חובה. ומכל מקום מסיק היחיה דעת למעשה, שהשומעים קריאת המגילה וקריאת התורה דרך מיקרופון יוצאים ידי חובה.

יא.

בענין שמיעת תקיעת שופר דרך הטלפון, שנתבאר לעיל דעות הפוסקים המכשירים ופוסלים שמיעת קול השופר - נראה שבשמיעת קול תקיעת שופר שנהגו לתקוע בימי חודש אלול, לכל הדעות יוצא ידי חובה.

המנהג לתקוע בשופר בימי חודש אלול הובא ברמ"א (או"ח סי' תקפא סע' א), ובטעם הדבר הביא בערוך השלחן (שם סע' א) את דברי פרקי דרבי אליעזר (פרק מו) "בר"ח אלול אמר הקב"ה למשה עלה אלי ההרה (דברים י, א) והעבירו שופר במחנה שהרי משה עלה להר שלא יטעו עוד אחר עבודה זרה, והקב"ה נתעלה באותו השופר שנאמר (תהלים מז, ו) עלה אלקים בתרועה ה' בקול שופר", וכתב בערוך השלחן: "ועל כי השופר הציל את ישראל מהחטא וחודש אלול הוא חודש המעותד לתשובה שהוא החודש האחרון מהשנה וקודם ימי הדין, וחכמי המוסר רמזו עליו מקרא דאני לדודי ודודי לי (שה"ש ו, ג) שהראשי תיבות אלול, כלומר שעתה העת שיהיו כל מחשבותי לדודי וכשאעשה כן אז גם דודי לי שישגיח עלי לטובתי, וגם השופר מסוגל לתשובה,

כדכתיב (עמוס ג, ו) אם יתקע שופר בעיר והעם לא יחרדו, ולפיכך נהגו כל ישראל לתקוע בשופר אחר התפילה כל החודש הזה".

ומעשה נראה, שמאחר ועיקר תקיעת שופר בחודש אלול איננה חובה אלא רשות, וכפי שמבואר בטעם ההלכה (שם ס"ג) שאין תוקעין בערב ראש השנה, שהוא "כדי להפסיק בין תקיעות דרשות לתקיעות דחובה", ועיקר תכלית תקיעת השופר בחודש אלול הוא להתעוררות ולחזרה בתשובה - יכול לשמוע את קול השופר גם בדרך הטלפון. כי הטעם שתקיעת שופר דחובה פסולה שהוא מטעם "קול הברה", או שאין זה קול השופר אלא קול הממברנה - אינו משנה בתקיעת שופר דרשות שתכליתה לעורר לחזור בתשובה, ותכלית זו התקיימה גם בשמיעה בדרך הטלפון או באמצעות רמקול.

פרק ב

אמירת ושמיעת ברכת כהנים דרך טלפון ורמקול

בשו"ע (סימן קכח סע' י) נפסק: "אם הם שנים, קורא להם השליח ציבור כהנים". ועוד נפסק (שם סע' יג) שיש להקרות הכהנים מילה במילה את תיבות פסוקי הברכת כהנים. לאור האמור לעיל יש לדון בענין שמיעת ברכת כהנים על ידי רמקול, מיקרופון או טלפון, וכדוגמת המעמד המתקיים בחול המועד ברחבת הכותל המערבי, שבגלל ריבויים המבורך של הכהנים אינם יכולים לשמוע את קולו של הש"ץ המקריא ללא עזרת רמקול, וגם הקהל הרב שומע את הברכה באמצעות מכשירי הגברה: א. **הכהנים המברכים**, האם

יכולים לברך באמצעות מיקרופון. ב. האם הכהנים יוצאים בהקראה שמקריא חש"ן באמצעות מיקרופון או רמקול. ג. העם המתברך, האם יוצא ידי חובה בשמיעה דרך רמקול או מיקרופון. ד. השומעים בטלפון או בשידור חי ברדיו, האם מתברכים בברכה זו.

בהקראה שמקריא חש"ן באמצעות המיקרופון - וכדי להשיב על השאלה יש לחלק את הנידון: א. לענין קריאת "כהנים". ב. לענין הקראת תיבות הפסוקים.

בנידון הראשון - קריאת כהנים, יש לברך האם הקריאה לכהנים לברך מעכבת את הברכה, ואם לא קראו להם לברך אזי אין להם לברך, או שקריאה זו היא רק מצוה או חובה, ברם אין להם איסור לברך אם לא קראו להם לברך, ורשאים לברך בלי ההקראה.

בשו"ע או"ח (סימן קכח סע' ב) איתא: "כל כהן שאין בו אחד מהדברים המעכבים, אם אינו עולה לדוכן אע"פ שביטל מצות עשה אחת הרי זה כעובר בשלשה עשה, אם היה בבית הכנסת כשקראו כהנים, או אם אמרו לו לעלות או ליטול ידיו". ומפשטות דברי השו"ע שאם קראו "כהנים" מחוייב הכהן לעלות, לכאורה אין כל משמעות מה הדין בלא קריאת "כהנים", האם אינם יכולים לעלות או לא. וגם בדברי הט"ז (שם ס"ק ג) שביאר בהרחבה את כל הדינים הנלמדים מהפסוק "אמור להם": א. שמוטל על הכהנים לברך את עם ישראל. ב. שלא מוטל עליהם החיוב אלא אם קראו להם כהנים. ג. להקריא להם מלה במלה את תיבות הפסוקים - לא נתבאר כלל שיש

בפשטות, לאור המבואר בפרק הקודם יוצא, שלפי שיטת המנחת אלעזר והנטע שעשועים [ואולי גם לדעת החזון איש] וכן לדעת הגרצ"פ פרנק - גם הכהנים וגם הקהל העומד במרחק, יכולים להעזר במיקרופון ובטלפון, בכדי לברך ולהתברך, וכמו שנתבאר לעיל, שלפי שיטות אלו אפשר לצאת ידי חובת קריאת המגילה על ידי הטלפון. וגם לשיטת המנחת אלעזר שחילק בין שמיעת קול שופר בטלפון שאי אפשר לצאת בשמיעה בטלפון, לבין שמיעת קריאת מגילה שיכול לצאת, נראה שברכת כהנים דומה לקריאת מגילה, כי לא נאמרה בברכת כהנים ההלכה שפסול "קול הברה", ואפילו קול מעורב כשר.

אולם לשיטת המנחת שלמה ששמיעה דרך המיקרופון והטלפון, איננה נחשבת לשמיעה מהמדבר אלא לשמיעה מהממברנה, ואיננה כשירה לצאת ידי חובת מצוות שצריך לשמוע מפי המדבר - פשוט שהכהנים, חש"ן המקריא וכן הקהל אינם מקיימים את המצוה ואינם מתברכים אם הברכה מועברת ונשמעת דרך מיקרופון ורמקול.

ב.

אולם לכשנעיין היטב, יש לדון בשאלה השניה, האם הכהנים יוצאים

לימוד מהפסוק שאסור לכהנים לברך בלא שיקראו להם. ולפי זה יתכן שגם אם נאמר שאין הקראת "כהנים" באמצעות מיקרופון או רמקול חשובה כהקראת מפיו של הש"ץ, לא איכפת לנו כלל, שהרי אין לכהנים איסור לברך אם לא קראו להם, ומתקיימת מצות ברכת כהנים.

אולם בביאור הגר"א (שם ס"ק ה) כתב: "כשקראו וכו', דבלאו הכי אינו עולה, כמו שכתוב בספרי פרשת נשא (במדבר סוף פיסקא לט) מנין שהחזן צריך לומר להם אמרו, תלמוד לומר אמור להם, והוא קריאת כהנים, כמו שכתוב בסוטה ל"ח, ע"א, וכמו שכתבו תוספות ברכות ל"ד ע"א ד"ה לא וכו'". ומפורש בדבריו שיש איסור לכהנים לעלות אם לא קראו להם, ולמד זאת מדברי הספרי "מנין שהחזן צריך לומר להם אמרו", שאין רק חיוב לברך לאחר שקראו להם לעלות, ושיש חיוב לקרוא להם, אלא שיש מניעה לכהנים לעלות בלא שיקראו להם. ולפי דעת הגר"א היה נראה לומר שלפי הסוכרים שאין יוצאים ידי חובת קריאת מגילה בשמיעה ממיקרופון ורמקול, כמו כן שמיעת קריאת "כהנים" באמצעות מיקרופון ורמקול איננה נחשבת כשמיעת הקריאה מפי הש"ץ, ואם כן לכאורה יהיה אסור להם לברך ברכת כהנים.

אולם מסתבר יותר שיש לחלק בין השמיעה שאנו מצוים עליה בתקיעת שופר וקריאת המגילה ושאר המצוות התלויות בשמיעה, ובין השמיעה

שמצוים הכהנים לשמוע קריאת "כהנים". בשמיעה שנצטוונו במצוות התלויות בשמיעה, החיוב הוא על כל אחד ואחד לשמוע באזניו ממש את קול האיש המדבר או השופר התוקע, ולכן מי שלא שמע, ואפילו אם שמע רק חלק מן התקיעה, אינו יוצא ידי חובתו. אולם בקריאת "כהנים", גם לפי הגר"א שקריאה זו מעכבת, ודאי שאין להם מצוה או חיוב "שמיעה" של תיבת כהנים או שאר קריאה, אלא הלימוד מהפסוק הוא שאסור לכהנים לברך בלא שיצטוו על כך. ולפי זה נוכל לומר שאין להם חיוב לשמוע את הקריאה, אלא עליהם לדעת בבירור שנצטוו לברך, ולכן כשיודעים בבירור שהיתה קריאה להם לברך, אפילו אם לא שמעו אותה לגמרי, וכגון בשמיעה על ידי רמקול ומיקרופון [לסוכרים שאין זה שמיעת קולו של המשמיע] - די בקריאה זו כדי שיוכלו לברך את עמו ישראל באהבה.

ומעתה נמצא שלפי כל השיטות אין בעיה בהקראת "כהנים" על ידי רמקול ומיקרופון, וגם לדעת הסוכרים ששמיעה ממיקרופון ורמקול, איננה נחשבת שמיעה, די בשמיעת קריאת "כהנים" מהממברנה, משום שאפילו שהכהנים יודעים שקראו להם לברך רק על ידי שמיעה מהממברנה, העיקר שהיתה קריאה וציווי והם יודעים מזה.

ומכאן תמיהה על דברי הרב שלמה גורן (שנדפסו בספר הזכרון לכבודו "המעלות לשלמה" עמ' 79) בתשובתו לרב

מאיר יהודה גץ, רב הכותל: "בעלייתי לרגל להתפלל שחרית ומוסף בחוה"מ פסח שעבר ליד הכותל המערבי, היה זה בעת שנערכה שם ברכת כהנים המונית, כת"ר עבר לפני התיבה והשתמש במיקרופון ובמערכת רמקול, והשמיע את התפילה ואת ברכת הכהנים לציבור בכל הרחבה, מיד לאחר התפילה הערתי לכב' כי לפע"ד אין להשתמש ברמקול בתפילה ובמיוחד בברכת כהנים". ולפי המבואר לעיל, נדחית הערתו מכל וכל ואדרבה, בברכת כהנים צדדים רבים יותר להקל בשמיעה ממיקרופון עוד יותר מתפילה בציבור.

וביותר יש להתפלא, דהנה פסק השו"ע "משתדלין שיהא המקריא ישראל" (סימן קכח סע' כב; ומקורו מדברי הרמב"ם), וביאר הט"ז (סימן קכח ס"ק יז) שההלכה שצריך להקריא לכהנים הנלמדת מהפסוק (במדבר ו, כג) "אמור להם", והיינו שהמקריא יהיה מציבור המתברכים, היא כל זמן שאפשר להימצא בישראל, אבל אם אין ישראל יכול להקרות אז נושאים כפיהם בלא הקראה כלל מידי דהוה אעיר שכולה כהנים דבסמוך (שם סע' כה) שעולים כולם לדוכן ושם ודאי אין הקראה דמי מהם יקרא, הכי נמי כאן הוא". נמצא מפורש בדברי הט"ז שההקראה כלל איננה לעיכובא, והוראת הרב גורן צ"ע.

ולענין אם הכהנים יוצאים בהקראה שמקריא הש"ץ את התיבות והפסוקים של ברכת כהנים באמצעות המיקרופון, מפורש בדברי הט"ז [המובא

לעיל אות ב] ש"קריאת התיבה [על ידי הש"ץ] אינו מעכב כלל, אלא למצוה בעלמא שטוב לעשות כן כדי שלא יטעה הכהן בברכותיו, אבל החיוב של הכהן כבר חל עליו אחר קריאת כהנים". ולפי זה פשיטא שאפשר להקריא לכהנים את פסוקי ברכת כהנים גם על ידי רמקול ומיקרופון, אפילו לדעת הפוסקים שאינם מכשירים שמיעה באמצעות מכשירים אלו. שהרי עיקר ושורש מצות ההקראה מילה במילה היא כדי שלא יטעו בברכות, ומטרה זו מתקיימת גם באמצעות המיקרופון והרמקול, ולכן בוודאי עדיף שישמעו את הקראת הפסוקים במיקרופון ורמקול ולא יבואו לידי טעות ובלבול, במקרה שכהן אחד יאחזו בתיבה אחת וחברו בתיבה אחרת.

ג.

באשר לשאלה האם העם המתברך יוצא ידי חובה בשמיעה דרך רמקול או מיקרופון או בדרך הטלפון.

המנחת שלמה [שמחמיר שלא לצאת ידי חובה דרך המיקרופון והטלפון, כמבואר בפרק א אות ג] כתב בתוך דבריו, וז"ל: "ולפי הדברים שאמרנו נראה, שיש לשמיעה זו דין הנפת סודרים שהיתה באלכסנדריה של מצרים, דחשיב רק כידוע באיזו ברכה הש"ץ עומד ותו לא. וכיון שכן נראה שאין לענות כלל אמן על ברכה שהוא מחוייב לצאת בה, ואף גם ברכה שאין השומע מחוייב לצאת ידי חובתה ג"כ

אפשר דרך אם עומד בבית הכנסת או אפילו סמוך לו ושומע חזרת הש"ץ או שאר ברכות על ידי רמקול, אז שפיר נגרר אחר הציבור ועונה אמן מידי דהוי אאלכסנדריה של מצרים, משא"כ כשעומד רחוק ושומע על ידי טלפון נלענ"ד שאין לענות כלל אמן על שום ברכה ודינו כעונה אמן לבטלה הואיל והוא שומע את הברכה מממברנה ולא מאדם".

ומבואר בדבריו שאדם הנמצא בהתכנסות של ציבור, וכגון במעמד ברכת כהנים ברחבת הכותל, נחשב משתתף בתפילה אפילו אם אינו שומע באזניו את השליח ציבור אלא רק יודע על ידי סימן היכן עומד הש"ץ, מכיון שהוא "נגרר אחר הציבור", ושפיר מצטרף עם כל הציבור לתפילה ולברכה ויכול לענות אמן. ולפי זה נמצא שכל המשתתפים במעמד זה מתברכים בברכת הכהנים וחלה עליהם ברכתם, מכיון שבעזרת הרמקולים יודעים כולם במדויק היכן הכהנים אוחזים בברכתם, וממילא כולם נגררים אחר הציבור להתברך מפי הכהנים.

ועוד נראה שהשומעים ברכת כהנים באמצעות רמקול מתברכים על פי דברי השו"ע (או"ח סימן קכח סע' כד) שפסק: "עם שאחורי הכהנים אינם בכלל ברכה אבל שלפניהם ומצדיהם אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת, ולאחריהם נמי אם הם אנוסים כגון עם שבשדות שהם טרודים במלאכתם ואינם יכולים לבוא הם בכלל ברכה". ומבואר שברכת כהנים חלה על כל העם הרוצים להשתתף בברכת הכהנים,

ובכלל זה גם על מי שנבצר ממנו לבוא ולהתברך בגופו בפועל. ולפי זה נראה שהקהל הנמצא ברחבת הכותל לפני הכהנים ואפילו מצדיהם מתברכים בברכת הכהנים הנשמעת במערכת הגברה, וכדברי השו"ע ש"אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת", ועל אחת כמה וכמה שמיקרופון ורמקול אינם מפסיקים [גם אם אינם קולו של המשמיע].

ולגבי השומעים את ברכת הכהנים באמצעות הטלפון. לדעת הפוסקים הסוברים שבשמיעה דרך הטלפון אפשר לצאת ידי חובה, מסתבר שיש ענין ומצוה לשמוע את ברכת הכהנים דרך הטלפון, שכן לשיטה זאת השומע נחשב כאילו שמע מפי הכהנים.

אולם גם למי שנוקט שאין שמיעה בדרך הטלפון נחשבת כקולו של המשמיע, יתכן ויש ענין לשמוע את ברכת הכהנים בטלפון מדין "עם שבשדות" המבואר בדברי השו"ע הנ"ל, שגם מי שנמצא במרחק ולא יכל לבוא לשמוע את ברכת הכהנים, חלה עליו הברכה. ואם ישאל השואל שמדין "עם שבשדות" מתברך גם אם אינו מקשיב כלל דרך מכשיר הטלפון, כפי שה"עם שבשדות" כלל לא שמע את הברכה, מסתבר שבכל זאת יש ענין להקשיב דרך הטלפון, שכן בדברי השו"ע הנ"ל מובא ש"עם שאחורי הכהנים אינם בכלל הברכה", ורק אם הם אנוסים חלה עליהם הברכה מדין עם שבשדות. והביא הט"ז (שם ס"ק כא) מדברי רש"י (סוטה לח, ב ד"ה דלא אניסי) וז"ל: "אם

על ידי טלפון "מדין עם שבשדות", יכול לענות אמן.

לפי זה נמצא שמי שיכול לשמוע ברכת כהנים דרך הטלפון, מתברך בברכה זו וגם רשאי לענות אמן עליה. אלא שיש להוסיף, שאולי עדיף לשמוע את הברכה באמצעות טלפון קווי רגיל ולא ברדיו או דרך מכשיר סלולרי. הטעם לכך, כי לדעת המנחת אלעזר והנשטע שעשועים שיוצאים ידי חובה בשמיעה בטלפון אין זה אלא במכשיר טלפון קווי רגיל, שהחוטים מעבירים את הקול ולא בטלפון אלחוטי או כל שידור חי דרך גלי רדיו. כמו כן, גם בדברי המנחת שלמה מבואר שיש חילוק בין טלפון קווי למכשיר אלחוטי שהקול בא על ידי גלים, וכמו שכתב שם: "ואדרבא רדיו עוד יותר גרוע מרמקול וטלפון, כי חוץ מזה [שיש בו החיסרון שיש במיקרופון], שהמיקרופון הקולט את קול האדם מוליך למשדר רק זרמים משתנים כמו בטלפון, אף גם זה יש כאן [ברדיו] שהם אינם הולכים כלל ישר אל המגנט שבמקלט הרדיו, אלא בתחילה הם נישאים על גלי הרדיו היוצאים מהמשדר אשר ירוצו באותה המהירות של האור והם ממלאים כאן את התפקיד שהחוטים עושים בטלפון, ורק אח"כ על ידי כמה מיני מכשירים מצליחים להפעיל את המגנט שבתוך המקלט, שיקבל השפעתו רק מהזרם המשתנה שבא מהמיקרופון ולא מהגלים האלקטרו-מגנטיים היוצאים מהמשדר". ולכן מסתבר שגם לדעת המתירים לשמוע באמצעות רמקול ומיקרופון, יש להעדיף לשמוע ברכת כהנים בטלפון רגיל.

הם אנוסים, אבל בלא אנוסים אין הברכה חביבה עליהם מדלא הלכו לקבל הברכה". ולפי זה נראה שאפילו אם אין יוצא ידי "שמיעה" בטלפון, יש ענין להקשיב לברכה דרך הטלפון משום שעל ידי כך מראה שחביבה עליו הברכה, ואז תחול עליו מדין "עם שבשדות". יתרה מזאת, יתכן שאם יכול בקלות לשמוע הברכה בטלפון ואינו עושה כן, אולי מראה בזה שאין הברכה חביבה עליו, ודינו כדין העם שאחורי הכהנים שאינם אנוסים שאין הברכה חלה עליהם.

וגם נראה שיש לענות אמן על ברכת כהנים הנשמעת דרך הטלפון, ואף לפי מה שכתב המנחת שלמה שאין לענות אמן רק מי שנמצא בבית הכנסת או בסמוך לו אבל לא השומעים דרך הטלפון. שכן יש לומר שכל זה נאמר דווקא בברכות הרגילות שהשתתפות עם הציבור בברכה חלה, רק על ידי מה שסמוכים לציבור ואז "נגררים אחריו", משא"כ בברכת כהנים שמתברך גם מדין "עם שבשדות" מבלי להיות סמוך למתברך. ואם כן כל המשתתף ושייך בברכה מדין "עם שבשדות" יכול לענות אמן על הברכה, אם הוא יודע מתי סיימו את הברכה שיענה אמן, כאשר שומע בטלפון. שהרי אפילו אם השמיעה בטלפון אינה נחשבת לשמיעה מפי המברך, מכל מקום הרי בברכת כהנים אין צריך שמיעה מפי המברך אלא צריך את שתי התנאים המתבארים בדין הנפת הסודרים באלכסנדריה: א. שיהיה לו שייכות לברכה. ב. שיידע היכן השליח ציבור או חזן - ומאחר ונתקיימו תנאים אלו בברכת כהנים

פרק ג

שמיעת הבדלה [לנשים] דרך טלפון

אולם מאידך, דעת הגאון רבי יעקב קמינצקי (המובאת מפי השמועה בספרו אמת ליעקב על השו"ע; סוף סימן רצו) ש"אין לאשה לצאת ידי חובת הבדלה על ידי הטלפון, כי אין זה קול המדבר, ולכן צריכה להבדיל בעצמה. ויש לה עצה להבדיל על השכר, כי מה שנהגו שלא לשתות מכוס של הבדלה הוא רק ביין או במיץ ענבים, מטעם שכתב השל"ה (מס' שבת סוף פ' תורה) שהבדלה הוא תיקון לחטא עץ הדעת, אבל בשכר אין חשש. וכשאין לה עצה אחרת יכולה להוציא את הקטן בהבדלה, והקטן ישתה את היין, דאע"פ שהקטן יכול לברך בעצמו, מ"מ הרי כבר ביאר רש"י בעירובין (מ, ב) דהשתיה בכוס של ברכה הוא משום שלא יהא גנאי לכוס, ואע"פ שאינו שותהו אינה ברכה לבטלה, ולכן כיון שאין הטעימה חיוב כ"כ יכול גם הקטן לטעום מכוס של הבדלה שלא יהא גנאי לכוס".

וכדעתו פסק גם בשו"ת משנה הלכות (חלק ח במדור התשובות בסימן לז) וכך כתב: "ספרו היקר מבשר טוב קבלתי היום ואין טוב אלא תורה ורצונו של אדם זהו כבודו ארשום כאן הערה אחת, בסי' כ"ה העלה דבשעת הדחק יכולה

נפקא מינה נוספת בקיום מצוות על ידי שמיעה דרך הטלפון, היא שמיעת הבדלה במוצאי שבת. כפי שידוע שהנשים אינן נוהגות להבדיל לעצמן במוצאי שבת, ופעמים רבות שהאשה לא שמעה הבדלה מהבעל כגון שהבעל כבר יצא ידי חובת הבדלה בבית הכנסת, וכן אשה הנמצאת בבית החולים ואין מי שיבדיל לה, או אלמנה שאין מי שיבדיל עבורה - והשאלה היא האם יכולה לשמוע הבדלה דרך הטלפון.

בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סימן צא אות ד) כתב "בענין שמיעת הבדלה ע"י טלפון לאשה הנמצאת בבית החולים", וז"ל: "הנה אם אי אפשר לה שתשמע הבדלה במקומה ודאי יש לה לשמוע על הטלפון, שיותר נוטה שיוצאה בזה כדכתבתי בתשובת חאו"ח ח"ב סימן ק"ח גבי קריאת מגילה, וה"ה גבי הבדלה, משום דכל מצוות דבור שבחול הוא כמגילה, לבד ק"ש ובהמ"ז שצריך למחות באלו הרוצים לצאת במייקראפאן. שלכן כיון שא"א לה לשמוע הבדלה בבית החולים צריכה לשמוע ע"י הטלפון, וכן צריך לענות אמן על ברכה ששומעין ע"י טלפון וע"י מייקראפאן מספק".

אשה לצאת ידי הבדלה על הטלפון והאריך בזה, אמנם בעניותינו כבר הארכתי בזה בס"ד, דהגם שקצת מרבותינו הצדיקים האחרונים פלפלו בענין הטלפון להתיר כזה וכיוצא בזה לענין קדושה וקריאת המגילה, אבל האמת כי לפי שהי' אז בימיהם דבר חדש ולא ידעו אופן עבודת הטלפון כתבו מה שכתבו בזה, אמנם עכשיו שידוע אופן פעולת הטלפון, פשוט דאין יוצא בזה כלל, ואני דברתי עם אינזעניער מטעל. קאמפאני והסביר לי שמה שהאדם מדבר בטלפון, זה הקול נאבד מיד אלא שמהקול שלו נעשה בטלפון רישום קטן כפי קול המדבר ואותן הרישומים מוציאים אח"כ קול כמו שהוא מדבר או כעין זה והוא כמו קול שנתקבל בפלאטא או על טעיפ רעקארדער וע"י עלעקטרישע פעולות מעביר את זה לצד השני ונשמע על צד השני, אבל אין זה כלל קול המשמיע אלא קול מעכאני שנעשה בסיוע העלעקטראניקס, וא"כ אין כאן כלל קול משמיע אלא הו"ל כקול פלאטא או טעיפ-רעקארדער שאינו יוצא בזה כלל".

ובהמשך דבריו שם הוסיף: "וקול הטלפון הוא כקול ההברה בכל מקום שאינו יוצא בו כלל, דלצאת בעינן

שומע ומשמיע והכא חסר המשמיע, עכ"פ על המציאות א"א לפלפל כי כך הוא המציאות מהטלפון". ובכדי להמחיש ולהבהיר את נכונות הדברים הביא המשנה הלכות משל ודוגמא: "הגע עצמך אם למשל מי שהוא יודע לנגן טוב על המנגן וינגן אחד בפיו ויבא אחר ויעשה ממש נגון כמוהו בכל תנועותיו עם כל זה אין זה אלא מעשה המנגן ופשוט".

וכן פסק בשו"ת באר משה (חלק ג סימן קסו; בתוך דבריו המובאים לעיל פרק א אות ט) "שגדולי עולם שכתבו שאדם יוצא ידי חובת קריאת מגילה וברכת הבדלה ויש לענות אמן אחר ברכה כששומע ברכה ע"י הטלפון זה אינו, במחילת כתה"ק כי רבה היא עד מאד, וכעפר אני תחת כפות רגליהם ואין אשם בחיק גדולי רבותינו האחרונים זצ"ל במה שפסקו, שהם לפי תומם חשבו שהקול יוצא מפי המדבר ואותו קול נשמע ממש ישר מפי המדבר על צד השני, אבל זה באמת אינו בבירור גמור, וחלילה לצאת קריאת מגילה או הבדלה וכיוצא בזה על ידי טלפון וכו' וצריך לפרסם טעות העולם שלא יהיו נכשלים בזה, ולהודיע ברבים שאין אדם יוצא ידי חובת הבדלה על הטלפון".

פרק ד

ביקור חולים וניחום אבלים באמצעות הטלפון

בעצמו, מטעם שיותר מתרגש ומטעם שהתפילה יותר מקובל כדלעיל וכו' וכיון שיש עדיפות בפניו ודאי יש למאן דאפשר לבקרו בפניו, אך אם לא אפשר בין מצדו בין מצד החולה הוא מחוייב לקיים הביקור שאפשר לו וע"י טלפון יש ג"כ קיום איזה ענינים".

אף המנחת יצחק (חלק ב סימן פד) פסק כדברי רבי משה: "על דבר הנידון אם יוצאין מצות ביקור חולים בדיבור עם החולה על ידי הטלפון. הנה למעשה ברור כדברי כהד"ג, דאף דקיום המצוה בשלימות לא הוי רק בהליכתו לבקר בפועל, דאז שייכים כל הענינים הנאמרים במצות ביקור חולים, שאיתא בש"ס ופוסקים (עיין טושו"ע יו"ד סימן שלה) מכל מקום באם אי אפשר לקיים כולם, מקיים ג"כ המצוה בכל פרט ופרט, ויש הרבה ענינים שאפשר לעשות לטובת החולה על ידי דיבורו עמו ועם בני ביתו על ידי הטעלעפון".

וכן נקט גם בשו"ת באר משה (חלק ב סימן קד) שכתב: "נשאלתי אם אדם יכול לצאת מצות ביקור חולים וניחום אבלים דרך הטלפון. השבתי עיקר קיום המצוה היא בגופו, ועל ידי טעלעפון ג"כ מקיים חלק מהמצוה". ובבאר משה (שם) סוף סימן קו) הוסיף: "והבידור הלכה על

כמה מגדולי הפוסקים בדורינו דנו בענין האם מצות ביקור חולים מתקיימת באמצעות שיחת טלפון.

באגרות משה (יו"ד ח"א סימן רכג) כתב: "ובדבר ביקור חולים על ידי שאלה בטלפון, שכתב כתר"ה שאף שכל הענינים שחשבו הטור והב"י ביו"ד סימן של"ה בשם הרמב"ן אינו מקיים, מכל מקום יוצא ידי המצוה של ביקור חולים משום דגם בעשה אחת מכל אלה נמי יצא ידי חובתו. הנה פשוט לע"ד שאף שמקיים מצוה דביקור חולים אבל אינו שייך לומר שיצא ידי חובתו כיון שחסר בביקור זה ענינים האחרים שיש בביקור חולים. ורק יצא מזה שאם א"א לו לקיים בהליכה לשם לא נפטר לגמרי אלא צריך לבקרו במה שאפשר לו לכל הפחות ענין אחד או שנים שהוא גם ע"י הטלפון".

ומוסיף רבי משה: "וגם מחמת שמהראיה מתרגש המבקר יותר ומבקש ביותר תחנונים וכדכתב גם כתר"ה, וגם אולי מתקבלת שם התפילה ביותר משום דהשכינה מצויה שם עם החולה. ומש"כ כתר"ה דנראה דעיקר ביקור חולים היא התפלה שלזה גם בטלפון הוא כראה, יקשה אם כן למה צריך בכלל לילך לשם יסגי בשאלה מאחרים ויתפלל. אלא צריך לומר שאם לתפלה יותר טוב כשיראה

ניחום אבלים על ידי טלפון תמצא בחיבורי והעליתי ג"כ כמו לענין ביקור חולים, דעיקר המצוה לילך בעצמו, ואם אי אפשר לו אז גם על ידי הטלפון מקיים מקצתה".

ומה שכלל הבאר משה את מצות ביקור חולים ומצות תנחומי אבלים בחדא מחתא, ולדעתו קיום שתי מצוות אלו דרך הטלפון שוה, מצאנו תוספת בביאור דין ניחום אבלים בדרך הטלפון בדברי האגרות משה (או"ח חלק ד סימן מ אות יא) וז"ל: "הנה בניחום אבלים איכא תרתי ענינים, [א] הוא לטובת אבלים החיים שהם טרודים מאד בצערם מחוייבין לדבר על לבו ולנחמו, שבשביל זה הרי ג"כ מחוייבין לילך לביתו למקום שהוא נמצא. [ב] לטובת המת כדאיתא בשבת דף קנ"ב א"ר יהודה מת שאין לו מנחמין הולכין עשרה בנ"א ויושבין במקומו, ומסיק עובדא דמת שאין לו מנחמין שבכל יומא הוה דבר ר' יהודה בי עשרה ויתבי בדוכתיה ואיתחזי ליה בחלמו דר' יהודה וא"ל תנוח דעתך שהנחת את דעתי, הרי ממילא ידעינן דכשיש מנחמין איכא בזה גם טובת המת וכו' ומשמע לי, שמצד האבל החי שייך לקיים גם ע"י הטלפון, אבל המצוה שמצד טובת המת לא שייך אלא דוקא כשיבא לשם במקום שמתנחמין או במקום שמת, ואף מצד האבל החי נמי ודאי עדיף כשבא לשם שהוא גם מכבודו, שזה עצמו הוא ג"כ ענין תנחומין כלשון ר"ע במו"ק דף כ"א, כשמתו בניו והספידום כל ישראל עמד ר"ע ואמר אחבנ"י שמעו אפילו שני בנים חתנים מנוחם הוא בשביל כבוד שעשיתם, וענין

הכבוד לא שייך ע"י הטלפון, דלכן למעשה אם אפשר לו לילך לבית האבלים שהוא קיום מצוה שלמה לא שייך שיפטר בטלפון, אך קצת מצוה יש גם ע"י הטלפון, שלכן אם א"א לו ללכת לבית האבלים כגון מחמת חולי או שהוא טרוד בטירדא דמצוה יש עליו חיוב לקיים מה שאפשר לו יש לו לנחם על ידי הטלפון דגם כן איכא בזה מצוה ולא יאמר כי מאחר שאינו יכול לילך לבית האבלים אין עליו שום חיוב כלל. וכה"ג כתבתי בתשובה ביו"ד ח"א סימן רכ"ג לענין בקור חולים".

אולם דעת הגאון רבי יצחק הוטנר בענין קיום מצות ביקור חולים וניחום אבלים באמצעות הטלפון שונה. בספר פחד יצחק (אגרות וכתבים סימן לג) מובא: "בגוף החקירה, בוודאי שהצדק הוא כהחלטתו של כת"ר כי כל עזרה המוגשת לחולה בתורת חולה נכללת היא במצות ביקור חולים, ואין הענין תלוי אלא באומדנא של מילי דעלמא אם יש בפעולה הנידונית משום הקלה לחליו של אדם. ולא עוד אלא שנראה כי תרגומה של המילה "ביקור" בביטוי "ביקור חולים" איננו "וויזיט" בלע"ז אלא שתרגומו הוא מלשון בקורת תהיה (ויקרא יט, פ), כלומר, העיון במצבו של החולה. וכדרך שאמרו גבי קרבנות "טעון ביקור". ובמובן זה של ביקור חולים אין שום הבדל יסודי בין שיחה טלפונית או התעסקות באופן אחר, כי הכל כלול בחובת העיון לשם עזרה במצבו של החולה, כל זה ברור בלי שום פקפוק". ומתבאר דעתו של רבי יצחק הוטנר

שאפשר לקיים מצות ביקור חולים באמצעות שיחת טלפון "בלי שום פקפוק", ומשמע שלדעתו מתקיימת המצוה בכל חלקיה.

אולם לגבי מצות תנחומי אבלים, שם אדרבה, דעתו היתה שאין המצוה מתקיימת על ידי שיחה טלפונית. והטעים את דבריו: "ואמינא טעמא דידי" הנה בתנחומי אבלים לאחר הקבורה יש דין של עומדים בשורה והאבל מתנחם דרך הילוכו. ודכירנא שראיתי בספרי רבותינו חותרים למצוא טעם לקפידא על תנחומים בדרך זה דוקא. ונראה בזה על פי מה דאמרינן בכתובות דף סט ע"ב מנין לאבל שמיסב בראש שנא' (איוב כט, כה) אשכון כמלך בגדוד כאשר אבלים ינחם. ולמדים אנו מזה שמצות תנחומי אבלים איננה בהבעת דברי התנחומין גרידא, אלא שיש דין קביעות של מסיבת נחמה. וכמדומה שכן הוא לשון רבותינו הראשונים בשבת שהעם הבאים לבית האבל לנחמו מקיפין אותו.

ומהשתא נראה דמכיון דמסיבה של קביעות איננה שייכת אלא בבית דוקא. וחובת תנחומי אבלים חלה תיכף לאחר הקבורה שהיא בשדה, לכן בכדי שתהיה מסיבה וגם בשדה תקנו דין שורה. גם בשדה יש מקום שיהיה ניכר כי האבל הוא בראש העם. וממילא יוצא לנו כי שיחה טלפונית איננה מצטרפת לקביעות של מסיבה, ועל כן אין יוצאים מצות ניחום אבלים כתיקונה על ידי שיחה טלפונית".

כללו של דבר, בקיום מצוות ביקור חולים וניחום אבלים באמצעות הטלפון, עיקר השאלה איננה הנידון שדנו הפוסקים [כמובא לעיל פרק א] אם קולו של המשמיע הוא אותו קול של השומע - אלא האם המצוה מתקיימת גם כאשר האדם איננו מבקר בעצמו [בגופו] את החולה ואיננו בא בעצמו לנחם אבלים. וכפי שנתבאר, נחלקו גדולי דורינו בהכרעת ההלכה בזה.

פרק ה

שמיעת קולות אסורים דרך טלפון וברדיו

עד עתה נתברר מה דין קיום מצוות ויציאה ידי חיובי "שמיעה" בדרך טלפון מיקרופון וגלי רדיו. ומנידון זה יש להקיש גם לענין עבירה על איסורים התלויים בשמיעה כגון שמיעת קול ערוה, דרך טלפון או רדיו.

בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ה סימן ב) כתב: "כשהקול הוא ע"י הרדיו נראה טעם נוסף להתיר, מפני שאין זה קול האשה ממש, אלא עוברים כחטף כמה גלגולים עד שנוצר מחדש הברת הקול. ודלא כמו שכותב בזה בספר ים הגדול

להרב הגרי"מ טולידאנו שליט"א בסימן כט דברדיו קול האיש הקורא בעצמו נשמע לאוזן השומע ע"ש, זה אינו, וכאשר ביאתי והוכחתי כבר על כך בספרי שו"ת ציץ אליעזר ח"ד סימן כו, על יסוד בירור ממומחים לאותו דבר (בדברי שם לענין שמיעת תפלת ציבור ויציאה ידי חובה דרך רדיו) דהקול ששומעים אינו קול האדם, דקול האדם חולף ונעלם ונהפך לזרם משתנה וגלי האויר משתנים לזרמים חשמליים קטנים, ושוב מתחלפים הזרמים החשמליים לגלי-אויר וחוזר ונוצר מחדש גלי-קול, וזאת בעזרת המנורות המגבירים את הזעזועים הנעשים ע"י האדם מעוצמת דיבורו, עי"ש ביתר אריכות. ואם כן הרי יוצא שאין אנו שומעים בכלל בהרדיו את הקול המקורי של האשה כי אם ההברה של הקול, ולכן יש מקום לצידוד היתר בזה, מתוך לימוד קל וחומר ממה שמצינו שאין יוצאין בכגון דא לענין מצוה כשמיעת קול שופר וקריאת המגילה משום דנחשב זה כקול הברה בעלמא, ואם כן על אחת כמה וכמה שלא יחשב בכזאת לעוון של שמיעת קול ערוה, כי הרי מידה טובה מרובה ממידת פורעניות. ובלבד שלא יתכוין ליהנות, דאם לא כן הרי נחשב זה בכל אופן שהוא פריקת עול הקדושה והטהרה ומגונה הדבר עד למאד, והחובה התמידית המוטלת על האיש הישראלי הוא, לכוין לבו לטהר נפשו מטומאות הנפשות, שהן מחשבות האון ודעות הרעות ולהביא נפשו במי הדעת, וכדברי הרמב"ם בסוף הלכות מקואות".

אמנם ה"קל וחומר" שכתב הציץ אליעזר ניתן לפירכא, ואדרבה הוא עצמו (בחלק ח סימן יא) מסתפק אם אפשר לצאת ידי חובת מקרא מגילה בשמיעה דרך מיקרופון, ומסקנתו לבסוף ש"בדיעבד המורה לשמוע קריאת המגילה בשעת הדחק דרך מיקרופון אפילו לכתחילה אין מזחיחין אותו" [כמובא לעיל פרק א אות ט]. ואם כן איך נוכל ללמוד שאין איסור לשמוע קול אשה ברדיו קל וחומר ממה שבמצוה אי אפשר לצאת בשמיעה זו, והרי בענין זה גופא לא ברירא ליה באופן מוחלט שאין לצאת ידי חובה במצוות שבשמיעה. ואדרבה, לפי מסקנתו בתשובה הנ"ל - גם בנידון איסור שמיעת קול ערוה אפשר שיש להחמיר שגם שמיעה שכזו נחשבת לשמיעת קול ערוה.

ובאמת בשו"ת משנה הלכות (חלק ח מדור התשובות סימן לו; תחילת דבריו הובאו לעיל פרק ג) החמיר לאסור שמיעת קול ערוה דרך הרדיו, וכך כתב: "וממילא גם מה שהביא שם מהגאון מהרש"ג ז"ל (ח"ג סימן ז) שקול הבא על ידי רדיו אין בו משום השמעת קול האסור בשו"ע (או"ח סימן שלח) משום דנולד קול חדש הוא דאסור, אבל כאן ליכא קול חדש אלא ששומעין קול המדבר בעצמו, וחז"ל לא גזרו השמעת קול שבא ע"י פה, ולפי הנ"ל גם זה אינו דאדרבה הוא מוליד קול במה שמדבר אל הרדיו וזה ברור בס"ד. ופשוט דקול באשה על הרדיו דינו כמו קול באשה על פלאטא או טייפ רעקארדער, והנפקא מינה הוא אם מכירה או לא מכירה

וכבר יסד לנו יסוד גדול בזה מרן זקנינו בשו"ת בית שערם לענין גרמופון".

עוד בענין שמיעת קול איסור בדרך הטלפון נשאל בשו"ת באר משה (חלק ג סימן קסו; דבריו הובאו לעיל פרק א אות ט ובפרק ג) אם הנודר שלא לדבר עם פלוני מחמת כמה טעמים שהיו לו, ועתה יש לו ענין נחוץ לדבר עמו, אבל אינו רוצה להתיר נדרו, האם רשאי לדבר עמו דרך הטלפון. ולאחר שקבע נחרצות שאין קולו של המשמיע נשמע דרך הטלפון אלא קול אחר שנוצר על ידי המכשיר, ולפי זה היה אולי מקום להתיר למודר לדבר בטלפון, מכיון שהרי איננו שומע את קולו של חברו שמודר ממנו הנאה - הכריע הבאר משה למעשה שהמודר מחברו לא ידבר עמו בטלפון, ונימוקו עמו מדברי השו"ע (יו"ד סימן רכא סע' י) "מי שנשבע או נדר שלא לדבר עם חברו יכול לכתוב לו כתב, לדבר עם אחר והוא שומע",

ומאחר והכלל בנדרים הוא שאפילו נגד לשון מקרא אזלינן בתר לשון בני אדם (ערכין י"ט ע"ב) ומבואר כן בשו"ע (יו"ד סימן ריז, ובש"ך סק"א בשם רבנו ירוחם) - ודיבור על ידי טלפון בכלל דיבור הוא בלשון בני אדם וממילא אסור לו לדבר עמו.



ממוצא הדברים אנו למדים, כי בהבנת מהותו של הקול הנשמע באמצעות מכשירי המיקרופון, רמקול, טלפון ורדיו - תלוי המענה לשאלות הלכתיות רבות בעניין קיום מצוות או שמיעת קולות איסור. וכמו שנתבאר בזה שתי הגישות המרכזיות בדברי הפוסקים: הדעה המכשירה את שמיעת הקול, מאחר ונחשב כקולו של המשמיע, והדעה הפוסלת הסוברת, כי מכשירים אלו משמיעים קול אחר שאינו קולו של המשמיע.

כצבי

ח"ב - ענייני כהונה

ר"ץ

קלח

ענייני כהונה

סימן יא

קדימה לכהן מדין "וקדשתו"

במשנה (גיטין נט, א) "כהן קורא ראשון ואחריו לוי ואחריו ישראל". ובגמרא (שם ע"ב): מנא הני מילי וכו', ר' חייא בר אבא אמר מהכא, "וקדשתו" לכל דבר שבקדושה. תנא דבי רבי ישמעאל "וקדשתו" לכל דבר שבקדושה, לפתוח ראשון ולברך ראשון, וליטול מנה יפה ראשון.

מוני המצוות נחלקו האם יש למנות את מצות "וקדשתו" במנין המצוות. הרמב"ם והרמב"ן (מ"ע לב) ספר החינוך (מצוה רסט) הסמ"ק (מצוה נו) והסמ"ג (מצוה קעא) מונים זאת כמצוה. אולם הבה"ג והיראים לא מנו את "וקדשתו" כמצוה.

ובדברי הראשונים מצאנו שיטות וביאורים שונים מהי ההגדרה המדויקת של "וקדשתו" – לכל דבר שבקדושה, מה הפירוש "לכל דבר שבקדושה", מתי חל החיוב, על מי ובאיזה צורה. כמו כן ישנם לכאורה סתירות בחלק מדברי הראשונים שנראה שסותרים במקום אחד את מה שפירשו במקום אחר, כדלהלן.

שיש בו ענין של כבוד אמר הענין של "וקדשתו".

א.

וכן מבואר בדברי התוס' רי"ד בגיטין שם: "פי' לפתוח ראשון בכל דבר כבוד בין בתורה בין בישיבה, הוא ידבר בראש, ולברך ראשון בסעודה וליטול מנה יפה ראשון, אם בא לחלוק עם ישראל בכל דבר לאחר שישוו החלקים בשוה אומר לו ברור וטול איזו חלק שתמצא בלא גורל, אבל ליטול בלא אמירת חברו לא דהא אמרינן בעלמא (פסחים נ, ב) כל הנוטל חלק יפה אינו רואה סימן ברכה לעולם".

רש"י בגיטין (נט, ב ד"ה וקדשתו) ביאר: "לפתוח ראשון, בכל דבר כבוד בין בתורה בין בישיבה הוא ידבר בראש. ולברך ראשון, בסעודה. וליטול מנה יפה ראשון, אם בא לחלוק עם ישראל בכל דבר לאחר שיחלקו בשוה אומר לו ברור וטול איזה שתמצא". ומבואר בדבריו שענין "וקדשתו" מתרחב לכל דבר, כמו שכותב רש"י "בכל דבר כבוד, בתורה, בישיבה, בסעודה, אם בא לחלוק". כלומר, בכל דבר

ובלשון הר"ן שם: "לפתוח ראשון, בבית הכנסת, ולברך בסעודה ראשון או בכל מקום", עכ"ל. ובמש"כ "בכל מקום", בפשטות כוונתו לומר שהמושג "וקדשתו" נרחב ונוגע למכלול גדול של דינים.

אכן בנדרים (ס"ב ע"ב) שם מובא גם כן ענין זה של "וקדשתו" לכל דבר שבקדושה, כתב רש"י: "לפתוח ראשון, לקרוא בספר תורה. ולברך ראשון, בברכת המוציא ובברכת המזון. וליטול מנה יפה ראשון, כשחולק עם אחיו הכהנים בלחם הפנים". ולכאורה מצמצם רש"י מעט את הדינים הנוגעים לדיני "וקדשתו" ואין זו הגדרה מורחבת של "בכל דבר כבוד" כמו שכתב בגיטין.

הר"ן בפירושו על הרי"ף למועד קטן (יח, ב) כתב בדיוק כלשון רש"י בנדרים, ולא כדבריו בגיטין שהבאנו לעיל. ואילו הר"ן בנדרים כתב כדברי רש"י בגיטין: "וליטול מנה יפה ראשון, אם בא לחלוק דבר עם ישראל עושה ישראל ממנו שני חלקים שוים וכהן בורר אי זו מהן שירצה". ונראה שמה שלא כתב הר"ן כדבריו במועד קטן הנ"ל, הוא בגלל הערת הגאון בעל הגהות חידושי אנשי שם על הרי"ף במו"ק שכתב וז"ל: "איני יודע עם מי כהן חולק בלחם הפנים וקרבנות אלא עם כהנים חבריו", עכ"ל. והיינו, דר"ל דמה שייך לומר ענין ומצוה של "וקדשתו" של הכהן כלפי ישראל ולוי, לענין חלוקת לחם הפנים, הרי את לחם הפנים חילקו רק בין הכהנים עצמם, ולכן ביאר הר"ן בנדרים שהכוונה על כל ענין חלוקה שיעשה הכהן

עם ישראל, שבזה נוטל הכהן אי זו מהן שירצה קודם.

והנה בתוס' נתבארו עניינים אחרים בגדר "וקדשתו". בגיטין (נט, ב ד"ה וליטול) כתבו התוס': "וליטול מנה יפה ראשון, כגון במעשר עני או בצדקה אם הוא עני או בחברים המסובין בסעודה. אבל במידי דשותפות לא, דאמרינן בפרק מקום שנהגו (פסחים דף נ, ב) דהנותן עינו בחלק יפה אינו רואה סימן ברכה לעולם". ומבואר בדבריהם:

מנה יפה ראשון קאי על "מעשר עני או צדקה אם הוא עני או בחברים המסובין בסעודה", שלא כדברי רש"י, התוס' רי"ד והר"ן שפירשו "ליטול מנה יפה ראשון" לענין חלוקת שותפות. וזהו מאחר ותוס' סוברים כי "במידי דשותפות" לא נאמר הדין "וקדשתו".

ובעצם הקושיא ששאלו התוס' מדברי הגמרא בפסחים שהנותן עינו בחלק יפה אינו רואה סימן ברכה, ולכן קבעו התוס' שבענייני שותפות לא נותנים לכהן חלק יפה. הנה בתוס' במועד קטן (כח, ב) גם התקשו בזה וכתבו: "וליטול מנה יפה ראשון, פי' יש לישראל ליתן לו, אבל הוא אין לו ליטול כדאמרינן פ' מקום שנהגו הנותן עינו בחלק יפה וכו' [וזהו כדברי התוס' רי"ד שהבאנו לעיל]. מיהו נראה לי דכהן כיוון שזהו דינו, יכול לראות סימן ברכה. ואע"פ שאומרים בפ' הזרוע (חולין קלג, א) ונתן ולא שיטול מעצמו, אין זה לוקח מתנות כי אם רואה שפיר

מה שהוא רוצה ואומר ליתן לו", עכ"ל. הרי שבמו"ק לא היה ניחא לתוס' לחדש כדבריהם בגיטין ש"במידי דשותפות" לא נאמר "וקדשתו", אלא חילקו בין אם הכהן נוטל חלקו ללא רשות ישראל שבזה "אינו רואה סימן ברכה", לבין אם הישראל נותן לו רשות לחלוק ראשון. ולכאורה התוס' סותרים דבריהם אם במידי דשותפות אומרים "וקדשתו", כי התוס' בגיטין סוברים שאין אומרים "וקדשתו" במידי דשותפות ואילו במועד קטן התוס' כותבים שגם בשותפות נותנים לכהן חלק יפה.

וברא"ש (גיטין פרק ה סימן כ) מבואר כדברי התוס' בגיטין שבמידי דשותפות לא נאמר "וקדשתו" ומסתמך כהתוס' על הגמרא בפסחים. ובשיטת הרא"ש יש להעיר, שבנדירים (סב, ב) כתב וז"ל: "לפתוח ראשון, להיות ראש המדברים בכל קבוץ עם, לדבר ולדרוש תחילה. ולברך ראשון, בתורה ובברכת המזון, וכשיושב בסעודה יביאו לו מנה יפה תחילה". ובמש"כ בסוף דבריו: "וכשיושב בסעודה" וכו' שזהו ביאור על "וליתול מנה יפה ראשון", מבואר שלא כדבריו בגיטין הנ"ל ש"וליתול מנה יפה ראשון" היינו "מעשר עני או בצדקה המתחלקת לעניים או חברים המסובים בסעודה". וזהו תוספת ושינוי גדול מדבריו בגיטין הנ"ל.

תורת העולה מדברי הראשונים:

בדברי רש"י יש הבדל בין פירוש בגיטין שהרחיב במובן "וקדשתו" ל"כל

דבר כבוד", לפירושו בנדירים שצמצמו לכמה פרטים: לקרוא בספר תורה ראשון, ולברך בברכת המוציא ובברכת המזון ראשון, וליתול מנה יפה ראשון כשחולק עם אחיו הכהנים בלחם הפנים.

בדברי הר"ן גם כן מצאנו אותו הבדל, שבמועד קטן פירש כמו רש"י בנדירים, ואילו בנדירים פירש כמו רש"י בגיטין.

בדברי התוספות יש סתירה בין פירושם בגיטין ש"במידי דשותפות" לא נאמר דין "וקדשתו", לבין מה שכתבו במועד קטן שגם במידי דשותפות נאמר דין "וקדשתו".

ב.

לאחר שהבאנו שיטות הראשונים בביאור הענין של "וקדשתו" לכל דבר שבקדושה, במה נאמר חיוב זה ואימתי אין החיוב הזה, נברר מספר ענינים הנוגעים להלכה ולמעשה היוצאים מדברי הראשונים, כגון בית כנסת שיש בו כמה אבלים ואחד מהם כהן, והשאלה היא האם יש להקדים ש"צ כהן שהוא אבל על אבלים אחרים.

והנה נשאל בשאלה זו בשו"ת חלקת יעקב (חלק או"ח סימן כה) "בדבר שאלתו בבית המדרש שנמצאו שם כמה אבלים כולם בסוג אחד מרוצים לקהל להתפלל ואחד מהם כהן, אם יש לכהן דין קדימה ד"וקדשתו", שהוא יתפלל בלי שום גורל, והביא [השואל] דלענין מילה ראה

באחרונים דאם נמצא מוהל והוא אומן יד כמו אחרים והוא כהן מחוייבים לכבדו, מכל שכן בנידון דידן.

וכוונת השואל במה שאמר ש"ראה באחרונים" לדברי שו"ת מהרשד"ם (יו"ד סימן רלט) שדן האם יש להעדיף מוהל כהן על מוהל שאינו כהן מדין "וקדשתו" לכל דבר שבקדושה, וזה לשון השאלה: "איש פלוני והוא אומן מוהל בקי ומומחה לרבים לא יצא באומנותו זה מתחת ידו דבר בלתי מתוקן, ויודע כל עמו ובני עירו כי יש לו יתר שאת על שאר המוהלים בעיר, עד שכבר לימים שעברו נמנו וגמרו שאר המוהלים שבעיר למנות אותו ראש למוהלים, יורנו רבנו אם ראוי לכל אדם להקדימו באומנותו זו לכל שאר המוהלים, הואיל ויש לו קדושת הגוף שהוא כהן לא-ל עליון וקרא כתיב "וקדשתו" ראשון לכל דבר שבקדושה, וגם מטעם דהוי בקי מומחה לרבים וחמירא סכנתא, ילמדנו רבנו כדת מה לעשות".

והשיב המהרשד"ם: "גם כי דין זה לא בא בפירוש בפוסקים, מ"מ אע"ג דבפירוש לא איתמר מכללא איתמר, שהרי כתב הרמב"ם וגם הרב בעל הטורים כתב וז"ל הכל כשרים למול אפילו עבד אשה או קטן וערל ישראל שמתו אחיו מחמת מילה, ואם יש גדול שיודע למול קודם לכולם, ואם אין גדול למול ימול אחד מאלו אבל גוי לא ימול כלל ע"כ. שמעינן מינה שאפילו שעבד אשה וקטן יודעין למול מ"מ יש לנו ליתן למובחר יותר שהוא ישראל גדול. ולע"ד יש לדקדק האי דקאמר

ואם יש גדול שיודע מה צ"ל שיודע, וכי עלה על הדעת גדול כל דהוא אפילו אינו יודע הא פשיטא דלא, אלא ודאי נראה דהכי קאמר אם יש גדול שיודע כמו אלו, אחר שבידיעה שוים יש לנו לומר שימול הגדול, לפי שיש לנו לבחור היותר ראוי כנ"ל. מכאן משמע שלעולם מי שעדיף טפי ראוי למול קודם. עוד נ"ל ראה גדולה דאמר קרא (דברים טז, כ) "צדק צדק תרדוף" ואמרו חז"ל (סנהדרין לב, ב) "הלך אחר חכמים, לישיבה אחר רבי אליעזר ללוד" וכו', דהשתא במקום דליכא אלא דררא דממונא צריכים אנו לילך אחר בית דין יפה, במקום דאיכא דררא דנשמה על אחת כמה וכמה דצריכים אנו לילך אחר המוהל היותר יפה והבקי יותר וגם שהוא כהן הסברה נותנת שהדין עמו", עכ"ל המהרשד"ם.

ומבואר בדבריו חידוש גדול וחשוב, שגם בעניינים נוספים כמו מילה, נאמר דין "וקדשתו" לכל דבר שבקדושה. ובהשקפה ראשונה היה נראה להביא ראיה מדבריו לנידון השאלה אם להקדים ש"צ כהן שהוא אבל על אחרים, שכן בדברי המהרשד"ם מפורש שבכל דבר שבקדושה, וג"כ ש"צ בכלל, יש קדימות לכהן מדין "וקדשתו".

ברם החלקת יעקב מחלק בין ענין הקדמת מוהל כהן, לענין הקדמת ש"צ כהן שהוא אבל על אבלים אחרים, וכותב שאין הקדמת כהן אבל בכלל "וקדשתו" מכיון שלשיטות הראשונים [תוס' והרא"ש

שהבאנו לעיל ד"במידי דשותפות" לא נאמר "וקדשתו" לענין התפילה והקדיש ששייך לכל האבלים, הכהן שותף לחבריו הישראלים שג"כ מתפללים באותו בית כנסת, ואם כן לפי שיטות אלו אין בזה קדימות מדין "וקדשתו". וז"ל: "כיון דכבר נתקבל בתפוצות ישראל שהאבל מכבד לאבותיו בתפילות וקדיש לעילוי נשמותיהן, וזה בגדר דמכבדו לאחר מיתה המבואר ביו"ד סימן ר"מ ונקרא מחוייב בדבר כיבוד זה, וממילא דינו כמבואר בתוס' גיטין (נט, ב ד"ה וליטול) דמידי דשותפות לא שייך וקדשתו, אם כן הכי נמי בנידון דידן דהתפילות והקדישים שייך לכולהו אבלים וכולם יש להם בזה זכות לקיים החוב של כיבוד אב ואם לא שייך בזה וקדשתו, שזה שייך רק לענין לנהוג בהם כבוד הרבה ולהקדים אותם לכל דבר שבקדושה לפתוח בתורה ראשון וליטול מנה יפה ראשון, אבל בדבר שכל אחד מחוייב לעשות מצוות כיבוד אב ואם, ויש להם ענין שיש לכולם זכות בכדי לקיים מצותם והם שותפים בדבר ממילא לא שייך להקדימו".

ואבי מורי שליט"א אמר הסבר מדוע לדעתו אין לתת עדיפות לכהן אבל על פני אבלים אחרים, כי לדעתו דין "וקדשתו" לא שייך בעניינים פרטיים אלא רק בעניינים הנוגעים לציבור, לכן בכל ענייני הקדיש שהם עניינים פרטיים של האבל, אין שייך דין "וקדשתו", ולכן אין לכהן האבל עדיפות על אחרים

אך לכאורה דברים אלו קשה להולמם שהרי מדברי המהרשד"ם שכתב

שמוהל כהן קודם מדין "וקדשתו" נסתרת סברתו של אבי מורי שליט"א, שהרי מילה היא גם כן חיוב פרטי על האב למול את בנו, ועם כל זה כתב המהרשד"ם שענין "וקדשתו" שייך גם במקרה זה. מאידך גיסא ידועה סברתו של המלמד להועיל (יו"ד סימן צ"ח) ש"במילה עיקר המצוה יד הכל שוים בה אלא שיש מצוה על האב ביחוד שהוא בעצמו ימול", ונמצא לפי דבריו שגם מילה אינה דין פרטי אלא חיוב כללי על כל כלל ישראל למול, ולאב יש רק זכות ראשונים.

ולפי סברת אבי מורי שליט"א נוכל לדון גם בדין שמביא הרמ"א בהלכות ראש השנה (שו"ע או"ח סימן תקפא סע' א): "ויש מקומות נוהגים שהמתפלל סליחות מתפלל כל היום", במקרה שאומר הסליחות אינו אבל בעל חיוב, ובתפילת שחרית הגיע אבל שרצה להתפלל לפני העמוד, ונשאלת השאלה האם לאומר הסליחות יש דין קדימה כמבואר ברמ"א או לבעל החיוב. ולפי הסברא שחיוב האבל הוא ענין פרטי, הרי אמירת הסליחות היא ענין ציבורי, ואם כן יתכן שאין חיוב לתת לאבל להתפלל לפני העמוד.

ובני אליהו נ"י טען שאין לכהן אבל עדיפות על אבלים אחרים מדין "וקדשתו", כי רק לגבי צדקה ומעשר עני נקטו התוס' והרא"ש בגיטין את הדין של "וקדשתו", וזה מפני שיש מצוה על הישראל שיתן צדקה ומעשר עני, ואנו אומרים לו לתת את הצדקה לכהן עני, אולם לתת לכהן אבל להתפלל לפני העמוד ואמירת

קדיש אין זה חובה לתת לכהן מכיון שזכות הכיבוד לא שייכת לאף אחד ואפילו לא לגבאי כי הרי הוא איננו בעלים על העמוד, ואם כן אין כאן מי שיכבד ויתן לכהן כמו לגבי צדקה ומעשר עני, ולכן לא נאמר כאן הדין של "וקדשתו".

ג.

ועוד נראה שאין לדמות את פסק המהרשד"ם שיש קדימות למוהל כהן מדין "וקדשתו" לדין כהן אבל, ונקדים לכך דברי השו"ע יו"ד (סימן רסה סע' ט) "אבי הבן עומד על המוהל להודיעו שהוא שלוחו". וכתב הגר"א בהגהותיו (אות מ) וז"ל: "שהמילה הוא דוגמת קרבן כמ"ש במדרש פ' אמור פכ"ז ושאר מקומות, ואמרינן בפ"ד דתענית (כו, א) האיך קרבנו". וכוונת הגר"א לדברי המדרש (פרשה כז אות י) "אמר ר' יצחק משפט אדם ומשפט בהמה שוים, משפט אדם "וביום השמיני ימול בשר ערלתו" (ויקרא יב, ג), ומשפט בהמה "ומיום השמיני והלאה ירצה" (שם כב, כז), כלומר אם הבאת לפני קרבן ברצון ובטובה הוא קרבנו, ואם באונס ע"כ איני מעלה לך שתקריב לפני אלא אשה לה". ומבואר שמילה נחשבת כמו קרבן, וכמו שבקרבן בהמה ממתנים עד היום השמיני ורק אז מותר להקריב, כך גם מילה נעשית רק ביום השמיני [ובפירוש עץ יוסף למדרש הוסיף: "טעם להמתנת ז' ימים לקרבן ולמילה היינו לרחמים"]. וכמו כן, כמו שקרבן מרצה לפני ה' רק אם מקריב "ברצון ובטובה", ואם לא הרי זה "אשה",

כלומר נשרף באש בחינם, כך גם מילה צריך לעשות "ברצון ובטובה".

ומעתה מה שמבאר הגר"א את דברי המחבר שצריך אבי הבן לעמוד על המוהל על פי מה שאמרו חז"ל בתענית (כו, א) "והאיך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו", היינו שגם במילה שהיא כקרבן אבי הבן צריך לעמוד על, כלומר ליד, הקרבן. וכן כתב גם הרמ"א בדרכי משה (יו"ד סימן רסה סע' יא) דמילה חשובה כקרבן וכקטורת ומכפרת.

ולפי זה שוב אין ראייה מדין מוהל לדין ש"צ כהן אבל, שכן יש לחלק ולומר שדוקא לגבי מילה שהיא כקרבן יש למוהל שהוא כהן עדיפות על מוהל אחר, כיון שהמילה היא כהקרבת קרבן, ועבודת הקרבנות נעשית על ידי הכהנים ולכן דוקא בענין זה יש עדיפות וקדימות למוהל שהוא כהן, אך בשאר הענינים כמו ש"צ בתפילה וכיו"ב אולי אין דין קדימה לכהן, והדמיון של דיני אבילות לדיני מילה הוא לאו בדוקא.

אכן גם בזה עדיין יש מקום עיון, על פי מה שאמרו חז"ל: "צפה משה ברוח הקודש וראה שבית המקדש עתיד ליחרב והביכורים עתידין ליפסק, עמד והתקין לישראל שיהיו מתפללין שלוש פעמים בכל יום, לפי שחביבה תפילה לפני הקב"ה מכל מעשים טובים ומכל הקרבנות" (מדרש תנחומא פרשת כי תבוא פרשה א). ומבואר בזה שבזמן שאין קרבנות, סדר התפילות שמתפללים לפניו הוא במקום קרבנות,

כלומר כל ענייני התפילה מושווים לענייני קרבנות. ולפי זה נמצא שגם ענין הש"צ שהוא תפילה יש לו שייכות גם לכהנים. וכמו שביאר בשו"ת ארץ צבי להגאון מקו"יגלוב (ח"א סימן ל) מדוע נוהגים בחו"ל שלא לישא כפיים אלא ביו"ט, ואין בזה ביטול מצוות עשה דאורייתא, מכיון שיש לומר שהש"צ שאומר את נוסח הברכה כהנים בתוך תפילתו, נחשב כשליח הכהנים, וכאילו הם אמרו את הברכה. וכסברתו מפורש בדברי המאירי (סוטה מ, א ד"ה כל) שכתב: "כל שאין כהן לישא את כפיו שליח ציבור אומר אחר ברכת הודאה אלקינו ואלקי אבותינו וכו' ומכאן נהגו ברוב המקומות להיות הכל עומדים בשעה זו שהרי במקום נשיאות כפים היא", עכ"ל. ומפורש בדברי המאירי כיסוד סברתו של הארץ צבי, שהש"צ הוא שלוחם של הכהנים כאשר אינם נמצאים, ולכן כשם שצריך לעמוד בשעת ברכת כהנים כך גם כאשר הש"צ אומר נשיאות כפים צריך לעמוד, שכן הש"צ הוא שלוחם של הכהנים וכאילו הכהנים עצמם עומדים עתה ונושאים כפיהם.

[ומ"מ יש להעיר מדברי המשנה ברורה (סימן קכז ס"ק י) על פסק השו"ע (שם סע' ב) "אם אין שם כהנים, אומר ש"צ אלקינו ואלקי אבותינו ברכנו בברכה המשולשת וכו' ואני אברכם ואין הצבור עונין אחריו אמן אלא כן יהי רצון", והביא המשנ"ב בטעם הדבר: "דאמן לא שייך כי אם כשעונה אחר כהן המברך משא"כ הש"ץ שאינו אומר אלא דרך בקשה שיברכנו הש"י]

בברכה שהכהנים מברכים". ולכאורה לפי המבואר שהש"ץ נחשב כשליח הכהנים, מדוע שלא נוכל לענות אמן על ברכתו.

נמצא עולה מכל המבואר לעיל, לפי דעת החלקת יעקב אין לכהן אבל עדיפות על אבלים אחרים מכיון שבדברים של שותפות אין דין "וקדשתו", ומאחר ולכל האבלים יש חיוב כיבוד אב ואם ויש להם ענין שיש לכולם זכות בכדי לקיים מצותם, נחשבים כל האבלים שותפים. אולם לפי מה שנתבאר שיש לדמות ענין ש"ץ בתפילה לענין ברית מילה, הרי שיש לומר כפסק המהרשד"ם שיש לכהן מוהל עדיפות, וכך גם לכהן אבל תהיה עדיפות מדין "וקדשתו".

ד.

לאור המבואר יש לדון האם יש קדימות לכהן לתת לו לברך ראשון באתרוג של קהל מדין "וקדשתו". ומצאתי בקובץ "המאסף" שיצא לאור בשעתו בירושלים (שנה ששית חוברת י סימן צד) שדן בשאלה זו והביא ראיה מגמרא מפורשת במסכת סוכה (מא, ב) "מעשה ברבן גמליאל ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא שהיו באין בספינה ולא היה לולב אלא לרבן גמליאל בלבד שלקחו באלף זוז, נטלו רבן גמליאל ויצא בו ונתנו לרבי יהושע במתנה, נטלו רבי יהושע ויצא בו ונתנו לרבי אלעזר בן עזריה במתנה". והרי ידוע רבי אלעזר בן עזריה היה כהן [שהיה דור עשירי לעזרא הסופר (מנחות נג, א) שהיה

כהן (עי' עזרא ז, יא), ומכך שלא חשש רבן גמליאל לתת את האתרוג לרבי יהושע לפני רבי אלעזר בן עזריה, מוכח שאין לכהן קדימות מדין "וקדשתו".

אולם כתב שם שאין להביא משם ראיה, ראשית, מאחר ויש לחלק ולומר שבגלל שהיה רבי יהושע זקן וחכים טפי מראב"ע וגם היה אב בית דין, לכן הקדים רבן גמליאל לתת לו לברך על האתרוג. עוד יש לחלק ולומר שבלשון הברייתא לא מוכח שבאו רבי יהושע וראב"ע ביחד לפני רבן גמליאל ורבן גמליאל העדיף להקדים ולתת את האתרוג לרבי יהושע לפני ראב"ע, ויתכן שהמעשה היה שרבן גמליאל ישב בחדרו בספינה ונכנס רבי יהושע ונתן לו האתרוג, ויצא רבי יהושע ונכנס ראב"ע, ואם כן אין להוכיח מכאן שכאשר עומדים הכהן והישראל ביחד כדי ליטול ד' מינים, יש להקדים כהן מדין "וקדשתו".

וגם היה מקום לחלק, שמצות "וקדשתו" היא רק בזמן שיש לכהן חלק בדבר כמו הישראל, ובדבר ששניהם שווים בו אומרים שלכהן תינתן עדיפות מדין "וקדשתו", אולם במעשה ברבן גמליאל הרי לא היתה שום זכות בדבר לא לרבי יהושע ולא לראב"ע, והכל היה תלוי ברצונו של רבן גמליאל, ואילו היה רוצה לתת רק לאחד ולא לשני היה יכול, ואם כן לא נאמר בזה דין "וקדשתו". אבל באתרוג של הקהל שיש לכהן ולישראל זכות בו, בזה נאמר דין "וקדשתו".

אלא שחילוק זה לא יתכן לפי שיטת התוס' בגיטין והרא"ש בגיטין [הובאו לעיל אות א] שפירשו "ליטול מנה יפה ראשון, כגון במעשר עני או בצדקה אם הוא עני", ובדברים אלו הרי אין לכהן המקבלם כל זכות בדבר, וברצונו של הנותן יתנו לכל מי שיחפון, ולמרות זאת, לפי שיטה זו, גם בזה נאמר דין וקדשתו.

והנה לפי סברת אבי מורי שליט"א שענין "וקדשתו" לא שייך בדברים פריטיים אלא רק בדברים השייכים לציבור, אם כן גם בנידון זה שהוא דבר פרטי לא יהיה לכהן קדימות ליטול את האתרוג ראשון מדין "וקדשתו". גם לפי סברת בני אליהו נ"י שדין "וקדשתו" נאמר רק בדברים שיש לכבד את הכהן, כגון צדקה ומעשר עני, לא שייך באתרוג עדיפות לכהן כי אין בזה חיוב לכבד כהן. וגם לפי מה שנתבאר שדין וקדשתו הוא רק בדברים שיש עדיפות לכהנים כגון בברית מילה או בש"צ, שרק אז יש חיוב לתת לכהן עדיפות, באתרוג לא תהיה עדיפות לכהן.

עוד יש לדון לאור המבואר, האם כאשר כמה בני אדם מבקשים לעצור טרמפ, יש קדימות לכהן מדין "וקדשתו". וראיתי בקובץ "תחומין" (כרך ז' עמ' 399) במאמרו של הרב ישראל שחור שרצה לומר שלפי דברי רש"י שפירש בגיטין: "אם בא לחלוק עם ישראל בכל דבר לאחר שיחלקו בשה אומר לו ברור וטול איזה שתמצה", יוצא שגם בדבר הרשות יש קדימות לכהן.

ועוד זאת ראיתי בשבט הלוי (ח"ה יו"ד סימן קמ"ז אות ה) שדן אם יש לו שתי תינוקות למול ואחד מהם כהן אם צריכים להקדימו, וכתב שאם שניהם שווים ממש ואין סיבה על פי הלכה להקדים את השני, מסברא נראה שכהן קודם "והוא גם כן בכלל לפתוח ראשון ולברך ראשון".

ולפי סברת אבי מורי שליט"א שענין "וקדשתו" לא שייך בדברים פרטיים אלא רק בדברים השייכים לציבור, אם כן גם בנידון זה שהוא דבר פרטי לא יהיה לכהן קדימות מדין "וקדשתו", ולא יהיה חיוב לקחת את הכהן ראשון בטרמפ וגם לא למול קודם תינוק כהן. גם לפי סברת בני אליהו נ"י שדין "וקדשתו" נאמר רק בדברים שיש לכבד את הכהן, כגון צדקה ומעשר עני, לא שייך בטרמפ או במילת תינוק עדיפות לכהן כי אין בזה חיוב לכבד כהן. ולפי מה שנתבאר שדין וקדשתו הוא רק בדברים שיש עדיפות לכהנים כגון בבית מילה או בש"צ, שרק אז יש חיוב לתת לכהן עדיפות, תהיה נפק"מ שלגבי מילת תינוקות יהיה לתינוק הכהן זכות קדימה, אולם בטרמפ לא תהיה עדיפות לכהן.

אכן, בכל הנושאים הנידונים: ברית מילה על ידי מוהל כהן, ש"ץ כהן אבל, באתרוג של קהל, בטרמפ ובמילת תינוק כהן, יש לכאורה לומר לפי שיטת רש"י בגיטין [שהבאנו לעיל בתחילת דברינו] וז"ל: "לפתוח ראשון, בכל דבר כבוד בין בתורה בין בישיבה הוא ידבר בראש. ולברך

ראשון, בסעודה. וליטול מנה יפה ראשון, אם בא לחלוק עם ישראל בכל דבר לאחר שיחלקו בשוה אומר לו ברור וטול איזה שתדע", שמשמעות דבריו היא שענין "וקדשתו" מתרחב "לכל דבר כבוד, בתורה, בישיבה, בסעודה, אם בא לחלוק". כלומר, בכל דבר שיש בו ענין של כבוד נאמר הענין של "וקדשתו". נמצא לפי זה שדין "וקדשתו" יהיה בכל דבר, וגם למוהל כהן, ש"ץ כהן אבל, באתרוג של קהל, בטרמפ ובמילת תינוק כהן.

[ובמאמר] המוסגר אולי יש להעיר על בעל ההגדה שסיפר "מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא ורבי טרפון שהיו מסובין בבני ברק", ובסיפור הדברים על החכמים שהיו מסובים הקדים את רבי יהושע לראב"ע. ולפי רש"י ש"וקדשתו" נאמר בכל דבר כבוד, גם כאשר מספרים מעשה על כמה חכמים, היה מקום להקדים ולהזכיר את הכהן תחילה משום כבודו מדין "וקדשתו".

ה.

בהגדרת ענין קדימות כהן מדין "וקדשתו" מובא בשם הגר"ד סולובייצ'יק (קובץ מסורה, חוברת טו עמ' טו) וז"ל: "ונראה לומר דשאני כיבוד אביו ורבו מכיבוד כהן, דאביו ורבו חייב לכבד הגברא של אביו ורבו, משא"כ וקדשתו אינו מדין כיבוד אלא הוא חיוב להבדיל את הכהן משאר ישראל, ועיין ברמב"ם

רפ"ד מכלי המקדש וז"ל: הכהנים הובדלו מכלל הלויים לעבודת הקרבנות וכו' ומצות עשה היא להבדיל הכהנים ולקדשם ולהכינם לקרבן שנאמר "וקדשתו". וכן במסכת פסחים (קד, א) אחד מההבדלים שהבדילתו מונה הוא בין ישראל לעמים ובין כהנים ללויים וישראלים, וממילא מצות וקדשתו אינו חיוב כיבוד אלא חיוב הבדלה גרידא, דמצוה להבדיל קדושת הכהונה מקדושת ישראל, ומשו"ה חיובו הוא רק בדבר שבקדושה, ולכן אינו חייב לקום לפניו, דקימה היא מדין כיבוד, ומצות וקדשתו אינו מדין כיבוד אלא מצות הבדלת הכהנים מישראל".

ומוסיף הגרי"ד ומבאר לפי זה, שזהו הטעם לכך שמקדימים לקרות לתורה כהן עם הארץ לפני ישראל ת"ח "דבשלמא אם המצוה של וקדשתו היתה מדין כיבוד, ודאי שהיה צריך לקרות את הת"ח ישראל בראשונה כיון שהוא מכובד יותר מכהן עם הארץ. אך כיון שכל החיוב הוא להבדיל קדושת הכהונה מקדושת ישראל, ממילא גם על הישראל ת"ח חל המצוה להבדיל את הכהנים, ועל כן כהן עם הארץ קודם לכולם, דבזה שאנו קוראים לו בראשונה זהו גופא ההבדלה בינו לשאר ישראל.

לפי דברי הגרי"ד שכל ענין מצות "וקדשתו" הוא הבדלת הכהן מישראל, יוצא שפסק המהרשד"ם שיש למוהל כהן קדימות מדין "וקדשתו" מובן רק אם יש ענין לכבד את הכהן, אולם אם

דין "וקדשתו" הוא הבדלת הכהן, להבדיל שייך רק כאשר עומדים לפניו שניים ויש אפשרות לתת לשניהם, אז יש דין שצריך להבדיל ביניהם ולהעדיף את הכהן, אבל אם אין לפניו שני אנשים, ורק צריך לבחור לתת דבר אחד לישראל ולא לכהן, אין בזה כל הבדלה, כי כאשר נותנים את הדבר רק לישראל, אין בזה כל הבדלה על פני השני שכלל לא נמצא כאן. [אך יתכן לומר שאולי גם בבחירה באחד ולא בשני יש דין להבדיל את הכהן מהישראל ולבחור בו קודם].

וכמו כן לפי הגדרת הגרי"ד יוצא שבענין קדימות ש"צ כהן אבל לפני אבליים אחרים, לא נאמר דין "וקדשתו", שכן אם "וקדשתו" הוא דין "הבדלה", הרי בענין זה לא שייך להבדיל בין הכהן האבל לאבליים אחרים, כי לגבי חיוב אמירת הקדיש כולם שוים בו ואי אפשר להבדיל בין אבל זה לאבל אחר. זאת ועוד, לפי סברא זו שמצות "וקדשתו" אינה מדין כיבוד כי אם מדין הבדלה, ענין אמירת קדיש על נפטר הוא ענין של כיבוד, ובזה לא נאמר להקדים כהן לישראל.

אולם הגרי"ד בעצמו כבר התקשה ביסוד דבריו, וכתב: "אלא אכתי קשיא, דכיון דהמצוה להבדיל הכהונה ולא מדין כיבוד, האיך מועיל מחילת הכהן לכמה ראשונים". ועל זה מתרץ הגרי"ד בדוחק שזה גופא נחשב להבדלת הכהן משאר ישראל, דכאשר שואלים את רשותו עצם השאלה היא ההבדלה, וממילא לאחר

שנתקיימה בזה מצות "וקדשתו" יכול הכהן למחול על כבודו.

אלא שביותר קשה על דבריו ממש"כ הרמב"ם (הלכות כלי המקדש פרק ד הלכה ב) "וצריך כל אדם מישראל לנהוג בהן כבוד הרבה ולהקדים אותם לכל דבר שבקדושה לפתוח בתורה ראשון ולברך ראשון וליטול מנה יפה ראשון". ועוד כתב הרמב"ם בספר המצוות (מ"ע מצוה לב) וז"ל: "היא שצונו לכבד זרע אהרן לפארם ולנשאים ושנשים מדרגתם מדרגה קודמת וראשונה". הרי מפורש בדברי הרמב"ם שיש במצות "וקדשתו" דין של כבוד ולא רק דין של הבדלה מישראל כמו שרצה לומר הגרי"ד, ודבריו צ"ע רב.

ו.

לכן נראה לומר בביאור הגדרת דין "וקדשתו" קצת אחרת מהגרי"ד. ידוע שמוזכרים בתורה ג' ענייני כיבוד: כיבוד תלמיד חכם, כיבוד אב ואם וכיבוד כהן, ושונים גדרי הכיבוד בזה מזה.

בכיבוד תלמיד חכם, יסוד דין הכיבוד הוא כבוד התורה, כמאמר חז"ל (מכות כב, ב) "אמר רבא כמה טיפשאי שאר אינשי דקיימי מקמי ספר תורה ולא קיימי מקמי גברא רבה". כלומר, עיקר יסוד הכבוד שחייבים בתלמיד חכם הוא התורה שלמד, והחיוב הוא לנהוג בכבוד התורה שבו.

בכיבוד אב ואם, מהות הכבוד היא מדין כבוד שמים שהקב"ה שותף

ביצירת האדם עם הוריו כדברי חז"ל (נדה ל, א) "שלושה שותפין יש באדם, הקב"ה ואביו ואמו, אביו מזריע הלובן שממנו עצמות וגידים וצפרנים ומוח שבראשו ולובן שבעין, אמו מזרעת אודם שממנו עור ובשר ושערות ושחור שבעין, והקב"ה נותן בו רוח ונשמה וקלסתר פנים וראיית העין ושמיעת האוזן ודבור פה והלוח רגלים ובינה והשכל". וברמב"ן על התורה בפרשת יתרו (שמות כ, יב) הרחיב בביאור ענין זה, וכתב בתוך דבריו: "כבד את אביך, הנה השלים כל מה שאנו חייבין בדברי הבורא בעצמו ובכבודו, וחזר לצוות אותנו בעניני הנבראים, והתחיל מן האב שהוא לתולדותיו כענין בורא משתתף ביצירה, כי ה' אבינו הראשון, והמוליד אבינו האחרון, ולכך אמר במשנה תורה (דברים ה, טז) כאשר צויתך בכבודי כן אנכי מצוך בכבוד המשתתף עמי ביצירתך. ולא פירש הכתוב הכבוד וכו' ומפורשים הם בדברי רבותינו (קדושין לא, ב), וכבר אמרו (שם ל, ב) שהוקש כבודו לכבוד המקום".

ועוד יש דין כיבוד כהן שהוא מדין "וקדשתו". וחיוב זה נובע כדברי הב"ח (יו"ד סימן כח בסופו) שהביא מדברי הרמב"ם בהלכות כלי המקדש שסובר "דעיקר המקרא אינו בא אלא למצות עשה להבדיל בכהנים ולקדשם ולהכינם לקרבן, שנאמר "וקדשתו כי את לחם אלקיך הוא מקריב" אלמא דעיקר המקרא נאמר להקדישו ולהכינו לקרבן".

אלא שיש הבדל מהותי בין דיני כיבוד תלמיד חכם וכיבוד אב ואם ובין

דין כיבוד כהן. כי כיבוד תלמיד חכם ואביו ואמו הם דינים בגברא, כלומר דין שמחוייבים לנהוג כבוד באדם זה, באביו ובאמו וברבו. אך לעומת זה, דין "וקדשתו" שיש מצוה לכבד כהנים אינו דין בגברא שהכהן יש עליו דין שצריך לכבדו, אלא זהו דין בחפצא, כלומר יש דין לכבד את הכהונה, ואין זה דין באדם הכהן אלא בקדושת הכהונה, וזהו דין כללי ולא דין בכהן. ולפי זה אמנם אין על הכהנים רק דין להבדילם אלא גם יש דין לכבדם, אלא שגדר כיבוד הכהנים שונה מכיבוד תלמידי חכמים ואביו ואמו.

והנה מצאתי בספר המצוות לרבי סעדיה גאון עם פירוש הגרי"פ פערלא (חלק ג' פרשה מט) שהאריך בשיטת הרמב"ם במצות עשה של קידוש הכהן "וקדשתו". והביא מדברי הרמב"ם שמצווים אנו להבדיל את הכהן משאר כלל ישראל, וכתב: "מבואר להדיא מדבריו אלו דעיקר עשה זו לא מיירי אלא לענין שחייבים להבדילם ולקדשם ולהכינם לקרבן, אלא דממילא נשמע מזה ג"כ שצריך לנהוג בהן כבוד ולהקדימן לכל דבר שבקדושה". ודבריו הם כדברי הגרי"ד הנ"ל.

ועוד הביא שם הגרי"פ את דברי הרמב"ם בספר המצוות שהבאנו לעיל שהזכיר ענין כיבוד לגבי כהונה [ומזה הקשנו על יסוד הגרי"ד] וכתב הגרי"פ דיותר נראה לו שלפי הרמב"ם עיקר הדין הוא דין של הבדלה "ומבואר" מדברי הרמב"ם ריש פ"ד

דכלי המקדש] שחזר בו הרמב"ם ז"ל בחיבורו הגדול ממש"כ בסה"מ שם דעיקר העשה אינה אלא לענין לנהוג בהם כבוד".

אכן לפי יסוד הדברים שביארנו יש לומר, ששני הדברים אמת, ויש גם ענין של כיבוד הכהונה, והיינו כיבוד החפצא של קדושת הכהנים, ויחד עם זה יש דין הבדלת הכהן משאר כלל ישראל, וזה גופו הוא דין כיבוד הכהונה שמבדילים את הכהנים משאר העם.

וביותר נראה, שאמנם יש כאן ב' דינים: דין על כל יחיד ויחיד מ ישראל לכבד את הכהנים. ויש דין על כלל הציבור להבדיל את הכהנים משאר הישראלים. כלומר שני דינים אלו במצות "וקדשתו" חלוקים הם זה מזה, שהאחד הוא דין המוטל על כל יחיד והשני הוא דין על הציבור.

ונראה קצת סיוע לזה, שכן חלקו השלישי של ספר המצוות לרס"ג הוא "מצוות המוטלות על הציבור" כמו שנכתב על ידי הגרי"פ פערלא בשער הספר, וענין הבדלת הכהנים מן הישראלים נמנה בחלק זה, נמצא שחלק זה של המצוה מוטל על הציבור. אכן כמו שנתבאר, זה חלק אחד מגדר מצות "וקדשתו" אולם חלקה השני של המצוה הוא כיבוד הכהן, ודין זה מוטל על כל יחיד ויחיד.

מעתה, לאור המבואר במסקנת דברינו שדין "וקדשתו" יש בו את שני החלקים: א. לכבד את הכהן ולהקדימו

לישראל. ב. דין להבדילו משאר ישראל. נמצא שמאחר ובדין "וקדשתו" כלול לכבד את הכהן, הרי שבמקרה שהכהן מוהל, או שהש"ץ אבל הוא כהן, ולגבי נטילת אתרוג

הקהל וכן כאשר נמצאים בטרמפיאדה כהן וישראל, או שיש שני תינוקות ואחד מהן כהן, נראה שיש להקדים את הכהן משום שמחוייבים לכבדו מדין "וקדשתו".

סימן יב

כהנים ומלכות

[מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן לשיטתם]

לישראל יתר על מאתים שנה עד החורבן השני".

אלא שנשאלת השאלה כיצד מלכו החשמונאים שהיו כהנים, בימי בית שני, והלוא צוה יעקב אבינו (בראשית מט, י) "לא יסור שבט מיהודה", ופירש הרמב"ן: "ואמר לא יסור לרמוז כי ימלוך שבט אחר על ישראל, אבל מעת שיחל להיות ליהודה שבט מלכות לא יסור ממנו אל שבט אחר. וזהו שנאמר (דברי הימים ב יג, ה) כי ה' אלקי ישראל נתן ממלכה לדוד על ישראל לעולם לו ולבניו".

ובאמת עוד לפני מלכות החשמונאים מלך בישראל שאול המלך שלא היה מבני שבט יהודה אלא משבט בנימין. וביאר הרמב"ן: "וענין שאול היה כי בעבור שדבר שאלת המלכות בעת ההיא נתעב אצל הקב"ה, לא רצה להמליך עליהם מן השבט אשר לו במלכות ונתן להם מלכות לפי שעה". וכוונתו שהקב"ה לא אסר את

כידוע, נס חג החנוכה נעשה על ידי כהנים, כפי שמובא בדברי הגמרא (מגילה יא, א) "לא מאסתים ולא געלתים וגו' (ויקרא כו, מד) ולא געלתים בימי יוונים שהעמדתי להם שמעון הצדיק וחשמונאי ובניו ומתתיהו כהן גדול", וכפי שגם נתקן במטבע תפילת "על הנסים" - "בימי מתתיהו בן יוחנן כהן גדול חשמונאי ובניו", ובפזמון "הנרות הללו" הנאמר לאחר הדלקת הנרות: "הנרות הללו אנחנו מדליקין על הנסים ועל הנפלאות וגו' ועל המלחמות שעשית לאבותינו בימים ההם בזמן הזה על ידי כהניך הקדושים".

