

על הפרשה

מטות מסעי

מחשבה ומוסר



סוגיות ועיונים

אהרן קופמן
052-7624467
7624467@gmail.com

אשמח לקבל הערות והארות

מחשבה ומוסר

"איש כי ידור נדר לה' לא יחל דברו ככל היוצא מפיו יעשה" (ל, ג).

כתב והמשיל הסבא מקלם צ"ל, ידוע כי לרפאות מחלה, דרוש רופא היודע את חכמת הניתוח ומבין את מקור המחלה, ואם תהיה מחלה אשר מוכרחים לחפש רופא גדול ומומחה, כבר מעצם החיפוש נבין את גודל המחלה, וכמה שמבקשים רופא יותר גדול סימן ואות היא על המחלה שהיא יותר גדולה.

ומכאן יש לעזור, שאם נדרים שהאדם אוסר על עצמו, ולא התורה אסרה את הדבר, אלא רק אמרה בל יחל דברו, וצריכים ג' חכמים שיתירו את הנדר, ואף שאפשר להתיר את הנדר, בכל זאת אמרו חז"ל בעון נדרים בנים מתים, ורואים כמה אנשים נזהרים מנדרים כדי להינצל מעבירה זו. על אחת כמה וכמה איסור שהתורה אסרה בעצמה, ואף אחד אינו יכול להתיר איסור זה, זה סימן ואות כמה האיסור הוא גדול ותוקף עונו גדול מנשוא.

"איש כי ידור נדר לה'" (ל, ג).

מבואר בנדרים (ח, א), מנין שנשבעין לקיים את המצוה שנאמר נשבעתי ואקיימה לשמור משפטי צדקך. והקשו והלא מושבע ועומד מהר סיני, אלא הא קמשמע לן דשרי לאיניש לזרוזי נפשיה.

ולכאורה תמוה, הרי מאחר שהשבועה אינה יכולה לחול מחמת שמושבע ועומד מהר סיני, אם כן במה הוא מזרז את נפשו בשבועה זו.

ביאר מרן הסטייפלער צ"ל, שעל פי רוב חטאי האדם הם על ידי הוראת היתר בדרכים שונות, כי השוחד מעור את עיניו לומר על רע טוב, ויוצר ספיקות שבמקרה זה הדין שונה וכדומה. ולכן מועילה שבועתו לסתום לו את הדרך להוראת היתר, שאם לבבו יפנה להיות אומר מותר אם כן לפי דבריו אין הוא מושבע ועומד על זה מהר סיני ונמצא שחלה שבועתו וחייב לקיים הדבר מחמת שבועתו, ונמצא שהועילה השבועה להצילו מהוראת היתר ויש בה זירוז טוב.

"לא יחל דברו" (ל, ג).

מובא בכתובות (עז, ב) שרבי יהושע בן לוי רצה ליכנס לגן עדן, והקב"ה אמר שאם הוא לא נשאל על שבועתו בחייו יכול ליכנס.

וצריך ביאור מה חטא יש בזה שמתיר את שבועתו.

ביאר הסבא מקלם צ"ל בעמקות נפלאה, שההתקרבות בין בני אדם באה מאהבה, וטבע האדם לאהוב את הדבר שמשותף אליו. וכשהתורה ציותה לאהוב את ה', צריך להיות בהשתוות קצת אליו כדי שנוכל לאהוב אותו. וכמו שהארץ בספר תומר דבורה על ענין

ההשתוות לה' בכל דרכיו.

ואחת ממידותיו של הקב"ה היא הנאמנות, וכמו שכתוב (דברים ז, ט) "האל הנאמן" וביארו הרמב"ן והספורנו, שהוא קיים על ענין אחד ולא ישתנה, ולא ישוב דברו ריקם. וכפי מה שהאדם מרגיל את עצמו שלא יהיה שינוי במעשיו ובדיבוריו ויהיה נאמן למה שדיבר ועשה כך הוא משתווה קצת אליו יתברך, ועל ידי זה יבוא לאהבה את ה'.

ולכן הקב"ה אמר שאם רבי יהושע בן לוי נשאל על שבועתו אין הוא ראוי לגן עדן, משום שלישאל על השבועה הוא מצד חרטה על מה שדיבר ועשה, וחסר לו את ענין ההשתוות לה' שמידתו "אמת" בלא שינוי כלל.

"נקם נקמת בני ישראל מאת המדינים אחר תאסף אל עמך" (לא, ב).

כתוב בילקוט שמעוני (תשפה), הקדוש ברוך הוא אמר למשה נקום בעצמך והוא שולח לאחרים, אלא על ידי שנתגדל במדין אמר אינו בדין שאני מצר למי שעשו לי טובה, המשל אומר באר ששתית ממנו מים אל תזרוק בו אבן.

וצריך לבאר, הרי הקב"ה צוה אותו שינקום הוא בעצמו את נקמת בני ישראל במדין, ואיך דחה את מצות ה' עבור הכרת הטוב.

ביארו **בעלי המוסר** (אור יהל, שיחות מוסר) שמשה רבינו חידש כאן הלכה, שאם על פי מדת הכרת הטוב הוא לא יכול ללכת בעצמו ולהילחם בהם, על כרחך שצריך לבאר את דברי ה' בצורה אחרת, ומה שאמר לו נקום היינו על ידי אחרים, והרי זה ככל המדות שהתורה נדרשת בהם, כי לא יתכן שהקב"ה יצוה אותו שינקום בעצמו ויזרוק אבן לבור ששתה ממנו, ולכן שלח שליח על פי ציווי ה'.

"ושמע אישה ביום שמעו והחריש לה וקמו נדריה" (ל, ח).

דין הוא (כתובות עא, א) שאם אשה נדרה נזירות, ושמע בעלה ולא הפר לה, סברו רבי יוסי ורבי אלעזר שהוא נותן אצבע בין שיניה, לפיכך אם רצה הבעל להפר יפר, ואם אמר אי אפשי באשה נדרנית יוציא ויתן כתובה.

העיר מכאן **הסבא מקלם זצ"ל** עד היכן חובת האדם לדרוש טובת זולתו, ואף במה שנגד רצון זולתו.

שהרי האשה נדרה בנזירות מדעתה, אבל כיון שבעלה היה יכול להפר ולא דאג לה להפר לה בעל כרחה, קונסים אותו שיוציא ויתן כתובה, והיא תוכל לתבוע אותו על מה שלא הפר לה. ומכאן יש להתעורר עד כמה מוטל לדאוג לשני, אף בדברים שהשני מוטעה בהם, ועוד יתבע על כך בדין.

"אִישָׁה הַפֶּרֶם וְה' יִסְלַח לָהּ" (ל, ג).

אמרו חז"ל (נזיר כג, א), באשה שהפר לה בעלה והיא לא ידעה הכתוב מדבר, שהיא צריכה כפרה וסליחה. וכשהיה מגיע רבי עקיבא אצל פסוק זה היה בוכה, ומה מי שנתכוון לעלות בידו בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה טעון כפרה וסליחה, המתכוון לעלות בידו בשר חזיר ועלה בידו בשר חזיר על אחת כמה וכמה.

יש להעיר מדוע צריכים קל וחומר על נתכוון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר חזיר שצריך סליחה וכפרה, והלא ודאי שכן הוא, שהרי עבר על איסור מפורש בתורה.

ביאר זאת **המשגיח הגר"ל חסמן זצ"ל**, שכל תכלית ידיעת השכר והעונש הוא רק כדי שיראה ויבין ממתן השכר את ענין רצון ה' בזה, וכן להיפך בהודעת העונש על העבירה ידע עד כמה הוא נגד רצונו יתברך. ואף שהאדם הפשוט מחשב את השכר והעונש עצמם, אבל מי שעוסק לשמה אין השכר והעונש עצמם סיבה לעשייתו, אלא זה רק סימן אצלו מהו רצון ה'. ולכן רבי עקיבא דרש קל וחומר על הכוונה של העבירה, כי הרי תכלית ידיעת העונש הוא רק כדי לדעת כמה יתרחק מרצון ה', ועל זה שייך קל וחומר שאם עלה בידו בשר חזיר אף בלא הידיעה אם עבר בזה על איסור או לא, ודאי שצריך כפרה על הכוונה, כי התרחק מרצון ה' עוד יותר.

"נָקָם נִקְמַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֵת הַמְּדִינִים אַחֵר תֹּאסֹף אֶל עַמִּיךָ" (לא, ב).

אמרו חז"ל (רבה, ה) זה שאמר הכתוב "לא יגרע מצדיק עיניו", שאין הקדוש ברוך הוא מונע מן הצדיק מה שרוצה בעינו, ללמדך שמה שמתאוה לראות בנקמת מדין קודם שימות והיה מבקש מן הקדוש ברוך הוא שיראה בעיניו.

המשיל על כך **המגיד מדובנא זצ"ל** משל נפלא, לעשיר שבנו היה חומד ומתאוה לשתות יין והיה עוסק בשכרות כל היום, והיה זה לצער גדול לאביו. יום אחד בא חכם לעיר והלך העשיר לדבר עמו אם יש לו עצה או תרופה לבנו, והבטיח לו החכם כי הוא יכול לפעול שבנו ישנא את כל המשקאות המשכרים.

והחכם פגש את הנער ועשה לו מה שעשה, ואמר לאביו שמעכשיו ואילך בנו שונא את כל המשקאות. ולמרות הבטחות החכם עדיין חשש האב להכניס לביתו יין ושאר משקים. אך כעבור תקופה, ניסה האב את בנו ואמר לו ללכת להביא יין מהחנות, הלך הנער ומיד שנכנס לחנות התחיל לשבור את כלי היין מחמת שלא היה יכול לסבול ריח זה.

רץ בעל החנות לאביו והתחיל לספר לו מה עשה לו בנו. מיד כששמע האב התחיל לשמוח ואמר לבצל החנות, אני אשלם לך את כל ההיזק, אבל עדיין ראוי אני לשמוח כי עכשיו נתברר לי עד כמה הגיעה השנאה של בני ליין.

וכן הוא הנמשל, משה רבינו התאוה לראות נקמת מדין, רק כדי שיתברר לו אם בני ישראל

שונאים אותם באמת, או שעדיין יש בלבם קצת מן התאוה, כי אז גם אם ילכו להילחם ילכו ברפיון ידים, וכאשר ירא בעיניו את אכזריות הלוחמים, זה יהיה לאות ולמופת עד כמה גברה שנאתם למדין.

"נקם נקמת בני ישראל מאת המדינים" (לא, ב).

אמרו חז"ל, הקדוש ברוך הוא אמר נקמת בני ישראל, ומשה אמר נקמת ה', אמר להם הקדוש ברוך הוא דין שלכם אני מבקש שגרמו לי להזיק אתכם, ומשה אמר אם היינו ערלים לא היו רודפים אחרינו, אלא בשביל תורתך ומצותיך שנתת לנו, הלכך הנקמה שלך היא, לכך נאמר נקמת ה' שלשה פעמים.

ביאר זאת המגיד מדובנא זצ"ל כדרכו במשל, איש עני הציג בפני עשיר את מרכולתו, כלי זכוכית, כדי למוכרם לו. בשעה שהיו כלי הזכוכית מונחים על שולחנו של העשיר, עבר אחד ממשרתיו, נתקל בשולחן ונפלו כלי הזכוכית על הרצפה ונשברו. העני תהה באותה שעה כיצד ינהג העשיר, האם יראה זאת כאחריותו ויפצה את העני על הנזק, או שמא יפול ההפסד על העני. בעודו עומד ותוהה נכנס העשיר והתריס כלפי המשרת, איזה הפסד גרמת לרוכל זה, אמר העני בלבו: אמנם קוצץ בעל הבית על המשרת בגללי, אבל מדבריו עולה שאני הוא המפסיד.

כך גם הדבר כאן, הואיל והקב"ה אמר למשה "נקום נקמת בני ישראל", נמצא שגם אם ביקש הקב"ה לנקום את סבלם של בני ישראל, מכל מקום מדבריו משמע שדן הוא את ישראל כחוטאים, ולכן חטא המדינים הוא כלפי בני ישראל, אך משה רבינו טען, לא כן הדבר, אלא יש לדון את בני ישראל כאנוסים, ונמצא שחטא המדינים הוא כלפי הקב"ה בלבד.

הוסיף על כך הגאון ר' שמעון משה דיסקין זצ"ל לבאר שזה היה הויכוח בין משה רבינו לבני ישראל על שהשאירו את בנות מדין ולא הרגום. שהרי מה שנתחייבו בהריגה הוא מדין תקלה וכדינה של בהמה הנרבעת (עי' ברמב"ן), אולם אין הדבר אמור אלא אם נדון את בני ישראל כחוטאים, א"כ נמצא שבנות מדין גרמו להם תקלה, אך אם נדון אותם כאנוסים, נמצא שלא גרמו להם בנות מדין שום תקלה.

לכן, כאשר שמעו בני ישראל ממשה כי מטרת המלחמה היא "לתת נקמת ה'", הבינו כי דינם כאנוסים, וא"כ אין להרוג את בנות מדין משום תקלה. אבל משה רבינו ששמע מאת הקב"ה "נקום נקמת בני ישראל" הבין כי בשמים מתייחסים לבני ישראל כחוטאים שהוכשלו ע"י בנות מדין, אם כן יש להרגן מצד שהיו תקלה.

"זאת בלעם בן בעור הרגו בחרב" (לא, ח).

ביאר רש"י, בחרב הוא בא על ישראל, והחליף אומנתו באומנותם, שאין נושעים אלא בפיהם על ידי תפלה ובקשה, ובא הוא ותפש אומנותם לקללם בפיו. אף הם באו עליו והחליפו

אומנותם באומנות האומות, שבאין בחרב, שנאמר ועל חרבך תחיה.

כתב בספר "נפש הגר" ביאור נפלא, בכל מקום בתורה שישאל הורגים בחרב כתוב "לפי חרב" וכגון "ואת חמור ואת שכם בנו הרגו לפי חרב" (בראשית לד, כו), "ויכהו ישראל לפי חרב" (דברים יג, טז), וכן בעוד הרבה מקומות. אולם כשאומות העולם הורגים כתוב "בחרב" וכגון "פן בחרב אצא לקראתך" (במדבר כ, יח).

והחילוק הוא כפי שביארו בבבא בתרא (קכג, א) על הפסוק "אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי" שזה היה על ידי כח התפילה, ולכן אצל ישראל שהם הורגים בחרב על ידי כח תפילתם כתוב בכל מקום "לפי חרב", משא"כ אצל אומות העולם שהם הורגים בחרב בלבד. ולפי זה מובן מדוע רש"י הוצרך להביא את דברי המדרש הנ"ל, כי כתוב בפסוק שהרגו את בלעם "בחרב", ולכן פירש שכאן הם החליפו ותפסו את אומנותו ולכן הרגו אותו בחרב ממש כאומות העולם.

וכן מדוקדק בדברי רש"י בפרשת בחוקותי על הפסוק "ונפלו לפניכם לחרב", וכתב רש"י איש בחרב רעהו. וטרחו מפרשי רש"י לבאר מה הכריחו לפרש שהם הרגו אחד את חבריו. אולם לפי הדברים הנ"ל מבואר היטב, שהרי כתבו "לחרב" ואילו אם ישראל היו הורגים אותם היה צריך לכתוב "לפי חרב", ומכאן למד רש"י שהם הרגו אחד את חבריו ולכן כתוב "לחרב".

"אך את הזהב ואת הכסף וגו' כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר" (לא, כא - כב).

וכתב רש"י, אך את הזהב - לומר שצריך להעביר חלודה שלו קודם שיגעילנו, וזהו לשון אך, שלא יהא שם חלודה, אך המתכת יהיה כמות שהוא.

אמר על כך החפץ חיים זצ"ל, כמו בטהרת הכלים שצריך לנקות את הכלי, לשפשפו ולהסיר ממנו את החלודה ורק אחר כך להגעילנו. ודבר שתשמישו על ידי האור צריכים להעבירו באש, ודבר שתשמישו ברותחים, הכשרו ברותחים.

כן צריכה להיות טהרת בני האדם מטומאתם, ראשית צריך להעביר את החלודה של העוונות על ידי תשובה וחרטה על העבר, ואחר כך צריך להשגיח שעיקר התשובה תהיה באותו מצב כמו החטא, ואם חטא באש על ידי התלהבות, צריכה התשובה להיות גם כן בהתלהבות, ובדבר שנכשל בו עצמו צריך לתקן.

"כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר" (לא, כג).

אמרו חז"ל (אבות ו, א), כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה וכו' ומכשרתו להיות צדיק, ומרחקתו מן החטא ומקרבתו לידי זכות.

ביאר הגאון ר' חיים מוואליץ זצ"ל, "כי האדם כשרוצה להתדבק בהקב"ה במדריגה עליונה, צריך מתחילה לסור מהרע אשר נתפגל בגיעולי יצרו, וכדמיון כלי איסור אם לא יגעילנה להפליט האיסור שבלעה, אם יבשל הנזיד בה יאסר, אך הכלי באש יובא ויגעילנה תחלה

ויכשירה ואח"כ יבשל מאכליו בה, כן הלב הטמא כל אשר יתנו בתוכו יטמא, ואך אש התורה מכשיר את הנפש להתם חטאת ולהסר פשע כי הלא כה דברי כאש".

והוסיף לבאר את החילוק שאמרו חז"ל (סוטה כא, א) בין תורה למצוות, "תורה בעידנא דעסיק בה מגנא ומצלא, בעידנא דלא עסיק בה אגוני מגנא אצולי לא מצלא, מצוה בין בעידנא דעסיק בה בין בעידנא דלא עסיק בה אגוני מגנא אצולי לא מצלא", והמשיל זאת לרופא שיכול בנקל ליתן שמירות ואזהרות במאכל וכדו' לאדם בריא שלא יחלה, וזה הרפואה שיש במצוה, כי המצוה מגינה עליו בשעה שעוסק בה, אבל התורה היא יותר גדולה, וכמו מי שהוא כבר חולה והוא מסוכן מאוד וצריך לרופא בקי להשתדל מאוד להצילו ולרפאהו מבלי רדת שחת, כן התורה לבד אשר מגינה שלא יחטא האדם, היא גם מצילתו אחר שחטא, ומכשרתו להיות צדיק ולשוב בתשובה, כי היא מכלה את הרע.

"והייתם נקים מה' ומישראל" (לב, כב).

כתב בשו"ת חתם סופר (ליקוטים ו, נט), ודע בני ותלמידי, כי כל ימי הייתי מצטער על המקרא הזה "והייתם נקים מה' ומישראל". וב' חובות אלו נקיות מה' יתב' והנקיות מישראל עמו הם שני רוכבים צמודים על גבנו, ויותר אפשרי לצאת ידי החוב הראשון היינו ידי שמים יותר הרבה ויותר מלצאת ידי הבריות, כי הם חושבים מחשבות זרות ונושאים ונותנים מוזרי' בלבנה. ועונשו יותר קשה מאד מאד עד לאין מספר ממי שאינו יוצא ידי שמים ח"ו, והוא מש"ס ס"פ יה"כ בענין חלול ה' דאין לו כפרה כלל וכו'.

ואני הרהרתי כמה פעמים אם אפשר שקיים אדם בעולם מקרא זה על מתכונתו, ואולי על זה כייל שלמה המלך ע"ה אין אדם צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, רצונו לומר שאפי' בעשייתו כל טוב א"א שלא יחטא עכ"פ באופן השני הנ"ל ביציאת ידי הבריות.

"והייתם נקים מה' ומישראל" (לב, כב).

"אין התורם נכנס לא בפרגוד חפות ולא במנעל ולא בסנדל ולא בתפילין ולא בקמיע, שמא יעני ויאמרו מעון הלשכה העני או שמא יעשיר ויאמרו מתרומת הלשכה העשיר, לפי שאדם צריך לצאת ידי הבריות כדרך שצריך לצאת ידי המקום שנאמר והייתם נקים מה' ומישראל". (שקלים ג, ב).

עורר המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל (דעת תורה פ' צו), הנה ביארו המפרשים שאסור ליכנס עם תפילין שמא יאמרו התיר התפר ונתן בתוכן מעות. ולכאורה האם ימצא באמת שוטה אשר יגיד כזאת שגם התיר התפר לתת בתוכו המעות, אלא כי הענין הוא, ש"והייתם נקים" אינו מדבר על חשד בגברא, כי אם על ענין של נקיות בגוף המעשה עצמו, שגוף המעשה יהיה נקי, ולכן צריך להתרחק מכל אבק של אבק של חשד, שאם לא כן כבר המעשה אינו בכלל "נקי".

"ונבח הלך וילכד את קנת ואת בנתיה ויקרא לה נבח בשמו" (לב, מב).

אמרו חז"ל (פסיקתא) מלמד שלא עמד לה אותו השם.

כתב הרש"ד הירש זצ"ל, הנה נובח ביקש להנציח את עצמו בשם העיר ובנותיה, אך שם העיר לא נתקיים ונובח לא השיג את מבוקשו. ושמא יש בכך משום גערה קלה בנובח, שהוא ביקש להציב לעצמו מזכרת עד במבנים של עץ ואבן, אולם לא זו דרכו של יהודי אמיתי המבקש להנציח את עצמו עלי אדמות, כי רק בעלילות גדולות של הרוח, בנאמנות מוסרית לחובה ובתוכן הכללי של חיים אציליים - רק באלה ייזכר שמו לדורות.

"אלה מסעי בני ישראל אשר יצאו מארץ מצרים" (לג, א).

