

כהן שהרג את הנפש

א. הקדמה

הדיון בנושא איסור נשיאת-כפיים לכהן שהרג את הנפש איננו פשוט כלל, כיוון שהלכה ואגדה משמשיין בו בערבוביא. הסוגיה העיקרית נמצאת בלב דפים של "אגדתא", והסברות אף הן אינן הלכתיות מובהקות. חשוב להיזהר שלא לעבור את הגבול הדק שבין רעיונות מחשבתיים לבין גדרים הלכתיים, ולכן לא נוכל כמעט להעלות סברות משלנו, שמא אין בהם אלא רעיונות מחשבתיים גרידא. אך אם הראשונים קיבלו סברא מסויימת כגדר הלכתי - גם אנו נקבלה ככזו, אף אם היא נראית כרעיון מחשבתי בעלמא. לכן יש לדקדק היטב בדברי הפוסקים, ולברר היכן כל אחד מותח את קו-הגבול שבין המחשבה להלכה.

לפני הדיון יש לשאול שתי שאלות יסוד, אשר מהן נוכל ללמוד את ההתייחסות הנכונה לנושא:

א. האם איסור נשיאת כפיים חל רק על כהן שרצח, או גם על כהן שביצע עבירות אחרות?

ב. מה דין כהן שהרג בשוגג או באונס? מה דינו של כהן שרצח ועשה תשובה? וכדו'.

ב. הגמרות העיקריות

הגמרא בברכות (לב ע"ב) אומרת:

אמר ר' יוחנן: כל כהן שהרג את הנפש - לא ישא את כפיו, שנאמר: "ידיכם דמים מלאר" (ישעיה א, טו).

הפסוק המלא בדרשתו של ר' יוחנן הוא: "ובפרשכם כפיכם (=נשיאת כפיים)¹ אעלים עיני מכם, גם כי תרבו תפלה אינני שמע, (כי) ידיכם דמים מלאר". הירושלמי במסכת גיטין (פ"ה ה"ט) מביא:

1 אמנם פשט הפסוק עוסק כולו בתפילה, אך פירושו הפסוק כעוסק בנשיאת כפיים איננו הוצאת הפסוק מהקשרו, מפני שנשיאת הכפיים היא חלק מהתפילה. עיין בדברי הגרי"ד סולוביצ'יק זצ"ל, בספרו שיעורים לזכר אבא מארי, בפרק "בעניין נשיאת כפיים", עמ' רטו: "נשיאת כפיים מהווה חפצא של תפילה. אין התפילה שלימה בלי שישאו הכהנים את ידיהם... אין נשיאת כפיים מתקיימת כיחידה נפרדת, אלא היא מתמזגת עם התפילה. וזה מה שאמר הירושלמי (תענית רפ"ד): "ולא מצאנו נשיאת כפיים בלא תפילה", עכ"ל. לעניין זה יש נפקא-מינות רבות להלכה.

שלא תאמר: "איש פלוני מגלה עריות ושוֹפֵךְ דמים, והוא מברכנו?"; אמר הקב"ה: "ומי מברכך? לא אני מברכך?", שנאמר: "ושמו את שמי על בני-ישראל ואני אברכם" (במדבר ו, כז).

לכאורה יש הבדלי גישות עקרוניים בין הבבלי לירושלמי, שהרי מסקנת הבבלי היא שרצח מונע מכהן לשאת את כפיו, ואילו מסקנת הירושלמי היא שמפני שכהן רק נושא כפיו אך ה' הוא המברך, אין משמעות למצבו הרוחני של הכהן. ועוד: הבבלי מתייחס רק לרצח: "כהן שהרג... דמים מלאו", ואילו הירושלמי משווה שפיכות דמים לגילוי עריות, כלומר: אין חומרה מיוחדת ברצח דווקא². יש לבחון את סברת הבבלי שמחמיר ברצח יותר מבשאר העבירות. הסיבה, לכאורה, לחומרה הגדולה ברצח היא שמי ששפך דם מישראל אינו יכול לברך את עם ישראל באהבה. הוא אינו מסוגל לברך: "ישמרך... וישם לך שלום", משום שיש כאן ניגוד גמור לאופיו של המברך. מצינו עוד מקומות שבהם שפיכות דמים מהווה ניגוד גמור לכהן ולעבודותיו: אסור לבנות מזבח בסיוע ברזל (שמות כ, כב), רוצח בשגגה איננו יוצא מעיר מקלטו עד מות הכה"ג (במדבר לה, כה ורש"י) ועוד.

ג. גישות הראשונים

א. גישת התוספות והרמב"ם

הגמרא בסנהדרין (לה ע"ב) מדרגת חומרות במצוות, ובאחד משלביה היא מראה ש"רציחה", כלומר: הוצאת רוצח להורג, חמורה מעבודת-המקדש, וזאת נלמד מהפסוק: "מעם מזבחי תקחנו למות" (שמות כא, יד). תוספות (ד"ה "שנאמר") מבאר את הלימוד מהפסוק:

ואפילו אין שם כהן ראוי לעבוד את העבודה (אלא הוא) - נדחית.

בהמשך דבריו מקשה תוס' על סוגיה זו מסוגייתנו במסכת ברכות:

ואם תאמר, דמה שרציחה דוחה את העבודה - לאו משום דרציחה דוחה את העבודה, אלא משום דגברא לא חזי, כדאמרין: "כהן שהרג את הנפש לא ישא כפיו, שנאמר: 'ידיכם דמים מלאו'", וכל-שכן עבודה!

כלומר: הוצאת כהן רוצח להורג דוחה את עבודתו בבית-המקדש מפני שבלאו הכי לא ראוי הכהן לעבוד בעבודת הקרבנות. תוס' לומד את הדין האחרון מהשוואה לנשיאת-כפיים, שהיא פחות קדושה מעבודת קרבנות, ובכל זאת אסור לכהן רוצח לשאת כפיו.

תשובת תוס' היא:

2 אכן הדבר צ"ע, משום שכל הראשונים התייחסו לרצח או לעבודה-זרה בלבד, ולא לגילוי-עריות אם כי זו קושייה רק על ההווא-אמינא של הירושלמי, משום שלמסקנה - שום עבירה לא מונעת מלשאת כפיים.

ויש לומר, דעל כרחק חזי (הכהן הרוצח לעבודה), דהא לא מיחל לעבודה, (כלומר: למרות שרצח - עדיין הוא ראוי לעבוד, שהרי אם כבר התחיל לעבוד לא מורידים אותו; וכן כתב רש"י שם ד"ה "רציחה"), ונשיאת-כפיים חומרא בעלמא הוא. ועוד יש לומר, דשאני נשיאת-כפיים לפי שהרג בידיו, ואין קטיגור נעשה סניגור, כדכתיב בהוא קרא: "ובפרשכם כפיכם אעלים עיני... ידיכם דמים מלאו".

