



פרשת השבוע "מטות מסעי"

**ובו י"ד עניינים בביאור הפרשה ופרק נחשבה מאת הגאון הצדיק רבי יחיאל הלוי
נוביק שליט"א ראש כולל דעת יוסף אשדוד.**

בזמננו – חץ מושחז שתוזר לאחוריו.

"בעין הסערה" – ליבת הסיפור.

פרק נ"ה (פרק ק"ז) "מלאך ירד מהשמיים"

לך, מה הבערה שהיא אב מלאכה וחייבים עליה בפני עצמה, אף כל שהוא אב מלאכה חייבים עליה בפני עצמה. עוד תניא נשנית שם, הבערה ללאו יצאת, דברי ר' יוסי, ר' נתן אומר לחלק יצאת יעווי"ש היטב.

נראה מדברי רש"י שפירש את הפסוק ע"י הבאת פלוגתת תנאים אם הבערה ללאו יצאת או לחלק יצאת, דאינו דורש זאת כפי הרמב"ן ז"ל שבריש דבריו מבאר את הפסוק בעניין אחר, וז"ל "עניין הכתוב הזה ודאי לאסור בשבת גם מלאכת אוכל נפש, כי אמר 'כל העושה בו מלאכה יומת' ופירש שלא יבערו גם אש לאפות בו לחם ולבשל בשר. כי האש צורך כל מאכל, והוצרך לומר כן, מפני שלא אמר 'העושה בו כל מלאכה' כאשר אמר בעשרת הדברות 'לא תעשה כל מלאכה' ואמר 'מלאכה' סתם. והיה אפשר שנוציא מן הכלל מלאכת אוכל נפש, כי כן נאמר בחג המצות 'לא תעשה מלאכה' ואין אוכל נפש בכללו, ולכך הזכיר בפירוש שאף אוכל נפש אסור בו (ויעוין שם שהביא

**א) מומר למלאכה אחת בצנעה
האם הוי מומר לכל מלאכות
שבת?**

איתא בפרשה (פ' ל"ה פס' ג') "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת".

ובפרש"י ז"ל: "יש מרבתינו אומרים הבערה ללאו יצאת, ויש אומרים לחלק יצאת.

ודבריו מיוסדים על הגמ' במס' שבת דף (ע' ע"א) "תניא ר' נתן אומר, לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת, מה ת"ל? לפי שנאמר 'ויקהל משה את כל עדת ישראל אלה הדברים וגו' ששת ימים תעשה מלאכה, דברים הדברים אלה הדברים, אלו שלושים ותשע מלאכות שנאמרו למשה בסיני. יכול עשאן כולן בהעלם אחד, אינו חייב אלא אחת? ת"ל בחריש ובקציר תשבות. ועדיין אני אומר, על חרישה ועל קצירה חייב שתיים ועל כולן אינו חייב אלא אחת? ת"ל לא תבערו אש, הבערה בכלל הייתה ולמה יצאת? להקיש אליה ולומר

ותחת אב מלאכה הבערה הוא מכניס לחשבון אבות את מלאכת רושם דהוי אב מלאכה לבד כותב, והכי איתא בשבת (דף ק"ג ע"א) במשנה. וחילוק מלאכות לומד הוא מהפסוק של ועשה אחת מהנה, כדאיתא בשבת (דף ע"א).

ובעניין מה שלחלק יצאת, איכא בזה שני פירושים ברש"י, דבמס' יבמות (דף ו' ע"ב ד"ה לחלק) פירש דאלמלא שהפסוק יוצא לחלק, הייתי אומר שלא יתחייב בסקילה עד שיעשה את כל ט"ל המלאכות לפיכך יצאה הבערה מן הכלל, לומר שחייב על כל אחת מהן בפני עצמה (ומה שידעו שמקושש חייב מיתה אף שחילל במלאכה אחת הוא אחר הלימוד), ברם ברש"י פסחים (דף ה' ע"ב ד"ה ושי"מ) פירש דהבערה לחלק יצאה ובא להורות שלא נאמר שהעושה ארבעה וחמישה אבות מלאכה בשוגג אינו חייב אלא חטאת אחת קמ"ל שחייב על כל אחת ואחת בפני עצמו, וכבר עמד בזה הרא"מ ז"ל.

גם תמוה שלא אמר עד שיעבור על כל ט"ל מלאכות רק אמר שגם אם עבר על ד' וה' חטאות יתחייב אחת, משמע מינה דאם עבר רק על אחת מהן יתחייב עכ"פ חטאת אחת, אלא שלא יהיו בזה חילוקי חטאות, דומיא דאכל חלב וחלב בהעלם אחד דחייב רק אחת? ואפשר דבזה אין כל סתירה, דשניהם אמת. דלעניין חיוב מיתה אפשר דלא נחשב העובר במזיד ובהתראה שחילל את השבת לעניין חיוב סקילה עד שיעבור על כל ל"ט המלאכות כיון שהכל הם רק פרטים בשבת, ושמא צריכים להתרות בו על הכל, והוי ס"ד דלא נוכל לחייבו מיתה עד שיזיד בכל הפרטים. אבל

מדרש מהמכילתא בשם ר' נתן ואכמ"ל).

ברם רש"י שנמנע מהביא את דברי המכילתא נראה כביכול שלא היה לו כל צד להתיר מלאכת אוכל נפש, אחר שכבר פירש בעשרת הדברות לא תעשה כל מלאכה ודברים שנתפרשו כבר במקום אחד שוללים את האפשרות לחלק כמו ביו"ט ששם התורה חילקה להדיא, אבל שבת חמורה טפי מיו"ט שכבר נאמר בה שבת שבתון ואילו ביו"ט נאמר רק שבתון, לפיכך נראה שרש"י שלכך לא נחת לפרש כדרך הרמב"ן שכוונת הפסוק לאסור מלאכת אוכל נפש.

(וצ"ע קצת, דלדברי המכילתא לכאורה לא נוכל ללמוד מהפסוק רק את איסור מלאכת אוכל נפש, ומניין לדרוש גם כדברי הגמ' בשבת דהפסוק אתי לחילוק מלאכות? והרמב"ן עצמו לאחר שהביא דרשת המכילתא הביא גם את פלוגתת ר' נתן ור' יוסי שנזכרת בגמ' בשבת ורמז שם כי בלאו הכי נאמר לא תעשה כל מלאכה וזה כולל את כל המלאכות ומהיכי תיתי להוציא את מלאכת הבערה, ואף שלדברי המכילתא עצמה מצינו צד לומר שהבערה הוצרכה בפני עצמה כי הוי ס"ד להתירה לאחר שלא נאמר כאן כבעשרת הדברות לא תעשה כל מלאכה אלא לא תעשה מלאכה, הרי לנו שאף הרמב"ן עצמו רומז בזה כי דרשה זו אינה עולה בקנה אחד עם דרשת המכילתא. ואולי אלו תרי תנאי אליבא דר' נתן. וצ"ע ולא ראיתי מישהו שעורר בעניין).

ולפי דברי ר' יוסי שהבערה ללאו יצאת נראה שאין הוא בגדר ט"ל המלאכות, שהרי אין מתחייבים על זדונו מיתה,

חלב כסבור שהוא שומן או שלא ידע שהתורה אסרה חלב באכילה, דאם היה יודע הדין לא היה עושה את האיסור, בכה"ג נחשב הוא כשב מידיעתו. דהיינו ברור לנו שכל סיבת המכשול הייתה בשל שגגתו בדין או במעשה, אבל היכא ששגג רק במעשה, שלא ידע שזה חלב אבל אם היה יודע שהוא חלב גם היה אוכלו, בכה"ג אין הוא יכול להביא חטאת, שמה אכפת לן שלא אכל כעת את החלב במזיד, מכל מקום אין הוא נחשב כשב מידיעתו, כי גם אם היה יודע שחתיכה זו היא חלב היה אוכלה נמצא שהוא מזיד למרות אי ידיעתו.

מאידיך אם למשל יהיה מומר לאכול חלב אבל זהיר יהיה באיסור של דם למ"ד מומר לדבר אחד אינו מומר לכל התורה כולה, אף אם יאכל במזיד חלב, מכל מקום לגבי איסור דם הוי שב מידיעתו, ולפיכך אם שגג באכילת דם אף שהוא מזיד לגבי איסור חלב שפיר יכול להביא חטאת על הדם.

אולם כל זה נאמר רק לעניין כל איסורי התורה, דמומר לאיסור אחד אינו נחשב למומר לכל התורה כולה, לפיכך שפיר יכול הוא להביא חטאת על שגגתו, אבל אם חלילה וחס יזיד לחלל את השבת בפרהסיא בכה"ג הוי מומר לכל התורה כולה, דמומר לאיסור שבת הוי מומר לכל התורה כולה כעובד ע"ז, הלכך אם הזיד לחלל את השבת בפרהסיא באחד מל"ט המלאכות הוי מומר לכל התורה כולה ושוב אינו יכול להביא חטאת על אף חטא שיעשה בשוגג כיון שחסר לו בפרט שצריך להיות שב מידיעתו. ברם כל זה נאמר רק לגבי מומר לחלל את השבת בפרהסיא, ברם אם הוא מומר לחלל את השבת בצנעה אינו נעשה

לעניין חיוב חטאות הוי אמינא דיתחייב חטאת לכפרה גם אם עבר על לאו אחד, רק שלא יהיה חילוקי חטאות להיחשב כאוכל חלב ודם, דאין אלו שתי שמות נפרדים אלא שם שבת אחד הוא לגבי כל המלאכות, והרי הוא כאוכל פעמיים חלב בהעלם אחד, שאינו מתחייב רק חטאת אחת, קמ"ל מהפסוק שהן שתי שמות מחולקים כחלב ודם, וברא"מ האריך בזה הרבה יעוי"ש.

(והידוש עצום העלה ב"כנפי יונה" מדיוק דברי רש"י דף ע"א עמ' א' בד"ה חלב וחלב שני זיתים והפסיק ביניהם יותר מכדי אכילת פרס דהווי שתי אכילות" משמע מדברי רש"י ז"ל דכל החילוק הוא משום ששהה באכילה יותר מכדי אכילת פרס, לפיכך נחשבים שתי זיתים אלו כשתי אכילות, אבל אם היה אוכל את שתי הזיתים בתוך כדי אכילת פרס, אף על פי שהיה זה בשתי העלמות, נחשבים היו שתי הזיתים כאכילה אחת, ומשום דיש כאן צירוף של אכילה בתוך כדי פרס שמחבר את שתי הזיתים לאחד, ולכאורה הוא פלא שהרי אכל שתי זיתים והיו כאן שתי העלמות ומה אכפת לן שהיה זה בתוך כדי אכילת פרס, מכל מקום היה צריך שיתחלק לשנים שהרי יש כאן שני שיעורים וגם שתי העלמות, ואפילו הכי צירוף זה של תוך כדי אכילת פרס הופך אותם לכזית אחד, וזה לכאורה חידוש עצום בדין צירוף אכילה ויש לעיין בזה הרבה).

והנה כבר יסדה הגמ' במס' הוריות (דף י"א ע"א) בדין חיוב חטאת דאי אפשר להתחייב חטאת רק באופן שלגבי החטא ההוא נחשב הוא כשב מידיעתו, כלומר רק בגוונא שאדם אכל בשוגג

בחלב משום עצמו ובדם משום עצמו ואי אפשר להתרות באיסור הכללי שאסרה התורה לאכול מאכלות אסורות, הכי נמי לעניין שבת, דכאילו נאמר בכל אחד ואחד ממלאכות שבת לאו, כמו שנאמר לא תבערו אש ביום השבת, לא תחרשו ביום השבת, לא תזרעו ביום השבת וכו', נראה לכאורה היה לומר לפי זה, דלמ"ד הבערה לחלק יצאת הוה שמות נפרדים לחלוטין, ולפי זה אם הזיד במלאכה אחת לעשותה בצנעה לא נעשה מומר לעניין יתר המלאכות של שבת, וחשיב שפיר שב מידיעתו לכל יתר המלאכות ודו"ק היטב.

ואם הדיק הוא נכון. יש לדון עוד בדבר מחודש ביותר, מה הדין לעניין אב ותולדה דידיה, אם הוא מזיד לעבור בצנעה על איזו תולדה אבל באב עצמו הוא זהיר להפליא, כגון זומר שהוי תולדת נוטע (שבת ע"ג ע"ב) והוא מזיד בצנעה לעשות את מלאכת זמירה אבל זהיר מאד במלאכת נוטע, ושגג עתה בנטיעה אם יחשב כשב מידיעתו כיון שהוא מזיד בצנעה במלאכת זמירה. והנה מצינו שיטת ר' אליעזר (שבת דף ע"ה ע"ב ב"ק דף ב' ע"א) שמחייב על תולדה במקום אב שתי חטאות כאילו עשה שתי מלאכות שונות, ונראה לפי זה דאליבא דר' אליעזר הוה כמו שני חטאים נפרדים.

והכי איתא בחידושי הרמב"ן בריש פר' הזורק ובשיטמ"ק ריש ב"ק בשם תוס' שאנץ, דלשיטת ר' אליעזר אי אפשר להתרות התולדה בשם האב כפי שמצינו אליבא דרבנן דפליגי עליה, דלשיטתו הוה כעין מלאכות נפרדות לחלוטין, ולדידיה צריכים להתרות כל תולדה בשם עצמה.

מומר לכל התורה ובכה"ג הוי מומר רק לחטא שלו בלבד, ואם הוא מזיד לחלל שבת בצנעה וזהיר לא לאכול חלב ודם אם שגג ואכל חלב או דם בשוגג, עדיין הוא בגדר שב מידיעתו ויכול להביא חטאת על שגגתו.

ונסתפק ב"כנפי יונה" במקרה שהוא מזיד לחלל את השבת במלאכה אחת בצנעה כגון באיסור בורר אבל זהיר הוא בכל יתר המלאכות של שבת שלא לחלל כלל, ושגג באחת ממלאכות שבת האם יחשב לעניין זה כשב מידיעתו, דכפי שלעניין חלב ודם הוי נחשב שב מידיעתו, יש להחשיבו כן לגבי יתר מלאכות שבת, דהרי הוה כל הנהו מחולקים ללאוין נפרדים לעניין מניין החטאות ואין הן נחשבות לעבירה אחת, א"כ יש לומר כן גם לעניין דין שב מידיעתו, דכל ט"ל המלאכות הן ל"ט לאוין נפרדים ואין חסרון שב מידיעתו במלאכה אחת נוגע לעניין המלאכות האחרות, או דילמא נאמר זאת רק לעניין חילוק חטאות דהם נחשבים כלאוין נפרדים אבל בחפצא הוי עון שבת רק עוון אחד ולפיכך אף שלמדנו כעת מהפסוקים דאיכא חילוק חטאות אבל לעניין זה חשיב הכל לאו אחד ולא יחשב כשב מידיעתו ולא יוכל להביא חטאת על המלאכה האחרת רק אם בכל ל"ט מלאכות הוי זהיר ורק עתה שגג באחת המלאכות.

והנה מצינו בתוס' רי"ד (שבת דף קל"ח) שביאר העניין שצריך להתרות כל אב מלאכה בשמה ולא סגי להתרות בעצם הלאו של שבת, דכיון שהבערה לחלק יצאת הרי זה נחשב כאילו נכתב לאו בכל מלאכה בנפרד, והוי ליה כמו חלב ודם, דכפי שבחלב ודם צריכים להתרות

מהרה"ג החו"ב בעל ויברך דוד שליט"א

**(ב) למה נלמדו הל"ט מלאכות דוקא
ממלאכת המשכן**

**שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מְלָאכָה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי
יְהִי לָכֶם קֹדֶשׁ שַׁבַּת שְׁבִתוֹן לַה' כָּל
הַעֲשֶׂה בּוֹ מְלָאכָה יוֹמָת (לה, ב)**

אמרינן בשבת מ"ט ע"ב: "הדור יתבי וקמיבעיא להו הא דתנן אבות מלאכות ארבעים חסר אחת כנגד מי אמר להו ר' חנינא בר חמא כנגד עבודות המשכן", ופירש"י "אותן המנויות שם בפרק כלל גדול היו צריכין למשכן ופרשת שבת נסמכה לפרשת מלאכת המשכן ללמוד הימנה", ובשבת ה' ע"א כתב רש"י (ד"ה לדגלי מדבר): "וכל מלאכות דבשבת ממשכן גמרי לקמן מדנסמכה פרשת שבת לפרשת משכן בויקהל", וצריך ביאור למה נלמדו המלאכות האסורות בשבת דוקא ממלאכת המשכן.

והנה מה ששובתים בשבת מן הל"ט מלאכות הללו מבואר בזה טעם נפלא בהקדמת הפאת השולחן בשם הגר"א, וז"ל: "ושמעתי בזה הפיוט דפ' שקלים אז ראית וספרת והכנת וכו' ושאלו ממרן הגאון החסיד רבינו אליהו נ"ע מהו כל כך תיבות, והשיב שהם ל"ט תיבות ובהם מרומזים ל"ט מלאכות של מעשה בראשית, שבהן ברא עולמו ושבבת מכולם ביום השבת, ולכן נאסר לנו ל"ט מלאכות בשבת, וזהו הטל שברית כרותה שאינו נפסק ששמים נותן מעשר בכל יום טל".

הרי לנו דהטעם שנאסרו הל"ט מלאכות הללו בשבת הוא משום שהשבת היא זכר לשבת בראשית שאז שבת הקב"ה מכל המלאכות אשר בם ברא את העולם בששת ימים, והל"ט מלאכות האסורות בשבת הם המלאכות שבהם נברא העולם, ולכן שובתים מהם בשבת.

ולפ"ז נראה [ושוב מצאתי כן בהרבה ספרים, ובפרט האריך בזה בספר דברות

א"כ אליבא דר' אליעזר יש מקום לומר אם ההנחה הראשונה היא אמת (שהזיד במלאכה אחת לא פוגע בדין שב מידיעתו כלפי מלאכה אחרת) דאם הזיד בתולדה עדיין אינו נעשה מזיד לגבי האב כי היא מלאכה אחרת בכלל. והוא הדין אם יזיד על האב יש מקום לומר כלפי התולדה עדיין יחשב כשב מידיעתו (ברם זה יהיה תמוה, דאם כן לגבי איזה עניין יחשב כתולדה והרי אליבא דידיה בכל עניין הוא מחולק, א"כ מה לו להיחשב כתולדה, אם לא שלכל הפחות לעניין זה שאם הזיד על האב יחשב כמזיד לגבי התולדה וצ"ב).

אולם אפשר שאף אליבא דרבנן דפליגי עליה דר' אליעזר וס"ל דאפשר להתרות התולדה בשם האב, מכל מקום יש להסתפק אם הוא מזיד לעבור בצנעה לגבי התולדה ונזהר על האב שלא לעבור עליו בשום עניין אם יחשב כמזיד לגבי האב, דאם אמנם התולדה היא ענף של האב וודאי שאם הוא מזיד על האב נעשה גם מזיד על התולדה, אבל האב עצמו אינו חלק מן התולדה וכפי שאי אפשר להתרות את האב משום התולדה, כי האב כלפי התולדה הוי דבר נפרד שאינו תלוי בו כלל ולפיכך אי אפשר להתרות משמו, כך יש מקום להסתפק, דאם הוא נזהר על האב ורק מזיד על התולדה שלא יעשה מזיד על האב ועדיין יש להחשיבו כשב מידיעתו, ויש לעיין בדבר הזה היטב.

ז"ל בפרק איזהו מקומן (זבחים נ"ד ב') מאי דכתיב וכו' וכי מה ענין נזירות אצל רמה, אלא שהיו יושבין ברמה ועוסקין בנויו של עולם כו', ז"ש בתנחומא (ריש פקודי) שהוא שקול נגד בריאת העולם ומונה שם כסדרן כלל הענינים שהיו בבריאה שהמה היו גם כן במשכן, ולכן אמר הכתוב בבצלאל ואמלא אותו רוח אלקים בחכמה ובתבונה ובדעת, כי באלו הג' דברים נבראו העולמות כמו שכתוב ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה וגו', ועיין זהר (פקודי רכ"א א' ושם רל"א ב') ובזהר חדש (תרומה ל"ה ע"ג) עיין שם באורך, ולכן אמרו ז"ל (ברכות נ"ה א') יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהם שמים וארץ.

ועי' באדרת אליהו ובמלבי"ם פ' תרומה שהאריכו לבאר איך כל חלקי המשכן וכליו היו מכוונים כנגד כל חלקי העולם, וע"ע באדרת אליהו פ' פקודי, וכן האריך בזה מאוד רבינו הרמ"א בכל החלק הראשון של ספרו תורת העולה.

הרי שבנין המשכן היה כביכול דוגמת בריאת העולם, כי המשכן הוא עולם קטן המכוון כנגד כל העולם הגדול, והמשכן והעולם שניהם נבנו באותם מידות עליונות ובאותם צירופי אותיות, וא"כ מסתברא שאותם מלאכות שבהם נבנה המשכן הם המה אותם המלאכות שבהם נברא העולם, ומאותם מלאכות יש לנו לשבות ביום השבת.

ושוב מצאתי כן להדיא בפ"י באר יצחק (להג"ר יצחק אייזיק חבר זצ"ל) על האדרת אליהו ר"פ ויקהל, וז"ל: **"ידוע שהמשכן הוא ציור כל הבריאה, שלכן כל מלאכת שבת נלמד ממלאכת המשכן, ששבת הוא שביתה ממלאכת ו' ימי בראשית, וכל המלאכות שהיו בו' ימי בראשית היו נכללים במלאכת המשכן"**, וכ"כ הגרי"א חבר בספר פתחי שערים נתיב עולם התיקון פט"ז: "והם כל מעשה בראשית שנברא בו' ימים שנברא העולם בחכמה

צבי עמ"ס שבת בקונטרס מתנה טובה מאמר ז', ע"ש] דבריא העולם היא דבר נשגב מבינתינו ואיככה נדע מה המה המלאכות שבהם ברא הקב"ה את העולם, ועל כן הוצרכנו ללמוד את המלאכות מבנין המשכן, שהיה דוגמא מעין בריאת העולם, וכמו שאמרו חז"ל בברכות נ"ה ע"א: "יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ, כתיב הכא וימלא אותו רוח אלקים בחכמה ובתבונה ובדעת וכתוב התם ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה וכתוב בדעתו תהומות נבקעו".

וכן מבואר בבמדבר רבה פ"ב שתבנית המשכן היא כנגד תבנית כל העולם, דאמרו שם: **"את המשכן שהוא שקול כנגד העולם"**, שקרוי אוהל כשם שמשכן קרוי אוהל, כיצד כתיב בראשית ברא אלהים וגו' וכתוב נוטה שמים כיריעה ובמשכן כתיב ועשית יריעות עזים לאוהל על המשכן וגו', כתיב בשני יהי רקיע ויהי מבדיל וגו' ובמשכן כתיב והבדילה הפרוכת לכם, בשלישי יקוו המים מתחת השמים ובמשכן ועשית כיור נחושת וכנו נחושת לרחצה וגו', ברביעי יהי מאורות ברקיע השמים ובמשכן ועשית מנורת זהב טהור וגו', בחמישי ועוף יעופף על הארץ וגו' ובמשכן והיו הכרובים פורשי כנפים, בששי נברא אדם ובמשכן ואתה הקרב אליך את אהרן אחיך, בשביעי כתיב ויכולו השמים וגו' ובמשכן ותכל כל עבודת משכן וגו', בבריאת עולם כתיב ויברך אלהים ובמשכן ויברך אותם, בשביעי ויכל אלהים ובמשכן ויהי ביום כלות משה, בשביעי ויקדש אותו ובמשכן ויקדש אותו".

ובנפש החיים ש"א פ"ד בהגהה כתב: "כי המשכן והמקדש היו כוללים כל הכוחות והעולמות וכל הסדרי קדושות כלם, כל בתיו וגנזיו עליותיו וחדריו וכל כלי הקודש, כלם היו בדוגמא עליונה צלם דמות תבנית העולמות הקדושים וסדרי פרקי המרכבה, המה יסדם דוד ושמואל הרואה הכל מידה' עליהם השכיל כל מלאכות התבנית, ואמרו

נראה דהדבר מרומז בבעל הטורים כאן, שכתב: "לעשת. אותיות ל' תשע וחסר וי"ו, לומר ל"ט מלאכות נעשה אותם בו' ימים ולא בשבת, וכן אשר ברא אלקים לעשות ומלאכות והויות והוצאות והבדלות כולם ל"ט, לומר ל"ט מלאכות הן חוץ לתולדותיהם", עכ"ל, הרי שגם בפרשת מעשה בראשית נרמז שהיו שם ל"ט מלאכות.

וכן נרמז הדבר בפ' המיוחס לרוקח על התורה פ' בראשית, בפסוק אשר ברא אלקים לעשות, שכתב: "לעשות יש בו ל' ותשע, רמז מ' מלאכות חסר אחת, ומדאיכא אבות מכלל דאיכא תולדות, לכן סמך לו אלה תולדות", עכ"ל, וכ"כ בפ' התפילה לרוקח בקידוש ליל שבת: "ברא אלקים לעשות, לא היה צריך לכתוב לעשות מלא, לעשות אותיות ל' ותשע, כלומר ל"ט מלאכות בשבת, וסמך לעשות אלה תולדות השמים, כלומר ל"ט אבות, ומדאיכא אבות מכלל דאיכא תולדות, לכך סמך לו אלה תולדות", עכ"ל, הרי שהאבות והתולדות נרמזו בתורה בפרשת מעשה בראשית.

ג) מקורו של הנוסח "וחננו מאתך חכמה בינה ודעת"

וַיְמַלֵּא אֶת־רוּחַ אֱלֹהִים בַּחֲכָמָה בְּתַבּוּנָה וּבְדַעַת וּבְכָל מְלָאכָה (לה, לא)

כידוע יש בברכת אתה חונן שינוי בולט בין נוסח אשכנז לנוסח ספרד, שנוסח אשכנז הוא: "וחננו מאתך דעה בינה והשכל", ונוסח ספרד הוא "וחננו מאתך חכמה בינה ודעת", כך הוא בנוסח 'ספרד' החסידי, וכן הוא בנוסח הספרדים ועדות המזרח, אמנם יש לדעת שהנוסח הקדום **בכל ישראל** היה "דעה בינה והשכל" או נוסח דומה לזה, והנוסח "חכמה בינה ודעת" הוא נוסח חדש שנכנס לסידורים רק לפני כ-280 שנה,

ובתבונה ובדעת, וכמו שהיה במלאכת המשכן אשר בו נכלל כל ו' ימי בראשית ומה שנעשה בו, שלכן נסמך פרשת מלאכת המשכן לפרשת ויקהל וגו' ששת ימים תעשה מלאכה וגו'... וכל ל"ט מלאכות שהיה במעשה בראשית היה גם כן במשכן", וכן כתב בספר אפיקי ים עמ' כ"ט: "סוד המשכן שבו היה נכלל כל הבריאה שלכן נסמכה פרשת שבת למלאכת המשכן שהם הל"ט אבות מלאכות שהיו במשכן, שהם עצמם היו בו' ימי בראשית ששבת מהם [ב]שבת, ובתשרי נצטוו על מלאכת המשכן, והוא הבריאה במחשבה שלא נתגלה עדיין לפועל, ובניסן יצא לפועל שבו הוקם המשכן".

