הואיל משה

פרשת וישלח
שנת תשפ״ז

הרב יצחק מאטצען
מח״ס הואיל משה ושא״ס

ויצו אתם לאמר כה תאמרון לאדני לעשו כה אמר עבדך יעקב עם לבן גרתי ואחר עד עתה: ואיתא במדרש, (מובא בספר דמשק אליעזר, ובספר בנין דוד) **עם לבן גרתי ותרי״ג מצות שמרתי ופרה אדומה הקרבתי** וצ״ב.

והנבס״ד, עפימש״כ בספר מתת יה (בפרשתן) לפרש מה דאיתא במדרש תנחומא וז״ל, וישלח יעקב מלאכים, מלאכים ממש, מכאן שמעלת צדיקים הוא גדולה ממלאכי השרת עכ״ל, וי״ל למאי נפקא מינה מרמז התורה דבר זה אצל מעשה יעקב ועשו.

והעליתי במצודת שכלי שע״י זה הראה לו שלקח הברכות בדין, ועפ״י זוהר וז״ל, כשם שמנע ס״ם הברכות מאדה״ר, כך יעקב שהוא מעין שופריה דאדם לקח מעשו הברכות ויעקב שלו נטל ע״כ, וי״ל דאיתא במסכת סנהדרין (דף כ״ט.), אמר ר׳ שמואל בר נחמן אמר ר׳ יונתן, מנין שאין טוענין למסית, מנחש הקדמוני, דאמר ר׳ שמלאי, הרבה טענות היה לו לנחש לטעון ולא טען, ומפני מה לא טען לו הקב״ה, לפי שלא טען הוא, מאי הוה ליה למימר, דברי הרב ודברי תלמיד דברי מי שומעין, דברי הרב שומעין עיי״ש, וא״כ ניחוש שמא עדיין יטען ס״ם טענתו דברי הרב ודברי תלמיד מי שומעין וכו׳.

הגם חז״ל אמרו במסכת סנהדרין (ל״ג:), מנין ליוצא מב״ד חייב, ואמר אחד יש לי ללמד עליו זכות, מנין שמחזירין אותו, שנאמר ונקי וצדיק אל תהרוג, א״ר שימי בר אשי, וחילופא למסית (שאין מחזירין אותו) דכתיב לא תחמול ולא תכסה עליו עיי״ש, אכתי י״ל דלמא הני מילי אצל בני אדם דיניה הכי, אבל אצל המלאכים שמעלתם היא גדולה ממעלות אדם, י״ל שמחזירין לזכות אף במסית, ויש לנו ראיה מבוררת מי שגדול במעלתו מהדרינן לזכות יותר, ממתניתין דתנן בסנהדרין (ב.), דיני נפשות בכ״ג, ותנן אין דנין כהן גדול אלא על פי בית דין של שבעים ואחד כדי להפוך בזכותו ביותר, וכן ב״נ נידון בדיין אחד וישראל נידון בכ״ג, נשמע כל מי שהוא גדול מחבירו מהדרינן לזכות יותר, וא״כ ה״נ נימא שאצל מלאכים מהדרינן לזכות אף במסית.

אמנם אימתי י״ל כן, אם מלאכים המה גדולים מצדיקים, אבל אם צדיקים גדולים ואין מחזירין אצלם, מכל שכן במלאכים, והשתא מבואר המדרש מאליו, וכוונת התורה להורות לנו כאן שמעלות צדיקים גדולים ממלאכי השרת, ולכך היה יעקב משתמש במלאכים, ושלח לעשו מלאכים ולהראות לו שנטל הברכות כדין.

ובדרושנו יובן מדרש וז״ל, אמר יעקב, אם יבוא רשע זה ויהרוג אותי ואת בני, תורה שאתה עתיד ליתן בהר סיני מי יקרא בו ע״כ, דאיתא במסכת סנהדרין (דף כ״ט.), ואין טוענין למסית, מאי שנא מסית, אמר ר׳ חמא בר חנינא, מפרקיה דרבי חייא בר אבא שמיע לי, שאני מסית דרחמנא אמר לא תחמול ולא תכסה עליו, ולהלן (דף ל״ג:) איתא מנלן שאין מחזירין במסית, שנאמר לא תחמול ולא תכסה עליו עיי״ש, ויש להבין, והא אפיקתא לא תחמול וגו׳ שאין טוענין למסית, וצ״ל דילפינן דאין טוענין למסית מנחש הקדמוני.

והנה הא ניחא אם ילפינן שעה מדורות וכן להיפך, אבל אם לא ילפינן זה מזה וצריכן הקרא לא תחמול וגו׳ לומר שאין טוענין למסית, אין לנו קרא שאין מחזירין למסית, וא״כ יש פתחון פה עדיין לעשו ולס״ם לטעון וכו׳.

והנה נ״ל דפלוגתא זו אם ילפינן זה מזה תלוי בשני תירוצים של תוס׳, דאיתא במסכת קידושין (ל״ז:), בשלמא למ״ד מושבות כל מקום שאתם יושבים משמע (ומושב דכתיב גבי חדש לאו לירושה וישיבה אתא), היינו דכתיב ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח, ממחרת הפסח אכול מעיקרא לא אכול, אלמא אקרוב עומר והדר אכול, וכתבו התוס׳ (ד״ה אקרוב), בירושלמי מקשה, למה לא אכלו מצה מחדש, יבוא עשה דבערב תאכלו מצות וידחה ל״ת דחדש, ומתרץ דאין עשה דקודם הדיבור דוחה ל״ת שלאחר הדיבור, אי נמי גזירה כזית ראשון אטו כזית שני עיי״ש.

והנה נ״ל מ״ד דלא ילפינן שעה מדורות, סבור כתי׳ ראשון של תוס׳ דקודם מ״ת אינו דוחה וכו׳, ואידך דסבר דילפינן זה מזה ע״כ סבר דליכא חילוק בין קודם מ״ת ולאחר מ״ת ולא סבור כתי׳ ראשון של תוס׳ בכלל, זה נקוט בידך, אם לא ילפינן שעה מדורות וכו׳ י״ל כתי׳ ראשון של תוס׳ דעשה קודם הדיבור אינו דוחה ל״ת שלאחר הדיבור, ואם ילפינן ס״ל כתי׳ ב׳ של תוס׳.

ובענין זה תלויה דבר גדול, הנה רז״ל אמרו ביומא (פ״ו:), גדולה תשובה שדוחה את ל״ת שבתורה עיי״ש, וידוע שמ״ע של תשובה הוה קודם מ״ת שנאמר הלא אם תטיב שאת וגו׳, וא״כ י״ל שלא ידחה ל״ת שלאחר מ״ת, ועדיין צריכין לדברי זוהר וז״ל, אמרה תורה לפני הקב״ה, היאך אפשר לאדם לקבל את התורה, הוא עתיד לחטוא, אמר הקב״ה, נקראתי ארך אפים ואאריך אפי עמו עד שישוב, נשמע שלא היה אפשר בקבלת התורה אם לא ע״י תשובה.

ובזה מבואר המדרש, וכך אמר יעקב, אם יבוא רשע זה והכני וכו׳, יהא מוכח שנטלתי ממנו הברכות שלא כדין, משום שיש לו לטעון דברי הרב וכו׳, ואף שכבר יצא חייב י״ל שמחזירין לזכות אף למסית, והקרא לא תחמול ולא תכסה איצטריך למילף שאין טוענין למסית, ולא ילפינן מנחש הקדמוני שאין טוענין וכו׳, דשעה מדורות לא ילפינן וכן להיפך, ולפי זה אמרינן דמ״ע דקודם מ״ת אינו דוחה ל״ת שלאחר מ״ת, וי״ל שגם תשובה אינו מועלת, לז״א תורה שאתה עתיד ליתן בהר סיני, דייק שאתה עתיד, ור״ל אעפ״י שאבותנו ואדה״ר קיימו התורה מקודם נתינת תורה מי יקרא בו, וכשאלות התורה בעצמה היאך אפשר לאדם וכו׳ שהוא עתיד לחטוא, ותשובת הקב״ה שנקרא ארך אפים, א״א לומר שמ״ע מקודם מ״ת אינו דוחה וכו׳ עכ״ד.

ובשו״ת יד אליהו מקשה על תירוצו של הירושלמי, מהא דבמסכת יבמות (דף ה:) רוצה הגמ׳ ללמוד דעדל״ת שיש בו כרת מפסח ומילה ותמיד שהם דוחין לא תעשה דשבת שיש בה כרת, ופריך מה להני שכן ישנן לפני הדיבור [דפסח ומילה הוי לפני הדיבור, וגם מצוות הקרבת תמיד מבואר במסכת חגיגה (דף ו.) דהיה לפני הדיבור], משמע דעשה דלפני הדיבור חמור, ובירושלמי משמע דקל, ועכצ״ל דהש״ס דילן פליג אירושלמי וס״ל לתלמודא דידן דעשה דקודם הדיבור עדיפא לענין דחיית לא תעשה.

ונודע מש״כ בזה הגאון מוהר״ר יהונתן זי״ע הובא בספר אור חדש (שם), עפ״י מה דאיתא במסכת תמורה (דף ט״ז.), דבימי אבלו של משה נשתכחו ג׳ אלפים הלכות מישראל עד שהחזירן עתניאל בן קנז בפלפולו עיי״ש, ובמסכת יומא (דף פ.) מבואר, דשיעורין בית דין של יעב״ץ תיקנום (וברש״י דיעב״ץ הוא עתניאל בן קנז) וי״ל דהיו מתוך ההלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה ולא היו בקיאין בשיעורין עד שעתניאל בן קנז החזירן בפלפולו, וי״ל דלכן לא היו יכולין לאכול מצה מן החדש דהרי לא ידעו כמה הוא שיעור אכילת מצוה ויש לחוש דלא יכוונו באכילתם כשיעור ולא יקיימו המצוה ויהא עוברין על איסור חדש שלא במקום מצוה, והיינו שלא ידעו אי בחיובי אכילות בעינן כזית או כביצה דהיא שני זיתים, וא״כ ממנ״פ לא יכלו לאכול מצה מחדש, דאם יאכלו כשני זיתים מצה, דילמא אין צריך לאכול רק כזית אחד ועברו על כזית השני משום ל״ת דחדש, ואם יאכלו כזית אחד, שמא השיעור הוא שני זיתים, וא״כ בכזית אחד לא יצאו ידי מצה ועברו על איסור חדש, ואף דגם בחדש הוי השיעור כשני זיתים, והם לא אכלו רק כזית אחד, מ״מ הלא קיי״ל כריו״ח במסכת יומא (דף ע״ד.) דחצי שיעור אסור מה״ת עכ״ד.

ובספר ערבי נחל (דרוש ג׳ לשבה״ג) הוסיף עוד ע״ז בביאור שיטת ש״ס בבלי דלא חש לקושית הירושלמי דאמאי לא אכלו מצה מחדש, דהרמב״ם הלכות חמץ ומצה (פ״א ה״ז) כתב, האוכל מן החמץ עצמו בפסח כל שהוא הרי זה אסור מן התורה שנאמר לא יאכל חמץ (בצירי) עיי״ש, והמפ׳ הקשו על הרמב״ם, דלמ״ל קרא מיוחד על חמץ דאסור בחצי שיעור, תיפ״ל דבכה״ת קיי״ל דח״ש אסור מה״ת עכ״ק.

וכתב המשנה למלך לתרץ בשם המהרלנ״ח (סי׳ י״ז), דלכן איצטריך קרא מיוחד לאסור חצי שיעור גבי חמץ בפסח, משום דאיסור חמץ לא דמי לחלב אשר משם ילפינן במסכת יומא (דף ע״ד.) דחצי שיעור אסור מה״ת, משום דחלב אסור לעולם ולא היה לו שעת הכושר, משא״כ בחמץ שמותר קודם הפסח, וגם יש לו היתר לאחר הפסח, ולכן בעינן קרא דלא יאכל לאסור חצי שיעור עכ״ד.

