

אשכולות

העלון השבועי של תלמידי ישיבת כרם ביבנה



ייחוד אהרן בכניסתו אל הקודש

רחמים אטיאס (א')

מהסתכלות ראשונית על פרשת אחרי מות, הפרשה עוסקת ביום הקדוש ביותר במעגל השנה היהודי - יום הכיפורים, ובמרכזו עבודת הכהן הגדול אשר רק בה הותר ליחיד בעם להיכנס אל הקודש פנימה. אך האמנם הדבר כן? אקדים ואעלה כמה שאלות מרכזיות העולות מתוך הפרשה:

א. בפרשת אמור ובפרשת פנחס, מקבילתיה של אחרי-מות העוסקות אף הן בחגים וביום הכיפורים, הכתוב מקדים תאריך לכל חג ורק לאחר מכן עוסק הוא בפרטיו, אך בפרשתנו רואים סדר הפוך - הפרטים קודמים למועד המובא רק בסוף. א"כ נשאלת השאלה מדוע שינה הכתוב מהסדר ההגיני כמובא בפרשות האחרות?

ב. בפרשתנו אהרן הכהן מוזכר **8 פעמים** כמבצע המצווה - מה הצורך בכל האזכורים הללו? והלא כבר ידוע לכל שמדובר באהרן!

ג. הגמרא ביומא (עא ע"א) אומרת שחמש טבילות ועשרה קידושים טובל כהן גדול ומקדש בו ביום, ולכן מסיקה הגמרא שעלינו להגיד שהפסוק "ובא אהרן אל אוהל מועד ופשט את בגדי הבד אשר לבש בבואו אל הקודש והניחם שם" אינו במקומו - כלומר, שכל עבודות יום הכיפורים נאמרו על הסדר חוץ מפסוק זה, שאם לא תאמר כך יוצא שיש רק שלוש טבילות ושש קידושים.¹ ולכאורה הדבר תמוה, מדוע ישנו פסוק המשובץ שלא במקומו?

על כל השאלות הללו נוכל לענות אם נבין יסוד חדשני הרמוז בפרשה.

מדרש ויקרא רבה (כא, ו) מחדש כי אהרן היה רשאי בזמן המדבר לבקר תדיר בקודש הקדשים: "אמר הקב"ה למשה, לא כשם שאתה סבור, לא עת לשעה, ולא עת ליום ולא עת לשנה, ולא עת לשנים עשר שנה, ולא עת לשבעים שנה, ולא עת לעולם, אלא בכל שעה שהוא רוצה ליכנס - יכנס, רק שיכנס בסדר הזה".

אמנם על כך תמהו מפרשים רבים, כיוון שמן המפורסמות, שניתן להיכנס לקודש הקדשים ביום הכיפורים בלבד. חלקם נדחקו להסביר שבכל שעה, הכוונה שביום הכיפורים היה נכנס 4 פעמים. אך הגר"א לעומתם, משאיר את דברי המדרש על תילם ומסביר שיש הבדל בין אהרן שיכל להיכנס בכל עת, לבין שאר הכוהנים הגדולים בשאר הדורות שיכלו להיכנס רק ביום הכיפורים.

על פי דברי הגר"א, ניתן עתה להסביר את השאלות ששאלנו לעיל:

א. אי נקיבת תאריך בראש הפרשה בשונה מפרשות פנחס ואמור מובנת כעת, כיוון שאהרן אינו תלוי וצמוד לתאריך וזמן מסוים, אלא רשאי להיכנס לקודש הקדשים תדיר, ורק בסוף הפרשה יש צורך באזכרת המועד, כי שם מדובר בהנהגת יום הכיפורים; עינוי הנפש ואיסור מלאכה.

ב. יש צורך בחזרה על "אהרן" מספר פעמים, להדגיש לנו שרק אהרן עצמו הוא זה שהותר לו להיכנס מתי שיחפוץ - ולא שאר הכוהנים הגדולים.

ג. ולפי זה גם מובן מדוע לא דקדקה התורה בסדר המבוסס על הטבילות, שהרי ההלכה למשה מסיני שצריך חמש טבילות הינה דווקא ביום הכיפורים, אבל כשירצה אהרן לעבוד בשאר ימות השנה, לא גמירי הלכתא, ואם כן הפסוק "ובא אהרן אל אוהל מועד" נכתב כסדר הנכון לגבי אהרן בשאר ימות השנה.

