

ז. ולשיטת הרמב"ם יש להעיר ראשית, שגם בכפי על המצוות יצטרך לומר "רוצה אני" שאל"כ אין עדיין כאן אלא רצון מאונס. ובאמת מבואר כן בחיד' הר"ן (חולין קל"ב): ועדיפא מינה שגם לענין כפי על ל"ת "אם הי' בפסח והי' אוכל חמץ ולא רצה לעמוד מלאכול חמץ אע"ג דמצות ל"ת היא מחינן לי תו **עד שיאמר רוצה אני** או עד שתצא נפשו". למדנו שלא זו בלבד שאין מסתפקים בזה שיוציאו ממנו החמץ ויפרישהו מהאיסור אלא שלא סגי גם בזה שיאמר שלא יאכל אלא בדוקא שיאמר "רוצה אני" היינו שהוא מקבל על עצמו עול מצוה זו ברצון. והיינו כפי שפירשנו ברמב"ם וכנ"ל שרק ע"י רוצה אני יחשב לו שקיים המצוה, ובלי זה הי' כאילו לא קיים כלל ולא הועלנו כלום בכפי. ולפי חיד' הר"ן יוצא חידוש שגם לענין ל"ת שיש בזה דין כפי ג"כ, הוא ג"כ באופן זה דוקא שרק אז ייחשב לו כמצוה מה שנמנע מהעבירה, כמבואר בס' העיקרים (מאמר ג' פ' כ"ז), וצ"ע בזה. אך לכאורה באופן זה כשכופים אותו ואומר "רוצה אני" הי' רצון גמור גם שלא ע"י בי"ד. אכן לדעתו הרי שרירה וקיימת ראית קצוה"ח מהגמרא גיטין פ"ח: שמתבאר שם שאין לעשות על הגט אלא בי"ד סמוכים או מכוחם, ולמה? הרי מצד הרצון אין כאן חסרון לאחר שיאמר "רוצה אני" הרי יהא מגרש מרצון ממש, א"כ למה צריך דוקא בי"ד סמוכים לזה. אע"כ משום שכל הדין של הכפייה ע"י הכאה וכיו"ב לא נמסר אלא לבי"ד ואין רשות בידי אחרים להכותו ולכופו, אם לא ע"י שליחותם. וכפי שדייקנו לעיל (אות א') לרמב"ם אין גם היתר הכאה ליחיד בתור אפרושי מאיסורא. ועיקר תוכחה שנתחייב בה כל אדם מישראל אינו אלא בדיבור, אבל לא במעשה.

ח. עוד נ' לדעת הרמב"ם שכל דין הכפי מטרתו להשיג ממנו רצון עצמי שהוא מבוסס על סברתו בפ"ב מגירושין, מזה שאינו רוצה לגרש, מאחר **שהוא רוצה להיות מישראל, ורוצה הוא לעשות כל המצוות** להתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גירש לרצונו". א"כ כל דין כפי אינו שייך אלא במי שרוצה לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות. אבל בכגון הללו שבדורנו שאי עשיית המצוות נובעת מתוך חוסר אמונה בתורה ומצוות, אעפ"י שמצד אחד נ' שאין להם דין מומרים לענין מורידים וכו' כמש"כ הרמב"ם לענין בני הקראים "הרי הוא כתינוק שנשבה ביניהם וגדלוהו ואינו זרזי לאחוז בדרכי המצוות שהרי הוא כאנוס ואעפ"י ששמר אח"כ וכו' שהרי גדלוהו על טעותם", מכש"כ בדורנו ומהחינוך והסביבה משפיעים על הרבה בכיוון שלילי בחינת תינוק שנשבה, א"כ לא נפקע מהם דיני תוכחה או אפרושי מאיסורא, מ"מ ל"ש בהם הדין שיש על בי"ד (או על אלה הפועלים מכח שליחותיהם) לכופם בהכאה וכיו"ב, שזה אינו שייך אלא באלה שרוצים לעשות כל המצוות משא"כ הללו שאינם מכירים בערך המחייב שבמצוות הרי גם אם תגבר ידנו עליהם ע"י ההכאה לא ישתכנעו באמיתת המצוות ולא יסכימו להם מרצון. ממילא כל המטרה שבכפי על המצוות לא תושג ע"י הכפי. ולפ"מ שדייקנו מדברי הר"ן בחידושו, כלל זה אמור גם לענין מצות ל"ת, שדין הכפי שניתן לבי"ד הוא ע"מ להחזיקם למוטב שיאמרו "רוצה אני" מתוך הסכמה שבלב, ועפ"י סברת הרמב"ם הנ"ל ממילא אין קיים כאן דין הכפי כל עיקר הן למ"ע הן לל"ת, ורק דין לאפרושי מאיסורא שייך עפ"י הגדרים שנתבאר בפרק דלעיל. ועיקר החובה כלפי הללו שהם טועים ואנוסים היא כמש"כ הרמב"ם לענין בני הקראים: "ראוי להחזירם בתשובה ולמשכס בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה".

ט. בסיכום הדברים: לדעת התוס', במצוות שבקום ועשה ישנה חובת כפי על בי"ד סמוכים ורק הם הרשאים לכופו, או הבאים מכחם מגדר "שליחותיהו". היחיד אינו רשאי לכופו במצוות אלה, וזה שקיים המצוה ע"י כפי זו שהיא שלא כדון, ממילא לא קיים המצוה. באפרושי מאיסורא **מותר** גם ליחיד להכותו, ולפי הנתה"מ נראה שגם חובה ישנה. אולם כ"ז הוא אם ע"י ימנענו מהאיסור לעולם, אבל לא אם יפרישנו רק לשעה זו (עפ"י הסיכום שבפרק הקודם לענין חובת האפרושי מאיסורא). לדעת הרמב"ם, המטרה המושגת בכפי היא רק לאחר שיאמר "רוצה אני" והוא בדרך כלל שומר מצוות, אולם לגבי חסרי אמונה אין חובת כפי וממילא אין גם רשות כפי. בפרט עפ"י מה שהסביר באו"ש (פ"ד ממרים ה"ג הנ"ל) שכל הדין מכין אותו עד שת"נ לא נאמר אלא כשאנו מסופקים שמא ע"י יקיים המצוה "אבל אם ברי לן שע"י הכאה זו לא יעשה המצוה **אסור לנו לנגוע אפילו בשערו**". וזה שייך לדעתו גם לגבי חובת הכפי של בי"ד. ואילו היחיד אין לו רשות כפי ע"י מכות בכלל. אכן ראוי למשוך התועים בדרכי שלום ולהחזירם למוטב לתורה ומצוות.

סימן יא: בהלכות קואליציה

א. המצוה להציל מן החטא

א.

איתא בסנהדרין (ע"ג.): ואלו שמצילים אותם בנפשם. וכתבו התוס' (ד"ה להצילו): לפיכך נראה לפרש שמצילים את האדם מן העבירה **בנפשו של עצמו**. ואעפ"י שהקשו שם על פי זה ונשאר בקושיא, פשטות דבריהם מוכיחה שלא חזרו בהם מעיקר פירושם, ומההוכחה שהוכיחו פירוש זה מסיפא דהמשנה, שדין ההצלה הוא כלפי **החוטא**. אלא שההצלה **בנפשו** מותנית בזה שע"י ניצל גם חבירו מן הפגם. אכן בי"ד רמה" וכן בתוס' רבינו יונה פירשו המשנה להציל **הנערה** מן העבירה. ובחיד' הר"ן הביא שני הפירושים ולא הכריע. וכן לשון רש"י אינו מוכרע (ע"י רש"י במשנה ובגמרא שם ד"ה מה נערה).

עכ"פ לפי פי' התוס' אנו למדים מכאן שקיימת חובה להציל החוטא מן העבירה ואפילו בחוטא במזיד ובקבלת התראה, שהרי בזה המדובר בפסוק זה של נערה המאורסה. ואעפ"י שלהלכה נקטינן שדין מצילים בנפשם אינו אלא ברודף אחר הערוה ולא בשבת וע"י ועבירות אחרות שאין בהם פגם של אחר, כמבואר שם בגמרא, הי' רק בנוגע לאמצעי ההצלה **החמור** דהיינו להצילם בנפשם, שלענין זה נתמעט בכתוב שאינו אלא בהני שיש בהם פגם. משא"כ לעצם הדין ששייך מושג הצלה מן העבירה, ואפילו במזיד, הן אפשר ללמד מכתוב זה לכל התורה כולה.



ואעפ"י שחיוב הצלה מכח דין **השבת אבידה הכללי**, שכולל השבת **גופו** כמבואר שם בגמרא, וק"י אבידת נשמתו כמש"כ בפשיטות במנ"ח (מצ' רל"ז, ד') אינו שייך באוכל נבילות להכעיס, ובע"ז וחילול שבת בפרהסיא שאינו בכלל אחיד, כמו שמסיק שם במנ"ח, ובהתרו בו וקיבל התראה אין לך מומר גדול מזה, כמבואר בגמרא חולין (מ"א.), מ"מ הכא גילה הכתוב שלהצלת **נפשו** גם בכה"ג מצילים.

[באחיעזר ח"ב סי' ה' סק"ג פקפק בזה שיעשה מומר ע"י קבלת התראה דמה בכך שהתיר עצמו למיתה, "דהא לא עשה עבירה בפועל, ואיך נעשה מומר למפרע לפני עשית העבירה. ע"כ נראה דדוקא במנסך לע"ז דגם מחשבה לע"ז היא עבירה וכו' לכשהתרו בו וקיבל התראה הרי הוא מומר לעכו"ם וכו' משא"כ במחלל שבת, נהי דחילול שבת בפרהסיא הוא מומר, אבל **הכנה** לחילול שבת בפרהסיא דאין במחשבה והכנה שום עבירה ואינה מצטרפת למעשה, ואיך נימא דהוי מומר למפרע, עכ"ל. אכן לפי"ד קשה מ"ש כאן בגמרא: רשב"א העובד עכו"ם ניתן להצילו בנפשו מק"ו וכו' (שם עד.), ורבנן דפליגי עליה היינו משום מיעוט הכתוב (שם עג:), ומעתה מאי ק"ו הוא, כיון שכל עיקר דין ההצלה הוא מצד החוטא עצמו ובע"ז ושבת הרי לכו"ע הפירוש מצד הצלתו של החוטא מן העבירה כמבואר בראשונים הנ"ל, הרי י"ל שדין הצלה שחידשה כאן התורה אינו אלא בשאר עבירות שלא נעשה עדין מומר עליהם בקבלת ההתראה גרידא, ע"כ שייך בהם גם דין הצלה מכח השבת אבידה דהשבת גופו ונשמתו וכנ"ל, משא"כ בע"ז שכבר נעשה מומר, ל"ש ב"י דין הצלה, ול"ש לדון בזה ק"ו.

ומזה נראה מוכרח דע"י קבלת התראה גם בעריות וכיו"ב נעשה מומר, וחיוב השבת אבידה הכללי באמת אין כאן, ומ"מ גלי קרא חיוב הצלת נשמתו, אעפ"י שהוא בדין מומר. ע"כ אין מקום לחלק בין עבירה דעריות לע"ז.

ואין להקשות שאם חובת הצלה ישנה גם לגבי כל העבירות, אלא ששם אין הדין להצילם בנפשם, ואמאי לא נצילם גם בנפשם מצד "ימות זכאי ואל ימות חייב" (שם ע"א: לענין סו"מ), שהרי דרכי תשובה לא ננעלו ואפילו מעבירות חמורות, וכל אשר יחובר אל החיים יש בטחון. וע"כ ההצלה בנפשו היא באמת חומרא, מגדר **עונש**, וכמ"ש בזה בגמרא (ע"ג. שם): אין עונשין מן הדין. ואם מצד שבין כך ייהרג ע"י ב"ד חדא, דהרי בינתיים יכול לחזור בתשובה וגם כל המומתים מתודים (שם מ"ג:), ועוד שהרי ב"ד מצווים ועומדים לחפש לו זכות, וסנהדרין ההורגת אחת בשבוע נקראת חובלנית וכו' (מכות ז.). וענין בן סו"מ הוא יוצא מן הכלל, שראשיתו מוכיחה על סופו שמשו"כ נהרג אעפ"י שעדיין לא הגיע לכלל עבירות חמורות, כמבואר שם בגמרא, ואכמ"ל.

אכן לא כך נוקט בפשיטות בשי"ד (יו"ד קנ"א ס"ק ו, והו"ד לעיל (סימן י', ה סק"י) שבעכו"ם וישראל מומר **אי"ח להפרישו**, ומשו"כ אין גם איסור לסייעו. אך כבר תמה עליו בגליון מהרש"א שם: "ואי"י מאין פשיטא לו להשי"ד. ואי מפי' מרובה ס"ט דארשב"ג הלעיטוהו לרשע וכו' י"ל דשא"ה שבין כו"כ עובר על איסור גזל, ובאותו דבר שעשה רשעות, עכ"פ אין אנו מצווים שלא יענשו באיסור אחר עוד. וג"ז משמע ברמב"ם בפיה"מ פ"ה דמעשר דדוקא מחמת דאיסור גזל חמור מאיסור כרם רבעי שנפרישנו", עכ"ל.

זבענין חיפוש זכות לזכות העומד בדין מצינו דבר נפלא בגמרא (מכות י"ח):, שמיתת כה"ג שלאחר משיחתו נגמר דינו של רוצח לגלות, מחזירה את הרוצח. ומקשה הגמרא: מאי הו"ל למיעבד? (מאחר שעדיין לא הי' כה"ג כשהרג זה, למה הוא נענש, רש"י). ומת"ר: הי' לו לבקש רחמים שיגמר דינו לזכות, ולא ביקש, עכ"ל הגמרא. וכמה זה תמוה, וכי מנין לנו שלא ביקש, שמא באמת לא הי' לרוצח שום זכות, ע"כ לא נמצא לו זכות, ומה שייך בכלל לבקש רחמים למציאת זכות, לאחר שכבר נעשה מעשה? וני' ביאור הדברים עפ"י מש"כ התוס' בשם ר"ת (מכות ז'). ד"ה דלמא), שיש שאלות שאם אין שואלים אותן את העדים הרי הוא נהרג, ואעפ"י אם שואלים אותם ואינם יודעים, אינו נהרג. וזהו ודאי מגדר "והצילו העדה" שיש בזה פתח לימוד זכות, ובכל דהו סגי לבטל עדותם. ובזה מוסברים יפה דברי המשנה שם ר"ט ור"ע אומרים אילו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם. רשב"א אף הם מרבים שופכי דמים בישראל. שודאי אין כונת ר"ט ור"ע לומר שסנהדרין שפסקו דיני נפשות והרגו החייבים, עשו ח"ו שלא כד"ן. מאידך, אין גם רשב"ג בא לחלוק עליהם לומר שהיו מזכים החייבים, שלא בא עליהם אלא ממקום אחר - שע"ז היו מתרבים שופכי דמים בישראל, וכ"ז צריך ביאור.

ונראה שנחלקו בזה, שלדעתם **מן הראוי** לשאול שאלות מעין אלו שבגמרא שם: דלמא במקום סיף נקב הי' וכיו"ב, שלא ידעו העדים להשיב עליהם, ומתוך כך יצא זכאי. ואילו רשב"ג טוען כנגדם, שאין ראוי לחבל תחבולות לזכות הנידון ע"י גיבוב שאלות מסוג זה, כי אין זו תקנה לעולם, ואשר ע"כ מוטב שלא ישאלו שאלות מעין אלו והחייבים בדין יבואו על ענשם.

