

מושגים:

טלאולוגיה ודאונטולוגיה.
העמדת הצדדים בקונפליקט ערכי.
ה'שמים' כפיקציה בעולם ההלכתי.
ביטול מצוות של יהודי מת.

תקציר:

במאמרנו השבוע אנו עוסקים בדברי הריטב"א לגבי בי"ד שהיה אנוס לא לקדש את החודש. ישנם בדברי הריטב"א כמה חידושים מרתקים, ואנו עוסקים בכמה מהם בארבעה פרקים בלתי תלויים. ראשית אנו דנים במעמד קידוש החודש המעובר בידי שמים: האם באמת ישנה ישיבה של בי"ד של מעלה שמקדש את החודש או לא. למרבה הפליאה לשאלה זו יש השלכות הלכתיות, ואפילו בימינו ולגבינו (לגבי חזרה על 'יעלה ויבוא' בערב ר"ח).
בהמשך אנו רואים שלפחות לפי כמה שיטות ראשונים הסמכות של חכמים לגבי קביעת הלוח היא מוחלטת (כלומר ייתכנו חודשים באורכים בלתי מוגבלים, לפי החלטת בי"ד). בתוך הדברים אנו מביאים שיטות ראשונים אשר מבחינים בין עשה ולא לעניין מסירות נפש בשעת השמד, וכאלו שחולקים עליהם, ותולים זאת במחלוקת בין תפיסות טלאולוגיות לבין תפיסות דאונטולוגיות.
לאחר מכן אנו עוסקים בקונפליקטים ערכיים מורכבים, בהם עומדות שתי אפשרויות מול הערך שדוחה כל אחת מהן. השאלה שעולה היא איזה משני הערכים נחשב כעומד מול הערך ה'מתגונן', ואיזה הוא הערך הצדדי. בעיות מן הטיפוס הזה עולות ביחס לחילול שבת למען יהודי שעומד למסור את נפשו כדי לא לעבוד ע"ז, או בדילמה של הראשונים לגבי התרת שחיטה או אכילת נבילה לחולה בשבת, וכן בתפיסת מהותו של נס החנוכה.

הכללים והעקרונות העולים מן המאמר

בעניין אונס בקידוש החודש מבט על כמה זוויות והקשרים הלכתיים

מבוא

במאמרנו השבוע נעסוק בכמה סוגיות שעולות מתוך דיון שעורך הריטב"א במצב בו יש אונס לבטל את מצוות קידוש החודש. דבריו מעוררים כמה קשיים, שכל אחד מהם מהווה פתח לדיון מרתק בפני עצמו. ננסה לעמוד בקצרה על ההיבטים השונים של הדיון, ונקדיש פרק לכל אחד מהם.

א. מבוא

מצוות קידוש החודש

פרשתנו עוסקת במצוות קידוש החודש. זוהי המצווה הראשונה שבה מצטווים עם ישראל כעם, ולכן רש"י בתחילת פירושו לתורה מתקשה מדוע התורה לא פתחה בנקודה זו. וכך כותב הרמב"ם בספר המצוות, מצוות עשה קנג:

והמצווה הקנ"ג היא שצונו ית' לקדש חדשים ולחשב חדשים ושנים. וזו היא מצוות קדוש החדש. והוא אמרו יתעלה (בא, יב) החדש הזה לכם ראש חדשים. ובא הפירוש (ר"ה כב א) עדות זו תהא מסורה לכם. כלומר שמצוה זו אינה מסורה לכל איש ואיש כמו שבת בראשית שכל איש ימנה ששה ימים וישבות בשביעי עד כשתיראה לכל איש ואיש הלבנה שיקבע היום ההוא ראש חדש או ימנה מניין תוריי ויקבע ראש חדש או יעיין איחור האביב וזולתו ממה שראוי להסתכל בו ויוסיף חדש, אבל מצוה זו לא יעשה אותה לעולם זולת בית דין הגדול לבד. ובארץ ישראל לבד.

מצוות קידוש החודש ועיבור השנה מוטלת על ב"ד, ולא על כל פרט בישראל. יתר על כן, מצווה זו מוטלת רק על ב"ד הגדול בארץ ישראל (ראה גם בהמשך דברי הרמב"ם שם). זוהי מצווה מיוחדת מכמה וכמה בחינות, וכאן נפתח את דברינו בעיקר באחת מהן: פרט לחובה לקדש חודשים, בידי חכמי ישראל מצווה הזכות והסמכות המוחלטת לקבוע את מועדי השנה. הכל תלוי בהם.

סמכות ותפקיד חכמים בקביעת החודשים

במסכת ר"ה ישנה סוגיא שעוסקת בסמכות בית הדין לקבוע מועדים ולקדש חודשים, ובתוך הסוגיא מובא מקרה שבו ר"ג מנע את קידוש החודש לאור מסורת שהיתה בידו. ר' יהושע היה מיצר על כך, ואז הזכיר לו ר"ע את מה ששמע ממנו עצמו (ר"ה כה ע"א):

אמר לו: רבי, תרשיני לומר לפניך דבר אחד שלמדתני. - אמר לו: אמור. - אמר לו: הרי הוא אומר +ויקרא כג+ אתם, +ויקרא כג+ אתם, +ויקרא כג+ אתם, שלש פעמים, אתם - אפילו שוגגין, אתם - אפילו מזידין, אתם - אפילו מוטעין. בלשון הזה אמר לו: עקיבא, נחמתני, נחמתני.

אם כן, הדברים מגיעים לידי כך שהתורה מעניקה לחכמים סמכות לקבוע את המועדים באופן שרירותי, ואפילו שגו, באונס או בטעות, או אפילו במזיד. המועדים נקבעים אך ורק על פי החלטתם. וכן פסק הרמב"ם להלכה (הל' קידוש החודש סוף"ב):

בית דין שקדשו את החדש בין שוגגין בין מוטעין בין אנוסים הרי זה מקודש וחייבין הכל לתקן המועדות על יום שקדשו בו, אע"פ שזה ידע שטעו חייב לסמוך עליהם שאין הדבר מסור אלא להם ומי שצוה לשמור המועדות הוא צוה לסמוך עליהם שנאמר אשר תקראו אותם וכו'.

אמנם המשנה, דף אחד קודם במסכת ר"ה, מסייגת את הסמכות של חכמים לגבי קידוש החודש, ואומרת כך (שם, כד ע"א):

משנה. ראש בית דין אומר מקודש וכל העם עונין אחריו מקודש מקודש. בין שנראה בזמנו בין שלא נראה בזמנו מקדשין אותו, רבי אלעזר ברבי צדוק אומר: אם לא נראה בזמנו - אין מקדשין אותו, שכבר קידשוהו שמים.

לכאורה מבואר כאן שלפי ראב"צ המועד של ר"ח אינו מסור לגמרי בידי חכמים, שכן אם לא קדשוהו בזמנו השמים כבר מקדשים אותו אוטומטית. חכמים פועלים בתוך מסגרת שמותירה להם דרגות חופש די מצומצמות. בהמשך הגמרא מובאת מחלוקת תנאים משולשת, ופוסקת הלכה כראב"צ:

רבי אלעזר ברבי צדוק אומר אם לא נראה בזמנו - אין מקדשין אותו. תניא, פלימו אומר: בזמנו - אין מקדשין אותו, שלא בזמנו - מקדשין אותו. רב אלעזר [ברבי שמעון] אומר: בין כך ובין כך אין מקדשין אותו, שנאמר +ויקרא כה+ וקדשתם את שנת החמשים -

שנים אתה מקדש, ואי אתה מקדש חדשים. אמר רבי יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי אלעזר ברבי צדוק.

וכן פסק הרמב"ם בהל' קידוש החודש, פ"ב ה"ח.¹ הגמרא שם מחפשת את המקור לדעת ת"ק שסובר שתמיד דרוש קידוש של ביי"ד, ואחד המקורות שמובאים שם הוא דרשה מאותו פסוק, ובאותו כיוון:

מנלן? אמר רב פפא: אמר קרא +ויקרא כג+ אשר תקראו אתם, קרי ביה אתם.

ואם הלכה כראבר"צ, אזי התפיסה של 'אתם' מסוייגת כאן באופן משמעותי. אמנם ניתן היה להבין שבסוגיא זו מדובר רק על השאלה האם ביי"ד צריך לומר את המילה 'מקודש' או לא, ולא דווקא על הסמכות לקבוע את המועד עצמו. שווה בנפשך, אם לפי חכמים ביי"ד בפועל לא אמר 'מקודש' בר"ח שלא במועדו, האם באמת יום זה לא יהיה ר"ח? אז מתי הוא כן יחול? האם ייתכן חודש שיתמשך ארבעים וחמישים יום בגלל שבי"ד לא קידש אותו? להלן נראה שייתכן גם ייתכן חודש ארוך כזה, ובאמת הראשונים כבר נחלקים האם מדובר כאן בקידוש טקסי או ממש בקביעה הלכתית של מועד ר"ח.

