

על הפרשה

וישלח

מחשבה ומוסר



סוגיות ועיונים

אהרן קופמן

052-7624467

7624467@gmail.com

אשמח לקבל הערות והארות

מחשבה ומוסר

"וישלח יעקב מלאכים לפניו אל עשו אחיו" (לב, ד).

כתב הרמב"ן, נכתבה הפרשה הזאת להודיע כי הציל הקדוש ברוך הוא את עבדו וגאלו מיד חזק ממנו, וישלח מלאך ויצילהו. וללמדנו עוד שהוא לא בטח בצדקתו והשתדל בהצלה בכל יכולתו. ויש בה עוד רמז לדורות כי כל אשר אירע לאבינו עם עשו אחיו יארע לנו תמיד עם בני עשו, וראוי לנו לאחז בדרכו של צדיק שנזמין עצמנו לשלשת הדברים שהזמין הוא את עצמו, לתפלה ולדורון ולהצלה בדרך מלחמה, לברוח ולהנצל.

וכן כתב הרד"ק על הפסוק "ויקח מן הבא בידו מנחה", "וזה להודיע כי האדם שהוא בעת צרה אפילו יהיה צדיק לא יסמוך על הנס אלא ישמור עצמו בכל אשר יכול ויכין עצמו לשלשה דברים, לתפלה, לתת ממון ולמלחמה, ועל הכל ישים לבו לקל ויבטח בו והוא יעשה".

עורר המשגיח ר' ירוחם ממיר צ"ל, שדברי הראשונים צריכים התבוננות, ונראה מדבריהם שאילו יעקב לא היה שולח מתנות לעשו אלא היה מרצהו בדברים היה זה נס, וכיון שאין סומכין על הנס שלח לו מתנות.

ויש להבין מה ענין נס לכאן, ובדרך משל אם גזלן בא על רציחת נפשות והנרדף מבקש ממנו רחמים, האם צריך לנס בכדי שיתעוררו רחמיו של הגזלן, וכן יעקב ועשו שהיו אחים והיתה מריבה ביניהם, האם יהיה זה נס אם יתרוצו איש לאחיו ויעשו שלום ביניהם, הלא מקובל בעולם שכל אדם משתנה בדעות וכן במדות ע"י פיוס ושדול דברים, ואם כן, עשו אף שהיה שונא ליעקב אבל סו"ס אחיו היה, ולא יזהר נס צריך בכדי שיתפשרו ביניהם?

אלא רואים אנו מדברי הראשונים, שבכדי לשנות טבעו של אדם, ובכדי להפך את מדותיו צריך לנס! ולא עוד, אלא שצריך לזה נס יותר גדול מלשנות דברים חומריים, שהרי נסים של שנוי טבע כקריעת ים סוף וכדומה היו מצויים אצל יעקב, שהרי עבר במקלו את הירדן, ואעפ"כ לא רצה לסמוך על הנס שעשו ישתנה בדברים בעלמא משום שאין סומכין על הנס.

והוסיף המשגיח, שזו היתה טענתו של איוב, וכמו שאמרו חז"ל (ב"ב טז, א) "בקש איוב לפטור את כל העולם מן הדין, אמר לפניו רבש"ע בראת שור פרסותיו סדוקות בראת חמור פרסותיו קלוטות, בראת גן עדן בראת גיהנם, בראת צדיקים בראת רשעים, מי מעכב על ידך". והיינו שטען איוב, כמו שאי אפשר לשור בפרסות קלוטות ולחמור בסדוקות שזהו שנוי הטבע, כך אי אפשר לרשע להעשות צדיק בשום אופן.

אבל חבריו של איוב ענו לו "אף אתה תפיר יראה ותגרע שיחה לפני קל" ברא הקדוש ברוך הוא יצה"ר ברא לו תורה תבלין.

והענין הוא שהורונו כאן חז"ל, שאע"פ שאמת הוא שלשנוי טבע צריך נס, אבל הקדוש ברוך הוא נתן לנו את התורה שהיא תבלין, ועל ידי התורה נוכל להוות נס זה. וזה מה שאמרו חז"ל "חביבים ישראל שניתן להם כלי חמדה וכו' שבו נברא העולם", ואינו סיפור בעלמא ממעלות ושבח התורה שבה נברא העולם, אלא שחז"ל הורונו חביבות ישראל שניתן להם כלי

חמדה שבו נברא העולם, היינו שעל ידה ברא הקדוש ברוך הוא את העולם, ומכיון שע" התורה יכולים לברוא עולמות יש בה בתורה אותה סגולה של שנוי טבע, כי בריאת עולם הוא גם כן שנוי טבע, וא"כ הרי יכולים ע" תורה לשנות טבע. וזה מה שענו לו חבריו של איוב, הן אמת כדברך שטבע האדם אינו יכול להשתנות בשום אופן זולת בגדר נס, אבל הקדוש ברוך הוא נתן לנו את הדרך והאמצעי שע"י יכול נס זה להתהוות, והוא: "ברא הקדוש ברוך הוא יצא"ר ברא לו תורה תבלין".

"כה אמר עבדך יעקב עם לבן גרתי" (לב, ה).

כתב רש"י, גרתי בגימטריא תרי"ג, כלומר עם לבן הרשע גרתי ותרי"ג מצוות שמרתי ולא למדתי ממעשיו הרעים.

ביאר הגאון ר' אליעזר קאהאן זצ"ל (מתלמידי נובהרדוק), שאם אדם מחזיק את עצמו כגר בעולם הזה, היינו שהעולם הזה איננו מושרש בו ואיננו מעורה בחייו ולא שקוע בהם, רק אז הוא יכול לקיים את תרי"ג המצוות ואין לו עיכובים ומפריעים בדרכו.

ומצינו שיעקב היה מנותק מן הנאות העולם הזה, וכמו שדרשו חז"ל על הפסוק "בקברי אשר כריתי לי בארץ כנען" (בראשית נ, ה. ברש"י) שהוא לשון כרי, דגור, שנטל יעקב כל כסף וזהב שהביא מבית לבן ועשה אותו כרי, ואמר לעשו טול זה בשביל חלקך במערה. והיה קל בעיני יעקב ליתן את כל ממונו בשביל קבורה במערת המכפלה, כי לא היה לו התקשרות כלל לעולם הזה.

וזה שאמר דוד המלך "גר אנכי בארץ אל תסתור ממני מצותיך" (תהלים קיט, יט), שהוא מחזיק את עצמו לגר בעולם ואין לו כל התקשרות לחיי העולם הזה, לכן יכול הוא לבקש מה' "אל תסתור ממני מצותיך", כי מצדו עשה הוא את הכל, ואין לו מניעים ומפרידים מצד עולם הזה.

וכתב בחובות הלבבות (חשבון הנפש, ג) "וכבר אמר אחד מן החכמים, כאשר לא יתחברו בכלי אחד המים והאש, כן לא יתחבר בלב המאמין אהבת העוה"ז ואהבת העוה"ב, ואמרו, העוה"ז והעוה"ב כשתי צורות, כאשר תרצה האחת מהן, תקציף השנית".

"עם לבן גרתי" (לב, ה).

פירש רש"י, גרתי בגימטריא תרי"ג, כלומר עם לבן הרשע גרתי ותרי"ג מצוות שמרתי ולא למדתי ממעשיו הרעים.

ויש להבין מה הוסיף בדבריו שלא למד מלבן ממעשיו הרעים, והרי כבר אמר ששמר את התרי"ג מצוות.

אמרו בשם החפץ חיים זצ"ל, שיעקב היה מתאונן ותבע מעצמו, שלא הגיע ועסק במעשיו הטובים, כפי שעסק והגיע לבן במעשיו הרעים, והיינו שלא התאמץ כל כך במעשיו הטובים כפי שלבן התאמץ במעשיו הרעים.

"כה תאמרון לאדני לעשו כה אמר עבדך יעקב עם לבן גרתי" (לב, ה).

פירש רש"י, לא נעשיתי שר וחשוב אלא גר, אינך כדאי לשנוא אותי על ברכות אביך שברכני "הוה גביר לאחריך" שהרי לא נתקיימה בי.

הקשה המהר"ל (גור אריה), וכי זה כבוד אביו שהיה אומר לא נתקיימה בי ברכת אבי. ותירץ, שיעקב אמר "לא נתקיים בי", והיינו שבי לא נתקיימה, כי עשו היה סובר כי הוא יקבל בעצמו את הברכות, כי לא חשש עשו לזרעו, ולכן אמר לו יעקב שהרי "בי" לא נתקיימו, אך בזרעו תתקיים, ומה איכפת לך בזרעך.

ויש לבאר את דבריו עפ"י דברי רש"י על הפסוק "דרך עצל כמשכת חדק" (משלי טו, יט), שהעצל הוא עשו, שדרכו כקוץ הנסבך בגיזת צמר שאף אם תטלהו מכאן הוא מתערה בכאן, כך אין אדם יכול לצאת ידי עלילותיו בלא ממון. וכן פירש על הפסוק "יש דרך ישר לפני איש ואחריתה דרכי מות" (שם יד, יב), שהוא על עשו שהיה איש שדה והלך בדרך עצל והיא היתה ישרה בעיניו, אולם אחריתה דרכי מות.

ויש להבין מה העצלות שהיתה בדרכו של עשו. ויש לבאר עפ"י דברי הגאון ר' מאיר חדש זצ"ל שהקשה על הפסוק "הדלת תסוב על צירה ועצל על מטתו" (שם טו, יד), שלכאורה מדוע הוא עצל כשאינו קם מוקדם כשאר בני אדם, והלא יתכן שישב ולמד בשקידה עד מאוחר בלילה ולכן הוא עייף יותר משאר בני אדם, ומה החסרון כשקם יותר מאוחר בבוקר. וביאר, שזה גוף העצלות שאינו מחשב את היום הבא, אלא עושה מה שהוא רוצה כעת, ואף שעשיו הוא עושה מעשה טוב לכאורה, אבל יש בו מצד העצלות שאינו מחשב מה יגרום מעשה זה ומה יפסיד על ידו בסוף, כי הוא מתעצל מלחשב אלא עומד לנגדו מה שהוא רוצה עכשיו.

ולפי זה מבואר מדוע דרכו של עשו היתה מצד עצלות, כי הוא חשב רק מה הוא ירוויח היום ולא חשש מה יהיה לזרעו אחריו, וזהו מצד עצלות שאינו יכול לוותר על שום דבר עכשיו כדי להרוויח מחר יותר, ולכן אף מכר את הבכורה כי לא היתה עבודה באותו הזמן, ולא חשב על הזמן המאוחר שבינה בית המקדש, אלא הכל היה חשבון שנוגע לו עכשיו ממש, וזהו דרך עצלות. ואלו דברי המהר"ל שיעקב אמר לו שלא נתקיימו הברכות "בי" אלא בזרעך, וזה כבר לא אכפת לעשו שלזרעו של יעקב יהיה יותר מזרעו שלו, כי הוא דואג רק להווה ולא לעתיד.

"עם לבן גרתי וגו' ויהי לי שור וחמור" (לב, ה-ו).

וכתב רש"י, גרתי בגימטריא תרי"ג, כלומר עם לבן הרשע גרתי ותרי"ג מצות שמרתי ולא למדתי ממעשיו הרעים.

ביארו לפני מרן הגרי"ז זצ"ל פסוק זה על דרך הדרש, שלכאורה יש להבין היאך יתכן במציאות לחיות עם רשע כלבן ולשמור את כל התרי"ג מצוות בכל הדקדוקים והפרטים. ועל זה ענה יעקב ואמר "ויהי לי שור וחמור", שלבן שאצלו גרתי היה בעיני כשור וחמור, ולא היתה לו כל חשיבות אצל, ורק על ידי זה הייתי יכול לשמור תרי"ג מצוות, ולא ללמוד מעשיו הרעים. ואמר הגרי"ז, שאף שאין זה הפשט בפסוק, אבל עצם הדבר הוא נכון מאוד, שאם אדם יתן

איזה חשיבות לרשעים אז כבר לא יוכל לקיים את כל התרי"ג מצוות.

"קטנתי מכל החסדים ומכל האמת אשר עשית את עבדך" (לב, יא).

ביאר הגר"א, שיעקב אבינו תלה את החסדים והטובות שעשה עמו ה' רק בו ולא בזכות אבותיו. ולמדים אנו מכך, שאת הטובות אשר קיבל האדם כבר מה' יתברך יש לו לתלות בעצמו, כדי להקטין את עצמו, וכמו שאמר יעקב "קטנתי מכל החסדים", אבל אם מבקש הצלה או טובה לעתיד, אל יבקש בזכות עצמו, וכמו שמצינו ששלמה המלך לא נענה בזכות עצמו אלא בזכות דוד וכמו שאמר "זכרה לחסדי דויד עבדך" (דברי הימים ב ו, מב).

והוסיף הגר"א שזה מה שאמרו חז"ל, שתלמיד חכם צריך שיהא בו גאווה אחד משמונה שבשמינית (סוטה ה, א), כי הפסוק "קטנתי מכל החסדים" הוא הפסוק השמיני בפרשה השמינית שבתורה, ולהורות שבאופן שקיבל טובות מה' מותר לו להתגאות ולתלות זאת בעצמו, וזה יגרום לו להכנעה ויקטין את עצמו.

"הצילני נא מיד אחי מיד עשו" (לב, יב).

השל"ה הביא את דברי הזוהר שכתב, "מכאן מאן דצלי צלותיה דבעי לפרשא מלוי כדקא יאות", ולכן פירש יעקב ואמר "מיד אחי מיד עשו". והוסיף, שאל יחשוב הלא הקדוש ברוך הוא בוחן לבות והוא יתברך מבין כוונתו, אלא צריך לפרש. וטעם הדבר הוא, כי התיבות של התפלה המתהוות מאותיות קדושות עולות למעלה ובוקעות הרקיעים.

"מיד אחי מיד עשו" (לב, יב).

יש להבין למה התפלל "מיד אחי מיד עשו" והלא היה לו רק אח אחד, ומה היה צריך לכפול את תפילתו.

ביאר זאת **הבית הלוי** באופן נפלא, שיעקב הבין שיש לו שני אופנים איך להינצל מיד עשו, או שיעשה עמו מלחמה, או שעשו ינוח מכעסו וירצה לישב עמו בשלום ואחזה כשני אחים. ומשניהם פחד יעקב, שגם טובתו ואהבתו של עשו היתה רעה אצל יעקב, ולכן התפלל וביקש "מיד אחי" שלא יהיה כמו אחיו וישב עמו בשלום, ו"מיד עשו" שלא ילחם עמו. ועל שניהם נתקבלה תפלתו, שלא עשה עמו מלחמה, וגם שביקש להישאר עמו ביחד, דחהו יעקב ומיד עשו הלך לשעיר.

