

על הפרשה

בראשית

מחשבה ומוסר



סוגיות ועיונים

אהרן קופמן

052-7624467

7624467@gmail.com

אשמח לקבל הערות והארות

מחשבה ומוסר

פתיחה ללימוד ספר בראשית

כתב **החובות הלבבות** (חשבון הנפש, ג) "שתחשב עם נפשך ותתבענה על כל ענין, שנתיישב אצלה מעניני ידיעת האלקים ותורתו ודברי הראשונים וחידות החכמים ועניני התפלות, אשר ידעת מעת נערוךך ובראשית גדולך והתחלת למודך, כי צורת הענינים הדקים אצל מי שהכרתו חלושה אינה כצורתם אצל מי שהכרתו חזקה, וכל אשר תוסיף הכרת האדם, יוסיף ברור בענינים.

על כן אל תנוח דעתך על מה שנצטייר בלבך בתחלת למודך מן הענינים המסופקים והסברות העמוקות. אבל ראוי לך להתחיל בעת חוזק שכלך והכרתך לעיין בספר תורת האלקים וספרי נביאיו, כמי שלא למד מהם אות, ותרגיל עצמך לפרשם ולבארם ולהתבונן במלותם ובלשונם".

וכן עורך **הסבא מקלם זצ"ל** שיתכן אנשים מבוגרים שישארו כל ימיהם בהשגה של תינוקים, מאחר שחומש בראשית שבו יסודות האמונה נקלט אצלם בילדותם בתור סיפורים וללא שום העמקה.

"בראשית ברא אלקים" (א, א).

פירש רש"י, בשביל התורה שנקראת ראשית דרכו.

כתב **החפץ חיים זצ"ל**, הנה ידוע שבכל ענין שהאדם עושה יש פעולה ותכלית, והתכלית תמיד גדולה מהפעולה, למשל, אחד מחזיק חנות לשם פרנסה ומוציא הוצאות עליה, זו היא הפעולה, והשכר שהוא מקוה שישתכר מזה, זו היא התכלית. וכן אם אנו רואים היכל בנוי בשביל כבוד המלך, והוציא עליו המלך הוצאות מרובות, ודאי שהתכלית גדולה מזה, כי שם עומד הכסא של המלך וכתרו.

וק"ו אלף אלפים, כשאנו רואים הקב"ה בעצמו עושה איזו פעולה, בטח גדולה היא פעולתו, ופעולתו היא בריאת השמים והארץ וכל אשר בהם, וכשאנו שומעים מרוממות כבודו ית', שגם הוא אמר שברא הכל בשביל איזו תכלית, ולולא התכלית לא היה רוצה כלל בעשיית הפעולה, יבין האדם מעצמו שגדולה היא התכלית עד אין חקר ועד אין גבול.

והכתוב צווח ואומר, שתכלית הבריאה היא התורה, ובשבילה נבראו השמים והארץ וחוקותיהן, ואם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי. הרי לנו כמה התורה חשובה שהיא תכלית הבריאה.

"בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ" (א, א).

כתב **המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל**, יש להתבונן בנוסח כמה ברכות שאנו נותנים שבח לה' בתואר "עושה מעשה בראשית", ויש להבין מהו התואר הזה, האם מפני שיש פסוק "בראשית

ברא וגו'" עלינו ליתן לו שבח בנוסח כזה.

אלא שזהו שבחו של הקב"ה, שהוא מגיד מראשית אחרית, והוא עושה בראשית, היינו שכל מה שעתיד להיות באחרית הוא ראה כבר בראשית, וזהו השבח "ברוך עושה בראשית".

"ותוצא הארץ דשא עשב מזריע זרע למינהו ועץ עשה פרי אשר זרעו בו למינהו" (א, יב).

כתב רש"י, אף על פי שלא נאמר "למינהו" (כל מין בנפרד ולא בערבוביא) בדשאים בציויהן, שמעו שנצטוו האילנות על כך, ונשאו קל וחומר בעצמן.

עורר הגאון ר' ניסן בוברויסקר זצ"ל (מתלמידי נובהרדוק), שהנה הדשאים אע"פ שלא נצטוו לצאת כל אחד בנפרד, למדו כן מהאילנות בק"ו, אולם האילנות אע"פ שנצטוו להוציא "עץ פרי" שיהא טעם העץ כטעם הפרי, הם לא עשו כן אלא "ותוצא הארץ עץ עושה פרי" ולא העץ פרי (רש"י, א, יא), נמצא שהעצים חטאו שלא מלאו אחרי ציווי ה', ובכל זאת למדו הדשאים מהם את הדבר הטוב כדי לקיים את רצון בוראם, ולא למדו מהם את החלק הרע שעברו בו על רצון בוראם.

ומזה יש ללמוד שבמקום שיש בו רע וטוב, עליו לדעת לבחור את הטוב מן הרע, וללמוד רק את הטוב.

"והיו לאתת ולמועדים ולימים ושנים והיו למאורות ברקיע השמים להאיר על הארץ" (א, יד-טו).

וכתב רש"י, והיו למאורות - עוד זאת ישמשו שיאירו לעולם.

כתב החפץ חיים זצ"ל, מכאן נראה מה רב המרחק בין דעתנו לדעת התורה, לו היינו שואלים אף את החכם היותר גדול בעולם, בשביל איזו מטרה נברא השמש, ודאי היה משיב, לתועלת הברואים, להאיר להם ולחממם, לעזור בצמיחת פרי האדמה ופרי העץ ועוד עניינים אין מספר ואין ערוך, ואם ישנן עוד איזה השתמשויות, הלא הן טפלין לדברים העיקריים. והתורה גילתה לנו להיפך, כי עיקר כוונת בריאת השמש היה בשביל לדעת ולסמן את המצב של העמים ומצב עם ישראל, ולקבוע על פיהם את המועדות, ומכיון שנבראו למטרה זאת, נתנה להם היכולת גם להאיר לעולם ולדריש, אבל זהו רק דרך אגב וכדברי רש"י - "עוד זאת ישמשו שיאירו לעולם".

"ולהבדיל בין האור ובין החושך וידא אלקים כי טוב" (א, יח).

המשגיח ר' משה רוזנשטיין זצ"ל סיפר על מרן הגר"ס זצ"ל שהיה מביע לפעמים בזמן זריחת השמש שמחה רבה על האושר שהוא מרגיש בשמש המאירה שאין ערוך לטוב הצפון בה.

והוסיף המשגיח ואמר, למה אין אנו מרגישים את האושר למראה השמש וכל צבא השמים? מכיון שיצר לב האדם רע הוא, והוא יכול להרגיש טעם באושר ועושר רק בדבר שכל

ההנאה שלו היא ואין לחבירו חלק בה, משא"כ בדבר שבטבע שהוא ניתן לכולם, בזה אינו מרגיש את השמחה כי יש הנאה לכולם בכך.

אבל מי שמרגיש את הואבהת לרעך "כמוך" ממש, יכול להרגיש את האושר שנמצא בטבע אף שאחרים גם נהנים מכך, כי כמו שהאב הנאמן אינו מרגיש שום פגיעה בקנייניו הפרטיים כשבניו גם נהנים מרכושו, ואדרבה זה מוסיף לו עונג מיוחד.

"ויאמר אלקים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו" (א, כו).

בזמנו של **הסבא מקלם זצ"ל** התחילו להאמין בעולם לשיטת האבולוציה של דרווין. ואמר הסבא, שבאמת מתאים לדרוויין לומר כי מוצא האדם הוא מן הקוף, כי מעולם הוא לא ראה אדם! אבל אני ראיתי את ר' ישראל ולכן אני יודע כי אין מוצא האדם מן הקוף!

וכן לאחר ליתו של הסבא מקלם אמר בנו **רבי נחום זאב זצ"ל**, שנוכל לספר לדורות הבאים שראינו "אדם", כי זו המעלה הגדולה ביותר שיכולים להגיע אליה, להיות במדרגת אדם.

"ויאמר אלקים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו" (א, כו).

כתוב במדרש רבה (יז, ד), א"ר אחא בשעה שבא הקדוש ברוך הוא לבראות את האדם, נמלך במלאכי השרת, אמר להן נעשה אדם, אמרו לו אדם זה מה טיבו, אמר להן חכמתו מרובה משלכם, הביא לפניהם את הבהמה ואת החיה ואת העוף, אמר להם זה מה שמו ולא היו יודעין, העבירן לפני אדם, אמר לו זה מה שמו, אמר זה שור, זה חמור, זה סוס, וזה גמל. ואתה מה שמך, אמר לו אני נאה להקרא אדם שנבראתי מן האדמה. ואני מה שמי, א"ל לך נאה להקראות ה' שאתה אדון לכל בריותך.

ביאר **הסבא מסלבדוקה זצ"ל**, ממאמר זה אנו למדים, כי בקריאת השמות לברואים היתה גנוזה חכמה עצומה שמלאכי השרת לא היה בכוחם להשיגה, וכשקרא שם לכל בריה ובריה עמד אדם הראשון על כל הפרטים בבריות.

ויש להבין מדוע קרא לעצמו "אדם" כי נלקח מן האדמה, ומה ראה לקרוא על שם החומר שממנו הוא נלקח.

אלא, שבשם זה גילה אדם הראשון את עצמיותו האמיתי שבה נעוץ כל סוד מהותו, כי אמנם הכיר אדם הראשון שמצד אחד גדול הוא מאד ונעלה על כל הברואים, אבל גם הוא הכיר את הצד השני, שמכיון שנברא מן האדמה מוטל עליו לעלות ממדרגה למדרגה, ואם הוא שווה רגע מבלי להעלות במדה שהוא ראוי לה, הריהו יורד באותו רגע לדרגה של פחות שבפחותים, עד שאומרים לו יתוש קדמך.

ומשום כך קרא לעצמו "אדם" שהוא הכיר שבגלל סטיה כלשהי, עלול הוא להיפך לאדמה שממנה לוקח, ובהכרה זו התגלתה חכמתו הגדולה.

"ויברך אלקים את יום השביעי ויקדש אתו" (ב, ג).

אמרו חז"ל (ברכות יד, א), כל הלן שבעת ימים בלא חלום נקרא רע. ולכאורה יש לתמוה, האם החלום הוא דבר התלוי בבחירתו של אדם אם לחלום או לא, ומדוע הוא נתבע על כך.

ביאר הגר"א, שהנה ידוע שהעוה"ז עם כל תענוגיו הוא רק הבל הבלים וכחלום יעוף, ואם ישים אדם אל לבו כי כל ימי חייו בעוה"ז הוא רק חלום, אזי בלי ספק יעשה מלאכת השם לעיקר ומלאכתו עראי, אך האדם שוכח כי העוה"ז רק כחלום יעוף, ולכן כל ימיו שקוע בהבלי עוה"ז. והנה בכל ימי השבוע אדם טרוד בפרנסתו ואין לו פנאי לחשב אודות העולם, אם הוא חלום או לא, ואין לשים עליו אשמה בזה, אך ביום השבת, שאז האדם פנוי מכל עסקים, אם גם אז לא יתן האדם אל לבו כי העוה"ז הוא רק כצל עובר, בלי ספק לעון וחטא יחשב לו.

וזה מה שאמרו "כל הלן שבעת ימים" - שעברו עליו שבעת ימים, אשר גם יום השבת בתוכם, "בלא חלום" - פי' שלא נתן אל לבו כי העוה"ז הוא רק חלום, נקרא רע. כי האיש הנלבב צריך לעשות חשבון הנפש לכל הפחות ביום השבת.

"והנחש היה ערום" (ג, א).

המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל היה אומר, שהתורה פתחה בחטא עץ הדעת, משום שידיעת הרע הוא ראשית האדם, ותיכף בפתחו עיניו ובהתחילו לעשות דבר מה ידע שיש לו עסק עם ממשלה של רע.

"ויאמר הנחש אל האשה לא מות תמתון כי ידע אלקים כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם" (ג, ד-ה).

אמרו חז"ל (תנחומא, ח) קשה לשון הרע שהביא מיתה על אדם הראשון, שעמד נחש ואמר לאדם וחוה כי יודע אלקים כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם, שמן האילן הזה אכל כשברא את עולמו, וכל אומן שונא בני אומנתו, שמעו לו וגרמו מיתה להם ולתולדותיהם עד סוף כל הדורות.

ועוד אמרו (שם) אין אדם אומר לשון הרע עד שכופר בעיקר.

ויש להבין למה החמירו כל כך וכינו והגדירו את המספר לה"ר ככופר בעיקר, מה שלא מצינו בשאר עבירות אחרות.

ביאר הגאון ר' חיים זייציק זצ"ל, שהטעם הוא כי גזר הקב"ה על בן אדם שיחלקו לו כבוד וגדולה במידה מסויימת, ואם כך נגזר, הלא זהו רצונו של מקום ומאתו ופקודתו היא, וכשברא חבירו ומשפילו, או מסית כנגדו, ומכפיש את כבודו ארצה, הרי שבזה הוא מתמודד בגלוי עם הקב"ה, ולוחם נגד רצון ה', שמשמים רוצים דוקא לכבדו ולהעשירו, והוא בא וטועה ומטעה את הבריות כי יצליח לשבור את רוח חבירו, והוא עוד מאמין שהוא יצליח להשפילו, ולכן זה

ממש ככפירה, כי הוא חושב שינצח נגד רצון ה', ובאמת אין עצה ואין תבונה נגד ה'.

"ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים ונחמד העץ להשכיל ותקח מפריו ותאכל" (ג, ו).

מסופר על הגאון ר' נפתלי טרופ זצ"ל ראש ישיבת ראדין שהיה נוהג בערב שבת קודש לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום בהיכל הישיבה, וכשהגיע לפסוק זה יצא בהתפעלות, שהאשה עדיין לא אכלה אלא רק קבלה את דברי הנחש, וכבר הגיע לדרגה של "ראיה" שהעץ טוב למאכל.

ואמר שרואים מכאן עד כמה כח היצר גדול, וכשמפתה את האדם מביאו למצב שרואה ממש את הטעם בדבר, ועל ידי כך הצליח הנחש לפתות את האשה.

ואחד מבאי בית המדרש כששמע את דבריו אמר, רב'ה, מה ההתפעלות הגדולה שאתה רואה בדבריך. ענה לו ר' נפתלי, עכשיו אני רואה כמה צודקים דברי, שבדבריך המועטים כבר הכנסת בי הרגשת קרירות מההתפעלות הגדולה וכבר שיניתי את דעתי, אזי אתה רואה מה גדול כח היצר.

"ויאמר האדם האשה אשר נתתה עמדי הוא נתנה לי מן העץ (ג, יב).

יש להבין מה היתה תשובתו של האדם, וכי אדם שחטף מיד חברו דבר מה, וכששואלים אותו מדוע עשה כן, הוא משיב שחבר פלוני ביקש ממנו לעשות כן, האם זה תירוץ המתקבל? ביאר הסבא מקלם זצ"ל, שכאן למדתנו התורה עמקות גדולה בגדר התשובה, שאדם הראשון הבין שלא יספיק לו להתוודות על מה שאכל, כי אם הסיבה תשאר הוא יוכל לחטוא שוב, והבין שהוא צריך לחקור אחר השורש מדוע הוא בא לחטא זה.

והיא ראשית התשובה שצריך לחקור אחר הסיבה והשורש, ולכן אמר "האשה אשר נתת עמדי", שזו היתה הסיבה לחטא שנמשכתי אחריה (ועי' ברבינו בחיי שהאשה הכוונה לחמריות). וכן כשענשו הקב"ה כתוב "ולאדם אמר כי שמעת לקול אשתך", ולא תבעו על החטא עצמו, אלא רק על השורש והסיבה שהביאתו לחטוא.

וסיים הסבא וכתב, ותמוה לי על לומדי התורה, המפורסמים ללומדים מובהקים, איך לא ישימו עין, להבין זאת מפרשה מבוארת גלויה בתורה, חיוב למוד ועסק תורה ומוסר יחד! וכפי שנתבאר למעלה בפרשה באר היטב כי עיקר התביעה מהקב"ה עליו היה "כי שמעת לקול אשתך", פירוש מקור המחלה למה לא נתת על לבך להשמר ממנו.

"ויאמר האדם האשה אשר נתתה עמדי הוא נתנה לי מן העץ ואכל" (ג, יב).

אמרו חז"ל (רבה יט, יב) ואכלתי אין כתיב כאן, אלא ואוכל, אכלתי ואוכל.

ויש לבאר איך יתכן לדרוש זאת על אדם הראשון יציר כפיו של הקב"ה שיעיז כל כך כלפי מעלה.

י"שב רבי מנחם מנדל מקוצק זצ"ל, שהקב"ה שאל את אדם הראשון "איכה" בניחותא, והיינו אם הוא מכיר את עצמו באיזה מצב הוא עומד כעת, והאם הוא בא בעקבות החטא להירות מוגברת, ומכאן ואילך יוכל להתגבר על היצה"ר.

ועל כך התנצל אדם הראשון והתאונן כי לדאבונו עדיין אינו מרגיש בקרבו הזדככות גמורה ועלול הוא לחזור ולאכול מן העץ שוב. וזה מן החכמה הגדולה שיהא אדם מכיר את עצמו היטב וידע עד היכן מצבו מגיע.

"ויאמר האדם האשה אשר נתתה עמדי היא נתנה לי מן העץ ואכל" (ג, יב).

יש להבין מהי התשובה שהשיב אדם הראשון, והאם מפני שאשתו נתנה לו מותר לו להפר את ציווי ה' ולאכול.

ביאר זאת הגאון ר' יצחק וינשטיין זצ"ל (מתלמידי נובהרדוק), שודאי אין ספק שאדם הראשון הצטדק כלפי שמיא והביא הוכחות ונימוקים שונים שמותר היה לו לאכול, אלא שיועד לבבות ובוחר כליות ידע, שכל אותם הכוחות ונימוקים אינם אלא מן השפה ולחוץ, ואין הם נובעות אלא מתוך נגיעתו העצמית, של "היא נתנה לי ואוכל" והוא כח הפיתוי מאחרים.