בדעת ראבר"צ נראה לכאורה שטמון יותר מכך, שכן הנימוק שהוא מביא לעמדתו שבקידוש לא במועדו לא צריך לומר 'מקודש', הוא מהותי: שכבר קדשוהו שמים. כלומר השמים כבר קדשו את החודש. ועדיין היה מקום לתלות זאת באמירה טקסית גרידא ולומר שהמועד עצמו תלוי בקביעת ביי"ד, אך הקידוש של היום (הפיכתו למועד, אך לא קביעתו) הוא אשר נעשה בביי"ד, ושלא במועדו לא צריך לקדש את היום. מהמשך הגמרא ("אמר אביי: אף אן נמי תנינא..."), וכן מן הסוגיא המקבילה בסנהדרין י ע"ב, גם משתמע שמדובר על השאלה העקרונית - מתי נקבע החודש, ולא רק על השאלה הטקסית - מי מקדש את אותו יום, אך כאמור הראשונים חלוקים בזה.

בכל אופן, נראה לכאורה מסוגיא זו שלגבי קידוש החודש (להבדיל מעיבור השנה) סמכותם של חכמים היא שולית, שכן מגוון האפשרויות הוא לכאורה מצומצם מאד: ניתן לסטות יום לכאן או לכאן, אך ביי"ד לא יכול לקבוע את המועד כפי שייראה לו. אך מדברי הריטב"א בסוגיית חולין קא ע"ב (ועוד ראשונים, כפי שנראה) עולה שהתמונה הזו אינה מדויקת. מסתבר שגם ביחס למועד בו חל ר"ח יכולה להיות דרגת חופש משמעותית שתלויה בביי"ד. במאמרנו השבוע נעסוק בכמה היבטים מרתקים שעולים מדברי הריטב"א הללו.

סוגיית חולין ודברי הריטב"א

הבבלי חולין קא ע"ב עוסק בסוגיית אין איסור חל על איסור, ובתוך הדברים נדונה השאלה מה דינו של מי שעשה מלאכה ביום הכיפורים שחל בשבת:

שלח רב יצחק בר יעקב בר גיורי משום דרבי יוחנן: לדברי רבי יוסי הגלילי, למאי דאפכן, שגג בשבת והזיד ביום הכפורים - חייב, הזיד בשבת ושגג ביום הכפורים - פטור. מאי טעמא? אמר אביי: שבת - קביעא וקיימא, יום הכפורים - בי דינא דקא קבעי ליה; אמר ליה רבא: סוף סוף, תרוייהו בהדי קאתו! אלא אמר רבא, שמדא הוה, ושלחו מתם: דיומא דכפורי דהא שתא - שבתא הוה, וכן כי אתא רבין וכל נחותי, אמרוה כרבא.

הגמרא אומרת שבמקרה כזה הוא חייב רק על איסור מלאכה בשבת ולא על מלאכה ביו"כ. הגמ' מקשה מדוע הוא לא חייב על יו"כ, הרי שני האיסורים באים בבת אחת ולכן שניהם צריכים לחול? ועל כך עונים שמדובר בשעת השמד, וקבעו את יו"כ להיות בשבת. רש"י מסביר שעשו זאת כדי שלא יהיה ניכר שלא עושים מלאכה בגלל יו"כ, שכן האויבים יתלו זאת בשבת, ולכן ר' יוסי הגלילי פטר בו משום יוה"כ.

הריטב"א בחידושו על אתר מביא את פירוש רש"י, ומייד לאחר מכן הוא מביא את קושיית התוס':

והקשו בתוספות היאך אפשר שבטלו יום הכפורים בשעת גזירה, הא בשעת גזירה אפי' אערקתא דמסאני יהרג ואל יעבור (סנהדרין עד ע"ב), ושלא בשעת גזירה נמי בפרהסיא יהרג ואל יעבור, והא בפרהסיא הוי דהיכי דמי פרהסיא עשרה בני אדם.

קשה היה לתוס' כיצד ביטלו את יו"כ בגלל הגזירה, הרי בשעת השמד חייבים ליהרג ולא לעבור אפילו על מנהג בעלמא, ובודאי על עבירה חמורה כמו יו"כ. על כך הוא עונה:

וני' דהא לא קשיא דקידוש חדשים דבית דין עשה הוא ועל עשה יעבור ואל יהרג כדפרישנא בכמה דוכתי, אלא אם כן למידת חסידות הוא כההיא דמצינו בסוגיא דש"ס (שבת מט ע"א, ע"ש ברמב"א), ואפשר דהכי גזרו גוים לבית דין שלא לקדשו דאין כאן יום הכפורים ודו"ק.

¹ הפירוש של כל הראשונים והאחרונים הוא ש'בזמנו' הוא ביום ל' ו'שלא בזמנו' הוא ביום ל"א. אך פירוש זה מעורר כמה קשיים, ובראשם קושי לשוני: מדוע ר"ח ביום ל"א הוא לא בזמנו? אם המולד היה ביום ל"א אז זהו זמנו? בספר צמח אור, לר' אליעזר סילבר מסינסינאטי, פירש ש'בזמנו' הכוונה ביום המולד (בין אם היה ביום ל' ובין אם ביום ל"א), ו'שלא בזמנו' הוא קידוש חודש שלא ביום המולד (או מוקדם או מאוחר). פירוש זה מיישב קשיים נוספים רבים בסוגיא, וצ"ע מדוע אף אחד מן המפרשים אינו מפרש כך.

הוא מסביר שאמנם לעשות מלאכה ולאכול ביו"כ הוא איסור חמור, ובשעת השמד היה עליהם למות ולא לעבור, אך כאן ביי"ד פשוט לא קבע את יו"כ, ולכן זהו יום חול, ולמעשה מי שעשה בו מלאכה, או אכל, לא עבר כל איסור. האיסור היחיד שנעבר כאן היה ביטול עשה (למעלה הבאנו את הרמב"ם בספחם"צ, מצוות עשה קנג) של קידוש חודשים, שהרי ביי"ד לא קידש את החודש, אך זו אינה עבירה לאו אלא ביטול עשה. הריטב"א מחדש שעל מצוות עשה לא צריך ליהרג ואפשר לעבור כדי להינצל אפילו בשעת השמד.² לבסוף הוא מוסיף שאפשר שהגויים גזרו על ביי"ד שלא לקדש את יוה"כ, ואז אין כאן יו"כ.

קשיים בדברי הריטב"א

יש בדברי הריטב"א הללו כמה קשיים לא פשוטים:

1. האם ביטול עשה הוא פחות חמור מהחלפת שרוך שחור בלבן? הרי על לבוש אופייני (ערקתא דמסאנא – שרוכי הנעלים) עלינו ליהרג ולא לעבור בשעת השמד (ראה סנהדרין עד ע"ב), אז מדוע על ביטול עשה אין חובה כזו?
 2. בכלי חמדה פרשת בא אות א מקשה מדוע היה צורך להוסיף שהגויים גזרו על ביי"ד לא לקדש חודשים? לכאורה פשט הגמרא הוא שהם רק גזרו על כל ישראל לא לשמור את יוה"כ, אלא שביי"ד מצאו פתרון הלכתי, בכדי למנוע את מסירת הנפש של הכלל על איסורי יוה"כ, בכך שהם לא קדשו את החודש, וכך בוטל יוה"כ.
 3. קושיא נוספת מובאת בכל"ח, מה הועילה העובדה שביי"ד לא קדשו את חודש תשרי, סו"ס זה לכל היותר מועיל לדחות את ר"ח ביום אחד, אבל ביום השני החודש מקודש אוטומטית, "שכבר קדשוהו שמים" (כדעת ראב"צ הנ"ל). אם כן, יוה"כ רק נדחה ביום אך לא בוטל, וכיצד יצא שלא היה יו"כ באותה שנה ונפל על שבת.
 4. לא ברור מדוע על עשיית מלאכה באותו יו"כ שחל בשבת לא היו חייבים גם משום יו"כ? הרי אם ביי"ד קדשו את החודש באופן שונה, סו"ס החודש מקודש ויוה"כ יחול היכן שהוא נופל לפי קביעת הביי"ד. אז מדוע הגמרא אומרת שלא חייבים על עשיית מלאכה באותו יו"כ (אלא רק משום שבת, ולא משום יו"כ)?
- כאמור, כל אחד מהקשיים הללו מעורר זווית שונה, אך יש גם קשרים בין הזוויות הללו. בפרקים הבאים נעסוק ביתר פירוט בקשיים הללו.³