והוסיף הבית הלוי שמעשה אבות הוא סימן לבנים, שבתחילת הגלות יהיו גזירות רעות ויסורים, והאומות ילחמו עמם, וה' ברחמיו לא יעזבם. אמנם בסוף הגלות האומות ירצו לישב בשלום עם ישראל ויתקרבו לישראל, ואף הם יאמינו קצת בבורא יחיד ובתורה מן השמים, וירצו שאף ישראל יוותרו קצת מחלק העולם הבא שלהם, ויעסקו קצת גם בענייני עולם הזה, ויהיו כמותם, ולא יעסקו רק בתורה, אלא ישוו לשאר האומות בדרכיהם.

והגלות הזאת היא קשה יותר מן הראשונה, שהיא גם בגוף וגם בנפש, ולכן התפלל עליה יעקב בתחילה "מיד אחי" ורק אח"כ "מיד עשו" שהיא גלות פחות קשה. וענין גלות זו היא

תמשיך עד ביאת משיח במהרה בימינו אמן.

"זרוח תשימו בין עדר ובין עדר" (לב, ז).

פירש רש"י, עדר לפני חבריו מלא עין, כדי להשביע עינו של רשע ולתווהו על רבוי הדורון. אמר **המשגיח הגאון ר' יחזקאל לוינשטיין זצ"ל**, בוא וראה ציור על כל פיתויי עולם הזה וחמדותיו, ממה שבעה עינו של אותו רשע - מאותו "זרוח" שבין עדר לעדר! כענין זה כל התאוות, וכל מה שיכול העולם הזה לספק לאדם הוא דמיון ותעתועים ומאומה בו, אלא מרחוק וממבט שיטחי נראה הדבר כאילו יש בו ממשות.

"ואת אחד עשר ילדיו" (לב, כג).

כתב רש"י, ודינה היכן היתה, נתנה בתיבה ונעל בפניה שלא יתן בה עשו ענינו, ולכך נענש יעקב שמנעה מאחיו שמא תחזירונו למוטב, ונפלה ביד שכם.

ויש לבאר מנין שדוקא דינה היתה חסרה ולא שבט אחר מן השבטים.

וביאר **הגר"א**, שהרי אמרו שבית המקדש נבנה בחלקו של בנימין כיון שלא השתחוה לעשו, ואילו שאר השבטים אשר השתחוה לאותו רשע, לא זכו שיבנה בית המקדש בחלקם. ומכאן מוכח שרק דינה היתה חסרה ולא אחד אחר מבני יעקב, ורק בנימין שעדיין לא נולד לא השתחוה לעשו ולכן נבנה בית המקדש בחלקו.

אבל דינה אע"פ שלא השתחוותה לעשו, לא היתה יכולה לזכות שיבנה בית המקדש בחלקה, כי לא היה לה חלק בירושת הארץ, ורק בנימין שהיה לו חלק בארץ ולא השתחוה לעשו, הוא זכה שיבנה בית המקדש בחלקו.

ועורר **המשגיח ר' יחזקאל לוינשטיין זצ"ל**, שהנה יעקב נענש שמנע מעשיו להנשא עם דינה שכן אפשר ואולי ואם היתה דינה נשאת לו היתה מחזירה אותו בתשובה. ומכאן ניתן ללמוד עד כמה יש תקווה לאדם לחזור בתשובה עד יומו האחרון, שהרי מאה שנה ויותר היה שקוע עשו ברשעו, ובכל זאת היה אפשר להחזירו למוטב אם היה נישא לצדקת כדינה.

"ויותר יעקב לבדו" (לב, כה).

אמרו חז"ל (רבה עז, א), אין כאל ומי כאל ישורון - ישראל סבא, מה הקדוש ברוך הוא כתוב בו ונשגב ה' לבדו, אף יעקב ויותר יעקב לבדו.

ביאר **המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל**, שמדברי חז"ל נראה שאין פירוש הכתוב שכיון שיעקב נשאר עזוב לבדו לכן מצא המלאך מקום להאבק עמו, אלא אדרבה הכתוב מדבר בגדולתו של יעקב, שבא לפסגת מדרגתו, שהיה "לבדו", ולכן המלאך רצה להאבק עמו.

ומדה זו של "לבדו" היא, שאינו נצרך לעזר מאף אחד בסביבתו כדי להתעלות ברוחניות, אלא הוא עובד את ה' מעצמו בלבד בלי לחשוב מה יאמרו עליו ואיך יראה בעיני אחרים.

וכן שנו באבות (ד, א) "בן זומא אומר, איזהו חכם הלומד מכל אדם, איזהו גבור הכובש את יצרו, איזהו עשיר השמח בחלקו, איזהו מכובד המכבד את הבריות". ובן זומא חידש לנו כי יש

באדם בו ובעצמו את כל המעלות בלי להיות תלוי כלל באחרים, ואדרבה שלמותן של המעלות הם דוקא כשבאים בכח עצמו בלבד, ולכן מעלת הגבורה אינה תלויה בנצחונו על אחרים, אלא בו בעצמו שמצליח להתגבר על עצמו בלבד ולכבוש את יצרו, וכן מעלת העשירות, אין היא מתבטאת במה שמכבדים אותו אחרים מפני עשירותו, אלא במה ששמו בחלקו, וכן הוא בכל המעלות שאינן תלויות באחרים, אלא הכל באדם עצמו.

ויש לשים לב על דבר זה אף בלימוד התורה הקדושה, שלפעמים כל מה שלומד אינו בגדר "לבדו" אלא הכל כדי שידע מה לדבר עם זולתו וכו', וודאי שהוא חלק מלימוד התורה, אבל צריך שיהיה אף בבחינת "לבדו" בלימוד, שילמד בשביל עצמו בלבד.

"ויותר יעקב לבדו" (לב, כה).

ואמרו חז"ל (חולין צא, א) שנשתייר על פכין קטנים מכאן לצדיקים שחביב עליהם ממונם יותר מגופם.

כתב הסבא מקלם צ"ל, "כי לא רצתה התורה שיפקיר האדם ממונו לחנם, כי באמת אם יחשוב האדם כך, יוכל להיות מזה חסרון אמונה, כי יש לנו להאמין כי מזונותיו של אדם קצובין לו מר"ה (ביצה טז, א), וכתב רש"י על כן יצמצם אדם מזונותיו, ואם יפקיר ממונו הרי מגלה דעתו שמזונותיו תלויין בכחו ועוצם ידו, ואני ארויח, ולכן באתה התורה להודיע, כי כל פרוטה ופרוטה למעלה חשבון גדול הוא, ועכ"ז במקום שרצונו ית' לפזר, פזר ממונך באשר הוא רצונו".

וזה מדוקדק במה שאמרו שצדיקים חביב עליהם ממונם יותר מגופם שלהם, אבל בשביל הזולת, הוא קודם לממונם.

"ויאבק איש עמו" (לב, כה).

ואמרו חז"ל (חולין צא, א) שהוא שרו של עשו, חד אמר כעכו"ם נדמה לו, וחד אמר כתלמיד חכם נדמה לו.

אמר על כך בעל האבני נזר צ"ל, שני סוגים של יצר הרע הם, יש יצר הרע שהוא מפתה פשוט את האדם לעבירות, ואף כי יודע האדם שהדבר אסור, בכל זאת הוא מפתהו לבל יתן דעתו על כך, וזהו "כעכו"ם נדמה לו", שהוא אומר לו פשוטות, היה כגוי. אבל יש יצר הרע אחר, המתלבש באיטלאל של תלמיד חכם, ומוכיח לו לאדם שהעבירה היא בעצם מצוה, וזהו "כתלמיד חכם נדמה לו".

"ויאבק איש עמו עד עלות השחר" (לב, כה).

אמר החפץ חיים צ"ל, יש להתבונן מדוע המתין המלאך כל כך הרבה ולא נאבק עם אברהם או עם יצחק.

אלא הענין הוא, כי אברהם אבינו הוא עמוד ה"חסד", ויצחק אבינו הוא עמוד ה"עבודה", ועמוד ה"תורה" זה יעקב, שישב באהלה של תורה.

ושרו של עשו, יכול היה לסבול את החסד של אברהם, ואת העבודה של יצחק, אבל כשראה את תורתו של יעקב, כאן החליט לצאת למאבק ומלחמה ואזר כח להתנפל על יעקב, ומאז ועד עכשיו המלחמה נטושה תמיד כלפי התורה לומדיה ומחזיקיה.

ואמר הגאון ר' אלחנן וסרמן זצ"ל ששמע מהחפץ חיים זצ"ל שאמר, "לא איכפת לו, ליצר הרע, שיהודי יתענה ויבכה ויתפלל כל היום, ובלבד שלא ילמד".

"וירא כי לא יכל לו ויגע בכף ירכו ותקע כף ירך יעקב בהאבקו עמו" (לב, כו).

וכתבו בזוהר, שנגע בתמכין דאורייתא.

ביאר הסבא מנובהרדוק זצ"ל, שבגוף התורה של יעקב לא היה יכול שרו של עשו ליגע כלל, ורק היה יכול להחליש את האמצעים הנדרשים לקיום התורה, ובזה יש מקום ליצר להאפיל על האדם את הדרך הנכונה.

ומעשה אבות הוא סימן לבנים, שבכל הדורות אין היצר יכול ליגע בתורה עצמה, וכל מה שיכול הוא להפריע בדברים שמסביב הנצרכים לקיום התורה, ומבלבל את דעת האדם ומטרידו בהם.

והיצר מצא מקום להחליש את האדם שלא יהיה לו תמיכה מחיי החברה, ואם ירצה לחיות על פי דרך התורה בלי פשרות, אין דעת הבריות נוחה ממנו, ואז אינו יכול לעצור כוח יותר נגד טענות העולם על דרכו.

ולכן עיקר העבודה של האדם הוא שלא יהיה עליו חשבונות של מה יאמרו עליו וכדו', שאלו בבחינת תמכין דאורייתא, ועל ידי כך היצר לא יוכל ליגע בתורתו.

"ויאמר לא יעקב יאמר עוד שמך כי אם ישראל כי שרית עם אלהים ועם אנשים ותוכל" (לב, כט).

כתב רש"י, לא יאמר עוד שהברכות באו לך בעקבה וברמיה כי אם בשררה ובגלוי פנים, וסופך שהקב"ה נגלה עליך בבית אל ומחליף את שמך, ושם הוא מברכך, ואני שם אהיה ואודה לך עליהן וכו'.

יש להבין מדוע היה צריך יעקב ששרו של עשו יודה לו על הברכות, ומה אכפת לו אם לא יודה עד שהכריחו להודות לו.

למד מכאן המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל יסוד גדול, שבדרך כלל בן מוצא חן אצל אביו בקלות ממש, ובכל דבר האב מסכים עם מעשיו, ואין הוא רואה חסרונות בבנו. ולעומת זה, קשה מאוד למצוא חן בעיני אדם ששונא אותו, כיון שבכל מעשה ומעשה הוא מחפש ומוצא אצלו חסרונות, כי הוא מסתכל ובוחר את הדבר מתוך שנאה.

ולכן כשרוצים אנו לעמוד ולבחון מעשה האם הוא נעשה בצדק או לא, יש לבחון אותו על ידי בקורת של שונא ולא של אב, וכל זמן שהרע אינו מסכים למעשה אות הוא כי יש במעשה עדיין צדדים שאינם נקיים לגמרי.

ויסוד זה יש ללמוד מיעקב אבינו שרצה שגם שרו של עשו יסכים עמו על קבלת הברכות,

כיון שכל זמן שכח הרע אינו מודה על הטוב, חסר עדיין במעשה ואינו מושלם לגמרי, ולכן היה צריך להכריחו שיודה לו על הברכות.

"וישאל יעקב ויאמר הגידה נא שמך ויאמר למה זה תשאל לשמי" (לב, ל).

ביאר הגאון ר' חיים שמואלביץ זצ"ל, מה שהמלאך לא ענה לו את שמו, הוא מפני שבאמת אין לרע שם כלל כיון שאין הוא מציאות, אלא כל כולו דמיון, ולכן אין שייך לקוראו בשם מסוים.

והביא בשם אביו לבאר את מה שאמר שלמה "עיר קטנה ואנשים בה מעט ובא אליה מלך גדול וסבב אותה ובנה עליה מצודים גדלים, ומצא בה איש מסכן חכם ומלט הוא את העיר בחכמתו ואדם לא זכר את האיש המסכן ההוא" (קהלת ט, יד-טו), ואמרו חז"ל שהוא משל למלחמת היצר, והנה לא התפרש בפסוק כיצד מילט החכם את העיר ואיך הרס את המצודים הגדולים. והביאור הוא, כי החכם הציל את העיר על ידי שגילה את עיניהם והראה להם כי אין מלך ואין מצודים, כי הכל דמיון בלבד.

"וירץ עשו לקראתו ויחבקו ויפל על צוארו וישקו ויבכו" (לג, ד).

עורר המשגיח הגרי"ל חסמן זצ"ל, הנה עשו הרשע כשבאו המלאכים אליו עם שליחות מיעקב אבינו לא נתפעל במאומה מזה, ואף שהיו מלאכים ממש ואמרו לו דברי פיוסים, ולפי דעתנו היה צריך עשו להתעלף מפחד המלאכים לבד, אבל בכל זאת לא נרתע מהם, וכמו שכתוב "וישבו המלאכים אל יעקב לאמר באנו אל אחיך אל עשו וגם הלך לקראתך וארבע מאות איש עמו", ואסף אותם כדי להילחם ביעקב.

וכשראה יעקב שזה לא משפיע עליו, קיבץ יעקב שורות שורות של גמלים ועיזים וכבשים, ורועים מתכופפים וחוזרים כמה פעמים ואומרים "לאדוני לעשו", וכן אומרים "עבדך יעקב", ואח"כ ניגשים כולם ומשתחווים לפניו, וראה זה פלא, מיד מתהפך הוא לאיש אחר, ונופל על צוארו של יעקב ונושק לו.

וצריך להבין מה אירע כאן, ומה גרם לעשו להפוך את רגשותיו כלפי יעקב.

אלא זהו מה שכתוב "שפתי צדיק ידעון רצון" (משלי י, לב), שהצדיק מעמיק ומבין לבו של אדם ויודע רצונו, והבחין יעקב וידע שהכבשים והעיזים והגמלים, והכריעות והשתחויות, ישביעו עיניו של אותו רשע, כי בזה רצונו ובכך פייסו, והם המה היו השוחד הגדול אשר מילאו את נפשו הרחבה, ונתהפך מאויב לאוהב, כי כך דרכם של הרשעים בראותם תאוותם לפנייהם מתבלבלים, ומתמלא כל חלל לבם רק להשיג תאוה זו ולא יותר, ומאבדים הכל בשביל הנאת רגע אחד.

"ויאמר נסעה ונלכה ואלכה לנגדך וגו' יעבר נא אדני לפני עבדו ואני אתנהלה לאטי לרגל המלאכה אשר לפני" (לג, יב-יד).

הרב מפוניב'ז זצ"ל סיפר על נסיעתו הראשונה לארצות הברית עבור אסיפת כספים

לישיבה.

