

על הפרשה

פינחס

מחשבה ומוסר



סוגיות ועיונים

אהרן קופמן
052-7624467
7624467@gmail.com

אשמח לקבל הערות והארות

מחשבה ומוסר

"פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן" (כה, יא).

כתב רש"י, לפי שהיו השבטים מבזים אותו, הראיתם בן פוטי זה שפיטם אבי אמו עגלים לעבודה זרה והרג נשיא שבט מישראל, לפיכך בא הכתוב ויחסו אחר אהרן. ולכאורה דברי רש"י תמוהים, וכי מה נתחדש להם לבני ישראל, בכך שפנחס יוחס לאהרן הכהן, וכי השבטים שביזוהו לא ידעו את ייחוסו, והרי ידעו כולם שאבי אביו הוא אהרן, ומכל מקום טענו כי זקנו מצד אמו הוא יתרו.

תירץ זאת הגאון ר' לייב גורביץ צ"ל באופן נפלא, שהנה הגמרא ביומא (כג, א) מספרת: מעשה בשני כהנים שהיו שניהן שוין ורצין ועולין בכבש, קדם אחד מהן לתוך ארבע אמות של חבירו נטל סכין ותקע לו בלבו וכו', בא אביו של תינוק (הכהן שנהרג) ומצאו כשהוא מפרפר, אמר הרי הוא כפרתכם ועדיין בני מפרפר ולא נטמאה סכין, ללמדך שקשה עליהם טהרת כלים יותר משפיכות דמים.

והסתפקו שם בגמ', שפיכות דמים הוא דל אבל טהרת כלים כדקיימא קיימא, או דילמא שפיכות דמים כדקיימא קיימא אבל טהרת כלים היא דחמירא. והיינו, שהסתפקה הגמ' מה פשר התנהגותו של אותו אב אשר בעת שבנו מפרפר עדיין יש לו ישוב הדעת להודיע להם שהסכין עדיין לא נטמאה, האם זה מלמד על כך שהחמיר בנושא טהרת כלים, או שמא זלזל בשפיכות דמים.

נמצינו למדים, שגם במעשה צדקות גדול, יש מקום להסתפק מאין זה נובע, ולכן גם במעשה הקנאות של פנחס, היו שהסתפקו האם נעשה הדבר מכח מעלתו וקדושתו של פנחס, או משום שהוזל בעיניו עוון שפיכות דמים.

ועל כך היו השבטים מבזים אותו באומרים שמעשהו נובע מהיותו בן פוטיאל, וממנו ירש זלזול באיסור רציחה והוא אשר הניע אותו לבצע את מעשהו.

ולכן באה התורה וייחסה אותו לאהרן, ללמד את העם שמעשהו נבע מכח רדיפת שלום שירש מאבי אביו אהרן הרודף שלום ודואג לשלימותם של כלל ישראל.

"בקנאו את קנאתי בתוכם" (כה, יא).

הגאון ר' יוסף חיים זוננפלד צ"ל ביאר את מעשהו של זמרי בן סלוא שהביא את המדינית למחנה ישראל, כי ראה שישראל נמשכים אחרי בנות מדין, וחשב שאם בני ישראל ילכו למדין הרי יכשלו גם בע"ז וגם בגילוי עריות, ולכן עדיף להביא את בנות מדין לתוך ישראל, כדי למעט את החטא, ושיכשלו רק בגילוי עריות ולא יכשלו גם בע"ז.

אבל נגד פשרה זו התקומם פנחס ואמר, שאסור לטמאות את מחנה ישראל, ואף שיאבדו

קצת מישראל ויתערבבו במדין, זה עדיף מאשר לטמאות את מחנה ישראל.

הוסיף על כך הגאון ר' שלום שבדרון זצ"ל, שלפי זה מובן מדוע השבטים ביזו אותו ואמרו "הראיתם בן פוטי זה שפיטם אבי אמו עגלים לעבודה זרה", והיינו שכיון שהוא נכד של עובד ע"ז לכן לא אכפת לו שבני ישראל יעבדו ע"ז, ולכן באה התורה וייחסו אחר אהרן, לומר שכל מעשיו היו לשם שמים.

"לכן אמר הנני נתן לו את בריתי שלום" (כה, יב).

אמרו חז"ל (מדרש רבה) אמר הקדוש ברוך הוא בדין הוא שיטול שכרו. ויש להבין מדוע דוקא פינחס צריך לקבל שכר מצד הדין.

ביאר זאת הגאון ר' יעקב ניימן זצ"ל בדרך נפלאה, שהנה מי שמבקש שכר בעד קיום התורה והמצוות, דומה הוא לתינוק שנותרים לפניו דבר טוב למאכל, ואינו רוצה לאכלו עד שיתנו לו כסף עבור זה, והרי זה מפני שאינו מבין ואינו יודע את הטעם הטוב של המאכל, אבל מי שיודע ומכיר את טעם המאכל שהוא טעים, לא רק שאינו מבקש שכר על אכילתו, אלא אדרבה הוא חייב הכרת הטוב למי שנתן לו את המאכל.

וכך מי שמקיים את התורה והמצוות כראוי מרגיש טעם ועונג שאין כמוהו, והתענוג הכי גדול שיש בעולם הוא קיום התורה, ולכן אין לתבוע על כך שכר, אלא שהשכר הוא חסד של הקב"ה שנותן לשומרי מצוותיו, אבל אין לתבוע שכר.

וכן פירש הגאון ר' יצחק מוולאז'ין זצ"ל את דברי חז"ל "שאין אתה יודע מתן שכרן של מצוות" (אבות ב, א), שאין אתה יודע כמה אתה צריך לתת להקב"ה ולשלם בעד זה שנתן לך מצוות להתענג בהם על זיו שכינתו, שזהו התענוג הגדול ביותר.

אבל אצל פינחס שקנא את קנאת ה', והיה צריך שלא תהיה לו הנאה כלל מהמצוה הזו, ואם היה לו הנאה כבר לא היה יכול לקיים את המצוה כי זה לא קנאות לשם שמים לגמרי, ולכן אמרו שפינחס צריך ליטול את שכרו בדין, כי לא נהנה מעצם קיום המצוה, ויכול לתבוע על כך שכר.

"ושם איש ישראל המכה אשר הכה את המדינית זמרי בן סלוא נשיא בית אב לשמעני" (כה, יד).

אמרו חז"ל (סנהדרין פב, א) הלך שבטו של שמעון אצל זמרי בן סלוא, אמרו לו הן דנין דיני נפשות, ואתה יושב ושותק, מה עשה עמד וקיבץ עשרים וארבעה אלף מישראל והלך אצל כזבי וכו'.

וכתב המהרש"א (שם, ב) שזמרי היה בשעת המעשה הזה בן מאתים חמישים שנה לפחות, שהרי אמרו (שם) שהיה לו חמש שמות, זמרי, ובן סלוא, ושאול, ובן הכנענית, ושלומיאל בן צורישידי. ואם כן היה בנו של שמעון וכמו שכתוב (בראשית מו, י) "ובני שמעון ימואל וימין

ואהד ויכין וצחר ושאל בן הכנענית" (בן דינה שנבעלה לכנעני), והיה מיורדי מצרים, ובמצרים היו רד"ו שנה, ובשנת הארבעים ליציאתם ממצרים היה מעשה זה, נמצא שהיה בן מאתים וחמישים שנה.

עוררו על כך בעלי המוסר, שאף שהיה זקן גדול ונשיא ישראל, ירד לדיוטא התחתונה, והכל בגלל תאוות הכבוד, שבאו ואמרו לו שכולם צעירים ממנו ויושבים ודנים דיני נפשות והוא יושב ושותק, ומפני כך הגיע לעשות מעשה שפל זה.

מסופר על **המשגיח הגר"ל חסמן זצ"ל** שהשתתף פעם באסיפת רבנים, ונחלקו דעת המשתתפים בנושא מסוים. ובמשך הזמן נעמד רב זקן ונשוא פנים אחד ואמר, דעו נא רבותי, הן כבר זקנתי ושבתי, ולפיכך נקי אני מכל רדיפה אחר הכבוד, ודעתי כי ראוי לנהוג בענין הנדון כך וכך, ועל כן קבלו את דעתי כי היא האמת הצרופה ונקיה מכל רבב.

ואמר על כך המשגיח, שהזקן הזה טועה בדבר משנה, שכן טבע האדם שבשעה שנחלש אצלו אחד החושים, מיד יתחזק ויתאמץ כנגדו חוש אחר, ולכן בעת רפיון התאוות, בימי הזקנה, דוקא אז מתגברת ומתאמצת הרדיפה אחר הכבוד עד למאד.

"ושם האשה המכה המדינית כזבי בת צור ראש אמות בית אב במדין הוא" (כה, טו).

כתב רש"י, אחד מחמשת מלכי מדין את אוי ואת רקם ואת צור וגו', והוא היה חשוב מכולם, שנאמר ראש אמות, ולפי שנהג בזיון בעצמו להפקיר בתו מנאו שלישי.

ולכאורה אין הדבר מובן, מה אכפת לו אם הוא נמנה ראשון או שלישי, הלא כשנכתבה פרשה זו הוא כבר מת ואיננו, ואיזה עונש הוא זה שמנאוהו שלישי.

ביאר זאת **הגר"ל בלון זצ"ל**, שדבר זה תמוה לנו מפני שאנו רגילים לחשוב ש"צור" מת ואיננו, ואין אנו רגילים לצייר לנו בדמיונו כי אחרי מות האדם עדיין חי הוא, וחיוו אז מכילים בקרבם את כל הענינים שאנו מרגישים ומשיגים פה, ביתר שאת ויתר עז באופן נעלה ונשגב, והתורה חיה וקיימת לעולם.

ולו הרגשנו זאת כראוי כי אז היינו מבינים את פשטות הכתוב, כי "צור" כשנכתב שלישי בתורה הרי הוא נמנה במקום שהוא שלישי והכל יודעים זאת וגם הוא יודע זאת ומרגיש מזה צער ועלבון, כי העיקר של העולם הוא בעולם האמת, בעולם שנראה רחוק מאתנו, עד שאין לנו ציור כלל במה שהוא חוץ מהעולם הזה ואנו שוכחים אודות מציאות עולם הבא.

"צור את המדינים והכיתם אותם, כי צורים הם לכם בנכליהם אשר נכלו לכם על דבר פעור" (כה, יז).

כתוב במדרש רבה, אף על פי שכתבתי כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום, לאלו לא תעשו כן, לא תדרוש שלומם וטובתם.

ובהמשך כתוב, לפי שכתבתי כי תצור אל עיר ימים רבים להלחם עליה לתפשה לא תשחית

את עצמה, לאלו לא תעשו כן, אלא חבלו אילנותיהן.

רואים כאן שהתורה החמירה מאוד עם אנשי מדין יותר משאר האומות. וצריך לבאר מה הסיבה לכך.

ביאר המשגיח ר' יחזקאל לוינשטיין זצ"ל, שהתביעה על מדין היתה שהם התערבו בריב לא להם ובאו לעזור למואב להילחם בישראל, ומואב עצמם שפחדו כיון שהיו חונים סביבם עונשם יותר קל, אבל מדין נתבעו על מה שהתערבו לחינם, ועל כרחך שהכל נבע ממדת הקנאה, שקנאו בישראל בהצלחם ובגאולתם, ולכן עזרו למואב להילחם.

ולמדים מכאן שענין המדות הם דברים הנדרשים מכל אדם ואף מאומות העולם, ולכן נתבעו מדין על מדת הקנאה עד כדי שלא תדרוש שלומם וטובתם לעולם.

וכן מצינו בדברי חז"ל (אבות ג, ב) הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו. וגילו לנו חז"ל בזה עד כמה גדול כח הרע באדם שהוא היה מסוגל לבלוע את חבריו חי, ואע"פ שהוא היה ניזוק מכך, בכל זאת היה מוכן לסבול בשביל להזיק לחבירו. ושורש כל זה הוא ממדת הקנאה שאינו יכול לראות בהצלחת חבריו. וכבר כתב המסילת ישרים (פרק יא) שהקנאה אינה אלא חסרון ידיעה וסכלות, כי אין המקנא מרויח כלום לעצמו וגם לא מפסיד למי שהוא מתקנא בו, ואינו אלא מפסיד לעצמו.

"ובני אליאב נמואל ודתן ואבירים, הוא דתן ואבירים קריאי העדה אשר הצו על משה ועל אהרן בעדת קרח" (כו, ט).

צריך לבאר מדוע חזרה וכתבה התורה את יחוסם של דתן ואבירים, הלא הם מוכרים וידועים במעשיהם אשר כתבה אותם התורה כמה פעמים, החל ממצרים שפגעו במשה ואהרן, והם הותירו את המן, והם אמרו נתנה ראש ונשובה מצרימה, ואם כן מה הנחיצות לחזור ולהזכיר את מעשיהם הרעים.

ביאר זאת הגאון ר' חיים זיצ'יק זצ"ל באופן נפלא. התורה ירדה לעומק כוחות הנפש של האדם, כי אנשים שרואים חטא בפעם הראשונה הרי הם מתקוממים ומגנים את האנשים ההם ומנסים בכל כוחם להרחיקם ולהחרימם, אולם כעבור זמן מסוים עלולה רוח קנאות זו להתקרב ולהצטנן, וזהו טבעו של האדם שהוא מסתגל לאוירה רעה ומשלים עם קיומה. ואף שהוא מתרחק ממנה אולם ההתלהבות שלו הולכת ופוחתת.

ולכן באה התורה וחזרה וסיפרה את מעשיהם הרעים, כדי לעורר שלא נתקרב ונהיה אדישים כאשר פוגעים בתורת ה', ולכן התורה האריכה וחזרה על זה כדי לחדש ולרענן את המחשבה ועל ידי כך תחזור ההתלהבות לגנותם ולהוקיעם.

מספרים על החפץ חיים זצ"ל, שבימי מלחמת העולם הראשונה גלה עם ישיבתו למדינת רוסיה, ובאותו איזור לא היו הרבה שומרי שבת, ופעם עבר בשבת ברחוב וראה חילול שבת, ומיד חזר לישיבה והשמיע שיחה מוסרית, ובתוך השיחה פרץ בבכי עז ואמר אי לי שראיתי

חילול שבת. כעבור כמה שבועות שוב נתקל בחילול שבת, חזר לישיבה ושוב השמיע שיחה מוסרית ובכה על חילול שבת שנתקל בו, אבל הוסיף ואמר, כי הוא מדגיש שבכיתו לאחר שראה את החילול שבת בפעם השניה, היתה פחות חמימה מן הבכיה שבכה לאחר שראה בפעם הראשונה את חילול השבת, שאז נבהל מאוד מן העבירה החמורה אשר יהודים עוברים עליה.

"לאזני משפחת האזני" (כו, טז).

כתב רש"י, אומר אני שזו משפחת אצבון, ואיני יודע למה לא נקראת משפחתו על שמו. ביאר השל"ה על פי המבואר בכתובות (ה, ב) מפני מה אצבעותיו של אדם דומות ליתדות, שאם ישמע אדם דבר שאינו הגון יניח אצבעותיו באזניו. אם כן הרי נברא האצבע בעבור האוזן, ושני השמות אחד הם.

"אלה משפחות מנשה ופקדיהם שנים וחמשים אלף ושבע מאות וגו' אלה משפחות בני אפרים לפקדיהם שנים ושלשים אלף וחמש מאות" (כו, לד - לו).

לכאורה יש להקשות, שהרי יעקב אבינו כשבירך את מנשה ואפרים, אמר על אפרים "אולם אחיו הקטן יגדל ממנו וזרעו יהיה מלא הגוים", ואילו כאן מנינם של בני מנשה היה יותר גדול מבני אפרים.

תירץ הסבא מקלם זצ"ל עפ"י דברי רש"י (פרשת ויחי) שפירש, שכוונת יעקב היתה על יהושע שיצא מאפרים.

ויש ללמוד מכאן, כי לפעמים אנשים יחידים שקולים כנגד כמה אלפים, ואין הברכה תלויה במנין האנשים אלא באיכותן ובגדלותן.

"אלה בני בנימין וגו' חמשה וארבעים אלף ושש מאות. אלה בני דן וגו' ארבעה ושישים אלף וארבע מאות" (כו, מא - מב).

כתב החפץ חיים זצ"ל, כאן גלתה לנו התורה כי אין חכמה ואין עצה לנגד ה', שהרי לבנימין היו עשרה בנים, ולדן רק בן אחד חושים, ועוד מבואר שהוא היה חרש, ואף על פי כן היה מרובה אוכלוסין יותר מבנימין שהיו לו עשרה בנים.