ונראה שגם ר"ט ור"ע מודים אם לפי מצב הדברים היו ע"ז מתרבים שופכי דמים, שאז ודאי אין כדאי להרבות בשאלות מעין אלו, ולא היתה כונתם אלא שאילו היו בסנהדרין היו משתדלים **לשפר את הדור**, ששפיכות דמים תהא דבר נדיר ושלא יהי' חשש שע"י מקרה אחד יוצא מן הכלל יתעורר חשש של ריבוי שופכי דמים. היוצא מזה שענין חיפוש זכות מסוג שאלות האמורות לעיל תלוי הוא במצב הדור. ואם הדור פרוץ ושפי"ד זילא להו, אז אסור לחפש זכות מסוג זה ולבטל העדות, בשאלות שאין חייבים לשאלם מצד הדין. אכן אם הדור זכאי, ושפי"ד הוא מקרה יחזק מן המציאות, כי אז מצווים ועומדים להרבות בשאלות מדין "והצילו העדה".

ומעתה מתפרשים יפה דברי הגמרא לענין כה"ג. כי העובדא שהרוצח (בשווג) נתחייב גלות ולא נמצא לו זכות מוכיחה שמצב הדור הוא ירוד, שא"כ לא יתכן שלא היו ממצאים שאלה שלא ידעו העדים להשיב עליה והיתה העדות מתבטלת. וא"כ הרי יש להטיל האשמה בראשי הדור, ובראשם - הכהן הגדול, שבימיו קרה הדבר, שלא יכלו למצא זכות לרוצח מחמת החשש שע"ז ירבו שופכי דמים בישראל. והדברים נוקבים ויורדים עד התהום שבנפש!



ובמאמרנו הנ"ל הסקנו די"ל דהש"ך למד זאת באמת מהא דפי' מרובה, ולא ס"ל לחילוק הנ"ל שבאותו דבר שעושה רשעות בין כו"כ אין מצווים להפרישו מאיסור אחר שאינו מוכרח כלל בסברא, שמ"מ במה שבידינו נמנענו בכדי למעט האיסור, ואף שאיסור גזל שהוא חמור, עכ"פ כל עבירה היא איסור בפני"ע. ומאי נפ"מ אם כבר קודם לכן נעשה מומר לדברי איסור, לבין שבאותו דבר עושה הרשעות.

וא"כ דברי רשב"ג אלו - הלעיטהו לרשע וימות, שהוא כלשון המאירי שם: מוטב שישתרו בחטא ויאכלו דבר איסור, וכ"כ הר"ש סיריליאו במשנה זו, שכל מה שיש יותר איסורים עדיף יותר, כדי שימות מהרה. ולהלכה פוסק כך גם הרמב"ם (פ"ט ממעש"ש ה"ז). הרי כל זה מורה בעליל שאין מצוה להפרישו מעבירה כיון שהוא מומר, וכפשיטתו של הש"ך. וזה סתירה למה שדייקנו מהגמרא שלנו עפ"י שיטת התוס' שיש מצות הצלה מן העבירה, ואפילו באלה שהם בדין מומר, כהאי דקיבל התראה והתיר עצמו למיתה.

ד.

ולכאורה צ"ל דדין להצילו בנפשו, הוא באמת דוקא בכה"ג שההצלה מן העבירה היא ע"י שהורגים אותה שממילא גם כלה ויוצא מן העולם. משא"כ הצלה גרידא שישאר בחיים, זה באמת אין במומר, שאנו מעוניינים באמת שימות מהרה וכמשי"כ הרש"ס והמאירי הנ"ל.

אך לא נראה כן בגמ' שהרי אמרו שם (ע"ג). יש לה מושיע אין מצילין אותה בנפשו, והיינו כשאפשר להפרישו מן העבירה באופן אחר. ומזה נראה שגם מה שלמד רשב"י בגמרא לענין ע"ז שניתן להצילו בנפשו, הוא רק כשאין מושיע באופן אחר, ואם ניתן להציל באופן אחר, נמי מצווים ועומדים להציל ובה יתכן שגם רבנן לא פליגי על רשב"י וא"כ בכה"ג שאינו מת, למה יהא בכלל חייב להציל ולא נאמר הלעיטהו לרשע וימות.

ה.

אלא שצריכים אנו להבין את עצם הכלל של הלעיטהו לרשע וימות, שמש"כ בגליון המהרש"א הנ"ל שהש"ך למד מזה לענין מומר אינו מספיק לבאר הגמרא, ומנין לנו שהנכשלים בגזל זה הם מועדים לזה ועוסקים בזה כל חייהם עד שיש להם דין מומרים לזה וכגון הרועים, שהרי יתכן שרק באקראי נכשלו בזה, ואולי פעם אחת ויחידה הוא שבאים להכשל, ולמה לא יעשו תקנה כנגד הללו.

גם מש"כ הרש"א בהסבר הדבר כיון שבין כו"כ עוברים אינו נכון בניד"ד, לכה"פ בנוגע לערלה (שהרי רשב"ג קאי גם על ערלה) שע"י שיסמנו הכרם כערלה יפרשו ממנו, ולא יכשלו בשום איסור. נוסף על כך אין בערלה כלל משום איסור גזל, כיון דבלא"ה אסור בהנאה. (עי' נדרים פ"ח. ובר"ן שם.)

כן קשה להבין פי' הרמב"ם שהוא מצד שאיסור גזל חמור, ובגליון הרש"א הנ"ל הבליע בנעימה ואומר לפרשו שהוא מצד שאיסור גזל חמור מאיסור כרם רבעי פסח על ערלה כנראה מצד שבערלה לא מסתבר שאיסור גזל חמור ממנה שהיא אסור אפילו בהנאה. נ"מ שרוצה באמת לפרש שרשב"ג לא בא לחלוק אלא על כרם רבעי. אולם לא כן מפורש הדבר בפיה"מ שם: ואומר רשב"ג שלא נצרך לבני אדם לציין ולרשום כרם רבעי ושל ערלה שלא יאכלו מהם בני"א, אלא בשנת השמיטה וכו'. וכן פסק בהלכות (הנ"ל) שרק בשמיטה חייב לציין הרבעי והערלה.

ודברי הרמב"ם קשים להולמם במה חמור איסור גזל מאיסור ערלה, בפרט שכנ"ל ע"י שנציין שזה ערלה ימנע ולא יקח, ולא יעבור בשום איסור, ולמה לא נפרישו מאיסור. ע"כ נראה ביאור הדבר שהרמב"ם מפרש מצד חומרת הגזל שהוא רע לבריות והוא יסוד כל המשפטים שגם אילולי שנכתבו הי' בדין לקיימם, רק בזה הוא שאמרו הלעיטהו לרשע וימות, כי זה מגלה על השחתה של היסודות הטבעיים של ההכרה האנושית. וע"ע בסמ"ע ח"מ סי' תכ"ה ס"ק כ"א. יתר על כן י"ל שהוא בגדר מדה כנגד מדה, שלי"ש לחייב לעסוק בהצלתו בזמן שהוא עצמו עובר בשאט נפש בענין זה עצמו ובמקום לעזור לחבירו הרי הוא בא לגוולו ולהפסידו. באופן שדין זה של הלעיטהו וכו' לא נאמר אלא בגזל, אבל לא בעבירה שבין אדם למקום, שדין הצלה בזה קיים, עכ"פ אליבא דשיטת התוס', וכמו שדייקנו מהגמרא דילן במצילים אותם בנפשם. והש"ך ג"כ נראה שלא מהא דהלעיטהו לרשע למד דין זה, שבמומר אין מצוה להצילו מן החטא, אלא שנוקט בפשיטות שכל מצוה זו היא מכח מצות השבת אבידה דגופו, וזה אינו במומר דאין דין להשיב אבידתו, וכהמנ"ח.

(ויל"ע במש"כ הרדב"ז ח"ד אלף שני' שנראה מדבריו שכלל של הלעיטהו וכו' הוא קיים גם בשאר עבירות).

ו.

ויל"ע בדברי המנ"ח (קומץ המנחה רל"ז) שדן לענין מאבד עצמו לדעת ומעלה בפשיטות שאין מצות הצלה מדין השבת גופו, ונסתפק לענין הלי"ת דלא תעמוד על דם רעך. ופלא לכאורה שלא העיר מדברי התוס' דילן שקיימת מצות הצלה מן העבירה, ולמה לא יהא חיוב בזה שמאבד עצמו לדעת להצילו מצד הצלה מן העבירה.

וכיו"ב כבר תמה עליו הגרש"י ז"ל שליט"א (הו"ד במאמרנו הנ"ל) שהמנחת חינוך סותר א"ע ממש"כ הוא עצמו בדיני תוכחה (מצ' רל"ט) שיש במצות תוכחה גם משום דין של השבת אבידה, דאבידת נפשו, ולמה לא יהא חיוב זה במאבד עצל"ד.

במאמרנו הנ"ל יצאנו לחלק בין שחזור בו ע"י תוכחה, שע"ז באמת קיימת המצוה להשיבו לעצמו, לבין שאנו נעשה מעשה בעל כרחו. אך עכשו הדרנא בי, דגם במאבד עצל"ד, אם לא הוכיחוהו קודם לכן, למה לא תהא קיימת המצוה להצילו מן העבירה הרי יתכן שאילו היו מוכיחים הי' חוזר בה ועכשו הרי אין בידו שוב להציל עצמו. מכשי"כ שקשה מהתוס' הנ"ל שמוכח שגם במזיד שייך חובה להצילו מן העבירה.

אך נראה שכונת המנ"ח עפ"י חילוק התוס' שבת (ד. ד"ה וכו') שכתבו בשם הריב"א היכא שכבר נעשה מעשה האיסור וממילא יגמר, אפילו העובר עצמו אסור לו לעשות איסור קל בידים כדי לסלק מעצמו האיסור החמור.

והסבר הדבר נ' שבכה"ג, שכבר גמר מצידו מעשה העבירה, דהשאר נגמר מאליו, ה"ז כבר כאילו עשה העבירה בפועל, ודמי להא דאמרו: מי שנתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה צריך כפרה (נזיר כ"ג.), וזה גרוע מיני, שהרי מצדו נגמרה כל פעולת מעשה האיסור. ואעפ"י שלענין קרבן יהא נפ"מ, ואם לא נגמר האיסור בפועל לא יתחייב, מ"מ מצד חומר האיסור אין נפ"מ שגם אם בשל איזו סיבה חיצונית שהיא לא יבא הדבר לידי חיוב קרבן, **עבירה** דקרבן מיהא עבר. ע"כ אין ראוי גם לעבור באיסור קל כדי להצילו מהעבירה החמורה, כי חומר העבירה ממילא לא יפקע ממנו. וה"נ י"ל לנ"י דכיון דכבר **עשה מעשה** ואיבד עצמו לדעת, עיקר חומר האיסור כבר עבר, ואף אם בעטיה של איזו סיבה חיצונית ינצל, האיסור שעבר עבר, ובזה לא נתרבה חיוב הצלה מהעבירה, אלא כשנצילנו לפני המעשה שעוד לא עשה מהמעשה כלום, ויהי זה רק בגדר מחשבה בעלמא, שאינה מצטרפת למעשה.

ז.

ובסי' אור גדול (סי' א') ראיתי שדן בחיוב הצלה מגדר פקו"נ במי שפשע בנפשו בחילול שבת ע"י התראה. והוכיח לה ממה שלא מציינו באופה בשבת, שנהא מחויבים לרדות הפת כדי להצילו מחיוב מיתה. והביא לזה מהמני"ח הנ"ל שכי' במאבד עצמו לדעת אי"ח להצילו, שהיא אבידה מדעת. וכשם שכתבו התוס' (שבת הנעל) היכא שפשע אי"א לאדם חטא בדי שיזכה. כן אי"ב גם דין פיקו"נ.

ולעני"ד נראה שחילוק גדול הוא בהצלה שכרוכה במעשה עבירה, שבוה באמת אין אומרים לאדם חטא בכדי שיזכה חבירו, בכה"ג שפשע (ופרטי הלכה זו לקמן אי"ה בפרק ב'), לבין הצלה שאינה כרוכה בשום עבירה, שבוה י"ל שחייבים לעסוק בהצלתו מן החטא, וכמו שהוכחנו בשיטת התוס'.

ויש להוכיח זאת מסוגיא זו עצמה שדן בה בסי' הנ"ל שדרשו לענין הבא במחתרת "דמים לוי" - בין בחול בין בשבת (סנהדרין ע"ב:). והא דאמר "בין בשבת" היינו לענין חובת ההצלה ע"י חילול שבת בפיקוח הגל. ואם נאמר שדן פיקוח הגל בשבת הוא בכל מקום שיש בו חובת הצלה בימות חול, אי"כ מה לו להזכיר "בין בחול בין בשבת", הרי כיון שנלמד בחול, ממילא מובן שהיא גם בשבת. ואם מצד שיש לחלק בין רשות למצוה, ורק היכא שיש מצוה בחול חייב בשבת, אי"כ למה לא דרשו "דמים לוי" בין לרשות בין למצוה להצילו. (ועי' בכה"ג בשבת כ"א. (תוד"ה ומותר) שפירשו הגמרא שם שמדייק מהלשון "בין בחול בין בשבת" דמשמע שדן שבת לא מדין חול הוא אלא דין בפני"ע). אלא נראה אזה שצריך הדגשה מיוחדת לענין שבת, משום שיתכן שבחול תהי' מצוה להצילו, משא"כ בשבת כשהצלה כרוכה בחילול שבת.

וטעמא דמילתא, כי דין פקו"נ דרשו בגמרא יומא (פ"ה:): ממש"כ "ושמרו בני ישראל את השבת" - חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, ומסקנא דמילתא שם ללמוד ממש"כ "וחי בהם" - ולא שימות בהם. ונימוקים אלה אינם כשהוא גרם בעצמו את מצבו, כי האיך נאמר חלל עליו שבת אחת וכו' וכי מי אמר לו שיכניס עצמו למצב זה, והרי אילולי זה לא הי' צריך לחלל גם שבת אחת. וכן ל"ש בזה הדרשא "וחי בהם" - ולא שימות בהם, שהרי לא מכח דברי התורה הוא עומד למות, כי הוא עצמו הוא שגרם זאת לעצמו. ע"כ בזה לא ניתנת שבת להדחות משא"כ בימות חול, לעולם י"ל שיש מצוה להצילו, וכן בשבת - אם אין זה כרוך בדבר עבירה, ואפילו זוטא.

ח.

עוד יש להוסיף, שכל הדיון שלנו הוא בכה"ג שיש עליו דין מומר, אם מצד מחלל שבת בפרהסיא ואם מצד קבלת התראה למיתה. אולם כשאין עליו דין מומר, מסתבר בפשיטות שישנה חובה להצילו מן החטא מדין השבת אבידה, וכמש"כ המני"ח הנ"ל לענין מצות תוכחה, שיש בו נוסף על מצות התוכחה גם מגדר השבת אבידה דגופו.

