

הרב דניאל כ"ץ

פצוע דכא - פסול הגוף

פתיחה

בפרשת כי תצא (דברים כג, ב) מונה התורה את רשימת האנשים שנאמר עליהם "לא יבא בקהל". הראשונים ברשימה הם ישראלים שנפצעו באיברי ההולדה שלהם:

לא יבא פצוע דכא וכרות שפכה בקהל ה'¹⁵⁸.

פסול זה שונה הוא משאר הפסולים המופיעים באותה פרשה. הפסולים האחרים (ממזר, עמוני, מואבי, מצרי ואדומי). פגמם הוא בייחוס שלהם, ואילו פצוע דכא הוא בן למשפחה כשרה בישראל, אלא שכתוצאה מפגיעה חיצונית בגופו הוא מאבד את כשרותו לבוא בקהל. בעקבות כך הוא נקרא בתלמוד הירושלמי (קידושין פ"ד ה"א) "פסול הגוף", דהיינו כשר בייחוסו אך פסול בכל אופן, בשל גופו. מטרתנו במאמר זה היא להראות את ההשפעה של השוני בין פסול פצוע דכא לשאר הפסולים בכמה מישורים:

המישור האחד הוא הקשר בין הפסולים השונים. הלכה פסוקה היא¹⁵⁹, שהפסולים מותרים זה בזה. אך לדעת הירושלמי פצוע דכא אינו נכלל בפסולים, וגם לדעת הרמב"ם פצוע דכא אינו נכלל באופן מלא בהיתר הפסולים זה בזה.

המישור השני הוא בנושא הלימוד מפסוקים, שבו גם עולה השאלה אם לצרף את מה שנלמד מפסוקי פצוע דכא אל שאר הפסולים. הירושלמי נאמן לשיטתו להפריד בין פצוע דכא לפסולים אחרים, ובראשונים על הבבלי ישנה מחלוקת בעניין. לאור השוני הזה נבדוק גם את הקשר שיוצרת הגמרא בין פסול פצוע דכא לפסול ממזר, ביחס להלכה שפצוע דכא שנפצע בידי שמים כשר לבוא בקהל.

השלכה הלכתית שעולה מדיון זה היא הכרעת ההלכה במקרה של ספק פצוע דכא. בשאר פסולי הקהל, הדין הוא שספקות מותרים זה בזה מהתורה ואסורים מדרבנן¹⁶⁰. האם שווה פצוע דכא לשאר הפסולים גם ביחס להיתר מהתורה וגם לגבי האיסור מדרבנן, או רק לחלק מהדברים? בכך נעסוק בחלק האחרון של המאמר.

מקור היתר פסולי קהל זה בזה

המשנה (קידושין פ"ד מ"א¹⁶¹) קובעת שכל פסולי הקהל מותרים לבוא זה בזה:

עשרה יוחסין עלו מבבל כהני לויי ישראלי חללי גירי וחרורי ממזרי נתיני שתוקי ואסופי... כל האסורים לבא בקהל מותרים לבא זה בזה...

צריך לברר מהו המקור להיתרם של פסולי הקהל זה בזה, ובהתאם לכך אם כל פסולי הקהל נכללים בהיתר זה. הבנת דבר זה תהווה בסיס להבנת מעמדו של פצוע הדכא בין פסולי הקהל האחרים.

המקור בפשט הכתובים

הראשון שעוסק בצורה ברורה בשאלת המקור למשנה הוא בעל ה"פני יהושע" (סט. ד"ה שם ממזרים), שטוען שהמקור לכל ההיתר הוא מפשט הכתוב:

דכתיב בכולהו פסולי קהל "לא יבא בקהל ה'". הא מי שאינו קהל ה' הם מותרים.

הפנ"י מדגיש שהלימוד הוא מתוספת המילה "ה'" להגדרת הקהל שבו אסור לפסולים לבוא. תוספת זו מצמצמת את המושג "קהל" רק

¹⁵⁸ בפסוק נמנות שתי סוגי פגיעות: פצוע וכרות. הראשונים נחלקו אם למנות את פצוע דכא וכרות שפכה כפסול קהל אחד או שניים במניין המצוות (עי' ספר החינוך מצווה תקנט, במנחת חינוך ובהערות על ספר החינוך מהר"ם מכוון ירושלים), אך מוסכם על כולם שהפסול בשני המקרים קשור לאותה בעיה של פגיעה באיברי ההולדה של אדם.

¹⁵⁹ רמב"ם, איסורי ביאה פרק טו הל' לג.

¹⁶⁰ שם, הל' כא-כג.

¹⁶¹ וכן שם משנה ג.

לכשרים שבישראל, כיוון שרק הם נקראים קהל ה'¹⁶².

כשנעיין בדבר, נראה שאף שהראשונים לא עסקו באופן ישיר בשאלת הפנ"י, ויש צורך להבין מדוע לא עסקו בזה, אפשר ללמוד מדבריהם מהי דעתם ביחס לשאלת המקור למשנה. שיטות הראשונים עולות מתוך ניסיונם לברר מהן הסיבות למקרה היוצא מהכלל, שבו פסולי קהל נאסרו זה בזה.

מצאנו שאסור לפסולי קהל לשאת שפחה. לדעת רוב הראשונים¹⁶³, האיסור לשאת שפחה הוא מהתורה: "לא יהיה קדש" (דברים כג, יח). יוצא דופן הוא הממזר, שמוותר לו לשאת שפחה, כפי שמפורש במשנה בקידושין (סט.). הראשונים עוסקים בשאלה מהו החילוק בין הממזר לבין שאר הפסולים.

כמו כן עסקו הראשונים בשאלה נוספת, לגבי ההיתר של נתין, שהאיסור שלו לבוא בקהל נובע מהפסוק "לא תחתן בם" (דברים ז, ג), ואף על פי כן הוא מותר בשאר פסולי קהל ובגרים, למרות שהאיסור שלו כוללני יותר מהאיסור שנאמר בשאר הפסולים, "לא יבא בקהל ה'".

התוספות (יבמות עט: ד"ה ונתינים¹⁶⁴) כותבים:

וא"ת וכיון דנתיני אסירי מדאורייתא מ"לא תחתן", מאי שנא דמשוחרר מותר בהן ובשפחה אסור משום "לא יהיה קדש" ?
וי"ל דלאו ד"לא תחתן" איכא למילף משאר פסולי קהל כגון ממזר עמוני ומואבי דשרו בקהל גרים, אבל לאו ד"לא יהיה קדש" לא שייך למילף, דהא לא תפסי קדושין בשפחה ולא הוי דומיא דשאר פסולים.
ואם תאמר ומאי שנא דממזר מותר בשפחה, דתנן בהאומר בקידושין (סט.) ממזר נושא שפחה אפי' לכתחילה כדמוכח התם בגמרא? ואמר ר"ת דלא שייך "לא יהיה קדש" בממזר דעיקרו בא מקדישות מאיסור דלא תפסי בו קידושין, ואין להאריך.

כלומר, התוספות קובעים שיש לימוד מממזר ומעמוני לשאר פסולי קהל, וכשם שלגרים מותר לשאת ממזר, כך מותר להם לשאת פסולי קהל נוספים כגון נתין, למרות שהלאו שלהם מנוסח בצורה שונה והאיסור של נתין נובע מהפסוק "לא תחתן בם", שבו לא מוזכר קהל ה'.

שונה מהם הלאו "לא יהיה קדש" של שפחה, הכרוך גם בחוסר יכולת ליצור קידושין. דבר זה מפריד אותו באופן מהותי משאר הפסולים, ועל כן אין לגרים ולפסולי קהל מקור להיתר לשאת שפחה. לגבי ההיתר המיוחד של ממזר בשפחה, מחדש ר"ת שהדבר נובע מפשט הכתוב: הניסוח של "לא יהיה קדש" אינו כולל באיסורו כאלו שכבר נקראים "קדש" מקודם לכן.

בחידושי הרמב"ן מסכת קידושין (סט. ד"ה "גירי") דן הרמב"ן בנושא הלאו של "לא תחתן" שהותר לפסולי קהל ולגרים:

ואיכא למידק היאך הם [=גרים ושאר פסולים] מותרין לבא בנתיני... ?
ואיכא למימר בכל לאוי דפסול יוחסין לא מחייבי, כי היכי דלא מחייבי בלאו ד"לא יבא ממזר" דלא מיקרו קהל ולא חשש הכתוב לייחס הפסולים.
והא דאסירי בגוים ועבדים משום דכתיב "בתך לא תתן לבנו וגו' כי יסיר את בנך מאחרי", והני נמי בכלל ישראל נינהו ואסור שמא יסיר לבו לע"ז. ובלאו ד"לא יהיה קדש" נמי מחייבי, דכיון שאינן חייבים בכל המצות סורן רע ואית בהו משום שמא יסיר, ומצינו שהשוה הכתוב כנעני ועבד בכל מקום של יוחסין, שהרי אינן בתורת קדושין וגירושין ומשום הכי ליתנהו בחיתון.

הרמב"ן אינו מסתפק בקביעה של התוספות שהוקשו האיסורים זה לזה, ולכן מותרים הגרים ושאר פסולי קהל (שלא נקראו קהל) לבוא בפסולים. הוא גם מסביר את ההיגיון שבדברים: "לא חשש הכתוב לייחס הפסולים", וכוונתו לכאורה לכל פסולי היוחסין.

מתוך כך הוא מתקשה מדוע התורה אוסרת את הפסולים והגרים בגויים ובעבדים, ומיישב שמה שהדבר נוגע ליסוד היהדות, דהיינו נישואין לאדם גוי שיש לו תרבות של עם אחר או עבד שקשור גם לתרבות זאת. ודאי שיש להרחיק מהם גם את הפסולים והגרים שהם חלק מעם ישראל, אך בין הפסולים ששייכים לעם ישראל ויש להם רק בעיית ייחוס אין צורך לאסור זה לזה, כיוון שהם פסולים בלאו

¹⁶² הוא מוסיף שעפ"י דבריו מיושבים דברי הטור, שנביא את הסברו לטור בהמשך.