ומכאן יש ללמוד שמי שה' חפץ בו יוכל להצליחו אף מדבר מועט, וכן יש עני שמצליח ושמה בחלקו יותר מעשיר שאינו מצליח כל כך והכל מאת ה'.

"אבינו מת במדבר והוא לא היה בתוך העדה הנועדים על ה' בעדת קרח כי בחטאו מת ובנים לא היו לו וגו' ויקרב משה את משפטן לפני ה'" (כו, ג-ה).

מעשה בבעל ה"מנחת חינוך", שבאו אליו שני בעלי בתים לדין תורה. תוך כדי הצעת טיעונו, סיפר אחד מבעלי הדין לבעל המנח"ח, מכיר הייתי עוד את אביו של רבנו, שהיה מסדר

הקידושין שלי בחתונתי. מששמע זאת הרב, פנה אל הבעל הדין השני ושאלו, האם גם אצל מר היה אבי מסדר קידושין, משהשיב הלה בשלילה, נענה הרב ואמר, אם כן, פסול אני לדון ביניכם, שמא תהא דעתי נוטה יותר לבעל דינך, שהיה ידיד בית אבא.

הוסיף בעל המנח"ח ואמר, מצינו כעין זה אצל משה רבינו. לכאורה, כאשר באו לפניו בנות צלפחד ותבעו את ירושת אביהן, מדוע לא השיב משה רבנו על דרישתן, אלא הגיש את משפטן לפני ה'.

אלא משום שמבואר בשו"ע (חו"מ, ט) שאסור לדיין ליקח שוחד ואף שוחד של דברים. ולכן כאשר באו בנות צלפחד ותבעו את ירושת אביהן, הוסיפו בתוך דבריהן: "והוא לא היה בתוך העדה הנועדים על ה' בעדת קרח", והיינו, שאביהן לא היה מן המורדים והמתנגדים להנהגתו של משה רבינו.

נמצא שהיה בכך שוחד דברים, ולכן משה שהיה צריך לפסוק בתביעתן, חשש ונזהר מכך ופסל את עצמו מלדון, ולכן הקריב את משפטן לפני ה', [וכן ביאר החפץ חיים (עה"ת)].

"תנה לנו אחזה בתוך אחי אבינו" (כז, ד).

עורר הגאון ר' ישראל יעקב לובצנסקי זצ"ל (חתנו של הסבא מנובהרדוק), הנה בנות צלפחד תבעו גשמיות, והתורה מהללתם ומשבחתם שהקב"ה הסכים להן, וזכו שפרשת נחלות תנתן על פיהן, ואילו קרח שתבע רוחניות הביא פורענות חמורה על עצמו ועל עדתו.

אלא שהכל תלוי בפנימיות נפשו אם מסור הוא לדרך ה' וכוונתו למען כבוד שמים, או שבא למלאות רצון עצמו, ורק על ידי לימוד המוסר יש להגיע להבחנה זו.

"יפקד ה' אלקי הרוחות לכל בשר איש על העדה אשר יצא לפניו ואשר יבא לפניו" (כז, טז-יז).

בס' בית יצחק (עה"ת) ביאר בדרך דרוש את בקשת משה למנות מנהיג "אשר יצא לפניו ואשר יבא לפניו", והקדים את ביאורו של מרן הגר"ס זצ"ל לדברי חז"ל (סנהדרין צז, ב) שבדור שכן דוד בא יהיה "פני הדור כפני הכלב". וביאר, שכאשר שיירה הולכת לה בדרך ואין נוסעיה מכירים את מסלול נסיעתם, אזי שוכרים הם מורה דרך ההולך לפניו ומנחה אותם אל מחוז חפצם. כך גם כאשר הולך האדם עם כלב, דרכו של הכלב ללכת לפני אדונו. אך הבדל גדול בין שני המקרים, הכלב אמנם הולך בראש, אך הופך הוא פניו תמיד אל אדונו, לדעת לאן פניו מועדות, ובכיוון זה הוא רץ ומקדים את אדונו, אבל מורה הדרך אינו הופך פניו אל השיירה להביט להיכן הם רוצים ללכת, אדרבה, הוא הולך ישר בדרך המוכרת לו והם מביטים אחריו וצועדים במסלול אותו הוא מורה להם.

וכך הוא בהנהגת הדור, כאשר מנהיגי הדור הם ראויים וכשרים, אזי מובילים הם את העם בדרך הישרה, ואין הם צריכים להביט על העם ולראות האם רצויים מעשיהם ומנהגיהם בעיני

הציבור, אבל בדור של בן דוד בא, אז "פני הדור" - מנהיגי הדור, "כפני הכלב" - מביטים הם כל הזמן אל העם, להנהיגו לפי רוח הזמן וכפי רצון הציבור.

על זאת ביקש משה מהשי"ת, שיפקוד על העדה מנהיג "אשר יצא לפניהם ואשר יבא לפניהם" - והיינו שהוא ילך לפניהם ולא יביט לאחור לראות לאן רצון הציבור ללכת, אלא הוא ילך בראש וכל העם ילכו אחר דרכו.

"יפקד ה' אלקי הרוחת לכל בשר איש על העדה וגו' ולא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רעה" (כז, טז-יז).

יש להתבונן מדוע הוסיף משה רבינו בתפילתו "ולא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רעה", ומה הצורך לבאר לפני הקב"ה את דבריו על ידי משלים.

למד מכאן **הסבא מקלם זצ"ל** יסוד בענין תפילה, שאף שלפני הקב"ה הכל גלוי וידוע ואף יותר מלמבקש בעצמו, אבל צורת ודרך התפילה של האדם צריכה להיות בפירוט כל הענינים בפירוט גמור, וזה כדי שיבין היטב בעצמו עד כמה הוא נצרך למילוי בקשתו, ולכן צריך לפרט ולגלות שהוא מרגיש מה שחסר לו.

"ולא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רעה" (כז, יז).

בדרשתו הראשונה של **הרב יעקב יוסף זצ"ל** (מתלמידי הגר"י סלנט) בהתמנותו לרב בוילנא, ביאר שתמיד יימצאו אנשים שיסכימו להיות פרנסי הציבור, אבל אלה לא יתכוונו לטובת הציבור, אלא לטובת עצמם ופרנסתם, ולכן ביקש משה מהקב"ה שלא תהיה עדת ישראל כצאן אשר אין "להם" רעה, שהרעה יהיה שלהם ופועל אך ורק לטובתם, ושלא יתכוון לטובת עצמו.

"ונתתה מהודך עליו" (כז, כ).

אמרו חז"ל (ב"ב עה, א) ונתתה מהודך עליו - ולא כל הודך, זקנים שבאותו הדור אמרו פני משה כפני חמה פני יהושע כפני לבנה, אוי לה לאותה בושה אוי לה לאותה כלימה.

ביאר **החפץ חיים זצ"ל** (תורה אור, ט), שיש חילוק בין בושה לכלימה, שבושה אינו דוקא מפני מעשים שאינם מהוגנים, אלא לפעמים יש לאדם בושה מפני חבירו שגדול במעלה שאין לו ערך אליו והוא מתבייש מרוממות מדרגתו, וזה שנצטיינו בני אברהם ביישנים רחמנים וכו'. אבל ענין הכלימה הוא ענין חרפה, שהאדם נכלם מדבר שהוא פשע בעצמו במעשיו המקולקלים או שלא השיג אותה המעלה שהיה יכול להשיג בעצלותו.

וזהו שאמרו שנגד פני משה היו מתביישים מגדול רוממותו שאין להם ערך כלל אליו, אבל מפני יהושע שהיה קרוב למדרגתם וזכה להאיר פניו כפני לבנה ע"י שימושו ששמש את משה רבינו, כמו שאמרו במדרש ולא מש מתוך אהלו של תורה, מפניו היו נכלמים שהלא במדרגתו

היו וגם הם היה בידם לזכות לכבוד הזה.

"ונתתה מהודך עליו" (כז, כ).

דרשו חז"ל (ב"ב עה, א) "מהודך" ולא כל הודך, זקנים שבאותו הדור אמרו פני משה כפני חמה, פני יהושע כפני לבנה, אוי לה לאותה בושא, אוי לה לאותה כלימה.

ביאר הגאון ר' יצחק מוואלז'ין זצ"ל (הגה"ה לרוח חיים אבות א, א) שיש הבדל בין "בושה" לבין "כלימה", שבושה הוא מה שהאדם מתבייש מעצמו, וכלימה הוא מה שאחר גורם לו הבושה, וכן הוא ההבדל בין חמה ללבנה, שחמה האורה בעצמותה, ולבנה היא מקבלת את אורה מהחמה.

ולכן אצל משה לא היו הזקנים בושים ממנו, כי משה קיבל את חכמתו מה' יתברך, ומי יכול לעלות בהר ה', אבל יהושע שזכה על ידי עמלו, שהיה משרת משה ולא מש מתוך אהלו, וזה היו גם הזקנים שבאותו הדור יכולים לעשות, וכיון שלא עשו כן לכן הם נכלמו מפני יהושע, שהוא נמשל ללבנה שקיבל את אורו מהחמה ולא מש מאהלו.

וכתב החפץ חיים זצ"ל (תורה אור, ט), שכן יקרה לכל אדם אם יתעצל מלעמול בתורה בכל כוחו, ועל ידי עצלותו יהיה נשאר ריק מחלקי התורה שהיה בידו להשיגה כחבריו, יבוש ויכלם אח"כ מאור פניהם אשר יביהיקו למעלה מאור תורתם, ואז כבר לא יהיה בידו לתקן, כי לאחר ביאת המשיח שיתבטל היצה"ר מן הארץ, כבר אין שם זכות ולא חובה ורק כל אחד עומד במדרגתו שזכה בה מקודם.

"צו את בני ישראל את קרבני לחמי ראשי ריח ניחחי תשמרו להקריב לי במועדו" (כח, ב).

מבואר בתענית (כו, א) וכי היאך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו, התקינו נביאים הראשונים עשרים וארבעה משמרות, על כל משמר ומשמר היה מעמד בירושלים של כהנים של לויים ושל ישראלים.

עורר על כך הסבא מקלם זצ"ל, מטרת עמידת האדם על יד קרבנו הוא כפי שמבואר ברמב"ן (ויקרא א, ט) בטעם הקרבנות, שהוא "כדי שיחשוב אדם בעשותו כל אלה כי חטא לאלקיו בגופו ובנפשו, וראוי לו שישפך דמו וישרף גופו, לולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה וכפר הקרבן הזה שיהא דמו תחת דמו, נפש תחת נפש, וראשי אברי הקרבן כנגד ראשי אבריו, והמנות להחיות בהן מורי התורה שיתפללו עליו". ומפני כך התקינו חז"ל מעמדות שיהא נחשב לעמידה על יד הקרבן.

ולכן אם אנו אומרים פרשת התמיד שהיא במקום הקרבן, בודאי אנו צריכים לצייר את דברי הרמב"ן הללו, וכמה יתרומם האדם על ידי מחשבה זו.

"וּבְרָאשֵׁי חֲדָשֵׁיכֶם וְגו' וְשַׁעִיר עִזִּים אֶחָד לַחֲטָאת לַה'" (כח, טו).

כתב רש"י, כל שעירי המוספין באין לכפר על טומאת מקדש וקדשיו, ונשתנה שעיר ראש חדש שנאמר בו לה', ללמדך שמכפר על שאין בו ידיעה לא בתחילה ולא בסוף, שאין מכיר בחטא אלא הקדוש ברוך הוא בלבד.

ומבואר במשנה (שבועות א, ב) ששעיר הפנימי של יוהכ"פ מכפר על דבר שהיה לו ידיעה בתחילה ובסוף שכתב.

עורר הסבא מקלם זצ"ל, שהכפרה של שעיר הפנימי הוא מובן, כי שוגגין צריכין כפרה שלא היה לו לשכוח, אבל כשלא היה ידיעה כלל שנטמא מה היה לו לעשות ולמה צריך להביא קרבן על כך, אלא יש ללמוד מכאן כי על כל תנועה שאדם עושה צריך לשים לב מה הוא עושה, ואם נוגע בדבר צריך לידע למה נוגע, ולכן כשלא שם לב כלל מה עשה, גם הוא צריך כפרה.

סיים הסבא זצ"ל וכתב, "זוהי מבהיל כמה צריך האדם להיות בישוב הדעת כל היום, הרחמן יעזרנו למנוחת הנפש".

סוגיות ועיונים

בעניני גורל

שבאין לידי סכנה התקינו שלא יהיו תורמין את המזבח אלא בפייס.

וביאר רש"י שאם שנים הגיעו יחד חוזרים ומגרילים בין כולם ולא רק ביניהם.

ולמד מכאן המגן אברהם לדינא (או"ח קלב, ב) שאם עשו גורל ושנים יצאו בגורל (וכגון שהגורל היה על ידי פתק המכוון לאות של שמו ויצאו שנים ששמותיהם מתחילים באותו אות) צריך לחזור ולהגריל בין כולם, ואין אומרים שהשאר כבר הפסידו את חלקם בגורל הראשון ורק השנים שיצאו בגורל הם צריכים להגריל ביניהם.

אמנם האליה רבה כתב להקשות, שהרי ביאר התוספות יום טוב (שם) מה שצריך לחזור ולהגריל על כולם הוא מפני שהגורל היה נעשה על ידי שהממונה היה לוקח את המצנפת מאחד הכהנים ואומר מספר גבוה מהכהנים הנמצאים שם ובמי שהמנין היה נגמר הוא היה מגריל, ולכן אם היו רק שנים לא שייך לעשות גורל שהיה יודע מיד מי יזכה ואין זה גורל [ועיין בתפארת ישראל שביאר שאין עושים גורל על ידי קלפי בבית המקדש כיון שהיה בו טירחא גדולה בכל יום לכתוב את שמות הכהנים שהיו מתחלפים]. ואם כן יש לומר שדוקא בבית המקדש שהיו עושים גורל כזה היו צריכים לחזור ולהגריל

א. כתוב בפסוק "אך בגורל יחלק את הארץ" (כו, נה), וכפי שמבואר בחז"ל (בבא בתרא קכב, ב) שהחלוקה היתה על פי הגורל ואף על פי אורים ותומים ורוח הקודש. ואלעזר היה מלובש אורים ותומים והיה קלפי של שבטים וקלפי של תחומין, והיה מכון ברוח הקודש ואומר, זבולון עולה ותחום עכו עולה עמו, טרף בקלפי של שבטים ועלה בידו זבולון, טרף בקלפי של תחומין ועלה בידו תחום עכו. וכן בכל השבטים.

ופסק בשו"ת שבות יעקב (ג, קסב). הובאו דבריו בפתחי תשובה חו"מ, קעג) שאין מועיל לקנות על ידי גורל אלא כשמגרילים על דבר מסוים וכמו שהיה בחלוקת הארץ שעלה לכל אחד תחום מסוים, אבל אם מגרילים שמי שיעלה ראשון יהיה בכוחו לבחור חלק ראשון, אין זה גורל ויכולים לחזור בהם מהגורל.

ב. גורל נוסף מצינו שהיו עושים בבית המקדש, וכמבואר ביומא (כב, א) שבראשונה כל מי שרוצה לתרום את המזבח היה תורם. ובזמן שהיו מרובין רצין ועולין בכבש, וכל הקודם את חבירו בארבע אמות זכה. ואם היו שניהן שוין הממונה אומר להן הצביעו. מעשה שהיו שניהם שוין ורצין ועולין בכבש, ודחף אחד מהן את חבירו ונפל ונשברה רגלו. וכיון שראו בית דין

על כולם, אבל בגורל על ידי קלפי וכדומה צריך להגריל רק על אלו שעלו בגורל ולא על כולם שכבר הפסידו בגורל הראשון.

ובמחצית השקל כתב ליישב, שסברת התוספות יום טוב היא רק לשיטת רש"י שהממונה היה לוקח את המצנפת והוא היה אומר את המספר, אולם הריטב"א והרמב"ם ביארו שאת המספר היו אומרים הכהנים לממונה ואם כן לא היה יכול לידע במי המניין יגמר, ואף על פי כן היו צריכים לחזור ולהגריל על כולם. ונמצא ראיה לשיטת המגן אברהם שאם שנים זכו בגורל מגרילים שוב על כולם.

