

לע"נ סבתי היקרה
 מרת בילה בת הדסה ואריה דן
 נלכ"ע ביום ז' במרחשוון התשנ"א
 ת. נ. צ. ב. ה.

דן אלינר

יסודות אסור קללה

- מקור הדין: א. מח' הברייתא בתו"כ והגמ' בסנהדרין ס"ו ע"א.
 ב. הבנת מסקנת הגמ' בסנהדרין ס"ו - דיון בשיטות הראשונים: ר"ן, ריא"ז, רש"י, רמב"ן, רמב"ם כנגד - מכילתא, תוס', מאירי.
 ג. נפק"מ הלכתית בשאלת מקור הדין.
 ד. ישוב הברייתא בתו"כ עם הבנת הגמ' בסנהדרין ס"ו ע"פ הבנת שיטת רש"י.
 ה. דחית שיטת תוס' וסיעתו.

- היקף הדין: צמצום איסור הקללה רק לאדם ה"עושה מעשה עמד".
 א. מקור הדין - בסוגיא בב"מ מח' ע"ב ובירור שיטות האמוראים שם.
 ב. היקף הדין - האם ההיתר לקלל רשע הוא מלכתחילה או שמא האיסור לעולם קיים.
 1. שיטת התוס' בב"מ מח' ע"ב.
 2. דחית שיטת המהרש"א ובירור הגמ' בסוטה.
 3. השאלה הנ"ל ביחס לאדם רגיל מישראל שהוא רשע.
 4. השאלה הנ"ל ביחס למלך רשע.
 5. השאלה הנ"ל ביחס לאב ואם רשעים.
 ג. מיהו המוגדר כ"אינו עושה מעשה עמד".

- טעם הדין: מח' הסוגיות בסנהדרין ס"ו ע"א מול תמורה ג' ע"ב.
 א. הבנת שורש מח' הסוגיות.
 ב. תלית מח' הרמב"ם כהמ"צ והחינוך בשאלה זו.

מקור הדין

הברייתא בתו"כ (ויקרא פרשת קדושים, פרשתא ב' פיסקא יג') עה"פ "לא תקלל חרש ולפני עיוור לא תתן מכשול ויראת מאלוהיך" דורשת "לא תקלל חרש - אין לי אלא חרש, מניין לרבות כל אדם ת"ל בעמד לא תאר", הפס' האחרון מקודו בשמות כב' פס' כז': "אלוהים לא תקלל ונשיא בעמד לא תאר", וכן נדרש שם במכילתא (פרשה י"ט): "אלהים לא תקלל - אין לי אלא דיין ונשיא, שאר כל אדם מניין ת"ל בעמד לא תאר". פשט הברייתא בתו"כ והמכילתא מורה בפירוש כי המקור לאיסור קללת חבירו נלמד בצורה בלבדית מהפס' "ונשיא בעמד לא תאר". ברם, מתוך עיון בגמ' בסנהדרין דף ס"ו ע"א, העוסקת בענין הנ"ל, נראה כי המקור לאיסור קללת חבירו נלמד ממקור אחר, ולא זו בלבד, אלא שהלימוד שם סותר את הלימוד בתו"כ ובמכילתא! כדי להבין בבירור את מסקנת הסוגיא בסנהדרין, יש לעמוד על כל שלבי הסוגיא:

מטרת הסוגיא: לימוד מקור לאיסור קללת אב ואם.

שלב א': לימוד מנשיא, לימוד מדיין.

פירכא: אין מקור לאיסור כאשר האב לא דיין או נשיא.

שלב ב': לימוד ב"הצד השווה" מנשיא ודיין שהם בעמד, וכך גם אב בעמד, וע"כ אסור לקללו.

פירכא: איסור קללת נשיא ודיין נובע מגדולתם.

שלב ג': חרש יוכיח שאסור לקללו שכן כתוב "לא תקלל חרש".

פירכא: איסור קללת חרש נובע ממצבו העגום.

שלב ד': לימוד ב"הצד השווה" מחרש, נשיא ודיין שהם בעמד, וכך גם אב בעמד וע"כ אסור לקללו.

פירכא: איסור קללת חרש, נשיא ודיין נובע מכך שהם משונים.

שלב ה' (נשאר למסקנא): הפס' לענין איסור קללת נשיא או לחילופין איסור קללת דיין מיותר, שכן ניתן ללמוד איסור קללת נשיא מחרש ודיין או לחילופין איסור קללת דיין מחרש ונשיא, וע"כ אם פס' זה אינו נצרך ללימוד לגופו, תנהו לענין איסור קללת אב.

תוס' בע"ב ד"ה "מאי לא תקלל" טוען שבמסקנת הסוגיא הנ"ל אין התיחסות מפורשת לאיסור קללת חבירו ובכדי ללמוד איסור זה יש צורך ב"הצד השווה" נוסף "או מאב ונשיא או מאב וחרש". גם המהרש"א בסנהדרין (ד"ה "ודע") למד את הסוגיא הנ"ל כתוס' ובעקבות כך הוא מקשה על הרא"ם שכותב: "אבל בפ"ד מיתות מפיך ליה מ"אלוהים לא תקלל" באם אינו ענין לגופיה, דהא אתי מנשיא וחרש, תנהו לישראל

דעלמא". דהיינו, הרא"ם הבין שמיתור הפס' ישנו לימוד ישיר לענין איסור קללת חבירו. ע"כ מקשה המהרש"א: "דאינו כן דלא קאמרינן אלא תנהו לאביו, ומשום דהוקש כבודו לכבוד המקום, ושאר העם לא גמרינן ליה בשמעתין אלא מחרש ואביו". ברם, נלענ"ד שקושית המהרש"א לק"מ, שכך הרא"ם מבוסס על פשט הסוגיא, וכמוהו סוכרים שאר הראשונים, כפי שיוכח לקמן בעז"ה. יתר על כן, שיטת התוס' עליה מסתמך המהרש"א, היא היא המוקשית ממהלך הסוגיא שהובא לעיל, וממסקנתה.

שיטת הריא"ז : בקונטרס הראיות לריא"ז נכתב בשלב מסקנת הגמ': "אלא וראי אם אינו ענין לגופו, תנהו ענין לאביו, וכיוון שריבינו אביו, א"כ הני דכתיבי לאו דווקא וה"ה לכל אדם", בנוסף לראיה המוחצת שאכן למד הריא"ז את הסוגיא כרא"ם, יש להוסיף שהריא"ז מוסיף על הרא"ם את דרך הלימוד שהביאה אותו למסקנתו.

שיטת הר"ן: בר"ן מפורשים הדברים ביתר בירור: "...וקרא יתירא ללמד על כולן, וא"כ מהכא ילפינן אזהרה למקלל את חבירו, שלא לאביו בלבד אנו למדים מכאן, אלא לכל ישראל, ואביו לא גרע מאחר מישראל". היוצא מדברי הר"ן אלו, שהוא למד את הסוגיא בסנהדרין במהופך לחלוטין משיטת התוס', שכן לשיטתו (וכן יש להסביר בשאר הראשונים ההולכים בדרך זו) עיקר הלימוד מהפס' המיותר הוא לישראל דעלמא, אלא שאב ואם הם בכלל ישראל, וממילא נלמד מקור לאיסור קללתם. לעומתו תוס' למד, שעיקר הלימוד מהפס' המיותר הוא לאביו, ודוקא לאביו ואימו ולא לישראל דעלמא, וממילא יש לחפש מקור חדש לאיסור קללת ישראל דעלמא.

לשון זהה לחלוטין נוקט גם הרמב"ם בהלכות ממרים פ"ד ה"ג וזו לשונו: "אזהרה של מקלל אביו ואמו מנין... הרי היא בכלל לא תקלל חרש, הואיל והוא מזהר שלא לקלל אדם מישראל הרי אביו בכלל ישראל".

שיטת רש"י: לרש"י בגמ' בסנהדרין ס"ו ע"א אין כל התיחסות לענין המקור לאיסור קללת חבירו, ברם, נלענ"ד להוכיח בודאות שרש"י ג"כ למד את הסוגיא כר"ן וחבריו ובניגוד לשיטת תוס'.