ומה טעם ההיתר הניתן לאהרן להיכנס אל קודש הקדשים בכל זמן? ה"משך חכמה" (ויקרא פרק טז) מביא בשם הספורנו, בסוף פרשת אמור, שמשום שבאותן ארבעים שנה היה ענן ה' על המשכן יומם ולילה, כמו שכתוב (שמות מ, לח) "כי ענן ה' על המשכן יומם ואש תהיה לילה בו".

ולכן בעבודות שבהיכל ששם היה ענן ה', היה דינם כיוה"כ במשך ארבעים שנה, וכמו שכתוב: "כי בענן אראה אל הכפורת". משום כך, כל אותן ארבעים שנה היה לו רשות להיכנס בסדר הזה כמו כהן גדול ביוה"כ.

מכאן יוצא שרובה של הפרשה העוסקת בעבודת הכהן הגדול בקודש הקדשים, כלל אינה מתייחסת ליום כיפור גרידא, אלא לאורח החיים המיוחד לו זכה אהרן הכהן, לא רק ביום הכיפורים, אלא בכל השנה כולה.

¹ נקדים ונאמר שכל פעם שמחליף הכהן את בגדיו, הוא טובל אחת ומקדש שתיים. לפי המשנה ביומא (ע ע"א) הכהן היה לבוש בגדי לבן ועשה את העבודות המיוחדות הנעשות בבגדים הללו. לאחר מכן, מחליף לבגדי זהב ועושה בהם את אילו ואיל העם, ורק לאחר מכן לובש שוב את בגדי הלבן על מנת להוציא את הכף והמחתה. אך לפי סדר הפסוקים המובאים בפרשה יוצא אחרת. בהתחלה מתוארות עבודות הכהן בבגדי לבן - כמו במשנה. לאחר מכן, בפסוק כג, הכהן מוציא את הכף והמחתה, ורק אז בפסוק כד מחליף הכהן לבגדי זהב ומקריב את אילו ואיל העם. יוצא אפוא שפסוקים כג וכד אינם כסדר הנכון, ובמקום שהכהן יעבור מבגדי לבן לבגדי זהב ולאחר מכן שוב פעם לבגדי לבן, הוא עובר רק פעם אחת מבגדי לבן לבגדי זהב, מה שגורם לחיסור בטבילות ובקידושים.



פרשת אחרי-קדושים

גליון 457 | ו' באייר תשע"ח
(שנה שתיים-עשרה)

כניסת שבת 18:51
צאת שבת 19:53
סוקז"ש מג"א 08:40

מאמרים

לנעם סלוצקין

לרגל נישואיו

לרב אריה שטרן

לרגל הולדת הנכד

לרב שלמה פרידמן

לרגל בר המצווה של בנו

לר' דוד שטרית

ולרב צבי דוידסון

לרגל הולדת הבן

לר' ישראל כהן

לר' דניאל ידיד-ציון

ולר' יעקב-אריאל שוקרון

לרגל הולדת הבת



קוד באתר: 7982

העלון יוצא לאור ע"י

ישיבת כרם ביבנה

www.KBY.org.il

לתגובות ולהארות:

eshckolot@gmail.com

מערכת אשכולות

איתיאל סופר

יעקב אביעד דואני, יאיר משה אטינגר

פתח באסכתא

תנינן בריש פרקין (כט ע"ב):

(א) לולב הגזול והיבש - פסול. (ב) של אשרה ושל עיר הנדחת - פסול. (ג) נקטם ראשו ונפרצו עליו - פסול.

וידועים דברי רש"י המבאר מדוע יבש פסול - "דבעינן מצוה מהודרת, דכתיב 'ואנוהו'". וכבר תמהו על דבריו ראשונים ואחרונים בתרתי: א. מדוע לא פירש כדברי הגמ' (בהמשך העמוד, ובדף לא ע"א) שיבש פסול מפני שאינו "הדר", ומקישים לולב לאתרוג. ב. הרי "ואנוהו" איננו דין לעיכובא אלא להידור מצוה בעלמא, ומדוע לולב היבש נפסל מטעם זה.

נאמרו ביישוב שיטת רש"י כמה תירוצים ע"י רבותינו האחרונים, ואף שיעור הפתיחה של רה"י שליט"א הוקדש לעניין זה, ובכל זאת אמרתי לכתוב ביאור נוסף בסוגיא שהתחדש לי בס"ד, ו"אל תמנע טוב מבעליו" כתיב.

תחילה אעלה כמה נקודות שעדיין קשות לי בסוגיא:

א. רש"י עצמו בהמשך המשנה מפרש: "נקטם ראשו - פסול, דלא הוי הדר. נפרצו עליו - ... לאו הדר הוא". הרי לנו שרש"י לא ראה בעיה לומר שלולב יפסל משום הדר. כלומר שפשוט לרש"י שמקישים לולב לאתרוג ופוסלים אותו משום הדר כאשר נקטם ראשו או נפרצו עליו, ורק בלולב היבש כתב רש"י טעם אחר, משום "ואנוהו".