נסעתי ברכבת התחתית בניו יורק, לפתע הוקפתי בחבורת פרחים שהבעת פניהם העידה בבירור שלא יירתעו מלשדוד יהודי בודד, טבעת הצעירים התהדקה סביבי ועיניהם ננעצו בי. לפתע צץ במוחי רעיון:

הוצאתי מכיסי פיסת נייר ועליה כתובת קרובה, ושאלתי אותם אם הם יודעים היכן עלי לרדת, "כמובן - צהלו הפרחים - עליך לרדת כאן, איתנו". הרבה יותר בטוח לשדוד עובר אורח ברחוב החשוך מאשר ברכבת הציבורית...

הרכבת עצרה, וכולנו קמנו ממקומותינו. נתתי להם את הכבוד לרדת לפני, התמהמהתי רגע - ואז נסגר הדלתות האוטומטיות ואני נשארתי בפנים, פטור מעונשם של אלו... "הרי זה רעיון גאוני" הפטירו השומעים.

השיב להם הרב מפוניב'ז, אין זו המצאה שלי, למדתי אותה מיעקב אבינו, כשעשו הציע לו "נסעה ונלכה", השיבו יעקב "יעבר נא אדני לפני עבדו ואני אתנהלה לאיטי".

"יידבר על לב הנערה" (לד, ג).

אמרו חז"ל (מדרש רבה, יא) ששכם הצליח לפתות אותה עד שלא רצתה לצאת והיו צריכים לגרור אותה ולצאת.

עורר מאן **המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל**, את ענין כח הפיתוי הנמצא בלב האדם, שבקל הוא מתפתה. ויש להתבונן ענין זה בחיי היום יום, שנכנס לחנות והמוכר מראה לו את הסחורה ומשכנע אותו עד שקונה, ולבסוף כשיוצא מן החנות אינו מבין איך המוכר הצליח לשכנע אותו לקנות סחורה זו, והוא משום שהלב מתפתה בקלות, והעצה היחידה לכך היא לא להתקרב כלל למקומות שיש בהם פיתוי, כי בפיתוי עצמו אי אפשר לעמוד, ואף שיודע שכבר נפל וטעה כמה פעמים, הרי הוא שב ומתפתה שוב, כי זהו כח הלב אשר הוא אין סופי, ואין שום חכמה ועצה לעמוד נגדו, אלא רק להתרחק ממקום הפיתוי.

"כי נבלה עשה בישראל לשכב את בת יעקב וכן לא יעשה" (לד, ז).

כתב **הבית הלוי**, הנה הכתוב בא לתאר ולספר גודל העולה והנבלה שעשה שכם, וזהו שאמר "כי נבלה עשה בישראל לשכב את בת יעקב", שהוא מגודל המעלה הן מצד אבותיו והן מצד עצמו בחיר שבאבות ומדרגתו גדולה היא ושכם הלך וטמא את בתו. אמנם בודאי ששכם לא ידע כלל ולא הגיע להכיר גודל מעלתו של יעקב עד כמה מגיע, ואם כי בודאי היה יודע שחשוב הוא למאד וכמו שאמר הפסוק "כי חפץ הוא בבת יעקב", אמנם ודאי שאת עיקר מעלתו של יעקב לא השיג, וא"כ לכאורה על פי שורת הדין לא יגיע לו עונש גדול כיון שלא ידע כמה הרע במעשיו. אבל זה רק אם נניח אשר בתו של אדם פשוט יש לו רשות לשכם לטמא אותה בע"כ, וא"כ בעצם המעשה לפי הבנתו אין בו חטא, וכל החטא הוא מה שהיא בת יעקב, היה לו ההתנצלות שלא ידע מעלתו של יעקב ונחשב כשוגג גמור, אבל כיון שגם בת אדם פשוט אסור לו לטמאה, ממילא מגיע לו העונש כפי ערך הנבלה אשר עשה, וזה לא נקרא שוגג.

ולמד יסוד זה ממה שאמרו (ב"ק סב, א) שאם נתן לשומר דינר ואמר לו שהוא של כסף ופשע ולא שמר כראוי והתברר שבאמת היה של זהב, אין צריך לשלם רק של כסף. אבל אם הזיק את הדינר חייב לשלם דינר של זהב, מפני שהוא פושע בעצם מעשה ההיזק. וזה ביאור הכתוב "כי נבלה עשה בישראל לשכב את בת יעקב וכן לא יעשה", והיינו שגם לבת של אדם פשוט לא יעשה כן, ולכן מגיע לו התשלום כפי ערך הנבלה אשר עשה לבת יעקב.

ועל פי זה ביאר את דברי חז"ל על הפסוק "כי את כל מעשה האלקים יבא במשפט על כל נעלם" (קהלת יב, יד), וביארו חז"ל (חגיגה ה, א) שזה ההורג כינה בפני חבריו ונמאס בה. וביאר, שאע"ג שהוא לא התכוון כלל לצער את חבריו ולא נתכוין רק לדבר קטן וקל היוצא מגדר הדרך ארץ והיקל בכבוד חבריו להרוג כינה בפניו ונזדמן שחבריו הוא איסטניס ונמאס בה והגיע לו צער הרבה וגם חולי, מ"מ יביאנו אלקים במשפט על זה, וזהו שאמר הכתוב "על כל נעלם", והיינו שאף שזה היה נעלם ממנו שלא ידע כלל טבעו של חבריו שיצטער בזה הרבה, בכל זאת יביאנו במשפט, מפני שעשה את הדבר במזיד הוא נתבע אף על השוגג שבדבר.

"וישמעו אל חמור ואל שכם בנו כל יצאי שער עירו וימלו כל זכר כל יצאי שער עירו" (לד, כד).

כתב הסבא מקלם זצ"ל שהתורה כתבה את הסיפור של שכם להראות עד היכן פועל כח התשוקה אצל האדם, שמפני תשוקתו הבהמית של שכם לדינה הצליח לשכנע את כל בני עירו למול ולסכן את עצמם. ובשיעור כזה של תשוקה והשתדלות צריך לעשות את רצון ה' יתברך.

והוסיף שיש ללמוד מכאן עוד יסוד נפלא, שהרצון והתשוקה מסמים את עיני האדם ומשחדים אותו לדברים של הבל ממש, שהרי לא הבין שכם מדוע הם רוצים שיהיו כולם נמולים, ומדוע לא היה די להם שרק הוא וביתו ימולו, וזה מפני שתשוקתו הטעתו והאמין לדבריהם כפשוטם, כי התשוקה מטעה ומעוותת את האדם.

"ויקח עשו את נשיו ואת בניו וגו' וילך אל ארץ מפני יעקב אחיו" (לו, ו-ז).

פירש רש"י, מפני יעקב אחיו - מפני שטר חוב של גזירת "כי גר יהיה זרעך", המוטל על זרעו של יצחק, אמר אלך לי מכאן, אין לי חלק לא במתנה שנתנה לו הארץ הזאת, ולא בפרעון השטר. ומפני הבושה, שמכר בכורתו.

ולכאורה הם ב' טעמים שונים (וכ"כ השפתי חכמים), שלא רצה את הארץ מפני שהגזירה של הגלות, ועוד שהתבייש במכירת הבכורה ולא רצה לישב עמו יחד באותו ארץ.

אמנם הגאון ר' שלום שברדון זצ"ל ביאר שבאמת ב' הטעמים הם טעם אחד, והקדים, שלכאורה יש להתבונן מדוע נזכר רק עכשיו להתבייש במכירת הבכורה שקרתה לפני שנים רבות. ובטעם הראשון יש להתבונן, שאם עשה עשו חשבון של רווח והפסד והגיע למסקנה שעדיף לוותר על הארץ המובטחת מפני גזירת הגלות, א"כ מדוע הסכים יעקב לזה, אלא ודאי ששווה לסבול את הגלות כדי לקבל את ארץ ישראל, וא"כ צריך להבין מדוע סירב עשו לזה.

אלא שישני הטעמים טעם אחד הם, והוא שעיקר הטעם היה מפני הבושה שנתבייש במכירת הבכורה, ודבר זה גרם לו לוותר על הארץ, שכל זמן שיעקב לא היה עמו יחד לא התבייש כ"כ, אבל עכשיו שיעקב חזר לארץ ואז גברה בושתו, כאן מצא טעם "צודק" של גזירת הגלות כדי לברוח, ולא היה מסוגל להודות על טעותו ולהכיר בכשלוננו, ומפני בושתו ברח מהכל.

סוגיות ועיונים

דין רודף שיכול להצילו באחד מאיבריו

א. כתוב בפסוק "וירא יעקב מאד ויצר לו" (לב, ח). ופירש רש"י, וירא שמא יהרג, ויצר לו אם יהרוג הוא את אחרים.

ורבי אליהו מזרחי כתב לבאר את דבריו, שיעקב חשש שמא אנשי עשו יבואו להרוג את אנשיו ולא אותו, ויהא חייב להרגם מדין רודף, והדין ברודף שאם יכול להצילו באחד מאיבריו אסור לו להרוג וכמבואר בסנהדרין (עד, א), ופחד שמא מחמת בלבול המלחמה יהרגם, אבל על עשו עצמו לא פחד שיהרג משום שהבא להרגך השכם להרוג [וכ"כ בשפתי חכמים].

ומבואר בדבריו חידוש גדול, שהדין ברודף שאסור לו להרוג אם יכול להצילו באחד מאיבריו, זה רק באדם אחר שצריך להרוג את הרודף, אבל הנרדף עצמו לא צריך לחשב כל זה ומותר לו להרוג משום הבא להרגך השכם להרוג.

וכן כתב בשו"ת שבות יעקב (ב, קפז) שמשמע כן מדין הבא במחותרת, שאמרו (סנהדרין עב, א) שיכול להרוג משום שאין אדם עומד על ממונו ויבוא להרוג, והבא להרגך השכם להרוג. ואצל בא במחותרת אין חילוק אם יכול להצילו באחד מאיבריו או לא, וכמו כן בכל רודף שאין הנרדף צריך לדקדק אם יכול להצילו אלא מותר לו להרוג.

ובלבוש (לבוש האורה על התורה) כתב לחדש, שאף ברודף את אשתו ואת אנשי ביתו יכול להרוג ואין צריך להצילו באחד מאיבריו וכמו הנרדף עצמו, ולכן חלק על פירוש הרא"ם שיעקב פחד שיהרוג אחרים, וסבר שיעקב פחד מלהרוג את עשו. אמנם בס' צידה לדרך (על התורה) הקשה על דבריו שלא מצינו כן באף פוסק שיצא לחלק בין רודף אחרים לרודף את קרוביו.

וכמו כן מצינו לענין חיוב התראה, שכתב הריב"ש (שו"ת, רלח) לענין מוסר שדינו כרודף, שהנרדף עצמו אין צריך להתרות בו, לפי שהוא בהול על נפשו להציל את עצמו ולא חייבוהו להתרות, אלא כיון שרואה שבא להרוג ישכים הוא ויהפך אל הרודף. אבל אדם אחר צריך להתרות במוסר ולא להרוג מיד וכמבואר במעשה עם רב כהנא (בבא קמא קיז, א), ונפסק כן ברמב"ם (חובל ומזיק ח, י. ועיי"ש במשנה למלך ובהגה"ה).

ב. אמנם רש"י (סנהדרין, שם) כתב במפורש שאף הנרדף חייב מיתה אם הרג את הרודף במקום שהיה יכול להצילו באחד מאיבריו [ועיין בדו"ח כתובות (לג, ב) כתב הגר"ש איגר לבאר בדרך אחרת את דברי רש"י].

וכן משמע בדברי המושב זקנים (לב, ח) שהקשה על רש"י מדוע פחד להרוג

אחרים, והלא הבא להרגך השכם להרגו, ותירץ, שהיה מיצר שמא יהרגו אחרים במקום שיוכל להציל באחד מאיבריהם. ומשמע בדבריו שדין זה נאמר אף אצל הנרדף עצמו שהרי הזכיר בדבריו את הדין של הבא להרגך השכם להרגו.

ג. הגאון ר' שלמה איגר זצ"ל (מובא בדו"ח כתובות לג, ב) הביא ראיה ליסודו של הרא"ם, ממה שכתב השו"ע (חו"מ שפ, ג) רודף שהיה רודף אחר חבירו להרגו או אחר אחת מהעריות לאונסה, ושבר כלים, בין של נרדף בין של כל אדם, פטור, שהרי הוא מתחייב בנפשו, שכיון שרדף התיר עצמו למיתתו ולכן פטור מהתשלומין [משום קים ליה בדרכה מיניה].

ולכאורה במקום שהיה יכול להצילו באחד מאיבריו אסור להרוג את הרודף, ואם כן מדוע לעולם פטור על הכלים, והיה צריך לחלק בין יכול להצילו לאין יכול להצילו. אמנם לשיטת הרא"ם שהנרדף עצמו אין צריך לדקדק ולעולם יכול להרוג את הרודף, מובנים דברי השו"ע שלעולם הרודף פטור על שבירת כלים מפני שדמו הותר אצל הנרדף. וכן כתב בתרומת הכרי (שם).

ד. אמנם הרבה מן האחרונים הקשו על שיטת הרא"ם ממה שמבואר בסנהדרין (מט, א) במעשה של מלחמת אבנר (שר צבא של שאול) ויואב (שר צבא של דוד), שעשהאל (אחיו של יואב) רדף אחר אבנר להרגו, ואבנר הסתובב והרגו. ולאחר זמן הרג יואב את אבנר (שלא על פי דעת דוד). והביאו את יואב לפני שלמה לדין, ושאלו מדוע הרג את אבנר, וענה לו שהוא גואל הדם של אחיו

עשהאל שאבנר הרגו, ושאלו שלמה והלא הוא היה רודף, וענה לו יואב, שאבנר היה יכול להצילו באחד מאיבריו, והוכיח זאת ממה שהרגו בדופן החמישית וסימן שיכל לדקדק ולהצילו באחד מאיבריו. וקיבל שלמה את טענתו, ובסוף דן את יואב משום מורד במלכות דוד והרגו.

ולכאורה מפורש שאף הנרדף עצמו צריך לדקדק אם יכול להצילו באחד מאיבריו, ולכן התקבלה טענתו של יואב שאבנר הרג את עשהאל שלא כדין.

ה. ובשו"ת שואל ומשיב (מהדורה תליתאה, ג, מט) כתב ליישב, שדוקא במקום שהנרדף אין יכול לדקדק לפי שהוא בהול על נפשו מותר לו להרוג את הרודף, אבל אבנר שהיה יכול לכוון שהרי הרגו בדופן החמישית, ועוד שלא נבהל ממנו שהרי דיבר עמו והתרה בו שיהרגנו אם לא ילך ממנו, אם כן היה צריך להצילו באחד מאיבריו.

ועוד כתב לחדש, שאם אחד התחיל לרדוף אחר חבירו וחבירו מבקש להרגו, אינו יכול לומר שאינו צריך להצילו באחד מאיבריו משום שהוא מפוחד ומבוהל, כיון שדנים על התחלת המריבה, וכיון שהוא התחיל לריב עם חבירו אין לו רשות להרוג את חבירו מדין הבא להרגך כיון שהוא הכניס את עצמו לריב זה, וצריך לדקדק אם יכול להצילו באחד מאיבריו, ולכן אבנר ויואב שהתחילו שניהם זה עם זה וכמו שאמרו "יקומו נא הנערים וישחקו לפנינו" (שמואל ב, יז) אינם רשאים להרוג את הרודף וצריכים לדקדק ולהציל באחד מהאיברים [ועיי"ש שהארץ].