כתב רש"י, למה נכתבו המסעות הללו, להודיע חסדיו של מקום, שאעפ"י שגזר עליהם לטלטלם ולהניעם במדבר, לא תאמר שהיו נעים ומטולטלים ממסע למסע כל ארבעים שנה ולא היתה להם מנוחה וכו', נמצא שכל שמנה ושלשים שנה לא נסעו אלא עשרים מסעות.

באופן נוסף ביאר הסבא מקלם זצ"ל, שבהנאה גשמית התכלית נגמרת רק כשבא לתכליתו, וכגון מי שנוסע לאיזה מקום, התכלית היא רק כשהוא מגיע לאותו מקום, אבל הנסיעה עד לאותו מקום אינה כלום.

אמנם לא כן ברוחניות ועבודת ה', שכל הכנה והכנה היא חובה בפני עצמה אף בלא הגמר, והיא עצמה ג"כ תכלית.

ולכן כתבה התורה את המסעות, להורות כי אע"פ שכל המסעות היו כדי להגיע לתכלית האחרונה שהיא לבוא לארץ ישראל, אבל כל נסיעה ונסיעה היה לה גם תכלית בפני עצמה.

"אלה מסעי בני ישראל" (לג, א).

ביאר הרמב"ם (מורה הנבוכים ג, נ) את אריכות התורה בכל סדר המסעות, שהוא מפני שכל המופתים אינם אמתיים רק מי שראם, אך לעתיד ישוב זכרם ספור, ואפשר שיכזיבם השומע, וידוע שאי אפשר להיות וגם לא יצויר שיהיה מופת עומד קיים לדורות לבני אדם כולם, וממופתי התורה מן הגדולים שבהם, עמוד ישראל במדבר ארבעים שנה והמצא בו המן בכל יום, והמדבר ההוא כמו שזכר הכתוב, נחש שרף ועקרב וצמאון אשר אין מים, והם מקומות רחוקים מאד מן הישוב, בלתי טבעיים לאדם, לא מקום זרע ותאנה וגפן ורמון ומים אין לשותות, ואמר בהם גם כן ארץ לא עבר בה איש ולא ישב אדם שם, וכתוב בתורה לחם לא אכלתם ויין ושכר לא שתיתם, ואלו כלם מופתים גדולים גלויים נראים.

וכאשר ידע השם יתעלה שאפשר לפקפק באלו המופתים בעתיד, כמו שמפקפקין בשאר הספורים, ויחשב שעמידתם היתה במדבר קרוב מן הישוב שאפשר לאדם לעמוד בו, כאלו המדברות ששוכנים בהם הערביים היום, או שהם מקומות שאפשר לחרוש בהם ולזרוע ולקצור, או להזון באחד הצמחים אשר היו שם, או שמטבע המן לרדת במקומות ההם תמיד,

או שיש במקומות ההם בארות מים, ומפני זה הסיר המחשבות ההם כלם, וחזק עניני אלו המופתים כלם בבאור המסעות ההם, שיראו אותם הבאים וידעו גודל המופת, בעמוד מין האדם במקומות ההם ארבעים שנה.

הוסיף **הסבא מקלם זצ"ל**, שעד היום נשארו שמותם של החניות כשמותם אשר כתובים בתורה, ומתוך כך אפשר להרגיש בחוש ממש את יציאת מצרים ומסעות עם ישראל במדבר.

"והורשתם את הארץ וישבתם בה כי לכם נתתי את הארץ לרשת אתה" (לג, נג).

כתב רש"י, והורשתם אותה מיושביה ואז וישבתם בה, תוכלו להתקיים בה, ואם לאו לא תוכלו להתקיים בה.

עורר **המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל**, כשנתבונן מהם הדברים שהזהירה עליהם התורה ביותר, נראה שעיקר האזהרה היתה שלא יתערבו בגוים וילמדו ממעשיהם, וכבר תיכף ברדת משה מהר סיני הזהיר את בני ישראל "השמר לך פן תכרות ברית ליושב הארץ" ועוד בהרבה מקומות.

וצריך ליתן טעם מדוע התורה לא הזהירה את האדם מהיצר הרע הטמון בתוכו, שצריך להיזהר ממנו ולא לפנות אחריו, ומדוע תמיד האזהרות הם על ההרחקה מהסביבה הרעה.

למד מכאן המשגיח **זצ"ל**, שעל היצר הרע של הסביבה אין דרך איך להילחם בו אלא אך ורק לברוח ממנו, ולכן הצריכה התורה להזהיר על זה באזהרות חמורות לבל יעזו להתקרב אל הגויים, מה שאין כן היצר הרע הפנימי אצל כל אדם ואדם יש דרך וצורה איך להילחם בו ולהדריכו בדרך הישרה, ולכן לא היו צריכים להרבות באזהרות על כך.

וכבר כתב הרמב"ם (דעות ו, א) שדרך ברייתו של אדם להיות נמשך אחר רעיו וחבריו, ולפיכך צריך אדם להתחבר לצדיקים ולישב אצל החכמים תמיד כדי שילמוד ממעשיהם, ויתרחק מן הרשעים ההולכים בחשך כדי שלא ילמוד ממעשיהם.

"והיה אשר תותירו מהם לשכים בעיניכם ולצנינים בצדיכם וצררו אתכם על הארץ אשר אתם יושבים בה" (לג, נה).

פירש **הרמב"ן**, "לשכים בעיניכם" להטעות אתכם ולא תראו ולא תבינו, כמו כי השחד יעור פקחים וכן ולפני עור לא תתן מכשול. על דעת רבותינו יאמר כי ינקרו עיניכם להטעות אתכם ולא תראו ולא תבינו, וילמדו אתכם בכל תועבותיהם ולעבוד את אלהיהם וכו' ואחר שיהיו שכים בעיניכם ויטעו אתכם לשוב מאחרי, יהיו "צנינים בצדיכם" שיכאיבו ויצערו אתכם לשלול ולבזז אתכם, ואחר כך "וצררו אתכם" שילחמו בכם ויביאו אתכם במצור.

אמר על כך **המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל**, שמכאן יתבאר לנו סוד גדול שיפיץ אור על כל סוד הגלות וחיי ישראל בין העמים, שהנגישות והפורעניות היו פוגעות בהן אחרי תקופות של התבוללות ו"אהבה".

מתחילה היו באים לידי אחוה ומתוך כך לידי שווי זכויות, ואחרי כן היה בא על ישראל מבול של צרות ופורעניות. כי זהו בטבע של כל אומה שהיא רוצה שיתבוללו בה המעוטים, ולזאת נותנים להם זכויות אזרח, שעל ידם אפשר להביאם לידי התבוללות, מה שאי אפשר בשום אופן על ידי נגישות, אבל לאחר זמן שזה לא מצליח לגמרי, הם מתחילים להילחם בהם.

וכן מתנהג היצר הרע שהוא השונא הגדול של האדם, וכדברי חובות הלבבות (יחוד המעשה, ה) "בן אדם, ראוי לך לדעת, כי השונא הגדול שיש לך בעולם הוא יצרן הנמסך בכוחות נפשך והמעורב במזג רוחך, והמשתתף עמך בהנהגת חושיך הגופניים והרוחניים, המושל בסודות נפשך וצפון חובך, בעל עצתך בכל תנועותיך הנראות והנסתרות, שתהינה ברצונך, האורב לעתות פשיעתך, ואתה ישן לו והוא ער לך, ואתה מתעלם ממנו והוא אינו מתעלם ממך, לבש לך בגדי הידידות ועדה עדי האהבה לך, ונכנס בכלל נאמניך ואנשי עצתך וסגולת אוהביך, רץ אל רצונך בנראה מרמיזותיו וקריצותיו, והוא מורה אותך בחציו הממיתים לשרשך מארץ חיים".

ומבואר בדבריו, שסוד היצר הוא דוקא באופן זה שהוא מכוסה ובלתי גלוי, שהוא מתלבש בגדי אהבה ואין ביכולת האדם להרגיש בו כלל, ובאמת הוא ה"שונא הגדול שיש לך בעולם". וכדברי חז"ל ש"אין אדם עובר עבירה אלא א"כ נכנס בו רוח שטות", שאילו היה האדם רואה את היצר בגלוי לא היה חוטא כלל, וכל סוד היצר וגודל סכנתו הוא בזה שמשים עצמו כאוהב, ומענג ומהנהג ונותן לאדם כל העוה"ז, ובזה הוא מעורר עיניו, כי השחד יעור, והאדם נעשה עור ומשוחד עד שנדמה לו שהיצר הוא אוהבו הכי גדול. אבל אחר כך הוא מתהפך ונהיה לאויב נורא המשטיין ומקטרג ויורד ונוטל את הנשמה. ומהנהגה של "לשכים בעיניכם", יוצאת ההנהגה של "לצנינים בצדיכם".

"והקרייתם לכם ערים ערי מקלט תהינה לכם ונס שמה רצח מכה נפש בשגה" (לה, יא).

כתב הסבא מקלם זצ"ל (חכמה ומוסר ב, כא), מצינו שהזהירה התורה בהטבת הבריות גם לרוצחים להכין להם ערי מקלט, כמו שאמרו (במכות י, א) יודע ה' משה רבינו ע"ה שאין קולטות עד שיבדילו גם בארץ ישראל אלא אמר אקדים עצמי לדבר מצוה, ואמרו שם, מזרחה שמש הזרח להם שמש לרוצחים. ואמרו (בראשית רבה, פד) מפני מה זכה ראובן להתחיל בהצלה מפני שפתח בהצלה, "וישמע ראובן ויצלחו" וגו'. הרי שגם ברוצחים מצוה גדולה ורבה להטיב להם. וגם ברוצחים במזיד אמרו (סנהדרין צט, א) ושפטו העדה והצילו העדה, לחפש להם זכות.

ומה נואלו בני אדם שכשיראו איזה אדם עובר עבירה מתגברים בשנאתם עד לירד לחייו ושלא להחיותו, וכשחוק יחשב להם להחיותו. ולא כן דרך התורה.

ובאמת האדם כשקובע עצמו באיזה ענין, מתרפה הוא בענין אחר. למשל, מי שעוסק בחזוק התורה מתרפה בענין האהבה והטבה לבריות, כי השכל שלנו דל הוא להקיף כל הפרטים

במשקל השווה, ועל כן עלינו להתחזק בזה הרבה להטיב מדותינו וטוב לנו.

"והקרייתם לכם ערים ערי מקלט תהיינה לכם ונס שמה רצח מכה נפש בשגגה" (לה, יא).

דרשו חז"ל (מכות ט, ב) על הפסוק "תכין לך הדרך" (דברים יט, ג) שהיו מעמידים עמודים על צדי הדרכים שמסומן עליהם את הדרך לעיר מקלט כדי שלא יתעה הרוצח. ולכאורה יש להקשות מדוע החוטא נשכר, והלא בעולי רגלים כתוב "לשכנו תדרשו ובאתם שמה" (דברים יב, ה) שצריך לדרוש ולשאל עוברי דרכים את הדרך לירושלים [ע' שם ברמב"ן]. ואם כן מדוע רק החוטא מרויח שדרכו מוכנה.

תירץ זאת הגאון ר' יצחק ולדשיין זצ"ל (מתלמידי נובהרדוק) באופן נפלא, שאין כוונת התורה כלל לטובת הרוצח, אלא הוא משום טובת החינוך, שאם יתעה ויכנס לעיר לשאול איפה הדרך לערי מקלט, מתוך כך יתפרסם שיהודי אחד הרג את חבירו ויעשה רושם רע על נפש הילדים, שצריך להיות ענין הרציחה רחוק מהם עד שלא יעלה על ציורם שיתכן שיקרה כזאת בישראל. אבל בעולי רגלים צותה התורה "לשכנו תדרשו" בדוקא, כי על ידי הדרישה מתפרסם בעיר שהולכים לירושלים לרגל ויעשה רושם טוב על הילדים, שיתחדש בקרבם תשוקה לעשות גם כן כמותם.

"ואם בפתע בלא איבה הדפו או השליך עליו כל כלי בלא צדיה" (לה, כב).

עורר הגאון ר' מאיר רובמן זצ"ל, הנה אדם זה הרג את חבירו בשגגה ממש, שהרי התורה כותבת כן, ועל כרחק שכך היה באמת, שלא התכוון במזיד כלל, ומפני כך הוא צריך לילך לעיר מקלט, ולפעמים יצטרך לישב שם כל ימי חייו. ויש לבאר מדוע יש להחמיר בו כל כך, והרי סוף סוף היה שוגג.

אלא הענין הוא "גם בלא דעת נפש לא טוב" (משלי יט, ב), והיינו אם אדם עושה רע אפילו בלא דעת, סימן שהנפש לא טוב, הבלי דעת אצל האדם בא מחוסר זהירות וחוסר הרגשה בכאב והנזק של השני, והראיה לכך, שבדרך כלל האבן נופלת על ראשו של השני ולא על ראשו של עצמו, ולכאורה מדוע זה כך, והרי אינו עושה בכוונה, אלא זה מוכיח שעל עצמו הוא נזהר יותר.

ואת זה התורה תובעת מהאדם "ואהבת לרעך כמוך", כמוך ממש בלי חילוקים, ואם קורה יותר שאדם מזיק את חבירו בלי כוונה יותר מאשר את עצמו, חסר לו באהבת חבירו, ובאמת אינו נזהר על חבירו כמו שנזהר על עצמו, ולכן צריך כפרה אף על שוגג.

"וישב בה עד מות הכהן הגדול" (לה, כה).

מבואר במכות (יא, א) שאמותיהן של כהנים מספקות להם מחיה וכסות כדי שלא יתפללו על בניהם שימותו.

כתב הגאון ר' בן ציון ברוק זצ"ל, יש להתבונן ולהתפעל מדבר זה מהו כוחה של תפילה, שהרי מצד אחד עומד הכהן גדול, שהוא האיש הנבדל והמובחר מכל שבט לוי, ורק לו ניתן רשות להיכנס פעם אחת בשנה לפני ולפנים, וכל ישראל מצפים לתפילתו שיכפר על עוונותיהם. ומצד שני עומד הרוצח בשגגה, וכמבואר בחז"ל שאין מגלגלין חובה אלא על ידי חייב, וקראו לו רשע.

ואם נעמיד את התפילות של שניהם, תפילתו של הרוצח תתקבל והכהן ימות, כיון שהיה לו לכהן לבקש רחמים על דורו, ויש עליו תביעה דקה שלא התפלל בכל כוחו שלא יהיה מעשה רצח זה, ולכן תפילתו של הרוצח הנתעב הזה תתקבל.

למדנו מכך מהי כוחה של תפילה, שאם הכהן היה מבקש רחמים לא היה קורה כזה מעשה. ועוד יותר, שאף אם הרוצח יתפלל שהכהן ימות תפילתו תתקבל, וצריך לזון אותו במזון וכסות כדי שלא יתפלל.

"כי בעיר מקלטו ישב עד מות הכהן הגדול" (לה, כח).

אמרו חז"ל (מכות ב, ו) אימותיהן של כהנים מספקות להן מחיה וכסות כדי שלא יתפללו על בניהם שימותו.

עוררו על כך בעלי המוסר, הרי הרוצח בשוגג עקר את חייו ממקומו לגמרי, עזב את ביתו, את שכונתו ומכריו, הפסיד מקום עבודתו, והוא יושב בעיר מקלט מנודה מכל משפחתו וחבריו, ואין לו עצה איך להימלט ממקום זה, רק על ידי מיתת הכהן הגדול, ולכך כל משאלת לבו ועבור כך הוא נושא את עינו ומתפלל להקב"ה, שיוכל לצאת ממקום זה.

והנה לפתע נכנסת אשה ומגישה לו "סנדוויצים" ועוגיות, וגם "סוודרים" ושאר מלבושים הצריכין לו, ובעבור כל זה אינה מבקשת תמורה אלא שלא יתפלל על בנה שימות - וכפי הנראה אכן היא מצליחה לשכנע אותו.

והוא פלא עצום, אדם שמספקים לו אוכל ומלבושים, שוכח הוא מכל צעריו, וכל משאלותיו לחירות נשכחו ממנו, והוא אינו עסוק אלא בעינוגי מאכל וכו'.

אבל כשנתבונן נראה אם אנו מתנהגים אחרת ממנו.

הרי אנו שרויים בגלות המרה, שהחושך יכסה ארץ ועיר האלוקים מושפלת עד שאול תחתיה, ובתקופות שיש צרות ומכאובים אנו זועקים ומבקשים על הגאולה, אך בתקופה שבאופן כללי אנחנו "מסודרים" מעט, יש פרנסה, ויש תורה, ופחות או יותר "הכל בסדר", שוב התפילה על בנין בית המקדש היא כמצות אנשים מלומדה.

וזה מחמת שיש לנו קצת "סנדוויצים" ועוגיות, ואנו שוכחים כי העיקר חסר, וגם מה שאנו מקיימים הריהו כאין וכאפס לעומת מה שהיה כשבית המקדש היה קיים, ואנחנו בדיוק כמו תושבי העיר מקלט, אשר זונחים הכל בעבור מעט מעדנים שאמא של הכהן גדול היתה מביאה

להם.

"ולא תחניפו את הארץ" (לה, לג).

יש מן הראשונים שלמדו מפסוק זה שהוא איסור מן התורה של חנופה. וכתב החפץ חיים (פתיחה, לאוין) שעוון זה מצוי מאוד, כשאחד מספר בגנות חבירו, והשומע אף שמכיר שדבר זה שדיבר על חבירו שלא מן הדין הוא, אף על פי כן הוא גם כן מנענע ראשו לדבר זה, ומוסיף איזה תיבות לפגם, מפני שהמספר לפעמים הוא בעל בית חשוב וכדומה שיש לו ממנו טובות או שירא שיחזיקו אותו לאינו חכם וכדומה, ועל כן יסיתנו היצר מפני הדחק שיסכים גם הוא לזה.

הגאון ר' ראובן דב דסלר זצ"ל כותב במכתב לבנו, "לא אוכל להעלים עין מלהעירך ע"ד הנחיצות לשמור את עצמך לבלתי היכשל בפח של חנופה. מנהג העולם שמחניפים בכל מיני בטלות, בבטלות המציאות ממש, לאנשי ההון כמו לעגלי מסכה, לאילי זהב וכסף, כאילו היה בידם כוח השפעה למעלה מהטבע, האדם משפיל את עצמו כ"כ לעומתם כאילו מראה באצבע על רצונו לזכות למצוא לכל הפחות מעט מן החן בעיני עגל הזהב הלזה, פן יצלח בידו להטות לבב העגל שיאציל לו חלק קטן מזנב זהבו. הן באמת לאמיתו איננה מדה טובה ולא מדרכי החסידות, אך גם זולת זה, הלא העגל הלז לא יעלה על דעתו כלל להאציל משלו על אחרים אף כחצי שער.

"ולא תטמא את הארץ אשר אתם יושבים בה אשר אני שכן בתוכה" (לה, לד).

הטור (או"ח, רח) הביא את שיטת רבינו יונה שאין לומר בברכת על המחיה את התיבות "ונאכל מפריה ונשבע מטובה" משום שאין לחמוד את הארץ בשביל פריה וטובה אלא רק כדי לקיים את המצוות התלויות בה.

וכתב על זה **הב"ח**, "תימה, הלא קדושת הארץ הנשפעת בה מקדושת הארץ העליונה היא נשפעת גם בפירותיה שיונקים מקדושת השכינה השוכנת בקרב הארץ, כי על כן הזהיר ואמר בסוף פרשת מסעי "ולא תטמא את הארץ אשר אתם יושבים בה אשר אני שוכן בתוכה כי אני ה' שוכן בתוך בני ישראל", ואמר אם תטמאו את הארץ נמשכת הטומאה גם בפירותיה היונקים ממנה, וכבר נסתלקה השכינה מקרב הארץ אשר אני שוכן בתוכה ממש בגוף הארץ נסתלקה מפני הטומאה שטימאתם אותה, ונמשך מזה כי גם כן אנכי מסלק שכינתי מתוך בני ישראל, כי עד עתה היכל ה' המה היו בני ישראל, לפי שהשכינה היתה שורה בקרבם ממש, ועתה באכלם פירות היונקים מטומאת הארץ נסתלקה השכינה, כי כשהטומאה נכנסת עם אכילת פירות בתוך בני ישראל יוצאת כנגדה הקדושה מקרב ישראל, ועל כן ניחא שאנו מכניסין בברכה זו ונאכל מפריה ונשבע מטובה, כי באכילת פירותיה אנו ניזונים מקדושת השכינה ומטהרתה ונשבע מטובתה".

סוגיות ועיונים

בגדר איסורי חפצא וגברא

הוא דלא חיילי כי מתפיס להו בדברים האסורים אבל שבועות שהתפיסם ותלה איסורם באיסור חפצא הויא לה שבועה". ומבואר בדבריו שכל איסורי תורה הם איסורי גברא, ולכן כשאוסר עליו בגדר שהוא איסור חפצא בלשון איסור של תורה כגון בשר חזיר ועבודה זרה לא אמר כלום, כי הם שני סוגי איסורים, אבל שבועה שהיא איסור גברא יכול לומר בה לשון של שאר איסורי תורה.

וכן משמע מדברי הר"ן (נדרים יח, א) שכתב שאף שנדר הוא איסור חפצא ושבועה הוא איסור גברא, אבל אין שבועה חלה על נדר (אם נשבע על הדבר שלא לאוכלו ושוב אסר עליו בגדר לאוכלו), כי בגדרים "כי היכי דאית בהו איסור חפצא, איסור גברא נמי אית בהו, שהרי מכיון שנאסר עליו קאי עליה בלא יחל דברו, והאי לאו איסור גברא הוא ככל לא תעשה שבתורה". ומבואר בדבריו שבגדר יש איסור של כל יחל ולכן יש בו אף איסור גברא ככל האיסורים שבתורה שהם איסורי גברא.