ב. הגמ' בהמשך העמוד מבארת את טעם פסולו של לולב היבש בכל ימי החג - "הדר בעינן וליכא". וברור שכוונת הגמ' ללשון הפס' "פרי עץ הדר". א"כ הגמ' אומרת מפורשות שיבש פסול מפני שאינו "הדר" ככתוב בתורה, ולא משום הדור מצוה הנלמד מ'ואנוהו'.

ג. הגמ' לקמן (לא ע"ב) אומרת שרבי יהודה, המכשיר לולב יבש, וחכמים הפוסלים, נחלקו בשאלה - האם מקישים לולב לאתרוג שנאמר בו "הדר". שוב רואים להדיא שסיבת הפסול של לולב יבש אינה אלא דין "הדר" שהוקש ללולב, ולא משום 'ואנוהו'.

לכן נראה להציע ביאור אחר בשיטת רש"י. ונבאר תחילה מה הכריח את רש"י לבאר כדבריו ולא כהבנה הפשוטה. נראה שרש"י התקשה בכמה קושיות:

א. כפי שראינו, נשנו במשנתנו שלוש בבות של פסולי לולב. הבבא השניה מדברת על פסולי "כתותי מיכתת שיעוריה" (עין רש"י כאן וגמ' לקמן לא ע"ב), הבבא השלישית מדברת על פסולי "הדר" (כדברי רש"י ה"ל), אך הבבא הראשונה - "לולב הגזול והיבש" - אינה מובנת. הרי גזול פסול משום "לכס", ויבש פסול משום "הדר", ומדוע נקבצו ובאו לבבא אחת? היה מתאים יותר לכרוך את "לולב הגזול" עם "של אשרה ושל עיר הנדחת", ששלשתם פסולים מטעמים חיצוניים, ואת "לולב היבש" עם "נקטם ראשו ונפרצו עליו", ששלשתם פסולים מחמת גופם!

ב. הגמ' לקמן (לא ע"ב) מביאה את דברי הברייתא: "אמר רבי יהודה: מעשה בבני כרכין שהיו מורישין את לולביהן לבני בניהן. אמרו לו: משם ראייה? אין שעת הדחק ראייה". כלומר, לכאורה חכמים מודים לרבי יהודה שבשעת הדחק לולב היבש כשר. וקשה, הרי אם פסולו מדאורייתא הוא, מפני שאיננו "הדר" - איך יתכן שבשעת הדחק יוכשר?¹

ג. קושיית תוס' (כאן ד"ה הדר) - מדוע לולב יבש פסול גם בשאר הימים, בשונה מלולב חסר או שאול? התוס' תירצו שחכמים תקנו כך כעין דאורייתא משום הידור מצוה, משא"כ בחסר ובשואל. אך עדיין תמוה - וכי בלולב חסר אין בעיה של הידור מצוה?

מכח קושיות אלו הבין רש"י, שיש לחלק בין פסול יבש לשאר פסולים שבגוף הלולב, כקטימת ראשו ופריצת עליו. יבש פסול מפני שאין זו

"מצוה מהודרת". אין כאן בעיה בגוף הלולב. הלולב כשלעצמו נראה שלם לחלוטין, אמנם איננו ירוק אך זה עדיין מוגדר כ"הדר" מצד גופו. הבעיה היא באופן קיום המצוה. לא מכובד לקיים את מצוות ה' עם סחורה כזו.² כעין מה שמביאה הגמ' בכמה מקומות את לשון הנביא מלאכי (א. ח. נ): "הקריבהו נא לפחתך, הירצך או הישא פניך".³ ויתכן שהוא הוא הטעם המובא בירושלמי על אתר "היבש פסול על שם 'לא המתים יהללו י-ה'" - אין זה ראוי להלל את ה' ע"י לולב 'מת', שהוא אולי בעל גוף מהודר, אך ללא נשמה.⁴

ממילא מובן מדוע נשנו במשנה "גזול" ו"יבש" בחדא מחתא. שניהם פסולים מפני שלא ראוי לקיים כך את המצוה, בניגוד ל"נקטם ראשו ונפרצו עליו", שפסולם מדין "הדר", שגוף הלולב איננו מהודר ויפה כדן.

כמו כן מובן מאד כיצד הכשירו חכמים בשעת הדחק לולב היבש. כאשר מדובר בשעת הדחק שבה אין דרך להשיג לולב רענן - ודאי שאין זה חוסר כבוד להביא לולב יבש למצוה.