ו. **בשבות** יעקב (הנ"ל) כתב לחלק, שאם הרודף בא ודאי להרגו אין צריך לדקדק אם יכול להצילו באחד מאיבריו, ולכן לגבי בא במחתרת יכול להרגו ואין צריך לדקדק כי הוא מוחזק לרוצח וודאי בא להרגו, אבל בשאר רודף שלא בטוח שיהרגנו בזה צריך לדקדק אם יכול להצילו או לא.

והוסיף ליישב את דברי רש"י לשיטת הרא"ם, שבפ"י על התורה פירש שהנרדף עצמו אין צריך לדקדק ורק על אחרים צריך, והוא משום שעשו היה מוחזק לרצוח ולכן לא היה צריך להצילו באחד מאיבריו, אבל בכל רודף כתב רש"י

בסנהדרין שאין הבדל בין הנרדף לשאר אדם וצריך לדקדק אם יכול להצילו באחד מאיבריו.

ז. **בכנסת** הגדולה (ללשונות הרא"ם) כתב לחדש, שיש לחלק בין שעת שלום שאדם יחידי הוא הרודף ואז צריך לדקדק אם יכול להצילו, לבין שעת מלחמה שרבים לוחמים איש ברעהו, ואם יבוא לכוון ולהציל את עצמו באחד מאיבריו של הרודף, יבוא איש אחר ויהרגנו, ולכן אין לחלק בין אם יכול להציל או לא (ושלא כדברי הרא"ם שאף בזמן מלחמה פחד יעקב שמא יהרוג ולא יציל באחד מאיברים).

איסור הנאה בגיד הנשה

והקשה ה"ישועות מלכו" (יבין דעת על שו"ע יו"ד, סה) על השיטות שסברו שגיד הנשה אסור בהנאה, ולפי המבואר בחולין הוא אסור אף מחיים, א"כ כל הבהמות יאסרו בחרישה כיון שנהנה מגיד הנשה, שהרי בלי גיד הנשה אין הבהמה יכולה לילך כהוגן, וכמו יעקב שנהיה צולע מפני כך.

ומכח זה הכריח שלשיטות שסברו שגיד הנשה אסור בהנאה אין איסור זה חל מחיים אלא רק לאחר מיתה. ולהלכה שפסקו שהאיסור חל מחיים לכן פסקו שגיד הנשה מותר בהנאה, ולכן מותר להשתמש בבהמה.

אמנם האמרי בינה (טריפות, ו) כתב שאין איסור הנאה מחיים רק אם הגיד בפני עצמו, אבל בעודו מחובר לשאר איברים אין בו איסור.

נחלקו התנאים (פסחים כב, א) אם גיד הנשה אסור רק באכילה או גם בהנאה, ולדעת רבי יהודה מותר בהנאה ולדעת רבי שמעון אסור בהנאה. ולהלכה פסק הרמב"ם שהוא מותר בהנאה. וכ"כ השו"ע (יו"ד סה, י).

ומבואר בחולין (צ, א) שאיסור גיד הנשה מתחיל כבר מחיים, ולכן בולד קדשים אין איסור גיד הנשה, כיון שהקדושה היא משעה שנולד והגידים אינם בשעת הלידה, שבתחילה הם בשר ואח"כ הם נהפכים לגידים (כן הוא לפירוש תוס'), וכיון שאין איסור חל על איסור אין בולד קדשים איסור גיד הנשה. והוסיפו התוס' (שם) שאף לאחר שנשחט ונזרק דמו אין חל בו איסור גיד הנשה, כי צריך שיחול האיסור מחיים כמו אצל יעקב שנשה לו גידו מחיים.

והביא ראייה לדבריו ממה שגנב חייב בדו"ה
אם מכר שור או שה, ואם נאמר
שהגיד אסור בהנאה א"כ הוא כמוכר ושייר
אבר אחד שאינו חייב בדו"ה, שכיון שהגיד
אסור בהנאה הרי הוא כמוכר חוץ מגיד

איסור תחומין

אמנם הראשונים (רמב"ן בסה"מ. רשב"א
וריטב"א עירובין, שם) הקשו על
שיטה זו מכמה מקומות בש"ס, וסברו
שלחכמים כל איסור תחומין הוא מדרבנן
ואף בי"ב מיל.

שהנה אמרו (שבת סט, א) שאם עשה את
הל"ט מלאכות בזדון שבת ושגגת
מלאכות, והיינו שידע שהיום שבת אלא
שטעה וסבר שכל המלאכות מותרין, חייב
ל"ט חטאות. והקשו, שכיון שנתעלמו ממנו
איסור המלאכות כולם, א"כ במה ידע שהיום
שבת. ותירצו שידע איסור תחומין וכשיטת
ר"ע שתחומין דאורייתא. וממה שלא אמרו
שידע איסור תחומין של י"ב מיל ולכו"ע
שהוא איסור תורה, ע"כ שלרבנן אין איסור
תורה כלל אף בי"ב מיל, ולכן תירצו רק
לשיטת ר"ע.

וכן אמרו (שבת קנב, ב. סנהדרין סו, א) המחלל
את השבת בדבר שחייבין על שגגתו
חטאת ועל זדונו סקילה. ודייקו שמשמע
שיש חילול שבת שאין חייבין על שגגתו
חטאת ולא על זדונו סקילה והוא תחומין
כשיטת רבי עקיבא. וממה שלא אמרו
תחומין י"ב מיל ואף לשיטת רבנן, משמע
שלרבנן אף י"ב מיל אינו אסור מהתורה.

א. "ויהן את פני העיר" (לג, יח). ואמרו חז"ל
(רבה עט, ו), נכנס בערב שבת עם דמדומי
חמה מבעוד יום וקבע תחומין מבעוד יום,
הדא אמרת שישמר יעקב את השבת קודם
שניתן.

ובדין תחומין, נחלקו רבי עקיבא וחכמים,
שיטת ר"ע (שבת סט, א. סוטה כז, ב)
שתחומין דאורייתא, וחכמים סברו
שתחומין דרבנן.

והרי"ף (עירובין ה, א) כתב שר"ע ורבנן נחלקו
רק על מרחק של אלפים אמה אם
הוא אסור מן התורה, אבל שיעור של י"ב
מיל לכו"ע הוא אסור מן התורה.

וכן כתב הרמב"ם (שבת כז, א) היוצא חוץ
לתחום המדינה בשבת לוקה שנאמר אל
יצא איש ממקומו ביום השביעי, מקום זה
הוא תחום העיר, ולא נתנה תורה שיעור
לתחום זה אבל חכמים העתיקו שתחום זה
הוא חוץ לשנים עשר מיל כנגד מחנה
ישראל, וכך אמר להם משה רבינו לא תצאו
חוץ למחנה, ומדברי סופרים שלא יצא אדם
חוץ לעיר אלא עד אלפים אמה אבל חוץ
לאלפים אמה אסור, שאלפים אמה הוא
מגרש העיר. וכן מנה בספר המצוות (ל"ת,
שכא) איסור זה במנין הלאוין.

ב. והאחרונים (עמודי אור, יד. דברי יחזקאל, ז. קהילות יעקב עירובין, טז) כתבו ליישב את שיטת הרי"ף והרמב"ם, והקדימו לחקור בגדר איסור תחומין, האם יסוד האיסור הוא מצד מלאכה, והיינו שיש ביציאתו מחוץ לתחום עקירה ממקומו, שעד אלפים אמה לכל רוח הוא נחשב למקומו של האדם ונחשב כאילו הוא דר שם, ואם יוצא מחוץ לאלפים אמה הרי הוא כעוקר ממקומו. או שאינו כלל מצד מלאכה, אלא הוא שיעור הליכה ממקום שביתתו שמותר לו לילך, ויותר משיעור זה עובר באיסור, אבל אין איסור זה בגדר מלאכה, אלא הוא ככל איסורי שבת שאין בהם מלאכה, וכמו דיבור של חול ומשא ומתן וכדו'.

ובדברי יחזקאל (בהגהה) כתב שאין להקשות שאם הוא מצד איסור הליכה א"כ גם בפחות מאלפים יהיה אסור מדין חצי שיעור, כיון שדין ח"ש שייך רק במקום שהשיעור אינו עצם האיסור, וכגון באכילה שיעיקר האיסור הוא האכילה, ולכן אף באכל קצת עובר באיסור, אבל באיסור תחומין, השיעור הוא עצם האיסור, והיינו שההליכה עצמה בשיעור זה היא אסורה, ובפחות משיעור זה אין איסור כלל, וכמו בל תאחר שעובר לאחר ג' רגלים, וודאי שאינו עובר לאחר רגל אחד מדין ח"ש, כי עצם האיסור הוא דוקא לאחר שיעור זמן זה [ועפ"י זה תירץ את קושיית האור גדול על איסור רחיצה ביוהכ"פ שכתב התו"י שהוא דוקא ברחיצת כל גופו, ומדוע לא נאמר שמקצת גופו אסור מדין ח"ש. והוא מיושב כנ"ל שאין האיסור ברחיצה בלבד, אלא עצם האיסור הוא רחיצת כל גופו ולכן אין לדון במקצת גופו מדין ח"ש].

ג. וכתבו האחרונים לחלק בין איסור אלפים אמה שהוא מצד מלאכה (לשיטת ר"ע שאסור מן התורה) לאיסור י"ב מיל שאינו מלאכה אלא איסור בעלמא.

והעמודי אור הכריח כן מדברי הגמ' שהקשו על מי ששכח את כל הל"ט מלאכות במה ידע שהוא שבת, ולכאורה למה לא אמרו שידע איסור הנחת תפילין או שידע שצריך לעשות קידוש שהוא מצות עשה. אלא ע"כ שאין זה נחשב ידיעת שבת כדי לחייבו על שגגת מלאכה, כיון שאין איסורים אלו בגדר מלאכה, ואם כן כשתירצו שידע איסור תחומין לר"ע, ע"כ שאיסור זה בגדר מלאכה ואינו איסור בעלמא כתפילין. אבל איסור י"ב מיל אינו בגדר מלאכה ואינו משום הוצאה, אלא הוא איסור בעלמא, ולכן לא תירצו שידע איסור תחומין של י"ב מיל, שאיסור זה הוא כאיסור תפילין, ואינו נקרא ידיעת שבת לגבי שגגת מלאכות.

והוסיף העמודי אור, שלפי זה יש לומר שאף לא שייך לומר על איסור תחומין שהוא חילול שבת, כי חילול שבת שייך רק אם עושה מלאכה, אבל אם מניח תפילין אינו נקרא חילול שבת, וכמו אם אכל חמץ בפסח אינו חילול יו"ט, כיון שהם איסורים בעלמא, ולכן כשאמרו על תחומין לר"ע שהוא חילול שבת שאין בזדונה סקילה ובשגגתה חטאת, לא העמידו כרבנן ובשיעור י"ב מיל, כי רק לר"ע איסור תחומין הוא בגדר מלאכה וחילול שבת, אבל איסור י"ב מיל אינו מלאכה אלא איסור בעלמא, ואינו בכלל חילול שבת [והידרש לפי זה שבאיסור תחומין אינו נקרא מומר לחלל שבת].

ד. עוד הסתפק העמודי אור, אם יצא מחוץ לתחום והלך הרבה, האם עובר באיסור בכל פסיעה ופסיעה או שעובר רק באיסור אחד של יציאה חוץ לתחום.

וזה תלוי בגדר האיסור, שאם הוא בגדר מלאכה, האיסור הוא העקירה ממקומו, ואין נוסף איסור במה שהרחיק לילך חוץ לתחום הרבה, וכמו במוציא מרה"י לרה"ר שמצד איסור ההוצאה אין תוספת במה שהלך הרבה ברה"ר [אלא שעובר באיסור נוסף של מעביר ד' אמות ברה"ר, אבל מצד איסור הוצאה אין הבדל בתוספת הדרך], וכן באיסור הוצאה מבשר הפסח החוצה, שאין תוספת איסור אם הוציא ונתרחק הרבה מן הבית, כיון שהאיסור הוא עצם ההוצאה, אבל אם הוא איסור בעלמא של הליכה בשבת, יש מקום לומר שחייב בכל פסיעה ופסיעה, כיון שהאיסור הוא בעצם ההליכה.

ה. הקשו הראשונים (עי' רמב"ן עירובין מג, א) שאם נאמר ששיעור י"ב מיל הוא מן התורה, איך אמרו (עירובין מה, א) שמי שבא להציל מן הגייס ומן הנהר ומן המפולת ומן הדליקה הרי הן כאנשי העיר ויש להן אלפים אמה לכל רוח. ולכאורה הרי יתכן שכבר הלך י"א מיל ועכשיו יפגע באיסור תורה, ואיך התירו לו לילך אלפים אמה לכל רוח.

ותירץ הדברי יחזקאל, שלפי גדר האיסור בתחומין של י"ב מיל שאינו מלאכה אלא איסור הליכה בשיעור זה הוא עצם האיסור, א"כ במקום שהלך בהיתר אין לחשב את ההליכת היתר יחד עם ההליכת איסור, כי מה שהלך בהיתר אינה הליכת איסור, והחויב הוא רק על מה שהלך שיעור

של י"ב מיל באיסור, ולכן אינו פוגע באיסור תורה, והתירו לו חכמים לילך אלפים אמה לכל רוח.

ו. ולענין איסור תחומין ביו"ט, רש"י ותוס' (חגיגה יז, ב) סברו שיש איסור תחומין אף ביו"ט מן התורה. אמנם הטורי אבן (שם) סבר שאין איסור תחומין ביו"ט אלא מדרבנן.

וחידש העמודי אור, שלפי החילוק בין איסור תחומין של אלפים אמה שהוא מצד מלאכה לאיסור תחומין של י"ב מיל שהוא מצד איסור הליכה בעלמא, יש לומר, שאף לשיטת רש"י ותוס' שסברו שיש איסור תחומין ביו"ט, הוא דוקא בתחומין של אלפים אמה שהיא בכלל מלאכה, וביו"ט כתוב "כל מלאכה לא יעשה בהם" ולכן יש בו איסור תחומין של אלפים אמה, אבל באיסור תחומין של י"ב מיל שאינו בכלל מלאכה אלא הוא איסור בעלמא, יש לומר שלא נאמר איסור זה ביו"ט אלא בשבת.

אמנם מדברי הלבוש משמע שסבר שיש איסור תחומין של י"ב מיל אף ביו"ט, שהקשה על דברי השו"ע (או"ח תקפו, כב) שאסור לומר לעכו"ם להביא שופר מחוץ לתחום, ואם הביא תוקעין בו משום שמצוות לאו ליהנות נתנו, ואינו נהנה מהבאת השופר. והקשה הלבוש (הובא במג"א) שלכאורה יש להתיר לכתחילה לומר לעכו"ם להביא מחוץ לתחום שהרי זה שבות דשבות (אמירה לעכו"ם ותחומין), ותירץ, שהביא מתחומין של י"ב מיל, והוא איסור דאורייתא אף ביו"ט, ולכן אין להתיר לומר לו

לכתחילה ורק אם הביא מותר לתקוע (כן ביארו רע"א).