ב. קשיים 3 ו-4

מבוא

הקושי שנוגע ישירות לענייננו (=קידוש החודש) הוא הקושי השלישי: מדברי הריטב"א משמע שאם ביי"ד לא מקדשים את חודש תשרי אזי אין כלל חודש כזה, וממשיך אלול של השנה שעברה ללא הגבלה עד שביי"ד מחליטים לקדש את תשרי. אך כפי שראינו הרי נפסקה הלכה כראב"צ, ולכן כבר קדשוהו שמים ביום הלי"א, ולכן יו"כ חל בכל מקרה.⁴

שינוי בתפיסת הקידוש של ביי"ד של מעלה

שאלה זו מניחה שקידוש השמים הוא קידוש אוטומטי, שאינו תלוי בביי"ד. אך בתוד"ה 'שכבר קדשוהו', סנהדרין י ע"ב, מסבירים את דברי ראב"צ אחרת:

שכבר קידשוהו בשמים - י"מ דבי"ד של מעלה מקדשין אותו לעולם בשעת המולד ואין נראה דאם כן בזמנו נמי כבר קדשו בשמים אלא נראה כפירוש הקונטרס בפ"ב דר"ה דביום שלשים ממתניין ב"ד של מעלה לב"ד של מטה שמא יעברו אבל יום שלשים ואחד שאי אפשר שלא קדשו היום מקדשין אותו בשמים מן השחר והא דאמר בירושלמי רבא בר זבדא בשם רב טעמא דר' אלעזר בר' צדוק בשעה שבי"ד שלמעלה

² ועדיין היה מקום לשאול מצד העיקרון 'אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך'. כיצד ביי"ד מבטלים עשה כדי שיזכו כלל ישראל? אך שאלה זו אין לה כל מקום. ראשית, ביי"ד עצמו גם הוא בין הזוכים. הרי כמו כל יהודי אחר, גם הם היו אמורים למסור את נפשם על קיום יו"כ. שנית, ביי"ד כלל אינו בגדר 'חוטא' כדי שיזכה חברו, שכן היחס בינו לבין הכלל אינו כמו היחס בין שני בני אדם. ביי"ד הוא אבר מאברי כלל ישראל, וחלק בלתי נפרד ממנו (הלב, או הראש). לכן איום על כלל ישראל הוא כאיום על ביי"ד עצמו (גם אילו ביי"ד היה יושב במקום אחר, ולא היה נתון תחת איום פסי בעצמו). לחטא כדי שיזכה הוא עצמו אפשר דשרי (לפחות אם הזכות רבה על החטא. ראה בראשונים בסוגיית שבת ד ע"א לגבי מדביק פת בתנור).

³ הבסיס הראשוני של הדיון מבוסס על הדברים שכותב בעל הכלי חמדה כאן.

⁴ אמנם בפשטות קושי זה קשה על הגמ', ולא על הריטב"א לבדו. הרי הגמרא אמרה שיו"כ באותה שנה בוטל. אך את הגמרא ניתן אולי להסביר בעקירת דבר מן התורה של ביי"ד מפני חשש פיקו"נ, וכדו'. הריטב"א טוען שהיה כאן מעשה הלכתי רגיל, שביי"ד לא קדשו את החודש וממילא לא היה כאן יו"כ. לכן הדבר קשה בעיקר עליו.

רואין שאין מקדשין אותה מקדשין הן יש ליישבו כפירוש הקונטרס דהכי פירש בשעה שב"ד שלמעלה רואין שאין מקדשין אותו מלמטה ביום ל' מקדשין אותו הן מן הבוקר ביום ל"א דאין כאן ספק דודאי יקבע היום.

מדבריהם נראה שהקידוש של ביי"ד של מעלה אינו אוטומטי. ביי"ד של מעלה מחליט שאם ביי"ד של מטה לא קידשו ביום ה' אז ברור שהם עומדים לקדש ביום ה"א, ולכן הם כבר מקדשים את היום הזה בתחילתו. מה יקרה אם ביי"ד של מטה יחליט לא לקדש גם ביום ה"א? ייתכן שלפי תוס' זה אינו אפשרי, שכן כל דרגת החופש של ביי"ד היא רק לבחור בין היום ה' לבין היום ה"א. ובאמת כך כותב בפירוש ר' יונה על סוגיית סנהדרין הנ"ל:

אם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו שכבר קדשוהו שמים. פירוש כיון שלא בזמנו אינו תלוי בדעת ביי"ד, ואינו צריך קידוש, מפני שממילא הוא מקודש. וקידוש שמים הוא שאין החודש יכול לפחות עוד. אבל אם נראה ביום שלושים יכולין לקדש מפני שהדבר תלוי בדעתם שאם יקדשו מקודש ואם לאו אינו מקודש. כדאמר בפ' 'אם אינן מכירין': 'אשר תקראו אתם במועד' – אפילו שוגגין, אפילו אנוסין ואפי' מוטעין.

מלשונו של ר' יונה נראה שביי"ד של מעלה כלל אינם מקדשים את החודש. הביטוי של ראברי"צ "שכבר קדשוהו שמים" הוא רק ביטוי ציורי לכך שאין טעם שביי"ד של מטה יקדשו את החודש ביום ה"א, שכן הוא מקודש מאליו. נראה שהוא אינו מוכן להבחין בין קביעת היום להיות ר"ח לבין קידושו. כאשר הגמרא מדברת על קידוש החודש היא מתכוונת לקביעת העיתוי שלו. וכאשר העיתוי ידוע, אזי החודש כבר 'מקודש' מאליו, ולכן אין צורך בקידוש.

אך בדעת הריטב"א ניתן אולי להסביר שהוא מבין אחרת: כל סמכות קידוש החודש היא של ביי"ד של מטה, אלא שבמקרה שלא היה קידוש ביום ה' אז ביי"ד של מעלה כבר יודעים שביי"ד של מטה יקדשו ביום ה"א, ולכן הם עצמם מקדשים. אבל אם ביי"ד של מטה יחליטו במצב מסויים כלל לא לקדש גם ביום ה"א, אזי אין משמעות לקידוש של ביי"ד של מעלה, ואכן החודש כלל לא ייכנס. לכן כתב הריטב"א שמכיון שביי"ד החליטו לא לקדש את חודש תשרי, אזי הוא כלל לא נכנס. במצב כזה לא היה עבורו גם קידוש בשמים.⁵

נעיר עוד כי הריטב"א כנראה חולק על ר' יונה גם בהיבט השני: לדעתו הביי"ד של מעלה כן מקדש את החודש בפועל, וזה לא רק תיאור ציורי שפירושו שאין צורך לקדש. אם אכן ביי"ד של מעלה כלל לא היו מקדשים אלא זה היה חל אוטומטית, אזי במקרה של שעת השמד החודש היה מקודש. רק אם נאמר שהביי"ד של מעלה צריכים גם הם לקדש נוכל לומר כריטב"א שאם ביי"ד של מטה מחליטים לא לקדש משיקולים שונים, החודש לא יהיה מקודש כי גם ביי"ד של מעלה לא יקדשו אותו.

סיכום צדדי המחלוקת ונפקא מינא נוספת: האם טעות בקידוש"ח חוזרת?

אם כן, הראשונים הללו חלוקים בשתי שאלות: 1. עד כמה סמכותו של ביי"ד בקידוש החודש: לפי ר' יונה הסמכות היא מוגבלת מאד (כפי שכתבנו לעיל), אך לפי הריטב"א הסמכות היא מוחלטת, והם יכולים לעשות בלוח השנה כבשלהם. וכך פשט דרשת הגמרא בר"ה כה ע"א ("אפילו מזידין"). 2. האם לפי ראברי"צ ביי"ד של מעלה מקדשים את החודש שלא במועדו, או שהוא מתקדש אוטומטית. לפי ר' יונה הם כלל אינם מקדשים, אלא זה קורה אוטומטית. ולפי הריטב"א ביי"ד של מעלה מקדשים אותו (אא"כ ביי"ד של מטה החליטו אחרת).

כעת נוכל לראות שבתוס' סנהדרין הנ"ל נראה כי הם סוברים שביי"ד של מעלה אכן מקדשים את החודש שלא בזמנו, כריטב"א. לכן נראה שהם גם סוברים כמותו שניתן גם שלא לקדש אם ביי"ד של מטה יחליטו על כך (למעלה הסתפקנו בהסבר שיטת התוס' בזה). ונראה שבזה נוכל להבין גם את מה שכתבו התוס' הנ"ל שביי"ד של מעלה מקדשים את החודש ביום ה"א בבוקר. ונראה שהסיבה היא שאין קידוש החודש בלילה (כי ביי"ד לא דן בלילה), כלומר לדעתם יש כאן מעשה קידוש. לפי ר' יונה אין סיבה לומר שהקידוש הזה נעשה בבוקר (שהרי הוא כלל לא נעשה, אלא חל מאליו. ומסתבר שזה כבר מערב היום ה"א).⁶

⁵ גם בהשגות הרמב"ן על ספהמ"צ, מ"ע קנג סק"א, מבואר שהקידוש של ביי"ד של מעלה הוא רק טקסי, והוא בא אחרי הקביעה של המועד שנעשית תמיד ע"י ביי"ד של מטה. ממילא ברור שהחודש יכול להתארך כמה שיחליטו ביי"ד של מטה, כשיטת הריטב"א כאן. כך עולה גם מדברי היד רמ"ה, סנהדרין יב ע"ב (על עיבור השנה בל' אדר), בביאור שיטת רש"י (וזה נגד מה שנראה כאן בשיטת רש"י, וצע"ק). קידוש טקסי כזה מצאנו גם לגבי בכור בהמה, שהוא קדוש מרחם ובכל זאת יש מצווה להקדיש אותו כשנולד (ראה רמב"ם רה"ל בכורות, פ"א ה"ד).