רש"י עה"ת עה"פ "לא תקלל חרש" (ויקרא י"ט י"ד) הביא כמקור לאיסור קללת חבירו את הבריתא הנ"ל מתו"כ. הרא"ם על אתר השיג עליו וכתב "והמדרש בגמ' אינו כן", וכך הסכים הרא"ם על אתר שלמסקנת הגמ' בסנהדרין המקור לאיסור קללת חבירו, לא נלמד רק

מהפס' של "נשיא בעמך לא תאר". ברם, נראה שרש"י סובר שכן הוא המדרש בגמ' שכן הוא כותב בשבועות (דף ל"ו ע"א ד"ה "לא תקלל חרש"): "לא תקלל חרש - ומרבינן מיניה בסנהדרין כל שהוא בעמד", אלא שעתה הקושיא על רש"י מתעצמת מאוד, שכן לכו"ע המדרש בגמ' בסנהדרין אינו רק מהפס' של "לא תקלל חרש". אלא שע"כ י"ל בשיטת רש"י, שהוא קיצר בלשונו, וכשכתב שהמקור לאיסור הקללה לחבירו הוא מהפס' של "לא תקלל חרש" לא היתה כוונתו בדווקא, אלא כוונתו היתה לחרש, ולגורם נוסף. ועתה נותר להוכיח מהו אותו גורם נעלם, שהרי אם נוכיח שאותו גורם נעלם הוא נשיא או דיין, ממילא יוכח שרש"י סובר כשיטת הר"ן וחבריו, ברם, אם אותו גורם נעלם הוא אביו, הרי שיוכח שרש"י למד את הסוגיא כתוס' ובניגוד לר"ן וחביריו. ונלענ"ד להביא ראיה מוחצת שרש"י אכן למד את הסוגיא כר"ן וחביריו, מדברי רש"י במכות דף ח' ע"ב (ד"ה "לוקה דלטייה") הכותב: "ואמרינן בשבועות המקלל את חבירו עובר בלא תעשה, ואתיא במה הצד מהמקלל דיין, נשיא וחרש" ומדברים אלו למדנו שני דברים:

א. ההשערה שרש"י קיצר בלשונו ביחס ללימוד מהגמ' בסנהדרין ס"ו ע"א, מאוששת, שהרי רש"י כותב שהלימוד בגמ' בשבועות לאיסור קללת חבירו, הוא ב"במה הצד", בעוד שלפי האמת בגמ' בשבועות מופיעה רק הדרשה הבאה: "וחבירו - דכתיב לא תקלל חרש", אלא שע"כ יש כאן קיצור לשון.

ב. רש"י למד את הסוגיא כר"ן וחביריו שהרי הוא כותב בפירושו, שהמקור לאיסור קללת חבירו הוא מ"במה הצד" מ"חרש נשיא ודיין" ואילו לפי תוס' המקור הוא מחרש ואביו, או נשיא ואביו.

הוכחה נוספת לכך שרש"י סובר בניגוד לתוס', מביא ה"בנין שלמה" על אתר בסנהדרין (ד"ה "בתוס'"), מדברי רש"י בסנהדרין דף פ"ה ע"א (ד"ה "אי הכי בנו נמי") שכותב באותו ענין "דהא לא כתיב אזהרה במקלל אביו, אלא במקלל חברו שאביו בכלל עמד, בפ' ד' מיתות", ומוכח, שרש"י הבין, שדברי הגמ' בס"ו "אם אינו ענין לגופו תנהו ענין לאביו" נאמרו על כל ישראל דעלמא וממילא גם אביו בכלל, שהרי לא גרע אביו מכל יחיד אחר מישראל. בדיוק כדברי הר"ן והרמב"ם דלעיל.

מ"מ, עדיין קשה על דברי רש"י, מדוע רש"י עה"ת מביא כמקור ללימוד איסור קללת חבירו את הברייתא בתו"כ הלומדת לכאורה את האיסור

הנ"ל רק מהפס' של "נשיא בעמך לא תאר", ולא את הגמ' בסנהדרין הלומדת איסור זה מ"אם אינו ענין לגופו" וכו', והרי כבר הוכח לעיל בצורה ודאית, שרש"י אכן מקבל את הדרשה בסנהדרין להלכה. ע"כ נראה להוכיח שאין כל הבדל בין הברייתא בתו"כ לבין מסקנת הגמ' בסנהדרין, ולמעשה, כשרש"י מביא את הברייתא בתו"כ הוא מביא את מסקנת הסוגיא בסנהדרין. לשון הברייתא בתו"כ: "לא תקלל חרש - אין לי אלא חרש, מנין לרבות כל אדם ת"ל בעמך לא תאר, א"כ למה נאמר חרש, מה חרש מיוחד שהוא בחיים, אף כל שהוא בחיים". אמנם פשט הברייתא מורה שהשלימוד לענין איסור קללת כל אדם נובע מהפס': "בעמך לא תאר" בלבד. ברם, נלענ"ד לבאר את הברייתא בתו"כ בשתי אפשרויות נוספות, ששתיהן עולות בקנה אחד עם מסק' הגמ' בסנהדרין ס"ו.

א. כשהברייתא שואלת "מנין לרבות כל אדם ת"ל בעמך לא תאר", אין כוונתה לומר שהפס' "בעמך לא תאר", מהווה מקור יחידי לאיסור קללת חבירו, אלא כוונתה לומר שיש לצרף פס' זה לפס' העוסק בענין קללת חרש, ומשניהם גם יחד, חרש ונשיא, יש ללמוד את המקור לאיסור קללת חבירו, שכן משניהם ניתן ללמוד את המקור לאיסור קללת דיין, וממילא הפס' בענין דיין מיותר ו"אם אינו ענין לגופו, תנהו ענין לאביו", והרי זוהי גם מסק' הסוגיא הנ"ל בסנהדרין.

ב. כשהברייתא שואלת "מנין לרבות כל אדם ת"ל בעמך לא תאר", כוונתה לומר שאמנם עיקר הלימוד הוא מהפס' "בעמך לא תאר", שהרי פס' זה מיותר, שכן ניתן היה ללמוד איסור קללת נשיא, מחרש ודיין ו"אם אינו ענין לגופו, תנהו ענין לאביו" כמסקנת הסוגיא הנ"ל בסנהדרין.

אלא, שאם אכן נסביר כך את שיטת רש"י, עדיין יוקשה המשך הברייתא בתו"כ השואלת: "א"כ למה נאמר חרש?", ולכאורה ע"פ דברינו שאלה זו כלל לא מתחילה, שהרי חרש הינו חלק חיוני מהלימוד לאיסור קללת כל אדם. ונלענ"ד לתרץ (ע"פ יסוד המופיע בדברי הב"ח חומ' סי' כז') שאין כוונת התו"כ אכן להקשות, שחרש מיותר בלימוד איסור קללה, אלא הפשט הוא כך: לאחר שלמדנו שיש איסור לקלל ישראל דעלמא, מתקשה התו"כ מה צורך יש בכתיבת חרש כאיסור בפ"ע, והלא אם היה כתוב בתורה "חברך לא תקלל", היינו מרכינן גם חרש בכלל. ע"כ מתרצת התו"כ "מה חרש מיוחד שהוא בחיים אף כל שהוא בחיים",

דהיינו, אם לא היה נכתב בפירוש "חרש", היתה ה"א שאין איסור כלל לקלל חרש, שהרי חרש אינו שומעך, וממילא אינו מצטער כלל על קללתו, ע"כ כותבת התורה בפירוש "לא תקלל חרש", להשמיענו שגם חרש בכלל איסור קללה. ממשיכה התו"כ לשאול, א"כ יש לרבות אף מת ולאמר שיש איסור לקלל מת, שכן מת אינו שונה באופן מהותי מחרש, שהרי שניהם אינם שומעים, לפיכך משמיעתנו הברייתא בתו"כ: "מה חרש מיוחד שהוא בחיים אף כל שהוא בחיים", כלומר, איסור קללה חל דווקא על מי שבחיים לאפוקי מת שאינו בחיים. נמצאנו למדים, ע"פ דברים אלו, שהאיסור "לא תקלל חרש" כולל שני חידושים:

א. חל איסור לקלל חרש אע"פ שאינו שומע.