וכתב הדברי יחזקאל, שע"כ הלבוש סבר שאף איסור תחומין של י"ב מיל הוא בגדר מלאכה, ולכן הוא אסור אף ביו"ט משום מלאכה.

ז. **וכבר** הקשה המהרש"א (כתובות ז, א) מדוע לא הותר איסור תחומין ביו"ט עבור אוכל נפש. וכן הקשה רע"א (פסחים צג, ב). ונשארו בצ"ע.

ובשו"ת חתם סופר (או"ח, קמט) כתב ליישב, שאיסור תחומין אינו בכלל מלאכה, אלא הוא איסור בפני עצמו, ורק מלאכה הותרה בשביל אוכל נפש, אבל שאר איסורים לא הותרו, וכמו שלא הותרה ביצה

שנולדה ביו"ט שלאחר השבת משום איסור הכנה, ולא התירו איסור זה בשביל אוכל נפש, כי רק מלאכה הותרה.

ונראה שנקט שכל איסור תחומין אינו בכלל מלאכה. אמנם העמודי אור והדברי יחזקאל נקטו שרק תחומין של י"ב מיל הוא בגדר איסור בפ"ע, אבל תחומין של אלפים אמה הוא בגדר מלאכה. וא"כ יש לבאר מדוע לא הותר איסור זה עבור אוכל נפש [ובדברי יחזקאל תמה על דבר זה].

ובקריני ראם (כתובות, שם) כתב ליישב, שלא הותר אלא לקרב את המאכל אליו, אבל לקרב את עצמו למאכל לא הותר ביו"ט, ולכן הותר לעשות מלאכה בגוף האוכל כדי שיוכל לאכלו, אבל אסור לצאת מחוץ לתחום כדי להגיע למקום האוכל.

דין גדלות בשנים ובסימנים

שמעון ולוי איש חרבו" וגמירי שמעון ולוי בההיא שעתא בני י"ג שנה הוו.

ועוד פירוש כתב רש"י (אבות, שם), בן שלש עשרה למצות - דמי שהביא שתי שערות בא לכלל מצוות דאורייתא דהלכה למשה מסיני היא, ושיערו חכמים הבאת שתי שערות לשלש עשרה שנה, לפיכך מכניסין אותו לקיים מצוות, ומאותו זמן ואילך מסתמא מחזקין ליה בשתי שערות כדין רוב תינוקות, אבל היכא דידעינן ליה בבירור דאכתי לא מייתי ב' שערות לשלש

א. **"ויקחו** שני בני יעקב שמעון ולוי אחי דינה איש חרבו" (לד, כה). מן הכתוב הזה הביא רש"י (אבות ה, כא) מקור לדברי המשנה ש"בן שלש עשרה למצוות". ופירש, דכתיב איש או אשה אשר יעשו מכל חטאות האדם וגו' ואינו קרוי איש עד שהוא בן שלש עשרה וכדאשכחן התם "ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי אחי דינה", ואז היה לוי בן שלש עשרה שנה. וכן כתב בנזיר (כט, ב) שלא מצינו בכל התורה שיהא קרוי איש בפחות מבן י"ג, אבל בבן י"ג מצינו שקראו הכתוב איש כדכתיב "ויקחו שני בני יעקב

עשרה אינו נזקק למצוות מן התורה אלא בחינוך מדרבנן בעלמא.

ומבואר בדבריו (בפירוש השני), שהגדלות היא על ידי השערות, ובדרך כלל הבאת שתי שערות הם בגיל י"ג.

ויותר מבואר כן בדברי התוס' (סנהדרין סט, ב) שכתבו, שאע"פ שבדורות האחרונים נתנו חכמים סימן להבאת שערות לקטנה בת י"ב שנה ויום אחד ולקטן בן י"ג שנה ויום אחד, בדורות הראשונים שהיו ממהרים להביא שערות היה זמן גדלות מקודם הרבה [אבל בדורות האחרונים קודם גיל י"ג אין השערות אלא שומא בעלמא].

אולם דעת הרא"ש (כלל טז, א) ששיעור י"ג שנים הוא בכלל שיעורין חציצין ומחציצין שהן הלכה למשה מסיני, ששיעור וקצבה לכל דבר ניתן למשה בעל פה. וכ"כ בשו"ת מהרי"ל (נא).

ומבואר שנחלקו הראשונים האם הגדלות תלויה בשנים או בסימנים.

ב. ומרן הגר"ח מבריסק זצ"ל (הובא בחידושי הגר"ז תמורה ב, ב) כתב לתלות נידון זה במחלוקת תוס' והרמב"ם בדין בנים הרי הם כסימנים (יבמות יב, ב), והיינו שאם היא ילדה הרי היא גדולה ולא צריכה שיהיו לה סימני שערות. ושיטת התוס' שבנים הם כסימנים אף קודם שמלאו לה י"ב שנים, ואף שלגבי שערות אם הביאה שערות קודם הזמן אינה נעשית גדולה, בבנים שאני והרי הם סימנים אף קודם הזמן. אבל הרמב"ם (אישות ב, ט) כתב, הבת שילדה אחר שתיים עשרה שנה אף על פי שלא הביאה סימן לא עליון ולא

תחתון הרי זו גדולה, בנים הרי הם כסימנים. ומבואר, שדוקא לאחר י"ב שנים בנים הרי הם כסימנים.

וביאר הגר"ח שהם נחלקו במה שיש לחקור בדין שנאמר זמן י"ג לבן וי"ב לבת לגדלות, האם צריך לגדלות גם שנים וגם סימנים, או שבאמת הגדלות תלויה רק בסימנים, אלא שצריך אף שנים כי שערות שגדלו קודם י"ג שנה הם שומא ולא סימני גדלות, ולפי זה הדין גדלות תלוי רק בסימנים, והזמן של י"ג שנה הוא רק ההיכי תימצי לסימנים, כי רק שערות שלאחר זמן זה הם סימנים ולא שומא בעלמא. ובזה נחלקו התוס' והרמב"ם, שתוס' סברו שהגדלות חל רק ע"י הסימנים, ומה שצריך את השנים זה רק לענין שלא יהיו השערות שומא, וא"כ זה שייך רק בשערות שיש לתלותם בשומא, אבל בבנים שאין לתלותם בדבר אחר, נעשית גדולה גם קודם י"ב, כי דין הגדלות תלוי רק בהבאת הסימנים ולא בשנים, ולכן בנים הם סימנים גם בתוך הזמן. אבל הרמב"ם סבר שלגדלות צריך גם שנים מלבד הסימנים, והשנים בצירוף הסימנים הם שגורמים לגדלות, ולכן סבר שאף בבנים קודם גיל י"ב אינם כלום, כי חסר את השנים כדי שתהיה גדולה.

ג. והגר"ז זצ"ל (שם) תלה מחלוקת נוספת בין תוס' לרמב"ם בחקירה זו, שלגבי נדרים אמרו (נדה מה, ב) בת אחת עשרה שנה ויום אחד נדרה נבדקין, בת שתיים עשרה שנה ויום א' נדרה קיימין, בן שתיים עשרה שנה ויום אחד נדריו נבדקין, בן י"ג שנה ויום אחד נדריו קיימין. ושיטת תוס' שדוקא אם הביא שתי שערות בגיל י"ג אז

נדריו קיימין, והנדרים שנדר שנה קודם להבאת השערות נבדקין אם ידע לשם מי נדר [והנדר חל רק לאחר שנתברר מתי הביא ב' שערות, ואם יביא שערות בגיל י"ד נמצא שדין מופלא הסמוך לאיש אצלו הוא רק בגיל י"ג], ואין תלוי כלל בשנים, והמשנה נקטה גיל י"ב וי"ג רק על דרך הרגילות שיש ב' שערות בגיל י"ג. אבל הרמב"ם (נדרים יא, א) סבר שהכל תלוי בגיל בלבד, ומשנת י"ג נדריו קיימין אף שלא הביא ב' שערות.

וביאר הגר"ז, שהרמב"ם לשיטתו שסבר שלגדלות צריך גם שנים וגם סימנים, ולכן יש לומר שלענין נדרים התחדש שאין צריך סימנים והגדלות חלה על ידי הגיל בלבד, אבל תוס' שסבר שכל הגדלות היא רק על ידי הסימנים, לכן לא מסתבר לומר שבנדרים התחדש שהגיל הוא קובע את הגדלות, ולכן סברו שהכל תלוי בהבאת השערות.

ד. וכדי לבאר את שיטת הרמב"ם שהצריך לגדלות גם שנים וגם סימנים, ולנדרים אין צריך רק גדלות, יש להקדים את קושיית האור שמח (נדרים יא, ד) שהקשה על דברי הגמ' (נדה, שם) שנחלקו רבי ורשב"ג האם בת נהיית גדולה בגיל י"ב ובן רק בגיל י"ג, או ההיפך, שבן נהיה גדול בגיל י"ב ובת בגיל י"ג. וביארו את טעם פלוגתתן, שרבי סבר שנתן הקדוש ברוך הוא בינה יתירה באשה יותר מבאיש, ולכן אשה נהיית גדולה קודם לאיש, ורשב"ג סבר שמתוך שהתינוק מצוי בבית רבו נכנסת בו ערמומית תחלה.

והקשה האור שמח, "ויפלא מאוד בעיני כל מעיין, דפליגי אם י"ג נעשה גדול או

י"ב, וכן בנקיבה, דבר שכל גופי תורה תלויין בו, מלקות ומיתה וקרובן, קדושין וחליצה גיטין וכיו"ב, בענינים התלויים בהמצאות אנושית והשתדלות בליך לבית הספר, הלא כל בקי בתלמוד יודע דקטן ענינו מה שאינו מוליד (סנהדרין פט, א), שנאמר ואיש כי יזיד, וקטנה ענינה מה שאינה יולדת, ובנים הן כסימנים וכו', ויודע האמת יודע כי נצטערתיו על זה".

וכתב ליישב, שרק רב חסדא ביאר כן את טעם פלוגתתן, כיון שהוא עצמו סבר (בסנהדרין סח, ב) שקטן מוליד, ולכן תלה את מחלוקתן בדעת ובינה של הבן והבת, אבל לדין שאין קטן מוליד, ודאי שבכל מקום החילוק בין בן לבת הוא בגדלות הגוף לענין לידה, ורק לגבי נדרים יש לימוד ממופלא הסמוך לאיש, שאין לילך אחר הגדלות של הגוף אלא אחר הגדלות של הדעה והשכל, ובזה נחלקו רבי ורשב"ג למי יש דעת יותר מוקדם לבן או לבת. אבל בשאר דיני התורה אין לילך אחר גדלות הדעת והשכל, אלא אחר גדלות הגוף, וכמו ששמע מכל סוגיות הש"ס שהגדלות תלויה בגוף ולא בשכל.

ולפי דבריו כתבו האחרונים לבאר את סברת הגר"ח בשיטת הרמב"ם שצריך לגדלות גם שנים וגם סימנים, כי יש ב' דינים בדין גדלות, גדלות הדעת וגדלות הגוף, והסימנים הם מורים על גדלות הגוף שהוא ראוי לילד, והשנים מורים על גדלות הדעת, וסבר הרמב"ם שצריך את שני הדברים כדי להיות גדול.

ה. ועוד הוסיפו לבאר לפי יסוד זה את דברי השו"ע (חומ"ז, ג) שיש אומרים שמבן י"ג

ומעלה כשר להיות דיין, ואפילו לא הביא שתי שערות. וביאר הסמ"ע, דאף על גב דלענין עדים בעינן ב' שערות, שאני התם דקפיד קרא להיות נקרא איש, כמו שנאמר ועמדו שני האנשים (דברים יט, יז), משא"כ בדיין שאינו תלוי אלא בחריפותו ובקיאותו, ומ"מ פחות מבן י"ג דאין לו שם גדלות כלל פסול, דלא מצינו שום מצוה וציווי בקטנים מן התורה".

ומבואר בדבריו, שיש דין גדול אף בלא סימנים, והיינו כיסוד הדברים הנ"ל, שבמקום שאין צריך גדלות הגוף נעשה גדול אף בשנים, כי שנים הם גדלות בדעת, ויש מקומות שהצריכה התורה אף גדלות בסימנים ואז צריך גם ב' שערות כדי שיהיה גדול בגופו.

ו. ובדרך נוספת אולי יש לבאר את שיטת הרמב"ם, שהנה כתב המהרי"ט (א, נא) לחדש, ששנים וסימנים אינם עיקר הגדלות, ואינם גורמים את הדין [והיינו שהם סימן ולא סיבה], שהרי לא כתוב בקרא שנים וסימנים אלא גדול וקטן, ומסרו לנו סימנים להבחין בין גדול לקטן והם על ידי שערות, ולכן הם נקראים "סימנים" שאינם אלא סימן שעל ידם ניכרת הגדלות, אבל אין נעשה הוא עצמו גדול על ידם [ולכאורה נחלקו בזה הראשונים (ב"ב נו, ב) לגבי חצי דבר בעדים שהעידו על שעה אחת].

ודימה זאת לסימני טהרה בעוף ובבהמה, שמסרה התורה סימן שמעלת גרה ומפרסת פרסה מותר לאכלן, ואינם אלא סימן להבחין בין הבהמה הטהורה לטמאה, ולא שהקליטה גורמת את הטומאה.

ואף לפי דבריו שהסימנים הם רק סימן ולא סיבה לגדלות, יש לדון בגדר הסימן, האם הוא ראיה צדדית על הגדלות, כי קטנה אינה מגדלת שערות, ואם אנו רואים שערות ע"כ שהוא גדול. או שאינם רק ראיה שאינו קטן אלא כשרואים שערות אנו רואים גדלות לפנינו, כי צורת אדם גדול הוא עם שערות, וכמו בהמה טהורה שצורת בהמה טהורה היא שמפריסה פרסה ואין זה רק ראיה שאינה טמאה אלא כך היא צורת הטהרה [אף שאינו הסיבה לטהרה אבל זה החפצא של בהמה טהורה].

ויש לומר שהרמב"ם סבר שהשערות אינם חלק מהחפצא של הגדלות אלא רק ראיה שאינו קטן וע"כ שהוא גדול, אבל השנים ודאי שהם הגדלות בעצמותו, ואינם רק ראיה שאינו קטן אלא הוא הגדלות, וסבר הרמב"ם שכדי להיות גדול צריך ב' דברים, גם שיהיה ראיה שהוא גדול וגם שיהיה במהותו גדול, ולכן צריך שנים וסימנים, ואף אם יהיה גדול בגיל עדיין צריך שיהיה לו סימנים כדי שיהיה לו ראיה שהוא גדול.

טעמים להריגת אנשי שכם

א. הרמב"ם כתב (מלכים ט, יד), שהמצוה השביעית שמצווים בהם בני נח היא מצות דינין, והמצוה היא שהם חייבין

יש לבאר מדוע שמעון ולוי הרגו את כל אנשי העיר, ומה היה חטאם. ונאמרו בזה כמה דרכים.