⁶ וראה בסוגיית ברכות ל ע"ב שקובעת שאין חוזרים על 'יעלה ויבוא' בליל ר"ה, שכן לא מקדשים חודשים בלילה. והנה בתוד"ה 'והתניא', שם, הביאו דעה שבליילה השני ודאי חוזרים מכיון שכבר מקודש ביום שלפניו. אך התוס' עצמו אינו מחלק בין שני הלילות (וראה ב"י אר"ח סי' תכב, שהביא סברות לחלק). וכן פסק בשו"ע אר"ח סי' תכב שבשני הלילות אין חוזרים על 'יעלה ויבוא', שכן לא מקדשים את החודש בלילה. האר"ש בהל' תפילה פ"י מסביר את ההלכה הזו לאור דברי התוס' מסנהדרין שהבאנו למעלה, שביי"ד של מעלה מקדשים את החודש המעובר ביום ל"א בבוקר, כי אין קידוש בלילה. לעומת זאת, המאירי והר"ן בסוגיית ברכות כותבו שביי"ד של מעלה אינם מקדשים (כר' יונה), ולכן בלילה השני חוזר על 'יעלה ויבוא'. הרי לנו השלכה הלכתית מעשית בימינו למחלוקת המספיקה הזו. אמנם יש לדון כאן מדוע אמירת 'יעלה

והנה בעל הכל"ח מביא השלכה הלכתית נוספת של המחלוקת הזו, ותולה בה מחלוקת ראשונים אחרת.

הרמב"ם בפ"ג מהל' קידוש החודש ה"ו-טז כותב כך :

בית דין שישבו כל יום שלשים ולא באו עדים והשכימו בנשף ועברו את החדש כמו שבארנו בפרק זה, ואחר ארבעה או חמשה ימים באו עדים רחוקים והעידו שראו את החדש בזמנו שהוא ליל שלשים, ואפילו באו בסוף החדש, מאיימין עליהן איום גדול ומטריפים אותם בשאלות ומטריחין עליהן בבדיקות ומדקדקין בעדותן ומשתדלין בית דין שלא יקדשו חדש זה הואיל ויצא שמו מעובר.

ואם עמדו העדים בעדותן ונמצאת מכוונת והרי העדים אנשים ידועים ונבונים ונחקרה העדות כראוי, מקדשין אותו וחוזרין ומונין לאותו החדש מיום שלשים הואיל ונראה הירח בלילו.

הרמב"ם קובע שישנה סיטואציה שבה בי"ד עיברו את החודש, ומתברר שהמולד היה ביום ל, ואז חוזרים ומונים כאילו החודש היה רגיל ולא מעובר. והנה, אם כבר קדשוהו בי"ד של מעלה אז אין אפשרות לחזור ולמנות מהיום ה', שהרי הוא כבר קבוע. אם כן, הרמב"ם לומד כר' יונה שבי"ד של מעלה אינו מקדש את החודש. לעומת זאת, המנ"ח במצוות קידוש החודש (מצווה ד) מסביר שרש"י ותוס' חולקים על הרמב"ם, שכן לדעתם בי"ד של מעלה כבר קדשו את החודש ביום ה'ל"א, ולכן אין אפשרות לחזור ולמנות מהיום ה'. כלומר הם סוברים כריטב"א ותוס' הנ"ל שבי"ד של מעלה מקדשים את החודש המעובר.

מסקנה: יש לבי"ד סמכות מוחלטת גם ביחס לקידוש החודש

המסקנה היא שלפחות לפי כמה ראשונים עולה כי גם ביחס לקידוש החודש ישנה סמכות מוחלטת בידי בי"ד, ולפי החלטתם החודש יכול להתמשך ללא הגבלה, עד כמה שהם יורו.

נעיר כי אנו רואים כאן שביטויים אשר מכניסים ממדים מטפזיים לתוך השיקולים ההלכתיים מתפרשים על ידי חלק מהראשונים באופן מטפורי. אין לשמים חלק במעשה ההלכתי, שכן "לא בשמים היא". אמנם ייתכן שהדבר נובע מכך שדווקא בסוגיית קידוש החודש יש לבי"ד של מטה סמכות מוחלטת, אך ניתן להביא לכך דוגמאות מהקשרים נוספים, ואכ"מ.

קושי 4

נותר לנו לברר את קושי 4, שהוא קושי טכני מיניה וביה : אם באותו זמן בי"ד כן קידשו את תשרי, וקבעו את יו"כ כך שיחול בשבת, אזי הם כלל לא ביטלו את מצוות קידושה"ח. היה אולי מקום להסביר שהמצווה היא לקדש בזמנו, ואת זה הם ביטלו. הם קידשו את החודש במועד אחר, שלא כדין. קידוש זה אמנם חל ('אתם' – אפילו מזידין), אך יש כאן ביטול עשה. אלא שגם זה אינו אפשרי, שכן אם באמת הם קידשו את החודש אז מדוע מי שעשה מלאכה באותו יום לא עבר גם על איסור מלאכה ביו"כ, הרי זהו יו"כ אמיתי ותקף על פי ההלכה?

על כורחנו שהם באמת לא קידשו את החודש. אלא שאז מתעורר הקושי מה פירוש שהורו לעם לשמור יו"כ בשבת כדי שלא ישתכח? מסתבר שהם עשו זאת כזכר ליו"כ, אך זה לא היה יו"כ אמיתי. לכן מי שעשה בו מלאכה לא חייב על כך משום יו"כ אלא לכל היותר משום מלאכה בשבת.

ג. קושי 1: הבדל בין שוא"ת וקו"ע לעניין מסירות נפש

הסבר שיטת הריטב"א

הכל"ח בתוך דבריו מציע הסבר מעניין לשיטת הריטב"א. לטענתו כאשר כופים את ישראל להימנע מעשיית מצווה (=דרישה למחדל), אין טעם למסור את נפשו, שכן גם כך לא תיעשה המצווה (=גם כך יתקיים המחדל). יהודי מת לא עושה מצוות. לעומת זאת, אם הם כופים עליו לעבור עבירה, כאן עליו למסור את נפשו, שהרי יהודי מת גם לא עובר עבירות.⁷

⁷ יבוא' תלויה בקידוש בי"ד, כאשר במציאות ברור שזהו ר"ח כבר מהערב (זה מחזיר אותנו לשאלה האם הסוגיא עוסקת בקידוש היום או בקביעתו. וראה לשון הרמב"ם קידוה"ח פ"א ה"ה – "שיקדשוהו בי"ד ויקבעוהו", ואכ"מ).

⁷ חילוק דומה מביאים האחרונים לגבי ספק במצוות עשה. רעק"א מעלה אפשרות שבספק מצו"ע לא יהיה דין שצריך להחמיר, שכן הוא שונה מהותית מספק במצוות ל"ת: במצות ל"ת אם מישוהו מחמיר אז הוא אינו עושה מעשה שיש בו חשש של עבירה. בזאת הוא יוצא מכלל ספק, והעבירה ודאי לא תתבצע. אך בספק מצו"ע יש מעשה שלא ברור האם הוא מהווה קיום של מצו"ע או שהוא מעשה סתמי. החמרה במצב כזה פירושה לעשות את המעשה בכל מקרה. אך כאן גם אם נעשה את המעשה לא ברור שהמצווה תתבצע (שכן אם המעשה אינו מהווה מצווה, אז גם אם עשינו אותו לא קיימנו את המצווה). אחת הדוגמאות הידועות בה התעורר העניין היתה הצעתו של האדמו"ר מרדזין לגבי זיהוי התכלת. התעוררה שם שאלה מה עלינו לעשות במצב בו יש ספק בזיהוי (כמו שניתן לשאול גם לגבי התכלת החדשה בת ימינו). זהו ספק במצו"ע, והשאלה היא האם עלינו להחמיר ולהטיל את פתיל התכלת בכל מקרה. האדמו"ר, בספרו **פתיל תכלת**, מביא את הדעות הללו של הפוסקים ומתמודד עמן, ע"ש. וראה בזה גם במג"א סי' קצד סק"ג ופמ"ג שם, ושעשועי רעיונים כלל כ.