"ויאמר האדם האשה אשר נתתה עמדי היא נתנה לי מן העץ ואכל" (ג, יב).

אמרו חז"ל (רבה יט, יב) ואכלתי אין כתיב כאן, אלא ואוכל, אכלתי ואוכל. ולכאורה מדוע שיאכל שוב והרי אמר שכל אכילתו היתה מפני שהאשה הביאה לו לאכול, ומדוע שיאכל שוב.

למד מכאן הגאון ר' מאיר סגל זצ"ל (מתלמידי נובהרדוק), שירדה תורה לסוף דעתו של אדם, שאם תולה את החטא באשה ולא בא לידי הכרה שהוא הוא החוטא, כבר קרוב הוא לחטוא שוב, ובדואי יאכל עוד הפעם על ידי סיבה אחרת.

"ותאמר האשה הנחש השיאני ואכל" (ג, יג).

כתב הבית הלוי, עיקר עבודת היצר היא התשוקה הדמיונית והכוזבת, ויצר הרע זה נתחדש לאדם אחר אכלו מעץ הדעת, שודאי שגם בתחילה כשנברא היה בו תשוקה לענייני עוה"ז, שהרי כל תכלית הבריאה היה כדי שיהיה האדם בעל בחירה לבחור או בטוב או ברע חלילה, ואם לא היה לו תשוקה לעוה"ז כלל מאין תבא לו הבחירה, רק שבהתחלה היה תשוקה אמיתית ולא היה להם תשוקה לשום דבר רק כפי הטוב וההנאה שיש באותו דבר, והנחש הטעה אותה והוסיף לה תשוקה שקרית ואמר "והייתם כאלקים יודעי טוב ורע", ואמרו חז"ל (רבה יט, ד) שאמר לה שאם יאכלו מהעץ יוכלו לברוא עולם והוסיף לה תשוקה מוטעית מה שבאמת אין בהעץ זו ההנאה, וכן אמרה האשה "הנחש השיאני" ותרגם אונקלוס חוויא אטעייני, והיינו שהטעה אותה בשקר. ומאז נולד באדם התשוקה המוטעית להשתוקק לדבר בדמיון שקר בהנאה שאין בו כלל, וגם בדבר שהוא רע ואין בו שום הנאה יכול לסבור בדמיונו שהוא טוב

ולהשתוקק לו.

והוסיף לבאר לפי זה את דברי חז"ל (סוכה נב, א) שלעתיד לבוא מביא הקדוש ברוך הוא ליצה"ר ושוחטו, לצדיקים נדמה להם כהר ולרשעים נדמה להם כחוט השערה הללו בוכין והללו בוכין. ויש להבין איך יתכן ששני אנשים רואים את היצר הרע בצורה ובאופן אחר.

אלא הענין הוא, שכל תשוקת וחמדת עוה"ז כשיתבונן האדם בהם המה רק בחינת דמיון כוזב לחוד, שהרי רואים בחוש שבכל דבר של עוה"ז ההשתוקקות לזה הוא מרובה יותר ויותר מעצם התענוג שיש באותו דבר, ובשעה שחומד לדבר נדמה לאדם כאלו הוא דבר טוב ותענוג גדול מה שבאמת אינו כן, שכן הזולל וסובא שלהוט אחר השתיה ואכילה רק בדמיונו הוא טוב מופלג, וההנאה בעת בליעתו של המאכל והמשקה היא מעוטה ממש אינה נרגשת כלל, וכן רדיפת הממון, התשוקה לממון היא הרבה יותר מהתועלת שנמצא בממון, רק כי בעת רדפו אחריו נדמה לו בדמיונו אשר אם ישיגו יגיעו לו טובה מרובה וכשישיגו יראה שאין בו תועלת, ומ"מ אין האדם חוזר בו ויש לו מנה מבקש מאתים כי יטעה שוב בדמיונו כי רק במאתים יגיע לו הטובה אשר בדמיונו וכן הולך כזה לעולם.

ונמצא שכל דברי העוה"ז והנאותיו הם קטני הערך מאד רק הדמיון והתשוקה מגדיל אותם, וכל חזקו של יצה"ר הוא רק בעת הרצון והחמדה, אבל אחר שהגיע לדבר, האדם בעצמו רואה שאין בו ממש.

ולכן הצדיק הכובש את יצרו ומתגבר על יצרו בעת שמפתהו וכובש רצונו, אז היצה"ר חזק מאד ולכן נדמה לצדיקים כהר, אבל הרשעים שמיד כשבא היצה"ר והתשוקה להם הם עושים רצונם ורואה שאין במעשה שום ממש והנאה כלל, ולכן כשמתבונן במעשיו שעברו שלא היה לו בהם הנאה רק מעוטה, נדמה לו כחוט ובוכה אשר בשביל דבר קטן ופחות בזה חטא ולא התגבר על יצרו.

וזהו שאנו שאומרים בוידוי "סרנו ממצותיך ומשפטיך הטובים ולא שוה לנו", כיון שאחרי שחטאנו ועשינו המעשה רואים אנחנו שגם לפי רצוננו לא היה כדאי לעשותו ולא השגנו בהעבירה התענוג והטובה שדמינו, וזהו ולא שוה לנו.

"ולאדם אמר כי שמעת לקול אשתך ותאכל מן העץ" (ג, יז).

כתוב במדרש רבה (דברים, ראה, ד) יש שומע לאשתו ומפסיד ויש שומע לאשתו ומשתכר, כיצד אדם הראשון שמע לאשתו והפסיד מניין, שנאמר ולאדם אמר כי שמעת לקול אשתך, א"ר יצחק למה"ד, למלך שאמר לעבדו אל תטעום דבר עד שאבא מן המרחץ, אמרה לו אשתו טעום את התבשיל הזה שלא יהא מבקש ליתן לתוכו או מלח או מוריס, בא המלך ומצאו מטעם בשפתותיו, אמר לו המלך לא אמרתי לך אל תאכל ואכלת, אמר ליה, מרי, שפחתך נתנה לי, אמר ליה המלך ולשפחתי שמעת יותר ממני, כך אמר לו הקדוש ברוך הוא לאדם, ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו, מה עשתה חוה האכילה אותו וכו' הרי ששמע לאשתו והפסיד, ויש ששמע לאשתו ונשתכר זה אברהם וכו'.

למד מכאן **המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל**, שהנה רואים אנו מדברי חז"ל, שעצם ענין "שומע בקול אשתו" הוא מצוה, וכמו שאברהם היה מצווה מפי הגבורה לשמוע בקול אשתו, מסתמא גם אדם הראשון היה מצווה בכך, שהרי האשה נועדה להיות עזר כנגדו. ועוד שדימו את דבריה במדרש לדברי השפחה שהתכוונה לטובה ולתיקון השלימות, ובכל זאת היתה תביעה על האדם שהיה צריך לבחון את מעשיו האם צריך הוא אף עכשיו לשמוע בקול אשתו, וכמו שבדקים ובוחנים את הזהב בכור האם הוא זהב אמיתי או לא, כך בכל מעשה של האדם צריך לבחנו בכור האם הוא זך וישר ונרצה.

והוסיף המשגיח, שאין הבחינה יכולה להיות אלא רק על ידי לימוד המוסר, וכמו שכתב הגרי"ס זצ"ל, "אכן ההתהפכות מרע לטוב בלי מוסר היא כמו בקשת הראיה בלי עין ושמיעה בלי אזן", משום שהיסוד הוא שכל מעשה ומעשה, ואף מעשיו של אדה"ר, מוכרחים לעבור בכור המבחן, לצרפם ולבוחנם, ובלא זה אי אפשר לידע כלום, והכור על המעשים הוא הסוד של לימוד המוסר.

ומספרים על גדול אחד, שכשנכנס לשיבתו נתרגש כל כך מרוב אהבת התורה עד שרוקד מתוך שמחה, ואמר על זה גדול אחד, לו היו מספרים לי שרוקד בשיבה שאינה שלו, זו בחינה על אהבת התורה, אבל כשהוא רוקד בשיבה שלו, כבר אין אנו יודעים איזה "ריקוד" הוא, בשלו נקל לרקוד. זו היא כניסה לכור המבחן.

וכן אומרים משמו של ר' ישראל ז"ל, שהיה אומר החילוק שבין מוסר לשיטות אחרות - "שהם מכשירים ריקודים ומוסר מטריך גם דמעות", ומוסר גילה ידיעה גדולה וגילוי עצום, שבכל מה שיתעסק האדם, אפילו בעניני צדקות הכי גדולים, אפשר שכל עצמו אינו אלא מתהפך מצד אל צד, אבל בעיקרו לא נשתנה כלום.

וכגון חנוני העומד כל היום בחנותו, ומונע אוכל מפיו, מתענה תעניתים משום שהוא רוצה לאסוף ממון, האם יקבל שכר בשביל זה? וכי מה הוא עושה כל היום - יושב וממלא כריסו ב"חמדת הממון", וכי לא שוה היה לו יותר שיאכל גם חמשה פעמים ביום?! הרי אין זה אלא תרתי גיהנם. זהו הסוד של מוסר, שהוא הכור המצרף והמזקק צירוף אחר צירוף את כל מעשה ומעשה, ובצדק נוכל לומר שמוסר יש לו שלחן ערוך אחר.

"והבל הביא גם הוא מבכרות צאנו ומחלבהן וישע ה' אל הבל ואל מנחתו" (ד, ד).

כתוב במדרש רבה (ויקרא, אמור), לעולם הקב"ה תובע דמן של נרדפין מן הרודפין, תדע לך שכן הוא, שכן הבל נרדף מפני קין ובחר הקב"ה בהבל שנאמר (בראשית, ד) וישע ה' אל הבל ואל מנחתו.

ויש לבאר היכן מצינו שהבל היה נרדף מקין, והלא קין רדף אותו רק אחרי שה' קיבל את מנחתו, והיכן מוזכר שקין היה רודפו כבר מקודם, ומדוע ה' קיבל את מנחתו ולא את של קין.

ביאר הגאון ר' בן ציון ברוק זצ"ל בעמקות נפלאה, הנה קין והבל היו שני אחים יחידים בעולם, ולפתע התעורר קין מעצמו לסלול דרך להתקרבות אל ה' על ידי הבאת קרבן, ולפי

שורת הדין היה צריך להכניס אף את הבל אחיו בסוד רעיון זה, שגם הוא יזכה לעבוד את ה' בעבודה זו, כדי ששניהם יכבדו את ה' בהבאת הקרבן.

אבל לא כן עשה קין, הוא לבדו הביא כדי שהוא יהיה המקורב אל ה' יותר מאחיו, וחז"ל ראו במעשה זה רדיפה, כיון שכוונתו היתה לדחות את אחיו מהתקרבות אל ה', ולכן באמת הוא נענש ומנחתו לא התקבלה.

ויש מכך לימוד גדול למעשה, שיש להתייעץ עם חבירו בעניני עבודת ה', ולא לפעול לבד, אלא מתוך אהבה ואחוה, ולא להבליט את עצמו מעל חבירו, ולחשוב כי רק הוא המתאים לעבודת ה'.

"ויחר לקין מאד ויפלו פניו" (ד, ה).

כתב הסבא מקלם צ"ל, יש ללמוד מקין את הסתירה שנמצאת באדם, שהרי קין חרה לו מאוד למה נתקבל קרבן אחיו הבל יותר מקרבנו, הרי שדאג על שכר העולם הבא, כי התקנא באחיו אשר מצא חן בעיני אדוניו, ולפי הנראה היה לו להתאמץ יותר למצוא חן בעיני ה' ולהכשיר את מעשיו, ומ"מ עמד ורצח את נפש אחיו הצדיק.

וזה משום שהשכל והתאווה שני דברים המה, ואין השכל פועל על הרצון רק ע"י התבוננות לימוד היראה בלימוד המוסר עם התורה יחד, ואז ע"י הרגל רב נעשה לאט לאט מורגל לכבד את רצונו עפ"י התורה.

"ויאמר ה' אל קין למה חרה לך ולמה נפלו פניך" (ד, ו).

ידועה התמיהה על השאלה "למה נפלו פניך", וכי לא היה לו להצטער על זה שה' לא קיבל את מנחתו, ומה היתה התביעה על קין.

ביאר הגאון ר' דוד פוברסקי צ"ל, שהכל תלוי מדוע נופל האדם ברוחו ומצטער, אם הוא מצטער בגלל שנכשל, הלא עליו אמרו חז"ל "אין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בהם", ובאמת יש לו להצטער ולהיטיב דרכו.

אבל הטענה והתביעה על קין היתה, שפניו נפלו בגלל "וישע ה' אל הבל ואל מנחתו", ולא הפריע לו שה' לא שעה אל מנחתו, אלא הפריע לו על ההצלחה של הבל, ולכן נתבע שנפלו פניו על זאת.

"לפתח חטאת רובץ" (ד, ז).

במדרש רבה (כב, ו) מתארים חז"ל את ערמימותו של היצר הרע כחכמתם של כלבי רומי, שהולכים ויושבים בשוק לפני הנחתום המוכר פת, ועושים את עצמם כאילו מנמנמים, ולכן אף בעל הבית אינו חושש מהם ומנמנם גם הוא, ואז הם קמים ושומטים את כל הככרות על הקרקע, ובעוד שהמוכר אוסף את הככרות הם חוטפים ככר אחד ובורחים, (על פי פירוש המתנות כהונה).

ביאר זאת **הגאון ר' ניסן בוברויקסר זצ"ל** (מתלמידי נובהרדוק, מובא בספר גוילי אש), שכאשר בא הכלב אל הנחתום, אין הוא מבקש אלא ככר לחם אחד כדי להשקיט את רעבונו, אולם כדי שהנחתום לא ירגיש שהוא לקח ממנו, מתחכם הכלב ועושה כאילו הוא בא לגזול את כל הככרות, כדי שהנחתום ישמח אחר כך שהכלב חטף רק ככר אחד, ויוכל להתפאר כי עלה בידו לגרש את הכלב ולהציל את ככרות הלחם שלו, ולמחרת יוכל הנחתום בשקט להירדם שוב.

וכן היא חכמתו של היצר הרע, שיש ואדם נכשל בעבירה ולבו מתמלא אחר כך צער רב על שנכשל, אבל לפעמים אדם נכשל, ואינו מתחרט על מה שעשה, אלא עוד מתגאה בכך שהתגבר על יצרו הרע.

ולדוגמא, אדם שמתקוטט עם חבירו עד שהדברים מגיעים לקטטה רצינית בביטויים חריפים ומעליבים, והשנאה הולכת ובווערת בקרבו נגד יריבו, ולפי עצת יצרו הוא מבקש לבזות את חברו עד עפר, אבל הוא מתגבר על כך ומעליב אותו בביטויים חריפים פחות. אחר כך הוא מתפאר ראו את צדקתי שאני מן הנעלבים ואינם עולבים. וכן אם הוא קם מאוחר בבוקר, נותן לו היצר הרע להתפלל בכוונה, ולהרגיש מנוצח.

וכאן טמונה ערמימותו של היצר, שהוא מתכוון לעבירות קלות, אבל כדי שלא ירגיש האדם כי הוא הפסיד במערכה ולא יתחרט על העבירות הקלות ויזהר ממנו להבא, הוא בא אליו בהצעה של חטא חמור, ומניח מראש מקום לפשרה, כדי לתת לאדם אפשרות לחשוב שהוא ניצח, ולא התפתה כלל לעצת היצר. ולכן אין לוותר ליצר הרע אף כחוט השערה, כי אותה הוא מבקש.

"זה ספר תולדת אדם" (ה, א).

אמר **הגאון ר' יחזקאל אברמסקי זצ"ל**, ימי חייו של האדם הם כספר, יום הולדתו היא הכריכה הקדמית, ויום פטירתו הכריכה האחורית, וכל ימי חייו הם אלו הדפים שבאמצע שהאדם עצמו ממלא את תוכנם. כל יום כותב האדם דף בספר ע"י מעשיו, ובידו של האדם למלא את הספר בתוכן רוחני עשיר, וח"ו גם להיפך.

וכן פירש מה שאמר דוד בתהלים "אז אמרתי הנה באתי במגלת ספר כתוב עלי" (מ, ח), שדוד המלך אמר כאשר אבוא לפני הקב"ה אחרי פטירתי, אבוא לפניו עם המגלת ספר "כתוב עלי", והיינו הספר שבו כתוב את כל הדברים שהאדם עשה כל ימי חייו.

"וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ וכל יצר מחשבת לבו רק רע כל היום" (ו, ה).

כתב **החיד"א** (פני דוד), יש לדקדק שבכל מקום אכין ורקין הם באים למעט, וכאן מה שיין למעט ברע. וביאר בשמו של **המהר"י בסאן**, שהיצר הרע מקטין את העוונות וממעט את הרע, ומפתה את האדם שהאיסור אינו חמור כל כך, או שהוא רק ספק ומן התורה הוא מותר, ואומר לו שרחמנא לבא בעי, או שזה חומרת חז"ל לגדר ולא מעיקר הדין. וזה "רק" רע כל היום (וכ"כ הפלא יועץ, תשובה).

והוסיף החיד"א לבאר בדרך נוספת, כי כאשר הרשע מגדיל עוונות יום יום ומרגיל עצמו תדיר בעבירות, כשהוא במדרגה זו אין צורך ליצר להסיתו ולפתותו כי הוא מעצמו הולך ועושה כי ההרגל נעשה טבע, וזה מה שאמר "כי רבה רעת האדם בארץ" שכל כך נתרבתה עד שבאו למדרגה שיצרם הוא מועט שאין לו צורך ליצה"ר לפתותם, והוא אומרו "וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום", כלומר שהיצר הוא מעט רע, מעט הוא הפיתוי וההסתה כי אין לו עוד צורך לטרוח עמם. ולפי זה ביאר מה שאמרו חז"ל (סוכה נב, א) שלעתיד לבוא היצר הרע נדמה כהר לצדיקים ולרשעים כחוט השערה, כי הצדיקים בהיותם זהירים לישמר ממנו, כל יום מתחדש יצרן בטענות ופיתויים קשים מהראשונים אולי יפותה, ועל זה הדרך הולך וגדל הפיתוי וההסתה חדשים לבקרים. והרשעים להפך כי בהיות שהורגלו ערב ובקר בעבירות, ההרגל נעשה טבע ואין לו צורך לפתותם, ולכן נדמה להם לחוט, כי באמת בסוף היצה"ר אינו רק דק ואינו מפתה ואינו מסית.