ואעפ"י שהוא עצמו כנ"ל כתב לענין מאבד עצל"ד שאין בזה משום השבת אבידה דהיא אבידה מדעת, י"ל דשא"ה שיודע מה תוכן מעשיו ועושה זאת בדעה ובהכרה. משא"כ לענין **האיסור** שכל עוד שלא העמידוהו על חומר האיסור (ואפילו בהוכיחוהו, אם אין הוא מסוגל בשל חינוכו וכיו"ב לתפוס חומר האיסור) נמצא שאין עליו תורת "מדעת", ע"כ נשאר עליו החיוב של הצלתו מן החטא מגדר השבת אבידה. וזוהי כונת המני"ח לענין מצות התוכחה, וכנ"ל. (ובהא דמאבד עצל"ד שאני כנ"ל, כיון שכבר עשה מעשה).

ולפי"ז אפילו מי שבא לחלל שבת בפרהסיא טרם שעשה מעשה ולא חל עליו דין מומר (ושלא התרו בו, דל"ש בזה"ז) קיימת מצות הצלה לכוי"ע מדין השבת אבידה. ול"צ לזה לימוד מהא דרודף אחר נערה המאורסה, אלא הוא בדין השבת אבידה הכללי, דהשבת גופו - נשמתו לכש"כ.

(ובמה שנוקט המני"ח בפשיטות במאבד עצמו לדעת, שפטורים מלהצילו מצד השבת גופו, כדן כל אבידה מדעת. יש להעיר ע"ז ממש"ש בגמרא סנהדרין (מ"ח.): היו אביו ואמו מזרקין בו כלים מצוה על אחרים להצילם "דאין לך השבת אבידה גדול מזה" (רש"י שם). ואעפ"י שהרי עושים זאת מדעת, וכל מגמתם בזריקת הכלים לאוסרם על עצמם כדמפרש"י שם, מ"מ יש בזה משום השבת אבידה, כיון שעושים זאת מחמת צערם, וכמו שאמרו שם בגמרא "דמשום מרריה" עושים כן. והסבר הדבר נראה שזה מוציא את המעשה מגדר פשיעה והופכו לקרוב לפשיעה, והרי כל אבידה נחשבת קרוב לפשיעה כמש"כ התוס' ב"ק (כ"ז: ד"ה ושמואל), ובהכי הרי חייב רחמנא דין השבת אבידה. ולא אמרו שפטור מהשבה באבידה מדעת, אלא בפשיעה ממש, אבל לא בקרוב לפשיעה. ואם בזריקת ממונו אמרו שאין בזה בכה"ג אבידה מדעת אלא כאבידה שלא מדעת כיון שעושה מחמת מרריה. מכש"כ במאבד עצמו לדעת שלא יעשה כן אף אחד מאלף, אלא בתגבורת צערו ומר לבו, כלשון הרמב"ם (סוף פ"ח מסנהדרין): שמא מן העמלים **מרי נפש** הם המחכים למות וכו'. עאכ"כ שאין בזה גדר של אבידה מדעת).

ט.

ובמש"כ בזה שכל עוד שלא חל עליו דין מומר יש בו החובה להפרישו מן האיסור, מצד השבת גופו נראה להסביר דעת קצוה"ח (משובב נתיבות סי' ג') שבעובר בקו"ע כל אדם יכול להפרישו משא"כ בשוא"ת, אין זה נתון אלא ביד



בי"ד. כ"כ שם שמ"ש מכים אותו עד שתצא נפשו, אבל להכותו נפש אסור, שלא אמרו אלא בנערה המאורסה ובקנאים פוגעים, ע"ש.

וזה צריך הסבר דמאי נפ"מ באיזה אופן עובר על האיסור, ולמה בשוא"ת אין מצווים להפרישו, וכן צריך להבין מהיכן הגבול, ואם ניתנה רשות לפגוע בו כדי להפרישו מן העבירה מנין שרק עד שתצא נפשו, ולא יותר ע"ז. ולפי הנ"ל י"ל דס"ל דחובת בי"ד להפרישו מן האיסור הוא מגדר **ערבות**, משא"כ חובת היחיד הוא רק מגדר **הצלת** חבירו, ומדין השבת אבידה דגופו. ע"כ זה שייך רק דבא לעזור בקו"ע משא"כ בשוא"ת ה"ז בגדר **מניעת הריוח**, וע"ז אין דין השבת אבידה.

כמו כן ל"ש בזה אלא עד שתצא נפשו, כי ל"ש גדר השבת אבידה, אם נוטל ממנו נפשו, שכל עוד הוא חי יש לו תקוה לחזור בתשובה, משא"כ כשהורגו. ורק בנערה המאורסה מחמת פגמה וכנ"ל הוא שניתן להצילו בנפשו, מחידוש התורה.

.

עוד נראה לדון עפ"י מש"כ התוס' שבת (ד' ד"ה וכו', שלהלן יובאו דבריהם בארוכה) לענין ההיא אמתא דעבדו בה אינשי איסורא שאין זה נחשב אצלם כפשיעה אלא כאונס "משום שהיתה מחזרת וממציאה עצמה לזנות". שאעפ"י שברור שאין זה הופכם לאנוסים ממש, שאם התרו בהם ודאי חייבים מלקות בבי"ד, וכן בלי התראה נחשבים כעוברים במזיד, אלא כונתם לומר שלענין הגדר שא"א לאדם חטא בכדי שיזכה חברך הוה כאנוסים, כי רק פושעים מרצונם הטוב ללא כל דחיפה מבחוץ הוא שנפטרים בכה"ג מלהזקק לטובתם משא"כ אם יש כאן איזה שהוא גורם חיצוני. והרי כל הדיון אם אומרים לאדם חטא בכדי שיזכה חבירו אינו אלא מצד השבת אבידה דנשמתו של חבירו, וכפי שיבואר להלן באורך, א"כ הרי שמענו עכ"פ שקיימת ודאי חובת הצלת חבירו מן החטא, ואפילו כשעושים זאת בידיעה ולא בשוגג. מכל הנ"ל יש לשמע לנידון שלנו: כל תקנה שתמנע חילול שבת מהציבור בא"י יש מצוה לקבלה משום:

(א) שאפילו כלפי אלה שיש עליהם דין מומרים לחלל שבת, ג"כ קיימת לדעת התוס' מצות הצלה, וזו הצלה היא כשנמעט בחטא;

(ב) שודאי יהיו ניצולים ע"ז גם הרבה שלא באו עוד לכלל דין מומרים ובוה ודאי שקיימת מצות הצלה, מדין השבת אבידה דגופו וכש"כ נשמתו;

(ג) שהתנאים השוררים בארץ לא גריעי מהא דהגדירו התוס' כאנוסים לגבי ענין זה, כי תנאים אלה הם המחזרים על כל הנחשלים והפוסחים על שני הסעיפים לשדלם לדבר העבירה של חלול שבת, ובוה לדעת כו"ע יש בזה משום השבת אבידה, כשנמעט בידם מלהגיע לחילול השבת. ומכיון שאנו מחויבים ועומדים בזה מצד הדין, הרי להמנע מזה נצטרך, רק אם יש חישוב עפ"י הלכה נגד זה אבל לא מצד חישובים אחרים.

ב. חטא לשם הצלת חבירו מן החטא

.

בענין אם אומרים לאדם חטא איסורא זוטא בכדי להציל חבירו מאיסורא רבה מצינו מחלוקת הראשונים.

בגמרא שבת (ד'). אמרו: וכי אומרים לאדם חטא בכדי שיזכה חברך, שאפילו איסור קל אין אומרים לאדם שיחטא בכדי להציל חבירו מאיסור חמור, והרמב"ן (הו"ד ברשב"א גיטין ל"ט ד"ה המפקיר) נוקט שכלל זה אמור **ללא הבחנה** בחומר האיסור, שבא להציל ממנו. ונוטה לדבריו הרשב"א, כפי שיבואר להלן.

אכן תוס' (שבת שם ד"ה וכו' ושי"ג) מחלקים שם בב' אופנים: א', מ"ש א"א לאדם חטא וכו' הוא רק אם חבירו **פשע**; ב', במצוה **רבה** אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירו.

ויש לדקדק שלכאורה החילוק בין פושע לאנוס או בין סתם מצוה למצוה רבה מפורש יוצא מהשואת הגמרא שבת הנ"ל למ"ש ביומא (פ"ו): דילפינן מקרא ד"ושמרו" - חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה. הרי שאומרים לאדם חטא וחלל את השבת כדי לזכות חבירו בשמירת הרבה שבתות. הרי בפירוש שבכה"ג שלא פשע וכן כשהמדובר על מצוה רבה ("שבתות הרבה"), אומרים לאדם חטא, ואיך יתכן שיחלקו בזה הראשונים.

והנראה שהראשונים סוברים שאין מכאן רא"י, שמהכתוב לא למדנו **חיוב**, אלא שאין איסור בכה"ג לחלל השבת, כיון שע"ז תשמר השבת יותר, ואין הבדל כלפי הקב"ה מי ומי מבני"י ישמור השבת. אכן אין ללמוד מכאן גם חובה, וכדרך שלענין השבת אבידה אמרו כשה"י בטל מן הסלע פטור מלהשיב (ב"מ ל: ל"ג). כי "שלו קודם" (שם), כן אין התורה מטילה עליו חיוב לעבור עבירה בכדי להציל חבירו, ואעפ"י שאבידת חבירו גדולה יותר. ומה שלענין פקו"י כן מצוה להציל, היינו מצד הצלת **גוף** חבירו מדין השבת גופו, שמכיון שמצד חילול השבת שלו הבא לשם ההצלה אין עיכוב, שהרי זה מעויין ע"י שמירת שבתות של חבירו, שוב חוזרת מצות הצלת גוף חבירו, כאשר בלי עבירה.

וזה נ"ל בהסבר דברי הריטב"א (עירובין ל"ב: ד"ה ניח"ל) שכתב לחלק שלא אמרו אלא "אין אומרים לאדם חטא" "אא"כ הוא עושה מעצמו", והדברים סתומים ולא מובנים. אבל לפי הנ"ל טעמו מוסבר מאד, שאם עושה מעצמו ודאי מותר, כי חלל עליו שבת אחת בכדי שישמור שבתות הרבה, הוא הישוב נכון, אלא שאין עליו חיוב בזה, ודומיא דבכל השבת אבידה שפטור מלהשיב בכה"ג, [ומאי דקשי"ל לרמב"ן מהא דשחרר עבדו להשלים למנין כיון שעכ"פ רשות איכא, י"ל דלא ס"ל לרמב"ן שהשלמה למנין תחשב **מצוה רבה** לעומת המ"ע דשחרור העבד.]

עוד יתכן לומר דהרמב"ן לא ס"ל הא דריטב"א שהיא רשות דכיון דא"י"ח בזה משום השבת אבידה. י"ל דאיסורא נמי איכא. ורק במקום פיקו"י שזה מכריע הכף להיתר ולחיוב, אז הוא דאומרים לאדם חלל שבת אחת



וכו', ואינו דומה לדבר שבממון שרשאי לותר על ממונו בכדי להציל ממון חבירו, משא"כ באיסור אין הדבר בידו. וצ"ע בזה].

ב.

הרשב"א אף הוא לא סובר לחידוש התוס' שבמצוה רבה אומרים לאדם חטא וכו'. ובתירוץ קושיתם מחצי עבד וחצי ב"ח שכופים את רבו ועושה אותו ב"ח, ועובר הרב במ"ע דלעולם בהם תעבודו בכדי שיזכה העבד במצות פו"ר כתב וז"ל: ולי נראה דשאני התם כיון דחציו ב"ח לית ב"י משום לעולם בהם תעבודו משום צד חירות שבו. וההיא אמתא דהוה עבדו בה איסורא, משום שהרבים היו נכשלים התיירו לו לשחררה וכפוהו (רשב"א שבת ד', וקרוב לזה בגיטין).

חזינן לדעתו שיורד לחלק בין מצוה **דרבים** למצוה **רבה**. ובמצוה דרבים כגון דהא דרב יהודא ששחרר עבדו להשלים למנין שהביא שם בא"ד מודה, וכן בההיא אמתא שהותר לשחררה וכפוהו מצד **שרבים** נכשלים בה. משא"כ במי שחציו עבד לא ניח"ל בתירוץ התוס' שהיא מצוה רבה. ורואים בעליל בדעת הרשב"א שאין ללמוד מצוה רבה ממצוה דרבים, שמצוה דרבים הוא גדר אחר, וצדיק ביאור בכונתו.

[בדברי הרשב"א במה שמחדש שבחצי עבד וחצי ב"ח אין משום מ"ע לעולם בהם תעבודו "משום צד חירות שבו" התקשו האחרונים (עי' באר יצחק א"ע סי' א', ח') שזה נגד המבואר בגמרא לענין ההיא אמתא חצי שפחה וחצי ב"ח שמביא הרשב"א עצמו בתכ"ד, ושם מבואר שיש גם בה מ"ע זה, ולא להתיירו אלא מצד דעברו בה איסורא וכמ"ש הרשב"א עצמו. וזה פלא. והנלע"ד בכונתו דס"ל דמשי"נ "לעולם בהם תעבודו" אין הכונה מצד העבד עצמי דאין העבד קיים לעולם (ול"עולם" זה שנאמר בעבד כנעני, הרי אין הכונה לעולמו של יובל, אלא לעולם ממש) אלא הכונה מצד ולדותיו וולדי ולדות עד סוף כל הדורות, כיון שמוסר לו שפחה והולדות לאדון. וע"כ בחצי ב"ח כיון שאין רבו יכול למסור לו שפחה שהרי אסור בה מצד חירות שבו, ממילא ל"ש בו "לעולם בהם תעבודו" ע"כ אי"ב מ"ע זה כלל. וזהו כונת הרשב"א.

אכן באמתא שחצי ב"ח שיכולה להלקח לעבד עברי (וזהו הרי דין דשפחה חרופה לר"ע, כריתות י"א). אי"כ אי"ב העיכוב הזה, ע"כ שייך בה שפיר קיום המ"ע דלעולם בהם תעבודו, ומה שלא מצאו לה תקנה, ה"ז מפני שלאחר החרבן אין ע"ע נהוג (ערכין כ"ט). ע"כ הוצרכו בגמרא להא דהוה עבדו בה איסורא [".

ג.

עוד יש לדקדק שלענין האמתא שכפו את רבה הסביר הרשב"א מפני שהרבים נכשלים, ולא הדגיש מש"כ התוס' שכיון שהיא משדלתם הוה כאנוסים, שנראה מזה שלדעתו אי"צ לחילוק זה, שאפילו נחשיבם **כפושעים** ממש ג"כ היו כופים לשחררה. ואם נדקדק בתוס' עצמם נראה ג"כ שההיא אמתא ניתן לפרש משני טעמים שונים: מצד דהוה כאנוסים, ומצד מצוה דרבים, שכן כתבו בלשונם. ודומים לאנוסים, והוה נמי כמצוה דרבים. ובגיטין (מ"א: ד"ה כופין) כתבו ביתר ביאור: "**ועוד** דמצוה דרבים שאני" שנראה מזה בפירוש שלטעם מצוה דרבים אי"צ להא סברא דהוה כאנוסים.