¹⁶³ כפי שמציין הגר"א בסיומן ד ס"ק יט שכן היא דעת כל הפוסקים מלבד הרמב"ם [ויש להוסיף שגם מלבד הרמב"ם].

¹⁶⁴ וכן עיין בתוספות מקביל במסכת בבא בתרא יג ד"ה כופין.

הכ"י¹⁶⁵.

נמצא שלשיטת הרמב"ן, שבנויה על שיטת התוספות, כיוון שמצאנו בפסול יוחסין של ממזר היתר לשאת פסולי יוחסין אחרים, אנו מעתיקים אותו גם לשאר הפסולים ומכניסים את כל מי שנפסל לקהל לחבורה אחת. הרמב"ן אף מסביר שהתורה לא חששה לייחס פסולים. סברה זו נתגלתה מכך שהתורה ניסחה את לשון הפסול במילים "לא יבא בקהל", שמשמעו שמי שאינו קהל, דהיינו פסול או אפילו גר, מותר לו ליצור קשר נישואין עם פסול.

דברים אלו דומים לדברי הפנ"י דלעיל, אך הם אינם נכנסים לדרשות מקוריות, כפי שמציע הפנ"י לדרוש את התוספת ה"ה למילה "קהל", אלא נלמדים מפשט הכתוב שהאיסור הוא רק ביאה בקהל. לפי זה, הגדרת "קהל" היא "קהל הכשרים המיוחסים".

לאור האמור, ניתן לומר שזו הסיבה שהראשונים אינם עוסקים כמו הפנ"י בשאלת המקור למשנה, שהרי המשנה מסתמכת על פשט הכתובים. ועדיין עלינו לשאול אם יש לראשונים מקור מהגמרא ללימוד זה שהם עושים מפשט הפסוק. ברצוננו להוכיח שהם למדו זאת מסוגיית הגמרא, וייתכן שאף ממשנה מפורשת.

היתר גרים בפסולי קהל

הגמרא בקידושין (עב:-עג.): דנה אם מותר לגרים לשאת פסולי קהל:

ת"ר: גר נושא ממזרת – דברי ר' יוסי, ר' יהודה אומר: גר לא ישא ממזרת. אחד גר, אחד עבד משוחרר, וחלל – מותרים בכהנת.

מאי טעמא דרבי יוסי? חמשה קהלי כתיבי: חד לכהנים, וחד ללויים, וחד לישראלים, וחד למישרי ממזר בשתוקי, וחד למישרי שתוקי בישראל, קהל גרים לא איקרי קהל. רבי יהודה? כהנים ולויים מחד קהל נפקי, אייתר ליה לקהל גרים...

הגמרא מביאה מחלוקת תנאים: לדעת רבי יוסי מותר לגר לשאת ממזר וכן שאר פסולים, ולדעת רבי יהודה מעמדו של הגר שווה לישראל רגיל, שאסור לבוא בפסולי קהל. לפי הגמרא, המחלוקת היא בשאלה כיצד לומדים את משמעות החזרה על המילה "קהל" חמש פעמים בפרשיית הפסולים. לרבי יוסי, שמתיר גר בפסולי קהל, שלושה קהלים מגדירים את כלל ישראל ושניים נוספים נועדו לדרשות אחרות.

היסוד של הסוגיה הזאת הוא שעל מנת להגדיר מהו הקהל בו חל האיסור לשאת פסולים יש למצוא לימוד לכל חלק וחלק מעם ישראל, ולולא ריבוי הקהלים היינו יכולים לאסור את פסולי קהל רק על כהנים. כלומר, המילה "קהל" אינה מוגדרת מצד עצמה, ללא הייתור שלה. אם כך, גם לאחר שהרחבנו את הגדרת הקהל לכל חלקי עם ישראל עדיין לא נכללים בקהל הפסולים, שכן כדי לכלול גם אותם צריך ריבוי נוסף, שאותו לא עשתה התורה.

מכאן המקור לגישת הראשונים שהבאנו, שהפסולים מותרים זה בזה מפני שאינם קהל.

נקודה חשובה בסוגיה זו היא מהם הקהלים שהסוגיה מונה. דבר זה נוגע גם למה שהזכרנו קודם, שיייתכן שדברי הראשונים גם נובעים גם ממשנה, ועל כן נקדים לדון בעניין זה.

היתר פצוע דכא בגיורת ובפסולי קהל

סוגיית הגמרא

במשנה ביבמות (פ"ח מ"ב) נאמר:

פצוע דכא וכרות שפכה מותרין בגיורת ומשוחררת, ואינן אסורין אלא מלבא בקהל, שנאמר "לא יבא פצוע דכא וכרות שפכה בקהל ה'".

המשנה קובעת שמותר לפצוע דכא לשאת גיורת (כשיטת רבי יוסי, שקהל גרים לא איקרי קהל), אך לא מפרטת את דינו של פצוע דכא

¹⁶⁵ דברי הרמב"ן הובאו בתמצות בר"ן (על הרי"ף קידושין ל. ד"ה "אבל לויי"), ועל דברים אלו השיג הפנ"י (באותו דיבור שהבאנו למעלה), שהבין שדברי הר"ן אינם נובעים מדרשה, ומקורם בסברה בלבד. אך צירוף דברי הר"ן למקורם ברמב"ן ולתוספות מוכיח שמקור דברי הר"ן הוא בפשט הכתוב, והסברה באה רק להטעים את ההיגיון העומד מאחורי הפסוקים.

ביחס לשאר פסולי קהל. כמו כן, המשנה מביאה פסוק כדי לבסס את הדין המופיע בה, אך אינה מוסיפה ביאור כיצד הדרשה נלמדת מהפסוק.

הגמרא (יבמות עו.) מסתפקת האם כהן, שאסור בגיורת בהיותו בריא, יהיה מותר בגיורת במקרה שהוא נעשה פצוע דכא:

בעו מיניה מרב ששת: פצוע דכא כהן מהו בגיורת ומשוחררת, בקדושתיה קאי ואסיר או דלמא לאו בקדושתיה קאי ושרי? אמר להו רב ששת: תניתוה, פצוע דכא ישראל מותר בנתינה. ואי סלקא דעתך בקדושתיה קאי אקרי כאן "לא תתחתן במ".

אמר רבא: אטו התם משום קדושה ולא קדושה הוא? דלמא מוליד בן ואזיל פלח לעבודת כוכבים. והני מילי בהיותן עובדי כוכבים, כי מגיירי בישראל – שרו, ורבנן הוא דגזרו בהו... כי גזור רבנן – בכשרים, בפסולים לא גזור רבנן. הדר אמר רבא: לאו מילתא היא, בהיותן עובדי כוכבים לית להו חתנות, נתגירו אית להו חתנות.

רב ששת משווה את הדיון בשאלת ההיתר של פצוע דכא כהן בגיורת לשאלת ההיתר של פצוע דכא ישראל בפסולי קהל שאסורים לישראל. הוא מוכיח מההיתר שמופיע בברייתא של פצוע דכא ישראל בנתינה שגם פצוע דכא כהן מותר בגיורת.

על כך משיב רבא בשתי אפשרויות: בלשון הראשונה טוען רבא שהאיסור של נתינה לישראל לאחר גיורה הוא רק מדרבנן, ולכן היא מותרת לפצוע דכא ישראל, שלא גזרו בו כי הוא פסול יחסין. מה שאין כן גיורת שאסורה לכהן מהתורה, שתהיה אסורה גם לפצוע דכא כהן. לאחר מכן חוזר בו רבא ומסכים לדברי רב ששת, שאיסור הנתינה לישראל הוא מדאורייתא אף לאחר גיורה, ומכך שהיא מותרת בפצוע דכא ניתן גם להוכיח שפצוע דכא כהן מותר בגיורת.

לכאורה עולה מהסוגיה שהיתרם של פסולי קהל שאסורים מהתורה בפצוע דכא, בין אם מדובר בפצוע דכא כהן ובין אם הוא ישראל, תלוי בשתי האפשרויות שרבא העלה אם איסור נתינה הוא מהתורה, מפני שלגבי נתינה מצאנו ברייתא מפורשת שמתירה אותה לפצוע דכא ישראל. אך מעיון ברמב"ם עולה שהוא מתעלם ממסקנה זו.

פסיקת הרמב"ם והקשיים בה

הרמב"ם פוסק שאיסור נתינה מדרבנן (איסורי ביאה, פרק יב הל' כב), דהיינו כלשון הראשונה של רבא. על פי זה היה אמור לאסור פצוע דכא כהן בגיורת, שהרי גיורת אסורה לכהן מהתורה¹⁶⁶. ובכל זאת, הרמב"ם פוסק לגבי פצוע דכא כהן שהוא מותר בגיורת, דהיינו כלשון השנייה של רבא, שלפיה איסור נתינה הוא מדאורייתא. ושוב (שם, פרק טז הל' א-ב) הוא אוסר פצוע דכא ישראל בממזרת מפני שהוא איסור תורה, כלשון הראשונה של רבא:

פצוע דכא וכרות שפכה... מותרין לישא גיורת ומשוחררת. ואפילו כהן שהוא פצוע דכא מותר לישא גיורת ומשוחררת לפי שאינו בקדושתו, ואפילו נתינה או אחד מן הספיקות מותרת לו. הואיל ופצוע דכא אסור לבוא בקהל, לא גזרו בו על הנתינים ולא על הספיקות, אבל פצוע דכא וכרות שפכה אסור בממזרת ודאית, שהרי אסורה מן התורה.

ואכן, הראב"ד (שם) השיג על הרמב"ם:

וברייתא זו הביאהו לומר כך פצוע דכא מותר בנתינה ולא אמר בממזרת, אלמא אסור בממזרת. והאי סברא לא נהירא, חדא דמתני' קתני ואינן אסורים אלא מלבא בקהל, וממזרת לאו קהל הוא. ועוד, פצוע דכא כהן שמותר בגיורת, דרב ששת הכי פשט להו, והלא גיורת לכהן אסורה מדאורייתא היא ושריא ליה דלאו בקדושתיה קאי, והוא הדין לישראל פסול בממזרת...