סוגיות ועיונים

המהלך בדרך ואינו יודע אימתי שבת

וכמו שאות הברית הוא לכל אחד ואחד כן השבת נמסרה לכל אחד ואחד, וכיון שהשבת נמסרה לכל אחד, בכל מקום שהוא נמצא צריך למנות ששה ימים ובסוף הששה עושה שבת שהוא זכר למעשה בראשית.

והביא ראייה מהמהלך במדבר ולא ידע מתי הוא שבת, שצריך למנות ו' ימים מיום שטעה ומקדש שביעי ומברך בו ברכת היום ומבדיל במוצאי שבת, והוא מעיקר הדין.

ואעפ"י שאינו עושה בכל יום אלא כדי חייו, וא"כ נראה שאינו אלא מדין ספק, דחה הרדב"ז, שיש ספק שמא הוא שבת לכל בני אותו המחוז אשר הוא בו וחל עליו איסור שבת, (ועוד כתב שלענן איסור מלאכה יש לו להחמיר שאם היום הוא שבת הרי יש בו איסור שבת לכל בני העולם שאין חילוק בין השוכנים בקצה המזרח לשוכנים בקצה המערב אלא י"ב שעות או פחות ונמצא שזה עושה מלאכה בזמן שהוא שבת לכל העולם). ומ"מ למדנו שאם חייבוהו לקדש שביעי משמע שלכל אחד נמסר לעשות זכר למעשה בראשית, כל חד וחד כי אתריה.

והכריח כן ממה שלאחר שהגיע לשוב וידע שטעה ועשה מלאכה בשבת לא חייבוהו להביא קרבן לא חטאת ולא אשם ולא וידוי, ומשמע שקיים מצות שבת.

א. נחלקו בשבת (סט, ב) על מי שהיה מהלך בדרך או במדבר ואינו יודע אימתי שבת, שרוב הונא סבר שמונה ששה ימים מיום ששם אל לבו ששכת, ומשמר את יום השביעי. וחייא בר רב סבר שמשמר יום אחד ומונה ששה לאחריו. וביארו שנחלקו האם הוא מתנהג כברייתו של עולם שימי החול נמנו תחלה, או כאדם הראשון שנברא בערב שבת ויום ראשון למנינו היה שבת.

וצריך בכל יום ויום לעשות מלאכה כדי שיוכל להתפרנס ממנה ולא ימות, אבל אין עושה מלאכה עבור ב' ימים כי כל יום יש ספק שמא הוא שבת, ואף ביום שעושה בו שבת צריך לעשות בו מלאכה, ויום זה מיוחד במה שעושה בו קידוש והבדלה.

ב. ומה שצריך לשמר יום אחד כתבו הראשונים (רש"י והריטב"א) שהוא מדרבנן לזכרון בעלמא, שיהא לו שם יום חלוק משאר ימים, ולא תשתכח שבת ממנו. ועוד טעם כתב הריטב"א, שהחמירו עליו כדי שעל ידי כך יזכור מתי יצא.

אמנם בשו"ת הרדב"ז (א, עו) כתב דבר מחודש (ובגליוני הש"ס (שבת, שם) הביא כן מדברי המגיד מישרים לבית יוסף (בפ' משפטים), שהשבת נמסרה לכל אחד מישראל, שנאמר כי אות היא ביני וביניכם,

ועוד הביא ראייה ממה שאמרו שעכו"ם ששבת חייב מיתה, והוא לאו דוקא ביום השבת אלא שקבע לו יום אחד לשבות בו, ומשמע שכל מי שעושה מלאכה ששה ושובת יום אחד סוף סוף שובת נקרא.

ומבואר מדבריו שצריך לשמור שבת מעיקר הדין וזו היא השבת שלו [וע"ע במור וקציעה (או"ח, שדמ) שכתב שזמן השבת במדבר הוא לפי המקום שממנו בא האדם, ותלוי אם בא מהמזרח או מהמערב].

ג. ולגבי היתר מלאכה בכל יום, הקרית ספר (שבת, ב) כתב שאסור לו לעשות מלאכה כל יום מדאורייתא משום ספק, אלא שבכדי פרנסתו מותר משום פיקוח נפש. וכן משמעות הפוסקים בס"י שד"מ.

אמנם כתבו האחרונים (קובץ הערות כז, ג) לדייק מדברי הירושלמי (שבת ז, א) שהוא רק איסור דרבנן. שהקשו שם מאי שנא אם קידש אשה אחת בעולם שחושש לכל הנשים שבעולם ואסור בכולם וכאן מותר במלאכה בכל הימים, ותירצו שבקידושין יש לו תקנה לישא גיורת ובשכח מתי שבת אין לו תקנה. ומבואר שהוא רק איסור דרבנן ולכן יש לחלק אם יש לו תקנה או לא, ובאין לו תקנה לא אסרו.

וכן משמע מדברי הרמב"ן שכתב שמוותר לו לילך בכל יום מחוץ לתחום אף למ"ד שתחומין דאורייתא כי איסור תחומין הוא איסור עשה ואין בו סקילה לכן לא החמירו בו. ומשמע שהוא רק איסור דרבנן.

ד. והקשה המגן אברהם מדוע אסור במלאכה והלא יש לילך אחר הרוב, ובכל

יום נאמר שהוא מימות החול. ותירץ, שהשבת היא קבוע, וכל קבוע כמחצה על מחצה.

ועי' במעשה רוקח (שבת ב, כב) שהקשה מה שייך קבוע בימים כיון שהוא דבר שאין בו ממש. וכן נקט השפת אמת (שבת, שם) שאף המג"א סבר שהוא קבוע רק מדרבנן, כיון שאינו ניכר, ומדאורייתא הוא מותר במלאכה מדין רוב. וכבר נחלקו הפוסקים מהו גדר של קבוע הניכר, שהפלתי (ק"י, יב) סבר שאם יש ישראל אחד היודע את קביעות האיסור הוא קבוע הניכר. אמנם הבינת אדם (שער הקבוע, ב) סבר שצריך שיהיה לפנינו אחד שידוע ואפשר לברר את הדבר על פיו, ולדבריו יש לומר שבמדבר הוא קבוע שאינו ניכר.

ובקובץ הערות (הנ"ל) כתב ליישב את קושיית המג"א, על פי דברי התוס' (סנהדרין פ, ב וזבחים עא, א) שלא הולכים אחר הרוב במקום שודאי עושים שקר, ולכן אינו יכול לעשות מלאכה בכל הימים מדין רוב, שהרי יום אחד הוא ודאי שבת.

וכתב לקיים את דברי המג"א לפי דברי השטמ"ק (ב"מ ו, ב) שרוב אינו בירור אלא הוא גזירת הכתוב שהולכים אחר הרוב, ולפי זה שייך לומר שגם בתרתי דסתרי הולכים אחר הרוב, וכמו לגבי חזקה שבילין הולכים אחר חזקה אף במקום שהוא תרתי דסתרי [ובדעת המג"א יש שכתבו לומר שסבר שאין זה תרתי דסתרי כי אין לדון את כל הימים ביחד, וכל יום הוא בפני עצמו ואין זה תרתי דסתרי].

ועוד כתב ליישב, עפ"י דברי הרא"ש (חולין ה, ה) שבהמה שנשחטה אמה היום ונתערבה באחרות וצריך לשחוט מהן בו ביום, מכה אותן וטורדן וכל הפורש מן הרוב הוא פורש, ושנים הנותרים אסור לשחוט עד למחר. והיינו משום שברוב צריך שבשעת הפרישה עדיין יהיה הרוב קיים בעולם, אבל אם הרוב כבר הלך אין לילך אחריו. ולכן אף בשנים הנותרים מצד הסבירות היה מקום לדונם עפ"י הרוב ולומר שהם פירשו מכל התערובת שהיתה בתחילה, אבל כיון שעכשיו הם לא פירשו מן הרוב, כי הרוב כבר הלך, לכן לא הולכים אחר הרוב.

וכן לגבי ימים אי אפשר לדון על כל יום מדין רוב, שהרי הזמן תמיד הוא בזה אחר זה, והעבר כבר היה ואינו נמצא לפנינו לדון עליו, (ועי' בקובץ ביאורים (על השב שמעתתא, ג) מה שכתב לחלק בין רובא דאיתא קמן לליתא קמן, שבליתא קמן לא צריך שהרוב יהיה לפנינו ואף אם נשאר בהמה אחת בעולם יש לדון עליה מדין רוב).

אמנם בתוספת שבת (שדמ, ג) כתב להשיג על המג"א שאין לילך אחר הרוב כיון שאין זה ספק, שהרי כל העולם יודעים מתי זמן השבת, ורק הוא אינו יודע ואינו ספק אלא חסרון ידיעה, ובזה אף לשיטת הרמב"ם שכל ספק מדאורייתא הוא לקולא, כאן כיון שהוא חסרון ידיעה צריך להחמיר לכו"ע.

ה. ועוד הקשו האחרונים, מדוע שלא יעשה ביום אחד או בב' ימים הרבה יותר מכדי פרנסתו כדי שיוכל לשבות אח"כ ד' וה' ימים ממלאכה, ועל ידי זה קרוב שיקיים מצות

שבת כדין תורה, משא"כ עכשיו שהוא עושה בכל יום ויום בודאי יתחלל שבת במלאכה דאורייתא.

ותירץ הביאור הלכה (שדמ, ד"ה מצומצמת) שמה שעושה בכל יום כדי פרנסתו אין זה חילול שבת מפני שהוא פיקוח נפש, ולכן זה עדיף יותר משיעשה יום או יומים יותר מפרנסתו ויחלל שבת בספק ברצונו [והוציא מזה דין לגבי חייל שצריך לעשות מלאכה במשך השבת שאין להקדים ולעשותה בבין השמשות מרצונו, אלא צריך להמתין ליום השבת שאז עושה את המלאכה באונס].

והשפת אמת (שבת, שם) כתב ליישב, שכיון שמדאורייתא אין בו איסור כלל כיון שבכל יום יש לילך אחר רוב הימים ולומר שהוא חול, ורק מדרבנן תקנו לעשות זכר לשבת, לכן אין בו איסור מלאכה [וכנ"ל שסבר אף בשיטת המג"א שהוא קבוע רק מדרבנן].

ו. ולענין הנחת תפילין כתב הביאור הלכה (שם) שצריך להניח אף ביום ששוכח בו, כיון שהולכים אחר רוב הימים. וביאר, שאין מניחין תפילין בשבת כי השבת היא "אות", אבל זה שעושה מלאכה בשבת לפרנסתו אין בו היכר, ואינו דומה לחולה שיש בו סכנה שמוותר לעשות מלאכה עבורו וודאי שאין מניח תפילין, כי יש הבדל בין המלאכות שעושה בשבת, שעושה רק את המלאכה המותרת עבור חוליו, ואילו בחול מותר בכל המלאכות, אבל מי שנמצא במדבר יכול לעשות בכל יום רק כדי פרנסתו ואין ניכר ההבדל בין שבת לחול. אלא כתב שבזמן התפילה של שבת לא יניח תפילין כדי שלא יהיה תרתי דסתרי.

לימוד עיון בשבת

בשבת, והיינו דברים חדשים, וביארו בזה ב' טעמים, או כדי שיתפנו אבות התינוקות למצוות השבת וישתעשעו עם התינוקות, ואם יהא מותר לקרות בתחילה בשבת, יחוש האבות לביטולם של התינוקות. או משום שבשבת אוכלים ושותים יותר משאר ימי השבוע, ואיבריהן של התינוקות כבדים עליהם, ולכן אינם יכולים ללמוד בתחילה, לפי שדבר זה צריך עיון מרובה. ומבואר שבשביל טורח האבות והבנים לא למדו דברים חדשים.

וכן אמרו בגיטין (ס, א) שר' יוחנן ור"ש בן לקיש מעייני בספרא דאגדתא בשבתא, ופירש היעב"ץ (בהגהותיו, שם) שהיו לומדים בשבת חכמת האמת מה שאנו קורין קבלה, שקדושת היום מסייעת להשכיל ולהבין בחכמה הנעלמה, ולא היו מעיינים בקבלה בימות החול אלא בדינים והלכות לדעת איך לפסוק, אבל בשבת לא היו עוסקים בדינים כי קשה ללמד.

אמנם השל"ה (שבת נר מצוה, לו) כתב, ויקום מתוך שמחת אכילתו לקבוע לימודו, או יישן מעט לנוח ראשו ואבריו, ואחר כך ישב ללמוד, נושא ונותן בעומקה של הלכה כפי השגתו והבנת שכלו.

וכן סבר החיד"א (מחזיק ברכה רצ, ו) ודחה את ראיית היעב"ץ מהסוג' בשבת, וכתב שרבי זירא ראה שהם מבטלים עונג שבת מפני לימודם, ולכן הזהירם שלא יחללו את השבת, אבל ודאי ת"ח המענג את השבת

"ויברך אלקים את יום השביעי ויקדש אתו" (ב, ג). ופירש הרד"ק, הברכה היא תוספת טובה, ויום השבת נוסף בטובת הנפש שיש לה מנוחה ביום זה מעסקי העולם הזה ותוכל להתעסק בחכמה ובדברי אלקים.

ונחלקו הפוסקים איזה דברים מותרים ללמוד בשבת. שהנה האור זרוע (ב, פט) כתב, אין שונין בשבתות וימים טובים אלא בדברים הרגיל בהם ובאגדות, אבל דברים שאינו רגיל בהם צער הוא לו. וסיים, שמעיקר הדין הכל מותר כיון שנאמר "פקודי ה' ישרים משמחי לב", וזה על כל התורה.

וכן כתב היעב"ץ (בסידורו בית יעקב, מוסף השבת בית המדרש), שלא יטריד עצמו בלימוד הגמרא בעומק שגם זה נחשב חילול שבת. והביא ראיה לדבריו ממה שאמרו (שבת קט, ב) שרבי זירא כשהיה רואה את רבן זוגות וזוגות ומדברים בתורה, היה מחזר אחריהם ואומר להם, במטותא מנכון לכו והתעסקו בעונג שבת, ולא תחללוניה לבטל תענוגים. וכוונתו היתה שלא יעסקו בשבת ביגיעה כדרך שעושין בחול, אלא צריך להבדיל יום השבת בכל דבר, שאפילו הלימוד הקדוש צריך להיות תענוג ולא יהא כמשא כבד ועבודה קשה.

וכן הביא ראיה ממה שאמרו (נדרים לו, ב) שאין קורין עם התינוקות בתחילה

בחזרת נשמה יתירה למקומה, שואל אותה הקדוש ברוך הוא, מה חידוש היה מחדש בתורה. והביאו האליה רבה (רצ, ב).

וכתב המחזיק ברכה (רצ, ה) שמי שאינו יכול לחדש מעצמו איזה חידוש בתורה ילמד דברים שלא למדם עד הנה.

ובשו"ת תורה לשמה (צח) כתב, שהעיקר הוא בזמן שיוצא החידוש מפיו של האדם, ועל כן גם אם הוא מוליד וממציא החידוש בחול, מאחר שהוא מוציא זה החידוש בפיו בפעם ראשונה בשבת, יש לו יתרון מכח קדושת שבת וחשיב כאילו חדשו בשבת ממש.

באכילה ושתיה, וקודם חצות עד שלא יסעיד או אחר שסעד יוכל לעיין ולפלפל ודאי שצריך לעשות כן.

וכן כתב בשו"ת תורה לשמה (קי), והביא ראיה ממה שאמרו בזבחים (ב, ב) שרבינא אמר לרב פפא שחבל שלא היה אמש בשבת בתוך התחום שהיה יכול לבוא ולשמוע, שאמרו מילי מעלייתא. ומבואר שהיה דרכם ללמוד ביום השבת שקלא וטריא בסוגיות עמוקות, ומכאן יש ראיה שמוותר ללמוד בשבת בדברים הצריכים עיון מדובה.

ועוד כתב השל"ה (שם, נג. סב), חייב אדם לראות בכל שבת ושבת לחדש חידושי תורה, כמו שכתוב בזוהר, שבמוצאי שבת

בגדר יום ולילה

שלבריאה שמאירה ציוה אותה לשמש ביום, ולבריאה של חושך ציוה לשמש בלילה.

ומפורש בסוג' שעד צאת הכוכבים נחשב ליום. והקשו התוס' ממה שאמרו בשבת (לד, ב) שמשקיעת החמה הוא בין השמשות והוא ספק יום ספק לילה. ותירצו, שאין אנו בקיאתן מהו צאת הכוכבים.

ב. וביטול הרמב"ם יש סתירה בנידון זה, שבהל' קידוש החודש (ב, ט) כתב, ראוהו בית דין עצמן בסוף יום תשעה ועשרים, אם עדיין לא יצא כוכב בליל שלשים, בית דין

א. כתוב בפסוק "ויקרא אלקים לאור יום ולחשך קרא לילה" (א, ה). ומבואר בפסחים (ב, א) שאור לארבעה עשר בודקין את החמץ, וסבר רב יהודה ש"אור" הוא בלילה. והקשו מפסוק זה שמבואר בו שהאור הוא יום. ותירצו שמשמעות הכתוב הוא שלזמן שמאיר ובא הקב"ה קראו יום, ואין המילה "אור" בפסוק מתפרשת כשם דבר. והקשו, שהרי כתוב ולחשך קרא לילה, ובחושך אי אפשר לפרש שלזמן שמחשיך והולך קרא לילה, שהרי הלילה מתחיל רק בצאת הכוכבים וכבר מתחיל להחשיך בשקיעת החמה. ולכן תירצו, שאין הפסוק מדבר על קריאת שמות, אלא על ציווי ה',

אומרים מקודש מקודש שעדיין יום הוא, ואם ראוהו בליל שלשים אחר שיצאו שני

כוכבים, למחר מושיבין שני דיינין אצל אחד מהם ויעידו הם השנים בפני השלשה ויקדשוהו השלשה. ויוצא מדבריו שעד שלא יצאו שני כוכבים הוא יום.

