

לימוד תורה לשם קבלת תואר, דרגה או פרנסה

מבוא

רבים פונים לשיבות ולכוללים, לסמינרים ולמכללות, למכוני תורניים ולמסגרות אחרות שבהם לומדים תורה לשם קבלת תואר בהוראה או דרגת שכר או גמול השתלמות בגין לימוד זה. נשאלת השאלה: האם נכון לעשות כן, שהרי הגמרא אומרת במסכת תענית (ז ע"א): "תניא, היה ר' בנאה אומר: כל העוסק בתורה לשמה תורתו נעשית לו סם חיים, שנאמר 'עץ חיים היא למחזיקים בה' (משלי ג יח), ואומר 'רפאות תהי לשרך' (שם ג ט), ואומר 'כי מוצאי מצא חיים' (שם ח לה). וכל העוסק בתורה שלא לשמה נעשית לו סם המות, שנאמר 'יערף כמטר לקח' (דב' לב ב), ואין עריפה אלא הריגה, שנאמר 'יערפו שם את העגלה בנחל' (שם כא ד)". לפי ר' בנאה ברור אפוא, שכל הלומד תורה שלא לשמה נעשית לו סם המוות. ואין לך שלא לשמה גדול מזה שלומד לשם תואר או דרגה וכדומה. מאידך, ידועה הגמרא במסכת פסחים (נ ע"ב): "רבא רמי: כתיב 'כי גדול עד שמים חסדך' (תה' נז יא), וכתיב 'כי גדול מעל שמים חסדך' (שם קה ה) — הא כיצד? כאן בעושיין לשמה וכאן בעושיין שלא לשמה [']עושיין לשמה, 'מעל שמים', ושלא לשמה 'עד שמים', דמצוה מיהא קא עביד כדרב יהודה" — רש"י [וכדרב יהודה, דאמר רב יהודה אמר רב: לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אף על פי שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה". ברור אפוא מדברי רב יהודה, שלא רק "מותרי" ללמוד תורה שלא לשמה, אלא "לעולם יעסוק... שלא לשמה". כיצד מתיישבות שתי אמרות אלו שאמנם נאמרו ע"י חכמים שונים, אך הן נוגדות זו את זו, והאם מחלוקת בדבר, והאם אפשר להסתמך על דברי רב יהודה בשם רב ולהתיר ללמוד תורה לשם תואר או דרגה?

שאלה זו נוגעת בחברתה. יש מחברי ספרים או כותבי מאמרים העושים כן לשם קבלת תואר או דרגה או לשם קבלת גמול אחר. דבר זה לא רק שהוא נחשב כעוסק בתורה שלא לשמה, אלא יש בזה איסור נוסף: דברים שבעל פה אי אתה רשאי לכותבן, וכדברי הגמ' (גיטין ס ע"ב): "דרש רב יהודה בר נחמני מתורגמניה דר' שמעון בן לקיש: כתיב 'כתוב לך את הדברים האלה' (שמי' לד כז), וכתיב 'כי על פי הדברים האלה' (שם) — הא כיצד? דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה, דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב". וההיתר היום לכתוב תורה שבעל פה הוא משום החשש שמא תישכח תורה מישראל, וההיתר הוא לצורך השעה, וכדברי הגמ' (שם ס ע"א): "והא לא ניתן ליכתב, אלא כיון דלא אפשר 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' (תה' קיט קכו)". נמצא שכל ההיתר לכתוב את התורה שבעל פה מבוסס על צורך השעה, וכחשברו של רש"י על אתר: "והא לא ניתן ליכתב שום דבר, גמרא והלכה ואגדה, כדאמרינן לקמן אלה אתה כותב ואי אתה כותב הלכות. אלא כיון דלא אפשר מליכתב שנתמעט הלב והתורה משתכחת. 'עת לעשות לה', ואם בא עת לעשות תקנה לשם שמים, הפרו דברי תורה לשעה הצריכה לה". לפי זה, הכותב חידושי תורה או המפרסם אותם לשם מטרה אחרת שאינה לשם ה' עובר על איסור זה.

כמו כן יש לדון בנוהג המקובל אצל בני תורה הלומדים בכללים ומקבלים שכר עבור לימוד זה. הרי הם נהנים מדברי תורה בעוה"ז ועוברים בכך על דברי המשנה "אל תעשם עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לחפור בהם" (אבות ד ה). האם לימוד זה חשיב אף הוא כלימוד שלא לשמה, וכדברי הרמב"ם "כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה, ויתפרנס מן הצדקה הרי זה חלל את השם, ובזה את התורה, וכבה מאור הדת, וגרם רעה לעצמו, ונטל חייו מן העולם הבא, לפי שאסור ליהנות מדברי תורה בעולם הזה. אמרו חכמים כל הנהנה מדברי תורה נטל חייו מן העולם, ועוד צו ואמרו: 'אל תעשם עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לחפור בהם', ועוד צו ואמרו: 'אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות, וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עוון' (אבות א י), וסוף אדם זה שיהא מלסטם את הבריות" (הרמב"ם, הלכות תלמוד תורה, פרק ג, הלכה י). האם אכן לימוד זה חשיב כלימוד שלא לשמה?

ובכלל מקובל ללמוד תורה בישיבות ובכוללים הנתמכים ע"י אנשים בעלי אמצעים, השותפים אף הם בלימוד זה מעין שותפות זבולון ויששכר, ועליהם נאמר "זבולון לחוף ימים ישכון והוא לחוף אניות וירכתו על צידון, יששכר חמור גרם רובץ בין המשפטים" (ברי מט יג). ועל זה אמרו חז"ל, שזבולון היה עסוק בפרקמטיא, מביא סחורה באניות למוכרה, ומספק ליששכר כל צרכו כדי שיעסוק בתורה. האם אכן יש בלימוד זה מעין שלא לשמה?

ועוד, הרי לא ייתכן שהלומד תורה לא יתכוון בלימודו לדברים אחרים או גם לדברים אחרים, כגון לשם כבוד וכדומה, וכפי שמצאנו שחכמים החמירו בעניין זה כדברי הברייתא שהובאה במסכת נדרים (סב ע"א): "תניא: 'לאהבה את ה' אלקיך לשמוע בקולו ולדבקה בו' (דבי ל כ), שלא יאמר אדם אקרא שיקראוני חכם, אשנה שיקראוני רבי, אשנן שאהיה זקן ואשב בישיבה, אלא למד מאהבה וסוף הכבוד לבוא, שנאמר 'קשרם על אצבעותיך, כתבם על לוח לבך' (משלי ג), ואומר 'דרכיה דרכי נועם' (שם ג יז), ואומר 'עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר' (שם ג יח)". "רי אליעזר ברי צדוק אומר: עשה דברים לשם פעלם ודבר בהם לשמם. אל תעשם עטרה להתגדל בהם ואל תעשם קורדום להיות עודר בו, וקל וחומר, ומה בלשצר שלא נשתמש אלא בכלי קודש שנעשו כלי חול נעקר מן העולם, המשתמש בכתרה של תורה על אחת כמה וכמה" (מס' דרך ארץ זוטא, פרק ב). ועל כן ננסה לבדוק אם אכן יש ביסוס הלכתי לכלל הלמידה שהיא לכולי עלמא שלא לשמה.

הצגת השיטות

תחילה יש לדון בסתירה לכאורה בין הא דתענית, שכל העוסק בתורה שלא לשמה נעשית לו סם המוות, לבין הא דפסחים, שלעולם יעסוק אדם בתורה שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה. סתירה זו הובאה בתוס' בכמה מקומות וכן בראשונים אחרים¹, ונאמרו עליה תירוצים אחדים. במס' ברכות איתא: "מרגלא בפומיה דרבא תכלית חכמה

1. ראה: ברכות יז ע"א, תוס' ד"ה "העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא; תענית ז ע"א, תוס' ד"ה "וכל העוסק בתורה שלא לשמה תורתו נעשית לו סם המוות"; פסחים נ ע"ב, תוס' ד"ה "וכאן בעושיין שלא לשמה וכדבר יהודה"; נזיר כג ע"ב, תוס' ד"ה "ישמתוך שלא לשמה בא לשמה"; סוטה כב ע"ב, תוס' ד"ה "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אע"פ שלא לשמה"; רש"י ברכות שם, ד"ה "העושה שלא לשמה נוח לא שלא נברא"; חידושי הריטב"א יומא עב ע"ב.

– תשובה ומעשים טובים, שלא יהא אדם קורא ושונה ובוטט באביו ובאמו וברבו ובמי שהוא גדול ממנו בחכמה ובמנין, שנאמר 'ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם' (תהי קיא י), לעושים לא נאמר אלא לעושיהם, לעושים לשמה ולא לעושים שלא לשמה, וכל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא". רש"י ותוס' על אתר הקשו את הקושיה דלעיל ותירצו שניהם תירוץ אחד. וז"ל רש"י: "העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא, פירוש שאינו לומד כדי לקיים אלא לקנטר... והתם [בפסחים] איירי במקיים כדי שיכבדוהו". וכן כתבו התוס' בתענית שם וז"ל: "ויש לומר דתרי שלא לשמה הוי, דמה שאמרינן לעולם יעסוק בתורה אפילו שלא לשמה, היינו כלומר כדי שיקרא רבי או כדי שיכבדוהו, ומה שאמרינן הכא כל העוסק בתורה שלא לשמה נעשה לו סם המוות היינו מי שלומד לקנטר". וכן כתבו התוס' במס' נזיר תירוץ זה. מדברי רש"י ותוס' עולה שמותר לאדם ללמוד תורה כדי שיקראוהו רבי או בשביל תוארי כבוד, ואין זה שלא לשמה שאסרו חכמים, אבל הלומד כדי לקנטר חבריו או, כדברי התוס' בנזיר, כדי לקפח אחרים, הרי זה שלא לשמה שאסרו חכמים, ושעליו נאמר תורתו נעשית לו סם המוות.

אבל מדברי הרמב"ם עולה, שאם אדם לומד תורה כדי לקבל שכר בעולם הבא או כדי להינצל מן הפורענות הרי זה "שלא לשמה" שהתירו חכמים. אבל הלומד תורה כדי שיקראוהו רבי או בשביל תוארי כבוד, הרי זה "שלא לשמה" שאסרו חכמים. וז"ל הרמב"ם: "כל העוסק בתורה כדי לקבל שכר או כדי שלא תגיע עליו פורענות הרי זה עוסק שלא לשמה, וכל העוסק בה לא ליראה ולא לקבל שכר אלא מפני אהבת אדון כל הארץ שצוה בה הרי זה עוסק בה לשמה. לפיכך כשמלמדין את הקטנים... אין מלמדין אותן אלא לעבוד מיראה וכדי לקבל שכר, עד שתרבה דעתן ויתחכמו חכמה יתירה... עד שישגוהו וידעוהו ויעבדוהו מאהבה" (הלכות תשובה, פרק י, הלכה ד-ה). לפי זה, מותר ללמוד וללמד כדי לקבל שכר או כדי להינצל מן הפורענות, וזהו "שלא לשמה" המותר. ובהלכה קודמת כתב הרמב"ם: "אמרו חכמים הראשונים: שמא תאמר הריני למד תורה בשביל שאהיה עשיר, בשביל שאקרא רבי, בשביל שאקבל שכר בעולם הבא, תלמוד לומר 'לאהבה את ה'', כל מה שאתם עושים לא תעשו אלא מאהבה". בהלכה זו כלל הרמב"ם סוגי לימוד "שלא לשמה", כגון שיקרא רבי או לקבל שכר בעולם הבא. ובהלכה שלאחר מכן (הובאה לעיל) התיר הרמב"ם ללמוד שלא לשמה כדי לקבל שכר בעולם הבא או כדי להינצל מן הפורענות, משמע דהא דאמרו חכמים שתורתו נעשית לו סם המוות, היינו בלומד שיקראוהו רבי או בשביל כבוד, ודלא כשיטת רש"י ותוס'.

ונראה להביא ראיה לשיטת הרמב"ם מהא דמס' נדרים דלעיל, דאמרינן התם: לא יאמר אדם אקרא שיקראוני חכם, אשנה שיקראוני רבי וכו', ומזה יקשה לכאורה לשיטת רש"י ותוס' שהתירו ללמוד כדי ליקרא חכם או רבי. גם מדברי הריטב"א בחידושו למס' יומא משמע כעין שיטת הרמב"ם, דאיתא במס' יומא (עב ע"ב): "אמר רבי יהושע בן לוי: מאי דכתיב 'וזאת התורה אשר שם משה' (דבי ד מד)? זכה [ללמוד לשמה ולקיימה" – רש"י] נעשית לו סם חיים, לא זכה נעשית לו סם מיתה. והיינו דאמר רבא דאומן לה סמא דחייא, דלא אומן לה סמא דמותא². וכתב על כך הריטב"א בחידושו שם: "לא זכה, סמא דמותא, פירוש כשהוא שונה להתגדל ולהתגדר, וכדאמרינן עלה בפרק הקורא, נוח לו שנהפכה שליתו על פניו. והא דאמרינן התם לעולם

2. כעין זה איתא במס' שבת פח ע"ב בשם רבא: "היינו דאמר רבא למיימינין בה סמא דחיי, למשמאיליס בה סמא דמותא".

יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמה, התם בשעושה מיראה". משמע דדעת הריטב"א כדעת הרמב"ם, דאסור ללמוד תורה כדי להתגדל, או שיקראו לו רבי או לשם כבוד או עושר, אבל הלומד מתוך יראת העונש שלא תבוא עליו פורענות וכדומה מותר. לפי זה יש לפנינו מחלוקת הראשונים אם מותר ללמוד תורה לשם תואר או דרגה, דלדעת הרמב"ם והריטב"א אסור, ולדעת רש"י ותוס' מותר.

מדברי מרן החיד"א משמע שהוא מבאר את שיטתו של הרמב"ם כשיטתם של רש"י ותוס'. וז"ל³: "לעולם יעסוק אדם בתורה אפילו שלא לשמה. הי"מ כדי להתכבד וכיוצא אבל לקנטר נוח לו שלא נברא, כן כתבו התוס'. ומדברי הרמב"ם סוף הלכות תשובה משמע שמסכים לזה". אבל המעיין בתשובת הרמב"ם⁴ יראה שהרמב"ם סובר שאסור לעסוק בתורה למטרת כבוד או עושר. ונראה להביא ראיה לרמב"ם, שמחשבה שאינה לשמה פוגמת, מהא דאיתא בתלמוד ירושלמי (חגיגה, פרק ב, הלכה א): "ארבעה נכנסו לפרדס: אחד הציץ ומת, אחד הציץ ונפגע, אחד הציץ וקיצץ בנטיעות, אחד נכנס בשלום ויצא בשלום. בן עזאי הציץ ונפגע, עליו הכתוב אומר 'דבש מצאת אכול דייך' (משלי כה טו); בן זומא הציץ ומת, עליו הכתוב אומר 'יקר בעיני ה' המותה לחסידיו' (תהי' קטז טו); אחר הציץ וקיצץ בנטיעות. מני אחר? אלישע בן אבויה שהיה הורג רבי תורה [גדולי התורה]. אמרין: כל תלמיד דהוה חמי ליה משבח באורייתא, הוה קטיל ליה. ולא עוד אלא דהוה עליל לבית וועדא [לבית המדרש] והוה חמי טליא קומי ספרא, והוה אמר, מה אילין יתבין עבדין הכא, אומנותיה דהן בנאי, אומנותיה דהן נגר, אומנותיה דהן צייד, אומנותיה דהן חייט, וכיון דהוון שמעין כן, הוון שבקין ליה ואזלין לון, עליו הכתוב אומר 'אל תתן את פיך לחטיא את בשרך' (קה' ה ה); ... ר' עקיבה נכנס בשלום ויצא בשלום, עליו הכתוב אומר 'משכני אחרוך נרוצה' (שה"ש א ד)".

בירושלמי שם מובאת הסיבה שבגללה אבויה קיבל עונש כה חמור, שאלישע בנו יצא לתרבות רעה, עד שהיה הורג גדולי תורה, ומרחיק תלמידים מבית המדרש בטענה שהם לא נועדו ללימוד תורה אלא לבעלי מלאכה. על כך מסופר בירושלמי מעשה זה: "ובי היה המעשה. אבויה אבא מגדולי ירושלים היה. ביום שבא למוהלני קרא לכל גדולי ירושלים והושיבן בבית אחד, ולר' אליעזר ולר' יהושע בבית אחד. מן דאכלון ושתון שרון מטפחין ומרקדין. אייר ליעזר לר' יהושע: עד דאינון עסיקין בדיהון נעסוק אן בדין, וישבו ונתעסקו בדברי תורה, מן התורה לנביאים, ומן הנביאים לכתובים, וירדה אש מן השמים והקיפה אותם. אמר להן אבויה: רבותיי, מה באתם לשרוף את ביתי עלי? אמרו לו: חס ושלום, אלא יושבין היינו וחוזרין בדברי תורה מן התורה לנביאים ומן הנביאים לכתובים, והיו הדברים שמחים כנתינתן מסיני, והיתה האש מלחכת אותן כלחיכתן מסיני, ועיקר נתינתן מסיני לא ניתנו אלא באש, שנאמר 'וההר בוער באש עד לב השמים' (דב' ד יא). אמר להן אבויה אבא: רבותיי, אם כך הוא כוחה של תורה, אם נתקיים לי בן זה לתורה אני מפרישו. ולפי שלא היתה כוונתו לשם שמים, לפיכך לא נתקיימה באותו האיש"⁵.

3. ראה בספרו "ברכי יוסף", חלק יורה דעה, סימן רמו, אות יב.

4. תשובות הרמב"ם, מהדורת מקיצי נרדמים, כרך ב, סימן תנה.