הראב"ד הניח שהמקור של הרמב"ם לאסור פצוע דכא ישראל בממזרת הוא הברייתא שנוקטת רק את ההיתר של פצוע דכא בנתינה, שהיא איסור דרבנן ללשון הראשונה. על כך הוא מקשה מלשון המשנה, שפצוע דכא נאסר רק מלבוא ב"קהל", אך בממזרים ופסולים הוא מותר¹⁶⁷.

עוד מקשה הראב"ד מכך שהרמב"ם קיבל את ההיתר של גיורת לכהן למרות שמדובר באיסור דאורייתא, ואם כך עליו גם לקבל את

¹⁶⁶ כך פסק הרמב"ם שם, פרק יח הל' ג.

¹⁶⁷ המגדל עז הקשה על הראב"ד מכך שהסוגיה עצמה ביררה שלא ניתן להוכיח מהמשנה לעניין היתר איסורים. ונראה שהראב"ד רק רצה לומר שאמנם הגמרא מראה שלא ניתן להוכיח מהמשנה את הדין של הברייתא, ועל כן הגמרא הייתה חייבת להביא את הברייתא כדי לפשוט את ספקו של רב ששת, אך למסקנת הגמרא ברור שהמשנה אינה חולקת על הברייתא, ואם פצוע דכא מותר באיסורים דאורייתא אז המשנה מתפרשת כפשוטה, למעט כל מי שאינו קהל מהאיסור. עוד מקשה המ"ע על הראב"ד, מה ענין נתינה שאסורה מדרבנן ופסול הגוף לממזרת שאסורה מהתורה ופסול משפחה. ולא הבנתי קושייתו על הראב"ד, הרי אדרבא – היה צריך למנות גם את המקרים החמורים יותר בברייתא.

היתר הממזרת בפצוע דכא ישראל.

חשוב להדגיש שהראב"ד למד מהמשנה להתיר פסולי קהל דאורייתא בפצוע דכא. הוא פירש את סיום המשנה באופן רחב יותר מאשר תחילתה; כלומר, המשנה פתחה בכך שמוותר לפצוע דכא לשאת גיורת, והביאה את הפסוק של "לא יבא פצוע דכא בקהל ה'", ומהסיוס למד הראב"ד להתיר לפצוע דכא לשאת את כל מי שאינו נקרא "קהל ה'"¹⁶⁸.

הטור (אבה"ע סי' ה) גם כתב להשיג על הרמב"ם:

והרמב"ם כתב שאינו מותר אלא בנתינה ובספקות אבל אסור בממזרת שהוא דאורייתא. ואינו נראה, דהא דשרי בנתינה דריש לה מקרא "לא יבא ממזר בקהל ה'", דהיינו בישראל לא יבא, אבל באחריני שרי, ואין חילוק.

הטור משיג על הרמב"ם, שאוסר פצוע דכא בממזרת, מהדרשה על מהפסוק "לא יבא ממזר בקהל ה'", שלפיה פצוע דכא שאינו חלק מהקהל מותר לשאת ממזרת. משמע מהטור, שזהו גם המקור להיתר הנתינה בפצוע דכא.

הב"י (שם) השיב על דברי הטור:

לא מצאתי בגמרא שידרשו כן מפסוק זה. ואולי מפני שהוא סובר דנתינים אסורים מדאורייתא עלה על דעתו שאי אפשר להתיר פצוע דכא בנתינה אלא מדרשא דהאי קרא. וכבר נתבאר בסימן שקודם זה, שהרמב"ם סובר דנתינים אינם אסורים אלא מדרבנן, ואם כן אין נתינה מותרת מטעם דרשת הפסוק אלא מפני שלא גזרו עליה וכן כתב הוא עצמו ז"ל בהדיא...

כלומר, הב"י מדייק מדברי הטור שהוא הבין ברמב"ם שנתנה מותרת בפצוע דכא למרות שהיא איסור תורה, ולכן הטור מציין שהמקור לכך הוא מדרשה. על כך מעיר הב"י ששיטת הרמב"ם היא שאיסור נתינה הוא מדרבנן, ועל כן אין הכרח שיש דרשה כזו. מלבד זאת הוא מערער על הדרשה שהטור הביא, כיוון שאינה מוכרת לנו משום מקור אחר.

מכוח קושיית הבית יוסף הגיהו הרש"ל (בהגהתו לטור שהובאה בב"ח) והמהרש"א (על אתר) את לשון הטור, ובמקום "לא יבא ממזר" כתבו "לא יבא פצוע דכא". על פי הגהה זו התכוון הטור למשנה הנ"ל ביבמות. לדעתם, פירושו של הטור למשנה זהה לפירושו של הראב"ד, שלמד שהמשנה באה להתיר גם פסולים מכוח הדרשה.

הפנ"י כתב שניתן ליישב את דברי הטור ללא הגהה. הוא סובר שהטור למד מהיתור ה"ה" (בפסוק "לא יבא ממזר בקהל ה'") שהאיסור של ממזר הוא לבוא דווקא בקהל ה', אך כל מי שאינו קהל – מותרים לבוא זה בזה. וכיוון שהפסולים הותרו זה בזה, גם פצוע דכא, שהוא אחד מהפסולים האלו, הותר בשאר הפסולים, ואין צורך בדרשה מיוחדת בפצוע דכא לצורך היתר זה, שכן גם הפסוק שמופיע בממזר יכול לשמש לנו כמקור לכך שכל הפסולים, גם פצוע דכא, מותרים זה בזה. על פי זה, יוצא שהטור התכוון בעצם להסברו של הפנ"י.

על פי הסבר זה מיושבת גם הקושיה הראשונה של הב"י על הטור. לא נעלמה מדברי הטור שיטת הרמב"ם שאיסור נתינה מדרבנן, אלא שהוא מביא את שיטת הראשונים שהבאנו בפרק הראשון לגבי היתר נתינה בשאר פסולי קהל. מכוח העיקרון שהם העלו בעניין הנתינה, הטור מקשה על הרמב"ם מדוע הוא מחלק בין הקהל של ממזר לבין הקהל של פצוע דכא.

נראה כי ניתן לקבל את הסברו של הפנ"י, על אף שראינו בפרק הקודם שהראשונים לא נזקקו לדרשה שחידש הפנ"י מהמילה ה"ה", אך הסכימו איתו באופן בסיסי שפשט הכתוב הוא לאסור את פסולי קהל רק בקהל ולהתיר אותם זה בזה. וכן ראינו שמממזר אפשר ללמוד לשאר הפסולים.

בכך למעשה הושלמה היריעה של שיטת החולקים על הרמב"ם. לדעתם, המשנה היא המקור להיתר הפסולים, והפסוק שהמשנה הביאה הוא הדרשה שממנה לומדים להתיר פצוע דכא בשאר הפסולים שאינם קהל.

מצאנו אם כן מקור לשיטת הראשונים שיש להתיר את פסולי קהל זה בזה מתוך פשט הכתוב – המשנה ביבמות. מתוך כך גם למדנו שלדעת רוב הראשונים יש לכלול את פצוע הדכא יחד עם שאר פסולי קהל.

יישוב שיטת הרמב"ם

ראינו בפרק הקודם שהרמב"ם אוסר לפצוע דכא לשאת ממזרת, אך מתיר לפצוע דכא כהן לשאת גיורת.

נסכם את הקשיים העיקריים שהעלו הראשונים על שיטתו:

¹⁶⁸ גם הרשב"א (יבמות עו: ד"ה אמר ליה) הקשה על הרמב"ם ממהלך הסוגיה ומהדין של גיורת בכהן.

- א. סוגיית הגמרא (יבמות עו.) משווה את היתר פסולי קהל בפצוע דכא ישראל להיתר גיורת בפצוע דכא כהן, בעוד שלדעת הרמב"ם יש חילוק ביניהם.
- ב. מפשט המשנה ביבמות משמע שהפסוק "לא יבא בקהל", שנאמר לגבי פצוע דכא, מצמצם את איסורו של פצוע דכא רק לקהל בלבד, וממילא מתיר אותו בכל פסולי הקהל.
- ג. בממזר מצאנו לימוד להתיר את כל פסולי הקהל זה בזה, ופצוע דכא הוא אחד מפסולי הקהל.
- המגיד משנה (איסו"ב פרק טז הל' א) כתב ליישוב דברי הרמב"ם:

פשטא דמתניתין הכי הוא, דקתני מותרים בגיורת סתם לא שנא כהן ולא שנא ישראל, זה דעת רבינו. אבל בממזרת סבור רבינו שהוא אסור. דאי לא, אדנתי מתניתין "מותרין בגיורת" ליתני "מותרין בממזרת" דהויא רבותא טפי, אלא מתניתין לא תני אלא גיורת, דקהל גרים לא איקרי קהל, אבל לעניין ממזרת – בקדושתיה קאי. ואף על גב דכהן לאו בקדושתיה קאי, לא ילפינן ממזרת שהוא לאו הוה בכל מגיורת לכהן דלא מפרש לאויה בקרא ואין איסורו שווה בכל, ואין לנו להתיר אלא מה שמנו חכמים.

המגיד משנה טוען שהמשנה היא המקור לדברי הרמב"ם, שכן היא כותבת שרק גיורת ומשחררת מותרים בפצוע דכא. המשותף לשתי הנשים האלה הוא שהן אינן פסולות קהל אלא ישראליות גמורות, שנמצאות בדרגת ייחוס נמוכה יותר המאפשרת להם להתחתן גם עם פסולי קהל. לפי דבריו, הפסוק שהמשנה מביאה כמקור אינו בא להתיר את פצוע הדכא בכל פסולי הקהל, אלא רק באלו שאינם קהל גמור, כגרים שמותרים בפסולי קהל. לפי דברי המגיד משנה, לא רק שאין קושיה מהמשנה על הרמב"ם אלא היא אף מהווה מקור לדבריו.