והב״ח ביור״ד (סי׳ ר״צ) פסק דחדש אינו נוהג בשל עכו״ם, והקשו עליו מהירושלמי מובא בר״ש (פ״ג דחלה), דכשנכנסו ישראל לארץ אפילו מצאו תבואה ישנה היתה אסורה משום חדש, והלא היה תבואה של עכו״ם, והשיב הב״ח (בתשובת גאוני בתראי ס״א), משום דאחר שבאו ישראל לארץ זכו בהתבואה ההוא והוי כאלו היתה תבואה שלהם למפרע, אבל קודם ביאתם לארץ באמת לא היה באותה תבואה איסור חדש, ולפי״ז א״א לתרץ כדברי הג״ר יהונתן שלכן לא אכלו מצה מן החדש כיון דהשיעורין נשתכחו, דאכתי הו״ל לאכול מהתבואה הישנה, ולא היה מקום לחשוש שמא יאכלו רק חצי שיעור, דלא היה שייך איסור חצי שיעור באותו חדש, כיון דלא הוי דומיא לחלב, דהרי להתבואה הישנה היתה לו שעת הכושר קודם ביאתם לארץ.

אך במסכת ב״ב (דף קי״ט.) פליגי אמוראי אי ארץ ישראל מוחזקת לנו מאבותינו או לא, ואי אמרינן דאר״י כבר היתה מוחזקת להם מהאבות נמצא דגם קודם ביאתם לארץ היתה התבואה של ישראל והיתה אסורה משום חדש, וא״כ לא היה לו שעת הכושר, אמור מעתה דמשו״ה לא קשיא להש״ס בבלי קושית הירושלמי מפני מה לא אכלו מצה מחדש מטעם עשה דוחה ל״ת, דש״ס בבלי ס״ל דאר״י היתה מוחזקת לנו מאבותינו, וא״כ לא היה להתבואה שעת הכושר, וכיון ששכחו השיעורים לא יכלו לאכול מצה מדין עדל״ת דשמא לא יאכלו כשיעור וכנ״ל עכ״ד, היוצא לנו מזה דאי ס״ל דאר״י כבר היתה מוחזקת מאבותינו ליכא הוכחה דעשה שלפני הדיבור קליש, וי״ל דעשה דלפני הדיבור אלים טפי.

ולכאורה יש להוכיח דהיה ליעקב דין ישראל, דאיתא במסכת חולין (דף י״א.), מנא הא מילתא דאמור רבנן זיל בתר רובא (בריובא דליתיה קמן), רבה בר רב שילא אמר, אתיא מפרה אדומה דאמר רחמנא ושחט ושרף, מה שחיטתה כשהיא שלימה, אף שריפתה כשהיא שלימה (שלא ינתחנה), וליחוש דילמא טרפה היא, אלא לאו משום דאמרינן זיל בתר רובא וכו׳ עיי״ש, ונודע מש״כ הפמ״ג דהא דאזלינן בתר רוב היינו דוקא בישראל ולא בב״נ, ומעתה מדיעקב הקריב פרה אדומה מוכח די״ל דין ישראל.

ובספר פרשת דרכים (דרוש א') כתב, דזה דא"י הוה מוחזקת מאבותינו או לא, תליא אם היה להאבות קודם מתן תורה דין ב"נ או ישראל, דאיתא במסכת ב"ב (דף ק.), תניא, הלך בה לארכה ולרחבה קנה מקום הילוכו דברי ר' אליעזר וכו', מאי טעמא דר' אליעזר, דכתיב קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה עיי"ש, הרי שזכה אברהם בנחלת הארץ על ידי שהלך בה, והרי הא דהילוך קונה הוא מדין חזקה, והרמב"ם פסק בהל' מכירה (פ"א הי"ז) דעכו"ם אינו קונה בחזקה עיי"ש, ומעתה אי נימא דהיה לו לאאע"ה דין ישראל אז י"ל דקנה בחזקה דהילוך, וארץ ישראל מוחזקת מאבותינו, אבל אם היה לו דין ב"נ הרי ב"נ אינו קונה בחזקה, ואז ס"ל דא"י אינו מוחזקת מאבותינו עכ"ד.

ומעתה מובן, דשרו של עשו ס"ל דעשה דקודם הדיבור אינו דוחה ל"ת, דלכן לא אכלו ממצה של חדש, ולפי"ז דורות משעה לא ילפינן, ובעינן קרא דאין טוענין למסית, ושפיר מחזירין לזכות, ומעתה יש לו מקום לטעון על הברכות, וע"ז שלח לו יעקב לומר לו, ופרה אדומה הקרבתי, ומינה דיש לי דין ישראל, דבב"נ לא אזלינן בתר רוב, ולפי"ז ארץ ישראל מוחזקת מאבותינו, וליכא הוכחה דעשה שלפני הדיבור קליש, ולפי"ז י"ל דילפינן דורות משעה, וילפינן דאין טוענין למסית מנחש הקדמוני, ואייתר ליה קרא דלא תחמול דאין מחזירין, ומעתה אין לך מקום לטעון על הברכות ודו"ק.

ב) עוי"ל, עפימש"כ בספר טיב לבב (בפרשתן) לבאר מה דכתיב וישלח יעקב מלאכים לפניו וגו', ופרשיז"ל מלאכים ממש, דלכאורה הוא תמוה, למה השתמש יעקב אבינו עם מלאכים לשלחם אל עשו, והלא כמו כן היה יכול לשלוח אליו שליחות זה על ידי שלוחי בשר ודם.

אך י"ל, דאיתא {במדבר רבה פרשה ו-א) תנינן תמן, חכם קודם למלך וכו', מלך קודם לכהן גדול וכו', אימתי בזמן שכולן שוין, אבל אם היה ממזר תלמיד חכם הוא קודם לכהן גדול עם הארץ, שנאמר יקרה היא מפנינים וכו', אפילו מזה שהוא נכנס לפני ולפנים, דבר אחר מדבר בקהת וגרשון, אעפ"י שגרשון בכור ומצינו שבכל מקום חלק הכתוב כבוד לבכור, לפי שהיה קהת טוען הארון ששם התורה, הקדימו הכתוב לגרשון, שבתחילה אמר נשא את ראש בני קהת, ואח"כ אומר נשא את ראש בני גרשון עיי"ש.

ולכאורה יש להקשות, מנ"ל למידק ולדרוש הא דכבוד התורה עדיף ממה שהקדים הכתוב למנות את בני קהת תחילה, והלא אפשר שבאמת מנו לבני גרשון תחילה, אלא שאין מוקדם ומאוחר בתורה, וא"כ אכתי אין ראיה מזה, אבל זה אינו, דאיתא במסכת פסחים (דף ו:) דהא דאין מוקדם ומאוחר בתורה לא אמרן אלא בתרי ענינא, אבל בחד ענינא מאי דמוקדם מוקדם ומאי דמאוחר מאוחר, דאי לא תימא הכי, כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט, דלמא פרט וכלל הוא וכו' עיי"ש, ולפי"ז כיון דכל הענין של מנין בני לוי חד עניינא הוא, אי אפשר לומר בה אין מוקדם ומאוחר, אלא מה דמוקדם מוקדם ומה דמאוחר מאוחר, ושפיר יש להוכיח שכבוד התורה עדיף מטענת בכורה, ממה שהקדים הכתוב למנות בני קהת תחילה.

והנה טעם השנאה שהיה עשו שונא ליעקב, הרי היה מפני שנטל יעקב ממנו את הברכות, שעשו סבר שהברכות מגיעים לו לפי שהוא הבכור, אבל באמת מלבד מה שכבר מכר את הבכורה ליעקב, ג"כ בדין הוא שיעקב נטל את הברכות, משום שיעקב היה תלמיד חכם ועוסק בתורה, כדכתיב ויעקב איש תם יושב אהלים, ופירש"י אהלו של שם ואהלו של עבר, ומכיון שיעקב למד תורה הוא מוקדם ובדין הוא שהוא יטול את הברכות.

וכדי להוכיח זאת לעשו דכבוד התורה מוקדם לטענת בכורה, שלח אליו בשליחותו מלאכים ממש, ואע"ג שגם להמלאכים ישנה לכאורה טענת דין קדימה, שהם קשישים מבני אדם, שהם נבראו ביום שני, והאדם נברא בשישי, ואעפי"כ היה בידו ורשותו של יעקב אבינו להשתמש בהם ולשלחם בשליחותו, ועל כרחך דכבוד התורה עדיף לטענת בכורה, וכמו כן אעפ"י שעשו טוען טענת בכורה, מ"מ נטל יעקב את הברכות בדין, מפני שהוא תלמיד חכם, וכבוד התורה מוקדם לכל עכ"ד.

ולכאורה יש להוכיח דאף בעניינא אחת אמרינן אין מוקדם ומאוחר, דכתיב בפרשת בראשית (פרשה ו-ג), ויאמר ה' לא ידון רוחי באדם לעלם בשגם הוא בשר והיו ימיו מאה ועשרים שנה, וכתב רשיז"ל, עד ק"כ שנה אאריך להם אפי ואם לא ישובו אביא עליהם מבול, ואם תאמר משנולד יפת עד המבול אינו אלא מאה שנה, אין מוקדם ומאוחר בתורה, כבר היתה הגזרה גזורה עשרים שנה קודם שהוליד נח תולדות עיי"ש, א"כ מוכח דגם בפרשה אחת אמרינן אין מוקדם ומאוחר בתורה, ולכאורה לפי"ז נתבטל טענת יעקב.

אך כ"ז הוא רק אי נימא דתשובה מהני לבן נח, אז י"ל דקאי על דור המבול שהאריך להם שיעשו תשובה, ומוכח דאין מוקדם ומאוחר בתורה אף בעניינא אחת, משא"כ אי נימא דלא מהני תשובה לב"נ, כדאיתא במדרש תנחומא (פרשת האזינו) כתיב ישא ה' פניו אליך, וכתוב אחר אומר אשר לא ישא פנים וגו', עושה תשובה נושא לו פנים, יכול לכל, ת"ל אליך ולא לאומה אחרת וכו' עיי"ש, א"כ צ"ל דבשגם קאי על משה, כדאיתא במסכת חולין (דף קל"ט:), משה מן התורה מנין, שנאמר בשגם הוא בשר והיו ימיו מאה ועשרים שנה עיי"ש, דבשגם בגימטריא משה שיחיה ק"כ שנים, ומעתה שפיר י"ל מוקדם ומאוחר בתורה בפרשה אחת.

ולכאורה צריך ביאור למה מועיל תשובה רק לישראל, [ועיין בבני יששכר חודש סיון (מאמר ב׳ אות ה׳), שהביא כמה טעמים ע״ז], ובהואיל משה (פרשת נח) כתבנו, לפימש״כ בספר ברית שלום פרשת כי תשא (דף נ״ט. מדפה״ס) לפרש מה שאומרים בתפילת אל מלך יושב על כסא רחמים וכו׳ מוחל עונות עמו מעביר ראשון ראשון וכו׳, דקיי״ל ביו״ד (סי׳ קל״ד סעיף א׳) דיין נסך שנתערב ביין של היתר אוסר בהנאה בכל שהוא, במה דברים אמורים כשהורק היין המותר על טיפה של יין נסך, אבל אם עירה יין נסך מצרצור קטן לתוך הבור של יין (היתר), אפילו עירה כל היום, ראשון ראשון בטל וכו׳ עיי״ש, וכיון דהקב״ה ברוב רחמיו וחסדיו רוצה לזכות את בריותיו, ולהרבות הזכיות על העונות, לכן כשרואה הקב״ה שהזכיות והעונות שוים ושקולים הם, נוטל כל הזכיות בבת אחת ונותן לתוך המדה, ואח״כ נותן לתוכו העונות אחת אחת, כדי שיהיה ראשון ראשון בטל, ויתהפכו העונות לזכיות שמתבטלים ברוב, וכדקיי״ל כל איסורין שבתורה חד בתרי בטל, וזהו הכונה מוחל עונת עמו, והאיך, על ידי מעביר ראשון ראשון ומבטלו עכ״ד.