ב. חרש הינו הרמה האנושית התחתונה ביותר שניתן לחייב על קללתה. ברם מת, הנמצא ברמה תחתונה עוד יותר ובמהות שונה, אין כל איסור על קללתו ממקור זה. ומעתה מתלישבת שיטת רש"י על כל מקורותיה. כן נראה להוכיח, שאף הרמב"ן סובר כשיטת רש"י וחבריו, ובניגוד לתוס', כפי שמוכיח בפירוש מדבריו בהשגותיו לסהמ"צ (מצווה ל"ת שי"ח): "...ואני אומר כיוון שאזהרת האבות בקללה ובהכאה לא באה אלינו אלא מפני שהם בכלל ישראל שהוזהרו על כולם...וכן הדבר בקללה לפי מדרשי הגמ'", דהיינו, אזהרת האב לא נלמדת בצורה ישירה מדברי הגמ' אלא מכלל הלימוד לאיסור קללת כל אדם מישראל, וע"פ מה שהסברנו לעיל באריכות בשיטות רש"י והר"ן, הדבר מוכיח בעליל שמקור אסור קללת כל אדם מישראל, נלמד מחרש, נשיא ודיין ועיין לעיל. ברם, לכאורה, הרמב"ן עצמו בפירושו עה"ת (ויקרא פיט פס' יד') סותר את עצמו וז"ל שם (ד"ה "לא תקלל חרש") "...אבל המדרש בגמ' אינו כן, אלא הזהיר הכתוב הנכבדים בעם, הדיין והנשיא שאמר "אלהים לא תקלל ונשיא בעמך לא תאר", וחזר והזהיר האומללים שבעם, והוא החרש, ומהם ילמדו בנין אב אל כל שאר העם, כי מן הראש ועד הסוף הכל בכלל האזהרה", וא"כ יש סתירה מפורשת בין דברי הרמב"ן כאן לדבריו בסהמ"צ ביחס למסק' הגמ' בסנהדרין ס"ו ע"א. בעיה נוספת בדברי הרמב"ן עה"ת היא הסברו לפשט הגמ' בסנהדרין, ולכאורה דבריו תמוהים ביותר שכן ניתן לדחות, כפי שהגמ' בעצמה דוחה "מה להצד השווה שבהן שכן משונין". ונלענ"ד לכאר דברי הרמב"ן ע"פ המשך דבריו בהמשך פירושו עה"ת (שם) וז"ל: "ועל דרך הפשט הזכיר החרש בקללה, כי אע"פ שלא ישמע ולא יתקצף בקללתו, הזהירה התורה עליו ואצ"ל בשומעים שיתביישו ויחר להם מאוד". הרמב"ן בדבריו

כאן משתמש בביטוי "ועל דרך הפשט", ביטוי זה משמעותו שאין זהו ההסבר המקובל בדברי הגמ', ואם נעיין באותם דברים עליהם אמר הרמב"ן "ועל דרך הפשט" נמצא שבדברים אלו הוא כותב שהסברה לאסור קללת חרש היא קלושה ביותר, וזו רבותא של התורה שיש איסור, אך כאמור דברים אלו הם רק "על דרך הפשט" וגם הרמב"ן בעצמו מודה שהפשט האמיתי בגמ' הוא, שהלימוד לאיסור קללת חבירו נלמד ב"כמה מצינו". ברם, עדיין קשה לשון הרמב"ן: "כי מן הראש ועד הסוף הכל בכלל האזהרה"... שמשמעה שלימוד איסור הקללה נלמד מבנין אב, ואולי יש לתרץ כוונת הרמב"ן, שבעצם כך שמצינו אזהרת קללה לכל גווני האוכלוסיה - "מן הראש ועד הסוף", נתאפשר ללמוד איסור קללה לכל אדם (שהרי אם היינו מוצאים אזהרת קללה רק לחלק מהאוכלוסיה, היינו יכולים לדחות ולומר "שכן משונין"), אבל גם הרמב"ן מודה שהלימוד הוא ב"כמה מצינו", מאותם שעליהם ציווי הקללה הוא מפורש והם: חרש, נשיא ודיין. בדיוק כפי שלמדו רש"י וסיעתו. [בלשון הרמב"ן: "ומהם ללמדו" וכו']. וכך גם תיושב הסתירה בין דברי הרמב"ן ב"כמה"צ, לדבריו עה"ת.

ע"פ פשט זה בדברי הרמב"ן יתבארו היטב דבריו בהמשך השגותיו ב"כמה"צ, וז"ל: "...אבל לשון המכילתא שחייב בהן נשיא ארבעה: משום אב ומשום נשיא ומשום דיין ומשום "בעמד", מסתפק לי ולא ידעתי לו ענין האיך לתכן, אולי הוא מביא כל אדם כמו שאמר מ"בעמד לא תאר", ויש לו מדרש אחר לאב בפ"ע כמו"כ, אבל בתלמוד אין לנו בו מקרא ולא מדרש בפ"ע, אלא שהוא בכלל ישראל וכיוון שכן אינו חייב אלא משום אחר באב אחר", וע"פ דברינו שלעיל ניתן לבאר שורש מח' הרמב"ן והמכילתא: הרמב"ן למד שאין כל איסור מפורש לקללת אב, וע"כ הוקשה לו כיצד ניתן לחייב על בן נשיא שני לאווים שונים -

א. אב. ב. עמד, והלא מקור אחד לשניהם, ברם דעת המכילתא כשיטת התוס' שהמקור לאיסור קללת אב שונה מהמקור לאיסור קללת כל אדם וע"כ אפשר לחייב על קללת בן נשיא שני לאווים שונים. נמצאנו למדים שהמח' לענין המקור לאיסור קללת חבירו הינה בעלת השפעה ישירה על מספר הלאווים והמלקות שיש לחייב את העובר על איסור קללה. כיוון דאתינן להכי, הרי שניתן להוכיח שגם המאירי בסנהדרין על אתר (ד"ה "אע"פי") הלך בעקבות דברי המכילתא והתוס', שהרי המאירי כותב שהמקלל את חבירו "אם הוא דיין לוקה שתיים ואם הוא נשיא שבבי"ד או מלך שהוא דיין ג"כ לוקה שלש, ואם הוא אביו לוקה

אם לא קלל בכינוי... ארבעה", ואם דברינו לעיל כנים, הרי מדברי המאירי, המחייב על קללת אב ארבעה לאוים שונים, מוכח שהוא למד כסיעת המכילתא והתום' שהמקור לאיסור קללת אב שונה מהמקור לאיסור קללת חבירו.

לפי דברינו, הרי שישנו קושי רב בהבנת שיטת הרמב"ם. אמנם מחד גיסא כותב הרמב"ם בהלכות ממרים פ"ה ה"ד "אזהרה של מקלל אביו ואמו מנין... הרי היא בכלל לא תקלל חרש, הואיל והוא מזהר שלא לקלל אדם מישראל הרי אביו בכלל ישראל". ומדברים אלו מוכח, לכאורה, שהרמב"ם נוקט כשיטת רש"י, ר"ן וסיעתם, ברם בהלכות סנהדרין פכ"ו ה"ב "וכן נשיא שקלל אביו (דהיינו שהמקלל שהוא הנשיא הוא ג"כ אביו) חייב משום ארבעה שמות: שלושה של כל אדם ואחד של אב", וע"פ דברינו פסק כעין זה מוכיח שהרמב"ם למד שישנו מקור שונה לאיסור קללת אב, ולאיסור קללת כל אדם מישראל, כשיטת התום' והמכילתא! אולם נראה שסתירה זו אינה מקרית, שהרי אותה סתירה ממש בדברי הרמב"ם, מופיעה בסהמ"צ באותה מצווה: במצווה ל"ת שי"ח כותב הרמב"ם: "הזהר שלא לקלל אב ואם, אמנם לשון התורה בעונש הוא מבואר באמרו ומקלל אביו ואמו מות יומת והוא בכלל הנסקלין וכו' "וא"כ מתוך כך שייחד הרמב"ם ל"ת מיוחד לאיסור קללת אב ואם, בנוסף לל"ת של איסור קללת אדם רגיל מישראל, משמע שהמקור לאיסור קללת אב שונה מהמקור לאיסור קללת אדם רגיל מישראל, ברם, מיד לאחר מכן ממשיך שם הרמב"ם: "אולם האזהרה הינה לא נתבארה בכתוב כי לא אמר לא תקלל אביך, אבל קדם כבר כי באה האזהרה מקללות כל איש מישראל וזה כולל האב וזולתו", וכאן דברים מפורשים שלשני האיסורים מקור אחד להם. וא"כ כאן סותר הרמב"ם את דבריו משפט אחר משפט! תרץ בעל ה"לכ שמח" על הסתירה בסהמ"צ (מובא במהדורת שעוועל) שלעולם דעת הרמב"ם שלשני האיסורים מקור אחד, אלא שלשיטתו כיוון שמצינו בתורה שני עונשים שונים, הדבר מעיד על מספר הלאוים. ונראה שתירוץ זה יתרץ היטב גם את הסתירה במשנה - תורה. ומ"מ נמצאנו למדים שגם הרמב"ם פסק כרש"י וסיעתו.