דומה כי מכאן ניתן גם להבין את החילוק לעומת ערקתא דמסאנא. שם מדובר על דרישה לעשות פעולה אקטיבית ולא דרישה למחדל, ואם היהודי ימות לא יהיה יהודי שהולך עם שרוך בצבע לבן, ולכן יש חובה למסור את הנפש. אם כן, ההבחנה אינה נוגעת לחומרת הדברים, שכן ברור שביטול עשה הוא חמור מהחלפת צבע שרוכי הנעליים. בשיקולי מסירת הנפש השאלה אינה של חומרה, שהרי אפילו על צבע נעליים יש למסור את הנפש. ההבחנה מבוססת על השאלה האם מדובר בעבירה אקטיבית או במחדל.

שיטת הר"ן בסוגיית אלישע בעל כנפיים

הכל"ח עצמו מציין לדברי הר"ן על המעשה דאלישע בעל כנפיים, בבבלי שבת מט ע"א: **ואמאי קרי ליה בעל כנפים? שפעם אחת גזרה מלכות רומי הרשעה גזירה על ישראל, שכל המניח תפילין ינקרו את מוחו. והיה אלישע מניחם ויוצא לשוק. ראהו קסדור אחד - רץ מפניו, ורץ אחריו. וכיון שהגיע אצלו נטלן מראשו ואחזן בידו, אמר לו: מה זה בידך? אמר לו: כנפי יונה. פשט את ידו ונמצאו כנפי יונה. לפיכך קורין אותו אלישע בעל כנפים.**

והנה הר"ן בחידושיו שם מקשה:

וא"ת: והיכי עביד הכי, והרי קי"ל בפ' נגמר הדין (סנהדרין עד ע"ב) דבשעת השמד אפי' אערקתא דמסאנא יהרג ואל יעבור? וי"ל דהני מילי לעבור על מצוות לא תעשה, אבל גזרו לבטל מצוות עשה כיון שאינו עובר בדיינים, ועוד שהן יכולים לבטלה ממנו על כרחו שיניחוהו בבית האסורין ותבטל מאליה, הילכך מבטל ואל יהרג.

לכאורה דברי הר"ן עומדים בניגוד להצעתו של הכל"ח, שכן הוא תולה את ההבדל בעבירת שוא"ת מול עבירת קו"ע (אף שחילוק זה באמת קשה, שהרי ברור שביטול עשה חמור מצבע השרוכים). אמנם ההסבר השני כן נראה דומה להצעת הכל"ח, שהרי ביחס למצוות עשה (=דרישה למחדל) בידי הגויים לבטל המצווה בכל מקרה.⁸ ייתכן שכוונתו היא ממש להסבר הכל"ח, ושני הנימוקים מצטרפים אצלו למכלול אחד: מכיון שיש כאן רק מחדל, הרי את זה הגויים יכולים להשיג בעצמם, גם ללא כניעה של היהודי.⁹

טלאולוגיה ודאונטולוגיה

דומה כי אנו פוגשים כאן שוב בשאלה האם להלכה יש אופי טלאולוגי או דאונטולוגי. השיקול אותו מעלה הכל"ח הוא מבחן התוצאה: האם ההקרבה תצליח להשיג את מטרתה אם לאו. זהו שיקול טלאולוגי מובהק. אך היה מקום לראות את הבעיה במישור הדאונטולוגי, כלומר שאלת ההקרבה אינה נבחנת לאור הסיכוי להשיג את המטרה אלא היא חובה שעומדת לעצמה. אדם צריך להקריב את עצמו גם על ביטול עשה, על אף שהעשה לא יקויים גם אם הוא יקריב את עצמו. ואכן, ישנם ראשונים (ודומה שכך עולה מסתימת רוב הראשונים והפוסקים) שאינם מחלקים בין עשה לבין לאו. לדעתם, בשעת השמד על כל יהודי להקריב את עצמו גם על ביטול עשה (הכל"ח עצמו מביא כן מהרמב"ן על התורה בפרשת יתרו, שמות כ, ו).¹⁰ זוהי גישה דאונטולוגית מובהקת, שכן היא אינה מתחשבת במבחן התוצאה.

יכולים להיות לכך נימוקים רבים, אך כאן ברצוננו רק להצביע על ההקשר הזה של הדיון.

ד. קושי 2: הגדרת והעמדת הצדדים בקונפליקטים ערכיים מורכבים

מבוא

בעל הכלי חמדה מתחיל את הדיון דווקא בקושי השני: מדוע הריטב"א מצא לנכון להוסיף שהכפייה היתה על ב"ד שלא לקדש את החודש? ובפרט קשה שכן פירוש זה מנוגד לפשט הגמרא. לכאורה פשט הגמרא הוא שהגויים כפו את ישראל שלא לשמור את יוה"כ, ואי קידוש החודש היה

לעומת זאת, לגבי ספק מילה ראה **כס"מ פ"ג ה"ו** בשם תשובת הרמב"ם, **חוות דעת ס' קי**, ובשו"ת **יביע אומר ח"ב אר"ח ס' ג**, שנקטו בדיוק את ההיפך: שבמצוות עשה לכל הדעות יש להחמיר מה"ת.

⁸ מעניין שהוא מביא את האפשרות להכניסו לכלא, ולא להרוג אותו. ואולי לדעתו מצב שבו יהודי מת אינו מקיים מצווה אינו נחשב כמצב של מחדל. ביטול עשה מתקיים רק כשהיהודי חי ובכל זאת אינו מקיים את המצווה. זו עצמה טענה מרתקת, ואכמ"ל בה.

⁹ מעניין שדווקא הריטב"א שם מיישב זאת באופן אחר. הוא טוען שאלישע כבר קיים מצוות תפילין באותו יום. גם תירוץ זה הוא בעייתי, שכן עדיין זה לא גרוע יותר מצבע שרוכי הנעליים. בכל אופן, מכאן משמע שלשיטתו בשעת השמד מוסרים נפש גם על מצוות עשה (וכ"כ **הכס"מ פ"ה מהל'** יסודי התורה ה"א, **ולח"מ** שם פ"ה ה"ד. ועי' גם **במנ"ח** מצווה רצו).

¹⁰ אמנם שם הרמב"ן מביא את מדרש חז"ל על **המכילתא** (בחדש, ו): "מה לך יוצא ליהרג - על שמלתי את בני, מה לך יוצא לשרף - על שקראתי בתורה...". אך יש לציין כי במקרים אלו המצווה אכן קויימה, ולכן היה מוצדק לקיים אותה וליהרג. ובכלל, ברוב המקרים מסירות הנפש הדרושה היא למות אחרי קיום המצווה, או ליטול סיכון של מיתה אם מקיימים. רוב המצבים אינם מצבים שבהם אדם סתם מת על הצהרה שיקיים את המצווה, אך משמת הוא כבר לא מקיים אותה.

פתרון שמצאו ביי"ד כדי להקל את העול ולמנוע את האיסור, או למנוע את מסירת הנפש ההמונית. **הכל"ח** מוסיף שהדברים קשים עוד יותר לאור דברי הריב"ש והג"א בתחילת כתובות שכותבים שכאשר הגזירה היא על הביי"ד עצמו אז חייבים למסור את הנפש, ודווקא אם הגזירה לא היתה על ביי"ד אלא על הציבור שם ביי"ד יכולים לשנות, שכן אין כאן חובה למסור נפש.¹¹

הסבר הכל"ח

הכל"ח מציע את ההסבר הבא. כדי שביי"ד לא יקדשו את החודש דרוש טעם ונימוק הולם. אמנם כל מעשה ביי"ד בעניין קידוש החודש הוא תקף, אך בכל זאת לעשות קידוש לא נכון במזיד וללא נימוק זהו איסור. אם המצב היה שלא היו גוזרים על ביי"ד מאומה, אלא רק גוזרים על כלל ישראל לא לקיים את יוה"כ, כי אז לא היה נימוק מספק לביטול העשה של קידוש החודש, והיה על ביי"ד לקדש את החודש, גם במחיר שכל ישראל יצטרכו למסור את נפשם על קידוש השם. אך הדברים הללו תמוהים מאוד. הרי ביי"ד יכולים לשקול כל מיני שיקולים ביחס ללוח השנה, ומדוע חייבים של כלל ישראל אינו שיקול מספיק כדי שלא לקדש את החודש? אמנם הדברים נאמרו בעיקר ביחס לעיבור השנה (שם מעברים מכל מיני טעמים. ראה ברמב"ם הל' קידוש החודש פ"ד ה"ה-ו), אך ביחס לקידוש החודש הדברים לא כל כך פשוטים, ויש דעות שהכל תלוי במציאות (מתי היה המולד), ואסור לחכמים לקדש שלא בהתאם למולד (ראה ברמב"ם פ"ג הי"ז-יח).¹²