ושוב מצאתי כן בספר תורת העולה לרבינו הרמ"א ח"א פ"ה, וז"ל: "ולדעתי הוא טעם נכון למה שלמדו מלאכות האסורות בשבת ממלאכת המשכן, להיות כי **כל מלאכה שהיתה במשכן היתה רומזת על ענין מלאכה שהיתה בבריאת עולם, ולכן ראוי לשבות מהן בשבת כי בו שבת מכל מלאכתו**, ובהיות כי מ"ט שערי בינה נבראו בעולם והם מדרגת הדברים שנבראו בששת ימי המעשה כמו שכתב הרמב"ן בהקדמתו לפירוש החומש שלו, כן כשנסיר מהן העשרה מאמרות שמנו הפילוסופים שהן העצם ותשעה המקרים שהם כוללים כל הנברא ובודאי הם עשר מדרגות מתשעה וארבעים שערי בינה שנבראו, וכבר כתב בעל העקידה פרשת בראשית שער ג' שאל זה כוונת חכמים זכרונם לברכה באמרם בעשרה מאמרות נברא העולם, והאריך שם בזה, אם כן **ישארו לך שלשים ותשע מלאכות¹ שנבראו**, שכנגדן כוונת זכרונם לברכה (שבת ע"ג ע"א) שמנו ארבעים מלאכות חסר אחת לענין שבת".

ובעיקר מה שיסדו לן רבותינו הרמ"א והגר"א שהעולם נברא בל"ט מלאכות,

¹ כצ"ל, ובנדפס כתוב בטעות: מלאכים.

הנקרא חנון. והזכירם בתפלה המסדר אותה **דעה ובינה והשכל**.

ובמחזור ויטרי סי' פ"ט כתב: **"בינה דעה חכמה והשכל"**, ובפירוש התפילות לר' יהודה בר יקר (בברכת אתה חונן) כתב: "ולכך אמר וחננו מאתך **דעה וחכמה ובינה והשכל**, והרב ר' משה לא כתב חכמה בברכה זו, נראה שהשכל הוא במקום חכמה", ובפירושו על הקדושה כתב: "והיינו דאמרן בתפלה וחננו מאתך **דעה ובינה חכמה והשכל**... ויש שאין אומרים שם חכמה אלא **דעה ובינה והשכל**, כי השכל בכל מקום במקום חכמה", ובפירוש על קל אדון כתב: "ולכך אמרין בשמונה עשרה וחננו מאתך **דעה בינה והשכל**, ואינו אומר **חכמה** כי היא השכל" משמע שהכריע כמו הגירסא דידן.

וכן היה נוסח המקובלים הראשונים, הן אשכנזים הן ספרדים, כן הוא **בעבודת הקודש** (לרבינו מאיר בן גבאי) שער העבודה פ"י, וכן הוא בספר **אגודת אזוב** (למקובל ר"י האזובי מקוסטנטינא) בערבית של מוצאי שבת, וכן הוא בפרדס רמונים **להרמ"ק** שער י"ב ריש פ"ג, ובאור **יקר ח"ג** עמ' רכ"א, וכן הוא בספר מקור חיים **למהר"ש ויטאל** דף כ"ו סוף טור ב', וכן הוא בכל **סידורי הספרדים הישנים** עד שנת ת"ק.

ובשער הכוונות להאריז"ל כתב שבשם הוי"ה שבחתימת ברכה זו "תכוין שע"י המשכת הטל הזה במלכות יושפע לך מן השם הנזכר חכמה בינה ודעת להבין ולהשכיל בתורה היטב", וכתב בהגהת המהר"ש ויטאל שם: "אמר שמואל, נלע"ד מכאן שצ"ל בנוסח ברכה זו **חכמה בינה דעת והשכל**, כנראה מדברי הרב", (וזוהו כעין נוסח רס"ג והמחזור ויטרי ור' יהודה בר יקר, אלא שהסדר שונה, וגם שהם כתבו "דעה" והוא כתב "דעת").

ונתבונן מעט על הנוסח המקורי בזה והשתלשלותו עד ימינו.

בבה"ג הלכות ברכות פ"ד כתב: "מאי מעין שמונה עשרה, רב אמר מעין כל ברכה וברכה ובקשה בכל אחת ואחת, כגון אתה חונן לאדם דעת חננו מאתך **דעה והשכל**", ובסידור **רב עמרם גאון** כתב: "וחננו מאתך **דעה בינה והשכל**", ובסידור רס"ג כתב: "**דעה וחכמה בינה והשכל**", ובפירוש **רבינו חננאל** ברכות כ"ט ע"א כתב: "ואומר ברכה רביעית חננו מאתך **דעה בינה והשכל**" (הובא באו"ז ח"א סי' צ'), ובסידור ר' שלמה בר נתן מסג' למאסה הנוסח הוא "וחננו מאתך ה' אלקינו **דעה בינה והשכל** ומענה לשון".

וכן בסדר התפילות שברמב"ם לפי כתבי יד מדוייקים הנוסח הוא "דעה בינה והשכל", וכן כתב ר' יהודה בר יקר בשמו, כדלהלן, (וברמב"ם הישנים כתוב: "דעה חכמה ובינה והשכל"), וכן הוא בפירוש התפילה **לרוקח**, אמנם בספר השם להרוקח (עמ' ק"צ) "לכך אומרים וחנינו מאתך **בינה דעה והשכל**", וכן בפירוש **המאירי** לאבות פ"ג כתב "דעה בינה והשכל", וכ"כ בחיבור התשובה להמאירי, וכ"כ רבינו דוד הכוכבי בעל ספר הבתים בספר מגדל דוד ספר מצוה במצוה י"ג: "והוא אומרו אתה חונן לאדם דעת... ומלמד לאנוש בינה... וחננו מאתך **דעה בינה והשכל**", וכן כתב בספר העיקרים מאמר א' פרק ט"ז, וז"ל: "ועל כן נתקנה ברכת אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה... ובעבור זה היתה התפלה כוללת הכל וחננו מאתך **דעה ובינה והשכל**", וכן הוא באבודרהם, וכ"כ בדרשות **ר"י בן שועיב** פ' שופטים (ד"ה והנה עלה) וז"ל: "שהאדם נטע השם שכל בלבו וחנן לו הדעת ולמד לו בינה שהם שלשה עניינים נפלאים, כמו שתקנו בברכה ראשונה של אמצעיות... כנגד השלשה כחות והם השכל הטבעי, והשכל הקנוי, והשכל הנאצל

היא חכמה בינה ודעת. וכ"ה בסידור חוקת עולם".

"ועיין בשער הכוונות בכוונת ברכת אתה חונן (דף ל"ו ע"ב) שכתב וז"ל: ותכוין שעל ידי המשכת הט"ל הזה במלכות, יושפע לך מן השם הנזכר חכמה בינה ודעת להבין ולהשכיל בתורה היטב עכ"ל. וכתב שם מהר"ש ויטאל ז"ל בהגהתו (מובא בהגוב"י אות י"א) וז"ל: אמר שמואל נלע"ד מכאן שצריך לומר בנוסח ברכה זו חכמה בינה דעת והשכל, כנראה מדברי הרב ז"ל, עכ"ל. ועיין בספר שלמי ציבור שהביא דבריו, ונראה שכך הסכים. ולענ"ד דראיית הרש"ו ז"ל אינה ראייה גמורה, דאין נראה משם שכוונת הרב ז"ל ללמד מהו הנוסח, אלא להודיע הכוונה. ואכן הר"י צמח ז"ל, שהוא מנאמני בית הרח"ו ז"ל וממעתיקי השמועה של תורת האר"י ז"ל, בסידורו הביא הכוונה הנ"ל בלי לשנות הגירסא".

"שוב ראיתי בסידור חמדת ישראל של הרש"ו ז"ל הנדפס, דכתב שם וז"ל: ותכוין כי ע"י המשכת הט"ל הזה במלכות יושפע גם לך מן הט"ל הנזכר חכמה ובינה ודעת להבין כל התורה, אמר שמואל מכאן יש ראייה להזכיר בברכה זו שלש לשונות חכמה ובינה ודעת, עכ"ל. ולא הזכיר גם לתיבת "והשכל" כמ"ש בהגהתו לשער הכוונות. וכ"ה בספר חמדת ישראל בכת"י. וכנראה שכאן דק וקבע כן להדיא, וכמ"ש שצריך להזכיר בברכה זו שלש לשונות חב"ד, וכ"כ הרב המגיה בחמדת ישראל שם עי"ש, ובספר שער הכוונות שבכת"י הרח"ו ז"ל בעצמו הגירסא היא יושפע גם לך מן השם הנזכר חכמה ובינה ודעת להבין כל התורה, ולא גריס כמו גירסת שער הכוונות הנדפס "להבין ולהשכיל", וממילא אין מקום לדיוקו של מהרש"ו בהגהתו שם בשער הכוונות. ולעולם העיקר בדעתו הוא כמ"ש בסידורו חמדת ישראל. וכנראה שמרן הרש"ש ז"ל קבע נוסחתו בסידורו כפי מ"ש הרש"ו ז"ל בחמדת ישראל...".

ובסידור חמדת ישראל כתב המהר"ש ויטאל לומר רק חכמה בינה ודעת, וכ"כ הכף החיים סי' קט"ו סק"ב בשם כמה מקובלים, ונוסח זה נתקבל כמעט אצל כל הספרדים וקהילות החסידים.

אכן ראייתו של מהרש"ו לכאורה תמוהה מאוד, כי אביו המהרח"ו כתב רק לכוין למידות חב"ד, ושפיר י"ל דכוונתו שמידות אלו רמוזות במילים "דעה בינה והשכל", שדעה היא דעת, והשכל הוא חכמה, ואדרבה ממה שלא כתב המהרח"ו להדיא לומר חכמה בינה ודעת מוכח שהסכים לנוסח הנהוג בכל ישראל, ומלבד זה תמוה לומר שהאר"י ז"ל חידש מדעתו נוסח שאין לו שום מקור קדום, ואכן מקובלים רבים לא קיבלו את דעת המהרש"ו, ובחלק מסידורי האר"י ז"ל הנוסח דעה בינה והשכל, וכן הוא במשנת חסידים, (עיין מה שהאריך בזה), ולכאורה כיון שאין שום ראייה ברורה שהאר"י שינה מהנוסח הקדום, מוטב גם למתפללים בנוסח האר"י לומר "דעה בינה והשכל" כנוסח כל הגאונים והראשונים וכמנהג כל ישראל מדור דור.

וזה לשון הגרי"מ הלל שליט"א ב'מקבציאל' קובץ ל"א עמ' קכא - קכג:

"הנה בסידור הספרדים הנדפס בויניציאה בשנת רפ"ד הגירסא וחנונו מאתך דעה בינה והשכל וכגירסת האבודרהם, וכן הוא בסידורים הנדפסים שם בשנת ש"ה ש"ו ותצ"ח, וכ"ה בסידורים הנדפסים באמשטרדם בשנת תכ"א תע"ה ת"ק, ובסידור בית עובד, וכ"ה בסידור הר"י צמח ז"ל בכת"י ובנדפס, וכ"ה בסידור האר"י של הרמ"ז כת"י, אולם ישנם סידורים של האר"י בכת"י הגורסים חכמה בינה ודעת, וישנם שגורסים חכמה בינה דעת והשכל (כ"ה בסידור עבודת התמיד). ובסידור האר"י הנדפס בזאלקווא הגירסא היא דעה בינה והשכל. ובנוסחא אחרינא שם הביא הגירסה חכמה בינה ודעת. אבל בכל סידורי מרן הרש"ש ז"ל שבכת"י ובדפוס, הגירסא

הגורסים דעה בינה והשכל, כמנהג הסידורים הקדמונים. וכן נראה שגרס הרב משנת חסידים (במסכת תפלת האצילות פרק י' משנה ג'). אולם מאידך יש הכרעת הרש"ו ז"ל והסכמת הרש"ש ז"ל והמקובלים והפוסקים האחרונים לומר חב"ד. ונראה מסתבר דלא היה הרש"ו ז"ל משנה מנוסח אביו הרח"ו ז"ל, ובודאי ששמע אותו מתפלל בנוסחתו הקבוע כאשר היה הוא השליח ציבור במנין שבביתו, וכמ"ש בשו"ת באר מים חיים (סימן י"ט). (והגם שכתב חידושו בלשון "נלע"ד", היינו לענין ההכרעה למעשה, אבל לעולם בודאי סמך על מנהג אביו). ואפשר שעל זה סמך הרש"ש ז"ל שכ"ה עיקר דעת הרח"ו ז"ל והאר"י ז"ל. ועל כל פנים כיון שיש כאן הכרעת הרש"ו ז"ל ומרן הרש"ש ז"ל המסכימים לגירסת חכמה בינה דעת, וכנראה שטעמם על פי דרך הסוד שכן צריך, כן נראה לן להכריע. **ועל כל פנים האומר בנוסח דעה בינה והשכל לא הפסיד.**

עד כאן לשונו של המקובל הגרי"מ הלל שליט"א.

אמנם מה שכתב שמסתבר שהמהרש"ו שמע את אביו מתפלל בנוסח זה, הוא דחוק מאוד, דא"כ למה היה לו להסתמך רק על דיוק בלשון אביו, שאינו מוכרח כ"כ, טפי הוה ליה לאסהודי שכך שמע בפירוש, וגם הלשון "נלע"ד" משמע להדיא שמהרש"ו חידש דבר זה מדעתו, ומה שכתב שנקט לשון זה רק לענין ההכרעה למעשה, צ"ע, דלכאורה מעשה רב של מהרח"ו היה עדיף טפי לסמוך עליו למעשה, דהא ודאי עשה הכל כפי הוראות רבו הגדול האריז"ל.

סיכום: נוסח כל הגאונים והראשונים בלי יוצא מן הכלל היה: וחננו מאתך דעה בינה והשכל, או כעין זה, וכן היה נוסח כל הסידורים הספרדיים עד שנת ת"ק, וכן כתבו כל המקובלים שלפני האריז"ל, ובפשוטו היה נראה שגם דעת האריז"ל כן,

"והנה לענין סיכום דעת האר"י ז"ל בזה: מחד גיסא, הרי הגירסא המקורית בסידורים הקדמונים ובאבודרהם היא כסידור הספרדים הנדפס בוינציה בשנת רפ"ד, דעה בינה והשכל, שעל נוסחתו בסתמות סמך הרח"ו ז"ל את ידיו. וכן גרס בסידור הר"י צמח ז"ל כת"י ודפוס, ובסידור הרמ"ז כת"י. והגם שבהרבה סידורים של האר"י ז"ל שבכת"י, ובכל סידורי הרש"ש ז"ל הגירסא חב"ד, הנה אין לגירסא זו מקור מפורש בדברי האר"י ז"ל, שהרי לא הגיה כן בדרוש נוסח התפלה, לשנות מגירסת סידור הספרדים דשנת רפ"ד. אולם הרי מצאנו להרש"ו ז"ל שדייק מלשון שער הכוונות שהנוסח צ"ל חב"ד, וכמ"ש בסידורו חמדת ישראל כנ"ל. וכבר הערנו שאין הדברים מוכרחים שלזה כיוון רבינו האר"י ז"ל. אולם נראה שעל זה הסתמכו הרש"ש ז"ל והמקובלים האחרונים בקביעת הנוסח חב"ד..."

"ובסידור תפלת ישרים שהוציא לאור ג"ע החיד"א ז"ל, הגירסא דעה בינה והשכל. ועיין שיורי ברכה (או"ח סימן רצ"ד), שהעתיק כן מסידור רב עמרם גאון. אולם בסידור הרש"ש ז"ל שהתפלל בו ג"ע החיד"א ז"ל כל ימיו, שהוא מכת"י הר"י דרעי ז"ל סופרו של מרן הרש"ש ז"ל, הגירסא חב"ד. ולא העיר ג"ע דבר בזה בגליון הסידור לשנות או לתקן".

"והנה גם מצד משמעות הלשונות, נראה דדעה בינה והשכל הם הם חכמה בינה ודעת, מתתא לעילא, דהשכל הוא כינוי לחכמה, כמ"ש הרמ"ק בפרד"ס (בשער ערכי הכינויים, פרק כ"א בערך שכל טוב). ושו"ר שכ"כ מפורש בפרד"ס (בשער הנתיבות ריש פרק ג'), שגרס דעה בינה והשכל, ופירש שהם דעת ותבונה וחכמה, ממטה למעלה..."

"ואם באנו להכריע בדבר זה, הנה מצד אחד יש כאן נוסח סידור ספרדים משנת רפ"ד ומהר"י צמח והרמ"ז בסידוריהם

בשר חזיר ועלה בידו בשר חזיר על
 אחת כמה וכמה" [ובגור אריה ביאר
 מפני מה רש"י הביא את דרשת
 הגמרא גבי אשה שהיפר לה בעלה,
 על הפסוק שמדבר על נערה שאביה
 הפר לה].

ובספר נזר הקודש על המדרש (לרבי
 יחיאל מיכל מגלוגא, בראשית פד, יז)
 כתב על דברי המדרש: "אמר רב אחוה
 בר זעירא, עבירתן של שבטים זכורה
 היא לעולם", שכוונת המדרש היא
 לדברי הזוהר הקדוש (זוהר חדש רות
 נא, א) שכתב שעשרה הרוגי מלכות
 היו גלגול של עשרת השבטים שפגמו
 במכירת יוסף, וכלשון הזוהר: "אמר
 סוד ה' ליראיו עשרה סבי קטולי מלכות
 [אתענשו] על מכירת יוסף. וכו'. אמר
 ליה רבי עקיבא לית ליה זכות אבות.
 אמר ומבני יששכר יודעי בינה לעיתים
 (דברי הימים א' יב, לג)" [ויעוין ברבנו
 בחיי (בראשית מד, יז; נ, יז)].

והביא בשם המקובלים (ספר הגלגולים
 פרק מב, דף מח; מגלה עמוקות, אופן
 עג, דף פה) שרבי עקיבא נענש בעונש

וכן דעת המשנת חסידים ועוד הרבה
 מקובלים שהלכו בעקבות האריז"ל.

אולם המהר"ש ויטאל חידש שלשיטת
 האר"י צריך לומר חכמה בינה דעת והשכל,
 ובמקום אחר כתב שצריך לומר רק חכמה
 בינה ודעת, והסכימו לזה הרש"ש ועוד
 מקובלים אחרונים, אמנם אין לנוסח זה שום
 מקור קדום.

ולמעשה ודאי אין אני הקטן כדאי להביע
 דעה בדבר שעמדו בו הררי עולם, רק רציתי
 להציג את הדברים כהווייתם.

"ממדבר מתנה" - עיונים בפרשה

פרשת מטות מסעי

מהגאון רבי בניהו כהן שליט"א

ד) אישה הפרם וה' יסלח לה

א כתוב בפרשה (במדבר ל, ו): "וְאִם
 הָיְתָה אִשָּׁה אֲבִיהָ אֲתָהּ בַּיּוֹם שִׁמְעוּ כָּל נְדָרֶיהָ
 וְאִסְרֶיהָ אֲשֶׁר אִסְרָהּ עַל נַפְשָׁהּ לֹא יִקּוּם
 וַיִּיְסַלַח לָהּ כִּי הָיְתָה אֲבִיהָ אֲתָהּ".
 וברש"י על אתר הביא את דברי
 הגמרא (נזיר כג, א): "תנו רבנן אישה
 הפרם וה' יסלח לה באשה שהפר לה
 בעלה והיא לא ידעה הכתוב מדבר,
 שהיא צריכה כפרה וסליחה. וכשהיה
 מגיע רבי עקיבא אצל פסוק זה היה
 בוכה, ומה מי שנתכוון לעלות בידו
 בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה טעון
 כפרה וסליחה, המתכוון לעלות בידו

עושה את המעשה לבסוף, אבל כשנעשה גם מעשה בצירוף עם המחשבה, אף שלבסוף הוברר הדבר שהמעשה היה טוב, נענשים עליו [וכעין סברא זו מבואר בהקדמת ספר תרומת הכרי (אות ח)].

ומבואר מדברי נזר הקודש, שהאחים היו צריכים כפרה על חטא מכירת יוסף, כיון שמחשבתם היתה לרעה. וידועים דברי רבינו בחיי (בראשית נ, יז) שכתב: "מכל מקום לא ראינו שיזכיר הכתוב מחילה ביוסף ולא שיודה להם שישא פשעם וחטאתם, ואם כן מתו בענשם בלא מחילת יוסף ואי אפשר להתכפר עונם רק במחילתו, ועל כן הוצרך העונש להיותו כמוס וחתום להפקד אחר זמן בענין עשרה הרוגי מלכות". העולה מדברי שניהם שחטא מכירת יוסף, על אף שיצא ממנו דבר טוב היה צריך כפרה.

ב. יתירה מזו מצינו בפסקי תוס' (מועד קטן אות נג) שכתבו: "דבר שהוא מותר והעושהו סבור שהוא אסור ואפילו הכי עושה מיקרי עבריין".

קשה יותר מכולם [כמאמרם (סנהדרין סח, א)], כיון שהוא היה גלגול של שמעון, שהיה ראש המדברים במכירת יוסף [כדברי רש"י (בראשית מב, כד)]. והנה יוסף אמר לאחיו שלא יצטערו על מכירתו (בראשית מה, ה): "וְעַתָּה אֵל תַּעֲצְבוּ וְאֵל יַחַר בְּעֵינֵיכֶם כִּי מָכַרְתֶּם אֹתִי הֲנֵה כִּי לְמַחִיָּה שָׁלַחֲנִי אֱלֹהִים לְפָנֵיכֶם", והוסיף ואמר (שם נ, כ): "וְאַתֶּם חֲשַׁבְתֶּם עָלַי רָעָה אֱלֹהִים חֲשָׁבָה לְטָבָה לְמַעַן עֲשֶׂה פִּיזֹם הַזֶּה לְהַחִיֵּת עִם רַב", ונמצא שאף שהאחים חשבו לרעה יצא מזה דבר טוב, אלא שלמרות זאת העניש הקב"ה את עשרת הרוגי מלכות במיתה, ועל כן בכה רבי עקיבא, ומה אם האחים שהתכוונו לרעה ויצא מזה טובה נענשו, והוא עצמו עתיד להיענש במיתה החמורה מכולם, על אחת כמה וכמה שמי שיצאה רעה ממעשיו צריך כפרה.

והוסיף וביאר שעל אף שמבואר בגמרא (קידושין מ, א) שאין נענשים על מחשבה רעה, זהו משום שאנו תולים שמן הסתם היה מתחרט ולא

לא ידעה שהפר ועברה על נדרה או על שבועתה בזדון הרי זו פטורה ואף על פי שנתכוונה לאסור הואיל ונעשה ההיתר פטורה ועל זה נאמר וה' יסלח לה כי הניא אביה אותה, ומכין אותה מכת מרדות מפני שנתכוונה לאיסור". והיינו שהרמב"ם פסק כדעת רבי יהודה שאף שאינה לוקה, בכל זאת סופגת מכת מרדות. וצריך ביאור מה החילוק בין מלקות שכלפיהם נאמר בתורה וה' יסלח לה לבין מכת מרדות. ובכלל יש לעיין מה הפירוש "וה' יסלח לה", וכי מהיכי תיתי שה' יסלח, והלא ממה נפשך אם אין זו עבירה על מה צריך הקב"ה לסלוח, ואם זו עברה היאך ה' סולח בלי שום עונש [לפי חכמים או לאחר מכת מרדות לרבי יהודה, שגם כן נראה מדבריו שאין זה כפרה על החטא, אלא כעין עונש על שרצתה לעבור על ציווי ה'].

ובכתבי הגרי"ז (נזיר שם) האריך להוכיח מפשטות לשון הגמרא והרמב"ם שמעיקר הדין היתה צריכה האשה ללקות, כיון שרצתה לעבור על

ולכאורה מקור הדברים הוא מדברי הגמרא גבי אשה שאכלה לאחר הפרת בעלה.

ובפרי מגדים (פתיחה כוללת, א, כו) כתב: "ובשו"ת מגידות נסתפקנו מי שהיה לפניו חתיכה וסברו הכל שהוא חלב ואכל במזיד ואח"כ נודע ששומן היתה, אי מפסל מדרבנן כמו באשה שנדרה בנזיר ובעלה היפר ואכלה ענבים דסופגת מכת מרדות, כמו שאיתא בנזיר (פ"ד משנה ג) ופסק כן הרמב"ם ז"ל (נדריים יב, יח), וכל שיש מכת מרדות מפסל לעדות מדרבנן כדכתיבנא".

ולכאורה מדברי התוס' הללו עולה, שאותו אדם נפסל לעדות. וכן היא דעת הגאון רבי שלמה קלוגר, בספרו נדרי זריזין (ח"ג, סימן רכ, תשובה ז, דף יב, עמוד ד). אמנם הישועות ישראל (מקוטנא, חו"מ לד, ז) הביא שהחקרי לב הסתפק בזה. ויש לדון מה הם צדדי הספק.

והנה ברמב"ם (נדריים יב, יח) כתוב: "נדרה והפר לה האב או הבעל והיא

שיצא מצוה לבסוף, אין צריך כפרה. ועל כן לא הוצרכו השבטים לכפרה. והיינו שיש לחלק בין אם יצא דבר סתמי, לבין אם יצא מצוה, שאז כיון שבפועל יצא מצוה, נחשבים מעשיו כמעשה מצוה. והוכיח כן מדברי הגמרא במנחות (סד, א) גבי פורס מצודה בשבת לצוד דגים והעלה בתוכה תינוק, שמשמע שם שלפי מי שפוטר, אין האדם לוקה אף מכת מרדות כמו באשה שעברה על נדרה שהופר, ובעל כרחך צריך לחלק בין אם נעשתה מצוה לבסוף, או דבר הרשות [וביאר לפי זה את דברי הלבוש (יו"ד קנז, ב) שכתב: "מי שלבו העלה טינא וחושק באשת איש, אם תוכל אשתו לבא אליו להטעותו באופן שיסבור שבא על הערוה שרי", והיינו שכיון שעושה בזה מצוה, נחשב הדבר כמעשה מצוה].

ולפי דבריו אפשר לומר שבזה נחלקו רבי יהודה וחכמים אם לוקה האשה מכת מרדות או לא, האם הולכים אחר מעשיה או אחר מחשבותיה [ומה שהגמרא לא אמרה "לימא כתנאי" זהו

דברי ה', אלא שהתורה חידשה פטור מעונש. וצריך ביאור גדר הענין.