ונראה שהרשב"א (וכן התוס' בתירוץם ה' שחילקו מצד מצוה דרבים) סובר ביסוד הדברים כרמב"ן שאין אומרים לאדם חטא בכדי שיזכה חבירו אפילו במצוה רבה, וכמו בהיה בטל מן הסלע שפטור מהשבת אבידת חבירו, וכנ"ל. ומצוה דרבים הוא מגדר אחר והיינו מצד מ"ש (ברכות נ"ד). "עת לעשות לה' הפרו תורתך" **שמבטלים** ד"ת כדי לעשות לה'. שרשי" (ברכות ס"ג. ד"ה מסיפיה) מסביר בזה ההיתר לעבור על ד"ת בתור הור"ש, כגון אל"י בהר הכרמל (יבמות צ'): וזהו הטעם לרשב"א במה שהתירו לעבור עבירה לצורך מצוה דרבים, כי כיון שיש בזה תקנת **הרבים**, שייך כאן עת לעשות וכו' משא"כ כלפי **היחיד** ל"ש לדון מגדר עת לעשות וכו' ואין לבא עליו אלא מגדר השבת אבידה, ובזה באמת שלו קודם, ואפילו איסורא זוטא לא יעבור להציל חבירו גם מעבירה רבה. [וכה"ג כי הרמב"ם בתשו' פאר הדור ס"י קל"ב לענין מי שנחשד על השפחה שמורה ובא שישאנה לאחר שתשתחרר מטעם תקנת השבים, וסמך על מ"ש עת לעשות לה' וכו' הרי ששייך בענין זה של הצלת הרבים מעבירה רבה (כנראה שענין השפחה, רבים דשו בה, שאלי"כ ל"ש טעמא דתקנת השבים) מושג זה של עת לעשות וכו'.

" עוד נ' לומר בכונת הרשב"א, דהנה בגיטין הביא קודם תירוץ הרמב"ן שלא אסרה תורה לשחררם אלא בתור מתנת חנם, אבל כשנותן דמי עצמו או מחמת מצוה דליכא חנינה מותר. והרשב"א דחה ואת בהוכיחו שמתנת חנם מותרת לעבד, ובע"כ שהוא לא מדין זה. ולכאורה חולק לפ"ז גם בשמוכרו לעצמו. אולם להלן שם מסיק בהא דאמר פלונית שפחתי עשתה לי קורת רוח וכו' שמותר לשחררה מצד דהוה כמוכרה לה. מזה נראה בפירוש דבמכירה לא פליג. אי"כ צ"ל דרק שחרור בדרך מתנה אסרה תורה. ולפ"ז הרי לכאורה מפשוטו ל"ק מחצי עבד וחצי ב"ח שכופין את רבו, כיון שכותב שטר על חצי דמיו, אי"כ הוה כמוכרו לו. וצ"ל דזה שייך אם ברצון הבעלים למוכרו תמורת קבלת הדמים, ועושה ואת לא מתוך התחשבות עם צרכי העבד, הוא שהותר, ולא בניד"ד שאינו רוצה למוכרו לו, וכל עיקר הכפי' הוא מצד צרכי העבד, בזמן יש לדון מצד הלעולם בהם תעבודו. אכן אם יש גם הכפי' מצד צרכי החצי ב"ח שוב חוזר ההיתר למקומו, כי אין זה אלא כמוכרו לו, ולא גרע מעבד ל"י ניח נפשי, וכנ"ל. וזו כונת הרשב"א באמרו שאין כאן משום בהם תעבודו מצד חצי ב"ח.

וכל זה בחצי עבד וכו' שכותב לו שטר על חצי דמיו. משא"כ בהא דחצי שפחה לא נזכר כלל שכתבה שטר על חצי דמיו, ובאמת היא לא תבעה כלל השיחרור, והי' נוח לה במצבה הנוכחי שנהגו בה מנהג הפקר. בזה שפיר אמרו בגמרא גם לפי הרשב"א דהמשחרר עובר בעשה ככה"ג שנותן לה מתנת חנם, ודוק.



[וראיתי באחיעזר (ח"ג סי' כ"ו) שכי' שאין ללמוד מתשובת רמב"ם זו להתיר **לאחרים** לעבור באיסור משום תקנת השבים, כי שם עושה האיסור **האיש** בעצמו, שאילולי זה היי' נכשל באיסור חמור יותר. אבל לענין כל הנמקתו של הרמב"ם מצד עת לעשות וכו' אינו אלא לגבי **דידן**, כי לגבי דידי' עצמו פשיטא שיותר ראוי לו לבחור איסורא זוטא מאיסורא רבה. והיינו מצד **שאנו** משיאים לו עצה זו, ומכשילים אותו באיסורא זוטא. יתר ע"כ, הנראה שם שהמדובר שבמקרה הנידון היי' בידי בית הדין לכופו שלא ישאנה, והרי החובה בידם לעשות כן ולמנוע מאיסור, אלא שמצד עת לעשות וכו' נמנעו. א"כ מכאן יוצא ברור ששייך בכל מקום של הצלת רבים מן העבירה משום עת לעשות וכו' שהותר לעבור באיסור למען מטרה זו. אך אולי אינו אלא בשוא"ת].

ומעתה מובן מאד למה הרשב"א לא הזכיר הנימוק שהם כאנוסים, כי מכיון שעיקר ההיתר מצד עת לעשות וכו' אין להבחין בזה. ואדרבא, כל שהכשלו של הרבים גדול יותר, יותר יש בו משום עת לעשות, ע"כ סתם וכתב שכיון שהיא מצוה דרבים אומרים לאדם חטא בכדי שיזכו הרבים. ומצד עת לעשות וכו' וכנ"ל, כי בכל מה שנוגע לטובת הרבים - היחיד נדחה.

משא"כ ביחיד נגד יחיד א"א לאדם חטא אפילו בכדי שיזכה חבירו במצוה רבה, וכנ"ל בשיטת הרמב"ן. זוהי שיטת הרמב"ן והרשב"א, וכנ"ל יש לה סמוכין גם בריטב"א.

ה.

התוס' (שבת ד'. גיטין מ"א) הנ"ל למדו מצוה רבה ממצוה דרבים, שמצוה רבה אומרים לאדם חטא באיסורא זוטא בכדי שיזכה חבירו במצוה רבה. ונראה שלדעתם גדר החיוב בזה הוא מצד מצות **השבת אבידה**, וע"כ כשם שמצוה **דרבים** מכריעה, כן מצוה **רבה** דיחיד מכריעה. ונראה שלפניו למדים זאת אליבא דאמת מהא דיומא הנ"ל חלל עליו שבת אחת וכו' שהרבה שבתות מכריעות שבת אחת. ואעפ"י שבכל השבת אבידה שלו קודם, י"ל שזה שייך רק בממונא, שאין הסברא נותנת שהוא יפסיד אפילו פרוטה אחת בכדי שחבירו ירויח ואפילו הון רב, שהוא אין לו כלום ברוחיו של חבירו, ונמצא הוא מפסיד ללא פיצוי. משא"כ בעבירה מאחר שמצד הדין מוכרע שמוטב שיחלל שבת אחת וכו', שוב אין בזה עבירה כלל, כיון שברשות עושה, וממילא שוב חוזר החיוב להציל חבירו מן העבירה.

ולפי"ז יובן גם חילוק התוס' לשיטתם זו, בין שפסע ללא פשע, כיון שהוא מגדר השבת אבידה, ומצד לימוד הכתוב חלל עליו שבת אחת וכו' י"ל שע"כ לא למדנו דין זה אלא באופן שלא בא הדבר ע"י פשיעתו משא"כ כשהוא עצמו גרם לזה, והיי' יכול לשמור שבתות הרבה גם שלא ע"י חילול שבת של חבירו, בזה לא למדנו.

ויובנו בזה יפה **שני** תירוצי התוס' לגבי ההיא אמתא, דתרוץ אחד אמרו מצד שכאנוסים נחשבים, היינו אם ננקוט שאין הבדל בין מצוה דרבים למצוה דיחיד רק בין מצוה רבה לזוטא (ומצוה דרבים למצוה רבה תחשב), כי אז יש להטיל תנאי גם במצוה דרבים שלא יהא ע"י פשיעה. משא"כ לתי' ב' שהעיקר הוא מצד מצוה דרבים, היינו מצד עת לעשות לה' וכו', שזה שייך כשהמדובר על החזרת רבים למוטב ותקנת השבים (כלשון הרמב"ם בתשו' הנ"ל), אז גם אם נחשיבם לפושעים מ"מ הותר לחטא בכדי להצילם, מצד עת לעשות לה' הפרו תורתך.

ו.

בשו"ע הובאה הלכה זו לפסק הלכה בשני מקומות, שלכאורה נראים סותרים זא"ז, והאחרונים ביארו הדבר באופנים שונים.

בסי' ש"ו (סעיף י"ד) מאו"ח כתב מרן המחבר וז"ל: מי ששלחו לו שהוציאו בתו בשבת להוציאה מכלל ישראל מצוה לשום לדרך פעמיו להשתדל בהצלתה, ויצא אפילו חוץ לג' פרסאות, ואי לא בעי - כייפינן ליה. וברמ"א סימן בזה: וע"ל סי' שכ"ח ס"י, ושם מבואר בדברי הרמ"א: מי שרוצים לאנסו שיעבור עבודה גדולה אין מחללי עליו את השבת להצילו, עי' לעיל סי' ש"ו (ב"י בשם הרשב"א). הבי"ח, הט"ז והמג"א עמדו בדבר, שלכאורה שני פסקים אלה סותרים זא"ז, ואילו מסימון הרמ"א שצ"יין מכאן לשם, נראה שאין כאן סתירה. המג"א הסביר החילוק שנקטינן כדעת **התוס'** שבמצוה רבה אומרים לאדם חטא וכו' וכי' "שלגבי שלא תמר ותעביד כל ימיה חילול שבת הוי זה איסורא **זוטא**, דמוטב לחלל שבת א' כדי שתשמור שבתות הרבה (ב"י), וא"כ אם רוצים לאנסה לעבירה אחרת אפילו לעבוד עכו"ם **פעם אחת** אין מחללים עלי' שבת במלאכה דאורייתא דמחלל שבת כעובד עכו"ם וכו' וזהו מ"ש הרמ"א ליי'ן בסי' שכ"ח. עכ"ל.

המלים "דמוטב לחלל שבת א' כדי שתשמור שבתות הרבה" אינם בב"י והוסיפם המג"א מדעתו הגדולה עפ"י לשון הגמרא יומא הנ"ל. והיינו כפי שנתבאר לעיל ששיטת התוס' שההיתר לעבור איסורא זוטא מול איסורא רבא מסתמך על הגמרא יומא הנ"ל שמשו"כ הותר לו לחלל שבת אחת כדי להצילה מחילולי שבתות הרבה, דזהו איסורא זוטא לעומת איסורא רבה, ובזה הותר ואפילו חובה איכא להצילה, וכמו שלמדו מהא דחצי עבד. ודברי הרמ"א בסי' שכ"ח ג"כ יתכנו אפילו לפי שיטה זו כיון ששם מדובר בעבירה חד פעמית של"ש להתיר עבור הצלתו ממנה חילול שבת, שהרי חילול שבת אינו עבירה זוטא כנגד כל עבירה שהיא, ואפילו נגד ע"ז וכפי שביאר בדבריו. ולפי"ז מה שצוין ברמ"א שם: ב"י בשם הרשב"א, הוא לא מדויק, כי כנ"ל נקטינן כהתוס' **ולא** כרשב"א דאילו הרשב"א שהובא בב"י פליג גם בגונא דהצלה מהמרה דהוי מצוה רבה, והיינו משום שלשיטתי אזיל "דגם בגלל מצוה רבה א"א לאדם חטא וכו'. וכל עיקר החילוק בין סכנת המרה שיש בזה חילול שבתות הרבה להצלה מעבירה חד פעמית, שבזה גם לתוס' לא יותר חילול שבת עבור זה. וקרוב לזה ביאר שם בביאור הגר"א שהביא שיטת התוס' והרשב"א בתשובתו, והסביר כנ"ל דהרשב"א לשיטתה אזיל. **ופסק הלכה כתוס' בשני התירוצים** דבעינן שלא פשע והיא מצוה רבה. אלא שבענין המרה לא נקט לשון המג"א מצד שיש בה שמירת שבתות הרבה שנראה שעצם ריבוי השבתות מכריע מול שבת אחת וכי' בלשונו "משא"כ כה"ג **להביאה לכלל ישראל**", נראה שנוקט שהמצוה רבה שיש בזה הוא מצד שבהמרה היא ניתקת מכלל ישראל, ויוצאת מכל המצוות כולן, ולא רק מצד שמירת שבתות הרבה. (ואולי יפרש כן גם ביטוי הגמרא ביומא, שהוא ל"ד מצד שבתות הרבה, אלא מצד התורה כולה, שתשמר על ידו).

בב"ח מתרץ הסתירה באופן אחר וז"ל: לפענ"ד ליישב, דכשחוששים שיפחידו להמר והיא לא פשעה, מותר לחלל השבת כדי להצילה מעון ע"ז דמצוה רבה שאני, דבזה אנו רואים כדעת התוס' ודלא כהרשב"א, אבל כשרוצים לאנסו שיעבור עבירה, אפילו לאונסו שיעבוד ע"ז, כיון שאין זה עבירה דרחמנא פטריי מולנערה לא תעשה דבר, אין לחלל את השבת. והכי מבואר בריש כתובות דפריך ולדרוש להו דאונס שרי לפי פי' התוס' דאפילו תקני"ח אין לעבור כדי להנצל מאונס כל היכא דליכא סכנת נפשות, דבזו אנו רואים דברי הרשב"א להחמיר. עכ"ל.

וכעין זה כ' הט"ז וז"ל: וצ"ל דשאני הכא (בסי' ש"ו) שרוצים להמירה ותשאר מומרת לעולם אח"כ, בזה הכריע כהתוס' דיש להצילה בחלול שבת, דזה עדיף מפקוח נפש, משא"כ לקמן שיעשה פעם א' באונס, כיון דאונס רחמנא פטרה, ואח"כ אין חשש, לא יחלל שבת בשביל הצלה זו כנ"ל נכון, עכ"ל. מה שהזכיר בראש דבריו שכאן "תשאר מומרת לעולם" נראה מסוף דבריו שהוא לאו דוקא שהרי הדגיש בסוף הנימוק דהא דלקמן מצד דאונס רחמנא פטריי. אלא כונתו ברורה, דהרי גם כאן מיירי שעכשו הוציאה באונס, דאל"ה שהיא פושעת בזה לכו"ע אין מחללים עברה. אלא שחוששים שבסופו של דבר תסכים לזה ויהפך לרצון, וזוהי כונתו "שתשאר מותרת לעולם", כלומר שאז תעשה זאת ברצון, וז"פ. א"כ ה"ז בדיוק כדברי הבי"ח.

ויש לשים לב להסברת הט"ז "שזה עדיף מפקוח" נראה מזה שאנו דנים בזה מצד גדרי פקוח נפש ועדיף מינה, כי פקוח"נ דעלמא היינו הצלת הגוף בעוד שכאן הוא הצלת הנשמה. ונראה שגם הבי"ח מתכוין להדגשה זו, שהרי מש"כ שבאונס אין זו עבירה דאונס רחמנא פטריי קשה לכאורה, הרי הנידון בע"ז, דקיי"ל בה ייהרג ואל יעבור א"כ מה זה שכתב שאין זו עבירה. אלא ברור כונתו, שאין זו עבירה מדין עבודה זרה, כי אונס רחמנא פטריי גם בעובד ע"ז באונס, רק שיש בו דין אחר מ"ונקדשתי", אולם רק עון ע"ז הוא שנחשב לפקוח נפש שהותר עבורו חילול שבת, משא"כ עבירה זו על מ"ע ד"ונקדשתי".