כלומר: בנוסף לניגוד העקרוני שבין ברכת-ה' לשפיכות דמים, יש כאן התנגשות חזיתית: ברכת ה' אינה יכולה לעבור אל המתברך ע"י כהן שרצח. הכלל ש"אין קטיגור נעשה סניגור" אינו מתכוון באופן כללי שדבר שלילי לא יכול להיעשות חיובי, אלא רק שבאופן ספציפי, אין דבר יכול לעשות את הפכו. לכן אותם הידיים שהביאו הרס אינן מסוגלות לברך בשלום. יש כאן שני ניגודים, שנפגשים באותו זוג ידיים, ודבר זה בלתי אפשרי. לעומת זאת, כהן שבא להקריב קרבן - שם הקטיגור הוא הידיים, אך הסניגור הוא המזבח, ולכן העבודה אפשרית במקרים מיוחדים, כגון כאשר הכהן התחיל כבר לעבוד.

נלע"ד³ שגם ה"חומרא בעלמא", שעליה דיברו תוס' בתירוץ הראשון, אינו סתמי, ושני התירוץ מתייחסים להתנגשות החזיתית שבין ברכת השלום לבין ההריגה ולהיפגשות הבלתי-אפשרית בידי-הכהן; אלא שהתירוץ הראשון מדבר על חומרא מדרבנן, והתירוץ השני מביא שיקול מדאורייתא⁴.

על-פי גישה זו ניתן לענות על השאלה הראשונה שהצגנו בראשית דברינו, ולומר שחומרה זו קיימת רק ברצח ולא בשאר העבירות. אך עדיין לא ברורה התשובה לשאלה השניה שהעלינו: מה הדין בשוגג, באונס וכשעשה תשובה⁵. אולם סביר לומר, שהתנגשות מהותית כזו אי-אפשר לעקוף כלל, ולכן יהיה אסור לכהן שרצח לשאת כפיו בכל המצבים. כך אכן פוסק הרמב"ם⁶ בהלכות תפילה (פ"טו ה"א-ה"ב):

שישה דברים מונעים נשיאת-כפיים... והעבירה... כיצד? כהן שהרג את הנפש, אף-על-פי שעשה תשובה, לא ישא כפיו.

ראשית, רואים שהרמב"ם כולל ב"עבירה" רק את עבירת הרצח, ולא איסורים נוספים. שנית, הרמב"ם אוסר גם על כהן שעשה תשובה לשאת כפיו, כלומר: בכל מצב כהן שרצח פסול מלשאת כפיו.

יש להעיר, שבעוד שבתוס' ראינו אפשרות שאיסור נשיאת-הכפיים לכהן רוצח הוא מדאורייתא, ברמב"ם ברור שזהו איסור מדרבנן בלבד, מפני שבפרק י"ד מונה

3. וכדומה לכן כתב ביחוד"ז ח"ה, טז, עמ' סה בהערה.

4. השיקול ש"אין קטיגור נעשה סניגור" הוא שיקול מדאורייתא. שהרי בראש-השנה אין תוקעים בשופר של פרה מסיבה זו, גם אם הדבר אומר לבטל את התקיעות בכלל, אם אין שופר אחד.

5. בגמרא במנחות (ק"ט) ישנו דיון האם כהן שעבד עבדו בשוגג או במזיד ועשה תשובה יכול לעבוד בביהמ"ק. גם לאוסרים שם צריך לדון האם יש מקום להקיש מעבודת המזבח לנשיאת-כפיים, משום שהטעם שהבאנו לעיל לאיסור נשיאת-כפיים לא קיים בעבודת המזבח, ששם אין התנגשות חזיתית בין העבירה לעבודה. אמנם הגמרא בסוטה (לח ע"א) מקישה עבודה לנשיאת-כפיים: "הרי הוא אומר: 'לשרתו ולברך בשמו' - מה משרת... אף מברך וכו'". אך גם כאן נחלקו הראשונים האם אפשר ללמוד מהיקש זה לעניינים נוספים, ואם כן - לאלו עניינים (עיין הגהמ"י, הלכות תפילה פרק ט"ו, אות ב', שמביא בזה מחלוקת). לכן עדיין לא ברור אם אפשר ללמוד מגמרא זו לעניינינו.

6. כפי שהבינו הב"י.

הרמב"ם את דיני התורה של נשיאת-כפיים, ובפרק ט"ו - שבו מובאת גם הנידון דידן - את דיני הדרבנן.

איך יסתדרו בעלי גישה זו עם הירושלמי, שמתיר לכהן לשאת כפיו? אפשר לומר שיש כאן מחלוקת בין הבבלי לירושלמי: לדעת הבבלי רצח חמור משאר העבירות, ולדעת הירושלמי לא משנה חומרת העבירה, מפני שה' הוא המברך את עמו. אך הב"י לא הקצין את הירושלמי כל-כך, ותירץ אחרת: הבבלי מדבר על מי שבוודאי רצח, והירושלמי מדבר על כהן שהעם מרננים עליו, אך הוא (הכהן) בעצמו יודע את האמת שלא רצח. כהן כזה יכול לשאת כפיו.⁷

לסיכום שיטה זו: ישנו ניגוד גמור בין רצח לבין נשיאת-כפיים, ושניהם מתנגשים בידי הכהן. לכן כהן שהרג את הנפש אינו יכול לשאת את כפיו בשום אופן, ואפילו הרג בשוגג, או חזר בתשובה.

ב. גישת הראב"ה ורבינו שמחה

ישנה קולא גדולה של חלק מבעלי התוס', רובם תלמידי רש"י, שנתנו יותר תוקף לירושלמי, ולא ראו ברצח סתירה גמורה לנשיאת-כפיים. ראב"ה מיקל ביותר, ומעמיד את הבבלי "במפורסם להרוג, ומפורסם שמועד לכך", כלומר: כהן שהרג ומתחרט, ולכן אינו מועד להמשיך ולהרוג - וקל-וחומר אם הרג בשוגג⁸ - עליו חלים דברי הירושלמי שיכול לשאת את כפיו. רבינו שמחה, האור-זרוע ועוד רבים בעקבותיהם כותבים, שכהן שחזר בתשובה נושא כפיו, ומקורם בירושלמי.⁹

מכל הנ"ל אכן נראה, שרצח חמור משאר עבירות. אך לדידם יש תקנה לכהן שרצח, אם היה זה בשגגה, או אם חזר בתשובה וכדו'. אמנם הראשונים הביאו מקרים שונים, שבהם הם הקלו, אך נראה שכולם הולכים בשיטה אחת, מפני הטעם דלעיל. ואכן ההגהמ"י (אות א) והב"י הביאו את דברי הראב"ה, והעירו שכן כתב גם רבינו שמחה - משמע ששניהם בגישה אחת.

יש שכתבו (כגון ביחוד ב, יד), שיש מחלוקת בין הרמב"ם לשאר הראשונים, והדבר תלוי בהבנת שני התירוצים שבתוס'. לרמב"ם האיסור הוא מדאורייתא (כתירוץ השני בתוס'), ולכן רצח יוצא-דופן בחומרתו; ואילו לשאר הראשונים, האיסור הוא מדרבנן בלבד (כתירוץ הראשון), ולכן יש מקום להקל. אך כבר הובא לעיל שאין לקשר את הדברים, כי גם לרמב"ם האיסור הוא מדרבנן, ובכל זאת הוא לא ראה סיבה להקל. אמנם יש אומרים (הרב עזרא בצרי, במאמרו בתחומין ג' עמ' 250-251, בהסברו את דעת שו"ת הרשב"י ח"ד א'צ"ח), שהרמב"ם לא הזכיר אפילו מקרה של שוגג. אך בספרים רבים נמצאת הגירסה: "שוגג אסור", וכך גרס והבין הב"י. לכן הטוענים שגם תוס' או הרמב"ם מקילים - אין להם על מה לסמוך.