סברא דומה של כמה אחרונים

כעין יסוד זה מצאנו ב**כל"ח** על פרשת וישב אות א. הוא מביא שם את דברי **הלבוש** שכתב שבניגוד לפורים, בחנוכה אין דין משתה ושמחה כי לא היתה שם הצלת נפשות. ותמה עליו ה"ז שהרי גדול המחטיאו יותר מההורגו?¹³ ובאמת יש לתמוה הרבה יותר: מדוע לא היתה שם הצלת נפשות, הרי ישראל עמדו בסכנה על שלא קיימו את גזירות היוונים, והקב"ה הציל אותם ממנה? כיצד אפשר לומר שלא היתה שם הצלת נפשות? נעיר כי דבר זה קשה גם על ה"ז, שכן גם הוא לא הקשה על **הלבוש** את הקושיא הזו, אלא רק שהמחטיאו גדול מההורגו. נראה שגם הוא מסכים שלא היתה שם הצלת נפשות. והנה, **הכל"ח** שם הביא בשם האדמו"ר מגור ליישב את קושיית ה"ז שבחנוכה הכפייה היתה על העברת דת, ואם לא כן ייהרגו. אך אם כל ישראל היו נהרגים על קידוש השם היו עושים בזה מצווה חשובה וגדולה, למסור את נפשם על קידוש השם, ולכן אין זה נס שניצולו הגופים. לעומת זאת בפורים הגזירה היתה על הנפשות ולא על העברת דת, ולכן שם ההצלה היתה הצלת חיים. נעיר כי בזה מיושבת גם קושייתנו. בכל אופן, סברא זו היא ממש כשיטת **הכל"ח** כאן.

מחלוקת לגבי העמדת קונפליקטים דומים

בהקשר זה יש בנותן טעם להביא את דינו של הרמ"א באו"ח סי' שכח ה"י: **מי שרוצים לאנסו שיעבור עבירה גדולה, (לא) אין מחללין עליו השבת כדי להצילו.** ועל כך כותב בעל המ"ב על אתר בסקל"א (וכ"כ המג"א, אף שיש לפלפל בזה הרבה), שטעם הדבר הוא מפני שאין אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך". לאחר מכן המ"ב מוסיף: **אין מחללין וכו' - דאין אומרים לו לאדם חטא בשביל שיזכה חברך. אך אם הכפייה היה באחד מג' עבירות ע"ג וג"ע וש"ד =ושפיכות דמים= והוא משער שהנאנס ימסור עצמו למיתה בשביל זה אפשר דצריך לחלל כדי שלא יבוא לזה:**

¹¹ אמנם כל זה הוא רק לחידוד והגברת הקושי, שכן הריב"א כבר אמר שגם אם היו גוזרים על ביי"ד לא היתה חובה למסור את הנפש, שהרי זהו רק ביטול עשה. אגב, מדברי הריב"ש והג"א משתמע שהם חולקים גם על היסוד העיקרי של הריב"א, שעל ביטול עשה של ביי"ד לא חייבים למסור נפש. אמנם שם מדובר בתקנה לקבוע יום שבתולות נישאות ולא במצוות עשה לקדש חודשים, אך קו"ח הוא: אם שם שזה לא מעשה מצווה כלל, בכל זאת יש חובה למסור נפש, אז על ביטול עשה על אחת כמה וכמה. אמנם אותו קו"ח קיים גם מערקתא דמסאנא, וצ"ע.

¹² ובכלל הדברים הללו תמוהים: מדוע כשמאיימים על ביי"ד שלא לקדש חודשים מותר להם לעשות זאת? לכאורה עליהם לקדש את החודש ולמות, בדיוק כמו שהיה עליהם לקדש את החודש ולתת לישראל למות על קיום יוה"כ. האם סיכון לחיי הדיינים הוא כן סיבה מוצדקת לבטל את העשה הזה? מדוע שיקול זה הוא מוצדק יותר מאשר הסיכון לחיי כלל הציבור? מה עוד שהדיינים עצמם גם הם חלק מהציבור, אם כן האיום על חיי הציבור כולל גם איום עליהם. אם כן, לא ברור מדוע הריב"א מוסיף את האוקימתא שאיימו גם על הדיינים שלא יקדשו את החודש.

ואולי כוונתו לומר שכאשר האיום הוא על ישראל, אזי אין מניעה לקדש את החודש בזמנו, ולכן אם לא עשו זאת מסיבה לא מוצדקת הקידוש לא חל. אבל אם יש איום ישיר על הדיינים שלא לקדש את החודש, כאן המעשה שלהם הוא תקף כי הוא עצמו נעשה באונס. הוא אמנם לא מוצדק, ואולי היה עליהם למות (ולוא חידושו של הריב"א שאין חובה למות על עשה), אך באופן כזה הקידוש כשלעצמו הוא תקף.

¹³ ביחס להנחה זו, מעניין לדאות את מחלוקת הרשב"א והתוס' שמובאת בב"י או"ח, סוס"י שו, האם מחללים שבת על פיקוח נפש רוחני. שם רואים שההיררכיה הזו כלל וכלל אינה פשוטה.

המ"ב כותב שאמנם אין לחלל שבת כדי להציל יהודי מעבירה חמורה, אך במקום שבו יש חשש שהלה ימסור את נפשו (באחת מג' עבירות חמורות, ואולי גם בשעת השמד על ערקתא דמסאנא) אפשר שיש לחלל שבת.

הפסק הזה לכאורה סותר חזיתית את דברי **הכל"ח** בריטב"א, שהרי לפי דעתו אין כאן הצדקה לבטל מצוות עשה של קידוש החודש, ואילו **המ"ב** כותב שזוהי הצדקה אפילו לעבור על לאו חמור (וגם ביטול עשה) של חילול שבת.

והנה באמת יש לתמוה, מדוע **המ"ב** כותב זאת רק בלשון 'אפשר'? לכאורה זה פשוט שעל פיקוח נפש מחללים שבת. ונראה שבכל זאת הדבר לא היה כה פשוט עבורו, שכן בסופו של דבר חילול השבת אינו כדי להציל חיים אלא כדי למנוע את העבירה. הרי ניתן היה להציל את החיים אם היהודי ההוא היה עובר את העבירה. והנה, אמנם הוא חייב למסור את הנפש ולא לעבור, אבל היהודי הזה אינו מצווה לחלל שבת כדי להצילו מעבירה (דבר זה הוא איסור גמור, כפי שכתב כאן הרמ"א) אלא רק כדי להציל את חייו של השני, וכאן באופן מהותי זו אינה הצלת חיים. צד זה דווקא נראה מתאים לדברי **הכל"ח**, שכן יסודו של הספק הוא בכך שבמצב כזה חילול השבת לא נחשב כאילו נעשה להצלת חיים אלא כאילו נעשה למניעת עבירה. ייתכן שביסודו של דבר גם **הכל"ח** אומר דבר דומה: אולי פשר דבריו הוא שלדעתו מה שבי"ד יבטלו עשה של קידוש החודש זה לא כדי להציל חיים של ישראל אלא כדי לקיים יו"כ, וזה לא סיבה מספקת (שהרי "אין אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך", כדברי הרמ"א הנ"ל).

אך כמובן שכל זה הוא רק הצד להסתפק. להלכה **המ"ב** מכריע שיש לחלל שבת גם במצב כזה, וזה נקרא חילול שבת להצלת חיים ולא למניעת עבירה. אם כן, ישנה כאן סתירה ברורה לדברי **הכל"ח**. אמנם ייתכן שבאמת ישנה כאן מחלוקת, ולדעת **הכל"ח** (וכן האדמו"ר מגור, שהבאנו בהערה הקודמת, ואולי גם ה**לבוש והט"ז**) אכן אין היתר לחלל שבת עבור הצלת אדם מעבירה, גם אם הוא עתיד למסור את נפשו על כך.

הרחבה לאור מיקוד ההיבט הלוגי של המחלוקת: דיני 'רודף'

המחלוקות אותן ראינו כאן אינן עוסקות בשאלה כיצד להכריע קונפליקט ערכי כלשהו, אלא בשאלה מהם צדדיו של הקונפליקט: האם חילול השבת נעשה כדי להציל חיים או כדי להציל יהודי מעבירה? האם אי קידוש החודש נעשה כדי להציל חיים או כדי להציל מעבירה?

מקרה דומה ניתן לראות בסוגיית סנהדרין פב ע"א, שם הגמרא קובעת שאם זמרי היה הורג את פנחס הוא לא היה חייב מיתה, שכן מבחינתו פינחס הוא 'רודף'. ומקשים כמה אחרונים (ראה **כל"ח** סוף פ' בלק ועוד) מדוע היה מותר לו להרגו, הרי יכול היה להפסיק לחטוא, ובכך לנטרל את סיבת הרדיפה. הפסקת החטא היתה אפשרות להציל את פינחס הרודף 'באחד מאבריו', וכשניתן להציל את הרודף באופן אחר אין כל היתר להרוג אותו.