ומיושבת גם קושיית התוס' - מה המקור לפסול יבש בשאר הימים. יבש פסול מפני שאין זו מצוה מהודרת, ודבר זה פוסל גם במצוה מדברי סופרים, וכמו שכתב רש"י על הגמ' לקמן: "בשלמא יבש - פסול בדברנן נמי, כיון דמצוה הוא משום זכר למקדש - בעינן הדור מצוה". הוי אומר - כיון שהדין הוא על המצוה ולא על הלולב עצמו, אין הבדל בין חיוב דאורייתא לחיוב דרבנן, ובכל מקרה צריך שתהיה המצוה מהודרת [להלן (הערה 9) נבאר יותר נקודה זו].

אך כיצד יבאר רש"י את דברי הגמ' הפוסלת לולב יבש משום "הדר"?

אפשר לבאר באופן קצת מחודש. אולי רש"י הבין את דברי הגמ' לקמן (לא ע"א) האומרת שלדעת חכמים "מקשינן לולב לאתרוג" - לא רק על המין הנקרא לולב (שהרי ודאי גם הדס וערבה בכלל היקש זה, שגם בהם יבש פסול), אלא גם על מצות לולב בכללה, שכולה הוקשה לאתרוג. כשם שהאתרוג צריך להיות "הדר" בגופו, כך המצוה כולה צריכה להיות מהודרת,⁵ ואם איננה מהודרת ומכובדת - פסולה היא.

מעתה, כאשר הגמ' אצלנו אומרת "בשלמא יבש - הדר בעינן וליכא", כוונתה לכך שיש דין "מצוה מהודרת" בנטילת לולב, שנלמדה מהמילה "הדר", וכאשר נוטל אדם לולב יבש - אין זו מצוה מהודרת ולכן אינו יוצא יד"ח.⁶

נותר לנו רק לבאר בשיטת רש"י מה עניין "ואנוהו" שכתב, והיכן מצינו שדין "ואנוהו" מעכב במצוות.

נראה שהמפתח לביאור העניין נעוץ בדברי רש"י בהמשך הפרק. הגמ' לקמן (לו ע"ב) אומרת:

איתמר, אתרוג שנקבוהו עכברים. אמר רב: אין זה הדר. איני? והא רבי חנינא מטביל בה ונפיק בה! ולרבי חנינא קשיא מתניתין; בשלמא מתניתין לרבי חנינא לא קשיא, כאן - ביום טוב ראשון, כאן - ביום טוב שני. אלא לרב קשיא! - אמר לך רב: שאני עכברים דמאיסי.

ופירש"י:

אלא לרב - דאמר אין זה הדר - קשיא דר' חנינא, דהא אפילו בשני נמי לרב לא נפיק, דהא מצוה הדורה בעינן הואיל ומזכיר שם שמים עליו, כדאמר בריש פירקין: יבש פסול, לא שנא ביום טוב ראשון ולא שנא ביום טוב שני, ואוקימנא דבעינן הדר, וליכא.

² קרבנו של קין לא נפסל מפני שהביא זרעי פשתן מתולעים. הוא הביא זרעים שנראים טוב, אך עצם הבאת זרעי פשתן במקום פירות משובחים - בזיון היא כלפי מעלה.

³ כ"כ בעל המאור (יד ע"ב מדפי הרי"ף), שפסול יבש בשאר ימים משום "הקריבהו נא לפחתך".

⁴ בנוסח למדני ניתן לומר שבנקטם ראשו וכדו' הפסול הוא בחפצא של הלולב, ואילו בלולב יבש הפסול הוא בגברא, שבחר לולב כזה למצוות הנטילה.

⁵ במילים אחרות: גם ה"ולקחתם לכם" צריך להיות "הדר", ולא רק ה"כפות תמרים" וכו'.

⁶ כאמור, לא רק ביו"ט ראשון אלא אף בשאר הימים הדין כך, כי אע"פ שדין "הדר" דאורייתא אינו נוהג בהם, מ"מ מהמילה "הדר" שהוקשה לכל מצות לולב למדנו שכאשר נוטלים לולב יבש אין זה אופן ראוי של קיום המצוה, ולכן הוא פסול בכל מצב.

¹ אמנם שיטת הראב"ד (פ"ח מהל' לולב ה"א) שחכמים לא מכשירים בשעת הדחק, אלא שלדעתם מה שהיו עושים בני הכרכים היה רק כדי שלא תשתכח תורת לולב ולכן אין להביא משם ראייה. אך הרמב"ם (שם) ועוד ראשונים פסקו כך להלכה, שבשעת הדחק לולב יבש כשר.