7 אמנם עדיין לא יובן, לפי תירוצו של הב"י, מדוע נוקט הירושלמי דווקא בשתי עבירות אלו.

8 המהר"ם מרוטנבורג (כשו"ת ח"ג סי' א, בשם הר"ש משאנן) מביא אפשרות שדברי הבבלי מדברים במזיד בלבד, ולא בשוגג.

9 הם מתבססים על הירושלמי, אך לא קבלוהו כלשונו. מדברי הירושלמי משמע, שאפילו אם כהן עדיין בעל עבירה ואין שום צד להקל - נושא את כפיו, משום שלא הוא המברך. הראשונים הנ"ל מתבססים על גישת הירושלמי כדי להקל כשיש לצרף לכך סברה נוספת. אם חטא בשגגה או שחזר בתשובה

ד. פסיקת ההלכה

בש"ע (קכח, לה) נפסק:

כהן שהרג את הנפש, אפילו שוגג, לא ישא את כפיו, אפילו עשה תשובה.

- כרמב"ם וכתוס'.

הרמ"א משיג:

ו"א דאם עשה תשובה נושא כפיו, ויש להקל על בעלי תשובה, שלא לנעול דלת בפניהם.

- כר' שמחה. השיקול שמוסיף הרמ"א הוא על גבול האגדה, ולא ברור מתי יש לקבלו ומתי לא¹⁰. ואכן הב"י מביא שיקול זה, ובעקבותיו התיר לכהן שהמיר דתו ואח"כ חזר לדת ישראל לשאת כפיו. הד"מ (אות יז) כותב על כך, שמדברי הגהמ"י משמע שהוא הדין לרוצח; אך מהב"י (בבדק הבית שם) לא משמע כך, מפני שהוא כותב שלדעת הרמב"ם (הל' תפילה ט"ו, ג) מותר למומר שחזר בו לשאת כפיו, אך אסור למי שעבד עבו"ז וחזר בתשובה לשאת כפיו¹¹. הסברא לכך היא, שאם הכהן עבד עבו"ז בפועל, במעשה, תשובה לא תועיל. אך אם רק המיר את דתו, דהיינו: במחשבה, תשובה תועיל. מכאן יש להבין שגם אם רצח בפועל לא תועיל תשובתו להתיר לו לשאת כפיו (התשובה לא תחזיר את הגלגל אחורה ולא תחיה את הנרצח...).

ניתן לסכם על גבול האגדתא: לבבלי, לתוס', לרמב"ם ולשו"ע - הידיים הם כלי המעשה, והם גם מורידים את ברכת ה'. מי שידיו פעלו רע גמור, עשה את המעשה החמור ביותר (עבו"ז או שפיכות דמים) - פגם את ידיו, ואין אפשרות לתקנו, שכן "אין קטיגור נעשה סניגור". לירושלמי, לראב"ה ולרמ"א - הברכה היא מאת ה', ורק עוברת דרך הכהנים, וה' הוא זה "הפותח שער לדופקי בתשובה". לכן גם כאשר נראה שאין תקנה, גם כאשר שורת הדין אומרת "הנפש החוטאת היא תמות", ה' הופך זדונות לזכויות.

על פי עיקרון זה, שחומרת האיסור תלויה בהבנה עד כמה הידיים "פגומות", נוכל להבין עוד הלכה בנושא זה: כיצד יש להתייחס לאנוס.

השו"ע (בסעי' ל"ז) פוסק לגבי עובד ע"ז: "ואם נאנס - לדברי הכל נושא כפיו". הסברא אומרת (וכך כתב הב"י), שכך יהיה הדין אף לגבי כהן שרצח, ואכן כך מפורש במשנ"ב (ט"ק קכ"ח) בשם המהרנ"ח. הסברא לאסור היא ש"אין קטגור נעשה סניגור", אך ידיים שרצחו באנוס - נחשב להן כאילו לא הן שרצחו¹². אמנם ידוע שאם אמרו לאדם "הרוג את חברך או שנהרוג אותך" - חייב להיהרג ולא להרוג, ואם הרג -

10. סברה זו אינה בירושלמי, אלא מקורה ברבינו גרשום מאור הגולה (תשובות הרגמ"ה, ס"י ד'), שכתב: "בכל עוז יש להפך בזכות בעלי תשובה". אולם הראב"ה, ר' שמחה וכל בעלי גישה זו כתבו שדבריהם מבוססים על הירושלמי הנ"ל, ונראה שכן פירשוהו, ולא העלו בדעתם שכהן שרצח במזיד ולא התחרט, יוכל לשאת כפיו.

11. לא דנו במאמר זה בכהן שעבד עבו"ז. הסברה הנראית לאיסור במקרה זה היא שעבודה זרה סותרת את ברכת ה' מי שהכעיס את ה' בגילוליו אינו יכול לברך ב"יאר ה' פניו אליך". ואכמ"ל ועיין לעיל הערה 5.

12. ביה"ל בד"ה "ואם נאנס" מביא סברה נוספת, שהיא טובה רק לרמ"א: "לדין דקיי"ל דתשובה מועילה. אנוס בוודאי כשב ועומד הוא".

נחשב לו הדבר לחטא; אך כאן מחדש הפר"ח (מובא במ"ב שם), שאפילו אם עבר והרג באיסור - הרי זה אנוס ונושא את כפיו. אמנם שער הציון (ס"ק צט) מביא שהפמ"ג חולק על המהרנ"ח והפר"ח, וסובר שכהן שהרג, אפילו באונס, לא ישא כפיו, כיוון שעל-כל-פנים ה"צינור" שדרכו עוברת הברכה - קרי: הידיים - פגום. את דברי השו"ע דלעיל, שהתיר לעובד עבו"ז לשאת כפיו, יסביר במומר לעבו"ז¹³, שלא עשה מעשה, והאונס מועיל שלא יחשב מומר במחשבה. אך אם עבד עבו"ז במעשה (ובמקביל: אם רצח במעשה) - אפילו אנוס לא ישא כפיו.

מקור סברתו הוא בדברי הר"י קארו בבדק הבית, שכתב לאחר דבריו בב"י הנ"ל, שההיתר לאנוס הוא רק במומר במחשבה, אך אם עבד עבו"ז במעשה, בידיים, אפילו באונס - אינו נושא כפיו. דברים אלו הובאו במשנ"ב (ס"ק קל"ו). לפי זה, יתכן שהמהרנ"ח והפרי חדש לא ראו את דבריו בבדק הבית (אע"פ שדבר זה אינו מסתבר, מפני שידוע שספר זה היה לפניהם, וכן השו"ע הלך בעקבות הרמב"ם, שכתב במפורש שכהן שעבד עבו"ז אינו נושא את כפיו), או שנקטו גישה עצמאית, שהרי מהרנ"ח הוא מן הראשונים (בן-דורו של הב"י), ולעיל ראינו שזו אף דעת הרדב"ז (שייתכן שגרס כך ברמב"ם).