ואילו בהל' שבת (ה, ד) כתב, משתשקע החמה עד שיראו שלשה כוכבים בינוניים הוא הזמן הנקרא בין השמשות בכל מקום, והוא ספק מן היום ספק מן הלילה ודנין בו להחמיר בכל מקום.

ולכא' דבריו סותרין, שבהל' שבת כתב שמתחילת השקיעה הוא ספק יום ספק לילה, ובהל' קידוש החודש פסק שאפשר לקדש את החודש אף לאחר השקיעה כל זמן שאין ב' כוכבים.

ובשו"ת מהרלב"ח (קמד) כתב ליישב, שלענין שבת הולכים לחומרא, כיון שהדבר תלוי בכל אחד ואחד מישראל, ולכן חוששים שמא מקוצר ראותו לא ראה את הכוכבים, אולם בקידוש החודש שהוא מסור לבית דין בלבד, והכל תלוי בראייתם, והם אנשים שלמי היצירה והחושים, ולא נאמר שהם טועים, ולכן אף שראו כוכב אחד יכולים עדיין לקדש.

ג. אמנם בשו"ת הרדב"ז (ה, סט) כתב לחדש יסוד גדול בגדר בין השמשות, שבין השמשות הוא נידון על הזמן האם הוא שייך ליום הקודם או ליום המחרת, ואין הנדון האם הוא יום או לילה, שודאי הוא עדיין יום, אלא שאין אנו יודעים האם הוא שייך ליום האתמול או ליום המחרת, ודנים בו להחמיר

שכבר הוא יום המחרת, ולכן לענין שבת אסור לעשות מלאכה כבר משקיעת החמה. אבל כיון שודאי שהוא זמן של יום שהרי רק בצאת הכוכבים מתחיל הלילה, לכן לענין קידוש החודש אפשר עדיין לקדש את החודש כל זמן שלא נראו ב' כוכבים משום שעדיין הוא יום. [ואף שהוא יום המחרת לחומרא, בקידוש החודש שייך לקדש למפרע].

וכן כתב יסוד זה בספר סדר זמנים (לר' אייזיק חבר. פתיחת הספר, יב), וביאר בסגנון דומה, שבמקום שהתורה תלתה את המצוה בחילוקי ימים, והזכירה אותם בלשון "ערב", יש לומר שאין צריך שיהא לילה, אלא כיון שהעריב ואף שעדיין יום הוא כבר יום המחרת, ולכן לענין שבת ושאר המועדים הנלמדים מיום הכפורים שכתוב בו "מערב עד ערב" ולכן אף שהוא ודאי יום, יש לדנו לענין קדושתו כיום המחרת. אבל בדברים התלויים בדין יום, ואין הקפדה על יום זה ולא יום המחרת, הולכים אחר לשון בני אדם שעד צאת הכוכבים הוא יום.

ד. הרב מפוניב'ז זצ"ל (שעורים וחדו"ת, ד) הביא ראיות ליסוד זה, ממה שכתב הרמב"ם לענין בנין בית המקדש (בית הבחירה א, יב), אין בונין את המקדש בלילה שנאמר וביום הקים את המשכן ביום מקימין לא בלילה, ועוסקין בבנין מעלות השחר עד צאת הכוכבים. ולכא' מדוע אין צריך להפסיק לבנות בשקיעת החמה שהוא בין השמשות וספק לילה. אלא על כרחך שכיון שאין קפידא שלא לבנות ביום המחרת אלא רק לבנות ביום ולא בלילה, ועד צאת הכוכבים הוא ודאי יום.

וכן כתב לדקדק מדברי הרמב"ם שכתב לענין החזרת גזילת גר (גזלה ואבדה ח, ו), מפי השמועה למדו שזה שנאמר בתורה ואם אין לאיש גואל, בגר שמת ואין לו יורשים הכתוב מדבר, ואשם זה האמור כאן הוא הגזל או דמי הגזלה, לפיכך המחזיר גזל הגר בלילה לא יצא שהרי אשם קראו הכתוב ואין מקריבין בלילה. ומדוקדק שדוקא בלילה אין להחזיר, אבל בבין השמשות יכול להחזיר כיון שהוא עדיין יום.

אמנם הקשה ממה שכתב הרמב"ם לענין תפילין (תפילין ד, י), זמן הנחת התפילין ביום ולא בלילה שנאמר מימים ימימה וכו', ומאימתי זמן הנחתן משיראה את חבירו ברחוק ארבע אמות ויכירהו עד שתשקע החמה. ולכא' מדוע כאן לא כתב עד צאת הכוכבים שהוא עדיין יום. ונשאר בצ"ע.

ה. וכן באבן האזל (פסולי המוקדשין א, לז) כתב על פי יסוד זה לבאר את מה שכתב הרמב"ם (מעשה הקרבנות ד, א), כל הקרבנות אין מקריבין אותן אלא ביום שנאמר ביום צוותו את בני ישראל להקריב את קרבניהם ביום ולא בלילה, לפיכך אין שוחטין זבחים אלא ביום. ואין זורקין דמים אלא ביום השחיטה שנאמר ביום הקריבו את זבחו ביום הזביחה תהיה ההקרבה, וכיון ששקעה החמה נפסל הדם.

ומקור דין זה הוא בזבחים (נו, א). ומבואר שם מדברי רש"י ותוס' שעל זריקת דם בלילה אין צריך למעט מפסוק זה, אלא לומדים זאת ממה שכתוב "ביום צוותו" - ביום ולא בלילה, והפסוק של ביום הקריבו

את זבחו בא למעט שאף אם הלין את הדם בראשו של מזבח נפסל. ובתוס' הוסיפו שלמ"ד שאין פסול לינה אם הלין בראש המזבח, צ"ל כשיטת ר"ת שיש ב' שקיעות, ובכל הדינים (כגון שבת וכדו') הולכים אחר השקיעה השניה, וכאן חידש הפסוק שאף משקיעה ראשונה כבר נפסל הדם.

אמנם כתב האבן האזל, שכבר כתבו בדעת הרמב"ם שהוא סובר שכבר מתחילת השקיעה הוא בין השמשות, ואם כן מדוע צריך פסוק למעט זריקת דם מהשקיעה והלא הוא ספק לילה.

וכתב ליישב על פי היסוד הנ"ל, שעד צאת הכוכבים הוא יום לכל דבר, אלא שמבין השמשות יש ספק האם התחלף היום וכבר התחיל היום שאחריו אבל אינו ספק לילה. ולכן לגבי שבת שתלוי בחילופי הימים יש להחמיר מתחילת בין השמשות, אבל בדינים שצריך לעשותם ביום ולא בלילה, ואין קפידא על היום המחרת, אפשר לעשותם עד צאת הכוכבים.

ולכן לענין זריקת דם אין למעט מפסוק "ביום צוותו" אלא מצאת הכוכבים, כיון שהקפידא היא על יום ולא לילה, ועד הצאת הכוכבים נחשב ליום. ולכן צריך לדרוש מהפסוק "ביום הקריבו את זבחו" שביום שאתה זובח אתה מקריב, ומפסוק זה לומדים שהקפידא על אותו היום ולא על יום המחרת, ולכן אפשר למעט כבר מהשקיעה, שכבר בשקיעה יש ספק שמא התחיל יום המחרת.

בענין צאת הכוכבים אם הוא סימן ללילה

לדון בהם משום חצי דבר, או שהם רק ראייה שהתחיל ובא הלילה, ואין בעדותם משום חצי דבר.

והביא הגרא"ו זצ"ל ראייה ממעשה בראשית, שהרי הכוכבים נבראו ביום רביעי והלילה כבר נברא ביום ראשון, שהרי כתוב "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד", ועל כרחק שהיה לילה אף בלא הכוכבים, ואם כן אינם אלא ראייה שהוא לילה.

אמנם הגאון ר' שלמה היימן זצ"ל כתב במכתבו (א, מכתבים, יט) לדחות שאין ראייה ממעשה בראשית, שהרי כבר המהרי"ט (א, נא) כתב להביא ראייה שאין הסימני גדלות הם עצם הגדלות אלא רק סימן לגדלות, שהרי סריס נעשה גדול אף בלא סימנים. ולדברי השטמ"ק יש לומר, שאין להביא ראייה מסריס כיון שלא שיין אצלו סימנים הוא נעשה גדול גם בלא סימנים, אבל כל אדם שיש לו סימנים, אינם רק ראייה אלא הם עצם הגדלות.

ואם כן אף במעשה בראשית, יש לומר שעד שלא נבראו הכוכבים היה לילה גם בלעדיהם, אבל לאחר שהם נבראו הם עצם הלילה ולא רק ראייה וסימן שהוא לילה [אמנם הוא עצמו כתב שמסתבר שהכוכבים הם רק סימן וראיה].

חקר הגאון ר' אלחנן וסרמן זצ"ל (קובץ שעורים פסחים, ב) האם הכוכבים הם הלילה בעצמו, או שהם רק סימן שהתחיל הלילה.

וכתב שיש נפק"מ אם באו ג' כיתי עדים וכל כת מעידה שראתה כוכב אחד, האם יש בכך פסול של חצי דבר ואין מקבלין עדותן. שהנה מבואר בבבא בתרא (נו, ב) לגבי סימני גדלות של אשה, שאם יש כת עדים שמעידים שראו שערה אחת בגבה וכת שניה מעידה שראו שערה בכריסה, אין מקבלין את עדותן, משום שהוא חצי דבר ואינם מעידים על דבר שלם, שהרי צריך ב' שערות. ואילו לגבי חזקת ג' שנים אם באו ג' כתות עדים וכל כת מעידה על שנה אחת, מצרפין את עדותן ויש חזקה על פיהם.

וכתב בשטמ"ק לבאר את טעם החילוק, שבסימני גדלות הם עצמם הגדלות, ולכן אם מעידים על שערה אחת הוא חצי דבר, אבל בחזקה אינם גוף הקנין אלא רק ראייה שהוא קנה את הקרקע, ולכן אין לדון בזה משום חצי דבר.

ולפי המבואר בדבריו שיש לחלק בדין חצי דבר בין אם הדבר שמעידים עליו הוא סימן לדבר או סיבה וגוף הדבר, יש להסתפק בצאת הכוכבים, האם הם עצמם הלילה ויש

בגדר חיוב הנחש משום מסית או משום שליחות

למסית ואולי רק בידי שמים אין טוענין לו אבל בדיני אדם טוענין למסית. וכתב ליישב, שהקב"ה דן את הנחש בד' מיתות ב"ד, ונחשב לדיני אדם, וא"כ יש ראיה שאין טוענין למסית אף בדיני אדם. ולפי דבריו יש לדחות את ראיית הש"ך שדברי הרב היא סברא לפטור אף מדיני שמים, כי הקב"ה דנו לפי דיני אדם.

ב. אלא שהש"ך הקשה על דברי התוס' מהסוג' בקידושין (מג, א) שאמרו שאף למ"ד שאין שליח לדבר עבירה הוא חייב בדיני שמים, שהרי הקשו "מכלל דת"ק סבר אפילו מדיני שמים נמי פטור, אלא דינא רבה ודינא זוטא איכא ביניהו", ופירש רש"י, לשמאי (שסבר שיש שליח לדבר עבירה) מיחייב דינא רבה בעונש גדול, ולת"ק לא מיענש כולי האי כהורג עצמו אלא כגורם. ומבואר שבדיני שמים ודאי נענש, וא"כ שוב קשה מה היה יכול לטעון הנחש ולהיפטר, והלא בדיני שמים לכו"ע חייב, ונשאר בצ"ע.

ג. ובביאור הגר"א (שם) כתב ליישב, שדוקא בשפיכות דמים יש עונש אף למשלח, אבל בשאר דברים אין המשלח נענש כלל.

ובקצות החושן (סק"א) כתב ליישב באופן אחר, שדברי התוס' לגבי שוכר עידי שקר שחייב בדיני שמים, כוונתם על חיובי ממון, שמצד דיני שמים חייב ממון, וזה דוקא בשוכר ולא כשביקש והעידו בחינם, אבל עונש בידי שמים ודאי שיש לכל גורם היזק לחבירו. ומה שאמרו דינא רבה ודינא זוטא איכא ביניהו, אינו כלל מעין

א. "ותאמר האשה הנחש השיאני ואכל" (ג, יג). ואמרו (סנהדרין כט, א) מנין שאין טוענין למסית, מנחש הקדמוני, דאמר רבי שמלאי הרבה טענות היה לו לנחש לטעון ולא טען, ומפני מה לא טען לו הקדוש ברוך הוא לפי שלא טען הוא, מאי הוה ליה למימר, דברי הרב ודברי תלמיד דברי מי שומעין דברי הרב שומעין.

והנה כתבו התוס' (ב"ק נו, א) שהשוכר עידי שקר שפטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, הוא דוקא אם שכרם בממון, אבל אם רק ביקש מהם טובה והעידו לו בחינם אינו חייב בדיני שמים שיכול לומר שהיה סבור שלא ישמעו לו. וכן פסק הרמ"א (חו"מ לב, א).

והש"ך (סק"ג) הביא ראיה לדבריהם מהסוג' לגבי נחש, שהיה יכול לטעון דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין והיה נפטור (ורק הקב"ה לא טען לו מפני שהיה מסית), ואף שהוא בדיני שמים שהרי טענתו מול הקב"ה, וע"כ שסברת דברי הרב מועלת אף להיפטר מדיני שמים, וא"כ אף בדין אין שליח לדבר עבירה שהוא מאותו הטעם שדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, אינו חייב בדיני שמים מצד טענה זו, וזו ראיה לדברי התוס' שאם היה סבור שהעידו שקר לא ישמעו לו אינו חייב אף בדיני שמים, אא"כ שוכרן שאינו יכול ליפטר בטענה זו שודאי ישמעו לו מחמת הממון.

וכבר במושב זקנים (עה"ת) הקשה כעין זה, שמה ראיה יש מהנחש שאין טוענין

בכה"ג שיש שליחות לדבר עבירה, ולכן טען הנחש את הטענה של דברי הרב.

ה. ויש שכתבו ליישב (עי' מקנה קידושין, שם), שכיון שהנחש הוסיף איסור נגיעה, א"כ לדבריו השליחות אינה על האכילה אלא על הנגיעה, ועל הנגיעה אין סברא של זה נהנה וזה מתחייב, ולכן אין לפטרו מטעם זה, וכמו שכתבו התוס' (קידושין מג, א) לענין גזבר שאמר לשליח לאכול ככר של הקדש (והשליח היה שוגג) שהחיוב כבר משעת ההגבהה ולכן חייב המשלח ואין לומר שפטור משום שההנאה של השליח. [אמנם האור החיים (ג, ב) כתב שהיא חששה לשומן הפירות ובנגיעה נהנה הגוף כי סיכה בכלל אכילה, ולדבריו אף על הנגיעה יש סברא לפטרו משום לא מצינו זה נהנה וזה מתחייב].

ו. עוד כתבו ליישב (עי' משאת המלך, עה"ת) שהאיסור שהנחש הוסיף לא היה רק על המעשה אכילה בלבד אלא היה במעשה זה כפירה בהקב"ה שציום שלא לאכול, ומעתה יש לדון האם על כפירה בהקב"ה יש סברא שלא מצינו זה נהנה וזה מתחייב.

והנה כתבו התוס' (שם) להסתפק אם אמר לשליח הושט ידך לכד של שמן ותהנה מן הסיכה או שב על עורות של הקדש או התחמם בגיזי עולה והשליח לא ידע שהם של הקדש, שהשליחות היא רק על ההנאה האם יתחייב המשלח, או שאינו חייב כיון שלא מצינו זה נהנה וזה מתחייב.

וכדי לבאר את ספקם יש לחקור בגדר הסברא שלא מצינו זה נהנה וזה מתחייב, האם הוא מצד שאין שליחות על

הדין שנתחייב בדיני אדם, וכגון רוצח דינו בסייף ואם עשה שליח עונשין אותו משמים בעונש מן השמים בדינא רבה או בדינא זוטא, אבל בשוכר עידי שקר מה שחייב בדיני שמים היינו שחייב לשלם ממון בדיני שמים [וכעין זה כתב בשו"ת חכם צבי (קלח)]. ולדבריו מה שהנחש היה יכול להיפטר היינו מעונש גדול, אבל ודאי שהיה נענש מצד גורם היזק לחבירו.

ד. ובעיקר טענת הנחש הקשו הפני יהושע (ב"ק נו, א) ורבי עקיבא איגר (הגהות לשו"ע, שם) שהרי אמרו (קידושין, שם) שאף מ"ד שיש שליח לדבר עבירה, מודה באומר לחבירו צא ואכול את החלב שהמשלח פטור כיון שלא מצינו זה נהנה וזה מתחייב, וא"כ אף כאן אצל הנחש, הרי הוא דבר של אכילה, וחווה נהנתה ולא הנחש ואין מקום לחייבו כלל, ומה צריך לטעון דברי הרב ודברי התלמיד.

ובאמת הפרשת דרכים (דרוש ב) כתב שזה גוף הסברא של דברי הרב, והביא את דברי המדרש (בראשית רבה לד, יד) שבבן נח נהרג המשלח אף אם הרג על ידי שליח. והקשה מהסוגי' לגבי נחש שהיה יכול לטעון דברי הרב, ולכאורה לפי דברי המדרש אין מקום לטענתו שהרי המשלח נהרג.