ג. והנה האור החיים (בראשית נ, כ) כתב: "ואתם חשבתם וגו' אלהים חשבה לטובה. והרי זה דומה למתכוון להשקות חבירו כוס מות והשקהו כוס יין שאינו מתחייב כלום והרי הם פטורים וזכאים גם בדיני שמים". והיה מקום לפרש שכוונתו לומר שאינו חייב לשלם ממון, אבל האור החיים מוסיף "וזכאים גם בדיני שמים", ומבואר מדבריו שאף בדיני שמים אין אדם מתחייב באופן כזה.

ובאמת שמסברא הדברים תמוהים, הרי התורה מזהירה אותנו על אהבת חבירו, ואוסרת עלינו לשנא את השני, ואם כן נמצא שאדם זה שהביא סם המוות לחבירו עבר בוודאי על איסור שנאה, ומפני מה אין הוא חייב בדיני שמים.

ובבית יצחק (יורה דעה חלק א, ח, ח) הקשה עליו מדברי הגמרא שמתכוון לאכול בשר חזיר ועלתה בידו בשר טלה צריך כפרה. ותירץ שם שכל

(פא, ב) שצריך מחילה וכפרה". ואם כן מבואר שאף באיסור כיבוד אב ואם שזו היא מצוה שבין אדם לחבירו, כמו שכתב הרמב"ם (פירוש המשניות פאה א, א), נאמר ענין זה שכוונה רעה צריכה כפרה.

וביאר כעין חילוק הבית יצחק בין אם נעשה לבסוף דבר טוב, או דבר סתמי. ומבואר מדברי שניהם שכל שנעשה מעשה טוב לבסוף, הוברר הדבר למפרע שהמעשה הוגדר כמעשה טוב, מה שאין כן אם יצא מעשה סתמי, שאז צריך כפרה על המחשבה. אמנם כל זה הוא שלא כדברי נזר הקודש, וצריך ביאור במה נחלקו.

ד. ונראה לומר שהנה בגמרא (יומא כט, א) איתא: "הרהורי עבירה קשו מעבירה". והרמב"ם (מורה הנבוכים ג, ח) ביאר בזה: "כבר ידעת אמרם הרהורי עבירה קשין מעבירה, ולי בפירוש פירוש נפלא מאד, והוא שהאדם כשימרה אמנם ימרה מצד המקרים הנמשכים אחר החמר שלו כמו שבארתי, שהאדם לא יעשה מרי

משום שבגמרא מדובר שנעשה מצוה לבסוף, ואילו רבי יהודה וחכמים נחלקו בדברי הרשות]. ולפי זה מיושבים גם צדדי הספק של החקרי לב.

ובכלי חמדה (ויחי אות ד) כתב בישוב דברי האור החיים הקדוש שיש לחלק בין עבירות שבין אדם למקום שבהם המחשבה כנגד הקב"ה חמורה בעצמה אף בלי התוצאה, לבין עבירות שבין אדם לחבירו שבאופן שנעשה דבר שחברו שמח ממנו, אין צריך כפרה.

והקשה על עצמו מדברי הגמרא (קידושין לב, א): "דרב הונא קרע שיראי באנפי רבה בריה, אמר איזול איחזי אי רתח אי לא רתח. ודלמא רתח, וקעבר אלפני עור לא תתן מכשול. דמחיל ליה ליקריה. והא קעבר משום בל תשחית. דעבד ליה בפומבייני. ודילמא משום הכי לא רתח. דעבד ליה בשעת ריתחיה". וכתבו התוס' (שם ד"ה דמחיל): "וצריך לומר שהודיעו קודם לכן שלא יהא כמו נתכוין לאכול [בשר] חזיר ועלה בידו בשר טלה דאמר לקמן בפרק בתרא

הרעה או על מעשיו. האם מסתכלים על מחשבתו ומגיע לו מכת מרדות, או שמסתכלים על מעשיו בפועל. ומה שכתבו התוס' שנקרא אדם זה עברין, זהו משום שכלפי דיני יראת שמים ודאי שאנחנו נראה אותו כאדם מחוסר יראת שמים, ולפי זה מבוארים צדדי הספק של החקרי לב. ומבוארים היטב דברי הגרי"ז.

השתא דאתינן להכי אפשר לבאר שהאור החיים והנזר הקודש נחלקו מהו הגדר במצוות של בין אדם לחבירו, האם כיון שנצטוונו עליהם בתורה, ומה שאנו מקיימים אותם זהו מצד דיני התורה ולא רק מצד המוסר האנושי [כדברי הנצי"ב הידועים בהסכמתו לספר אהבת חסד], נידונים הם ככל מצוות התורה, ומחשבה רעה אסורה בהם. או שאף שהם מצוות התורה, אך כיון שמטרת התורה היתה שנעשה טוב אחד לרעהו כל שיצא לבסוף משהו טוב ממעשיו, מוגדר הדבר כמעשה טוב.

רק בבהמיותו אבל המחשבה היא מסגולות האדם הנמשכים אחר צורתו, וכשיחשוב במרי ובעברה ימרה בנכבד שבשני חלקיו, ואין חטא מי שעבר והעביד עבד סכל כחטא מי שהעביד בן חורין חשוב, כי זאת הצורה האנושית וכל סגולותיה וכל כוחותיה אין צריך להשתמש בהן אלא במה שהן ראויין לו להתדבק בעליונים לא לרדת להשיג השפל".

ואם כן לא רחוק לומר שעיקר החומרה בעבירה הוא המחשבה הרעה, ואף חטא בשוגג טומן בתוכו חוסר יראת שמים וזהירות בכבוד ה' יתברך. אלא שהקב"ה ברוב רחמיו מוכן למחול על מחשבה רעה כל זמן שהיא לא באה לידי ביטוי מעשי [ואולי אפשר לבאר ענין זה על פי דברי הפרדס רימונים (שער עצמות וכלים, פרק ט) שיישב את הקושיה הנודעת בין ידיעת ה' לבחירת האדם].

אמנם בשעה שהאדם מנסה ועושה מעשה של מרידה, נחלקו רבי יהודה וחכמים האם מסתכלים על כוונתו

והנה בגמ' שם נחלקו ר' אחא ורבינא האם מצמצם בנזקין חייב, או שלא חייבה תורה את המצמצם אלא לענין מיתה בלבד. וכתב הריא"ז וז"ל: פירוש, תרווייהו ס"ל דגרמא בנזיקין פטור וכו', והכא פליגי במצמצם אי הוי כמזיק בידים אי לא, דרבינא דמחייב ס"ל כמזיק בידים דמי, דאי גרמא הוי לא היה מחייב בו את הרוצח, שאין הורגין את הנפש ע"י גרמא, שההורג בדרך גרמא ודאי פטור הוא, והכא כעושה מעשה בידים דמי, ורב אחא דפטר סבר אף על גב דגבי רוצח עבדיה רחמנא כעושה מעשה בידים, גבי נזיקין אינו אלא כשאר הגרמות. ומז"ה מפרש בפסקיו, שהמצמצם הוא גרמא ממש. וזה דחוק בעיני מאד, דהא ברוצח אמרינן כפתו ומת בחמה ובצינה פטור בסוף חמה לבוא ובסוף צינה לבוא, וע"כ סוף חמה לבא סוף צינה לבא גרמא הוא, ולמאן דדאין דינא דגרמי בנזיקין, בקטלא כה"ג פטור הוא, שאין לחייב מיתה על הגרמות, וכדאמרינן נמי גבי בדקא דמיא, דבכח ב' גרמא בעלמא הוא, וכשכפאו בחמה ומת, זו היא כשכבש עליו בתוך המים, ודאי כעושה מעשה דמי ע"כ.

והיינו דהריא"ז מפרש שהחידוש של מצמצם הוא שנחשב כעושה מעשה, ונחלקו האמוראים האם גם לענין נזיקין נחשב מעשה או שהוא חידוש רק לענין רציחה. ומאיך לדעת זקינו של הריא"ז (והוא בפסקי רי"ד שם) המצמצם חייב מדין גרמא, והתחדש לחייב את הרוצח על גרמא זו, והמחלוקת בין ר' אחא ורבינא היא האם גם בנזקין חייבים על הגרמא או לא.

ובפסקי הרי"ד שם הוסיף שלפי"ז הלכה כרבינא שמחייב את המצמצם בנזקין, דהא פסקינן בב"ק כמאן דדאין דינא דגרמי, והיינו כדעת רבינא שהתורה חייבה את הגרמי גם לענין נזקין. וכ"מ בחידושי הר"ן ורבינו דוד שבזה גופא נחלקו ר' אחא ורבינא האם גרמי בנזקין חייב או פטור, ומאן דמחייב ס"ל דגרמי חייב ע"ש (אך עי'

ויעויין בספר אי"הים (נזיר שם, פב, א בדפי הספר) שלאחר שהביא את דברי הנזר הקודש רצה לומר להיפך, שאף אם נאמר במתכוון לאכול בשר חזיר שפטור, כאן האחים צריכים להיות חייבים.

בס"ד

מהגאון רבי צבי כהן שליט"א מח"ס "צוף הרים"

(ה) בגדר דין מצמצם

או באיבה הכהו בידו וימות, מות יומת המכה רוצח הוא וגו' (לה כא)

א. במשנה (סנהדרין עו, ב): רוצח שהכה את רעהו באבן או בברזל וכבש עליו לתוך המים או לתוך האור ואינו יכול לעלות משם ומת חייב. ובגמ' שם, כבש מנלן אמר שמואל דאמר קרא או באיבה לרבות את המצמצם.

מבואר בגמ' שצריך פסוק לרבות את המצמצם שחייב מיתה, אבל מסברא לא היה מתחייב כיון שלא הוא הרגו אלא רק השאיר את המצב הקיים וממילא מת.

ויש לחקור מה נתחדש בקרא דמצמצם חייב, האם נשאר הסברא דחשיב גרמא בעלמא, ומכ"מ חדשה תורה דעל סוג גרמא כזו של מצמצם חייב מיתה, או דלמא דחידש לן קרא דמצמצם חשיב מעשה, ובעצם זה שמצמצם את הנרצח עם הרוצח נחשב כעושה מעשה רציחה.

פטור לדעת רבא מטעם זה), והכ"נ בכפתו לפני הארי לא חשיב מצמצם כיון שלא התחיל לחבול בו מיד (ומשמע שאם התחיל כבר לחבול בו חשיב מצמצם אע"פ שלא התחיל להמיתו ואכתי לא היה טריפה).

וכ"כ ביד רמ"ה באריכות וזה לשונו: שלא חייב הכתוב כובש ומצמצם, אלא כגון שמונח עליו הדבר הממיתו בשעה שכוּבשו והוא כובש ועליו כדי שלא ינצל ממנו, דומיא דכבש עליו במים או באור או בחמה, הא למה זה דומה לכופת את חבירו לפני החמה או לפני השלהבת היכא דסוף חמה לבוא וסוף שלהבת לבוא ע"כ, וכ"כ המאירי והריא"ז.

ולשיטת רש"י שטעם הפטור הוא משום שבלא"ה לא היה יכול להנצל מן הארי, משמע שבאופן שכן היה יכול להנצל לולא זה שכפתו, אכן נחשב מצמצם וחייב, והרמ"ה תמה על רש"י למה יחשב מצמצם והא דמאי לסוף חמה לבא כיון שעדיין לא התחיל לחבול בו וכנ"ל. ועי' בפסקי הרי"ד וכן בחידושי הר"ן ורבינו דוד שפירשו את טעם הפטור בכפתו לפני הארי, משום שהאריה אדעתא דנפשיה קעביד ואינו ודאי שיאכלנו ע"ש, ומבואר דבלא טעם זה היה נחשב מצמצם וכשיטת רש"י, וקשה למה לא דמאי לסוף חמה לבא וכנ"ל.

וצ"ל בשיטת רש"י וסייעתו, שבכדי להחשב מצמצם, אין צריך בהכרח שהנזק יתחיל כבר בשעת הצמצום, אלא שהמזיק יהיה מזומן בזמן מעשה הצמצום, וכיון שהארי מזומן כבר לטרוף שפיר חשיב מצמצם, ולא דמי לכפתו במקום שסוף חמה לבא, שהחמה עדיין אינה מזומנת לפנינו.

ואכן רש"י רמז לזה בכל הסוגיא, שהחילוק הוא אם ההורג מזומן לפנינו או לא. דכתב (בד"ה כפתו) "ולא דמי לצמצם במים ובאור דההורג מזומן", ולענין סוף חמה לבא כתב רש"י דפטור "שלא היה ההורג מזומן

בחידושי הר"ן שם עז ב מש"כ ולענין אשו נמי כו' וצ"ע).

וכן משמע קצת בלשון רש"י שכתב "רב אחא פוטר - דגרמא בעלמא הוא, דשמשא קטליה", ואי נימא דמצמצם ברציחה הוה כעושה מעשה, א"כ הו"ל לפרושי שר' אחא פוטר משום דבנזקין לא הוה כמעשה וממילא הוה גרמא בעלמא, ומשמע דבזה גופא פליגי האם לחייב על גרמא או לא.

ומאידך המאירי כתב שבין ר' אחא ובין רבינא סוברים שגרמי פטור בנזקין ולכן נחלקו אם לחייב מטעם מצמצם, אבל לדידן דקימ"ל כר"מ דדאין דינא דגרמי בודאי חייב ע"ש, ומבואר מדברי שהחידוש של מצמצם אינו קשור לגרמא אלא שנחשב כעושה מעשה וכדעת הריא"ז. וכ"מ גם ברמ"ה שפסק כרבינא משום דבתראה הוא ולא משום דבעלמא דיינינן דד"ג, משום דשני מחלוקות הם וכנ"ל.

ונמצינו למדים דלדעת רש"י הרי"ד והר"ן התחדש במצמצם שחייב אע"פ שגרמא הוא, ולדעת הרמ"ה והמאירי והריא"ז נתחדש בדין מצמצם שנחשב כעשיה בידים ולכן חייב עכ"פ לענין רציחה.

ב. ונראה דכל הנך ראשונים לשיטתייהו אזלי וכדלהלן.

דהנה בגמ' שם איתא: אמר רבא כפתו ומת ברעב פטור. ואמר רבא כפתו בחמה ומת בצינה ומת חייב, סוף חמה לבא סוף צינה לבא פטור. ואמר רבא כפתו לפני ארי פטור, לפני יתושין חייב, רב אשי אמר אפילו לפני יתושין נמי פטור, הני אזלי והני אתו.

ובטעם הדין שכפתו לפני הארי פטור, פירש רש"י שהוא משום שגם אם לא היה כופתו לא היה ניצול מהארי. ובתוס' פירשו שטעם הפטור משום שהארי עדיין לא התחיל לחבול בו, ולכן אינו נחשב מצמצם ע"ש, והיינו שדומה הדבר לכפתו בסוף חמה לבא שפטור משום שהנזק לא התחיל מיד (וכן בכפתו ברעב או בכפה עליו את הגיגית

שבהדלקת הנר נחשב מעשה ממית מדין אשו משום חציו, ואפשר שגם אי אשו משום חציו מודה כאן דחשיב כוחו כיון שהנר עומד במקומו ושולח משם הבל ודמיא למקום גחלת (וכבר תמהו האחרונים על הנמוק"י שהקשה על הדלקת נר בשבת דוקא למ"ד אשו משום חציו והא הוה מקום גחלת).

ולענין כפתו בחמה דחייב, כתבו התוס' (ד"ה כפה עליו) דמיירי שכבר אתו עליה מקודם חמה וצינה שיש בהן כדי להמית, והיינו שכפתו בשעת הצהרים שכבר יש כח בחמה להמית את מי שישהה שם זמן רב, אבל אם כפתו בבוקר פטור ואח"כ נתגברה החמה עליו פטור, כיון שאם היה נשאר באותו מצב לא היה מת, ומה שאח"כ נתגברה החמה אינו נחשב מצמצם לדעת רבא, וכמו בכפתו ברעב או שכפה עליו את הגיגית שפטור מטעם זה שהנזק מתגבר לאחר זמן. וכ"כ גם ביד רמ"ה.

אמנם מדברי הר"ן משמע שאף אם כפתו בבוקר חייב, והא דפטור בסוף חמה לבא היינו כשכפתו קודם זריחת החמה שלא היה עדיין חמה כלל (דהר"ן הקשה מה החידוש בכפתו ברעב יותר מסוף חמה לבא, ותירץ דמיירי כשכבר היה רעב ומכ"מ פטור כיון שהרעב מתגבר לאחר זמן, ול"ד לכפתו בחמה שמת באותו חמה ע"ש, ואי נימא דבכפתו בבוקר הוה כסוף חמה לבא א"כ אכתי מאי רבותיה דכפתו ברעב, וע"כ דהתם חייב משום שהחמה נשארית כמות שהיתה אלא שאח"כ מחממת יותר משא"כ ברעב שחוזק הרעב לא היה בעולם).

עכ"פ נמצינו למדים שנחלקו הראשונים באופן שהנזק לא התחיל בשעת הצמצום אבל המזיק מזומן לפנינו האם חייב. ובביאור המחלוקת י"ל דתליא בחקירה דלעיל בגדר דין מצמצם. דלדעת הסוברים שחייב על גרמתו, א"כ אפשר לחייב גם באופן שהנזק עדיין לא התחיל, כיון שעכ"פ המזיק מזומן לפנינו וגורם במעשיו לנזק,

להריגה וגרמא הוא", וכן בפרע את המעזיבה שפטור פרש"י "שההורג בא לאחר זמן". ולכן היה קשה לרש"י שגם בכפתו לפני הארי הרי ההורג מזומן לפנינו, והוצרך להעמידו באופן שגם בלעדי הכפיתה היה מת.

ולענין כפתו לפני יתושין פליגי רבא ורבאשי, ולדעת ר' אשי פטור משום דהני אזלי והני אתו, ופרש"י "ולא מת על ידי יתושים הראשונים שהיו מוכנים שם, שכמה כתות עברו עליו". ומשמע שאם כל היתושים היו מוכנים באותו מקום, גם ר' אשי מודה שחייב משום מצמצם, והיינו דרש"י לטעמיה אזיל שכפתו לפני הארי נחשב מצמצם אע"פ שלא התחיל להכותו בזמן הכפיתה, וסגי במה שהיה המזיק מזומן שם, וא"כ גם ביתושים אם היו כולם מזומנים שם חייב, ולכן פרש"י שלא מת ע"י היתושים שהיו מוכנים שם, והוסיף "שכמה כתות עברו עליו" והיינו שהגיעו שם כת יתושים חדשה שלא היתה מזומנת בזמן הכפיתה (ורבא סבר שכל הכתות יש להם שם אחד ועי'). אבל לפי תוס' וסייעתו פטור אפילו כשהיו כל היתושים מוכנים שם כיון שבזמן הכפיתה נעקץ רק ע"י מקצתם.

ובגמ' שם אמרו עוד דהאי מאן דעייליה לחבריה לביתא דשישא ואדליק ליה שרגא ומת חייב, ופרש"י שטעם החיוב משום 'שזימן את ההורג', ומשמע שחיובו מדין מצמצם, והיינו שבזה שזימן שם את ההורג הרי הוא מצמצם כמו כשכפתו לפני ההורג המזומן מכבר.

אבל המאירי פירש את טעם החיוב "שהרי הדלקת הנר הוא המעשה הממית" והיינו משום דלדעת תוס' והמאירי וסייעתם א"א לחייב מדין מצמצם, כיון שלא התחיל הנזק מיד (ואף אי נימא דבאדליק שרגא כן התחיל הבלא בשעתיה, מכ"מ הרי מוכח בגמ' שגם למאן דפוטר בגיגית ומעזיבה ורעב מודה דחייב באדליק שרגא, ואמאי הרי ההבל מתגבר והולך), ובהכרח צ"ל

והטעם שאין מחייבים על סילוק ההתריס מדין מצמצם, לכאורה הוא משום שאין הנזק מתחיל מיד אלא לאחר מכן. והקשו התוס' (בסוד"ה כפה) דהתינח לרבא שפוטר מכפתו ברעב או בפרע את המעזיבה, אבל לדעת ר' זירא שמחייב אע"פ שההורג בא לאחר זמן א"כ יתחייב זה שסילק את התריס מדין מצמצם. ותירצו שגם ר' זירא מחייב דוקא באופן דאתחיל ביה בשעתיה כמפורש בגמ', ובסילוק תריס לא התחיל כלום עד שפגע בו החץ (וצ"ב למה פריעת המעזיבה נחשבת אתחיל ביה בשעתיה יותר מפגיעת חץ, והרי גם הצנה צריכה להגיע ממקום המעזיבה עד מקומו של ההורג, ואף שהוא זמן קצר ביותר הרי גם החץ פוגע בזמן קצר מאוד, וצריך לחלק דבצנה אינו ניכר לעין הפרש הזמן משא"כ בחץ).

וקשה למה סילוק התריס אינו נחשב מצמצם, והרי החץ מזומן לפנינו להזיק, ובסילוק התריס הרי הוא מזמן לאלתר את ההורג, ובשלמא לשיטת התוס' שכפתו לפני הארי אינו נחשב מצמצם כיון שלא התחיל הנזק בפועל ניחא, אבל לשיטת רש"י שכפתו לפני הארי נחשב מצמצם כיון שההורג מזומן, א"כ גם בסילוק תריס נחייב מהאי טעמא.

ושמא יש לומר בדעת רש"י שבסילוק תריס לא שייך כלל דין מצמצם, כיון שבשעה שפגע בו החץ נגמרו לגמרי מעשה המסלק, ואינו נחשב שותף במעשה הרציחה. ולא דמי למצמצם את חבריו במים, שממשיך להחזיקו עד שעת מיתה (או עכ"פ עד שלא נשאר בו כח לעלות וכמ"ש הרמב"ם רוצח פ"ג ה"ט, דעכ"פ מכוחו נחלש ולא עלה), וכן בכפתו בחמה ובצנה הרי במעשה הכפיתה מונעו מללכת משם עד שעת מיתה. אבל בסילוק התריס נגמרו מעשיו לגמרי ובשעה שהחץ פוגע כבר כלו מעשי המסלק ולכן לא חשיב מצמצם.

ודוקא בסוף חמה לבא וכדו' שהמזיק אינו מזומן לפנינו הרי"ז גרמא רחוקה ופטור (ובאופן שהמזיק מתגבר והולך כגון בכפתו ברעב או שכפה את הגיגית נחלקו בו רבא ור' זירא שם, האם גם על גרמא כזו חייבה התורה כיון שעכ"פ היה מזומן במקצת, או דדמיא לסוף חמה לבא כיון שהמזיק העיקרי לא היה מזומן).

אבל אם הגדר במצמצם הוא שנחשב כעושה מעשה, והיינו משום שחיבר את ההרוג עם הדבר הממית, כגון שצמצמו במים ובאש (או עם המצב הממית וכגון בכפתו ברעב דחייב לר' זירא), ועצם קביעת המצב שישאר עם ההורג נחשב מעשה, א"כ לא שייך להחשיבו מצמצם אלא באופן שהנזק התחיל מיד בשעת הצמצום, אבל בכפתו לפני הארי אין כאן אלא גרמא שהארי יאכלנו לאחר מכן, ולא שייך להחשיבו כמעשה.

ומעתה מבואר הא דכתבו הרמ"ה והרי"א"ז והמאירי שטעם הפטור של כפתו לפני הארי הוא משום שעדיין לא בא הנזק וכדעת התוס', והיינו משום שלדעת ראשונים אלו הגדר של מצמצם הוא שנחשב כעושה מעשה וכמשנ"ת לעיל בדעתם, ולכן לשיטתם א"א לחייב אלא באופן שהנזק מתחיל מיד בשעת הצמצום. אבל רש"י והרי"ד והר"ן שכתבו טעמים שונים לפטור בכפתו לפני הארי, וסוברים שמצד גדרי מצמצם יש לחייבו אע"פ שלא התחיל לחבול בו, היינו משום דלטעמייהו החיוב של מצמצם הוא מדין גרמי, ולכן אפשר לחייב בכל אופן שהמזיק מזומן לפנינו ודו"ק.

ג. והנה בסוגיא שם איתא עוד, בדחפו לבור וסולם בבור ובא אחר וסילקו דפטור, וכן זרק חץ ותריס בידו ובא אחר ונטלו פטור. ופרש"י שאי אפשר לחייב על סילוק הסולם דגרמא בעלמא הוא, וכן בסילוק התריס צ"ל שפטור מטעם זה דגרמא בעלמא הוא.

לדעת ר' זירא שנחשב מצמצם משום שהכל קור אחד אלא שמתחזק והולך, א"כ בפרע את המעזיבה אפשר לדון את כל הקור הנכנס ככח ראשון וחייב מדין בידקא דמיא.

ד. והנה התוס' כן הקשו אהא דנטל את התריס אמאי פטור ולא חשבינן ליה מצמצם, ותירצו שבנטילת תריס לא אתחיל ביה בשעתיה וכנ"ל.

וקשה דהתינח בנטל את התריס דפטור מטעם זה דלא אתחיל ביה בשעתיה, אבל אכתי תקשי מדחף את חבירו לבור ונטל את הסולם דפטור, אמאי לא יתחייב על נטילת הסולם מדין מצמצם, וכאן לא שייכי דברי התוס' דלא אתחיל ביה בשעתיה, שהרי מיד בנפילתו לבור התחיל להנזק מההבל או מהמים שבבור² (ובהכרח מיירי במת

² ובפשטות י"ל דלא חשיב מצמצם כיון שלא התעסק בגופו של הנרצח, וכ"כ הגרשז"א (הובא בספר 'מעשה נמשך' שנתחבר על סוגיא זו דמצמצם, בעמוד תקיח) וז"ל, מצמצם שלא ע"י מעשה בגופו מסתבר דפטור, דהו"ל כהוציא סולם מן הבור ומת דהיינו לא הניחו לצאת וא"כ מה לי אם סגר את הדלת או שהוציא סולם וכו' ע"כ.

אך צ"ע מהא דכפה עליו גיגית ופרע את המעזיבה שנחשב מצמצם לר' זירא, וגם רבא לא פליג אלא משום שנתחדש אח"כ, אף שלא נגע בו. ובטור ורמ"א סי' שפג כתבו שהמצמצם בהמת חבירו במים חייב דוקא כשאחזה בידו אבל אם סגר עליה את הדלת שלא תצא מהמים פטור, ומשמע שצריך לעשות מעשה בגוף הניזוק, ובאולם למשפט שם תמה מהא דפרע את המעזיבה, ות"י דהא דמחייבין מצמצם בנזקין אע"פ דפליגי ביה אמוראי היינו משום דלא גרע מדינא דגרמי, ובסגר את הדלת לא חשיב גרמי, ואה"נ למאן דמחייב מצמצם בנזקין חייב אף בכה"ג.