כיצד ניישב את הסתירה במשנ"ב, שבס"ק קכ"ח התיר לכהן שרצח באונס לשאת את כפיו, ובס"ק קל"ו אסר על כהן שעבד עבו"ז באונס לשאת כפיים? אפשרות אחת היא לומר שבשעה"צ ס"ק צ"ט חזר בו מדבריו בס"ק קכ"ח. אפשרות נוספת - והיא המסתברת - שבס"ק קכ"ח הוא התבסס על דבריו בביה"ל, שאנוס דינו כשב בתשובה, ובזה הרמ"א מיקל; ובס"ק קל"ו רק הסביר את דעת השו"ע, שאינו מתיר כששב בתשובה.

ה. הלכה למעשה

בשו"ת מהר"ם (ה"ג סי' א), המובא במרדכי (מנילה תתי"ח), בהגהמ"י (אות א') ובשו"ע (סע' נח), נפסק שכהן שמל תינוק, ומת התינוק - נושא את כפיו. הסיבה לכך היא, שהגמרא בברכות אסרה רק הורג במזיד, וכאן הרג בשוגג. ואפילו אם נפסוק שגם הורג בשוגג אסור לשאת כפיו - כאן מותר, מפני שכיוון לדבר מצווה, וכן משום שייתכן שלא כלו חודשיו של התינוק; ועוד: שמא הרוח בלבטתו. סברא אחרונה זו שייכת בכל מקרה שהנפטר פרפר אפילו דקות ספורות, ולא מת מיד.

בשו"ת בני-זמנינו נשאלו שתי שאלות עיקריות, שהן נפוצות יחסית:

א. מה דין חייל שהרג אויבים במלחמה?

ב. מה דין כהן שהרג בתאונת דרכים?

א. לגבי חייל: "א שכל הורג גוי - אין הוא רוצח, ולכן נושא את כפיו (פרישה). אך

אחרונים רבים פסקו שכיוון שהורג גוי חייב דיני שמים, לכן נחשב כרוצח גם לעניין נשיאת כפיים, כי הוא אינו מסוגל להוריד את ברכת ה' ע"י ידיו, שבעיני ה' נחשב ששפכו דם. ואכמ"ל.

13 לשון השו"ע: "חומר לעבודת אלילים" היא זו-משמעית האם כוונתו לחומר במחשבה בלבד (כהבנת הפמ"ג), או לחי שעבד לאלילים במעשה (כדעת המהרנ"ח)?

אולם יש צדדים אחרים להקל בחייל: ראשית, אין לך אונס גדול מזה; וגם לפמ"ג אין זה פקוח-נפש רגיל שעליו נאמר יהרג ואל יעבור, אלא מדובר על מלחמת מצווה, "עזרת ישראל מיד צר"¹⁴. בוודאי חייל כזה אינו בגדר "קטגור", ולכן לכר"ע יכול חייל שהרג אויבים לשאת את כפיו¹⁵.

ב. לגבי תאונות דרכים: לכאורה מדובר בשוגג, וההורג גם מתחרט על כך. לכן דינו כשוגג החוזר בתשובה לפי זה דינו נתון במחלוקת המחבר והרמ"א, כפי שראינו לעיל. אולם יש מספר נקודות שיש לדון בהן בהקשר זה:

ביחור"ד (ה, טו) מובאת חלוקה בין שוגג רגיל לשוגג הקרוב למזיד - כגון: אם עבר עבירת תנועה - שאז "שגגתו עולה לו זדון", ואינו נושא כפיו. הגר"ע יוסף מביא בשם שו"ת הרא"ש, שהדוהר על סוס ברשות הרבים ורומס אדם נחשב כאדם שרצח, ואין דינו כממון המזיק. לאור דברי הרא"ש אסור לכהן כזה לשאת כפיו¹⁶. הגר"ע יוסף מסיק שהוא הדין לנוהג במכונית שדרס אדם.

אולם אם הכהן הרג ללא רשלנות, דעת האליה-רבה ששוגג קרוב לאונס לא אוסר לשאת כפיים. אמנם ראינו שהפמ"ג אוסר אפילו באונס גמור, ולכאורה הלכה כמותו מכיוון ש"ספק ברכות להקל". אך הגר"ע יוסף מקל בכל זאת אם גם עשה תשובה, מפני שיש כאן כבר רובא דרובא שמקילים, ועוד שיש בזה חשש ביטול עשה של נשיאת כפיים. וכן בתחומין (מובא לעיל, עמ' 250) מעיר, שאם עשה תשובה יש להקל - לא רק בגלל שכך פסקו רבים, אלא בגלל שיש שהבינו כך ברמב"ם, כגון: שו"ת הרדב"ז (הובא לעיל). הוא מסוּיף שיייתכן גם שכולם מודים שהרמב"ם והשו"ע אסרו רק שוגג רגיל, אך שוגג קרוב לאונס התיירו. הלכה זו מתבססת על הדעות שהרמב"ם והשו"ע התיירו אונס, ויש לצרפם לקולא. הוא מביא שם עוד מקורות, שניתן לצרפם לקולא.

האם יש להתיר גם במקרה שהנפגע בתאונה לא מת מיד, אלא רק כעבור זמן? ראינו ששו"ת מהר"ם צירף סברא זו לקולא, וכך נפסק בשו"ע (סעי' כ"ו), אך ביחור"ד כותב שאין להקל בזה, משום שזו רק סברא שמצטרפת לסברות אחרות. לפי זה לאשכנזים, שמתירים מצד שחזר בתשובה - אין צורך לצרף סברא זו; ולספרדים, שאוסרים אפילו חזר בתשובה - אין עוד סברא לצרף לסברא זו. אך בהערה (סוף עמ' מג) פסק שהמצרף סברא זו לקולא יש לו על מי לסמוך.

יש להעיר שהיחור"ד מחשיב את חוקי המדינה כמגדירים "רשלנות" או "אונס". אולם בתחומין (שם עמ' 253) הוסיף שאין הדבר תלוי בהכרעת בית-המשפט, כי שם יש עדויות שקר, עיסקות טיעון וכדו', ואם יש לו עו"ד ממולח ויצא זכאי בדיון, אין זה אומר שאכן הרג באונס; אלא הכהן יודע אם הרג ברשלנות או לא, ולפי זה יחליט.

לסיכום דין כהן שהרג בתאונת דרכים ברשלנות: לספרדים - אסור לשאת כפיים, אלא אם כן מדובר על שוגג הקרוב לאונס ועשה תשובה, או אפילו שוגג רגיל, שנפצע ומת מפצעיו, וההורג עשה תשובה כראוי. לאשכנזים - כל שעשה תשובה נושא את כפיו.

14. אין הדיון כאן נסוב לגבי חייל יהודי שנלחם בצבא זר.

15. על פי יחור"ד ח"ב, יד; תחומין ו, הרב שאר-ישוב הכהן, עמ' 31 ואילך.