כמו כן נראה להוכיח ששיטת תום' וסיעתו היא המוקשית מפשט הסוגיות, וזאת משתי סיבות:

א. הסוגיא בשבועות ל"ו ע"א קובעת כי האיסור לקלל ישראל דעלמא נובע רק מהפס' "לא תקלל חרש". בין הר"ן ובין תום' מסכימים שאין להכין את מסק' הגמ' כפשוטה, שכן לכאורה מסקנה זו סותרת

את מסק' הגמ' בסנהדרין ס"ו ע"כ י"ל שהגמ' קיצרה בלשונה, וכוונתה שהלימוד הוא מחרש ועוד גורם נוסף, והר"ן לשיטתו והתוס' לשיטתו. התוס' (ד"ה: "מקלל"): "חרש ואביו אתי, אלא שלא חש להאריך כאן", לעומתו, הר"ן בחידושו לסנהדרין, בהתייחסו לסוגיא הנ"ל בשבועות, כותב: "אלא דאיכא למימר דכיוון דבלא לאו ד"לא תקלל חרש", לא ילפינן ליה, וכדאייתא בגמ' ראיכא בנשיא ולא בדיין, ואיכא בדיין ולא בנשיא, משום הכי נקט לה התם מחרש, אע"ג דקושטא דמילתא היא דאיצטריך נמי קרא יתירא ודרך התלמוד לקצר שלא במקומו". דברי הר"ן הללו ברורים למדי, שכן הלימוד מנשיא או דיין תלוי בהכרח בחרש שאל"כ ניתן לפרוץ: "שכן גדולתם גרמה להם", וע"כ ברור, לשיטת הר"ן, מדוע נקטה הגמ' בשבועות דוקא חרש שהרי הוא עיקר הלימוד.

ברם, לפי שיטת תוס' לא ברור לכאורה כלל מדוע נוקטת הגמ' דוקא את חרש בתור עיקר הלימוד, והרי אין כל סיבה להעדיף את חרש על אביו, ואדרבה הלימוד מאביו עדיף, שכן בחרש יש לפרוץ "שכן חרשותו גרמה לו".

ב. התוס' בסנהדרין דלעיל מוסיף על התוס' בשבועות וכותב הלימוד בשבועות הוא "או מחרש ואביו או מנשיא ואביו", וא"כ רואים בפירוש, לשיטת תוס', חרש לא הכרחי לדרשה לאיסור קללת חבירו, שכן אפשר היה להחליפו בנשיא, משא"כ אביו שהוא הכרחי לדרשה, וע"כ היה ראוי יותר שהגמ' בשבועות תביא את אביו כמקור עיקרי לאיסור קללת חבירו, ולא את החרש.

היקף הדין

כל האמור בסעיף הקודם בדבר איסור קללת חבירו, לא נאמר בכל תנאי, כפי שמפורש במקומות רבים בש"ס: "ונשיא בעמך לא תאר - בעושה מעשה עמך". המקור ללימוד זה הינו הגמ' בב"מ מ"ח ע"ב שם נכתב במשנה: "נתן לו מעות ולא משך הימנו פירות, יכול לחזור בו אבל אמרו מי שפרע מאנשי דור המבול ומדור הפלגה, הוא עתיד להפרע ממי שאינו עומד בדיבורו", וע"כ מובאת שם בגמ' מח' אביי ורבא: "אביי אמר מודעינן ליה, דכתיב "ונשיא בעמך לא תאר", רבא אמר מילט לייטינן ליה דכתיב, "בעמך", בעושה מעשה עמך".

פשוט מח' אביי ורבא מורה שמחלוקתם היא בשאלה האם לקבל כלל את

דרשת הגמ' המסייגת את איסור קללת חבירו רק לעושה מעשה עמד. דעת אביו היא, שאיסור הקללה הוא מוחלט, ומתיחס אף לאותם שאינם עושים מעשה עמד, ואילו לדעת רבא איסור הקללה מוסב רק על אותם העושים מעשה עמד, ברם, פשט זה הינו בלתי אפשרי, כפי שמעיר הריטב"א (המובא בשיטמ"ק על אתר): "דהא כולזי עלמא היא ככולזי תלמודא", ולא מצאנו מעולם שדרשה זו נאמרה דוקא אליבא דחד מ"ד. ע"כ נראה שיש לבאר את שורש מחלוקתם באופן אחר: רש"י, על אתר בהסברו לשיטת רבא הסובר שמילט לזיטינן ליה, כותב: "והאי לאו עושה מעשה עמד הוא דכתיב (צפניה ג' יג') שארית ישראל לא יעשו עוולה ולא ידברו כזב". ועפ"ז יש להסביר שלעולם מודה אביו לרבא שאיסור קללה נאמר רק לגבי "עושה מעשה עמד", אלא שחלוקים הם בהיקף הגדר של "עושה מעשה עמד", שלדעת רבא גם העובר על דברי כתובים (כגון הפס' מצפניה שארית ישראל וכו') מוגדר כאינו עושה מעשה עמד, ואילו לדעת אביו רק העובר על איסור דאורייתא מוגדר כאינו עושה מעשה עמד, שמותר לקלל. וע"כ בנידון דידן, כיוון שכל עברתו היתה בכך שלא קיים פס' מדברי כתובים, אין זה מספיק להוציאו מגדר של "עושה מעשה עמד".

ברם, נראה להוכיח שגם פשט זה הינו בלתי אפשרי בהסבר מחלוקתם, וזאת ע"פ הגמ' בקידושין מ"ה ע"ב: "ההוא דאמר לקריבאי והיא אמרה לקריבה, כפתיה עד דאמר לה תיהוי לקריבה, אדאכלי ושתי, אתא קריביה באיגרא וקידשה", שורש הסתפקות הגמ' שם, האם הנערה מקודשת או לא, תלוי בשאלה האם התרצה האב לקידושי קרובו, שאז מקודשת הנערה, אם לאו, שאז קידושי קרובו בטלים. ע"כ חלוקים אביו ורבא "אמר אביו כתיב 'שארית ישראל לא יעשו עוולה ולא ידברו כזב'", רבא אמר חזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה", דהיינו, ששוים אביו ורבא בדעה שהאב לא התרצה לקידושי קרובו, אלא שחלוקים הם בטעם. לדעת אביו הפס' "שארית ישראל לא יעשו עוולה ולא ידברו כזב" מהווה סיבה מספקת לכך שהאב לא יתרצה לקידושי קרובו, ואם אכן אביו סובר בגמ' בב"מ הנ"ל שהעובר על הפס' "שארית ישראל" וכו', אינו יוצא מגדר של "עושה מעשה עמד", הרי שדבריו כאן תמוהים לכאורה, שכן לא ברור מדוע דוקא פס' זה מהווה, לדעת אביו, סיבה לכך שהאב לא התרצה לקידושין, והלא גם המבטל פס' זה מוגדר עדיין בגדר של "עושה מעשה עמד". אלא שע"כ צ"ל שגם אביו סובר שהעובר על "שארית ישראל" וכו', יוצא מגדר של "עושה מעשה עמד", ולכן לשיטתו

מהווה ביטול פס' זה סיבה מספקת לכך שהאב לא יתרצה לקידושי קרובו.

ע"כ נראה שלעולם אין כל מח' בין אביי ורבא לענין גדר "עושה מעשה עמד" וגם לדעת אביי, העובר על "שארית ישראל לא יעשו עוולה ולא ידברו כזב", יוצא מגדר "עושה מעשה עמד", אלא שחלוקים הם בנידון דידן, האם יש לראות את אותו פלוני שחזר בו מהקנין, כעובר על הפס' "שארית ישראל" וכו'. לדעת אביי אין הוא יוצא מגדר של "עושה מעשה עמד", על אף שחזר בו מקנין, כפי שמסביר זאת הריטב"א (שם): "דמחמת יוקרא וזולא או דלא צריכא ליה הוא דחזר ביה", היינו, כיוון ששיקולים כלכליים לגיטימיים גרמו לו לחזור מהקנין, אין הוא מוגדר כעובר על "שארית ישראל לא יעשו עוולה ולא ידברו כזב", ואילו לדעת רבא מוגדר הוא כעובר על "שארית ישראל" וכו' כיוון שהונה את חבירו בכך שהראה שרצונו לקנות ולאחר מכן חזר בו.

