

ספר

מעשה ישראל

חידושים וביאורים

במסכת סנהדרין

חלק שני

מאת

ישראל העשיל

בן לאאמו"ר הגאון החסיד מוהר"ר מאיר ז"ל

גרינבערג

מח"ס "פאר המלך" על הרמב"ם הל' תפילין, "בחירת המלך" על הרמב"ם הל' בית
הבחירה, "נר למשיחי" תירוצים לנ"ר קושיות בחנוכה, ספר "ביכורי ישראל" בעניני
ספה"ע, ביכורים ושתי הלחם, "מחשבת ישראל" על סוגיא דמחשבה בתרומה וקדשים,
"כי בם חיייתני" הדרן על תלמוד בבלי, "נכנס יין-מגילת המלך" בעניני פורים והערות
ברמב"ם הל' מגילה, ו"מנין מצות המלך" על מנין המצות להרמב"ם (ב"ח), "מעשה
ישראל" חידושים וביאורים בסוגית הש"ס (ד"ח), "מעשה ישראל" – הערות וביאורים
על הרמב"ם ספר מדע, "מעשה ישראל" – הערות וביאורים על הרמב"ם ספר אהבה,
חידושים וביאורים למס' ברכות,

הי' תהא שנת עת זירותינו – לפ"ג

**MA'ASEH YISROEL
COMMENTARY ON TALMUD ,TRACTATE SANHEDRIN
VOLUME II**

By Rabbi Heschel Greenberg

Published by the

Jewish Discovery Center of Buffalo, N.Y.

Institute of Jewish Studies

*** * ***

Copyright © 2017

By Rabbi Heschel Greenberg

212 Exeter Road, Williamsville, New York 14221

(716) 632-0467 (716) 245-9520

rabbigreenberg@yahoo.com

הקדמה

בשבח והודי' לה' הנני מוציא לאור ספר "מעשה ישראל" – חידושים וביאורים במס' סנהדרין חלק שני (מדף נ"ז עד לסיום המסכת).

הנני מדפיס ספר זה לכבוד היא"צ של אמי מורתי הרבנית בילא מלכה בת הרב יעקב ארי' הלוי ז"ל ג' טבת, לעילוי נשמתה.

ויה"ר מהשי"ת שהדפסת חידושי תורה אלו יתרום לקיום היעוד ד"תורה חדשה מאתי תצא" ולהגשמת היעוד ש"ואשיבה שופטין כבראשונה וגו'" בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, תיכף ומי"ד ממ"ש. אמן כן יהי רצון.

ישראל העשיל בן לאאמו"ר הגאון החסיד מוהר"ר מאיר ז"ל גרינבערג

בופולו נוא יארק יע"א

י"ט כסלו שנת ה'תהא שנת חידושים עצומים – לפ"ג

מפתח

סימן נ"ז (נז, ב) - קונטרס בדין הריגת עובר

סימן נ"ח (נח, ב) - נכרי שהכה את ישראל

סימן נ"ט (נט, א) - גדר ז' מצות בני נח ו"ליכא מידעם דלישראל שרי ולעו"כ אסור"

סימן ס' (ס, ב) - המקבלו לאלוה

סימן ס"א (סא, ב) - העובד ע"ז מאהבה או מיראה

סימן ס"ב (סב, ב) - מתעסק בחלבים ועריות ומלאכת שבת

סימן ס"ג (סג, ב) - אי ב"נ מוזהרין על השיתוף

סימן ס"ד (סד, ב) - מעביר כל זרעו למולך

סימן ס"ה (סה, א) - מגדף ישנו בלב

סימן ס"ו (סו, א) - קללת דיינים בזמן הזה

סימן ס"ז (סז, א) - חזרת המסית

סימן ס"ח (סח, ב) - בן סורר נהרג על שם סופו

סימן ס"ט (סט, א) - אם הולכין בתר רוב בדיני נפשות

סימן ע' (ע, ב) - סעודת העיבור

סימן ע"א (עא, ב) - גר שעבר עבירה ונתגייר

סימן ע"ב (עב, א) - עובר לאו נפש הוא

סימן ע"ג (עג, א) - חיוב הצלה

סימן ע"ד (עד, א) - סברת "מי יימר דדמא דידך סומק טפי"

סימן ע"ה (עה, א) - אביזרייהו דגילוי עריות

סימן ע"ו (עו, ב) - הנושא את בת אחותו

סימן ע"ז (עז, א) - אשו משום חציו

סימן ע"ח (עח, א) - הכהו עשרה בני אדם בעשרה מקלות ומת וגדר טריפה

סימן ע"ט (עט, ב) - כונסין אותן לכיפה

סימן פ' (פ, ב) - שיטת ר' יהודה שצריך שיודיעוהו באיזה מיתה הוא נהרג ומותרה לדבר חמור מותרה לדבר קל

סימן פ"א (פא, ב) - הגונב את הקסוה

סימן פ"ב (פב, א) - אשת בן נח

סימן פ"ג (פג, א) - טבל ותרומה

סימן פ"ד (פד, ב) - מכה אביו ואמו לצורך רפואה

סימן פ"ה (פה, א) - בן מהו שיעשה שליח לאביו להכותו

סימן פ"ו (פו, א) - הלאו דלא תגנוב בעשה"ד

סימן פ"ז (פז, א) - זקן ממרא באיסורי דרבנן

סימן פ"ח (פח, א) - זקן ממרא שרצו בית דינו למחול לו והמשך לסימן הקודם

סימן פ"ט (פט, א) - ארבעה צריכין הכרזה

סימן צ' (צ, א) - כופר בתחיית המתים

סימן צ"א (צא, ב) - המונע הלכה מפני תלמיד

סימן צ"ב (צב, א) - לימוד התורה בלילה

סימן צ"ג (צג, ב) - הריגת בר כוזיבא

סימן צ"ד (צד, א) - שירה וברכה

סימן צ"ה (צה, א) – אין רוכבין על סוסו

סימן צ"ו (צו, ב) – אם מקבלין גרים מעמלק

סימן צ"ז (צז, ב) – שלשים ושש צדיקים בכל דור

סימן צ"ח (צח, ב) – לא איברי עלמא אלא למשיח

סימן צ"ט – (צט, א) – דעת ר' הלל דאין משיח לישראל והחיוב לחכות
לביאת המשיח

סימן ק' (ק, א) – אם אסתר בעי מטפחת

סימן ק"א (קא, א) – לוחשין על המכה בשבת

סימן ק"ב (קב, א) – איך עשה ירבעם ע"ז ואיך חתם אחי' ע"ז

סימן ק"ג (קג, ב) – הריגת ישעי' נחשב כהריגת כל העיר

סימן ק"ד (קד, ב) – בכיית תשעה באב

סימן ק"ה (קה, ב) – קיום מצוה והקרבת קרבנות שלא לשמה בעכו"ם

סימן ק"ו (קו, א) – קולמוס של קנה לכתובת ס"ת

סימן ק"ז (קז, ב) – הכנסת הארון דבית קדשי הקדשים בזכות דוד המלך

סימן ק"ח (קח, א) – לא נחתם גזר דין של דור המבול אלא מפני החמס

סימן ק"ט (קט, א) – רשעת סדום

סימן ק"י (קי, א) – חשדוה משה באשת איש

סימן קי"א (קיא, ב) – הן ולא שלוחיו בעיר הנדחת

סימן קי"ב (קיב, ב) – זבח רשעים תועבה

סימן קי"ג (קיג, ב) – צדיק בא לעולם טובה בא לעולם

והדרן למס' סנהדרין

סימן נ"ז

(נז, ב)

קונטרס בדין הריגת עובר

א

יסוד הדין שאין ישראל נהרג על העוברין¹

איתא בגמ' (נז, ב): "משום ר' ישמעאל אמרו אף על העוברין, מאי טעמי דר"י, דכתיב שופך דם האדם באדם דמו ישפך, איזהו אדם שהיא בתוך האדם הוי אומר זה עובר שבמעי אמו", וכדברי ר"י נפסק בהלכה ברמב"ם (הל' מלכים פ"ט

ה"ד), ועיי"ש בנו"כ הטעם שפסק כא"י ולא כת"ק.

בדברי ר' ישמעאל מבואר רק שב"נ נהרג על הריגת עוברין, וכן מוכח ממה שהברייתא מדבר אודות הדינים השייכים לב"נ שנהרג בעד א' וכדומה, ובהמשך לזה אומר ר"י שנהרג על העוברין, דמשמע דרק ב"נ ולא ישראל.

ואמנם רש"י בפירושו כאן (ד"ה אף על העוברין) כתב דזהו דוקא בבן נח, אבל ישראל אין נהרג בהריגת עובר, וז"ל: "ובישראל נמי עד שיצא לאויר העולם, וכדתנן במס' נדה (מד, א) תינוק בן יום אחד ההורגו חייב היכא דקים לי' בגווי' שכלו לו חדשיו ואינו

¹ הרבה מהענינים המבוארים כאן נלקחו מספר "הרפואה לאור ההלכה" מהרב מיכל שטרן (ירושלים תש"מ) עם הרבה הוספות וחידושים בשק"ט ושינויים, וגם עם גישה אחרת מן מחבר הס' הנ"ל.

ישנו חילוק בין קודם מ' לאחר מ',
ראה שו"ת אחיעזר (ח"ג סי' סה)).

אמנם חז"ל קבלו שהפירוש ב"ואם
יהי' אסון" היינו האסון בהריגת
האשה. דהנה בבבא קמא (מב, א)
איתא: "אביי ורבא דאמרי תרווייהו
אנשים [פירוש: אנשים ולא שוורים]
אין אסון באשה וענשו, יש אסון
באשה לא יענשו". דהיינו שכוונת
הכתוב ב"אסון" היינו אסון דאשה.
אבל באסון דיצאו ילדי' אין אומרים
נפש תחת נפש.

במכילתא דרשב"י (משפטים פרק ח')
מבואר להדיא דכן הוא פירוש
הכתוב: וז"ל: "ולא יהי' אסון באשה
ענוש יענש בוולדות", ועד"ז מבואר
להלן שם: "ולא יהי' אסון שומע אני
אסון באשה או אסון בוולדות ת"ל
מכה איש פרט לוולדות הא מה ת"ל
ולא יהי' אסון באשה ולא בולדות".

ועד"ז תירגם בתרגום יהונתן: "ואין
מותה יהא בה ותדינון נפשא דקטולא
חלף נפשא דאיתתא", הרי שענוש
מיתה האמורה כאן הוא רק בהריגת
האשה ולא בהריגת העובר.

וכבר הבאנו למעלה שכן דייק רש"י
כאן מלשון המשנה בנדה (מד, א)

נפל". ועי' ברמב"ן נדה שם ובשאר
ראשונים.

והנה לכאורה יש סתירה לזה בפרשת
משפטים (כ"א, כב-כג) כתוב: "וכי
ינצו אנשים ונגפו אשה הרה ויצאו
ילדי' ולא יהי' אסון ענוש יענש כאשר
ישית עליו בעל האשה ונתן בפלילים,
ואם אסון יהי' ונתת נפש תחת נפש".

יש מקום לדייק מפסוק זה שהריגת
עובר נחשב כרציחה ועונשו מות,
שהכוונה ב"ואם אסון יהי'" היינו
שהאסון הי' בהריגת העובר.

אמנם בתרגום השבעים מתפרש פסוק
זה דקאי על העובר, וע"ז הזהירה
התורה דהעונש בהריגת עובר הוא
מיתה.

וראיתי לח"א שביאר, לפי מה
שכתבו חז"ל במגילה (ט' ע"א)
שהקנים שינו כשתירגמו התורה
לתלמי המלך. ויש מקום לומר ששינו
שיהא הדינים מתאימים לשבע מצות
בני נח. וכפי שיבואר להלן שב"נ
שפיר נהרג על העוברין. (והחילוק
שם בין נגמר צורתו ללא נגמר
לכאורה מיוסד על מה שמבואר בגמ'
(יבמות סט, ב) שעד מ' יום הרי זה
מיא בעלמא. וצ"ע להלכה אי בב"נ

ונלענ"ד לבאר דבריו: דבעובר הרי כפי מצבו עכשיו הרי לא כלו לו חדשיו, אלא דסמכינן שבעתיד יהא כן, נמצא דצריכין לסמוך על רוב להוציא ממצב העכשוית, לא יצאנו מידי ספק. דבנולד הרי אין כאן ספק, דהרוב קובע שאין הוא טריפה, אבל כאן הרי יש כאן ספק, אלא שכשיוולד יהא נתגלה למפרע שלא ה' נפל, אבל מ"מ עכשיו מידי ספק לא יצאנו.

והיוצא מדברי הרא"ם שרק מפני שיש כאן התראת ספק אין לחייבו מיתה, אבל מ"מ פשוט שיהא אסור להרוג עובר ושזה יחשב כרציחה (לכה"פ ספק רציחה). וכפי שיתבאר להלן בע"ה זוהי דעת הרמב"ם לכמה ממפרשיו ועוד ראשונים.

ועפ"י דברי הרא"ם יש לבאר מש"כ הרא"ש (הובא בשטמ"ק ערכין דף ז, א אות ה') וכן באגודה (ערכין סי' ו') שעובר הוי "ספק נפש", דהכוונה שיש כאן ספק אי כלו לו חדשיו, ולא ספק אם עובר נקרא נפש.

אמנם המהר"ל בגור אר"י שם השיג על הרא"ם "דזמנין דידוע שכלו לו חדשיו", וכתב הטעם שאינו חייב

"תינוק בן יום אחד ההורגו חייב", דמשמע שרק אם התינוק הוא בן יום אחד, אבל קודם שנולד אין חייב מיתה ע"ז.

והדיוק מתחזק לפי מה דתנן שם דתינוק בין יום אחד פוסל מן התרומה, ופריך הגמ' "מאי איריא זרע אפי' עובר", ועיי"ש מה דתירץ, עכ"פ מבואר דמה דתנן "יום אחד" הוא בדיוק.

ועי' ברמב"ן שם דמבואר דמהאי פסוק ידעינן ב' דברים דאפי' בן יומו חייב ובפחות מכאן אינו חייב.

ב

הטעמים שאין ישראל נהרג על העוברין

אמנם יש לברר טעם הדבר שבישראל אין נהרגין על העוברין, שכמה ביאורים נאמרו בו.

במזרחי פ' משפטים כתב שהטעם הוא שהתראת ספק הוא דילמא יהא נפל, ואף שאין אומרים ברציחה דילמא טריפה הוא, דהולכין בתר רוב, כמבואר בחולין (יא, ב), מ"מ מחלק בין רובא דהאידינא לרובא דלאחר זמן.

התוס' דלא הוי התראת ספק דשמא לא יביא שתי שערות עד ב' שנים דאזלינן בתר רוב שממביאים ב' שערות בזמנן, הרי שגם על העתיד לבא אזלינן בתר רוב.

דלפי המבואר עכשיו לק"מ, שבמופלא אנו דנין על מצב גדולתו עכשיו, שעכשיו הוא מופלא סמוך לאיש, ומה לנו אם הרוב יבוא לעתיד, אבל כאן הרי בפועל מה שהוא עובר במעי אמו גם אם כלו חדשיו הרי הוא במצב של ספק אם יהי' נפל או לו, משא"כ בגיל י"ב אין שום חסרון במצבו אז, ואולי לזה נתכוין האמרי בינה בתירוצו שכתב שהוא דוחק, אמנם לפי מה שביארנו אי"ז דוחק.

ד

ביאור הלקוטי שיחות

והנה בלקוטי שיחות (ח"ב הוספות לי"ב תמוז ועי' גם בלקו"ש חכ"ד שיחה לח"י אלול) ביאר הטעם דישראל אינו נהרג על העוברין דעובר הוא טפל לאמו וא"א לחייב ישראל שהוא עיקר בהריגת הטפל. ואילו ב"נ הרי כל מציאותו הוא טפל, וע"כ הוא חייב גם בהריגת טפל.

מיתה "כל זמן שלא יצא לאויר העולם נקרא עובר אמו ולא נפש אדם", שלפי דבריו יוצא שאין איסור הריגת עובר מדין רציחה, כיון שאינו נפש אדם, וכפי שיתבאר זוהי דעת רש"י ועוד הרבה ראשונים.

ג

ישוב השגת הגור ארי' על הרא"ם

ובישוב דברי הרא"ם י"ל שאין כוונתו לומר שכל עובר לא כלו לא חדשיו דשפיר משכחת לה שנדע שכבר כלו חדשיו, אלא נראה שכוונתו שכל זמן שלא נולד יש כאן מצב של "לא כלו לו חדשיו" גם אם כבר כבר ט' חדשים, דלעולם יש כאן ספק אם תלד בר קיימא. רק אחר שתלד יש לנו רוב אבל אין הולכים האידנא אחר רוב שיהי' אח"כ. וזהו שכתב הרא"ם: "מ"מ כיון דהשתא עדיין לא כלו" דר"ל דבכל מצב של עובר קודם שנולד הוי לי' כלא כלו לו חדשיו.

ובזה תהא מיושב מה שהקשה בס' אמרי בינה (הל' שבת סי' ל"א) על הרא"ם מהא דנדה (מו, ב) דאי מופלא סמוך לאיש דאורייתא הקדיש הוא ואכלו אחרין לוקין ע"י, וכתבו

מיתה בהריגת עובר, אבל בישראל אין כאן חיוב מיתה דאין להעניש על חצי שיעור.

אמנם עיקר הדמיון לח"ש צ"ע, דממנ"פ אי חיותו של הטריפה נחשב כחיות איזושהי הרי זה שיעור שלם, ואם אינו נחשב כחיות אז גם ב"נ לא יתחייבו, דלכאורה חיות זה דבר עצמי וכמבואר בספרי חסידות הרא"י מעוג מלך הבשן, עיין בספר המאמרים תש"ח: "וכן הוא באור וחיות הנפש הרי אין לומר דעוג מלך הבשן ה' הנפש שלו גדול וילד קטן הנפש שלו קטן, דבאמת הנפש של ילד קטן ביכולתו להחיות גופו של עוג מלך הבשן", ובהערת כ"ק אדמו"ר שם כתב: "ע"פ האמור בפנים יש לבאר מ"ש ביומא (פ, ב) דבככותב "מייטבא דעתא בציר מהכי לא מייטבא דעתא מיהו כולא עלמא טובא ועוג מלך הבשן פורתא". וק"ל".

ועוד, אם עובר נחשב כח"ש ודומה לטריפה למה הוצרך ר' ישמעאל להביא דרשא בסנהדרין (נז, ב) דשופך דם האדם באדם, הלא זה כמו טריפה ובטריפה אין כאן דרשא, מיהו י"ל דזה גופא משמיענו הדרשא

וביאר שם שהפירוש שעובר אינו נפש, היינו שאין לו נפש מעצמו כ"א מאמו. אבל באמת עובר נקרא אדם כיון שיש לו גוף עם נשמה רק שאין זה הנשמה שלו. וראה להלן שבזה מיושב כמה קושיות.

ה

ביאור חדש

ולכאורה ה' אפשר לומר ביאור אחר לפי מה שכתב הרמב"ם הל' מלכים (פ"ט ה"ד) בן נח שהרג נפש אפ"י עובר במעי אמו נהרג עליו, וכן אם הרג טריפה וכו' - דמה שהרכיב שני הענינים טרפה ועובר משמע דגדרם שוה. (ועי' בשו"ת נוב"י מהד"ת חו"מ סי' נ"ט שדימה עובר לטריפה).

וראיתי בס' שו"ת משנה הלכות (ח"ז סי') שהביא ביאור בהא דנכרי נהרג על הטריפה אף שגברא קטילא הוא מפני שיש לו מקצת חיות (ולכן נחשב כחי לכל דבריו כמ"ש התוס' רי"ד בשבת קלו, א), והוי כחצי שיעור ואין שיעורין לב"נ.

ועד"ז י"ל בעובר שאף שיש לו חיות אין לו חיות שלמה והוי כח"ש וב"נ מוזהרין על ח"ש, ולכן הם חייבין

ס"ק ח'. והוכיח זה ממה שהנוגף אשה הרה ויצאו ילדי' ומתו משלם דמי הולדות ואין שם רוצח ומיתה עליו. וכבר קדמו בראי' זו ביד רמ"ה שם וברמב"ן נדה שם.

אמנם ראה בשו"ת נוב"י שם שהביא מהר"י פיק שדחה ראי' זו דיתכן שחיוב דמי ולדות הוא רק בלא כלו חדשיו. ועיי"ש בנב"י שדחה דחייתו דמכיון שיש ספק רציחה איך מוציאים ממנו ממון מספק.

אמנם גם לפי ראיתו אין הכרח לומר שליכא איסור רציחה כ"א שאין חיוב מיתה גם לא בידי שמים, אבל אכתי יש לומר שרוצח הוא אלא שליכא שום חיוב מיתה, והסמ"ע הבין שאם קורין להריגת עובר רציחה איך אפשר שלא יהא חייב עכ"פ בידי שמים.

וכבר הבאנו שגם המהר"ל בגור ארי' סובר כן שעובר אינו נקרא נפש ולכן אינו חייב מיתה בהריגתו.

לכאורה מתבאר מדברי רש"י ושאר הראשונים ואחרונים שכתבו שעובר לאו נפש הוא, שלא די שאין ישראל נהרג על הריגת עוברין, אלא שגם אין בהריגת עובר משום איסור

דשופך דם האדם דחיותו של עובר נחשב כח"ש של חיות ודוחק, וצ"ע.

איך שיהי' הביאור בזה, הנה זה ברור דאין ישראל נהרג על עוברין והפסוק דשופך דם האדם דמו ישפך דקאי על עוברין לדברי ר"י, נאמר רק בב"נ.

ו

דעת רש"י שעובר אינו קרוי נפש

והנה במשנה דאהלות (פ"ז מ"ו) תנן: "האשה שהיא מקשה לילד מחתחין את הולד במעי' ומוציאים אותו איברים איברים שחי' קודמין לחייו".

ופירש"י להלן (עב, ב ד"ה יצא ראשו): "דכל זמן שלא יצא לאויר העולם לאו נפש הוא וניתן להורגו ולהציל את אמו".

ועד"ז כתבו המאירי "שאין זה נקרא נפש הואיל ולא יצא לאויר העולם", ועד"ז כתב היד הרמ"ה שם וז"ל: "אבל כ"ז שהוא בפנים לאו נפש הוא ולא חסה עליו תורה שהרי לא חייבה עליו מיתה דכתיב ויצאו ילדי' ענוש יענש".

ועד"ז כתבו הרמב"ן והריטב"א בנדה (מד, ב), וכ"כ האשכול (הל' מילה סי' ל"ו), וכ"כ הסמ"ע בחו"מ סי' תכ"ה

בישראל וגם לא נהרג ע"ז בידי אדם].

ועוד אפשר לומר בזה שאיסור רציחה בב"נ מיוסד על העקרון של ישובו של עולם, וכשהורגין עוברין מתבטל ישובו של עולם לא פחות מהריגת אדם שלם לאחר שיצא לאויר העולם. ואף שב"נ לא הוזהרו על מצות פו"ר אף שהיא גם לצורך ישוב העולם, מ"מ כשמבטל ישובו של עולם באופן הכי קיצוני כהריגת עובר שפיר הם מוזהרין וחייבים מיתה ע"ז.

ועיין לקוטי שיחות שביאר כ"ק אדמו"ר שאף שאין ב"נ מצווין על צדקה (וראה רמב"ם הל' מלכים פ"י ה"י: "ב"נ שרצה לעשות מצוה משאר מצות התורה כדי לקבל שכר כו' נתן צדקה כו'"), אעפ"כ נעשנו אנשי סדום ועמורה "מפני ש"יד עני ואביון לא החזיקה", (יחזקאל טז, מט), וכתב כ"ק אדמו"ר (לקו"ש ח"ה ע' 405): "שאני סדום ש"יד עני גוי" ה' באופן קיצוני (כמבואר בסנהדרין קט, א ושם) שנענשו במיתה על העדר החזקת יד עני, שמזה מובן שכשעוברים בעניינים שהם היפך ישובו של עולם באופן קיצוני גם הם נענשים בשביל זה.

רציחה כלל, שהרי אינו נפש. ואף שברור שגם לדעתם ישנו איסור להרוג עובר, מ"מ אין כאן איסור רציחה בישראל שהרג עובר.

וכבר האריכו האחרונים לפרש דעת רש"י שאין כאן איסור רציחה כלל בישראל, ושקו"ט בטעם איסור הריגת עוברין וכפי שיובא להלן אי"ה.

אולם דצ"ע איך יתכן לומר שדבר שאינו נפש ולא חסה עליו התורה, דמ"מ ב"נ נהרגין ע"ז שיהא נחשב לאיסור רציחה.

ולכאורה ה' אפשר לומר שהוא ע"ד שב"נ מוזהרין על שפיכת דם עצמן כמבואר ברש"י (בראשית ט, ה) שאף שאין כאן מיתה, הרי שגם שפיכת דם עצמו מוזהרין עליו ב"נ, ולכן גם על עובר מוזהרין, דמ"מ יש כאן שפיכת דמים אף שאי"ז נקרא רציחה.

[וראה לקו"ש (ח"ה פ' לך) שביאר ע"ד הפשט הטעם שלא נימול אברהם קודם שנצטווה נפני שהוזהר על שפיכת דם עצמו, (וראה גם בהמקנה סוף קידושין) אבל אפשר שזהו רק ע"ד הפשט אבל לא הובא כן להלכה שב"נ נהרג על חבלת עצמו, רק חובל

כשרואין כשנולד שיש לו צרעת אם הוא מטמא.

ועיין בבית האוצר להגרי"ע (ערך אדם כלל י) שהביא מפ"הר"ש משאנץ לספרא שהביא ב' פירושים להא דמבואר שם דאם ה' לו צרעת כשהי' במעי אמו דאינו מטמא, פ"א' משום דכתיב "כי יהי" בהוויתו דהיינו משנולד. (דמה שהי' לו מקודם, אינו מטמא ומה שיש לו עכשיו ג"כ אינו מטמא כיון דבא משעת שהי' עובר וצרעת של עובר אינו מטמא), והביא שיש מפרשים משום דבמעי אמו אינו קרוי אדם. וביאר שם הגרי"ע דנחלקו בשאלה זו אם עובר נקרא אדם.

עוד הוכיח בהעמק שאלה שאינו נקרא אדם מלשון הכתוב הנאמר בב"נ "אדם שבאדם", ואם העובר עצמו נקרא אדם אף אם הי' כתוב שופך דם האדם דמו ישפך הי' עובר במשמע. הרי שנקרא אדם שבאדם אבל לא אדם.

ובעניי איני מבין ראיתו, שבפועל הרי נקרא אדם שבאדם. ואם לא הי' כתוב כן היינו אומרים שאולי אינו בכלל אדם. וזה גופא משמיענו הפסוק. ועי'

אכן כל זה הוא לפי ההבנה בדברי רש"י ודעימ' שאין בהריגת עובר בישראל שום ענין של רציחה כיון שאינו נפש, אמנם כפי שיתבאר בע"ה להלן, יש מקום לצדד שגם לדעת רש"י ודעימ' שאין העובר נקרא נפש דמ"מ יתכן שישנו איסור של רציחה בהריגתו.

ז

אי עובר נקרא אדם

דהנה יש שקו"ט אי עובר נקרא אדם אשר לכאורה בזה תלוי אם הריגת עובר הוי בגדר של רציחה או לא.

דהנה הנצי"ב בהעמק שאלה (פרשת ברכה שאילתא קס"ז) הוכיח מנדה (מו, א) דאינו נקרא אדם מהא דתינוק בן יום אחד מטמא בנגעים דכתיב "אדם כי יהי בו נגע וגו'" אדם כל שהוא, ומ"מ עובר אינו מטמא בנגעים. הרי שעובר אינו נקרא אדם.

אמנם לכאורה י"ל שעובר אינו שייך לצרעת כיון שאין שייך להביאו לכהן לטמאו וכו'. אמנם להלן יובא שהספרא מדבר בענין זה אי שייך טומאת צרעת בעובר, והשאלה היא

ולעומת זה יש כמה ראיות שעובר
אכן נקרא אדם, הר"ש משאנץ בפי'
לספרא (נגעים פרשה א' פסקא א')
כתב שהטעם שהוצרך ר"ע ללמוד
ממ"ש "הנוגע במת בנפש" דעובר
שמת במעי אמו מטמא מן התורה
אי"ז מפני שאינו קרוי אדם ולכן
צריך לדרשא לרבותו ד"כשיצא ממעי
אמו אי"צ שום רבוי לטומאתו אלא
כשהוא במעי אמו שיש סברא לטהרה
משום טומאה בלועה כדפליג ר'
ישמעאל התם ומטהר". ועפ"ז נסתר
א' מראיות של ההעמק שאלה שם.

וכן החוות יאיר (סי' ל"א) סובר
שעובר נקרא אדם, וכתב "שנהי
דאיש לא מקרי אדם מקרי", וי"ל
שהפירוש באיש היינו שהוא מבוגר
שזה תואר על מעמדו, אבל אדם היינו
תואר עצמי ששייך לסוג של אדם,
וזה מתחיל כבר במעי אמו.

ועד"ז הגרי"ע בספרו בית האוצר
(שם) הוכיח מנדה (כו, א) דשליא
הנמצאת בבית מטמאה בטומאת אוהל
ומשום שאין שליא בלא ולד, ור"ש
חולק ומטהר הבית משום שהולד
נימוח קודם יציאתו ונתבטל בדם
הלידה. ומדברי שניהם למדנו שעובר
מטמא באוהל הרי שקרוי אדם.

בלקו"ש שם, שאדרבה מלשון זה
הביא ראי' דאכן נקרא אדם.

ועי' בס' בית האוצר (שם) שבתחילה
אמנם הביא ראי' זו שאינו אדם
כהנצי"ב ודחה שמצד הסברא באמת
אין אומרים דעובר בכלל אדם, וזה
חידוש הפסוק דשפיר נקרא אדם
ועיי"ש עוד שהאריך בזה.

ועוד הביא (הנצי"ב בהעמק שאלה
שם) ראי' מדברי התוס' בנדה (מד, ב
ד"ה איהו מיית ברישא) דאינו נקרא
אדם, שלהתוס' בקושייתם אם מותר
להרוג עובר אין מחללין שבת
להצילו. ולכאורה מהי הדמיון
בפיקו"נ הלא כתיב "אשר יעשה
האדם וחי בהם", ועובר הרי הוא
אדם. אלא ודאי שעובר אינו אדם.

ולענ"ד נראה לסתור ראיתו שהתוס'
הוקשו להם מעובר דאם מותר
להורגו, איך מחללם שבת בעבורו
שהרי גם בבא במחתרת שנפל עליו
גל בשבת שאין מחללין שבת בעבורו
כמבואר בסנהדרין (עב, ב) וברש"י
שם, מפני שאין לו דמים שמותר
להורגו אף שגם רודף הוא אדם
וכמבואר בסנהדרין.

ולכאורה יוצא שיש כאן מחלוקת הראשונים אי עובר נקרא נפש אי לאו, דלהדעות דס"ל שנקרא אדם פשוט שנקרא גם נפש, ולרש"י דס"ל שאינו נקרא נפש פשוט לכאורה שאינו קרוי אדם.

ואין להקשות על רש"י, איך מאכילין מעוברת ביוהכ"פ ביומא (פב, א), הלא לדעת רש"י עובר אינו נקרא נפש ולא אדם – די"ל שרש"י ס"ל כמ"ש הרמב"ן דהסכנה היא לדידה.

מיהו צ"ע שרש"י כתב שם (ד"ה עוברת שהריחה) שאם אינם אוכלים **שניהן** מסוכנים. וקשה למה הוצרך רש"י בכלל להוסיף שיש סכנה לשניהם הלא מה דהוי סכנה לעובר לא מעלה ולא מוריד כיון שאינו נפש ולא אדם.

וי"ל ע"ד מש"כ הרמב"ן (בחי' גדה ובתורת האדם) והריטב"א (גדה שם) שמחללי שבת עובר עובר מצד הדין דחלל עליו שבת אחת בכדי שישמור שבתות הרבה כמבואר ביומא (פה, ב), ועד"ז י"ל דסברא זו שייך ביוהכ"פ לכאורה, ושפיר יש מקום להאכילה גם בשביל סכנת העובר.

ובס' נחל אשכול (ח"ב הלכות מילה סי' ל"ו אות ד') ביאר דעת הבה"ג המתיר לחלל שבת להצלת נפש העובר ואפי' הוא פחות ממ' יום משום שעובר קרוי אדם ונכלל בהיתר של אשר יעשה אותם האדם וחי בהם ולא שימות בהם. (ואף שיש מקום לומר שזה שעובר נקרא אדם הוא רק לאחר מ' יום), והביא עוד רא"י לזה מדברי ר' ישמעאל דעובר קרוי **אדם** באדם, הרי שתפס דלא כנצי"ב.

ועי' בס' תורת האדם (שער הסכנה) להרמב"ן שהבין בדעתו של הבה"ג שמותר לאם לאכול ביוהכ"פ משום סכנת העובר.

ועפ"ז יוצא שפשוט שיש כאן איסור של רציחה להרוג עובר כיון שנקרא אדם, רק שישאל שהרג עובר אינו חייב מיתה ע"ז.

אמנם לדעות החולקים על הבה"ג (מובא ברמב"ן שם וברא"ש יומא פ"ח סי' י"ג ובר"ן שם וברשב"א וריטב"א גדה מד, א), וס"ל דאין מחללין שבת על נפל, ומה שמאכילין את המעוברת היינו משום חששא דידה, יוצא לכאורה דאין העובר נקרא אדם ואין איסור ברציחתו.

ח

ביאור חדש בעובר אינו נפש

אמנם יש מקום לומר שאין סתירה בין מה שאמרו כמה מהראשונים שעובר אינו קרוי נפש למה שנראה מכ"מ כנ"ל שאכן עובר נקרא אדם.

דהנה בלקו"ש שם ביאר באופן נפלא כנ"ל איך ששני הענינים, זה שעובר אינו נקרא נפש אי"ז מנוגדת למה שנקרא אדם, וביאר הא דאינו נקרא נפש באופן אחר מן המקובל שחסר במציאותו כאדם - אלא דפירושו שאינו אדם **עצמאי** אלא בטל לאימו שניזון ממנה וחיותו ונפשו היא נפש אמו.

וביתר ביאור עפ"י מה שמבואר בלקו"ש (ח"ב שם ובלק"ש חכ"ד) יש לומר שגדר של אדם היינו שיש לו גוף שיש לו ציור של אדם דהיינו שנברא בצלם אלקים. אך צריך גם שיהא לו נפש כדכתיב ויפח באפיו נשמת חיים, וכיון שכן גם עובר יש בו תכונות הללו: יש לו צורת אדם (עכ"פ לאחר מ' יום), וכן יש לו נשמת חיים הבא מאמו.

ועפ"ז מובן שגדר של רציחה היא שמפריד בין נפש האדם לגופו, ואין נוגע לן אם הנפש בא לו מאמו או מעצמו דבין כך ובין כך יש לו גוף עם נפש ונקרא אדם חי, אלא שלגבי אמו (ושאר אדם הנולד) אין העובר נקרא נפש מפני שאי"ז נפש שלו, נמצא שמציאותו הבא לו מנפשו היא טפלה לאמו ולכן אין הורגין אדם על רציחת עובר וכמו שביאר בלקו"ש שם, אולם איסור רציחה שפיר ישנו.

אשר לפי זה יוצא חידוש גדול לדינא שיתכן גם לדעת רש"י ועוד, שעובר אינו נקרא נפש שמ"מ ישנו איסור רציחה בהריגתו. ועפ"ז פשוט הטעם שהביא רש"י שביוהכ"פ שמאכילין את המעוברת משום סכנת שניהם - דגם מצד סכנת העובר מחללין.

ויש להביא ראי' לפירוש זה של נפש מהא דכתב רש"י ביבמות (מב, א) שפריך הגמ' איך נאסר לישא מעוברת של חבירו דמאי שנא ממעוברת עצמו דיחוס על הולד ולא ימעכו, וכתב רש"י (ד"ה הכא נמי חיים עליו) "שאיין אדם מתכוון להרוג את הנפש". שלכאורה זה סותר למ"ש בסנהדרין דעובר אינו נקרא נפש.

אולם לפי ביאור הלקו"ש נחא שאין כוונת רש"י באמרו שעובר אינו נפש שאין לו נפש כלל, כ"א שאין לו נפש עצמאי, ולכן מותר להרוג אותו כשהעובר מסכן את חי' מכיון שהיא נפש עצמאית ואילו נפשו של העובר אינו שלו, אבל לעולם שפיר יש לו נפש דהיינו חיות של אדם ואסור להורגו מדין רציחה.

[ולכאורה תצא מזה חידוש דינא שאם העובר מסכן מישהו אחר חוץ מאמו (לדוגמא: שרוצח מזהיר לרופא להפיל הולד ובאם לאו יהרגוהו, או שאומרים לישראלים שיתנו להם עובר ובאם לאו יהרגו את כולם כעובדא שהביא רש"י בסנהדרין מתוספתא), שלגבי אדם זה הרי העובר יש לו גוף ונפש בשלימות, ואין דוחין נפש מפני נפש. ועי' במנ"ח (סי' רצ"ו) וצ"ע].

אמנם לכאורה אי אפשר לבאר בדרך זה מה שכתב הרמב"ן ושאר ראשונים דאין שייך להאכיל מעוברת בשביל סכנת העובר שאינו נכלל ב"אשר יעשה האדם וחי בהם", דמשמע מדבריהם שאין העובר נחשב אדם.

מיהו יש מקום לומר, שבאמת כו"ע מודו דעובר יש לו גדר של אדם (אף שאינו נפש) אף שלגבי חילול שבת אינו אדם - דרק לחומרא אמרינן שאסור להורגו כיון שיש להעובר עכ"פ איזשהי גדר של אדם, כיון שיש לו גוף של אדם וגם נפש, למרות מה שהנפש אינו שלו, אמנם לחלל שבת בשביל עובר זה שאין גדר של אדם שלו בשלימות אין לנו הוכחה מהכתוב דגדר של אדם שיש לו מספיק לחלל שבת. ואילולי הלימוד ד"חלל עליו שבת א' בכדי שימור שבתות הרבה", לא היינו מפרשים הפסוק דקאי על עובר.

ולפי כל זה יש מקום לומר שלכו"ע האיסור בהריגת עובר הוא משום לתא דרציחה, אלא שאין הורגין ע"ז. וצ"ע.

וביסוד הנ"ל דעובר הוא אדם שיש לו נשמה וגם גוף, רק שאינו נפש, יש ליישב בזה סתירה בדברי רש"י, שלהלן (פה, ב) איתא דמכר אשה לעוברת מהו, ונשאר בתיקו, ופירש"י "גנב אשה מעוברת ומכרה לעוברת שלא מכר הגוף שלה אלא שיהא העובר מכור", ולכאורה לדברי רש"י למעלה (עב, ב) דעובר לאו נפש הוא

טרפה וכו'", דלכאורה אינו מובן מה שתלה הריגת טריפה בהריגת עובר. וכבר הקשה כן הגרב"ז בהקדמה לס' הרפואה לאור הלכה ח"א: "דמאי שייך לומר 'וכן' דמשמע דחזד דינא הוא, והלא שתי הלכות נפרדות הם, איסור הריגת עובר, ואיסור הריגת טריפה. ועיי"ש שתי' דבשניהם אין בהם חיות שלמה.

אמנם מעולם נתקשיתי בדין חיוב מיתה בהריגת טריפה שפטור ממיתה, ואילו הרג גוסס בידי שמים חייב מיתה, דלמה יגרע בהריגת טריפה מגוסס בידי שמים שההורגו חייב מיתה, והרי גוסס יכול לחיות רק כמה ימים או שעות ואילו טריפה יכול לחיות י"ב חודש.

והנראה לפי מה שביאר בלקו"ש שגדר של אדם הוא שיש לו גוף ונפש והנפש הוא שלו. ולכן עובר אף שיש לו גוף ונפש והרי הוא אדם, מ"מ אין הנפש מתייחס אליו כ"א לאמו.

והנה בספרי חסידות מבואר דחיות הנפש נמשך כשיש כלי הגוף בשלימות דהכלי ממשיך החיות, אמנם כשיש חסרון בהכלי אז נסתלק החיות, וכשיש חסרון העושה את

ולכן ההרגו אינו חייב מיתה, למה נסתפקו במכרו את העובר דאינו נפש.

אולם ליסוד הנ"ל, עובר אינו נקרא נפש רק לגבי אמו מכיון שמציאות של עובר היא טפל לאמו, אבל לגבי עצמו הרי הוא אדם שלם שיש לו נפש וגוף, ומי שהרגו הרי הוא רוצח רק דנתמעט ממיתה, ולכן כשמוכרים אותו נחשב שמכרו אדם שלם. ועיין מנחת חינוך (מצוה ל"ו אות ח').

ט

ביאור חדש בהא דב"נ נהרג

בהריגת טריפה

והנה יש לבאר ביסוד זה שיטת הרמב"ם בהל' מלכים (פ"ט ה"ד) שב"נ נהרג בהריגת טריפה ועמדו המפרשים מנ"ל זה. ועי' בקרית ספר שלמד מהריגת עובר, וצ"ע שעוברים רובם לחיים משא"כ טריפה דרובם למיתה, וכבר הקשה זאת המנ"ח (מצוה רצ"ו אות ז').

ונראה לחדש בהקדם מה שדימה הרמב"ם הריגת טריפה להריגת עובר דכתב: "ב"נ שהרג נפש אפילו עובר במעי אמו נהרג עליו, וכן אם הרג

וזהו החילוק בין טריפה לגוסס דבגוסס יש לו כלי הגוף בשלימות רק שאינן פועלים בשלימות, אבל מ"מ הכלי נשאר שלם, ולכן יש לגוסס גדר של אדם חיי בשלימות, ומה שחסר הוא רק בכמות החיות אבל לא באיכות החיות.

וזהו ממש ע"ד ביאור הלקו"ש בעובר שאף שיש לו נפש וגוף מ"מ אין נהרגין עליו כי גדר של חיות זה אי"ז חיים בשלימות כי בא לו מאמו, עד"ז בטריפה שאף שיש לו גוף, וכן יש לו נפש אבל נפשו אי"ז שלו כ"א מה שנשאר בו מקודם שנעשה טריפה, ולכן אין ישראל נהרג ע"ז כיוו שאי"ז חיות בשלימות, אבל ב"נ שנהרג אף על גדר של נפש וחיות כזה בעובר, ה"נ שנהרג בהריגת טריפה.

והיוצא מכל זה דגם לרש"י דס"ל שאין עובר נקרא נפש דמ"מ ישנו איסור רציחה בהריגתו.

,

דעת התוספות בסנהדרין

הנה התוספות בסנהדרין (נט, א. ד"ה ליכא מידעם) וכן בחולין (לג, א ד"ה אחד עכו"ם) הקשו על הכלל בגמ'

האדם כטריפה, אז נסתלק עיקר חיותו ולכן נחשב כגברא קטילא. אמנם מה שיש לו הכח לחיות עד י"ב חודש הוא משום שעדיין נשאר בו חיות ממה שנמשך בגופו קודם, וכמו שמבאר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חכ"ד מורכב מב' חלקים מה שיש לו מקודם ומה שנתחדש עתה. וזהו כל מעלת יום הולדת שאין מסתפק במה שיש לו מכבר ע"ד עובר ברחם אמו אלא נולד מחדש שיש לו חיות מחודשת בנוסף למה שיש לו מכבר, אבל מה שיש לו מכבר אי"ז נקרא שלו לגבי מצבו עכשיו.

מעתה יש לומר שטריפה למרות מה שיש לו חיות שנמשך לגופו ע"י כלי גופו קודם שנעשה טריפה, וחיות זה נשאר בו לאיזה זמן, אבל אי"ז נחשב לחיים בשלימות כיון שאין לו חיות מחודשת עכשיו.

[ולעיר מזה ד"חיים" הוא ל' רבים, דחיותו של אדם כלול ממה שנמשך לו מקודם וממה שממשיך אבר בריא עכשיו, וטריפה חסר לו בחלק א' של חיים, לכן נחשב כגברא קטילא, כי אין לו האבר להמשיך חיים חדשים ואכ"מ].

הנה הגר"מ פיינשטיין ז"ל (בקובץ לזכרון הר"י אברמסקי (ע' תס"א) ונעתק בשו"ת שלו) כתב להוכיח שכוונת התוס' היא לדין רציחה, דאם כוונתם רק שיש כאן איזה איסור אחר, מהו שהקשו לאח"כ איך מותר להרוג את העובר בשביל הצלת האם דלא הותר בב"נ, ותירצו דבישראל ישנו מצוה (שכבר כתבו שבמקום מצוה לא אמרינן האי כללא) או שבאמת בב"נ הותר לו ג"כ, וקשה על עיקר קושיתם הלא בישראל אין האיסור רציחה כ"א איזה איסור אחר שפשוט שנדחה בשביל הצלת האם, ואילו בב"נ האיסור הוא רציחה ואינו נדחית, ובע"כ שגם בישראל האיסור דהריגת עובר לדעת התוס' היא מדין רציחה.

וכן יש להוכיח לכאורה מסברא דהכלל דליכא מידי היינו כדכתב רש"י להלן (נט, א) "שהרי כשיצאו ישראל מכלל ב"נ להתקדש יצאו ולא להקל עליהם", ואם האיסור בישראל הי' איזה איסור אחר חוץ מרציחה, הרי זה קיל ולא ניתנה להם תורה להקל מעליהם. בשלמא הא דחייבין מיתה ע"ז ולא ישראל, י"ל דכן הוא בכל הז' מצות שנהרגין

ד"ליכא מידי דלישראל שרי ולבן נח אסור", הלא בב"נ מזהר על העוברין ואילו ישראל שנהרג עובר פטור ממיתה. ותירצו שאע"פ שישראל שהרג פטור ממיתה מ"מ לא שרי".

הרי מפורש בדבריהם שישנו איסור לישראל להרוג עובר, אבל אינו מבואר מהו גדר האיסור, אם זה איסור רציחה או איזה איסור אחר.

הנה בשו"ת אחיעזר (ח"ג סי' ס"ה אות יד) הבין שכוונת התוס' היא לאיסור דאורייתא דאל"כ יוקשה קושיית התוס' איך שייך שלב"נ תיאסר ולבני ישראל יהא מותר מה"ת.

וראיתי מביאין ראי' דמוכרח הדבר שיש כאן איסור דאורייתא מהא שכתבו התוס' בחולין שם דזה שחצי שיעור אסור מה"ת מתאים רק לדעת ר"י דח"ש אסור מה"ת ולא לדעת ר"ל שאסור רק מדרבנן. הרי שמה שיש איסור מדרבנן אי"ז מספיק לבאר הכלל דליכא מידי.

אבל אכתי יש לעיין במהות האיסור דהריגת עובר לדעת התוס', דלכאורה יתכן שיהא אסור מדאורייתא אבל לא מדין רציחה.

באנגלית בעניני הלכה ח"ד ע' קצד ואילך שביאר ספיקת התוס' כנ"ל ובעוד כמה אופנים.

יא

דעת התוספות בנדה

אמנם דעת התוס' בזה אינו ברור, שהרי מצינו בנדה שהתוס' כותבים ממש להיפך ממה שנקטו כאן בסנהדרין, דהנה בנדה (מד, א ד"ה איהו) הקשו: "וא"ת את"ל דמותר להורגו בבטן אפילו מתה אמו ולא הוי כמונה בקופסא, אמאי מחללין עליו את השבת". ותירצו: "דמשום פקו"נ מחללין עליו את השבת אע"ג דמותר להורגו", והביאו רא' מגוסס בידי אדם ההורגו פטור משום דרוב גוססין למיתה, ומחללין עליו את השבת, משום דאין הולכין בפקו"נ אחר הרוב", הרי שכתבו מפורש לכאורה שמותר להרוג את העובר.

ודברי תוס' אלו הביאו כמה מהאחרונים דבאמת כוונתו שמותר להרוג עובר לכתחילה. ע' בהגהות המהר"ץ חיות שם שכך הבין בדעת התוס' כאן.

אבל לא ישראל (וכמו שכתב הר"ן). אבל ראה בתוס' חולין שם דמשמע דגם אי לישראל יהא איסור באיסור עשה דלא קשה מכללא דליכא מידי.

הרי שדעת התוס' שיש איסור רציחה בהפלת עובר.

מיהו המנ"ח (מצוה רצ"ו) נסתפק גם בב"נ דמה שחייב אי"ז מדין רציחה כ"א מגזיה"כ, ודבריו צ"ע דבשלמא אי הוי בכלל רציחה שפיר הוי נשנית בסיני דאיסור רציחה הרי נאמר בסיני, אבל אי הוי דין מחודש הרי לא נשנית בסיני ואיך חייב ב"נ דוקא ולא ישראל.

ועוד רא' לנגד הבנת המנ"ח מזה שנסתפקו התוס' אי יכולין להפיל עובר להצלת האם, ואם אין כאן איסור רציחה מדוע נסתפקו בזה הלא לכאורה פשוט הוא שיכולין להציל את עצמן ע"י עשיית עבירה דרק ברציחה אמרינן דמאי חזית, ובפרט שהעובר הוא רודף דשייך גם בב"נ וכמבואר במנ"ח שם.

אלא שי"ל שבזה גופא הי' ספיקת התוס' אי מה שב"נ נהרג על העוברין הוא מדין רציחה או שהוא גזיה"כ. וראה במ"ש הרב דוד בלייך בספרו

לדחות נפש מפניו, אבל לענין הצלתו בשבת דינו כנפש", הרי שהביא בשם התוס' שרק בדיעבד פטור.

וגם מבואר בדבריו שזה שאין העובר נקרא נפש אי"ז בהחלט דלענין הצלתו אפי' בשבת ה"ה כנפש, ואף שי"ל שנתכוין שאף שאינו נפש כלל מ"מ דינו כנפש, אינו מובן למה הוצרך להוסיף זה הו"ל לכתוב דלענין הצלתו בשבת אומרים חל עליו שבת א' וכיו"ב. ומזה שכתב שהוי כמו נפש נראה שכוונתו כנ"ל שגדר של עובר הוא אדם ונפש אלא שלגבי מיתת ההורגו (שהוא נפש עצמאי וגמור), ולגבי חיי אמו (שהעובר טפל אלי') "לא נקרא נפש", ולא שאינו נפש כלל.

הרי שאין לדייק מדברי התוס' אלו דס"ל שמותר להרוג עובר, ושפיר י"ל שלכו"ע ישנו איסור דאורייתא ואפשר גם איסור של רציחה כנ"ל.

[מיהו הגאון הרגצובי בשו"ת צפנת פענח (ח"א סי' נ"ט) ביאר שהתוס' בנדה הולכים בשיטה שהריגת עובר אסור מדין חבלה וכאן שמתה אמו אין שייך חבלה. עיי"ש].

אמנם כמה מהאחרונים ביארו (עי' בשו"ת בית שלמה חו"מ סי' קל"ב ואחיעזר שם) שדברי התוס' כאן אזלי לרבנן דחולקים אר"י וס"ל דגם ב"נ אינו מוזהר על העוברין. אבל לדידן דפוסקין כר"י הנה ברור שגם בישראל יש איסור גמור, וחבל של אחרונים כתבו שדברי התוס' לאו דוקא.

וכן דייקו מהשוואת התוס' לגוסס ושם הרי פשוט שלא הותר להורגו כ"א שפטור ממיתה מי שהרגו עד"ז בהריגת עובר. וראה בתשובת הגר"מ פיינשטיין שם שהאריך בזה.

וממקומו הוא מוכרע, דהתוס' כתבו "דמשום פיקו"נ מחללין עליו את השבת", הרי שנקרא "פיקוה נפש", ואי ס"ל להתוס' שאינו בכלל נפש כלל איך השתמשו בלשון זה, ואם נימא דשיגרת הלשון הוא אבל לא דייקו בזה, הרי עדיף לומר כמו שכתבו האחרונים דמה דכתב מותר (שהוא היפך דבריהם בסנהדרין וכו') היא שיגרת הלשון.

ובחידושי הריטב"א הביא דברי התוס' ובלשונו: "ותירצו שאע"פ שעובר לא נקרא נפש היינו שההורגו פטור או

יב

דעת הרמב"ם

והנה הרמב"ם (הל' רוצח פ"א ה"ט) פסק: "אף זו מצות ל"ת שלא לחוס על נפש הרודף לפיכך הורו חכמים שהעוברה שהיא מקשה לילד מותר לחתוך העובר שבמיעי' בין בסם ובין ביד מפני שהיא כרודף אחרי' להרגה ואם משהוציא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש וזהו טבעו של עולם".

והנה הרמב"ם (ועד"ז הסמ"ג ל"ת קס"ד) נטה מפירוש רש"י שהטעם שמותר להרגו היינו מפני שאינו נפש, ואילו הרמב"ם ביאר שהטעם הוא מפני שהוא רודף.

והקשו (גאוני בתראי סי' מ"ה, קושית הר"י פיק בנו"ב מהד"ת חו"מ סי' נ"ט ועוד) על הרמב"ם שהשתמש בטעמו של רודף, ואילו בגמ' שם מבואר שאין העובר רודף (לאחר שהוציא ראשו) מפני דמשמיא קרדפא לי', והיינו שהוא דבר טבעי א"כ גם מצד זה לא שייך להסביר מה שמותר להרוג את העובר במעי אמו מפני שהוא רודף שהרי אי"ז רודף כיון דמשמיא קא מרדפי לי'.

והיינו שיש ב' קושיות: א' תיפוק לי' שהורגין העובר שאין חייבין על הריגתה בשביל האם שחייבין על הריגתה, ועוד שאין העובר נקרא רודף כלל.

ויש ע"ז כו"כ תירוצים באחרונים שעל פיהם יבואר דעת הרמב"ם אי האיסור להרוג עובר בוא מה"ת ואי הוי איסור רציחה.

(א) ה"גאוני בתראי" תי' דגם הרמב"ם מודה לטעם רש"י דאינו נקרא נפש, אלא דמטעם זה לחוד ליכא היתר להרגו בידים ויצטרך להשתמש בסם, ולכן הוסיף הרמב"ם דעכשיו שיש היתר להורגו שוב יש לצרף טעמא דרודף וברודף יכול להורגו בכל מיתה שירצו.

(ב) החוות יאיר והנו"ב והפמ"ג (או"ח סי' שכ"ח במשב"ז ס"ק ב') ועוד תירצו שנתכוין הרמב"ם ליישב איך הורגין את העובר, הלא יש איסור אף שאינו נפש, ולכן הוצרך להוסיף דהוי כמו רודף. והנו"ב דימו לטריפה שאף שהורג טריפה פטור, אבל מ"מ אין היתר להורגו כדי להציל את השלם, אבל מאחר שיש כאן "ענין" של רודף שוב אינם שווים.

מאחר שהעובר כבר נעשה אדם שלם.

(ו) תי' ר' חיים הלוי בספרו על הרמב"ם עפ"י היסוד שכל דין הריגת הרודף הוא מדין הצלת הנרדף, אלא דבכ"מ אמרינן דאין דוחין נפש מפני נפש, וכאן יש גזה"כ דנפשו נדחה. וביאר שהצלת הנרדף כאן דין מיוחד כאן.

ועפ"ז ביאר דעת הרמב"ם שהוסיף מדין רודף דמצד גדרי פיקו"נ של כל התורה הרי גם עובר הוי בכלל נפש ואינו נדחה מפני נפש אחרים, ורק מצד טעמא דרודף נאמר הדין דיכולין להציל.

ושוב הקשה ממה שכשיצא ראשו אין דוחין נפש נפש, וחילוקו אינו מבורר דמשמע מדבריו דר"ל שיש ענין של רודף גם בעובר ולכן נדחה חייו של העובר, אך דין של רודף לא שייך כיון דהוי טבעו של עולם.

אולי יש לבאר דבריו שיש ב' גווני רודף: א' שאין מציאותו סתירה לחייו של משהו אחר אלא רצונו להרגו עושהו כסתירה ואם מסלקים רצון זה שוב אינו רודף. ב' שעצם הווייתו ומציאותו הוא סתירה לחייו של

(ג) בית יצחק (יו"ד ח"ב סי' קס"ה) תי' דלהרמב"ם מה שהורגין רודף הוא מדרשת הספרי ד"וקצות את כפה" שאינו שייך בב"נ. ועפ"ז קשה שהעשה ד"וקצות את כפה" אינו עשה השווה בכל ואינו יכול לדחות ללאו של הריגת עובר ששוה בכל גם בב"נ, ולכן הוסיף שהוא כרודף שמחזק העשה ודוחה לל"ת, משא"כ כשיצא ראשו הוי לאו שיש בו מיתה ולא מהני צירוף סברת רודף עם העשה לדחות לל"ת שיש בו מיתה.

אך כבר העירו שמהרמב"ם הל' מלכים פ"ט ה"ד משמע דיש היתר רודף בב"נ. וראה מנ"ח מצוה רצ"ו.

(ד) בשו"ת כח שור תי' דרודף אם יכולין להצילו בא' מאבריו אסור להורגו. ויש קס"ד שעובר שאינו נקרא נפש לא שייך זה, ומשמיענו הרמב"ם שהדין כאן כמו רודף שאסור להמיתו אם יכול להציל את אמו בא' מאבריו.

(ה) דברי יששכר (סי' קס"ח) העובר רוצה להיעשות אדם שלם ע"י הריגת אמו זהו רודף אבל כשהוציא ראשו שוב אין העובר יותר רודף מאמו

היא שאין לסכן חיי האנשים בשביל המשא וה"נ שאין לסכן חיי האם בשביל העובר.

(ז) התורת חסד (אבהע"ז סי' מ"ב) תל' דהרמב"ם ס"ל דעיקר דין רודף נאמר להצלת הנרדף. ואף שאין פשע ברודף זה מ"מ נקרא רודף מטעם דנדחה מפני נפש אמו והעובר עדיין אינו נפש, אבל אם הוציא ראשו אין דוחין נפש מפני נפש וכאן אין שייך רודף דבנפש גמור צריך שהרודף יעשה בכוונה.

(ח) תל' של הגר"מ פיינשטיין דמשמא מרדפי לה אי"ז סברא שאינו רודף אלא דשניהם הוי רודפים כהירושלמי אבל בעובר כיון שאין נפשו נפש גמור כאמו הוי רק העובר רודף.

ועוד יש כמה תירוצים בכמה אחרונים הובאו בס' הרפואה לאור הלכה.

ונראה לענ"ד ליישב דברי הרמב"ם לפי היסוד שהבאנו מלקו"ש, כעין תירוצו של הגר"מ פיינשטיין ביתר ביאור, דבאמת עובר אדם הוא בשלימות רק שאינו נקרא נפש כיון שאין חיותו של עצמו אלא של אמו.

מישהו אחר. ובעובר כל מציאותו היא סתירה למציאותו של האם דמבלעדי האם אין לו מציאות ועכשיו רוצה להיעשות מציאות על חשבון אמו הרי זה רודף בעצם שגם אם אינו מכוין לרדוף יכולין להרגו.

אמנם לאחר שהוציא ראשו אין עשיית מציאותו סתירה לאמו כיון שכבר נעשה מציאות עצמאית אלא שבפועל הרי הוא עכשיו סתירה לאמו הנה בזה צריך שיכוין לרדוף אבל לא נקרא רודף כזה כיון שזהו טבעו של עולם.

ועי' בס' אבן האזל הביא תירוצו של רח"ה דהסביר דבריו ע"ד במשא שנקרא רודף אף שאינו מתכוין לזה והיינו רק משום שהאנשים הם רודפים להמשא והמשא רודף להאנשים. אבל מאחר שאנשים לגבי המשא ליכא דין להציל המשא בנפשם אבל להיפך שפיר דמי שהמשא לגבי האנשים איכא דין להציל האנשים ולהשליך המשא. ועד"ז עובר לגבי אמו הוי כמשא לגבי האנשים.

אבל לאחר כל ההסברים קשה דמהי המקור לב' סוגי רודף. וצ"ל שסברא

אמו, ולכן שפיר נחשב הוא כהרודף ולא אמו כי לגבי אמו אין לו חיות מעצמו כלל, אבל כשיצא לאויר העולם הרי שניהם שוים בגדר של נפשם, כי בשניהם הנפש הוא שלהם, ואין לקרוא אחד יותר רודף מחבירו.

והנה להרבה מן התירוצים הרמב"ם חולק על רש"י וס"ל דעובר שפיר הוי נפש וההורגו עובר באיסור רציחה אלא שבש"מ לא אין נהרגין ע"ז.

ומזה שהרמב"ם לא כתב בשום מקום שעובר אינו נפש זה מחזק השיטות דס"ל שלהרמב"ם ישנו איסור רציחה בעובר.

יג

הערה בדעת המהרי"ט

והנה ידוע שיטת המהרי"ט שחידש שיש איסור חבלה בהריגת עובר.

וכבר תמהו על זה, עי' בשו"ת שרידי אש (ח"ג סי' קכ"ז), וכן בחלקת יואב (קבא דקושייתא) הקשה ע"ז משיטת הר"ן שגוי שחבל בחבירו חייב מיתה כדין גזילה, א"כ למה הוצרכו לחדש שב"נ נהרג על העוברין מפסוק דשופך דם האדם הרי כבר חייב מיתה מדין חבלה.

ועפ"ז ביארנו שגם רש"י יכול לסבור דיש איסור רציחה בהריגת עובר כיון דאדם בשלימות הוא שיש לו גוף ונפש.

ולפ"ז י"ל שכוונת הרמב"ם בזה שהוא רודף היינו שיש כאן ענין של רודף ולא הדין של רודף, דהי' מקום לומר שהטעם שיכולין להרוג העובר הוא משום שאין נפשו חשוב כנפש, ולזה קמ"ל דהוי כמו רודף.

דהנה גדר של רודף הוא שהוא מסכן נפשו של השני, ועד"ז כאן ישנו ענין של רודף שדבר הטפל לאמו שפשוט שאין להניחו לחיות ומה שהוא טפל אליו תמות.

אמנם פשוט דזה לא שייך לאחר שיצא ראשו כיון דשני הנפשות שוים ואין כאן לא דין של רודף כיון דהוי טבעו של עולם וגם לא ענין של רודף כי עכשיו שניהם הם מציאות של רודף, אבל כשעדיין במעי אמו הרי כל מציאותו הוא מציאות של אמו וא"א לומר שאין דוחין נפש מפני נפש, דלגבי מישהו אחר הרי אדם גמור הוא, אבל לגבי אמו הרי מה שהוא אדם הרי זה מחמת אמו דוקא ואיך נאמר דנפשו של אמו שבו יהא לו יתרון לנפשו של אמו בגופו של

בשו"ת חות יאיר ביאר שהוא מטעם השחתת זרע.

בשו"ת בית שלמה כתב שיהא אסור מטעם סכנה לאם.

ויש שביארו שאסור מזה שמונע מלקיים מצוות אח"כ דהטעם שמחללין שבת על העובר הוא מפני שעתידי לקיים שבתות הרבה וזה גופא מכריח שיהא אסור להרוג עובר ולמנוע ממנו שמירת שבת.

יש שכתבו שיש כאן חילול השם שבגויים זה נחשב לאיסור חמור ואילו בישראל יהא מותר.

יש שביארו שהוא משום פסידא דבעל (עי' שו"ת צפנת פענח ח"א סי' נ"ט), ויש להאריך בכל טעמים אלו אבל אין כאן מקומו להאריך יותר.

מיהו לכאורה יכולין להקשות קושיא זו על עיקר הדין דרציחה שהיא א' מז' מצוות ב"נ למה לי אזהרה מיוחדת כיון שיש כאן חבלה והוי בכלל גזילה, אלא פשוט שיש יכולת להרוג אדם בלי לחבול בו, אבל בהריגת עובר הרי בכל מקרה לכאורה יש כאן חבלת האם, שא"א להפיל מבלי שיזוב דם, והדרא קושיא לדוכתא ולמה יש צורך בפסוק, אלא בע"כ דאי"ז חבלה כיון שגם לידה מוציא דם וזה כעין לידת מת. ודוחק.

ולשלימות הענין נביא עוד טעמים לאסור הפלת עובר:

בזהר מבואר שהיא סתירת בנינו של הקב"ה, וצ"ע אם זה טעם נפרד מרציחה או מחבלה, ואם יש נפק"מ להלכה מזה.

סימן נ"ח

(נח, ב)

נכרי שהכה את ישראל

א

קושיות על הראי' ממשנה רבינו שהכה את המצרי

איתב בגמ' (נח, ב): "א"ר חנינא עובד כוכבים שהכה את ישראל חייב מיתה, שנאמר ויפן כה וכה וירא כי אין איש [ויך את המצרי] וגו'" וא"ר חנינא הסוטר לועז של ישראל כאילו סוטר לועז של שכינה שנאמר מוקש אדם ילע קודש".

ורש"י כאן ביאר שהטעם שמשנה הכה את המצרי "משום דהכה איש עברי".

ואין להקשות איך מוכיחים מפסוק זה, הלא ה' קודם מ"ת, ויש כלל שאין למידין הלכה מלפני מ"ת, דזה לא קשה, דרק דיני ישראל אין למידין מקודם מ"ת, אבל דינים הנוהגים

בבני נח שפיר למידין כיון שאז היו כולם בני נח.

אבל צ"ע, איך למידין דבן נח שהכה ישראל שחייב מיתה ממשנה שהרג את המצרי, שאפשר שהרגו לא משום שהכה את העברי פעם אחת כ"א שהכה אותו כמה פעמים באכזריות, וכמו שפירש"י בפירושו עה"ת: "מלקהו ורודהו כו' ה' מכהו ורודהו כל היום".

ועוד יש להקשות שיכול להיות שהכהו בכדי להציל העברי מיד מכהו, שה' גם רודף, כי יתכן שהכהו כ"כ עד שה' יכול להורגו, ואיך נלמד מזה דחייב מיתה, דכאן שאני שהמצרי ה' רודף, אבל איך מוכיחים מכאן דגם בהכה את ישראל פעם אחת שחייב מיתה בתור עונש.

"לרשע למה תכה וגו'" כאן הוא שהסתכן].

אמנם אם ה' מכהו להצילו ממות לא ה' ירא כמו פינחס שמסר נפשו להרוג את זמרי להציל בנ"י ממגיפה, ומשה רבינו הלא מסר נפשו בשביל הצלת ישראל לומר "מחני נא מספרך", אלא מזה שכתוב "ויפן כה וכה וגו'", הוא שלא ה' הורגו כ"א ה' חייב מיתה בשביל הכאה לחוד, ולהרוג את המצרי ולקיים בו חיוב מיתה אי"צ להסתכן.

אלא שעדיין קשה, דלו יהא שלא ה' בסכנה לדעת ר' חנינא וחולק על המדרש, אבל מאין לו שחייב מיתה גם כשאינו עסוק בהכאה כמעשה של המצרי שה' מכהו (ודוחק לומר שר' חנינא ס"ל שמשוה הרגו לאחר שגמר הכאת העברי) בתור עונש גם לאחר שגמר הכאה.

ב

חילוק בין דין עונש והצלה ב"נ לישראל

ונראה לחדש, דהנה ידוע שיש חילוק בין הצלת אדם מהיזק או מרציחה ע"י שמונע אדם מלהזיק, לעונש המזק או

ואפשר שראה שלא יהרגנו ע"י הכאתו, דמזה שהציל אותו מיד מכהו בהריגת המצרי מוכח דחייב מיתה, אמנם במדרש איתא שרצה להורגו, והמצרי הלא ה' רודף,

אבל יש לומר שר' חנינא חולק על המדרש ונקט שלא ה' רודפו כ"א מכהו.

ונראה שהדיוק שלא ה' כאן דין רודף ושה' חייב מיתה מצד ההכאה עצמה הוא ממ"ש "ויפן כה וכה וירא שאין איש", שבפשטות אם היו אנשים שראו איך שהוא הורג את המצרי לא ה' הורגו, מפני שבזה ה' מסתכן, ולא ה' שום חיוב על כל יחיד לדון את בני נח, כי אם זה ה' אמת היו צריכים לדון את כל העולם שהיו שטופים בע"ז וכו', וראה בפ' הרמב"ן על התורה (פ' וישלח).

[ולהעיר ממכילתא דרשב"י (בשלח טו, א) "והיכן מסר נפשו על הדין הרי הוא אומר מי שמך וגו'", הרי שה' בזה קיום מצות דינין ומסר נפשו ע"ז, וזה דלא כמ"ש דלא רצה להסתכן, אבל הראי' במכילתא הוא לא מפסוק שהרג את המצרי כ"א מהפסוק "מי שמך וגו'", דבזה שאמר

שהעיקר הוא למנוע האיסור ולא עונש, שמצד גדרי עונש יש חילוק בין העבירות, ויש להאריך בזה אבל אכ"מ.

ולכן אם יודעין שיש היתר או חיוב להרוג עכו"ם להציל ישראל מהכאה, הרי זה מורה דגם לאחר שהכה חייב מיתה, מכיון שגם זה הוא הצלת האדם בעתיד, ואין חילוק בין לפני שעבר ולאחר שעבר, ועדיין צ"ע.

ג

בטעם שחייב מיתה

והנה הר"ן כתב מתחילה: "משמע דמדין גזל מיתתין לי, דמה דמה לי חבל בגופי' ומה לי חבל בממונו", דלפ"ז כתב "לא שנא כותי ולא שנא ישראל שוין בדבר, ועוד דמהיכא ילפינן לה מהמצרי שהכה את איש עברי ושניהם היו בני נח".

והנה מה שכתב "מה לי חבל בגופי' ומה לי חבל בממונו", שהוא לשון הגמ' לעיל (ב, ב) ועיין רש"י שם, משמע דהן דין אחד, אבל עדיין צ"ע שפירוש גזילה בפשטות הוא שלוקח החפץ לעצמו, וכמו שפירש"י בריש סנהדרין: "גזילות. כופר בפקדון

רוצה לאחר שעבר על העבירה, דמותר להרוג הרודף כל זמן שרודפו, אבל לאחר שהרגו צריכים להביאו לב"ד לדונו ולהענישו שם – הנה כל זה הוא בדיני ישראל, שיש חילוק בין הצלה לעונש.

אבל בב"נ יש לומר שכל עיקר ענין העונש הוא מדין הצלה, שאין להם עונש בתור עונש לכפרה על עונותיהם, אלא העונש בא למנוע היזק ורציחה בעתיד, וזהו כל עיקר מצות דינין לדעת הרמב"ם, שמצוה להזהיר את העם למנוע.

ולהעיר מחקירת המנ"ח (מצוה רצ"ו) אי יש דין רודף בב"נ ואם יכול כל אדם להציל הנרדף או רק הנרדף עצמו. ולפי"ד זהו מצות דינין למנוע העברה על ז"מ, ואם לאחר שהרג מצוה להענישו ה"ה בשעה שרודף למנוע הרציחה.

ובזה מובן הטעם שאמרו בסוגיין "אזהרתן זוהי מיתתן", וכן אי"צ התראה, מפני שאין עונש העובר על ז"מ נחשב כעונש, אלא העונש הוא ימנע העברת האיסור בעתיד, ולכן אין צריכין לכל התנאים שיש בעונש בדיני ישראל. ולכן מיתתו רק בסייף

שיש עליהם מצות יתירות, וכמו שכתב הרמב"ם בהל' מלכים.

[ולמעשה שיטת הר"ן כאן ברור דלא ה' עליהם דיני בני ישראל קודם מ"ת, כידוע השקו"ט בזה בס' פרשת דרכים].

ואולי יש לומר נפק"מ לדינא אם הכה גר תושב, לפי מה שאמרו ב"ק (לח, א) שעמד והתירן, שב"נ נחשבים רק כאינם מצווים ועושים, אבל בפשטות נראה לומר גר תושב נק' מצווה ועומד, ומצווין אנו להחיותו, ואם יכה גר תושב אפשר דחייב מיתה גם לביאור זה של הר"ן.

ומצאתי בס' חקרי הלכות (ח"ז ע' 48) למו"ר הגר"י פיקארסקי שהביא מקובץ שערי תורה (ח"א סי' נ"ב) שהקשה למה צריך גר תושב לקבל עליו קיום ז' מצות, הרי מוזהר ועומד, ותי' לפי הגמ' בב"ק שאינם מקבלין שכר כמצווין ועומדין, וא"כ זה קבלת גר תושב דמצד ז"מ כבר נפקע בציווי שלהם, וכשמקבלין גר תושב מקבלין אותו לז' מצות שלנו.

הרי שתפס שגר תושב נק' מצווה ועומד, דלפ"ז יתכן שנקרא שיש לו מצות יתירות משאר ב"נ.

דממשלח בו יד הוי גזלן וכן החוטף מיד חבירו הוי גזלו כגון ויגזול את החנית מיד המצרי", דמשמע שגזילה האא העברת החפץ מרשות הבעלים לרשותו, ומאן נימא שגזילה היא גם כשמזיק ממונו. וכן תפס המנ"ח (בקומץ המנחה למצוה י"א) דאין במזיק איסור גזל, וכל איסורו למדין רק מדין השבת אבידה, וכ"כ בחלקת יואב חו"מ סי' כ'.

ובס' מנחת אשר (ויקרא סי' נ"ב) הוכיח מב"מ (סא, א) דרש"י ביאר "דבכולן (גזל, ריבית ואונאה) יש חסרון שמחסר ממון חבירו" הרי גזל אינו נטילת ממון לרשותו כ"א במה שמחסרו. ועיי"ש שהאריך הרבה להביא מקורות לזה.

ד

טעם שני של הר"ן

אלא הר"ן חזר וכתב שדוקא ישראל משום שיש עליהם מצות יתירות על בני נח.

ומדבריו נראה שאי"ז מפני קדושת ישראל ש"בנו בחרת מכל העמים", שהלא זה ה' קודם מ"ת, אלא מפני

שהכוונה שלא נתכוין להמיתו, וכמו שהביאו בהערות מפירושו למשלי, ונראה שמשה באמת לא התכוין לענשו בעונש מיתה, אלא מאחר שהי' מחוייב מיתה בידי שמים, לכן מת.

אבל לענ"ד יש לבאר גם אם נאמר שהריגה בשם המפורש אינה נחשבת מיתה בידי שמים, ולולי דמסתפינא אפשר הי' לחדש שכשנתחייבו מיתה ביד"ש, אמנם ליכא חיוב מצד מצות דינין לדעת הרמב"ם לדונם ולהענישם, אבל יש להם רשות להורגם, מאחר שבאמת הם חייבים מיתה, וצ"ל לפ"ז שמש"כ הרמב"ם "אינו נהרג", היינו אינו נהרג ע"י השופטים שלהם, ודוחק.

ושוב ראיתי מביאים מס' חמרא וחיי בנוגע למה שכתב הרמב"ם דעכו"ם ששבת או למד תורה אינו נהרג, דמ"מ "גוי ששבת ועסק בתורה חייב מיתת ב"ד אחר ההודעה שאסור לו לעסוק בתורה ולשבות", וה"נ אפשר לומר (אף שבעל חמרא וחיי חילק ביניהם), שמשה רבינו הזהירו שיפסיק מלהכות ולא חש לו, ורק אח"כ הרגו מפני שהוא באמת חייב מיתה, ועדיין צ"ע.

ומצאתי בחי' הריטב"א שכתב כן בפירוש, במכות (ט, א): "ג' לשונות נאמרו בכותים, גר תושב, ובן נח, וכותי. גר תושב הוא שקבל עליו בב"ד של ישראל קיים שבע מצות שנצטוו ב"נ כדאיתא בע"א, וכזה מותר להתיישב בינינו ולזה נקרא תושב, וכיון שקבלן בב"ד הא נקרא בז' מצות אלו מצווה ועושה, וכי הא אנו מצווין להחיותו וכו'".

ה

שיטת הרמב"ם דחייב מיתה בידי שמים

והרמב"ם (הל' מלכים פ"י ה"ו) כתב ד"אע"פ שהוא חייב מיתה אינו נהרג, דמשמע שחייב מיתה בידי שמים, שמזה מוכח דס"ל שאין בהכאה משום גזל, אלא כביאור השני של הר"ן. שעפ"ז צ"ע, וכמו שהקשו המפרשים, איך מוכיחים ממה רבינו שהרג את המצרי הלא אינו חייב מיתה בידי אדם. והגר"י השיב דזה שהרגו בשם המפורש היינו מיתה בידי שמים.

וראיתי בפירוש רבינו סעדי' גאון שפירש "ויך את המצרי וימת"

סימן נ"ט

(נט, א)

גדר ז' מצות בני נח ו"ליכא מידעם דלישראל שרי ולעו"כ אסור"

הרי שדברי רש"י ברורים שבסיני
יצאו בני"מ מכלל ב"נ.

א

שיטת רש"י: יציאה מכלל ב"נ
להתקדש

גרעי מב"נ, ע"ז תירץ דאין כוונת הגמ'
משום דישאל בכלל ב"נ, אלא
דקושיית הגמ' היא דלא מסתבר
שישראל לא יהיו מוזהרין על ז' מצות
שב"נ מוזהר עליו, וכההיא דאמרין
שם ליכא מידעם שלישאל שרי ולב"נ
אסור. ושוב כתב שם דעפ"ז מדויק
לשון רש"י שכתב "דלא יצאו מכלל
מצות הראשונות" ולא כתב שלא יצאו
מכלל ב"נ, דזה פשיטא שיצאו, ודבריו
תמוהים דלמה לי' לדייק מלשון רש"י,
הלא מיד אחר זה בד"ה "לזה ולזה
נאמרה" כתב רש"י מפורש, וכמו
שהעתקנו בפנים: "שכשיצאו מכלל
ב"נ להתקדש יצאו ולא להקל עליהם"
הרי שכתב בפירוש שיצאו מכלל ב"נ.

כתב רש"י (נט, א ד"ה לזה ולזה
נאמרה): "שכשיצאו מכלל ב"נ
להתקדש יצאו ולא להקל עליהם".²

² ודבר תמוה ראיתי בס' קונטרסי
שיעורים על ב"מ (שעור יב) שכתב
אותו היסוד שישראל אינן בכלל ב"נ
ושונה מצוות שלהם ממצות שקבלנו
בסיני, וביסס זה על דברי הרמב"ם
הידוע בפיה"מ על המשנה בחולין (ק,
ב), ושוב הקשה המחבר הנ"ל ע"ז
מסוגיין גבי אבר מן החי למ"ל
למיכתב לב"נ ולמה לי' למשני בסיני,
ופירש"י אטו ישראל משום דקבלו
תורה יצאו מכלל מצוות הראשונות.
הרי דהז' מצות מחויבין ישראל דלא

אלא שזהו ענין אמיתי מצ"ע, ועי' פי' הרא"ש והמאירי דכן תפסו.³

ב

הגדר של ז' מצות ב"נ במשנתו של הלקו"ש

והנה בלקוטי שיחות (ח"ה פ' וישלח) ביאר כ"ק אדמו"ר הגדר של ז' מצות ב"נ ו"ההבדל הכללי בין שבע מצוות

³ אכן דמשמע שגם אברהם כבר יצא מכלל ב"נ, וידוע השקו"ט בזה (עי' פרשת דרכים, וס' בית האוצר בערך אבות ועוד), אכן עי' רש"י בע"ז (ג, א ד"ה נמרוד, ובדף נא, א ד"ה לבני נח), וחולין (ק, ב ד"ה דוקא) דרק ממ"ת נתקדשו ישראל, ועי' רש"י (זבחים קטז, א ד"ה זבחים ועולות): "וקודם מ"ת כולו בני נח", ועי' תוס' ב"מ (ע, ב ד"ה תשיך), וט"א חגיגה (ג, א).

ואולי יש להוכיח מזה כסברת הרגזובי (צפנת פענח סנהדרין פב, א) שהאבות יצאו מכלל ב"נ ונעשו בני"ל למפרע לאחר מ"ת בסיני, זאת אומרת דכאשר יצאו בני"ל במ"ת מכלל ב"נ, נתגלה שהתחלת הפעולה בזה הי' מהאבות, דאם ח"ו לא היו מקבלים בני"ל את התורה, אז הרי לא היו האבות שונים משאר ב"נ. ועי' ריטב"א כתובות (יא, א) דמ"ת הוא גמר הגירות.

וצריך ביאור מהי החילוק בין גדר של ב"נ בקיום המצות שלהם לגדר של בני ישראל בקיום המצות שניתנו בסיני.

והארכתי בזה בס' "כי במ חיייתני", וכאן נעתיק חלק ממה שנתבאר שם בע"ה.

דהנה יש לעיין בעיקר גדר של ז' מצוות ב"נ והיחס לתרי"ג מצוות שנצטוו ישראל, שבודאי הם גדרים שונים, ובהתאם לגדר של קיום המצות שלהם נלמוד גם גדר לימוד הלכות אצלם דמבואר כאן דמותר להם ללמוד והרי הוא ככהן גדול.

ועי' נדרים (לא, א) במשנה "קונם שאיני נהנה לבני נח, מותר בבני ישראל", ובגמ' שם: "וישראל מי נפיק מכלל בני נח" ומשני: "כיון דאיקדש אברהם איתקרו על שמי", הרי שבבני"ל יצאו מכלל ב"נ, ועיי"ש בהמפרש, ומשמע שם שאי"ז רק לענין נדרים, שכידוע בנדרים הולכים אחר לשון בני אדם (נדרים ל, ב),

סביבה והשפעה⁶ בלתי רצויה, אלא שהעולם יזדכך ויגיע לשלמותו, ולכן חייבים ב"נ לקיים את המצוות שלהם

– הן המצוות שבין אדם לחבירו, כדי שהעולם יתנהג בצדק וביושר, והן בין אדם למקום, כגון ע"ז וברכת ה', –

– כי בכך הם מכינים את העולם לכך שישאל יוכלו לעבוד כראוי את עבודתם בתומ"צ ולרומם את העולם המזוכך לדרגה שמעל לעולם ולהופכו לעולם של תורה, דירה לו ית'.

עד כאן תוכן דבריו הק' של כ"ק אדמו"ר בלקו"ש הנוגע לענייננו,

א) "בני פו"ר נינהו" י"ל, שהכוונה היא ל"שבת" – וכמו פו"ר (שמפרשת המשנה מיד) שנאמר לא תהו בראה לשבת יצרה". ולהעיר מתוס' יבמות ובכורות שם. טורי אבן ר"ה כח, א ד"ה אלימא]. וראה העמק שאלה (להנצי"ב) על השאלות שאלתא קסה סעיף ב' בתחילתו. (הערת כ"ק אדמו"ר שם)

⁶ כי דרך ברייתו של אדם להיות נמשך בדעותיו ובמעשיו אחרי ריעיו וחבריו ונוהג (כן הוא בדפנה"ר: ונוהג) כמנהג אנשי מדינתו (רמב"ם הל' דעות רפ"ו). (הערת כ"ק אדמו"ר שם).

בני נח לבין המצוות שנצטוו ישראל כו"י:

"העולם כו' נברא 'בשביל ישראל ובשביל התורה'⁴, וכיון שקיומם של ב"נ הוא למען ישראל והתורה, הנעלים מהעולם, מובן, שגם ה"מצוות" שב"נ חייבים בהן לא ניתנו למען ב"נ עצמם, כמצוות שנצטוו ישראל, אלא הן נקבעו "בשביל ישראל ובשביל התורה". למען ישראל ולמען התורה הכרחי לקיים בעולם מצב של "לשבת יצרה"⁵ (ישוב העולם), שלא תהי'

⁴ דרשת רז"ל עה"פ בראשית – תנחומא (באבער) פסקא ג' וה' לק"ט. רש"י. וראה גם ב"ר רפ"א, ויק"ר פל"ו, ד. (הערת כ"ק אדמו"ר שם)

⁵ ישע"י מה, יח. וגם לב"נ נאמר זה – אף שמצות פו"ר ניטלה מהם (סנה' נט, ריש ע"ב. אבל ראה שאלות קסה ובנ"כ שם. מל"מ הל' מלכים פ"י ה"ז. מנחת סולת על ס' החינוך מצוה א' סק"ה. ועוד) – כמ"ש התוס' (גיטין מא, ב ד"ה לא תהו בתירוץ הב', וש"נ) לענין עבד, ומכיון שהכתוב (לשבת יצרה) מבאר כוונת ברה"ע, אין סברא לחלק בזה בין עבד לב"נ. (משא"כ לדעת האומרים דפו"ר ושבת קשורים זב"ז). וראה בכורות מז, א: "והא עבד להו שבת" [ולשון הש"ס (יבמות סב,

במאמרי חסידות בשיחות ומאמרי כ"ק אדמו"ר.

ואף שפשוט שגם אצל בני ישנו להענין דישוב העולם, אבל מ"מ אצל ב"נ זהו כל גדר המצוות שלהם, וכמו שמתבאר להדיא מדברי כ"ק אדמו"ר שם.

ג

גדר של מצות ב"נ אצל בני ישראל

והנה יש להסתפק לפי יסודו של כ"ק אדמו"ר הנ"ל שז' מצות ב"נ יש להם גדר אחר מתרי"ג מצות שניתנו בסני לבנ"י – עכשיו שניתנה תורה, מהי הגדר של ז' מצות אלו לבנ"י, דמצד א' יש לומר שליכא בהם שום יחס וקשר לז' מצות שניתנו לב"נ, כי בנ"י אינם בכלל ב"נ כנ"ל מדברי רש"י.

אך יש מקום לומר לפי המבואר בגמ' ב"ק (לח, א) וע"ז (ב, ב) שויתר עמים, שנלקח מאומות העולם התפקיד הזה של ז' מצות, ומבואר דאינם נחשבים כמצווים ועושים, דמסתבר שחייב דז' מצות והגדרתם שנלקח מב"נ ניתן לבנ"י (ולהלן נביא מקור לזה מספרי), שכשקבלו התורה קבלו גם תפקיד וגדר זה של ישוב

המהווים יסוד ושער לכל הסוגיא של ז' מצות ב"נ, ועיי"ש בארוכה איך שהסביר כ"ק אדמו"ר כו"כ ענינים בסוגיא זו דב"נ, בנוגע לחיוב מיתה בב"נ ומצות צדקה, כיבוד או"א בב"נ, ועוד.⁷

ועכ"פ מתבאר מדבריו הק' דגדר של ז' מצוות ב"נ הוא ישוב העולם. זאת אומרת דקיום העולם כפשוטו תלוי בקיום ז' מצות בני נח, ואילו התרי"ג מצות שניתנו לבנ"י מטרתם הוא לעשות לו ית' דירה בתחתונים, כמבואר במדרש תנחומא (נשא טז. בחוקותי ג) ומד"ר (במדב"ר פי"ג, ו) ובתניא (פל"ו), ובמקומות אין ספור

⁷ ועיי' גם בלקו"ש ח"ז פ' צו שכתב שגדר של ז"מ שונה היא לחלוטין מתרי"ג מצות. וציין שם ללקו"ש ח"ה הנ"ל, ועיי' ג"כ לקו"ש (חט"ו ע' ואילך) בביאור הדבר שעכו"ם ששבת חייב מיתה (לעיל נח, ב) וראה גם לקו"ש (ח"ב בהוספות ל"ב תמוז – הובא למעלה בסי נ"ז) שביאר כ"ק אדמו"ר החילוק בהריגת עוברין בין ישראל לב"נ, דב"נ נהרג מפני שמציאות עובר הוא טפל, וכל מציאותו של ב"נ הוא טפל, עיי"ש. ובפשטות הכוונה שכל מציאותו הוא להכין העולם בכדי שבנ"י יוכלו לעשות לו דירה בתחתונים.