אך יעויין בבית יוסף שהביא ראיה לטור מלישנא דגמ' דמצמצא חיותיה דהיינו בידים, ומשמע שפוטרו אף מדין מצמצם וצ"ע בזה. ויש לציין

והעירוני על סברא זו, דהא קמן בפרע את המעזיבה שחייב לדעת ר' זירא, ואמאי הרי לאחר שפרע את המעזיבה ונכנס הקור הרי הקור ממית מאליו ונימא דכבר כלו מעשיו הראשונים בפתיחת המעזיבה ולא מת מחמתו, ועל כרחך שנחשב כמצמצם גם בשעת המיתה כיון שהקור נכנס מכוחו ומחמתו, וא"כ הכ"נ לענין סילוק תריס נימא דחשיב מצמצם כיון שהחץ הגיע לגופו של ההרוג מחמת סילוק התריס.

והשיבו בזה, דלשיטת רש"י הא דפרע את המעזיבה אין חיובו כלל מדין מצמצם, אלא מדין רוצח בידים, והיינו שבפתיחת המעזיבה נחשב כמכניס בידים את הקור לבית, וכמו דחזינן בבידקא דמיא שבהסרת המונע נחשב כמעשה בידים.

ואי תקשי דאי חיובו של הפורע את המעזיבה הוא מדין רוצח ולא מדין מצמצם, א"כ מאי טעמא דרבא דפטור, והרי מחלוקתם היא בדין מצמצם ולא בדין בידקא דמיא. וי"ל דהנה יל"ע אמאי דמי לבידקא דמיא, והרי הקור שנכנס תיכף בפתיחת המעזיבה לא היה בכוחו להמיתו, אלא בצירוף הקור שנכנס אח"כ, ולכאורה הוא כמו כח שני דלא חשיב כוחו. וי"ל ע"פ מה שצידד הרמ"ה לענין בידקא דמיא, שכל המים שנופלים ע"י פתיחת הסכר נחשבים כח ראשון כיון דכחד גופא דמו, והכ"נ כל הקור שנכנס לאחר פתיחת המעזיבה הם כחד גופא ונחשב מעשיו.

אלא שיש מקום לחלק בזה, דבפרע את המעזיבה הרי מדובר שמתחילה נכנס קור מועט ואח"כ הולך ומתחזק וכמ"ש התוס', וא"כ אפשר שהקור החזק שנכנס אח"כ אינו נחשב מכוחו ולא דמי למים שכולם יש להם שם אחד. ואפשר דזה תליא בפלוגתא בפלוגתא דרבא ור' זירא האם בכה"ג שהמזיק מתגבר והולך נחשב מצמצם או לא, דלדעת רבא שאינו נחשב מצמצם ונידון כהתחדשות של המזיק, א"כ גם לענין בידקא דמיא נידון ככח שני ופטור, משא"כ

שנחשב מצמצם כיון שמחמתו נכנס הקור לתוך הבית.

ואכן מלשון התוס' הנ"ל משמע שחיובו של הפורע את המעזיבה הוא מדין מצמצם כמו בכפה את הגיגית, ולא מדין רוצח (מדנקטו בסתמא דאתחיל ביה בשעתיה, אמנם ע"י מאורי אש להגרשז"א פ"ג ובספר החשמל לאור ההלכה למו"ז הגרש"א יודלביץ סי' ב פ"א), וא"כ לשיטתם מוכח שבכה"ג שנתן אפשרות לקור להכנס ניתן להחשיבו מצמצם, וא"כ ה"ה בסילוק תריס נחשב מצמצם מטעם זה. משא"כ בסילוק סולם שכלו מעשיו וההבל שבבור ממיתו שלא מכח סילוק הסולם, ובזה מודים התוס' דפטור וכנ"ל.

ולסיום יש לציין למה שנחלקו הפוסקים האם יש איסור מצמצם בשבת (וכגון לצמצם בהמה במים שלא תעלה משם ותמות) ובשאר איסורי התורה, ובספר 'מעשה נמשך' הנ"ל האריך בזה טובא, והביא את דעת הבית אפרים שמצמצם נחשב מעשה גם לגבי שאר איסורי התורה, ומאידך בביאור הגר"א (אה"ע ה סקכ"ט) משמע שבשאר איסורי תורה אין איסור במצמצם וכ"כ הרבה אחרונים לענין איסורי שבת.

ויש מקום לתלותו במחלוקת זו, האם מצמצם חייב מדין גרמא או מדין מעשה, דלשיטת רש"י וסייעתו שהתורה חייבה על גרמא זו אף שאינו נחשב מעשה, א"כ בשאר איסורי התורה שצריך מעשה שרי, משא"כ לשיטת התוס' וסייעתם שנחשב מעשה, א"כ גם בכל התורה נחשב מעשה. אך יש לדחות כמובן, שגם לדעתם אינו מעשה גמור אלא שחדשה התורה דסגי ביה לענין רציחה, וכשם שלענין נזקין אינו נחשב מעשה לדעת ר' אחא.

בהבל או במים ולא ברעב, דהא מבואר בגמ' דאם דחפו לבור שאין בו סולם חייב ואי מיירי כשמת ברעב מ"ש מכפתו ומת (ברעב דפטור).

ואפשר שבאמת גם התוס' מודים לסברא הנ"ל, שבאופן שכלו מעשיו של המצמצם אינו המיתה מתייחסת אליו כלל, ולכן כשנטל את הסולם פטור כיון שהמיתה לא היתה מחמת סילוק הסולם אלא מחמת היות ההרוג בתוך הבל הבור, אלא שמקודם היה לו דרך להנצל ע"י הסולם והמסלק ביטל אפשרות זו, אבל המיתה עצמה אינה שייכת לסילוק הסולם שמקודם לכן.

וכל זה לענין סילוק סולם, אבל בסילוק תריס סברו התוס' שכן ראוי להחשיבו מצמצם, משום שבסילוק תריס החץ הגיע להרוג מחמת סילוק התריס, ולכן גם ההריגה בפועל מתייחסת למעשי המסלק (לולא סברת התוס' דלא אתחיל ביה בשעתיה), ודמי לפרע את המעזיבה

שבמאירי כתב להדיא שמצמצם אינו בידים אלא ע"י מעשה ואינו דומה ל'כובש' דמתניתין שהוא בידים, אך רש"י כתב דמצמצם היינו כובש ואולי הוא כדעת הב"י.

ובעיקר קושיא זו אמאי פטור על נטילת הסולם, יש שדקדקו בלשון רש"י שכתב "קדם וסלקו - קודם נפילתו של זה", שכוונתו ליישב קושיא זו, שלכן אינו נחשב מצמצם משום שנטל את הסולם קודם שהתחיל להנזק מההבל, ואה"נ אם יטול את הסולם לאחמ"כ חייב משום מצמצם. אך לענ"ד אי"ז כוונתו, דהא לדעת רש"י אם ההורג מזומן נחשב מצמצם, והכא ההבל מזומן להורגו מיד עם גמר נפילתו. אלא כוונת רש"י ליישב מאי דס"ד לחייב את הדוחף לבור, ואם היה להרוג זמן לעלות בסולם ורק לאחר מכן בא אחר ונטל את הסולם פשיטא שהדוחף פטור, ולכן פירש שהסולם ניטל קודם נפילתו, ויש צד לחייב את הדוחף על גמר נפילתו, קמ"ל דפטור כיון שבזמן הדחיפה עדיין היה סולם.

עכ"ל, וצ"ע מאי שנא נשבע לקיים מ"ע דאם עבר לוקה משום שבועת שוא מנשבע לקיים מצות ל"ת דאינו חייב משום שבועת שוא. ומכח תמיהתו כ" הרדב"ז דע"כ אין כונת הרמב"ם מש"כ ויראה לי שהוא לוקה משום שבועת שוא אלא אסיפא גבי נשבע להרע לאחרים, אבל נשבע לקיים את המצוה פטור אף משום שבועת שוא, דאף דמצווה הוא מ"מ אהני שבועה לזרוזי נפשיה.

אמנם הנה בתשו' הרשב"ש (סי' ב') הביא מד' הרמב"ם פ"ה משבועות שהנשבע לקיים את המצוה ולא קיים שמלקין אותו משום שבועת שוא, וכ"כ בבית הלוי (ח"א סי' מד), וצ"ע ממשי"כ הרמב"ם בה"א דהנשבע שלא יאכל נבלה אין כאן חיוב שבועת שוא.

והנראה בביאור ד' הרמב"ם דהנה בעיקר ד' הרמב"ם בהט"ז דלוקה משום שבועת שוא, צ"ב דהא קיי"ל (נדרים ח, א) דנשבעין לקיים את המצוה שנא' נשבעתי ואקיימה וגו' [ופסק לה הרמב"ם להלן פ"א הי"ג]. וי"ל דס"ל להרמב"ם כמש"כ במאירי בסוגיא שם דאף דנשבעין לקיים את המצוה ואין בזה לא משום שבועת ביטוי ולא משום שבועת שוא, אם נשבע ועבר על שבועתו לוקה משום שבועת שוא. וביאור הדברים, דהנה בלאו הא דלזרוזי נפשיה הלא הוי שבועת שוא, והיינו שעל חנם נשבע ולא עבד בזה מידי, אלא דכיון דלזרוזי נפשיה קעביד לא הוי שוא, ולהכי הדבר מתלי תלי אם נזדרז בשבועתו אם לא, והיכא דעבר בהמצוה ונמצא דלא נזדרז א"כ הויא שבועתו שוא. [ויעוי' בקה"י (נדרים סי' י') דהוכיח דכ"ה דעת הרמב"ם ריש פירקין

מהגאון האמיתי בעל גינת אגוז שליט"א

פרשת מטות

(ו) שבועת שוא בנשבע לקיים את המצוה

איש כי ידר נדר לה' או ישבע שבועה לאסור אסור על נפשו ככל היצא מפיו יעשה (ל, ג)

כתב הרמב"ם פ"ה משבועות הט"ז, נשבע לקיים את המצוה ולא קיים פטור משום שבועת ביטוי, כיצד כגון שנשבע שיעשה לולב או סוכה או שיתן צדקה לעני או שיעיד לו אם ידע לו עדות ולא עשה ולא נתן ולא העיד, הרי זה פטור משום שבועת ביטוי, שאין שבועת ביטוי חלה אלא על דברי הרשות שאם רצה עושה ואם לא רצה אינו עושה שנא' להרע או להיטיב, לפיכך כל הנשבע להרע לאחרים פטור משבועת ביטוי, כגון שנשבע שיכה את פלוני או יקללנו או יגזול ממונו או ימסרנו ביד אנס מפני שהוא מצווה שלא לעשות, ויראה לי שהוא לוקה משום שבועת שוא. עכ"ל.

וכ' הרדב"ז, דמדקאמר גבי נשבע לקיים את המצוה פטור משום שבועת ביטוי, משמע דמש"כ בסו"ד ויראה לי שהוא לוקה משום שבועת שוא, קאי נמי ארישא בנשבע לקיים את המצוה, וכן משמע בדבריו לפיכך כל הנשבע וכו' דחד בבא נינהו, ודינם שוה דלוקה משום שבועת שוא.

ותמה הרדב"ז, דלעיל הי"א פסק הרמב"ם בנשבע לקיים ל"ת דפטור אף משבועת שוא, וז"ל, אבל אם נשבע שלא יאכל נבלה וטרפה וכיוצא בהן, בין אכל בין לא אכל אין כאן חיוב שבועה כלל, לא שבועת ביטוי ולא שבועת שוא,

מהאי דנשבע לקיים ל"ת, ומהו שכי' התשב"ץ שלא נזכר ד"ז בשום מקום.

ונראה דאכן חלוק הנשבע לקיים ל"ת מהנשבע לקיים עשה, [והיינו כהצד דאיכא חיוב מצד עצם שבועתו ולא דנא הוא רק משום חילול הדיבור], דהנה כי הריטב"א (שבועות כו, ב) לענין נדרי אונסין, וז"ל, שלא התירו נדרי אונסים שהן בשבועה דלהבא, אלא בנשבע לעשות מעשה וכו' שאין גמר חלות שבועתו עד שעת מעשה, וההיא שעתא מחייב על עבריינותו, וכיון דאניס ולא מצי למעבד באונסא וכו' פטרינן ליה וכו' אבל נשבע להבא שלא יעשה שחלות שבועתו בשעת שבועתו ומתקיימת בשב ואל תעשה וחיובו על שעת שבועתו, כגון זה שנשבע שלא יאכל ככר זו הרי נאסרה עליו ככר זו מיד וכו', עכ"ל. ושמעתי ממו"ר הגרב"ד דיסקין שליט"א אשר מתבאר בדבריו, דבשבועה שלא יעשה חל עליו חלות איסור בדבר, וזהו שכי' דחיובו בשעת שבועתו, והיינו דכבר בשבועתו חל עליו האיסור שאסר עצמו, אולם שבועה לעשות מעשה לא עביד ביה חלות, רק דרמי עליה חיוב לעשות, וזהו שכי' דאין גמר חלות השבועה בשעה שנשבע.

ומעתה הנה דהנשבע לקיים ל"ת, י"ל דעביד מידי בשבועתו, דמעתה הוא מוזהר שלא לעבור בבי' איסורין, דאם יעבור ויעשה הל"ת יעבור בבי' הציוויים, בהא שפיר [אף דאאחע"א, שהוא סברא שלא יחול איסור אחר שהוא אסור בזה כמש"כ התו"י יבמות יג, ב, או בשבועה דילפי' לה (שבועות כז, א) מלהרע או להיטיב מה הרעה רשות אף הטבה רשות, מ"מ] היכא דכולל שאר מילי מיגו דחיילא אהנך חייל נמי אף באלו

לענין משביע אחרים דאם קיימו דבריו לא הוי שבועת שוא ואם לא קיימו הוי שוא, עיי"ש].

ומעתה נראה ביאור די' הרמב"ם בתרי אנפי, חדא, דהנה הנשבע לקיים מ"ע ולא קיים, כמו נשבע לעשות סוכה ולא עשה, כה"ג נמצא שלא נזדרז בשבועתו, הויא שבועת שוא כמשנ"ת, אולם הנשבע לקיים מצות ל"ת כמו שלא יאכל נבלה וטרפה י"ל דאף אם עבר ואכל מ"מ אכתי נזדרז בהשבועה כל זמן שלא אכל, ולא שוא הוא, ומשא"כ במ"ע, דאם לא עשאה נמצא דלא נזדרז בה מידי ונמצא הוי שבועת שוא. (אמנם המאירי לא נחית להאי חילוקא, דאיירי בדבריו בנשבע לקיים מל"ת דאם עבר הוי שבועת שוא).

ועוד נראה בס"ד בביאור די' הרמב"ם, דחלוק נשבע לקיים מצות ל"ת מהנשבע לקיים מ"ע, ובהקדם דהנה בתשב"ץ (סי' ק הובא באפיקי ים סי' לו) כי לדון בנשבע לקיים מ"ע בכולל, כגון שבועה שאוכל מצה שיהא חל אף על אכילת מצה בלילי פסחים, וכי' דאף דלא מצינו ד"ז בשום מקום, אבל הדין בזה דמהני שבועתו, דהא בירושלמי אמרי' בנשבע לבטל את המצוה היכא דאמר שבועה שלא אוכל מצה שנה או שתים דחלה שבועתו ונאסר באכילת מצה, והא כל דליתיה בהן ליתיה בלאו, ועל כרחך דאף הנשבע לקיים את המצוה כה"ג חיילא שבועתו.

ויל"ע בדבריו דכי' שלא מצינו דין זה בשום מקום, דהא בפי' שבועות שתים אי' דהנשבע שלא יאכל נבילות ושחוטות חיילא שבועתו [ופסק להרמב"ם בה"י], והיינו דמהני שבועה לקיים את המצוה בכולל, וצ"ע מאי שנא נשבע לקיים מ"ע

מיהא איכא, ועפייז כ' דבנשבע שלא אוכל נבלה אע"ג דלא חלה שבועתו לענין חיוב, מ"מ הא חלה השבועה לענין איסור ועונש בידי שמים, ומשו"ה ליכא בזה משום שבועת שוא. עכ"ד. והנה דבריו אכתי צ"ב דה"נ נימא בנשבע לקיים מ"ע דחלה לענין איסור ועונש בידי שמים אם לא יעשה.

ולפמשנ"ת דבמ"ע ל"ש לומר שתהא השבועה חלה לענין שאם יעבור בהמצוה יהא איסור ועונש נוסף, לפי שאין עיקרו של מ"ע בא לעונש על אי הקיום אלא למצוה על הקיום, א"כ הרי ל"ש האי טעמא דחלה השבועה לענין האיסור והעונש בידי שמים אלא בנשבע לקיים ל"ת.

[ובעיקר הדברים מה שלא הביא התשב"ץ לענין נשבע לקיים מ"ע בכולל שאר מילי מההיא דנשבע לקיים מל"ת, שמעתי לבאר עפ"ד הש"ך [שהובא באבני מילואים תשו' יב] דנשבע לקיים מל"ת ליכא בזה אלא משום אאחע"א ולא משום מושבע ועומד [והביאור דל"ש מושבע ועומד אלא על עשיה ולא בלא תעשה] וא"כ י"ל דשפיר ליכא למילף מהתם, דאפשר דלא מהני כולל אלא בדין אאחע"א, ובמושבע ועומד והיינו במ"ע לא מהני].

(ז) משפטי התנאים

ויאמר משה אלהם אם יעברו בני גד ובני ראובן וגו' ואם לא יעברו חלוצים וגו' (לב, כט-ל)

תנין קידושין סא, א ר"מ אומר כל תנאי שאינו כתנאי בני גד ובני ראובן אינו תנאי שנאמר ויאמר אליהם אם יעברו בני גד ובני ראובן וכתוב ואם לא

שהוא מצווה בהם, דהא סו"ס יש משמעות בשבועה ועביד בה מידי, אולם נשבע לקיים מ"ע הלא לא עביד בה מידי, דמה בכך שהוא מצווה אף משום שבועתו, הלא מצווה ועומד הוא וליכא בשבועתו מידי מחמת שבועתו, דהנה במ"ע ליכא למימר דהוסיף בשבועתו בכך דכשיעבור ולא יעשה המצוה נמצא עובר בב' ציווים, והוא מוזהר בתרתי שלא לעבור ולא לעשות, דהא מ"ע אין עיקר הציוי אזהרה על אי עשיה אלא ציווי על העשיה, משא"כ בל"ת דכל מצותו הוא אזהרה שלא לעשות, וא"כ יש בזה הוספה לכשיעבור ולא יעמוד באיסורו, אבל במ"ע הא אינו כן, וא"כ איכא למימר דבהא לא יהני שבועה לקיים את המצוה כלל ואפי' בכולל. ומעתה שפיר הוצרך התשב"ץ להוכיח מד' הירושלמי דאיכא כולל אף כה"ג.

וי"ל דמשום האי טעמא הוא שחילק הרמב"ם דהנשבע לקיים מצות עשה ולא קיום עובר משום שבועת שוא, ואילו הנשבע לקיים לא תעשה, גם בדלא קיים, ליכא משום שבועת שוא, משום הנשבע לקיים ל"ת אין בזה משום שבועת שוא כיון דעביד בה מידי, דמעתה הוא מוזהר בתרתי שלא יעבור בהם, ומשו"ה לאו שוא היא, אולם הנשבע לקיים מ"ע ולא קיים, א"כ נמצא דלא עבדה שבועתו מידי, שהרי לא נזדרז לעשיית המצוה, ומה דעבר על שבועתו כשלא קיים, אי"ז עצם השבועה, כמשנ"ת דמצות עשה לא לכך היא באה, ומשו"ה כ' הרמב"ם דלוקה משום שבועת שוא.

והנה בבית הלוי (שם) כ' ליישב סתירת ד' הרמב"ם עפ"י מה דיסד שם דבכל אאחע"א אף דחיובא ליכא, איסורא

יהני היכא דלא אמר בפירוש ורק מכלל הן נשמע הלאו. וצ"ב.

והביאור בזה נראה בעזה"י, דהנה בקידושין שם מיייתין מדברי אברהם לאליעזר דכתיב "אז תנקה מאלתי" [ופירש"י לפי שהשביעו אם לא אל בית אבי תלך תחול עליך שבועה, ומכללא לא שמעינן דאם תלך לא תחול]. ובתוס' (ד"ה בשלמא) הק' מה ענין קרא דאז תנקה מאלתי אצל מחלוקת ר"מ ורבי חנינא, והלא אם לא היה מפרש דתנקה אם לא יתנו לך, הייתי אומר שהיה עובר על השבועה בין יתנו בין לא יתנו אם לא היה מביא אשה, ותי' וז"ל, לכן פי' ר"י בשלמא לר"מ דלית ליה מכלל הן אתה שומע לאו, אע"פ שסברא הוא כשאדם מתנה כשתעשה זה אתן לך זה, שאם לא יעשה לא יתן לו, כמו כן כאן אע"פ שסברא שלא השביעו אלא על מנת שיתנו, הוצרך לפרש אם לא יתנו תהיה נקי, אבל לרבי חנינא דאזיל בתר סברא לפי דעת בעלי התנאים, למה פירש אם לא יתנו, פשיטא אם לא ירצו ליתן דיהיה נקי. עכ"ל. והיינו דלר"מ אף כשמסברא נראה שכוונת בעל התנאי שיהא דוקא באופן זה, מ"מ צריך לפרשו, ורבי חנינא בן גמליאל פליג וס"ל דא"י' צ' לפרש בדיבורו דבר שכן נראה כוונתו בתנאו, ואמרינן דמכלל הן אתה שומע לאו, וא"י' צ' לפרש יותר בהתנאי את רצונו בקיומו דוקא.

והנראה דזהו יסוד פלוגתת ר"מ ור"ח, דר"מ סבר דהיכא דבעינן ביטוי ואמירה בשפתיו, וכמו בתנאי שיש לפרשו בהדיא, למדנו מפרשת תנאי בני גד ובני ראובן שצריך לפרש התנאי, ולזה באו משפטי התנאים דתנאי כפול והן קודם ללאו ותנאי קודם למעשה, כדי שיתפרש

יעברו חלוצים, רבי חנינא בן גמליאל אומר צריך הדבר לאומרו שאלמלא כן יש במשמע שאפילו בארץ כנען לא ינחלו.

והנה בביאור הא דבעינן משפטי התנאים, תנאי כפול הן קודם ללאו ותנאי קודם למעשה, כ' הראשונים, דבזה מראה תוקף רצונו בהתנאי, ושלא יהא המעשה קיים בלא שיתקיים התנאי, ולכך יש לכפול התנאי, ולהקדים התנאי למעשה, ושלא לסיים בהן אלא בלאו שמראה שזה עיקר דעתו. ובפשטות היינו דבזה גומר דעתו לתנאי שלא יבא המעשה בלא קיום התנאי.

אלא דא"כ דלגמירות דעתו בעי' למשפטי התנאי, צ"ע איך יתפרש הא דמיייתי שם בגמ' הא דכתיב "אם בחוקתי תלכו" "ואם בחוקתי תמאסו", דלר"מ דבעי' תנאי כפול ולא אמרי' מכלל הן אתה שומע לאו, זהו שנכפל התנאי בנתינת הברכות. והנה אי משפטי התנאים לא אתו אלא לגמירות דעת המתנה, א"כ מאי שייכי הכא הנך קראי.

עוד צ"ע דבנדריס יא, א גבי הא דאיתא שם דאי אמר לחולין כונתו לא חולין אלא קרבן, אמרי' דהיינו דלא כר"מ דס"ל דבעינן תנאי כפול ולא אמרי' מכלל הן אתה שומע לאו, אלא כמ"ד דמכלל הן אתה שומע לאו. ולכאוי' צ"ע דאף אי איכא גמירות דעת דמכלל הן אתה שומע לאו, ולענין תנאי סגי בגמירות דעתו, מ"מ הלא בנדריס איכא הלכה דבעי' שיוציא הנדר בשפתיו [עי' רא"ש נדרים ב, א סב, ב ד"ה שלא נתכוין, ובנימוק"י ב, א ד"ה וידות] כדכתי' ככל היוצא מפיו יעשה, ואיך

וכיון שכן, דלאו לגמירות דעתו קאתו משפטי התנאים, א"כ זהו דמייתין קראי דאם בחוקתי תלכו וגו', דכיון שכך הוא אופן התנאה, שיפרש המתנה התנאי בהדיא על כל אופני הבירור שבדיבורו, א"כ שייך אף בכל תנאי שבתורה דניבעי כצורת אמירה תנאי.

והראוני בקוב"ש (ב"ב אות תלו) שהק' מהא דמייתי הגמ' נדרים פלוגתא דר"מ ורבנן וכנ"ל, וצ"ב דלמא הא דקאמר ר"מ דבעינן תנאי כפול היינו משום דגזיה"כ הוא דומיא דתנאי בני גד ובני ראובן. וכ' בזה"ל, וד"ז שאלתי את כ"ק מו"ר הגר"ח הלוי זצ"ל, והשיב דפלוגתא דמכלל הן אתה שומע לאו היא אם הלאו נכלל בלשון ההן, וא"כ כשאומר ההן לחוד הוי כאילו אומר ההן והלאו, וממילא הוי כפול, ואידך מ"ד ס"ל דאף דאנו מבינים גם את הלאו מדבריו, מ"מ אינו בכלל לשונו ולא מיקרי פירש את הלאו, ולא הוי דומיא דב"ג וב"ר, ולענין נדר בעינן לבטא בשפתיים, ומשו"ה תלי בפלוגתא הנ"ל, עכ"ד. והדברים מפורשים כמשנ"ת בס"ד. [וע"ע רמב"ם פ"ו מאישות הי"ז דהאומר מעכשיו אי"צ למשפטי התנאים, ובביאור שיטתו ע"י קה"י נדרים ס"י מו, ומבואר כמשנ"ת].

"הפרה" ו"התרה" כלפי נדרי הקב"ה

איתא בב"ב עד, א באגדות דרבב"ח, א"ל תא אחוי לך הרי סיני וכו' שמעתי בת קול שאומרת אוי לי שנשבעתי ועכשיו שנשבעת "מי מיפר לי", כי אתאי לקמיה דרבנן וכו' היה לך לומר "מופר לך", והוא סבר דלמא שבועה דמבול הוא, ורבנן, א"כ אוי לי למה, ע"כ.

הנה יש לבאר מה שנקטו כאן ביטול השבועה על ידי "הפרה", ולא על ידי "התרה" דהלא חלוק הוא התרה

ויתברר בפיו התנאי, והקפידא על קיומו דוקא, ולכך גם כשדעתו ידועה ממשמעות הדברים ומסברא לא סגי בהא, דזהו אופן הביטוי בפיו, שיהא להדיא מפורש באמירתו. ולא אתו משפטי התנאים כדי לגמור דעתו, דשפיר אית לן גילוי על גמירות דעתו מתוך המשמעות והסברא. ואהא פליג רבי חנינא, וסבר דאף היכא דבעינן ביטוי ואמירה בפיו, יש בכלל האמירה והביטוי גם מה שבמשמעות דבריו, ומה שנראה מסברא שכך דעתו, אף שלא אמרה בהדיא, וחשיב שביטא בפיו מה שבכלל דבריו.