אולם בתוס' (גיטין ז, א) משמע שכל האיסורים הם איסורי חפצא, ועל זה אמרו שאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים לאכול דברים האסורים, ורק איסור שהוא אסור בזמן מסוים וכגון לאכול קודם הבדלה או

א. "איש כי ידר נדר לה' או השבע שבעה לאסר אסר על נפשו לא יחל דברו" (ל, ג). ושנינו (נדרים ב, ב) חילוק בין נדרים לשבועות, שבגדרים "מיתסר חפצא עליה", ושבועות "דקאסר נפשיה מן חפצא". ופירש הרא"ש, "נדרים מידי דמיתסר חפצא עליה, דאיסור נדר הוא שמתפיסו בדבר הנדור ונאסר כמוהו וכו' לאפוקי שבועה דאסר נפשיה מן חפצא דכתיב (ויקרא ה) 'נפש כי תשבע' שנשבע שלא יעשה דבר זה.

ובשאר איסורי תורה נחלקו הראשונים אם הם איסורי גברא או איסורי חפצא. הריטב"א (נדרים יג, ב) כתב לבאר את הדין שאם אמר "חולין שאוכל לך כבשר חזיר כע"ז כעורות לבובין וכו'" שאינו נדר, וביאר "פי' שאומר מה שאוכל משלך יהא אסור עלי כאחד מכל אלו שהן דברים האסורין לא אמר כלום, ואפילו משום ידות לא מיחייב מפני שתלה איסורו בדבר האסור איסור גברא, והתורה אמרה כי ידור נדר עד שידור בדבר הנדור שהוא איסור חפצא וכו', וטעמא דמילתא משום דחזיר ונבלה אין גופן אסור איסור חפצא, אלא כי האדם אסור לאכלן, וא"כ קונם דהוי איסור חפצא היכי שייך לומר שיהא אסור כנבילה שהרי נבלה אין איסור בגופה יותר מהיתר דעלמא, והוי כאומר ככר זה אסור כבשר חולין שלא אמר כלום. ומטעם זה אומר מורי נר"ו דדוקא נדרים

שאינו מורגש ההשתנות למה לא נימא דגם בחבל יש איזה השתנות שאינה נראית, ומניין לנו לבדות זאת, למה לא די לנו השתנות העצמית". וכוונת דבריו הם, שאם נדר הוא איסור חפצא מפני שיש שינוי בגוף הדבר שנתפס בו איזו קדושה, א"כ אף כל איסורי תורה צריכים להיות כן שהאיסור הוא מחמת גוף החפץ שהוא שונה מחפצים המותרים (חוץ מאיסורים זמניים), ומה ההבדל בין נדר לשאר איסורי תורה.

וביאר הגרש"ש (שערי יושר ג, כה) וכתב, "דכל איסורים מה דאסר לן רחמנא כונת התורה הוא למנוע אותנו מליהנות מאיסורי חלב ודם וכיוצא בזה, ואין הכונה משום המאכלות האסורות, ובאיסורי קדושה כקונמות והקדשות כונת התורה גם בשביל דבר המקודש שלא יתחלל ע"י השתמשות של הזר והנאסר ממנו, והוא יסוד גדול לכמה דינים לחלק איסור קונמות משאר איסורים, דמהאי טעמא יש הרבה ראשונים דסברי דקונמות חלים על איסורים, ולא דמי לשאר איסורים דאין איסור חל על איסור דמתוך דמיתוסף איסור חפצא, היינו שהזהירה תורה גם מצד החפץ שלא לחלל קדושתו מה דלא שייך ענין זה בכל איסורים חל ג"כ איסור גברא על ענין זה, שהאדם מוזהר לשמור ענין זה שלא יתחלל ע"י קדושת החפץ". וכן ביאר בחידושיו (נדרים, שם) "שענין כל תשמיש איסור מתחלק לשני אופנים. א', כל מאכלות אסורים, שמטרת האיסור עבור האדם שלא יתגאל בדברים המטמטמים את הגוף והנפש, ויש תשמיש איסור שהוא למטרה אחרת כמו בדברים

בצום בזה לא נאמר שאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים שאינו מגונה כ"כ כי היא אכילה של היתר בשעת איסור. ומשמע שרק איסור התלוי בזמן אינו איסור חפצא, אבל שאר איסורים הם איסור חפצא ולכן אין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים [וע"ע בקובץ ביאורים (שם, ו) שדקדק מדבריהם שאף לגבי דמאי אמרו שאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים וע"כ שאף איסורי דרבנן הם איסורי חפצא. ועוד כתב בשו"ת להורות נתן (טו, מח) שהר"ן (חולין ז, א) לא תירץ כתוס' לחלק בין אכילת חפצא של איסור לבין אכילת איסור מצד הגברא כיון שסבר שכל האיסורים הם רק על הגברא ולכן תירץ באו"א שהיו פושעין בדבר ולכן לא מנעו מהם את התקלה]. וכן משמע מדברי הרא"ש (יומא ח, יד) שכתב לענין חולה שיש אפשרות לשחוט לו בשבת או להאכילו נבילה, שעדיף לשחוט כיון שבשחיטה המאכל עצמו מותר ואילו בנבילה המאכל עצמו אסור, ומשמע מדבריו שנבילה היא איסור חפצא.

ב. והקשה הגרש"ש (נדרים, א) על שיטת הריטב"א והר"ן, "דהנה באמת אינו מובן כלל מה זה הענין שאמרו בגמ' דנדרים איסור חפצא, ובמה מתחלק איסור זה מאיסורי תורה שאמרו הראשונים ז"ל דהוי איסור גברא, ואיך שייך איסור חפצא, דאם נימא משום דע"י הנדר משתנה החפץ שנתפס בו איזו קדושה, הלא כל איסורי תורה חלב ובשר חזיר יש בחפץ איזה השתנות משאר חפצים שמותרים, אם לא בחפצים שאסורים לזמן כיוה"כ וחמץ, ואם נימא דיש איזה השתנות בחפץ כמו טומאה וכיוצא בו

המקודשים שאסרה תורה לזרים ונכרים שלא יתחלל הקדש, שבאופן כזה רחקה תורה את החפץ מן האדם, ובאופן הא' רחקה תורה את האדם מן החפץ. ובזה יבואר לנו שכל איסורים חשובים איסור גברא, שהאדם מרוחק מן החפץ, ובקונמות החפץ אסור ומרוחק מן האדם".

והמבואר בדבריו, שגדר ההבדל בין איסור חפצא לגברא אינו בדין האיסור, וודאי שאין דינים חלים על חפץ, וכל איסורי התורה הם רק ביחס לאדם [ואם לא היו אנשים בעולם לא היה שייך לומר שיש דבר האסור], אלא שגדר האיסור תלוי בסיבת האיסור, שיש דברים שסיבת האיסור הוא מחמת החפץ, והיינו בדברים ששייך בהם קדושה כתרומה וכן להיכנס למקדש טמא, שיש סיבה שהחפץ לא יתחלל ע"י האדם, והוא מוגדר כאיסור חפצא, כי רצון התורה שלא לפגוע בדיני החפץ, ויש איסורים שסיבת האיסור הוא הגברא שלא יאכלם, וכגון מאכלות אסורות המטמטמים את נפשו של האדם, שאין מטרת התורה שהחזיר ישאר בעולם אלא מטרת התורה שהאדם לא יתגאל באכילת החזיר, ואיסור כזה מוגדר כאיסור גברא, והכל תלוי בסיבת האיסור, ולכן יש חילוק אם החפץ מורחק מהאדם או שהאדם מורחק מן החפץ.

וכ"כ בשו"ת אבני נזר (או"ח לז, ד) "כי איסור גברא נאמר על מעשה אשר פוגם מעלת האדם, כמו שקצים ורמשים כמ"ש ולא תשקצו את נפשותיכם, ואנשי קודש וגו', ובשר בשדה וגו'. כי לפי מעלת ישראל אין

נבלות ושקצים ראויין להם זה איסור גברא. אבל נהנה מהקדש או זר שאכל תרומה הוא להיפוך שמתקרב אל דבר שהוא למעלה ממדריגתו, כי איך יקרב זר אל תרומה והדיוט אל קדשי שמים, זה איסור חפצא, שפוגם בחפצא. ועל כן קונם דמתפיס בקרבן ויש מעילה בקונמות קרי ליה איסור חפצא, אבל שבועה אין שום קדושה נתפס בחפץ, רק שמחלל דיבורו ושבועתו ופוגם נפשו הוה ליה איסור גברא".

ג. ועדיין צ"ב מדוע נדר הוא איסור חפצא, והלא לכאורה כל האיסור הוא משום איסור התורה של כל יחל וא"כ צריך להיות דינו כשאר איסורי תורה שהם איסורי גברא. וע"כ מוכח כיסוד האחרונים (עי' קהילות יעקב, יח. ועוד) שבפרשת נדרים חידשה התורה שהאדם יכול לאסור את הדבר כהקדש, ומצד הנדר עצמו הדבר אסור אף בלא האיסור של כל יחל, ולכן נדר הוא איסור חפצא, כי סיבת האיסור היא מצד החפץ עצמו שלא יהנו ממנו, והתורה הזהירה בנוסף לזה שעובר באיסור של כל יחל, ואלו דברי הר"ן (הנ"ל) שבנדרים יש איסור חפצא וגם איסור גברא של כל יחל, שהוא אזהרה על האיסור אבל אינו מחיל את האיסור, כי האיסור הוא בחפצא והכל יחל הוא על הגברא.

וכן כתב בספר החינוך (מצוה ל) "וזה הענין שיש בנו כח לאסור המותר, לפי שהתורה למדתנו בכך, מדכתיב לאסור איסור על נפשו לא יחל דברו. וענין זה הוא דומה להקדש, שמצאנו בתורה שיש כח באדם להקדיש

את שלו בדברי פיו ויהיה אסור מיד לו ולכל העולם. כדכתיב ואיש כי יקדיש את ביתו קודש, וכמו כן יש לו כח על עצמו לאסור דברים על גופו. וזהו אמרם זכרונם לברכה לעולם בלשון הנדרים הרי עלי או פי לדיבור, כלומר שהוא מרחיק אותו דבר ממנו, וכח יש לו לקשור עצמו באסור אותו דבר כמו שיש לו כח בנכסיו לאסורם, [ויש עוד כמה ראיות ליסוד זה, ואכמ"ל].

ה. ולפי הראשונים שסברו שכל האיסורים הם איסור חפצא, יש לומר שהם סברו שאין גדר האיסור נקבע לפי סיבת ומטרת האיסור אלא לפי עצם ומציאות האיסור, ולכן בנבילה וחזיר אף שסיבת האיסור הוא שהאדם לא יאכלם, אבל הם עצם האיסור שהם מתועבים ומשוקצים והם מציאות האיסור. ולכן נדר הוא איסור חפצא כיון שהתחדש שהדבר נאסר כהקדש והוא מציאות של איסור, אבל שבועה היא איסור גברא, ואינה ככל שאר איסורי אכילה שיש בהם מציאות של איסור, אלא האיסור הוא רק על הגברא ואין שום מציאות של איסור על החפץ, כי האיסור הוא מה שמשנה דיבורו, ואין איסור כלל בגוף החפץ שאכל, אלא הוא רק היכי תמצוי שמשנה דיבורו, משא"כ בשאר איסורים שיש במציאות חפצא של איסור.

ו. ובס' בית האוצר (כלל קכז) כתב לתלות נידון זה במחלוקתם של ר' יוחנן וריש לקיש בדין חצי שיעור אם אסור מן התורה, שלר' יוחנן חצי שיעור אסור מן התורה משום דחזיא לאיצטרופי, ויש לומר שהוא סבר

שכל איסורי תורה הם איסור חפצא, ולכן לא שייך לומר שחצי שיעור מותר מהתורה כי איך יהפך לאיסור אם היה מותר, וע"כ שאף חצי שיעור אסור מן התורה (ולפי זה יש לומר שחצי שיעור אינו איסור חדש אלא בכל איסור יש איסור חצי שיעור מאותו שם איסור. ועי' בזה בקובץ שיעורים ב"ב, שסז), אבל ריש לקיש סבר שכל איסורי תורה הם איסורי גברא ולכן שייך לומר שחצי שיעור מותר ורק שיעור שלם אסור, כי הוא דין על הגברא שאסור לו לאכול שיעור מסוים, ואין היתר שנהפך לאיסור.

ז. ויש גדר נוסף באיסור חפצא השייך באיסור גזל, שהנה יש להקשות מדוע אין עשה של סוכה או מצה ידחו את הלא תעשה של איסור גזילה ויוכל לקיים את המצוה בחפץ גזול. וביאר הגרש"ש (שם) עפ"י החילוק של הראשונים (נדרים טז, א) בין שבועה לנדר לענין ביטול מצוה, שנדר כיון שהוא איסור חפצא לא שייך לדון בו משום עשה דוחה ל"ת, כי העשה נאמר על הגברא והל"ת נאמר בחפצא, והיינו שאם המצוה והאיסור נאמרו על האדם יש לדון שעשיית המצוה עדיפה על עשיית העבירה, אבל כשהעבירה היא בגוף הדבר, לא שייך לומר שהמצוה על הגברא תדחה את חילול החפץ. ולכן רק בכלאים בציצית שהעשה והלא תעשה נאמרו על הגברא יש לדון שהעשה ידחה את הל"ת, אבל בנדרים שיש חפצא של איסור לא שייך לדון שהמצוה תדחה ותחלל את החפצא של האיסור. ולכן אף לענין גזל יש לומר, שמטרת וסיבת התורה בגזל הוא כדי שחבירו לא יופסד, ולכן

אין העשה של המצוה שלו תוכל לדחות את העבירה שגוזל מחבירו ומופסד על ידו.

וכאן מבואר גדר נוסף בחפצא של איסור, שאף אם נאמר שעצם מעשה הגזילה הוא איסור גברא ואין חפצא של איסור בגוף הגזילה [ועי' בקובץ שיעורים (פסחים, קיב)

בגדר נדר על תנאי

שכתב שנחלקו הראשונים אם גזל הוא איסור חפצא], אבל כיון שסיבת האיסור תלויה גם בחבירו יש להחשיב איסור זה כחפצא כי סיבת האיסור היא מפני שלא יופסד חבירו, ולכן אין עשה שלו דוחה את הל"ת שתלוי בחבירו.

א. נחלקו בנדרים (יד, ב) אם אמר קונם עיני בשינה היום אם אישן למחר [והיינו שתלה את האיסור לישן היום בתנאי שהאיסור יחול רק אם ישן למחר], שרב יהודה סבר שאסור לו לישן היום שמא ישן למחר, ורב נחמן סבר שמותר לו לישן היום ואין חוששים שמא ישן למחר.

אבל אם אמר קונם עיני בשינה למחר אם אישן היום [והוא בהיפך מהמקרה הקודם, שהתנאי ביום הראשון והאיסור לישן הוא למחר], לכו"ע מותר לו לישן היום. וביארו בטעם הדבר "כי לא מזדהיר בתנאה אבל באיסור מזדהיר". וביאור החילוק הוא [ע"פ דברי רש"י], שאם האיסור הוא ביום הראשון וביום השני אינו אלא תנאי שעל ידו עובר באיסור למפרע, בזה סבר רב יהודה שיש חשש שלא יזהר בתנאו ולכן יש לאסור עליו את השינה כבר ביום הראשון [שהוא יום האיסור], אבל אם התנאי ביום הראשון והאיסור ביום השני, אין חשש שישן ביום השני כי הוא יום האיסור ואדם נזהר שלא לעבור באיסור, ולכן מותר לו לישן ביום הראשון ואין חוששים שמא יעבור על נדרו. **והר"ן** כתב לבאר "כי לא זהיר בתנאיה - כיון

שאינו עיקר האיסור אלא תנאי ליום ראשון. אבל באיסורו כיון שהוא עיקר האיסור אף על פי שאינו אסור מצד עצמו אלא בצרפו של יום ראשון אפילו הכי מזדהיר". ודבריו צ"ב שאם האיסור לישן הוא ביום השני מהו הצירוף של השינה ביום הראשון, והלא השינה של היום הראשון אינה אלא תנאי לאיסור ומה יש לצרפו לאיסור.

ועוד הקשו האחרונים קושיא חריפה בביאור הסוגי', מדוע הוצרכו לחלק שאדם נזהר על האיסור ולא על התנאי, ולכאורה יש הבדל גדול בין המקרים, שהרי אם אסר על עצמו את השינה ביום הראשון בתנאי שלא ישן למחר, נמצא שעצם השינה של היום הראשון היא גוף האיסור, ולכן כשאנו באים לדון אם מותר לו לישן היום, יש לאסרו מלישן כי השינה היא בספק איסור אם יקיים את התנאי מחר. אבל אם האיסור לישן הוא למחר והתנאי הוא ביום הראשון, אין סברא לאסור עליו לישן היום, שהרי אף אם ישן למחר לא יעבור על איסור בשינה של היום הראשון, ששינה זו היא רק קיום התנאי, ואין סברא לאסור את קיום התנאי יותר מעצם עשיית נדר, וכמו שמותר לאדם לעשות נדר ולא חוששים שמא לא יקיימו,

כמו כן מדוע שנאסור לקיים את התנאי
לנדרו והרי אין בכך שום מעשה איסור.

ב. עוד העירו האחרונים, שהנה כתב השו"ע
(יו"ד ריח, א), כל הנודר או נשבע, רואין
דברים שבגללן נשבע או נדר, ולומדים מהם
לאיזה נתכוון. והולכין אחר הענין, ולא אחר
משמעות דבור. כיצד, היה טעון משא של
צמר או פשתים, והזיע והיה ריחו קשה,
ונשבע או נדר שלא יעלה עליו צמר או
פשתים לעולם, הרי זה מותר ללבוש בגדי
צמר או פשתים ולהתכסות, ואינו אסור אלא
להפשילן לאחוריו וכו'.

ולפי זה כתב הרמ"א (יו"ד רכ, טו), מי שנדר
ואמר אם יחיה פלוני החולה אתענה כך וכך
או אתן כך וכך לצדקה, אם מת אותו פלוני,
פטור מנדרו, דהרי התנה בפירוש. ולא בעינן
תנאי כפול בנדרים, דלא גרע דבורו מכוונת
הנודר כדלעיל סימן רי"ח. ורבי עקיבא איגר
(בגליון) כתב שבתשובות מיימוני משמע
שאף בתנאי בנדרים צריכים את משפטי
ודיני התנאים. ולכאורה דברי הרמ"א צ"ב,
שאף שכתב השו"ע שבנדרים הולכים אחר
כוונת הנודר ולא אחר מה שאמר בנדרו, אבל
לענין תנאי מדוע אין צריך לעשות את
התנאי כהלכתו, שהרי תולה את נדרו בתנאי
מסוים, וכיון שאינו עושה את התנאי
כהלכתו איך יחול התנאי, ומה השייכות
שהרמ"א השווה דין זה למה שאין הולכים
אחר דבריו אלא אחר כוונתו.

ג. ומכח זה הכריחו האחרונים (יסוד הדברים
הוא מהגר"נ פרצוביץ זצ"ל. הובא בס' הזכרון
ברית אברהם ובס' בכורי ראובן נדרים יד, ב.

וקיצור הדברים (באופ"א) כבר נמצא בשערי
יושר ב, י), שחלוקים גדרי תנאים בכל
התורה מגדרי תנאים בנדרים ביסוד דינם.
שבכל התורה ילפינן מתנאי בני גד ובני
ראובן שע"י שמתנה כהלכתו יש בכח התנאי
לבטל את המעשה, ואם לא קויים התנאי
בטל המעשה מעיקרא, (ויסוד זה ש"תנאי
מילתא אחריתא" כתבו התוס' כתובות נו, א.
והאריך בזה בשערי יושר ז, ח). אבל בנדרים
אין התנאי בגדר מילתא אחריתא, אלא
התנאי מפרש ומגדיר את הנדר, והיינו שכמו
שאפשר לידור שלא יאכל מין מסוים ובזמן
מסוים, ובכה"ג המין והיום אינם תנאי
לאיסור, אלא הם עצם הנדר וגוף האיסור,
שהרי מה שנדר הוא שלא יאכל מין מסוים,
כמו כן אם נדר שלא יאכל בתנאי מסוים,
התנאי הוא מפרש ומגדיר את עצם הנדר,
ואם לא התקיים התנאי אין הגדר שהתבטל
הנדר ולכן מותר לו לאכול, אלא שאכילת
הנדר נאסרה רק באופן שיקוים התנאי [ובזה
חלוק מתנאי בכל התורה, שאין צריך שהתנאי
יעקור את המעשה אלא הוא מגדיר ומפרש את
הדיבור].

ולכן אם נדר שלא ישן היום אם ישן למחר,
פירוש דבריו הוא שאוסר על עצמו שינה של
שני הימים, ואם ישן באחד מהימים יהיה
אסור לישן ביום השני מחמת הנדר, כי אין
התנאי בא אלא לפרש את דבריו, וזה גוף
דיבורו שאמר שלא ישן בשני הימים.

ודקדק כן הגר"פ ממה שאמרו (נדרים טו, ב),
"כבר זו עלי היום אם אלך למקום פלוני
למחר, אכל הרי זה בבל ילך". ולכאורה צ"ב
שאין איסור כלל בהליכה אלא אם ילך נמצא

שעובר על בל יחל באכילה ומדוע נקטו בלשון שהאיסור הוא בהליכה. וע"כ שיש איסור אף בעצם ההליכה, כי אין ההליכה רק התנאי לאיסור אכילת הככר אלא היא חלק מהאיסור, ופירוש דבריו הוא שתיאסר עליו או האכילה או ההליכה, וכיון שאכל אסור לו לילך מחמת נדרו.