כיוון דאתינן להכי, שאין כל מח' עקרונית בגדר של "עושה מעשה עמד" בין האמוראים, נמצאנו למדים שיש לדון כל מקרה ומקרה לגופו ולבדוק האם מבחינה סברתית עונה המקרה על התנאים המוציאים את האדם, עובר העבירה, מגדר של "עושה מעשה עמד". אם אמת דברינו, נלענ"ד שניתן יהיה לתרץ קושיא גדולה לכאורה על שיטת רבא: כאמור רש"י בב"מ הסביר שהטעם בדברי רבא ש"מילט לייטינן ליה" הוא משום שעבר על הפס' "שארית ישראל" וכו', דהיינו שלשיטת רבא העובר על פס' זה אינו מוגדר כ"עושה מעשה עמד", והרי דווקא רבא סובר בגמ' בקידושין הנ"ל שהפסוק "שארית ישראל" וכו', אינו מהווה עילה מספקת להסבר מדוע האב לא יתרצה לקידושין, שהרי רבא נוקט טעם שונה מאביי והוא "חזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה". ואת"ל שרבא נקט אחד משני טעמים אבל אה"נ שהוא מסכים גם לדברי אביי זה אינו, שכן הגמ' בקידושין בהמשך שואלת: "מאי ביניהו?" (שהרי סו"ס לפי שניהם אין הקידושים תופסים), ומתרצת: "איכא ביניהו דלא טרח", היינו, שלשיטת רבא, כאשר האב לא טרח בסעודת הנישואין של קרובה של אשתו, הרי שאנו מניחים שהאב נתרצה לקידושי קרובו, וזאת אע"פ שעדיין עובר הוא עה"פ "שארית ישראל לא יעשו עוולה ולא ידברו כזב"! והרי רבא הוא זה שסובר, שהפסוק הנ"ל מוציא את האדם מגדר של "עושה מעשה עמד"! וא"כ כיצד רבא יכול לפרש כאן שהקידושין תופסים, כיוון שנתרצה האב, למרות שעדיין עובר הוא עה"פ הנ"ל?? אלא שאם נקבל את הגדר האחרון במח' אביי ורבא,

שלעולם יש לדון כל מקרה ומקרה לגופו ולכדוק האם מבחינה סברתית היתה כאן עבירה על הפסוק של "שארית ישראל" וכו' וממילא מוצא העובר מגדר של "עושה מעשה עמד", נוכל לבוא ולתרץ את הסתירה בדברי רבא וזאת בהסתמך על דברי הריטב"א. הריטב"א על אתר אומר (ד"ה "הוא אמר"): "יש אומרים דהאי עובדא בשדיך לקריביה", דהיינו עוד בטרם הנישואין של הבת לקרובו של האב, היה הסכם שהוא זה שישאנה. עתה מובנת היטב דעת רבא. בד"כ סובר רבא שהעובר על הפס' "שארית ישראל לא יעשו עוולה ולא ידברו כזב", יוצא מגדר של "עושה מעשה עמד", אלא שכאן סובר רבא, שאע"פ שחזר בו האב מהסכמתו להשיא את בתו לקרובה של אשתו, אין הוא מוגדר כעובר על הפס' "שארית ישראל" וכו', שהרי השידוכין הראשונים היו לקרובו שלו, וע"כ חזרתו הינה לגיטימית, וממילא ממשיך הוא להיות בגדר של "עושה מעשה עמד". יש להעיר שמובא בשם "השיטה לא נודע למי" קושיא על הי"א המובאים בריטב"א, שאם אכן מדובר שקדמו לנישואי קרובו, שידוכין, הרי לא מובן מדוע בטלים הנישואים לדעת אביי והלא אותו אב לא עבר על הפס' "שארית ישראל" וכו', ונראה לתרץ שכל האוקימתא הנ"ל בדעת הי"א, היא דווקא לשיטת רבא, הסובר שהפס' הנ"ל לא מהווה עילה מספקת לביטול הנישואין, וע"כ לשיטתו יש להידחק ולהסביר שקדמו לנישואין שידוכין, ברם לשיטת אביי, הסובר שהפס' הנ"ל אכן מהווה עילה לביטול הקידושין, אין כל צורך להדחק ואפשר להסביר בנחת שלא קדמו לנישואין כל שידוכין.

קללת רשע, מותרת לכתחילה או האיסור לעולם קיים.

לאור כל האמור לעיל עולה מסקנה אחת והיא שדרשת הש"ס "ונשיא בעמד לא תאר בעשה מעשה עמד" היא דרשה שאין עליה עוררין, ברם, יש לבוא ולחקור מה משמעותו של היתר זה, דהיינו, האם היתר קללת אדם שאינו "עושה מעשה עמד", משמעותו שלא רק שאין איסור לאו בקללה, אלא אף האיסור כולו הופקע, ומותר מלכתחילה לקלל, או שגם לאחר היתר זה אין משמעות ההיתר שאיסור קללת אדם הופקע, ומלכתחילה אסור לקלל, אלא שהחידוש בדין "עושה מעשה עמד" שאם קילל אותו פלוני שלא עשה מעשה עמד, פטור המקלל מאיסור לאו, אבל האיסור בעצמותו לעולם נשאר.

- ונראה שיש לפצל את הדיון בשאלה זו לשלושה פרקי משנה:
 א. לגבי אדם רגיל מישראל.
 ב. לגבי מלך או נשיא.
 ג. לגבי אב ואם.

א. משמעות היתר הקללה באדם רגיל מישראל

התוס' בב"מ מ"ח ע"ב ד"ה "בעושה מעשה עמך" בהתיחסותו לדברי רבא "מילט לניטינך ליה", כותב: "לא מקרי האי אינו עושה מעשה עמך לענין שיהא מותר לקללו בחינם, כי אם על המקח הזה במי שפרע". פשוט דברי התוס' הם שישנן שתי רמות באדם שאינו עושה מעשה עמך שיש היתר לקללו: הסוג הראשון הוא רשע גמור שעליו ההיתר לקללו הוא "בחינם", דהיינו, שאין כל איסור בקללתו ומותר לקללו אף מלכתחילה. וכן נראה הפשוט שכך תוס' מוסיף מלה - "בחינם" שנראה שבאה להדגיש שיש מקרים בהם אין כל איסור לקלל אף מלכתחילה. ברם, בנידון דידן, העוסק באדם שחזר בו מכוונתו הראשונת לעשות קנין, אין ההיתר לקללה מוחלט, אלא דוקא על אותם עבירות בהם חטא אותו פלוני מותר לקללו, אך אם רוצה לקללו באופן כללי שהוא רשע אין הדבר מותר. ונלענ"ד להוכיח שהמהרש"א למד באופן שונה את דברי התוס' ולדידו שיטת התוס' היא שגם ברשע גמור אין היתר מוחלט, "בחינם", לקללו, והאיסור קיים לעולם אלא שאם קללו - פטור. דברים אלו ניתנים להוכחה מדברי המהרש"א על הגמ' בסוטה מ"ו ע"ב הדורשת על פרשית קללת אלישע לנערים (מלכים ב' ב') שם נכתב: "ויעל משם בית אל והוא עלה בדרך ונערים קטנים יצאו מן העיר ויתקלסו בו ויאמרו לו עלה קרח עלה קרח, ויפן אחריו ויראם ויקללם בשם ה'", וע"כ דורשת הגמ' "מה ראה, אמר רב ראה ממש" ומבאר ע"כ המהרש"א "ר"ל מה ראה לקללם בשם והרי הוא אסור בלאו ד"לא תקלל חרש" וקאמר רב ראה ממש כו' דהיינו שלא קללם בפה שהוא איסור לאו, אלא דקללם בראיה ממש" וכו'. ולכאורה, דברי המהרש"א הללו תמוהים ביותר, שכן על פי התוס' דלעיל הסובר שברשע גמור, שא"ל להצדיקו, אין כל איסור בקללתו וההיתר הוא מלכתחילה, אין כל מניעה לקללו בפה ממש, והרי הנערים ודאי מוגדרים כרשעים גמורים כפי שמובא בחזו"א חו"מ (הלכות סנהדרין ס"כ סע"י) "והנערים נתחיבו נידוי על בזותם נביא", ואעפ"כ כתב המהרש"א בפירוש "והרי הוא איסור לאו". המסקנה המתבקשת היא, שלשיטת המהרש"א גם בנידון דידן חל איסור