ומעתה הרי הוא כמבואר: דין "התנאה לפניו במצוות" הנלמד מ"ואנוהו" אכן איננו לעיכובא בכל המצוות, אך מפס' זה למדנו דבר נוסף, שכאשר מזכירים את ה' כחלק מקיום מצוה – היא מוכרחת להיות עשויה בהדר ובכבוד הראוי לה'. אמנם לא כתוב בפירוש בפסוק זה שדבר זה מעכב בקיום המצוה, ולכן הוצרכו חז"ל ללמוד זאת בהיקש מאתרוג וכפי שבארנו, אך הסיבה שהביאה אותם לדרוש היקש זה היא הפס' "זה א-לי ואנוהו" (לולי פס' זה היינו מצמצמים את ההיקש ל"הדר" בגוף המינים).⁹

אם כנים דברינו, יצאו מכך לכאורה שתי נפק' מ"הלכה לשיטת רש"י, לחומרא ולקולא: א. גדר "יבש" איננו "שנפרך בצפורן" כדברי תוס' (ד"ה לולב), אלא אפילו פחות מכך, כל שאיננו מכובד דיו למצוה (ואולי הדבר מסור ללב, ולכן לא פירשו הגמ' ורש"י שיעור בדבר). ב. יתכן שרק יבש נפסל בשאר הימים מפני שאין זו מצוה מהודרת, אך נקטם ראשו וכדו' כשרים, כיון שאם המצוה מהודרת ורק הלולב עצמו איננו "הדר" – רק ביום הראשון יש לפסול ולא בשאר הימים.

⁹ ממילא, גם בשאר ימי החג, שאין נוהג בהם דין "הדר" בגוף ארבעת המינים, מ"מ נוהג בהם דין "הדר" בעצם קיום המצוה, שהרי מ"ואנוהו" למדנו שהצורך ב"מצוה מהודרת" הוא מפני הזכרת שם שמים, וא"כ גם בשאר הימים נוהג דין זה.

הגמ' מקשה על דברי רב – שאתרוג שנקבחו עכברים פסול כל ימי החג מפני שאינו הדר – הרי רבי חנינא היה מברך גם על אתרוג חסר בשאר הימים! ומפרש רש"י, שבדאי פסול רב גם בשאר הימים, שהרי "מצוה הדורה בעיניו" – המצוה צריכה להיות הדורה ומכובדת, וזה נוהג בכל ימות החג, בדומה ללולב היבש! ואכן הגמ' מתרצת שבנקבחו עכברים האתרוג מאוס ולכן איננו ראוי למצוה ופסול כל ימי החג, משא"כ באתרוג חסר שאיננו מאוס למצוה.

אך רש"י הוסיף לבאר כאן מדוע דוקא בלולב יש צורך ב"מצוה הדורה" – "הואיל ומזכיר שם שמים עליו".⁷ ומניין לו לרש"י שכאשר מזכירים שם שמים על המצוה היא צריכה להיות "הדורה"? נראה שבדיק לשם כך מביא רש"י במשנתנו את הפס' "ואנוהו". הרי כך היא לשון הפסוק: "זה א-לי ואנוהו, א-להי אבי וארוממנהו", כלומר – כאשר אני מזכיר את ה' אני צריך לעשות זאת בצורה מכובדת ונאה!⁸

⁷ יתכן שכוונתו לברכה שמברכים על הלולב, אך לפ"ז היה צריך לנהוג דין זה גם בשופר ובסוכה ובכל מצוה שמברכים עליה. וכן היה לו לכתוב "שמוזכר שם שמים עליה", דהיינו על המצוה. לכן נראה יותר שכוונתו לנענוע הלולב ב"אנא ה' הושיעה נא" וכו', כדלקמן לו ע"ב.

⁸ מעתה אפשר שזוהי כוונת הירושלמי שהבאנו לעיל, שדוקא כאשר רוצים "להלל י-ה", לא ראוי לעשות זאת ע"י "המתים".

מילי דנציקין

שיעורים בדיני ממונות

ניסה להפריד בין ניצים ובטעות נפצע המכה

ראש הישיבה הרב גבריאל סרף שליט"א

במדור זה יובא אי"ה מדי שבוע שיעור בדיני ממונות שנמסר ע"י רה"י הרב גבריאל סרף שליט"א. יישר כח לכותב השיעור, הבה"ח יאיר משה אטינגר הי"ו, על מלאכה שיש בה חכמה. הדברים נכתבים לעורר את המעיינים וכפי הבנת כותב השיעור.