המהרש"ל (ים של שלמה יבמות פרק ח סי' יח) הקשה על המגיד משנה כמה קושיות:

- א. הקושיה הראשונה של הראשונים עדיין אינה מיושבת, שהרי הגמרא תלתה את שאלת ההיתר של פצוע דכא בפסולי קהל בשאלת האיסור של הנתינה, וכיוון שנתינה אסורה מדרבנן, מהיכי תיתי להתיר גיורת בפצוע דכא כהן?
- ב. איך ייתכן שהמשנה היא המקור לרמב"ם, הרי מכך שהגמרא לא הביאה ראייה מפשט המשנה כשהסתפקה בעניין זה מוכח שהמשנה אינה חד משמעית, ואיך יכול הרמב"ם להסתמך על המשנה כשהגמרא עצמה לא עושה זאת?
- ג. המשנה לא כתבה את ההיתר של פצוע דכא בממזרת מפני שהוא מוכן מדין פצוע דכא וגיורת. על הקושיה השלישית יש להעיר שהחילוק בין היתר גיורת להיתר ממזרת הוא חילוק מהותי, מפני שהגר אינו פסול קהל אלא הוא ישראל גמור שאינו נקרא קהל, ועל כן הותר בפסולי קהל.
- המהרש"ל מביא את דברי המגיד עז, שהפנה לשיטת הירושלמי בעניין זה וטוען שהרמב"ם הסתמך עליה, אך הוא משיג עליו. גם הרשב"א וראשונים נוספים השיגו על הרמב"ם מדברי הירושלמי. בטרם נבאר את דברי הרמ"ם, אנו נדרשים לברר את דעת הירושלמי בעניין זה.

שיטת הירושלמי בהיתר פצוע דכא בפסולי קהל

הירושלמי (יבמות פ"ח ה"ב) קובע באופן ברור ביחס למשנה שמתירה גיורת בפצוע דכא:

רבי חלקיה רבי סימון בשם ר' יהושע בן לוי: לא שנו אלא פצוע דכא ישראל, אבל פצוע דכא כהן – לא.

כלומר, בניגוד לבלבלי, שמסתפק בדין היתר פצוע דכא כהן בגיורת, לירושלמי ברור שאין להתיר פצוע דכא כהן בגיורת.

עוד מוסיף הירושלמי (שם¹⁶⁹) על המשנה בקידושין:

כל האסורין לבוא בקהל מותרין לבוא זה בזה. רבי ירמיה אמר: כללא, פצוע דכא ישראל מותר לו לישא ממזרת. אמר רבי יוסי: בלבד פסול משפחה, הא פסול גוף – לא. בדא חייליה דרבי יוסי מן הדא, דאמר רבי חלקיה רבי סימון בשם רבי יהושע בן לוי: לא שנו אלא פצוע דכא ישראל אבל פצוע דכא כהן כהן דאת אמר תמן אם כהן ברור הוא פסול¹⁷⁰ לו לישא גיורת, אף הכא ישראל ברור אסור [לן] לישא ממזרת.

¹⁶⁹וכן בקידושין פרק ד הלכה ג.

¹⁷⁰נ"א אסור.

רבי ירמיה פותח במשפט שאפשר להבין אותו כקביעה שהכלל של המשנה "כל האסורים" כולל גם את פצוע הדכא, שגם הוא מותר בכל הפסולים¹⁷¹. לאחר מכן מופיעים דברי רבי יוסי, שפסול גוף (היינו פצוע דכא) אינו נכלל במשנה, הכוללת רק פסולי יוחסין. הירושלמי מסייע לרבי יוסי מדברי ריב"ל, שאמר שפצוע דכא כהן אסור בגיורת ומשחררת, דבר שמוכיח לדעתו שאין להתיר פצוע דכא בפסולי קהל דאורייתא.

בנקודה זו הירושלמי אכן מבין אחרת מהרמב"ם, שמחלק בין פסולי כהונה לפסולי יוחסין אחרים, כפי שכתבו הרשב"א והמהרש"ל. יש לציין שהדין של ריב"ל מובא בירושלמי ללא מחלוקת, וגם דברי רבי יוסי נראים כמענה ולא כמחלוקת רגילה¹⁷². מתוך כך נראה שלפי מסקנת הירושלמי יש להוציא את פצוע הדכא מחוץ למעגל פסולי קהל ולאסור אותו בפסולי קהל דאורייתא¹⁷³.

כמו כן עולה מהירושלמי ביאורה של המשנה בקידושין, שהרי מסקנתו היא שהמשנה המתירה פסולי קהל זה בזה איננה כוללת את פסול הגוף, דהיינו פצוע הדכא (אפשרות שהוזכרה בתחילת דברינו).

מהו, לדעת הירושלמי, המקור של המשנה שמתירה לאיסורים לבוא זה בזה?

נראה שהמקור למשנה הוא מדרשת המילה "קהל", כמו שנאמר בבבלי¹⁷⁴, וכיוון שפסולי יוחסין אינם קהל הם מותרים זה בזה. לפי שיטה זו, פצוע דכא משתייך לקהל שהפסולים אסורים לבוא בו, כיוון שהוא פסול הגוף.

על פי זה הירושלמי אינו יכול ללמוד את הפסוק "לא יבא בקהל" שנאמר בפצוע דכא כפי שהוא לומד את הפסוק הזה בשאר פסולי קהל, שהרי פצוע הדכא משתייך לקהל ביחס לשאר הפסולים, ועל כן הם אסורים עליו. השימוש בניסוח "לא יבא בקהל", שממנו משתמע שפצוע הדכא מותר באלו שאינם קהל, חייב להיות מצומצם לאלו שאינם קהל אך גם אינם פסולים, היינו גיורת והמשחררת. זו כוונת המשנה ביבמות, שמתירה פצוע דכא בגיורת ומשחררת ומביאה את הפסוק "לא יבא בקהל" כראיה להיתר. כלומר, אין אפשרות לדרוש מהפסוק את ההיתר הגורף לכל פסולי קהל, אלא רק לאלו אשר מחד גיסא אינם פסולי קהל אך מאידך גיסא אינם נקראים קהל בעצמם.

הזיקה בין הירושלמי לרמב"ם

אחרי שהבאנו את שיטת הירושלמי, אנו רואים מקור ברור לדעת הרמב"ם, שאוסר פצוע דכא במזורת ובמקביל מכריע כלשון הראשונה של רבא, שאיסור הנתינה הוא רק מדרבנן¹⁷⁵.

אך הראשונים והמהרש"ל הקשו על הרמב"ם מכך שהירושלמי עצמו מקשר בין הדינים של ממזרת בפצוע דכא ואלו של גיורת בפצוע דכא כהן; לשיטת הירושלמי יש איסור גם לפצוע דכא כהן לשאת גיורת, ואיך התיר הרמב"ם נישואין כאלו?

אמנם, לכשנעיין בסוגיה נראה שיש מקום לבאר שלדעת הבבלי אין בהכרח קשר בין היתר גיורת בפצוע דכא כהן להיתר פסולי קהל דאורייתא בפצוע דכא ישראל. כאמור, הגמרא הביאה בתחילה את שאלת בני הישיבה לרב ששת, מהו דין פצוע דכא כהן בגיורת, ורב ששת פשט את ספקם מהיתר נתינה בפצוע דכא. ויש לשאול: מה הייתה דעת בני הישיבה ביחס לפצוע דכא בפסולי קהל דאורייתא?

ניתן היה לומר שזהו אותו ספק, וגיורת בפצוע דכא כהן היא דוגמה לפסול קהל דאורייתא, אך אז קשה מדוע נבחרה דווקא דוגמה זו.

אמנם ניתן ליישב בדוחק, שכיוון שהוזכרה במשנה גיורת בפצוע דכא הסתפקו בני הישיבה אם היתר זה כולל גם פצוע דכא כהן. אך לדעתי, יותר מסתבר לומר שלבני הישיבה היה ברור שפסולי קהל דאורייתא אסורים בפצוע דכא, שהרי זהו פשט המשנה, שרק גיורת ומשחררת מותרים בפצוע דכא; אך למרות זאת הסתפקו בפצוע דכא כהן, כיוון שאיסור הגיורת בכהן אינו פסול יוחסין רגיל, אלא פסול הנובע ממעמדו המיוחד של הכהן.

לפי הבנה זו, כשרב ששת מביא ברייתא שפורכת את הנחת היסוד של בני הישיבה, ברור שאם פצוע דכא ישראל מותר בנתינה – והוא חלק מפסולי קהל הרגילים – לא ייתכן לאסור פצוע דכא כהן בגיורת.

¹⁷¹ אפשר להבין אותו גם כשאלה, אם באמת כל האסורין לבוא בקהל מותרין לבוא זה בזה, וגם פצוע דכא מותר במזורת, דבר שבשבילו נשמע חידוש – ואולי גם ברור לו שפצוע דכא אסור במזורת.

¹⁷² "אמר רבי יוסי" בניגוד ל"רבי ירמיה אמר".

¹⁷³ יש לציין שהירושלמי אינו מזכיר, וממילא אינו דן ברייתא שהביא הבבלי, שמוותר לפצוע דכא לשאת נתינה. הדבר מובן לאור דעת הירושלמי בעניין נתינים. בירושלמי כתובות (פ"ג ה"א) מופיעה מימרה של רבי יוסי, שלא חשו להם אלא משום פסולי יוחסין (ולא פסולי עבדות, ולכן בהם יש קנס), וכן באריכות בריש פרק רביעי בקידושין. לכן, גם אם הירושלמי יודע על הברייתא הזו, היא לא סותרת את הכלל שקבע, שלא מתירים לו איסורים דאורייתא.

¹⁷⁴ בהמשך יובא ירושלמי מפורש המונה את הקהלים השונים שממזר אסור בהם.

¹⁷⁵ זאת מבלי להיכנס למקורות שמסייעים לגישה זאת במקומות אחרים בתלמוד הבבלי, עיין בביאור הגר"א על הרמב"ם (מהד' פרנקל, איסור"ב פרק טז הל' א).

אך כשרבא בלשון הראשונה דוחה את דברי רב ששת וטוען שאיסור הנתינה הוא רק מדרבנן, אין הכרח שיש לפשוט גם את הספק של בני הישיבה לגבי פצוע דכא כהן שאסור בגיורת. אמנם הראשונים נקטו שהא תליא, אבל ייתכן שהרמב"ם למד שאין בזה הכרח. וכיוון שהוא פוסק כלשון הראשונה, ופשט המשנה מורה שאין לחלק בין פצוע דכא ישראל לכהן, הרי שהוא סובר שיש להתיר, כפי שנראה לבני הישיבה מסברה להתיר וכפי פשט המשנה שהביא המגיד משנה.