5. ועיין בתלמוד הבבלי חגיגה טו ע"א, שם הובא מעשה זה, והתוס' שם בד"ה "שובו בנים שובבים" ציינו את הירושלמי הזה שאומר שסיבת הדבר הייתה בגלל שהייתה כוונתו לא לשם שמים.

מעשה זה מחריד ביותר, שהרי כוונתו של אבויה, שרצה להפריש את בנו לתורה, לא נבעה מרצונו לקנטר אלא למטרת כבוד, ואף כבוד זה איננו כבוד טהור לשם כבוד אלא בגלל כוחה של תורה, וכיוון שלא הייתה כוונתו לשם שמים, לא נתקיימה בקשתו ובנו אלישע יצא לתרבות רעה, ואף ננעלו לפניו שערי תשובה, וכדברי הירושלמי שם: "א"ל אלישע לר' מאיר: פעם אחת הייתי עובר לפני בית קודש הקדשים רכוב על סוסי ביום הכפורים שחל להיות בשבת, ושמעתי בת קול יצאה מבית קודש הקדשים ואמרת שובו בנים, חוץ מאלישע בן אבויה שיודע כוחי ומרד ביי". ממעשה זה לומדים עד כמה חמורה וקשה מחשבה שאינה לשמה בלימוד תורה, ומכאן סיוע לתשובת הרמב"ם שאסור ללמוד תורה למטרת כבוד או עושר וכדומה, ולכאורה שלא כדברי מרן החיד"א שביאר את הרמב"ם כדעת התוס'.

מצוות אחרות הנעשות שלא לשמן

נראה לי להביא ראיה ממצוות אחרות, שאף בהן מצאנו עונשים חמורים למי שעושה אותן שלא לשמן. מובא בגמ' (בבא בתרא י ע"ב): "נענה רבן גמליאל ואמר: יצדקה תרומם גוי' (מש' יד לד) – אלו ישראל, דכתיב יומי כעמך כישראל' וגוי' (שמי"ב ז כג). 'וחסד לאומים חטאת' – כל צדקה וחסד שעכו"ם עושין חטא הוא להן, שאין עושין אלא להתייר בו, וכל המתיהר נופל בגהינום, שנאמר יד יהיר לץ שמו עושה בעברת זדון' (מש' כא כד), ואין עברה אלא גהינום, שנאמר יום עברה היום ההוא' (צפ"א טו)". הרי לנו שבנתינת צדקה שלא לשמה, אלא כדי להתגאות, לא די שאין מקבלים שכר על כך, אלא אף נענשים ונופלים לגהינום, וכן כתב ה"בית יוסף" בשם הסמ"ג: "צריך הנותן שלא יתפאר בצדקה שנותן, ואם מתפאר לא דיו שאינו מקבל שכר על מה שנותן אלא שמענישין אותו..." (טור, יורה דעה, רמז), וכן פסק להדיא הרמ"א⁶.

גם בעניין המתענה ומתגאה בתעניתו פסק מרן המחבר שנענש על כך. וז"ל המחבר: "המתענה ומפרסם עצמו לאחרים להשתבח שהוא מתענה נענש על כך" (או"ח, הלכות תענית, ס"י תקס"ה, ו). וזה על פי המובא בתלמוד ירושלמי (חגיגה, פרק ב, הלכה ב). מעשה נורא באישה שהייתה צמה ומפרסמת ברבים את תעניתה ונענשה בעונשים חמורים מאוד. ז"ל הירושלמי: "חמא למרים ברת עלי בצלים. ר' לעזר בר יוסה אמר: תלייא בחיטי ביזיאי. ר' יוסי בן חנינא אמר: צירא דתרעא דגהינום קביע באודנה. אמר לון: למה דא כן? א"ל: דהוות ציימה ומפרסמה"⁷.

ונראה לומר שדווקא בעושה מצווה ומפרסמה לאחרים, חשובה מצווה זו שלא לשמה ונענשים עליה, אבל העושה מצווה ונהנה ממעשה המצווה, אף שאין כוונתו לשם המצווה אלא להנאתו, לא מסתבר שיענש על כך אף שזו מצווה שלא לשמה. וכמו שכתב בעל "אבני נזר" בהקדמה לספרו "אגלי טל" על ל"ט אבות מלאכה בשבת, בעניין הלומד תורה

6. ראה בשו"ע, יורה דעה, סימן רמט, סעיף יג, וז"ל: "ועל כל פנים לא יתפאר האדם בצדקה שנותן, ואם מתפאר לא די שאינו מקבל שכר אלא אפילו מענישין אותו עליה".

7. ועיין בתשב"ץ סימן קפ ובספר "כף החיים" על דברי מרן המחבר בהלכות תענית, שכתב שם בשם ר' חיים ויטל וז"ל: "וכי"כ מהרח"ו ז"ל בשער הקדושה ח"יב ש"ד, דהוראת מעשיו לבריות לא די שאינו מקבל שכר אלא שנידון בגהינום וכו', ואם יכול האדם שיעשה כל דרכיו לשם שמים ולא יפרש לבריות אפילו אחת מהן שכרו כפול ומכופל".

ונהנה מלימוד זה דחשוב לימוד זה לשמה. וז"ל: "ומדי דברי זכור אזכור מה ששמעתי קצת בני אדם טועין מדרך השכל בענין לימוד תורתנו הקדושה ואמרו, כי הלומד ומחדש חידושים ושמח ומתענג בלימודו אין זה לימוד התורה כל כך לשמה כמו אם היה לומד בפשיטות שאין לו מהלימוד שום תענוג והוא רק לשם מצוה. אבל הלומד ומתענג בלימודו הרי מתערב בלימודו גם הנאת עצמו, ובאמת זה טעות מפורסם. ואדרבא כי זה היא עיקר מצות לימוד התורה להיות שש ושמח ומתענג בלימודו ואז דברי תורה נבלעין בדמו. ומאחר שנהנה מדברי תורה הוא נעשה דבוק לתורה. ובזוהר הקדוש דבין יצר הטוב ובין יצר הרע אינן מתגדלין אלא מתוך שמחה. יצה"ט מתגדל מתוך שמחה של תורה. יצה"ר וכו'. ואם אמרת שע"י השמחה שיש לו מהלימוד נקרא שלא לשמה או עכ"פ לשמה ושלא לשמה, הרי שמחה זו עוד מגרע כח המצוה ומכהה אורה ואיך יגדל מזה יצה"ט, וכיון שיצה"ט מתגדל מזה בודאי זה הוא עיקר המצוה. ומודינא, דהלומד לא לשם מצות הלימוד רק מחמת שיש לו תענוג בלימודו הרי זה נקרא לימוד שלא לשמה, כהא דאוכל מצה שלא לשם מצוה רק לשם תענוג אכילה, ובהא אמרו לעולם יעסוק אדם וכו' שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה, אבל הלומד לשם מצוה ומתענג בלימודו הרי זה לימוד לשמה וכולו קודש כי גם התענוג מצוה".

אמנם יש שוני בין תענוג במעשה מצוות לתענוג בלימוד תורה. בלימוד תורה חלק מהותי מהלימוד הוא התענוג שיש לאדם והשמחה שיש ושמח ומתענג על ה', ולכן אם לומד לשם מצוות לימוד ומתענג בלימוד זה אין לך לשמה גדול מזה, וכדברי "אבני נזר", אבל במעשה מצווה אין הכרח שמעשה המצווה יהיה מלווה בתענוג, והתענוג איננו חלק מהותי או הכרחי ממעשה המצווה, ועל כן ייתכן שתענוג כזה אף יגוס במצווה, ותיחשב לשלא לשמה. אך מדברי הגמ' בפסחים (נ ע"ב) משמע שאין חילוק בין תורה למצוות לענין זה. וכך מובא שם: "אמר רב יהודה אמר רב: לעולם יעסוק אדם בתורה ומצוות אע"פ שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה". מכאן שרוב לא חילק בין "תורה" לבין "מצוות".

המצווה כשיש בה גם מחשבה לשמה

לאור האמור, נבחן אם לימוד תורה שיש בו מחשבה לשם מצוות תלמוד תורה וגם לשם מטרות אחרות – כמו כבוד, תואר, דרגה וכו' – אם גם בכך יש פגם, או שמא לימוד זה כשר אף לכתחילה, כיוון שיש בו גם כוונה לשמה, והכוונה שלא לשמה המעורבת בו אינה פוגמת בלשמה. אמנם הראינו שיש ראשונים הסוברים שלימוד תורה לשם כבוד, תואר, עושר וכדומה מותר אף לכתחילה, ולימוד שלא לשמה נחשב רק אם לומד לשם קנטור, אבל לדעת הראשונים, הסוברים שגם לימוד לשם כבוד או תואר נחשב ללימוד שלא לשמה, האם לדעתם רק בלומד שלא לשמה גרידא, אבל בלומד לשמה וגם שלא לשמה אין בכך איסור, ולימוד כזה מותר אף לכתחילה, או שאין הבדל לדעתם בין לומד שלא לשמה ללומד לשמה ושלא לשמה.

מדברי הגר"א משמע שלימוד לשמה ושלא לשמה מצווה יש בו, ואין בכך איסור. ואלו דבריו על הפסוק "טוב מעט ביראת ה' מאוצר רב ומהומה בו" (מש' טו טז): "המעט שיאסוף האדם ביראת ה', הוא טוב יותר ממה שיאצור רב, ומהומה בו מלא מרמות וגזילות, והענין הוא להורות בדרכי לימוד תורת ה' תמימה, כי לפעמים ילמוד אדם הרבה

מאד אבל מלא פניות לכבוד וגאווה ומרמות וקנטור ודומיהן, ובתוך הרוב שלומד יקרה מעט שלמד ביראת ה', אותו מעט הוא יותר טוב מכל האוצר שקבץ ולמד ומהומה בו". מדברי הגר"א משתמע שהוא לומד פשט בדברי הגמ' "שמתוך שלא לשמה בא לשמה". לא ייתכן שבלימוד רב שלא לשמה לא יהיה מעורב בו גם לימוד לשמה, והלימוד המועט הזה שהוא לשמה חשוב ביותר. נמצא שלימוד שהוא גם לשמה וגם לא לשמה מותר אף לכתחילה, לדעת הגר"א.

גם תלמידו של הגר"א, ר' חיים מוולוז'ין, כתב זאת במפורש בספרו "נפש החיים" (שער ג, פרק ג). וז"ל: "צריך להזהר ולכבד ולרומם את כל העוסק בתורת ה' אפילו שלא לשמה כדי שיאחז צדיק דרכו ולא יתרפה מלימוד התורה ויוכל להגיע למדרגת לשמה. ולא עוד אלא שאפילו מי שעסק בתורה כל ימיו שלא לשמה עד זקנה ושיבה, גם כן חייבים לנהוג בו כבוד, שכיון שעסק בתורת ה' בהתמדה, אין ספק שלפעמים היתה כוונתו גם לשמה, כמו שהבטיחו חז"ל שמתוך שלא לשמה בא לשמה. שאין הפירוש דוקא שאחר כך יעסוק בה תמיד כל ימיו רק לשמה, אלא הפירוש, שבכל פעם שלומד בקביעות במשך כמה שעות רצופות אף שבדרך כלל היתה כוונתו שלא לשמה, עם כל זאת אי אפשר כלל שלא תכנס בלבו באמצע לימודו על כל פנים במשך זמן מועט כוונה רצויה לשמה. ולכן כל מה שלמד עד הנה שלא לשמה, נתקדש ונטהר על ידי אותו המועט שכיון בו לשמה". לדבריו, לא רק שאין פגם בלימוד זה, אלא לימוד זה חשוב הוא, והמעט של לשמה שבו מקדש ומטהר את הלא לשמה שבו.

בעניין כוונה לשם מצווה ושלא לשם מצווה דנתי בספר "תפארת ישראל"⁸, בהקשר של מצוות ייבום, שעליה אמר אבא שאול בברייתא (יבמות לט ע"ב) כך: "הכונס את יבמתו לשם נוי ולשום אישות ולשום דבר אחר כאילו פוגע בערוה וקרוב אני בעיני להיות הולד ממזר". ושם הבאנו דעות החולקות בעניין הכונס יבמתו לשם מצווה וגם לשם נוי, אי הווי בזה איסורא דאורייתא או לא. "ערוך השולחן" כתב שאם מכוון לשם מצווה ולשם נוי לית לן בה. וז"ל (אה"ע, סי' קסה, ו, ח): "ולכן נלע"ד דאבא שאול סובר דאפילו אם נאמר בכל המצוות שא"צ כוונה לצאת במצוה, ביבום בהכרח בעינן שיתכוון לצאת מצות יבום, וכשיתכוון אזי אפילו אם גם כוונתו להנאת עצמו לית לן בה כיוון שמכוון לצאת במצוה... הא למה זה דומה לאוכל כזית מצה בליל פסח לשם מצוה ורצונו ג"כ ליהנות באכילתו. וזה שאמר אבא שאול הכונס את יבמתו לשם נוי פוגע בערוה, ר"ל רק לשם נוי ולא לשם מצווה... ולפי"ז אפילו להפוסקים כאבא שאול וכמשנה אחרונה דמצות חליצה קודמת אין החשש אלא דשמא לא יכוונו לשם מצוה כלל, אבל אם היו מכוונים לשם מצוה אף אם יתכוונו גם להנאת עצמן לית לן בה". וברמב"ם נפסק להלכה שילמד אדם תורה אף שלא לשמה, וז"ל (הלכות תלמוד תורה ג ה): "לפיכך אמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה, בין לשמה בין שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה". וכן פסק גם מרן המחבר בשו"ע (יו"ד רמז, כ) כדברי הרמב"ם. וגם סוגיית הגמ' במס' נזיר (כג ע"ב) כן: "גופא, אמר רב יהודה, אמר רב: לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמן, שמתוך שלא לשמן בא לשמן, שבשכר מ"ב קרבנות שהקריב בלק הרשע זכה ויצאה ממנו רות".

8 ראה שם מאמר "בדין מצוות ייבום קודמת או מצוות חליצה קודמת", עמי קכד-קלד.

"דברים שבע"פ אי אתה רשאי לכותבם"

נדון עתה בשאלה הנוגעת במחברי הספרים וכותבי המאמרים לשם דרגה או תואר, אם אין בכך איסור של "דברים שבע"פ אי אתה רשאי לכותבם", שהותרה כתיבתם רק מחשש שלא תישכח התורה ומצד עת לעשות לה' הפרו תורתך, אבל בלאו הכי קיים האיסור הנלמד מן הכתוב "כיצד על פי הדברים..." וכדלעיל. וראיתי שבעל "ספר היראים"⁹ כתב דדרשה זו המובאת במס' גיטין (ס ע"ב) אינה דרשה גמורה אלא אסמכתא בעלמא, וכן כתבו "יתוספות ישנים" על הא דאיתא במשנה יומא (סח ע"ב) "ובעשור שבחומש הפקודים קורא על פה". ושאלו תוסי' ישנים (יומא ע ע"א): "והא דאמר בגיטין דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בעל פה, אומר רבי דמצוה מן המובחר הוא לקרות אותו שבכתב ובעל פה בעל פה, ומשום כבוד ציבור לא הטריחוהו לגלולי'. יוצא מדברי "יתוספות ישנים", שעניין דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה, ודברים שבעל פה אי אתה רשאי לכותבם, אין בו כל איסור, וכל זה אינו אלא למצווה מן המובחר. אמנם מדברי בעל "היראים" משמע שיש בזה איסור דרבנן אך לא איסור תורה, אך לדברי "תוסי' ישנים" אף איסור דרבנן אין בזה. וא"כ, כיום, כשהותר לנו לכתוב תורה שבע"פ משום עת לעשות לה', אף כתיבה לשם כבוד או לשם תואר או דרגה וכדומה, אין בה איסור. אמנם לכתחילה יש להימנע מכך, שהרי אף לדעת "תוסי' ישנים" מצווה מן המובחר שלא לעשות כן, אבל איסור חמור בוודאי אין בזה.

לעומת זאת, מרן ה"חתם סופר" החמיר בעניין כתיבת תושבע"פ שלא למטרת לימוד, אלא כדי להתגדל או למטרה אחרת. וז"ל¹⁰: "ומה שכתב שם ממחברי ספרים החדשים אומר, כל המחבר ספר ומתערב במחשבתו לגדל שמו, רבצה בו האלה האמורה במילי דאבות יגד שמה אבד שמיה' (אבות א יג), ולא תעשה ידיו תושיה להוציא מחשבתו אל הפועל, כי יבואו מבקרי מומין ויחפשו וימצאו מלבד שהוא עובר איסור דאורייתא דברים שבע"פ אי אתה רשאי לכותבן, ולא הותר אלא משום עת לעשות לה'. ואם איננו עושה לה' הרי איסורו במקומו עומד". לפי דברי החתם סופר, המחברים דהיום הכותבים לשם תואר או דרגה ולא לשם שמים עוברים על איסור תורה. אך, כאמור, הראשונים לא למדו פשט בגמ' שאיסור זה דאורייתא הוא, אלא אסמכתא בעלמא או למצווה מן המובחר. ואכן השיגו על מרן החתם סופר וכתבו¹¹, שאם כדבריו שהאיסור במקומו עומד למי שאינו כותב לשמה אלא לדברים אחרים, מדוע לא הובא דין זה לא ברמב"ם ולא בשולחן ערוך. אמנם כיום הותרה כתיבת תושבע"פ מצד עת לעשות לה', דהיינו בכותב לשם שמיים, אבל הכותב תושבע"פ לא לשם שמיים אלא לשם כבוד, תואר, דרגה וכדומה, אם האיסור במקומו עומד, היו צריכים הרמב"ם והשו"ע להזכיר דין זה, ומאחר שלא הזכירוהו משמע שההיתר של עת לעשות לה' תקף בכל מקרה, גם אם כותב שלא לשם שמיים, דכיוון שהותרה הותרה, והווי כעוסק בתורה שלא לשמה, שעליה כבר נפסק להלכה ברמב"ם ובשו"ע, דלעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות שלא לשמן, שמתוך שלא לשמן בא לשמן.