וכן מבואר בדברי הרמב"ם בהלכות מגילה (פרק ג הלכה א) "בבית שני כשמלכי יון גזרו גזרות על ישראל ובטלו דתם וכו' ולחצום לחץ גדול עד שריחם עליהם אלקי אבותינו והושיעם מידם והצילים וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים והרגום והושיעו ישראל מידם והעמידו מלך מן הכהנים וחזרה מלכות

מלכות שאול, ואמנם היתה מלכותו רק "לפי שעה".

אולם בדברי רש"י מבואר שלא כדברי הרמב"ן, וז"ל רש"י: "לא יסור שבט מיהודה, מדוד ואילך, אלו ראשי גלויות שבבבל, שרודים את העם". ומפורש שענין זה של "לא יסור שבט מיהודה" חל רק מזמנו של דוד המלך ואילך, ולכן לא היה איסור במלכות שאול שהיתה לפני דוד. וכן מבואר בדברי האברבנאל בפרשת ויחי, לאחר שהביא את דברי הרמב"ן, והוסיף וז"ל: "ואמנם שאול בחר בו ה' ית' והמליכו על ידי נביאו מפני שראה שלא יתמיד מלכותו וכו'. אבל מהעת שהחל להיות ביהודה שבט מלכות לא יסור ממנו אל שבט אחר".

ומצאתי בענין זה דבר מופלא במאירי עמ"ס הוריות (יא, ב) שחידש שהמלכות נמסרה לשאול בתורת פקדון ולא בתורת מלכות עיקרית ולכן לא היה בה איסור "לא יסור שבט מיהודה", וז"ל: "ולמדנו שלא נמשח שאול אלא כממונה וכמחזיק במלכות כגזבר או כפקיד עד בוא המלך אשר לו המלוכה מצד הירושה. ונמצא שלא היה אלא כממונה מצד שבט יהודה. ועשאוהו מפני זה, כאילו הוא בעצמו היה מאותו השבט. והראיה, שהרי המליכוהו על הכל, וכבר אמרו שאין ממנין בירושלים לעולם אלא ממלכי בית דוד. אבל ממנו ואילך שהיה מלך מזרע יהודה, כל שהיו ממנין ישראל אפילו היו מתמנין מפי נביא על צד איזה צורך או על צד עונש שבט יהודה, מכל מקום לא היו מושחין אותו

בשמן המשחה, וכן לא היו ממנין אותו בירושלים, והוא שנאמר באחיה השילוני כשהמליך את ירבעם ובניתי לך בית נאמן כאשר בניתי לדוד עבדי (מלא"א ח), ולבנו אתן שבט אחד למען היותו ניר לדוד עבדי כל הימים לפני בירושלים". נמצא לפי זה שמלכות שאול לא נחשבה כמלכות כשלעצמה אלא כמשטר שסמכותו נובעת מכח שבט יהודה, וניתנה לו כפקדון והוא כאילו גזבר וממונה על המלוכה מטעם שבט יהודה.

אלא שלפי זה נשאלת השאלה כיצד מלכו החשמונאים שהיו כהנים, בימי בית שני, והלוא לאחר שהחל שבט יהודה למלוך [שנים רבות לפני תקופת החשמונאים] נאמר הציווי "לא יסור שבט מיהודה", הקובע כי אף אחד מהשבטים האחרים אינו יכול למלוך. והרי החשמונאים ובראשם מתתיהו היו צדיקים ואנשי מעשה ואיך יתכן שעברו על ציווי התורה "לא יסור שבט מיהודה".

ב.

ואכן הרמב"ן בהמשך דבריו משיב על כך: "ולפי דעתי היו המלכים המולכים על ישראל משאר השבטים אחרי דוד, עוברים על דעת אביהם ומעבירים נחלה, והם היו סומכים על דבר אחיה השילוני הנביא שמשח לירבעם ואמר "ואענה את זרע דוד למען זאת אך לא כל הימים" (מלכים א' י"א ל"ט). וכאשר האריכו ישראל להמליך עליהם משאר השבטים מלך אחר מלך ולא היו חוזרים

אל מלכות יהודה עברו על צוואת הזקן ונענשו בהם, וכמו שאמר הושע (ח, ד) הם המליכו ולא ממני. וזה היה עונש החשמונאים שמלכו בבית שני, כי היו חסידי עליון, ואלמלא הם נשתכחו התורה והמצות מישראל, ואף על פי כן נענשו עונש גדול, כי ארבעת בני חשמונאי הזקן החסידים המולכים זה אחר זה עם כל גבורתם והצלחתם נפלו ביד אויביהם בחרב, והגיע העונש בסוף למה שאמרו רז"ל (ב"ב ג, ב) כל מאן דאמר מבית חשמונאי קאטינא עבדא הוא, שנכתרו כולם בעוון הזה. ואף על פי שהיה בזרע שמעון עונש מן הצדוקים, אבל כל זרע מתתיהו חשמונאי הצדיק לא עברו אלא בעבור זה שמלכו ולא היו מזרע יהודה ומבית דוד, והסירו השבט והמחוקק לגמרי, והיה עונשם מדה כנגד מדה, שהמשיל הקב"ה עליהם את עבדיהם והם הכריתום.

אולם גם לאחר ביאורו של הרמב"ן עדיין קשה, היאך אמנם העיזו החשמונאים שהיו צדיקים "לעבור על צוואת הזקן".

ובאמת הספורנו פירש: "לא יסור שבט מיהודה, כשתהיה לו המלכות וכו', אבל כשנפלה המלכות ביד האומות לא היה זה מין הסרה שיסור הדבר ממקום למקום, אבל נפסד לגמרי כי לא סר שבט ישראל ומלכותו מזה אל זה אבל אבד לגמרי ולא תפול הסרה על הבלתי נמצא כלל", ולפי דבריו מיושב היטב, שלחשמונאים הותר למלוך, מכיון שבתקופתם כבר "נפלה מלכות ביד

האומות", ולא היה במלכותם משום "הסרת" המלכות משבט יהודה.

והגאון רבי יהונתן אייבשיץ ביאר בספרו יערות דבש (ח"ב דרוש יז) שהחשמונאים לא חששו למלוך מאחר שמצד אמם היו מיוחסים לשבט יהודה, ואם כן כבר לא עוברים על איסור "לא יסור שבט מיהודה", וז"ל: "אמרו בגמרא (סנהדרין ה, א) לא יסור שבט מיהודה (בראשית מט, י) אלו בני הלל נשיאי א"י ומחוקק וכו' אלו ר"ג בבבל, ופי' התוס' (שם ד"ה דהכא שבט) בשם הירושלמי דנשיאי א"י היו רק מנוקבא [כלומר, מצד הנקבות, מצד האם] מזרעא דדוד ע"ש. ולפי זה אף שהוא רק מצד אם מיהודה קרינן ביה שבט מיהודה, וכן היו בני בניו של הלל. וידוע כי כל הכהנים הם שלשלת אהרן, ואשתו של אהרן היתה אחות נחשון משבט יהודה ולכך לא חששו צדיקי חשמונאי בזה כי הם מצד אמם מיהודה קרינן ביה שבט יהודה כמו בני הלל. וכן חז"ל לא חששו להעמיד את רבי אלעזר בן עזריה במקום ר"ג כי היותו כהן עשירי לעזרא הוא מצד אם מיהודה כמו זרע הלל".

אך יש לעיין בחידושו של רבי יהונתן אייבשיץ, שבמלך שמצד אמו מיוחס לשבט יהודה אין עוברים על "לא יסור שבט מיהודה", שכן הרמב"ם בספר המצות (מצוה ל"ת שסב) כתב שהאיסור למנות מלך שלא משבט יהודה דומה לאיסור זר שעבד בבית המקדש, וז"ל: "אין מלך למי

שיאמין תורת משה רבנו ע"ה אדון כל הנביאים אלא מזרע דוד ומזרע שלמה לבד, וכל מי שהוא מזולת זה הזרע הנכבד לענין מלכות, נכרי קרינן ביה כמו שכל מי שהוא מזולת זרע אהרן לענין עבודה זר קרינן ביה, וזה מבואר אין ספק בו". והנה פשוט שישאל שאמו משבט הכהונה הרי הוא זר לענין עבודה, ואם כן לפי הרמב"ם מסתבר שכשם שאם אביו אינו כהן הוא נחשב כזר ואינו רשאי לעבוד, הוא הדין לענין מלכות, שישאל שאמו משבט יהודה אך אביו אינו משבט יהודה, גם כן אינו יכול להתמנות כמלך, ודברי היעירות דבש צע"ג.

הרב קוק כתב בספרו משפט כהן (הלכות מלכים, עמ' שלז) על דברי הרמב"ן, שכנראה בזמן החשמונאים היו לסנהדרין סיבות מיוחדות למנות למלוכה כהנים ולא מבית דוד, וגם לדעת הרמב"ן לא נחשב הדבר לסנהדרין כדבר שאינו ראוי, אלא שעל החשמונאים היה להמנע מלקבל את המלוכה, וז"ל: "ומה שכתב הרמב"ן שעשו שלא כראוי על אשר לא החזירו המלכות לבית דוד, בודאי היה ראוי להשתדל בזה, ואם אולי היתה בזה העכבה מצד המלכויות המושלות עליהם, היה ראוי לדבריו עכ"פ להימנע מלקבל מלכות לכתחילה. אבל מ"מ כשמינהו ישראל בהסכמת הסנהדרין שראו גם כן צורך בדבר, ואולי ראו שבלא עזרתם של החשמונאים שזכו לתפארת גדולה באומה מצד מעשיהם הגדולים וקדושת חסידותם ותורתם המרובה לא היה אפשר להעמיד מלך מבית דוד, על כן הסכימו

גם הם על המינוי שלהם. ולא נחשב זה להסנהדרין לדבר שאינו ראוי גם לדעת הרמב"ן כי אם להחשמונאים עצמם, שהם היו יכולים להשתדל בדבר ע"פ הסכמת האומה".

ומצאתי בספר "אמת ליעקב" על התורה מהגאון רבי יעקב קמינצקי (פרשת ויחי) שהביא את דברי הרמב"ן בענין החשמונאים והקשה: "ויש לתמוה, אם באמת חטאו בזה החשמונאים, מדוע לא העירו להם חכמי ישראל בדור הראשון כשהיו עדיין צדיקים גמורים שאסור להם למלוך וצריכים לעשות מלך מזרע דוד, וכי גם חכמי ישראל שבאותה תקופה לא ידעו את הדין הזה".

וביאר: "ונראה בביאור הדבר, על פי מה שייסדתי כמה פעמים בחידושי, והבאתי כמה ראיות לזה, כי בית שני מלכתחילה לא נועד על מנת להתקיים לעולם. כלומר, דזה היה ידוע לחכמי ישראל שהבנין הזה לא יעמוד לעולמים ולא נוסד אלא בשביל תקופת התכוננות לתקופת הגלות הארוכה שעדיין אנו סובלים ממנה, והיינו שבתקופה ההיא נכתבה התורה שבעל פה עלי ספר והותקנו גזירות וסייגי חז"ל, הכל בשביל להכינם לתקופת הגלות המרה. ומחמת שלא רצו חכמינו שיחשבו ההמון כי תקופת בית שני היא הגאולה השלמה, לכן השאירו כמה דברים בצורתם "הגלותית". לדוגמא, השפה העיקרית של העם היתה ארמית, שפת הגלות, ולא לשון הקודש שפת ארץ ישראל. ארון הקודש לא היה מונח בקודש הקדשים בתקופה זו.

ונראה, שגם להקים אז מלך מבית דוד, לא רצו חכמינו, כי כינון המלכות בעת ההיא, היה מתפרש, כאילו התקופה הזאת היא תקופת הגאולה השלמה.

כדי להבליט את העובדה שטרם הגיעה השעה, נמנעו חז"ל למנות מלך של ממש, ממלכות בית דוד. ולכן, כשראו החשמונאים שכסא המלוכה ריק, לקחוהו לעצמם. וזה היה כנגד צוואת הזקן, ונענשו על זה. אבל עכ"פ חכמי הדור, לא היו יכולים להעיר להם, כי צריך להעמיד עכשיו מלך מבית דוד."

ומסיים רבי יעקב זצ"ל את דבריו: "ואתה שפיר לפ"ז גם מה שמצינו בספר החשמונאים (א, יד, כז-מז) שבשעה שקבלו העם את שמעון למנהיג עליהם, קבלוהו רק בתור נשיא זמני ולא למלך, עי"ש. והיינו משום שידעו שכשתבוא הגאולה השלמה יכול המלך המשיח להיות רק מזרע יהודה וכצוואתו של יעקב, ולכן מינו את שמעון משבט לוי רק לנשיא ולא למלך עליהם", עכ"ד [ובספר אמת ליעקב על פרקי אבות (פרק א משנה א) מבאר לפי זה את דברי המשנה שאנשי כנסת הגדולה, שהיו בתקופת בית שני "העמידו תלמידים הרבה ועשו סייג לתורה", והיינו משום שבאותה תקופה, כלל ישראל לא נגאלו בגאולה שלמה, ולכן החליטו שכדי שלא תשכח תורה מישראל מוכרחים לעשות סייגים לתורה. ומשום כך הוצרכו "להעמיד תלמידים הרבה", כדי שהסייגים והתקנות שתקנו יתפרסמו בכל קצוות תבל].

ויש להעיר על דבריו הנפלאים, שכבר קדם לבאר את יסודות דבריו האברבנאל בספרו (פרשת כי תבא, עמוד רסב) להלן דבריו שם: "ומי האיש בעל שכל יאמין שיהיה ענין בית שני גאולה שלמה, כי הנה לא היה שם קיבוץ גלויות כי אם אנשים מעט וכו' ולא מלך ביניהם אדם מזרע בית דוד אשר לו יאתה המלוכה מזמן הגאולה, כי אם הנכרים או הכהנים מבית חשמונאי, וזולתם כל מאן דאלים גבר. לא היו בבית שני ארון וכו"כ אורים ותומים ושכינה נראית ורוח הקודש שמן משחה ואש מן השמים, בהיות זה כן איך נוכל לומר שהיתה שם גאולה ובית מקודש, אין זה כי אם שנתן ה' אותם רחמים לפני שוביהם וכו'. וכל זה יורה שהגלות הראשון הוא אשר התמיד מיום חרבן בית מקדשנו ותפארתנו על יד נבוכדנאצר מלך בבל עד היום הזה".

ומבואר בדבריו שענין מלכות בית חשמונאי בזמן בית שני היה בגלל שהיתה זו "תקופת ביניים", שבה היו רק מקצת מבני ישראל על אדמתם, ולכן לקחו בית חשמונאי את המלוכה בדרך של "כל דאלים גבר", במקום שיטלוהו אינשי דלא מעלי - הרי לנו שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד, ופלא על שהגאון רבי יעקב לא הזכיר זאת בדבריו.

טעם נוסף להיתר מלכות החשמונאים כתב בספר "תורת המועדים", שכן אולי יש לחלק שהאיסור למנות מלך שלא

משבט יהודה הוא רק כאשר המלך נבחר על ידי העם, ויש צורך בהסכמת נביא. אבל כאשר המלך עולה לשלטון בכח נצחונותיו על אויבי העם שקמו להשמידו, כפי שאירע בזמן החשמונאים, יכול למלוך גם מי שאינו משבט יהודה, ואין צורך בהסכמת נביא שבדור. אולם לא מובא בדבריו מקור לחילוק זה.

ויתכן שיש לדייק חילוק זה מלשון הרמב"ם שהבאנו לעיל "עד שריחם עליהם אלקי אבותינו והושיעם מידם והצילם וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים והרגום והושיעו ישראל מידם והעמידו מלך מן הכהנים", ומדוקדק בדברי הרמב"ם שהעמדת המלך מהכהנים היתה בגלל ש"גברו" בני חשמונאי, דהיינו תפסו את המלוכה בכח נצחונם על היוונים.

ג.

והנה בדברי הרמב"ם הנ"ל כתב: "בבית שני כשמלכו יון גזרו גזרות על ישראל ובטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצות ופשטו ידם בממונם ובבנותיהם ונכנסו להיכל ופרצו בו פרצות וטמאו הטהרות וצר להם לישראל מאד מפניהם ולחצום לחץ גדול עד שריחם עליהם אלקי אבותינו והושיעם מידם והצילם וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים והרגום והושיעו ישראל מידם, והעמידו מלך מן הכהנים וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתים שנה עד החורבן השני".

והנה מה שהאריך הרמב"ם לכתוב את סיפור הנס בהלכות חנוכה, דבר זה אומר דרשני, שהרי בספרו היד החזקה מביא הרמב"ם אך ורק דברים שיש בהם הוראה להלכה, אלא שיש לבאר בזה שהוא משום שעיקר מצות הדלקת נרות הוא לפרסם הנס, ועל ידי פרסום הנס אנו מקיימים מצות הלל והודאה, ואם כן מחוייבים לדעת את פרטי הנס כדי לקיים את מצות פרסום הנס ועל מה מודים ומהללים לה'. אולם מה שכתב הרמב"ם "והעמידו מלך מן הכהנים וחזרה מלכות לישראל", עדיין לא מובן, מדוע הזכיר זאת הרמב"ם בספר הלכותיו, והרי פרט זה אינו מעלה או מוריד לסיפור הנס ומדוע נזכר זאת בדברי הרמב"ם.

ובספר הררי קדם (סימן קנח) מביא בשם הגרי"ד סולובייצ'יק שביאר, שהרמב"ם בא להשמיענו שזה גופא היתה הגאולה שהעמידו מלך מהכהנים, וחולק בזה על הרמב"ן שכתב שהחשמונאים כולם נהרגו משום שעברו על ציווי יעקב אבינו ש"לא יסור שבט מיהודה", וגם חולק על מה שהביא הרמב"ן בשם הירושלמי שיש איסור מיוחד למנות מלך מן הכהנים. ומדברי הרמב"ם מבואר שדעתו שאין איסור שהמלכים יהיו כהנים. ויתכן שהטעם לכך בגלל שמלכותם היתה רק לשעה ולא נתכוונו להעביר המלכות משבט יהודה.

אלא שהקשה הגרי"ד על עיקר דברי הרמב"ם, מהי אמנם המעלה בזה שהעמידו דווקא מלך מן הכהנים. וביאר,

שזהו משום שהיוונים רצו לחלל את קדושת המקדש, ועל ידי זה שהמלכות היתה ביד הכהנים נתקיימה שמירת קדושת המקדש, שהרי מצות שמירת המקדש מבפנים היא על הכהנים, כמבואר בדברי הרמב"ם (הלכות בית הבחירה פרק ח הלכה ג), עכת"ד.

נמצא שהרמב"ם חולק על הרמב"ן בפירוש הפסוק "לא יסור שבט מיהודה", ולפי הרמב"ם לא נאמר בפסוק זה שיש איסור לאחד מהשבטים שאינו שבט יהודה למלוך [כפי שלומד הרמב"ן], אלא סובר הרמב"ם שפסוק זה הוא הבטחה שהבטיח הקב"ה לשבט יהודה שמלכותם תימשך לעד ואילו למלכות משאר השבטים לא יהיה קיום, ולכן לפי הרמב"ם מובן כיצד מלכו החשמונאים ולא היה במלכותם כל איסור, ואדרבה, מעלה גדולה היתה במלכותם בזה שעל ידי כך נתקיימה כראוי קדושת המקדש. ומעתה זהו מה שהשמיענו הרמב"ם בכך שהזכיר בדבריו בהלכות חנוכה ש"העמידו מלך מן הכהנים" ללמדנו הלכה זו שהכהנים יכולים למלוך, ודלא כהרמב"ן, וכפי שסיים הרמב"ם בדבריו: "וחזרה מלכות לישראל", ומשמע מדבריו שאין איסור על מינוי מלך משאר השבטים, שהרי על המלכים שהיו מבית חשמונאי שאינם משבט יהודה כתב הרמב"ם "וחזרה מלכות לישראל", ומפורש בדבריו שגם הם נקראים מלכים למרות שלא היו משבט יהודה.

ונראה שדברי הרמב"ם שהכתוב "לא יסור שבט מיהודה", פירושו

הבטחה לשבט יהודה שמלכותם תימשך ואינו איסור, הם לשיטתו במה שכתב בהלכות מלכים (פרק א הלכה ט) וז"ל: "מלכי בית דוד הם העומדים לעולם, שנאמר (שמואל ב, ז, טז) "כסאך יהיה נכון עד עולם". אבל אם יעמוד מלך משאר ישראל תפסק המלכות מביתו, שהרי נאמר לירבעם (מלכים א, יא, לט) "אך לא כל הימים", עכ"ל. ונראה מדבריו שאין בדין זה איסור, ויכול להיות מלך גם משאר השבטים, והכתוב רק הבטיח שמלכות בית דוד תתקיים לעולם, וזה נרמז בלשון הכתוב "לא יסור שבט מיהודה", אמנם אין איסור למנות מלך משאר השבטים.

[וכן] משמע בדברי האברבנאל (פרשת ויחי, עמ' תלד) שסובר כדעת הרמב"ם. כי לאחר שהביא האברבנאל את דברי הרמב"ן הנ"ל, כתב וז"ל: "ויש ספק בזה נגדו, כי הנה לא יסור שבט מיהודה אינו מצוה ואזהרה לשאר האחים שלא יקחו ממשלתו, אבל הוא הבטחה ויעוד עתיד", עכ"ל. ומבואר בדבריו כמשמעות שיטת הרמב"ם שאין כאן איסור על שאר השבטים אלא רק הבטחה לשבט יהודה שמלכותם תמשך לתמיד.

אלא שבדעת הרמב"ם יש לעיין מדבריו בספר המצות (ל"ת שסב) שכתב: "אמנם המלכות לבד כבר ידעת מספרי הנבואה שזכה בה דוד וכן זרעו אחריו עד סוף כל הדורות, אין מלך למי שיאמין בתורת משה אדון כל הנביאים אלא מזרע שלמה לבד, וכל מי שהוא מזולת זרע זה הנכבד לענין מלכות, נכרי קרינן ביה, וזה

מבואר אין ספק בו". ולכאורה משמע מדבריו אלו שהכתוב "לא יסור שבט מיהודה", הוא חיוב וציווי ויש בו איסור ואינו רק בגדר הבטחה ויעוד לעתיד, וכל מי שמולך שלא משבט יהודה נקרא "נכרי" [ואילו בתורה נאמר "מקרב אחיך תשים עליך מלך", והכוונה לבא משבט מיהודה בלבד], וצ"ע.

ואכן הראב"ד חולק על הרמב"ם, וכמו שכתב בהשגותיו (הלכות מלכים הנ"ל) וז"ל: "אמר אברהם, זה סותר מה שאמר למעלה 'ולא המלכות בלבד' וכו'". אלא ודאי כן הוא, אילו היה ירבעם מלך כשר ובניו כשרים לא היתה מלכות פוסקת מזרעו אבל היתה שניה למלכות בית דוד כגון קיסר ופלג קיסר, עכ"ל. ומבואר שלדעתו, לא זו בלבד שאין איסור למנות מלך משאר השבטים אלא אפילו יש זכות קיום למלכות זו שתישאר מלכותם, אלא שהם טפלים למלכות בית דוד.

ד.

כעין מחלוקת זו בין הרמב"ם לרמב"ן האם הכתוב "לא יסור שבט מיהודה" הוא "איסור" או "הבטחה", מצאנו בעוד מקומות שנחלקו בביאור הכתובים האם הוראתם מצוה או איסור או שפירושם הבטחה.

הרמב"ן מונה את מצות ישוב ארץ ישראל כמצוה במנין המצוות. וז"ל בספר המצוות (שכחת העשין לדעת הרמב"ן, עשה ד) - "שנצטוונו לרשת הארץ

אשר נתן הא-ל יתברך ויתעלה לאבותינו לאברהם וליצחק וליעקב ולא נעזבה ביד זולתינו מן האומות או לשממה, והוא אומר להם (במדבר לג, נב) והורשתם את הארץ וישבתם בה כי לכם נתתי את הארץ לרשת אותה והתנחלתם את הארץ, ונכפל בזה העניין במצוה זו במקומות רבים".

וכתב המגילת אסתר: "ונראה לי כי מה שלא מנאה הרב הוא לפי שמצות ירושת הארץ ושיבתה לא נהגה רק בימי משה ויהושע ודוד וכל זמן שלא גלו מארצם אבל אחר שגלו מעל אדמתם אין מצוה זו נוהגת לדורות עד עת בא המשיח". ויתכן שלדעת הרמב"ם כל הפסוקים שנאמרו בתורה ביחס לארץ ישראל אינם מצוה אלא הבטחה, שהבטיח הקב"ה שלעתיד לבוא בעת שהמשיח יבוא יזכו לרשת את ארץ ישראל ולהתיישב בה בהשקט ובבטח, ולכן עד אז אין מצוה ביישוב ארץ ישראל [וההבטחה היא שלעתיד לבוא תהיה מצוה ביישוב ארץ ישראל]. הרי לנו מחלוקת בין הרמב"ן והרמב"ם האם הפסוקים שמדברים על ארץ ישראל הוראתם מצוה או שפירושם הבטחה.

וכעין זה מצאנו שנחלקו הרמב"ם והרמב"ן בביאור הכתוב (שופטים יח, יג) "תמים תהיה עם ה' אלקיך". דעת הרמב"ן (בפירושו על התורה, שם) שזו מצוה עשה. וכן כתב הרמב"ן בספר המצוות (שכחת העשין לדעת הרמב"ן, עשה ח) וז"ל: "שנצטוונו להיות לבבנו תמים עמו ית' והוא שנאמר תמים תהיה עם ה' אלקיך.

יעשה. ובספרי דריש עוד הוראה אחרת, כשתהיה תמים הנני מבטיח שתהיה עם ה' אלקיך", וכתב הנצי"ב: "וכבר הראנו לדעת דרך משנה תורה דגם לפי הפשט שתים זו שמענו בכמה קראי, וכ"כ בשו"ת הרשב"א סי' תי"ג שזה המקרא כולל האזהרה והבטחה".

על כל פנים, לפי המבואר בדברי הרשב"א יתכן לומר שגם כאן נחלקו הרמב"ם והרמב"ן באם הכתוב "תמים תהיה עם ה' אלקיך" הוא מצוה - כדעת הרמב"ן, או הבטחה - כדעת הרמב"ם, וכפי שמבואר בדברי הספרי, ולכן לא מנה הרמב"ם פסוק זה כמצוה.

ועוד מצאנו כעין זה בענין מצות התשובה. הרמב"ן בפרשת כי תבוא (דברים ל, יא) מפרש שעשיית התשובה היא מצוה. וז"ל בביאור הכתוב "כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום לא נפלאה היא ממך ולא רחוקה היא" - "והנכון, כי על כל התורה יאמר (לעיל ח, א) "כל המצוה אשר אנכי מצוך היום", אבל "המצוה הזאת" על התשובה הנזכרת, כי והשבות אל לבבך (בפסוק א) ושבת עד ה' אלהיך (בפסוק ב) מצוה שיצוה אותנו לעשות כן, ונאמרה בלשון הבינוני לרמוז בהבטחה כי עתיד הדבר להיות כן, והטעם, לאמר כי אם יהיה נדחך בקצה השמים ואתה ביד העמים תוכל לשוב אל ה' ולעשות ככל אשר אנכי מצוך היום, כי אין הדבר נפלא ורחוק ממך אבל קרוב אליך מאד לעשותו בכל עת ובכל מקום".

וענין הצוואה הזו שנייחד לבבנו אליו לבדו ית' ושנאמין שהוא לבדו עושה כל והוא היודע אמיתת כל עתיד וממנו לבדו נדרוש הבאות מנביאיו או מאנשי חסידיו ר"ל אורים ותומים ולא נדרוש מהוברי השמים ולא מזולתם".

ובדעת הרמב"ם, מדוע לא מנה את הכתוב "תמים תהיה עם ה' אלקיך" כמצוה, ביאר הרמב"ן: "ואולי חשב הרב שהיא צוואה כוללת המצוות כולן ללכת בדרכי התורה כענין שנאמר אשרי תמימי דרך ההולכים בתורת ה' ולכן לא הביאה בחשבוננו".

אולם בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תיג) כתב בתוך דבריו: "ואמנם כתב יתעלה בתורתו תמים תהיה עם ה' אלקיך, ותמים הכתוב כאן פירושו אצלי כולל האזהרה וההבטחה. הזהיר שלא נשתבש ונחוש להבלי הגוים הקוסמים והמנחשים ואוכלי הדם בכוונת הרעה להמשיך להם שדים שלא אלוה רק היות תם עם ה', רוצה לומר לך עמו בתמימות מלשון (תהלים כו, א) אני בתומי הלכתי. והבטיח שבעשיית מצוותיו ובעבודתו יהיה תמים לא יגע בו רע, מלשון (שמות יב, ה) שה תמים, היפך מה שיחשבו אותם הטועים, והוא אומרו (דברים יח, יד) לאות, כי הגוים האלה אשר אתה יורש אותם אל מעוננים ואל קוסמים ישמעו". וכן הביא בפירוש העמק דבר (דברים שם) וכתב: "תמים תהיה עם ה' אלקיך, מה שאתה נצרך לדעת תרגיל עצמך לילך בתום וה' הטוב בעיניו

אולם שיטת הרמב"ם היא שאין מצות התשובה מצות עשה, אלא הוידוי על החטא הוא המצוה. וכפי שכתב המנחת חינוך (מצוה שסד אות א) על דברי ספר החינוך שהזכיר במצוה שסד "מצות וידוי על החטא", ולא קבע במנין מצוותיו שהתשובה היא מצוה, וכתב המנחת חינוך: "עי' רמב"ם הלכות תשובה [פרק א הלכה א: "כל מצוות שבתורה בין עשה בין לא תעשה אם עבר אדם על אחת מהן, בין בזדון בין בשגגה, כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות לפני האל ברוך הוא, שנאמר (במדבר ה, ו-ז) איש או אשה כי יעשו וגו' והתודו את חטאתם אשר עשו, זה וידוי דברים, וידוי זה מצות עשה כיצד מתודין וכו'] ולכאורה לענ"ד מדברי הרב המחבר דהמצות עשה דכאן אינה התשובה רק הוידוי בפה, דגזירת הכתוב היא דאם מתנחם מהחטא צריך להתוודות בפיו ככל מצות עשה שתלויה בדיבור כגון קריאת שמע ודומיהם".

וראש ישיבת חברון מו"ר הגאון רבי יחזקאל סרנא כתב על דברי הרמב"ם (מובא בספרו בית יחזקאל גליונות הרמב"ם) שמדבריו בביאור המצוה בראש ההלכה "הלכות תשובה מצות עשה אחת והוא שישוב החוטא מחטאו לפני ה' ויתודה" ומדבריו בהלכה א' "כשיעשה תשובה חייב להתוודות", מוכח שעיקר המצוה הוא הוידוי, שהטעם לשיטת הרמב"ם הוא "משום דקראי ד"ושבת" דכתיב בדברים פרק ד' ושם פרק ל' סובר הרמב"ם דאינה מצוה אלא הבטחה, וכמש"כ להלן (פרק ז הלכה ה) וז"ל: "כל

הנביאים כולן צוו על התשובה ואין ישראל נגאלין אלא בתשובה וכבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין שנאמר (דברים ל, א-ב) והיה כי יבאו עליך כל הדברים וגו' ושבת עד ה' אלהיך ושב ה' אלהיך וגו'".

הרי לנו גם כאן מחלוקת בין הרמב"ן והרמב"ם האם הפסוקים שנאמרו בתורה על ענייני התשובה הוראתם מצוה או שפירושם הבטחה. וכעין מחלוקתם לענין מצות ישוב ארץ ישראל ולענין ביאור הכתוב "לא יסור שבט מיהודה".

וכעין מחלוקת זו מצאנו שנחלקו הרמב"ן והרמב"ם בביאור הכתוב (דברים כד, ח-ט) "השמר בנגע הצרעת לשמר מאד ולעשות וגו' זכור את אשר עשה ה' אליך למרים בדרך בצאתכם ממצרים". ונחלקו הראשונים אם מצות עשה היא, או לא. הרמב"ם לא מנה זכירה זו כמצות עשה, וכך משמע גם מרש"י (שם) שהביא מדברי הספרי: "אם באת להזהר שלא תלקה בצרעת אל תספר לשון הרע זכור העשוי למרים שדברה באחיה ולקתה בנגעים". אולם הרמב"ן (שכחת העשין לדעת הרמב"ן, מצוה ז) כתב: "נצטוונו בפה ולהשיב אל לבנו מה שעשה השי"ת למרים כשדברה באחיה כדי שנתרחק מלשון הרע שנאמר בפרשת כי תצא זכור את אשר וגו'".

הרי לפנינו שנחלקו הרמב"ן והרמב"ם בביאור הכתוב. לדעת הרמב"ן פסוק זה הוא אזהרה ואיסור לאו, אולם לדעת

ר״ן ח״ב - ענייני כהונה - סימן יג כצבי קסג

הרמב"ם ורש"י אין בכתוב ציווי אלא
כביכול עצה של הקב"ה שנזכור את מעשה
מרים ועל ידי זה לא נלקה בצרעת. ודבר
ברור הוא, שמובן עצה של הקב"ה הוא
בבחינת הבטחה - שאם נזכור את מעשה
מרים, מובטחנו שלא נלקה בצרעת. ונמצא
גם ענין זה, מתאים לשיטת הרמב"ם
והרמב"ן, כל אחד בדרכו.

סימן יג

כהן שמי רגליו שותתין לענין נשיאת כפים ועליה לתורה

הלכה פסוקה: "ולא קריאת שמע בלבד אלא כל ענין שהוא מדברי הקדש [כלומר, דברים שבקדושה] אסור לאומרו בבית המרחץ ובבית הכסא ואפילו אומרו בלשון חול. ולא לאמרו בלבד אלא אפילו להרהר בליבו בדברי תורה בבית הכסא ובבית המרחץ ובמקום המינופת והוא המקום שיש בו צואה ומי רגלים אסור". (רמב"ם הלכות קריאת שמע פרק ג הלכה ד). ובהלכות תפילה (פרק ד הלכה א) אחד מחמשה דברים המעכבים את התפילה הוא "טהרת מקום תפילה", אותו מבאר הרמב"ם בהרחבה (מהלכה ח עד הלכה טו) וכתב: "טהרת מקום התפילה כיצד לא יתפלל במקום המינופת וכו' וכשם שמרחיקין מצואה וממי רגלים וכו' לקריאת שמע כך מרחיקין לתפילה וכו' היה עומד בתפילה ונטפו מי רגלים על ברכיו ממתין עד שיכלו המים וחוזר למקום שפסק". ויש לדון האם יכול כהן ששותתין מי רגליו לשאת כפיו, מאחר ונשיאות כפים של הכהנים ועליה לתורה הם בכלל "דברים שבקדושה" שאסור לאומרם ואפילו להרהר בהם במקום שיש מי רגלים, ודין זה של "נטפו מי רגלים על ברכיו", מעכב בתפילה, האם גם מעכב לענין נשיאות כפים וקריאת התורה, וכהן ששותתין מי רגליו לא יוכל לשאת כפיו ולעלות לתורה.

ברכיו פוסק עד שיכלו המים ומתפלל. וכפי שהבאנו, הרמב"ם כתב דין זה בהלכות תפילה. אולם בשו"ע (סימן עח סע' א) נכתב דין זה בהלכות קריאת שמע: "היה

א.

בגמרא (ברכות כב, ב) מובא: "ת"ר היה עומד בתפלה ומים שותתין על

קורא [קריאת שמע] והתחילו מי רגליו שותתין על ברכיו פוסק עד שיכלו המים וחוזר לקרות אפילו אם נפלו על בגדיו ויש בהם טופח על מנת להטפח [מותר לקרות] כיון שהם מכוסים בבגדו, ואם נפלו מי רגלים על הארץ מרחיק מהם ד' אמות". אמנם כבר כתב המשנה ברורה שם (ס"ק א) וז"ל: "הוא הדין לדברי תורה ותפילה פוסק עד שיכלו המים לשתות, ואפילו אם יצטרך על ידי זה לשהות הרבה באמצע התפילה שיעור שיהיה כדי לגמור את כולה ויצטרך על ידי זה אחר כך לחזור לראש, אפ"ה ממתין".

וכן לענין המבואר בשו"ע שם שאם נפלו המי רגלים על הארץ מרחיק מהם ד' אמות, כתב המשנה ברורה (ס"ק ד; ובביאור הלכה ד"ה מרחיק מהם) שגם בתפילה יש להחמיר בזה כמו לקריאת שמע ושאר דברי הקדושה.

ומכל מקום מבואר שיש הבדל בין תפילה לבין קריאת שמע ושאר דברי קדושה, כמו שכתב המשנה ברורה (שם ס"ק ג) שאם גם הבגד העליון נתלכלך - "בקריאת שמע ושאר דברי קדושה צריך לילך ולהסיר בגדיו, או עכ"פ לכסות המקום המלוכלך בבגד אחר, אך לענין תפילה שאי אפשר לו להפסיק ולעסוק בזה מתפלל כדרכו אחר השתיתה, דכיון דאיסור מי רגלים אינו אלא מדרבנן וכבר הוא עומד, בתפילה לא גזרו" [ומקור דבריו מהמג"א ואליה רבה, הגר"א והחיי אדם].

והנה מה שהזכיר המשנה ברורה שאיסור מי רגלים אינו אלא מדרבנן, אין פירושו שדין ההרחקה מהם אינו מדאורייתא, אלא הכוונה, שרק באופן של לחלוח הבגדים או שנפלו לארץ איסורו מדרבנן, אך כנגד עמוד הקילוח של מי הרגלים, איסורו מדאורייתא, כמפורש בדברי השו"ע (סימן עז סע' ז) שכתב "ספק מי רגלים אפילו באשפה מותר, משום דלא אסרה תורה לקרות כנגד מי רגלים אלא כנגד עמוד של קילוח, ואחר שנפל לא מיתסר אלא מדרבנן, ובספיקן לא גזרו".

כמו כן מצאנו הלכה נוספת שבה איסור מי רגלים הוא מדרבנן, ביסוד דין השו"ע (סימן עז סעיף א) שפסק: "אסור לקרות כנגד מי רגלים עד שיטיל לתוכן רביעית מים ואז מותר, ולא שנא על גבי קרקע ולא שנא בכלי, ובלבד שלא יהא עביט המיוחד להם, לא שנא היו הם בכלי תחילה, ונותן עליהם מים לא שנא היו המים בכלי תחילה". ובמשנה ברורה (שם ס"ק ב) הביא את הטעם לקולא שעל ידי הטלת רביעית מים, אפשר לקרוא ק"ש כנגד מי רגלים, מדברי הרשב"א (ברכות כה, ב) שכתב: "דהא מי רביעית בתוך מי רגלים מרובין בטלין הן מן הדין, אלא שהקילו חכמים בדבר הואיל ומי רגלים עצמן שלא כנגד העמוד מדרבנן". כלומר, מכיון שמי רגלים שלא כנגד העמוד מדרבנן, הקילו רבנן בהו הני תרי קולות: א. שמועטים יבטלו את המרובים. ב. שלא נאמר בהם הכלל ש"קמא קמא בטיל".

כתבו שם הרא"ש ורבינו יונה. ועל פי זה כתב הרמ"א בתשובתו הנ"ל: "והשתא נתברר שאלתינו, דודאי כל זמן ששותתין ממנו ומרגיש יציאתם צריך להפסיק, אבל אח"כ חוזר ומתפלל, ואם נפלו על הארץ אם הוא דבר מועט ואינן נראים אינו מזיק, דלא גרע מאילו נשארו בבגדיו מאחר שאין להם ריח רע, ואם נראין על הארץ צריך להרחיק מהן ד' אמות".

אמנם ממשיך הרמ"א ומצדד להחמיר בדינו של החולה: "מיהו יש לדקדק דדילמא כל זה מיירי בדיעבד שכבר התחיל להתפלל, אבל בכה"ג דיוודע שמטפף מי רגלים דלמא אסור להתפלל לכתחילה או אפילו לכנוס לבית הכנסת, מידי דהוי אהא דאמרינן התם (ברכות כג, א) הוצרך לנקביו ומתפלל תפילתו תועבה, ואמרינן לא שנו אלא דלא יוכל להשהות עצמו, אבל אם אפשר להשהות את עצמו תפלתו תפלה, ומיהו לכתחילה לא יתפלל כמו שכתב שם הרא"ש (פרק ג סימן כד), וכל שכן הכא [בחולה] שיוודע דלא יוכל להעמיד עצמו דאל יתפלל לכתחילה".

אולם מסקנתו להיתר: "אמנם מי שרגיל הוא בכך ואי לא יתפלל, יפטר מן התפילה לעולם, בודאי מותר לו להתפלל בלא גוף נקי, דלא אתא איסור דרבנן ודחי לחיוב דאורייתא או לתפילה שהיא מצוה דרבים. והנה מצאנו מהרא"י ז"ל שכתב בתשובותיו (תרומת הדשן בפסקים וכתבים סימן קלב) שנדה יכולה ליכנס לבית הכנסת בימים נוראים משום עגמת נפש, וכל שכן

והוסיף המשנה ברורה: "ולפי זה אינו מועיל הרביעית מים אלא דווקא כשאין מסריחין, אבל אם ידוע שהם מסריחין, דאז אסור מדאורייתא לקרות כנגדן, אין מועיל רביעית אלא צריך שירבה עליהן מים לבטל הסרחון".

ב.

על פי יסודות ההלכה האמורים לעיל, יש לברר מה דינו של חולה שבאופן קבוע שותתין ממנו מי רגלים, לענין אמירת דברים שבקדושה, תפילה, ונשיאת כפים.

נידון זה מובא בדברי המג"א (סימן עח ס"ק ב) וז"ל: "כתב רמ"א בתשובה סימן צח, מי שיש לו חולי שמטפף תמיד מי רגלים לאונסו [בלשון הרמ"א: חולי האבן] וא"כ לא יוכל להתפלל לעולם, יש להתיר לעשות לו בגד סביב אברו והבגדים העליונים יהיו נקיים ויכנס לבית הכנסת ויתפלל, ובשעת הטפת מי רגלים יפסיק ואח"כ יתפלל. ודווקא שלא הוצרך לטפף בשעה שמתחיל להתפלל, ואע"פ שיוודע שבתוך תפילתו יצטרך לטפף וכו' עי"ש שהאריך בטעמו".

ושורש דברי הרמ"א על פי התוס' (ברכות כב, ב ד"ה ממתין) שכתבו "דאפילו אם יש במים שעל בגדיו טופח על מנת להטפח מותרין כיון דמדאורייתא אינן אסורין אלא כנגד העמוד ורבנן הוא דגזור, וכיון שעומד כבר בתפילה לא אטרחוהו רבנן לחזור ולהתפלל", וכן

שהוא [החולה הנ"ל] שהוא זקן ואינו לפי כבודו, וגדול כבוד הבריות, שמותר לו ליכנס ולהתפלל.

אמנם גם הרמ"א מסייג את דבריו וכתב: "ודווקא שלא הוצרך לזו בשעה שהתחיל להתפלל, רק שידע שקודם גמר תפילתו אי אפשר לו להתאפק, אבל אם נצרך לכך ודאי אסור ותפלתו תועבה ואין חילוק בין אנוס או לא וכו' ולכן נראה לי דאין להחמיר במקום האנוס ושאי אפשר לו ליזהר ומכל מקום נראה דיש לו להקפיד שיהיו לו בגדים העליונים נקיים, רק יהא לו בגד או ספוג סביב איברו ואז המי רגלים כמונחים בכיסו דמי, מאחר שהוא אנוס ואי אפשר לו בענין אחר זה".

כלומר היתרו של הרמ"א להתיר להתפלל במצב זה נאמר בשני תנאים: א. שלא הוצרך לזה בשעה שהתחיל להתפלל, אלא שרק יודע וחושש שבאמצע תפילתו לא יוכל להתאפק. ב. שיש לו להקפיד שיהיו לו בגדים עליונים נקיים.

ג.

והנה אחד מיסודות היתרו של הרמ"א היה "דלא אתי איסור דרבנן ודחי לחיוב דאורייתא או לתפילה שהיא מצוה דרבים", ומתבאר בדבריו שמצות התפילה היא "מצוה דרבים". וכפי הנראה כוונתו לדברי הגמרא בברכות (מ"ז ע"ב) שם מובא מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה ושחרר עבדו והשלימו

לעשרה. והקשתה הגמרא, והיכא עביד הכי והאמר רב יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה שנאמר (ויקרא כה, מו) לעולם בהם תעבדו. ותירצה: "מצוה שאני". ושוב הקשתה הגמרא: "מצוה הבאה בעבירה היא", ותירצה: "מצוה דרבים שאני". הרי מבואר, שהשלמת מנין כדי להתפלל ברבים נקראת "מצוה דרבים".

אולם יש לעיין בדבר, שכן הטעם שזו "מצוה דרבים", פרש"י שם: "להוציא רבים ידי חובתם בקדושה". ואם כן היאך עשה הרמ"א סניף להתיר לחולה להתפלל בלא גוף נקי משום "מצוה דרבים" באופן שגם ללא אותו חולה יש מנין, הלוא כל מעלת התפילה שהיא "מצוה דרבים" היא רק לענין זה שעל ידי הצטרפות העשירי יוצר מנין, כגון שחרור העבד שיאפשר עתה קיום מצוה לרבים, משא"כ בנידון תשובת הרמ"א שהשאלה שדן בה היתה, כיצד עליו להתנהג בשעה שנכנס לבית הכנסת, וכיצד עליו לנהוג בעת הנחת תפילין ואמירת ק"ש, ולא נשאל בענין דברים שבקדושה במנין, ואם כן מה שייך ענין "מצוה דרבים" בנידון זה.

והנה הטורי אבן (ראש השנה לב, ב) כתב בשם ר"ת דשופר הוי "עשה דרבים". והקשה השפת אמת שם וכתב: "ונראה לענ"ד דאין כוונת הרבינו תם דלעולם שופר נקרא עשה דרבים, רק אם אין שופר ורבים צריכים לו הוי עשה דרבים, אבל אם אינו אלא לצורך יחיד שפיר נדחה גם מפני לא תעשה גרידא

מטעם דאינו בעידנא". כלומר, לפי השפת אמת "עשה דרבים" פירושו רק לצורך הרבים. נמצא שקושיתנו על הרמ"א היא כעין קושית השפת אמת על רבנו תם ש"מצוה דרבים", פירושה, דוקא לאפשר לרבים לקיים מצוה, אבל לא ליחיד, ולכן מניין להגדיר נידון דידן ביחיד כ"מצוה דרבים".

אמנם מצאתי בדברי האבני נזר (או"ח סימן תקלח אות ח) שחלק על דברי השפת אמת בהגדרת "מצוה דרבים", וכתב בביאור דברי הגמרא (מועד קטן יד, ב) "אבל אינו נוהג אבילותו ברגל דאתי עשה דרבים ודחי עשה דיחיד". וביאר האבני נזר: "וצריך להבין דאמנם זה מצינו בשחרר עבדו והשלימו לעשרה שגורם מצוה לכל הציבור, אבל הכא לא יבטל ממצות הרגל אלא הוא האבל לבד, ומה זה מצוה דרבים. ונראה מזה על פי המבואר בש"ס ראש השנה (כ"ט ע"א) דמשום כל ישראל ערבין זה בזה, חשוב בר חיוב לענין שיוכל להוציא את אחר גם לאחר שיצא בעצמו. וכן לענין שיעבור בכל תוסיף דחשיב זמנו, הואיל ואי מתרמי ציבורא אחרינא הדר תקע להו. ומכל מקום מי שאינו בר חיוב אינו מוציא, וצריך לומר דאינו בכלל ערכות אלא מי שמחויב בעצמו. ועל כן יש לומר דבמצות אבל אינו מחויב אלא הוא האבל [ולכן מאחר וכל ישראל אינם מחויבים במצוה זו ואינם בכלל ערכות על מצוה זו, הוי מצוה דיחיד], אבל במצות שמחת יו"ט, דוודאי כל ישראל מצווים עליו ושפיר חשוב עשה דרבים שמחת יום טוב. ומקרא

מלא הוא בעכץ שמעל בחרם (יהושע ז, יא) חטא ישראל וגו' וגם גנבו וגם כחשו וגו' ונקראת עבירת עכץ על כל הכלל, וכל שכן במידה טובה מרובה שמצוות היחיד [תחשב] כאילו כל הכלל עשו".

הרי שנתבאר בדברי האבני נזר שמצוה דרבים נקראת כך כאשר המצוה חלה על הרבים וכולם מחויבים בה, ולפיכך תפילה ודאי נחשבת כמצוה דרבים, כי כל ישראל חייבים בתפילה. ולפי זה מיושבים דברי הרמ"א שהתפילה היא "מצוה דרבים", והיינו משום שמצות תפילה - כל ישראל מחויבים בה, וממילא שייכים בה כולם על ידי הערכות, ונחשבת גם היא למצוה דרבים. ובכך נצטרך לומר שהרמ"א גם כן למד שמצות תפילה היא מצוה דרבים כמו שכתב הטורי אבן, בניגוד לדעת השפת אמת שמצוה כזו אינה נחשבת למצוה דרבים [ולהלן אות ה יתבאר מהלך נוסף ביישוב דברי הרמ"א].

ד.

על כל פנים מתבאר בדברי הרמ"א שמדובר בחולה ששותתין ממנו מי רגליו בעל כרחו, אך מכל מקום הוא מרגיש ויודע מתי שותתין רק שאינו יכול למנוע זאת, שהרי אחד הסייגים שנתן הרמ"א להתירו בתפילה הוא שבשעה שמתחיל להתפלל לא יהיה נצרך. ועם כל זאת רשאי הוא להניח תפילין ולקרוא ק"ש. והנה בימינו, באופן שהחולה נזקק למכשיר [המכונה "קטטר"] שדרכו שותתין מי

הרגלים, והאדם מאבד את הרגשת השליטה על כך, יש לדון האם מקרה זה נכלל בהיתירו של הרמ"א ורשאי להניח תפילין ולקרוא ק"ש כאשר המכשיר מחובר לגופו.

מצד אחד, יש לאסור עליו להתפלל מכיון שתנאי ההיתר שקבע הרמ"א שצריך להיות נקי בתחילת התפילה, לא מתקיים, שכן בנידון דידן בתחילת התפילה הוא לא יודע אם הוא נקי, מאחר ואינו מרגיש כלל כאשר שותתין מי רגליו. אולם מאידך, הרי מבואר בדברי הרמ"א נימוק להיתר, שאם נמנע ממנו להתפלל ויפטר לגמרי ממצות התפילה "לא אתי איסור דרבנן ודחי חיוב דאורייתא, או לתפילה שהיא מצוה דרבים", ונימוק זה שייך גם בנידון ה"קטטר", ומדוע שלא נתיר לו להתפלל ולהניח תפילין ולקרוא ק"ש כשמכשיר הקטטר לגופו, הרי הוא לא יוכל לקיים כלל וכלל מצות תפילה.

ובשו"ת מלמד להועיל (או"ח סימן ז) נשאל: "מי שיש לו חולי שמטפטפין ממנו מים תמיד איך יעשה בקריאת שמע ותפילה", וכתב להשיב: "כתב המג"א (סימן עו ס"ק יא) דבמי רגלים שותתין אינו אלא מדרבנן, וא"כ יש לומר דבמקום שיבוטל לעולם מקריאת שמע ותפילה לא גזרו רבנן. וכמו שכתב במשבצות זהב (סימן פ) לענין הפחה, והפחה חמור יותר ממי רגלים, וכמו שכתב הרמ"א בתשובה (סימן צח), וא"כ בנידון דידן יש להתיר לקרות קריאת שמע ולהתפלל, ורק יעשה כל מה שאפשר לו, וכמו שכתב המג"א (סימן עח) שיתן ספוג

או בגד סביב אברו. ובספר ארחות חיים מביא בשם רופאים לקשור שלפוחית של בהמה על אברו ויטפטף שם ובזה יהיו בגדיו העליונים נקיים".

ומתוך סגנון תשובתו של המלמד להועיל מובן שהשואל התכוין בשאלתו לבדוק האם רשאי להניח תפילין בשעת הטפטוף עצמו. שהרי המלמד להועיל מביא מתשובת הרמ"א הנ"ל שהפחה חמורה יותר ממי רגלים, ואם כן ברור לכל שידע מפסק הרמ"א בתשובה זו שהתיר להתפלל ולקרוא ק"ש, ואם כן מדוע בחר המלמד להועיל ללכת סחור סחור ולהביא מדברי המג"א בסימן עו, כאשר אותה מסקנה כבר מפורשת בדברי הרמ"א בתשובה הנ"ל. וברור איפוא, שהמלמד להועיל מתיר להתפלל למי שספק לו אם מטפטפין לו מי רגליו כי אחרת תתבטל מצות תפילה לגמרי.

ה.

גם בעל חלקת יעקב (חלק או"ח סימן לא) נדרש לסוגיית חולה המחובר למכשיר קטטר, וכך כתב:

"בדבר השאלה שנשאלתי באיש אחד שהרופאים עשו לו נתוח, באופן שאי אפשר לו להשתין מים כדרך כל אדם דרך אברו, רק עשו לו פתח בבטנו ודרך שם יוצאין המים בכיס השתן בשפופרת ארוכה, מצד אחד מחוברת לבטן ומצד השני מחוברת לכלי זכוכית אשר לשם נוטפים מי הרגלים, והם נוטפים כך בתמידות מבלי שירגיש כלל, רק נוטפים

כך מעצמם בתמידות. והשאלה לענין הנחת תפילין וקריאת שמע ותפלה.

ובתשובתו מבדיל החלקת יעקב בין דין הנחת תפילין לדיני קריאת

שמע ותפילה. לענין הנחת תפילין כתב החלקת יעקב: "תפילין פשיטא דמותר וגם מחויב, כמבואר להדיא בתוספות (ברכות כג, א ד"ה חיישינן) דמותר להשתין מים בבית הכסא עראי כשהתפילין בראשו ולא חיישינן שמא יפנה בהן, רק כשהם בידו אסור משום ניצוצות, וכן מבואר שם ברא"ש וברבינו יונה וכן בשו"ע סימן מג עיי"ש, רק שמביא דעת הרמב"ם להחמיר כשהם בראשו גם בבית הכסא עראי ומסיים המחבר "ויש לחוש לדבריו", והיינו לכתחילה, וא"כ בנידון דידן דלא ליבטל ממצות תפילין דאורייתא, פשיטא דמותר וגם מחויב. ובפרט דהרמב"ם מחמיר רק מטעם שמא יפיח בהם וכמבואר בגמרא לחד טעמא, וכלשון הדרכי משה שם שמא יפיח כי כן דרך המשתנים, ובנידון דידן שמטפטף תמיד בלי הרגשה כלל פשיטא דגם להרמב"ם יניח תפילין".

אולם "לענין קריאת שמע ותפילה, ברכת התפילין ושאר ברכות [כגון נשיאת כפיים וברכתה] דבעינן (דברים כג, טו) "והיה מחניך קדוש" דהוא מן התורה כמבואר בברכות כ"ה ע"א, דן החלקת יעקב האם יש להשוות זאת לדברי שו"ת הרמ"א הנ"ל שמתיר לחולה האבן שמטפטף ממנו מי רגלים להתפלל, ומותר לו להתפלל על אף שאין גופו נקי "דלא אתי איסור דרבנן [מי רגלים] ודחי לחיוב דאורייתא

או לתפילה שהיא מצוה דרבנן", או שמא נאמר שבגלל דין "והיה מחניך קדוש", יהיה אסור לנושא מכשיר קטטר לקרוא ק"ש להניח תפילין ולהתפלל, שהרי אין "מחניך קדוש".

ואף שיש להעיר שהרמ"א קבע תנאי להיתרו, שבשעת הטפת מי רגלים לא יתפלל, ואם כן בעת היות מכשיר הקטטר על גופו, שותתין מי הרגלים כל הזמן, ויהיה אסור לו להתפלל גם לשיטת הרמ"א, עם כל זאת כתב החלקת יעקב "דהיינו בנידון ידיה [דהרמ"א] דאפשר, אבל בנידון דידן דלא אפשר וג"כ אינו אלא איסור דרבנן מותר לו להתפלל, שלא יפטר מן התפילה לעולם, ולא אתי איסור דרבנן ודחי לחיוב דאורייתא או לתפילה שהיא מצוה דרבנן". ומוסיף: "דאע"ג דבנידון ידיה הוי החולה מוטל על ערש דוי ולא שייך ביה תפילה דרבים, דבלאו הכי לא יכול להתפלל רק ביחידות, מכל מקום אין לחלק בזה, מדלא חילק המג"א בסימן עח ס"ק א בהתירו שם בזה, וכן המשנה ברורה שהתיר מטעם זה (בסימן פ) לגבי מי שרגיל להפיח עיי"ש, ומשמע דאף ביחידות כיון דעיקר המצוה דרבים".

[והנה] לפי המתבאר בדברי החלקת יעקב מתיישבים באופן נוסף דברי הרמ"א שמצות התפילה היא "מצוה דרבים" - משום שהגם שהחולה אינו מצטרף להוציא את הרבים ידי חובתן ואינו מצטרף למנין, מכל מקום כיון שעיקר מצוות תפלה נתקנה לקיימה ברבים במנין הרי שבעיקרה

נחשבת מצות תפלה למצוה דרבים, וזו הגדרה נוספת מה נקרא מצוה דרבים].

סברא נוספת כתב החלקת יעקב בהיתרו של החולה המחובר לקטטר היא: "כיון שהוא איש חרדי ושוכב על ערש דוי ולבו חלל בקרבו לשפוך שיח לפני השי"ת על נפשו, ולא יוכל לעמוד בנפשו שלא להתפלל, ואם נאמר לו דאסור [להתפלל] יסתום השפופרת בכדי שלא יהיה מקלח לאיזה זמן בכדי שיוכל להתפלל, ולפי דעת הרופאים פעולה כזו היא ממש סכנת נפשות אם השפופרת אינה מקלחת תמיד".

ומביא החלקת יעקב ראיה לסברא זו, וכתב שזה דומה למבואר בשו"ע או"ח (סימן שכט סע' ז) "שבזמן הזה אפי' באו על עסקי ממון מחללין, שאם לא יניחנו ישראל לשלול ולבזו ממונו יהרגנו, והוי עסקי נפשות". והקשה המג"א שם, מדוע באמת אינו מחויב להניחו לשלול ממונו כדי שלא יחלל שבת. ותירץ המג"א "דאפשר דכיון דאין אדם מעמיד עצמו על ממונו חיישינן שמא יעמוד אחד כנגדם ויהרג לכן מחללין". ומסיים החלקת יעקב: "עתה גם בנידון דידן, אם נימא דעל פי דין אסור לו להתפלל, מכל מקום כיון דקרוב לודאי דלא יעמוד בנפשו ויעשה מה שביכלתו לסתום השפופרת בכדי להתפלל, א"כ הוי סכנת נפשות, כיון דקרוב לודאי שלא יעמוד בנפשו".

ראיות נוספות להיתר, מביא החלקת יעקב מדברי השואל ומשיב

(מהדו"ג ח"ב סימן קפ) למי שבא לו ידיעה שאשתו תקיף לה עלמא [כלומר, חשש שמא תשטתה] והיא בכפר או בעיר שאין לה מכיר שמה ובודאי תהנה מזה שבעלה יבא לשם והוי ספק פיקוח נפש ודוחה שבת. וגם באבן העזר (סוף סימן קלו) התירו שני איסורים שונים: א. טלטול, ב. איסור דאין מגרשין בשבת, משום טרוף דעת דשכיב מרע, כדברי הגמרא בב"ב (קנ"ו ע"ב) קונין משכיב מרע בשבת כדי שלא תטרוף דעתו. וכמו"כ בנידון זה שהוא סוג חולה ממש ומגמתו לשפוך שיח לפני אדון העולמים על נפשו ובריאותו, ודאי שיש חשש טירוף דעת והנאת דעתו.

ומתוך כל הנ"ל מסיק החלקת יעקב להתיר לחולה המחובר למכשיר הקטטר להתפלל, וכתב: "על כן נלפע"ד פשיטא דמותר להתפלל, אכן גם מטעמים הנ"ל גם כן נלענ"ד שצריך להתפלל ולהניח תפילין בברכה, וכמובן שהכלי שיש בו מי רגלים צריך להיות מכוסה כיון שאפשר, ואף שהוא זכוכית".

ובפשטות, לפי החלקת יעקב נראה שאם הוא כהן שעליו לישא כפיים לעם ואף לברך, יתכן שיש להתיר נשיאות כפים אף יותר מתפילה. והטעם לכך, משום שאחד הנימוקים של הרמ"א בתשובתו להתיר בתפילה, הוא משום שלא אתי איסור דרבנן [של מי רגלים] ודחי חיוב דאורייתא, או לתפילה שהיא מצוה דרבים [וכמו שנתבאר לעיל מדברי האבני

ו.

אולם על דברי החלקת יעקב שהתיר לחולה עם קטטר להתפלל, השיג בשו"ת משנה הלכות, וטענתו היתה שמדברי הרמ"א משמע שאין להתיר בשום אופן להתפלל עם קטטר. השגות המשנה הלכות לא מובאות בספריו, אך מתוך המבואר בחלקת יעקב (שם או"ח סימן לב) בתשובתו על השגות המשנה הלכות, נוכל להבין מה היה המשא ומתן ביניהם. לפנינו דברי החלקת יעקב:

"על" מה שכתבתי בתשובה הקודמת (סימן לא) במי שמימיו מנטפין בתמידות לתוך שפופרת שעשו לו הרופאים אחר נתוח, וכתבתי להיתר לקרות קריאת שמע ותפלה מטעמים שונים. והשיג עלי מדברי תשובת הרמ"א סימן צח שכתב בסוף התשובה, דדוקא היכא שהתחיל בהיתר אף שיודע שלא יוכל להתאפק אבל בשעה שהוא שותת אסור וכו' וממילא בנידון דידן דמימיו נוטפין כל שעה בלי הפסק, הוי תפלתו תועבה ואסור לו להתפלל ולקרות קריאת שמע.

באמת במחילת כת"ה לא העמיק את עצמו להבין הענין על בוריו, דשאלת הרמ"א היתה באופן שהוא מרגיש את נטיפת המי רגלים וגם יש זמנים שאינו נוטף ומתיר הרמ"א אף שיודע שבאמצע תפילתו ינטוף ולא יוכל להעמיד את עצמו, ועל אופן זה מסיים הרמ"א דדוקא שלא הוצרך לזה בשעה שהתחיל להתפלל, אבל אם נצרך לכך בודאי תפלתו תועבה וכדין

נזר והחלקת יעקב מדוע נחשבת התפילה מצוה דרבים]. אולם בנשיאת כפיים בודאי יהיה רשאי לשאת כפיו מקל וחומר, שהרי נשיאת כפים היא מצוה דרבים לפי פירוש רש"י, שהיא "לברך את הרבים מעם ישראל", וכנוסח הברכה "וציוונו לברך את עמו ישראל", וא"כ בודאי שטעמו של הרמ"א שלא אתי איסור דרבנן ודחי חיוב דאורייתא ומצוה דרבים, שייך גבי ברכת כהנים, ויהיה רשאי הכהן לשאת את כפיו.

גם לפי טעמו האחרון של חלקת יעקב, שאם לא נתיירו להתפלל יבוא לידי חשש פיקו"נ וטירוף דעת מפני רצונו העז לשפוך שיח לפני קונו, יש להתיר כהן לשאת כפים כשהקטטר על גופו, שכן לפי סברתו הרי יגרום דכדוך נפש עמוק לכהן הנפסל מלשמש בכהונתו לכל דבר שבקדושה, לישא כפים ולעלות בתורה ראשון. [וכפי שהבאנו להלן סימן יט בענין כהן פצוע דכא משו"ת ממעמקים (חלק ב סימן ז) שהביא את דברי הכהן שהנאצים סרסוהו, ש"שאלתו בנפשו שעל אף שפסלוהו מלבוא עוד בקהל ועשאוהו ככלי אין חפץ בו התחזק באמונתו, בהתעטף עלי רוחי ברוב שרעפי בקרבי כמעט שכנה דומה נפשי, שהרי מזרעו של אהרן הכהן אני ומתמיד קראתי ראשון בתורה כדתה של תורה ועתה חלל לבי בקרבי ונשבר כי עולמי חשך בעדי מבלי שיהל לי אור". הרי לנו עומק הצער לכהן שנפסלנו מלשמש בכהונה, מלישא כפיו ולעלות לתורה ראשון. ואולי אף יוכל לבוא מזה לידי פיקוח נפש, ולכן נתיירו בנשיאת כפיים].

השפופרת על פי דין, מכל מקום כיון דקרוב לודאי דלא יעמוד בנפשו ויעשה כל שביכלתו לסתום השפופרת כדי להתפלל, אף שזה לא עפ"י דין, ואז יכנס לסכנת פיקוח נפש, ודמי להא דסוף סימן שכ"ט בבא על עסקי ממון, אף דעפ"י דין צריך להניח הממון, מכל מקום כיון דאין אדם מעמיד עצמו על ממונו ויהרג לכן מחללין, עכ"ד החלקת יעקב שמתיר להתפלל עם קטטר.

אמנם גם לאחר תשובה זו של החלקת יעקב להשגת המשנה הלכות, עדיין יש מקום להקשות על דברי החלקת יעקב מדברי הרמ"א בתשובתו, שכתב את הסייג המתיר רק כשאנו נצרך בשעה שהתחיל להתפלל, וכתב הרמ"א: "ואין חילוק בין אנוס או לא". ואם כן, אדם שאיבד את ההרגשה לגמרי ואינו יכול בשום אופן לשמור שבשעה שמתחיל התפילה לא יהיה נצרך למי רגליו, לפי דברי הרמ"א אסור לו להתפלל, ולא יעזור חילוקו של החלקת יעקב שמכיון שאינו יכול להשגיח בזה, אזי לא אתי איסור דרבנן ודחי חיוב תפילה, הלא הרמ"א כתב מפורשות שגם במקום אנוס אסור להתחיל להתפלל, באופן שהוא נצרך לזה בשעה שהתחיל להתפלל.

ברם אולי יש לחלק בין מקרה אנוס שהוא לזמן מסוים ואינו אנוס תמידי, לבין אנוס תמידי שימנע ממנו את התפילה לגמרי. ויתכן שדברי הרמ"א שאין חילוק אם הוא אנוס נאמרו רק בנידון דבריו, כשהאדם לא איבד את ההרגשה כשנצרך

המבואר בגמרא (ברכות כג, א), וכל זה כיון דיכול להמתין ולהתפלל בשעה שאינו נצרך לא יתחיל בשעה שהוא נצרך, אבל בנידון דידן דמיירי באיש שאינו מרגיש כלל בשעה שמי רגלים נוטפין, והם מטפטפים בלי שום הפסק, ודאי דינו כמו שכתב הרמ"א שם בעצמו, שאם רגיל בכך בודאי מותר לו להתפלל בלא גוף נקי "דלא אתי איסור דרבנן ודחי לחיוב מדאורייתא או לתפלה שהיא מצוה דרבים".

ומוסיף החלקת יעקב, שאין בדברי הרמ"א שכתב "ודוקא שלא הוצרך לזו בשעה שהתחיל להתפלל" סתירה לדבריו, כי בנידון הרמ"א שיכול להתחיל בשעה שאין נוטפין המי רגלים, ודאי נאמרה ההלכה דהכון לקראת וגו' (עמוס ד, יב) או שמור רגליך וגו' (קהלת ד, יז), משא"כ כאשר המי רגלים נוטפין בתמידות בלי הפסק ובלי הרגשה. וגם אין זה דומה "להא דאמרינן הוצרך לנקביו אל יתפלל, כיון דבכאן אין מועיל לו בדיקה, ולא שייך הדין דהכון לקראת וגו' וגם דשמור רגליך וגו' רק החשש דמי רגליו שותתין, וכיון דזה רק דרבנן וכסברת הרא"ש דדוקא נגד העמוד אסור מן התורה, א"כ ממילא הדין כמבואר ברמ"א שם דלא אתי איסור דרבנן ודוחה לחיוב מדאורייתא או תפילה".

ומסיים: "אם כת"ה היה לוקח לעצמו מעט פנאי לעיין בדברי שם, היה מרוויח הרבה פנאי לכתוב ולהשיב. הלא שפתי שם ברור מללו, דאף אם נימא דאסור לו להתפלל ואין צריך לסתום

למי רגליו, ובמקרה כזה מחייבו הרמ"א להקפיד שבתחילת התפילה לא יהיה נצרך לנקביו, והוסיף על כך הרמ"א שגם אם בהתחלת התפילה הוא אנוס לטפטף מי רגליו, גם כן אסור לו להתחיל להתפלל, שהרי יכול להמתין לזמן שלא יהא נצרך ואז יתחיל להתפלל. אולם אם מצב האונס הוא תמידי, ומצב זה ימנע ממנו לגמרי את קיום חובת ומצות התפילה, בזה לא קאמר הרמ"א שאין חילוק בין אונס לשאינו אונס, ושייך לומר שאין איסור דרבנן יכול למנוע ממנו מצוה דאורייתא או מצוה דרבים.

ז.

בשו"ת משנה הלכות (חלק ב סימן סד) לאחר שנשא ונתן בטענות בעל החלקת יעקב, המשיך בטיעונו גם במכתב שכתב לאחד מפוסקי הדור באותם הימים (שנת תשט"ז) בארצות הברית, "רב הרבנים גאון עוזינו המפורסם בכל קצוי תבל לשם ולתהילה ע"ה תל שהכל פונים אליו סיני ועוקר הרים וכו' אין גומרין עליו את ההלל ה"ה כקש"ת חסיד ועניו ידיד עליון וידידי הרה"ג מוהר"ר י. א. הענקין (שליט"א)". וכך כתב בעל המשנה הלכות:

"מעשה שהיה כך היה זה כמה אשר נשאלתי באיש אחד שעשו לו ניתוח על כלי השתן ל"ע, באופן שאי אפשר לו להשתין כדרך כל אדם, רק עשו לו פתח בבטנו ודרך שם יצאו המים מכיס השתן בשפופרת ארוכה מצד אחר וכו' ואני

בעניי לא רציתי להתירו וראיתי מפורשת בתשובת הרמ"א והרדב"ז ומג"א, אמנם ראיתי זה זמן לא כביר תשובת הרה"ג מ.י. ברייש (שליט"א) מציריך (בעל חלקת יעקב) בענין זה שכתב להתיר בכה"ג, גם מצאתי ראיתי בתשובת מלמד להועיל בפשיטות להתיר, ואמרתיו אולי משגה הוא בידי ולכן אמרתי לפנות למי שבידו לשפוט וממנו ילמדו וכן יעשו ואצטרף פה תשובה בקצרה מה שהשבתי להרב הנ"ל על דבריו ועל ראיותיו, ומאוד אשמח אם כהדר"ג ימצא פנאי לעיין בדברי ולהשיבני דבר".

הרב הענקין בתשובתו שנדפסה במשנה הלכות (חלק ב סימן סה) משיב: "הנה אמנם דברים טובים וערבים בפלפול ובדין של השו"ע הוא משמיע דברים נכוחים, אבל כל זה אינו ענין לנדון דידן, כי בדין מי רגלים יש ב' דינים: א' משום סירחון, ובזה אין חילוק מאיזה מקום יוצאים, ואם ריח רע נודף מהם אסור להתפלל באותו מקום, ואפילו כיסוי ומחיצה לא מהני לזה, ורק יש חילוק לענין הרחקה ד' אמות. ב' דין של משתין מים שכנגד העמוד הוא מדין תורה, ושלא כנגד העמוד הוא דרבנן ואסור עכ"פ. אבל דין זה הוא רק בדרך השתנה, כשהמים יוצאים מפי האמה כדרכם תמיד, אבל כשהמים יוצאים ממקום אחר אין לזה דין השתנה ואין שייך בזה הנצרך לנקביו, שדין זה ג"כ הוא על פי דרך הטבע, שהאברים המיוחדים לזה מרגישים הצורך, וכאן [באדם זה שעבר הניתוח בשלפוחית השתן והשתן יוצא דרך שפופרת מדופני השלפוחית] אין האדם

מרגיש ואין זה בכלל מי רגלים, ואם הכלי סתום ואין רוח [ריח רע] נרגש אין כאן איסור, וכל שכן באם הכלי הוא מכוסה".

ומתבאר בדבריו דבר מחודש, שיש לדון בנושא הקטטר ולחלק נידון זה מנידון תשובת הרמ"א, וכל מה שכתב הרמ"א בדבריו בענין חובת התפילה, כנגד האיסור לומר דברים שבקדושה כששותתין מי רגליו, הוא רק אם מי רגלים מטפטפין בדרך הרגילה של השתנה - שרק באופן זה שייך לדון משום ההלכה שהנצרך לנקביו אסור להתפלל. אבל בנידון שדנו החלקת יעקב והמשנה הלכות - כאשר עשו ניתוח והשתן יוצא משלפוחית השתן דרך שפופרת ארוכה, חידש הרב הענקין שאין זה שייך לדין הנצרך לנקביו שלא יתפלל, ואין זה נקרא שתן להלכה, בגלל שאין השתן יוצא ממקום הטבעי של ההשתנה ואין האברים המיוחדים לזה מרגישים צורך כלל, ולכן האיסור של הנצרך לנקביו לא שייך כאן מעיקרא.

והוסיף הרב הענקין: "דוגמא לזה מהגמרא מדין יוצא דופן שאין זה בכור ואינו נימול בשבת והרבה דינים אחרים, כיון שאין זו דרך הלידה. וכן לענין נידות הדם שיוצא דרך דופן אינו טמא ואינו מטמא את האשה, ורק כשהוא במקור יש סוכרים מקור מקומו טמא ואפילו דרך אותו מקום אם יוצא בשפופרת יש בזה דינים. וכבר כתבו המנחת חינוך (מצוה שיג אות ב) והאחיעזר (ח"ג סי' סא) ועוד לענין מי שמאכילים אותו דרך נקב הבטן

או דרך גידי הדם, אף שעל ידי כן הוא שבע אפ"ה פטור לענין יום הכפורים ואין כאן דין ברכת המזון והנאה. וכן נראה לענין המי רגלים שמנטפין לתוך כלי".

ומסיים הרב הענקין לחדש, שאותו דין שהתחדש במי רגלים, שאם אינם יוצאים בדרך הטבעית, אינם נחשבים למי רגלים שאסור לומר מולם דברים שבקדושה ולהתפלל, שייך גם בצואה, וז"ל: "ויש בני אדם שאין בהם כוח לדחות הצואה מהגוף ואנו מורים ובאים שכל כהאי גוונא לאו צואה היא ולא מי רגלים הן". ולפיכך מחדש הרב הענקין שאדם שיש על גופו מכשיר קטטר יש לו היתר להתפלל ולקרוא ק"ש. ולפי המבואר לעיל, מסתבר שגם יוכל לשאת את כפיו, משום שאם אין השתן נחשב ל"שתן" מבחינת ההלכה, ברור לכל שיוכל להתפלל ולשאת כפיו.

ח.

אבל הגאון בעל המשנה הלכות (בתשובה הסמוכה, חלק ב סימן סו) פקפק בחידושו של הרב הענקין, שכל הטלת מי רגלים שאיננה בדרך הטבעית איננה אוסרת להתפלל כנגדה, והתווכח עם ראיותיו, וכך כתב:

"ואפלפל רק מעט מזער משום יגדיל תורה ולא לחלוק באתי חלילה רק להבין דבריו הקדושים וליישב דברי אשר לפע"ד נאמרו ביושר וה' ינחני בדרך האמת. ובפתיחת מכתבי אודיע משמחתי ששמחתי לראות אשר הסכים

כהדר"ג לדינא בפירוש דברי תשובת הרמ"א ומג"א לענין השתן כמו שכתבתי בעזה"י ולאפוקי פירוש הרבנים שהבאתי בתשובתי הראשונה. ומעתה יש לי אילן גדול לסמוך עליו". ולאחר מכן דחה את ראיותיו של הרב הענקין, וטען שיוצא דופן ודם נדות דיוצא דרך דופן, שונים בדיניהם כיון שאינם "כדרך" מטעמים שנלמדים מגזירת הכתוב מיוחדת:

"ולפי ענ"ד לולא דבריו הקדושים נראה דלא דמי, דמה שיוצא דופן אינו טמא ואינו מטמא את האשה ואינו מטמא לידה הוא מטעם הקרא. וכמו שאמרו שם בגמרא נדה דף מ' ע"א א"ר מני בר פטיש מ"ט דרבנן אמר קרא, אשה כי תזריע וילדה זכר עד שתלד במקום שהיא מזרעת, ור"ש פליג ויליף מתלד (שם שם ה) לרבות יוצא דופן ואפילו לא ראתה דם והתוספות שם כתבו דלרבנן נמי אי לאו קרא הוי דרשינן מתלד לרבות יוצא דופן כדדריש ר"ש. הרי לן דאי לאו דרשא דכי תזריע הוה אמרינן דכל לידה מטמאה וכו"ש ואפילו בלא דם, רק כיון שיש לן קרא למעט יוצא דופן לכן אינה מטמאה. ולדברי כת"ה תהא זו פלוגתא בין ר"ש לרבנן אי בעינן דוקא דרך יציאתם במי רגלים וצואה, ולפי ע"ד לא דמי וכמו שכתבתי.

גם דם יוצא דופן שאינו מטמא הטעם בזה פשוט, דכי גרע הוא משאר דם גידין דאדם שאינו מטמא, וכדאמר ר' יוחנן שם דף מ"א ע"ב דלדברי הכל אם לא יצא דם אלא דרך דופן היא טהורה

שנאמר (ויקרא כ, יח) ואיש אשר ישכב את אשה דוה וגלה את ערוותה וכו' מלמד שאין אשה טמאה עד שיצא מדוה דרך ערוותה, והב"י הביאה בסימן קצ"ד.

ובעיקר דם נדות דבעי דוקא דרך אותו מקום, גזירת הכתוב היא דבעינן דוקא שתרגיש וכמו שאמרו שם בגמרא (נז, ב) אמר שמואל וכו' שאמר (ויקרא טו, יט) בבשרה עד שתרגיש בבשרה".

והנה על מה שכתב המשנה הלכות בתוך דבריו "גם דם יוצא דופן שאינו מטמא הטעם פשוט, דכי גרע הוא משאר דם גידין דאדם שאינו מטמא", יש לתמוה, שכן לכאורה דם יוצא דופן אינו דומה לשאר דם גידין, כי דם יוצא דופן הוא דם הבא מן המקור, אלא שאינו בא דרך ערוותה אלא דרך דופן, אבל סוף סוף היאך אפשר לומר שהוא כמו שאר דם הגידים שאינו מטמא.

כמו כן עצם הדחיה לראיה מדם לידה שנאמר בו פסוק מיוחד וכן דם נידות שהוא גזירת הכתוב שדווקא אם בא בהרגשה, יש להעיר, שנראה שלא היתה כוונת הרב הענקין ללמוד מדינים אלו הלכה כללית שכל דבר שאינו "כדרך" לא נאמרו בו דינים שנאמרו בדבר שדרכו בכך, אלא רק הביא סמך ודוגמא שמצאנו גם בשאר דיני התורה. דוגמא לכך שהתורה הקפידה בכמה דברים על דרך מסוימת ולא רק על התוצאה, דוגמת דם נידות ודם יוצא דופן, שאף שבאים מן המקור בכל זאת הקפידה התורה על הדרך שבה יצא הדם. וכמו

שמדוקדק בדברי הרב הענקין, שלאחר שחידש את דבריו כתב "דוגמא לזה מהגמרא מדין יוצא דופן וכו'", ולא כתב "וראיה לזה" או "ומוכח כן". ואם דינים אלו הם רק בדרך סמך ודוגמא, אין כל מקום לתמוה על הרב הענקין, וזה גופא היתה כוונתו למצוא דוגמאות לכך, שיש גזירת הכתוב בדינים שונים, שהקפידה התורה על דרך מסויימת לקבלת התוצאה.

לאחר מכן כתב המשנה הלכות: "מה שהביא כהדר"ג ראייה מיוצא דופן שאין זה בכור כיון שלא יצא כדרכו, גם כן לפע"ד אינה ראייה, דהתם בפטר רחם תליא רחמנא".

ובאמת, גם טענה זו, יש לדחות כמו שנתבאר לעיל, שלא היתה כוונת הרב הענקין ללמוד מדינים אלו הלכה כללית שכל דבר שאינו "כדרך" לא נאמרו בו דינים שנאמרו בדבר שדרכו בכך, אלא רק הביא סמך ודוגמא שמצאנו גם בשאר דיני התורה דוגמא לכך, שהתורה הקפידה בכמה דברים על דרך מסויימת ולא רק על התוצאה, ואף ש"בפטר תליא רחמנא", אולם הרב הענקין רצה לתת דוגמא לכך שדבר שלא יוצא בדרך הרגילה נקרא "יוצא דופן", פשוטו כמשמעו.

ועל מה שהביא הרב הענקין ראייה מדין אכילה ביום הכפורים דרך נקבי הבטן או גידי הדם שהוא פטור, כתב המשנה הלכות: "ומה שהביא כת"ה ראייה ממה שכתב המנחת חינוך סימן שי"ג והאחיעזר ועוד, לענין מי שמאכילים אותו דרך נקב

הבטן או דרך גידי הדם, אף שעל ידי כן הוא שבע, אפילו הכי פטור לענין יום הכפורים ואין כאן דין ברכת המזון והנאה. אחר בקשת אלף מחילות מכך"ת לבבי לא כן ידמה, דהא ביום הכפורים אינו חייב באכילה מלאכותית או על ידי נקב הבטן הוא משום דבעינן הנאת גרונו ואי לא, לא מיקרי אכילה, ואף דאיכא מילוי המעיים מכל מקום גם הנאת גרונו בעינן, וכמבואר בש"ס חולין ק"ג פלוגתת ר"י ור"ל מר סבר הנאת גרונו בעינן ומר סבר הנאת מעיים בעינן, והלכתא דהנאת גרונו בעינן כמבואר ברמב"ם פרק י"ד מהלכות מאכלות אסורות, ואפילו למאן דאמר הנאת מעיים בעינן, מכל מקום יודה דבעינן נמי הנאת גרון". כלומר, הסיבה שאין חיוב אכילה ביום הכיפורים אינו משום שאין זה הנאה "כדרך", אלא חיוב אכילה ביום הכיפורים הוא רק באכילה שיש בה הנאת גרונו.

אולם באמת גם טענה זאת יש לדחות ולומר שדבר זה מותר, לא בגלל הנאת גרונו אלא בגלל שזה לא נקרא אכילה, והראיה ממי שאכל אכילה גסה ביום הכיפורים שגם כן אינו עובר איסור, כי זה לא נחשב לאכילה, אע"פ שיש לו הנאת גרונו.

לאחר מכן, מביא המשנה הלכות ראייה נפלאה שאמר לו הגאון מטשעבין, נגד חידושו של הרב הענקין:

"וכשזכיתי לקבל פני כ"ק מרן הגאון מטשיבין (שליט"א) [זצ"ל] והצעתי לפניו הדברים הביא ראייה לדברי,

רגלים אינו אסור מדאורייתא שלא כנגד עמוד בלבד [ומדכתיב (דברים כג, טו) ולא יראה כן ערות דבר וכדאיתא לקמן - תיבות אלו לא העתיק הב"י, וראה להלן במכתבו של ידידי הגאון רבי אברהם יפה שלזינגר שליט"א, מש"כ בענין זה], והלכך אם לא התחיל מרחיק מדרבנן אבל בעומד בתפילה לא. ועוד נראה שאפילו בא לפסוק ולרחוק אסור, עכ"ל הב"י בשם הרשב"א.

וכשנדייקן היטב בדברי הרשב"א נראה מבואר בדבריו שגדר דיני צואה שונה מדיני מי רגלים. ומבואר בדבריו שצואה הוא חפצא שמדאורייתא צריך הרחקה ממנה בעת תפילה, כי גזרה התורה שבעת שצואה נמצאת, המחנה אינו קדוש. אבל מי רגלים אינו כן, ומי רגלים מצד עצמן אינן חפצא שמצד עצמו צריך להרחיק מהן, אלא הגדר הוא, שבשעת פעולת עמוד המי רגלים זהו בבחינת "ערות דבר". כלומר, מי רגלים בעצמותם, ללא פעולת ההשתנה של עמוד מי רגלים - אינם בגדר דבר מאוס כמו חפצא של צואה שצריך להרחיק מהם, ולכן רק להתפלל או לומר דבר שבקדושה בשעת פעולת השתנה עמוד מי הרגלים, אסרה התורה בבחינת ערות דבר.

ומוכרח כן, כי אם נאמר שגם מי רגלים הם בגדר חפצא של דבר מאוס - גם לאחר שנפל עמוד מי הרגלים לארץ היו צריכים להרחיק ממנו, ומה שונה החפצא של המי רגלים בשעת העמוד של קילוח ממי רגלים על הארץ, אם דבר מאוס

מירושלמי פסחים (פרק ז הלכה יב) דבעי שם מחילות שתחת ההיכל אם נתקדשו, ורצה רב אימי בשם ר"ש בן לקיש לפשוט, מתניתא אמרה כן, מדורה היתה שם ובית כסא של כבוד, וזה היה כבודו, מצאו נעול בידוע שיש שם אדם פתוח בידוע שאין שם אדם. ופירש הקרבן העדה, ומדהיה שם בית הכסא שמע מינה דמחילות לא נתקדשו. אמר ר' יוסה וכי צואה טומאה והלא אינה אלא נקיות, ופירש קרבן העדה אר"י מהא ליכא למשמע, וכי צואה טומאה יש בה דנדון מיניה דלא נתקדשה, שלא יהיה צואה נקיות הוא. והפני משה פירש והלא צואה אלא משום נקיות הגוף ואפילו אם נתקדשו היה מותר, ע"כ. והנראה מפורש דבירושלמי מחלק בין טומאה לצואה, דצואה העיקר הנקיות - ואין נפקא מינה איך נתהוו לנו ובאיזה אופן יצאה מן הגוף, אלא כיון דצואה הוא לפנינו, נקיות אין כאן לפנינו. ע"כ דברי המשנה הלכות. כלומר, צואה נחשבת כצואה במציאות ולא משנה מהיכן נוצרה, ואם כן קשה לכאורה לקבל את דברי הרב הענקין.

ט.

והנראה בביאור הדברים, בהקדם דברי הבית יוסף (או"ח סימן עח) שכתב: "וזה לשון הרשב"א (ברכות כב ע"ב ד"ה היה) מסתברא לי דאינו צריך להרחיק ממקום המים כלל, מדלא קתני ומרחיק עד שיזרוק לאחריו ד' אמות כדקתני בראה צואה כנגדו. וטעמא דמילתא משום דבצואה בעינן מחניך קדוש, אבל מי

הוא, אזי דבר מאוס בכל מקום שיהיה. ולכן אם כתב הרשב"א שמהתורה לא בעי הרחקה אחר שנפלו לארץ, מתבאר בדבריו שגדר מי רגלים אינו חפצא של דבר מיאוס, אלא דוקא פעולת עמוד של קילוח מי רגלים, זו היא הפעולה המאוסה בשעת תפלה.

ולפי זה נראה, שחידושו של הרב הענקין שכל שהצואה והמי רגלים שאינם יוצאים בדרך טבעית אלא על ידי שפופרת, אינם נחשבים לצואה ולמי רגלים - נכון רק לענין מי רגלים ולא לגבי צואה.

משום שלפי המבואר שגדר מי רגלים הוא, שאינם דבר מאוס בעצמותו כצואה, אלא פעולת קילוח עמוד של מי רגלים היא זו שמאוסה - שייך לומר שאם פעולה זו נעשתה שלא בדרך הטבעית של עמוד מי רגלים אין זה בגדר עמוד מי רגלים שאוסר. אבל בצואה שלא פעולת הוצאת הצואה היא שמאוסה אלא הצואה עצמה מאוסה, כי כאשר היא נמצאת אין המחנה קדוש - מה זה משנה אם יצאה בדרך טבעית ורגילה או שיצאה דרך שפופרת, הרי מכל מקום הצואה עצמה מאוסה, וכשהיא כאן, לא משנה באיזה דרך הגיע לכאן, אין המחנה קדוש ואסור לומר שום דבר שבקדושה.