ואלו דברי הר"ן שכתב שהשינה של יום השני אסורה בצירוף של שינת היום הראשון, כי אף שהשינה של היום הראשון לכאורה אין בה איסור שהרי הוא יום התנאי, אולם לפי מה שנתבאר אף היא אסורה מחמת הנדר, שהרי אסור לו לישן בשני הימים, ואף שינת היום הראשון בכלל האיסור. וכן אם אמר שלא ישן היום בתנאי שלא ישן למחר, יש לומר שאם ישן ביום הראשון אסור לו לישן ביום השני לא רק כדי שלא יעבור על בל יחל על השינה של אתמול, אלא אסור לו לישן היום מכח דיבורו שאמר שלא ישן בשני הימים, [אמנם אין זה מכוון בדברי רש"י שכתב להדיא שאם ישן ביום השני נמצא שעובר בבל יחל למפרע. ויש שכתבו לבאר שאף שהחפצא של האיסור הוא השינה של היום הראשון, אבל אין חילול הדיבור מתקיים אם"כ ישן גם למחר, ולכן אף שינת יום השני אינה רק תנאי שעל ידה נשלם האיסור אלא היא מחללת בעצם את דיבורו, ודו"ק].

ובזה מבואר מדוע חילקו בין זהירות בתנאי לזהירות באיסור, ולא חילקו אם ביום הראשון יש ספק איסור בשינה עצמה או רק קיום התנאי שיאסר בשינת מחר, כי לפי יסוד הדברים הנ"ל אף התנאי הוא חלק

מהאיסור, ואם ישן היום וגם מחר, גם השינה של היום אסורה, כי כוונת נדרו הוא שלא ישן בשני הימים, ואין זה רק תנאי צדדי שאוסר את השינה של מחר, אלא אף השינה של היום נאסרת מכח דיבורו. ולכן הוצרכו לחלק מצד הזהירות של האדם, שאף ששינת ב' הימים אסורים עליו, אבל הוא יותר נזהר בשינה שהוציא מפיו בלשון איסור מאשר אם הוציאה בלשון תנאי.

ד. ואף מדברי הרמב"ם יש לדקדק יסוד זה. שהנה כתב (נדרים ג, ו) בדין נדר שחל על דבר מצוה, "האומר הרי המצה בלילי הפסח אסורה עליו, הרי ישיבת הסוכה בחג הסוכות אסורה עליו וכו' הרי אלו אסורין עליו, ואם אכל או ישב או נטל לוקה וכן כל כיוצא בזה, ואין צריך לומר במי שאמר הרי עלי קרבן אם אוכל מצה בלילי הפסח שהוא חייב בקרבן וכן כל כיוצא בזה". וצ"ב מדוע אם אמר הרי עלי קרבן והתנאי הוא במצוה שהוא בכלל הדין שנדר חל על מצוה, והלא הנדר הוא להביא קרבן אלא שעשה תנאי שלא יקיים מצוה, ומה השייכות לזה שהנדרים חלין על דבר מצוה. אלא ע"כ שאף התנאי הוא חלק מגוף האיסור, ולכן אם התנאי הוא לבטל מצוה, כל חלות הנדר הוא מפני הדין שהנדרים חלין על דבר מצוה.

וכ"כ (שם, ב) לענין נדר בתוך נדר, "כיצד יחול נדר על נדר, האומר הרי עלי קרבן אם אכלתי ככר זו, הרי עלי קרבן אם אוכלנה ואכלה חייב על כל אחת ואחת". ודבריו צ"ב מדוע יש כאן נדר בתוך נדר, והלא התחייב בקרבן אם יאכל ככר זו, ואף אם אמר כן ב' פעמים, הרי

הוא כמו שאמר ב' פעמים שעליו להביא קרבן אם ירדו גשמים, ובכה"ג אין זה נדר בתוך נדר כי יש כאן ב' התחייבויות לקרבן שתלאם בתנאי שירדו גשמים, ומדוע אם תלה זאת באכילת ככר זו כתב הרמב"ם שזה נדר בתוך נדר. אלא ע"כ שהתנאי הוא חלק מגוף האיסור, והוא פירוש דבריו שהתחייב בקרבן או שלא יאכל ככר זו, וא"כ אכילת הככר אינה רק תנאי צדדי אלא היא חלק מגוף נדרו ולכן כדי שיחול הנדר יש לומר שהוא מדין שנדר חל על נדר.

ה. והנה הקשו התוס' (נזיר יא, א) איך מועיל לעשות נזירות על תנאי, והרי אי אפשר לקיים את הנזירות ע"י שליח, ואמרו (כתובות עד, א) שצריך תנאי דומיא דבני גד ובני ראובן שנתקיים המעשה ע"י יהושע שהיה שליח, ובמקום שאי אפשר לקיים את המעשה ע"י שליח לא מועיל אף לעשות תנאי.

והקשה רבי עקיבא איגר (שם) מדוע לא הקשו התוס' כן אף לענין נדרים, איך מועיל תנאי בנדרים והרי אי אפשר לקיים את הנדר ע"י שליח, [ועי' בחי' מרן רי"ז הלוי (נדרים) מש"כ ליישב בשם אביו מרן הגר"ח זצ"ל].

אמנם לפי יסוד הדברים תירץ הגרנ"פ, שהתנאי בנדר אינו תנאי צדדי שבא לעקור את חלות הנדר, אלא הוא מגוף האיסור כיון שמפרש את דיבורו שהוא אוסר על עצמו רק במצב מסוים, ולכן התנאי הוא חלק מהאיסור, ואינו מדין פרשת תנאים שצריך שיהיה אפשר לעשותו על ידי שליח, משא"כ בנזירות שאינו יכול לשנות את דיני

ונייהוגי הנזירות, וכל דיבורו אינו אלא לקבל ולעשות חלות נזירות, ולכן אם מתנה, התנאי הוא דבר צדדי ויש לעשותו כפי דיני התנאים שבכל התורה. [וכבר כתבנו לעיל סברא זו בדברי הרמ"א שבתנאי בנדרים אין צריך את משפטי התנאים. ויש להוסיף שרע"א לשיטתו בב' המקומות, שאף שם הביא מדברי הפוסקים שצריך לכפול תנאו ושאר פרטי דיני התנאים, וכן כאן הקשה על התוס' איך מועיל בנדרים תנאי כיון שא"א לקיים את הנדר ע"י שליח].

ו. והנה שנינו (נדרים ג, ב), שאם אמר ככר זו אוכל ולא אכלה עובר משום בל יחל דברו. והקשה רבי עקיבא איגר (בגליון הש"ס), "צ"ע דהא נדר בקום ועשה לא משכחת לה, דכל נדר הוא שאוסר חפץ עליו, ובנדר שלא אוכל ס"ל לכמה פוסקים דהוי יד דכוונתו לאסור המאכל עליו, אבל לידור לעשות מעשה לא משכחת לה. וה' יאיר עיני". ותירצו החתם סופר והרש"ש, שצריך לומר שאמר קונם ככר זו עלי אם לא אוכל זו, ואכל כבר את הככר הראשון, ועכשיו הוא חייב מחמת נדרו לאכול את הככר השני, שהרי אם לא יאכלו יעבור בבל יחל, ונמצא שהנדר חל בקום ועשה, שהרי צריך לאכול מחמת הנדר.

ולכאורה עדיין צ"ב, שהחייב לאכול את הככר השני אינו מחמת הנדר, אלא הוא כדי לקיים את התנאי כדי שלא יעבור על נדרו במה שאכל את הככר הראשון, ועדיין לא משכחת שעובר בבל יחל על האכילה בקום ועשה.

אמנם לפי יסוד הדברים הנ"ל הוא מבואר, כי התנאי אינו תנאי צדדי אלא הוא חלק מגוף הנדר ופירושו, ולכן אם אכל את הככר הראשון הוא חייב מחמת נדרו לאכול את הככר השני, ואינו רק כדי שלא לעבור בבל יחל על הככר הראשון, אלא שגוף נדרו הוא שאם יאכל את הראשון שיצטרך לאכול את השני, ולכן אם לא אוכלו עובר בבל יחל על אי אכילתו של הככר השני ולא רק מחמת שעובר על איסור על אכילת הראשון, ונמצא ששייך בל יחל בקום ועשה, [ואף כאן רע"א לא יישב כדבריהם, כי הוא סבר שאין חילוק בין תנאי של נדרים לתנאי בכל התורה, ודו"ק].

ז. ואף לענין התרת נדרים אם התנה בנדרו, הסתפק הר"ן (שו"ת, יד) באמר קונם עיני בשינה היום אם אישן למחר, האם יכול להתיר את הנדר היום או כיון שאין הנדר חל רק לאחר שעבר על התנאי א"כ אין להתירו

אלא למחר [והוא עפ"י המבואר בשו"ע (יו"ד רכת, יז) שאין להתיר את הנדר עד שיחול ולכן אם נשבע שלא יאכל בשר ל' יום מראש חדש אייר, אינו יכול לישאל על שבועתו אלא רק אחרי ר"ח אייר]. ובחכמת אדם (כלל ק, כד) כתב בשם המהר"ם מינץ, שאם נדר ליתן מאה זהובים לצדקה אם ירכב על הסוס, יכול להתיר את הנדר מיד. ולכאורה דבריו צ"ב, שהרי כל זמן שלא נתקיים התנאי אינו חייב בנדרו, וא"כ איך אפשר להתיר את הנדר קודם שחל.

אמנם לפי יסוד הדברים הנ"ל הוא מבואר היטב, שאין התנאי בנדרים תנאי צדדי שמקיים את המעשה, אלא הוא חלק מגוף נדרו, שנדר אחד מב' הדברים, או שירכב על הסוס או שיתן מאה זהובים לצדקה, ונמצא שהנדר כבר חל היום, ולכן אפשר להתירו אף קודם קיום התנאי.

באיסור בל יחל

לו מיד גזירה שמא תלך, ואם הלכה לפני הפסח והרי הוא מהנה אותה לפני הפסח הרי זה לוקה וכו', אמר לה שאין את נהנית לי עד החג אם תלכי לבית אביך עד הפסח אסורה ליהנות מיד, ואם הלכה לפני הפסח ונמצא מהנה אותה הרי זה לוקה", ומבואר בדבריו שאין המודר לוקה שהרי לא אמר כלום, אלא המדיר לוקה באופן שההנה את המודר.

אבל הר"ן (נדרים טו, א. לה, א) כתב שהמודר לוקה, אבל המדיר אינו לוקה שהרי לא עשה שום איסור אלא רק הדיר את חבירו, ואע"פ

א. **"איש** כי ידר נדר לה' או השבע שבעה לאסר אסר על נפשו לא יחל דברו" (ל, ג). והנה נחלקו הראשונים במדיר את חבירו מהנאה מי לוקה משום בל יחל דברו. שהרמב"ם (נדרים ה, א) כתב, "ראובן שאמר לשמעון הריני עליך חרם או הרי אתה אסור בהנייתי, נאסר על שמעון שיהנה בראובן, ואם עבר ונהנה אינו לוקה שהרי לא אמר שמעון כלום". ועוד כתב (שם י, יב-יג), "מי שהדיר את אשתו במרחשון ואמר לה שאין את נהנית לי מכאן ועד הפסח אם תלכי לבית אביך מהיום ועד סכות, הרי זו אסורה ליהנות

שכתוב "לא יחל דברו" היינו שלא לחלל את הדיבור ולא דוקא את דברו.

והזכיח את דבריו ממה שאמרו (לקמן לה, א) לגבי מעילה בקונמות שאם אסר ככר על חברו בקונם ונתן אותו לחבירו במתנה, אין המקדיש מועל כיון שאין האיסור עליו כלל, וחבירו מעל אם משתמש בו, וא"כ ה"ה לנדרים שהמודר לוקה אם עבר על הנדר ולא המדיר. ובלחם משנה (נדרים ה, א) כתב לחלק בין מעילה לנדרים, שבמעילה הוא איסור חפצא כהקדש ולכן המודר לוקה, אבל בנדרים הוא איסור גברא ולכן המדיר לוקה (כן ביארו האור שמח, שם. וע"ע בר"ן שהקשה על הרמב"ם מסוג' בנדה, והאור שמח כתב ליישובו, עיי"ש).

ב. והמחנה אפרים (שלוחין ושותפין, ט) הביא ראייה לדעת הרמב"ם ממה שאמרו (נדרים פח, א) שאם הדיר את חתנו שלא יהנה ממנו, יכול ליתן לבתו על מנת שלא יהיה לבעלה רשות בו.

וכתב, שלדברי הר"ן שאין המדיר עובר כלל, מדוע צריך להתנות שלא יהיה לחתנו רשות בנכסים, והלא אף אם יתן לה סתם אין צריך להתנות, אלא יתן לה בסתם וחתנו לא יהנה בהם, ואף על גב שהוא קונה אותן שהרי מה שקנתה אשה קנה בעלה, אין זה נחשב להנאה כיון שהיא הנאה שבאה לו בעל כרחו.

אבל לדעת הרמב"ם שהמדיר עובר באיסור, מובן מדוע אינו יכול ליתן לה סתם, משום שיד אשה כיד בעלה וקנאם הבעל, ונמצא שהמדיר מהנה את המודר ועובר באיסור.

[ויש] (עי' חידושי רבי חיים מטעלז, נדרים עמוד מב) שכתבו ליישב את הר"ן, שהנאה הבאה לאדם בעל כרחו אינה חשובה הנאה דוקא בהנאת הגוף, שכיון שאינו רוצה בהנאה אין גופו מרגיש שום הנאה, אבל בהנאת ממון ההנאה היא מה שהחפץ נכנס ברשותו, ולא שייך לומר שאינה חשובה הנאה כיון שסו"ס נתרבו נכסיו].

ג. והאור שמח הביא ראייה עצומה וגדולה לדעת הרמב"ם ממה שאמרו (תוספתא נדרים ב, ז) "המודר הנאה מחבירו ומת מביא לו ארון ותכריכין חלילין ומקוננות, שאין הנאה למתים", ולדעת הר"ן שאין המדיר עובר באיסור אלא רק המודר, א"כ מדוע הוצרכו לומר שההיתר להביא למת (שהוא המודר) ארון ותכריכין משום שאין הנאה למתים, ואף אם יש הנאה למתים הלא המתים חפשים מהמצוות ולא שייך בהן איסורים כלל, וא"כ מותר להביא למת ארון משום שאין המודר עובר באיסור. וע"כ מוכח כשיטת הרמב"ם שהמדיר עובר אם מהנה את המודר, ולכן אם היה למת הנאה אף שאינו עובר באיסור אבל המדיר עובר באיסור, ולכן הוצרכו לומר שמותר משום שאין הנאה למתים, וכיון שאין הנאה אין המדיר עובר באיסור.

ועוד הביא ראייה לדעת הרמב"ם ממה שאמרו (לקמן לו, א) שאם הדיר קטן שלא יהנה ממנו אסור ללמדו בחינם. ולכאורה מוכח כשיטת הרמב"ם שהמדיר עובר באיסור בל יחל, ולכן אף שהקטן אינו מוזהר באיסור המדירו עובר באיסור בשעה שמלמדו ומהנהו ולכן אסור ללמדו.

אמנם הר"ן כתב לבאר שאף שקטן אינו מוזהר ומותר לו לאכול נבילות ואין צריך

להפרישו אבל משום איסור ספיה אסור להאכילו בידים. והוצרך לבאר כך לשיטתו שהמודר עובר באיסור בל יחל, וכיון שבקטן לא שייך לומר שעובר באיסור לכן פירש שהוא משום איסור ספיה.

ד. וצריך לבאר את מחלוקת הרמב"ם והר"ן מי עובר באיסור, שלכאורה בהשקפה הראשונה צדקו דברי הר"ן שהמודר עובר באיסור כיון שהוא נאסר בהנאה ולא המדיר שרק יצר את האיסור.

וביאר האחרונים (עי' קהילות יעקב נדרים, ה. ועוד), שהם נחלקו בגדר איסור בל יחל, האם עניינו ומהותו חילול הדיבור, או שעל ידי נדרו חל איסור אכילה או הנאה, והזהיר הכתוב שלא לעבור על אותו איסור שחל על ידי דיבורו, וכאילו כתוב בתורה בל יאכל ובל ישתה וכדו'. שהרמב"ם סבר שמהות האיסור הוא שלא יחלל האדם את דיבורו, ולכן סבר שאיסור זה שייך רק על מי שדיבר, וכמש"כ "ואם עבר ונהנה אינו לוקה שהרי לא אמר שמעון כלום", ומבואר שהאיסור במה שעוברים על הדיבור, ואף שהאיסור חל על החפץ רק כלפי המודר, אבל איסור בל יחל אינו אזהרה על הפרת האיסור שנוצר מהנדר אלא רק שלא לעשות דבריו חולין, הלכך המדיר עובר בשעה שמהנה את חברו, שנמצא שהוא מחלל את דיבורו ולא המודר. אבל הר"ן סבר שאזהרת בל יחל יסודה באיסור שנוצר, שלא יאכל את מה שנאסר לו לאכול וכדו', ולכן המודר עובר באיסור ולא המדיר.

ה. וכן כתב בקובץ שיעורים (שב שמעתתא, י) בשם הגר"ש שקופ זצ"ל, שאף בשבועה האזהרה היא שלא יעשה המעשה שנשבע

עליו מצד עצמו, ולא מצד שהוא עובר על דבריו. וכגון אם נשבע שלא יאכל, נאסר עליו מעשה האכילה מצד עצמו, וכאילו היה כתוב לאו מפורש בתורה שלא יאכל, ומה שהזהירה התורה בלשון "לא יחל דברו" ולא הזהירה במפורש בלשון לא יאכל, הוא משום שא"כ היתה התורה צריכה לכתוב לאוין באין מספר, על כל המעשים שאפשר שישבע האדם עליהן שלא לעשותן, ולכן כללה התורה כל האיסורין בלאו אחד, אבל באמת אם נשבע שלא לאכול נאסר עליו מעשה האכילה, ואם נשבע שלא ילך נאסר עליו מעשה ההליכה, ואינם איסור אחד שעבר על דברי עצמו, אלא כל מעשה ומעשה אסור מצד עצמו.

והקשה שא"כ אין ראוי ללקות על איסור בל יחל כיון שהוא לאו שבכללות, שכולל מעשים רבים אשר כל מעשה ומעשה מהן אסור מצד עצמו. וביאר, שסיבת האיסור לעולם אחת היא, ואף שנאסר במעשה האכילה ובמעשה ההליכה, מ"מ סיבת שני האיסורין האלה אחת היא, משום שנשבע שלא יאכל ושלא ילך, ולכן אין זה לאו שבכללות.

ו. והנה שיטת רבי יוחנן (שבועות כה, א) שאם אמר שבועה שלא אישן ג' ימים מלקין אותו וישן לאלתר. וכתבו התוס' (גיטין לה, א) שאף בנדר הוא כן שאם אמר קונם שלא אישן ג' ימים לוקה משום בל יחל וישן לאלתר.

וביאר בקובץ הערות (יה, ב), שתוס' סברו שהאוסר על עצמו לעשות איזה דבר, אין האיסור חל עליו שלא לעשות את המעשה, אלא שאסור לו לחלל דיבורו, וכיון שע"י עשיית המעשה יתחלל דיבורו, לכן אסור לו

לעשות, ונמצא שהמעשה מצד עצמו אינו איסור, אלא על ידו יתחלל הדיבור. ובכל נדר שאפשר לקיימו, חילול הדיבור הוא רק בשעה שעושה את המעשה, אבל בנדר שא"א לקיימו, חילול הדיבור הוא תיכף בשעה שיצא מפיו, ולכן לוקה לאלתר משום בל יחל. וכיון שהדיבור כבר הוא מחולל כולו, אין יותר איסור לעשות המעשה, ומפני כך ישן לאלתר.

ז. וכן ביאר בזה את דברי הרשב"א (נדרים טז, ב) שהקשה מדוע אמרו שהאומר קונם סוכה שאני עושה אסור לו לישב בסוכה, והרי עשה דוחה לא תעשה וא"כ עשה של סוכה ידחה לא תעשה של בל יחל. ותירץ, שבנדרים יש גם עשה של "ככל היוצא מפיו יעשה", ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה. וכ"כ בספר החינוך (מצוה ל).

והקשה המשנה למלך (בהגהות לחינוך) ממה שאמרו (יבמות ה, א) שעשה דוחה לא תעשה ועשה שישנם בשאלה, ולכן מצורע נזיר מגלח שערו אף שעובר בעשה ולא תעשה, ואין ללמוד ממנו לכל מקום כיון שנזירות ישנה בשאלה. וא"כ ה"ה לנדרים שישנם בשאלה על ידי חכם ועשה של סוכה ידחה עשה ולא תעשה שלהן.

ותירץ הגר"א וסרמן זצ"ל שהוא תלוי ביסוד האיסור של בל יחל, שאם גדר האיסור הוא כמו "בל יאכל", שעצם האכילה אסורה א"כ מה שישנו בשאלה הוא קולא באיסור, שאיסור אכילה זה קל כיון שיש אפשרות להפקיעו על ידי שאלה, אבל אם גדר האיסור הוא חילול הדיבור א"כ אינו בכלל ישנו בשאלה, כיון שלאחר ההתרה נעקר דיבורו ויותר אין חילול דיבור כלל, ונמצא

שאין השאלה קולא באיסור, שהרי מה שנאסר והיינו דיבורו לא הותר לעולם, אלא שלאחר השאלה אין יותר דיבור.