ונודע מה שכתב הפרמ״ג (יו״ד סי׳ ס״ב מ״ז סק״א) ובשער התערובות (פ״א חקירה ג׳) דבבן נח לא מהני ביטול ברוב, דאחרי רבים להטות בישראל נאמרה ולא בבן נח עיי״ש, ולפי״ז א״ש למה לא מהני תשובה לב״נ, כיון דכל הטעם דתשובה מהני הוא ע״י שהקב״ה מבטל העונות ברוב, וזה שייך רק בישראל דאזלינן בתר רוב, משא״כ בב״נ דלא אזלינן בתר רוב, ולא מהני ליה ביטול ברוב, גם תשובה לא מהני וזהו הטעם דלא מהני תשובה לב״נ.

ובשו״ת ברית אברהם יור״ד (סי׳ כ״ד) כתב, דזה אי בבן נח אזלינן בתר רוב או לא, תליא אי מה שאמרה תורה הלך אחר הרוב, היינו דגם אם יש רוב נשאר ספק, אלא שהתורה התירה לנו ספק זה מדין אחרי רבים להטות, [וכדעת הר״ש מפליזי המובא בשיטה מקובצת מסכת ב״מ (דף ו:) גבי עשירי ודאי ולא עשירי ספק] דלפי״ז דוקא בישראל דגלי לן קרא אמרינן כן, משא״כ בבן נח דלא גלי קרא, הוי כמו כל ספק דאסור לבן נח, כמו שכתב בספר מלא הרועים (ערך ב״נ אות כ״ב), אבל אם נאמר כדעת הראשונים הסוברים דדין אחרי רבים להטות הוא דין ודאי, שהספק נתברר לנו ע״י הרוב, גם בב״נ אזלינן בתר רוב עכ״ד.

ובשו״ת שואל ומשיב מהדורא שתיתאי (סי׳ ס״א) כתב, דזה אי רוב הוה ודאי או רק ספק תליא אי אמרינן ספיקא דאורייתא מה״ת לקולא או לחומרא, דהרמב״ם דס״ל בה׳ טומאת מת (פ״ט ה׳ י״ב) ובה׳ כלאים (פ״י ה׳ כ״ז), דספיקא דאורייתא מה״ת לקולא, ס״ל כהשיטמ״ק דרוב אינו ביירור גמור, וכיון דהתורה אמרה דאזלינן בתר רובא חזינן מזה דלא בעינן ודאי היתר דגם רוב ספק הוא, ואפי״ה התירה התורה, א״כ ע״כ דכל ספק שריא מה״ת, והרשב״א בתורת הבית הארוך (בית ד׳ שער א׳) דס״ל דספיקא דאורייתא מה״ת לחומרא, ס״ל כהתוס׳ דרוב הוה ודאי, וממילא אין שום ראיה מדאזלינן בתר רובא דספד״א מה״ת לקולא עיי״ש.

ואיתא במסכת ע״ז (כ״ב.) אין מעמידין בהמה בפונדקאות של עכו״ם (שעושין להתאכסן שם עוברי דרכים) מפני שחשודין על הרביעה (ובני נח נאסרו בה ויש כאן לפני עור לא תתן מכשול), ורמינהו, לוקחין מהן בהמה לקרבן ואין חוששין לא משום רובע ולא משום נרבע ולא משום מוקצה (שהקצהו ויחדהו לתקרובת עבודת כוכבים) ולא משום נעבד (שעשאו עבודת כוכבים והשתחווה לו), בשלמא מוקצה ונעבד (אע״ג דודאי חשודין לא קשיא לן) אם איתא דאקצייה ואם איתא דפלחיה לא הוה מזבין ליה, אלא רובע ונרבע (אי חשידי) ליחוש, אמר רב תחליפא אמר רב שילא בר אבינא משמיה דרב, עובד כוכבים חס על בהמתו שלא תיעקר (שנעשית עקרה הילכך לא רבע לה אבל אדידן לא חייש כשעומדת בפונדקי) עיי״ש.

וכתב בספר עבודת עבודה (ד״ה ורמינהו עיין בתוס׳), דהא דסומכין על אומדנא זה להתיר הבהמה לקרבן, כיון דהא דעכו״ם חשודין על הרביעה אינו וודאית גמורה, שאילו היה הדבר וודאי לא הוה סמכינן על הך אומדנא להתיר הבהמה לקרבן, אלא כיון דהוי רק בגדר ספק חשודין, הו״ל ספד״א דמה״ת לקולא ורק מדרבנן לחומרא, וכיון דכל עיקר איסור זה הוא רק מדרבנן לכן שפיר סמכינן על הך אומדנא, דנכרי חס על בהמתו שלא תעקר, אבל אם הוי איסור תורה לא הוי סמכינן על הך אומדנא, עיי״ש שכתב ע״ז ומכאן סייעתא גדולה לשיטת הרמב״ם דספד״א מה״ת לקולא.

ובספר תפארת יהונתן עה״פ וילן שם בלילה ההוא ויקח מן הבא בידו מנחה לעשו אחיו וגו׳ כתב, דהיה ליעקב שני מיני בהמות אחד שבא לו מלבן והשני מה שלקח מאחרים כדכתיב ויפרוץ האיש וגו׳, וממה שבא לו מלבן לא היה רוצה לשלוח לעשו כי נעשו בם נסים, גם לא ביקש להפקיעם ממעשר, ולעשרן אי אפשר כי עדיין לא בא לא״י כמש״כ הרמב״ן כי עדיין לא עבר נחל יבוק, ובחו״ל אין מעשרין מעשר בהמה, ולכן לקח מהבא בידו כפרש״י מלת בידו ברשותו היינו מאותן שלקח מאחרים שלא נעשה בהם הנס וכו׳ עיי״ש.

ומעתה יבואר דברי המדרש, דהנה עיקר קצפו של עשיו היה בשביל הברכות שיעקב לקח ממנו בערמה, וכדכתיב בקרא וישטום עשיו את יעקב על הברכה אשר ברכו אביו, אך לכאורה קשה מה פתחון פה יש לו, הלא מן הדין היה ראוי יעקב לקבל הברכות, כיון שיעקב למד תורה הוא מוקדם ובדין הוא שהוא יטול את הברכות. וכדי להוכיח זאת לעשו דכבוד התורה מוקדם לטענת בכורה, שלח אליו לומר לו פרה אדומה הקרבתי, ומאין היה לי פרה אדומה, אלא שקניתי אותן מאחרים, וע״כ דסומכין על האומדנא דעכו״ם חס על בהמתו, ומינה דספיקא לקולא, ולפי״ז ס״ל דרוב הוא ספק, ובב״נ לא אזלינן בתר רוב, ולפי״ז שפיר י״ל דלב״נ לא מהני ביטול, ולא מהני תשובה לב״נ, ומעתה א״א לומר דקרא והיו ימיו מאה ועשרים שנה שקאי על תשובה לדור המבול, דהרי היו ב״נ, והדרינן לכללא דבפרשה אחת יש מוקדם ומאוחר בתורה, ומוכח ממנין בני קהת דתורה עדיף מבכורה, ומעתה אין לעשו טענה עלי על מה שנטלתי הברכות ודו״ק.

ג) עוי״ל, עפימש״כ בספר ישמח משה (בפרשתן) ד״ה עם לבן גרתי, שלא היה פגם עון כיבוד אב ביעקב במה שנשתהה כל הי״ד שנים בבית לבן לצורך נישואי רחל ולאה, כיון שבמצות אביו היה וקח לך משם אשה, היינו האשה שאתה חפץ בה היינו רחל, וכיון שהכניסו לו בערמה את לאה הוזקק לעבוד עבור רחל עוד שבע שנים, ואין לו אשמה כי רחל היא עיקר אשתו, והיא אשר לקחה ברצונו וקיים מצות אביו וקח לך משם אשה, ולכאורה תיבת לך הוא מיותר, דלמי יקח, אך נראה דלך הוא כמו שפירש רשיז״ל בפרשת שלח לך לדעתך, ור״ל אף אם יתיהב לך אשה שלא מדעתך, תשתדל עוד ליקח לדעתך, אך על אותם שש שנים שעסק להרבות רכוש ולא הלך לבית אביו לקיים כיבוד אב, בזה עבר על כיבוד אב עיי״ש.

אך לכאורה יש להבין, אמאי יחשוב זה לחטא, הרי הוצרך יעקב לזון את נשיו ובניו והוכרח לעסוק בפרנסתו, אך י״ל, דאיתא במסכת ברכות (דף ל״ה:), תנו רבנן, ואספת דגנך, מה תלמוד לומר, לפי שנאמר לא ימוש ספר התורה מפיך יכול דברים ככתבן (שלא יעסוק בדרך ארץ), ת״ל ואספת דגנך, הנהג בהן (עם דברי תורה) מדת דרך ארץ (שאם תבא לידי צורך הבריות סופך ליבטל מדברי תורה) דברי ר׳ ישמעאל, רשב״י אומר, אפשר (בתמיה, אפשר כדברך) אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה וכו׳ תורה מה תהא עליה, אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי אחרים שנאמר ועמדו זרים ורעו את צאנכם וכו׳ עיי״ש, ולפי״ז לשיטת רשב״י הו״ל לשוב לבית אביו כדי לקיים מצות כיבוד אב, משא״כ לשיטת ר׳ ישמעאל שפיר עשה יעקב במה ששהה שם לעסוק בפרנסת אנשי ביתו ולא חטא בכך.

ובספר חיי נפש על חנוכה (דף קמ״ט) הביא, דר׳ ישמעאל ורשב״י פליגי אי שכר מצוה בהאי עלמא איכא או ליכא, דרשב״י דס״ל דאם עושים רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי אחרים, ס״ל שכר מצוה בהאי עלמא איכא, ולכן בעושה רצונו של מקום מלאכתו נעשה על ידי אחרים ועמדו זרים ורעו צאנכם, משא״כ ר׳ ישמעאל ס״ל שכר מצוה בהאי עלמא ליכא, ואף בעושה רצונו של מקום לא אמרינן ועמדו זרים ורעו צאנכם, ולכן ס״ל דצריך להשתדל ולהרויח את פרנסתו עכ״ד.

ואיתא במסכת חולין (דף י״א.), מנא הא מילתא דאמור רבנן זיל בתר רובא (ברובא דליתיה קמן), רבה בר רב שילא אמר, אתיא מפרה אדומה דאמר רחמנא ושחט ושרף, מה שחיטתה כשהיא שלימה, אף שריפתה כשהיא שלימה (שלא ינתחנה), וליחוש דילמא טרפה היא, אלא לאו משום דאמרינן זיל בתר רובא וכו׳ עיי״ש.