היוצא מדברינו: בנידון שדנו בו החלקת יעקב והמשנה הלכות במי רגלים היוצאים בשפופרת הישר משלפוחית השתן דברי הרב הענקין יהיו צודקים, ויהיה מותר להתפלל ולקרוא ק"ש כאשר נושאים את

מכשיר הקטטר, ואפילו אם יש שם מי רגלים בפועל. משום שבאופן זה אינו נחשב למי רגלים ואפילו לא מדרבנן, משום שהסברא נותנת שגם רבנן לא אסרו מי רגלים אחר שנפלו לארץ. כי רק במה שאסרה תורה, דהיינו כנגד העמוד, באו רבנן וגזרו שגם אחרי שנפלו לארץ צריך להרחיק מהם, אבל במי רגלים שלא יצאו בדרך של קילוח עמוד, בזה לא דברה התורה כלל, גם רבנן לא עסקו מזה ולא אסרום ולא חייבו להרחיק מהם.

י.

מכל מקום נידון החלקת יעקב והמשנה הלכות הוא בשפופרת היוצאת ישר משלפוחית השתן, באופן שהמי רגלים לא עברו כלל בדרך האבר כפי הדרך הטבעית. ומעתה יש לדון במכשיר ה"קטטר" המיוחד לאבר עצמו ודרכו יוצא השתן לחוץ, האם נאמר שכיון שבאופן זה הרי השתן יוצא דרך האבר במקום הטבעי ליציאת מי הרגלים, יש לאסור לו כדין כל מי רגלים, או שנאמר שבכל זאת מאחר ומי הרגלים עוברים דרך הקטטר שחוצץ לאבר, אין זה יציאה כדרך, ואין זה נחשב "כמי רגלים להלכה".

ונראה שיש לדמות דין זה למתבאר בסוגית הגמרא במסכת חולין (ע, א) בענין דיני פטר רחם דבכור, דאיתא התם: "בעי רבא כרכו ללככור בשעת יציאתו מבטן אמון בסיב מהו בטליתו מהו. ופרש"י: "שתהא חציצה ואמרינן כיון דלא

נגע ברחם לא קדיש, דהא רחם הוא דמקדש דבדידיה תלא רחמנא". ורבנן גרשום פירש: "כלומר רחם מקדש בכור והכי קמבעיא ליה כרכו בסיב שלא נגע הבכור ברחם מהו שיקדש בבכורה". וספק זה נשאר ב"תיקו", ופסק הרמב"ם בהלכות בכורות (פרק ד הלכה יז) וז"ל: "בכור שכרכו בסיב והוציאו ולא נגע ברחם או שכרכו בשלית בהמה אחרת או שנכרכה עליו אחותו ויצא הואיל ולא נגע ברחם מכל מקום הרי זה ספק בכור".

ומעתה יש לומר שגם מי רגלים היוצאים דרך קטטר התחוב באבר, ומי הרגלים אינם נוגעים בקירות האבר משום שהקטטר חוצץ בין המי רגלים לאבר, יש לומר לפי חידושו של הרב הענקין, שגם בקטטר זה מכיון שחוצץ בין מי הרגלים לאבר שוב אין זה היציאה הטבעית של מי רגלים דרך האבר, ואין זה נחשב למי רגלים שאסרה התורה.

ולפי זה, בנידון שפתחנו בו, כהן הנזקק לקטטר, לפי המתבאר עתה יהא כשר לנשיאת כפים ולעלות לתורה ראשון אפילו בעוד הקטטר תחוב בו. והגם שהרמב"ם נשאר לגבי בכור בספק אם בכריכה בסיב הוא נחשב לבכור או לא, בנידון זה שכל האיסור הוא רק מדרבנן, מכיון שה"קטטר" אינו נחשב לקלוח העמוד, וכמבואר לעיל דכתב המג"א (סימן עו ס"ק יא בשם הרא"ש) ששותת לא חשיב נגד העמוד ומותר מדאורייתא. ומכיון שזהו דין מדרבנן, קיימא לן שספק דרבנן לקולא,

ולא יחשב מי רגלים ומותר לכהן זה לישא כפים ולעלות לתורה.

יא.

גם בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יא סימן ז) נשאל "בענין כהן ששותתין מי רגליו לאונסו ואינו מרגיש בשעת הטפטוף, אם מותר לישא את כפיו ולעלות לתורה".

ובתשובתו הביא ששאלה זו נשאל גם בספר מנחת אהרן (פארדו) בנו הגדול של בעל חסדי דוד על התוספתא (כלל טז סימן עב), ודעת המנחת אהרן להחמיר שאסור לו לחולי האבן ששותתין מי רגליו לעלות לדוכן לישא כפיו, משום שלדעתו שתיתת המי רגלים נחשבת כעמוד ראשון, לאפוקי ממה שכתב המג"א דשתיתה הוי מדרבנן. וכן היא דעת הגר"ח צאנזר המובא במשנה ברורה (סימן עו ס"ק כז) שמפקפק על מה שכתב המג"א ששותת לא חשיב נגד עמוד. ומכיון דשתיתה נחשבת כעמוד ראשון דהוי מדאורייתא, שוב לא שייכת סברת הרמ"א "דלא אתי איסור דרבנן ודחי לחיוב דאורייתא או לתפילה שהיא מצוה דרבים", שהרי לפי זה לומר דבר שבקדושה כנגד השתיתה הוי איסור דאורייתא.

אמנם כתב הציץ אליעזר שבעצם פלוגתת התלמיד השואל (את המנחת אהרן) לבין הרב המשיב בעל המנחת אהרן, נראה שהצדק עם השואל ולקולא, משום שאכן דעת רוב הפוסקים להכריע, ששותת לא נחשב כנגד העמוד ומותר מדאורייתא,

שכתב הרמ"א בשו"ת שם, ומול חשש זה מה יעזור שאין בהם טופח על מנת להטפח, הרי סברא זו מועילה רק על מה שכבר יצא, שלא יאסור להתפלל מטעם שצריך הרחקה ממי רגלים, ובזה שייך לומר סברא שאין מי רגלים אוסרים אם אין בהם שיעור טופח על מנת להטפח, אבל על זמן השתיתה עצמה גם אם היא שתיתה מועטת הרי זהו בגדר הנצרך לנקביו, וצ"ע.

נימוק נוסף להתיר כתב הציץ אליעזר: "ועוד בה שלישיה, והוא, דוכי רק על הנשיאות כפים או על העליה לתורה היא השאלה על הכהן הזה, הא הרי השאלה מתפשטת על עצם הנחת טלית ותפילין קריאת שמע ותפילה ולימוד, וקשה מאוד לעשות פלגינן דיבורא דרבנן בזה".

ומסיים: "אך לך נא וראה מה שהארכתי בכל היקף הבעיות באיש שכזה שמי רגלים נוטפים ממנו כל הזמן דרך כלי צנטר (קטעטער) בספרי שו"ת ציץ אליעזר (חלק ח סימן א) והרבתי חזון להביא מדבריהם של גדולי הפוסקים ובבירור וליבון, וזאת הלכה שהעליתי שמותר לאיש אשר אלה לו, בלבישת טלית ותפילין ובקריאת שמע ותפילה ודברי תורה בברכות וכל דבר שבקדושה ובלבד שבגדיו העליונים יהיו נקיים ולא יגיע מיהת ריח רע. אשר על כן לפי צירוף כל צדדי ההיתר שצדדנו בזה, נלע"ד שגם לכהן הזה אם אינו מרגיש בטיפ טיף שאין בהם טופח על מנת להטפח וגם בגדיו העליונים נקיים ואין מגיע לו ריח רע, יש להתיר לו במצבו גם לעלות

כמבואר בנושאי כלי השו"ע וכמו שסתם לפסוק המשנה ברורה להלכה (הקדמה לסימן עט ענין ט), ואם כן כאשר קראוהו לכהן החולה לעלות לתורה ונתחייב מדאורייתא לעלות, שפיר יש לומר את סברת הרמ"א דאיתי דאורייתא ודחי דרבנן, אולם בסופו של דבר פסק הציץ אליעזר: "מ"מ יש לו לצאת מבית הכנסת קודם שיקראוהו, וגם אין לו לעלות לתורה אם לא שכבר קראוהו לעלות".

ומוסיף הציץ אליעזר סברא נוספת לקולא: "שבתי והתבוננתי דבהיות הכהן הזה אינו יודע מתי שעת ההטפה, אם כן יש לומר שקלקלתו זו זוהי תיקונו, משום שיוצא שגם בשעה שיעלה לנשיאות כפים אינו יודע אם נוטף כעת אם לאו וכן בכל משך נשיאות הכפים, ובהיות ששותת לא נחשב כנגד העמוד וא"כ אפילו אי שותת הוי רק איסור מדרבנן, א"כ הוי רק ספק דרבנן וקיימא לן דספק דרבנן לקולא".

עוד סברא להתיר, כתב הציץ אליעזר שמצא בספר כסא אליהו על או"ח (סימן עח אות ג) ובספר אורחות חיים (לוינגער; מתלמידי החתם סופר) - מכיון שמדובר בטיפין טיפין שאין בהם טופח על מנת להטפח והבגדים העליונים נשאים נקיים הרי זה צד לקולא.

אולם סברא זו צ"ע, כי השאלה היתה על שעת השתיתה עצמה, שיהיה אסור להתפלל מדין הנצרך לנקביו וכמו

לדוכן וכן לתורה כשם שמתירים לו ולדומה לו בכל דבר שבקדושה".

מכל מקום המתבאר בדברי הציץ אליעזר שהשווה בין תפלה ודברים שבקדושה לבין ברכת כהנים ועליה לתורה, צ"ע. שכן כבר כתב הציץ אליעזר עצמו (בחלק ח סימן א אות ג) בתוך דבריו: "ולפי זה יוצא לנו להלכה בנידונינו דשותתין המי רגלים באמצעות צינור גומי אל הבקבוק, דיש שפיר להתיר לו לקרות קריאת שמע ולהתפלל בהיות ואם לא נתיר לו יפסד לגמרי מתפילה כי מחובר אליו ליותר מיום". ומשמע מדבריו, שההיתר מתבסס על כך שאילולא זאת יפסיד לגמרי את התפילה.

ולכאורה לא מובן מה הראיה וההשוואה לברכת כהנים, בברכת כהנים יש אפשרות שכהנים אחרים יברכו, ולפיכך גם אם ברכת הכהנים נחשבת מצוה דרבים, אין צורך כלל בכהן המסויים הזה. ואפילו אם הוא כהן יחידי במנין זה, שאפשר להבין את חובתו לעלות לדוכן [הגם שיש שאלה אם לאפשר לכהן יחיד לעלות לדוכן] אבל מהיכתי תיתי שנתיר לו לעלות.

וכן יש להעיר על דברי הציץ אליעזר שהשווה את הנידון להתפלל עם קטטר, לנידון של כהן ששותתין מי רגליו (שדיבר בו בשו"ת הרמ"א), הרי לכאורה הם שני נידונים, משום שביציאת השתן בדרך קטטר יש סברא נוספת לקולא, והיינו המבואר בדברי הרב הענקין, שכל שאין היציאה של מי הרגלים טבעית, יש לומר

שאין זה נחשב למי רגלים. ולפי זה, סברא זו שייכת רק באופן שהמי רגלים יוצאים דרך קטטר ולא ישירות מאברו בדרך הטבעית, משא"כ בנידון של כהן ששותתין מי רגליו לאונסו מאברו בדרך הטבעית לא שייכת סברא זו, ויכול להיות שכהן זה יהיה אסור לשאת כפיו, להתפלל ולעלות לתורה, וצ"ע.



לאחר שהעלתי על הכתב את יסוד החילוק בין גדר מי רגלים לגדר צואה, לפני ידידי הגאון רבי אברהם יפה שלזינגר שליט"א, רב ואב"ד גענף, החזירני תשובה, בו הסכים לדברינו, וכן הביא ראיה נוספת ממסכת זבחים שמי רגלים בעצמותם אינם נחשבים כצואה אלא כמים שצבעם שונה ממראה מים רגילים. ואלו דבריו:

י' טבת תשס"ב לפ"ק

לידידי איש בריתי רב חביבי הרב החו"ב טובא, מחדש נפלא, הנגיד המרומם וכו' וכו' כש"ת הרב ר' צבי רייזמן שליט"א בלאס אנדזשעלעם קא' עם כל הנלוים עמך לטובה ולברכה.

אחדשה"ט באה"ר ובלונ"ח.

הנה בנדה (מג ע"א) בעי רבא זבה שנעקרו מימי רגליה וירדה וטבלה מהו, אם תמצי לומר בתר עקירה אזלינן ומי רגלים דזבה הם אב הטומאה לא טהרו המי רגלים, דבתר עקירה אזלינן והוי טובלת ושרץ בידה, אך אי אמרינן דעקירת מי הרגלים לא נחשבת ליציאת המי רגלים

מגופה אז הוי דינא דטבלה, מועלת הטבילה למי הרגלים שנמצאים בגופה. וע"ז הקשה הערוך לנר (שם) ממתני' מקואות (פרק י מ"ח) שתה מים טמאים טבל והקיאן טהורין מפני שהם טהורין בגוף ופי' הר"ש שיש טהרה למים טמאין אלו ששתה בטבילתו במקוה על ידי השקה. ולכן המי רגלים של הזבה טהרו ממ"נ, דאם עקירת מי רגלים נחשבים ליצאו מגופה טהרו המי רגלים על ידי השקה במקוה, ואם לא נחשבים ליצאו מגופה על ידי העקירה שלהן, הרי הם כגופה וגם על זה מועיל השקה למי המקוה כמו בשותה מים טמאים דגופן וכל מה שבתוכו נטהר.

וע"ז תירצתי אני בספרי באר שרים (ח"א סימן כ) לענ"ד, דנהי דמי רגלים דין מים להם, כמבואר בש"ס זבחים (ע"ב) מי רגלים רואין אותו כאילו הן מים. וכתב רש"י דנהי דצבען חלוק במקצת משאר מים אע"פ כן מין מים הם, ע"ש. אך מאידך מי רגלים שם לווי יש להם דלא נקראים מים, אלא מי רגלים, ושם לווי פוסל בהשקה למקוה, כלומר דלא מועיל לטהר מדין מקוה, ותוס' בזבחים (כ"ב ע"א ד"ה והא), כתבו דשם לווי פוסל מהכתוב "מים" ולא ממה שכתוב "חיים", כלומר דגם היכא דלא בעינן מים חיים כמע"ן, אלא אפי' היכא דסגי במי מקוה גם שם מים שיש להם שם לווי כמים פושרין, מים מוכים, מים מלוחים, וגם מי רגלים פסולים, דהרי כאמור נתמעטו מ"מים" ולא "ממים חיים". ומעתה אפשר לומר דדוקא במקוה דיש פסול של מים

שיש להם שם לווי, רק שם מי רגלים אינן מים, אך בסתמא דין מים להם כמבואר בש"ס זבחים ע"ה הנ"ל. ולכן זבה שנעקרו מי רגליה לא יועיל השקה במקוה, כאשר דיני השקה למקוה הם, דהמים המושקים למקוה נהפכים לחלק מהם כמבואר ברשב"א (ביצה יז ע"ב). ועיין בבאר שרים (חלק ה סימן ע"ה) שמהרש"ם (ח"ג סימן קל"ג) משמע דלא נחית לדין פסול שם לווי במי רגלים ע"ש, אני לענ"ד כתבתי. וע"ע בקושיית הערוך לנר בשו"ת דובב מישרים (ח"א סימן נב אות ב) מש"כ ליישב.

ומעתה לניד"ד, מה שדן בשו"ת אגרות משה (ח"א או"ח סי' זך) בדין מי שמחובר לו קאטעטער לפי האמה איך דינו בתפלה ובכל דבר שבקדושה, וידוע כי מי רגלים שותתים הם רק איסור מדרבנן, כמבואר במשנ"ב (סימן ע"ה סק"ז) וכן ראה בביאור הלכה בהקדמה (לסי' ע"ה) ע"ה (התשיעי), מאידך בביאור הלכה (סי' ע"ה ד"ה היה קורא) כתב דבעת השתיתה הוא מדאורייתא וצ"ע בסתירה שבדבריו, ובמשנ"ב (סי' ע"ה סק"ב) כתב דאחר הנפילה בארץ הוי דרבנן משמע בעת השתיתה הוי מה"ת ויל"ע. ועיין מור וקציעה להיעב"ץ (סימן פ ד"ה ובמי רגלים) שכתב שהאחרונים הקלו במטפוף, כיון דלא אסרה תורה אלא כנגד העמוד ואע"ג דעיקרן אסור מן התורה ואפשר נמי דטפוף הוי בכלל עמוד ולא מיעט אלא מ"ר שמטפחין בארץ אחר זמן יציאתן מן הגוף וכו' ע"ש.

ומדעתו נראה מביאור דברי המשנ"ב דהן ולא ורפי בידיה.

ונידון הקאטעטער ראה בשו"ת הרמ"א (סי' צח) ורמז עליו בקצרה המג"א (סימן עח סק"ב) ושם משמע דיש להקל, וראה בספר כרם שלמה להג"ר שלמה האס רבה של דערזניץ (רבנות הראשונה של מרן כק"ז החת"ס) או"ח (סי' עח) שכתב וז"ל, מי שיש לו חולי האבן שמחמת זה מטפטף ממנו תמיד מי רגלים יניח בגד או ספוג סביב האברים ויהיה בגדיו עליונים נקיים וכו' ורופאי זמנינו יועצים לקשור שלפוחית של בהמה על אבריו ויטפטף שם עכ"ל. הרי דפשיטא להיתר. ולענ"ד החילוק בין צואה למי רגלים, דצואה הוא מגדר "והיה מחניך קדוש" וזאת גם לאחר שיצא מגופו, ודין מי רגלים הוא משום "לא יראה בך ערות דבר", וזאת כפי שגם אתה נקטת בשיחתינו בטלפון.

ועתה רואה אני שכן מבואר בחידושי הרשב"א ברכות (כב ע"ב ד"ה היה עומד) וז"ל, היה עומד בתפלה ומים שותתין על ברכיו פוסק וממתין עד שיכלו המים וחוזר. מסתברא לי דאין צריך להרחיק במקום המים כלל, מדלא קתני ומרחיק עד שיזרוק לאחריו ד' אמות כדקתני ראה צואה כנגדו, וטעמא דמלתא משום דבצואה בעינן מחניך קדוש, אבל מי רגלים אינו אסור דאורייתא אלא כנגד העמוד ומדכתיב ולא יראה בך ערות דבר וכדאיתא לקמן והילכך אם לא התחיל מרחיק מדרכנן, אבל בעומד

בתפלה לא. ועוד נראה שאפילו בא לפסוק ולרחוק אסור, עכ"ל.

וביאור דברי הרשב"א נלענ"ד, דבצואה בעינן "מחניך קדוש" א"כ גם לאחר היציאה מגופו כל שהוא במחניך עדיין עליך הצווי שתהיה קדוש, ולכן צריך להרחיק ד' אמות, משא"כ במ"ר שהוא מצד ולא יראה בך ערות דבר, כל שהוא "בך", אסור אך כשיצא ממך ואינו בך אפי' נמצא עדיין במחניך שרי. ומה שכתב הרשב"א "וכדאיתא לקמן" כונתו על דברי הש"ס ברכות (כה, א) דרבי יונתן רמי, כתיב (דברים כג) ויד תהיה לך מחוץ למחנה ויצאת שמה חוץ, וכתיב ויתד תהיה לך וגו' וכסית את צאתך הא כיצד, כאן בגדולים כאן בקטנים אלמא קטנים לא אסרה תורה אלא כנגד העמוד בלבד הא נפל לארעא שרי וכו'. וע"ע (שם) ברשב"א (כה ד"ה היה) ודו"ק.

וראה בב"י על הטור (סי' עח) שהעתיק דברי הרשב"א הנ"ל (בדף כב) אלא שראה זה פלא שהב"י מעתיק לשון הרשב"א אלא שמשמיט התיבות הבאות ברשב"א, "ומדכתיב ולא יראה בך ערות דבר וכדאיתא לקמן" ודבר זה צריך תלמוד, מדוע השמיט הב"י מלשון הרשב"א תיבות אלו. וכאילו מכך נראה דלא למד הב"י דברים שהבנתי אני בדבריו הכמעט קלורין דבצואה יש דין של מחניך קדוש, ובמ"ר יש דין דלא יראה בך ערות דבר, ואין דין איסור לאחר שיצאו מגופו כנ"ל. והאגרות משה הנ"ל (או"ח ח"א סי' כז) כבר רמז

על כך שהב"י השמיט כמה תיבות ברשב"א עי"ש.

ולענ"ד לולי דמסתפינא אמינא, דנראין הדברים כפי שכתבתי ברשב"א כנ"ל, והב"י השמיט התיבות של לא יראה בכ ערות דבר, כדי שלא נטעה דין לא יראה נאמר רק במי רגלים ולא בצואה, כי הרשב"א באמת כתב להדיא (בברכות כה הנ"ל) דגם בצואה איכא דין לא יראה וכלשונו שם, וי"ל בזה דלכו"ע מדערבינהו רחמנא וכתבינהו אתרווייהו קאמר שלא יראה, דלא חלקן הכתוב בזה מחניך קדוש אלא כדי להתיר לקרות ק"ש תוך ארבע אמות של ערוה אבל בראיה כאן וכאן אסור. אלא שגלה לך הכתוב שאין ההקפדה בראיית הצואה אלא כשהיא מגולה, הא כל שהיא מכוסה שרי והיינו צואה בעששית, דתרתני בעינן, או מחנהו ונראית לו ממש, הא במכוסה ממנו ומכל אדם שרי אפילו תוך ארבע אמותיו והיינו צואה בגומא וסנדלו מונח עליה, ומקום גבוה ונמוך י' דשרי למי שאינה נראית לו ואינה במחנהו, לפי שכל מקום גבוה י' או נמוך עשרה רשות בפני עצמו היא ואינו מחנהו, כל שהוא חוץ למחנהו כל שאינה נראית לו ממש מגולה אינו אסור אע"פ שנראית מגולה אצל אחרים וכדאמרין לעיל מהלך ד' אמות וזורקה לאחריו. וכל שהיא מכוסה ממנו ומכל אדם ואפי' בעששית ואפי' תוך ארבע אמותיו מותר דהא גלה הכתוב דבכסוי תליא מילתא עכ"ל. הרי מפורש ברשב"א דגם לא יראה בכ ערות

דבר קאי גם על צואה, אלא דחידש לנו הרשב"א (בדף כב) דבמי רגלים איכא רק משום לא יראה בכ ערות דבר, ולכן במי רגלים לא צריך להרחיק כלל מן התורה כל שיצאו מגופו, ואינו כבר בגדר "בך", משא"כ בצואה בעינן תרתי שלא יראה וגם מחניך קדוש, כלומר ביציאה חמיר טפי בזה דבעינן תרתי וכלשונו הנ"ל (בדף כה).

ומעתה מובן מדוע הב"י השמיט בכונה תחילה הא "דלא יראה בכ ערות דבר" גבי מי רגלים, כדי לרמז דהאי קרא והאי חומרא דגם לא יראה ובעינן כסוי קאי גם בצואה ודו"ק היטב. ומעתה נשאר לן דברי הרשב"א (בדף כב) וגם לפי מה שהעתיק הב"י הנ"ל דבריו, דבמי רגלים איכא רק משום לא יראה בכ ערות דבר. ועיין בב"י דפשיטא ליה דההיתר ברשב"א דאין צריך להרחיק הוא רק גבי תפלה (תפלת י"ח) אבל בק"ש שקורא גם מהלך בודאי עליו להרחיק גם במי רגלים. ולכן בניד"ד בקאטעטער, כיון שיצאו המ"ר מגופו לקאטעטער, שוב אינם "בך" ואין צריך להרחיק מה"ת אלא רק מדרבנן, וכיון דעומד בתפלה ובק"ש (ולדעת הב"י רק בתפלה) נדחה דין דרבנן מחמת אונסו כפי שכתבנו. שוב ראיתי גם בציץ אליעזר (שם אות ח ד"ה ולפענ"ד) שכתב כן בדעת הרשב"א, אך מה שכתב שם לבאר השמטת הב"י בלשון הרשב"א לענ"ד אינו נראה, אלא כפי שכתבתי אני בהשמטת הב"י כן נראה וזאת על סמך דברי הרשב"א (בדף כה) הנ"ל וכפי שנתבאר ודו"ק היטב.

עיין ש"ס ברכות (כב ע"ב) ת"ר היה עומד בתפלה ומים שותתין על ברכיו וכו' ושם ברש"י ורבינו יונה ובתוס' דבעת השתיתתה הוי מן התורה ורק כשיכלו המים יוכל להמשיך, וסתמא בעומד בתפלה כנראה מכוסה הוא בברכיו ע"י מלבוש ואינו רואה המ"ר, עכ"ז אסור בעת השתיתתה, (ועיין באגרות משה הנ"ל וצ"ע), אך ברמ"א הנ"ל כתב "ומרגיש ביציאתם", ובניד"ד קאטעטער ידוע דאינו מרגיש, וא"כ בצירוף רוב השיטות נקטינן כן להלכה, דבעת השתיתתה הוי רק איסור דרבנן, וגם אינו מרגיש ביציאתו כנ"ל, בודאי דמחמת איסור דרבנן לא נדחה חיוב ק"ש וחיובי דבר שבקדושה מלומר בעת הזאת. וכן ראיתי להדיא בשו"ת מלמד להועיל (הופמן סי' ז) וכן ראיתי בספר נשמת אברהם (סי' עו אות ט) והביא משו"ת ציץ אליעזר (ח"ח סי' א) שהתיר בזה וכן בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל ע"ש.

ובציץ אליעזר (שם אות ז) הביא תשובת הגרי"א הענקין שהזכרת לי (בשיחתינו בטלפון) דאין להם דין מי רגלים כיון דאין יוצאין מפי האמה (בנידונו דיבר שעשו לו פתח בבטנו והכניסו שפופרת שדרך שם יצאו המ"ר (ודרך אגב בכה"ג גם גבי צואה דן בזה במנחת יצחק (ח"ו סי' יא יב וח"י סימן ח) ע"ש בארוכה דגם בצואה מתיר. וכן בשבט הלוי (ח"ג סי' יז) וראיתי תשובתו של הגרי"א ענקין זצ"ל, במלואה מודפסת בשו"ת משנה הלכות לידידי הגר"מ קליין שליט"א (ח"ב

סי' סה). וראיתי בשו"ת חלקת יעקב (ח"א סי' קסח אות ד) גם כתב סברא זו מדעתיה דכל שאינו יוצא דרך פי האמה אין בזה דין מי רגלים וכמובן דיבר במקרה זה שעשו לו חור בבטנו ומשם יוצאים ע"ש. והוא הצי"א חולק על הגרי"א הענקין דאין להשוות יוצא דופן או דם נדות היוצא מדופן, או שפופרת, או ממאכילים אותו דרך גידי הדם ביהכ"פ או גבי ברהמ"ז, דמה שאסור כנגד העמוד מה"ת או מה שאסור מדרבנן שלא כנגד העמוד, הכל בגלל עצם צורתם המאוסה שהתהוו כמו שהם לאחר הפרשתם מהגוף והיכנסותם אל השלפוחית, שאז באו אל גמרם ובצורה זו ביציאתם לחוץ דין צואה להם או מקבלים דין מי רגלים וא"כ מיד הכנסתם אל השלפוחית לא משנה כבר באיזה צורה שיוצאים משם אל החוץ וכו' ע"ש.

וע"ז אמינא דהיות ונתברר לעיל דמי רגלים בעיקרן הוא דין מים על אף דצבען שונה (רש"י זבחים הנ"ל) א"כ ביצאו כדרך הרגיל נאסרו, אך כשיוצאין שלא כדרך ולא דרך פי האמה כנידון הגרי"א הענקין הנ"ל, י"ל למה שנתברר דבעיקרן דין מים להם, ונפסלו רק למקוה משום שם לווי כנ"ל, אך לשאר דברים הם מין מים, מסתברא שגזרו עליהם לדבר שבקדושה רק היכא דיצאו כדרך כל הארץ ודו"ק.

ז אך כאמור גם ביוצאים דרך פי האמה דרך קאטעטער המחובר לאבר גם פסוק

האחרונים להקל ולא לדחות ק"ש ותפלה
כאשר הוא אנוס בכה"ג אף באם הוא קשור
לכך רק לזמן מסויים כגון בחולים בבית
החולים כידוע. ולא כפי שראיתי שמחמיר
בשו"ת משנה הלכות (ח"ב סי' סג), ומורו
ורבו הגה"ק מקלויזנבורג זצוק"ל בשו"ת

דברי יציב (ח"א או"ח סי' נד אות ו) גם
מסיק לקולא בהאי דינא והבוחר יבחר
בטוב.
כל זה כתבתי בחיפזון
ידידך
אברהם יפה-שלזינגר

סימן יד

חליצת נעלים בנשיאת כפים, יו"כ, ט' באב ובמצות חליצה

בגמרא (סוטה מ, א) נאמר: "ת"ר אין הכהנים רשאים לעלות בסנדליהן לדוכן, וזהו אחת מתשע תקנות שהתקין רבן יוחנן בן זכאי. מאי טעמא, לאו משום כבוד צבור. אמר רב אשי לא, התם שמא נפסקה לו רצועה בסנדלו והדר אזיל למיקטריה ואמרי בן גרושה או בן חלוצה הוא".

לפנינו שני טעמים ביסוד ההלכה שאין הכהנים רשאים לעלות לדוכן בסנדליהן. האחד, משום **כבוד הציבור**, וכמו שפירש רש"י שם: "לאו משום אימתא דציבורא, מפני שמסתלקין בגדיו העשויין למדתו בהגבהת ידיו ונראין סנדליו לצבור והן אין ראויין לראות מפני טיט שעליהן". והשני, **שמא נפסקה לו רצועה בסנדלו**, והיינו כפירוש רש"י שם: "דילמא מפסקא רצועה, וגנאי הוא לעצמו ומתלוצצים עליו כשסנדלו מותרת ויחייב למקטריה וחבריו

מברכין ואתי למימר אינו ראוי לנשיאות כפים והלך וישב לו".

ובהגהות מיימוניות על הרמב"ם (הלכות תפילה פרק יד אות ד) הביא בשם ראבי"ה שהנפקא מינה בין שני הטעמים היא, אם מותר לכהנים ללכת עם בתי שוקים [שהם כעין פוזמקאות שלנו, עי' במשנ"ב סי' קכח ס"ק קי] בעת ברכת כהנים. לפי הטעם משום כבוד הציבור, יהיה אסור, שכן אין לחלק בין מנעלים לבתי שוקים, אולם לפי הטעם שמא נפסקה לו רצועה בסנדלו, יהיה מותר, כיון שכעת הרי אין לו רצועה או סנדלים, ואין לחשוש לגנאי לעצמו ולהתלוצצות עליו.

והנה הרמב"ם (הלכות תפילה פרק יד הלכה ו) כתב: "ומתקנות עזרא שלא יעלו הכהנים לדוכן בסנדליהן אלא עומדין יחפין", ומפורש בדבריו שאסור לכהנים ללכת בעת ברכת כהנים גם עם

פוזמקאות אלא יש להם ללכת יחפים ממש. ואם כן, לפי דברי הראב"ה נמצא שסובר הרמב"ם כפי הטעם הראשון שנאמר בגמרא, משום כבוד הציבור, ולא כפי הטעם השני שמסיקה הגמרא.

אמנם בשו"ע (או"ח סימן קכ"ח סע' ה) מפורש: "לא יעלו הכהנים לדוכן במנעלים, אבל בבתי שוקים שרי". ולפי הראב"ה זהו כפי הטעם השני המבואר בגמרא. וכן מדוקדק בדברי המשנה ברורה שם (ס"ק ט"ו) שכתב בטעם ההלכה: "לא יעלו הכהנים לדוכן במנעלים, שמא יפסק לו רצועה וגנאי הוא לו". וממה שנקט בטעם דברי השו"ע כפי הטעם השני המובא בגמרא, מדויק כדברי הראב"ה במה שכתב שהנפק"מ בין הטעמים המובאים בגמרא היא, שלפי הטעם שמא יפסק לו רצועה יהיה מותר לכהנים לעלות לדוכן בבתי שוקיים. ואם כן ממה שפסק המחבר "אבל בבתי שוקים שרי", מפורש שנקט כטעם השני המובא בגמרא.

ב.

אמנם מבואר בדברי הפוסקים כמה אופנים בהם מותר לשאת כפים גם כשלוכש נעלים:

הגאון רבי יהושע פרחיה הכהן כתב בספרו שו"ת ויקרא יהושע (הל' נשיאת כפים סימן א) שאם הכהן נושא כפיו על הקרקע ואינו עולה לדוכן, אין קפידא אם לא חלץ את מנעליו. וביאר בטעם הדבר, כי שני הטעמים שהביאה הגמרא מדוע אין

עולים הכהנים לדוכן בסנדליהם לא שייכים באופן שאינו עולה לדוכן. הטעם של כבוד הציבור לא שייך אלא כשעולה לדוכן והציבור רואים את סנדליו ומנעליו ויש בזה גנאי, אבל כשאינו עולה לדוכן אין בזה גנאי לציבור. וגם הטעם שמא תיפסק רצועה בסנדלו שייך דוקא בעלייתו לדוכן, אבל כשאין עולה לדוכן אין לחוש. ובגמרא בסוטה ובשו"ע (המובאים לעיל) נאמר בדוקא "לעלות לדוכן", ומזה נלמד שכאשר לא עולים לדוכן אלא מברכים על גבי הקרקע, אין קפידא בזה, ואינו צריך לחלוץ מנעליו, עכת"ד.

ובספר יחזקאל דעת (ח"ב סימן יג) דן בהרחבה בדבריו, והביא מדברי שו"ת תעלומות לב (ח"ג בקונטרס הליקוטים סימן מו) שכתב: "ראיתי כהנים נוהגים לישא כפיהם במנעליהם כשהם עומדים על הקרקע למטה מן ההיכל, וסמכו על דברי הגאון רבי יהושע פרחיה הכהן שמיקל בזה אף לכתחילה. והגם שאין דבריו ברורים בעיני, מכל מקום הנח להם לישראל שיש להם על מה שיסמוכו". ומסיים ביחזקאל דעת: "ולכן נראה שהרועה לסמוך על האחרונים המקילים, כדי שלא יתבטל לגמרי ממצות נשיאות כפים לברך את ישראל שהיא מצוה רבה וחשובה מאד, בודאי שאין מזניחין אותו. אבל המהדרים במצוות גבורי כח עושי דברו, חולצים מנעליהם כתקנת חז"ל ועולים לדוכן, וכזה ראה וקדש".

אולם בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ד בקונטרס אחרון לאו"ח סימן ג סע' ב) אינו

מתיר בשום פנים ואופן לכהן הנושא כפיו שלא על הדוכן ללבוש נעלים. וטעמו, כי אין העליה לדוכן מעכבת, ואם כן כשתיקן ריב"ז שאין כהנים רשאים לעלות בסנדליהם לדוכן, אין הכוונה בדוקא במקום שעולים לדוכן, אלא הכוונה במקום שמברכים ברכת כהנים. ומה שנאמר "לדוכן" דיבר הכתוב בהווה, שכך היתה דרכן בזמן הגמרא שהיו עושים ההיכל גבוה והיו הכהנים עולים לשם ונושאים כפיהם. ומכיון שלדעת הישכיל עבדי, שני הטעמים שנאמרו בגמרא מדוע אין רשאים לשאת כפים בסנדליהם שייכים גם כאשר אין עולים לדוכן מסקנתו: "ואם כן הדבר פשוט שאין מקום לחלק בזה בין המקומות, ובאיזה מקום שמברך עליו לחלוץ מנעליו באין פוטר".

על פי דברי הספר ויקרא יהושע ושו"ת תעלומות לב הנ"ל השיב בשו"ת ציץ אליעזר (חלק י"ד סימן יא) על השאלה האם בבית הכנסת שבבית חולים, מותר לכהנים חולים הרוצים לשאת כפיהם בנעלי בית של עור מאחר ואינם מעוניינים לחלצם מחשש שיצטננו, לעלות לדוכן לשאת כפיהם. וכתב הציץ אליעזר בהסתמכו על דבריהם, שמכיון שבנידון זה אין המדובר להתיר בתדירות, וגם הכהנים עצמם אינם מעוניינים לנהוג כן תדיר ומדובר רק בהוראת שעה, לכן יש להתיר להם לשאת כפיהם שלא על הדוכן אלא יעמדו בשוה על רצפת בית הכנסת.

וכעין נידון זה מצאתי בשו"ת שבט מיהודה (סימן יא ס"ק ג) שנשאל האם כהן המשותק חלקית [שאינו יכול

לחלוץ את נעליו] יכול לשאת כפיו במנעלים, ולדעתו אין להתיר לו לנהוג כן. ובשו"ת מנחת יצחק (ח"י סימן יא) נשאר בצ"ע למעשה. אולם באגרות משה (או"ח ח"ב סימן לב) הכריע שכהן שאין לו רגלים והולך עם רגלים שנעשו לו [פרוטיזה] ודבר זה אינו ניכר כשהוא במנעלים, וכשיסירם יהיה ניכר גם אם ילך עם פוזמקאות - חייב לעלות לדוכן עם מנעליו כדי שלא יתבטל מצות נשיאת כפים.

מאידך, הבית הלוי (ליקוטים בסוף חומש בראשית ד"ה גם) כתב: "גם מה שהורה אותו חכם לכהן אחד שהיה קשה לו לפשוט הבתי רגלים שיעלה בהם לדוכן, גם זה אינו, דנהי דנאמר דבבתי רגלים שלנו לא שייך חששא דתפסוק לו רצועה וכו', אבל עכשיו כיון דכל הכהנים יחפים והוא לבדו יהיה בבתי רגלים, פשיטא דאסור דזהו הוי שינוי".

בענין נשיאת כפים בנעליים התעוררה שאלה בימי השואה, כאשר לעובדי הכפיה בגטו לא היו גרביים, ומרגליהם העטופות בסחבות וסמרטוטים נדף ריח רע שהקהל לא יכל לעמוד בו, ונשאלה השאלה האם יוכלו לשאת כפיהם מבלי שיחלצו את מנעליהם כדי למנוע את התחזקות הריח הרע. ובשו"ת ממעמקים (ח"ב סימן כח) התיר לנהוג כך על פי דברי הרדב"ז (ח"א סימן רלז) שאין דין ה"דוכן" מעכב בנשיאת כפים, ודברי שו"ת תעלומות לב הנ"ל שכתב שאפשר לישא כפים במנעלים כשהם עומדים על הקרקע למטה מן ההיכל.

להלכה פסק המשנה ברורה (סימן קכח ס"ק יח) וז"ל: "כתבו האחרונים, דאין נכון לעלות לדוכן יחף ממש, שהוא דרך גנאי, שאין רגילין בזמן הזה לילך יחף לפני גדולים, אלא יש לילך בפוזמקאות של בגד וכן המנהג".

אמנם בשו"ת כתר אפרים (סימן לה) כתב להתיר לעלות לדוכן יחפים ממש בשם החיד"א (בברכי יוסף סימן קכח ס"ק ג), והביא עדות מגדולי רבני תימן שכך נהגו בתימן לישא כפים יחפים לגמרי, ודייק כן מלשון הרמב"ם [שהבאנו לעיל] "אלא עומדים יחפין".

ג.

בדברי הערוך השלחן (או"ח סימן קכח סע' יב) מצאנו השוואה בין דיני מנעל בנשיאת כפים לדיני מנעל וסנדל ביום כיפור ותשעה באב, וז"ל: "זהו ודאי דסנדל ומנעל שאינו של עור מותר, שהרי לגבי תשעה באב ויום הכיפורים לא מקרו מנעל". והשוואה זו דורשת ביאור, שכן לכאורה דינים אלו שונים לחלוטין זה מזה: בתשעה באב איסור נעילת סנדל הוא מדין אבלות ואיסור תענוג, וביום הכיפורים זהו מדין חמשה עינויים הנוהגים בו - ואין זה שייך כלל לאיסור נעילת סנדל בנשיאת כפים שטעמיו מבוארים בסוגיית הגמרא במסכת סוטה שהבאנו לעיל.

ובאמת בשו"ת פנים מאירות (ח"ב סימן כ"ח; הובאו דבריו בשערי תשובה או"ח סימן קכח) מפורש שלא כדעת

הערוך השלחן, ולדעתו לכהנים אסור ללבוש בעת נשיאת כפים מנעלים שמקילים ללבוש ביום הכיפורים ותשעה באב. ונראה, משום שסובר שאין להקיש מדיני יו"כ ותשעה באב לדיני נשיאת כפים מאחר ואין קשר ביניהם.

עוד יש לעיין במש"כ הגר"א בהגהותיו לשו"ע יו"ד (סימן שפב סע' א) על דברי השו"ע: "אבל אסור בנעילת הסנדל". וכתב הגר"א: "כמו ביום הכיפורים". וצריך ביאור מה השייכות בין נעילת הסנדל של אבל שיסודם דיני אבלות, לדיני יום הכיפורים שיסודם עינוי.

וכעין זה צריך עיון בדברי הערוך השלחן (יו"ד סימן שפב סע' א) שכתב: "אבל אסור בנעילת הסנדל, ודווקא של עור, אבל באנפליא של בגד או של גמי או של שיער או של עץ מותר, שאין מנעל אלא של עור והרי אפילו ביום הכיפורים כן הוא". וגם כאן צריך ביאור, מהו הקשר בין הגדרת מנעל וסנדל ודיניהם ביום הכיפורים ובתשעה באב ובאבלות.

וכן צריך ביאור בדברי הערוך השלחן בהלכות יום הכיפורים (סימן תרי"ד ס"ב) שהביא בדין חליצת הסנדל ביום הכיפורים את הפסוק (שמואל ב טו, ל) "ודוד עולה במעלה הזיתים עולה ובוכה וראש לו חפוי והוא הולך יחף וכל העם אשר אתו חפו איש ראשו ועלו עלה ובכה". וצריך ביאור מה השייכות של פסוק העוסק בענייני אבלות לדיני יום הכיפורים שלא נאמר בו כלל דין אבלות אלא דין עינוי.

◆ 7

ונראה לומר ביסוד הענין המרומז
בחליצת נעלים, על פי דברי
הנביא: "על מכרם בכסף צדיק ואביון
בעבור נעלים" (עמוס ב, ו). וידידי הרב
מאיר גולדוויכט הראני שבמדרש "אלה
אזכרה" נאמר כי פסוק זה מרמז על כך
שבמכירת יוסף קנו השבטים בכסף שקיבלו
עבור המכירה נעלים. וכן מפורש בפרקי
דרכי אליעזר (פרק לח): "ומכרו אותו
לישמעאלים בעשרים כסף, כל אחד ואחד
נטל שני כספים לקנות מנעלים לרגליהם".
ומבואר שחטא מכירת יוסף, ממנו התחילה
גלות בני ישראל למצרים, תחילתו במכירה
בעד נעלים. ואנו מזכירים זאת בפיוט "אלה
אזכרה" הנאמר בתפילת מוסף של יום
הכיפורים: "גבה לב בגדולים, וצוה למלאת
פלטרו נעלים". והכוונה, שאותו רשע שרצה
להרוג צדיקי עליון בעוון "וגונב איש
ומכרו", דהיינו מכירת יוסף, "יצוה למלאת
פלטרו נעלים" כדי להזכיר להם את מכירת
יוסף בעבור מנעלים. נמצא שנעלים מרמזות
על פירוד וחוסר אחדות, כפי שהיה אז
בין השבטים.

ויש להוסיף עוד, על פי דברי המהר"ל בספר גבורות ה' (פרק כג) שכתב: "כי הגלות הוא פיזור האומה שהיא בגלות ואין לה התאחדות כלל, והגאולה הוא היפך זה שהיא קיבוץ והתאחדות אותם שהיו פזורים ומפורדים. ולפיכך מספר ארבע מתייחס לגלות, לפי שהמספר ארבע הוא

כנגד רוחות, שהפיזור הוא בארבע רוחות".
ולכן יש בכך "שהוסיפו להם עוד ארבעה
זוגות מנעלים" במכירת יוסף, כמובא
במדרש הנ"ל, כדי לרמז את ענין הפירוד
וחוסר האחדות שהיה במכירת יוסף.

ונראה, שמתעם זה מזכירים ב"יהי רצון" הנאמר בשעת ברכת כהנים את כתונת הפסים של יוסף הצדיק באומרינו: "ויהיו דברי נשמעים לעבודתך כשם שנתת את יוסף צדיקן בשעה שהלבישו אביו כתונת פסים לחן ולחסד ולרחמים" וכו'. כי מאחר ומכירת יוסף על ידי האחים מרמזת על פירוד וחוסר אחוה ורעות בין אדם לחברו, בחרו חז"ל לרמז זאת בהזכרת כתונת הפסים, שהביאה לקנאה ופירוד בין האחים. ולכן בברכת כהנים שכל יסודה ותכליתה היא ענין של אהבה ואחוה, כפי מטבע הברכה "וציונו לברך את עמו ישראל באהבה", וכמו שמביא המג"א (או"ח סימן קכח) בשם הזוהר הקדוש (ס"ק יח) "כל כהנא דלא רחים להו עלמא לא ישא כפיו" - יש להוריד את הנעלים, המרמזות על ענין העדר האחוה והרעות בין אדם לחברו.

ומעתה מובן המשותף בדין חליצת המנעלים בנשיאת כפים לחליצת

המנעלים ביום כיפור ובתשעה באב:
בתשעה באב מתאבלים על בית המקדש
שנחרב בגלל שנאת חינוס, כדברי הגמרא
(יומא ט, ב), ולכן מורידים את הנעלים
המרמזים על פירוד ומחלוקת. ולכן גם יום
הכיפורים, שהוא היום בו מבקשים מחילה
וסליחה ומפייסים את הזולת על עבירות

שבין אדם לחברו, יש לחלוץ נעלים המרמזים על מחלוקת ופירוד.

ויתכן שזהו גם הטעם לחליצת הנעל והיריקה בעת קיום מצות חליצה, מכיון שהחליצה היא דין המתקיים בגלל פירוד וחוסר אחוה, כדברי הכתוב: "מאן יבמי להקים לאחיו שם בישראל" (דברים כה, ז). ולכן חולץ היבם את נעלו והאשה יורקת בפניו, בבחינת מיאוס לפירוד, לרמז על הפילוג והפירוד בין האחים.

ולפי זה יבוארו דברי הגר"א ביו"ד שמקשר בין דין האבל להלכות יום הכיפורים, כי אדם הראשון בחטאו באכילת פרי העץ הביא קללת מיתה בעולם, והיינו בחינת השטן, היצר הרע והקנאה. ולפני כן, מבאר השפת אמת (תרמ"ט, יום הכיפורים ד"ה איתא ימים) הימים לא היו בגשמיות, ורק לאחר חטאו "נתלבשו בציור גשמיות", וביום הכיפורים אין לשטן רשות להשטין, כדברי הגמרא (יומא כ, א) והאדם הוא בבחינת המלאכים שאין להן "רק לב אחד". ולכן האבלים לא נועלים מנעלים, כדי לתקן בזה את חטא אדם הראשון - החטא שגרם מיתה בעולם.

ה.

בדרך נוספת נראה לבאר את יסוד הענין המרומז בחליצת נעלים, על פי המובא בספר טעמי המנהגים (עמ' שלא אות תשמא) בשם ספר אגרא דפרקא (אות דש) בשם מהר"ם חאגיז, שענין לבישת

המנעלים הוא: "שלא יגע בשרו על האדמה, כי בחטא אדם הראשון נתקללה האדמה, ולכן עושין הפסק בין הרגל לאדמה. ובעבור זה במקום אדמת קודש שיצאה האדמה מכלל ארור לכלל ברוך יש לילך יחף, וזהו של נעליך וכו' כי המקום וכו' אדמת קודש הוא".

והוסיף על כך בספר אגרא דפרקא: "ובזה מצאנו טוב טעם למה שאחז"ל (שבת קכט, א) לעולם ימכור אדם קורות ביתו ויקח מנעלים לרגליו, דכיון שההפסק הוא בכדי להפסיק בין הקללה, ע"כ ימכור כל מה שיש לו ויקח מנעלים להפסיק. וזה שמברכים על מנעלים שעשה לי כל צרכי, כי זהו כל צרכיו, לחפון בברכה ולהפסיק הקללה. ומטעם זה נאסר ביום הקדוש יוהכ"פ בחליצת מנעל, כי נתקדשה הארץ בקדושת היום, ויוצאת אז מן הקללה לברכה. ותבין ביום המקווה לישועה, יום שנולד בן דוד, נאסר בחליצת מנעל להורות שעל ידי משיח בן דוד תצא האדמה מקללה לברכה".

ולפי דברים אלו המבארים את המשותף בין דין חליצת מנעלים ביום הכיפורים ובתשעה באב, יש לבאר בדרך זו את הטעם לחליצת מנעלים בנשיאת כפים, והיינו כי גם קרקע בית הכנסת יש בה קדושה ומתקדשת בקדושת המקום, ולכן אין צורך לכהנים בנעלים. [וכעין האמור בעבודת בית המקדש שאין לעשותה במנעלים, וברכת כהנים הרי היא כעבודה כדברי הגמרא].

ו.

עוד דרך בביאור הענין נראה על פי המובא בספר מרביצי תורה בעולם החסידות (ח"א עמ' רפב) בשם הגאון רבי אפרים צבי איינהורן זצ"ל אב"ד דאמסטרוב, מגדולי תלמידי האבני נזר, שביאר את ענין קנין "חליפין" הנלמד מהכתוב במגילת רות (ד, ז) "שלף איש נעלו", ותוכן הדברים:

בבריאה ישנם ארבע דרגות זו למעלה מזו: דומם, צומח, חי ומדבר. ומעלת האדם יותר מכל הבריאה היא בכח הדיבור. וכפי שתרגם אונקלוס את הכתוב (בראשית ב, ז): "ויהי האדם לנפש חיה" - "לרוח ממללא". ולכן רק אדם העומד בדיבורו, שיש לו מעלה יתירה על פני שאר החי, רשאי לנעול לרגליו מנעלים שנעשו מעורות בעלי חיים. אבל אם מפר את דיבורו ועושהו חולין, איבד את יתרונו על הבהמה. ודבר זה נרמז בקנין חליפין הנעשה בשליפת הנעל. קנין חליפין עיקרו בדיבור, האדם המקנה משהו לזולת, נאמן על דברתו, ובשליפת הנעל ממחיש את הצידוק שיש לנאמנות זו, לומר לאדם: אם לא תעמוד בדיבורך, אינך זכאי לנעול אותה.

ומעתה מתבאר המשותף בין דיני חליצת המנעלים בברכת כהנים, יום הכיפורים תשעה באב, ומצות חליצה. מאחר ועניינים אלו מרמזים על האהבה והאחוה שבין אדם לחברו. יש בכך הוראה לאדם להראות לו בתשעה באב שהוא היום המסמל את השנאת חינוס בין בני האדם, שאין האדם נמצא בדרגה עילאית, ואין

הוא ראוי להשתמש בחי וללבוש מנעלים העשויות מהחי ולכן עליו לחלצם. וכן ביום הכיפורים, כאשר מבקש סליחה על חטאים שבין אדם לחברו, עליו לשנן ולזכור כי בעוון זה יורד הוא מדרגתו, ושוב אינו ראוי ללבוש מנעלים מהחי. וכן במצות החליצה, כאשר לא שוררת אהבה ואחוה בין האחים, אין את הזכות ללבוש נעל.

ולפי זה חליצת המנעלים בנשיאת כפים באה להדגיש את יסוד ענין הברכה הנאמרת "באהבה" שתכליתה האהבה והרעות בין אדם לחברו, שממנה האדם שואב את הכח, להיות מתנשא וגבוה מבחינה רוחנית על שאר יצורי הבריאה, ולכן הוא רשאי להשתמש בבעלי החיים לצרכיו הוא.

ז.

כתבו רבותינו בעלי התוספות על הפסוק (שמות ג, ה) "של נעלך מעל רגליך", וז"ל: "כך הוצרך לומר מעל רגליך משום שיש נעל שהוא על היד ובלע"ז גנ"ט והוא נעל שנתן בועז לגואל דכתיב (רות ד, ז) ושלף איש נעלו ונתן לרעהו. וגם עכשיו רגילים השרים והשלטונים לקנות בגנ"ט שלהם". ומבואר למילה "נעלים" שפירושה לבוש לחלק התחתון של הרגל, יש גם משמעות של לבוש לחלק התחתון של היד - מה שנקרא בימינו "כפפה". ולמעשה דברי בעלי התוספות מפורשים בתרגום ירושלמי על מגילת רות שם "וזאת לפני בישראל על הגאולה ועל התמורה

לקיים כל דבר שלף איש נעלו ונתן לרעהו וזאת התעודה בישראל" - "וכהדא מנהגא בעדנא די מלקדמין מתנהגא בישראל בזמן דשקלן וטרן ופרקן ומחלפן חד מן חבריה ומקיימין כל מדעם וטלע גבר ית נרתק יד ימיניה ואושיט ביה קנין לחבריה והכין נהגין למקניה בית ישראל מן חבריה קדם סהדיא".

והשאלה שנשאלת, האם כהן שעולה לדוכן עם "נעליים" - כפפות על ידיו, רשאי לברך ולשאת את כפיו.

והנה הב"ח (או"ח סימן צא) כתב בהלכות תפילה, שיש לגעור באותן שלובשיין בתי שוקים שקורין הנטשקש ועומדין בתפילה. וכן כתב בספר פחד יצחק (מערכת ת) שזהו יוהרא ובזיון וגם אין דרך לעמוד כן בפני גדולים.

ובספר מטה יוסף (סימן ב; הובא בספר עיקרי הד"ט, סימן ה אות יח) חקר האם כהן הנושא כפיו בחול צריך להסיר את הכריכות של התפילין שעל האמה משום חציצה, ובתחילה כתב שאף שאין חציצה בכך וכמו שפסק הרמ"א (או"ח סימן תרנא סע' ז) בדין נטילת לולב [שנאמר בו (ויקרא כג, ח) "ולקחתם לכם" דהיינו חיוב נטילה בידיו ממש] שאין בו חציצה כיון שאין כל היד מכוסה בהן, אך סיים ש"מכל מקום יפה נהגו לחלצן משום מנהג ליטול ידיהן קודם נשיאת כפים ואז היה מחוייב להסיר משום חציצה. אי נמי כדי שיוכל לחלק אצבעותיו חייב לעשות ג' איריים".

אך הד"ט כתב שאין לדמות דין חציצה בנטילת לולב ובבגדי כהונה לדין חציצה בנשיאת כפים: "דאילו התם יש לחוש לחציצה בין בשרו או ידו לבגדיו או לכלי שרת או לקדשים או ללולב ומינו וכדומה, אמנם בנשיאת כפים שאינו נוטל דבר בידו לאיזה דבר יחוצו הרצועות בינו לבין אצבעותיו. ואין ראייה לאסור מדאסרו בבתי ידים שכתב הרב ב"ח דהתם יש לאסור משום דהוי בזיון שאין דרך לעמוד בכך בפני גדולים, משא"כ ברצועות דהכא".

ולמעשה נחלקו בזה בדורינו, בשו"ת רבבות אפרים (ח"ב סימן קצט) הביא שהעירו לו על מש"כ ברבבות אפרים (ח"א סימן צד אות ב) שאין חציצה ברטיה שעל האצבע לברכת כהנים, שהדבר תמוה מאד שאף שבדין נטילת ידים אין זה חציצה, מכל מקום לענין נשיאת כפים כן נחשב לחציצה כי נשיאת כפים הוקשה לעבודה כדברי הגמרא במסכת סוטה (לח, א), ולכן כשם שחציצה פוסלת בעבודה, כן פוסלת בנשיאת כפים. אולם בשו"ת יביע אומר (או"ח חלק ח סימן יג) מסיק ש"מעשים בכל יום שגם כהן שיש על ידו תחבושת עולה לדוכן ומברך ברכת כהנים ואין פוצה פה, וכן עיקר, שאין בזה משום חציצה".

ובאמת, יתכן להביא ראייה לכך שאין לשאת כפים עם כפפות, שכן מבואר בדברי חז"ל במדרש תנחומא פרשת נשא (אות ח) (מובא במשנ"ב סי' קכח ס"ק מד) "משגיח מן החלונות (שה"ש ב,

ט) - מבין אצבעותיהם של כהנים, מציין מן החרכים - בשעה שפושטים כפיהם". ונפסק בשו"ע (סימן קכח סע' כג) "והעם יכוונו לברכה, ויהיו פניהם כנגד פני הכהנים, ולא יסתכלו בהם". ובמשנה ברורה (שם ס"ק פט) הביא ש"בזמן המקדש שהיו מברכין בשם המפורש והשכינה היתה שורה על ידיהם היה אסור אפילו ראייה קצת" משא"כ בזה"ז [שאסרו רק להסתכל בהם הרבה ולא בהסתכלות קצת] ומ"מ

נוהגין גם עכשיו זכר למקדש שלא להביט בהם כלל".

ומעתה, מאחר ובברכת כהנים כביכול השכינה נמצאת בין אצבעותיהם של כהנים, ולכן גם אסרו להביט על ידיהם של הכהנים בשעה שנושאים כפיהם - אין לכסות את האצבעות בכפפות בשעת נשיאת הכפים.

סימן טו

כהן המקדש על יי"ש בשבת בבוקר האם יכול לישא כפיו

בבית כנסת אחד נהגו חלק מהמתפללים לקדש על יי"ש לאחר קריאת התורה לפני תפילת מוסף. ומעשה שהיה בחג השבועות שחל בשבת שיש בו נשיאת כפיים בחו"ל בגלל הרגל, ונשאלה השאלה האם רשאי כהן שקידש על יי"ש לישא את כפיו. הנידון בשאלה זו מורכב מכמה פרטים, כפי שיבואר להלן.

כתב (פט"ו הל' נ"כ): ו' דברים מונעים נשיאת כפיים וכו' היין וכו' שתה רביעית יין וכו'. דאף בעבודה ליכא בשאר משקים מיתה כמ"ש הרמב"ם, וא"כ בנשיאת כפים ליכא איסורא כלל בשאר משקין".

לעומת זאת כתב הט"ז (שם ס"ק לה) "וע"כ נראה ברור שאם שתה שאר דבר המשכר, אף ע"ג דלגבי עבודה אינו חייב מיתה כמ"ש הרמב"ם בפ"א דמקדש, שאין חייב מיתה אלא דוקא ביין,

בהלכות נשיאת כפים, כתב המחבר בשו"ע (או"ח סימן קכח סע' לח) וז"ל: "שתה רביעית יין בבת אחת לא ישא את כפיו, שתאו בשני פעמים או שנתן לתוכו מעט מים מותר". ובמג"א (ס"ק נה) הביא: "כתב רי"ו, שיכור נראה לי דוקא שהגיע לשכרותו של לוט לא ישא כפיו ע"כ. והרב ב"י חלק עליו עי"ש. ולי נראה דדברי רי"ו ברורים ונכונים, דהרי בגמרא ילפינן מברך מנזיר דאסור ביין, וא"כ שאר משקין מותרין כמו בנזיר, וגם הרמב"ם

אבל בשאר מידי דמשכר כגון דבילה, הרי זה לוקה ועבודתו כשרה. מכל מקום גבי נשיאת כפיים ודאי אסור, כיון דעכ"פ יש איסור בעבודה מן התורה. וכ"ש שיכור מן שכר או מי דבש, שאסור לדוכן, וכיון שאין בזה שיעור מפורש כמו שיש ביין, אסור לכהן לשתות כלל מידי דמשכר קודם נשיאת כפיים", עכ"ל הט"ז.

הרי שנחלקו המג"א והט"ז, האם מותר לישא כפיים אחרי שתיית יי"ש: לדעת המג"א מותר משום שהאיסור הוא דוקא בשכרות מיין, ולכן אם שתה יי"ש אין לחשוש לדין שכרות ורשאי לשאת כפיים. ואילו הט"ז סובר שהשתה יי"ש לפני נשיאת כפיים אפילו בשתיה כלשהי עובר על איסור, ובזה חמור יותר יי"ש מיין שאיסור נשיאת כפיים ביין הוא לאחר שתיית שיעור רביעית דוקא.

אמנם בדין נשיאת כפים אחרי שתיית יין בזמנינו מצינו בביאור הלכה (סימן רפו, ד"ה אכילת פירות) שכתב: "ואפילו בכהן שצריך לישא כפיו במוסף ג"כ מותר לשתות רביעית יין שלנו דבוראי יש בו גם כן מים". כלומר, אין חשש לדין שכרות אם עשה קידוש על יין לפני תפילת מוסף מכיון שהיין מעורב במים.

ב.

לגבי דין ברכה אחרונה כתב המחבר בשו"ע (או"ח סימן קצ סע' ג) "שיעור שתיית יין להתחייב בברכה אחרונה, יש ספק אם די בכזית או ברביעית".

וכתב המג"א (ס"ק ד) "שתיית יין, וה"ה בשאר משקין יש ספק". וממשיך המג"א: "ויש רוצין לומר דעל יין שרף מברך בפחות מכזית דבפורתא מייטבא דעתיה, ולי נראה דבעינן כשיעור, דהא בוודאי יש יינות חזקים ומאכלים טובים כגון מרקחת דבפורתא מייטבא דעתיה, ואפ"ה בעינן כשיעור דלא חילקו חכמים בשיעוריה".

ברם הט"ז סובר שיש חילוק בדין זה בין יין ליי"ש, והוא מוכיח זאת כדלהלן:

כתב המחבר (או"ח סימן רי סע' א) "והשתה פחות מרביעית, בין מיין בין משאר משקים, מברך תחילה ברכה הראויה לאותו המין ולאחריו אינו מברך כלל", וכתב הט"ז (ס"ק א) על דבריו: "נ"ל, דייין שרף שבמדינתנו אינו בכלל זה, דבזה אי אפשר לשתות רביעית הלוג שהוא ביצה ומחצה, וא"כ אזלינן בתר שיעור השתיה לרוב בני אדם בזה. וראיה לזה מדאיתא ברבינו יונה מביאו הב"י לענין בריה דיש חילוק דאם הוא דבר שדרך לאוכלו עם הגרעין חשבינן עם הגרעין כזית וכו', ה"נ ניזול בתר דרך העולם", עכ"ל. ומבואר בדבריו שיש חילוק בין יין ששיעורו ברביעית, לעומת יי"ש ששיעורו בפחות מרביעית, כי כך דרך העולם לשתות בפחות מרביעית.

לפנינו מחלוקת נוספת בין המג"א והט"ז לגבי ברכה אחרונה על יי"ש: המג"א סובר שהשיעור הוא כמו ביין (ספק האם די בכזית או ברביעית כלשון המחבר).

והט"ז סובר שמכיון שאי אפשר לשתות רביעית מיי"ש, אם כן בעל כרחנו השיעור לגבי ברכה אחרונה, הוא כפי שדרך בני אדם לשתות ממנו, ומכיון שאין אפשרות לשתות ממנו רביעית או כזית, לכן השיעור הוא קטן בהרבה.

ג.

בדין קידוש בש"ק בבוקר כתב המחבר בשו"ע (או"ח סימן ערב סע' ט) וז"ל: "במקום שאין יין מצוי, י"א שמקדשים על שכר ושאר משקים חוץ מן המים, וי"א שאין מקדשים, ולהרא"ש בלילה לא יקדש על השכר וכו' ובבוקר יותר טוב לקדש על השכר".

ובמג"א (ס"ק ו) כתב וז"ל: "שמקדשים על השכר, דוקא במקום דהוי חמר מדינה וכו'. ונ"ל דאין מקדשים על יי"ש אלא א"כ במדינות שרוב שתיית ההמון היא יי"ש בכל יום וכו' ועי' סימן ער"א סעיף י"ג".

וביארו הלבושי שרד והמחצית השקל שכוונת המג"א במה שרמזו לסימן רע"א סי"ג, היינו לדין המובא שם שצריך לשתות רוב רביעית בלא הפסק בקידוש. וא"כ מובן, שביי"ש אי אפשר לקדש כלל, מכיון שאין הדרך לשתות כל כך הרבה יי"ש בלא הפסק.

ובמשנה ברורה (ס"ק ל) פסק: "על שכר, ואם חביב לו יין שרוף יכול לקדש עליו ביום לכתחילה במדינתנו שהוא

חמר מדינה, אך שיזהר ליקח כוס מחזיק רביעית ולשתות ממנו מלא לוגמיו שהוא רוב רביעית. ובדיעבד או בשעת הדחק שאין יכול לשתות כמלא לוגמיו ואין לו יין ושאר משקין אפילו שתיית כל המסובין מצטרפין למלא לוגמיו וכדלעיל סימן רע"א סי"ד". [וכך גם פסק המשנ"ב בסימן רפ"ט (ס"ק ח) על דברי המחבר בשו"ע (סע' ב) "במקום שאין יין מצוי הוי שכר ושאר משקין חוץ מן המים חמר מדינה ומקדשין עליו", וז"ל: "משמע דבמקום שהוא מצוי אין לקדש על השכר ושאר משקין ועיין לעיל בסי' רע"ב סקכ"ט במ"ב מה שכתבנו שם דנוהגין להקל בזה בשחרית במדינותינו ומ"מ מצוה מן המובחר על היין הוא ולענין יי"ש ע"ש בד"ה על שכר"].

אמנם באשל אברהם (סימן ער"ב) כתב: "יש ללמוד זכות על העושים קידוש על יין שרף בכלי קטן מכפי מה שכתב בצל"ח ז"ל סוף פסחים, כי כמ"ש הט"ז ז"ל שברכה אחרונה דיי"ש היא גם על שיעור קטן, מצד שמעט ממנו נרגש הרבה. ואולי כן י"ל בזה לגבי שיעור קידוש היום וכו'. ומ"מ טוב ונכון ודאי לברך על כשיעור כמ"ש בצל"ח ז"ל שם, ורבים מצטרפים בשתייתן כמ"ש בשו"ע, ולזה גם שקשה לשתות יי"ש כשיעור הנ"ל, מ"מ יוכל לצרף שתיות מכמה אנשים בזה, כי לא נתפרש קולא הנ"ל".

ומבואר בדברי הגאון מבוטשאטש, שמכיון שהמג"א שולל את עשיית הקידוש על יי"ש בגלל הדין שצריך

שתיית רוב רביעית ללא הפסק, א"כ לשיטת הט"ז [המובא לעיל אות ב] שסובר לגבי ברכה אחרונה שמכיון שדרך בני אדם לשתות רק מעט, לכן חייבים בברכה אחרונה גם במעט ואין דין דבעי רביעית כמו בשאר משקים - ואם כן לפי זה אפשר גם לקדש על מעט יי"ש, מכיון שכך דרך שתיית האנשים, ואין צריך דוקא רביעית.

וכן הביא בשו"ת מהרש"ם (ח"א סימן קעה) וז"ל: "העיד לפני תלמיד חכם זקן שהיה בעצמו במעמד בפני הגה"ק אבד"ק ראפשיטץ זצ"ל שצוה לתלמידיו לקדש ביום על יי"ש על צלוחית קטן כדרך שתייתו, ואין צריך שיעור כוס, והגם שהיה לפניו יין על השולחן, אמר שמכבדהו ביי"ש, כדי להורות הלכה לתלמידים. וכן הועד לפני בשם הגאון החסיד אבד"ק קאמינקא זצ"ל שנהג כן תמיד, והיינו על פי דברי הט"ז סימן ק"צ ומשום שכך דרך שתייתו ושביעת רצונו וכו' וכיון דשתיית יי"ש נתפשט מאד והוי חמר מדינה לשתות כמעט לפני כל סעודה צלוחית קטן, וקשה לשתות יותר מפני חריפותו, לכן שיעורו גם לענין קידוש בכך. וכן הועד לפני בשם הרה"ק מלובלין זצ"ל. ומסיים המהרש"ם: "וכדאי הם לסמוך עליהם בקידוש היום, ודוקא ביין ושכר בעינן שיעור כוס עכ"ל המהרש"ם.

וכן הביא בארחות חיים להרה"ק מספינקא (סימן ערב ס"ק ו) וז"ל: "ושמעתי מכ"ק אדמו"ח שליט"א אשר ראה בעיניו שהגאון הקדוש מהר"ח הלבפשטאם

מסאנץ נהג לקדש בשחרית על יי"ש ולא שתי מהכוס רק מעט מזער, וכן הוא נוהג אחריו", עכ"ד. וכן הביא בספר פסקי תשובה (סימן ש בהג"ה) "שמרן הקדוש זצוקללה"ה מקוצק היה מקדש ביום על כוס קטן של יי"ש".

אכן בספר דרכי חיים ושלום (אות תנ) מביא שהרה"ק ממונקאטש חלק על מנהג הצדיקים הנ"ל וטען שבמקום שהיין שכיח אין לעשות קידוש על יי"ש, "ואין להביא ראיה מהצדיקים בפולין וגליציה שהיו מקדשים בבוקר על יי"ש, כי שם אין שכיח יין ונקרא היי"ש חמר מדינה". וב"קצה המטה" על המטה אפרים (סימן תרכה ס"ק צט) מסכם את הענין: "להרים ראש על הנוהגין להקל בזה (ולעשות קידוש על יי"ש) שטעו, ח"ו לומר כן, אחרי שנראה שעשו כן גדולי עולם זצ"ל, והנח להם לישראל".

ד.

לאור כל האמור לעיל, תורת העולה לנידון השאלה שפתחנו בה:

הנוהגים לעשות קידוש על יי"ש כדרך ששותים, והיינו פחות מרביעית בצלוחית קטנה, סומכים על הט"ז שפוסק שביי"ש אין צריך שיעור. וכיון שהם סומכים על הט"ז הרי כבר התבאר לעיל שלדעת הט"ז כהן ששתה אפילו מעט יי"ש כבר לא יכול לישא כפיו. ואם כן ממה נפשך, אם עושים קידוש כיון שסומכים על

דעת הט"ז, לפי זה אי אפשר אחרי הקידוש הזה לישא כפיים.

ומאידך גיסא, לפי המג"א שסובר שאין בעיה של נשיאת כפיים אחרי שתיית יי"ש, ולכאורה היה מקום לומר לפי דעתו, שאפשר לקדש על יי"ש לפני תפילת מוסף ואין בעיה של נשיאת כפיים, אולם לדעת המג"א הרי צריכים לשתות רביעית יי"ש מלאה לקידוש, וללא רביעית אין יוצאים ידי חובת קידוש, וברביעית הרי אי אפשר לישא כפיים אחר כך. נמצא איפוא שלפי כל השיטות, אי אפשר לעשות קידוש על צלוחית קטנה של יי"ש ואחר כך לישא כפיים.

אמנם לפי דברי הביאור הלכה (סימן רפו; המובא לעיל) שכתב: "ואפילו בכהן שצריך לישא כפיו במוסף ג"כ מותר לשתות רביעית יין שלנו דבוראי יש בו גם כן מים", יש מקום לומר גם לפי הט"ז וגם לפי המג"א, שיוכל לקדש לאחר קריאת התורה ולפני מוסף על יין שלנו, שכדברי הביאור הלכה הוא ודאי מהול במים, ואז גם יוכל לשתות רביעית מהיין ואין חשש שכרות מכיון שהיין מעורב במים, ולכן יוכל גם לשאת את כפיו.

ובספר "לוית חן" מהגר"ע יוסף על הלכות שבת (פרק א אות כח) הביא את דברי הביאור הלכה הנ"ל, וכתב שבשו"ת

בית יצחק (יו"ד ח"ב בליקוטים סימן יח) כתב שאין נוהגים לישא כפיהם במוסף כשקידשו על היין ושתו רביעית יין. והוסיף ה"לוית חן" וכתב: "ומכל שכן שאם שתה היין שבכל הכוס שיש בו קצת יותר מרביעית [מפני שאי אפשר לצמצם] שאפילו אם היין מזוג, יש לחשוש בזה אפילו לענין תפילת מוסף וכל שכן לישא כפיו". אך למעשה מסיק שם שיוכל לסמוך על השיטות שקודם תפילת מוסף לא חל עדיין חובת קידוש של היום, ומעתה יש ספק ספיקא בדרבנן, שמא ההלכה כהפוסקים שמותר לטעום קודם קידושא רבה ושמא לא חל חובת קידוש קודם תפילת מוסף.

אולם יש להעיר שמה שהביא משו"ת בית יצחק שכתב "שאין נוהגים לישא כפיהם במוסף כשקידשו על היין ושתו רביעית יין", המעיין בדבריו ימצא שכתב להיפך, וז"ל הבית יצחק: "ועי' פמ"ג (סי' רפו מב"ז ס"ק ז) דאם חלש לביה יכול לקדש ולאכול כזית פת ואחר כך ישא כפיו עכ"ד, ואין נוהגים לישא כפיו בשמחת תורה מי שקידש, וצריך לומר דאז כיון דשייך שכרות אין לישא כפיו". ואם כן אדרבה, מבואר בדברי הבית יצחק שרק בשמחת תורה אין לישא כפיים לאחר הקידוש משום דשייך שכרות, ברם ברגלים אחרים שפיר יכולים לשאת כפיים גם לאחר קידוש, וכדברי הביאור הלכה.

סימן טז

נשיאת כפים בכהן שאינו צם ביום הכיפורים

התורה ונשיאת כפים הם חלק מהתפילה, ואינם דברים נפרדים ממנה. וכל הדינים שיש בהלכות תפילה יש גם בקריאת התורה ונשיאת כפים.

עוד מבואר במ"ב (או"ח סימן קכח ס"ק קו) שאין לכהן להפסיק באמצע התפילה [שמונה עשרה] כדי לישא כפיו, וכך גם ההלכה לענין קריאת התורה (או"ח סימן קד במשנה ברורה ס"ק כט) שאין לכהן להפסיק באמצע התפילה אם קראוהו לעלות לתורה. ונלמד מכך כיסוד הדברים שנתבאר, ש**נשיאת כפים וקריאת התורה הם חלק מהתפילה**, ולכן אין להפסיק מהתפילה לצורך דברים שגם הם חלק מהתפילה, וכהן שעומד באמצע התפילה אין לו להפסיק לצורך נשיאת כפים או לצורך קריאת התורה.

לפי יסוד זה יבוארו כמה מהלכות קריאת התורה ונשיאת כפים.

ב.

כתב הבית יוסף (או"ח סימן תקסו אות ו) וז"ל: "כתב מהר"י קולון בשורש ט (ענף ה) מעשים בכל יום, כשאין הכהן מתענה יוצא הכהן מבית הכנסת ועומד לקרות בתורה ישראל המתענה. נראה

כותרת הלכות תפילה ברמב"ם היא: "הלכות תפילה וברכת כהנים. יש בכללן שתי מצוות עשה, אחת לעבוד את ה' בכל יום בתפילה. שניה, לברך כהנים את ישראל בכל יום. וביאור שתי מצוות אלו, בפרקים אלו". באחד עשר הפרקים הראשונים מבוארים הלכות תפילה. בפרקים י"ב-י"ג דיני קריאת התורה, ובפרקים י"ד-ט"ו דיני נשיאת כפים. ולכאורה לא מובן מדוע תחת הכותרת "הלכות תפילה" מצורפים יחד דיני תפילה, קריאת התורה ונשיאת כפים. וכידוע הקפיד הרמב"ם מאד על סדר הדברים, וברור איפוא, שכאשר כלל את הלכות תפילה קריאת התורה ונשיאות כפים ביחד, יש דברים בגו.

ונראה שיש ללמוד מכך שקריאת התורה ונשיאת כפים הם חלק בלתי נפרד מהתפילה, ואינם דברים נפרדים ממנה.

וראיה ליסוד זה מהמבואר בשו"ע (או"ח סימן נה סע' ב) "אם התחיל לומר קדיש או קדושה בעשרה ויצאו מקצתן, גומרים אותו הקדיש". ובמשנה ברורה (ס"ק ו) הביא בשם הבית יוסף: "והוא הדין בכל דבר שצריך עשרה, כגון נשיאת כפים וקריאת התורה והפטרה בנביא". הרי לנו שדין נשיאת כפים וקריאת התורה שווה לדין התפילה. והיינו כמו שנתבאר שקריאת

מדבריו, שאין עומד לקרות בתורה מי שלא התענה, עכ"ל הב"י. ובשו"ע (שם סעיף ו) פסק המחבר: "יש מי שאומר שאין עומד לקרות בתורה בתענית ציבור מי שלא התענה".

אלא שבמשנה ברורה שם (ס"ק יט) הביא בשם המג"א שיש חילוק לענין זה בין תפילת שחרית למנחה, שבמנחה מי שלא התענה אינו רשאי לקרוא בתורה, אבל בשחרית מותר להעלותו, שהרי קוראים בתורה גם אילולא התענית [הכוונה כאשר התענית היא בימים ב' וה'].

ולענין תפילה לפני העמוד למי שלא התענה, כתב הטור (או"ח סימן תקסו סע' ה) וז"ל: "כתב רב נתן, שליח ציבור שאינו מתענה אינו יכול להתפלל שכיון שאינו מתענה אינו יכול לומר עננו. ואיני יודע למה שהרי אינו אומר ביום תעניתי אלא ביום התענית הזה ותענית הוא לאחרים. ודאי אם אפשר שיהיה שליח ציבור המתענה טוב הוא מאחר, אבל אם אי אפשר נראה לי שיכול להתפלל". ולהלכה פסק המחבר בשו"ע (שם סעיף ה') "בתענית ציבור שליח ציבור שאינו מתענה לא יתפלל".

ולגבי לישא כפיו לכהן שאינו מתענה, כתב הפרי חדש (או"ח סימן קכ"ט) וז"ל: ואם יש כהן בבית הכנסת במנחה שהיה לו שום אונס שלא התענה, לא יעלה לדוכן עם הכהנים המתענים וכו' עכ"ל הפרי חדש.

ולענין בעל קורא שלא התענה, אם יכול לקרוא בפרשת ויחל, הביא בספר פסקי תשובה (סימן רצד) בשם שו"ת באר עשק (סימן כא) שנשאל בזה האם דינו ככהן שאינו מתענה שאין עולה לתורה וש"ץ שאינו מתענה שאינו מתפלל, או ששפיר יכול לקרוא בתורה גם מי שאינו מתענה. והשיב: "מה לנו לעשות פסקי פסקי, ולומר ש"ץ המתפלל אל יתפלל אבל המקריא בתורה יקרא, הלא לא נתנו חכמים דבריהם לשיעורים".

ולפי מה שהקדמנו בתחילת דברינו, הלכות אלו מבוארות היטב, ומכיון שנשיאת כפים וקריאת התורה הם כמו תפילה ונחשבים חלק ממנה, לכן כשם שאדם שאינו מתענה לא מתפלל לפני העמוד [וגם בעל קורא שדינו כש"ץ], כך גם מי שאינו מתענה לא עולה לתורה ואינו נושא כפיו.

וכמו כן מצאנו בהלכות תענית: "אין שליח צבור אומר עננו ברכה בפני עצמה אא"כ יש בבית הכנסת עשרה שמתענין" (שו"ע או"ח סימן תקסו סע' ג). ובמשנה ברורה שם (ס"ק יד) כתב: "ולענין קריאת ויחל כשחל התענית צבור בב' וה' אע"פ שדוחין פרשת השבוע לית כאן ברכה לבטלה (דתקנת עזרא לקרות בשני וחמישי) אם כן די כשיש ששה בבית הכנסת קורין ויחל, משא"כ במנחה צריך עשרה בבהכ"נ וה"ה שחרית כשחל באגד"ו צריך עשרה בבהכ"נ דוקא [א"ר ופמ"ג]. וי"א [שערי תשובה], שבתענית צבור של ד' צומות כיון

דמדברי קבלה הם אפילו אין שם מתענים רק שבעה והשאר אינם מתענים דאניסי שהם חולים יכולים לקבוע ברכת עננו ולקרות ויחל". ובפרי מגדים (שם אשל אברהם ס"ק יא) ובכף החיים (ס"ק נב) הביאו שאם אין עשרה מתענים אין נשיאת כפים, וגם אין אומרים "אלקינו ואלקי אבותינו ברכנו" וכו'.

הרי לפנינו כי שלושת העניינים הללו: תפילת עננו, קריאת פרשת ויחל ונשיאות כפים בתענית שווים בדיניהם, וכאשר אין עשרה מתענים בבית הכנסת אין אומרים תפילת עננו, אין קוראים פרשת ויחל [לדעת הא"ר והפמ"ג] ואין נושאים כפים.

ג.

בכף החיים (או"ח סימן קכט סע' ה) מביא את דברי הפרי חדש שכהן שלא מתענה אינו נושא כפיו בתענית במנחה, ומוסיף: "וגם אם הכהן הזה קיבל עליו תענית שעות מחצות עד הלילה, ואף דבזמן מנחה הוא בתענית שעות, לא ישא כפיו". וביאור דבריו, דמה שכתב המשנה ברורה (או"ח סימן תקסב ס"ק מז), שבתענית שעות אומרים "עננו", זהו רק לגבי דין תפילה ואולי לגבי דין תפילה דישנו בתענית שעות, אולם קריאת התורה אין בתענית שעות ולכן מי שנמצא בתענית שעות גם לא נושא כפיו, [נמצא מבואר בדעת כף החיים שמשווה דין נשיאת כפים

בתענית לדין קריאת התורה ולא לדין תפילה, משום כך כמו שאין קריאת התורה בתענית שעות, כך גם אין נשיאת כפים].

והנה בעצם דברי הפרי חדש, יש לעמוד על שני עניינים: הראשון, הפרי חדש נקט בדבריו דין כהן בבית הכנסת במנחה, והשאלה האם גם בשחרית ביום התענית נאמר אותו דין שכהן שאינו מתענה אינו נושא כפיו. ולפי סברת המג"א שהביא המשנה ברורה [המובא לעיל] שיש חילוק בין שחרית למנחה לענין קריאת התורה שרק במנחה מי שלא התענה אינו עולה לתורה, אבל בשחרית [בימים ב' וה'] מותר להעלותו בגלל שקוראים בתורה גם אילולא התענית, גם לגבי נשיאת כפים יש לומר כסברא זו, מכיון שבשחרית נושאים כפים גם אילולא התענית, לכן גם אם אין הכהן מתענה, יכול לישא כפיו, ואם כן כהן שאינו מתענה בשחרית יכול לעלות לדוכן. ורק במנחה שהנשיאת כפים היא בגלל התענית, בזה יש לומר שמי שאינו מתענה אינו נושא כפיו, וצ"ע.

עוד יש לדון בדברי הפרי חדש במה שכתב "לא יעלה לדוכן עם הכהנים המתענים", מה הדין אם אין כהנים אחרים מתענים [והיינו כאשר כל הכהנים במקום לא התענו], האם באופן זה כן יכול כהן שאינו מתענה לישא כפיו. ובכף החיים (סימן תקסו ס"ק מו) כתב בדין עליה לתורה לכהן שאינו מתענה: "ומכל מקום נראה דבכל אלו יש להחמיר מאחר דאפשר באחר שהוא מתענה", עכ"ל. וגם בדבריו משמע

שהטעם שאין קוראים לתורה כהן שאינו מתענה הוא דוקא בגלל "דאפשר באחר שכן מתענה", ויתכן שאם אין כהן אחר כן אפשר לעלות לתורה גם מי שאינו מתענה, וצ"ע.

ד.

עוד יש להקשות על דברי הפרי חדש, דהנה בדברי חז"ל מפורש בכמה מקומות שנשיאת כפים נחשבת כמו עבודה של כהן בבית המקדש: בגמרא (סוטה לח, א) נלמדת ההלכה שצריך לעמוד בנשיאת כפים "הרי הוא אומר (דברים י, ח) לשרתו ולברך בשמו, מה משרת בעמידה, אף מברך בעמידה". וכן בגמרא (מנחות יח, ב) מובאת ברייתא שמונה "ט"ו עבודות" שבכהונה, ואחת העבודות היא נשיאת כפים. ומפורש בזה שנשיאת כפים היתה נחשבת במקדש לעבודה כשאר עבודות הקדשים.

והנה בספר ליקוטי יהודה על יום הכיפורים (עמ' צג) הביא שהאדמו"ר בעל האמרי אמת נשאל אם כהן גדול שאחזו בולמוס והיה מוכרח לאכול ביום הכיפורים, עבודותיו בבית המקדש כשרות. והביא האמרי אמת ראייה מדברי הגמרא (מועד קטן ט, א) שבזמן חנוכת בית המקדש הראשון בימי שלמה המלך אכלו ושתו ביום הכיפורים, וגם הכהן הגדול אכל ושתה נוכחו שנאמר (מלכים א' ח, סב) "והמלך וכל ישראל עמו זבחים זבח לפני ה'". ומסתבר בפשטות שגם הקריבו קרבנות של יום כיפור, ומוכח

מזה שכאשר מותר לכהן לאכול, מותר לו גם להקריב קרבנות. ואם כן גם כהן גדול שאחזו בולמוס ביום כיפור וחייב לאכול עפ"י הדין, עבודתו כשרה.

ומעתה יש להקשות על דברי הפרי חדש, מאחר והוכיח האמרי אמת שכהן שחייב לאכול יכול לעבוד עבודה בבית המקדש, מדוע שלא נאמר שגם יוכל לשאת כפים, והרי נשיאת כפים היא כמו עבודה בבית המקדש, ומדוע כהן שחייב לאכול בתענית לא יוכל לישא כפיו.

אולם מצינו בספר מכתבי תורה מבעל האמרי אמת (סימן ג) שכתב: "לא אזכור במה שהבאת שאמרתי בענין חינוך בית המקדש בימי שלמה שלא עשו יום הכיפורים, ובודאי היה על פי נביא מוחזק וא"כ אונסא כמאן דעביד וכו'", עכ"ד. ומבואר בדבריו שיש לדחות את הראיה מחנוכת הבית בזמן שלמה המלך, מכיון שאז נעשה הדבר על פי נביא, ואם כן היו בגדר אנוסים לאכול ונחשב לגבם כאילו צמו. אולם אין מזה ראייה שכהן המחוייב לאכול ביום כיפור שעבודתו תהיה כשרה ויוכל גם לשאת את כפיו, ושוב לא יקשה על הפרי חדש.

ובאמת אדרבה, מעצם דברי הפרי חדש שכתב שכהן שלא מתענה אינו נושא כפיו, נפשט הספק האם כהן גדול שאחזו בולמוס יכול לעבוד, שכן מכיון שנשיאת כפים היא כעבודת הכהנים בבית המקדש, אם רואים שכהן שאינו צם לא יכול לישא כפיו, מוכח מזה שגם כהן

שאינו צם לא יכול לעבוד עבודה בבית המקדש.

ואולי יש לחלק בין אכילה סתם לבין אחזו בולמוס. וגם לפי מה שנסתפקנו לעיל בדעת הפרי חדש, שמשמע מדעתו שאם אין כהנים אחרים שפיר יכול הכהן לעלות לדוכן גם אם אינו מתענה, נמצא שגם בדין עבודת כהן גדול שאחזו בולמוס, כיון שביום הכיפורים העבודה כשרה דווקא בכהן גדול [וגם דין זה שנוי במחלוקת בעל המאור והרמב"ן בפ"ב ממסכת יומא], זהו כמו מצב שבו אין כהנים שמתענים מלבד הכהן הגדול שאינו מתענה, שבזה יש יותר צד לומר שיכול לעבוד.

ה.

והנה הגרע"א (שו"ת ח"א סימן כד) כתב: "נסתפקתי ועובדא הוי במי שהיה מוטל על ערש דוי בסכנת מות והרופא צוה לו לאכול ביוהכ"פ, והיו מתפללים בחדרו וקראו אותו לתורה, ולא נסתפקתי בזה וצויתיו לעלות, כי בפשוטו הקריאה ביוהכ"פ מחמת קדושת היום, כמו בשאר יו"ט ושבת, ואם כן גם מי שאינו מתענה יכול לעלות. ואך היו רוצים לקרות אותו גם במנחה, ובזה נסתפקתי אם קריאת התורה במנחה הוי משום תענית אלא דבשאר תענית קוראים ויחל וביוהכ"פ בפרשת עריות, ואם כן אינו מתענה אינו יכול לעלות, או דגם קריאה זו מחמת קדושת היום, לקרות גם במנחה כמו בשבת,

ויכול גם אינו מתענה לעלות וצ"ע לדינא", עכ"ל.