והדברים מבוארים בד' הר"ן שם, שהק' מהא דתנן כתבו ותנו גט לאשתי אם לא באתי מכאן ועד י"ב חודש, והא הכא המעשה קודם לתנאי, ואמאי תנאו קיים, הא בעינן תנאי קודם למעשה, ות"י וז"ל, איכא למימר דמתני בהדי שליח שאני דכל תנאי מהני ביה, לפי שאינו נעשה שלוחו אלא במה שנראה מתוך דבריו, עכ"ל, הרי מבואר, דלא אתו משפטי התנאים להביא גמירות דעתו, ורק דבהלכות תנאים שיש לבטא ולפרש התנאי בפיו לא סגי במה שנראה מתוך דבריו, אבל במינוי שליחות, דלא בעינן אמירה וביטוי כלל, אין לנו אלא מה שנראה מתוך דבריו, ולא נעשה שלוחו רק כפי דעתו.

ואשר לפי"ז שפיר מדמי לה הגמ' לנדרים, דבנדרים נמי בעינן לבטא הנדר בפיו [וכמו שכי הראשונים הנז"ל], וא"כ אית לן למימר דתלי בפלוגתת ר"מ ור"ח אי יש בכלל אמירתו מה שנראה מתוך דבריו, או שצריך לפרש ולבטא בהדיא, ולא מהני מה שנראה מדבריו כל שלא פירשו בהדיא.

הסוגיא היטב, ובודאי שהדברים מכוונים, ולא חזר בו.

[ובפשטות יש לדון בהקושיא, דאין להוכיח משבועה זו שאין מקומה אלא בירושלים בבית המקדש, א"כ הכא גלי קרא להדיא דמהני אף בלשון שאין מדברים בה, אבל ק"ש או נדרים ושבועות הנאמרים בכל מקום, איכא למימר דבעינן לשון שמדברים בה במקום זה].

ונראה לומר בזה, דמקום המקדש, אשר הוא מקום להקבץ שם כל ישראל, כלשון הרמב"ם ריש ה' בית הבחירה, א"כ מצורת המקום הוא שנקבצים שם ישראל מכל מקומות מושבותיהם, ודוברים בו כל אחד ואחד שפתו ולשונו, וכל הבא לשם הוא מקומו, ושפיר נאמרת פרשת סוטה בכל לשון. [ויש לדון דאולי לכל אחד ואחד מועיל לפי מקומו ולשונו שלו, ולמי שאין זו לשונו לא יהני, גם אם יבין הלשון, דהגדר הוא דבית המקדש הוא מקום שמדברים בו באותם לשונות של אותם ישראל הבאים שמה].

וכמדומה מעשר שני בירושלים פודין גם במעות אחרים שאין מקום שם לפי שיוצאים שם כל המעות, ולא מצאתי כעת.

(ט) והייתם נקיים וחיישינן לחשדא

והייתם נקיים מה' ומישראל (פרשת מטות לב, כב)

תנן שקלים פ"ג מ"ב אין התורם נכנס לא בפרגוד חפות, ולא במנעל, ולא בסנדל, ולא בתפילין, ולא בקמיע, שמא יעני ויאמרו מעון הלשכה העני, או שמא יעשיר, ויאמרו מתרומת הלשכה העשיר, לפי שאדם צריך לצאת ידי הבריות כדרך שאדם צריך לצאת ידי המקום, שנאמר "והייתם נקיים מה' ומישראל" ואומר (משלי ג, ד) "ומצא חן ושכל טוב בעיני אלוקים ואדם".

מהפרה, דהתרת נדר ושבועה היא ע"י חכם, והפרה הוא ע"י בעל לאשתו, וחכם לא מהני אלא בהתרה ובעל לא מהני אלא בהפרה. ולכאוי כלפי חכם הול"ל "התרה".

וי"ל דהנה התרה עניינה ע"י חרטה, אילו כך וכך לא הייתי נודר או נשבע ולכך חכם עוקר הנדר למפרע ע"י התרתו.

ואצל הקב"ה ודאי אין שייך ענין חרטה, שהכל ידוע לפניו מראשית אחרית, וא"כ שפיר אין שייך אלא ענין "הפרה", שאינו מכח חרטה של אי ידיעה מוקדמת. [ובאמת עניינה של הפרה נובע משיעבוד לאביה או לבעלה, ושעל דעתם היא נודרת, וא"כ יש מקום לשמוע כביכול כלפי קוב"ה שאינו נודר אלא על דעת חכמי ישראל ותורתם, וכביכול הנהגתו משועבדת להם].

(ח) ק"ש ונדרים בכל לשון, ופרשת סוטה

בריטב"א ריש מס' נדרים כ' דלא מהני נדר ושבועה בכל לשון אלא במקום שמדברים באותו הכינוי.

והנה בביאור הלכה (סי' סב סעיף ב) הביא דברי הריטב"א לענין ק"ש דאף יוצא בכל לשון, מ"מ לא מהני אלא דוקא במקום שמדברים בו.

ובספר הזכרון להגאון רבי יצחק הוטנר זצ"ל, הקשה ע"ד הביאור ה"ל, דתנינן סוטה לב, ב דפרשת סוטה שמשביעה הכהן נאמרת בכל לשון ויליף לה מקראי, הרי הכהן והאשה עומדים בבית המקדש בירושלים וחשיב התם שבועה בכל לשון, אף שאינה לשון שמדברים בה במקום זה, ודלא כפסק הביאור הלכה.

וכי שהקשה קושיא זו לבעל אחיעזר ואמר לו שכאשר יהיה בראדן יקשה זאת לחפץ חיים עצמן, וכך עשה. והחפץ חיים השיב לו, שכאשר כתב זאת למד

אבל הא לא שמעינן שיאמר ויקבע דינים על צורת קיום מצוה איך לעשות המצוה מחמת חשד, ואף גם דאין החשד על איזה איסור אלא שמא לא קיים המצוה. ועל כן במי שיש לו ב' פתחים שיהא דינו להדליק נ"ח בשניהם, אין לנו ללמוד כן ממתני דשקלים, וע"ז מייתי מברייתא דר"ש דאמרה תורה דין במצות פאה להניח בסוף שדהו מפני החשד שיאמרו שלא קיים מצות פאה, הרי שנקבע ונאמר דין על אופן עשיית המצוה מחמת חשד זה, וה"נ בני"ח נאמר יאמר דין במצות ההדלקה שיהא באופן שלא יהא חשד שיאמרו שלא קיים המצוה.

ומאידך גיסא אין ללמוד מדין פאה אלא כשמחויב במצוה אזי נכלל בדיני המצוה להעמידה ולעשותה באופן שלא יהא חשד שלא קיימה, אבל בעלמא כשאי"ז נכלל כדין בדיני מצוה שמחויב בה, שיש לו לצאת ידי הבריות, זאת לא שמעינן אלא במני דשקלים מקרא דזהיתם נקיים.

והנה בחכמת שלמה להגרש"ק או"ח סי' תרעא סעיף ח הקשה בהא דקיי"ל דנר חנוכה שכבתה אין זקוק לה, מ"ט לא ניוש לחשד שיאמרו דלא הדליק כלל, וכמו דאמרי' במי שיש לו ב' פתחים שמדליק בשניהם מפני החשד שיאמרו שלא הדליק, ולמדהו מדין פאה דלכך אמרה תורה להניח בסוף שדהו, שלא יאמרו שלא נתן פאה. ותי' בזה"ל, ונראה לחלק דודאי משום חשדא לבד אינו מחויב לעשות מעשה, ורק היכי דבלא"ה חייב לעשות, צריך לעשותו באופן שלא יהא חשד, ולכן בפאה כיון דבלא"ה חייב להניח פאה, לפיכך חייבתו תורה להניח בסוף שדהו, כדי שלא יחשדוהו שלא הניח, וכן בנר חנוכה כיון דבלא"ה חייב להדליק נר חנוכה, לכך חייב להדליק בשני הפתחים, כדי שלא יבוא לידי חשדא, אבל בכבתה, כיון שכבר הדליק נר חנוכה כדינו, ונפטר

והנה לענין נר חנוכה איתא בשבת כג, א אמר רב הונא חצר שיש לה ב' פתחים צריכה שתי נרות, ומפרשינן טעמא משום חשדא דבני מתא, זימנין דמחלפי בהאי ולא חלפי בהאי ואמרי' כי היכי דבהאי פיתחא לא אדליק בהך פיתחא נמי לא אדליק, ופריך, ומנא תימרא דחיישינן לחשד, ומייתי עלה, דתניא אמר רבי שמעון בשביל ארבעה דברים אמרה תורה להניח פיאה בסוף שדהו וכו' ומפני החשד וכו' שלא יהיו עוברין ושבין אומרים תבא מארה לאדם שלא הניח פאה בשדהו, [שהעוברין רואין בגמר קצירו שהוא מכלה את הכל לא ידעו שנתנה כבר, רש"י] וכו'. ע"כ.

ויל"ע טובא מאי פריך ומנא תימרא דחיישינן לחשדא, ואמאי לא מייתי משנה ערוכה בשקלים שאדם צריך לצאת ידי הבריות מקרא דזהיתם נקיים. ולאידך גיסא נמי יל"ע אמאי לא מייתי להא מילתא במתני דשקלים מהציווי דפאה. ומשמע דתרי מילי נינהו, וצ"ב. ועמד בתשו' חכם צבי סי' צא.

עוד עמד שם בחכם צבי דבגמ' איתא כ"ד דחיישינן לחשדא, בברכות ג, א אין נכנסין לחורבה משום חשדא, ובפסחים פב, א ת"ר באו לשורפו לפני הבירה בעצי המערכה אין שומעין להם מ"ט אמר רבא מפני החשד, [דהרואה חושדם שגונבים מעצי המערכה, רש"י], והתם לא פריך מנא הא מילתא דחיישינן לחשדא. וצ"ל דסמך אמתני דשקלים דמפרשא ענין זה, ושוב צ"ב אמאי לענין נ"ח בב' פתחים פריך הכי, ומייתי לה מדין פאה בסוף שדהו.

ונראה דיש לחלק בין הנך דוכתי, דבמתני דשקלים איירינן בענין שאדם עושה הגורמת לחשד של עשיית איסור, ועל כך אמרי' ליה שיש להמנע מלעשות כן משום והיתם נקיים, וזהו שאין תורמין הלשכה כשיש עמו חפצים שאפשר להטמין בהם מעות, וכן שלא ליכנס לחורבה, וכן שלא לשרוף בעצי המערכה.

חייבוהו לקיימה באופן שלא יבא לידי חשד, אבל בשאינו עומד לקיים המצוה לא חייבוהו בה מפני חשד.

ונראה לפמשנ"ת, דאין בזה סתירה כלל לדבריו, די"ל דחיובים אלו להפריש חלה ותרומ"מ היינו מדינא דזהיתם נקיים שאם יאכל בלא הפרשה הרי יחשדוהו באיסור טבל, ואינם מצד חשד בעלמא שלא קיים מצות הפרשת חלה ותרומ"מ, אלא חשד אכילה באיסור טבל יש כאן, ובזה חייבוהו רבנן מדינא דזהיתם נקיים להפריש ולעשות מעשה כדי שלא יחשדוהו באיסור, ובכלל מה שיש להמנע מעשיה הנראית כאיסור, יש גם לעשות דברים הנראים כמתקנים אותו חשד איסור.

אבל בני"ח שכבתה דאין זקוק לה, אין לדון אלא מפני חשד שלא קיים המצוה, אבל אין בזה חשד איסור, ובהא ליכא אלא הלימוד מפאה דכמשנ"ת שמעינן מהתם שיש לעשות המצוה באופן שלא יהא חשד שלא קיים המצוה, והיינו דוקא בעודו מחויב במצוה שנאמר לקיים באופן שלא יהא חשד, אך אם קיים המצוה אינו מתחייב בה מפני חשד שיחשדוהו שלא קיים המצוה, וכמש"כ בחכמת שלמה.

[עוד יש לדון מלבד החילוק מצד שיש בזה איסור ולא רק אי קיום מצוה, דיש לחלק דבהנך דעיסת ארנונה ועני העושה גורן הרי הוא עושה מעשה הגורם לחשד, ובזה י"ל דאיכא משום והייתם נקיים, אבל בכבתה דאין זקוק לה אין כאן מעשה הגורם, רק חסרון עשיה, וכמו אם היה מדליק בפתח אחד או היה מניח פאה בצד שדהו שהחשד נגרם מחמת אי עשיה שלו במקום זה, ולא מחמת עשייתו שלו נגרם החשד].

מחויבו שוב אינו מחויב להדליק אח"כ עבור חשדא בלבד.

והנה לכאוי אכתי צ"ב דאמנם בפאה איירי היכא דרמי עליה עיקר קיום המצוה, ולא כשבר קיימה, אולם שנינו עוד במתני' דשקלים שיש דינים מחמת והיתם נקיים מה' ומישראל.

ולפמשנ"ת מבואר היטב ד' הגרש"ק, דהדין שלמדנו מפאה שצריך ליתנה בסוף שדהו, שנאמר בזה דינים על אופן קיום המצוה, והיינו דמפני החשד יש לעשות את מצוותו באופן שלא יהא חשד שלא קיים המצוה, וזהו שביאר הגרש"ק דבמקום שכבר קיים מצותו לא מצינו לחייבו לקיים שוב מפני החשד. והא דשנינו במתני' דשקלים הענין שצריך לצאת ידי הבריות משום והיתם נקיים, לפמשנ"ת הרי לא נאמר מחמת כן דינים בצורת קיום מצוה כלל, ורק שלא לעשות דברים הנראים כאיסור, ואין שייך לחייב מה"ט הדלקה בני"ח.

אמנם יש להוסיף בזה, דהנה יעוי' תשו' הרשב"א סי' שמ [והביאו בברכ"י יו"ד סי' יט אות ה] שכתב, דהחויב להפריש חלה על עיסת ארנונה הוא משום דלית ליה קלא שהיא ארנונה, ואיכא חשדא.

וכעיי' יעוי' סוטה מג, ב אמר ריו"ח משום רבי אליעזר בן יעקב לקט שכחה ופאה שעשאן בגורן [שכינס העני הרבה מהן כאחד ועשה מהן כרי, רש"י], הוקבעו למעשר, ופי' רש"י וז"ל, דהוקבעו למעשר מדרבנן דמאן דחזי סבר שגדל בשדהו, עכ"ל, והיינו דמפני החשד שיחשדוהו שאינו מפריש על תבואתו שלו תרומות ומעשרות חייבוהו בהפרשת תרומ"מ.

ובסי' דברות אריאל עמ"ס סוטה הקשה דדברי הרשב"א וד' רש"י בסוטה דמחייבים בהפרשת חלה ותרומ"מ משום חשדא, מפורש לכאוי דלא כד' הגרש"ק, דלדבריו אין חיוב מפני החשד אלא היכא דבלא"ה מקיים המצוה אז

פרשת מסעי

י"א) אין מקבלין עדות שלא בפני בעל דין

ולא ימות הרצח עד עמדו לפני העדה למשפט (לה, יב)

א) בב"ק מה, א איתא דאין גומרין דינו של אדם אלא בפניו, וברש"י כ' דהיינו מדכתיב עד עמדו לפני העד למשפט, [וכדאיתא בתוספתא מכות פ"ב ה"ב]. והנה מלבד מה דבעינן גמר דין בפני הבעל דין, בעינן שתהא הקבלת עדות בפניו כדאיתא בב"ק קיב, ב ובנתייה"מ סי' כח סק"ו נקט דהא נמי גזירת הכתוב הוא כמו דאין גומרין דינו אלא בפניו. אמנם בדברי הראשונים ואחרונים מבואר דדין קבלת עדות בפני הבע"ד, אינו שייך להדין דבעי' גמר דין בפניו, אלט הוא ענין בפני"ע. וכדלהלן בס"ד.

והנה הכי איתא שם קיב, ב אמר רב אשי א"ר שבתאי מקבלין עדות שלא בפני בעל דין תהי בה רבי יוחנן וכי מקבלין עדות שלא בפני בע"ד, קבלה מיניה רבי יוסי בר חנינא כגון שהיה הוא חולה או עדיו חולים או שהיו מבקשים לילך למדינת הים ושלחו לו ולא בא.

והנה יש לחקור בהאי דינא דאין מקבלין עדות שלא בפני בע"ד, אם הוי דין מזכויות הבע"ד שלא יקבלו עדות אלא בפניו, דעי"ז ידע הבע"ד לטעון ולהכחישם, והא דהיכא דהיו עדיו חולים או מבקשים לילך למדנה"י, מקבלין עדותם אף שלא בפניו, היינו לפי שאין לחבירו להפסיד עדותו מחמת כן. או דנימא דאיי"ז נעשה לתועלת הבע"ד כלל, אלא הוא דין בקבלת העדות, והלכה היא לבי"ד שלא יקבלו עדות אלא בפני הבע"ד, כדי שידקדקו העדים בעדותם טובא, ולברר אמיתות עדותם טפי, וכמו שאר הלכות דרישה וחקירה דעדות בבי"ד, והיכא דהיו עדיו חולים או מבקשים לילך למדנה"י, נתחדש בזה קולא, דמשום דאין יכולין לקבל עדותם

י) קבלת בני גד ובני ראובן את דברי משה

ויאמר עליהם משה אם תעשו את

הדבר הזה וגו' והיצא מפיכם תעשו.

ויאמר בני גד ובני ראובן עבדיך יעשו

כאשר אדוני יצוה טפנו וגו' ועבדיך

יעברו וגו' (לב, כ – כז)

וצ"ב שהרי הם פתחו וקבלו עליהם שיעברו חלוצים לפני בני ישראל, ומשה הסכים על ידם. ומה טעם הוצרכו לחזור ולהשיב למשה שיעשו כפי שהוא צווה.

והנה שנינו בפי' חזקת הבתים (לט, א) בדין מחאה שהמערער המרא קמא מוחה בפני שנים או שלושה, דכדי שתועיל המחאה צריך שתוכל המחאה להגיע לאוזנו של המחזיק בקרקע, דאי אמר המערער "לא תיפוק לכו שותא" – לא יצא דבר מפיכם, לא הוה מחאה, דכיון דאמר להם שלא יצא הדבר מפיכם לא תגיע המחאה אל המחזיק בקרקע. אבל אם אמרו הם "לא מפקינן שותא" אמר רב הונא ברי דרב יהושע כל מילתא דלא רמי עליה דאיניש לאו אדעתיה, ופירש הרשב"ם, דאינו נותן אל ליבו שקיבל לכסות את הדבר, לפי שאיי"ז מוטל עליו הדבר, ולכך הוי מחאה, הדבר עתיד להתגלות ולבוא לאוזני המחזיק.

המבואר דדבר שאדם אומר מעצמו אינו אופן של קבלה מוחלטת כמו אם יש לו הוראה מאדם אחר בעל הדבר המורה לו הדבר.

ולפי"י יש לבאר, דמהאי טעמא הוצרכו בני גד ובני ראובן לענות ולקבל על עצמם דברי משה וציווי, כדי שיהיו מחויבים לא רק ע"פ דבריהם, אלא מחויבים מפי משה רבינו.

נוגעים בעדותן הן, דאי לא אמרי הכי אמרינן להו זילו הבו ליה אגר ביתא להאי וכו', אמר מר זוטרא ואי טעין ואמר ליתו תרי סהדי לאסהודי ליה דדר ביה תלת שני ביממא ובליליא טענתיה טענה, ע"כ, וכי רבינו יונה וז"ל, דה"פ אי טעין המחזיק בב"ד קודם שיבא המערער, יעידו לו השוכרין האלו לפני שדרו בבית גם שניהם, לפי שאם יבא אדם לערער על הבתים שוב לא יהיו השוכרין כשרים לעדות דלהו נוגעין בעדות, כיון שפרעו לו השכירות, טענתיה טענה וכו', ואע"פ שאין מקבלים עדים שלא בפני בעל דין, הכא מקבלים, כיון דהשתא מיתכשרי, ואם יעידו משיבא ערער להוי נוגעין בעדות, וכענין מ"ש בפי הגוזל דמקבלין עדות שלא בפני בע"ד כגון שהוא חולה או עדיו חולים, עכ"ל, היינו דכאן דאם נקבל העדות בפני הבע"ד יפסלו העדים משום נוגעין בעדותן, על כן מקדימין לקבל עדותן דוקא שלא בפניו, כדי שלא תפסק עדותן.

והנה אי נימא דהך דינא מזכויות הבע"ד הוא, א"כ תמוה דהכא אמאי נקבל עדות השוכרין שלא בפני הבע"ד, דבשלמא בהיו העדים חולים וכו' דמקבלים עדותן שלא בפני בע"ד, היינו משום דאין לנו להפסיד בעל דינו מחמת שאין הבע"ד לפנינו, אולם הכא דבעינן לקבל עדותן דוקא שלא בפניו, כדי שלא יפסלו מדין נוגעין, איך נקבל עדותן, ולמה נפסיד זכות הבע"ד שלא לקבל אלא בפניו, ואף דאם לא נקבלם שלא בפניו נפסיד עדותן, מ"מ הכא [דאדרבה אם נקראהו יבא לאלתר] מה מקום יש להפסיד זכותו ולקבלם דוקא שלא בפניו.

והמבואר מבואר בד' רבינו יונה דהך דינא דאין מקבלין עדות שלא בפני בע"ד, לאו מזכויות הבע"ד הוא, אלא הוא הלכה לבי"ד מדיני קבלת העדות שלא לקבל אלא בפניו, ומשו"ה כל היכא דאיכא חשש הפסד העדות ואפי'

בפניו, ואיכא חשש הפסד העדות, מקילין לקבל עדותן שלא בפני הבע"ד.

ונפק"מ בזה, אם מהני מחילת הבע"ד על זה, דאם הוא מזכויות הבע"ד, א"כ בידו למחול על זכותו ויקבלו העדות שלא בפניו, אולם אי הוי דין בקבלת העדות, דהוא הלכה לבי"ד שלא יקבלו עדות אלא בפני הבע"ד, א"כ לא שייך בזה מחילת הבע"ד.

עוד י"ל נפק"מ בזה, היכא דאיכא חשש הפסד העדות כמו בהיו העדים חולים וכו' דהדין דמקבלין עדותן שלא בפניו כדאיתא בגמ', אם צריך להקדים לקרא להבע"ד שיבא תיכף ותוכל העדות להתקבל בפניו, ורק אם לא בא יקבלו שלא בפניו, דאם הוא מדין קבלת העדות, א"כ בכה"ג דאיכא חשש הפסד העדות, אף אם לא הודיעוהו איכא סברא להקל ולקבל עדותן, אולם אם מזכויות הבע"ד הוא, א"כ כל היכא דלא הודיעוהו, ואי"ז בפשיעתו שלא בא, אמאי נפסיד זכותו של זה לקבל עדות בעל דינו, ויבואר להלן בס"ד.

והנה רש"י ריש חזקת הבתים (ב"ב כח, ב ד"ה התם לענין מחאה דאיי"צ שתהא בפניו), כ' בתו"ד וז"ל, כיון דהעדאה לחייבו ממון על נגיחותיו היא באה ולהעמיד שורו בחזקת מועד, בעינן בפני הבעלים שידעו לטעון ולהכחיש העדים ולהביא אחרים להזימן, עכ"ל, ומשמעות דבריו דפי' דהך דינא מזכויות הבע"ד הוא שלא לקבל אלא בפניו, כדי שידע לטעון וכו',

אולם בד' רבינו יונה מבואר דנקט דלאו משום זכויות הבע"ד הוא, אלא הוי דין בקבלת העדות והלכה לבי"ד שלא יקבלו אלא בפניו, דהנה בגמ' פ' חזקת הבתים (ב"ב כט, ב) אמר רב הונא ג' שנים שאמרו הוא שאכלן רצופות, וקא פריך ממתני' חזקת הבתים, והא בתים דביממא ידעי ובליליא לא ידעי וכו', אמר רבא כגון דאתו בי תרי ואמרי אן אגרינן מיניה ודרינן ביה תלת שנין ביממא ובליליא, א"ל רב יימא לר"א הנו

לקרא להבע"ד, דהנימוק"י (לט), א מדפי הרי"ף) כי וז"ל, דכיון דהדבר נחוץ ודאי מקבלין העדים ואין צריך לשלוח לו, דאם לא עכשו אימתי, דסתם חולים לסכנה חיישי להו, עיי"ש.

אולם הרא"ש כי וז"ל, דשלחו לו קאי אכולהו, דאין מקבלין לעולם א"כ הודיעוהו וכו' וכן אם הוא חולה או עדיו חולים או מבקשין לילך למדנה"י אין מקבלין עדות א"כ שלחו לו ולא בא דאז הוא פושע, אבל אם אינו פושע אין מקבלין בשום ענין אפי' אם הוא או עדיו חולים דמזל ידיה גרם, וכן מסתבר, עכ"ל.

הנה נחלקו הנימוק"י והרא"ש (וכן עוד בראשונים, הובאו השיטות בטושו"ע סי' כח סעיף טז) היכא דהוא חולה או עדיו חולים דאין שהות להודיע להבע"ד אם מקבלין בלא להודיעו, או דאין מקבלין לעולם שלא בפניו א"כ הודיעוהו ולא בא דאז הוא פושע.

וביאור פלוגתתם י"ל דפליגי ביסוד הדין שאין מקבלין עדות שלא בפני בע"ד, דהנימוק"י ס"ל דדינא דאין מקבלין עדות שלא בפני בע"ד הוי הלכה להבי"ד בדין קבלת העדות שאין מקבלין אלא בפניו, כדי שתהא העדות מדוקדקת ומבוררת היטב, והיכא דהדבר נחוץ, ועלול התובע להפסיד עדותו, הקילו לקבל שלא בפני הבע"ד, וכיון דאין שהות אי"צ אף להודיעו, דהא הקילו שיקבלו אף בלא בירור זה. אבל להרא"ש דס"ל דלעולם אין מקבלין עדותם שלא בפניו א"כ הודיעוהו ולא בא דהוא פושע, היינו דס"ל דהוי זכות מזכויות הבע"ד, ומשו"ה אף במקום חשש הפסד העדות אין מקבלין א"כ איכא פשיעה שלא בא, דאי נימא דס"ל דהוי הלכה להבי"ד בדין קבלת העדות, א"כ מאי תליא בפשיעתו, וע"כ דהוי מזכויות הבע"ד ולכך גם כשהדבר נחוץ תלי בפשיעתו שהודיעוהו ולא בא.