ובשו״ת דובב מישרים (ח״ב סי׳ ל״ח) הביא קושיא בשם הגאון אבד״ק שברשין זצ״ל, דלפי״ז האיך יכולין להזות מאפר פרה, הלא איתא במסכת פסחים (דף כ״ב.) דלר״ש גיד הנשה אסור בהנאה עיי״ש, וכיון דצריך לשורפו כשהיא שלימה, לא היו יכולין ליקח הגיד הנשה, וכיון ששרפוהו יחד עם הגיד הנשה שאסור בהנאה, והוי מן הנקברין שאפרן אסור, ואיך יכולין להזות מאפר הפרה כיון דנתערב בו אפר גיד הנשה בשעת השריפה, ונאסר כל האפר בהנאה, ואין לומר דהאפר של גיד הנשה בטל ברוב האפר של הפרה, דהא ר״ש ס״ל דמין במינו לא בטל, עיין בר״ש מס׳ טבול יום (פ״ב מ״ג), וכיון דהאפר נתערב ולא בטל, איך יכולין ליהנות ממנו ולהזות, הרי אסור בהנאה.

וביותר קשה לפי״מ דמוקי הירושלמי בפסחים (פ״ב ה״א) הך דשולח אדם ירך לנכרי, דזהו דוקא בגיד הנשה של נבלה, אבל בגיד הנשה של כשירה לכו״ע אסור בהנאה עיי״ש, א״כ גם לדידן קשיא כיצד משכחת לה הזאת אפר פרה והרי אסורה בהנאה, דאין לומר דנתבטל ברוב, דהא בקדשים לא מהני ביטול, כמש״כ בספר אתון דאורייתא (כלל ג׳), לפימש״כ הש״ך יור״ד (סי׳ ק״ט ס״ק י״ב) דבלא נודע התערובות לא שייך ביטול, ומקורו מהירושלמי ערלה (פ״ב-ה״א) ושם איתא דבעינן דווקא ידיעת בעלים, א״כ בהקדש דהגבוה הם בעליו והגבוה יודע איזה הוא ההקדש ואיזו הוא החולין, א״כ שפיר ראוי לומר שלא יהיה ביטול להקדש עיי״ש, ולפי״ז קשה כיצד אפשר להזות מאפר הפרה הרי נהנה מאיסור הנאה. אמנם י״ל דלא קשה כלל, לפי״מ דאיתא במסכת ר״ה (דף כ״ח.), הנודר הנאה ממעין, טובל בו טבילה של מצוה בימות הגשמים (שאין כאן אלא הנאת קיום המצוה ומצות לא ניתנו ליהנות) אבל לא בימות החמה (דאיכא הנאת הגוף) עיי״ש, לפי״ז י״ל דשפיר אפשר להזות מאפרו של גיד הנשה אעפ״י שאסור בהנאה, כיון דאמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו, עכ״ד הדובב מישרים.

ובמסכת סוכה (דף ל״א:) הקשו הראשונים (עיין ר״ן רשב״א וריטב״א) דהיאך אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו הא איכא שכר מצוה, ותירצו דהוי רק גרם הנאה עיי״ש, וכתב בספר שו״ת בית יצחק חאו״ח (סי׳ נ״ו אות ה׳), משום דבאמת לא מצאנו מצללה״נ רק באותן מצות שאין אדם אוכל פירותיהן בעולם הזה, ושכר מצוה בהאי עלמא ליכא כמבואר בקידושין (דף ל״ט:) ובחולין (דף קמ״ב.), ועיין במסכת עירובין (דף כ״ב.) ובע״ז (דף ג.) אשר אנכי מצוך היום לעשותם היום לעשותם ולמחד לקבל שכרם, ובאיסורי הנאה אסור רק הנאת הגוף בעולם הזה ולא הנאת הנפש לעולם הבא עכ״ד.

וכתבו המפ׳, דלכאורה צריך ביאור דהיאך יצא עשיו להלחם עם יעקב, הרי ידע שאביו ברכו באמרו יעבדוך עמים וישתחוו לך לאמים הוה גביר לאחיך וישתחוו לך בני אמך וגו׳, ויצחק עצמו אמר לעשיו הן גביר שמתיו לך ואת כל אחיו נתתי לו לעבדים וגו׳, ועשיו הבין והכיר את גדולת אביו אשר ברכותיו מתקיימים, שהרי כשנודע לו הדבר פרץ בזעקת שבר ויצעק צעקה גדלה ומרה עד מאוד, וא״כ היאך העיז פניו לעמוד לנגדו, וצ״ל שסמך עצמו על מה שאמר יצחק והיה כאשר תריד ופרקת עלו מעל צוארך, ולכן כשראה שיעקב שהה בבית לבן ועסק להרבות רכוש , ובזה עבר על כיבוד אב, חשב שכאן מצא בעל חוב לגבות את חובו ועתה יוכל לו עכ״ד.

וע״ז שלח לו יעקב לומר לו דיעקב לא פגם מאומה במצות כיבוד אב באותן שש שנים שעסק להרבות ברכוש, כיון דהוכרח לעסוק בפרנסת אנשי ביתו כשיטת ר׳ ישמעאל, דס״ל שכר מצוה בהאי עלמא ליכא, והוכיח לו במה שאמר לו ופרה אדומה הקרבתי, דחזינן בפרה שנשרפת כשהיא שלימה ולא חיישינן לאפר גיה״נ דאסור בהנאה המעורב באפר שריפת החטאת, משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו, ושכר מצוה בהאי עלמא ליכא ודו״ק.

ד) עוי״ל, עפימש״כ בספר ברית שלום (פרשת תולדות) כתב לבאר הכתוב ויאמר יעקב מכרה כיום את בכורתך לי, דהנה יעקב ועשיו היו מחולקין למי משפט הבכורה, לפי שיעקב נוצר בראשונה והיה הבכור ליצירה, ועשיו שיצא ראשונה היה בכור ללידה וכפירש״י משל לשפופרת שהנכנס ראשון יצא אחרון, אמנם יש להוכיח שהבכורה שייך ליעקב מהא דאיתא (בראשית רבה פרשה ב-ג), ויקרא אלקים לאור יום זה יעקב, ולחושך קרא לילה זה עשיו, הרי שהקדים הכתוב את יעקב לעשיו ומינה דיעקב הוא הבכור, וז״ש יעקב לעשיו מכרה כיום היינו מדכתיב תחילה ויקרא אלקים לאור יום דאקדמיה לדידיה והדר ולחושך קרא לילה שרומז על עשו עיי״ש.

ובספר חוט המשולש (פרשת תולדות שער אשר) הביא דבריו והוסיף דמ״ש המדרש ויקרא אלקים לאור יום על יעקב, משום דקשה למה לא הקדים הכתוב לילה ליום כברייתו של עולם, דכתיב ויהי ערב ויהי בוקר ברישא חשוכא והדר נהורא (שבת דף ע״ז:), וא״כ הו״ל לומר ויקרא אלקים לחושך לילה ולאור קרא יום, אלא משום דרצה הכתוב לרמז על יעקב ועשיו לפיכך הקדים היום דקאי על יעקב שהוא בכור ליצירה.

אמנם איתא (בראשית רבה פרשה ג-ו) טעם אחר על שהקדים הכתוב את היום ללילה, דאין הקב״ה מייחד שמו על הרעה אלא על הטובה שנאמר ויקרא אלקים לאור יום, ולחושך קרא אלקים לילה אין כתיב כאן אלא ולחושך קרא לילה עיי״ש, ופי׳ בנזר הקודש דאין כוונת המדרש דהול״ל ויקרא אלקים לאור יום ולחושך קרא אלקים לילה, דלמה יכתוב ב׳ פעמים שם אלקים, אלא דקשיא ליה מדוע לא הקדים הכתוב חושך לאור כברייתו של עולם.

וע״ז מתרץ דאי הקדים חושך ליום היה צריך להזכיר שם אלקים גבי חושך (דהול״ל ויקרא אלקים לחושך לילה וליום קרא אור) וז״ש דהקדים היום ללילה כיון דאין הקב״ה מייחד שמו על הרעה, ונמצא לפי״ז דבהכרח הקדים הכתוב יום ללילה כדי שלא יוזכר שמו יתברך על הרעה, וא״כ תו ליכא להוכיח מינה דיעקב הוא הבכור, ושו״כ החוט המשולש דכלל זה דאין הקב״ה מייחד שמו על הרעה אינו דבר השוה לכל, וכאשר הקשו המפ׳ ממה שנאמר (במדבר ג-מ״א) ולקחת את הלויים לי אני ה׳ תחת כל הבכור בבני ישראל, אע״ג שהיה בזה רעה אל הבכורים שניטל העבודה מן הבכורים מ״מ כתיב אני ה׳ עיי״ש.

ולכאורה יש להוכיח דאין הקב״ה מייחד שמו על הרעה, עפימש״כ המפרשים דלכן נאמר אנכי ה׳ אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים, ולא אמר אשר בראתיך, דאיתא במדרש תנחומא (פרשת תזריע אות ט׳), לא יגורך רע, אמר ר׳ אלעזר בן פדת בשם ר׳ יוחנן, אין שמו של הקב״ה נזכר על הרעה אלא על הטובה, תדע לך שהוא כן, שבשעה שברא הקב״ה את האור ואת החשך וקרא להן שמות, הזכיר שמו על האור ולא הזכיר שמו על החושך, שנאמר ויקרא אלקים לאור יום ולחשך קרא לילה, הרי הזכיר שמו על האור, אבל כשבא לחשך, אינו אומר קרא אלקים לחשך לילה אלא קרא לילה עיי״ש, ולכן כיון דנמנו וגמרו דנוח לו לאדם שלא נברא משנברא כדאיתא במסכת עירובין (דף י״ג:), תנו רבנן, שתי שנים ומחצה נחלקו ב״ש וב״ה, הללו אומרים נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא, והללו אומרים נוח לו לאדם שנברא יותר משלא נברא, נמנו וגמרו נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא וכו׳ עיי״ש, ולכן לא ייחס הקב״ה את בריאת האדם לעצמו לומר אשר בראתיך עכ״ד, עיין בכלי יקר, ומדרש יהונתן, הרי דמוכח מכאן דהקב״ה אינו מייחד שמו על הרעה.

אך י״ל דלכן אמר אנכי ה׳ אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים, ולא אמר אשר בראתיך, דאיתא במסכת שבת (דף פ״ח:), דבשעה שעלה משה למרום, אמרו מלאה״ש לפני הקב״ה מה לילוד אשה בינינו, אמר להם לקבל תורה בא, אמרו לפניו תנה הודך על השמים וכו׳ ומשה השיב להם כתיב בתורה אנכי ה׳ אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים, כלום למצרים ירדתם כלום לפרעה השתעבדתם וכו׳ עיי״ש, הרי לן דלכן זכו בני ישראל להתורה ולא המלאכים, מחמת שהמלאכים לא היו במצרים, ולכן כתיב אשר הוצאתיך מארץ מצרים.

ולכאורה יש להעיר, דהנה המפ׳ הקשו דהיאך יצאו ישראל ממצרים קודם הזמן, דהגזירה היתה ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה, והם לא היו במצרים כ״א רד״ו שנים, ובספר ילקוט ראובני השלם פרשת בא (אות ק״ד) הביא מספר ציוני (פרשת לך לך) עה״פ והכנעני אז בארץ וז״ל, בברית בין הבתרים כשנגזר גלות על אבותינו, ירדו מלאכי השרת למצרים, ושהו שם עד שבאו ישראל לשם ויצאו משם, כל אותו זמן היו המלאכים שם, וכשנגאלו ישראל יצאו המלאכים אתם, ולכן התחיל חשבון הגאולה מברית בין הבתרים שהרי המלאכים נשתעבדו מאותה שעה, והיינו דכתיב יצאו כל צבאות ה׳ אלו המלאכים עכ״ל, ועיין בבגדי אהרן פ׳ מסעי (דף קי״ד מדהפ״ס) בשם הזוה״ק ביום ההוא יצאו צבאות ה׳ שהמלאכים השלימו הזמן עיי״ש, וכיון דהמלאכים היו במצרים שוב נופל טענת משה כלום למצרים ירדתם, דהא לפי״ז היו במצרים, והדרא טענת המלאכים דהתורה שייכת להם.