והגאון בעל המרחשת (ח"א סימן יד) תלה ספקו של הגרע"א אם הקריאה ביוהכ"פ במנחה היא מחמת קדושת היום או מחמת תענית, במחלוקת המחבר והרמ"א בשו"ע (או"ח סימן תרכב סעי' ב), שלדעת המחבר המפטיר בנביא במנחה ביוהכ"פ חותם בברכת "על התורה ועל העבודה ועל יום הכיפורים הזה". ולדעת הרמ"א אינו אומר "על התורה ועל העבודה" אלא חותם ב"מגן דוד". וביאר המרחשת שהמחבר סובר שקריאת התורה במנחה ביוהכ"פ היא משום קדושת היום ולכן אומרים "על התורה ועל העבודה" וחותרים "ועל יום הכיפורים הזה". אבל לדעת הרמ"א קריאת התורה במנחה של יוהכ"פ הוא משום התענית, ולכן דינו ככל תענית ציבור שאינו אומר על התורה אלא חותם את ברכת המפטיר ב"מגן דוד".

ומוסיף המרחשת שמדברי המרדכי (שבת פ"ב) הגהות מרדכי (סי' תנו) שכתב שההפטרה במנחה ביוהכ"פ אינה משום קדושת היום אלא כשאר תענית, נראה לדייק שדווקא ההפטרה אינה משום קדושת היום, והיינו משום שלא מצינו הפטרה במנחה, וגם בשבת שחמורה מיום הכיפורים אין הפטרה במנחה, ועל כן ההפטרה ביום הכיפורים היא משום תענית. אבל קריאת התורה במנחה היא משום קדושת היום, שהרי מצינו קריאת התורה במנחה בשבת, ואם כן קריאת התורה היא

מבואר שברכות ההפטרה אינם קשורות לעליה לתורה, ואע"פ שהעולה לקריאה הוא ישראל, יכול הלוי לומר את ברכות ההפטרה, ואילו לפי המבואר לעיל בדברי המרחשת, בסברות המחבר והרמ"א והמרדכי, מבואר שכל ענין ברכות ההפטרה תלוי בעליה לתורה.

ובעצם מה שהביא הגרצ"פ מדברי הרמ"א בסימן רפ"ד, יש לעיין, מכיון שבדברי הרמ"א שלפנינו כתוב: "ואם קראו למפטיר מי שאינו יודע לומר ההפטרה יכול אחר לאומרה", והרמ"א כלל לא הזכיר את תיבת "וברכותיה" כמו שהביא הגרצ"פ וביסס מזה את דבריו, וצ"ע.

1.

לאור כל האמור, על דרך הספק, אם הקריאה ביוהכ"פ במנחה היא מחמת קדושת היום או מחמת תענית, יש להסתפק לגבי נשיאת כפים בנעילה, האם כהן שאינו מתענה יכול לשאת כפיו בתפילת נעילה. ויסוד הספק הוא, האם נשיאת כפים של נעילה היא מחמת התענית או מחמת היום, ונפקא מינה אם כהן שאינו מתענה יכול לשאת כפיו בנעילה, שכן כמו שנתבאר לעיל, רק בתפילה שהנשיאת כפים היא בגלל התענית, בזה יש לומר שמי שאינו מתענה אינו נושא כפיו. ולכן רק אם נאמר שהנשיאת כפים היא מחמת התענית, כהן שאינו מתענה לא יוכל לשאת כפים [וכמו הצד בספקו של הגרע"א שאם קריאת התורה מחמת התענית אזי מי שאינו מתענה לא

משום קדושת היום. ורק ההפטרה היא משום תענית.

ולפי זה מסיים המרחשת: "לדינא נראה לחלק, דכהן ולוי יוכלו לעלות לתורה במנחה ביוהכ"פ אף אם אינו מתענה משום דהקריאה היא משום קדושת היום, אבל השלישי שהוא גם המפטיר בנביא, אם אינו מתענה לא יוכל לעלות, משום דההפטרה היא משום תענית".

והנה בשו"ת הר צבי (או"ח סימן סח) דן בשאלה: "באיש אחד עשיר גדול ונכבד שיש לו חזקה רבות בשנים לעלות בכל שנה ושנה למפטיר יונה במנחה של יוהכ"פ. והנה זה עתה נודע להם שהוא לוי ושואלים כדת מה לעשות. אם לדחות ממפטיר זה, או שיעשו עצמם כאינם יודעים ויניחו לו מנהגו לעלות למפטיר. כי הדיחוי יעלה להם בעגמת נפש, ולכן נפשם בשאלתם דאולי רשאים המה לשתוק דגדול השלום".

ולאחר משא ומתן ארוך בענין זה, מסיק הגרצ"פ: "יש דרך לעשות כך, שהאיש הזה יעלה לתורה לוי ואחר כך יעלה לתורה ישראל אחר כפי הדין, אלא שהברכות של המפטיר יונה יברך זה האיש שהחזק כבר בזה. ויעוין ברמ"א (סימן רפ"ד ס"ד) שכתב, ואם קראו למפטיר מי שאינו יודע לומר ההפטרה יכול אחר לקרוא ההפטרה וברכותיה".

ואמנם דבריו תלויים במה שדן המרחשת אם קריאת התורה ביום הכיפורים קשורה להפטרה. שכן בדברי הגרצ"פ

עולה לתורה], אבל אם הנשיאת כפים היא מחמת היום יש לומר שיוכל לשאת כפים גם מי שאינו מתענה [וכמו הצד בספקו של הגרע"א שאם קריאת התורה מחמת היום אזי גם מי שאינו מתענה יכול לעלות לתורה].

וביאור צדדי הספק, דהנה בשו"ע (סימן קכט סע' א) כתב: "אין נשיאת כפים אלא בשחרית ומוסף, ובנעילה ביום שיש בו נעילה כמו ביום הכיפורים, אבל לא במנחה משום דשכיחא שכרות באותה שעה שמא יהא הכהן שכור. וגזרו במנחה של תענית אטו מנחת שאר ימים, אבל בתענית שאין בו נעילה הואיל ותפילת מנחה סמוך לשקיעת החמה היא דומה לתפלת נעילה ואינה מתחלפת במנחה של שאר ימים, הלכך יש בה נשיאת כפים". ומפורש בזה שיסוד ההלכה שבכל תענית יש נשיאת כפים במנחה, ובתענית שמתפללים נעילה, הנשיאת כפים היא בנעילה הוא שהנשיאת כפים **שלא בתפילת שחרית ומוסף היא בגלל התענית.** ואם כן, גם נשיאת כפים בתפילת נעילה ביום כיפור יסודה מטעם זה, כלומר מחמת התענית. וממילא מי שאינו מתענה לא יוכל לשאת כפיו.

אולם מצד אחר תפילת נעילה הוא מחמת היום, מכיון שיש ימי תענית מסויימים שקבעו בהם תפילת נעילה, ומובא בספר "נפש הרב" (עמ' ר') בשם הגרי"ד סלובייצ'יק שגדר תפילת נעילה אינו תפילה חדשה וחמישית, אלא בחינת תוספת של ריבוי תפילות הכוללת את כל התפילות הקודמות, כלשון הרמב"ם (הלכות תפילה פ"א ה"ז) "וכן תקנו תפלה אחר תפלת מנחה סמוך לשקיעת החמה ביום התענית בלבד כדי להוסיף תחנה ובקשה מפני התענית וזו היא התפלה הנקראת תפלת נעילה" [ואמר הגרי"ד, שתפילת נעילה היא תוספת וריבוי על התפילות שכבר התפלל, ולכן אם לא התפלל שחרית ומוסף ומנחה ובא רק לנעילה אין לו להתפלל, כי גדר תפילת הנעילה הוא ריבוי התפילה, ובלי שהתפלל מקודם תפילות היום אין מקום שיתפלל עתה נעילה]. נמצא שתפילת נעילה באה מחמת היום, שביום זה תיקנו ריבוי תפילות. ואם כן לפי זה יש לומר שיוכל לשאת כפים גם מי שאינו מתענה [וכמו הצד בספקו של הגרע"א שאם קריאת התורה מחמת היום אזי גם מי שאינו מתענה יכול לעלות לתורה].

סימן יז

פדיון הבן על ידי כהנת

שבת כהן יכולה לקבל, וגם אם נישאת לישראל, יכול בעלה הישראלי לקבל את כסף פדיון הבן. ולכן רב כהנא "שקיל סודרא מבי פדיון הבן" כיון שהיה נשוי לכהנת. ועל זה כתב הפני יהושע, שלא מצא חבר לתוספות בשיטתם זו.

וברא"ש בהלכות פדיון בכור (סוף מסכת בכורות סימן ד) כתב וז"ל: "ואין ליתן לכהנת בכור בהמה ולא פדיון הבן, דאמר בפרק הזרוע (חולין דף קלא, ב) עולא יהיב מתנתא לכהנתא, אלמא קסבר עולא כהן ואפילו כהנת. איתיביה רבא לעולא, מנחת כהנת נאכלת מנחת כהן אין נאכלת, ואי אמרת כהן ואפילו כהנת, והכתיב כל מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל. אמר ליה, מטונך, אהרן ובניו כתיב בפרשה. אלמא דפשיטא דכל היכא דכתיב אהרן ובניו, אמרינן כהן ולא כהנת, ובפרשת במדבר סיני כתיב (במדבר ג, נא) "ויתן משה את כסף הפדוים לאהרן ולבניו" ואיתקש להדדי בכור אדם ובכור בהמה טמאה, דלא כפי' רש"י בפ"ק (ח, א); ובמעדני יו"ט שם העיר שברש"י שלפנינו אינו נמצא ואולי הכוונה ר"י, והיינו דעת תוס' בקידושין, גבי הא דרב כהנא שקיל סודרא לפדיון הבן, דרב כהנא לא היה כהן אלא בשביל אשתו היה לוקח שהיתה

א.

איתא בגמרא מסכת קידושין (ח, א): "כי הא דרב כהנא שקיל סודרא מבי פדיון הבן, אמר ליה, לדידי חזי לי חמש סלעים". וכתבו על כך התוספות שם (ד"ה רב כהנא) וז"ל: "משמע הכא, דרב כהנא היה כהן. ותימא, דבסוף אלו עוברין (פסחים מט, א) משמע דלא היה כהן, דקאמר אי לאו דנסיבי כהנתא לא גלאי. ויש לומר דתרי רב כהנא הוו. אי נמי יש לומר דבשביל אשתו היה לוקח כדאשכחן בפרק הזרוע (חולין דף קלב, א) רב כהנא אכל בשביל אשתו", עכ"ל.

וביאר הפני יהושע (קידושין שם): "כוונתו, דכי היכי דאיכא למ"ד התם, כהן ואפילו כהנת, ה"נ איכא למימר בכל מתנות כהונה, כדאשכחן נמי בתרומה וחזה ושוק, כנ"ל בכוונתן. אלא שלא מצאתי להם חבר בזה, אלא דוקא היכא דגלי קרא", עכ"ל הפני יהושע.

והיינו שבגמרא בחולין שהביאו התוס' מבואר לגבי מתנות כהונה שאפשר לתת גם לכהנת. ולא זו בלבד, אלא אפשר לתת לבת כהן שנשאת לישראל, ואז גם בעלה הישראלי אוכל בזכותה. ולומדים מזה התוס' שגם לגבי פדיון הבן כך הוא הדין,

כהנת", עכ"ל הרא"ש. ומפורש בדבריו שכהנת אינה יכולה לקבל מעות פדיון הבן, דמכיון דכתיב "אהרן ובניו" אמרינן "כהן ולא כהנת", וחולק בזה על דברי התוס' בקידושין.

הרמב"ם כתב בהלכות בכורים (פרק ט הלכה כ) וז"ל: "הכהנת אוכלת המתנות, אע"פ שהיא נשואה לישראל, מפני שאין בהם קדושה". מפורש בדבריו, שכהנת מקבלת ואוכלת מתנות כהונה, והיינו כסוגיית הגמרא בחולין שהביאו התוס' בקדושין. ברם לגבי פדיון הבן משמע מדברי הרמב"ם (הלכות בכורים פרק יא הלכה ה) שכתב: "הפודה את בנו וכו' נותן הפדיון לכהן", שנותנים דוקא לכהן ולא לכהנת.

ויש להבין ולבאר שיטת הרמב"ם, מאחר שכתב שמתנות כהונה אוכלת כהנת בגלל שאין בהם קדושה, מדוע סובר שפדיון הבן לא נותנים לכהנת, האם זהו בגלל קדושה מיוחדת שיש בפדיון הבן, או שאין הדבר תלוי בקדושה, אלא הטעם הוא כי בפדיון הבן נאמר מיעוט "אהרן ובניו", כמש"כ הרא"ש, ולכן רק בשאר מתנות כהונה יכולה גם כהנת לקבל מה שאין כן בפדיון הבן שיש גזירת הכתוב שרק כהן יכול לקבל את הפדיון ולא כהנת, וצ"ע.

גם פסקי השו"ע בענין זה צריכים עיון. בשו"ע יו"ד (סימן סא סע' ח) כתב המחבר בדין מתנות זרוע לחיים וקיבה: "נותנים אותם לכהנת אפילו היא נשואה

לישראל", עכ"ל. והרמ"א לא העיר על כך כלום, ומשמע מזה שמסכים לפסק המחבר. וכן בשו"ע יו"ד (סימן שלג סע' יד) כתב המחבר לגבי ראשית הגז: "ראשית הגז חולין לכל דבר לפיכך נותנים אותו לכהנת אע"פ שהיא נשואה לישראל", עכ"ל המחבר, וגם כן לא העיר הרמ"א, ומשמע מזה שמסכים לפסק המחבר. ומפורש בדברי המחבר שהוסיף טעם מדוע אפשר לתת לכהנת בגלל שראשית הגז הם חולין לכל דבר, ואילו על מתנות כהונה בסימן ס"א [זרוע לחיים וקיבה] לא כתב המחבר טעם זה. ובעצם טעם זה הוא כדברי הרמב"ם שהבאנו לעיל "מפני שאין בהם קדושה". וצריך לבאר מדוע לגבי מתנות כהונה לא כתב המחבר טעם זה. כמו כן, יש לעיין האם לשון המחבר "חולין לכל דבר" משמעותה ומובנה כלשון הרמב"ם "מפני שאין בהם קדושה".

עוד צריך עיון, דהנה לגבי בכור בהמה טהורה כתב הרמ"א בשו"ע יו"ד (סימן שו סע' א) "ונותנין אותו לכהן ולא לכהנת", עכ"ל. וצ"ע מדוע המחבר עצמו לא הזכיר כלום בדין בכור בהמה לגבי כהנת, ומדוע בשאר המקומות, בסימן ס"א ובסימן של"ג התייחס המחבר לדין כהנת, וכאן לא.

והפלא הגדול ביותר בענין זה הוא, שלגבי פדיון בכור אדם (בשו"ע יו"ד סימן שה), לא מוזכר כלל, לא במחבר ולא ברמ"א, מה הדין לגבי כהנת, ודבר זה צריך עיון.

ובסיום דבריו כתב החתם סופר להלכה:

"מ"מ נלענ"ד, מי שלאחר כל

הטרחות אי אפשר לו להגיע לכהן ביום פדיונו, וכבר הגיע לגבורות או שהוא מן הזרזים ואינו רוצה להשהות, ומי יודע מה יולד יום, עכ"פ יתן ביומו לכהנת בלי ברכה, ויהיה מתנה שאינו מתכוון לצאת בה אלא אם לא יזכה למצוא כהן. ואם ימצא כהן אחר כך, יחזור ויפדה בברכה כראוי, כי אז לא יצא ידי חובתו למפרע", עכ"ל.

ובאמת קושית החתם סופר היא לכאורה

קושיא חזקה מאד. דכאשר כהנת מקבלת פדיון הבן, או אפילו שאר מתנות כהונה, הרי זה כעין גזל השבט, כיון ששבט הלוויים לא קיבל את מה שמגיע לו, כיון שאם הכהנת שנשאת לישראל מקבלת את הפדיון, הרי זה שייך לבעלה הישראל, ויוצא מרשות שבט לוי שהתורה זיכתה לו את המתנות כהונה, וצ"ע.

עוד דבר צריך לברר, בגמרא בקדושין

(ו, ב) מבואר שבפדיון הבן, אם נתנו לכהן את מעות הפדיון במתנה על מנת להחזיר, הבן פדוי. וכן נפסק להלכה ברמב"ם (הלכות בכורים פרק יא הלכה ח) ובשו"ע יו"ד (סימן שה סע' ח). ואילו לגבי שאר מתנות כהונה לא מוזכר ברמב"ם ובשו"ע מה הדין במתנה על מנת להחזיר. וגם ענין זה צריך בירור, האם הדינים של מתנות כהונה דומים ושווים לפדיון הבן או שמא יש הבדלים ביניהם, ובפדיון הבן יועיל במתנה על מנת להחזיר אולם בשאר

ב.

בשו"ת חתם סופר (חלק יו"ד סימן שא)

דן באריכות וביסודיות בסוגיית פדיון הבן על ידי כהנת.

בראשית דבריו מגלה החתם סופר:

"רגיל הייתי ליתן מתנות כהונה, זרוע לחיים וקיבה לגיסי ז"ל, בעל כהנת. וכן דרכי ממש בכל יו"ט, לשחוט בהמה ולהפריש ממנה מתנות, וכן ראשית הגז וכו'. אבל מפדיון (הבן) חלילה לי להכריע בין תוס' והרא"ש". והיינו, שהגם שלגבי מתנות כהונה פסק החתם סופר כדעת הרמב"ם והשו"ע הנ"ל, שאפשר לתת לכהנת אפילו היא נשואה לישראל, וגם נהג כן להלכה שנתן מתנות כהונה לגיסו שהיה ישראל, כיון שהיה בעל כהנת. מכל מקום לגבי פדיון הבן, לא רצה החתם סופר להכריע ולפסוק במחלוקת התוס' בקדושין והרא"ש בהלכות פדיון הבכור שהבאנו לעיל, האם אפשר לפדות בכור אדם על ידי כהנת.

כאמור, בתשובה זו האריך מאוד החתם

סופר בביאור ובירור השיטות בענין פדיון הבן על ידי כהנת, ובתוך דבריו כתב: "וצ"ע קצת, איך ליתן מתנות כהונה או מכל שכן פדיון, לאשה שיש לה בעל ישראל, או מכל שכן לבעלה בשבילה, הא גוזל השבט, דה' סלעים או זרוע לחיים וקיבה שנותן לאשה, קנתה הגוף והפירות לבעל. וממילא חזר חסרת ליה שווי הפירות. ולא יהיב להשבט כל הסך המגיע".

מתנות כהונה אין אפשרות לתת במתנה על מנת להחזיר. ואם אמנם אכן יש הבדל, צריך ביאור טעם הדבר.

ג.

ביאור הדברים נראה בהקדם דיוק לשונות הרמב"ם בדיני נתינת מתנות כהונה.

כפ"ט מהל' בכורים ה"א כתב: "מצות עשה ליתן כל זובח בהמה טהורה לכהן הזרוע והלחיים והקיבה". שם בפ"י ה"א כתב: "מצות עשה ליתן לכהן ראשית הגז". ואילו שם בפ"א ה"א כתב: "מצות עשה לפדות כל איש מישראל". ומבואר שלגבי מתנות כהונה וראשית הגז, מדגיש הרמב"ם שיש מצות עשה של "נתינה לכהן". אבל לגבי פדיון הבן לא מזכיר הרמב"ם כלל את ענין הנתינה לכהן [ורק להלן שם בהלכה ה' כתב: "ואחר כך נותן הפדיון לכהן"]. וכך גם לגבי פדיון בהמה טמאה (שם פרק יב הלכה א) כתב הרמב"ם: "מצות עשה לפדות כל אדם מישראל פטר חמור בשה". ולא הזכיר כלל את ענין הנתינה לכהן. דברים אלו פותחים לנו צוהר להבנת כל הענין.

הנה כי כן, יסוד מצות פדיון הבכורים, נאמר לבני ישראל לראשונה בהיותם עוד במצרים: "קדש לי כל בכור פטר כל רחם בבני ישראל באדם ובבהמה לי הוא" (שמות יג, ב). ופרש"י: "לי הוא, לעצמי קניתי ע"י שהכיתי בכורי מצרים". והיינו, שהקב"ה קידש את בכורי בני ישראל,

וכמפורש במדרש (במדבר רבה פרשה ד, ה): "שכן אתה מוצא, שהרג המקום בכורי בהמות מצרים והציל בהמות ישראל, ולכן הקדיש לשמו בכורי בהמות ישראל". ובספורנו (שמות יג, ב): "קדש לי כל בכור, שיתחייבו כולם בפדיון כשאר כל הקדש, למען יהיו מותרים בעבודת חול, שלולי הפדיון, היו אסורים לעשות את כל מלאכת חול".

ומבואר מכל זה שענין הבכורה הוא, שהקב"ה הניח על הבכורים קדושה בעת יציאת בני ישראל ממצרים. ובגמרא בכורות (ד, ב) נחלקו ר' יוחנן וריש לקיש, אם קדושה זו חלה על הבכורים בהיותם במדבר או לא. ר' יוחנן סובר שקדשו בכורות במדבר, דרחמנא אמר ליקדשו, כדכתיב "קדש לי כל בכור". וריש לקיש סובר לא קדשו בכורות במדבר, מדכתיב "והיה כי יביאך" וכתיב בתריה "והעברת" מכלל דמעיקרא לא קדוש. לפנינו דעת ר' יוחנן, שמיד ביציאת מצרים הניח הקב"ה קדושה על הבכורות, וקדושה זו לא פקעה מני אז ונמשכת מאז ללא הפסק.

ולאחר מעשה העגל, בו השתתפו גם הבכורים [כדברי הירושלמי (מגילה פרק א הלכה יא) (ישעיה יד, ה) "שבר ה' מטה רשעים - אלו הבכורות שהקריבו לעגל תחילה"], הגם שנלקחה מהם העבודה ונמסרה לשבט לוי שלא חטאו, וכמו שנאמר (במדבר ג, יב) "ואני הנה לקחתי את הלויים מתוך בני ישראל, תחת כל בכור פטר כל רחם מבני ישראל

והיו לי הלויים", מכל מקום נשארה בבכורים קצת קדושה, וכמו שכתב המשנה ברורה בהלכות נשיאת כפים (סימן קכח ס"ק כב) "וכשאיין לוי יוצק [נוטל ידים לכהן] בכור פטר רחם, דהוא גם כן קדוש קצת".

כל האמור עד עתה, מתייחס לענין פדיון הבן ובכור בהמה טהורה. ברם שאר מתנות הכהונה, ניתנו לראשונה ללויים אחרי מעשה קרח ועדתו. אז אמר הקב"ה: "כל תרומות הקדשים אשר ירימו בני ישראל לה', נתתי לך ולבניך ולבנותיך אתך לחק עולם" (במדבר יח, יט). ועד אז לא היה קיים ענין מתנות כהונה כלל.

יוצא איפוא, שיש הבדל מהותי ויסודי בין ענין פדיון הבן ופדיון בכור בהמה לבין ענין שאר מתנות הכהונה. פדיון הבן וקדושת בכור בהמה נובעים מכך שבעקבות מכת בכורות, נתן הקב"ה קדושה על בכורי בני ישראל, קדושה שעושה אותם **דבר של קודש** [כדברי הספורנו הנ"ל]. ועל ידי נתינת חמשת השקלים כסף הפדיון לכהן, יורדת הקדושה מהבכור. וזה שונה בתכלית משאר מתנות הכהונה, שעניינם הוא נתינה לשבט הכהנים ותו לא.

ומצאתי הגדרה זו במהות ענין פדיון הבן, מפורשת בדברי הרש"ר הירש בפרשת קרח, עה"פ (במדבר יח, טו) "כל פטר רחם לכל בשר אשר יקריבו לה' באדם ובבהמה יהיה לך אך פדה תפדה את בכור האדם ואת בכור הבהמה הטמאה תפדה", וזה לשונו: "הכתוב מייחס כאן את מעשה הפדיון לכהן, שהרי 'תפדה'

פונה לאהרן שהוא נציג הכהונה". ומפרש הרש"ר על פי דברי הגמרא (בכורות נ"א ע"א) שאמרה כלל שאיננו נוהג בפדיון הקדש אחר, "המפריש פדיון בנו ואבד חייב באחריותו" - "למדנו מכאן, שפדיון מקבל תוקף רק בשעת קבלת הכסף על ידי הכהן, ונמצא שקבלת הכסף על ידי הכהן היא חלק מהותי במעשה הפדיון. נמצא איפוא שהכהן נחשב משתתף במעשה הפדיון, ועל פי זה אפשר לפרש את הגוף הנוכח של "תפדה" המוסב אל הכהן. ועל פי זה מפרש הרש"ר את לשון הכתוב "יהיה לך" - "לאמיתו של דבר, הבכור הוא ברשות המקדש המיוצג על ידי הכהן, ובייעודו המקורי היה עליו לתפוס מעמד של כהן או של לוי ביחס למקדש, אך עם קבלת כסף הפדיון, הרי הכהן פוטר אותו בשם המקדש, משחרר אותו ממעמדו במקדש".

יסוד הדברים העולה, שבכך שהכהן מקבל את כסף פדיון הבכור, אין כאן מעשה של קבלה, ואין צריך חלות של קבלה. כסף הפדיון צריך רק לעבור דרכו של כהן, שהוא כמייצג את שבט הכהונה, אבל למעשה אין הוא נחשב "מקבל" אלא רק "מעביר", כי הוא רק מעביר דרכו את הכסף כמעשה קוף בעלמא.

הגדרה זו שהישראל עושה את כל החלות בפדיון הבן, ואין הכהן עושה בקבלתו כלום, מבוארת גם בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן יח), שם הוא דן לגבי ענין הברכה על נתינת מתנות כהונה לכהן, וכתב בתוך דבריו: "וכן מתנות כהונה אין

מברכין על נתינתו, דאין הישראל נותן משלו אלא שהשם יתברך זכה אותן לכהן, ומשלחן גבוה קא זכו וכו'. אבל על פדיון הבן ועל הפרשת חלה ומעשרות מברך. מפני שאינו מברך על הנתינה אלא על ההפרשה ועל הפדיון שתלויין בו".

מפורש בדבריו כמו שנתבאר, שלגבי פדיון בכור, העיקר הוא מה שעושה הישראל, ולכך הוא יכול לברך על מעשהו, כי הכהן לא עושה שום דבר והוא רק מעביר דרכו את הכסף. ולכן אומר הרשב"א שהישראל יכול לברך, כיון שהוא עושה את הכל, מה שאין כן לגבי מתנות כהונה, שיש שותפות בין הנותן לכהן, והכל תלוי בדעת שניהם, לא יכול הישראל לברך על דבר שלא תלוי בו אלא ביחד עם אחר.

ומעתה מבואר היטב מדוע לגבי פדיון בכור אדם ובכור בהמה לא הביא הרמב"ם כלל את ענין הנתינה לכהן, כיון שאת כל המעשה עושה הישראל המפריש, והכהן אינו עושה כלום כי אם מעביר דרכו את הכסף כמעשה קוף בעלמא. אולם בדיני מתנות כהונה שפיר הזכיר הרמב"ם את ענין הנתינה לכהן, כיון שבהם אכן הענין משותף לישראל הנותן ולכהן המקבל, וכמו שנתבאר.

ד.

כאמור לעיל, עיקר מצות פדיון הבכורים החלה בעת יציאת מצרים, זכר לנס הצלת בכורי ישראל במכת בכורות,

ולכן הופרשו הבכורות וחלה עליהם קדושה. והנה מבואר בשו"ע (או"ח סימן תע סע' א) "ויש מי שאומר שאפילו נקבה בכורה מתענה". ובמשנה ברורה (שם ס"ק ג) כתב: "שמכת הבכורות היתה גם עליהן כדאיתא במדרש", עכ"ל. ומעתה מכיון שכל ענין קידוש הבכורות נובע מהצלתם ממכת הבכורות, לכן חלה הקדושה גם על בכורות נקבות, ולפיכך חלה עליהם חובת התענית.

ולפי זה מבוארת היטב שיטת התוס' בקידושין שהבאנו בתחילת הדברים, שכהנת יכולה גם כן לקבל מעות פדיון הבן, וגם ישראל שנשא כהנת יכול לקבל בגלל אשתו. שהרי כמו שנתבאר לעיל, שכל מה שעושה הכהן בענין פדיון הבן, אינו בגדר קבלה של מעות פדיון, ואין לזה שום שם של קבלת מעות, והוא רק כמעשה קוף בעלמא, אם כן מה לי כהן או כהנת או ישראל הנשוי לכהנת, יש רק צורך שיעביר דרך כהן ואז זה יחשב שהכהן פדה אותו, כי הפדיון עבר דרכו.

ובזה גם מיושבת קושית החתם סופר שהקשה, מדוע אם נותנים לכהנת שנשאת לישראל ובעלה הישראל אוכל פירות, אין זה נחשב כגזל השבט. אולם לפי המבואר, אין זה שייך כלל לגדר זה של גזל השבט, כי אין כאן ענין של נתינה לשבט, אלא יש כאן רק ענין שהמעות יעברו דרך השבט, וא"כ מה לי אם הם עוברים דרך כהן או כהנת או ישראל שנשוי לכהנת, את מעשה הקוף שצריך לעשות

בהעברת המעות דרך שבט הכהונה, יכול כל אחד לעשות.

אמנם לגבי שאר מתנות כהונה, קושית החתם סופר תשאר במקומה, ועדיין יקשה היאך איתא בגמרא חולין (קלב, א) שבת כהן אפילו נישאת לישראל אוכלת, ועל זה יש שפיר להקשות דהוה גזל השבט, כיון שבכל מתנות כהונה יש כן ענין של נתינה, כמו שהתבאר, כיצד אפשר לתת שאר מתנות כהונה לבת כהן הנשואה לישראל.

ודעת הרא"ש וסיעתו החולקים על התוס' וסוברים שכהנת אינה יכולה לקבל מעות פדיון הבן, טעמם התבאר שהוא בגלל שיש מיעוט מיוחד שנאמר "אהרן ובניו". ומעתה, אין זה שייך כלל למה שכתב הרמב"ם (הלכות בכורים פרק י הלכה כ) שכהנת אוכלת מתנות כהונה "בגלל שאין בהם קדושה", שהרי לגבי פדיון הבן אין זה משנה אם יש בבכור קדושה או לא, והטעמים במחלוקת הם כמבואר.

ומעתה גם מבוארים היטב דברי שו"ת חתם סופר (חלק יו"ד סימן רצב) שאפשר לפדות על ידי (בכור) כהן קטן [הובאו דבריו להלכה בפתחי תשובה, יו"ד סימן שה ס"ק ד]. שכן לפי המבואר, כאשר הכהן מבצע את פדיון הבן, אין לזה חלות שם של קבלה, אלא הוא מעשה קוף בעלמא, כמייצג את שבט לוי, א"כ מה לי אם הוא קטן או גדול, הרי אין במעשהו שום חלות שיש בזה צורך לאדם גדול דוקא כמו

בקניינים ושאר עניינים של חלות מעשה שצריך בהם דוקא גדול.

ולפי האמור נבין את דברי הקצות החושן (סימן רמג), הסובר שלגבי פדיון הבן מועיל נתינה בעל כרחו [ובנתיבות המשפט חולק עליו], כיון שבמעשה הכהן בפדיון הבן אין שום חלות של קבלה, אם כן מה לי אם היה זה בעל כרחו. דוקא פעולות כמו קנינים או ענינים אחרים הדורשים חלות של מעשה, בהם צריך שיהיה זה מדעת ולא בעל כרחו, אבל כאשר זהו מעשה קוף בעלמא, נתינה בעל כרחו תועיל גם כן.

ה.

והנה לעיל הבאנו את דברי החתם סופר בדין פדיון הבן ע"י כהנת, שכתב בסוף דבריו: "מ"מ נלע"ד, מי שלאחר כל הטרדות א"א לו להגיע לכהן ביום פדיונו, וכבר הגיע לגבורות, או שהוא מן הזריזים ואינו רוצה להשהות, כי מי יודע מה יולד יום, עכ"פ יתן ביומו לכהנת בלי ברכה, ויהיה מתנה שאינו מתכוין לצאת בה אלא אם לא יזכה למצוא כהן, ואם ימצא כהן אחר כך, יחזור ויפדה בברכה כראוי, כי אז לא יצא ידי חובתו למפרע" ומסיים שם החתם סופר: "כי כן אנו מתנין בהנחת תפילין דרבינו תם ובק"ש של ערבית בעוד יום".

אך לכאורה צ"ע בדבריו, שכן בשלמא בתפילין אנו מברכים "על הנחת תפילין" בראשונה על הנחת תפילין של

הראשון של פדיון הבן על ידי כהנת לא
מברכים ואם התנאי שעושה אינו מועיל
לגבי הברכה, אם כן יוצא שלא בדרך על
פדיון הבן שעשה על ידי הכהנת, ולכאורה
אינו דומה לתפילין, וצ"ע.

רש"י, וזה מועיל גם על הנחת תפילין
דרבינו תם שמניחים אחר כך, ושייך להתנות
כשמניח את התפילין של רש"י שהברכה
תהיה גם על התפילין דרבנו תם. אולם
בפדיון הבן מחדש החתם סופר שעל הקיום

סימן יח

חזרה מהבטחה פדיון הבן לכהן

[ובדיני חזרה מהבטחה בשאר מצות]

(א) גבי המלוה מעות לכהן וללוי כאילו אתי לידיהו. ואמרינן בפרק הזהב (ב"מ מט, א) ישראל שאמר לבן לוי כור מעשר יש לך בידי, רשאי בן לוי לעשותו תרומה ומעשר על מקום אחר, ואפילו ר' יוחנן מודה בה כיון דמתנה מועטת היא, דאין לישראל בה אלא טובת הנאה סמכא דעתא דבן לוי ולא מצי למיהדר ביה. הכי נמי [אין לון] במילת בנו אלא טובת הנאה ולא מצי למיהדר ביה וליתנו לאחר.

אולם מסיים המהר"ם, שלמרות שאסור לו לחזור בו, אין בית דין יכולין לעכבו מלחזור, אבל הוא עובר משום "שארית ישראל לא יעשו עוולה ולא ידברו כזב" ומותר לקרותו רשע.

[תשובה] זו של המהר"ם נרמזה בדברי המרדכי במסכת גיטין (סימן שסג) שכתב: "המלוה את הכהן ומוקי לה (שם ל ע"א) במכירי כהונה, אף על גב

בהלכות פדיון בכור (יו"ד סימן שה סע' ד) כתב הרמ"א: אמר לכהן לפדות את בנו אסור לחזור בו, מיהו אם חזר הוי חזרה". והוסיף לציין "ועיין לעיל סימן רסד", וכפי שפירשו הט"ז והש"ך כוונתו למש"כ הרמ"א בהלכות מילה (שם סע' א) שם: "ויש לאדם לחזור ולהדר אחר מוהל ובעל ברית היותר טוב וצדיק, ואם נתנו לאחר אסור לחזור בו, מיהו אם חזר בו הוי חזרה".

מקור דברי הרמ"א בהלכות מילה הוא תשובות מהר"ם מרוטנבורג דפוס פראג (סימן תתקמט) שדן בענין חזרה מהבטחה שאדם נתן למוהל שימול את בנו, ובתוך דבריו כתב: "אבל אם עדיין לא קדמו והרי שניהם עומדים לפנינו, אז ודאי אותו שנדר לו תחילה הוא קודם, דלא גרע ממכירי כהונה ולויה, דלמי שרגילים לתת להם חשיב להו בפרק כל הגט (גיטין ל,

דלא אתי לידיה ולא הופרשו עדיין יכול לקנותם. וטעמא משום דכל מתנות כהונה חשיבא מתנה מועטת ואסור לחזור כדאמר בפרק הזהב, ומיהו אם בדיעבד חזר בו חזרה היא, וכן פסק מהר"ם בנתינת מצוה דמוהל ובעל ברית". והבית יוסף (יו"ד סימן רסד) לאחר שהביא דברי המרדכי כתב "ואני מצאתי תשובת הר"מ עצמו וכתוב בה שנשאל על מי שנולד לו בן ונתנו ללוי למול", והעתיק שם את תשובת המהר"ם].

ונשאלת השאלה, מדוע הוצרך הרמ"א להשמיענו דין זה גם בהלכות פדיון הבן וגם בהלכות מילה. כמו כן יש לברר האם הלכה זאת נאמרה גם במצוות אחרות, כגון הממנה סופר לכתוב לו ספר תורה או מזוזה או שממנה שליח לתרום תרומה, האם יכול לחזור בו, ואם חזר האם הוי חזרה, ואם אכן כך הוא הדין, מדוע הרמ"א הזכיר זאת רק במצוות ברית מילה ופדיון הבן ולא הזכיר זאת גם במצוות אחרות.

עוד יש להבין, בשו"ע חו"מ בהלכות מקח וממכר (סימן רד) ישנו סימן שלם העוסק בדיני "אימתי מקבל החזור בו מי שפרע ומתי נקרא מחוסר אמנה". בסעיף א' איתא: "מי שנתן דמים ולא משך המטלטלים, אע"פ שלא נקנו לו המטלטלים, כל החזור בו, בין לוקח בין מוכר לא עשה מעשה ישראל, וחייב לקבל "מי שפרע". וקבלת "מי שפרע" מבוארת שם בסעיף ד': "כיצד מקבל מי שפרע, אורין אותו בבית דין ואומרים, מי שפרע מאנשי דור

המבול ומאנשי דור הפלגה ומאנשי סדום ועמורה וממצרים שטבעו בים סוף, הוא יפרע ממי שאינו עומד בדיבורו. וברמ"א: יש אומרים שאומרים לו הוא יפרע ממך אם אינך עומד בדיבורך, ויש אומרים שאומרים לו ברבים.

עוד מבואר שם, שיש אופנים שאינם חמורים עד כדי כך שמקבל עליהם "מי שפרע", אלא נחשב רק "מחוסרי אמנה". כגון בסעיף ז': הנושא ונותן בדברים בלבד הרי זה ראוי לו לעמוד בדיבורו, אע"פ שלא לקח מהדמים כלום ולא רשם ולא הניח משכון, וכל החזור בו בין לוקח בין מוכר אע"פ שאינו חייב לקבל מי שפרע הרי זה ממחוסרי אמנה ואין רוח חכמים נוחה הימנו". וכמו כן בסעיף ח': "וכן מי שאומר לחבירו ליתן לו מתנה ולא נתן לו הרי זה ממחוסרי אמנה. במה דברים אמורים במתנה מועטת, שהרי סמכה דעתו של מקבל כשהבטיחו, אבל במתנה מרובה אין בה חסרון אמנה שהרי לא האמין זה שיתן לו דברים אלו עד שיקנה אותה בדברים שהם נקנים בהם".

ולכאורה ההלכה שנאמרה בדברי המהר"ם מרוטנבורג והמרדכי והובאה בדברי הרמ"א, שאסור לחזור בו אם הבטיח למוהל שימול את בנו או שהבטיח לכהן שיפדה את בנו, היא אותה ההלכה המבוארת בחושן משפט שאם הבטיח מתנה מועטת יש בזה משום מחוסר אמנה, ומעתה יש להבין מה נתחדש לענין ברית מילה ופדיון הבן, שנכתבו הלכות

אלו במפורט בשלחן ערוך יורה דעה, הלא הם כבר נכללו בהלכה הכללית של מחוסר אמנה בשלחן ערוך חושן משפט.

ב.

וראיתי בשבט מיהודה (חלק יו"ד סימן נ) שנשאל אם מי שאמר שיתן את הכסף לפדיון בנו לכהן פלוני יכול לחזור בו וליתן לכהן אחר. ובדברי תשובתו כתב, שאסור לחזור בו כדין המבואר בחו"מ שאסור לחזור בו אם הבטיח מתנה מועטת, ולכן פשוט הדבר שאם הבטיח לכהן אחד אסור לחזור בו ולתת לכהן אחר את דמי הפדיון של בנו, וז"ל: "והנה מצינו ביו"ד (סימן רסד סע' א) ברמ"א, כי גם בענין שאין בו משום ממון, כגון שאמר לתת למוהל פלוני למול את בנו אסור לחזור בו, אלא שם הדין שאם חזר הוי חזרה, והכא שיש בזה דין ממון פשוט שאסור לחזור בו, ולדברי רב פפא אליבא דר' יוחנן בבבא מציעא שם לא מהני חזרה".

ומבואר שם בדבריו סברא לחלק בין דין חזרה בברית מילה שהוא בענין שאין בו משום ממון, לבין דין חזרה בפדיון הבן שיש בזה דין ממון.

ולפי סברא זו נוכל לבאר מדוע לא הסתפק הרמ"א במה שכתב בהלכות פדיון הבן שאין לחזור בו, אלא כתב דין זה גם בהלכות מילה, כדי שלא נאמר שרק בדבר שיש בו ענין ממוני כפדיון הבן, יש משום מחוסרי אמנה ושארית ישראל לא יעשו עולה, אבל בהלכות מילה לא היינו

יודעים שיש בחזרה משום מחוסרי אמנה, מכיון שבמילה יש רק מצוה ללא כל ענין ממוני בעצם המצוה, היינו חושבים שיוכל לחזור בו כשנתן המילה, ולכן כתב הרמ"א שגם בברית מילה אסור לחזור בו.

אכן, עצם דברי השבט מיהודה שפדיון הבן שיש בו דין ממון לא מהני בו חזרה, נפלאו ממני, וכי נעלם ממנו רמ"א מפורש שפסק לא כן. ובכלל תמיהה רבתי היא שבכל דבריו לא זכר מדברי הרמ"א בהלכות פדיון בכור, וצ"ע.

ג.

ונראה בהקדם מה שכתב הכלי חמדה (פרשת נח אות ד) לבאר את דברי המשנה והשו"ע בדיני "מי שפרע" ו"מחוסר אמנה", מדוע תלו את הקללה דוקא בדור המבול ודור הפלגה, ומהו ההבדל בין חזרה מאמירת דברים ונתינת מעות [ללא קנין] שדינה קבלת קללת מי שפרע לבין חזרה מאמירת דברים בלבד שאינה אלא מחוסר אמנה.

וביאר הכלי חמדה את חטאם של דור המבול ודור הפלגה: "דהנה בתחילת בראשית עולמו ברא את האדם מורכב מחומר ומנפש, והנה החומר והנפש הם כוחות מנוגדים זה לזה, דהחומר שבאדם, משום היותו מן האדמה לכן מתאוה לכל החומריות והגשמיות, אמנם הנפש בהיותה חלק אלקי ממעל תתאוה רק לטוב ולשאוף למרומים ממקום אשר שם נחצבה. ויש גם שהנפש שהיא בעצם

חלק אלקית תתאווה לחקור במופלא ממנה ותוצה להתבונן במה שלא הורשתה, ועל ידי זה יכולה לבוא לידי קיצוץ בנטיעות.

ולכן מיד כשברא השי"ת את האדם מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ועל ידי זה (בראשית ב, ז) "ויהי האדם לנפש חיה" לרוח ממללא, צוה לו הקב"ה שבע מצות שהם שמירה לגוף ונפש. והיינו עבודה זרה וברכת השם, שהם מצד הנפש שתתאווה לחקור במהות המציאות ותוכל לבוא לידי כפירה ולידי ברכת השם חלילה. ושאר החמשה מצוות המה מצד שמירת הגוף, גזל ואבר מן החי ודינים וגילוי עריות ושפיכות דמים.

והנה דור המבול חטא מצד הגוף כגון גזל ועריות ושפיכות דמים, אמנם דור הפלגה מפורש בתורה הקדושה (בראשית יא, ו-ז) "ויאמר ה' הן עם אחד ושפה אחת וכולם וזה החילם לעשות וגו' הבה ונרדה ונבלה שם שפתם", נראה מבואר דרצו לחטוא בכח הנפש שהוא רוח ממללא דהיינו כח הדיבור שהוא כח אלקי ורצו בכח אחדותם בדיבור בכח האלקי שיש בהם לקצץ בנטיעות ח"ו. והיינו שחטא דור הפלגה הוא מצד הנפש.

ועל פי דברים אלו ביאר הכלי חמדה, מדוע צריך בקנין מעשה של נתינת מעות או משיכה, ואין די בדיבור בלבד לעשיית חלות קנין. והיינו, שהדיבור הוא רוחני חלק אלקי, מכל מקום האדם הקונה הוא בעל גוף גשמי, ולכן לבעל גוף צריך "מעשה" קנין גופני. ומטעם זה מובן ההבדל

בין קניני הדיוט שצריך מעשה, לבין קנין הקדש ש"אמירה לגבוה כמסירה להדיוט", משום ש"לגבוה" שהוא ענין רוחני די בדיבור שזהו חלק רוחני ואמירה בלבד קונה ואין צורך במעשה.

ולכן מבאר הכלי חמדה את הענין שבאמירה ללא מעשה קנין הוא "מחוסר אמנה", משום שאם היה נשאר באמונה שלימה כמו שהיו ישראל במתן תורה, גם באמירת דברים הוי קנין, ומי שחוזר בו ואינו רוצה לקיים דבריו הרי הוא "מחוסר אמנה". אבל כשיש מלבד אמירת הדברים גם מעשה קנין ומתן מעות, דהיינו גם קנין הדיבור [נפש] וקנין הגופני [חומר] ובכל זאת לא רצה לקיים, הרי שחטאו בכוח הדיבור שהוא כח הנפש ובקנין מעות שהוא קנין גופני, ולכן מקבל "מי שפרע מדור המבול ומדור הפלגה", דהיינו מי שפרע מדור המבול שחטאו בכוח הגוף - ומדור הפלגה שחטאו בכוח הנפש, הוא יפרע ממי שאינו עומד בדיבורו, עכ"ד הכלי חמדה.

ומעתה נראה לפי דבריו, שיש הבדל גדול בין ההבטחה בדברים והאיסור לחזור מכך האמורה בשו"ע חושן משפט, שהיא דיבור בעניינים גשמיים, לבין ההבטחה האמורה בהלכות מילה ושוב בהלכות פדיון בכור, שהם דיבורים בעניינים רוחניים של מצוות שנצטוונו עליהם.

ואפשר לומר, שהבטחה למוהל שיערוך את ברית המילה, כיון שהיא ענין רוחני של מצוה - אינה שייכת כלל

לענייני חזרה המבוארים בחו"מ שם, הייתי חושב לומר שבמילה לא יוכל לחזור בו אם הבטיח, כי רק בענין ממוני יש לומר את הדין של חזרה ו"מי שפרע", וכן בשאר המצוות כמו מילה אין אפשרות לחזור, על זה בא הרמ"א לחדש שבמצוות יש את אותו הדין כמו בחושן משפט, ואם חזר בו מהני חזרתו אלא שעובר על מי שפרע. ולכן הוצרך הרמ"א לכתוב גם בהלכות מילה שדיני חזרה מהבטחה הם באותו גדר של חזרה ממתנה מועטת שהדין הוא שיש בזה משום מי שפרע.

אמנם, העובדה שבמצות מילה אם חזר בו מהני חזרתו, אינה מחייבת ומכריחה שבפדיון הבן מהני החזרה. שכן מהות מצות פדיון בכור אינה רק מעשה מצוה גרידא אלא גם ענין רוחני של "פדיון נפש", וכפי שמבואר בדברי הספורנו על הפסוק (שמות יג, ב) "קדש לי כל בכור", וז"ל: "שיתחייבו כולם בפדיון כשאר כל הקדש למען יהיו מותרים בעבודת חול, שלולי הפדיון היו אסורים לעשות כל מלאכת חול, כעין לא תעבוד בבכור שורך (דברים טו, כ), ופדיון נפשם הוא הערך המפורש לבן חודש בפרשת ערכין בהיות אז זמן פדיונו כאמרו (במדבר יח, טז) ופדיוו מבן חודש תפדה".

נמצא שפדיון בכור "פדיון נפש" הוא, וזהו ענין רוחני ונפשי כענייני הקדש. ומעתה יש לומר שהיה מקום להחמיר בענין פדיון בכור אף יותר מבמצות מילה, שכן מצות מילה אף שאינה ענין ממוני, מכל מקום הינה מעשה בגוף וקנין

גופני, אולם פדיון בכור הוא פדיון נפש, ודומה עוד יותר לענייני הקדש ותחשב כאמירה לגבוה, לכן צריך הרמ"א שוב להשמיענו בהלכות פדיון בכור שדין חזרה מנתינת פדיון בכור כדין החזרה בכל מקום. ומכאן שכל המצוות הרגילות לומדים באמת מהלכות מילה, ואילו בפדיון הבן צריך חידוש מיוחד שגם באופן זה תועיל החזרה. וברור שדין מצוות אלו כפדיון הבן, אלמלא חידושו של הרמ"א, לא היו נלמדות מדין חושן משפט - שם זהו רק דין ממוני גרידא.

ד.

ענין דומה לנידון החזרה מהבטחה בפדיון הבן ובברית מילה, מובא בשו"ת מהר"ש מהגאון רבי שמואל ענגיל מראדמישלא (חלק ז סימן קפג), בענין עיר שנהגו בה "שכל סידור קידושין שהרב אב"ד לא רצה לסדר, היו הדיינים מסדרים את הקידושין ומזה היה להם הכנסה שהמחותנים נתנו להם איזה סכום כנהוג, ועתה יש להרב איזה תרעומת על הדיינים על לא חמס בכפם בדבר איזה פסק דין תורה שהוציאו, ועל כן יוצא נגדם ואינו מניח להם להיות מסדרי קידושין, ושולח במקומם איש אחד שאינו יודע בטיב גיטין וקידושין, והדיינים צועקים שמקפח פרנסתם, כי מעולם החזיקו בזכות זו", עד כאן תוכן השאלה שם.

בתשובתו נכנס מהר"ש ענגיל לויכוח גדול בין האחרונים בענין, החתם סופר (חלק יו"ד סימן רל; חו"מ

סימן כב) כתב שעכשיו שמקבלים את הרב ממקום אחר דינו כמו ששוכרים פועל ושכרו נקנה כשכר פעולת פועל אף בדיבור. אולם בשו"ת דברי חיים (יו"ד ח"א סי' נב) הקשה על זה, שהרי שכר הגיטין והקידושין הם דבר שלא בא לעולם שלא חל בו קנינים ואיך יהיה נקנה לרב.

ויישוב קושיא זו בשו"ת שואל ומשיב (מהדורה א חלק ב סימן לג) וכתב שכבר נודע מה שכתב הרשב"א בתשובה (חלק ג סימן סה); הובא בב"י חו"מ (סימן ס) שבשכירות קונה אף דבר שלא בא לעולם, וגם בקצות החושן (סימן שלב ס"ק ו) כתב כן בפשיטות בלא להביא את דברי הרשב"א הנ"ל, והתפלא השואל ומשיב על הגאון מצאנו שלא הזכיר את דברי הרשב"א וכדבריו "ומהתימה על הרב הגאון מצאנו שלא נזכר בזה ובפרט שכבר כתב הש"ך שמצד המנהג אנו מוחים באחד שבא להשיג גבול הראשון ואם כן הדבר ברור שיכול לעכב כיון שכבר קיבלוהו לרב".

[ומצאתי בשו"ת מהר"ם שיק (חלק יו"ד סימן שו) שדן במקרה שאדם הבטיח לכהן שאם ישא אשה ויזכה ה' אותו בכור יתן לו את חמש הסלעים, האם יש תוקף להבטחה ואינו רשאי לחזור בו. ופסק שדין השו"ע בהלכות מילה שאסור לחזור בו ואם חזר הוי חזרה, הוא משום שהקנין אינו חל על דבר שאין בו ממש והוא רק טובת הנאה, אך עם זאת כתב המהר"ם שיק, שאולי גם בנידון זה טוב שלא יחזור בו משום "שארית ישראל

לא יעשו עולה ולא ידברו כזב". ומתבאר בדבריו חידוש, שגם כאשר עדיין לא נולד הילד, וכל ההבטחה היא בדבר שלא בא לעולם, מכל מקום לדינא טוב שלא יחזור בו משום "שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב", והיינו שלא כדעת הדברי חיים].

אמנם בשו"ת מהר"ש שם מסיק: "יפה כתב בשו"ת תועפת ראם והצדיק את שיטת הדברי חיים, משום דהא החתן והכלה עצמם לא התחייבו מעולם". כלומר מאחר והחתן והכלה לא נתחייבו, לכן למחותנים אין כל זכות להבטיח, וממילא בודאי שגם יכולים לחזור בהם.

והנה מדברי התועפת ראם נוכל ללמוד לעניין חזרה בפדיון הבן ובמילה, לפי המבואר בספר מלמד להועיל (יו"ד סימן צח) שבפדיון הבן חיוב הפדיון מוטל על האב לפדות את בנו, לעומת ברית מילה שעצם החיוב הוא על הבן עצמו, רק שהאב עושה ומחויב לעשות עבור הבן, או שבית דין עושין עבורו.

ולפי זה מובן מה הוסיף הרמ"א בענין חזרה מהבטחה בפדיון הבן יותר ממה שכבר ביאר בדין חזרה מהבטחה בברית מילה, שכן היה מקום לומר שדוקא בברית מילה שלאב אין חיוב במצוה עצמה, כי החיוב מוטל על הבן - יכול לחזור בו, בגלל שאין לו זכות להבטיח, וכמו שכתב התועפת ראם לענין החזרה שיכולים המחותרים לחזור מההבטחה לרב מסדר קידושין. אבל בפדיון הבן שהמצוה מוטלת

על האב, היה מקום לומר שבזה לא יוכל לחזור בו מהבטחה, ולכן הוצרך הרמ"א לחדש שעם כל זאת יכול לחזור בו גם במצוה כפדיון הבן, שהמצוה שייכת לו, אלא שיש לו איסור משום שארית ישראל לא יעשו עולה.

ועתה מיושב מה שהערנו לעיל, שאם אכן הדין הוא שאינו יכול לחזור בו מהבטחה בכל המצוות, מדוע הרמ"א הזכיר זאת רק במצוות ברית מילה ופדיון הבן. ולא הזכיר זאת גם במצוות אחרות.

שכן לפי המבואר נראה שנוכל ללמוד ממצוות מילה ופדיון הבן בנין אב לכל המצוות, שכן בין אם המצוה אינה מוטלת עליו, לא יכול לחזור בו, וכמו שמצאנו בברית מילה שהחיוב אינו מוטל על האב ואעפ"כ אינו יכול לחזור בו, ובין אם המצוה מוטלת עליו אינו יכול לחזור בו, וכפי שרואים בפדיון הבן שהמצוה מוטלת על האב לפדות את בנו ולכן אינו יכול לחזור בו. ושוב אין כל צורך לכתוב דיני חזרה מהבטחה בשאר המצוות, שהרי נכללו בדיני חזרה בברית מילה ופדיון הבן.

סימן יט

פצוע דבא כהן לענין נשיאת כפים

שאלה מזעזעת מימי השואה מובאת בשו"ת ממעמקים (חלק ב סימן ז) בכהן שמורם על ידי הנאצים ימ"ש לאחר שנתפס מחביא מעט מזון במקום מבוטן, וזה סיפור המעשה: בשנת תש"ב הוציאו הגרמנים צו האוסר לעובדי הכפיה היהודים להכניס לגיטו בשוכם מעבודתם צרכי מזון מארוחתם הזעומה שניתנה להם במקום עבודתם. מטרת הצו היתה כנראה, שעובדי הכפיה לא ישתמשו בלחם חוקם כדי להחיות בו את אנשי ביתם נשיהם ומפם, ויתענו בראותם את אנשי ביתם עמופים ברעב. הנאצים ימ"ש היו נוהגים לבדוק ולחפש בבגדיהם וכליהם של היהודים לוודא שלא הבריחו מעט אוכל לביתם.

אחד היהודים, הקדוש ר' יחיאל בר' מאיר הכהן הי"ד, לא עמד בנסיון הנורא, וכדי להביא מעט לחם לעולליו הרכים, פרס מלחם עניו פרוסה ושם אותה במבוטן, בחושבו שבאופן זה יצליח להעבירה לביתו מבלי שעין הצוררים הארורים תרגיש בדבר. אך

בשובו מהעבודה תפסוהו הרשעים ימ"ש, פשטו את בגדיו מעליו, ומשמצאו את פרוסם הלחם היבש במקום הבושת, הכוהו מכות רצח ולא נתקרה דעתם עד שעשאוהו כעין יבש בסרסם אותו, למען לא יוכל להוליד עוד.

לאחר שהחלים הקדוש ר' יחיאל חי"ד מפצעיו, בא אל הגאון מחבר שו"ת "ממעמקים" ושפך את מר לבו: הן נגזרתי מלבוא בקהל, אין לי תקות אדם, ובוודאי סופי יהיה שהודים ימ"ש יכריעוני למבח, אבל בינתים חלילה לי מעבור תפילה וברכה, משכים ומעריב אני לבית המדרש במסירות נפש, אולם איך תערוב עלי תפילתי שהרי מזרעו של אהרן הכהן אני, ומתמיד קראתי ראשון בתורה, וכפי שידעתי לא אוכל עוד לעלות לתורה ככהן לקרוא ראשון, עולמי חשך בעדי מבלי שיהל לי אור.

ונפשו בשאלתו "אולי יש בשבילי מזור ותרופה מצד הדין כדי שאוכל לעלות לתורה כדרכו של כהן לברך ראשון ולשבוע מזון כבודה, ויורני כדת מה לעשות וכדין איך להתנהג בנידון זה". מסקנת שו"ת ממעמקים היתה להיתר, וכפי שיובא להלן.

אך כשנעייין בסוגיא זו בשורש דברי הגמרא ורבתינו הראשונים והאחרונים וגדולי הפוסקים, נראה שאין הדברים פשוטים כלל ועיקר, ומבירור והגדרת פסולו של "פצוע דכא" עולים הבדלים בין פסולו של "פצוע דכא" כהן ו"פצוע דכא" ישראל, כדלהלן.

פסול "פצוע דכא" מוזכר בתורה ביחס לכלל ישראל, וביחס לכהנים.

ה"פ, ופרש"י: "לא ישא ישראלית" [בשפתי חכמים מבאר מדוע לא פרש"י מהי המשמעות של "לא יבוא בקהל ה"פ" אצל פצוע דכא, והמתין לפרשו אצל ממזר].

בחומש דברים (כג, ב) נאמר: "לא יבוא פצוע דכא וכרות שפכה בקהל ה'". ופירש רש"י: "פצוע דכא, שנפצעו או שנדכאו ביצים שלו. וכרות שפכה, שנכרת הגיד ושוב אינו מוליד". ופסוק זה מדבר על כלל ישראל, כהנים לויים וישראלים, שכל פצוע דכא וכרות שפכה לא יבוא בקהל ה' שפירושו שלא ישא ישראלית, כמו שפירש רש"י (שם פסוק ג) "לא יבוא ממזר בקהל

ובחומש ויקרא בפרשת אמור אל הכהנים (כא, טז-כג) בפסוקים שנאמרו בהם המומים הפוסלים כהנים להקריב קרבנות ולשרת בבית המקדש, אחד המומים הוא "מרוח אשך", ופירש רש"י שם: "מרוח אשך לפי התרגום מריס פחדין, שפחדיו מרוססין, שביצים שלו כתותין".

והנה במסכת בכורות (מד, ב) נחלקו מהו "מרוח אשך: תנא קמא סובר שאם אין לו ביצים או שיש לו רק ביצה אחת הרי זה מרוח אשך האמור בתורה. ור' ישמעאל סובר "כל שנימוכו אשכיו". ר' עקיבא אומר כל שרוח באשכיו נולפי דעתו "מרוח" הוא מלשון "רוח", שאשכיו מלאים רוח ונפוחים]. ר' חנינא בן אטיגנוס אומר, כל שמראיו חשוכים [כלומר, שהוא שחור ככושי, ולא בביצים משתעי קרא כלל].

נמצא לפי זה שרש"י ותרגום אונקלוס מפרשים כדעת ר' ישמעאל - שמרוח אשך הוא "כל שנימוכו אשכיו", והיינו שביצים שלו כתותין. ואילו הרמב"ם שכתב בהלכות ביאת מקדש (פרק ח הלכה יב) "מי שרוח באשכיו והוא מרוח אשך האמור בתורה", סובר כדעת ר' עקיבא. וכן פירשו האבן עזרא והרמב"ן על התורה: "מרוח אשך, בעל הרוח, אשר ביציו נפוחים בו, והוא חולי נהוג בזקנים". וכן בתרגום יהונתן: "או דפחדוי נפיחין וקליטין".

והשאלה שיש לדון בה היא האם פסול "פצוע דכא" שנאמר לכלל ישראל הוא באותו גדר של הפסול "מרוח אשך" שנאמר לכהנים, או שגדרי הפסולים אחרים ושונים זה מזה.

ב.

יסודות הענין ערוכים בסוגיית הגמרא במסכת יבמות (עו, א) דתנן: "פצוע דכא וכורות שפכה מותרין בגיורת ומשוחררת, ואינן אסורים אלא מלבא בקהל,

שנאמר לא יבא פצוע דכא וכורות שפכה בקהל ה'". ופרש"י: "מותרין בגיורת ומשוחררת, דלא איקרו קהל".

על דברי המשנה באיסור פצוע דכא מכל ישראל, שאסור לו להינשא לבת ישראל מ"קהל ה'", מוסיפה הגמרא לדון באיסור פצוע דכא בכהונה: "בעו מיניה מרב ששת, פצוע דכא כהן מהו בגיורת ומשוחררת, בקדושתיה קאי ואסיר, או דילמא לאו בקדושתיה קאי ושרי". כלומר, כל כהן כשר שאינו פצוע דכא, אסור בגיורת ומשוחררת משום איסור זונה, שנבעלה מקודם, ונשאל רב ששת האם כהן פצוע דכא נפקע על ידי מום זה מקדושת כהונה, וכבר לא נוהג בו האיסור המיוחד שיש לכהנים לישא גיורת ומשוחררת, ויהיה מותר לבוא בגיורת ומשוחררת ככל אדם מישאל פצוע דכא שמותר. או שאין מום זה מפקיעו מקדושת הכהונה, אלא הרי הוא כהן קדוש שהוא בעל מום, וממילא עדיין יש לו איסור המיוחד לכהנים לישא גיורת ומשוחררת.

והשיב רב ששת: "תניתוה, פצוע דכא ישראל מותר בנתינה [אחד משבעה אומות מן הגבעונים, רש"י] ואי סלקא דעתך פצוע דכא בקדושתיה קאי, אקרי כאן לא תתחתן בהם" (דברים ז, ג) [והיכי שרי ישראל בנתינה, הא כתיב לא תתחתן בהם, רש"י]. כלומר, לדעת רב ששת האיסור לישראל לישא משבעה עממין הוא כאותו גדר של האיסור של הכהן לישא פסולי כהונה כגיורת ומשוחררת, וכשם שאיסור פסולי כהונה נובע מקדושת הכהונה, כמו

כן האיסור של כלל ישראל לישא נתינה נובע מקדושת ישראל. ומכיון שכך, מוכח ממה שישראל פצוע דכא מותר בנתינה, שפצוע דכא אינו בקדושת ישראל ולכן הותר באיסור הנובע מקדושת ישראל, וממילא נאמר שגם כהן פצוע דכא נפקע מקדושת כהונה ויהיה מותר באיסורים הנובעים מקדושת הכהונה.

דחה רבא: "אטו התם משום קדושה ולא קדושה הוא, דלמא מוליד בן ואזל פלח לעבודת כוכבים הוא, והני מילי בהיותן עובדי כוכבים, אבל כי מגיירי שרו, ורבנן הוא דגזרו, וכי גזרו בהו רבנן בהנך דבני אולודי, אבל האי דלא בר אולודי לא גזרו ביה רבנן וכו' כי גזרו רבנן בכשרים בפסולים לא גזרו". כלומר, לפי רבא אין איסור חיתון בז' עממין נובע מקדושת ישראל שנאסור בגללו גם נתינים גרים, אלא האיסור נובע מחשש שמא יוולד בן שילך לעבוד עבודה זרה, ונמצא שמן התורה מותר ישראל בנתינה גיורת, משום שכבר לא שייך בה חשש "דאזיל ופלח לעבודת כוכבים", ונתינה גיורת אסורה רק מדרבנן, ועל פסולים כמו פצוע דכא לא גזרו, ולכן פצוע דכא מותר בנתינה אף מדרבנן.

אך במסקנה חזר בו רבא "והדר אמר רבא לאו מילתא הא דאמרי, בגיותן לית להו חתנות נתגיירו אית להו חתנות". ופירש רש"י: "לאו מילתא היא דאמרי דאוקימנא קרא בהיותם עובדי כוכבים, דבהיותם עובדי כוכבים לית להו חתנות, אלא ודאי קרא בגרים כתיב ומשום קדושה

הוא ומדשרינן פצוע דכא בנתינה שמע מינה לאו בקדושתיה קאי". ומבואר מסקנת רבא, שאיסור נישואי ישראל בז' עממין ואיסור נישואי כהונה בגיורת ומשחררת הם אותו גדר של איסור, ושניהם נובעים מקדושה: קדושת ישראל וקדושת הכהונה. וכשם שקדושת ישראל נפקעת מישראל פצוע דכא, כך נפקעת קדושת כהונה מכהן פצוע דכא.

ג.

בפסיקת ההלכה בעניינים אלו מצאנו סתירה בדעת הרמב"ם.

בהלכות איסורי ביאה (פרק יב הלכה כב) כתב: "מי שנתגייר משבעה עממין אינן אסורים מן התורה לבוא בקהל. והדבר ידוע שלא נתגייר מהם אלא הגבעונים, ויהושע גזר עליהם שיהיו אסורים לבוא בקהל אחד זכרים ואחד נקבות, ולא אסר אותם אלא בזמן שיש מקדש וכו' והם הנקראים נתינים, לפי שנתנם לעבודת המקדש. בא דוד וגזר עליהם שלא יכנסו בקהל לעולם ואפילו בזמן שאין מקדש וכו', ולמה גזר עליהם הוא ובית דינו, לפי שראה עזות ואכזריות שהיתה בהם בעת שבקשו שבעת בני שאול בחיר ה' לתלותם והרגום ולא רחמו עליהם".

ומבואר לדעת הרמב"ם שהאיסור "לא תתחתן בם" הוא דווקא בעודם גויים, וזהו כשיטה הראשונה של רבא ביבמות, שקדושת ישראל וכן קדושת כהונה

אינה נפקעת מפצוע דכא, ונמצא שגם כהן שהוא פצוע דכא אסור בגיורת ומשוחררת.

ואילו בפרק טז הלכה א כתב הרמב"ם: "פצוע דכא וכוות שפכה שנשאו בת ישראל ובעלו, לוקין, שנאמר לא יבוא פצוע דכא וכוות שפכה בקהל ה', ומותרין לישא גיורת ומשוחררת ואפילו כהן שהוא פצוע דכא מותר לישא גיורת ומשוחררת שאינו בקדושתו, ואפילו נתינה או אחת מן הספיקות מותרות לו. הואיל ופצוע דכא אסור לבוא בקהל, לא גזרו בו על הנתינים ולא על הספיקות, אבל פצוע דכא וכוות שפכה אסור בממזרת ודאית שהרי איסורה מן התורה". ומפורש בדבריו כמסקנת דברי רבא, שכהן פצוע דכא נפקע מקדושת כהן ומותר בגיורת ומשוחררת, ואם כן נמצאו דברים אלו סותרים למש"כ בפרק יב.

ועמד בקושיא זו המגיד משנה (בפרק טז שם) שכתב: "ואע"ג דהא דרבא בתרייתא לאו הלכתא היא לדעת רבינו, כמו שנתבאר פרק יב דנתינים כיון שנתגיירו מותרין דבר תורה, וכסברא קמייא דרבא, מכל מקום כיון דרב ששת הוה פשיט ליה להתיירא, ורבא דהוה דחי ליה הדר ביה, מכל מקום קיימא לן כהתיירא ומותרין בגיורת. ופשטה דמתניתין הכי הוא, דקתני מותרין בגיורת סתם לא שנא כהן ולא שנא ישראל, זה דעת רבינו, אבל בממזרת סבור רבינו שהוא אסור".

ומוסיף המגיד משנה: "דאי לא, אדתני מתניתין שהוא מותר בגיורת, ליתני בממזרת דהוי רבותא טפי, אלא

מתניתין לא תני אלא גיורת דקהל גרים לא אקרי קהל אבל לענין ממזרת בקדושתה קאי ואע"ג דכהן לאו בקדושתה קאי, לא ילפינן ממזרת שהוא לאו הוה בכל מגיורת לכהן דלא מפרש לאויה בקרא ואין איסורו שוה בכל, ואין לנו להתיר אלא מה שמנו חכמים, זהו דעתו ז"ל. ובירושלמי (יבמות פרק ח הלכה ב וקידושין פרק ד הלכה ג) נחלקו בדין הממזרת ופסק רבינו להחמיר בשל תורה. והמפרשים חלוקים בזה, יש מי שהוא סבור שהוא מותר אפילו בממזרת, וזהו דעת הראב"ד בהשגות (פרק טז שם) וכן כתב הרשב"א ז"ל. ובעל המאור אוסרו בגיורת כשהוא כהן וכסברא קמייא דרבא דדחיה לפשיטותיה דרב ששת, וכל שכן שכל פצוע דכא אסור בממזרת כדעת רבינו".

לפי דברים אלו עלו בידינו שלוש שיטות בענין כהן פצוע דכא, ושיטת הרמב"ם היא הממוצעת שביניהם.

שיטה אחת: דעת הראב"ד, שאינו בקדושתו כלל, ולכן מותר אף בממזרת שאיסורה מפורש בתורה.

שיטה שניה: דעת בעל המאור, שפסק לגמרי כסברא קמייא דרבא, וכהן פצוע דכא בקדושתה קאי ואסור במה שהיה אסור מקודם שהיה פצוע דכא, ולכן אסור אף בגיורת ומשוחררת וכל שכן בממזרת.

והשיטה השלישית: דעת הרמב"ם, שכאמור היא שיטה אמצעית, ולדעתו "ואפילו כהן שהוא פצוע דכא

מותר לישא גיורת ומשוחררת שאינו בקדושתו". אולם אסור בממזרת כי איסורה מפורש בתורה, ולענין זה לא נפקע מקדושתו, וכמו שכתב המגיד משנה: "אבל לענין ממזר בקדושתה קאי".

ד.

להלכה, נחלקו מרן המחבר והרמ"א בשו"ע אבן העזר (סימן ה סע' א) במחלוקת הראשונים הנ"ל:

המחבר כתב: "פצוע דכא וכרות שפכה אסורים לישא ישראלית ומותרים בגיורת ומשוחררת. ואפילו כהן שהוא פצוע דכא מותר לישא גיורת ומשוחררת לפי שאינו בקדושתו, ואפילו נתינה או אחת מהספיקות מותרת לו, הואיל ופצוע דכא אסור לבוא בקהל לא גזרו על הנתינים ועל הספיקות. אבל אסור בממזרת ודאית שהרי אסורה מן התורה". ומבואר דעת המחבר שפסק כשיטת הרמב"ם.

וכתב הרמ"א על דברי מרן השו"ע: "ויש מתירין אפילו בממזרת", וכפי שמצויין שם שזוהי דעת הטור והראב"ד והרשב"א, המתירים כהן פצוע דכא אף בממזרת משום שנפקע מקדושתו לגמרי.

וכשיטה זו מבואר גם בדברי הריטב"א בחידושו למסכת יבמות (עו, א) וז"ל: "הדר אמר רבא לאו מילתא הא דאמרי, בגיורת לית להו חתנות. פירוש, דוודאי חתנות דאסר רחמנא בגירותן הוא,

וישראל כשר אסור בנתינה גיורת מן התורה, וכיון דשרי בה פצוע דכא על כרחך טעמא דמילתא משום דלא קאי בקדושתה, ושמע מינה דפצוע דכא כהן מותר בגיורת למאן דאמר דקהל גרים לא איקרי קהל ולא פסיל לה עליה משום זונה כדמעיקרא דהא לא בקדושתה קאי לאחר שנפצע וכן הלכתא. הלכך פצוע דכא אפילו כהן מותר בגיורת ונתינה, אעפ"י שהן איסור מן התורה לכהן ברור ולישראל ברור, כשנפצעו אישתרו להן בתרווייהו, לפי שיצאו מקדושתם. וכיון שכן הוא הדין שהם מותרים בממזרת, כיון דממזרים לא איקרו קהל, והני יצאו מקדושתם, דמה לי נתינה מה לי ממזרת, הא והא איסור תורה הוא בישראל ברור, וכן אמר בירושלמי בפירוש, דלמאן דשרי פצוע דכא בנתינה, מותר נמי בממזרת".

ומוסיף הריטב"א: "ושלא כדברי הרמב"ם ז"ל שכתב שהוא מותר בגיורת ונתינה ואסור בממזרת, כי הוא סובר דגיורת לכהן אסורה מדבריהם וממזרת איסור תורה, ולא הותרו לו אלא איסור מדבריהם". ואמנם ביאורו של הריטב"א בדעת הרמב"ם שחילק בין גיורת ונתינה לבין ממזרת, שונה מביאורו של הרב המגיד בדעת הרמב"ם. המגיד משנה כתב שגם לדעת הרמב"ם גיורת ונתינה הם מדאורייתא, אלא שאינם דומים לממזרת, כי גיורת לכהן לא מפורש הלאו בכתוב, ואין איסורה שוה בכל, ואין לנו להתיר אלא מה שמנו חכמים. אולם הריטב"א כתב בביאור דעת הרמב"ם שסובר שגיורת ונתינה לכהן הם איסור מדרבנן

(וכעין דברי הריטב"א כתב רבי אברהם מן
ההר בחידושו למסכת יבמות שם).

ה.

עד עתה נתבררו דעות הפוסקים בדין
פצוע דכא בגיורת ומשוחררת נתינה
וממזרת, ולגבי היתר לישא גרושה נחלקו
הבית שמואל וחלקת מחוקק בשו"ע שם.

והנה לשיטת בעל המאור הנ"ל שפסק
לגמרי כלישנא קמא דרבא שאיסור
ז' עממין הוא בעודן בגיותן ולדעתו
הקדושה לא נפקעת כלל מפצוע דכא, ואסור
אפילו בגיורת ונתינה וכל שכן בממזרת,
פשיטא שגם כל דיני כהונה נוהגים בכהן
פצוע דכא, ואסור בגרושה. אולם לדעת
הרמב"ם ומרן המחבר שלגבי גיורת ונתינה
נפקעת קדושת הכהונה אך לגבי ממזרת
בקדושתיה קאי, יש לעיין מה הדין בשאר
דיני הכהונה, האם דומה לדין גיורת ונתינה
שנפקעת הקדושה, או לדין ממזרת שלא
נפקעת הקדושה.

וכתב החלקת מחוקק (שם ס"ק א) וז"ל:
"כהן שהוא פצוע דכא מותר לישא
גיורת ומשוחררת לפי שאינו בקדושתו,
משמע דהוא הדין גרושה וחללה (דמה
לי זונה מה לי גרושה וחללה, דהא בחד
קרא כולהו כתיבי, אשה זונה וחללה וגרושה
מאישה לא יקחו. וגיורת זונה היא דנבעלת
לכותי, כך פירש רש"י יבמות (עו, א) שכהן
כשר אסור בגיורת ומשוחררת משום זונה
שנבעלו בגיותן) וכן אין עליו שום קדושת
כהן כגון ליטמא למתים ולישא כפיו,

דמאחר שאתה מתירו בגיורת שהיא זונה
דקרא הוא הדין שאר מצות כהונה, והוי
כזר בעלמא".

נמצא דשיטת החלקת מחוקק היא, שכהן
פצוע דכא מופקע לגמרי מקדושת
הכהונה, ולא שייכים בו דיני כהונה דוגמת
האיסור ליטמא למתים, ולכן גם אינו נושא
את כפיו. ומשמע מדבריו שגם הלכות
נוספות הנוהגות בכהנים לא שייכות בו,
כגון לכבדו לעלות בתורה ראשון ולתת לו
מנה יפה ראשון [שחיוכם מדין "וקדשתו"],
וכן לא נאמר בו איסור השתמשות בכהן
[כאשר אינו מוחל].

אמנם הבית שמואל (ס"ק א) חולק על
החלקת מחוקק, וכתב: "פצוע דכא
יש בזה ג' שיטות. לדעת הרמב"ם דפוסק
שאיסור התחתנות בז' עממין ונתינים היינו
בגיותן, ולכן מותר פצוע דכא בנתינים
משום דהם גרים מדאורייתא ודוד גזר
עליהם, ובפסולים לא גזר, ואסור בממזרת,
כי לענין איסור ממזר בקדושתן קאי, כן
כתב המגיד. והא דכהן פצוע דכא מותר
בגיורת ואסור בממזרת, זה לפי שאין מפורש
לאו גירות בתורה גם הוא לאו שאינו שוה
בכל, אבל בממזרת אסור, ואין לנו להתיר
אלא מה שמנו חז"ל כן כתב המגיד. ולישא
גרושה וחללה אסור, דהא מפורש בתורה,
[ו]אע"ג שאף גיורת אסורה משום זונה
וזונה מפורש בתורה, מכל מקום האיסור
אינו מפורש אלא ילפינן מקרא דיחזקאל
דגיורת בכלל זונה וכו' ולא כחלקת מחוקק
שכתב שמותר בגרושה".

אמנם לכאורה מחלוקת החלקת מחוקק ובית שמואל היא לדעת הרמב"ם והשו"ע, אבל לשיטת הרמ"א [דהיינו דעת הראב"ד והרשב"א הטור והריטב"א] שמתיר אפילו בממזרת, פירוש שהכהן פצוע דכא נפקע לגמרי מקדושתו, ואם כן מסתבר שגם לגבי שאר דיני הכהונה מופקעת קדושתו, ואין הוא עולה לתורה ראשון וגם לא מקבל חלק ראשון. וכן מפורש בדברי הבית שמואל שכתב בהמשך דבריו: "ולשיטת הפוסקים דסבירא להו כלישנא בתרא דרבא, דאיסור התחתנות אפילו בגיורת, ומכל מקום פצוע דכא מותר בנתינים אע"ג דמפורש לאו ידיה והוא לאו השוה בכל, ומזה ילפינן דמותר ג"כ בממזרת וכו' ולפי שיטה זו נראה שכהן פצוע דכא מותר בגרושה".

ואף שהבית שמואל כתב מפורש רק שמותר בגרושה, מכל מקום נראה לכאורה שאם התיר לשיטה זו לישא גרושה, הרי שמופקע גם מכל דיני הכהונה. אולם להלן יבואר, שיש מהפוסקים שמחלקים בין דיני היתר פצוע דכא בגרושה לבין דיני כהונה אחרים.

1.

שתי קושיות הקשה החלקת מחוקק על שיטתו שפצוע דכא מופקע לגמרי מקדושת כהונה ומותר בגרושה ולא נוהגים בו דיני כהונה כאיסור ליטמא למתים ונשיאת כפים.

א. מדברי הרמב"ם בהלכות ביאת מקדש (פרק כ הלכה ח), שמנה פסולי פצוע דכא בתשעים המומין הפוסלים כהנים מעבודה בבית המקדש, ויחד עם זאת כתב הרמב"ם (שם פרק ו הלכה יא-יב) שכהן כשר בייחוסו והוא בעל מום "חולק בקדשים עם אנשי בית אב שלו ואוכל". נמצא מבואר בדברי הרמב"ם, שפצוע דכא אינו מופקע מקדושת כהונה שכן למרות שפסול לעבודה הרי הוא חולק ואוכל בקדשים. ומוסיף החלקת מחוקק בקושיא זו "ומקרא מלא הוא (ויקרא כא, כ) מרוח אשך, ותרגומו מריס פחדין", וכתיב (שם נב) "מקדשי הקדשים יאכל". כלומר, בפסוק עצמו מפורש שפצוע דכא אינו נפקע לגמרי מקדושת הכהונה ועדיין אוכל מקדשי הקדשים.

ב. בריש פרק הערל ביבמות תנן (יבמות ל ע"א): "כהן פצוע דכא אוכל בתרומה", ואם כן מוכח שאינו מופקע מקדושת כהונה. אולם קושיא זו מתרץ החלקת מחוקק: "תרומה שאני דאפילו עבדים אוכלים בתרומה", כלומר, אין להביא ראיה מאכילת תרומה, שכן גם עבד אוכל בתרומה אע"פ שבוודאי אין בו קדושת כהונה.

ובהשקפה ראשונה, דברים אלו של החלקת מחוקק במה שכתב שפצוע דכא יכול לאכול תרומה גם אם נפקע מקדושת כהונה, כשם שעבד אוכל תרומה, תמוהים מאד, מה הקשר ביניהם. הלוא הדין שעבד אוכל תרומה אינו דין

עצמי בעבד אלא דין הנובע מהיותו עבד של כהן, והתחדשה הלכה שהוא נטפל לאדונו הכהן והתירה התורה לאדון להאכיל את עבדו בתרומה, וכפי שמותר לכהן להאכיל תרומה אף לבהמתו. אולם אם נאמר שכהן פצוע דכא נפקע לגמרי מקדושת כהונה ונחשב לזר, מאיזו סיבה יוכל לאכול תרומה, הרי מדין כהונה אינו יכול לאכול תרומה שהרי הוא זר, והרי גם כן אינו עבדו של כהן - ואם כך מנין יש לו היתר לאכול תרומה ללא קדושת כהונה.

ועל כרחק אנו למדים מכאן יסוד: גם לשיטת החלקת מחוקק שפצוע דכא נפקע מקדושת הכהונה לגבי כל הדינים המתחייבים מקדושת הכהונה, מכל מקום עדיין יש לפצוע דכא שייכות לשבט הכהונה ונטפל לדין כהונה, ולכן דומה דינו לעבד האוכל תרומה מחמת ששייך לאדונו ונטפל לכהונה, ודי בזה כדי לאכול בתרומה גם בלי קדושה עצמית של כהונה, וכך גם פצוע דכא, אמנם קדושת כהונה אין בו והרי הוא כזר מצד קדושת הכהונה, אולם מאחר ובא משבט הכהונה הוא נטפל לשבט הכהונה, די בזה כדי שיוכל להתירו לאכול תרומה.

וכעין יסוד זה, ראיתי באוצר הפוסקים על השו"ע (אבן העזר סימן ה אות ז) בשם שו"ת קהלת יעקב (סימן א) שכתב ש"כהן פצוע דכא לא גרע מנקבות". כלומר, כשהכהן נהיה פצוע דכא - יורד מהמעלה שיש לכהן זכר על פני כהנת, ונפקע מהדינים שחלים על הכהנים הזכרים, ברם

עדיין נשאר לכל הפחות כדרגת נקבות כהונה, ולכן יכול לאכול בתרומה.

מאידך מובא באוצר הפוסקים בשם החלקת יואב (מהדו"ק אבן העזר סימן ג) שהביא מהראב"ן יבמות (שם) שדין כהן פצוע דכא דומה לדין חלל. ובחלל פסק הרמב"ם בהלכות ביאת מקדש (פרק ו הלכה י) "כהן שעבד, ואחרי שעבד נבדק ונמצא חלל עבודתו כשירה לשעבד בדיעבד ואינו עובד להבא, ואם עבד לא חילל, שנאמר (דברים לג, יא) ברוך ה' חילו ופועל ידיו תרצה, אפילו חולין שבו תרצה".

נמצא שיש נפקא מינה בהגדרת הכהונה של פצוע דכא: לפי החלקת מחוקק ושו"ת קהלת יעקב שנפקע מקדושת כהונה ורק יש לו שייכות לכהונה ולא גרע מנקבות, נראה שאם עבד, עבודתו פסולה. אולם לפי החלקת יואב בשם הראב"ן שדינו כחלל, עבודתו כשרה בדיעבד כמבואר ברמב"ם בדין כהן חלל.

ז.

בתירוץ הקושיא הראשונה של החלקת מחוקק כתב הפתחי תשובה (שו"ע שם ס"ק א) על פי דברי הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה (פרק טז הלכה ט) ש"כל פסול שאמרנו בענין זה [של מום באברי הזרע, היינו] בשלא היו בידי שמים כגון שכרתו אדם או כלב או הכהו קוץ וכיוצא בדברים אלו. אבל אם נולד כרות שפכה ופצוע דכא או שנולד בלא ביצים או שחלה מחמת גופו ובטלו ממנו אברים

ח.

עוד הביא בפתחי תשובה תירוצ' בשם הבית מאיר, שכל האמור בפצוע דכא שאינו בקדושתו, היינו רק לענין קדושת הזיווג ומשום שאסור לבוא בקהל, אבל לעניינים אחרים הרי הוא כהן גמור, ולכן מובן מדוע מותר באכילת קדשים.

ולפי תירוצ' זה, יתכן לומר בדעת הבית שמואל שהבאנו לעיל, שכתב שלפי שיטת הראב"ד שפצוע דכא מותר בממזרת, מותר גם בגרושה - שיש לחלק בין פצוע דכא לענין היתר נישואין עם גרושה, שדוקא בזה מותר משום שזהו מענין קדושת הזיווג, אבל בשאר הדינים שאינם נובעים מקדושת הזיווג אלא מכללות קדושת הכהונה, יחלוק הבית שמואל על החלקת מחוקק אף לפי שיטת הראב"ד, ויסבור הבית שמואל ששייכים בפצוע דכא דיני כהונה שלא מענין קדושת הזיווג, ודלא כהחלקת מחוקק שכתב שהפצוע דכא מופקע לגמרי מכל דיני כהונה.

אמנם מצאתי בספר ואני אברכם (פרק נז אות ב) שהביא בשם שו"ת פני מבין (סימן כה אות ד) שלפי דעת הראב"ד אסור לפצוע דכא לישא את כפיו, ואילו לפי דעת בעל המאור מותר. ומבואר, שלדעתו אם הראב"ד התיר לפצוע דכא לישא ממזרת, ברור הדבר שנפקע מקדושת כהונה לגמרי וגם אסור בנשיאת כפים.

ועוד הביא בספר ואני אברכם שבספר מעשה בצלאל על הרקנאטי (אות

אלו, או שנולד בהם שחין והמסה אותן או כרתה אותן הרי זה כשר לבוא בקהל". ולפי זה לא קשה ממה שכתב הרמב"ם בהלכות ביאת מקדש שפצוע דכא אוכל בתרומה, "דאפשר דמיירי בפצוע דכא שעל ידי חוליו", ופצוע דכא כזה אע"פ שנפסל מעבודה, מכל מקום כשר לבוא בקהל כמו שכתב הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה (שם) ומשום כך מותר באכילת קדשים. וכתירוצ' זה כתב גם הערוך השלחן בהלכות פריה ורביה (אבן העזר סימן ה סע' ו).

ולכן כתב הפתחי תשובה, שעיקר קושית החלקת מחוקק היא מהפסוק שהביא "מקדשי הקדשים יאכל", ויקשה לפי שיטת רש"י במסכת יבמות (עה, ב ד"ה בידי שמים) שכתב שפסול "בידי שמים" פירושו על ידי רעמים וברד או ממעי אימו, ומשמע מדבריו, שאם הוא בא על ידי חולי הוא פסול, וכן מפורש ברא"ש (שם פרק ח סימן ב) בשם רש"י. ואם כן לשיטתם עדיין לא מתורצת קושית החלקת מחוקק, כי לא נוכל להעמיד את דברי הרמב"ם בהלכות ביאת מקדש בפצוע דכא על ידי חולי, כי לשיטתם גם פצוע דכא שעל ידי חולי פסול לבוא בקהל.

אמנם כבר כתב הפתחי תשובה שגם מהפסוק לא קשה כל כך, משום שאפשר להעמיד את הפסוק בפצוע דכא "בידי שמים גמור", כלומר לא על ידי חולי אלא בכגון שנולד כך, ובזה גם רש"י והרא"ש מודים שכשר לבוא בקהל, ולכן "מקדשי הקדשים יאכל", אולם מכל מקום מסיים הפתחי תשובה שתירוצ' זה "צ"ע".

לו) למד מדברי הבית מאיר שהפצוע דכא יכול לעלות לדוכן לישא כפיו ומכל מקום לא יאמר ברכת אשר קדשנו במצוותיו, משום שלא שייך לומר "בקדושתו של אהרן", עכ"ד. ודברים אלו קשה להולמם, שכן לפי סברת הבית מאיר גם אם נפקע מקדושת הזיווג, מכל מקום יש לו עדיין "קדושת אהרן".