וז' מצות בנפרד, אף שכולם נכללים בתרי"ג, דאין גדרם שוה כנ"ל.

מיהו יש לדחות ולומר שהפירוש במספר תר"ך שכולל הז' מצות ב"נ בנוסף לתרי"ג, הם הז' מצות כפי שהם מתייחסים לב"נ, דאף שניתן להם הציווי, ומקבלים שכר דאינם מצווים ועושים וגם נענשים עליהם, הרי שמצות אלו מתייחסים אליהם, ואיך מונים ז' מצות ב"נ ביחד עם התרי"ג דשייך רק לישראל, ובפרט שנרמז בעשה"ד שנאמר רק לבנ"י, משום שגם מה שעושים ב"נ מתייחס אלינו, כמ"ש הרמב"ם דיש לנו חיוב לכופם, אבל זה דוחק, ויומתק ביותר אם נימא דגם הז' מצוות מתייחס אלינו שניתן לנו תפקיד זו ביחד עם התפקיד של תרי"ג מצות, וכפי שיבואר להלן המקור ליסוד זה בדברי חז"ל.

אכן לפי הדרשא שמשפר "תר"ך" כולל הז' מצות דרבנן ולא הז' מצות של ב"נ, היינו משום שז' מצות אלו דב"נ אין לה שום קשר בתור ז' מצות אל בנ"י, וכל ענינם הוא לאחר מ"ת הוא שונה מכמו שהי' קודם מ"ת, ולכן הם נכללים במספר תרי"ג, ולכן מוכרח לומר שהז' אותיות ד"וכל

העולם, זאת אומרת, דבקבלת התורה ע"י ישראל ניתן להם ב' תפקידים: א' התפקיד לקיום וישוב העולם הנלקח מאומות העולם, ב' התפקיד לעשות דירה לו ית' בתחתונים הקשור בקיום מצות שניתנה לבני ישראל במיוחד בהר סיני.

ואולי י"ל דתלוי בב' דרשות המובא במדרשים וראשונים על המספר תרי"ג, דלפי המדרש תנחומא (פ' וילך הובא בבית האוצר ע' 10) המספר תרי"ג כולל תר"ו מצות ביחד עם הז' מצות דרבנן. ובזהר הרקיע (הובא בבית האוצר שם) הביא שתר"ך אותיות שבעשרת הדברות כולל תרי"ג וז' מצות ב"נ, וכ"ה בבעל הטורים פ' יתרו, וכן הביא שם בבית האוצר מפ' האילן למהרש"ל בשם רבינו בחיי, ואילו במקומות אחרים הובא דהתר"ך אותיות שבעשה"ד הם נגד תרי"ג מצות התורה וז' מצות דרבנן (של"ה בשם הקדמונים, ראה לקו"ש (חכ"ט ע' 110)).

וי"ל דפליגי בהנ"ל, דאי נימא שמאחר שנלקח הז' מצות מב"נ וניתן לנו, והם ב' גדרים שונים, שפיר י"ל שיכולין למנות תרי"ג מצות בנפרד

אשר לרעיק" המשלימים למספר תר"ך קאי אז' מצות דרבנן.

ד

ד' אופנים ב"ליכא מידעם

דלישראל שרי ולעכו"ם אסור

והנפק"מ מב' צדדי החקירה י"ל לפי מה שאמרו בגמ' בסוגיין ובכ"מ "ליכא מידעם שלישאל שרי ולעכו"ם אסור" וכמו בהפלת עובר כמבואר בתוס' סנהדרין (שם) וחולין (לג, א) דאסור לישאל אף דאין חייב עליו מטעם זה, (מיהו החת"ס וערוך לנר כתבו שהרמב"ם אינו ס"ל איסור זה), דיש להסביר הדברים בכמה אופנים:

אופן א': שהסברא של ליכא מידעם מכריח שאכן בנ"י לא יצא מכלל ב"נ, אלא שניתוסף בהם חיובים, וע"כ א"א לומר שלא יהא אסור להרוג עובר, אלא שיש גזיה"כ לפוטרם ממיתה, דגם לסברא זו הרי הריגת עובר הוא איסור רציחה. ולדרך זה בודאי שאין מקום לומר שישאל יהא מותר לעשות דבר האסור לב"נ, אבל דרך זו קשה ונסתר לכאורה ממ"ש רש"י הנ"ל דנתבטל מבנ"י גדר של ב"נ, וכדמשמע מהגמ' בנדרים שם.

אופן ב': שהסברא של "ליכא מידעם" מכריח שאכן יצאו בנ"י מכלל ב"נ לגמרי, אלא שא"א שמה שיצאו ה' להקל עליהם, ובע"כ שבכלל איסור רציחה של ישראל היא הריגה עובר שניתן בסיני, אלא שיש קולא שאינו נהרג עליו בדוגמא שאין נהרג על הטריפה, וכמ"ש הנו"ב (מהד"ת חו"מ סי' נ"ט) שהשוה אותם, ומה שאין נהרגין אי"ז נחשב לקולא, ולהעיר מהא דמבאר בסנהדרין שם הטעם דב"נ נהרג אפ' אפחות משו"פ וכו', דאי"ז נחשב כקולא בעצם החיוב דאינן מוחלים, וגם דין דיפ"ת אין שייך בהם דאינם בני כיבוש, היינו דהמציאות שונה, וכעין זה יש להסביר גם הקולא בעונשים, ואכ"מ.

והקיצור לדרך זה: דאין לבנ"י לאחר מ"ת אלא גדר א' של בנ"י, וכל החומרות של ב"נ נכללים במצות של בנ"י.

אופן ג': שהסברא ד"ליכא מידעם וכו'" מכריח דיש ב' דינים בבנ"י: א' מה שנתחדש להם בהר סיני, ב' חזרה על הז' מצות של ב"נ אף שכבר יצאו לגמרי מגדר של ב"נ, אבל הסברא ד"ליכא מידעם" הוא, דא"א לומר

בתור ב"נ, בנוסף להמצוות שקבלו בתור בנ"י, דהחילוק בין אופן זה לאופן הראשון הוא, דלאופן הראשון מעולם לא נלקח מבני ישראל התואר דבני נח, אלא שניתוסף עוד מצוות וחיובים, אך לאופן הרביעי אף שיצאנו מכלל ב"נ כדברי רש"י, אבל מ"מ ניתן לנו מחדש מצוות ותפקידים באותו הגדר של ב"נ.

אף שלכאורה דוחק לומר כן דמצינו רק שניתן לנו ז' מצוות לצוות לב"נ, כמו שפסק הרמב"ם, דהיינו שניתן לנו התפקיד של הב"נ ליישב העולם ע"י שצווה את ב"נ לקיים הז' מצוות שלהם, אבל אין הכרח לומר שגם אנו נצטוונו באותן המצוות בתורה ב"נ אם לא מטעם "ליכא מידעם וכו'", אמנם ראה להלן שיתבאר מקור לזה.

ובקיצור: הנה לאופן הא' לא יצאנו מגדר של ב"נ, לאופן הב' אכן יצאנו אבל מסברא דליכא מידעם מוכח דז' מצוות עכשיו הם נכללים בתרי"ג, לאופן ג', אף שיצאנו מגדר של ב"נ לגמרי, מ"מ יש איסור חדש הנק' "ליכא מידעם" כעין חילול השם. ולאופן הרביעי, אף שלגמרי יצאנו מגדר של ב"נ, אבל מ"מ ניתן לנו גם

שהמצווים לא יהיו מחוייבין לקיים מה שמצווים לאחרים, וזה חיוב חדש. ועי' בשו"ת בית שלמה (חו"מ סי' קל"ב) ואחיעזר (ח"ג סי' ס"ה) שהסברא דליכא מידעם גופא היא המקור לאיסור הריגת עובר בישראל, ומשמע דס"ל כדרך הזה, וראה להלן. וכמו שיש איסור דלפי עור, ולכמה דעות הוי זה איסור בפ"ע ואינו קשור עם האיסור שהוא גורם כידוע השקו"ט בזה, ה"נ איסורי ב"נ הם אסורים לישראל מדין חדש של "ליכא מידעם".

ולכאורה מוכח כדרך הזה ממה דבגמ' מבואר דישנם חומרות בב"נ כמו פחות מש"פ או איסור דיפ"ת משום דאינם בני כיבוש ואינם מוחלים פחות מש"פ, דאם הסברא דליכא מידעם הי' מכריח שנשאר דיני ב"נ אצל ישראל, איך יכולים לשנות האיסור מצד סברות בעלמא, אלא בע"כ שהסברא של ליכא מידעם מחייב רק קיום הז' מצוות שלהם, אבל לא מגדר חיובי ב"נ.

אמנם יש גם אופן רביעי, דלאחר שסירבו האומות לקבל ולקיים שבע מצוות שלהן, ניתן המצוות לישראל

איסור חדש, של "ליכא מידעם". ולאופן רביעי, בודאי שיש לנו אותו החיוב של ב"נ (חוץ מן העונש מגזיה"כ), כיון שנלקח החיוב מהם וניתן לנו.

וראה להלן (סי' ע"ב) שבחקירתנו יבואר מחלוקת רש"י והרמב"ם בגדר הריגת עובר, וגם נפק"מ אם בב"נ מותר להפיל עובר להצלת האם עיי"ש.

עוד נפק"מ מזה י"ל היא חקירת המנ"ח (מצוה ב' ומצה כ"ו) אי סומא מחוייב בז"מ ב"נ לדעה זו דסומא פטור מכל המצוות, שהמנ"ח צדד דאמנם מחוייב הוא:

הנה לפי אופן הא' שבנ"י לא יצאו מכלל ב"נ פשוט דמחוייב הוא במצוות אלו.

לאופן הב', דסברת "ליכא מידעם וכו'" מכריח שנכלל בקיום מצוות של ישראל, למשל גניבה נכלל באיסור גניבה של ישראל, דאז אינו מחוייב כיון שגם חיובי ישראל אין לו לסומא.

לאופן השלישי, דיש רק איסור חדש של "ליכא מידעם וכו'", אכתי יש

גדר זה מחדש בנוסף לגדר של בנ"י וכמש"נ.

ה

הנפקא מינה להלכה

והנפק"מ לדינא היוצא מד' אופנים אלו הוא: דלאופן הא' פשוט שגם הריגת עובר נקרא רציחה, כיון שלא יצאו בנ"י מגדר של ב"נ, אלא שיש גזיה"כ שאין הורגין עליו,⁸ ולאופן הב' ג"כ הוי איסור רציחה אלא שהיא איסור רציחה שנכלל בהלא תרצח שבכלל התרי"ג מצוות שניתנו לישראל, אלא שנתמעט מחיוב מיתה ע"ד בטרופה, דהחילוק הוא איזה גדר של חיוב יש כאן, אי של ב"נ או של ישראל. ולאופן השלישי הרי זה איסור גרידא ד"ליכא מידעם וכו'", שניתן לבנ"י מצוות של ב"נ בכדי לצוות לב"נ, ואין סברא שהמצווה (מ"ם שואית, צדיק פתוחה) לא היא מחוייב, אבל אי"ז איסור רציחה, כ"א

⁸ נפק"מ זו הוא רק להדעות דס"ל דבב"נ איסור הריגת עובר נכלל באיסור רציחה, אבל להדעות דס"ל דגם אצל ב"נ אמרינן דעובר לאו נפש הוא, עי' מנ"ח (מצוה רצו) וס' כח שור (סי' כ'), לא שייך נפק"מ זו.

המקדש ויהי גילוי אלקות, ומלאה הארץ דעה את ה' וגו', ותפקיד זו אנו מקיימים ע"י קיום התרי"ג מצות, אבל גם ניתן לנו דיני ז' מצות של ב"נ והתפקיד שלהם להכין העולם ולישב אותה, שנלקח מהם וניתן לנו.

ו

מקור לחידוש הנ"ל

ומצאתי כדברינו מפורש בספרי (פ' ברכה) שבהמשך לכל האריכות של הפסוק ד"הופיע מהר פארן" הנאמר בפ' וזאת הברכה (שהוא כעין הכתוב ד"אלו-ה מתימן וגו'" המובא בב"ק וע"ז), שהציע להם כמה מצות ולא קיבלו, איתא שם שבנ"י קיבלו גם הז' מצות שלהם, ומשמע ברור איפוא שבקבלת בנ"י את התורה היו ב' קבלות: א' הז' מצות שניטל מהאומות, ב' התרי"ג מצות. ועד"ז מבואר בזח"ג (קצב).⁹

⁹ מיהו צ"ע מה ה' הוספה בשעת מ"ת על מה שקיבלו כבר במרה, כמ"ש בסנהדרין (נו, ב) והוריות (ח, ב) וברש"י עה"ת (טו, כה) שבמרה קיבלו עליהם הז' מצות (ואין לומר דמה שהופיע מהר פארן אירע מקודם שבאו למרה, דמהסוגיא שם

להסתפק, דמצד אחד י"ל שאינו מחוייב כיון שא"א לחייבו בשום איסורים חדשים, כיון שפטור מכל המצוות, אך מאידך י"ל דהסברא דליכא מידעם הוא כעין חילול השם כדמשמע מלשון רש"י שלא ניתנו המצוות להקל עלינו וכו', וכיון שכן גם סומא יהא חייב בזה מצד סברא זו.

ולאופן הרביעי שנתחדש לנו חיוב של ז"מ של ב"נ, לכאורה פשוט שגם סומא מחוייב בזה, אכן יש לצדד ולומר דכמו שלא הטיל הקב"ה עליהם חיוב של מצות של בנ"י מדוע יטיל עליהם חיוב חדש של ז"מ של ב"נ כיון שאי"ז החיוב שנשאר מקודם, שהרי כבר יצאי בנ"י מגדר של ב"נ, אלא שנתחדש לנו תפקיד של ב"נ כשסירבו האומות לקבל התורה והז' מצות כנ"ל, ואולי לא הוטל עליהם חיוב זה, ודו"ק.

והנה ממה שבכ"מ כנ"ל הז' מצות משלימים המספר דתר"ך, הרי מסתבר כאופן הרביעי שבסיני ניתן לבנ"י ב' דינים, שהם בעצם ב' תפקידים שונים: א' התפקיד החדש של בנ"י לעשות לו ית' דירה בתחתונים, ולהביא העולם לתכליתה שהיא ביאת המשיח שאז יבנה

למטרה אחרת, בכדי לעשות דירה לו ית' בתחתונים, וכמו שהבאנו למעלה מכו"כ מקומות שמנו תרי"ג עם עוד ז' מצות של ב"נ שביחד זה עולה תר"ך כמנין האותיות שבעשה"ד.

ועיין שם בס' "כי במ חייתני" שהרחבתי את הביאור בזה בע"ה להבין מה שנענשין על העדר קיום המצות אף שנחשבים כאינם מצווין ועושין, קחנו משם.

ובזה מיושב מה שהקשה בס' "ספרי דבי רב" שם, שהלא הז' מצות נכללים בתרי"ג, א"כ איך אומרים שקבלו ז' מצות וגם תרי"ג מצות — דלפי מה שביארנו מיושב, דבסיני קבלנו עלינו ב' תפקידים וגדרים של מצות, יש לנו חיוב לקיים המצוות של ב"נ בשביל ישוב העולם, וגם יש לנו חיוב לקיים כל התרי"ג מצוות כולל הז' מצוות שכבר נתחייבנו בהם

משמע שהוא קרוב להר סיני, עי' בתוס' (ב"ק שם ד"ה מפארן)), אבל בלא"ה דורש ביאור מה שהוצרך לקבל עליהם ז' מצות במרה, הלא כבר נצטוו, ואולי "ל דמכיון שבמצרים לא שמרו הז' מצות ש"הללו עוע"ז וכו", לכן הוצרכו לקבלם עוה"פ במרה, אבל מה שקיבלו בסיני הי' ענין חדש שלקחו מן האומות החיוב של ז' מצות שלהם וניתן לבנ"י, שמעתה ב"נ מחוייבים בז' מצות מצד החיוב לציית לבנ"י שקבלו מסיני כנ"ל. ועדיין צ"ע).

סימן ס'

(ס, ב)

המקבלו לאלוה

א

קושיית המנחת חינוך על רש"י

תנן (ס, ב): "העובד עבודת כוכבים, אחד העובד כו' ואחד המשתחוה ואחד המקבלו לאלוה, והאומר לו אלי אתה".

ופירש"י (ד"ה והמקבלו עליו באלוה): "ואפילו אמירה בעלמא כגון האומר לו אלי אתה דאיתקש לזביחה דכתיב וישתחוו לו ויזבחו לו ויאמרו אלה אלקיך ישראל [במהר"ם ביאר שלפי לשון זה יש רק אופן אחד, של המקבלו לאלוה, ומשנה מפרשת שמקבלו עליו באמרו "אלי אתה"]".

ל"א והמקבלו לאלוה שלא בפניו, והאומר לו אלי אתה בפניו, ותנא סיפא לגלויי רישא, דאי תנא רישא הוה אמינא ה"מ בפניו אבל שלא

בפניו לא, תנא סיפא בפניו מכלל דרישא שלא בפניו, ואפ"ה חייב".

והקשה המנחת חינוך (מצוה כ"ו אות ה') מאי ס"ד בהך ד"אומר אלי אתה" שיהי' חילוק בפני' או שלא בפני', דאיצטריך התנא להשמיענו זאת.

ורצה לתרץ דבא לאפוקי מר' יהודה בן בתירא ור' יהודה בן בבא בחולין (מא, א) שאין מנסכין יין אלא לפני ע"ז, וכתבו התוס' שם (מ, א ד"ה לפני) שזה דוקא לענין איסור (שעל היין), אבל לענין חיוב, חייב בכל ענין, וזה בא רש"י להשמיענו דאי"צ שיהי' לפני ע"ז דלא כריב"ב,

אבל הקשה על תירוץ זה דלמה לא השמיענו דגם בשאר עבודות ג"כ שלא בפני' חייב לאפוקי מדריב"ב, והניח בצ"ע.

ב

ישוב לקושייתו

ואפשר ליישב, שאחד מתנאי חיוב בעבירה הוא הקשר האדם לחפצא דעבירה, ולכן שכשעובד ע"ז במעשה אז חל תורת עבודה זרה על המעשה, שהמעשה מקשר האדם לע"ז, אבל כשכל עבודתו הוא באמירה, הוי אמינא שאין מקום לקשר אמירתו להע"ז אם לא שאומר אלי אתה בפני הע"ז.

וע"ד במדה טובה, כשמברכים את ה' בברכת הנהנין או ברכת המצות, צריך להיות המאכל או המצוה לפניו, דבלי זה אין קשר בין הברכה להמאכל או המצוה ואי"ז ברכה, עד"ז הי' אפשר לומר כאן, ולכן ס"ד דבכדי שיהא חלות שם ע"ז על הדיבור שלו צ"ל בסמיכות להע"ז.

ויש להוסיף דבשלמא במדה טובה ובפרט בעניני קדושה, כשאחד מקבל עליו עומ"ש, הנה קבלה זו באמירה בעלמא נחשב כמצוה, אף שהוא רק בדיבור ואינו מקושר לשום חפץ גשמי המורה על קבלתו, כי קבלת עומ"ש הוא ענין אמיתי ואי"צ

להסמיכה לחפצא של קדושה לקרותו עבודה.

אבל ע"ז היא מציאות של שקר, ואם מקבל עליו זה בלתי מציאותי מפני שאין מציאות של אלוה אחר, אלא שהתורה חידשה שיש מציאות וחפצא של ע"ז כשיש מציאות גשמי שעבדו אותו ואף שאיבן ממש, מ"מ התורה החשיבו כמו "איסורא אחשבי", וס"ד שזה שייך רק כשהוא עובד ע"ז במעשה, או לכל הפחות גם באמירה כשהיא קשורה לחפצא דע"ז עצמה ובסמיכותה, קמ"ל דאעפ"כ חייב גם שלא בפני'.

ג

ישוב לקושיית הגריד"ס על שיטת

הרמב"ם

ולפי דרכנו מיושב גם מה שהקשה הגריד"ס על עיקר הדין שהמקבלו לאלוה, דהנה נחלקו הרמב"ם והרמב"ם בספהמ"צ (ל"ת ה') דלהרמב"ם איכא ד' איסורים בלאו דלא יהי' לך, ולרמב"ן רק אחת, דלהרמב"ן איסור ע"ז הוי מעשה עבירה של לא יהי' לך, שמכיון שעובדו ברור שקיבלו לאלוה, אבל להרמב"ם איכא ד' איסורים שונים,

לפני הע"ז גם זה נחשב כעבודה כמו השתחואה. (מיהו החסדי דוד על התוספתא ס"ל דגם הרמב"ם מודה דגם שלא בפניו חייב).

וזהו מה שהרמב"ם שם ביאר המשנה באופן אחר כנ"ל, שהמקבל לאלוהי היינו שכבר ה' אותו העבודה זרה נעבד מקודם, אלא שהוא מקבלו עליו לאלוהי זה עתה, אך האומר לו אלי אתה, היינו שלא ה' עבודה זרה כלל עד עתה, והוא בא עתה לעשותה ע"ז, כגון שמגב' לבינה ואומר לה אלי אתה (ע' צפנת פענח), ומשמעינו המשנה שאף באופן זה שלא היתה ע"ז מקודם הרי הוא חייב.

והרמב"ם לשיטתו, דההחויב בא מחמת שהיא עבודה, ולכן הוי אמינא דאם לא ה' ע"ז מקודם לא עבד ע"ז כ"א שעשה ע"ז, ואי"ז נקרא עבודה, קמ"ל דאכן זה הוי עבודה.

אבל באמת יש לומר שחולק על רש"י וס"ל דשלא בפניו דא"א לקרוא אמירתו כעבודה, אלא קבלה גרידא אינו חייב.

אבל רש"י יש לומר ס"ל כהרמב"ן שהאיסור הוא הקבלה עצמה מבלי להגדירו כעבודה, לכן למסקנה גם

דהא האיסור שלא להאמין באל אחר הביא רק בהל' יסודי התורה, ולדידי' החיוב הוא מחמת העבודה ולא מחמת הקבלה.

וע"ז הקשה דבשלמא לדעת הרמב"ן שחויב ע"ז הוא מחמת דקיבל עליו לאלוהי, שפיר יש להבין משנתינו שהמקבלו נידון כעובד ע"ז, אבל להרמב"ם שם שהחויב הוא מחמת פעולת עבודה, אבל אין האמונה בהם מחייבת מיתה, אמאי המקבלו לאלוהי חייב.

אולם לפי מה שנתבאר אתי שפיר, שהרמב"ם (הל' ע"ז פ"ג ה"ד כפי שביארו הלח"מ) לא פירש המשנה כרש"י אלא הבין שהחילוק הוא בין מקבל עליו ע"ז שכבר ה' ע"ז, וע"ז שמקבלו עכשיו.

ונראה דהרמב"ם חולק על רש"י וס"ל דבאמת אי אפשר לחייב משהו על הקבלה גרידא כשאין ע"ז לפניו, כי אין החיוב בא מחמת קבלת הע"ז כ"א שבזה הוא עובדה, וחידוש התורה בזה שהקיש השתחואה לקבלה, בפסוק "וישתחו לו ויזבחו לו ויאמרו אלה אלקיך ישראל", שבזה משמעו כשמקבלו לאלוהי

שלא בפני הע"ז יש בזה חיוב של ע"ז מכיון שגם זה נקרא קבלה.

ואולי ללשון הראשון שברש"י באמת אינו חייב אלא כשאומר בפניו אלי אתה וכמו שביארנו שיטת הרמב"ם, ובתוספתא מוכח דהמשנה מפרשת מהי המקבל, זה כשאומר אלי אתה, ונמצא דב' הלשונות ברש"י מכוונים לב' השיטות של הרמב"ם והרמב"ן.

ועיין בגליון שברש"י כריתות (ג, ב. הובא במרגלית הים) שכתב שבמקבל לאלוה בלא השתחוואה דאינו חייב, ואם זה באמת פירש"י צ"ל דקאי לללישנא קמא.

ד

קושיית היד רמ"ה

ובזה יש להסיר השגת היד רמ"ה על לשון שני של רש"י, דלפי דבריו שמשמיענו בין בפניו ובין שלא בפניו, א"כ למה שינה התנא לשונו, ה' לו לכתוב "המקבלו עליו לאלוה בין בפניו ובין שלא בפניו".

ונראה שלפי מה שנתבאר בפירש"י יש ליישב, דנראה לומר שיש ב' גדרים כאן, ובפניו ושלא בפניו לאו בחד מחתא מחתינה: א' כשמקבלו

לאלוה בפניו הוי זה כמין עבודה, וגם לדרכו של הרמב"ם חייב, אבל שלא בפניו הוי זה קבלה בלי עבודה שלפי דרכו של הרמב"ם לא יהא חייב כי זה קבלה בלי עבודה, וזה הוא חידוש המשנה לדעת רש"י, דקמ"ל דאף אם אינו מקושר להע"ז עצמה דאז ה' שייך להגדירו כעבודה, אלא שהוא רק קבלה, מ"מ חייב, ולכן השתמש המשנה בב' לשונות (תחת "בין בפניו ובין שלא בפניו") להשמיענו הגדרת החיוב שבהם שיש חילוק יסודי בין בפניו לשלא בפניו.

ה

ישוב לקושיא במתני'

וראיתי מקשים (עי' יד רמ"ה) למה הוצרך המשנה לומר שבהשתחוואה שחייב, הלא הרי הוא מקבלו לאלוה, וכבר נתחייב בלי השתחוואה.

וקושיא זו יש ליישבה בין לפי מה שנתבאר בדעת רש"י ובין מה שנתבאר בדעת הרמב"ם:

דהנה להרמב"ם הלא עיקר החיוב הוא לא ממה שמקבלו לאלוה כ"א על העבודה לע"ז, והמשנה משמיענו דיש כמה אופנים בעבודתה, א' ע"י

דרכים להתחייב, דכשמשחווה אף שאינו אומר שמקבלו מ"מ המעשה מורה על מחשבתו, וזהו שאמר רבא להלן (סא, ב) שהעובד מאהבה פטור משום: "אי קבלי' עלי' לאלוה אין אי לא לא", אמנם יש עוד אופן: כשאומר בפירוש שמקבלו לאלוה, ויש חידוש בשניהם:

דהנה החידוש בהשתחווה הוא שאינו אומר בפירוש שמקבלו, אבל מ"מ מעשיו מוכיחים על מחשבתו וחייב (אלא א"כ נדע שעבד מאהבה או מיראה לדעת רבא), והחידוש באמירה הוא, שאף שאין בו מעשה אפי' של כפיפת קומתו, דמ"מ חייב, וזהו שכתב רש"י: "אפילו אמירה בעלמא", דר"ל שהחידוש הוא למרות מה שהמקבלו לאלוה הוא חזק יותר מהשתחווה בהגדרת איסור ע"ז, אבל מ"מ יש חידוש בהמקבלו שחייב למרות שאין בו מעשה.

השתחווה וכו', וא' ע"י דיבור שאומר אלי אתה, ואם היינו יודעים רק שהמקבלו דחייב היינו חושבים דהחייב בא ממה שמקבלו לאלוה, אבל בהשתחווה שאינו אומר בפירוש אולי ליכא חיוב, קמ"ל דחייב שהשתחווה הוא עבודה, והעבודה היא שנאסרה.

והחידוש בשניהם הוא, דאם ה' שונה רק השתחווה הוי אמינא דרק זה נחשב כעבודה, ואם ה' שונה רק המקבלו לאלוה הוי אמינא שיסוד החיוב הוא הקבלה כשיטת רש"י, ולא העבודה, וא"כ השתחווה שאין בו קבלה בפירוש שמקבלו לאלוה, הוי אמינא דאינו חייב, לכן משמיענו דלא כן אלא שיסוד החיוב הוא העבודה ושפיר נחשב השתחווה כעבודה.

ולמה שנתבאר ברש"י שהולך בעקבות הרמב"ן שעיקר החיוב בעבודה זרה הוא מחמת מה שמקבלו לאלוה, הנה המשנה משמיענו דיש ב'

סימן ס"א

(סא, ב)

העובד ע"ז מאהבה או מיראה

א

קושיא על פירוש הרמב"ם

איתא בגמ' (סא, ב): "איתמר העובד עבודת כוכבים מאהבה ומיראה, אביי אמר חייב, רבא אמר פטור, אביי אמר חייב דהא פלחה, רבא אמר פטור אי קבלי' עלי' באלוה אין אי לא לא".

והנה בפירוש אהבה ויראה נחלקו הראשונים, דהנה רש"י כאן כתב: "מאהבת אדם ומיראת אדם ולא חשבה בלבו באלהות".

אולם הרמב"ם (פ"ג מהל' ע"ז ה"ו) פירש מאהבה ומיראה של העבודה זרה עצמה, שאוהב הצורה או ירא מפני', וז"ל הרמב"ם: "העובד ע"ז

מאהבה, כגון שחשק בצורה זו מפני מלאכתה שהיתה נאה ביותר, או שעבדה מיראתו לה שמא תריע לו כמו שמדמין עובדי' שהיא מטיבה ומריעה, אם קבלה עלי' באלוה חייב סקילה, ואם עבדה דרך עבודתה או באחת מארבע עבודות מאהבה או מיראה פטור". וכביאור הרמב"ם כך ביאר רב האי גאון, ובס' מרגלית הים הביא גם מר"ח בשבת (עב, ב) שפי' כהרמב"ם.

והנה הראב"ד השיגו: "א"א דומה שהוא שהשמיט מכאן מיראה ובגמ' הולכין יחד מאהבה ומיראה, ואנו פרשין מאהבת אדם ומיראת אדם ולא מאהבת ע"ז ולא מיראתה".

סכל, ועבודה זרה נקרא מי שמקבלו לאלוה ולא רק שמאמין שיש בו כחות, ולכן גם כאן שמאמין שיש בע"ז איזה כח הרי זה שטות ולדברי רבא אם אינו מקבלו לאלוה פטור.

ואפשר להסביר שיטתו, שפשוט שמי שמאמין שאדם א' הוא גיבור כמששון, אף שאינו, לא יקרא ע"ז כ"א שטות, וה"נ בכישוף וכיו"ב.

אמנם שאר הראשנים שחלקו עליו ס"ל דזה עצמו שיש שמאמינים בע"ז זו ועובדים אותה, הנה כל מי שיאמין באיזה כח שיש לה, הרי הוא עובד ע"ז, וגם רבא יודה שחייב.

ג

ישוב קושיית הר"ן וסתירה

ברמב"ם

אבל עדיין צריך ליישב קושיית הר"ן על הרמב"ם ממקטר לשד (להלן סה, א) דאמר רבא דחייב, וסתם מקטר לשד אינו מקבלו לאלוה.

ונראה לפי מה שראיתי מקשים שהרמב"ם סתר את עצמו שבפ"ב ה"א כתב שגם העובד כמו אנוש הוא ע"ז והלא הם האמינו בה' רק שדימו

וכן הר"ן הרבה להקשות על הרמב"ם: "והא לא מחזור לי דכיון שעובד צורה זו על שהיא מטיבה ומריעה אע"ג דלא קבלה עליה באלוה חייב מיתה דלא גרע ממקטר לשד דאמרין בגמרא היינו עובד עבודה זרה, וסתם מקטר לשד שאינו מקבלו באלוה ואפילו הכי קרי ליה עבודה זרה, ועור אמאי לא תריץ ליה במקטר לשד שאינו מקבלו באלוה וזהו בעל אוב דליכא אלא לאו, אלא משמע לי דכל שעושה איזה עבודה לשום צורה כדי שיגיע ממנה איזה תועלת, הרי נתן לה אלהות ושררה על זה הענין ולפיכך עובדה, והיא ענין עבודה זרה כנ"ל". וכן בכס"מ הביא מהריב"ש שתמה על הרמב"ם.

ב

ישוב להקושיא על הרמב"ם

ונראה ליישב דעת הרמב"ם דהולך לשיטתו, דס"ל דכמו שיש כישוף שיש מאמינים בכחה או בכח המזלות, וכתב (הל' ע"ז סוף פ"א) דאין בהם שום ממשות וכח, ומי שמאמין בה הרי הוא סכל וכו', והרי לדברי הר"ן הרי זה ע"ז, אלא ברור דמי שמאמין בשטויות אינו עובד ע"ז רק שהוא

לו הכח להטיב אי"ז כמו יראה, דיראה הכוונה שירא מפעולתה של הדבר המזיק, ולא מהדבר המזיק עצמו, דזה רק ביראת הרוממות, ולדוגמא מי שירא מן הגשמים שישטוף את שדהו אינו ירא מהגשמים כ"א ממה שהגשמים יכולים להזיק, אבל כשהגשמים יורדים באופן הנרצה נסתלק היראה.

אבל אם יהי' לאדם אהבה להע"ז, פירושה היינו שמייקרו מצד עצמו ולא רק ממה שמגיע לו, דאם רק ממה שמטיב לו הרי זה כמו יראה דירא שאם לא יעבוד אות יאבד ההטבה שחושב שבא מן הע"ז, ולכן מה שאהבו הוא מפני שמייקרו וחושב שיש לו בחירה להטיב ושהקב"ה נתן להם הכח, וכמו אהבת האדם לאביו ואמו, אבל אם ירא אותו שמא יריע לו, אי"ז ע"ז כיון שאינו מאמין שיש להם כבוד ולשבחו, אבל מי שיש לו אהבה מצד זה שמטיב לו, זה הוי ע"ז.

ובזה מיושב קושיית הר"ן על הרמב"ם ממקטר לשד – דלפי מה שביארנו נחא, דהרמב"ם ס"ל דרק מיראת הע"ז שלא יריע לו דפטור אם לא קיבלו כאלוה, אבל אם עושה

שגם הכוכבים וכו' יש לה כח, א"כ איך כותב כאן שאי"ז ע"ז.

ואולי ה' אפשר ליישב בהקדם דיוק בלשונו, שרק בנוגע ליראה אמר שירא שמא יריע לו, ולמה לא כתב כן לגבי אהבה, שרוצה שיטיב לו.

ואולי ס"ל להרמב"ם לחלק בין אהבה ליראה, דהעובד מאהבת הע"ז עצמה מחמת שיש לה כח להטיב, דזה הוי ע"ז לכו"ע.

דהנה גדר של ע"ז הוא לא האמונה שיש דברים שיש להם כחות, כי גם יש כחות הטבע, וגם ענינים כנ"ל שאין להם כח כמו כישוף לדעת הרמב"ם ואעפ"כ מי שמאמין בהם אי"ז ע"ז אלא שטות, כנ"ל, אלא כמו שכתב הרמב"ם בריש הל' ע"ז שמאמין שצריכים לכבדם מחמת שהם בעלי בחירה כמו ה' עצמו, אבל מי שירא מהם לא גרע מקולות וברקים או מחיות טורפות וכיו"ב, שפשוט שאי"ז ע"ז, וגם מי שירא מדברים שבאמת אין בהם כח להזיק, לכל היותר יש לומר שהוא טועה והוא כסיל כנ"ל מדברי הרמב"ם.

אבל כל זה הוא יראה, אבל מי שאוהב את הע"ז מצד שמאמין שיש

ובעיקר הדיוק למה לא ביאר עובדו מאהבה כמו שביאר העובדו מיראה, שאוהב את הע"ז מחמת שמטיב לו – יש לומר באופן אחר, דקמ"ל דאפי' אם האהבה הוא רק מצד שחשק בהצורה שהי' נאה ביותר, דמ"מ אם קבלה עליו באלוה שחייב סקילה, והפירוש בקבלה עלי' באלוה כתב היד רמ"ה שלא גילה דעתו שעושה מאהבה או מיראה, ונראה שצריכים להוסיף, דלאחר שעבד אמר שעשה כן מאהבה או מיראה דמ"מ חייב סקילה, רק כשגילה דעתו שעשה מאהבה או מיראה קודם שעבד דפטור.

דלפ"ז הוי אמינא דאם אמר אח"כ שהי' לא מאהבת הע"ז עצמה שמחשיב אותה שיש לה כח, אלא שאוהב את הצורה הנאה, דלא היא חייב סקילה, קמ"ל דאפי' באופן כזה חייב, אבל לעולם יש לומר דאם גילה דעתו שעושה מאהבה או מיראה באיזה אופן דפטור. ועדיין צ"ע.

ו

ביאור מחלוקת התוס' ור' דוד

והנה נחלקו הראשונים לפי פירש"י ותוס' דיראה היינו שירא שיהרגוהו,

להטיב לו דהיינו שיש לו יחס של אהבה לו, גם רבא מודה דחייב, ואולי זהו המקור למה ששינה פירוש אהבה מהפירוש ביראה.

ד

דיוק בלשון "שמא"

ועוד יש לדייק מה שכתב: "או שעבדה מיראתו לה שמא תריע לו וכו'", מדוע כתב רק "שמא", ולמה לא כתב "שעבדה מיראתו שיריע לו", משמע שהרמב"ם מחלק בין האמונה שודאי יריע לו או רק שחושש שמא יריע לו, דאם הוא בודאות אפשר דשפיר הוי ע"ז גם לדעת רבא.

ואפשר שמי שירא אותו בודאות הרי זה מורה שמאמין שיש לו הכח ויכולת מוחלטת להריע ואי"ז תלוי בה', כ"א שיש להע"ז כח עצמאי להריע, אבל מי שחושש שמא יריע, אף שזה שטות אבל אין לכנותו כע"ז, מאחר שאינו מאמין שהוא אלוה ויכול להיות שיריע ויכול להיות שלא יוכל להריע, מפני שאינו אלוה.

ה

עוד ישוב לדיוק ברמב"ם

תועה" כוונתו לב' הענינים של עבודה זרה וקבלתו כאלוה].

והנה בפירוש הדברים "קצה טומאת ע"ז: מצינו ב' ביאורים בתורת כ"ק אדמו"ר:

ביאור א' (נעתק בביאורים לס' התניא): כי כאן מיירי במי שעומד בפני נסיון להשתחוות לע"ז מבלי להאמין בה שבהשתחוי' זו אין החומר של **חטא** ע"ז ממש (ראה סנהדרין סא, ב. ובתוס' שם), ולכן מדגיש רבינו שאעפ"כ מחמת גודל הכח של "חכמה שבנפש" מוסר האדם את נפשו שלא לנגוע אפ' בקצה **טומאת** ע"ז, גם כשאין בזה החומר של חטא ע"ז ממש.

דלפי ביאור זה, הרי אין כאן חטא ע"ז כ"א טומאת ע"ז, ולכן צריך למסור נפשו, אבל אי אפשר להענישו כאילו עבר על חטא ע"ז.

אבל במ"א (תורת מנחם חל"ט ע' 437) ביאר כ"ק אדמו"ר באופן אחר, שהביא שם התו"כ בסיום פ' בחוקות: "כנגד זה הנמכר לעכו"ם (כמ"ש לפנ"ז "ונמכר גו' לעקר משפחת גר") הכתוב מדבר, שלא יאמר הואיל ורבי עובד ע"ז כו' מחלל

שהתוס' כתבו דאינו חייב מיתה מחמת אונס אף שהדין הוא שיהרג ואל יעבור אבל אם עבר אינו חייב מיתה.

אבל הר"ן הביא מח' ר' דוד שס"ל דאם אנסוהו לעבוד ואמר אלי אתה שפיר חייב גם באונס אם התרו בו. ויש להבין באיזה סברא נחלקו התוס' ור' דוד.

ונראה לבאר מחלקותם בהקדם מה שמבואר בס' תניא קדישא (סוף פי"ט) בזה שיהודי מוסר נפשו שלא יעבור: "למסור נפשו אפ' שלא לעשות רק איזה מעשה לבד נגד אמונת ה' אחד, כגון להשתחוות לעבודה זרה אף שאינו מאמין בה כלל בלבד, וכן שלא לדבר תועה ח"ו על אחדות ה' אף שאין פיו ולבו שוין, רק לבו שלם באמונת ה' וכו' שמפני אהבה זו ורצון זה היא יראה ומפחדת בטבעה **מנגוע בקצה טומאת ע"ז ח"ו שהיא נגד אמונת ה' אחד אפילו בלבושים החיצונים שהם דיבור או מעשה בלי אמונה בלב כלל**".

[ונראה שמש"כ "כגון להשתחוות לע"ז ואח"כ מוסיף "וכן שלא לדבר

רק קצה, אבל לגבי החטא הוא חטא גמור.

ז

ביאור מחלוקת התוס' ור' דוד

דבזה יש לבאר ב' השיטות, דשיטת התוס' כביאור הראשון שליכא כאן חטא ע"ז כלל כ"א טומאת ע"ז, ולכן צריך למסור נפשו, אבל כשלא מסר נפשו אין כאן חטא של ע"ז (רק חטא שלא מסר נפשו).

אבל ר' דוד ס"ל כביאור השני, שבאמת יש כאן חטא של ע"ז, ולכן גם באונס הוא חייב.

אבל עדיין יש להבין, דמה שביארנו הוא ביאור נכון בדעת אב"י דס"ל דחייב גם בעובד מיראה, דס"ל דגם באונס יש כאן חטא של ע"ז, אבל ר' דוד קאי לרבא, ומחלק בין אם אנסו רק לעבור או אנסו לומר אלי אתה, דממנ"פ אם אונס אינו משנה את המציאות שיש כאן חטא שהתורה קבעה שמעשה עבודה הוא חטא א"כ למה ס"ל דאם לא אמר אלי אתה שפטור, ואם אונס מפקיע מן החטא למה האונס של אמירת אלי אתה לא נפקע.

שבתות אף אני כו', ת"ל לא תעשו לכם אלילים את שבתותי תשמרו ומקדשי תיראו",

וביאר שאין הכוונה לעבוד ע"ז ממש, אלא שיעשה כרבו בענינים של מעשה בלבד, אף שאינו מאמין בה כלל בלבו שבאופן כזה אינו עובד ע"ז ע"י השתחוויתו, ורק לאחרים נראה כן, ולכן ב"ד מענישים אותו מן התורה בעונשו של חטא ע"ז, כי האדם יראה לעינים, ורק מפני זה ולכן – נעשה גם זה חטא ע"ז מן התורה.

וע"ז הוסיף כ"ק אדמו"ר בשולי הגליון:

"ואולי זהו הדיוק בתניא (שם): בקצה טומאת ע"ז, כי בנוגע לחטא ע"ז – אין זה קצה.

ונראה בביאור דבריו הק', דלפי ביאור הראשון אמנם אין כאן חטא ע"ז כ"א טומאת ע"ז, אבל לביאור השני הענין הוא להיפך, מעשה ע"ז עצמה היא חטא גם כשאינו מאמין בה, מאחר שהב"ד דן רק מה שנראה לעינים, א"כ בנוגע לטומאה שזה קשור עם אמונת ומחשבת האדם זה

אתה" שמצהיר שמה שעושה הוא מפני שהוא מודה בזה, איך יכולין לנתקו ממעשיו. ועדיין צ"ע.

ונראה שס"ל לר' דוד, שמעשה צריך להתייחס להאדם העושהו, ואם הוא באונס, נחשכ שהוא לא עשה את המעשה, אבל כשאומר בפירוש "אלי

סימן ס"ב

(סב, ב)

מתעסק בחלבים ועריות ומלאכת שבת

א

ביאור מהר"ם את התוס'

איתא בגמ' (סב, ב): "משא"כ בשבת
דפטור, שנתכוין להגבי' את התלוש
וחתך את המחובר פטור, וכדרב נחמן
אמר שמואל דאמר המתעסק בחלבים
ועריות חייב שכן נהנה, המתעסק
בשבת פטור, מלאכת מחשבת אסרה
תורה".

וכתב רש"י למעלה (ד"ה שבשאר
מצוה), דהא דמתעסק פטור בשבת
"שנאמר אשר חטא בה עד שיתכוין
למלאכה זו פרט למתעסק בדבר אחר
ועלתה בידו מלאכה זו".

והקשו התוס' (ד"ה להגבי'): "פ"ה
דכתיב אשר חטא בה כדדרשינן בפרק
ספק אכל (כריתות יט, א) פרט
למתעסק, וקשה למה לי' לשמואל

במתעסק בשבת טעמא דמלאכת
מחשבת ת"ל מבה".

ותירצו בתירוץ הראשון: "דה"ק
בשבת פטור אע"פ שנהנה משום
מלאכת מחשבת".

ועיין במהר"ם שפירש דברי התוס':
"ר"ל דהאי קרא דאשר חטא בה לאו
אשבת לחוד קאי אלא אכל המצות,
ואעפ"כ שגג בלא מתכוין חייב דהיינו
בחלבים ועריות מטעם דשכן נהנה,
ואי לאו טעמא דגבי שבת מלאכת
מחשבת אסרה תורה הוה אמינא גם
בשבת דהיכא דנהנה הוי חייב, לכך
איצטריך לטעמא דמלאכת מחשבת
אסרה תורה".

והיינו דמפרש דקאי אמלאכות אלו
שנהנה בהם.

ב

קושיא בתירוץ הראשון של התוס'

ויש לעיין מהי הפירוש שנהנה במלאכת שבת, הרי אינו דומה כלל לחלבים ועריות שהאיסור מתקיים בשעה שיש לו הנאה, משא"כ במלאכות שבת, ההנאה באה אח"כ. ובפרט שבגמ' שלנו מדובר בחתך את המחובר שחשב שהוא תלוש, ומה הנאה יש בה, שהוצרך הגמ' להביא טעמו של שמואל דמלאכת מחשבת אסרה תורה.

ועוד צ"ב, דגם אם נצייר מלאכה כזו שיש בה הנאה, אי"ז דומה כלל לחלבים ועריות, דהלא בחלבים ועריות יש לומר שההנאה היא האיסור, שהתורה אסרה ליהנות מחלבים ועריות, ולכן כשנהנה בלי כוונה מ"מ הלא עשה את האיסור, משא"כ בשבת שאין הקפדת התורה על ההנאה מחתיכת פרי ממחובר, כ"א עצם מעשה המלאכה, א"כ איך שייך לדמותו לחלבים ועריות שנצטרך לטעמו של שמואל דמלאכת מחשבת אסרה תורה.

וצ"ל שהתוס' הי' להם ביאור אחר בסברת שכן נהנה:

ג

שלשה ביאורים ב"שכן נהנה"

ונראה לענ"ד לבאר דבריהם בהקדם מה שבאחרונים ישנם ג' דרכים לבאר הא דמתעסק בחלבים ועריות חייב משום שנהנה:

ביאור א': כמ"ש הגרי"ע באתון דאורייתא (סי' כ"ד ד"ה ומעתה), שהפסוק דמתעסק הוא דבלי כוונה אין לו קשר להעבירה, וכאילו נעשה ממילא, אבל בחלבים ועריות האיסור היא הרגש ההנאה שיש לו, א"כ מה לי שאינו מקושר עם העבירה, הלא הרגיש ההנאה.

ביאור שני: דבלי כוונה אי"ז מעשה עבירה, אבל הנאה כתבו התוס' בב"ק (לב, א) דנחשב כמעשה, וכן משמע משו"ע אדה"ז הל' פסח (סי' תע"ה סכ"ח), שהטעם דמתעסק במצות אינו יוצא י"ח: "שאין עשייתו עשיית מצוה", אבל כשהמצוה הא הנאה "על כרחו נהנה הגוף", דהיינו שאי"צ מעשה, דההנאה עצמה נחשב כמעשה.

ביאור שלישי: בס' מרחשת (ח"א סי' מ"ב אות ד') ביאר דכונה הוי

ולכן נראה לבאר דברי התוס' בפשטות, דהנה נחלקו האחרונים אי מלאכות שבת הוא על הפועל או על הנפעל (והאריך בזה הרגוצובי, וכן ראה במכתב כ"ק אדמו"ר בריש ספר בדבר מלך על הרמב"ם ח"א, דיש מלאכות שהעיקר הוא הנפעל, וכן יש להעיר משיטת אדה"ז שיש שליחות לעכו"ם לחומרא ודלא כהחת"ס והבית מאיר ועוד, שכתבו שאם האדם נח אינו עובר, והדברים עתיקין).

מעתה יש לומר שהכוונה בהנאה בנוגע למלאכות שבת הוא לא הנאה במובן הפשוט, כ"א הכוונה להנפעל ממלאכות אלו, שע"י שמבשל לדוגמא נעשה המאכל ראוי לאכילה, וכיו"ב בשאר מלאכות, שאין פירוש הנאה דוקא הרגשת הנאה ע"י האדם, או ריוח ממנו, דזה נוגע רק לגבי איסורי הנאה, אלא הפירוש בהנאה היא התועלת שמעשה העבירה מביא.

ולכן בחלבים ועריות, שהקפידה התורה לא על מעשה האכילה עצמה כ"א על תוצאת האכילה שיש לו הנאה ממנה, לכן אף שלא נתכוין

השתתפות הנפש במעשה, והנאה הוא ג"כ השתתפות הנפש.

ויש לדון בכל א' מהביאורים לגבי מלאכות שבת, דהנה לדרך הראשון שההנאה מקשר האדם למעשה היא באמת כמו ביאור השלישי, שהטעם שצריך כוונה הוא בכדי לייחס המעשה להאדם, והנאה הוי במקום כוונה.

אבל במה דברים אמורים כשהנאה הוא בשעת העבירה, אבל אם אינו בשעת העבירה איך יכול להיות תחליף לכוונה, והדרך היחיד לבאר נהנה במלאכות שבת הוא כשחותך בפיו, אבל גם שם המלאכה נעשית מיד כשחותך וההנאה נעשה לאחר שבו לעו.

וגם לביאור השני שאי"ז מעשה עבירה בלי כוונה, ולכן גם הנאה נחשב כמעשה, זה נכון אם ההנאה היא העבירה, אבל במלאכות שבת אין ההנאה העבירה ואי"ז דומה לחלבים ועריות כלל.

ד

ביאור חדש ב"שכן נהנה"

שהתירוי' השני חולק ע"ז וס"ל דמלאכות שבת הוא על הנפעל).

או יש לומר, דגם לתירוי' הראשון מלאכות שבת הוא על הנפעל, והנפעל נתקיים, מ"מ ילפינן ממלאכת מחשבת לפוטרו מפני שצ"ל גם כוונת האדם בכדי להתחייב, דבמלאכת שבת צריך גם כוונת הפועל בכדי להתחייב.

לאכילת חלב, מ"מ תוצאת העבירה נתקיימה, ולכן חייב חטאת.

ולכן אם מלאכות שבת מוגדרות במה שפועלים בעולם, דהיינו הנפעל, גם זה נקרא הנאה בשם המושאל, ומצד הלימוד מאשר חטא בה דילפינן פרט למתעסק הי חייב מכיון ש"נהנה" דהיינו שתוצאת המלאכה נתקיימה, לכן חידוש שמואל במלאכת מחשבת, דמלאכת מחשבת מגלה שעיקר הוא כוונת האדם, שהוא על הפועל ולא על הנפעל, דמלאכת שבת לפי תירוי' זה בתוס' הוא על הפועל (וי"ל

סימן ס"ג

(סג, ב)

אי ב"נ מוזהרין על השיתוף

מדברי תוס' אלו משמע דס"ל דב"נ אין מוזהרין על השיתוף, וכן דייק הרמ"א (או"ח סי' קנ"ו ס"א).

אמנם המנחת חינוך (מצוה פ"ו, אות ב') דחה הראי' מכאן וכתב דאין מכאן ראי' דהתוס' מירי רק בשבועה שאין ב"נ מוזהר על שבועה בשם ע"ז.

ובאמת קדמו בשו"ת נו"ב (מהדו"ת יו"ד סי' קמ"ח) שמפורש בסנהדרין (נו, ב) דכל ע"ז שישראל נהרג עליו ב"נ מוזהר עליו, וכל שאין ישראל נהרג עליו אין ב"נ מוזהר עליו, וא"כ מאחר שישראל נהרג על ע"ז בשיתוף כמבואר בדברי רשב"י (סג, א), א"כ גם ב"נ צריכים להיות מוזהרין בזה.¹⁰

¹⁰ וראה ספר המאמרים – מלוקט ח"א ד"ה באתי לגני תשי"ג וד"ה "מים רבים" תשי"ז וש"נ.

א

שיטת התוס' דב"נ אין מוזהרין על השיתוף

איתא בגמ' (סג, ב): "אסור לאדם שיעשה שותפות עם עובד כוכבים שמא יתחייב לו שבועה ונשבע בעבודת כוכבים שלו והתורה אמרה לא ישמע על פיך".

ובתוס' (ד"ה אסור) כתבו ד"בזמן הזה כולן נשבעין בקדשים שלהן ואין תופסין בהם אלהות, ואע"פ שמה שמזכירין עמהם ש"ש, וכוונתם לדבר אחר, מ"מ אין זה שם עבודת כוכבים, גם דעתם לעושה שמים, ואע"פ שמשתתפן שם שמים ודבר אחר, לא אשכחן דאסור לגרום לאחרים לשתף, ולפני עור ליכא, דבני נח לא הוזהרו על כך".

ב

שיטת הרמב"ם

והנה בס' "מנין מצות המלך" (מצוה ב' – מצות יחיד ה') הארכנו בענין זה וכתבנו לדקדק במה שהביא הרמב"ם במנין המצות שלו בריש ספר הי"ד (שם) רק סיום הפסוק "ה' אלקינו ה' אחד" ולא ההתחלה ד"שמע ישראל", וכן בהל' יסודי התורה העתיק רק סיום הפסוק, ואף שדרכו לקצר במנין המצות, אבל מזה שגם בהל' יסודי התורה דייק כן, הלא דבר הוא.

וכתבנו שם דאולי רצה בזה לרמז שלא נימא שמצות יחוד מחוייבים בזה רק בני ישראל, וכמו דס"ל כמה מראשונים דב"נ לא הוזהרו על השיתוף וכדברי התוס' כאן, אבל דעת הרמב"ם משמע דס"ל דגם ב"נ הוזהרו על שיתוף, ראה בדבריו ריש הל' ע"ז, והל' מלכים פ"ט, דמשמע משם שאין חילוק בע"ז בין ישראל לב"נ, עי' בספר "שבע מצות השם" הנדפס לאחרונה שכ"כ, ולכן אולי בכוונה השמיט תיבת "שמע ישראל" בכדי שלא נסיק מזה שדוקא בב"י הוזהרו על מצות יחוד ה'. ועי' בס' ברית משה על הסמ"ג (מצוה ב').

ועי' בספרי (ואתחנן פסקא לא): "ה' אחד על כל באי עולם, ה' אלקינו בעוה"ז, ה' אחד לעולם הבא, וכה"א והי' ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהי' ה' אחד ושמו אחד" ועי' בפירש"י עה"ת שם,

ונראה שמזה למד הרמב"ם שמצות יחוד ה' שנלמד מה' אחד הוא לכל העולם אלא שבפועל לא קיימו האומות חיוב זה, ולעת"ל יקיימו, אבל מ"מ אין נפק"מ בין ישראל לב"נ בעיקר החיוב, וגם הב"נ מוזהרים בשיתוף כנ"ל.

[ובפרט לפי גירסת הנצי"ב בספר "עמק הנצי"ב" שם: "בעולם הבא" ולא "לעולם הבא", ד"לעולם" בלמ"ד יש מקום לדייק מזה שרק אז יהיו מחוייבים בזה (אף שאי"ז מוכרח כנ"ל, שיתכן שבפועל רק לעת"ל יקיימו חיובם), אבל עכשיו אין למצוה זו שייכות אליהם, אבל "בעולם הבא" בבית"ל משמע שאז תתקיים בפועל, אבל לעולם החיוב שייך אליהם ג"כ].

ג

דעת הצ"צ בשיטת הרמב"ם

יסוה"ת כנ"ל השמיט תיבת שמע ישראל. ועדיין צ"ע.¹¹

אמנם מפורש כתב כ"ק אדמו"ר (לקו"ש ח"כ פ' נח ע' 16 הערה 44) ד"הטעות שבימי אנוש (בתחלת הפרק) אינו ענין ע"ז שב"נ מוזהרים עלי', כ"א ענין השיתוף, שמלשון הרמב"ם בספהמ"צ (מ"ע כ') משמע שנאסר לבנ"י ולא לב"נ". ועיי"ש שציין לסהמ"צ להצ"צ שהובא למעלה. ומשמע לכאורה שכ"ק אדמו"ר נוקט שגם בספר הי"ד לא חזר בו הרמב"ם מזה. ועדיין צ"ע. ועי' בלקו"ש חל"ו פ' יתרו, ועי' בתורת מנחם (חל"א ע' 80) שביאר

אבל כ"ק אדמו"ר הצ"צ בספר המצות שלו (דרך מצותיך, מצות אחדות ה') כתב מפורש בדעת הרמב"ם שב"נ אינן מוזהרין על השיתוף, ודייק זה מלשון הרמב"ם בספר המצות, ונראה שהוכחצ הצ"צ שזהו דעת הרמב"ם הוא בזה שתלה הרמב"ם מצות יחוד בזה שהוציאנו ממצרים, "**אנחנו** אמנם הוציאנו מעבדות כו' על תנאי האמנת היחוד כי **אנחנו** מחוייבים בזה". וכן יש לדייק ממה שבספהמ"צ שם העתיק כל לשון הפסוק כולל התחלתה "שמע ישראל" להדגיש שזה שייך לישראל דוקא.

אמנם יש מקום לומר שהרמב"ם בחיבורו חזר בו שלא רמז בשום מקום שנשתנו בזה ב"נ שאינן מחוייבים באחדות ה', וממה שסתם, משמע דדעתו שאמנם הם מחוייבים בזה שנכלל באיסור ע"ז. וכן מזה שהאריך בריש הל' ע"ז להראות טעות דור אנוש, וכדברי הצ"צ שם טעותם הי' ענין של שיתוף, שהרי בגמ' שבת (ק"ח, ב) אמרו "אפי' עוה"ז כדור אנוש" ולכמה גירסאות "כאנוש", דמזה משמע דבספר הי"ד עכ"פ חזר בו וס"ל דהן מוזהרים בזה. דלפ"ז מובן מה שכאן ובריש הל'

¹¹ והסמ"ג במצוה ראשונה כתב מפורש שהאיסור דע"ז כולל גם שיתוף, ועי' בשאלתות פ' יתרו (שאלתא נב), דדייק "אסור להון לדבית ישראל למפלה לשום מדעם בעלמא וכו' שנא' לא יהי' לך", דמשמע דאיסור שיתוף נאמר לישראל דוקא וזה ילפינן מלא יהי' לך, עיי"ש בהעמק שאלה, שדייק זאת ממה דכבר ידעינן איסור ע"ז מאנכי. ועי' בפ' הר"פ פערלא לספהמ"צ מ"ע ג-ד ע' 142, שכתב שמלשון הרמב"ם בהל' יסוה"ת (פ"א ה"ו) משמע דשולל גם שיתוף.

וראיתי במהר"ם שי"ק על המצות (פ') ואתחנן מצוה תי"ז) שגם הוא עמד בזה, ולאחר שהסיק שגם ב"נ נצטוו על השיתוף עמד בזה מה דדיק הכתוב לכתוב "ישראל", ותל' שהכוונה שבנ"י צריכים להאמין מצד הקבלה ולא מצד החקירה, עיי"ש שהביא מהספרי דיעקב הי' חושש לבניו שאין מאמינים ביחוד ה', ופירש שחשש שאמונתם בא רק מצד החקירה, עיי"ש.

ועוד ביארנו שם: דהרמב"ם הלא הביא הפסוק דה' אחד רק לאחר שביאר ענין האחדות שאינו אחדות הכולל אחדים הרבה או גוף המורכב מכמה חלקים, וע"ז כותב הלכה ז': "וידעית דבר זה מצות עשה שנ' ה' אחד" אלרינו ה' אחד".

ומשמע דיש חילוק בין שיתוף שמאמין שיש אלוקה אחר שבזה הוא עובר על לא יהי' לך, לשיתוף כזה שמאמין שהאלוקה (שהוא אחד ואין שנים) מורכב מכמה חלקים, וכמו אמונת הנוצרים בשילוש, שאמנם זה סתירה להפסוק דשמע ישראל, אבל אי"ז נק' ע"ז ואין ב"נ מוזהר עלי'.

כ"ק אדמו"ר דאפילו להרמב"ם (הל' ע"ז פ"ט ה"ד אלא שבכמה דפוסים שינו מפני אימת הצנזור) דהנוצרים עו"ז הם, משתתפים הם ש"ש וד"א. ולדעת כמה ראשונים, וכן פסק הרמ"א לא הוזהרו ב"נ על השיתוף, ע"כ משמע קצת שלמד שגם לדעת הרמב"ם אין מוזהרין ב"נ על השיתוף, ומה שנקרא ע"ז היינו לגבי בנ"י.

ועי' בספר ראש אמנה להאברבנאל (פ"ח) שמדבריו משמע שדעת הרמב"ם (בי"ג עיקרים) שאין ב"נ מוזהרין על השיתוף.

ד

הטעם דכתיב "שמע ישראל" לשיטת הרמב"ם דגם ב"נ מוזהרין

ולפי מה שצדדנו שאולי הרמב"ם בספר הי"ד ובמנין המצות (בניגוד למ"ש בספר המצות) יכול לסבור שב"נ שפיר מוזהרים על השיתוף, לכאורה דורש ביאור מה שכתוב בתורה "שמע ישראל" – הנה המנ"ח (מצוה תי"ז) עמד בזה וכתב: "דישראל מקיים מצות עשה ולא בן נח".

ליחדו אין הפירוש רק שצריכים להאמין שיש רק אלוהה א' כ"א שבא לשלול שגם אין הוא כולל מכמה חלקים וכל המסתעף מזה כמבואר ברמב"ם שם, שאינו גוף וכו'.

וגם מיושב בפשטות מה שהקשו (ראה ברית משה על הסמ"ג (מ"ע ב' אות א), למה מנה האמנת היחוד הלא כבר מנה אנכי שכולל גם מצוה זו, ולכאורה הכוונה בקושינו, דמדכתיב אנכי נשמע דיש רק אלוהה א' ולמה צריכים למנות מצות יחוד כמצוה בפ"ע.

אולם לפמ"ש ניהא, שהלא במצות יחוד נכלל גם שלילת השיתוף של הסוג שמאמינים בו הנוצרים שא"א לידע אותו ממה שנאמר אנכי. ולכאורה תי' זה פשוט גם בלי לחלק בין שיתוף האסור לב"נ ושיתוף המותר לו כנ"ל, דגם אם נימא שבתרומתו מוזהרים או שבתרומתו אינם מוזהרים, פשוט שיש חידוש בשמע ישראל לשלול גם שיתוף זה של האמונה בשילוש וכיו"ב. וקושייתם לכאורה צ"ע.

ואם חילוק זה נכון יש להבין מה שפסק הרמ"א דהגוים שבזה"ז אינם עו"ז משום שעכשיו השיתוף שמאמינים בו הוא השיתוף המנגד להמ"ע דשמע ישראל שרק בנ"י מוזהרין עליו אבל לא להלאו דע"ז. ומצאתי בס' "נר למאור" על ספר המצות שכך כתב.

מעתה מיושב בפשטות מה שהתורה כתבה "שמע ישראל", מכיון שמצות יחוד זה נאמרה רק לישראל.

ובזה יש ליישב מה שלכאורה צ"ע מה שמנה הרמב"ם מצות יחוד ה', אף שגם מנה הלאו דלא יהי' לך, וכבר כתבו שהרמב"ם מונה הן העשה והן הלא תעשה, אבל עדיין קשה, שהרי לדעת הרמב"ן בשרש הששי, אם העשה היא לאו הבא מכלל עשה אינו מונה העשה בנפרד מן הלאו, ומכיון שבין הלאו ובין העשה שוללים ענין ע"ז וגם שיתוף כמו שדייקו כנ"ל מדבריו, בע"כ צ"ל שמצות יחוד אי"ז רק שלילת הענין של ע"ז וגם לא שלילת ענין השיתוף, והרי הרמב"ן לא השיג כאן על הרמב"ם בזה.

אכן לפי מה שנתבאר, הרי בשמע ישראל ישנו ענין חדש, שהמצוה

ה

ישוב לקושיית הנו"ב על הרמ"א

ובזה יש ליישב קושיית הנו"ב
(שבריש דברינו) מהא דאיתא שכל
דבר שישראל נהרגין ב"נ מוזהרין,

דזה שישראל מוזהרין זה רק מה
שלמדין מלא יהי' לך, אבל מה
שידעינן משמע ישראל לשלול אמונת
השילוש אין ישראל נהרגין ע"ז, ולכן
גם ב"נ אינן מוזהרין ע"ז.¹²

¹² ועיי"ש בס' "מנין מצות המלך"
שכתבנו שדברינו נסתרים מדברי
הצ"צ, בס' דרך מצותיך (מצות אחדות
ה' פ"א ע' 120), וגם לפי הביאור
בפנימיות העיניים (מאמר ד"ה באתי
לגני תשי"ג אות ד, ועיי' גם בד"ה מים
רבים תשי"ז), בטעם שאין ב"נ
מוזהרין על שיתוף לכאורה אין הסבר
זה מתאים להתיר השילוש. ועיין שם
שהבאתי גם מס' עולת תמיד (או"ח
סי' קנ"ו) שגם להרמ"א שב"נ אינן
מוזהרין על השיתוף שיטת השילוש
גרוע, ועדיין צ"ע.

סימן ס"ד

(סד, ב)

מעביר כל זרעו למולך

כל שכן הכא שהי' ראוי לסתור דינו ולפוטרו, אם אח"כ העביר כל זרעו.

ונראה ליישב לפי מה שהבאנו כמה פעמים מלקוטי שיחות (נעתק בחידושים וביאורים בש"ס ח"א - ראה למעלה סי' א'), שבעיר הנידחת מה שברוב עבדו ע"ז ונתבטל החיוב מיתה שלהם כיחידים בסקילה וחייב מיתה בסייף, אי"ז שנשתנה דינו, אלא שנשתנה זהותם, כי מקודם היו נחשבים כיחידים שעבדו ע"ז אשר מיתתם בסקילה וממונם ליורשים, ועכשיו שעבדו רוב העיר נעשו מציאות של ציבור בנוגע לעבירה זו של ע"ז, וחל עליהו גדר ודין חדש.

מענה מובן היטב החילוק בין מעביר כל זרעו, דאם העבירם בזה אחר זה שפיר מיחייב מיתה, דאיך יכול

א

ישוב לקושית הרש"ש

איתא בגמ' (סד, ב): "אמר רב אחא ברי' דרבא, העביר כל זרעו פטור שנאמר מזרעך ולא כל זרעך".

ובתוס' הקשו "וא"ת מקמא מיחייב לי', וי"ל כגון שאין לו אלא בן אחד או שהעבירם בבת אחת". ולפי דבריהם יוצא שאם העבירם בזה אחר זה שפיר מתחייב על הבן הראשון.

וכך כתב המאירי בפירוש: "אבל אם העביר אחד אע"פ שדעתו להעביר את כולם כבר נתחייב משהעביר אחד".

והקשה הרש"ש, הלא בעיר הנידחת אפילו נגמר דינו לסקילה, אם אח"כ נעשה רוב, חוזרין ודנין אותו לסייף,

אלא שכ"ק אדמו"ר הרבה להשיב על יסוד זה של הגר"א ואכ"מ.

ב

שיטת הכסף משנה

אמנם הכסף משנה (הל' ע"ז פ"ו ה"ד) הביא דברי התוס' וכתב: "ולי נראה דכי עבר קמא חיובו תלוי ועומד אם לא העביר יותר חייב ואם העביר יותר נפטר מחיובו", ולפי מה שביארנו סברת הכס"מ צ"ע, דאיך יכול לפטור חיובו, הלא כשעביר בנו הראשון כבר נתחייב מיתה, ואיך יכול לפטור את עצמו אחרי שכבר נתחייב.

ואפשר דס"ל שהב"ד לא ידונו עד שתתברר שלא העביר כל בניו ונשארו מקצתם (וכמו שכתב המנ"ח (מצוה תר"ח אות ט') דבעינן דוקא שיהו עסוקין באותו מעמד, אבל אם נתפרדו ואח"כ העביר יתר בניו לא נפטר בזה).

ואולי הכס"מ דייק זאת מלשון הרמב"ם, "ואינו חייב עד שימסור מקצת זרעו ויניח מקצתו", דצ"ב מה שהוסיף על לשון הגמ' "ויניח מקצתו" דלכאורה מיותר הוא, דאם

לשנות את דינו שכבר נתחייב מיתה בהעברת בנו הראשון, ומה שאח"כ העביר כל בניו אינו יכול לשנות דינו, מאחר שלא נשתנה גדרו בזה שהעביר כל בניו אח"כ.

משא"כ בעיר הנידחת שאמנם נשתנה דינו משום שנשתנו מהותו, שמי שנתחייב סקילה מקודם נתבטל מציאותו לגבי חטא זה ונעשה חלק מן הציבור שחל עליהו דין של הריגה בסיף.

ועד"ז יש מקום ליישב קושית הרש"ש לפי החידוש שהביאו בשם הגר"א, שמה שנשתנה דינו בעיר הנידחת הוא משום שכשרוב העיר עובדים ע"ז חל עליהו גדר של בני נח, ובב"נ החיוב מיתה הוא בסיף.

מעתה מובן ששאני עיר הנידחת ממעביר כל בניו בזה אחר זה, ששם לא נשתנה גדר האב ע"י שיעביר עוד בן, כ"א שנתקיים דבר שיכול לפטרו, אבל לא כשכבר נתחייב מיתה, שוב אי אפשר שתתבטל דינו וכנ"ל, ולכן כתבו התוס' דהפטור במעביר כל בניו הוא רק אם יש לו בן א' או שהעביר כולם בבת אחת, שמלכתחילה לא הי' מתחייב מיתה.

חמור, והדברים ידועים, והאריך בדבריו בס' הגרי"ע, ואכ"מ].

שלפי זה יש לומר דהטעם שמיפטר אף שכבר נתחייב מיתה, אי"ז שמפטר כ"א אדרבה העונש נתחזק עי"ז שאין לו כפרה גם במיתה. ובחפשי בספרים מצאתי ביאור זה בס' כתר המלך על הרמב"ם.

אבל מלשון הרמב"ם משמע דאפשר טעמא דמקצת ולא כל זרעו כמו הר"ן שיובא להלן, ואין זכר לטעמן של הסמ"ג בדבריו.

ד

קושיית הפר"ח מהתראת ספק

והנה הקשה הפר"ח על הרמב"ם לפי פירוש הכס"מ דהא הוי התראת ספק, ועיין ערוך לנר.

וראיתי בס' דברי ירמיה על הרמב"ם שת' דדמי למי שהתרו בו שלא יאכל חלב, ואי"ז התראת ספק שמא לא יאכל כזית.

אבל לענ"ד תירוץ זה צ"ע, ששם הרי הוא עסוק במעשה אכילה ובפשטות יגמור האכילה, אבל כאן הוא להיפך בכדי שיתחייב צריך שלא יגמור.

העביר רק מקצת זרעו פשוט שנשאר מקצתו.

אכן הרמב"ם רוצה להשמיענו שהחיוב לא בא ממה שהעביר מקצת זרעו, אלא החיוב בא משעת שהניח, שאין חיוב מיתה בהעברה עד שתתברר שנשארו מקצת זרעו.

ג

עוד ישוב לדברי הכס"מ

ובאופן אחר יש לומר בישוב דברי הכס"מ, לפי מה שהביא בהגהות מיימוניות הטעם ע"ז שפטור כשהעביר כל זרעו שלכאורה איפכא מסתברא: "לשון הסמ"ג (ל"ת מ') בענין זה, ויש טעם בזה לתשובת המינין מפני שבמיתת ב"ד מתכפרין המומתין, וזה עשה כל כך עבירה גדולה שאין הקב"ה רוצה שיהא לו שום כפרה וכו'". וכ"כ בתשובות הרשב"א ח"ד סי' י"ח, ורבינו בחיי ויקרא (יח, כ).

[ועיין במהרש"א בסוגיין שהביא דברי הסמ"ג, וכתב שזהו גם הטעם דאין עונשין מן הדין, שאין הכפרה מתאים למי שעבר על עבירה כה

ואולי זה רמז הרמב"ם בהוספת תיבות "ויניח מקצתו", שמה שמניח הוא חלק בהעבודה שלהם.

ולכן כשהתרו אותו לא ה' ספק אם יעביר מקצתם ויניח מקצתם, דזה הוי חלק בהעבודה שלהם, ובפשטות יתנהג כמותם.

ה

ספק לביאור הסמ"ג

ובעיקר דברי הסמ"ג ראיתי בס' ברכת רם לא' ממחברי זמננו שהסתפק אי ה' לו רק בן אחד שהעביר, אם יתחייב מיתה לדברי הסמ"ג שהרי באמת לא עשה מעשה חמור ביותר,

ונלענ"ד שספק זו תלוי במה שיש להעיר ולהסתפק בעיקר דברי הסמ"ג, אם כוונתו לבאר טעמא דקרא שיהא גם נפק"מ להלכה, שמלשוננו משמע דזה רק מענה למינין (וכמו שכתב המנ"ח וכן בס' משנת חכמים (סי' ל"ה ביבין שמועה אות ג')),, אבל אין כוונתו לדרוש טעמא דקרא,

דלפ"ז הרי אין נפק"מ בין אם ה' לו הרבה בנים והעביר כולם או שיש לו

והמנ"ח (מצוה ר"ח אות ח') תי' עפי"ד התוס' שהקשו בנזיר שמא ישאל על נזירותו, ותי' דאוקי אחזקה, וכ"ש כאן דאוקי אחזקה דודאי לא יעשה מעשה רע כזה.

ודבריו תמוהים, דאדרבה רואים שהוא רשע ועובר על דברי תורה ובודאי שימשיך בזה, ואם ירא מחיוב מיתה בודאי שיעביר כל בניו בכדי לפטור עצמו ממיתה, א"כ הוי התראת ספק.

ויש לומר לפי מה שכתב הר"ן והחינוך שהטעם דפטור כשהעביר כל בניו, דז"ל הר"ן: "וזרעך לא תתן ומדקאמר מזרעך משמע מקצתו ולא כולו, וטעמא דמילתא דמנהג עבודת מולך בימים ההם כך היה, והכי משמע באיכה רבתי עבודה זרה של פלוני שלחני אליך מכל הבנים שיש לך לא תקריב לו אחד וכו'".

וכדבריו כן משמע מלשון הרמב"ם כאן שכתב: "כיצד היו עושים, מדליק אש גדולה ולוקח מקצת זרעו ומוסרו לכהניהם", שבוזה שתיאר אופן עבודתם משמע דזהו הטעם לחלק בין מקצת זרעו לכל זרעו, שאם מסר כל זרעו אי"ז מולך.

בן אחד והעבירו, דיש גזיה"כ דאינו חייב, אף שהטעם לא שייך.

אבל מאידך אפשר לומר שגם נתכוין לדרוש טעמא דקרא שיהא נפק"מ להלכה, ואף דרק לר"ש דרשינן טעמא דקרא, אבל מ"מ כבר הבאנו למעלה (סי' נ"ד) מהמרדכי (ב"ק אות קל"ח) דלכו"ע דרשינן טעמא דקרא כשיש דבר המתמי', וכאן זה מתמי' למה כשהעביר כל בניו אינו חייב,

הלא איפכא מסתברא,

מעתה אם דרשינן כאן טעמא דקרא מסתבר דזה רק כשמעביר כל בניו דזה חמור ממקצת בניו, אבל אם יש לו בן אחד, למה נימא שזה חמור ממנו שיש לו הרבה בנים ולא העביר כולם דשפיר יש לו כפרה, ואילו מי שיש לו בן אחד אינו מתכפר.

סימן ס"ה

(סה, א)

מגדף ישנו בלב

א

ישוב פירוש רש"י

איתא בגמ' (סה, א): "ור' יוחנן מאי שנא דכפית קומתו לרבנן הוי מעשה ועקימת שפתיו לא הוי מעשה, אמר רבא, שאני מגדף הואיל וישנו בלב",

ופירש"י "שאפילו מברך השם כל היום ואין לבו כלפי מעלה וכו' אינו חייב".

ובס' באר שבע (הוריות ד, א) הקשה, איך שייך לומר דעיקר האיסור תלוי בלב, הרי לעיל (נה, ב) תנן המגדף אינו חייב עד שיפרש השם, ואפילו מברך את השם כל היום בלב ולא הוציא בשפתיו פטור,

וכן הקשו התוס' על דברי רש"י: "השתא השתחואה נמי ישנה בלב

כדאמרינן גבי אנדרטא אי לא קיבלה באלוה לאו כלום הוא", ותירצו "מדכתיב גבי נינוה ממך יצא חושב על ה' רעה וכו' ותלאו הכתוב במחשבה", והמהר"ם כתב שזה לא ישוב לרש"י אלא פי' אחר בגמ'.

ובישוב פירוש רש"י ראיתי מבארין שמה שמגדף יש מעשה של עקימת שפתיו אי"ז אלא לגלות מה שהי' במחשבתו, נמצא שהדיבור הוא תנאי בעונש, אבל בהשתחואה האיסור הוא מעשה השתחואה, אלא דאם לא קיבלו באלוה אי"ז עבודה זרה, שעיקר האיסור הוא מעשה ההשתחואה אלא שישי תנאי שצ"ל מחשבה שמקבלו באלוה.

ואינו חייב מיתה ביד"ש על המחשבה].

ונראה לענ"ד להוסיף ביאור במ"ש רש"י בכריתות שהדיבור נצרך להשמיע איסורו, שיש לומר שהטעם שצריך לדיבור אי"ז רק לגלות מחשבתו בכדי להענישו, אלא גם בכדי שיהא נקרא מגדף גם לדיני שמים (ועיין יד רמ"ה ור"ן שכתבו דבמחשבה יש מיתה ביד"ש), דבלא דיבור יתכן שנופל במחשבתו מחשבת גידוף שלא ברצונו, מכיון שאי אפשר למנוע מחשבות שנופלות במחשבתו, ומה שיש לו הכח הוא למנוע שלא ישאר במחשבתו, וכמבואר בס' תניא קדישא (פי"ב), וכשמוציא מחשבותיו בדיבור אז חייב לא משום הדיבור אלא שזה מורה שהרשה למחשבה זו שישאר במוחו ולא דחהו, נמצא שבמגדף צריך שיהא מחשבה רצונית, והדיבור הוא המוכיח שמחשבה זו היא רצונית.¹³

¹³ ועיין מש"כ רבינו בחיי בכד הקמח (טהרת הלב) בשם הרמב"ן דכיון דהרהור אינו ביד אדם אין לו בזה עונש ועיי"ש מה שהשיג עליו, ועיין בבעלי נפש מהראב"ד שער הקדושה "ואם בא לו מחשבה עליהם הוא צריך

נמצא שבמגדף האיסור הוא המחשבה ובהשתחואה האיסור הוא מעשה השתחואה.

ובאמת ביאור זה כתבו רש"י בעצמו בכריתות (ג, ב בגליון): שביאר הא דאמרו מגדף ישנו בלב: "עיקר איסורו במחשבת הלב ואין כאן מעשה, ומה שמדבר אינו אלא משמיע איסורו, אבל כפיפת קומה זהו עיקר איסורו", הרי שכתב שמה שמדבר זה רק להשמיע איסורו.

[בעיקר דברי רש"י בסוגיין צ"ע, איך יכולין לידע מחשבתו כשמוציא הגידוף בדיבור, הלא רש"י כתב ד"אפשר שאין בלבו כלפי מעלה אלא שהעלה את השם לדבר אחר ומכנהו בשמו המיוחד ומקללו, אינו חייב", א"כ גם כשמוציא בדיבור אין לנו הוכחה שכוונתו לשמים].

ונראה שכוונת רש"י רק לומר שאם אינו בלבו אי"ז מגדף שעיקר האיסור הוא המחשבה, והדיבור הוא רק להשמיע דבלא"ה א"א לענישו, אבל בודאי אם הוציא בדיבור שחייב, ואין מסתפקין לומר שכוונתו לדבר אחר, וכל כוונת רש"י היא לומר שאם באמת לא חשב על ה' לא הוי מגדף

עצמו, אבל מגדף אי"ז ע"ז כ"א מה שנתכוין לברך את ה', אבל אם אינו מתכוין לה' לאו כלום הוא.

בסגנון אחר: מגדף אם אינו מתכוין לברך את ה' לאו מגדף הוא, אבל השתחואה לע"ז אם אינו מקבלו באלוה, אף שלא יענש בשביל זה מ"מ נקרא שעבד ע"ז.

ונראה שזה תלוי במ"ש למעלה שיש ב' ביאורים במש"כ אדה"ז בתניא (סו, פ"ט) דכשאוונסין יהודי לעבוד ע"ז ומוסר נפשו משום שזה "קצה טומאת ע"ז", שלפירוש א' אי"ז ע"ז כ"א **טומאת** ע"ז, ולפירוש השני, להיפך, שלגבי טומאת ע"ז, הרי זה רק "קצה טומאת ע"ז", אבל לגבי איסור ע"ז עצמה הוי ממש ע"ז.

מעתה במגדף פעולת המחשבה מהווה כל האיסור של מגדף, אבל בהשתחואה העדר המחשבה יכול לפוטרו מן העונש, אבל עדיין נחשב כעבודה זרה.

והנפק"מ בין ב' ביאורי רש"י יש לומר הוא מה שחקר המנחת חינוך (מצוה שט"ו אות י"א) מהי הדין במגדף בכתב.

ואילו בהשתחואה אין מוכרח שיהא מחשבה רצונית, אלא מאחר שהשתחואה ולא הצהיר מקודם שאינו מקבלו לאלוה הרי הוא חייב, לא מצד מחשבתו אלא מצד מעשיו.

ב

ביאור אחר ברש"י

אבל מזה שברש"י שלפנינו לא נזכר ענין זה שדיבור הוא בעיקר להשמיע האיסור, מסתבר דיש לרש"י כוונה אחרת, דבאמת ס"ל דאינו חייב במחשבה ודלא כהראשונים דס"ל דהחויב הוא במחשבה, וכמו דמשמע מהגליון בכריתות, אלא דמעשה גידוף בעצמו אי"ז מעשה של איסור בעצם בלי כוונה, ואילו השתחואה לע"ז הרי זה עצמו הוא אסור בעצם, דהתורה שללה המעשה שזהו הגדר של עבודה זרה, אלא שאם אומר שאינו מקבלו באלוה יכול לפטור את

לאנוס את עצמו ולהוציאה מלבו וכ"ש שלא יתכוין לגמור אותה בלבו לפי שנמחשבה הנגמרת היא המביאה לידי מעשה, וחשובה עליו כמעשה וע"ז נאמר למען תפוש את ביש ישראל בלבם".

ועיין שטמ"ק ב"מ (מג, ב) שכתב אותה סברא בנוגע לפיגול דנחשב לאו שאין בו מעשה גם כשמפגל בדיבור מכיון דאפשר לפגל במחשבה.¹⁴

וראיתי מקשים הלא גם בע"ז אמרינן (קידושין לט, ב. וש"נ) שבע"ז מצרף הקב"ה מחשב כמעשה מאותו פסוק דלמען תפוש וגו', א"כ גם בע"ז כבר נתחייב בידי שמים במחשבה, א"כ אין נפק"מ בין מגדף להשתחואה.

ונראה ליישב בהקדם מה שכתב הרא"ש בר"ה (ס' ה') על הא דמבואר שם בגמ' בפירוש ה' ה', אני הוא קודם שיחטא האדם ואני הוא לאחר שיחטא האדם ויעשה תשובה" והקשה: "וא"ת מה צריך האדם למדת רחמים קודם שיחטא, וי"ל אע"פ שגלוי וידוע לפניו שסופו לחטוא וכו', א"נ קודם שיחטא היינו בע"ז ואע"פ שכבר חשב לעובדה ומחשבת ע"ז הקב"ה מצרפה למעשה כדאיתא ספ"ק דקידושין כדכתיב למען תפוש

ונראה דתלוי בב' פירושי רש"י אלו, דלפי רש"י בכריתות, הלא מגדף הוא בלב ולא מועיל מה שמגדף בדיבור ומה יועיל אם יכתבנו, האיסור כבר נעשתה בשלימות במחשבה, והדיבור או הכתיבה אינו אלא משמיע, אבל לדרכו של רש"י כאן בסוגיין, שבמגדף המחשבה מהווה האיסור של מגדף בדיבור, אכתי יש מקום לחלק בין דיבור לכתיבה, דדיבור הוי מעשה זוטא, ובכך מכיון שהעיקר הוא המחשבה הרי הדיבור לא נחשב כמעשה, אבל כתיבה שהוא מעשה רבה, אפשר דגם לעמות המחשבה דנחשב כמעשה. ועדיין צ"ע.

ב

ביאור פירוש ר"ח והרא"ש

והנה בפ' רבינו חננאל, וכ"כ הרי"ף (טז, ב) וכן בתוס' הרא"ש בשם "יש מפרשים" כתבו שהפירוש שמגדף ישנו בלב: "מגדף לאו הקצת שפתיו מחייבו בגידוף, דהרי בשעת גמירתו בלבו חייב כרת לשמים כדכתיב למען תפוס את בית ישראל בלבם, ואם מתודה חייב בקרבן, לפיכך אין הקצת שפתיו חשובה מעשה".