ג. בשו"ת מעיל צדקה (י) כתב להקשות על המגן אברהם שאין לדמות זאת לגורל הנעשה בבית המקדש, משום שהרי מבואר שם בגמ' שלא תקנו בתחילה פייס על תרומת המזבח משום שהיא עבודת לילה וגם שישנו, ולכן תקנו שמי שיבוא ראשון יזכה, אבל באמת מצד הדין אין מקום לומר שמי שקל ברגליו שהוא יזכה יותר מחבריו, אלא הוכרחו לעשות כן כדי שיבואו, ולכן אם במקרה באו שנים יחד כבר חזרו והגרילו על כולם, אבל במקום שהיה גורל מתחילה והאחרים הפסידו על פי הגורל, אין שום סברא לחזור ולהגרילם שוב ולכן צריך לעשות גורל רק בין השנים שזכו ולא על כולם.

ד. ויש ליתן טעם לדבריו ולהוסיף, שרש"י כתב על הריצה בכבש שזה היה גורלם, ולדבריו יש ראיה לדברי המגן אברהם שאף

כאן עלו בגורל שנים וחוזר הגורל על כולם. אולם המאירי כתב "הפקידה לזכות בה בלא גורל כל כהן שיהא רוצה לתרום ושיהא קודם בכך ובלבד שיהא מבית אב של אותו היום ונמצאו הזריזין סומכין על זריזותם ועומדים אחר שאין הדבר תלוי אלא בזריזות", ואם כן לא היה בזה דין גורל כלל ואין ראיה מכאן לדברי המגן אברהם שאף מי שהפסיד בגורל הראשון חוזר ומגריל בגורל השני.

ואפשר לומר שיש נפק"מ בין דברי רש"י להמאירי, במעשה שאחד דחף את חבריו האם זכה משום זריזותו או לא, שלדברי רש"י שזה היה גורל אפשר לומר שאינו זוכה משום שלא התנהג כשורה ואינו נחשב לגורל, אבל לדברי המאירי שאין זה גורל אלא רק מצד זריזותו, אם כן אף במקום שלא התנהג כהוגן ודחף את השני יש מקום לומר שזוכה משום שסוף סוף הגיע ראשון.

ה. גורל נוסף מצינו לענין דיני נפשות במעשה של עכן, שיהושע הטיל גורלות ויצא הגורל על עכן, ואמר לו יהושע, בבקשה ממך אל תוציא לעז על הגורלות שעתידה ארץ ישראל שתתחלק בגורל (סנהדרין מג, ב). וכן אצל יונה הנביא עשו גורל ויצא שבשלו הסערה (יונה א, ז).

אמנם כתבו האחרונים (עיין שדי חמד מערכת ג, יד. כנסת הגדולה חו"מ, קעג. חזון איש סנהדרין, כה) שאין לעשות גורל בדיני נפשות, שהרי מבואר ברמ"א (יו"ד, קנז) שאם עובדי כוכבים אמרו לישראל תנו לנו אחד מכם, אסור לתת להם וצריך למסור את

הנפש על זה. ולא הוזכר שם שיטילו גורל, ועל כרחק שאין לסמוך על גורל בדיני נפשות.

ומה שהיה אצל יונה לא היה רק על פי גורל אלא שהוא עצמו הודה ואמר להם שהסערה בגללו. ועוד כתוב בפרקי דרבי אליעזר (י) שהטילוהו עד ארכובותיו והים נח, החזירו אותו והים סער בחזרה עד שהטילוהו כולו. ולא סמכו על הגורל.

וכן במעשה של עכן, כל מעשה הגורל היה כדי שהוא יודה ועל פי זה הרגוהו בהוראת שעה על פי הודאתו, וכמו שכתב הרמב"ם (סנהדרין יח, ו).

ובספר חסידים (סימן תרעט) כתב, בני אדם שעוברים בים ועמדה עליהם רוח סערה לשבר הספינה או להטביעה בים ושאר הספינות עוברות בשלום, בידוע שיש בספינה מי שחייב ורשאים להפיל גורלות,

על מי שיפול הגורל ג' פעמים זה אחר זה רשאים להפילו בים, ומתפללים שלא יפול על הזכאי אלא על החייב.

אמנם יש סתירה לדבריו ממה שכתב בסימן תש"א, בני אדם שבספינה והיה רוח סערה אין רשאים להפיל גורלות שאם יפול על אחד מהם צריך להטילו בים אין לעשות זה כאשר עשו ליונה בן אמיתי, השתא אסמכתא לא קניא לענין ממון וכ"ש לענין נפשות שלא יסמכו ע"פ הגורל.

ויש שכתבו לחלק שההיתר לעשות גורל הוא דוקא במקום שכל האניות עוברות בשלום ורק אניה אחת יש בה רוח סערה, והוא אות וסימן משמים שרק אצלם יש מישהו שבעבורו הסערה וכמו אצל יונה, ולכן אפשר להטיל גורלות.

היתר עשיית גורל

שהרי אף בבית המקדש היו מטילין גורל, וכן חלוקת הארץ היתה על ידי גורל.

ב. ואף אם שואל להבא, נהגו לעשות גורל בספר לידע היאך להתנהג. וכתב בשו"ת ברכה (שם) והנה אמרו בילקוט משלי (רי"ט), אם בקשת ליטול עצה מן התורה הוי נוטל, ומשמע שליטול עצה מן התורה אפשר, והיינו שפותח בתורה לראות פסוק המזדמן. והוסיף בשם ה"שבט מוסר"

א. פסק בשו"ע (יו"ד קעט, א) אין שואלים בחוזים בכוכבים ולא בגורלות. וביאר הרמ"א שהוא משום שנאמר תמים תהיה עם ה' אלהיך.

וכבר כתב בשו"ת האלף לך שלמה (או"ח, סב) שאין האיסור אלא אם שואל להבא כגון אם יחיה החולה וכדומה, אבל להגירל בין ב' אנשים לידע למי שייך הדבר ודאי שמוותר ולא שייך בזה תמים תהיה,

שכתב, קבלתי מרבותי כשהיו רוצים לעשות איזה דבר והיו מסופקים אם לעשותו אם לאו, היו נוטלים חומש או ארבעה ועשרים, והיו פותחים אותו ורואים בראש הדף מה פסוק היה מוצא, וכפי מה שמראה היו עושים, ונמצא שהיו מתיעצים עם התורה כדת מה לעשות בכל עניניהם, וזה עצמו רומז מאמרם ז"ל ליטול עצה מן התורה, דמורה התר לעשות כך, ואין זה בכלל משתמש בתורה.

וידוע שהרבה מגדולי ישראל נהגו לעשות גורל זה והתנהגו על פיו, ונקרא בפי כל "גורל הגר"א".

ג. כתב בכנסת הגדולה (חו"מ, קעג) בשם שו"ת גאוני קדמאי (ס), שכל העובר על

הגורל כעובר על עשרת הדברות.

ובשו"ת חוות יאיר (סא) כתב, מפני שקרוב הדבר שאם הגורל כהוגן ידבק בו השגחה עליונה. ולכן פסק שאם היה טעות בגורל אין זה סימן ואות משמים כיון שהתקלקל על ידי אדם.

ומבואר בדבריהם שיש בגורל ענין של השגחה משמים [וכן משמע מדברי המהר"י אסאד (יו"ד, רמג) שהרבה תלוי בזכות האנשים].

אולם האחרונים האריכו לבאר שאין זה אלא הסכמה בעלמא והתחייבות אחד לחבירו שיעשו כפי שיעלה הגורל.

חובת הבת לחתום על הצוואה

ובשו"ת פני משה (ב, טו). והובאו דבריו בשו"ת רב פעלים חו"מ ב, טו) הביא בזה מחלוקת בין המהר"י בסאן למהרי"ט, שהמהר"י בסאן סבר שאין הבת חייבת לחתום אלא אם יפייסוה בממון, והמהרי"ט סבר שהיא חייבת לחתום בערכאות מדין. השבת אבידה.

ובנחלת צבי (חו"מ, רעו) כתב שכופין אותה לחתום מדין כופין על מידת סדום.

וכמו כן כתב בשו"ת ישועות מלכו (חו"מ, טז), והביא ראייה ממה שאמרו (קידושין סה, א) שאם אשה אומרת לאדם שקידשה מבקשין לימנו ליתן לה גט. וכתב

על פי דין התורה אין הבת יורשת במקום שיש בן, ורק אם אין בן היא זוכה בירושה, וכמו שכתוב בפסוק "איש כי ימות ובן אין לו והעברתם את נחלתו לבתו" (כז, ח). אמנם על פי חוקי המדינה הבת יורשת שווה כפי הבנים. ואף שהנכסים שייכים לבן, אבל מצד חוקי המדינה אינו יכול לרשום את הנכסים על שמו ולא יוכל להשתמש בהם כלל אלא אם הבת תחתום בערכאות על ויתור הירושה.

ודנו הפוסקים האם הבת חייבת מצד הדין לוותר על זכותה ולחתום על ויתור ירושה כדי שהבן יוכל אף לרשום את הנכסים על שמו ולהשתמש בהם.

הר"ן שאם הבעל לא היה מפסיד מהגט שהרי נאסר בקרובותיה היו כופין אותו לגרשה, ואף שלפי טענתו לא קידשה כלל והכל שקר, בכל זאת כיון שלא מפסיד מכך כלום כופין אותו מדין כופין על מידת סדום. ואם כן גם לענין ירושה יש לכפות על הבת שהבן יוכל לקבל את הממון על פי דין התורה.

ובשו"ת שואל ומשיב (תניינא א, א) הביא ראייה לדברי המהר"י בסאן, ממה שאמרו (גיטין מה, א) שעבד שברח מחו"ל לארץ ישראל יש איסור לחזור ולשעבדו אף בארץ ישראל משום "לא תסגיר עבד אל אדוניו" [כך סבר הרמב"ם]. וכתב הר"ן, שאף שאסור לרבו לשעבדו אבל אין כופין את רבו לכתוב לו גט שחרור. ולמד מכך השו"מ, שכמו כן אין הבת חייבת לחתום בחינם ולוותר על חלקה כפי חוקי הערכאות.

בגדר קרבן מוסף של שבת ומועדים

מדוע היו צריכים להקדים פרשה זו לפרשת מוסף של שבת.

ב) בכל המוספין כתוב לשון "והקרבתם עולה", "ובראשי חדשיכם תקריבו עולה לה", וכן בשבועות כתוב "והקרבתם עולה", וכן בכולם. ואילו בשבת לא נאמר כלל לשון זה, אלא לאחר שכתוב את פרשת התמיד כתוב "וביום השבת שני כבשים".

ג) בהזכרת השיעור עשרון סולת למנחה, בכל הימים טובים כתוב "עשרון עשרון

א. "וביום השבת שני כבשים בני שנה תמימים ושני עשרנים סלת מנחה בלולה בשמן ונסכו. עלת שבת בשבתו על עלת התמיד ונסכה" (כח, ט-י).

יש לדקדק (והוא מלוקט מתוך הספרים: ברכת כהן, משאת המלך, חבצלת השרון) בפרשת המוספין כמה חילוקים והבדלים בין מוסף של שבת לבין מוסף של שאר ימים טובים.

א) בתחילת פרשת המוספין של שבת נכתבה פרשת התמיד, וצריך ביאור

תעשה לכבש האחד", ואילו בשבת כללם יחד וכתוב "ושני עשרונים".

ד) בנוסח התפילה, במוסף של שבת אומרים וביום השבת שני כבשים וכו' על עולת התמיד", ואילו ביו"ט אומרים "ושני תמידים כהלכתם".

ה) הרמב"ם ברמזי המצוות (הקדמה לה) תמידין ומוספין) כתב, במוסף של שבת "להוסיף שני כבשים עולות בשבת", ובשאר יו"ט כתב, "מוסף ראשי חדשים", "מוסף הפסח", "מוסף עצרת" וכן בכולם, וצריך ביאור מהו הגדר של מוסף של שבת שכתב להוסיף שני כבשים.

ואף התרגום יונתן בן עוזיאל כתב על הפסוק "עולת שבת בשבתו על עולת התמיד" - עולת שבתא תתעבד בשבתא ומיתוספא על עולת תדירא, ואילו בשאר המוספין שכתוב בהם "על עלת התמיד" כתב - על עולת תדירא, ולא כתב "ומיתוספא".

וכן בספר החינוך, אצל שבת (מצוה תב) כתב "שנצטוו ישראל להקריב שני כבשים קרבן בכל יום שבת מוסף על קרבן התמיד של כל יום, והוא הנקרא מוסף שבת", ובשאר ימים טובים לא הזכיר בקרבן מוסף את קרבן התמיד כלל (עי' מצוה רצט, שיב, שיד), אלא כתב שנצטוו להקריב קרבן מוסף בכל שבעת ימי הפסח, וכן בר"ה וכן ביוהכ"פ וכו'.

ב. ומכאן אלו הדקדוקים כתבו לחדש, ששונה חיוב קרבן מוסף של שבת

מקרבן מוסף של יו"ט, שהנה כתב במחזור ויטרי (קצא) "ותצוינו להקריב מוסף שבת כראוי, לכופלו. שבת קורבנותיו כפולים שד' כבשים קריבין ב' לתמידין וב' למוספין, ובכל יום אינן אלא ב'. וכל מעשיו כפולים, שתי נשמות. לחם משנה".

וכן כתב החזקוני "לא הטריח הקדוש ברוך הוא במוסף של שבת יותר מדאי אלא המוסף שווה לתמיד".

וכן כתב האור החיים "טעם שמוסף שבת הוא מועט מכל מוספי ראש חודש ומוספי יום טוב והמועדים, הוא סוד לחם משנה, ולזה מוספיו שני כבשים על שני כבשי תמיד".

ומבואר מדבריהם, ששונה מוספו של שבת משאר המוספין, שכל המוספין הם קרבנות בפ"ע שבאים חובה בנוסף לחובת התמיד, ואין קשר בין התמיד למוסף אלא ששניהם חובה, ולכן הוא נקרא מוסף, שהוא נוסף בחובה על החיוב של התמיד, משא"כ מוסף של שבת, כל מהותו שהוא קרבן כפול מהתמיד, שבכל יום מקריבים ב' קרבנות לתמיד, ובשבת יש לכפול ולהוסיף עוד שני כבשים על התמיד [והיינו, להקריב את התמיד פעם נוספת], וכמו שכל דיני שבת כפולים, ולכן צריך להקריב שני כבשים והוא ממש כקרבן התמיד [וודאי שדיניהם שונים, שהרי מוסף אין טעון ביקור, אבל בעיקרו הוא כעין קרבן התמיד, והוא חיוב לכפול את התמיד], אבל בשאר המוספין אין הקרבנות שייכים כלל לקרבן התמיד, ולכן הם שונים מהתמיד, ומביאים עבור המוסף פרים ואילים וכו'.

ג. וזה מה שכתב הרמב"ם ברמזיו "להוסיף שני כבשים עולות בשבת", כי הקרבן מוסף הוא בא כתוספת לקרבן התמיד, ושייך בו לשון של הוספה על התמיד, משא"כ בשאר המוספין שהם קרבנות בפ"ע, לא שייך לכתוב לשון זה, ולכן כתב שיש דין להקריב בהם קרבן מוסף.

וכן בנוסח התפילה, בשבת אומרים "עולת התמיד", כי כל החפצא של קרבן מוסף בשבת הוא כדי לכפול את התמיד, משא"כ בשאר יו"ט מזכירים שקרבן מוסף הוא רק חובה בנוסף על קרבן התמיד, ולכן אומרים בו "ושני תמידים כהלכתם", אבל אין קשר בין קרבן התמיד למוסף.

ולפי זה מובן מדוע פרשת מוסף של שבת פותחת בקרבן התמיד, כי כל מהותו של קרבן מוסף של שבת הוא לכפול את קרבן התמיד, ולכן כתבו פרשה זו בשבת.

ויש להוסיף, שכיון שהוא בא כקרבן כפול לתמיד, לכן אף השני כבשים שייכים זה לזה והם כקרבן אחד [ואף שאין מעכבין זה את זה], ולכן כתבה התורה את העשרונים שלהם יחד, כי הם קרבן תמיד כפול, משא"כ בשאר המוספין אף שצריך להביא בהן שבעה כבשים, אבל אין שייכות של כבש אחד עם חבירו, וכל אחד הוא קרבן מוסף, ולכן חילקה בהם התורה וכתבה "עשרון עשרון".

ד. והנה כתב הרמב"ם (עבודת יוהכ"פ א, ב) עבודת כל חמש עשרה בהמות אלו

הקריבין ביום זה אינה אלא בכהן גדול בלבד, ואם היתה שבת אף מוסף שבת אין מקריב אותו אלא כהן גדול.