16. ולמרות שההריגה היתה בגרמא, גם כהן שהרג בגרמא אינו נושא כפיו.

לע"נ סבי חורי
 ר' אברהם יצחק סמט
 כבה נרו במוצאי חג האורים
 בעת יציאת מאמר זה לאור

אורי סמט

אגד לולב

המשנה במסכת סוכה דף לו ע"ב אומרת:

אין אוגדין את הלולב אלא במינו, דברי רבי יהודה. רבי מאיר אומר: אפילו בחוט במשיחה. אמר רבי מאיר: מעשה כאנשי ירושלים, שהיו אוגדין את לולביהן בגימוניות של זהב. אמרו לו: במינו היו אוגדין אותו מלמטה.

רש"י פירש משנה זו בדף לא ע"א, שם הובאה כראייה לכאורה לכך שר' יהודה מצריך הדר בלולב. וכך הוא כותב:

האי לולב היינו הושענא כולהו שלושה המינים יחד.

מנין ידע רש"י שמדובר באגידה של שלושת המינים ביחד?

נראה, שלמד כך משום שמכמה סוגיות בפרק לולב הגזול משתמע שיש לאגוד את הלולב עם ההדס והערבה. בסוגיית האוונכרי בדף ל ע"ב שואלת הגמרא מדוע לא יקנו את הלולב בשינוי מעשה על-ידי פעולת האגידה. משאלה זו משמע בוודאי שהכוונה לאגד הלולב עם ההדס והערבה, שהרי הגמרא השתמשה שם בביטוי "הושענא", ובכלל דיברה שם בעיקר על ההדס.

הסוגיא בדף לג ע"א דנה באדם שליקט את ענביו של ההדס ביום טוב מתוך אגודתו. לפי חלק מהדעות לא ניתן ליטול לולב זה, משום שלולב צריך אגד, ויש בו דין "תעשה ולא מן העשוי", ומכיוון שהכשירו תוך האגד, פסול. כמובן שגם בסוגיא זו מדובר על אגד הלולב עם ההדס והערבה.

בדף לד ע"ב שואל ר' אליעזר את ר' עקיבא: "יכול יהא אתרוג עימהן באגודה אחת?", ומשמע בפירוש, שכבר בזמן התנאים היה דין (או לפחות עניין) לאגוד את הלולב עם ההדס והערבה.

ממקורות אלו למד רש"י שהמשנה בדף לו ע"ב: "אין אוגדין את הלולב אלא במינו, דברי ר' יהודה" מדברת על איגוד הלולב עם ההדס והערבה. הגמרא בדף לא ע"א הסיקה ממשנה זו שלר' יהודה יש דין הדר בלולב, שהרי ניתן לאגוד את הלולב דווקא במינו.

הנה, על הוכחת הגמרא יש לשאול, מדוע לא מוכיחים שלר' יהודה צריך הדר בלולב מעצם דין האגידה (ולא מדין "במינו"), והרי אין ספק שאגידת הלולב תורמת ליופיו, כמשתמע מהגמרא בדף יא ע"ב, שגם לרבנן דסברי לולב אין צריך אגד, מצווה לאוגדו משום "זה אלי ואנוהו", דהיינו נוי הלולב והידורו.

ויש לחזק קושיא זו מהשלב הקודם בסוגיא, שם ניסתה הגמרא להוכיח מדברי ר' יהודה במשנה בדף כט ע"ב: "יאגדנו מלמעלה", שלר' יהודה צריך הדר. ומשמע

שאיגוד הוא נוי ללולב. אם כן גם בשלב זה היה ניתן להוכיח מעצם האגידה שלר' יהודה צריך הדר בלולב¹.

שתי הבנות באגד הלולב

נראה, שלהבנת העניין יש לעמוד על משמעותה המדוייקת של המילה 'לולב'. המילה 'לולב' מופיעה בפרק לולב הגזול בשתי משמעויות: המשמעות הראשונה הינה כף התמרים עצמה, והמשמעות השנייה הינה שם כללי לד' המינים (או לג' מהם, כדברי רש"י שהובאו לעיל). דוגמא פשוטה למשמעות השנייה היא לשון הברכה על המינים כולם: "על נטילת **לולב**". הגמרא בדף לז ע"א נימקה מדוע כל המינים נקראו דווקא על שמו: "הואיל ובמינו גבוה מכולם".

כאשר סוקרים את הופעות המילה 'לולב' במשניות פרק לולב הגזול, ניתן להגיע למסקנה, שהמשמעויות השונות של המילה 'לולב' אינן משמשות בו בערבוביא. נראה, שבמשניות הראשונות ניתן לקבוע בוודאות שהמילה 'לולב' מכוונת ללולב עצמו, ואילו בהמשך הפרק משמעותה המינים כולם.

הדברים באים לידי ביטוי הן במשנה הראשונה (כט ע"ג): "לולב הגזול והיבש...", והן במשנה בדף לד ע"ב (שבה מופיעה שנית המילה 'לולב'): "ר' ישמעאל אומר: שלושה הדסים ושתי ערבות, לולב אחד ואתרוג אחד".

בסוף הפרק בודאי משמשת המילה 'לולב' לתאר את כל המינים. כך המשנה בדף לז ע"ב: "שכל העם היו מנענעין את **לולביהן**..."; בדף לח ע"א: "מי שבא בדרך ולא היה בידו **לולב** ליטול"; בדף מא ע"א: "בראשונה היה **לולב** ניטל במקדש שבעה...". וכן הלאה בהמשך המסכת.

המשנה שבה פתחנו (בדף לו ע"ג): "אין אוגדין את הלולב אלא במינו", עומדת בגבול שבין שני חלקי הפרק. יש לדון, אם כן, בפירוש המילה 'לולב' שבה. רש"י בוודאי הבין שהכוונה לכל ההושענא, וכך גם פירש את הסוגיא, כפי שראינו לעיל.

אולם נראה שיש להציע דרך אחרת לפרש משנה זו. יתכן אולי לומר שפירוש המשפט: "אין אוגדין את הלולב אלא במינו" הוא, שיש לאגוד את **הלולב עצמו** במינו, ואין הכוונה כאן לאיגוד הלולב עם ההדס והערבה. על-פי זה יוצא שיש דין מקדים לדיון בשאלה האם צריך לאגוד את הלולב דווקא במינו, והוא עצם הדין שיש לאגוד את הלולב כשלעצמו. דברי הגמרא שלר' יהודה "לולב צריך אגד" אינם מוסבים, לפי זה, רק על אגד הלולב עם ההדס והערבה, אלא גם על אגד הלולב עצמו.

העובדה שר' יהודה מצריך אגד בלולב איננה חדשה לנו, שהרי כך שנינו במשנה הראשונה בפרקנו (כט ע"ג), הדנה בלולב בלבד: "ר' יהודה אומר: יאגדנו מלמעלה", ושם בודאי שהכוונה ללולב עצמו, ולא לאגד הלולב עם ההדס והערבה. הרשב"א

1 וכאן אין לדחות כמו שם מהמילה "כפת", שהרי כאן אין מדובר לכאורה על הלולב, כי אם על ההושענא כולה

הדגיש היטב את הדברים וכתב: "ולאו היינו פלוגתא דלולב צריך אגד, התם לאוגדו עם ההדס והערבה, והכא שיהא עליו מחוברין ולא פרודין"². המקור למחלוקת ר' יהודה ורבנן אם לולב צריך אגד הינו התוספתא בפ"ב הל"א: לולב בין אגוד בין שאינו אגוד - כשר. ר' יהודה אומר: אגוד - כשר, ושאינו אגוד - פסול. אין אוגדין את הלולב אלא במינו.