והנה הבי"ח וכ"נ לשון הט"ז מפרשים שהבי"ח והרמ"א הכריעו בחלק כהתוס' ובחלק כהרשב"א, דלהתוס' גם בכה"ג שעומד לעבור באונס הי' מן הדין לחלל שבת עבורו בכדי להצילו. ולכאורה זה צ"ע לפמש"כ שבאונס אין זו עבירה דרחמנא פטריי, א"כ מנ"ל דגם לתוס' ייחשב מצוה רבה יותר מחילול שבת. אכן לפי הנ"ל יוסבר היטב, שגם בע"ז באונס כיון שיש כאן דין מס"נ וקידו"ה ודאי מצוה רבה היא, ולדעת התוס' שזה נמדד לפי חומר המצוה הי' מן הדין לחלל שבת גם עבור העומד לעבור באונס. אלא שבזה הכריעו שלא כהתוס' אלא כהרשב"א ולחומר, כמש"כ הבי"ח, ורק במקום של ע"ז החמורה כשהיא ברצון שיש לזה משקל של פקוח"נ ועדיף מיניה, וכנ"ל מהט"ז, בזה הוא שהכריעו כהתוס'. ולפי דבריהם א"ש הציון בסי' שכ"ה "בי"ב בשם הרשב"א", שהרי לדעת התוס' גם התם יש לחלל שבת בכדי להצילו.

ויל"ע עוד על איזה סמך מצאו לאפשרי הבי"ח והרמ"א לעשות פשרה זו בין התוס' לרשב"א, בעוד שהראשונים עצמם לא חילקו בדבר, דהרשב"א אוסר גם בנידון דהוציא בתו להמרה, והתוס' גם באונס התירו, הרי שהראשונים לא גילו כלל מקום לחלק בין רצון לאונס, ואיך נבוא לחלק בין הדבקים בחידוש סברא שזה "עדיף מפקוח"נ" מה שלא מצינו בדברי הראשונים.

ונלע"ד שהבי"ח מפרש, שמחלקותו של הרשב"א על התוס' שאין אומרים לאדם חטא איסורא זוטא כדי להצילו חבירו מאיסורא רבה נובע ממחלוקת אם בכלל שייך לגבי הצלה מעבירה המושג של השבת אבידה. דהתוס' ס"ל דשייך, ואפילו בהתירו בו וקיבל התראה, הרי לדעת התוס' שנתבארה בפרק דלעיל, נתרבה דין הצלה, מכש"כ במי שלא הגיע לכלל זה, הוא ודאי בדין השבת אבידת גופו, וכש"כ נשמתו, וכמו שהבאנו לעיל מהמנ"ח, לענין מצות תוכחה.

משא"כ הרשב"א יפרש המשנה דסנהדרין מצד הצלת הנערה מפגם עבירה, כאידך ראשונים שהו"ד לעיל שם. וכן ס"ל שבכלל ל"ש לדון בהצלה מעבירה מצד השבת אבידה, כי זה תוכן הבחירה החפשית שניתנה לאדם, שבכח עצמו יכריע וע"ז יגמל ויענש, ומה שמצינו דין ערבות ומכין אותו עד שתצא נפשו וכל כיו"ב לכפי' לקיים מצוות ולסור מן העבירה, הוא מצד החובה המוטלת עלינו ולא מדין הצלתו הוא. ע"כ גם באיסורא רבה א"א לאדם חטא בכדי שיזכה תבירו. אכן לתוס' דאומרים לאדם חטא וכו' הוא כנ"ל מצד דס"ל דבזה ג"כ שיק השבת אבידה. ע"כ לדעת התוס' י"ל שבחטא ע"ז החמור, כיון שהמדובר על אבידת נפשו ה"ז גם גדר פקוח"נ ועדיף מיניה, משא"כ לרשב"א כשם שאין מושג השבת אבידה, אין גם מושג פקוח"נ, כי כל זה נמסר לשיקולו והכרעתו של האדם עצמו, וזה כל האדם.

ומעתה נבין יפה גם ההכרעה להלכה, כי בבל איסורים בעלמא הכריעו כהרשב"א שהוא לחומר. כיון שלדעתו אסור לו לעבור באיסורא זוטא, שומעים לו להחמיר. משא"כ בחטא ע"ז החמור, שלדעת התוס' ה"ז נחשב לפקוח"נ, ה"ז ספק פקוח"נ, וכל ספק נפשות להקל (יומא פ"ג. וש"נ).

המג"א משיג על חילוקו של הבי"ח וז"ל: ולא נראה כמ"ש, דאדרבא כשאונסים אותו אומרים לאדם חטא בשבילו כמשכ"ל בשם התוס' ולי"ד להא דאמרין בכתובות ע"ש, והדבר ברור כמש"כ, עכ"ל.

כונת השגתו, שמהתוס' רואים סברא הפוכה שכל עיקר הדין שאומרים לאדם חטא וכו' לא נאמר אלא באונס ולא בפשיעה. בעוד שלפי הבי"ח באונס אין אומרים לאדם חטא וכו' רק בפשיעה. ברם כונת הבי"ח לענ"ד ברורה שמחלק בין שלשה סוגים: אונס גמור, פשיעה גמורה, פשיעה המסתעפת מאונס (כהא דניד"ד). בפשיעה גמורה לדעת הכל אין אומרים לאדם חטא בכדי שיזכה וכמש"כ התוס', ובזה לית מאן דפליג. באונס גמור, דעת התוס'



שאומרים לו חטא וכו', אולם להלכה נוקטים לחומרא כדעת הרשב"א. ופשיעה המסתעפת מאונס כגון הא דנידון דידן דומה למש"כ התוס' לענין ההיא אמתא דעבדו בה אינשי איסורא שכאונס נחשבים כיון שהיא משדלתם. הרי שאעפ"י שודאי אין כאן גדרי אונס ממש, ואילו היו מתירים בהם היו לוקים, אעפ"י לנידון דהצלה לא נדוננו כפשיעה ממש אלא ככל אבידה שהיא קרובה לפשיעה ומ"מ יש בה דין השבה, וה"ה נידון זה. וכיון שלדעת התוס' יש בזה דין הצלה. הכריעו בזה להלכה כהתוס' ומצד ספק פקו"נ דאית בה, וכנ"ל.

אלא שלכאורה יש לתמוה בדברי התוס' עצמם שלענין אמתא קורא אותם כאנוסים, אעפ"י שעושים מרצון, מחמת שהיא משדלתם. ואילו בסוגין דמדביק פת שהוא שוגג גמור קורא לזה פשיעה. והרי הא דפת הוא יותר קרוב לאונס מהא דאמתא.

אך נראה שהדבר פשוט מאד. כי בעבירה בשוגג כל עיקר ההצלה אינה אלא מחיוב הקרבן, שזה בא על חטא של חוסר-הזהירות המספקת, וביחס לתביעה זו הרי הוא באמת פושע. משא"כ בההיא דאמתא, שהם נכשלים באיסור חמור, שהעונש על זה הוא בתור עוברים במזיד, ומכיון שאינם פושעים מוחלטים, כיון שעכ"פ היא משדלתם, שיך בזה דין הצלה מהעון החמור כיון שיש להם עכ"פ פתחון פה לגבי חומר הכשלוך שבעבירה. ודוק.

ומה שהסתמך הבי"ח על הגמרא ריש כתובות והתוס' שם, הכי איתא התם: ולדרוש להו דאונס שרי. ופירשו התוס' (ד"ה ולדרוש): וכיון דליכא סכנה אמאי לא מיחו בידם חכמים. יוצא מזה שהיו צריכות להנשא ביום הרביעי כתקנ"ח הראשונה, ואעפ"י שעי"ז יאנסום העכו"ם, לא ניתן להן לעבור על תקנ"ח בגלל זה. ומכאן מוכיח הבי"ח שאפילו לעבור אתקנ"ח אסור שהוא איסור זוטא, בכדי להצילן מאיסורא רבה דאונס עריות. ומכאן אנו שומעים שלעבירה באונס אין לנו לחפש תקנה, ואפילו איסורא זוטא לא ניתן לחטא בגלל זה. והרא"י היא באמת רא"י חזקה. ודברי המג"א שני בקוצר אמרים כדרכו, "ול"ד להא דאמרינן בכתובות" צ"ע רב, לענ"ד.

וני שכונתו היא כך, דהנה בגמרא חזינן, שהוגדר הדבר כאונס, שכך אמרו "ולידרוש להו דאונס שרי", ואעפ"י שהרי ידעו מקודם מגזירה זה היתה הרשות בידם שלא לינשא ולא לבא לכלל אונס. אלא שאין לך בזה אלא מקומו וזמנו דבשעה שמגיע הטפסר ה"ז כבר אונס, אעפ"י שקודם לכן הי' אפשר למנוע הדבר, בכלל אונס הוא. ודמי להא דאמרו בשו"ע (או"ח סי' רמ"ח ס"ד) לענין הפלגה בספינה קודם השבת, וכדעת הרז"ה שם.

וכמו כן יש לותר לענין עקירת התקנה, שבשעה זו של עקירת התקנה עדיין האונס איננו לפנינו, לא הותר לעבור גם באיסורא זוטא, כדי להציל מאיסורא רבה, שיבא רק אח"כ, כי אין לך בזה אלא מקומו ושעתו.

בסיכום הדברים:

(א) בפשיעה מוחלטת לא נעבר אפילו באיסור קל בכדי להצילו מאיסור חמור לכו"ע.

(ב) בהצלת רבים מן העבירה שייך תקנת השבים מגדר עת לעשות וכו', ע"כ גם בפשיעה מוחלטת מותר לעבור באיסורא זוטא כדי להצילם מאיסורא רבה.

(ג) אם יש לימוד זכות על החוטא שעובר העבירה עקב תנאים שלוחצים עליו ומשדלים אותו לעבירה (כגון הא דאמתא שהיא משדלתם, וכגון הא דהמרת הדת שתחלתו באונס וסופה ברצון), גם במומר לחלל שבתות בפההסיא וע"ז ממש, נקטינן להלכה לדעת המג"א והגר"א, שמצווים ועומדים להצילו אפילו כשצריך לשם זה לעבור עבירה זוטא. ובנידון דהמרה, גם חילול שבת דאורייתא ייחשב עבירה זוטא, כיון שע"ז ישמור הניצול שבתות הרבה (המג"א), ולא יינתק מכלל ישראל בשמירת כל התורה כולה (הגר"א).

(ד) לדעת הכ"ח והט"ז רק בסכנת המרת דת (ונראה שה"ה כל כיו"ב דהיינו הנתקות מוחלטת משמירת מצוות) שה"ז בגדר פקו"נ ועדיף מיני, וע"כ במקום שיש לימוד זכות על חוטא, כנ"ל באות (ג), מותר לעבור באיסורא זוטא להצילו כנ"ל. אולם בכדי להציל משאר איסורים נקטינן להלכה, שאין אומרים לאדם חטא בכדי שיזכה חבירו.

ג. הצלת הרבים ע"י הפקרת היחיד

א.

במשנה תרומות (פ"ז, י"ב) שנינו: נשים שאמרו להם עכו"ם תנו לנו אחת מכם ונטמאנה, ואם לא הרי אנו מטמאים את כולכן. יטמאו את כולן, ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל, ע"כ.

יוצא מכאן שאעפ"י שהדבר בידם של העכו"ם לעשות בהן כרצונם, מ"מ לעשות בידים להציל הרבים ע"י מסירת היחיד - אסור. והנה מסירת האחת, ככה"ג שהדבר ממילא בידם, אין בו לכאורה אלא איסור דרבנן מצד מסייע ידי עוברי עבירה כמבואר בתסו' שבת (ג', ד"ה בבא) וברא"ש שם, שהרי נראה שאין המדובר כשנדרש מצד מצדה לעשות מעשה ולהביא הערוה עליי, כלשון המשנה: תנו לנו אחת, שמצדה לא נדרש שום מעשה, אלא מהאחרות שימסרוה להם, וא"כ מגדר עריות אין כאן ורק מצד מסייע יש לדון בזה, ואפ"ה אסור. ולכאורה תמוה, עפ"י מש"כ המג"א, הו"ד בפרק דלעיל, שחילול שבת אחת נחשב איסור זוטא והותר לשם הצלת האחר מחילול שבתות הרבה, א"כ למה לא הותר כאן למסור האחת לשם הצלת כל האחרות המרובות. וכאן עדיפא מהתם שבלא"ה יטמאו את כולן, וגם הזאת לא תנצל, ואין כאן אלא משום לתא דאיסור דרבנן של מסייע ידי עוברי עבירה.

תו יש לעיין לשיטת הש"ך (ה"ד לעיל פ"א, ג') שאין איסור מסייע לדבר עבירה, ככה"ג שהדבר בידו ולא קאי בתרי עברי דנהרי, אלא בהני שמצוה להפרישו מאיסור, וע"כ בעכו"ם וישראל מומר, אין איסור זה, א"כ כאן שהם עכו"ם, והדבר ממילא בידם, הרי לפי"ד אין איסור כלל, ומה טעם אמרו שאין מוסרים להם אותה. אמנם כבר הערנו לעיל סי' ו' בדברי התוס' והרא"ש הנ"ל עפ"י הבנת הש"ך (התוה"מ ט-י עמ' קעא) שאינו מובן הדין על איסור מסייע אם הוא קיים ככה"ג שהדבר בידו בלא"ה, שהרי במשניות שביעית וגיטין, נראה מפורש איסור מסייע.

ופירשנו שהדיון הוא רק בעובר בשוגג, אי"כ הרי יתכן לומר, שבמזיד איסור מסייע אינו נובע מחיוב להפרישו ואסור גם בישראל מומר ועכו"ם, כהסתעפות מאיסור לפני"ע שקיים גם לגבי עכו"ם. מ"מ לשיטת הש"ך משנה שלנו קשה, וצ"ע.

ב.

וראיתי ב"משפט כהן" (עמ' ש"ו ואילך) למרן הרב זצ"ל, לפ"מ שהעלה שדין זה שאין דוחים נפש מפני נפש ולא אזלינן בתר חלוקת המדרגות המבוארת בהוריות י"ג. האיש קודם לאשה וכו' שנאמר לענין להחיותו, הוא משום שבדי"נ לא אזלינן בתר אומדנא. והקשה עפ"י? ממשנתנו לענין עריות למה לא ניזיל בתר אומדנא, ונעדיף הרבות לעומת היחידה בפרט לפ"מ וכמסיק הרשב"א שהו"ד בכ"מ (יסוה"ת פ"ה ה"ה) שדין זה נוהג אפילו כשאחת מהן כבר מחוללת, למה לא נלך בתר אומדנא להעדיף הכשרות.