ואולי הבין המעשה בצלאל, שמכיון שהנוסח "בקדושתו של אהרן", אין פירושו רק על קדושת הכהנים לישא כפיים לעם ולברכם, אלא כולל את כל ענייני הקדושה שנצטוו עליהם הכהנים, ואם כך, כאשר חסר לו מקדושת הכהונה, כגון לענין קדושת הזיווג שמקדושה זו הוא מופקע, אינו יכול כבר לומר "אשר קדשנו בקדושתו של אהרן".

וכעין זה מובא באוצר הפוסקים הנ"ל בשם החלקת יואב שכתב, שאף לדברי הבית מאיר שפצוע דכא מופקע רק מקדושת הזיווג, מכל מקום "אין פודין אצלו בכורות, כיון שחסר לו מקצת הקדושה של הכהונה, מה שנפקע מקדושת הזיווג, וכל שאינו בכל קדושתו אין פודין אצלו בכורות", עכ"ד.

מ.

אולם בעיקר דברי החלקת מחוקק שכהן פצוע דכא מותר לישא גרושה, יש לתמוה תמיהה רבתי.

הנה מובא לעיל מדברי השו"ע, שדבר פשוט הוא שישראל פצוע דכא אסור לבוא בקהל, ואם כן בודאי שגם אסור בגרושה, שהרי גם הגרושה היא מקהל ישראל [נורק בגיורת ומשוחררת מותר דלא איקרו קהל, כנ"ל]. ומעתה יוצא לכאורה דבר משונה מאד: כהן שנתקדש בקדושת ואיסורים, מותר לפי החלקת מחוקק לישא גרושה בהיותו פצוע דכא, ואילו ישראל שלא נתקדש בקדושה מיוחדת אסור בגרושה בהיותו פצוע דכא, אתמהא.

וקושיא זו לכאורה קשה גם על דברי הבית שמואל. שהרי אף שהבית שמואל חולק על החלקת מחוקק במה שכתב החלקת מחוקק לפי שיטת השו"ע והרמב"ם, אבל בשיטת הרמב"ם גם הבית שמואל כתב שמותר לכהן פצוע דכא לישא גרושה, ואף עליו יקשה, וכי יעלה על הדעת שכהן שנתקדש בקדושה מיוחדת, מותר בגרושה אם נהיה פצוע דכא, ואילו ישראל שאין בו קדושה מיוחדת כשהוא פצוע דכא אסור בגרושה שהיא מקהל ה'.

ואשר על כן נראה לחדש בביאור הדברים, שמי שקדושתו מרובה, בשעה שיורד ונפקע מקדושתו, יורד עד שנמצא בדרגה נמוכה וגרוע יותר ממי שירד מקדושה פחותה ממנו. ולכן כהן פצוע דכא גרוע יותר מישראל פצוע דכא, כי מאחר ולפני שנהיה פצוע דכא היה מקודש ביותר - אזי כאשר מאבד מקדושתו בגלל פציעתו הוא נפקע מקדושתו עוד יותר ממה

שנפקע ישראל כאשר נהיה פצוע דכא. מפני שלשלא לא היו מלכתחילה קדושה ודינים מיוחדים, ולכן כאשר נהיה פצוע דכא נאמרה בו ההלכה שאסור לבוא בקהל ולכן אסור גם בגרושה. אולם הכהן שנאמרו בו קדושה מיוחדת, כאשר נפקע ממנה, דרגתו יורדת עד שנפקעת ממנו כל הקדושה לגמרי, ועד כדי כך שנהיה בדרגה הפחותה ממשאל פצוע דכא, ומותר בגרושה וחללה.

ונראה להביא סמך ליסוד זה מסוגית הגמרא במסכת בכורות (מז, א) וז"ל: "דאמר רב פפא בדיק לן רבה, כהנת שנתעברה מנכרי מהו [האם בנה חייב בפדיון בחמשה סלעים כדין ישראל, או שעדיין יש בו קדושת כהן ופטור מפדיון]. ואמינא ליה, לאו היינו דרב אדא בר אהבה דאמר, לויא שילדה, בנה פטור מחמש סלעים [ובגמרא העמידו שמדובר שנתעברה הלויא מנכרי ונחשב בנה, שבכל זאת קדוש בקדושת לויא ופטור מפדיון בכור]. ואמר לי הכי השתא, בשלמא לויא בקדושתה קיימא, דתניא לויא שנשבת או שנבעלה בעילת זנות נותנין לה מן המעשר ואוכלת, אבל כהנת כיון דאי בעיל לה הויא לה זרה".

מבואר בדברי הגמרא, שכהנת כשנפקעת מקדושתה, יורדת מקדושתה עד כדי כך שנהיית בדרגה הפחותה יותר מלוויא, כי לויא שנתעברה מנכרי בנה פטור מחמשה סלעים, כי עדיין קדוש בקדושת לויא. ואילו כהנת שנתעברה מנכרי אין בבנה כל קדושה והרי הוא כזר וחייבים לפדותו בחמשה סלעים.

והדברים מפורשים במש"כ התוס' (שם ד"ה אלא) וז"ל: "אלא כהנת כיון דנבעלה הויא לה זרה, ואפילו קדושת לויא פקעה מינה וגרעה מלוויא אשת כהן שנשבת, שאע"ג שנפסלה מלאכול בתרומה לא פקעה מינה קדושתה לענין חמשה סלעים, אבל כהנת דקדושתה מגופה אתיא, כשמתחללת פקעה קדושתה לגמרי". ומבואר, שאפילו באופן ששניהן מפסידות מקדושתן, הכהנת והלויא, הכהנת מפסידה הרבה יותר ומגרע גרע מלוויא.

הרי לנו כיסוד הדברים שכתבנו לעיל - דדוקא מי שקדושתו מרובה, בשעה שיורד ונפקע מקדושתו, יורד עד שנמצא בדרגה נמוכה וגרוע יותר ממי שירד מקדושה פחותה ממנו.

וכן מבואר בדברי המשך חכמה (פרשת בשלח) שפירש לפי היסוד המתבאר בסוגיית הגמרא בבכורות את דברי הכתוב (שמות טו, טז) "עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קניית, תביאמו ותיטעמו בהר נחלתך מכון לשבתך פעלת ה'", וז"ל: "יבואר על פי מה שנראה לי טעם דהא דקדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבא וקדושה שניה קדשה לעתיד לבוא, משום דאמרו בפרק יש בכור לויא שנבעלת בעילת זנות נותנים לה מן המעשר ואוכלת, וכהנת כיון דאיבעלה הויא לה כזרה ואפילו קדושת לויא פקע ממנה, ועיין שם בתוספות.

והוא כמו שאמרו בפרק אלמנה לכה"ג (יבמות סח, ב) והיא הנותנת, כהנת דקדיש גופה פסיל לה, הא דלא קדיש גופה

לא פסיל לה. וכן אמרו כיוצא בזה בפרק כל כתבי (שבת קטז, א), מקום הכתב לא קמבעי לי דכי קדוש אגב כתב הוא דקדיש, אזלא כתב אזלא קדושתה, שלמעלה ושלמטה וכו' דמתחלה לשם חלק קדוש, והשתא כשנמחה נמי חלק, רש"י.

ולכן [כיון ש]אמרו (דברים כג, טו) כי ה' מתהלך בקרב מחניך זו מחנה הארון, ונמצא דכיבוש ארץ ישראל היה על ידי הארון [וכמו] כן בית המקדש היה על ידי גילוי שכינה, לכן כשחטאו ישראל פקעה קדושתם לגמרי והוי כאילו לא נכבשו. אבל בית שני שלא היה כיבוש על ידי ארון [שהרי] לא היה ארון, ובבית המקדש [השני] לא היתה שכינה, כמו שאמרו חז"ל (בסוף פ"ק דיומא כא ע"ב) חמשה דברים חסרו בבית שני, א"כ לא היתה הקדושה ברום המעלה עד כי תפקע מהשממון והחורבן, לכן עדיין הם בקדושתם קיימין, והוי כלויה שנבלעה בעילת זנות דלא נפקע קדושת לוויה.

וזה שאמר הכתוב עד יעבור עמך ה', זו ביאה ראשונה, פירוש, בפעם ראשונה שעל ידי ה' גילוי שכינה והארון. עד יעבור עם זו קניית, זו ביאה שניה שהיתה בלא ארון ובלא גילוי שכינה, ומשום הכי לא זכר בה [בביאה שניה שם] ה'. ולכן תביאמו ותיטעמו בהר נחלתך שיהיו כנטוע לעולם, ומה יהיה קדושתו מכון, לשבתך פעלת ה' למה יהיה מוכן למקדש ה' כוננו ידך והו אמקדש שלישי אשר ירד בנוי ומשוכלל מן השמים כמו שכתב רש"י סוכה, ולכן בבית שני כיון דאינו רק בגדר מכון לשכינת ה',

הוי כמו גליוני ספר תורה וכמו קדושת לויים שהם רק נתונים לכהנים, ולכן לא פקע קדושה מהם ויהיו נטועים לעולם וקדושה שניה קדשה לעתיד לבוא", עכ"ד הנפלאים.

ולפי המבואר, מובנים דברי החלקת מחוקק שכהן שנתקדש בקדושות ואיסורים מותר לישא גרושה בהיותו פצוע דכא, וכן דברי הבית שמואל בשיטת הראב"ד שמותר לכהן פצוע דכא לישא גרושה, ואילו ישראל שלא נתקדש בכל קדושה מיוחדת אסור בגרושה בהיותו פצוע דכא. שכן דווקא מי שקדושתו מרובה - הכהן, בשעה שיורד ונפקע מקדושתו, כשנהיה פצוע דכא, יורד עד שנמצא בדרגה נמוכה וגרוע יותר ממי שירד מקדושה פחותה ממנו - הישראל.

י.

אכן, כמבואר לעיל, נחלקו החלקת מחוקק והבית שמואל בשיטת הרמב"ם: החלקת מחוקק סובר דכיון שמתבטלת קדושתו של הכהן הפצוע דכא, הרי הוא יורד מקדושתו עד כדי שנפקע לגמרי מקדושתו מכל דיני הכהונה ומותר ליטמא למתים ואינו נושא את כפיו. ומשום כך גרע מישראל פצוע דכא ומותר אף בגרושה. ברם הבית שמואל סובר שאף שנפקע מקדושתו ומותר לישא גיורת ומשחררת, מכל מקום לא נפקע לגמרי מקדושתו לכל דיני הכהונה, ועדיין אסור בגרושה. ונראה לומר, שנחלקו החלקת מחוקק והבית שמואל במקום אחר לשיטתם כאן.

בשו"ע אבן העזר (סימן ז סע' יד) איתא: "כהן שבא על אחת מהעריות או על יבמה לשוק ונתעברה מביאה ראשונה אין הולד חלל נוהיינו משום שחלל הוא רק מפסולי כהונה כגון זונה, וכאן לא נעשית זונה רק אחר ביאה ראשונה אבל עשאה זונה".

וכתב החלקת מחוקק שם (ס"ק כד) וז"ל: "כהן שבא על אחת מהעריות. כבר כתבו האחרונים דאין נפקותא לדידן, דמאחר דהולד ממזר הוא גרע מחלל, ורק לענין התראה ומלקות יש נפקא מינה, והרמב"ם (הל' אסורי ביאה פי"ג ה"ה) דקדק בלשונו בדין זה ולא כתב רק כהן שבא על היבמה לשוק, דלא הוי ממזר לדעת הרמב"ם". כלומר הנפקא מינה אם הולד ממזר או חלל היא רק לענין שאם יבוא עליו מי שאסור לו, יש לדעת על איזה איסור צריך להתרות בו, משום חלל או משום ממזר.

והבית שמואל (שם ס"ק לז) כתב: "אחד מהעריות, כתבו בדרישה וב"ח דהולד נעשה ממזר, ואין נפקא מינה מדין זה אלא לענין התראה אם הולד נקיבה וכהן רוצה לישא אותה, מתרין אותו משום ממזרת ולא משום חללה". ויש לדקדק בדברי הבית שמואל שהשמיט את שכתב החלקת מחוקק "הוא גרע מחלל", והלוא דבר הוא.

ונראה, שנחלקו החלקת מחוקק והבית שמואל מה דינו של ממזר זה,

אם נפקע ויורד לגמרי מקדושת הכהונה עד שנהיה יותר גרוע מחלל - כך סובר החלקת מחוקק. ולפיכך כתב שהוא גרע מחלל, כלומר שנפקע לגמרי מקדושת הכהונה לכל דיני הכהונה, ולכן לא ישא כפיו ומותר לטמאות למתים וכדומה בכל דיני הכהונה. אבל הבית שמואל שהשמיט תיבות אלו "שהוא גרע מחלל", אפשר שזהו משום שסובר שלא נפקע לגמרי מקדושתו, וכעין שיטתו בפצוץ דכא כהן, שאף שנפקע מקדושתו ומותר לישא גירות ומשחרר, מכל מקום לא נפקע לגמרי מקדושתו לכל דיני הכהונה, ועדיין אסור בגרושה.

ונראה שהדברים מרומזים בקיצור לשונו של הפרי מגדים (או"ח סימן קכח באשל אברהם ס"ק נז) שכתב וז"ל: "והוי יודע, כהן שבא על הממזרת חייבי כריתות ונתעברה מביאה ראשונה אין הולד חלל, ואף שהוא מפסולי קהל [כלומר, ממזר], ולפי זה אפשר נושא כפיו. ועיין אבן העזר (סימן ז סעיף יד) כהן שבא על עריות כו' כתבו החלקת מחוקק ובית שמואל (אות כד ולז) דאין נפקא מינה, ולכאורה נפקא מינה לפתוח ראשון ולישא כפיו דכהן הוא. ובחלקת מחוקק שם דגרע מחלל, ובב"ח דאין כשר, ומכל מקום י"ל דלאו זר הוא", עכ"ל.

ומבואר בדבריו שמשלשון הב"ח והבית שמואל שלא כתבו "שהוא גרע מחלל", משמע שלא נפקע לגמרי מקדושת הכהונה וכהן ממזר הוא, ולפיכך מקשה

הפרי מגדים שלכאורה יש נפקא מינה במה שהוא ממזר ולא חלל, אם נוהגים בו דיני הכהונה ומותר לישא כפיו. ובמה שכתב הפרי מגדים "ובחלקת מחוקק שם דגרע מחלל", כוונתו לומר, שמתכות אלו שהוסיף החלקת מחוקק מתבאר שממזר זה נפקע לגמרי מקדושת הכהונה. כלומר, לדברי החלקת מחוקק אין הוא נושא כפיו ואינו עולה לתורה ראשון וגם לא מקבל חלק ראשון. ואילו לדעת הבית שמואל, עדיין חלים עליו כל דיני הכהונה, כנשיאת כפים ועליה לתורה וכיו"ב.

יא.

אמנם בדברי המנחת חינוך (מצוה רסד אות יא) בענין טומאת הכהנים לקרוביהם, מתבאר שאין מחלוקת בין החלקת מחוקק ובית שמואל, אלא לפי שניהם הממזר אינו כהן כלל.

וז"ל: "והנה אם הבן ממזר, כגון שבא אביו על חייבי כריתות או על ממזרת, בפשיטות נראה דאף שהוא ממזר מכל מקום כהן הוא, כדקיימא לן (יבמות כב, ב) דממזר בנו לכל דבר. וכן הוא בשו"ע (אהע"ז סימן ז סע' יד) כהן שבא על אחת מהעריות ונתעברה מביאה ראשונה אין הולד חלל, ואם חזר וכו', דאין חלל אלא מפסולי כהונה. ודין זה מבואר בר"מ (הלכות איסורי ביאה פרק יט הלכה ה), ושם כתב דאם בא על יבמה לשוק ונתעברה מביאה ראשונה הולד כשר ואינו חלל. אך הדרישה (אות ז) והב"ח (ד"ה איזהו)

והחלקת מחוקק (ס"ק כד) והבית שמואל (ס"ק לז) כתבו דאין נפק"מ לדידן דין זה, דמאחר דהולד הוא ממזר הוא גרע מחלל, רק דנפק"מ דמתרין בו אם הוא בת משום ממזרת ולא משום חללה, נראה מדבריהם דממזר אינו כהן כלל. וכן נראה מדברי הרב המגיד בר"מ שם (הלכה ה) שכתב דרבינו לא יצא לצייר דין זה לענין הכשר רק ביבמה לשוק, דאי בשאר עריות הולד פסול. נראה מדבריו דפסול לכהונה, דהיינו דאינו כהן כלל, ומותר ליטמא למתים, דדינו כחלל לכל דבר וגרע מיניה".

ומוסיף המנחת חינוך: "ומכל מקום אף

שכולם הסכימו לזה, לא ידעתי

מנין הוציאו לזה, כיון דממזר כישראל לכל דבר והוא בנו לכל דבר, מהיכי תיתי לא יהיה עליו דין כהן. נהי דלענין עבודה אפשר דאסור, כמו בעשרה כהנים שפירש אחד מהם ובעל דהולד אינו עובד, דבעינן מתייחס אחריו עיין ר"מ שם (פרק כ הלכה כ) ושו"ע אבן העזר (סימן ג סע' ט), אבל לענין נשים הפסולות או לענין טומאה למתים דגם שם חייב, איני יודע מהיכן יצא להם דאינו כהן כלל וגרע מחלל".

ומתבאר בדבריו שהביא וכלל את דברי

הב"ח החלקת מחוקק והבית

שמואל בחדא מחתא "שכתבו דאין נפק"מ לדידן דין זה, דמאחר שהולד ממזר הוא גרע מחלל" - שלדעת המנחת חינוך אין כל הבדל בין דבריהם, והגם שהבית שמואל השמיט את דברי החלקת מחוקק שהוא גרע מחלל, יתכן ולדעתו עדיין הוא כהן

ולא נפקע לגמרי מדין כהונה. אכן, כמו שנתבאר בדברי הפמ"ג, זהו דבר פלא, שכן יש נפק"מ בין החלקת מחוקק והבית שמואל גם לדידן, לענין נשיאת כפים וכדומה.

כמו כן יש להעיר על מה שהתפלא המנחת חינוך "לא ידעתי מנין הוציאו לזה". שהרי כפי שנתבאר לעיל, יסוד הדברים מפורש ומוכח מהסוגיא בבכורות והתוספות שם, וכפי שנתפרש גם בפירושו של המשך חכמה, ומובנת המציאות שאינו כהן כלל ואף נהיה יותר גרוע מחלל, וצ"ע בדברי המנחת חינוך.

ומצאתי כדעת המנחת חינוך שכהן ממזר לא נפקע מקדושת כהן, גם בדברי ספר כתר כהונה (סימן ז דיני ספיקי כהנים סע' ג) מהגאון רבי דובער ריפמן מווילנא זצ"ל, שכתב: "ממזר כהן לא יעלה ראשון במקום כהן, ואם הוא כהן או לוי נפגם מקדושת כהונה ולויה, אע"פ דאין חלל אלא מפסולי כהונה, מכל מקום הוא פגום ואין כבוד לציבור שיעלה ממזר לפניו. וי"ל דהוא הדין גם לנשיאות כפים, שאין כבוד לציבור, גם אין רוחם נוחה הימנו שיתברכו ממנו ובפרט שהוא פגום. ואפשר אם הוא יחידי אף אם עלה ירד".

ומבואר בדברי הכתר כהונה, שכל הסיבה שאין הממזר כהן יכול לישא כפיו היא רק משום סברא צדדית, שאין זה כבוד לציבור ואין רוחם נוחה שיתברכו ממנו, אבל מצד עצם קדושת הכהונה אין שום מניעה שיעלה הממזר

לתורה בתור כהן, וגם אין שום מניעה שישא כפיו, משום שגם אם הוא ממזר, הרי הוא בקדושת הכהונה ויכול לברך "בקדושתו של אהרן".

אכן, כבר נתבאר לעיל שדברים אלו מוסכמים רק לדעת הבית שמואל שהשמיט תיבות "שהוא גרע מחלל", ולדבריו אפשר שהממזר לא נפקע מקדושת אהרן. אבל לדעת החלקת מחוקק אין הדברים כן, אלא הממזר גרע מחלל, ונפקעת ממנו קדושת הכהונה לגמרי, וממילא גם אינו יכול לעלות לתורה ולישא כפיו, מעצם הדין שהוא מופקע מקדושת הכהונה, ואין צריך לטעם של כבוד הציבור כדי לפסול את הממזר כהן מלעלות בתורה ראשון ולישא את כפיו.

יב.

חיזוק לשיטת הסוברים שפצוע דכא וממזר אינם נפקעים לגמרי מקדושת הכהונה, יש להביא מדברי המהר"ם שיק (אבן העזר סימן יט) שנשאל על "כהן שהוכרחו הרופאין לפתוח בטנו אצל אשכיו, ובהיותו פתוח, רופא נכרי חתך לו ביצה השמאלית ויש לו אשה ובנים והוא עני ואביון מה דינו לענין פצוע דכא, ומה דינו לענין קדושת הכהונה".

ובתשובתו הביא המהר"ם שיק את דברי החלקת מחוקק הנ"ל, שסובר שלענין כל הדברים אין לו קדושת כהונה ומותר לטמא למת ואינו נושא את כפיו.

אך סתר את דבריו מכמה וכמה ראיות, והוכיח שכהן פצוע דכא עדיין עומד בקדושתו של אהרן. ובראש קושיותיו על החלקת מחוקק הביא את מה שהקשה החלקת מחוקק עצמו מדברי הרמב"ם שפצוע דכא אוכל בקדשי בקדשים, והוסיף המהר"ם שיק: ולי נראה לדייק מדברי הרמב"ם שם יותר, דאם ניקבו ביציו כהאי דחרזי סילוא בבציו ונפקא מיניה כחוט דמוגלא (ביבמות פרק הערל) ולא ניכר אח"כ מבחון, דמותר אפילו לעבוד עבודה במקדש אע"ג דהוא פצוע דכא גמור, וניתק וכרות פוסל באברי זרע רק אם הוא ניכר מצד תורת מום, וממילא לא גרע משאר מום, אבל מצד פצוע דכא לא משכחת בשום מקום למתני דנפסל מעבודה".

עוד הביא המהר"ם שיק ראיה, מדברי הגמרא במסכת גיטין (נט, ב) ש"כהן אחר כהן לא יקרא משום פגם דבן גרושה ובן חלוצה", וכן מובא בגמרא (סוטה לח, ב) שכהן שאינו עולה לדוכן חוששין משום "בן גרושה", ולא חששו במקומות שיאמרו שהוא פצוע דכא וכרות שפכה. והרי, יש נפק"מ אם נחשוש לשמא יאמרו שפצוע דכא וכרות שפכה הוא, אם הוחזק שאמו אינה גרושה שכתב המ"א (סימן קלה ס"ק יב) בשם הב"ח שאין חשש פגם, ואם כן מדוע שלא נחשוש לפגם שמא יאמרו פצוע דכא הוא. ומוכח מזה, שפצוע דכא וכרות שפכה באמת אינם נפקעים מקדושת הכהונה, וכשר לעלות לתורה ולעלות לדוכן לישא כפיים.

ומראיות אלו ואחרות מסיק המהר"ם שיק: "פצוע דכא כהן בקדושתו של אהרן קיים, וכל מצוות וזכויות המיוחדים לבני אהרן מכולם לא יצא הפצוע דכא כהן, דגם הוא בן אהרן מקרי ורק לענין פסולי יוחסין יצא מקדושתו".

ויש להעיר, שמדבריו של המהר"ם שיק אפשר להוכיח לענין כהן ממזר, שגם הוא לא נפקע מקדושתו, וכדעת המנחת חינוך הנ"ל שכהן ממזר נשאר בקדושת הכהונה. שכן מדברי הגמרא בגיטין שחששו בכהן שאינו עולה לדוכן משום פגם דבן גרושה וחלוצה, לא חששו שמא יאמרו ממזר הוא, וכפי שהוכיח המהר"ם שיק מכך שלא חששו שמא יאמרו פצוע דכא הוא שפצוע דכא אינו נפקע מקדושתו.

כמו כן יש לדייק ממסקנתו של המהר"ם שיק ש"פצוע דכא כהן בקדושתו של אהרן קיים, וכל מצוות וזכויות המיוחדים לבני אהרן מכולם לא יצא ורק לענין פסולי יוחסין יצא מקדושתו" - שסובר כדברי הבית מאיר [המובא לעיל אות ח] שפצוע דכא נפקע רק מקדושת הזיווג ולא מכללות קדושת הכהונה.

יג.

לאור כל המתבאר לעיל - יש לדון בשאלה הנוראה שפתחנו בה: האם הכהן האומלל שהצוררים ימ"ש עשאוהו פצוע דכא יכול להמשיך ולעלות לתורה

ככהן ולשאת את כפיו. ונראה שלפי רוב דעות הפוסקים יוכל כהן זה להמשיך בחזקת כהונתו לעלות לתורה ראשון ולשאת את כפיו:

אמנם לפי שיטת הרמב"ם והשו"ע שפצוע דכא מותר בגיורת ומשחררת כי אינו בקדושתו לענין זה, תלוי נידון שאלתנו במחלוקת החלקת מחוקק והבית שמואל הנ"ל. לדעת החלקת מחוקק פצוע דכא נפקע לגמרי מכל עניני הכהונה ובכלל זה מלישא כפיו. אולם לדעת הבית שמואל שאסר פצוע דכא בגרושה, בוודאי שכל דיני כהונה נוהגים בו, ויוכל להמשיך לעלות לתורה ולשאת כפיו.

וכן לשיטת הבית מאיר שקובע שפצוע דכא כהן מופקע מדיני קדושת הזיווג, מכל מקום לענין שאר דיני הכהונה אינו מופקע, משום שאינו מופקע מכללות קדושת הכהונה. וכן משמע גם מדברי המהר"ם שיק [שגם דחה את עיקר דברי החלקת מחוקק], כדעתו של הבית מאיר לחלק בין פסולי יוחסין שלגביהם יצא מקדושתו ובין שאר איסוריו וזכויותיו הנובעים מקדושת כהונתו, בהם הוא עומד. ולכן יוכל לשאת את כפיו ולעלות לתורה ככהן.

ואף לשיטת הרמ"א, שהיא שיטת הראב"ד שמתיר פצוע דכא גם בממזרת, וכתב החלקת מחוקק שלשיטה זו מותר אף בגרושה. יש לומר שגם אם יודה הבית שמואל לחלקת מחוקק שמותר

בגרושה, אין ראייה שהופקע גם משאר דיני הכהונה, שכן יתכן והבית שמואל יחלק כחילוקו של הבית מאיר בין היתר לישא גרושה שהוא מענין קדושת הזיווג, לבין שאר דיני הכהונה כגון לישא כפיו, ומדינים אלו יתכן שאינו מופקע, ויכול להמשיך לישא כפיו.

וכמו כן לשיטת בעל המאור הסובר שפצוע דכא לא נפקע לגמרי מקדושתו, ואף שנאסר לבוא בקהל, מכל מקום הרי הוא בכהונתו, ודאי שיכול להמשיך ולשאת כפיו ולעלות לתורה [ואף שדעה זו לא הוזכרה בשו"ע, יש לצרפה להלכה, שכן הובאה בבית שמואל הנ"ל].

וביותר נראה, שגם לשיטת החלקת מחוקק שכהן פצוע דכא מופקע מכל דיני הכהונה ואינו נושא את כפיו, יתכן וכל זה רק לכתחילה, אולם אם עבר ונשא את כפיו יתכן שלא יעבור על איסור עשה שיש לזר הנושא את כפיו (כנפסק בשו"ע או"ח סימן קכח סע' א). ואף שלגבי חלל הנושא את כפיו כתב הפרי מגדים (או"ח סימן קכח משבצות זהב ס"ק ב) דגם בדיעבד אם עלה חייב לרדת מהדוכן. מכל מקום יתכן שיש לחלק בין חלל לבין פצוע דכא וממזר: ופצוע דכא וממזר בדיעבד אם נשאו כפיהם לא עברו על עשה, כי מכל מקום אינם נחשבים זרים, אך חלל שנתחלל מקדושת הכהונה אין עליו שם כהונה כלל, ולכן חייב לרדת מהדוכן אפילו אם עלה בטעות.

ויתכן שלכך התכוון הפרי מגדים (אשל אברהם שם ס"ק נז) שכתב בסוף דבריו בענין נשיאת כפים של כהן ממזר: "ובחלקת מחוקק שם דגרע מחלל ובב"ח דאין כשר, ומכל מקום י"ל דלאו זר הוא". רצה לומר, ממזר כהן, אף שלגבי הדינים ומהותו גרע מחלל, מכל מקום "לאו זר הוא".

ועוד כתב בפרי מגדים שם (אשל אברהם ס"ק נד) וז"ל: "פצוע דכא (עי' ח"מ אה"ע סי' ה ס"ק א) ולדינא צ"ע, ועם כהנים אחרים י"ל נושאים כפיהם בלא ברכה הוה כעין ספק ספיקא", עכ"ל. ומבואר, שאף שהפרי מגדים החמיר שחלל

אפילו אם עלה לדוכן חייב לרדת, לגבי פצוע דכא הקיל יותר. ויכול להיות שאם כבר עלה לדוכן אינו חייב לרדת, ויכול לשאת כפיו.

ואכן כן העלה לדינא בשו"ת ממעמקים, לאחר שהביא מדברי הבית שמואל והבית מאיר, ומסיים שם: לאחר שהודעתי לו את פסק דיני שיצא להיתר, אמר לי בזה הלשון: רבי נחמתני והחייאתני, ואשריך שזכית להכניס בי רוח חדשה ותקוה בעולם הזה ובעלמא דאתי, ולא למנוע ממני את הטוב בקדושת הכהונה ובכבודם של בני אהרן, וכשם שנחמתני כך תתנחם ותתברך לעולמי עד".

סימן כ**נשיאת כפים בחוץ לארץ
ביום חול, בשבת וביום טוב**

כידוע מנהג האשכנזים בחוץ לארץ הוא כהכרעת הרמ"א (או"ח סימן קכח סע' מד) שאין נושאים כפים אלא ביום טוב. ומעשה שהיה בקיץ ה' תשנ"ח כאשר הגאון רבי חיים פנחס שיינברג שליט"א ראש ישיבת תורה אור בירושלים, היה בעירנו לום אנג'לם, כשביקר בבית כנסת אשכנזי, הורה לשאת כפים בשבת בתפילת שחרית ובמוסף, ובאו כהנים רבים מבתי כנסת סמוכים לשאת כפים. ואז נתתי את לבי לברר הלכה זו, כי כבר ימים רבים מאז שאינני דר בארץ ישראל תהיתי מדוע נהגו בחוץ לארץ שלא כמנהג ארץ ישראל, ולכאורה מבטלים מצות עשה מדאורייתא של נשיאת כפים.

פרק א

נשיאת כפים בשבת וביום טוב

שלא לישא כפים בשבת, ובמג"א הביא בשם הרמ"ע מפאנו (שו"ת סימן צה) "דמנהג גרוע הוא". וכן סובר בשו"ע הרב (סימן קכ"ח סע' נז) לאחר שהביא כמה טעמים למנהג זה, כתב: "וכל טעמים אלו הם ליישב המנהג אף שאין בהם כדאי לבטל מ"ע של תורה וכו'. אבל מ"מ יישר כוחם של בני א"י וסביבותיהם שנושאים כפיהם בכל יום כתיקון חכמים, ומקיימים ג' מ"ע בכל יום".

ובאמת דעת הגר"א היתה שחייבים הכהנים לשאת כפיהם כל יום גם בחוץ לארץ, ואף רצה הגר"א להנהיג כן בבית מדרשו, אלא שלא עלתה בידו - כפי שכתב הג"ר דוד לוריא בספר עליות אליהו (עמ' כב, ב הערה א) בשם הג"ר חיים מוולוז'ין, וז"ל:

"כמה פעמים השתוקק הגר"א להנהיג בביהמ"ד שלו גם בחול שישאו הכהנים כפיהם בכל יום ולא ערב לכו לעשות מעשה, עד שפעם אחת החליט בדעתו שלמחר ישאו הכהנים כפיהם, והנה באותו היום שחשב זה, נתפס בבית האסורים ע"פ עלילות שוא, שנתגלגל מענין המחלוקת בין הרב והקהל דוילנא, כנודע, ולכן אף כשיצא חופשי מבית האסורים לא רצה עוד לקבוע המנהג הזה".

כתב הרמ"א (או"ח סימן קכח סע' מד) וז"ל: "נהגו בכל מדינות אלו שאין נושאים כפים אלא ביו"ט". ובמשנה ברורה (ס"ק קסד) כתב: "בכל מדינות אלו, ובארץ ישראל ובכל מלכות מצרים המנהג לישא כפים בכל יום, והפוסקים קלסו למנהגם בזה". וכוונתו למש"כ הבית יוסף: "וישר כוחם של בני ארץ ישראל וכל מלכות מצרים שנושאים כפיהם בכל יום וכו' וכן ראוי ונכון לנהוג בכל מקום".

המקור להשתלשלות המנהג שאין נשיאת כפים בחוץ לארץ בשבת, כתב בשו"ת בית אפרים (או"ח סימן ו) וז"ל: "בתחילה אבאר לו, כי המנהג שאנחנו נוהגין היום שלא ישאו כהנים כפיהם כי אם ביו"ט, ויש מקומות שנהגו אף בשבתות הוא מנהג קדום יותר מן חמשה מאות שנה, כמבואר בספר תשב"ץ קטן (אות קצט) שחיבר תלמידו של מהר"מ מרוטנבורג רבו של הרא"ש. וכ"כ בכל בו (סי' קכה) וז"ל ואין המנהג עתה לעשות נ"כ אלא בשבתות ויו"ט, ואפשר כי נמנעו מפני טורח ציבור עכ"ל. ואחריהם החזיקו מהרי"ל שהיה רבם של כל גדולי מדינות אשכנז, והאגור והד"מ ובשו"ע בהג"ה".

אמנם המג"א (סימן קכח ס"ק ע) והט"ז (שם ס"ק לז) פקפקו בטעם המנהג

אף הגר"ח מוולוז'ין התכון להנהיג נשיאת כפים בכל יום, אך לא אסתיעצא מילתא, שכן בערבו של אותו יום, בו רצה לחדש מנהג זה, פרצה שריפה בבית הכנסת, כפי שהביא בעליות אליהו (שם).

וכן הביא גם בשו"ת משיב דבר לרבנו הנצי"ב (ח"ב סי' קד): "ובזכרוני ששמעתי כמדומה מחותני הגאון מהר"ץ הגאב"ד דוולוז'ין זצ"ל שפעם א' הסכים רבינו הגר"א ז"ל להנהיג נ"כ בכל יום בבית מדרשו. ועכבוהו מן השמים ונלקח לבית האסורים בעת המחלוקת הנוראה בוילנא ל"ע. ואח"כ חו"ז הגאון אביר הרועים מוהר"ח ז"ל הסכים ביום אחד שביום המחרת יצוה לישא כפים, ובאותו לילה נשרף חצי העיר וביהכ"נ שבעיר וראו והתבוננו שיש בזה איזה דבר סוד בסתרי השפעת הברכה היורד ע"י ברכת כהנים בחול, ואין אתנו יודע עד מה".

בתחילת ספר "בית יוסף חדש" (ירושלים תרל"ו) נדפס מכתב מהג"ר שמואל העליר מצפת הכותב אל הג"ר עקיבא יוסף שלזינגר, ששמע מפי הגאון בעל פאת השולחן, שהעיד ששמע כמה פעמים מפי הגר"א "שהיה הולך מעיר לעיר והיה מתבטל מתורה ותפילה, לו היה בידו לתקן לטובת הכלל נשיאת כפים בכל יום".

גם על הרב בעל התניא מסופר, שאמר שהיה רוצה להחזירה, שתהיה קיום מ"ע זו של ברכת כהנים כל יום גם בחול, ומ"מ לא עשה זאת להלכה ולמעשה וצ"ע בזה.

וכך גם כתב הערוך השולחן (ס"ק סד) "והנה ודאי אין שום טעם נכון למנהגינו לבטל מ"ע דברכת כהנים כל השנה כולה וכתבו דמנהג גרוע הוא, אבל מה נעשה וכאילו בת קול יצא שלא להניח לנו לישא כפים בכל השנה כולה. ומקובלני ששני גדולי הדור בדורות שלפנינו כל אחד במקומו רצה להנהיג נשיאת כפים בכל יום וכשהגבילו יום המוגבל לזה נתבלבל הענין ולא עלה להם, ואמרו שרואים כי מן השמים נגזרה כן".

ב.

טעמים רבים נתבארו בדברי הפוסקים ליישב מנהגם של ישראל בחוץ לארץ שלא לשאת כפים בשבת אלא רק ביום טוב. הרי לפנינו כמה מהם:

א. טעם האגור המובא בדברי הב"י (או"ח סוף סימן קכח) וז"ל: "כתב האגור שנשאל מהר"י מולין למה אין הכהנים נושאים כפיהם בכל יום, מאחר שהיא מצות עשה, והשיב מפני שמנהג הכהנים לטבול מקודם כמו שכתוב בהגהות מיימוניות, ובכל יום קשה להם לטבול בחורף, ולכן עלה המנהג דוקא ביו"ט, וגם מטעם ביטול מלאכה, וכשהכהן אינו נקרא אינו עובר, עכ"ל האגור". ולכן נושאים כפיים רק ביו"ט.

ובט"ז כתב: "וחלק הב"י ע"ז שלא הוזכר בגמרא טבילה לנשיאת כפים, ואם נהגו להחמיר ולטבול, למה יבטלו בשביל זה ג' עשה בכל יום וכו'.

ורבים מהכהנים פורשים מנשותיהם ביו"ט בשביל הדוכן ושיבוש הוא בעיניי, דאם חוששין לטומאת קרי ולהחמיר על עצמם, היה להם לטבול קודם, דהרי כבר יש עליו טומאת קרי, ותו דהא בא"י ובכל מלכות מצרים נושאים כפיהם כל ימות השנה וכי יפרשו לעולם מנשותיהם, וע"כ נראה שאין טעם להם, וכ"ש אם נודמנה טבילת מצוה שאין לבטל המצוה בשביל זה שאין לו יסוד ועיקר".

ב. הרמ"א בדרכי משה וכן בהג"ה בשו"ע מבאר שהטעם הוא, מכיון שטרודים בפרנסתם ואינם שרויים בשמחה, וכתוב "וטוב לב הוא יברך", לכן נושאים כפיים רק ביו"ט שאז הלב פנוי ושרוי בשמחה.

וז"ל הרמ"א בדרכי משה: "מחמת ביטול מלאכה לעם שבאלו הארצות, שהכהנים והעם טרודין במחייתן בגלותן. ואין להם לפרנס בני ביתם כי אם הלחם אשר ילקטו בזיעת אפם דבר יום ביומו וכו', ואינם שרויים בשמחה, ולכן אין נושאים כפיהם ביום שיש בו ביטול מלאכה לעם. ואף בשבת אין נושאים כפיהם מפני שטרודים במחשבתן והרהורם על מעשה ידיהם שעברו ושעתידים להיות וינוח גופם קצת מעמלם. ואינם שרויים כ"כ בשמחה כמו ביו"ט שנאמר בו (דברים טז, יד) ושמחת בחגך. ולכן נשתרבו המנהג שלא לישא כפים כי אם ביו"ט, כן נ"ל".

וכן כתב הרמ"א בקצרה בהגהותיו על דברי המחבר בשו"ע (שם סע' מד) וז"ל: "נהגו בכל מדינות אלו שאין נושאים

כפים אלא ביו"ט משום שאז שרויים בשמחת יו"ט, וטוב לב הוא יברך, משא"כ בשאר ימים, אפילו בשבתות השנה, שטרודים בהרהורים על מחיית ועל ביטול מלאכתם, ואפילו ביו"ט, אין נושאים כפים אלא בתפילת מוסף שיוצאים אז מב"ה וישמחו בשמחת יו"ט".

ואמנם לאור טעם זה, מצאתי בספר שערי יצחק מהגר"י פלקסר (הלכות יו"ט שני סוף כלל טז) שביאר את הטעם לנשיאת כפים בארץ ישראל בכל יום, על פי דברי הזוה"ק (פרשת במדבר קיח, א) "כתוב אחד אומר (תהלים קיב, ד) עבדו את ה' בשמחה, כתוב אחד אומר (תהלים ב, יא) עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה, מה בין האי להאי, אלא כאן בזמנא דישראל שראן בארעא קדישא כאן בזמנא דישראל שראן בארעא אחרא". והיינו שהשמחה היא כאשר עם ישראל שרוי באדמתו, ולכן נושאים כפים בארץ ישראל בכל יום, כיון שעצם ההמצאות בה היא שמחה.

ג. טעם נוסף מוזכר בדברי הכל בו המובא בראשית הדברים: "ואין המנהג עתה לעשות נ"כ אלא בשבתות ויו"ט, ואפשר כי נמנעו מפני טורח ציבור".

ד. בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' כג) כתב הטעם, כיון שנשיאת כפים היא "עבודה" והתפילה במקום עבודה "ואין ספק כשאין עבודה רצויה והיא פגול ח"ו, גם ברכת כהנים לא תחול על המתברכים אז, והיות בעוונותינו הרבים כל ימות החול טרודים על המחיה והכלכלה, ורוב

התפילות בלי כוונה וטרדה מרובה, ותפילה בלא כוונה כקרבן שאינו רצוי, ע"כ מברכים ביו"ט שהעולם פנויים ומכוונים בתפילתם".

על טעם זה כתב הגאון ר' שלמה הכהן מוילנא בספרו בנין שלמה (ח"א סימן ו) וז"ל: "מי תלה ברכת כהנים בתפילה והלא ברכת כהנים בגבולין ג"כ נראה שהיא מ"ע מן התורה, דהלא בקרא סתמא כתיב (במדבר ו, כג) כה תברכו את בני ישראל וגו', והוי ככל המצוות הכתובות בתורה, ונוהגות בכל מקום ובכל זמן. [ויש להעיר, שכן כתב הרמב"ם במנין המצוות שלפני ספרו היד החזקה (מצוה כ"ו) "לברך הכהנים את ישראל שנאמר כה תברכו את בני ישראל", ולא הזכיר שדווקא במקדש בשעת עבודה הוא מצות עשה]. דלא מיבעיא לשיטת רוב המפרשים דתפילה היא דרבנן, ואנשי כנסת הגדולה, הוא דתיקנו מצות תפילה, וא"כ כל ימי בית ראשון וגלות בבל היו כהנים נושאים כפיהם בכל יום בגבולין בלא תפילה כלל, ואפילו לדעת הרמב"ם דס"ל דתפילה מ"ע מן התורה היא ומ"מ הרי כתב בעצמו (הלכות תפילה פרק א הלכה ב), דתפילה מיוחדת לציבור לא, ועד גלות בבל היה כל אחד מתפלל בעצמו כפי יכולתו ובכל עת שירצה. וא"כ א"א לומר כלל דנשיאת כפים בגבולין עיקר חיובה וזמנה בעת התפילה דוקא, דהלא מה"ת ליכא זמן לתפילה כלל.

ה. עוד טעם כתב בספר נתיבות לשבת להגאון בעל הפלאה (אבן העזר סימן ב סע' א) על פי המבואר במסכת כתובות

(כד, ב) שמייחסים אדם ככהן אם עולה לדוכן לשאת כפיו מכיון ש"אי לאו כהן הוא כולי האי לא מחציף נפשיה" [אם אינו כהן אינו מרהיב בנפשו לעלות לדוכן]. ואם כן כל זה דוקא ביו"ט כאשר הרבים מצויים בבית הכנסת שאז יש את החזקה "דלא מחציף אינש נפשיה", אבל ביום חול ובשבת שהרבים לא מצויים כביום טוב, אין נותנים לו לעלות לדוכן כיון שאין את החזקה "דלא מחציף אינש נפשיה".

ו. טעם נוסף מבואר בשו"ת ובחרת בחיים (סימן לז) על פי דברי הגמרא (סוטה דף לח, ב) "אמר ריב"ל מניין שהקב"ה מתאוה לברכת כהנים שנאמר (במדבר ו, כז) ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם". והיינו, שע"י שהכהנים מברכים את ישראל זה גורם השפעת ברכה מצד הקב"ה עליהם. והנה במועדים מברך הקב"ה את בני"י, כמו שאומרים בתפילת יו"ט "והשיאנו ה' אלקינו את ברכת מועדיך לחיים". ולכן צריכים אז את הברכת כהנים, כדי שתחול על ידי זה גם ברכת הקב"ה על ישראל, [ולפי זה מבאר שם שמברכים הכהנים דוקא במוסף של יו"ט ולא בשחרית, מכיון שענין השפעת הברכה הוא במוסף על ידי ביהמ"ק והקרבת].

ז. הגאון מבוטשאטש בהגהותיו אשל אברהם על השו"ע (סי' קכח) כתב טעם, בגלל שהיה מנהג להטיל ורד לתוך המים שבהם נטלו הכהנים ידיהם, ולכן דוקא ביו"ט יש צד לומר שמותר לעשות זאת, כיון "דריח זה אינו כמוגמר והוא

קודש דעלמא. ויו"כ הוא כיום טוב קודש כנ"ל.

וכבר הקשו הפוסקים על חידוש גדול זה, וז"ל הגאון ממונקאטש בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ב סי' לה): "ונפלאתי לומר כלל שחדשו בימינו גזירה דשמא יעבירונו במקום שלא נמצא בתלמוד לענין נשיאת כפים, כי באמת לדין דפסקינן דרה"ר דין כרמלית כשאין עוברים ששים ריבוא, ואיך נגזור עוד גזירה לגזירה שלא מצינו לחז"ל, ובמגילה ושופר במקום שנמצא לחז"ל אין לזוז חלילה, אבל לחדש עוד בימי הפוסקים האחרונים, ולומר שמטעם זה הנהיגו המנהג בנשיאת כפים מטעם שמא יעבירונו זה בודאי לא ניתן להאמר כלל".

ועוד כתב בענין זה המנחת אלעזר (ח"ג סימן נו): "והוא פלא, ויתמה כל עובר איך שייך להוסיף גזירות בימינו מה שלא מצינו, והבו דלא לוסיף עלה על שמא יעבירונו במקום שגזרו חז"ל, הגם שרק דין כרמלית בימינו לפי"ד התוס' והפוסקים דפסקינן כותיהו, מ"מ כיון שגזרו חז"ל כן הוא לנו תורת אמת ולעד קיימת, אבל לא להוסיף גזירות ובכרמלית שלנו".

ובשו"ת לחם שלמה (או"ח סימן עג ס"ק ב) הביא ג"כ הדברים הנ"ל וכתב: "ולעד"ה קשה לומר הכי, שבדורות אחרונים חידשו גזירה אשר לא נזכר בתלמוד, ובפרט לרוב הפוסקים דבזה"ז אין לנו רשות הרבים ורה"ר דין כרמלית

מעין אוכל נפש" משא"כ בשבת שדבר זה אסור [ביצה דף כ"ג ע"א פרש"י בד"ה דקמוליד ריחא: "שנכנס בחרס שלא היה בו ריח ואסור מדרכנן שהמוליד דבר חדש קרוב הוא לעושה מלאכה חדשה"].

אמנם כבר דחה זאת בעצמו בדבריו שם: "גם שהאחרונים כתבו, דלא שייך אולודי ריחא כלל בזה, גם הרי בדורות אלו אין נוהגים עוד כלל להטיל ורד להמים בכל קהלות קודש ששמענו מנהגם".

ח. טעם נוסף ומחודש כתב האשל אברהם (שם בתוך דבריו) "שלא לישא כפים בשבת קודש הוא מצד נטילת ידיים הקודם, שיש בו חשש שמא יעביר ד' אמות ברשות הרבים מים או כלי, כיון דצריך להיות תיכף לנטילת ידיים ברכת כהנים. וביום כיפור קודש כיון שיש הוה אמינא בש"ס שאין עירוב והוצאה ליו"כ. צריך לומר שהיה אז מנהג עם בני ישראל לישא כפים בו, ושלא לחשוש שמא יעבירונו, דאם לא כן לא היו מסופקים. ואולי היינו מטעם שבינו"כ קודש עסוקים בתפילה מוטל שיהיו הידים נקיים ומשומרים גם מהיסח הדעת מנטילת ידיים שחרית והלאה, שבנטילת ידיים שבביתו אין חשש שמא יעבירונו. מה שאין כן בציבור, דבהילי וטרידי וכל אחד ואחד מהיר לטובת ציבור ובבית הכנסת הק' אין מים מצויים. ואם חל יו"כ בשבת קודש הטעם שכתב המ"א ז"ל, משום טבילה ה' ראוי לנשיאת כפים, ולהנ"ל גם כן, כן הוא. ואולי בלא פלוג הוא כבשבת

יש לו לפי שאין ששים ריבוא בוקעין בו, מהיכי תיתי לגזור גזירה לגזירה, ובשופר ולולב ומגילה דכבר גזרו בעת שהיה רה"ר, ע"כ נשאר הגזירה גם עכשיו, אבל ליגזר אנן מהיכא תיתי".

ט. טעם חדש כתב בזה הגאון המהרש"ם בדעת תורה (סימן קסו) ובתשובותיו (חלק ח' סימן כה) שאין עולין לדוכן בשבת "דכשעולים לדוכן הכהנים אומרים לציבור וישמרך, והמג"א מביא בסי' רס"ז בשם הזה"ק דרבים א"צ שמירה בשבת ובפרט ביו"ט שחל בשבת, וזה טעם נכון וחדש בעהשי"ת", ולכן רק ביו"ט שחל ביום חול נושאים כפים.

ובתשובותיו (שם סימן כו) בתוך דברים שהשיב על מה שהקשו על טעמו המחודש הוסיף: "ומ"ש עוד עמ"ש בתשובתי דבשבת א"צ שמירה ותמה דא"כ ביו"ט ג"כ הא אין אומרים שומר עמו וכו', המעיין בזה"ק (פרשת ויקהל ח"ב דף רה ע"א) שהובא במג"א (שם) ימצא מפורש דקאי על שבת לבד שנתוסף נשמה יתירה (משא"כ ביו"ט ליכא נשמה יתירה כמ"ש התוס' בפרק ע"פ) וכל רוחין בישין מסתלקין ולכן לא בעינן לצלאת על נטירו וכו'. וגם מ"ש דלשון וישמרך הוא לשון יחיד ליתא, דהא אין מברכין רק בציבור ולציבור, וכל ישראל נקראים בל' יחיד כדאי' במכות (כג, ב) כולוהו ישראל קרי להו בלשון יחיד דכתיב ישראל נושע".

י. הגאון בעל נחלה לישראל הלכה למשה (הלכה מב) ביאר טעם נוסף מדוע אין

נשיאות כפים בשבת, שבשבת אין צריך לברך את ישראל, וכמו שכתוב בזה"ר "דכל ברכאין דלעילא ותתא ביומא שביעאה תליין", כלומר השבת אינה צריכה ברכה מכיון שהיא מבורכת ועומדת [ומטעם זה לא ירד המן בשבת] ולכן "לא שייך לברך ברכת כהנים בש"ק כי ברוך הוא".

יא. בשו"ת פרי השדה (ח"א סימן טו) מבאר על פי מה שמצינו בהרבה מקומות דגזרו גזירה משום מהרה יבנה ביהמ"ק [במסכת ר"ה שגזרו על יום הנף שאסור כולו], והנה מי שאינו כהן ועובד בשבת עבודה במקדש פשיטא שחייב מיתה. ואם כן יש לומר, שמכיון שבזמן הזה הכהנים אינם מיוחדים, יש לחוש שאם היה נושא כפיו בשבת יעבוד עבודה גם אחר שיבנה ביהמ"ק בשבת ויבוא לידי חיוב סקילה, ולכן נמנעו מלישא כפים בשבת לפי שהיא דוגמת עבודה במקדש.

ומוסיף בפרי השדה, שלפי טעם זה לכאורה יקשה שגם ביו"ט נגזור שלא ישאו כפים, דהא גם ביו"ט אסור בעבודה. ותירץ שני תירוצים: "האחד דבאיסור סקילה גזרו והיינו בשבת, משא"כ יו"ט דאיסור לאו לא גזרו. ועוד, כיון דעיקר נשיאת כפים היה בשעת שמחה ביו"ט, ואם יגזרו גם ביו"ט שלא לישא כפים תבטל כל המצוה, לא רצו לגזור לבטל כל המצוה כמ"ש במג"א (סי' תקפח ס"ק ד) לענין תקיעת שופר, שלא גזרו משום שמא יתקן כלי שיר, דא"כ יתבטל מצות תקיעת שופר לגמרי. משא"כ מה שנמנעים רק בשבת

מנשיאת כפים, כיון שמקיימים המצוה עכ"פ ביו"ט, שפיר גזרו בשבת לחודא, דלמא אינו כהן ויעבוד אח"כ גם במקדש עבודה בשבת ויבוא לידי חיוב סקילה. כנ"ל ליישב עכ"פ קצת המנהג ללמד זכות על ישראל שנוהגים כך, ודי בזה בדבר מה שכבר ערערו גדולים, ונמצא לנו עכ"פ קצת טעם להצדיק אותם על מה שנהגו כך, עכ"ד.

יב. טעם חדש כתב בשו"ת ארץ צבי (ח"א סימן ל) על פי דברי הגמרא (עירובין סה, א) "יכולני לפטור כל העולם מדין תפילה, משום (ישעיה נא, כא) שכורת ולא מיין, ושכור פטור מתפילה" [פרש"י: "לטעון על כל ישראל לפני הקב"ה דבר שיפטרו כולן מדינא לעתיד לבוא לומר שהן שיכורים ואין נתפשין על עונם"]. ולכן הכהנים פטורים מנשיאת כפים, שהרי שיכור אסור לישא את כפיו, "וכיון דעיקר שכרות הגלות הוא מחמת בלבול הדעת, א"כ ביו"ט שהוא זמן שמחת הלב, מסתלק בלבול הדעת של הגלות ואפשר לישא כפיים.

יג. טעם נוסף כתב הג"ר בצלאל הכהן מוילנא בספרו ראשית ביכורים: "עיקר האי מנהגא דידן שלא לישא כפים רק במוסף דיו"ט לבד יש לו יסוד גדול בש"ס ובספרי אות לט ומד"ר פר' נשא (סי' יא, ד) ג"כ בזה. דבסוטה ל"ח יליף ר' יונתן מקרא (ויקרא ט, כב) וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם וכו' (בפר' שמיני) דברכת כהנים הוא בנשיאת כפים דוקא, ושלא לישא כפים רק בזמן דאיכא חטאת ועולה ושלמים ביחד, והיינו בתפילת מוסף דיו"ט

דוקא, דאז איכא חטאת ציבור ג"כ, וכן בשלמים יש לומר דשלמי חגיגה ושמחה שכל אחד מ ישראל היה מחוייב להביא ביו"ט הוה ליה כמו שלמי ציבור לזה, וחג דאמרי במוסף רומז לחגיגה כנודע, ומשום הכי לא נהגינן לישא כפים רק במוסף דיו"ט לבד, ואתי שפיר גם במוסף דר"ה ויוה"כ יש בהם חטאת ועולה עכ"פ, אבל בשבת ליכא חטאת.

ובשו"ת בנין שלמה (ח"א סימן י) מעיר על דברי אחיו: "הנה מדברי המשנה למלך פי"ד מהל' תפילה נראה להדיא דביאר כוונת הגמרא הנ"ל, דאין כוונת ר' יונתן להקשות דלא ינהוג מ"ע דברכת כהנים רק בכה"ג ובראש חודש ועבודת ציבור, דפשוט דמ"ע דנ"כ הוא דבר הנוהג בכל יום, ועוד דגם בגבולין הוא מה"ת ובגבולין הא ליכא קרבן. ואולי כונת מר אחי ז"ל לומר, דמ"מ לברך בנ"כ אין לנו רק במקום דאיכא חטאת עולה ושלמים, וכיון דהכהנים מברכין בנ"כ דוקא, ממילא לא נהגו לברך רק ביו"ט, דאיכא חטאת ושלמים, וגם בר"ה ויו"כ דליכא שלמים מ"מ איכא חטאת, וכן השיב לי על פה בפירוש דכן הוא כוונתו".

יד. טעם נוסף הביא הגאון בעל הבית אפרים (או"ח סימן ו), כיון שהכהנים כיום אינם כהנים ודאיים ואפילו "גרועים מכהני חזקה", ואם כן לכאורה לא היינו צריכים לתת להם לעלות לדוכן לברך שמא אינם כהנים אמיתיים, ועוברים על תעשה ד"כה תברכו" ולא זרים שאסור לזר לברך,

ואדרבה קשה מנהג ארץ ישראל שנותנים לכהנים שאינם מיוחסים אלא מוחזקים מספק. ולכן כיון שנהגו שביו"ט מברכים הכהנים, משאירים את המנהג במקומו כדי להשאיר זכרון למצות נשיאת כפים.

טו. עוד טעם כתב בבית אפרים (שם) על פי מה שכתב בפרי חדש בשם ספר המקצועות, דהיכא דאיכא נדה בביתיה דכהן אסור ליה למיסק לדוכן כל אימת דאיתתא בנדתה. וכיון שכך ראוי שלא לישא כפיו כלל. ומה שנושאים כפים ביו"ט, צריך לומר גם כן כמו בטעם הקודם, שבמה שכבר נהגו, הנח להם לישראל וכו', אך הבו דלא להוסיף לברך בזמנים אחרי שלא נהגו בהם.

טז. טעם נוסף הביא האדמו"ר מסאטמר בספרו ויואל משה (מאמר לשון הקדש אות כד) בשם בעל ההפלאה, שאין נוהגים בנשיאת כפים בכל יום "הואיל ונאמרה בלשון הקדש דוקא, ואין ידוע לנו קריאת האותיות על מכוונה כי אם ברגלים לאחזוקי נפשיהו בכהונה". והקשה עליו האדמו"ר מסאטמר: "אם נימא דיען שאין בקיאין בלשון אין לו דין לשון הקדש לענין נשיאת כפים אם כן גם ברגלים אסור, שהרי מבואר במג"א (סי' קכח ס"ק כא) דאף בדיעבד לא יצא אם לא היה בלשון הקודש ואם כן הוי ברכה לבטלה והיאך מברכים ברגלים". ותירץ לפי דברי המג"א (שם ס"ק מו) שגם אם לשונו משובש, אם כל בני המדינה קורין כן מותר לישא את כפיו בלשון זה".

[בהמשך] דבריו מביא בספר ויואל משה בשם המהר"י ששפורט בספרו אהל יעקב (סימן ע) שנשאל מאמסטרדם, בה הנהיג שבתי צבי שר"י [שם רשעים ירקב] לישא כפים גם בשבת, ולאחר שנוכחו שהיה משיח שקר, שאלו האם לבטל את המנהג שהנהיג משום שסוף סוף מנהג זה הגון וכן נוהגים בארץ ישראל, ונחלקו בזה גדולי החכמים שם, חלק סברו שאין לבטל המנהג וחלק סברו שצריך לבטלו. ודעת המהר"י ששפורט היתה שאף שדבר גדול הוא לישא כפים כל שבת, אולם מכיון שנעשה מנהג זה על ידי אדם רשע ומשיח שקר שעליו נאמר (דברים יח, כב) לא תגור ממנו ולא תמנע מללמד עליו חובה וגם כן נידון למסית ומדיח שעליו נאמר (דברים יג, ט) לא תחמול ולא תכסה עליו - יש לבטל את המנהג שהנהיג.

ומענין זה רצה האדמו"ר מסאטמר ללמוד: "ומעתה אם בברכת כהנים שלדעתו ז"ל שמקיימין בה מ"ע דאורייתא בכל עת שמברכין וגם תקנתו מרובה להציל מקללה ר"ל, ואע"פ כן נדחה כל זה יען שנתקן על ידי מסית ומדיח, ואם כן ק"ו בן בנו של ק"ו בשינוי הלשון מאשכנזית לספרדית שאין בזה דבר טוב, שנקבע על ידי המסיתים המדיחים הציונים הטמאים ומטמאים באופן נורא ר"ל וקבעו לשון זה להרחיב גבול הציוני וטומאתם ר"ל שאין ספק שאיסור חמור מאד להחזיק במנהגיהם".

יז. עוד טעם ראיתי מובא בשם כ"ק האדמו"ר מגור שליט"א (דא"ח פרשת

נשא תשס"א) וז"ל: "ואפשר עוד בטעם הענין כי בארץ ישראל יש יותר ענין הברכות, שם שייך יותר ברכה, כי היא הארץ אשר ה' אלקיך דורש אותה תמיד עיני ה' אלקיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה (דברים יא, כא), ועליה נאמר למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה וגו', ארץ ישראל היא המקום מסוגל להמשיך הברכה לכל, וכאשר היא מקור הברכה, על כן רק בה נהגו לברך את בני ישראל בברכת כהנים בכל יום".

ג.

והנה ברוב הטעמים ההתייחסות היא לשאלה מדוע אין נשיאות כפים נוהגת בשבת ונוהגת רק ביום טוב. ויש לדייק בכל אחד מהטעמים האם נוכל להסביר גם כן מדוע אין נשיאות כפים נוהגת בחוץ לארץ בכל יום:

א. לפי טעם האגור שאין נושאים כפים בגלל מנהג הכהנים לטבול מקודם ובכל יום קשה להם לטבול בחורף, שפיר מובן מדוע אין נשיאות כפים ביום חול.

ב. גם לפי טעמו של הרמ"א שאין נשיאות כפים כאשר טרודים בפרנסתם ואינם שרויים בשמחה, מובן מדוע אין נשיאות כפים ביום חול.

ג. אולם הטעם שהביא הכל בו ש"בשבתות ויו"ט נמנעו מפני טורח ציבור", לכאורה לא שייך ביום חול, ולפי

זה עדיין לא מובן מדוע אין נשיאות כפים בחוץ לארץ ביום חול.

ד. לפי טעמו של החתם סופר שנשיאות כפים היא "עבודה" ואסור שיתערב בה מחשבת פיגול, שפיר מפורש שבכל ימות החול טרודים על המחיה והכלכלה, ורוב התפילות בלי כוונה וטרדה מרובה, ולכן אין נשיאות כפים.

ה. גם לפי הטעם שכתב בעל ההפלאה שאין נשיאות כפים אלא ביום טוב שרק אז כאשר הרבים מצויים בבית הכנסת יש את החזקה "דלא מחציף אינש נפשיה" לעלות לדוכן אם אינו כהן מיוחס, מובן מדוע אין בחול נשיאות כפים.

ו. וכן הטעם שהביא בשו"ת ובחרת בחיים שברכת הכהנים גורמת השפעת ברכה מצד הקב"ה עליהם וזהו דוקא במועדים שזהו הזמן שהקב"ה מברך את ישראל, פשוט שדבר זה לא שייך בחול ולכן אין נשיאות כפים בחול.

ז. אולם לפי הטעם שכתב הגאון מבוטשאטש בגלל שהיה מנהג להטיל ורד לתוך המים שבהם נטלו הכהנים ידיהם, ודבר זה אסור בשבת ומותר ביו"ט, מדוע בחול, כאשר הבעיה של הטלת הורד למים לא קיימת, אין נשיאות כפים בחוץ לארץ.

ח. וכן לפי הטעם המחודש שכתב האשל אברהם שאין נשיאות כפים בגלל החשש שמא יעביר ד' אמות ברשות הרבים

מים או כלי לצורך נטילת ידים, ודאי שאין זה שייך בחול, ומדוע אין נשיאת כפים.

ט. גם לפי הטעם שכתב המהרש"ם שהכהנים אומרים לציבור וישמרך, ומובא בשם הזוה"ק שהרבים אינם צריכים שמירה בשבת, לא מובן מדוע ביום חול שצריכים שמירה לא תהיה נשיאת כפים.

י. וכן לפי הטעם של בעל נחלה לישראל שאין נשיאת כפים בשבת בגלל שבשבת אין צריך לברך את ישראל כי השבת אינה צריכה ברכה מכיון שהיא מבורכת ועומדת, לא מובן מדוע אין נשיאת כפים בחול.

יא. גם הטעם שכתב בשו"ת פרי השדה שיש לחוש שמכיון שבזמן הזה הכהנים אינם מיוחסים, אם היה נושא כפיו בשבת יעבוד עבודה גם אחר שיכנה ביהמ"ק בשבת ויבוא לידי חיוב סקילה, ודאי שאין טעם זה שייך ביום חול, כי כל הטעם מתאים רק לשבת.

יב. אכן הטעם שכתב בשו"ת ארץ צבי שכהנים פטורים מנשיאת כפים, שהרי שיכור אסור לישא את כפיו, ואנו כיום "בשכרות הגלות" שיש בלבול הדעת, מבאר מדוע אין נשיאת כפים בחול, כי גם ביום חול כמובן יש "שכרות הגלות".

יג. וכן הטעם שכתב הראשית ביכורים שיש נשיאת כפים רק בזמן דאיכא חטאת ועולה ושלמים ביחד, והיינו בתפילת מוסף דיו"ט דוקא, מבאר מדוע אין נשיאת כפים בחול.

יד. וגם לפי הטעם הנוסף שהביא הגאון בעל הבית אפרים שמעיקר הדין אין להעלות לדוכן כהנים שבזמנינו כיון שאינם כהנים ודאיים, ורק בגלל שכבר נהגו שביו"ט מברכים הכהנים נשאר המנהג במקומו, מובן מדוע אין נשיאת כפים בחול, כי ביום טוב נשאר המנהג רק כדי שלא לשכוח את ענין הנשיאת כפים.

טו. וכן לפי הטעם שהביא הבית אפרים בשם ספר המקצועות שכאשר אשתו נדה לא ישא כפיו, מובן מדוע אין לישא כפיו גם בחול.

טז. וגם לפי שהביא האדמו"ר מסאטמר בשם בעל ההפלאה, שאין נוהגים בנשיאת כפים בכל יום "הואיל ונאמרה בלשון הקדש דוקא, ואין ידוע לנו קריאת האותיות בדיוק, ברור מדוע אין נשיאת כפים בחול.

יז. ואף לפי הטעם שמובא בשם כ"ק האדמו"ר מגור שליט"א שרק בארץ ישראל יש יותר ענין הברכות, פשוט מדוע אין נשיאת כפים ביום חול.

ד.

והנה בשו"ת ארץ צבי להגאון מקוז'יגלוב (ח"א סי' ל) מבאר מדוע אפשר להמשיך במנהג שלא לישא כפים אלא ביו"ט, ואין בזה ביטול מצות עשה דאורייתא, מכיון שיש לומר שהש"צ שאומר את נוסח הברכת כהנים בתוך תפילתו,

נחשב כשליח הכהנים, וכאילו הם אמרו את הברכה:

"ונלע"ד הקלושה והרטושה לחדש, דאין מבטלין מ"ע, דהש"צ שאומר ברכת כהנים בתוך התפילה הוא ש"צ של הכהנים שברך את ישראל ושלוחו של אדם כמותו, וכמו דמועיל שליחות במילה ופדיון הבן וכיסוי הדם לכמה פוסקים אע"ג דהמצוה דוקא על האב ועל השוחט, מ"מ שלוחו של אדם כמותו כיון שאינו מצוה שבגופו רק בבן או בדם, הכי נמי בנידון דידן המצוה לברך את ישראל לא חשיב מצוה שבגופו רק לעשות בגוף אחר, כמו דמצוה למול את הבן ולכסות את הדם ושלוחו של אדם כמותו, עכ"ל.

ונראה לתלות בדבריו שהש"צ נחשב כשליח הכהנים, את הנידון האם הקהל צריך לעמוד במקרה שהכהנים לא עולים לדוכן [בחוץ לארץ כפי המנהג, ובארץ ישראל כאשר אין כהנים] והש"צ אומר "אלקינו ואלקי אבותינו ברכנו וכו'". הציץ אליעזר (חלק יד סימן יח) ובשו"ת יביע אומר (חלק ו אבן העזר סימן ח אות א) הביאו את דברי המאירי (סוטה מ, א ד"ה כל) שכתב: "כל שאין כהן לישא את כפיו שליח ציבור אומר אחר ברכת הודאה אלקינו ואלקי אבותינו וכו' ומכאן נהגו ברוב המקומות להיות הכל עומדים בשעה זו שהרי במקום נשיאת כפים היא", עכ"ל. וכן כתב המאירי במסכת מגילה (כד, ב) "במסכת סוטה התבאר שברכת כהנים צריכה להיות בלשון הקודש ובנשיאת כפים

ובעמידה, ומכאן נוהגים בספרד להיות כל הציבור עומדים בשעה שהש"צ אומר ברכת כהנים אפילו במקום שאין נושאים. ולמעשה, ב"ציץ אליעזר" כתב שאין המנהג כיום לעמוד כאשר הש"צ אומר נשיאת כפים, אולם ב"יביע אומר" מסיק שיש לעמוד וכפי מנהג ספרד שמביא המאירי, כי כאשר הש"ץ אומר את הברכת כהנים הוא נעשה כאילו שלוחם של הכהנים.

הרי מפורש בדברי המאירי כיסוד סברתו של הארץ צבי, שהש"צ הוא שלוחם של הכהנים כאשר אינם נמצאים, ולכן כשם שצריך לעמוד בשעת ברכת כהנים כך גם כאשר הש"צ אומר נשיאת כפים צריך לעמוד, שכן הש"צ הוא שלוחם של הכהנים וכאילו הכהנים עצמם עומדים עתה ונושאים כפיהם.

ה.

נסיים פרק זה בדברים נפלאים שהביא בספר דרך הנשר (סימן כג) שהגאון רבי נתן אדלר רבו של החתם סופר היה נושא כפיו בבית מדרשו שבפרנקפורט כל יום, ואמר "שכבר תאב לדעת מתי יבנה ביהמ"ק במהרה בימינו, ויוכל לעשות עבודה בפועל" [דברים אלו יש להשוות לדברי החתם סופר תלמידו (בשו"ת או"ח סימן כג) המובאים לעיל [טעם ד] במש"כ שנשיאת כפים היא כמו עבודה].

עוד מסופר בספר הנ"ל (סימן יג) שבחגים היה הגר"נ אדלר מתפלל בבית המדרש הגדול של פרנקפורט, וכך מתואר

שם גודל מעמד נשיאת כפים דאז: "בשנת תקל"ב עת בוא שמה הפלא"ה לאב"ד, פנו ראשי הקהילה לרבי נתן אדלר שיבוא על כל פנים בשלש רגלים לבית הכנסת להתפלל ולעלות לדוכן, למען יזכו בברכת כהן גדול וקדוש כמוהו, ומאשר שרבינו הפלאה היה לוי, לגרמייהו עבדו ראשי וטובי הקהילה נטלא וגם ספל שניהם של זהב נקי ונאה, וראש הקהל מביא קודם ברכת רצה את

הכיוור עם המים והספל למושב הראשון, מקומו של הפלא"ה מרא דאתרא, והגר"נ אדלר שהיה ג"כ מאיר פני המזרח קודם עלותו לדוכן, היה הולך ומתקרב אליו שיהא יוצק מים לנטילה על ידיו הקדושים, ובאמת מה נהדר בקודש לראות כהן ולוי הללו בבהכ"נ מתקדשים ומטהרים והקהל מכוונים נגד המברכים ברכה לישראל בקדושה ובטהרה עבודת הלוי ותפארת כהונה".

פרק ב

נשיאת כפים ביום טוב שחל בשבת

לעיל הבאנו את דברי המגן אברהם (סימן קכח ס"ק ע) שכתב: "ובקצת מקומות נוהגין, כשחל שבת ביו"ט שאין נשיאת כפים". ומבאר המג"א: "ולא ידעתי טעם לדבר, ואפשר משום שאומרים רבש"ע וכו' ויש בו איסור תחינה בשבת, משא"כ ביו"ט דלא קפדי כולי האי כמ"ש באבינו מלכנו שאין אומרים בשבת". ולהלן שם כתב עוד המג"א: "כתב ב"י בשם האגור והג"מ, שמנהג הכהנים לטבול לנשיאת כפים, וקשה עליהם לטבול בכל יום, לכן אין נשיאת כפים אלא ביו"ט". ומוסיף על זה המג"א: "וצ"ל דמה"ט כשחל יו"ט בשבת אין נשיאת כפים, דלא רצו לבטל עונה האמורה בתורה", עכ"ל. וכדברי המג"א כתב גם בשו"ע הרב (סימן קכח ס"ק נז).

ומבואר בדבריו שני טעמים מדוע ביו"ט שחל בשבת אין נשיאת כפים: א. בגלל אמירת רבש"ע שיש בו איסור תחינה בשבת. ב. לפי דברי הב"י בשם האגור, משום ענין ביטול עונה.

טעם נוסף מדוע אין נשיאת כפים ביו"ט שחל בשבת, כתב בשו"ת שואל ומשיב (ח"ה סימן מו), לאחר שמאריך לדון בענין טבילה בשבת ויו"ט מחשש סחיטה שיש בזה, כתב לחלק בין שבת ליום טוב, שבשבת שיש איסור הוצאה חוששים יותר לסחיטה, שמא ינגב גופו יפה כדי שלא יוציא את המים, מבאר לפי זה: "ובזה היה נראה לפענ"ד דבר נחמד ליישב מנהגן של ישראל, במה שנהגו במדינתנו שלא לישא כפים כי אם ביו"ט ולא בשבת, וגם ביו"ט

שחל להיות בשבת לא נהגו לישא כפים, וכבר תמהו הט"ז והמג"א דאטו יגרע לפי שיש בו קדושה נוספת. ולפמ"ש א"ש, דהרי באמת כתב שם הט"ז, דמה שנוהגים הכהנים לפרוש מנשותיהם ביו"ט בשביל שנטמאו בקרי, וכתב הט"ז דזה שיבוש ע"ש ובמג"א ס"ק ע'. ולפי"ז באמת י"ל דביו"ט יוכלו לטבול כיון שנטמאו בתשמיש, אבל ביו"ט שחל בשבת דבשבת אסור בטבילה, לכך נהגו שלא לישא כפים, דבטומאה אי אפשר לישא כפים, ולבטל העונה לא רצו שאינו נכון וכמ"ש הט"ז. ועכ"פ מבואר שם במ"א דביו"ט יטבלו בבקר עי"ש, ות"ל קיימתי מנהגן של ישראל כי תורה היא".

ובספר נימוקי אורח חיים (סי' קכח) הביא את הדברים הנ"ל וכתב עליהם: "ובאמת מלבד דהך דחששו לסחיטה רק משום גזרת הוצאה, הוא דבר חדתי ואינו ברור ולא נשמע כלל בפוסקים, הלא גם לדידן בכל מדינותינו בלאו הכי לא העלה ארוכה בזה כלל, כיון דנוהגין הכל לטבול בין בשבת וביו"ט ולמה יגרע יו"ט שחל בשבת מלישא את כפיו וכנ"ל".

ב.

לאור המובא בפרק א - י"ז טעמים מדברי הפוסקים, מדוע אין נשיאת כפים אלא ביו"ט ולא בשבת ובחול, יש לדון כעת מה יהיה הדין לפי כל אחד ואחד מהטעמים ביו"ט שחל בשבת:

א. כאמור, לפי טעם האגור שאין נושאים כפים בגלל מנהג הכהנים לטבול

מקודם ובכל יום קשה להם לטבול בחורף, כבר הזכרנו לעיל דברי המג"א שלפי טעם זה, ביו"ט שחל בשבת אין נשיאת כפים.

ב. אולם לפי טעמו של הרמ"א שאין נשיאת כפים כאשר טרודים בפרנסתם ואינם שרויים בשמחה, גם ביום טוב שחל בשבת שלא טרודים כמו ביו"ט רגיל, ודאי שהי' צריך לישא כפים.

ג. בטעמו של הכל בו ש"בשבתות ויו"ט נמנעו מפני טורח ציבור", מפורש שביו"ט שחל בשבת צריך לישא כפים.

ד. גם לפי טעמו של החתם סופר שנשיאת כפים היא "עבודה" ואסור שיתערב בה מחשבת פיגול, ולכן בכל ימות החול טרודים על המחיה והכלכלה ורוב התפילות בלי כוונה וטרדה מרובה, אין נשיאת כפים, אולם ביו"ט שהעולם פנויים ומכוונים בתפילתם שפיר מברכים, יוצא שביום שחל בשבת גם כן פנויים וצריך לישא כפים.

ה. וכן לפי הטעם שכתב ההפלאה שאין נשיאת כפים אלא ביום טוב, שרק אז כאשר הרבים מצויים בבית הכנסת יש את החזקה "דלא מחציף אינש נפשיה" לעלות לדוכן אם אינו כהן מיוחס, טעם זה שייך כמובן גם ביום טוב שחל בשבת ושפיר יש לישא אז כפים.

ו. לכאורה לפי הטעם שהביא בשו"ת ובחרת בחיים שברכת הכהנים גורמת השפעת ברכה מצד הקב"ה עליהם וזהו דוקא במועדים, שזהו הזמן שהקב"ה מברך

את ישראל, מסתבר שזהו גם ביום טוב שחל בשבת, ועל כן יש לישא אז כפים.

ז. אולם לפי הטעם שכתב הגאון מבוטשאטש בגלל שהיה מנהג להטיל ורד לתוך המים שבהם נטלו הכהנים ידיהם, ודבר זה אסור בשבת ומותר ביו"ט, אם כן ביום טוב שחל בשבת יש לאסור נשיאת כפים.

ח. וכן לפי הטעם המחודש שכתב האשל אברהם שאין נשיאת כפים בגלל החשש שמא יעביר ד' אמות ברשות הרבים מים או כלי לצורך נטילת ידיים, ודאי שגזירה זו שייכת גם ביום טוב שחל בשבת.

ט. גם לפי הטעם שכתב המהרש"ם שהכהנים אומרים לציבור "וישמרך", ומובא בשם הזוה"ק שהרבים אינם צריכים שמירה בשבת, מפורש שביום טוב שחל בשבת אין נשיאת כפים.

י. וכן לפי הטעם של בעל נחלה לישראל שאין נשיאת כפים בשבת, בגלל שבשבת אין צריך לברך את ישראל, כי השבת אינה צריכה ברכה מכיון שהיא מבורכת ועומדת, לכאורה גם ביום טוב שחל בשבת אין צריך נשיאת כפים.

יא. גם לפי הטעם שכתב בשו"ת פרי השדה יש לחוש מכיון שבזמן הזה הכהנים אינם מיוחסים, אם היה נושא כפיו בשבת יעבוד עבודה גם אחר שיבנה ביהמ"ק בשבת ויבוא לידי חיוב סקילה, ולכן אין לישא כפיו ביום טוב שחל בשבת.

יב. אולם לפי הטעם שכתב בשו"ת ארץ צבי שכהנים פטורים מנשיאת כפים,

שהרי שיכור אסור לישא את כפיו, ואנו כיום "בשכרות הגלות" שיש בלבול הדעת, גם ביום טוב שחל בשבת יש מנוחת הדעת ויש לישא כפים.

יג. וכן הטעם שכתב הראשית ביכורים שיש נשיאת כפים רק בזמן דאיכא חטאת ועולה ושלמים ביחד, שייך כמובן ביום טוב שחל בשבת.

יד. וגם הטעם הנוסף שהביא הגאון בעל הבית אפרים שמעיקר הדין אין להעלות לדוכן כהנים בזמנינו כיון שאינם כהנים ודאיים, ורק בגלל שכבר נהגו שביו"ט מברכים הכהנים נשאר המנהג במקומו, לכאורה יש לישא כפיו ביום טוב שחל בשבת, דאין הבדל בין יום טוב ליום טוב שחל בשבת.

טו. וכן לפי הטעם שהביא הבית אפרים בשם ספר המקצועות שכאשר אשתו נדה לא ישא כפיו, ורק בגלל שכבר נהגו שביו"ט מברכים הכהנים נשאר המנהג במקומו, לכאורה יש לישא כפיו ביום טוב שחל בשבת, דאין הבדל בין יום טוב ליום טוב שחל בשבת.

טז. וכן לפי הטעם שהביא האדמו"ר מסאטמר בשם בעל ההפלאה, שאין נוהגים בנשיאת כפים בכל יום בגלל שנאמרת בלשון הקודש דוקא "ואין ידוע לנו קריאת האותיות על מכוונה כי אם ברגלים לאחזוקי נפשייהו בכהונה", מסתבר שיש לישא כפיו ביום טוב שחל בשבת.

יז. וגם לפי הטעם שביאר כ"ק האדמו"ר מגור שליט"א שרק בארץ ישראל שהיא המקום מסוגל להמשיך הברכה לכל נהגו לברך בברכת כהנים בכל יום, אולם בחו"ל שאין שייך טעם זה אין נושאים כפים אלא ביום טוב, נראה שאין הבדל בין כל יום טוב ליום טוב שחל בשבת, ומאחר וביום טוב נושאים כפים גם ביום טוב שחל בשבת יש נשיאת כפים.

[יש להוסיף בשולי הדברים את המובא בספר מנהג ישראל תורה (ח"א עמ' רכ) שהגה"ק מסטמאר הנהיג בבית מדרשו נשיאת כפים גם בשבת חול המועד. וכתב על כך: "ולא מצאתי חבר למנהג זה אבל ודאי יסודתו בהררי קודש"].

ג.

מכל מקום, שלא כדעת המג"א ושולחן ערוך הרב שהצדיקו את המנהג שלא לישא כפים ביום טוב שחל בשבת, דעת הט"ז מבואר שביו"ט שחל בשבת יש לישא כפים, והמנהג שאין נשיאת כפים זהו לדעת הט"ז "אין שום טעם או ריח". וז"ל הט"ז (שם ס"ק לח) בתוך דבריו: "בקצת מקומות נוהגים שאפילו ביו"ט שחל בשבת אין עולין לדוכן, ואיני יודע שום טעם או ריח, דלמה יגרע קדושת היום בשביל שיש בו קדושה נוספת, וראוי לבטל דבר זה, וכן ראיתי גדול אחד שציוה לעלות לדוכן גם בשבת כשחל ביו"ט".

וכן פסק במשנה ברורה (סימן קכ"ח ס"ק קסה) וז"ל: ויש מקומות שנוהגין שאין נושאים כפים אפילו ביו"ט כשחל בשבת, אבל אין מנהג זה עיקר כלל כמו שכתבו הרבה אחרונים".

ובשער הציון (ס"ק קלב) כתב: "ואף שנוהגין כן משום שחוששים שאין נשיאת כפים אא"כ שטובלין וכו', אין כדאי בזה לדחות מ"ע". ומבואר שהמנהג ברורה לא מקבל את הטעם שהביא המג"א וש"ע הרב משום ענין ביטול עונה. גם בערוך השולחן (סימן קכח ס"ק סד) כתב: "אמנם זה שהיה מנהג מקדם, דיו"ט שחל בשבת לא היו נושאים כפיהם, כבר נתבטל בימינו, כי אין במנהג זה טעם וריח". והיינו כדברי הט"ז וכמסקנת המשנה ברורה.

ולהלכה בדין זה: בשו"ת מהרש"ם (ח"ח סימן כה) נראה דס"ל דיש לישא כפים ביו"ט שחל בשבת, וכן העלה גם באגרות משה (ח"ה או"ח סימן טו) וז"ל: "ובדבר נשיאת כפים ביו"ט שחל להיות בשבת, טוב להנהיג שיעשו כן, מאחר דהמונעם מלישא כפים הוא ממש בלא טעם ובלא מקור. ובפרט שהכהנים עצמן כבר נהגו כן מעצמן, ואין בזה משום חשש ביטול מנהג. ואין לחוש לתקלה, מאחר שהוא לחומרא, לקיים מצוות עשה, אין לחוש שיבואו לבטל מנהג לקולא. אבל ודאי באופן שלא יגרום מחלוקת, דזה גרוע מכל תיקונים. זהו הנלע"ד בזה".

פרק ג

נשיאת כפים ביום הכיפורים

ואומרים אבינו מלכנו". ואכן הגר"א כתב שם על דברי הרמ"א: "והמנהג וכו', שאף בשחרית אין נשיאת כפים ועי' סימן קכ"ח סמ"ד בהג"ה". וכוונתו לומר שהטעם לדברי הרמ"א שאין נושאים כפים בתפילת נעילה, היא לשיטתו שאין נשיאת כפים גם בשחרית, והיינו בגלל שבחור"ל המנהג שאין נשיאת כפים. אמנם המשנה ברורה (שם ס"ק ט) מבאר בדברי הרמ"א: "שלא לישא כפים, ואפילו אם הוא עדיין בודאי יום, מפני שכמה פעמים נמשך סיום התפלה עד הלילה, לפיכך נהגו שלא לישא כפים בשום פעם". ולפי דבריו טעם זה שייך גם בארץ ישראל, ואין זה שייך לחור"ל כפי שביאר הגר"א.

ב.

וביום הכיפורים שחל בשבת. בקצה המטה על המטה אפרים (סימן תרכא ס"ק כד) כתב: "המנהג פשוט שעולים לדוכן ביוהכ"פ שחל בשבת, וכן נכון על פי מש"כ המג"א דה"ט שאין נו"כ ביו"ט שחל בשבת, משום שאין אומרים תחינה בשבת, וא"כ ביוהכ"פ שחל בשבת, לא שייך טעם זה, שהרי אומרים תחינות וגם וידויים ביום זה. וכן לפי מה שכתב המג"א משום שלא לבטל מצות עונה,

הרמ"א (סימן קכח סע' מד) כתב: "ויום הכיפורים נושאים בו כפים כמו ביו"ט [דהיינו רק במוסף בחור"ל], ויש מקומות שנושאים בו כפים בנעילה, ויש מקומות אפילו בשחרית".

ובמשנה ברורה (ס"ק קסו) מביא בשם הלבוש הטעם: "וביוהכ"פ ג"כ נושאים כפים, שיש בו שמחת מחילה וסליחה". ובערוך השולחן מביא את דברי הרמ"א הנ"ל ומוסיף (בס"ק סג): "וזהו [היינו הא דנושאים כפים ביוהכ"פ] מפני עצם קדושת היום הקדוש הזה".

אכן בספר מנהג ישראל תורה (סימן קכח סוף אות יא) כותב: "ולכאורה בג' רגלים מפורש שהוא זמן שמחה, אבל בר"ה ויוהכ"פ שהם ימי יראה ופחד, לכאורה לשמחה מה זו עושה, שיהיה ראוי לנשיאת כפים, אך מזה נראה, שמצד עצמו נולד שמחה בלב ממה שנתחדש התעוררות היראה, כדאיתא בתנא דבי אליהו, יראתי מתוך שמחתי, ושמחתי מתוך יראתי".

[ובענין] נשיאת כפים בתפילת נעילה נחלקו המחבר והרמ"א. המחבר בשו"ע (או"ח סימן תרכג סע' ה) כתב: "נושאים כפים בנעילה". וברמ"א כתב: "והמנהג במדינות אלו שלא לישא כפים,

וביוהכ"פ בשבת לא שייך טעם זה כמובן, וכן כתב בשו"ע הרב וכו' וכן נוהגים במדינתנו בכמה מקומות שנושאים כפים בכל יו"ט שחל בשבת, ומכ"ש ביוה"כ ואין לשנות".

וכן מסיק השואל ומשיב [תחילת דבריו הובאו לעיל בפרק ב] "אך לפי זה ביוה"כ שחל בשבת, בודאי יש לישא כפים דשם לא שייך משום תשמיש דאסור בתשמיש. וכן שמעתי מהרבה גדולים שצווחו ככרוכיא למה לא ישאו כפים ביוה"כ שחל בשבת. ואדוני זקני הרב הגדול הצדיק מו"ה דוב בעריש זצ"ל צוה לישא כפים ביוה"כ שחל בשבת".