אם כך, עולה שאף שהירושלמי הכריע בצורה ברורה שאין שום שינוי במעמד היוחסין של פצוע דכא, הרי שהרמב"ם אימץ ביחס לפצוע דכא כהן את המסקנה העולה לדברינו מסוגיית הבבלי להתיר לפצוע דכא כהן גיורת.

לאחר שמצאנו מקור לדברי הרמב"ם, יש לברר במישור הסברה, מדוע דווקא לפצוע דכא כהן מותר איסור דאורייתא?

ניתן לבאר, שלא ניתן להחיל איסור הנובע ממעלת יוחסין של כהונה לאדם שפסול באופן כללי מלבוא בקהל. אפשר גם לטעון טענה רחבה יותר, שברגע שאדם נפסל בקהל הוא הופך להיות שייך לקבוצת פסולי הקהל, וממילא הוא מאבד את שייכותו לשבט הכהונה – על כל המשמעויות של שייכות זו.

אך בדעת הרמב"ם, שמצמצם את הגדר של פצוע דכא ואוסר פצוע דכא ישראל בממזרת, נראה לומר את הטענה בצורה מצומצמת יותר, שרק בנושא היוחסין נפגע מעמדו של פצוע דכא כהן, אך הוא אינו מאבד את כל הזכויות האחרות שלו, ודינו ככהן בעל מום רגיל¹⁷⁶.

סיכום ביניים

ביררנו את המקור להיתר פסולי קהל זה בזה בדעת הראשונים. ראינו שדין זה נובע לדעתם מפשט הכתוב "לא יבא בקהל", שמגביל את איסור הנישואין רק לכשרים שבישראל. הרמב"ן והר"ן הסבירו שלא חשש הכתוב לייחס את הפסולים. ביססנו את שיטתם ממשנה ומגמרא, ובהמשך נביא גם ראיה לשיטתם ממדרש תנאים.

ברקנו מהו היחס בין פסולו של פצוע הדכא לבין שאר פסולי קהל. ראינו שהמשנה ביבמות והמשנה בקידושין אינן מזכירות את ההיתר של פצוע דכא בשאר פסולים.

בבבלי הסתפקו האמוראים בשאלת היתר פצוע דכא כהן בגיורת, שאסורה לו מהתורה. רוב הראשונים למדו ששאלת היתר פצוע הדכא בשאר הפסולים והיתר הגיורת בפצוע דכא כהן תלויה בשתי הלשונות בגמרא, ולדעתם הלכה כלשון השנייה, ויש להתיר פצוע דכא בפסולי קהל אחרים וגיורת בפצוע דכא כהן. לעומתם הרמב"ם הכריע כלשון הראשונה, ואסר פצוע דכא לפסולי קהל, אך התיר גיורת בפצוע דכא כהן.

הראשונים הקשו עליו משני כיוונים: א. מדוע הכריע כלשון הזאת? ב. כיצד הפריד בין שני הנושאים, שנראים כתלויים זה בזה?

עמדנו על מקורו של הרמב"ם בסוגיית הירושלמי. שיטת הירושלמי היא שיש ללמוד את המשניות כפשוטן ולאסור פצוע דכא בפסולי קהל דאורייתא. כמו כן, הירושלמי סובר שיש לאסור גם גיורת בפצוע דכא כהן.

הרמב"ם אימץ את שיטת הירושלמי, שמפריד בין פצוע דכא לפסולי קהל אחרים ואוסר אותם זה בזה. אמנם ביחס להיתר הגיורת בפצוע דכא כהן, הרמב"ם כפי הנראה לא למד את סוגיית הבבלי כפי שלמדוה שאר הראשונים, וסבר שיש אפשרות להפריד בין שתי השאלות האלה. ההסבר שהצענו לכך, הוא שאם מעמד היוחסין של הכהן נפגע בגלל היותו פצוע דכא, לא ייתכן שהוא יישאר אסור במגבלות של ייחוס כהונה¹⁷⁷.

מתוך דברים אלו עולה ששיטת הירושלמי היא להפריד לחלוטין את דין פצוע הדכא משאר פסולי קהל, כיוון שפצוע דכא הוא פסול גוף ולא פסול יוחסין. וכן היא שיטת בעה"מ וריא"ז להלכה. שיטת הרמב"ם היא שיש להפריד באופן חלקי את דינו של פצוע דכא מדינם של שאר הפסולים, כנראה בעקבות הירושלמי, אך שיטת הבבלי ורוב הראשונים היא להתייחס לפצוע דכא כפסול יוחסין רגיל.

___ דעת הח"מ (סימן ה ס"ק א) היא שכהן פצוע דכא מופקע מכל הלכות כהונה, אם כי הוא מתקשה מדוע כהן פצוע דכא אוכל בקדשים. הב"ש (שם ס"ק א) הביא את דעת המ"מ (איט"ב טז,א), שרק גיורת מותרת לכהן, מפני שאינה מפורשת בכתוב. דעת הב"מ (סימן ה סעיף א) היא שכהן הפצוע הדכא מופקע מכל דיני קדושת האישות של כהן.

¹⁷⁷ ישנה גם שיטה נוספת בראשונים, שפוסקים כמו הרמב"ם ביחס לפסול הנתינים. בעקבות כך דעתם שפצוע דכא אסור בממזרת, ואם הוא כהן אסור בגיורת. הפוסקים כך הם בעל המאור (יבמות כד: בדפי הרי"ף) וריא"ז (שלט"ג יבמות כד: בדפי הרי"ף).

מניין הקהלים

ברצוננו לעסוק כעת בעניין נוסף שנוגע למחלוקת זאת, והוא ההשפעה שיש לכך שפצוע דכא הוא פסול שונה באופן מהותי משאר הפסולים על דרכי הלימוד של הפסוקים.

במסכת קידושין (עב:) מובאת מחלוקת תנאים ביחס למעמד הגר, אם יש להתירו בממזר או שהוא נכלל ב"קהל ה'" ביחס לאיסור הממזר לבוא בקהל ה'. לדעת רבי יהודה גר אסור בממזרת ככל ישראל, ואילו רבי יוסי חולק וסובר שגר מותר בממזרת. ננסה לברר מהו מקור השיטות בשאלה זו.

בספרי (דברים פסקה רמז) על הפסוק "לא יבא פצוע דכא בקהל ה'" מופיעה דרשה:

"בקהל ה'" – רבי יהודה אומר: ארבע קהילות הן, קהל כהנים קהל לויים קהל ישראל קהל גרים, וחכמים אומרים שלש.

כלומר, לדעת רבי יהודה נכתבה המילה "קהל" ארבע פעמים כדי לכלול את הגרים בתוך קהל ישראל ולאסור את פסולי הקהל בקהל הגרים.¹⁷⁸

הגמרא בקידושין (עב:-עג.) מפתחת את הדרשה בכיוון דומה לזה של ספרי:

מאי טעמא דרבי יוסי? חמשה קהלי כתיבי: חד לכהנים, וחד ללויים, וחד לישראלים, וחד למישרי ממזר בשתוקי, וחד למישרי שתוקי בישראל, קהל גרים לא איקרי קהל. ורבי יהודה? כהנים ולויים מחד קהל נפקי, אייתר ליה לקהל גרים.

כלומר, הבבלי מונה חמש פעמים בהם הופיעה המילה "קהל", והמחלוקת היא מה לומדים מיייתורים אלו.

הירושלמי (קידושין פ"ד ה"א¹⁷⁹) לעומת זאת, מביא את דרשת הספרי:

אמר ר' חנינה: מתניתא דלא כר' יודה, דר' יודה אמר ארבע קהילות הן: קהל כהנים, קהל לויים, קהל ישראל, קהל גרים. מתיבין לרבי יהודה: והכתיב "לא יבוא פצוע דכא וכורות שפכה בקהל ה'"? פסולי גוף אינון. והכתיב "בנים אשר יולדו להם דור שלישי יבא להם בקהל ה'"? בעשה אינון. ורבנין אמרין: שלשה קהילות הן: קהל כהנים, קהל לויים, קהל ישראל; "לא יבא", "לא יבא", "לא יבא".

הירושלמי מסביר כיצד הגיעו למניין הקהלים, שהרי ניתן היה למנות שישה קהלים בפסוקים! לדעת הירושלמי לא מנו את הקהל שמופיע בפסוק של פצוע דכא בגלל היותו פסול גוף, וכן לא מנו את הקהל של עמוני ומואבי מפני שהם מופיעים בתורה כעשה¹⁸⁰.

בבבלי הובאו חמישה קהלים; קהל אחד לא נמנה. הראשונים ניסו למצוא מהו ומדוע הושמט.

רש"י (שם, ד"ה חמישה קהלי) כתב:

וקהל דפצוע דכא לא חשיב, דלאו מן פסולי יוחסין קמשתעי.

זהו בעצם טעם זהה לזה שהובא בירושלמי.

גם התוספות (שם ד"ה חמשה) הביאו את טעמו של רש"י והוסיפו:

ועוד אומר ר"י: משום דלא שייך ביה "קהל".

לדבריו של ר"י ניתנו כמה הסברים במה שונה הקהל שמופיע בפצוע דכא משאר הקהלים:

המהרש"א (על אתר) מבאר שהקהל בו אסור פצוע דכא לבוא הוא קהל הנשים דווקא, בעוד שאר הקהלים כוללים גם גברים. העצמות

¹⁷⁸ במדרש תנאים לדברים פרק כג מופיעה דרשה שאינה מוכרת לנו ממקורות אחרים. בתחילה בפצוע דכא: "בקהל ה' – בקהל ה' – בקהל ה' אינו בא אבל בא הוא בנינו. בקהל ה' – בקהל ה' אינו בא אבל בא הוא בקהל גרים שאין קהל גרים קרוי קהל ה'; בממזר: "בקהל ה' – בקהל ה' אינו בא הוא בנינו. בקהל ה' אינו בא, אבל בא הוא בקהל גרים"; ובעמוני: "בקהל ה' – בקהל ה' אינו בא הוא בנינו: בקהל ה' – בקהל ה' אינו בא אבל בא הוא בגרים". אין ספק שדרשה זו היא מבית מדרשם של חכמים החולקים על רבי יהודה, דהיינו רבי יוסי, המתיר גר בממזרת.