וכתב לתרץ בזה בשני אופנים: א', כיון שהקיש הכתוב עריות לרציחה, שוב לא אזלינן גם בזה בתר אומדנא, כמו בדי"נ דאין היקש למחצה. ופלפל בזה הרבה, עי"ש. ב', דלעולם בנשים אזלינן בתר אומדנא, "אלא שהטעם הוא אחר, שכל מה שיעשה באונס, כיון דרחמנא פטרי אין זה נחשב עבירה כלל, ואם יעשה ברצון ה"ז חוטא. ע"כ אם יטמאו כולן באונס וידי ישראל לא תגע בזה, לא נעשה כאן חטא כלל, ואם נמסור להם אחת, הרי אנו עושים חטא בפועל". עכ"ל. ולעני"ד עדיין הדברים צריכים תלמוד. מש"כ בתירוץ הא' מצד ההיקש לרציחה, נוסף על מה שהאריך שם לפלפל אם שייך בזה הא דאין היקש למחצה, המעיין בלשון הרמב"ם **שהקדים** ההלכה של נשים הנ"ל. והמשיך וכתב: **וכן** אם אמרו להם עכו"ם תנו לנו אי' מכם ונהרגנו וכו', נראה מזה שדין הנשים אינו נלמד מרציחה, שא"כ הי' לו להפוך הסדר. ובמשנתנו לא הובא כלל דין דרציחה, והוא מתוספתא וירושלמי.

כן התירוץ ה' שכל מה שיעשה באונס אין כאן עבירה כלל, הדברים עולים בקנה אחד, עם טעמו ושיטתו של הב"ח והט"ז שהובאו לעיל (פרק ב'), משא"כ לפ"מ שמסיק המג"א שכל עיקר הדין של חלל עליו שבת אחת וכו' הוא בעובר באונס, ומ"מ שייך בזה דין הצלה. וכן היא הרי שיטת התוס' גם לפי הב"ח, אלא שלא נקטינן להלכה כוותיה בזה, וכנ"ל, אי"כ עדיין קשה לשיטת התוס'.

ג.

אכן עיקר הקושיא לעני"ד לק"מ, שהרי הר"ש כתב בזה וז"ל: בירושלמי מוכח דאם **ייחדו** להם אחת - **מוסרים**. אי"כ יוצא שהרי באמת הדין כן אם ייחדו. ואם דתיקשי אכתי מאם לא ייחדו, אמאי לא תייחדנה הן אחת, בזה הדברים מתבארים עפ"מ ש"כ הכי"מ שם לענין רציחה, שבלא ייחדו "ולא אמרו אלא תנו לנו אחד מכם ונהרגנו, בכל אחד מהם שירצו למסור אותו, איכא למימר להו: מאי חזית שתמסרו את זה, תמסרו אחר מכם ותצילו את זה, דמאי חזיתו וכו" עכ"ל. ביאור הדברים, שבלא ייחדו לא עומד כאן האחד נגד הרבים, אלא היחיד נגד כל יחיד ויחיד אחר מבין הרבים. וסברא זו הרי קיימת גם לגבי הנשים, שאיך יקחו אחת ויימסרוה, נימא מאי חזיתו שתמסרו את זאת, תמסרו אחרת ותצילו זאת.

ואף בזאת שהיא כבר מחוללת כדעתו של הרשב"א, אילו הי' הדיון רק מצד **הפגם**, הי' אמנם מקום להעדיף האחרות על זאת שכבר נפגמה ונתחללה. אולם הוי בדבריו של הרשב"א כבר ביאר שהענין כאן מצד **העבירה**, ובזה כולן שוות, שכן "כל שתעבור ותטמא עצמה, תוסיף על חטאתה פשע. ובפעם הזאת אין בינה לבין הטהורה והכשירה שבהן ולא כלום, ולמה יאנסוה למסרה להם שלא מדעתה", עכ"ל.

אי"כ מתורצת גם ההערה שלנו, שכל עוד שלא ייחדו ל"ש לבחור מהן אחת מצד מוטב שתטמא אחת מאשר תטמאנה כולן, כי אין כאן דיון של האחת נגד כל האחרות, אלא עומדת לפנינו אחת כנגד כל אחת אחרת מבין האחרות, ושייך בזה מאי חזית וכו'. ואינו דומה לנידון דהשו"ע שעומדת הברירה בין חילול שבת פעם אחת, לבין הצלת האחר שעומד לחלל שבתות הרבה, ובזה רק הוא שאמרו מוטב וכו'.

ובשייחדו העכו"ם האחת שמסתלק המאי חזית וכו', כי העכו"ם הם שבחרו, אז באמת מצילים הרבות ע"י מסירת האחת. ואעפ"י שאיסור מסייע לדבר עבירה הרי שייך גם בכ"ה"ג, מ"מ הותר לעבור איסורא זוטא זה כדי להציל השאר. בפרט בנידון זה שעוברות באיסור זוטא זה כדי להציל את עצמה ועפ"י הנ"ל יתורץ גם מה שהקשינו על הש"ך, שמכאן מוכח שיש איסור מסייע גם כלפי עכו"ם, כי י"ל הא דאסור בלא ייחדו, לא מצד מסייע אסור, אלא מצד שקיים כאן מאי חזית וכו', שאין האחרות יכולות לפדות עצמן עי"ז שימסרו אחת במקומן.

ד.

אכן עדיין הענין אינו מיושב. כי מש"כ הר"ש "בירוש' מוכח" שאפשר למסור האחת בייחודה, המעיין בירושלמי יראה שלא נזכר שם מזה כלום. ובע"כ כונתו ללמוד זאת ממה שהביא שם בא"ד המחלוקת בירושלמי של ר"י ור"ל לענין **רציחה**. שדעת ר' יוחנן אם ייחדו האחד מוסרים אותו להם, ולא כן דעת ר"ל שסובר שהוא רק בתנאי שחייב מיתה כשבע בן בכרי. ולכאורה כוונת הר"ש ללמוד ניד"ד מהא דרציחה דלדעת ר' יוחנן מוסרים והי"ה הכא, וס"ל דהלכה כר"י עפ"י הכלל הנקוט בידינו במחלוקת ר"י ור"ל, שהלכה כר"י. משא"כ לר"ל אין הדין כן, וכמו ברציחה. ולפ"ז לדעת הרמב"ם שפוסק כאן כר"ל כמש"כ שם: ואם ייחדוהו להם וכו' אם הי' מחייב מיתה כשבע בן בכרי יתנו אותו להם, ואין מורים להם לכתחלה. ואם אינו חייב מיתה, ייהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש מישראל; הרי מפורש כדעת ר"ל, וכ"כ שם בכ"מ עי"ש שהאריך לבאר למה פסק כר"ל. ולדעה זו גם בנשים אף בייחדו אחת לא יימסרו. אי"כ הדרא קושיא.

ברם עדיין יש לקיים הדברים, שהרי בכ"מ שם הקשה על דעת ר"ל בייחדו, למה לא נמסור כיון שאין כאן הנימוק של מאי חזית וכו', ותירץ דצ"ל דלענין **רוצח** גמרא גמירי לה, מחמת חומר דרציחה, ולפ"ז לענין עריות אין לנו. וממילא דברי הר"ש שלמד מהירוש' יתכנו גם אליבא דר"ל, כי ר"ל לא פליג אלא לענין רציחה, וכנ"ל. אולם



עצם דברי הכ"מ כבר מחו לה מאה עוכלי בעוכלא, עיי לח"מ שם, שבגמרא לא מצינו בשום מקום ורמז רמיזא לגמרא גמירי בענין זה, ולא אמרו אלא מצד סברא דמאי חזית וכו', ודברי הכ"מ צ"ע (והארכנו בזה במק"א).

ה.

ונלע"ד ליישב כל הענין. וראשית נעיר בדברי ר"ל שנתקבלה להלכה לפי רמב"ם וכנ"ל, שאין למסור אלא בגונא דמחויב במיתה כשבע ב"ב. חיוב זה שמחויב מיתה מהו? האם הכונה שמחויב מיתה מצד דינא דמלכותא דינא, עפ"י היסוד שביאר הרמב"ם (פ"ב מרוצח וסופי"ח מסנהדרין), ויסוד זה של דיני המלכים קיים גם במלכי עכו"ם לתיקון העולם. אבל אם כן, הרי אינו מובן כל השו"ט שבדבר, הרי מחויב ועומד הוא לפי השקפת התורה, ולמה לא יימסרוהו, גם בלי אונס המיתה. ובע"כ המדובר שהגויים אמנם דנוהו למיתה, אבל עפ"י דין התורה אי"ח מיתה כלל. וכן מוכח הדבר ממקומו, שהרי בתוספתא (סופ"ז מתרומות) נאמר: אבל אם ייחדוהו להם כגון שבע בן בכרי יתנוהו להם וכו' רש"א: כך אמרה להם כל המורד במלכות בי"ד חייב מיתה. וברור הדבר שר"ל לא נחלקו במחלוקת התנאים שבברייתא, אלא בדברי ת"ק נחלקו, שלדעת ר"י מה שנקט ת"ק ייחדוהו כגון שבע בן בכרי, הוא רק דוגמא לייחדוהו. ואילו לר"ל הדוגמא היא בדוקא, כגון זה שלפי אלה שצרו על המקום הוא חייב מיתה. וז"פ וברור.

ומעתה צריך להבין סברת ר"ל ודעתו בזה שמחלק בין שלפי דעת העכו"ם חייב מיתה זה שייחדוהו לבין שאי"ח מיתה, מה יתן ומה יוסיף לנו להיתר מסירתו להורג, במה שלפי דעתם המוטעית הוא חייב מיתה, עכ"פ מצד הדין הוא חף מפשע, ואם לדעת ר"ל ייחוד אינו מתיר מסירתו למה תותר מסירתו במה שלפי טעותם ודיניהם המסולפים הוא חייב מיתה.

ונראה בעליל שהדיון כאן מגדרי קידוש השם, וכמו בשעת גזירה קיי"ל ייהרג ואל יעבור ואף אערקתא דמסאני (סנהדרין ע"ג) ופירש"י שם שהוא "כדי שלא ירגילו העכו"ם להמריך הלבבות לכך". היינו שהדבר נמדד לא לפי מה שהוא כשלעצמו, אלא בתוצאות המרחיקות לכת מזה, שיכניסו מורד בלבבות, ומזה יביא לדברים אחרים. כן ס"ל לר"ל שיש בנדון משום קדוש השם, כי רצון העכו"ם להכניס שטן השנאה והקנאה בישראל, שימסרו להם **במו ידיהם** את אחיהם להריגה, ועי"כ ימריכו הלבבות שכל אחד ירצה להנצל על חשבון השני, ומתוך כך יביאו לידי ריב וקטטה ביניהם לבין עצמם ותתפורר האחדות היהודית, ועי"כ יוקל עליהם למלא מזימותיהם ולכלותם אחד אחד. זהו נמוק האיסור למסור האחד להריגה בלא ייחדו. ונימוק זה קיים גם בייחדו. כי אם איש זה אינו חייב מיתה גם לפי דיניהם ומחשבתם המסולפת, נמצא שכל ענין ייחודו אינו אלא תחבולת מזימה מצידם להקל עליהם ביצוע מחשבת שטנם, בהיות שבאופן זה השאר יימסרו האחד ביתר קלות. ואח"כ ימשיכו בשיטה זו גם כלפי אחרים בתחבולה זאת ואחרות. עי"כ ס"ל לר"ל שעל כולם לעמוד כחומה ולהתחלק בגורלם מבלי לתת לשטן להכניס פירוד בין הדבקים.

אכן זהו רק בשאינו חייב גם לפי דיניהם, משא"כ אם לפי דיניהם חייב מיתה, נמצא שזה שייחדוהו אינו מצד כונת רשע של הכנסת פירוד וכנ"ל, אלא מחמת שלפי דעתם חייב הוא להם מיתה, בזה באמת ימסרוהו, כיון שמאי חזית וכו' לא קיים בנידון זה, שממילא ייהרגו כולם. זה נ"י ביאור כוונת ר"ל. ומיושבת קושית הכ"מ בדעת ר"ל אמאי לא יימסרו, והא ליכא מאי חזית וכו' כי כנ"ל הוא בא ע"ז מצד אחר, מגדרי קדו"ה וסכנת המרכת הלבבות שמאז לא יבצר מהם לבצע את כל זממם.

ו.

ועפ"י י"ל שגם לר"י סברא זו קיימת עכ"פ **בלא ייחדוהו** כי אז ודאי הדבר מיועד להביא לידי ריב וקטטה בין ישראל הנתונים בצרה בינם לבין עצמם, שכל אחד ירצה להציל עצמו ונפשות הקרובות לו, ומתוך כך יגבר ביניהם הכעס והשנאה ויש בזה משום גדר קדו"ה, שלא ימסרו נפש מישראל בידים. ולא נחלק על ר"ל אלא בנידון שייחדוהו, שסובר שבכה"ג ל"ש לבא לידי ריב וכעס, כיון שהגויים הם שייחדוהו האחד, ומה עליהם לעשות.

(ואכן עינינו ראו ואזנינו שמעו את אשר עוללו צוררי ישראל בימינו לשה פזורה אשר ניתנה בידם בעוונותינו, לחבל תחבולות און ולשסות איש ישראל ברעהו למסור האחר כפדיון נפשו עד שלבסוף כילו את כולם, הי"ד לעינינו). והוא הדין והוא הטעם באמרו לנשים תנו לנו אחת ונטמאנה, שגם כאן הכונה שלהם להכניס רעל הקנאה והשנאה ביניהן שהאחרות תנצלנה על חשבון הפקרת האחת. ומיושב לפ"ז גם מצד אחר, נוסף על משי"כ לעיל, מה שהקשינו בדעת הש"ך, שאין כלפי עכו"ם משום איסור מסייע לדבר עבירה ולמה אסרו האחת, שהאיסור כאן אינו מצד מסייע, אלא מגדרי קדוש השם אתינן עלה.

ומדאתינן להכי יתיישבו שפיר דברי הר"ש שהוכיח מירושלמי שלענין זה יימסרו האחת בייחדוהו **גם אליבא דר"ל**, וממילא גם לפסק הלכה אליבא דהרמב"ם, כי באשה שייחדוהו להם, הרי כונתם ברורה, שאשה זו מצאה חן בעיניהם למלא בה תאותם, אי"כ אין לראות בזה כונה של מזימה נוספת של השפלת כבוד ישראל בהכנסת פירוד ושנאה ביניהם, אלא כונה להנאתם. עי"כ בזה לכו"ע אין להתנגד להם ע"י שתמסרנה כולן לטומאה, כי כיון שהמאי חזית וכו' מסולק מזה, וכן אין בזה משום גדר קדו"ה, מוטב שתמא האחת משתמאנה כולן. ונראה שבכה"ג אין גם משום מדת חסידות שלא למוסרה, כי זה שייך רק במוסרים להריגה מצד בין אדם לחבירו, משא"כ כאן שהוא מגדרי איסור בא"י, מוטב שתעבר האחת משתעברנה כולם, ובדומה לענין מ"ש לענין שבת מוטב שיחלל שבת אחת כדי שתשמרנה שבתות הרבה.

ז.