גם בתוספתא ממוקמת הלכה זו בגבול הלא-ברור שבין המשמעות המקורית של המילה 'לולב' בתחילת הפרק לבין המשמעות הכללית בהמשך הפרק: "נכנס לבית הכנסת ולולבו בידו..."

בעקבות הסברנו למשנה בדף לו, ניתן להוסיף ולומר שגם המחלוקת בין ר' יהודה לרבנן בתוספתא הינה לגבי אגד הלולב עצמו. נראה שהתוספתא הינה הרחבה של המשנה הראשונה בפרק, והיא באה ללמדנו שדעתו של ר' יהודה במשנה הינה דעת יחיד. כמו כן מוסיפה התוספתא, שלדעתו אגד הלולב צריך להיות במינו (כדברי המשנה בדף לו).

מקור דינו של ר' יהודה שיש לאגוד את הלולב עצמו הובא בסוגייתנו בדף לא ע"א: "כפת תמרים" - שאם היה פרוד יכפתנו". רבנן לא סוברים לימוד זה ולכן לדעתם אין מצווה לאגוד את הלולב עצמו.

הרמב"ם בפירושו למשנה הראשונה בפרק כותב: "ור' יהודה סובר שכל לולב צריך אגד לאגוד עליו כדי שיהיו כפותין יפה יפה". הרמב"ם שולל אפשרות לפרש שדברי ר' יהודה: "יאגדנו מלמעלה" מוסבים על המשפט הקודם במשנה: "נפרדו עליו - כשר", שמשמעם שהאיגוד הוא בדיעבד כשיש צורך. לדעתו, דברי ר' יהודה הם עצמאיים ונאמרו לגבי כל לולב, אפילו לא נפרדו עליו. גם אם לא נפרש כרמב"ם, נוכל לומר שלר' יהודה לולב באופן עקרוני צריך להיות אגוד. כאשר באופן טבעי הלולב אגוד, דהיינו כפות, אין צריך לאגודו, מאחר שהוא אגוד (בידי שמים); אך כאשר נפרדו עלי הלולב שוב אין הוא אגוד, ואז לדעת ר' יהודה מצווה על האדם לאגודו ולהחזירו לדין "כפת תמרים".

ההבנה שהתוספתא דנה בלולב עצמו, מקבלת את חיזוקה מכך שלשון המחלוקת בתוספתא הוא: "לולב... אגוד - כשר, ושאינו אגוד - פסול", ומשמע שאין דין בגברא לאגוד את הלולב, אלא שיש דין שהלולב מבחינת החפצא יהיה אגוד. כך גם מתפרש באופן פשוט הביטוי "לולב צריך אגד", כלומר: הלולב צריך אגד, ולא הנוטלו צריך לאגודו.³

לסיכום הדברים עד כאן, יוצא שישנה מחלוקת בין ר' יהודה לחכמים בשאלה האם לולב כשלעצמו צריך להיות אגוד. מקור דעת ר' יהודה הוא המילה "כפת" (על-פי הגמרא בדף לא ע"א: "כדקתני טעמא, ר' יהודה אומר משום ר' טרפון: 'כפת תמרים' - כפות, ואם היה פרוד - יכפתנו"). המשמעות המעשית של דעתו בפשטות היא שלולב שאינו אגוד באופן טבעי - דהיינו שעליו מחוברים - צריך אגידה בידי

2. וכן כתב הר"ן, דף יז ע"ב בדפי הרי"ף

3. אמנם יש להעיר על דיוק זה, שבדף יא ע"ב מובאת ברייתא שאומרת "לולב - מצווה לאגודו", ומשמע שזהו דין בגברא. אך סוגיא זו הבינה את דין האגד בתוספתא בצורה שונה, כפי שיבואר לקמן

אדם. לפי הרמב"ם דין זה של רבי יהודה קיים בכל לולב, ולא רק בלולב שנפרדו עליו.⁴ המקור התנאי למחלוקת הוא במשנה הראשונה בפרק לולב הגזול, ולפי דברינו גם בתוספתא, שבה נוסף גם דין "במינו" באגד לר' יהודה. דין זה, לפי הסברנו, הוא דין המשנה בדף לו ע"ב: "אין אוגדין את הלולב אלא במינו".

לפי פירוש זה מובנים יותר דברי חכמים לר' מאיר במשנה: "במינו היו אוגדין אותו מלמטה". לכאורה לא מובן מדוע היו אוגדים את הלולב עם ההדס והערבה דווקא מלמטה. אולם לפי פירושונו, שמדובר באגידת הלולב עצמו, מובן היטב, שכיוון שאגידתו בידי שמים היא בעיקרה חיבור מלמטה, כך האגידה צריכה להיות בעיקר מלמטה.

ראינו לעיל, שרש"י פירש שהמשנה מדברת על אגידת הלולב עם ההדס והערבה. לדעתו, לכאורה, לא מובן מדוע הגמרא לא מוכיחה את דין הדר לר' יהודה מעצם חובת האגידה, אלא מכך שהאגידה צריכה להיות במינו. אם אכן נפרש שכוונת המשנה היא לאגד הלולב עצמו, ולא לאיגודו עם ההדס והערבה, נוכל להשיב בנקל על קושיא זו. בשלב הקודם ניסתה הגמרא להוכיח שלר' יהודה צריך הדר בלולב מדבריו במשנה הראשונה: "יאגדנו מלמעלה". הגמרא דחתה ראייה זו, ואמרה שדין זה אינו נובע מחובת הדר, אלא נלמד מהפסוק "כפת תמרים", המלמד שהלולב צריך להיות כפות. מאחר שלפי הסברנו המשנה המובאת בשלב הבא: "אין אוגדין את הלולב אלא במינו" דנה אף היא באיגוד הלולב עצמו, ממילא מובן מדוע אין הגמרא מוכיחה מעצם האגידה, אלא מדין "במינו", שהרי בשלב הקודם היא דחתה את האפשרות להוכיח מעצם האגידה, שלר' יהודה יש דין הדר בלולב. על כן הגמרא מתקדמת ומנסה להוכיח לא מעצם האגידה של הלולב עצמו, אלא מכך שהאגידה צריכה להיות במינו.

ראייה נוספת לכך שהגמרא הבינה שהדיון מוסב על הלולב בלבד ניתן להביא מדיוק בלשון דחיית ההוכחה: "דהא אמר רבא, אפילו בסיב ואפילו בעיקרא דדיקלא". שני הדברים שהוזכרו כאן הינם ממין הלולב בלבד. אילו הדיון היה על איגוד ג' המינים יחדיו, היה ניתן לומר שאפשר לאגדם בעץ ההדס או הערבה. ראינו לעיל, שישנן שתי משמעויות למילה 'לולב'. עד עתה דנו באגד לולב במשמעותו הראשונה, דהיינו אגידת הלולב עצמו. מעתה נדון באגידת הלולב במשמעותו השנייה, קרי חיבור הלולב עם ההדס והערבה.