9. ראה ר' אליעזר ממיץ, ספר היראים, סימן קכח בסופו.

10. ראה שו"ת חת"ם סופר, תשובה רח בתחילתה.

11. עיין בשו"ת אפרקסתא דעניא, סימן ב, ובו השגה על החתם סופר, וכן בספר "פני יצחק", חלק ה, בראש הספר.

יש פוסקים¹¹, שלדעתם גם לימוד תורה כדי להתייחר אין בו איסור, אלא שללומד אין שכר על לימוד כזה, ומוכיחים זאת מהא דמסי' נזיר (כג ע"א) במי שאוכל קרבן פסח לשם אכילה גסה, שאף אמנם אין בזה מצווה מן המובחר אבל פסח מיהא קעביד. ולכן גם הלומד תורה למטרות אחרות, אמנם מצווה מן המובחר לא הווי אבל מצוות תלמוד תורה הוא מקיים, ובפרט לאלה הלומדים פשט שונה במתוך שלא לשמה בא לשמה, שאין הכוונה שהוא עצמו יגיע באחד הימים ללימוד לשמה, אלא שלעתיד לבוא יכול לצאת ממנו בן שיעסוק בתורה לשמה. לפי זה גם אם לימודו הוא כולו שלא לשמה אין בו כל איסור.

בגדר "שלא לשמה"

יש לציין שבמשמעות "לשמה" ו"שלא לשמה" נכתבו פירושים רבים ושונים זה מזה, ולכן ייתכן ש"לשמה" אצל אחד נחשב ל"שלא לשמה" אצל האחר. יש הלומדים תורה לשם פרנסה ויש הלומדים תורה כדי שיקראו להם רבי, ובשניהם אין רואים בהם היום לומד שלא לשמה. וכבר נכתב בעניין זה רבות, ובפרט בהקדמותיהם של מחברי ספרים רבים ראשונים כמלאכים, שמתוך יראתם הקודמת לחכמתם הקדימו בראש ספריהם בירור עניין זה דלשמה ושלא לשמה. נציין כאן מעט מזעיר מה שכתב בעניין זה הגאון בעל "הפלאה" על מסכת כתובות בהקדמה לספרו. וז"ל¹²: "והנה בענין 'שלא לשמה' אמרו חז"ל 'אל תעשם עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לחתוך בהם ודאשתמש בתגא חלף'. הרי שהורה לנו התנא שתי בחינות ב'שלא לשמה' שצריך להתבונן בהם בכל שעה לתקנם. האי. הוא שלא יעשה התורה עטרה לראשו להתגאות בה ולהתגדל על ידה כבוד עצמו. והבי. הוא הלומד את התורה בשביל שירויח בזה שיקבל מתנות ויתפרנס בהן, והוא עושה מן התורה כלי תשמיש, ונמשל לקרדום לחתוך בה, ויש בכל אחד מעלה וחסרון. כי בבחינה שעושה אותה עטרה, הוא מחשיב את התורה מאד לעשותה עטרה, כי באמת היא עטרת תפארתינו וכתר לראשינו, והחסרון, שהוא מתגאה בה, ותועבת ה' כל גבה לה..."

והבחינה הבי, שעושה בשביל שירויח ויתפרנס מאחרים. באמת יש בזה מעלה שמצלת מן הגאות, כי נכנע לפני בני אדם ומתבזה להמציא פרנסתו.. אבל יש בזה חסרון ופחיתות שמבזה את התורה להיותה כלי תשמיש... עוד יש לפרש במ"ש 'שמתוך שלא לשמה בא לשמה', שבענין 'שלא לשמה' עצמה יש שני פנים. דאם דעתו בשביל כבודו ממש או בשביל תאותו ממש הוא גרוע מאד כמ"ש. אבל יש שעושה בשביל כבודו שיקראוהו רבי ויחשב בעיני הבריות. וכוונתו בזה השלא לשמה עצמה, שאם יתחשב בעיני הבריות יהיו דבריו נשמעים ביראת ה' ויכול למחות בעוברי עבירה. וכן בלומד בשביל שכר, היינו שכוונתו לשם שמים כדי שיוכל לפרנס אנשי ביתו העניים, או שיוכל להוציא ממון בקיום המצוות ביתר שאת. אף שעיקר הלימוד אינה לשמה להתדבק בתורת ה' לקיים ובו תדבקון, מ"מ מתוך אותו שלא לשמה בא לשמה, שהרי סוף סוף תכלית כוונתו לשם שמים ורצויה היא לפני השי"ת". וסיים שם בפירוש אחר למתוך שלא לשמה בא לשמה, ע"פ מה שאמרו חז"ל "כל העושה מצוה אחת קנה לו סניגור אחד".

12. ראה למשל הנצי"ב, שו"ת משיב דבר, חלק או"ח, סימן מד.

13. ראה ב"פתחא זעירא", שהוא הקדמה ופתיחה לחידושו של הגאון בעל "הפלאה" על מס' כתובות, אותיות יז-כ.

ומבואר בזהר הקדוש שע"י המצווה נברא מלאך, וכ"ש אם אדם עוסק בתורה נעשה שותף לקב"ה בעשייה של בריאת העולם, וכפי שאמרו חז"ל על הפסוק "השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה", עשיתי לא נאמר אלא עושה. ומבאר שם, שכל מלאך אף שהוא רוחני כולו, יש בו גוף ונשמה, הפנימיות והחיות שבו היא הנשמה, והלבוש שהחיות מתלבשת בו נקרא גוף, אף שהוא גם רוחני, אבל ביחס לפנימיות נקרא גוף. וזהו גם ענין שמים וארץ, רוחניות וגשמיות. והם נעשים ע"י מחשבה ומעשה, הנשמה – הדבר הרוחני – נבראת ונעשית ע"י המחשבה, והגוף נעשה ע"י מעשה. אי"כ, מי שלומד לשמה בורא ע"י לימודו מלאך שיש בו "גוף" וגם נשמה, כי בלימוד לשמה יש מעשה שהוא הדיבור, וכדברי הגמ' (כריתות ג ע"ב) "עקימת שפתיו הוי מעשה", ומזה נעשה הגוף, וע"י המחשבה, דהיינו הלימוד "לשמה", נעשית הנשמה. נמצא שמי שלומד שלא לשמה בורא ע"י לימודו גוף בלא נשמה. ומסיים שם וכותב "שמתוך שלא לשמה בא לשמה", פירוש, שאם אדם ילמד שלא לשמה ויברא ע"י זה מלאך בעל "גוף" בלבד, ואח"כ ילמד לשמה, וע"י זה הוא בורא את הנשמה, הרי נתן בכך חיות ונשמה לכל הגופות שהיו ללא נשמה עד עתה.

וזהו הפירוש למאמר חז"ל "מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה", כלומר החיות והנשמה הנבראות ע"י המחשבה הטובה, שהיא הלימוד לשמה שילמד לאחר מכן, הקב"ה יצרפן למעשה, דהיינו לאותו לימוד שהיה שלא לשמה שהוא המעשה – הדיבור – שממנו נברא הגוף בלבד, וע"י צירוף שניהם יחד, תהיה לפנינו יצירת מלאך מושלמת, שבה גוף ונשמה. לפי זה יש חיוב רב גם בלימוד שלא לשמה, והוא שאמרנו פירושים שונים יש בענין זה, וכל אחד ע"פ דרכו.

התמיכה החומרית בלומדי תורה

נעין עתה בנוהג המקובל, שבו בני תורה נתמכים ע"י בעלי אמצעים, וכיששכר וזבולון, שזה עסק בתורה וזה עסק בפרקמטיא, כן בני תורה יושבים והוגים בתורה באמצעות התמיכה של בעלי נכסים התומכים בהם בכספם תמורת חלק בלימוד התורה של האברכים. וכן הוא הנוהג המקובל שבו מקבלים הלומדים תמיכה כספית ממנהלי הכוללים. האם אין בכך משום נהנה מדברי תורה, והם בבחינת קרדום לחפור בו או עטרה להתגדל בה.

נעין תחילה בהא דאיתא במס' סוטה (כא ע"א): "מאי יבוז יבוזו לוי (שה"ש ח ז)? לא כשמעון אחי עזריה ולא כר' יוחנן דבי נשיאה אלא כהלל ושבנא. דכי אתא רב דימי אמר: הלל ושבנא אחי הו, הלל עסק בתורה, שבנא עבד עיסקא. לסוף אמר ליה: תא נערוב ונפלוג. יצתה בת קול ואמרה: 'אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה בוז יבוזו לוי (שם)'. וביאר שם רש"י: "שמעון אחי עזריה תנא הוא במשנה קמייתא דזבחים, ולמד תורה על ידי אחיו שהיה עוסק בפרקמטיא כדי שיחלוק בזכות לימודו של שמעון, לכך הוא נקרא ע"ש עזריה אחיו. וכן ר' יוחנן למד ע"י הנשיא שהיה מפרנסו. הלל עסק בתורה מתוך עוני רב כדמפרש במס' יומא (לה ע"ב)".

מסוגיה זו רואים, שאם אדם מתנה מראש עם בן תורה לפרנסו, ובן התורה יתן לו חלק בלימוד התורה שלו, כדוגמת שמעון אחי עזריה, עסקה כזו הגונה וכשרה היא. אבל אם לאחר שאדם למד תורה, יבוא אליו אדם עשיר וירצה לקנות ממנו חלק בלימוד התורה שלו כנגד תמורה כספית, על זה נאמר "אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה בוז

יבזזו לו". את זאת לומדים מן המעשה דהלל ושבנא. הלל ושבנא אחים היו. הלל עסק כידוע בלימוד תורה יומם ולילה מתוך עוני גדול ובמסירות נפש גדולה¹⁴, ואילו שבנא אחיו עשיר גדול היה ועסק כל ימיו במסחר, לאחר שהתמנה הלל לנשיא, בא אליו שבנא בהצעה, להתחלק, שבנא יתן להלל חצי רכושו בעולם הזה, והלל יתן לו בתמורה חצי חלקו בעולם הבא. יצאה בת קול ואמרה "אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה בזה יבזזו לו", כלומר: לאחר שאדם למד תורה, ובזכות זה קנה את חלקו בעולם הבא, לא ניתן למכור חלק זה או חלק ממנו תמורת כל הון שבעולם, אבל לפני שאדם למד תורה, הוא יכול לעשות עסקה עם אחר, ובמסגרתה יהיו שותפים מכאן ולהבא בלימוד ובשכר שבו תמורת תמיכה כספית בלימוד.

הרמ"א פוסק כך הלכה למעשה. וז"ל (שולחן ערוך, יו"ד, רמז א): "ויכול אדם להתנות עם חבירו שהוא יעסוק בתורה והוא ימציא לו פרנסה ויחלוק עמו בשכר. אבל אם כבר עסק בתורה אינו יכול למכור לו חלקו בשביל ממון שיתן לו". הלכה זו היא, כאמור, ע"פ סוגית הגמרא דמס' סוטה. וכתב שם הש"ך על אתר: "ויחלוק עמו בשכר, כלומר שכר תורה ושכר מה שירויח זה יהיה בין שניהם ביחד". לדברי הש"ך, מנכים ללומד תורה חצי שכרו בעולם הבא ונותנים אותו למי שתמך בו. ויש החולקים על דעת הש"ך וסוברים, שמי שתמך בלומדי תורה מקבל שכר בעוה"ב על כך, ולא על חשבון חלקו של הלומד, אלא כל אחד מקבל שכר מלא, זה עבור תורתו וזה עבור תמיכתו, והווי כמדליק נר מנה, שאינו מחסר דבר בהדלקתו מהנה שממנו הוא מדליק. כך כתב במפורש בעל "אור החיים" הקדוש בפירושו לתורה (שמי' ל יג) על הפסוק "זה יתנו כל העובר על הפקודים מחצית השקל בשקל הקדש". וז"ל: "ונמשך ג"כ אוי' כל העובר' עם שלמטה, לומר, תיקון למי שאינו בן תורה, במה יתכן כופר נפשו כי הוא בור ריק אין בו מים, לזה אמר 'כל העובר' יתן 'מחצית השקל'. כיששכר וזבולון ושמעון אחי עזריה ורבים כהם אשר יחצון כספם לעמלי תורה. ואוי' 'בשקל הקדש' פ"י בעד שקל הקודש שהוא התורה. או ירצה, שבוה ישוה הוא לנותן אמרי שפר כאוי'¹⁵ 'בצל החכמה בצל הכסף', או ירצה ע"ד אוי' ז"ל¹⁶ שקל הקודש כפול היה. בא להודיע כי מה שיטול מהקודש בעד מחצית כספו לא שיתנכה מחלק הלומד ונמצא כל אחד אין בידו אלא מחצית שכר, לא כן הוא, כי שקל הקודש כפול היה ונמצא כל אחד בידו שקל שלם והבן".

אמנם מצינו בדברי חז"ל חשיבות מרובה ביותר למחזיקים ותומכים בלומדי תורה, ולמדו זאת מכך שהקדימם הכתוב ללומדי תורה עצמם: יעקב אבינו הקדים בברכתו את זבולון ליששכר: "זבולון לחוף ימים ישכון והוא לחוף אניות וירכתו על צידון. יששכר חמור-גרם רובץ בין המשפטים" (בר' מט יג-יד); משה רבנו הקדים בברכתו את זבולון ליששכר: "ולזבולון אמר שמח זבולון בצאתך ויששכר באהליך" (דב' לג יח). ואמרו על

14. ראה גמרא מס' שבת ל ע"א.

15. ע"פ דברי הגמ' במסכת פסחים נג ע"ב בעניין תודוס איש רומי, שעלו אמר ר' יוסי "תודוס איש רומי הנהיג את בני רומי לאכול גדיין מקולסין בלילי פסחים", ושלחו חכמים ואמרו לו: אלמלא תודוס אתה, כלומר אדם חשוב, היינו גוזרים עליך נידוי, שאתה מאכיל את ישראל קדשים בחוץ. ושאלה שם הגמ' "איבעיא להו תודוס איש רומי גברא רבה הוה (נמשום כבודו לא גזרו עליו נידוי) או בעל אגרופין הוה (ובגלל הפחד לא גזרו עליו נידוי)". והוכיחה שם הגמ' דגברא רבה הוה. אחת ההוכחות היא כך: ר' יוסי בר אבין אמר: מטיל מלאי לכיס של תלמידי חכמים היה, דאמר ר' יוחנן: כל המטיל מלאי לכיס של תלמידי חכמים [נותן סחורה לתלמידי חכמים להשתכר בה" — רש"י] זוכה ויושב בישיבה של מעלה שנאמר (קה' ז יב) 'כי בצל החכמה בצל הכסף'.

16. ע"פ מס' בכורות ה ע"א.

כך חז"ל במדרש (בראשית רבה, פרשת ויחי, צט ט): "זבולון לחוף ימים ישכון, הרי זבולון קדם ליששכר שכן מייחסן יששכר זבולון¹⁷. ולמה כן? אלא שהיה זבולון עוסק בפרקמטיא ויששכר עוסק בתורה, וזבולון בא ומאכילו, לפיכך קדמו. עליו אמר הכתוב "עץ חיים היא למחזיקים בה" (משי' ג יח). יששכר כונס וזבולון מביא באניות ומוכר ומביא לו כל צרכו. וכן משה אומר ישמח זבולון בצאתך, למה שיששכר באוהליך שלך הן שאת מסייעו לישב בהן".

חז"ל מייחסים אפוא חלק נכבד בתורה של הלומד למי שתומך בו. אין הכרח לומר שזה על חשבון חלקו של הלומד, אלא כל אחד מקבל שכר מלא, וכביאורו של "אור החיים" הקדוש. אמנם יש הסוברים כשיטתו של הש"ך¹⁸, שהשכר בעולם הבא מתחלק בין הלומד והתומך בו שווה בשווה, אך כאמור יש רבים החולקים על כך. וכמו שכתב הגאון בעל "הפלאה"¹⁹: "יש שחושבים שעל ידי החזקתם בתלמידי חכמים הם קונים ממנו חלק מתורתו כדרך שאר משא ומתן, אולם חלילה מחשוב כן, וכי ימכור ת"ח אפילו שעה אחת מחיי העוה"ב שהיא יפה מכל חיי העוה"ז, וכ"ש שעה אחת בתורה שהיא יפה מכל חיי העוה"ב. וכן אמרו חז"ל על הפסוק 'אורח חיים פן תפלס', שלא תהא נושא ונותן בתורה ובמצוות. אלא הענין הוא שכל אחד מהם מקבל שכרו מושלם, משל למי שמדליק נר מנר שאינו מחסר מאורו כלום, כן המתזיק בידי ת"ח נוטל שכרו מאת השי"ת ואינו נוגע ח"ו בחלקו של הת"ח. ולכן מי שאי אפשר לו לעסוק בתורה וממנה אחרים במקומו שיעסקו בתורה והוא יפרנסם, אין בזה גריעות ח"ו לת"ח לומר שהם מוכרים תורתם בשביל פרנסה של העוה"ז. אלא יכולים בני חבורה העוסקים בתורה לעשות כן, כי בעוה"ב הוא אוכל משלו והם אוכלים משלהם. וזהו שאמר הכתוב 'שמח זבולון בצאתך ויששכר באוהליך', שכל אחד ישמח בשלו ואין אחד נוטל משל חברו מאומה".