ובזה יש מקום ליישב מה דשו"ט במשפט כהן הנ"ל (עמי ש"ז) לאלה השיטות שבמקום שאין דין מסייע ה"ז **אסור** למסור נפשו ומתחייב בנפשו בזה, מכ"ש לענין הרוגי לוד אין כל ברי' יכולה לעמוד במחיצתן (בי"ב י'). שמסרו עצמם למיתה והצילו השאר. ובמשפט כהן שם הסביר שגם הם היו בכלל הגזירה, שבכה"ג אעפ"י שאחרים היו

אסור להם למוסרם משום מאי חזית וכו' הם שמסרו עצמם ה"ו מדת חסידות גדולה ויתירה. והדברים מאירים ומזהירים וראויים למי שאמרם. אולם לפי הנ"ל יוסבר הדבר ביותר, כי איסור האחרים למוסרם שהוא קיים לר"ל אפילו בגונא שאין טענת מאי חזית וכן כשייחדוהו וכנ"ל, הוא רק משום שע"ז מסייעים למזימת הגויים לפצל אחדות ישראל ולזרוע ביניהם שנאה וקנאה. כל זה שייך רק אם **אחרים** מוסרים אותם להציל עצמם משא"כ **נשהם הם** שמסרו עצמם, כי אז לא זו בלבד שאין בזה גורם לחילול השם, אלא אדרבא הם קידשו ש"ש בזה שמסרו נפשם למען ישראל. ובה הדליקו אש קודש בלב הנשארם להתחזק ביתר תוקף במעוז ישראל. ע"כ מצוה גדולה עשו, ואין שום בריי יכולה לעמוד במחיצתם.

ח.

ובזה יפתח לנו פתח בהבנת גדרי מסייע לדבר עבירה. שלכאורה אין איסורו אלא מדרבנן, כיון שיכול לקחת בעצמו ואי"ב משום לפני"ע. אולם מהגמרא ותוסי' נראה לכאורה שהוא איסור חמור עד למאד. והוא מה דאיתא בנדרים כ"ב. עולא במיסקי' לארעא דישראל איתלוו ל"י תרין בני חוזאי בהדי". קם חד שחטי' לחברי'. א"ל לעולא: יאות עבדי? א"ל: אין, ופרע לו בית השחיטה. כי אתא לקמי' דר' יוחנן א"ל: דילמא ח"ו אחזיקי ידי עוברי עבירה? א"ל: נפשך הצלת, ופרש"י והר"ן שם, שאלמלא כן ה"י הורגו. ומספקו של עולא וכן מתשובתו של ר' יוחנן נראה שרק מחמת פקו"נ הותר. ובתוסי' סוטה (מ"א: ד"ה כל, וציינו כאן הגרע"א) למדו מכאן לענין מה שאמרו שם אסור להחניף לרשע, שמ"מ במקום סכנה מותר. נראה שנסתפקו בדבר, והוכיחו לה מהא דנדרים שהותר במקום סכנה.

וכל זה אינו מובן, וכי מה נסתפק לו לעולא, הרי מעיקרא כל מה שעשה לא ה"י אלא מחמת הסכנה כדפירש"י שם, א"כ מה ה"י מקום הספק, וכי עד עכשו לא שנה הא דאין לך דבר העומד בפני פקו"נ, בפרט זה שאינו אלא איסור דרבנן. כן התוסי', מה הוצרכו ללמוד מהא דעולא בגונא דסכנה שכל איסורי תורה הותרו.

(אכן במשפט כהן ריש תש"ו קמ"ג הוכיח שבלשון חז"ל לקרא לחשש **רחוק** של סכנה בשם "סכנה". ולפ"ז י"ל שהדיון שבגמרא לא ה"י בגונא שיש חשש קרוב מצד פקו"נ. ומש"כ רש"י שפחד שלא יהרגנו, אולי לשם זה ה"י סגי במה שה"י עונה לו כשאלתו שיאות עבדי, אבל הוא הוסיף באמרו מה שלא נדרש - "ופרע לו בית השחיטה". אך אכתי אינו מבואר מספיק שלשונו של ר' יוחנן בתשובתו "נפשך הצלת" מוכיח שהכונה ממש להצלה. וא"כ לפ"ז מה מקום לספק בפה"ג).

ונראה ברור שספיקו של עולא וכן של התוסי' בסוטה הוא מצד **חילול השם** שבדבר. שכן חוץ מהגדרים **הקבועים** של חילול וקד"ה שמחוייבים בהם כל ישראל כמבואר בסנהדרין (ע), ישנו חילול השם **לפי מה שהוא אדם**, כמבואר בשלהי יומא (פ"ו:). ה"ד חילול השם? א"ר כגון אנא אי שקלנא בישרא מטבחא ולא יהיבנא דמי לאלתר, ועפ"י רש"י שם. הרי שכלפי אדם גדול כל אי-זהירות שגורמת לאחרים ללמוד ממנו להקל יותר ויותר, הוא ג"כ בגדרי חילול השם.

[וני שזהו גם הסבר הנמוק"י הו"ד בכ"מ (פ"ה מיסוה"ת ה"ד) שגם לדעת הרמב"ם חסיד רשאי למסור נפשו על שאר עבירות גם שלא בשעת גזירה, כי יתכן שמתוך חסידותו ילמדו ממנו להקל ביותר, ע"כ רשאי למסור עצמו, ואולי גם חיוב איכא לפי הנ"ל, אלא משום שזה גופא צריך שקול אם יש חשש שילמדו ממנו או לא. וע"כ בכה"ג ה"ז רשות. וצ"ע בזה.]

וכיון שנסתפק בזה מצד חילול השם, חשש שבכה"ג גם מצד סכנה לא הותר, ד"ונקדשתי" מחייב גם מסירות נפש. וזה ה"י גם ספיקם של התוסי' לגבי מ"ש שאסור להחניף לרשע. (החנפה לרשע וחיזוק ידי עוברי עבירה הוא **אותו** סוג איסור, כפי שרואים אנו בתוסי' הנ"ל שלמדו מזה על זה. **וההבדל** שביניהם הוא בזה שהחזקה שייך כשמחזק ידיו בעצם עשיית העבירה בדומה להא דעולא. ואילו החנפה היא לא רק בשעת העבירה אלא כל שהוא רשע ומחניף לו, ה"ז מחזק אותו למעשי הרשע באופן כללי).

ותשובת ר' יוחנן "נפשך הצלת" צריך לומר לפי הנ"ל שתכנה שבכה"ג אין כאן משום גדר ח"י"ה כלל, שהרי גלוי וידוע לכל רואה שאין בכונתו לחזקו ולהסכים עמו, אלא מחמת יראה עושה כן. וזהו גם מה שלמדו משם התוסי' לענין האיסור להחניף לרשע.

וצ"ע אם רק בכה"ג שניכר שעושה בכדי להנצל מסכנת **מיתה** הוא שאמר ר"י שאין בזה משום ח"י"ה, או בכל אופן שניכר שמחמת **לחץ** מסוים מגלה הסכמה ואומר דברי עידוד לעברין, ג"כ אין בזה משום ח"י"ה, כיון שכל רואה יבין שאין כאן הסכמה בלב.

ט.

הנה גם מסוגיות אלה רואים שיש איסור לחזק ידי עוברי עבירה ברשעים גמורים כגון הא דרצח חבירו, וכגון הא דסוטה הנ"ל שאיסור החנפה הוא ג"כ מצד מחזק ידי עוברי עבירה הוא וכנ"ל. ולכאורה גם מכאן קשה על השי"ך, לפ"מ שהבינו דבריו בדגול מרבבה וגליון הרש"א, שבכל עובר עבירה במזיד אין משום מסייע לדבר עבירה.

אכן לפי האמור לעיל מובן מאד, שאיסור מסייע ידי עוברי עבירה יש לדון בו משתי בחינות: א' מצד מה שמכשיל **לבעל העבירה** בזה שמיקל עליו העבירה: ב' מצד **חילול השם** שבדבר, שמשותף עצמו ע"י סיוע ועידוד לדבר העבירה. חילוקו של השי"ך נוגע לשאלה **מצד הכשלתו**, בזה האיסור **הוא מדרבנן**, מגדר לפני"ע דרבנן שלא להכשיל העיור, בעוד שמה"ת, הוא רק בקאי בתרי עברי דנהרא. וע"כ שפיר כתב שבישראל מומר ועכו"ם לא נצטוו ע"ז אפילו מדרבנן, כשם שאין עלינו חיוב להפרישו. משא"כ במה שנוגע לנימוק ה"ב מצד חילול השם שבדבר, ע"ז לא שייך חילוק השי"ך כלל, דאדרבא, מה שהוא רשע יותר, כל מה שמעודדו, יותר ח"י"ה יש בדבר. ואיסור זה הוא איסור **תורה** מהחמורים ביותר, וכנ"ל. והא דלא דן השי"ך בנידון דידי מצד בחינה זו שבגמרא נדרים וסוטה הנ"ל, נראה שזה תלוי בטיב הסיוע. ורק בנידון דנדרים וסוטה הנ"ל שמעודדו בדברים ומגלה הסכמתו למעשיו, שאמר לה



יאות עבד, וכן כל כייב שמחניף לו כהא דסוטה, שייך משום גדר זה של החזקת ידי עוברי עבירה. משא"כ בנידון דהש"ך שמושיט לו הכוס יין לנזיר, ואינו מגלה דעתו, שנוח לו מזה שעובר העבירה, בזה אין משום גדר הדאורייתא של החזקת ידי עוברי עבירה. ואין לנו לדון אלא מצד האיסור דרבנן, וזוהי באמת הסתעפות מהחייב להפרישו, שאינו קיים לפי הש"ך גם בישראל מומר, כשם שאינו קיים לגבי עכו"ם.

בסיכום כל האמור לעיל:

- א. כשכולם עומדים בסכנת מות אסור לברור האחד למיתה שע"ז ינצלו האחרים, משום מאי חזית וכו'.
- ב. כשהעכו"ם **דורשים** זאת **כתנאי** להשאירם בחיים, יש נימוק נוסף לאסור זאת, והוא מצד קדו"ה, שלא ירגילו להמריך הלבבות לכך.
- ג. כשייחדו העכו"ם אחד מהם, אם חייב מיתה בדיניהם - ימסרוהו. ואף זו אינה מדת חסידות. אולם אם אינו חייב מיתה אסור למוסרו, מצד קדו"ה.
- ד. המוסר עצמו להציל חבירו בכל גווני דלעיל, קדוש יאמר לו ודרגתו נשגבת עד מאד.
- ה. נשים שאמרו להם עכו"ם תנו לנו אחת ונטמאנה, וא"ל נטמא את כולכן, אם לא ייחדו אסור להן למסור אחת. ואם ייחדו, ל"ש בזה משום קדו"ה, וימסרו האחת. ואין בזה גם משום מדת חסידות שלא למוסרה, כיון שע"ז טמאנה כולן - מוטב שתטמא אחת מאשר כולן.
- ו. לסייע לעכו"ם (לפי הש"ך גם בישראל מומר) בפעולת העבירה, כשהדבר בידו ממילא אין איסור, אולם לעודד אותו אפילו בדיבור, אסור מה"ת באיסור חמור מצד חילול השם.
- ז. במקום סכנה מותר גם לחזק ידיו בעידוד וכיו"ב, כי בכה"ג אין חי"ה, שהכל מבינים שאינו מסכים עמו רק מחמת יראה. ויש להסתפק אם קיימת סיבה אחרת גלוי לכל שע"ז ניתן להבין שלא מחמת שמסכים עמו אומר לו דברי החיזוק, אם מותר.

ד. חוק השבת המוצע - בחירת הרע במיעוט

החוק המוצע לפיו תושבת התחבורה הצבורית בשבתות וחגים ברוב רובה של המדינה, וכן תרוסן העבודה בשבתות וחגים בבתי התרושת, לעומת זאת תשאר מעין מובלעת של חיפה העיר אשר עלי לא יחולו הגבלות התחבורה. כן אין ההצעה כוללת הגבלה בתחבורה הפרטית ושירות המוניות. נברר את החיוב והשלילה שבה ונשקול שכרו והפסדו זה לעומת זה, ונקבע עמדתנו אליו לאור ההלכה, עפ"י שנתברר לנו בע"ה בפרקים הקודמים.

ואלה הנקודות אשר נראה שיש לדון בהן:

- א. תועלת החוק מבחינה **מעשית** להמעטת חילולי השבת.
- ב. תועלת החוק מנקודת ראות **ההלכה** בצמצום חילולי השבת שבפרהסיא.
- ג. הזנחת **מיעוט** של הישוב למען תקנת חלקו האחר, שהוא **הרוב**.
- ד. החזקת ידי עוברי עבירה ע"י הגשת חוק זה בכנסת ותמיכה בה.
- ה. חילול השם שבתמיכה בחוק זה.

א. תועלת החוק מבחינה מעשית

איו ספק שלמרות ששירות המוניות לא יוגבל, יגרום הדבר להמעטת הנסיעות ההמוניות בשבתות וחגים. נוסף על הפרשי המחירים שבין סוגי תחבורה אלו, הרי עצם העובדא שאין תחבורה צבורית סדירה פועלת, גורמת להשראת רוח של שבת על הצבור. ודבר זה בכוחו להשפיע הרבה על הללו, שאינם עוברים בלהכעיס רק נסחפים באוירת ההפקרות השוררת ברחוב.

נוסף על כך אין שירות המוניות מגיע לכל אותם המקומות שהתחבורה הצבורית פועלת בהם, וכן אין שירות זה יכול לקלוט המונים המאפשרים חילולי שבת בפומביות יתירה.

אלא שיש טוענים שיש צורך לבחון את הדברים מתוך מבט **לעתידי**. שבה שמחוקקים חוק שבת במדינה ומשאירים את חיפה מבחוץ, הרי יש בזה **הנצחת** המצב הפרוע השורר בעיר זו לתקופה ממושכת. בעוד שאם אין חוק כזה יש לקוות שבמאמצים יגיעו לחוק שבת הכולל גם חיפה. כן חוששים עוד, שבחיפה עצמה ירבה חילול השבת, מתוך הנחה שכאילו כלפיה הותרה הרצועה.

לטענות אלה יש לענות עפ"י הכלל הנקוט בדינו להלכה: אין ספק מוציא מידי ודאי, ואפילו ספק **המצוי** (ע"ז מ"א.). אולם שתי אלה הנקודות שהוזכרו אינן כלל בגדר ספק המצוי: עובדא היא שבמשך השנים מאז קום המדינה לא זכינו להשתפרות המצב, אף לא להתעוררות השכבה הדתית שבישוב לחזק יותר את התארגנותה ולהגביר את הרכב נציגותה בכנסת בכדי להעביר חוקים יותר רצויים מהשקפת התורה. אין זה אלא טיפוח אשלי, שבקרוב נזכה להגברת ממדיה של היהדות הדתית עד כדי אפשרות של הקמת לחץ מספיק לחוקק חוק כרצוננו. בפרט שכאמור אין נראית באופק אפשרות העברת חוק שהאסור על התחבורה מכול כל, וכל חוק בשטח ריסון התחבורה איננו אלא בהכרח תיקון למחצה לשליש ורביע.

אין לראות גם בבחינת ספק המצוי החשש שע"ז יגבר חילול השבת בחיפה. דומה שאפשר להבטיח בחוק עצמו את אפשרות הרחבת הפרצה בחיפה, בהעמדתה על המצב הקיים. וכן יש סברא הפוכה, שתיקון המצב בשאר חלקי הארץ, ישפיע לטובה בחשבון סופי גם על חיפה עצמה. כי סוף סוף יש השפעת גומלין מחלק אחד של היישוב על

משנהו. וכדרך שלצערנו ראינו כיצד דוגמת חיפה השפיעה **לרעה**, יש לקוות שהכנסת הסדר מסוים בכל הארץ תשפיע גם על חיפה לטובה. כן יהי אפשר לרכז את המאמצים הכלליים והמקומיים ביתר עוז כלפי עיר זו, שתשאר בגדר יוצא דופן מכל הארץ.