הכל"ח שם מסביר שזמרי אמנם היה חייב להפסיק את מעשהו, שכן זהו חטא, אבל החובה הזו אינה כלפי פינחס (אלא כלפי הקב"ה). פינחס לא יכול לדרוש מזמרי להפסיק לחטוא רק כדי להציל את חייו. זמרי לא חייב לו את זה. לכן מותר היה לזמרי להרוג את פינחס כדין רודף רגיל. הפוסקים מרחיבים זאת יותר, וקובעים כי כאשר ראובן מאיים על שמעון שיהרוג אותו אם שמעון לא ייתן לו שקל אחד, אין כל חובה על שמעון לתת לו את השקל, ומותר לשמעון להרוג את ראובן. לכאורה היתר זה סותר את הקביעה הערכית שחיי אדם חשובים יותר מממון? כיצד מותר להרוג אדם כדי להציל שקל אחד? יתר על כן, כיצד במקרה של זמרי 'מותר' להרוג אדם כדי לממש את ה'זכות' להמשיך לחטוא?

התשובה לשתי השאלות נעוצה באופן העמדת צדדי הקונפליקט: אין כאן קונפליקט של ערך חיי הרודף מול ערכו של ממון (או ערך ה'זכות' לחטוא), אלא איום על חיים שניתן להינצל ממנו אם נותנים ממון או מפסיקים לחטוא. אך באיום על חיים מותר להרוג. מה שעומד כנגד איסור ההריגה אינו הממון, או הזכות לחטוא, אלא חייו של המאויים, וזוהי הסיבה שמותר לו להרוג את רודפו.

ניתן לראות סיטואציה דומה גם בדין 'בא במחתרת'. גם שם הגמרא (סנהדרין עב ע"א) מסבירה שההיתר להרוג אותו הוא מפני שאם בעה"ב יתנגד הגנב עלול להרוג אותו, ולכן יש לגנב דין 'רודף'. לכאורה יש שם הריגה כדי להציל ממון, אך הגמרא רואה בזה הריגה כדי להציל חיים. העמדת צדדי הקונפליקט באופן שונה קובעת את ההכרעה הנורמטיבית לגביו.

ניתן להרחיב זאת עוד יותר, לכל סיטואציה של 'רודף'. כפי שראינו במאמר לפי שמות, תשסז, ההבדל בין 'רודף' לבין איסור להציל עצמו בנפש חברו (ייהרג ואל יעבור על איסור רצח), כמו גם ההבדל המקביל בדיני ממונות (ראה שם בדיון בדברי הרמב"ם סוה"ל חובל ומזיק), נעוץ גם הוא בהעמדת צדדי הקונפליקט. יש הבדל בין מצב שבו ראובן מאיים עליי להרגני ואני יכול להינצל אם אפגע בחברי לבין מצב בו החבר עצמו (או ממונו) מאיים עליי. במקרה השני, מה שעומד מול ערך חיי הוא ערך חיי החבר (שכן הוא המאיים עליי), ולכן מותר לי לפגוע בו. אך במקרה הראשון, מה שעומד מול ערך חיי הוא ערך חייו של ראובן, ולכן איסור לי לפגוע בחבר אחר.

לאחר שאובחנה הבעייה כבעייה לוגית אשר נוגעת להעמדת הצדדים בקונפליקט ערכי (ההחלטה מי עומד מול מה), ניתן להשוות את המחלוקות הללו למחלוקת ראשונים נוספת, שנשוכה גם היא סביב שאלה דומה, כפי שנראה כעת.

קריטריונים לבירור בין איסורים לצורך חולה

כידוע, פיקוח נפש דוחה את כל איסורי התורה. אם אדם הוא חולה, מותר לעבור את כל האיסורים (למעט שלוש העבירות החמורות) כדי להציל אותו. כעת נחשוב על אדם חולה שצריך לאכול בשר בשבת, ואין לנו בשר כשר זמין. עומדות בפנינו שתי אפשרויות: או לשחוט בהמה כשרה עבורו, או להאכיל אותו בשר לא כשר (נבילות או טריפות).

הראשונים חלוקים בשאלה זו. חלק מהם, ועוד יותר רבים מהאחרונים, תולים את השאלה הזו בדיון האם שבת 'הותרה' בפני פיקוח נפש או 'דחיה' היא בפניו, ובדרך כלל הקשר זה הוא העומד במוקד עיונם של האחרונים במחלוקת ההלכתית הזו. כפי שנראה, מחלוקת זו נסובה הן לגבי שאלת ההכרעה (מה עדיף), והן לגבי הנימוקים (מדוע עדיף א, או ב).¹⁴ אותנו כאן מעניין דווקא ההיבט השני של המחלוקת, אשר כפי שנראה נוגע להעמדת הצדדים בקונפליקט הזה. נקדים התנצלות על כך שהמחלוקת היא יסודית מאוד ומסתעפת להרבה כיוונים, אך מקוצר מקום אנו נעסוק כאן רק במה שנוגע לשאלה של העמדת הצדדים זה מול זה בקונפליקט ערכי. הראשונים (פ"ח דיומא, סי' יד) מביא את השאלה הזו כך:

שאלו את הראב"ד ז"ל חולה שיש בו סכנה אם לא יאכל בשר. אם יש לפניו נבילה ואין שחוט אם לא שנשחט בשבת. כי יש אומרים מוטב שיעבור הוא על לאו דנבילה משיעברו אחרים על איסור סקילה.

השיטה הראשונה שרמוזה כאן מופיע במפורש בתשב"ץ, ולפיה יש עדיפות לתת לו לאכול נבילה ולא לשחוט, שכן איסור נבילה הוא קל יותר (השחיטה היא מלאכת עבודה בשבת, נטילת נשמה, וחייבים עליה סקילה במזיד וחטאת בשוגג. לעומת זאת, נבילה היא רק לאו), ובפרט שאת האיסור עובר החולה עצמו, ואנו לא מאלצים מישהו אחר לעשות איסור עבורו.¹⁵ נעיר כי רוב הראשונים חולקים על התשב"ץ, כל אחד מטעמו, וכך נפסק להלכה גם בשו"ע (או"ח סי' שכח הי"ד).¹⁶ כאן ענייננו בעיקר בעמדת הראב"ד עצמו. הראשונים שם מביא את תשובת הראב"ד לשאלה שהוא נשאל:

והשיב דברי יש אומרים מכוונים הם אבל יש לומר כי איסור שבת כבר ניתן לדחות בהבערה ובבישול ובמחמין לו חמין. אי נמי שאי אפשר שלא יהא קטן אחד בסוף העולם. אבל אם היה החולה צריך לאכילה לאלתר והנבילה מוכנת לו מיד והשחוט מתאחר לו ודאי מאכילין אותו הנבילה ואין ממתניין לשחיטה והפשט ובישול.

הראב"ד אומר שאיסור שבת בין כה וכה נדחה בפני נפשו של החולה, שהרי אין מנוס מלבשל עבורו את הנבילה וגם דברים אחרים, ולכן עדיף לעבור דווקא עליו ולא על איסור נבילה. זוהי שיטה תמוהה מאד, שהרי מה עניין שאר עבירות השבת אותן יש לעבור לשאלה האם לעבור עוד עבירת שחיטה בשבת. מדוע העובדה שאנו צריכים לעבור עוד עבירות מלאכה בשבת מוליכה לעדיפות לעבור של שחיטה ולא על נבילה, אף ששחיטה היא איסור חמור יותר?

לאחר מכן מובאת שם בראש תשובתו של מהר"ם מרוטנבורג:

ורבינו מאיר השיב בתשובה על זה והביא דמיון מאוכל נפש ביום טוב דשוחטין ביום טוב דאיכא עשה ולא תעשה באיסור מלאכה ומאכל נבילה דאין בה אלא לאו או לומר לנכרי לנחור עופות דליכא אלא איסור דרבנן דאין שחיטה לעוף מן התורה אלא כיון דהתורה התירה לנו אוכל נפש ביום טוב הוה לדין כל אוכל נפש ביום טוב כמו בחול. והכי נמי כיון שהתירה תורה פיקוח נפש הוה כל מלאכה שעושה בשבת בשביל חולה שיש בו סכנה כאילו עשה בחול. והיכא דאיכא תרי איסורי מאכילין אותו הקל. ושחטה המאכל מותר אבל הנבילה המאכל עצמו אסור ואריה רביע עלה עד כאן.