על הנהגה מדברי תורה בעוה"ז

לעיל ציינו את דברי הרמב"ם (הלכות תלמוד תורה, פרק ג, הלכה ו), שכתב בחריפות רבה נגד מי שמתפרנס ונהנה מדברי תורה בעוה"ז. וביתר חריפות כתב בביאורו למשנה במס' אבות (ד ה): "אל תעשם עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לחפור בהם". ואלו חלקים מדבריו: "דע שזה שאמר שלא תעשה התורה קורדום לחפור בו, כלומר, לא תחשבהו כלי לחיות בו. וביאר ואמר כי כל מי שיהנה בעוה"ז בכבוד התורה, נוטל ח"ו מן העולם, פירוש מחיי העולם הבא. והתעוותו בני האדם בזה הלשון הנגלה והשליכוהו

17. פירש שם בפירוש מהר"ז על מדרש רבה את כוונת המדרש "שכן מייחסן, יששכר זבולון", שבכל התורה כולה נזכר יששכר לפני זבולון, בפרשיות ויצא, ויגש, שמות, במדבר בפרשת פנחס. ואכן כך צריך לכותבם לפי סדר לידתם, יששכר לפני זבולון, ומדוע יעקב אבינו ומשה רבנו הקדימו את זבולון ליששכר בברכותיהם.

18. ראה מה שכתב מרן החיד"א בספרו "מדבר קדמות", מערכת מ, אות לו, שהרב הגאון ר' משה גלאנטי היה מצטער ואומר אוי ואבוי לתלמידי חכמים שבזמן הזה הנהנים מעמי הארץ לפרנסתם, ונמצא שבעת שנפטרים מן העוה"ז, מאומה אין בידם, לפי שמחצית שכרם נוטלות נשותיהם ואת המחצית הנותרת לוקח המתזיק בידם, ותם לריק כוחם, כי לשליש ולרביע לא שמענו, והלואי שתהא יציאתם כביאתם. אבל החיד"א עצמו סיים שם וכתב שמצא בשם המפרשים, שהקב"ה נותן מאוצרו הטוב לאשת ת"ח שכר שיעור החצי מזכות תורתו, אבל לא מנכה משכרו של הת"ח מאומה. וכן הוא כותב לגבי מחזיקי התורה ות"ח, הקב"ה נותן להם מאוצרו הטוב בלי לפגוע בחלקו של הלומד.

19. בהקדמתו לספר "הפלאה" על מסי' כתובות, פתחא זעירא, אות מג.

אחרי גיוס, ונתלו בפשטי הדברים שלא יבינום, ואני אפרשם, וקבעו להם חוקים על יחידים ועל קהלות, והביאו בני אדם לחשוב בסכלות גמורה שזה מחוייב וראוי שיעזרו חכמים והתלמידים והאנשים המתעסקים בתורה ותורתן אומנותן, וזה הכל טעות. ולא נמצא בתורה ולא בדברי החכמים דבר שיאמת אותו ולא רגלים שישען עליהם כללי. והביא שם הרמב"ם גדולי עולם שנהנו מיגיע כפיהם, ולא רצו ליהנות מהתורה שלמדו. כמו הלל הזקן שהיה חוטב עצים ולומד תורה לפני שמעיה ואבטליון (יומא לה ע"ב), וכן ר' חנינא בן דוסא, שעליו אמרו חכמים²⁰, שיצאה בת קול ואמרה כל העולם כולו אינו ניזון אלא בשביל חנינא בני, וחנינא בני די לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת. וכן הוא המעשה בקרנא (רב הונא). כשבאו לזון בפניו אמר להם תנו לי אחד שישקה את השדות במקומי ואדון לכם (כתובות קה ע"א). וכן רב יוסף שהיה מוליך עצים ממקום למקום ואומר גדולה מלאכה שמחממת את בעליה (גיטין סז ע"ב). כמו כן מציין הרמב"ם שם את המעשה בר' טרפון המובא בגמרא (נדרים סד ע"א): "ר' טרפון אשכחיה ההוא גברא בזמן שהוקפלו המקצועות דקאכיל, אחתיה בשקא ושקליה ואמטייה למשדיה בנהרא, אמר אוי לו אוי לו לטרפון שזה הורגו. שמע ההוא גברא שבקיה וערק. אמר ר' אבהו משום ר' חנינא בן גמליאל: כל ימיו של אותו צדיק היה מצטער על דבר זה, אמר: אוי לי שנשתמשתי בכתרה של תורה".

וכך מובא מעשה זה ברמב"ם, ע"פ דברי הגמ' שם: "ואמנם אזכיר המעשה אשר התבאר בגמ'. והוא באדם אחד שהיה לו כרם והיו נכנסים בו הגנבים, וכל פעם אשר היה רואה אותן בכל יום, היה מוצא פירותיו מתמעטין והולכין. ולא היה ספק בידו שאחד מן הגנבים נתן עיניו בו, והיה מצטער מזה כל ימי הבציר. עד שבצר ממנו מה שבצר, וצמקם עד שיבשו ואסף הצמוקים, ודרך בני אדם שכשיאספו הצמוקים שיפלו מהם גרגרים מן התאנים ומן הענבים ומותר לאכלן מפני שהן הפקר, וכבר הניחום בעלים למעוטם למוצאיהם. ובא ר' טרפון במקרה יום אחד לכרם ההוא וישב ולקט מן הצמוקים שנפלו והיה אוכל אותם. ובא בעל הכרם וחשב שזה היה הגנב שגנב ממנו כל השנה, ולא היה מכיר אותו אבל שמע עליו ולקחו מיד והתחזק עליו ושם אותו בשק אחד ושם אותו על גבו להשליכו בנהר, וכשראה ר' טרפון כך, צעק ואמר אוי לו לטרפון שזה הרגו, וכששמע בעל הכרם הניחו וברח לדעתו שחטא חטא גדול. והיה ר' טרפון מצטער מן היום ההוא והלאה כל ימיו, ומתאבל על מה שאירע לו שהציל את עצמו בכבוד התורה, והוא היה עשיר גדול והיה יכול לומר הניחני ואני אתן לך כך וכך זהובים ולא היה צריך להודיע שהוא ר' טרפון, והיה מציל את עצמו בממונו ולא בתורה. ואמרו כל ימיו של אותו צדיק היה מצטער על דבר זה ואומר אוי לי שהשתמשתי בכתרה של תורה, שכל המשתמש בכתרה של תורה אין לו חלק לעולם הבא ונעקר מן העולם".

וסיים הרמב"ם שם במעשה המובא במס' בבא בתרא (ח ע"א) בר' יונתן בן עמרם שלא רצה ליהנות בזכות תורתו. וזה לשון המעשה: "רבי פתח אוצרות בשני בצורת. אמר: יכנסו בעלי מקרא, בעלי משנה, בעלי גמרא, בעלי הלכה, בעלי הגדה, אבל עמי הארץ אל יכנסו. דחק ר' יונתן בן עמרם ונכנס. אמר לו: רבי, פרנסני. אמר לו: בני, קרית? אמר לו לאו. שנית? אמר לו לאו. אם כן במה אפרנסך? אמר לו: פרנסני ככלב וכעורב. פרנסיה. בתר דנפק יתיב רבי וקא מצטער ואמר: אוי לי שנתתי פתי לעם הארץ. אמר לפניו ר' שמעון בר רבי: שמא יונתן בן עמרם תלמידך הוא שאינו רוצה ליהנות מכבוד תורה

20. ברכות יז ע"ב; תענית כד ע"ב; חולין פו ע"א.

מימיו. בדקו ואשכח. אמר רבי: יכנסו הכלי". לאחר הוכחותיו של הרמב"ם סיים שם וכתב: "ושני המעשים האלה ישתיקו כל חולק בזה הענין". כאמור, הרמב"ם האריך מאוד בענין זה והוכיח שאסור לתייח ליהנות מן התורה בעוה"ז, אבל מרן בעל "כסף משנה" התייחס לכל דברי הרמב"ם מתחילתם ועד סופם, הן במה שכתב ב"משנה תורה" והן במה שכתב בפירושו המשנה, וביאר בדרך אחרת את כל המקורות שמהם הוכיח הרמב"ם את שיטתו. עיין שם, כי הדברים ארוכים. נתייחס כאן לדחייתו של בעל "כסף משנה" רק בנוגע למעשה ברי' טרפון ולמעשה ביונתן בן עמרם, שעליהם כתב הרמב"ם שהם ישתיקו כל חולק. כן נתייחס לסיכום ההלכתי של "כסף משנה" בענין זה.

ואלו דברי "כסף משנה" (רמב"ם, הלכות תלמוד תורה ג י): "ומה שהביא להשתיק החולקין ממעשה דרי' טרפון ודיונתן בן עמרם, אדרבה משם ראיה דאמר רבינו הקדוש שלא יכנס להתפרנס משלו אלא ת"ח, ואם איתא שאסור, היאך היה מכשילן לתייח לתת להם מה שהוא אסור. ועוד דלא מן השם הוא זה, דודאי כל היכא שיש לו, אסור לו ליהנות מדברי תורה, וגם יש לו למעבד כל טצדקי, דאפשר שאם יהנה יהיה בתורת עני וכההיא דיונתן בן עמרם. ויותר נראה לומר דכל שאין לו, מישראל שרי ליהנות. ויונתן בן עמרם לפני משורת הדין הוא דעבד... ועוד דאם איתא דאסור היאך לא נמצא שום אחד שיעמיד דבריו על דין תורה אלא יונתן בן עמרם לבדו".

לאחר אריכות דברים סיכם "כסף משנה" את פסק ההלכה הנראה לו בענין זה וכתב: "הכלל העולה שכל שאין לו ממה להתפרנס מותר ליטול שכרו ללמד בין מהתלמידים עצמם בין מהציבור. וכן מותר לו ליטול שכר מהציבור לדון או מבעלי דינין אחר שמירת התנאים הנזכרים בהלכות סנהדרין. ואחרי הודיע ה' אותנו את כל זאת אפשר לומר שכוונת רבינו כאן היא, שאין לאדם לפרוק עול מלאכה מעליו כדי להתפרנס מן הבריות כדי ללמוד, אבל שילמוד מלאכה המפרנסת אותו ואם תספיקנו מוטב ואם לא תספיקנו יטול הספקתו מהציבור ואין בכך כלום... ואפילו נאמר שאין כן דעת רבינו אלא כנראה מדבריו בפירושו המשנה, קיי"ל כל מקום שהלכה רופפת בידך הלך אחר המנהג. וראינו כל חכמי ישראל קודם זמן רבינו ואחרינו נוהגים ליטול שכרם מן הציבור. וגם כי נודה שהלכה כדברי רבינו בפירושו המשנה, אפשר שהסכימו כן כל חכמי הדורות משום עת לעשות לה' הפרו תורתך. שאילו לא היתה פרנסת הלומדים והמלמדים מצויה, לא היו יכולים לטרוח בתורה כראוי, והיתה התורה משתכחת ח"ו, ובהיותה מצויה יוכלו לעסוק ויגדיל תורה ויאדיר".

הדעה המצדדת בקבלת תמיכה ע"י לומדי תורה

לעומת ראיותיו והוכחותיו של הרמב"ם לאסור על תייח להתפרנס מתורתם ע"י קבלת תמיכה מן הציבור, הביאו פוסקים אחרים ראיות רבות מסוגיות שונות בש"ס שלא רק שאין פגם בדבר זה, אלא אף מחייבין לכתחילה לעשות כן. וכדאיתא במס' יומא²¹ על הפסוק "והכהן הגדול מאחיו" (וי' כא י): "תניא שיהא גדול מאחיו בכח, בנוי, בחכמה ובעושר. אחרים אומרים מנין שאם אין לו שאחיו הכהנים מגדלין אותו? ת"ל: 'והכהן

21. יומא יח ע"א; הוריות ט ע"א.

הגדול מאחיו, גדלהו משל אחיו". ובתוספתא (יומא א ו) מסופר מעשה בפנחס איש חבתה שאכן גדלוהו משל אחיו, והכי איתא התם: "מצות כהן גדול להיות גדול מאחיו בנוי, בכת, בעושר, בחכמה ובמראה. אין לו מנין שיגדלוהו אחיו? שנאמר 'והכהן הגדול מאחיו', שיגדלוהו אחיו. אמרו עליו על פנחס איש חבתה שעלה גורלו להיות כהן גדול, והלכו אחריו גזברין ואמרכלין ומצאוהו כשהוא חוצב, ומלאו אחריו את המתצב דינרי זהב".

מזה למדו הפוסקים שגם תלמיד חכם צריך לגדל אותו משל אחיו, ולא רק כוהן גדול. וכך כתב רש"י במפורש במעשה ברבי אמי שהובא במס' חולין (קלד ע"ב), והכי איתא התם: "ההוא שקא דדינרי דאתא לבי מדרשא [דינרי זהב שלחו ממקום אחר לבני הישיבה" – רש"י], קדים רבי אמי וזכה בהן". ושאלה שם הגמ', איך רבי אמי קדם בעצמו וזכה בדינרים, והרי כתוב "ונתן", וממנו למדו חכמים "ולא שיטול מעצמו". וענתה שם הגמ' בתירוץ שני "אדם חשוב שאני"²². וביאר שם רש"י: "אדם חשוב, כגון ממונה ראש ישיבה, יכול לקדם ולזכות שהרי עליו לגדלו ולהעשירו אפילו משלו וכ"ש ממאי דאתי ליה מעלמא". לפי ביאורו של רש"י, הלימוד "גדלתו משל אחיו" שנלמד מהפסוק 'והכהן הגדול מאחיו' איננו אמור דווקא לגבי כוהן, אלא גם לגבי תלמיד חכם. נמצא שהשווה ת"יח לכוהן גדול לעניין זה.

עניין זה נלמד גם במשנה (הוריות יג ע"א): "כהן קודם ללוי, לוי לישראל, ישראל למזרזר, ומזרזר לנתין, ונתין לגר, וגר לעבד משוחרר. אימתי? בזמן שכולם שוים, אבל אם היה מזרזר ת"יח וכ"ג עם הארץ, ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ". ולמדה שם הגמ' דין זה, שתלמיד חכם חשוב יותר מכהן גדול, מפסוק במשלי. וכך מובא בגמ' שם: "מנא הני מילי? אמר ר' אחא ברבי חנינא: דאמר קרא 'יקרה היא מפנינים' (מש"ג טו), מכהן גדול שנכנס לפני ולפנים".

גם במעשה המובא באילפא ור' יוחנן כתב רש"י במפורש שת"יח שווה לכוהן גדול לעניין זה. וכך מובא במס' תענית (כא ע"א): "אילפא ור' יוחנן הוו גרסי באורייתא. דחיקא להו מילתא טובא. אמרי: ניקום וניזיל וניעבד עיסקא ונקיים בנפשין 'אפס כי לא יהיה בך אביון' (דב' טו ד). אזלו אותיבו תותי גודא רעיעא הוו קא כרכי ריפתא, אתו תרי מלאכי השרת, שמעיה ר' יוחנן דאמר חד לחבריה נישדי עלייהו האי גודא ונקטלינהו, שמניחין חיי עולם הבא ועוסקין בחיי שעה. אמר ליה אידך: שבקינהו, דאיכא בהו חד דקיימא ליה שעתא. ר' יוחנן שמע, אילפא לא שמע. אי"ל ר' יוחנן לאילפא: שמע מר מידי? אמר ליה: לא. אמר: מדשמעי אנא ואילפא לא שמע ש"מ לדידי קיימא לי שעתא. אי"ל ר' יוחנן: איהדר ואוקי בנפשאי 'כי לא יחדל אביון מקרב הארץ'. ר' יוחנן הדר, אילפא לא הדר. עד דאתא אילפא, מליך ר' יוחנן. אמרו לו: אי אתיב מר וגריס לא הוה מליך מר". וכתב שם רש"י בפירוש המעשה הזה: "מליך ר' יוחנן, מינוהו ראש ישיבה עליהן. מנהג הוא, מי שהוא ראש ישיבה היו מגדלין אותו משלהן ומעשירין אותו, כדאמרינן לגבי כ"ג בסיפרא וביומא: 'והכהן הגדול מאחיו' – גדלוהו משל אחיו". מדברי רש"י עולה שלא רק שת"יח רשאי להתפרנס משל ציבור כדי שיוכל ללמוד תורה, ולא רק שהציבור צריך לתת לו מרכושו כדי שהת"יח יוכל ללמוד וללמד, אלא כשראו ת"יח שהיה עני ואין לו ממה להתפרנס, מינוהו לכתחילה עליהם כראש ישיבה, כדי שיוכלו לגדל אותו משלהם ולהעניק לו כסף מקופת ציבור.

22. ולמדה שם הגמ' דאדם חשוב שאני מהברייתא שלמדה "גדלוהו משל אחיו", על פי הפסוק 'והכהן הגדול מאחיו'.

אכן בשו"ת התשב"ץ נכתב במפורש שזו המסקנה המתבקשת מדברי רש"י שם. וז"ל התשב"ץ (חלק א, שאלה קמב): "ולפי זה כשהיו פרנסי הדורות רואים תלמידי חכמים דדחיק להו עלמא טובא, היו משתדלים למנותם בראש כדי שיפרנסום הציבור דרך כבוד". והוא אף מוכיח זאת מהמעשה המובא בהוריות (י ע"א) ברבן גמליאל ור' יהושע. וכך מובא שם בגמ': "ר' גמליאל ור' יהושע הוו אזלי בספינתא, בהדי דר' גמליאל הוה פיתא, בהדי דר' יהושע הוה פיתא וסולתא. שלים פיתיה דר' גמליאל, סמך אסולתיה דר' יהושע. אייל: מי הוה ידעת דהוה לך עכובא כולי האי דאיתית סולתא? אמר ליה: כוכב לשבעים שנה עולה ומתעה את הספנים, ואמרת שמא יעלה ויתעה אותנו. אמר ליה: כל כך בידך ואתה עולה בספינה? אייל: עד שאתה תמה עלי, תמה על שני תלמידים שיש לך ביבשה, ר' אלעזר חסמא ור' יוחנן בן גודגדא, שיודעין לשער כמה טפות יש בים ואין להם פת לאכול ולא בגד ללבוש. נתן דעתו להושיבם בראש. כשעלה, שלח להם ולא באו. חזר ושלח ובאו. אמר להם: כמדומין אתם ששררה אני נותן לכם, עבדות אני נותן לכם, שנאמר וידברו אליו לאמר אם היום תהיה עבד לעם הזה (מל"א יב ז)". וכתב רש"י בביאורו לגמ' זו, שר"י נתן דעתו עליהם להושיבם בראש כדי שיתפרנסו מאותה שררה שיתן להם. אבל הם סירבו מפני שברחו מן הגדולה והשררה, ועל כן פנה אליהם ר"י ואמר להם לא שררה יש כאן אלא עבדות בגלל עול הציבור.