¹⁴ וראיתי בקובץ יד אהרן שכתב שזה היסוד לשיטת החינוך דלאו שאפשר לעשותו בלא מעשה גם כשעושה במעשה אין לוקן עליו

ויש להביא דוגמא לזה ממה שביאר הגרעק"א בשו"ת שלו (סי' ל') הטעם דמברכין אהפרשת תרומה אף דניטלת במחשבה, אבל על ביטול חמץ אין מברכין כמ"ש הב"י דהוי בלב, ות"י "כיון דשורש ענין הפרשה הוי מעשה ליתנו לכהן אף שעתה אינו עושה מעשה מכל מקום מחשבתו לקראו בשם תרומה שסופו לבא לידי מעשה מקרי מעשה, מה שאין כן בביטול בלב דנגמר ונעשה הכל במחשבה".¹⁵

ועד"ז יש לומר כאן, דמחשבת ע"ז היינו לעבוד במעשה, נמצא שהמחשבה בטלה להמעשה ונחשב

¹⁵ ובס' צמח דוד מיישב קושיית רעק"א באופן אחר, דבתרומה המחשבה פועל חלות שם תרומה, נמצא שמתעבד מעשה, משא"כ בביטול לא חל כלום.

ויש להעיר על דבריו ממה שחילק כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"א, לחלק בין חסימה בקול דבידבורו איתעביד מעשה לעדים זוממין דאין המחשבה מצטרף להמעשה שהוא פסק הדין על הנידון, וביאר דמדביבור למעשה שייך לומר דהמעשה הוא המשך הדיבור, אבל ממחשבה למעשה לא שייך לומר שממחשבתו איתעביד מעשה, עיי"ש.

את בית ישראל בלבם, אפ"ה הקב"ה מתנהג עמו במדת הרחמים קודם שיחטא וכשיחטא מצרף המחשבה עם המעשה"

ובקרבת נתנאל מביא מה שמקשין על הרא"ש מהא דסוף חולין, ר' יעקב מעשה חזי, ופריך דילמא מהרהר בע"ז הוה, והרי לפירוש הרא"ש גם בע"ז אין מחשבה מצטרפת אא"כ עשה אח"כ מעשה.

וראיתי בהערות הגרי"ש אלישיב שחילק בין מי שמחשב לעבוד לאחר זמן שאז מצטרף למעשה לאחר שעבר במעשה, אבל כשמחשב מחשבת ע"ז לומר אלי אתה במחשבתו, שע"ז נענש מיד.

ועפ"ז יש לומר דבזה חלוק מגדף מהשתחואה, דבהשתחואה מה שמחשב בלבו להשתחות הרי אינו מתחייב על המחשבה עד שישתחווה בפועל הרי שהמחשבה בטל להמעשה, דאי אפשר לתאר השתחואה במחשבה, כ"א הרצון להשתחוות, ואילו במגדף שפיר יכול לגדף במחשבה ואז מתחייב גם אם לא יבא לידי גידוף בפה.

כמעשה, ואילו במגדף שהמחשבה
בעצמה היא האיסור בלי קשר למה
שיעשה אח"כ, אז הכל נחשב

סימן ס"ו

(סו, א)

קללת דיינים בזמן הזה

אמנם יש לומר שהמחבר הולך לשיטתו שנסמך מהריב"ל כחידושו של הרמב"ם שגם בזה"ז יכולין לסמוך אם רוב חכמי ישראל מסכימים לזה, כידוע הפולמוס בזה, ולת' זה רמז המנ"ח שם, עיי"ש.

ב

תלוי במחלוקת הראשונים בגדר שליחותיהו קעבדינן

ונראה לכאורה שזה תלוי בגדר של הדיוטות בזה"ז, דאמרינן בגמ' (גיטין פח, ב) שליחותיהו דקדמאי עבדינן, דנחלקו בזה רבוותא, אם הפ' "שליחותיהו" הוא שליחות ממש או רק נתינת רשות, דהנה החת"ס כתב (שו"ת או"ח סי' פ"ד) שאי"ז דין שליחות ממש, והריב"ש (סי' רכח) כ' מפורש כדברי החת"ס שאין זו

א

שיטת התומים

איתא בגמ' (סו, א): "אם ה' אביו דין הרי הוא בכלל אלקים לא תקלל".

והנה התומים (סי' כ"ז) כתב דלא שייך איסור זה בזה"ז דליכא סמוכין דכתיב אלקים דהיינו סמוכין.

אמנם מסתימת לשון הרמב"ם והשו"ע שכתבו סתם דיינין משמע דשייך האיסור גם בזה"ז.

והקשה התומים הלא המחבר הביא רק דינים הנוגעים בזה"ז, ואיך הביא הדין של קללת דיינים כיון שאין לנו סמוכים. וכן הקשה המנחת חינוך (מצוה ס"ט).

[ולזהיר ממה שכתב בפירושו עה"ת שמינוי דיינים בזה"ז הוי רק מדרבנן, דלכאורה מזה יש להוכיח דמה שדנים בזמן הזה אינו מדאורייתא כ"א מתקנת חכמים ודלא כמ"ש בחידושיו, ואכ"מ].

ועיין ח' הצ"צ על הש"ס (ע' רמ"ב) שמביא מהר"ן רפ"ב דסנהדרין ששליחותיהו הוא מדאורייתא, משמע שהוא גדר של שליחות ממש.

מיהו בס' "מעשה ישראל" על סוגיות הש"ס (ח"א) דנתי בענין זה אי הוי שליחות או רשות, והעליתי שלכו"ע אפשר שאי"ז שליחות ממש, אבל כעת נראה שמחזורתא שלדעת הרמב"ן והר"ן עכ"פ הוי מדאורייתא ושליחות גמורה היא.

וראה במ"ש כ"ק אדמו"ר בלקו"ש (נעתק בהדרגים על הש"ס ח"ב ע' של"ו), וזלה"ק: "וי"ל שזה שנקבע בגמ' כל דיני סנהדרין מב"ד של שלשה עד ב"ד של ע"א במשנה אחת, לרמז תוכנם של סנה', שענינם שיהיו סמוכין איש מפי איש עד משה רבינו (רמב"ם רפ"ד מהל' סנהדרין), היינו שהם המשיך וענין אחד, וזה מרומז

שליחות ממש, אך מדברי התשב"ץ (ח"ד הטור השלישי סי' ו') משמע לכאורה שאכן הרי זה שליחות ממש, שכתב דערכאות של עכו"ם אינם יכולים לדון כיון דלאו בני שליחות נינהו, משמע דהדיוטות דנים משום דבני שליחות נינהו, וע"כ דגדר שליחות ממש הוא.

ועיין נתיבות (סי' א') דכתב דהוי דין דאורייתא, רק שנמסר לחכמים ולא עשו אותנו לשלוחים רק במקום דאיכא נעילת דלת, והוכיח זה ממה דמקבלין גרים בזה"ז מטעם דעבדינן שליחותיהו וקידושיו קידושין ולא תפסי אח"כ קידושי שני, ואין כח ביד חכמים לעקור דברי תורה בקום ועשה. וראה בס' אמרי בינה (חו"מ סי' א')

אך הקצות (סי' ל"ד סק"א) חולק עליו וס"ל דיש לחכמים כח לעקור בקו"ע, ושליחותיהו הוא רק תקנית חכמים.

ועיין רמב"ן גיטין (שם) **וביבמות ()** שכתב בסוף דבריו: "ואפשר דמן התורה אפילו הדיוטות דנין בשליחותיהו דמומחין", ומשמע דנסתפק בדבר.

בזה שכל סוגי סנהדרין (מג' עד ע"א) הוא במשנה אחת".

**ביאור אחר במחלוקת אי קאי
אדיינמ בזמן הזה**

ובשולי הגליון שם הוסיף: "וגם על ב"ד בחו"ל ובוה"ז אמרינן: שליחותיהו קא עבדינן (ב"ק פד, ב. גיטין פח, ב. רמב"ם שם פ"ה ה"ח. טור חו"מ ס"א)".

אשר מדבריו הקדושים משמע דלומד שזהו ממש הדין שליחות.

ולהעיר משיחת כ"ק אדמו"ר (פ' חוקת תשכ"ג), דגם בזה"ז קיים גדר של סנהדרין שאין ציבור מת, אלא שהוא בהעלם, נמצא שמה שעושין בשליחותיהו הוי ממש בשליחותם כי הכח של סנהדרין נשאר גם בזמן הזה (עיי"ש), אבל הדברים שם הם מפי השומע ולא הוגה ע"י כ"ק אדמו"ר).

אשר לפ"ז יש לומר דאם אמרינן שזה גדר של שליחות ממש אז שפיר יש האיסור של קללת הדיינים בזה"ז, אבל אם אי"ז שליחות כ"א נתינת רשות ותקנת חכמים, אז מסתבר שהלאו נאמר רק בנוגע לדיינים מומחין שנקראים אלקים.

ג

אמנם לאחר העיון נראה דלכו"ע יתכן שיש לאו לקלל דין בזמן הזה, דהנה הבאנו למעלה שהריב"ש סבר שאי"ז דין שליחות, אבל בנוגע לקללת דין כתב (שו"ת הריב"ש סי' פ') דאחד בזמנו שקילל דין שעבר על לאו דמקלל דין אף שלא הי' סמוך, הרי שאין הכרח שהלאו של קללת דין קשור לגדר של שליחותיהו.

ועל כן נראה לבאר לפי מה שכתבו התוס' (ד"ה גמר) שהיות והתורה הוציאה איסור קללת דין בלשון אלקים מוכח שכוונתה לכלול אף אזהרה למברך את ה'.

מעתה יש לומר שמה שכתוב אלקים לא בא למעט דיינים שאינם מומחין כ"א להביא האזהרה לברכת ה'.

עוד יש להעיר, לפי מה שכתב ברמב"ן בפירושו עה"ת שקללת דיינים קשורה עם הבע"ד שאינו מרוצה מפסקו של הדיין, דלפ"ז אין הלאו על קללת הדיין לעצמו כ"א בקשר לפסק דין שלו, לכן בזה"ז אף דעיקר גדר של שליחותיהו היינו

וכו', לכן יש איסור לקללם, דהקללה
קשורה כנ"ל לא עם הדיין לעצמו
כ"א לדיין בקשר עם פסק דין שלו.
ועדיין צ"ע.

נתינת רשות, אבל מ"מ מהני
לדאורייתא, כפי שביארו הראשונים
שיכולין לעקור דבר מה"ת או מצד
הפקר ב"ד הפקר.

ומכיון שפסק הלכה שלהם הועיל
מדאורייתא שקידושי הגר תופסין

סימן ס"ז

(סז, א)

חזרת המסית

לו מקודם לעבוד ע"ז, א"כ איך יכול לחזור בו, הלא מיד שמעו אותו איך שהסית כבר נתחייב מיתה בזה, ואיך מועיל חזרה.

והנה הרמב"ם (שם) הוסיף על תיבות "אם חזר בו" "או שתק", וזה מגדיל את הקושיא, הלא אמר בפירוש מה שהסית, ומה שחזר בו אינו אומר בפירוש כ"א שתק, ואולי השתיקה אינה כהודאה כ"א שחושש שאולי שומעין אותו עדים, א"כ קשה הלא הסית בפני עדים ולא הי' בו חזרה גמורה ומ"מ פטור.

והקושיא מתחזקת לפי מה שאמרו שהחמירו במסית יותר מכל שארי מיתות שמכמינין ואין משתדלין למצוא לו זכות וכו', וכאן מקילים שפותרין אותו לאחר שהסית.

ב

ישוב להקושיא

א

צ"ע איך יכול המסית לחזור בו

תניא בגמ' (סז, א): "כיצד עושין לו [למסית שמכמינין עליו]: מדליקין לו את הנר בבית הפנימי ומושיבין לו עדים בבית החיצון כדי שיהיו הן רואין אותו ושומעין את קולו, והוא אינו רואה אותן, והלה אומר לו אמרו מה שאמרת לי ביחוד, והוא אומר לו והלה אומר לו האיך האיך נניח את אלקינו שבשמים ונעבוד עבודת כוכבים [במשנה הגירסא "עצים ואבנים", וכן העתיק הרמב"ם (הל' ע"ז פ"ה ה"ג)], אם חזר בו מוטב, ואם אמר כך היא חובתינו וכך יפה לנו, העדים ששומעין מבחוץ מביאין אותו לב"ד וסוקלין אותו".

ויש להקשות, לאחר ששמעו העדים את המסית מה שאמר למי שרצה להסיתו ביחוד, היינו שאומר שאמר

מדין התראה, דלפ"ז חזרה קושיא לדוכתא.

ואפשר ה' לומר ישוב אחר, לפי מה שחידש הערוך לנר כאן דהטעם שאומרים לו "האיך נניח וכו'" הוא לידע אם אמר לעבוד בשיתוף כיון שאין מתרין בו, לכן שואלים אותו אם כוונתו להניח את אלקי השמים לגמרי.

דלפי זה יש לומר שאם חזר בו היינו שמודה שלא ה' כוונתו לע"ז ממש, ולכן אין נהרג.

אבל לענ"ד עיקר דברי הערוך לנר צ"ע, שהרי אם אמר לשנים לעבוד ע"ז, שאין מתרין בו כלל, איך הורגין אותו דילמא לשיתוף נתכוין, אלא בע"כ או שבשיתוף שפיר חייב מיתה ודלא כמ"ש הערוך לנר, או שבסתם אמרינן שנתכוין לע"ז ממש, אם לא פירש בהדיא שנתכוין לשיתוף.

ועוד, דכאן מיירי בעבודה זרה שעובד עבודה, שמה שבשיתוף אין נהרגין זה רק באומר שמאמין בשיתוף, אבל עם ישתחוה לע"ז לא יועיל מה שאומר שמאמין גם באלקי ישראל.

ואפשר ה' לומר, לפי מה שכתבו התוס' למעלה (ח, ב. ד"ה בעדה) שאף שאמרו שמסית אי"צ התראה מ"מ צריך התראה קצת, ש"אין מתרין בו בפירוש אלא אומרים לו האיך נניח אבינו שבשמים ונעבוד עצים ואבנים", אשר לפ"ז מובן שמה שמודה לפני העדים שהסית לא יתחייב מכיון שלא ה' התראה כלל.

שוב מצאתי שהמנחת חינוך (מצוה תס"ב) הביא מס' משנת חכמים שהקשה קושיא זו, ות' לפי דברי התוס' הנ"ל דאמירת "האיך נניח וכו'" הוא התראה, וא"כ אינו חייב אם חזר בו דלא ה' התראה. וברוך שכינותי.

אבל מלשון הרמב"ם (הל' ע"ז פ"ה ה"ג) שכתב סתם שאי"צ התראה משמע דאי"צ התראה כלל (מיהו בהל' סנהדרין (פי"א ה"ה) כתב "המסית אי"צ התראה כשאר הנהרגין" דמזה יש לדייק דס"ל דצריך קצת התראה, אבל אין זה מוכרח שהרי בא בהמשך לשאר הנהרגין, ועי' ס' עבודת המלך הל' ע"ז שם, ואם ננקוט שאי"צ התראה כלל ואמירת "האיך נניח וכו'" אי"ז

שאומר "האיך ננית את אלקינו וכו'", והוא עונה ש"כך היא חובתינו".

ואולי יש לומר דלשונות אלו מקבילות למה שאומר לו ב' דברים: א' "איך ננית את אלקינו", ו' ונעבוד עבודת כוכבים":

דעל הטענה "איך ננית את אלקינו" משיב: "כך היא חובתינו".

אבל על ענין הב' שאומר "ונעבוד עבודת כוכבים", דהיינו שגם אם לא הי' זה מרידה באלקינו, מ"מ עבודת כוכבים הוא דבר מאוס ולא יטיב או יריע (ומדויק לפ"ז מה שבמשנה וברמב"ם שם הלשון "עצים ואבנים", להדגיש שזה דבר גרוע מאד ואין בו שום תועלת), ע"ז משיב המסית: "וכך יפה לנו" היינו שזה יפה ולא מאוס.

והיינו שדברי הסתה היינו שדורש עבודת כוכבים מצד שזה חיוב וגם מה שזה דבר יפה כפי אמונתם שזה מטיב לנו.

אבל לכאורה כל זה הוא רק תיאור איך שמכמנים לו ומשתדלים להוציא מפיו דברי הסתה בכדי לדונו, ולכן משתמשים בכל מיני הוכחות נגד

לכן נראה לענ"ד ליישב קושיתנו באופן פשוט, שמה שסיפר מה שעשה מקודם אינו יכול להרשיע את עצמו, דאין אדם משים עצמו רשע, רק לאחר שהלה אומר לו איך ננית את אלקינו, והוא משיב "כך היא חובתינו וכך יפה לנו", בזה הוא מסית בפני עדים, לא רק מה שמספר מה שעשה אתמול.

אבל לפ"ז תצא נפק"מ להלכה, אם חזר על דבריו באופן של סיפור מה שקרה אתמול, בזה ליכא לדונו כמסית מכיון שאין מאמיניו לו כנ"ל, אבל אם חזר על דבריו שאמר אתמול מבלי לומר שכך אמר בעבר כ"א שחוזר ומסיתו דבזה יהא חייב מיתה מיד, ולא מצאתי בשום מקום שיביאו חילוק זה, אם לא נימא שפשוט הוא כ"כ שלא הוצרכו לכתבו.

ג

דיוק בכפל לשון

ובעיקר ענין זה יש לדקדק מה שאומר ב' דברים "כך היא חובתינו וכך יפה לנו", מדוע הוצרך הגמ' לכתוב ב' לשונות, אשר בפשטות כל אחד מספיק (ואי"צ לומר בפירוש שיעבוד ע"ז, כ"א שמשיב על דבריו

אשר זה היפך מדרך הברייתא להאריך במקום שהמשנה מקצרת.

ואולי יש לומר בזה שאדרבה הברייתא מוסיף חידוש לדינא, שהמשנה מתארת אופן ההסתה שאומר לו איך שעבודת כוכבים הוא דבר של שטות וכו', אבל הברייתא מוסיף שאין זה מוכרח להלכה, וגם אם אומר לו בלשון סתמי "איך נעבוד ע"ז", דזה מספיק לשיטת התוס' שיקרא התראה לגבי מסית.

ו

ישוב קושיית היד רמ"ה

ולפי דברינו מיושב קושיית היד רמ"ה מאי שנא רישא דאמר לפני שנים, שאי"צ לומר לו האריך נניח וכו', ובסיפא שאומר לא' צריך לומר לו כן ויכול לחזור בו, ות"י בתי' הראשון דבאמת גם מסית צריך התראה, ובזה שאומר לב' לעבוד ע"ז הרי זה כמו התראה, אבל לומר ליחיד צ"ל התראה כשאומר לו "איך נניח וכו'".

וזה מתאים למה שכתבנו לשיטת התוס' דצריך התראה, וזה מיישב הקושיא איך יכול לחזור בו, דמה

אמונה זו שזה ישפיע עליו שיכחישו באומרו שזה דבר נכון או מצד חיוב, או מצד שמביא לידי הטבה, אבל בכל אופן שיגיד שרוצה שנעבוד ע"ז מתחייב, ואי"צ לומר דוקא ב' הענינים, ועדיין צ"ע.

ד

גדר התראה למסית לשיטת התוס'

אמנם לפי דברי התוס' (שם) דצריך התראה קצת אולי יש לומר דצריך לב' דברים, שבהתראה יש ב' ענינים א' שהתורה אסרה, ב' שיביא לעונש, וכאן צריך עכ"פ לרמז ב' הענינים:

ולכן אמר "איך נניח אלקינו" שזה מקביל למה שאומר שה' אסר עבודה זרה, וכשאומר "איך נעבוד לעצים ואבנים", היינו שלא יטיב לו, אלא להיפך, הנה בזה מרמז שזה יגרום לעונש.

ה

חילוק בין המשנה להברייתא

ויש לדייק מה שכנ"ל שבמשנה קתני "ונעבוד עצים ואבנים" ובברייתא קתני רק "ונעבוד עבודת כוכבים",

שהרי לשיטת הרמב"ם (פי"ה מה' עדות) אם הוזמו העדים בעמנו הייתם עם ההורג או הרוג אין זה הזמה כ"א הכחשה, א"כ כאן לא שייך עדות בלא ניסת, והעדים הם גם הניסתים, ואם הוזמו העדים בעמנו הייתם א"כ יש בכלל עדות הזמה זו דגם הניסתים עמנו היו, ולדעת הרמב"ם אין זה הזמה אלא הכחשה.

ונראה שלכאורה עיקר הקושיא היא דנלמד ממסית שעדות שאין אתה יכול להזימה אינה עדות, שהרי אין שייך מיתה במסית אם לא שנאמין להעדים שהם עצמם הם הניסתים, שהרי פשטות הכתובים מיירי שהניסתים הם העדים, ואף שאי אתה יכול להזימם, ולמה לא נילף מזה שאי"צ עדות שאתה יכול להזימם.

אכן, שעל קושיא זו שפיר יש לומר דמסית חמור מכל שאר חייבי מיתות דמכמנין וכו', וכמ"ש רש"י (ד"ה אמר) שדין זה נלמד ממה שנאמר "לא תחמול ולא תכסה עליו".

שהעיד שהסיתו לא ה' בהתראה מכיון שנאמר רק לפני עד א'.

אבל לשיטות שאין צריך התראה כלל, עדיין קשה קושית היד רמ"ה מאי שנא רישא דלא יכול לחזור בו ומאי שנא סיפא דיכול לחזור בו.

אולם לפי מה שכתבנו מיושב, דמה שמעיד עכשיו אינו מועיל לחייבו שאין אדם עושה עצמו רשע.

אבל עיין ביד רמ"ה שם שמביא עוד חילוקים בין רישא לסיפא שמכולם משמע דס"ל דבאמת יש לו הכח לחזור בו, דאם רק מה שאמר שעד א' מקודם אי"ז מסית האמורה בתורה, עיי"ש.

ולכאורה צ"ע, למה הוצרך לכל החילוקים למה לא תירץ כנ"ל שאי"ז מסית מפני שסיפור שעשה עבירה ואין אדם משים עצמו רשע. וצ"ע.

ז

ישוב לקושיית הערוך לנר דהוי עדות שאי אתה יכול להזימה

ובדינא דבן סורר ראיתי בס' ערוך לנר שהקשה איך ממיתים אותו הרי זה עדות שאי אתה יכול להזימה

סימן ס"ח

(סח, ב)

בן סורר נהרג על שם סופו

ויש להסתפק מהו סברת המסקנא דאין בן סורר נהרג אם הוא קטן, דיש לבאר המסקנא בב' דרכים, ובזה נחלקו ב' התירוצים.

ויש לומר שב' דרכים הללו שיתבאר מיוסדים על ב' אופנים שיש לומר בביאור הא דאמרו שבן סורר ומורה נהרג על שם סופו:

דהנה במשנה להלן (עא, ב) "בן סורר ומורה נידון על שם סופו, ימות זכאי ואל ימות חייב, שמיתתן של רשעים הנאה להן והנאה לעולם", ובגמ' שם (עב, א): "תניא ר' יוסי הגלילי אומר, וכי מפני שאכל זה טרטימר בשר ושתה חצי לוג יין האיטלקי אמרה תורה יצא לבית דין ליסקל אלא הגיעה ורה לסוף דעתו של בן סורר ומורה שסוף מגמר נכסי אביו ומבקש למוד ואינו מוצא ויוצא לפרשת

א

חקירה בגדר בן סורר על שם סופו נהרג

תנן במשנה (סח, ב): "בן סורר ומורה מאימתי נעשה בן סורר ומורה משיביא שתי שערות וכו' בן ולא איש, קטן פטור שלא בא לכלל מצות"

ובגמ' שואל: "קטן מנלן דפטור, מנלן כדקתני טעמא שלא בא לכלל מצות, ותו היכא אשכחן דענש הכתוב דהכא ליבעי קרא למיפטרי" ומשני: "אנן הכי קאמרין, אטו בן סורר ומורה על חטאו נהרג על שם סופו נהרג וכיון דעל שם סופו נהרג אפילו קטן נמי, ועוד בן ולא איש קטן משמע, אמר רב יהודה אמר רב דאמר קרא וכי יהי לאיש בן בן הסמוך לגבורתו של איש".

שהתורה ענשו עכשיו וחייבו מיתה על שם סופו.

דרך השני: שאף שאין מקום להחשיב מה שעשה כאילו רצח, אבל מכיון שיכול לבא לזה הורגין אותו למרות שאינו מחוייב מיתה, ע"ד שלמיגדר מילתא הורגין גם כשאינו מחוייב מיתה.

ואפשר שזהו הכוונה במה שהמשנה והברייתא מוסיפים ש"ימות זכאי ולא ימות חייב" ושזה "הנאה להם והנאה לעולם", שמכיון שיבוא לידי רציחה יש תועלת שמונעים זה ממנו, והא נשכר וגם העולם נשכר.

[ואולי יש לומר בהטעם שהוצרכו לומר שזה הנאה לו שימות זכאי, דבלא"ה איך ממיתים אותו שלא כדין בכדי למנוע לעתיד, והלא אמרו לפי מעשיו של עכשיו האדם נידון (ראש השנה טז, ב), בשלמא לדרך הראשון הרי זה כמו שבא לרצוח עכשיו (ודלא כישמעאל שזה שלא מת לא גרם בדרך ישיר שבניו יהרגו את בני ישראל), אבל כאן מעשה הגניבות שלו יגרמו לשפיכת דמים, הרי זה כאילו בא להרוג עכשיו.

דרכים ומלסתם את הבריות, אמרה תורה ימות זכאי ואל ימות חייב שמיתתן של רשעים הנאה להם והנאה לעולם וכו'".

דרך הראשון: דמעשה עבירה שלו עכשיו נחשב כעבירה חמורה מאחר שמזה יצמיח שיעשה עבירה חמורה כרציחה, נחשב עכשיו כמו שרצח, והטעם שחייב בסקילה ולא בהרג כרצח, כתב היד רמ"ה משום דגם יחלל שבת שמיתתו בסקלה, אשר מזה מובן שחייב עכשיו במה שיעבור בעתיד.

ומזה שמיד לאחר משנה זו תנן ש"הבא במחתרת נידון על שם סופו", דמשמע שזה שבא במחתרת נחשב כבא להרוג עכשיו, ונידון עכשיו כרצח, ה"נ בבן סורר שדנין אותו עכשיו כאילו הוא בא להרוג (ולחלל שבתות להיד רמ"ה).

ועיין בפיהמ"ש להרמב"ם שלאחר שביאר הא דבן סורר ומורה נהרג על שם סופו, הנה במשנה שלאחרי' הבא במחתרת כתב "וכן הבא במחתרת וכו'", משמע שחד גדר הוא, שבא במחתרת אינו רודף רגיל, כ"א

המאורסה קיל יותר, ה"נ אף שבן סורר ומורה קיל יותר מרוצח הוסיפו בעונש.

שוב מצאתי בפ' דעת זקנים מבעלי התוס' (דברים כא, יח) שמפרש שהטעם שהוא בסקילה דהוי כמו מקלל אביו ואמו שהוא בסקילה.

ונראה שהיד רמ"ה והתוס' פליגי בגדר של מיתת הבן סורר ומורה, דלהיד רמ"ה נידון עכשיו על רציחה שלעתיד, ולכן הוצרך לומר שניידון לא רק על רציחה אלא גם על חילול שבת, ואילו התוס' ס"ל דהחיוב מיתה הוא בא למנוע רציחה בעתיד, אבל הסקילה בא על מה שעכשיו הוא כמו מקלל אביו ואמו.

ב

ב' דרכים בהא דקטן אין נעשה בן סורר ומורה

דלפ"ז יש לומר גם ב' דרכים בהמסקנא שקטן אין נעשה בן סורר ומורה.

דרך הראשון: דאמנם נהרג על שם סופו, אבל זה בצירוף עם מה שעבר עכשיו, שעכשיו דנים אותו על הגניבה, אלא שגניבה זו הוא נחשב

לכן הוסיף התנא דהנאה לו ג"כ, די ש תועלת לא רק להעולם שעל ידי הריגת הבן סורר ומורה ימנעו שפיכת דמים בעתיד, אבל גם יהי' תועלת לו, שיהי' לו חלק לעוה"ב וכו'"].

ולדרך זה מה שסוקלין אותו ולא מיתת הרג ככל רוצח, אי אפשר לבאר כהיד רמ"ה שיבוא גם לחלל שבת, דבשלמא ברציחה שייך להרוג אדם בכדי למנוע הריגת אדם אחר וכמו שמצינו ברודף ובא במחתרת, אבל איך מצינו סקילה בכדי למנוע אדם מלחלל שבת, בשלמא לדרך הראשון שפיר יש להגדיר מה שעושה עכשיו כאילו עושה כל מה שימשך מפעולותיו עכשיו, אבל אם זה רק למיגדר מילתא, קשה איך מצינו גדר כזה לענין חילול שבת (אף שיש לדחוק ולומר שבאמת אין הורגים אותו מפני חילול שבת, אלא שמאחר שיש עליו חיוב מיתה מצד רציחה בעתיד בלא"ה, מוסיפים בעונש מפני חילול שבת בעתיד).

ובע"כ צ"ל שזהו גזירת הכתוב שחייב סקילה, וכמו בנערה המאורסה שזינתה שחייבת סקילה אף שבנשואה רק חנק, אף שלכאורה נערה

דכל התורה, או שהוא פטור מיוחד לבן סורר ומורה (ולהלן יתבאר הנפק"מ להלכה מזה).

והנה מלשון המשנה משמע דהפטור הוא שלא בא לכלל מצות, מוכח דהוא הפטור דכל התורה, אשר מזה רואין שהסברא שעל שם סופו נהרג היינו שמעשה גניבה שלו נחשב כמעשה רציחה.

ג

ביאור שקו"ט בגמ'

מעשה יש לנו להסביר השקו"ט בגמ': הגמ' שואלת "קטן מנלן דפטור", וע"ז מתמה הגמ' "מנלן כדקתני טעמא שלא בא לכלל במצות, ותו היכא אשכחן דענש הכתוב דהכא בעי קרא למיפטרי".

תמיהת הגמ' מובן מאליו דעכשיו הסברא למעט קטן הוא כמו בכל התורה כולה, דזה שדנין אותו הוא על מעשה שלו עכשיו, וקטן הלא אינו בר עונשין. א"כ שואל הגמ' למה איצטריך לן מקור למיפטר קטן.

וע"ז עונה הגמ' דאי"ז עונש על מה שעשה עכשיו, אלא זה למנוע מה

כגניבה חמורה על שם סופו, כמו גניבת נפש, נמצא שדנים אותו עכשיו על גניבה של רציחה, ואם אין יכולין לענשו משום גניבה משום שקטן הוא, גם אין יכולין לענשו משום מה שיעשה בסופו.

דרך שני: דיש גזירת הכתוב דלמרות מה שנהרג על שם סופו למנוע רציחה גם אם אינו מחוייב מיתה, מ"מ קטן פטור, אבל אינו פטור משום דאינו מחוייב במצות, דכאן הוא למנוע שפיכת דמים בעתיד, וכמו רודף דאין נפק"מ בין גדול לקטן, ולדעת הרמב"ם גם עובר הורגין אותו מפני שרודף לאמו, אלא שכאן יש גזיה"כ דאין קטן נהרג. ועיין בפ' הרמב"ן עה"ת (פ' כי תצא).

ועיין בס' מרגלית הים שהביא מה שהקשה הגר"ח (הל' גירושין פ"ו ה"ט) איך ס"ד שיהרג כשהוא קטן הלא קבלת עדות צ"ל בפני הנידון וקטן כשלא בפניו דמי, ותל', דמה שהורגין אי"ז חיוב מיתה רק שצריכים להרגו כמו שממיתים את הנחש, וזה כדברינו.

ולכאורה הנפק"מ בין ב' סברות הוא אם למסקנא הפטור דקטן הוא הפטור

שיכול לקרות בעתיד, וימות עכשיו זכאי ואל ימות חייב, דהיינו שעכשיו באמת אינו נחשב כמו שרוצה אלא למנוע ממנו ומכל העולם מה שיעשה אחר כך, דלפי צד זה הרי גם קטן יהי חייב.

ואח"כ מוסיף הגמ' "ועוד בן ולא איש קטן משמע".

וצ"ל מה בעי הגמ' בהוספה זו.

ונראה דר"ל דגם לפי צד הראשון שדנין אותו על מה שעושה עכשיו דנחשב עכשיו כמו שרצח, דמ"מ יש לנו לחייב קטן דלא ככל התורה כולה, מכיון דכתיב בן דמשמע גם קטן. וע"ז מביא פסוק אחר שממעט קטן.

אבל למסקנא יש לומר שעדיין יש מקום לב' הסברות, דלצד הראשון דחייב על מה שעושה עכשיו, נמצא שהפסוק מגלה לנו שאכן בן סורר ומורה הוא ככל התורה כולה וקטן פטור, או שהפסוק משמיענו דלמרות מה שמצד הסברא צריך להתחייב קטן מכיון שהתורה רצה למנוע רציחה בעתיד, מגלה לנו התורה דלא כן.

ועיין ברמב"ם (הל' ממרים פ"ז ה"ה) שהביא טעם המשנה שקטן לא בא לכלל מצות ולא הביא הפסוק בגמ', שלפי מה שביארנו א"ש, מכיון דלמסקנא הפסוק מלמדנו שהפטור הוא הפטור של כל התורה, דמה שנידון על הגיזלה מונח בתוכו כבר דין על הרציחה, וכמשנ"ת.

ד

ישוב לקושיית התוס' וקושיית "יש מקשין" במהר"ם

ובזה מיושב קושיית התוס' (ד"ה בן):
"א"כ למה לן במתני' טעמא שלא בא לכלל מצות", והיינו אם ילפינן מפסוק "וכי יהי לאיש בן, בן הסמוך לגבורותו של איש", למה לן במתני' טעמא דשלא בא לכלל מצות".

אולם לפי מה שביארנו י"ל שהמשנה רצה להשמיענו שלאחר שגילה לנו התורה שקטן אינו נעשה בן סורר, שוב הפטור של הקטן הוא כפטור הקטן של כל התורה כולה.

ובזה מיושב קושיית ה"ש מקשים" במהר"ם: "לפי סברת המקשה זה דלא ידע שום סברא דהכא לענין בן סורר ומורה הוה ס"ד לחייב הקטן

למנוע רציחה בעתיד, או מהי הנפק"מ אם בן סורר קטן פטור מדין הכללי של כל התורה כולה או מגזירת הכתוב כאן.

ויש לומר שהנפק"מ הוא לפי מה שחקרו אם קטן יש לו קשר לקיום המצות אלא שאנוס הוא ופטור, אבל בעצם הוי זה מעשה עבירה, והביאו ראי' מגמ' לעיל בסוגיא דתקלה וקלון (נה, א), וכן ממה שקטן צריך לקבל עליו תשובה כשיגדיל, וכן ממה שיש ראשונים הסוברים שיש חיוב חינוך על הקטן, וכן ממה שאדה"ז חייב קטן ללמוד תורה כשיכיר, אבל כל זה יתכן אם זה הפטור של כל התורה כולה, אבל אם זה גזירת הכתוב כאן אפשר דאי"ז מעשה עבירה כלל.

עוד יש לומר נפק"מ בהא דקתני במשנה להלן (עא, א) דמתרין אותו, ונחלקו רש"י ורמב"ם אם זה התראה ממש, דרש"י כתב דאין על זה תורת התראה של כל העונשים, והרמב"ם חולק.

ונראה דתלוי בחקירתו, אם נימא שזה דין גמור שדנין אותו עכשיו על מה שחוטא עכשיו, שנכלל בזה הרציחה שלעתיד, ונתבאר שכן הוא

טפי מעלמא, א"כ תקשי לי' מתני' למה הי' צריך למתני הקטן פטור כו".

אולם לפי מה שביארנו בזה שהמשנה מפרש טעמא שקטן פטור מכל המצות משמיענו שיש חיוב של בן סורר ומורה על מה שעושה עכשיו, ושולל הטעם שחייב למנוע מה שיקרה בעתיד, הנה על המשנה ליכא לשאול מדוע הוצרכו לתת טעם, דרוצה לחדש שהפטור הוא פטור של כל התורה, שלא תימא שיש איזה סברא לחלק בין בן סורר לשאר עונשין.

אבל כשהגמ' שואלת "קטן מנלן דפטור", ואינו מסתפק בטעם המשנה, בע"כ דס"ל להמקשן דטעמו של המשנה אינה מספקת, לכן שואל "היכי אשכחן דענש הכתוב דהכא ליבעי קרא למיפטרי".

ה

הנפקא מינה להלכה

ובמה שביארנו שלמסקנה עדיין יש לבאר גדר של בן סורר ומורה שנידון על שם סופו בב' אופנים, יש לעיין מהי הנפק"מ לדינא אם הוא חיוב מיתה כאילו רצה עכשיו או שהוא

דעת הרמב"ם, הנה לפ"ז אין טעם לשנות מדין התראה של כל התורה.

אבל אם נימא שאי"ז דין מיתה מצד מה שעושה עכשיו כ"א למנוע מה שיעשה בעתיד, הנה משום זה אי"ז חיוב מיתה של כל התורה, והתראה הוא רק מדין "ויסרו אותו של ירגיל" וכלשון רש"י שם.

ורש"י יש לומר הולך לשיטתו (לעיל מו, א) דבן סורר לא חטא אלא נידון על שם סופו, הרי שס"ל למסקנא שאי"ז חטא של סקילה, שבודאי אין הפירוש שליכא שום חטא אלא שהחטא אינו חטא של עכשיו וכמו שנתבאר למעלה, ולכן מסתבר שאין לו דין התראה גמורה.

עוד אפשר לומר נפק"מ, לפי מה שראיתי בס' אילת השחר, שהסתפק אם גנב כשהוא קטן ואכל כשהוא גדול, אם נעשה בן סורר ומורה לדעת הרמב"ם שעיקר האיסור הוא על האכילה, והלאו הוא לא תאכלו על הדם, והגניבה הוא רק תנאי בהאכילה.

דיש לומר שתלוי בהנ"ל, אם נימא דפטור קטן הוא הפטור של כל התורה אז אם יש צורך גם שיגנוב, לו יהא שאינו אלא תנאי, אבל מ"מ הוא תנאי באכילה ולא קיים התנאי מכיון שהוא אנוס שקטן אין לו דעת, ואיו חייב על גניבה כזו,

אבל אם נימא שהוא גזירת הכתוב בבן סורר, אולי הגיה"כ הוא על עצם האיסור שממנו נעשה בן סורר ומתחייב מלקות ומיתה, וגם לפי ביאור זה כל החיוב הוא רק על שם העתיד, ולא שנידון עכשיו על מה שיקרה בסופו כאילו עשאו עכשיו, א"כ מצד הסברא גם קטן יתחייב מיתה אלא שיש גזיה"כ דפטור, אולי אינו פטור אלא על האכילה אם עשאו בקטנותו, ויש לפלפל בזה.

סימן ס"ט

(סט, א)

אם הולכין בתר רוב בדיני נפשות

א

שיטת התוס' דהולכין בתר רוב בדיני נפשות

איתא בגמ' (סט, א): "ובדיני נפשות מי אזלינן בתר רובא, התורה אמרה ושפטו העדה והצילו העדה, ואת אמרת זיל בתר רובא, אהדרוה קמי' דרבינא, א"ל ובדיני נפשות לא אזלינן בתר רובא, והתנן אחד אומר בשנים בחודש ואחד אומר בג' עדותן קיימת שזה יודע בעיבורו של חדש וזה אינו יודע, ואי ס"ד לא אמרינן זיל בתר רובא, נימא הני דוקא קא מסהדי ואכחושי הוא דקא מכחושי אהדדי", עיי"ש כל הסוגיא.

וממהלך הסוגיא נראה שלמסקנא הולכים בתר רוב בדיני נפשות.

וכתבו התוס' לעיל (ג, ב ד"ה דיני) ולהלן (עח, א ד"ה בגוסס) דקיי"ל דבדיני נפשות הולכין בתר רוב, וכ"כ הר"ן כאן, וכן משמע מסוגיין דכן קיי"ל.

אבל יש שרצו לדייק מדברי הרמב"ם (פט"ו מהל' איסורי ביאה הכ"ז) דס"ל דלא אזלינן בתר רוב בדיני נפשות, והראב"ד השיג עליו מסוגיין, ועיין במגיד משנה שכתב שהרמב"ם פסק כן רק לגבי יוחסין דמעלה עשו ביוחסין.

אמנם בשו"ת הרשב"א (ח"ג סי' שע"ח) כתב דלא מצינו מפורש להדיא בבבלי דאזלינן בתר רוב בנפשות, ולכאורה חל עליו השגת הראב"ד, שהרי מסוגיין מוכח דשפיר הולכין בתר רוב.

נפשות כיון דמסייע לי' חזקת גופי',
ואם גופו נידון ליהרג ע"י רובא,
ממונו לא כ"ש.

ונראה שיש ליישב לפי מה שביאר
כ"ק אדמו"ר (לקוטי שיחות חל"ד ע'
106 ואילך) דברי הרדב"ז שכתב
לבאר דברי הרמב"ם (הל' סנהדרין
ספי"ח) "דאף שקיי"ל הודאת בע"ד
כמאה עדים דמי, ה"ז רק לחייבו
ממון, אבל לא להתחייב (ע"י הודאת
עצמו) במיתה או במלקות", והרדב"ז
ביאר: "לפי שאין נפשו של אדם
קניינו אלא קנין הקב"ה שנאמר
'הנפשות לי הנה', הלכך לא תועיל
הודאתו בדבר שאינו שלו, ומלקות
פלגי דמיתה הוא, אבל ממונו הוא
שלו, ומש"ה אמרין הודאת בע"ד
כמאה עדים דמי וכו'",

והקשה שם כ"ק אדמו"ר: "מאי שנא
נפשות שהם קניינו של הקב"ה, מזה
שכל העולם כולו הוי "קנין הקב"ה",
כמ"ש לה' הארץ ומלואה – ובלשון
החינוך "הכל ברשות אדון הכל" –
כולל ממונו של אדם, ובלשון הכתוב
"לי הכסף ולי הזהב נאום ה'"

וביאר שעכצ"ל, שהגם שכל העולם
הוא בעלותו של הקב"ה, מ"מ, ביחס

אכן נראה שבמסקנא לא הוכיחו
דהולכין בתר רוב שדחו הראי'
מאילונית, ומזה שטרח הש"ס לדחות
הראיות משמע דהגמ' הי' נוטה לומר
דאין הולכין בתר רוב, או שלא באו
למסקנא בענין זה.

ב

ישוב לקושיית השב שמעתתא

והנה שב שמעתתא (שמעתא ד' פ"ח)
הביא מה שכתבו התוס' ב"ק (כז, ב.
ד"ה קמ"ל) שהקשו על מה דאמרין
אין הולכין בממון אחר הרוב, ליתי
מק"ו מדיני נפשות דמבואר בדף ג'
ובסוגיין שהולכין בתר רוב, ותי':
"דהתם גבי דיינים שאני דחשיב
מיעוט דידהו כמי שאינו, וליכא
למימר אוקי ממונא בחזקת מרי' דהא
ב"ד מפקי מיני', אבל גבי שאר ממון
דאיכא מיעוט וחזקה לא אזלינן בתר
רובא".

והביא הש"ש מאחיו שהקשה "קושיא
עצומה" ע"ז, היכא אזלינן בדיני
נפשות בתר רובא, ואפילו ליתא קמן,
וכמו שהוכיחו התוס' מסוגיין, מאי
שנא מממון דאין הולכין אחר הרוב,
משום דמסייע למיעוט חזקת ממון
דאליים טובא, ולמה לא נימא כן בדיני

– עד כאן דבריו הק', בהשמטת הראיות ועוד כמה ענינים והערות.

דלפי יסוד זה בהחילוק בין בעלות על גופו לממונו, שפיר יש לחלק בין חזקת ממון שמשייך להמיעוט, כי חזקת ממון הוא בא מבעלות האדם על ממונו, אבל חזקת גופו לא שייך כי אין להאדם בעלות על גופו ונפשו, ואם יש רוב שחייב מיתה, לא נשתנה הבעלות, שגם מקודם ה' נפשו קנינו של הקב"ה.

ג

שקו"ט בתירוצי השב שמעתתא

והנה השב שמעתתא תירץ שבסוגיין מירי שכבר הוחזק ע"י רוב, ודומה למש"כ הרמב"ם דהאיסור עצמו בעד אחד יוחזק, וגם דימה למה שאמרו בקידושין (פ, א) שסוקלין על החזקות.

והקשה השערי יושר (שער ג' פ"א) למה לא הביאו בסוגיין הדין דסוקלין על החזקות, וכן כתב שרוב אינו בירור אלא דין ולא דמי לע"א שהוא בירור.

ועוד הקשה מדברי הרמב"ם הנ"ל (פט"ו מהל' איסורי ביאה הכ"ז)

לרשות האדם יש הבדל עיקרי בין נפשו לממונו.

וביאר שם בארוכה ש"נפשו וחיייו של אדם נמסרו מהקב"ה רק בתור פקדון, ולא לבעלות שלו, וכפסק אדה"ז בשלחנו ד"אין לאדם רשות על גופו כלל להכותו כו". ועפ"ז, זה שאדם מוזהר שלא להזיק את גופו אינו רק ענין של איסור, אלא זהו גם מדיני קנינים – שאין לו רשות (בעלות) על גופו (כי הגוף קניינו של הקב"ה שנמצא אצל האדם בתור פקדון).

משא"כ ממונו של אדם, נמסר להאדם באופן שהוא נעשה בעליו של ממון זה, והטעם שצריך להזהר במאודו שלא לאבדו ולא לקלקלו ולא להזיקו, אינו מפני שהממון אינו שלו, אלא זהו איסור, שעובר על הלאו דכל תשחית.

וכיון שיש לאדם בעלות בממונו – לכן הדין בו (בהממון) ש'הודאת בעל דין כמאה עדים דמי', משא"כ בכל הדבר הנוגע לגופו ונפשו, שנשארו לגמרי בבעלותו של הקב"ה ונמצאים אצל האדם רק בגדר פקדון – הרי אין האדם "בעל" עליהם ולכן אין מחייבין אותו על פיו מלקות וכיו"ב

והודוגמא לזה הוא העד אחד שהעיד שדבר זה הוא חלב, שמיד שהעיד יש חלות איסור על החלב שלא הי' מקודם, ומכיון שכבר הוחזק שהוא אסור שוב חל עליו כל הדינים שאם אכל בב' עדים שלוקה.

יש כאן גם תנאי הב', שמה שהעיד העד אחד הוא לגבי איסור חלב, ולכן כשמישהו אכל את החלב כבר חלה עליו כל גדרי חלב.

ועד"ז כאן בקטנה שנתקדשה הרי מצד גדר רוב מחזיקין אותה לאשת איש, מכיון שמיד כשנתקדשה כבר יש חלות דין של אשת איש מדין רוב שרוב הנשים אינן אילוניות, שחלות דין אשת איש נוגע ישיר לאיסור ניאוף, לכן אם זינתה חייבת מיתה.

מעתה מיושב גם דברי הרמב"ם, דבתינוק המושלך בעיר שרוב ישראל דאם קידש אשה דאינו נהרג הבא עלי' דשם נתעורר הספק מיד כשמצאו אותה מושלך, ונתעורר הספק אז, אבל לא הי' אז שום נפק"מ לדינא בנוגע לאישות מזה שרובא הם ישראל, ונמשך הספק עד מעשה הקידושין, נמצא שהספק לא הוכרע ע"י רוב מכיון שלא הי' נפק"מ לדינא

בתינוק מושלך בעיר שרוב ישראל דאם קידש אשה אינו נהרג הבא עלי' אן אם הרגו אותו דאין נהרגין עלי', הלא שם ג"כ כמו הוחזק האיסור ע"י הרוב. וכבר הבאנו שאכן הראב"ד השיג עליו בזה, והה"מ כתב דמעלה עשו ביוחסין.

הנה קושינו ממה שלא הביא כאן דסוקלין על החזקות, דאכן שם הרי זה הוכחה ברורה וכמו שהביא הצ"צ בכ"מ מהמהרי"ק ותה"ד שחזקה כזו עדיף משאר חזקות וכן עדיף מרוב, והש"ש מביא זה רק לדוגמא לסברת הרמב"ם, אבל אי אפשר להוכיח דכן הוא ברוב וכקושיית השערי יושר.

ואשר לחילוקו בין ע"א לרוב, אף שצדק השערי יושר שע"א הוא בירור ורוב הוא דין, מ"מ נראה לקיים דברי הש"ש בהקדם לבאר דברי הרמב"ם דהאיסור עצמו בע"א יוחזק, שנראה שצ"ל ב' תנאים בכדי שיוחזק:

התנאי הראשון שמיד כשנתעורר הספק ומכריעים כפי מה שהעיד העד אחד כבר נוגע להלכה.

והתנאי השני הוא, שהנפק"מ להלכה בהעדאת העד אחד הוא באותו הענין שיהי' נוגע בעתיד.

ולא דמי לקטנה שלא נתעורר מעולם
ספק אם היא אילונית דלא הי' נוגע
לשום הלכה עד שנתקדשה, ואז
כשנתעורר יש רוב, הרי הוכרע שהיא
מתקדשת, ואח"כ כשזינתה כבר
הוכרע הספק שהיא אשת איש.

אז, אלא שיודעים שבעתיד תצמח
מזה נפק"מ, ואף שהיו ספיקות לגבי
חיוב במצות קודם שנתקדשה, אבל
התנאי השני שהספק צ"ל מוכרע
בנוגע לאותו הענין שצריכים להכריע
בעתיד, וזה לא הי' נוגע אז.

סימן ע'

(ע, ב)

סעודת העיבור

ר"ח, ואין עולין לשם בלילה אלא
בנשף קודם עלות השמש".

וצ"ל מהו מקור הדברים שהיא דוקא
ביום, וראה מנ"ח (מצוה ד) שהעיר
בזה [ועיין בשירי קרבן ירושלמי
סנהדרין (פ"ח ה"ב), וצפנת פענח].

ועוד יש לדקדק מדוע כותב
כשמעברין את החודש מפני שלא באו
עדים כל יום שלשים, הלא אנו
יודעים כבר שזהו הטעם שמעברין
החודש.

ועוד צ"ב דלהלן הט"ו כתב: "בי"ד
שישבו כל יום שלשים ולא באו עדים
והשכימו בנשף ועברו את החודש כמו
שביארנו בפרק זה", ומה שכתב
"ועברו את החודש" צ"ע, דבהשקפה
הראשונה אין סעודת העיבור עושה
העיבור אלא דמפרסם העיבור, וא"כ
איך כתב כאן **ועברו** את החודש.

א

מחלוקת רש"י ורמב"ם

תניא בגמ' (ע, ב): "אין עולין בעיבור
החודש פחות מעשרה בני אדם, ואין
עולין לה אלא בפת דגן וקטנית, ואין
עולין לה אלא לאור עיבורו, ואין
עולין לה ביום אלא בלילה, והתניא
אין עולין לה בלילה אלא ביום,
כדאמר ר' חייא בר אבא לבני
איחריפו ועולו אחריפו ופוקו כי היכי
דלישמעו בכו אינשי".

ורש"י פירש שהיו נכנסים ביום אבל
הסעודה הי' מתקיים בלילה.

אמנם הרמב"ם (הל' קידוש החודש
פ"ג ה"ז) כתב: "כשמעברין בי"ד את
החודש מפני שלא באו עדים כל יום
שלשים היו עולין למקום מוכן ועושין
בו סעודה ביום אחד ושלשים שהוא

שמים", מ"מ ביארנו שם שכשהבי"ד בעצמם קובעין שיהי' ביום ל"א, אז אינו מקודש ע"י בי"ד שלמעלה כ"א הקדושה מתייחס להבי"ד שלמטה.

וביארנו שם עוד, דלהרמב"ם יש ב' דינים בחודש מעובר: הא' כשלא באו עדים ביום ל' אז מעברין בי"ד את החודש, והב' שבאו עדים ביום ל' ורצו לקדש יום ל' אלא מחמת אונס שאירע לא הי' שהות לומר מקודש, ובעל כרחם נעשה החודש מעובר.

והחילוק בין שני דינים אלו י"ל: דהנה אף שברור הדבר שבכל אופן נעשה יום ל"א לר"ח עי"ז, שקדושהו שמים כנ"ל, מ"מ יש סברא לומר דכשהב"ד מעברין את החודש אז מתייחס הקדושה אליהם.

וביארור הדברים י"ל: דהנה מצינו כיו"ב בבכור דקיי"ל דמצוה להקדישו בערכין (כט, א) אף דקדוש מרחם אמו, ולדעת ר' יעקב בנדרים (יג, א) ה"ז נקרא דבר הנדור ולא דבר האסור, ולכאורה יפלא מאי אהני לי' קדושת פיו אם כבר קדוש מרחם, והגרי"ע בגליוני הש"ס לנדרים שם הסביר דאף דכבר קדוש מרחם אמו מ"מ אם הקדישו בפיו כפי מצותו אזי מתקדש דוקא בשעת דיבורו, והא

והנה המנ"ח שם דקדק בלשון הרמב"ם שכתב דוקא כשמעברין את החודש מפני שלא באו עדים כל יום ל' כנ"ל, וכתב דר"ל דדוקא אם עיברו משום שלא באו עדים כלל הוא דעושין סעודה אבל כשקובעין יום ל"א עפ"י חשבון אז אין עושין סעודה עיי"ש בדבריו שלא מצא מקור לחילוק זה.

אכן בהערות האו"ש על המנ"ח תמה עליה דבהדיא מבואר ברמב"ם (פי"ח ה"ט) דגם לעבור חדשים אלו שמעברין לפי חשבון עושין סעודת עיבור.

ב

גדר סעודת העיבור

ובס' מעשה ישראל על סוגיית הש"ס (ח"א סי' ח') ביארנו בע"ה, דהרמב"ם ר"ל דלא בכל פעם שעושים ר"ח ביום ל"א, עושין סעודת העיבור,

דשיטת הרמב"ם היא דסעודת העיבור הוא עצמו ענין של קביעות וקדושה ולא רק משום פירסום, דאף שאם לא קדשו יום ל' הרי להלכה קיי"ל דיום ל"א נתקדש ממילא וכמו שאמרו בגמ' למעלה (י, ב) "שכבר קדשוהו

דמעברין, מ"מ א"א לומר שהבי"ד עושים העיבור, שמתייחס אליהם, מכיון שהם בעצמם היו מקדשין יום ל' כיון שבאו עדים ביום ל', וכן אם באו עדים ולא הספיקו לומר מקודש דהב"ד רצו לקדש יום ל' ובעל כרחם נדחה ליום ל"א, א"כ לא שייך לומר שהעיבור מתייחס אליהם – הנה במציאות כאלו מרמז הרמב"ם שאין עושים סעודת העיבור כלל כיון דסעודה זו יש בה ענין של קביעות חוץ מענין הפירסום.

ג

מקור לשיטת הרמב"ם שסעודת עיבור עושים ביום

ועפ"ז מבואר מה שפסק דלא עושין סעודה כ"א בנשף, דהנה במכילתא דרשב"י (פ' בא) איתא, והעתיקו הרמב"ם בספה"צ שלו ("ע קנג): "אין מעברין החודש אלא ביום, ואין מקדשין את החודש אלא ביום".

ולכאורה צ"ב מהו הפירוש באין מעברין, הלא עיבור התודש אליבא דראב"צ וכמו דקיי"ל להלכה אינו נתקדש בבי"ד שלמטה כ"א בבי"ד שלמעלה, וא"כ איך שייך לומר שמעברין ביום דוקא, הכי בשביל

דאמרינן דקדוש מרחם אי"ז אלא באופן שבאמת לא הקדישו בפיו, ולכן ה"ז נקרא דבר הנדור, (ובדעת החכמים דפליגי גם בזה הארכנו במ"א לבאר סברתם ואכ"מ).

מעשה יש לומר שזה יתכן רק כשהטעם שלא קדשו הוא מפני שלא באו עדים כל יום שלשים, דאז הרי הב"ד עצמם יודעים שא"א לקבוע ר"ח ביום שלשים ומוכרחים לדחותו ליום ל"א, אבל אם הסיבה שלא קדשו הוא משום שבאו העדים מן המנחה ולמעלה דמינ"י סליק הרמב"ם שם, או משום שלא הספיקו לומר מקודש, אבל בעצם היו רוצים לקדש ביום ל', הנה במצב כזה אין הקידוש מתייחס אליהם, אלא שנתקדש בדל ממילא בשמים.

וע"ז כותב הרמב"ם דבזמן שעברו את החודש מפני שלא באו עדים כלל, אז יתכן לעשות הסעודה מפני שהסעודה עצמה היא מעשה העיבור של הב"ד, ולכן כותב בהלכה ט"ו ש"השכימו בבוקר **ועברו** את החודש", דהסעודה הוא עצמו הוא העיבור.

אבל אם באו עדים מן המנחה ולמעלה בזמן שהביהמ"ק הי' קיים, אז אע"פ

לומר שהסעודה ה' רק בפת דגן וקטנית, ויש חידוש דאם הבן סורר הביא בשר דלא נעשה בן סורר, דמהי החידוש הלא הוא השתתף בסעודת מצוה.

וביד רמ"ה כאן כתב הטעם "שמא יאכלו אכילה גסה וישתכרו ולא יעיינו בדבר כראוי", ודורש ביאור איזה עיון ה' שם, הלא החודש כבר נתעבר, אולם הרמ"ה לשיטתו דיום עיבורו היינו אור ליום ל' שהיו מעיינים אם לעבר אז, עוד טעם כתב שלא לבייש את מי שאין לו אלא פת דגן, ועוד כי היכי דתיהוי עלי' לשמה.

ונראה לענ"ד, שלפי מה שנתבאר לשיטת הרמב"ם שהסעודה לא ה' רק לפרסם כ"א גם פעל ענין העיבור, יש לומר טעם חדש, ואם היו קובעים הסעודה בבשר ופת גמור (עי' רש"י כאן שאינו יודע למה נקטה הברייא פת דגן, אבל עי' בס' יד דוד שביאר שהכוונה בפת העשוי מדגן וקטנית ודלא כמ"ש היד רמ"ה דוקא פת דגן ליתובי דעתא), ה' משמע שהסעודה היא סעודת ר"ח דהוי כמו סעודת יו"ט, לכן להדגיש שהסעודה ה' לא לשם חגיגת ר"ח אלא שזה ה' הדרך

הבי"ד שלמעלה איצטריך קרא לומר שאינם מקדשים אלא ביום, ובע"כ צ"ל דר"ל דאין חלות הקדושה אלא ביום ולא בלילה, ונפק"מ לענין לחזור להתפלל בשכח לומר יעלה ויבוא בערבית, ראה הסוגיא דברכות (ל, ב).

אולם לפי דברי הרמב"ם יבואר בטו"ט, דמאחר שנתבאר דלהרמב"ם גם יום ל"א מעברין ע"י הבי"ד שלמטה, ואז מתייחס אליהם, לכן איצטריך לימוד מיוחד דאין מעברין אלא ביום, וכמו שאין מקדשין אלא ביום, וזהו המקור לדברי הרמב"ם דסעודת העיבור דהוא כנ"ל ענין העיבור ע"י בי"ד הוא דוקא בנשף קודם שעלה השמש וכמשנ"ת.

ועיי"ש בס' מעשה ישראל שהארכנו לבאר ביסוד זה מה שאומרים מקדש ישראל גם כשר"ח נקבע ביום ל"א שנתקדש בשמים, ולא ע"י הב"ד, ואכ"מ להאריך יותר.

ד

הטעם שעושים הסעודה רק בפת דגן וקטנית

וכעת נראה להוסיף שלפי מה שנתבאר יש ליתן טעם למה דקדקו

מדקדקין שלא לאכול בסעודה זו
בשר ויין, והבן סורר הביא עמו דוקא
מאכלים אלו, הוי אמינא שא"ז נחשב
שהשתתף בסעודת מצוה קמ"ל
דאעפ"כ אינו נעשה עי"ז בן סורר
ומורה.

שהב"ד יעברו את החודש, דהיינו
שהעיבור תתייחס אליהם כאילו הם
קידשו את החודש, שינו וחסרו בשר
ופת גמור, שזה גופא מפרסם שהב"ד
עברו את החודש, ולא רק שחוגגים
את ר"ח.

וזהו החידוש שלמרות מה שהי'

סימן ע"א

(עא, ב)

גר שעבר עבירה ונתגייר

א

ביאור תירוצ' התוס'

איתא בגמ' (עא, ב): "אמר ר' חנינא בן נח שבירך את השם ואח"כ נתגייר פטור הואיל ונשתנה דינו נשתנה מיתתו", ועיי"ש בהמשך הסוגיא.

ובתוס' שם הקשו הרי נחלקו תנאים ביבמות (מח, ב) מפני מה גרים מעונים בזה"ז, שר' חנינא בן גמליאל סובר שהם נענשים על ז' מצות ב"נ שעברו טרם שנתגיירו, ור' יוסי פליג אמר התם גר שנתגייר כקטן שנולד דמי ולא מיענשי כלל, ועוד הקשו דסוגיא דהכא דלא כחד, דאמרינן עשה כן בישראל חייב, ואי כר' יוסי כקטן שנולד דמי.

ותירצו התוס': "ונראה שיש לחלק דכולה שמעתין בדיני אדם, והתם בדיני שמים".

והנה המהרש"א כתב בביאור דברי התוס' ד"על כרחך לא אתיא שמעתין ככו"ע, אלא אי כרבנן דהתם דבדיני שמים מיענשי, והכא בדיני אדם הקילו בו, ואי כר' יוסי דהתם דבדיני שמים הוה כקטן שנולד דמי, והכא בדיני אדם יש להחמיר יותר, ולהכי ליכא למימר כתנאי דזיל הכא קמדחי ליה וזיל הכא קמדחי ליה, אבל ליכא למימר דאתיא שמעתין ככולי עלמא דא"כ הויה סברת רבי יוסי הפוכה מסברת רבנן דלר' יוסי החמיר בדיני אדם טפי מבדיני שמים ולרבנן הקילו טפי בדיני אדם מבדיני שמים וק"ל".

הרי שלפי ביאור המהרש"א, יכולין להעמיד סוגיתנו כר' יוסי דאף שס"ל

אופן א': שלא יצאו מכלל ב"נ אלא שניתוסף עליהם חיובים.

אופן ב': שיצאו מכלל ב"נ, וכמ"ש רש"י שם, אבל א"א שמה שיצאו יצאו להקל עליהם, אבל החומרות שנשארו נכללים במצות של ב"נ.

אופן ג': יש ב' דינים בבני ישראל, א' מה שנתחדש להם בהר סיני, ב' חזרה על הז' מצות של ב"נ מטעם "ליכא מידעם וכו'", שזה חיוב נוסף על חיובי ב"נ, אבל אינם בכלל ב"נ כלל.

אופן ד': דלאחר שהאומות סירבו לקבל ולקיים הז' מצות שלהן, ניתן המצוות לישראל בנוסף להמצות שקבלו בתור ב"נ.

ובכללות יש ב' אופנים אם יצא מכלל ב"נ לגמרי וכמו שכתב רש"י, או שנשאר אצלו גדרי ב"נ בהוספות, ושם ביארנו בע"ה המקורות והנפק"מ מזה.

מענה יש לעיין בגר שנתגייר, שלכאורה הוי כמו מעמד הר סיני שנתגיירו ב"נ וילפינו דיני מגירות ממ"ת.

דפטור מדיני שמים ביבמות, אבל כאן דמיירי בדיני אדם מודה דחייב בעשה כן בישראל.

אמנם בשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' קע"ז – הובא בס' מרגלית הים) הקשה על פירוש זה, שזה היפך ממה דקיי"ל בכל מקום דפטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, שדיני שמים חמורים מדיני אדם, ומסיק שבע"כ ר' חנינא הולך בשיטת הת"ק דחייב בדיני שמים, אבל בדיני אדם הוא פטור.

ב

הגדר של גר שנתגייר כקטן הנוולד דמי

ואפשר ליישב דברי המהרש"א, דהטעם דפטור בדיני שמים כאן הוא שנחשב כקטן שנוולד, אבל לגבי חיוב בדיני אדם לא אמרינן כקטן שנוולד.

דהנה אמרו (לעיל נט, א. ושו"נ) דאף שבני ישראל יצאו מגדר של ב"נ כשעמדו בסיני, מ"מ יש הלכה ד"ליכא מידעם של ישראל מותר ולב"נ אסור", וביארנו בס' "כי במ חיתני" (פכ"ז – הובא למעלה סי' נ"ט) שיש לפרש גדר זה בד' אופנים:

הגדרים, ולא רק שנשתנה דינו אלא גם נשתנה מהותו וגדרו.

וזה סברת ר' יוסי דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, דנעשה בר' ומציאות חדשה ולגמרי נסתלק ממנו הגדר של ב"נ.

אמנם כל זה הוא לגבי דיני שמים, אבל בדיני אדם אם נימא שאין לו הגדרים של ב"נ שהיו עליו מקודם, נמצא שנכנס לקדושה פחותה, ובע"כ שאף שנעשה למציאות חדשה עם גדרים שונים, אבל בנוגע לפועל אין בזה שינוי, וכל החיובים שהיו עליו מקודם נשארו, אלא שניתוסף עליהם חומרות של בן ישראל, דהיינו שהז' מצות נשארו, אבל נכללו במסגרת חדשה של בני ישראל.

וכמו דאמרינן ליכא מידעם וכו' גם אם נימא שיצאו לגמרי מגדר של ב"נ כשעמדו בסיני, מ"מ בע"כ שניתן להם גם החומרות של ב"נ.

ולכן גם כאן בגר שנתגייר יש לומר ב' אופנים אלו:

אופן א': שנשאר אצלו גדר של ב"נ אלא בהוספת דינים, שלפי אופן זה פשוט שחייב על כל האיסורים בין בדיני אדם ובין בדיני שמים, וזהו סברת ר"ח בן גמליאל ביבמות שגם בדיני שמים נענש, כי לא נשתנה גדרו אלא שניתוסף אצלו חיובים ועונשים, ולא אמרינן כקטן שנולד דמי ביחס לעצמו קודם שנתגייר, אלא רק לגבי קרוביו.

ואפשר שמודה שבדיני אדם אין יכולין לענשו משום דנשתנה דינו ונשתנית מיתתו, דזה שייך רק בדיני אדם, דאמנם לא נמחק העבירה שלו, אבל מ"מ הב"ד צריכים לענוש כפי הדינים שניתנו לבנ"י, והוא עבר ונתחייב עונש בדיני ב"נ, לכן אפשר שגם ר"ח בן גמליאל מודה שפטור מעונש בידי אדם.

אופן ב': שיצא לגמרי מגדר של ב"נ, וכמ"ש רש"י לגבי בנ"י לאחר קבלת התורה, דכן הוא גם בגר שנתגייר, שעכשיו אינו אותו האדם עם אותן

סימן ע"ב

(עב, א)

עובר לאו נפש הוא

דהוה לי' כילוד, ואין דוחין נפש מפני נפש".

והאחרונים האריכו להוכיח מדברי רש"י אלו דכתב ד"עובר לאו נפש הוא", שאין איסור רציחה להרוג עובר, ודלא כשיטת הרמב"ם (הל' רוצח פ"א ה"ט) שפסק דמותר להרוג עובר להציל האם מדין רודף, וכבר האריכו בזה שממה שהוצרך לנמק ההיתר להרוג העובר מצד דין רודף ולא כדעת רש"י כאן שאין נקרא נפש, מוכח לכאורה דלדעתו אכן העובר נקרא נפש כמו בב"נ.

[אלא שתמהו עליו דמסוגיין דמשמע דאינו נקרא רודף אלא משמיה מרדפי לה, ומוכרח לומר שעובר לאו נפש הוא כרש"י, והאריכו בזה בהרבה

א

מחלוקת רש"י ורמב"ם

איתא בגמ' (עב, ב): "אמר רב הונא קטן הרודף ניתן להצילו בנפשו, קסבר רודף אינו צריך התראה לא שנא גדול ולא שנא קטן. איתיביה רב חסדא לרב הונא יצא ראשו אין נוגעין בו לפי שאין דוחין נפש מפני נפש, ואמאי רודף הוא, שאני התם דמשמיא קא רדפי לה".

וכתב רש"י (ד"ה יצא ראשו): "באשה המקשה לילד ומסוכנת, וקתני רישא החי' פושטת ידה וחותכתו ומוציאתו לאברים, דכל זמן שלא יצא לאויר העולם **לאו נפש הוא**, וניתן להורגו ולהציל את אמו, אבל יצא ראשו אין נוגעים בו להורגו

ישובים ראה למעלה (סי' נ"ז), ואכ"מ].

ב

ביאור מחלקותם

ויש לבאר מחלקותם בהקדם מה שנתבאר למעלה (סי' נ"ט ובסימן הקודם) בביאור הגדר של ב"נ והכלל דליכא מידעם ונתבאר שם ד' דרכים, אופן א': שלא יצאו מכלל ב"נ אלא שניתוסף עליהם חיובים.

אופן ב': שיצאו מכלל ב"נ, וכמ"ש רש"י שם, אבל א"א שמה שיצאו יצאו להקל עליהם, אבל החומרות שנשארו נכללים במצות של בנ"י.

אופן ג': יש ב' דינים בבני ישראל, א' מה שנתחדש להם בהר סיני, ב' חזרה על הז' מצות של ב"נ מטעם "ליכא מידעם וכו'", שזה חיוב נוסף על חיובי בנ"י, אבל אינם בכלל ב"נ כלל.

אופן ד': דלאחר שהאומות סירבו לקבל ולקיים הז' מצות שלהן, ניתן המצוות לישראל בנוסף להמצות שקבלו בתור בנ"י.

מעתה יש לומר, דלפי אופן השני והשלישי לכאורה לא שייך לדמות גדר בנ"י לגדרי ב"נ, אבל לאופן הראשון ואופן הרביעי יתכנו הדברים, דלאופן הראשון הרי לא יצאו בנ"י מגדר של ב"נ, אבל קשה מאד להעמיס ולהתאים זה בדברי הרמב"ם בהל' מלכים ובפרט בדבריו בפיה"מ בחולין הידועים שאין אנו מקיימים המצות מפני שאברהם קיימם אלא מפני שניתנו בסיני.

ולכן מסתבר שהרמב"ם יסבור כאופן הרביעי שלמרות מה שיצאו בנ"י מגדר של ב"נ, אבל מ"מ ניתן להם גם גדרי ב"נ בנוסף לגדר של בנ"י כנ"ל. ולכן מאחר שאצל ב"נ העובר נקרא נפש, גם אצל בנ"י א"א לעקור חשיבותו כנפש.

והא דכתבו כמה מהאחרונים שהרמב"ם אינו סובר כסברת ליכא מידעם, י"ל דרק שאינו סובר שסברא זו יאסור לישראל במפרכסת, דאף שניתן לישראל גדרי ב"נ, זה רק כשאנו סותר לגדרי בנ"י, וכיון שניתן שחיטה שפיר אין לאסור לישראל לאכול. ויש להאריך בדעת הרמב"ם בזה, אבל אכ"מ.

ולכאורה יש עוד יש נפק"מ לדינא גם במקום סכנה:

דהנה ישנם דיעות דס"ל דבב"נ אין היתר להפיל עובר גם להצלת האם (ראה תוס' בסנהדרין שם שנסתפקו בזה, ועי' מנ"ח מצוה רצ"ו), ואם נימא כצד הראשון שנשאר חיובו של ב"נ וגם לדרך הד' שנתחדש חיובו של ב"נ בישראל, אפשר שאין היתר להציל האם, אבל מהמשנה דאהלות (פ"ז מ"ו) הובא בסוגיין מבואר להדיא דהורגין העובר להציל האם, ובע"כ שנתחדש גם דין של רודף בישראל, ומצד דין רודף שפיר יש להרוג העובר להצלת האם,

אבל לפ"ז תקשי הלא גם בב"נ יש דין רודף (ראה מנ"ח שם), ובע"כ שלהתירוץ בתוס' דב"נ אסור להרוג עובר להצלת האם (אבל הרמב"ם י"ל דחולק ע"ז, ועי' בס' כח שור (סי' כ') שכתב להדיא שהרמב"ם ס"ל דב"נ מותר להרוג עובר להציל האם מדין רודף), ס"ל דאין העובר נקרא רודף, דרק בישראל שהעובר אינו נקרא נפש שייך לקרותו רודף, אבל ב"נ

אבל רש"י ושאר הראשונים הסוברים דעובר אינו נקרא נפש, אף שאצל ב"נ שפיר נקרא נפש, בע"כ דס"ל כאופן הב' או הג', שלגמרי יצאו בנ"י מגדר של ב"נ, רק שיש להם האיסורים של ב"נ, או שנכלל בהלא תרצח של בנ"י או שיש כאן איסור חדש של ליכא מידעם כנ"ל, אבל שונים הם הגדרים של הריגת עובר אצל בנ"י מכמו שהוא בב"נ.

ג

נפקא מינה לדינא

ואולי תהי' נפק"מ לפועל מזה, אם יש להפיל עובר שלא לצורך פיקו"נ של האם אך לצורך בריאותה, שהרבה האריכו בזה האחרונים [ומה שנתבאר כאן הוא רק לפלפולא בעלמא], דלדרך הא' וב' וד' פשוט שנכלל או באיסור רציחה של ב"נ או של ישראל, ופשוט שאין כאן היתר אלא בשביל פיקו"נ של האם.

אך לדרך הג' יתכן שבראות האם ידחה איסור זה שאינו איסור רציחה, מיהו עי' בשו"ת בית שלמה (חו"מ סי' קל"ב) שמשמע מדבריו (אף שכנראה נקט כדרך הג') שרק ספק פיקו"נ נדחה וצ"ע.

חדש של ליכא מידעם, גם לדעת המל"מ בפרשת דרכים הובא במל"מ על הרמב"ם שם, דמחוייבין הם למסור נפשם ארציחה משום דזה בנוי על הסברא דמאי חזית דדמך סומק טפי דשייך גם בב"נ, הנה מכיון שאי"ז רציחה כ"א איסור חדש דליכא מידעם אי"צ למסור נפשו ע"ז.

דעובר שפיר מקרי נפש אין כאן ההיתר של רודף.¹⁶

עוד נפק"מ יש לומר, אם זה בכלל מצות רציחה של ישראל פשוט שיצטרך למסור נפשו ע"ז דהוי אביזריהו דרציחה, ואם נשאר דיני ב"נ אז לדעת הרמב"ם (כפירוש המהר"ש יפה הובא בפרשת דרכים), שאין הם מצווים על קדה"ש, אין למסור נפשו ע"ז. ולאופן השלישי שאי"ז כלל דין של רציחה כ"א איסור

¹⁶ ראה לקו"ש ח"ב (הוספות ל"ב תמוז-בלק) שמפרש שמה שעובר אינו נקרא נפש היינו שמציאותו וחיותו בא מאמו והוא טפל לה, אבל ב"נ כיון שכל מציאותו הוא שהוא טפל הרי שאין נפק"מ בין עובר לנולד, ולכן נהרג ע"ז, עיי"ש בביאור הענין. והארכתי בזה למעלה סי' נ"ז.

סימן ע"ג

(עג, א)

חיוב הצלה

דהנה בטובע בנהר, המציל צריך להצילו ע"י שיכנס לנהר וישחה, שיש בזה השתדלות גדולה (גם יתכן שיהי' קצת סכנה), אבל בדרך כלל אין בזה שום הוצאה של ממון.

ובדוגמא השני' של חי' גררתו, יצטרך להשתמש בממונו בחיצים, או להשכיר אנשים מומחים שיכולים להצילו וכו', וקמ"ל דחייב גם להציל חבירו בממונו, וכמו דאיתא להלן דזה שצריך גם "מיטרה ומיגר אגורי" דהיינו הוצאת ממון, ילפינן מלא תעמוד על דם רעך.

ובדוגמא השלישית של ליסטים באים עליו, יצטרך להשתמש בחכמתו בכדי להציל את הנתפס מהם.

נמצא שיש כאן חידוש בדרך לא זו אף זו בברייתא זו, דלא רק השתדלות

א

ג' אופנים בהצלה

תניא בגמ' (עג, א): "ת"ר מניין לרודף אחר חבירו להרגו שניתן להצילו בנפשו ת"ל לא תעמוד על דם רעך, והא להכי הוא דאתא האי מיבעי ליה לכדתניא מניין לרואה את חבירו שהוא טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטין באין עליו שהוא חייב להצילו ת"ל לא תעמוד על דם רעך אין ה"נ וכו'".

ויש לדקדק מה שהברייתא הוצרך להביא ג' דוגמאות של הצלה, טובע בנהר, חי' גררתו, ולסטים באין עליו, למה לא יספיק דוגמא אחת.

ונראה שיש חידוש בכל אחד מהם:

חייב לטרוח ולשכור ולהצילו וכו' ואם נמנע עובר על לא תעמוד על דם רעך", שהשמיט דוגמא השני' של "ח' גררתו".

ואולי השמיטו מפני שבדרך כלל אין זמן לשכור אחרים, ומוכרח להצילו בעצמו, ויכול להיות סכנה בדבר, ומיד אחר זה פסק אדה"ז ש"י"א שצריך ליכנס גם בספק סכנה (אבל יש חולקין וספק נפשות להקל)", דבזה רמז לח' גררתו, דאם ליכא סכנה בודאי שצריך להצילו דמאי שנא משובע, ולהשמיענו שצריך לשכור בממונו, כבר כתבו בהלכה זו, ואם יש סכנה באמת למסקנא אין חיוב.

ג

דיוק בפיה"מ להרמב"ם

אלא שדברי הרמב"ם צע"ק, שהלא בסוגיין מבואר דזה שצריך להציל בממונו ילפינן מלא תעמוד על דם רעך, ולמה הביא הפסוק דוהשבותו לו דוקא.

ויש לומר, שלאחר שידעינן דצריך להשתדל גם בממונו שוב זה מגלה שכן הוא החיוב דוהשבותו לו, וכ"כ

גופנית, כ"א גם כשיש הוצאת ממון, ולא רק כשיש שניהם, אלא גם כשיש הצורך להשתמש בחכמה.

וכל זה נוגע לדינא בנוגע לרופא שמחוייב להציל ע"י שישתמש בחכמתו.

וכל מה שכתבנו נרמז בדברי הרמב"ם בפיה"מ ש (נדרים פ"א מ"ד) שכתב: "שחייב הרופא מן הדין לרפאות חולי ישראל, והרי הוא בכלל אמרם בפירוש הכתוב והשבותו לו, לרבות את גופו, שאם ראהו אובד ויכול להצילו הרי זה מצילו בגופו או בממונו או בידיעתו".

דהג' דברים שמנה הם מקבילים להג' דוגמאות שבהבירייתא, דבהצלת מי שטובע העיקר הוא גופו, בהצלה מח' העיקר הוא ממונו, ובהצלה מליסטים העיקר הוא ידיעתו וחכמתו.

ב

הערה בשו"ע אדה"ז

ויש להעיר בשו"ע אדה"ז (חו"מ הל' נזקי גוף ונפש ודיניהם (סעיף ז) שכתב: "הרואה את חבירו טובע בים או ליסטים באים עליו ויכול להצילו הוא בעצמו או לשכור אחרים להצילו

אמנם הכלי חמדה (פ' תצא) תמה עליו דפיקו"נ דוחה שבת ולא אישתמיט בשום מקום לומר דאין זקן מחוייב אדרבה מצוה בגדול.

ומה שהביא ראי' ממה דלא אמרו שיש צורך בלא תעמוד לחייב זקן ואינו לפי כבודו, נראה דזה באמת מכלל בהא דצריך למיטרח ולמיגר, דצ"ע למה הוסיף הגמ' לשון מיטרח הלא גם מוהשבותו לו ידעינן דצריך למיטרח כמו בהשבת אבידה, אלא קמ"ל ה"לא תעמוד" דכל הפטורים שישנם בהשבת אבידה כגון שאינו מחוייב למיטרח בזקן ואינו לפי כבודו וכן להוציא ממון, אינו שייך כאן.

[ולפ"ז נדחה ראית המנ"ח (שם) דמאבד עצמו לדעת אין צריך להציל, דאבידה מדעת אינו מחוייב להציל וגם אינו חייב מדין דלא תעמוד, דאם חייב מלא תעמוד למה לא אמרו בגמ' דנפק"מ במאבד עצמו לדעת דליכא והשבותו אבל יש לא תעמוד – דבאמת יש לומר שזה נכלל במה שאמרו שצריכים לעשות כל מיני השתדליות, שהכוונה בזה שכל הענינים שיכולים לפטור מהצלה כגון הוצאת ממון וזקן ואינו לפי כבודו,

המנחת חינוך (מצוה רל"ז), אבל אדה"ז (שם) פסק דבמומר דליכא גב' מצות לא תעמוד על דם רעך אבל יש מצות והשבותו לו, אינו חייב להוציא ממון בשביל זה, וזה דלא המנ"ח.

והקושיא מתחזקת לפי מה שכתבו התוס' שם (ד"ה להצילו) דעיקר החידוש בלא תעמוד שיש גם לאו ולא רק עשה, למה לא הביאו. ועוד שבספר הי"ד (הל' רוצח פ"א הי"ד) הביא רק הפסוק דלא תעמוד על דם רעך, ועד"ז במנין וספהמ"צ (מצות ל"ת רצ"ז) וכבר תמה עליו המנ"ח שם מה שהשמיט הפסוק והשבותו לו.

והקושיא מתחזקת עוד לפי מה שחידש המהרש"ק בחכמת שלמה (חו"מ סי' תכ"ו) שהחויב להציל אינו במקום זקן ואינו לפי כבודו, מאחר דנלמד מוהשבותו לו, ובהשבת אבידה הלא יש הלכה של והתעלמת כמבואר בב"מ (ל, א), ושוב כתב דגם מלא תעמוד לא ילפינן דמחוייב דא"כ איך מוכיח הגמ' דצריך למיגר, דילמא צריך לימוד לחייב גם בזקן ואינו לפי כבודו.

דאפשר שמלא תעמוד על דם רעיך לא הי' רשאי לרפאותו מפני שיש אחר, ואף שלא מכל אדם יכול להתרפאות, אבל אפשר שאין עליו חטא אם מישוהו אחר מרפאו, וא"כ אינו עובר בלא תעמוד וליכא היתר לרפאו, אבל מצות השבת אבדה שפיר יש לו מכיון שאפשר שהוא עדיף, ובפועל השיב אבידתו.

ובעיקר הדבר שכתב הרמב"ם שיש מצוה ברפואה, הארכתני במ"א למה השמיט הרמב"ם מה שאמרו בגמ' שרשות ניתנה לרופא לרפאות. ואכמ"ל.

ואבידה מדעת, ילפינן מלא תעמוד שכל זה אינו שייך בהצלה].

דלפ"ז מתחזקת יותר הקושיא למה לא הביא הרמב"ם בפיה"מ הפסוק דלא תעמוד רק הפסוק דוהשבותו לו.

ד

ישוב להדיוק ברמב"ם

ואולי יש לומר בביאור דברי הרמב"ם בפירוש המשניות בנדרים – דשם מיירי במי שיש רופא אחר לרפאותו וכמ"ש הר"ן בשם הירושלמי, דמ"מ מותר לרפאו מפני שלא מכל אדם זוכה להתרפאות.

דלפ"ז יש לומר שלכן דקדק הרמב"ם להביא רק הפסוק דוהשבותו לו,

סימן ע"ד

(עד, א)

סברת "מי יימר דדמא דידך סומק טפי"

א

סתירה ברמב"ם מיני' ובי'

איתא בגמ' (עד, א): "רוצח גופי' מנא לן, סברא הוא דההוא דאתא לקמי' דרבה ואמר לי' אמר לי מרי דוראי זיל קטלי' לפלניא ואי לא קטלינא לך, אמר לי' ליקטלוך ולא תיקטול מי יימר דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דהוא גברא סומק טפי".

והנה הרמב"ם בהל' יסודי התורה (פ"ה ה"ד) כתב: "וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ועבר ולא נהרג הרי זה מחלל את השם וכו' ואעפ"כ מפני שעבר באונס אין מלקין אותו ואין צריך לומר שאין ממיתין אותו ב"ד אפילו הרג באונס, שאין מלקין וממיתין אלא לעובר ברצונו בעדים והתראה וכו' ומה אם עבודה זרה

שהיא חמורה מן הכל העובד אותה באונס אינו חייב כרת ואצ"ל מיתת ב"ד, ק"ו לשאר מצוות האמורות בתורה וכו'".

והנה מה שכתב "אפילו הרג באונס", כתבו המפרשים (ראה בספרים שנשמנו בס' המפתח), דקמ"ל שלמרות הסברא ד"מאי חזית דדמא דידך סומק טפי", דמ"מ אינו נענש באונס, דמצד הסברא יש קס"ד שאולי דמא דפלוני סומק טפי (מלבד הענין דחילול השם), א"כ אין לו שום היתר להרגו, ונמצא שאם הרגו הרי הוא רוצח גמור, ולא מיפטר מעונש, קמ"ל דאינו כן.

אבל לפ"ז קשה מה שכתב הרמב"ם לאחר זה שילפינן מע"ז בק"ו, ואיך

ועוד יש ליישב חידושו של הרמב"ם במה שכתב "אפילו הרג באונס", והמסקנא להיפך שיש ק"ו מע"ז, שאמנם הסברא להחמיר ברציחה מצד "מאי חזית וכו'" הרי זה רק הוי אמינא, אבל לקושטא יש מקום לומר להיפך, מאי חזית דדמא דפלוני סומק טפי, ולכן שפיר יכולין ללמוד מע"ז שהחומרא שלו ברור.

ד

ב' גדרי חומרות

ובאופן שלישי יש ליישב הקס"ד והמסקנא של הרמב"ם, דהנה "דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במ"א", וכשנעיין בדבריו בהל' רוצח (פ"ד ה"ט) נראה שהרמב"ם עצמו התייחס ל"סתירה" זו, שלאחר שכתב שאין עושין העונש של כיפה רק לשפיכת דמים אבל לא לשאר חייבי מיתות, הסביר החילוק, וז"ל: "שאע"פ שיש עונות חמורין משפיכת דמים, אין בהן השחתת ישובו של עולם כשפיכת דמים, אפי' ע"ז ואיצ"ל עריות או חילול שבת אינן כשפיכת דמים, שאילו העבירות הן מעבירות שבין אדם להקב"ה,

ילפינן הלא ברציחה יש חומרא מצד הסברא דמאי חזית. וצ"ע.

ב

גדר של אונס

ובס' מעשה ישראל (על הרמב"ם ספר מדע סי' ל"ג) ביארנו שאפשר שהלימוד מע"ז הוא שאין מעשה העבירה מתייחס להאדם כשנעשה באונס, וכמו שהאריכו האחרונים בסברא זו, שאונס אי"ז רק פטור או חסרון במעשה המצוה, אלא נחשב כאילו לא הוא עבר אלא מי שאנסו, והדברים עתיקין,

א"כ אין מקום לחלק בין ע"ז לרציחה, דאי אפשר להרוג אותו כיון שלא מתייחס העבירה אליו, ומאי נפק"מ אם יש סברא ברציחה שחייב גם באונס מצד חומר שיש ברציחה, דסברא זו ה' שייך לומר רק אם הוא עשה את העבירה, אבל כשאין הרציחה מתייחס אליו ליכא לעונשו. ועדיין צ"ע.