בכל אופן, איך שלא יהיו שיקולינו לגבי החשש ביחס להשפעת החוק על התפתחות הדברים בעתיד, עלינו לנהוג בזה לפי הכלל האמור: אין ספק מוציא מידי ודאי. ומכיון שהתיקון הוא ברור, והחששות אינן אלא חששות, עלינו להתחשב עם הודאי, ולפעול לפיו.

ב. תועלת החוק מנקודת ראות ההלכה

בפרק א' ראינו שלדעת התוס' קיימת מצות הצלה ממעשה העבירה גם כלפי אלה שדינם כמומרים. אולם אליבא דאמת רוב רובו של הצבור הנתפס לחילול השבת, אינו עושה זאת מתוך כונה זדונית מחושבת, אלא נגררים לזה ע"י אוירת הרחוב, הדוגמא שהוא רואה לפניו, והמצאותם של קוי תחבורה הפועלים באופן סדיר, שהם בחינת פרצה הקוראה לגנב. כן כמה וכמה שמחללים השבת בעבודה בבתי מלאכה שונים עושים זאת מתוך **פחד** להפסד מקום עבודתם, ומתוך **לחץ** עליהם. כל אלה, אם אמנם אין זה מצדיק את דרכם, מ"מ יש לדונם כהללו שנתפסו לדבר עבירה בהיחא אמתא, שכנוס התוס' בגדר אנוסים לענין זה, כיון שהיא משדלתן לעבירה. אף כאן התנאים השוררים הם הם שמשדלים אותם לעבירה. ונוסף על כך, כיון שרבים הם הנכשלים בזה, הרי זוהי מצוה דרבים. והתקנת החוק שיפסיק זאת במדה מרובה הוא איפוא בגדר **מצוה רבה ומצוה דרבים** כאחד. שבוה אין מחלוקת בין הרשב"א לתוס', ולכו"ע אומרים בזה לאדם חטא בכדי שיזכו הרבים, והיינו שיש מצוה רבה בדבר להצילם ממכשול. א"כ התקנת חוק שיזכה רבים, ויצילם מחילול שבת בפרהסיא היא מצוה גדולה, שאפילו הותר לעבור עבודה איסור זוטא, וכנ"ל.

נוסף על כך, הרי יש בחוק זה משום המעטת חילול השם לעומת המצב השורר **כיום** בארץ, שבארץ הקודש, פלטרין של מלך, נזרה של שבת מלכתא מחולל ומושלך לארץ בראש בל חוצות. ובענין חילול השם ודאי יש הפרש בין שזה נעשה ע"י מספר מועט לבין נעשה ע"י עם רב. וכלשון הגמרא בע"ז (ה'): דאי אשמעינן יחיד - משום דלא מפרסם חטא" אבל צבור דמפרסם חטאי וכו', ופירש"י: ואיכא חילול. שלפי רוב הצבור העובר העבירה גדל חילול השם הכרוך בזה. (וזה גם עצם תוכן מה שמצינו חילוק לענין יחיד שמחלל שבת, בין מחלל בצנעה למחלל בפרהסיא, מצד שבפרהסיא יש חילול השם יותר.)

ג. הזנחת המיעוט למען הרוב

כפי שנתברר לעיל בייחודו להם העכו"ם אחד **יש הבדל** בין רציחה לטומאה. וראינו שיסוד ההבדל הוא בזה, שבהריגה יש לראות בדרישות הגויים רצון התעללות והתקלסות והכנסת פירוד ושנאה בישראל בין זה לזה. משא"כ לענין טומאה, שמסתבר שלהנאת עצמן הם דורשים. לאור הני"ל נראה שמקרה דן **יש לדמותו לטומאה ולא לרציחה**, שהרי גם כאן יש נימוק מסויים למה שמייחדים דוקא מקום זה מאחרים, ואין זה אלא להנאת עצמן, שיכולים להאחז באיזה נימוק מדומה, בכדי להשאיר מקום זה בהפקרותו. בכל אופן, הן כל עצם חקיקת החוק שירסן חילול השבת בשאר חלקי הארץ, לא **מיזמתם** של הללו המעוניינים בחילול השבת הוא בא, אלא אדרבא הם רוצים כאילו להתבצר במקום זה, בעוד שביחס לשאר הם מסכימים בדלית ברירה, ומבחינתם הם ודאי נוח להם יותר במצב הנוכחי שאין חוק באף מקום, ובמדה שיש חוק מקומי אינו יעיל. א"כ אין זה דומה להא דעכו"ם שמשתמשים באיום של הריגת כולם בתור לחץ שימסרו להם האחד להריגה, וכל מגמתם שהיהודים **עצמם** ימסרו להם מתוכם להריגה.

ופשוט הדבר שאין הפרש בין יחיד נגד רבים, למיעוט נגד רוב. יתר על כן נראה שבכה"ג שבלא"ה יטמאו כולן, כל שייחדו אפילו אם רק **המיעוט** יהא ניצול, הדין יהי שתמסרנה אלו ואל תטמאנה כולן. כי כל מה שיש להציל הרי צריך להציל. וכן נתברר לעיל שבנדון זה ל"ש גם מדת חסידות, כמו שמצינו לענין הריגה.

ד. החזקת ידי עוברי עבירה.

פשטות הדברים, שאפילו בהבאת הצעת החוק בנוסח דלעיל לפני הכנסת ע"י ח"כ הדתיים והצבעה עברה אין משום מסייע ידי עוברי עבירה. שאינו דומה כלל למושיט כוס יין לנוזר כשיכול לקחתו לבד. כי כאן אין עוזרים להם בשום דבר במה שנוגע לחילול השבת שבחיפה, אלא רק אין מפריעים להם להמשיך מעשיהם. ואין זה אלא כנוזר שכוס היין בידו, ואין אתה גוער בו, שיש לדון בו מצד חובת התוכחה, וחובת ההפרשה מאיסור עפ"י הגדרים שלהם, אבל מ"מ משום מסייע אין כאן בפרט אם הבאת החק תהא מלווה בהסבר מתאים שיכיל ביטוי של אי השלמה עם המצב בחיפה, ושאין זה אלא בחינת תפיסת הרע במיעוטו, נראה שאין כאן כלל מגדרי מסייע.

אך גם אם היה בזה משום מסייע, וישנם הרי מקרים מעין אלה כגון קבלת ראשות מחלקה המטפלת בעניני חינוך החילוני והדתי כאחד, מכל מקום, לפי האמור לעיל, יש כאן הכלל שאומרים בכה"ג לאדם חטא בכדי שיזכה חברך, ומוטב שיחלל שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה ומכיון שהחינוך החילוני ישגשג ביתר שאת בראשות המחלקה של אדם חילוני, וע"י ששומר תורה מטפל בזה הרי הוא שומר עכ"פ מקיפוח החינוך הדתי ועוזר לביסוסו וחיזוקו הרי איסור מסייע וכו' הוא איסורא זוטא שהותר למען המצוה רבה והמצוה דרבים, וכאמור.

ה. מצד חילול השם

כפי שנתברר לעיל קיים הבדל בין שמסייע לעושה העבירה בביצוע העבירה, לבין שמסייעו בדבר עידוד והסכמה שמהם נראה כאלו **הזדהות** עם עושה העבירה, שפעולת סיוע גרידא שאין עמה עידוד אין בה אלא איסור דרבנן, ול"ש בזה מצד חילול השם. א"כ בנידון שלנו שכאמור לעיל הבאת החוק לכנסת והצבעה עבורו ודאי לא תהא מלווה



ע"י חה"כ הדתיים בעידוד לעוברי העבירה, אלא אדרבא בהסתייגות, ובהבעת כאב, על שאין הדבר בידינו להביא חוק מתוקן כאשר עם לבבנו, אין בזה משום גדרי חילול השם הכרוכים לעתים עם דין מסייע, כפי שאינו.

לעומת זאת נביא בחשבון כמה חילול השם **יתמעט** ע"י חוק זה, וכמה חילול שבת בפרהסייה ימנע ע"י חוק זה. כן נזכור שגם ההצעה הטובה ביותר לא תוכל להשתלט **כליל** על חילול השם ע"י פרטיים וע"י מוניות כאמור. וכל הדיון אינו אלא על ריסון **חלקי** אשר עם כל היותו בלתי מקיף, יש בו מכל מקום תקנה במדת מה. אם נשקול כל זאת במתינות ובכובד ראש, ללא רצון התנצחות וללא כל מחשבות צדדיות שבהן ה"שלא לשמה" גובר על ה"לשמה", כי אז נגיע למסקנות כי קבלת חוק השבת גם בצורתו המקוטעת יהא נראה הישג גדול ליהדות הדתית בארץ, ויוכל לשמש ברצות השם אבן פינה להשלטת התורה בחיים הצבוריים שבמדינת ישראל.

סימן יב : מעמד הנכרי במדינה ישראלית

קביעת היחס בין העולם היהודי לעולם הנכרי היא אחת מנקודות ויסוד של התורה, ששימשה לא אחת כאמצעי לשיסויה ביהודים ע"י שונאי ישראל. משפט התורה בענין זה הוא קיצוני וללא התפשרות, המלחמה ללא ויתור של היהדות עם עבודה זרה לכל צורותיו ולכל אביזריה נתנה אותותיה גם ביחסה לנכרי שהנו לעתים קרובות מאד זהה עם מושג עובד עכו"ם.

בבואנו לברר אי אלה מהלכות אלה שיש להם משמעות מעשית בימינו, מחויבים אנו לזכור שהיחס החשדני לנכרי הנהו אך ורק על יסוד הדעות המשובשות שהוא נושא בתוכו, ולא בשום פנים לאדם באשר הוא אדם שבקרבו, מעמדו של גר-תושב דהיינו הנכרי שקיבל עליו ז' מצוות בני נח מתוך הכרה ואמונה בנבואתו של מ"ר ע"ה, הוא מעמד מכובד בתור חסידי אומות העולם שמקומם מובטח גם בעולם הנצח כפסק ההלכה: חסידי אוה"ע יש להם חלק לעוה"ב (ה' מלכים פ"ה הי"א). מרובות הן המימראות בחז"ל מתוכן זה, הן במובן מחשבותי הן במובן הלכותי. אולם זאת התורה אשר תבעה את ההתנהגות בכל חומר הדין כלפי כל סטי' בכיוון ע"ז בקרב ישראל עצמם, דאגה לשמור מכל משמר על הגרעין של המין האנושי שנבחר לשמור ולהורות את דרך ה', שיהא "עם לבדד ישכון" מוגן מהשפעות זרות מזיקות, מפתח אורח חיים הבנוי על אמונה טהורה באחדות ה' ומתממש בצדקה ומשפט, שרק ע"ז יובטח קיומו הוא ותאופשר השפעתו המבריקה על משפחת העמים כולה.

פרק א. ישיבת הנכרי בארץ לפי הרמב"ם ושאר ראשונים

א.

כתב הרמב"ם (פ"י מע"ז ה"ו) - אבל בזמן שיד ישראל תקיפה עליהם אסור לנו להניח עכו"ם בינינו. ואפילו יושב ישיבת עראי וכו' אלא עד שיקבל עליו שבע מצוות שנצטוו בני נח, שנאמר לא ישבו בארץ, אפילו לפי שעה וכו'. ואם קבל עליו ז' מצוות ה"ז גר תושב, ואין מקבלים ג"ת אלא בזמן שהיובל נוהג וכו'.

הראב"ד משיג על הרמב"ם: זאת לא מצאנו ולא שמענו מעולם, והפסוק שהוא מביא בז' אומות הוא וכו'. וכן במה שמסיים הרמב"ם שאין מקבלים גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג, כתב ראב"ד: אי"א איני משהו לו בישיבת הארץ.

בכ"מ כתב על דברי הראב"ד האחרונים שגם הרמב"ם ודאי יודה בזה, כיון שקיבל עליו ז' מצוות בני נח, שוב אין בו החשש שמא יחטיאו, ולמה ימנעו ממנו ישיבת הארץ.

ב.

אכן אין נראה כן דעת הרמב"ם, שהרי כתב שאסור לנו להניח להם בינינו אי"כ קיבלו עליהם המצוות, ורואים שלא מספיק מה שבפועל שומרים המצוות אלא עד שיקבלו, וקבלה זאת שהוא דן עליה היינו לפי דיני קבלה שנתפרטו בגר תושב, שהרי כך מסיים "ואם קבל עליו ז' מצוות הרי זה "גר תושב", הרי בפירוש שהדיון הוא על קבלת המצוות לפי הסדר הקבוע שעל ידם נקרא "גר תושב". ועל זה מסיים שאין מקבלים ג"ת אלא בזמן שהיובל נוהג. יוצא מזה שבזמן שאין היובל שאין קבלתו בתור גר תושב אפשרית, ממילא אסורה ישיבתו בארץ (כשיד ישראל תקיפה). ולא הי' מקום כלל להביא שאין מקבלים ג"ת אלא בזמן היובל בענינו שאין כאן הנידון על דיני ג"ת לפרטיו רק לשאלת ישיבת הארץ ואם לענין זה אין נפ"מ כי לזה מספיקה הקבלה גם שלא לפי הסדר הקבוע בג"ת, למה הזכיר ענין זה בכלל כאן. אלא ודאי שסובר שבזמן שאין מקבלים ג"ת אסורה ישיבתו בארץ גם כשמקיים בפועל בז' מצוות אם יד ישראל תקיפה עליהם.

ג.

וכן יוצא מפורש מדבריו במקום אחר (פ"י י"ב מאיסורי ביאה ה' ז-ח) שכי' שם וז"ל: איזהו גר תושב? זה עכו"ם שקבל עליו שלא יעבד עכו"ם עם שאר המצוות שנצטוו בני נח, ולא מל ולא טבל, ה"ז מקבלים אותו והוא מחסידי אוה"ע. ולמה נקרא שמו תושב? - לפי שמותר לנו להושיבו בינינו בא"י, כמו שביארנו בהל' עכו"ם, ואין מקבלים ג"ת אלא בזמן שהיובל נוהג וכו'. מכאז יוצא שכל עיקר שמו שהוא מקבל רק לאחר קבלת ז' המצוות ובפני ג' חברים לפי סדר הקבלה - "גר תושב", ה"ז על סמך היתר היותו תושב בארץ. ומכאן ברור שכשלא קיבל לפי הסדר הקבוע ולא חל עליו שם ג"ת אסורה ישיבתו, שהרי ע"ש היתר ישיבתו נקרא ג"ת. ויוצא מזה שהראב"ד הבין נכון דעתו של הרמב"ם והשיג עליו על זה, שישבת הארץ לדעתו אינה תלויה בקבלת המצוות לפי הסדר הקבוע של ג"ת, אלא גם בלי זה מותרת ישיבתו בארץ ושם "גר תושב" לראב"ד ודאי ג"כ לא על שם היתר ישיבתו בארץ אלא על **החובה** להושיבו בינינו ולדאוג להחיותו. וצריך ביאור דעת הרמב"ם בתשובה להשגות הראב"ד וענין מחלוקתם.