אך איתא במד"ר פרשת בא (פרשה ט"ו-א), אמרו ישראל לפני הקב"ה רבון העולמים, ארבע מאות שנה אמרת לנו להשתעבד ועדיין לא שלמו, אמר להם כבר שלמו שנאמר (שה"ש ב-יא) הנה הסתיו עבר, ופי' ביפה תואר (שם) דקושי השעבוד הדומה לסתיו השלים הגלות עיי"ש, ולפי"ז י"ל דהמלאכים לא היו במצרים.

אך איתא במסכת שבת (דף י:), אמר רבא בר מחסיא אמר רב חמא בר גוריא אמר רב, לעולם אל ישנה אדם בנו בין הבנים, שבשביל משקל שני סלעים מילת שנתן יעקב ליוסף יותר משאר בניו, נתקנאו בו אחיו ונתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים עיי"ש, וכתבו התוס' (ד"ה ה"ג), ואע"ג דבלא"ה נגזר דכתיב ועבדום וענו אותם, שמא לא היה נגזר עליהם עינוי כ"כ אלא ע"י זה עכ"ד, הרי דקושי השעבוד הוא בשביל חטא דמכירת יוסף, וא"כ לא היה יכול להשלים הזמן דד' מאות שנה, וכתבו המפ' דתליא בהא, דאי נימא דמכירת יוסף נחשב לחטא אז קושי השעבוד בא לכפר על חטא דמכירת יוסף ולא השלים הזמן, משא"כ אי נימא דמכירת יוסף לא הוי חטא אז שפיר י"ל דקושי השעבוד השלים הזמן.

ואיתא בבראשית רבה (פ"ד-ז) עה"פ ויבא יוסף את דבתם רעה, מה אמר, ר' מאיר אומר, חשודין הן בניך על אבר מן החי וכו' עיי"ש, והקשו המפ' ממ"נ אם היה אמת שאכלו אבר מן החי, יוקשה על השבטים היתכן שיעברו בשאט נפש על איסור אבר מן החי דהוא מז' מצות שב"נ נצטוו עליהם, ואם לא היה אמת הדבר, היתכן דיוסף הצדיק יוציא חלילה שקר מפיו ויוציא שם רע על אחיו.

ובספר פרדס יוסף (פרשת וישב דף רס"ח ע"ד) כתב לתרץ, די"ל שעירבו האבר מן החי ברוב, דמדאורייתא בטל חד בתרי כמוש"כ הרא"ש במסכת חולין (פ"ז סי' ל"ה) ורק מדרבנן לא בטיל, וכיון דמדאורייתא שרי לכן אכלו ע"י ביטול, ואף שמדרבנן אסור לא חששו לקיים מצות דרבנן, וכמ"ש החיד"א דאף דאיתא במסכת יומא (דף כ"ח:) שהאבות קיימו כל התורה אפילו עירוב תבשילין עיי"ש, אף שעירוב תבשילין הוא מדרבנן, מ"מ על שאר מצות דרבנן לא חששו, ובפרט לגירסת הרשב"א דגריס בגמ' אפילו עירוב תחומין שהוא איסור דאורייתא, א"כ בודאי י"ל שעל שום איסור דרבנן לא חששו, ולכן א"ש מה שאכלו אבר מן החי ע"י ביטול ברוב, כיון דמדאורייתא שרי עכ"ד, וכ"כ בספר בנין דוד פרשת מקץ (אות ס"ג).

ולכאורה יש להעיר, לפי"מ שכתב בשו"ת אמרי כהן (סי' כ"ג) לחדש דקודם מתן תורה היה אסור אבר מן החי בהנאה, לפי"מ שכתב המנחת חינוך (מצוה י"ד אות ח'), דלבני נח מהראוי שיותסר אבר מן החי בהנאה גם כן, כיון דקיי"ל כר' אבהו במסכת פסחים (דף כ"א:), דכל מקום שנאמר לא תאכל גם איסור הנאה במשמע, א"כ ה"ה באיסור אבר מן החי דבני נח מוזהר עליו, אסור בהנאה ג"כ עליו, ואף דבמסכת פסחים (דף כ"ב.) אמרינן דאבר מן החי מותר בהנאה משום דאיתקש לדם, מ"מ אצל ב"נ לא שייך ההיקש, די"ג מדות לא שייך אצלם, אך באמת מותר לבני נח מכח מי איכא מידי דלישראל שרי ולבן נח אסור, וכיון דלישראל מותר בהנאה שרי גם לבני נח עכ"ד המנ"ח.

אך לדברי המהר"ש יפה מובא בספר פרשת דרכים (דרך האתרים דרוש א'), דאף למאן דס"ל מי איכא מידי דלישראל שרי ולבן נח אסור, זהו דוקא לאחר שכבר הותר לישראל, ליכא למימר דלבני נח יהיה אסור, אבל מעיקרא קודם מתן תורה דלא הותר עוד לישראל, שפיר היה אסור לבני נח עיי"ש, ובספר שושנת העמקים (כלל ט"ז), נמצא לפי"ז דקודם מ"ת היה אסור אבמה"ח בהנאה, כיון דעיקר היתר הנאה הוא משום מי איכא מידי וכו' לפי"ד המנ"ח הנ"ל, א"כ קודם מ"ת דלא שייך מי איכא מידי, שפיר י"ל דהיה אסור אבמה"ח בהנאה לב"נ וכו' עיי"ש.

ולפמש"כ בחוו"ד (סי' צ"ט סק"ח), ובספר ישועות יעקב (חאו"ח סי' תרע"ז), ובשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' קל"ו), דבאיסורי הנאה לכו"ע אין מבטלין איסור לכתחלה מה"ת, דמה שנהנה מהביטול הוי כנהנה מאיסור הנאה עיי"ש, א"כ הדקל"ד איך אכלו השבטים אבר מן החי, דאי"ל דאכלו ע"י ביטול וס"ל דאין מבטלין איסור לכתחלה הוא רק מדרבנן, דהא כיון דאבר מן החי קודם מ"ת היה אסור בהנאה לב"נ, ובאיסורי הנאה כו"ע מודים דאין מבטלין איסור לכתחלה מה"ת.

ובשו"ת אבני ציון (ח"ג סי' ע"ה אות א') כתב, דמ"ש החוו"ד דבאיסורי הנאה לכו"ע אין מבטלין לכתחלה מה"ת, תליא בפלוגתא אי מצות ליהנות נתנו או לאו ליהנות נתנו, דאיתא במסכת יבמות (דף ק"ג:), חלצה בסנדל של עכו"ם ושל משמשי עכו"ם חליצתה כשרה, ופירש"י משום דלאו לשריפה קיימי דאית ליה תקנתא בביטול, ואי משום דאסור בהנאה, חליצה לאו הנאה הוא דמצות לאו ליהנות ניתנו עיי"ש, ולכאורה קשה הא אית לה הנאה דמותרת עי"ז לינשא, ותי' הרשב"א והרמב"ן שם דכיון דגם מקודם היתה יכולה לינשא ורק האיסור היה מעכב עליה, נמצא שכל הנאתה הוא רק מה שיכולה עכשיו להינשא מבלי שתעבור על איסור, וזה חשוב ג"כ רק כהנאת מצוה דל"ה הנאה דמללה"נ עיי"ש.

ולפי"ז י"ל דה"ה במבטל איסור, לא חשיב נהנה במה שיכול לאכול ע"י הביטול, כיון דגם לפני הביטול היה יכול לאכול, ורק דאז היה עובר על איסור, ועכשיו ע"י הביטול יכול לאכלו בהיתר, ונמצא שכל מה שהרויח ע"י הביטול הוא רק שיכול לאכול בהיתר, וזה חשיב רק כהנאת מצוה דמללה"נ, וא"כ אין הכרח לומר דבאיסורי הנאה לכו"ע אין מבטלין, כיון די"ל דזה לא חשוב הנאה, משא"כ למ"ד מצות ליהנות ניתנו והנאת מצוה חשיבא הנאה, א"כ ודאי דמה שיכול לאכלו ע"י ביטול חשיב כנהנה מהאיסור, ולכן ודאי דלכו"ע אין מבטלין איסורי הנאה מה"ת עכ"ד האבני ציון עיי"ש.

ולפי״ז י״ל דיוסף והשבטים פליגי אי מצות ליהנות ניתנו או לאו ליהנות ניתנו, דיוסף ס״ל מצות ליהנות ניתנו, ולפי״ז אסור לבטל איסורי הנאה מה״ת, דהלא נהנה במה שמבטלו ונתרבה ההיתר, ולכן הוציא דבה עליהם שאוכלים אבר מן החי, והשבטים ס״ל מצות לאו ליהנות ניתנו, ולפי״ז באיסורי הנאה נמי אמרינן דמותר לבטל לכתחלה, ולכן אכלו אבר מן החי ע״י ביטול ברוב.

ומעתה יבואר דברי המדרש, דנודע דעיקר קצפו של עשיו היה בשביל הברכות שיעקב לקח ממנו בערמה, וכדכתיב בפרשת תולדות (פרשה כ״ז-מ״א) וישטום עשו את יעקב על הברכה אשר ברכו אביו וגו׳, אך לכאורה קשה מה פתחון פה יש לו, הלא מן הדין היה ראוי יעקב לקבל הברכות, כיון דהקדים הכתוב אור לחושך, אך משם אין ראיה, די״ל דלא מצי למיכתב ויקרא אלקים לחושך לילה ולאור קרא יום משום דהקב״ה אינו מייחד שמו על הרעה, כדמצינו דלכן כתיב אשר הוצאתיך ולא אשר בראתיך, אך י״ל דהקב״ה מייחד שמו על הרעה, והטעם דכתיב אשר הוצאתיך ולא אשר בראתיך, כדי שעי״ז לא יוכלו המלאכים לקבל את התורה, כיון דהם לא היו במצרים, והטעם דיציאו קודם הזמן משום דקושי השעבוד השלים הזמן, דהצדק הוא עם השבטים דמצוות לאו ליהנות ניתנו.

ולהוכיח זאת אמר לו ופרה אדומה הקרבתי, ולכאורה איך אפשר להזות מפרה אדומה כיון ששרפוהו יחד עם הגיד הנשה שאסור בהנאה, והוי מן הנקברין שאפרן אסור, וע״כ דס״ל מצוות לאו ליהנות ניתנו, א״כ הצדק הוא עם השבטים, וי״ל דקושי השעבוד השלים הזמן, ומעתה י״ל דלכן כתיב אשר הוצאתיך ולא אשר בראתיך, כדי שהמלאכים לא יקבלו את התורה כיון שלא היו במצרים, ומעתה י״ל דהקב״ה מייחד שמו על הרעה, ומעתה תקשי אמאי לא כתיב ויקרא אלקים לחושך לילה ולאור קרא יום, וע״כ דלכן הקדים יום ללילה, להורות דיעקב הוא הבכור, ושפיר שייך לי הברכות ודו״ק.