והקשה האור שמח (שם ד, א) מה טעם יש שהכהן גדול צריך להקריב את המוסף של שבת, ולכאורה הלא אינו מחויב היום. וכתב ליישב, שמוספי שבת מתקדשים בקדושת יוהכ"פ, ולכן מצותן בכהן גדול דוקא, [והוסיף, שאף קדושת יוהכ"פ חלה על קדושת השבת, להקדישו בשבות מכל אכילה, ומוקדש בענות נפש, ולכן ביוהכ"פ שחל בשבת ויש חולה שיש בו סכנה שצריך לאכול אינו צריך לקדש על השבת, כי קדושת שבת אז שלא לאכול בו].

אמנם לפי יסוד הדברים הנ"ל, שמוסף של שבת הינו כקרבן תמיד כפול, א"כ יש לומר שדינו כקרבן התמיד שאינו אלא בכהן גדול.

ה. **חילוק** נוסף מצינו בדברי רש"י, שלגבי שבת כתב לפרש את הפסוק "עולת שבת בשבתו" - ולא עולת שבת זו בשבת אחרת, הרי שלא הקריב בשבת זו שומע אני יקריב שתים לשבת הבאה, תלמוד לומר בשבתו, מגיד שאם עבר יומו בטל קרבנו. ובראש חודש פירש את הכתוב "זאת עלת חדש בחדשו" - שאם עבר יומו בטל קרבנו ושוב אין לו תשלומין. ויש לדקדק מדוע לגבי שבת כתב שההו"א שיוכל להשלים הוא דוקא לשבת הבאה, ואילו בראש חודש כתב שאינו יכול להשלים ביום אחר, ולא כתב שדוקא בראש חודש אחר.

אמנם לפי מה שנתבאר, שיסוד קרבן מוסף בשבת הוא מפני שצריך לכפול את קרבן התמיד, יש לומר שלא שייך לכפול את התמיד ביום אחר אלא דוקא בשבת, כי החיוב לכפול את התמיד הוא מחמת השבת שכל מעשיה כפולים, ולא שייך לכפול את התמיד ביום אחר, כי רק השבת קובעת את שם הקרבן שהוא כפול לתמיד, ואם יקריב אותו ביום אחר אינו יחשב לכפילות לתמיד אלא כקרבן סתם [וכמו שיקח ב' לחמים ביום א' שאין על זה שם "לחם משנה" כלל, כי רק מחמת השבת יש עליו שם לחם משנה ולא סתם ב' לחמים, וכמו כן לענין מוסף שבת], ולכן אף להו"א שיועיל תשלומין למוסף של שבת, הוא דוקא בשבת אחרת ולא ביום אחר, אבל במוסף ראש חודש שהוא קרבן בפ"ע היה הו"א שייכול להשלימו בכל יום. וא"כ מדוקדקים דברי רש"י, שלגבי שבת כתב שאינו יכול להשלים לשבת אחרת, ובראש חדש כתב שאינו יכול להשלים ביום אחר, ולא דוקא בראש חודש אחר.

ואולי יש לומר שהוא מדוקדק בנוסח התפילה שאומרים "ותצונו וכו' להקריב בה קרבן מוסף שבת כראוי", ולא מצינו בשום מוסף נוסח זה, ורק בשבת הקרבן נקרא "מוסף שבת", כי המוסף של שבת תלוי דוקא בשבת, כי עיקרו הוא לכפול את התמיד, ולולי השבת לא שייך להקריב קרבן זה.

ו. עוד כתב הרמב"ם (תמידין ומוספין ד, ט), בשבת שיש שם תמידין ומוספין ושני בזיכי לבונה כיצד הם עובדין, מפסין בשחר

אנשי אותו בית אב של משמר היוצא ומקריבין תמיד של שחר ושני כבשי עולה של מוספין, וכל שזכה בעבודה מעבודת התמיד של שחר הוא זוכה בה בשני כבשי מוסף. ומבואר בדבריו, שהכהנים שזכו להקריב את קרבן התמיד הם מקריבים את קרבן המוסף.

ויש להעיר, שהרמב"ם לא כתב כן אלא לגבי שבת, וצריך לברר מה דין שאר המוספין הקרבים בר"ח וביו"ט, האם דינם ככהנים שזכו בקרבן התמיד (וכבר העיר כן בערוך השולחן (תמידין ומוספין קט, ב).

ואולי יש לומר לפי מה שנתבאר, שדוקא מוסף של שבת הוא שייך לקרבן התמיד, כי חיובו בא כדי לכפול את התמיד, ולכן רק בו כתב הרמב"ם שהכהנים שמקריבים את התמיד צריכים להקריב את המוסף, אבל בשאר המוספין אין קפידא איזה כהנים יקריבוהו (ובערוך השולחן נקט, שהכהנים שבהם נגמר הפייס הם זוכים בקרבנות הנוספים. ועי' בתוס' הרא"ש (יומא כו, ב) שהקשה מדוע ביו"ט עושים גורל על קרבן מוסף ובשבת אין עושין. ולדברינו הוא מיושב היטב).

ז. אמנם מדברי התוס' (מגילה כג, א) משמע שלא סבר שהמוסף הוא כדי לכפול את התמיד, שהקשו מדוע אין מוציאין ב' ספרי תורות בכל השבתות לקרוא בשניה וביום השבת כמו שעושין ביום טוב. ותירצו, "לפי שאין בפרשה אלא שני פסוקים ואין קורין בתורה פחות מג' פסוקים, ואין להתחיל

בפרשה שלמעלה או לסיים בפרשה שלמטה משום דלא הוי מענינו של יום. ועוד י"ל, לפי שצריך להפטיר בכל שבת מענינו של יום ואי קרינן בשל שבת א"כ יהא צריך להפטיר בדסליק מיניה והיינו בשבת וא"כ יהו כל ההפטרות מענין אחד. ועוד י"ל, לפי שלעולם אין קורין בספר תורה שני בקרבנות אלא באותן שבאין לכפרה, אבל קרבנות שבת אינן באין לכפרה ומש"ה אין קורין בהן".

ולכאורה בתירוצם הראשון נראה שסברו שאין קשר בין קרבן מוסף שבת לקרבן התמיד, ולכן אין לקרוא בשבת את פרשת התמיד עם המוספין שאינם ענין אחד. ואולי יש לומר שבזה גופא נחלקו תירוצי התוס'.

ח. וכן לגבי קריאת ראש חודש שקורין בו ד', נחלקו הראשונים בחלוקת הקריאה, הרא"ש (מגילה ג, ג) כתב שהרביעי קורא מ"וביום השבת" עד סוף "ובראשי חדשיכם", והג' הראשונים מתחלקים בפסוקי התמיד. אבל הרמב"ם (תפילה יג, ד) כתב, שהראשון קורא שלשה פסוקים מפרשת צו, והשני חוזר וקורא פסוק ג' שקרא הראשון ושני פסוקים שאחריו כדי שישיר בפרשה שלשה פסוקים, והשלישי

קורא שלשה פסוקים ששייר השני עם וביום השבת, והרביעי קורא ובראשי חדשיכם.

וסברת שיטת הרא"ש מבוארת בדברי הרמב"ן (שם) שהטעם למנהג זה כדי שיהא הרביעי שהוא בא בשביל ראש חדש קורא כל המוספין, והראשונים קורין התמיד, ולא ראו לערב ולקרות קרבן התמיד עם המוספין.

אמנם שיטת הרמב"ם וכן הוא מנהגו שהשלישי קורא את פרשת התמיד עם פסוקי השבת, וביאר הראש יוסף (שם כב, א) ש"וביום השבת" מישך שייך עם פרשת התמיד דעלה קאי וביום השבת כו' על עולת התמיד כו', וא"כ מש"ה אין מפרידין וקורא השלישי ג' פסוקים "וידבר" וגם "וביום השבת".

ולפי יסוד הדברים הנ"ל שקרבן מוסף של שבת הוא בגדר שצריך להכפיל את קרבן התמיד, א"כ ודאי ששבת ותמיד שייכים זה לזה ולכן יש לקרואם יחד, אבל הרא"ש נראה שלא סבר כן, והשוה את כל המוספין יחד, ולכן סבר שהרביעי צריך לקרוא את קרבנות המוספין שהם שייכים זה לזה בלא פרשת התמיד.

תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם

פט, א) מפסוק זה שכל התדיר מחבירו קודם לחבירו, ולכן צריך להקדים את קרבן התמיד

א. "מלבד" עלת הבקר אשר לעלת התמיד תעשו את אלה" (כח, כג). ולמדו (זבחים

לקרבנות החג או לקרבן מוסף בשבת, מפני שהוא תדיר.

ויש לדון בכמה אופנים של תדיר מה דינם.

ב. כתב הנימוקי יוסף (הל' ציצית יא, ב) שיש להקדים את לבישת הטלית להנחת תפילין, משום שהיא שקולה כנגד כל המצוות. ועוד שהיא תדירה שנוהגת בין בחול ובין בשבת ויו"ט, ותדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. והביא שכן כתב רבינו יונה בספר היראה. ובשו"ע (או"ח כה, א) פסק שיקדים משום שמעלין בקודש וקדושת התפילין יותר גדולה.

ובשו"ת שאגת אריה (כח) כתב לתמוה עליו, שהרי יש שיטות שכסות יום פטור בלילה מציצית, ותפילין לפי דעת רוב הפוסקים זמנם אף בלילה מדאורייתא, אלא שמדרבנן גזרו שלא יניחם בלילה שמא יישן בהם, ואם כן מעיקר הדין תפילין יותר תדירים מציצית, שאף שאין מניחים בשבתות ויו"ט אבל מפני הלילות חיובם יותר תדיר, ולכן יש להקדים ולהניח את התפילין. ואף שרבנן גזרו שלא להניחם בלילה אין זה מבטל אותם ממעלת התדיר.

אבל בארצות החיים (כה, א) כתב שבדין תדיר אין הולכים אחר עיקר הדין מדאורייתא, וכיון שרבנן גזרו שלא להניח תפילין בלילה, לא אכפת לן שאיסורו רק מדרבנן, וכיון שסו"ס אין מניחם בלילה הוא פחות תדיר ויש להקדים את הציצית שהוא יותר תדיר.

ב. עוד יש לדון האם הולכים אחר מטבע הברכה שהיא יותר תדירה, או אחר סוג החיוב. וכגון, בערב פסח שבא לברך ברכת החמה וצריך אף לברך ברכת האילנות, שמצד מטבע הברכה מברכים על החמה "עושה מעשה בראשית" והיא מטבע ברכה תדירה שהרי בימות הגשמים מברכים אותה כמעט בכל יום, אבל מצד סוג החיוב ברכת האילנות יותר תדירה שהיא פעם אחת בכל שנה וברכת החמה היא פעם בכ"ח שנים.

ובס' שיח השדה (ח"ג ברכות נט, ב) הביא ראייה משיטת רבה בר בר חנה שביו"ט ראשון של סוכות צריך לברך קודם שהחיינו ואחר כך ברכת "לישב בסוכה" משום שברכת שהחיינו יותר תדירה. ופירש רש"י שברכת שהחיינו יותר תדירה מפני שהיא נוהגת ברגלים.

וממה שכתב רש"י על ברכת שהחיינו שהיא תדירה מפני ברכתה ברגלים, משמע שאף שמברכין ברכת שהחיינו במשך השנה על פירות חדשים ובית חדש וכדו' אין זה נחשב לתדיר, כיון שהולכים אחר סוג החיוב של הברכה והיא ברכת שהחיינו ברגלים, ולא אחר מטבע הברכה שמברכים אותו בעוד ימים בשנה.

ולכן אף בברכת החמה וברכת האילנות יש להקדים את ברכת האילנות שהיא תדירה יותר מברכת החמה.

אמנם החתם סופר כתב לבאר שרש"י נקט דוקא שהחיינו של רגלים כיון שברגלים הוא חיוב, ואף בר"ה ויוהכ"פ אינו

חיוב לברך, ואם כן מה שמברך הרבה פעמים שהחיינו בשאר ימות השנה אינו חובה אלא מצוי, ומצוי אינו קודם לחובה (וכמבואר בזבחים צא, א).

ולפי דבריו אין ראייה מדברי רש"י שצריך להקדים את הברכה היותר תדירה בחיובה, ואולי צריך להקדים את ברכת החמה כיון שמטבע הברכה שלה יותר תדיר.

ג. עוד יש לדון בדברי רש"י, שלכאורה ברכת לישב בסוכה היא יותר תדירה מברכת הזמן (שהחיינו) ברגלים, שהרי בסוכה מברכים בכל יום לכל הפחות פעם אחת, וברכת הזמן ברגלים אינו אלא ג' פעמים ומדוע ברכת הזמן היא יותר תדירה.

ובערוך לנר כתב שדבר שבא בזמנים הרבה נקרא יותר תדיר ממה שבא כמה פעמים בזמן מועט, ולכן ברכת הזמן שהיא כמה פעמים בשנה בזמנים שונים היא יותר תדירה מברכת לישב בסוכה שהיא יותר פעמים אבל בזמן אחד.

והביא ראייה לדבריו ממה שאמרו (שבועות ט, א) ששעיר ראש חודש יותר תדיר משעיר של רגלים, ואף שיש יותר רגלים שמקריבים בהם שעירים (וימי פסח וסוכות הם לבד יותר משעירי ר"ח) בכל זאת שעיר ראש חודש נקרא יותר תדיר כיון שבא בזמנים הרבה.

ומכאן סברא זו כתב המטה אפרים (תקפא, ו) שבראש חודש אלול יש להקדים אמירת מזמור "ברכי נפשי" לפני אמירת מזמור "לדוד ה' אורי", כיון ש"ברכי נפשי"

יותר תדיר מ"לדוד", כיון שאומרים אותו בכל ראש חודש, ו"לדוד" אף שאומרים אותו יותר פעמים אבל הוא בזמן ופרק אחד, ואין ללכת אחר כמות הפעמים שאומרים, אלא אחר משך זמן האמירה.

ולכאורה יש לומר כן אף לענין קידוש לבנה וספירת העומר, שקידוש לבנה הוא יותר תדיר מספירת העומר, ואף שספירת העומר הוא מ"ט יום, אבל כיון שהוא בא בזמן ופרק אחד וקידוש לבנה הוא בזמנים הרבה, יש לומר שקידוש לבנה הוא יותר תדיר.

אולם בכל זאת כתבו הפוסקים (להורות נתן א, כז. מגדנות אליהו ד, לו) שנהוג להקדים את ספירת העומר, משום שספירת העומר לכמה שיטות הוא דאורייתא אף בזמן הזה ויש להקדים מצוה דאורייתא למצוה דרבנן.

ד. אמנם החתם סופר (שם) כתב על סברא זו לחלק בין זמן אחד לזמנים הרבה ש"זה סברא חדשה שלא ראיתי", וכתב ליישב, שבסוכה אינו חייב לברך בכל יום אם אינו יוצא כלל מהסוכה, וכל הנדון בפוסקים אם יצא והסיח דעתו (עי' מג"א תרל"ט, יז) אם צריך לברך בכל פעם שוב, אבל אם לא יצא כלל כו"ע מודו שאינו מברך שוב, ולכן אין ברכת הסוכה יותר תדירה כיון שאין זה חיוב אלא רק מצוי יותר, ולכן ברכת הזמן יותר תדירה שחייבים לברכה ברגלים.

ה. וכתב המנחת חינוך (מצוה שז) לענין קרבנות מוסף של חג השבועות, שיש

תדיר מהקרבת של שתי הלחם.

וכתב המנחת חינוך לחלק, שבקרבת אף השם חלוק, ואין זה מוסף של רגלים אלא מוסף של חג השבועות, ויש שם אחר לכל חג, ולכן אינו יותר תדיר מקרבן שתי הלחם, אבל בקריאת התורה יש שם אחד לכל קריאת התורה בשבת.

אמנם יש להקשות על דבריו מדברי רש"י (הנ"ל) שכתב לענין ברכת הזמן שהוא יותר תדיר מפני שמברכים אותו ברגלים, ואף שבכל רגל ורגל מברכים אותו על אותו הרגל, ולכאורה הוא דומה לקרבן מוסף שהוא חיוב בפ"ע בכל רגל ורגל, ואם כן צ"ב מדוע הוא יותר תדיר מברכת לישב בסוכה.

ואולי יש ליישב, שאין ברכת "שהחיינו" על היום טוב עצמו של פסח וסוכות, אלא הברכה היא על הרגל [ואף אין מזכירים את היו"ט בברכה], ופסח וסוכות הם אחד מהרגלים, ולכן היא דומה לקריאת התורה שיש שם אחד על הקריאה בתורה, וכמו כן בברכת הזמן שהברכה היא על הרגל, ולכן היא ברכה יותר תדירה מברכת לישב בסוכה.