ג

חילוק בין ההוי אמינא למסקנא

היזק לכל מאחר שממנו ילמדו וכן יעשו ר"ל.

ועפ"ז מובן מה שכתב "אפילו הרג באונס" דקס"ד דמאחר שיש בזה השחתת העולם יתחייב מיתה גם באונס, דמצד הנפעל מה יועיל אם ה' באונס, אבל מאחר שלא התיר עצמו למיתה נמצא שהוא גרם להשחתת העולם, קמ"ל דעונשי התורה מתייחסים לחומר האיסור ולא להשחתת העולם, ובענין זה הרי ע"ז וג"ע חמורים יותר.

ו

ישוב לקושיית המחת חינוך מ"ולא תחללו"

ובעיקר הדבר שכתב הרמב"ם שאין מלקין כשעבר באונס, הקשה המנחת חינוך (מצוה רצ"ו אות י"ח) דלמה אין לוקין על הלאו דולא תחללו.

ואפשר ליישב דהלאו ד"ולא תחללו" הוא בשב ואל תעשה, שלא מסר את עצמו למיתה, ואף שבא ע"י מעשה מ"מ אין המעשה עצמה האיסור, ולא דמי לקנה חמץ בפסח שהרמב"ם הלכות חמץ ומצה (פ"א ה"ג) ס"ל דלוקין מפני שעבר בכל

אבל שפיכת דמים מעבירות שבינו לבין חברו וכו", עיי"ש.

הרי שהרמב"ם בעצמו הסביר שמצד א' ע"ז חמורה משפיכת דמים, ומצד אחר הרי שפיכת דמים גרוע יותר מצד השחתת העולם (ועיין ב"ב פח, ב).

וביאור החילוק, שיש בעונשי התורה ב' דברים עונש בשביל שעבר על האיסור, ב' להבטיח קיום העולם. דלפ"ז פשוט שבענין הא' יש חומר בע"ז וג"ע, ואילו בענין הב' יש חומר בענין הב'.

ה

ישוב הקושיא מהמשנה דסנהדרין בעונש כיפה

ובזה אולי יש ליישב קושיית המפרשים (ראה בהנסמן בס' המפתח שם) מהמשנה דסנהדרין (פ"ט מ"ה) דעונשים בכיפה גם במי ששנה בחטאו, והלא כאן אין עונש זה – דיש לומר דמי ששונה בחטאו, שהחטא הוא קל לעומת ע"ז וג"ע, מ"מ ההיזק שמראה שאין לו שום דבר המונעו מלעבור יכול לבוא לידי

יראה ע"י מעשה, דשם המעשה עצמה היא האיסור שהכניס חמץ לרשותו או שפעל שתחמיץ העיסה, אבל כאן באונס אין כאן איסור, רק האיסור הוא שלא מסר נפשו, אי"ז נקרא מעשה ואין לוקין עליו.

ז

ישוב לקושיית הכסף משנה

ובעיקר הסברא דמאי חזית הארכנו בס' מעשה ישראל (על הרמב"ם ספר מדע שם סי' ל"ד), דהנה כתב הרמב"ם (שם ה"ה): "וכן אם אמרו להם גוים תנה לנו אחת מכם ונהרגנו ואם לאו נהרוג כולכם יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל וכו'".

ועי' בכס"מ ולח"מ שהקשו דכאן אין שייך סברא דמאי חזית שהרי כולם יהרגו אם לא ימסרו א' מהם, ומה שתי' הכס"מ דהסברא דמאי חזית אי"ז עיקר הטעם אלא קבלה היתה בידם, לכאורה דוחק גדול הוא וכמו שהעיר בס' אוצר המלך דבגמ' מפורש דסברא הוא.

ולענ"ד, דלולא דמסתפינא, הייתי אומר שיש מקום לומר (ואולי יש

להעמיס זה בדברי הכס"מ, לו בדוחק) שהסברא דמאי חזית אין פירושה כפשוטו שאין אנו יודעין איזה מן האנשים דמו סומק טפי, דלפעמים שפיר יודעין, והרי בסוף הוריות (יג, א) נשנה עדיפיות להחיות וכו', דאיש קודם לאשה, וכו' כהן קודם ללווי, א"כ למה לא נאמר דמאי חזית, אלא בע"כ דשפיר יש חילוקים, אלא מאחר שברוב המקריים אי אפשר לדעת מי הוא סמוק טפי, רצתה התורה שננקוט בשיטה של שב ואל תעשה עדיף **בכל** המקריים, גם אם נחשוב שאנו יודעים מי סמיק טפי.

נמצא שהסברא של מאי חזית היא באמת היסוד להסברא שננקוט בשיטה של שב ואל תעשה, אבל אין הסברא עצמה דמאי חזית מחייבת, סברא זו רק מחייב שלא לעשות שום דבר, דשב ואל תעשה עדיף בדיני נפשות, נמצא שעיקר הסיבה היא מצד שב ואל תעשה עדיף, וזה בנוי על הסברא דמי חזית.

ח

ראי' משיטת התוס'

שאי אפשר לסמוך על עדיפות וצריך לנקוט בדרך של שב ואל תעשה.

ט

הערה בדברי רבינו חיים הלוי

ולפי דברינו כאן יש להעיר ולדון בדברי הגר"ח בחי' רח"ה על הרמב"ם הל' יסודי התורה, אם מה שאמרינן מאי חזית הוא מסברא דשב ואל תעשה עדיף, או משום שפיקו"נ אינה נדחית מפני פיקו"נ של השני. וכתב שהרמב"ם ס"ל כאופן השני ולכן לדעתו גם במצב שאינו עושה פעולה דמ"מ אי"ז דוחה הפיקו"נ של האחר נדחית אם ה' דין רציחה בשב ואל תעשה.

אמנם לפי דברינו יוצא כסברא הראשונה ודלא כמ"ש הגר"ח שם. ועי' בחי' ר' שלמה (ח"א) שדחה דברי הגר"ח, וכן עיין בס' שיעורי מסכתות, שאאמו"ר ז"ל האריך בזה, ודחו הראי' שלו ממה שלא כתב הרמב"ם שבקרקע עולם אין חיוב מס"נ, ואכמ"ל יותר.

ומה שכתבנו הוא בעצם שיטת התוס' בסנהדרין (עד, ב) כשמשליכין אותו על תינוק ונתמעך דאי"צ למסור נפשו דמצי אמר אדרבה מאי חזית דדמא דחבראי סומק טפי דילמא דמא ידידי סומק טפי כיון דלא עביד מעשה. שהפירוש בדבריהם הוא כנ"ל, דמאחר שאין לנו הכח לקבוע איזה מן האנשים דמו סומק טפי, לכן נקבע דאפי' אם יודעין נוקטים בשיטה של שב ואל תעשה.

והשתא ליכא לחלק בין אם ישנו להסברא דמאי חזית במקרה זה או לא, דכוונת התורה (דמה דילפינן מסברא נקרא שהוא מה"ת, וכמ"ש הפנ"י בברכות (לה, א), ומוכרח לומר כן דהלא ילפינן נערה המאורסה משפיכת דמים, ובע"כ שסברא זו של מאי חזית נחשב כמה"ת), שבמקום נפשות שב ואל תעשה עדיף מאחר שברוב הפעמים אי אפשר לדעת דמו של מי סומק טפי.

ומיושב קושיית האוצר המלך, דבאמת הקבלה (שהזכיר הכס"מ) מיוסד על הסברא שהסברא מכרחת

סימן ע"ה

(עה, א)

אביזרייהו דגילוי עריות

א

שיטת הרמ"א והש"ך באביזרייהו דגילוי עריות

איתא בגמ' (עה, א): "אמר רב יהודה אמר רב מעשה באדם אחד שנתן עיניו באשה אחת והעלה לבו טינא וכו' ואמרו הרופאים אין לו תקנה עד שתבעל לו, אמרו חכמים ימות ואל תבעל לו, תעמוד לפניו ערומה, ימות ואל תעמוד לפניו ערומה, תספר עמו מאחורי הגדר ימות כו", בשלמא למ"ד אשת איש היתה שפיר, אלא למ"ד פנוי' היתה מאי כולי האי וכו'.

הרי שהי' פשוט לגמ' דאם היתה אשת איש חייב למסור נפשו אף שלדבר עמה מאחורי הגדר אי"ז ניאוף.

והנה הבעל המאור כאן כתב שהחוב למסור נפשו הוא לא רק בגילוי עריות עצמן אלא גם באביזרייהו, וז"ל: "ולא מיבעיא עבירה עצמה אלא אפילו כל מידי דמטי ליה לעובר העבירה הנאה מחמת העבירה בשלש עבירות הללו יהרג ואל יעבור, כדגרסינן התם פסחים בכל מתרפאין חוץ מעצי אשרה וכולה כדאיתא התם, והרי רפואה דכי מתרפא מעצי אשרה לאו עובד עבודה זרה הוא אלא איתהנוויי הוא דמתהני מינה ואפילו הכי אין מתרפאין ממנה, אפילו רפוי נפשות, כלומר חולה שיש בו סכנה, ואין צריך לומר שאין בו סכנה, ועוד לקמן ההוא שנתן עיניו באשה אחת ואמרו חכמים ימות ואל תעמוד לפניו ערומה ימות ואל תספר עמו מאחורי

איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה כו".

[מה שהביא מס' מנין המצות, כוונתו לספר המצות, אבל במנין המצות כותב הרמב"ם אותם הדברים: "שלא לקרב לעריות בדברים המביאים לידי גילוי ערוה כגון חיבוק ונישוק ורמיזה וקפיצה שנ' אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה, מפי השמועה למדו שזו אזהרה לקריבה המביאה לידי גילוי ערוה"].

אמנם הביא שם שהרמב"ן חולק על הרמב"ם ואומר שאין מלקות מה"ת אלא בביאה גמורה או בהעראה. והש"ך דחה דברי הרמב"ן מסוגיין דמבואר דימות גם בדיבור.

ב

קושיית הגליון מהרש"א

וראיתי בגליון מהרש"א שהקשה על הש"ך שהלא הרמב"ם אמר רק בחיבוק ונישוק יש לאו אבל בדיבור בעלמא פשוט דליכא לאו, וא"כ למה אסרו לדבר.

ואיני מבין הקושיא, הלא הרמב"ם כתב בפירושו "כגון בחיבוק ונישוק", שנתן דוגמאות הרגילות, אבל הוסיף

הגדר, אלמא אפילו מהנאה פורתא בלחוד אמרינן ימות ואל יעבור, ואם תאמר דלמא שאני התם דתקנתא הוא שלא יהיה בנות ישראל פרוצות בעריות, ההוא טעמא ליתיה אלא למאן דאמר פנויה היתה, אבל למאן דאמר אשת איש היתה בלאו הכי נמי כיון דמטיא ליה הנאה מערוה אמרינן ימות ואל יהנה".

ומכאן הביא הש"ך (יו"ד סי' קנ"ז ס"א) ראי' למש"כ הרמ"א שם: "וכל איסור ע"ז וגילוי עריות ושפיכת דמים אע"פ שאינו אלא לאו בעלמא, צריך ליהרג ולא לעבור" וציין שם לדברי הר"ן פרק כל שעה ופרק בסו"מ.

וע"ז העיר הש"ך מסוגיין שאמרו חכמים ימות אף שאינו עובר אלא ב"לא תקרבו לגלות ערוה", שהוא לאו דגילוי עריות, כ"כ הר"ן ונמוק"י ס"פ סורר ומורה", וכתב שזהו כדעת הרמב"ם בס' מנין המצות (שנ"ג): "הזהיר הכתוב מהקרב אל א' מהעריות ואפי' בלא ביאה כגון חיבוק ונישוק והדומה להם מן הפעולות הזרות והא אמרו באזהרה מזה איש

השייכים לגילוי עריות דגם זה הוי בכלל אביזריהו דגילוי עריות אף שאין מלקין ע"ז.

ואפשר שיש לדמותו למה ששינו למעלה (עד, ב) דבערקתא דמסאנא יהרג ואל יעבור, אף שאי"ז אלא מנהג בעלמא, אף ששם מיירי בפרהסיא דוקא, אבל רש"י שם (עד, א) כתב הטעם: "שלא ירגילו העובדי כוכבים להמריך את הלבבות לכך", והרי לדברי רש"י זה רק מנהג ולא איסור, אבל מ"מ מאחר שיכול להביא לתוצאות הנ"ל צריך למסור נפשו, (ודלא כהיד רמ"ה שכתב שהוא לאו דבחוקותיהם לא תלכו).

ועד"ז יש לומר כאן דהסברא שבאביזריהו צריכים למסור נפשם, שאם לא יהרג ירגיל את האדם להתנהג בענינים אלו שיבוא לידי ע"ז וגילוי עריות, ויש לחלק.

ד

ישוב לקושיית המפרשים בדברי הרופאים

ויש להוסיף בהקדם מה שהקשו המפרשים (ראה ערוך לנר ועיון יעקב ועוד) שהרופאים חזרו בהם,

מיד אחר זה "והדומה להם מן הפעולות הזרות", שבדאי זה כולל ענינים שהם צרכי (והקדמה ל)ניאוף, ואף שכתב "פעולות", מ"מ לשיטת הרמב"ם אין נראה לחלק בין מעשה לדיבור, דזיל בתר טעמי', שבוזה יש קריבה לעריות, והלא הרמב"ם הדגיש שהאיסור הוא לעשות דברים המביאים לידי גילוי ערוה, ופשוט שמדיבור יכול לבוא לידי גילוי ערוה, (רק שיש להסתפק ולדון אם לוקין ע"ז, אם נחשב כמעשה, אבל פשוט שלדעת הרמב"ם יעבור בלאו), ועיין באגרות משה (אבהע"ז ח"א סי' נ"ו).

ג

ישוב לדעת הרמב"ן

אבל יש ליישב גם דעת הרמב"ן מסוגיין, שגם הרמב"ן במלחמות הוכיח מסוגיין דצריכים למסור נפשו באבזריהו דעריות, וכן הוא בתורת האדם (ועיין ס' ברכי יוסף יו"ד סי' קנ"ז שיוירי ברכה אות ה') ועיין במל"מ (פ"ה מהל' יסודי התורה ה"ב) דגם באיסורי דרבנן אמרינן יהרג ואל יעבור.

ולכן מוכרח לומר שגם הוא מודה שיהרג ואל יעבור גם באיסורי דרבנן

(שאילתא מ"ב אות ד') כתבו דלרש"י (עד, ב. ד"ה כי היכי) אין למסור נפש על אביזרייה, שהרי רש"י ביאר דקווקי ודימוניקי הם חק ע"ז, ומ"מ אין צריך למסור נפשו, וכן דייק מדברי התוס' בפסחים (כה, א. ד"ה חוץ מעצי אשירה), וכבר קדמו המנחת חינוך (מצוה רצ"ו אות ט"ו, כה),

ולהעיר שהתוס' בסוטה (י, ב) משמע דס"ל דבהלבנת פנים שהוא אביזרייהו דרציחה צריך למסור נפשו, וכן דייק הפר"ח (בהגהותיו על הרמב"ם פ"ה מהל' יסוה"ת ה"ב) ועיין שערי תשובה לרבינו יונה (ש"ג אות קל"ט), אבל המאירי (ברכות מג, ב ד"ה לעולם) חולק ע"ז וכתב שאינו אלא דרך צחות.

ולדעת הרמב"ן ונמוק"י ליכא איסור ע"ז כ"א לפני עור, ולדעת בעל המאור צריכם למסור נפשו ושם הוי להנאת עצמן, הרי שלרוב שיטות צריכים למסור נפשו על איביזרייהו.

ויש לעיין מהי המקור דגם אביזרייהו צריכים למסור נפשו, ובפרט לשיטת הרמב"ן שגם בדליכא אפ"ל לאו, מ"מ יש חיוב למסור נפשו, דהמקור לחיוב

שמתחילה אמרו שאם לא תבעל לו שימות ואח"כ אמרו שתעמוד אצלו ערומה, ואח"כ שתדבר עמו.

ונראה לענ"ד שהאמת הי' כדבריהם הראשונה, אלא שראו שלא ירשו אותו, לכן התחכמו לומר שתעמוד ערומה או שתדבר עמו, אף שזה לא יועיל, אלא שחשבו שלאחר שיתירו הנ"ל, אז ישפיע על האשה שתדבר להבעל לו, כי אין אפוטרופוס לעריות.

ובזה נחא גם מה שדייקו המפרשים על זה שבגמ' הדגישו **שהיא** לא תבעל לו וכו', ולמה לא אמרו שהוא לא יבעלנה וכו'.

אולם לפי הנ"ל אתי שפיר, דחכמים הרגישו שבזה שנאסר אותו לבעול ולא ידבר עמה לא ימנע אותו מלעשות כן, יכול להגיע לזה שהוא לא ישמע אליהם וישתדל לפתותה, ולכן אמרו שהיא לא תבעל וכו', שהטילו האיסור על האשה.

ה

המקור לדין אביזרייהו

והנה בדין אביזרייהו נחלקו בזה ראשונים, דהנצי"ב בהעמק שאלה

הרמב"ן בקריבה לעריות אין בו אפילו לאו אלא רק איסור מדרבנן, אבל כל זה, לגבי האיסור, אבל מצד הסברא יש בזה טומאת ע"ז וגילוי עריות ושפיכת דמים, ולכן צריכים למסור נפשו.

אבל שיטת רש"י דהחיוב למסור נפשו אי"ז מצד טומאת ע"ז, אלא שהתורה הקפידה על מעשה ע"ז אף שאין לו שום אמונה, ושמצד חומר האיסור של ג' עבירות אלו צריכים למסור נפשו, אבל כל זה הוא בעבודת כוכבים וגילוי עריות ממש, אבל ליכא דין של אביזרייהו מכיון שאין בהם חומר האיסור.

ולתרץ דעת רש"י ותוס' דליכא דין של מס"נ באביזרייהו, הלא בהעלה בלבו טינא משמע דחייב למסור נפשו, ראיתי בהערות על מנ"ח הוצאה חדשה שהביא מהגאון החסיד ר' יוסף רבלין בס' אהלי יוסף שתי' דתוס' מודה שגם אביזרייהו יש דין דמסירת נפש, אבל הלאו דלא ידבק אינה ע"ז כגיפוף ונישוק, משא"כ העלה לבו טינא.

אבל זה לא יועיל לתרץ דעת רש"י דקוורי ודימוניקי שפיר הוי חק ע"ז.

מס"נ הוא מואהבת גו' בכל נפשך אפילו נוטל את נפשך, וברציחה הוא מצד הסברא, ונערה המאורסה הוקש לרציחה, אבל איפה כתוב גם אביזרייהו.

וכן צ"ל סברת מחלקות ראשונים הנ"ל, דרש"י ס"ל דליכא דינא דאביזרייהו.

ונראה לבאר לפי מה שביאר אדה"ז בס' תניא קדישא (סוף פי"ט - הובא למעלה בכמה מקומות) דכשעובד ע"ז באונס אף שאינו מאמין בזה מ"מ יש בו "קצה טומאת ע"ז", וכמו שביאר כ"ק אדמו"ר שאי"כ האיסור של ע"ז כ"א טומאת ע"ז.

ורואים מזה שהתורה הקפידה שלא נגיע גם בטומאת ע"ז, ועד"ז בעריות ושפיכת דמים, שכולם ישנו לענין הטומאה מלבד האיסור (ופשוט שאין הכוונה שבכל איסור שיש בו טומאה נאמר הדין דיהרג ואל יעבור, אלא בג' עבירות אלו החיוב למסור נפשו הוא לא משום האיסור גרידא אלא משום הטומאה שבהם)...

ובזה גופא הוא המקור שגם באביזרייהו יש למסור נפשו, דאף שאין בהם חומר האיסור, וגם לדעת

וצריכים לתרץ כדברי הס' תוס' יוהכ"פ (יומא פב, א) משום דכאן החולי בא מחמת העבירה, ואף שמהרמב"ן משמע דעדיין הוי זה אונס, אבל בדעת רש"י יש לומר כן.

ועוד אפשר לתרץ שיטת רש"י – דס"ל שאין עליו למסור נפשו בכדי שלא יראה אותה ערום ושלא לדבר עמה, כי אף שזה איסור, אבל אין בזה חיוב מסירת נפש, אבל האשה אינה

מחוייבת למסור נפשה להצילו מעשיית האיסור, כי זה הי' דומה לאדם בריא שרוצה שנבשל בשבילו בשבת, שזה אסור כמובן, וכשעונים לו שזה אסור הוא חובל בעצמו באופן שהוא חולה שיש בו סכנה, דאפשר שאין אנו מחוייבין להצילו.

וכאן הוא יותר מזה, שהאיש לא רק שהביא עצמו למצב של פיקו"נ אלא שעשה זה בכדי לעבור באשה זו, ועדיין צ"ע.

סימן ע"ו

(עו, ב)

הנושא את בת אחותו

א

שיטות הראשונים

איתא בגמ' (עו, ב): "ת"ר האוהב את שכניו, והמקרב את קרובו והנושא את בת אחותו והמלוה סלע לעני בשעת דוחקו עליו הכתוב אומר אז תקרא וה' יענה".

ופירש"י: "לעיל מיני' כתיב הלא פרוס לרעב לחמך וגו' ומבשרך אל תתעלם, היינו נושא בת אחותו ומקרב את קרוביו ואהב את שכניו נמי כמקרב את קרוביו דכתיב טוב שכן קרוב מאח רחוק, ומלוה סלע לעני בשעת דחקו בכלל פרוס לרעב לחמך וכי תראה ערום".

והנה ממה שכלל הגמ' וכפירש"י מי שנושא בת אחותו עם המקרב את קרוביו מוכח דהמצוה לשאת את בת

אחותו הא משום מצות צדקה ש"ומבשרך אל תתעלם", שהי' קס"ד שמצות צדקה הוא דוקא לזרים ולא לקרוביו, קמ"ל דהמצוה היא גם לקרוביו.

והדיוק בבת אחותו דוקא, ביאר רש"י ביבמות (סב, ב): "געגועי אדם רבין על אחותו יותר מן מאחיו, ומתוך כך נמצא מחבב את אשתו".

מיהו בתוס' שם כתב בשם הרשב"ם "דה"ה בת אחיו, אבל אחותו נקט שמשדלתו בדברים ושכיח שנושא בתה, ור"ת אומר "דדוקא נקט בת אחותו לפי שהיא בת מזלו כדאמרינן רוב בנים דומין לאחי האם".

ובתוס' יבמות (צט, א) כתב בשם הריב"ן "דדוקא בת אחותו, אבל בת אחיו אינו עושה כ"כ מצוה דמבטל מצות יבמין".

אחרת דאחי' גדולים ממנו ממילא יהא טפי מעלי.

אמנם לענ"ד נראה שהפירוש בדברי ר"ת הוא כמו דאמרו בנדרים (לט, ב) דבן גילו נוטל א' מס' מחולי, די ש קשר ביניהם יותר משאר בני אדם, נמצא שע"י חוזק הקשר תגדל האהבה לאשתו.

והמאירי בבמות (שם) באמת ביאר כמו ר"ת, דז"ל: "ולי נראה שדרך כלל הוא משבח זיווג הקרובות מפני שטבען שוה לטבעו ואהבתן מצויה ביניהן מתוך שיווי הטבעים, ונקט בת אחותו מפני שהיא שוה לו בטבע יותר מכולן וכמו שאמרו ב"ב (ק, א) רוב בנים דומים לאחי האם, וזה שהביאו עליו אז תקרא וה' יענה, כלומר שתהא נשמע בביתך הרבה".

הרי שמפרש כמו ר"ת שזוהי שהיא בת מזל, שאין הפירוש שיש מעלה לבנים, אלא שיש מעלה בקרבתם יותר מבת אחיו וכמו שביארנו.

אמנם בספר חסידים (סי' תפ"ח) משמע שלמד הפירוש בדברי ר"ת כמו שהבין היד רמ"ה שאם "הוא חסיד שכשמוליד בנים מבת אחותו

והרמב"ם בפירוש המשניות (נדרים פ"ח מ"ה) כתב שהיא מצוה (וכלל בת אחיו), וכך פסק בספר הי"ד (הל' איסורי ביאה פ"ה הי"ד): "ומצות חכמים שישא אדם בת אחותו וה"ה לבת אחיו שנאמר ומבשרך אל תתעלם" וכ"כ הר"ן נדרים.

נמצא דנחלקו בזה, דלרש"י תגדל האהבה לאשתו בת אחותו יותר מבת אחיו, וכן הוא לר"ת שיש קורבה יותר לבת אחותו מבת אחיו, ואילו ולרשב"ם ולריב"ן אין נפק"מ בדרגת האהבה, דשניהם שוין, אלא דלריב"ן יש מצוה גדולה בבית אחותו מסיבה צדדית כנ"ל.

והיד רמ"ה דחה פ"י ר"ת דאחותו קודמת משום דרוב בנים דומים לאחי האם, "חדא דכולה מילתא משום גמילות חסדים נקיט לה, וא"כ אין הפרש ביניהם, ואידך אדנסיב בת אחותו לנסוב אחריתי דמעלו אחי דידה טפי מינ' דיד' ולמה לו לישא בת אחותו".

ונראה שהיד רמ"ה למד שר"ת מעדיף בת אחותו בכדי שיהא הבנים כמותו, וע"ז שפיר הקשה שפיר, דליכא בזה מעלה של גמ"ח, ועוד דאם ישא

דלכאורה איך שייך כאן הענין של קריאה לה', ורש"י כתב שבאותו הפסוק כתיב ומבשרך אל תתעלם, אבל העיקר חסר מן הספר.

לכן למד ר' יהודה החסיד (ואולי גם ר"ת כפי שהבין היד רמ"ה) שאין הפירוש כאן דהמעלה היא האהבה וגמילות חסדים, כ"א לגבי המעלה שזה יביא שבניו יהיו חסידים כמותו, שזה בא מקירוב לשכניו הטובים והקירוב לקרוביו החסידים, ולישא בת אחותו שדומה לו, וכן המלוה לעני בשעת דוחקו שע"י ישלם לו הקב"ה מדה כנגד מדה שיתחסד ה' עמו בלידת בנים חסידים.

ב

צוואת ר' יהודה החסיד

והנה להלכה פסק הרמ"א (אבהע"ז ס"ב סעיף ו', ובסי' ט"ו סעיף כ"ה) דמצוה לאדם לישא בת אחותו, ומשמע מדבריו שלא הקפיד למה שכתב ר' יהודה החסיד בספר חסידים בצוואתו (אות כ"ב) ש"לא ישא אדם בת אחיו או בת אחותו", וכבר האריכו האחרונים (הנו"ב ועוד) לתמוה על דבריו שהוא נגד הש"ס, ונגד מה שכתבו בעלי התוספות (שר' הרי יהיו חסידים כמותו מפני שרוב בנים דומים לאחי האם".

ולכאורה קשה קושיית היד רמ"ה עליו שמהגמ' משמע דהוא מצד גמ"ח ואהבה, ואילו לדבריו משמע שהוא בשביל בניו, ואולי מוטב שישא אשה שאחי' הם טובים יותר.

הנה נשמר מקושיא הב' בזה שמגביל הענין לחסיד, ולכן מובטח שבניו יהיו חסידים, אבל קושיא הראשונה עדיין קשה, דמשמע שהוא מצד אהבה.

אך דברי ס' חסידים דורשים ביאור, דילדיו לא יהיו דומים לו, אלא לאחי אשתו.

ואפשר לבאר שכוונתו, שאם הוא רשע, נמצא שבת אחותו דומה לו בתכונתו וכן אם יש לה אחים יהיו כמו הוא, וכשב' ההורים הם שוים בהעדר חסידותם וכן אחי', בודאי הבנים יהיו כמותם.

ואשר לקושיא השני' של היד רמ"ה, דבגמ' משמע שהוא מדין גמ"ח, ואילו לר' יהודה החסיד המעלה של בת אחותו הוא לגבי בניו.

ואפשר, שר' יהודה החסיד דקדק מהפסוק דאז תקרא וה' יענה,

יהודה החסיד נמנה כאחד מהם), ויש שאמרו שרק למשפחתו ציוה כן ואי"ז הוראה לרבים.

אמנם מצינו באחרונים שחילקו בין זמן הגמ' לזמננו, דאז היו עושין לשם שמים ולכן אף שיש סכנה בנישואין אלו המצוה הגין עליהם, אבל עכשיו בירידת הדורות, שאין עושין לשם שמים יש סכנה בדבר, ודימו זאת לזה שמצות חליצה קודמת עכשיו.

והביאו שר' יהודה החסיד עצמו כתב כן (בסי' תפ"ח) שהובא למעלה, שכתב "רוב בנים דומים לאחי האם, ולכך אמרו הנושא בת אחותו הוא חסיד שכשמוליד בנים מבת אחותו הרי יהיו חסידים כמותו מפני שרוב

בנים דומים לאחי האם, אבל אם יש רשע מתכוין להנאתו שיהי' לו בת אחותו יפה ולא לקחה לשם מצוה זה אינו טוב וכו'"

אבל אין ביאורו דומה לביאור האחרונים דיש סכנה, אלא דזה יכול לגרום שבניו יהיו רשעים.

והאחרונים שקו"ט אם בזה"ז יש לחוש לדברי ר"י החסיד, ויש שפסקו שאין לחוש לזה עכשיו בפרט שכבר דשו בו הרבה. וראה בשו"ת של מחברי זמנו ציץ אליעזר ויביע אומר ועוד, שהביאו כל מה שהאריכו בזה, ולא הניחו מקום להתגדר.

סימן ע"ז

(עז, א)

אשו משום חציו

ואין חילוק בין מקרב האש אצל הדבר למקרב הדבר אצל האש".

ולהלן באותו דיבור הקשו: "ומיהו קשה ההיא דזרק צרור למעלה דבסמוך, דמשמע דאי לא אזלא לצדדין אלא לתחת פטור, אמאי ליחייב מידי דהוה אאבנו וסכיננו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה דחייב משום אשו אי בהדי דאזלי קא מזקי כדאיתא בפ"ק דב"ק, ושמא אינו מצוי כאן שתפול לתחת ממש ולא תיזיל כלל לצדדין, ומיהו זה ודאי קשה דמשמע דלצדדין נמי לא מיחייב אלא משום כחו דפריך אי כחו הוא תיזיל לעיל ודוחק לומר כח כחוש הוא וצריך לומר דהיינו למ"ד אשו משום ממנו".

א

מחלוקת התוס' והרא"ה באבנו

סכנו ומשאו אי הוי חציו או ממנו

איתא בגמ' (עז, א) "ואמר רבא כפתו בחמה ומת בצינה ומת חייב, סוף חמה לבוא סוף צינה לבא פטור".

ופירש"י: "כלומר אם לא היתה שם חמה בשעה שכפתו, אבל סוף לבא כאן, וזה לא יכול לעמוד, וסופו למות פטור, שלא ה' ההורג מזומן להריגה, וגרמא הוא, ואין דינו מסור לב"ד אלא לשמים".

וכתבו התוס' (ד"ה סוף חמה לבא) "ומיהו אם כפתו בפנים והביאו במקום שסוף חמה לבא וסוף צנה לבא נראה דחייב למ"ד אשו משום חציו דלענין מיתה נמי מחייבין באשו משום חציו כדמוכח בפ' כיצד הרגל,

הדלקתה בשבת, ולפי זה הרי הוא כאילו הבעירה הוא בעצמו בשבת, וכל שכן הוא, דאילו הכא לא נתכוון להבעיר גדיש של חבירו כלל, והכא עיקר כוונתו היא שתדלק ותלך בשבת, ועם כל זה תנן שבת משלשלין את הפסח לתנור עם חשיכה ומאחיזין את האור במדורת בית המוקד, ומעשים בכל יום וכדאמרן, כי נעיינ במילתא שפיר לא קשיא לן, שהרי חיובו משום חציו כזורק החץ שבשעה שיצא החץ מתחת ידו באותה שעה נעשה הכל ולא חשבינן ליה מעשה דמכאן ולהבא, דאי חשבינן ליה הוה לן למפטרי' דאנוס הוא שאין בידו להחזירה, וה"נ אילו מת קודם שהספיק להדליק הגדיש ודאי משתלם ניזק מאחריות נכסים ידיה דהא קרי כאן כי תצא אש שלם ישלם ואמאי מחייב הרי מת ומת לאו בר חיובא הוא אלא לאו ש"מ דלאו כמאן דאדליק השתא בידיה חשבינן ליה אלא כמאן דאדליק מעיקרא משעת פשיעה חשבינן ליה, וכן הדין לענין שבת דכי אתחיל מערב שבת אתחיל וכמאן דאגמריה בידיה בהווא עינא דלית ביה איסור חשיב".

הרי שלשיטת התוס' אבנו סכינא ומשאו שהניח בראש גגו חייב משום חציו.

אבל הרא"ה בשטמ"ק (ב"ק נו, א) כתב דלא חשיב חציו אלא ממונו המזיק, והטעם נראה מפני שכבר נפסק מעשיו כשהניחו בראש הגג, ובחידושי רבינו חיים הלוי (הל' שכנים פי"א ה"א ד"ה והנה) כתב שהן הוא דעת הרמב"ם

וצ"ל באיזה סברא פליגי התוס' והרמב"ם.

ב

מחלוקת התוס' והנמוק"י בגדר אשו משום חציו

והנה עיקר הדבר שחייב מדין אשו משום חציו לדעת התוס' צ"ב, שהרי ידוע מה שכתב הנמוק"י בפ' כיצד הרגל, דלמ"ד אשו משום חציו נחשב הכל כאילו כבר נתקיים ההיזק וחייב משעה שהדליק, וז"ל: "אשו משום חציו כאילו בידיו הבעירו כדאמרן, ואי קשיא לך א"כ היכי שרינן עם חשיכה להדליק את הנרות והדלקתה הולכת ונגמרת בשבת, וכן מאחיזין את האור במדורה והולכת ונגמרת

וראיתי בס' שערי יהודה להגאון ר' יהודה עבדו הי"ד, על מס' ב"ק (סי' א'), שהקשה כן ותירץ:

"דנראה דעיקר הסברא דתחילתו בפשיעה וסופו באונס הוא דוקא היכא שלבסוף ישנו מעשה חיוב על מה לחייבו דרך שהאונס פוטרתו, בזה אמרינן כיון דהי' תחילתו בפשיעה ממילא אא"ל דהי' אונס בזה, וממילא האונס הלבסוף אין בכחו לפוטרו, ולכן הוא חייב על המעשה דלבסוף, והיינו דהתחלתו בפשיעה מסלק האונס דלבסוף ונשאר גוף המעשה שראוי לחייב עליו,

משא"כ היכא דלבסוף אין שום מעשה חיוב, אין שייך לחייבו משום הפשיעה דתחילה ועל פשיעה לחודא בלי מעשה היזק אין לחייבו,

וא"כ לפ"ז היכא דאח"כ לא הי' הרוח מצוי' דעלול ומוכרח להיות בעולם רק דבפועל הולך האש ע"י רוח שאינה מצוי', דבזה לבסוף לא הי' כלל מעשה חציו, הנה אף שהאש הי' יכול לילך ע"י רוח מצוי' מ"מ כיון שלבסוף הי' ע"י רוח שאינה מצוי' נהי דאפשר לחייבו משום גדר ממונו שבזה דמאן דאית לי' משום חציו אית לי' נמי משום ממונו, מ"מ מצד חציו אין שייך לחייבו כיון דלבסוף לא הי' כלל מעשה חץ,

ועיי"ש הוכיח סברא זו מהתוס' בב"ק (כב, א ד"ה דאפיך מיפך).

א"כ כאן מיד שמניח האבן בראש הגג, נחשב כמי שכבר נעשה ההיזק, א"כ למה דוקא ברוח מצוי', הלא גם ברוח שאינה מצוי' כבר נתחייב.

ובע"כ צ"ל שהתוס' פליג על הנמוק"י, וכמו שהוכיח הקצות (סי' ש"צ) מדברי התוס' (בבא קמא יז, ב ד"ה זרק) שכתבו "דאם זרק אבן על הכלי ובא אחר וקדם ושברו דפשיטא דחייב דלא שייך כאן מנא תבירא תבר, דאי אזלינן נמי הכא בתר מעיקרא לא משכחת בצרורות ח"נ, וסברא פשוטה היא לחלק בין זורק אבן לזורק כלי עצמו", ומדברי הנמוק"י משמע דגם בחץ אמרינן בתר מעיקרא.

מעתה יש לומר שהתוס' לשיטתם דס"ל דלא נתחייב במעשה הנחת האבן על ראש הגג ונפל ברוח מצוי', דאין החיוב חל אלא כשהזיק בפועל, לכן אם נפל ברוח שאינה מצוי' שפיר הוי אונס.¹⁷

¹⁷ ואין להקשות הלא גם תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב, א"כ קשה בין להנמוק"י ובין להתוס' (להבנת הקצות) למה יפסור ברוח שאינה מצוי'.

ג

ישוב להשמטת הרמב"ם

ולהעיר שלפי דברי הרא"ה מיושב קושיית הצ"צ במה שהרמב"ם השמיט המבואר בב"ק (ו, א): "הצד השוב שבהן לאתווי מאי אמר אביי לאתווי אבנו סכיננו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצוי' והזיקו כו'", והקשה הצ"צ בחידושו על הש"ס מפני מה השמיט הרמב"ם (בהל' נזקי ממון סוף פי"ד) הדין דאבנו כו' שהניחן בראש גגו כו' והזקו בתר דנייחי דחייבין משום בור, ולא הביא רק היכא דהזיקו בהדי דאזלי דחייבין משום אש, והתירוצ' חסר שם. ועיין בשערי יהודה שם שהאריך ליישב.

ולענ"ד יש לומר שהרמב"ם יפרש כמו הרא"ה דהחיוב הוא רק מדין ממון ולא משום חציו, ואנן קיי"ל איש בור ולא שור בור, שאינו מחוייב על בור כזה שממונו עשה אותו, והא שלאוקימתא דאביי מה דתנן הצד השוב במשנה דקאי אאבנו סכיננו ומשאו בתר דנייחי, והלא ממונו עשה את הבור ולא חציו, היינו משום דבדף (כג, א) איתא "אמר רבא קשיא

אבל הרא"ה בשטמ"ק יש לומר הולך בדרכו של הנמוק"י והוכרח לומר שאי"ז חציו מאחר שנפסק מעשה הנפילה ממעשה ההנחה, ולא הלך האבן מכחו, דאם לא תימא הכי, אלא שנחשב כפעולה אריכתא, הלא גם ברוח שאינה מצוי' יתחייב מאחר שמיד כשהניח כבר נחשב כאילו כבר עשה ההיזק, ולכן כתב שטעם החיוב הוא מצד שהוא ממונו.

ובמ"א הארכתני בביאור דברי הנמוק"י שהקשו האחרונים עליו מכ"מ, ותירצו דאין כוונתו שנחשב כאילו כבר נשרף אלא שמתחייב מיד, אבל אי"ז במשמעות לשונו, אלא כוונתו דנחשב שהכל כבר נעשה בשעת שהדליק את האש, וכמו שהבאנו כאן, ושם הארכנו ליישב כל הקושיות, ואכ"מ להאריך יותר.

ובעיקר קושיית הנמוק"י מהדלקת הנר ערב שבת, אי נימא שהתוס' חולקים על הנמוק"י כמ"ש הקצות, יכולים לתרץ דס"ל כשיטת הבית מאיר והחת"ס דמלאכות שבת הוא על הגברא, והרי הוא נח, וכבר האריכו בזה ואכ"מ להאריך יותר.

ד

ביאור שיטת הר' דוד

והנה הר"ן הביא מר' דוד בשם בעלי התוס' שתיריך הקושיא מאזלא לתחת שהוא פטור, דלמה לא תהיה העליה הזאת כמדליק האש בשדהו ואח"כ באה רוח מצויה דחייב למ"ד דאשו משום חציו דרואין אותה כאילו הוא עצמו עשאה, והיאך לא תהא הזריקה שזרק למעלה ואע"פ שירדו מאליהן כאבנו וסכינו שהניחו בראש גגו ונפלו דחייב, ות' הר' דוד בשם בעלי התוספות וז"ל:

"דאין חיוב נזיקין אלא בכח ובפועל לא במה שנעשה רוח מצויה פועלת היא ורואין אותה כאילו היה בכח אדם ע"י שהיא מצויה, אבל הירירה למטה אין בה פועל (של) כלל, אלא שמחמת כבדה היא יורדת, ואף אם הרגו בירידתו לא נעשה זה בפועל אלא כובד האבן הוא שהזיק מאיליו, כן כתב ה"ר דוד ז"ל בשם רבותיו בעלי תוספות".

והר"ן השיג ע"ז: "שמה שהם אומרים שאין חיוב של נזיקין אלא בכח ובפועל לא במה שנעשה ממילא

לי' לאבוי למ"ד משום חציו טמון באש היכי משכחת לה, וניחא לי' כגון שנפלה גדר שלא מחמת דליקה והלכה והדליקה והזיקה בחצר אחרת דהתם כלו לו חציו" ופריך: "אי הכי לענין גלוי נמי כלו לו חציו אלא למאן דאית לי' משום חציו אית לי' נמי משום ממונו", מדברי הגמ' משמע דאבוי לא נקט כן, אלא דס"ל דהוא חציו ממש, אלא דאם כלו לו חציו נחשב עדיין כחציו אבל בדרגא אחרת דפטור אטמון.

ואם זה נכון, הרי אבוי לא ס"ל דיש ענין של ממון באבנו סכינו ומשאו, ומוכרח שמפרש שאף שהי' הפסק ואי"ז חציו ממש, מ"מ עדיין נקרא חציו בדרגא נמוכה יותר, ולכן אין כאן איש בור ולא שור בור.

אבל לדידן דפסקינן שמה שחייב בכלו לו חציו הוא משום ממונו, והרמב"ם הלא ס"ל כהרא"ה דאבנו סכינו ומשאו שהניחו בראש גגו הרי זה כמו כלו לו חציו שהי' הפסק וחייב רק משום ממונו, שוב א"א לחייבו כתר דנפל מדין בור דאיש בור ולא שור בור.

ולא קמו כחומה בלי ספק", והיינו שטבע המים לירד, והחידוש הוא שלא ירד טבעו, אבל כשירד אי"ז חידוש של האדם, אלא שזה היפך חידוש האדם.

ובדוגמא לזה, הנה כשהדליק האש מה שהתפשט הי' זה בכחו עם סיוע מהרוח מצוי, אבל מה שהאבן ירד הרי זה טבע האבן לירד, ואף שהוא הניח את האבן במקום שירד, אבל ירידה עצמו אי"ז בכחו אלא טבע האבן, ואינו אלא גרמא שגרם שהדבר הניזק יהי' במקום שהאבן מתנהג בטבעו, משא"כ באש שמה שנתפשט הוא בכחו, רק בסיוע מן הרוח מצוי, אבל באבן הרי מה שהאבן עשה הוא היפך מעשה האדם, שהוא גרם שהאבן יעלה היפך טבעו, ואילו מה שהרוח עושה הוא מסייע לפעולת האדם ואינו מנגדו, שהדלקת האש בטבע מתפשט והרוח מסייעו.

אבל רוח מצויה היא פועלת ורואין אותה כאילו היא בכח האדם, אבל הירידה למטה אין בה פועל כלל, אלא מחמת כבדה וכו', א"כ יותר היא בטבע תנועת האבן אלמטה, לפי שבכל עת מהעתים תרד למטה אחר שהושלכה למעלה, והרבה זמנים יש שאין מנשב שום רוח ואפילו מצויה, וכיון שכן יותר ראוי הוא שנאמר שתהיה תנועת האבן למטה פועל האדם כי הוא פועלה בהשליך אותה למעלה יותר מתנועת הרוח המצויה הנעשה בלי שום פעולה",

ועיי"ש בהר"ן שמחלק בין נזיקין לרציחה עיי"ש בדבריו.

ונראה ליישב השגתו על תי' ר' דוד, לפי מה שביאר אדה"ז בס' תניא קדישא (שער היחוד והאמונה פ"ב) בביאור הדבר שבריאית העולם פלא גדול מקריעת ים סוף, ד"שם אילו הפסיק ה' את הרוח כרגע היו המים חוזרים וניגרים במורד כדרכם וטבעם

סימן ע"ח

(עח, א)

הכהו עשרה בני אדם בעשרה מקלות ומת וגדר טריפה

א

מחלוקת רבנן ור' יהודה בן בתירה

איתא בגמ' (עח, א): "ת"ר הכהו עשרה בני אדם בעשרה מקלות ומת בין בבית אחת בין בזה אחר זה פטורין, ר' יהודה בן בתירה אומר בזה אחר זה האחרון חייב, מפני שקירב את מיתתו. אמר ר' יוחנן ושניהם מקרא אחד דרשו, 'ואיש כי יכה כל נפש אדם', רבנן סברי כל נפש עד דאיכא כל נפש, ור' יהודה בן בתירה סבר כל נפש כל דהוא נפש".

ולהלן ביאר הגמ' שנחלקו אי מדמינן ל' למי שהרג גוסס בידי שמים דחייב מיתה, או להורג את הטריפה דפטור ממיתה.

וביאר שם דמדמי ל' לטריפה, ולא לגוסס בידי שמים, ד"האי איתעביד בו מעשה", ומאן דמדמי ל' לגוסס בידי שמים ולא לטריפה, דבטריפה "מחתכי סימנים – סימן חיותא – רש"י)

והתוס' כתבו: "אע"ג דקראי קא דרשי איצטריך ל' להני טעמי", ועיין בערוך לנר שביאר כוונתם.

ונראה להוסיף שהתוס' נשמרו מקושיא פשוטה שיכולים להקשות על דרשת רבנן, דפשטות הלשון כל משמעותו לרבות, וכן הביא הערוך לנר דמרבין אשה וקטן בתו"כ, והיינו משום דכל הוא ריבוי, [מיהו מה שהקשה איך יכולין לרבות גוסס בידי אדם, אי"ז קשיא דהריבוי הוא

כל דבר, וזה כולל אשה קטן וכן גוסס בידי אדם], א"כ איך יכולין להשתמש באותו לשון למעט שצריך להרוג כל הנפש.

ולכן כתבו דאיצטריך הני טעמי, בכדי לגלות על פירוש הקרא.

ב

קושיות בדין הרג את הטריפה

ויש לעיין למה לחכמים מי שהרג את הגוסס בידי שמים חייב מיתה, הלא לדבריהם דדרשינן "כל נפש", שלחייבו מיתה צריך להרוג כל הנפש, הלא גוסס קרוב למיתה והוא לא הרג כל הנפש, ומאי שנא מהרג את הטריפה, ומה שפירש"י "כיון דניכרים חתיכת סימנין חיותו גברא קטילא חשיב ליה", דלכאורה כוונתו דבגוסס אין ניכר שהוא גברא קטילא, אבל גם זה צ"ע דגוסס בידי שמים בהרבה מקריים נראה שעומד למות מיד, ואילו טריפה יכול לחיות עד י"ב חודש.

[ואפשר שכוונת רש"י הוא שלעולם ליכא נפק"מ בין גוסס לטריפה, דשניהם עומדים למיתה, רק שתורה לא בשמים היא, ואי אפשר לדעת אם

יחי, לכן אין לדיין אלא מה שעיניו רואות, ומכיון שיכולין לראות כמה מסימני טריפות הרי התורה קבעה שהוא גברא קטילא, אבל גוסס שאין ניכר שחסר לו בחיותו, ויש גוססין שמתרפאין, אף שרובן למיתה, לכן אינו נחשב כגברא קטילא, ומי שהורגן הרג אדם חי].

ומאידך צ"ע, לדעת ריב"ב שדריש "כל נפש" – "כל דהו נפש", א"כ הרי גם טריפה יש לו "כל דהו נפש" שהרי חי עכשיו ויכול לחיות עד י"ב חודש, ואיך לא קרינן זה "נפש כל דהו".

ועיין ביד רמ"ה בנוגע להורג את הטריפה שלכו"ע פטור "דגברא קטילא קטל ואפילו נפש כל דהו ליכא" והוסיף: "אבל האיך קמא דשוויי' טריפא מסתברא דחיובי מיחייב" (ועיין בתוס' ד"ה בגוסס), ותמוה, אי מיירי שמת מחמת המכה פשיטא דחייב, ואי לא מת למה מיחייב הלא חי הוא.

עוד יש לעיין במה שאמרו כאן דטריפה הוי גברא קטילא, ואין לו אפי' נפש כל דהו, הלא פשוט שלכל דיני התורה הרי הוא בודאי כחי

נפש אפילו עובר במעי אמו נהרג עליו, וכן אם הרג טרפה וכו", דלכאורה אינו מובן מה שתלה הריגת טריפה בהריגת עובר. וכבר הקשה כן הגר"ב^ז בהקדמה לס' "הרפואה לאור הלכה" (ח"א): "דמאי שייך לומר 'וכן' דמשמע דחד דינא הוא, והלא שתי הלכות נפרדות הם, איסור הריגת עובר, ואיסור הריגת טריפה. ועיי"ש שתי דבשניהם אין בהם חיות שלמה.

אמנם גם גוסס בידי שמים אין בו חיות שלמה, וגם אין דומים בסיבת הדבר שאין חיותם שלמה, דבטריפה חסר אצלו אבר שהנשמה תלוי בו, ואילו עובר החסרון הוא שעדיין לא נולד הוא רק "אדם שבאדם".

וביארנו שם הדמיון מעובר לטריפה לפי מה שביאר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש שגדר של אדם הוא חיבור הגוף עם הנפש, והנפש הוא שלו. ולכן עובר אף שיש לו גוף ונפש והרי הוא אדם, מ"מ אין הנפש מתייחס אליו כ"א לאמו, ולכן כותב רש"י שאינו נפש, דאין הפירוש שאינו אדם, כ"א שאין חיותו שלו אלא של אמו.

ומחוייב בכל המצות ומענישין אותו כשיעבור עבירות, ויכול להוציא ידי חובת אחרים במצות, ואיך נימא שאינו נפש אפילו נפש כל דהו.

ועוד דגם לגבי הריגת טריפה אף שאין בו מיתת ב"ד, אבל בודאי שאסור וחייב בדיני שמים, וכדמוכח מדברי הרמב"ם (פ"ב מהל' רוצח ה"ח) שכתב דהרי זה פטור בדיני אדם, ודייקו הנו"כ דבדיני שמים חייב כרוצח, וקשה אם הוא נחשב כמת איך יכולין לחייב אדם שהרג את המת.

וראיתי בס' אילת השחר שהקשה על הא דאיתא להלן רובע את הטריפה דחייב, דהו"א דפטור דהוי כמשמש את המת קמ"ל דחייב דיש לו הנאה, והקשה הלא לכל דיני התורה הא חי ולמה ס"ד שיפטור.

ג

גדר של טריפה

אמנם בעיקר הגדר והחילוק בין טריפה לגוסס בידי שמים עמדנו עליו למעלה (סי' נ"ז), וביארנו בהקדם מה שדימה הרמב"ם הריגת טריפה להריגת עובר דכתב: "ב"נ שהרג

לחיים בשלימות כיון שאין לו חיות מחודשת עכשיו.

וזהו החילוק בין טריפה לגוסס דבגוסס יש לו כלי הגוף בשלימות רק שאינן פועלים בשלימות, אבל מ"מ הכלי נשאר שלם, ולכן יש לגוסס גדר של אדם חיי בשלימות, ומה שחסר הוא רק בכמות החיות אבל לא באיכות החיות.

וזהו ממש ע"ד ביאור הלקו"ש בעובר שאף שיש לו נפש וגוף מ"מ אין נהרגין עליו כי גדר של חיות זה אי"ז חיים בשלימות כי בא לו מאמו, עד"ז בטריפה שאף שיש לו גוף, וכן יש לו נפש אבל נפשו אי"ז שלו כ"א מה שנשאר בו מקודם שנעשה טריפה, ולכן אין ישראל נהרג ע"ז כיון שאי"ז חיות בשלימות, אבל ב"נ שנהרג אף על גדר של נפש וחיות כזה בעובר, ה"נ שנהרג בהריגת טריפה.

דלפי כל הנ"ל מבואר מה שלכו"ע הורג את הטריפה שפטור, מפני שאינו נפש, וחסר ב"כל נפש" שלו, ומאידך בגוסס ביד"ש כו"ע סברי דחייב מפני שיש לו כל נפש, ואף שחסר לו בכמות חיותו, אבל העיקר

והנה בספרי חסידות מבואר דחיות הנפש נמשך כשיש כלי הגוף בשלימות דהכלי ממשיך החיות, אמנם כשיש חסרון בהכלים שהם אברי הגוף, אז נסתלק החיות, וכשיש חסרון כזה העושה את האדם כטריפה, אז נסתלק עיקר חיותו ולכן נחשב כגברא קטילא.

אמנם מה שיש לו הכח לחיות עד י"ב חודש הוא משום שעדיין נשאר בו חיות ממה שנמשך בגופו קודם, וכמו שמבאר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש (חכ"ד) שחיים של אדם מורכב מב' חלקים מה שיש לו מקודם ומה שנתחדש עתה. וזהו כל מעלת יום הולדת שאין מסתפק במה שיש לו מכבר ע"ד עובר ברחם אמו, אלא נולד מחדש שיש לו חיות מחודשת בנוסף למה שיש לו מכבר, אבל מה שיש לו מכבר אי"ז נקרא שלו לגבי מצבו עכשיו, ונחשב כאילו ניתנה לו ממקום אחר.

מעתה יש לומר שטריפה למרות מה שיש לו חיות שנמשך לגופו ע"י כלי גופו קודם שנעשה טריפה, וחיות זה נשאר בו לאיזה זמן, אבל אי"ז נחשב

שביארנו, דחסר אצלו רק כמות החיים ולא איכות החיים.

אבל מצד אחר הרי מי שהרג את הגוסס בידי אדם, ה' לו שותפים שהשתתפו בהריגתו.

והביאור בזה יש לומר, דכשבא ע"י שותפים בהריגתו, נמצא דכל אחד מעורב רק בחלק של מיתתו, מצד הגברא, אף שמצד החפצא של הנהרג, עדיין ה' חי לכל דבר.

דהנה יש ב' פרטים ברציחה, מצד הנהרג ומצד ההורג, והריגת טריפה אינה נחשבת כרציחה מפני שחסר בגדר של נפש בהנהרג, והכה עשרה בני אדם אינו נחשב רציחה מצד ההורג, כי לא הרג כל הנפש.

אבל סברת ריב"ב היא דאינו דומה לטריפה שחסר אצלו האבר הממשיך את חיות הנפש שלו, נמצא שאין לו נפש וכמו שנתבאר, אבל כאן לא חסר אצלו ודומה לגוסס בידי שמים.

אבל עדיין יש לעיין שהרי בב"ק (כו), (ב) בזרק תינוק מראש הגג ובא אחר וקיבלו בסייף דלריב"ב השני חייב, וכתוב התוס': "לא דמי להרג טריפה דפטור לכו"ע באלו הן הנשרפין",

תלוי באיכות החיות, וגוסס הרי הוא ככל שאר אדם, ואילו טריפה שאני.

וזהו הפירוש "בכל נפש", שתיבת כל "כל" מורה על איכות ולא רק על כמות.¹⁸

ג

ביאור מחלוקת ריב"ב ורבנן

מעתה יש לעיין מה שנחלקו בגוסס בידי אדם, דמצד אחד הרי לא נעשה טריפה, ונמצא שיש אצלו כל הנפש כמו בגוסס בידי שמים וכמו

¹⁸ ולהעיר מביאור כ"ק אדמו"ר בלקו"ש (ח"ה פ' בראשית) בביאור תיבות "כל הארץ של הקב"ה" שאין הכונה רק על כמות הארץ אלא גם על איכות הארץ, ולכן א"י כשניתנה לבני ישראל ניתן לה גדר אחר, וטענת האומות אינה רק על הכיבוש, שהלא כל הארצות נעבשו ע"י אומות אחרות, וכן הכנענים כבשו את א"י מממשפחת שם, כ"א טענתם שכיבוש א"י ע"י בני ישראל שונה, שבכיבוש א"י נשתנה מהותו ואיכותו של הארץ ושוב אי אפשר שיכבשו אותו אומה אחרת, ומענה להם היא שאכן "כל הארץ" היינו איכותה של הארץ, של הקב"ה, עיי"ש.

נעשה שינוי בגופו מחמת שנזרק
וברור שימות, מ"מ נחשב כחיים, ומי
שהרגו בסייף חייב.

ד

ישוב לקושיא מרובע את הטריפה

וביסוד דברינו יש ליישב מה שהבאנו
מה שהקשה בס' אילת השחר דלמה
איצטריך לומר שרובע את הטריפה
שהוא חייב דלא הוי כמשמש את
המת, הלא לכל דיני התורה הוא חי –

אולם למה שנתבאר הלא כל מה
שנוגע לחייו נחשב כמת שאינו לו
נפש שלו, וקס"ד דעניני עריות
קשורים ברצונו ובחיותו של אדם,
וכאן שחסר בגדר של נפש קס"ד
שאינו חייב.

ולפ"ז יש להעיר על דברי הערוך לנר
כאן שהטעם דקתני שטריפה שהרג
הורגין אותו משום ובערת הרע
מקרבך הוא משום אם זה ה' חיוב
מיתה הלא כבר מת הוא דגברא
קטילא הוא.

ואיני מבין, דאם נחשב כגברא קטילא
לכל דבר, הלא לא יהא מחוייב
במצות כי במתים חפשי, אלא בע"כ
שנחשב כחי לדברים אחרים, ואולם

ולכאורה כוונתו דאף לריב"ב דמודה
בטריפה שפטור מ"מ ס"ל כאן דחייב
מפני שיש לו נפש כל דהו.

ומשמע דהתוס' מדמה נידון זה דזרק
תינוק להכהו י' בני אדם, אבל
לכאורה יש חילוק גדול ביניהם,
דבהכהו עשרה בני אדם, אין מוכרח
שימות דלא נעשה טריפה ונשאר
אצלו נפש כל דהו, ולכן חייבין
בהריגתו, אבל בזרק תינוק הלא
מוכרח הוא שימות, וגברא קטילא
קטל.

ויש לומר דבזרק תינוק לא נשתנה
שום דבר בגופו, ובכדי לפטור אדם
מפני שאין לו אפי' נפש כל דהו, צריך
לב' תנאים: א' שיהא ברור שימות, ב'
וגם כבר התחיל תהליך המיתה ע"י
חולי או מכות, משא"כ התינוק אף
שבדאי ימות אבל לא נשתנה בגופו
כלל, ונמצא שיש בו נפש כל דהו.

אולם לפי דברינו למעלה בטעם
החילוק בין טריפה לגוסס בידי שמים
מיושב בפשטות, דמה שטריפה עודנו
בחיים זה לא מנפש שלו, כ"א ממה
שנשאר אצלו כמו שנתבאר, ולכן אין
חיותו נחשב אפילו כנפש כל דהו,
משא"כ התינוק אף אם נחשוב שכבר

של נפש היינו שיש לו חיות עצמאית
דהיינו נפש שלו, וזה שולל עובר וגם
טריפה כנ"ל, ולכן שפיר יש לחייבו
מיתה כמו כל אדם.

לגבי מי שהורגו שהוא דבר חמור
ביותר אינו נחשב כחי.

אולם לפי המבואר ניחא, דאף
שנחשב כחי לכל דבר, אבל מ"מ אינו
נקרא נפש, אפי' נפש כל דהו, דגדר

סימן ע"ט

(עט, ב)

כונסין אותן לכיפה

בה אלא ידונו בקלה שישנה בכלל
החמורה".

דעפ"ז תמוה, הלא מיתת הרוצח הוא
בסייף, ואילו כיפה לכאורה גרוע
הרבה מכל ד' מיתות ב"ד, שיש בה
ריבוי צער ויסורין (עיין בס' תורת
חיים להלן (פא, ב ד"ה אמר וכו'
תמות), שהפירוש ב"רעה" היינו
יסורים, ומפרש דזה הכוונה בכיפה
לייסר אותו), והלא אמרו (לעיל מה,
א) "ברור לו מיתה יפה" למנוע
יסורין ובזיוני, וכאן מוסיפין יסוריו
וגם יש בזיון יתירה לגופו שמתבקע
כריסו.

ב

מקור העונש דכיפה

ובישוב קושיתנו יש לומר בהקדם
לבאר עיקר העונש דכיפה, דהנה יש

א

קושיא על העונש של כיפה

תנן (עט, ב): "רוצח שנתערב
באחרים כולן פטורין, ר' יהודה אומר
כונסין אותן לכיפה, כל חייבי מיתות
שנתערבו זה בזה נידונין בקלה וכו'".

ופירש"י (ד"ה כונסין אותן לכיפה):
"ושם מאכילין אותן שעורים עד
שתקבע כריסן כדתני לקמן
בפירקין".

ויש לעיין בעונש של כיפה, דלכאורה
זה סותר למה דתנן במשנתינו
שנידונין בקלה, וכמו שפירש"י:
"מאחר שנתערבו, ואי אתה מכיר מי
המחויב את החמורה ומי המחויב את
הקלה, אי אתה רשאי להחמיר עליו
למושכו למיתה חמורה שלא נתחייב

שבפשטות הכח לחכמים הוא אותו הדין שלמיגדר מילתא יכולין חכמים להרוג.

דלפ"ז שפיר יכולין חכמים להרוג בכיפה כשרואים שרוצחים או שאר רשעים יכולין לעבור על עבירות חמורות ולהשתמט מעונש, לכן החמירו בעונש זה יותר מעונשי התורה.

אמנם לאחר העיון אי אפשר ליישב קושיתנו לשיטת רש"י דהכנסה לכיפה הוא הלמ"מ, דהנה יש ג' מקומות שמשמשים בעונש של כיפה:

המקום הראשון הוא במשנתנו בנתערבו לדברי ר' יהודה, המקום השני הוא המשנה דלהלן (פא, ב) במי שלקה ושנה, והמקום השלישי הוא בעדות מיוחדת, ובהשקפה הראשונה יש כאן ג' אופנים שונים: בנתערבו כולם חייבים מיתת ב"ד, אלא שלא נגמר דינו של אחד מהם, ולדברי ר' יהודה מכניסים אותו בכיפה במקום מיתת ב"ד, ובמי שלקה ושנה מבואר בגמ' שם, דזה מפני שחייב כרת ביחד עם זה דמפקיר נפשי, ובעדות מיוחדת ליכא חיוב מיתה כלל, ומ"מ

לעיין מהו המקור שיכולין להרוג בכיפה, הלא במשנתנו בנתערב ברוצחים שנגמר דינם מיירי ברוצח שלא נגמר דינו, וכן להלן במשנה (פא, ב) במי ששנו בחטאם ולקו או במשנה שלאחר זה בהורג נפש שלא בעדים, דמיירי בעדות מיוחדת, כמבואר בגמ' שם, דלא מיחייב מיתה, איך יכולין להורגו.

ונחלקו בזה רבותינו הראשונים, דרש"י (שם ד"ה והיכא רמיזא) כתב: "ודאי הלכה למשה מסיני היא הך עונש דכיפה, ומיהא היכא רמיזא במקצת", וכן כתב היד רמ"ה, וכן הסיק הר"ן.

דלפי זה ה' נראה לומר דלשיטת רש"י אין כאן קושיא, שהכניסה לכיפה אי"ז בכלל עונשי התורה שיש בהם התנאים שנידון בקלה, כ"א שהיא סוג חדש של עונש מהלכה למשה מסיני, והוי כעין גזירת הכתוב וחוק.

אבל הריטב"א (שם סה, א) כתב: "כי הטעם כדי לבער עושי רשעה, וכשחזר ושנה בחטא מזיד גמור ה' ושלא כדין עשה, ולכן עשו חכמים לקנסו".

בעונשין אלו הכנסה לכיפה במקרה שאי אפשר להורגו במיתה הנאמר באותה עבירה.

ובזה מיושב דלא נחלקו ר' יהודה וחכמים אם יש הלמ"מ, אלא נחלקו אם יכולים להעניש בלי גמר דין של רוצח, וזה מחלוקת בגדר של גמר דין.

ואם כנים הדברים, שעונש כיפה הוא הלכה בכתוב ובמיתה ב"ד, הרי לפי זה, הרי קושיתנו במקומה עומדת, אם ההלכה למשה מסיני הוא שהכנסה לכיפה נכלל בפרשת עונשין, הלא בעונשי התורה יש כלל שנידון בקלה א"א לדונו בחמורה, והלא עונש כיפה היא חמורה ביחס לכל שאר העונשים.

ג

פירוש חדש ב"נידון בקלה"

אשר מזה משמע לכאורה שהטעם שנידון בקלה אי"ז שאיננו רשאים לענשו במיתה חמורה מפני שיש בו צער גדול, ואם התורה חייבו רק במיתה קלה איך ממיתין אותו במיתה חמורה שיש בו יותר צער, כ"א מטעם אחר, ובהקדם, מה שהוסיף

מכניסין אותן לכיפה, ודוחק לומר שיש ג' הלכות למשה סיני נפרדים.

ועוד, דנחלקו רבנן ור' יהודה במשנתנו אי צריך לגמר דין בכדי להכניסו בכיפה, ואם ה' הלמ"מ מיוחדת לנידון זה דנתערבו איך נחלקו בזה, הלא כתב הרמב"ם דבהלמ"מ ליכא מחלוקת.

אשר מקושיות אלו יש להסיק כמו שכתב הרי"פ פערלא בפירושו לספח"צ לרס"ג (ח"ג פתיחה אות כא, כב), שכיפה אי"ז חיוב חדש, וראיתו ממה שכתבו הראשונים דאין עונשין מהלמ"מ, אלא ההלכה למשה מסיני פירשה את חיוב כרת שנאמר בתורה שנכלל בזה עונש כיפה, ועד"ז בחייבי מיתות ב"ד שההלכה למשה מסיני גילתה שהכנסה לכיפה הוא במקום מיתת ב"ד.

ולפי יסוד זה מיישב מה שלא מנה הרס"ג עונש דהכנסה לכיפה במנין העונשין, דנכלל בעונש כרת ושאר מיתות.

ובזה מיושב מה שהקשינו דלכאורה יש כאן ג' הלכות נפרדות – דלק"מ, דיש רק הלכה אחת שבכל חייבי מיתות מכרת ועד מיתת ב"ד, נכלל

א': יש עבירות שהם בעצם חמורות ביותר, כגון אלו שחייבין מיתה ויש עבירות קלות שאין בהם מיתה.

ב': יש עבירות שעושים במעשה, ויש עבירות שעושים רק ע"י גרמא, או כח כחו וכיו"ב, שבזה עצמו יש קולא, לכן לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, דזה שאין בו מעשה מורה על זה שקיל יותר, ולא שזה סימן שבעצם היא קיל, אלא זה שאין בו מעשה הוא עצמו הקולא.

בסגנון אחר: יש חומרא וקולא בחפצא דעבירה, ויש קולא וחומרא בעשיית הגברא.

ועד"ז יש להבחין בעונשים שיש ב' אופנים בפירוש ובהגדרת עונש חמור ועונש קל.

דעונשי ד' מיתות יש בהם מיתות שהם חמורות מצד הצער הכרוך בהן, ויש מה שנקרא קל מצד זה שהב"ד אינם הורגים במעשה כ"א בגרמא.

דלפ"ז יש לומר בעונש דכיפה, דעונש כזה שאין עושין כ"א בגרמא נחשב כקיל ביותר, וכמ"ש הריטב"א (יבמות סד, ב) לבאר הטעם דמחמירין בתרי זימני והלא ספק

רש"י "אלא ידונו בקלה שישנה בכלל החמורה", דיש לעיין מה בעי בזה.

ונראה שכוונתו ליישב איך יכולין לדנונו בקלה, הלא הטעם דלא ממיתים אותו במיתה המורה הוא לא מפני שיש בו יותר צער, כ"א שלא התחייב במיתה זו, ואיך יכולין להמיתו במיתה שלא נתחייב בה.

דעפ"ז מתעוררת שאלה, איך יכולין להמיתו במיתה קלה, הלא לא נתחייב בה, וע"ז הוסיף רש"י ש"הקלה בכלל החמורה" דשפיר יכולים, אף שלא התחייב בקלה אלא בחמורה, דמ"מ כשהתורה חייבו בחמורה נכלל בזה גם הקלה.

ולכן כשאי אפשר להמיתו במיתה הכתובה כמו הכא בנתערבו לר' יהודה, וממיתים אותו בכיפה אבל כשממיתים אותו בכיפה היינו משום שזהו העונש המגיע לו כשאי אפשר להרוג רוצח.

ד

עונש קל

ועוד יש להוסיף, דכשדנין על חומר העבירה יש להבחין ב' אופנים, ובמקביל לזה יש ב' אופנים בעונש:

ולהלן בסנהדרין (פא, ב) אמר רבינא "בכיפה צריכה התראה קמפלגי", ונראה דפלגי במחלוקת הנ"ל, דלמ"ד דצריך התראה ס"ל דהוא הלמ"מ מסיני, ולמ"ד דאי"צ התראה הוי רק למיגדר מילתא ומדרבנן.

אבל אי"ז מוכרח, דיתכן שגם אם הוי הלמ"מ דיש מקום לפרש העונש בב' אופנים: א' כמו שפירש הגר"פ פערלא כנ"ל דהוא גילוי מילתא שכיפה הוא עונש ככל חייבי מיתות, ונכלל בעונש כרת ומיתת ב"ד, ולכן יתכן שצריך התראה, .

אופן ב': שהלמ"מ הוא שהוא גדר חדש ואינו בכלל שאר מיתות ב"ד. ולדרך זה אפשר שאי"צ התראה.

ובזה יש ליישב מה שרש"י כתב שהוא הלמ"מ רק בדף פא, ב, ואילו במשנתנו לא הזכיר שהיא הלמ"מ.

דלפי מה שכתבנו יש לומר שזה בדיוק (ולא שסמך שיביא ענין זה להלן כי שם הוא עיקר מקומו, דגם שם לא הביא שהיא הלמ"מ על המשנה כ"א על שאלת הגמ' איפה מרומז), שלאחר שהגמ' מביא מה שאמר רבינא בכיפה בעי התראה קמפלגי, מתעורר שאלה, איך מצינו

נפשות להקל: "שאני הכא דהא אוקימנא בדוכתא דהא מיירי בחייבי בריתות, וכיון דחמירי טובא מחמירין בי מפני ייסור הרשעים לבער עושי רשעה, כיון דממילא הוא דמייתי".

ואף דהריטב"א הולך להטעם דקנסו חכמים, ומה שהוסיף דממילא הוא דמייתי הוא ביאור איך יכולין חכמינו להתיר הריגת ישראל כאשר מה"ת אינו חייב מיתה, לזה כותב שמת בדרך ממילא, אבל שפיר יכולין להשתמש בזה גם לגבי הדין דחמור וקל.

ד

הנפקא מינא לדינא

והנה בעיקר מחלוקת הראשונים במקור העונש דהכנסה לכיפה אם היא מהלמ"מ או קנס חכמים, יש להביא נפק"מ לדינא, אם צריך התראה לכניסה בכיפה, דאם הוא מהלכה למשה בסיני, נמצא דהוא העונש המגיע לו, ואם הוא עונש בפשטות צריך התראה, אבל אם הוא קנס שקנסו חכמים, והכח להם הוא למיגדר מילתא, אי"ז בגדר עונש, אפשר שאי"צ התראה.

שנסתפק בזה אם צריך ב"ד של כ"ג,¹ ורצה לדייק מלשון המשנה "מי שלקה ושנה בית דין מכניסין אותו לכיפה", שהב"ד שחייבוהו מלקות הם מכניסים לכיפה, והרי למלקות מספיק ב"ד של שלשה.

אבל הביא גם ראי' להיפך מהמשנה שלאחר זה בהורג שלא בעדים, לא נזכר שהב"ד מכניסים אותו (וכן במשנתינו בנתערבו לא קתני שהב"ד מכניסין אותן לכיפה), והיינו משום שהיו שם בי"ד של כ"ג לדונו בעון רציחה, אבל בלקה ושנה דדנו אותו רק ב"ד של ג', לכן הוסיף המשנה דהב"ד, דהיינו ב"ד של כ"ג, מכניסין אותו לכיפה, ויש להאריך עוד בזה ואכ"מ.

עונש בתורה של כיפה שיצטרך התראה כמו שאר עונשי התורה, ולכן כותב כאן שמוכרח לומר שהוא מהלמ"מ.

[ואין להקשות איך שייך התראה כשנתערבו, דלק"מ דכבר התרו בו למיתה, ובכלל מיתת סייף מיתת כיפה, כמו שבכלל סקילה שריפה וכו'].

ועוד נפק"מ לדינא אם צריך כ"ג דיינים, שאם הוא בגדר עונש מהלמ"מ בפשטות צריך כל גדרי דיני נפשות, אבל אם הוא למיגדר מילתא אי"צ.

וראה ספר חמדת ישראל (קונטרס נר מצוה ל"ת יג' ע' 162 והלאה)

סימן פ'

(פ, ב)

שיטת ר' יהודה שצריך שיודיעוהו באיזה מיתה הוא נהרג ומותרה לדבר חמור מותרה לדבר קל

את הראי' ממקושש דהוראת שעה
היתה.

א

ר' יהודה לשיטתו

ונראה דר' יהודה לשיטתו בכ"מ
בש"ס דכאשר יש חיוב על האדם
אינו מספיק מעשה כללי לחלות דין
וצריך דוקא לקיים גם פרטי הענין,
ונביא לכה"פ דוגמא א' משש סדרים
שכן דרכו המיוחד של ר' יהודה.

ב

דוגמאות משש סדרי המשנה

דהנה בברכת הנהנין ס"ל לר' יהודה
דצריך לברך כל מין ומין מעין
ברכותיו בברכות (מ, א), דהיינו
שס"ל שכשיש חיוב בתורה ויכולין
לקיימו באופן כללי או באופן פרטי

איתא בגמ' (פ, ב): "כל חייבי מיתות:
ש"מ מותרה לדבר חמור הוי מותרה
לדבר קל, א"ר ירמ' הכא במאי
עסקינן כגון שהתרו בו סתם, והאי
תנא הא, דתניא ושאר חייבי מיתות
שבתורה אין ממיתין אותן אלא בעדה
ועדים והתראה ועד שיודיעוהו שהוא
חייב מיתת ב"ד, ר' יהודה אומר עד
שיודיעוהו באיזה מיתה הוא נהרג,
ת"ק יליף ממקושש, ור' יהודה אומר
מקושש הוראת שעה היתה".

ויש להבין סברת ר' יהודה, שהלא
ת"ק יליף לה ממקושש, ור' יהודה לא
הביא שום דרשה לשיטתו רק דחה

דצריך לפרט כל המכות ולא סגי בהזכירם בכללות, ולכן בנתינת סימנים יזכירו.

[מיהו יש מקום לומר להיפך דס"ל דמספיק להזכירם רק בראשי תיבות שלהם, אבל מדבריו במנחות משמע כנ"ל שהיסמנים ניתנו שלא נשכח א' מהמכות].

ועד"ז יש לבאר שיטת ר' יהודה בביעור חמץ דס"ל אין ביעור חמץ אלא שריפה, והיינו דכשהתורה אמרה תשביתו, יש לפרשה שמספיק השבתה כללית כגון לפרו ולזורקו לים, אבל ר' יהודה הולך בשיטתו שכשיש ב' ברירות לעשות מצות באופן כללי או באופן פרטי צ"ל דוקא באופן פרטי.

ובקידושין (ו, א) "דתנן ה' מדבר עם אשה על עסקי גיטה וקידושי' ונתן לה גיטה וקידושי' ולא פירש, ר' יוסי אומר דיו, ר' יהודה אומר צריך לפרש", ולא מספיק רק גיטה כללית לקידושין, וצריך שיפרש ויפרט שמקדשה.

ובבבא קמא (סא, ב) איתא דלר' יהודה: "המדליק את הגדיש והיו בו

דצריך לפרט, דכל המפרט עדיף יותר.

וכן בסוכה (מו, א) ס"ל לר' יהודה כשישי לפניו הרבה מצות לא יברך "על המצות", כ"א שיברך ברכות המצות על כל מצוה ביחוד (ובמ"א ביארתי מה שבברכות הנהנין קיי"ל כחכמים ובברכות המצות קיי"ל כר' יהודה).

ובזה פירשתי במ"א מה שבהגדה איתא: "ר' יהודה ה' נותן בהם סימנים דצ"ח עד"ש באח"ב", והמפרשים טרחו לבאר מה חידש בנתינת סימנים.

ובהגדת הרבי מביא שכן דעתו של ר' יהודה במנחות (צו, א) "ר' יהודה אומר שלא תטעה כו'", הרי ששיטת ר' יהודה ליתן סימנים שלא נטעה.

אכן יש להקשות ע"ז, בשלמא במנחות שם שייך שישכח דיני לחם הפנים ויפסול אותם אם לא יעשנו כהלכה, אבל מהי החשש שנטעה ונשכח את העשר מכות.

אולם ר' יהודה לשיטתו, דצריך לפרט, וכשמקיימים מצות סיפור יצי"מ ס"ל

אחד, מ"מ נקרא ימים בלשון רבים, כי הרבה נחלים הולכים אל הים, וכמו שביארו המפרשים, וזהו לשיטתו דאף שיש ענין כללי של ים, מ"מ מביטים על הפרטים.

כמובן שכל הדוגמאות הם שונים אחד מחבירו, וידוע שיטת כ"ק אדמו"ר שבכל לשיטתו צ"ל צריכותא, וכל הדוגמאות שהבאנו יש בהם הרבה שינויים מאחד לחבירו, ויש להאריך בהצריכותא ואכ"מ, אבל הצד השווה שבהם שר' יהודה מחשיב את הפרטים.¹⁹

ועד"ז יש לומר כאן שר' יהודה ס"ל דאין מספיק התראה כללית וצריך דוקא התראה פרטית.

כלים ודלקו, ר"י אומר משלם מה שבתוכו, ובגמ' שם דר"י ס"ל דחייב אטמון באש.

וה"נ יש לומר, שלר' יהודה צריכים להביט על ההזיק בפרטיות, שגדר הגדיש הוא כל פרטי הדברים שבתוכו.

ובמנחות (טו, א) ר' יהודה אומר אפי' שבט אחד טמא וכל השבטים טהורין יעשו בטומאה לפי שאין קרבנות ציבור חלוק, והיינו דס"ל לר' יהודה שבט אחד איקרי קהל וכמו שהביא כאן רש"י, והיינו דס"ל לר' יהודה דהפרט יכול לגרור אחריו הכלל.

ובמס' כלים: "מספרת שנחלקה לשנים, ר' יהודה מטמא וחכמים מטהרין", ששיטת ר' יהודה הא שכל חלק יש לה איזה תשמיש אף שהוא תשמיש בדוחק, אבל חכמים מביטים על כללות המספרים, שכשנחלק נתבטל תשמישה.

ובמס' פרה (פ"ח מ"ח) תנן דר' יהודה ס"ל דהמים (חוץ מים הגדול) כמעין, "לא נאמר ימים אלא שיש בו מיני ימים הרבה", והיינו אף שהים הוא

¹⁹ ובפנימיות הענינים יש לומר שהטעם שר' יהודה מחשיב את הפרטים הוא דהשם יהודה מורה על הודאה וקבלת עול, והנה כשהאדם עושה מצד שכלו אז אפשר לחלק ולומר שהפרטים אינם נוגעים כ"כ, כי העיקר הוא הענין בכללות, אבל מצד הודאה וקבלת עול הרי כל פרט הוא רצונו של הקב"ה, ולכן צריכים להחשיבו, ויש להאריך אבל אכ"מ.

ג

סתירה לדברינו מלקו"ש

ועיין בלקוטי שיחות (ח"ה פ' מקץ) שכ"ק אדמו"ר מביא לשיטתו בר' יהודה ור' יוסי, שלכאורה הא בהיפך ממה שכתבנו, דשם מבאר לענין פירוש הכתובים, שר' יהודה מביט יותר על הכלל ור' יוסי מתייחס יותר לפרטים, שר' יהודה אינו מתעכב כ"כ על המלה המסויימת רק בעיקר לענין בכללותו אם הפירוש מתאים לכללות הענין, עיי"ש.

אמנם נראה שיש לחלק דשם מיירי בפירוש הכתובים, אבל כאן מדברים אודות חיובים.

ועיין בלקו"ש (ח"ט פ' וילך) שמבאר כ"ק אדמו"ר הלשיטתו בר"י ור"מ באופן הנחת הס"ת בהארון או אצל הארון, ושם מבאר ששיטת ר' יהודה שהס"ת שענינו פרטים לגבי הלוחות, צ"ל במקום נפרד מהארון, עיי"ש, וזה מתאים לכאורה לדברינו, שר' יהודה מחשיב הפרטים ואינם צריכים להיות מאוחדים עם הכלל, דהפרט יש לו ענין חשוב לעצמו.

ד

ביאור מותרה לדבר חמור אי מותרה לדבר קל

ובעיקר הדין דמותרה לדבר חמור מותרה לדבר קל, צ"ל מהי החידוש בזה שמותרה לדבר החמור מותרה לדבר הקל, למה לא, הלא אם הי' מוכן להיענש בעונש חמור ואינו נמנע בשביל זה לחטוא, כ"ש שהוא לא ימנע מעונש הקל.

ונראה לבאר דהנה בדעת ר' יהודה שצריך להתרות במיתה הפרטית יש לחקור מהי הכוונה בזה, דיש לומר בב' אופנים:

אופן א': שזה גדר של מזיד, דכבר ביארנו למעלה, מדברי כ"ק אדמו"ר דלהרמב"ם מה שגם חבר צריך התראה, דבלי התראה אי"ז הגדר של מזיד, או שאי"ז גדר של מזיד לחייב עונש, דגם אם יודע ההלכה, מ"מ צריך התראה לשוותו מזיד, ומוסיפים דצריך שיתיר עצמו למיתה דזה מגדיל ההזדה, ובא ר' יהודה ומוסיף שצריך לידע איזה מיתה הוא מחוייב אם יעבור, שצריך להודיע שהוא מוכן (גם) למיתה החמורה.

דאעפ"כ בתוך עונש ואיסור חמור נכלל עונש ואיסור קל, כמו שאם עבר בין על איסור סקילה ואיסור חנק, דאיסור חנק נכלל באיסור סקילה, ה"נ ההתראה שעושה את האיסור כולל גם איסור ועונש קל.

ולהעיר מהא דחקר בלקוטי שיחות (ח"ו ע' 185 הערה 42) "אם יש בקדשי קדשים גם מקדושת קדשים קלים (ונפק"מ בנודר מקדושת קדשים קלים) (את"ל שאין בזה הבחינה דהלך אחר לשון בנ"א) וכיו"ב). ובכל איפן – עדיין בספק האם יש בכהן מקדושת לוי (כיון שכהונה בכלל נבדלה מלוי) **ועאכו"כ** – היש בתרומת מעשר מקדושת מעשר."

וכיו"ב יש לחקור אם יש בקדושת כהן גדול קדושת כהן סתם, או שהוא גדר אחר לגמרי, וכן קודש הקדשים במקדש אם הוא כלל קדושת ההיכל או שהוא קדושה נבדלת, ועיין צפנת פענח עה"ת ר"פ קרח.

וכן יש לחקור גם כאן, בפירוש הדין דכשמתרה לדבר חמור מותרה לדבר קל, דיש לומר שאיסור חמור כולל

נמצא שההתראה הוא דין בהגברא, שהגברא הוא איש המוכן לחטוא בזדון ושאט נפש.

אופן ב': דזהו הלכה במעשה העבירה, דמעשה עבירה היינו מעשה של חיוב סקילה או שריפה, ומה שעונשים אותו במיתת סקילה היינו מפני שעבר על איסור סקילה, ואי"ז איסור סקילה עד שידיעוהו.

והיינו שההתראה עצמה עושה את הזדון, ומה שצריך להתרות במיתה הפרטית, הוא דין במעשה העבירה, שאי"ז מעשה עבירה, דמעשה עבירה בשלימות הוא מעשה ביחד עם ידיעה חומר העבירה ע"י ידיעת העונש.

ואם נימא כצד השני, נמצא ששפיר יש חידוש בהא שמותרה לדבר חמור מותרה לדבר קל, דלצד הראשון הרי פשוט שאם מוכן להיתר עצמו למיתה חמורה פשוט שמוכן להתיר עצמו למיתה קלה, אבל לצד השני שההתראה עושה חלות שם איסור סקילה, הרי יתכן שאם התרו אותו למיתה חמורה איך ממיתין אותו במיתה קלה, הלא לא עבר עבירה של מיתה קלה, לכן איצטריך לחדש

אבל לדרך הראשון אי"צ לזה, אלא
דמזה שמוכן לעבור על עבירה חמורה
מוכח דמותרת גם לעבירה קלה
וכמשנ"ת.

בתוכו איסור קל, ולכן גם העונש הוא
כולל בתוכו העונש הקל, וזה מתאים
לדרך השני שהתראה פועל על מעשה
העבירה שיהא נחשב כעבירה המחייב
מיתה, דקמ"ל דבעבירה זו נכלל גם
העבירה הקלה וכן עונשה נכלל
בהתראה לעבירה חמורה.

סימן פ"א

(פא, ב)

הגונב כלי שרת

א

שיטת רש"י והמאירי דרך בשעת מעשה

בין בועל ארמית לגונב את הקסוה
משמע דס"ל דגם שם קנאין פוגעין
רק בשעת מעשה.

וכן כתב המאירי בפירוש: וז"ל:
"יראה שאף גונב את הקסוה ומקלל
בקסמו אין קנאין פוגעין בהם **אלא**
בשעת חמום, וכן יראה שאין מורין
בהם אם באו הקנאים לישאל אבל
פרהסיא נראה שאינה צריכה בהם
ובלבד שהיו שם עדים, וכן יראה
שאם נהפך זה והרג את הקנאי נהרג,
ואין הדבר ברור ביד".

הרי שדימה גונב את הקסוה לבועל
ארמית, שכשפירש אין קנאי רשאי
לפגוע בו כמבואר בסנהדרין (פב, א),
וזהו מה שכתב בשעת חמום,
שהכוונה בפשטות הוא בשעת מעשה.