נראה לפי דברינו, שאין במשנה מקור לאיגוד הלולב עם ההדס והערבה. המקור לכך הינו כפי הנראה בתורת כוהנים (אמור טז, א): "ר' יהודה אומר: נאמרה כאן לקיחה ונאמרה להלן לקיחה; מה לקיחה האמורה להלן אגודה, אף כאן אגודה. וחכמים אומרים: אעפ"י שאינו אגוד כשר".⁵

הגמרא בדף יא ע"ב ביארה שהלימוד הוא מאגודת אזור בפסח מצרים, שבו נאמר: "ולקחתם אגודת אזור" (שמות יב, כב). לימוד זה מבאר, שדין אגידת הלולב עם ההדס והערבה הינו דין בלקיחה. דין זה אינו דין בחפצא של הלולב, הנלמד מהמילה

4. וכתב הרב קאפח במהדורתו לפיהמ"ש, שכנראה הרמב"ם לא גורס בדברי רבי טרפון: "שאם היה פרוד יכפתנו", וממילא יוצא שהדין אמור גם לגבי לולב שאינו פרוד

5. וכן במכילתא דר"י, בא פ"א, ודרשב"י יב, כב

"כפת" המתארת את הלולב, אלא דין שנלמד מהמילה "ולקחתם" הדנה בפעולת הגברא במצווה, והמוסבת על כל המינים כולם.

מהסוגיא בדף יא משמע, שלעומת האפשרות שהעלינו בהבנת התוספתא, הגמרא הבינה שהיא אינה דנה באגודת הלולב עצמו, אלא באגודת הלולב עם ההדס והערבה, שהרי על תוספתא זו שאלה הגמרא מהו טעמו של ר' יהודה, והביאה את הגזירה השווה מאגודת אזוב. גם מדברי חכמים שם, שיש מצווה לאגוד את הלולב מדין "זה אלי ואנוהו", משמע שזהו דין בגברא ולא בחפצא. רוב ההזכרות של הביטוי "לולב צריך אגד" בגמרא מוסבר במשמעות זו. כך גם הבין רש"י בסוגיא בדף לא את המשנה בדף לו, ואם כן לדעתו רק המשנה הראשונה מזכירה את איגוד הלולב כשלעצמו, ואין לכך מקור נוסף.

דיון במהלך התוספות בסוגיא

לעיל דנו בהוכחת הגמרא שבלולב יש דין הדר אליבא דר' יהודה, מכך שיש לאגוד את הלולב במינו דווקא. הגמרא דוחה ראייה זו, ומסבירה שטעמו של דין "במינו" הינו דין "בל תוסיף": מאחר שלר' יהודה יש צורך שהלולב יהא אגוד, הרי שהמין האגוד מהווה חלק מהמצווה, וממילא אגידה במין אחר נחשבת הוספה.

בעמוד ב' הביאה הגמרא את דברי הברייתא: "כשם שאין פוחתין מהן כך אין מוסיפין עליהן". ושאלה: "פשיטא!". תשובתה היא, שהואיל ואמר ר' יהודה שלולב צריך אגד, ישנה הווא-אמינא שאם יביא מין אחר לא יעבור על "בל תוסיף", משום "דהאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי" (כלומר האגד גורם שהמין הנוסף עומד בפני עצמו ואינו מצטרף למיני המצווה); לכן באה הברייתא ומחדשת, שאפילו לר' יהודה שלולב צריך אגד, אם יוסיף מין אחר, יעבור על "בל תוסיף".

התוספות במקום (ד"ה הואיל) התקשו, כיצד בעמוד א' דין לולב צריך אגד גורם לאיסור "בל תוסיף", ואילו בעמוד ב' גורם (בהווא-אמינא) שלא יהיה "בל תוסיף". תירוץ התוספות מחלק בין אגידה במין נוסף לבין הוספת מין מחוץ לאגד: בעמוד א' מדובר באגידה במין אחר, ועל כן דווקא לר' יהודה, שלולב צריך אגד יעבור על "בל תוסיף"; לעומת זאת, בעמוד ב' מדובר שאגד את המינים, והוסיף מין נוסף מחוץ לאגד. לכן דווקא לר' יהודה, שיש לאגד משמעות, היתה הווא-אמינא שלא יעבור על "בל תוסיף", משום שכל מין עומד לחוד.

הסבר התוספות הינו מובן מאד, אולם זוהי אוקימתא, הדורשת להעמיד את הברייתא בעמוד ב' בסיטואציה מאד מסויימת - דווקא בהוספת מין מחוץ לאגד, דבר שאינו רמוז כלל בדברי הגמרא. לפי דברינו לעיל, נראה שניתן לתרץ בכיוון שונה, שהרי לדברינו, המשפט "לולב צריך אגד" שבעמוד א' פירושו: הלולב כשלעצמו, ואילו בעמוד ב' פירושו: הלולב עם ההדס והערבה.

לכן נראה לתרץ באופן הבא: דין אגד הלולב עם ההדס והערבה המוזכר בעמוד ב' עשוי לגרום שבהסתכלות מופשטת המינים יהיו אגודים לחוד מבחינה דינית. מאחר שיש חובת אגידה רק לגבי מינים מסויימים, הרי שאגידת המינים הללו כביכול גורמת להתעלם מכל מין נוסף שיהיה אפילו בתוך האגד, כיוון שאין הוא

חלק מחובת האגידה. לכן סברה הגמרא בהווא-אמינא, שדוקא למ"ד לולב צריך אגד (כלומר כל ההושענא), יעבור על "בל תוסיף".

על-פי זה לא נצטרך לאוקימתא הדחוקה של התוספות, שמדובר דווקא כשהמין הנוסף היה מחוץ לאגד. לדעת ר' יהודה אפילו תוך האגד יחשב לחודא, כיוון שמבחינה דינית דין אגד חל רק על הלולב, ההדס והערבה, והמין השני הוא כביכול מחוץ לאגד, על אף שמציאותית הוא בפנים. כמובן שסברה זו נאמרת רק בתור הווא-אמינא (כדי לתרץ את הקושיא על הברייתא "פשיטא"), שהרי הקושי בה ברור, ועל כן נדחית היא למסקנה.

לעומת זאת, בעמוד א' דין "לולב צריך אגד" לר' יהודה מתפרש במשמעות הפשוטה שהלולב כשלעצמו צריך אגד, וכאן בוודאי שדווקא לדעתו יעבור על "בל תוסיף" אם יאגוד במין אחר, שהרי, כפי שאמרנו, הלולב מטבעו אגוד בידי שמים במינו, וממילא כשיש צורך לאגדו, יש לבצע את הדבר במינו, ואלמלא כן יעבור על "בל תוסיף".

לסיכום, נראה שהפשט החדש בדברי המשנה בדף לו מביא לכך שכפל המשמעות של הביטוי "לולב צריך אגד" קיים בתוך הסוגיא עצמה, ועל פיו ניתן לתרץ את קושיית התוספות מהסתירה בין עמוד א' לעמוד ב'.