ג) והנה כי השו"ע (סי' מא סעיף א) וז"ל, מי שבלה שטר חובו והרי הוא הולך

בעדות השוכרין דאמרי' שאם יבוא הבע"ד יפסלו מדין נוגעין, שפיר כיון דבמקום פסידא מקילין שלא להעמיד בירור זה [מה דכשיקבלו בפניו ידקדקו העדים ויחושו טפן], הא ליכא נפקותא בין היו העדים חולים וכו' שאין סיפק ביד הבע"ד לבא, או דאם יבא הבע"ד יפסלו מדין נוגעין, דמקדימין לקבל דוקא שלא בפניו, דבכל מקום דאיכא חשש הפסד העדות הקילו שלא להצריך בירור זה.

ויש להוסיף עוד, דלפי"ז דהוי הלכה להבי"ד, מבואר היטב מה דבמקום הפסד העדות מקילין לקבל שלא בפניו, לפי שהוא הפסד לעצם בירור הדין, מה שלא נקבל עדותן של העדים מחמת כל טעם שהוא, ושפיר יש לקבל עדות השוכרין דוקא שלא בפניו כדי שלא יפסלו.

וכן מבואר בשיטמ"ק בסוגיא דב"ק שהביא מהרמ"ה דה"ט דאין מקבלין עדות שלא בפני בע"ד, משום דמיכסף מיניה לאסהודי שיקרא, וביותר מבואר כן בתשובת הרי"ף (סי' ר) שכתב שם לחלק דבעדות בעינן בפני הבע"ד ואילו קיום השטר לא בעינן בפניו, וז"ל, שהעדות על הממון צריכה בעל דין כי שמא תהיה העדות שאינה ברורה למעיד כמו שצריך, ואם תהיה העדות בפני בע"ד והעדות אינה ברורה אצל העד כמו שצריך, לא יעיד זו העדות בפניו כי יתיירא ממנו שלא יכחישנו, אבל החתום שהוא קיום שטרות אין לחוש לכל זה, והלכך אין צריך בפני בעל דין, עכ"ל, הנה מתבאר בלשונו שהוא משום העדות שהיא צריכה שתהא בפני בע"ד שלא יעיד עדות שאינה ברורה לו, והיינו דהוי הלכה בקבלת העדות, כמו דיני דרישה וחקירה, שתהא העדות באופן מבורר ומדוקדק ביותר.

ב) והנה נחלקו הראשונים בסוגיא דב"ק שם באופן זה שהיה הבע"ד חולה או עדיו חולים, דאמרינן דמקבלין עדות שלא בפני בעל דין, האם צריך לשלוח

חבירו, וכמו בעדים רדופים לילך למדינת הים.

ובאמת הנה מצאתי בס"ד מפורש בד' התומים (סי' כט סק"ג) דמהני מחילת הבע"ד לקבל עדות שלא בפניו, דכיון דהוא לטובתו יכול למחול. הרי להדיא דנקט דהך דינא לאו מדיני קבלת העדות הוא, אלא הוא מזכויות הבע"ד שלא יקבלו עדות אלא בפניו, ולהכי שפיר מהני מחילתו על זכותו זו.

(ד) והנה איתא בשבועות ל, ב ואמר רבה בר רב הונא האי צורבא מרבנן דידע סהדותא וזילא ביה מילתא למיזל לבי דינא דזוטר מיניה לאסהודי קמיה, לא ליזיל, אמר רב שישא בריה דרב אידי אף אן נמי תנינא מצא שק או קופה ואין דרכו ליטול, הרי זה לא יטול, הני מילי בממונא, אבל באיסורא אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ד', כל מקום שיש חילול ד' אין חולקין כבוד לרב.

והנה שיטת ר"ת (יבמות לא, ב) דעד יכול לשלוח עדותו בכתב לבי"ד כל זמן שזוכר העדות, [דכל מיעוטא דמפי כתבם היינו במי שאינו ראוי להגדה], דכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, וכי הסמ"ע (סי' כח סקמ"ב) ראיתי נוהגין ממורי הוראה שלא רצו להטריח הת"ח, ושלחו לו לכתוב עדותו בכתב ידו ולשלחו לבי"ד, וכן נ"ל מאחר דלר"ת וסייעתו אפילו בלא ת"ח מותר לעשות כן.

ותמה התומים (סקט"ו) לשי' ר"ת איך אמרו בגמ' דהאי צורבא מרבנן דידע בסהדותא וזילא ביה מילתא למיזל לבי דינא דזוטר מיניה לא ליזיל, מה בכך שאין יכול לבא להבי"ד, מ"מ יכתוב עדותו וישלחנו לבי"ד ע"ג הכתב, [ובגמ' מבואר דבממונא ליכא גוונא אחרינא שתשמע עדותו בבי"ד שלא מפי הכתב], וביותר, להני דס"ל דאף באיסורא ס"ל לר"ת דמהני לשלוח עדותו ע"ג הכתב לבי"ד, א"כ אמאי אמרי' דבאיסורא אין חכמה וכו', וצריכין לבא לבי"ד להעיד, ואמאי לא יכתוב עדותו וישלחנו לבי"ד.

להמחק מעמיד עליו עדים ובא לבי"ד והם עושין לו קיום, וברמ"א, וי"א אפי' נמחק לגמרי וכו' ועדות זו שמעידין על השטר יכולין להעיד שלא בפני הבע"ד, עכ"ל, ותמה הש"ך (סק"ב) דברי הרב תמוהין לי דאיך יעלה על הדעת שיעידו שלא בפני בע"ד לחייב אותו שלא בפניו.

ובנתייה"מ כי ליישב, דכמו דאף דבכל עדות צריכין הבי"ד לדרוש ולחקור, דהיינו שיעידו כל אחד שלא בפני חבירו, אפי"ה היכא דאיכא עידי גוף ההלואה ושהיה לו שטר, ואין עידי המחיקה רק לגלויי מילתא ששטר זה הוא, בהא סגי בלא דרישה וחקירה, א"כ כ"ש לענין להעיד שלא בפני הלוח, כשעידי ההלואה כבר העידו בפניו, רק שעידי המחיקה מעידין ששטר זה הוא, דרק לגלויי מילתא הם, דסגי שלא בפניו.

והתומים (סק"ב) כתב ליישב דהטעם דמקבלין עדותן שלא בפני בע"ד, הואיל ורוב מחקין ואבדן שטרות המה בקלקול הזמן ושינוי העיתים ונחיצות הדברים, תיקנו חז"ל לקבל שלא בפני בעל דבר, כמו בעדים רדופים לילך למדנה"י ודכוותיה להציל ממון חבירו.

ונראה בזה דפליגי בהנך צדדי בדינא דאין מקבלין עדות שלא בפני בע"ד, דהנתייה"מ נקט דהך דינא הוי הלכה בקבלת העדות, וזהו דמדמי לה לדיני דרישה וחקירה, דכיון דבקיום שטרות אי"צ דו"ח, ה"נ אי"צ לקבל עדות הקיום בפני הבע"ד דוקא.

אולם התומים נקט שמזכויות הבע"ד הוא שלא לקבל אלא בפניו, [וכמבואר שם דמייתי קושיית הש"ך בזה"ל, איך יחייבו עדים לבעל דבר וכי חבין לאדם שלא בפניו. היינו דמשום זכות הבע"ד שלא לחוב לו אלא בפניו, ולא מהלכות קבלת העדות], וא"כ אף בקיום שטרות, כל שהעדות לחובתו אין לקבל אלא בפניו, דלא שייך להלכות דרישה וחקירה דבי"ד. וע"כ הוצרך התומים לפרש דמפני הנחיצות תיקנו בזה חז"ל לקבל שלא בפני בע"ד, כדי להציל ממון

שירא ממנו ולא יעז, לכך אין לקבל עדות מפי הכתב שנשלח לבי"ד.

והנתייה"מ דנקט דהוי הלכה לבי"ד בקבלת העדות, ובתחילת דבריו נקט דהוא גזיה"כ ולא משום שלא יעז, וע"כ סגי שיקראו הכתב בבי"ד בפניו שזהו קבלת העדות. והוסיף דגם אי נימא דהוא כדי שלא יעז, מ"מ הרי הבע"ד יכול לילך ולהיות שם בשעת כתיבה, והינו דבכך יהא בירור זה של מסירה בפני הבע"ד, וגם דבלא"ה אינו מעיז משום שיודע שיקראו השטר בבי"ד בפני הבע"ד וא"כ שפיר אית לן בירור זה כשנמסר בבי"ד בפני הבע"ד. והנה אמנם כשמעיד בפני הבע"ד לכאוי הוי בירור טפי, וכפי שנקט התומים, וגם משמעות ד' הנתייה"מ שלא נחלק רק שגם בזה מתקיים הענין שלא יעז, והיינו דמשום הלכות קבלת עדות סגי בהכי, אכן אי משום זכויות הבע"ד י"ל שיוכל למנוע שלא לקבלו אלא כשהוא בפניו לגמרי, וכד' התומים לשיטתו.

והראוני בד' הנימוק"י כתובות (כ, א) בסוגיא דמפי כתבם שהביא ד' ר"ת דמהני לשלוח עדות בכתב לבי"ד, וכי שם וז"ל, ולפיכך דברי רבותינו ז"ל נ"ל דהא דגרסינן פ' שבועת העדות אמר רבה בר"ה האי צורבא מרבנן דידע בשהדותא וכו' לא ליזיל דעשה דכבוד התורה עדיף, הכי קאמר דמשום עשה דוהוא עד לא כייפינו למיזל קמיה ^{ההוא} דיינא, אלא אם ירצו שישלח עדותו לבי"ד מוטב, ואם לאו עשה דכבוד התורה עדיף וידחה עשה דוהוא עד, אי נמי אפשר לומר, דמשום דאין דרך כלל לשלוח עדותו בכתב כשהוא עומד שם עד הבי"ד, אלא דאתי לאמנועי מלאסהודי אמרו הכי דעשה דכבוד תורה עדיף מקיום עשה דהוא עד וגו', אבל לא אתי למעוטי שלא יוכל לקיים עשה דוהוא עד אם שולח עדותו, דאין הכי נמי דסגי כיון שזכרה כנ"ל, עכ"ל. הנה מפורש בדבריו דלר"ת מהני לשלוח עדותו בכתב ידו, וסוגיין לא אתי

ולכא למימר דחשיב אין ראוי לבילה, שאין יכול להעיד עדותו בבי דינא, דהא ראוי להעיד בבי"ד הגדול ממנו, וא"כ שפיר מיקרי ראוי לבילה, וישלח כתב ידו לבי"ד.

וכי התומים, דהנה יש להתבונן לד' ר"ת, דמה יועיל שישלח כתב ידו לבי דינא, הא קיי"ל דאין מקבלין עדות אלא בפני בע"ד, ולא יהני מה דקורין העדות בבי"ד בפני הבע"ד, דסו"ס הא כתיבת העדות שלא בפניו, ואינו דומה לראיית פנים דאינו מעיז. אלא צ"ל דכל ד' ר"ת היינו היכא דאיי"צ לקבל בפני בע"ד, כגון שהיו עידיו חולים או מבקשין לילך למדנה"י דכה"ג מקבלין אף שלא בפני בע"ד, וסוגיא דשבועות איירי היכא דאין מקבלין אלא בפניו וא"כ לא שייך לשלוח עדותו בכתב ידו לבי"ד. וכן מש"כ הסמ"ע שנהגו לקבל עדות בכתב מת"ח, היינו היכא דאיי"צ להעיד בפני הבע"ד אבל במקום דצריך לא מהני מפ"כ.

אמנם בנתייה"מ (סק"ו) חולק ע"ד התומים וכי דמהני לכתוב אף שלא בפני בע"ד, דאף לר"ת דיכולין לכתוב עדותן לבי"ד, לא חשיב הגדה עד שיבא הכתב לבי"ד, ולהכי שפיר מקבלין עדותן, דקריאת הכתב בבי"ד היא ההגדה ושם הוא בפני הבע"ד. והוסיף דכן מבואר מדסתמו הפוסקים, ולא חילקו שלא יהני לשלוח אלא באופן שאיי"צ לקבל העדות בפני הבע"ד. ומה דהק' התומים דאינו דומה ראיית פניו דאינו מעיז לכתובה שלא בפניו דמע"ז, כ' הנתייה"מ וז"ל, לק"מ דהא דבעי קבלת עדות בפני בע"ד לאו משום דאינו מעיז, רק גזירת הכתוב, דהא אפילו בשור הנסקל בעי בפני השור, ועוד דהבעל דין יכול לילך ולהיות שם בשעת כתיבה, וגם כשהעד יודע שיקראו השטר בבי"ד בפניו אינו מעיז.

וי"ל דפליגי לשיטתייהו, דהתומים דנקט דמזכויות הבע"ד הוא, א"כ כיון דבשעת כתיבת העדות לאו בפניו הוא

לשכונתו. וכן הוכיח מדברי הרמב"ם (פ"ז מרוצח ה"ה) שכי' וז"ל, גולה בה משכונה לשכונה ואינו יוצא מן העיר, עכ"ל, משמע דרך מן העיר אינו יוצא אבל בכל העיר מותר לו להלך.

אולם המנ"ח (מ' תי אות יז) נקט בדעת התוס' דאין יוצא מהשכונה שגלה לשם.

ובאילה"ש צידד כן בדעת תוס' בסוגיין, וכי' דלפ"ז אם הרג בשוגג עוד פעם, הא כמו דאינו גולה לעיר אחרת משום דאסור לו לעזוב העיר שגלה לשם, כך אסור גם לצאת לגלות מהשכונה שגלה שם, וא"כ אין בשבילו שום הצלה. [והוסיף לפי"ז דיש לעיין אם ידינוהו שחייב גלות אלא דאין לו אפשרות לגלות, או דלא יגמרו דינו אז, ונפק"מ דמיתת כה"ג לא תועיל כיון שלא יגמרו דינו לגלות למקום אחר ויהי' דינו כהורג ולא נגמר דינו דלא מהני בשבילו מיתת כה"ג. אלא דאחר מיתת כה"ג הא נתכפר על שתי הרציחות הקודמות ואז יוכלו לגמור דינו שיגלה לעיר מקלט].

ומצינו במאירי שהביא בזה פלוגתא מפורשת, וז"ל, י"א שאינו יוצא מאותה שכונה שגלה בה, וי"א שיכול לצאת חוץ מאותה שכונה שהרג בה. עכ"ל.

(ב) ונראה בעזה"י בביאור הצדדים בזה, דהנה עיר מקלט כולו הוא מקום לקיום דין גלות, ועתה כשהרג שוב בשגגה יש לו דין גלות נוסף, ואינו יכול לצאת מן העיר מפני דין הגלות של רציחה ראשונה, אבל לא סגי ליה בקיום הגלות הראשונה, על כן יש לקבוע מציאות גלות נוספת בתוך העיר מקלט שהוא מקום הגלות הראשונה. ונחלקו מהו אופן יצירת וקביעת דין הגלות הנוסף בתוך העיר מקלט.

דאיכא למימר, דניתן לו דין גלות שיגלה משכונתו לאיזה שכונה מהעיר, ויהא כמו גלות לעיר מקלט, שאין יוצא ממנה, כך גולה לשכונה זו ואינו יוצא ממנה, והיינו דנוסף עליו דין גלות בתוך העיר מקלט, שיגלה ממקומו ויקבע לו מקום

לאפוקי שלא יהני לשלוח כתב ידו לבי"ד, וכמשי"כ הנתיה"מ, ולהמתבאר בשיטת הנימוק"י הדברים מאירים, דכיון דס"ל דדין אין מקבלין עדות שלא בפני בע"ד מהלכות קבלת העדות הוא, ולהכי ס"ל דהיכא דהדבר נחוץ כגון שהיו העדים חולים וכו' מקבלים עדותם שלא בפני בע"ד אף בלא לקרוא להבע"ד, וא"כ כל היכא דחשיב מסירת עדות לבי"ד, כיון שאי אפשר לקבל בפני הבע"ד, שפיר מהניא אף שלא בפניו, וכמשנ"ת בד' הנתיה"מ דס"ל הכי דהוא מהלכות קבלת עדות להבי"ד.

י"ב) דין רוצח שחזר והרג שגולה
משכונה לשכונה

כי בעיר מקלטו ישב (לה, כח)

במכות יב, ב יליף מינה לדינה דמתני' הרג באותה העיר גולה משכונה לשכונה. וברש"י, רוצח שגלה לעיר מקלט וחזר והרג בשוגג, גולה משכונה לשכונה בתוך העיר, כי מן העיר אינו רשאי לצאת מפני רציחה ראשונה.

ודרש"י בגמ' אמר רב אחא ברי דרב איקא מאי קרא, כי בעיר מקלטו ישב עיר שקלטתו כבר.

(א) הנה בדין הגלות לשכונה האחרת יל"ע האם אסור לו לצאת מחוץ לשכונה זו כלל, או דלא נאסר אלא שלא לחזור לשכונה שגלה ממנה.

והנה התוס' בסוגיא (ד"ה פלכו) כי' דין זה בזה"ל, שלא יצא משכונה לשכונה, עכ"ל, וכי' הערולי"ג, דאין הפירוש שלא יצא כלל מהשכונה שגלה לשם, דלמה יגרע משאר רוצח שיש לו את כל העיר, אלא הפירוש שלא יצא מהשכונה שגלה עתה לשם לשכונה שהיה דר בה בתחילה, אבל בכל העיר ותחומה מותר לו לילך.

וכך הוכיח מדברי התוס' זבחים קיז, א (ד"ה עיר) שכתבו וז"ל, אם חזר לשכונתו כיצא חוץ לתחום, עכ"ל, משמע דאהא דוקא קפדין שלא יחזור

[ובהערות שם להוכיח כן דיעוי' בספרי פ' שופטים (פיסקא קפ) דדרשו קרא "לנוס שמה כל רוצח" דמיירי ברוצח שגלה מעיר לעיר, ופירש רבינו הלל, דמתיבת "כל" דרשי' דגם מי שגלה לעיר מקלט והרג שם דאינו גולה מעיר לעיר, ובספרי דבי רב כ' להקשות דהא בסוגיין דריש לה מ"כ בעיר מקלטו ישב" ותרי קראי למה לי, אכן י"ל דבסוגיין לא יליף אלא דדין הגלות הוא לגלות משכונה לשכונה, ובספרי איצטריך לאשמעינן דאם לא ינוס משכונה לשכונה יהא מותר לגואל הדם להורגו, כמשמעות הפסוק לנוס שמה וגו' דהלשון ניסה משמע דמפני גואל הדם הוא נס שלא יהרגנו, אם לא יגלה משכונה לשכונה].

וי"ל דתלי בגדר הגלות השנית בתוך העיר מקלט, דאי נימא דגדר הגלות הוא ע"י שנפקע ממקומו הראשון מציאות עיר מקלט, שהשכונה שנמצא בה שוב אינה מקלט עבורו, ולכך דינו לגלות למקום אחר בעיר המקלט, א"כ אם חוזר לשכונתו הרי הוא כמי שיצא חוץ מעיר המקלט ותחומו ממשי, שהרי מקום שכונתו הראשונה הופקע משם עיר מקלט, ואין הוא בדין עיר מקלט לקולטו, וא"כ אם הרגו גואל הדם אינו נהרג עליו, ולכאוי' יהא גם בכלל הדין דמתני' ביצא חוץ לתחומו, דלא רק שאינו נהרג אלא מצוה או רשות לכתחילה לגואל הדם להורגו.

ואכן בדברי התוס' זבחים משמעות שיטתם בב' הענינים עולה בקנה אחד, שכתבו דאם חזר לשכונתו הראשונה כיצא חוץ לתחום, והיינו דדינו לגלות חוץ לשכונתו הראשונה, אבל לא נאמר שלא יצא משכונתו השניה, וס"ל דאם חזר לשם הוי כיצא חוץ לתחום. ולהנתבאר היינו דגדר הגלות שהופקע משכונתו הראשונה דין עיר מקלט, ולכך דינו לגלות משם, ויכול להיות בכל מקום אחר בעיר, ולשכונתו הראשונה אין דין עיר מקלט, לכך חשיב שם כיצא חוץ לתחום.

ושכונה אחת שחייב להיות שמה, ובכך שיש מציאות של עיר מקלט מיוחד לו, בתוך העיר מקלט, יהיה קיום גלות חדשה נוסף על הגלות הראשונה.

ולפי"ז דין הגלות הוא לגלות לשכונה מסוימת ולא לצאת מאותה השכונה שגולה אליה, ואם יצא משכונתו זו, אף בלא לחזור לשכונה הראשונה, הרי זה ביטל הדין גלות.

ואיכא למימר דדין הגלות ממקומו בעיר מקלט הוא ע"י שנפקע ממקומו הראשון מציאות עיר מקלט, שהשכונה שנמצא בה שוב אינה מקלט עבורו, וממילא יצטרך לגלות למקום אחר בעיר המקלט, ואינו יכול להשאר במקומו הראשון אלא יגלה לשכונה אחרת בעיר מקלט.

ולפי"ז עליו לגלות מהשכונה שהיה בה, שיהיה מעתה בשכונה אחרת בעיר מקלט, אך אינו צריך לגלות לשכונה מסוימת דוקא, ושלא יצא מאותה השכונה, דלא נעשה בדין הגלות השנית רק הפקעה של השכונה שהיה בה כבר שאינה קולטתו, אבל חוץ לשכונה זו הראשונה, שוה כל העיר מקלט בדין הגלות, ואין דינו אלא שלא יחזור לשכונתו, אבל אין דינו להיות בשכונה אחת ושלא לצאת ממנה.

ג) ולפמשנ"ת נראה לתלות בפלוגתתם מה שכי' לדון בערול"י, אם יצא הרוצח מן השכונה שגלה לשם וחזר לשכונתו, והרגו שם גואל הדם, אם נהרג עליו, האם נימא דכיון שהרגו בתוך עיר מקלט נהרג עליו. או דלמא, כיון שבדין גלות גלה לשכונה האחרת, כשיצא משם, הרי הוא כיוצא מעיר מקלטו, וכל אדם פטור עליו אם הרגו.

וכי' דמדברי התוס' זבחים הנזכרים לעיל, שכתבו וז"ל, אם חזר לשכונתו כיצא חוץ לתחום, עכ"ל, הרי דפשיטא להו דדיינין ליה כרוצח שיצא חוץ לתחום דרשות ביד גואל הדם וכל אדם פטור.

שגולה משכונתו הראשונה, שאין היא בכלל עיר מקלט, ודינו הוא להיות במקום אחר בעיר, ולשכונתו הראשונה אין דין עיר מקלט, א"כ שייך לדון דהגדר הוא דאין המקום נחשב כגלות גם כלפי הגלות הראשונה, [ויש מקום להטעים הגדר בזה, דאחר דבהיותו בגלות בעיר מקלט מפני שגגת רציחה, לא נמנע משגגת רציחה אחרת, דנים את המקום שאינו עומד לו לגלות ומקלט], וא"כ גם כלפי גואל הדם הראשון יש בזה יציאה מתחומו.

ה) והנה הובא מש"כ באילה"ש דאי נימא דאין יוצא מהשכונה שגלה לשם, א"כ לפי"ז אם הרג בשוגג עוד פעם, הרי כמו דאינו גולה לעיר אחרת דאסור לו לעזוב העיר שנקלע שם, כך אסור גם לצאת לגלות נוספת מהשכונה שגלה שם, וא"כ אין בשבילו שום הצלה.

להנתבאר בביאור שיטה זו שגולה לשכונה המסוימת דוקא, דלעולם אין נפקע מהעיר מקלט דין קליטה, ואין מקומו הראשון יוצא מכלל מקום גלות ומקלט, אלא דלהרוצח בשנית לאחר שגלה לעיר מקלט, רמין עליה שיגלה ממקומו ויקבע לו מקום ושכונה אחת שחייב להיות שמה, ובכך שיש מציאות של עיר מקלט מיוחד לו, בתוך העיר מקלט, יהיה קיום גלות חדשה נוסף על הגלות הראשונה.

יש לדון דאם הרג בשוגג בשלישית, יהא דינו לגלות לשכונה אחרת בעיר, ויקוים בזה הגלות, בכך שצריך לצאת ממקומו ונקבע לו מקום ושכונה אחת שיחויב להיות בה, דלפמשנ"ת אין דין הגלות משכונה לשכונה שוה לעיקר דין גלות לעיר מקלט, דחוץ לעיר מקלט אין הוא מקום מקלט וא"א שיצא לשם, אבל בגלות לשכונה מסוימת לא הופקע מהעיר כולה דין עיר מקלט, וכמשנ"ת דאם יצא חוץ לשכונתו אין גואל הדם יכול להורגו, וא"כ יתכן שאם יהרג בשוגג בשלישית, יהא דינו לגלות לשכונה נוספת בעיר, ובזה יקוים הגלות.

אולם אי נימא דלעולם אין נפקע מתוך עיר מקלט דין קליטה, ואין מקומו הראשון יוצא מכלל מקום גלות ומקלט, אלא דרמין עליה דין גלות בתוך העיר מקלט, שגולה לשכונה מסוימת ולא יצא מאותה השכונה שגולה אליה, לפי"ז אמנם דין גלותו לגלות לשכונה מסוימת, מ"מ דין קליטת עיר מקלט בכל העיר במקומו עומד, ואם יהרגו גואל הדם יהא נהרג עליו, שאין יציאתו נחשבת כיציאה חוץ לעיר מקלט ממש, אלא רק יציאה מדין הגלות שלו, דלא הופקע מאיזה מקום בעיר דין הקליטה דעיר מקלט כמשנ"ת.

ויש לבאר דשורש הפלותא בזה, אם שייך לחייב גלות למקום מקלט מסוים, בלא שתהא תלויה בזה ההצלה מגואל הדם, דלא רק במקום זה הוא הצלה מגואל הדם, דאיכא למימר, דאם אין ההצלה מגואל הדם דוקא בשכונה השנית, אלא בכל העיר, א"כ לא נוסף בזה מציאות של גלות, דגלות היא לנוס מפני גואל הדם כדי להנצל, ועל מוכרח להיות בדין הגלות על ההריגה השניה, שיפקע ממקומו הראשון דין עיר מקלט, ושוב לא תהא בו הצלה מגואל הדם, ואז ניסתו משכונה לשכונה היא בגדר גלות.

ד) והנה בערולי"נ כ' לדון היכא דחזר לשכונתו הראשונה, דכ' תוס' דהוי כיצא חוץ לתחום, דאין גואל הדם נהרג עליו, אי דינא הכי גם כלפי גואל הדם הראשון, דגם כלפיו הוי כיצא חוץ לתחום, או דלמא דכלפי הגלות הראשונה הרי יכול להיות בכל העיר, וא"כ לא הותר לגואל הדם להורגו בתוך העיר מקלט, והנה בפשטות הצד לומר שיוכל להורגו הוי מילתא דתמיהא, דהרי דין הגלות על הרציחה הראשונה הוא בכל העיר, ומה ענין יציאה ממקום גלותו השנית, כשהוא עדיין בתוך העיר, שיחשב כיציאה ממקלטו כלפי הגלות הראשונה.