תנן (פא, ב) "הגונב את הקסוה (כלי
שרת כמבואר בגמ') קנאין פוגעין
בו", ובגמ': "והיכא רמיזא, 'ולא
יביאו כבלע את הקודש ומתו'",
דלשון בליעה הוא מלשון גניבה
כמבואר ברש"י כאן, וכן ברמב"ן
ספהמ"צ שרש ג'. אכן רש"י כתב
דהוא רק רמז בעלמא ועיקר ההלכה
הוא מהלכה למשה מסיני (ועיין
במנ"ח ריש במדבר שלהרמב"ם אינה
נמנה במנין התרי"ג דזה הוי הל"מ).

והנה כתב רש"י במשנה שרק בשעת
מעשה קנאין פוגעין בו, ומדלא חילק

ב

קושיית הערוך לנר

אולם הערוך לנר הביא מש"כ רש"י בד"ה קנאין פוגעין בו דזה רק בשעה שרואין את המעשה, וכתב ע"ז, דמזה נראה דדעת רש"י דבכולהו בעינן בשעת מעשה דוקא דמימריה דר"ח דהבא לימלך אין מורין לו דלקמן אכולהו קאי, וכתב הערל"נ שדעת הרמב"ם ושאר הפוסקים אינו כן אלא דוקא בבועל ארמית בעינן כן.

[וראיתו לכאורה הוא מזה שרק בבועל ארמית הזכיר הרמב"ם תנאי זה ולא באידך דברים, אבל אין זה ראי' מכיון שבגמ' מפורש רק בבועל ארמית ואין דרך הרמב"ם להביא חידושי דינים שאינם מפורשים בגמ'].

והקשה, איך שייך באחרינא בשעת מעשה, שהרי קודם שהגביה את הקסוה, אשר ע"י זה נעשית שלו וקנאה בהגבהה, עדיין לא גנב, ולאחר שהגביה כבר הוא לאחר מעשה, וכן במקלל בקוסם דאי אפשר לכוון אותו רגע דוקא שעובר, ומסיים הערל"נ: "ולכן דעת רש"י ק"ל".

ג

תירוצו של הרדב"ז

והנה הרדב"ז (ח"ב סי' תרלא) ביאר דהיינו כל עוד שהגביה היא תחת ידו, "דאכתי באיסורי' קאי עד שיחזור את הגנבה ולפיכך קנאין פוגעין בו כל עוד שלא החזיר, ועיי"ש שהאריך בקוסם וטמא ששימש אף שכבר עבר האיסור, ותל' דכך נאמר ההלכה למשה מסיני.

ויש להעיר שלכאורה יש לחלק בין כהן ששמש בטומאה שנשנית במשנה בנפרד מגונב את הקסוה וקוסם, דנשנו ביחד עם הבועל ארמית, ומשמע מרש"י דעל כולם נאמר שצ"ל בשעת מעשה. ומוכרח שכהן ששמש בטומאה הוא גדר אחר.

ד

אם גניבה הוי פעולה נמשכת

אמנם ראיתי מקשים על תירוצו של הרדב"ז, דהתינח לדעת התומים (סי' ל"ד) דכל שעה שהגביה תחת ידו הרי הוא רשע דחמס, אולם דעת הנתיבות (שם סק"ה) דאינו רשע כל

הרמב"ן ס"ל שאי"ז פעולה נמשכת, ולכן כשהגזלה נשארת עכשיו ברשות הגנב, הרי לא נשתנה שום דבר, ומכיון שקודם לא הי' יכול להקדישו הרי גם עכשיו אינו יכול.

ואם נקבל חידושו נמצא שהרמב"ן ס"ל דאי"ז פעולה נמשכת, א"כ חזרה הקושיא למקומה איך יכול קנאי להורגו שמיד אחר הגבהה אי"ז עסוק במעשה הגניבה.

ועוד יש להבין במה נחלקו רש"י והרמב"ם (לפי הבנת הערל"ן) דלרש"י רק בשעת מעשה אמרינן דפוגעין בו, ולהרמב"ם רק בבוועל ארמית נאמר תנאי זה.

ה

תחילת המעשה לגבי מעשה האיסור

ולכאורה הי' אפשר לומר דשפיר יש זמן להורגו, דאם הקנאי יראה שעומד להגבי' ואומר שכ"ה כוונתו לגנוב, הנה מיד שמגבי' אף שעדיין לא הגביהו ג"ט ולא קנה עדיין, מ"מ נקרא שכבר הוא עסוק במעשה

שעה (אא"כ שינה החפץ וקנאו בשינוי), א"כ הדרא קושיית הערל"ן לדוכתא.

אמנם הרגוצובי מבאר שגניבה וגזילה הוי פעולה נמשכת, ואינו לאו הניתן לעשה אלא לאו הניתן לתשלומין כמ"ש הרמב"ם בהל' סנהדרין. וזהו כמו שכתב התיבות, א"כ לדעתו קשה עדיין קושיית הערוך לנר שהלא לאחר שהכל"ש בידו כבר אינו עסוק במעשה גניבה.

מיהו התיבות מיירי בחולק עם הגנב, ששם אין כאן איסור גניבה בכלל, וכמו שהאריך שם, וחילק בין זה לכופר בפקדון ששפיר הוי גנב אף שלא עשה מעשה.

אמנם מצאתי שהגרי"ל שפירא שי' רצה לתלות חקירה זו אם גניבה הוי פעולה נמשכת במחלוקת הבעה"מ והרמב"ן אי הגזלן רוצה להחזיר החפץ לבעלים אי הבעלים יכולין להקדישו, וכתב שזה תלוי בחקירה הנ"ל, דהבעה"מ ס"ל דהוא פעולה נמשכת, ומכיון שהגנב רוצה להחזירו ה"ה אז מפסיק את פעולת הגניבה מלהימשך וה"ז כמו פקדון, משא"כ

ונראה לענ"ד ליישב בהקדם מה שנחלקו הראשונים בדין הבועל ארמית אם הוא מחויב מיתה (רק שמיתתו ע"י קנאים) או שאינו מחויב מיתה (רק שהלמ"מ שקנאים פוגעין בו).

והנה הר"ן בסנהדרין (פב, א) וכן המאירי כתבו מפורש שאינו בן מיתה מאחר שאין מורין כן, ועיין שירי הקרבן ירושלמי ס"פ הנשרפין.

אבל הרמב"ן בספהמ"צ (שרש ג') כתב שחייב מיתה, והוכיח כן מדברי הגמ' שם ע"ב: "מי איכא מידי דרחמנא פטרי ואנן קטלינן ליה", ואף שסיימו בגמ' שאקרוי' לרב כהנא בחלמי' שהוא חייב בידי שמים, הרי עכ"פ בידי שמים יש חיוב על הבועל.

וכ"ק אדמו"ר הוכיח (לקו"ש ח"ח ע' 152) שכן הוא דעת רש"י בפ"י עה"ת עיי"ש.

וכן תלה בזה מחלוקת הרמב"ם וראב"ד שהרמב"ם לא כתב שצריכים להתרות הבועל, והראב"ד השיג עליו: "א"א בד"א שהתרו בו ולא פירש", שמחלקותם תלוי בזה, שהרמב"ם ס"ל שאינו חייב מיתה,

גניבה, אף שלא חל חב הגניבה עליו עד שיגבהינו ג"ט.

מיהו יש לדחות ממה שכתבו התוס' ביבמות (צ, ב) שהקשו היכי הוי סדין בציצית שב ואל תעשה, דכי מכסי בטלית דבת חיובא היא ואין בו ציצית הרי עובר בידים, ותרצו: "דבשעת עיטוף אכתי לא מיחייב עד אחר שנתעטף דכסותך משמע שאתה מכוסה בה כבר, ולאחר שהתעטף דמתחייב, שב ואל תעשה הוא, ועיי"ש שחילק בין טלית לאיסור כלאים שהאיסור הוא על עצם הלבשה.

הרי שמה שעסוק בגניבה לחוד לא תספיק משום שאינו חייב בגניבה עד לאחר שהגביהו ג"ט, ואינו נקרא שעשה העבירה במעשה הגביהה עצמה, ואפשר לחלק. ועיין שאגת ארי' (סי' ל"ב) ושו"ת צ"צ (אבהע"ז ח"א סי' צ"ג) ועוד, ואכ"מ.

ו

מחלוקת הראשונים אם חייבים מיתה

אמר ראה שאין חכמה ואין תבונה נגד ה', כ"מ שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב.

דרב ס"ל שיש חיוב מיתה אלא שנמסר לקנאין, ואילו שמואל ס"ל דהוא מצד חילול ה'.

ח

גדר של קנאין פוגעין בו: חילול ה'

מעשה, לדעת הרמב"ם שביאר כ"ק אדמו"ר שאינו חייב מיתה רק שהוא חילול ה', עד"ז מסתבר לומר בגונב את הקסוה דהוא חילול ה', א"כ גם כשנגמר מעשה הגניבה (אם נגיד שאין איסור גניבה פעולה נמשכת), מ"מ כל זמן שהוא בידו ולא החזירו עדיין יש כאן חילול ה'. ובמכש"כ שהורגין את הארמית אף שהיא אינה מוזהרת וכמו שביאר הרמב"ם.

ואולי לזה נתכוין המאירי באמרו "שעת חמום" ולא "שעת מעשה", דר"ל דגם כשנגמר מעשה הגניבה דמ"מ יש כאן חמום העבירה.

ואפשר שהרמב"ם ס"ל שגם כשהוחזר הכלי שרת למקדש, דמ"מ

אבל הראב"ד ס"ל דאכן חייב מיתה ולכן צריך התראה.

וידידי הגה"ח רשד"ב שיחי' ולפא בספרו ידבר שלום (ח"א) ביאר בזה דברי רש"י התמוהין בסנהדרין שם, שכתב "אבל לאחר מיכן אין מיתתו מסורה לבי"ד והלמ"מ הוא".

והקשו האחרונים איך כ' שלאחר מיכן אין מיתתו מסורה לבי"ד כאילו בשעת מעשה כן מסורה לבי"ד והרי הבא לימלך אין מורין לו, א"כ גם בשעת מיתתו מיתתו לא מסור לבי"ד, והרי"פ פערלא בפ"י לספה"צ לרס"ג (ח"ג בפתחה לע"א עונשין סי"ח) הקשה כן.

וביאר שם שרש"י לשיטתו דאמנם כשהקנאי פוגע בו בשעת מעשה הרי זה בשליחות בי"ד ועיי"ש שהאריך.

ז

תלוי במחלוקת רב ושמואל

ועיי"ש שתלה מחלוקת הנ"ל בדעת רב ושמואל, דרב (שם פב, א) ס"ל דראה מעשה ונזכר הלכה הבעל את הכותית קנאין פוגעין בו, ושמואל

יכולין להורגו מכיון מצד החילול השם, וע"ד בכהן ששמש בטומאה. מיהו יש לחלק דשם הרי גם לאחר ששמש הרי הוא טמא, אבל כשהוחזר הכלי שרת וכ"ש אם החזירו בעצמו, דאין לקנאי רשות להורגו גם אם נימא דהוא משום חילול השם.

ט

הקושיא לדעת רש"י

אבל לדעת רש"י שהוא חיוב מיתה אלא שנמסר לקנאין עדיין יש להקשות איך שייך בשעת מעשה, הרי קודם שגנב אי"כ גניבה, ולאחר שהגבי' כבר נגמר העבירה.

ובפרט לשיטת הרמב"ן כפי שהבאנו שס"ל דאינה פעולה נמשכת, א"כ ליכא לתרץ כהרדב"ז, וגם אין לומר דהוא חילול השם, מכיון שהרמב"ן ס"ל דשפיר יש חיוב מיתה כשיטת רש"י.

ואין לומר דס"ל לרש"י כמו הבה"ג דהוא לימוד גמור מהכתוב ולא יראה כבלע גו', שרש"י שלל זאת וכ' שהוא רק רמז.

וצ"ל כמו שכתב הרדב"ז שהובא למעלה שרש"י ס"ל שהלמ"מ נאמר גם באופן זה שאינו עובר באיסור גניבה, אבל מ"מ הוא עסוק במעשה גניבה שלא קיים והחזיר את הגניבה.

יו"ד

הערה מהריגת הנכרי דאכל קרבן

פסח

והנה במ"א הבאנו מה שהקשו המפרשים על הא דפסחים (ג, ב) שהרגו הנכרי שאכל מקרבן פסח, ונתלבטו המפרשים להבין על איזה יסוד הרגו אותו, שהגוי הלא אינו מוזהר שלא לאכול, והאריכו לדון אם הרגו אותו משום איסור גניבה,

וכתבנו שם לחדש דאולי זה ה' מדין הגונב את הקסוה, ושוב מצאתי ביאור זה בס' ענפי ארז להגר"א סילבר.

אבל לאחר העיון, יש להסתפק אם יכולין להרחיב החטא והדין דקנאין פוקעין בו חוץ מגניבת כלי שרת,

אבל אם נימא דהוא מדין חילול ה', הרי מה שאכל להראות שיכול להטעותם ולחלל את קדושת הקרבן

שנאמר בו כל ערל לא יאכל בו, אין
לך חילול ה' גדול מזה,
ה', אבל אם החילול נוגע לקדושת
המקדש שפיר יש לומר שקנאין
פוגעין בו.

רק שפשוט שגם לדעת הרמב"ם אין
אומרים קנאין פוגעין בו בשאר חילול

סימן פ"ב

(פב, א)

אשת בן נח

א

קושיא ברש"י

איתא בגמ' (פב, א): "כי אתא רב דימי אמר בית דינו של חשמונאי גזרו הבא על הכותית חייב עלי' משום נשג"א, כי אתא רבין אמר משום נשג"ז, נדה שפחה גוי' זונה, אבל משום אישות לית להו, ואידך נשייהו ודאי לא מיפקרי".

ופירש"י (ד"ה אבל אישות אין להם): "שסתם כותית מופקרת ואינה מיוחדת לבעלה ולא דמיא לא"א".

ולכאורה אינו מובן הלא גם בב"נ יש איסור של ניאוף דכתיב "ודבק באשתו ולא באשת חבירו", וכמבואר

ב

גדר אישות בבני נח ובישראל

ונראה דזה שבב"נ יש איסור של ניאוף מצד ודבק באשתו, אי"ז בכלל גדר של אשת איש, דאשת איש פירושו שהיא מיוחדת לבעלה ולכן מותרת לו ואסורה לכו"ע, אבל בב"נ מה שיש איסור מצד ודבק באשתו שזה רק כשנבעלת לו, הוא להיפך, דמצד זה שנבעלת לו נעשית מיוחדת לו לבעילה ואסורה לשאר אנשים.

ו(אפילו) לא נכנסה לבית בעלה", ורק ציווי התורה עושה מציאות של "ליקוחין" העושה את האשה לאשת איש.

ויש לומר שנפק"מ גם בזמן הזה בב"נ, שב"נ הקונה אשה בא' מדרכי הקנינים לשם אירוסין כו' – לא נפעל כלום ע"י מעשה זה ועדיין היא פנוי' כמו לפני מעשה הקנין ממש. וכדברי הרמב"ם בהל' מלכים ש"אין ב"נ חייב על אשת חבירו עד כו' אחר שנבעלה לבעלה, אבל מאורסה או שנכנסה לחופה ולא נבעלה אין חייבין עלי" – עד כאן לשונו הק'.

הרי שיש חילוק יסודי בין גדר של אשת איש בב"נ לישראל.

ג

ביאור מחלוקת רב דימי ורבין לפירוש רש"י

וזהו שכתב רש"י "שאינה מיוחדת לבעלה", דאין שם שום קירבה, כ"א שיש איסור לבעול לעוד אנשים.

וזהו מה שכתב רש"י בד"ה אשת איש: "ולא ממש דקדושין לית להו,

וביאור הדברים: הנה בישראל יש קדושה במעשה קידושין, ויש גדר של ליקוחין גם קודם שנכנסה לבית הבעל ומתייחד עמה, אבל בב"נ העיקר מצד ישוב העולם, ואם היא תיבעל להרבה אנשים לא ידעו מי האב ויהא בלבול, וזה יביא לאנרלמוסיא וכמ"ש רש"י בר"פ נח, שכל מקום שיש זנות מביא אנדרלמוסיא, דהיינו חורבן העולם.

ועיין לקוטי שיחות (חל"ט פ' תצא) שביאר החילוק בין אישות שלאחר מ"ת ואישות שקודם מ"ת ושל ב"נ עכשיו, וזלה"ק (בהשמטת ההערות):

"קודם מ"ת לא הי' שייך כל ענין "ליקוחין" אלו דלאחר מ"ת. כי ענין "אשת איש" (בפשטות) אינו שהאשה קנוי' לבעל כחפץ הנקנה לאדם, אלא שאשה זו ואיש זה הם כמו מציאות אחת שנעשית ע"י זוג, ע"ד לשון הכתוב "ודבק באשתו". ולכן, לולא ציווי התורה שהאדם "יקנה אותה תחלה .. ואח"כ תהי' לו לאשה", אין מקום לומר שיש "ליקוחין" שבכחם לפעול שיחול על האשה שם "אשת איש" כאשר עדיין אינה "אשתו" במובן הפשוט, כי "לא נבעלה

התורה שהאדם "יקנה אותה תחלה .. ואח"כ תהי' לו לאשה" אין לומר שיש "ליקוחים" שבחם לפעול שיחול על האשה שם "אשת איש" כאשר עדיין אינה "אשתו" במובן הפשוט, כי "לא נבעלה (ואפילו) לא נכנסה לבית בעלה", ורק ציווי התורה עושה מציאות של "ליקוחין" העושה את האשה לאשת איש, וכנ"ל.

מענה יש להסתפק אם החידוש בגדר של אשת איש בישראל הוא רק בגדר של אירוסין, דבב"נ אין בהם המושג של אירוסין קודם הנישואין, או שיש חילוק גם בגדר אשת איש בנישואין.

דיש לומר בב' אופנים: א' שבמ"ת נתחדש גדר חדש של נישואין בישראל שאינו דומה לנישואין של ב"נ, דגדר של אישות הוא גדר של יחוד איש ואשה, שמצד הליקוחין היא מותרת לבעלה ונאסרת על כל העולם, ויש בזה ב' שלבים, אירוסין ונישואין, אבל בב"נ כל ענין האישות הוא מה שבועל את אשתו, אלא שהתורה הקפידה של תבעל לעוד אנשים מצד ישוב העולם כנ"ל.

ומיהו לא"א דמיא, וחייב לפרוש הימנה שלא יהא רגיל באשת איש".

והביאור בדבריו כנ"ל, דכו"ע מודי דאין בהם גדר של אשת איש, דהיינו שאינה מיוחדת להבעל, משא"כ איסור אשת איש, אבל נראה כמו אשת איש. אבל רבין סבר, דגם אין כאן דמיון, דמלבד מה שבדין אין להם המושג של אישות כבישראל, הנה גם במציאות אינה מיוחדת עמו כי סתם כותית מופקרת.

ד

מחלוקת רש"י ותוס' אי יש איסור ודבק באשתו וכו' בישראל

וראיתי בס' ברכת אברהם שם שמדייק מדברי רש"י כאן דאין איסור אשת איש בישראל הבא על כותית אשת איש, רק משום גזירה לדעת רב דימי, ודלא כשיטת התוס' לעיל (נב, ב ד"ה פרט לאשת אחרים), ובקידושין (כא, ב ד"ה אשת) דעובר על ודבק באשתו ולא באשת חבירו.

ובביאור מחלוקתם יש לומר, דהנה כבר הבאנו מלקו"ש שמעשה ליקוחין אין שייך כלל בב"נ, ו"לולא ציווי

הענין ד"לישא אותה" (נישואין), כי חידוש התורה אינו בענין "לישא אשה" ("תהי' לו לאשה") גופא, שענין זה נשאר כמו שהי' קודם מ"ת, אלא רק בליקוחין הקודמין לנישואין, "יקנה אותה תחלה" (ואח"כ תהי' לו לאשה)". – עד כאן לשונו הק' בהשמטת ההערות, ועיי"ש עוד שביסוד הנ"ל, שלא נשתנה גדר של נישואין במ"ת, יישב כמה דיוקים ברמב"ם.

וי"ל שזהו דעת התוס' שיש איסור של אשת איש בישראל הבא על נכרית שהיא אשת איש, דאף שחלוק איסור אשת איש בישראל מב"נ מצד הליקוחין, אבל מצד גדר הנישואין שוים הם, שנעשית האשה מיוחדת להבעל, ולכן איסור דדבק באשתו ולא באשת חבירו שייך בין בב"נ ובין בישראל.

אבל שיטת רש"י דחלוק גם גדר של נישואין בב"נ מבישראל, שבבן נח היחוד בין הבעל לאשתו נעשה רק מבעילתם כנ"ל, אבל אין בהם שום קשר המתרת אותם להיות ביחד שבא מקודם החיי אישות, ואילו בישראל הכנסה לחופה מקשר אותם ונעשה

או יש לומר, דאף שאין לב"נ המושג של ליקוחין קודם הנישואין, אבל גדר הנישואין לא נשתנה לאחר מ"ת, ובין ישראל ובין ב"נ יש להם קשר מצד הנישואין.

והנה כ"ק אדמו"ר הוכיח בלקוטי שיחות (שם) מדברי הרמב"ם דאף שגדר של אירוסין שונה ונתחדש לאחר מ"ת, אבל גדר הנישואין הוא שוה בב"נ ובישראל. וזלה"ק:

"ונ"ל, שס"ל להרמב"ם, שעיקר חידוש התורה בענין אישות דישראל הוא רק בגדר קידושין, וכנ"ל שכל גדר ליקוחין אלו נתחדש ע"י ציווי התורה, אבל בענין הנישואין, לא נשתנה מהות וגדר האישות מכפי שהי' קודם מ"ת. דענין הנישואין עצמם הוא המציאות דחיי אישות, בלשון הרמב"ם "מכניסה לתוך ביתו כו' ותהי' לו לאשה", ובזה אין שינוי (עיקרי) בין קודם מ"ת ללאחר מ"ת.

וזהו שדייק הרמב"ם בלשונו "כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה כו' ואח"כ תהי' לו לאשה", והולך ומפרט ענין "ליקוחין" אלו ולא

אכן לפי הבנת השער המלך ואבני מילואים ועוד, שהרמב"ם ס"ל דאין כאן איסור דודבק באשתו, קשה כנ"ל איך זה מתאים למה שנתבאר בדעת הרמב"ם שגדר של נישואין בב"נ הוא כמו בישראל.

ואולי יש לומר שהרמב"ם ס"ל שהלימוד ד"ודבק באשתו ולא באשת חבירו" לא נאמר בישראל, כי אף שגדר של נישואין לא נשתנה לאחר מ"ת כנ"ל, מ"מ הדין דודבק באשתו נשתנה, דבב"נ יש צורך לאסור ניאוף מפסוק זה מכיון שאין להם ליקוחין, אבל בישראל כבר חל איסור אשת איש מיד בליקוחין ואין צורך לאסור מצד דבק, ועוד שתיבות "ולא באשת חבירו" קאי אחבירו בן נח אחר, ואין ישראל בכלל זה.

ואולי שמשום זה דייק כ"ק אדמו"ר לכתוב כנ"ל: "דענין הנישואין עצמם הוא המציאות דחיי אישות, בלשון הרמב"ם "מכניסה לתוך ביתו כו' ותהי' לו לאשה", ובזה אין שינוי (עיקרי) בין קודם מ"ת ללאחר מ"ת" – דמה שכתב בסוגריים שאין שינוי "עיקרי", יש לומר דנתכוין למה שכתבנו דלמרות מה שנשאר גדר

הקדמה לבעילה, ואילו בב"נ הבעילה היא הקשר, והאיסור מסתעף מן הבעילה כמו שביארנו למעלה.

ה

שיטת הרמב"ם

אמנם קשה שהאבני מילואים (סי' ט"ז סק"ג) דייק מלשון הרמב"ם (הל' מלכים פ"ח ה"ג) דס"ל שליכא דין דודבק באשתו ולא באשת חבירו בישראל, וכן משמע מדברי הרמב"ם בהל' איסורי ביאה (פי"ב) שליכא איסור מה"ת רק מדרבנן, (והביא גם שכן מפורש ברשב"א בקידושין שם).

והרי לפי מה שביארנו לדעת הרמב"ם שלא נשתנו גדר הנישואין, שמזה יוצא שנשאר הדין דודבק באשתו גם בנוגע לאשת כותים.

אמנם מדברי הלח"מ משמע דלומד שהרמב"ם ס"ל כהתוס', שאף שאין אישות לעכו"ם זה רק גדר של קידושין שנעשית האשה מיוחדת לבעלה לאסור אותה אכו"ע, אבל גדר של איסור הבא מנישואין שפיר יש להם.

הנישואין ושוה בין בב"ג ובין מודבק באשתו, מאחר שכבר
בישראל, אבל מ"מ יש חילוקם נתקדשה לו ונאסר לכו"ע, ועדיין
ביניהם, שבישראל אין צורך לאבור צ"ע.

סימן פ"ג

(פג, א)

טבל ותרומה

א

שיטת רש"י בגדר טבל

איתא בגמ' (פג, א) דיליף מיתה בטבל מגז"ש חילול מתרומה, ופריך "ונילף חילול חילול מנותר מה להלן בכרת אף בכרת" ומשני: "מסתברא מתרומה הוה לי' למילף שכן תרומה וכו'".

ופירש"י (ד"ה תרומה חוץ לארץ כו'): "סימן הוא, זה תרומה וזה תרומה מעורבת בו".

הרי שפירש"י שגדר של איסור טבל הוא התרומה המעורבת בו, ומעשה הפרשה היא בירור חלק התרומה מן החולין.

דהנה ידוע חקירת האחרונים במהות איסור טבל אם הוא אסור מצד החלק התרומה המעורבת בו או שהוא איסור עצמי, והוכיחו מכמה מקומות הש"ס דטבל פתיכא בי' תרומה וכמפורש בנדה (ז, א) "טבל פתיכא בי' תרומה", אבל הספק עדיין בתוקפה, אי מפאת תערובת התרומה היא נאסרת או שהטבל אסור מצד עצמה, אלא שבהוספה לאיסור טבל יש גם תערובת תרומה בהטבל.

והרבו האחרונים להוכיח ולבאר שבחקירה זו נחלקו רש"י ותוס' ביבמות (פו, א) דרש"י (ד"ה מה תרומה טובלת) כותב "שכל זמן שלא הופרשה חייבין מיתה על אכילתו של טבל דהא מיתה כתיב בי'", ובתוס'

שגירסא מוטעת נזדמן להתום' בפירש"י, ועפ"ז אין ראי' מדבריו דאיסור תרומה פתיכא ב' בהטבל.

אכן דאף אם יהבינא ל' דגירסא מוטעת היא, הרי מדברי רש"י בסוגיין, וכן בחגיגה (כה, ב. ד"ה ומי איכא) מבואר להדיא כמו שהבינו התוס' בדבריו].

ב

רש"י ותוס' לשיטתם במס' שבועות

וראה רש"י ותוס' שבועות (כו, ב) שנחלקו רש"י ותוס' בפירוש "משום דהוי תרומה וקדשים שני כתובין הבאין כאחד", שרש"י פ' תרומה קאי אתרומת המשכן והתוס' פ' דקאי על תרומת דגן.

וכתבו האחרונים (ראה בס' עבודת הלויים (שם) וכלי חמדה (ח"ב פ' תרומה אות ב'), דפליגי במחלוקת הנ"ל, דרש"י לשיטתו דטבל פתיכא בו תרומה, וההפרשה אינה אלא מבררת התרומה מן החולין ואינו עושה חלות חדש בהכרי, ולכן לא יתכן לומר בזה שני כתובין הבאין

שם העתיקו דברי רש"י והוסיפו תיבה אחת על הנמצא בספרים שלפנינו "דהא תרומה מיתה כתיב ב'", והקשה ע"ז הר"י "מעשר ראשון נמי כתיבא" (עי' במהר"ם ובס' ישרש יעקב הגי' "פתיכא" כלשון הש"ס נדה (שם) במקום כתיבא) ב' תרומת מעשר". ועוד אי מטעם זה לא ליתסר טבל לכהן, כיון דתרומה שריא ל', ופ' ריב"ן, משום דדרשינן בפ' הנשרפין "ולא יחללו את קדשי בני" אשר ירימו" בעתידים לתרום הכתוב מדבר, וליף חילול חילול מתרומה".

וכנראה בעליל שבחקירה הנ"ל פליגי, דרש"י ס"ל דאיסור טבל הוא (אך ורק) מפאת תערובת התרומה שבו, והתוס' ס"ל דאיסור בפני עצמו הוא.

[והנה הבית מאיר (אבהע"ז סי' קס"ט ס"ק מ') כותב דגרסתנו ברש"י שונה היא מכמו שהובא בדברי התוס', דברש"י שלפנינו (ד"ה מה שנאמר): "שכ"ז שלא הופרשה חייבין מיתה על אכילתו של טבל דהא מיתה כתיב ב'", והתוס' העתיקו "דהא תרומה מיתה כתיבא ב'", והחליט שם

חולין מיני, אי לאו דהוי שני כתובין הבאין כאחד.

ולפי המבואר י"ל דהתרי תירוצים פליגי בזה אי מעשה ההפרשה מוסיפה לכה"פ איזה קדושה שלא היתה מקודם, או שגם הוספה הקדושה כבר ה' טמונה בהטבל, אלא שהיתה מניעה, וע"י ההפרשת לא נעשה שום קדושה כ"א הסרת המונע.

ולפי"ז צ"ל דהתוס' שכתבו דאף לפי התירוצ' דשני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין, מ"מ קדשים מתרומה שפיר יכולין ללמוד אף דלסברא זו כנ"ל אין ההפרשה עושה כלום כ"א מברר –

יש לומר דאדרבה ישנו גם סברא להיפך: דקדשים עדיפא מיני' דתרומה, דבירור הוא ענין "מציאות" דחלק זה נבדל מחלק אחר, משא"כ קדשים דכל ענינה הוא ענין "דיני" ו"תורני", א"כ י"ל ק"ו בזה, ומה במקום שהתורה הקפידה על המציאות, ומ"מ חשבה מחשבה כמעשה, עאכו"כ במקום שהקפדת התורה היא על הדין תורני דמחשבה מהני.

כאחד, דאם ה' כתוב תרומה לא היינו יודעין קדשים מיני' – כיון דאינה דומה בזה לקדשים דבתרומה המחשבה מבררת ובקדשים המחשבה מקדשת, והתוס' שפירשו תרומה אטרומת דגן לשיטתם אזלי בזה דס"ל דגם בתרומה ההפרשה עושה פעולה חדשה ומשתווה בזה לקדשים.

וראה במהרש"א על התוס' שם שכתב דלמ"ד שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין מצינו למימר דתרומה הוי חול וגמרינן שפיר חול ממש מינה אי לאו ב' כתובים.

ונמצא לפי דבריו, דשני תירוצי הגמרא פליגי בזה אי תרומה הוי חול או קודש. ולכאורה אינו מובן איך שייך לומר דתרומה אינה קודש הלא בכ"מ בתורה איקרי קודש, ובש"ס נקרא קדושת הגוף, ואכילת תרומה עבודה היא וכו'.

אמנם לפי הנ"ל יש לזמר בזה דאין הכוונה דאין תרומה נקראת קודש כ"א שאין הפרשתו עושה קדושה זו, כ"א שנעשה מאיליו ע"י שמברר חלק התרומה מן החולין, ושפיר יש ללמוד

דבר ולא לשנות המצב של הטבל כ"א להבדיל דבר אחד מהשני.

ג

חידושו של הלקוטי לוי יצחק בתרומה במחשבה

והנה ידוע שתרומה ניטלת במחשבה, ובס' "לקוטי לוי יצחק" להגאון החסיד המקובל מוהר"ר לוי יתחק שניאורסאהן, אבי כ"ק אדמו"ר במכתבו לכ"ק אדמו"ר וז"ל:

"דאפילו לדעת רש"י ש"נותן עיניו בצד זה ואוכל בצד אחר", ג"כ יש לספק ולומר שזה די רק לענין שיהא מותר לאכול בצד אחר, שהצד האחר יצא מטבל ונחשכ כחולין, מפני שהתורה אמרה "ונחשב" שבמחשבה בלבד די לענין החלק הנשאר שיהא נחשב כחולין שכבר תרמו ממנו. אבל החלק שנתן בו עיניו שיהא תרומה (אם שהמחשבה מועלת, שדוקא הצד שנתן בו עיניו אותו צריך להפריש לתרומה, אך) אינו קדשו עדיין בקדושת תרומה כ"ז שלא הפרישו, שיהא חייבין עליו זר האוכלו וכדומה".

ועיין בר"ן נדרים (פד ב) שכתב מפורש כדעת רש"י: "בשלמא בתרומה בדין הוא שתהא טובלת דכיון שהיא עצמה אסורה ראוי' היא שתאסור תערובתה, דכיון דע"כ צריך להרימה מן הכרי אינה מתבטלת שם, ומשו"ה אוסרת".

וראה בכ"ז באתון דאורייתא להגרי"ע (כלל ב) ובמקומות מפורשים בשאר ספריו ובצפנת פענח בכ"מ, קצתם נעתקו ונסמנו בכללי התורה והמצוות ערך טבל וערך תרומה, ובשו"ת אבני נזר (יו"ד ח"ב הק' נדרים סי' רצ"א) ובס' הר צבי, נדפס ב"כרם ציון השלם אוצר התרומות" (ח"א ע' ט"ו, ועיי"ש עוד ע' רצ"א וח"ב ע' ק"ט במשואות יצחק), ועוד בהרבה אחרונים, והביאו חבילות ראיות לכאן ולכאן מדברי הש"ס וראשונים ז"ל.

והנה לדעת רש"י וסיעתו דאיסור טבל הוא מצד תערובת התרומה מובן דפעולת ההפרשה היא **לברר** את חלק התרומה מן החולין, ובמילא מתבטלת האיסור, דבטל הסיבה בטל המסובב, ומטרת ההפרשה אינה לחדש שום

קדושת התרומה, וההוכחה לזה היא מכל הדינים השייכים לתרומה דוקא ולא לטבל, וכמו החיוב לשלם קרן וחומש, העשה ד"ושמרתם את תרומתי" ועוד.

ובע"כ צריכין לומר דהפרשה פועלת ב' דברים א' ברור התרומה מן החולין וב' התפסת קדושה נוספת על התרומה. ולחידושו של הלקוטי לוי יצחק, מה שהפריש במחשבה שנתן עיניו זה פעל התפסת איסור תרומה על מה שהפריש, אבל קדושת תרומה לא חלה עד שיפריש בפועל או שיקרא שם בדיבור.

ובס' "ישראל עלו במחשבה" על הסוגיא דמחשבה בתרומה וקדשים (עודנו בכתובים, חלק מהספר כבר נדפס בכמה מקובצי "כינוס תורה") הארכתי מאד בע"ה בביאור דברי ה"לקוטי לוי יצחק", ואיך שביסוד זה שבתרומה יש ב' דברים האיסור והקדושה מיושב כמה קושיות, ואכ"מ עוד להאריך בזה.

והנה חידושו צ"ע, לפי דעת רש"י שמעשה הפרשה אינה אלא מברר חלק התרומה מן החולין, א"כ אי יש כח למחשבה לפעול הבדלה זו אזי כבר חלה קדושת ואיסור תרומה ג"כ כיון דאי"צ לקדושה מיוחדת, שהתרומה כבר ישנה בהעלם בהכרי וכשם שמחשבתו הועילה לברר ולהבדיל התרומה מן החולין ולהתיר את השיריים, ה"נ צריך לחול קדושת התרומה, וא"כ צ"ע איזה דבר ניתוסף ע"י הדיבור מה שלא נתקיים כבר ע"י מחשבתו.

ותו, הלא כתב רש"י בנדה (סו, ב) דתרומה והקדש ונדר חדא היא דמקדשא בדיבורו, ולפי דברי רש"י בסוגיין וביבמות והר"ן, כבר נתקדשה ע"י ההבדלה, ולפי דברי הלקולוי"צ ההבדלה כבר נעשית ע"י מחשבתו.

ד

ב' דינים בהפרשת תרומה: איסור וקדושה

ומוכרחין אנו לחדש דבתרומה ישנם ב' ענינים א' איסור התרומה וב'

סימן פ"ד

(פד, ב)

מכה אביו ואמו לצורך רפואה

א

צריך עיון בטעם "ואהבת לרעך כמוך"

וצריך להבין במאי פליגי רב מתנא
ורב דימי בר חנינא, אם ההיתר
לחבול באביו לצורך רפואה נלמד
מ"ואהבת לרעך כמוך" או מהיקש,
ותו מאי צריך להיקש אם יש היתר
מצד ואהבת לרעך כמוך, וכמו
שפירש"י "לא הוזהרו ישראל
מלעשות לחבריהם אלא דבר שאינו
חפץ לעשות לעצמו".

ועוד קשה, איך מדמה רב מתנא
האיסור לחבול באביו למצות ואהבת
לרעך, וכמו שהדגיש רש"י "לא
הוזהרו ישראל מלעשות לחבריהם".

ב

גדר של ואהבת לרעך כמוך בקשר
למכה אביו ואמו

בגמ' (פד, ב) יליף דיני מכת אביו
ואמו ממכה בהמה בהיקש, ופריך:
"אלא הקישא למה לי כו' מה מכה
בהמה לרפואה פטור, אף מכה אדם
לרפואה פטור, דאיבעיא להו בן מהו
שיקזז דם לאביו, רב מתנא אמר
ואהבת לרעך כמוך, רב דימי בר
חנינא אמר מכה אדם ומכה בהמה מה
מכה בהמה לרפואה פטור אף מכה
אדם לרפואה פטור, רב לא שביק
לברי' למישקל לי' סילוא, מר ברי'
דרכינא לא שביק לברי' למיפתח לי'
כוותא דילמא חביל והוה לי' שגגת
איסור וכו' בנו שגגת חנק".

שהביא רא"י מדברי הרמב"ם בפיהמ"ש (ריש פאה) שהוא בין אדם לחבירו.

[אבל עיין לקוטי שיחות (חל"ו ע' 95) שכתב דיש שני גדרים: א' מצוה שכלית בין אדם לחבירו, ב' גדר של בין אדם למקום, שהוא כבוד הא-ל, עיי"ש שכן משמע מדברי הרמב"ן (יתרו כ, יג)].

וראיתי באיזה ספר שיש לומר שבחקירה זו נחלקו אמוראים בקידושין (לב, א) אם ההוצאות הוא משל אב או משל הבן, דאם זה בין אדם לחבירו אין כאן חיוב לשלם כמו בכיבוד אדם אחר, אבל אם הוא חיוב בין אדם למקום אז יש חיוב לשלם כמו בשאר מצות עשה – [מיהו לענ"ד אי"ז מוכרח ויש מקום לבאר מחלקותם באופן הפוך].

ועד"ז יש להסתפק באיסור של מכה אביו ואמו, דאם ננקוט דמצות כיבוד הוא בין אדם לחבירו הנה בפשטות גם מצות מכה או"א הוא בין אדם לחבירו.

אמנם יש לעיין בזה, דהלא קיי"ל דאב שמחל על כבודו כבודו מחול

ונראה שדברי רב מתנא מיוסדים על הדרשא של ר' עקיבה, "ואהבת לרעך כמוך, זה כלל גדול בתורה", וכמו שביאר בלקו"ש (חי"ז ע' 215 ואילך) שכל דינים שבין אדם לחבירו מיוסדים על העיקרון של ואהבת לרעך כמוך.

דהנה יש להקשות מאחר דצריכים לאהוב כמוך, למה יש צורך בכל הציווים כמו לא תגנוב ורוב המצות שבין אדם לחבירו, וע"ז בא המענה ש"ואהבת לרעך כמוך" הוא כלל גדול בתורה, שכולל כל הציווים הפרטיים.

ג

ביאור מחלוקת רב מתנא ורב דימי

מעתה מובן מה דפליגי רב מתנא ורב דימי, דפליגי בספיקת המנחת חינוך (מצוה ל"ג אות ג') אם מצות כיבוד או"א היא מצוה בין אדם לחבירו או מצוה בין אדם למקום, ונפק"מ לגבי תשובה אם צריך לבקש מחילה מהם.

ועיין לקוטי שיחות (חי"ט ע' 203) שתפס בפשטות שהוא בין אדם לחבירו, ואין נוגע הכוונה, עיי"ש,

דלפ"ז יש לומר דזהו סברת רב מתנא דהוי בין אדם לחבירו ולכן יכולין למחול כמו בכיבוד או"א, ורב דימי חולק ע"ז וס"ל דאין יכולין למחול וליכא כאן קיום מצות ואהבת לרעך כמוך להתיר ההכאה, דס"ל דהוי (גם) מצוה שבין אדם למקום (או דס"ל דגם מצות כיבוד או"א הוא בין אדם למקום, או דמחלק בין כיבוד או"א למכה או"א), ולכן אי אפשר לדון כאן מדין ואהבת לרעך כמוך, והוצרך להביא ההיקש.

ד

צ"ע בדברי רב מתנא

אבל עיקר דברי רב מתנא כפי שפירשו רש"י תמוה, דלפי סברא זו יצא דין, דמי שאינו מקפיד אחבלת גופו צערו ובושתו שיהא מותר לעשות כן לחברו וגם לאביו אם אינם מקפידים, והלא אינו רשאי לחבול באחר אף אם יהיב לו רשות כי גופו אינו שלו כמבואר בשו"ע אדה"ז (חו"מ הל' נזקי גופו), ואם נימא שזה שצורך רפואה אינו נקרא חבלה אלא רפואה, תו אי"צ לטעם של ואהבת לרעך כמוך.

בקידושין (לב, א) רמב"ם (הל' ממרים פ"ו ה"ח, (יו"ד סי' ר"מ סי"ט), אבל לכאורה אינם יכולם למחול על הכאתם (עי' שאלתות סוף שאילתא ט'), אמנם המנחת חינוך (מצוה מ"ח אות ג') כתב דנראה לו לדבר פשוט דיכולין למחול, אך תמהו עליו דהרי אסור לחבול בעצמו (ב"ק שם), א"כ איך יכול ליתן רשות לאחר להכותו, ועוד יש להוכיח דשאני מכיבוד או"א, מהא דאמרינן לקמן (פה, א) לחלק בין הכה אדם היוצא ליהרג דאחר פטור דגברא קטילא הוא, אבל הכאת האב שאני, אף שגם הוא הכה גברא קטילא, מזה רואין דאין האיסור בין אדם לחבירו שהרי חבירו כבר נחשב כגברא קטילא.

ועיין ב"שולי המנחה" על ספר מנחת חינוך שהביא מה שהאריכו בזה הרבה.

עכ"פ, שאלה זו עצמה אם יכולין למחול על הכאתם יש לומר דתלוי בהספק אי הוי מצוה בין אדם לחבירו או בין אדם למקום,

ואמו שהחיובים הם בכלל ואהבת לרעך כמוך כנ"ל.

אבל רב דימי בר חנינא חולק על עיקר היסוד. וס"ל דמכה אביו הוא מצוה בין אדם למקום, ולכן הוצרך להביא היקש בכדי להתיר חבלת אב ואם לצורך רפואה.

מעשה יש לעיין בסברות רב "דלא שביק לברי' למישקל לי' סילוא, ומר ברי' דרבינא דלא שביק לברי' למיפתח לי' כוותא דילמא חביל והוה לי' שגגת איסור וכו' בנו שגגת חנק", שנחלקו הראשונים אי פליגי על רב מתנא ורב חנינא, שהב"י (סי' רמ"א) האריך בזה דלהרי"ף והרא"ש יש כאן מחלוקת וקי"ל דאסור, אבל הרמב"ם וכן הרמב"ן התירו.

ובביאור דעת הרי"ף דס"ל דפליגי, לכאורה ס"ל דכיבוד אב ואם הוי מצוה שבין אדם למקום, ואין היתר מצד רפואה.

אבל הרמב"ם (פ"ה מהל' ממרים ה"ז) פסק דמותר ולא פליגי רק שאם יש אחר לעשותו יעשנו אחר, ונראה שהולך לשיטתו בפירוש המשניות הנ"ל, דהוי בין אדם לחבירו.

ודוחק גדול לומר שבזה פליגי רב מתנא ורב דימי, דרב מתנא ס"ל דאפשר לחבול באחר אם החובל עושה זה לעצמו.

אמנם הביאור הוא פשוט, דלעצמו אינו רשאי לחבול, א"כ בודאי שאסור לחבול באחר, אבל דבר שמותר לעשות לעצמו דהיינו רפואה, אין זה משום שאינו נקרא חבלה, אלא מפני שהתועלת של רפואתו גובר על החסרון שנחבל, וכמו שכתבו התוס' בב"ק (צ, ב) לגבי נזיר שמצער את עצמו דהוי קצת עבירה אך המצוה גובר, ה"נ במכה אביו שהתועלת לו גובר על החסרון.

אבל אם לא הי' מכה אביו בכלל ואהבת אז לא הי' שייך להתיר חבלה לצורך רפואה, דמי יגיד שרפואה גובר, אבל מאחר שעיקר הגדר של מכה אביו הוא מיוסד על ואהבת לרעך כמוך, דהיינו שאם רואה שיש תועלת לו שגדולה מהצער וכו' שאדם הרגיל ירצה לסבול ולוותר על החבלה בכדי להתרפאות, בזה אנו אומרים שמותר לצורך רפואה, ה"נ מותר לעשותו להזולת וכן לאביו

נחשב לחבלה, כ"א שרפואה דוחה
החסרון של חבלה, אבל אם יכולין
לעשותו ע"י אחר למה לנו לדחות
איסור חמור.

אבל לפ"ז צ"ע למה יצטרך לעשותו
ע"י אחר מכיון שמותר הוא
לכתחילה.

ונראה שאם אינו מוכרח לעשותו כי
יש אחר אז לא יעשנו בעצמו, כי אף
שרפואה מותר, מ"מ אי"ז שלא

סימן פ"ה

(פה, א)

בן מהו שיעשה שליח לאביו להכותו

א

**מחלוקת רב ששת ורבה בר רב
הונא**

ויש להבין במאי קמיפלגי, ובעיקר
צ"ל סברת רבה בר רב הונא, שהלא
רב ששת כתב טעמו ד"כבוד שמים
עדיף".

וראיתי מקשים למה נשתנה דינו
משאר בני ישראל בין איש לחבירו,
אטו מפני שהעונש חמור יותר, יהא
אסור לבן לקיים הדין המוטל עליו
מדין תורה.

ואיני מבין קושיתו דודאי אם נגיד
שאסור להכותו יתבטלו כל העונשים,
אבל בהכאת אב, שאין מוכרח שהבן
יקיים בו העונש, שפיר יש מקום
לאסור.

איתא בגמ' (פה, א): "בעו מיני' מרב
ששת בן מהו שיעשה שליח לאביו
להכותו ולקללו, א"ל ואחר מי התירו,
אלא כבוד שמים עדיף, הכא נמי כבוד
שמים עדיף"

ובסוף הסוגיא (פה, ב) מסיק: "אמר
רבה בר רב הונא וכן תנא דבי ר'
ישמעאל לכל אין הבן נעשה שליח
לאביו להכותו ולקללו חוץ ממסית
וכו'". וכן נפסק להלכה ברמב"ם הל'
ממרים (פ"ה הי"ד).

או דיש כאן הנאה להנידון שע"י שהלקו אותו מתכפר לו.

ויש לומר דבזה פליגי, דרב ששת ס"ל דזה לא נחשב כהנאה להאדם, בשלמא חליצה מתיר את האשה לינשא, אבל כאן ההנאה היא הנאה רוחנית.

ורבה בר רב הונא ס"ל דמ"מ יש תועלת לאדם אחר מפני שנתכפר לו, ולאחר שלקו אותו נעשה כשר לעדות וכו'.

ג

ביאור אחר במחלוקת רב ששת ורבה בר רב הונא

ועוד יש לבאר לפי מה שביאר הר"ן שם דלכו"ע מצוה שאני, אלא שחכמים פליגי דוקא בחליצה שיש בזיון יותר מדאי משום וירקה בפניו וכו' וביבוס אינו כבודו של מלך להשתמש בכלי שנשתמשו בו אחרים.

מעתה כאן שהכאה וקללה הוא בזיון גדול, ואין מספיק סברת מצוה שאני שהיא לכבוד שמים להתיר ענין שהוא בזיון הכי גדול.

ולכן עיקר הקושיא היא דמכיון שהוא כבוד שמים, זה גובר על הענין של הכאת אב ואם.

ב

תלוי במחלוקת התנאים

ואולי יש לומר דסברא זו דכבוד שמים עדיף, שנוי' במחלוקת התנאים, שלמעלה (יט, ב) ביאר הגמ' שיטתו של ר' יהודה דס"ל דמלך חולץ, ואף שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, מ"מ "מצוה שאני".

אשר לכאורה יש לדייק מזה שחכמים דפליגי אר"י וס"ל דאין חולץ חולקים על הסברא דמצוה שאני.

ובזה יש לפרש פלוגתתם הכא, דרב ששת ס"ל כר"י, ורבה בר רב הונא ס"ל כחכמים.

אכן בתוס' הרא"ש שם מבאר דגם חכמים מודים דאם הוא מצוה שכולה היא כבוד שמים ואין בה הנאה לאחרים שכבוד שמים עדיף.

מעתה יש להתבונן, אם הכאת האב החייב מכות הוא כולה לכבוד שמים

ד

חילוק בין סוגיא דדף י"ח לסוגיין

אבל קשה לדמות סוגיא דחליצת מלך לסוגיין, דשם קתני "מצוה שאני" וכאן קתני "כבוד שמים", אבל חילוק העיקרי הוא דשם מיירי בקיום המלך מצות חליצה שהוא בעצמו מקיים המצוה, ויש לספק אם זה שהוא מצוה דוחה את הבזיון לו שאינו יכול למחול על כבודו, כי כבודו הוא לקיים מצוה, ואי"ז חסרון בכבוד (חוץ מחליצה שיש בה בזיון גדול כדברי הר"ן).

אבל כאן מיירי לא בהאב הדורש שלא יבזהו, כ"א השאלה היא על המלקה אם הוא מותר לבזות את אביו, ולומר שמכיון שהיא מצוה מותר לו לבזות את אביו לקיים מצוה, כו"ע יודו שאי"כ היתר, רק רב ששת חידש דכבוד שמים עדיף ודוחה את חיוב של כבוד אביו. אבל רבה בר רב הונא ס"ל לחלק כמו שכתבנו.

ועוד, כשמוחל על כבודו לעמוד אי"ז בזיון לו מפני שעושה לצורך מצוה, אבל כאן א"א לומר שאי"ז בזיון לאביו, כי כל ענין ההכאה הוא בזיון.

מעתה שיטת רב ששת דורש ביאור, איך עוברים על בזיון אביו משום כבוד שמים, דאין לדמות נידון שלנו להא דמצוה שאני, שהמלך יכול למחול על כבודו לצורך מצוה כנ"ל.

ה

ביאור שלישי

ועוד יש לבאר מחלקותו בהקדם מה שראיתי בס' קובץ הערות (סי' י"ז אות א'), שהקשה על מסקנת הגמ' מהא דאמרו ביבמות (ה, ב) דאתה ואביך חייבין במצוה, דהיינו שבמקום מצוה אין כיבוד אב. ועיי"ש מה שתירץ דזה שבמקום מצוה ליכא כיבוד אב נלמד מקרא דאני ה' אבל בהכאה וקללה לא נאמר בו אני ה', עיי"ש.

ולענ"ד נראה ליישב קושיתו באופן אחר, לפי מה שהבאנו בס' הקודם שיש מחלוקת אי האב יכול למחול על הכאתו וקללתו, ע"ד שיכול למחול על כבודו, וכתבנו דשאלה זו תלוי' אם איסור זה הוא בין אדם למקום או בין אדם לחבירו.

למחול), נמצא שמצוה זו אינה בשביל כבודו.

ומזה יוצא שהמצוה להכות הוא בניגוד למצוה אחרת של הכאת וקללת אביו שאי"ז בשביל כבוד האב ואם, ואין מצות הכאה יכולה לדחות האיסור של הכאת אביו ואמו.

ואין לומר כאן עשה דוחה ל"ת כמובן שכאן הוא ל"ת שיש בו מיתה, ועוד שאפשר באחר.

דלפ"ז י"ל שרוב ששת ס"ל דהוי איסור של בין אדם לחבירו שיסודו הוא כבוד אביו ואמו, א"כ אביו אינו יכול למנוע בנו מלהכותו מכיון שעושה מצוה, וכבוד שמים עדיף מכבודו.

אבל שיטת רבה בר רב הונא (וכן נפסק להלכה) דהוא (גם) מצוה שבין אדם למקום, ואין האב יכול למחול ע"ז, וכמו שהוכיחו מכ"מ (ודלא כהמנ"ח שתפס כדבר פשוט שיכול

סימן פ"ו

(פו, א)

הלאו דלא תגנוב בעשה"ז

א

קושיא בהוכחת הגמ' דלא תגנוב מיירי בדיני נפשות

איתא בגמ' (פו, א): "ת"ר לא תגנוב בגונב נפשות הכתוב מדבר וכו', דבר הלמד מענינו, במה הכתוב מדבר בנפשות אף כאן בנפשות", וכתב רש"י: "וכאן במה כל הענין מדבר בנפשות, לא תרצח ולא תנאף כל אלה חייבי מיתות ב"ד, אף לא תגנוב בגניבה שיש בה מיתת ב"ד".

וראיתי בא' ממחברי זמננו שהקשה שהרי רש"י להלן (ד"ה במה הכתוב מדבר) בנוגע ללא תגנובו דפ' קדושים כתב: "הענין של מטה ושל מעלה מזו", דהיינו דבכדי שיהא

נחשב דבר הלמד מענינו, צריך שיהא כמו הענין בין של מטה ובין של מעלה, וא"כ מאין ההוכחה כאן דבנפשות מיירי ממה שנכתב לאחר לא תרצח ולא תנאף, הא כמו"כ יתכן דהוי כמו הדברות שלאחרי זה דלא תענה ולא תחמוד דבממון איירי.

ומביא מהסמ"ג שכתב דאע"ג שגם בממון מדבר הענין לא תענה ולא תחמוד, מ"מ "אם אינו ענין לממון שהרי כבר אמור תנהו ענין לנפשות כעין אותם הכתובים למעלה הימנו וכו'", אבל רש"י לא הביא ענין זה "דאם אינו ענין לממון", וממשע דההוכחה הא גם מהדברות דלא תענה ולא תחמוד.

ב

ישוב להקושיא בהקדם דיוק בדברי רש"י

ונראה ליישב דברי רש"י שנראים כסותרים מיני' ובי' בב' אופנים:

אופן הא' י"ל: בהקדם מה שיש להקשות למה הביא רש"י גם לא תרצח, למה לא הסתפק בהביאו לא תנאף שיש בו חיוב מיתה, אלא שאם משום לא תנאף לחוד, ולמידין ממה שכתוב למעלה, למה לא ללמוד ממה דכתיב למטה שהוא לא תענה דאינו מיירי בדיני נפשות, לכן דקדק רש"י להביא גם מלא תרצח בכדי להוכיח כלשון רש"י: "כל הענין מדבר בנפשות", דר"ל בזה דלא שיש מצוה א' לפניו וא' לאחריו, זה אינו שהרי ליכא דיני נפשות בלא תענה, אלא כל הענין שלמעלה, שהרי כתוב למעלה ב' מצות שהן דיני נפשות, לא תרצח ולא תנאף, ר"ל שכל הענין שלמעלה מיירי בדיני נפשות, ואף שהענין שלמטה אינו מדבר בדיני נפשות, מ"מ מסתבר שהפסוק ממשיך באותו כיוון שלמעלה הימנה.

וכן משמע מהמכילתא (פ' יתרו ומשפטים): "מה ת"ל לא תגנוב, ה"ז אזהרה לגנוב נפש, אמרת שלש מצות נאמרו בענין שנים מפורש ואחת סתומה נלמד סתומה ממפורשת, מה מפורשות מצות שחייבין עליו מיתת ב"ד, אף סתומה מצוה שחייבין עלי' מיתת ב"ד, הא אין לך לומר כלשון אחרון אלא כלשון ראשון זו אזהרה לגנוב נפש", דממה שהביא רש"י לא תרצח ולא תנאף ודקדק לכתוב "כל הענין מדבר בנפשות" משמע שהולך בדרך המכילתא.

ג

דיני נפשות בלא תענה ולא תחמוד

ועוד יש לומר דגם הדברות שלאחריו הם לא רק עניני ממון, שהרי לא תענה יכול להביא לידי חיוב מיתה בעדים זוממין שהעידו שפלוני הרג את פלוני, וכן יש מלקות בלא תענה כשאינו יכול לקיים בהם כאשר זמם כבמכות (ב), (ב), והרי מלקות במקום מיתה עומדת כמבואר למעלה (י, א) ועיי"ש ברש"י.

אמנם בלא תחמוד לא משכחת שיהא בו דיני נפשות, ועדיין יש לומר

שהכוונה ברש"י הוא לא שיש חיוב מיתה, דזה אינו בלא תענה ולא תחמוד, כ"א דהלאו הוא בנוגע לנפשות, דבכולם העבירה נעשית באדם ולא בממון אף לא תגנוב כן.

ד

לא תגנוב כולל גם גניבת ממון

והנה יש כמה מקומות שמהם משמע שלא תגנוב שבעשה"ד קאי (גם) אגניבת ממון כמו וכמו דאיתא בגמ' (קידושין כב, ב) וכן במכילתא ובפירש"י: "מה ראתה און שתמצע מכל האיברים, ה' ר' יוחנן אומרה כמין חומר און ששמעה לא תגנוב והלך וגנב, היא תמצע מכל איבריו", הרי דמפרש דקאי גם אגניבת ממון, ועיין בתורה שלימה (אות שס"ו). ועי' ירושלמי ברכות (פ"א ה"ה – הובא בתוס' ברכות (יב, ב ד"ה בקשו) שבק"ש מרומזים כל עשרת הדברות כו' וקשרו לא תגנוב בואספת דגנך ולא דגן חבירך" ועוד כמה מקורות שגניבת ממון נכלל בעשה"ד.

ויש לומר דהיינו משום שיש למצוה זו קשר בין לחיוב מיתה בלא תמצע ולא תנאף ובין לעניני ממון בלא

שהענין שלמטה אינו דיני נפשות, אי"ז קשיא כ"כ, דיש ג' מצות שיש בהם דיני נפשות לא איכפת לן אם מצות לא תחמוד אינו דיני נפשות.

אמנם יש מקום לפרש דגם לא תחמוד קשור עם דיני נפשות לפי מה שכתב הרמב"ם (פ"א מהל' גזלה ה"א) "התאווה מביאה לידי חימוד, והחימוד מביא לידי גזל, שאם לא רצו הבעלים למכור אע"פ שהרבה להם בדמים והפציר ברעים יבא לידי גזל שנאמר וחמדו בתים וגזלו, ואם עמדו הבעלים בפניו להציל ממנו או מנעוהו מלגזול יבא לידי שפיכת דמים, צא ולמד ממצע אהאב ונבות". וכן הביא הטור, וכן אדה"ז בשולחנו (הל' גזילה ואבדה סעיף ה')

ולכאורה צ"ב מה שהוצרך הרמב"ם להוסיף ענין זה באמצע דיני לא תחמוד (כי דרכו להביא דברי אגדה רק בסוף ההלכה), כי רצה להגדיר הלאו דלא תחמוד כעין דיני נפשות.

אמנם אחר כותבי את זה ראיתי בס' ערוך לנר שהקשה קושיית המחבר הנ"ל, ועוד דייק שרש"י כתב "נפשות" ולא "דיני נפשות", והסיק

דמים" (וראה לקו"ש חי"ז ע' 205 הערה 11 דהיינו משום שנוטל חיי נפשו). הרי שגם גניבת ממון יש לו קשר לשפיכת דמים, נמצא דכל ה' הדברות יש בהם ב' הענינים, בלא תרצה ולא תנאף ולא תגנוב העיקר הוא דיני נפשות, ולא תענה ולא תחמוד העיקר הוא דיני ממונות.

תענה שאינה מיוחדת רק לעדים זוממין, וכן בלא תחמוד ש(אף שיכול להביא לידי רציחה אבל) יתכן שלא יביא לידי שפיכת דמים.

אמנם עיקר הפירוש בלא תגנוב הוא גניבת נפשות משום הדמיון ללא תרצה ולא תנאף, אבל מאחר שיש גם דמיון ללא תענה ולא תחמוד, שאין בהם דיני נפשות ברוב הפעמים כנ"ל, שוב יש להכניס גם גניבת ממון בכלל לא תגנוב.

ולהעיר ממס' שמחות (פ"ב הי"א)
"כל הגונב הרי זה שופך

סימן פ"ז

(פז, א)

זקן ממרא באיסורי דרבנן

א

מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן

בגמ' (פז, א) מבואר דזקן ממרא נהרג רק בדבר שחייבין עליו כרת, ומפרש "דבר" דקאי אהלכה, ופירש"י דהיינו "הלכה למשה מסיני", וכמו שכתב הר"ן כאן שזהו מה שמפרש לקמן זו הלכתא י"א יום שבין גדה לגדה, שאע"פ שאינו חולק על דבר הכתוב בתורה אלא בהלל"מ נעשה זקן ממרא.

והנה הר"ן האריך להוכיח דאינו נעשה זקן ממרא במצוה דרבנן שלא כדברי הרמב"ם (פ"ד מהל' ממרים ה"א) שסובר דאפילו במצות דרבנן ומה שחדשו בחנוכה ומגלה נעשה זקן ממרא

וז"ל הרמב"ם: "וכן אם חלק עליהם בגזרה מן הגזרות בדבר שיש בשגגתו חטאת ובזדונו כרת כגון שהתיר את החמץ ביום י"ד בניסן שעה ששית".

[מיהו כבר תמהו על הר"ן שהביא שלהרמב"ם יש דין זקן ממרא גם בנוגע לחנוכה ופורים, וראה להלן].

וכן הרמב"ן השיג על הרמב"ם וכמו שהביא הר"ן מדבריו (בהשגותיו על ספה"מ"צ להרמב"ם שרש ראשון ד"ה והנה בכאן), וס"ל דאינו נעשה זקן ממרא בדברים שהם רק מדרבנן.

ב

ביאור הגר"ח

ובקובץ שיעורים (ח"ב קונטרס דברי סופרים סי' א') הביא מהגר"ח שביאר

איסור כרת, ואם עבר על דבריהם באיסור קל שאין בו כרת, שיחשב כהעברה קלה, לכאורה כל ענין לא תסור הוא שלא לעבור על דבריהם.

ולכאורה ה' אפשר לבאר שלא כמו שהבינו בדברי הרמב"ם שיש איסור דאורייתא בכל איסור דרבנן, דלכאורה זה סתירה למה שכתב הרמב"ם עצמו בהקדמתו, דהטעם שאין באיסורי דרבנן איסור דבל תוסיף משום שאינם אומרים שכך כתוב בתורה, ואילו להבנה בדבריו שיש ממש איסור תורה בהעברה על דבריהם נמצא ששפיר אומרים שהוא בכלל התורה.

ולכן ה' נראה לבאר שדעת הרמב"ם הוא שס"ל שחכמים מצד הלא תסור הכניסו דבריהם בכלל מצות התורה, וכמו שהביא אדה"ז בס' תניא קדישא (סי' כ"ט): "והנה ז' מצות דרבנן אינן נחשבות מצות בפני עצמן שהרי כבר נאמר לא תוסיף אלא הן יוצאות ונמשכות ממצות התורה וכלולות בהן במספר תרי"ג".

דהיינו שהתורה רצתה שחכמים ירחיבו את גבול של המצות, וגזירת

מחלקותם, דהרמב"ן ס"ל דנהי נמי שנצטוינו בסיני לשמוע דברי חכמים והעובר על דבריהם עובר על הציווי הזה, אבל אין בהן איסור מצד עצמן, ולדוגמא שבות דדבריהם אין בהן מדאורייתא איסור שבת כלל, וכן שניות לעריות מדאורייתא אינן איסור ביאה אלא שיש ציווי כללי מדאורייתא לא לעבור על דבריהם,

והרמב"ם ס"ל דיש על כל דבר של דבריהם איסור המיוחד כגון איסור ארוסתו בבית חמיו הוא מדאורייתא מאיסורי ביאה וכן איסורים דרבנן שבג' עבירות הוו מאביזריהו,

וזהו טעם פלוגתתם לענין אם נעשה זקן ממרא באיסור חמץ דרבנן, דלהרמב"ם הוא איסור חמץ, וחמץ הוי דבר שיש בו כרת אם הוא חמץ דאורייתא, ולהרמב"ן אין זה איסור חמץ כלל ואינו שייך להכרת שיש באיסור חמץ.

אבל עדיין יש צורך לבאר למה להרמב"ם נחשב כאיסור חמץ הלא בתורה כתוב רק לא תסור, ואיך נלמוד מזה דמי שעבר על דבריהם באיסור חמץ דנחשב כהעברה על

דהרמב"ם נקט חמץ רק לדוגמא ולא משום שיש בו כרת.

ולפי דבריו אי"ז קשר לזה שיש לאו דלא תסור על איסורי דרבנן, אלא זה תלוי בזה שאסור בהנאה.²⁰

²⁰ ובדעת הכס"מ צ"ל לכאורה שס"ל שבכדי שיתחייב זקן ממרא באיסור דרבנן צ"ל ב' תנאים: א' שיהא זה איסור הנוגע לאיסור תורה שיש בו כרת, ב' שיכול לבוא לידי איסור כרת, ולכן אינו נעשה זקן ממרא בשאר איסורי הנאה דרבנן מכיון שאינם קשורים לאיסור תורה שיש בו כרת.

אלא שזה דורש ביאור, דממנ"פ אם מביטים על התוצאה שיכול לבוא לידי חיוב כרת, הלא כל איסורי הנאה מדרבנן בכלל זה, ואם מספיק מה שהוא איסור הקשור עם איסור דאורייתא שיש בו איסור כרת למה הוצרך הוצרך הרמב"ם להביא רא' מחמץ דוקא, וצ"ע.

ועיי"ש בקובץ שיעורים דכתב שהכס"מ לשיטתו בריש פ"ה מהל' אישות דרך בחמץ אינה מקודשת אבל לא בשאר איסורי הנאה דרבנן, אך הקשה דמרמב"ם כאן משמע דהכרת הוא משום חמץ ולא משום קידושין.

חכמים באיסור חמץ לדוגמא הרי היא הרחבת איסור חמץ, אבל בודאי שאין בהם החומר של מצות התורה עצמם.

וכשזקן ממרא חולק ע"ז נחשב כמי שחולק על איסור חמץ.

אבל עיין "חידושים וביאורים בש"ס" (ח"ג סי' כ') שנראה שכ"ק אדמו"ר שלל פירוש זה בדברי הרמב"ם.

ג

הערה בדברי הגר"ח

והנה דברי הגר"ח לכאורה מתאימים הם רק לפי פירוש הרדב"ז, דגם אם לא יבוא לידי כרת, אבל מאחר שהמרה בדבר שיש בו איסור כרת חייב מיתה,

דאילו לפי הכס"מ דהמקדש בחמץ משש שעות ולמעלה אין חוששין לקידושין הרי זה דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת, וכבר העירו על דבריו (ראה בקובץ שיעורים שם), דלפ"ז גם בשאר איסורי הנאה דרבנן יהא חייב דיכול לבוא לידי כרת במקדש באיסורי דרבנן וכו', ואי"ז שייכות לזה שחמץ יש בו איסור כרת, וצ"ל

לדוגמא כ"א איסור כללי (ראה לקו"ש חכ"ב ע' 58 הערה 23), דגם אם יביאו לאיסור כרת, לדברי הגר"ח לא יהא כאן דין של זקן ממרא.

ובעיקר דעת הרמב"ם באיסורי דרבנן ראה מה שיתבאר בע"ה בסימן הבא.

ויש להעיר דלפ"ז גם באיסור של לפני עור דלהרבה דעות אי"ז איסור פרטי כ"א איסור כללי (ראה לקו"ש חי"א ע' 149 וחל"ט ע' 184 וש"נ), וגם איסור חצי שיעור לר' יוחנן דאסור מדאורייתא, אבל כתבו כמה שאי"ז איסור הפרטי של נבילה

סימן פ"ח

(פח, א)

זקן ממרא שרצו בית דינו למחול לו

והמשך לסימן הקודם

א

ממרא לא הודו לי כדי שלא ירבו מחלוקת בישראל, תיובתא".

והרמב"ם בפירוש המשניות שלו מפרש פלוגתייהו דנחלקו רב כהנא ור' אלעזר אם הטעם שחייב מיתה הוא מפני כבודם של הדיינים, דלטעם זה הדיינים יכולים למחול, או הטעם משום שלא ירבה מחלוקת בישראל, ולטעם זה מפורש בגמ' דאין יכולים למחול, וממה שמסקנת הגמ' שאינם יכולים למחול הרי זה הוכחה שהטעם הוא שלא ירבו מחלוקת.

אמנם ראיתי לא' ממחברי זמננו (ספר ברכת אברהם) שהביא מהרמב"ם (הל' ממרים פ"ג ה"ד) שכתב: "אע"פ שהוא דן והן דנין וכו' התורה חלקה

מחלוקת אם הבי"ד יכולין למחול

איתא בגמ' (פח, א): "אמר רב כהנא כו' אינו נהרג עד שיאמר כך הוא בעיני והן אומרים מפי השמועה וכו' ור' אלעזר אומר אפילו הוא אומר מפי השמועה והן אומרים כך הוא בעינינו נהרג כדי שלא ירבה מחלוקת בישראל וכו', ת"ש דאמר ר' יאשי' שלשה דברים סח לי זעירא מאנשי ירושלים בעל שמחל על קינויו קינויו מחול, בן סורר ומורה שרצו אביו ואמו למחול לו מוחלין לו, זקן ממרא שרצו בית דינו למחול לו מוחלין לו, וכשבאתי אצל חברי בדרום על שנים הודו לי, על זקן

וכמ"ש הרמב"ם בריש הל' ממרים (ה"ב), דלשיטת הרמב"ם זה אזהרה שלא לנטות מכל מה שתיקנו וגזרו חכמים, וכמו שכתב הרמב"ם בכ"מ (וידוע מה שהרמב"ן חולק עליו בשרש הראשון בספר המצות), והא דאין לוקין עליו הוא משום דהוי לאו הניתן לאזהרת מיתת ב"ד, וכמ"ש הרמב"ם שם.

ויש להסתפק בהיחס בין לא תסור בנוגע למצות שמדרבנן לזקן ממרא, דיש לפרש בב' אופנים לפי ב' הדרכים שנתבארו במפרשי הרמב"ם את שיטתו בלא תסור:

אופן הראשון, ביארו כמה מהאחרונים, שלהרמב"ם עובר על לא תסור בכל איסורי רבנן והא דיש קולות באיסורי דרבנן ביארו שמלכתחילה לא הטילו חכמים האיסור במקום ספק וכו' (ואף שהרמב"ן לא ניחא לי' בת' זה, מ"מ האריכו הרבה לקבלו בשעת הרמב"ם).

ולפי דרך זה יוצא שאיסור דזקן ממרא שאזהרתו מלא תסור הוא העברה על דברי חכמים באופן חמור

להן כבוד, ואם רצו ב"ד למחול על כבודן אינן יכולין כדי שלא ירבו מחלוקת בישראל", הרי שגם לפי המסקנא זה דין כבוד ורק לגבי מחילת הכבוד נאמר טעם זה שלא ירבו מחלוקת בישראל, וביאר דעדיין הטעם מפני כבודם אלא שכבוד ב"ד הוא כל כך גדול שאפילו ימחלו הקפידה התורה על כבודם כי עי"ז דברייהם נשמעים ולא ירבו מחלוקת בישראל, ועוד הביא מפיה"מ שדימה חיוב מיתה דזקן ממרא וחיוב המקלל אביו דמפני כבודו חייב מיתה.

ב

ביאור שיטת הרמב"ם בגדר של לא תסור

ונראה לבאר שדעת הרמב"ם הוא שעיקר הגדר של זקן ממרא הוא שממריא נגד חכמים, ומורד בהם, וזה קשור בטעם של כבודם, אלא שניתוסף עוד הלכה שאינם יכולים למחול שלא ירבה מחלוקת בישראל, אבל אי"ז עיקר הגדר וטעם של זקן ממרא, וכפי שיתבאר בע"ה.

דהנה יש להסתפק בגדר של חיוב זקן ממרא, דאזהרתו היא מ"לא תסור",

יותר, שהוא נגד הסנהדרין שהמקום גורם ורק כשחייב כרת וכו'.

נמצא דאיסורו של זקן ממרא הוא כמו מי שעובר על איסורי דרבנן שנלמד מלא תסור, שרצון התורה שנשמע לחכמים, וכן זקן בסנהדרין יש לו לשמוע לרוב חברי הסנהדרין ולא לפסוק נגדם, אבל בעצם הוא אותו האיסור, אלא שבכדי להתחייב מיתה צ"ל תנאים נוספים כנ"ל, שצ"ל זקן וצ"ל בדבר השייך לאיסור כרת וכו', אבל עיקר יסוד האיסור הוא מה שעובר על דברי חכמים.

ומה שאמרו שהטעם של זקן ממרא שלא ירבו מחלוקות בישראל, זהו ביאור למה שיש חומר בזקן ממרא על העברה על דברי חכמים בכלל, מפני כאן הוא מרבה מחלוקת בישראל. וזהו הטעם שאינם יכולים למחול על כבודם, וליפטר ממיתה, אבל גם אם היו יכולין למחול על כבודם, עדיין יעבור בלא תסור מכיון שעבר על דבריהם.

אך הקרית סופר ועוד מפרשים ביאורו שהרמב"ם ס"ל שלא תסור עוברים רק היכן שנעשה הדבר בדרך המראה

בתקנת חז"ל, וחולק על סברת חז"ל ואומר שאין בו איסור כלל, ובלחם משנה (הל' ממרים שם ה"ב) הביא את דבריו והסכים עמו, וכן נקט בפ"י לב שמח.

דלפ"ז מובן דהאיסור דזקן ממרא הוא בעיקר מצד ההמראה, אלא שיש ב' אופני המראה, כשמורד בדברי סופרים, דאז חייב מיתה בידי שמים, כמו שאמרו העובר על דברי חכמים חייב מיתה, ואילו כשהוא זקן וממריא בסנהדרין, אז יש חיוב מיתה ב"ד.

וכאופן זה יש לדייק מדברי הרמב"ם עצמו, שבמנין המצות שלו (מצוה שי"ב) כתב: "שלא להמרות על פי ב"ד שנא' לא תסור מכל הדבר", ומזה שאנו מזכיר כלל שבלא תסור יש איסור לעבור על דברי חכמים מוכח דס"ל דאין כאן ב' דינים נפרדים, כ"א שלשניהם יש גדר אחד שממריא בדברי חכמים יוצא דעיקר הלאו הוא שלא להמרות נגד החכמים.

וזהו שדייק הרמב"ם שגם להמסקנא נשאר הענין של כבוד, אלא שניתוסף שאי אפשר למחול מפני שלא ירבה מחלוקת בישראל, אבל עיקר הגדר

והנפק"מ בין ב' אופנים אלו יש לומר אם הזקן מורה איסור בדבר המותר, אז תלוי אם נימא כצד הראשון שזקן ממרא הוא רק העברה על דברי חכמים באופן חמור, זה דוקא אם חכמים תיקנו או אסרו איזה דבר והוא מורה נגדם דאז עובר על דברי חכמים, והוי זקן ממרא, אבל אם הוא אוסר דבר שהתירו, אי"ז העברה על שום איסור, כי מי שאינו רוצה לאכול מאכל שהתירו אי"ז עבירה.

אבל אי נימא כאופן השני, שעיקר יסוד של זקן ממרא הוא המראה הרי אין נפק"מ אם הוא התיר דבר שאסרו או אסר דבר שהתירו, דהעבירה שלו הוא מה שסותר את דבריהם או משום כבודם או משום שמרבה מחלוקות למר כדאית לי' ולמר כדאית לי'.

והנה בדין זה נחלקו התוס' והרמב"ם, שהתוס' כתבו דזקן ממרא זה רק כשהתיר מה שאסרו הב"ד, אך הרמב"ם כאן פסק דהוי זקן ממרא.

ונראה דפליגי בחקירתנו, שהתוס' ס"ל דזקן ממרא הוא העברה על דברי חכמים באופן חמור, אבל כשאוסרים מה שהתירו אי"ז העברה על דברי

של זקן ממרא הוא ההמראה ומה שפוגע בכבוד החכמים.

ואולי יש לחדש עוד לדרך זה, דמה שאמרו בגמ' שלא ירבה מחלוקות בישראל, אין הפירוש כפשוטו שהוא למנוע מחלוקת סתם, אלא למנוע מחלוקת באופן שיוחלש סמכות בי"ד הגדול שהם עיקר תושבע"פ וכמ"ש הרמב"ם בריש הל' ממרים.

נמצא שאדרכה, טעם זה קרוב למה שנתבאר לאופן השני, שאין איסור זקן ממרא מצד חומר האיסור שהורה בה, כ"א שהוא ההמראה, מה שחותר תחת סמכות הבי"ד הגדול שהם עיקר תושבע"פ והמסורה מדור דור.

נמצא שלפי אופן הראשון הסברא שלא ירבה מחלוקת הוא רק להבין מדוע לא מהני מחילה אבל אי"ז טעם של איסור ועונש של זקן ממרא, אבל לפי אופן השני, הרי זה גופא הוא יסוד האיסור והעונש, וכמו שנתבאר, וראה מה שיתבאר להלן בסימן הבא בע"ה.

ג

**הנפק"מ להלכה בין ב' האופנים
כשאסרו דבר המותר**

דאי"ז מצד חומר הדבר כ"א גזיה"כ, ולכן מסתבר דגם באיסורי דרבנן שיכול להביא לידי כרת נאמר דין זה.

בשלמא אם זה משום חומר העבירה, יש לומר שאם הוא רק מדרבנן אף שיכול להביא לידי כרת אין מספיק, רק באיסור מה"ת שיביא לידי כרת מספיק לחייבו.

ובזה מוסברים דברי הכס"מ שביאר טעם הרמב"ם שאי"ז קשור עם חומר של חמץ כביאור הגר"ח (ראה סימן הקודם) כ"א זה שיכול להביא לידי כרת מספיק לחייב מכיון שאי"ז תלוי בחומר העבירה.

ומה שכתב הרדב"ז בדעת הרמב"ם דזה שעובר על איסור דרבנן של חמץ מספיק לחייבו, משום שלא ירבה מחלוקת בישראל, צל"ע, שמה שאמרו שלא ירבה מחלוקת בישראל זהו רק טעם שלא יוכלו למחול, אבל אי"ז הטעם על עיקר העבירה.

ה

ישוב להקושיא על הר"ן בנוגע לחנוכה ומגילה

חכמים, אבל הרמב"ם ס"ל כנ"ל דעיקר ענין זקן ממרא הוא המראה נגדם.

ד

נפק"מ באיסור דרבנן המביא לידי כרת

ועוד נפק"מ לדינא יש לומר בין ב' האופנים, אם החיוב כרת הוא חומרא בהעברה על דבריהם, או שהוא גזירת הכתוב.

וי"ל דלשיטת הרמב"ם הרי המראה יכולה להיות גם בדליכא כרת, ואי"ז חומר בהעברה כ"א גזיה"כ, מכיון שהעבירה כאן הוא מה שמורד בחכמים, ואין זה נוגע איזה עבירה, אלא שיש גזיה"כ שצ"ל כמה תנאים וא' מהם שיהא חייב כרת או שיכול להביא לידי חיוב כרת.

ולכן ס"ל להרמב"ם (שם) דגם כשיש עבירה כזו הקשורה עם כרת, כמו איסור חמץ מדרבנן שפיר יכולין לחייבו, מכיון שנתקיים התנאי, שהרי רואין דגם דברים שאין בהם חיוב כרת כ"א שיכולין להביא לידי כרת אף שרחוק הדבר שיקרה, זה מורה

ובזה אולי יש ליישב מה שהקשו על הר"ן שכתב שלדברי הרמב"ם יש דין של זקן ממרא גם בחנוכה ופורים.

דיש לומר שלדעת הרמב"ם יש מקום לחיוב זקן ממרא במצות שהן מדרבנן יותר ממצות שהן מה"ת, שאם יבטל מצוה מן התורה לא יהא חייב רק בתנאים מיוחדים שצ"ל חיוב כרת וכו', אבל כשמורד במצוה דרבנן הרי זה מורה שמורד בסמכות של החכמים ומרבה מחלוקת בישראל, ובאופן כזה יש חיוב של זקן ממרא גם כשאין כאן כרת.

דלפ"ז מה שהביא הרמב"ם מאכילת חמץ בשעה ששית אין לזה שום קשר לזה שחמץ יש בו איסור כרת, אלא מפני שחולק על מה שתיקנו חכמים, דלהרמב"ם יש לומר שכל עיקר הלאו דלא תסור נאמר שמורד על דברי חכמים, דלכן מודה הרמב"ם דמי שלא ידליק נרות חנוכה שאינו עובר על לא תסור אלא א"כ אינו מודה בתקנותיהם, אבל זקן ממרא עצם הדבר שחולק על רוב הסנהדרין (ולדעת המאירי כל הסנהדרין) הרי זה מרידה בסמכות חכמים וגורם להרבות מחלוקות בישראל.

סימן פ"ט

(פט, א)

ארבעה צריכין הכרזה

אמאי כתיב בו וכל העם, דהא ודאי לאו כו"ע חזו לבן סורר ומורה, דכל ימיו של בן סורר ומורה אינן אלא שלשה חדשים".

ותי' הר"ן: "והטעם הנכון בזה שנאמר שמה שצריכין הכרזה זקן ממרא ובן סורר ומורה לא מפני היראה שלא יעשו בני אדם סוררים וממרים כמותם, אלא טעם ההכרזה היא מפני העם שילמדו לבניהם המדות הטובות ושיהיו נוסרים לשמוע מצות אביהם ואמותיהם, וכל אחד ואחד ישתדל בתוכחת בנו, שהרי בן זה נהרג על שם סופו שלא קיבל מוסר עד היום הזה, וכן ענין זקן ממרא הוא כדי שידעו כל העם כח הקבלה מתורתנו הקדושה, וכל החולק עליה אפילו המופלא שבב"ד כיון שהרבים חולקים עליו, יש לו

א

קושיית הר"ן

איתא בגמ' (פט, א): "ת"ר ד' צריכין הכרזה וכו' בעדים זוממין כתיב ובנשארים דלאו כולי עלמא חזו לסהדותא", וברש"י (ד"ה ובעדים זוממין כתיב והנשארים): "ישמעו ויראו, משום דלא שייך למיכתב וכל העם, דלאו כולי עלמא חזו לסהדותא שיש [בחי' הר"ן מוסיף "קרובים"] גזלנין ומלוי בריבית ומועלים בשביעית שהן פסולים לעדות".

והקשה הר"ן: "וקשה דא"כ בזקן ממרא אמאי כתיב וכל העם שהרי ודאי יש בהם הרבה שאינם ראויים לסנהדרין ולהיות מן המופלא שבב"ד, והפסולין לעדות ודאי פסולין להיות מן הסנהדרין, ועוד בבן סורר ומורה

בתחילתו, ואין חינוך הבנים ענין נפרד מבן סורר ומורה, כ"א שבן סורר הוא התוצאה הסופית מהעדר חינוך הרצוי, אבל העדאת שקר הוא ענין שונה מאמירת שקר, דאין אמירת שקר מביא להעדאת שקר.

וכן בזקן ממרא, הרי מי שחולק על הקבלה האמיתית הרי הוא עובר בלא תסור (עיין בס' הקודם), ואותו הלאו דלא תסור הנאמר ליחיד שאינו דיין הוא האזהרה לזקן ממרא, נמצא ששניהם הם אותו האיסור.

ג

זקן ממרא ממיתין אותו ברגל

והנה בדברי הר"ן יש לבאר הא דמשמע מדעת רע"ק במשנה דרק זקן ממרא "משמרין אותו עד הרגל וממיתין אותו ברגל שנאמר וכל ישראל ישמעו ויראו", אבל לא שאר הג' עונשים שצריכין הכרזה, וכן דייק הרש"ש כאן: "משמע דאפי' רע"ק דמצריך רגל דוקא אינו אלא בזקן ממרא, אבל באינך מודה דסגי בכתיבה בכל המקומות, וכ"כ הכס"מ (פי"ח מהל' עדות ובספ"ג דהל' ממרים).

לחזור בדבריו ולהודות כדבריהם כדי שלא ירבו מחלוקות בישראל, והיינו דלא כתיב גבי זקן, ולא יוסיפו לעשות כדבר הזה שאין חשש מפני זקנים אחרים שיאמרו אלא כתב ולא יזידון עוד ר"ל שלא יבוא שום אדם לחלוק על הקבלה האמיתית, אבל במסית ועדים זוממין אין הכרזה על העם, אלא שלא יעשו המעשה ההוא בעצמו, והיינו דכתיב בהו ולא יוסיפו לעשות כדבר הרע הזה, והיינו דאמרין דגבי עדים זוממין כתיב והנשואים ולא כתיב וכל העם, דלאו כו"ע ראויים להעיד כמו שפירש רש"י ז"ל.

ב

קושיא על ביאור הר"ן

ויש להקשות לכאורה דגם בעדים זוממין שייך לכל ישראל שיאמרו אמת, ולא ישנו בדבריהם, שהרי עדים זוממין עוברין על לא תענה ברעך עד שקר, ולמה לא נאמר לכל ישראל שישמעו ויראו שלא ישקרו.

וצ"ל דאמירת שקר והעדאת שקר תרי ענינים שונים נינהו, משא"כ כל ענין בן סורר הוא למנוע מה שיעשה בסופו ע"י שימנע ממנו מה שעושה

אכן לפי מה שכתב הר"ן שההכרזה נצרך "שלא יבוא שום אדם לחלוק על הקבלה האמיתית" – דלפ"ז הרי יש הקפדה שכל העם יראו איך שחלק על הסנהדרין שהם עיקר תושבע"פ וכמ"ש הרמב"ם בריש הל' ממרים, דהיינו שהקבלה נעשה ע"י בי"ד הגדול, ולכן מה שחטא הזקן ממרא הוא חטא נגד הקבלה.