אבל בנזירות אינו כן, אלא הדברים שמוזהר בהן הן איסורי תורה, והמעשה אסור מצד עצמו, ולכן נזירות נקראת ישנן בשאלה, משום שאותו מעשה שהיה אסור עליו קודם שנשאל, ניתן לו על ידי השאלה.

ח. והנה אף לדעת הרמב"ם שהמדיד עובר בבל יחל אבל המודר עובר באיסור, וכמש"כ "ראובן שאמר לשמעון הריני עליך חרם או הרי אתה אסור בהנייתי, נאסר על שמעון שיהנה בראובן". וא"כ מוכח שהאיסור לעבור על הנדר לא שייך לאיסור בל יחל, ואף בלא איסור בל יחל יש איסור לעבור על הנדר.

וביאר הדברים הוא (עי' קהילות יעקב נדרים, יח. ועוד) שבנדרים יש שני איסורים, איסור בל יחל שהוא איסור גברא ככל אזהרות התורה, ויש איסור נוסף שחידשה התורה בפרשת נדרים, שיש כח לאדם להטיל איסור על החפץ, וגם לולי אזהרת התורה באיסור בל יחל היה החפץ אסור מצד פרשת נדרים [ויש כמה וכמה ראיות ליסוד זה, ואכמ"ל].

ובזה מבוארים דברי הרמב"ם שאף שבאיסור בל יחל עובר המדיד במה שמחלל את דיבורו, אבל המודר נאסר מצד פרשת נדרים שיש כח ביד המדיד להטיל איסור על החפץ, ומכאן זה אסור למודר ליהנות מהחפץ.

ט. ויש להוסיף (עי' שיעורי ר' דוד נדרים ב, א) שהמדיד עובר באיסור בל יחל אף באופן שהמודר אינו עובר כלל באיסור, ואין חילול דיבורו תלוי אם המודר עובר באיסור אלא

עצם שדיבורו מתחלל אף ללא עשיית איסור יש בכך איסור בל יחל מצד המדיר.

וראיה לכך מדברי האור שמח (הנ"ל) שהביא ראייה לרמב"ם שהאיסור על המדיר ממת מודר הנאה שמוותר להביא לו תכריכין משום שאין הנאה למתים, ואם היה האיסור על המודר לא היו צריכים לומר סברא זו אלא מפני שהמתים חפשים מהמצוות, ומוכח שהאיסור על המדיר ולכן רק אם אין הנאה למתים לכן אינו עובר באיסור. אמנם מוכח שאם היה הנאה למת אף שאין המודר שהוא המת עובר באיסור שהרי הוא חפשי מהמצוות בכל זאת היה עובר המדיר באיסור, וא"כ נמצא שאין האיסור של המדיר תלוי באיסור של המודר, ואף באופן שאין המודר עובר באיסור, שייך חילול דיבור של המדיר.

וכן מוכח מראייתו מקטן שאף שאינו עובר

באיסור, המדיר עובר באיסור במה שמלמדו. ומוכח שאין איסור המדיר תלוי באיסור המודר.

וכתב להסתפק לפי זה אם הדיר גוי מנכסיו אם יהיה איסור על המדיר ליתן לגוי ליהנות מנכסיו, כיון שאיסור בל יחל הוא חילול הדיבור אף שאין עשיית איסור מצד המודר.

ועוד הוכיח כן מראיית המחנה אפרים לשיטת הרמב"ם מהדיר חתנו שצריך ליתן לבתו על מנת שלא יהיה לבעלה רשות בו, וזה מובן לשיטת הרמב"ם שהמדיר עובר באיסור ולכן אסור ליתן לחתנו את הנכסים אף שחתנו אינו נהנה מהן והיא הנאה שבאה לו בעל כרחו. ומוכח שאף שהמודר אינו עובר באיסור כלל שהרי אינו נהנה מהן, ומה שהן ברשותו אינו נחשב להנאה כיון שהיא בעל כרחו, בכל זאת עובר המדיר באיסור בל יחל.

בגדר הפרת אב לנדרי אשתו

על דעת חבירו מצי מפר, דלא גרע מפרש דחבירו מסתם דבעל דהיינו טעמא הכא, והתם משום דכנדר על תנאי דמי".

ומבואר שיש שסברו שכמו שהתחדש שאשה נודרת על דעת בעלה ולכן הוא יכול להפר לה, כמו כן הוא בכל אדם שאם הוא נודר על דעת חבירו יכול חבירו להפר לו, ולכאורה הוא מדין תנאי בנדר, שמתנה את נדרו בהסכמת חבירו.

וכן היא דעת הריטב"א (שם סז, א) שכתב, "דאומדן דעת דמוכח הוא שעל רצונו נודרת, ובאלו נדרים דאיכפת ליה כגון נדרי

א. "ואם ביום שמע אישה יניא אותה והפר את נדרה אשר עליה ואת מבטא שפתייה אשר אסרה על נפשה וה' יסלח לה" (ל, ט). ובגדר הדין והטעם שהבעל מיפר נדרי אשתו יש מבוכה גדולה בדברי הראשונים והאחרונים, ונבאר הדברים בעזה"ת.

שנינו (נדרים עג, ב) בטעם שהבעל יכול להפר שהוא משום "כל הנודרת על דעת בעלה היא נודרת". וכתב הר"ן, "ואיכא דילפי מהכא דמי שנדר על דעת חבירו הרי זה יכול להתיר נדרו שלא ע"פ חכם, דכי היכי דאמרינן הכא דמש"ה מצי בעל לחודיה להפר משום דנדרה על דעתיה, במפרש נמי

שתולה נדרו בחבירו א"כ מהו חידוש התורה בהפרת נדרים שהבעל יכול להפר.

והראשונים תירצו קושיא זו בכמה אופנים. הריטב"א (הנ"ל) כתב, "והיינו דאשמעינן קרא דהא לא חשיב דברים שבלב אלא אומדנא דמוכח. אי נמי, אתא קרא וחדית בטעמא דאפילו אשה שפירשה שאינה נודרת על דעת בעלה בטלה דעתה אצל כל אדם ואין פיה ולבה שוים והבעל מפר כדינו". ובתירוץ השני יש לעיין מה הדין אם יש אופנים שודאי שהיא נדרה שלא על דעת בעלה אם יש בכח הבעל להפר, ולכאורה נראה מלשונו שבטלה דעתה כי אין פיה ולבה שוין, אבל אם ברור לנו שפיה ולבה שוין ואין רצונה להיות תלויה בבעלה אין בכוחו להפר. וכן נראה מדברי הרדב"ז שביאר את דברי הרמב"ם (נדרים יא, ח) שאם נתן לה גט על תנאי או לאחר זמן לא יפר בימים שבינתיים, וביאר הרדב"ז, "וטעמא כיון שנתן לה גט לא איכפת ליה אם תתגנה ולפיכך אינו מפר", ואולי כוונת דבריו שכוין שלא אכפת לו אם תתגנה שוב אינה נודרת על דעתו ולכן אין בכוחו להפר.

ובתוס' (נדה מו, ב) תירץ בעוד אופנים, "דאיצטריך לענין שאם אמר קיים ליכי שאינו יכול להפר. א"נ, משום דאמר רחמנא בעל מפר קאמר דלעולם על דעתו היא נודרת ואף על גב דהכא לא הוה אלא נישואין דרבנן ולא אמרה תורה שיפר, מ"מ היא סבורה שבידו להפר כמו בשאר נשים ונודרת על דעתו". ודבריו בתירוץ השני צ"ב, שאין כוונתו כדברי הריטב"א שהוא מדין נודר על דעת חבירו שא"כ מהו החידוש בנישואין דרבנן שהבעל יכול להפר

עינוי נפש או שבינה לבינו התנית בפירוש שיהא נדרה נדר אם ירצה הבעל ולא יפר ביום שמוע". ומבואר במפורש בדבריו שהוא מדין תנאי בנדר, ולכן מה שהבעל יכול להפר רק נדרים שבינו לבינה ועינוי נפש אינו מצד חיסרון בהפרתו אלא הוא משום שרק נדרים אלו היא נודרת על דעתו, אבל שאר נדרים נדרה סתם ולכן אין בכוחו להפר.

וכ"כ (גיטין פג, ב), "שהנודרת תולה נדרה בבעלה שיהא נדר כל זמן שבעלה לא יפר והרי הוא כאילו התנתה כן בפירוש".

אמנם הר"ן הקשה וכתב, "וזו אצלי שגגת הוראה, דהא אע"ג דאמר דעל דעת בעלה היא נודרת אפ"ה צריך בעל שיפר לה באותו לשון שקצבה לה תורה וגזירת הכתוב הוא ומש"ה אין כל הלשונות שוין בו וכו', ואי אמרת דבנודר על דעת חבירו נמי אידך מצי מיפר משום דכנדר על תנאי דמי הרי התרתו של בעל ואחר ראוי שתהא נאמרת בכל לשון".

ועוד יש להקשות, שאם עיקר ההפרה היא מצד תנאי בנדר, א"כ מדוע הבעל יכול להפר דוקא ביום שמעו, ולכאורה היו צריכים לילך אחר דעתה, וכיון שרוצה שבעלה יפר נדרה א"כ יהיה בכוחו להפר אף לאחר זמן.

ועוד צ"ב ממה שהסתפקו (גיטין פה, א) לענין תנאי בגירושין, אם אמר לה שהיא מגורשת חוץ מהפרת נדרין מהו, בנשואין הא לא שייר או דלמא אישה יקימנו ואישה יפירנו כתיב. ומבואר שהוא דין בעצם הנישואין ולא רק משום תנאי בנדר.

ב. עוד הקשו הראשונים, שאם הבעל מיפר משום התנאי של האשה וכן הוא בכל אדם

מדאורייתא והלא אף בחבירו הוא כן, אלא ע"כ שכוונתם שיש דין מחודש שהבעל מיפר לאשתו, והתחדש שאף אם הנישואין רק מדרבנן אפ"ה הבעל יכול להפר לה מן התורה, וסברא זו צ"ב.

ג. והר"ן כתב לבאר באו"א, "אלא ודאי רב פנחס הכי קאמר, נהי דהפרה דבעל גזרת הכתוב היא מיהו מש"ה זכתה תורה לבעל בהפרת נדריה משום דעל דעת בעלה היא נודרת, הלכך כל שהיא נודרת על דעתו חיילא הך גזירת הכתוב דאמר רחמנא, אבל נודר על דעת חבירו דלא חדית ביה רחמנא מידי ודאי לא מצי מיפר, מיהו היכא דאתני בהדיא ואמר הריני נודר אם חבירי רוצה מצי חבירה למשרי ליה ואינו צריך לשון מיוחד אלא כל היכא דאמר אי אפשרי סגי אף על גב דבהפרה לא מהני".

וצ"ב בכוונת דבריו, שאינו מצד תנאי בנדר שהרי כתב שאם התנה במפורש מועיל אף בתנאי של חבירו, וע"כ שהאשה לא התנתה לגמרי ולכן אינו מועיל מצד תנאי, אמנם מאידך כתב שהטעם שהבעל יכול להפר הוא משום שהיא נודרת על דעתו ולכן זיכתה לו התורה כח להפר, וסברא זו צ"ב, שאם נדרה על דעתו מדוע שלא יועיל משום תנאי, ועוד מה צריך את כח התורה להפר אם נדרה על דעתו.

ועוד צ"ב, שאמרו (גיטין פג, ב) שלא מצינו זה אוסר וזה מתיר, והקשו מנדרים שהחכם מתיר, ותירצו שהוא מתיר על ידי חרטה ונמצא שלא היה נדר כלל. ושוב הקשו מהפרת הבעל שהיא אף בלא חרטה, ותירצו שהוא משום שכל הנודרת על דעת בעלה היא נודרת. ולכאורה לדברי הר"ן הרי אינו

מצד תנאי בעלמא אלא הוא גזיה"כ שיש בכח הבעל להפר וא"כ מצינו זה אוסר וזה מתיר.

ד. ובקובץ הערות (כו, ב) כתב לבאר (ונרחיב את דבריו והוא פתח להבנת דברי הראשונים), והקדים את דברי הרמב"ם (שם יג, ב) שכתב, "וכיצד מפר אומר מופר או בטל או אין נדר זה כלום וכיצא בדברים שענינם עקירת הנדר מעיקרו, בין בפניה בין לאחריה, אבל אם אמר לה אי אפשרי שתדורי או אין כאן נדר הרי זה לא הפר, וכן האומר לאשתו או לבתו מחול לך או מותר לך או שרוי לך וכל כיצא בענין זה לא אמר כלום, שאין האב והבעל מתיר כמו החכם אלא עוקר הנדר מתחלתו ומפירו". ומבואר בדבריו שהבעל עוקר את הנדר מתחילתו ולכן צריך לומר לשון של עקירה למפרע.

ותנמה עליו הכסף משנה ממה שאמרו (נזיר כא, ב) "איבעיא להו בעל מיפקר עקר או דלמא מיגז גיז", והיינו שהסתפקו אם הבעל שמיפר נדרי אשתו הוא עוקר את הנדר למפרע וכאילו לא נדרה מעולם, או שהוא רק חותכו מכאן ולהבא, ונפק"מ לאשה שנדרה נזירות ושמעה חבירתה ואמרה ואני, שהדין הוא שהיא נזירה כמוה, ושוב בעלה של הראשונה היפר לה את הנזירות, שאם הפרתו היא מלמפרע א"כ אף הנזירות של השניה בטלה, אבל אם ההפרה היא רק מכאן ולהבא א"כ הנזירות של השניה נשארת. ולמסקנא הבעל רק מיגז גיז מכאן ולהבא, וא"כ איך כתב הרמב"ם שהבעל עוקר את הנדר למפרע.

ותירץ (ובלחם משנה ביאר את דבריו), שהרמב"ם בא לומר ולחלק, שהחכם מתיר

כיון שכבר מתחילה לא חל האיסור רק עד זמן הפרתו.

ה. ולפי זה יש לבאר את דברי הר"ן שכתב שאף שאשה נודרת על בעלה כח ההפדה הוא מגזיה"כ, כי אינו כתנאי שלא נדרה על הצד שבעלה לא ירצה, שתנאי כזה הוא מדיני תנאים ושייך אף בחבירו וכמש"כ הר"ן שאם תלה את נדרו בחבירו, יכול חבירו להתיר לו בכל לשון, כיון שהוא מדיני תנאים שבכל התורה כולה, אבל בנדר של אשה התחדש שהנדר שלה מעיקרא הוא על דעת בעלה והוא נדר מחודש שהוא עומד להפרת הבעל והוא נדר לזמן, ואין חידוש התורה בכח הפרת הבעל אלא בסוג הנדר, אלא שחידוש זה הוא רק אם היא נודרת על דעת בעלה שהוא סוג של נדר שתלוי ברצון בעלה ויש בכוחו להפר, והכל הוא גזיה"כ.

ויסוד דבר זה מדוקדק בדברי הרמב"ם (נדרים יא, ו) שכתב, "במה דברים אמורים שבת י"ב שנה ויום אחד נדרה קיימין, בשלא היתה ברשות האב או ברשות הבעל, אבל אם היתה ברשות האב אפילו הגדילה והרי היא נערה, אביה מפר כל נדריה וכל שבועות שתשבע ביום שמעו שנאמר כל נדריה ואסריה וגו' כי הניא אביה אותה וגו'". ומדוקדק בדבריו שאם היא ברשות בעלה אין נדרה קיימין, ולכאורה אף שיש כח לבעלה להפר מדוע יש חיסרון בגוף הנדר שאין נדרה קיימין. וע"כ כיסוד הדברים הנ"ל, שהפרת נדרים של הבעל אינה כהתרת חכם שהוא חלות התרה שחל על הנדר, אלא התחדש שיש נדרים שהם על דעת הבעל ומעיקרא הם נדרים לזמן, ולכן יש לחשבם

את הנדר והוא כעין שדבר אחד קשור בחבירו ובא אדם ומפרידן, אבל הבעל אינו עושה כן אלא עוקר את הדבר משרשו. והחילוק הוא, שהחכם מתיר את הדבר, כי האדם נשבע על דעת דבר מסוים, וכשהחכם מתיר את הנדר על ידי פתח נמצא שלא היתה שבועה כלל על הצד שעכשיו, ולכן אין הוא עוקר את השבועה והנדר אלא רק מפרידן, אבל הבעל שהוא מפר בלי טעם הרי הוא כעוקר את הדבר משרשו ומעיקרו, כי באמת השבועה והנדר קיימים רק בכוחו לבטלם.

אמנם בקובץ הערות ביאר באו"א, שחכם יש בכוחו לעקור את הנדר למפרע, ואינו בגדר של נדר בטעות שאגלאי מילתא שלא היה כאן נדר מעולם, אלא שיש גזיה"כ שיש בכח החכם להתיר את הנדר מכאן ולהבא ולמפרע, והיינו שמכאן ולהבא אנו דנים כאילו לא היה נדר כלל, אבל אינו עוקרו למפרע ממש, אבל בבעל הוא להיפך שעוקר את הנדר למפרע אבל רק מכאן ולהבא, והיינו שאף שהיא נודרת על דעתו אינו כמו תנאי שעל הצד שלא ירצה בעלה בקיום הנדר אינה נודרת, אלא רצונה שהנדר יהיה אף לרצונו, ואם לא ירצה הרי הוא נדר לזמן עד שימחה בנדרה, ולכן אין הבעל עוקר את הנדר למפרע אלא רק מיגז גיז, אבל מכאן ולהבא אין נדר כלל למפרע כי כל נדרה היה רק לזמן עד שבעלה ימחה, וכבר בתחילת נדרה יש בכוחו להפר מזמן מסוים.

ובזה מיושבים דברי הרמב"ם, שאף שאמרו בסוג' שהפרת הבעל היא רק בגדר מיגז גיז שהוא מכאן ולהבא, אבל זה עקירה למפרע,

בכלל שאין נדרים קיימים, כי ההפרה הוא בגוף הנדר עצמו ולא כחלות שמתירה.

[ואולי (ע') בכתבי קהילות יעקב החדשים נדרים, (לט) בזה אף מבואר אף בנישואי דרבנן יש כח ביד הבעל להפר מהתורה, כיון שההפרה אינה מכוחו של הבעל, שא"כ לא היה בכוחו להפר במקום שאינו בעל מהתורה, אבל כיון שהוא סוג של נדר שנודרת על דעתו והוא ניתן להפרה, יש מקום לומר שהתחדש דין זה לאו דוקא בנישואין אלא בכל אשה שנודרת על דעת בעלה שיש להן חיובי אישות זה לזה והוא חייב לזונה, התחדש בה דין נדר כזה].

ובזה מבואר מה שאמרו שאף בהפרת הבעל אין הוא בגדר זה אוסר וזה מתיר, כיון שהפרתו היא מעיקרא, והיינו שהוא נדר לזמן, וכבר מעיקרא יש לבעל כח להפר נדר כזה, כי הוא סוג נדר שתלוי בדעתו.

ו. אמנם בשו"ת הרשב"א (ד, שי) כתב, "שהנשואה הנודרת תחת בעלה, אף על פי שאמרה בפירוש שאינה נודרת על דעת בעלה, אפ"ה בעלה מפר לה, שהתורה נתנה

אותה ברשות הבעל לכל נדר ולכל שבועת איסור שיש בו עינוי נפש או שהוא בינו לבינה, וכן ברשות האב כל שהיא נערה וברשותו של אב שלא נשאת, מפני שהרוב כך דעתן ורובן על דעת כן הן נודרות". ומבואר בדבריו שכח ההפרה של האב הוא משום שהתורה נתנה אותה ברשות בעלה, ולכן יש בכוחו להפר לה את נדרה, ומה שאמרו שכל הנודרת על דעת בעלה היא נודרת יש לומר שהוא רק טעם מדוע נתנה אותה התורה ברשותו, והוא משום שרובן נודרות על דעת בעליהן, ולכן אף אשה שאנו יודעים בוודאות שלא נדרה על דעת בעלה יש בכח בעלה להפר לה את נדרה, כיון שאין הטעם של כח ההפרה משום שנדרה על דעתו אלא הוא רק טעם לדין התורה מדוע יש לבעל כח להפר את נדרה.

ולדבריו מבואר בפשיטות מדוע צריך להפר דוקא בלשון הפרה, כי הוא חידוש שהתורה נתנה כח לבעל להפר נדרי אשתו ויש להפר כפי דיני התורה.

נתכוון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה

בידו בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה טעון כפרה וסליחה, המתכוון לעלות בידו בשר חזיר ועלה בידו בשר חזיר על אחת כמה וכמה.

ויש שכתבו לבאר שרבי עקיבא היה בוכה, מפני שהוא אחד מ' הרוגי מלכות שנענשו עבור מכירת יוסף, ומכירת יוסף דומה לנתכוון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה משום שיוסף אמר להם שבסוף זה היה

א. כתוב בפסוק "אישה הפרם וה' יסלח לה". ודרשו בנזיר (כג, א) שהפסוק מדבר באשה שהפר לה בעלה והיא לא ידעה ועברה על נדרה, שהיא צריכה כפרה וסליחה. וכן הדין אם נתכוון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה שצריך כפרה. ומבואר שם במשנה שר' יהודה סבר שלוקה מלקות מדרבנן.

ומבואר שם, כשהיה רבי עקיבא מגיע אצל פסוק זה היה בוכה, ומה מי שנתכוון לעלות

לטובה, ולכן ר"ע היה בוכה שהיה צריך למות עבור דין זה [אולם לקמן הבאנו את דברי האור החיים שכתב שלא עברו על איסור כלל].