מלכתחילה לקלל, וע"כ נדחק המהרש"א להסביר דברי רב, שהטעם שלא קללם בפה אלא בראיה, הוא כדי להתחמק מאיסור לאו. וא"א לומר שהמהרש"א חולק על התוס' הנ"ל שהרי הוא עצמו מבאר את דברי התוס' בב"מ וז"ל: "ר"ל דהכא ליכא לפרושי כמו בכל דוכתיך בעלמא ראמרין בעושה מעשה עמך דמותך לקללו בחינם שהוא רשע...כ"א לקללו על המקח". ונראה שהמהרש"א ביאר את דברי התוס' "בחינם" שאין משמעו שאין איסור, אלא שאע"פ שהאיסור לעולם נשאר, בכל דוכתיך יש היתר בדיעבד, וכאן אסור אפילו בדיעבד. נמצאנו למדים שמדברי התוס' הנ"ל בב"מ א"א לפשוט את הבעיא שלעיל, שכן ניתן להבין בתוס' שתי הבנות מנוגדות, התואמות כל שיטה לדבריה. מ"מ עדיין יש להקשות על השיטה הסוברת שהיתר הקללה הוא מוחלט, מדוע נמנע אלישע, לשיטת רב, מלקלל את הנערים בפה והלא כאן ודאי מותר לקללם ללא תנאי. יתרה מזאת, הגמ' בסוטה מ"ז ע"א דורשת: "ת"ר שלשה חלאים חלה אלישע, אחד שגירה דובים בתינוקות" וכו', והרי ע"פ שיטה זו נהג אלישע כראוי? ונראה לבאר, שעונשו של אלישע לא נבע מהאיסור לקלל את הנערים, אלא מעצם ההשתמשות באמצעי הענשה חמור זה, ודברים אלו מוכרחים, שהרי אליבא דרב קללם אלישע דווקא בראיה, ולכו"ע במציאות שכזו אין כל איסור, ואעפ"כ נענש אלישע, עובדה המעידה שהעונש לא נבע מהאיסור לקלל, אלא מעצם השתמשות נביא בהענשה חמורה שכזו. ע"פ הסבר זה מבוארת גם התמיהה הראשונה מדוע אלישע קיללם דווקא בראיה, שכן י"ל שאע"פ שמן הדין היה מותר לאלישע לקללם ללא כל תנאי, נמנע אלישע לקללם מחמת עצם חומרת קללת נביא, וע"כ קללם רק בראיה ואעפ"כ לא נמלט אלישע מעונש. ה"תועפות רא"ם" על יראים (סי' קע"ד) מביא סיוע וראיה נוספת לכך שהיתר הקללה הוא ללא תנאי מהתוס' במו"ק יד' ע"ב ד"ה "מהו" שם נכתב: "דהא נידוי דחי לאו דמקלל חבירו - דאיכא לאו", דהיינו, אע"פ שבקללת חבירו יש לאו, אם עובר העבירה חייב נידוי, הרי שאיסור הקללה בטל. וא"כ גם כאן משמע שאין כל איסור קללה בתנאים מסויימים. גם המנחת יצחק (אות י') מביא ראיה מוחצת לכך שיש פעמים בהם אין כל איסור קללה, ממזמור ל"ה בתהילים, שם מקלל דויד את הרשעים בביטויים כגון - "יבושו ויכלמו מבקשי נפשי, יסגו אחור ויחפרו חשבי רעתי", "יהי דרכם חשך וחלקלקות, ומלאך ה' רדפם", "יבאו ויחפרו יחדיו שמחי רעתי, ילכשו בשת וכלמה המגדילים עלי" ועוד. כמו כן מובא בשם הגרא"מ ש"ך שליט"א (גליוני מנ"ח) שהעיר שמלשון

רבא "מילט לייטינן ליה" משמע שלשון זו היא מלכתחילה ואין כל איסור בכך. אולם לכאורה יש להקשות על דבריו שכן דווקא כאן לשון "מילט לייטינן ליה" אין משמעה היתר מוחלט לקלל, כפי שחילק התוס' על אתר, אלא דווקא על אותו מקח ספציפי שחטא בו, וא"כ כיצד ניתן להוכיח מכאן לגבי רשע גמור רגיל? נראה שיש לתרץ, שכוונתו, שאם כאן, כשמותר לקללו דווקא על אותו מקח, ההיתר לענין זה הוא מוחלט, א"כ כ"ש שברשע גמור ההיתר לקללו הוא מוחלט, ולא רק על אותה עבירה שחטא בה. גם המהר"ם שיק בסנהדרין (על אתר ד"ה "והא") הולך בגישה זו וראייתו היא מלשון המכ' "ונשיא בעמד לא תאר - בעושה מעשה עמד", [אמנם פשט הדברים הוא שבמלך, שאינו "עושה מעשה עמד" אין כל איסור כלל, ברם, כפי שיבואר אי"ה בהמשך, במלך ודאי שאין היתר מלכתחילה לקללו], וא"א לכאר כדברי המהרש"א שהיתר זה הוא רק בדיעבד, שכן לדבריו ישנו כלל ביבמות ע"ח ע"א הגורם "דאי להיתירא לא כתיבא קרא", [דהיינו, התורה לעולם אינה כותבת היתרים רחוקים השייכים רק במציאות מסוימת, אלא דווקא היתרים מלכתחילה], והלא כאן, אליבא דהמהרש"א, היתר הקללה הוא רק בדיעבד, אלא ע"כ שהיתר קללת אדם רגיל מישראל במקרים מסויימים הוא היתר מוחלט מלכתחילה. העולה מדברי המהר"ם שיק' שדברי המהרש"א דחויים מבחינה מהותית ולא רק ע"פ ראיות נגד. עם זאת יש לציין שגם המנ"ח במצווה רל"א הולך בדרך המהרש"א, שההיתר הוא רק בדיעבד וראייתו היא מלשון הגמ' בסנהדרין פ"ה ע"א המתבטאת בלשון פטור לענין מי שמקלל אב, ברם, נראה שע"פ מה שיבואר לקמן, אי"ה, ניתן יהיה לדחות גם את דברי המנ"ח. העולה מכל דברינו שפשט סוגיות הגמ' ומפרשה מורים שאין כל מניעה לקלל רשע גמור ואף מלכתחילה יש היתר לקללו.

ב. משמעות היתר הקללה במלך

בניגוד לדברינו הקודמים, נראה שבמלך שאינו "נוהג מעשה עמד", ואף מוגדר כרשע גמור אין כל היתר לקללו מלכתחילה. מסקנה זו ניתנת להוכחה ממספר מקורות: הגמ' בזבחים קב' ע"א דורשת "א"ר לעולם תהא אימת מלכות עליך, דכתיב (לגבי פרעה הרשע) "וירדו כל עבדיך אלה אלי", ואילו לדידיה לא קאמר ליה. רבי יוחנן אמר מהכא (לגבי אחאב הרשע) "ויד ה' היתה אל אליהו וישנם מתניו וירץ לפני אחאב", מוכח שגם במלכים רשעים יש חיוב כבוד, ואין שם מלך מופקע מהם.

המהרש"א על אתר מסכיר הטעם לכך: "והענין שראוי לחלוק כבוד אפילו למלכים הקדמונים הרשעים כאלו שזכר, וכדאמרינן בפ' הרואה דמלכותא דארעא כעין מלכותא דרקייעא, והמזלזל בכבודם כאילו פוגע בכבוד המקום", מלשון המהרש"א "ראוי" וכו', אנו למדים שכל האיסור הוא רק מלכתחילה, אבל בדיעבד על אף שאסור - פטור. טעם נוסף שמביאים המפר' הוא שהמלכות, אע"פ שהיא רשעה, שומרת על חיי חברה תקינים וע"כ יש לשמור על כבוד המלך גם כאשר הוא רשע, ומלכתחילה אסור לקללו. אם ישנו מקור מפורש לכך שיש לכבד מלך רשע כאחאב, הרי שק"ו שאסור לקללו. לכאורה, מתעוררת עתה קושיה מהתוס' בסנהדרין דף כ' ע"ב (ד"ה "מלך מותר"), הדין בדברי הגמ' שם הקובעת: "כל האמור בפרשת מלך, מלך מותר בו". ע"כ מקשה התוס' הנ"ל: "תימה מדוע נענש אחאב על נבות כיוון שלא רצה למכור לו כרמו?", והלא בפרשת מלך מפורש, שיכול לקחת המלך כרמים? באחד מתירווציו כותב התוס': "א"נ בפרשת המלך לא נאמרה רק על המלך שנמלך על כל ישראל ויהודה ומאת המקום ואחאב לא מלך... מאת המקום", וא"כ העולה מדברי תוס' שאחאב מופקע כלל מפרשיית מלך וממילא גם אין לכבדו, והרי דברים אלו קשים שהרי לעיל הוכח מהגמ' בזבחים שדווקא על אחאב יש חיוב לכבדו, וכך משמע שאחאב לא הופקע מפרשיית מלך?! אלא שיש לתרץ ע"פ בעל "ערוך לנר" על אתר (ד"ה "אי נמי" בא"ד) שכונת תוס' היא: "בדווקא דינא דפרשת מלך לא שייכי רק במלך שנמלך על ישראל ומאת המקום אבל לא שלא יהיה לו דין מלך בלא כן", וא"כ העולה מדבריו שהגמ' בזבחים יכולה להוות מקור לאיסור קללה, שכן איסור זה אינו מפרשיית המלך. הר"מ חולק על תוס' ולשיטתו "כל מלך שהמליכוהו עשרת השבטים עליהם, דין מלך יש לו לכל דבר" ולשיטתו פשוט שהגמ' בזבחים ק"ב ע"ב מהווה מקור נאות למקור איסור קללת מלך.