ואולי יש לומר דמה שאמרו בגמ' שלא ירבה מחלוקות בישראל, אין הפירוש כפשוטו שהוא למנוע מחלוקת סתם, אלא למנוע מחלוקת באופן שיוחלש סמכות בי"ד הגדול שהם עיקר תושבע"פ, וכמו שביארנו בס' הקודם.

ולכן בכדי שכל העם ישמעו ויראו אין מספיק לעונשו בעירו, כי אז לא היו מבינים החומר בדברי הזקן ממרא, לכן מביאין אותו לבי"ד הגדול דייקא, שעיקר המרידה הוא נגד סמכותם לא בתור דיינים אלא בתור מעתיקי המסורה.

ד

ביאור דברי המאירי

וביאר שם הרש"ש דמיוסד על מה שבזקן ממרא כתיב "וכל העם" דמשמע ההמון עם והמה אינם מתפעלים בשמיעה כי אם בראי' חושיית, ועיין גם בלח"מ שם ובערוך לנר.

אבל זה גופא דורש ביאור למה נשתנה זקן ממרא.

[והאחרונים העירו שבתוספתא (פי"א) מפורש דלר"ע מעלין את כולם לירושלים, ובחסדי דוד ביאר שהרמב"ם דייק מהמשנה דלא כתבה האי דינא אלא בזקן ממרא].

עוד דורש ביאור, מה שראיתי מקשים (בס' ברכת שי) מדוע קתני שמעלין אותו לב"ד הגדול שבירושלים כדי להמיתו, הלא הגמר דין נעשה בב"ד שבעירו כמבואר למעלה (טז, א) דדינו בכ"ג ולא בע"א, וכמו שהביא הכס"מ, מה הדיוק שהמיתה צריכה להיעשות ע"י הב"ד הגדול, והא קרא דוקמת ועלית אל המקום דמלמד שהמקום גורם לא כתיב אלא בהוראה, והא דבעינן להעלותו לירושלים כדי שיוכל להתקיים וכל העם ישמעו ויראו, ומה ענין ב"ד הגדול לזה.

הודעה על טעם חומר העבירה, כי אין צורך בזה, דזה גופא שממיתין אותם מראה איך שחומר העבירה, אבל בזקן ממרא מה שמכריזין דוקא בירושלים ובבב"ד הגדול הרי זה הוראה גם על טעם החומר, שמראים איך שהמראתו הוא ענין כללי, ולא רק חטא פרטי כאינך, וזה יחזק היסוד של כל התורה.

ולכן כותב המאירי ש" ממתינין לו עד הרגל מפני שהוא צריך הכרזה", דאף שאינך נמי צריכים הכרזה, אבל כאן ההכרזה הוא מה שמראה יסוד חטאו ולא רק למנוע מאחרים עשיית החטא וכמו שנתבאר.

ובזה יש לבאר דברי המאירי (למעלה פח, ב) שכתב: "כבר ביארנו שזקן ממרא ממתינין לו עד הרגל מפני שהוא צריך הכרזה כמו שביארנו במשנה", ודבריו תמוהים לכאורה, הרי גם מסית ובן סורר ומורה ועדים זוממין צריכין הכרזה ואינם צריכים להעלותם לירושלים, ומדוע תולה זה בהכרזה, הלא הכרזה ומה שצריכים להעלותו לירושלים תרי דינים נפרדים הם.

אולם לפי מה שביארנו יש לומר, שחלוק גדר של הכרזה בזקן ממרא משאר ההכרזות, שבאידך ההכרזות ההכרזה נעשה למנוע עבירות הללו, ולהדגיש חומרם, אבל אין בהם

סימן צ'

(צ, א)

הכופר בתחיית המתים

א

מחלוקת רש"י והרמב"ם

תנן במשנה (צ, א) "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא שנאמר ועמך כולם צדיקים לעולם ירשו ארץ נצר מטעי מעשה ידי להתפאר, ואלו שאין להם חלק לעולם הבא, האומר אין תחיית מתים מן התורה".

ופירש"י: "שכופר במדרשים דדרשינן בגמ' לקמן, מניין לתחיית המתים מן התורה, ואפילו יהא מודה ומאמין שיחיו המתים אלא דלא רמיזא באורייתא כופר הוא הואיל ועוקר שיש תחיית המתים מן התורה, מה לנו ולאמונתו, וכי מהיכן הוא יודע שכן הוא, הלכך כופר גמור הוא".

ובהשקפה הראשונה דברי רש"י אלו מתמיהין, איך יתכן לכנותו ככופר רק מזה שאינו יודע שתחית המתים מרומז בתורה.

ואף שהבאר שבע (כמצויין על הגליון) כותב שפירוש אי"ז מרש"י, הלא היד רמ"ה הביאו בשם רש"י וכמו שהעיר בזה בס' מרגלית הים.

והנה המהרי"ל בשו"ת (סי' קצ"ז) כתב שהמודה בתחיית המתים מן הקבלה אלא שאומר שאינה מן התורה אין לו חלק לעולם הבא.

היינו דס"ל שיש קפידא שיאמין שתחיית המתים הוא מן התורה.

ובדעת רש"י הי' אפשר לומר שאין הפירוש שצריך שיאמין שמרומז

והרמב"ן דגם בתקופה הראשונה יהיו ניסים ושינוי של מנהגי העולם.

ובמ"א (ראה למעלה סי') ביארנו שהטעם שכתב רש"י שמישיח יח' המתים, הוא משום שזה א' מגדרי משיח, וכל עניני משיח קשורים לשלימות התורה וכמ"ש הרמב"ם בהל' מלכים (רפי"א, יובא להלן).

ולכן ס"ל לרש"י (וכמו שכתב המהרי"ל) שאינו מספיק מה שמאמין שמרומז בדברי קבלה, כי צריך שיהא צמוד לגדרי התורה דוקא, דאילו בנוגע לספרי המביאים קי"ל ד"אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה", אלא צריך שיאמין שהוא בכלל דברי תורה.

ועיין בהקדמת השב שמעתתא שביאר שתחיית המתים ניתן ללומדי תורה או למי שמהנה ת"ח מנכסיו כמבואר בכתובות (קיא, ב), וזהו שאם אין לא קשר לתורה אין לו תחי'.

אבל כמובן שזה ביאור ע"ד הדרוש.

ובעיקר דברי הגמ' שתחיית המתים הוא רק ללומדי או לתומכי תורה, ראה מה שהאריך בזה הגרא"י

בתורה דוקא, כי אפשר שיאמין שנמסר למשה בסיני, דלא גרע ממה שנרמז בתורה, אלא כונת רש"י שמיידי שאינו מאמין שנמסר מהקב"ה, אלא שהסיק עפ"י שכלו שצריך להיות תחיית המתים (וכידוע שבימינו יש מדענים שבאו למסקנא זאת מידיעתם והבנתם במדע), דזה אינו מספיק אלא צריך לידע שהוא מן התורה שנמסר בסיני.

אבל הרמב"ם לא גריס התיבות מן התורה, וכן בהל' תשובה (פ"ג ה"ו) לא הזכיר שצריך להאמין שהוא מן התורה אלא "והכופרים בתחיית המתים".

וצריך להבין באיזה סברא פליגי.

ב

ביאור שיטת רש"י

והנה אפשר ה' לומר בביאור דברי רש"י דס"ל דאם מאמין סתם בתחיית המתים נמצא שאין זה חלק מן התורה, אבל כל ענין של תחיית המתים צ"ל מקושר לתורה, כי כל תהליכי הגאולה קשורים בתורה. ואף שתחיית המתים הוא ענין שלמעלה מדרך הטבע, ס"ל לרש"י כהראב"ד

גרליצקי שיחי' בס' "ימות המשיח בהלכה" (ח"ב סי' פ"ג).

ג

ביאור שיטת הרמב"ם

אבל הרמב"ם לשיטתו דס"ל דתחיית המתים הוא תקופה שני', שבתקופה הראשונה ליכא שינוי במנהגו של עולם וכמ"ש בהל' מלכים (ריש פי"ב), וכמו שביאר כ"ק אדמו"ר (עיין לקו"ש חי"ח פ' בלק) ששיטת הרמב"ם מיוסד על זה שהתורה ניתנה בגדרי העולם, ולכן ביאת המשיח שהוא שלימות התורה כפי שביאר הרמב"ם בריש (פי"א דהל' מלכים), אי אפשר לומר שמוכרח להיות בשינוי מנהגו של עולם, ולכן תחיית המתים שהא שינוי מנהגו של עולם, אין זה חלק בשלימות התורה כ"א ענין של תשלום שכר.

ולכן ס"ל להרמב"ם שעיקר האמונה בתחיית המתים אי"צ שהמאמין יקשר אמונתו בתחלה"מ בתורה דוקא (אף שבודאי מקורו בתורה כמבואר בהמשך הסוגיא בגמ'), אלא אם הוא מאמין שהקב"ה ישלם שכר מצד אמונתו בדברי קבלה או גם אם יגיע למסקנא זו בשכלו, אינו כופר.

ולהעיר שהטעם שתחיית המתים הוא עיקר באמונה, הוא מפני שהוא השכר לנשמות שלא זכו לראות בנחמת ציון, דזה נוגע לזה שהקב"ה יעשה משפט ויגמול לצדיקים (ועמך כולם צדיקים) בעוה"ז, עיין באברבנאל בספרו ראש אמנה, בעיקר הי"ב, ויש לקשר זה גם לעיקר הי"ג.

ד

עוד ביאור שיטות רש"י והרמב"ם

ואולי יש לפרש פלוגתתם באופן אחר קצת, לפי מה שנחלקו בנדה (סא, א) אי מצות בטילות לעת"ל, שהרמב"ם הולך לפי מה דקיי"ל כמ"ד מצות בטילות לעת"ל (ראה הל' כלאים פ"י הכ"ה), נמצא שאין תחיית המתים חלק בשלימות התורה, ואי"צ שיהא מרומז בתורה בכדי שלא יקראו אותו כופר,

[אמנם ראה מה שכתב הגרא"י גרליצקי בס' "ימות המשיח בהלכה" (ח"א סי' ס"ד) שצדד בדעת הרמב"ם, שבאמת יכול לסבור כמ"ד דאין בטילות לעת"ל, עיי"ש דלפי מסקנתו נדחה מה שביארנו כאן, וע"ע מש"כ בענין זה בספרו הנ"ל (ח"ב סי' פ"ט וסי' צ').]

הוא שלימות בימות המשיח שהוא שלימות התורה, עיין בקובץ שיעורים (ח"ב סוף סי' כ"ט), ולכן מוכרח לקשר תחיית המתים עם תורה.

אבל רש"י יש לומר מפרש המשנה גם לפי המ"ד דמצות אין בטילות לעת"ל, והוכרח לעשות כן מאחר שא' מהילפותות של תחה"מ בתורה (להלן ע"ב) הוא שנאמר ונתתם תרומה לאהרן ונמצא שתחיית המתים

סימן צ"א

(צא, ב)

המונע הלכה מפי תלמיד

א

דיוק בלשון "המונע הלכה"

איתא בגמ' (צא, ב): "אמר רב יהודה אמר רב כל המונע הלכה מפי תלמיד כאלו גוזלו מנחלת אבותיו שנאמר תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעק, מורשה היא לכל ישראל מששת ימי בראשית, אמר רב חנא בר ביזנא אמר ר' שמעון חסידא כל המונע הלכה מפי תלמיד אפילו עוברים שבמעיי אמן מקללין אותו שנאמר מונע בר יקבוהו לאום, ואין לאום אלא עוברין שנאמר ולאום מלאום יאמץ, ואין קב אלא קללה שנאמר מה אקב לא קבה א-ל, ואין בר אלא תורה שנאמר נשקו בר פנ יאנף".

והנה מה שדייקו לומר "כל המונע הלכה מתלמיד" ולא כל המונע תורה, ובתמורה (טז, א) איתא:

"בשעה שהתלמיד הולך אצל רבו ואומר למדני תורה אם מלמדו מוטב מאיר עיני שניהם ה' ואם לאו עשיר ורש נפגשו וכו'", ושם קתני "למדני תורה" ולא הלכה.

יש לומר שבנוגע לתורה בכלל יש מקום להצדיק מניעת לימוד תורה לתלמיד שאין לו הכח להבין, שבנוגע לפלפול הרי אמרו בנדרים (לח, א) "לא ניתנה תורה אלא למשה ולזרעו שנאמר כתב לך פסל לך פסולתן שלך אף כתבן שלך, משה נהג בה טובת עין ונתנה לישראל ועליו הכתוב אומר טוב עין הוא יבורך", ולבסוף מסיק הש"ס "אלא פילפולא בעלמא", ופירש"י "להבין דבר מתוך דבר הוא דניתן למשה וניהג בה טובת עין ונתנה לישראל", ובפירוש הרא"ש: "הבנה וחרפות".

אבל יש להקשות מהי הקשר לפיו, הלא למלמוד צריכים לשכל שבראש ולא לכת הדיבור.

אכן יש לומר בזה לפי מה שאמרו בחגיגה (ג, א) שהי' אלם שחשבו שאינו יכול ללמוד ומצאו שהי' בקי בכל חדרי תורה, הרי שיש הוי אמינא שמי שאינו יכול לדבר גם אינו יכול ללמוד, וכשהרב רואה שאין התלמיד מדבר חושב שאינו מבין מה שמלמדו ולא ירצה ללמדו, לכן עוברין שאין להם פה כלל איך ילמדו תורה.

אבל עדיין קשה, דהלא זה ברור שעובר שמלמדין אותו תורה הרי הנשמה שלו מבין, ואינו צריך לפה להבין דברי תורה.

ג

דיוק לשון "מפי תלמיד"

ואפשר לבאר דיוק לשון "מפי תלמיד" ולא סתם "כל המונע הלכה מתלמיד" לפי מה שאמרו בבבא מציעא (נח, ב) שלא יאמר לגר "פה שאכל נבלות וטריפות שקצים ורמשים בא ללמוד תורה שנאמרה **מפי הגבורה**".

ומאחר שמשבחים את משה שנהג בה טובת עין, אפשר דניתן רק למי ששכלו מסוגל להבין דבר מתוך דבר והבנה וחריפות, ולכן אם מונע הבנת התורה מתלמיד שחושב שאינו ראוי לכך אי"ז חסרון, רק כשהתלמיד בא אצל הרב דמיירי בה בתמורה שם, ועיין בהקדמת ספר תניא קדישא, אז אין נכון למנוע מאתו תורה.

ולכן מדגיש כאן שמונע ממנו **הלכה**, דזה אין לו רשות כלל דזה ניתן לכל ישראל ולא רק למשה.

ב

ביאור המהרש"א

והנה ביאר המהרש"א: "דאומר שהתלמיד אין לו פה לסדר הדברים ומה אני מלמדו בחנם, וז"ש מונע בר קרא התורה כאן בר שהוא מונע מללמד עם התלמיד על בוריו של ההלכה הרי זה יקבוע לאום דאפילו עוברין מקללין כו' כלפי מ"ש בהמפלת תינוק **במעז** אמו פיו סתום ומלמדין אותו כל התורה ואין מונעין ממנו הלכה בשביל שאין לו פה, ולדעת זה שמונע מפי התלמיד כ"ש דלפי דעתו שימנע מעוברים שפיהם סתום לגמרי".

של אלישע בן אבוי' האכילו אותה מע"ז בשעה שהיתה מעוברת.

ולכן מי שמונע מללמד הלכה לתלמיד יכול לטעון שאינו ראוי לזה מחמת מאכלות אסורות שאכלה אמו.

ולכן עבורין מקללים אותו, כי בזה הוא מונע אכילת דברים אסורים מהעובר ויגרום להפלת הולד, או שעל כל עובר שהוצרכה אמו לאכול יאמרו שהוא מושחת, ולכן העוברין דוקא יקללו אותו.

ד

ביאור הקשר מעוברין לתלמיד

ויש לומר בדרך אחר, דהנה עוברין שבמעי אמן הם טפלים לאמן, ומה שאמו אוכלת הוא המאכל של העובר, ולכן העובר טפל לאמו ונחשב כרודף לאמו, ואינו נפש עצמאי ומו שהארכנו למעלה (סי' נ"ז ועוד), ומי שמונע בר מתלמידו בע"כ שחושב שתלמידו הוא טפל אליו, ואין לו היכולת להדמות להרב ולא יוכל לעמוד על דעת רבו ולכן מונע ממנו בר,

דלפ"ז יש הוי אמינא שחיי העובר אי"ז חיים ומותר להמיתו, וכמו

וביארנו במ"א שלכאורה איך קס"ד לאדם שיאמר דברים כאלו והגמ' קראו לזה "דבר המסור ללב וכל דבר המסור ללב נאמר בו ויראת מאלקיד" הלא אין לך דברי בזיון יותר מזה.

וביארנו שמיירי שהגר מתקשה ללמוד, והמלמד רוצה "לנחמו" באמרו שאי"ז באשמתו אלא שנגרם ממה שאכל דברים האסורים שמתטמם את מוחו, ולכן פיו אינו מסוגל ללמוד דברים שנאמרו מפי הגבורה.

שעפ"ז יש לומר כאן דמיירי ברב שמונע הלכה מפי התלמיד שחושב שהתלמיד אינו מסוגל לדבר דברי תורה מפני שאכל דברים טמאים.

ובזה יש לפרש הטעם שהעוברים מקללים אותו, בהקדם שיתכן דמיירי לא שאכל התלמיד עצמו דלא בשופטני עסקינן, כ"א שבשעה שהי' במעי אמו, האכילו אמו דברים האסורים, כפסק המשנה ביומא (פב, א) ש"עוברה שהריחה מאכילין אותה עד שתשיב נפשה", אבל זה יכול להשפיע על העובר ומזה יבוא למצב שיהי' תלמיד שאינו הגון, וכמו שכתבו התוס' בחגיגה (טו, א) שאמו

ויש לבאר ב' המימרות, דתחילה "אמר רב יהודה אמר רב כל המונע הלכה מפי תלמיד כאלו גוזלו מנחלת אבותיו שנאמר תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב, מורשה היא לכל ישראל מששת ימי בראשית", ושוב אומר שעוברין מקללין –

דיש לבאר דהנה ידע שיש ג' דרגות בתורה: א' ירושה כמ"ש תורה צוה לנו משה מורשה וגו'", מתנה כמו שאומרים "מתן תורה", ומברכים "נותן התורה" וכו', ג' מה שאמרו באבות "התקן עצמך ללמוד תורה שאינו ירושה לך".

ולכן מבאר שהרב שרוצה למנוע ממנו הלכה, היינו משום שהרב חושב שהתלמיד אינו מסוגל ללמוד ולקיים מה שאמרו "התקן עצמך ללמוד תורה", שחושב שאינו יכול לתקן עצמו ללמוד תורה, הנה לטענה זו אמר רב יהודה אמר רב שאף שאינו יכול להתקין עצמו ללמוד, אבל אסור למנוע מאתו הלכה מפני שזה ירושתו, דכל ישראל יש לו קשר לתורה מצד גדר הירושה.

וע"ז מוסיף "אמר רב חנא בר ביזנא אמר ר' שמעון חסידא כל המונע

שכתבו התוס' בנדה (מד, ב), וכבר שקו"ט בזה אם כוונתם כפשוטו, ואם אינו מלמד את התלמיד בזה הוא מונע ממנו בר ונוטל ממנו חייו, ולכן גם עובר מותרים להרוג, ולכן יקבוהו העוברין.

ועפ"ז יש לבאר הא דאמרו בסוטה (ל, א) שאפילו עוברים שבמעזי אמן אמרו שירה, דיש להבין מהי החידוש בזה שעוברין אמרו שירה.

ונראה לפי מה שבספר יחזקאל, כל ענין של יצי"מ נחשב ללידה, וכשהיו במצרים היו נחשבים כעוברין במעי אמן, ופרעה שגזר להרוג את הזכרים על האבנים פירש המהרש"א וכן הפנים יפות, שרצה שיפילו את העוברין כי חשש להרוג תינוק שכבר נולד, וחשב שבני ישראל אינן מצויין על העוברין, נמצא שיצי"מ הי' גדר של הצלה בפרט לעוברין, ולכן הם אמרו שירה, שהקב"ה הציל העוברין.

ובעיקר פירוש הגמ' כאן ראה בס' כל ישראל להגר"ש הבר שי' שקיבץ הרבה פירושים בענין זה.

ה

ביאור הקשר בין ב' מימרות

ולהעיר מבבא בתרא (שם) דהמזכה לעובר לא קנה אבל אם זה בנו קנה "הואיל ודעתו של אדם קרובה אצל בנו", ולכן שפיר יכול העובר לזכות במתנת תורה מפני שאנו בניס למקום, אבל כשמונע ממנו תורה היינו משום שחושב שלא זכה בתורה כשהי' במעי אמו, ולכן מקללין אותו העוברין.

הלכה מפי תלמיד אפילו עוברים שבמעי אמן מקללין אותו", דמה שמקללים אותו היינו משום שתורה גם היא מתנה חוץ ממה שהיא ירושה, דאף שירושה מתחיל רק כשהתינוק הוא בן יומו, ועובר אינו יורש (בבא בתרא קנב, א), אבל המתנה של תורה ניתנה כשהעובר במעי אמו, דאז לומדים עמו ונותנים לו תורה.

סימן צ"ב

(צב, א)

לימוד התורה בלילה

ועוד צ"ע, שעל ביטול תורה כתיב
"הכרת תכרת כי דבר ה' בזה", ומה
מוסיף בזה שאש אוכלתו.

ועיין רמב"ם (פ"ג מהל' ת"ת הי"ג)
שלאחר שהביא מימרא זו ד"כל בית
שאין דברי תורה נשמעין בו בלילה
אש אוכלתו", הביא העונש דהכרת
תכרת על "מי שאינו משגיח על דברי
תורה כל עיקר, וכן כל שאפשר לו
לעסוק בתורה ואינו עוסק וכו'", הרי
שיש חילוק בין מי שאינו לומד תורה
בלילה למי שמבטל תורה.

א"כ קשה ממנ"פ אם יכול ללמוד
ואינו לומד, הרי ע"ז יש עונש חמור,
ואם מיירי באופן שפטור מת"ת, כגון
שהא עסוק בפרנסתו בלילה וכיו"ב,
למה אש אוכלתו, בין לפירוש רש"י

קושיא ב"אש אוכלתו" באינו
לומד תורה בלילה

א

איתא בגמ' (צב, א): "ואמר ר"א כל
בית שאין דברי תורה נשמעים בו
בלילה אש אוכלתו שנאמר כל חשך
טמון לצפוניו תאכלהו אש לא נופח
ירע שריד באהל, אין שריד אל ת"ח
שנאמר ובשרידים אשר ה' קורא".

ויש להבין בטעם הדבר שאש
אוכלתו, דאם זה עונש עבור ביטול
תורה, איזה קשר יש להבית שלו
(עיין פירוש הרי"א"ף על העין יעקב
שמפרש שקאי על הבית, אבל מרש"י
משמע דקאי על האדם עצמו).

הרי הוא עובר בביטול תורה, וע"ז יש עונש חמור.

ותי' הב' של המהרש"א, דביום אין קולו נשמע משום שיש קול המולה של המון בחוץ, אבל בלילה שאין קול אחר בחוץ, אז אם אין קולו נשמע ה"ז גרע וסופו להיות נחרב. אבל עדיין קשה הכי בשביל שלא למד בקול יחרב ביתו,

ועוד צ"ב, דמהי הדיק שאש אוכלתו, הול"ל יחרב, וע"ד בשבת כי עיר שאין בו תשב"ר מחריבין אותו וכו' (שבת קט, ב), וע"ד בעירובין (יח, ב) בענין זה גופא: "כל בית שנשמעין בו דברי תורה בלילה שוב אינו נחרב", ואילו כאן דייק לכתוב "אש אוכלתו".

ולענ"ד יש לומר, דהנה לילה הוא זמן חושך, וכמו שהביא הכתוב "כל חשך וגו'", ובזמן חושך יש סכנה שלא יכשל בעץ ואבן, שיביא להיפך שלום בית, אז ישאר אש ואש, ולכן מדליקין נרות בש"ק שלא יכשל בעצים ואבנים.

אבל בימות החול מה ששומר הבית מהעצים ואבנים למיניהם, הוא לימוד התורה.

דקאי על האדם ובין להפירוש דקאי על הבית.

ב

ביאור לפי הגמ' בסוטה

ונראה לפי מה שאמרו בסוטה (יז, א) "דריש ר"ע איש ואשה זכו שכינה ביניהם, לא זכו אש אוכלתן".

ואולי זה הפירוש כאן שאם אינו לומד תורה בלילה אז חסר השראת השכינה, וממילא נשאר האש באיש ואשה.

ומכיון דאמרו חז"ל ביתו זו אשתו, נמצא שהאש אוכלת בביתו, ואי"ז עונש, כ"א שבדרך הטבע יחוד איש ואשה יכול להביא לאש שיאכלם, ועי' לימוד התורה בבית מונעים את זה מפני שהשכינה ביניהם. (שוב מצאתי כעין זה בס' "כל ישראל"), ועיין מש"כ המהר"ל בספרו נתיב התורה.

ג

דיק בלימוד בלילה דוקא

ומה שמדייק הגמ' דוקא בלילה עי' מהרש"א, וביאור הראשון דמירי במי שטרוד בעסקיו ביום, אבל לפ"ז

ד

שינוי הלשון בשו"ע אדה"ז

ויש להעיר שלשון הגמ' ורמב"ם הוא "כל בית שאין דברי תורה נשמעים בו בלילה אש אוכלתו", ואילו אדה"ז בשולחנו, הל' ת"ת (פ"ד ה"ח) שינה הסדר וכתב: "וכל בית שאין נשמעין בו דברי תורה בלילה אש אוכלתו", שהקדים תיבות "שאין נשמעין" ל"דברי תורה", וצ"ב מהי החילוק ביניהם.

ואפשר שלשון הגמ' משתמע שעיקר הקפידא הוא על לימוד התורה, ומה שצ"ל נשמעין היינו שזה ההוכחה שיש בו לימוד התורה, אבל אין הכרח דוקא שילמוד בקול, אבל אדה"ז מפרש שהדיוק הוא על תיבת "נשמעין" וכמו שכתב המהרש"א הובא למעלה, שאם אין דבריו נשמעין הרי זה חסרון וזה גורם לאש אוכלתו, וכנ"ל שאי"ז עונש, כ"א שהדברים שיכולין להביא לידי אש אוכלתן אין מה להגן ולמנוע מצב זה.

מיהו עדיין דורש ביאור מהי ההקפדה שיהא נשמעין, ואף שיש מעלה במוצאיהם בפה, על עירובין (נד, א) ובהל' ת"ת לאדה"ז (פ"ד ה"ט): "וכל

המשמיע קולו בשעת תלמודו תלמודו מתקיים בידו", מ"מ אינו מובן מה שאם לא השמיע שיביא למצב של אש אוכלתו.

ואפשר לבאר (ע"ד הדרוש), לפי מה שאמרו חז"ל במדרש שקול מ"ת לא ה' לו בת קול, והקשה כ"ק אדמו"ר (לקוטי שיחות ח"ד פ' ואתחנן), הלא אין הקב"ה עושה ניסא למגנא, מה ה' הצורך בשינוי טבע כזה, וביאר שבשעת מ"ת קולו של הקב"ה החדיר בכל העולם, וכשהקול חודר ליכא בת קול, ואי"ז שינוי הטבע, אדרבה כך הוא טבע הדברים.

ולכן כשנשמעים דברי תורה בבית, הרי זה חודר בתוך קירות הבית הבית, ושוב הבית נעשה בית של תורה שאי אפשר להחריב אותה, אבל בית שלא נשמע בו תורה בלילה הרי שייך שיחרב, אין הבית מוגן מפני שלא החדיר התורה את קירות הבית.

ועוד אמרו חז"ל (תענית יא, א. חגיגה טז, א) ש"אבני ביתו וקורות בית של אדם מעידים בו", שי"ל הפירוש בזה שהם קולטים כל מה שהאדם אומר, ואם דברי תורה נשמעים בהבית אז

הרבה קולות שנשמעים מבחוץ, ולפי דרכנו נגיד, שזה גורם שהבית יקלוט בתוכו כל מיני קולות שמחלישים את הבית, ולכן מוכרח לשמוע דברי תורה בלילה להכניס קול תורה טהור בלי שום תערובת של קולות זרים, שיוקלט בתוך כותלי הבית.

הבית עצמו מעיד, שיכולין לראות שהבית הוא בית של תורה.

מיה עדיין יש להבין מה שהדיוק כאן הוא שיהיא דברי נשמעים בלילה דוקא, י"ל בשתים: חדא ביום אין נמצאים בבית בדרך כלל כי עסוקים בדרך ארץ או שלומדים בבית המדרש, שנית כמ"ש המהרש"א שיש

סימן צ"ג

(צג, ב)

הריגת בר כוזיבא

א

מורח ודאין

איתא בגמ' (צג, ב): "והריחו ביראת ה', אמר ר' אלכסנדרי מלמד שהטעינו מצות ויסורין כריחיים, רבא אמר דמורח ודאין, דכתיב ולא למראה עיניו ישפוט... ושפט בצדק דלים והוכיח במישור לענוי ארץ. בר כוזיבא מלך תרתין שנין ופלגא, אמר להו לרבנן אנא משיח, אמרו לי במשיח כתיב דמורח ודאין, נחזי אנן אי מורח ודאין, כיון דחזיוהו דלא מורח ודאין קטלוה".

ונחלקו הראשונים בטעם שקטלוהו, הנה היד רמ"ה כתב שזה שלא הי' מורח ודאין נמצא שהי' נביא שקר, ונתחייב מיתה כנביא שקר.

והרמב"ם בתשובה כתב דלא הי' מבית דוד והי' משיח שקר, והטעם שקטלוהו י"ל דס"ל כהיד רמ"ה שמשיח הוא נביא וכשנתגלה שאינו משיח שלא הי' מבית דוד הרי הוא נביא שקר, ויש להאריך עוד בשיטתו אבל אכ"מ.

ועל ב' טעמים אלו הקשו, הלא בזמן בר כוזיבא שהי' בימי רע"ק כמבואר להלן (צז, ב) לא הי' נוהג מיתות ב"ד, כי הי' זמן רב אחר החורבן, ואיך קטלוהו.

ב

ביאור הרדב"ז וכ"ק אדמו"ר

והנה הרדב"ז כתב "דכיון דחזיוהו דלא מורח ודאין קטלוהו, כלומר רפו ידיהם ממנו ובאו הגוים והרגוהו". דבזה מיושב גם איך הרגוהו לאחר

ג

ישוב להקשיא הלא בטלו דיני

נפשות

אבל עדיין צ"ל דעת היד רמ"ה דס"ל שקטלוהו מפני שהי' נביא שקר, הלא כבר נתבטלו דיני נפשות אז.

וצ"ל שהי' בתור הוראת שעה, וכמו שאמרו למעלה (מו, א) שבי"ד מכין ועונשין שלא מן התורה כדי לעשות סייג לתורה, וברש"י "מפני שהיו פרוצים בעבירות", ובברכי יוסף (חו"מ סי' ב') הוכיח דדעת הרמב"ם דגם בזה"ז יש לענוש שלא כדין תורה למיגדר מילתא, וגם לשיטת הר"ן (שם) דבעי סמוכין, הרי בזמנו של רע"ק היו סמוכין, (והארכנו בזה למעלה ח"א סי' מ"ו).

והרמ"ה עצמו ס"ל כן (למעלה נח, ב ד"ה כל המגבי'), דאי"צ דוקא סנהדרי גדולה.

והטעם שהוצרכו לזה אז בזמנו של בן כוזיבא לדעת היד רמ"ה, יש לומר: כי בזמן ההוא רבו נביאי שקר, והי' סכנה לקיום התורה, ובזמן ההוא נתפשט כת הנוצרים, ושמואל הקטן התקין ברכת ולמלשינים קרוב

שנתבטל דיני נפשות דבאמת רפו ידיהם, אבל קשה קצת איך גרמו לו מיתה משום שלא הי' מורה ודאין הלך גרם מיתה הוא גם כן איסור חמור וחייבין בידי שמים.

ועוד, מסתימת לשון הגמ' משמע דאכן סברו דהי' חייב מיתה, וכי בשביל שלא הי' מורה ודאין חייב מיתה.

אכן עי' בחי' וביאורים בש"ס (ח"ב סי' מ"ד הערה 70) שכתב שכו"ע ס"ל דהגוים הרגו, אלא שנחלקו, אם הי' חייב מיתה, שר"ע הי' סבר שאי"צ להריח ודאין, ולא הי' חייב מיתה, ואילו שאר החכמים סברו דהי' צריך להיות מורה ודאין, ומאחר שלא הרי הי' רודף והי' חייב מיתה, אבל בסוף רפו ידיהם והרגוהו גוים, עיי"ש בארוכה.

הרי שמפרש שאין המחלוקת של תנאים מחלוקת במציאות כ"א מחלוקת אם הי' חייב מיתה, וזה שקטלוהו היינו שסברו שחייב מיתה מדין רודף, דזה שייך גם בזה"ז, ומושובות בזה כל הקושיות וסתירות בדברי בן כוזיבא.

והלא גם אם ננקוט שה' לו תכונות אלו, אבל מ"מ היו תנאים בזמנו שהי' להם תכונות אלו הרבה יותר מבן כוזיבא, ובפרט כפי המבואר ברמב"ם שחכמתו של משיח גדולה משלמה, ובפרט לפי המבואר בפנימיות התורה שנשמתו של משיח היא יחידה הכללית וכו', ולא מצינו שהי' לו תכונות נעלות אלו.

והנה בתורת כ"ק אדמו"ר מבואר שרע"ק דימה שזה בתחילת גיליון, והיינו משום שעשה פעולות של משיח, שלחם נגד הרומיים והצליח במלחמותיו ונצח אותם, שהגלות בא ע"י הרומיים שכבשו ונשתעבדו ישראל תחת ידם, והוא הצליח לגרש אותם מא"י וביטל השעבוד מלכיות, וזה הוא סימן מובהק על משיח שלחם נגד הגלות, וכמ"ש הרמב"ם שאין בין ימות המשיח לעוה"ז אלא שעבוד מלכיות בלבד, והרי הצליח לבטל השעבוד מלכיות, וכל שאר התכונות הבינו שיכנס בו לאחר שיגמור את מלחמותיו, ואז יעלה למעלות רוחניות יותר עד ש"ונשא מאד".

ויש לקשר זה עם המבואר בגמ' שיש משיח בן יוסף ומשיח בן דוד, שבאמת

לתקופה ההיא, ולכן למיגדר מילתא הרגו בן כוזיבא הנביא השקר לדעת הרמ"ה.

ד

ישוב להקושיא איך שייך כאן נביא שקר

עוד הקשו על הרמ"ה (עיין ס' רשימות שיעורים לידיד הגר"י קלמנסון שי' על מס' ב"מ בקונ' בסופו ס' ה'), הרי האריך המנ"ח (מצוה תקי"ז) להוכיח שנביא שקר הוא רק במי שהולך בדרך נביא שראוי להאמין בו על נבואת אמת, אם משקר ה"ז נביא שקר, אבל אם בא איזה הדיוט ונתנבא ה"ז לשחוק וללעג ומי יאמין לו אינו בכלל זה, ועוד הביא שם כמה הוכחות שכן הוא, א"כ איך קטלוהו משום זה, ודוחק לומר שסמך על הטעם של רודף.

ונראה לענ"ד ליישב בהקדם מה שיש להקשות על רע"ק איך דימה שבן כוזיבא הוא משיח, הלא מלבד התכונה של מורח ודאין צריך להיות הוגה בתורה וכו' ויכוף כל ישראל, ככל הסימנים שברמב"ם (הל' מלכים פי"א) המיוסדים על הפסוק בישעי',

במלחמותיו, נתחזק שהוא משיח ובדרך ממילא נתחזק שהוא גם נביא, ולא גרע מאילו התנהג בדרך הנביאים או עשה אות, כי זה עצמו שיש לו תכונת משיח הוא סימן שהוא נביא, כי משיח צ"ל נביא.

אולם, כשבחנו אותו ולא הי' מורח ודאין, הרי בזה נתגלה שהוא נביא שקר, כי נבואתו נתחזקה ע"י שהראה שהוא המשיח, וגם המנ"ח מודה דזה הי' מספיק להחשיבו נביא שקר, כי בזה שנצח הוחזק כנביא וכשלא הריח ודאין נעשה נביא שקר, ויש לפלפל בזה.

מבואר בכ"מ על יסוד דברי הזהר (ראה בס' "ימי מלך המשיח"), שהם ב' תקופות במשיח בן דוד עצמו, ובתקופה הראשונה הרי אין צורך שיהא לו כל התכונות של משיח בן דוד, ולכן סבר רע"ק שזה שלא הי' מורח ודאין היינו משום שעדיין לא בא לתקופה הב' שלו, ולתקופה הראשונה אי"צ לכל התכונות כ"א ללחום נגד האויב ולהחזיר הממשלה ליד ישראל ולבטל שעבוד מלכיות (אולם כל הנ"ל לכאורה תלוי אם חשבו שהוא משיח ודאי או רק חזקת משיח, והאריך בזה כ"ק אדמו"ר ובס' רשימות שיעורים הנ"ל ואכ"מ).

אבל היד רמ"ה חולק ע"ז וס"ל דמשיח צ"ל בו תכונות מורח ודאין בתחילה, לכן מיד שהראה האותות שהוא המשיח ע"י הנצחון שלו

סימן צ"ד

(צד, א)

שירה וברכה

ספק ברכות להקל מצד זה שיעבור
על לא תשא.

אמנם בשירה לא מצינו גדר כזה,
דליכא איסור לומר שירה כמה פעמים
ביום, ואדרבה ספר התהילים מלא
בשירות ותשבחות, אבל אם יברך ב'
פעמים על אותו דבר הרי זה ברכה
לבטלה וגם יעבור על לא תשא. וכן
מותר לומר תחינות כל היום, רק לא
ברכה (ראה שו"ע אדה"ז סי' קפ"ח
סי"ב) ועיין חכמת שלמה להגרש"ק
(סי' רס"ו ס"ד).

וצריך להבין החילוק ביניהם כי
בשניהם יש הזכרת השם.

ונראה דברכה הוא ההכרה שהכל בא
מהקב"ה, ולו הכח והממשלה בכל,
ובפרט בענין שעליו מברכים, ואם

א

קושיית המפרשים הלא בני ישראל
אמרו שירה

איתא בגמ' (צד, א): "גנאי הוא למשה
וששים ריבוא שלא אמרו ברוך עד
שבא יתרו ואמר ברוך ה'".

והקשו המפרשים ע"ז, הלא בני
ישראל אמרו שירה בקריעת ים סוף,
ומאי שנא שירה מברכה.

ב

חילוק בין ברכה לשירה

ונראה בהקדם מה שמצינו חילוק
להלכה בין שירה לברכה, דבברכה
יש כלל שאסור לברך ברכה לבטלה,
וכשבירך פ"א על איזה הנאה או
מצוה תו אסור לו לברך עוה"פ, וגם

[מיהו יש לעיין בהיתר לומר ולהפסיק בפיוטים באמצע השמו"ע ואכ"מ]²¹.

ובזה מובן ההלכה (ירושלמי ברכות פ"ו ה"א) ונפסק ברמב"ם (פ"ד מהל' ברכות ה"י) ובשו"ע אדה"ז (סי' ר"ו

²¹ וראיתי בכמה ספרים שביארו הטעם של ברכה לבטלה כי הברכה נתקן כמו תשלומין למה שקיבלנו, ואם יברך במקום שלא קבל הרי זה לועג להקב"ה, אבל לענ"ד למה לא יוכל לברך ה' כמה פעמים על אותה הטובה. ולכן נראה לענ"ד לבאר שברכה א"ז הודאה כ"א הכרה וקבלת מלכותו עליו כי מכיר כי הכל בא מהקב"ה כנ"ל, ומיד שהכיר ממשתלו בכל יצא י"ח, ותו אין מקום לקבל עוד על ענין זה וכמשנ"ת.

ובפנימיות הענינים, ברכה הוא מלשון המשכה, מלשון המברך את הגפן, ואם כבר המשיך את ההשפעה אין מקום להמשיכו עוה"פ. משא"כ שירה הוא ענין העלי' וכמו שביאר אדה"ז את המשנה "כל בעלי שיר יוצאין בשיר" שהמלאכים יוצאין מנרתיקן דהיינו הכלים שלהם להתכלל באו"ס, ולכן איתא בכתבי האריז"ל דמצוה לשורר בשבת, כי שבת הוא ענין עליות העולמות, ועלי' הוא ע"י שיר. דלפ"ז הרי אין גבול לעליות.

הביע את הכרתו של הקב"ה שוב אין מקום לברך עוה"פ על אותו הדבר.

וזהו הטעם שברכה צריך שם ומלכות, דשם לא מספיק דצריך גם להכיר שה' הוא המלך שממשלתו בכל, ובברכו הוא מקבל עליו את מלכותו, (ובזה ראיתי מיישבים קושיית התוס' דבשמו"ע ליכא מלכות, ותירצו דעצם הענין שבשמו"ע עומדים כעבד קמ' מרי' הרי זה מלכות).

וראה במהרש"א בברכות שביאר שיתרו הכניס גם מלכות בברכה שלו באמרו "אשר הציל אתכם וגו' מיד מצרים".

ובזה מובן מה שמצינו שאין להוסיף על השבחים בשמו"ע, והלא בשירה מוסיפים הרבה שבחים, אבל בשמו"ע מוגבלים אנו לומר "הא-ל הגדול והנורא" ותו לא כמבואר בגמ', כי שמו"ע הוא ברכה, ובברכה אין מקום להוסיף אלא כפי הנוסח שנמסר לנו ע"י אנשי כנסת הגדולה.

ולכן אמרו חז"ל דקריאת המגילה היא הליליא, דע"י שמספרים הנס מהללים את ה' ומודים לו, ואף שבהילול מבטאים ההכרה שהקב"ה הוא בעל היכולת ומשעובדים אליו כעבד לפני מלך, אי"ז ענין העיקרי של שירה, אלא ענין ההילול והודאה.

וכן הוא בתחינות ובקשות, דהלואי שיתפלל האדם כל היום כולו, דע"י מה שיבקש מה' יש לו קיום מצוה מה"ת.

ובברכה היא להיפך שאף שבברכה יש ענין של הילול, אבל התכלית הא קבלת מלכותו עלינו בההכרה שהוא בעל הברכות.

ועוד נראה לומר, שחכמים תיקנו הברכות, ורצו שהברכות יתייחסו להנאה או מצוה פרטית, כי אם האדם יאמר ברכות כל הזמן יחסר במעלת הברכה.

עכ"פ איך שיהי' הטעם בזה, בכדי לברך את ה' בניגוד לשירה, צריך הכרה גדולה יותר משירה.

מעתה מובן החילוק בין זה שיתרו אמר ברוך ה' ומה שבני ישראל אמרו

סי"ג) שאם אמר ברכה לבטלה צריך לומר ברוך שם כבוד מלכתו לעולם ועד שלא להזכיר שם שמים לבטלה", כי ע"י שיאמר ברוך שם נמצא ששבח את השם, והוי כמו שירה, דהיינו שמשנים הברכה (שהיתה לבטלה) לשירה שאינו שייך שיה' לבטלה.

ועוד יש באמירת בשכמל"ו ענין של קבלת המלכות, עיין בס' "שיעורי הלכה למעשה – או"ח" להגרשד"ב ליון שי' (ע' קח) שהאריך בזה. וגם זה מתאים לדברינו, כי הברכה היא קבלת המלכות, וכשנאמר לבטלה הרי זה היפך הענין של קבלת המלכות, לכן צריכם לתקנו ע"י אמירת בשכמל"ו.

אבל בניגוד לזה הא ענין השירה, שאינה הכרת וקבלת מלכותו כ"א הכרת הטוב והודאה, וכל מה שיכול להוסיף ברגשי תודה ובהילול לה' הרי זה משובח, וכמו שאמרו בהגדה "ואפילו כולנו חכמים וכו' מצוה עלינו לספר ביצי"מ וכל הרבה הרי זה משובח", כי המטרה של סיפור יצי"מ הוא הילול והודאה.

מעשה ישראל – חידושים וביאורים במס' סנהדרין

שירה, שבכדי לומר שירה אי"צ
להכרה והתבטלות לה' כבברכה, ואף
שאמרו שירה, מ"מ לא באו לידי
ברכה, שלא הגיעו לדרגת הכרת
וקבלת מלכותו כמו יתרו, ולכן נחשב
כגנאי לישראל.

סימן צ"ה

(צה, א)

אין רוכבין על סוסו

בסוסו של מלך, ופשטו לו שהותרה
היא.

אבל לפ"ז הקושיא נשאר להדעות
דהוי דחוי' ולא הותרה.

ב

ידיעה שלא בדרך הטבע

ואולי יש לומר דמה שידע שדוד
המלך בצרה לא בא לו ע"י ידיעה
מעדים, רק מענין בלתי טבעי דחייף
רישי' וחזי דם, או "אתא יונה איטריף
קמי", ואמר ש"מ דוד מלכא דישאל
בצערא שרי, א"כ חשב דההיתר
לעבור על איסורי תורה הוא רק
כשיודעין בידיעה שהתורה סמכה
עלי' כמו ע"י ראי' או שמיעה מעדים,
אבל מידיעה כזו אין להתיר, והם
פסקו לו דגם בזה יש להתיר.

א

שאלתו של אבישי

איתא בגמ' (צה, א): "תנן אין רוכבין
על סוסו ואין יושבין על כסאו ואין
משתמשין בשרביטו, בשעת הסכנה
מאי, אתא שאל בי מדרשא, אמרו לו
בשעת הסכנה שפיר דמי רכבי'
לפרדי' וכו'".

ובהשקפה הראשונה תמוה, מה ה'
שאלתו, וכי לא ידע שפיקו"נ דוחה
כל האיסורים שבתורה חוץ מג'
עבירות.

ועיין בס' "כל ישראל" שהביא
משו"ת אגרות משה (חו"מ ח"ב סי'
ע"ט) דשאלת אבישי היתה אי מה
שהותרה איסורים הוא דחוי' או
הותרה, ואם זה רק דחוי' אין ראוי
שיעשה נס על ידי זה, ואין להשתמש

שלא בדרך הטבע לידיעת מצב החולה.

ידוע מה שחילקו בהא דמבואר שתורה לא בשמים היא, ואין פוסקין הלכה מבת קול או מאליהו הביא, אבל לגלות על מציאות הדברים שפיר יכולין לסמוך על בת קול, ועד"ז כאן אף שרפואה שאינו מיוסד על הטבע אין היתר לעשותו בשבת, אבל מה שנביא יודע שיש מישהו שהוא בסכנה, בודאי שמותר לחלל שבת להציל אותו, אף שהידיעה לא בא בדרך הטבע.

ג

עוד ישוב להקושיא הלא הוי פיקו"נ

ועוד אפשר לומר, דאף שהי' כאן פיקו"נ דדוד, מ"מ ההלכה דאין רוכבין על סוסו וכו' הוא מצד אימת וכבוד המלך, ומלך שמחל על כבודו אינו מחול, דאי"ז כבודו אלא כבוד ה'.

ובפרט מי שחולק על מלכות בית דוד ראוי שיכישו נחש (להן קי, א), ובתוספתא תרומות (פ"ז הכ"ג): "ר"ש אומר כך אמרה להם כל

ויש להעיר מהשקו"ט באחרונים אי מותר לחלל שבת לבוא אל צדיק ולבקש ממנו ברכה, דאף שברכת הצדיק מועיל, אבל מאחר שאי"ז דבר טבעי אין לחלל שבת, וכידוע השקו"ט בזה, ולכאורה מכאן ראי' דמותר.

דהנה בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' רכ"ה בסופו) דן במורה אחד שהתיר לשלוח טלגרם (ע"י נכרי) בבקשת ברכה מצדיק מפורסם עבור חולה שיב"ס, והמהרש"ק הרעיש עליו ופסל אותו מלהורות עד שישוב מפסק זה.

אמנם ראיתי מעירים משו"ת צ"צ (או"ח סי' ל"ח) שכשיש רפואה בדוקה שאינו בדרך הטבע יש להתיר, דלפ"ז בצדיק מפורסם בברכותיו שפיר יש מקום להתיר, ובכמה קובצים שקלו וטרו בזה ודחו ההיתר מדברי הצ"צ, ולא באתי כאן לפסוק הלכה, אלא להעיר שמגמ' כאן אפשר להביא ראי' שגם כשיודעין שלא בדרך הטבע שמותר לעבור על איסורי תורה לצורך הצלה.

אמנם לאחר העיון נראה שאין מכאן ראי', שיש לחלק בין עצם הרפואה

ד

עוד ישוב בהקדם ב' דיוקים

עוד יש ליישב הקושיא, בהקדם מה שצ"ב מה שלכאורה קשה וכי לא יכול למצוא סוס או פרד אחר שלא יצטרך למצוא היתר להשתמש בסוסו של דוד המלך, וגם עצם הענין ששאל בבי מדרשא אי"ז נכון כי אין להשהות לשאול כשיש סכנה, והשואל הרי זה מגונה ושופך דמים.

וגם קשה דמזה שחפש בבית' ולא מצאו הרי זה מוכיח שלא ידע איפה דוד המלך, ואיך יצילו ברכבו על סוסו.

אמנם יש ליישב ב' התמיהות בדברי הס' עין הבדולח (הובא בס' כל ישראל) דידע שסוסו של דוד המלך הוי כמו חמורו של פינחס בן יאיר שהי' מוליך בעצמו רפב"י למקום שצריך, דלכן רצה דוקא סוסו של דוד, דסוס אחר לא יועיל למצוא את דוד, ולכן חפש את דוד כי לא ידע איפה הוא רק שהוא בסכנה.

ולכן זה הי' השאלה שלו, אם יכול להשתמש בסוסו של דוד בכדי למצאו, דמצד אחד הרי אין משתמשין

המורד במלכות בית דוד חייב מיתה", והרמב"ם בפיהמ"ש כאן כתב "שמכלל יסוד זה שאין מלך לישראל אלא מבית דוד ומזרע שלמה בלבד וכל החולק על משפחה הזאת כפר בשם ובדברי נביאיו", וראיתי מביאים מהגר"ח שאף שבכל מלך המורד בו חייב מיתה מ"מ אינו מחוייב להרגו, אבל מורד במלכות בית דוד מחוייב מיתה בעצם כי יש דין מיוחד במלכות בית דוד.

מעתה חשש אבישי שאם ירכב על סוסו יחשב כחולק על מלכות בית דוד, והוי כופר, ולא הותר זאת לצורך פיקו"נ, ועוד שהוא יתחייב מיתה, ואולי אינו מחוייב למסור נפשו בעד הצלת דוד.

ועוד שהוא ידע שמלכות בית דוד הוא ענין נצחי, ואם לא יציל את דוד לא יגרע משום שזה המשכיות מלכות בית דוד, א"כ סבר שלא הותר לו לרכוב על סוסו.

אבל פסקו לו בבי מדרשא, דכאן הלא מה שרכב על סוסו הוא לצורך פיקו"נ של דוד, ואין בזה האיסור דחולק על מלכות בית דוד, ולא יתחייב מיתה.

בסוסו וכאן אין בטוח שהסוס יכול ופסקו לו שיכול להשתמש בסוסו אם
למצאו, אבל מצד אחר זה יכול זה יכול לסייע להציל את דוד, אף
להצילו שיביאנו למקום שנמצא, שאי"ז דבר ברור.

סימן צ"ו

(צו, ב)

אם מקבלין גרים מעמלק

אחד מכל אומות העולם להתגייר
שיקבלוהו ולעמלק ולביתו לא
יקבלוהו" ומביא הוכחה לזה מסיפור
של דוד שהרג את הגר העמלקי.
ומפאת קושיא זו יש שהגיהו "מבני
בניו של נעמן" במקום המן.

ובעיקר קשה, הלא הרמב"ם (הל'
איסורי ביאה (פי"ב הי"ז) פסק "כל
העכו"ם כולם כשיתגיירו וכו' הרי הן
כישראל לכל דבר וכו'", הרי שכתב
כל העכו"ם ולא חילק בין עמלק
לשאר אומות.

וכבר האריכו ביישוב קושיא זו בכמה
ספרים, נקבצו בס' "ימות המשיח
בהלכה" (ח"ב ע' שצ"א ואילך),
וחקר שם אם לעת"ל אם יתגיירו
מעמלק אם יהי' חיוב להורגם, עיי"ש
בארוכה.

א

קושיית המפרשים איך קבלו גרים מעמלק

איתא בגמ' (צו, ב): "מבני בניו של
המן למדו תורה בבני ברק", וכ"ה
בגיטין (נז, ב), ובעין יעקב הוסיפו:
"ומני רב שמואל בר שילת",
ומוכרחין לומר שאחד מזרעו של
עמלק נתגייר ויצא ממנו מי שלמדו
תורה בבני ברק.

וידוע הקושיא (ראה ס' עיון יעקב על
הע"י, וס' יד דוד, ועוד) איך קבלו
גרים מעמלק, הלא נצטוינו למחות
את זכר עמלק, וחז"ל בכ"מ אמרו
בפירוש שאין מקבלין גרים מעמלק
כמו במכילתא (סו"פ בשלח) ובכמה
מדרשים: "ר' אליעזר אומר נשבע
המקום בכסא הכבוד שלו שאם יבא

ב

מחלוקת הבבלי והמכילתא

ובס' "ימות המשיח בהלכה" (שם) הביא מ"תורת מנחם" (תשמ"ז ח"ב ע' 370) שכ"ק אדמו"ר אמר שמקור הרמב"ם הוא מהגמ' כאן דבני בניו של המן, ובע"כ שהבבלי חולק על המכילתא. ובס' הנ"ל כתב שגם החיד"א כתב כן בס' פתח עינים ועוד מקומות בספריו, וכתב שלכן כותב הרמב"ם שהטעם שדוד הרג הגר העמלקי בהעדאת פיו, הוא מפני שהיתה הוראת שעה או מדין מלכות, ולא כתב כהמכילתא מפני שהי' מעמלק, הרי שתפס הרמב"ם שלדעת הבבלי כשנתגייר אינו עוד עמלק, ויתירה מזו כתב הכס"מ (הל' מלכים פ"ו ה"ד) בדעת הרמב"ם שאם השלימו וקבלו ז' מצות אינם עוד עמלק.

[ויש להסתפק אם זה משום שהוי גר תושב ואינו עוד בכלל העמים וכמ"ש הט"ז (יו"ד סי' ב' סק"א), אבל אם קבלו הז' מצות לא מפני שנמסרו בסיני, דיש מקום לומר דרק כשקבלו מצד סיני נתחדש מציאותם כמו אצל ישראל שע"י מעמד הר סיני נתגיירו,

אבל כשמקבלים רק מצד השכל אי"ז משנה מציאותם ונשארו עמלק].

איך שיהי' הביאור בדברי הרמב"ם, זכינו שבאמת פליגי בזה הבבלי עם המכילתא עם מקבלין גרים מעמלק, וצ"ל באיזה סברא פליגי.

והביא בס' הנ"ל מהכלי חמדה שכתב שהטעם דמקבלין גרים מעמלק הוא דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, א"כ אינו עמלקי.

אבל לפ"ז צ"ע טעמו של המכילתא החולק על גמרא שלנו דאין מקבלין אותו כגר, הלא גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, ואינו נחשב עכשיו כעמלקי.

ג

ביאור מחלוקת המכילתא והבבלי

ונראה לבאר בב' אופנים:

אופן א' יש לומר לפי מה שאמרו למעלה (עא, ב) דגוי שברך את ה' או שעבד ע"ז או הרג חבירו ונתגייר דפטור, וכ"פ הרמב"ם בהל' מלכים פ"י ה"ד, והטעם דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, אמנם אי הרג בן ישראל או בא על אשת ישראל של ישראל

משום חיוב הריגה רק משום ביטול ממצות, ולכן בעמלק שהורגין אותו בשביל העבירות שלו גם בטריפה כן.

ולפי מה שביארנו יש לומר נפק"מ אחר, דאם זה עונש בעבור חטאם נגד בני ישראל, א"כ גם לאחר שנתגיירו חייבין הם בעונש המגיע אליהם ממה שחטאו לישראל.

אבל אם זה מצוה למחותם בעבור רשעתם שעושין עכשיו, הרי לאחר שנתגיירו (או אפילו קבלו ז' מצוה כדברי הכס"מ בשיטת הרמב"ם הנ"ל), שוב אין מצוה להורגם.

והביא שם שהמכילתא כתב שהוא עונש, ולכן מבואר מה ששיטת המכילתא היא שאין מקבלין גרים מפני שלא נתבטל העונש עי"ז, אבל הרמב"ם סובר שדעת הגמ' דידן חולק עי"ז וס"ל דהוי מצוה למחותם, ולא בתור עונש כנ"ל.

ד

ביאור שני בשיטת המכילתא

ובאופן שני יש לומר, דהמצוה לאבד זכר עמלק הרי זה כמו איסורי הנאה דכל הנקברין אפרן אסור (תמורה לד, א), שא' מן הפירושים בזה הוא, אף

חייב, ועיין בתוס' שם, הרי דדבר השייך לישראל נשאר החיוב מיתה שהי' עליו מקודם.

ולכן, החיוב מיתה המוטל על ישראל להורגם, הרי זה כאילו חטאו לישראל, [כי השנאה אליהם בא ממה שבא ללחום בנו כשיצאנו ממצרים כמפורש בתורה, נמצא שזהו כמו עונש למה שחטאו נגד ישראל], ונשאר חיוב מיתה גם לאחר שנתגיירו, א"כ איך יכולין לגיירם כשמיד לאחר הגירות יתחייב להמיתם.

ויש להעיר שזה תלוי במה שנסתפק בס' גור ארץ יהודה (קונטרס המועדים סי' כ"א אות ב') שחקר הגר"מ זמבא הי"ד אם הוא ענין מצוה או ענין עונש, ונפק"מ בעמלקי בטריפה, דאם הוא בתורת עונש הרי טריפה לאו בר עונשין למיתה שהרי אינו חי, אבל אם הוא מצות גברא לבער העמלקים שפיר גם בטריפה יש חיוב, וכמ"ש המאירי לסוטה (לה, א) לענין עגלה ערופה דצריכים להביא אפי' היכא דהנהרג הי' טריפה, ומבואר דאף דטריפה פטור על הריגתו מ"מ חיוב עגלה ערופה אינו

והראי' לזה הוא מדברי הכתובים בס' שמואל עצמם, שהרי כתוב שם שאמר שהוא גר עמלקי, והאמין לו דוד, ומ"מ נקרא גר עמלקי, דקשה לומר שהאמין שהוא עמלק אבל לא האמין שנתגייר, וצריך לומר שס"ל להמכילתא דאף שנחשב כיהודי עדיין הי' חייב להורגו, ולכן לכתחילה אין מקבלין אותו.

נמצא שאין המכילתא חולק על הבבלי, ותרווייהו יכולין לסבור דאין מקבלין, אלא שלאחר שנתגייר שוב מקבלין אוצו ונחשב כישראל החייב מיתה, נמצא שליכא מחלוקת בין הגמ' שלנו עם המכילתא.

אמנם קשה דלפ"ז איך למדו תורה בבני ברק הלא הם זרעו של עמלק ויש חיוב להורגם לדעת המכילתא. ודוחק לומר שזה רק הגר העמלקי עצמו אבל זרעו אין מחוייבין להרוג.

ועוד דגם אם נחלק כך ונשווה המכילתא עם גמ' דידן שוב אין מקור לדברי הרמב"ם שמקבלין אותו לכתחילה.

ואולי יש לומר שהרמב"ם ס"ל דזה גופא שרוצה להתגייר, הרי זה הוכחה שהרע שבו אינו בתכלית, ולכן אין

שפנים חדשות באו לכאן, מ"מ ע"י שיהנה מהאפר נחשב כמו שנהנה מן הדבר האסור בהנאה שעל ידו נמצא שהביא להנאה.

ועד"ז יש לומר בהחייב למחותו דהוי כמו איסור הנאה, ואף שעכשיו נשתנה מציאותו ע"ד שנשרף הדבר שנאסר בהנאה, מ"מ נמצא שזכר של עמלק נתקיים ע"י שגייירו אותו.

אמנם הגמ' שלנו חולק על דמיון זה, דכאן אין כוונת התורה לאסור הנאה מעמלק כ"א למחותם שלא ישאר זכר מהם, וכשנתגייירו שפיר אין זכר לעמלק שנתשתנה מציאותם, ויש לפלפל בזה.

ה

דחיית התיווך בין הבבלי והמכילתא

והנה לכאורה הי' אפשר לתווך בין שיטת המכילתא לגמ' דידן, ולומר שגם לשיטת המכילתא דאין מקבלין ודוד הרג את הגר העמלקי משום שהי' עמלקי, דמ"מ בדיעבד נחשב כיהודי וכמו שכתבו כמה, ושפיר יתכן שבני בניו של המן למדו תורה.

כנ"ל, ובמכ"ש כשרוצה להתגייר, שזה הוכחה שאינו בגדר עמלק שמחוייבין אנו למחותו כי הוא עצם הרע, אבל עמלק זה אינו בכללם, ולכן שפיר שייך שיתגיירו וילמדו תורה בבני ברק, ועיין בס' "ימות המשיח בהלכה" שם שהביא מה שהקשה כ"ק אדמו"ר.

חיוב להורגו, כי הטעם שהורגים אותו הוא כמבואר כל זה בספרי חסידות על יסוד הפסוק ראשית גוים עמלק ואחריתו עדי אובד, שהוא תכלית הרע, ואי אפשר להתברר כשאר אומות, מפני שעמלק הוא עצם הרע,

ויש לומר, בד"א כשנשאר בגיותו וברשעתו, אבל אם מקבל עליו ז' מצות משלימין עמו כמ"ש הרמב"ם

סימן צ"ז

(צז, ב)

שלשים ושש צדיקים בכל דור

רב מנא אין העולם יכול להיות פחות משלשים צדיקים כאבינו אברהם, ומה טעם 'אברהם ה' יהי' יהי' מיניין שלשים", ובמרגלית הם הביא כן גם מזהר (וירא קה, ב).

וצריך להבין במה נחלקו הבבלי והירושלמי שלהבבלי יש ל"ו צדיקים. ולירושלמי (והמדרש והזהר יש) שלשים.

גם יש להבין המעלה במספר שלשים ושלשים ושש.

והנה בנוגע לל"ו כתב בפ' נזה"ק על המדרש שהוא רובא דסנהדרין של ע"א, ובכדי להיות רובם מזכים בעיני ל"ו, (ולהעיר ממה שהביא במרגלית הים מזהר דה' חצי מסנהדרין ביחד עם משה ואהרן).

א

ל"ו או ל' צדיקים

איתא בגמ' (צז, ב): "אמר אביי לא פחות עלמא מתלתין ושיתא צדיקים דמקבלין אפי שכינה בכל דרא, שנאמר אשרי כל חוכי לו, לו בגימטריא תלתין ושיתא הוו", וכ"ה בסוכה (מה, ב),

ובגליון הש"ס כאן ציין למד"ר (בראשית פ' ל"ה) דאיתא "לא פחות מתלתין צדיקי".

ופלא שלא הביא גם מירושלמי (עבודה זרה פ"ב ה"א): "דמר רב הונא בשם רב 'וישקלו את שכרי שלשים כסף', אילו שלשים מצות שעתידין בני נח לקבל עליהן, ורבנין אמרי אילו שלשים צדיקים שאין העולם חסר מהן, דמר רב נחמן בשם

והנה המוח נחלק לג' חלקים חכמה בינה ודעת, המושל על כל הע"ס, שבסך הכל הוא שלשים.

אשר מזה נראה שמספר שלשים צדיקים קשורה עם מעלתם בתור המוח והראש של הדור שהם מנהיגי הדור.

ג

אברהם בגדר מלך

מעתה מובן מה שהמקור לזה שיש שלשים צדיקים הוא מאברהם שאמרו חז"ל שהי' מלך וכמו שהביא רש"י (בראשית י"ד י"ז, ומקורו מב"ר) על התיבות "עמק המלך" "עמק שהושו שם כל האומות והמליכו את אברם עליהם לנשיא אלקים ולקצין" (ובב"ר שם איתא הלשון "מלך"). וזה הי' קודם שנימול ועאכו"כ לאחר המילה שנעשה בעה"ב ומלך כל כל הרמ"ח אברין.

ולכן הרמז לשלשים הוא בהפסוק שאמר הקב"ה "המכסה אני מאברהם וגו'" שמכיון שהוא מלך על כל העולם שכל האומות קבלו אותו למלך, ובפרט לאחר שנימול ונקרא אברהם, אב המון גוים, איך יכול

אבל לפ"ז למה נסתפק בל"ו ולא בע"א, ולמה מספיק רק רוב, ומי הם המקטרגים שצריכים רוב כנגדם.

ב

שלשים מורה על מדת המלכות

ונראה לענ"ד לבאר הענין בהקדם מה דשנינו באבות (פ"ו מ"ו) שהמלכות נקנית בשלשים מעלות, והקשר שמספר שלשים הוא כי יוסף שהי' מלך נמלך בגיל שלשים, ויהודה שהי' מלך על אחיו בגיל שלשים, ודוד המלך מלך בגיל שלשים. גם באות למ"ד שהוא שלשים הוא האות הכי גדולה באותיות, והלמ"ד היא האות האמצעית בתיבת מלך, המורה שהיא הנקודה התיכונה שבמלכות. וע"ד הקבלה יש לומר, שספירת המלכות שבכל העולמות בי"ע, כוללת כל הע"ס, נמצא שבמלכותו ית' מודגש ענין השלשים.

עוד יש לבאר, שתיבת מלך ידוע היא ר"ת מוח לב כבד, ועיקר ענין המלכות באדם הוא השכל ש"המוח שליט על הלב".

אבל הצד השווה שבב' פירושים אלו שמדגישים מעלת שלשים בקשר לענין המלכות.

ה

כוונת הירושלמי ב"שלשים צדיקים"

ונחזור לאברהם אבינו שהוא ה' המלך הראשון שהתחיל להשפיע ולמלוך על העולם, שפירסם אחדות ה' לכל העולם, וגם עניני צדק ומשפט, דהיינו קיום ז' מצות ב"נ, ועד"ז בכל דור ישנם שלשים צדיקים, שענינם הוא מלכות, שמנהיגים את העם בבחינת המלכות שלהם, שעל ידם מכינים את העולם לימות המשיח, שאז יושלם מלכותו ית'.

ומעתה יש לומר שאולי לא כיוון חז"ל לומר שיש שלשים צדיקים בכל דור, לא פחות ולא יותר, כי בסוגיא זו עצמו אמר רשב"י ששייך שיהא פחות מל' וכמו שהעירו המפרשים, אלא הכוונה לדרגת הצדיקים בתור מלכים.

ולכן בתלמוד ירושלמי (וכן במד"ר) שלדעת רש"י הוא אגדת א"י)

לעשות דבר לאבד את סדום, שהוא תחת ממשלתו, מבלי להגיד לו מה שעושה.

ואולי יש לומר דזהו הקשר להמימרא של רב הונא בשם רב ששלשים קאי אשלשים מצות של ב"נ, כי יש לומר שזה מורה על מלך המשיח להביא כל העולם לקיום ז' (שלשים) מצות, והרמב"ם אכן הביא דינים אלו של ז' מצות ב"נ בסיומא דהל' מלכים המדבר בעניני מלך המשיח, וכ"ק אדמו"ר ביאר שמה שפועלים על ב"נ לקיים ז' מצות שלהם עכשיו זה מביא הגאולה שאז כולם יקבלו הז' מצות, נמצא שזה קשור עם הל' מלכים.

ד

ביאור מחלוקת האמוראים בירושלמי

וזהו מה שנחלקו שם, אם המספר שלשים שבפסוק מורה על גדר המלכות בנוגע לקיום ז' (שלשים) מצות שעתידין לקבל עליהם שאז יהא גדר המלכות בעולם בשלימות, או ששלשים המורה על מלכות קאי על השלשים צדיקים ומנהיגים שישנם בכל דרא, שהם מלכים (וכמו שאח"ז מאן מלכא רבנן").

מדגישים מעלת שלשים צדיקים, כי דרך הירושלמי ביאר כ"ק אדמו"ר בכ"מ הוא לראות את העתיד בהוה, ולכן בכל מקום הוא מוצא ענין המלכות של העתיד מודגשת, עד שאמרו במד"ר על הפסוק מצאתי את דוד עבדי שאיפה מצאו בסדום.

ו

ביאור שיטת הבבלי

אבל הבבלי שעליו אמחז"ל (למעלה כד, א) "במחשכים הושבני זה תלמוד בבלי", והבבלי עוסק בגדרי הגלות שאין נראה בה מעלת המלכות, כי אדרבה כל ענין הגלות הוא שעבוד מלכיות, אלא ההדגשה על צדיקים אי"ז על מעלתם בתור מלכים, כי אם בתור צדיקים רועים את צאן מרעיתם, המראים אהבתם להם ומתפללים בעדם ומעודדים ומנחמין אותם, אשר מעלה זו של הצדיקים קשורה עם ענין המדות, שידוע שעיקר המדות הוא המספר שש וכל אחד כלולה משש מדות (מדת המלכות אינה נמנית), שהיא המספר ל"ו. (מיהו צע"ק מהמבואר למעלה ה, א) במעלת ראשי גליות שבבבל על הנשיאים בא"י, ויש ליישב.

וזהו מה שהגמרא מוצא הרמז ל"ו בהפסוק "אשרי כל חוכי לו", שמראה על מעלת הצדיקים שמעוררים העם לחכות ולצפות למשיח מפני שמרגישים את קושי וחושך הגלות, ומצד אהבת ישראל שלהם מעוררים הצפי' לגאולה, שלא יתיאשו.

ז

תיוון הבבלי והירושלמי

נמצא שליכא מחלוקת בין הבבלי לירושלמי במציאות, כי מדברים לא למספר המכוון של צדיקים בכל דור, אלא מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, אלא שהירושלמי מדבר בנוגע לבחינת ומעלת המוחין שבצדיקים כמנהיגים ומלכים בתור הכנה למלך המשיח, ושתפקידם בתור מלכים לגלות ענין מלכות גם עכשיו.

וכמו שכתב הרמב"ם שמלך המשיח יכוף לקיים תומ"צ, (שזה באמת התפקיד של כל מלך וכמו שהאריך בסוף פ"ד מהל' מלכים "להרים דת האמת", אלא שמלך המשיח יצליח בזה בשלימות), וזה גם תפקיד הצדיקים בכל דור (ועמך כולם צדיקים) להשפיע על בני ישראל לקיים מצות שלהם, וכן להשפיע על

אומות העולם לקיים השלשים מצות (שלהם)

אבל הבבלי מדבר בנוגע לבחינת ומעלת האהבת ישראל והמדות של צדיקים המסייעים לבני ישראל להחזיק מעמד בימי החושך ("במחשכים הושיבני") הגלות המר, שעיקר ההדגשה היא על המדות של הצדיקים ולא על המוחין שלהם.

אבל יתכן שהצדיקים שהם משמשים בתור מלך הם אותם הצדיקים שמשמשים בתור רועים.

אבל עכשיו שלכו"ע נמצאים בעקבתא דעקבתא דמשיח, יש לנקוט ולאמץ ולחבר את ב' הדרכים, של מלכות דהיינו לחיות הגאולה גם עכשיו בפרט ע"י לימוד התורה בעניני משיח וגאולה כמו שהורה כ"ק אדמו"ר שבזה אנו חיים עם גאולה גם עכשיו.

אבל גם כשחיים עם תחושה של גאולה עכשיו אסור לשכוח שעדיין נמצאים בגלות שעדיין לא נבנה הביהמ"ק השלישי וכו' וצריכים לצעוק מקירות לבינו "עד מתי".

סימן צ"ח

(צח, ב)

לא איברי עלמא אלא למשיח

א

מחלוקת האומראים למי איברי עלמא

איתא בגמ' (צח, ב): "אמר רב לא איברי עלמא אלא לדוד, ושמואל אמר למשה, ור' יוחנן אמר למשיח"

ופירש"י (ד"ה אלא לדוד): "בזכות דוד שהי' עתיד לומר כמה שירות ותשבחות". ובד"ה למשה: "בשביל משה שהי' עתיד לקבל את התורה", אבל אינו מפרש דעת ר' יוחנן שהוא למשיח.

וצריך להבין במה פליגי רב שמואל ור' יוחנן.

עוד יש לדייק, שבנוגע לדוד כותב "בזכות דוד", ואילו בנוגע למשה כותב "בשביל משה". ואף שיש לומר

בפשטות שסומך על הלשון בזכות שכתב מקודם, אבל זה דוחק כי בלא"ה הוצרך להוסיף מלת "בשביל", ולמה לא כתב "בזכות", ומשע דבריאית העולם נברא בזכות דוד ושירה שלו, אבל לשמואל נברא העולם בשביל משה, בכדי שיקבל התורה, וצ"ל החילוק ביניהם, וגם יש לדייק שבר' יוחנן אומר סתם "למשיח" לא "בזכות משיח" או "בשביל משיח".

ב

רב לשיטתו

ואפשר לומר דלכו"ע בריאת העולם הוא בשביל ימות המשיח, שרק אז נקיים בשלימות כל התורה ומצות, ואם בריאת העולם הי' בשביל ישראל ובשביל תורה דנקרא ראשית כמ"ש

גלות שנתחלל כבוד שמים, ולכן סבר גם שעיקר הגורם לגאולה העתידה, ושלכן נברא העולם הוא השירות ותשבחות של דוד.

ועיין לעיל (צד, א): "בקש הקב"ה לעשות חזקיהו משיח וכו' אמרה מדת הדין לפני הקב"ה, רבש"ע ומה דוד מלך ישראל שאמר כמה שירות ותשבחות לפניך לא עשיתו משיח חזקי' שעשית לו כל הניסים הללו ולא אמר שירה לפניך תעשה משיח וכו'", הרי שמשיח תלוי באמירת שירה.

ויש לבאר דברי הגמ' בב' אופנים: א', שאמירת שירה אינה מספיקה להבאת הגאולה ולעשותו משיח, כי עיקר הוא התורה וכמ"ש שמואל כאן, ב' או יש לומר, שאכן שירה היא המביאה לגאולה, אלא שצריך ריבוי שירה בכמות ואיכות שלא הספיק דוד לאומרו, ואם חזקי' הי' אומר שירה זה הי' יכול להספיק להביא הגאולה ושלכן בקש הקב"ה לעשותו משיח.

וזה שאמר רב כאן שבזכות אמירת שירה נברא העולם, מכיון שסוכ"ס השירה יביא להמטרה דהיינו הגאולה שאז כל העולם תתמלא בשירה.

רש"י עה"פ בראשית, הלא אי אפשר לישראל לקיים כל התורה כשהם בגלות, וכמו שמבאר הרמב"ם בריש פי"א מהל' מלכים שגדר של משיח הוא שיפעול שלימות התורה עי' בלקו"ש (חי"ח פ' בלק) שהאריך בזה מאד.

וכן מה שלעת"ל יתגלה מלכותו ית' בכל העולם, ויהי' ה' למלך כל העולם וידע כל פעול כי אתה פעלתו, וכו'.

אלא שנחלקו איזה מן ב' ענינים אלו הוא העיקר, אם בשביל שיתגלה כבוד מלכותו, ונשיר לפניו שיר חדש, או שאז תתגלה מעלת התורה, ותורה חדשה מאתי תצא.

לזה אומר רב, שהוא בזכות דוד שאמר שירות ותשבחות לה', שרב לשיטתו שהוא הדגיש את הענינים שבין אדם למקום, ושלכן הלכה כרב באיסורי (בכורות מט, ב. וש"נ) כמו שכתב הרא"ש (ב"ק פ"ד ס"ד), וראה לקו"ש חט"ז פ' שמות בתחילתו כמה לשיטתו בזה.

ועפ"ז יש לומר שרב לשיטתו בפסחים (קטז, א) שמה שמתחילין בגנות דהיינו "מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו", שזהו עיקר החסרון של

כמותו בדיני, כמו שכתב הרא"ש (שם).

דבזה מוכן מה שמואל סבר (פסחים שם) שמתחילין בגנות היינו עבדים היינו לפרעה במצרים, שההדגשה היא על העבדות של בין אדם לחבירו (ועד"ז רב נחמן שהי' דיין בעיקר בדיני ממונות ס"ל כשמואל שם).

ולכן ס"ל (ברכות לד, ב) דאין בין ימות המשיח לעוה"ז אלא שעבוד מלכיות בלבד, ונראה לומר שאין כוונתו רק לפרוק עול הגוים לעצמו, אלא כמ"ש הרמב"ם שאז יש לנו היכולת לקיים תומ"צ בלי שום הפרעה ממלכיות וזה יביא ליכולת בנין המקדש וקיומן גליות, דהיינו שלימות התורה ומצות, וכמ"ש להדיא בסוף פ"ב שלא נתאון הנביאים וחכמים וכו'.

ד

ישוב לדיוק "בזכות" ו"בשביל"

ובזה יש ליישב מה שדייקנו למעלה בנוגע לדוד כתב רש"י "בזכות דוד" ואילו בנוגע למשה כתב "בשביל משה" – כי דוד לא הספיק לומר שירה שיביא להגאולה, וזה ישלים

אבל מאחר שדוד הי' המתחיל בזה, לכן נאמר שבריאית העולם הי' בזכותו.

ג

שמואל לשיטתו

אבל שמואל הדגיש מעלת התורה שע"ז נעשה שלום בעולם כמו שמסיים הרמב"ם ספר זמנים שלו: "שכל התורה נתנה לעשות שלום בעולם שנאמר דרכי' דרכי נועם וכל נתיבותי' שלום", ועיין בלקו"ש ח"ה ע' 349 במקור הדברים, וכמבואר בזבחים (קטז, א) שגם אומות העולם קבלו הדברים: "כשניתנה תורה לישראל הי' קולו הולך מסוף העולם עד סופו וכל מלכי עובדי כוכבים אחזתו רעדה בהיכליהן, ואמרו שירה וכו' נתקבצו כולם אצל בלעם הרשע ואמרו לו מה קול ההמון ששמענו שמא מבול בא לעולם וכו' אמר להם חמדה טובה יש לו בבית גנזיו וכו' ובקש ליתנה לבניו שנאמר "ה' עוז לעמו יתן", מיד פתחו כולם ואמרו "ה' יברך את עמו בשלום".

ושמואל לשיטתו, שהדגיש ענינים שבין אדם לחבירו, שלכן הלכה

ה

הכרעת ר' יוחנן

ור' יוחנן הכריע שאמנם במשיח יש ב' הדברים ביחד, שמיח הוא הוגה בתורה, וגם יבנה המקדש שבו שורה שכינה בישראל.

ובנוסף לזה, הלא משיח עצמו יש בו נשמת משה רבינו, וכמו שאמרו חז"ל כנ"ל ש"משה הוא גואל ראשון ומשה הוא גואל אחרון", אף דמשה לוי ומשיח משבט יהודה – שהכוונה בזה שנשמת משה תתלבש בגואל אחרון (אוה"ח ויחי מט, יא).

המשיח עצמו, א"כ א"א לומר שהעולם נברא בשביל דוד, אלא בזכותו נברא שהי' המתחיל, וזה הספיק אמנם לברוא העולם אבל לא להביא הגאולה.

משא"כ משה, העולם נברא בשבילו כי משה הספיק לקבל תורה בשלימותו, ולכן משה הוא הגואל הראשון וכן הגואל האחרון (ראה שמו"ר פ"ב ו. זח"א רנג, א), כי משיח הוא בגי' משה עם אחד, עיין לקוטי שיחות חי"א פ' שמות, ולכן נברא העולם לא רק בזכותו שהי' לו איזה זכות, אלא גם בשבילו נברא.²²

ורצונו של הקב"ה למטה לעשות מהעולם דירה לו יתברך.

והיינו שמחלקותם היא מהי העיקר בבריאת העולם, אם זה ב"זכות" והעלאת העולם, דהיינו העלי' הבא ע"י שירה ותפלה, או שעיקר כוונת הבריאה הוא ב"שביל" להמשיך חכמתו למטה בשביל ודרך התורה.

ור' יוחנן הכריע שהוא למשיח, דעל ידו מתקיימים ב' המטרות ביחד, של עלי' ושל המשכה לעשות לו ית' דירה בתחתונים.

²² ואפשר לומר ע"ד הדרוש והרמז, שלרב נברא העולם בכדי לזכות העולם (זכות מלשון זך) ע"י שירות ותשבחות של דוד, ששירה שלו העלה את העולם לדרגא רוחנית, וכמו שפירש אדה"ז מאחז"ל "כל בעלי השיר יוצאין בשיר ונמשכין בשיר", שע"י שירה עולין למעלה ושזה כל עבודת המלאכים "בעלי השיר". ולזה כותב רש"י ב"זכות" היינו במה שמזכך את העולם ומעלהו.

אבל דעת שמואל שהעולם נברא ב"שביל" משה, כמו שפירשו על "בשביל חנינא", שמשה פתח השביל ע"י קבלת התורה להמשיך חכמתו

שלמה.

אבל עיקר הצירוף של תורה ושירה נמצא אצל משיח, שבו ה' המיזוג הכי שלם מבחינת משה ודוד.

אבל עדיין לא יישבנו מה שלגבי משיח השמיט ר' יוחנן תיבת "בזכות" ו"בשביל" ואמר רק "למשיח".

ואפשר לומר, דאי אפשר לומר שהעולם נברא בשביל דוד כ"א בזכותו, בזכות שירה שלו, אבל העולם נברא בשביל משה, שכן זה ה' התנאי בבריאת העולם שיקבלו ישראל את התורה שזהו כל מטרת הבריאה שיהי' דירה בתחתונים כמבואר במדרש, וזה מתקיים ע"י התורה, אבל בנתינת התורה ה' רק ההתחלה של מטרת הבריאה, אבל מתי תתקיים הגמר ושלמות שבשבילו נברא העולם, זה יהי' רק למשיח, וזה שאמר ר' יוחנן "לא איברי עלמא אלא למשיח".

וכן יש בו נשמת דוד המלך, וכמו שאמרו בירושלמי (ברכות פ"ב ה"ד) "ואיכ"ר (פ"א נא): "אי מן החיים הוא יהי' שמו דוד, ואם מן דמכייא הוא דוד שמי' (אם מן החיים הוא יהי' שמו דוד, ואם מן המתים הוא יהי' דוד בעצמו – פני משה), שדוד המלך הוא המשיח, וראה לקו"ש (חל"ה, ע' 296) שביאר שהכוונה בזה שנשמת דוד המלך לבש במלך המשיח ע"ד משה הוא גואל ראשון הוא גואל אחרון.

א"כ במשיח עצמו יש בו התגלמות של ב' הדברים, תורה ושירות ותשבחות.

ובאמת גם במשה רבינו נמצאים ב' המעלות של תורה שנקרא על שמו, וגם הוא התחיל ענין השירה באז ישיר, ועד"ז דוד המלך, שהי' נעים זמירות ישראל, שיבח אותו הקב"ה בתורתו וכדאיתא במדרש שחביב אצלו תורתו מכל הקרבנות שיקריב

סימן צ"ט

(צט, א)

דעת ר' הלל דאין משיח לישראל והחיוב לחכות לביאת המשיח

א

התמי' בדעת ר' הלל

איתא בגמ' (צט, א): "ר' הלל אומר
אין להם משיח לישראל שכבר
אכלוהו בימי חזקי', אמר רב יוסף
שרא לי' מרי' לרבי הלל, חזקי' אימת
הוי בבית ראשון, ואילו זכרי' קא
מיתנבי בבית שני ואמר 'גילי מאד בת
ציון... עני ורוכב על חמור ועל עיר
בן אתונות'".

וז"ל רש"י: "אלא הקב"ה ימלוך
בעצמו ויגאלם לבדו".

ומשמע מדבריו שר' הלל סבר דלא
יבוא משיח לגאלנו, שכבר תמהו שזה

נגד א' מעיקרי האמונה, ורבו
הפירושים בדבריו המתמיהים של ר'
הלל.

ובעל העקרים השתמש במחז"ל זה
להוכיח שהאמונה במשיח אי"ז
מעיקרי היהדות וחולק על הרמב"ם
בזה.

ע' שו"ת הרדב"ז (ח"ד סי' קפ"ז)
והליץ בעדו שהי' אנוס.

אמנם הר"ן פירש שלא יהו ימי
המשיח זמן ויהנו ישראל מטובות
עוה"ז אלא מיד כשיגאלם המשיח יהי'
תחיית המתים ויהנו מזיו השכינה.

ובגמ' שם (צח, ב) בקרוב לדברי ר' הלל איתא "ייתי ולא אחימנה וכו'", שיראו מחבלי משיח, ומזה יכול לצמוח מי שיאמר שאינו רוצה במשיח, וע"ז בא ר' הלל לומר שאין לחוש למשיח שכבר אכלוהו, ועכשיו תבוא הגאולה בלי חבלי משיח ובלי צער.

וע"ז אמר לו רב יוסף שבזכרי' שהי' לאחר חזקי' נבא על משיח, נמצא שעדיין יהי' גם חבלי משיח בעתיד.

ג

ביאור היד רמ"ה

ועיין ביד רמ"ה שמפרש שלכן אמר רב יוסף שרא לי מרי' לר' הלל שפירושו "יהי רצון שימחול לו אדוניו לר' הלל על עון זה שאמר דברים שאר לא כן", ועיי"ש שמביא פירוש שני: "שרא לי מרי' כביכול כבר התיר לו אדוניו לר' הלל שמפקיר את עצמו לומר דברים אשר לו כן, והתם (יומא פו, ב) אמרינן כי האי לישנא במי שנתחלל שם שמים על ידו.

וכן יש פירושים שונים שלא כדרך הפשט (עי' בהפירושים שנלקטו בספר "כל ישראל" להגר"ש העבר שי'), שאינם מתיישבים בלשון הגמ' כאן, דמשמע ברור דס"ל שמשיח כבר בא, ותו לא יבא המשיח לגאלנו אלא הקב"ה בעצמו.

ב

פירוש ע"ז הדרוש

ואם אומרים פירושים ע"ז הדרוש יש להוסיף ביאור בדברי ר' הלל, שהוא לא שלל ביאת המשיח ח"ו אלא החבלי משיח שבאים עמו.

ואולי סבר ר' הלל שזה דרגא נעלית ביותר שהגאולה לא תבוא על ידי מלך בשר ודם אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו, שכשהקב"ה יגאלם בעצמו לא יהי' שום צער, שגאולה הבא מהקב"ה הוא בשלימות ובחסד וברחמים, וכמ"ש כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאיך שמבואר בזה שכשאר הרפואה בא מהקב"ה הרי לא בא המחלה כלל.