ה) עוי״ל, דברבינו בחיי (בפרשתן ל״ב-ו) כתב וז״ל, יתכן לפרש וגם לרבות שרו של עשו להלחם על שאיחר יעקב אבינו ע״ה את נדרו שנדר בדרך בעת הליכתו אל לבן ועבר על לאו דבל תאחר עי״ש, ועיין במדרש תנחומא (בפרשתן אות ח׳), וכן איתא בזוה״ק (בפרשתן דף קע״ד:) וז״ל, ותא חזי בגין דיעקב איחר נדריה וכו׳ עי״ש, וכ״כ בפרקי דרבי אליעזר (פרק ל״ז), [ועיין בספר פני דוד להחיד״א (פ׳ ויצא) דהביא מתוס׳ הרי״ד דיעקב אבינו איחר נדרו יותר מג׳ רגלים, ועיין בספר מאיר עיני חכמים (דרוש ב׳ לשבה״ג אות ג׳)].

ולכאורה לפי המבואר בירושלמי מסכת נזיר (פ״ט ה״א) ובילקוט פרשת מטות (רמז תשפ״ג), מדכתיב אל ראשי המטות לבני ישראל לאמור איש כי ידור נדר או השבע שבועה לא יחל דברו, דבני ישראל בבל יחל ואין בן נח בבל יחל עי״ש, לפי״ז לא עבר על בל תאחר.

אך בספר פנים יפות (פרשת מטות) ד״ה זה הדבר כתב לחדש, דהא דאמרינן דבן נח אינו בבל יחל זהו רק לאחר מתן תורה ונתמעטו מקרא לבני ישראל, אבל קודם מתן תורה היה שייך נדר ושבועה גם בבן נח, דהנודר ונשבע בסתם נשבע בשם, ואיתא בילקוט (שם רמז תשפ״ה) דהוה כמו שנשבע בחיי המלך עי״ש, א״כ אם עובר על השבועה הוה כמברך את השם, וברכת השם הוא אחד משבע מצוות בני נח.

והביא ראיה לזה, דאיתא במסכת נדרים (דף ט״ז:), איש כי ידור נדר לה׳ דנדר חל לבטל את המצוה, ואם אחד אמר קונם סוכה שאני עושה אף שיש בנדרו ביטול מצות סוכה נדרו קיים ואסור בישיבת סוכה עיי״ש, והקשה הרשב״א (שם) ובשו״ת הרשב״א (ח״ג סי׳ שמ״ג) והחינוך (מצוה ל׳), אמאי חל נדרו לבטל את המצוה, יבא עשה דסוכה וידחה ל״ת דנדרים עכ״ק, ועכצ״ל דדין נדרים היה נוהג גם לפני מתן תורה, והו״ל ל״ת שלפני הדיבור, ואין עשה שלאחר הדיבור דוחה ל״ת שלפני הדיבור עכ״ד.

אך לפי״מ שכתב הרשב״א לתרץ, דלכן לא אמרינן עשה דוחה ל״ת, דנדרים הוי עשה ול״ת, דכתיב לא יחל דברו, כל היוצא מפיו יעשה, ואין עשה דוחה לתו״ע עיי״ש, ולפי״ז לא מוכח משם דגם קודם מ״ת היה נוהג דיני בל יחל.

והשער המלך בהל׳ נדרים (פ״ג-ה״ו), ובשו״ת נובי״ת (חיור״ד סי׳ נ״ג), ובספר יד שאול (יור״ד סי׳ רט״ו סק״א) הקשו, לשיטת הריב״א במסכת חולין (דף קמ״א.), דאף דקיי״ל דעשה אינו דוחה לתו״ע, מ״מ בדיעבד כשעבר וקיים העשה ועבר על הל״ת ועשה אין לוקין על הלאו, דהלאו נדחה מפני העשה, וכן הוא שיטת הי״מ במסכת קידושין (דף ל״ד.) בתוס׳ ד״ה מעקה, א״כ הל״ת נדחה, והדקל״ד נימא עשה דוחה ל״ת עכ״ק

ובשו״ת נובי״ק חאו״ח (סי׳ קל״ה) הקשה לשיטת הריב״א והי״מ הנ״ל, היאך אמרינן דכשקיים העשה ועבר על הל״ת ועשה אינה לוקה משום דהל״ת נדחה מפני העשה, הרי סוף כל סוף כיון דאין עשה דוחה לתו״ע, א״כ כשעבר וקיים העשה הו״ל מצהב״ע דלא יצא ונמצא דלא עשה מצוה כלל ולא שייך בזה עשה דוחה ל״ת, שהרי אין כאן קיום מצוה ואדרבה לוקה על עבירת הל״ת, וכתב הנוב״י לתרץ, דלשיטת הריב״א הא דאין עשה דוחה לתו״ע אינו מחמת הל״ת אלא מחמת העשה בלבד דאמרינן מאי אולמיה דהאי עשה מהאי עשה ומשו״ה סברא הוא דשב ואל תעשה עדיף, וכ״ז לכתחלה דאמרינן ליה שב ואל תעשה אבל אם עבר וקיים העשה ועבר אאידך עשה, תו אמרינן איפכא מאי אולמיה דהאי עשה שעבר עליה מהאי עשה שקיים, וחשבינן ליה כעבד מצוה וממילא דלא הוי מצהב״ע עכתו״ד.

והאחרונים האריכו הרבה בזה, דלכאורה אכתי קושיא בדוכתא קיימא, דנהי נמי שבדיעבד אם עבר על עשה ול״ת אמרינן מאי אולמא דהאי עשה מהאי, מ״מ הרי פשיטא דאינו רשאי לעשות כן וכל כה״ג דהו״ל עשה ול״ת התורה אמרה שב ואל תעשה ואיסורא איכא עליו לעשות העשה ולעבור על הל״ת, וכשעבר ועשה כן עבירה הוא בידו, א״כ מהיכי תיתי דלא יהיה בכלל מצהב״ע, וא״ת כיון דכבר עבר ועשה אמרינן דבדיעבד יצא ידי חובת המצוה, ע״כ בכל מצהב״ע נימא הכי.

ועיין בספר באר יצחק עמ״ס חולין (דף קמ״א.) תוס׳ ד״ה לא צריך, שכתב על דברי הנוב״י הנ״ל וז״ל, ולא זכיתי להבן דב״ק ז״ל, דאכתי לא זזה הקושיא ממקומה, דכיון שא״א להכחיש שבזו הרגע שמקיים מצות כיסוי עבר על עשה דיו״ט, דנהי דדחי הל״ת דיו״ט, מ״מ נשאר העשה של יו״ט, נמצא דהוי מצהב״ע ממילא לא חשיבא מצוה מידי ולא קיים העשה.

ולהלן (ד״ה ובשיטת) כתב הבאר יצחק, דדברי הריב״א אתיין לשיטת התוס׳ במסכת סוכה (דף ט.) ד״ה ההוא, דמצהב״ע לאו דאורייתא אלא מדרבנן פסול עיי״ש, ולכן שפיר קיים המצוה עיי״ש, ועיין בשו״ת ברית אברהם (ח״א סי׳ קכ״ו אות ב׳) שדן בדברי הריב״א, והיוצא מתוך דבריו דצ״ל דסברת הריב״א קאי להאי שיטה דמצהב״ע פסול רק מדרבנן, ולכן נהי נמי דבשעת קיום העשה הוי מצהב״ע, אפי״ה מה״ת יצא יד״ח המצוה ולכן אינו לוקה על הל״ת דהרי בכה״ת אמרינן עשה דוחה ל״ת עיי״ש, ועיין בספר ציונים לתורה (כלל ל״א) ד״ה ואולם, ובספר בית ישראל על תרי״ג מצוות (דף ל״ה:) שנקטו בפשיטות דדברי הריב״א אתיין אי ס״ל מצהב״ע לאו דאורייתא, מבואר מזה דפלוגתת הריב״א והר״י מא״י היכא שקיים העשה ועבר על הל״ת והעשה אם בדיעבד קיים המצוה ואינו לוקה על הל״ת תליא בהא אי מצהב״ע הוא מה״ת עיי״ש.

ואיתא במסכת סוכה (דף ט.), דסוכה גזולה פסול דכתיב חג הסוכות תעשה לך ובעינן תעשה לך משלך, והקשו התוס׳ (ד״ה ההוא), תימא למ״ל קרא דסוכה גזולה פסול תיפוק ליה משום דהוה מצוה הבאה בעבירה, ותירצו דטעמא דמצוה הבאה בעבירה לאו דאורייתא אלא מדרבנן עיי״ש.

ובספר ים התלמוד (עמ״ס ב״ק דף ס״ו) כתב לתרץ קושית התוס׳, די״ל דהקרא אתא לספק גזל, לשיטת הרמב״ם דספיקא דאורייתא מה״ת לקולא, דנודע מש״כ החוו״ד (קונטרס בית הספק) דהרמב״ם הוציא דינו דספיקא דאורייתא מה״ת לקולא מסוטה (דף כ״ט:), ושם מבואר דהתורה לא דיברה רק מוודאי ולא מספק, וא״כ שאני בין היכא דכתיב קום ועשה לשב ואל תעשה, דבכל לאווין משמעות הקרא איסור וודאי לא תאכל אבל ספק יאכל, ובקום ועשה הוא להיפוך, דעשיית המצוה יהיה בסוג וודאי ולא בסוג ספק, ולפי״ז במ״ע מודה הרמב״ם דספיקא לחומרא עכ״ד, וא״כ הו״א דיוצא בספק גזל, דמצהב״ע ליכא כיון דבספיקא אזלינן לקולא, ולכן צריך קרא דלכם דבעינן שיהא ודאי שלו ובספק גזל אין יוצאין עיי״ש, אמנם זה א״ש לשיטת הרמב״ם דס״ל דספיקא דאורייתא לקולא, משא״כ לשיטת הרשב״א דספיקא דאורייתא לחומרא ל״ש לתרץ כן.

ואיתא במסכת בבא מציעא (דף ל.), עלה עליה (בפרה אדומה) זכר פסולה. והקשו התוס׳ (ד״ה אף) דאמאי פסולה, הא ודאי לא ניחא ליה להפסיד הפרה שדמיה יקרים בשביל דבר מועט, ותירצו דכיון דאם היתה כשרה הוי ניחא ליה ולכך אין להכשיר עיי״ש, וכתבו האחרונים דבכה״ג דהדבר מתהפך מצד לצד אזלינן ביה לחומרא בדאורייתא, דהא באמת לא ניחא ליה שיפסל הפרה אדומה, אלא מכח דא״נ דלא מיפסל הוי ניחא ליה, וא״כ אין לומר דלא ניפסל דא״כ שוב ניחא ליה וניפסל, ואע״ג דעתה דפסלינן הרי לא ניחא ליה מ״מ אזלינן לחומרא כדקיי״ל לקולא ולחומרא לחומרא מקשינן עכ״ד, ונודע מש״כ הפמ״ג בפתיחה כוללת (ח״א אות י״א), דהא דאמרינן לקולא ולחומרא לחומרא מקשינן הוא מטעם דספיקא דאורייתא לחומרא עכ״ד.

ומעתה יבואר דברי המדרש, דיעקב שלח לעשיו לומר שלא יתלה שיש בו חטא שלא קיים הנדר, ולזה אמר ותרי״ג מצות שמרתי שלא היה בי עבירה על מה שלא קיימתי הנדר, והטעם דב״נ אינו מצווה על בל יחל, ולכאורה מהא דקיי״ל דנדר חל לבטל את המצוה, ולא אמרינן עשה דוחה ל״ת, משום דבל יחל הוא ל״ת שלפני הדיבור, ומוכח מכאן דב״נ מצווה על בל יחל קודם מתן תורה, על זה אמר לו ופרה אדומה הקרבתי, ומאין היה לי פרה אדומה, אלא שקניתי אותן מאחרים, וע״כ דסומכין על האומדנא דעכו״ם חס על בהמתו, ומינה דספיקא לקולא, ומעתה י״ל דמצהב״ע מה״ת וצריכין קרא להוציא ספק גזל וכנ״ל, ומעתה לא ס״ל כשיטת הריב״א, ולפי״ז לא אמרינן עשה דוחה לתו״ע, ומעתה י״ל דלכן לא אמרינן עשה דוחה ל״ת, ומעתה י״ל דב״נ אינו מצווה על בל יחל, ומעתה לא עברתי שום איסור במה שלא קיימתי הנדר ודו״ק.