אחר (טור). אפילו הוא דבר שאין בו הפסד אם ימתין עד שיעמידנו בדין". הרמ"א מוסיף, שלא יחבט בו יותר ממה שצריך.

מה הכוונה ש"אין בו הפסד"? מסביר הנתניבות שהכוונה שאין וודאי הפסד, כגון באדם שגנבו לו מטלטלים, ואם יחכה עד שבי"ד יגבו בעצמם הגנב עשוי למכור אותם, אבל באחד שנכנס לבית של חבירו ולא רצה לצאת, אסור להכותו שהרי אין אפילו חשש הפסד, אלא ילך לביה"ד.

מקור הדברים

כתוב בתורה (דברים כה, יא-יב) "כי ינצו אנשים יחדו איש ואחיו וקרבה אשת האחד להציל את אישה מיד מכהו ושלחה ידה והחזיקה במבושיו. וקצותה את כפה לא תחוס עינך". אשה שראתה אדם מכה את בעלה והלכה לעזור לבעלה וביישה את השני, הדין הוא ששמים את הבושה שלו וככה צריכה לשלם לו. הגמרא הסבירה שחייבת כיוון שיכלה להציל את בעלה בלי לבייש את השני, אבל אם לא יכלה בדרך אחרת באמת פטורה.

וכתב הרא"ש (פ"ג דב"ק סי' יג) על סוגיא זו: "וכן הדין אם אדם רואה שמכין את אביו, או בניו, או אחיו, והכה את המכה כדי להציל קרובו, פטור, כמו אשה המצלת את בעלה, אם אינה יכולה להציל על ידי דבר אחר".

מבואר, שאם לא הייתה אפשרות אחרת להציל את בנו פטור, שכן עבד איננו דינא לנפשיה, בדיוק כדין שנאמר בגמרא לגבי אשה שפטורה, אם לא הייתה לה אפשרות אחרת להציל את בעלה מיד מכהו, מלבד לשלוח ידיה במבושיו.

הרא"ש המשיך וכתב: "וכן אם רואה אדם שישאל מכה את חבירו, ואין יכול להציל אם לא שיכה את המכה, אע"פ שאין מכהו מכת נפש, מותר להכות המכה להפרישו מאיסורא".

ושאל הסמ"ע (סימן תכא): אם הרא"ש כתב שמותר להכות כל אדם כדי להפרישו מאיסור, למה הקדים וכתב שאם אדם רואה מישהו מכה את בנו מותר לו להגן על בנו, כמו שראינו שאשה יכולה להגן על בעלה, לכאורה זה מיותר לגמרי, שהרי מותר לפי דבריו להגן על כל אחד ולא דווקא על בנו?

וכתב הסמ"ע, שיש כאן נפק"מ לדינא בדברי הרא"ש, שאם זה אדם שבד"כ אינו מציל אנשים אחרים שרבים, ורק עכשיו רוצה להציל – הדין יהיה שאסור לו להציל, כי מן הסתם בגלל שנאתו הוא מכה את המכה

השאלה

ראובן ושמעון אינם 'ידידים', בלשון המעטה. יום אחד ראובן ראה את שמעון מכה את יהודה ללא סיבה, הלך ראובן ודחף את שמעון ובכך הציל את יהודה. בדחיפתו שבר ראובן את רגלו של שמעון. עתה שמעון תובע את ראובן לדין תורה, על דמי הריפוי וביטול ימי עבודתו בעקבות השבר שגרם לו ראובן. ראובן טוען ששמעון הכה את יהודה שלא בצדק, ושבדחיפתו זו רק רצה להגן על יהודה מפני שמעון. ביה"ד בדקו ומצאו כי ראובן לא הפעיל כח מיוחד כדי להציל את יהודה, אלא כח סביר שמשמשים בו במקרה כזה. אמנם שמעון טוען כלפי ראובן: וכי כה 'צדיק' אתה, שנחלץ להציל תמיד את המוכה מיד מכהו? ברור לי שהסיבה שהכית אותי היא כי אתה שונא לי מתמול שלשום, ולכן ניצלת את ההזדמנות להכותני.

נשאלת השאלה, עם מי הדין?