כולם מדין גזל. והוסיף שלקחו אף כל ממונם
מדין בושת.

ו. המהר"ל (גור אריה לד, יג) מבאר, שהרגום
מדין מלחמה, שמותר להילחם אומה
באומה, ואף שהתורה ציותה שצריך לפתוח
בתחילה בשלום, אבל כאן כיון שהם חטפו
את דינה ופרצו בהם לעשות להם נבלה, היה
מותר להילחם בהם.

ז. המשך חכמה ביאר, שבן נח מצווה שלא
לחבול בעצמו וכמו שכתוב "ואך את
דמכם לנפשותיכם אדרוש" (ט, ה), ואם היו
מכוונים בעשיית המילה לשם שמים הרי
היא גירות ולא חבלה, אבל כיון שהתגייירו רק
לשם אישות וממון ואינה גירות, נמצא
שמילתם היא חבלה בעלמא, וחבלו בעצמם
שלא כדין ונהרגים על כך.

ח. הפנים יפות כתב, שאנשי שכם התכוונו
לגזול לישראל את כל ממונם, וכמו
שאמרו "מקניהם וקנינם וכל בהמתם הלא
לנו הם" (לד, כג), ובן נח נהרג על המחשבה,
כמו שכתבו התוס' בקידושין (לט, ב) שאצל
עובדי עבודה זרה מחשבה רעה הקב"ה
מצרפה למעשה.

ט. החידושי הרי"ם מבאר, שכמו גוי ששבת
חייב מיתה, מפני ששבת היא אות, וכל מי
שמשתמש באות חייב מיתה, כמו כן גוי
שמל שלא לצורך גירות חייב מיתה כיון
שמשתמש באות, והם מלו את עצמם
לצורך אישות והשתמשו באות ולכן הרגום.
והוסיף, שלוי חידש דין זה לרגל בר המצוה
שלו.

להושיב דיינין ושופטים בכל פלך ופלך לדון
בשש מצות אלו, ולהזהיר את העם, ובן נח
שעבר על אחת משבע מצות אלו יהרג
בסייף. ומפני זה נתחייבו כל בעלי שכם
הריגה, שהרי שכם גזל והם ראו וידעו ולא
דנוהו.

ב. הרמב"ן (לד, יג) הקשה על דבריו, שלפי
דעת הרמב"ם מדוע יעקב עצמו לא
הקדים לזכות במיתתם, ואם הוא פחד מהם,
מדוע כעס על בניו וענש אותם, והלא הם
עשו מצוה. ולכן חלק על הרמב"ם וסבר
שמצות דינים היא לא לדון על השש מצוות
האחרות, אלא לדון בדיני גניבה ואונאה
ושומרים וכו'.

וכתב לבאר שהרגו את אנשי שכם, משום
שהם היו רשעים ודמם חשוב להם
כמים, ולכן רצו להנקם מהם בחרב נוקמת,
והרגו את המלך ואת כל אנשי עירו שהיו
עבדיו וסרים אל משמעתו. ומה שמלו את
עצמם לא נחשב בעיניהם למאומה, כי היה
זאת רק כדי להחניף לאדוניהם. ולכן יעקב
כעס עליהם ואמר שהכניסו אותו לסכנה.
וכעין זה כתב בחי' הר"ן (סנהדרין נו, ב).

ג. הרוקח כתב, שגוי שציער את ישראל חייב
מיתה (ומבואר כן בסנהדרין נז, א) לענין גזל
פחות משהו פרוטה שחייב משום הצער).

ד. האור החיים ביאר, שהם רצו להרוג רק
את שכם שהיה בעל העבירה, אלא שכל
בני העיר לא נתנו להם להרגו ונלחמו איתם,
והרגום מדין רודף.

ה. טעם נוסף כתב האור החיים, שהם עזרו
לשכם לגזול את דינה ויעצו לו, והרגו את

במצות כיבוד אחיו הגדול

ואחיו הגדול הוא רק מדברי סופרים, אבל בדין זה חמור כבוד אחיו מהן].

אבל הרמב"ן (ספר המצוות שורש השני) כתב לבאר מדוע לא מנו את כיבוד אשת אביו למצוה מדאורייתא, "כי זה האיש שהוא בעל אמו אינו חייב בכבודו מפני כבוד עצמו אלא מפני שהוא כבוד לאמו בענין האיש ההוא הרי זה פטור ממנו, נמצא שלא נתרבה כאן מצוה יתירה על כבוד האבות אלא שיכבד אותם בכל ענין שיהיה להם כבוד, אבל אחיך הגדול אם חשבו הראשונים שאין המצוה כן אלא בחיי האבות לפי שהוא גנאי להם שיתבזו תולדותם והם מצטערים בזה הרבה ומנהג כל האנשים ליסר בניהם לנהוג כבוד בגדוליהם, וכן נראה שלא נתרבה בו' יתירה אלא כעין מה שנתרבה בעיקר התיבה ואם כן הכל חוזר אל כבוד האבות". ומבואר בדבריו שאין חיוב לכבד את אחיו הגדול לאחר מיתת האב, [וכן כתב בפתחי תשובה יו"ד רמ, יח שנחלקו בדין זה הרמב"ם והרמב"ן].

ובשיטה מקובצת (כתובות, שם) כתב, "ודרשין מאת יתירא אשת אב ובעל אם, משום דהיינו כבוד אב ואם, וכדמשני ה"מ מחיים, ומו"ו יתירא אייתי' אחיך הגדול דהויא ליה כבוד באפי נפשי' ולא שייך בכלל כבוד אב ואם", ומבואר בדבריו שכבוד אחיו נהוג אף לאחר מיתתו.

וכן הוכיח הערוך השולחן (יו"ד רמ, מג) מדברי הרשב"ם (ב"ב קלא, ב) שביאר מה שאמרו שאם כתב נכסיו לבנו הגדול לא עשאו אלא אפטורפוס ולא התכוון שיזכה

א. "ויצו אתם לאמר כה תאמרון לאדני לעשו כה אמר עבדך יעקב" (לב, ה). וכתב הרמב"ן, "ודע כי הכבוד הזה שהיה יעקב עושה לאחיו בפחדתו לאמר אדני ועבדך, בעבור כי המנהג בצעיר לתת מעלה וכבוד אל הבכור כאלו הוא אביו, כאשר רמזה לנו גם התורה לרבות אחיך הגדול. והנה יעקב לקח בכורתו ואת ברכתו ועשו שוטם אותו עליהם, ועתה היה מראה לו כאלו אין המכירה ההיא אצלו כלום וכי הוא נוהג בו בכבוד ואב להוציא את המשטמה מלבו".

ומקור החיוב לכבד את אחיו הגדול, דרשו חז"ל (כתובות קג, א) מהקרא כבד את אביך ואת אמך, "את אביך" - זו אשת אביך, "ואת אמך" - זו בעל אמך, וי' יתירה לרבות את אחיך הגדול. ואמרו שם שהחיוב לכבד את אשת אביו ובעל אמו הוא רק מחיים, אבל לאחר מיתתו אינו חייב, ולכן הוצרך רבי להזהיר את בניו שיזהירו בכבוד אמם.

ב. והנה כתב הרמב"ם (ממרים ו, טו), "חייב אדם לכבד את אשת אביו אף על פי שאינה אמו כל זמן שאביו קיים שזה בכלל כבוד אביו, וכן מכבד בעל אמו כל זמן שאמו קיימת, אבל לאחר מיתתה אינו חייב, ומדברי סופרים שיהיה אדם חייב בכבוד אחיו הגדול ככבוד אביו". ודקדק המנחת חינוך (מצוה לג) בדעת הרמב"ם, שדוקא אשת אביו ובעל אמו אין חיוב לכבדם לאחר מיתתו, אבל אחיו הגדול יש חיוב לכבדו אף לאחר מיתת האב [ואף שכתב הכסף משנה שאשת אביו ובעל אמו הוא חיוב דאורייתא

בכל הנכסים, ופירש הרשב"ם, שרוצה הוא שיחלקו לו אחיו כבוד שהרי חייבין בכבודו, ואומד הדעת הוא שלכבודו נתכוין. ומבואר מדבריו שסבר שיש חיוב כבוד אף לאחר מיתה, [וע"ע בברכי יוסף (שם, יז) שהאריך להוכיח שיש חיוב כבוד אחיו אף לאחר מיתה].

ובביאור מחלוקתן יש לבאר עפ"י מה שיש לחקור האם החיוב לכבד את אחיו הגדול הוא חיוב עצמי, שכמו שיש מצוה לכבד את אביו ואמו כמו כן חידשה התורה שיש חיוב לכבד את אחיו הגדול [וכמו החיוב לכבד את אביו ואמו שהם ב' חיובים נפרדים ואינן תלויים זה בזה], או שהחיוב לכבד את אחיו הגדול הוא מחמת החיוב לכבד את אביו ואמו, וחלק מהכבוד שלהם הוא שיכבד את בנם הגדול.

והרמב"ן כתב במפורש שהחיוב לכבד את אחיו הגדול הוא מחמת כבוד האב, ולכן לאחר מיתת האב אין חייב לכבדו [ובשו"ת רבי עקיבא איגר (א, סח) כתב לבאר, שכבוד אביו שייך אף לאחר מיתה, כי הוא כבוד וגדולה בעצם וכגון שאומר "אבא מארי" (ולכאורה בכה"ג אינה מצוה שבין אדם לחבירו אלא בין אדם למקום), אבל כיבוד לעשות נחת רוח לאביו וכגון למנוע צער ממנו אם אינו מכבד את אשתו ואחיו הגדול שהם רק כדי לעשות נחת רוח לאביו, יש לומר שלא שייך לאחר מיתה], אבל הרמב"ם סבר שהוא חיוב עצמי שחייב בכבוד אחיו הגדול, ולכן חייב לכבדו גם לאחר מיתת האב. ובזה שונה החיוב כבוד לאחיו מאשר החיוב כבוד לאשת אביו ובעל אמו, שבהן החיוב הוא רק מחמת כבוד אביו ואמו, ולכן אין חייב לכבדן לאחר מיתה. וביאר בס' לב שמח (על ספר המצוות, שם) "דבשלמא אשת אב ובעל אב, אין לבן

עמהם שום שייכות וקורבה כי אם מצד האב או האם בלבד, ודין הוא שדוקא בחייהם משום כבודם, כי אחרי מותם דבר אין להם עוד עמם כלל, אבל האב הגדול שייכות יש לו אצל שאר האחים כי עצמם ובשרם הוא, ואינו זר ורחוק אל הדעת שאף אחרי מות האב יהיו חייבין בכבודו מצד עצמו וקרבנות עמהם שעדיין קיימת היא".

ג. ויש עוד כמה חילוקי דינים שהוזכרו בפוסקים ויש לתלותם בפלוגתת הרמב"ם והרמב"ן אם הוא חיוב עצמי או שהוא מפני כבוד אביו.

א. אם האב רשאי למחול על כבוד בנו הגדול, שאם החיוב הוא מפני כבוד אביו יש לומר ששייך שהאב ימחול שלא לכבד את בנו הגדול, אבל אם הוא חיוב עצמי שצריך לכבד את אחיו הגדול, לא שייך שהאב ימחול על כך, ואדרבה אסור לו לשמוע בקול אביו כי אומר לו לעבור על דברי תורה.

אבל הדרכי משה (שם, ז) הסתפק אף לשיטת הרמב"ן שהחיוב כבוד הוא מפני כבוד האב, אם מועיל מחילת האב. ולכאורה דבריו צ"ב, שהרי הכיבוד הוא מחמת האב ובידו למחול. ואולי יש לומר שאע"ג שהחיוב הוא מחמת האב, אבל סו"ס הכיבוד בפועל נוהג באחיו לכן אין האב יכול למחול, ועדיין צ"ע.

אמנם ודאי אם אחיו הגדול מוחל על כבודו, לא שייך יותר לכבדו, כי אין כבוד במקום שאינו רוצה בכך.

ב. נפק"מ נוספת אם היה אביו רשע, שאם החיוב הוא מחמת האב אין סיבה לכבד את

אחיו, כי כל החיוב הוא מחמת לכבד את אביו וכיון שאין חייב בכבוד אביו הרשע (כן פסק הרמ"א שם, יח), שוב אין חייב לכבד את אחיו הגדול, אבל אם החיוב לכבד את אחיו הוא חיוב בפ"ע, חייב לכבדו אף כשאביו רשע.

ואם היה אחיו הגדול רשע, כתב השו"ע (שם, כג) "אח גדול שחירף וביזה לאחיו שהוא ת"ח וקטן ממנו בשנים, ונידה הקטן לגדול, יפה עשה שנדוהו, דכיון שאינו נושא פנים לתורה אינו עושה מעשה עמך ואינו חייב לכבדו". ולכאורה היה מקום לתלות נדון זה במחלוקת הנ"ל, שאם החיוב הוא מחמת אביו צריך לכבדו אף שהוא רשע, ואם החיוב הוא בפ"ע אינו חייב לכבדו מפני שהוא רשע. אמנם יש לומר, שאף לשיטת הרמב"ן שהחיוב הוא מחמת אביו אבל הניהוג של הכבוד בפועל הוא כלפי אחיו, וכיון שהוא רשע אין חיוב לכבדו.

ג. עוד כתב החפץ חיים (עשין, י) להסתפק אם חייב לכבד את אחיו אף שלא בפניו, ונפק"מ אם ביטל עשה זו אם דיבר עליו לה"ר שלא בפניו. וצדדי הספק הם, "דאפשר כיון דאיתרבו מרבויא דאת, לכל מילי דיניה כאב ואם, ובאב ואם המצות עשה דכיבוד הוא אפילו שלא בפניו וכו', או דילמא דעיקר הטעם דריבתם התורה לכיבוד הוא משום דאי לאו הכי יהיה בזיון לאביו באשת אביו, ולאמו בבעל אמו, ולזה הטעם נראה לכאורה דהרבי הוא רק לכבדם בפניהם, אבל לא שיהיה חייב לכבדם אפילו שלא בפניהם". ולכאורה יש לומר שאף ספק זה תלוי בנידון הנ"ל, שלשיטת הרמב"ם שהוא חיוב עצמי לכבד את אחיו, חייב לכבדו אף שלא בפניו, אבל לשיטת הרמב"ן

שהוא מפני כבוד האב, וכמש"כ "שהוא גנאי להם שיתבזו תולדותם", יש לומר שהגנאי והבזיון הוא רק בפניהם.

ד. עוד נחלקו הפוסקים אם חייב בכבוד אחותו הגדולה וכן אם חייב לכבד דוקא את אחיו הגדול ולא את שאר האחים. שבשו"ת שבות יעקב (א, עו) כתב שאינו חייב אלא בכבוד אחיו הגדול שהוא הבכור שירש את אביו, אבל שאר האחים וכן אחותו הגדולה אינו חייב בכבודם כי אינם יורשים את גדולת אביהן, והביא שם"כ בשו"ת הלכות קטנות (א, קכג) לענין שאר האחים שאינו חייב בכבודן.