גם באגרות משה (או"ח ח"ג סימן יח) נדרש לענין זה, אם יש נשיאת כפים ביוהכ"פ שחל בשבת, וז"ל: "הנה בדבר שיש בביהכ"נ שלו אנשים שאין מניחים לכהנים לישא כפים ביו"כ שחל בשבת, הוא טעות ויש לגעור בהם, כי אף לאלו מקומות שנהגו שלא לישא כפים ביו"ט שחל בשבת ודחק המג"א ליתן טעם בסימן קכ"ח ס"ק ע' עי"ש. ושני הטעמים שכתב שם לא שייך ביו"כ. דהטעם שחוששין לשמא יאמרו ה"רבוננו של עולם" דנוהגין לומר בשעה שהכהנים נושאים כפיהם, שאסור בשבת מצד שאין אומרים תחנון ובקשות בשבת, לכן ביום כיפור אף כשחל

בשבת דכל היום הוא לבקשת תחנונים וכו'. וטעם הטבילה לא שייך ביום כיפור שכבר טבלו בערב יו"כ וביו"כ אסורין בתשמיש ואין לו שום צורך בטבילה דלראות קרי ח"ו ביו"כ לא שכיחא. ונמצא שביו"כ ליכא אף טעמים הדחוקים, שחששו לה באותן המקומות, שהנהיגו שלא לישא כפים בשבת אף כשהוא ביו"ט. וממילא גם באותן מקומות היו צריכין לישא כפים ביו"כ אף כשחל בשבת.

וגם המנהג שהיה בכמה מקומות, שלא לישא כפים ביו"ט שחל בשבת אינו מנהג לחוש לו אף במקומות ההם, ובזמן האחרון כמעט לא היה שום מקום שנהגו מנהג גרוע זה וכמפורש בערוך השלחן (סימן קכח סע' סד) דהמנהג שהיה מקדם, דיו"ט שחל בשבת לא היו נושאים כפיהם כבר נתבטל בימינו כי אין במנהג זה טעם וריח. ולכן אין לשמוע לאנשים אלו לבטל מ"ע היקרה הזאת וגם ג' מ"ע, ובפרט בשנות צרות אלו שאנו צריכים לברכה ולרחמי שמים טובא וצריך לצוות לכהנים שישאו כפיהם. ואת הרבוננו ש"ע טוב שלא לומר גם ביו"כ שחל בשבת".

ומבואר בזה דעת האגרות משה שיש לישא כפים ביוהכ"פ שחל בשבת ואין בזה שום חשש.

פרק ד

אמירת "ותערב" ו"רבש"ע" בנשיאת כפים

במוסף היו אומרים "ותערב" ומדוע כשנושאים כפים בשחרית לא אומרים.

כמו כן יש להבין מדוע לפי מהרי"ל אומרים "ותערב בנעילה כמו במוסף", מדוע שונה תפילת נעילה מכל שאר התפילות בהשוואה לתפילת מוסף.

עוד יש לבאר את סיום אמירת "ותערב" [לפי נוסח ספרד]: "שאותך לבדך ביראה נעבוד", שהוא שינוי מן הסיום הרגיל של המחזיר שכינתו לציון. ובספר "שערי רחמים" הביא שהגר"א קרא תגר על שמשנים את נוסח הברכה, ולדעתו יש לסיים הברכה בנוסח הרגיל: "המחזיר שכינתו לציון". ואמנם צריך לבאר את הטעם לנוסח "שאותך לבדך ביראה נעבוד".

ומצאתי בשו"ת "דבר יהושע" (ח"ג סימן ע"ה אות ח') שביאר, שענין אמירת הנוסח "ותערב" תלויה בשני עניינים: א. בתפילת מוסף. ב. בנשיאת כפים. וצריך שיתקיימו שני העניינים גם יחד.

כי זה ברור שאמירת "ותערב" תלויה בנשיאת כפים, כדברי המהר"ם מלובלין (שו"ת סימן ל) שכתב שאם אין כהנים בבית הכנסת "המנהג שלא לאומרו אע"פ שאין קפידא כל כך אם אמרו". אולם

מקור אמירת "ותערב" נזכר כבר בדברי המהרי"ל (הל' תפילת יו"ט ועוד), וז"ל: "נוהגין לומר "ותערב" דוקא למוסף ולא ליוצר, וכן בתשב"ץ", עכ"ל. וכן כתב הלבוש במנהגי תפילת מוסף של יו"ט.

בתפילות יוהכ"פ, כתב המהרי"ל (בהל' תפילת מוסף של יוהכ"פ) שאומרים "ותערב" במוסף של יוהכ"פ. וכן מפורש בדברי הרמ"א בדרכי משה (או"ח סימן תרכ) שאין לומר "ותערב" בתפילת שחרית של יוהכ"פ. ואילו בתפילת נעילה, מפורש בדברי מהרי"ל (בהל' יום הכיפורים: "ותערב בנעילה כמו במוסף, ולא בשום תפילה יותר". [ולעומת זאת כתב בספר דרכי חיים ושלום (סדר נשיאת כפים אות קפ) שמנהג הגאון בעל המנחת אלעזר ממונקאטש היה לומר "ותערב" גם בשחרית ביום הכיפורים [ולדעתו גם נושאים כפים בשחרית ביום כיפור] וכן בשמחת תורה].

ויש להבין מדוע אמנם בשחרית של יוהכ"פ אע"פ שנושאים כפים אין אומרים "ותערב". כמו כן יש להבין, מדוע בשמחת תורה [בחוץ לארץ] שנוהגים לשאת כפים בשחרית בגלל שבמוסף אין נשיאת כפים מחשש שכרות הכהנים, לא אומרים "ותערב" בשחרית, שהרי אילו נשאו כפים

מצד שני אין לומר שתלוי רק בנשיאת כפים, כי אחרת מדוע אין אומרים "ותערב" בארץ ישראל שנושאים בה כפים כל יום, אלא בהכרח שיש לומר שאמירת "ותערב" גם תלויה בתפילת מוסף, שיש בה הזכרת הקרבנות שהוקרבו בבית המקדש. משום שבבית המקדש נשיאת כפים היתה משלימה את ריצוי קרבנות הציבור והיתה חלק מהעבודה. ומתוך כך מסיק: "דכשהכהנים נושאים כפים בשחרית אינם רק מקיימין מ"ע מה"ת של כה תברכו, אבל בנשיאת כפים של תפילת מוסף, מקיימין מלבד המ"ע הנ"ל עוד עבודה במקדש לישיא ידיהן על הקרבן ציבור, שבזה הם משלים הפרים שנקרבו בשפתינו בתפילת מוסף".

ומעתה נשאלת השאלה, אם אמירת "ותערב" תלויה בתפילת מוסף ובנשיאת כפים, מדוע שלא יאמרו "ותערב" בשבת רגילה ובראש חודש שאז יש גם תפילת מוסף וגם נשיאת כפים, ועל כך מיישב הדבר יהושע בדוחק: "זה אינו דבאלו הימים נהגו שלא לישיא כפים כלל מטעמים שנתנו, אבל ביו"ט דהיום ראוי שהוא בשמחה וטוב לב וכו', כשביטלו הנשיאת כפים משחרית וממוסף לא רצו מטעם הנ"ל", כלומר, בגלל הסברה שאין נושאים כפים בחו"ל בשבת ובראש חודש ואין גם דין שמחה לכן אין אומרים אז "ותערב".

אולם לכאורה עדיין נשאר קשה גם לפי דבריו, מדוע בארץ ישראל שנוהגים לשאת כפים בשבת ובראש חודש לא אומרים "ותערב" בתפילת מוסף, וצ"ע.

על כל פנים, לפי דברי הדבר יהושע מבואר היטב לפי מדוע אין אמירת "ותערב" ביוהכ"פ שחרית אפילו שנושאים כפים, שכן כמו שנתבאר, נשיאת כפים אינה הסיבה היחידה לאמירת "ותערב", אלא יש תנאי נוסף: תפילת מוסף שיש בו הזכרת הקרבנות. ולכן רק במוסף אומרים "ותערב".

וכמו כן מוטעם לפי זה מטבע חתימת ברכת "ותערב" - "שאותך לבדך ביראה נעבוד", וכמו שנתבאר שעיקר אמירת "ותערב" היא בגלל אמירת והזכרת הקרבנות, שהם עבודת המקדש, ולכן מזכירים זאת בסיום הברכה. ואילו הגר"א שסובר שאין לשנות את נוסח החתימה אלא לסיים בנוסח הקבוע "המחזיר שכינתו לציון", היינו בגלל שלדעתו אין לשנות מטבע שטבעו חכמים.

ובנעילה שכותב המהרי"ל לומר נוסח זה, היינו, כיון דתפילת נעילה של יוהכ"פ, אינה תפילה נפרדת ונוספת תפילה חדשה וחמישית ביוהכ"פ, אלא היא בבחינת תוספת של ריבוי תפילות הכוללת את כל התפילות הקודמות, וכמו שמובא בספר נפש הרב (עמ' ר) בשם הגרי"ד סולובייצ'יק, שענין תפילת נעילה הוא ענין של ריבוי תפילה ביום זה, כלשון הרמב"ם (הלכות תפילה פרק א הלכה ז) "וכן תקנו תפלה אחר תפלת מנחה סמוך לשקיעת החמה ביום התענית בלבד כדי להוסיף תחנה ובקשה מפני התענית וזו היא התפלה הנקראת תפלת נעילה". ואמר הגרי"ד, שתפילת נעילה היא תוספת וריבוי על התפילות שכבר התפלל, ולכן אם לא התפלל

שחרית ומוסף ומנחה ובא רק לנעילה אין
לו להתפלל, כי גדר תפילת הנעילה הוא
ריבוי התפילה, ובלי שהתפלל מקודם
תפילות היום אין מקום שיתפלל עתה
נעילה.

ואם כן יוצא לפי זה שתפילת נעילה יש
בה מכל התפילות הקודמות, ולפי
זה מובן שפיר, שיש בנעילה לענין זה גם
כן את הדין של מוסף, ואפשר לומר את
הנוסח של "ותערב" גם בתפילת נעילה.

סימן כא

האם רשאי רופא כהן שמבצע הפלות לשאת כפים

[בירור בענין איסור הפלת עוברים]

הלכה פסוקה בשו"ע (או"ח סימן קכח סע' לה): "כהן שהרג את הנפש אפילו בשוגג לא ישא את כפיו אפילו עשה תשובה". ונשאלת השאלה, האם רופא כהן שמבצע הפלה רשאי לשאת כפיו.

בבואנו לדון בסוגיא סבוכה זו המסתעפת להלכות מהחמורות שבתורה, דיני נפשות, יש לברר, ראשית כל, מהו איסור הפלת עוברים, כן ננסה לברר מה הדין כאשר מטרת ההפלה היא הצלת האם. כמו כן יש לדעת מאיזה שלב בחיי העובר חל איסור ההפלה [וכן יש לברר את גדרי ההלכה בדיני הריון חוץ גופי] (מבחינה) – האם המקלקל ומשחית הפריה זו נחשב כמפיל.

ופנים נוספות לשאלה: מה דינו של המשתתף בהפלה באופן עקיף, דוגמת רופא מרדים או אח המסייע להפלה. או במקרה שאדם גורם להפלת עובר על ידי תאונת דרכים לאחר שפגע באמו המעוברת.

פרק א

כהן שהרג את הנפש אפילו בשוגג לא ישא כפיו

מפורש בדברי הגמרא: "אמר רבי יוחנן, ישא את כפיו שנאמר (ישעיה א, טו) כל כהן שהרג את הנפש לא [ובפרשכם כפיכם אעלים עיני מכם] ידיכם

דמים מלאו" (ברכות לב, ב). כלומר לפי רבי יוחנן פירוש הפסוק הוא: "ובפרשכם כפיכם", היינו בעת נשיאת כפים, "אעלים עיני מכם", משום ש"ידיכם דמים מלאו" בהריגת נפשות. ונחלקו רבותינו הראשונים האם דין זה הוא איסור או חומרא.

בגמרא במסכת סנהדרין (לה, ב) מבואר שמיתת בית דין דוחה את העבודה שנאמר "מעם מזבחי (שמות כא, יד) [דהיינו עבודה] תקחנו למות" [דהיינו מיתת ב"ד]. והקשו התוספות (ד"ה שנאמר) מנין לנו שהציווי "מעם מזבחי תקחנו למות" הוא משום שמיתת ב"ד חמורה מעבודה, אולי עבודה חמורה ממיתת בית דין, והטעם שלקחוהו למות הוא משום "דגברא [הכהן] לא חזי [לעבודה] כדאמרינן כהן שהרג את הנפש לא ישא כפיו", ולמדו התוספות שאם אינו נושא כפיו קל וחומר שאינו ראוי לעבודה.

ותירצו התוספות שני תירוצים: א. דעל כרחק גברא חזי לעבודה, דאין מחלל עבודה, דמעם מזבחי ולא מעל מזבחי, והא דכהן שהרג שלא ישא את כפיו חומרא בעלמא הוא. ב. דוקא לא ישא את כפיו לפי שהרג בידו, ואין קטגור נעשה סגור, וכדכתיב בהוא קרא ובפרשכם כפיכם, עכ"ל התוספות. ומפורש בתירוצם הראשון, שההלכה שכהן שהרג לא ישא כפיו היא "חומרא בעלמא".

אולם הרמב"ם כתב בהלכות נשיאת כפים (פרק טו הלכה ג) וז"ל: "העבירה כיצד [פוסלת נשיאת כפים], כהן שהרג את

הנפש אע"פ שעשה תשובה לא ישא את כפיו, שנאמר ידיכם דמים מלאו וכתוב בפרשכם כפיכם". ובשו"ע [שהבאנו לעיל] פסק כן ואף החמיר יותר: "כהן שהרג את הנפש אפילו בשוגג לא ישא את כפיו אפילו עשה תשובה". ומבואר בדבריו שהחמיר שאפילו אם הרג בשוגג לא ישא כפיו. ומדברי הבית יוסף משמע שכן היתה הגירסא בדברי הרמב"ם, הגם שבנוסחאות שלפנינו אין בדברי הרמב"ם התייחסות לדין שוגג, וכפי שכתב הפרי מגדים (סימן קכח באשל אברהם אות נא) וז"ל: "והנה מה שכתב המחבר "בשוגג" וכתב שכן כתב הרמב"ם ז"ל, בנוסחי דידן אין שם בשוגג". ובמהדורת "הטור השלם" העירו, שבכת"י תימן ובדפוס מנטובה וונציא מובאת תיבת "בשוגג" גם בדברי הרמב"ם.

על כל פנים, מדברי הרמב"ם והמחבר שפסקו שכהן שהרג אפילו בשוגג לא ישא את כפיו, משמע שדין זה הוא איסור גמור ולא רק חומרא בעלמא, שכן אם הוא חומרא, מדוע שיאסר בשוגג.

ב.

בטעם הדבר, מהיכן ידע הרמב"ם לאסור נשיאת כפים על כהן שהרג נפש אפילו עשה תשובה ואפילו הרג בשוגג - אף שבדברי רבי יוחנן בגמרא לכאורה לא נאמרו במפורש דינים אלו, מצאנו ביאורים אחדים:

הב"ח (שם ד"ה כהן) מצא הוכחה מדברי רבי יוחנן שאמר "כל כהן שהרג",

שלמד הרמב"ם שפירושו כל כהן ללא יוצא מהכלל, אפילו בשוגג, ואפילו עשה תשובה. והוסיף הב"ח שגם מלשון הפסוק ממנו למד ר' יוחנן הלכה זו: "גם כי תרבו תפילה אינני שומע, ידיכם דמים מלאו", משמע ש"גם כי תרבו תפילה לפניו יתברך ולשוב בתשובה לומר הלא שוגג אנכי, מכל מקום ידיכם דמים מלאו ואין קטגור נעשה סגור". [הראיה מהפסוק מבוארת בקיצור בדברי הט"ז (ס"ק לב) שכתב: "דכתיב ובפרישכם כפיכם אעלים עיני מכם, ידיכם דמים מלאו, וכתיב גם כי תרבו תפילה וכו' משמע דתשובה לא מהני"].

ויש להעיר, ראשית, הרי כל הראיה מהפסוק היא רק לכך שלא מועילה תשובה, ולא לכך שגם אם הרג בשוגג לא ישא הכהן את כפיו, שהרי אין הפסוק מתייחס למקרה של שוגג. ועוד, הערוך השלחן הקשה על דברי הב"ח שלמד את הפסוק שמדובר שעשו תשובה, ממה שנאמר בהמשך הכתוב "רחצו הזכו הסירו רוע מעלליכם", ומשמע מזה שצריך עדיין להסיר את רוע המעללים, שעדיין לא עשו תשובה.

לכן מסתבר שעיקר הטעם לדברי הרמב"ם מבואר בסיום דברי הב"ח במש"כ: "מכל מקום ידיכם דמים מלאו ואין קטגור נעשה סגור", ודברים אלו הם תירוצם השני של התוספות בסנהדרין [המובא לעיל] "דווקא לא ישא את כפיו לפי שהרג בידו ואין קטגור נעשה סגור", והבין הב"ח,

שלפי הטעם שאין קטגור נעשה סגור אין לחלק בין שוגג ובין מזיד.

וראיתי בקובץ "נועם" (כרך כ עמ' קצא) במאמרו של הרב יצחק גליקמן ביאור מדוע לפי הטעם שאין קטגור נעשה סגור יש להחמיר גם בשעשו תשובה, על פי דברי הגמרא במסכת ראש השנה (כו, א) שכהן גדול אינו נכנס ביום כיפורים לפני ולפנים בבגדי זהב בגלל "שאיין קטגור נעשה סגור", שמזכיר את עוון עגל הזהב, וכן שופר של פרה פסול לתקיעת שופר בראש השנה מטעם "שאיין קטגור נעשה סגור" - והרי בני ישראל עשו תשובה על חטא העגל, כמבואר בדברי חז"ל במסכת עבודה זרה (ד, ב), "לא היו ישראל ראויין לאותו מעשה אלא כדי להורות תשובה לרבים", ואם כן מוכח מכאן שלטעם "שאיין קטגור נעשה סגור" אין מועילה תשובה.

ויש ללמוד מדברי התוספות והפוסקים שהביאו את הטעם "שאיין קטגור נעשה סגור" גם בענין ברכת כהנים - את גודל חשיבותה הנפלאה של ברכה זו, שהרי בסוגיא (ראש השנה, שם) מקשה הגמרא על הטעם "שאיין קטגור נעשה סגור", מכך שכהן גדול משמש בבגדי זהב בחוץ, ומתרחצת הגמרא "מבפנים קאמרינן", כלומר, הענין "שאיין קטגור נעשה סגור" שייך רק בדברים הנעשים לפני ולפנים. ועל כך חוזרת הגמרא ומקשה: "שופר נמי מבחוץ", ואעפ"כ פסול קרן פרה בגלל "שאיין קטגור נעשה סגור". ומתרחצת הגמרא: "כיון דלזכרון הוא כפנים דמי". ומעתה, נמצאנו

שאסר לכהן שעשה תשובה לשאת כפיו, וגם זה, מבואר בטעמו "כדי להקל על בעלי תשובה שלא לנעול דלת בפניהם".



לאור האמור בכהן שהרג נפש אדם שכבר נולד ויצא לאויר העולם שנאסר בנשיאת כפים, יש לדון האם גם הפלת עוברים נחשבת כרציחת נפש, והאם יהיה רשאי לשאת כפיו.

ובמג"א (סימן קכח ס"ק נג) כתב בשם המהרלב"ח (סימן קיז) והכנסת הגדולה (סימן קכח) בהגהותיו לטור: "דחף אשה הרה והפילה נושא כפיו". אך יש לדון, אולי דווקא אם דחף בשוגג ולא התכוון להפלה, יכול לשאת כפיו, אך אם עשה כן בכוונה תחילה לא יכול לשאת כפיים. כמו כן לא נתברר בדברי המג"א באיזה חודש להריונה היתה אשה זאת, ובאיזה גיל היה העובר.

למדים מדברי התוספות שכתבו שההורג נפש פסול לשאת את כפיו בברכת כהנים מטעם "שאיין קטגור נעשה סנגור" ומדברי הב"ח שביאר בזה את שיטת הרמב"ם והשו"ע - שנשיאת כפים נחשבת כעבודה לפני ולפנים, שהרי רק בעבודת פנים שייך הפסול מטעם "שאיין קטגור נעשה סנגור".

ולפי זה מוכן פסקם של הרמב"ם והשו"ע שכהן שהרג לא ישא כפיו, אפילו אם הרג בשוגג ואפי' אם עשה על כך תשובה - כי חשיבות נשיאת כפים כעבודת כהן גדול לפני ולפנים, ובודאי שיש לדקדק שתעשה רק על ידי כהן הראוי לכך.

גם בדברי הרמ"א שחלק על הכרעת השו"ע וכתב: "ויש אומרים דאם עשה תשובה נושא כפיו ויש להקל על בעלי תשובה שלא לנעול דלת בפניהם", מתבאר שלא חלק על פסק השו"ע שאסר אפילו אם הרג בשוגג, ורק חלק על הכרעת השו"ע

פרק ב

האם יש איסור בהפלת עוברים

כאמור, ראשיתו ועיקרו של נידונינו הוא בירור איסור הפלת עוברים.

פרשה מפורשת: "וכי ינצו אנשים ונגפו אשה הרה ויצאו ילדיה ולא יהיה אסון ענוש יענש, כאשר ישית עליו בעל האשה ונתן בפלילים. ואם אסון יהיה ונתת נפש תחת נפש" (שמות כא, פסוקים כב-כג; ומה שנאמר בפסוק זה "נפש תחת נפש" היינו חיוב מיתה, כדברי הגמרא בב"ק פד, א). ואף שמפשטות המקרא "ואם אסון יהיה" יש משמעות שה"אסון" בעוברים,

וחיוב המיתה הוא על המפיל, מבואר בדברי הגמרא (בבא קמא מב, א) שהכתוב "ואם אסון יהיה" היינו הריגת האשה. ואם כן, מפרשה זו אין כל ראיה שיש חיוב מיתה בהריגת עובר.

מקור מפורש לאיסור הריגת עוברים בבן נח איתא במסכת סנהדרין (נז, ב) "אשכח ר' יעקב בר אחא דהוי כתיב בספר אגדתא דבי רב, בן נח נהרג בדיין אחד ובעד אחד. משום רבי ישמעאל אמרו אף על העוברין, מאי טעמא דרבי ישמעאל, דכתיב (בראשית ט, ו) "שופך דם האדם באדם דמו ישפך", איזהו אדם שהוא באדם הוי אומר זה עובר שבמעי אמו".

ומאחר ולבן נח יש איסור להרוג עוברים, וחייב מיתה, נלמד מכך שגם לישראל יש איסור, כדברי הגמרא במסכת סנהדרין (נט, א) "ליכא מידעם דלישראל שרי ולבני נח אסור". וכתבו התוספות (שם ד"ה ליכא) וז"ל: "ועל העוברים, דעובד כוכבים חייב וישראל פטור, אף על גב דפטור מכל מקום לא שרי". אמנם, התוספות כתבו שהריגת עוברים אינה מותרת לישראל, אך לא כתבו מה המקור לאיסור ומה חומרתו.

ובאמת, במסכת נדה, מצאנו בדברי התוספות (מד א, ד"ה איהו) שיש אופנים בהם אין איסור בהריגת העובר. וז"ל בתוך דבריהם: "ומיהא בן יום אחד ההורגו חייב, דקתני אבל עובר לא, היינו אפילו נהרגה או ישבה על המשבר עד שיצא ראשו ורובו, כדתנן במסכת אהלות

(פ"ז מ"ו), אשה המקשה לילד חותך אבר אבר, יצא ראשו, אין דוחין נפש מפני נפש". דהיינו, ההורג עובר אינו חייב ואפילו אם אמו נהרגה או שישבה על המשבר עד שיצא ראשו ורובו. אולם כתבו התוספות: "ומיהו אפשר דדוקא היכא דאמו חיה לא מיחייב ההורגו עד שיצא ראשו, שתלוי קצת בחיות אמו, אבל היכא דמתה חייב משום דכמונח בקופסא דמי". ולפי זה יוצא, שאיסור הריגת עובר הוא דוקא אם מתה אמו, שאז מחמת שחיותו תלויה רק בעצמו נחשב כחי, ולכן כל ההורגו חייב. אך כל זמן שאמו חיה, וחיותו תלויה באמו, אינו חייב.

ומסיימים התוספות: "ואם תאמר, אם תמצוי לומר דמותר להורגו בבטן, אפילו מתה אמו ולא הוי מונח בקופסא, אמאי מחללין עליו את השבת שמביאין סכין דרך רשות הרבים לקרוע האם כדמוכח בפרק קמא דערכין (דף ז א-ב). ויש לומר, דמכל מקום משום פקוח נפש מחללין עליו את השבת אע"ג דמותר להרגו, דהא גוסס בידי אדם ההורגו פטור כדאמר בפרק הנשרפין דרוב גוססין למיתה ומחללין עליו את השבת כדאמר בפרק בתרא דיומא (דף פג ע"א) דאין מהלכין בפקוח נפש אחר הרוב".

ומבואר בדברי התוספות קולא וחומרא. [א] קולא: אין איסור הריגת עובר הנמצא במעי אמו כל זמן שאמו חיה וקיימת. [ב] חומרא: אם אמו מתה מחמת הריגה - ההורגו חייב מיתה. [ג] באופן

שהאם מתה בשעת הלידה מחמת הלידה, יש ללמוד מדברי התוספות שכתבו "היינו נמי כשנהרגה, אי נמי כגון שמתה אמו מחמת לידה דכיון דעקר הולד לצאת אז לא מיית" - שגם אם מתה האם מחמת לידה נחשב העובר "חי" כיון שכבר עקר לצאת, ולכן חייב מיתה על הריגתו.

ב.

בשיטת התוספות דן בהרחבה בשו"ת חוות יאיר (סימן לא), שנשאל מה דינה של אשת איש שזנתה והרתה לזנונים, וכשהתחרטה לאחר המעשה, הלכה אל חכם ושאלה "האם רשאית לגמוע דבר מאבקת רוכל, לשלשל זרע המקולל אשר בקרבה".

וכתב החוות יאיר: "ואחשבה כי עיקר שאלתך היא כללית, אם יש עוון איבוד נפש בזה, אחר שנתעברה לקלקל העובר ולהמיתו ולהפילו. ולאחר שהביא את דברי התוספות בנדה, כתב: "ולפי המשך דברי התוספות היה נראה, שיש כאן שלשה חילוקי דינים בעובר: [א] דכשמתה אמו חייב ההורגו לעובר כשעקר לצאת. [ב] ובעדיין חיה, ההורגו פטור אבל אסור להורגו בדעקר [דהיינו, כשעקר התינוק לצאת]. [ג] משא"כ בדאכתי לא עקר משמע דמותר".

והוסיף החוות יאיר, שאף שבדברי התוספות לא נכתב במפורש חילוק בין פטור למותר, ומשמע שאפילו

כשעקר התינוק לצאת גם כן מותר להורגו, וכדברי המשנה באהלות "האשה שהיא מקשה לילד מחתכין את העובר במעיה, יצא ראשו אין נוגעין בו דאין דוחין נפש מפני נפש", ומלשון זה משמע שלפני שהוציאו ראשו, אינו נקרא "נפש" ואע"פ שכבר עקר לצאת [שהרי מקשה לילד]. אלא שבכל זאת משם יש גם ראייה לאסור לכתחילה, שכן לא הותר הדבר אלא להצלת האם.

ומסיים: "מכל מקום נקוט מיהא, דבשעקר אסור לכלותו שלא לצורך הצלת אמו. ומקמי דעקר נראה דלכולי עלמא מותר, וראיה מהא דאמר ר' יהודה אמר שמואל בפרק קמא דערכין (ז), (א) האשה שיצאה ליהרג מכין אותה כנגד בית הריונה כדי שימות הולד תחילה שלא תבוא לידי ניוול, ולכן גם אין ממתינין לה וכו' משום דלא מיקרי נפש כלל".

אולם למעשה הכריע החוות יאיר לענין מה שנשאל: "ואם כן לפי מה שכתבתי היה היתר גמור שאלתך אשר שאלת מדין תורה, לולי המנהג הפשוט בינינו וביניהם מפני גדר פרצות הפריצות והזנונים אחריהם" [בהמשך דבריו שם מסיק החוות יאיר לאסור ההפלה מטעם אחר, וכפי שיובא להלן פרק ג אות ג].

נמצא לפי החוות יאיר, שדעת התוספות בנדה היא שאין איסור בהריגת עובר איסור משום הריגת נפש ומותר להורגו כל זמן שלא עקר לצאת ממעי אמו. ואם עקר לצאת, פטור אבל אסור.

ג.

גם בדברי שו"ת הרדב"ז (ח"ב סימן תרצה) נשאל בענין הפלת עוברים: "אשר מעשים בכל יום במצרים בנשים שמתות מחמת לידה, והולד מפרפר בבטנה והנשים מכות על בטנה לקרב את מיתתו, האם יש בזה משום חשש נטילת נשמה, ואם הוא שבת אם יש בזה משום חשש חילול שבת".

ופסק הרדב"ז: "וודאי ראוי לגעור בנשים העושות ככה, משום דמחזי כעין רציחה וכל שכן בשבת. וכמה וכמה פעמים הפצרנו בהם שיקרעו את בטנה להוציא [שבוודאי מותר], אבל אין בדבר לא משום רציחה ולא משום איסור שבת, שהרי אפילו נולד ממש כתב הרב ז"ל [הרמב"ם] בפרק ב' מהלכות רוצח ושמירת נפש שאם לא כלו לו חדשיו הרי הוא כנפל עד שיהיו לו שלושים ואין ההורגו נהרג עליו. ומה ששנינו בפרק יוצא דופן (נדה מב, א), תינוק בן יום אחד נוחל ומנחיל וההורגו חייב, התם בשכלו לו חדשיו שיצא מתורת נפל, או בשנגמרו שעריו וציפרניו. אבל לענין רציחה פשיטא שאין נהרג על העובר כיון שלא יצא לאויר העולם. והא דמחללין עליו את השבת, משום דספק הוא, ומספיקא דנפשות מחללין עליו את השבת, אבל מספיקא לא קטלינן" [ומוסיף הרדב"ז שאין לומר שייחשב לספק הריגת נפש להרוג את העובר, משום שעדיין לא יצא לאויר העולם ולא היה לו חזקת חיות, ולכן ההורגו לא פגע בספק נפשות].

לפנינו דעת הרדב"ז, אף שלמעשה הורה לגעור, בנשים המכות על בטנה של האשה שמתה מחמת לידה, כדי לקרב מיתת העובר, וגם שלח שליח בית דין למנוע אותן ממעשה זה - שאין איסור רציחה בהריגת עובר.

אמנם, אף שגם דעת החוות יאיר בתוספות, ודעת הרדב"ז - שאין איסור רציחה בהריגת עוברים, נראה שיש ביניהם מחלוקת גדולה. שכן מנוסח לשון השאלה ברדב"ז וכן בתוך לשון התשובה בכמה מקומות מתבאר, שהנידון בו הורה את הוראתו היה, כאשר האם כבר מתה אלא שבוולד עדיין היו סימני חיות [שפרפר בבטן]. ולפי זה יוצא שנחלקו הרדב"ז והחוות יאיר מהקצה אל הקצה: ובמה שהחוות יאיר מחמיר, דהיינו לאחר מיתת האם, שכתב שיש בזה חיוב מיתה, הקיל הרדב"ז, שמותר מדינא להרוג את העובר [אילולא שאין ראוי הדבר מאחר ונראה כעין רציחה].

ובאופן שהאם חיה והנידון הוא אם מותר להרוג את הולד, שלדעת החוות יאיר אין בזה כל איסור מאחר ואין לעובר חיות מצד עצמו, גם הרדב"ז מודה, וכפי שמפורש בשו"ת הרדב"ז שיצא לאחרונה מכתב יד (יו"ד ח"ח סימן כב) שכתב: "שאלת ממני שאודיעך דעתי על כהן שהכה את האשה במזיד והפילה, אם הוא פסול לישא את כפיו, כיון דמיעוטא דנשים מפילות אזלינן בתר רובא ופסול, או דילמא לא". והשיב הרדב"ז: "לא מבעיא לדעת

עובר, הרי שלא כן דעת התוספות במקומות אחרים בש"ס:

ראשית כל, התוספות במסכת סנהדרין (נט, א ד"ה ליכא; המובא לעיל בפרק זה, אות א) שכתבו מפורשות: "אף על גב שישראל פטור [על הריגת עוברין] מכל מקום לא שרי".

ובספר ברכת אהרן על מסכת ברכות (פרק חמישי מאמר רפו) הוכיח שכן מבואר גם בדעת התוספות (סנהדרין פ, ב ד"ה עובר ירך אמו) שהביאו את המשנה בערכין (ז, א) "האשה שיוצאת ליהרג אין ממתינין לה עד שתלד" [ושם: "אמר רב יהודה אמר שמואל, האשה היוצאה ליהרג, מכין אותה כנגד בית הריון כדי שימות הולד תחילה כדי שלא תבא לידי ניוול"]. וכתבו התוספות שהטעם הוא, מכיון שחיות הולד תלויה באמו, נחשב כאילו נגמר דין שניהם להריגה. ואם כן מוכח מדברי התוספות, שזהו דין מיוחד בחייבי מיתות שגם הולד נכלל בחיוב המיתה של אמו ולכן הורגים אותו, אבל אילולא דין זה, היו חייבים להמתין מלהרוג את האשה עד שתלד בכדי שלא להרוג את הולד. הרי, ששיטת התוספות היא שאסור להרוג עובר אם אינו חייב מיתה.

אולם גם בעיקר דברי התוספות בנדה שם, הגם שרבים מרבותינו האחרונים הבינו את דברי התוספות כפשוטם, שאין איסור בהריגת עוברים, הלוא הם: המהרי"ץ חיות בחידושו למסכת נדה (שם), בספר מלאכת שלמה להג"ר

האומרים [עיי' מרדכי עמ"ס מגילה סימן תתיח] דכהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו, זה דוקא במועד ומפורסם לכך, אבל אם שפך דם במקרה אינו נפסל בכך. אלא אפילו לדעת האומרים [עיי' רמב"ם הלכות תפילה פט"ו ה"ג] דאפילו אם הרג במקרה גמור ובשוגג נפסל לעבודה ולברכת כהנים, הכא בנידון דידן לא נפסל, משום שאין זה הורג נפש שעדיין לא היה לו חזקת חיות כיון שעדיין לא יצא לאויר העולם, תדע דהא אשה המקשה לילד חותכין העובר שבמעיה מפני סכנת אמו [כדאיתא באהלות], ואמאי והא קיימא לן דאין דוחין נפש מפני נפש, אלא הטעם הוא משום שהעובר עדיין אין לו חזקת חיות, ואע"פ שיש מי שנתן טעם לפי שהוא רודף, מכל מקום טעם ראשון עיקר".

נמצאנו למדים, לשיטת התוספות במסכת נדה [על פי הבנת החוות יאיר], וכן לדברי הרדב"ז - **בנידון** שאלתינו: אשר האם חיה, רופא כהן המפיל עוברים יוכל לשאת את כפיו, מאחר ואין בזה איסור הריגת נפש. ולאחר שמתה האם, לדעת החוות יאיר יש בזה איסור רציחה ולא יוכל לשאת את כפיו, ולדעת הרדב"ז אין בדבר איסור אלא משום שנראה כעין רציחה, וכנראה יוכל לשאת את כפיו.

ד.

מכל מקום, אף שנתבאר לעיל דעת התוספות במסכת נדה שמותר להרוג

שלמה הכהן מוילנא, בחדושי מסכת נדה שם, שו"ת עטרת חכמים מהגאון בעל ברוך טעם (אבן העזר סימן א), וכן הצפנת פענח (חלק א סימן נט). אולם רבים אחרים, למדו את דברי התוספות באופנים אחרים, ומסקנתם לדינא שונה:

בשו"ת בית שלמה (חו"מ סימן קלב) והגאון רבי חיים עוזר בשו"ת אחיעזר (חלק ג סימן סה אות יד) כתבו, שדברי התוספות בנדה הם כ"שיטה אחת" שאין ההלכה כמותה. מכיון שבסוגיית הגמרא בסנהדרין (נז, ב) מבואר שר' ישמעאל הוא הסובר שכן נח מוזהר על העוברים, אולם חכמים חולקים ולדעתם כלל אינו מוזהר. ומכיון שכפי שהובא לעיל מדברי התוספות בסנהדרין, ההכרח שישראל אסור בהריגת עוברים הוא בגלל שכן נח נהרג על העוברים "ולכא מידעם שכן נח אסור וישראל שרי". אבל לדעת חכמים שאין בן נח נהרג על העוברים, גם לישראל אין כל ראייה שאסור בהריגת עוברים. ואם כן, דברי התוספות בנדה נאמרו לשיטת חכמים שאין בן נח נהרג על העוברים, ולכן כתבו שישראל מותר בהריגת עוברים. אולם מכיון שההלכה כר' ישמעאל שכן נח נהרג על העוברים, נמצא שדברי התוספות בנדה שהתירו להרוג עובר אינם אליבא דהלכתא.

בשו"ת משפטי עוזיאל (חו"מ חלק ג סימן מו) סייג את ההיתר המבואר בתוספות, רק למקום שיש סכנה לאם, כגון אם היא מקשה לילד, אז לכו"ע מותר להרוג העובר, אבל במקום שאין

סכנה לאם, גם התוספות מודו שאסור להרוג העובר. אולם דברים אלו צ"ע, שהרי התוספות בנדה הקשו: "וא"ת אם תמצא לומר דמותר להורגו בבטן אפילו מתה אמו ולא הוי כמונח בקופסא, אמאי מחללין עליו את השבת, שמביאין סכין דרך רשות הרבים לקרוע האם". ומפורש בדבריהם "שמותר להרגו" גם במצב ש"מתה אמו" וכמובן לא שייך בה אז סכנה.

אחרונים אחרים כתבו שיש בדברי התוספות "אי דיוק", כדברי היעב"ץ בהגהותיו למסכת נדה (מ"ד ע"ב) שכתב על דברי התוס' "שמותר להרגו", וז"ל: "אינו מדויק, דמאן הוא דשרי להרוג את העובר בלי טעם, אע"ג דאין נהרג עליו" (ועיין גם בשאילת יעב"ץ סימן מג). גם החוות יאיר הנ"ל כתב בתוך דבריו, שלא מסתבר שיהיה מותר להרוג עובר ומצד שני שיהיה מותר לחלל עליו שבת, והוסיף, שאע"פ שמדברי התוספות בנדה בקושייתם לא משמע כן ודאי לא דקו בלשון וכדמוכח בתירוצם". הרי שגם החוות יאיר כתב שהתוספות "לא דקו בלשון".

אמנם באמת צריך ביאור כוונת החוות יאיר, שהרי הוא סובר שלדעת התוספות מותר להרוג עובר כל זמן שלא עקר, כפי שמבאר שם באותה תשובה באורך וכפי שהבאנו לעיל, וא"כ מאי האי שכתב שישנו אי דיוק בלשונם.

בשו"ת צפנת פענח (הנ"ל) כתב: "ועיין בתוספות נדה דף מ"ד ע"א דנקט

לשון מותר, אך יש לומר דהוה כמו חובל בחבירו, עכ"ל. כלומר, הגם שתוספות כתבו "מותר", אין כוונתם שמותר לגמרי, אלא שמותר מדין הריגה ורציחה אך עדיין אסור מצד חובל בחבירו. הרי שגם הגאון הרוגאצ'ובר הבין שדברי התוס' שכתבו "מותר" אינם בדקדוק.

וגם הגאונים רבי שלמה קלוגר בספרו מי נדה על מסכת נדה, רבי יצחק אלחנן בשו"ת בית יצחק (חיו"ד חלק ב סימן קסב), הגאון מטשעבין בשו"ת דובב משרים (חלק א סימן כ), ובספר ברכת אהרן (שם) כתבו שכפי הנראה דברי התוספות בנדה אינם בדקדוק אלא נקטו "שיגרא דלישנא בעלמא" וכוונתם שאינו חייב, אך ודאי שאין זה מותר.

הצד השווה בדעת כל הגאונים הנ"ל, שדברי התוספות "מותר להרגו" אינם בדיוקא. וכפי שכתב בפסקנות הגאון רבי משה פיינשטיין באגרות משה (חלק חו"מ ח"ב סימן סט) "ואין לטעות מלשון התוספות נדה שכתבו שני פעמים לשון "מותר להרגו", דפשוט וברור הוא שהוא טעות סופר וצריך לגרוס "דפטור ההורגו".

ה.

ראיה נוספת לכך שיש איסור בהריגת עוברים הביא בספר תורת חסד (חלק אבן העזר, סימן מב אות כט) מדברי הגמרא ביבמות (מב, א-ב) שהטעם שלא ישא אדם מעוברת חבירו הוא "משום

דחסה", ופרש"י: "שממעכו בשעת תשמיש, דחסה לשון לחץ". ומקשה הגמרא: "אי הכי ידידה נמי", כלומר, יהיה כל אדם אסור לשמש עם אשתו מעוברת "משום דחסה". ומתרצת הגמרא: "ידידה חייס עילויה", דהיינו על עובר שלו יחוס שלא למעכו. ועל כך מקשה הגמרא: "הכא נמי חייס עילויה", רצה לומר, גם על עובר חבירו נוכל לומר שחס, וכמו שמפרש רש"י שם: "שאין אדם מתכוין להרוג את הנפש". הרי מפורש בדברי רש"י שיש איסור בהריגת עובר, ולכן סמוכים ובטוחים שלא ידחוס עובר, כי נחשב בזה "להורג את הנפש".

אולם בשו"ת יביע אומר (חלק ד אבן העזר סימן א) דחה את ראיית התורת חסד על פי דברי השואל ומשיב (מהדורא תנינא חלק ג סימן מא), שהקשה על ההוה אמינא שהיתה לגמרא לאסור לשאת מעוברת חבירו "משום דחסה", מה החשש שמא יהרוג את העובר על ידי תשמיש, הרי ישראל כלל אינם מוזהרים על הריגת עוברים. וביאר השואל ומשיב שיש הבדל מהותי בין מקרה פרטי לבין מקרה כללי של תקנת חז"ל. ואף שבכל נידון של הריגת עובר, ההורגו פטור, כאשר באו לתקן תקנה כללית, כגון לאסור לשאת מעוברת חבירו, חששו חז"ל שמא על ידי הדחסה ימות העובר. ולפי זה דחה בשו"ת יביע אומר את ראיית התורת חסד, שאין ללמוד מהסוגיא ביבמות שיש איסור בהריגת עוברים, כי בתקנה כללית חז"ל חששו יותר לתקנת העובר.

ברם לכאורה דבריו תמוהים מאד, שהרי ראיית התורת חסד היא מקושית הגמרא "הכא נמי חייס עלויה", ופרש"י שאין אדם מתכוין להורג את הנפש. דהיינו, הגמרא מקשה לדחות את הטעם לתקנה "משום דחסה" בטענה שאין צורך בתקנה כיון שבלאו הכי יחוס על העובר ולא יהרגהו. ואם כן דברי שו"ת יביע אומר שהביא מיסודו של שו"ת שואל ומשיב לומר "דשאני התם דהוי ענין כללי", אינם מובנים, כי אדרבה ממה שמביא התורת חסד ראייה יש פירכא שלא נצטרך לתקן תקנה כללית, ולא כדברי היביע שאומר שזהו גופא טעם לתקנה הכללית, וצ"ע.



על כל פנים לפי דעת האחרונים הסוברים שיש איסור רציחה בהריגת עוברים [ובפרט לסוברים שכך היא גם שיטת התוספות בנדה], לכאורה רופא כהן המבצע הפלה, לא יוכל לשאת כפים מכיון שעבר על איסור רציחה.

אולם עדיין יש לדון, כי במקור ההלכה בדברי רבי יוחנן "כל כהן שהרג את הנפש לא ישא כפיו", מפורש שהאיסור הוא דווקא לכהן ההורג את הנפש בדווקא, אך אם הרג מי שאינו מוגדר כ"נפש", אף אם יש בו חיות, אולם מכיון שאינו בגדר "נפש", אולי אינו נכלל באיסור לשאת כפיו.

וכעין זה ראיתי בספר ברכת אהרן (על מסכת ברכות הנ"ל) שביאר את דברי המג"א [המובא לעיל] שהתיר לכהן שדחף אשה הרה והפילה לשאת את כפיו, מכיון שלא נאמר אלא שכהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו, אולם ההורג עובר "אף דאיסורא קעביד מכל מקום אינו בגדר הורג את הנפש דעובר לאו נפש הוא".

לכן יש לברר את גדר ומהות האיסור להמית עובר ומאין נובע איסור זה [וכפי שיבואר בפרק הבא, כמה טעמים וגדרים נאמרו בדברי הפוסקים בענין], ולפי זה נוכל לדון האם כהן המבצע הפלה פסול לנשיאת כפיים כדין הורג נפש.

פרק ג

הטעמים לאיסור הפל'ת עוברים

א. איסור רציחה	מיתה כבר נוכל ללמוד את חומר איסור
רבי אליהו מזרחי בפירושו לתורה (שמות	הריגת עובר] כתב וז"ל: "הוולדות שבמעי
פרק כא פסוקים כב-כג) כשהוא	אשה כל זמן שלא יצאו לאוויר העולם הרי
מבאר מדוע ההורג עובר אינו מתחייב מיתה	הם עדיין בחזקת נפלים, משום שעדיין
[מעצם הצורך להסביר מדוע אינו חייב	לא כלו חדשיהם, וכל זמן שלא יצאו לאוויר

העולם, יש לחוש בעובר שמא עדיין לא כלו לו חדשיו ולא יהא ראוי להיות איש, ולכן אין ההורג את העובר חייב מיתה, משום שבשביל לחייב מיתה צריך התראה, וכאן הרי זו התראת ספק שאין שמה התראה".

נמצא לפי דבריו שהריגת עובר היא איסור של רציחת נפש, וכל הסיבה שלא מתחייבים מיתה היא בגלל שההתראה נחשבת "התראת ספק", ואילולא זה, חומרת הריגת עובר היא כחומר רציחת אדם חי.

וכעין זה מתבאר בספר מושב זקנים לבעלי התוספות (בפרשת משפטים) שכתב: "ומקשין העולם, אמאי משלם [דמי ולדות] אדרבה יתחייב מיתה בשביל הולדות שהרג. ואם תמצי לומר אם היו בר קיימא כי שמא היו נפלים, ניזל בתר רובא ורוב נשים אינם מפילות, כדאמרינן גבי הורג חבירו שהוא חייב מיתה, ומקשה התלמוד (חולין יא, ב) דילמא טריפה הוה, ומשני דאזלינן בתר רובא, וא"כ הכא נמי ניזל בתר רובא ורוב נשים ולד בר קיימא יולדות. אלא יש לומר שאין אדם חייב מיתה בהורג דבר שלא בא לעולם, משום דאיכא התם ספק ספיקא, ספק אם יהיו נפל, ספק אם יהיו בר קיימא. [ועוד ספק] דאפילו אם תמצא לומר שיהיו בני קיימא, מכל מקום ספק אם יהיו טריפות ואם לאו, ובתר תרי רובי לא אזלינן, לפיכך פטור ממיתה ומשלם דמי ולדות כמה ששויים".

מפורש בדבריו, שבעצם הדבר, גדר הריגת עובר הוא כהריגת נפש לכל דבר ולכל חומרתו, ואילו היינו יודעים שהעובר לא יהיה נפל וגם לא יהיה טריפה - היה ההורג מתחייב מיתה, מפני שהריגת העובר הרי היא כהריגת נפש גמורה של אדם חי, ורק בגלל שיש ספק ספיקא, ההורג אינו חייב מיתה.

ובגמרא (שבת קז, ב) איתא: "אמר שמואל, הושיט ידו למעי בהמה ודלדל עובר שבמעיה [רש"י: דלדל, עקר שהפילתו על ידי דלדול זה] חייב. מאי טעמא, אמר רבא, בר המדורי אסברה לי, לאו אמר רב ששת האי מאן דתלש כשותא מחייב משום עוקר דבר מגידולו, הכא נמי במדלדל עובר ממעי בהמה חייב משום עוקר דבר מגידולו".

וכתב המאירי: "הושיט ידו למעי הבהמה ודלדל עובר שבמעיה, רצונו לומר, שעקרו ממקומו אע"פ שלא הוציאו חייב משום עוקר דבר מגידולו". ומוסיף המאירי "אוקימתא" בדברי הגמרא: "ואפילו לא מת, שאילו מת הרי חייב משום נטילת נשמה". ומפורש בדבריו שהעובר מוגדר כ"נשמה" בפני עצמה במנותק מן האם לענין חיובי שבת [שהרי ברור שאדם החובל באחד מאברי האם הגם שחייב משום חובל בשבת, מכל מקום משום נטילת נשמה אינו חייב] ואם כן גם באיסור הריגת נפש ורציחה, כשם שבחיובי שבת החובל באבר מהגוף השלם, אינו חייב משום נטילת נשמה, ורק בהריגת נשמה העומדת בפני

עצמה, חייב משום נטילת נשמה - כמו כן בחיוב רציחה, הורג נפש שלימה חייב משום הורג נפש ורציחה, משא"כ בחבלה באבר מן הגוף שאינה נחשבת הריגת נפש.

ומכאן יש ללמוד שבהפלת עובר הרי הוא כנוטל את הנפש וחייב משום איסור רציחה [ואף שבדאי גם המאירי סובר שההורג עובר אינו חייב מיתת בית דין, מכל מקום עצם האיסור הוא רציחה והריגת נפש, וכנראה מיעטה התורה שאינו חייב מעונש מיתה].

וכן מפורש גם בדברי הגאון הרוגאצ'ובר בדבריו (צפנת פענח הנ"ל) שכתב: "ועיין בתוספות סנהדרין דף נ"ט דהוה איסור של תורה וגדר שפיכות דמים". וכן נקט לדינא הגאון רבי משה פיינשטיין [דבריו הובאו בהרחבה להלן פרק ו].

ב. סתירת בניינו של הקב"ה

בזהר הקדוש (שמות ג, ב) מובא: "מאן דקטיל בנוי ההוא עוברא דמתעברא אתתיה וגרים לקטלא ליה סתיר בנינא דקב"ה ואומנתא דיליה. אית מאן דקטיל בר נש והאי קטיל בנוי, תלתא בישין עביד דכל עלמא לא יכיל למיסבל, ועל דא עלמא מתמוגגא וקב"ה איסתלק מעלמא, וכפנא ומותא אתיין על עלמא וכו', וי ליהוא בר נש וי ליה טב ליה דלא איתברי. זכאין אינן ישראל דאף על גב דגזרה איתגזרת כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו, לא אישתכח ביניהון מאן דקטיל עוברא במעוהא דאיתתא, כל שכן לבתר, ובזכותא דא נפקו ישראל מגלותא".

ומפורש בדברי הזהר, שהמפיל עובר "סותר בנינו של הקב"ה ואומנתא דיליה", ומעשה זה מביא לחורבן העולם והקב"ה כביכול מסלק שמירתו והשגחתו מהעולם, ועל ידי זה רעב ומוות באים לעולם. והמתעסק בהפלות "טוב לו שלא נברא".

ג. השחתת זרע

בשו"ת חוות יאיר [הובאו דבריו לעיל פרק ב אות ב] כתב בתוך דבריו: "דודאי אסור לכתחילה לגרום מיתה לעובר, דלא עדיף מנחמים באלים שוחטי הילדים [מקרא בספר ישעיה (נז, ה) שנדרש בגמרא (נדה יג, א) לענין הוצאת שכבת זרע לבטלה] והפליגו באיסור הוצאת שכבת זרע לבטלה. שהרי ראוי הוא שמכל טיפה יהיה נוצר זרע קודש".

והוסיף עוד לבאר, שאף שמצאנו מחלוקת בדברי הראשונים אם נשים מוזהרות על השחתת זרע, ודעת רבנו תם המובאת בתוס' (יבמות יב, ב ד"ה ג' נשים) שכשם שאשה אינה מצווה בפריה ורביה כך אינה מוזהרת בהשחתת זרע, מכל מקום יודה רבנו תם שאשה אסורה להפיל עובר, והטעם הוא, שלאחר שנקלט הזרע ודאי שאסור לקלקלו. ומסיים החוות יאיר: "ואם כן מי שמסייע לזה הוי מסייע ידי עוברי עבירה".

אולם כבר הקשה על טעם זה השאלת יעב"ץ (סימן מג) שאיסור השחתת זרע הוא רק כששחת ארצה. ובספר חמדת

ישראל (עמ' פח) הקשה, שלפי טעם זה יוצא שבן נח שאינו מוזהר על השחחת זרע לא יהיה מוזהר על הריגת עוברים, והרי בגמרא בסנהדרין [המובאת לעיל] מפורש שבן נח מוזהר על העוברים, וצ"ע.

ד. איסור חבלה

המהרי"ט (ח"א סימן צז) כתב בתוך דבריו שאיסור הפלת עובר הוא משום חבלה. וכן כתב בשו"ת עטרת חכמים (חלק אהע"ז סימן א), בשו"ת צפנת פענח (ח"א סימן נט), ובספר עמוד הימיני (סימן לב), שהאיסור הוא משום שעל ידי ההפלה חובל ומזיק את גוף האשה. **ובשרידי** אש (ח"ג סימן קכז) הקשה על טעם זה, שהרי דעת הרמ"ה היא, שלהלכה אדם מותר לחבול בעצמו, ולפי זה יצא שלאשה יהיה מותר להפיל את עובריה. וכמו כן, יוצא שלפי הדעות בראשונים שאיסור חבלה הוא רק מדברי סופרים גם האיסור להפיל עוברים לפי טעם זה, יהיה רק מדברי סופרים, והרי אנו חוששים לאיסור גמור מדאורייתא.

ה. איסור להכניס עצמו למצב סכנה

בשו"ת בית שלמה (ח"מ סי' קלב) כתב על פי דברי הר"ן והרא"ש במסכת יומא (פב, א) שבמעשה ההפלה יש סכנה לאם ש"המפלת בחזקת סכנה היא", ומשום כך יש לאסור הפלה מאחר ואסור לאשה להכניס את עצמה למצב של סכנה. **אך** כבר דחה טעם זה בשו"ת לבושי מרדכי (מהדו"ת, יו"ד סי' פז), כי מה שאמרו שהמפלת בחזקת סכנה הוא דווקא

על ידי רעב או חבטה, אבל כשהדבר נעשה על ידי רופאים ותרופות אין בכך סכנה, והראשונים לא דברו על כך. ולכן כיום שכבר התמחו הרופאים אין בטעם זה לאסור את מעשה ההפלה.

ו. הפסד ממון הבעל

המהרי"ט בתשובה (ח"א סי' צט) כתב: "משמע דמחמת איבוד נפשות אין נדנוד כלל ולא אתא לאשמעינן אלא משום פסידא דבעל". וכן כתב בשו"ת הרדב"ז (מכת"י סי' כב) וז"ל: "הלכך הדבר ברור, שאין חייב לבעל האשה או ליורשיו אלא דמי ולדות, ואמאי יפסל לעבודה [ולברכת כהנים] כשביל ממון, ולא מצינו שהגזלן ובעלי זרוע יהיו פסולים לברכת כהנים". ומבואר בדבריהם, דמכיון שהתורה החשיבה את הבעל כבעלים הממוני של הוולדות והרי הם ממון, ולכן המפילים ומאבדם הרי הוא מפסיד ממון הבעל.

אמנם צ"ע בטעם זה, כי אם כל האיסור הוא רק משום הפסד ממון הבעל, במקום שמחל הבעל על ממון יהיה מותר להרוג את העובר, ודבר זה לא שמענו, וצ"ע.

ז. גזירת העובר

בספר "נשמת אברהם" (סימן תכה סעיף ב אות א) הביא: "כתב לי הגרש"ז אויערבך: גם נלענ"ד דכמו שאסור לגזול ממון של עובר, כל שכן שאסור לגזול ממנו את חייו. והרי דעת התוספות במסכת ב"ב (קמב, א ד"ה בן) דעובר זוכה בירושה גם בשעה שהוא עובר אף אם סופו להיות נפל".

ח. ימנע מהעובר לקיים שבתות ומצוות בעתיד

הרב משה הרשור (ספר הזכרון להגר"י אברמסקי, עמ' שלה ואילך), והרב מ. צוויג בספרו אהל משה (חלק ג עמ' מט) כתבו על פי הטעם שכתבו הראשונים שמותר לחלל שבת לצורך עובר, כי אומרים "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה". ולפי זה יש לאסור הפלה, כי על ידי הריגת העובר מונעים ממנו שמירת שבתות וקיום שאר מצוות בעתיד.

ט. חילול השם

הרב צוויג (שם) כתב נימוק נוסף לאיסור הפלה - משום חילול השם. שכן הכמורה הנוצרית מתנגדת בכל תוקף לאסור הפלות, ואם יהיה הדבר מותר בישראל, יש בזה חילול השם.

י. ביטול מצות פריה ורביה ומיעוט הדמות

בשו"ת בנין דוד (סימן מז אות ג) ובשו"ת משפטי עוזיאל (ח"ג, חו"מ סימן מו) כתבו טעם כללי לאסור הפלות משום: "מניעת חיים מישראל, ביטול

מצות פריה ורביה ומיעוט הדמות", על פי דברי הגמרא במסכת יבמות (סג, ב) "אמר רבי אסי, אין בן דוד בא עד שיכלו כל נשמות שבגוף וכו', תניא רבי אליעזר אומר כל מי שאין עוסק בפריה ורביה כאילו שופך דמים שנאמר (בראשית ט) שופך דם האדם באדם דמו ישפך, וכתוב בתורה ואתם פרו ורבו. בן עזאי אומר כאילו שופך דמים וממעט את הדמות".

יא. גדרית פרצות

בשו"ת חוות יאיר [הנ"ל] כתב בתוך דבריו: "לפי מה שכתבתי היה היתר גמור שאלתך מדין תורה, לולי המנהג הפשוט בינינו וביניהם מפני גדר פרצות הפריצות והזונים אחריהם". הובאו דברים אלו בשו"ת רב פעלים (אבן העזר ח"א סימן ד).

יב. איסור שאינו ידוע

בשו"ת שרידי אש (ח"ג סי' קכז) כתב, שפשוט הדבר שאין בהריגת עוברים משום שפיכות דמים, אלא איסור אחר, שאין אנו יודעים מה הוא.

פרק ד

הגדרת מהותו של העובר

למרות שנוכחנו לדעת כי טעמים רבים עובר, עדיין יש לברר האם מוגדר העובר
נאמרו בסיבת האיסור להפיל כ"נפש". וכפי שיבואר להלן בפרק זה וכן

בפרק הבא, דברי זה שנוי במחלוקת ורבו בו ההגדרות בין רבותינו הראשונים והאחרונים:

א. שיטת הרא"ש: הגדרת העובר - "ספק נפש"

על דברי הגמרא בערכין (ז, א) "האשה שיצאה ליהרג אין ממתינין לה עד שתלד, האשה שישבה על המשבר ממתינין לה עד שתלד", הביא השיטה מקובצת (שם אות ה) בשם הרא"ש שכתב יסוד בהגדרת חיי העובר, וז"ל: לכך נראה דחשיב כספק פיקוח נפשות, ואפילו הכי תנן במתניתין דאהלות (פ"ז מ"ו) דמותר להרגו [אשה המקשה לילד מחתכין עובר שבמעיה ומוציאין אותו אבר אבר מפני שחייה קודמין], משום דדוחין ספק נפש מפני נפש ודאי ומצילין את אמו במיתתו.

ונראה שאין כוונת דבריו במה שכתב "כספק פיקוח נפשות" ו"ספק נפש", שהספק הוא אם הולד יחיה כשיוולד או שימות, ולכן יש איסור להורגו כי יש צד שיחיה והרי הוא "נפש" - שכן רוב נשים מתעברות ויולדות ולד בן קיימא ויש להחשיב כל עובר כ"נפש" כפי הרוב, ולחייב את ההורגו [שהרי בנפשות הולכים אחר הרוב].

אלא ביאור הדברים הוא לפי מה שהביא הרא"ש ראייה לתירוצו מדיני גוסס: "והכי אמרינן בגוסס לר"י בן בתירא, דבדין בני אדם ההורגו פטור ומחללין עליו שבת". ובסוגיא בסנהדרין (עח, א) איתא: "ת"ר,

הכוהן עשרה בני אדם בעשרה מקלות ומת, בין בבת אחת בין בזה אחר זה פטורין, רבי יהודה בן בתירא אומר בזה אחר זה האחרון חייב מפני שקירב את מיתתו. אמר ר' יוחנן, ושניהם מקרא אחד דרשו (ויקרא כד) "ואיש כי יכה כל נפש אדם", רבנן סברי כל נפש עד דאיכא כל נפש [ולכן מאחר ומתחילה סייעו הראשונים בהריגתו ליכא "כל נפש" במכת האחרון], ור' יהודה בן בתירא סבר, כל נפש "כל דהוא" נפש [דהיינו אפילו שהרג רק "מקצת" מהנפש, חייב מיתה על ההריגה].

וביאר הר"ן בחידושו לסנהדרין שם: "דלשון "כל" כולל שתי משמעויות, יש "כל" שהוא כולל את כל הדבר, כגון (דברים יא, יד) "כל צפור טהורה תאכלו" [שבוודאי אין הכוונה צפור "כל דהוא", אלא כולל את כל הצפרים הטהורות] (דברים ח, א), "כל המצוה אשר אנכי מצוה אתכם". ויש שמשמעו מקצת הדבר, כגון (דברים כ, טז) "לא תחיה כל נשמה", (במדבר לא, טו) "החיתים כל נקיבה", (דברים יג, ג) "לא תאכל כל תועבה". ומשום הכי פליגי ב"כל נפש אדם" אם הוא כללות הנפש, או מקצת הנפש בהשאלת לשון כל".

נמצא שאדם המוגדר כ"מקצת נפש", כלומר, במצב שרוב הנפש כבר יצאה ממנו והרי הוא כגוסס ההולך למות, נחלקו רבי יהודה בן בתירא ורבנן אם ההורגו חייב מיתה כמו שההורג גוסס בידי שמים חייב מיתה, או שפטור ממיתה כשם שפטורים על הריגת טריפה, ומחלוקתם היא

בדרשת הפסוק "כל נפש אדם" האם פירושו הכל או כל שהוא.

ומעתה למדים אנו מדברי הרא"ש שדימה את דין ההורג עובר במצי אימו לדין גוסס לר' יהודה בן בתירה שההורג פטור ומחללין עליו שבת - שהגדרת העובר שהוא "ספק נפש" אינה רק ספק אם יחיה או לא, אלא הגדרה עמוקה יותר: ספק נפש הוא מצב של ספק נפש, וכמו שגוסס מוגדר כ"מקצת נפש" - כמו כן עובר הרי הוא מצב של "ספק נפש" במהותו, ואפילו באופן שהיה מתברר לנו שבין כך היה מת, מכל מקום כל זמן שיש בעובר חיות, הרי הגדרתו ומהותו היא "ספק נפש". ובאמת עובר אינו נחשב נפש גמורה ודאית, אלא תמיד הוא תחת הגדרה של ספק נפש וולפי זה מבוארים דברי הרא"ש, שההורג פטור משום שחייבים מיתה רק על נפש ודאית ולא על נפש שהגדרתה ספק נפש, אבל מצד שני לגבי חילול שבת הרי מחללין שבת גם על ספק נפשות, ולכן מחללין שבת להצלת עובר שמוגדר כספק נפש].

וכדברי הרא"ש מובא גם בספר האגודה על מסכת ערכין (סימן ו) וז"ל: "פרי"י הא דתנן באהלות, המקשה לילד מחתכין עובר שבמעיה ומוציאין אותו אבר אבר מפני שחיה קודמת לחייו, יצא ראשו אין נוגעין בו [עד כאן לשון המשנה], משמע שמותר להרגו קודם שיצא ראשו. ויש לומר דלהצלת אמו מותר להרגו [מפני] דדוחין ספק נפש מפני נפש ודאי, אבל

בלא הצלת אמו אסור להרגו. ומתבאר, שבקושיתו אמנם סבר בעל האגודה שמותר להרוג עובר, אולם הוא מסיק כשיטת הרא"ש שעובר הוא "ספק נפש", ואם כן יש איסור להורגו.

ב. שיטת המהר"ם שיק - "חצי נפש וכחצי שיעור"

הגדרה נוספת במהותו של העובר מצאנו בשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סימן קנה).

הרמב"ם (הלכות רוצח ושמירת נפש פרק א הלכה ח-ט) כתב: "ענין הכתוב, שכל החושב להכות חבירו הכייה הממיתה אותו, מצילין את הנרדף בכפו של רודף. ואם אינן יכולין, מצילין אותו אף בנפשו שנאמר (דברים כה, יב) "לא תחוס עיניך". הרי זו מצות לא תעשה שלא לחוס על נפש הרודף, לפיכך הורו חכמים שהעובר שהיא מקשה לילד, מותר לחתוך העובר במעיה בין בסם בין ביד מפני שהוא כרודף אחריה להורגה, ואם משהוציא ראשו אין נוגעין בו, שאין דוחין נפש מפני נפש וזהו טבעו של עולם".

וקשה על דברי הרמב"ם מסוגיית הגמרא בסנהדרין (עב, ב) "אמר רב הונא, קטן הרודף ניתן להצילו בנפשו, קסבר רודף אינו צריך התראה לא שנא גדול לא שנא קטן. איתביה רב חסדא לרב הונא (מהמשנה באהלות הנ"ל) יצא ראשו אין נוגעין בו לפי שאין דוחין נפש מפני נפש, ואמאי רודף הוא" [כלומר, העובר שיצא ראשו

נחשב לרודף, ואם לא היו צריכים להתרות בו מדוע אין הורגים אותו, ומכאן ראה שרודף צריך התראה, ולכן כיון שלא התרו בו אין דוחין נפשו מפני נפש אמו]. ומתמצת הגמרא: "שאני התם דמשמיה קא רדפי לה". דהיינו, הולד אינו נחשב כרודף אחר האם להרגה, אלא מהשמים רודפים אחר האם, ולכן אין להציל את האם בנפש העובר.

וקשה על הרמב"ם: ראשית, מדוע נקט שהטעם שמותר לחתוך את העובר במעיה קודם שיצא הוא "מפני שהוא כרודף אחריה להרגה", הרי בגמרא מפורש שהעובר אינו נחשב כרודף את אמו להרגה אלא "משמיה קא רדפי לה". ועוד קשה, מדוע הוצרך הרמב"ם לטעם של רודף, הרי בגמרא משמע שבשעה שהולד עדיין במעי אמו "לאו משום רודף אתינן עלה, דהרי ביצא רובו אין נוגעין בו, אלא על כרחך הטעם משום דעובר לא נקרא נפש" (לשון הגאון רבי עקיבא איגר בתוספותיו על המשניות באהלות אות טו).

תירוצים רבים נאמרו ביישוב דברי הרמב"ם, ובשו"ת מהר"ם שיק, תירץ את הקושיא הראשונה, שהוקשה לרמב"ם מדוע מותר לחתוך את העובר קודם שיצא ראשו, הרי כתבו התוספות בסנהדרין (נט, א ד"ה ליכא מידעם) שגם ישראל אינו רשאי להרוג עובר, ומוכרח שכוונת התוספות שמדאורייתא האיסור להרוג עובר הוא דהעובר "הוי כמקצת נפש וכחצי שיעור, ואם כן הא קיימא לן ביו"ד (סימן קנז) דגם על אביזריהו דעריות

ושפיכות דמים יהרג ואל יעבור, ואמאי מותר להרוג את העובר להציל את האם", שכן אם הגדרת העובר היא כמקצת נפש וחצי שיעור, הריגתו היא איסור אביזריהו דשפיכות דמים.

ומשום קושיא זו כתב הרמב"ם שמותר להרוג את העובר מפני שהוא כרודף, ואף שבגמרא מפורש שהעובר אינו רודף גמור אלא "משמיה קא רדפי לה", מכל מקום "הוי כמו אביזריהו דרודף", דהיינו יש בו כן מקצת מדין רודף וכגדר "אביזריהו" כיון שסוף כל סוף גורם את מיתת אמו, ומאחר וגם הריגתו של העובר אינו רציחה גמורה אלא "אביזריהו דשפיכות דמים" מכיון שאינו נפש גמורה אלא "מקצת הנפש", סובר הרמב"ם שגם אם אינו רודף גמור אלא "אביזריהו" דרודף, מותר להורגו.

והנה אף שהמהר"ם שיק לא הזכיר בדבריו תירוץ לקושיא השניה, מדוע הוצרך הרמב"ם לטעם של רודף כדי להתיר לחתוך עובר במעי אמו המקשה לילד, והרי בגמרא משמע שבשעה שהולד עדיין במעי אמו הטעם הוא משום דעובר לא נקרא נפש, נראה שהדברים מיושבים לפי תירוצו על הקושיא הראשונה. שהרי ללא הטעם של רודף לא היה מותר לחתוך את העובר, כי אפילו אם אינו "נפש גמורה", מכל מקום הרי הוא "מקצת נפש וכחצי שיעור" והריגתו היא "אביזריהו דשפיכות דמים" ואין היתר להרגו אפילו במצב של פיקוח נפש, ולכן הוצרך הרמב"ם לטעם

של רודף, מכיון שהעובר הוא אביזרייהו דרודף, ולכן מועיל טעם זה להתיר לחותכו. **נמצא** שיטת המהר"ם שיק, שהגדרת מהותו של העובר הוא שנחשב "כמקצת נפש", והאיסור להורגו הוא מאביזרייהו דאיסור רציחה, ולא איסור רציחה עצמו [ונפקא מינה לענין הנידון האם גם ב"אביזרייהו" דשפיכות דמים יש דין "יהרג ואל יעבור"].

ג. שיטת הגר"ח - "נפש שאינה גמורה" **מהלך** מחודש בביאור שיטת הרמב"ם מבואר בספר חידושי רבינו חיים הלוי מבריסק על הרמב"ם (הלכות רוצח שם).

בתחילת דבריו מגדיר רבי חיים את יסוד דין רודף, וז"ל: "הנה יסוד דין הריגת הרודף הלא הוא מדין הצלת הנרדף, ועיקרו הוא שנפש הרודף נדחה מפני פיקוח נפשו של הנרדף". כלומר דין רודף אינו עונש לרודף אחר הנפש שהתורה התירה את דמו וציותה להרגו, ועל ידי זה גם ינצל הנרדף. אלא דין רודף הוא כדי להציל את הנרדף, ופיקוח נפשו של הנרדף דוחה את נפשו של הרודף. ואילולא חידשה התורה דין רודף, לא היינו יודעים שאפשר להציל את נפשו של הנרדף בנפשו של רודף, משום שיש כלל שאין דוחין נפש מפני נפש, וכאן חידשה התורה שנפש הרודף נדחית בשביל להציל את הנרדף, וזהו הלאו שכתב הרמב"ם בהלכות רוצח שם: "ואם אינם יכולים, מצילין אותו אף בנפשו, שנאמר "לא תחוס עיניך" הרי זה

מצות לא תעשה שלא לחוס על נפש הרודף".

ומעתה חקר הגר"ח, האם גזירת הכתוב של רודף היא מדין פיקוח נפש שדוחה כל התורה, או שדין ההצלה של הנרדף אינו נובע מדין פיקוח נפשות שבכל התורה אלא דין הצלה מיוחד להציל את הנרדף אפילו בנפשו של רודף, מלבד דין פיקוח נפש של כל התורה כולה. והביא הגר"ח שתי ראיות לצד השני של החקירה. א. דין רודף נאמר גם בבני נח, ואע"פ שלא שייך בהם דין פיקוח נפש. ב. דין רודף נלמד בסוגיא מהפסוק (דברים כב, כז) "אין מושיע לה", שאינו שייך כלל לדין פיקוח נפש שבכל התורה. ומוכח איפוא, שדין רודף הוא דין בפני עצמו ולא מדיני פיקוח נפש.

ולפי זה מבאר הגר"ח שהרמב"ם הוצרך לטעם של רודף, כי בדין פיקוח נפש של כל התורה לא היה מותר לחתוך את העובר, כי גם עובר בכלל נפש הוא ושייך בו הכלל שאין דוחין נפש מפני נפש, ואם העובר לא היה רודף, היה הדין שאין מצילין בנפשו את נפש האם. ורק אם דין ההצלה האמור בנרדף הוא דין מסוים ומיוחד להציל את הנרדף אפילו בנפשו של הרודף, שייך לומר שנפשו של העובר נדחית מפני הנפש של האם בגלל שהוא רודף אחריה.

וכדי ליישב את דברי הרמב"ם שלא יקשה עליו מסוגיית הגמרא, בה מפורש שעובר אינו רודף "אלא משמיה קא רדפי לה", הוסיף הגר"ח לבאר, דהנה אף שעיקר

דין רודף הוא מדין הצלת הנרדף, מכל מקום קשה, הרי אין דוחים נפש מפני נפש ומדוע הותר להציל את נפשו של הנרדף על ידי הריגת נפשו של רודף. ומכאן נלמד, שיש גם דין חיוב על הרודף, שמענישים אותו על היותו רודף נפש בזה שמתירים את דמו, ובאמת אילולא החובה לקיום חיוב זה ולהעניש את הרודף, אמנם לא היתה נפשו נדחית מפני נפש הנרדף.

ולכן אין הורגין את העובר אחר שהוציא את ראשו "משום דמשמיה קא רדפי לה", וכמו שכתב הרמב"ם: "שזהו טבעו של עולם", דהיינו, מכיון ש"משמיה קא רדפי לה" כבר אין לנו תביעה על העובר להענישו ולחשבו רודף, וחזר הכלל ש"אין דוחים נפש מפני נפש", ושוב אין דוחים את נפש הולד מפני נפש האם. אכן, כל זה דוקא אחר שהוציא את ראשו, אבל לפני כן אין זה "משמיה קא רדפי לה", ומבאר הגר"ח, מפני שהטעם "משמיה קא רדפי לה" מועיל רק להוריד את דין החיוב של הרודף שיש לעונשו ולהמיתו על היותו רודף, אבל סוף סוף המציאות היא שהעובר רודף את האם להרגה "וממילא דהדר דינא גבי עובר דנדחה מפני האם, ומשום דבדין הצלת נרדף הוי דינא דעובר נדחה מפני נפש הגמור, וזהו דתנן דעד שלא יצא ראשו חותכין אותו, ונפשו נדחה מעצם דין רודף גם בלא חיובא דרודף. משא"כ ביצא ראשו אין נוגעין בו, משום דאין דוחין נפש מפני נפש כי אם בצירוף חיובא דרודף, והכא לית ביה הך חיובא, משום דמשמיה קא רדפי לה".

כלומר, גם אם אין בעובר דין "חיובא דרודף" משום דמשמיה קא רדפי לה, אך בדין הצלת נפש האם, די בעצם המציאות שהעובר רודף אחריה להמיתה, ומדין נרדף נדחית נפש העובר מפני הנפש הגמורה של האם. ברם כשיצא ראשו, וכעת גם העובר הוא בגדר "נפש גמור", בכדי להרגו מדין רודף אין די בעצם היותו רודף במציאות, ואם לא יהיה גם דין החיוב שיש להעניש ולהמית את הרודף, חזר הכלל שאין דוחים נפש מפני נפש, מאחר ולעובר אין חיובא דרודף משום דמשמיה קא רדפי לה וזהו טבעו של עולם. ע"כ דברי הגר"ח.

נמצא דשיטת הגר"ח בהגדרת מהותו של העובר היא, שנפשו של העובר אמנם נחשבת כנפש אדם שנולד, כלפי הכלל שאין דוחים נפש מפני נפש, אך הגדרתה היא "נפש שאינה גמורה", כלומר נפש אדם אבל נפש שאינה גמורה.

ובעצם איסור הריגת עוברים, אף שהיה מקום לומר שעל הריגת "נפש שאינה גמורה" אין איסור רציחה גמור, אלא איסור אביזריהו דרציחה [כמבואר בדברי המהר"ם שיק] - נראה ברור שדעת הגר"ח שיש בהריגת עובר איסור גמור של רציחה.

ד. שיטת מדרש לקח טוב - "נפש שאינה ידועה"

בדברי המדרש "לקח טוב" (שמות כא, כב) מצאנו הגדרה נוספת במהות נפש העובר:

לפי השיטות הנ"ל בהגדרת מהות העובר
- שאינו נחשב ל"נפש", לכאורה
מסתבר שלא נוכל לאסור על כהן המבצע
הפלה לשאת את כפיו:

לשיטת הרא"ש: שעובר מוגדר "ספק
נפש", יתכן שלא יפסל הכהן
לשאת כפיו, מכיון שבגמרא נאמר שרק
ההורג "נפש", לא ישא כפיו, ולא "ספק
נפש".

לשיטת המהר"ם שיק: שנפש העובר
הוא בגדר "כחצי שיעור",
והריגתו אינה רציחה גמורה אלא
"אביזריהו דרציחה", גם כן יתכן שאין
לפסלו מלישא כפיו, שהרי חז"ל אמרו
"הורג נפש", ומי יאמר לן שבכלל זה
אביזריהו דנפשות וחצי שיעור דנפש.

גם לשיטת הגר"ח: שעובר מוגדר "נפש"
לענין ההלכה שאין דוחין את נפשו
מפני נפש האם, אך מכל מקום אין הוא
"נפש גמורה" ולכן מותר להורגו מדין
רודף, יתכן שאינו נכלל במה שאמרו חז"ל
שההורג "נפש" לא ישא כפיו, כי אולי
לשון זה משמעותו רק "נפש גמורה".

לשיטת המדרש לקח טוב: אם נאמר
שמבואר בדבריו שבעצם מהות
נפש עובר הרי היא כנפש לכל דבר, אלא
שאין מחייבים מיתה בגלל שאי אפשר
לקיים "נפש תחת נפש", כי העובר הוא
"נפש לא ידועה", ודאי שהכהן פסול
לנשיאת כפים. אך אם כוונת המדרש שאין

"ולא יהיה אסון - באשה. ואם תאמר,
ואם יהיה אסון בולד ונתת נפש
תחת נפש. [מתרץ המדרש] וכי יהרוג אדם
נפש תחת עובר שאין אנו יודעים בו אם
יצא לאור או לאו, והתורה אמרה נפש תחת
נפש, נפש הידועה תחת נפש הידועה, ולא
תחת עובר [שהוא] נפש שאינה ידועה".

ויש לדון אם ההגדרה "נפש שאינה
ידועה" פירושה, שבאמת מצד מדרגת
ומהות הנפש אין כל הבדל בין נפש אדם
חי לנפש עובר, וההבדל הוא רק בעונש,
שאי אפשר לחייב מיתה על הריגת ולד,
משום שנפשו של ההורג ביחס לנפש הנהרג
אינם "נפש תחת נפש" בגלל שנפש ההורג
"ידועה" ונפש הולד "אינה ידועה". כלומר,
מצד חומרת איסור רציחה, ההורג עובר
הרי הוא כהורג אדם חי, אלא שאי אפשר
להענישו, משום שהתורה קבעה כלל
בעונשין, שצריך שיהא נפש תחת נפש,
וכיון שנפש העובר היא "נפש שאינה
ידועה" בשונה מההורג שהוא "נפש ידועה",
לכן אי אפשר לחייבו מיתה.

אולם יתכן שכוונת המדרש, שיש חסרון
בעצם חומרת העבירה, כלומר, על
הריגת "נפש שאינה ידועה" שהיא נפש
פחותה בחשיבותה אין עונש מיתת בית
דין, ולפי הבנה זו, ההבדל איננו רק
באפשרות קיום העונש, אלא חסרון גם
בעצם חומרת עבירת הריגת הנפש.

מחייבים מיתה את ההורג, בגלל ש"נפש שאינה ידועה" היא נפש שמהותה במדרגה פחותה ממדרגת "נפש ידועה", יתכן שאין זה בכלל המאמר "כהן ההורג נפש לא ישא כפיו", ואולי רק ההורג "נפש ידועה" לא ישא כפיו.

ויש להביא ראיה שבכל מצב של ספק אין לפסול הכהן מנשיאת כפים, מדברי ההגהות מיימוניות בהלכות נשיאת כפים (פרק טו אות א) בשם רבינו שמשון (הובא במג"א סימן קכח ס"ק נב) שכהן שמל תינוק ומת התינוק לא נפסל מנשיאת כפים "משום דאיכוון למצוה, ועוד מי יימר דכלו לו חדשיו, ועוד שמא בלבלתו הרוח", והוסיף המג"א שהטעם "שמא בלבלתו הרוח" שייך גם בהורג גדול בשוגג ולא מת מיד. מכאן משמע, שהמג"א הכשיר גם כשיש רק ספק אחד, כגון כהן שהרג גדול ולא מת מיד שספק שמא בלבלתו הרוח, ומטעם ספק בלבד כשר לנשיאת כפים, כיון שהוא ספק. ולפי זה, לשיטות שסוברות שאין העובר נפש גמורה, יחשב הענין כספק, ובזה יהיה הכהן מותר בנשיאת כפים.

ברם מאידך יש לומר, שגם לשיטות אלו, הגם שאין נפש העובר מוגדרת

כ"נפש גמורה", אולם מכיון שסוף כל סוף יש לה שייכות להגדרת נפש - "ספק נפש", "אביזריהו דנפש", "נפש שאינה גמורה", "נפש שאינה ידועה", יהיה כהן ההורג את נפש העובר פסול מלשאת את כפיו.

והדברים מדוקדקים בלשונו של רבי יוחנן שאמר: "כל כהן שהרג את הנפש לא ישא כפיו". ותמוה, מה ביקש להשמיענו באומרו "כל", ומדוע לא אמר "כהן שהרג את הנפש". ואולי זה גופא רצה להשמיענו, שגם אם הרג נפש שאינה מושלמת, ואפילו היא ספק נפש, אביזריהו דנפש, או נפש שאינה גמורה וכן נפש שאינה ידועה - יפסל מנשיאת כפים.

[אלא] שיש קצת לפקפק בדקדוק זה, מכיון שרבי יוחנן לא אמר "כהן שהרג כל נפש", שודאי היתה כוונתו בזה לרבות אפילו "נפש כל דהו", דהיינו נפש שאינה גמורה, ומהלשון "כל כהן שהרג נפש", משמע שהתכוון לדקדוק אחר, וכפי שפירש הב"ח [המובא לעיל פרק א אות ב] שמהריבוי "כל" למד הרמב"ם שפירושו כל כהן ללא יוצא מהכלל, אפילו בשוגג, ואפילו עשה תשובה].

פרק ה

שיטות הסוברים שעובר אינו נפש כלל

בשו"ע (חו"מ סימן תכה סעי' ב) נפסק: מותר לחתוך העובר במעיה, בין בסם בין ביד, מפני שהוא כרודף אחריה להרגה. "העוברת שהיא מקשה לילד,

ואם הוציא ראשו, אין נוגעים בו, שאין דוחים נפש מפני נפש וזהו טבעו של עולם". וכתב הסמ"ע (ס"ק ח) וז"ל: "וזה טבעו של עולם, הוצרך לכתוב זה שלא תאמר הולד הרי הוא רודף ויצילו את אמו בנפשו קמ"ל כיון שטבע של עולם בכך אין דין רודף עליו. ואעפ"כ בעודו במעיה מותר לחתכו אע"פ שהוא חי, שכל זמן שלא יצא לאויר העולם אין שם נפש עליו". ובדבריו מבואר שלא כדברי הרמב"ם בהלכות רוצח שההיתר להורגו כשהוא במעי אמו הוא משום שהולד רודף את אמו ומחוייבים להרגו מדין רודף, אלא הטעם שמוותר להורגו מפני שעובר לאו נפש הוא, ולכן רק בנפש נאמרה ההלכה שאין דוחין נפש מפני נפש, משא"כ עובר "שכל זמן שלא יצא לאויר העולם אין שם נפש עליו", נדחה מפני הנפש של אמו.

והביא הסמ"ע ראייה לדבריו: "דהנוגף אשה הרה ויצאו ילדיה ומתו משלם דמי הולדות, ואין שם רוצח ומיתה עליו וכמו שכתוב לעיל בסימן תכ"ג".

וכוננתו לדברי השו"ע שפסק (שם סע' א) "הנוגף את האשה ויצאו ילדיה, אע"פ שלא נתכוין, חייב לשלם דמי ולדות", וכמו כן פסק (שם סע' ד) "הנוגף את האשה ויצאו ילדיה ומתה, אע"פ שהיה שוגג, הרי זה פטור מהתשלומין ואינו משלם כלום" [מדין קם ליה בדרכה מיניה שנאמר גם בחייבי מיתות שוגגים]. אם כן מוכח מכך שבנידון שבסעיף א' חייב בתשלומי

דמי הולדות ואינו פטור מדין קם ליה בדרכה מיניה על שהרג את הולד - שאין בהריגת עובר חיוב מיתה והיינו מכין ש"אין שם נפש עליו".

כדברי הסמ"ע הללו נתווכחו גדולי עולם, הנודע ביהודה והגאון רבי ישעיה פיק (בעל הגהות מסורת הש"ס), ודבריהם נמצאים בשו"ת נודע ביהודה (תנינא חו"מ סימן נט). הגאון רבי ישעיה פיק "רצה לחדש דבר חדש" [לשון הנודע ביהודה] שדברי המשנה באהלות "יצא ראשו אין נוגעין בו דאין דוחין נפש מפני נפש", נאמרו דוקא באופן ש"קים לן שכלו לו חדשיו", שאז ההורג נהרג עליו, ולפיכך אין נוגעים בו, שהרי יהיה חייב עליו מיתה, וכמו שאמרו (נדה מד, א) שתינוק בן יום אחד ההורג נהרג עליו, והעמידה הגמרא (שם עמ' ב) שמדובר בתינוק ש"קים לן בו שכלו חדשיו". אך אם לא קים לן שכלו לו חדשיו יהיה מותר להרוג אפילו תינוק שהוציא ראשו [שבודאי נקרא נפש] ולדחות נפשו מפני נפש האם.

ובדבריו, דחה רבי ישעיה פיק את ראיית הסמ"ע שעובר לאו נפש הוא, מהמקרא שמחייבו לשלם דמי ולדות, ולא אומרים קים ליה בדרכה מיניה לפוטרו מממון דמי הולדות "דדילמא קרא המחייבו דמי ולדות מיירי בלא כלו לעובר חדשיו". והוסיף להביא ראייה מלשון התוס' בסנהדרין (פד, ב ד"ה הוה אמינא אפילו נפלים) שכתבו "תימא א"כ היכי מיחייב דמי ולדות

הא מיחייב מיתה", ומוכח מהתוספות שגם עובר נחשב נפש ולכן בהריגתו אינו צריך להיות מחוייב בדמי הוולדות מדין קים ליה בדרכה מיניה.

וחלק עליו הנודע ביהודה, ראשית כל, מכיון שההורג ולד בן יום אחד נהרג אפילו אם לא "קים לן בו שכלו חדשיו", מכיון שהולכים אחר רוב תינוקות שאינם נפלים, ומה שכתב הרמב"ם (הלכות רוצח פרק ב הלכה ו) "והוא שכלו חדשיו", כוונתו לאפוקי אם ידוע שוודאי לא כלו חדשיו, אבל אם נולד ולא ידוע אם נולד לתשעה, כגון רוב נשים שאינן יכולות לדעת בדיוק את הזמן שנתעברו, הולכים אחר הרוב ואומרים שנולד לתשעה חדשים וההורג נהרג עליו.

שנית, כתב הנודע ביהודה, אפילו אם נאמר שההורג אינו נהרג עליו, זהו דווקא מדרבנן משום שחששו למיעוט המצוי, ומהתורה ודאי הולכים אחר רוב ולדות, ואם כן איך שייך להתיר להרוג ולד שכבר הוציא ראשו כדי להציל את אמו, והרי מדין התורה ההורג שופך דם גמור הוא.

ובנידון דברי הסמ"ע, כתב הנודע ביהודה: "אני תמה, ודברי הסמ"ע שרירין וקיימין. ועד כאן לא כתבו התוספות שגם עובר בכלל נפש, אלא שם בדברי הגמרא [בהוה אמינא], דאי הוה כתיב קרא דוכי יכה כל נפש לחוד ולא הוה כתיב מכה איש כלל, ואז הוה אמינא אפילו נפלים, ואז באמת גם עובר היה

בכלל [ולהוה אמינא זו מקשה התוספות דא"כ איך מיחייב דמי ולדות אם הוא חייב מיתה]. אבל השתא דכתיב מכה איש, אז גלי קרא זה דמכה נפש לא מיירי כי אם כשהוא דומה קצת לאיש וממעטינן נפלים וגם ממעטינן עובר במעי אמו שאינם דומים לאיש".