¹⁷⁹ וכן ביבמות פרק ח הל' ג.

¹⁸⁰ חכמים שמונים רק ג' קהלים נדרשים להסביר מדוע השמיטו קהל נוסף. כהסבר לכך מוסיף הירושלמי בדעת חכמים תוספת שאינה מופיעה בספרי ואלו המילים "לא יבא" ג' פעמים. משמע שהם מונים את הקהלים הנסמכים על תחילת הפסוקים שמתחילים בלא יבא ולכן יש להם רק ג' קהלים. יש להעיר שעפ"י התוספת הזו לדעת חכמים מונים את פצוע הדכא יחד עם שאר הפסולים למרות שהוא פסול הגוף.

יוסף (על אתר) כתב שפצועי דכא אינם מולידים ולא יעשו קהל¹⁸¹.

ויש לדון בכל הפירושים הנ"ל:

א. מנין למהרש"א שקהל אנשים מוגדר דווקא במציאות נשים בתוכם¹⁸²?

ב. מהו המקור לדברי העצמות יוסף, שתולה את המושג "קהל" ביכולת להוליד?

ונראה להסביר את דברי התוספות באופן אחר; נראה שהגדרת "קהל" היא קבוצת אנשים שיש להם מאפיין משותף בתחום הקשור לייחוס, כמו קהל ישראל, לויים וכהנים. לפי הגדרה זו, פסולי קהל שעליהם אומרת התורה "לא יבא בקהל" הנם למעשה קהל חיצוני לקהל הכשרים, כלומר הכתוב מוציא אותם מתוך הקהל אל קבוצה נפרדת, שאינה יכולה להיכנס תחת השם "קהל", הכוללת את הכשרים שבישראל. אך עם זאת, גם הם מוגדרים כקבוצה אחרת שנקראת "קהל". כאילו עומדות לפני התורה שתי קבוצות, האחת פסולה והאחת כשרה, והכתוב ממיין ומחלק את האנשים, מי יבוא בקהל הכשרים ומי לא יוכל לבוא בקהל הכשרים אלא ילך לקהל הפסולים.

לפי זה, פצועי דכא, שפסולם אינו נובע מבעיית ייחוס, אין הכתוב בא להוציאם אל קהל הפסולים. להם יש איסור נפרד, האוסר עליהם לשאת נשים מקהל ישראל, על אף שהם משתייכים אליו ואינם מוגדרים כחלק מ"קהל הפסולים".

עולה מכך שהתוספות בעצם מבארים את עומק דברי הירושלמי שהובאו ברש"י, שפצוע דכא הוא פסול גוף, ולכן ה"קהל" שנאמר ביחס אליו אינו מוגדר בגדרי קהל הרגילים, שהרי אינו קהל לעצמו^{183 184 185}.

לסיכום, שיטת הירושלמי (שאומצה על ידי רש"י ותוספות) היא שיש לחלק בין פסול פצוע דכא לשאר פסולי קהל, ואין למנות את פצוע הדכא יחד איתם, כיוון שהוא פסול הגוף.

פצוע בידי שמים

לאחר שהרחבנו בכירור שיטת הירושלמי בעניין השוני המהותי שבין פצוע דכא לשאר הפסולים, ראוי לעמוד על נקודה הנוגעת למשותף שבין פצוע דכא לממזר.

הגמרא (יבמות עה:) מחלקת בין פצוע דכא שנפצע בידי אדם לפצוע דכא בידי שמים:

אמר רב יהודה אמר שמואל: פצוע דכא בידי שמים – כשר.

אמר רבא: היינו דקרינן "פצוע" ולא קרינן "הפצוע". במתניתא תנא: נאמר "לא יבא פצוע" ונאמר "לא יבא ממזר", מה להלן בידי אדם, אף כאן בידי אדם.

שני לימודים מופיעים בגמרא, אחד בדבריו של רבא מלשון הפסוק עצמו, והשני מברייתא, שכמובן קודמת לדברי בעל המימרא, שהוא שמואל. בברייתא יש היקש בין פצוע דכא לממזר. מההיקש לומדת הברייתא שכשם שפסול הממזרות נוצר על ידי האדם כך פצוע דכא הוא פסול שנוצר דווקא בידי אדם.

הברייתא הזו נידונה יותר בהרחבה בירושלמי (יבמות פרק ח הל' ב):

"פצוע" – אית תניי תני: בידי אדם – פסול, בידי שמים – כשר. אית תניי תני: בין בידי אדם בין בידי שמים פסול.

מאן דאמר "בידי אדם – פסול, בידי שמים – כשר" יליף לה מממזר: "לא יבא ממזר", "לא יבא פצוע דכא" – מה ממזר

¹⁸¹ הפנ"י ביאר גם הוא התוספות עפ"י שיטתו שהבאנו בתחילה ואכמ"ל.

¹⁸² וכי עמונים לא נקראו קהל אף שנקבותיהם מותרות. אם כי יש לחלק שהנקיבות הם עמוניות משא"כ פצוע דכא שלא שייך מציאות של נקיבות.

¹⁸³ עפ"י ההסבר הזה בתוספות הרווחנו גם יישוב לשאלה מדוע לדעת רש"י ולדעתם יש להעדיף את ההסבר הזה בירושלמי על ההסבר השני שהירושלמי נותן ביחס לעמוני ומואבי. ברור לפי דברי התוספות שכאן יש שוני מהותי בין פצוע דכא לשאר הפסולים, שמונע מאיתנו למנות אותו יחד איתם.

¹⁸⁴ ניתן, אם כן, לשאול מה גבול הקהל שפצוע הדכא אסור בו, שהרי בכל אופן הגדרה התורה אותו תחת ההגדרה של "לא יבא בקהל" עם שאר פסולי קהל. בנושא זה הרחבנו בפרק הקודם בביאור דרשת המשנה, שיתכן שזו הסיבה לדעת הרמב"ם והירושלמי שמתירים פצוע דכא אך ורק בגיורת ומשחררת, ולא בפסולי קהל דאורייתא.

¹⁸⁵ פירוש נוסף למניין הקהלים הוא פירושו של הראב"ד המובא בראשונים (ריטב"א, שיטה לא נודע למי, וכן מהדיר הריטב"א ציין לחוברת הדרום מד, שם נמצא פירוש כזה בכת"י המיוחס לר"ח). הוא מונה בקהלים גם את פצוע הדכא, ואינו מונה את המצרי והאדומי, מפני שהם עשה – כמו הנימוק השני בירושלמי.

¹⁸⁶ רצ"ע מדוע צריך רבא לימוד מפסוק לאחר שהברייתא כבר מגלה מהו מקור הדין, וכן מה הוסיף שמואל על דין הברייתא. ועיין במה שדן בזה הגרי"א הרצוג בהוספה לאוצר הפוסקים כרך א.

בידי אדם אף פצוע דכא בידי אדם.

מאן דאמר בין בידי אדם בין בידי שמים פסול מנן ליה? אמר רבי מנא: מהכא, "לא יבוא פצוע דכא" – לעולם. אמר רבי יוסי בי רבי בון: עוד הוא יליף לה מממזר, "לא יבא ממזר", "לא יבוא פצוע דכא" – מה ממזר בידי שמים אף פצוע דכא בידי שמים. וממזר בידי שמים? ! יצירתו בידי שמים.

הירושלמי מביא מחלוקת ברייתות האם פצוע דכא בידי שמים פסול. הוא מבאר שהמקור של הברייתא המכשירה הוא היקש מממזר, כמו שמופיע בבבלי, ומביא שני מקורות לברייתא הפוסלת: הפסוק עצמו, "לא יבוא" – לעולם; והיקש לממזר. כשם שממזר יצירתו בידי שמים והוא פסול, כן פצוע דכא בידי שמים פסול.

הירושלמי מסיק, בסופו של דבר, שגם הברייתא שפוסלת פצוע בידי שמים מתכוונת לאדם שהיה חולה בידי שמים ופצע את עצמו באופן מלאכותי כדי להתרפא.

מכל מקום, בתוך ההוא אמינא של מהלך דברי הירושלמי אנו נתקלים בקושי. הן הבבלי והן הירושלמי למדו מממזר שאפשר להכשיר פצוע דכא בידי שמים, והרי הירושלמי קובע בתחילת דבריו שממזר יכול להיחשב "בידי שמים" על פי יצירתו, ויכול גם להיחשב "בידי אדם". אם כן, כיצד קבעו חכמים מה ללמוד מממזר, הרי שתי האפשרויות הללו קיימות בו כאחת? ניתן לשאול זאת גם על הממזר עצמו: מה הוא באמת, פסול בידי אדם או בידי שמים?

קושי נוסף שעולה מסוגיה זו¹⁸⁷ הוא ההיגיון שבשיטתו של ר"י בן ריב"ב, שמכשיר פצוע דכא בעל ביצה אחת.

ר"ת חידש (תוספות שם, ד"ה שאין לו) שאף בעל ביצה אחת שניטלה בידי אדם כשר, מפני שחיסרון של ביצה שלימה עדיף מביצה קיימת אך פצועה. ר"ת מוכיח את טענתו מכך שבעלי ביצה אחת מולידים.

ראשונים רבים אחרים חלקו על ר"ת, וטענו שר"י בנו של ריב"ב מדבר דווקא בחיסרון שנעשה בידי שמים, ולכן אין הבדל בין חסרון ביצה אחת לחסרון שתי ביצים בידי שמים, אבל אם נעשה בידי אדם – אפילו חסרון ביצה אחת נחשב לפצוע דכא.