הרמב"ם, ולהלן שם אמרו אותו הדבר שעין לא ראתה אלקים זולתך על עדן, משמע דתענוג של עדן שהוא למעלה גם מהגן קשורה עם זמן של עוה"ב שהיא תחיית המתים לדעת הרמב"ן, א"כ אין חסרון בזה שמיד לאחר הגאולה נכנס לעידן של תחיית המתים].

ג

ביאור דברי רש"י

ואולי יש לבאר דברי רש"י וליישב קושיית הרמ"ה, דאין הכי נמי אי"ז חסרון אלא מעלה שלא נצטרך להיגאל ע"י מלך בשר ודם, אלא ע"י הקב"ה.

אבל מהמשך הסוגיא לא משמע כן, דאמרו "עתידין ישראל דאכלי שני משיח" ופריך רב יוסף "פשיטא ואלא מאן אכיל להו חילק ובילק אכלי להו" ומשני: "לאפוקי מדר' הלל דאמר אין משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקי", משמע דר' הלל סבר דלא יהי' שובע לישראל.

ואם מוכרחין לפרשו שזה חסרון, יש לפרש שזה שבא ע"י הקב"ה בעצמו

ואח"כ הביא הפירוש שלא הי' כוונת ר' הלל "למעיך לגאולה לגמרי הוא דבעא, אלא למעקרי' למשיח לחודי'" שזה באמת פירש"י, אבל הקשה ע"ז, "א"כ מאי שכבר אכלוהו בימי חזקי", דמשמע שנהנה מטובתו, ואם הקב"ה מולך עליהם בעצמו לגאול אותם כ"ש עדיף להו טפי".

וכוונת קושיתו היא, שלמה הוי זה חסרון אם הקב"ה יגאלנו, בודאי שנוכל ליהנות יותר

[ומצד קשיא זו הוצרך הר"ן ועוד לחדש שלא יהא זמן של טובה גשמית כי מיד לאחר הגאולה נזכה לתחיית המתים שבוא שכר רוחני,

אבל הרמ"ה לא ניחא לי' בזה, כי השכר רוחני הוא באין ערוך למעלה משכר גשמי, וההנאה והתענוג היא באין ערוך למעלה מתענוג שיהי' לנו בימות המשיח קודם לתחיית המתים,

ולהעיר מהגמ' בברכות (לד, ב): "כל הנביאים כולם לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעולם הבא עין לא ראתה אלקים זולתך", והכוונה בעוה"ב לדעת הרמב"ן היא הזמן של תחיית המתים כידוע ודלא כשיטת

ה

שאלות בחיוב ד"מחכה לביאתו"

ידוע השקו"ט במה שכתב הרמב"ם (ריש פי"א מהל' מלכים) ש"וכל מי שאינו מאמין בו או מי שאינו מחכה לביאתו לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר אלא בתורה ומשה רבינו שהרי התורה העידה עליו שנאמר ושב ה' אלקיך וכו'" דצריך ביאור:

חדא: מהו המקור לזה בש"ס, שמי שאינה מחכה לביאתו הרי הוא כופר.

שנית: לכאורה לא מצינו בשום מקום אחר שחסרון בהרגש האדם לאיזה דבר של קדושה נחשב לכפירה? ואיה"נ מצינו בדברי חז"ל איך שהפליגו במעלת הצפי' לישועה, כמפורש בגמ' שבת (לא, א) ובמקומות שנזכרו אין ספור בשיחות כ"ק אדמו"ר, מ"מ לא מצינו שכשחסר במישהו באהבת ה' או באהבת התורה וכו' שיחשב ככופר אף שהם ענינים העומדים ברומו של עולם, ובמה ישתנה ההרגש לביאת המשיח.

שלישית: איך יכולים לחייב מישהו להרגיש הרגש של צפי', דממנ"פ: אם הוא מרגיש אין צורך בחיוב ואם אינו

הרי זה מורה שלא ה' מי שהוא ביכולת לכופ את ישראל ללכת בדרך התורה וכמ"ש הרמב"ם (הל' מלכים פי"א ה"ד) שזה תפקידו של משיח, ושמשום זה הגאולה לא באה במצב של אחישנה אלא בעתה ע"י הקב"ה בעצמו, ולכן יהי' במצב של עני ורוכב על חמור כמבואר למעלה (צח, א).

ד

ביאור שיטת הרמב"ם

ובספר "מעשה ישראל" על סוגיות (ח"א סי' כ') הארכתי בביאור דעת הרמב"ם, שממנו נוכל להבין איך שפירש הרמב"ם את גמ' זו, שהרמב"ם כתב שמי שאינו מחכה לביאתו כופר בתורה, אף שמאמין בהגאולה אבל אינו מחכה לבית המשיח עצמו, וצ"ל מהו המקור לזה.

והארכנו שם לבאר שהפירוש במחכה כאן הוא שסבר שמש"ח כבר בא, ומה שמחכה הוא רק להגאולה, אבל לא מאמין שמש"ח יגאלנו, שזה ממש דעת ר' הלל שלל הגמ' כאן באמירת "שרא לי' מרי". ואעתיק כאן חלק ממה שכתבתי שם:

מרגיש איך ירגיש ע"י חיוב? אשר כיו"ב הובא הקושיא בחסידות בשם המגיד נ"ע איך יכולין לחייב מצות אהבת ה' שהוא הרגש הלב.

ואם הביאור כאן הוא כהביאור שם, שהמצוה אינה על האהבה כ"א שצריכים להתבונן בדברים המביאים לידי אהבתו, ולכאורה ה"נ י"ל בנדו"ד שיש חיוב ללמוד ולהתבונן בדברים המביאים לידי הרגש של צפי'. הנה אם הפירוש הוא כן יוצא דהעיקר חסר מן הספר, שלא נזכר כאן שצריכים להתבונן במעלת ביאת המשיח להתעורר בצפי'. וזה בניגוד להאריכות של הרמב"ם בריש ה'ל' יסודי התורה לבאר איך להתבונן בדברים המביאים לידי אהבתו, ולמה לא כתב כן גם כאן.

[אמנם י"ל דרמזה להלן בפ"ב שתואר מצב העולם אז ש"המעדנים מצויים כעפר", וידוע ביאור כ"ק אדמו"ר שכוונת הרמב"ם לתת חומר גם למי שאינו מתאוה לימות המשיח בשביל הענינים הרוחניים, שגם הוא יצפה ויתאוה לימות המשיח במדרגתו הוא בשביל היעודים הגשמיים. א"כ שפיר רמז הרמב"ם איך להגיע לידי מדה זו]

ורביעית: יש לדייק במה שכתב הרמב"ם הלשון של "מחכה" – באם כוונתו שצריכים לצפות לישועה כלשון הש"ס בשבת, הו"ל לומר גם כאן "וכל מי שאינו מצפה לביאתו". אשר בפשטות נקט הרמב"ם לישנא דקרא דחבוקוק "אם יתמהמה חכה לו". אבל לפ"ז אם מקור החיוב הוא רק הפסוק למה לא הביאו. הרי הביא כמה פסוקים להוכיח החיוב להאמין בביאת המשיח, למה לא הביא הפסוק המורה שיש חיוב לחכות אליו. אלא ע"כ צ"ל שגם אם יש חיוב לחכות המפורש בכתוב **בנביאים**, אי"ז מוכיח עדיין שהוא כופר **בתורה ובמשה רבינו**, ולפ"ז נתחזקה הקושיא דלעיל, מהי המקור שצריך לחכות.

חמישית: יש לדייק במה שכתב הרמב"ם ענין זה רק באופן שלילי: "כל מי שאינו מחכה לביאתו כו" ולא הקדים בלשון חיובי: "שצריכים לחכות" מאחר שהמקור לענין זה הוא בהפסוק בחבוקוק המובא בפיה"מ שלו "אם יתמהמה חכה לו".

ו

הביאור: מי שאינו מחכה אינו מאמין באמת

דהנה גנבא אפום מחתרתא רחמנא קריא, היינו משום שאף שמאמין בה', מ"מ אי"ז מונעו מלעשות דבר נגד רצון ה', שהרצון לחטוא בא משכל ומדות של הנה"ב שלו.

אבל כאן איך שייך שיהא לו האמונה בביאת המשיח עם כל העילויים שבזה ולא ירצהו. בשלמא אם היינו אומרים שיתכן שמישהו יאמין בביאת המשיח ואעפ"כ לא יהדר בקיום התומ"צ להכין את עצמו לזה, מאחר שיצרו דוחהו מלקיים המצוה, יתכן שהאמונה לא תפעול עליו, אבל איך שייך שיהא לו אמונה, וביחד עם זה לא ירצה במה שמאמין בו שהוא טוב – א"כ אי"ז אמונה שלימה.

דבגנבא אפום מחתרתא לא רק שלא חסר לו באמונתו, אלא אדרבה, מפני שהוא מאמין לכן הוא מתפלל לה', כי מאמין שיכול להושיעו. אלא שיתכן שלא יפעול על מעשיו הנגרמים מחמת יצרו הרע ותאוותיו הגשמיים.

אבל לאחר העיון נראה שאין לחלק בכך, דשפיר יתכן שמישהו מאמין באמונה שלימה בביאת המשיח ושהוא תכלית הטוב, אבל מחמת שיקועו בתענוגי עוה"ז הרי הוא אינו מרגיש תאוה להטוב של ימות

וכבר האריכו הרבה בישוב שאלה הב', שהחסרון של צפי' לישועה הרי זה מורה שחסר גם אצלו בעיקר האמונה. וראה בדברי הגר"א שפירא בהיחידות של הרבנים הראשיים, (נדפס בס' השיחות תשמ"ט ח"ב ע') שכן הסביר לכ"ק אדמו"ר, ולא השיב לו שמסכים עם ביאורו אם לאו. וראה בס' "התקופה והגאולה" (שער א' פ"ג) באריכות, אבל ראה שם בהערה ש"ועדיין צ"ע הטעם כשאינו מחכה לביאתו נקרא כופר"

אמנם הסבר זה צ"ב, שהרי יתכן שהטעם שאינו מחכה אי"ז מפני שאינו מאמין, ואפשר שהטעם בזה הוא עפ"י הידוע שהאמונה היא רק כח מקיף ואפשר שלא ישפיע על כחות נפשו, וכמו גנבא אפום מחתרתא רחמנא קרי' (עין יעקב סוף ברכות). וכמבואר בחסידות בכ"מ שיתכן שלמרות האמונה שלו בה' יפעול נגד רצון ה'. ועד"ז כאן, אף שמאמין בביאת המשיח, אין האמונה שלו חודרת לתוכו ופועלת על ההרגשים שלו שיפעול עליו שיצפה לביאתו.

אולם לכאורה יש לחלק בין הנדונים:

ומסתיר על האמת, הרי זה אונס, ובודאי שלא נדון את האדם ככופר.

אבל מי שאין לו הטרדות והמניעות של גלות, או מי שבדרך כלל אין לו הנסיונות של גלות בשאר עניניו שמתפלל בכוונה ולומד תורה ודוקא הוא מרוצה מהמצב עכשיו בגלות, שדוקא "בן תורה" כזה הוא כופר בתורה, מפני שהוא יודע גודל העילוי של משיח ואינו מחכה לו, הרי זה סימן שבאמת אינו מאמין בו.

וגם אכתי יש לומר שא"א למצוא שום דוגמא לההרגש שצ"ל בביאת המשיח, מאחר שאז יה' כל הענינים גשמיים ורוחניים בתכלית השלימות. נמצא דמי שמאמין באמת בכל היעודים א"א שלא ירצה בזה.

אבל לאחר כל זה עדיין צ"ע, שמלשון הרמב"ם משמע שיש ב' ענינים שונים בנוגע לביאת המשיח: א' שצריך להאמין בו וב' שצריך לחכות לביאתו, שהרי הפריד ביניהם בכתבו שנית "א"ו] מי שאינו מחכה".

ואם נימא כפירוש הנ"ל – שמי שאינו מחכה אינו מאמין באמת – הוי לי' להרכיב ב' הענינים ביחד ולומר

המשיח, כי עכשיו כבר יש לו תענוג ואינו רוצה להפסידו. א"כ חזרה הקושיא לדוכתא, מדוע נחשב מי שאינו מחכה כמי שחסר אצלו באמונה.

ועוד יתכן שיהא עוד סיבות שלא יחכה לביאת המשיח אף שמאמין בביאתו באמונה שלימה, כמו עד"מ מי שעבד עבודתו ואינו מחכה שישלמו לו, דאף שיתכן שזה מפני שאינו מאמין שישלמו לו. אבל יתכן גם שמאמין בזה אבל אינו מעוניין לקבל השכר עכשיו מפני שטרוד ואינו חושב על זה עכשיו. ועד"ז יתכן שמי שאינו מחכה לביאת המשיח הרי זה מטעם שטרוד בעניניו וכיו"ב אבל אין זה מורה שאינו מאמין לכאורה.

ז

ביאור דחוק

ואפשר לומר, לו בדוחק קצת, שדברי הרמב"ם הם על הרוב. שמי שידע גודל הטוב של משיח בין בגשמיות ובין ברוחניות, א"א שלא יתאוה לזה, באם הוא מאמין שאכן כן יהי'. ומה שמצינו שישנם דברים המטרידים וכו' שמקרר את הצפי', שזהו כל ענין הגלות שמעלים

שצריכים להאמין שלא יתאחר שיכול לבוא היום.

ואף שי"ל שנכלל במש"כ שצריכים לחכות, מ"מ הו"ל להדגיש שצריכים להאמין שיכול לבוא היום, שזהו עיקר ההלכה כאן, וכמו ששייך לחייב אדם המאמין בתורה להאמין שיבוא המשיח מכיון שכך כתוב בתורה. עד"ז יש מקום לחייב משהו להאמין שמשיח יכול לבוא היום, מפני שגם זה כתוב בתורה. והתוצאה מאמונה זו היא שיחכה ויצפה לביאת המשיח בכל יום. דממנ"פ אם אמונה זו מוכרח להביא לידי צפי' אז יצפה אליו, ובאם שייך שיאמין ושאעפ"כ יחסר לו בהרגשו אין הוא כופר, אבל אין שייך לחייב משהו לחכות ולצפות. א"כ צ"ע מה שהניח העיקר הנוגע להלכה שצריך להאמין שיכול לבוא היום והעתיק התוצאה שאין החלט שכל מי שאינו מחכה הוא באמת כופר.

ט

"מחכה": ענין כללי ופרטי

אבל אילולי דמסתפינא הייתי אומר שלמרות מה שתיבת "מחכה" כוללת המושג של תקוה, צפי', ותאוה

ד"מי שאינו מאמין בו או מחכה לביאתו". ועדיין צ"ע.

ח

מאמין שלא יתאחר

וראיתי לידידי הרה"ג הרה"ח הר"ר יוסף יצחק ש"י קלמנסון בקונטרסו "חידושים וביאורים ברמב"ם הל' מלכים פי"א ופי"ב" הנספח לספרו "רשימות שיעורים" על מס' ב"מ בסי' א', שהאריך בענין זה, וכתב שכונת הרמב"ם למש"כ בפירוש המשניות שלו בהקדמתו לפ' חלק: "והיסוד השנים עשר ימות המשיח והוא להאמין ולאמת שיבוא ולא יחשוב שיתאחר" ועפ"ז מבאר שמש"כ הרמב"ם כאן, שמי שאינו מחכה לביאתו, היינו שיחשוב שיתאחר שאינו יכול לבוא היום, הרי זה כופר בהאמונה דביאת המשיח ג"כ. ועיי"ש בארוכה.

והיינו שמפרש שלא מספיק אמונה בכללות הענין שיבוא משיח כ"א שצריכים להאמין שיבוא היום ובאם אינו מחכה אז בודאי שאינו מאמין שיכול לבוא היום.

אבל לענ"ד שהעיקר חסר מן הספר, שלא הזכיר הרמב"ם כאן העיקר

היינו שמאמין בגאולה באופן כללי, אבל לא במשיח.

אופן ב': שמאמין שיש ענין של מלך המשיח שאודותיו דברו הנביאים וכן כתוב בתורה, אבל מאחר שהתמהמה כל כך, חושב הוא שר"ל שוב לא יבוא. דהיינו שמאמין שאפשר שמשח הי' יכול לבוא בעבר, אבל עכשיו נשתנה המצב ושוב אלא שייך לפי דעתו שמשח יבוא. דאדם כזה אף שאומר שמאמין גם במלך המשיח אבל פשוט שאינו מחכה לו. וי"ל שזהו הפירוש הפשוט בהכתוב בחבקוק ש"אם יתמהמה חכה לו... לא יאחר", שבא לשלול קס"ד שמאחר שהתמהמה שוב לא יבוא ח"ו, ראה מפרשי התנ"ך שם. אבל יש מקום לבע"ד לחלוק ולומר שענין זה לא הי' צריך הרמב"ם לשלול באמרו "או מי שאינו מחכה לביאתו", כי מובן מעצמו ונכלל בכתבו "מי שאינו מאמין בו", ויש לפלפל.

ולכן נראה שעיקר הכוונה ב"מי שאינו מחכה לביאתו" הוא לאופן השלישי

אופן ג': שמאמין גם במלך המשיח אבל אינו מחכה שיבוא לגאול את ישראל בעתיד מאחר שמאמין שכבר

למשיח, אבל הפירוש ב"מי שאינו מחכה לביאתו" בדברי הרמב"ם כאן, אינו שחסר אצלו בהרגש של צפי', כ"א שאינו ממתין לביאתו כלל אף שלא מתוך צפי'.

זאת אומרת, שמה שכותב שמי שאינו מחכה ה"ה כופר זה מיירי רק במי שאצלו חסר ב"מחכה" גם במובן הכי מצומצם. ולכן לא השתמש בלשון של צפי' וכיו"ב שבהם המובן שיש הרגש הלב. ואף שבודאי כן הוא שצריך לצפות ולהתאוות למשיח מ"מ כשמדבר בנוגע להשלילה, שבאם אינו מחכה ה"ה כופר, זה לא יתכן כ"א כשחסר אצלו בכל המובנים.

ואשר לכאורה זה יתכן לבאר בג' אופנים:

אופן א': שאצלו האמונה במשיח הוא ב"מושג" של משיח, כמו אלו שמאמינים בימות המשיח אבל לא במלך המשיח. זאת אומרת, שמאמין שהעולם יגיע למצב של גאולה, אבל לא ע"י מלך המשיח. ופשוט שזה נקרא כפירה מאחר שאינו מאמין במשיח שאודותו ניבא בלעם וכו' וכהמשך דברי הרמב"ם. וזה נכלל במש"כ: "כל מי שאינו מאמין בו",

ויש למצא סמוכין ומקור לפירוש הנ"ל ולומר שזהו המקור בדברי חז"ל לדברי הרמב"ם מהסוגיא בסנהדרין (צט, א) שלדעת רב הלל "אין להם משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיהו" וע"ז הגיב רב יוסף ש"שארי לי' מרי". וכבר האריכו המפרשים לבאר על יסוד דברי רש"י שם שח"ו לומר שרב הלל לא האמין שיהי' גאולה שלימה. אלא שחשב שהגאולה שצריך לבוא ע"י מלך המשיח כבר נתקיימה בימי חזקיהו והגאולה האמיתית והשלמה יגיע ע"י הקב"ה בעצמו מבלי התערבותו של מלך המשיח בשר ודם.

ונמצא שאם ננקוט ח"ו כשיטה זו, אז אין מחכים למשיח כ"א להגאולה, ושיטה כזו שללה רב יוסף בתכלית באמרו "שארי לי' מרי". דאם הי' כוונת החולק על רב הלל רק לשלול דעתו, לא הו"ל לומר באופן חריף כ"כ, שהקב"ה צריך לכפר בעדו, ורש"י שם פירש "ימחול לו הקב"ה שאמר דברים שלא כן", ומשמע דטענתו הוא רק שמה שאמר אינו אמת.

בא מבלי להביא את הגאולה, ואינו מחכה שיגאול בעתיד. דגם זה נקרא כפירה בתורה, אף שמאמין שמשיח כבר הי' והגאולה עתידה שתבוא ע"י הקב"ה בעצמו, מאחר שבתורה ענין הגאולה ותפקידו של מלך המשיח הם קשורים ביחד בקשר אמיץ וחזק, וא"א להפריד ביניהם כלל. ופוק חזי מה עמא דבר שמנהג ישראל כאשר מדברים אודות הגאולה שהם מחכים אלי', מבטאים אמונה זו באמירתם שהם מחכים למשיח. שביטוי זה כולל ב' הענינים של משיח וגאולה, כי מונח אצל כל מאמין בישראל שא"א לדבר אודות גאולה מבלי לדבר אודות משיח. וכפי שאומרים בניגון הידוע "זאל שוין זיין די גאולה משיח זאל שוין קומען". שא"א לתאר גאולה מבלי משיח.

וזה נראה פירוש דברי הרמב"ם כפשוטו, שמי שמאמין שיש משיח, אבל אינו מחכה אליו שיבוא ויגאול את ישראל, הרי זה כפירה בתורה ובמשה רבינו, כי בתורה מובאים ב' הענינים וקשורים בהדדי, וכפי שיתבאר להלן.

יו"ד

המקור לדברי הרמב"ם

ועכ"פ י"ל שהרמב"ם מפרש שדעת רב הלל לא רק שנדחה להלכה כ"א גם הוא כפירה בתורה. ועי' בשו"ת חת"ס יו"ד סי' שנ"ו.

ואין להקשות למה לא הזכיר הרמב"ם הענין שהזכיר בפיה"מ שלו, שצריכים לחכות שיבוא בכל יום – כי י"ל שזה באמת נכלל ב"מחכה לביאתו", כי הלשון "מחכה" משתמע לכמה אפי', שיחשוב שהדבר עומד להתקיים ולא דכבר בא, ועוד שיש לו געגועים ומצפה בכליון עינים. אבל א"א לכתוב זה כהלכה מפורשת שירגיש באופן כזה, כי זה תלוי במצב האדם. ועוד שבאמת זה לא נכתב בתורה מפורש שלא יתאחר אלא בנביאים, וכאן הדגשתו שמי שאינו מחכה כופר בתורה ובמשה רבינו.

י"א

ביאור דיוקים בלשון הרמב"ם

מעתה מיושב מה שלא הקדים הענין שצריכים לחכות מקודם כתבו שמי שאינו מחכה הוא כופר – דאז הי' משתמע שגם מי שאינו מצפה ומתאווה למשיח שנכלל בתיבת "מחכה", שגם הוא נחשב ככופר, אבל לפמ"ז זה אינו, רק מי שאינו מחכה כלל, שאינו

מיהו י"ל שהרמב"ם ס"ל דלשון זה לא נאמר רק במקום שהדעה הנשללת היא או כפירה או שאר ענין כללי. שכפי שנראה ביטוי זה מופיע רק באיזהו מקומון שמשם משמע שאמירה חריפה זו שייך רק במקומות מסוימות.

דהנה ביומא (פו, א) מבאר מה הוא חילול השם (החמור יותר מכריתות ומיתות ב"ד) "כל שחביריו מתביישין מחמת שמועתו אמר רב נחמן בר יצחק כגון דקא אמרי אינשי שרא לי' מרי' לפלניא", ופירש"י שם "ימחול יוצרו על מעשיו".

הרי שאמירה "שרא לי' מרי'" מורה על אמירת דבר או עשיית דבר שכ"כ מכוער עד שאומרים "שרא לי' מארי'".

ועי' בברכות (כה, א) שהגיב רב יוסף בלשון זה וכתב רש"י: "מחול לו רבונו דודאי שקר העיד משמ' דרב", הרי שנקט לשון חריף זה מפני שלדברי רב יוסף "שקר העיד בשמו". אמנם עי' בעירובין (כט, א) וסוכה (לב, ב) וצ"ע. אבל אכ"מ להאריך בזה.

י"ב

קושיא וסיוע לפירוש הנ"ל

ב"מחכה"

איברא, דלכאורה יש להקשות ע"ז מהא שהביא הרמב"ם מיד לאחר זה, לראי' על ביאת המשיח הפסוק ד"ושב ה' אלקיך את שבותך" שבו לא נזכר מאומה אודות מלך המשיח.

אכן דהקושיא היא לא רק על מה שביארנו בביאור ענין "מחכה", אלא בלא"ה קשה הלא הרמב"ם התחיל פרק זה בנוגע למלך המשיח שעתיד לעמוד ואח"כ כתב שמי שאינו מאמין בו וכו' הרי שמדבר אודות ביאת מלך המשיח ומיד אח"כ הביא הפסוק ד"ושב וגו'" המדבר בנוגע לזמן הגאולה ולא בנוגע למלך המשיח.

אמנם ראה לקו"ש (חי"ח ע' 272 שכ"ק אדמו"ר ביאר הא דלא מספיק הראי' מ"ושב וגו'" שבפסוק הנ"ל לא נמצא שיהי' ע"י המשיח, ובהערה 61 כתב "אבל להעיר שלשון הרמב"ם הוא העידה עליו", שלכאורה הכוונה בהערה זו להעיר שבאמת מוכרח לומר שאכן יש ראי' שמשיח יביא את הגאולה בפסוק זה. וצ"ב איך. (ועי' בס' "מגולה

ממתין כלל שיארע ענין כזה בעתיד, שדוקא הוא נחשב ככופר

ובזה מיושב גם מה שנקט רק מחכה ולא מצפה, כי מצפה משמעותו יותר ענין של הרגש געגועים, אבל מחכה יכולה להתפרש בכמה אופנים.

כן מיושב כנ"ל איך נחשב ככופר, דמכיון שאינו חושב שיבא משיח בעתיד, הרי אנו מאמין שיביא משיח לגאול את ישראל, כיון שלדעתו המשובשת כבר בא, ולא יבוא עוד לגאול את ישראל. ומה הועיל במה שאומר שמאמין במשיח, מאחר שלדעתו לא יביא את הגאולה שלימה.

ומיושב גם מה שהקשינו איך שייך לחייב הרגש ולומר שבהעדר ההרגש ה"ה כופר בתורה, כי אין זה הרגש אלא ידיעה ברורה שיבוא המשיח לגאול את ישראל גאולה שלימה.

כן מיושב מה שהקשינו מהו המקור לדברי רמב"ם אלו שנק' כופר בתורה, דלפי פירושנו הלא מפורש בתורה שמשיח עתיד לגאול את ישראל, ולא יתכן גואל מבלי גאולה וכמשנ"ת.

וע"ז מביא הרמב"ם את הפסוק בחומש דברים – שלא עפ"י סדר – המדבר בנוגע לגאולה ולא בנוגע למשיח בעצמו, כי מיד לאחר זה כותב: "ואלו הדברים המפורשים בתורה הם כוללים כל הדברים שנאמרו על ידי כל הנביאים", דלכאורה אינו מובן מהו כוונתו כאן לקשר מה שכתוב בתורה למש"כ בנביאים, ועוד הקשה כ"ק אדמו"ר (בספר השיחות תנש"א ש"פ לך הובא ב"מגולה לגאולה" ע' 992) שה' לו לכתוב דבר זה לאחר שמביא את כל שלוש הראיות, לא אחר ראי' הראשונה.

וי"ל בדרך אפשר, בהוספה למה שביאר כ"ק אדמו"ר שם, דמאחר שמפורש בתורה שיהא זמן של גאולה והנביאים הלא קשרו את הגאולה במלך המשיח, הרי זה כמו שמפורש בתורה שמשיח יביא את הגאולה. וזה שכתב: "כוללים כל הדברים שנאמרו ע"י הנביאים", שבתוכם הענין העקרי שהגאולה תבוא אך ורק ע"י מלך המשיח. א"כ אף שבאותו הפסוק לא נאמר מפורש "מלך המשיח" מובן שנכלל בו, כי א"א לחלק בין גואל לגאולה כמובן מדברי הנביאים.

לגאולה", שהביא מכו"כ שיחות שמשמע שראי' זו מ"ושב" קאי בעיקר על ענין הגאולה).

והנראה, דאדרבה מכאן סיוע להביאור שלנו, שכוונת הרמב"ם להוכיח שא"א להפריד בין הדבקים, וגאולה ומשיח הם חטיבה א' שא"א לחלק ביניהם ולתאר תהליך הגאולה מבלי מלך המשיח. וכמו שהדגיש בתחילת הפרק "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד ליושנה כו'", שבזה שולל שיבוא הגאולה מקודם ואח"כ יבוא משיח שהוא ממלכי ב"ד ובמילא "יחזור המלכות", אלא אדרבה בתחילה יעמוד המלך המשיח שאף קודם שיפעול שום דבר השייך לתהליך הגאולה יעמוד בתור מלך המשיח ואח"כ יחזיר מלכות בית דוד וכו'.

ובהמשך לזה כתב חידוש נוסף בכיוון זה, דנוסף לזה שאין מקום לחשוב שיתכן גאולה תחילה מבלי משיח, אלא יתירה מזו, ולאידך גיסא, שגם מי שאינו מחכה לביאתו שחושב שמלך המשיח כבר בא בעבר ולא הביא לגאולה שלימה והגאולה תבוא ע"י הקב"ה בעצמו – שגם זה נקרא כופר בתורה ובמשה רבינו.

נמצא דהב' הוכחות הם לב' פרטים שונים שביחד הם מדגישים אי הפרדה בין גואל לגאולה וגאולה לגואל.

י"ג

ביאור דברי הרמב"ם בהלכה ד'

ובזה יש לבאר גם מש"כ הרמב"ם בה"ד שאם לא הצליח או נהרג שאינו וכו' שלכאורה אינו מובן מה קמ"ל בזה. פשוט שאם משיח אינו משיח שאינו משיח! ודוחק גדול לומר שכוונתו לחזק האמונה אצל מי שהאמין במי שהי' לו חזקת משיח ונהרג שלא יחשוב ח"ו שענין משיח אינו אמיתי.

אכן לפי מה שנתבאר מובן שכוונתו לשלול קס"ד שמי שנהרג או לא הצליח דמ"מ נשאר בתואר של משיח, והגאולה לא תבוא עוד על ידי משיח כיון שכבא בא ונהרג. והגאולה תבוא על ידי הקב"ה בעצמו.

לזאת כותב הרמב"ם שאין זה נכון, אלא שאם אדם זה שהי' לו חזקת משיח נהרג או לא הצליח (ויומתק לפ"ז מה שהדגיש "נהרג" או "לא הצליח" ולא מת, כי מת סתם יכול להיות שיקום לתחי' וימשיך

אמנם ראי' זו מבוסס על מה שמפורש בתורה ביחד עם הפרטים שבדברי הנביאים הכלולים בדברי תורה. ולכן ממשיך להביא עוד ראי' "בפרשת בלעם כו'" ששם מובא בפירוש שמצב הגאולה תבוא ע"י מלך המשיח אבל לא נאמר מפורש בו אודות המצב של קיבוץ גלויות שזה יביא לשלימות התורה וכפי שביאר בלקו"ש שם.

ואולי יש להוסיף שב' ראיות אלו הם מכוונים לב' הצדדים בהקשר בין גאולה לגואל. מתחילה צריכים להוכיח שמצב של גאולה צ"ל ע"י גואל וזה מוכרח מפסוק הראשון (ביחד עם ההודעה שדברי תורה כוללים דברי הנביאים), ושוב צריכים להוכיח שא"א להיות משיח מבלי שיפעול ענין הגאולה, ולכן נשלל הדיעה שאין משיח לישראל, שכבר אכלוהו בימי חזקיהו,

ולכן הדגיש החילוק בין משיח ראשון לשני דמשיח ראשון – דוד המלך ועד"ז כל המלכים שהלכו בדרכיו ובפרט חזקיהו שמפורש בכתובים איך שהי' כמו דוד אביו – לא יפעול גאולה שלימה רק המשיח האחרון יפעול הגמר והשלימות.

אבל מי שמאמין שמשיח נתגלה ואח"כ נכסה כלשון חז"ל בכ"מ, ומאמין ומחכה ששוב יתגלה, פשוט שזהו אמונה שלימה וטהורה בביאת המשיח ומקיים המחכה כהלכתה. ואדרבה א' ממקומות בתנ"ך שמובא הלשון של "מחכה" היא בסוף דניאל "אשרי המחכה", ורש"י שם מפרשו דקאי על הזמן של "ונכסה".

בפעולותיו להביא הגאולה השלימה וכי גרע הוא משאר צדיקים, אדרבה – וכלשון חז"ל – "המתחיל במצוה אומרים לו (מרוק) גמור", וכמו שכבר האריכו בזה הרבה, והוא פשוט) בודאי שהוא לא יזכה לגאולה את ישראל כיון שנתברר ונתגלה שאינו ראוי לתפקיד זה. וכיון שכן אסור להאמין בו שהוא ה' המשיח מכיון שזה יגרום שלא יאמין שמשיח יביא את הגאולה ויפריד בין הדבקים.

סימן ק'

(ק, א)

אם אסתר בעי מטפחת

המטמאים את הידים מפני שלא נאמרה ברוח הקודש לכן אינה צריכה מטפחת כשאר כתבי קודש הצריכים מטפחת כמבואר במגילה (כז, א).

ובזה ביאר המהרש"א שאפקירותא הוא שלא הי' לו לפסוק כמ"ד זה כי יש החולקים ואומרים שברוה"ק נאמרה, ושנית, דלכו"ע ניתנה לקרות ולא הוי לי' לזלזולי במגילת אסתר.

אמנם הפנים מאירות הוכיח מהגמ' כאן להיפך דמה שרש"י מפרש שהאפקירותא הי' שלא שאלו אי בעי מטפחת, הרי זה מוכיח שזה לא הי' שאלה, אלא שאמת היא שאין צריך רק הקפיד על זה שלא שאלו.

ובשאלת יעב"ץ (ח"ב סי' ק"ג) פסק דמאחר דמבואר במגילה דמטמא את הידים אמרי לא בעי מטפחת. ועי' בס'

א

פירוש המהרש"א

איתא בגמ' (ק, א): "לוי בר שמואל רב הונא בר חייא הוו מתקני מטפחות ספרי דבי רב יהודה, כי מטו מגילת אסתר אמרי הא מגילת אסתר לא בעי מטפחת, אמר להו כי האי גוונא נמי מיחזי אפקירותא".

ופירש"י (ד"ה כי מטו מגילת אסתר): "לתקן לה מטפחת, אמרי הא מגילת אסתר לא בעיא מטפחת, כלומר בלשון בעיא, א"ל לרב יהודה, הא ודאי לא צריכא מטפחת כגון האחרות וכ"ו".

והנה המהרש"א (חדא"ג ד"ה אמרי) ביאר ששאלתם הי' מאחר שיש הסוברים במגילה (ז, א) שמגילת אסתר אינה כשאר כתבי הקודש

ועוד יש להביא מספר האשכול (הובא בביאור הלכה סו"ס קס"ד) שהביא תשובה מרב האי גאון שנשאל האריך קיי"ל לענין אסתר אי מטמא את הידים, והשיב רב האי "למאי הילכתא איצטריך לכון מי אית השתא טומאת ידים בתרומה", ולכאורה יש יש נפק"מ לדינא גם בזה"ז, דלפי מה שאמרו התוס' דמזה שמטמא את הידים ידעין דבעי מטפחת, אלא מזה מוכח דיתכן שמטמא את הידים ואעפ"כ אין צורך במטפחת, וזה כשיטת הרדב"ז, דאין צורך במטפחת.

ויש להבין במה נחלקו שיטות אלו בכתבי הקודש, דלכאורה הרי מבואר להדיא דמטמאין את הידים (רק במגילת אסתר יש דיעות בזה), שמזה הוכיח תוס' כנ"ל דגם בשאר כתבי קודש יש צורך במטפחת.

ב

כבוד ס"ת

אמנם נראה בביאור מחלקותם בהקדם מה שהאריך כ"ק אדמו"ר ב"הדרנים על הש"ס" (ח"א ע' קס"ח) לבאר דינא דרב פרנך דס"ת בעי מטפחת, בג' אופנים:

יד דוד ובשערי תשובה (סי' תקצ"ח סק"ג).

ובעיקר השאלה אי מגילת אסתר בעי מטפחת זה קשור עם השאלה אם שאר כתבי קודש חוץ מס"ת צריך מטפחת:

דהנה התוס' בשבת (שם ד"ה האוחז): "קצת משמע דלאו דוקא ס"ת דהא כל כתבי הקדש תנן במסכת ידים שמתמאין את הידים". וכן משמע מדברי רב האי גאון דנאמר גם לגבי שאר כתבי קודש, אלא שאינו נוגע להלכה בזה"ז.

והנה הרמ"א (או"ח סי' קמ"ז ס"א) על הא דכתב המחבר ש"אסור לאחוז ס"ת ערום בלא מטפחת" הוסיף: "וי"א דה"ה שאר כתבי קדש, ולא נהגו כן, וטוב להחמיר אם לא נטל ידיו, ובס"ת בכהאי גוונא אסור".

אמנם הרדב"ז (בתשובותיו ח"ב סי' תשע"א – הובא בביאור הלכה שם) חולק על התוס' וס"ל דאין כתבי הקודש בכלל ס"ת לענין זה, ועפ"ז מבאר הביאור הלכה דהרמ"א הכריע דבכתבי קדש ע"י נטילה יש לסמוך אמרדכי (ראה להלן) וסייעתו להקל (מגן גבורים).

נטל ידיו אם יכול לאחוז בלי

מטפחת

הרי שיש ג' דרכים איך לפרש דינא דרב פרנך שאסור לאחוז ס"ת ערום בלי מטפחת: או שהוא לצורך כבוד ס"ת (וזה גופא מתחלק לב' או שהוא למנוע בזיון, אבל הצד השווה שזה חיוב על הגברא, ולא מצד חפצא דס"ת גופא) או שהוא קשור עם עצם הס"ת וקדושתה.

אכן נראה שנחלקו בזה קמאי, דהנה הרשב"א בשבת (שם) כתב מפורש "דהיה דרב פרנך ליתא אלא משום הסח הדעת ושהידים עסקניות הם", ומזה משמע שאין מטפחת נצרך לס"ת מצד קדושת ס"ת אלא למנוע בזיון או לכבדו, וע"כ גזרו טומאה בכדי שלא יגעו בו בלי מטפחת.

וכן מוכח מדברי המרדכי (סוף מגילה – הובא בב"י או"ח סי' קמ"ז, וכמצויין בהערות המהדיר של הרשב"א שם), דאם נטל ידיו יכול לאחוז בלי מטפחת, וכ"כ הראש יוסף בשבת דכ"ה דעת רש"י, הרי מזה משמע דעיקר הקפידא של רב פרנך הוא משום שהידים עסקניות הן ולא רצה שיגעו בס"ת בידים עסקניות.

(א) המטפחת אינה נוגעת לס"ת עצמו, אלא הא דבר נוסף בכדי שהאדם יוכל לאחוז בס"ת, כי זה צריך להיות באופן של כבוד ("לא בדרך בזיון").

(ב) המטפחת אינה רק בכדי שיוכלו לאחוז בס"ת, אלא ענינה נוגע להס"ת ומוסיף בכבודה – מצד עצמה: מצד כבוד הס"ת דרוש שתהי' לה מטפחת. בסגנון אחר: זהו דין לא רק בהגברא (אחיזת האדם), אלא זהו דין בהחפצא של הס"ת.

[עוד י"ל בזה: זהו ענין שלילי – זהו בזיון כשאוחז הס"ת ערום, או שזה ענין חיובי, שהמטפחת מוסיפה בכבוד הס"ת בכלל].

ג) ענין המטפחת נוגע לא רק לכבוד הס"ת, אלא הוא קשור עם עצם הס"ת וקדושתה, ומזה מסתעף ענין המטפחת, וע"ד שצריך להיות גליוני הס"ת, הרי מצד קדושת הספר צריך שיהי' לו גם מטפחת, וזה נעשה חלק ממנו ע"ד גליון הספר.

ועיי"ש ובהערות איך שביאר בזה ג' האוקימתות בסיומא דמגילה.

דהשתא דגזור טמא אף בכה"ג שיגע בספר לאחר נטילה. והרמב"ן והרשב"א שם פליגי בזה. וכן משמע מדברי הרמב"ם בפיהמ"ש (ידים פ"ג מ"ג) ומהריטב"א (מגילה ח) שכתב דגזרו על כל כתבי הקודש דמטמאין הידים אף לאחר נטילה.

ואפשר לבאר מחלקותם דפליגי אם דברי רב פרנך מיוסדים על כבוד ס"ת ולכן גזרו טומאה בכדי להבטיח שישתמשו במטפחת, דכדברי כ"ק אדמו"ר הרי זה מיוסד על בזיון התורה שלאחר הנטילה אין כאן בזיון.

אבל הראשונים דס"ל דגם לאחר נטילה בעי מטפחת, היינו משום דס"ל דהוא דין בקדושת ס"ת ולא מדין בזיון, ולכן אין נפק"מ אם נטל ידיו דמ"מ זה חלק בקדושת ס"ת (או דס"ל כאופן הב' שהו דין חיובי בכבוד ס"ת, ואין מספיק נטילה להראות כבוד לס"ת אלא בעי מטפחת).

ד

ביאור מחלוקת הראשונים אי דינא דרב פרנך בשאר כתבי קדש

ובזה יש לבאר מחלוקת הראשונים הנ"ל אם דינא דרב פרנך שצריך

ועיין בס' הדרנים שם הערה 13 שכנראה הבין כ"ק אדמו"ר שסברא הראשונה מתאים לשיטת המרדכי, וזלה"ק:

"כן יל"פ לכאורה לפי הב"ח (או"ח שם. וראה גם מג"א שם) שצריך לאחוז בעמודי ס"ת ע"י מטפחת. ומשמע שגם המטפחת סביב הס"ת הוא בגדר זה. [נראה בכוונת הראי', שאם זה מצד קדושת ס"ת עצמה איך העמידו דין זה בעמודי הס"ת, וגם אם זה מצד כבוד הס"ת אינו מובן מדוע יצטרכו לכבד גם את העמודים], וכן משמע לדעת המרדכי שבב"י וב"ח שם, דה"מ בידים סתם אבל נטל ולא הסיח דעתו לא קפדינן. וצ"ע."

והיינו שהטעם שצריך מטפחת הוא שלא לבזות את הס"ת ע"י נגיעה בלא נטילה (וצל"ע מדוע לא הביא מהרשב"א הנ"ל שכ"כ).

[ויש לעיין אם יכולין להעמיס אופן הב' שהוא דין חיובי של כבוד הס"ת בשיטת המרדכי שאם נטל ידיו אי"צ מטפחת – דיש לומר שע"י נטילה ידים מכבדים את הס"ת].

אבל מהתוס' בשבת שם ס"ל דגם לאחר נטילה פוסל את הידים, שכתבו

ספרי קדש שמטאין שלא יניחו את התרומה אצל כתבי הקדש ויאבדם העכברים. וכעין מש"כ הנוב"י (מהדו"ק או"ח סי' ז') בדעת הרמב"ם, שרק בס"ת משתמשים בסברת רב פרנך, כן יש לומר הסברת דעת הרדב"ז דרך ס"ת יש חיוב דמטפחת.

ה

סתירה בדעת התוס'

אמנם מה שעדיין אינו מובן לפי דברינו, שכבר ביארנו ששיטת התוס' דלא מהני נטילה, והיינו דגדר של מטפחת הוא משום כבוד או קדושת הס"ת, ואעפ"כ כתבו התוס' דגם שאר כתבי הקודש בעי מטפחת, והלא ביארנו דזה משום בזיון הכתבי קודש, דמצד בזיון אין לחלק ביניהם.

ואפשר שהתוס' ס"ל דלא מהני נטילה, שדין דמטפחת הוא מדין כבוד ס"ת, אלא דס"ל להתוס' דגם שאר כתבי קדש יש חיוב לכבדם, ושאר הראשונים דחילקו בין ס"ת לשאר כתבי קדש ס"ל כאופן הג' דהוא גדר בקדושת ס"ת, ובזה ודאי שאין לדמות שאר כתבי קדש לס"ת.

מטפחת לס"ת נאמר לגבי שאר ספרים חוץ מס"ת,

ונראה לכאורה דפליגי בב' ביאורים הנ"ל, דאם נימא שדברי רב פרנך נאמרים משום בזיון הס"ת מסתבר שה"ה שאר כתבי קדש מכיון שיש בהם קדושה אסור לזלזל בהם.

אבל אם נימא כאופן הב' שמטפחת הוא משום כבוד ס"ת, ובפרט לאופן השלישי שהוא משום קדושת ס"ת, שמצד קדושת ס"ת צריך שיהי' לו מטפחת – שפיר יש מקום לחלק בין ס"ת לשאר כתבי קדש, דאין בהם קדושה כ"כ, ולכן אינן מחייבין שיהי' להם מטפחת, ולכאורה כל הדינים בהל' ס"ת פ"י של כבוד הס"ת הם מיוחדים לס"ת דוקא ולא לשאר כתבי הקדש (חוץ ממקומות שזכר גם כתבי קדש), ובפרט דינים הקשורים לקדושת ס"ת כמטפחת, שלכן איו משנין אותו לשום קדושה אחרת כמבואר בגמ' מגילה.

דלפ"ז רק ס"ת יש חיוב של מטפחת ולא בשאר כתבי קדש.

ומה שאמרו שכל כתבי הקדש מטאמין את הידים אי"ז מדעת רב פרנך, אלא שהוא המשך להגזירה על

ו

דיון אם מגילת אסתר חלוק משאר כתבי קדש לדעת הרמב"ם

אבל לאחר כל זה עדיין יש לברר אם יש חילוק בין אסתר לשאר כתבי קדש, דגם למ"ד דשאר כתבי קדש העי מטפחת אי מגילת אסתר שאני, שכבר הבאנו מחלוקת המהרש"א והפנים מאירות וכו'.

והנה המג"א (סי' קמ"ז סק"א) כתב שהרמב"ם ס"ל דאסתר מטמא את הידים ולא קיי"ל כשמואל מדסתם בהל' אבות הטומאה פ"ט, ששם כתב דכל כתבי קדש מטמאין את הידים ולא כתב שמגילת אסתר שאני, וכן נקטו הראש יוסף והשפת אמת במגילה שם.

אלא דלפ"ז יוקשה מה שהקשה בס' משנת יעבץ (או"ח סי' ע"ח) מדברי הרמב"ם (הל' ס"ת פ"ז הט"ו) שלא הזכיר שם שמגילת אסתר היא בכלל כתובים כדחשיב שם סדר כתובים רות קהחת ושיר השירים, שהטעם שחשבם כי יש פלוגתא במגילה, א"כ למה לא מנה גם אסתר שנחלקו שם, ומזה הסיק שהרמב"ם פסק כשמואל. דאינה מטמא את הידים, עיי"ש.

אכן מדברי כ"ק אדמו"ר מוכח דמפרש דברי הרמב"ם דשפיר פסק דנכלל בכתבי קדש (בלקו"ש חכ"ו פ' זכור-פורים) מבאר דברי הגמ' מגילה שם "שלחה להם אסתר לחכמים כתבוני לדורות וכו' עד שמצאו לה מקרא כתוב בתורה כתב זאת זכרון בספר כתב זאת מה שכתוב כאן ובמשנה תורה זכרון מה שכתוב בנביאים בספר מה שכתוב במגילה וכו'", עיי"ש.

ומבאר שיש חידוש מיוחד בכתבת המגילה על מ"ש בנביאים דאינה רק בגדר הכשר לזכרון כפי שהוא בנביאים אלא שהציווי הוא על גוף הכתיבה שצריך להיות ספר, וההפרש הוא דכתיבת ספר הוא דבר הנמשך תמיד והציווי הוא תמיד משא"כ הענין דזכרון אינו ענין תמידי אלא רק כשצריכים זכרון.

ועפ"ז מבאר דברי הרמב"ם הל' מגילה ספ"ב "כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח חוץ ממגילת אסתר והרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה וכהלכות של תורה שבעל פה שאינן בטלים לעולם", דרק מגילת אסתר דילפינן כתיבה מבספר אינו מתבטל, משא"כ

כשמואל בזה שמגילה ילפינן מ"בספר" וקיימת כחמשה חומשי תורה וכו', ולא הוצרך לכתבו עוד הפעם דפשוט שמטמא את הידים.

ועיי"ש שתירץ עוד דיש חידוש מיוחד בקהלת לכן הזכירו אבל במגילת אסתר אין חידוש.

אכן גם לפי דברי המג"א ולקו"ש דהרמב"ם פסק כשמואל עדיין יש מקום לומר דא"צ מטפחת, לפי מה שהבאנו למעלה שלפי פירוש המשניות הטעם דמטמא הוא המשך מהגזירה דספרים מטמאין ולא משום דרב פרנך, ודברי רב פרנך נאמרים רק בס"ת, א"כ אין נפק"מ מזה דס"ל דאסתר מטמא את הידים דמ"מ אין להסיק מזה דבעי גם מטפחת.

שאר נביאים וכתובים שענינם לזכרון עיי"ש בארוכה דשמואל סב"ל כר' יהושע דכתוב זאת מה שכתוב בתורה קאי על תורה זכרון קאי על משנה ולפי מה שנתבאר בלקו"ש דדברי הרמב"ם דמגילת אסתר אינה בטלה לעולם הוא משום דכתיבת המגילה ילפינן מבספד מוכח מזה שהרמב"ם פסק שלא כשמואל ובמילא סב"ל ג"כ דאסתר מטמאה את הידים.

דלפי כל זה דורש ביאור מה שהשמיט הרמב"ם למנות מגילת אסתר, כקושיית המשנת יעבץ.

וראיתי בקובץ הערות וביאורים דישיבת אהלי תורה (תשס"ט תש"ע) ע' 29, שביאר הגר"א גרליצקי שיחי' לפי דברי כ"ק אדמו"ר שם הרי כבר השמיע הרמב"ם דלא קיי"ל

סימן ק"א

(קא, א)

לוחשין על המכה בשבת

א

יסוד ההיתר

איתא בגמ' (קא, א): "תנו רבנן סכין וממשימשין בבני מעיים בשבת, ולוחשין לחיטת נחשים ועקרבים בשבת וכו'".

ופירש"י (ד"ה ולוחשין): "בשביל שלא יזיקו ואין בכך משום צידה".

וצריך עיון יסוד היתר כאן, דהלא הלחישה שלו גרם לצוד את הצבי, ואפי' אם נימא כמו שכתבו כמה דא"ז דרך צידה דהוי כלאחר יד, מ"מ עדיין קשה למה הותר לכתחילה, דכל מלאכה כלאחר יד אסור מדרבנן עכ"פ.

ואפשר לומר דיש נפק"מ בין כלאחר יד כמו מי שהוציא על ראשו, שמאכת הוצאה נעשית אלא שיש חסרון במעשה האדם, שחסר במלאכת מחשבת.

אבל יש לפעמים ששינוי המלאכה פועל שאינו נקרא מלאכה, שמעשה האדם הוא חלק בהמלאכה כשאינו עושה כדרך המלאכה אי"ז מלאכה, וכמו שכתב רש"י בריש שבת (ג, א) שהצורך בעקירה והנחה הוא שאין דרך הוצאה בלא עקירה והנחה, דהיינו שאי"ז נחשב כמלאכת הוצאה.

ועד"ז יש לומר כאן דאי"ז נחשב מעשה צידה, ואי"ז "כלאחר יד", ד"כלאחר יד" היינו אם הי' תופס

על ידו לו יהא בדרך סגולי אסור, אבל בשבת גם אם הקפידה התורה על הנפצל מ"מ גם חלק האדם הוא חלק בהמלאכה.

ובזה יש לחלק בין חסימה בקול ללוחש על המכה, דבחסימה בקול מה שהדיבור שלו פעל בדרך טבעי את החסימה גם זה נחשב כמעשה, אבל בלחישה על המכה, שאין לחישה שום ענין טבעי לקשרו להתוצאה אי"ז נקרא מעשה צידה.

והיינו דיש ב' דברים דברים כאן שההיתר מיוסד עליו, א' שאי"ז מעשה צידה, ב' מפני שאין בזה קשר טבעי להתוצאה, משא"כ בחסימה בקול יש קשר טבעי להתוצאה, וכן בשביעית אף שאין קשר טבעי מ"מ אין שם הקפדה על מעשה רק על התוצאה.

[ולכאורה היינו יכולין לחלק בין נידו"ד לחסימה בקול, דשם כמו בשביעית אין האיסור הפועל כ"א הנפצל – דזה לא יספיק ליישב הקושיא, שהרי שם אין מדברים אודות חיובו כ"א אודות העונש דמלקות, ואם אי אפשר לקשר האדם

הנחש בידו השמאלי וכיו"ב, אבל כאן הרי לא עשה שום מעשה צידה.

אולם יש להקשות ממה דמצינו דחסמה בקול דנחשב כמעשה ולוקין עלי' כמבואר בבבא מציעא (צ, ב), וה"נ נימא שהלחישה פעל הצידה דיהא נחשב כמעשה צידה.

והנראה לבאר בצירוף ביאור אחר בדברי הגמ' כאן, דנלאכה העשית ע"י סגולה לא חשיב מלאכה, עי' משנה ברורה (סי' שכ"ח ס"ק קמ"ג).

ובס' "ימות המשיח בהלכה" (ח"ב סי' פ"ב ע' תקי"ג) הביא מס' דרך אמונה שהקשה מירושלמי שביעית (פ"ד ה"ד): "אין תולין תוכין בתאנה כו' בשביעית, כיון שזה סגולה שיעשה פירות והוה עבודה בשביעית, הרי גם מלאכה בדרך סגולה אסור.

ב

חילוק בין שביעית לשבת וחסימה בקול

ונראה לענ"ד דיש לחלק בין שביעית לשבת, דבשביעית העיקר הוא הנפצל, א"כ אם יש אופן שבא הנפצל

הכא דעקימת שפתיו הוי מעשה, וא"כ נשבע וכו' אמאי מחשיב אותן לאו שאין בו מעשה, וי"ל דלא קאמר ר"י דעקימת פיו הוי מעשה, אלא הכא משום דבדיבורי קעביד מעשה שהולכת ודשה בלא אכילה וכו'.

ולכאורה הרי מפורש בגמרא טעמו של ר"י דעקימת פיו הוי מעשה, ולפי פ' התום' החיוב הוא לא מחמת עקימת השפתים שנחשבת מעשה כ"א משום דבדיבורו הבהמה עושה מעשה.

להלן הביאו בתוס' קושיית הגמ' (במס' סנהדרין) על דברי ר"י דעקימת שפתיו הוי מעשה, איך קאמר דמגדף ועדים זוממים אין בהם מעשה "והא חסמה בקול לר"י חייב (ומשני) שאני עדים זוממים דישנם בראי". ומבואר בתוס' דקושיית הגמרא אינה על הדין דמגדף כי מגדף דלא קעביד מעשה בדבורו אין מקום לדמותו לחסמה בקול שע"י דיבורו קעביד מעשה, אלא הקושיא קאי על דין עדים זוממים דבדבוריהו מתעביד מעשה שמתחייב הנדון.

להתוצאה ע"י מעשיו הוא לא הי' חייב מלקות, אלא בע"כ דהקשר נתהווה ע"י קולו שבטבעו גרם לחסום הבהמה, משא"כ בלוחש על הנחש, שאי אפשר לצרף ענין סגולי להתוצאה].

ג

יסוד לזה הביאור בחסמה בקול בלקו"ש

ועיין לקוטי שיחות (חי"א פ' יתרו) שהאריך כ"ק אדמו"ר לבאר החילוק בין מחשבה לדיבור בהקדם הביאור בהחילוק בין חסמה בקול לעדים זוממין וזלה"ק:

"וחילוק זה שבין מהשבה לדיבור מצינו גם בהלכה: אי' בגמרא כו' חסמה בקול ר' יוחנן אמר חייב משום לא תחסום שור בדישו, עקימת פיו הויא מעשה והויא לי' לאו שיש בו מעשה ולוקין עליו וכו'.

ובתוס' הקשו: תימא דבפ"ג דשבועות אמר ר' יוחנן אומר הי' ר"י משום ר"י הגלילי כל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו חוץ מנשבע ומימר ומקלל חבירו בשם, והלא ר"י גופי' קאמר

בא רק ע"י דיבורו של האדם, הרי זה המשך הדיבור, חלק ממנו, שהרי בא מכח הדיבור גרידא, ולכן אי"ז דיבור לבד אלא "יש בו (בהדיבור עצמו) מעשה" מעין דוגמא לזה מעשה שלוחו של אדם (ובפרט לפי ההסברה שרק המעשה היא דהמשלח).

וזהו גם תוכן דברי ר"י "עקימת פיו היא מעשה": זה שהבהמה נחסמת ע"י קול האדם הר"ז עשיית האדם, בי מכיון שקולו בא ע"י "עקימת פיו" – פעולה גשמית הקרובה ושייכת למעשה, הרי הפעולה (דהבהמה) ש באה עי"ז ה"ז המשך העקימה.

ולכן שייך זה רק בדיבור, אבל מעשה שנגרם ע"י מחשבה שהיא רוחנית אין המעשה המשך דהמחשבה ושייך אלי' כי הוא נפרד לגמרי ממנה כנ"ל. דוגמא לדבר בשליחות שצ"ל השליח בדומה להמשלח מה אתם בני ברית אף שלוחכם.

ולכן בעדים זוממים "שישנם בראי", אף שע"ז אתעבידא מעשה, א"א לה להצטרף להראי' שתחשב יש בה מעשה", עד כאן לשונו הק' בכמה השמטות ובהשמטת ההערות.

אבל לכאורה לפי סברת התוס' הנ"ל שהטעם דחסמה בקול נחשב מעשה (אינו בשביל הדיבור עצמו אלא) שע"י דיבורי' קעביד מעשה, (ועד"ז) בעדים זוממין מתחייב הנדון) – מה מתרץ בגמרא שאני עדים זוממים דישנם בראי' (ופרש"י עיקר חיובא בא ע"י ראי' שמעידין שראו וראי' לית בה מעשה), הן אמת שראי' לית בה מעשה אבל סו"ס עי"ז מתעביד מעשה שמתחייב הנדון, ומאי שנא מחסמה בקול דחשיבא מעשה לפי שע"י דיבורו נעשה מעשה.

והביאור בזה, אין כוונת התוס' שהאדם נענש על מעשה שנעשה ע"י אחרים (אלא שהוא הי' סיבה וגרם לזה

[והטעם: אין עונשים מלקות אלא אם כן האדם עובר הל"ת ע"י מעשה שלו, ולכן בנדו"ז שהוא לא עשה מעשה (רק גרם שהבהמה תזקוף את ראשה ותדוש בלי אכילה) אין להלקות את האדם עבור המעשה דאתעבידא ע"י הבהמה בסיבת דיבורו]

אלא כוונתם היא: כשהאדם פועל מעשה בדיבורו, הרי מכיון שהמעשה

ותירץ: "ונראה שהרמב"ם סובר שבחסמה בקול הגברא עצמו ובכחו חסם את הבהמה ועבר על לאו שיש בו מעשה, מאידך המפגל בקול אינו פוסל את הקרבן בעצמו באופן ישיר, אלא שמאחר שיש מחשבה שאינה נכונה הקרבן נפסל ממילא ובחלות פסול שחלה משמים וכו' ולא אמרין לרמב"ם בדיבורא קא עביד מעשה אלא כשדיבורו פוסל באופן ישיר ולא במקום דהוי גורם צדדי לפסול שחל ממילא משמים".

הרי שחידש, שכשאר הפסול הולך ישיר להתוצאה אי"ז נחשב כמעשה, וה"נ כשלוחש על הנחש אין התוצאה הולך ישיר, כי אי"ז דבר טבעי אלא משמים.

ה

הערה מהצפנת פענח

ולהעיר ממה שביאר הרגוצובי (הובא בקונ' פרקי מבוא ע' פה) החילוק בין חסמה בקול והנהגה בקול דפסק הרמב"ם כר"י דחייב, ואילו בהרבעת כלאים פוסק הרמב"ם אם עוררן בקול שחייב רק מכת מרדות.

ונראה שלוחש על המכה מכיון שהיא סגולי הרי זה כמו מחשבה או ראי' שאי אפשר לייחס בתוצאה להלחשה ואינו אסור בשבת.

ד

סמוכין מדברי הגרי"ד

ומצאתי חבר לחילוק הנ"ל בס' רשימות שיעורים להגרי"ד (בבא קמא ח"ב ע' תקצ"ז) שהקשה במש"כ הרמב"ם בפ"ח מהל' פסוה"מ הל"א וז"ל כל המחשב מחשבה שאינה נכונה בקדשים הרי זה עובר בלא תעשה שהרי הוא אומר לא יחשב מפי השמועה למדו שבכלל דין זה שלא יפסיד הקדשים במחשבה שהרי זה דומה למטיל מום בקדשים ואעפ"כ אינו לוקה שאין המחשבה מעשה עכ"ל, וקשה למה אין בו מעשה הלא בדיבורא קא עביר מעשה כי הקרבן נפסל והרי הרמב"ם פסק כר' יוחנן עיין בב"מ דף צ ובתוס' שם ד"ה ר' יוחנן שאם חסמה בקול חייב ולוקה מכיון דבדיבורא קא עביד מעשה רמב"ם פי"ג מהל' שכירות הל"ב ומ"ש במפגל שפסק שאינו לוקה דהוי ל"י לאו שאין בו מעשה.

אבל במקום שצריכים ליחס לו יצירת מציאות כמו בהרבעה, א"א שניחס אותו אליו בפעולה ממין זו".

אמנם לפי המבואר בדברינו יש לומר שכשרוצים לייחס דיבור לתוצאה צריך שיהא הקשר ישיר וכמ"ש הגרי"ד, רק במעשה מספיק גם אם אינו ישיר.

וז"ל: "הגדר כך דגבי הנהגה יש בזה ב' גדרים מה שהם קשורין ביחד זה הל' עלי' שם כלאים, ואם מנהיג אותם לוקה ולכך אף בקול ג"כ דהדבר כבר נעשת, וכן גבי חסימה, אבל בהרבעה כל זמן שלא הפעולה לא הוי כלל שם כלאים עלי', ולכך צריך זה לעשות בידים"

וביאר שם: "אם מציאות הדבר כבר קיימת אף פעולה לא ישירה כמו הנהיגה גם כן מיחסת אותה לפועל,

סימן ק"ב

(קב, א)

איך עשה ירבעם ע"ז ואיך חתם אחי' ע"ז

א

על מה חתם אחי' השילוני

איתא בגמ' (קב, א): "ואף אחי' השלוני טעה וחתם", והנה מקודם לזה (ק, ב) מביא הגמ' שהעמיד עגלים "ואמר להו חתמיתו על כל דעבידנא, אמרו לי' הין, אמר להו מלכא בעינא למיהוי, אמרו לו הין, כל דאמינא לכו עבדיתו, אמרו לי' הן, אפילו למיפלח לעבודת כוכבים, אמר לי' צדיק ח"ו, אמר לי' רשע לצדיק ס"ד גברא כירבעם פלח לעבודת כוכבים, אלא למינסינהו הוא דקא בעי אי קבליהו למימרי', ואח"כ מביא מאחי'.

וכתב רש"י: "דסבר לנסיינהו אתי וחתם באותו מעשה", ומשמע מדבריו שפירש שחתם גם על ענין של ע"ז. אך היד רמ"ה קרא תגר על פירוש זה וכתב דאחי' חתם רק על כתב הראשון "כל מה שאמינא לכו עבדיתו", וזה הי' די להטעות את יהוא לחשוב שהכוונה גם על ע"ז.

אך הבן יהוידע פירש שאכן חתם גם על ע"ז, אבל כוונתו שיעבדו את המלך אפילו בעבודה הנראית זרה להם, ומחמת שיצא מכשול מתחת ידו הוצרך להתגלגל ברשב"י, עיין בס' "כל ישראל" שהביא דבריו וציין לחיד"א ולכלי יקר.

עגלים שהם ע"ז ממש כי ה' רק לפי שעה, לחזק את מלכותו שהי' עפ"י נביא כנ"ל, נמצא שבודאי לא רצה להשאיר שם את העגלים, נמצא שהי' רק לפי שעה, וטעה בזה.

ואולי יש לומר שחשב שעפ"י שכל הלא א' מעיקרי האמונה שהתורה לא תהא מוחלפת, ולמרות זה לצורך השעה יש לנביא הכל לבטל מצוה, א"כ לא רצה לחלק בין עיקר זה לעיקר של ע"ז, שאם זה לצורך איזה תיקון לפי שעה דמותר לפי שעה.

ואולי טעותו הי' שחשב שע"ז בלי אמונה אינה ע"ז באמת, רק שמ"מ אסור לנוגע ב"קצה טומאה" זה של ע"ז (לשון ס' התניא קדישא סוף פי"ט), אף אם אינו מאמין בה, אבל כשיש תיקון לפי שעה שפיר אין חסרון בע"ז.

ולכן רצה שאחי' השילוני יחתום ע"ז כי זה הי' מורה שאכן הי' נבואה לעקור איסור ע"ז לצורך קיום מלכותו.

ולכן רצה לידע אם יעבדו ע"ז אם יאמר להם לפי שעה שיעבדו, ובזה ינסה אותם, כי בזה יגלו שמאמינים

אכן דעדיין צ"ע איך עלה בדעת ירבעם להביא בנ"י לע"ז, ואם כוונתו הי' לע"ז ממש איך חשב אחי' שיפרשו אותו בדרך אחר.

ועוד צ"ל איזה נסיון זה, כי איך ינסה ירבעם ליהודי לעבור על ע"ז.

ב

ביאור חדש בעשיית הע"ז של ירבעם

ואילולי דמסתפינא להכניס ראשי בענינים אלו הייתי מחדש, שהפירוש אמנם כפשוטו שהכוונה לע"ז, וטעותו של ירבעם הי' מה ששנינו למעלה (צ, א): "א"ר אבהו א"ר יוחנן בכל אם יאמר לך נביא עבור על דברי תורה שמע לו חוץ מעבודת כוכבים שאפילו מעמיד לך חמה באמצע הרקיע אל תשמע לו", ופירש"י דמה ששומעין לנביא הכל הוא לצורך השעה, וכך פסק הרמב"ם (הל' יסודי התורה פ"ט ה"ה) שרק בע"ז אפי' לפי שעה אין שומעין לו.

ואולי זה הי' טעותו של ירבעם, כי הוא חשב שמאחר שכל ענין המלכות שלו הי' עפ"י נביא, הותר לו להעמיד

ויש לומר, שהכוונה שכמו שיתרו בא לידי אמונה בה' אחד ע"י שעבד כל עבודה זרה שבעולם ומזה בא לידי אמונה בה' אחד ששלל כל מיני ע"ז עד שבא להכרה בהאמת, וזה רצה שגם מנשה יבוא להכרה זו ע"י שילמוד ואח"כ לשלול כל הע"ז שבעולם.

ואפשר שזהו הכוונה בירבעם שרצה שבני ישראל ילמודו ספרי ע"ז ויהיו בקיאים בזה בכדי שידעו איך ששקר הוא, ויבואו לידי הכרה בשכל בה' אחד.

ובזה חלק על מלכות בית דוד שבנו המקדש, וראו גילוי אלקות, וירבעם ה' סבר שאי"ז התכלית, כ"א לבוא לאמונה עפ"י חקירת השכל בלימוד חכמות חיצוניות וספרי ע"ז, ולכן לא רצה שילכו לרגל לבית המקדש, כי עי"ז יקבלו את ה' באופן מקיף, והוא רצה שמתחילה ישיגו אלקות ע"י חקירת השכל בלימוד ספרי ע"ז.

וזה ה' נחשב כמי שעבד ע"ז, ורצה שאחי' יסכים לשיטתו.

וזה ה' הויכוח בינו ובין הקב"ה להלן "מי בראש", שהכוונה איזה שיטה

שירבעם עושה כל דבר עפ"י נביא אם יהא צורך השעה.

אבל כמובן שזה ה' טעות גדולה, כי בע"ז אין היתר עפ"י נביא, שאם יורה לעבוד ע"ז אפילו לפי שעה ובלי אמונה הרי הוא נביא שקר שמכחיש נבואתו של משה רבינו וכמו שביאר הרמב"ם שם.

עוד יש להוסיף עוד חידוש, דהנה ידוע מה שהאריכו הפוסקים אם שיתוף הוי ע"ז, ולכמה שיטות אין ב"נ מוזהר על השיתוף, אבל לישראל הרי זה ע"ז, ולכן סבר ירבעם דנביא יכול להתיר ע"ז שזה לא ע"ז בעצם כ"א לישראל, וע"ז לא נאמר שאין לשמוע לנביא גם כשאומר לעבוד ע"ז לפי שעה.

ג

ביאור ע"ד הדרוש

ועוד אפשר לומר ע"ד הדרוש, דהנה ידוע מה שאמרו במדרש שיתרו השביע את משה רבינו שימסור את בנו הבכור לע"ז, ומשה הסכים, והדברים מתמיהין.

ולכן מבואר בכתבי האר"י שאח"י השולני נתגלגל ברשב"י, כי הוא תיקן לימוד בספרי ע"ז, כי הלעו"ז של ע"ז בקדושה היא לימוד פנימיות התורה.

ולכן אמר הבעש"ט שאח"י השילוני ה"ר הרב שלו, כי הבעש"ט הפיץ פנימיות התורה שהוא ההיפך של ירבעם, ולימוד זה דוקא יביא ל"אתי מר דוד מלכא משיחא", ובנין המקדש שזהו ההיפך של מעשה ירבעם, יה"ר שיגלה במהרה בימינו, תיכף ומי"ד ממ"ש.

היא הנכונה, לבוא לידי הכרה באמת ה' ע"י חקירה או ע"י עלי' לרגל וכניסה לבית המקדש שזה ה"ר דרך של דוד המלך.

ובזה יש ליישב הגירסא שהביא היד רמ"ה "בדברי הגמ' להלן" כל שאינו עולה לרגל עובר בלאו" וכתב היד רמ"ה שאינו יודע המקור לזה.

אולם לפי דברינו יש לומר, שאם יחשוב אדם שאינו צריך לעלות לרגל בכדי לידבק בשכינה ולהכיר אחדותו ית' אלא יחשוב שע"י שילמוד ספרי מינין ועי"ז יכיר השקר שבדבריהם, ועי"ז יגיע להכרה בה', אם יחשוב כן יעבור בלאו, והכוונה להלאו "אל תפנו אל האלילים" שלא לפנות אחר ע"ז וכמו שפסק הרמב"ם בהל' ע"ז (פ"ב ה"ב וה"ג) זה כולל קריאה בספרי ע"ז.

סימן ק"ג

(קג, ב)

הריגת ישעי' נחשב כהריגת כל העיר

א

מחלוקת הבבלי ומערבא וירושלמי

איתא בגמ' (קג, ב): "וגם דם נקי שפך מנשה הרבה מאד עד אשר מלא את ירושלים פה לפה, לבד מחטאתו אשר החטיא את יהודה לעשות הרע בעיני ה' – הכא תרגימו שהרג ישעי', במערבא אמרי שעשה צלם משאוי אלף בני אדם ובכל יום ויום הורג את כולם. כמאן אזלא הא דאמר רבה בר בר חנה שקולה נשמה של צדיק אחד כנגד כל העולם כולו, כמאן דאמר ישעי' הרג".

ויש להבין במה פליגי הבבלי ומה שאמרו במערבא שבדרך כלל היא שיטת הירושלמי.

אמנם בירושלמי (פ"י ה"ב) איתא שהרג ישעי' ששקול כמשה דכתיב פה אל פה אדבר בו",

לכאורה שיטת הירושלמי היא שיטה אחרת ממערבא וקרובה יותר לפירוש הבבלי, אבל זה אינו, כי הבבלי ס"ל דשקול כנגד כל העיר כפירש"י כאן: "שנשמתו של צדיק שקולה כמו שמלא את ירושלים חללים", או לכל העולם כדברי רבה בר בר חנה, אבל לירושלמי הריגת ישעי' הוי כמו משה רבינו אבל לא לכל העיר, ויש בזה נפק"מ להלכה וכפי שיתבאר.

[אלא שצ"ע שרבה בר בר חנה הרחיק לכת לומר שנשמתו של צדיק

בירושלים, ויש מקום לומר (אף שהוא דברי אגדה) דכוונתו ששנים בגדרם לענין רציחה והצלה.

אבל במערבא חולקים ע"ז, ומסבירים כפשוטו שהרג הרבה אנשים דס"ל במערבא וכן הירושלמי שהריגת ישעיה' דומה להריגת משה, אבל לא להריגת כל העיר, וא"כ אין מצילין צדיק כשיש פיקו"נ של רבים, ואולי גם אם יש לפנינו איש פשוט להציל, ושוב בא צדיק שחייו בסכנה שאין דוחין את האיש פשוט בשביל הצדיק.

והנה כבר דיברו הפוסקים בנוגע להצלת רבים דוחה את הצלת היחיד.

ג

הבבלי וירושלמי אזלי לשיטתם

ונראה לומר שהבבלי וירושלמי אזלי לשיטתם, דהנה בירושלמי (תרומות פ"ח ה"ד) איתא: "סיעות בני אדם שהו מהלכין בדרך פגעו להן גוים ואמרו תנו לנו אחד מכם ונהרוג אותו, ואם לאו הרי אנו הורגים את כולכם, אפי' כולן נהרגין לא ימסרו נפש אחת

אחד כנגד כל העולם כולו, אף שבכתוב נאמר רק ירושלים,

ואולי יש לומר שירושלים (דעיקרו הוא הביהמ"ק הוא תל תלפיות (ברכות ל, א), תל שכל פיות פונים בו", וכמו שביאר כ"ק אדמו"ר שכל בני ישראל מתאחדים שם כי מתפללים נוכח המקדש, ומכיון שהאדם נמצא במקום שרצונו נמצא כתורת הבעש"ט, הרי שכל ישראל נמצאים ומתאחדים שם במקדש].

ב

הנפק"מ להלכה בין הבבלי לירושלמי ומערבא

ונראה לבאר, כי שיטת הבבלי שדימה הריגת ישעיה' להריגת כל ירושלים, יש השלכה להלכה, שאם יש פיקו"נ של צדיק מול פיקו"נ של יחיד, ואפילו של רבים, דצריך להציל את הצדיק כי הוא חשיב ככל העיר ירושלים [ולרבה בר בר חנה לכל העולם].

ואף שמצינו לשון זה בכ"מ לגבי משה רבינו ששקול כל ישראל, אבל כאן נאמר ענין זה לגבי הרוגים

בסוגיא זו של הצלת יחיד מול הצלת רבים, עיין בקובץ תושבע"פ (חוברת ל"ו ע' צ"ד ואילך).

ג

עוד נפק"מ לדינא

ויש עוד נפקא מינא להלכה כי הנה נפסק שאין לחייב אדם להכניס עצמו לסכנה להצלת אחר, וכתבו הפוסקים שפליגי בזה הבבלי וירושלמי, דלהירושלמי שפיר חייב להכניס עצמו לסכנה, ולהבבלי אינו מחוייב.

אמנם גם לדעת הבבלי וכמו שנפסק להלכה (ראה שו"ע אדה"ז חו"מ הלכות נזקי גוף ונפש ס"ז, אמנם יש לעיין שהיש חולקין הביא בסוגריים שבכ"מ זה מורה שנתספק לו, ואכ"מ) יש מקום לחייב להכניס עצמו לסכנה בשביל הצלת רבים, וזה אכן ההיתר ללחום מלחמת עזרת ישראל מיד צר עליהם, וכן מצינו שאסתר מסרה עצמה לאחשורוש בשביל הצלת ישראל, והרבה האריכו בזה.

עכ"פ אם יסוד זה נכון שלהצלת רבים מותר ואולי גם מחוייב להכניס עצמו לסכנה, הרי גם להציל צדיק אם

מישראל", הרי שהצלת הרבים אינו דוחה הצלת היחיד.

ואילו בבבלי (תענית יח, ב): "נהרגו על בתו של מלך שנמצאת הרוגה, ואמרו היהודים הרגוה וגזרו גזירה על שונאיהון של ישראל ועמדו אלו ואמרו אנו הרגנוה, שמזה משמע שהצלת הרבים דוחה את פיקו"נ של יחיד.

ולכן הירושלמי לשיטתו שהצלת הרבים אינו דוחה הצלת היחיד, וה"ה שהצלת צדיק שנחשב כרבים אינו דוחה הצלת היחיד, ולכן לא רצו לדרוש שהריגת ישעי' ה' נחשב כהריגת כל העיר, דאז ה' ס"ד להצלתו דוחה הצלת כל העיר.

אולם הבבלי לשיטתו דשפיר דוחים הפיקו"נ של יחיד בשביל הצלת הרבים לא חששו לדרוש ששקול כרבים, דאכן זה אמת שהצלת הרבים, והצדיק נחשב כרבים, דוחה הצלת היחיד.

ועיין בתחומין (ח"ד ע' 139), שהאריך בענין הצלת רבים מול יחיד, אבל בהסתייגות שאין להרוג יחיד להציל הרבים, וכבר האריכו מאד

בפועל כי גם ליחיד יש חיוב להכניס עצמו לסכנה, ולכן בחר הירושלמי הדרשא ששקול כמשה רבינו (או כמערבא שפירשו כפשוטו שהרג אנשים הרבה בירושלים).

הוא נחשב לרבים יתחייב להכניס עצמו לסכנה להצילו.

ולכן הבבלי ס"ל דשפיר נחשב לרבים וצריכים להכניס עצמנו לסכנה להצילו, אף שהבבלי ס"ל דליחיד אין צריך להכניס עצמו לסכנה.

אבל הירושלמי ס"ל דאין הצדיק נחשב כרבים, דאין בזה נפק"מ

סימן ק"ד

(קד, ב)

בכית תשעה באב

א

בכ" לדורות

הבכ" שבמדבר הי' הגורם להבכ" בחורבן המקדש למה נחרב המקדש בעשירי.

בשלמא לרבנן בתענית דאמרי התחלת הפרענות הוא העיקר יש ליישב דהכל התחיל בתשעה באב, שאף שהבכ" הי' בליל ת"ב והבית נשרף בסוף יום ת"ב, מ"מ עיקר הפרענות הי' בת"ב שהיום הולך אחר הלילה.

מיהו ביאור זה קשה, דחורבן הבית הי' צריך להתחיל בזמן הבכ" מכיון שהבכ" אז גרם לחורבן.

אבל עיקר הקושיא הוא לר' יוחנן דס"ל העיקר הוא מה שאירע בעשירי, איך תלו זה בהבכ" שבלייל

איתא בגמ' (קד, ב): "בכו תבכה בלילה: שתי בכיות הללו למה, אמר רבה אמר ר' יוחנן אחד על מקדש ראשון ואחד על מקדש שני. בלילה: על עסקי לילה, שנאמר ותשא כל העדה ויתנו את קולם ויבכו העם בלילה ההוא, אמר רבה אמר ר' יוחנן אותו היום ליל תשעה באב הי', אמר להן הקב"ה לישראל, אתם בכיתם בכ" של חנם ואני אקבע לכם בכ" לדורות".

והנה בתענית (כט, א) אמר ר' יוחנן שאילו הי' שם הי' קובע בעשירי באב שבו נשרף רוב הבית, ואילו כאן נאמר שהבכ" הי' בליל ת"ב, ואם

ואף שחג הפסח נקבע בט"ו אף דלא יצאו בליל ט"ו כ"א ביום ט"ו, אבל מ"מ ההתחלה ה' בליל ט"ו באכילת קרבן פסח ומכת בכורות (עי' ברכות ט, א): "אלא מלמד שהתחילה להם גאולה מבערב".

ואף שחג הפורים נקבע כשנחו ביום י"ד, הנה כבר ביום י"ג הי' זמן קהילה לכל כמבואר ברש"י ריש מגילה, ויש לקרוא בו המגילה, מפני שכבר שייך לנס פורים.

ואף שמ"ת הי' ביום ומ"מ חוגגין חכה"ש בלילה, לק"מ דשבועות נקבע כיו"ט עצמאי ולא דוקא בזמן מ"ת כמבואר במג"א.

ובזה מיושב מה שהקשינו לרבנן – שבאמת הכל אירע ביום ת"ב, ואין קפידא בזה שבכו בליל ת"ב והתחלת הפרענות הי' בסוף היום, דהקביעות הי' על עצם היום, ולא איכפת לנו באיזה שעה ביום.

אבל לר' יוחנן עדיין קשה, דהוא אמר ש"אלמלי הייתי באותו הדור לא קבעתיו אלא בעשירי וכו'", שדייק לומר "קבעתיו", שהי' שולל לגמרי יום ת"ב, א"כ הדרא קושיא לדוכתא,

ת"ב. שוב מצאתי שהקשה כן המהרש"א בתענית (שם).

והנה בהגהות הב"ח בתענית מבאר מחלוקת רש"י ותוס', דלרש"י שבו המרגלים ביום ח' ובכו בליל ט', ואילו להתוס' חזרו ביום ט' והתחילו לבכות בסוף היום ונמשך בליל עשירי, ולדברי התוס' לק"מ, אבל לשיטת רש"י קשה.

ב

ישוב להקושיא בגדר קביעות יום

טוב

והנראה ליישב הקושיא לרבנן, דהבכ"י אז גרם שהיום דתשעה באב נקבע כיום של בכי, ולא רק שתיקנו לצום אז, אלא שנקבע כיום תענית, וזהו שנקרא מועד, דהכוונה שהיום עצמו נקבע כמו יו"ט, ולא רק הנהגה של אבילות, ולעת"ל יהפך ליום ששון ושמחה, ואם היו בוכים ביום אז לא הי' היום כולו נקבע כיום של בכי.

ומדויק בלשון הגמ' "אתם בכיתם בכי של חנם, ואני אקבע לכם בכי לדורות", והיינו שנקבע ביום זה.

תלוי ועומדת ומחכה לקידוש של הב"ד למטה, וכמו שהארכנו בזה למעלה שם.

ועד"ז הקביעות של אז בזמן הבכ"י במדבר מתלא תלי עד שיקבעוהו חכמים, ולבסוף קבעוהו ביום ת"ב.

ולזה אמר ר' יוחנן דאילמלי הי' אז לא הי' קבעתיו ביום ת"ב, וכוונתו לשלול הקביעות של ת"ב שנעשה במדבר, אבל אם הי' שם לא הי' קובע כ"א בעשירי.

ד

סתירת ר' יוחנן בדין אשו משום חציו

ובעיקר הדבר שר' יוחנן שלל ביום ט', הנה כ"ק אדמו"ר בלקו"ש (ח"א פ' וארא) הביא מה שהקשו שר' יוחנן סותר דעת עצמו בב"ק (כו, א) דסבר אשו משום חציו, ולדברי הנמוק"י הידוע נחשב שהכל נשרף מיד שהדליקו האש, א"כ לדידי' הי' העיקר בהתחלה, ולמה כאן אומר שהי' קובע אותו בעשירי.

מהי הקשר בין הבכ"י בליל ת"ב לשריפת הבית שהי' בסוף יום ת"ב.

ג

ישוב להקושיא לדעת ר' יוחנן

ואפשר לומר בהקדם דיוק שאמר שלא הי' קבעתיו אלא בעשירי כאילו הקביעות נעשתה אז בזמן החורבן, הלא כבר הי' נקבע במדבר ע"י הקב"ה שיהי' בכ"י לדורות.

וצ"ל ס"ל לר' יוחנן דבאמת מה שנקבע אז לא הי' מפורש בתורה, והרמב"ן בפ' שלח (יד, א) כתב "ולא ידעתי מאיזה רמז שבפרשה הוציאו זה", ועיין בס' תורת חיים שהרמז הוא מתיבת "ההוא" ולא לילה זה.

עכ"פ זה ברור שאין מפורש שנקבע אותו היום, ומכיון שאין זה מפורש יכולין לשנות הקביעות, והי' תלוי בחכמים בזמן החורבן.

ואף שהי' רמז לבכ"י לדורות, יש לדמותו למה שכתבו התוס' למעלה (י, ב) שכבר קדשוהו בשמים בזמן המולד, ואעפ"כ נקבע ר"ח ביום שקדשו הב"ד, דהקביעות למעלה

ה

**ישוב לקושיית הגבורת ארי
בתענית**

ובדברינו יש ליישב קושיית הגבורת ארי בתענית שם, שהקשה דע"כ הא דר' יוחנן דאמר קבעתיו בעשירי אחורבן בית שני קאי דעליו אנו מתענין דאילו חורבן בית ראשון מאי נפק"מ מאי דהוה הוה, וקרא מחורבן בית ראשון מיירי ואין לנו שום נפק"מ משריפת בית ראשון, אלא תענית שלנו בשריפת שני תלוי הכל.

ונראה ליישב לפי מה שביארנו, דהקביעות כנ"ל לא נעשתה בליל ת"ב במדבר אלא מיתלא תלוי עד שיקבענו חז"ל, ובחורבן בית ראשון החליטו לקבוע יום תשעה באב ולא עשירי באב, דזה קבע היום לבכ' בשלמא עד אז הקביעות במדבר לא ה' קביעות עדיין, אבל מיד בחורבן בית ראשון כשקבעו בתשעה באב נקבע אז הבכ' לדורות במדבר, וקביעות זה נעשה לדורות, וזהו שאמר ר' יוחנן שאילו ה' שם ה' קובעו בעשירי, שהכוונה לחורבן בית ראשון, שאז ה' הקביעות של היום,

ותירץ דבד"א בבשר ודם שמיד שהדליק האש מוכרח להזיק בסוף, א"כ נחשב שהכל נשרף מיד בהדלקת האש, אבל הקב"ה שיכול להחזיר חיציו וכמ"ש רש"י בפ' עה"ת (האזינו לב, יא), הנה לא נחשב כנשרף עד שנשרף בפועל (ועוד האריכו בתי' קושיא זו בכ"מ, ויש להאריך ולפלפל בהם והארכתי במ"א, ואכ"מ).

ולכאורה יש להקשות ע"ז הלא כבר נקבע בכ' לדורות, א"כ מיד בהתחלת הפרענות כבר נחשב כאילו הכל נחרב.

ואף שי"ל שהיו יכולין לבטל הגזרה ע"י תשובה, אבל מ"מ עדיין יש מקום לומר שהכל ילך אחר ההתחלה וייתייחס החורבן להתחלה, כי לאחר שנחרב איגלאי מילתא למפרע שהכל ה' נכלל בהתחלת הענין של הבכ'.