ונראה בביאור מחלוקתם, דהנה הגמרא בסנהדרין הקשתה מדוע נצרכים שני הפסוקים (במדבר לה) "כל מכה נפש" [ולפי תוספות (שם ד"ה ה"ג) היינו הפסוק (ויקרא כד, יז) "ואיש כי יכה כל נפש"] וגם הפסוק (שמות כא, יב) "מכה איש ומת". ותירצה הגמרא, "דאי הוה כתיב רק כל מכה נפש, הוה אמינא אפילו נפלים ואפילו בן שמנה", כלומר הלשון "נפש" כוללת גם כן עוברים ונפלים ובני שמונה חדשים, לכן איצטריך הפסוק "מכה איש ומת" לומר שדווקא על מכה "איש" חייבים.

ולמד הג"ר ישעיה פיק שההבנה שגם עובר נכלל בשם "נפש" נשארה גם במסקנה, אלא שהגמרא כתבה שלאחר שיש גזירת הכתוב דכתיב "מכה איש", לפטור ההורג נפלים ועוברים, הרי שלמרות שגם הם נכללים בגדר "נפש", אולם אי אפשר לחייבם. ולכן הביא הג"ר ישעיה פיק ראייה מההוה אמינא של הגמרא, מכיון שהיסוד שעובר נקרא ומוגדר כ"נפש", לא השתנה במסקנה, וכל השינוי היה רק לענין חיובו, שנלמד מגזירת הכתוב שאע"פ שנפש הוא, מכל מקום פטור ממיתה משום שאינו איש.

אולם הנודע ביהודה הבין שכשהגמרא דחתה ואמרה במסקנה שהפסוק "מכה איש" מלמד שב"איש" לא נכללים נפלים ועוברים, ויש לנו גילוי מילתא, שגם בפסוק "כל מכה נפש" - נפש אינה כוללת נפלים ועוברים. ובזה גופא נחלק עם הג"ר ישעיה פיק שסבר שאין כל גילוי מילתא על תיבת נפש, אלא גזירת הכתוב שלא כל מי שנכלל בהגדרת נפש חייבים עליו מיתה אם אינו גם בכלל איש.

על כל פנים נמצאנו למדים שנחלקו האחרונים האם עובר מוגדר כ"נפש", ודעת הסמ"ע והנודע ביהודה היא שאין על עובר שם "נפש".

ב.

ובאמת, כבר בדברי הראשונים במסכת נדה (מד, ב) מפורש שאין העובר מוגדר כ"נפש".

בסוגיא שם מובא שההורג תינוק בן יומו חייב מיתה, מדכתיב "ואיש כי יכה כל נפש אדם" מכל מקום. וכתב הריטב"א: "הקשו התוספות (שם מד, א ד"ה איהו) דהכא משמע דעובר לא חשיב נפש, וכן משמע מהכה את האשה ויצאו ילדיה שאין שם אלא תשלומי ממון דמי ולדות כשפחה הנמכרת בשוק, והכי נמי משמע מהא דאמרינן בסנהדרין (עב, ב) האשה שהיא מקשה לילד חותכין את הולד ומוציאין אבר אבר, יצא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש, אלמא עובר לאו נפש הוא. ואיכא למידק דא"כ היכי

אמר בפרק קמא דערכין (ז, א) האשה שישבה על המשבר ומתה בשבת מביאין סכין וקורעין אותה ומוציאין את הולד, וכיון דלאו נפש היא היכי מחללי עליה את השבת שמביאין סכין אפילו דרך רשות הרבים, וקושית התוספות צריכה רבה".

וכתב הריטב"א: "ותירצו דאע"ג דלאו נפש הוא, היינו לחייב ההורגו או לדחות נפש אמו כדי שלא יגעו בו, אבל לענין הצלתו בשבת דינו כנפש, דהא שייך לומר כן טעמא דאמרינן גבי בן קיימא (יומא פה, ב) חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה". ובפשטות כוונתו בתירוצו, שעובר אינו מוגדר כלל כ"נפש".

וכן מפורש גם בדברי הרמב"ן בסוגיא, שכתב: "וההורגו חייב, דווקא בן יום אחד אבל עובר לא דלא קרינן ביה נפש אדם. והכי נמי אמרינן בסנהדרין, האשה שהיא מקשה לילד מביאין סכין ומחתכין אותו אבר אבר, יצא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש, אלמא מעיקרא ליכא משום הצלת נפש, וקרא נמי כתיב שמשלם דמי ולדות". והביא הרמב"ן את קושית התוספות "דאי לאו נפש הוא אמאי מחללין עליו שבת כיון שאינו קרוי נפש". ותירץ: "ולאו קושיא היא, התם אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה. ועוד כתב הרמב"ן שם בתוך דבריו: "אבל לענין לידה הדבר ברור שאינו בכלל נפש אדם עד שיולד כדאמרינן" עכ"ל.

וכן מפורש גם בדברי הרשב"א שם: "וההורגו חייב, מהכא משמע דדוקא

בן יום אחד הא עובר לא דלא קרינן ביה נפש אדם, וקרא נמי הכי כתיב "ויצאו ילדיה ולא יהיה אסון", כלומר באשה, ענוש יענוש כאשר ישית עליו בעל האשה כלומר ממון, ואמרינן נמי בסנהדרין האשה שהיא מקשה לילד מביאין סכין ומחתכין אותו אבר אבר, יצא ראשו אין נוגעין בו מפני שאין דוחין נפש מפני נפש אלמא עובר לאו נפש הוא. ואיכא למידק א"כ היכי אמרינן בשילהי פרק קמא דערכין האשה שהיתה יושבת על המשבר ומתה בשבת מביאין סכין וקורעין אותה ומוציאין את הולד ממנה, ואמאי מחללין את השבת כיון דליכא הצלת נפש. ויש מפרשים דאמרה תורה חלל עליו שבת אחת". והדברים נשנו גם בחידושי הר"ן בסוגיא שם.

וכן מפורש גם בדברי האשכול בהלכות מילה (סימן לו) שכתב: "ותו כתב [בה"ג] גבי עוברה שהריחה (יומא פב, ב) מאכילין אותה אי ידעינן [ביום הכפורים, והוא הדין דבר איסור] אי לא אכלה מתעקר ולדה, אע"ג דאמרינן ספק בן קיימא הוא ספק נפל הוא, שפיר דמי למיתן ליה [ע"כ דברי הבה"ג]. ומדתלי [הבה"ג] בסכנת הולד ולא בדידה, אלמא דסבירא ליה דמשום ספק נפל נמי מחללין אפילו אי לא הוי סכנה לאימיה, וקמשמע לן הא דאמרינן היושבת על המשבר מביאין סכין מרשות הרבים ומקרעין את כריסה ומוציאין את הולד אפילו לא עקר לצאת ואפילו לא ידעינן אי כלו לו חדשיו, ואע"ג דתנן האשה המקשה לילד מביאין סכין וחותרין אותו

אבר אבר, יצא ראשו אין נוגעין בו מפני שאין דוחין נפש מפני נפש, שמע מינה דקודם שיצא לאו נפש הוא. לענין שבת שאני, שהתורה אמרה חלל שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה".

גם בדברי הראשונים בעיקר סוגיית הגמרא במסכת סנהדרין (עב, ב) שהביאה את המשנה באהלות, מפורש שעובר אינו מוגדר כ"נפש".

ראש וראשון לכולם, רש"י (ד"ה יצא ראשו) שכתב בתוך דבריו: "וקתני רישא החיה פושטת ידה וחותרת ומוציאתה לאברים, דכל זמן שלא יצא לאויר העולם לאו נפש הוא וניתן להורגו ולהציל את אמו, אבל יצא ראשו אין נוגעין בו להורגו, דהוה ליה כילוד ואין דוחין נפש מפני נפש".

אלא שיש להקשות מדברי רש"י במסכת יבמות [הובא לעיל פרק ב אות ה] שכתב בתוך דבריו בסוגיא דלא ישא אדם מעוברת חברו: "שאיין אדם מתכוין להרוג את הנפש". ומשמע מפשטות דבריו שעובר מוגדר כ"נפש", ולכן אין אדם מתכוין להרוג את הנפש. ויתכן שאין כוונת רש"י שם לומר שכן הוא לפי האמת שעובר נחשב "נפש", אלא כוונתו רק לדעת והרגשת בני אדם שיחוסו על חי העובר מכיון שמכל מקום ודאי שיש בו חיות, אף שמדין התורה אינו נחשב לנפש, ולכן אינו מתכוין להרוג את "נפש" עובר, דהיינו את החיות שבו.

וכדברי רש"י בסנהדרין מפורש גם בדברי היד רמ"ה והמאירי שם שכתבו: "עובר שהיתה מקשה לילד ונסתכנה מרוב קשוייה, מותר לחתוך העובר שבמעיה בין בסם בין ביד ולהוציאו חתיכות חתיכות, שאין זה נקרא נפש הואיל ולא יצא לאויר העולם".

סמך גדול לשיטות אלו, שאין העובר מוגדר כ"נפש", יש להביא מדברי המכילתא בפרשת משפטים על הפסוק (שמות כא, כב) "וכי ינצו אנשים", וז"ל: "ולא יהיה אסון - באשה. אתה אומר ולא יהיה אסון באשה ענוש יענש בוולדות. או אינו אלא לא יהיה אסון בוולדות ענוש יענש באשה, תלמוד לומר "ואם אסון יהיה ונתת נפש תחת נפש" ואם בוולדות לאו נפש תחת נפש הוא".

ג.

המנחת חינוך (מצוה רצו אות ו) הביא את דברי המשנה והרמב"ם שמותר להרוג את העובר כדי להציל את האם, והסתפק האם דין זה נאמר גם כשהאם איננה בת ישראל, ותלה ספק זה בשאלה העקרונית אם עובר נחשב "נפש" או לא. אם עובר הוא "נפש", בבת נח הדין שאף אם לא יצא ראשו אסור לחתוך ולהרוג את העובר משום שאין דוחין נפש מפני נפש, אבל אם עובר אינו נפש [וצד זה נקט המנחת חינוך לעיקר] יש לומר שמותר אף בבת נח, כי מכיון שלגבי ישראל אינו נחשב

נפש ואין זה מעשה רציחה, יש לומר שגם בבן נח, אף שגזרה התורה ש"נהרג על העוברין", אפילו הכי מותר. והטעם לכך, מפני שהסיבה שאסור לאדם להציל עצמו בהריגת נפש חבירו אינה מפני חומר איסור רציחה שיש בה חיוב מיתה, אלא כמאמר הגמרא במסכת סנהדרין (עד, א) "מאי חזית דדמא דידך סומק טפי, דילמא דמא דההוא גברא סומק טפי". ומכיון שכך אין זה משנה שבן נח נהרג על העוברים, שהרי בכל זאת אם עובר אינו נפש והאם הרי היא נפש, פשיטא שנדחה העובר מפני נפש האם.

עוד דן המנחת חינוך מה דינו של הרודף אחר העובר להרגו [וכגון רופא מבצע הפלה שאסורה על פי דיני התורה] האם נחשב לרודף ומותר להרגו. שאם נאמר שיש שם "נפש" על העובר, יהיה על רודף עובר דין רודף ומותר להרגו, אולם אם עובר אינו נחשב כנפש, לא יהיה עליו דין רודף אחר הנפש ולא ניתן להציל את העובר בנפשו של הרודף. שכן, גם אם נאמר שההורג את העובר עובר על כמה וכמה איסורים חמורים [כמבואר לעיל בפרק ג] אולם אם עובר אינו נחשב "נפש", אין לרודף אותו דין רודף.

גם מדברי המהרש"א במסכת סנהדרין (נז, א) מבואר שאין איסור לישראל בהריגת עוברים, שכתב בחידושי אגדות: "בן נח נהרג אף על העוברים, בזה אמרתי ליישב בפרשת שמות שדקדק הכתוב לאמור "ויאמר מלך מצרים למילדות העבריות"

(שמות א, טו) [שצריך ביאור למה טרח הפסוק להשמיענו למילדות "העבריות". והתירוץ הוא] דודאי פרעה לא ביקש מהם להרוג את הזכרים בידים, דבן נח מוזהר על שפיכות דמים, ולכך לא אמר כן למילדות "המצריות" שהוזהרו על שפיכות דמים אפילו בעוברים. אבל למילדות העבריות אמר שהותר לכם להרוג עובר במעי אמו [לכן] וראיתם על האבנים קודם שיצא לאויר העולם, אם בן הוא והמיתן אותו".

המהרש"א: "וכיון שאי אפשר בהם לפטור משפיכות דמים רק בתחילת יציאת הולד קודם שיצא ראשו או רובו, הוצרך לתת להם סימנים, שידעו לפיהם עוד בעודם במעי אימן אם בן הוא או בת ולהורגם כשהם עוד במעי אימן".

ומדבריו הנפלאים של המהרש"א אנו למדים שלדעתו אין בהריגת עוברים [לישראל] משום רציחה.



ומוסיף המהרש"א לבאר לפי זה את דברי הגמרא במסכת סוטה, שנתן למילדות סימנים להכיר בהם אם העובר הוא זכר או נקיבה, ונשאלת השאלה מדוע היו צריכים סימנים, הרי יראו בעיניהם כשיוולדו אם בן הוא או בת. וביאר

העולה מכל השיטות שהובאו בפרק זה - שאין העובר נחשב "נפש". ולפי שיטות אלו, רופא כהן המפיל עובר אינו נכלל בדבריו של ר' יוחנן "כל כהן שהרג את הנפש לא ישא כפיו", מאחר והעובר אינו מוגדר כ"נפש".

פרק ו

הכרעת פוסקי זמנינו בנושאי הפללת עוברים

א. דעת האגרות משה

הגאון רבי משה פיינשטיין כתב תשובה מקיפה "בענין הפללת עובר, לברר שאסור אף בשביל צער האם", שנדפסה סמוך למועד כתיבתה, באסרו חג הסוכות תשל"ז, בספר הזכרון שיצא לאחר פטירתו של הגאון רבי יחזקאל אברמסקי, ולאחר מכן באגרות משה (חומ"מ ח"ב סי' ט). רבי משה נימק את החשיבות והצורך שראה

בכתיבת התשובה ובירור חומר איסור הפללת עוברים: "כתבתי כל זה לענין הפרצה הגדולה בעולם, שהמלכיות של הרבה מדינות התירו להרוג עוברים, ובתוכם גם ראשי המדינה במדינת ישראל. וכבר נהרגו עוברים לאין מספר. שבזמן הזה הא יש עוד צורך לעשות סייג לתורה, וכל שכן לא לעשות קולות באיסור רציחה החמור ביותר".

ומוסיף הגר"מ פיינשטיין: "שלכן השתוממתי בראותי תשובה מחכם אחד בארץ ישראל הנכתב למנהל בית החולים שערי צדק (ונדפס בחוברת אסיא יג) המתיר להפיל הולדות שעל ידי בחינות הרופאים הם חולים במחלת הטיי-סקס, אף אם גיל העובר יותר משלשה חדשים [מחלה תורשתית, וסימניה המובהקים הם התפתחות לקויה של היילוד תוך שנת חייו הראשונה, הילד נעשה בתוך שנה זו יותר ויותר מפגר בהתפתחותו השכלית והפיזית כאחת, הוא מפתח עיוורון ושיתוק גופני, והתוצאה היא כיום בלי יוצא מן הכלל מוות עד גיל ארבע. ניתן לגלות אם התינוק לוקה במחלה זו בבדיקת מי השפיר רק לאחר שלשה חודשים מתחילת ההריון].

ומצד זה הקדים, שעצם הריגת העוברים הוא להרבה פוסקים רק מדרבנן, ואף אם הוא מדאורייתא, הוא רק משום גדר בנינו של עולם, אבל מחמת איבוד נפשות אין נדנוד כלל, והביא ממהרי"ט (סימן צט) המתיר, ולא הזכיר שבסימן צ"ז אוסר, ואדרבה הוא כתב שגם בתשובה צ"ז מתיר, וגם כתב שהשאילת יעב"ץ מתיר אף שאסר בפירוש, בשביל לשון "וגם בעובר כשר יש צד להקל לצורך גדול", אף שברור ופשוט דלשון "יש צד להקל" הוא כאמור שיש יותר צדדים לאסור וכדמסיק היעב"ץ על זה בלשון "וצ"ע", וסמך ג"כ על שו"ת רב פעלים, אף שג"כ היה ירא לפסוק בזה. ולכן מסיק החכם ההוא להתיר בטיי-סקס

להפיל עד שבעה חדשים, ולא מובן זמן זה שלא מצינו כלל".

ומסיים רבי משה בדברים נחרצים: "וברור ופשוט כדכתבתי הלכה הברורה על פי רבותינו המפרשים והפוסקים ממש, שאסור בדין רציחה ממש כל עובר, בין כשר בין ממזר בין סתם עוברים ובין הידועים לחולי טיי-סקס, שכולן אסורין מדינא ממש ואין לטעות ולסמוך על תשובת חכם זה, ושרי ליה מריה בזה".

למעשה שש שנים קודם לכן, בשנת תשל"א, כבר התייחס רבי משה לענין איסור הפלת עוברים, בתוך דבריו באגרות משה (חו"מ ח"ב סימן עא) בתשובה לשאלה האם מותר לאשה שנולד לה ולד חולה שלא יוכל לחיות אלא עד גיל שנתיים, לערוך בדיקה לאחר שנכנסה להריון ויש סיכוי של אחד מארבעה שתלד עוד הפעם ולד כזה "שהוא צער גדול מאד, ויש גם לחוש שתחלה האשה מרוב הצער ורוב הטירחה והעגמת נפש", והשאלה היתה אם יש להתיר לעשות בדיקה זו, מאחר "ואם יראו לפי הבדיקה שגם עובר זה הוא ולד כזה, יעשו הרופאים שתפיל עובר זה".

וכבר בתשובה זו נקט רבי משה כי פשוט לדעתו שאסור לעשות דבר זה, מאחר ובהריגת עובר יש איסור רציחה גם לישראל [וההבדל בין בן נח לישראל הוא, שישראל אינו נהרג על רציחה זו ובן נח נהרג - כך נקט רבי משה בתוספות בסנהדרין בדף נ"ט המובא לעיל]. ורק

כשהאם מקשה לילד כשאי אפשר שיחיו שניהם, גם האם וגם הולד, אז מחתכין את הולד במעיה מפני שחייה קודמין לחייו כדברי המשנה באהלות.

והביא רבי משה את דברי הרמב"ם בהלכות רוצח שהוצרך לטעם רודף אפילו באופן שהאם מקשה לילד ומסתכנת, כדי להתיר להרגו. "הרי חזינן שהרמב"ם סובר שלהרוג עובר הוא איסור רציחה ממש אף שאין נהרגין עליו, ולא היה מותר להרוג העובר להצלת האם, אי לאו שהעובר נחשב כרודף, שהתורה התירה להציל הנרדף אף בנפשו של הרודף, אף אם הרודף קטן כדאמר רב הונא בסנהדרין דף ע"ב ע"ב" [ובתוך דבריו שם מוסיף רבי משה לבאר את דברי הרמב"ם במהלך מחודש כדי לתרץ את הקושיות שהקשו עליו, כפי שהבאנו לעיל פרק ד אות ב].

ולא רק ברמב"ם למד רבי משה שיש בהריגת עובר איסור רציחה, אלא גם בדברי רש"י בסנהדרין [שהבאנו לעיל פרק ה אות ב] שכתב: "דכל זמן שלא יצא לאויר העולם לאו נפש הוא וניתן להרגו ולהציל את אמו", מדויק ממה שכתב "ולהציל את אמו" שבלא הצלת האם אסור להורגו, ואם כן הטעם שאסור בלא הצלת האם הוא מדין רציחה.

[אמנם] צ"ע בדבריו בהבנת רש"י, מהיכי תיתי לומר שלפי רש"י יש איסור רציחה בהריגת עובר, והלוא כתב בפירושו שעובר "לאו נפש הוא", והיאך שייך לומר

שאף על פי שאינו נפש יש בהריגתו איסור רציחה, וצ"ע].

ומאחר והעלה לדינא שיש בהריגת עובר איסור רציחה, פסק רבי משה שאין לעשות בדיקה כדי לדעת אם יש מומים בעובר: "שאף אם נדע בבירור על ידי בדיקת הוצאת הלחלוחית מרחם האשה, שעובר זה הוא כזה שיחיה רק זמן קצר ויהיה חולה כל הזמן ולא יהיה לו שום דעת ויצטרכו לטרוח הרבה עמו יותר מכפי האפשר להאם שלו, ואפילו שיש לחוש שבשביל זה תחלה אמו, בכל זאת לא שייך להתיר בשביל זה להרוג את העובר, שיש גם בעובר כזה איסור רציחה כמו לעובר בריא ושלם" [נעוד מוסיף בתוך דבריו: "ובכלל צריך לידע, שבדיקת הרופאים שידונו על פי בדיקתן שעובר זה הוא חולה כזה, הוא רק אומדנא והשערה בעלמא שלא היה שייך לסמוך על דבריהם בזה, אך שאינו נוגע זה לדינא, משום שאף אם הוא ולד כזה ג"כ אסור כדלעיל". ומסיים רבי משה: "ובאופן כללי יש לידע כי הכל הוא מן השמים ולא שייך להתחכם להמלט מעונשין ח"ו בדברים שמסיתים הרופאים, כי הרבה שלוחים למקום, ולכן צריך לקבל באהבה כל מה שהשם יתברך עושה, ויש לקוות כי בזכות זה והבטחון בו יתברך ובבקשה ממנו, יברך את האשה שתלד ולד קיים ובריא ושלם לאורך ימים ושנים"].

בדברי התשובה שכתב לאחר מכן, בשנת תשל"ז, נכתבו דברים אלו

בהרחבה רבה ובתוספת ביאור, ולהלן יובאו חלקים מהם.

דבר, וכל שכן כאן שאין ברור שיהיה בעל מום.

ב. דעת תשובות והנהגות

מסקנת התשובות והנהגות (ח"ב חו"מ סימן תשלו) בענין עריכת בדיקות לדעת אם יש לעובר מחלת טיזקס, דומה למסקת האגרות משה, ואף הוסיף בטעם הדבר:

וכך כתב: "אין אני מוצא שום טעם לבדיקה זאת כשהיא כבר מעוברת, ואפילו נמצא שיש לולד המחלה לא נתיר הפלה מפני שיהא בעל מום, והידיעה רק תעצבן את ההורים. ושמעתי בשם הגר"י קנייבסקי "הסטיפלער" זצ"ל סברא מחודשת, שהרי אין להתפלל על מעשה נסים, וכל זמן שלא ידוע, מותר לנו להתפלל שיתרפא, אבל ברגע שידעו שהמצב נורא והטבת המצב הוא בגדר נס ממש הלא אין מתפללים על מעשה נסים, ולכן מוטב להעלים עין ולסמוך על רחמי ה' וחסדיו, והרי זה טעם כללי ונפלא למעט בבדיקות שאין הם נצרכות לתועלת ממשית".

ובמקום אחר (ח"ב סימן תשלא) דן התשובות והנהגות בענין דומה, האם מותר להפיל עובר שיש חשש שנחלה במחלת האדמת [שבשלושת החדשים הראשונים היא מסוכנת לעובר, ולפי דברי הרופאים בחודש הראשון ארבעים אחוזים מהילדים נפגעים]. ופסק בפשטות שאין כל היתר לרצוח עובר, ובעל מום חי הוא לכל

ואפילו בתוך הארבעים יום הראשונים של ההריון לא התיר התשובות והנהגות, ואף שבשו"ת תורת חסד (אבן העזר סימן מב) נקט שהאיסור בשלב זה הוא מדרבנן, וכן מצדד בשו"ת בית שלמה (חלק ג חו"מ סימן קסב), ובאחיעזר (חלק ג סימן סה) הסתפק בזה, תמה בתשובות והנהגות על דבריהם, דהא לא גרע מהוצאת זרע לבטלה שאסור מדאורייתא. וגם באיסור דרבנן של רציחה יש אומרים זהו בכלל "אביזריהו דשפיכות דמים", ומכיון שהנשמה נוצרת בפקידה אין לנו להשחיתה להציל ההורים אפילו מצער גדול, וכל שכן כשספק [על ידי הבדיקה, שאיננה דבר ודאין] אם קבעו המחלה כראוי. ולכן יש לאסור גם בארבעים יום הראשונים ליצירת הולד.

[ובזה] יישב התשובות והנהגות את קושיית האדמו"ר האמרי אמת מגור על המשנה (יבמות פרק ד משנה א) מעוברת שזינתה עם היבם שחייבת כרת, ותמוה לפי הפוסקים שהריגת עובר היא איסור דרבנן, מדוע לא נעדיף להרוג את העובר ועל ידי ההפלה נצילה מהכרת. אכן, לפי המבואר שיש איסור בהפלה ואין לנו זכות לטובתינו להפסיק חיי העובר, מיושבת הקושיה].

התשובות והנהגות (ח"ב סי' תשלד) החמיר לאסור הפלה גם

באופן שיש נזק לאם, כגון שהאם חולה במחלת עצבים ואסור לה להתעבר וללדת. שכן לא הותר להפיל אלא במקום פיקוח נפש או ספק פיקוח נפש, ורק באופן שיש חשש שתגיע למחלת שיגעון ממש אחר הלידה ועלולה לאבד עצמה לדעת היה מקום להתיר.

בתחילת דבריו כתב שיש לצדד לאסור, ראשית, לפי דעת הגר"ח מבריסק [המובא לעיל פרק ד אות ג] שנאמר הכלל שאין דוחין נפש מפני נפש, ורק בגלל שהעובר רודף מותר להורגו, אולם כאשר הסכנה היא מצד אחר ורק אחר הלידה, לא ברור אם יש לעובר דין רודף. וגם יש לצדד ולומר שרודף הותר רק אם הוא בוודאי רודף, ולא כמו כאן שאינו אלא ספק אם תחלה.

אלא שלמעשה הכריע התשובות והנהגות בנידון זה שיש לסמוך להתיר על הפוסקים שמבארים שאין דין הריגת העובר תלוי בדין רודף, אלא שנפש העובר לא אלימא כמו נפש אמו [ובתוספות הגרע"א למשניות במסכת אהלות סובר כן] ולכן נדחה נפש העובר מפני הסכנה שתגרם לאם, וגם כשרק יש ספק בכך [אלא שיש לברר אצל הרופאים אם באמת יש יסוד לחשש שתאבד עצמה לדעת]. אבל בארבעים יום הראשונים של ההריון גם בחשש בעלמא שתגיע לידי זה, יש להתיר, אבל מפני סתם מרה שחורה דהיינו עצבנות פשוט שאין להתיר. וסיים שם התשובות והנהגות: "ואין להורות לעצמו אלא

בהכרעת גדול בתורה דווקא כראוי לשאלה זאת שנוגע לחמורות שבחמורות".

בתשובה אחרת (ח"ג סימן שנט) דן התשובות והנהגות בשאלה אחרת, האם מותר להפיל ולד בתוך הארבעים יום הראשונים, במקום שיש חשש שאמו תתחרש. וכתב להתיר היתר מסויג מאד רק לפני ארבעים יום, שאז לפי פוסקים רבים האיסור הוא רק מדרבנן. ואף שהוא בודאי איסור חמור מאד, מכל מקום מחדש התשובות והנהגות, שלהחשיב את הדבר כרציחה תלוי ב"צלם אלקים" [כדכתיב (בראשית ט, ו) "שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלוקים עשה את האדם"] - ודמות ה"צלם" נקבעת רק בגמר יצירתו כשהוא בן ארבעים יום, ולכן כאשר יש חשש לחרשות הנוגע לכל החיים ודינו כפיקוח נפש, כמאמר חז"ל "חירשו נותן לו דמי כולו", היה נראה להתיר, אולם ההכרעה מסורה לגדולי ההוראה דוקא וצריך לשמוע דעתם.

ג. שא"ל ענייני הפל"ה מתקופות מלחמות העולם

בדבריו שם מביא התשובות והנהגות מעשה נורא שהיה בזמן מלחמת העולם הראשונה, כאשר בת ישראל נאנסה, וכשנודע לאנס שנתעברה ממנו דרש ממנה להפיל הולד, שאם לא כן איים להרגה בחרב שבידו. וביקשה הבת ישראל שהות לשאול את הרבנים, וכתב התשובות והנהגות: "ומהם שאמרו לה שההיתר

להורגו רק מדין רודף, וכאן אין העובר רודף וא"כ אסור להרגו. ומהם שהסבירו שאף שאין זה איסור שפיכות דמים מכל מקום הוי אביזרייהו דשפיכות דמים. ומהם שהתירו שאין זה אביזרייהו, משום שמזה לא מגיעים לשפיכות דמים ממש. ולבסוף נודע שעדיין העובר הוא קודם ארבעים יום והסכימו להתיר לה משום ספק רציחה ההוא".

ואף בתקופת השואה, באו לפני הפוסקים שאלות נוראות בעניינים אלו. בשו"ת ממעמקים (ח"ב סימן י) מתאר: "שביום כ' אייר תש"ב פרסמו הגרמנים הארורים ימ"ש צו לאמור, כל אשה יהודית שתמצא מעוברת אחת דתה למות, ובו ביום עברה אשה יהודית מעוברת על יד בית החולים שבגיטו, ואחד מהרוצחים הגרמנים הרגיש בה בעברה וירה ברוב חימה להמיתה כדין על שעברה את פקודתם, כשכדורו של המרצח פלח את ליבה צנחה האשה ארצה ונפשה יצאה בנפלה".

ומספר שם את המשך השתלשות הדברים: "העוברים ושבים הכניסוה מיד לבית החולים בחשבם שעוד יהיה לאל ידם להצילה, אבל כל עמלם היה לשוא. אולם מכיון שהיא היתה בימים האחרונים להריונה, הובהל אליה רופא יהודי שנמצא אז בבית החולים, בתקוה שאולי אפשר יהיה עדיין להציל את הולד, אבל לזאת יש הכרח לנתח מיד את ההריונה ולפתוח את בטנה כדי להוציא את הולד מתוך מעיה, והיות שגם אני [דהיינו בעל שו"ת ממעמקים] נמצאתי באותו מעמד

והייתי עד ראיה לזוועת רצח זה, נשאלתי [א] אם מותר לעשות כן ואם אין כאן חשש של ניוול המת, כי מי יודע אם הולד הוא בן קיימא ואיננו נפל. [ב] ועוד שמא אסור לפתוח את בטנה מיד, מפני שיתכן שעדיין יש רוח חיים בתוכה פנימה, ואם יחכו איזה זמן שמא ישוב רוחה אליה, אבל אם ינתחזה ויקרעו את בטנה אולי על ידי זה יקרבו את מיתתה".

למעשה התיר בעל שו"ת ממעמקים לחתוך את בטנה ולהוציא את הולד, בהסתמכו על הסוגיא בערכין (ז, א) שבאופן שנהרגה האם תחילה, ויש סיכוי למצוא את הולד חי. אין לחשוש משום ניוול המת כי בכל מקום של חשש פיקוח נפש לא חוששים לניוול המת. ועוד, כאשר הצורך הוא הצלת הולד של האם, וודאי ניחא לה בניוולה ובלבד שיצילו את וולדה ויוציאוהו חי לאויר העולם, ובוודאי מוחלת האם על זילותא דידה וניוולה. ולכן פסק: "שיש למהר ולקרוע את בטן האשה האומללה הזאת, שהומתה בידי מרצחים טמאים על לא עוול בכפה, בכדי להוציא את ולדה חי ולהציל נפש אחת בישראל".

ויש להעיר על דבריו, שעל אחת מהשאלות שהציב: האם מותר לפתוח את בטנה מיד, מאחר ויתכן שעדיין יש בה רוח חיים ואם ינתחזה ויקרעוה אולי יקרבו בזה את מיתתה - לא התייחס בתשובתו. ובאמת לכאורה אם מדובר באופן כזה שיש ספק אם האם עדיין חיה, היה אסור לקרוע את בטנה, שהרי אסור לנגוע בגוסס ולו

נגיעה קלה מחשש שמקרים את מיתתו. וכנראה, תוך כדי המעשה ההוא התברר שמתה האם.

[מצמרר ומכאיב סוף אותו מעשה כפי שמתאר בשו"ת ממעמקים:
 "אולם לצערינו הרב לא זכינו לקיים את מחשבתנו הטובה לפועל, כי הרוצחים האכזרים שניהלו בדיוקנות גרמנית ספרי חיים ומתים וניהלו חשבונות מדויקים מכל הקדושים שהומתו על ידם, הרוצחים הללו באו לגמור את מלאכתם האכזרית, היינו לרשום את שמה של האשה הזאת ולהכניסה בספר המתים כמנהגם, וכשבאו לבית החולים לשם מטרה זו ומצאו את הולד שהוצא מבטן האשה שמתה, כשראו זאת, בערה בהם חמתם, ואחד מהמרצחים תפס את הולד הרך הזה וניפץ את ראשו באבני הקיר של חדר בית החולים, אוי לעינים שראו זאת, זכור ה' לבני האכזרים הללו ולבני בניהם את ימי הרעה הללו, אשרי שישלם להם את גמולם שגמלו לנו, אשרי מי שיאחז וניפץ את עולליהם אל הסלע".]

ד. דעת הציץ אליעזר

רבי משה פיינשטיין לא פירש בדבריו מיהו אותו "חכם אחד בארץ ישראל", שכתב תשובה למנהל בית החולים שערי צדק להתיר להפיל הולדות שנמצא על ידי בחינות הרופאים שהם חולים במחלת הטיי-סקס. אולם הכל יודעים כי חכם זה הלוא הוא הגאון רבי אליעזר יהודה וולדינברג חבר בית הדין הגדול בירושלים,

ותשובה זו נדפסה בספרו שו"ת ציץ אליעזר (חלק יג סימן קב).

השאלות שנשאל הרב וולדינברג היו:
 א. זוג צעיר העומד להתחתן מגלה בבדיקות דם את הגנים המזיקים האלה, האם ההלכה מאפשרת הודעה לזוג שיתחתנו אבל שלא יקימו משפחה. ב. האם לראות במחלה זו אשר כה חמורות וכה ודאיות תוצאותיה, מצב מספיק חמור בכדי לאפשר הפסקת הריון גם אחרי שלשה חדשים. או האם התקופה הזאת של שלשה חדשים היא אבסולוטית ואין שום סיבה פרט לסיבה של פיקוח נפש ישיר באם, אשר מאפשר הפסקת הריון אחרי שלשה חדשי עיבור.

ותשובתו היתה: "אחרי העיון בדבר בכובד ראש בכל צדדי הנתונים שבבעיה האמורה, נלפע"ד על יסוד הבירורים הנרחבים שכתבתי בדבר הפסקת הריון בספרי שו"ת ציץ אליעזר (חלק ט סימן נא שער ג) על שלושת פרקיו הארוכים, כי במקרה המיוחד הזה אשר תוצאות כה חמורות בכנפיו עם המשכת ההריון והלידה, אפשר להתיר הפסקת הריון עד שבעה חדשים. ובאופן שביצוע הפסקת ההריון לא יהא כרוך בשום סכנה לאם. משבעה חדשים והלאה הדבר כבר יותר חמור (והחומרא בזה אז כבר היא יותר "מדעת נוטה וסברת הכרס" כביטוי של החוות יאיר שמוכא להלן). מכיון שבמלאת שבעה חדשים בא כבר הולד בהרבה מקרים לידי גמרו.

הציץ אליעזר ביסס את תשובתו על היסודות הבאים: "דעת הרבה פוסקים שהאיסור רק מדרבנן אבל מחמת איבוד נפשות אין כאן נדנוד כלל. ומשום כך מתיר בשו"ת מהרי"ט (חלק א סימן צז) וע"ע שם (סימן צט) לסדר בישראלית הפלת ולד בכל היכא שהדבר נחוץ משום רפואת אמו, אפילו באין סיבה של פיקוח נפש לאם (כך הוכחתי בספרי שם שסתמיות דברי המהרי"ט מוכיחים על כך, והבאתי מעור פוסקים שפירשו בכזאת בכוונת דבריו).

ובכזאת ויותר מזאת צידד להתיר בשו"ת שאילת יעב"ץ (חלק א סימן מג) וכותב בלשון "וגם בעובר כשר יש צד להקל לצורך גדול (ובעובר ממזר מאשת איש כתב שם בשו"ת היעב"ץ שמותר להשחיתו כשהוא עודנו עובר לכתחילה, ואפשר שיש גם מצוה בזה) כל זמן שלא עקר אפילו אינו משום פיקוח נפש אמו, אלא להציל לה מרעתו שגורם לה כאב גדול". הרי בהדיא שהצעת ההיתר של היעב"ץ היא אפילו כשליכא כאן שאלת פיקוח נפש של האם והמדובר רק כדי להצילה מכאב גדול שיש לה בגללו, ושככלל יש להקל בזה לצורך גדול. ואם כן הגע עצמך, האם יש צורך צער וכאב יותר גדול מזה של נידונינו, אשר יגרם לאם בהולד לה יצור שכזה שכולו אומר יסורים ומכאובים, ומיתתו בטוח במשך מספר שנים ועיני ההורים רואות וכלות ואין לאל ידם להושיע, ומתווסף לזה פיתולי היסורים והמכאובים של הילוד עצמו שלא

עלינו כל מום בו. ולכן אם יש להתיר הפלה על פי ההלכה בגלל מכאובים ויסורים לצורך גדול, נראה שזהו המקרה הקלאסי ביותר שיש להתיר".

גיל ההריון שבו מותרת ההפלה, קובע הציץ אליעזר הוא שבעה חדשים ולא יותר, וכך כתב בטעמו: "וזאת לדעת, כי בדבריהם של המהרי"ט והיעב"ץ לא נזכר כלל שישנו כאילו הפרש בין תוך שלשה חדשים לבין לאחר שלשה חדשים, וההגבלה הסתמית היא רק שיש חילוק בין עקר לצאת לבין לא עקר לצאת, ואדרבה, היעב"ץ כתב בהדיא בלשון "כל כמה דלא עקר", ומינה דהא כל כמה דלא עקר אין חילוק באיזה חודש שהיא נמצאת".

ומוסיף שם: "גם בדברי החוות יאיר (סימן לא הנ"ל) שהעלה והזכיר בתשובתו שם מדבר זה שניתן לחלק בין קודם ארבעים יום לאחר ארבעים יום, או בין קודם ג' חדשים לבין אחר ג' חדשים, הביע כלאחר יד את הסתייגותו מחילוקים כאלה, וכתב בלשון "מכל מקום אין מבוקשינו לדון מדעת נוטה וסברת הכרס. ופוק חזי בספר שו"ת רב פעלים (ח"א אבן העזר סימן ד) שפתח פתח להתיר בנידונינו [השאלה שם באשת איש שזינתה ונתעברה אם מותרת לשתות דבר שתפיל העובר שהיה כבר בן חמשה חדשים] לסדר הפלה, הגם שהמדובר הוא כשכבר הוכר עובר ונגמר בבטנה חמשה חדשים. וזאת בהסתמכו על הכתוב בשו"ת מהרי"ט ושאילת יעב"ץ הנזכרים לעיל, ובנימוק

לנידונו מפני "שיש פתחון פה לבעל דין לומר היכא דאיכא פגם משפחה ובזיון וחילול ה' אם ישאר העובר ולא תפיל אותו, חשיב זה צורך גדול".

ומסיק מכך הציץ אליעזר: "הרי תרתי שמעינן מזה. א. שצורך גדול בזה נקרא לא רק משום צורך גופני של האם אלא גם לרבות משום צורך ופגם רוחני. ב. להתיר משום זה גם לאחר שלשה חדשים. ואם כן איפוא ברור הדבר שהפגם הצער והבושה, והכאבים והיסורים הרוחניים והגשמיים גם יחד שבנידונו שיהיה להורים בהולד להם וולד בלתי קיימא שכזה, המה לאין ערוך בהרבה מאשר בנידונו של הרב פעלים, והמה ממושכים וגלויים באין אפשרות להסתירם ובאין אפשרות להתגבר על המתח הנפשי הגדול [ורק הבושת שבנידונו היא הרבה יותר גדולה, אבל משום זה בלבד נראה דלא משנה, והנימוקים האחרים מכריעים את הכף להיתר] ואם כן הדעת נותנת ללמוד משם להתיר בנידונו להפיל אפילו אחרי שלשה חדשים להריונה מקל וחומר".

אמנם יש להעיר על דברים אלו של הציץ אליעזר כמה הערות: ראשית, בשו"ת רב פעלים נקט טעם נוסף להתיר הפלה לאשת אשת שזינתה "שיש פתחון פה וכו' וחילול השם" שיגרם כשיוכר הממזר ויתברר שאשת איש מישראל זינתה. וטעם זה לא שייך כמובן בנידון הפלת עובר שאיבחנו בו מחלת טיי־סקס.

ועוד צ"ע, תשובת הרב פעלים היתה באשת איש שזינתה שהולד ממזר,

וכפי שכתב היעב"ץ [עליו מסתמך הרב פעלים] שבממזר יש טעם נוסף להתיר הפלה "שמכיון שניאפה האשה הזאת ודם בידיה, ומעתה בת קטלא היא מדין תורה, ואף שאין דמה מסור בידיו להורגה, מכל מקום היא חייבת מיתה בידי שמים מאחר שעשתה במזיד ויודעת שחטאה בזדון, ואע"פ שבטלו ד' מיתות בית דין מכל מקום דין ארבע מיתות לא בטלו [כמבואר במסכת סנהדרין] ולכן אפילו בזמן הזה שאין דנים דיני נפשות, בכל זה מצד הדין בת מות היא, ולכן העובר שהוא ממזר, אף שלאחר שנולד הוא כישראל כשר לכל דבר וחייבים על הריגתו ככל אחד מישראל, בכל זאת קודם ללידתו שנחשב עדיין כירך אמו, ואילו היה דין אמו מסור בידיו היינו ממיתים אותה ואת פרי בטנה ביחד כמבואר בערכין (ז, א) שהאשה היוצאה ליהרג אין ממתניין לה עד שתלד ונהרג אגב אימו, ועל כן גם נראה שאין איסור בהשחתתו והריגתו, שאף על פי שלא חטא העובר, מכל מקום אין מרחמים עליו, הואיל ובר קטלא הוא". ובסוף דבריו אף הוסיף היעב"ץ "שאולי קרוב לשכר מצוה יש בדבר" [דהיינו בהפלת עובר זה], וגם כתב שיש טעם להתיר להפיל את העובר "שכשם שאמרו חכמים, ממזר לא חי אפילו כשכבר יצא לאויר העולם, כך וכל שכן הוא בעובר ממזר שלא חסה התורה עליו".

נמצא שהיתירם של הרב פעלים והיעב"ץ היה רק בהפלת עובר ממזר, וכמו שכתב היעב"ץ בתחילת תשובתו "ואני הצעיר אומר לענ"ד שאמנם בפנויה וכל

שכן בנשואה המעוברת מבעלה אסורה להפיל עוברת, שהרי ודאי וולד הוא ואסורים להמיתו". וגם בדברי הרב פעלים מדוקדק שסובר כן להלכה, שכן לא הביא את דברי החוות יאיר שכתב בתוך דבריו ש"אין חילוק בין היות המעוברת אשתו הנשואה והכשרה שבנשים או ממזר מאשת איש, שהרי לא נפלאה היא ממך דדין ממזר לכל דבר כדין ישראל כשר", למרות שהביא את יתר דבריו. ואם כן מבואר שלדעתו אכן יש לחלק בין הפלת ולד מנשואה לבין הפלת ולד מפנויה. ומעתה יש לתמוה על הציץ אליעזר שהסתמך על היתרם של היעב"ץ ורב פעלים גם לענין הפלת עובר שאינו ממזר, וכגון ולד בנידון העובר שחולה במחלת טיי-סקס, וצ"ע.

עוד יש לעיין במה שהזכיר הציץ אליעזר בדברי תשובתו "ומה שראיתי שמביאים משם המשך חכמה ריש פרשת ויקהל שכתב, שההורג עובר חייב מיתה בידי שמים, וכן משו"ת צפנת פענח (ח"א סימן נט) שכותב שהוא בגדר שפיכות דמים, אבל לעומת זה תמכתי יסודותי על מה שהבאתי לעומתם אמבואה דספרי דלא סבירא להו כן למעשה. והמשך חכמה מלבד שלא כתב כן למעשה כי אם לפירושא דקרא שם, וגם בלשון "ויתכן", חוץ מזה נזהר בלשונו שם ולא כתב כמו הלשון שמביאים משמו דחייב מיתה בידי שמים, אלא כותב בלשון "וישראל נמסר מיתתו בידי שמים", ויתכן שכוונתו בזה רק שדינו נמסר בזה בידי שמים להכריע לפי הנסיבות אם חייב על זה מיתה".

אולם יש להעיר על דבריו, שכן אדרבה דברי המשך חכמה ש"נמסר מיתתו בידי שמים" מורים על חומרה נוספת יותר מהביטוי "חייב" מיתה בידי שמים - כי "נמסר" פירושו שיש חיוב מיתה בידי אדם, אלא שבזמן הזה אין בית דין רשאים להוציאו אל הפועל לבצע אותו, ולכן נמסר חיוב מיתתו לשמים, ואם נתחייב סקילה נופל מן הגג וכיו"ב כמבואר בגמרא בסהדריין.

עוד יש לתמוה על מש"כ הציץ אליעזר שאין לומר שיש איסור רציחה ושפיכות דמים בהפלה, והזכיר בענין זה את דברי המהר"ם שיק (חלק יו"ד סימן קנה) ש"הדגיש לכתוב דמיהו לא מיקרי נפש ולא הוי שפיכות דמים ממש", ודברים אלו צ"ע כמו שנתבאר לעיל [פרק ד אות ב] שיטת המהר"ם שיק שבהריגת עובר יש איסור אביזריהו דשפיכות דמים, מכיון שהעובר מוגדר כ"חצי נפש וכחצי שיעור".

מכל מקום, להלכה ולמעשה, הכריע הציץ אליעזר: "נראה לפענ"ד דיש להתיר בכגון נידונינו לסדר הפסקת הריון מיד עם היוודע המבחן הברור והוודאי שאכן ילד ילוד כזה אפילו עד שבעה חדשים להריונה".

ה. משא ומתן בין האגרות משה והציץ אליעזר

כאמור, על תשובה זו של הרב וולדינברג יצאה מחאתו החריפה של רבי משה פיינשטיין, ובדברי תשובתו קבע

רוצח, הרי שבישראל הגם שאינו נהרג אולם ודאי שאסור באיסור רציחה.

ואילו הציץ אליעזר כתב על כך: "כל מעיין ישר בטוב העיון יראה ויווכח דאין כל הוכחה מדברי התוספות [בסנהדרין] שאוסרים בפשיטות גם בישראל משום איסור רציחה. מה שיש הוכחה הוא רק שבישראל אסור, ויתירא מזו מצינו חילוקי דעות בין הפוסקים אם כוונת התוספות אפילו לאיסורא דאורייתא או אין כוונתם אלא לאיסור דרבנן כדצינתי בספרי שו"ת ציץ אליעזר (חלק ט סימן נא שער ג) וכן גם בספרי החדש (חלק יג סימן קג). ואוסיף בזה לציין במיוחד לדברי הבית שלמה להגאון מסקאלא ז"ל (חלק ח"מ סימן קלב) שמבאר בהדיא בכוונת דברי התוספות שהאיסור בישראל לאבד עובר הוא רק כשאר עבירה".

ואף שאכן נכונים דברי הציץ אליעזר במה שהביא מדברי אחרונים שנקטו בהבנת דברי התוספות שאין בהפלת עובר איסור רציחה, וכפי שגם הבאנו [לעיל פרק ה אות ג] מדברי המנחת חינוך שעובר אינו "נפש" והאיסור להורגו אינו בגדר רציחה, וגם עכו"ם שנהרג על העוברים אינו בגלל דין הריגת נפש, אלא זהו חיוב מגזירת הכתוב שעכו"ם נהרג על הריגת עובר אע"פ שאינה הריגת נפש. אולם מאידך, הבאנו [בפרק ג אות א] את דברי הצפנת פענח שפירש בדברי התוספות בסנהדרין שאיסור הפלה הוא "איסור של

נחרצות ש"ברור ופשוט כדכתבתי הלכה ברורה מפי רבותינו הראשונים המפרשים והפוסקים ממש, שאסור בדין רציחה ממש כל עובר, בין כשר בין ממזר בין סתם עוברים בין הידועים לחולי טיי-סקס שכולן אסורים מדינא ממש, ואין לטעות ולסמוך על תשובת חכם זה, ושירי ליה מריה בזה". את עיקרי דבריו של רבי משה הבאנו כבר [לעיל אות א].

תגובתו של הרב וולדינברג לדברי רבי משה לא איחרה מלבוא, והוא כותב (ציץ אליעזר חלק יד סימן ק) בתחילת דבריו:

"הראו לי והמציאו לידי מאמרו של הגר"מ פיינשטיין (שליט"א) [זצ"ל] מה שבירר והעלה בדין הריגת עובר, עברתי עליו פעמיים ושלש, והגם שיש לי להשיב באריכות על כל פרט ופרט מדבריו, בכל זאת אני בוחר לי לשם התועלת לא להיות בזה סופר מאריך בדרך של מו"מ בפלפולא של תורה, אלא אבוא בקצירת האומר ואצטמצם להשיב רק בנוגע לשרשי הדין, ולא ברעש כי אם בדממה דקה, ובתנא ואייתי מתניתא בידיה, והבוחר יבחר".

עיקר ויכוחם היה בהבנת דברי התוספות במסכת סנהדרין (דף נט; שהובא לעיל פרק ב אות א) שלדעת רבי משה, נראה מדבריו שיש בהריגת עובר איסור רציחה, מדין ליכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור, ואם בעכו"ם נהרג כדין

תורה וגדר שפיכות דמים", והיינו כהבנת האגרות משה.

כמו כן נחלקו רבי משה והציץ אליעזר בהבנת התוספות בנדה [הובא לעיל **פרק ב אות ב**] שכתבו בתוך דבריהם ש"מותר להרוג עוברים", וכתב רבי משה [הובא לעיל **פרק ב אות ד**] "פשוט וברור הוא שהוא טעות סופר וצריך לגרוס "אם תמצי לומר דפטור ההורגו בבטן", והוא טעות סופר הניכר, ובעובר אסור אף שהוא פטור".

ובציץ אליעזר השיב נחרצות: "לדברי התוספות במסכת נדה שכותבים בלשון "מותר להרוג" בוחר לו הגרמ"פ הדרך הפשוטה ביותר ולומר שפשוט וברור שהוא טעות סופר וצריך לגרוס במקום מותר "פטור", ולא נרתע ממה שהתוספות חוזרים פעמיים על הלשון "מותר", ועל פי הגהתו זאת בא לידי בחינה של ונהפוך הוא, לומר שהוא כמפורש גם בתוספות נדה שאסור להרוג עובר שלכן מחללין עליו שבת. והנה עם כל הכבוד, לא אדוני, לא זו הדרך, וחיים אנו עפ"ד של גאוני הדורות, והמה טרחו כל אחד ואחד לפי דרכו לבאר ולהעמיד כוונת דברי התוספות בנדה וליישבם [ומביא הציץ אליעזר שם ציונים לדברי האחרונים אלו, וכבר הבאנו דבריהם לעיל **פרק ב אות ד**], ואף אחד מהם לא עלה על דעתו הדרך הקלה והפשוטה ביותר לומר שיש טעות סופר בדברי התוספות".

אמנם יש להעיר על דבריו שאף אחד מגאוני הדורות "לא עלה על דעתו

הדרך הקלה והפשוטה ביותר לומר שיש טעות סופר בדברי התוספות", ממה שכבר הבאנו [לעיל **פרק ב אות ד**] מדברי רבים מהאחרונים שכתבו שיש בדברי התוספות "אי דיוק". הלוא הם: היעב"ץ בהגהותיו למסכת נדה, שהאגרות משה בעצמו מסתמך עליו. החוות יאיר שכתב בתוך דבריו שהתוספות בנדה "לא דקו בלשון וכדמוכח בתירוצם". הצפנת פענח, וגם הגאונים רבי שלמה קלוגר בספרו מי נדה על מסכת נדה, רבי יצחק אלחנן בשו"ת בית יצחק (חיו"ד חלק ב סימן קסב), הגאון מטשעבין בשו"ת דובב משרים (ח"א סימן כ), ובספר ברכת אהרן (שם) כתבו שכפי הנראה דברי התוספות בנדה אינם בדקדוק אלא נקטו "שיגרא דלישנא בעלמא" וכוונתם שאינו חייב, אך ודאי שאין זה מותר.

נמצא שדברי האגרות משה בהבנת התוספות בנדה אינה דעת יחידה, ויש מגאוני הדורות שכבר העירו על דקדוק לשון התוספות. ואכן קצת יש להעיר מדוע לא הזכיר האגרות משה מלבד דברי היעב"ץ גם את יתר דברי האחרונים הנ"ל שכתבו כן בדעת התוספות.

ענין נוסף שבו נחלקו האגרות משה והציץ אליעזר הוא בהבנת שיטת הרמב"ם. רבי משה הוכיח מדברי הרמב"ם שכתב להתיר הריגת עובר מדין רודף, שאילולא כן מאחר ויש על העובר שם "נפש" היינו אומרים שאין דוחין נפש מפני נפש - ומוכח איפוא שיש איסור רציחה בהפלת עוברים [וביאר שם מהלך מחודש

בביאור שיטת הרמב"ם הנ"ל כדי ליישבו מקושיות האחרונים].

וכתב על כך הציץ אליעזר: "בביאור שיטת הרמב"ם בוחר הגרמ"פ דרך משלו, ועל פי זה כותב שבדבריו מפורש עוד יותר דהריגת עובר הוא רציחה ממש, ועל כן פוסק דבין לתוספות ובין לרמב"ם יש איסור רציחה מלא תרצח גם על עובר ורק שפטור ההורגו ממיתה. ואני תמה הפלא ופלא, איך שהעלים את עצמו או לא שת ליבו אל אבירי הפוסקים מכמה דורות שקדמונו, ומהם שהיו קרובים אפילו לתקופות הראשונים, שביארו דלא כן אלא בהיפוכו של דבר. איך לא ראה דברי הסמ"ע בחו"מ (סימן תכה ס"ק ח) והרדב"ז נאמן ביתו של הרמב"ם (חלק ב סימן תרצה) שדבריהם ברור מללו שאין בהמתת ולד משום איסור רציחה כלל". אלא שיש להעיר שאף כי נכונים דברי הציץ אליעזר ששיטת הסמ"ע [כפי שנתבאר לעיל פרק ה אות א] והרדב"ז [כפי שנתבאר לעיל פרק ב אות ג] שהעובר אינו מוגדר כ"נפש" ואין כל איסור בהריגתו, אולם הסמ"ע כתב כן ביישוב דברי השו"ע והרמב"ם שכתבו שמותר להרוג את העובר במעי אימו משום שאינו מוגדר נפש, אבל לא בא ליישב את המשמעות בדברי הרמב"ם שרק מדין רודף מותר להורגו ואילולא כן יש איסור רציחה בהפלת העובר, והמשמעות מדברי הרמב"ם בעינה עומדת. וגם דברי הרדב"ז, אם כי שכן שיטת הרדב"ז עצמו לדינא, ברם מעולם לא כתב כן בדעת הרמב"ם.

לאחר מכן ציין הציץ אליעזר לדברי הרבה אחרונים שמיישבים את דברי הרמב"ם באופן שנוכל לומר בדבריו שגם הוא סובר שעובר לאו נפש" [נודע ביהודה הנ"ל, חוות יאיר הנ"ל, שו"ת אחיעזר הנ"ל, שו"ת גאוני בתראי (סימן מה), שו"ת חתם סופר (יו"ד סימן יט) ועוד]. ומוסיף: "ולפלא על הגרמ"פ שמשום שראה שדברי הרעק"א ז"ל (וכן דברי החוות יאיר) עומדים בניגוד לדעתו בזה, מתבטא נגדו בלשון: שעד ימיהם לא הוקשה לאף מהמשיגים על הרמב"ם כפי שהוקשה לרבתינו אחרוני אחרונים אלה וד"ל, ואגב סיפר לי הגר"י אברמסקי ז"ל, שהגר"ח הלוי ז"ל [מבריסק] החשיב מימרא של הגרע"א ז"ל כמימרא של אחד מהראשונים ז"ל". ומסיים הרב וולדינברג: "כל האמור מטפחים על שיטתו ועל דבריו של הגרמ"פ להעמיס בדעתו של הרמב"ם, ולמותר להרחיב עוד הדיבור על זה".

אכן, גם על דברים אלו יש להעיר: ראשית, מה שהתפלא על דברי האגרות משה "שעד ימיהם לא הוקשה לאף מהמשיגים על הרמב"ם כפי שהוקשה לרבתינו אחרוני אחרונים אלה", היה צריך להתפלא על המנחת חינוך (מצוה רצו) שכתב בסיום קושיותיו על הרמב"ם "וצ"ע ולא ראיתי לנושאי כליו שהרגישו בזה".

וביותר יש להתפלא על הציץ אליעזר, שנעלמו ממנו דבריו הידועים של הגר"ח מבריסק [הובאו לעיל פרק ד אות ג] שביאר בדברי הרמב"ם שאכן יש שם

"נפש" על העובר ושייך בו הכלל שאין דוחין נפש מפני נפש, ואילולא דין רודף היה אסור להרוג את העובר, ורק שהוא מוגדר כ"נפש שאינה גמורה" ולכן נדחה מפני נפש האם, וביסוד הדברים, מהלך דברי הרמב"ם לפי הגר"ח מתאים עם דברי האגרות משה.

יוצאה ליהרג, מכין אותה כנגד בית הריון שלה כדי שימות הולד תחילה שלא תבא לידי ניוול, אלמא דבשביל ניוול האם הורגים הולד בידים ולא חשו משום איבוד נפשות". ומסיים: "הלכך בישראלית מפני צורך אמו נראה שמותר להתעסק עמהם שתפילנה כיון דרפואת אמו הוא".

ו. דברי המהרי"ט **נ**יישוב סתירת פסקין לדעת האגרות משה

מקום נרחב בדברי הפוסקים בענין איסור הפלות תופסת הסתירה שיש בדברי המהרי"ט.

ומפורש בדברי המהרי"ט בתשובה זאת, שאין העובר נחשב "נפש" ואין בהריגתו "משום נדנוד איבוד נפשות" ומותר להפילו מחמת צורך האם, כגון לצורך שלא תתנוול בהריגתה או לצורך רפואה [ומשמע אפילו רפואה שאינה פיקוח נפשות].

בתשובה צ"ט כתב המהרי"ט: וששאלתם אם מותר להתעסק עם גויה אחת להתעבר או שתפיל, אם יש בדבר איסור מחמת איבוד נפשות שהם גויים. תשובה: ולהתעסק עמה שתפיל פרי בטנה איבוד נפשות אין כאן דאפילו בישראל נפלים לאו נפש הוא וממון הוא דחייב רחמנא דמי ולדות לבעל וכו' ובריש הנחנקין (סנהדרין פב, א) אמרינן ואיצטריך למיכתב מכה איש וכו' הוה אמינא אפילו נפלים קמ"ל. ובפרק יוצא דופן (נדה מד, ב) דרשינן כל נפש לרבות קטן בן יום אחד וכו' אלמא נפלים אפילו נפש כל דהו לא מיקרי. ובסוף פ"ק דערכין (ז, א) תנן האשה שהיא יוצאה ליהרג אין ממתניין לה עד שתלד, ופרכינן פשיטא וכו', ומדפריך פשיטא משמע דמחמת איבוד נפשות אין נדנוד כלל ולא אתא לאשמועינן אלא משום פסידא דבעל. ואמרינן התם, האשה שהיא

אולם מאידך בתשובה צ"ז, כתב המהרי"ט דברים סותרים: "תנן האשה שהיא מקשה לילד מחתכין את הולד במעיה וכו' מפני שחייה קודמין לחייו. וקשה טעמא משום דחייה קודמין לחייו, הא אם לא היה לה סכנת נפשות יש בחיי הולד בית מיחוש, והיכי אמרינן בערכין דהורגין את הולד בידים מפני ניוול האם. ועוד קשה דמייתי בההיא שמעתא גופה דערכין האשה שישבה על המשבר ומתה בשבת מביאין סכין ומקרעין את כרסה ומוציאין את הולד, ומפרשינן לא נצרכה אלא להביא סכין דרך רשות הרבים, דאף על גב דספק נפשות דוחה את השבת, מהו דתימא וכו', אלמא דספק נפשות חשיב כיון דדוחה את השבת. ועוד דבפרק ד' מיתות אמרינן, דבן נח נהרג על העוברים דכתיב שופך דם האדם זהו עובר שבמעיו אמו וכו' ליכא מידעם דישראל שרי וכו'

וכתבו התוספות דעל העוברים דגוי חייב וישראל פטור, אע"ג דפטור לא שרי, אלמא יש איסור בדבר".

פשוט שלא שייך לומר שלא עלה על דעת המהרי"ט לתרץ זאת, ובפרט לכתוב "שאינן נדנוד כלל".

וכתב המהרי"ט ליישב קושיות אלו: "ויש לתרץ ההיא דיוצאה ליהרג שאני, הואיל וסופו ליהרג עם אמו וכו'. אי נמי וכו' ואשה שמתה שאני, שהוא חי ואמו מתה הרי הוא כילוד, וספק נפשות להקל. הרי דדבר זה, אי אכתי לנפלים יש דין נפשות לפקוח, פלוגתא היא וספק נפשות להקל להחיותן כל שכן שלא לפגוע בהם. ומיהו אפ' תימא דלא חשיבי נפש, ובגויים שרי לגמרי, מכל מקום להתעסק עמהם שיפילום קעבר על לפני עור לא תתן מכשול שהם מוזהרין על הנפלים ונהרגים עליהם". מדברים אלו משמע שעובר נחשב "ספק נפשות".

גם איך לא הזכיר המהרי"ט מדברי הרמב"ם שרק מדין רודף הוא ההיתר, וגם לא את דברי התוספות בסנהדרין שאסור מצד מי איכא מידי".

ומכח תמיהות אלו מסיק רבי משה נחרצות: "שלכן פשוט שאין להשגיח על תשובה זו כלל [תשובה צ"ט], כי וודאי תשובה מזוייפת היא מאיזה תלמיד טועה וכתבה בשמו. ובכל אופן כיון שאיכא סתירה לדבריו מתשובה לתשובה, אף אם היו שקולין לא היו לנו לומר לאיסור מצד תשובות מהרי"ט. וכל שכן שאינם שקולין כלל, דהתשובה בסימן צ"ט לא נכונה היא כלל, אז בוודאי שלכן יש לנו לדון שמהרי"ט אוסר. אבל אין צריך לזה שבוודאי תשובה מזוייפת היא מאיזה טועה ומטעה".

ובביאור שיטת המהרי"ט כתב באגרות משה הנ"ל: "ועיינתי במהרי"ט שאיכא שתי תשובות הסותרות בחלק א', דבסימן צ"ז אוסר כשליכא סכנה להאם ומתרץ הא דיוצאה ליהרג מכין נגד בית הריון. וגם כתב דלרבותא דאמרי דמשום סכנת ולד לחודיה מחללין שבת כ"ש שאסור לפגוע בהם. ובסימן צ"ט דאף בישראלית מחמת איבוד נפשות אין נדנוד כלל וראיה מהא דמכין נגד בית הריון שאינה ראייה כלל אף לפי דבריו, וגם מוכיח כן מראיה על שהקשה הגמרא פשיטא וכו', שג"כ אינה ראייה כלל, כדכתב החוות יאיר, דאדרבה משם ראייה לאסור וכו' והוא תירוצו

ומוסיף עוד: "שלכן ניחא מה שהביא בתשובה צ"ט מתשובת הרשב"א שהרמב"ן התעסק עם נכרית אחת להפיל עוברה, וניחא מה שאין אנו מוצאין אותה תשובה בתשובות הרשב"א. וראיתי בתשובות הגרא"י אונטרמן הנדפסת בנועם (חלק ו) שגם הוא חיפש ולא מצא בתשובות הרשב"א דבר זה, שכנראה הוא ממזייף אחד וכתב גם את זה לשקר ולהטעות, ולא נצטרך לומר שתשובה זו ראה אותה בכת"י ולא בדפוס".

ז. דברי המהרי"ט [יישוב סתירת פסקיו] לדעת הציץ אליעזר

גם על דברים אלו הגיב הציץ אליעזר (חלק יד סימן ק) בתקיפות: "ומה עושה הגרמ"פ בדברי מהרי"ט אלו, נוקט לו ג"כ הדרך הפשוטה ביותר וכותב שפשוט שאין להשגיח על תשובה זו כלל, כי ודאי תשובה מזוייפת היא מאיזה תלמיד טועה ומטעה וכתבה בשמו. ואני תמה תמה אקרא, איך אפשר לעקור תשובה שלימה במהרי"ט על פי השערה דמיונית כזו, וזאת אפילו אם לא היתה הוכחה נגדית לפנינו על כך, ולמעשה יש לנו הוכחה נגדית, דיעויין בשיירי כנסת הגדולה, מי שהיה תלמידו המובהק של המהרי"ט ז"ל, ביו"ד סימן קנ"ד בהגה"ט אות ו שמעתיק בפשיטות תשובה צ"ט ואינו רואה שיש בזה סתירה לתשובה צ"ז, דמיד לאחר מכן מעתיק הכנסת הגדולה גם מה שהשיב בסימן צ"ז דאסור לעסוק עם הגויה שתפיל עוברת.

ומה שהוסיף הגרמ"פ בדבריו להוכיח שהיא תשובה מזוייפת, מפני שמביא שם מתשובת הרשב"א שהרמב"ן התעסק עם נכרית אחת להפיל עוברת, ואין מוצאין אותה בתשובת הרשב"א. אני תמה על דברים אלה הפלא ופלא איך טעה בדברי המהרי"ט לכוונת ציונו בזה לדברי הרשב"א [ונגזר בזה אחר טעותו של הרב אונטרמן שמסתמך עליו], כי כוונת המהרי"ט בזה ברורה שהיא לענין אם מותר לרפאותם, ועל זה הוא שמציין למה שראה להרשב"א בתשובה שהעיד על הרמב"ן ז"ל שנתעסק

עם גויה אחת שתתעבר בשכר, והיא נמצאת לנכון בשו"ת הרשב"א. ומה שממשיך שם המהרי"ט לכתוב "ולתעסק עמה שתפיל פרי בטנה איבוד נפשות אין כאן וכו'" הוא כבר ענין בפני עצמו מה שהמהרי"ט ממשיך לכתוב דעתו בנוגע לנידונו ואינו מסתמך בזה יותר למה שכתוב בתשובת הרשב"א. ע"כ תגובת הציץ אליעזר.

ויש להעיר בדבריו, ראשית, כבר קדם לאגרות משה, בספר פרי ביכורים בביאורו לרמב"ם (בהלכות נחלות) שתמה על סתירת פסקי המהרי"ט מיניה וביה, וכתב ש"כנראה יש חסרון בדברי המהרי"ט או חסרון בידיעתו" [כלומר, בכוונה].

שנית, ההוכחה של הציץ אליעזר מכך שתלמיד המהרי"ט, השיירי כנסת הגדולה, הביא תשובות אלו, אינה הוכחה לאמיתות התשובה, שנדפסה כבר בדפוס ראשון של שו"ת מהרי"ט ומכאן שמסתבר שאף היתה לפני הרב בעל שיירי כנסת הגדולה. אלא שביחס לשאלה מי הכניס את תשובה צ"ט להדפסה בשו"ת מהרי"ט, על כך טוען רבי משה, שלא היה זה המהרי"ט עצמו אלא תלמיד טועה ומטעה.

גם מה שכתב הציץ אליעזר שדברי המהרי"ט "ולתעסק עמה שתפיל פרי בטנה איבוד נפשות אין כאן" אינם מדברי הרשב"א בשם הרמב"ן אלא דברי המהרי"ט עצמו. רבי משה עמד בעצמו על ענין זה באגרות משה (סימן ע'; התשובה הסמוכה לתשובה הנ"ל שהיא סימן ס"ט. אלא שתשובה ס"ט נכתבה בסוכות תשל"ז,

ותשובה ע' בכ"ד למטמונים תשמ"ב] וכתב בתוך דבריו: "אף שצדקת שמה שהביא מהרי"ט מהרשב"א הוא רק על דין ריפוי לנכרי שתתעבר, והוא סוף התשובה על השאלה הראשונה, ומתיבת ולהתעסק עמה שתפיל היה התשובה על השאלה השנייה שהשיב מהרי"ט מעצמו, וליכא זיוף היותר גדול לכתוב בשם תשובת הרשב"א מה שלא היה בעולם, עכ"פ איכא זיוף שנקט הלשון באופן ששייך לטעות שגם זה הוא מתשובת הרשב"א, וגם אלו שלא יטעו".

ומפורש שגם לאחר שנתברר לרבי משה שיש לחלק את דברי המהרי"ט לשניים, והמשפט השני שבדבריו אינו מדברי הרשב"א בשם הרמב"ן, עדיין החזיק בדעתו שיש זיוף בדברי המהרי"ט. ובאמת, לכאורה גם לדעת הציץ אליעזר (חלק ט סימן נא) בביאור דברי המהרי"ט יש לצרף את שתי התשובות על ידי קיטוע והעברת חלקים מתשובה אחת לשנייה, ואם כן גם לשיטתו נמצא שיש אי סדר בדברי המהרי"ט, והיאך אפשר על סמך הצעת הגהה בדבריו להכריע לקולא בדיני נפשות. ואמנם בשו"ת אריה דבי עילאי (יו"ד סימן יט) ובשו"ת דברי יששכר (חו"מ סימן קסח) נקטו להלכה שהמהרי"ט מודה שיש איסור תורה להרוג עובר ולא התיר להפיל אלא במקום שיש סכנה לאם, ומשום פיקוח נפש.

עוד טען הציץ אליעזר על דברי האגרות משה: "ולדעתי הסתבך בזה הגרמ"פ [במה שכתב שיש זיוף בדברי המהרי"ט] מפני שכותב בסמוך לזה תוכחות על דברי

הרב פעלים שהבאתי בדברי שם, וחושדו כאילו התחכם שלא להביא רק מדברי המהרי"ט בסימן צ"ט ולא לראות מה שכתב גם בסימן צ"ז, והמחבר הזה כנודע היה גאון וחסיד וחס ליה לחושדו על כזאת, וכנראה שהוא גם לא ראה הדברים בגוף דברי הרב פעלים, וזהו שגרם לו הסילוף הזה, כי הרב פעלים שם (בחלק א אה"ע סימן ד) מציין להדיא גם המהרי"ט בסימן צ"ז, אלא שמסתמך בעיקר על מה שבסימן צ"ט מתיר להדיא לצורך האם, וגם לא נזכר בדבריו אפילו ברמיזה כאילו אין לו הספרים וכו' אשר עבור כך מסיים הגרמ"פ שאין לסמוך על דבריו כלל, והוא פלאי, ושרי ליה מריה בזה".

והנה כל המעיין בדברי האגרות משה בסוף דבריו בסימן ס"ט, יווכח שתלונתו לא היתה על בעל הרב פעלים אלא על הציץ אליעזר, וכך כתב: "שלכן נשתוממתי בראותי תשובה מחכם אחד בארץ ישראל הנכתב למנהל בית החולים שערי צדק, המתיר להפיל וולדות שעל פי בחינות הרופאים הוא חולה במחלת הטיי-סקס בהיותו יותר מג' חדשים, ומצד זה הקדים שעצם הריגת העוברים להרבה פוסקים הוא רק מדרבנן, ואף אם הוא מדאורייתא הוא רק משום גדר בנינו של עולם אבל מחמת אבוד נפשות אין נדנוד כלל, והביא [כלומר, אותו חכם, דהיינו הציץ אליעזר] ממהרי"ט התשובה דסימן צ"ט המתיר, ולא הזכיר שבסימן צ"ז אוסר, ואדרבה הוא כותב שגם בתשובה צ"ז מתיר, וגם כותב שהשאלת יעב"ץ מתיר אף שאסר

בפירוש בשביל לשון [שכתב היעב"ץ] "וגם בעובר כשר יש צד להקל לצורך גדול", אף שברור ופשוט דלשון "יש צד להקל" הוא כאומר שיותר צדדים איכא לאסור וכדמסיק היעב"ץ על זה "וצ"ע", ועל שו"ת רב פעלים [כלומר, שהחכם ההוא התיר על פי דברי הרב פעלים אע"פ] שגם כן [הרב פעלים] היה ירא לפסוק בזה, עכ"ל הגר"מ פיינשטיין בתוספת הביאור בדבריו.

ומתבאר איפוא בדברי רבי משה, שלא על בעל הרב פעלים תלונתו, אלא על ה"חכם" שהתיר הפלת עוברים על שלא הזכיר בתשובתו שהמהרי"ט בתשובה צ"ז אוסר, אלא כתב שגם בתשובה צ"ז מתיר, וכפי שכתב הרב וולדינברג במכתבו למנהל בית החולים שערי צדק [שעיקר דבריו הובאו לעיל אות ב]: "אבל מחמת איבוד נפשות אין כאן, ומחמת כן מתיר בשו"ת מהרי"ט ח"א סימן צ"ז-צ"ט לסדר בישראלית הפלת ולד, בכל היכא שהדבר נחוץ משום רפואת אמו, אפילו באין סיבה של פיקוח נפש לאם". ועל דברים אלו הגיב רבי משה, וכלל לא חשד ברב פעלים שהשמיט את דברי המהרי"ט בתשובה צ"ז, ובאמת ראה גם ראה את דברי הרב פעלים שמזכיר גם את תשובה צ"ז [וז"ל הרב פעלים: "ועוד שא עיניך וראה מה שכתב מהרי"ט ז"ל ח"א סימן צ"ט באשה ישראלית מותר להתעסק עמה ברפואות כדי שתפיל, אם יש בזה צורך לאם, ועיין מה שכתב עוד בסימן צ"ז". ואכן הרב פעלים היה ירא לפסוק בזה כמו שכתב בתחילת דבריו שם: "תשובה: בדבר הזה איני רוצה

להשיב בדרך הוראה לא לאיסור ולא להיתר, ורק אעתיק לכם מה שמצאתי בתשובות האחרונים שדברו בזה". וגם בסוף התשובה סיים שוב: "וכבר אמרתי שאין אני מוסיף משלי בדבר הזה ואיני מגלה דעתי, ורק הצעתי לפני השואל הדברים הנזכרים לעיל ויראה דברי אלו לאיזה חכם והוא יורה לו מה לעשות".]

הציץ אליעזר מסיים את דברי תשובתו על תשובת האגרות משה: "לזאת משנתנו לא זזה ממקומה, הן מה שכתבתי להתיר הפסקת הריון בגלל המחלה הנקראת טיי-סקס עד שבעה חדשים להריונה, וכפי שנימקתי הטעם לזה בספרי ציץ אליעזר (חלק יג) שם וכפי התנאים שהתניתי בזה, והן ביתר דרכי ואופני ההיתר לצורך גדול אחר". ועם זאת מוסיף שבדרך כלל כל בני ישראל מזהירים באזהרה חמורה "שלא לנהוג קלות ראש בהפסקת ההריון משום איזה נוחיות מדומה או לא מדומה, וציטטתי מדברי הזוהר הקדוש בזה, וגם לא להיות גרועים מהמתוקנים שבאומות העולם שגדרו עצמם בזה ותיקנו תקנות ועונשים חמורים על העוברים והמסייעים לסידור הפלות עוברים, וישראל קדושים הם, וד' יצילנו משגיאות ויאיר עינינו בתורתו הקדושה.

כאמור, דברים אלו כתב הרב וולדינברג בספרו ציץ אליעזר בחלק י"ד. ובספרו ציץ אליעזר (חלק כ סימן נו) הוסיף לחזק את שיטתו: "בדינא דהריגת עובר ואודות ביצוע הפלה כשמתברר שסובל ממחלת טיי-סקס, כתבתי על זה בספרי

ח. "דילול" עוברים

למחלוקת האגרות משה והציץ אליעזר יש השלכה גם לענין "דילול עוברים", דהיינו אשה שהרתה כמה עוברים והרופאים קבעו שאם לא ימיתו אחד מהם אזי יולדו כולם מתים, אם מותר להמית בידים אחד מהם כדי להציל על ידי כן את חייהם של העוברים הנותרים.

ובציץ אליעזר (חלק כ סימן ב) דן בשאלה זו, האם יש ללמוד מדברי הרמב"ם (פרק ה מהלכות יסודי התורה הלכה ה) "אמרו להם העכו"ם תנו לנו אחד מכם ונהרגוהו ואם לאו נהרוג כולכם, יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל", שהדבר אסור.

והשיב הציץ אליעזר, שדברי הרמב"ם נאמרו רק על מי שיש לו שם "נפש", שחל על ההורגו איסור שפיכות דמים שדינו יהרג ואל יעבור, משא"כ עוברים שאינם "נפש". ומכיון שכך [והביא שכן מבואר ברש"י ובסמ"ע ונודע ביהודה, שהבאנו לעיל] - אין ההורג את העובר נחשב רוצח, והשאלה נכונה לגבי האם עובר באיסור לאו דחבלה או משום השחתת זרע, אך אין בזה משום שפיכות דמים - לכן מותר להמית עובר אחד, כדי להציל על ידי כן את חיי שאר העוברים, שכל אחד מהם בבחינת "רודף" של משנהו [ומוסיף שם שמותר לפי הצורך לבצע זאת אפילו על ידי רופא עכו"ם, אע"פ שעכו"ם נהרג על העוברים - מכיון שעושה כן כדי להציל ע"י כך את יתר העוברים]. ומסיים:

שו"ת ציץ אליעזר (חלק ט סימן נא שער ג וחלק יג סימן קב). ועל מה שהגר"מ פיינשטיין כתב בזה אחרת כפי שנתפרסם בשמו בספר הזכרון להגר"י אברמסקי ז"ל כתבתי להשיב על דבריו בפרטות בציץ אליעזר (חלק יד סימן ק), קחנו משם וכו' והתחשבתי לא למנוע מלהעתיק בזה מכתב שקבלתי על כך בזמנו מרב אחד מארצות הברית".

להלן נוסח המכתב: "לכבוד הרב הגאון הגדול והקדוש שר התורה מוהר"ר אליעזר יודא וולדינברג שליט"א, בעל מח"ס ציץ אליעזר וכו'... נפשי עגומה עלי זה שנים רבות שתשובה אחת מיוחסת להרה"ג ר"מ פיינשטיין זצ"ל הופיעה בספר הזכרון להרב יחזקאל אברמסקי שנת תשל"ח, ובה כאילו כתב הגרמ"פ לסתור מה שמפורש בראשונים ובאחרונים בהבנת התוספות נדה מ"ד ובהבנת דברי הרמב"ם הלכות רוצח וכו', וגם לחלוק בזה על פסק הציץ אליעזר בענין הפלת עובר לטובת האם. אני הקטן ולא אני בלבד, יש בידי הוכחות ברורות שדברים אלה אינם דברי הגרמ"פ זצ"ל, ואין לחשוד אותו בנקיטת דרך לא נכונה בלימוד ובהוראה, וביחסו ההגון והמעריך לכבוד מרן שליט"א ואיתו הסליחה כי כל כוונתי למען האמת והשלום, הכותב וחיותם לכבוד התורה ולומדיה הרב דוד מיכאל בהרב יעקב משה זצ"ל פלדמן בעמח"ס "משיבת נפש". ומסיים הציץ אליעזר: "העתקתי זאת רק לרווחא דמילתא, אבל למעשה איך שלא יהיה, לפענ"ד משנתינו לא זזה ממקומה".

"אך יש להשתדל שיבצעו זאת אותם הרופאים שקבעו את המצב האמור בבירור, עיין שו"ת מהר"מ שיק (חלק יו"ד סימן קנה) ושו"ת בית יצחק (חיו"ד חב סימן קסב)".

אלא שנראה כי פסק זה, הוא כמובן לשיטתו של הציץ אליעזר המבוארת בהרחבה לעיל, שנוקט לדינא שאין העובר נחשב "נפש" ולכן אין בהריגתו משום איסור רציחה, וממילא מותר "לדלל עוברים" כדי לקיים ולהחיות את העוברים האחרים. אך לדעת האגרות משה הנ"ל נראה שגם בשאלה זו, אין היתר "לדלל עוברים", שכן לשיטתו שעובר הוא בבחינת "נפש" אם כן מאחר וכל העוברים שווים הם בדרגת ה"נפש" וכולם רודפים אחד את השני, אין היתר להרוג ולעבור על איסור רציחה בידים בהריגת עובר אחד.

ובודאי שאין להתיר "דילול עוברים" לשיטת הגר"ח מבריסק [המובא לעיל פרק ד אות ג] שגם בעובר נאמר הכלל ש"אין דוחין נפש מפני נפש" [ועד כדי כך שאפילו אין לדחות נפשו של עובר מפני נפש האם אילולא דין רודף, כמבואר שם] ודאי שמאחר וכל אחד מהעוברים רודף את השני באותה מידה, וכולם באותה דרגה של נפש - נאמר הכלל ש"אין דוחין נפש מפני נפש", ואין להרוג עובר אחד ולדחות את נפשו מפני נפש שאר העוברים.

[אגב], יש להעיר על דברי הציץ אליעזר במה שכתב בתשובה זו: "ועל האמור שההורג את העובר אין שם רוצח

עליו ושלא נכלל בהג' עבירות שנאמר בהם "יהרג ואל יעבור" שאחד מהם שפיכות דמים אין מי שחולק, ונחלקו רק איזה עבירה לאו יש בזה", ע"כ שם. וצ"ע היאך אפשר לכתוב "שאין מי שחולק" בעוד שכפי שהבאנו לעיל בהרחבה, מלבד בר פלוגתיה של הציץ אליעזר הלוא הוא רבי משה פיינשטיין שחולק בדבר, הרי שיש מקור לכך מדברי בעלי התוספות והמזרחי [ראה לעיל פרק ג אות א וכן משמע מדברי הגר"ח והמהר"ם שיק].

ט. מסייע להפלה

עד עתה עסקנו באופן ישיר בסוגיית האיסור בהפלת עובר. אך כדרכה של תורה, פארוותיה של סוגיא זו השתרגו לשאלות רבות ומגוונות בעניינים חמורים.

בספר מנחת שלמה (ח"ג סימן קג סע' ד) דן הגרש"ז אויערבך "אם מותר משום הפסד ממון לסייע בהפלת עובר" - "בדבר שאלתו אם רופא מרדים חייב לאבד פרנסתו כדי לא לסייע בהפלה, כאשר אין מדובר בהפלה לצורך פיקוח נפש של האם או לכל הפחות ספק פיקוח נפש".

ופסק הגרש"ז: "הנה לסוברים שגם ישראל ההורג עובר חשוב רוצח כמו בן נח, אלא שישראל אין נהרג על כך [והיינו כהכרעת האגרות משה על סמך דברי הראשונים והאחרונים] נמצא שהמרדים הוא ממש שותף להאשה והרופא הרודפים להרוג נפש מישראל שזה חמור מאד, ואפילו אי נימא שאינו חייב להפסיד

ממונו בשביל הצלתו, מכל מקום יתכן שבחומש מנכסיו שפיר חייב אפילו להפסיד, בכדי להציל את העובר השבוי ביד האשה והמנתח מיר שוביו, ואם כן כל שכן בהפסד של פיטורין מעבודה דיתכן שאין זה ממש בגדר של הפסד [דאולי ימצא עבודה אחרת או במקום אחר], ולכן אף שאין המרדים יכול להצילו, אבל מכל מקום יש לחשוש שהוא מסייע להריגת עובר".

ונראה להביא מקור לדבריו מדברי התרגום יונתן בן עוזיאל על הכתוב "לא תרצח" (שמות כ, יג) שפירש: "עמי בני ישראל לא תהוון קטלין לא חברין ולא שותפין עם קטולין ולא יתחמי בכנישתהון דישאל עם קטולין ולא יקומון בניכון מן בתרכון למהוי עם קטולין". כלומר, לפי דברי התרגום יונתן נכלל באיסור לא תרצח השתתפות "עם קטולין", ולא רק רציחה בפועל.

והנה השדי חמד (מערכת האלף כלל נב) הביא את דברי המהר"ח פלאגי בשם בעל הבית יהודה (חלק אהע"ז סימן יד) שאיסור הפלה אינה אלא מדרבנן, וכתב השדי חמד שדברי הבית יהודה הם רק באשה המפילה על ידי ששותה סם המשלשל ועל ידי זה מפילה את עובר, ולכן האיסור הוא מדרבנן מכיון שנעשה בגרמא, אבל בהורג במעשה גמור בידים אפשר שיודה הבית יהודה שאיסורו מהתורה, עכת"ד. ומבואר בדבריו שהפלה באופן "עקיף", דוגמת סם המשלשל - או

כל תרופה הגורמת להפלה, אינה חמורה כהפלה בידים.

ומעתה יש לדון האם רופא הנותן מרשם לתרופה הגורמת להפלה, נחשב כמסייע באופן ישיר להפלה או רק באופן עקיף על ידי גרמא. ומסתבר שהדבר נחשב כמשתתף עם האשה בהפלה, ונכלל בדברי התרגום יונתן שיש איסור להשתתף עם רוצחים.

וכמו כן מסתבר לפי זה, שגם אח כהן המסייע לרופא בשעת ההפלה נכלל בדברי התרגום יונתן שיש איסור להשתתף עם רוצחים.

ובשו"ת תשובות והנהגות (חו"מ ח"ב סימן תשלח) דן האם מותר לרופא יהודי לתת לגויה כדורים שיגרמו לה להפיל את עובריה [וכפי שנתבאר לעיל, איסור רציחת עוברים חמור בגוי יותר מאשר בישראל, ובגוי חייב מיתה], וכתב שמותר רק אם העובר אינו בן ארבעים יום, מכיון שנחלקו הפוסקים אם גם קודם ארבעים יום יש איסור רציחה על העובר, ולכן באופן זה אין הרופא עובר על "לפני עור לא תתן מכשול" כאשר נותן את הכדורים [והוסיף, שכל זה רק אם הדבר מותר על פי חוקי הממשלה, ובדרום אפריקה החוק אוסר הפלה גם לפני מלאות ארבעים יום]. אך לאחר ארבעים יום פסק: "לפי דין תורה אסור והוא חייב מיתה וכנ"ל, ואפילו במקום סכנה לאם, כיון שאין פיקוח נפש לנכרי וכו', וראוי לרופא יהודי להחמיר ולא

לחתום ולהכשיל בהפלה, אלא אם בלאו הכי חותמים רופאים נכרים ואז אינו אלא מסייע שאין בו ממש. ואחרי זה לבצע הפלה יש לדון אם נקרא גברא קטילא, כיון שלפי דיניהם הלוא בחתימת הרופאים כבר בר קטלא הוא כמו בא במחתרת ואין עלינו איסור, או כיון שזה שלא כדין אין היתר, וראוי להתחמק, ובפרט כשיש רופא נכרי מוכן לכך".

עוד בענין סיוע להפלה, נשאל הגרש"ז אויערבאך (מנחת שלמה שם) בענין רופא המבצע בדיקות אולטרה-סאונד בנשים מעוברות, ויודע שאם יבחין במום אצל העובר וישלח את תוצאות הבדיקה אל הרופא המטפל, יבצע הלה הפלה גם באופן שאין לזה היתר הלכתי.

ופסק בזה הגרש"ז: "דבר זה הוא רק בגדר ספק ולא ודאי [שיבצעו הפלה על פיו], אבל מכל מקום יש לחשוש שהוא מסייע להריגת עובר, ומכל מקום אינו חייב להפסיד פרנסתו בשביל כך".



לאור המובא בפרקים הקודמים, בנידון שפתחנו בו - האם רופא כהן ההורג עוברים יכול לישא כפיו נראה, שמאחר וההלכה היא ש"כל כהן שהרג את הנפש לא ישא כפיו", הרי שלפי דעת הציץ אליעזר, שהכריע לדינא שעובר אינו נקרא נפש, ההורגו לא הרג נפש ויכול לישא כפיו. אולם לפי דעתו של האגרות משה,

בפשטות נראה שעובר נחשב ל"נפש" ולכן אין לרופא הכהן שהרג עובר לשאת כפים.