מבט מחשבתי

ניתן לומר שישנה משמעות רוחנית לשני דיני האגד שהזכרנו, דהיינו אגד הלולב כשלעצמו ואגד הלולב עם שאר המינים.

הגמרא בדף מה ע"ב מביאה את דברי ר' לוי:

מה תמר זה אין לו אלא לב אחד, אף ישראל אין להם אלא לב אחד לאביהם שבשמים.

מדברי ר' לוי רואים שכל ישראל נמשלו ללולב.

לעומת הדברים הללו ידועים דברי המדרש בויקרא רבה (כ, יא):

"פרי עץ הדר" - אלו ישראל; מה אתרוג זה יש בו טעם ויש בו ריח, כך ישראל יש בהם בני אדם שיש בהם תורה ויש בהם מעשים טובים.

"כפת תמרים" - אלו ישראל; מה התמרה הזו יש בו טעם ואין בו ריח, כך הם ישראל, יש בהם תורה ואין בהם מעשים טובים.

"זענף עץ עבות" - אלו ישראל; מה הדס יש בו ריח ואין בו טעם, כך ישראל, יש בהם שיש בהם מעשים טובים ואין בהם תורה.

"וערבי נחל" - אלו ישראל; מה ערבה זו אין בה טעם ואין בה ריח, כך הם ישראל, יש בהם בני אדם שאין בהם לא תורה ולא מעשים טובים. ומה הקב"ה עושה להם? לאבדן - אי אפשר. אלא אמר הקב"ה: יוקשרו כולם אגודה אחת, והן מכפרים אלו על אלו.

ר' לוי ממשיך את עם ישראל ללולב, וממילא רואה את כל הפרטים בעם כשווים. לדעתו, כשם שבלולב יש עלים רבים, אך כולם נראים אותו דבר, כך בעם

ישראל כולם נראים אותו דבר. לעומתו, המדרש מדגיש דווקא את הקבוצות השונות בעם ישראל, את חוסר השוויון שבין האנשים בעם. הרב קוק זצ"ל כותב:

שני דברים עיקריים ישנם, שהם יחד בונים קדושת ישראל וההתקשרות האלוקית עמהם: הא' הוא סגולה, כלומר טבע הקדושה שבנשמת ישראל מירושת אבות, והסגולה היא כח קדוש פנימי מונה כטבע הנפש ברצון ה'... והב' הא עניין הבחירה. זה תלוי במעשה הטוב ובתלמוד תורה (אגרות הראיה חלק ב', אגרת תקנ"ה).

משתי בחינות ניתן להסתכל על עם ישראל. מבחינת הסגולה, כל האנשים בעם שווים. כל מי שנולד יהודי מקושר לעם ישראל בסגולתו, והדבר דומה לעלי הלולב, שאולי יש מהם יותר גבוהים ויש יותר נמוכים, אך כולם נראים שווים ומאוחדים ומקושרים ללב אחד.

מנקודת המבט של הבחירה, ישנה שונות בין הפרטים בעם ישראל. הרב מזכיר שני אלמנטים בבחירה: המעשה הטוב ותלמוד התורה.

שני מרכיבים אלו הוזכרו במדרש בויקרא רבה: תורה ומעשים טובים. ישנם אנשים שבבחירתם מלאים גם מזה וגם מזה, ישנם שמלאים רק באחד מהם, וישנם שאינם מקושרים מצד הבחירה כלל, דהיינו לא תורה וללא מעשים טובים.

איגוד הלולב הינו סמל לאחדות עם ישראל. לעיל הסברנו שישנם שני סוגי אגד. האחד הוא אגד הלולב עצמו והאחר הוא אגד הלולב עם שאר המינים. שני סוגי האגד הללו מכוונים לאחדות בשתי הבחינות של עם ישראל.

ראשית יש צורך באחדות בצד הסגולי של עם ישראל, כלומר שהעם יתאחד במובן השווה שבו, במכנה המשותף שלו, ומתוך כך יתקשר לאביו שבשמים, כשם שעלי הלולב השווים מקושרים לליבו.

בדרך כלל הלולב אגוד בטבעו בידי שמים; בדרך כלל עם ישראל מאוחד מצד סגולתו, שהרי למצוא את המכנה המשותף הוא דבר שאינו קשה כל כך. אולם, לעיתים קורה שלא מתייחסים בעדינות ללולב ועליו נפרדים מהלב. במצב זה יש מצווה של התערבות אנושית שתחזור ותאגד אותו: "נפרדו עליו - יאגדנו מלמעלה". גם בעם ישראל, כאשר הוא אינו מאוחד באופן טבעי, יש להשקיע מאמצים אנושיים כדי לחזור ולאחדו, להחזיר את כל הנפרדים אל הלב, שהוא אביו שבשמים.

במקביל ישנו דין אגד של המינים ביחד, אף על פי שהם שונים זה מזה. גם בצד הבחירה, המבדיל בין הפרטים בעם ישראל - ואולי עוד יותר בו - חשובה האחדות. חשוב להדגיש שדווקא בגלל המדרגות השונות, יש צורך לאחד ולחבר את כולם, כדי להדגיש את העובדה שרק כשהם ביחד נוצרת אחדות של "מכפרין אלו על אלו", ודוקא מתוך כך הקב"ה מתעלה, כמו שכתוב בהמשך המדרש שם.

מהו המרכיב החשוב יותר, הסגולה או הבחירה?

על כך משיב הרב קוק בהמשך אותה איגרת:

החלק של הסגולה הוא הרבה, כאין ערוך כלל, יותר גדול וקדוש מהחלק התלוי בבחירה.

במדרש רואים שישנה כביכול הווא-אמינא לקב"ה לאבד את אלו שאין בהם תורה ומעשים טובים, אולם המדרש אומר: "לאבדן - אי אפשר". מדוע לא יכול הקב"ה לאבדם? ניתן היה להשיב, על פי דרכו של המדרש, שאגידת המינים ביחד מאפשרת לרשעים להישרד. אם נדייק בדברי המדרש, נראה שלא כך הם הדברים. העובדה שאין אפשרות לאבד את הרשעים מופיעה במדרש כעיקרון עצמאי, שאינו נובע מאגידת המינים. עוד לפני שמביא המדרש את רעיון האגידה הוא מדגיש שאי אפשר לאבד את הרשעים. האגידה רק מאפשרת להם לכפר על מעשיהם, לאחר הנחת היסוד שלאבדם אי אפשר.

מכאן רואים, שגם המדרש המבליט את צד הבחירה, מכיר בכך שהמרכיב החשוב ביותר בשרשרת נצח ישראל הוא דווקא הסגולה. אי-אפשרותו של הקב"ה לאבד את המשולים לערבה נובעת רק מהיותם חלק סגולי מעם ישראל. מאחר שלאבדם אי אפשר, זוכים הם להתאחד עם אלו שמקושרים לקב"ה גם בבחירתם ועל ידי כך הם מתכפרים: "יוקשרו כולם אגודה אחת והן מכפרין אלו על אלו".