תשובה

הגמרא בב"ק (כז ע"ב) מספרת על אותו בור מים שהיה משותף לשני בני אדם, והסיכום ביניהם היה שבכל יום אחד מהם ישאב. יום אחד שאב ראובן ביום של שמעון. גער בו שמעון, מדוע הוא שואב שלא בזמנו, ולא השיג בו. לקח שמעון את מקל המעדר והכה את הגולן. רב חסדא שאל את רב נחמן, האם באמת יכל להכות אותו וענה לו רב נחמן שכן. המשיך רב נחמן ואמר, שאפילו למי שסובר (רב יהודה) שאין אדם עושה דין לעצמו, כשיש הפסד ממוני, עושה אדם דין לעצמו לכולי עלמא ולא צריך לטרוח ללכת לבי"ד.

בשו"ע (ח"מ ד, א) נפסק כרב נחמן, שגם בלא הפסד עושה אדם דין לעצמו, לפי הכלל שהלכה כרב נחמן בדינים. וזו לשונו: "יכול אדם לעשות דין לעצמו. אם רואה שלו ביד אחר שגזלו יכול לקחתו מידו. ואם האחר עומד כנגדו יכול להכותו עד שיניחנו (אם לא יכול להציל בענין

ולא כדי להציל. מה שאין כן בבנו, אחיו ואביו, שגם כשאין דרכו להציל אחרים, מותר לו להצילם בהכאת המכה. ולפי דבריו הוא הדין בענייננו, כשרואה שהשונא שלו הוא המרביץ. אם המוכה הוא קרוב משפחתו, יהיה מותר לו להציל את קרובו, גם אם אין דרכו להציל, אבל אם המוכה הוא אדם זר - תלוי אם מתכוון להפרישו מאיסור או שמכה מחמת שנאתו.

אנו רואים שהיתר התורה להכות אדם כדי להפרישו מאיסור תלוי בכוונתו של אדם, ולא רק בתוצאה של עצם זה שהפרישו מאיסור, והיכן מצינו מושג כזה?

אכן מצינו בכמה מקומות שלא מסתכלים רק על תוצאת המעשה, אלא על המחשבה וה'דָרָך' שהובילה לכך. נביא מספר דוגמאות לכך:

א. ביבמות (לט ע"א): אבא שאול אומר שאדם המעדיף לייבם ולא לחלוץ, בשביל ממון, נוי, או דבר אחר, הרי זה פוגע באשת אחיו וקרוב בעיניו שהוולד ממזר. כלומר, כל מצוות ייבום זה לשם מצווה, אבל אם אדם מתכוון לצורך דבר אחר זו אשת אה.

ב. החפץ חיים כתב, שמותר לומר לשון הרע לצורך, כדי למנוע מחבירו הפסד, כגון שבא לעשות הסכם עם רמאי. החפץ חיים סייג שכל ההיתר לומר לשון הרע הוא דווקא שמתכוון לשם מצווה, אבל אם רוצה לרכל יהיה אסור.

ג. בגיטין (ס ע"א) נאמר כי דברים שבכתב אי אתה רשאי לומר בע"פ, דברים שבע"פ אי אתה רשאי לאומרם בכתב, ומשום "עת לעשות לה' הפרו תורתך" התירו לכתוב את התורה שבע"פ. אמנם כתב בשו"ת חתם סופר (חלק א"ח סי' רח), כי "כל המחבר ספר ומתערב במחשבתו לגדל שמו, רבצה בו האלה האמורה במילי דאבות (פ"א מ"ג) נגיד שמה אבד שמה, ולא תעשה ידיו תושיה להוציא מחשבתו אל הפועל, מלבד **שהוא עובר איסור דאורייתא** דברים שבעל פה אי אתה רשאי לכותבן".¹

¹ אמנם, ממשיך החת"ס וכותב שם: "ולעומת זה, היודע בעצמו כי כל מגמתו לשם הי"ת להגדיל תורה ולהאדירה ורק מונע בר מפני חשש מבקרי מומין ומלעיגים ומלעיבים

ד. בשו"ע יו"ד הלכות נידוי (סימן שלד סעיף יט): זקן שנידה לצורך עצמו אפילו כהלכה אינו נידוי. וכתב הרמ"א שלעצמו הכוונה שלא עשה לכבוד התורה, אלא בשביל להרוויח ממון שיתן לו המנודה כדי להתיר נידויו.

הלכה למעשה

הסמ"ע העיר בסוף דבריו, שמדברי השו"ע נראה שחלק על ההסבר שנתן הוא עצמו ברא"ש, שכן לא חילק אם המציל רגיל להתערב בדר"כ בריב בין שני אנשים, ומשמע שלמחבר אין חילוק בין מה כוונת המציל. א"כ, כיצד השו"ע יסביר ברא"ש את החילוק בין קרוב משפחה לאדם זר?