וכתב לדחות, שאצל הנחש הוא דבר של אכילה, ובדבר זה אף אצל בני נח אין שליחות לדבר עבירה, כי לא מצינו זה נהנה וזה מתחייב, ולכן אף אצל בני נח אין אומרים

לא היה לו דין משלח אלא היה רק יועץ בדבר, וא"כ אין להביא ראיה מהנחש.

אמנם מדברי התוס' (שם) לא משמע כן, שהקשו שאם הנחש היה יכול לטעון דברי הרב, א"כ כל מסית יוכל לטעון טענה זו. ותירצו, שדוקא הנחש שלא נצטוה שלא להסית ועונשו רק מכיון שבאת תקלה על ידו, יכול לטעון טענה זו, אבל מסית שנצטוה שלא להסית נמצא כשמסית עובר. והיינו, שבמסית לא שייך לטעון טענת דברי הרב, כי אין העבירה מצד המעשה של המוסת, ואף אם לא יעשה את העבירה יעבור המסית באיסור על ההיסת עצמו, ולכן לא שייך לפטרו משום דברי הרב, אבל הנחש שלא הצטוה היה יכול לטעון טענה זו [ועי' ברא"ם (בראשית ג, יד) שהקשה שבמסית לא שייך טענה של דברי הרב, ובגור אריה הביא את דברי התוס' שכבר הקשו כן, וצ"ע].

ונראה שהפוסקים הבינו בדבריהם, שהנחש לא התחייב מדין מסית אלא מדין שליחות [ואף שודאי היה מסית שהרי לומדים ממנו שאין טוענין למסית, ועדיין צ"ע], ולכן הביא הש"ך ראיה בכל שליחות לדבר עבירה שפטור מדיני שמים וכדין הנחש.

וכן נראה שסבר רע"א שהקשה שלא מצינו זה נהנה וזה מתחייב, ולכאורה אם הנחש היה חייב רק מדין מסית ויועץ, אין מקום להקשות כן, שהרי בכל מסית הוא חייב אף שהשני נהנה כי החיוב הוא על עצם ההסתה, אלא ע"כ שרע"א סבר שהנחש היה חייב מדין שליחות.

דברים שבגופו וכמו שאין שליחות במצוות כי הם מצוות שבגופו, וכיון שהחיוב על ההנאה לכן אין לחייב את המשלח בכה"ג, או שהטעם הוא שכיון שנהנה א"כ נחשב שעושה להנאת עצמו ולא לקיום שליחות המשלח [וכסברא זו נקט הנודע ביהודה (אהע"ז קמא, עה)].

ויסוד איסור הנאה מהקדש אינו בגדר איסור הנאה שבכל התורה כולה שהחיוב הוא על הנאתו אלא החיוב הוא על מה שהוציא את הדבר מהקדש, אמנם לפי הטעם שעושה זה להנאת עצמו ולא בשביל המשלח, אף כאן בהקדש סוף סוף נהנה ועושה כן לעצמו, אבל לפי הטעם שההנאה היא כדבר שבגופו, א"כ בהקדש כיון שאין ההנאה גוף האיסור, אלא רק תנאי באיסור ההוצאה מהקדש, לכן אין זה כדבר שבגופו שלא שייך בו שליחות.

ולפי זה אף בנחש יש לומר שכיון שהאיסור הוא מרידה בהש"ת, הרי אין זה איסור אכילה, ואין לפטרו משום הסברא שזה נהנה וזה מתחייב.

ואולי אפשר להוסיף, שהאיסור אכילה מעץ הדעת לא היה מחמת הנאת הגוף אלא שעל ידו ישיגו דעה ויהיו כמלאכים ולא ימותו, ולא שייך כלל לדון בזה משום זה נהנה וזה מתחייב, כי אינו הנאת הגוף כלל.

ז. ובהגהות אמרי ברוך (על גליון השו"ע) כתב לדחות את ראית הש"ך מהנחש, שבכל שליחות לדבר עבירה יתכן שיהיה חייב בדיני שמים, אבל הנחש היה פטור מדיני שמים כי

ועוד מוכח כן, שהרי נחלקו האחרונים בסברת דברי הרב, שהסמ"ע (חו"מ קפב, ב. שמח, כ) נקט שיסוד טענה זו היא שהשולח יכול לומר כסבור הייתי שלא ישמע לי. אמנם רע"א (ב"מ י, ב) סבר שלא התחדש פרשת שליחות לדבר עבירה, ונפק"מ במומר להכעיס שודאי יעשה ולא שייך לומר כסבור שלא ישמע לי.

והנה לסברת רע"א אם הנחש חיובו משום מסית בלבד מה שייך לומר סברת דברי הרב, והרי היא סברא בדיני שליחות. אלא ע"כ שאף הנחש היה חייב מדין שליחות.

[**אמנם** עי' בפני יהושע (ב"ק נו, א) שנראה שסבר שאין חיוב הנחש מדין שליחות

אלא משום מסית ולכן דחה את ראיית הש"ך. ובשו"ת להורות נתן (יג, קכד) כתב שחיובו מצד לפני עור].

ח. ולכאורה יש מקום להקשות איך הנחש התחייב מדין שליחות, והרי לא היה מצווה שלא לאכול ורק אדם וחיה נצטוו שלא לאכול [כן כתב התומים (שם)] ולא שייך לחייב את המשלח במקום שאינו מוזהר.

אלא שבמדרש (רבה כ, ח) אמרו "אשר צויתך לאמר" - מהו לאמר, להזהיר את הבהמה ואת החיה ואת העופות, לא דיין שלא הזהרת אותן אלא שנתת להן ואכלו. ומבואר שהיה איסור אף על הנחש לאכול, ולכן שייך בזה שליחות.

בגדר חיוב מיתה על איסור רציחה

גוף העבירה, ולכן החיוב מיתה הוא אליו, וכעין חיוב תשלומין, שנוטלין את נפשו עבור שנטל את נפש חבריו.

ב. והרמב"ן (פ' יתרו על הפסוק לא תרצח) כתב, "הנה צויתך להודות שאני בורא את הכל בלב ובמעשה, ולכבד האבות בעבור שהם משתתפים ביצירה, אם כן השמר פן תחבל מעשה ידי ותשפוך דם האדם אשר בראתי לכבודי ולהודות לי בכל אלה". ומבואר בדבריו שהוא איסור לשמים. ולדבריו אם האיסור הוא לשמים ודאי שהחיוב מיתה הוא לשמים ולא חיוב לחבירו.

אמנם הרמב"ם (רוצח ד, ח) כתב, ההורג נפשות ולא היו שני העדים רואין אותו

א. "ויאמר מה עשית קול דמי אחיך צעקים אלי מן האדמה וגו' לכן כל הרג קין שבעתים יקם" (ד, י-טו). ואמרו חז"ל (רבה כב, יב), לא כדין של רוצחנין דינו של קין, קין הרג ולא היה לו ממי ללמוד, מכאן ואילך כל הורג קין יהרג.

וחקרו האחרונים (עי' לבוש מרדכי (להגרמ"מ אפשטיין זצ"ל) כתובות, טז) בגדר חיוב מיתה על רציחה, אם הוא חיוב מיתה לשמים על **מעשה** הרציחה, וכמו חיוב מיתה על חילול שבת שהחיוב הוא על המעשה, או שהוא חיוב לנרצח מחמת שנטל את נפשו וכמש"כ נפש תחת נפש, והוא כעין חיוב גזל ושאר חיובים שבין אדם לחבירו, ונמצא שמעשה הרציחה אינו גוף העבירה אלא הוא רק ההיכי תמצא לנטילת נפשו של חברו שהיא

הקשו "נרבע יציל", ותיצו, כשרבעו מאחוריו.

ובתוס' פירשו שההרוג פסול לעדות משום שהוא בעל דבר או משום שהוא שונאו, ואילו בנרבע פירשו שפסול משום שהוא שונאו. ולכאורה מבואר בדבריהם בפירוש הראשון, שהחיוב מיתה הוא מדיני בין אדם לחבירו ולכן הרוג נחשב בע"ד, שהוא הבע"ד התובע את מיתת ההורג, ואילו בנרבע לא כתבו שהוא בע"ד, כי החיוב מיתה היא כחילול שבת שהוא חיוב לשמים, והנרבע הוא רק החפצא שבו נעשית העבירה, אבל אין החיוב מיתה כלפיו.

וכן נחלקו הפוסקים אם קרובי הנרצח פסולים להעיד משום שהם קרובים של הבע"ד. שהרמ"א (חו"מ לג, סז) כתב, שקרובי הנרצח יכולין להעיד על הרוצח. אמנם בביאור הגר"א (שם, לב) כתב, שלפי התירוץ הראשון בתוס' (הנ"ל) שההרוג נחשב לבע"ד א"כ אף קרוביו פסולין להעיד. וכן משמע מדברי הרא"ש (שו"ת נז, ב) שקרובי הנרצח פסולים להעיד, [שכתב שם שקרובי גואלי הדם כשרים להעיד כיון שהם רחוקים לנרצח וכשרים להעיד עליו].

ולכאורה הוא תלוי בנידון הנ"ל, אם חיוב המיתה הוא לשמים או לחבירו, שאם הוא חיוב לשמים אין קרובי הנרצח פסולין להעיד, ואם הוא חיוב לחבירו יש לפסלן כיון שהם קרובים של הבע"ד, (אמנם בשיעורי הגרש"ר (מכות ב, א. אות כא) כתב לדחות, שאף הרמ"א לא חולק בעיקר היסוד שהחיוב הוא כלפי הנרצח, אלא שלגבי פסולי עדות סבר שאם אין שום תועלת

כאחת וכו', או שהרג בפני שני עדים בלא התראה, או שהוכחשו העדים בבדיקות ולא הוכחשו בחקירות, כל אלו הרצחנין כונסין אותן לכיפה ומאכילין אותן לחם צר ומים לחץ עד שיצרו מיעיהן ואחר כך מאכילים אותן שעורים עד שכריסם נבקעת מכובד החולי. ואין עושין דבר זה לשאר מחוייבי מיתת בית דין אלא אם נתחייב מיתה ממיתין אותו ואם אינו חייב מיתה פוטרין אותו, שאע"פ שיש עונות חמורין משפיכות דמים אין בהן השחתת ישובו של עולם כשפיכות דמים, אפילו ע"ז ואין צריך לומר עריות או חילול שבת אינן כשפיכות דמים, שאלו העונות הן מעבירות שבין אדם להקב"ה אבל שפיכות דמים מעבירות שבינו לבין חבירו, וכל מי שיש בידו עון זה הרי הוא רשע גמור ואין כל המצות שעשה כל ימיו שקולין כנגד עון זה ולא יצילו אותו מן הדין וכו'".

ונראה מדבריו שאינו עונש מצד חומרת העבירה שהרי כתב שיש עונות חמורין משפיכות דמים, ולכן יש מקום לומר שהוא חיוב לחבירו של נפש תחת נפש.

ג. ומטו בי מדרשא (עי' בשו"ת בית אפרים (חו"מ, יב) שכבר כתב יסוד זה) להביא כמה ראיות שהוא חיוב של בין אדם לחבירו, ונבאר את ראיותיהם.

שנינו במכות (ו, א) שרבי יוסי סבר שאם אחד מהרואים את המעשה הינו קרוב או פסול כל העדות פסולה, ואף שלא התרה בנדון. והקשה רב פפא, "אלא מעתה הרוג יציל", שהרי ההרוג ראה מי הורגו, ותיצו, שהרגו מאחוריו ולא ראה מי הרגו. ושוב

להנרצח בחיוב מיתה של הרוצח ואינו מקבל כלום אינו נחשב לבע"ד, ולכן אין הוא וקרוביו נפסלים להעיד. וע"ע באפיקי ים (א, לט) שהאריך בענין זה.

ד. עוד הביאו ראיה ממה שאמרו (סנהדרין י, א) שאם באו עדים ואמרו פלוני בא על נערה המאורסה והוזמו נהרגין ואין משלמין ממון, אבל אם אמרו "בתו של פלוני" (והיינו שהעידו גם במי נעשתה העבירה ורצו להפסידה כתובתה כיון שאינה בתולה) והוזמו, נהרגין ומשלמין ממון, כי "ממון לזה ונפשות לזה", וכן אם אמרו פלוני רבע השור והוזמו, נהרגין ואין משלמין ממון, אבל אם אמרו "שורו של פלוני" והוזמו נהרגין ומשלמין ממון, כי ממון לזה ונפשות לזה.

ולכאורה מה שייך לומר "נפשות לזה", והרי הוא חיוב לשמים, ומה ס"ד כלל לומר ששייך בו דין קלב"מ, והרי כתבו התוס' (כתובות לא, א) שבחיוב לשמים אין דנים משום קלב"מ, אלא מוכח שחיוב מיתה על נפשות הוא חיוב לנרצח והוא התובע, ושייך בו לשון "נפשות לזה".

וכן כתב הרשב"א (הובא בשיטה מקובצת כתובות לא, א) במפורש, שהנה רב אשי סבר שאף במיתה לאחד ותשלומין לאחר יש דין קלב"מ ופטור. ופירש רש"י, שרב אשי חולק על רבא שסבר (סנהדרין י, א) שבממון לזה ונפשות לזה חייב. והקשו עליו התוס' (שם) ממה שאמרו שאם הדליק את הגדיש בשבת שפטור, וע"כ צ"ל כיון שהמיתה לשמים והממון לחבירו לכו"ע חייב, אבל לפי רש"י קשה על רבא מדין זה שהרי המיתה לשמים והממון לחבירו. וכתב הרשב"א

לדחות ולחלק, "דכל שחיוב נפשו לא בא לו מחמת הנזק אלא מחמת איסורו שעשה לשמים כמיתה ותשלומין לאחר דמי וכו', והכא נמי כרת או מיתה מחמת איסורא שעשה לשמים בא לו וכמיתה ותשלומין לאחר דמי, הא מיתה שבא לו מחמת שהרג את חבירו או שזימן להרוג את חבירו בכי הא הוא דאמרין מיתה לזה ותשלומין לזה חייב". ומפורש בדבריו שחיוב מיתה על נפשות הוא חיוב לחבירו ואינו כחיוב מיתה על חילול שבת שהוא חיוב לשמים.

ה. וכן כתב הר"ן (סנהדרין מה, ב) לבאר מה שאמרו, "גאל הדם ימית את הרצח - מצוה בגואל הדם, ומניין שאם אין לו גואל שבית דין מעמידין לו גואל שנאמר בפגעו בו מכל מקום". ורש"י פירש שמצוה בגואל הדם היא אם יצא הרוצח מעיר מקלט. אולם הר"ן הקשה על פירושו, וכתב שאף ברוצח במזיד נאמר דין זה, שגואל הדם יטעון טענותיו בפני ב"ד על שראוי להמיתו, ואם אין לו גואל הדם, ב"ד יעמידו אדם אחר תחת גואל הדם שיטעון בחובת הרוצח. ומשמע מדבריו שהוא חיוב שיש לתבעו, וע"כ שהוא חיוב לנרצח ואינו חיוב לשמים כשאר חייבי מיתות.

ו. ועוד יש להוכיח כן מדברי הרמב"ם (רוצח ב, ב) שכתב, "וכן ההורג את עצמו, כל אחד מאלו שופך דמים הוא ועון הריגה בידו וחייב מיתה לשמים ואין בהן מיתת בית דין". ובמנחת חינוך (מצוה לד) נקט שהרמב"ם סבר שהמאבד עצמו אינו בכלל לא תרצח, ולכן אינו נהרג אלא חייב מיתה בידי שמים. וכן בני נח אינם מצווים על איסור זה, כיון

שאינו בכלל לא תרצח אלא נלמד מקרא אחר, ואינו בכלל מצוותיהם.

[ומה שהוא חייב מיתה אף שכבר נהרג, כתב המנחת חינוך שהוא נפק"מ אם שבר כלים של חברו בשעה שאיבד עצמו, שאם היה חייב מיתה בידי אדם היה נפטר מצד קלב"מ, וכיון שחיובו בידי שמים לכן חייב על הממון].

אמנם בעיקר דברי הרמב"ם צ"ב מאין מקורו שאין חיוב מיתתו בידי ב"ד אלא בדיני שמים.

ונראה שהוא מוכח מיסוד הדברים הנ"ל, כיון שהחיוב מיתה הוא לנרצח, וא"כ כל זה שייך רק בהורג את חברו שהוא חייב מיתה אליו, אבל כשהורג את עצמו לא שייך כלל שיתחייב מיתה כלפי עצמו, ולכן סבר הרמב"ם שהוא חיוב מיתה בידי שמים ולא בידי אדם, הוי מיתתו כדין חילול שבת וכדומה שהחיוב מיתה הוא מדיני בין אדם למקום.

ז. ובזה אף מבוארים דברי המכילתא בדין הרוצח (משפטים, מסכתא דנזיקין פרשה ד'), "מות יומת, בהתריית עדים. אתה אומר בהתריית עדים, או אינו אלא שלא בהתריית עדים, ת"ל על פי שנים עדים, הא מה ת"ל מות יומת, בהתריית עדים. מות יומת, בבית דין. אתה אומר בבית דין, או אינו אלא שלא בבית דין, ת"ל ולא ימות הרוצח עד עמדו, הא מה ת"ל מות יומת, בבית דין". ולכאורה צ"ב מאי שנא רוצח מכל חייבי מיתות ב"ד שאינו נהרג אלא בהתראה ועדים, ומדוע הוצרכו לדרוש מקרא שגם רוצח צריך התראה ועדים.

ולפי האמור הוא מיושב, כיון שדין המיתה הינו מדין נפש תחת נפש והוא חיוב מיתה לחבירו, ולכן היה ס"ד שדינו כמו תשלומין שאין צריך התראה ועדים, ולכן צריך קרא לדרוש שצריך אף ברוצח התראה ועדים.