ב. נחלקו הראשונים בגדר חיוב המלקות. רש"י כתב לבאר שהם כדי להוכיחה שלא תהא מזידה. אולם בתוס' (כ, ב. כא, ב) כתבו שהמלקות הם משום שנתכוונה לאיסור [ועי' בחי' מרן הגר"ז זצ"ל שהאריך לבאר שנחשב למעשה איסור ולא רק למחשבת איסור, ודייק זאת ממה שצריך פסוק לפטרה ממלקות].

וכתב הפרי מגדים (תיבת גמא, מטות) שיש נפק"מ בין רש"י לתוס' האם נפסלים לעדות מדרבנן ככל חייבי מלקות דרבנן שנפסלים לעדות. לתוס' שהמלקות הם משום הכוונה לאיסור אם כן יש לפסלו לעדות מדרבנן, אולם לרש"י שהמלקות הם למיגדר מילתא כדי שלא יהא מזיד אם כן אין לפסלו מדרבנן כיון שאין חיוב המלקות על מה שעשה אלא רק להוכיחו ולהזהירו שלא יחטא להבא.

ג. מבואר בקידושין (לב, א) שרב הונא שבר כלים לרבה בנו כדי לבדקו האם הוא רתחן או לא. והקשו שם, היאך הכשילו בלפני עור שאם ירתח יאמר לאביו דברים ויעבור על מצות כיבוד אב [ועיין בפרי יצחק (ב, מט) שהוכיח מכאן שאין עוברים בלאו של לפני עור אלא במקום שנכשל בפועל ולא בנתינת המכשול, שהרי אמרו שאולי הוא ירתח ורק אז יעבור בלפני עור], ותימצו, שרב הונא מחל על כבודו.

וכתבו שם בתוס', שצריך לומר שהודיע לבנו שמחל על כבודו, שאם לא כן עדיין מכשילו

משום נתכוון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה שצריך כפרה, ואם כן אם בנו לא ידע שמחל על כבודו עובר משום שנתכוון לבזותו אף שהוא מחל, ועל כרחק שהודיע לו שמחל.

אולם הריטב"א כתב, שאף שלא הודיע לבנו שמחל מותר, כיון שאין מחמירים בלאו של לפני עור כל כך, וכדי לנסות את בנו ולהוליכו בדרך הישר אין לחשוש.

ד. בשו"ת מנחת שלמה (א, לה) כתב לענין יחוד, שאשה שבעלה נמצא בעיר (ואין איסור יחוד) אלא שטעתה וחשבה שהלך לעיר אחרת, והמתייחד עמה יודע שבעלה בעיר ואינו עובר באיסור, בכל זאת חייב להודיע לה שבעלה בעיר, שהרי היא חושבת שהוא הלך לעיר אחרת ולדבריה היא מתכוונת לאיסור, והוא מכשיל אותה באיסור של נתכוון לאכול בשר חזיר וכדברי התוס' בקידושין.

ואף לשיטת הריטב"א יש לומר שהיקל רק לנסות את בנו כדי להדריכו בדרך ישרה אבל בשאר בני אדם אין להקל ועוברים בזה בלפני עור.

ה. כמו כן דנו הפוסקים (תורה לשמה, תז. ועוד) האם מותר לנסות משרת או עובד האם הוא ישר ונאמן, ורוצים לבדקו על ידי שימת פיתיון של כסף וכדומה, וכתבו הפוסקים שאף שמוחל על הממון והמשרת לא יעבור באיסור גזל, אבל עדיין יעבור באיסור של נתכוון לאכול בשר חזיר ושייך בזה לפני עור, ולכן פסקו שאין לעשות כן.

ו. אמנם בשו"ת בית יצחק (יו"ד, ח) כתב לחלק בין עבירות של בין אדם למקום לעבירות של בין אדם לחבירו. והביא את דברי האור החיים בפרשת ויחי על אחי יוסף, שיוסף אמר להם "ואתם חשבתם עלי רעה אלקים חשבה לטבה", וכתב האור החיים, והרי זה דומה למתכוון להשקות חבירו כוס מוות והשקהו כוס יין שאינו מתחייב כלום, והרי הם פטורים וזכאים גם בדיני שמים. ודבריו תמוהים שהרי מפורש שמי שנתכוון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה שצריך כפרה ויש בזה אף מלקות, ומדוע אחי יוסף נפטרו ממחשבתם.

וכתב הבית יצחק לחלק, שדוקא בעבירות שבין אדם למקום נענשים אף על המחשבה שעשה במעשהו, אבל בעבירות של בין אדם לחבירו העיקר הוא התוצאה ולא המחשבה, ולכן כתב האור החיים שאחי יוסף היו פטורים לגמרי.

ואם כן לפי דבריו יתכן שמותר לנסות את חבירו האם הוא נאמן כיון שהם עבירות של בין אדם לחבירו.

ז. חידוש נוסף פסק הגרש"ז אויערבאך זצ"ל (מובא בשש"כ לב, הערה קב) שבחולה שאין בו סכנה עדיף לחלל שבת על ידי שומר תורה ומצוות ולא על ידי מומר וכדומה, כיון שאין המומר מתכוון לחלל שבת עבור החולה אלא מחלל שבת סתם, ונמצא שהוא מתכוון לאכול בשר חזיר ואע"פ שעלה בידו בשר טלה שהרי מותר לחלל שבת לחולה זה אבל הוא אינו מתכוון לכך, ועוברים בזה משום לפני עור, [וכן הביא

שם מדברי הבית הלוי בפרשת שמות (ב, כה) שפטור של אונס זה רק למי שמקפיד, אבל מי שעובר במזיד חייב אף על האונס].

אמנם בשו"ת בית יצחק (הנ"ל) כתב שהאיסור של נתכון לאכול בשר חזיר הוא דוקא במקום שאכל דבר הרשות, אבל אם נתברר שאכל או עשה דבר מצוה אין בזה שום איסור (ועל פי זה יישב בעוד אופן את דברי האור החיים על אחי יוסף). ולדבריו ברופא מומר אף שאין מכון בשביל החולה, אין בכך איסור מפני שסוף סוף עשה מצוה.

ח. סברא נוספת להתיר כתב בתשובות והנהגות (ג, תעט) שבמומר שאינו נזהר מעבירות אינו מתחייב משום נתכון לאכול בשר חזיר, משום שכל העונש על המחשבה הוא מפני שלא נזהר ונראה שאינו שולט על יצרו, אבל במומר שידוע לנו שאינו נזהר כלל ואינו שולט על יצרו אינו נענש אם אכל היתר במחשבת איסור.

ויש ליתן טעם בדבריו על פי דברי רש"י (שהבאנו לעיל) שהעונש הוא כדי שיזהר להבא, ואם כן במומר שודאי אינו יזהר בעתיד אין טעם לחייבו על מחשבת איסור.

[יש לדמות סברא זו למה שכתב בשו"ת ציץ אליעזר (יא, לד) שמותר ליסוע עם נהג במוצאי שבת אף שמכשילו שעושה מלאכה קודם הבדלה, משום שאין איסור של מלאכה קודם הבדלה רק למי שרוצה להבדיל, אבל מי שאינו רוצה להבדיל אין עליו איסור מלאכה. וכן מי שאינו מתפלל אינו עובר באיסור של אכילה קודם התפילה, ולא מצינו בשום מקום שאסור להאכיל אדם שלא התפלל משום לפני עור.

וכמו כן יש לומר שאין חיוב על מחשבת איסור
אלא למי שנזהר ממעשה איסור אבל מי שאינו

נזהר ממעשה איסור אינו חייב על מחשבת
איסור].

תנאי עם חצי שבט מנשה

א. בפסוקים לא נזכר שמשה עשה תנאי עם
חצי שבט המנשה ורק עם גד וראובן התנה.
ונאמרו בזה כמה ביאורים.

ג. בחי' הגרי"ז זצ"ל (על התורה) כתב לבאר,
שהחלק של ראובן וגד היה צריך להיות שייך
לכל ישראל ואף לשבט לוי שלא קבלו נחלה
בארץ ישראל, והם היו צריכים לקבל חלק
בארץ ישראל, ומשום כך היה צריך לעשות
תנאי להפקיע את חלקם מארץ ישראל
ולתת להם נחלה בעבר הירדן, אבל החלק
של מנשה היה חלק מנחלת ארץ ישראל
שנכרת עליה ברית עם אברהם אבינו, אלא
שנתנו למנשה בלי גורל, ולכן לא היה צריך
להתנות על הנתינה.

ב. המשך חכמה (לב, לג) ביאר על פי
הירושלמי (קידושין ג, ג) שאם מקדש לאחר
שירדו גשמים אינו צריך להתנות כמשפטי
התנאים, ואם ירדו גשמים מקודשת. והקשו
שם מתנאי שעשה משה עם בני גד ובני
ראובן, ותיצו, שהארץ היתה לפנייהם והוא
מבקש להוציאה מידם. והיינו שכבר נתן
להם את הקרקע ועשה תנאי שיהא שלהם
רק לאחר שיכבשו את הארץ, ולכן צריך בזה
משפטי התנאים. ולפי זה כתב לחלק
שדוקא לראובן וגד שחלקם כבר נכבש צריך
לעשות תנאי על הנתינה, אבל החלק של
מנשה עדיין לא נכבש, והנתינה היא כמקדש
לאחר שירד גשמים שלא צריך לזה תנאי.

ד. הנצי"ב (דברים ג, טז) ביאר, שראה משה
שבעבר הירדן כח התורה מועט, על כן
השתדל להשתיל בקרבם גדולי תורה
שיאירו מחשבי ארץ, ולכן ביקש ממנשה
שילכו לשם, והרבה להם נחלה יותר מכולם
כדי שייסכימו לכך, ולכן ודאי לא היה צריך
להתנות עמם.

דין תנאי שלא התנה כמשפטי התנאים

חלוצים אתכם ונאחזו בתכם בארץ כנען"
(לב, כט-ל).

ומכאן למדו שכל תנאי צריך להיות כתנאי
בני גד ובני ראובן, שיהיה תנאי כפול, ושיהיה
ההן קודם ללאו, ושיהיה התנאי קודם
למעשה, ושיהיה התנאי דבר שאפשר

א. כשבאו בני גד ובני ראובן למשה רבנו
ובקשו שתיתן להם אחוזה בארץ הגלעד,
התנה משה ואמר "אם יעברו בני גד ובני
ראובן אתכם את הירדן כל חלוץ למלחמה
לפני ה' ונכבשה הארץ לפניכם ונתתם להם
את ארץ הגלעד לאחזה. ואם לא יעברו

לקיימו. ואם לא התנה כדין, התנאי בטל והמעשה קיים.

ב. וכתב הקצות החושן (רמא, ט), שאף במקום שהתנאי בטל והמעשה קיים, חייב הוא לקיים את התנאי מדין שכירות. וכגון, אם נתן מתנה על מנת להחזיר, אף שלא כפל את תנאו [לשיטות שבעל מנת צריך תנאי כפול], השני חייב להחזיר מדין חיוב ושכירות, שהתחייב להחזיר עבור מעשה המתנה.

והיינו, שבכל תנאי שמתנה, יש סיבה לחייבו משום התנאי שהתנה, ואף במקום שלא חל התנאי, הוא חייב לקיים את ה"תנאי" מחמת התחייבות עבור הפעולה.

והביא ראייה לדבריו ממה שאמרו (יבמות קו, א) לגבי חליצה, שאם היבם לא רצה לחלוץ והיבמה עשתה עמו תנאי שיקבל על החליצה מאתים זוז, אף שלא מועיל תנאי בחליצה (משום כל מילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי) והמעשה קיים תמיד, אבל היא חייבת לו מאתים זוז מדין שכירות [שכר פעולה].

וכתבו הראשונים (רמב"ן, רשב"א) שבכל תנאי אי אפשר לכוף את השני על קיום התנאי, וכגון אם נתן מתנה לחבירו על מנת שיתן לו מאתים זוז, אין הנותן יכול לכוף את המקבל ליתן לו מאתים זוז, כי אם אינו רוצה ליתן את הממון תתבטל המתנה, ואי אפשר לכוף על קיום התנאי, וכן אם נותן גט לאשתו על מנת שתתן לו מאתים זוז, הכל תלוי ברצונה, שאם תתן תהיה מגורשת ואם

לא תתן אינה מגורשת, ואי אפשר לכוף את האשה שתקיים את התנאי כדי שיחול הגט.

אבל בתנאי של חליצה, כיון שאין מועיל תנאי כלל, לכן יש חיוב לקיים את התנאי מדין שכירות, שהרי האשה נתחייבה ליתן מאתים זוז על מעשה החליצה, וכיון שמעשה החליצה קיים ואינו תלוי בקיום התנאי, לכן האשה חייבת ליתן לו את הממון.

ומכח זה כתב הקצה"ח לחדש, שהוא הדין בכל תנאי שלא נעשה כמשפטי התנאים, שהוא כמו תנאי של חליצה, שכיון שהתנאי לא חל והמעשה לעולם קיים, לכן יש לכוף את חבירו על קיום התנאי, וחייב ליתן את הממון מדין שכירות.

ג. וכן כתב באבני מילואים (כט, א. יד) לפרש מה שאמרו (קידושין ח, א), אמר לאשה התקדשי לי במנה ונתן לה דינר הרי זו מקודשת וישראלים. וכן נפסק בשו"ע (אבן העזר כט, לו). וביארו הראשונים (רא"ש ורשב"א) שאף שלא הזכיר כלל תנאי בדבריו אלא נתן לה סתם מעות, יש גילוי דעת שכוונתו להתנות שאם לא יתן יתבטלו הקידושין, וזה עדיף מהאומר על מנת ששם נחלקו אם צריך לכפול תנאו, מפני שגילוי דעת עדיף.

אמנם האבני מילואים כתב לפרש בדרך אחרת, שכיון שלא התנה במפורש את המעשה בקיום התנאי, אף אם אינו מקיים את התנאי אינו יכול לבטל את המעשה, וחייב הממון אינו מפני התנאי כלל, אלא הוא תשלום עבור מעשה הקידושין, וכמו בכל

קנין קרקע שמעשה הקנין הוא בפרוטת והשאר הוא חוב על הקניה, כמו כן בקידושין הוא מתחייב ליתן לה מנה עבור מעשה הקידושין, ולכן היא מקודשת מעכשיו, אבל שניהם אינם יכולים לחזור בהם אף אם לא ישלם [וזה שלא כדברי הראשונים].

ולמד דין זה מתנאי בחליצה, שכיון שאין מועיל תנאי, התחייבות הממון אינה מצד קיום התנאי אלא עבור פעולת החליצה, וכמו כן בכל מקום שלא התנה כמשפטי התנאים יש לומר כן שחיובו בממון הוא עבור הפעולה ולא עבור קיום התנאי.

ה. אמנם בנתה"מ (שם, י. ובתורת גיטין קמג, א) כתב להשיג על דבריו, שבכל תנאי שלא נעשה כמשפטי התנאים ודאי שהתנאי הוא פיטומי מילי בעלמא, ורק בחליצה יש סברא לומר שכיון שלא מועיל תנאי אם כן אף מתחילה כשהתנה לא היה זה בדרך תנאי שאם לא תשלם לא תחול החליצה, ולכן נתחייבה לשלם שכר על פעולת החליצה. אבל בגט אם האשה התנתה שתתן לו מאתים זוז, אף שהבעל לא עשה את התנאי כראוי ולא כפל את התנאי, יכולה האשה לומר שרצתה לתלות את הגירושין בנתינת המעות שלה, והיתה יכולה שלא ליתן ולא להתגרש, ולכן לא נתחייבה עבור הפעולה, אלא רק באופן של תנאי התולה את קיום המעעשה, וכיון שהתנאי בטל אינה חייבת לשלם את הממון. [וע"ע באבן האזל (אישות ה, כד) ובחזון איש (אבן העזר נו, ז) שהשיגו עליו].

ו. והנה ברמב"ם (אישות ו, ה) כתב, אם אמר לה אם תתני לי מאתים זוז הרי את מקודשת לי בדינר זה ואחר כך נתן הדינר בידה הרי התנאי בטל מפני שלא כפל תנאו, שהרי לא אמר לה ואם לא תתני לא תהי מקודשת, והרי זו מקודשת מיד ואינה צריכה ליתן לו כלום.

ולכאורה מפורש בדבריו שאינה צריכה ליתן לו כלום, וזה שלא כדברי הקצה"ח שחייבת מדין שכירות עבור מעשה הקידושין.

וכתב האבי עזרי (שם) ליישב באופן נפלא, שלפי סברת התורת גיטין (הנ"ל) יש לומר שאף הקצה"ח לא כתב את חידושו אלא במקום שהבעל התנה שיתן לאשה מאתים זוז, וכיון שלא התנה כמשפטי התנאים, המעשה קיים והוא צריך לשלם מדין שכירות מה שהתחייב. וכן בחליצה שלא רצה לחלוץ בלי התחייבות ממון, וכיון שלא מועיל תנאי בחליצה, האשה חייבת מדין שכירות. וכמו כן במתנה על מנת להחזיר, שהשני אינו מפסיד כלום, שהרי גם אם היה התנאי כמשפטי התנאים היה חייב להחזיר מדין התנאי ועכשיו מחזיר מדין שכירות.

אבל בגט שהאשה הסכימה ליתן לו מאתים זוז עבור הגט, והוא עשה תנאי שלא כהוגן, בזה כתב התורת גיטין שיש מקום לומר שהאשה לא הסכימה להתחייב אלא במקום שמעשה הגירושין תלוי בנתינתה, וכיון שהבעל לא התנה כהוגן והגט חל, אינה חייבת ליתן ממון עבור פעולה זו, מפני שיכולה לומר שהתחייבה רק בשביל טובתה ומצד התנאי. ולכן אף בדברי הרמב"ם שנקט

בקידושין שהבעל התנה שהאשה תתן לו מאתים זוז, גם בזה יש לומר את סברת התורת גיטין, שלא הסכימה להתחייב

מתורת שכירות אלא מדין תנאי, כדי שמעשה הקידושין יהיה תלוי בקיום התנאי שלה.

בגדר חיוב טבילת כלים

דרבנן, אמנם הרשב"א (הובא בכסף משנה) נקט בדעת הרמב"ם שהוא חיוב דאורייתא.

ב. עוד נחלקו הראשונים בקונה כלי שהוא טרף מגיעולי עכו"ם האם יכול לטבול קודם שמגעילו ומכשירו. בתוס' (שם) כתבו, שיכול לטבול ואח"כ להגעיל, כי טבילה זו אינה בשביל טומאה שהרי כלים חדשים אף צריכין טבילה, ולכן אין לומר שהוא כטובל ושרץ בידו, ויכול לטבול ואח"כ להגעיל.

אמנם שאר הראשונים (רמב"ן, ריטב"א, ר"ן ומאירי) חלקו על התוס' וסברו שאין לטבול כלי טרף, כי הוא כטובל ושרץ בידו שהרי אינו ראוי לשימוש, ולכן יש להגעילו ולהכשירו ורק אח"כ לטבול. והובאו ב' הדעות בשו"ע (יו"ד קכא, ב).

וצריך ביאור בדבריהם, שלכאורה דברי התוס' צדקו, ודין הגעלת כלים ודין טבילת כלים הם ב' דינים נפרדים, שהרי הגעלת כלים אינו דין בכלי עכו"ם דוקא, ואף כלי של ישראל שנטרף צריך להכשירו, ואילו טבילת כלים הוא דין שהתחדש רק בכלי עכו"ם, וא"כ מדוע אם הכלי טרף לא שייך לטבול.

ג. וכדי לבאר את דבריהם יש להקדים, שהנה בגדר דין טבילת כלים, כתב רש"י

א. "כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר אך במי נדה יתחטא" (לא, כג). מפסוק זה דרשו חז"ל (עבודה זרה עה, ב) שהלוקח כלי תשמיש ואפילו חדשים מן העובדי כוכבים צריך לטבול את הכלי בארבעים סאה.

ונחלקו הראשונים אם הוא חיוב מדאורייתא או מדרבנן.

הרמב"ן (עה"ת) כתב, "ולבי מהרהר עוד לומר שהטבילה הזו מדבריהם והמקרא אסמכתא עשו אותו". אמנם מהראשונים בסוגי' משמע שהוא מדאורייתא. והרמב"ם (מאכלות אסורות יז, ה) כתב, "טבילה זו שמטבילין כלי הסעודה הנלקחים מן העכו"ם ואח"כ יותרו לאכילה ושתייה אינן לענין טומאה וטהרה אלא מדברי סופרים, ורמז לה כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר, ומפי השמועה למדו שאינו מדבר אלא בטהרתן מידי גיעולי עכו"ם לא מידי טומאה, שאין לך טומאה עולה על ידי האש וכל הטמאים בטבילה עולין מטומאתן, וטומאת מת בהזאה וטבילה ואין שם אש כלל אלא לענין גיעולי עכו"ם, וכיון שכתוב וטהר אמרו חכמים הוסיף לו טהרה אחר עבירתו באש להתירו מגיעולי עכו"ם". ובר"ן (ע"ז, שם) כתב שמשמע מדבריו שהוא חיוב

שם) ש"גזירת הכתוב הוא ולא משום פילוט איסור דהא חדשים ולא בלעי מידי מצרכת לה טבילה".

ובאיסור והיתר הארוך (נח, קז) כתב "שהטבילה אינה מחמת פליטת איסור דהא צריכין לטבול אפילו כלי חדש אלא רק להעביר ממנו הטומאה ולהכניסו בקדושה של ישראל לפי שבחרנו השם אלקים לנחלתו, והבדילנו מן התועים, וקדשנו בקדושתו שנאמר ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי, וכתוב והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני, אני ה' אלקיכם".