אולם לפי דברינו הבכ' לדורות נקבע רק לאחר שחכמים קבעו את היום, דהיינו שלא נקבע בזמן הבכ' כלום, לכן אם היו עושים תשובה לא ה' קביעות להבכ', והקביעות באמת נעשתה בזמן החורבן וכמו שנתבאר.

בלילה: "שתי בכיות הללו למה, אמר רבה אמר ר' יוחנן אחד על מקדש ראשו ואחד על מקדש שני", דהיינו מיד שנקבע בחורבן בית ראשון כבר הי' נקבע לכל הבכיות שבעתיד.

אלא שבזמן בית שני נקבע כיום שישון ושמחה כמו שהביא הגבול"א שם מר"ה (יח, ב), ושוב בחורבן בית שני חזרה לקביעות הראשונה. וזהו שדייק בסוגיין "בכו תבכה

סימן ק"ה

(קה, ב)

קיום מצוה והקרבת קרבנות שלא לשמה בעכו"ם

בבלק אמרינן שיש שכר גם במה
שהקריב לשלא לשמה.

ועוד קשה דגם בישראל הלא לשמה
בלומד תורה ע"מ לקנתר אי"ז נכלל
ב"לעולם יעסוק אדם בתומ"צ שלא
לשמה וכו'" ואינו מקבל שכר ע"ז,
וכמו שביארו התוס' בנזיר (כג, ב),
ובסוטה (כב, ב) ובפסחים (ג, ב),
א"כ הלא בלק הקריב הקרבנות בכדי
להרע לישראל, ואיך קבל שכר גדול
כזה שממנו יצה רות וכו'.

ועיין בחדא"ג מהרש"א הרי"ת (י, ב)
שהקשה כן, ות"י שבלק לא בא לקלל
ישראל רק מפני יראת עצמו כמ"ש
וירא בלק וגו' ויגר מואב מפני בני
ישראל.

א

סתירה מהגמ' בר"ה

איתא בגמ' (קה, ב): "אמר רב יהודה
אמר רב: לעולם יעסוק אדם בתורה
ובמצות אפילו שלא לשמה, שמתוך
שלא לשמה בא לשמה, שבשכר
ארבעים ושנים קרבנות שהקריב
בלק זכה ויצאה ממנו רות".

הרי שגם בנכרי ישנו הכלל דלעולם
יעסוק במצות שלא לשמה ויש לו
שכר, וצ"ע שהלא בראש השנה (ד,
א) חילקו בין ישראל שאינו תוהה על
המצוה אם לא יתקיים השכר, ועכו"ם
"שאם אין מטיבין לו כגמולו קורא
תגר" כפירש"י שם, ולכאורה זה
סותר למה שנתבאר כאן דאפילו

אבל צ"ע שהלא בר"ה שם אמרו שכורש לא ה' מלך כשר מפני שעשה שלא לשמה, אבל גם שם ה' חושש שימרדו בו יהודאי, והיינו שה' ירא מהם, ומאי שנא מבלק.

ב

חילוק בין תורה למצות

וראיתי בס' "כל ישראל" להגר"ש העבר שיח' שרצה לחלק בין תורה למצות, דרך במצות אמרינן שיעסוק שלא לשמה אף שכוונתו לקנתר כבלק שכוונתו להרע לישראל, אבל בת"ת ע"מ לקנתר לא אמרינן שיש ללמוד שלא לשמה.

ויש מקום להסביר החילוק, כי תורה היא שעשועי המלך ולא ניתן לנו לעסוק בו כי זה מועל בהקדש כשלומד ע"מ לקנתר, אבל מצוה שהיא חיוב לנו אין לנו הכח להיפטר ממנה גם אם עושין לקנתרו כלשון הגמ' ברכות (נא, א) "מי שאכל שום וריחו נודף יאכל שום אחר כדי שיהא ריחו נודף", כי זה חיוב שלנו, ואילו תורה היא תורת ה' ולא ניתן לנו לעשות בה בלי שום הגבלות.

אך ממה שבכ"מ מובא תומ"צ ביחד משמע דאין חילוק ביניהם, ואדרבה מהרמב"ם בהל' ת"ת (פ"ג ה"ה) משמע שענין זה נאמר רק (או בעיקר) בת"ת ולא במצות, שהביא ענין זה דשלא לשמה רק לגבי ת"ת, בהמשך למה שכתב מקודם שת"ת שקולה ככל המצות,

ועי' בהקדמת הס' אגלי טל שתמה על הרמב"ם למה השמיט מצות, והוכיח שכן שייך למצות, (ופלא שלא הביא מסוגיין דמפורש אודות בלק, וראה להלן שבדברינו תתיישב).

אמנם לאחר כותבי את זה ראיתי מה שכתב בס' אפיקי מים לידידי הרה"ג הרה"ח ר' יחיאל מנחם מענדל קלמנסון שיח' (סי' ג') שהאריך להוכיח דגם הרמב"ם ס"ל דקאי אמצות, ותמה על האגלי טל שתלה ענין זה במצות צריכות כוונה.

אמנם הביא שם שכבר הקשה אדה"ז (בהל' ת"ת שלו בקו"א לפ"ד סק"א) קושיא זו על הרמב"ם, שהרמב"ם כתב דין זה רק בתורה ואילו מהגמ' כאן מוכח דה"ה במצות, ואדה"ז תי' דת"ת שאני, דס"ד דזה שלומד שלא

למישהו אחר שאי"ז נחשב כמצוה, וכן בעכו"ם שאם לא יעשה ה' רצונו תוהה על עשיית המצוה.

[אכן יש לעיין להלכה אם אחד התכוין להוציא חבירו במצוה שעושה ע"מ לקנותר כמו להראות למישהו אחר שרק הוא יודע איך לקדש ושעי"ז יתבייש האחר, אם יצאו י"ח וצ"ע].

אבל קרבן הוא גדר אחר שאי"ז קיום רצונו אלא זה בא בנדבה להראות נדבת לבו שרוצה להתקרב לה', ולכן אמר הנביא "טוב שמוע מזבח טוב", שענין הזבח הוא פעולת האדם להתקרב, אבל מצוה הוא ענין שמוע לרצונו ית', ותרי גדרים שונים נינהו.

ולכן בקרבן אף אם כוונתו הא להרע, מ"מ שפיר הראה נדבת לבו לתת נדבה לה', ולכן זכה לשכר שיצאה ממנו רות.

[ובזה תתיישב מה שהקשינו על האגלי טל שלא הביא גמ' זו דבלק להוכיח דינא דשלא לשמה נאמר גם לגבי מצות – כי אולי סבר בעל האגלי טל שיש חילוק בין קרבן למצות, או שס"ל כהחילוק שבאות

ע"מ לקיים מה שלומד "עליו נאמר ולרשע אמר אלקים מה לך לספר חוקי, וסד"א שראוי לו שלא ילמוד קמ"ל דאפ"ה התלמוד מביא לידי מעשה לבסוף שהמאור שבה מחזירו למוטב וסופו ללמוד ולקיים לשמה וכו".]

הרי שאדה"ז באמת החזיק בסברא זו לחלק בין תורה למצות, ולכן חילוקו של ס' הנ"ל קמה ונצבה.

ועוד שהרי בת"ת יש ב' ענינים: א' התורה לעצמה, ב' מצות לימוד התורה, א"כ הרי מחוייב הוא מצד מצות ת"ת אף שיבזה את התורה, אם לא שנאמר שמצות ת"ת מותנה במה שמקיים מה שלומד, ובלא"ה הרי לומד ע"מ שלא לקיים וליכא מצוה, ויש לפלפל בזה הרבה.

ג

חילוק בין מצוה לקרבן

ולענ"ד יש לחלק באופן אחר, דאולי יש חילוק בענין זה דשלא לשמה בין קיום מצוה להקרבת הקרבנות, דכל ענין המצוה הוא ציות לרצונו, ושפיר יש לחלק בין אם עשה מצוה להרע

הבאה שיש חילוק בין קיום מצוה לשכר].

ג

**עוד חילוק בין להיקרא צדיק
במצוה זו לקבלת שכר**

עוד נראה לחלק, דבר"ה הנידון הוא אם כורש הי' מלך כשר, ולכן שפיר קאמר דבעכו"ם המצות שעושים הן שלא לשמה, ואין שייך לקרוא להם צדיקים וכשרים, דבישראל שפיר אמרינן הנותן צדקה בשביל שיחי' בני הרי זה צדיק גמור (בגמ' ר"ה שם) וכמו שכתב רש"י בפסחים (י, ב) שהכוונה שהוא צדיק במצוה זו, והיינו מפני שגם אם אין בקשתו נתמלאה אינו מתחרט, נמצא שהמצוה הי' בשלימות, משא"כ בעכו"ם.

אבל כל זה הוא לגבי אם נקרא צדיק וכשר, אבל גם אם אינו נקרא צדיק מ"מ הרי הוא מקבל שכר דאין הקב"ה מקפח שכר כל ברי', וכמו שאמרו דבר זה בהמשך הסוגיא בהוריות (י, ב), ושפיר יש כאן מעשה מצוה שיביא לשכר.

ולכן שפיר הי' לו לבלק שכר מהבאת קרבנות כי אף שפשוט שא"א לקרוא לו צדיק במעשה זה, אבל שכר שפיר יש לו.

[ולפ"ז אף שא"א לקרוא לאדם שעושה מצוה ע"מ לקנות צדיק במצוה זו, אבל מ"מ מעשה מצוה היא ויוצא י"ח, ויכול גם להוציא אחרים י"ח, אלא שאי אפשר לקרוא לו צדיק].

סימן ק"ו

(קו,)

קולמוס של קנה לכתיבת ס"ת

א

המקור לכתיבת ס"ת בקולמוס של קנה

איתא בגמ' (קו, א): "אלא שזכה קנה ליטול ממנו קולמוס לכתוב ממנו ס"ת נביאים וכתובים".

הרוחות עמד קנה במקומו אבל בלעם הרשע ברכן כארז וכו'"

ואחר האריכות הזה בנוגע למעלת הקנה שאי אפשר להזיזו ממקומו מוסיף כנ"ל: "ולא עוד אלא שזכה קנה וכו'".

וביאר המהרש"א דהחידוש הוא דגם אם הקנה נעקר ממקומו הוא זוכה בתלוש ליטול ממנו קולמוס בתלוש וכו', כך ישראל שאפילו בגלותן זוכין ללמוד תורה.

והיינו שמעלת הקנה הוא דוקא שאין מזיזין אותו ממקומו, אלא שבזמן שנעקר מקומו עדיין יש בו מעלה, וזה מוה על זמן הגלות שלומדין תורה.

וזה בא בהשך למה שאמרו מקודם (קה, ב) שאח"י השילוני קילל את ישראל בקנה שנאמר והכה ה' את ישראל כאשר ינוד הקנה במים וגו', מה קנה זה עומד במקום מים וגזעו מחליף ושרשיו מרובין, ואפילו כל רוחות שבעולם באות ונושבות בו, אין מזיזות אותו ממקומו אלא הוא הולך ובא עמהן, כיון שדוממו

ולכן למד הט"ז, דאדרבה, אם יש לנו נוצה של עוף וכיו"ב שזה עדיף יותר, כי קנה מורה על הגלות, ואילו סת"ם מורים על היותנו למעלה מן הגלות, כי אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה וכיו"ב בתפילין ומזוזה שמורים על היותנו בני חורין בעצם ולכן עבד אינו מניח תפילין, ותפילין הוא ענין הכתר, וכן המזוזה היא הסימן של חירות כביציאת מצרים, לכן לכתוב בקנה הוא רק ענין של בדיעבד.

ולהעיר ממה שכתבתי במ"א (ס') מעשה ישראל ח"ג סי' ל"ה) לבאר מה שהאיסור דבל תשחית לא נאמר על אילני סרק, אף שיש איסור דבל תשחית על כל דבר ולא רק על אילני מאכל – וביארנו שאילני סרק הוא ענין של קללה ועונש, ולכן לעת"ל יטענו פירות כמו שאמחז"ל בסוף כתובות.

ועד"ז יש לומר כאן דקנה קשור עם ענין של פרענות שבקללת אחי' ומורה על הגלות, לכן אף שיכולין להשתמש בה ומצד קושי הגלות היו מוכרחים להשתמש בה אבל אי"ז מעלה כ"א חסרון.

ובס' "כל ישראל" הביא מהרמ"א (יו"ד סי' רע"א) שהביא מהגהות מרדכי בגיטין שיש לכתוב סת"ם בקנה ולא בנוצה של עוף, וכ"כ בס' בני יונה לבעל מעיל צדקה, והש"ך כתב שלא נוהגין כן, והט"ז תמה על המרדכי וכתב שאינו יודע מקור לדברים אלו. ובס' מרגלית הים תמה על הט"ז, שהמקור לכאורה מפורש הוא בסוגיין, ועיי"ש מה שתירץ.

ב

ישוב להקושיא על הט"ז

ולענ"ד נראה ליישב, שהט"ז למד שאדרבה מזה שהקנה זכה היינו שמורה על קנה כזו שלמרות תכונתו שאין מזיזות אותו ממקומו, מ"מ משכחת לה שאכן נעקר ממקומו, המורה על הגלות המר, ואעפ"כ זכה שגם במצב של גלות יש להשתמש בו.

דבפשטות מיירי באופן דאין לנו דבר אחר יותר חשוב לכתוב בו סת"ם ממצב הגלות, הנה אז זכה הקנה שעומד במקום שאר כלי כתיבה כמו נוצה של עוף.

ובעיקר דברי החת"ס עיין בשו"ת איש מצליח (ח"א סי' ח' אות י"ח) שהשיג עליו ואכמ"ל].

אולם לפי מה ביארנו אתי שפיר, דעץ שאינו מאכל הוי חסרון ובכלל הקללה, ועדיף טפי לכתוב בדבר שנתברך.

ויומתק ביותר לפי מה שביאר המהרש"א כנ"ל שהקנה קשורה עם גלות וקללת אחי, ולכן מובן שעדיף טפי להשתמש בנוצה שהוא רך מקנה המורה על גלות.

ג

חילוק בין הסוגיא דסנהדרין לדרך ארץ רבה

וביסוד הנ"ל יש לבאר שינוי שמצינו בין הלשון כאן להלשון שבמס' דרך ארץ רבה (פ"ד) – דבסוגיין איתא כנ"ל: "ולא עוד אלא שזכה קנה ליטול ממנו קולמוס לכתוב בו ס"ת נביאים וכתובים", ואילו בדרך ארץ רבה איתא: "'זכה ליטול ממנו קנה לכתוב בו ס"ת", דאינו מובן הלשון "נוטלין ממנו קנה", דהל"ל "נוטלין

ואף לפי מה שדרשו בתענית (כ, א): "לעולם יהא אדם רך כקנה ואל יהא קשה כארז, ולפיכך זכה קנה ליטול הימנה קולמוס לכתוב בו ס"ת תפילין ומזוזות", דמשמע דיש מעלה בעצם להשתמש בקנה.

וי"ל לפי מה שכתב החת"ס (בהגהתו על ס' קסת הסופר לבעל ס' קיצור שו"ע) שכל קולמוס הוא קנה, דכל שהוא רך ואינו נשבר ע"י הטייתו לכאן ולכאן, כי חוזר לקדמותו נאמר עליו יהא רקך כקנה ולא יהא קשה כארז, ועיי"ש שכתב שעדיף להשתמש בנוצה של עוף דהוי מן המותר בפ"ך, ואף שהקנה מותר לאכול מ"מ עדיף טפי מדבר מאכל בפ"ך.

ולכאורה אינו מובן מה המעלה בזה שהוא דבר מאכל, עיקר הדבר שיהא מותר בפ"ך היינו שלא יהא עליו איסור.

[מיהו ראה רש"י במגילה (כד, א) בציפן זהב דכתיב למען תהי' תורת ה' בפ"ך שיהא הכל מבהמה טהורה, והגרע"א בגליון הש"ס תמה הלא אין זהב אסור לפ"ך,

החת"ס, ואילו לפי הדרך ארץ רבה (ואולי גם לפי הגמ' בתענית) מעלת הקנה הוא גם בזמן הבית, והוא מצוה מן המובחר דמורה על לעולם יהא רק כקנה, ואין לה קשר לגלות.

[ולהעיר מעוד שינויים, דבתענית שם איתא "לכתוב בו ס"ת תפילין ומזוזות", ואילו בסוגיין הלשון הוא: "לכתוב ממנו ס"ת נביאים וכתובים", ויש ב' שינויים: א' "לכתוב בו" בניגוד ל"לכתוב ממנו", ב' "ס"ת תפילין ומזוזות" בניגוד ל"ס"ת נביאים וכתובים", ובדרך ארץ רבה (פ"ד) קתני "ליטול ממנו קולמוס", וגם אינו מזכיר נביאים וכתובים ותפילין ומזוזות רק ס"ת, ולהעיר מס' חסידים (סי' רפ"ג) שחילק בין ס"ת למזוזה, ואכ"מ להאריך].

ד

ישוב לקושיא דגם ארז זכה

ומצאתי בס' דקדוקי חברים על מס' תענית שהקשה דגם ארז זכה ליטול הימנו מקל לטהר את המצורע וטמאי מתים להכשירם ליכנס לחצרות בית אלקינו לעבוד עבודתו, ולא עוד אלא

מן הקנה", ואינו מובן על מה קאי ה"ממנו".

ונראה לבאר לפי מה שביאר המהרש"א כנ"ל שיש ב' מעלות בקנה המורה על ב' מצבים: א': שאין הרוחות מזיזות אותן ממקומן, וב': דגם אם נעקר ממקומו זכה ליטול ממנו קולמוס, שהתיבה "ממנו" קאי על הקנה שכבר נעקר ונתלש ממקומו המורה על זמן הגלות, דאעפ"כ לא נאבד ומשתמשין בו לצורך כתיבת סת"ם.

אבל בדרך ארץ רבה חסר הענין שבסנהדרין ומיירי רק בקנה שלא זו ולא נעקר, ולכן איתא שם "ליטול ממנו קנה", דהיינו ליטול מהקנה שעדיין מחובר, דמשמע דגם בזמן שלא נעקר, דהיינו בזמן הבית, דגם אז נוטלין את הקנה לכתובת ס"ת..

דלפ"ז יש כאן פלוגתא בין הגמ' בסנהדרין דמה ששנוי בדרך ארץ רבה, ויהא בו נפק"מ לדינא, דלפי סוגיין אין מעלה בקנה על נוצה כנ"ל, דקנה מורה על גלות, אלא שמ"מ לא נאבד מעלתה לגמרי ויכולין להשתמש בה וכמו שביארנו וכשיטת

על הטבילה מטומאה, מ"מ לגבי
השתמשות בקנה לכתוב סת"ם שהוא
ענין חיובי לגמרי, הרי ארז לא זכה
רק הקנה.

שזה מעכב וזה אינו מעכב, דגם
לכתחילה מותר לכתוב באברתו של
כנף.

ואולי יש לומר, דמה שמשתמשים
בארז לטהר את המצורע קשור עם
ענין של טומאה וחטא, ואף שמברכין

סימן ק"ז

(קז, ב)

הכנסת הארון לבית קדשי הקדשים בזכות דוד המלך

פני שונאי דוד כשולי קדירה וידעו כל ישראל שמחל לו הקב"ה על אותו העון".

והנה מבואר כאן שהקב"ה אף שמחל לו בחייו לא הראה לו אות להראות שמחל לו עד שבנה שלמה המקדש ורצה להכניס הארון וכו'.

וצריך להבין מדוע לא רצה הקב"ה להראות אות שמחל לו מקודם, שהרי כל זמן שלא הראה לו אות נתבייש כי אמרו שלא נמחל לו ושלכן לא נבנה המקדש על ידו.

ודוחק גדול לומר שהוצרך דוד לכפרה גדולה ע"י הבושה שלו, וגם זה גרם שאויביו יפסידו חלקם

א

קו' מדוע לא הראה הקב"ה אות בחייו שנמחל לו

איתא בגמ' (קז, ב) שאמר דוד לה': "רבש"ע מחול לי על אותו עון, מחול לך, עשה עמי אות לטובה ויראו שונאי ויבושו כי אתה ה' עזרתני ונחמתני, א"ל בחיך איני מודיע אבל אני מודיע בחיי שלמה בנך, בשעה שבנה שלמה את בית המקדש ביקש להכניס ארון לבית קדשי הקדשים דבקו שערים זה בזה וכו' אמר וכו' ולא נענה, כיון שאמר ה' אלקים אל תשב פני משיחך זכרה לחסדי דוד עבדך מיד נענה, באותה שעה נהפכו

שאסתכלנא בדוד למהוי רעיא על
ישראל".

וכתב ע"ז כ"ק אדמו"ר: "הרי לפי
הזהר הבחירה בירושלים תלוי'
בהבחירה בדוד כמלך ישראל דקודם
שנבחר דוד כ"רעיא על ישראל (מלך
ישראל) – אין הבחירה בירושלים
בשלימות. ועיי"ש שביאר שבחירת
דוד היא בחירה נצחית וזה השפיע
שגם הבחירה בירושלים תהי' נצחית,
עיי"ש בארוכה.

ועיין גם בחי' הגרי"ז עה"ת (ע'
106) ובס' ימות המשיח בהלכה
להגר"א גרליתקי שיחי' (ח"א ע' פ'
ואילך).

ומאחר שבחירת ירושלים (ועד"ז
המקדש שכל קדושת ירושלים הוא
בשביל המקדש וכמ"ש התוס' בזבחים
(ס, ב ד"ה מאי)) תלוי' בבחירת דוד,
הרי אם לא הי' דוד יכול לבנות
המקדש עדיין חסר בשלימות בחירתו,
ודוד הרי שלא הי' אפשר לבנות
מטעם דם לרוב שפכת, א"כ האות
היחידה שהי' יכול להראות הוא
שלימות בחירתו בבנין המקדש,

בעוה"ב וכמו שאמר דוד להם המלכין
פני חבירו ברבים וכו'.

ב

הקשר של מחילת דוד לבנין המקדש

ויש לומר הביאור בזה, דמחילת דוד
הי' קשור עם בנין המקדש, דכל ענין
בחירת דוד הוא קשור עם בנין
המקדש, וכמו שאומרים בתפלת
שמו"ע בברכת "ולירושלים עירך
תשוב ותשכון בתוכה כאשר דברת
וכסא דוד עבדך מהרה בתוכה תכין",
הרי שבחירת דוד ובחירת ירושלים
והמקדש תלויים זב"ז.

והנה כ"ק אדמו"ר ב"חידושים
וביאורים בהל' בית הבחירה" (שיחה
י"ד) האריך בזה, והביא מן הזהר
(ויקהל קצח, א): "האי קרא לאו
רישי' סיפ' ולאו סיפ' רישי', דכתיב
לא בחרתי בעיר ואבחר בדוד, מאי
האי עם האי, ואבחר בירושלים מבעי
לי', אלא כד קודשא בריך הוא אית
רעותא קמי' למבני קרתא, אסתכל
בקדמיתא בההוא רישא דנהג עמא
דקרתא, ולבחר בני קרתא ואייתי
לעמא בי', הה"ד לא בחרתי בעיר עד

היא נצחית, ולכן שמחו כשידעו שאין הקב"ה מרשה לו לבנות הבית, ושנתבטלה הבחירה שלו.

ואפשר שזה שאמרו בית ה' נלך, שיעלה לרגל, כוונתם הי' שהמקדש בירושלים לא יהי' בית עולמים, אלא שיהא מקום לקיים מצות עלי' לרגל (וכבר דייקו מכאן שמשמע כשיטת הרמב"ן שלא הי' מצות עלי' לרגל נוהג בנוב וגבעון) אבל יותר מזה לא רצו כי ידעו שבחירת המקום למקום נצחי תלוי' במלכות בית דוד שרצו שתתבטל.

ולאחר שנפתחו השערים בזכות דוד, הבינו שכבר נמחל לו אותו העון, והבחירה בדוד הי' בשלימות.

ויומתק מה שהאות שנמחל לו ושהבחירה בו הי' בשלימות התבטא בשערים, דהנה המהרש"א בסוטה (ט), א) ביאר שזה שעשה דוד נצחיים המבואר שם דקאי אשערים, דאע"ג דשלמה בנאו עיקר הכבוד הי' לדוד, שבזכותו נפתחו, ובעיון יעקב הוכיח דדוד בנה השערים לא רק שנפתחו לזכותו.

ומכיון שלא הי' יכול לבנות, הוצרך לחכות עד ששלמה בנו בנה המקדש.

וזהו הטעם מה שאויבי דוד חשבו שלא נמחל לו, דהנה במכות (י, א) איתא שהיו אומרים "מתי ימות זקן זה ויבא שלמה בנו ויבנה בית הבחירה ונעלה לרגל", וכתב המהרש"א שאנשים הללו לא אמרו זאת בדרך ליצנות שהיו באמת מתאווים לבנין המקדש, אבל בירושלמי פ"ב דברכות אמרו "שהיו פריצי הדור עושים כן שהיו הולכים אצל חלונותיו של דוד וא"ל מתי יבנה ביהמ"ק", הרי שאויביו ידעו שהוא לא יבנה הבית, וחשבו שהטעם בזה כי בחירת דוד לא נתקיים מחמת חטא דבת שבע, וכמבואר בסוגיין שאמרו לו שחייב מיתה, ובודאי שלא ירשה הקב"ה לדוד לבנות המקדש.

וכל מה ששנאו את דוד לא הי' שנאה פרטית אלא שנתקנאו בו שנבחר בחירה עולמית שהתבטא במה שיבנה המקדש, ולכן איתא בזבחים (נד, ב) שנתקנא בו דואג שמצא המקום, ואילו הוא לא יכול למצוא את המקום, שהקנאה הי' דבזה נתיחד דוד המלך מכל שאר העם ושהמלכות שלו

הבמות אסורות, יצא הארון הבמות מותרות" ופירשו המפרשים דהכוונה שכל זמן שהי' הארון בפנים כמו במשכן, בשילה ובית עולמים שהי' שם ארון הבמות אסורות, ובנוב וגבעון שלא הי' שם ארון היו הבמות מותרות,

נמצא, דלפי שיטת הבבלי כל החסרון של נוב וגבעון הי' שלא הי' שם מקום קביעות, דלכן מובן מה שהקימו שם אהל מועד דוקא כיון שידעו שרק בשילה וירושלים יבנו מקדש, אבל בשעה שנחשב שילה ועדיין לא באו למקום נחלה, הוצרכו להקים אבל מועד.

אבל לפי הירושלמי, החסרון בנוב וגבעון הוא חסרון הארון.

אמנם יש מקום לומר שלא נחלקו הבבלי והירושלמי בזה, דכו"ע סברי דחסרון הארון היא הסיבה שלא נקבע הקדושה בנוב וגבעון לאסור הבמות, אלא שלפי הירושלמי יש ביאור למה חילק התורה בין שילה לירושלים, שבשניהם הי' בחירה ולא בנוב וגבעון, והטעם הוא שהבחירה נקבעה ע"י הארון שהוא דבר נצחי.

והרי מעלת בחירת דוד הוא ענין הנצחיות כנ"ל, ואיפה ראו הנצחיות שלו, בהשערים שנפתחו לכבודו. ועיין בס' "חידושים וביאורים בהל' ביהב"ח" (שיחה ד' ע' ק"מ בהערה 9).

ג

בחירת דוד ע"י הכנסת הארון

אלא שעדיין צ"ע מדוע הראה להם האות דוקא בהכנסת הארון לבית קדשי הקדשים.

ונראה שבזה נקבע בחירת המקדש, שהי' חסר הארון – דהנה בטעם הדבר שהותרו הבמות בנוב וגבעון מצינו בבבלי מס' זבחים (ק"ט, א) לימוד מיוחד מן הכתוב: "דת"ר כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה, אל המנוחה זו שילה, נחלה זו ירושלים, למה חלקן כדי ליתן היתר בין זה לזה" ועיי"ש ברש"י.

אמנם בירושלמי מגילה (פ"א הי"ב) מצינו ביאור אחר מה שהותרו שם הבמות, דהוא משום שלא הי' שם ארון, וז"ל הירושלמי שם: "אמר ר"י זה סימן כל זמן שהארון בפנים

ולכן רק כאשר הארון נמצא במקום המקדש בקדשי הקדשים, הרי נשלמה בחירת המקום.

ד

בחירת המקדש ע"י דוד

והנה לפי יסוד הנ"ל שבחירת ירושלים והמקדש קשורה בבחירת דוד, יש לבאר הא דמצינו בזבחים (כד, א) כי דוד הוא שקדש מקום המקדש, וכבר הקשו הלא מפורש בזבחים (ס, א) דשלמה קדש המקדש וכן פסק הרמב"ם (פ"ו מהל' ביהב"ח ה") ששלמה קדשה, ותל' הרדב"ז שם ב' תירוצים: א' שכיון שנבנה ע"י

שלמה נחשב כמו שהוא קדש אבל לעולם נתקדש ע"י דוד, ב' שהיו ב' קידושין, דוד קידש המקום ושלמה קדש הבנין.

אשר לפי ב' הביאורים יוצא שהתחלת הבחירה במקום זה ה' ע"י דוד, אבל לא נגמרה עד שהכניסו הארון לקדש הקדשים.

דבזה תתיישב מה שהקשו איך בנה דוד במה במקום המקדש, הרי כבר נבחרה – דאיה"נ התחלת הבחירה שה' ע"י דוד עדיין לא נשלמה.

ובעיקר דברי הרדב"ז עי' בס' תורת הקודש (ח"ב סי' ג' אות ג', ואכמ"ל).

סימן ק"ח

(קח, א)

לא נחתם גזר דין של דור המבול אלא מפני החמס

א

ביאור הרמב"ן

איתא בגמ' (קח, א): "א"ר יוחנן בא וראה כמה גדול כל של חמס שהרי דור המבול עברו על הכל ולא נחתם עליהם גזר דינם עד שפשטו ידיהם בגזל שנאמר כי מלאה הארץ חמס מפניהם".

ובטעם הדבר כתב הרמב"ן בפירושו על התורה "ונתן לנח הטעם בחמס ולא בהשחתת הדרך כי הוא החטא הידוע והמפורסם, ורבותינו אמרו שעליו נחתם גזר דינם, והטעם מפני שהוא מצוה מושכלת, אין להם בה צורך לנביא להזהר, ועוד שהוא רע

לשמים ורע לבריות". (וכ"כ רבינו בחי').

ובספר באר שבע (בסוגיין) הקשה עליו הלא שפיכת דמים והרבה עבירות אחרים שעשו ה"ה מן המצות המושכלות.

[ומש"כ שעברו על שפיכת דמים מתבאר ממ"ש כאן ש"עברו על הכל" דמשמע שעברו על כל הז' מצות, א"כ מדוע לא נחתם אלא על הגזילה דמשמע שהיא יותר מושכל משפיכת דמים].

עוד הקשה שאם הכוונה בחמס הוא גזילה, למה אמרו חמס ולא גזילה, הרי הם שני ענינים שונים, ד"גזלן לא

יהיב דמי חמסן יהיב דמי" (ב"ק סב, א).

ב

ישוב לדברי הרמב"ן

ונראה לבאר (מיוסד קצת על מה שביאר כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות חל"ה ע' 73), שגם במושכלות ישנם דרגות, דאף שפשוט ומושכל ששפיכת דמים הוא רע, מ"מ אי"ז באותו הגדר של גזילה.

וביאור הדברים יש לומר לפי מה שיסד כ"ק אדמו"ר בכ"מ שכל השבע מצות ב"נ מיוסדים על העיקרון של ישוב העולם.

וישוב העולם פירושו שהעולם תתנהג באופן של שלום. ובודאי שבהעברת כל אחד מהז' מצות יש פגיעה בישוב העולם, שלשבת יצרה ולא לתוהו בראה.

אבל גזילה גרוע יותר מבחינה זו אף שאינו חמור כרציחה בדיני ישראל, כי בדיני בני נח כל מה שמפריע לישוב העולם חייבים מיתה.

וביאור החסרון בגזילה כי כל חטא שאדם עושה אם עושים זה רק יחידים, אף שזה סתירה ליישוב העולם, אבל מאחר שזה רק מיעוט יש סיכוי שרוב העולם יגיבו על זה ויענשו את העוברים, כמו ברוציחם לדוגמא, שאין חשש כ"כ שכוחם יעברו על איסור רציחה.

אבל בגזל, הרי טבע הדברים שכולם גוזלים, כי כשרואה איך שחסר אצלו מחמת הגזילה יגזול ממישהו אחר, וכן הלאה, עד שמתפשט בכל העולם.

ובפרט לפי מה שאמרו חז"ל דגזלו פחות מש"פ הרי שכל אחד חושב שלא יזיק לאחר שהרי לא גזל שוה פרוטה ואין כאן חסרון, לא כן ברציחה שאין שם שום הצטדקות ולימוד זכות (עכ"פ לא כמו בגזילה), ולכן בגזילה הרי זה סתירה לישוב העולם בעצם.

וזהו שדייק הכתוב "ותמלא הארץ חמס", שחטא של גזל התפשט ומלא את כל הארץ.

ולכן נאבדו לא בתור עונש אלא כמו שביאר בלקוטי שיחות (חל"ה ע' 36

את כל העיר בשביל הצדיקים אף דנידונין בתר רוב, וגם אם היו צדיקים בסדום בודאי שהיו ניצולים.

אולם לפי מה שכתבנו יש לבאר, דז' מצות הוא מפני ישוב העולם, וכשכל העולם נהרס בשביל עונותיהם ובפרט בשביל הגזל, הנה לא הי' העולם יסוד להמשיך קיומו, והעונש הוא תוצאה מהעבירה ומכיון שהעבירה הרס את ישוב העולם לכן נחרב העולם כולו, וגם נח הי' בכלל, אלא שמצא חן בעיני ה' והצילו (וראה לקו"ש חל"ה ע' 36 בהערה *56).

אבל בסדום שהי' רק מקום א' בעולם, שפיר הי' מתאים שאם היו צדיקים בתוך העיר שיצולו ויגורו במקום אחר כשיש שם ישוב העולם.

וע' 73) שהמבול לא הי' בדרך עונש אלא חרטה על עצם בריאת האדם

ובזה יש מקום ליישב מה שנקט הכתוב חמס ולא גזילה – כי חמסן באמת חושב שאי"ז חסרון מכיון שיהיב דמי, והתורה קמ"ל בזה דהגזילה שלהם הי' באותו האופן של חמסן דמורה היתר, וחושבים שלא עשו בזה עולה ולבסוף כל העולם עוסקים בחמס וגזילת פחות משהו פרוטה ונעשה הירוס בעולם.

וביתר ביאור במה שכתב הרמב"ן "מצוה מושכלת", דהשכל מחייב שכל דבר רע שאיש א' יעשה ויגרום שכולם יעשו את זה הרי אין לך דבר מושכל יותר מזה שזה יהרוס את העולם.

ד

עוד ביאור במה שנתחם גז"ד על הגזל

עוד יש לבאר הטעם שהגז"ד הי' על החמס לפי מה שיסוד הרגצובי (ראה בהדרנים על הש"ס, בההדרן על מס' סנהדרין שהאריך כ"ק אדמו"ר בזה) שגזילה היא פעולה נמשכת, נמצא

ג

ביאור הא דנחתם הגזר דין גם על נח

ולפי היסוד שכל הז' מצות הם בשביל ישוב העולם, מובן מה שאמרו כאן שגם על נח הי' הגזר דין, וביאר היד רמ"ה דהעולם נידון אחר הרוב. אבל הרי בסדום התפלל אברהם להציל

היינו לא רק שנתפשט החמס בכל
העולם, אלא יתירה מזו, שנמשך כל
הזמן, ולא הי' מציאות בעולם בין
במקום ובין בזמן, שלא הי' חדור
בגזילה והירוס ישוב העולם.

שעון הגזילה המשיך בכל רגע ורגע
ולא הי' שום זמן שלא התחייבו מיתה
על זה.

נמצא שמש"כ "ותמלא הארץ חמס",

סימן ק"ט

(קט, א)

רשעת סדום

א

חומר חטאם

והלא רציחה וע"ז וגילוי עריות שהי' בתוכם לכאורה היא חמור וגרוע יותר.

וליישב קושיא זו מאריך הגמ' לבאר איך שרשעת אנשי סדום הי' באופן קיצוני, שזהו הפירוש ב"מאד" בפסוק הנ"ל.

דהנה עיין בלקוטי שיחות (ח"ה פ' וישלח) שהביא כ"ק אדמו"ר מהכתוב שהא דנענשו הי' בעיקר מצד "... יד עני ואביון לא החזיקו", אף שעברו על כו"כ עבירות כולל שפיכת דמים, (ובנוגע לצדקה יש מחלוקת הראשונים אם יש חיוב לב"נ), אלא משום שהעדר עשיית צדקה אצלם הי' באופן הכי נורא עד שהביא למה

איתא בגמ' (קט, א): "ת"ר אנשי סדום אין להם חלק לעולם הבא שנאמר ואנשי סדום רעים וחטאים לה' מאד, רעים בעוה"ז וחטאים לעולם הבא". ועיי"ש בהמשך הסוגיא שמתאר גודל רשעתם.

ונראה שכוונת הסוגיא היא ליישב מה שיש להקשות מדוע רק אנשי סדום, הלא גם המצריים היו שטופי זמה וכן הכנענים כמפורש בתורה, ואעפ"כ לא נאבדו.

ועוד שרוב הדברים שנזכרו כאן מראים איך שלא אהבו את האורחים,

כענין עולם התהו ענפין מתפרדין. וזהו"ע איבוד סדום ועמורה כו', שהוא ע"ד ה"שכירה" דעולם התהו (כמחז"ל "שהי' בורא עולמות ומחריבן" שמטרתו הוא "סותר ע"מ לבנות", בשביל בריאת עולם התיקון שענינו עולם של התכללות ואחדות כו"י").

ועיי"ש איך שביאר הא דמבואר ביחזקאל שלעת"ל ישובו ערי סדום, שבזמן הגאולה יתגלו למטה אורות דתהו, וזהו מה שאמרו במדרש דמצאתי את דוד עבדי בסדום, עיי"ש בלקו"ש ויונעם לך.

ג

ביאור הנהגת אנשי סדום

וביסוד דברי כ"ק אדמו"ר שהי' הנהגה של תהו, יש לבאר מה שמצינו בגמ' (להלן ע"ב): "הויה להו פורייתא דהו מגנו עלה אורחין כי מאריך גייזי לי' כי גוץ מתחין לי'".

ויש לומר שבנוסף לפירוש הפשוט שנשעיהם הראה על אכזריות שלהם, ואיך שלא הרשו אורחים בעירם

שעינו את הריבה במיתה משונה כמבואר בסוגיין, שזה מורה שה"יד עני גו" לא החזיקה" הי' באופן קיצוני.

ועיי"ש בלקו"ש שהקשה, בשלמא לשיטות דס"ל דב"נ נצטוו על הצדקה שפיר יש להבין שבעברם ע"ז באופן קיצוני שנאבדו, אבל לדעת הרמב"ם הרי לא נצטוו ב"נ על הצדקה כלל ולמה נענשו, ועיי"ש שתירץ שעיקר היסוד של ז' מצות ב"נ הוא ישוב העולם, וכשהעדר נתינת צדקה הי' באופן קיצוני כ"כ, הרי זה סתירה לישוב העולם, ועיי"ש בארוכה.

ב

יסוד עונשם בפנימיות הענינים

ובלקו"ש (חל"ה ע' 74) ביאר רשעת סדום ועונשם שנאבד ונחרב לגמרי לפי המבואר בחסידות, וזלה"ק:

"כי הנהגת סדום היפך השלום ואחדות היא ע"ד עולם התהו, שבתהו 'כל א' בפני עצמו ענפין מתפרדין', וזהו טעם המ"ד ד"האומר שלי שלי ושלך שלך .. זו מדת סדום", כי עצם ענין הפירוד וההתחלקות זמ"ז ה"ז

החיים שלו צריכים להיות בלועים במציאותו הוא, עד כאן תוכן דבריו הק'.

ואנשי סדום עשו זאת בפועל שהיו מתאימים האורח להפוריא שלהם, וזהו גם הטעם כשבאו המלאכים אמרו "הוציאו את האנשים ונדעה אותם" דהיינו שנשתמש בהם למרכיבו ולהנאתנו שיוכללו בפוריא שלנו.

וזהו מה שהכו אותם המלאכים בסנורים, כי ה' מדה כנגד מדה, הם היו סומים וטח עיניהם לראות מציאות של הזולת והצרכים שלהם באופן קיצוני כנ"ל, ולכן נענשו בעיורון.

ואפשר שזה גם הפירוש במה שאמר אברהם שלא רצה לקבל ממלך סדום מאומה שלא יאמר "אני העשרתי את אברם", וקשה למה קבל מפרעה אף שה' רשע וכן מאבימלך ולא רצה לקבל ממלך סדום.

אך הרשעות של סדום ה' שהכל שלהם, וזה ה' כוונת מלך סדום להגיד לכל שאברהם הוא נבלע בתוכו, שכל מה שיש לו לאברהם

באופן קיצוני, יש לפרש שה' כוונה מיוחדת בפוריא זו.

דהנה עיקר הגדר של תוהו היא מה שאינו סובל התכללות מאיש אחר, הנה אם יבוא איש זר להתארח אצלם לא יוכלו בשום אופן לקבלם כמציאות חשובה, כי לא יכלו לסבול זולת, רק כשהאורח התאים לגמרי למציאותם ומתאים לצורכם, ולהכלל בתוכם, רק אז ה' אפשר לקבל זר בתוכם שיתבטל מציאותו ולהכלל במציאותם הם, כי מצד תוקף הישות שלהם מצד שרשם בעולם התוהו לא יוכלו לסבול מציאות אחרת רק כשהמציאות האחרת יכולע בתוכם ולא יהא ניכר כדבר עצמאי אז ירשו אותו ליכנס לעולמם.

וע"ד שאמרו באבות (פ"ג מ"ב) "אלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו", ופירש כ"ק אדמו"ר (לקו"ש ח"ז) - ונעתק בביאורים לפרקי אבות ע' 136): "והביאור: אדם המכיר מעלות עצמו ומאידך יודע פחיתות ערכו של הזולת עלול להגיע למסקנה שהלה צריך להיות בטל אליו ובלוע בתוך מציאותו הוא, היינו שאמנם אינו שולל ח"ו קיומו של הזולת, אבל

שאין חיים בשלימות אם אין מרגישים הזולת, כי חיים רק לעצמנו אי"ז חיים, ולכן כאשר האדם אינו רואה את הזולת אי"ז חיים.

וזה מה שנאבדו לא ה' סתם עונש כ"א הם התנגדו לענין החיים, ולכן כתוצאה מזה נחרב עריהם, ונעשה מקום של מלח סדומית שמסמא את האדם ונוטל ממנו ענין החיים כנ"ל.

אבל לעת"ל כשעין בעין יראו, שהראי' של כל העולם יהי' בסדר, לא רק שנראה גילוי אלקות אלא (ומטעם זה) נראה א' את השני, ותתגלה החיים בתכלית השלימות, בתחיית המתים וחיים נצחיים, יה"ר שנוכה לזה תיכף ומי"ד ממ"ש.

הוא שלו, ואם ה' אברהם מקבל ממנו ה' נותן חיזוק לגדר של תוהו ויתבטל מציאותו של קדוה ויוכלל במציאות של קליפה.

וכזה שמעתי הטעם דמים אחרונים משום החשש של מלח סדומית שלא יסמא את האדם, דכאשר גומרים הסעודה שלנו ואין מרגישים רעב, דמזה יכול להיות שנהי' סומים לצרכי אנשים אחרים כאשר אנו שבעים, לכן רוחצים את האצבעות הד להעביר זוהמת סדום שמעור את האדם שלא לראות הזולת כמציאות.

ובזה ביארתי במ"א הטעם שאמרו חז"ל (נדרים סב, ב) שסומא חשיב כמת, כי פירוש של חיים ל' רבים שמעתי מכ"ק אדמו"ר שהוא מפני

סימן ק"י

(ק"י, א)

חשדוה משה באשת איש

א

איך חשדו אותו

איתא בגמ' (ק"י, א): "וישמע משה ויפול על פניו, מה שמועה שמע, אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן שחשדוהו מאשת איש שנאמר ויקנאו למשה במחנה, א"ר שמואל בר יצחק מלמד שכל אחד ואחד קנא את אשתו ממה ששנאמר ומשה יקח את האהל ונטה לו נחוץ למחנה". (שלא יחשדוהו – רש"י), וכן הוא בתרגום יונתן.

והדברים מתמיהין איך יכולין לחשד משה אדון הנביאים בעבירה חמורה כל כך.

וכבר האריכו הרבה המפרשים בדרכים שונים, ע"י מהרש"א (ב"ק טז, ב) ובספרים שנקבצו בס' "כל ישראל" להגר"ש העבר שיחי'.

ב

ביאור ס' נחלת יהושע

וראיתי בס' נחלת יהושע שרצה לפרש באופן פשוט שמה שפ"י עצת יתרו מינה שופטים, ונשים שהי' להן בעיות עם שלום בית, לא רצו ללכת לדיינים אלו רק למשה רבינו, שרק הוא הי' מסוגל להושיען, וזה גרם לבעליהן שיחשדו אותו.

אבל פירוש זה דוחק כמובן, וגם אינו מובן הקשר למחלוקת קרח שכל העם

יכולה להיות מאורסת לעוד אנשים כמובן.

והמענה לזה ה' טענת קרח שכל בני ישראל וגו' כגוף א', שכל ישראל מאוחדים ושוים, שנתאחדו בסיני כששמעו אנכי ולא יהי' לך מפי הגבורה, דבזה מובן גם מה שנכתב בלשון יחיד, להראות שע"ז נתאחדו כמציאות א' ולא כהרבה יחידים.

ולכן טען קרח שאם משה רבינו חשב שהוא למעלה מכל העם ומתנשא עליהם, וכמו שאמר קרח, "ומדוע תתנשאו על קהל ה'", נמצא שהתורה המאורסת לישראל אסורה למשה שנפרד מהם. וטען קרח, בשלמא לדין אנו סבורים שכל ישראל קומה אחת שלימה הם כולל גם משה רבינו, אבל לדידך שאתה מתנשא על קהל ה', נמצא שאתה הוא העובר על ניאוף באשת איש.

וזהו שכתוב מיד אחר טענת קרח "כל העדה כולם קדושים ובתוכם ה' ומדוע תתנשאו על קהל ה'" – "וישמע" משה ויפול על פניו, שדרשו שחשדו אותו באשת איש, דהחשד נתעורר

קדושים, וגם שמעתי מח"א להקשות על ביאור זה דאהרן הכהן ה' מסוגל יותר להטפל בבעיות של שלום בעיות וכמפורש בדברי חז"ל שדוקא אהרן הביא שלום בין איש לאשתו, ולכן בכו אותו כל בני ישראל.

ג

ביאור ע"ד הדרוש

ונראה לבאר ע"ד הדרוש כי מצינו ענין של אשת איש בנוגע ללימוד תורה לעכו"ם שחייב מיתה (לעיל נט, ב), שנאמר תורה צוה לנו משה מורשה אל תקרי מורשה אלא מאורשה.

וזהו שטען קרח ש"כל העדה כלם קדושים ובתוכם ה'", וכמו שפירש"י ד"כולם שמעו דברים בסיני מפי הגבורה", נמצא שהתורה מאורסת לכל יהודי.

ועפ"ז מתעוררת השאלה איך יכול להיות שהתורה מאורסת לכל ישראל, הלא כשהתורה מאורסת לישראל א' היא אסורה לכל שאר בני ישראל, כמו שאשה המאורסת לאיש א' אינה

ועיין בספר מעשה ישראל (ח"ב סי' כ"ה) שביארנו בארוכה ע"ד ההלכה שהמלך יש בכחו לאחד העם שיהיו נחשבים כציבור, ואף שמיד בכניסתם לא"י נעשו ציבור (עד שאין ציבור בחו"ל) והתחיל הגדר של כל ישראל ערבים זה בזה, וכמו שהאריך האבני נזר (הובא שם), מ"מ יש לומר שעיקר גדר הציבור נעשה כשמינו מלך, ובנו את בית הבחירה.

ואף שמשנה הי' קודם שנכנסן לארץ, אבל הרי מבואר במכילתא בתחילתה ד"עד שלא נבחרה א"י היו כל הארצות כשרות לדברות וכו' עד שלא נבחר דוד היו כל ישראל כשרים למלכות", ולכן משה רבינו הי' לו דין מלך שענינו לאחד את העם, ועיין במ"ש המהר"ל בס' דרך חיים (א' י"ג) ונצח ישראל (נ"ג-נ"ד) ובכ"מ בספריו, שמשנה רבינו הי' מלך ועי"ז איחד את בני ישראל..

מעשה טענת קרח אינה צודקת, ואדרבה בזה שמרד במלכותו של משה רבינו שהי' מלך, הוציא את עצמו מן הכלל, וטענתו שמשנה לקח את התורה שהיא מאורסת לישראל והוציא את עצמו מן הכלל, וזה

לאחר שקרח טען שמשנה הבדיל עצמו מקהל ה'.

אבל האמת היא שקרח צדק רק בפרט א' שכל ישראל הם קומה אחת שלימה וכגוף אחד, אבל לא צדק בזה שמשנה הוא נפרד.

דהנה אף שאמת הדבר שמשנה רבינו הוא מלך ומתנשא עליהם, וכמו שאמר קרח שהוא "מלכא" כמבואר כאן בגמ', ולא טעה בזה, שמבואר במקומות אחרים שהי' מלך וכמו שנאמר בתורה "ויהי בשורון מלך" וכמו שאמרו בזבחים (קב, א) שניתנה רק לו ולא לזרעו, וכן בשמו"ר (פ"ב, ו), וכמו שפסק הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ו הי"א), וכן בפיהמ"ש שבועות רפ"ב, וכן בפ"י הר"י מיג"ש שבועות (טו, א), ועוד בכמה מדרשים נקבצו בס' תורה שלימה (חט"ו במילואים).

והרי גדר של מלך בהלכה, אף שהוא רם ומתנשא על העם ונצטוינו "שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך", מ"מ אדרבה המלך דוקא הוא המאחד את העם, שהוא הלב של כלל ישראל.

בקשר לכל האברים אז נתפרדו האברים זמ"ז ויבוא לידי שיתוק ר"ל.

ואדרבה מי שאינו מקבל אותו כמלך שלהם אין להם דבר המאחדם באמת, והאחדות נתהווה דוקא ע"י משה רבינו שהוא המוח וראש של כל בני ישראל.

שנחשד באשת איש, הלא פסק זה על עצמו ולכן נאבד מתוך הקהל, וזהו הפירוש ב"ויקה קרח" ות"א "ואתפלג" וכמו שפירש"י שם.

ובפנימיות הענינים הדברים מבוארים עפ"י מה שמלך הוא כמו המוח וראש של בני ישראל (וגם הלב וכמבואר בלקו"ש החילוק ביניהם אבל אכ"מ), והרי המוח למרות מה שהוא למעלה מכל האברים, אבל לא רק שאינו נפרד מהם, אדרבה הוא המאחד את כל האברים, והוא העושה את האדם למציאות א', ואם ח"ו יהא חסרון

סימן קי"א

(קיא, ב)

הן ולא שלוחיו בעיר הנדחת

שליח לדבר עבירה ובעינא מדיחי'
מאותו העיר, אי נמי אנשים וליכא".

אמנם המאירי ותוס' הרא"ש הביאו פירש זה שהשלוחים היו מעיר אחרת, ויש מפרשים להיפך שהשלוחים הוא מאותו העיר אלא שמדיחים בשם אחרים שהם חוץ לעיר, והפירוש השלישי שיש גזיה"כ שאין המדיחים יכולים להיות שלוחים מאחרים, עד שידיחיו בלשון עצמם גם אם שניהם המדיחים והשלוחים הם מאותו העיר. ועי' בחי' הרש"ש.

אבל השער המלך (הל' ע"ז פ"ד ה"ב, הובא ברש"ש שם), הקשה על פירוש היד רמ"ה, הלא קיי"ל דאין שליח לדבר עבירה, א"כ אם אין כאן

א

שיטות הראשונים למה השלוחים אין נעשים מדיחים

איתא בברייתא בגמ' (קיא, ב): "ת"ר 'יצאו' הן ולא שלוחיו", ופירש"י: "אם המדיחין עצמן יצאו ומדיחן הרי הם מרובין ודנין בסייף, אבל אם הדיחו ע"י שליח כיחידים הם בסקילה וממונם פלט".

ועמדו הראשונים ע"ז דהשלוחים עצמן אין נעשים מדיחי'.

והנה היד רמ"ה כתב: "שאם עשו שליח שלא מאותו העיר, אי נמי אשה או קטן לדבר באזני אנשי העיר להדיחן אין נעשית עיר הנדחת דאין

מהעובדים, ויש להם גדר של ציבור של יושבי העיר, דבלא"ה קשה איך נפקע חיוב סקילה שעל כולם (קודם שהשלים השיעור של רוב העיר) ע"י שאח"כ עבד ע"ז עוד אחד.

וביאר שם: שלכן מוכרח לומר שדין "הכה תכה את יושבי העיר ההיא לפי חרב", **אינו** דין על כל אחד ומיושבי העיר **בפני עצמו**, אלא על כל יושבי העיר **ביחד**, והיינו שע"י שהודחה כל העיר או רובה נעשו למציאות חדשה: אינם הרבה יחידים שיושבים בעיר אחת, אלא שנעשים למציאות (חדשה) אחת – מציאות של ציבור עובדי ע"ז "יושבי העיר". ומכיון **שנתבטלה** מציאותם בתור יחידים (בנוגע לחטא עיר הנדחת) ונעשו מציאות חדשה – נתבטל בדרך ממילא גם הדין שהי' עליהם בתור יחידים, וחל עליהם דין חדש – מיתה בסייף. ועיי"ש באריכות ובהערות שהוסיף עוד ביאור.

ובזה ביאר שיטת הרמב"ם (פ"ד מהל' ע"ז ה"ו), שכתב: "אם חזרו בתשובה מוטב וכו'", ותמוה שהרי אין תשובה מועלת בנוגע לעונשי ב"ד של מטה, ואכן הראב"ד השיג עליו: "לא

שליחות הרי מובן מעצמו שאינן יכולין להדיח את העיר כיון שבאו מחוץ לעיר.

ובדוחק ה' אפשר לומר דזה גופא מה שאמר הברייתא דיצאו ולא שלוחיו, כגון מה שמביא מיד אחר זה, אנשים ולא יחידים, ולא נשים ולא יושבי עיר אחרת, דאי"ז ענין חדש כ"א פירוש הפטור בשלוחים.

והנו"ב (מהדו"ק אבהע"ז סי' פ"ב אות י"ט) מפרש שאכן אי"ז יתור בהפסוק והפטור הוא אמנם מפני שאין שליח לדבר עבירה, ולכן הרמב"ם לא הביא קטע זה מהברייתא, מאחר שכבר הביא הדין דאין שליח לד"ע. אמנם הקושיא במקומה עומדת לפירוש היד רמ"ה, ועיין בס' ערוך לנר.

ב

הגדרת דין עיר הנדחת

ונראה ליישב דבריו בהקדם מה שכבר הבאנו כמה פעמים בשם כ"ק אדמו"ר ("חידושים וביאורים בש"ס" ח"א סי' ל"א) דגדר של עיר הנדחת הוא שנתבטל תורת יחידים

כציבור, ואין מקום להתרות כל אחד ואחד.

ג

ישוב להקשיא על היד רמ"ה

מענה יש להסתפק מה גרם שיהפכו יושבי העיר, למציאות של ציבור, דכ"ק אדמו"ר ביאר שזה משום שרוב אנשי העיר עבדו ע"ז.

מיהו יש מקום לומר דהתחיל מכבר ע"י המדיחים, שפעולתם להדיח רוב יושבי העיר, וחידשה התורה שעל ידי מעשה ההדחה שלהם יכולים לפעול שיובי העיר יתלכדו ויתאחדו כמציאות של ציבור עובדי ע"ז. נעשה חלק בזה.

נמצא דהמדיחים עושים ב' דברים: א' הם גורמים שיעבדו ע"ז, דבזה יש כלל שאין שליח לדבר עבירה כבכל התורה כולה, שאם ידיחו ע"י שלוחם פשוט שאינם חייבים מכיון שהם לא עשו ההדחה.

אבל יש דין שני במדיחים, שהם מאחדים את כל יושבי העיר להיות ציבור של עובדי ע"ז, ואי"ז ענין של

מצאתי תשובה מועלת אחר התראה ומעשה" – כי ע"י תשובתם של אנשי עיר הנדחת הם חוזרים למציאות של יחידים ומתבטלת המציאות של ציבור יושבי העיר שאין התשובה בעצמה מועלת כ"א שנתבטל מציאות של יושבי העיר, וממילא מתבטלת העונש, ועיי"ש בארוכה.

וביסוד זה נלענ"ד שיש להבין שיטת הרמב"ם (פ"ד מהל' ע"ז ה"ה, לפי הלח"מ) שהיכא שהודחה רובה אין צריך להתרות לכל אחד ואחד אלא להתרות לכולם כאחד, והא דקאמר הכא שצריכין התראה לכל אחד ואחד היינו למדיחים, וכ"כ המנ"ח (ריש מצוה תס"ד).

והגר"א ביאר (בסוף ס' שנות אליהו זרעים) שרבים העובדים נחשבים כגוים כיון שהם רבים וא"צ התראה כגוי וגם מיתתם בסייף כב"נ, וכבר השיגו על פירוש הגר"א ואכ"מ.

אמנם לפי יסוד כ"ק אדמו"ר יש לבאר שיטת הרמב"ם, דאכן אי"צ להתרות כל אחד כיחיד מכיון שבזה שעבוד רובו של העיר ע"ז נעשים

שלוחיו, דגם אין השליח מתייחס אליו לבטל מציאותם כיחידים.

ואין להקשות אבל מ"מ יש כאן מעשה עבירה של השליח דאין שליח לדבר עבירה והשליח הלא אינו יכול להיות מדיח מכיון שבא מחוץ לעיר –

דזה אינו, מאחר שנתבאר שיש במדיח ב' דינים: א' שהוא גורם לעבירה, ב' שהוא משנה המציאות של יחידים לציבור, א"כ לגבי העבירה ליתא לכל הגדרים שצריך להיות מאותה העיר, דאין זה שייך להעבירה, וגם הוא יכול להיות מדיח, דהיינו שהשליח אמנם הוא המדיח, אלא שהכח לשנות מיחיד לציבור נמסר רק למדיחים שנים אנשים מאותו העיר.

ולכן, אף שהשלוחים הם מחוץ לעיר, הוי אמינא, שזה פסול רק ביכולתם להפוך מציאות העיר של יחידים לעיר של ציבור א', אבל זה שיכולין להיות מדיחים להשפיע על יחידים שיעבדו ע"ז, שפיר יש בהם.

לזה קמ"ל דגם לגדר הב' אין למשלוחים הכח למסרו לשלוחים.

עבירה כ"א כח התורה שניתן להם לשנות מציאות היחידים בנוגע לע"ז לגדר של ציבור.

מעתה יש ב' דינים במדיחים: יש דין של מדיח שהוא גורם ליחיד שיעבוד ע"ז, וענינו הוא שגורם שיעבוד כל יחיד בפני עצמו ע"ז,

ויש דין ב' שהמדיחים גורמים שרוב העיר יעבדו ע"ז ושזה ישתנה גדרם מיחידים לציבור.

ויש מקום לומר שכל הדינים שהמדיחים צ"ל מן העיר ההיא, ולא מחוצה לה, ולא יחיד ולא אשה, הכל זה בנוגע לין הב' שיש בכחם להפוך יחידים לציבור.

מעתה יש הוי אמינא דיש כאן שליח לדבר עבירה, מכיון שאין מעשה שלו סתם מעשה עבירה אם הי' עושה בעצמו, אלא דכוח המדיחים לשנות מציאות אנשי העיר, לא רק שיעבדו ע"ז, דזה גדר מסית (וגם במסית יש הסוברים דאין אומרים הכלל דאין שליח לדבר עבירה), כ"א שיהפכו למציאות אחרת, וכח זה אי"ז עבירה אף שהוא בקשר לעבירה, וקמ"ל התורה במה שאמרו "יצאו" ולא

אלא שלפ"ז תוגדל הקושיא למה
השמיט הרמב"ם דין זה, אכן שערי
רקח שכתב שהרמב"ם באמת לא
השמיטו.
תירוצים לא ננעלו, ועיין במעשה

סימן קי"ב

(ק"ב, ב)

זבח רשעים תועבה

רש"י], כיון דאישתני [ליכא הכא זבח רשעים תועבה – רש"י] אישתני".

והנה המנחת חינוך (מצוה תס"ד אות ל"ח) כתב דרק קדשי מזבח של רשעים אמר ר"י שזבח רשעים תועבה, ודייק לה מלשון רש"י כאן. וראה בפירוש ספרי דבי רב (פרשת ראה פסקא צ"ה ד"ה ושרפת).

אמנם נחלקו בזה ראשונים, דהמאירי כאן הביא דגם נכסי צדיקים בכלל, וכן משמע מסתימת לשון הברייתא.

וראיתי מקשים לשיטה דרק זבחי רשעים, הלא ר"ל ה' יכול להשיב דלר' יוחנן שהטעם הוא משום זבח רשעים תועבה זה רק קדשי עובדי ע"ז, אבל קדשי צדיקים לא ימותו, ומהלשון "קדשי מזבח" משמע דכל קדשי מזבח גם של הצדיקים.

א

מחלוקת הראשונים אי גם קדשי מזבח של צדיקים

איתא בגמ' (ק"ב, ב): "ת"ר היו בה קדשים, קדשי מזבח ימותו וכו', אמר מר היו בה קדשים, קדשי מזבח ימותו, ואמאי ימותו ירעו עד שיסתאבו וימכרו ויפלו דמיהן לנדבה, ר' יוחנן אמר זבח רשעים תועבה [ואפי' דמיהן אסורין – רש"י], ר"ל אמר ממון בעלים הוא וכו' ר"ל מ"ט לא אמר כר' יוחנן, אמר לך כי אמרינן זבח רשעים תועבה הני מילי היכי דאתנהו בעינייהו [דהן עצמן ודאי אינן קרבים משום זבח רשעים תועבה – רש"י], אבל הכא [דאיכא למימר ירעו ויפלו דמיהם לנדבה –

ב

ביאור, איך אומרים זבח רשעים תועבה על הצדיקים..

ישוב להקשיא

ואפשר ליישב שר' יוחנן מודה לר"ל דר"ש בקדשים שחייב באחריותן ובקק"ל לר' יוסי הגלילי, אלא דס"ל דלכו"ע עכ"פ בקדשי הרשעים שקדשי מזבח ימותו משום אמרינן זבח רשעים תועבה גם אדמיהן.

ובזה מיושב מה שהקדים הגמ' "בשלמא ר' יוחנן לא אמר כר"ל דכתיב זבח רשעים תועבה", דלכאורה אי"ז דרך הגמ' לשלול הדעה החולקת בלי לשלול אותו רק לחזור על טעם שלו.

אמנם לפי מש"כ מיושב שבאמת אין ר"י שולל מה שאמר ר"ל, אלא שהוסיף עליו, רק ר"ל שולל מה שאמר ר"י.

ג

חידוש כ"ק אדמו"ר בגדר של שריפת נכסי צדיקים

ובעיקר השיטה שהביא המאירי שגם קדשי מזבח של צדיקים בכלל, דורש

ונראה לבאר בהקדם מה שהבאנו בכ"מ (ובס' הקודם) החידוש של כ"ק אדמו"ר שבעבדו רוב העיר נתבטל מציאותם כיחידים, ונעשו מציאות חדשה אחת, מציאות של ציבור עובדי ע"ז "יושבי העיר", ומכיון שנתבטלה מציאותם בתור יחידים (בנוגע לחטא עיר הנדחת) ונעשו מציאות חדשה, נתבטל בדרך ממילא גם הדין שה' עליהם בתור יחידים, וחל עליהם דין חדש, מיתה בסיף.

ובזה ביאר גם הגדר של שריפת העיר ואת כל שללה, שאי"ז עונש לאנשי עיר הנדחת, שממונם אבד, אלא זהו דין החל על כל העיר.²³ זאת אומרת

²³ ועיי"ש בהערה 21 שהוסיף: "לא שדין זה גופא ד'ושרפת באש את העיר ואת כל שללה" הוא מצד חומר החטא דעיר הנדחת. ולכן אין סתירה למ"ש בפנים מהמשנה (סנה' ק"א ב) ה"מרבין בסיף לפיכך ממונם אבד" – כי מכיון שע"י הדין דחייב שריפת העיר הרי בפועל נאבד עי"ז ממונם הפרטי, הנה באם מיתנתן היתה

שכל הנכסים הנמצאים בעיר הנדחת **אינם** נכסי יחידים אלא נכסי עיר הנדחת ולכן גם נכסי צריקים שבתוכה נשרפין בכלל שללה כי אינם נכסי יחידים אלא שללה דעיר הנדחת.²⁴

בסקילה, לא היתה התורה אומרת דין זה.

גם י"ל (ובפרט – את"ל שאין זה ממון פרטי כלל, כ"א "שללה דהעיר") שמה ש"ממונם אבד" הוא גדר **עונש** (וכפשטות לשון המשנה שם). אלא שגם העונש ד"ממונם אבד" הוא **(לא)** לכל יחיד כ"א כמו "הכה תכה גוי" – עונש להכליל ד"יושבי העיר". וראה הערה הבאה.

²⁴ ובהערה 22 הוסיף כ"ק אדמו"ר: "ומה שאמרו סנה' קיב או בכס"מ פ"ד ה"ז שזוהי גם כוונת הרמב"ם שם מי גרם להם שידורו בתוכה ממונם לפיכך ממונם אבד י"ל ע"ד מ"ש בהערה הקודמת שזהו רק טעם לזה שדין תורה הוא שנכסי צדיקים הם שללה של העיר אבל בפועל מה שנכסי צדיקים נאבדין הוא לא לפי שממונם גרם להם שידורו בתוכה כי אם לפי שהם שללה של העיר גם י"ל שזה תלוי בפלוגתת ר"ש ור' לעזר בירושלמי סנה' פ"י ה"ח ותוספתא שם פ"ד א ר"ש ס"ל שהוא בגדר

ועפ"ז תירץ הקושיא איך למדים שנכסי הצדיקים נשרפין בתוך שללה מממונו של לוט שנאבד בסדום אע"פ שאין למדין מקודם מ"ת, כי זה שאין למדין מקודם מ"ת הוא בנוגע להלכה מחמת זה שניתנה תורה ונתחדשה הלכה, אבל כשישנו ספק במציאות אפשר ללמוד זה מקודם מ"ת אע"פ שאח"כ יוצא מזה נפק"מ להלכה.

ולכן למדים הדין דנכסי צדיקים נשרפין בתוך שללה מממונו של לוט כי הלימוד אינו הדין שנכסי צדיקים נשרפין אלא שנכסי צדיקים הם חלק מהעיר, לא כמו נשיהם וטפם של צדיקים שאינם בכלל יושבי העיר ומכיון שהלימוד הוא בנוגע למציאות, אפשר למילף זה גם מלפני מ"ת.

ד

ישוב לקושיא על השיטה דגם קדשי צדיקים בכלל

עונש כדעתו בסנה' שם ור' לעזר ס"ל שהוא דין בשללה של עיר ולכן יליף מממונו של לוט כי בירור של מציאות אפשר ללמוד גם מקודם מ"ת כדלקמן בפנים

ה

ביאור דעת ריש לקיש

מעתה יש לבאר דעת ר"ל, ונראה דר"ל ס"ל דהן אמת שחל על כל נכסי העיר גם של צדיקים הגדר של זבח רשעים תועבה, אבל זה רק על הקרבן כשאינתנהו בעינייהו, דרק אז נחשבת כחלק מן נכסי עיר הנדחת, אבל כשאינו בעינייהו, הרי אי אפשר לצרף את הדמים להעיר.

והביאור בזה הוא שכל ענין זה שנעשה חלק מן נכסי העיר הוא חידוש גדול, שנתבטל גדר היחיד ונעשו מציאות חדשה, והרי יש כלל ד"אין לך בו אלא חידושו", ולכן אין להוסיף חידוש זה שיחול גם על הדמים.

אשר לפי חידוש כ"ק אדמו"ר נמצא שגם מה ששורפים נכסי צדיקים אי"ז עונש על ממונם הפרטי, כ"א על זה שהם חלק מן עיר הנדחות, וכשם שנכסי רשעים עליהם נאמר זבח רשעים תועבה, ס"ל לר"י דכן הוא בנכסי צדיקים שאינם נחשבים כרכושם הפרטי, וחל על הקדשי מזבח שלהם הגדר של זבח רשעים תועבה.

דבזה מיושב מה שהקשינו על השיטה דגם קדשי צדיקים אומרים לר"י זבח רשעים תועבה ושאין נפק"מ בין ר"י לר"ל בענין קדשי מזבח של צדיקים, שגם לר"י צריכים לאבדו מדין זבח רשעים תועבה כנ"ל שגם הם בכלל זבח רשעים אף שהם צדיקים, דאין דנין עליהם כיחידים.

סימן קי"ג

(ק"ג, ב)

צדיק בא לעולם טובה בא לעולם

והדרן למס' סנהדרין

מפני הרעה נאסף הצדיק, צדיק בא לעולם טובה בא לעולם שנאמר 'זה ינחמנו ממעשינו ומעצבון ידינו'.

המפרשים הקשו על זה שרשע בא לעולם חרון בא לעולם, הלא כשבא לעולם אינו רשע עדיין, ואיך יכול ה' להענישו קודם שחטא, והלא הקב"ה דן כפי מעשיו עכשיו כמו שנאמר "באשר הוא שם", וכידוע דרשת חז"ל ע"ז (ראש השנה טז, ב) מובא בפירש"י עה"ת עה"פ (בראשית כ"א י"ז), "כי שמע אלקם אל קול הנער באשר הוא שם", כי רק לפי מעשיו שלעכשיו הוא נידון (וידוע מה שהקשו ע"ז מבן סורר ומורה שנידון

א

קושית המפרשים: הלא כשבא לעולם אינו רשע

איתא בגמ' (ק"ג, ב) בסיומא דמס' סנהדרין: "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם, כל זמן שהרשעים בעולם חרון אף בעולם וכו': מאן רשעים, אמר רב יוסף גנבי. ת"ר רשע בא לעולם חרון בא לעולם שנאמר 'בבא רשע בא גם בוז ועם קלון חרפה', רשע אבד מן העולם טובה באה לעולם שנאמר 'ובאבוד רשעים רנה', צדיק נפטר מן העולם רעה בא לעולם שנאמר הצדיק אבד ואין איש שם על לב ואנשי חסד נאספין באין מבין כי

תורה, וגם אחר בן י"ח לחופה הוא עוסק בתורה קודם שעול הפרנסה על צוארו, וכמו שכתב אדה"ז בהל' תלמוד תורה שלו (סוף פ"ג), ועד שהו בן עשרים ונכס בעניני העולם אינו נחשב שבא לעולם בשלימות.

ובזה מובן מה שבדיני שמים עונשין רק מבן כ' כבשבת (פט, ב) ובבא בתרא (קכא, ב), כי אז הוא יוצא לעולם ומביא חרון אף לעולם, דעד בן כ' מה שחוטא זה נוגע לו בעיקר, ועונשים אותו כפי חומר החטא שלו, ואין יכלים להענישו בעבור ההיזק שעושה לעולם מב' טעמים: ראשית, אין לדיין אלא מה שעניו רואות, ועוד, שעדיין לא בא לעולם ואין לו השפעה כ"כ לגרום היזק לעולם.

ואף שישראל ערבים זה בזה, מ"מ עיקר החרון אף שבא לעולם ממעשיו הרעים מתחיל מגיל עשרים.

ובמ"א ביארתי בזה מה שאומרים בברית "כשם שנכנס לברית כן יכנס לתורה ולחופה ולמע"ט", שהקשו מהי הכוונה במעשים טובים, הלא בן י"ג למצות.

וגם קשה מה שנקט "מעשים טובים" דוקא ולא נוסח הרגיל "מצות", וגם

ע"ש סופו, וכבר האריכו ליישב ואכ"מ).

וה"בן יהוידע" תירץ דנשמת רשע כשבא לעולם יורד עמו חלק מן הקליפה בעוה"ז וזהו החרון אף שבעולם.

ודבריו צ"ע, שהלא כשהנשמה באה לעולם טהורה היא, וכמו שאומרים בתפלה "נשמה שנתת בי טהורה היא" וכמו שאמרו בגמ' (בבא מציעא קז, א) עה"פ "ברוך אתה בבואך וברוך אתה בצאתך" - "שתהא יציאתך מן העולם כביאתך לעולם, מה ביאתך בלא חטא אף יציאתך מן העולם בלא חטא" [וכבר האריכו איך שזה לא יסתור לענין הגלגולים, כידוע הערת הרש"ש על גמ' זו, ואכ"מ].

ב

פירוש חדש ב"רשע בא לעולם"

ונראה לבאר באופן מחודש וגם בפשטות שהכוונה "בביאה לעולם" אין הכוונה בביאה לעולם כשנולד, אלא כמו שאמרו באבות (סוף פ"ה) "בן עשרים לרדוף", שהכוונה בזה שבבן עשרים הוא יוצא ונכנס בעניני העולם, דעד עשרים הוא יושב ולומד

שאמרו "שתהא יציאתך מן העולם כביאתך, שביאתך בלא חטא", אין הכוונה לידת האדם, אלא הכוונה הוא לבן עשרים, שכן "ל עד בן עשרים אין מענישים ונקרא שאין לו חטא, ומפורש כתב כן רש"י בפירוש עה"ת ר"פ חיי שרה: "בת ק' כבת כ' לחטא, מה בת כ' לא חטאה שהרי אינה בת עונשין אף בת ק' בלא חטא", הרי שעד לגיל כ' לא נקרא שחטא.

וזהו הכוונה ב"ביאתך לעולם", שיצא מעצמו ומעניניו הפרטיים ונכנס בעניני העולם, שאז חטאיו יכולין להזיק לעולם, אבל עד בן כ' הרי הוא בלא חטא, שאינו גורם חסרון בעולם.

ומדויק הלשון "ביאתך", שהפירוש הנכון הוא ביאה בשלימות, וע"ד מאמר חז"ל (חולין לג, ב) "ביאה במקצת לא שמה ביאה", וע"ד ביאת מים וטהר שצ"ל הטבילה בשלימות שאפי' שעה אחת לא תהי' חוץ למים, ועיין לקוטי שיחות (חי"ט פ' תבא), שבזה ביאר כ"ק אדמו"ר שדרשת חז"ל שביכורים נתחייבו לאחר ירושה וישיבה, נלמד ממ"ש "כי תבוא", ואי"ז ביאה בשלימות קודם ירושה וישיבה, עיי"ש.

קשה מה שאומרים "כשם שנכנס לברית כן יכנס לתורה ולחופה ולמע"ט" שדולגים על גיל י"ג, שתורה לומדים קודם גיל ג', שכשמתחיל לדבר אביו מלמדו תורה צוה, וחופה הוא בגיל י"ח, ולמה דלג על גיל י"ג שהוא זמן עיקרי, ואם הכוונה במע"ט הוא י"ג למה הזכירו אחר חופה.

אכן נראה שהדיוק כאן הוא התיבה "נכנס", שהכניסה לגיל מצות הי' אמנם בשעת הברית (וכשנעשה בר מצוה בגיל י"ג אז הוא הסיום של הכניסה של נפש האלקית, ואי"ז נקרא כניסה), ומה שאמרו כאן "כן יכנס ל... מעשים טובים", הכוונה שבגיל של עשרים הוא נכנס לעולם ולעסוק במעשים טובים, היינו בדברים שמביאים תועלת לעולם, וכמו שאמרו כאן: "צדיק בא לעולם טובה באה לעולם שנאמר זה ינחמנו ממעשינו ומעצבון ידינו", שנח הלא חידש את המחרישה שהביא תועלת לעולם, שהסיר חלק מן הקללה בזיעת אפיך תאכל לחם.

ולפי זה יש לפרש דברי הגמ' בבבא מציעא הנ"ל באופן מחודש, דמה

מ"ז) "נעוץ תחילתן בסופן", ועיין הערת כ"ק אדמו"ר (ס' הדרנים על הש"ס מס' קינים בהערה 31 בשולי הגליון שם).

בתחילת המס' שנינו: "דיני ממונות בשלשה, גזילות וחבלות בשלשה" ואמרו בגמ' (ע"ב) דסבר התנא עירוב פרשיות כתוב כאן, ולכן צריך ג' גם להודאות והלואות, אבל בדיני הודאות והלואות לא בעינן מומחין, והטעם מבואר בגמ' "שלא לנעול דלת בפני לוי".

והיוצא מזה שבריש המס' נשנית חילוק בין גזילות וחבלות להודאות והלואות, והדבר הבולט ביותר הוא שגזילות וחבלות (וכן גניבות שנשנית אחר זה "תשלומי כפל ותשלומי ד' וה') שהן מעשים המביאים חרון לעולם, וכמו שה' במבול שהגזירה באה משום גניבה וכמ"ש רש"י בפירושו עה"ת ר"פ נח.

אבל המצוה המביאה טובה לעולם ביותר הוא הלואות, וזהו מה שתיקנו חכמים שלא יצטרכו מומחין בדיני הלואות שמזה תביא טובה לעולם, שנקיים מצות הלואה לעני, כי מבואר בסוכה (מט, ב) דגמילות חסדים הוא

וזה הכוונה "בביאתך לעולם" שאף שכבר בא לעולם וגם נעשה גדול בגיל י"ג, ויכול להוציא גם מי שהוא מבן כ' ולמעלה, נמצא שיש לו קשר להעולם, אבל הקשר אינו בשלימות, ולכן עד בן כ' לא ימכור בנכסי אביו.

ולהעיר ממה שנחלקו בבבא בתרא (קנה, א) שרבא אמר רב נחמן אמר עד בן י"ח לא ימכור בנכסי אביו, ורב הונא בן חנינא אמר רב נחמן אמר מבן עשרים, דגם בן י"ח שנושא אשה מביאו לעולם, אבל להלכה צ"ל דוקא בן כ'.

וזהו הכוונה בגמ' דילן ש"רשע בא לעולם חרון בא לעולם", שאין הכוונה בתיבת "בא" ללידתו, כ"א כאשר בא בעולם בשלימות שהוא ע"ד הרגיל בבן עשרים, וכן מה שאמרו צדיק בא לעולם, אין הכוונה ללידתו כ"א להכניסו בעניני העולם, בגיל של מעשים טובים כנ"ל.

ג

הקשר לתחילת המסכת

והנה נפוץ המנהג לקשר סיום המסכת לתחילתה, ע"ד מתכפין התחלה להשלמה" וכמ"ש בס' יצירה (פ"א

בסיום שאלו "מאן רשעים", וכל המפרשים הקשו, וכי לא ידע הגמ' מיהו נקרא רשע, וביאר בס' "כלי גולה" שהשאלה היא דבתחילת הפרק תנן "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא שנאמר 'ועמך כולם צדיקים'", ואפי' "פושעי ישראל מלאים מצות כרמון" (סוף חגיגה), א"כ שפיר מקשה "מאן רשעים" אם כולם הם צדיקים מי הם הרשעים, וע"ז עונה כשגונב, דאז כל המצות שעושה הן מצוה הבאה בעבירה, נמצא שאין בידו כל הצות שעשה.

ועפ"ז מובן הקשר ל"ולא ידבק", דהנה יתכן לומר שכשהאדם מגיע לגיל עשרים לרדוף ויוצא לעולם להרויח, וכשלא ימצא בקל פרנסתו כי לא הורגל בכך, יחשוב בלבו שיש לו למצוא אופנים להרויח שאינם כשרים ואינם בגדר של "נשאת ונשאת באמונה" (שבת לא, א), והחשבון שלו יכול להיות שע"י שירויה יוכל להצליח ולקבוצ הרבה ממון וליתן מעשר או יתר לצדקה, כי לא בשופטני עסקינן שיחשבו שמתר לגנוב לשם גניבה בעלמא, כי מדברים ב"ועמך כולם צדיקים" וצדיקים קשורים במצות צדקה

החסד הכי גדול שהיא לכל, לעניים ולעשירים, וגם מה שלוין לעני הוא עדיף מצדקה כי כשמלוין לו יכול למצוא פרנסתו שלא יצטרך עוד לסיוע, שזהו הטובה הכי גדולה שלא יצטרך להיות מקבל וכמ"ש הרמב"ם שהיא הדרגא הח' במצות צדקה.

וזה ממש ההיפך מגניבה שנוטלים הטובה מאחרים, וכאן הוא נותן להם באופן הכי מועיל.

ד

הקשר ל"ולא ידבק" ולתחילת

הפרק

אולם עדיין יש לבאר מה שהמשנה קישר ענין הגניבה להלאו דולא ידבק בידך מאומה מן החרם דמשמע שעיקר ההקפדה הוא על גניבה הקשורה לע"ז, וצ"ב, הלא גניבה לחוד מביא חרון אף בעולם, והמבול כתב רש"י בפ"י עה"ת "שלא נחתם גזר דינם אלא על הגזל" אף שהי' שם ע"ז וגילוי עריות.

ונראה לבאר בהקדם מה שיש קשר גם לתחילת הפרק ד"כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא", וראיתי בס' "כלי גולה" שביאר הקשר: דהנה

שחושב שהוא עושה לפנים משורת הדין.

ולכן בפרק המתחיל ב"ועמך כולם צדיקים", צריכים להזהיר שלא יעשו חשבון כזה, שדוקא צדיק יכול לעשות כי רוצה להביא לידי קיום המצות.

וזה משמיענו רב יוסף שכשיחשבו חשבון כזה הם באמת "רשעים", כי אין היתר להשתמש בדברים האסורים לצורך קיום מצוה, וכמו שהי' אסור ליקח מן חרם עיר הנחדת לצורך מצוה, ה"נ אסור לגנוב גם בכוונה לתת לצדקה.

ה

"זה ינחמנו"

ובסיום המסכת מוסיף הש"ס, שאדרבה מי שהוא צדיק דהיינו שעוסק בגמילות חסדים באופן הכי נעלה כנ"ל, ואינו מרשה הנעת דלת בפני הלוי, שיש לומר הפירוש בזה ע"ד הרמז, ש"דלת" הוא היציאה מגלות לגאולה, וגם דלת בגי' "משיח בן דויד", וגם ידוע שדלת הוא כנוי לספירת המלכות, וה"לוי" הם בני ישראל שה' נותן להם בהקפה ועבד

במיוחד (כמו שאמר כ"ק אדמו"ר כמה פעמים, כי תואר צדיק הוא בעיקר מצד מצות צדקה, ולהעיר ממה שאמרו שהנותן צדקה ע"מ שיחי' בני הרי זה צדיק גמור). א"כ גנב זה מורה היתר וגונב לצורך מצות צדקה.

וע"ז אמר רב יוסף "דרשעים גנבי", דזה מבטל את זכותם כצדיקים, ומבטלים הטובה בעולם, ותחת זה שיביא תועלת בצדקה שלו, מביא חרון לעולם.

וזהו הקשר לגניבה מעיר הנידחת דוקא, כי תנן (קיא, ב) "נכסי צדיקים שבתוכה אובדין", וצדיקים אלו יכולין לחשוב שיכולין להשתמש בו לצדקה, ולמה להרשות איבוד ממון.

וכמו שעשה שאול שצדיק הי', כמו שאמרו חז"ל (יומא כב, ב) עה"פ "בן שנה שאול במלכו" "כבן שנה שנקי מחטא", ואעפ"כ עבר על דברי הנביא שמואל וחמל על אגג ומיטב הצאן של עמלק בחשבו שיבוא מזה קרבנות, ולכן אמרו (יומא שם) שבת קול יצאה ואמרה לו: "אל תהי צדיק הרבה", והיינו שחשבון כזה עושה מי שהוא רוצה להיות "צדיק הרבה",

ביאר אדה"ז בלקו"ת: "טובים ומאירים", ומרומז בתורה שהפסוק "ותרא אותו כי טוב" מפרש בסוטה (יב, א) "נתמלא הבית כולה אורה", שכשיש מעלת הכתר מאירים את העולם כולו, אבל בזמן הגלות כשעדיין לא באנו לעולם, זאת אומרת שלא הבאנו את שלימות אור התורה ב"עולם", דהיינו להסיר ההעלם מעולם ל' העלם, לכן המעשים עדיין אינם מעשים טובים.

אבל ע"י שמישיח ילבש את הכתר שלו (בג' עשרים), אז נכנסים לעידן של מעשים טובים, וגם ינחמנו מעצבון ידינו, דהיינו העצבות השורר בזמן הגלות.

[ולזהיר שעצבות מקושר עם העדר אור, וראה מה שכתב בס' ברכת אהרן על מס' ברכות בטעם שביהכ"נ צריך חלונות, שאמחז"ל "אין עומדין להתפלל אלא מתוך שמחה", וכשיש אור זה מביא את השמחה כנראה בחוש, ולכן בגלות שחסר באור חסר גם בשמחה].

ומשיח צדקינו (משיח אותיות ישמח) ינחמנו ויביא לזמן של שמחת עולם על ראשם.

לוה לאיש מלוה, והצדיקים בצדקתם, ועמך כולם צדיקים, הם מביאים את הגאולה בצדקה וגמילות חסידם שלהם,

ועי"ז "מביאים טובה לעולם", ומביא הפסוק מנח שקשור עם שמו של משיח שהוא מנחם (לעיל צח, ב), ש"זה ינחמנו ממעשינו ומעצבון ידינו", וכמו שאמרו בזהר חדש "בההוא זימנא אתער משיח דאיהו כגונא דנח דאתמר בי' זה ינחמנו".

ובזה הוא החותם דמס' סנהדרין, שהסנהדרין שיוחזר בביאת המשיח (או קודם לביאתו כשיטת הרמב"ם הידועה) בא לידי החותם ושלימות שלו ע"י ה"צדיק", שעל משיח אומרים "משיח צדקנו" וכמ"ש "וזה אשר יקראו לו ה' צדקינו",

וכש"צדיק בא לעולם" יפעול הענין ד"זה ינחמנו ממעשינו" –

דיש לומר הכוונה בזה, שעכשיו בזמן הגלות קודם גיל עשרים בג' כתר, (וכן מספר כ' הוא ר"ת כתר), דמרמז לכתרו של מלך המשיח, הנה קודם שבאים להגאולה ע"י מלך המשיח, אין המעשים שלנו נקראים טובים במובן הרחב, שפירוש ב"טובים"