בקרבן המוסף קרבן עולה, ויש ביום זה אף קרבן עולה שבא עבור שתי הלחם, ואף הוא חובת היום שהרי מקריבים את הקרבנות אף אם אין לחם. וכתב לחדש, שאע"פ שלכאורה העולה של מוסף היא יותר תדירה, שהרי יש הרבה קרבנות מוסף במשך השנה, אבל כיון שעולה של חג השבועות הוא גם פעם בשנה, אם כן הוא שווה לעולה של שתי הלחם שהיא גם פעם שנה, וממילא שניהם שווין ואין בהם דין קדימה.

ושוב הקשה על דבריו ממה שמצינו בדיני קריאת התורה, שצריך להקדים את קריאת השבת לקריאת ראש חודש כיון שקריאת שבת היא תדירה יותר לקריאת ר"ח (עי' בלבוש או"ח תרפה, א), ואף שבכל שבת קוראים פרשה אחרת, ואם כן לכאורה קריאת ראש חודש יותר תדירה כיון שקוראים פרשה זו יותר פעמים בשנה, בכל זאת הולכים אחר שם הקריאה ולא אחר הקריאה בעצמה, וקריאת התורה של שבת היא יותר תדירה מקריאת ראש חודש.

ולפי סברא זו לכאורה יש לומר כן אף לענין מוסף של חג השבועות, שיש לילך אחר השם של הקרבן מוסף שהוא יותר

במצות עמידה על הקרבן

בני ישראל את קרבני לחמי [וכתב המהרש"א שעיקר הלימוד הוא מהתיבות "תשמרו להקריב לי במועדו", והיינו שיהא משמר ועומד על קרבן התמיד], וכי היאך קרבנו של אדם קרב והוא

א. "צו את בני ישראל ואמרת אלהם את קרבני לחמי לאשי ריח ניחחי תשמרו להקריב לי במועדו" (כח, ב). ואמרו (תענית כו, א) "אלו הן מעמדות, לפי שנאמר צו את

אינו עומד על גביו התקינו נביאים הראשונים עשרים וארבעה משמרות על כל משמר ומשמר היה מעמד בירושלים של כהנים של לויים ושל ישראלים".

ואף בקרבן יחיד כתב רש"י (סוטה ה, א) שצריך הבעלים לעמוד ליד הקרבן, ולכן יולדת שמביאה קרבן שאינה יכולה ליכנס לעזרה מפני שמחוסרת כפרה והיא טמאה צריכה לעמוד בחלל שער ניקנור שלא נתקדש. וכן נראה מדברי הרמב"ם (כלי המקדש ו, א) שכתב, "אי אפשר שיהיה קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו, וקרבנות הציבור הן קרבן של כל ישראל ואי אפשר שיהיו ישראל כולן עומדין בעזרה בשעת קרבן לפיכך תקנו נביאים הראשונים וכו' והם הנקראים אנשי מעמד", ומבואר בדבריו שכל קרבן צריך שהבעלים יעמדו על גביו.

והקשה הגבורת ארי (תענית כו, א) איך לומדים שאר קרבנות מקרבן התמיד, והרי מפסוק זה לומדים שקרבן התמיד טעון ביקור כקרבן פסח [שבתמיד נאמר "תשמרו" ובפסח נאמר "והיה לכם למשמרת"], וא"כ אף דין משמר ומעמד על הקרבן נאמר דוקא בקרבן התמיד, ומנין ללמוד דין זה לשאר הקרבנות.

ומכאן זה הכריח הגבורת ארי, שמדאורייתא רק קרבן התמיד צריך שיעמדו על הקרבתו, ומדרבנן תקנו כן אף בשאר הקרבנות.

ב. עוד נחלקו הראשונים אם דין זה מעכב. שבגמ' (שם כז, א) אמרו, אמר רב יהודה אמר

שמואל כהנים ולויים וישראלים מעכבין את הקרבן. ופירש רש"י, "אם אין מעמד מכולן בירושלים, כדתנן (לעיל) על כל משמר היה מעמד בירושלים של כהנים לויים וישראלים, כיון דכולהו בעלים בעינן דליהוי כמוהו על גבי עבודה". וכן הביא האפיקי ים (ב, ז בהגהה) כמה ראשונים שסברו שהמעמד מעכב בקרבן.

אבל הרא"ש (מובא בשיטמ"ק ערכין יא אות ו) כתב, "הא דקאמר מעכבין היינו שצריך לעשות כן מן התורה אבל כפרה לא מעכבי, וכן מסתבר ישראל לא מעכבי כפרה דתשמרו להקריב לי כתיב, וצריכין שיעמדו ישראל על קרבנם, אבל אי ליתנהו שם לא מעכבי כפרה". וכ"כ הרשב"א (מגילה ג, א) במה שביטלו תמיד של בין הערבים בשעת המלחמה, ופירש הרשב"א, "דלא תמיד ממש בטלו אלא שלא היה שם מעמד ישראל מפני שהיו טרודים במלחמה, והעלה עליהם כאלו בטלו התמיד, והם לא חששו כל כך כיון שאינם מעכבין את הקרבן".

ג. וביארו האחרונים את מחלוקתן, עפ"י מה שיש לחקור אם המעמד הוא מדיני הקרבן וכשאר דיני עבודת הקרבן, או שהוא מצוה על הבעלים שיהיו עומדים בשעת הקרבת הקרבן כדי להראות שהוא קרבנם. ודעת הראשונים שהוא מעכב ע"כ שסברו שהוא מדיני עבודת הקרבן ולכן אם לא היה מעמד חסר בגוף הקרבן. אבל הראשונים שסברו שאינו מעכב ע"כ שנקטו שהוא מצוה על הבעלים, ואם לא עמד על קרבנו לא קיים מצוה זו, אבל אין זה מעכב בגוף הקרבן.

ודבר זה תלוי אף בטעם הדין של המעמדות. שהטור (יו"ד, רסה) כתב בשם בעל העיטור, "וכתב עוד מנהג שאבי הבן עומד על המוהל להודיעו שהוא שלוחו, כדאמרינן לגבי קרבן איפשר שיהא קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו", וכן כתב השו"ע (שם, ט) אבי הבן עומד על המוהל להודיעו שהוא שלוחו. וביאר הגר"א (שם) שאף מילה היא דוגמת קרבן, [ודבריו מוכרחין בדעת בעל העיטור שאל"כ מה יש לדמות דיניהם כלל ומדוע צריך לעמוד ליד המוהל].

אבל הרמב"ם (פירוש המשניות תענית, שם) כתב, "והיו אנשי מעמד ההם שלוחי כל ישראל והיתה כונתם ומטרתם ההתעסקות בעבודה ותפלה ואינם עוסקין בעסקי עצמן, ותהיה דעתם ומחשבתם בקרבנות, וכשמגיע זמן מעמד כל מי שהיה מהם מאנשי אותו המעמד קרוב לירושלם יעלה לירושלם ויהיה מצוי במקדש בזמן הקרבת הקרבן עם הכהנים והלוים שבאותו משמר, ומי שהיה רחוק מירושלם מתכנסין בבתי כנסיות בעריהם ומתפללין וקורין כמו שאמר, ויתעסקו בעבודה כל אותה השבת שהיא משמרתם בתפלה וקריאה וצום כמו שיבאר, וקורין במעשה בראשית, כי שלמות המציאות היא העבודה, ואין עבודה אצלינו אלא עם הקרבנות".

ומבואר שנחלקו בעל העיטור והרמב"ם בטעם שצריך אנשי מעמד. שלבעל העיטור הוא מצד מצוה שהבעלים של הקרבן יעמוד ליד הקרבן כדי להראות שהכהן הוא שלוחו, ולדבריו יש לומר שהיא מצוה בעלמא על

הבעלים ואינו מדין עבודת הקרבן, ולכן אינו מעכב את הקרבנות. אבל לטעם הרמב"ם הוא מדין עבודת הקרבן שיתפללו הבעלים בשעת הקרבנות, ואינו מצד להראות שהכהן הוא שלוחו, וא"כ יש לומר שהוא מדין הקרבן שיעלה לרצון והוא מעכב.

וכן מצינו סברא זו בדברי המצפה לאיתן (חגיגה ו, ב) על מה שאמרו שבמדבר בני ישראל לא יכלו להקריב קרבנות מפני שחטאו בחטא העגל, ורק שבט לוי שלא היו בחטא העגל הקריבו את הקרבנות. והקשה הטורי אבן, במה נפסלו ישראל להקריב קרבן התמיד, ואף שמומר לעבודה זרה אין מקבלין ממנו קרבנות, אבל הרי הם עשו תשובה. ותירץ המצפה לאיתן, עפ"י המבואר בזבחים (כב, ב) שיש חילוק בין המכפר למתכפר, והכהן המכפר אם עבד ע"ז אף ששב בתשובה אין יכול להקריב, אבל המתכפר אם שב בתשובה מקבלין קרבנותיו. ובקרבן התמיד הרי צריכים אנשי מעמד מישראל שהם הבעלים של הקרבן, וא"כ ישראל שעומדים במעמד הם מכפרים בעד כל ישראל ובמכפר לא מועיל תשובה.

ומבואר בדבריו חידוש גדול, שאנשי המעמד הם המכפרים בקרבן, וודאי שדבריו הם כדברי הרמב"ם שהוא דין בעבודת הקרבן.

ד. ויש להוסיף בדברי בעל העיטור, שמשמע מדבריו שסבר שיש מצוה על הבעלים לעמוד ליד הקרבן, וה"ה במילה התחדש דין זה כי מילה היא דוגמת קרבן [וכמש"כ הגר"א]. ולדבריו יש לומר שהוא דין מחודש

בקרבנות שצריך לעמוד ליד הכהן להראות שהוא שלוחו.

אמנם כבר מצינו בדברי הפוסקים דין זה אף במצוות אחרות. שהמהרי"ל כתב (הל' בדיקת חמץ, ז) לענין ביטול חמץ, "וכן הבודק לאלמנה היא מבטלת בעצמה, אם אינה יודעת בלשון הקודש תאמר בלשון אשכנז וכו', ואם אינה יכולה כלל לבטל בעצמה, אז יבטל הבודק בשבילה והיא תעמוד אצלו בשעת הביטול דנראה כשלוחה, וכן הגיד הר"ן בשם מהר"ן. וכן בורה דעה על אבי הבן בשעת המילה". והביא דין זה המגן אברהם (או"ח תלד, ט) להלכה. וכן כתב המג"א דין זה בשם הב"ח בהל' חנוכה (או"ח תרעו, ד) "אדם שהדליק יכול להדליק לאשה ולברך וכגון שעומדת אצלו בשעת הברכה אבל בענין אחר אין לברך כיון שהמצוה מוטלת על גוף האדם". ומבואר מדבריהם שסברו שהוא דין בפרשת שליחות שצריך לעמוד ליד השליח ולכן דימו דין ביטול חמץ ונר חנוכה ומילה להדדי, [וודאי שאין זה בכל שליחות, רק בשליחות שאף לולי השליחות היה נעשה המעשה כדינו וכדי לייחס את המעשה למשלח יש לעמוד לידו]. ולדבריהם אין לדמות כלל ענין מעמדות לדין מילה, כי במילה צריך לעמוד מדיני שליחות, ובמעמדות צריך לעמוד מדין מיוחד בקרבנות שיש מצוה על הבעלים לעמוד ליד הקרבת קרבנו להראות שהכהן שלוחו.

ה. ולפי סברת בעל העיטור מיושבת קושיית הגבורת ארי מנא לן ללמוד שצריך לעמוד בשאר קרבנות מקרבן התמיד, והלא יש

דינים מיוחדים בקרבן התמיד שצריך ביקור וא"כ אף הדין מעמד הוא רק בקרבן התמיד. אמנם לפי דברי בעל העיטור שאינו דין בהקרבת הקרבן אלא היא מצוה על הבעלים לכן יש ללמוד אף שאר הקרבנות מקרבן התמיד ואין סברא לחלק ביניהם. אמנם הגבורת ארי הקשה כן מפני שסבר שהוא דין בקרבן, שהרי הקשה (בטורי אבן מגילה ג, א) על שיטת הרשב"א שאין המעמד מעכב, וע"כ שסבר שהוא דין בעבודת הקרבן, ולכן תמה מנא לן ללמוד שאר הקרבנות מקרבן התמיד, והכריח שבשאר הקרבנות הוא דין דרבנן בלבד.

ו. ועוד הקשו האחרונים, איך כלל מועיל שליחות של אנשי מעמד עבור כלל ישראל, והרי על דבר שהוא ממילא לא שייך שליחות [וכמו שכתב הרא"ש שלא שייך שליחות על שמיעת הבעל לגבי הפרת נדרי אשתו], וא"כ איך שייך שליחות על העמידה. ומכח קושיא זו כתב בשו"ת שרידי אש (א, קסט) שאין דין זה מצד שליחות ממש, אלא הוא לשון מליצה, וכמו שאמרו לגבי חליצה שאם האח הגדול חולץ "שליחותיהו דאחים קעביד", והיינו שפוטין מחליצה, אבל ודאי שאינו מפרשת שליחות, וכמו כן בענין אנשי מעמד רבנן תקנו שחלק מישראל יעמדו על הקרבן בשביל כולם, אבל אין זה בכלל שליחות.

ויש לומר, שדבריו הם לסברת בעל העיטור שהוא דין מיוחד בקרבן שצריך להראות שהוא שלוחו, ולכן תקנו בקרבן ציבור שיעמדו חלק מן הציבור ליד הקרבן, אבל אין

זה מדין שליחות, [ונמצא שלדבריו הכהן הוא שליח של ישראל להקריב את הקרבן, ויש מצוה לעמוד ליד השליח ולהראות שהוא שלוחו, אבל אנשי המעמד שעומדים שם אינם בגדר שליחים של כל ישראל, אלא שתקנו שקצת מן הציבור יעמדו שם].

ולשיטת הרמב"ם שהוא מדיני עבודת הקרבן ואינו רק מצוה על הבעלים לעמוד להראות שהוא שלוחו, יש לומר ששייך בזה שליחות [וכמש"כ הרמב"ם (שם, א) תקנו נביאים הראשונים שיבררו מישראל כשרים ויראי חטא ויהיו שלוחי כל ישראל לעמוד על הקרבנות והם הנקראים אנשי מעמד], כיון שהוא מדיני הקרבן שיעמוד שם, ואם שולח אחר שיעמוד בשבילו שוב מתקיים בקרבן עבודתו שהבעלים עמדו ליד הקרבנות, [ודו"ק]. ונמצא לדעת הרמב"ם שאנשי מעמד הם שליחים של ישראל].

ז. והנה כתב הבאר היטב (או"ח מה, א) "וזהר לאומרה בציבור עם הש"ץ כי קרבן תמיד נקרב בציבור". ובשערי תשובה תמה עליו וכתב "צ"ע דאטו הצבור עומדים בשעת הקרבה רק אנשי מעמד וכיון שכל אחד אומר לעצמו יה"ד כאלו קרב וכו' אין שייכות לצבור בזה כלל".

ויש לבאר את מחלוקתן, שהבאר היטב סבר כדברי הרמב"ם שאנשי מעמד היו שליחים של כל ישראל, ונמצא שהקרבן קרב בציבור, ולכן כתב שלא לומר פרשת התמיד ביחיד. אבל השערי תשובה סבר שאין אנשי מעמד שלוחים של כל ישראל אלא רק תקנו שקצת מן הציבור יבואו ויעמדו להראות

שהכהן שלוחם, ולכן לעולם אין קרבן תמיד קרב בציבור דוקא, ומפני כך מותר לאמרו אף ביחיד.

ח. ועוד נחלקו הראשונים מי האנשים שהיו אנשי מעמד. שרבינו יהונתן מלוניל (על הרי"ף. תענית ה, ב) כתב, "כשם שהכהנים היו חלוקים לכ"ד משמרות כמו כן היו חלוקים הלויים לומר שירה כמו שמפורש בדברי הימים, וכמו כן שבטי ישראל נחלקין כל שבט ושבט לכ"ד משמרות כנגד כהנים לויים, כלומר שאם היה בכל שבט ושבט כ"ד אלפים, האלף אחד עולה עם משמר יהויריב והאלף השני כנגד ידעיה וכן כולם היו מכירין משמר הכהנים הידועה לאותה שבת, וכשהיתה עולה משמר יהויריב היה ראוי לעלות עמו שנים עשר אלף מישראל אלף מכל שבט ושבט". אבל הרמב"ם (שם, ב) כתב, "תקנו נביאים הראשונים שיבררו מישראל כשרים ויראי חטא ויהיו שלוחי כל ישראל לעמוד על הקרבנות והם הנקראים אנשי מעמד".