וברשב"א הביא מדברי הירושלמי שצריך להטביל לפי שיצאו מטומאת הגוי ונכנסו לקדושת ישראל.

אמנם בריטב"א כתב לבאר מדוע דוקא כלי סעודה חייבים, וביאר "משום דסופן להשתמש באיסור ויצאו לקדושה הצריכם הכתוב טבילה אף בחדשים, מה שאין כן בזוזא דסרבלא (מספרים של גזיזת צמר)".

וכעין זה כתב הרמב"ן (עה"ת) "והצריכו אותה חכמים בכלי המתכות בלבד מפני שיש בהם כלים שתשמישן באור ובכלי ראשון ובכלי שני ובצונן".

והנה לפי סברת הריטב"א דין טבילת כלים והגעלת כלים שייכים זה לזה, כי חיוב הטבילה הוא מפני שכלי זה עומד להיות מגועל, ורק בכלים אלו שם "כלי עכו"ם" עליהם כי עומדים להיות מגועלים, משא"כ בכלים שאינם מיועדים לאכילה אין שם "כלי עכו"ם" עליהם. ולפי דבריהם יש מקום

להבין מדוע לא מועלת טבילה אם הכלי עדיין טרף והוא כטובל ושרץ בידו, כי אף בכלי חדש עיקר החיוב הוא מפני שהכלי עומד לגיעולי עכו"ם, ולכן בכלי ישן שהוא כבר מגועל לא שייך לטבולו קודם שיכשירו כי עדיין הוא מגועל ועדיין שם "כלי עכו"ם" עליו, [והנה דנו הפוסקים לפי השיטות שצריך להגעיל את הכלי אם הוא נטרף בבית ישראל אם יכול להטבילו קודם שמגעילו, ואולי לפי סברא זו יש לומר שדוקא אם נגעל אצל הגוי אזי לא שייך לטבולו כי שם "כלי עכו"ם" עליו, אבל אם נטרף בבית ישראל, אע"פ שאינו ראוי להשתמש בו לאחר הטבילה, אבל אינו כשרץ בידו, כי השרץ הוא השם של "כלי עכו"ם", וכיון שנטרף בבית ישראל אינו כלי עכו"ם].

ד. וכן כתב הגר"א (יו"ד קכ, י) לבאר את דינו של השו"ע, שדוקא כלים שמניחים עליהם את המאכל עצמו צריכים טבילה, אבל כלים שמניחים עליהם את הקדירות אינם חייבות בטבילה, וביאר, שהחיוב טבילה הוא דוקא בכלים שיש בהם בליעה. ודין זה מתבאר לפי סברת הריטב"א והרמב"ן שהחיוב הוא בכלים העומדים להגעל, ועליהם יש שם של כלי עכו"ם הצריכים טבילה.

ה. עוד נחלקו הפוסקים, בכלים שאצל הגוי לא היו מיועדים לכלי מאכל אלא לגוי וכדו', והישראל מיוחד לכלי אכילה האם הם חייבים בטבילה. הצפנת פענח (מאכ"א יז, ג) כתב שפטורין מטבילה כי לא היו כלי מאכל אצל הגוי [וע' שם שכתב לדון בכלים שעומדים לסחורה אם שם אכילה עליהם, כי אין הגוי

משתמש בהם לאכילה]. אבל האבני נזר (יו"ד קו, ב) כתב שהם חייבים בטבילה.

שאינה אלא מצוה בעלמא ואינה כדי להתיר את השימוש בכלי.

ולכאורה נידון זה תלוי בסברות הראשונים הנ"ל, שלפי דברי הירושלמי והאיסור והיתר שהחייב טבילה הוא מחמת שנכנסים לקדושת ישראל, א"כ יש לחייב כל כלי שעומד לאכילה אצל ישראל כי כלי אכילה צריכים להיות קדושים, והכל תלוי בשימוש הנעשה ברשות הישראל, אבל לפי סברת הריטב"א והרמב"ן שהטבילה היא מפני שעומדים להיות מגועלים, א"כ הכל תלוי אם ברשות הגוי הכלי היה עומד לאכילה או לא.

ו. עוד יש לחקור אם טבילת כלים היא מצוה או מתיר, והיינו האם יש מצוה לטבול כלים או שאינו מצוה אלא היא מתירה את הכלים לשימוש.

והנה הסמ"ק (מצוה קצט) מנאה למצוה. וכ"כ באיסור והיתר הארוך (נח, קד) "ומה שמברכין על הטבילה ולא על הגעלה היינו משום שהטבילה היא מצות עשה והגעלה מצות לא תעשה שלא לאכול נבילות והוי כנקור גיד וחלב שאין מברכין עליו". אמנם שאר מוני המצוות השמיטו מצוה זו. וכן שיטת הראב"ה (פסחים, תסד) שבספק אם צריך טבילה אינו כספק איסור אלא כספק מצוה.

ובפסקי הרי"ד (עבודה זרה, שם) כתב, "לא שתעב הטבילה שלא ישתמש בו עד שיטבילנו, שאינה אלא מצוה מדרבנן, ואינה להוציא הכלי מידי איסורו". ומבואר בדבריו,

אבל בפסקי הרי"ז חלק עליו וכתב "ולי נראה שטבילה זו מעכבת, ואסור להשתמש בהם עד שיטבילם". וכ"כ הטור (יו"ד, קכ) הלוקח כלים חדשים מן הנכרי אסור להשתמש בהן עד שיטבילם טבילה הוגנת בלא חציצה במקוה של ארבעים סאה. [אמנם בשו"ע (שם, א) כתב רק שצריך להטבילם, וצ"ע]. וביותר כתב הפרי מגדים (או"ח תפו, משב"ז א) שאם אין לו כוס טבולה בשביל ד' כוסות ואין לו אפשרות לטבול, אם הם כלי זכוכית שחייב טבילתם מדרבנן, מותר להשתמש בהם, כי עשה דרבנן דוחה איסור טבילה בזכוכית שהיא מדרבנן, אבל בכלי מתכות שאסור להשתמש בהם מדאורייתא, אסור לו לשתות ד' כוסות בכלים אלו [ועי' בביאור הלכה (שכג, ז) שנקט שהאיסור להשתמש בלי טבילה לכו"ע הוא רק מדרבנן].

אמנם כתבו האחרונים (מנחת שלמה ב, סח. אבני נזר או"ח, תיח) שאף שאסור להשתמש הוא מכח המצוה, ועפ"ז כתבו לחדש שבמקום שאינו יכול לטבול (וכגון בכלי שיש לו שותפות עם נכרי או שאוכל במקום שלא טבלו את הכלים), א"כ הוא אנוס על קיום המצוה ושוב אין איסור להשתמש בו [וכדברי המרדכי לגבי ציצית שבשבת כיון שאסור לו לקשור שוב אינו חייב להטיל ציצית, ומותר לילך בבגד זה בלא ציצית].

והנה לפי סברת הריטב"א והרמב"ן שהם דימו את טבילת כלים לגיעולי עכו"ם, יש

מצוה זו לאחר מלחמת סיחון ועוג.

והרמב"ן תירץ, שארץ סיחון ועוג, נחלתם היתה שייכת לארץ ישראל, והותר להם כל שללם אפילו האיסורים, כמו שדרשו חז"ל על הפסוק "ובתים מלאים כל טוב אשר לא מלאת", שהיה מותר להם בזמן המלחמה אפילו כתלי דחזירי (נתחי שומן של חזיר), אבל מדין לא היה משלהם ולא לקחו את ארצם, רק לנקום נקמתם הרגו אותם ולקחו שללם ולכן נהג האיסור בכליהם.

ובשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ת ד, יז) הקשה, שעדיין לפי הפוסקים שטבילת כלים מן התורה, לא מיושב מדוע לא צותה התורה לטבול את כלי סיחון ועוג, ואע"פ שהותר להם לאכול אפילו בשר חזיר אבל מדוע לא הוצרכו לטבול את הכלים מפני שיצאו לקדושת ישראל.

אמנם לפי יסוד הדברים הנ"ל (המבואר מהריטב"א והרמב"ן) שדין הטבילה הוא משום שהם כלי עכו"ם כי עומדים להיגעל על ידי מאכלם, א"כ שוב כיון שהותר להם גיעולי עכו"ם בזמן המלחמה, אין אף צורך בטבילת הכלים, כי אין שם "כלי עכו"ם" עליהם, כי אינם נגעלים על ידי מאכלם.

לומר שאינו מצוה בעלמא אלא הוא בגדר של מתיר ויש איסור להשתמש בכלים קודם שיטבילם, וכמו כלים מגועלים שאסור להשתמש בהם.

ובאמת הריטב"א כתב שנהגו שלא לברך על הטבילה [וגם הרמב"ם לא הזכיר ברכה בטבילה, ואף מלשונו (הנ"ל) משמע שהטבילה היא כדי להוציאו מגיעולי עכו"ם]. ונראה שסברתו היא לשיטתו שמדמה את הטבילה להגעלה, וכמו שאין מברכין על הגעלת כלים כמו כן אין לברך על טבילת כלים, כיון שענינם אחד.

[יש להוסיף נפק"מ נוספת אם הוא מצוה או מתיר, אם היו לו כלים שאינם עומדים לאכילה ואינם חייבים בטבילה, אבל טבלם יחד עם שאר כלי האכילה החדשים, ושוב נמלך בדעתו ורוצה להשתמש בהם לאכילה, האם הועילה הטבילה קודם שהיה חייב בה. שאם הוא מתיר את הכלי לשימוש וכמו הגעלת כלים, אין סברא לומר שלא תועיל הטבילה קודם שחייב בה, אבל אם הוא מצוה יש מקום לומר שלא תועיל מעשה הטבילה קודם שמחויב בה].

ז. והנה האזהרה של הגעלת כלים מגועלים נאמרה לאחר מלחמת מדין. והקשו הראשונים, מדוע לא הזהירה התורה על

במצות ישוב ארץ ישראל

לא תוכלו להתקיים בה. אבל הרמב"ן כתב, "על דעתי זו מצות עשה היא, יצוה אותם שישבו בארץ ויירשו אותה כי הוא נתנה להם, ולא ימאסו בנחלת ה'. ואלו יעלה על

א. "והורשתם את הארץ וישבתם בה כי לכם נתתי את הארץ לרשת אתה" (לג, נג). ופירש רש"י, והורשתם אותה מיושביה ואז וישבתם בה - תוכלו להתקיים בה, ואם לאו

דעתם ללכת ולכבוש ארץ שנער או ארץ אשור וזולתן ולהתישב שם, יעברו על מצות ה'. ומה שהפליגו רבותינו (כתובות קי, ב) במצות הישיבה בארץ ישראל ושאסור לצאת ממנה, וידונו כמורדת האשה שאינה רוצה לעלות עם בעלה לארץ ישראל, וכן האיש, בכאן נצטוונו במצוה הזו, כי הכתוב הזה היא מצות עשה. ויחזיר המצוה הזו במקומות רבים וכו'"] ועי' באור החיים שכתב שלפי פשוטו של מקרא משמע כדברי רש"י שהיא הבטחה בעלמא ולא קיום מצוה]. וכן האריך הרמב"ן לבאר מצוה זו בספר המצוות (במצוות עשה ששכחן הרמב"ם, ד).

אמנם צ"ע מדוע שאר מוני המצוות לא מנו מצוה זו. ובמגילת אסתר כתב ליישב את דעת הרמב"ם, "לפי שמצות ירושת הארץ וישיבתה לא נהגה רק בימי משה ויהושע ודוד וכל זמן שלא גלו מארצם, אבל אחר שגלו מעל אדמתם אין מצוה זו נוהגת לדורות עד עת בוא המשיח, כי אדרבא נצטוונו לפי מה שאמרו בסוף כתובות (קיא, א) שלא נמרוד באומות ללכת לכבוש את הארץ בחזקה, והוכיחו מפסוק השבעתי אתכם בנות ירושלים וגו', ודרשו בו שלא יעלו ישראל בחומה. ומה שאמר הרמב"ן שהחכמים אמרו כי כבוש הארץ היא מלחמת מצוה, זהו כאשר לא נהיה משועבדים לאומות. ומה שאמר עוד שהחכמים הפליגו בשבח דירת הארץ, זה דוקא בזמן שבית המקדש קיים אבל עכשיו אין מצוה לדור בה וכו'".

ולכאורה דבריו תמוהים שהרי הרמב"ם (מלכים ה, הלכה ט ואילך) כתב שאסור לצאת

מארץ ישראל, וכן כתב שמי שדר בארץ ישראל נמחלין לו עונותיו, וכן שאסור לשכון בחוץ לארץ. ולפי דברי המגילת אסתר הרי אין מצוה זו של ישיבת הארץ נוהגת בזמנינו אלא רק בימות המשיח, ומדוע כתב הרמב"ם שאסור לצאת מא"י אף בזמן הזה.

ב. וכדי ליישב את דעת הרמב"ם יש להקדים את יסודם של האחרונים במצוה זו של ישיבת הארץ. שהנה שנינו (גיטין ח, א) בשלשה דרכים שוותה סוריא (היא ארם צובה וכבשה דוד והוסיפה על ארץ ישראל - רש"י) לארץ ישראל ובשלשה לחו"ל, עפרה טמא כחו"ל והמוכר עבדו לסוריא כמוכר בחו"ל והמביא גט מסוריא כמביא מחו"ל, ובשלשה לא"י חייבת במעשר ובשביעית כא"י והרוצה ליכנס לה בטהרה נכנס והקונה שדה בסוריא כקונה בפרוארי ירושלים. ופירש רש"י, שאם מכר עבדו לסוריא כמוכר בחוצה לארץ, ותנן לקמן המוכר עבדו לחוצה לארץ יצא לחירות דקנסין ללוקח משום דעבד שייך במצוות ואסור לצאת מארץ לחוצה לארץ.

ומבואר מדבריו שיש איסור לצאת מארץ ישראל לסוריא כדין האיסור לצאת מא"י לחו"ל, ולכאורה קשה איך דין זה עולה יחד עם הדין שסוריא חייבת במעשר ובשביעית, ואם דין סוריא כא"י לענין מצוות התלויות בארץ, מדוע יש איסור לצאת מא"י אליה.

והנה שנינו (כלים א, ו), עשר קדושות הן ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות, ומה היא קדושתה שמביאים ממנה העומר והבכורים ושתי הלחם מה שאין מביאים כן מכל

הארצות. והגר"א מחק את התיבה
"ביכורים".

וביאר הגאון ר' אהרן קוטלר זצ"ל (משנת ר"א
זרעים, יט), שלכאורה צ"ב מדוע מנתה
המשנה רק את העומר ושתי הלחם, ולא
מנתה את כל המצוות התלויות בארץ שאינן
נוהגות אלא בארץ ישראל.

ועל כרחק יש לומר, שיש ב' סוגי קדושות
בארץ ישראל, יש קדושת א"י מצד מצוות
התלויות בארץ ששייכת לישראל, ודין
קדושה זו אינו תלוי דוקא בארץ ישראל כפי
הגבולות המפורשים בסדר מסעי, אלא בכל
מקום ששייך לישראל, והיינו שכבשו אותו
ישראל ויש עליו שם כיבוש ישראל הוא
מחויב במצוות התלויות בארץ, ויש קדושה
של השראת השכינה שנמצאת דוקא בארץ
ישראל בגבולותיה כפי שמבואר בסדר
מסעי, והוא דין שתלוי במקום עצמו.

ובזה חלוק עומר ושתי הלחם מבכורים,
שהעומר ושתי הלחם אינן מצוות התלויות
בארץ, אלא יש דין מיוחד להביאם
"ממושבותיכם" וצריך להביאם דוקא
מהמקום של ארץ ישראל, ולא מועיל
להביאן ממקום שנכבש על ידי ישראל, [וכן
כתב הר"ן (נדרים כב, א) שאין מביאין עומר
מעבר הירדן, ואף שודאי נכבש בידי ישראל
וחייבים שם בתרו"מ]. ולכן נקט התנא לענין
קדושת ארץ ישראל בעצמותה שהיא
קדושה משאר הארצות כי אין מביאין עומר
ושתי הלחם אלא ממנה, אבל לענין שאר
מצוות התלויות בארץ, הרי אפשר שיחולו

בכל מקום בעולם שיכבשו ישראל, ולא
שייך לומר שארץ ישראל מקודשת בזה
משאר ארצות.

ובזה מבואר אף דינה של סוריא, שאע"ג
שדוד כבשה והיא שייכת לארץ ישראל
לענין דיני תרו"מ והיא נקראת ארץ ישראל
[והיינו ארץ ששייכת לישראל], אבל מצד
קדושת ארץ ישראל של השראת השכינה
אין בה, ולכן יש איסור לצאת מאר"י לסוריא,
כי עוזב את מקום השכינה.

וכן לגבי עבר הירדן, כיון שחייבים שם
במצוות התלויות בארץ יש בה קדושת א"י,
כי היא שייכת לישראל, אבל אין בה קדושת
א"י של השראת שכינה כי אינה בתוך
גבולות הארץ המפורשים בסדר מסעי [וכבר
נמצא חילוק זה בקצרה בשו"ת התשב"ץ (ג),
(ר)].

ג. והנה כתב הרמב"ם (תרומות א, ג),
"הארצות שכבש דוד חוץ לארץ כנען כגון
ארם נהרים וארם צובה ואחלב וכיוצא בהן
אף על פי שמלך ישראל הוא ועל פי בית דין
הגדול הוא עושה אינו כא"י לכל דבר ולא
כחוצה לארץ לכל דבר כגון בבל ומצרים,
אלא יצאו מכלל חוצה לארץ ולהיותן כא"י
לא הגיעו". וכתב הרדב"ז, "משמע מהכא
שאם נכבשה כל א"י ואח"כ הלך מלך ישראל
על פי ב"ד וכבש מקומות, אף על פי שאינן
מן הארץ שנתנה לאברהם אבינו יש להן
קדושה כשאר א"י, ולפי מהסס בה דדילמא
דוקא לענין שנוהג בה תרומות ומעשרות מן
התורה אבל לענין קדושת א"י ממש לא".

ומבואר מדברי הרדב"ז כחילוק הנ"ל, שיש ב' סוגי קדושות בארץ ישראל, יש קדושה לענין תרו"מ ושאר מצוות התלויות בארץ, ויש קדושה בעצם של השראת השכינה שהיא נמצאת רק בגבולות הארץ כפי שנכתבו בתורה.

וכן כתב המהר"י קורקוס על דברי הרמב"ם (שם, ב) שכתב, "ארץ ישראל האמורה בכל מקום היא בארצות שכיבשן מלך ישראל או נביא מדעת רוב ישראל וזהו הנקרא כיבוש רבים, אבל יחיד מִישראל או משפחה או שבט שהלכו וכבשו לעצמן מקום אפילו מן הארץ שניתנה לאברהם אינו נקרא א"י כדי שינהגו בו כל המצוות". וכתב המהר"י קורקוס, "כיון בזה לומר דדוקא לענין מצוות אינו א"י, אבל קדושת ארץ ישראל יש לה לענין הדר בה ולענין הכל מעלין לא"י ולשאר דינין הזכרו בתלמוד כיון שהיא מהארץ שנתנה אברהם אבינו, וכן מצאתי שדקדק בעל כפתור ופרח מלשון רבנו והוא נכון". ומבואר בדבריו חילוק הנ"ל ולאידך גיסא, שאף שהארץ קדושה מצד שהיא הארץ שניתנה לאברהם, אבל כיון שאינה כבושה על ידי רבים אין בה חיוב תרו"מ, והוא משום שהם ב' דינים חלוקים, שלענין חיוב תרו"מ צריך שתהא הארץ כבושה על ידי ישראל, אבל ענין המעלה והמצוה לגור בארץ היא משום קדושתה בעצם.

ד. ולענין המצוה לדור בארץ, הנה אמרו (גיטין, שם) שהקונה שדה בסוריא כקונה בפרוארי ירושלים, ולכן מותר לכתוב עליו שטר מכירה בשבת על ידי עכו"ם, כי משום

מצות ישוב ארץ ישראל לא גזרו רבנן משום שבות.

ומבואר שמקיימים מצות ישוב ארץ ישראל אף בקונה בסוריא, ונמצא שיש חילוק בין מצות ישוב א"י מהאיסור לצאת ממנה, כי הרי יש איסור לצאת מא"י לסוריא ומאידך מקיימים מצות ישוב א"י בסוריא, וע"כ כיסוד הדברים הנ"ל, שהאיסור לצאת מא"י הוא מפני הקדושה שבה, ומצות ישוב א"י היא תלויה במצוות התלויות בארץ, וכל מקום שנכבש על ידי ישראל ויש לו דין של א"י מקיימים מצוה לישב שם [ולכאורה יש לומר שאין המצוה מפני שמתחייב במקומות אלו בתרו"מ, אלא הוא גדר הדין, שאם הוא מקום שמתחייב בתרו"מ ע"כ שנחשב לארץ של ישראל ויש מצוה לישב במקום זה. אמנם הרשב"ם (ב"ב צא, א) כתב שהמצוה לישב בא"י היא מפני קיום המצוות. וכן בפשוטו סברת רבנו חיים כהן (מובא בתוס' כתובות קי, ב) שבזה"ז אין מצוה לדור בא"י כי יש כמה מצוות התלויות בארץ וכמה עונשין שאין אנו יכולין לזהר בהם ולעמוד עליהם].

ה. ויש להוסיף, שיש חילוק אף בגדר ב' הדינים, כי המעלה והמצוה לישב בא"י הוא דין על הגברא שצריך לישב בארץ שיש בה השראת השכינה, והדין של קדושת הארץ לענין תרו"מ, הוא שייך לכיבוש הארץ, שיש ציווי לכבוש את הארץ ולישב בה, ובכל מקום שעושים כן מקיימים מצוה זו, והוא דין בחפצא של הקרקע שתהא מיושבת וכבושה לישראל [וודאי שעיקר מצוה זו היא לכבוש את ארץ ישראל ולישב בה אבל גם

בשאר מקומות שבעולם אם עושים כן מקיימים מצוה זו].