וכן ביאר הגר"א כהן זצ"ל (ר"י חברון. הובא בס' מעדני שמואל, לט) את דברי הרמב"ם (סנהדרין כ, ד) שכתב, "אסור לבית דין לחוס על ההורג שלא יאמרו כבר נהרג זה ומה תועלת יש בהריגת האחר ונמצאו מתרשלין בהריגתו, שנאמר ולא תחוס עינך ובערת דם הנקי". ולכאורה צ"ב מה ההו"א כלל לחוס על הרוצח כי אין תועלת בהריגתו, ומ"ש ממחלל שבת שחייב מיתה ולא היה צד לחוס עליו. אלא מוכח שחיוב מיתה ברוצח חיובו הוא לחבירו, ואינו מדין עונש על החטא שעשה, אלא הוא כעין תשלומין של נפש תחת נפש, ולכן היה הו"א לומר שכיון שכבר חברו נהרג מה נרויח אם נהרוג גם את הרוצח, וקמ"ל קרא שלא לחוס עליו.

וכן כתבו משמו של המהרי"ל דיסקין (הובא שם) להוכיח יסוד זה, ממה שאמרה התורה "ולא תקחו כופר לנפש רוצח", וודאי שבחילול שבת לא היה הו"א שיוכל לשלם ממון תחת חיוב מיתתו, ורק ברוצח הוצרכה התורה לומר דין זה, כי חיוב מיתה היא כעין תשלומין לחבירו, ולכן היה מקום לומר שיוכל לשלם תחת למות, וקמ"ל קרא שלא לפדות את המיתה בממון.

ח. והנה כתב התוס' ר"ד (קידושין מב, א) "יש מקשים א"כ לכל דבר מצוה יועיל השליח ויאמר אדם לחבירו שב בסוכה עבורי הנח תפילין עבורי. ולא מלתא היא

שהמצוה שחייבו המקום לעשות בגופו האיך יפטור הוא ע"י שלוחו והוא לא יעשה כלום, ודאי בגירושין וקידושין מהני כי הוא המגרש ולא השליח, שכותב בגט אנה פלוני פטרית פלונית, וכן נמי האשה למי היא מקודשת כי אם לו, וכן בתרומה הוא נותן התרומה מפירותיו, וכן בפסח הוא אוכל ועל שמו ישחט ויזרק הדם, אבל בסוכה ה"נ יכול לומר לשלוחו עשה לי סוכה והוא יושב בה, אבל אם ישב בה חבירו לא קיים הוא כלום וכן ציצית וכל המצות שאין שליחות בדבר שבגופו". והקשה הקצות החושן (קפב, א) הרי בשליחות לדבר עבירה הוצרכה התורה למעט שאין שליחות, ולפי דברי התוס' רי"ד צ"ע מדוע צריך קרא והלא אין המשלח עושה כלום והרי זה כשליחות על דבר שבגופו. ועוד, שלשיטת שמאי הזקן אם עושה שליח להרוג את חבירו יש שליחות וחייב המשלח, ולכאורה צ"ע הרי המשלח אינו עושה כלום ואיך יתחייב.

וביאר האחרונים (עי' זהב מרדכי עה"ת, בראשית) לפי יסוד הדברים הנ"ל, והקדימו את דברי המהר"ח אור זרוע (הובא בקובץ שעורים כתובות, רנג), שכתב כלל בשליחות במצוות (והוא כלל אחר מדברי התוס' רי"ד, וצ"ע), שבהפרשת תרומה שייך שליחות,

משום שהמצוה היא שתתוקן העיסה, וכן גבי שחיטת קדשים מועיל שליחות כי המצוה היא שישחט הנשחט, וכן קדושין המצוה היא שתהא אשה מקודשת, וכן בגירושין וקביעת מזוזה ועשיית מעקה, אבל בתפילין וציצית ואכילת מצה וסוכה ולולב לא שייך שליחות, כי המצוה היא עצם המעשה ובזה לא שייך שליחות. ולפי זה כתב הגר"א וסרמן שה"ה בעבירות, שבעבירה שהמעשה בעצמו אסור לא שייך כלל לדון משום שליחות, אולם בעבירות שהאיסור הוא התוצאה וכמו ברציחה, על זה היה הו"א לומר ששייך בזה שליחות [וכן הוא לפי שיטת שמאי הזקן] והוצרכה התורה לחדש שאין שליחות לדבר עבירה.

ומבאר בדבריו כיסוד הדברים הנ"ל, שהאיסור ברציחה אינו על מעשה הרציחה, אלא על נטילת נפשו של חבירו, וא"כ יש לומר שהחיוב מיתה אינו כחילול שבת שהוא חיוב לשמים על המעשה שעשה, אלא האיסור הוא על איבוד הנפש ותוצאת המעשה, ולכן יש לומר שהוא חיוב לחבירו וכעין תשלומין של נפש תחת נפש, ומפני כך יש לחייב את המשלח במיתה, כי החיוב מיתה הוא על התוצאה של איבוד נפש חבירו ולא על עצם מעשה הרציחה.

בגדרי הידור מצוה

כדי לידע יפה שאין למעלה ממנו והשוה והפחות שהרוצה לזכות עצמו יכוף יצרו הרע וירחיב ידו ויביא קרבנו מן היפה המשובח ביותר שבאותו המין שיביא ממנו,

א. כתב הרמב"ם (איסורי מזבח ז, ח-יא), "תשעה מינין בשמן וכו' אף על פי שכולן כשירין למנחות, הראשון אין למעלה ממנו וכו', ומאחר שכולן כשירין למנחות למה נמנו,

הרי נאמר בתורה **"והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו ומחלביהן וישע ה' אל הבל ואל מנחתו"**, והוא הדין בכל דבר שהוא לשם הקל הטוב שיהיה מן הנאה והטוב, אם בנה בית תפלה יהיה נאה מבית ישיבתו, האכיל רעב יאכיל מן הטוב והמתוק שבשולחנו, כסה ערום יכסה מן היפה שבכסותו, הקדיש דבר יקדיש מן היפה שבנכסיו וכן הוא אומר כל חלב לה' וגו'". וכתב הכסף משנה, "הם דברי רבינו, ראויים אליו".

וצריך ביאור, מדוע הרמב"ם לא הביא את המקור לדין הידור מהפסוק "זה קלי ואנוהו", וכדרשת חז"ל (שבת קלג, א) "זה קלי ואנוהו - התנאה לפניו במצות, עשה לפניו סוכה נאה ולולב נאה ושופר נאה ציצית נאה ספר תורה נאה, וכתוב בו לשמו בדיו נאה בקולמוס נאה בלבלר אומן וכורכו בשיראין נאין".

וביותר צ"ב שהרמב"ם לא הביא כלל דין זה בהלכותיו, ולא הזכיר כלל שצריך לעשות סוכה נאה ולולב נאה. אלא שכתב דין הידור בכמה מקומות.

לענין בנית בית המקדש כתב (בית הבחירה א, יא), "ומצוה מן המובחר לחזק את הבנין ולהגביהו כפי כח הציבור שנאמר ולרומם את בית אלקינו, ומפארין אותו ומייפין כפי כחן אם יכולין לטוח אותו בזהב ולהגדיל במעשיו הרי זה מצוה".

וכן לענין אגד הלולב כתב (לולב ז, ו) "מצוה מן המובחר לאגוד לולב והדס וערבה ולעשות שלשתן אגודה אחת", והוא עפ"י מה שאמרו (סוכה לג, א) שלרבנן יש מצוה

לאגוד את הלולב משום זה קלי ואנוהו. וא"כ צ"ב מדוע לא כתב שצריך שהלולב יהא נאה מצד זה קלי ואנוהו, ומהו החילוק בין האגד לנוי הלולב, והלא שניהם מדין זה קלי ואנוהו.

וכן לענין כתיבת ס"ת כתב (ס"ת ז, ד), "וכיצד כותבין ספר תורה, כותב כתיבה מתוקנת נאה ביותר". ואף כאן לא הביא את הדין של דיו וקולמוס נאה, אלא רק לענין הכתיבה שתהא נאה.

ב. והאחרונים (עי' משנת יעבץ או"ח, סז). וביתר ביאור בס' גליני שיעורים ב"ק, כז) כתבו ליישב את דבריו, והקדימו לחקור בגדר דין הידור, האם ההידור הוא חלק מהמצוה, וכשאר פרטי המצוה, אלא שיש חלקים במצוה שמעכבים בקיומה ויש פרטים שהם רק לכתחילה ולא לעיכובא, או שהוא דין בפני עצמו ואינו חלק מעצם המצוה.

ועוד יש לחקור, אם הידור מצוה הוא במעשה קיום המצוה, או שהוא בחפצא של המצוה. ולכאורה חקירה זו תלויה בחקירה הקודמת, שאם ההידור הוא במעשה המצוה, א"כ יש לומר שהוא חלק מהמצוה, כי החיוב שמוטל על האדם הוא לעשות את מעשה המצוה, ומחוייב לעשות מעשה זה בהידור, ונמצא שההידור הוא חלק מחיוב המצוה, אבל אם ההידור הוא בחפצא של המצוה, יש לומר שהוא דין בפני עצמו, שהרי אין חובה על האדם אלא לקיים ולעשות את מעשה המצוה, ואילו ההדר הוא בחפצא של המצוה ואין לו שייכות לקיום המצוה, וע"כ שהוא דין בפני עצמו [ועי'

בחדושי מרן הגרי"ז זצ"ל (נזיר ב, ב) שכתב בדרך אחרת].

ג. ומצינו בסוגיות הש"ס שיש ב' סוגי הידור מצוה, יש הידור שהוא בחפצא של המצוה, וכגון מה שאמרו לעשות סוכה נאה ולולב נאה וס"ת כרוך בשיראין נאים, שאינם הידור במעשה המצוה אלא בחפצא של המצוה [ואף בהידור כזה כתב רש"י (יומא ע, א) שביהמ"פ בביהמ"ק כל אחד היה מביא את הספר תורה שלו מביתו ומראה את ניוי לרבים "ותפארת בעליה שטרך להתנאות במצוה", ומבואר מדבריו שאף מעלת ההידור בחפצא של המצוה הוא מעלה באדם שטרך בהידור המצוה, ונפק"מ בנותן אתרוג מהודר לחבירו שהמקבל לא קיים מצוות הידור כיון שלא טרח עליה]. אמנם מצינו הידורים שהם במעשה המצוה, וכגון עיטור ביכורים שהיו נותנים על הסל פירות נאים אחרים משום הידור מצוה (עי' ביכורים ג, י. וברע"ב), וכן העשירים היו נותנים את הביכורים בקלותות של כסף וזהב, שהם הידורים במעשה המצוה ולא בחפצא של המצוה.

וכן ביארו רש"י והרשב"ם (פסחים צט, ב) שבערב פסח לא יאכל אדם עד שתחשך כדי שיאכל מצה של מצוה לתיאבון משום הידור מצוה, וודאי שאינו הידור בחפצא של המצוה, שאין שינוי בין מצה הנאכלת לתיאבון או לא, אלא ההידור הוא רק במעשה וקיום המצוה, שהוא מהדר במעשה האכילה שאוכלה לתיאבון.

ד. ולפי זה תירצו האחרונים, שהרמב"ם לא סבר את הדרשא של זה קלי ואנוהו שצריך להדר את החפצא של המצוה, אלא סבר

שיש הידור רק במעשה המצוה, וא"כ אף סבר שההידור הוא חלק מהמצוה עצמה, ולכן שייך לקיימה רק במעשה המצוה, ומפני כך לא הביא בהלכותיו את הדין לעשות לולב ושופר וסוכה נאים, כי בהם ההידור הוא בחפצא, והרמב"ם סבר שההידור הוא רק במעשה המצוה, ולכן הביא דין הידור רק בכמה מצוות, לגבי ספר תורה שיש מצוה לכל אחד לכתוב ס"ת, וסבר שההידור הוא רק במעשה הכתיבה שצריך לכתוב את הס"ת בכתיבה מתוקנת ונאה, אבל מדין הידור אין צריך לכורכו בשיראים נאים, וכן לגבי לולב כתב רק שצריך לאגדו, כי הוא חלק ממעשה המצוה שנוטל את כל הד' מינים יחד, אבל לא כתב שצריך ליפותו מדין הידור [ועי' בברכת אברהם (סוכה יא, ב) שהביא משמו של מרן הגרי"ז צ"ל שצריך מעשה איגוד ולא רק שהלולב יהא אגוד, וזה מבואר כדברינו שהאיגוד הוא חלק ממעשה המצוה ולכן הוא חלק מהמצוה ולא מצוה בפ"ע, וע"ע בהררי קדם (קלא) משמו של מרן הגר"ח מבריסק זצ"ל שנקט שהאגד של הלולב הוא מדיני הלקיחה וחלק מהמצוה], וכן לגבי בניית בית המקדש שיש מצוה לבנותו נקט הרמב"ם שצריך אף ליפותו ולטוח אותו בזהב, וכלל דין זה בעשייתו, כי לדבריו ההידור הוא חלק ממעשה המצוה, ונפק"מ לגבי מה שכתב (שם, יב) שאין בונים את המקדש בלילה, וא"כ ה"ה שאסור אף ליפותו בלילה, כי אף שהוא מדין הידור אבל אינו מצוה בפ"ע אלא הוא מדיני קיום ומעשה המצוה, ולכן כשם שאסור לבנות בלילה כך אסור ליפותו בלילה. [ויש להוסיף, שודאי משום כבוד

המצוה מודה הרמב"ם שצריך לולב וסוכה נאים אלא שאינו מדין הידור אלא מדין כבוד המצוה].

ומעתה מיושבים דברי הרמב"ם שכתב לענין מנחות שצריך להביא מהיפה כדי לכוף את יצרו ולהביא קרבנו מן המשובח ביותר, ולמד זאת מהבל, ולא הביא קרא של זה קלי ואנוהו, כי לא סבר שיש דין הידור בחפצא של המצוה, אלא רק במעשה המצוה, ולכן למד זאת ממנחת הבל, וכתב שהוא כדי לכוף את יצרו, והיינו שהוא דין במעשה קיום המצוה ולא בחפצא של המצוה. והוסיף הרמב"ם שכן הוא בכל דבר שעושה לשם הקל שיעשה מן היפה, ומדוקדק בדבריו שנקט רק מצוות שיש מצוה בעצם עשייתן ולא בחפצא שלהן, וכגון להאכיל עני שודאי אין חפצא של מצוה בעצם המאכל אלא רק מעשה מצוה בנתינת המאכל אליו, ולכן שייך בהם הידור מצוה, שיתן מן היפה.

ויש לדקדק כן אף בפסוקי התורה שנאמר "וישע ה' אל הבל ואל מנחתו", ולא כתוב "אל מנחת הבל", ומשמע שהוא דין בגברא להביא מן המובחר, ולכן כתוב שה' שעה אל "הבל" ולא רק למנחתו.

ה. עוד נפק"מ כתבו האחרונים, שהנה אמר ר' זירא (ב"ק ט, ב) שהידור מצוה הוא עד שליש. ופירש רש"י, שאם מוצא ב' ספרי תורות לקנות ואחד הדור מחבירו, יוסיף שליש הדמים ויקח את ההדור. והקשה רב אשי, שליש מלגיו או שליש מלבר (והיינו שאם המחיר של הס'ת ו' דינרים צריך להוסיף עוד ב' דינרים, או שצריך להוסיף ג' דינרים וישלם ט' דינרים ונמצא שהוסיף שליש), והעלו בתיקו. והרי"ף (סוכה טז, א) הביא את

דינו של ר' זירא להלכה שהידור מצוה הוא עד שליש. וכתב עליו הר"ן, שהרי"ף השמיט את האיבעיא אם שליש מלבר או מלגיו, כי פסק לחומרא מלבר שהוא ודאי עדיף יותר.

אמנם הרמב"ם לא הביא כלל דין זה של הידור עד שליש. ולכאורה צ"ב מדוע השמיט אף דין זה. וביארו האחרונים, שהרי"ף שהביא (שם) את הדין של הידור מצוה בסוכה ושופר נאים, ע"כ שסבר ששייך אף הידור בחפצא של המצוה, וא"כ צריך לומר שהוא מצוה בפ"ע, שהרי אינו תלוי בקיום ומעשה המצוה אלא הוא הידור בחפצא של המצוה, ולכן פסק הרי"ף כדברי ר' זירא שצריך להוציא על מצוה זו עד שליש, ואף שלכל מצוה צריך להוציא עד חומש מנכסיו (כמבואר בכתובות נ, א), חידש ר' זירא שבהידור אינו כן וצריך להוציא רק עד שליש. אבל הרמב"ם שסבר שמצות הידור היא רק במעשה וקיום המצוה, וא"כ יש לומר שהיא חלק ממעשה המצוה, לכן אף דינה כמצוה עצמה שצריך להוציא עבודה עד חומש [וכן נקט הביכורי יעקב (תרנו, א) בדברי הרמב"ם].

ו. נפק"מ נוספת מחקירה זו היא לגבי נשים בקיום מצות הידור, שהנה כתבו התוס' (גיטין מה, ב) שאין לאשה לאגוד לולב כיון שאינה מצווה במצוה זו, וכמו שאמרו לגבי כתיבת סת"ם כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה. והקשה החשק שלמה (שם), שהרי קי"ל כרבנן שולוב אין צריך אגד מעיקר הדין אלא רק למצוה בעלמא משום זה קלי ואנוהו, וא"כ אף אשה בכלל מצוות זה קלי ואנוהו ומדוע אינה יכולה לאגוד לולב.

אמנם לפי המבואר בדעת הרמב"ם שהידור מצוה של האגד בלולב הוא חלק ממעשה המצוה, כי הוא דין על הגברא שיאגוד את המינים יחד, לכן אין לאשה לאגוד כי אינה מצווה בנטילת לולב [ועי' במגן אברהם (תרמט, ח) שכתב שנשים לא יאגדו את הלולב כיון שהוא לנוי מצוה וחשוב כמצוה עצמה].