אמנם תוס' הרא"ש על אתר לא ביאר כפירושו של רש"י בעניין "להושיבם בראש", שהכוונה היא בראש הישיבה וכדי שיתפרנסו מזה, מפני שלדעת הרא"ש אין פרנסה מתפקידיו של ראש ישיבת, וכלשונו של תוס' הרא"ש: "ולא נהירא דלשון להושיבם בראש בישיבה משמע... ובישיבה מאי פרנסה איכא". לכן ביאר תוס' הרא"ש, שהכוונה היא למנותם פרנסים על הציבור:

המפרשים מבארים שפנייתו של ר' יהושע לרבן גמליאל נבעה מזה שר"י היה פרנס הדור, ולכן פנה אליו שידאג לתלמידי חכמים של הדור שיתפרנסו בכבוד. וכך כתב התשב"ץ שם: "ולפי שדבר זה מוטל על פרנסי הדורות, אמר ר' יהושע לר"י אוי לו לדור שאתה פרנסו, שאי אתה יודע צערך של ת"ח במה הן מתפרנסים".

גם על ר' אבהו מסופר במס' סוטה שדאג למנות לראש ישיבה במקומו את ר' אבא דמן עכו, שהיה עני גדול ובעל חובות רבים, כדי שיעניקו לו מתנות ויעשירוהו. וכך איתא התם בגמ' (סוטה מ ע"א): "ר' אבהו אימנו רבנן עליה לממנייה ברישא. כיון דחזייה לר' אבא דמן עכו דנפיש ליה בעלי חובות, אמר להו: איכא רבה". וביאר שם רש"י: "אמר ר' אבהו, אית לך רבה. חכם גדול וראוי לישיב בראש יותר ממני, כדי שיושיבוהו בראש ונותנין לו מנות ומעשירין אותו כדי שיהא חשוב וישמעו דבריו".

וכן משמע מסוגיית הגמ' בגיטין (ס ע"ב), ע"פ ביאורו של רב שרירא גאון, שהייתה קופה מיוחדת שהיו מנדבים לה כסף עבור בני הישיבה כדי שיוכלו לשבת וללמוד תורה. וכך מובא שם בגיטין: "ההוא שיפורא דהוה מעיקרא בי רב יהודה, ולבסוף בי רבה, ולבסוף בי רב יוסף, ולבסוף בי אביי, ולבסוף בי רבא". כלומר: ה"שיפורא" הזאת הייתה בביתו של רב יהודה שהיה אז ראש הישיבה, ולאחר פטירתו עברה לרבה, שמלך אחריו, ומרבה לרב יוסף, ומרב יוסף לאביי, ומאביי לרבא. ומהי ה"שיפורא"? כתב רב שרירא גאון, שהייתה זו קופת צדקה שבה היו תורמים כספים עבור בני הישיבה. פירושו של רב שרירא גאון הובא שם ברש"י וז"ל: "ורב שרירא גאון פירש בכתב תשובתו, שיפורא שופר של נדבה, שהיו נותנין לתוכו נדבה השלוחה לבני הישיבה".

לאור מקורות אלו ואחרים כתב התשב"ץ פסק חד משמעי, שלא די שמותר לת"ח להתפרנס משל ציבור, אלא אף מצווה וחובה על הציבור לפרנס ת"ח דרך כבוד. וז"ל התשב"ץ שם: "אבל הדברים נראים פשוטים שזו מצווה על הציבור וחובה עליהם לכבד ת"ח שביניהם לפרנסם דרך כבודם. וזה מנהג קדום מימות התנאים והאמוראים עד עתה, וזהו שבחה של תורה יותר משאר אומנויות שכולם הם פוסקים בעת הזקנה ובעליהם מוטלים ברעב, והתורה גם עד זקנה ושיבה היא מחיה בעליה בכבוד. כדאיתא בפרק בתרא דקידושין (פב ע"א), דתניא התם, ר' נהוראי אומר מניח אני כל אומנויות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה. שכל אומנויות שבעולם עומדות לאדם בשעת ילדותו, ולעת זקנתו הוא מוטל ברעב. אבל תורה עומדת לו לאדם בעת ילדותו ונותנת לו אחרית ותקוה בעת זקנתו. בילדותו מהו אומר? "וקוי ה' יחליפו כחי" (יש' מ לא) בזקנתו מהו אומר? "עוד ינובון בשיבה" (תה' צב טו). ומצינו שבימות הגאונים ז"ל היתה קופה מיוחדת לשיבות, משלחין מכל הקהלות ממון קצוב לראשי הישיבות ותלמידיהם... גם בדורות שלפנינו עד דורנו זה ראינו הדבר ממשמש והולך, ומנהגן של ישראל תורה היא, וכ"ש שהדברים מפורשים בתלמוד ובמדרשות ואין בדבר ספק... והנה נתבאר צד אחד של חיוב בענין הזה שהציבור חייבין לפרנס חכמי דורם לפי כבודם וכבוד תורתם וזה דבר תורה".

סיכום

לגבי פסק הלכה למעשה בעניין זה כתב בעל "אגרות משה" (יו"ד, חלק שלישי, קטז), שנשאל בעניין הרוצים להתעסק בתורה ולהחכים בה בכמות ובאיכות ונהנים לפרנסתם בזה שנוטלים כסף מהכוללים, וכן רבנים הנוטלים פרס או המלמדים הלומדים עם תלמידיהם, וכן ראשי הישיבות הנוטלים מן הישיבה כסף לפרנסתם, האם שפיר עבדי או לא. לאחר שהביא את דעת "כסף משנה" והרמ"א דלעיל והכריע כמותם, ושלא כפסק הרמב"ם, סיים פסק זה וכתב: "ואני אומר כי אלו המתחסדים מצד שיטת הרמב"ם הוא בעצת היצר הרע כדי שיפסיק מללמוד ויעסוק במלאכה ובמסחר וכדומה, עד שלבסוף הם שוכחים את המקצת שכבר למדו ואינו מניחם אף לקבוע זמן קצר לת"ח. כי אם הראשונים כמלאכים אמרו שאי אפשר לעסוק בתורה ולהחכים בה כשיעשה מלאכה להתפרנס ממעשה ידיו, כ"ש בדורנו דור יתמא דיתמי. וגם אין לנו הנשים צדקניות שירצו לסבול עוני ודחקות כבדורותם. וודאי אי אפשר לשום אדם להתגאות ולומר שהוא יכול לעשות מלאכה ולהחכים בתורה. לכן לא יעלה על מחשבתך עצת היצה"ר שיש בקבלת פרס של הלומדים בכוללים ופרס של המלמדים, הרבנים וראשי הישיבות איזה חטא וחסרון מידת חסידות, שהוא רק להסית לפרוש מן התורה. ומי יתן והיו נמצאים אנשים מתנדבים לפרנס הרבה ת"ח, היו מתרבים בני תורה גדולי ישראל ובעלי הוראה כרצון השי"ת שאין לו בעולמו אלא ד' אמות של הלכה".

פסק הלכה זה של אחד מגדולי הפוסקים בדורנו, שהכיר את בעיות הדור ואת צורכי השעה, יש בו כדי לסלק כל חשש של איסור הנאה מדברי תורה בעוה"ז, ובפרט בדורנו שלנו אשר יש בו נהירה גדולה אחר הנאות החיים והמותרות. על כן מן הראוי לעודד לימוד תורה בדרך המסורה לנו מדור דור בלי לבדוק אחר המניעים והמטרות של הלומדים.

חייב חוב מחמת הלוואתו, ויש עליו גם חיוב אחר, שיהיה דין קדימה לחיוב זה על החיוב האחר. וכן הוכיח ב"קובץ שיעורים" (ב"ב, אות תפת).

ונראה לדחות ראיה זו. הריב"ש (סימן קלא) הקשה מדוע פסק הרמב"ם (בכורים פ"א, ה) ש"הפודה את בנו מברך וצונו על פדיון הבן, ואם פדה עצמו מברך לפדות הבכור", הרי מצוות הפדיון מוטלת על האב ואינו עושה המצווה לאחרים, והיה לו לברך לפדות הבן, כמו שפסק לגבי מילה, שאב המל את בנו מברך למול את הבן.

ותירץ הריב"ש בזה הלשון: "לדעת הרמב"ם נוסח הברכה של האב הפודה הוא ב"על", ובפודה עצמו אומר בלמ"ד, אפשר לתת טעם, שאם היה לו לפדות עצמו ובנו קיי"ל במסכת קידושין דהוא קודם לבנו, אלמא עיקר המצוה בעצמו אלא שבקטנותו אי אפשר". נראה שלפיו יש הבדל בין המוטל על האב במצוות מילה למוטל עליו בפדיון. מצוות מילה היא מצווה המוטלת על קרפיקתא דאב, ולכן כאשר האב מל את בנו מברך "למול", כמו בכל מצווה שעושה לעצמו ובה מברך בלמ"ד. לעומת זאת, במצוות פדיון הבן, המוטלת על קרפיקתא דבן, התורה הטילה חובה על האב לתת חמישה סלעים לפדיון עבור המצווה המוטלת על הבן, ומשום כך כאשר פודה את בנו נחשב לעושה מצווה לאחרים, ובה מברך ב"על".

הריב"ש הוכיח יסוד זה מהדין של הוא לפדות ובנו לפדות הוא קודם משום דמצווה דגופיה עדיף. אם נאמר שמצוות פדיון הבן היא מצווה המוטלת על קרפיקתא דאב, גם מצוות פדיון הבן צריכה הייתה להיחשב כמצווה דגופיה כמו פדיון עצמו, אלא ע"כ מצוות פדיון הבן היא מצוות הבן, והתורה הטילה את חובת הנתינה על האב עבור הבן, ולכן פדיון עצמו נחשב למצווה דגופיה. יש אפוא לומר שמצוות הפדיון אינה פדיון מקדושה, ובכל אופן מצווה דגופיה עדיף כיוון שפדיון הבן הוא מצוות הבן, ופדיון עצמו הוא מצווה דידיה.

עוד הוכיח שם בעל "שערי יושר" שפדיון הבן יש בו גם ענין של פדיון קדושה מהא דאמרינן במסכת בכורות (מז ע"ב): כהן שמת והניח בן חלל – אם מת לאחר שלושים יום, לכז"ע אין הבן חייב לפדות את עצמו. וכתב הרא"ש בזה"ל: "לאחר שלשים אין הבן חייב לפדות עצמו שכבר זכה האב בפדיונו, והוי כאילו הפריש האב חמישה סלעים ופדה בהו את בנו ועכבם לעצמו, כן הבן יפריש חמישה סלעים ויפדה את עצמו ולא יתנם לכהן, מידי דהוה מי שירש טבלים מאבי אמו כהן שמתקנם ומוכר התרומה לכהן". וכן כתב רש"י בזה"ל: "דאי נמי הוה יהיב האב הוי מפריש ושקיל ליה לנפשיה דהא כהן הוא, דכיון דזכה הרב בפדיונו מורישו לבנו עם שאר נכסיו". ובשו"ע (יו"ד שה, יט) פסק בזה"ל: "כהן שנולד לו בן חלל, אם מת האב לאחר שלשים יום כבר זכה האב בפדיונו, וירשו בנו ממנו, הלכך יפריש הפדיון ויעכבנו לעצמו".

אם נאמר דכל עיקר מצוות פדיון הבן הוא רק חיוב ממון לשבט הכהנים, אין מובן ענין זה שיפריש הכהן חמישה סלעים לעצמו ויהיה בזה תשלום חוב, שהרי נשאל במה יצא הכסף מרשותו ונכנס לרשותו. ע"פ צריך לומר שהאב זוכה מדין מתנות כהונה הני חמישה סלעים שנתחייב לשבט הכהנים, כמו בטבלים שמפריש הכהן, שהוא עצמו זוכה משום שגם הוא כהן, ויש לו הזכות לקבל את מתנות הכהונה. בכך נשלמה אפוא המצווה, שהרי אמרה תורה שצריך שיקבלם הכהן, וכאן כבר קיבלם הכהן, ולאחר קבלתו צריך עוד לפדות בחמישה סלעים בעין בדבר המיטלטל וגופו ממון. ומה שהקפידה תורה בפדיון הבן שצריך דבר המיטלטל וגופו ממון הוא רק על ענין הפדיון, אבל במצוות מתנות כהונה, שבה יש לשלם חוב לכהנים, יכול לשלם גם בקרקע וכדומה, אם הכהן

רוצה לקבלם ולזכות בהם. משום הכי צריך היה האב שזוכה בפדיון בנו להפריש חמישה סלעים בעין דבר המיטלטל, ולפדות את הבן מקדושת בכורה, אף שעכשיו אין כל חיוב ממון עליו, אבל עיקר המצווה הוא שלאחר קבלת הכוהן יהיה הפדיון.

וכך אמרין במשנה בכורות (נא ע"א): "המפריש פדיון בנו ואבד חייב באחריות, שנאמר 'יהיה לך' ו'פדה תפדה', ופירש"י: "כשיהיה לך הפדיון אז יהיה פדוי, וכיוון שנתקיים כאן האי קרא ד'יהיה לך', קרינן ביה 'פדה תפדה'. וכן כשמת האב אין הבן חייב רק במצוות פדיון, דהיינו רק הפרשה לפדות ולסלק קדושת בכורה, ואין צריך לתת לכוהנים דבר, דממון כוהנים ליכא הכא, כמו בטבלים שכבר נעשו נכסי כוהן, הכא נמי כבר זכה האב בשעבודו מה שנתחייב, והווי כאילו מטא ליד כוהן. לפי זה יובן עניין הגוביינא ממשועבדים לפדיון הבן, שכתבו התוספות במסכת שבועות (ד ע"ב), דהא דאמרינן דאזיל כהן וטריף ממשעבדי לא דמפריק בקרקעות, אלא ימכרם ויתן דמי לכהן. איך יש זכות גוביינא לכוהן מקרקעות, הרי אין פודים בהן, ולא מתקבל על הדעת לומר שתהיה זכות לכוהנים למכור, ויהיה הכסף של האב או הבן, ואח"כ יתנו הם לכוהן.

חייבים לומר שעיקר זכות הממון של הכוהנים הוא כשאר זכויות ממון, ועל עניין זה לא נאמר כלל ופרט שצריך דווקא דבר המיטלטל וגופו ממון, ולכן יכול הכוהן לגבות הקרקעות, אך על הכוהן עדיין נותרה החובה לעשות פדיון הבן לאחר שקיבל הני חמישה סלעים, כמו שפירש"י דהא קרא 'יהיה לך' ו'פדה תפדה' לאהרן נאמר, ואם יש לכוהן חמישה סלעים יכול, לאחר שגבה את הקרקע, לפדות בכסף שלו, ואם אין לו ימכרם ויקבל חמישה סלעים ויעשה בהם הפדיון. ומה שכתבו התוספות, שימכרם ויתן דמים לכוהן, היינו שבי"ד גובים ומוכרים הקרקע ונותנים את הדמים לכוהן, והוא הדין אם יתנו לכוהן הקרקע על מנת שיפריש חמישה סלעים.

יש להוסיף עוד שתי שיטות שלפיהן יש בפדיון הבן גם עניין של פדיון הקדושה. הרמב"ן בהלכות בכורות פ"ח מביא דעת הבה"ג שבפדיון הבן צריך להוסיף חומש כמו בהקדש. בשו"ת הרשב"א (ח"א, יח) נכתב בזה הלשון: "וכן מתנות כהונה אין מברכין על נתינתן, דאין ישראל נותן משלו אלא השם יתברך זכה אותן לכהן ומשולחן גבוה קא זכו, אבל על פדיון הבן ועל הפרשת חלה ומעשרות מברך, מפני שאינו מברך על הנתינה אלא על ההפרשה ועל הפדיון שתלויין בו". מבואר בהדיא שמלבד עצם הנתינה יש גם עניין של פדיון הקדושה, והברכה אינה מוסבת על הנתינה אלא על הפדיון.

עוד שנינו במסכת בכורות (נא ע"ב), שאם מת הבן לאחר שלוש יום חייב האב לפדותו, והרמ"א (יו"ד שה, יב) הוסיף שיש לברך על פדיון זה. ונכתב ב"שערי יושר" שבמקרה זה אין לראות בפדיון סילוק מקדושה שהרי הבן מת. וכן כתב ב"חזון יחזקאל", השמטות למסכת חגיגה, שכל המצווה היא אפוא נתינת מתנות כהונה בלבד. ומזה שכתב הרמ"א שמברכים על פדיון זה מוכח שמצוות הנתינה היא מצווה בפני עצמה, שהרי אין ברכה על חצי מצווה, והרמ"א סובר כדעת ה"רוקח" שמברכים על מצוות נתינת מתנות כהונה, וכן נהג הגר"א, בניגוד לדעת הרשב"א דלעיל. וכן בבן חלל, שיש בו מצווה של פדיון בלי חיוב נתינה, יש לומר שמברכים על הפדיון בלא חיוב נתינה, דשתי מצוות הן. ואע"ג דקיי"ל דבספק פדיון הבן המוציא מחברו עליו הראיה, ואינו חייב לעשות מעשה פדיון לסלק הקדושה, היינו משום שמצוות חיוב הפדיון תלויה בחיוב של חמישה סלעים, וכאשר פטור מחיוב חמישה סלעים בטלה גם מצוות הפדייה.