אבל הברכי יוסף (הנ"ל) כתב שחייב אף לכבד את אחותו הגדולה וכן את כל אחיו הגדולים ממנו. והביא סמוכין לכך מדברי הרמב"ן (הנ"ל) שכתב בטעם הדבר שצריך לכבד את אחיו הגדול "לפי שהוא גנאי להם שיתבזו תולדותם והם מצטערים בזה הרבה ומנהג כל האנשים ליסר בניהם לנהוג כבוד בגדוליהם", וא"כ רצון אביו שלא יתבזו תולדותם ואין חילוק שרוצה רק בכבוד בנו הגדול, [אמנם צ"ע מדברי הרמב"ן בפ' וישלח שכתב "כי המנהג בצעיר לתת מעלה וכבוד אל הבכור כאלו הוא אביו", ומשמע שדין זה נוהג רק בבכור]. וכן הביא מדברי האריז"ל (שער המצוות, פרשת יתרו). וע"ע בפתחי תשובה ובגליון מהרש"א (על השו"ע, שם).

ולכאורה היה מקום לומר שאף נידון זה תלוי בחקירה הנ"ל, שאם הוא מצד כבוד האב יש לכבד את כל האחים הגדולים ממנו ואף את אחותו הגדולה, וכסברת הרמב"ן שאין אדם רוצה לראות בביזוי ילדיו, אבל לפי דעת הרמב"ם שהוא חיוב עצמי לכבד את אחיו

הגדול, יש לומר שדין זה התחדש דוקא באחיו הגדול [וכמש"כ השבות יעקב שאיך יעלה על הדעת להוסיף על המצוות]. אמנם הברכי יוסף כתב לדקדק כדבריו אף מדברי הרמב"ם (טומאת צרעת טז, י) שכתב "התבוננו מה אירע למרים הנביאה שדיברה באחיה שהייתה גדולה ממנו בשנים וגידלתו על ברכיה וסכנה בעצמה להצילו מן הים והיא לא דברה בגנותו אלא טעתה וכו'", ומשמע קצת שכוונתו לומר שהיא אחותו הגדולה והוא חייב בכבודה ועוד שהיא גדלתו בין ברכיה, וא"כ מבואר שחייב אף בכבוד אחותו הגדולה. אולם יש לדחות שאין כוונתו מפני חיוב מצוה אלא רק מצד דרך ארץ שבדרך העולם לכבד למי שגדול ממנו.

ה. ובילקוט מעם לועז (פרשת נח) כתב, שאם אביו מבקש להביא לו כוס מים צריך הקטן מבניו להביא לו ולא הגדול, והקטן קודם לגדול כי הקטן מקיים ב' מצוות, גם מצות כיבוד אביו וגם כיבוד אחיו הגדול, ולכן הוא קודם לאחיו הגדול, [ועוד טעם כתב שאף האב נהנה יותר שבנו הקטן מביא לו ולא הגדול, וכן הוא מנהג העולם].

ולכאורה דבריו הם רק לשיטת הרמב"ם שהחיוב לכבד את אחיו הוא מצוה בפ"ע והוא חיוב עצמי שחייב לכבד את אחיו

הגדול, ולכן אם הקטן מביא מים לאביו במקום אחיו הגדול מקיים ב' מצוות, כבוד אביו וכבוד אחיו שאינו צריך לטרוח ולהביא בעצמו, אבל לשיטת הרמב"ן שהחיוב הוא מצד כבוד אביו, א"כ אין כאן ב' חיובים, שהרי מקיים מצוה אחת שמכבד את אביו, ואין סברא לומר שהקטן קודם לגדול.

ו. ולגבי תאומים משמע מהרמב"ן שיעקב כיבד את עשו מדין כבוד אחיו הגדול, וא"כ נמצא שאף שנולדו יחד כיון שהגדול נקרא בכור לענין ירושה, חייב לכבדו.

ובשו"ת הלכות קטנות (ב, קעד) כתב דבר מחודש, שאם אשה ילדה תאומים, אחד בכ"ט אדר ראשון ואחד בר"ח אדר שני, ונפסק בשו"ע (או"ח נה, י) שמי שנולד בכ"ט אדר הראשון צריך להמתין עד כ"ט לאדר בשנת י"ג להיות בן י"ג שנה, ואותו שנולד אחריו באחד באדר השני יהיה בן י"ג שנה כיון שהגיע אחד באדר של שנת י"ג, ונמצא שהשני נעשה חייב במצוות קודם הראשון, א"כ הראשון חייב לכבדו כי הוא יהיה גדול לפניו, ונקרא אחיו הגדול. וכ"כ לענין יבום שמצוה בגדול שהוא קודם לאחיו שנולד לפניו. אמנם בשו"ת שבות יעקב (א, ט) סבר שהגדלות תלויה בזמן הלידה ולא בחיובם במצוות.

בדין ברכת המצוות עובר לעשייתן

דרך הכזר ויעבר את הכושי", אב"י אמר מהכא "והוא עבר לפניהם" (וישלח לג, ג), ואי בעית אימא מהכא "ויעבר מלכם לפניהם וה' בראשם".

א. "אמר רב יהודה אמר שמואל כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן. מאי משמע דהאי עובר לישנא דאקדומי הוא, אמר רב נחמן בר יצחק דאמר קרא "וירץ אחימעץ

וכתב החתם סופר, "דקדק לומר כל המצות והיה די באומרו חייב לברך על המצות עובר לעשייתן, יש לומר, משום דמבואר בכוזרי טעם הברכה שיהיה ההכנה לעשיית המצוה וקבלת הקדושה ההיא, ע"ד שהוסיפו המקובלים עתה לומר הרני מזמן, וא"כ היה אפשר לומר דוקא במצות שהם הכנת קבלת תוספת קדושה כאכילת פסח וקדשים או מצה והדומה ישיבת סוכה והנחת תפילין ורבים כאלו, לזה יצטרך ההכנה קודם עשייתן, משא"כ מצות שטעמם להעביר גילולים מן הארץ כביעור חמץ והדומה, ולדעת המקובלים גם חתוך הערלה מסוג זה, על זה אין צריך הכנה, ומכ"ש במצות שטעמם לתת גם חלק להס"ם לסתום פיו כשעיר המשתלח, ורוב סעודת מצות מזה הסוג, והו"א שברכתן הוא רק ברכת השבח ויכולים לברך אח"כ כמ"ש הר"ן בברכת השבת, קמ"ל כל המצות דייקא. וזה מרומז במקראי קדש דמייתי דויעבר את הכושי הוא בשורת מפלת הרשעים כביעור חמץ, והוא עבר לפנייהם הוא הכניעה לעשו הרשע, ויעבר מלכם לפנייהם הוא הכנה לתוספת קדושה".

[ובשו"ת התשב"ץ (ב, רעז) כתב, שנקטו לשון של "עובר" לעשייתן ולא "קודם" לעשייתן, כי קודם משמע אפי' קודם הרבה, אבל לשון עובר משמע בסמוך].

ב. והנה כתב הרמב"ם (ברכות יא, ה-ו), "העושה מצוה ולא בירך, אם מצוה שעדיין עשייתה קיימת מברך אחר עשייה ואם דבר שעבר הוא אינו מברך, כיצד הרי שנתעטף בציצית או שלבש תפילין או שישב בסוכה ולא בירך תחלה חוזר ומברך אחר שנתעטף

אשר קדשנו במצותיו וצונו להתעטף בציצית, וכן מברך אחר שלבש להניח תפילין, ואחר שישב לישב בסוכה וכן כל כיוצא באלו. אבל אם שחט בלא ברכה אינו חוזר אחר שחיטה ומברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על השחיטה, וכן אם כסה הדם בלא ברכה או הפריש תרומה ומעשרות או שטבל ולא בירך אינו חוזר ומברך אחר עשייה וכן כל כיוצא בזה".

וכ"כ (אישות ג, כגד) לענין קידושין, "כל המקדש אשה בין על ידי עצמו בין על ידי שליח צריך לברך קודם הקידושין הוא או שלוחו ואחר כך מקדש כדרך שמברכין קודם כל המצות, ואם קידש ולא בירך לא יברך אחר הקידושין שזו ברכה לבטלה, מה שנעשה כבר נעשה".

אבל האור זרוע (כיסוי הדם, שפז) כתב, שאם שכח לברך קודם כיסוי הדם מברך אח"כ. ובהגהות אשר"י (חולין א, ב) כתב בשמו שהוא הדין בכל המצוות שיכול לברך אף לאחר עשייתן [ועי' בש"ץ (יו"ד יט, ג) שהאריך להוכיח כשיטת הרמב"ם].

וצ"ב שורש פלוגתת הרמב"ם והאור זרוע.

ג. עוד שנינו (סוכה לט, א) שחייבים לברך קודם ההלל, ורק לאחריו הוא תלוי במנהג. והוכיח כן אב"י מדברי רב יהודה אמר שמואל שכל המצוות מברך עובר לעשייתן. והקשה השפת אמת, איך יש להוכיח מדברי רב יהודה שיש מצוה לברך קודם ההלל, והלא רב יהודה סבר שבמצוות שתקנו עליהם ברכה יש לברך קודם עשיית המצוה, אבל איך הוכיחו מדבריו שגם בהלל יש חיוב ברכה לפניו.

ד. וכדי ליישב ולבאר את גדר הדין של עובר לעשייתו, יש להקדים, שהנה לגבי ברכת נטילת לולב קודם עשיית המצוה, הקשו התוס' (פסחים וסוכה, שם) שכיון שהגביה כבר יצא ידי חובתו ואין יכול לברך קודם עשיית המצוה. ותירצו, או שהופך את הלולב (או האתרוג) שלא כדרך גדילתו ואינו יוצא ידי חובה בכך, או שמתכוון שלא לצאת עד לאחר הברכה.

ולכאורה יש לומר שב' תירוצי התוס' נחלקו על מה מברכים ברכת המצוות, האם על עשיית המצוה של האדם, או על קיום המצוה שזוכה לקיים את דבר ה'. ואם נאמר שהברכה היא על מעשה המצוה וצריך לברכה קודם העשייה דוקא, א"כ לא שייך לומר שיברך ויכוון לא לצאת ידי חובה עד לאחר הברכה, כי אף שעדיין לא קיים את המצוה, אבל סו"ס כבר עשה את המעשה קודם הברכה, ולכן פירשו שהופך את אחד מהד' מינים, אבל לתירוצי שפירשו שמכוון שלא לצאת עד לאחר הברכה ע"כ שסברו שהברכה היא על קיום המצוה ולכן יכול לכוון שלא לצאת עד לאחר הברכה, ואף שהברכה היא לאחר עשיית המצוה לא אכפת לן כי עיקר הברכה היא על קיום המצוה וצריכה להיות לפני קיומה ולא לפני עשייתה.

ה. ובריטב"א (פסחים) כתב בטעם שמברכין קודם עשייתה, "וטעם זה שאמרו חז"ל לברך על המצוה עובר לעשייתה, כדי שיתקדש תחלה בברכה ויגלה ויודיע שהוא עושה אותה מפני מצות השי"ת, ועוד כי הברכות מעבודת הנפש וראוי להקדים עבודת הנפש למעשה שהיא עבודת הגוף".

וטעמו הראשון אתי שפיר אף אם הברכה על המעשה ואף אם על הקיום, אולם מטעמו השני נראה שהברכה היא על המעשה ולכן צריך להקדימה למעשה, כי הברכה היא עבודת הנפש הקודמת לעבודת הגוף שהוא מעשה המצוה.

ו. והנה כתב הרמב"ם (ברכות א, ג) "וכשם שמברכין על ההנייה כך מברכין על כל מצוה ומצוה ואח"כ יעשה אותה". ויש לדקדק מדבריו שכשם שבברכת הנהיגין יש איסור לאכול קודם שיברך, כמו כן בברכת המצוות חייב הברכה הוא בגדר איסור, שרבנן תקנו שלא לעשות מצוה בלא ברכה, וכשם שאסור ללמוד בלא לברך כמו כן אסור לעשות מצוה בלא שיברך תחילה. וזה מה שכתב הרמב"ם "וכשם שמברכין על ההנייה כך מברכין על כל מצוה ומצוה", ובשניהם חיובם הוא מצד איסור.

וצריך לומר שאם סבר הרמב"ם שגדר חיוב הברכה הוא מצד איסור לעשות מצוה בלא ברכה, ע"כ שסבר שהברכה היא על המעשה מצוה ולא על הקיום, כי המעשה תלוי בו, ושייך לומר שיש איסור שיעשה את המצוה בלא ברכה, אבל אם הברכה היא על הקיום לא שייך לומר שיש איסור לקיים מצוה בלא ברכה, כי הקיום אינו תלוי בו, ורק בדבר שתלוי בו שייך לומר שאסור לו לעשותו בלא ברכה.

וכן כתב הגרי"ד סולוביצ'יק זצ"ל (הובא בישרון י, עמוד רלא) לדייק מדבריו שכתב (שם יא, ה), "העושה מצוה ולא בירך, אם מצוה שעדיין עשייתה קיימת מברך אחר עשייה ואם דבר שעבר הוא אינו מברך, כיצד הרי שנתעטף בציצית או שלבש תפילין או

שישב בסוכה ולא בדרך תחלה חוזר ומברך
אחר שנתעטף אשר קדשנו במצותיו וצונו
להתעטף בציצית, וכן מברך אחר שלבש
להניח תפילין, ואחר שישב לישב בסוכה וכן
כל כיוצא באלו". ולכאורה אם הברכה על
קיום המצוה מה חידש הרמב"ם בהלכה זו,
והרי ודאי שכל זמן שמקיים את המצוה יש
לו לברך, אלא ע"כ שסבר שהברכה היא על
המעשה, ובזה חידש הרמב"ם שכל זמן
שמקיים את המצוה מכח המעשה יכול
לברך, ונחשב שברכתו על המעשה מצוה
[ועי' בחידושי הגרש"ר (פסחים, ז) שביאר
בשיטת הרמב"ם שהברכה מועילה גם לשעבר,
והיא חלה גם על הזמן שכבר ישב בסוכה והניח
תפילין ולא רק מכאן ולהבא, כי הברכה
מתייחסת למעשה המצוה ולא לקיומה רק מכאן
ולהבא].

וכן יש לדקדק בדבריו שכתב (שם יא, ב), "יש
מצות עשה שאדם חייב להשתדל ולרדוף
עד שיעשה אותה, כגון תפילין וסוכה ולולב
ושופר, ואלו הן הנקראין חובה, לפי שאדם
חייב על כל פנים לעשות, ויש מצוה שאינה
חובה אלא דומין לרשות כגון מזוזה ומעקה
שאינן אדם חייב לשכון בבית החייב מזוזה
כדי שיעשה מזוזה אלא אם רצה לשכון כל
ימיו באהל או בספינה יושב, וכן אינו חייב
לבנות בית כדי לעשות מעקה, וכל מצות
עשה שבין אדם למקום בין מצוה שאינה
חובה בין מצוה שהיא חובה מברך עליה
קודם לעשייתה". ולכאורה צ"ב מדוע היה
צריך לפרט בהל' ברכות את החילוקים בין
מצוות שהם רשות למצוות שהם חובה,
ומדוע לא כתב בקצרה שעל כל המצוות
מברך עובר לעשייתן, ומדוע הוצרך לפרט
ולהאריך בחילוקי המצוות.