ועל דעת ר"ת יש להקשות, הרי לשונו של ריב"ב היא "בעל ביצה אחת... וזהו סריס חמה" – משמע שהוא חסר בידי שמים! אמנם הבבלי הסביר את דברי ריב"ב שמדובר כסריס חמה, אך עדיין לא ברור מה באה ללמדנו השוואה זו, הרי יכול היה לכתוב שהוא כשר לבוא בקהל והיה הדין ברור דיו.

כדי להשיב על שאלות אלה יש להבין את הגדרת "פצוע בידי שמים":

הרא"ש כותב (יבמות פרק ח ס"ב):

בידי שמים: פי' רש"י על ידי רעמים וברד או לקוי ממעי אמו, אבל אם אירע בו חולי ונסתרס – פסול. וכן משמע בירושלמי¹⁸⁸, דליקוי שעל ידי חולי חשיב בידי אדם.

הרמב"ם חולק על שיטה זו, וכותב (איסורי ביאה, פרק טז הל' ט):

כל פסול שאמרנו בענין זה כשלא היו בידי שמים, כגון שכרתו אדם או כלב או הכהו קוץ וכיוצא בדברים אלו, אבל אם נולד כרות שפכה או פצוע דכא או שנולד בלא ביצים או שחלה מחמת גופו ובטלו ממנו אברים אלו או שנולד בהם שחין והמסה אותן או כרתן ה"ז כשר לבא בקהל שכל אלו בידי שמים.

לכאורה, שיטת רש"י והרא"ש שחולי מוגדר "בידי אדם" צריכה ביאור. הרי אם המקור של דין "בידי שמים" הוא ממזר, מדוע יש הבדל בין חולי, שמוגדר "בידי אדם", לבין רעמים וברד, שמוגדרים "בידי שמים"?

על מנת ליישב את הקשיים שהעלינו בפרק זה, נציע הסבר להגדרת המושג "בידי שמים" על ידי ביאור דין הממזר. ברור שהממזרות אינה נובעת רק מהעובדה שנולד ילד מתוך מעשה של עבירה, אלא מעצם הקשר הבלתי אפשרי שבין הוריו¹⁸⁹.

על פי זה ניתן להגדיר את מעשה העבירה כ"מעשה ידי אדם", ולעומתו את היווצרו של הוולד הפגום כ"מעשה ידי שמים", שכן הממזרות נובעת דווקא מכך שנוצר ילד מתוך המעשה הפגום. במקביל, גם בפצוע דכא יש שני צדדים, אלא שכאן הם אינם קיימים באותו מקרה אלא בשני מקרים שונים. יש פצוע דכא שנעשה בידי אדם ויש פצוע דכא שנעשה בידי שמים.

¹⁸⁷ דברי ר"י בנו של ריב"ב מובאים בירושלמי, שם. סוגיה זו הובאה גם בבבלי, יבמות עה.

¹⁸⁸ כוונת דבריו אינה ברורה, וכבר האריכו האחרונים בניסיון לברר מנין הוא מוצא ראייה בירושלמי לשיטת רש"י, ואם זו באמת שיטת רש"י. עי' קרבן נתנאל (על אתר, אות ח); י"ש, יבמות פרק ח סימן ט; שו"ת חוט המשולש חלק א ס"א יא ועוד.

¹⁸⁹ היינו, גם אם נניח שאדם בא על אשת איש באונס באופן שלא נעשתה עבירה – ודאי הבן ממזר.

לפי זה, אם פצוע דכא הוא פסול עצמי הנובע מעצם היותו פצוע דכא (התוצאה), מובן שאין לחלק בין הדרכים בהם הוא נעשה פצוע דכא. אך אם פצוע דכא הוא עונש או פסול שנובע בגלל מעשה האדם, אזי ברור שכשנעשה פצוע דכא בידי שמים הוא כשר. על פי זה נראה שהגדרת "בידי שמים" תהיה על פי סוג הפציעה, כלומר אם הפציעה נעשתה על ידי פעולה או ממילא, ללא מעשה¹⁹⁰.

נחזור לבאר את הבעיות שהזכרנו בדברי הראשונים:

ראשית שאלנו על שיטת ר"ת, מהו הדמיון בין בעל ביצה אחת בידי אדם לסריס חמה, ומה תורם הדימוי הזה להבנת הדין של בעל ביצה אחת?

לאור ההסבר שהצענו למושג "בידי שמים", עולה שרק אנשים שהם פצועים בדרך מסוימת נפסלים, ולא כל פצוע דכא שבא לפנינו. אם כן, יש צורך לברר מהו הגבול של מעשה פציעה שפוסל.

ר"ת למד מההיתר של פצוע דכא מידי שמים לבוא בקהל שפסול פצוע דכא אינו מקיף את כל סוגי הפציעות. לכן, לדעתו, ניתן לומר שגם בעל ביצה אחת אינו מוגדר כפצוע. כמו כן, יש מקום להבין את החילוק בין ימין לשמאל בדעת ר"ת, שכן הגדרת האדם כפצוע נעשית על פי חסרון הביצה היותר חשובה, זאת בהתבסס על שיטתו, שניתן לצמצם את היקף גדר הפציעה שפוסל.

אפשר גם להבין את השיטה שאם ניטלה הביצה בידי שמים לאחר שהאדם כבר נעשה פצוע הוא עדיין נחשב פצוע דכא, כיוון שלא הפצע הוא הגורם לפסול אלא מעשה הפציעה¹⁹¹.

כדי להבין את החילוק של רש"י והרא"ש בין חולי לשאר הדברים ראוי לעמוד על שיטת הרמב"ם. בין הדברים שהוא מגדיר כ"בידי אדם" הוא כולל גם "כרת כלב את הביצים", ולכאורה זה מעשה שלא נעשה בידי אדם? ייתכן שכיוון שמדובר במעשה של סירוס, אף על פי שהוא נעשה שלא בידי אדם – הוא הופך את האדם לפצוע דכא¹⁹².

לפי זה, יש גם פתח להבין את דברי רש"י, שחולי מוגדר בידי אדם. זאת כיוון שיש שינוי באברים על ידי החולי, בניגוד לרעמים או ברד – שלא גרמו לשינוי באברים אלא רק לחוסר כוח גברא¹⁹³. אם כן, הרמב"ם מצריך מעשה ממש, אפילו על ידי כלב, והרא"ש גם מצריך פעולת סירוס באיברי ההולדה, ואפילו אם המעשה אינו נעשה על ידי יצור חי.

דברים אלו משלימים את הנושא שעסקנו בו בשני חלקי המאמר הקודמים, שכן העובדה שפצוע דכא הוא פסול גוף אינה משתנה בעקבות ההיקש לממזר, אלא משנה את הגדרתה מתוך ההיקש לממזר באופן שמצמצם את פצוע הדכא לפסול הנובע מתוך מעשה הפציעה, ולא מעצם היותו פצוע.

ספק פצוע דכא

שאלה נוספת שעולה בפוסקים ויש לה זיקה לכלל הסוגיות שהזכרנו עד עכשיו היא שאלת דינו של אדם שיש ספק האם הוא פצוע דכא. האפשרות שנידונה בפוסקים להתיר ספק פצוע דכא נובעת מהשוואת דיני פצוע דכא לדיני הממזר.

כדי לבדוק נושא זה לעומקו נפתח בסקירה קצרה על ספק ממזר. בבבלי ובירושלמי לומדים מפוסקים להתיר ספק ממזר.

הגמרא בקידושין קובעת בצורה ברורה את היתרו מהתורה של ספק ממזר (עג.):

אמר רבא: דבר תורה שתוקי כשר... והתורה אמרה: "לא יבא ממזר" – ממזר ודאי הוא דלא יבא, הא ממזר ספק – יבא... בקהל ודאי הוא דלא יבא, הא בקהל ספק – יבא. ומה טעם אמרו שתוקי פסול?... מעלה עשו ביוחסין.

בדרשה זו ישנם שני חלקים, האחד להתיר ספק ממזר בקהל והשני להתיר ספק ממזר בממזר. נראה מדברי הגמרא שהן ההיתר מהתורה והן האיסור מדרבנן של ספק ממזר לישראל ולממזר הם פשוטים ואין עליהם חולק.

יש לדון ביחס בין היתר ספק ממזר לדינם של ספקות דאורייתא. נחלקי הראשונים אם ספק דאורייתא מותר מהתורה ואסור רק מדרבנן, או אסור מהתורה. אחד המקורות החשובים לעניין זה הוא היתר ספק ממזר בקהל.

¹⁹⁰ ניתן גם להטעים את הרעיון הזה ע"י דברי ספר החינוך (מצוה תקנט), שטוען שמטרת האיסור היא להפסיק תופעה של סריסות שהייתה מקובלת אצל הגויים, ואם כן ברור שהאיסור מתייחס בעיקר לפציעה ע"י אדם.

¹⁹¹ ע"י מנחת חינוך מצוה תקנט, שהסתפק בעניין זה.

¹⁹² ע"י בחלקת יואב, אבה"ע סימן ג.

¹⁹³ שו"ת עין יצחק (אבה"ע, חלק א סי' ט ענף א) פיתח את הכיוון של חולי שנגרם בידי אדם, ותלה במחלוקת מה גורם לחולאים את השאלה אם חולי מוגדר בידי אדם. כמו כן עיין שם בענף ב, שהציע הסבר חדש עפ"י הלבוש למחלוקת הרא"ש והרמב"ם.

הרשב"א (קידושין עג. ד"ה ממזר ודאי) כותב, שספק ממזר הוא המקור לדעת הרמב"ם שספק דאורייתא מותר מהתורה. הרשב"א חולק על הרמב"ם וסובר שזהו מקרה מיוחד, ובדרך כלל ספק דאורייתא הוא מהתורה, לחומרא.

האחרונים דנו בשיטת הרמב"ם, כיצד ייתכן שספק ממזר מותר לישראל וגם לממזרים?

המהרי"ט (שו"ת, יו"ד סימן א) טען, שספק ממזר הוא מקרה מיוחד גם על פי הרמב"ם, ולכן נצרכה גזירת כתוב מיוחדת. כלומר, צריך לחלק את ההיתר של ספק ממזר לשני חלקים: חלק אחד הוא ההיתר לקהל, שנובע מהדין הכללי של ספק דאורייתא לקולא, וההיתר השני הוא היתר גם לממזר, שהוא חידוש מיוחד של התורה.