לאור כל המבואר לעיל, שיש שתי מצוות בפדיון הבן — מצוות נתינת מתנות כהונה ומצוות פדיון הקדושה — יש לומר שאם ישראל יתן לכוהן הנאה ששווה חמישה

סלעים, כגון שחוק לפניי וכדומה, אע"פ שהנאה זו אין בה ממש, קיים את המצווה של תשלום החוב של מתנות כהונה, דעל מצווה זו לא הקפידה התורה שצריך דווקא דבר המיטלטל וגופו ממון, ויכול לשלם גם בקרקעות ובשטרות, והקפדת התורה להצריך דבר המיטלטל וגופו ממון היא באשר למצווה השנייה, המצווה של פדיון הקדושה, ולזאת אכן אין מועילה נתינה לכוהן הנאה שאין בה ממש. ועל פי זה, יובנו דברי "מנחת חינוך", שכתב שאם נותנים הנאה לכוהן – הבן פדוי. ופשטות לשונו מורה שקיים גם את מצוות הפדיון אולם הדברים אינם תואמים את האמור לעיל. מאידך, מה שהשיגו "אמרי בינה" ו"הר צבי" על "מנחת חינוך", וכתבו שאין מועילה כלל נתינת הנאה עבור פדיון הבן, גם זה אינו תואם את האמור לעיל, דלגבי מצוות פריעת החוב של מתנות כהונה יצא ידי חובה גם בנתינת הנאה אע"פ שאין בה ממש.

עוד כתב ה"מנחת חינוך" (מצוה שצב, ז) שאם מצוות פדיון הבן היא עניין של פריעת חוב גרידא, אי"כ כמו כל בעל חוב אם המלווה רוצה למחול חוב ללווה, חוב נפטר הלווה מתשלום החוב, הכא נמי אם הכוהן מוחל דמי הפדיון לישראל הבן יהיה פדוי, וזה לא שמענו. יעוין במשנה בכורות (נא ע"א), וזה פשוט בלא ספק. על כן נראה שהמצווה כאן היא הנתינה לידי כוהן דווקא, וקודם שזכה הכוהן לא נפטר כלל, דלא יצא ידי נתינה, עכ"ד.

ודבריו צריכים ביאור. מאי קסבר, אם מחילה עניינה רק סילוק זכות התביעה, וממילא פטור הנתבע, ואין המחילה נחשבת כפירעון, וזוהי דעת התוספות (ב"ק מג ע"א) דבתשלומי כפרה לא מהני מחילה, והיינו משום דמחילה מסלקת זכות התובע וממילא פטור הנתבע, דחויבו נובע מזכותו של התובע, אבל בכפרה הזכות לתבוע נובעת מחויבו של הנתבע להתכפר, ואף אם התובע מסלק זכותו, מ"מ חיובא דנתבע לא פקע, ולכן לא מועיל מחילה. ואי"כ בפדיון הבן אם מחל כוהן אחד על זכותו, עדיין לא נפקע החיוב מהאב או הבן לכל שבט הכוהנים. ואף אם נאמר שפדיון הבן הוא עניין של פירעון גרידא לא תועיל מחילה. ואי קסבר שמחילה עניינה כקבלה ופירעון, וזוהי דעת הר"ש במסכת תרומות (פ"ו א) דמהני מחילה בתשלומי כפרה, והיינו משום דנחשב כאילו קיבל והחזיר לו, דאפוכי מטרתא למה לי, וזוהי גם דעת הרשב"א והרא"ש, יעוין ב"קובץ שיעורים" (ב"ב אות א, ב), א"כ בפדיון הבן מדוע אין מועילה מחילה, ויש צורך דווקא בנתינה ליד כוהן, הא מחילה כקבלה ופירעון דמי, ונחשב כאילו קיבל הכוהן והחזיר לו.

לאור מה שנתבאר לעיל שבפדיון הבן יש שני עניינים – פריעת חוב ופדיון הקדושה – נראה לומר שאם הכוהן ימחול לישראל דמי הפדיון לגבי מצוות פריעת החוב, מועלת המחילה לשיטות הסוברות שמחילה נחשבת כקבלה ופירעון, אך לשיטות הסוברות שמחילה עניינה סילוק זכות התביעה, אין מועלת המחילה, כיוון שעדיין לא נפקע החיוב לכל שבט הכוהנים. ולגבי מצוות פדיון הקדושה אין מועלת מחילה אף אם נאמר דמחילה הווי כקבלה ופירעון, כיוון דבעי לזה דבר המיטלטל וגופו ממון ויש בו ממש להעביר הקדושה עליו, ומאי דהווי כקבלה וכפירעון אין מועיל, דאין דבר מסוים שתעבור הקדושה עליו, וזהו מה שכתב רש"י על דברי המשנה (בכורות נא ע"א). לפיכך אם רצה הכוהן ליתנם ולהחזירם לו במתנה רשאי, אבל תקנתא אחריתי ליכא. ויעוין עוד בזה בשו"ת "שואל ומשיב" (רביעא ח"ב, קצז, ד"ה ובה).

איתא במסכת קידושין (ו ע"ב): "אמר רבא: מתנה על מנת להחזיר בתרומה ובפדיון הבן יצא ידי נתינה, ואסור לעשות כן מפני שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות". והקשה ב"קובץ שיעורים" בזה"ל: "בהא דמהני מתנה ע"מ להחזיר בפדיון הבן צ"ע, דהא

לכאורה בפדיון הבן אינו אלא פריעת חוב גרידא, ובפרעון ודאי לא מהני מתנה ע"מ להחזיר, אלא א"כ מקבל המלוה מרצונו דהוי מחילה ולא פרעון, ובודאי אם יתן לעני צדקה ע"מ להחזיר לא קיים מצות צדקה, ומאי שנא פדיון הבן. וצריך לומר שהחוב בפדיון הבן נובע מהמצוה, וכיון שהמצוה מתקיימת במתנה ע"מ להחזיר כמו בכל מתנות כהונה ממילא מסתלק החוב, אלא דקשה מהא דספק פדיון הבן המוציא מחברו עליו הראיה, ואם העיקר הוא המצוה ראוי לילך בספיקו להחמיר.

בהשקפה ראשונה רחש לבי לומר שאכן בפדיון הבן המצווה נובעת מזה שיש חוב, וכיוון שהכוהן קיבל מרצונו דמי הפדיון במתנה ע"מ להחזיר הווי מחילה, ורבא סובר שמחילה הווי כקבלה ופירעון, ומהני לגבי מצוות פריעת החוב, ולגבי מצוות פדיון הקדושה עדיין צריך להפריש ולפדות הבן מקדושת הבכורה. אך מסתימת כל הראשונים והפוסקים אין משמע שאחר נתינת חמישה סלעים במתנה ע"מ להחזיר יש עוד צורך לפדות הבן מקדושת בכור.

ונראה לומר בדרך אחרת. "קובץ שיעורים" שם הקשה: מדוע רבא אומר שאסור לעשות כן מפני שנראה ככוהן המסייע בבית הגרנות, הרי כיוון שהתנה ע"מ להחזיר הווי כמוכרו לו בדמים, ובמתנות כהונה נתינה כתיב ולא מכירה. ותירץ דשאני מכירה שהקונה מתחייב לשלם תמורת החפץ, אבל בתנאי אין עליו חיוב לקיים התנאי, אלא שאם לא יקיים את התנאי תבטל המתנה, וכיוון שכל מה שצריך להחזיר הוא מחמת התנאי, שהוא דבר צדדי וכמילתא אחריתא, הווי כמתנה ולא כמכר. נראה לומר שגם בפריעת חוב בתנאי שיחזיר לו המלווה את הכסף זה נחשב לפירעון. ואכן אין המלווה חייב לקבל תנאי זה, וזכותו לומר ללווה שאין הוא מסכים לכך, אך אם הסכים לקבל הרי זה נחשב לפירעון ולא רק מחילה, כיוון שכל חיובו להחזיר מחמת התנאי שהוא דבר צדדי, ועצם החזרת החוב נחשבת לפירעון.

ולא ידעתי מדוע הקשה "קובץ שיעורים" קושייתו על פדיון הבן ולא על תרומה דמהני במתנה ע"מ להחזיר, הרי גם שם אחרי הפרשת התרומה הווי ממון הכוהנים, ומוטל על הבעלים חוב לתת התרומה נתינה גמורה לשבט הכוהנים חלף עבודתם במקדש או מפני שאין להם חלק ונחלה בארץ, ויעוין במו"נ (חייג ה"ט) שכתב "ותמצא במקומות רבים הלוי והגר והיתום והאלמנה, ימנה אותם תמיד בכלל העניים בעבור שאין לו קנין". מדוע נתינת תרומה בע"מ להחזיר נחשבת לנתינה, וע"כ כיוון שעצם זכיית התרומה אינה מחייבת את הכוהן להחזיר, וכל החיוב להחזיר הוא מחמת התנאי שהוא צדדי, נחשב לנתינה, הכא נמי בפירעון חוב נחשב לפירעון.

ויעוין בשו"ת חת"ס (יו"ד רצא) שהסביר שאם אמר הרי לך זה למאה שנים, לא הווי אלא קניין פירות ולא כלום הוא, ואם אמר הרי לך מתנה, ומתנה עמו שיחזירהו לו לאחר שעה, הווי מתנה גמורה ומועיל לכל מילי. והטעם בזה דאם נותנו אפילו למאה שנים אם אח"כ רוצה ליתנו במתנה חלוטה גמורה קניין הגוף, צריך לעשות קניין חדש ומשיכה אחריתי, כי מה שעשה בראשונה לא היה על קניין הגוף, משא"כ אם נותן לו בתנאי שיחזירהו לו, נתן לו מתנה גמורה לצמיתות, אלא שתלה מתנתו בתנאי שאם לא יקיים את התנאי לא נתן לו כלום, ואם יקיים את התנאי הרי הייתה מתנה גמורה. ונפקא מינה אם הבעלים חוזרים ומוחלים התנאי ואומרים הריני כאילו התקבלתי, אינו צריך קניין אחר כי כבר קנאו לעולם, עכ"ד.

ומה שכתב "קובץ שיעורים" כדבר פשוט, שאם יתן לעני צדקה ע"מ להחזיר לא קיים מצוות צדקה, אין נראה כן. יעוין בב"י (יו"ד סוף סימן רנח) שכתב בשם רבנו ירוחם

בוה"ל: "יש אומרים דמתנה ע"מ להחזיר שמה מתנה, לפיכך אם נשבע ליתן כך לצדקה, יכול ליתנה ע"מ להחזיר, ואינו נראה לי שכבר זכו בה עניים". והוסיף השי"ך (סי"ק כה) שהוא הדין אם אמר ליתן לצדקה בלא שבועה אינו יכול ליתנו ע"מ להחזיר מהאי טעמא שכבר זכו בה עניים. ודווקא לצדקה או לעניים, אבל נשבע ליתן לחברו שאינו עני, יכול ליתן ע"מ להחזיר ויצא ידי שבועה, כמבואר סוף סימן רלח.

הרי מבואר בדעת היש אומרים שמועיל בצדקה מתנה ע"מ להחזיר, ואף אלו שחולקים היינו דווקא משום שכבר זכו בה עניים, ואינו רשאי לעשות תנאי, אך אם עדיין לא זכו עניים משמע שמקיימים מצוות צדקה אף במתנה ע"מ להחזיר, ואמנם אין העני חייב להסכים לקבל בתנאי זה, אך אם הסכים לקבל בתנאי זה, קיים מצות "נתן תתן לו", והיינו משום שהנתינה היא לעולם, ומה שצריך להחזיר היינו משום התנאי שהוא דבר צדדי, וכמילתא אחרינא הוא.

ויעוין בביאור הלכה (תרצד, ד"ה ליתן לפחות) שכתב בשם הפמ"ג (משבצות תרצד, א) בזה הלשון: "נסתפקתי במתנה לאביון אי מהני ע"מ להחזיר, ומשלוח מנות לא מהני, כי מצוה מאכל ומשקה שישמחו בפורים". ולא ביאר הפמ"ג מהו ספקו. ונראה להסביר ספקו בדרך זו. הפמ"ג שם מסופק אם במתנות לאביונים צריך לתת דבר הראוי ליהנות ממנו בפורים, מאכל או מעות שיכול להוציא בפורים, או יוצא ידי חובתו גם בבגדים וכיוצא בזה. וכתב שם דלכתחילה צריך לתת דבר שיכול ליהנות ממנו בפורים, וצ"ע. וב"אור שמח" (מגילה פ"ב, טז) כתב, שמדברי הרמב"ם, שכתב שצריך לתת מעות או מיני תבשיל, משמע שבבגדים וכיוצא בזה אינו יוצא ידי חובתו, דהווי כמו שנצטוו לשמח היתום במעות מעשר, ודווקא מידי דמיכל כדתניא לוקחין עגלים, ומעות חזו למיקני בהו כל מילי, עכ"ד.

עתה מובן מהו ספקו של הפמ"ג אם במתנות לאביונים יוצאים ידי חובה. דין זה תלוי בספק הקודם שלו, אם צריך לתת דווקא בדבר הראוי ליהנות ממנו בפורים, א"כ במתנה ע"מ להחזיר אינו יוצא ידי חובתו, שהרי אין ראוי ליהנות ממנו בפורים, כמו שכתב לגבי משלוח מנות. אך אם יוצא ידי חובתו גם בבגדים וכיוצא בזה, אע"פ שאין ראוי ליהנות בפורים, יכול לתת גם במתנה ע"מ להחזיר. ולכאורה לפי הסבר זה יוצא מדברי הפמ"ג שבמצוות צדקה שבכל תקופת השנה, שיוצא ידי חובתו בנתינת כל דבר, הוא מקיים מצוות צדקה גם במתנה ע"מ להחזיר.

אך יש לדחות ולהסביר דבריו ע"פ מה שכתב הפמ"ג (משב"ז תרצה, א) שבמשלוח מנות ומתנות לאביונים צריך כוונה לצאת ידי חובה, ובמצוות צדקה כתבו האחרונים – "אהבת ציון" (דרוש ל) בשם הנב"י; שו"ת "שערי דעה" (ח"א, נו); "קובץ שיעורים" (פסחים אות לא) – שאין הכוונה מעכבת, והיינו משום שכל מצווה שעיקרה תוצאת המעשה אין הכוונה מעכבת, וע"כ צריך לומר שהפמ"ג סובר כדעת הרמ"א (או"ח תרצה, ד), שאם שלח מנות לרעהו ואינו רוצה לקבלן, יצא ידי חובת המצווה. ובשו"ת חת"ס (או"ח קצו) הסביר שפסק הרמ"א תלוי בשני הטעמים של מצוות משלוח מנות, אם הטעם הוא למלאות חסרון סעודת חברו, אם לא רצה לקבלם לא יצא ידי חובתו, אך אם הטעם הוא להרבות שלום ורעות, הפך דבר המן הרשע, מפוזר ומפורד, כיוון ששלח והראה חיבתו, אע"פ שחברו לא קיבלם, יצא ידי חובתו. וכן יש לומר שהגדר של מתנות לאביונים הוא גם להרבות חיבה ורעות לעניים, ואם העניים לא ירצו לקבל, יוצאים ידי חובה. וא"כ אין עיקרן של שתי מצוות אלו תוצאת המעשה, ולכן צריכות כוונה. ואולי משום כך גם אם יתן מתנות לאביונים במתנה ע"מ להחזיר יוצא ידי חובה, משום שאין

עיקר המצווה התוצאה, ובתניה כזאת גם כן מראה חיבה ורעות, משא"כ במצוות צדקה, שבה עיקר המצווה הוא התוצאה למלאות חסרון העני. שם יודה הפמ"ג שאם נותן במתנה ע"מ להחזיר אין יוצא ידי חובתו.

וראיתי בשו"ת "יוסף אומץ" להחיד"א (פ"ב, ה) שכתב בפשיטות שבמתנות לאביונים אין יוצא ידי חובתו בנתינה ע"מ להחזיר, ולא ביאר טעמו אם משום שבמצוות צדקה אין יוצא ידי חובתו בנתינה ע"מ להחזיר כמו שכתב ב"קובץ שיעורים", או משום דפשיטא ליה שבמתנות לאביונים צריך לתת דווקא דבר הראוי ליהנות ממנו בפורים כמו שכתב ב"אור שמח".

שוב ראיתי ב"שיטה מקובצת" בשם הריטב"א (בבא מציעא ע"ב) שכתב בזה הלשון: "בירושלמי פ"ק דמגילה אמרינן אין מדקדקין במעות פורים, אלא כל הפושט את ידו ליתול נותנין לו, כלומר שאין מדקדקין בדבר לומר אם הוא עני וראוי ליתן לו אם לאו, אלא נותנים לכל אדם שיבא ויתבע, שאין יום זה מדין צדקה בלבד, אלא מדין שמחה ומנות, שהרי אף בעשירים כתיב ומשלוח מנות איש לרעהו". הרי כתב בהדיא שבמתנות לאביונים אין זה מדין צדקה בלבד, אלא עניינו גם משום תוספת של שמחה ומנות, כמו במשלוח מנות איש לרעהו, וזהו כדברי "אור שמח". יוצא אפוא, לדבריו, שכמו שבמשלוח מנות איש לרעהו אינו יוצא ידי חובתו במתנה ע"מ להחזיר, כי המצווה היא שישמחו בו בפורים, כן במתנות לאביונים אינו יוצא ידי חובתו במתנה ע"מ להחזיר, כי המצווה היא שישמחו בו בפורים.