ז. עוד מבואר יסוד זה בדבריו המפורסמים של הבית הלוי (ב, מז) לבאר את דעת הרמב"ם בציצין שאין מעכבין את המילה (שצריך להסירן משום הידור מצוה), ששיטת הטור שבחול צריך לחזור אף אם כבר פירש ממעשה המילה, ובשבת יכול לחותכן רק כשעדיין לא סיים את מעשה המילה, אבל הרמב"ם סבר שאף בחול אין צריך לחזור ולהסירן לאחר שסיים את מעשה המילה. וביאר הבית הלוי, שהרמב"ם סבר שמצוות מילה היא מעשה הסרת הערלה ולכן שייך לקיים את ההידור רק בשעה שחותך, אבל

לאחר שגמר את מעשה המצוה לא שייך לקיים את ההידור בלא עשיית מצוה, [ובדעת הטור כתב שמצוות מילה נמשכת בכל רגע ולכן שייך לקיים את ההידור גם לאחר החיתוך כי מקיים את ההידור יחד עם המצוה. וע"ע בחידושי מרן הגר"ז הלוי זצ"ל שביאר לפי יסוד זה את דעת הרמב"ם בהדלקת מהדרין בחנוכה].

ודבריו מבוארים לפי מה שנתבאר לעיל, שהרמב"ם סבר שהידור מצוה הוא רק במעשה המצוה וא"כ יש לומר שהוא חלק מעשייתה, ולכן כתב הבית הלוי ששייך לקיים את ההידור רק כשעושה את מעשה המצוה, ולאחר שגמר לעשות לא שייך לקיים את ההידור בפ"ע, אבל אם נאמר שההידור הוא בחפצא א"כ הוא מצוה בפ"ע כי הרי המצוה של האדם היא רק בעשייתה וקיומה, והיה שייך לקיים מצוה זו אף לאחר עשיית המעשה כי עדיין המצוה קיימת.

בגדר אמירת ויכולו בליל שבת

א. "אמר רבא ואיתימא רבי יהושע בן לוי, אפילו יחיד המתפלל בערב שבת צריך לומר ויכול. דאמר רב המנונא כל המתפלל בערב שבת ואומר ויכול מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקדוש ברוך הוא במעשה בראשית. שנאמר "ויכולו" אל תקרי ויכולו אלא ויכלו וכו'. אמר רב חסדא אמר מר עוקבא, כל המתפלל בערב שבת ואומר ויכול, שני מלאכי השרת המלוין לו לאדם מניחין ידיהן על ראשו ואומרים לו וסר עונך וחטאתך תכפר" (שבת קט, ב).

וכתבו התוס' (פסחים קו, א) שעיקר התקנה היתה לומר ויכולו בתפילה, ועל זה אמרו שאפילו יחיד צריך לומר ויכולו, ומה שנהגו לומר ויכולו אחר התפלה בקול רם, הוא משום יום טוב שחל להיות בשבת שמתפללין אתה בחרתנו ואין אומרים ויכולו בתפילה, ולכן תקנו שבכל השבתות יאמרו כן כדי שלא לחלק בין שבת לשבת. ועוד תקנו לומר ויכולו על הכוס כדי להוציא את בניו ובני ביתו. וכ"כ הרא"ש (שם י, טו).

והמבואר מדברי התוס' והרא"ש שדברי רבא שיחיד המתפלל צריך לומר ויכולו, הוא על אמירת ויכולו בתפילה בלחש, אלא שיש תקנה נוספת שתקנו לומר שוב לאחר התפילה משום יו"ט שחל בשבת. וכן נראה מגירסת הרי"ף (שבת מד, ב. מדפי הרי"ף) שכתב, "כל האומר ויכולו כשהוא מתפלל מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית", ומבואר שהוא על הויכולו שאומר בשעה שמתפלל.

אמנם המאירי (שם) כתב, "המתפלל ערב שבת אפי' יחיד צריך לומר פרשת ויכולו, ותקנו הגאונים לאמרה מעומד מפני שהוא כמעיד על הקדוש ברוך הוא שברא את העולם ואין עדות אלא מעומד", ומשמע מדבריו שדברי רבא הם על אמירת ויכולו שלאחר התפילה, ובזה תקנו הגאונים לאמרה מעומד, אבל ויכולו שאומר בתפילה ודאי אומרה מעומד.

ובהגהות מלא הרועים (שבת, שם) כתב שבס' תולעת יעקב פירש שדברי רבא הם על ויכולו שלאחר התפילה, ולכן אמרו **שאפילו יחיד** צריך לאמרה, אבל ויכולו שבתוך התפילה ודאי שיחיד אומרה שהרי הוא נוסח התפילה.

אולם הביא שהשל"ה פירש שהוא על ויכולו שבתוך התפילה, ולכן אמרו שאפילו יחיד שאינו בר עדות צריך לאמרה, ודקדק כן ממה שאמרו "המתפלל" ולא אמרו "שהתפלל", ומשמע שהוא על ויכולו שבתוך התפילה.

ולקמן יבואר שיש נפק"מ ממחלוקתן בפירוש הסוגי'.

ב. ובטור (או"ח רסח) הוסיף עוד טעם לאמרו לאחר התפילה, והוא כדי להוציא את מי שאינו יודע.

והמרדכי (פסחים, רמז תריא) כתב כדברי התוס' והרא"ש, אלא שהוסיף, "ומה שאנו אומרים אותו מעומד בקול רם, היינו משום דהוי עדות שהקב"ה שבת בשבת, ועדות מעומד הוא דכתיב ועמדו שני אנשים". וכ"כ הטור (שם), "וי"א שנהגו לומר אותו בקול רם ומעומד משום שהוא עדות להקב"ה על מעשה בראשית וכתיב ועמדו ב' האנשים ודרשין (שבועות ל) אלו העדים שצריכים להעיד ביחד ומעומד ולכן צריך שיעמדו ויאמרו אותו ביחד".

וכ"כ השו"ע (שם, ז), "חוזרים לומר ויכולו, משום יום טוב שחל להיות בשבת שאין אומרים אותו בתפלה, וגם להוציא למי שאינו יודע. ואומרים אותו בקול רם ומעומד".

ג. וכתב הט"ז (ה), "לפי שבזה אנו מעידים להקב"ה במעשה בראשית ודין העדים בעמידה, וסיים הטור ואומרים אותו ביחד, ועל כן נראה לי דיחיד המתפלל אין חוזר לומר ויכולו דאין עדות ליחיד, ועדה שלימה בעינן להעיד להקב"ה דהיינו עשרה, ואם ירצה יחיד לאומרה לא יתכוין לשם עדות אלא כקורא בתורה". ובמשנה ברורה (שם, יט) כתב, "וטוב לומר אותה ביחד בצבור דעדה שלמה בעינן להעיד להקב"ה ועכ"פ יהיה בשנים". ומה שנקט שעכ"פ יהיו שנים כן נראה מדברי שאר הנו"כ (שם) שלא כתבו כדברי הט"ז שצריך עשרה אלא רק שצריך שיהיה בתורת עדות.

ואף שלכאורה כל יחיד אומר ויכולו בתפילתו ביחיד ואין כאן עדות (כן הקשה החזון איש או"ח לה, י), צריך לומר שבתפילה אינו מדין עדות אלא הוא מנוסח התפילה, ורק כשתקנו לאמרה לאחר התפילה משום יו"ט שחל בשבת תקנו לאמרה באופן של הגדת עדות דוקא, ולכן כתב הט"ז שלכתחילה צריך לאמרה בעשרה, אבל יחיד שלא יאמר לשם עדות אלא כקורא בתורה.

ד. והמגן אברהם (י) הקשה שבהל' עדות כתב השו"ע (חו"מ כח, ט) שכל אחד מעיד לבדו ואינם צריכים להעיד יחד, וא"כ מדוע באמירת ויכולו צריך להעיד יחד [ועיי"ש בסמ"ע (לז) בתחילת דבריו שרצה לומר שבתחילה מעידים יחד בפני הבעלי דינים ואח"כ כל אחד לבדו, אמנם דחה זאת]. ותירץ, ששיטת ת"ק (סנהדרין ל, א) שבכל עדות צריכים להעיד שניהם יחד, ואף שלהלכה קיי"ל כרבי נתן ששומעים דבריו של אחד היום וכשיבא חברו למחר שומעים לו, מ"מ מחמירים לצאת כת"ק.

ובטעם מה שמחמירים לענין עדות של שבת, כתב המחצית השקל, "מכל מקום בעדותנו הנוגע לכבודו יתברך מחמירים לצאת אף אליביה דתנא קמא דצריכים להעיד יחד".

ובאליה רבה (שם, יג) כתב, "ולי נראה דמשמע בשלחן ערוך חושן משפט (ל, ט) דדוקא בדיני ממונות אומר כל אחד בפני עצמו, ועוד דזה דמי לעדות נפשות דעל ידי עדותן מחייבים מיתה למחללי שבת", [ועיי"ש בקצוה"ח שנקט במפורש שבעדי נפשות צריך להעיד יחד].

ובביאור הגר"א כתב שלפי דברי המג"א מובן מה שאמרו "אפילו יחיד המתפלל בערב שבת צריך לומר ויכלו", וצ"ב מהו החידוש ביחיד יותר מציבור, ולדברי המג"א הוא מובן, שעדיף לעשות כדברי ת"ק לומר ויכולו בציבור, אבל אף יחיד יכול לומר משום שיטת רבי נתן.

ונמצא שהגר"א חולק על הט"ז וסובר שאף יחיד יכול לאמרה בתורת עדות ולא רק כקורא בתורה.

ועוד מבואר מדברי הגר"א שפירש את המימרא של רבא באמירת ויכולו שהוא על האמירה לאחר התפילה, שהרי בתפילה ודאי אומרה ביחיד. וזה שלא כדברי התוס' והרא"ש (הנ"ל) שפירשו שעיקר דברי רבא הם על ויכולו שאומרים בתפילה, ומה שאומרים לאחר התפילה הוא תקנה משום יו"ט שחל בשבת.

ה. ויש לומר, שהמאירי והפוסקים שסברו שאמירת ויכולו הוא מדין עדות, הם פירשו את דברי רבא על ויכולו שלאחר התפילה, וא"כ מבואר בדברי רבא שלכתחילה יש לומר בציבור שהרי רבא בא לומר שאפילו יחיד צריך לאמרה, וע"כ שבדברי רבא נאמר הגדר שהאמירה היא בגדר עדות ולכן עדיף שלא יאמרה ביחיד. אבל תוס' והרא"ש סברו שדברי רבא הם על ויכולו שבתפילה שצריך שכל אחד ואחד יאמר כן בתפילתו בלחש, ומה שתקנו לאמרה לאחר התפילה הוא משום יו"ט שחל בשבת ואינו כלל משום עדות.

וכן נראה מהאליה רבה (שם, וכן מהחזון איש, שם) שהקשה על דברי הט"ז מדוע שלא

יאמרה ביחיד עפ"י דברי התוס' והרא"ש שצריך לומר משום יו"ט שחל בשבת ולא משום עדות כלל.

אמנם מדברי הטור שהביא את כל הטעמים יחד, נראה שסבר שאף שתקנו לומר משום יו"ט שחל בשבת תקנו שיאמר רק בדרך עדות. ויש לדקדק כן מדבריהם שכתבו שעיקר התקנה לומר שוב לאחר התפילה הוא משום יו"ט שחל בשבת, אלא שהוסיפו שצריך לומר בקול רם ובעמידה, ומשמע שרק לאחר התקנה שיאמרו ויכולו תקנו שיאמרוהו בדרך עדות בקול רם ובעמידה.

ונפק"מ ליו"ט שחל בשבת אם יחיד יכול לאומרה, שהחזון איש נקט שביו"ט שחל בשבת ודאי שיחיד יכול לומר לבדו, אולם אם לעולם תקנו שיאמרה בדרך עדות א"כ אף ביו"ט שחל בשבת אין ליחיד לאומרה, ודו"ק.

ו. ובשלטי גבורים (שבת, שם) כתב, "יש לישאל מה ענין וסר עונך וחטאתך תכופר אצל ויכולו. ויש לומר, מפני שכשאומר ויכולו הוא מעיד על מעשה בראשית דמשום הכי אומרו מעומד כדין הגדת עדות דכתיב ועמדו שני האנשים ואילו לא היה אומר ויכולו היה מכובשי עדות ועובר על לאו דלא יגיד ומש"ה כשאומר ויכולו אומרים לו וסר עונך שלא היית מכובשי עדות". ומבואר בדבריו שהוא בגדר עדות.

וכ"כ באליה רבה (שם, יב), "ומהאי טעמא אמר זקני הגאון מה"ר אהרן שמעון ז"ל, הא דאמרו חז"ל (שבת קט"ב) דכל האומר ויכולו בערב שבת, שני מלאכי השרת המלוין לו אומרים וסר עונך וכו', משום דאמרינן באבן

העזר (סדר הגט, רמ"א סעיף ב) דאומרים לעדים בגט שיהיהרו בתשובה כי רשע פסול לעדות, לכך אומרים לו וסר עונך".

ומכל הנ"ל מבואר שיש גדר של עדות באמירת ויכולו, אלא שנחלקו אם צריך דוקא לומר בעשרה או אף ביחיד, אמנם גם ביחיד הוא מגדר עדות וכמבואר בביאור הגר"א הנ"ל.

ז. והחזון איש (שם) כתב שאינו משום עדות, אלא תקנו לאמרו יחד בקול רם כדי לפרסם הדבר ולהכריז בפני כל באי עולם כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ, ומה שמכריזים יחד משום שיש בזה היכרא ופרסום מילתא יותר, אבל אינו בגדר עדות, ואדרבה כתב שאין להדר אחר שנים כי נראה שמעמיד עדים על מעשה בראשית, [אמנם בס' מעשה איש (ד, עמוד קכא) כתבו שהחזו"א אמר להגר"ח קנייבסקי זצ"ל שינהג כמו כולם ויהדר לומר עם אחר].

ובזה יישב את קושיית המג"א שעדים אין צריכים להעיד יחד, כי אינו מצד עדות אלא רק משום פרסום ולכן צריך לומר יחד.

ולפי זה כתב שלטעם זה אין ליחיד כלל לומר לאחר התפילה ויכולו, כי עיקר התקנה היתה לומר יחד, אלא רק משום דברי התוס' והרא"ש שתקנו משום יו"ט שחל בשבת יש לומר ביחיד, ולדבריהם אין צריך לאמרה בקול רם ולא מעומד.

ח. והנה כתב הביאור הלכה (בד"ה ומעומד) בשם הפמ"ג שכיון שעדיף לומר ויכולו בעשרה לכן המתפלל בלחש ימהר לסיים תפלתו כדי שיאמר ויכולו עם הקהל.

אמנם החזו"א הקשה על דבריו, שאת עיקר מעלת ויכולו יוצא בתפילה, ואינו אלא הידור בעלמא לומר שוב לאחר התפילה, ומאידך מעלת המאריך בתפילתו מוזכרת בגמ', ולכן אין לקצר בשביל זה. ואפי' ביו"ט שחל בשבת אין ראוי לקצר אלא יכול לומר ביחיד.

וזה כפי המבואר שהחזו"א נקט כדברי התוס' והרא"ש בביאור דברי רבא, שעיקר מעלת ויכולו היא במה שאומר בתפילה, ותקנו לומר שוב לאחר התפילה משום יו"ט שחל בשבת, ולדבריהם אין צריך לומר כן בעדה ולא בקול רם ולא מעומד, [ונראה שלא חש לשיטת המרדכי אלא לכתחילה שיאמר כן בפרסום ובהיכר].

ט. ויש עוד נפק"מ אם מועיל לומר תוך כדי דיבור לחבירו. שלגבי עדות כתבו התוס' (מכות ו, א. שבועות לב, א) שאם מעידים בזה אחר זה תוך כדי דיבור של חבירו הכל נחשב לעדות אחת (ונפק"מ אם הראשון רוצה לחזור בו שנחשב לתוך כדי דיבור אף שעבר יותר מכד"ד מעדותו, וכן לגבי עדים זוממין צריך להזים את כולן), והגאון ר' דוד בהר"ן זצ"ל (הובא בהגהות לדעת תורה או"ח, שם) כתב שמועיל לומר ויכולו תוך כדי דיבור לחבירו ונקרא שאמר יחד עם אחר.

ולכאורה לפי דברי הט"ז שצריך לומר בעשרה, א"כ דינו כדבר שבקדושה שצריך לומר יחד ואינו מועיל לומר תוך כדי דיבור לציבור. וכן לדברי החזו"א שהמעלה לומר יחד אינה משום עדות אלא משום היכר ופרסום, א"כ אם אומר תוך כדי דיבור אין בזה היכר. ויש לקיים את דבריו רק לדברי הפוסקים שהוא משום עדות, ובזה מועיל כגדרי עדות שיכול לומר תוכד"ד ונחשב לעדות אחת.

י. וכן נפק"מ אם מותר לסמוך כשאומר ויכולו, שלענין עדות כתב הרמ"א (חו"מ יז, א) שאף שצריך שהעדים יעמדו, אבל סמיכה נחשב לעמידה. ולפי זה לדברי הפוסקים שהוא מדין עדות א"כ יכול לומר אף כשסומך, אבל לדעת הט"ז שצריך לומר בעשרה כדבר שבקדושה, וכן לחזו"א שהדין מעומד אינו משום עדות, א"כ יש מקום לומר שלא יועיל לומר כשהוא סומך אלא צריך לעמוד ממש.

יא. ועי' בשו"ת ציץ אליעזר (יז, סג) שכתב דבר חדש, שהנה כבר דנו הפוסקים באמירת ויכולו בקידוש שלכאורה יש לאמרה מתוך הכתב מדין דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה כשמוציא אחרים ידי חובה (עי' בטור או"ח, מט). וכתב לחדש, שכיון שאמירת ויכולו נתקנה כדי להעיד שהבורא ית' שמו הוא שברא בששת ימים את השמים ואת הארץ וכל אשר בהם, א"כ חל על האמירה גדר של דין עדות, ולכן אומרים אותו גם בעמידה, ובעדות יש דין של מפייהם ולא מפי כתבם, וא"כ תקנת חז"ל מתחילה היתה שיאמרו ויכולו בע"פ.