****

הצילני נא מיד אחי מיד עשו כי ירא אנכי אתו פן יבוא והכני אם על בנים: ודקדק בספר דברי יהונתן (הנדפס בחומשים עם פירושי רבינו יהונתן), ובספר אגרא דכלה, דלכאורה תיבת אותו מיותר, והול״ל כי ירא אנכי פן יבוא והכני אם על בנים עיי״ש.

והנבס״ד, דנודע דעיקר קצפו של עשיו היה בשביל הברכות שיעקב לקח ממנו בערמה, וכדכתיב בקרא וישטום עשיו את יעקב על הברכה אשר ברכו אביו וגו׳, ובספר אמירה נעימה (פרשת ויצא) כתב, דהא דנטל יעקב הברכות מיצחק בערמה ולא חשש לאיסור גזל מעשיו, משום דעשיו יש לו דין נכרי, וס״ל ליעקב דגזל עכו״ם מותר עיי״ש.

ולכאורה יש להביא ראיה דגזל עכו"ם מותר, דאיתא במסכת סוכה (דף כ"ט:) דלולב הגזול פסול, והטעם איתא (דף מ"ג.) דכתיב ולקחתם לכם ביום הראשון וגו', משלכם להוציא את השאול ואת הגזול, והקשו בתוס' (דף ל.) דלמ"ל קרא דאינו יוצא בגזול, תיפ"ל דאינו יוצא משום דהו"ל מצהב"ע עכ"ק, ולעיל (דף ט.) בתוס' ד"ה ההוא תירצו, דמצוה הבאה בעבירה לאו דאורייתא אלא מדרבנן עיי"ש.

ובספר משנת דר' עקיבא (דף ל.) תוס' ד"ה מתוך כתב ליישב, עפי"מ שהביא המג"א (סי' תרל"ז-סק"ג) שיטת היראים (ביראים השלם סי' תכ"ב) דאף למ"ד דגזל עכו"ם מותר מ"מ לא מקרי לכם עיי"ש, א"כ שפיר איצטריך קרא לכם, לאסור היכא דגזל הד' מינים מעכו"ם, דמצהב"ע לא הוי כיון דגזל עכו"ם מותר, ועכ"ז אינו יוצא משום דל"ה לכם עכ"ד, [וכ"כ בספר ישועות יעקב או"ח (סי' תרל"ז), ובספר נפש יהונתן (פרשת אמור), ובספר ישמח משה (פרשת בראשית)].

והרמב"ן במלחמות (שם) כתב ליישב קושת התוס', דאיצטריך קרא למעט גזל עכו"ם, דאפילו למ"ד דס"ל גזל עכו"ם מותר מה"ת, וליכא משום מצוה הבאה בעבירה, מ"מ אימעט למצוה משום לכם עיי"ש.

ואיתא בקידושין (כ"ט.), האב חייב בבנו למולו ולא האם, וילפינן לה מדכתיב גבי מילה וימל אברהם את יצחק בנו כאשר צוה אותו אלהים, ודרשינן אותו ולא אותה, ומכאן דנשים פטורות ממ"ע דמילה, והקשו בתוס' למ"ל קרא, תיפ"ל דבלא"ה פטורין דמצ"ע שהז"ג הוא, דנימול בשמיני ללידתו עכ"ק.

וכתב בספר אור חדש (שם) לתרץ קושית התוס', דהנה הב"י ביור"ד (סי' רס"ב) כתב דאם מל בלילה אין צריך לחזור ולהטיף דם ברית עיי"ש, ולפי"ז מיושב קושית התוס' דכיון דבדיעבד יוצא גם בלילה לא מקרי מעשהז"ג ולכן צריך קרא דאותו ולא אותה עכ"ד.

ובשו"ת נחלת יוסף או"ח (סי' כ"ח אות ח') כתב, דזהו רק למ"ד דמצהב"ע הוא דרבנן אז י"ל דל"ה זמן גרמא כיון דבדיעבד קיים המצוה, וצריכין קרא דאותו למעוטי נשים ממצות מילה, משא"כ למ"ד דס"ל מצהב"ע דאורייתא ואז בעשה המצוה אף בדיעבד לא קיים המצוה מכח מצהב"ע שפיר חשוב עי"ז זמן גרמא עכ"ד.

אך התוס' (שם) תירצו דכיון דמיום השמיני והלאה אין לה הפסק לאו זמן גרמא הוא, וא"ת אכתי מ"ע שהזמן גרמא הוא דאין מלין אלא ביום, וי"ל דאתיא כמ"ד התם דמילה שלא בזמנה נוהגת בין ביום ובין בלילה עיי"ש, ולפי"ז י"ל דמצוה הבאה בעבירה דאורייתא.

ובזה מבואר מה שהתפלל יעקב הצילני נא וגו' כי ירא אנכי "אותו", כלומר איך מוקמינן קרא אותו ולא אותה, אי נימא כמו שתירצו התוס' דאתיא כמ"ד מילה שלא בזמנה נוהג ביום ובלילה, ולפי"ז י"ל דמצוה הבאה בעבירה דאורייתא, ומוכח מדצריכין קרא להוציא את הגזול דגזל עכו"ם מותר, אך אי נימא דלכן צריכין קרא דאותו כמש"כ האור חדש הנ"ל, ולפי"ז ע"כ דמצוה הבאה בעבירה דרבנן, ומעתה י"ל דגזל עכו"ם אסור, ומתיירא אני שלא אוכל לעמוד כנגדו, ולכן מבקש אני הצילני נא ודו"ק.

ב) עוי"ל, דהנה עיקר קצפו של עשיו היה בשביל הברכות שיעקב לקח ממנו בערמה, וכדכתיב בקרא וישטום עשיו את יעקב על הברכה אשר ברכו אביו.

אך לכאורה קשה מה פתחון פה יש לו, הלא מן הדין היה ראוי יעקב לקבל הברכות שהרי לו משפט הבכורה, ועשיו בעצמו מכר את הבכורה ליעקב.

אך י"ל, דבהגש"פ סמיכה לחיים (פיסקא שהיו מסובין בבני ברק) כתב, דלכאורה קשה האיך מהני מכירת הבכורה, לפי"מ דאיתא במסכת בבא בתרא (דף קנ"ה.), איתמר, קטן אימתי מוכר בנכסי אביו, רבא אמר רב נחמן בן י"ח שנה, ורב הונא בר חיננא אמר רב נחמן בן עשרים שנה עיי"ש, ועיין בחו"מ (סי' רל"ה סעיף י"א) דבעי סימנים ושיהא בן כ' שנה עיי"ש, וא"כ עשו כשמכר הבכורה היה רק בן ט"ו שנה, וגם סימני גדלות לא היו לו דנולד כולו כאדרת שער, ואיך היה יכול למכור את בכורתו הלא קטן אינו יכול למכור בנכסי אביו עד שיהא בן כ' שנה וגם יהיה לו סימנים.

אך י"ל לפימש"כ בשו"ת חת"ס חיור"ד (סי' קפ"ד), דבבו"נ אין גדלות וקטנות דשיעור גדול הוא הלמ"מ ולא ניתנו שיעורין לב"נ כמש"כ הרמב"ם בה' מלכים (פ"ט) עיי"ש, ולפי"ז שפיר מכר עשו בכורתו הגם שקטן היה דבבו"נ אין חילוק בין קטן לגדול עכ"ד

ולכאורה יש להוכיח דקודם מתן תורה יצאו האבות מכלל בן נח, דנודע קושית המפרשים אהא דאיתא במסכת יומא (דף כ"ח:), קיים אברהם אבינו כל התורה כולה עד שלא ניתנה, דהיאך שמר את השבת שלא נצטווה עליה הרי בן נח מוזהר שלא לשבות, כדאיתא במסכת סנהדרין (דף נ"ח:), אמר ריש לקיש עכו"ם ששבת (ממלאכתו יום שלם) חייב מיתה, שנאמר ויום ולילה לא ישבתו (ודריש לא ישבתו ממלאכה דאבני אדם נמי קאי, ולא תימא לא ישבתו אהנך ששת עתים דקרא קאי כלומר לא יבטלו ולא יפסקו מלהיות), ואמר מר אזהרתן זו היא מיתתן עיי"ש עכ"ק, וע"כ דיצאו מכלל בני נח, ועיין בספר פרשת דרכים (דרוש א').

ובדברי יואל בפרשתן (דף קצ"ח:) כתב ליישב קושית המפ' דהיאך שמרו האבות את השבת, שמא יש להם דין ב"נ ונכרי ששבת חייב מיתה, די"ל שלבשו תפילין, ובישראל הוה מלבוש שנאותין בהן החול והוה תכשיט ולגבי ב"נ הוה משא, וא"כ ממנ"פ אם דין ישראל יש להם הרי שמרו את השבת, ואם דין ב"נ להם עשו מלאכת הוצאה עכ"ד.

ואיתא במסכת שבת (דף ס"א.), לא יצא האיש בתפילין, אמר רב ספרא לא תימא אליבא דמ"ד שבת לאו זמן תפילין הוא, אלא אפילו למ"ד שבת זמן תפילין הוא לא יצא דילמא אתי לאתויי ברה"ר עיי"ש, ומוכח מזה דלמ"ד שבת זמן תפילין מדאורייתא ליכא איסור הוצאה בתפילין בשבת, רק גזירה דרבנן הוא, משא"כ למ"ד דשבת לאו זמן תפילין איכא איסור מדאורייתא להוציא תפילין בשבת.

ולפי"ז למ"ד דשבת זמן תפילין ליכא הוכחה דהיתה להם דין ישראל קודם מ"ת משמירת שבת, די"ל דלבשו תפילין דאי אית להם דין ב"נ לא שבתו, ואי אית להם דין ישראל ליכא איסור הוצאה מדאורייתא, משא"כ אי ס"ל שבת לאו זמן תפילין ואיכא איסור הוצאה מדאורייתא, ע"כ מוכח משמירת שבת דיש להם קודם מ"ת דין ישראל.

ואיתא במסכת קידושין (דף כ"ט.), דנשים פטורות ממ"ע דמילה, דכתיב וימל אברהם את יצחק בנו כאשר צוה אותו אלקים ודרשינן אותו ולא אותה, והקשו התוס' דלמ"ל קרא דנשים פטורות תיפ"ל דהוה מ"ע שהז"ג שנימול בשמיני ללידתו ונשים פטורות עכ"ק.

וכתב בספר נחלת יעקב יהושע (פרשת וירא) לתרץ קושית התוס', לפימש"כ בספר מעיין החכמה לתרץ קושית התוס' במסכת קידושין (דף ל"ו.) ד"ה הקבלות, דלמ"ל קרא למעט נשים מסמיכה ושאר עבודות, תיפ"ל דהוי מעשהז"ג דהא כל העבודות אינן אלא ביום דכתיב וביום צוותו.

וכתב לחדש דבקדשים אמרינן דנשים חייבות אף דהוה מ"ע שהז"ג, לפי"מ דמסקינן במסכת קדושין (דף ל"ח.) דהא דנשים פטורות במ"ע שהז"ג ילפינן מתפילין, דהוקשה כה"ת כולה לתפילין ותפילין איתקש לת"ת, והני מילי בכל מצות התורה, אבל בקדשים דקיי"ל דדבר הלמד בהיקש אינו חוזר ומלמד בהיקש, כדאיתא במסכת זבחים (דף מ"ט.) ובתמורה (כ"א:), ולפי"ז לענין קדשים לא ילפינן להא דנשים פטורות ממעשהז"ג, כיון דילפינן לה מתפילין ותפילין עצמה מת"ת, ומשו"ה שפיר איצטריך קרא למעט נשים מעבודות הקדשים, דמשום טעמא דמעשהז"ג לא הוי פטרינן להו ממצוות דקדשים עכ"ד.