ביאר החת"ס, ע"פ הגמרא בסנהדרין (פה ע"א), כי לאו של "לא יוסיף להכותו" - שאסור להכות אדם מישראל - נאמר דווקא בעושה מעשה עמך, אבל אם זה יהודי שעושה איסורים החייבים עליהם מיתה, המכה אותו אינו עובר על הלאו הזה.²

אמר א"כ החת"ס, כי הנפק"מ בהסבר דברי הרא"ש, לפי השו"ע, תהיה באדם הרואה מישהו מכה את קרובו שאינו שומר תורה ומצוות, שלפי הרא"ש מותר לו להכות המכה כדי להציל קרובו, אפילו שהמכה אינו עובר על לאו, כי כשמישהו מכה קרובו זה כאילו הוא מכה אותו, ומותר לאדם שמכים אותו לעשות דינא לנפשיה ולהציל עצמו. ואילו באדם זר מותר להכות המכה רק אם עובר על לאו כשמכה, וסיבת ההיתר היא כדי להפרישו מאיסור, אבל אם המוכה אינו שומר תורה ומצוות, אין לאו למי שמכה אותו, ולאור זאת אין עוד את ההיתר להכות המכה כדי להפרישו מאיסור.

ולכן בנידון דידן, לדעת הסמ"ע, אם ראובן הכה משנאה ולא כדי להפריש מאיסור, יהיה חייב לשלם את כל הנזקים שנגרמו לשמעון, ואילו לדעת השו"ע אין חילוק, ובכל מקרה כשהציל, וראו ביה"ד שנקט פעולה סבירה יהיה פטור.

במלאכי ה', עבירה היא בידו, וכשם שיקבל עונש על הדרישה הנ"ל, כן יענש זה על הפרישה.³
² אחרוני זמנינו דנו אם לאנשים שאינם שומרי תורה ומצוות יש דין "תינוקות שנשבו".

שחטי חוץ יעב"ץ

וידבר ה' ויצוה את ישראל,
לשמור את זבחם שלא יתגאל.

איש איש את קרבנו בחוץ לא יזבחו
והעושה כן יכרת מקרב עמו בעל כרחו.

אך לשון הציווי עונה ואומר דרשני;
מדוע בתיאור הכרת מכולם שונה אני?

שבשאר נאמר כרת מהעם ותו לא,
וכאן מקרב העם הוסיפו ונתנו לו.¹

עוד קושי אשר זועק מבין השורות,
על כך שהשווה לג' עבירות חמורות.

¹ באותה פרשיה מוזכרים גם המעלה בחוץ והאוכל דם ובשניהם הכרת הוא "מעמו / מעמיה", ורק כאן מקרב עמו - מדוע? [ההבדל בין לשון זכר לנקבה בין המעלה בחוץ לאוכל דם נובע מכך שאת האוכל דם התורה בוחרת לקרוא בשם 'נפש' - ונתתי פני בנפש האוכלת את הדם, והטעם לכך נראה משום שהדם הוא הנפש, ועל כן הנפש היא החוטאת באכילת הדם.

יכול הוא בקל להיגרר אחר עבודת אלילים,
ואף את בנו לשחוט ולהקריב לאותם גילולים.

על כן גדול זה העוון כשופך דמים,
ויזהרו בו לעולמים עדת תמימים.

² זוהי שיטת הרמב"ם המפורסמת, שתורת הקרבנות ניתנה לעם ישראל כתחליף לעבודת אלילים, שכן היה דרך כל בני האדם מקדם להקריב קרבנות לאלילים.

השירה הזאת

ולדבר זה בדקדוק רב כיוונה התורה,
כאשר לשון 'מקרב העם' נקטה ואמרה.

שהיכן את זו הלשון שוב מצאנו?
רק במעביר בנו למולך³ ה' יצילנו...

ועוד, כאן נתנה אזהרה לזונים אחר השעירים⁴,
וחלף זה ציווה הבורא שיעלוהו לבית הבחירה².
ובלשון דומה נכתב על הקרבת הבנים בכורים⁵.

ואם כנים דברינו נמצינו למדים,
שרמזה תורה בדקדקה בלשון לימודים.

³ ויקרא פרק כ פסוק ג "ואני אתן את פני באיש ההוא והכרתי אותו מקרב עמו", ושניהם מכוונים לאותו ענין - שע"י ע"ז יוכל להגיע לש"ד וכדו'.

⁴ ולא יזבחו עוד את זבחתיהם לשעירים אשר הם זנים אחריהם (ויקרא יז, ז).

⁵ ושמתי אני את פני באיש ההוא ובמשפחתו והקרתי אתו ואת כל הזנים אחריו לזנות אחריו המלך מקרב עמם (שם כ, ה).