גם תשובה זו אינה ברורה. הוא קובע ששחיטה בשבת עבור חולה היא כמו שחיטה לבריא ביו"ט, כלומר פעולה מותרת לגמרי (=שבת 'הותרה' בפני פיקוח נפש). ואילו נבילה היא איסור גם כשחולה אוכל אותה, אלא שיש לדחותו בפני פיקוח נפש (=נבילה 'דחיה' בפני פיקוח נפש, כלומר היא איסור אלא שארי רובץ עליו ומתירו). ולכן עדיף לשחוט ולא לתת לו לאכול נבילה. הוא משווה זאת להיתר לשחוט (עבור כל אדם) ביו"ט, על אף שמלאכת יו"ט היא עשה ולא, בעוד האלטרנטיבה של אכילת נבילה היא רק לאו. גם השוואה זו היא בעייתית, שכן לגבי שחיטה ביו"ט

¹⁴ ראה על כך בעיקר בראש יומא פ"ח סי' יד, בר"ן על הרי"ף (שם, ד ע"ב בדפיו, ד"ה 'וגרסי'), ובתשב"ץ ח"ג סי' לז, שו"ת הרשב"א ח"א סי' תרפ"ט ועוד הרבה.

¹⁵ כמובן שאם יש צורך, כל אחד חייב לחלל שבת או לעבור איסור כדי להציל את חיי חברו. גם במקרה של הרישב"א בית הדין עבר איסור על כלל ישראל (אמנם שם הם עצמם בכלל הציבור, וכבר הערנו על כך לעיל. השיטה הזו סוברת רק שלכתחילה ישנה עדיפות לכך שהניצול עצמו יעבור את האיסור. מעניין לציין שאפילו לזה רוב הראשונים אינם מסכימים.

¹⁶ יש שיטות טכניות, כמו זו של הראשונים, שתולה הכל בשאלה האם החולה יסכים לאכול את הנבילה. יש שיטות מעניינות מאד שאינן נוגעות לנדון דידן, כמו זו של הר"ן אשר סובר שיש כאן התמודדות של איכות מול כמות: נבילה כל כזית היא איסור, ואילו בשחיטה יש איסור חמור מאד, אבל זהו איסור אחד בלבד. לדעתו הכמות חמורה מן האיכות. אנו לא נעסוק כאן, לא באלו ולא באלו.

זה הותר מלכתחילה, ולא בגלל התנגשות ערכית. ואילו נבילה אמורה להיות מותרת מכוח התנגשות ערכית.

דברי מהר"ם מבוססים על כך שדווקא איסורי שבת הותרו בפני פיקו"נ, ולא שאר איסורים.¹⁷ אך הראב"ד כנראה לא מקבל זאת. הוא מביא ראיות צדדיות לכך שכאן יש לדחות דווקא את איסורי השבת, ולא ברור מדוע ראיות אלו הן רלוונטיות? מדוע לא לבחור את האיסור הקל יותר? נדגיש, גם אם שבת 'הותרה' בפני פיקו"נ, ולא 'דחיה', עדיין אנחנו צריכים למצוא הסבר מדוע לבחור דווקא בשחיטה. השיקול שאיסורי שבת אחרים נעברים בכל אופן לכאורה אינו נראה רלוונטי להכרעה זו.

די ברור שכוונת הראב"ד היא לשיקול הבא: כאשר יש שתי אופציות לעבור איסור כדי להציל את החולה, המצב כרוך בשתי שאלות: 1. כיצד להכריע את הקונפליקט עצמו? 2. כיצד להעמיד את הצדדים השונים בקונפליקט הזה? לשון אחר: מי עומד כאן כנגד נפשו של החולה, השבת או הנבילה? כאמור, אנו עוסקים כאן רק בשאלה השנייה, ולכן נפרט אותה מעט יותר. ניצבות בפנינו שתי אפשרויות שונות:

א2. ניתן לומר שמי שמצוי בקונפליקט מול הצלת החולה הוא איסור נבילה, ואם כך אז השחיטה לא נעשית כדי להציל את החולה אלא כדי להימנע מאכילת נבילה (שהרי הצלת החולה יכולה להיעשות גם ע"י אכילת נבילה), ואין כל היתר לעבור איסור כדי להימנע מאיסור אחר (ובודאי כשהאיסור הנחסך הוא הקל יותר). ההיתר היחיד הוא לעבור עבירה לשם הצלת חיים, ולא לשם הימנעות מאיסור.

ב2. אך בה במידה ניתן לומר גם את ההיפך: שהעומד נגד הצלתו של החולה הוא איסור שבת, ואז אכילת הנבילה לא נעשית כדי להציל את החולה אלא כדי להימנע מחילול שבת (שאמנם הוא עבירה חמורה יותר, אך עדיין אין היתר לעבור עבירה קלה כדי להימנע מכניסה באונס לעבירה חמורה).

כעת נוכל גם להבין את תשובתו של הראב"ד ואת נימוקיו. לטענתו דווקא השבת היא העומדת כנגד הצלת נפשו של החולה, שהרי בכל מקרה היא 'תפריע' לנו להציל אותו. גם אם נבחר להאכילו נבילה יהיה עלינו לבשל ולחמם עבורו. לעומת זאת, איסור הנבילה בסיטואציות מסוימות (אם נחליט לשחוט) כלל לא יעמוד בדרכנו. אם כן, ההתנגשות המהותית היא עם השבת ולא עם הנבילה, וממילא יש לדחות בפני הצלת נפשו של החולה דווקא את איסור השבת ולא את איסור הנבילה. כעת ברור שאם נחליט להאכילו נבילה, לא יהיה זה לשם הצלת חייו אלא כדי להימנע מחילול שבת, ואת זה אסור לעשות. כלומר שיקולו של הראב"ד נועד להכריע כאפשרות ב2, ולדחות את א2. כעת נוכל לראות שהתשובה לשאלה 1 (אודות עצם ההכרעה) היא תוצאה פשוטה של ההכרעה בשאלה 2 (איך להעמיד את הקונפליקט).

אנו רואים שיש כאן בעייה דומה מאד לאלו שפגשנו למעלה. גם כאן השאלה העיקרית היא איזה איסור עומד כנגד הערך שאותו אנו באים להציל, וממילא האיסור השני אינו להצלת הערך אלא להימנעות מהאיסור הראשון. זה בדיוק כמו שיקולו של המ"ב לעיל, ושל הכל"ח בדעת הריטב"א הנ"ל, ושל האדמו"ר מגור בהסבר שיטת הלבוש.

מצה מן החדש

דוגמא אחרונה לאותה בעייה מופיעה במקרה בו עסקנו במאמרנו לפרשת ויצא, תשסז. ראינו שם פרדוכס תלת-צדדי, שמופיע במצב בו יש בפני אדם אפשרות לקנות מצה מן החדש שעולה מחיר סביר, ויש בפניו גם אפשרות לקנות מצה של היתר, אלא שזו עולה מחצית מהונו. הנחות היסוד ההלכתיות הן שאדם אינו מצווה להוציא יותר מחומש מממונו על מצוות עשה, אך בכדי לא לעבור על מצוות ל"ת הוא צריך להוציא את כל ממונו. בנוסף, כידוע, עשה דוחה ל"ת.

כעת ניתן לראות שלכאורה אין אפשרות להכריע את הבעיה שבפנינו: מחד, אין חובה לקנות מצה רגילה כי מחירה גבוה מחומש, ואין חובה להוציא חצי מממוני על מצוות עשה. אך, מאידך, הרי יש לו אפשרות לקנות מצה מחדש, שהרי עשה (=אכילת מצה) דוחה ל"ת (=חדש), וזאת במחיר סביר. אולם הוא יכול גם לקנות מצה רגילה (אמנם במחיר גבוה) ולהימנע בכך מאיסור חדש, ועל לאו הרי חייב אדם להוציא את כל ממונו. אז מדוע שניתן לו היתר לעבור על איסור חדש?

אם נתבונן נראה שגם בדוגמא זו השאלה היא כיצד להעמיד את הצדדים בקונפליקט הערכי זה מול זה: כאשר האדם קונה מצה במחיר גבוה, השאלה היא האם הכסף משולם כדי לקיים את מצוות העשה או כדי להימנע מלאו דחדש? לחילופין, כאשר הוא קונה מצה חדש במחיר סביר, השאלה היא האם הוא עובר על הלאו של חדש כדי לקיים מצוות עשה, או כדי להימנע מהוצאת ממון רב מדי? אם כן, גם כאן יסוד השאלה הוא בהכרעה מי משלושת הצדדים עומד כנגד מי, כאשר גם במקרה זה העימות הערכי נעשה דרך ערך מתווך: הממון עומד נגד הלאו בתיווך של העשה, והלאו עומד נגד העשה בתיווך של הממון. בדיוק כמו במקרה של המ"ב בו אדם מחלל שבת כדי להציל אדם מחיים בתיווך של מניעת איסור, ולכן ניתן גם לומר שהחילול השבת עומד

¹⁷ אפשרות כזו עולה בקובץ הערות, לר' אלחנן וסרמן, סי' יח (אמנם בלי להביא את שיטת המהר"ם).

מול העבירה ולא מול החיים, כלומר שהוא נעשה כדי להצילו מעבירה (בתיווך החיים), ולא כדי להציל את חייו.