ויש לבאר שמחלוקתן תלויה ביסוד הדברים הנ"ל, שהרמב"ם סבר שעיקר המעמד הוא מדיני עבודת הקרבן שצריך שיתפללו בשעת הקרבנות, ולכן יש להביא עבור כן אנשים כשרים ויראי חטא. אבל רבינו יהונתן סבר שהוא מצד מצוה על הבעלים לעמוד בשעת הקרבנות להראות שהכהן שלוחו, ולכן היו צריכים לשלוח אנשים מכל שבט ושבט מישראל כדי שיעלה לרצון עבור כל ישראל.

ט. ונפק"מ נוספת בין ב' הצדדים אם צריכים לעמוד בקרבן עכו"ם. שהנה מצינו שאמר בלעם לבלק "התיצב על עלתך" (במדבר כג, ג). וביאר הנצי"ב (וכן כתב במלאכת שלמה תענית ד, ב. בשם רש"י במהדורא תנינא) שהמעלים היו כומרים אך בלק ובלעם היו בעלי הקרבנות, ומשום הכי עליהם לעמוד על קרבנם כדאיתא בתענית (כו, א) אפשר שקרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו, ואמר בלעם לבלק שהוא עצמו אינו יכול לעמוד, משום שנצרך להתבודד, אבל

אתה התיצב על עלותך. ומבואר בדבריהם שאף בקרבן עכו"ם צריך לעמוד ליד הקרבן. ולכאורה צ"ב מנא לן ללמוד ולחדש דין זה בקרבן עכו"ם.

אולם למה שנתבאר בדברי הרמב"ם שהוא דין בהקרבת הקרבן שצריך לעמוד ולהתפלל בשעת ההקרבה והוא חלק מדיני עבודת הקרבן, יש לומר שדין זה שייך אף בקרבן עכו"ם שכדי שיעלה הקרבן לרצון יש לעמוד לידו בשעת ההקרבה ולהתפלל.

בגדר ירושה

"איש כי ימות ובן אין לו והעברתם את נחלתו לבתו, ואם אין לו בת ונתתם את נחלתו לאחיו" (כז, ח-ט). והנה רבותינו (עי' שיעורי הגר"י מפוניב'ז ב"מ, ג) יסדו והוכיחו מכמה מקומות שדין ירושת ממון וזכייה בירושה חלוק בגדרו ובמהותו מכל זכיית מקח, שבכל מקח הממון עובר מרשות המוכר לרשות הלוקח, והיינו שמתחדש בעלות חדשה בממון, שהממון עד היום היה ברשות ראובן ולאחר הקנין הממון נמצא ברשותו של שמעון, אבל בירושה אינו כן, ואין הממון עובר מרשות המת לרשות היורש, אלא היורש קם תחת המת ונכנס לרשותו, ומצד הממון אינו עבר בעלות אלא שהיורש ממשיך לקיים את בעלות המת בממון זה [ויש בגדר זה כמה נוסחאות שאיבדו בבי מדרשא. ועי' בקובץ שיעורים (ב, יב) שנקט יסוד זה רק כלפי הבן ולא כלפי שאר

היורשים, אמנם יש שנקטו יסוד זה בכל היורשים וכמו שמוכח מכמה מקומות כדלהלן].

וע"ע בספר החינוך (מצוה ת) שכתב, "כי הקל ברוך הוא לא רצה להוציא נכסי האדם מרשותו שלא לעשות מהם כל חפצו בשביל יורשו כל עוד נשמתו בו כמו שיחשבו חכמי האומות, אבל הודיענו שזכות היורש קשור בנכסי מורישו, ובהסתלק כח המוריש מן הנכסים במוותו מיד נופל עליהם זכות היורש, כענין השתלשלות היצירות שרצה היוצר ברוך הוא זה אחר זה מבלי הפסק. ורבותינו זכרונם לברכה יקראו לזכות החזק שיש ליורש בנכסי מורישו בלשון משמוש, כלשון אמרם בהרבה מקומות נחלה ממשמשת והולכת, כלומר, שזכות היורש במוריש כאילו הגופים דבוקים זה בזה. שכל היוצא מן האחד נופל על השני".

ויסוד זה מוכח מהרבה מקומות בש"ס ונבוא לבארם.

א. ממה שמצינו חילוקים רבים בין קנין לירושה, שדברים שאינם נקנים ובכל זאת שייך בהם ירושה, ונציין חלק מהדברים. א. לענין דבר שלא בעולם, שבקנין אינו יכול להקנות מה שלא בא לידו, אבל בירושה זוכה מאביו אף מה שאביו ראוי לירש לאחר מותו. וכן בקנס אין אדם יכול למכור קנס כל זמן שלא נתחייב בב"ד כי הוא דבר שלא בא לעולם ואין חיוב אף לצאת ידי שמים כל זמן שלא חייבוהו בב"ד, אבל בירושה אדם מוריש קנס לבניו (כמבואר בתוס' כתובות מב, א), וזה משום שבקנין אינו יכול להקנות זכויות שאינם קיימים ברשותו, אבל בירושה כיון שהיורש קם תחתיו ועומד במקומו, לכן כיון שאם היה חי היה מקבל את הממון יש כח ליורש לקבל ממון זה. והוסיף (הגרי"ד, שם) לחלק שלכן הבכור אינו נוטל בראוי (ירושת אבות לאחר מיתה), כי אין הבכור עומד תחת אביו לגבי פי שנים מהנכסים, אלא הוא בגדר מתנה שהתורה לקחה מרשות המת והאחים וזיכתה לבכור, ולכן אין כוחו יותר גדול מקנין, שאינו יכול לזכות בנכסים שאינם קיימים היום ברשות המת. ב. מצינו ירושה לגבי קדשים (זבחים ו, א), משא"כ לגבי קנין שאי אפשר למכור קדשים. ג. עבד עברי עובד את הבן, אף שאי אפשר למכור עבד עברי. ד. מצינו שיש ירושה בשררה (וכמבואר ברמב"ם מלכים א, ז) וודאי שלא שייך בזה קנין.

ב. מהדין שהיורשים חייבים לפרוע חוב אביהם המת. והקשה התומים (סו, מג) לשיטת ר"ת במכירת שטרות שהדין הוא שאף אם מכר שטר חוב יכול המלוה למחול, ויש בזה כמה שיטות בראשונים לבאר איך אפשר למחול לאחר שמכר את זכותו, ור"ת כתב לפרש שיש בכל חוב ב' שעבודים, שעבוד הגוף של הלווה שהוא התחייב לפרוע לו והוא עיקר השעבוד, ויש שעבוד נוסף של הנכסים שאם לא יפרע את החוב שיוכל לפרוע מהנכסים והוא מדין ערב, ולכן אף שמכר שטר חוב אינו יכול למכור את שעבוד הגוף אלא רק את הזכות להיפרע מהנכסים, וא"כ כשהמלוה מוחל על החוב והיינו על שעבוד גופו של הלווה אליו פקע אף שעבוד הנכסים שהרי הם רק מדין ערב, ואם אין חיוב אין ערב. ולפי זה הקשה התומים, מדוע יתומים חייבים לפרוע חוב אביהן שהרי ברגע שהלווה מת פקע שעבוד הגוף וצריך להיפקע אף השעבוד נכסים. ותירץ התומים, "וצריך לומר, דאף במת לווה, כשיורש זוכה בנכסים אף הוא משתעבד כמו לווה בעצמו, ועליו מוטל לפרוע כמו אביו הלווה". ומבואר בדבריו חידוש גדול, שהיורשים יורשים את שעבוד הגוף שהיה לאביהן כלפי הממון, וודאי שהוא מפני שיוורש קם תחת אביו ואין הממון עובר לרשותו אלא אדרבה הוא נכנס לרשות אביו.

ג. עוד יש להביא ראיה ממי שנולד לאחר מיתת אביו לגבי דין ירושה. שהנה נחלקו בסוגי' (יבמות סז, א) אם עובר יורש והוא

נפק"מ לכהן שמת והניח אשתו ישראלית מעוברת, שלא יאכלו עבדיו בתרומה, כיון שהעבדים שייכים ליורשים, ואם עובר יורש יש לו חלק בהם ועובר במעי זרה אינו כהן עדיין ולכן אסור להם לאכול בתרומה. ואף לשיטות שעובר אינו יורש ודאי לאחר שנולד יורש, אלא שנחלקו הראשונים והפוסקים אם הוא זוכה למפרע משעת הירושה או רק מכאן ולהבא. בתוס' (יבמות, שם) כתבו "מסתמא מעשה ידיהם עד שיוולד הוא לעובר", אמנם הב"ח (ח"מ, רי) כתב נפק"מ אם עובר יורש או לא (חוץ מהנפק"מ לגבי אכילת עבדים בתרומה) "ונראה לי דנפקא מינה בפירות שגדלו בקרקע מקמי שנולד דאם אין לעובר זכיה אין לו בפירות כלום". וכן נראה שסבר הקצות החושן (שם, א) לענין בעל חוב שיכול לגבות את חובו מהמת אע"פ שהניח את אשתו מעוברת, כיון שאין לעובר חלק בירושה ואינו נקרא שגובה חובו מיתומים, וכשיוולד כבר אין חוב. אבל הנתיבות המשפט (שם, א) השיג עליו וכתב "ולא דק, דמ"מ כשיוולד אח"כ תיפול הירושה גם לפניו", ומשמע שירורש למפרע ולכן נחשב שגבו את החוב ממנו ואין לגבות חוב מיתומים.

ולכאורה צ"ב איך הוא זוכה בשבח שכבר שייך לאחיו שירשו את הקרקע מאביהן והוא כבר שלהם. וע"כ צ"ל כיסוד הדברים הנ"ל, שירושה אינה זכיית ממון מהמת, אלא הירורש קם תחת אביו להמשיך את בעלות אביו בממון זה, ולכן אף שעובר אינו יכול לזכות בגוף הממון, אבל כשהוא נולד הרי הוא קם תחת אביו וממשיך את הבעלות על

הממון כבר משעת מיתת האב, כיון שהוא קם תחתיו, ולכן יש לו זכות לירש אף את השבח שהיה קודם שנולד, וכן לגבי גביית חוב נחשב שגבו ממנו את החוב, כיון שהוא עומד תחת אביו כבר מזמן המיתה.

ד. וכן מוכח כן לענין דין שינוי רשות (ב"ב מד, א), שאם גזל ומכר נמצא שיש שינוי רשות ביד הלוקח, אבל בירושה אינו כן, כי רשות יורש לאו כרשות לוקח דמי, וביאר הרשב"ם "דאילו גבי לוקח איכא יאוש ושינוי רשות וקני דלוקח רשותא אחריתי היא, ואילו יורש כרעיה דאבוה וכברשות גזלן מורישו דמי". והוא יסוד הדברים הנ"ל שהירורש עומד תחת אביו ונכנס תחתיו בבעלות הממון.

ה. וכן מוכח מדברי הקצות החושן (רז, ט) שכתב שאם נשבע ליתן לחבירו ממון ומת המקבל צריך הנשבע ליתן ליורשיו. ואף שהשבועה היתה לאב שמת ואין שבועה עושה קנין (שאין שייך לו הממון אלא רק כופין אותו לקיים שבועתו וליתן את הממון), צריך ליתן את הממון ליורשיו. וא"כ מוכח שאף אם נותן ליורשיו קיים שבועתו כיון שהיורשים נכנסים תחתיו ואין הממון עובר לרשותם אלא הם נכנסים תחת בעל רשות הממון, ולכן אם משלם להם את הממון נחשב שקיים שבועתו כיון שנתן ממון לרשות המת.

ו. וכן מוכח ממה שהיה ס"ד (ב"ב קה, ב) לומר שאחי המת יורשים קודם לאביהם כיון שהם נכנסים תחת אחיהם ליבום. ולכאורה צ"ב שודאי כל קורבתם למת הוא מחמת אביהם והיאך יש צד לומר שהם קודמים

לאב, והרי ודאי האב יותר קרוב מהם. אולם לפי יסוד הדברים הנ"ל הוא מבואר, שכיון שיסוד ירושה הוא להיכנס תחת רשות המת, לכן היה צד לומר שהאחים ששייך בהם יבום שהם נכנסים תחתיו אף בעניני אישות, הם קודמים אף לענין ירושת הממון.

ז. וכן יש להביא ראיה מדברי הר"ן (כתובות מא, א מדפי הר"ף) שכתב שלא מועיל סילוק של יורש מחיים "דכיון שראוי ליורשו בכל שעה הרי הוא כאילו זכה בה לענין דלא סגי בסלוק אלא או במכר או במתנה", ואולי ביאור דבריו הוא שכיון שיסוד ירושה הוא שהבן קם תחת אביו לכן אין בכוחו להסתלק מדין זה, וכבר מחיים שייך לומר שהוא עומד תחת אביו.

ולפי זה אף מבוארים דברי העמק ברכה (מינוי ש"ץ) שכתב שירושת שררה שייכת אף מחיים, וכמו שהיה אצל שלמה אף שדוד היה חי, וכן כתב הרמ"א (או"ח נג, כה) "ש"צ שהזקין ורוצה למנות בנו לסייעו לפרקים, אף על פי שאין קול בנו ערב כקולו, אם ממלא מקומו בשאר דברים, בנו קודם לכל אדם ואין הצבור יכולין למחות בידו", ואף שעדיין האב חי ומה שייך ירושה בכה"ג. וביאר, שדוקא בירושת נחלה תלה הכתוב את הירושה במיתה, אבל ירושת ממלכה ושררה אינה תלויה במיתה, וכמש"כ "למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל", והיינו שהבן קם תחת אביו למלוכה, ולכן כל שהאב הזקין ושוב אינו ראוי למלוכה, או שאפ"י עדיין ראוי אלא שאינו רוצה להיות עוד מלך, הבן יורשו

מחיים וקם תחתיו. והא כיסוד הדברים הנ"ל שאף מחיים שייך לומר שהבן קם תחת אביו, אלא שאינו זוכה בממון בפועל רק לאחר מיתה.

ח. ובזה אף יבוארו דברי התוס' (גיטין יג, א) שכתבו "דבגר לא אמרינן מצוה לקיים דברי המת דכל דאיתיה בירושה מצוה לקיים דבריו הואיל ולא פסק כחו מאותו הממון דמכחו יורשין, אבל גר דליתיה בירושה ופסק כחו מממונו אין מצוה לקיים דבריו". וביאר האמרי משה (לח, כג) שהמת הוא המוריש והם זוכים מכוחו, ואין ירושת קרובים כאילו הם זוכים מן ההפקר, והיינו שכשמת פקע כוחו לגמרי מהממון והיו צריכים להיות נכסיו הפקר וגזרה התורה שלא יהיו הפקר אלא קרוביו זוכים, שא"כ לא היה שייך לומר שמצוה לקיים דברי המת שהרי אין לו כלום בנכסים לאחר מותו ומה שייך שיאמר מה יעשו בהם, אלא ע"כ שאף לאחר מיתה הוא המוריש ולא פסק כוחו מהממון, ויש לו כח להנחיל אף לאחר מיתה, ולכן יש מצוה לקיים דבריו, אבל בגר שאין יורשים פסק כוחו מהממון לגמרי, כי כל כוחו בממון הוא רק מחמת דין הירושה, וכיון שאין לו יורשים שוב אין לו כח כלל בממון, ולכן אין מצוה לקיים את דבריו כי הזכיה בממון היא כזוכה מן ההפקר.

ודבריו מבוארים עפ"י יסוד הדברים הנ"ל, שאין הממון עובר מבעלות המת לבעלות היורש, אלא היורש נכנס תחת בעלות המת כלפי הממון, ולכן הוא נקרא המוריש שיש בכוחו להחליט מה יעשו בנכסיו, כי רשות

הממון עדיין שלו אלא שהיורש נכנס תחתיו.

ט. וכן משמע בדברי הסמ"ע (חו"מ רנג, ע) שכתב לבאר את הדין שהוצאות הקבורה הם מנכסי המת, וכתב "שהן במקום אביהן והנכסים שירשו שם אביהן עליהן וקוברין אותו משלו", ומבואר ששם המת עדיין על הממון, והוא כיסוד הדברים הנ"ל שהיורשים נכנסים תחתיו ואין הממון עובר לרשותם כמו במקח.