יב. ויש פוסקים (לוה א"י) שכתבו שאין מועיל לומר ויכולו עם קטן כיון שהוא פסול לעדות. אולם אשה כשרה לעדות זו (עי' מנחת שלמה תפילה פרק יד, הערה 21), וכן יכול לומר יחד עם קרובו, כיון שאינה דין עדות ממש. ובגדר עדות זו יש לומר, שאין בה קבלת עדות אלא רק הגדת עדות, ופסולי אשה וקרובים הם חסרון בקבלת העדות ולא בעצם העדות, וכיון שאין כאן אלא הגדת עדות לעצמו אף הם כשרים.

באיסור שכר שבת

משום השכר עצמו, שהרי מותר להרוויח בשבת, ואם מצא מציאה בשבת מותר לה לקחתו ואין בזה משום שכר שבת (כ"כ הגאון ר' איסר זלמן מלצר זצ"ל (עי' בס' בית ירוחם עמוד קמז) ששמע מהגר"ח בעת למדו בוואלז'ין), אלא גדר האיסור הוא שאף מלאכה המותרת בשבת, בשעה שנוטל עליה שכר אסור רבנן את המלאכה, והאיסור הוא בגוף המלאכה שהיא מלאכת איסור ולא בעצם הרווחת הממון.

והוציא את יסודו ממה שאמרו (שבת, שם) שלא ישכיר אדם כליו לנכרי בערב שבת, אבל ברביעי ובחמישי מותר. ובתוס' כתבו שאין האיסור משום שביתת כלים וכשיטת ב"ש שיש איסור שביתת כלים בשבת (והיינו שאסור להעמיד מצודה בערב שבת כדי שתצוד חיה או עוף בשבת, וכן אסור שמכונה של ישראל תפעל בשבת וכדו'), שא"כ מדוע ברביעי ובחמישי מותר והרי כליו עושים מלאכה בשבת, אלא דין זה הוא אף לשיטת ב"ה שאין איסור שביתת כלים והאיסור הוא משום שנראה כנוטל שכר שבת, ולכן האיסור הוא רק אם נותן לגוי בערב שבת, אבל ברביעי וחמישי הרי הוא כהבלעה ומותר.

והרי"ף לא הביא דין זה בהלכותיו, והבעל המאור (ז, א. מדפי הרי"ף) ביאר שהוא סבר שדין זה הוא דוקא לב"ש, ולכן לדין שפוסקים כב"ה מותר ליתן לנכרי כליו בערב שבת. והקשו עליו הר"ן והרא"ש שלפי ב"ש אין לחלק אם נותן לו ברביעי או בערב שבת.

א. שנינו (בבא מציעא נח, א), "השוכר את הפועל לשמור את הפרה לשמור את התינוק לשמור את הזרעים אין נותנים לו שכר שבת לפיכך אין אחריות שבת עליו, היה שכיר שבת שכיר חדש שכיר שנה שכיר שבוע נותנין לו שכר שבת לפיכך אחריות שבת עליו", והיינו שאם שכר פועל לשמור את הפרה האדומה שלא תפסל, או ששכר פועל כדי לשמור את התינוק בטהרה כדי שיהיה ראוי להביא מים טהורים בשביל להזות על הכהן השורף את עבודת הפרה, או לשמור את הזרעים של התבואה עבור קציר העומר, אם היה הפועל שכיר יום אין נותנין לו שכר עבור יום שבת, משום שאסור לשלם לפועל שכר שבת, ולכן אין אחריות שבת עליו אם אירע בה קלקול, לפי שביום השבת אינו חייב לשמור. אבל אם היה שכיר שבת או חודש, נותנין לו שכר שבת, כי מותר להבליע את שכר השבת בימים אחרים, ולכן אחריות שבת עליו.

וכן שנינו (כתובות סד, א) בדין מורדת שכל יום פוחתין לה מכתובתה, פוחתין לה אף ביום השבת, אבל הבעל שמרד על אשתו מוסיפין לה על כתובתה כל יום, אבל בשבת אין מוסיפין לה כיון שנראה כשכר שבת.

ובטעם האיסור כתב רש"י (כתובות, שם) שהוא גזירה משום מקח וממכר. ודין זה נפסק בשו"ע (או"ח שו, ד), והמ"ב (טז) הביא את דברי רש"י בטעם האיסור.

ב. והנה מרן הגר"ח מבריסק זצ"ל (שבת יט, א) כתב לחדש בגדר האיסור, שאין האיסור

וביאר הגר"ח את שיטת הרי"ף, שגדר האיסור של שכר שבת אינו משום הרווחת הממון אלא משום שעל ידי נטילת השכר הרי הוא כעושה מלאכת איסור, ולכן הוא דוקא במקום שיש "מלאכה", ולכן לב"ה שאין איסור שביטול כלים א"כ אין עליה שם מלאכה כלל ואין איסור להרויח על כליו בשבת, ורק לב"ש שיש איסור שביטול כלים א"כ יש שם מלאכה על כליו, ולכן יש לאסור משום שכר שבת (ואילו מצד עצם המלאכה יש להתיר כיון שהיא נעשית על ידי גוי), ובזה מובן שיטת הרי"ף שהשמיט דין זה, כיון שלב"ה שהלכה כמותן אין איסור של שכר שבת על ידי כליו.

וכבר כתב יסוד זה בס' חפץ ה' (שבת, שם. לבעל האור החיים), "אעפ"י שמוותר לשמור בשבת, כשבא ליטול שכר שבת בפירוש **עביד לההיא שמירה כמלאכה** ואיכא איסורא מדרבנן", ועיי"ש שביאר בדרך זו את דעת הרי"ף וכנ"ל.

ואף שמבואר שהמורד על אשתו אין מוסיפים לה בכתובה על יום השבת, אע"פ שאין שם מלאכה כלל, כתבו האחרונים שבאמת אינו שכר שבת אלא אמרו שהוא מיחזי כשכר שבת, ולדברי הגר"ח מובן החילוק בין שכר שבת למיחזי כשכר שבת, שאם הממון בא עבור פעולה הרי הוא שכר שבת, אבל אם אינו בא על פעולה מסוימת הרי זה רק מיחזי כשכר שבת.

וכ"כ הצפנת פענח (שבת ו, כה) והוכיח כן מדברי רש"י באיסור עשיית מלאכה בחולו של מועד, שרק אם נוטל שכר על המלאכה

היא מלאכת איסור, אבל בחינם אין עליה שם מלאכה.

ג. והאחרונים הוכיחו כדברי הגר"ח מדברי השו"ע (או"ח תקכו, ה) שכתב, "החופר קבר למת ב"ט שני, מותר לו ליטול שכר", וביאר בשער הציון שאף לשיטות שאסרו שכר שבת במקום מצוה, במת יש להתיר לכו"ע, כיון שעשאוהו כחול בשביל כבודו של מת, ממילא הוא כחול גם לענין קבלת שכר. ומבואר שאם המלאכה מותרת אין לאסור אף משום שכר שבת, וע"כ ששכר שבת אינו איסור בפ"ע אלא הוא תלוי במלאכה, וכשהתירו בפירוש את המלאכה גם מותר לקבל עליה שכר.

ועוד יש לדקדק כן מדברי הרמב"ם (שבת כג, כד) שכתב ענין הצלה מדליקה, "ואומר לאחרים בואו והצילו לכם, וכל אחד ואחד מציל מזון שהוא צריך לו או כלי אחד שמחזיק אפילו דבר גדול והרי הוא של מציל, ואם לא רצה המציל לקחתו ונתנו לבעליו מותר לו ליטול ממנו אחר השבת שכר עמלו ואין זה שכר שבת שהרי אין שם מלאכה ולא איסור שלא הוציאו אלא במקום מעורב". וכתב המגיד משנה שאין לדקדק מדבריו שכתב "שהרי אין שם מלאכה" ומשמע שאין כאן שכר שבת כיון שאין בכך מלאכה, שזה אינו כי אף במקום שאין כלל מלאכה יש איסור של שכר שבת, אלא כוונתו לומר שלא הוצרכו להתיר שום דבר איסור מפני הפסד הממון כדי שנאמר שיהיה אסור להציל לעצמו אלא רק לטובת המפסיד.

אמנם לדברי הגר"ח הוא מבואר באו"א, שכיון שהאיסור של שכר שבת הוא רק אם

האיסור הוא בהנאת הממון ולא בנטילת השכר, ודו"ק].

ה. ובה מובן מה שכתב המשנה ברורה (שו, כא) בשם החיי אדם, "ומה שנוהגים הסוחרים לשכור יהודי בערב שבת לשמור העגלות מן הגנבה הדבר קשה איך הסוחר עובר על לפני עור כיון שידוע שודאי יקבל שכר שבת, ולכן ראוי שיתנה עם השומר שישמור גם ביום ע"ש ובמו"ש איזה שעות ואז הוי כשכר שבת בהבלעה ושרי". ומבואר בדבריו שהאיסור של שכר שבת הוא על המקבל ולא על הנותן, אלא שהנותן עובר בלפני עור, והוא מבואר לפי יסודו של הגר"ח שעיקר האיסור הוא ב"נטילת השכר" שעל ידי נטילתו מלאכתו נעשית למלאכת איסור, ולכן המקבל עובר באיסור ולא הנותן, אלא שעובר בלפני עור, [אלא שצ"ע לפי דברי הגרא"ז מלצר שהאיסור הוא בהנאת הממון ולא בעצם נטילתו, א"כ צ"ע בגדר איסור לפני עור בכה"ג].

ו. ועוד יש להוכיח כדבריו ממה שכתבו הפוסקים לענין הבלעה, שצריך להבליע אף את השכירות ולא רק את השכר, ולכן אם שוכר פועל לשבת צריך שיעבוד קודם השבת או לאחריה כדי שהעבודה של שבת תהיה בהבלעה עם שאר ימי השבוע ולא די שיבליע לו את הכסף של שבת יחד עם הכסף של ימי החול, וע"כ שהאיסור הוא בעצם העבודה ולא רק בנטילת השכר.

ז. ועוד נחלקו הפוסקים לענין שכר שבת בדבר מצוה, וכגון לשלם לחזן או לבעל תוקע, שהשו"ע (או"ח תקפה, ה) כתב, "הנוטל שכר לתקוע שופר בר"ה, או כדי להתפלל או לתרגם בשבתות וי"ט, אינו

יש מלאכה, לכן כתב הרמב"ם שאין כאן משום שכר שבת כי בתחילה שהציל הרי הציל לעצמו, ורק אח"כ נתנו לבעליו ורוצה ליקח על זה שכר, ולכן אי אפשר להחשיב את מלאכתו למלאכה אסורה מפני שנוטל עליה ממון, כי כשהציל עשה זאת לצורך עצמו ואין עליה שם מלאכה.

ד. והגרא"ז מלצר זצ"ל (שם) ביאר בדרך זו מה שאמרו (עבודה זרה כו, א) שאסור ליילד עובדת כוכבים בשבת בשכר משום איבה אבל בחינם מותר, והוא משום שבחינם אין איבה שיכולה לומר לה שצריכה שכר לפרנסתה, אבל בשכר אם לא תיילד אותה יש חשש של איבה ולכן מותר ליילדה בשבת. וכתב הריטב"א שאע"פ שנוטלת ממנה ממון צריכה לזרוק אותו לים המלח כיון ששכר שבת אסור בהנאה.

וצ"ב מהו מקור דברי הריטב"א, ולכאורה הסברא נותנת שאם כל ההיתר ליילדה הוא בשביל השכר א"כ מדוע אסור לה להשתמש בכסף זה.

וביאר הגרא"ז מלצר זצ"ל עפ"י יסודו של הגר"ח, שהנה הקשו התוס' היאך התירו משום איבה איסור דאורייתא (של עוקר דבר מגידולו שהוא תולדה של גוזז), ותרצו שהיא יושבת על המשבר והוא כבר נעקר לצאת או שכלו לו חדשיו ופסק גידולו, וא"כ אין כאן איסור שבת אלא כל האיסור הוא שאם נוטל שכר על הפעולה גזרו רבנן שהיא מלאכת איסור, ולכן אף שהיא צריכה ליקח ממנה כסף כדי שיהיה היתר של איבה שהרי אסור ליילד גוי בחינם, אבל סבר הריטב"א שהכסף אסור בהנאה כי אם תשתמש בכסף נמצא שעשתה מלאכת איסור שבת [ואולי לדבריו

רואה מאותו שכר סימן ברכה", ומשמע שמותר. אמנם בהל' שבת (שו, ה) כתב, "אסור לשכור חזנים להתפלל בשבת, ויש מי שמתיר".

ומקור דין זה הוא מהמרדכי (כתובות, קפט) "פסק הרב ר' ברוך מכאן יש לי חשש על החזנים שמשכירים אותם להתפלל בשבת, והרב ר' שמואל אומר דאין איסור דהא נותנין לו שכר לקיים המצוה להתפלל".

אמנם עדיין צ"ע שאף שמותר לשלם לשליח ציבור כיון שהוא לצורך מצוה, אבל היאך מותר לחזן או לבעל תוקע עצמם ליטול שכר.

וביאר הגר"ח שאם גדר האיסור של שכר שבת הוא משום שהיא מלאכת איסור, א"כ במקום שעושה מצוה לא שייך לומר שהיא מלאכת איסור, ולכן סברו הראשונים שמותר ליטול שכר על מעשה מצוה.

ובזה אף מיושב מדוע לחזן והבעל תוקע עצמם מותר להם ליטול שכר, כי אין ההיתר רק ליתן להם ממון משום מצוה, אלא כיון שאין בכך מלאכת איסור מותר להם ליטול על כך שכר. ומסברא זו מותר אף לרופא ליטול שכר על עבודתו בשבת.

ובדרך נוספת יש לבאר את ההיתר של חזן ובעל תוקע ליטול ממון בשבת, כיון שאף שעושים כן לצורך אחרים אבל אף הם בעצמם צריכים לצאת ידי חובה, וכיון שהם עושים כן אף לצורך עצמם לא שייך לומר שהיא מלאכה, שהרי עושה לצורך עצמו, ורק שהמלאכה נעשית בשביל אחרים היא מוגדרת כמלאכה אסורה.

ח. **ויש** להביא מקור לדברי הגר"ח ממה שכתב בשו"ת נודע ביהודה (או"ח, כו) לענין תשלום על טבילה בשבת שיש להתיר משום שהוא לדבר מצוה, ועוד כתב "שהרי שכר העצים ודאי מותר דאטו מי שלוקח דבר מחבירו בשבת לא יפרע לו בחול וא"כ רשאי ליטול שכרו בהבלעה עם שכר העצים". ומבואר בדבריו (וכן הוא הסכמת כל הפוסקים) שאם מוכר לחבירו חפץ בשבת באופן המותר (וכמבואר בסימן שכד (סעיף ג) שאם רוצה לקנות בשבת יש לו לומר תן לי ביצים ורמונים ולא יזכיר דמים ומנין) אין בכך איסור של שכר שבת, ואע"פ שהמוכר מרויח על החפץ אינו מחויב למכור במחיר הקרן, וע"כ שגדר הדין הוא שאין איסור להרויח בשבת, ולכן אם מוכר חפץ ומרויח עליו אין בכך שום איסור, ורק אם עושה מלאכה או פעולה ומקבל עליה שכר גזרו רבנן שהיא מלאכת איסור, ולכן התיר הנוב"י לטבול בשבת, שהרי חלק מהתשלום על הטבילה הוא עבור שימוש בעצים, וכיון שמותר לבלן למכור לו את השימוש בעצים א"כ מתר לו אף ליקח ממון עבור הטבילה כיון שהוא בהבלעה [ועי' בארחות שבת שם, הערה קמט) שסברא זו שייכת רק בזמנים שהתשלום על דמי העצים היה ניכר בפ"ע].

ט. **ויש** עוד נפק"מ (עי' צפנת פענח הנ"ל) מדברי הגר"ח לענין שכר שבת על אי עשיה, וכגון שמקבל ממון על מה שאינו מדבר באמצע התפילה וכדו', או שמתחייב לו ממון על מה שאינו עושה מלאכה בשבת, שכיון שאין בזה מעשה לא שייך בכך איסור של שכר שבת, כי האיסור הוא דוקא במלאכה ולא כששותק.

ליהנות ממנו, ובביאור הלכה נקט שאף בדיעבד אסור לו ליהנות.

ואם נאמר שהשכר שבת הוא איסור בפ"ע יש לומר שאסרו אף בכה"ג (ועדיין צ"ע מדוע החמירו בשכר שבת יותר מהרבה איסורי שבת), אמנם לדברי הגר"ח שנטילת השכר מגדירה את המלאכה למלאכת איסור, א"כ אם נוטל את השכר לאחר עשיית המלאכה לא שייך לומר שהמלאכה נעשית מכוחו ובשבילו, [ובארחות שבת (פרק כב הערה קנד) דחו את דברי הגר"ח להלכה מכח קושיא זו ונקטו שאמר כן רק בדעת הרי"ף].

ואף בשו"ת מהרש"ג (ב, ס) כתב להתיר לאדם שיש לו זכות למקום בבית הכנסת ורוצה להשכירם לימים נוראים שאין בכך משום שכר שבת, כי רק על מלאכה יש איסור של שכר אבל אם הוא מרוויח בלא עשיית גופו אין בכך משום שכר שבת כי אין כאן "מלאכה" אסורה.

י. אמנם יש להקשות על יסודו של הגר"ח מדברי השו"ע (או"ח רמה, ו) שכתב, "אם אפו אינם יהודים בתנורו של ישראל בשבת על כרחו, ונתנו לו פת בשכר התנור, אסור ליהנות ממנו", והוא חידוש בדין שכר שבת שאע"פ שנתנו לו את השכר בע"כ אסור לו