אכן לפמשנ"ת בדעת התוס', דגדר הגלות משכונה לשכונה היא, היינו

הגאון רבי ראובן יוסף שרלין שליט"א
כולל הלכות הגר"י רפפורט שליט"א

י"ג) אם נחלת בני גד וראובן נקראת
נחלת השם, ונפק"מ לדינא בזה

כתב רבינו הנצי"ב מולאז'ין זצ"ל בחומש העמק דבר (בהרחב דבר הוספות במדבר כח,לב) ויצו להם משה – כמשמעו, שהזהיר להם שבזה היה משונה הענין מכל תנאי, **שכאן נתקיים הענין בדבר השם**, כמבואר בפרשת דברים ג,יח ואצו אתכם וגו' השם אלוקיכם נתן לכם וגו' **ומעתה מחוייבים היו לקיים תנאם** עכ"ד, אין מפורש בדבריו אילו רצו בני גד וכו' לחזור בהם בהסכמת יהושע, אם יכלו לחזור בהם או לא, אף שדבריו נוטין יותר שלא יכלו.

דברי הגרי"ז זצ"ל המפורשים
שנעשה חק וציוי מהשי"ת, ולא
שייך למחול על זה

אבל דברים מפורשים יותר כתב נינו הוא רבינו הגרי"ז הלוי סולויצ'יק זצ"ל בכתב יד קדשו (הנדפס בחידושי מרן רי"ז הלוי עה"ת בפרשת וזאת הברכה פסוק 'צדקת השם עשה') שאע"פ שעיקר זה שנחלו בעבר בירדן על פי בקשת הנך שבטים, **מ"מ אחר הכתוב זה נעשה לחק ומשפט וציוי מהשי"ת שיחלקו הכי, ואף אי הוו מוחלים אנחלתן בעבר הירדן לא מצו הדרי בהו**, וזה מה שכתוב "והייתם נקיים מהשם" נעשה עליהם חובה מהשי"ת לעבור חלוצים, וזמ"ש בסו"פ דברים [ג,יח] 'ואצו אתכם', שנעשה עליהם ציוי מפי הגבורה לעבור חלוצים לפני בני ישראל וכן ביהושע א,יג 'זכור את הדבר אשר צוה אתכם משה', הרי שנעשה לחוק וציוי מאת השי"ת שאינו תלוי כבר בדעתם

כלל אלא ציוי להם מפי הגבורה וזה ביאור "צדקת השם עשה" זה שעברו חלוצים בראש הלוחמים קיימו שני דברים א) 'צדקת השם' שנעשה לציוי להם ב) 'משפטיו עם ישראל' שקיימו התנאי שהתנו עם ישראל.

ביאור ה'משמר הלוי' בתוספות על פי זה

והביא דבריו הגאון רבי משה מרדכי שולזינגר זצ"ל בספרו פניני רבינו הגרי"ז (דף תפב), וביאר לפי זה גם מה שאמרו בר"ה ו. מוצא שפתיך – זו מצות עשה, ובתוספות (ד"ה זו) דכתיב 'והיוצא מפיכם תעשו' וכתב שלהגרי"ז זצ"ל מבואר כונת תוספות, שאין זה רק אמירת צד כקיום התנאי כמו אם תתני מאתים זוז הרי זו מקודשת שאין חיוב עליה ליתן אם לא תרצה להתקדש, ובדעתא תליא, אלא כאן נאמר מצוה מהשי"ת שיהיו מצווים ועומדים לקיים דברם לעבור חלוצים בלי קשר לנתינת עבר הירדן שאפילו ימחלו נחלתן כבר לא היו יכולים לחזור בהם מהבטחתם, ואם כן היוצא מפיכם תעשו הוה מצוה מהשי"ת לעשות כמו שיצא מפיהם עכ"ד, וכתב על זה מה נפלאים דברי התוספות ותרב אמש השמחה בבית המדרש שדבריהם מאירים ומשמחים כהביאור הנ"ל, ונכפל גם בספרו 'משמר הלוי' על התורה בפרשת מטות (דף תקלג).

הערות בדברי הגרי"ז זצ"ל
ולדברי הגרי"ז זצ"ל כונת הכתוב (לב,כב) 'ונכבשה הארץ לפני השם ואחר תשובו'

משמים להם אף די"ל דעל שם תחילתו מקרי, ודוחק; וכבר איכא למאן דאמר דלא מקיימים מצות ישוב ארץ ישראל בחלק זה (עיין ציץ אליעזר חלק יד קד,א בפלוגתא זו, ובחלק טו סימן ה), מיהו לשון הכפתור ופרח סוף פרק ט "ואת הארץ שכבש אדון הנביאים אדונינו משה ע"ה אם אין עליה מין ממין תועלת אדמת ישראל או שלא נשמע זה מפי משה ואלעזר והנשיאים תמה למה בחרו בה הראובני והגדי בעד מקניהם וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו".

דברי הרא"ש המפורשים דפשיטא ליה להפך מהגרי"ז זצ"ל

והנה כל נידון זה לכאורה הוא רק בפשטי המקראות ואין בו שום נפקותא לדינא, דמאי דהוה הוה, אלא שמצאתי בס"ד לרבינו הרא"ש זצ"ל שהיה לו פשוט להפך מדברי מרן הגרי"ז זצ"ל והוציא מזה גם נפקא מינה לדינא, ואצטט עיקר לשונו בנושא דהנה מצינו שנשאל הרא"ש זצ"ל (בשו"ת כלל לה סימן ט) מי שהיה בדעתו לילך למדינת הים, וקדש האשה על תנאי אם באתי מכאן ועד י"ב חדש תהיה מקודשת מעכשיו, וקודם שהלך נתרצו האיש והאשה להאריך זמן התנאי, וששאלת אם עברו י"ב חדש ולא בא ובא קודם זמן האחרון אי הוו קידושין או לא.

אם נתרצו שניהם לבטל התנאי מהני, כדרך שמהני גבי בני גד וראובן

והשיב הרא"ש זצ"ל: יראה לי דהוו קידושין, שהרי אם נתרצו שניהם לבטל התנאי הווי מקודשת אפילו אם הלך למדינת הים ושהה יותר מי"ב חדש. דכל מעשה שנעשה בתנאי ונתרצו לבטל התנאי המעשה קיים. וכן מוכח בפרק המדיר (דף עב:) וכו' אלמא מוכח דאם בטל תנאו בפ"י שהוא בטל, וכו', אלא ודאי המקדש על תנאי ובטל התנאי הרי הוא בטל והמעשה קיים.

תנאי בני גד וראובן, חידוש הוא, ואין לך אלא חידושו

חיוב³ עליכם לשוב. ומה שמצינו שנענשו שגלו ראשונים, היינו משום בחירתם הראשונה בזאת הנחלה, אע"פ שאח"כ היו חייבים בה בציוי השי"ת. ומה שהביא הגרי"ז זצ"ל ראייה מקראי ד'ואצו אתכם' אע"פ שאין מפורש ציוי השם אלא ציוי משה, וכן בקראי דספר יהושע, לא מפורש רק שמשה ציוה, צ"ל כונתו דודאי ציוה הכי מפי השם וכדאמר בעלמא כלום משה אומר דבר שלא שמע מפי השם, ועיין יבמות צו:, ואעפ"כ לכאורה תמוה להכריחם לדור בארץ פחות קדושה ובטלים קצת ממצות הארץ, כידוע מה שכתב הר"ן (נדרים כב ריש ע"ב, נדפס בע"א, ד"ה ההוא), בזה"ל **"ועבר הירדן לא נתקדש להבאת העומר ולמקצת קדושות"**⁴, ובמתניתין ביכורים פ"א מ"י פליגי אי מביאים ביכורים מעבר הירדן, ובירושלמי שם מבאר בדעת רבי יוסי הגלילי שפוטר דס"ל דלא מקרי זבת חלב ודבש, ולבריתא שם מטעם דס"ל דקרינן "אשר נתת לי", ולא שלקחו מעצמן, קצת משמעות דמקרי שלקחו מעצמן ולא ניתן

³ אבל הגאון הצדיק רבי ראובן אליצור קרלנשטיין זצ"ל כתב דאחר שחשדם משה הוצרך לברכם כמבואר בברכות לא: ואפשר לפרש שזהו כונת הכתוב 'ואחר תשובו' שאחרי יד שנות מלחמה ישבו בריאים ושלמים עכ"ד ונדפס בספרו המתוק 'יחי ראובן' (בפרשה דף תקעט). ומיהו לא מצינו בכתוב שפייסם שהוא גם מבואר בברכות שם; אולם בעיקר מה שנקט שחשדם לשוא, עיין בגליון 'בעמק איילון' השבוע שם הארכתי בזה, ונתבאר פלוגתא בזה, ושם נתבאר גם ליישב הפלוגתא בזה.

⁴ והאחרונים הפליאו על הר"ן בזה בגליון הש"ס להגרעק"א זצ"ל הביא מרש"י בכמה מקומות שעומר בא מעבר הירדן, ובקרבן אורה שלא ידע מקורו של הר"ן בזה, ועחידושי מהרש"ם זצ"ל שם, ועיין אריכות בברכי יוסף או"ח תפט"ג, ועיין היטב חזון איש אה"ע סימן קלו לפרק ארבעה נדרים על הר"ן (דף רלו), ועוד יש אריכות עצומה בכמה מצות בזה.

מכות בחידושים רפ"ב דף י:) שהביא דברי הרא"ש, והביא ראיה לדבריו, מזה שביהושע פרק כב מבואר שיהושע קרא לראובני ולגדי וחצי מנשה ששמרו כל אשר ציוה השי"ת, וימים רבים לא עזבו אחיהם, ועתה פנו לארץ אחוזתכם, והקשה ה'חזון יחזקאל' הרי עדיין לא נכבשה כל הארץ, ולציוי משה בעינן שכולה תהא כבושה תחתם, אז ינחלו בעבר הירדן, ועל כרחך מזה ראיה לרא"ש דשפיר תלי הדבר ביהושע ומצי למחול, והוסיף וכתב שרש לזה בכתובים, מזה שמשה אמר לבני גד וראובן שרק כשיכבש הארץ לפני השם ינחלו, בכדי שלא יכלו לומר שיצאו ידי חובה בחלקה, אבל ליהושע ואלעזר ציוה "ונכבשה הארץ לפניכם" בכם הדבר תלוי אם בעיניכם נחשב שנטלו חלק בכיבוש ונתתם להם ארץ גלעד לאחוזת עכ"ד.

הרי דפשוט להם הפך דברי מרן הגרי"ז הלוי זצ"ל, ותמהני על רבינו ה'משמר הלוי' שהיה תלמיד לבעל ה'חזון יחזקאל' ודבוק ברבו היה, וכמעט כל יומא ויומא שמעתתיה בפומיה תדיר, וכאן יצא לישע דברי הגרי"ז זצ"ל, עד שנעלם ממנו דברי הרא"ש זצ"ל והחזון יחזקאל שלמדו אחרת ממנו, ואף הוציאו דין להלכה על סמך זה, ומה שמבאר תוספות בר"ה, וציין שגם בתוספות הרא"ש שם כבתוספות, והוא ודאי לא הלך כהפשט שחשב שם כמבואר להדיא בשו"ת הנ"ל, אלא כהפשטות דמשנכתב בתורה הוי כציוי, (ואפשר אי לאו הכי לא הוה כתביה קרא) ורבות כהנה.

ואף על גב דעיקר מעשה עשה על תנאי ונכפל התנאי שאם לא יתקיים התנאי שיהיה המעשה בטל אפילו הכי יכול לבטל התנאי וישאר המעשה במקומו משום דמתנאי בני גד ובני ראובן ילפינן שיש כח בתנאי לבטל המעשה ואף אם לא יתקיים התנאי יהיה המעשה קיים ואפילו אי כפליה לתנאיה ולהכי בעיא שיהא התנאי לגמרי כתנאי בני גד ובני ראובן תנאי כפול ותנאי קודם למעשה והן קודם ללאו ותנאי ומעשה בדבר אחד ושאיפשר לעשותו ע"י שליח, דחידוש הוא ואין לך בו אלא חידוש. וכיון שכן הוא שהמעשה הוא בפני עצמו וראוי להתקיים בלא קיום התנאי אלא דילפינן מתנאי בני גד ובני ראובן אם כן יכול הוא לבטל התנאי שהוא מעשה בפני עצמו ואין קיום המעשה תלוי בו דדיבור בעלמא הוא ואתי דיבור דביטול התנאי ומבטל דיבור של התנאי ונשאר המעשה קיים. כדחזינן בקידושין פ' האומר (דף נט) גבי פלוגתא דר' יוחנן ור"ל וכו'.

וגם תנאי בני גד ובני ראובן מילתא דפשיטא היא אם אמרו יהושע וישראל אין אנו צריכין להם היו פטורין מתנאי שהתנה עמהם משה לעבור חלוצים לפנינו בשביל זה לא הפסידו נחלתן מעבר לירדן, ומהתם ילפינן לכל תנאים שמחילת התנאים היא כקיומו. וכן כתב רמב"ם ז"ל בהל' אישות דתנאי של גיטין וקדושין יכול לימחל והוי כאלו נתקיים. וכי היכי דיכול לבטל תנאו כן יכול לשנות תנאו להוסיף או לגרוע. ודמי להא דאמרינן בפרק בתרא דגטין (פב:) בעי אביי וכו' עכ"ל לענינינו.

דברי ה'חזון יחזקאל' המסייע מקראי לדברי הרא"ש זצ"ל

הרי דפשוט להרא"ש שהיה תנאם ככל תנאי רגיל, ואף יכלו יהושע וישראל למחול על התנאי. ובאמת מצאתי בס"ד להגר"י אברמסקי זצ"ל (בחזון יחזקאל לתוספתא

אדמה לעומת בשר משובח וכבד
צלוי נוטף ריר עסיסי.

אז נכון שברוך השם יש לנו ייש' גדול מאוד, יש קהילות ומוסדות וישיבות וכו' וכו', ואפילו אפשר לטוס לאומן לראש השנה. אבל כל הדברים האלו (כמה שיהיו חשובים ומבלי לזלזל בשום דבר ובשום קהילה), זה עדיין 'כלום' לעומת מה שאין לנו כל זמן שאין לנו את בית המקדש. ואחדד עוד, גם אם יש מאות אלפי יהודים שומרי תורה ומצוות, וגם אם בקהילה שלנו יהיו עשרת אלפים איש בתפילות בראש השנה, וגם אם באומן יהיו מאה אלף איש וכל הבחורים יוכלו לטוס מבלי לפחד להיעצר בנתב"ג, וגם אם יהיו לנו בתי כנסת מפוארים שיכילו את כל הציבורים הענקיים (כן ירבו), עדיין, האם חשבת על זה שבאותו רגע שאתה עומד בראש השנה יחד עם עוד אלפי יהודים ומבקש בהתרגשות 'מלוך על כל העולם בכבודך', בדיוק באותו רגע נתון, יש **הרבה יותר יהודים** שמבליים את היום הקדוש הזה בחוף הים או ברחובה של עיר מבלי לחשוב על קדושת היום. אז איך אנחנו יכולים לחשוב שהכל בסדר?

אעתיק כאן את דבריו הבוערים של בעל התפארת שלמה זי"ע בפרשתינו, ששנה לראותם למרות אריכות הדברים:

"או יאמר כן מטה בני יוסף דוברים וגו' ולא תסוב נחלה ממטה אל מטה וגו', ולא תסוב נחלה ממטה אל מטה אחר. עיין באוה"ח שהקשה על כפילת הדברים בפסוקים ולא תסוב

יקרים מפז / הרב פנחס זלצמן, ראש כולל ש"ס 'זרע שמשון' באסטאן, ביתר עילית

י"ד) תפוחי אדמה זה לא אוכל???

"ולא תסב נחלה לבני ישראל ממטה אל מטה" (לו, ז).

הדברים שנכתבים בגליון זה מעוררים הרבה אנשים לטעון, 'מה אתה רוצה מהחיים שלנו, טוב לנו ברוך השם עם כל היש שיש לנו, עם החסידויות והמוסדות וכו', אז למה שנצטרך לבקש על משהו חדש ולא מוכר'?

מעשה באדם אמיד שירד ר"ל מנכסיו, יום אחד חזרה אשתו מהשוק עם כמות גדולה של תפוחי אדמה שהיא הצליחה לקנות בזול, הילדים שכבר התרגלו לעניות התגודדו סביבה בהתרגשות: 'הנה אמא תכין לנו צ'יפס, וקציצות תפוחי אדמה, ואיזה כיף, יהיה לנו אוכל טעים'. האבא שומע את הדברים ופורץ בבכי: 'ילדים יקרים, בעבר יכולים הייתם לאכול בשר משובח וכבד כמו עשירים, וכאן אתם שמחים על תפוחי אדמה'. אבל הילדים מתעקשים: 'אבא כבר התרגלנו לתפוחי אדמה, זה טעים מאוד. ובכלל, האם תפוחי אדמה זה לא אוכל'?

מי צודק, האבא או הילדים? כל בר דעת מבין בוודאות שהאבא צודק, נכון שכבר התרגלתם לתפוחי אדמה וזה אפילו מאוד טעים, אבל מה לעשות שזה כלום, כי מה זה תפוחי

הציווי בזאת. וכן מצינו כדומה לזה בענין פסח שני, במאמר האנשים הטמאים שהיתה תשוקתם גדולה מאד לעשות הפסח ומקירות לבבם צווחו למה נגרע מלהקריב קרבן ה', ע"כ נעתר להם ה' ונתן להם מצות פסח שני, כי ע"י תשוקתם הנכונה לפני ה' המשיכו הלכות חדשות הנ"ל. **הנה כמוהם אם תגבר התשוקה בלב איש מבני אל הארץ ובנין בית המקדש הלא חיש מהר יעתר להם כי הלא הוא בנוי ועומד הוא למעלה רק שצריך לבקש עליו להורידו, כמ"ש לשכנו תדרשו ובאת שמה. וכמ"ש דוד המע"ה שהתעורר מעצמו על בנין בית המקדש ויעתר לו ה' כמבואר בכתוב. ועל שם זה נקרא דביר ביתך לשון דבור שצריך לבקש מהש"י עליו להבנות במהרה, וכל המתאבל על חורבן ירושלים זוכה ורואה בנחמתה כי כל האומר כן באמת בתפלה ולירושלים עירך ברחמים תשוב הנה פועל באמת זה למעלה על קירוב הגאולה כנ"ל. הנה זה שאמה"כ ולא תשוב נחלה ממטה אל מטה כי כן הוא באמת לכל שבט ושבט יחס פרטי לגבול חלקו בארץ כמבוי בס' טוב הארץ וז"ל התורה וא"י וישראל יש להם יחוס בשביל נשמתם והרא"י מיחזקאל שחלק א"י ליי"ב שבטים ויחס כל שבט ושבט בגבול אחד ולפי יחוס השבט כן משכנו במה שהוא נגדו לגבול אשר הוא שם אצילות אותו השבט בנשמתם ע"כ. ולכך כאשר צוה לחלק א"י התעוררו מטה בני יוסף עם גודל תשוקתם על הארץ וקדושתה הנה המשיכו המצוה הזאת של לא תשוב נחלה שהוא נכון**

כו' עיי"ש. עוד יש להקשות בפסוק הראשון לא נאמר אל מטה אחר, ובפסוק השני נאמר למטה אחר. אכן הנה זה מרמז על מעלת קדושת ארץ ישראל וירושלים תובב"א. **כי הנה צריך כל איש להשתוקק בכל לבבו על א"י וקדושתה, כמ"ש שאלו שלום ירושלים ציון דורש אין לה מכלל דבעי דרישה. וענין התשוקה היא מועלת בעצמה על הגאולה העתידה במהרה בימינו. והיינו כשישים האדם על לבו דברי הכתוב של לא תשוב נחלה ממטה למטה כי הקפידה התורה שלא תשוב נחלה ממטה למטה אחר אע"פ שכולם י"ב שבטי י"ה כולם קדושים, ומה חילוק בין זה לזה אעפ"כ הקפידה התורה ע"ז, מכ"ש בזמן הזה אשר בעוה"ר כל ארץ הקדושה היא תחת יד הישמעאלים ויבלעוה זרים ויירשוה, והנה באו גוים בנחלתך טמאו את היכל קדשך שמו את ירושלים לעיים, מכ"ש שצריך לקרוע לבב איש לצעוק ע"ז אל הקדוש ברוך הוא לעורר רחמים על הארץ ועל קיבוץ גליות לתוכה בשמחה במהרה. והנה ההתעוררות הלזה של תשוקת הארץ כשתהיה באמת מעומק הלב שיאדיב באמת בנפשו על כבוד ארץ הקדושה, הנה בזה מעורר למעלה הרחמים והרצון על הגאולה במהרה, כמ"ש שאלו שלום ירושלים עיי"כ ישליו אוהביך במהרה בימינו. וכן מצינו זה בבני יוסף שמכח תשוקתם לא"י עד שהרע בעיניהם שתשוב נחלה כמו שאמרו, הנה עיי"כ המשיכו הציווי מה' לא תשוב נחלה ממטה למטה כנ"ל ואם לא הי' תשוקתם כל כך לא השיגו**

ולקוות לישועתו, וכמו שאמרו רז"ל במעשה רבי יהושע בן לוי ששאלו המשיח אם ישראל מכירים בצערו וחולים עליו וכו' עד כאן, וכדברי הזוהר (בשלח נה ב) בפירוש פסוק קול צופיך נשאו קול וגו', והוא מאמר ויהיו פירוש יהיו בווי שהוא הצער למשפחותם בשביל שלה והוא אומרו לשלה וגו', **ובזה יהיו משפחת השלני פירוש דור שבן דוד בא, ויקראו על שמו, דורו של משיח**."

מבואר שהדרך להביא את הגאולה נמצאת פשוט בידינו. רק ננסה לקחת דוגמא מהשמחות הגדולות בחצרות האדמו"רים, הרי לו יצויר שמישהו זר היה מתיישב במזרח ליד האדמו"ר, או בבית כנסת ליד הרב או הראש ישיבה, הוא היה 'עף' משם בשן ועין, ואולי אפילו בטנדר של חב"ד קדישא. אז איך יתכן שעם זה שבמקום מקדשנו ותפארתנו, מקום שקדושתו קיימת גם ברגע זה, מסתובבים ערבים משוקצים ומטונפים, כבר השלמנו, וזה כמעט לא מפריע לנו. וכל עסקינו זה רק בפתרונות נקודתיים, איך יטוסו לאומן, ואיך תהיה ההכנסת אורחים פה או שם.

אז אין מה לעשות. התפקיד שלנו כעת, זה לא רק לראות איך נוכל להמשיך לטוס לאומן למרות המלחמה באוקראינה, או איך נוכל להתפלל פה או שם בראש השנה למרות המלחמה פה בארץ הקודש, ואיך לא יופקעו מחירי הדירות לקראת ראש השנה, כל הדברים האלו גם אם הם **מאוד חשובים במקומם**, הם משהו 'קטנטן' מאוד

לכוונה זו שבארנו. אבל אח"כ אבדו אותו החשק לכך אח"כ הותרו השבטים לבא זה בזה שלא נצטוו לא תסוב נחלה רק לאותו הדור לבד והוא הטעם כמ"ש. ומעתה נכון מאמר הכתוב שנית ולא תסוב נחלה ממטה למטה אחר, הוא כמ"ש כי מענין הסבת נחלה משבט אל שבט אחר נוכל להבין **להקפיד על הסבת נחלה זהו ירושלים הקדושה ביד האחרים הישמעאלים היושבים עליה בעוה"ר**, וצריך להתעורר בתשוקה להמשיך הדין הזה להתקיים לא תסוב נחלה למטה אחר הם הישמעאלים כנ"ל. ועיי"כ במהרה יתקיים הדבר כי איש בנחלתו ידבקו בנ"י והוא שכתוב 'ואמר הדור האחרון בניכם אשר יקומו מאחריכם על מה עשה ה' ככה לארץ הזאת', שיש להבין למה תלה הכתוב דוקא בדור האחרון ולא ישאלו זה קודם לכן. אך הנה כמו שבארנו, **כי הדור ההוא אשר יתנו עיניהם ולבבם לשאול על זה והם ידאבו על חורבן הארץ וירושלים כנ"ל וע"י תשוקתם ודאבון נפשם על הארץ הנה יתעוררו הגאולה והם יהיו הדור האחרון קודם הגאולה כנ"ל**. והוא שכתוב **ופחדו אל ה' ואל טובו באחרית הימים וגו' עיין שם ברש"י**. והבן."

כך כותב גם רבינו בעל אור החיים הק' בפרשת פנחס של שבוע שעבר: "ואומרו לשלה נתכוון למושיע ורב הבא לגאול מגלות האחרון הנקרא שלה.. ואולי שרמז בסמיכות מאמר לשלה עם מאמר ויהיו בני יהודה שצריכין ישראל להצטער בשבילו

בדרך. התפקיד האמיתי שלנו, זה פשוט לא להתבלבל, אלא **לפתוח את הפה ולבקש מהרבש"ע את התכלס': מלכות שמים, מלכות בית דוד, ובניין בית המקדש**. יכול להיות שבתחילה זה יראה לך מוזר, מה זה הדברים האלו בדיוק? ומה זה קשור

ובאמת חכמים כבר גזרו הרבה גזירות עלינו כשכל מטרתם להרחיק את האדם מן העבירה, וכבר במשנה הראשונה שבש"ס שנינו, ולמה אמרו חכמים עד חצות, כדי להרחיק את האדם מן העבירה. רצו חכמים ללמדינו בזה אורחות חיים שכך צריך האדם

להנהיג עצמו, ולהשיג שליטה עצמית, ובכך יתרחק מכל דבר שלא מתאים עם ידיעותיו שלו.

והנה מיד אחר פרשה זו של נדרים ושבועות, למדנו את פרשת נקמת עם השם נגד מדין, על שבאו להטות את ישראל, בנבליהם אשר ניכלו. אמנם יש לומר שהתורה רצתה ללמדינו עוד בזה, שקודם כל אנו צריכים לתקן עצמינו, ולהבטיח שלא נכשל חס ושלום פעם נוספת, וזהו מה שלמדה התורה בפרשת נדרים, ורק אחר כך ניתן לקחת נקמת השם במדין.

והנה לפי זה יובן מדוע התורה הדגישה שמשנה רבינו אמר הלכה זו לראשי המטות, כי המנהיגים של עם ישראל פעמים שצריכים הם להשתמש בדרכים שונות למנוע מכשול, וזהו סוד ותכלית הנדר, וכמו כן המנהיגים שבעם צריכים להתריע מראש מן המכשולים. והנה כאשר האדם מתרגל לשמוע ולקיים תרי"ג מצוות התורה הרי הוא מרגיל את עצמו לשליטה עצמית, וקל לו יותר להקפיד ולהימנע מכל מכשול, אולם מי שהולך שובב בדרך ליבו, הרי הוא עלול לסכנות למיניהם, או ברוחניות או בגשמיות.