אמנם יש להוסיף, שהנה אמרו (סוטה מג, א) בדין חזרה מעורכי המלחמה, שאף יורש שירש בית ולא חנכו חוזר מעורכי המלחמה.

בגדר ירושת אח

ולכאורה דין זה סותר את יסוד הדברים הנ"ל שהיורש עומד במקום אביו ומדוע נחשב לבית חדש.

וע"כ צריך לחלק, שמצד דיני הממון בעצמותו אין מתייחסים שיש לממון בעלות חדשה אלא היורש ממשיך את רשות המת, והוא נפק"מ לכמה דברים כמו שהבאנו לעיל, אבל מצד הגברא היורש ודאי שיש לו נכסים חדשים שבאו לרשותו, וכמו שמברך שהחיינו על הירושה, ולכן נחשב שיש לו בית חדש ואם לא חנכו חוזר מעורכי המלחמה, אבל כלפי דינים השייכים לממון בעצם בזה אינו נחשב לבעלים חדש, ודו"ק.

ונחלקו הראשונים והפוסקים בדין ירושת אח, האם הוא יורש מצד עצמו, וכמו שהאב יורש את בנו כמו כן אם האב מת אחי המת יורשים אותו, או שהם יורשים מכח משמוש, שאביו יורשו בקבר ומנחיל לבניו.

והרמב"ן (במדבר כז, ט) כתב, "קבלו רבותינו (ב"ב קטו, א) כי האב יורש את בנו כאשר מת בלא זרע, ולא הזכיר הכתוב זה. והטעם כי במשפטי הירושה כל מנחיל נוחל, כי הקורבה שוה, וכיון שאמר הכתוב שהבן יורש את אביו גם האב יורש את הבן. ועוד, כי הירושה היא בשלשלת הזרע ביוצאי חלציו לא בצדדין, אם כן "ונתתם את נחלתו לאחיו" משמע נחלה שהאב יורש בקבר וממנו תבא לאחים". ומבואר בדבריו שלעולם רק האב והבן יורשים זה את זה, והאחים יורשים מכח האב, כי הירושה אינה הולכת לצדדים. וכ"כ הרשב"א (ב"ב קט, א).

א. "ואם אין לו בת ונתתם את נחלתו לאחיו" (כז, ט). והנה יש שני אופנים של ירושת קרובים, יש אופן שירש מכח עצמו, וכגון בן שירש את אביו ואב את בנו שעצם הקורבה היא סיבה לירושה, ויש אופן שאינם יורשים מחמת עצמם אלא דרך קרוביהם שכבר בקבר, וכגון בני בנים שדרשו (ב"ב קטו, א) מהפסוק "איש כי ימות ובן אין לו והעברתם את נחלתו לבתו", שאם אין לו בן עיין עליו, ובן הבן יורש מכח אביו, וזו ירושה הנקראת משמוש, שאביו יורש בקבר ומנחיל לבניו. ולכן אף בת הבן קודמת לבת של המת, כי אם יש בן הוא יורש קודם הבנות, וכיון שיש לו בת אף שהוא כבר מת, הוא יורש בקבר להנחיל לבניו, ולכן בתו קודמת לבת המת.

וסדר הנחלה הוא, שהבן קודם לכל היורשים, ואח"כ הבת, ואם אין לו בת אביו יורשו, ואם לו אב, אחי המת יורשים אותו.

וכ"כ רבינו יונה (שם קיח, א), "שאין האב יורש אלא במשמוש נחלה אצל האב, והאב מוריש את בניו ואת בני בניו". וכ"כ הדרכי משה (חו"מ רנג, ח).

אבל הרשב"ם (בבא בתרא קכה, ב) כתב, שאביו ואחיו ואחותו הם נקראים "ירתי", ובן הבן נקרא "ירתי ירתאי", והיינו שאביו ואחיו יורשים מכח עצמן, אבל בן הבן יורש מכח אביו ולכן נקרא "ירתי ירתאי". וכ"כ הביית יוסף (חו"מ רנג, לב).

ב. ובשיטת התוס' (ב"ב קח, ב) יש לדון אם סבר שהיא ירושה על ידי משמוש. שהקשו, מדוע התורה כתבה ירושת אחים, והרי הם יכולים לירש על ידי משמוש מאביהן, [ועיי"ש מה שתייצו]. ולכאורה מבואר מדבריהם שאחים יורשים מחמת עצמן ולא מחמת משמוש ולכן הקשו מדוע הוצרכו לומר שהם יורשים מחמת עצמן.

ובחידידושי רבי עקיבא איגר הקשה על תוס' שלכאורה יש כמה נפק"מ אם הם יורשים מחמת עצמן או מחמת אביהן.

א. בדינו של רבי יוחנן בן ברוקה (ב"ב קל, א) שיכול להנחיל לאחד מן היורשים באופן שאומר על אחד מיורשיו שיירש הכל, אבל אם אומר שפלוגי שאינו יורשו יירשנו אין בדבריו כלום [אא"כ נותן לו במתנה, אבל בלשון ירושה אין בדבריו כלום]. וא"כ יש נפק"מ אם הם יורשים מכוחו או מכח אביהן, שאם הם יורשים מכח עצמן שהוא מורישן, יכול להנחיל למי שירצה מאחיו, אבל אם הם יורשים מכח אביהן אין בכוחו לומר שאחד מאחיו יירש יותר כיון שאין הוא מורישן כלל אלא אביו יורשו והם יורשים את אביו.

וכ"כ על דברי השו"ע (חו"מ רפא, א) שכתב, "אין אדם יכול להוריש מי שאינו ראוי ליורשו, ולא לעקור הירושה מהיורש וכו', לפיכך האומר איש פלוני בכורי לא יטול פי שנים, איש פלוני בני לא יירש עם אחיו, לא אמר כלום וכו', אבל אם היו לו יורשים רבים, כגון בנים רבים או אחים או בנות, ואמר כשהוא שכיב מרע פלוני אחי יירשני מכלל אחי, או בתי פלונית יירשני מכלל בנותי, דבריו קיימים". וכתב בהגהות רע"א שמדין זה שיכול לומר על אחד מאחיו שיירש הכל מוכח שהאב יורש מעצמו ולא מדין משמוש, שאם היה מצד משמוש נמצא שהוא אינו המוריש את אחיו אלא שאביהם בקבר יורש אותו ומוריש לבניו.

אמנם הקצות החושן (שם, ב) כתב לדחות, "דאע"ג דהאחים באים בכח ירושת אביהם מכל מקום כיון דהאב יורש מכחו יכול הוא להנחיל למי שירצה". וכתב שלפי זה ה"ה שאם היה לו בן ומת ויש לו ממנו בנים, יכול להנחיל לאחד מבני הבן ולומר פלוני בן בני יירש מכלל שאר בני הבן, ואע"ג שבני הבן מכח אביהם הם יורשים, מכל מקום כיון שאביהם מוריש מכוחו הוא יכול להנחיל לבן בנו. וכ"כ הנתנה"מ (שם, א).

ב. נפק"מ נוספת כתב להיפוך, אם האב אמר לפני מותו שבנו אחד יירשנו, ואח"כ מת אחד מן בניו, ואחיו יורשים אותו, שאם הם יורשים אותו מכח אביהן א"כ כיון שהאב אמר שבן אחד יירשנו א"כ אף את הירושה של האב הוא יורש לבדו, אבל אם יורשים אותו מכח עצמן א"כ אין בכח האב להנחיל ירושה זו לאחד מבניו, [אמנם בשו"ת (סימן קלב) כתב לדחות נפק"מ זו עפ"י דברי שו"ת בני

אהרן שכתב בשם המהרי"ט שאי אפשר להנחיל
דבר שלא בא לעולם].

וכתב בדעת התוספות שהקשו רק לדעת
רבנן שאי אפשר להוריש אף לאחד מיורשיו
משום שהוא מתנה על מה שכתוב בתורה,
ולכן אין חילוק אם האחים יורשים מצד
עצמן או מצד משמוש וא"כ קשה מדוע
הוצרכה התורה לכתוב שהאחים יורשים
מצד עצמן ולא מחמת משמוש.

ג. נפק"מ נוספת במקום שהיה האב בעל חוב
אם יכולים המלווים לגבות מהירושה
שמנחיל לבניו, שאם האחים יורשים מכח
משמוש יכולים הבע"ח לגבות את החוב
מממון זה כיון שהאב יורש להנחיל לבניו.
וכתב לדחות שתוס' הקשו למ"ד שעבודא
לאו דאורייתא ולכן לעולם אין גובים חוב
מיורש.

אמנם בסו"ד כתב שאולי סברו התוס'
שירושת אח היא מדין משמוש ואף שהיא
כתובה בתורה ולכן הקשו רק מדוע התורה
כתבה זאת במפורש.

ג. ובדעת הרמב"ם לכאורה יש סתירה
בדבריו. שבפירוש המשניות (ב"ב ח, ב), כתב,
"זכור בסדר הנחלות שלשה כללים.
הראשון, אם מת האדם הרי הקודם לירושה
בניו, ואם נעדרו הבנים חוזרות הירושה לאב.
והכלל השני שכל הראוי לירש אם היה הוא
מצוי הרי זה יורש הוא עצמו, ואם כבר מת
נחפש את יורשיו ונניח כאלו זה הראוי לירש
הוא שמת. והכלל השלישי שהזכרים
קודמין לנקבות אם היתה קרבתם למת
שוה". ולכאורה צ"ב מה שכתב בכלל
הראשון שהבן יורש את אביו והאב יורש את

הבן, והרי יש עוד יורשים כפי שביאר
בהמשך דבריו. ונראה שסבר שירושה
עצמית הם רק האב והבן, אבל שאר
היורשים יורשים מכח אביהן על ידי
משמוש, וזה מה שכתב בכלל השני
שבירושת אחים הם יורשים דרך אביהן.

אמנם החזון איש (סנהדרין יט, ג) הביא ראיה
שהרמב"ם סבר שאח יורש מכח עצמו,
שכתב (רוצח א, ב-ג), מצוה בידי גואל הדם
להרוג את הרוצח, שנאמר גואל הדם הוא
ימית את הרוצח, וכל הראוי לירושה הוא
גואל הדם וכו'. האב שהרג את בנו אם היה
בן לנהרג, הרי זה הורג את אביו מפני
שהוא גואל הדם, ואם אין לו בן אין אחד מן
האחין נעשה גואל הדם להמית את אביו,
אלא ב"ד ממיתין אותו". ומבואר שהאח
נחשב לגואל הדם כיון שראוי ליורשו אלא
שאסור לו להרוג את אביו ולכן ב"ד ממיתין
אותו.

וודאי שאין כוונת הרמב"ם לומר שכל הראוי
לירושה על ידי משמוש נחשב לגואל הדם,
שהרי כל ישראל ראויין לירש ע"י משמוש,
וע"כ שכונתו רק הראוי לירושה מכח דין
עצמו, וא"כ מבואר שהאח יורש מכח עצמו
ולא מכח אביו.

וכן יש לדקדק מדבריו (נחלות א, ו) שכתב,
"משפחת האם אינה קרויה משפחה ואין
ירושה אלא למשפחת האב, לפיכך האחים
מן האם אין יורשין זה את זה ואחין מן האב
יורשין זה את זה". ואם נאמר שירושת אח
אינה מצד עצמו אלא רק ע"י משמוש האב,
א"כ מדוע הוצרך הרמב"ם לומר שהטעם
שאח מאם אינו יורש את אחיו משום
שמשפחת אם אינה קרויה משפחה, והרי

אם אינה יורשת כלל ולא שייך בה משמוש, וע"כ שסבר שאח יורש מצד עצמו אלא שאח מאם אינו נקרא אח לגבי ירושה כיון שמשפחת אם אינה קרויה משפחה.

וכן יש לדקדק ממה שכתב (שם, ז) "כל הקרובין בעבירה יורשין ככשרים, כיצד כגון שהיה לו בן ממזר או אח ממזר הרי אלו כשאר בנים וכשאר אחים לנחלה". ואם ירושת אח היא מדין משמוש מה הוצרך הרמב"ם להוסיף שאף אח ממזר יורש את אחיו והלא הוא יורש מכח אביו, וכיון שבן ממזר יורש ודאי שאף אח ממזר יורש את אחיו. וע"כ שהוא יורש מדין עצמו, ולכן הוצרך הרמב"ם לחדש שאף אח ממזר יורש ולא רק בן ממזר.

ד. וארווח בבי מדרשא (והוא עפ"י דברי האמרי משה (סימן לח), קובץ שיעורים ב"ב, שלג. חידושי רבי שמואל ב"ב, לב) לבאר גדר ירושה זו, עפ"י יסוד דברי מרן הגר"ח מבריסק זצ"ל (תרומות ה, ד) שביאר מה שאמרו (יבמות סז, א) שאם היה כהן שמת והניח את אשתו מעוברת, אחיו יורשים אותו (עד שיוולד העובר), ואם יש לה עבדים אינם יכולים לאכול בתרומה (שהרי עבדים אוכלים תרומה כמו האשה שאוכלת מתרומת בעלה), כיון שעובר יורש אך אין לו קדושת כהונה עד שיוולד, וא"כ נחשב לזר ופוסל את העבדים מלאכול. ולכאורה צ"ב איך שייך שעובר יירש אף שלא נולד כלל.

וחידוש הגר"ח, שיש בירושה שני חלקים, יש שם יורש שהוא הסיבה והזכות להיות יורש, ויש זכות ממזנית בנכסים, ואצל עובר אין לו זכיה בנכסים כיון שלא נולד עדיין ואינו יכול לזכות בממון, אבל בדיני נחלות יש עליו שם יורש, שיש לו זכות וסיבה להיות יורש את

הנכסים, [ובקובץ הערות (סימן מ) הביא דוגמא לכך ממוריש עני שלא הניח נכסים כלל, שבנו יורשו אלא שאין לו במה לזכות. וכן כתב לענין ירושת שררה, שאם הניח בן ואח, ובנו אינו ראוי לשררה זו אין האח יורשו, כי לבן יש שם יורש, אלא שאינו יכול לזכות בירושה, ולכן אין הירושה עוברת לאחיו].

ובזה ביאר הגר"ח את דברי הרמב"ם, שאף שעובר אינו יורש את הממון, אבל שם יורש יש לו, ולכן הוא מעכב את העבדים מלאכול בתרומה, כי הוא היורש והוא זו, [והדברים הובאו בקצרה ממש].

[ולפי דברי הגר"ח ביאר בס' מאורי שערים (סימן כו) מה שאמרו (סנהדרין צ, א) "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא שנאמר ועמך כולם צדיקים לעולם יירשו ארץ נצר מטעי מעשה ידי להתפאר", ולכאורה צ"ב שהרי אמרו (נדה עג, א) "כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן עולם הבא", ומשמע שדוקא השונה הלכות ולא כל ישראל.

וביאר לפי דברי הגר"ח, שכמו שעובר יש לו שם יורש אבל אין לו זכות לירש בפועל, כמו כן כל ישראל יש להם חלק והיינו זכות של ירושה, אבל עדיין אינה שלהם עד שישנו הלכות בכל יום].

ה. ומעתה יש לומר שבירושה על ידי משמוש, אין הזכיה בנכסים מכח המת, שהרי המת אינו יכול לזכות בממון כלל, אלא שכדי לזכות בנכסים צריך שיהיה עליו שם יורש שיוכל להיכנס תחת רשות המת, ושם יורש אינו עובר אלא מאב לבן ומבן לאב על ידי שלשלת הזרע (כלשונו של הרמב"ן הנ"ל), ולכן לעולם צריך לירש מאביו על ידי משמוש את השם יורש, ולאחר שיש לו שם יורש הוא זוכה בנכסים מהמת עצמו.

ובזה מבוארים דברי הרמב"ם שכתב בכלל הראשון של ירושה שרק אב ובן יורשים זה את זה, ויש לומר שלא בא הרמב"ם לבאר דיני קדימה בירושה, אלא כתב את מהות הירושה, שרק אב ובן יכולים להיות "יורשים" זה לזה, ולכן אף אח ובן הבן יורשים מכח אביהם, שאינם יכולים להיות "יורשים" אלא רק מאב לבן ולא מצד המת עצמו [וזה מה שכתב בכלל השני שאח יורש מכח אביו], אבל לגבי זכות הממונית כל "יורש" מקבל את הזכות מהמת עצמו, וכפי שמדוקדק ממכה מקומות בלשוננו שהאח יורש בזכות עצמו ולא מצד משמוש.