ג. משמעות היתר הקללה באב ואם

הגמ' ביבמות כ"ב ע"ב דורשת בענין בן המכה אביו רשע שהוליד ממזר ש"חייב על הכאתו וקללתו", וע"כ מקשה שם הגמ': "ואמאי, אקרי כאן "ונשיא בעמד לא תאר", בעשה מעשה עמד", ומתרצת הגמ': "כדאמר רב פנחס משמיה דרב פפא בשעשה תשובה, הכא נמי בעושה תשובה". פשט הסוגיא מורה שהאיסור חל רק כאשר האב עשה תשובה, ברם, כאשר האב עמד ברשעותו אין כל מניעה לקללו אף מלכתחילה. אולם הרי"ף (בדף

ה' (ע"א מדפיו) כותב: "וה"מ לענין חיובא, אבל לענין איסורא, אפילו לא עשה תשובה אסור לו לכן להכותו לאביו ולקללו". ומנמק הרי"ף את דבריו: "דגרסינן בסנהדרין אמר רבה בר רב הונא וכן תנא דבי ר"י לכל אין הבן נעשה שליח לאביו לא להכותו ולא לקללו, חוץ ממסית ומדיח שהרי אמרה תורה לא תחמול ולא תכסה עליו". דא עקא שבביאור הסוגיא בסנהדרין חלוקים הראשונים, ודעת התוס' שכל האיסור נאמר שם דווקא כשהאב חזר בתשובה, כפי שכותב תוס' ביבמות כב' ע"ב (ד"ה "כשעשה תשובה"): "והא דאמר בפ' הנחנקין לכל אין הבן נעשה שליח לאביו להכותו ולקללו...התם כשעשה תשובה", אבל באב רשע שעומד ברשותו אין כל איסור לקללו אף מלכתחילה, וממילא, אם אכן יש לבאר את הסוגיא בסנהדרין כדברי התוס', הרי שראיית הרי"ף נופלת, וממילא גם מסקנתו מהסוגיא ביבמות כב' ע"ב אינה הכרחית, וניתן לבאר שהיתר הגמ' שם לקלל רשע הוא מוחלט ללא כל איסור בדבר. (יש לציין שאף לשיטת הרי"ף הסובר שיש איסור קללה והכאה, יתכן שאין כל חיוב לכבד את האב, שכן כותב "החיות יאיר" על אתר ברי"ף, שיש לחלק בין בזיון האב, שאסור, לאי כיבוד שמותר לכתחילה, וכן כתבו הש"ך והט"ז ביו"ד סי' ר"מ סעיף י"ז). לכאורה ניתן להקשות על שיטת התוס' מהסוגיא במכות דף י"ב ע"ב שם למסקנת הגמ' אסור לכן לקלל את אביו הרוצח, אע"פ שאביו לא עשה תשובה. אלא, שיש לתרץ כדברי הריטב"א על אתר (ד"ה "ותסברא"): "דהא דהכא כיוון דבשוגג הרג עושה מעשה עמד", דהיינו, שאמנם המדובר שאביו רצח, אבל הרצח היה בשוגג, וע"כ אין הוא יוצא מכלל מעשה עמד, ברם, אה"נ, אילו היינו מגדירים את האב כ"אינו עושה מעשה עמד" היה מותר לכן לקללו.

אמנם הנצי"ב בהעמק שאלה (ס' קל"ב אות ב') הביין שלא כריטב"א ולדידו "אפילו בלא עשה תשובה מיירי תנא דבי ר' ישמעאל".

גדר "אינו עושה מעשה עמד"

מצינו בש"ס חמש דרשות המגדירות "אינו עושה מעשה עמד", ומכלל דרשות אלו ניתן ללמוד מהו המכנה המשותף הנמוך ביותר, המגדיר מיהו "אינו עושה מעשה עמד".

א. יבמות כ"ב ע"ב - אב המוליד ממזר מוגדר כ"אינו עושה מעשה

עמד", דהיינו איסור דאורייתא ברמה של כרת.*
 ב. ב"ב ד' ע"א - רוצח מוגדר שם כ"אינו עושה מעשה עמד", דהיינו איסור דאורייתא ברמה של מיתת בי"ד.

ג. מכות ח' ע"ב - כותים מוגדרים שם כ"אינם עושי מעשה עמד", דהיינו איסור דאורייתא ברמה של מיתת בי"ד (ע"ז).

מכלל מקורות אלו ניתן, לכאורה, להסיק, שרק העובר על איסורי דאורייתא ברמה של מיתה בידי אדם או שמים, מוגדר כ"אינו עושה מעשה עמד", ברם, כפי שיוכח להלן לא רק המבטל מצוות דאורייתא שעונשה מיתה מוגדר כ"אינו עושה מעשה עמד", אלא הגדר מורחב לכל איסורי הדאורייתא, אף לאלו שאין בהן מיתה, מסקנה זו ניתנת להוכחה בשתי גמרות:

א. ב"מ מ"ח ע"ב: פלוני החוזר בו מהסכמתו לקנות חפץ מסויים מוגדר כ"אינו עושה מעשה עמד", ומנמק רש"י על אתר (בד"ה "בעושה") "והאי לאו עושה מעשה עמד דכתיב שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב". וא"כ מכאן למדנו שגם העובר על דברי נביאים (הפסוק הנ"ל מקורו בצפניה ג' י"ג) מוגדר כ"אינו עושה מעשה עמד". אמנם יש להעיר שהמאירי חולק על רש"י, ולשיטתו מוגדר הנ"ל כ"אינו עושה מעשה עמד" משום שהוא "חוזר אחר קנין דבר תורה", מ"מ גם אליבא המאירי למדנו שהעובר על איסור דאורייתא מוגדר כ"אינו עושה מעשה עמד" על אף שאין בעונשו מיתה, אלא לאו בלבד.

ב. ב"ק צ"ד ע"ב: מלווה בריבית מוגדר שם כ"אינו עושה עמד". וא"כ ג"כ מוכח שאף העובר על איסור דאורייתא ברמה של לאו שאין בו כלל מיתה, מוגדר כ"אינו עושה מעשה עמד".

לאור דברים אלו נראה שניתן לבסס את דברי המנ"ח במצווה מ"ח הכותב בענין זה: "דבאיזו עבירה שעבר במזיד אפילו מצוות עשה, הוי ליה אינו עושה מעשה עמד"... וכן "אם נודע לו השוגג, כיוון דגם שוגג צריך תשובה, א"כ אם לא עשה תשובה, הוי ליה בזה עצמו "אינו עושה מעשה עמד" כיוון דאינו עושה תשובה... כיוון שעבר על מצוות עשה דתשובה היא רק מצוות עשה. א"כ נראה דבכל העבירות אפילו עבר רק על מצוות עשה הוי ליה אין עושה מעשה

* וצ"ע על הקובץ - שיעורים בב"ק על אחר אוח ק"ד שרצה ללמוד מכאן מקור לכן שאף העובר עבירה אחת מוגדר כאינו עושה מעשה עמד, והדבר לכאורה תמוה שהרי האיסור כאן הוא איסור של כרת, ומנין לנו שניתן להקיש מכאן לכל שאר האיסורים?]