מצוות התלויות בארץ, מקיימים בכך מצוות ישוב א"י.

ובזה אף מדוקדק הערת האחרונים שלענין קנין בארץ ישראל אמרו (ב"ק פ, ב) הקונה בית בא"י מקיים מצוות ישוב א"י, ולענין סוריא אמרו (גיטין, שם) הקונה שדה בסוריא כקונה בירושלים, ומדוע חילקו בין ארץ ישראל שנאמר בה לקנות בית לסוריא שנאמר לקנות בה שדה. ולפי האמור הוא מיושב היטב, כי בארץ ישראל עצמה בגבולותיה יש דין על הגברא לדור בה ולזה צריך לקנות בית שיוכל לדור בו, אבל בסוריא אינו דין על הגברא אלא על החפצא של הקרקע שתהא כבושה בידי ישראל, ולכן אף בקניית שדה מקיים מצוה זו.

וכן יש ליישב את קושיית המשך חכמה (תחילת פרשת ראה) על דברי חז"ל (סוטה יד, א), מפני מה נתאוה משה רבינו ליכנס לא"י וכי לאכול מפריה הוא צריך או לשבוע מטובה הוא צריך' אלא כך אמר משה הרבה מצות נצטוו ישראל ואין מתקיימין אלא בא"י אכנס אני לארץ כדי שיתקיימו כולן על ידי' אמר לו הקדוש ברוך הוא כלום אתה מבקש אלא לקבל שכר מעלה אני עליך כאילו עשיתם. ולכאורה צ"ב מדוע לא אמרו שרצה משה ליכנס לארץ כדי לקיים מצות ישוב א"י [ובמשך חכמה יישוב, שקודם שנכנסו לארץ קיימו מצוה זו בעבר הירדן, וצ"ע החילוק]. אמנם לפי המבואר לעיל הוא מיושב, שאף בעבר הירדן מקיימים מצות ישוב א"י, כי עיקר המצוה היא לכבוש את הארץ וכיון שאף בעבר הירדן יש חיוב של

ובדרך פלפול יש ליישב לפי זה את תמיהת המהרי"ט (יו"ד, כח) על דברי רבנו חיים כהן (הנ"ל) שבזה"ז אין מצוה לדור בא"י כי יש כמה מצוות התלויות בארץ וכמה עונשין שאין אנו יכולין לזהר בהם ולעמוד עליהם. ותמה המהרי"ט שלדבריו שהמצוה לגור בא"י היא מפני קיום המצוות שבה, א"כ אשה שאינה מצווה במצוות אלו אין לה חיוב לישב בא"י, ומדוע אמרו שאשה יכולה לכוף את בעלה לעלות ולישב בא"י, וכן עבד שאינו חייב במצוות מדוע קנסו את אדונו אם מכרו לחו"ל והרי אינו חייב במצות ישוב א"י. ולכן סבר שעיקר מצות ישוב א"י היא מפני קדושת הארץ ולא מפני קיום מצוותיה. אמנם לפי מה שנתבאר יש לומר שמצות ישוב א"י אינה על גוף האדם אלא הוא חיוב חפצא שהקרקע תהא כבושה בידי ישראל, א"כ לשיטת הריטב"א (קידושין כט, א. והובא במנחת חינוך מצוות לב, שכו) שבמקום שהחיוב הוא על החפצא ולא על הגברא אף נשים חייבות, א"כ נמצא שאף נשים חייבות במצות ישוב א"י, ולכן יכולה לכוף את בעלה על מצוה זו ולעלות לא"י, [אמנם לפי זה אינה יכולה לכופו לעלות דוקא לא"י אלא אף לסוריא ולעבר הירדן, וצ"ע].

ו. ומעתה נבוא לבאר את שיטת הרמב"ם שלא מנה מצוה זו במנין המצוות, והמגילת אסתר ביאר שאין נוהגת מצוה זו בזה"ז כי אנחנו בגלות. ולכאורה דבריו צ"ב שהרי הרמב"ם כתב שיש איסור לצאת מא"י וכן פירט את כל המעלות שיש לדור בא"י. ולפי

יסוד הדברים הנ"ל הוא מבואר היטב, שיש חילוק בין מצות ישוב א"י לבין האיסור לצאת ממנה, כי המצוה לישוב בא"י היא מדיני כיבוש הארץ, ולכן כיון שאנחנו בגלות ופזורים בין הגויים, והזהרנו שלא לילחם בהן, לכן אין חיוב זה נוהג בזה"ז, אבל

קדושת הארץ של השראת השכינה אינה מתבטלת לעולם, ולכן יש מעלה גדולה לדור בארץ עד כדי שאשה יכולה לכוף את בעלה לעלות ולדור בא"י, אבל אין מעלה זו נמנית למצוה, כי המצוה היא רק מדיני כיבוש הארץ, וזה לא שייך בזה"ז.

באיסור חנופה

א. "ולא תחניפו את הארץ" (לה, לג). ואמרו חז"ל (ספרי, קסא) הרי זו אזהרה לחניפים. וביראים (רמח. דפוס ישן, נה) מנה איסור זה במנין הלאוין. ואף הבה"ג מנה זאת ללאו (קסז). אמנם שאר הראשונים לא מנו זאת ללאו.

וכתב היראים, שאיסור חנופה הוא דוקא במקום ששומע דבר שאינו הגון או רואה דבר רע, ואומר שהוא טוב או שותק רק משום להחניף לחבירו שלא יתקוטט עמו ויפסיד את אהבת חבירו, אבל אם עושה כן מחמת שחושש להיזק גופו או ממנו אינו עובר באיסור זה.

וכן כתב החפץ חיים (לאוין, טז) שאם מתכוון בסיפור לשון הרע להחניף לשומע, שהוא יודע שיש לו על אותו פלוני שנאה מכבר ועל ידי זה ימצא חן בעיניו, עובר באיסור זה. והוסיף, שדבר זה מצוי מאוד, כשאחד מספר בגנות חבירו והשומע אף שמכיר שדבר זה שדיבר על חבירו שלא מן הדין הוא, אף על פי כן הוא גם כן מנענע ראשו לדבר זה ומחליק גם הוא את הדבר בלשונו שמוסיף איזה תיבות לפגם, מפני שהמספר לפעמים הוא בעל בית חשוב וכדומה שיש

לו ממנו טובות או שירא שיחזיקו אותו לאינו חכם וכדומה, ועל כן יסיתנו היצר מפני הדחק שיסכים גם הוא לזה.

ב. והנה כתבו התוס' (סוטה מא, ב) שעוברים על איסור חנופה רק במקום שאין בו סכנה, אבל אם יש לו סכנה מותר להחניף. והביא ראיה ממה שאמרו (נדרים כב, א) על עולא שבדרכו לארץ ישראל נתלוו אליו שני אנשים ואחד רצח את חבירו, ושאל את עולא האם עשה כהוגן, וענה לו עולא שעשה כהוגן, ועוד אמר לו שיפרע לו את בית השחיטה. ואחר כך שאל עולא את ר' יוחנן האם זה נקרא שהחזיק ידי עוברי עבירה, ענה לו ר' יוחנן שהוא הציל את נפשו. ואף שעולא התחנף לאותו רוצח, משום חשש סכנה מותר.

ולכאורה יש לבאר מה חידשו התוס', והלא ודאי שמשום פיקוח נפש נדחין כל האיסורין שבתורה.

ויש שכתבו ליישב (הערות הגריש"א) שאצל עולא אף שלא היה סכנה ודאית והיה חשש רחוק של פיקוח נפש, בכל זאת אין בזה משום איסור חנופה.

ובשו"ת אגרות משה (או"ח ב, נא) תירץ בדרך אחרת, על פי דברי המהרש"ל (יש"ש ב"ק לה, א) שכתב על מה שאמרו ששלחה מלכות רומי שני סרדיוטות אצל חכמי ישראל שילמדו אותם תורה, ובשעת פטירתן אמרו להם דקדקנו בכל תורתכם ואמת הוא, חוץ מדבר זה שאתם אומרים שור של ישראל שנגח שור של כנעני פטור, ושל כנעני שנגח שור של ישראל בין תם בין מועד משלם נזק שלם, ודבר זה אין אנו מודיעים אותו למלכות.

וכתב המהרש"ל, שחכמי ישראל לא שינו את הדין לסרדיוטות, מפני שיש חיוב למסור את נפשו כדי שלא לשנות דין מהתורה, והוא משום קידוש השם, ואם שינה הרי הוא ככופר בתורת משה.

ולפי"ז יש לומר אף לענין איסור חנופה, שכל האיסור להחניף לרשע הוא דוקא שמשבח אותו על עבירות שעושה או על דין שקר שפוסק, ועל זה מחוייב למסור את נפשו. ומה שעולא לא היה צריך למסור את נפשו, הוא משום שלא אמר לו במפורש אלא רק הסכים עמו, ולכן לא היה צריך למסור נפשו על כך.

ולכן כתב האגרות משה, שאם מכבד אדם רשע בענינים שאין בהם איסור, וכגון

שמשבחו ביופיו או בכוחו, או שמכבדו בפתיחת הארון, אין בכך משום איסור חנופה, כיון שאינו מסכים לאיסורים הרעים שעושה [ובבאר שבע בסוטה משמע לא כן].

ג. ורבינו יונה (שערי תשובה ג, קפח) כתב על איסור חנופה, שחייב האדם למסור עצמו לסכנה ואל ישיא את נפשו עון אשמה כזאת. ובחפץ חיים (שם) כתב שמדברי התוס' (בסוטה הנ"ל) לא משמע כן.

אמנם לפי דברי האגרות משה יש לומר שאין מחלוקת בין הראשונים, ואף התוס' מודים לרבינו יונה שבמקום שמשבחו על עבירות שעושה חייב למסור את נפשו על כך, וכדברי המהרש"ל שחייבים למסור את הנפש על שינוי דין מהתורה, ורק במקום שאינו משבח אלא רק מסכים עמו וכמעשה של עולא בזה מותר משום סכנה.

ד. ויש חנופה שמותרת, וכדברי הארחות צדיקים (שער החניפות) שמותר להחניף לאשתו משום שלום בית, וכן רבו שילמדנו תורה, וכן לכל אדם שהוא סבור שימשכנו אליו שישמע לו לקיים המצוות, ואם יבוא עליו בכעס לא ישמע לו, אלא בחניפות יקבל תוכחתו, מצוה גדולה להחניף לו כדי להוציא יקר מזולל.

חובת הצלת נפש מישראל

להצילו אלא שהוא מסכן את נפשו ועלול לבוא לידי סכנה, האם גם במקום זה מחוייב להציל את חבריו.

א. יש לדון האם אדם חייב להכניס את עצמו לספק סכנה כדי להציל את חבריו ממיתה ודאית, וכגון שחבירו טובע בנהר ויכול

הבית יוסף (חו"מ, תכו) הביא בשם הגהות מיימוניות (קושטא) שהירושלמי סבר שצריך להכניס עצמו לספק סכנה. וביאר שהוא משום שחבירו ודאי והוא ספק.

ובהעמק שאלה (שלח, קכט) כתב שדברי הירושלמי הם בתרומות (סוף פרק ח) שרבי אימי נתפס על ידי אנשים, ורבי שמעון בן לקיש הכניס את עצמו לסכנה כדי להצילו.

אמנם הסמ"ע (שם) כתב שהרי"ף והרמב"ם והרא"ש לא הביאו את דברי הירושלמי להלכה, לכן יש לפסוק שאין להכניס עצמו לספק סכנה עבור הצלת חבירו. וכן פסק המשנה ברורה (שכט, יט).

ב. הפתחי תשובה (שם, וביו"ד קנז, טו) הביא מספר אגודת אזור (דרשה לחודש אלול) להוכיח מנדה (סא, א) שאין צריך להכניס עצמו בספק סכנה עבור חבירו ושלא כהירושלמי. וראיתו ממה שמובא שם שיצא קול על בני גלילא שהרגו ורצתה המלכות להרגם, ורבי טרפון לא רצה להטמין אותם מפני שאם ימצא אותו המלך יהרגו [כך ביארו התוס' בשם השאילתות], ומוכח שאין צריך להכניס את עצמו בסכנה עבור חבירו, ואילו לדברי הירושלמי מדוע רבי טרפון לא הטמינם.

אולם בשו"ת עמודי אור (צו) כתב לדחות, שגם לפי סברת הירושלמי שצריך להכניס את עצמו לספק סכנה הוא דוקא במקום שודאי יציל את חבירו, וכמו שכתב הבית יוסף (הנ"ל) לבאר שזה מדין ודאי וספק, אבל במעשה של בני גלילא שאם יתפסו את רבי

טרפון יתפסו גם אותם ולא ינצלו, ולכן לא היה מחוייב להצילם.

ג. בשו"ת חוות יאיר (קמו) הביא ראיה לדברי הירושלמי ממה שמבואר בבבא מציעא (סב, א) שאם היו שנים מהלכין בדרך ויש לאחד קיתון מים המספיק רק לאחד מהם, ואם ישתו שניהם ימותו שניהם, נחלקו בן פטורה ורבי עקיבא, שכן פטורה סבר שישתו שניהם ואל יראה אחד במיתת חבירו, ורבי עקיבא סבר שחייך קודמין לחיי חבירך, ואין צריך ליתן לחבירו מהמים שלו.

ודי"ק החוות יאיר, שדוקא במקום שאם ישתו ימותו שניהם אין צריך ליתן לחבירו, אבל במקום ספק שאם שניהם ישתו אולי יחיו שניהם ולא ימות אף אחד מהם, בזה צריך ליתן לחבירו מפני הספק. ואם כן מוכח כדברי הירושלמי שצריך להכניס את עצמו לספק סכנה עבור הצלת חבירו. [אולם דין זה מחודש מאוד, שגם בשביל ספק הצלת חבירו חייב להכניס את עצמו לספק סכנה, וזה יותר ממה שכתב בירושלמי שדוקא במקום ודאי הצלה וכמו שהבאנו מדברי העמודי אור הנ"ל].

ד. האחרונים הביאו ראיה שאין חייב להכניס את עצמו לספק סכנה ושלא כדברי הירושלמי ממה שמבואר לענין הרוצח בשגגה שאסור לו לצאת מהעיר מקלט, ואמרו (מכות יא, ב) שאפי' ישראל צריכים לו, ואפי' שר צבא ישראל כיואב בן צרויה אינו יוצא משם לעולם.

והקשו התפארת ישראל (שם) והאור שמח (רוצח ז, ח) מפני מה אין מחוייב לצאת והלא

חייב להציל את בני ישראל ואין דבר העומד בפני פיקוח נפש. והוכיחו מכאן שכיון שגואל הדם יכול להרגו ונמצא בספק סכנה ולכן אין מחויב להכניס את עצמו לספק סכנה ולצאת מהעיר מקלט ולהציל את ישראל.

אמנם הקשה התפא"י, שעדיין אפשר שאחד מישראל יתפוס את גואל הדם ויסגור בעדו את הדלת שלא יוכל להרוג את הרוצח, ונשאר בצ"ע. [ובאור שמח כתב שאין לומר שהמלך יגזור על גואל הדם שלא יהרגנו, כיון שזה נגד טבע חמימות האדם ואין בכח המלך לגזור נגד טבע זה].

ה. אמנם יש לדחות, שהרי אם היה מחויב לצאת אם כן לא גרע מיוצא בשוגג שאין גואל הדם מותר להרגו, ואם כן אין זה כלל מכניס את עצמו לספק סכנה ומדוע שלא יהא חייב לצאת כדי להציל את עם ישראל במלחמה. [ובאחרונים הביאו ראייה (עיי' חזון איש חו"מ ליקוטים סי' כג על סוגי' זו) מדין זה שאין הגלות לעיר מקלט רק מפני להצילו מגואל הדם, אלא שהישיבה בעיר היא מצוה, ולכן אף שאם יצא נחשב לאונס ואין גואל הדם יכול להרגו, בכל זאת אינו חייב לצאת. וכן הביאו ראייה מהדין שאם מת קודם שבה לעיר מקלט צריך להוליך את עצמותיו לשם].

ובשיעורי הגרש"ר זצ"ל כתב ליישב, שהאור שמח למד שיציאת שוגג נחשב רק במקום שאינו יודע מהו התחום וחושב שהוא בתוך התחום, אבל אם יודע שהוא מחוץ לתחום אלא שיוצא משום מצוה או פיקוח נפש אין זה נחשב ליציאת שוגג.

ו. יש שכתבו לדחות שאינו דומה האיסור של היציאה מעיר מקלט לכל מקום שצריך להכניס את עצמו לספק סכנה, והוא משום שביציאתו הותר דמו לכל אדם, וכמו שפסק הרמב"ם (רוצח ה, י) שכל אדם אין נהרגין על רציחתו. ואם כן יתכן לומר שדוקא להכניס עצמו לדין זה של גברא קטילא שאין מתחייבים על הריגתו בזה אינו מחויב.

ויש להוסיף, שבשיעורי הגרש"ר זצ"ל (שם) כתב שמסתבר לומר שאם הרוצח יצא מהעיר מקלט ושבר כלים של גואל הדם שפטור עליהם משום קים ליה בדרבה מיניה, מפני שנקרא מחויב מיתה כלפיו, ואף שאינו חייב להרגו אלא רשות בידו, אפילו הכי יש בזה פטור של קלב"מ, וכמו בא במחתרת שפטור על הכלים אף שזה רשות להרגו ולא מצוה. ואם כן יש לומר שרק רוצח אינו חייב לצאת מהעיר מקלט מפני פיקוח נפש, כיון שמתיר את דמו לגואל הדם כבר בעת יציאתו.

[ר' שלמה איגר (מובא בדו"ח כתובות לג, ב) למד מדין זה אף לדין רודף שצריך להצילו באחד מאיבריו, ואם הרגו חייב מיתה, אבל פסק הרמב"ם (רוצח א, יג) שאין ב"ד ממיתין אותו. והקשו הפוסקים בסברת חילוק דין זה שאם חייב מיתה מדוע אין ממיתין אותו. וביאר ר' שלמה איגר שהרמב"ם למד זאת מדין יוצא מעיר מקלט שכיון שיש רשות לגואל הדם להרגו אם כן הותר דמו וכל ההורגו אין נהרג עליו. ובחי' מרן הגרי"ז זצ"ל (הל' רוצח) חלק עליו וסבר שיש ב' דינים ביציאתו, שלגואל הדם מותר להרגו וגם שאין חייבים על הריגתו, ואינם בתולדה זה מזה].

ז. במשך חכמה (מסעי) כתב, שיש חשש שמא יהרג את הכהן המשווה כדי שלא יצטרך לשוב לעיר מקלט, ולכן אינו יוצא משם לעולם, ואם כן אין ראייה מדין זה לנדון האם צריך להכניס עצמו לספק סכנה עבור הצלת חברו.

ח. כתוב בשמות (ד, יט) "ויאמר ה' אל משה במדין לך שב למצרים כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך". וכתב המשך חכמה (שם) שמכאן מוכח שאם היו חיים המבקשים את נפשו, לא היה צריך לילך להוציא את בני ישראל ממצרים, ולא היה צריך להכניס עצמו בסכנה.

טעם הדין שהרוצח יוצא במיתת כהן גדול

כתוב בפסוק "וישב בה עד מות הכהן הגדול" (לה, כה). ונאמרו כמה ביאורים בטעם הדבר.

רש"י כתב, לפי שהכהן הגדול בא להשרות שכינה בישראל ולהאריך ימיהם, והרוצח בא לסלק את השכינה מישראל ומקצר את ימי החיים, אינו כדאי שיהא לפני הכהן הגדול.

טעם נוסף כתב, לפי שהיה לו לכהן הגדול להתפלל שלא תארע תקלה זו לישראל בחייו. ובתרגום יונתן בן עוזיאל כתב, שבשביל כן נענש למות בשנה ההיא.

הרמב"ם (מורה הנבוכים ג, מ) כתב בטעם הדבר, שאמנם היות רוצח בשגגה גולה, הוא להשקיט נפש גואל הדם עד שלא יראה מי שבא התקלה הזאת על ידו. ותלה חזרתו במות האיש אשר הוא הנכבד שבבני אדם והאהוב לכל ישראל, שבזה תנחו דעת הגואל אשר נהרג קרובו, שזה ענין טבעי לאדם כל

מי שתקרוהו צרה, כשתבא גם כן לזולתו כיצא בה או גדולה ממנה ימצא נחמה בזה על מקרהו, ואין במקרה מות בני אדם אצלנו יותר גדול ממיתת כהן גדול.

הספורנו כתב לבאר, שכיון שיש כמה מיני שגגות, יש מהם קרובות לאונס ויש מהן קרובות אל המזיד, ולכן נתנו זמן שווה לכולם, ויש שתהיה שגתם קרובה למיתת הכהן הגדול ויש מהן הרבה זמן קודם, וזה במשפט האל יתברך היודע ועד, שיענוש את השוגג כפי מדרגת שגגתו.

החזקוני מבאר, שלא יהיו העולם מרננין על הכהן הגדול כשיראו הרוצח יוצא חוץ לעיר מקלטו ואומרים ראייתם זה שהרג את הנפש חנם יוצא ונכנס עם בני אדם ואין הכהן עושה בו נקמה והדבר מוטל עליו לעשות כדכתיב והאיש אשר יעשה בזדון לבלתי שמוע אל הכהן וגו'.