ולפי זה אף אם הירושה מכח משמוש ויש

לאב בעלי חובות, אינם יכולים להוציא את הממון מהיורשים, כי אף שירשו מאביהם את זכות הירושה אבל את הממון הם זוכים מהמת עצמו, ולכן אין שייכות לבעלי החוב לירושה זו [ושלא כדברי רע"א].

ואת ראיית החזון איש מגואל הדם שכתב הרמב"ם שאף אחיו יש לו דין יורש ומשמע שהוא ירושה ישירות מהמת ולא דרך אביו, יש לדחות (עי' בשיעורי ר' דוד ב"ב קח, א) שהולכים אחר סדר ירושה, וכיון שהאב הוא ההורג א"כ גואל הדם הוא בנו שראוי לירש אחר אביו, ואף שירש על ידי משמוש, נחשב לראוי לירושה ונהיה גואל הדם.

בדין ירושה בפיצויים ובביטוח חיים

א. יש לדון באדם המבוטח בביטוח חיים, שזכאית משפחתו לתשלומים מחברת הביטוח, או שמשפחתו תבעה את מי שהרג את בן משפחתם וחייבוהו לשלם פיצויים, האם תשלומים אלו נדונים כירושה ויש בהם דיני ירושה כגון פי שנים לבכור או מניעת ירושה מהבת וכן אם ציוה ליתן צדקה חצי מנכסיו אף ממון זה בכלל הצוואה, וכן יכול בעל חוב לגבות מממון זה את חובו, או שהם כתשלומים למשפחת הנפטר ויחלקו בהם בשווה ואינם בדיני ירושה וא"כ אין לבעל חוב זכות בממון זה כלל.

ומצינו בש"ס (בבא קמא מב, ב) נידון זה לענין חיוב כופר ששור שהרג אדם צריך לשלם כופר ליורשי המת, שדרשו מהפסוק "והמית איש או אשה" - אמר רבי עקיבא וכי מה בא

ובתוס' הקשו מדוע צריך קרא לומר שאין הבעל יורש כופר והרי כבר דרשו (ב"ב קיג, א) מפסוק אחר שאין הבעל נוטל בראוי ומה התחדש בכופר. ותירצו, שכופר לעולם הוא ראוי כיון שכל חיובו הוא רק לאחר מיתה,

משא"כ חובות וירושה וכדו' יכולים להיות אף מחיים, וכן אין ללמוד מכופר לשאר ראוי, כיון שבכופר התשלום הוא על חבלה שנעשתה מחיים, משא"כ בשאר ראוי שאף סיבת החיוב היא לאחר מיתה.

ולכאורה מבואר מדברי הגמ' ותוס' שהחיוב כופר הוא לנהרג וניתן ליורשיו מדין ירושה, ולכן יש דרשא שהבעל אינו יורש את הכופר כיון שהוא ראוי שהוא משתלם לאחר מיתה.

ב. אמנם המנחת חינוך (מצוה נא) האריך לבאר שתשלומי הכופר אינן בתורת ירושה, וכתב, "ולענ"ד דראוי לא הוי אלא אם הממון שייך להמת והיורש בא מכחו, כגון מלוה ששייך לו בחיים ואם מת יורשים אותו היורשים, וכן בנפל להמת נכסים בירושה דשייכים לו והיורשים יורשים, שייך לומר דגזה"כ הוא דאין הבעל יורש מה שבא לאחר מיתה מה שאינו מוחזק להמוריש בשעת מיתה, אבל כופר דלא משכחת לה אלא לאחר מיתה וזה גזירת הכתוב דצריך לשלם הכופר ליורשים, א"כ אין הממון של המת כלל אפי' לאחר מיתה, כי התורה לא זיכתה לו כלל שיהיה המענות שלו והיורשים ירשו אותו, רק התורה גזרה גזה"כ שהמזיק יתן כופר, ולמי יהיה הנתינה ליורשי ממונו אבל לא מחמת ירושה אלא שגזה"כ שהתורה זיכתה ליורשים בממון, אם שור של אחד הרג מורישם וצריך כפרה יהיה הכפרה שיתן דמי נפשו ליורשים אבל אין שייך כלל להמת לומר שהיורשים יורשים מכחו".

ומה שאמרו שהבעל אינו יורש, ביאר המנחת חינוך: "אך מ"מ גזה"כ כאן דלא ינתן לבעל רק ליורשים ממשפחת אביה הם

היורשים שזיכתה תורה להם, אבל אי לאו קרא הוא אמינא דגזרה תורה ליתן כופר ליורשים לאו משום ירושה, רק כמו אחד שהזיק ממון חבירו דישראל לחבירו, ה"נ הנהרג הוא הזיק של יורשים וצריכים ליתן להיורשים וכ"ה גזה"כ, א"כ הו"א דנותן לבעל כיון דהוא היורש, ע"כ צריך קרא לזה דהתורה לא זיכתה לבעל בזה הממון, וכן לענין בכור דהתורה כתבה דין בכור מה שירש מאביו, אבל כאן אינו יורש מאביו דהכופר אינם יורשים היורשים מאביהם רק גזה"כ דינתן להם כאילו הזיק ממונם, א"כ דגזה"כ הוא דהנתינה יהי' ליורשים והתורה זיכתה להם לא מכח אביהם ל"ש חלק בכורה כלל".

ואף שלכאורה מלשון הסוגי' נראה שהטעם שאינו יורש הוא משום שממון זה הוא ראוי, ביאר המנחת חינוך שאין זה טעם למה שאינו יורש, אלא הוא טעם מדוע אין הבעל נוטל את הכופר, והוא משום ששונה ירושתו משאר יורש ואינו יורש גמור שהרי אינו יורש בראוי, ולכן יש סברא שהמיעוט בפסוק הוא על הבעל.

וכן כתב האור שמח (נזקי ממון ט, א), "לכן שמע נא ואחוך דעתי, דנראה לי דאימת שייך גדר ירושה, כמו בנכסי אבי אבא, או מלוה ומראוי וכיו"ב, דהיה באפשרי שיבא הממון ליד מורישו אילו מת אבי אביו בחיי אביו, וכן אם הגיע זמן פרעון בחיי אביו וכיו"ב, בזה שייך דין ירושה ומשמוש בקבר, ומתורת ירושה קא אתי, שירש מאביו המנחילו וכו', אבל בכופר שלו אף אם נעשה טרפה לא חייבה התורה לשלם, ורק כי מת אמרה רחמנא דמשלם ליורשיו, האם שייך

לומר על הממון דנוטלים מתורת נחלה, כיון דאינו בגדר האפשרי שיהיו התשלומין להאיש שהמיתו השור, רק מעיקרא כי רמיא רחמנא ליורשי הנהרג כמו שזכתה רחמנא תשלומי ולדות לבעל ההריון, מי שההריון שלו, שאינו יורש מן הנופלים, רק הוא גדר זכותי, ולמי זיכתה התורה ליורשי הנהרג, והוא לציון וסימן מי הזוכים בתשלומין, היורשים, אבל לא שהממון נוטלים בתורת ירושה, וז"ב ופשוט".

ומה שאמרו בגמ' שהטעם שאין נוטל הבעל את הכופר משום שאינו נוטל בראוי, ביאר באו"א, שלאחר מיתה נפקע השאירות שלו לאשתו והוא כמו גירושין, והתורה זיכתה את הכופר רק ליורשים שלה ממש ולא במקרה, ולכן אין ללמוד את הדין שאינו נוטל בראוי מדין כופר, כיון שאינו מדיני וגדרי ירושה אלא הוא חוק של התורה שתשלומי הכופר ינתנו ליורשים.

ג. אמנם בשו"ת מהרי"ט (אבן העזר, ד) יצא לדון בדמי פיצויים שחייבו את הרוצח לשלם לבני משפחתו על מה שנרצח, ודימה זאת לדין כופר שנחשב לראוי ולא למוחזק, ולכן פסק שאין הבכור נוטל בפיצויים אלו פי שנים וכן בע"ח אינו יכול לגבות חובו מממון זה.

וכן בשו"ת מהר"ם מלובלין (פו) כתב על אשה שבעלה נרצח וחגרה בעוז מתניה לנקום נקמת דם אישה, ותבעה את הרוצח למשפט ערכאותיהם, ולא עלתה בידה כי לא דנו אותו למיתה רק שיתן דמי הנהרג כופר נפשו, ובהיות שהיא מבנות עירנו באת לפנינו והציעה דבריה לפנינו איך שבעלה נשאר חייב איזה סך ממון, ואותן בעלי

חובות רוצים לקחת אותו הכופר שיתן העכו"ם בעד נפש הנרצח בחובם, וישארו בניה היתומים בערום ובחוסר.

ופסק שם שודאי ממון זה הוא בגדר ראוי שאין בעל חוב נוטל ממון זה, והוא יותר ראוי מירושה שנפלה לו ממורישו, ולכן אין ליתן את הדמים אלא ליורשיו. והמשנה למלך (מלוה ולוה כא, א) האריך בדבריהם אם בעל חוב נוטל בראוי או לא, עיי"ש.

ועכ"פ מבואר מכל הפוסקים הנ"ל שכתבו לדמות את תשלום הפיצויים לאחר מיתה לדין כופר, ולכן כתבו שהוא בגדר ירושה אלא שהוא ראוי ואין בע"ח נוטל בראוי, ודבריהם שלא כדברי המנחת חינוך והאור שמח שכופר אינו בגדרי ירושה כיון שאינו תשלום שיכול להיות קודם מיתה.

ואף החזון איש (בבא קמא י, טו) סבר שתשלומי פיצויים אינם בגדר ירושה, אלא שכתב לחלק בין תשלומין אלו לכופר, "דדוקא בדיני התורה יש כח בחיוב תורה למחשב זכותו של המת לתבוע כופר להוריש זכות זה לבניו, אבל הסכם דיניהם אינו אלא לחייב ליתן ליורשים אבל אין כאן ירושה, וזה דלא כמו שהובא במל"מ פכ"א מה' מלוה לדמותו לכופר". וכ"כ בשו"ת שואל ומשיב (תניינא א, פז) שחיוב של ערכאות אינו אלא כמתנה ליורשים לאחר מיתה.

וכן בשו"ת מנחת יצחק (ז, קלז) פסק שתשלומי פיצויים שהם מצד תקנת החברה לשלם למשפחה של הנהרג כיון שנפטר בדרכו לעבודה, אין בכך דיני ירושה, אלא הכל תלוי בתקנת החברה, ואם כתבו

שנותנים רק למשפחה שהיו סמוכים על שלחנו, שייך להם, ואם לא כתבו כן יש ליתן לכל המשפחה.

ד. ובגדר הדברים יש לבאר בכמה אופנים, או שבכופר החיוב הוא על מעשה הרציחה, ומעשה הרציחה היה מחיים, ולכן תשלומי הכופר הוא זכות הנרצח ושייך בזה ירושה, משא"כ בשאר פיצויים שכל החיוב התחדש לאחר המיתה בשעה שתבעו המשפחה את הרוצח, ואף שסיבת החיוב הוא מפני הרציחה אבל החיוב עצמו התחדש רק לאחר מיתה, ובזה שונה חיוב התורה שהוא חיוב על המעשה רציחה שעדיין היה בחיים ולכן שייך גדר ירושה בממון זה.

ואפשר לבאר באו"א, שכבר כתבו האחרונים (עי' בשו"ת בית אפרים (חו"מ, יב). ובס' לבוש מרדכי (להגרמ"מ אפשטיין זצ"ל) כתובות, טז) בגדר חיוב מיתה על רציחה, שהוא חיוב לנרצח מחמת שנטל את נפשו וכמש"כ נפש תחת נפש, והוא כעין חיוב גזל ושאר חיובים שבין אדם לחבירו, ויש כמה וכמה ראיות ליסוד זה, ממה שקרובי הנרצח אינם יכולים להעיד על הרוצח כיון שהם קרובים של הבע"ד ואינו כמו נרבע שקרוביו יכולים להעיד, כיון שהחיוב מיתה ברובע הוא לשמים והנרבע הוא רק החפצא שבו נעשית העבירה, משא"כ ברצח שהחיוב מיתה הוא לנרצח ולכן קרוביו הם קרובי הבע"ד, וכן הוצרכה התורה לומר "ולא תקחו כופר לנפש רוצח", וודאי שבחילול שבת לא היה הו"א שיוכל לשלם ממון תחת חיוב מיתתו, ורק ברצח הוצרכה התורה לומר דין זה, כי חיוב מיתה היא כעין תשלומין לחבירו, ולכן היה מקום לומר שיוכל לשלם תחת למות, וקמ"ל

קרא שלא לפדות את המיתה בממון, ועיי"ש שהאריכו להוכיח כן.

ואולי יש לומר על אותו הדרך שאף בחיוב כופר חידשה התורה שהוא חיוב לחבירו, ואף שהוא כבר מת שייך בדיני התורה לומר שהחיוב הוא אליו, ולכן היורשים מקבלים את הממון מדין ירושה, משא"כ בערכאות שמחייבים בפיצויים לא שייך לומר שהם חיוב למת אלא הוא מתנה ליורשים ואינם בגדרי ירושה.

ה. וכל זה בפיצויים שתבעו אותם לאחר מיתתו, אמנם כשיש לאדם ביטוח חיים שמשלם כל חודש סכום מסוים כדי שיקבלו בני משפחתו סכום גדול לאחר מיתתו, בזה כתבו הפוסקים (עי' פתחי חושן ירושה א הערה סה) לדון שכבר מחיים היה לו זכות זו ושייך בממון זה דיני ירושה, וא"כ בעל חוב יוכל לגבות מכך.

ובשו"ת אחיעזר (ג, לד) יצא לדון בצוואה שהיה כתוב בה ליתן מעשר מנכסיו לצדקה, האם יש ליתן גם מהסכום שקיבל מחברת הביטוח מעשר, או כיון שממון זה אינו משתלם אלא לאחר מיתה לא היתה לו הזכות לפקוד עליו ולצוות לעשר ממנו לצדקה.

וכתב שבפשוטו כיון שיש מצוה לקיים דברי המת גם בדבר שאין בו ממש, וא"כ ה"ה אף בדבר שלא בא לעולם, לכן יש לקיים את דבריו אף בממון שבא מהחברת ביטוח. ועוד הוסיף בשם גיסו הגאון ר' אלחנן וסרמן זצ"ל שיש סברא נוספת לומר שצוואתו חלה על ממון של הביטוח, כיון שהוא חוב כבר מחייו אלא שזמן הפרעון הוא לאחר מיתה. וכתב "ואין דבריו מוכרחים ולא הובאו אצלי בכור

הבחינה, ולמעשה נראה לי דודאי יש בזה מדין מצוה לקיים דברי המת כמו שכתבתי".

וסברא זו הובאה בהרחבה בשו"ת חשב האפוד (ג, נ) וביאר שאינו משום ירושה כלל כיון שהוא שילם לחברת הביטוח כסף בימי חייו, והחברה משלמת תמורת זה סכום מסוים אחר זמן מסוים למי שהמבוטח מצוה, ולכן החיוב חל על החברה בשעה שמקבלת את הכסף וכמו כל לווה שמתחייב להמלוה בשעה שמקבל את ההלוואה, וכמו בהלוואה אם המלוה אמר ללווה שיחזיר את ההלוואה לפלוני, מתחייב תיכף הלווה לאותו פלוני ואין צורך בשום קנין אחר, והוא מדין עבד כנעני, כמו כן הוא לענין חברת ביטוח שהמבוטח אומר לחברה למי לתת את הכסף והם מתחייבים מדין עבד כנעני. ולכן אינו בתורת ירושה כלל ואין בע"ח יכול לגבות מממון זה.

ונמצא שבדמי ביטוח חיים יש כמה צדדים, או שהוא בגדר ירושה, או שהוא חוב מדין עבד כנעני, או שהוא משום מצוה לקיים דברי המת. והוא נפק"מ אם בעל חוב יכול לגבות וכן אם הבכור מקבל פי שנים [אמנם בפתחי חושן נקט שאף שהוא מגדרי ירושה אין הבכור מקבל פי שנים וכן אין הבעל יורש כיון שהממון אינו מסוים ומחוסר גוביינא, לכן הוא בגדר ראוי].

ולפי סברתו של האחיעזר יש שכתבו שהמצוה לקיים דברי המת הוא רק באופן שכבר הושלש הכסף מחייו, ולכן היום שנוהגים לכתוב בפוליסות מי הם הנהנים מהכסף לאחר מותו, אם הוא משנה בימי חייו את שמות המוטבים כבר לא שייך עליהם מצוה לקיים דברי המת כיון שהכסף לא הושלש לאחר שציווה.