עמד". ואין כלל צורך להגיע לדברי שו"ת שבט הלוי על המנ"ח (ח"ב סי' קי"ב אות ה'): "ואולי במ"ע דוקא אם בקביעות עוברים עליהם דהוא בגדר מומר", שאמנם הגמ' בב"ק צ"ד דלעיל, עוסקת במלוה בריבית שעוסק בכך בקביעות, כפי שמוכיח מהתוס' שם בד"ה "בימי", הכותב שהגמ' עוסקת באנשים ש"רוב עסקם ומחיתם בכך ויהיו ניזונים... בריבית ומתפרנסים" אבל הרי הגמרא בב"מ עוסקת בסתם אדם שמבטל דבריו, וגם כך מוגדר הוא כ"אינו עושה מעשה עמד". כמו כן, נראה שיש להרחיב את הגדר המופיע בחזו"א חו"מ סנהדרין (סי' כ' סעיף י') הכותב: "ואם אדם עובר עבירה במזיד שמותר לנדותו, מותר לקללו". כלומר, שרק העובר על איסור ברמה של נידוי, מוגדר כ"אינו עושה מעשה עמד", שהרי איסור ריבית ואיסור חזרה מדיבורו אינם חייבים בנידוי, ואעפ"כ מוגדרים העוברים על איסורים אלה כ"אינם עושי מעשה עמד", ומותר לקללם. (יש להעיר שלסמ"ג עשין קי"ב ישנה שיטה יחודית הגורסת שבדיבור אין גדר של עושה מעשה עמד, אלא דוקא במעשה. ואכמ"ל ועי"ש ובסוגיא בב"מ ל"ב ע"א בשיטות השונות שם בביאור הסוגיא).

טעם הדין

כדי לברר את הטעם באיסור קללה, יש לעמוד תחילה על היחס בין איסור קללת אדם רגיל מישראל לבין איסור קללת חרש. מצינו שתי סוגיות הדנות בשאלה זו: בסנהדרין ס"ו ע"א - על נסיון הגמ' ללמוד קללת כל אדם מחרש שכן כתוב "לא תקלל חרש", דוחה הגמ' "מה לחרש שכן חרשותו גרמה לו", כלומר, א"א ללמוד רק מחרש שהרי בחרש ישנה סיבה מיוחדת בעקבותיה אסרה התורה לקללו והיא מצבו העגום במיוחד, ברם, באדם רגיל שלא קיימת סיבה זו, יתכן שיהא מותר לקללו. העולה מסוגיא זו שאיסור קללת חרש קל יותר ללימוד בסברא, מאשר איסור קללת אדם רגיל מישראל. ברם, נראה שמסקנת הסוגיא בתמורה ג' ע"ב, שתובא לקמן, אינה עולה בקנה אחד עם הסוגיא לעיל. בתמורה ג' ע"ב ישנו דיון ביחס לפס' "אם לא תשמור לעשות" על מה הוא מוסב, אפשרות ראשונה היא שפס' זה, שמפורש בענינו מלקות, מוסב על מקלל את חברו בשם, ואילו האפשרות השניה היא שפס' זה מוסב על מוציא שם שמים לבטלה. וז"ל הגמ' שם: "...אלא למאי אתא למקלל את חברו בשם, ואימא למוציא שם שמים לבטלה? , מי גרע מקלל

את חבירו בשם ממוציא שם שמים לבטלה! , אך הכי קא קשיא לך - אימא מוציא שם שמים לבטלה תיסגי ליה במלקות, אבל מקלל חבירו בשם כיוון דקעביד תרתי, דקא מפיק שם שמים לבטלה וקמצער ליה לחבריה לא תיסגי ליה במלקות? דהיינו, בשלב שאלה זו בגמ', כל העדיפות להעמיד את הפס' "אם לא תשמור לעשות" המדבר במלקות, דווקא במוציא שם שמים לבטלה, ולא במקלל חבירו בשם, היא משום החומרא היתירה הקיימת במקלל, שלא רק שהוציא שם שמים לבטלה, אלא גם ציער את חבירו בקללתו. ועל שאלה זו מתרצת הגמ' "לא מצית אמרת דכתיב לא תקלל חרש", כלומר, עדיין שייך להעמיד הפס' הנ"ל במקלל הרי אנו מוצאים שהתורה הזהירה באיסור קללה אפילו חרש שאינו שומעך ואינו מצטער בקללה. וא"כ מתוך סוגיא זו מוכח שהסברא לאסור קללת אדם רגיל מישראל, פשוטה יותר ללימוד מאשר הסברא לאסור קללת חרש, שהרי בחרש הוצרכנו לפסוק מיוחד, "לא תקלל חרש", להשיענו שיש איסור לקללו. כמסקנת הסוגיא בתמורה מצינו גם בפסיקתא (מובאת בכס"מ על הרמב"ם הל' סנהדרין, פכ"ו ה"א) "לא תקלל חרש, מרבה אני אפילו בר ישראל שאינו שומעך ק"ו לפניו". וא"כ מוכח לכאורה ששני הסוגיות הנ"ל חלוקות ביחס בין איסור קללת חרש לאיסור קללת אדם רגיל מישראל. ונלענ"ד להסביר שורש מח' הסוגיות בשאלה מהו מוקד איסור קללה. לדעת הסוגיא בתמורה המוקד הוא במקולל, וע"כ חרש שאינו שומע את הקללה הסבירות גבוהה יותר שאין איסור על קללתו. לפי הסוגיא בסנהדרין לעומת זאת, אין כל חשיבות להרגשת המקולל בעת הקללה, אלא למצב האובייקטיבי בו נמצא המקולל, כפי שכותב רש"י שם בד"ה "חרשותו גרמה לו": "מתוך שהוא שפל הזהיר עליו הכתוב שלא תבזהו ולא תצערהו מפני שנותן צרתו על ליבו ומיצר על שפלותו", כלומר, עצם שפלותו של החרש גורמת את האיסור. לפי"ז אין מוקד האיסור כלל במקולל, אלא דווקא במקלל, דהיינו, שעצם הקללה אסורה ללא התייחסות אל המקולל מבחינת הרגשתו, אלא מהבחינה האובייקטיבית. אם אכן זהו הפשט במח' הסוגיות, נלענ"ד שניתן לבאר שבאותם סברות חלקו הרמב"ם ובעל החינוך: הרמב"ם בסהמ"צ (מצוה ל"ת ש"ח) כותב: "והיה עולה בדענו שכל מה שאסרה קללת אדם מישראל דווקא, אם היה שומע אותה, מחמת מה שיגיע לו מכך מן הכושה והצער, אבל קללת החרש כיוון שאינו שומע ואינו מצטער בכך אין חטא בדבר, לפיכך השמיענו שהוא אסור והזהיר עליו, לפי שאין התורה מביטה על מצב המתחרף בלבד, אלא הביטה גם על מצב

המחרף שהוא הוזהר שלא יעורר את נפשו לנקמה ולא ירגילנה לכעוס". מוכח מדברי הרמב"ם שמוקד איסור הקללה הוא במקולל, וחרש זהו חידוש מיוחד של התורה, שמוקד האיסור שייך לעתים גם במקלל. אמנם יש להעיר שהרמב"ם מנמק דבריו "שלא יעורר נפשו לנקמה ולא ירגילנה לכעוס" ומשמע מתוך דבריו שהמוקד הוא דווקא במקלל, אך נראה שאין דברים אלו סותרים את מסקנתנו דלעיל, שכן ישנם כאן שני רבדים שונים ואין הם נוגעים זה לזה. לעומתו כותב בעל החינוך (מצווה רל"א): "...ויאמרו שקללת בנ"א, גם קללת הדיוט, תעשה רושם במקולל ותדביק בו המטרה והצער... נאמר כי משרשי המצווה מנענו השם בהזיק בפינו לזולתנו כמו שמנענו מהזיק להם במעשה וכעין ענין זה אמרו זכרונם לברכה (מו"ק י"ח ע"א) ברית כרותה לשפתיים כלומר שיש כח בדברי פי אדם", מתוך לשון החינוך שלא מחלק בדבריו בין איסור קללת חרש לאיסור קללת שאר אדם רגיל מישראל משמע שאין כל משמעות להרגשתו הסובייקטיבית של המקולל, ומוקד האיסור הוא דווקא במקלל, אמנם גם כאן יש להעיר שמתוך דברי החינוך משמע שהמוקד הוא במקולל בכך שיש חשש שהקללה תפעל בו, אך גם כאן נראה שאין דברים אלו סותרים את דברינו שכן, כאמור, המדובר בשני רבדים שונים שלא מקבילים זה לזה כלל.

יש לציין שבספר החינוך מובא טעם נוסף שאינו קשור לחקירה הנ"ל: "כי הענין להשבית ריב בין בנ"א ולהיות ביניהם שלום כי עוף השמים יוליד את הקול, ואולי יבואו דברי המקלל באזני מי שקילל".