והנה "החינוך" (מצוה שצב) ושו"ת הרשב"א (ח"ב, שכ"א) כתבו שחיוב האב לפדות הבן אינו פוקע בהגיע הבן לגיל מצוות, אלא נמשך לעולם. בספר "אבי עזרי" (רביעא, ביכורים, י"א, א) כתב על דברי "החינוך" בזה הלשון: "ויש לעיין איזה חידוש דין יש בזה, הלא פדיון הבן חיוב ממון הוא ועושה שעבוד נכסים, ואפילו מת הבן אחר שלשים יום חייב האב בחמשת הסלעים, א"כ פשיטא מאחר שנתחייב האב יש עליו חיוב הגוף כמו כל חוב, ואם יש לו נכסים נשתעבדו נכסיו, ובמה יפטר מחיובו ע"י שהגדיל הבן, אף שהבן ג"כ מצווה לפדות עצמו, אבל חיוב ממון של האב במה פקע. שוב התבוננתי שדברי החינוך פשוטים הם, שודאי מצד החיוב שנתחייב כבר, מחויב הוא לפדותו אף אחר שהבן הגדיל, אלא הוא בא לחדש שגם עצם מצות פדיון הבן שייך על האב אף אחר גדלותו של הבן, והנפקא מינה בזה לפי מה שכתבו התוספות (בכורות מ"ט, ע"ב) אף שבכל חיוב דאקני לא משתעבד, ורק הנכסים שהיו לו בשעת החלוואה משתעבדים ולא מה שקנה אח"כ, מ"מ בפדיון בכור נשתעבדו גם הנכסים שקנה אותם אח"כ, משום שכל שעתא ושעתא רכיב עליה חיוב פדיון, וא"כ זהו מה שמחדש החינוך שאף אחר שהגדיל הבן נמשך החיוב על האב, ואם קנה אחר שהגדיל נכסים ג"כ משתעבדים, ואילו מטעם חיוב הממון שנתחייב כבר לא נשתעבדו רק הנכסים שהיו לו בשעת החיוב והוא פשוטי".

לאור הדברים האמורים לעיל יש להוסיף ולומר שאילו חיוב מצוות הפדיון היה נפקע בעת שהגדיל הבן, וכל חיוב האב היה משום שנתחייב כבר, הייתה רובצת על האב רק מצוות פירעון החוב ולא מצוות פדיון הקדושה, והיה יכול לשלם חוב זה גם בדבר שאינו מיטלטל וגופו ממון, ותו לא צריך האב לפדות ולסלק הקדושה, וכן לדעת הרשב"א לא היה צריך לברך על מצוות נתינת מתנות כהונה. עתה מחדשים החינוך והרשב"א שאף לאחר שהגדיל נמשך החיוב על האב, ורובצת עליו גם מצוות פדיון הקדושה, ויש לעשות פדיון הקדושה בדבר המיטלטל וגופו ממון, וכן צריך לברך על הפדיון.

בדעת הריב"ש (סי' קלא), שלאחר שהגדיל הבן פקע חיוב האב לפדותו, יש להסביר שרק חיוב פדיון הקדושה נפקע. אך חיוב תשלום החוב של מתנות כהונה, שכבר נתחייב לפני שהגדיל הבן, ודאי לא פקע, דלא גרע מאם מת הבן לאחר שלושים יום, דלא פקע החוב, וחייב לשלם את מה שנתחייב מכבר.

ואולי יש לחלק ולומר שהריב"ש סובר שמצוות פדיון הבן מוטלת אקרקפתא דבן, והתורה הטילה על האב לתת חמישה סלעים לפדיון עבור המצווה המוטלת על בנו, כיוון שהבן קטן ואינו יכול לעשותו בעצמו, ולכן כתב שם שהאב נחשב לעושה מצווה לאחרים ומברך ב"על פדיון" ולא בלמ"ד, וכיוון שהגדיל הבן ויכול לקיים המצווה בעצמו, נעתקים כל חלקי המצווה מאב לבן, הן חלק הפדיון והן חלק החוב, וחוזרת המצווה למקוריותה שהיא חובת הבן. אבל במת הבן לאחר שלושים, כיוון שאין המצווה חוזרת למקוריותה, שהרי הבן מת, אמנם חלק הפדיון לא ניתן עתה לקיימו, שהרי אין את מי לפדות, אך חלק החוב שהיה מוטל על האב לא פקע במיתת הבן, כיוון שכבר התחייב נשאר עליו חיוב הגוף כמו בכל חוב.

"ערוך השולחן" (שה, לד) כתב בזה הלשון: "כתב הטור תקון גאונים לסדוריה מנהגא דפדיונא וברכתא דיליה הכי, דמייתי אבוה בריה קמי כהנא ומודיע לו דבכור פטר רחם הוא, ולישייליה כהנא מאי בעית טפי בנך בכורך או חמישה סלעים דמחייבת למפרקי בהו, ולהדר ליה בני בכורי בעינא טפי, והילך חמישה סלעים בפורקניה. ורבים התפלאו על נוסח זה, וכי היכן מצאנו שהברירה ביד האב לתת לכהן הבן, ולהדיא כתב הרמ"א דאם האב רוצה להניח הבן לכהן אינו יוצא, רק צריך לפדותו. גם להיפך קשה, דמהו לשון פדיון, דבכל הפדיונות, כהקדש ומעשר שני ופטר חמור, הפדיון הוא תמורת הדבר עצמו, דאם לא פודה נשאר הדבר הקדש, אבל בבכור אדם מה שייך לשון פדיון.

לכן נלעני"ד שהם קדושים לדי' ככל הקדשים, שאסור להם לעשות דבר חולין ואכילתם וכל מעשיהם בקדושה, וזהו דכתיב בסוף פרשת בא והעברת כל פטר שגר בהמה, דפשטא דקרא והעברת כל פטר רחם קאי אבכורי אדם. וכמו שמסיים 'על כן אני זובחי וגוי, ויכל בכור בני אפדה', שחשב שניהם. וכן פירש רש"י בחומש בלשון אחר דוהעברת קאי על בכורי אדם, ובמכילתא תניא אין והעברת אלא הפרשה.

ולדעתי הכי פירושו, שיהיו מופרשים לדי', וידוע דדבר זה אי אפשר לעמוד בו, לזאת נתנה תורה תקנה בפדיון, שע"י זה יוצאים מקדושתם, וזהו מאמר הכהן במאי בעית טפי, דמודיעו הכהן מהו ענין הפדיון, ולהכינו למה הצריכה התורה לפדותו, וזהו כאומר אם נשאל לכל אב במה חפצך, אם שבנך יהיה קודש ולא יוכל לעשות דבר חול, או לפדותו בחמישה סלעים ויהיה ביכולתו להתנהג בעולמו ככל בני אדם, ובודאי לא ימצא שום אב שלא יחפוץ לפדותו".

בעל "ערוך השולחן" חידש, שבכור אדם לפני הפדיון אסור בעבודת חול, וזה תמוה. ואכן מצאתי גם בספורנו (שמי' יג טו; במ' ג יג) שכתב כן, וזה לשונו: "ביום הכותי כל בכור בארץ מצרים הקדשתי לי כל בכור בישראל, בענין שיהיו אסורים להתעסק בעבודת הדיוט, כמשפט כל הקדש שהוא אסור בגוזה ובעבודה, ולמען יהיו מותרים בזה, הצרכתים פדיון כמשפט כל קודש היוצא לחולין, כאמרו 'וכל בכור בניך תפדה'".

חידוש זה צע"ג, שהרי מבואר במסכת בכורות (ט ע"ב), שרי' יהודה ורי' שמעון דורשים "לא תעבוד בבכור שורך, אבל אתה עובד בבכור אדם".

הרמ"א (יו"ד שה, י) פסק בשם הריב"ש שאין האב יכול לפדות בנו ע"י שליח. הטי"ז, השי"ך והגר"א תמהו על פסק זה, שהרי קיי"ל בכל התורה שלוחו של אדם כמותו.

ונראה ליישב ע"פ מה דמבואר במסכת כתובות (עד ע"א), שאין מועילה שליחות בחליצה, ובגמרא לא נתפרש הטעם, ואין לומר משום דהווי מידי דממילא, דבעינן מעל רגלו, ורגל שלוחו אינה רגלו. זה אינו, דהא גם בגט כתיב "ונתן בידה", ויד שלוחה אינה ידה. אלא צריך לומר דלא בעינן אלא יד של מי שעושה הגירושין, וכיוון שהוא שליח האשה לעשות הגירושין סגי בידו, ולא צריך ידה אלא בשעה שהיא עצמה עושה הגירושין. הכא נמי בהא דכתיב רגלו היינו רגל החולץ, וכאשר השליח חולץ סגי ברגלו, ועוד שתועיל שליחות ליבמה דזה אגנו מידי דממילא כלל, אלא צריכה לעשות פעולת חליצה. ויעוין בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סימן קכת) וברא"ש פרק מצות חליצה (סימן טו), משום דכתיב וחלצה נעלו מעל רגלו, ולא נתבאר דאין זה קרא יתירא למעוטי שליחות. והסבירו ב"שערי יושר" (שער ז ז) ו"בקובץ הערות" (אות תשי), שיש שני סוגי שליחות: שליחות לייחס המעשה שנעשה ע"י השליח כאילו עשה המשלח, כגון גנב שטבח ע"י שליח, או מעילה ושליחות יד, שריבתה תורה בהן שליחות לדבר עבירה; ושליחות נוספת יש בקניינים, ובהם מעשה השליח מועיל ופועל כמו מעשה של הבעלים עצמם, כי באלה במינוי השליח מוסר המשלח את כוחו לשליח, והשליח עומד במקום הבעלים, ומשום הכי יכול השליח לעשות מעשה קניין בצירוף רצונו, כוונתו ומחשבתו.

וכן מקבל השליח גט ע"י חצרו, דנחשב לעניין זה כבעלים עצמם. דסוג השליחות שייחסה בו התורה מעשה השליח למשלח לא היה מועיל בקניינים, משום שבכל קניין אין המעשה מועיל בלי רצון, כוונה ומחשבה, ולעניין רצון ודאי לא שייכת שליחות, דזה מידי דממילא, ולעניין כוונה ומחשבה, שהם עניינים שאינם נעשים ממילא, מ"מ הם קשורים עם גוף החושב והמכוון, ולייחס הכוונה והמחשבה מטעם שליחות למשלח, הרי זה כאילו נאמר שחשב המשלח ע"י כוח המחשבה של השליח. ולכן בקניינים ההגדרה היא שהמשלח מוסר כוחו לשליח, והשליח עושה ופועל בצירוף כל כוחותיו, שאי אפשר לייחס למשלח, משום שהוא נחשב כבעלים עצמם.

חז"ל למדו את שני סוגי השליחות מלשון הכתוב "תרימו גם אתם", וסוג זה של שליחות, שבה מוסר המשלח את כוחו לשליח להיות במקומו, אינו שייך אלא במקום שהאדם פועל את חלות הקניין או הדין, כמו בגירושין או בקידושין וכדומה, אך במקום שאין האדם פועל את חלות הדין, אלא שהדין חל מאלי ע"י המעשה, לא שייך שימסור כוחו לשליח, דלא מצאנו שגילתה תורה שמועיל מעשה השליח העומד במקום הבעלים להתיר ולאסור אלא בעניינים שבהם כוח ההיתר והאיסור מסור לבעלים, והשליח שנעשה במקום הבעלים הוא רק על כוח ההתרה והאיסור, והמעשה שעושה השליח הוא עניין של השליח עצמו, שפועל ע"י מעשיו, מחמת שהוא כבעלים על תכלית הענין להתיר ולאסור, ובמקום שאין כוח ההיתר והאיסור מסור לבעלים, אין שייכות לעיקרון שיהיה השליח במקום, כיוון שגם הם אינם בעלים על הדבר. ובחליצה אין תכלית ההתרה תלויה בחולצת ובנחלץ, רק עצם המעשה עם כוונה ורצון הוא שתלוי בהם, ואחר שעשו המעשה כהוגן, ההתרה נעשית ממילא.

וכן כתב בחידושי רבנו חיים הלוי (ייבום וחליצה פ"ד, טז) שבחליצה כיוון שהפטור בא ממילא אין צריך עדים לקיומי מילתא, רק לבירורי מילתא יע"ש, ולכן אין מועילה שליחות בחליצה, כי היבם והיבמה עושים את חלות הפטור, וממילא אין בכוחם למסור זאת לשליח ולייחס רק המעשה למשלח וממילא יחול הפטור. זה אינו שייך, כיוון שבחליצה בעיני כוונה ורצון, וזה אי אפשר לייחס למשלח כמבואר לעיל, דאלו הם דברים הקשורים לגוף החושב והמכוון, עכ"ד.

לאור הסבר זה אולי ניתן לחדש ולומר, שבמצוות פדיון הבן, שיש בו עניין של פדיון הקדושה כמבואר לעיל, אין האדם פועל לסילוק הקדושה, אלא האדם עושה את המעשה, והקדושה פוקעת מאליה, ואין זה כמו פדיון הקדש, שבו האדם פועל בהפקעת הקדושה, ולכן אין שייך שליחות בפדיון הבן.

עתה יובנו היטב דברי חידושי רע"א (יו"ד שה, ז) שתירץ את קושיית "שער המלך" על הרמ"א, שאין מועילה שליחות בפדיון הבן, והא קיי"ל שבפדיון הבן מועיל מתנה על מנת להחזיר, ואם איתא שאי אפשר לפדות ע"י שליח, נימא שגם אם לא יחזיר המעות הבן פדוי, כיוון שהמעשה אי אפשר לקיימו ע"י שליח, וכל מילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי, והתנאי בטל והמעשה קיים.

ותירץ רע"א בזה"ל: "לעני"ד לא קשיא מידי, דהא ודאי מה שסבירא ליה לשיטה זו שאין יכול לפדות ע"י שליח, היינו שהשליח יעשה מעשה הפדיון, שיאמר לכהן בזה המעות יהיה בן פדוי, אבל פשיטא שיכול להקנות לכהן המעות ע"י שליח, והוא בעצמו אומר במעות אלו שאני מקנה לך ע"י השליח יהא בני פדוי, וא"כ במתנה ע"מ להחזיר אין התנאי על הפדיון דאם לא יחזיר לא יהיה פדוי, אלא התנאי על הקנאת המעות שיקנה בע"מ להחזיר, ואם לא יחזיר לא יקנה המעות, ובזה התנאי קיים, דבהקנאה אפשר ע"י שליח, ואם יאמר לכהן דבמעות אלו שהקניתי לך בע"מ להחזיר יהא הבן פדוי".

מבואר בדבריו שהשליחות אינה מועילה, היינו שהשליח יעשה מעשה הפדיון, שיאמר לכהן באלו המעות יהיה הבן פדוי. לדברינו לעיל היינו משום שהפדיון נעשה ממילא, ובכגון זה אין מועילה שליחות, אך על הקנאת הממון ודאי דמהני שליחות דזה הווי פרעון חוב.

בשו"ת חת"ס (יו"ד רצז) נכתב שאם האב שולח ממון לכהן באמצעות שליח, לכו"ע מהני שליחות, דלא יהא אלא מניח מעותיו על הקוף ומשלחו לכהן ויודיע שהוא שולח לו בפדיון בנו יצא ידי חובתו, אך בזמן שהשליח נותן ממון עצמו, ואינו מזכה ממנו לאב, אלא רוצה לפדות בנו של פלוני בממון עצמו בשליחות פלוני ויהיה האב יוצא ידי חובתו מטעם שלוחו של אדם כמותו, וכמו שמפריש מתבואת עצמו על כריו של פלוני, בהא פשיטא לשואל שבריבי"ש דאינו נפדה ע"י שליח, אבל ממון שלוח מבעלים לכהן אין זה פדיון ע"י שליח, אלא הגעת ממון ע"י שליח, ואין בכך כלום והרבה שגו בזה, עכ"ד. ולדברינו לעיל, גם אם האב שולח ממון ע"י שליח, אך כוונתו היא שהשליח יעשה מעשה הפדיון, לא מהני, וכמבואר ברע"א דלעיל. ומה שכתב בחת"ס דממון שלוח מבעלים לכהן מהני פדיון ע"י שליח, היינו שהאב עושה הפדיון, והשליח אינו עושה אלא מעשה קוף בעלמא בהעברת המעות לכהן.

לפי זה תתורץ קושיית מהרי"ט אלגזי על הרמ"א מהא דאיתא במסכת בכורות (נע"א), רב אשי שדר ליה שבסר זווי לרב אחא בריה דרבינא בפדיון הבן. מהא דכתיב שדר משמע ששלח ע"י שליח, ומועילה שליחות בפדיון הבן, ולאמור לעיל ניחא, ששלח רק להעביר את המעות, ואת הפדיון עצמו עשה האב, ובזה לכו"ע מהני שליחות. ויעוין בזה ב"ערוך השולחן" (יו"ד שה ח).

עוד ראיתי טעם נוסף להא דלא מהני שליחות בפדיון הבן ב"ערוך השולחן" (יו"ד שה ז), וזה לשונו: "יש לתמוה על רבינו הרמ"א מה ראה על ככה לפסוק דין תמוה כזה, ואשר כתב מקורו בריבי"ש ליתא שם כלל. ונלעני"ד שהצדק עמו דכל מצוה שהתורה אמרה מפורש שאתה תעשה כמדומני שאין ביכולת לעשות שליח לזה, כמו בהפרת הבעל לאשתו

דקיי"ל כר' יאשיה דדריש אשה יקימנו ואישה יפרנו, ולא השליח, והכא נמי כיוון דכתיב 'כל בכור בניך תפדה', ולא השליח, ולא דמי למילה דלא הוזכר בתורה מפורש על האב, וחיובא דאב ילפינן מיומל אברהם את יצחק בנו, וגם לפירוש הר"ן שפירש בהפרה דממעטים שליח מדכתיב אישה תרי זימני, הכא נמי כתיב 'פדה תפדה', ואי משום דאיצטריך לדרשה על חיוב עצמו, הא גם בנדריים כמה דרשות יש בהקישא דהקמה להפרה, ועוד הא כתיב 'כל בכור בניך תפדה' ולא יראו פני ריקס', הקישה התורה לראייה, וראיית פנים בעזרה אינה ע"י שליח כדין כל מצוות שעל גופו לעשות, ואע"ג שאין ביכולתו לדרוש הקישות מעצמו כמו גזרה שוה שאין אדם דן מעצמו, מיהו בזה מצינו בקידושין לפדות את בנו ולעלות לרגל פודה ואח"כ עולה, משום דכתיב 'תפדה' והדר 'ולא יראו', וכיון דחז"ל דרשו הסמיכות לאיזה דבר, נוכל להוסיף עוד."