ואף שרבי משה בביאורו בשיטת הרמב"ם כתב בתוך דבריו "והיא רודפת רק עובר שלא נחשב עדיין חי גמור, אף שלענין רציחה שוין שגם את העובר שאינו חי גמור אסור, מכל מקום לענין רדיפה הא אינם שוין", ובמקום אחר כתב "אבל כשהוא עובר במעי אמו שהעובר אינו עדיין נפש גמור", שנמצא שלכאורה על היתרון שיש לאם מהעובר שהיא נפש גמור והוא אינו עדיין נפש גמור - היה מקום לחשוב שמאחר והעובר "אינו חי גמור" "ואינו נפש גמור", אין ההורגו נפסל לנשיאת כפים שכן לא הרג "נפש" גמורה, אולם שפתיו ברור מללו "שלענין רציחה שווין שגם את העובר שאינו חי גמור אסור". ואם כן מאחר ולענין רציחה שיטת רבי משה שנפש עובר שוה לנפש חי גמור, מסתבר שגם לענין כהן שהרג את הנפש שוה הריגת עובר להריגת נפש חי גמור הנולד, ורופא המפיל עוברים יהא פסול לנשיאת כפים.

ראוי לסיים פרק זה בדבריו של הרב יצחק גליקמן במאמרו בקובץ "נועם" (ח"כ עמוד קפו) "נראה שרופא כהן המבצע הפלות מלאכותיות מבלי לשאול רב מובהק בהוראה, אם יש לזה היתר על פי הלכה, הוא בכלל שופך דמים ואיננו ראוי לנשיאת כפים, ואין לדמות זה למה שהביא במג"א בשם הרלב"ח שאם

דחף אשה הרה והפילה כשר לנשיאת כפים, משום שאין חיוב מיתה על עוברים, כי שם שאני שהוא בלי כוונה להרוג את העובר ובאקראי בעלמא, ובאופן כזה אינו נפסל לנשיאת כפים, אבל רופא שקוטל נפשות מישראל במזיד ובקביעות בעד בצע כסף, עליו ועל כיוצא נאמר (ישעיה א, טו) "ידיכם דמים מלאו". ומי שמבצע פשע משולש, כלפי הקב"ה שחפץ בשובו של עולם, כלפי נפש העובר והצאצאים העתידים להולד ממנו, וכלפי עם ישראל שזקוק לברכת (שמות א, יב) "כן ירבה וכן יפרוץ", אינו זכאי לברך את ישראל בברכה המשולשת של ברכת כהנים שבכללה גם רבוי בנים, כמו שאמרו חז"ל במדרש רבה (במדבר יא, ה): יברכך ה' - בבנים וישמרך

בבנות, ונשיאת כפים של כהן שבידים שלו מכניס מארה ר"ל בבית ישראל, הדין נותן שהוא בכלל אין קטגור נעשה סגור".
וכאשר הכהן הוא רופא מרדים או רופא הרושם מרשמים של תרופות הגורמות להפלות שאסורות על פי ההלכה, יש לדון האם יכול לישא כפיו. מצד אחד, לפי דברי התרגום יונתן מעשים אלו נחשבים כהשתתפות לרוצח ובכלל "לא תרצח", ואולי גם המסייע להרוג את עוברים [אם העובר הוא בגדר נפש] נכלל בדברי ר' יוחנן "כל כהן שהרג את הנפש לא ישא כפיו". ברם מצד שני, יותר מסתבר שאי אפשר להחשיבו כ"הורג את הנפש" אלא "גורם להרוג את הנפש" ואין זה בכלל דברי ר' יוחנן כהן "שהרג את הנפש".

פרק ז

דיני הפלה בהפריה חוץ גופית

לפני שנים אחדות, עם התפתחות המדע הרפואי נוצרה אפשרות של לידת "תינוק מבחנה", שנוצר על ידי "הריון חוץ גופי", באופן שלזקחים מוזרע הבעל וביצית מהאשה ומפרים אותם במבחנה, ולאחר מכן מכניסים את העובר המיקרוסקופי ברחם האשה. פוסקי דורינו נחלקו האם יש להתיר הריון באופן כזה. הציץ אליעזר (חלק זו סימן מה) האריך לבאר מדוע יש לשלול הפריה בצורה זאת מכמה וכמה טעמים, וכתב בין השאר "מאחר וסופו של תהליך זה של הפריה מלאכותית להביא בכנפיו במוקדם או במאוחר גם ליצירת "ילד מבחנה", זאת אומרת שכל ההריון יעשה ויגמר גם כן מחוץ לגוף האשה אלא במבחנה עצמה תוך יצירת תנאי רחם בו, ועוד רעיונות עיוועים אשר עולים במחשבתם, אשר יגרמו הרם

ואבדון, ואנדרלמוסיה תשרור בכל בעית הילודה שתתחפך למעבדה חסרת גיוון אנושי". אולם פוסקים אחרים (ראה מאמרו של הגר"נ גולדברג ב"תחומין" חלק י, תשמ"ט) כותבים שאין באיסור עיקר מהדין אלא שלכתחילה ראוי להימנע מהפריה כזו כדי להתרחק מכל חשש של מכשול, וכדבריו "כל מה שצדדנו למצוא היתר לביצית או לעובר שהושתלו הוא רק בשעת הדחק גדול".

התפתחות הדברים, ואפילו אינו עדיין בגדר תחילת עיבור.

ומוסיף עוד השבט הלוי "שאף אם פעם יתפתחו הדברים עד שיהיה אחוז גדול מצליח בהתפתחות במבחנה, מכל מקום הדעת נוטה כנ"ל". אמנם הוא מודה, שלאחר שנקלטה ההפריה מבחנה ברחם האם, שוב מותר לחלל שבת עליו לשיטת הבה"ג ושאר ראשונים, וכל שכן כשכבר נולד ויצא לאויר העולם, שהרי באופנים אלו ודאי ששייך בו הכלל של "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה".

ובודאי שיש איסור רציחה בהריגת תינוק שנולד כתוצאה מהפרייה חוץ גופית, ואין זה דומה לפסק החכם צבי (סימן צג) שמתיר להרוג אדם שנולד על ידי ספר יצירה [דוגמת הגולם מפראג], המובא להלן [פרק ח אות ג] שכן תינוק מבחנה, רק ההפריה והחיבור הראשוני בין הזרע לביצית נעשה מחוץ לגוף האשה, אבל כל תהליך היצירה בשלימותה הינו במעי האשה, ובודאי ששייך בו כל חומר איסור רציחה, משא"כ הורג גולם שכל יצירתו ושלימות קומתו היתה שלא במעי אשה, אינו חייב. וממילא, גם המפיל עובר

בשו"ת שבט הלוי (חלק ד או"ח סימן מז) דן בענין תינוק המבחנה בהיותו עדיין במבחנה, כאשר התעורר צורך לחלל שבת כדי להמשיך את ההתפתחות במבחנה - האם הדבר מותר. ויסוד הספק, אם גם בכהאי גוונא התיר הבה"ג לחלל שבת מהטעם של "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה", וכפי שמבואר ברמב"ן ובר"ן, שלדעת הבה"ג מחללין שבת אף על עובר שהוא פחות מארבעים יום אף שהוא עדיין "כמיא בעלמא", מכל מקום שייך בו הכלל "חלל שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה". או שדווקא אם העובר הוא כבר בתוך גוף האם, נאמר כלל זה, ולא בהפריית מבחנה שחסר עדיין המעשה להכניסו לתוך גוף האם.

והשיב בשבט הלוי שגם לבה"ג אסור לחלל שבת בזה, כי היתר הבה"ג לחלל שבת אפילו לפני מ' יום משום הכלל "חלל עליו" וכו', נבנה על היסוד שרוב ולדות בני קיימא הם "וממילא ולד זה אף שהוא עתה כמיא בעלמא, מכל מקום עפ"י רוב עתיד להיות בן קיימא, משא"כ זרע זה שבתוך המבחנה שאינו נכלל כלל ברוב זה, שבוחנים רק מבחן למבחנה איך יהיה

שנוצר מהפריה חוץ גופית ונמצא כעת במעי אמו, יש בו איסור רציחה [לשיטות המבוארות לעיל בפרק ג אות א] דכיון שנקלט העובר במעי אמו נחשב לעובר רגיל לכל הדינים שבתורה.

[אך נראה שאם "יעלה זממם של המדענים" כפי שהביא הציץ אליעזר, ליצור "ולד מבחנה", שכל תהליך יצירתו ולידתו יהיה בתוך מבחנה שיש לה את תנאי הרחם, יתכן שיצור כזה שכל הויתו ויצירתו בתהליך מחוץ למעי אשה, יהיה דינו כאדם שנולד על ידי ספר יצירה עליו פסק החכם צבי שאינו מצטרף לדבר שבקדושה וההורגו אינו עובר על איסור שפיכות דמים, וצ"ע].

ויש לברר, מה דין השובר מבחנה בעת שמתחולל בתוכה תהליך ההפריה - האם דינו כמפיל עובר, לשיטת הסוברים שגם הפלה לפני ארבעים יום דינה כהפלה, או שמעשה זה קל יותר מעובר במעי אמו לפני מ' יום.

ונראה שלפי המבואר בדברי שבט הלוי שאין מחללין על עובר זה שבת [בשלב של הארבעים יום הראשונים] כיון שאינו בכלל שרוב וולדות בני קיימא הן, וגם עדיין איננו אפילו בגדר תחילת עיבור - אין בזה חומרת הפלה רגילה.

אולם יש לעיין האם יש איסור כלשהו בשבירת מבחנה הנושאת בקרבה תהליך הפריה, ומה דין כהן השובר מבחנה שכזו, האם נכלל בהלכה שכהן המפיל

עובר אינו נושא כפיו. ונראה לדון בשאלה זו על פי הטעמים באיסור הפלת עוברים שנתבארו לעיל בפרק ג, האם טעמים אלו שייכים גם בהשחתת הפריית מבחנה.

ב.

א. לפי הטעם שיש בהפלת עובר משום איסור רציחה, נתבאר לעיל לפי דברי שבט הלוי, שאין מחללין על עובר זה שבת [בשלב של הארבעים יום הראשונים] ולכן ברור שאין בשבירת המבחנה משום איסור רציחה.

ב. לפי דברי הזוהר הקדוש שבהפלת עובר יש איסור משום הוא סתירת בניינו של הקב"ה ואומנותיה דיליה, יש לעיין אולי שייך טעם זה גם במבחנה, משום שגם פעולה זאת מונעת מלבנות את בנין העובר ומלהתפתח לולד בר קיימא.

ג. לפי הטעם שיש לאסור הפלה משום השחתת זרע, נראה שטעם זה שייך גם כשהזרע נמצא במבחנה, שבוודאי מצווים שלא להשחיתו ולקלקלו. ויתכן שזהו אף איסור חמור עוד יותר, וכמו שכתב החוות יאיר (ח"א סימן ל"א) שבאופן שנקלט הזרע הוא חמור יותר.

ד. הטעם שיש בהפלה משום איסור חבלה, שעל ידי ההפלה חובל ומזיק את גוף האשה, פשוט שבעובר שנמצא מחוץ לגוף האשה וקלקולו אינו כרוך בחבלה באשה, אין כל איסור משום חבלה.

ה. גם הטעם לאסור מכיון שיש איסור להכניס עצמו למצב סכנה, בוודאי שאינו שייך בהפריית מבחנה.

ו. אולם הטעם לאסור הפלה משום הפסד ממון הבעל, שייך במקלקל הפריית המבחנה ללא הסכמתו ורשותו של הבעל.

ז. גם הטעם לאסור הפלה בגלל איסור גזילת העובר עצמו, יש להסתפק על איזה עובר נאמר הכלל ששייך בו גזילת ממונו [שנלמד מזה ע"י קל וחומר שאסור לגזול את חיו], והאם גם בשלבים הראשונים של עובר נאמר כן.

ח. הטעם לאסור הפלה משום שמונע מהעובר לקיים שבתות ומצוות בעתיד, נראה שלפי דברי שבט הלוי הנ"ל שאין מחללין שבת לצורך עובר שנמצא במבחנה - לא שייך הטעם לאסור הפלה בהפריית מבחנה, שהרי הכלל "חלל עליו שבת אחת" וכו' לא נאמר על עובר שבמבחנה [לדעת השבט הלוי].

ט. לפי הטעם לאסור הפלה משום חילול השם [שכן הכמורה הנוצרית מתנגדת בכל תוקף לאסור הפלות, ואם יהיה הדבר מותר בישראל, יש בזה חילול השם] - יש להסתפק שמא טעם זה שייך רק בהפלה הנראית לעין כהפלת תינוק בשלבים שונים של התפתחותו ולא במבחנה.

י. הטעם לאסור הפלה בגלל ביטול מצות פריה ורביה ומיעוט הדמות, שייך גם בעובר שבמבחנה שגם הוא עתיד לחיות

חיים בישראל ולהרבות הדמות. עם זאת יש לשאול, האם טעם מניעת פריה ורביה שייך בקלקול מבחנה שיש בה הפריית עובר. ולכאורה יש לתלות זאת במחלוקת הפוסקים אם בעובר שראשית יצירתו במבחנה מקיימים מצות פריה ורביה. שדעת הציץ אליעזר (חלק טו הנ"ל) שאינו מקיים ע"י הפריית מבחנה מצות פריה ורביה. אבל הגר"א נבנצל במאמר שנדפס בקובץ "אסיא" (חוברת לד תשרי תשמ"ג) העיר על תשובת הרב וולדינברג וכתב: "גם מה שכתב דאין כאן מצות וקיום פריה ורביה ואף לא יחס, מצד שאינו כדרך כל הארץ, לענ"ד י"ל דשפיר הוי כדרך כל הארץ, דאין לנו לילך בתר חיצוניות הדברים אלא בתר פנימיותם, וזה דרך כל הארץ שהתא מפרה את הביצית".

ולפי זה נראה, שלדעת הסוברים שמקיימים מצות פריה ורביה בתהליך הפריית מבחנה - המקלקל תהליך זה מונע מצות פריה ורביה, ויש איסור בדבר. אולם לדעת הסוברים שגם אם יתפתח העובר לולד בר קיימא אין בכך קיום מצות פריה ורביה - אין בקלקול המבחנה מניעת מצות פריה ורביה.

יא. הטעם לאסור הפלות באופן "שיש בו מניעת פרצות הזונים" בפשטות אינו שייך כלל בהפריית מבחנה. אולם מאידך, אדרבה לפי מה שכתב הציץ אליעזר בתשובה (הנ"ל) יש למנוע את עצם ההזדקקות לתהליך כזה של הפריה מלאכותית משום פרצות שונות וחמורות

שיכולות להגרם ע"י תהליכים כאלו, כגון בעיות יחס ונשואים של אח ואחות.

יב. הטעם לאיסור הפלה בגלל "איסור שאינו ידוע", יתכן ששייך גם בהפריית מבחנה, וצ"ע.



ממוצא הדברים אנו למדים, שחלק גדול מהטעמים שנאמרו בדברי הפוסקים בטעם האיסור להפיל עוברים שייכים גם בהפריית מבחנה, ולכן פשוט שיש איסור לקלקל ולשבור מבחנה שמתקיים בה תהליך הפריה.

ומכל מקום נראה, שכהן שישבור מבחנה כזאת אינו נפסל מנשיאת כפים. לא רק לפי שיטת הסוברים שעובר אינו בגדר נפש [כמבואר לעיל פרק ה] שבוודאי אין בשבירת מבחנה משום איסור "כהן שהרג את הנפש". אלא גם לשיטות שיש איסור בשבירת מבחנה, אולם אין בזה איסור רציחה אלא איסור מטעמים אחרים, ושוב אין זה בכלל האיסור של "כהן שהרג את הנפש לא ישא כפיו".

וכעין שנתבאר בדברי מהר"י בן לב (חלק א סימן קכג) שנשאל שם "על בן

אשה אחת שהיתה נשואה לכהן ויצא עליה קול של זנות, ובתוך זה הזמן מהזמנים נתעברה האשה ותלד בן והבן נתגדל והיה איש רע מעללים ובליעל ועז פנים, אם איש כזה ראוי לקרותו בכהני ולעלות לדוכן". ודן המהר"י בן לב בתשובה ארוכה להכשירו, ובסוף דבריו כתב: "הא קמן בהדיא שאין מונעים את הכהן הזה מלישא כפיו בשביל שהוא עז פנים ובליעל כנזכר בשאלה ותו לא מידיו".

וכתב הרמב"ם בהלכות נשיאת כפים (פרק טו הלכה ו) "כהן שלא היה לו דבר מכלל אלו הדברים המונעים נשיאת כפים, אף ע"פ שאינו חכם ואינו מדקדק במצוות או שהיו הבריות מרננים אחריו, או שלא היה משאו ומתנו בצדק, הרי זה נושא את כפיו ואין מונעין אותו, לפי שזו היא מצוות עשה על כל כהן וכהן שראוי לנשיאת כפים ואין אומרים לאדם רשע הוסף רשע והמנע מן המצוות".

נמצאנו למדים, שאף שבוודאי עבירת הפלה היא חמורה מאד מכל הטעמים שנתבארו, אך אין בזה כדי לפסול כהן מנשיאת כפים כל עוד לא עבר על איסור הריגת נפש.

פרק ח

שאלות הלכתיות בענין איסור נשיאת כפים למי שהרג נפש

שהרג את הנפש, אף נפש עכו"ם במשמע, וכתב שם: "וכבר נשאל הגאון בעל דרכי תשובה זצ"ל בכהן שנחפס במדינה פלונית בין המורדים במלכות והוכרח להיות ביניהם בעל מלחמה, ועמד בקשרי המלחמה, ובוודאי הרג כמה אנשים, שאין לך בעל מלחמה שהיה במלחמה ולא הרג אנשים. ופסק שבאם עשה תשובה ישא את כפיו וכן פסק בשו"ת תפארת צבי (סימן לו), וגם פוסקים אחרים מתירים לכהן חייל שמשותף בקרב לשאת כפיו, דמטעם דינא דמלכותא דינא מוכרח לצאת לחזית, ובמקרה זה אינו רוצח, דמשום הבא להרגך השכם להורגו. וכן נראה מדברי המרדכי (גיטין סוף פרק ז), שכהנים הלכו למלחמה. ועוד, שהרי במסכת קידושין (כא, ב) איבעיא להו "כהן מהו ביפת תאר", משמע מזה שהיו הולכין למלחמה. והחשמונאים שהיו כהנים הלכו למלחמה".

גם בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ד או"ח סימן יא) מסיק להקל לחייל כהן לשאת את כפיו, מכיון שאינו יודע בבירור שהרג את הנפש וגם כיון שהיה באונס.

לפי המבואר בסוף הפרק הקודם מדברי התרגום יונתן שגם המסייע לרציחה נכלל בדברת "לא תרצח", יש לדון האם רק חייל כהן המשותף בקרבות באופן פעיל

ההלכה הפסוקה בשו"ע: "כהן שהרג את הנפש אפילו בשוגג לא ישא את כפיו אפילו עשה תשובה", טומנת בחובה שאלות הלכתיות נוספות למה שדנו עד עתה, כדלהלן.

א. חייל כהן לענין נשיאת כפים

במלחמת העולם הראשונה פנתה ממשלת אנגליה אל הרב הכולל של מדינת אנגליה ד"ר יוסף הירץ בשאלה, האם מותר לחייל כהן להשתתף בקרב, והרב הירץ השיב בחיוב, והביא לכך סימוכין מהחשמונאים שהיו כהנים. אולם הגרי"א הרצוג השיב שמצד הדין אין לכהנים להשתתף בקרבות, והוכיח כן מדברי הרמב"ם (הלכות שמיטה ויובל פרק יג הלכה יב) שכתב בתוך דבריו: "ולפיכך הובדל זה השבט מכל דרכי העולם, לא עורכין מלחמה כשאר ישראל ולא נוחלין ולא זוכין לעצמן בכח גופן" (מובא בספר יסודי ישורון מערכת נשיאת כפים עמ' נב).

ולפי המבואר לעיל, כמובן שיש לדון בשאלה זו לא רק מצד דברי הרמב"ם הנ"ל, אלא גם מצד ההלכה שכהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו. והביא היסודי ישורון (שם עמ' נא) בשם המשפטי עוזיאל (ח"ב סימן ז) שבדברי ר' יוחנן כהן

בנשק והריגה אסור בנשיאת כפים, או גם חייל אפילו שאיננו "קרבי" אלא מסייע למערך הצבאי, ומסייע בכך בעקיפין להריגת נפשות. ומסתבר שיש להקל בזה לפי דברי הגרש"ז אוירבאך שהבאנו שם בענין כהן רופא המבצע בדיקות אולטרה-סאונד לעוברים, והוא הדין בנידון דידן.

ב. כהן שהרג אדם בתאונת דרכים לענין נשיאת כפים

כאשר כהן הרג אדם בתאונת דרכים, בספר כתר אפרים (סימן לג) דן האם רשאי לשאת את כפיו, על פי דברי השו"ע והרמ"א [שהבאנו לעיל בפרק א אות א-ב] שפסק השו"ע שאם הרג נפש אפילו בשגגה אינו נושא את כפיו, והרמ"א כתב שאם עשה תשובה נושא את כפיו, ויש להקל על בעלי תשובה. וכן דעת הרדב"ז (ח"ד סימן קכח אלף קצח), שו"ע הרב (סימן קכח סעיף ג) והקיצור שו"ע (סימן ק סעיף כא).

ובחי אדם (כלל לב סעיף ה) שפסק כדברי הרמ"א, הוסיף תנאי, שדווקא אם לא מת מיד, אז יש לומר שמת מחמת שהרוח בלבלתו, וכמו שכתבו ההגהות מיימוניות שהביא המג"א (סימן קכח ס"ק נב; הובא לעיל סוף פרק ד). יתר על כן, המשנה ברורה (סימן קכח ס"ק קל) כתב על דברי הרמ"א "יש אומרים שאם עשה תשובה נושא כפיו", שמדובר אפילו אם הרג במזיד שמועיל תשובה. ועל מה שכתב הרמ"א "והכי נהוג" כתב המשנה

ברורה: "ויש מן האחרונים שמחמירין עכ"פ במזיד ועיין ביאור הלכה". ומבואר שדעתו נוטה שתועיל תשובה אפילו במזיד.

ומעתה נראה שנהג כהן שהרג אדם בתאונה יכול לישא כפיו אם עשה תשובה, שהרי תאונת דרכים בודאי אינה הריגה במזיד, אלא בשוגג [אלא אם כן היה זה שוגג הקרוב למזיד, או תאונה שנגרמה מרשלנות או פשיעה], ויוכל לסמוך על הכרעת הרמ"א והפוסקים שמועילה תשובה לנשיאת כפים.

ומצאתי בשו"ת מהרש"ם (חלק ה סימן ל) שכתב "בדבר כהן שהתקוטט עם חבירו ובא לכלל כעס וזרק עליו מנורה על ראשו ושבר לו את עצם הגולגולת רח"ל, ואחרי שמונה ימים מת, ועל פי הרופאים מת מחמת ההכאה". ולאחר משא ומתן הסיק המהרש"ם: "ולדינא נראה דבנידון דידן, כיון דלשיטת כמה פוסקים גם במזיד ועשה תשובה ובפרט בעבר רק פעם אחת מותר לישא כפיו וכו' אם יקבל עליו לעשות תשובה ולילך על קבר הנהרג עם עשרה בני אדם לפייסו". ואם בנידון זה דן המהרש"ם את זורק המנורה במזיד לקולא, כל שכן ההורג נפש בתאונה בשוגג שיכול לישא כפיו אם יעשה תשובה כדבעי ובפני עשרה.

גם האור זרוע (חלק ב אות תיב) כתב בענין כהן שהרג את הנפש: "ופירש מורי ורבי אבי העזרי, דהיינו במפורסם ומועד לכך תדיר, אבל אם שפך דמים וכו' שכן בא במקרה לידו ואינו מפורסם

ומועד לכך תדיר, הוא נושא את כפיו ושפיר דמי". ולפי דבריו, ודאי שבתאונת דרכים שאינו "מפורסם ומועד לכך תדיר" יוכל לישא כפיו אם עשה תשובה.

וכן הכריע לדינא בשו"ת שבט הלוי (ח"א או"ח סימן מג) וז"ל: "נשאלתי מכהן שאירע לו אסון בשעה שנסע בכלי רכב שלו, שדחף זקן אחד ארצה והוא מת אחרי שלושים יום, ושאל מהו לישא כפיו. והוריתי לישא כפיו בלי פקפוק". וכתב השבט הלוי כמה וכמה טעמים לפסקו: ראשית, "דהיה שוגג וכבר קיבל עליו תשובה, ובכהאי גוונא מקיל הרמ"א". שנית, "דלא מת הזקן שנפגע בתאונה מיד, ובכהאי גוונא מצדד המג"א שם ס"ק נב להקל". והוסיף השבט הלוי שיש בשאלה זו צד נוסף לקולא: "דהנדחף היה חולה גדול ואולי גברא קטילא קטיל, ולכן פשוט להתיר". וסיים: "לענין תשובה, קיבל עליו הנהגה ההוא כמה תעניתים לסיגוף נוסף לצדקה ומעשים טובים, ועיקר העיקרים לב נשבר ונדכה ופשוט במעשים על מה עשה ה' ככה".

וכעין זה פסק גם בשו"ת יחווה דעת (ח"ה סימן טז) שלדעת הרמ"א יש להקל באם היה שוגג ועשה תשובה ולכן "לדעת האשכנזים היוצאים ביד רמ"א ניתן להקל בזה" [והביא שם גם את תשובת שבט הלוי הנ"ל]. אבל לספרדים אשר קיבלו הוראות מרן השו"ע והוא פסק שאפילו בשוגג ועשה תשובה לא ישא כפיו, וכן

פסקו אחרונים מגדולי ספרד, יש להחמיר יותר שאסור לו לישא כפיו. אלא שפסק היחווה דעת "שאם היה אנוס לגמרי, כגון שנהג בזהירות ובפתח פתאום קפץ אדם והתגלגל לרגלי המכונית ונדרס למות, אם קיבל עליו תשובה כהוראת חכמי ישראל רשאי לישא כפיו. וכל שכן אם הנפגע לא מת מיד אלא לאחר כמה ימים שיש להקל בזה על בעלי תשובה, ושב ורפא לו".

ג. ההורג "גוֹלָם" לענין נשיאת כפים
כתב בשו"ת חכם צבי (סימן צג): "נסתפקתי, אדם הנוצר ע"י ספר יצירה כאותה שאמרו בסנהדרין (סה, ב) "רבא ברא גברא", וכן העידו על זקני הגאון מוהר"ר אליהו אבדק"ק חעלם, מי מצטרף לעשרה לדברים הצריכים עשרה כגון קדיש וקדושה. מי אמרינן כיון דכתיב (ויקרא כב, לב) "ונקדשתי בתוך בני ישראל" לא מיצטרף. או דילמא כיון דקיימא לן בסנהדרין (יט, ב) המגדל יתום בתוך ביתו מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו, והכא נמי כיון שמעשה ידיהם של צדיקים הוא, הוי ליה בכלל בני ישראל, שמעשה ידיהם של צדיקים הן הן תולדותם".

ופשט החכם צבי את ספיקו: "ונראה לי, דכיון דאשכחן לרבי זירא דאמר (סנהדרין סה, ב) מן חבריא את תוב לעפרך, הרי שהרגו, ואי סלקא דעתך שיש בו תועלת לצרפו לעשרה לכל דבר שבקדושה לא היה ר' זירא מעבירו מן העולם, דאף

אם תמצא לומר שמשום שאין בו איסור שפיכות דמים, דהכי דייק קרא (בראשית ח, ו) "שופך דם האדם באדם דמו ישפך", דווקא אדם הנוצר תוך אדם, דהיינו עובר הנוצר במעי אמו הוא דחייב עליו משום שפיכות דמים, יצא ההוא גברא שברא אותו רבא ע"י ספר יצירה, שלא נעשה במעי אשה. מכל מקום כיון שיש בו תועלת, לא היה לר' זירא להעבירו מן העולם". ומסיק מכח זה החכם צבי "אלא ודאי שאינו מצטרף לעשרה לכל דבר שבקדושה".

לפי דברי החכם צבי, נראה שכהן שהרג אדם שלא נוצר במעי אשה אלא שנוצר על ידי שמות הקדושים [כדוגמת הגולם מפראג], אינו נכלל בהלכה שכהן שהרג את הנפש לא ישא כפיו, שהרי מקור ההלכה לגבי כהן היא בדברי ר' יוחנן שלמד זאת מהכתוב "ידיכם דמים מלאו", ומכיון שכתב החכם צבי שההורג גולם אינו עובר על איסור שפיכות דמים, ודאי שאין לפסול כהן ההורגו מלישא כפיו מאחר וידיו לא מלאו בדם.

הערות קצרות

א. בין השמשות לענין קריאת שמע אכילת תרומה וספירת העומר

תנן בתחילת ברכות: "מאימתי קורין את שמע בערבית משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן". ובספר שערי ציון (חלק ג סימן א) הקשה, כיצד אמרה הגמרא שקורין שמע משעה שהכהנים נכנסים, הרי תרומה בזמן הזה היא רק מדרבנן, וממילא בין השמשות שהוא ספק יום ספק לילה מותר לאכול תרומה מדין ספק דרבנן לקולא [וכמו שמצינו בתוס' במנחות (סו א; ד"ה זכר למקדש) שיותר לספור ספירת העומר בין השמשות, כי מצות הספירה בזמן הזה מדרבנן, וספק דרבנן להקל]. משא"כ קריאת שמע שהיא מצוה מדאורייתא וספק דאורייתא לחומרא, לכאורה לא צריך להיות שיצא ידי חובה בין השמשות. וצ"ע הדמיון המובא בדברי המשנה בין ק"ש לתרומה.

ונראה בביאור הדברים, דהנה בירושלמי (שבת פרק יט הלכה ה) מובא שתנינן שנולד בין השמשות של יום שישי ויש ספק אם נולד ביום שישי או בשבת, נימול ביום ראשון. ומקשה הגמרא שימולו אותו ביום ששי בין השמשות, והגמרא מתרצת שאי אפשר לצמצם. והקשה בספר עמק יהושע מדוע לא תירצה הגמרא שאין למול ביום ששי בין השמשות מכיון שבין

השמשות זהו ספק יום ספק לילה, והרי לילה לאו זמן מילה.

ומו"ר הגאון רבי ברוך מרדכי אזורי שליט"א הביא בספרו ברכת מרדכי על מסכת ברכות (סימן ב אות ו) בשם הרב מפוניבז' הגרי"ש כהנמן, שתירץ בהקדם דברי שו"ת הרדב"ז (אלף תמב) שהקשה סתירה בדברי הרמב"ם (הלכות קדוש החודש פרק ב הלכה ט) שכתב: "אם עדיין לא יצא כוכב בליל שלשים בית דין אומרים מקודש מקודש שעדיין יום הוא, ואם ראוהו בליל שלשים אחר שיצאו שני כוכבים, למחר מושיבין שני דיינים אצל אחד מהם ויעידו הם השנים בפני השלשה ויקדשוהו השלשה". ומאידך פסק בהלכות שבת (פרק ה הלכה ד) "משתשקע החמה עד שיראו שלשה כוכבים בינונים הוא הזמן הנקרא בין השמשות בכ"מ והוא ספק מן היום ספק מן הלילה ודנין בו להחמיר בכל מקום ולפיכך אין מדליקין בו", דהיינו כבר בשקיעת החמה יש דין בין השמשות, ואילו בהלכות קדוש החודש משמע שהדבר תלוי ביציאת שני כוכבים.

ומתוך תירוצו של הרדב"ז על קושיא זו, נתבאר שיש שני דינים: דין

"יממה" ודין "יום". דין "יממה" מתייחס למחזור הימים והתאריכים, שמאותו "זמן" מתחלפת היממה. ודין אחר הוא, החפצא של יום ולילה, שמאותו "זמן", חל עליו שם לילה [או מפסיק להיות "יום"] וכד' לענין יום. ולכן רק לענין חילופי התאריכים נחשב בין השמשות ספק לילה, אבל עד כמה שנודע הדבר לענין החפצא של היום או הלילה, עדיין יום גמור הוא.

ולפי זה מיושבים דברי הרמב"ם, שגם אם נראה כוכב אחד, הגם שבין השמשות ספק לילה הוא, אולם לענין דיני היממה, לחילופי התאריכים והימים, עדיין יום גמור הוא מתורת ודאי עד שיראו שני כוכבים. ואף כשנראו שני כוכבים, הגם ש"לילה" ודאי הוא לענין החפצא של יום ולילה, אבל עדיין ספק הוא לענין חילופי התאריכים, עד שיראו ג' כוכבים.

ולפי זה מיושבים דברי הירושלמי שאין מלין בבין השמשות של יום ששי כי אי אפשר לצמצם, ולא תירצו שאין למול ביום ששי בין השמשות, מכיון שבין השמשות זהו ספק לילה ולילה לאו זמן מילה, שכן לפי המבואר, בין השמשות זה אינו ספק לילה ספק יום, אלא ודאי יום, והשאלה היא רק לענין חילופי התאריכים האם זהו סוף יום א' או תחילת יום ב', ובזה נחשב הדבר לספק, אבל ברור שזהו יום ולא לילה, ולכן היה מותר למול אילולא שאי אפשר לצמצם כיון שזהו ודאי יום.

והנה יש לחקור בדין ספירת העומר, האם הטעם שסופרים בלילה הוא משום

שהספירה צריכה להיות בלילה או שהספירה צריכה להיות ביום ותחילת היום הוא בלילה [שהרי הלילה הולך אחרי היום]. ובפשטות, נחלקו בזה תירוצי התוס' במסכת מגילה (כ, ב ד"ה כל הלילה) וז"ל: "אומר ר"ת שאם שכח לברך בלילה לא יברך ביום כדמשמע בהאי סתמא דמתני' [שם במגילה: "כל הלילה כשר לקצירת העומר"], דנהי דאיכא סתמא במנחות (ע"א, ע"א) דתני נקצר ביום כשר בדיעבד, מ"מ סתמא דהכא עדיפא דהא קתני לה גבי הלכתא פסיקתא דדינא. ועוד נראה, דאפי' למאן דמכשר קצירת העומר ביום דיעבד, מודה הוא גבי ספירה דאין לברך ביום משום דשנה עליה הכתוב לעכב דכתיב "תמימות" ואי אתה מוצא תמימות אלא כשאתה מונה בלילה".

ומבואר, לדעת ר"ת, שהספירה צריכה להיות דוקא בלילה כי זהו דין בלילה, וכשם שהקצירה נעשתה בלילה, כך גם לספירה יש דין בלילה. ולפי התירוצ' השני שבספירת העומר צריך לילה מגזירת הכתוב "תמימות" ואין תמימות אלא כשאתה מונה בלילה, יוצא שדין הספירה בלילה הוא בגלל שצריך לספור את היום ותחילת יום הוא בלילה. ומדברי הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין (פרק ז הלכה כב) שכתב: "ומתחילת היום מונין לפיכך מונה בלילה", משמע שהדין הוא לספור ביום, וסופרים בלילה מכיון שהלילה הוא תחילת היום.

ומעתה נראה לתרץ את קושיית השערי ציון על דברי המשנה בברכות.

בדין אכילת תרומה משעה שיעריב כתב הרמב"ם (הלכות תרומות פרק ז הלכה ב) "אין הטמאים אוכלין בתרומה עד שיעריב שמשן ויצאו שלשה כוכבים אחר שקיעת החמה, שנאמר (ויקרא כב, ז) ובא השמש וטהר עד שיטהר הרקיע מן האור ואחר יאכל מן הקדשים", ומשמע מדבריו שאין זה בגלל תחילת היום אלא מדין לילה, וכוונתו שהלילה מתיר את האכילה בתרומה.

ואם כן נמצא שאין הבדל בין דין אכילת תרומה בבין השמשות לדין קריאת שמע בין השמשות, וגם אכילת תרומה למרות שלכאורה היא דין דרבנן וספק דרבנן לקולא, אולם מאחר וכמו שנתבאר, האכילה

מותרת רק בלילה כי יש דין אכילת תרומה בלילה - הרי נתבאר לעיל שבין השמשות הוא ודאי יום [לענין החפצא של היום והלילה] והספק הוא רק לגבי חילופי התאריכים [האם כעת יום א' או יום ב']. ולכן מכיון שאכילת תרומה מותרת רק בגלל הלילה, יהיה אסור באכילת תרומה בזמן בין השמשות כל עוד לא הגיע זמן צאת הכוכבים. ולפי המבואר אין כל דמיון בין דין אכילת תרומה לדין ספירת העומר כמו שהביא בספר שערי ציון הנ"ל, כי בספירת העומר אין דין לספור בלילה [לפי התירוץ השני בתוס' במגילה ולפי הרמב"ם], אלא דין לספור בתחילת היום, והלילה הוא תחילת היום הבא, ולכן סופרים בלילה.

ב. הכוונות באמירת התיבה "אמן"

בשו"ע (או"ח סימן קכד סעיף ו) נפסק: "ויענו אמן אחר כל ברכה וכו' ובכוונה, שיכוין בלבו אמת היא הברכה שברך המברך, ואני מאמין בזה". וכתב המשנה ברורה (ס"ק כה) וז"ל: "וזהו בברכת הודאה כגון ברוך שאמר וישתבח וגאל ישראל וכה"ג, אבל בתפילה צריך שיכוין אמת היא וגם אני מתפלל שיהי רצון שיקויים דבר זה (כגון בברכת אתה חונן שביקש המתפלל חננו מאתך וכו' בא"י חונן הדעת יכוין אמת שהוא חונן דעה ויהי רצון שיחונן לנו ג"כ דעה וכה"ג בכל הברכות). ובקדיש צריך לכוין על העתיד לבד שיאמנו דבריו מה שהוא מבקש שיתגלה מלכותו בעגלא ובזמן קריב, דעיקר

הענין בודאי יקויים לבסוף כמו שכתוב (זכריה יד, ט) ביום ההוא יהיה ד' אחד". ובסוף דבריו שם כתב עוד: "מי שנזדמן לו לענות אמן על ב' דברים עונה שני אמנים זה אחר זה ויכוין בכל אמן את הענין על מה הוא עונה וטפי עדיף לומר אמן ואמן".

ומבואר בדבריו שיש שלושה סוגים של כוונות באמירת התיבה "אמן":

א. בברכת הודאה - שיכוין שאמת הברכה שברך המברך, ומאמין בזה.

ב. בתפילה, מלבד שמכוון שאמת הוא, מתפלל שיהיה רצון ויקויים הדבר.

ג. בקדיש - מכוון על העתיד שיאמנו דבריו מה שמבקש שתתגלה מלכות הקב"ה בעולם.

ומבואר בדברי המשנה ברורה, שאין לערב בין כוונות אלו, ועד כדי כך שאם נזדמן לומר שני סוגי אמן, עדיף לומר "אמן ואמן".

וכן מתבאר בדברי המשנ"ב (סימן ס"ק כח) שכתב על דברי הרמ"א (שם ס"ע יב) "יש אומרים שיש ליזהר שלא לענות על שום ברכה ב' פעמים אמן", וז"ל: "דגם זה מחזי כשתי רשויות [כמבואר שם לענין אמירת שמע שמע], ועיין במג"א שמיקל בדבר אבל האחרונים הסכימו לאסור. ואם הוא אומר אמן ואמן שרי כדכתיב ברוך ד' לעולם אמן ואמן. ועיין בפמ"ג (א"א ס"ק י) שכתב דבר חדש בזה והוא, דיש תרי גווני אמן אחד שאני מאמין ומחזק שכן הוא האמת, והשני שהוא פי' של בקשה, ר"ל שיאמנו הדברים וימלא משאלותינו. וא"כ בברכה שיש בה שני ענינים, על דרך משל, רפאנו ד' ונרפא רופא חולי כו' שפיר יש לומר ב' פעמים אמן. ואם נזדמן לו לענות על ב' דברים אפשר דאמן אחד יעלה לכאן ולכאן. ואם יאמר אמן ואמן עדיף טפ"י".

ויש להעיר בענין זה, מההלכה המבוארת בשו"ע (סימן קכז ס"ב) "אם אין שם כהנים, אומר ש"צ אלקינו ואלקי אבותינו ברכנו בברכה המשולשת וכו' ואני אברכם ואין הצבור עונין אחריו אמן אלא כן יהי רצון", ובטעם הדבר הביא המשנ"ב

(שם ס"ק י) וז"ל: "דאמן לא שייך כי אם כשעונה אחר כהן המברך, משא"כ הש"ץ שאינו אומר אלא דרך בקשה שיברכנו הש"י בברכה שהכהנים מברכים", וכן כתב הלבוש בתוספת ביאור: "שאני התם שהכהנים בנשיאת כפים אומרים אותו בלשון ברכה שמברכין את ישראל לכך נופל לענות אחריהם אמן שהוא לשון קיום ומחזיק שמאמין את הדבר שאומרים הכהנים, אבל הש"ץ שאינו אומר אותה אלא בתורת בקשה שמתחיל אלקינו וכו' אין נופל אחריו לשון אמן אלא כן יה"ר, כלומר גם אנו מבקשים ממנו ית' שכן יעשה ויהי כן רצונו ית'". ומעתה לכאורה יש לתמוה, מדוע שלא יאמרו אמן גם אחר הש"ץ, כי אמנם הכוונה ב"אמן" כמו בברכת הודאה - שאמת הברכה שברך המברך ומאמין בזה, לא שייכת בש"ץ כי הרי הוא אינו המברך את ברכת הכהנים, אולם הכוונה ב"אמן" של תפילה, שמלבד שמכוון שאמת הוא מתפלל שיהיה רצון ויקויים הדבר, מדוע שלא יהיה שייך גם על מה שהש"ץ אומר, וצ"ע.

ואמנם ראיתי בכף החיים (סימן קכז אות טוב) שהביא מתשובת יכין ובוועז (סימן כה) שיש עונים אמן ודעביד כמר עביד, אך גם הביא מדברי הדרישה שיש איסור לענות אמן בחינם.

עוד יש להעיר בענין הכוונה באמירת אמן, דהנה בביאור הלכה (סימן קכד סעיף ח ד"ה מיד שכלה) דן עד מתי הזמן שאפשר לומר אמן על מה ששומעים מפי השני, והביא מהפרי מגדים, שהשיעור הוא

תוך כדי דיבור ממתי ששומעים את הברכה. וכתב הביאור הלכה, שאין דין זה ברור, שהרי לגבי בציצת הפת כל זמן שלא כלה אמן מפי רוב העונים עדיין לא כלתה הברכה, ואם כן יש לומר דהכי נמי לגבי תפילה כך הדין, עכ"ד. וצ"ע, שכן המשנה ברורה הרי כתב שיש חילוק בין אמירת אמן בתפילה לבין אמירת אמן בברכות, ולפי זה אולי יש מקום לומר שאין ללמוד מבציצת הפת לדיני תפילה.

[אגב יש לעורר, דבגמרא (ברכות מז, א) איתא: "תנו רבנן אין עונין לא אמן טופה ולא אמן קטופה ולא אמן יתומה". ודין זה הובא ברמב"ם בהלכות ברכות (פרק א הלכה יד) ולא בהלכות תפילה. ואם כן לפי המבואר שאין דומה כוונת האמן בתפילה לכוונת האמן בברכה, יש לעיין האם אותם הדינים שכתב הרמב"ם בהלכות ברכות שייכים גם על אמן שנאמר בתפילה, או שההבדל בין סוגי ה"אמן" בכוונותיהם בא לידי ביטוי גם בהלכותיהם. ושאלה זו נשאלת גם בדברי המחבר שהביא בשו"ע את הדינים המבוארים בברייתא בהלכות תפילה (שו"ע או"ח סימן קכ"ד סעיף ח') ולא בהלכות ברכות, ויש לעיין האם יש לחלק בין הדינים. וכמובן שצ"ע מדוע הרמב"ם הביא דין זה בהלכות ברכות ואילו השו"ע הביאו בהלכות תפילה].

עוד מצאתי בענין זה דבר חידוש בשו"ת הלכות קטנות למהר"מ חאגיז ז"ל (חלק א' סימן פ"ה) שכתב וז"ל: "שאלה: מי שנזדמן לו לענות אמן על שני דברים, אי סגי באמן א' לכולם. תשובה: מההיא

(סוטה י"ח ע"א) דאומרת אמן על האלה אמן על השבועה, אין ראייה. ואפשר שאמן אחד עולה לכאן ולכאן, ואם תאמר אמן ואמן אין כאן אמן שאינו צריך, ושפיר דמי".

והנה לפי המבואר לעיל במשנה ברורה שכאשר שומע אמן על שני דברים עדיף לענות "אמן ואמן", כיון שיש כאן שני כוונות נפרדות, לכאורה בנידון השאלה של ההלכות קטנות הנ"ל, היתה צריכה להיות התשובה מחולקת לשני חלקים: אם שני הדברים שעליהם שומע וצריך לומר אמן, הם מאותו סוג, דהיינו, שתייהן ברכות או ששניהם תפילה, או ששניהם קדיש - יכול לענות אמן אחד על שניהם. אבל אם שני הדברים ששומע הם משני עניינים נפרדים, כגון ששומע מאחד קדיש ומאחד תפילה, עדיף לענות אמן ואמן וכמו שכתב המשנה ברורה. ומכך שבהלכות קטנות לא חילק אלא כתב בסתמא שהדין הוא שאמן אחד עולה לכאן ולכאן, נראה שלא חילק בכל זה, וצ"ע בדעתו שהרי במסקנתו כן כתב כמו המשנה ברורה שיש לענות אמן ואמן.

ובספר בית האוצר (מערכת ב סוף כלל ג) הביא את דברי ההלכות קטנות הנ"ל וכתב: "שאלה: מי שנזדמן לו לענות אמן על שני דברים (היינו ששמע ב' ברכות מב' בני אדם) אי סגי באמן א' וכו' עכ"ל. לפנינו תוספת שהוסיף הגר"י ענגיל בביאור דברי ההלכות קטנות, דהיינו ששמע ב' ברכות מב' בני אדם. ודבריו צ"ע, שכן אם ההלכות קטנות דיבר באופן ששמע ב'

ברכות, והיינו שה"אמן" הוא על אותו ענין, לשם מה צריך לומר לפי ההלכות קטנות אמן ואמן אם מדובר באותו סוג אמן. ולכאורה, ברור שדברי ההלכות קטנות נאמרו באופן ששמע שני סוגי אמן, ובזה הסיק כהמשנה ברורה, שעדיף לומר "אמן ואמן", וצ"ע. **ולמעשה**, בבית האוצר רצה להוכיח מדברי ההלכות קטנות לפי

תוספת הביאור הנ"ל בדבריון שגם אם שומעים ב' ברכות מב' בני אדם אין די בעניית אמן אחד, כיון שאי אפשר לכוון ב' כוונות לב' ענינים באותו זמן, ולכן נקט שם שלדעת ההלכות קטנות, גם אם שומע ב' ברכות מאותו סוג, לא סגי ב"אמן" אחד אלא צריך לומר "אמן ואמן", וזהו דלא כמסקנת המשנה ברורה וצ"ע בכל זה.

ג. קריאת העולה לתורה בשמו ובשם אביו

א. בשו"ת בנין ציון (החדשות, סימן קע"ב) כתב בתוך דבריו: "ומה שכתב מר נ"י שברוב גלילות אשכנז נתפשט המנהג, שאין קורין אותו לתורה בשמו, ח"ו לומר כן, שכבר נתפשט המנהג הרע שלא להזכיר שם ישראל עוד ברוב אשכנז, כי כאשר אחשוב, רק בגלילות ומקומות מעטים הוא שנהגו כן", עכ"ל. ומפורש בדבריו שהמנהג שלא לקרוא לתורה בשם העולה, הוא מנהג רע, וחלילה לנהוג כן.

ב. בשו"ת מנחת אלעזר להרה"ק ממונקאטש זצ"ל (חלק ד' סימן מ"ט) מביא את דברי הבנין ציון הנ"ל וכתב עליו: "אמנם זה היה בדורותיו של הגמרה"י עטלינגער ז"ל (בעל בנין ציון) והוא רצה להעמיד הדת על תלה כפי האפשרי במדינתו, ולא רצה בעצמו להאמין, או באמת כן היה, שלא נפרץ כל כך במילואו, אולם מאז ועד עתה יוכלו לשער". ומבואר בדעתו, שאין לקרוא לתורה בשם העולה.

כתב המרדכי על מסכת גיטין (אות ת"ב) וז"ל: "ועיר שכולה כהנים ואין בה כי אם ב' או ג' ישראלים, לא יקראו כהנים במקום הישראליים להשלים מנין ז', דכהן אחר כהן לא יקרא וכו'. ואע"פ שאין אומר עמוד פלוני הכהן, מה בכך, וכי חובה לקרות הכהן, נהי דנהגו עתה לקרות בשם הקוראים משום דילמא אתי לאינצויי, מ"מ אין חובה להזכיר כהן. ועוד, אפילו שמו אין צריך להזכיר אלא מרמז לו שיעלה, וכן שמעתי שהיה עושה קרובי ה"ר שמואל מבייבר"ק".

והנה דברי המרדכי הנ"ל הובאו בכמה מקומות בהלכות קריאת התורה, בשו"ע ונושאי כליו. ולכאורה תמוה מאד, שכן מפורש בדבריו חידוש להלכה - שאין צריך מדינא להזכיר את שמו של העולה לתורה ומספיק לרמז לו שיעלה. ואילו בספרי האחרונים דנו בענין זה, וכולם יצאו בחריפות נגד הנהגה כן, וכפי שיבואר להלן:

עוד הביא המנחת אלעזר (שם): "והנה ראיתי בספר צרור החיים להגאון מהר"א עמדין ז"ל נגד המתחדשים (במאמר ונגינותי ננגן) שכתב איסור לשנות מלקרוא לספר תורה בשמו עי"ש, והגאון מהר"צ חיות בספר אמרי בינה (מאמר מנחת קנאות) כתב עליו שהפריז על המידה". ומסיים המנחת אלעזר: "אמנם אין ראייה מדברי המהר"צ חיות בענינים כאלו, אשר נודע דרכו קצת נוטה לדעתם של המתחדשים ספון בקרבו", עכ"ל. וכל זה כדבריו הנ"ל וכדברי הבנין ציון הנ"ל, שיש פירצה ואיסור בענין זה.

ג. גם בדורינו נדרש לענין זה הגאון רבי משה שטרנבוך בספרו תשובות ונהגות (חלק ב' סימן צ"ח) וזה לשונו: "מה שמביא מכמה ישיבות שאין קורין בשם האב רק בשם הפרטי לבד, ורוצה לנהוג כן בבית הכנסת אצלו, לדעתי, יש בזה אצלו שינוי מדרכי אבותיו וצריך למנוע מכך. דשורש הדבר שצריך קריאה דוקא כמבואר ביומא דף ד' ע"ב וכו', ולכן נהגו

לקרוא בשמו ושם אביו שרק זהו קריאה גמורה וכו'. אבל כשקורא שם ויש אחרים בשם זה וזה בא, כיון דלא היה כקוראו, אין לו לעלות וכו'. והעיקר שכל המשנה ידו על התחתונה, ומנהגי ישראל בקודש יסודם, אף שלא ידוע לנו שום טעם, וכ"ש כאן שיש לזה יסוד וכמש"כ, עכ"ד. ומסיים שם: "ועי' באגרות החזון איש לקרוא בשם האב דוקא".

וכאמור, פלא גדול דברי גדולי האחרונים הנ"ל שדנו בענין זה ולא הזכירו כלל את דבריו המפורשים של המרדכי הכותב "ועוד, אפילו שמו אין צריך להזכיר, אלא מרמז לו שיעלה", ומה גם שהביא המרדכי "מעשה רב" מקרובו שנהג כך להלכה ולמעשה. וצ"ע שלא הביאו הגדולים הנ"ל את דבריו ולא התייחסו אליהם. ועל פי דברי המרדכי יוצא שהענין שנוהגים כיום בכל תפוצות ישראל לקרוא לתורה בשמו ושם אביו כלל אינו ענין של חיוב ודין, וצ"ע בזה.

ד. בענין "גדול מברך"

והנה הרמב"ם הביא להלכה את הדין שגדול מברך בשתי מקומות. בהלכות ברכות (פרק ה הלכה ט) וז"ל: "וחכם גדול שבמסובין הוא שמברך לכולם, אע"פ שלא בא אלא באחרונה". ושם (פרק ז הלכה ב) וז"ל: "והאורח מברך ברכת המזון, כדי שיברך לבעל הבית, ואם היו

בגמרא (ברכות מז, א) איתא: "תלמידי דרב הוו יתבי בסעודתא, על רב אחא, אמרי, אתא גברא רבא דמברך לן, אמר להו, מי סבריתו דגדול מברך, עיקר שבסעודה [פרש"י: אחד מאותן שהיו בתחלת ההסבה] מברך. והלכתא גדול מברך אע"ג דאתא לבסוף".

כולן בעלי הבית, הגדול שבהן בוצע והוא מברך ברכת המזון". ויש לברר מה רצה הרמב"ם להשמיענו בכך שכתב את ההלכה של גדול המברך בשתי מקומות.

ובספר בכורי ארץ על מסכת ברכות (פרק שביעי סימן כא) עמד בזה, וביאר בהקדם ביאור דעת רב אחא שאמר שעיקר שבסעודה מברך, שגם הוא סובר לדין שגדול מברך, אלא שלדעתו אם בא הגדול בסוף הסעודה, מכיון שברגע שהתחילו כולם באכילה כבר נתחייבו בזימון, אין הגדול שבא בסוף הסעודה יכול להפקיע את חובתם לעצמו, ולכן באופן שכזה סובר רב אחא שאין הגדול שבא באמצע הסעודה מברך. אבל אם הגדול הגיע בתחילת הסעודה, בעת שנקבע חיובם בזימון, גם רב אחא מודה שהחיוב לזמן הוא על הגדול. ואמנם מסקנת הסוגיא דלא כרב אחא, וההלכה היא שהגדול מזמן בכל אופן, וגם אם הגיע בסוף הסעודה, וביאור הדבר, כי אף שמי שהיו בתחילת הסעודה כבר נתחייבו לזמן קודם שבא הגדול, אין בזה חיוב מיוחד על אחד מהם לברך, אלא יש חיוב להצטרף לזימון, ולכן כשבא הגדול, אפילו כשבא בסוף הסעודה, יש עליו חיוב מיוחד לברך, ולכן כאשר מזמנים החיוב על הגדול לברך.

ויוצא לפי זה, שאם בתחילת הסעודה כבר נתחייב אחד מהמסובין לברך, והיינו, שהיה ביניהם אחד שגדול מכולם, ובסוף הסעודה בא אחד שכעת הוא גדול יותר ממי שהיה נחשב בתחילת הסעודה

כגדול, אין הגדול שבא בסוף הסעודה מפקיע את החיוב שחל בתחילת הסעודה על הגדול שהיה ביניהם בתחילת הסעודה, כי כבר היה חייב קודם.

ולפי זה ביאר הביכורי ארץ שאת שני הדינים הללו בהלכתא דגדול המברך, רצה הרמב"ם להשמיענו: האחד, כאשר הגדול היה בתחילת הסעודה, שאז יש עליו חיוב מיוחד לברך משום כבודו. והשני, כאשר בא בסוף הסעודה, שאז מברך מעיקר הדין, אלא שזהו בתנאי שבתחילת הסעודה לא היה גדול אחר שחל כבר עליו החיוב לברך, כי באופן זה לא יכול הגדול השני להפקיע מהגדול הראשון את החיוב שכבר חל עליו.

ונראה לומר מהלך נוסף בביאור דברי הרמב"ם, בהקדם מחלוקת החכם צבי והשבות יעקב, מהו הטעם שגדול מברך בסעודה, האם משום כבודו של הגדול, שצריכים לכבדו בכל מקום וענין. או משום כבוד הברכה, שכבודה של הברכה כאשר היא נאמרת מפיו של גדול המסובים.

החכם צבי (סימן מה) כתב וז"ל: "ובברכות פ"ג שאכלו דמ"ז דקי"ל גדול מברך אפילו בא באחרונה, ואף שאיכא עיקר סעודה שכבר חל עליו חובת ברכה קודם שבא הגדול, אפילו הכי כבודו של גדול דוחה את העיקר סעודה וכו'. אבל אין לומר שטעם גדול מברך משום כבוד הברכה עצמה, שכבודה גדול, דאם כן לא יהא רשאי הגדול ליתן רשות לקטן, ואשכחן (ברכות מו, ב) רב ור' חייא

דיתבי בסעודתא קמי דרבי וא"ל רבי לרב, קים משי ידך, כי היכי דליעיין בברכת מזונא". ומבוארת דעתו שגדול מברך בגלל כבודו של הגדול, שכן הגדול יכול לכבד את הקטן לברך, ואם היה זה ענין של כבוד הברכה, היאך יכול הגדול לוותר ולמחול על כבודה של הברכה.

אולם השבות יעקב (חלק ב סימן ל) חלק על דברי החכם צבי, וכתב: "ומה שכתב עוד שם מהאי דגדול מברך, אין צורך להשיב עליהם, דודאי כבודו של גדול, והברכה עצמה עדיפא בגדול, וכשגדול נותן רשות לקטן לברך, הוא ג"כ

כבודה של ברכה, שמתכבד ע"י גדולים וק"ל".

ומעתה יש לומר שדקדק הרמב"ם להביא את ההלכה שהגדול מברך בשני מקומות ללמדינו ששני הטעמים נכונים: בפרק ה' מהלכות ברכות, שם מדבר בדיני הברכה, הביא הלכה זו לומר לנו שיש בה משום כבוד הברכה. ובפרק ז' מהלכות ברכות, שם מדבר הרמב"ם בדיני מוסר ודרך ארץ הנוהגים בסעודה, הביא הלכה זו לומר שהיא מדיני המוסר והדרך ארץ לנהוג בכבוד הגדול שבסעודה שהוא המברך.

ה. בציעת הפת - על ידי "בעל הבית" או הכהן

חברו, יש למי שנעשתה עבירו הסעודה דין "בעל הבית", והסעודה נעשתה לכבודו של ר' זירא ולכן רצה ר' אבהו לכבד את ר' זירא לבצוע.

תירוץ נוסף מובא בדברי המג"א (או"ח סימן קס"ז ס"ק ל"ב) שכתב על השו"ע (שם סעיף ט"ו) "אין המסובין רשאים לטעום עד שיטעום הבוצע", וז"ל: "ונהגו לחלוק כבוד לגדול וכו', וכן משמע בגמרא, דהא ר' אבהו חלק כבוד לר' זירא לבצוע". ומבואר בדבריו, שבשל היות ר' זירא גדול בתורה, מותר לכבד אותו לבצוע הפת למרות דברי ר' יוחנן שבעל הבית בוצע, כי כשיש גדול בתורה, שאני. ותירוץ

בגמרא ברכות (דף מ"ו ע"א) איתא: "ר' זירא חלש, על לגביה ר' אבהו, קביל עליה אי מתפח [יבריא] קטינא חריך שקי [כך נקרא ר' זירא בבבל] עבידנא יומא טבא לרבנן. אתפח, עבד סעודתא לכולהו רבנן, כי מטא למשרי, אמר ליה לר' זירא לישרי לן מר [לפרוס ברכת המוציא ולאכול], אמר ליה, לא סבר לה מר להא דר' יוחנן, דאמר בעל הבית בוצע".

והקשו הראשונים, מה היתה הסברא של ר' אבהו בשעה שכיבד את ר' זירא לבצוע, וכי לא ידע את דברי ר' יוחנן שבעל הבית בוצע. ותירץ הרשב"א (ברכות שם), כאשר האדם עושה סעודה לכבוד

זה שונה במהותו מתירוצו של הרשב"א שקבע שר' זירא היה נחשב כבעל הבית בגלל שהסעודה נערכה לכבודו.

והנה בספר כלי חמדה (סוף פרשת בראשית) מובאים דברי הגאון האדר"ת שתמה על קושיית הראשונים מדוע כיבד ר' אבהו את ר' זירא, הלוא ר' זירא היה כהן ואם כן אפילו לפי ר' יוחנן שקבע שבעל הבית תמיד בוצע, מ"מ הכהן הרי בכל מקרה קודם גם לבעל הבית, ולפי זה יקשה גם על המג"א שפסק כדברי הראשונים שצריך לחלוק כבוד לגדול בתורה לבצוע לפני בעל הבית, שכן ליתא להוכחה זו מכאן, שהרי ר' אבהו כיבד את ר' זירא בגלל שהיה כהן ולא בגלל שצריך לכבד גדול בתורה.

וכמו כן יש לשאול, כיצד הוכיח הרשב"א שאם עושים סעודה לכבודו של אדם יש לו דין של בעל הבית באותה סעודה, הרי ר' אבהו כיבד את ר' זירא בגלל היותו כהן, ומנין לנו לומר שסעודה הנערכת לכבוד אדם מסויים מחשיבה אותו לבעל הבית.

ותירץ הגאון האדר"ת על פי דברי הגמרא במסכת מגילה (ז' ע"ב) "רבה ורבי זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי איבסום, קם רבה שחטיה לרבי זירא, למחר בעי רחמי ואחייה". האדר"ת רצה לחדש, שלאחר שר' זירא קם לתחיה אין בו קדושת כהונה מכיון שבשעת מיתתו פרח ממונו קדושת הכהונה. ולפי זה רצה לומר, שהמעשה המובא לעיל בגמרא בברכות שבו

נפגשו ר' זירא ור' אבהו, היה לאחר שרבה הקים לתחיה את ר' זירא, ואז כבר ר' זירא לא היה כהן כי נפקעה ממנו כהונתו, ואז ברור שר' אבהו כיבד את ר' זירא, או כדברי הרשב"א בגלל שיש לו דין של בעל הבית, או כדברי המג"א שיש לו לכבד גדול בתורה.

ותמה הכלי חמדה על האדר"ת, הרי כל כהן הוא כהן בגלל שאביו היה כהן, ואם כן כשם שלא נפקעה הקורבה שלו לאביו כאשר מת וחזר לחיות, כך גם לא נפקעה ממנו קדושת הכהונה, כיון שנשאר וממשיך להיות הבן של אביו, בן של כהן, ומנין לנו שדין כהונה נפקע ממנו.

ויש להעיר על דבריו, בהקדם דברי המנחת חינוך (מצוה רסד אות יא) וז"ל: "והנה אם הבן ממזר, כגון שבא אביו על חייבי כריתות או על ממזרת, בפשיטות נראה דאף שהוא ממזר, מ"מ כהן הוא, כדקיימא לן (יבמות כב, ב) דממזר בנו לכל דבר. וכן הוא בשו"ע אהע"ז (סימן ז סע' יד) כהן שבא על אחת מהעריות ונתעברה מביאה ראשונה אין הולד חלל, ואם חזר וכו' דאין חלל אלא מפסולי כהונה. ודין זה מבואר בר"מ (פי"ט מאסורי ביאה הלכה ה) ושם כתב, דאם בא על יבמה לשוק ונתעברה מביאה ראשונה הולד כשר ואינו חלל. אך הדרישה (בטור שם אות ז) והב"ח (ד"ה איזהו) והחלקת מחוקק (ס"ק כד) והבית שמואל (ס"ק לז) כתבו, דאין נפקא מינה לדין דין זה, דמאחר דהולד ממזר הוא, גרע מחלל. רק דנפקא

מינה דמתרין בו אם היא בת משום ממזרת ולא משום חללה. נראה מדבריהם, דממזר אינו כהן כלל. וכך נראה מדברי הרב המגיד בר"מ שם הלכה ה' וכו' נראה מדבריו, דפסול לכהונה, דהיינו דאינו כהן כלל. ומותר ליטמא למתים, דדינו כחלל לכל דבר, וגרע מיניה". ומסיים המנחת חינוך: "ומכל מקום אף שכולם הסכימו לזה, לא ידעתי מנין הוציאו לזה, כיון דממזר כישראל לכל דבר והוא בנו לכל דבר, מהיכי תיתי לא יהיה עליו דין כהן. נהי דלענין עבודה אפשר דאסור וכו' איני יודע מהיכן יצא להם דאינו כהן כלל וגרע מחלל".

על כל פנים לפי דברי הפוסקים שהביא המנחת חינוך מתבאר, שכהן שבא על אשת איש, אין לבן הממזר קדושת כהונה, ואם כן נסתרת ההנחה שהניח הכלי חמדה, שאם הבן נחשב בן של אביו, ה"ה שקדושת הכהונה של אביו עוברת אליו באופן מיידי, שכן בדברי פוסקים אלו מפורש מצב שהאבא הוא כהן גמור ומכל מקום לבנו הקרוב אליו אין קדושת כהונה. ואם כן גם על ר' זירא נוכל לומר כמו שכתב הגאון האדר"ת, שאחרי הריגת ר' זירא, הגם שחזר לחיים וחזר להיות הבן של אביו, מ"מ קדושת הכהונה נפקעה ממנו, וכמו שמצאנו בדברי הפוסקים הנ"ל.

[ומדין חלל, שאינו כהן ומכל מקום נחשב כבן לאביו, אין להקשות על הכלי חמדה. שכן יש הבדל בין דין חלל לדין ממזר, ופסול חלל הוא דין בכהונה שבן הנולד לכהן שהתחתן עם פסול דינו חלל,

וכמובן שכל הפסול מחמת שהוא כהן חלל, אולם בממזר הפסול יוחסין הוא שעל הבן אין כלל את הדין של אביו. נמצא שפסול חלל גם כן נובע מקדושת הכהונה].

אמנם בעצם השאלה שהעלה המנחת חינוך אם לבנו הממזר של כהן יש קדושת כהונה, יש להעיר מדברי הגמרא (גיטין נ"ט ע"ב) "מאי שנא לוי אחר לוי [שאין קוראים להם לתורה זה אחר זה] דאיכא פגם שניהם, דאמרי חד מינייהו לאו לוי הוא. כהן אחר כהן נמי אמרי חד מינייהו לאו כהן הוא". ותירצה הגמרא: "כגון דמוחזק לן באבוב דהאי שני דכהן הוא [ואם כן אף אחד לא יאמר עליו שאינו כהן] הכי נמי דמוחזק לן באבוב דהאי שני דלוי הוא, אלא אמרי ממזרת או נתינה נסיב [אביו של הלוי] ופסליה לזרעיה, ה"נ אמרי גרושה או חלוצה נסיב [אביו של הכהן] ואחליה לזרעיה".

ולכאורה יש לדקדק, מדוע לגבי הלוי נקטה הגמרא "ממזרת או נתינה נסיב", ואילו לגבי כהן נאמר "גרושה או חלוצה נסיב", מה פשר שינוי הלשון, ומדוע אצל כהן הגמרא לא משתמשת גם כן במקרה של "ממזרת או נתינה נסיב", אלא מכאן אולי אפשר להוכיח, שאם הכהן היה נשוי לממזרת בנו אמנם נחשב כבנו, אבל אין עליו קדושת כהונה כלל וכלל, וכדברי המנחת חנוך שכהן שבא על אשת איש הבן הממזר אין בו קדושת כהונה. ולכן לא נקטה הגמרא לגבי כהן "ממזרת", ופלא על הגאון המנחת חינוך שלא הביא ראיה זו.

1. חיוב נשים בתפילת מוסף בר"ה ויוהכ"פ ובתפילת נעילה

דעת הצ"ח (ברכות כו, א) שנשים פטורות מתפילת מוסף מכיון שהיא מצוות עשה שהזמן גרמא. וטעמו, מאחר ומעיקר הדין כל התפילות נחשבות מצות עשה שהזמן גרמא, ואם כן לכאורה נשים היו צריכות להיות פטורות מכל התפילות, אלא שאמרו (ברכות כ, ב) ד"רחמי נינהו", ומבאר רש"י (ד"ה חייבין בתפילה) "דתפילה רחמי הוא ומדרבנן היא ותקנוה אף לנשים ולחנוך קטנים", ולכן נשים חייבות. אולם מכיון שבתפילת מוסף כתב רבנו יונה (פ"ד דברכות דף יח ע"א בדפי הרי"ף) שלא שייך בזה "משום רחמים" כי כל תפילת המוסף אינה שבח, חוזר למקומו הדין שהתפילה היא מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות מתפילת מוסף.

גם דעת הגרע"א (שו"ת סימן ט) ובהגותיו לשו"ע או"ח (סימן ק"ו) שנשים פטורות מתפילת מוסף, אך מטעם אחר. תפילת מוסף היא כנגד קרבנות ציבור, ואם כן מאחר ונשים אינם שוקלות מחצית השקל לצורך קרבנות ציבור כמבואר במסכת שקלים (פרק א משנה ג) הרי שאין להם חלק בקרבנות ציבור, ולפיכך גם אין להם שייכות עם תפילת מוסף שהיא כנגד קרבנות ציבור.

ולכאורה הנפק"מ בין שני טעמים אלו היא חידושו של שו"ת התעוררות תשובה (סימן ש"צ) שכתב:

"נראה, דאע"ג דנשים פטורות מתפילות מוספין שבכל השנה וכו', מ"מ חייבין בתפילת מוספין דראש השנה, דהרי נשים חייבין בתפילה כדתנן במסכת ברכות (כ' ע"ב), ואמרו שם בגמ' מהו דתימא הואיל וכתיב בה ערב ובקר וצהרים כמ"ע שהזמן גרמא דמי, קמ"ל דכיון דרחמי נינהו חייבין בתפילה. ולפי זה, מוספין דאינן אלא שבח וסיפור דברים בעלמא, כדאיתא ברש"י בע"ז (ד' ע"ב) ד"ה מוספי וכו', נשים פטורות. אבל תפילת מוספין דראש השנה דרחמי נינהו, פשיטא דחייבין".

ולכאורה חידוש זה של שו"ת התעוררות תשובה, שנשים חייבות בתפילת מוסף בר"ה, מובן לפי טעמו של הצ"ח שפוטר נשים מתפילת מוסף בכל השנה מאחר ואין התפילה "בקשת רחמים", וכאן שייך לומר ששונה הדין בראש השנה שבו גם תפילת מוסף היא בקשת רחמים בהזכרת מלכויות זכרונות ושופרות. אולם לפי טעמו של הגרע"א שפטור נשים מתפילת מוסף הוא, בגלל שאינן שייכות בקרבנות ציבור, אם כן הרי אותו פטור שייך גם בראש השנה, ולפי זה פטורות גם מתפילת מוסף בראש השנה.

[רמז] לחיוב נשים בתפילת מוסף בר"ה יש למצוא בדברי הגמרא (ברכות כט, א) "הני תשע דראש השנה כנגד מי, א"ר יצחק דמן קרטיגנין, כנגד תשעה

אזכרות שאמרה חנה בתפילתה, דאמר מר, בראש השנה נפקדה שרה, רחל וחנה". ומבואר שתשע הברכות שבמוסף דר"ה הם כנגד תפילת חנה. ומעתה, מכיון שתשע הברכות שבתפילת מוסף בר"ה הם כנגד אשה - חנה, יש לרמז בכך שאף נשים חייבות בתפילה זו].

והנה כתבו התוס' (ברכות כו, א ד"ה איבעיא להו) וז"ל: "לא בעי אם טעה ולא התפלל תפילת מוסף דהא ודאי אינו מתפלל בערבית, דהאיך יקרא את הקרבנות וכבר עבר זמן מוסף, וגם לא תיקנו שבע ברכות של מוסף אלא משום "ונשלמה פרים שפתינו", ובזה ודאי עבר זמנו בטל קרבנו. אבל שאר תפילות דרחמי נינהו, ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו, ואין כאן עבר זמנו בתפילה אחרת". ולמדנו מדברי התוספות, שדווקא בתפילות שחרית, מנחה וערבית, יש דין תשלומין שאם לא התפלל תפילה אחת מתפלל בתפילה הסמוכה לה פעמיים - מאחר והם בקשת "רחמים", ואין זה נחשב שעבר זמן התפילה מכיון שהלוואי ויתפלל האדם כל היום כולו. אולם בתפילת מוסף, שאין בה בקשת רחמים אלא היא כנגד הקרבנות, כשם שבקרבנות "עבר זמנו בטל קרבנו", כך גם תפילת מוסף, אם לא התפלל אינו יכול להשלימה.

ומעתה לפי דברי שו"ת התעוררות תשובה יוצא, שבמוסף של ראש השנה שהוא ענין של בקשת רחמים [ולכן נשים חייבות בו, כנ"ל] נוכל לומר שיהיה בו דין תשלומין, ולא נאמר עליו "עבר

זמנו בטל קרבנו", אלא יהיה דינו כמו כל שאר התפילות, שבגלל שהם בקשת רחמים, אומרים "ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו", ושייך להשלימם בתפילה הסמוכה. [וצ"ע מהי התפילה הסמוכה לתפילת מוסף ביו"כ, שכן תפילת מוסף חיובה כל היום, ואם כן ההשלמה היא לכאורה בתפילת מעריב, או שאולי ההשלמה היא בתפילת נעילה הסמוכה לה, וצ"ע].

עוד נמצא לפי דברי ההתעוררות תשובה שתפילת מוסף בראש השנה היא "רחמי", דהנה באגרות משה (או"ח חלק ב סימן י"ט) הביא בשם ספר זכר יצחק, שלתפילת מוסף לא מצרפים למנין עשרה מחללי שבת [וטעמו משום שתפילת מוסף היא כנגד קרבנות ציבור, ולא נוטלים ממחללי שבת כסף עבור קרבנות ציבור, כיון שלא רוצים שיהיה להם חלק בזה] - בתפילת מוסף של ראש השנה נוכל לצרף למנין גם מי שאיננו מצטרף לתפילת מוסף בדרך כלל, שכן מאחר ובראש השנה אין תפילת מוסף רק כנגד הקרבנות ציבור אלא יש בה גם "רחמי", לענין זה שפיר נוכל לצרפם. בדיוק כמו שסבר ההתעוררות תשובה שנשים חייבות בתפילת מוסף בר"ה, הגם שאין להן חלק בקרבנות הציבור מכיון שהתפילה היא "רחמי" ובזה שפיר הם שייכות.

[עוד] יש לדון לפי דברי ההתעוררות תשובה, האם גם בתפילת מוסף ביום הכיפורים שייך לומר שנשים חייבות "דרחמי נינהו". ואולי י"ל שבסדר תפילת

מוסף ביום הכיפורים אומרים בחזרת הש"ץ את סדר עבודת הכהן הגדול בבית המקדש, שעליו נאמר (ויקרא טז, ו) "וכפר בעדו ובעד ביתו", ואמרו חז"ל (יומא ב, א) "ביתו זו אשתו", ושוב נוכל לומר שיש לאשה חלק גם בתפילה זו, שבאה לכפר גם עליה. ומה שלכאורה ביום הכיפורים יש בתפילת מוסף שבע ברכות, ואינם כנגד חנה, וליכא הרמז לחיוב הנשים בתפילה שמצאנו בתפילת מוסף ראש השנה, שהיא כנגד ההזכרות שבתפילת חנה. יש לומר, מאחר ובתפילת מוסף ביום הכיפורים של יובל יש תשע ברכות כמו בתפילת מוסף בר"ה כדברי המשנה (ר"ה כו, ב) "שווה היובל לר"ה לתקיעה ולברכות", ופרש"י: "ולברכות, דבעי למימר תשע ברכות ביום הכיפורים של יובל", שוב נוכל לומר שגם בתפילת מוסף של יום כיפורים מצאנו ענין של תשע ברכות שהוא כנגד תשע ברכות שהתפללה חנה].

ובענין חיוב הנשים בתפילת נעילה, שנהגו נשים רבות לבוא לבית הכנסת רק לתפילת נעילה, ואינם מתפללות את שאר התפילות. יש להעיר, שלכאורה אין מקום לנהוג באופן זה שמתפללים רק את תפילת נעילה ללא שהתפללו את התפילות שקדמו לה. וכפי שמובא בספר נפש הרב (עמ' ר) בשם הגר"ד סולובייצ'יק: "נראה להגדיר בענין תפילת נעילה וכו' דיסוד ענין תפילת נעילה היינו 'ריבוי תפילה'. והמקור לזה מהפסוק (ישעיה א, טו) 'גם כי תרבו תפילה אינני שומע'. דכל המרבה בתפילתו, יש יותר סיכויים

שיענה לחיוב. ובתענית שהוא יום צרה, בענין ריבוי תפילה. והיה נראה לומר, שאם היה ישן כל יום הכיפורים, ולא התפלל לא שחרית, ולא מוסף ולא מנחה, ובא לבית הכנסת בסוף היום, בשעה שמתפללים נעילה, שאין לו להתפלל נעילה עמהם, דגדר ענין נעילה היינו ריבוי תפילה, ובלא התפלל כל שאר תפילות היום, אין מקום כלל להתפלל תפילת נעילה". ולפי דברים אלו יוצא לכאורה שמנהג הנשים להתפלל תפילת נעילה מבלי שהתפללו את יתר התפילות אינו מנהג ראוי.

אולם לפי המבואר לעיל שגם תפילת מוסף ביום הכיפורים היא בבחינת "רחמי נינהו" ולכן נשים חייבות בה, אפילו שאינם חייבות בתפילת מוסף כל השנה, נראה לחדש שדברי הגר"ד שתפילת נעילה היא הוספה על תפילת כל היום בגדר של "רחמי נינהו", אינם שייכים לחיוב הנשים. כי בחינת "ריבוי בתפילה" שייכת רק למי שמחוייב בתפילה. ולכן דווקא אנשים המחוייבים להתפלל את כל התפילות, יש להם דין להוסיף תפילה שהיא ריבוי בתפילה על מה שכבר התפלל, וממילא מי שלא התפלל את כל תפילות היום ביוהכ"פ, אין לו להתפלל נעילה. אולם נשים שחיובן בתפילה הוא רק משום שהתפילה היא בגדר של "רחמי נינהו", ולא מצד עצם החיוב להתפלל, גם מי שלא התפללה יכולה להתפלל נעילה בלבד, משום שתפילת נעילה היא ככל התפילות שמחוייבת בהן משום "רחמי".

ז. איבוד זכר ז' עממין וזכר עמלק

בכללם, ואם כן אין כל חיוב איבוד עמלק בזמן הזה.

והנראה שיש הבדל בין חיוב איבוד זכרם של שבעה עממים - שהחיוב הוא איבוד "עם", דהיינו חיוב איבוד על כלל האומה, לעומת חיוב איבוד זכר עמלק, שהחיוב הוא על כל יחיד ויחיד מעמלק, ולא חיוב כללי על איבוד ה"אומה" של עמלק.

ולכן בחיוב איבוד שבעה עממים, מאחר וחיוב האיבוד הוא על כל האומה, אם כן לאחר שסנחריב בלבל את האומות וכבר אין "אומה" משבעה עממים, אין חיוב לאבדם, ודברי הרמב"ם "כל שבא לידו אחד משבעה עממין ולא הרגו עובר בלאו", היינו שלא נאמר היות ויש רק אחד מהעם לא נהרוג, אלא צריך להרוג כולם יחד, אלא כל אחד ואחד נכלל בתוך אומה ויש חיוב להרוג, אולם כאומה, כל זה דוקא כאשר יש אומה, אך כאשר אין אומה, "כבר אבד זכרם", ואין חיוב לאבדם.

משא"כ חיוב איבוד זכר עמלק הוא לא על האומה, אלא על כל יחיד ויחיד מעמלק, ולכן גם כאשר אין עם, יש חיוב לאבד כל עמלק באשר הוא, אם ידוע עליו שהוא מזרע עמלק.

אגב, יש לתמוה, מדוע לא פסק הרמב"ם להלכה שחיוב איבוד זכר עמלק

כתב הרמב"ם (הלכות מלכים פרק ה הלכה ד) וז"ל: "מצות עשה להחרים שבעה עממין, שנאמר (דברים כ, יז) החרם תחרימם. וכל שבא לידו אחד מהן ולא הרגו עובר בלא תעשה, שנאמר (שם טז) לא תחיה כל נשמה". ומסיים שם הרמב"ם: "וכבר אבד זכרם". ומבאר הרדב"ז שהכוונה, מכיון שמבואר בגמרא (ברכות כח, א) "עלה סנחריב מלך אשור ובלבל את כל האומות", וכן פסק הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה (פרק יב הלכה כה) "כשעלה סנחריב מלך אשור בלבל כל האומות ועירבם זה בזה והגלה אותם ממקומם ואלו המצרים שבארץ מצרים עתה אנשים אחרים הם וכן האדומים שבשדה אדום וכו', לפיכך כשיתגייר הגר בזמן הזה בכל מקום בין אדומי בין מצרי בין עמוני בין מואבי בין כושי בין שאר האומות אחד הזכרים ואחד הנקבות מותרין לבא בקהל מיד" - ולכן פסק הרמב"ם ש"כבר אבד זכרם" של שבעה עממין בגלל עירוב סנחריב, ואין כל חיוב להרוג משבעת עממין.

ומעתה יש לתמוה על מה שפסק הרמב"ם בהלכות מלכים (פרק ה הלכה ה) וז"ל: "וכן מצות עשה לאבד זכר עמלק שנאמר תמחה את זכר עמלק", וצ"ע מדוע בחיוב איבוד זכר עמלק לא כתב הרמב"ם "וכבר אבד זכרם", הרי כשסנחריב בלבל את האומות, גם עמלק

הוא כפי המבואר בדברי הספרי (הובא ברש"י דברים כה, יט) וז"ל: "תמחה את זכר עמלק, מאיש ועד אשה מעולל ועד יונק משור ועד שה שלא יהא שם עמלק נזכר אפילו על הבהמה לומר בהמה זו משל עמלק היתה", וצ"ע.

ח. ברכת כהנים בארצות הצפוניות

והנה, עוד יש לדון, כיצד נוכל לקיים ברכת כהנים בארצות הצפוניות, שכן לכאורה אין נשיאת כפים בלילה, כמו שהביא המג"א (סי' תרכ"ג ס"ק ג) בענין נשיאת כפים בתפילת נעילה, שהב"ש כתב שיש לבטל נשיאת כפים בלילה. והטעם, משום דאיתקש נשיאת כפים לעבודה בבית המקדש, ואין עבודה אלא ביום, וכן מבואר בירושלמי (תענית פרק ד הלכה א) שאין נשיאת כפים בלילה. וכן פסק המשנה ברורה (שם ס"ק ח), והביא בשער הציון (שם ס"ק יא) שהפמ"ג מסתפק אפילו בבין השמשות אם רשאי לעלות לדוכן.

ולכאורה אם אין נשיאת כפים בלילה, יש מקום לדון שבארצות הצפוניות שבמשך עונת החורף חשוך כל היום תקופה ארוכה, ואין נשיאת כפים. אלא שגם כאן, יש לתלות נידון זה במחלוקת המשנה ברורה וההתעוררות תשובה. ולפי דברי ההתעוררות תשובה שהגדרת ה"לילה" תלויה בחושך, מכיון שכל היום חשוך, ודאי שלא יוכלו לשאת כפים כל זמן שחשוך. אולם לפי דברי המשנה ברורה ש"יום ולילה" הם הגדרה של זמן, ואין זה תלוי באור ובחושך, יש מקום להסתפק

בספרנו (ח"א סימן יג) הבאנו את מחלוקת המשנה ברורה וההתעוררות תשובה ביסוד הגדרת זמן ה"לילה", שדעת המשנה ברורה (סי' תערב ס"ק יא) היא שגדרת "לילה" איננה תלויה באור ובחושך, אלא לילה הוא זמן, ואילו ההתעוררות תשובה (ח"ג סימן תסג) סובר שהגדרת ה"לילה" תלויה בחושך.

וכתבנו (שם אות ד) שלפי מחלוקת זו יש לדון מהו זמן הדלקת נר חנוכה בארצות הצפוניות (הסמוכות לקוטב צפוני) שבמשך עונת החורף חשוך כל היום תקופה ארוכה. ויוצא, שלפי דברי ההתעוררות תשובה שהגדרת ה"לילה" תלויה בחושך, מכיון שכל היום חשוך, יוכלו להדליק נר חנוכה כל היום וכל הלילה. אולם לפי דברי המשנה ברורה ש"יום ולילה" הם הגדרה של זמן, ואין זה תלוי באור ובחושך, יש מקום להסתפק ולומר שבמקומות אלו באותם השעות שזמנם מוגדר כ"יום" [כמו שמביא בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ח סימן כ"ב אות ט) שיש לחלק את היום לשני חצאים, ואת הי"ב שעות הראשונות להחשיב כיום], אין מדליקים, כיון שזמן זה הוא יום.

ולומר שבמקומות אלו באותם השעות שזמנם מוגדר כ"יום", אולי יוכלו לשאת כפים.

ומכל מקום, כבר הביא המג"א (שם) את דברי המהרי"ל, (הובא בדרכי משה או"ח סימן תרכג) שהתיר לשאת כפים בתפילת נעילה אפילו איחר בתפילתו עד הלילה. ובמחצית השקל (סי' תרכג ס"ק ג) הביא את דברי הדרכי משה: "הטעם דאיברים ופדרים קרבן תמיד היו נשרפים בלילה". וביאר במחצית השקל: "ורצה לומר אע"ג דהקרבת הקרבן היה צריך להיות ביום, מכל מקום כיון דעיקר מעשה הקרבן היה ביום, מותר לגמור שריפת אברים ופדרים בלילה. ה"ה הכא, כיון דעיקר התפילה היה ביום מותר לגמור לישא כפיו בלילה".

ובכף החיים (סי' קכט אות ב) הביא חבל פוסקים שסוברים כדעת המהרי"ל שמותר לישא כפים אם נמשכה התפילה עד לאחר צאת הכוכבים, והיינו דעת שו"ת באר עשק (סי' צח) בשם הרמ"ע מפאנו, הברכי יוסף (סי' תרכג ס"ק ב), היעב"ץ בספרו מור וקציעה (או"ח סי' תרכג) ובספרו שאילת יעב"ץ (סי' נא). וכן נהוג כיום בבית המדרש הגדול של כ"ק האדמו"ר מגור בירושלים, שנושאים כפים בתפילת נעילה גם בלילה [וכפי שמסר לי אחי הרב מאיר שליט"א שהתפלל בשנה זו [תשס"ג] ביום כיפור בבית מדרש הגדול של כ"ק אדמו"ר מגור שליט"א, ושקיעת החמה היתה בשעה 6:48 ואילו ברכת כהנים לא

היתה לפני השעה 7.12, דהיינו לאחר צאת הכוכבים, וזמן מוצאי הצום היה 7.21].

אך מאידך, במחזור המפורש [בתחילתו] בשם הגרי"ש אלישיב והגרש"ז אויערבאך, שלמעשה קשה לסמוך על שיטת הדרכי משה וסיעתו, ולישא כפים לאחר צאת הכוכבים מאחר שהמג"א והמשנ"ב החליטו לבטל נשיאת כפים בלילה והפמ"ג הסתפק אפילו בבין השמשות [ורק בזמן בין השמשות, דהיינו שלוש עשרה וחצי דקות לאחר השקיעה, אפשר להקל בשעת הדחק].

ולכאורה יש להביא ראיה חזקה לדעת המהרי"ל והסוברים שאפשר לשאת כפים גם בלילה, מדברי המשנה (מגילה פרק ב משנה ה) "כל היום כשר לקריאת המגילה ולקריאת ההלל ולתקיעת שופר ולנטילת לולב ולתפלת המוספין וכו' כל הלילה כשר לקצירת העומר ולהקטר חלבים ואברים, זה הכלל דבר שמצותו ביום כשר כל היום, דבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה". ואמנם, ההתעוררות תשובה (שם) הביא ראיה מכך שלא הזכירה המשנה במצוות הנוהגות כל הלילה הדלקת נר חנוכה, שיכול להדליק גם לאחר עלות השחר, מכיון שכל הנאמר במשנה שם שמצוותם כל הלילה היינו רק עד עמוד השחר, ואם כן מכך שלא נכלל גם נר חנוכה הרי שמצוותו גם אחר כך, עד שיאור היום.

ומעתה יש לומר על דרך זה, מכיון שהמשנה לא הזכירה בין הדברים

המשך תפילה שהתחילה ביום. וזהו דלא
כדברי המחצית השקל שהבאנו בביאור דעת
המהרי"ל שיכול לשאת כפים בלילה רק
מכיון דעיקר התפילה היה ביום, שאז מותר
לגמור לישא כפיו בלילה, וצ"ע.

שזמנם רק ביום את ברכת כהנים, יש ראייה
שאפשר לשאת כפים גם בלילה.
ולכאורה לפי זה, יוצא חידוש גדול,
שבאמת אפשר לישא כפים כל
הלילה, ואולי אפילו אם אין זה בהכרח