והנה אנו כיום נמצאים במצב של סכנה מפעם לפעם, כי מוקפים אנחנו באויבים מקרוב ומרחוק, ואין יודעים כיצד להתמודד עם סכנות, כי ההפתעות רבות, ולא יודעים ממה להיזהר בכל רגע נתון, והקושי הגדול ביותר הוא מחמת שאין יודעים מספיק זמן מראש, כדי שיוכלו להגיע בזמן למקום מוגן, והנה הקב"ה מלמדינו, כמה יקרה היא מידת הזהירות, ומעניני הגוף נלמד לעניני הנפש, וכביכול הבורא עולם מראה לנו מראה לנו באצבע כמה על האדם לקדש עצמו במותר לו, שרק על ידי כך יוכל לשמור על עצמו.

והנה גדולי ישראל מתריעים ומזהירים וגם משמשים דוגמא לזהירות המתבקשת. ובזכותם השם זכרנו יברך את בית ישראל ויראי השם הקטנים עם הגדולים.... ברוכים אתם להשם...

ויהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקינו בתורתך...

בומרנג – חץ מושחז שחוזר לאחוריו.

"בעין הסערה" – ליבת הסיפור.

פרק נ"ה (פרק ק"ז) "מלאך ירד מהשמיים"

מסר חד מאד! אין להתערב במחלוקת.

הבהרות בקצרה:

דודי ירד מגדולתו לאחר עשר שנות חזנות מוצלחות ביותר בנר תמיד בשל שהתערב במחלוקת האישית שפרצה בין הגבאי פסח שולביץ

לפרזידנט פיליפ מייזעס, הוא קנה לעצמו שונא כמרטין מייזעס בנו של הפרזידנט שנשבע לסלק אותו מהמקום ולא רק אלא מכל מקום שרק ניתן לקבל משרה טובה, כדי לעשות זאת הוא מעביר מסרים שניזונים בראיות חותכות כי דודי עשה עבירות פליליות בזמן שהיה בלוס אנג'לס, על עבירות אלו דנים למאסר לכמה שנים, מזלו של דודי שהוא לא היה באותה שעה באמריקה אחרת היה נענש במאסר.

דודי לא יודע מה טיב השמועה שיצא עליו, הוא נאבק לקבל משרה אחרת אבל את זה הוא מקבל רק במקום נידח ביותר באמריקה, בניאפוליס שם לא יודעים עדיין על הפשעים שחולל, הוא סגר עם בית כנסת בית ישראל על 5000 דולר פלוס טיסה הלוך ושוב, אבל לרוע מזלו לא הצליח להגיע בזמן למקום, הוא נמצא בצד האחר של העיר ונקלע לבית כנסת חרב בו אין לו מניין נורמלי, במקום הזה עליו להיות שני ימים של ר"ה, אבל מבירא עמיקתא הוא מתעלה לאחר שחוזה משבר קשה ביותר. הפרק נראה עד להיכן התעלה.

לאחר התפילה חזר דודי לבית מארחו כולו סחוט, מעולם לא חש שמיצה את כוחותיו כמו ביום זה, המאמץ הנפשי שנדרש ממנו היה שווה לשלושה ימי תפילה בזה אחר זה, אינה דומה תפילה כשיש כוח סיוע מסביב שנותן לו הרבה מוטיבציה וסיפוק, לתפילה שצריכה כל כך הרבה שבירת המידות והתגברות על נטיות.

סמואל השתדל להעניק לו ממה שיש לו, דודי ידע את ההלכה שאסור לאכול במקום שאין למארח לעצמו כדי שביעה, אבל אסור לצום בר"ה לפיכך השתדל לאכול עד כמה שאפשר כביצה ועוד שיעור סעודה, הוא מילא את רעבונו בכמה כוסות שתיה שסוגרים את האצטומכא כדי שתחושת הרעב לא תציק לו ביום המחרת.

”אני מאד מתנצל על כך שאינני מארח מושלם, לא התכוננתי שתהיה אורחי לכל ימי החג, אם הייתי יודע הייתי כבר דואג למשהו רציני יותר, מצטער שאני לא יכול לתת לך מקומות אירוח אחרים כי לא תוכל לאכול אצלם, קשה לסמוך על הכשרות שלהם, אבל עלי אתה יכול לסמוך בעיניים עצומות, בשטח זה אני מאד זהיר, אני קונה רק אוכל מהודר ביותר, לא קל להשיג את זה כאן וזה עולה לי פי שלוש מכל חנות אחרת, אבל על כשרות אני מוסר את הנפש, בשל החינוך האדוק שקיבלתי מהורי, לצערי הרב אני לא עשיר, בקושי חי על הקצבה שיש לי, אבל מה לא הייתי עושה בשביל אורח חשוב כמוך” התנצל סמואל ברוד בפני דודי.

"זה בסדר גמור, עשית מעל ומעבר למה שאתה חייב, תודות לך לא גוועתי ברעב, לא היה לי איפה להיות כל ימי החג, הייתי במצב הכי גרוע שרק יכול להיות, ב"ה הצלחתי להתפלל אפילו יותר משהתפללתי בעבר נסי ניסים" סיים בחיוך רחב.

"מה תעשה ביום כיפור, האם אתה חושב על מקום תפילה אחר?" שואל סמואל את דודי, הוא חולם שדודי יעתר למבוקשו ויתפלל גם ביום כיפור בבית הכנסת המיוחד שלהם.

"אני מאד מצטער, אני חייב לספר לך עתה מה אני עושה בניאפוליס, הוזמנתי ע"י יהודי בשם שלמה מור להתפלל בימי ראש השנה וכיפור בבית הכנסת "בית ישראל" בשכונת "סיינט לואיס פארק", היה לי אונס גמור, היו עיכובים רבים בעת הטיסה, הגעתי לכאן קרוב לשקיעה, לא היה שייך להגיע לסיינט לואיס פארק בלי לחלל את החג, אבל מיד לאחר ראש השנה עלי ליצור עם הגבאי קשר. אבל אני מאמין שכפי שקרה לכם נס והיה לכם חזן לראש השנה, ה' ישלח לכם את עזרתו משמים ותמצאו משהו שיעזור לכם בתפילות של יום כיפור".

"הלוואי שזה יקרה, באמת בכל שנה קורים לי ניסים, תמיד הסתדרתי עם מניין שאתה קורא לזה מניין צולע אבל היה, נקווה שביום כיפור יהיה משהו יותר רציני".

התפילה של יום שני התחילה קצת צולעת, רק ארבעה אנשים הגיע באיחור של חצי שעה, ראש וראשנה להם היה הרברט בירנבוים שהגיע הפעם לבוש חגיגית, חולצה לבנה עליה לבש ז'קט עם עניבה סגולה.

אשתו אנה לא רק שלא התנגדה לצעד שלו אלא עודדה, לא הפריע לה שהרברט יהיה חצי יהודי וחצי קתולי מלכתחילה לא ביקשה שיתנצר רק שהבית יתנהל ברוח דתה, הכי חשוב לה שהוא נותן לה לחיות את חייה כמקודם, היא לא שונאת את הדת היהודית, בפרט זה היא מאד ליברלית, היא דווקא שמחה שיש לבעלה תוכן ומושג בחיים, הוא לא בור ועם הארץ מוחלט שהגיע כביכול ממאדים מין "אאוט סיידר" (חוצני) כזה טיפוס לא מוצא חן בעיניה, אדרבה שימצא את עצמו ואם יהיה קצת יהודי לא נורא.

סמואל ניגש אל שמשו הכושי וביקש ממנו להביא את יתר המשתתפים, אולי הם שכחו שיש שני ימים של ראש השנה, זה לא כמו חג המולד להבדיל אלפי הבדלות שנחוג אצל כל אומות העולם רק יום אחד, החג היהודי [להבדיל בין הטמא לטהור] בן שני ימים ולכן עליהם לבוא גם היום.

ה"שמש" יצא להביא את יתר המתפללים, דודי ניגש היום ביתר זריזות וקלות, כעת כבר אין לו קושי להתפלל גם בפני קהל משונה ביותר. יגיעו או לא יגיעו זה לא משנה לו, כשהגיע אל "המלך" הכין את עצמו לקראת השאגה שישמיע, תוך כדי נשמע קול המולה, היה המון רעש נראה שהגיעו אנשים רבים מעבר למה שחשבו, דודי אינו מפנה את ראשו לצדדים, כעת הוא מנותק מכל סביבתו אמנם שמע משהו אבל זה לא נגע אליו כלל, אבל סמואל ברוד הסתקן מה מקור הרעש.

עיניו נפערו לרווחה, עוד לפני שהנער הכושי הגיע עם המוזמנים, הגיעו כעשרים איש מעצמם להתפלל, אלו לא פרי עבודתו של הבחור, מאיפה היה לו עליהם מידע כדי להביאם?

אלו היו סקרנים שבאו מעצמם, סמואל הכיר את חלקם, הם היו יהודים למחצה לשליש או לרביע, הם היו נשואים ליהודיות אבל רחוקים מיהדות כרחוק מזרח למערב, כבר אבותיהם היו רחוקים, הם לא כ"ש והנה לפתע הם מגיעים בלי שאיש יבקשם, מה פשר הדבר? שאל סמואל את עצמו.

הוא פחד לדבר, הוא ידע שכעת כבר אסור לדבר, הוא ימתין עד אחרי שמונה עשרה ואז כבר ייגש לבלונדיני הגבוה שגר לא הרחק מביתו, נדמה לו שקוראים לו אלווין צ'ייסטר או משהו דומה לזה, הוא חברותי וחביב, הוא לא ימנע ממנו מידע.

דודי מרוחק מכל הסובב, הוא שאג את המלך כאתמול, לישנים ההתחלה כבר היתה מוכרת אמנם די התרגשו אבל לא כאתמול כך כוחה של שגרה שמכלה את ההתרגשות, אבל החדשים היו המומים כדבר הזה לא שמעו, הם שוחחו ביניהם בהתרגשות.

"צודקים מייקל דייניש וסטיב שהגיעו אתמול בידיעה מרעישה, כי בבית הכנסת המט ליפול (כך היה קרוי בפיהם) יש "הר געש" בדמות אדם, פלא לא יאומן, זה משהו לא אנושי בכלל. הללו סיפרו כי הם יודעים יותר מדבר או שניים על זמרים מהליגה הראשונה, נם טובים מאד, אבל אף אחד מהם אינו מתקרב לקצה זרתו".

הם לא ידעו להסביר את התופעה, הם רק שמעו אתמול מסמואל בסוף ה"סונג" (יותר מזה לא ידעו להסביר מה זו תפילה) כי מי שעשה את הסונג הוא "וונדר מאן" (איש מופלא) הוא לא מכיר זמרים אז ההמלצה שלו לא שווה גרוש אבל הם שמבינים מסכימים עמו שהוא לא מהסטנדרט אלא מעל ומעבר, הוא אינו ככל הזמרים שמכירים שלמרות כישוריהם המיוחדים באנושיות הם רמה נמוכה ביותר, מרגישים עליהם שהם מלאים בקנאה שנאה ותחרות, הכל אצלם פוליטיקה רדודה, אוי למי שיגע בזרתו של אחד מהם.

אבל אותו "וונדר מאן" הוא משהו אחר, סוג של אדם יותר מרומם ורוחני, הם עצמם לא יודעים להגדיר זאת, השמועה פשטה כאש בקוצים ובסביבות השעה 10 שעה מוקדמת למדי לאנשים כאלו אם הם בליינים הללו מתחילים את יומם אחר הצהרים. ואם הם בביזנס אז ודאי שלא יגיעו להסתכל ב"שואו" (מופע) זה.

מי הם כן? הללו היו אנשי "פרי ליינס" (עצמאיים) שיכלו לאחר לעבודה או ליטול "הוף" (חופשה) כי אין להם בוס, אבל הפעם הם לא הלכו ל"פול" לעשות סוויים (שחיה בברכה) ולא התעסקו בשום עיסוק אחר, הם פינו מהפנאי הרב שלהם כדי לראות את התופעה המופלאה הזו, האם היא נכונה.

כשנוכחו לדעת שהיא נכונה מאד, יצאו כמה מהם לספר לעוד חברים על הסיפור הנדיר באזור, מרגע לרגע התמלא המקום שבדרך כלל שומם, בעוד ועוד אנשים, היו שהבינו שצריכים להביא איזה כיסוי מאולתר, כובע מצחייה או כל סוג כיסוי ראש, אחרים שמו את ידם על ראשם לכסות את הראש הגלוי, בלי שידברו על כך, כולם הבינו שמקום זה אינו מקום בילוי אלא משהו שונה לחלוטין שמצריך התייחסות שונה.

אך לא רק גברים הגיעו, גם נשים באו בלבוש שאינו הולם, הן התערבבו עם הקהל, בהתחלה לא שם דודי לב לכך, הוא המשיך להתפלל מכל עומק הלב, אבל לפתע הוא שומע קולות נשיים, לא היה ספק בכך שיש בין הקהל נשים, בו ברגע פסק מלהתפלל, שקט מוחלט שרר, עתה החזן הפלאי קטע את התפילה בבת אחת.

סמואל ניגש אל דודי לשאול למה עצר, דודי רמז לו שישנן נשים בין הקהל מצב זה בלתי נסבל לחלוטין, הוא לא ימשיך את התפילה, עד שהנשים תלכנה או תמצאנה עצמן בעזרת נשים.

סמואל היה במצוקה עצומה, איך הוא יכול לסלק נשים מההיכל, זה יגרום שאנשים יתרעמו עליו וגם את המעט יפסיד. אבל דודי התעקש, כל עוד ישנן נשים אין תפילה.

דווקא הרברט המתבולל הבין עניין, הוא העריך מאד את תגובתו של דודי, הוא ראה בזה סמל של אדם בעל עקרונות ולא איזו נמושה. הוא ניגש אל הליידס (הנשים) ואמר להן בעדינות כי בבית הכנסת יש מקום נפרד לנשים, יש עוד חדר שמשקיף אל האולם ואפשר להקשיב ולראות את כל מה שנעשה וזה ביוטיפול (דבר יפהפה).

הנשים הנהנהו בראשן במבוכה, הרברט בהכוונת סמואל הראה להן חדר נוסף שהשקיף על ההיכל והיה להן שדה ראייה מצוין לראות את הכל, השמיעה מעולה הן לא מפסידות כלום בכך.

כשסמואל חזר לספר לדודי כי הנשים עברו לעזרת נשים נרגע והמשיך בתפילה, הוא התרגש מאד מהמצב שאפילו נשים מסכימות לעשות צעד שנראה קיצוני מבחינתן ולא עוררו סערה על "הדרת נשים" שערי דמעות נפתחו אצלו עוד יותר מאתמול, זה הזכיר בכיה של תינוק שבוכה בגעגועים אל אמו, בכיה טהורה נטולת אינטרסים, אבל לא כמו תינוקות שבוכים וגורמים לשומעים צמרמורת והטרדה, כאן זו הייתה תפילה יפהפייה שהרטיטה לבבות, זה הביא את הקהל שכל כך היה רחוק מרגשות טהורות להפנים שיש משהו עילאי מאד.

סמואל הבין שאין כל ערך לתפילה אם לא יבינו ויתרגמו להם מה אומר החזן, הוא נעמד במקום גבוה יחסית כדי שישמעו אותו מה שיותר אנשים כולל הנשים, קולו אמנם לא היה גבוה במיוחד אבל אפשר היה לשמוע מקרוב, אנשים הצטופפו סביבו לשמוע הסבר מה אומר הקנטור.

תפילת שחרית הסתיימה, כשנוכחים בה ארבעים גברים ועשרים וחמש נשים בעזרת נשים, בנוסף לחמישה עשר נערים בגילאים שונים. כדבר הזה עוד לא היה מאז סמואל ברוד משמש כגבאי בבית הכנסת. הוא היה חייב לקבל מענה, מה הביא את הסחף הזה?

בליל מילים נשמע מכמה וכמה נערים שהתנדבו להסביר במקום המבוגרים שהיו בושים לספר. הם סיפרו על כמה אנשים שהגיעו לבית הכנסת אתמול כשראו את הכושי אוסף אנשים ברחוב הם שמעו ויצאו מגדרם הם היו חייבים לספר לכל מי שרק היטה אוזן כי בבית כנסת החרב יש אדם שירד מהשמים, כנראה שזה אנגל (מלאך) אולי אליהו הנביא, רק בסרטי פעולה (להבדיל בין הטמא לטהור) רואים הם כאלו דברים, אבל שם זה דמיון ואין בהם שמץ הגיון וריאליות ואילו כאן מי שרוצה לבוא יראה זאת במוחש. היו רבים

שביטלו את דבריהם, אבל רבים אחרים ההחליטו לבוא, הסקרנות גברה, זה לא רחוק מכאן ומציעים להם לבוא לראות זאת מחר במו עיניהם, רק צריך לברר שאכן תהיה מחר תפילה, לכן נשלח מטעמם נציג לראות אם בית הכנסת פתוח ויש בו את הוונדר מאן שמתפלל לפני כולם.

השליח חזר והודיע לקהל הסקרנים, כי באמת מישהו מדהים "וונדר פליי" (משחק פלא) במילים אלו הצליחו לעורר את כל הסקרנים, לראות את המלאך אליהו הנביא (או החזן) שהגיע מהשמיים, התברר להם שזה הרבה יותר ממה שתיארו להם, הם היו מאד מרוגשים ורצו לדעת אם הוונדר מאן יבוא למקום בהזדמנויות נוספות. אם כן, הם כבר יארגנו את כל החברים שלהם להגיע, הם יכולים להביא יותר ממאה צעירים מכל הגזעים.

סמואל היה נרגש מאד, הוא לא האמין שאי פעם יהיה מי שיביט לכיוון בית הכנסת החברה רצו לצאת לאחר שראו שתפילת שחרית הסתיימה, אבל סמואל הפציר בהם לשמוע את התקיעות, הוא הוסיף להם שיש עוד חזרה נוספת של תפילה, לאחר מיכן והיא שבעתיים יותר יפה.

"מה ששמעתם בבקר זה עוד כלום למה שאתם עומדים לשמוע בהמשך.

אנו חייבים ללכת לאיזו מסעדה, לא הצטיידנו באוכל ושתייה, אמור לאותו וונדר מאן או אנגל כפי שאנו קוראים לו שיעשה גם כן הפסקה, נסכם על שעה לא יותר. אנו נחזור לשמוע את הכל.

סמואל ביקש מדודי לעשות הפסקה של שעה כדי שהקהל הגדול לא יפספס.

"עליך להבין שאתה בונה לי את העתיד, אני לא יודע מי יקח את מקומך, אבל אולי נתחיל לחפש חזן אני אתן לו איזה סכום שיסכים לבוא ליום כיפור הכל יהיה שווה בשביל שיהיה לי יום כיפור כמו לפני שבית הכנסת התרוקן".

בסדר גמור, אחכה להם שעה ובינתיים אכין את עצמי לתקיעות זה דורש מאמץ וגם הכנה לא פשוטה.

בית הכנסת התרוקן לבינתיים, רק סמואל ודודי נותרו, סמואל רץ לביתו להביא מזונות ויין לקידוש כדי שדודי יוכל לטעם קמעה לפני התקיעות והמוסף, דודי סירב בהתחלה, הוא רצה שהתפילה שלו תהיה מושקעת יותר מהשנים הקודמות, לזה צריך מסירות נפש, אבל לאחר לחצים הסכים לטעום קמעה.

כעבור שעה וחצי חזרו כל האורחים לבית הכנסת, מלאי עניין מה יתרחש כעת, הם רואים את החזן מוציא מנרתיק קרן של בהמה הם לא בקיאים בטיב הקרניים ואינם מבינים בשביל מה הוא מחזיק את הטוי (צעצוע) המוזר הזה.

שקט הושלך, כל הנאספים עוצרים את נשימתם, דודי מתחיל לומר מזמורי תהילים הוא אומר את זה די בקול, הם לא מבינים אפילו מילה אחת ממה שאומר, הם רומזים לסמואל שיתרגם להם את הנאמר, אבל סמואל עצמו אינו מבין את המילים, זה מדי גבוה לרמה שלו, הוא רק אומר להם שכך נהוג לפני התקיעות.

מה זה תקיעות? הם יודעים מה זו חצוצרה מה זה קרן יער וכל סוגי כלי נשיפה, אבל מעולם לא נתקלו בכלי נשיפה שנעשה מקרניים. הם יצטרכו לקבל הסבר לאחר מיכן מ"הונדר מאן" לפני שדודי מתחיל לתקוע הוא פונה לסמואל שיהיה המקריא.

סמואל יודע את המלאכה על בוריה, למרות שאינו יודע מתי התקיעה כשרה או פסולה, אבל הוא יודע לומר את המילים ולומר בקול נרגש, תקיעה שברים תרועה תקיעה וכו'. דודי עושה שלוש סדרות של תקיעות ותקיעה גדולה בסופה מה זה? אין סימטריה בין הקולות, ובכלל מאיפה יש לו כזה אוך נשימה דקה וחצי בלי לקטוע, הוא באמת מלאך.

לאחר התקיעות אמר את הפסוקים שהחזן אומר אחרי כן ולאחר מיכן החל את התחינה "הנני העני ממעש נרעש ונפחד וכו'" כביכול הוא עומד להוציא מאות ואלפים בתפילתו, זה מטיל עליו אימה ופחד להיות שליח של כל כך הרבה אנשים שנשמכים על תפילתו, הוא לא חושב לרגע שבעצם רק הוא וסמואל המתפללים היתר רק מקשיבים ואפילו לא מבינים, הוא אמר את המילים בקול רועד ובפחד אימים.

הוא חש עומד לפני הבורא כשליח ציבור, עליו להוציא את רבבות אלפי ישראל, אלו שנמצאים כאן וכל אחינו שבשדות, הוא מכווין על כל המתפללים של נר תמיד כל אלו ששמעו אותו עד לשנה שעברה, אף עליהם הוא מתכוון, למרות שהשנה יש להם חזן אחר שעובר במקומו לפני העמוד, אבל בזה הוא לא התנתק מהקהל, הוא לא אשם שהדיחו אותו שלא כהוגן הוא ראוי להתפלל בבית כנסת יותר חשוב, כעת הוא במזרח ולבו במערב, יהי רצון שתפילתו תעלה לא רק את תפילתו כאן אלא גם את תפילותיהם, וכן את תפילות בית הכנסת "בית ישראל" בו היה אמור להיות חזן אלמלי האיחור.

הקהל עומד המום הוא אינו מבין מילה אחת אבל גם בלי להבין הם קולטים שהוא פונה אל הבורא ומדבר אליו, הם מעולם לא ראו ושמעו איך אדם מדבר לבורא, הלא הוא נעלם ואיש אינו חש אותו, איך אפשר לדבר אל נעלם כאילו הוא נוכח?

זה נשמע להם דבר שלא נתפס בשכל, הם לא יודעים איך להגיב לתופעה משונה כזו, אבל הם מסכימים שהוא אדם רוחני ונעלה מעבר למושגים שלהם.

לאחר מיכן נעשה שקט מוחלט, החזן כעת מדבר אל הבורא בשקט איש לא שומע מילה אחת, רק סמואל מצטרף אליו בתפילת לחש, הוא מחזיק בידו מחזור גדול באותיות עבריות בלי שום תרגום לאנגלית, הוא לא מתבלבל לרגע, יש לו שליטה במילים הללו, אבל כל היתר יושבים כמו גלמים במקומותיהם, איש מהם אינו יודע להתפלל אפילו בסידור אנגלי, לבד הרברט שכן מתפלל, למרות שאינו מבין מילה אחת, התרגום אינו עוזר לו כלום כי הוא לא יורד למשמעות המילים, הוא נעזר במה שקיבל תרגום מסמואל שנתן לו קצת משמעות, אבל הייתה להם משמעת חזקה והם שמרו על שתיקה בלי להשמיע אפילו לחשוש אחד.

כעבור חצי שעה החל החזן להשמיע את קולו, הוא בכה והתחנן בכל מילה, הבכיות שלו לא נשמעו להם משהו צורמני, אלא להיפך, זה עורר אותם למשהו טמיר ונשגב, הם חשו איך דמעות יורדות מעיניהם בלי שיבינו על מה ולמה.

השפיץ בתפילה שלו היה בפיוט "ונתנה תוקף קדושת היום" כעת בכה בכיות שלישי כשמעיינות תהום רבה נפתחו, על כל מילה ומילה בכה בנפרד, מלבד סמואל איש לא קלט מה יש במילים הללו שטעונות כל כך.

סמואל הבין את תוכן המילים, הוא כבר אומר אותן שנים רבות הוא אמנם לא יורד לכל העומק אבל הוא די מבין איזה פיוט עוצמתי הוא, הוא אפילו יודע את הסיפור עם רבי אמנון ממגנצא המחבר, עד שהחליט לספר להם מיד כשהיה מותר מי היה מחבר הפיוט שאמר אותו על מיטת חוליו כשאצבעות ידיו ורגליו חתוכות ועל פרקי האצבעות החתוכים זרעו כמויות מלח להגדיל את היסורים עד מעבר ליכולת האדם.

הם שמעו שוב את תקיעות השופר מאותו חזן כשלידו עומד סמואל ומקריא לו במילים סתומות מה עליו לבצע, הפעם התקיעות היו יותר קצרות מההתחלה, כמה תקיעות קצרות ולאחר מיכן ניגן קטע בניגון שובה לב את היום הרת עולם וכו"

הקהל הרגיש כי הוא הולך שבי אחרי כל הטקס המוזר, ישנם דברים שלא צריכים הסברים, הלב מדבר ולזה אין צורך במילים ובתרגומים, הם לא הסתכלו על מחוגי השעון, את איש לא עניין מה השעה, הם רצו שזה יתמשך עוד ועוד ואולי אפילו מספר ימים, לראשונה חשו שיש להם תוכן אמיתי, אין צורך למהר לשום מקום. הם רוצים לשמוע אותו שוב ביום כיפור, הם שמעו שיש יום כזה ויש תפילות במשך כל היום, אם הוא מגיע למקום כדאי להם אפילו אם יצומו בשביל זה.

את התקיעה גדולה ששמעו פעמיים לא ישכחו לעולם, זה היה נשמע להם כאילו שמעו תקיעה מהשמיים, קשה להאמין שיש לאדם כוח נשימה כה ארוך עד שהוא יכול לתקוע ולתקוע בלי סוף, אלמלי ראו זאת היו מכחישים זאת כדבר שלא מציאותי.

אבל היום הם יודעים שזה מציאותי ועוד איך, יש אדם עם כוחות לא אנושיים שמבצע כאלו דברים הם חייבים לעשות על זה מחקר להבין מאיפה אדם בן תמותה מגיע לכאלו כוחות.

~~~~~

**התודה והברכה לכל אלו שמסייעים להצלחת הגיליון!!!**

[hanoch90@gmail.com](mailto:hanoch90@gmail.com)