מבואר בדבריו שאין מועילה שליחות בפדיון הבן משום דהווי מצוה שבגופו. ויש להביא ראיה לדבריו משו"ת מהר"ח אור זרוע (סימן קכח), הובא ב"קובץ שיעורים" (כתובות אות רנג), וזה לשונו: "גבי הפרשת תרומה שייך שליחות, משום דהמצוה שתתקן העיסה, וכן גבי שחיטת קדשים שישחט הנשחט, וכן קדושין שתהא האשה מקודשת, וכן בגירושין, מוזהר, ועשיית מעקה, אבל בתפילין וציצית ואכילת מצה סוכה ולולב לא שייך שליחות, ביאור דבריו שיש שני סוגי מצוות, יש מצוות שהעיקר בהן התוצאה ובהן מועיל שליחות, ויש מצוות שהעיקר בהן הוא המעשה עצמו דבהן לא מועיל שליחות".

ויש לחקור במצוות פדיון הבן: האם עיקר המצווה הוא התוצאה שיהא בנו פדוי, או עיקר המצווה הוא מעשה הפדיון, והמחייבו שיהא בנו נפדה הוא מצוות מעשה הפדיון. בחידושי הגר"ח מבריסק (על הש"ס, עמ' יד) כתב שבמצוות מילה, שעובר בכל שעה ושעה שלא מל, שייך רק על הבן כשיגדיל, משום שעליו החיוב להיות נימול, וכל שעה שאינו נימול מבטל עשה, אבל על האב יש רק מצווה לעשות המעשה, והמחייבו שיהא בנו נימול הוא מצוות מעשה המילה, אין שייך שיהא עובר בכל שעה ושעה. ובמצוות פדיון הבן כתב ב"ערוך השולחן" (שה, מד) שאין עוברים בעשה לאחר שלושים בכל יום ויום שלא פודהו, מדכתבו הרא"ש והטור שלא ישהו המצווה. וכן רואים ממנהג העולם שפודים ביום ל"א, ואין פודים בלילה השייך ליום ל"א, דהא ניתן לפדות גם בלילה, ש"מ דאין קפידא יע"ש. וכיוון שאין עוברים בכל שעה ושעה, הרי מוכח שעיקר המצווה הוא מעשה הפדיון, והמחייבו שיהא בנו נפדה הוא מצוות מעשה הפדיון, וממילא אין שייך שליחות במצוות פדיון הבן לפי הכלל של מהר"ח אור זרוע דלעיל.

ונראה שיש נפקא מינה בין שני ההסברים המובאים לעיל לעניין אם מועיל תנאי בפדיון הבן, שהרי התוספות במסכת כתובות (עד ע"א) הסבירו הא דאמרין כל מילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי, היינו טעמא דהואיל והמעשה כל כך בידו שיכול לקיימו ע"י שליח, סברא הוא שיהא כמו כן בידו לשוויי ביה תנאה, אבל חליצה שאין בידו לקיימה ע"י שליח, לא הווי בידו נמי למירמי ביה תנאה, ואפילו לא יתקיים התנאי המעשה קיים. והסבר דבריהם הוא: הרי אי יכולתו לעשות שליח מורה על חוסר בעלות, לכן גם אינו בעלים לעשות תנאי. ובשלמא אם נפרש הא דאינו יכול לעשות שליח בחליצה ובפדיון הבן כהסבר "שערי יושר", משום שאין האדם עושה את עצם ההיתר והפדיון, שהוא אינו בעלים על זה, ועצם ההיתר או הפדיון נעשה ממילא, ולכן אינו יכול לעשות שליח, אתי שפיר שגם אינו בעלים לעשות תנאי בחליצה ובפדיון הבן, אך אם כל אי-יכולתו לעשות שליח בפדיון הבן הוא כהסבר "ערוך השולחן", משום דהווי מצווה

שבגופו, אייכ אייכוולתו לעשות שליח אינה מורה כלל על חוסר בעלות, אלא הטעם הוא שכך ציוותה תורה, שקיום המצווה ייעשה דווקא בגופו, ואייכ יוכל לעשות תנאי אעי"פ שאין יכול לעשות שליח.

ומה שמקשה הגמרא במסכת כתובות (עד ע"א) מקידושין ע"י ביאה דמהני תנאי, אף דלא אפשר לקיומי ע"י שליח, ותירצה משום דאיתקוש הוויות להדדי, הסביר "קובץ הערות": בהווא אמינא חשבה הגמרא שבקידושי ביאה אין האדם עושה את חלות הקידושין כמו בקידושי כסף ושטר, אלא ממילא נעשית אשתו ע"י שנוהג בה מנהג אישות, ואייכ אין הוא בעלים לעשות תנאי, ותירצה הגמרא דאיתקוש הוויות להדדי, שגם קידושי ביאה חלים מכוח האדם המקדש, ואינם חלים ממילא, דאיתקוש לקידושי כסף ושטר, ולכן מועיל בקידושי ביאה תנאי אעי"ג דליתא בשליחות, דמה שאין יכול לעשות שליח אין זה מחסור בעלות על חלות הקידושין, אלא משום דלא שייך שליחות על זה. לאור הסבר זה יובנו עתה דברי רע"א (או"ח, סוף סימן מו) באדם שחושש שמא יעבור זמן קריאת שמע אם ימתין לציבור, יקרא בדרך תנאי, שאם יעבור זמן ק"ש יצא ידי חובתו במה שקורא עתה, ואם לא יעבור זמן ק"ש אינו רוצה לצאת ידי חובתו במה שקורא עתה, אלא בק"ש שיקרא על סדר הברכות, כמו שכתב הבי"י (סימן תפ"ט) לענין ספירת העומר. והאיך מועיל תנאי ק"ש, הרי אי אפשר לקיימו ע"י שליח, אלא ע"כ שהעובדה, שאי קיום מצווה זו ע"י שליח הוא משום דהווי מצוה שבגופו, אינה מורה על חוסר בעלות, ולכן יכול לעשות תנאי.

אך ראיתי בשו"ת רע"א (תנינא, נא קו) לגבי הא דאמרינן (יבמות קז ע"א; צד ע"ב), דאין מועיל תנאי בחופה, שרש"י כתב משום דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, ואף אם נכנסה לחופה ולא נבעלה אין מועיל תנאי. כתב המאירי היינו משום שכניסה לחופה כוונת ביאה היא. ורע"א כתב כיוון שחופה אי אפשר לעשותה ע"י שליח, למאן דסביר דחופה היינו ייחוד, ואייכ כל שאינו בשליחות אינו בתנאי.

וקשה הא דאין מועיל שליחות בחופה אינו מחוסר בעלות, אלא משום דאין שייך שליחות על זה, שייחוד מהותו קירבה בין האשה והבעל. ונראה ליישב דבריו, שהרי מצאנו מחלוקת אם חופה צריכה להיות בפני עדים כמו קידושין. בתוספות ר"י הזקן (קידושין י ע"ב) כתב שצריך עדים, וגם "אבני מילואים" (לח, יז) כתב שצריך עדים, משום שאין דבר שבערווה פחות משניים, שכל ענייני אישות צריכים עדים, והרי בכמה דברים שונה נשואה מארוסה, ומשתנה דינה מסקילה לחנק. מאידך, "אבני נזר" (אה"ע שצה) וכן "מחרשת" (ח"ב, א ז) כתבו שחופה אינה צריכה עדים, ו"אור שמח" (אישות פ"י ב) מסופק בזה. ואייכ יש לומר שרע"א סובר שחופה אינה צריכה עדים, משום שקניין החופה אינו נעשה ע"י הבעל והאשה, אלא הקניין בא ממילא ע"י ההתייחדות, כמו שכתבו בחידושי רבנו חיים הלוי ו"שערי יושר", שבחליצה אין צורך בעדי קיום, כיוון שאין הם מתירים אותה להינשא, אלא ההיתר בא ממילא מדין תורה, ואייכ בחופה יש סיבה נוספת שאי אפשר לעשותה ע"י שליח, והיינו משום שאינם בעלים על הקניין, ולכן גם אינם בעלים לעשות תנאי.

אלא צ"ע אם אפשר להעמיס את כל האמור לעיל בדעת רע"א, שהרי הקשה אהא דפירש"י דאתקוש הוויות להדדי, היינו קידושי ביאה, לקידושי כסף ושטר, וכיוון דמצינו מכוח ההיקש שבביאה יכול להתנות, נילף מזה דבעלמא, כגון בחליצה, דאף שאי אפשר לקיים ע"י שליח, התנאי קיים. ולהאמור לעיל אין כל קושיה, כי כוונת הגמרא,

דאיתקוש הוויות להדדי, היא שגם קידושי ביאה חלים מכוח האדם המקדש כמו קידושי כסף ושטר, ולכן מועיל בקידושי ביאה תנאי, אע"ג דליתא בשליחות, משא"כ בחליצה שאין הם מתירים אותה להינשא, ולכן אינם בעלים לעשות תנאי.

ועוד ראיתי בשו"ת רע"א (סימן מח) שהקשה אהא דר"פ ואלו נדרים, קונם רחיצת עולם עלי אם ארחץ, כיצד חל התנאי, הא נדר ליתא בשליחות, וממילא ליתא בתנאי, וצריך להיות מעשה קיים ותנאי בטל. ועוד הקשה אהא דמבואר בטור ושו"ע (יו"ד ס"י רלה), נדרה מדברים שבינו לבינה, והפר לה ע"מ שתאמר לפלוני דברים של קלון וכ"ו יוציא ויתן כתובה, הרי מפורש דבלא קיום התנאי בטלה ההפרה, ואמאי הא הפרה ליתא בשליחות וממילא צריך להיות שהתנאי בטל.

ולדברינו לעיל אין כל קושיה, דמה שאין מועילה שליחות בנדר הוא משום שנאמר "מוצא שפתיך תשמור", ו"לא יחל דברו", ואין חלה עליו תורת נדר במוצא שפתיו של איש אחר, וכן בהפרה מה שאין מועילה שליחות זה משום שנאמר "אישה יקימנו ואישה יפרנו", כמבואר בנדרים (עב ע"ב), והרי בהפרה בוודאי הבעל פועל את חלות ההפרה, ומה שאין מועילה שליחות אין זה מחוסר בעלות, אלא גזירת הכתוב של "אישה יפרנו", שצריך להיות בגופו, וכן בנדר, וא"כ לא קשות כלל קושיות רע"א. וכן ראיתי ב"קרבן אורה" (נדרים עב ע"ב, ד"ה וכתב הרמב"ם), שהקשה אהא דאמרינן דאם אמר לא תחול הקמה אלא אם כן חלה הפרה, והא תנאי הוא זה, ולא מהני במילתא דליתא בשליחות, והקמה ליתא בשליחות. ולפי האמור לעיל לא קשיא כלל, דהא דלא מהני שליחות בהקמה הוא משום דכתיב "אישה יקימנו", דבעינן גופו של בעל, ולא בגלל חוסר בעלות.

ונראה שרע"א הקשה קושיותיו לעיל לשיטת התוספות (נזיר יא ע"א), שהקשו שבנזירות גם כן נאמר כל מילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי, וע"כ דלית להו את האמור לעיל, שהרי בנזירות מאי דלא מהני שליחות היינו נמי דבעינן מוצא שפתיו ולא של איש אחר, ולכן הקשה שפיר. ויעוין בחזו"א אה"ע (סימן נו, ג) מה שתיירץ על קושיות רע"א, וכן בחידושי הגרי"ז מבריסק ריש נזיר.

איתא במסכת שבת (לא ע"א): מעשה בנכרי בא להתגייר ע"מ ששימוהו כוהן גדול. בא לפני הלל וגייריה. הקשה המהרש"א הא אין מקבלין גרים משום שולחן מלכים, ולא משום אישות, ולא עדיף זה שבא להתגייר ע"מ ששימוהו כוהן גדול, ותיירץ דלא גייריה מיד אלא עד שלמד וידע שגר אסור בכהונה, ולא קאמר לעיל דגייריה, אלא שקיבל עליו לגיירו, דמתוך שלא לשמה יבוא לשמה.

וכתב בהגהות להר"מ הורו"ץ שהעיקר נראה כמו שכתב המהרש"א, דוודאי לא שייך גרות על תנאי דהא ליתא בשליחות, ולדברינו לעיל העובדה דגרות ליתא בשליחות היא משום דבעינן גופו, ולא מחוסר בעלות, ולכן מועיל היה התנאי. וצ"ל שדבריו אמורים לדברי התוספות הנ"ל בנזיר. אך יש לומר שבגרות אין הוא פועל את חלות הגרות, אלא שהגרות חלה מאליה ע"י מעשה הגרות, ולכן אין יכול לעשות שליח גם מטעם זה.

עוד ראיתי בשו"ת חת"ס (אה"ע, ח"ב, צ) שהקשה כיצד יושבים בסוכה בשמיני מספק, והרי אם מכוונים לצאת ידי חובה עוברים ב"בל תוסיף", ואם אין מכוונים לצאת ידי חובה, שמא שביעי הוא ובעי סוכה ולא יצא ידי חובתו. וע"כ צריך לומר כמו שכתב הטור (או"ח סי' לד) לגבי המניחים שני זוגות תפילין, של רשי"י ושל ר"ת, דמניחים על תנאי, ובאותן תפילין שעשוין כהלכה מתכוון לצאת ידי חובה, ואידך יהיו כרצועות בעלמא. הכא נמי גבי שמיני יתנה אם היום הוא שביעי אני מתכוון לצאת ידי חובה, ואם

הוא שמיני איני מתכוון לצאת ידי חובה, וכיצד מועיל התנאי, הרי מצוות סוכה ותפילין ליתא בשליחות וממילא ליתא בתנאי. ולדברינו לעיל אין כל קושיה כיוון שאין השליחות מועילה לא משום חוסר הבעלות אלא משום דהווי מצווה בגופו. וצ"ל שקושייתו היא לדברי התוספות בניזיר.

ונראה לומר שגם לפי התוספות בניזיר אין קושייתו קושיה, משום שניתן לחלק ולומר שבמצוות שיש בהן חלות מסוימת שיש נפקא מינה אם החפץ נאסר, או אם האשה ניתרת לשוק, בזה צריכים להיות משפטי התנאים, שדומה במקצת למקח וממכר. וכן בניזיר כתבו התוספות שצריכים להיות משפטי התנאים, שהרי נתפסת קדושה באדם, אך במצוות שאין נתפסת בהן כל חלות בחפצא או באדם, אלא הוא עניין בינו לבין הקב"ה אם עושה מצוותו או לא, זה תלוי ברצונו ובכוונתו, לא שייך שיתבטל התנאי, שהרי רצונו הוא לקיים המצווה דווקא בתנאי זה, ואין צורך בזה למשפטי התנאים.

ויעוין עוד בחידושי הרמב"ן (ב"ב קכח ע"ב), שהקשה האיך מועיל תנאי בניזיר, והא ליכא בשליחות, ותירץ הא דגמרינן מתנאי בני ג' ובני ראובן הני מילי בתנאי שבין אדם לחברו, אבל תנאי שבינו לבין עצמו בכל עניין הווי תנאי. ולפי"ז לא קשיא כלל כל הני קושייתא דלעיל מהא דמועיל תנאי במצוות אע"ג דליכא בשליחות. אך התוספות במסכת נזיר (יא ע"א) תירצו כיוון שאחרים יכולים להביא קרבנות תחתיו, נחשב כאילו כל המעשה יכול להיות ע"י שליח. מוכח דסבירא להו שאף תנאי שבינו לבין עצמו לא מהני אי ליתא בשליחות. וב"שיטה מקובצת" (נזיר יא ע"א) תירץ בשם רבנו עזריאל דדווקא במעשה בידיים, כגון: קניין, חליצה, קידושין, גיטין וכיוצא בזה, שאם אי אפשר לעשות המעשה ע"י שליח אלא בעצמו, המעשה אלים, ואפילו לא נתקיים תנאו לא נתבטל המעשה, אבל נדר ונזירות, שבהם אין צורך במעשה בידיים, לא אלים שיתקיים אם לא נתקיים התנאי, דאתי דיבור ומבטל דיבור, ולא בעינן משפטי התנאים. ויעוין עוד ב"דרכי משה" (אה"ע לח, ב) וב"הפלאה" (כתובות עד ע"א).

וראיתי עוד בספר "מרכבת המשנה" (אישות פ"ו, א) וזה לשונו: "מה שהקשה המגיד משנה מדוע השמיט הרמב"ם דלא מהני תנאי בדבר שאי אפשר לקיימו ע"י שליח, אני אומר כיון דקיי"ל כרבא באתרוג, דמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה, ומהני תנאי, והרי אתרוג אי אפשר לקיימו ע"י שליח דצריך ליטול הלולב בעצמו, ומי"מ מהני ביה תנאי, ובהכרח דלא קיי"ל דלא מהני תנאי בחליצה". ודבריו אינם מובנים כלל, שהרי אין כל קשר בין זה שאין יוצא בעצמו בנטילת לולב ע"י שליח לנותן לחברו אתרוג במתנה ע"מ להחזיר, דזה ודאי שיכול לתת מתנה ע"י שליח, וממילא יכול לעשות תנאי, וצ"ע.