בעקבות החידוש המיוחד הזה משתנה מעמדו של ספק ממזר, והוא הופך להיות דומה לזה של הגר, שמותר גם בישראל וגם בממזר. אמנם יש מהאחרונים שהשיגו על המהרי"ט, אך נראה שדבריו לגבי ההיתר הכפול שישנו בממזר מוסכמים על כולם¹⁹⁴.

מכל מקום, לשיטת הראשונים שספק דאורייתא מהתורה לחומרא, ודאי שנכונה ההגדרה של המהרי"ט שיש כאן מציאות חדשה של יוחסין, של ספק ממזר שמותר בממזרים וגם בישראל. על פי זה צריך לבדוק מהו מעמדם של הספקות בשאר פסולי יוחסין שמופיעים באותה פרשה, וביניהם פצוע דכא.

ספר שער המלך (איסור"ב, פרק טז הל' כא) הביא את דברי ספר סדר אליהו רבא¹⁹⁵, שטען שדווקא ספק ממזר הותר מדאורייתא, ולא ספקות של שאר הפסולים. שער המלך דחה את דבריו, בטענה שחמשת הקהלים מופיעים בכל הפסולים, ומדוע בחרו חז"ל להיתר דווקא ספק ממזר? אלא מסתבר שהוא הדין לכל הספקות, ונקטו רק אחד מהפסולים כדוגמה בעלמא.

אם ננקוט כפשטות דברי שעה"מ, שכל הנמנים בקהלים מותרים בספקם לקהל וספק קהל מותר בהם, תהיה שאלת היתרו של ספק פצוע דכא תלויה בשאלה מי נמנה בחמשת הקהלים, כשדעת ראשונים רבים (כפי שהתבאר לעיל), נראה שאין למנות פצוע דכא במניין הקהלים, ואם כך יש לאסור גם ספק פצוע דכא.

מצאנו גם בדברי אחד מהראשונים דברים מפורשים כשיטת שער המלך. ה"שיטה לא נודע למי" (קידושין עב: ד"ה חמישה) מביא את פירושו הראב"ד, וכותב:

ולהאי פירושא כרות שפכה בקהל ודאי הוא דאסור ולא בקהל שתוקי וגרים.

לכאורה, כוונתו לומר שכיוון שהראב"ד מונה פצוע דכא בתוך הקהלים, הרי שהדרשה "בקהל ה' לא יבא, אבל יבא בקהל גרים (לרבי יוסי) או בספק קהל" נאמרה גם עליו. אבל אם פצוע הדכא אינו נמנה בקהלים, הוא אסור בגרים ובספק, שלא כמו שאר האיסורים שנמנים בקהלים ומותרים לבוא בקהל ספק, דהיינו שספק ממזר מותר להם.

כשיטת שער המלך נקטו גם הרבה אחרונים המצוינים באוצר הפוסקים¹⁹⁶.

היו מהאחרונים¹⁹⁷ שרצו ללמוד מההיקש לממזר שיש להתיר ספקות של פצוע דכא, כמו בממזר. אך יש לדון בכך על פי מה שהארכנו לעיל בהבנת הקשר בין ממזר לפצוע דכא: פצוע הדכא אינו הופך להיות חלק מהותי מפסולי הקהל, אלא לומדים בו רק את הגבלה של "בידי אדם" מממזר, מפני שזו הגבלה שנובעת ממהות הפסול של פצוע דכא, ואין להשוות לגמרי בין ממזר לפצוע דכא.

המקור העיקרי שמביאים האחרונים המקלים כראיה הוא הרמב"ם, שכותב (איסור"ב פרק טז הל' ב) שבפצוע דכא לא גזרו על הספקות. נראה מדבריו שפצוע דכא מותר מהתורה בספקות, וגם חכמים לא גזרו בו לאסור ספקות מדרבנן.

אמנם, צריך לבאר מהו יסודה של שיטת הרמב"ם. ברור שלדעת הרמב"ם, הסובר שכל ספק מהתורה לקולא, ספק פצוע דכא יהיה מותר מהתורה לקהל. אמנם ביחס לשאלה אם ספק ממזר מותר בפצוע דכא, לכאורה ניתן היה לומר שדעת הרמב"ם גם כן להקל, אם הוא כולל גם את פצוע דכא בין הקהלים כשיטת הראב"ד. וייתכן שכוונתו הייתה להתיר גם ספק ממזרת לפצוע דכא. כך ניתן לבאר את דברי האחרונים, אם כי נראה לענ"ד (כפי שהתבאר), שהרמב"ם סובר כירושלמי, ואוסר פצוע דכא בממזרת בגלל היותו פסול הגוף.

באוצר הפוסקים הובאו דעות באחרונים שהעמידו את הרמב"ם בספק גזירת ספק ממזרת. זאת משום שפצוע דכא לדעת הרמב"ם אסור בממזרת, ומדוע תותר לו ספק ממזרת ספק ישראלית? השאלה נפרכת על פי הסבר המהרי"ט דלעיל בשיטת הרמב"ם, שספק ממזר הוא

¹⁹⁴ הערת עורך: בניגוד למהרי"ט, המגיד משנה סובר ששתוקי אסור בממזר מדאורייתא, ועי' ב"ש שהקשה עליו משום שלא הבין דבריו. לפי המ"מ, רבא התיר

מהתורה רק שתוקי בישראל ולא בממזר.

¹⁹⁵ לר' אליהו אלפנדרי

¹⁹⁶ סימן ה' סע' א ס"ק י

¹⁹⁷ ביניהם שו"ת אבנ"ז (אבה"ע סי' יז) ופוסקים נוספים המובאים באוצר"פ.

מעמד חדש, כמו גר.

הבית שמואל (סימן ה ס"ק ב) הקשה מדוע לדעת הרמב"ם לא גזרו לאסור על ספק ממזרת בפצוע דכא כפי שגזרו על ספק ממזר שיהיה אסור בישראל, וכן להיפק, לאסור ספק פצוע דכא על ישראלית?

השב שמעתתא (שם) יישב, שפצוע דכא הוא פסול הגוף, ולא שייך להטיל עליו מעלה ביוחסין, ובכל אופן הוא מותר בפסולים מגזירת הכתוב. תירוצ זה מבואר היטב עפ"י דרכנו בשיטת הרמב"ם, שפצוע דכא הוא פסול הגוף ואסור בממזרת. יש להדגיש שתירוצ זה עונה גם על השאלה מדוע ספק פצוע דכא מותר בקהל: מפני שאין בפצוע דכא חסרון יוחסין.

לשיטת הראשונים, שספיקא דאורייתא לחומרא מהתורה וספק ממזר הוא חידוש מיוחד שמותר בישראל ובממזר, אם לא נמצא חידוש כזה גם בפצוע דכא, וכפי הנראה לדעת ראשונים רבים אין לנו מקור לחידוש כזה בפצוע דכא, נצטרך לאסור ספק פצוע דכא לבוא בקהל.

ספק פצוע דכא – סיכום קצר

העלינו לדיון את היחס שבין ספק פצוע דכא לספק ממזר.

יש שתלו את השאלה מה יהיה דינו של ספק פצוע דכא במחלוקת הראשונים, אם פצוע דכא נמנה במניין הקהלים. מצאנו מקור לדעה זו בשיטה לא נודע למי. יש שטענו שאחרי שיש לימוד ממזר לפצוע דכא לעניין כשרותו של פצוע דכא בידי שמים יש להשוות את דינם לגמרי, ולהקל בספק פצוע דכא כמו בספק ממזר אף אם אינו נמנה במניין הקהלים.

ערערנו על היכולת של מקור זה לשמש מקור להשוואה רחבה בין ממזר לפצוע דכא.

כמו כן, הבאנו דיון קצר בשיטת הרמב"ם, שנקט להתיר ספקות. יש מהאחרונים שהשתמשו בדבריו כמקור להיתר ספק פצוע דכא. הערנו שדברי הרמב"ם נאמרו לשיטתו, שספק דאורייתא לקולא מהתורה, ואף מדרבנן לא החמירו לשיטת הרמב"ם בפצוע דכא, מפני שהוא סובר, כפי שהוכחנו בפרקים הקודמים, שפצוע דכא הוא פסול הגוף, ואינו נמנה בין פסולי היוחסין הרגילים – ולכן גם לא שייכת בו מעלה ביוחסין.

סיכום

בחנו את מעמדו של פסול פצוע דכא ביחס לשאר פסולי הקהל.

הראינו ששיטת הירושלמי היא להפריד בינו לבין שאר הפסולים, ועל כן פצוע דכא אסור לבוא בשאר הפסולים. גם הרמב"ם אימץ שיטה זו באופן חלקי, ואסר ממזרת בפצוע דכא. נראה שהירושלמי והרמב"ם סוברים שפצוע דכא הוא פסול גוף, בעוד שאר הפסולים הם פסולי ייחוס.

לאור זה ביררנו את ההיקש בין ממזר לפצוע דכא, שבעקבותיו הותר פצוע דכא בידי שמים לבוא בקהל, והסקנו שזהו היקש מקומי, שמלמד על כך שפצוע דכא נפסל כתוצאה ממעשה הפציעה דווקא ולא מעצם היותו פצוע.

ייתכן שיש קשר בין העובדה שההיקש לממזר הוא מוגבל לבין העובדה שהוא פסול הגוף, כלומר העובדה שפצוע דכא נפסל רק מכוח מעשה הפציעה נובעת מכך שהוא פסול הגוף.

על פי זה רצינו לטעון שיש מקום להחמיר בספק פצוע דכא, משום שאין לדמותו כאן לספק ממזר. הראינו שלהלכה נקודה זו תלויה במחלוקת ראשונים אם פצוע דכא נמנה עם חמשת הקהלים שהותרו זה בזה, על פי דברים המפורשים של ה"שיטה לא נודע למי", שתלה את שני העניינים זה בזה.

¹⁹⁸ כך הסביר השב שמעתתא (ש"א פ"ו) את שיטת הרמב"ם.