ומבואר בזוה"ק (ח"ב דף ס"ו:) וברבינו בחיי דמצות מילה הוא כענין קרבן, ועיין במדרש ויקרא רבה (פרשה כ"ז-י) א"ר יצחק משפט אדם ומשפט בהמה שוים, משפט אדם וביום השמיני ימול בשר ערלתו, ומשפט בהמה ומיום השמיני והלאה ירצה עיי"ש, ועיין בילקוט פרשת לך (אות פ"א) דכל מי שהוא מגיש את בנו למילה כאלו כהן גדול מקריב מנחתו ונסכו על גבי המזבח עיי"ש, הרי שמצוות מילה לשמונה הו"ל דומיא כהקרבת קרבן להשי"ת, ולכן כשם שקרבן מיום השמיני והלאה ירצה כך המילה,

ולפי"ד המדרש הנ"ל דמצוות מילה לשמונה הו"ל דומיא כהקרבת קרבן להשי"ת, ולכן כשם שקרבן מיום השמיני והלאה ירצה כך המילה, א"כ הוי מצות מילה כמצות עשה דקדשים דנשים חייבות בהן אף דהוי מ"ע שהזמן גרמא, ולכן אי לאו דגלי לן קרא דאותו ולא אותה, לא היינו פוטרין הנשים הימנו ולכן איצטריך קרא עכ"ד.

אמנם זה יתכן רק אי ס"ל דתפילין הוה מעשהז"ג, לדידיה ילפינן בהיקש תפילין מת"ת וי"ל דבקדשים נשים חייבות במעשהז"ג, משא"כ למאן דס"ל דלילה ושבת ויו"ט הוה זמן תפילין, ותפילין הוה מ"ע שלא הז"ג, לדידיה ילפינן דנשים פטורות ממ"ע שהז"ג משום דהוה מצה והקהל ש"כ הבכ"א ואין מלמדין עיי"ש, ולדידיה אין חילוק בין קדשים לכה"ת כולה, ואמרינן דגם גבי מ"ע שבקדשים נשים פטורות במ"ע שהז"ג, ועיין בשו"ת נחלת יוסף חאו"ח (סי' י' אות ד' וסי' י"ז אות ב'), ובשו"ת זכרון יצחק (סי' ס"ז).

אך התוס' (שם) תירצו דכיון דמיום השמיני והלאה אין לה הפסק לאו זמן גרמא הוא, וא"ת אכתי מעשהז"ג הוא דאין מלין אלא ביום, וי"ל דאתיא כמ"ד התם דמילה שלא בזמנה נוהגת בין ביום ובין בלילה עיי"ש.

ובזה יש לפרש מה שהתפלל יעקב אבינו הצילני נא מיד אחי מיד עשו כי ירא אנכי "אותו", דהיינו איך מתרצין הקרא דאותו דכתיב גבי מילה דדרשינן ולא אותה, דהלא י"ל כתרוצו של התוס' דלא הוה מעשהז"ג כיון דמיום השמיני והלאה אין לה הפסק, ולפי"ז י"ל דילפינן דנשים פטורות ממ"ע שהז"ג ממצה והקהל, וי"ל דס"ל שבת זמן תפילין, ולפי"ז י"ל דהיה להם דין ב"נ, ושפיר מהני מכירת הבכורה.

אך אי מתרצינן קושית התוס' כמש"כ בספר נחלת יעקב יהושע, ולפי"ז ילפינן דנשים פטורות ממ"ע שהז"ג דהוקשה כל התורה לתפילין, וס"ל שבת לאו זמן תפילין, ומעתה עכצ"ל דיש לנו דין ישראל, ולא מהני מכירת הבכורה, ולכן התפלל הצילני נא ודו"ק.

ויותר יעקב לבדו ויאבק איש עמו עד עלות השחר: ובספר דרושים ואגדות (להחת"ס) הביא בשם חז"ל, דהמלאך נאבק עם יעקב על ששמר את השבת, ועבר על יום ולילה לא ישבותו, וצ"ב.

והנבס"ד, דנודע קושית המפ' דאי אמרינן דבן נח אסור בשביתה, א"כ תקשי האיך שמרו האבות את השבת קודם מתן תורה, דילמא דינם כב"נ ואינם רשאים לשבות, ובספר חתן סופר שער התפלה (ס"ח) ובספר בית האוצר (מערכת א' אות כ') כתבו לתרץ, די"ל דעשו מלאכה שאינה צריך לגופו, דחשיב שפיר מלאכה, אלא דמלאכת מחשבת הוא דלא הוי, ופטורין עליה בשבת מפאת סמיכות פרשת שבת לפרשת המשכן, ובמשכן כתיב מלאכת מחשבת וכדאיתא במסכת חגיגה (דף י:), ועכ"פ לענין מצות הבן נח דכתיב רק יום ולילה לא ישבותו, ולא כתיב שם מלאכת מחשבת, א"כ הא גם מלאכה שאינה צריך לגופו שפיר לא הוי שביתה כיון דהוי מלאכה עיי"ש.

אך כ"ז א"ש אי ס"ל מלאכה שאינה צריך לגופו פטור, א"כ ממנ"פ, אי היה להם דין ישראל לא עשו מלאכה דהא פטורין על מלאכה שאינה צריך לגופו, ואי הוי להם דין ב"נ שפיר נחשב להם למלאכה ולא עברו על יום ולילה לא ישבותו, אבל למ"ד דמלאכה שאינה צריך לגופו חייב, א"כ לא שייך לומר דעשו מלאכה שאינה צריך לגופו, דהלא אי היה להם דין ישראל א"א להם לעשות מלאכה שאינה צריך לגופו דהלא חייבים על מלאכה שאינה צריך לגופו.

ובספר מעשה רוקח (פרשת ויקהל פ"ב:) כתב, דלכן ס"ל מלאכה שא"צ לגופה פטור, משום דנסמכה מלאכת שבת למלאכת המשכן, וכמו שבמלאכת המשכן היה מלאכת מחשבת, ה"נ במלאכת שבת לא חייב אלא במלאכת מחשבת כדאיתא במסכת חגיגה (דף י:) הלכות שבת המה כהררים התלוין בשערה, מלאכת מחשבת אסרה תורה ומלאכת מחשבת לא כתיבא (דמלאכת מחשבת לא כתיבא אלא ילפינן לה מדנסמכה ציווי שבת למלאכת המשכן) **עיי"ש.**

ומעתה ר' יהודה ור' שמעון דפליגי במלאכה שאצ"ג אי חייבין או פטורין קאי בשיטתייהו, אי דרשינן סמוכין או לא, דר"ש לשיטתיה דס"ל דדרשינן סמוכין בכה"ת, עיין במסכת פסחים (דף כ"ח:) ובסנהדרין (דף ס.), ולכן דרש סמוכין מפרשת שבת למלאכת המשכן, וילפינן מכח הסמיכות שיש בין פרשת שבת למלאכת המשכן דבעינן מלאכת מחשבת בשבת, ולכן ס"ל דעל מלאכה שאצ"ג פטורין, ור' יהודה לשיטתיה דלא דרש סמוכין בכה"ת רק במשנה תורה לחוד, עיין מסכת ברכות (דף כ"א:) ובמסכת יבמות (דף ד.), ואין לו איפוא הוכחה דבשבת בעינן מלאכת מחשבת, ולכן ס"ל דגם על מלאכה שאצ"ג חייבין.

ונודע קושית העולם דהיאך נשא יעקב שתי אחיות, כיון דהאבות קיימו כל התורה עד שלא ניתנה, ובספר חלק שמעון ערך עריות (דף ע"ה.) ליישב, עפימש"כ התיקוני זוהר על המשנה במסכת אבות (פרק ה' משנה ט"ז), כל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים וז"ל, ודא מחלוקת לשם שמים כגון רחל ולאה, דדא בעא לאתחברא בבעלה ודא בעא לאתחברא בבעלה, ונטיל לון יעקב וקשיר לון ביה לתרווייהו, בגין דהוה קא מחשבת לאה בלבה אם יעקב נטל לאחתי נטיל לי עשו חייבא, והכי קא חשיבת רחל כגוונא דא, בגין דא קוב"ה יהיב לון ליעקב תרווייהו ושזיב לון מההוא חייבא ואתחברו בצדיקא עכ"ל.

נמצא שיש ליעקב תירוץ על נשיאת שתי אחיות מאחר שכל אחת רצתה לעשות רצון קונה ולהזדווג בצדיק ולא ברשע, והוי מחלוקת שהיא לשם שמים ונתקיימה בסופו ונטל יעקב את שתיהן, דמאי הוי להו למיעביד, ליבטלו מפו"ר ולא להנשא לעשו וגם לא ליעקב, לא תוהו בראה אלא לשבת יצרה, וא"כ מחוייבין הם בפו"ר, ולעשו לא היה אפשר להו להנשא ולכך נשאם יעקב, ואע"ג דאין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חבירך, אמנם בשביל מצוה רבה שאני כמ"ש התוס' בשבת (ד. ד"ה וכי אומרים), ולכך היה מותר ליעקב לנשאם יחד השתי אחיות.

וכל זה לא שייך אלא אי ס"ל שגם האשה חייבת בפו"ר, אבל אי ס"ל דאשה אינה חייבת בפו"ר אז יעקב שלא כדין עשה בנשיאת שתי אחיות, דלא הוי מצוה רבה אצלם מאחר שאינם מחוייבים, ואם יעקב נטל האחת היה להשנית להבטל ולא להנשא לא ליעקב ולא לעשו עכ"ד.

ובמסכת יבמות (דף ס"ה:) תנן, האיש מצווה על פו"ר אבל לא האשה, רבי יוחנן בן ברוקה אומר על שניהם הוא אומר ויברך אותם אלקים ויאמר להם פרו ורבו, ובגמרא איתא מנה"מ, אמר ר' אילעא משום ראבר"ש, אמר קרא, ומלאו את הארץ וכבשוה איש דרכו לכבש ואין אשה דרכה לכבש, ופריך אדרבה וכבשוה תרתי משמע אמר רב נחמן בר יצחק וכבשה כתיב עיי"ש.

וכתב בספר לקוטי סופר במצות פו"ר (דף ו ע"ד מדפה"ס), דתלוי אי ס"ל דדרשינן סמוכין או לא, דטעמייהו דחכמים דאשה פטורה מפו"ר מבואר שם, משום דכתיב וכבשוה ודרכו של איש לכבש ואין דרכה של אשה לכבש, ודרשינן סמוכין דוכבשוה למה דכתיב לעיל מיניה פרו ורבו וגו' וילפינן דמצות פו"ר נוהג דומיא דוכבשוה, משא"כ ריב"ב ס"ל דלא דרשינן סמוכין ולא שייך ציווי דפו"ר לוכבשוה עיי"ש.

ומעתה א"ש, דכיון דשמר שבת על ידי שעשה מלאכה שאצ"ג, ע"כ ס"ל דדשינן סמוכין, ומעתה נשים פטורות ממ"ע דפו"ר, ומעתה שלא כדין עשה בנשיאת שתי אחיות, ונתעורר עליו חטא דשתי אחיות, ולכן בא שרו של עשיו ויאבק עמו ודו"ק.

להערות: hoilmoshe@gmail.com