אולם לפי מה שנתבאר שסבר שהברכה היא
על מעשה המצוה ולא על הקיום, יש לומר
שלכן האריך לבאר שאף שיש מצוות
שחובת עשייתן היא רשות אפ"ה חייבים
לברך עליהם קודם עשייתן, אבל אם הברכה
היתה על הקיום בלבד אין מקום לחלק כלל
בין מצוות רשות למצוות שהם חובה, כי
בקיום המצוה אין הבדל ביניהם כלל ושניהם
קיום מצוה, ורק בעשיית המצוה שהיא חיוב
על האדם בזה יש חילוק ביניהם, וכיון
שהרמב"ם סבר שהברכה היא על המעשה
מצוה לכן הוצרך לומר שאף שבמצוות
שעשייתן היא רשות צריך לברך עליהן קודם
לעשייתן.

ז. ובזה יבואר שיטת הרמב"ם שאי אפשר
לברך על המצוה לאחר עשייתה, כיון שסבר
שהברכה היא על מעשה המצוה ולכן לא
שייך לברך לאחר המעשה וכמש"כ
בקידושין "מה שנעשה כבר נעשה". אבל
האור זרוע שסבר שאפשר לברך גם לאחר
עשיית המצוה ע"כ שסבר שהברכה היא על
קיום המצוה, ולכן שייך לברך אף לאחר
המעשה כי מברך על המצוה עצמה. ובאמת
האור זרוע (א, קמ) כתב בטעם מה שמברכים
קודם המצוה "זה הכלל שאני אומר בברכות,
כל מצוה שיש עתים למצותה כגון ציצית
תפילין סוכה מזוזה מילה וכו' וכל כיוצא בהם
שיש זמן שחייב בהם ופעמים שאינו חייב
בהן, הלכך כשמגיע זמן חיובם צריך לברך על
עשייתם מחמת חיוב, כדאמרי' בירושלמי
בריש כיצד מברכין, מנין שכל מצות טעונות
ברכה, רבא בר כהנא בשם ר' אלעזר ואתנה
לך את לחות האבן התורה והמצות הקיש
המצוות לתורה מה תורה טעונה ברכה אף
מצות טעונות ברכות, אבל אותן מצות

שלעולם חייב בהם ואין עתים להפטר מהם כגון להאמין באלקינו וליראה אותו ולאהבה אותו וכו' אין שייך לברך עליהם כי לעולם חייב בהם ואין שייך בהם חיוב". ויש לומר שהחיוב הוא על קיום המצוה ולא על עצם המעשה, ולכן סבר האור זרוע שאפשר לברך אף לאחר עשיית המצוה.

ח. ובזה אף מתורץ קושיית השפת אמת שהקשה איך מוכח מדברי רב יהודה שמברך עובר לעשייתן שצריך לברך קודם ההלל. ולשיטת הרמב"ם הוא מבואר, שכיון שהחיוב לברך קודם דוקא הוא משום היתר לעשות את המצוה, א"כ דברי רב יהודה אינם רק לומר שבמצוות שיש להם דין ברכה יש לברך אותה קודם עשיית המצוה, אלא רב יהודה חידש שיש איסור לעשות מצוה בלא ברכה, ולכן הוכיחו מדבריו שצריך לברך קודם ההלל.

ט. ונראה שרבי עקיבא איגר סבר כדעת האור זרוע שהברכה היא על קיום המצוה, שכתב (שו"ת א, ט) לגבי מזוזה, שאם יצא מביתו לדור בבית אחר, אע"פ שהיתה קבועה בו מזוזה מהדייר הקודם, צריך לברך כשנכנס לבית, כיון שבשבילו היא מצוה חדשה. והפתחי תשובה (יו"ד רצא, ג) הביא את דברי הברכי יוסף שאין לברך אלא כשעושה מעשה של קביעת מזוזה. וסברת רע"א היא שמברכים אף על קיום מצוה בלא מעשה וכדעת האור זרוע.

י. והנה כתב השו"ע (או"ח תלב, ב) לגבי בדיקת חמץ, "ואם בעל הבית רוצה, יעמיד מבני ביתו אצלו בשעה שהוא מברך ויתפזרו לבדוק איש איש במקומו על סמך ברכה

שבירך בעל הבית". וכתב המגן אברהם (ו) שמשמע שאם הבעה"ב אינו בודק כלל אלא מצוה לאחר לבדוק, הבודק צריך לברך. והקשה היאך יכול לברך והרי אין המצוה מוטלת עליו. ותירץ, שמ"מ עושה מצוה, וכמו במילה שהמצוה על אבי הבן ומ"מ אם אחר מל הוא מברך, [ובמשנה ברורה (י) כתב שהוא שלוחו אף על הברכה. וביארו האחרונים את דבריו שכיון שהברכה היא על המעשה מצוה, א"כ כששלחו לעשות את המצוה שלחו לקיים אותה כתיקונה, והיינו שיברך קודם עשייתה].

ובס' מקראי קודש (פסח, מד) כתב לבאר שבכל מקום שמקיים את המצוה ע"י שליח, הברכה שייכת שליח כי הברכה היא על מעשה המצוה ולא על קיומה ולכן השליח מברך. ודקדק כן מדברי הרמב"ם (שם, יג) שכתב, "אבל אם קבע מזוזה לאחרים מברך על קביעת מזוזה, עשה להם מעקה מברך על עשיית מעקה, הפריש להם תרומה מברך על הפרשת תרומה וכו'", ומבואר מדבריו שהשליח מברך על מעשה המצוה. וזה ביאור דברי המגן אברהם שכיון שעושה "מעשה מצוה" צריך לברך, [וכן כתב לבאר הגר"ד סולוביצ'יק].

ובפשוטו רק השליח יכול לברך ולא המשלח כי אינו עושה דבר, אמנם שיטת הפרי חדש (או"ח תלב, א) שאף בעל הבית יכול לברך כששלח שליח. ויש לומר שאף לדעת הפר"ח הוא דוקא כשעשה שליח ולכן יש לו שייכות למעשה המצוה, אבל אינו מברך על הקיום בלבד.

בדין קים ליה בדרבה מיניה בבני נח

ישראל כתיב והשיב את הגזלה אשר גזל (ויקרא, ה) אבל בני נח אמרינן בסנהדרין (דף נח, ב) אזהרתן זו היא מיתתן וכיון שעבר על אחת מז' מצות נהרג".

ותוס' הביאו את דבריו וכתבו, "משמע מתוך פירושו דאפילו בגזל מעכו"ם חבריו לא מיחייב בהשבה". והיינו שסברו בדברי רש"י שהטעם שפטור מהשבה הוא משום קלב"מ, ולכן אף בגזל מגוי אינו חייב בתשלומין. ועל זה הקשו שנמצא שבכל גזילה אין הגוי משלם ממון משום קלב"מ [ועוד הוסיפו להקשות מכמה מקומות בש"ס, עיי"ש]. ולכן סברו שאף גוי משלם ממון ואין בו דין קלב"מ, ומה שאמרו שלא ניתן להישבון היינו אם גוי גוזל מישראל שנהרג ואינו חייב לשלם כיון שישראל מוחל על פחות משו"פ, אבל בגזל מעכו"ם חייב כיון שגוי מקפיד אף על פחות מפרטה.

ב. ורע"א כתב לדייק מדברי הרמב"ם (מלכים ט, ט) שסבר כשיטת רש"י, שכתב "בן נח חייב על הגזל, בין שגזל עכו"ם בין שגזל ישראל וכו', וכן חייב על פחות משוה פרוטה, ובן נח שגזל פחות משוה פרוטה ובא אחר וגזלה ממנו, שניהן נהרגין עליה". ודקדק רע"א (גליון) שהרמב"ם לא חילק בין גזל מגוי פחות משו"פ או גזל מישראל, ואף שגוי אינו מוחל על פחות משו"פ אינו חייב לשלם משום קלב"מ [ואצל ישראל פטור משום מחילה], ומה שלא כתב כן במפורש משום שסמך על מה שכתב במקום אחר דיני קלב"מ.

א. "בני יעקב באו על החללים ויבזו העיר" (לד, כז). וכתב האור החיים, "נתכוון הכתוב לומר טעם ביזת כל נכסי העיר וגו', כי נוגע הבושת לכולן וצריך שיטלו כנגד בשת כל אחד. וכמו שכתב הרמב"ם פ"ב מהלכות נערה בתולה וז"ל, רואין בית דין מעלתו ומעלתה ושמן כמה ממון ראוי לאביה ולמשפחתה ליתן ולא יארע להם דבר זה מאדם זה וכו' וכמוהו חייב לשלם ע"כ, והאחים בכלל המשפחה לזה נתקבצו יחד להעריך שיעור הראוי לבושת כולן ויבזו את כל העיר ואין כדי בה לערך בושתם ולקחו הכל לזכות יעקב אביהן כי לו נוגע. והגם שדנו בהם משפט מות, לא אמרינן בבני נח קים ליה בדרבה מיניה (תוספות עירובין סב, א)". ומבואר בדבריו שביזת העיר היתה מדין תשלומי בושת, ואף שהיו חייבין מיתה והרגו אותן לא נפטרו מחיוב בושת כיון שאין דנים בבן נח קלב"מ.

אמנם לכאורה נחלקו בדין זה רש"י ותוס' (עירובין, שם. עבודה זרה עא, א) בביאור הדין שבן נח נהרג על פחות משוה פרוטה ולא ניתן להשבון. שרש"י פירש, "בן נח נהרג על הגזל - דהיא משבע מצות, כדאמר בארבע מיתות בסנהדרין (נו, א) ואמר אזהרה שלהן זו היא מיתתן, ואשמועינן ר' יוחנן דנכרי לא מחיל אפילו אפחות משוה פרוטה והוי גזל לדידהו. לא ניתן להישבון - דגבי ישראל כתיב והשיב את הגזלה אבל בנכרי לא כתיב השבה, הלכך כיון שעבר נהרג ואינו משלם". וביבמות (מז, ב) הוסיף לבאר, "ולא ניתן להשבון - אינו בחזרה אלא נהרג דגבי

וכן דקדק בשו"ת יהודה יעלה (יו"ד, כה) מדברי הרמב"ם (שם, ד) שכתב, "בן נח שהרג נפש אפילו עובר במעי אמו נהרג עליו", ולא הזכיר שמשלם את דמי הולד, משום שסבר שיש דין קלב"מ בבן נח ופטור על הולדות.

וא"כ דברי האור החיים הם רק לשיטת התוס' שאין דין קלב"מ בבן נח ולכן בזזו את כל רכושם, אבל לשיטת רש"י והרמב"ם שיש דין קלב"מ בבן נח עדיין צ"ב מדוע בזזו את רכושם ולא נפטרו משום קלב"מ.

ג. וכדי ליישב יש להקדים ולבאר את סברת הראשונים שאף בבן נח יש דין קלב"מ, שלכאורה דין זה התחדש רק בישראל וכמו שלמדו כן מפסוקי התורה, וא"כ מנא לן לחדש דין זה אף בבן נח.

והגאון ר' משה מרדכי אפשטיין זצ"ל (ר"י סלבודקה. הובא בקובץ אהל אברהם כתובות) כתב לבאר עפ"י דברי הרא"ש (ב"ק א, יט) שאם שור של נכרי נגח שור של ישראל אין מוציאים מן הנכרי אלא בעדים כשרים (וכ"כ הטור חו"מ, תח). והמנחת חינוך (מצוה נא) הקשה, שלפי זה נמצא שממונו יותר חמור מגופו, כי הורגים אותו על פי עד אחד ואפי' פסול ועל ממונו צריכים שנים כשרים.

ורע"א (משניות שם, ג) כתב לבאר שאע"פ שבדיניהם דנין על פי עדות עכו"ם, מ"מ כשבאים לפנינו לדון אין דנים אלא בעדות כשרים. ומבואר בדבריו, שיש דינים שנאמרו לב"ד היאך לדון, ולכן אף כשהם דנים גוי צריך לדון אותו כפי הדינים שנצטוו לדון בהן.

ולפי זה כתב לחדש, שפטור קלב"מ הוא אף דין על ב"ד שלא ירשיעו אדם בב' רשעיות יחד, ולכן כשב"ד של ישראל דנים גוי אינם יכולים לחייבו ממון ומיתה יחד.

אלא שהוסיף שיש חילוק בין קלב"מ הנאמר לישראל לקלב"מ הנאמר לבן נח, שאצל ישראל הוא פטור אף על הגברא, ולכן סבר המהרש"ל (הובא בקצות החושן כח, א) שאם התחייב במיתה והורגים אותו אינו חייב אף לצאת ידי שמים ולשלם ממון, ולכן לא מועיל תפיסה בממונו [ורק אם נפטר מדין קלב"מ ואינו מקבל את העונש החמור כגון בשוגג או שלא בהתראה או בזמן הזה שייך תפיסה על הממון], אולם כל זה דוקא בישראל, אבל בבן נח שאין על הגברא פטור של קלב"מ אלא רק דין על ב"ד שאין בכוחם להרשיע ב' רשעיות יחד א"כ ודאי שיועיל תפיסה על חיוב הממון.

ומעתה יש ליישב שאף לשיטת רש"י והרמב"ם שיש דין קלב"מ בבן נח עדיין יכלו לבזוז את רכושם מדין תפיסה.

ד. והפרשת דרכים (דרוש החמישי) הקשה איך דן הקדוש ברוך הוא את המצריים במיתה וממון, והרי אין אדם מת ומשלם מדין קלב"מ, ולשיטת רש"י אף בבני נח נאמר קלב"מ, וכיון שהמצריים נתחייבו מיתה איך נתחייבו גם כן בממון. ותיירץ, שהלכה כרבנן שאין אומרים קלב"מ במיתה בידי שמים רק במיתה בידי אדם.

אמנם לפי האמור יש ליישב שבבן נח הוא רק דין על ב"ד שלא לחייבו בב' רשעיות אבל אינו פטור על הגברא, ולכן שייך בזה תפיסה,

וזה מה שנצטוו "וישאלו איש מאת רעהו" שיקחו את הממון בתורת תפיסה.

ה. ובשיטת תוס' שסברו שאין דין קלב"מ בבן נח, ביארו האחרונים והקדימו את דברי הרמב"ן (וישלח לד, יג) שכתב, "ויעקב אמר להם בכאן כי הביאוהו בסכנה שנאמר עכרתם אותי להבאישני, ושם ארר אפם כי עשו חמס לאנשי העיר, שאמרו להם במעמדו וישבנו אתכם והיינו לעם אחד, והם היו בוחרים בהם ובעטו בדבורם, ואולי ישוּבו אל ה' והרגו אותם חנם, כי לא הרעו להם כלל", ומבואר בדבריו חידוש גדול שאף שעברו על מצוות בני נח היה שייך שיחזרו בתשובה ולא יהיו חייבים מיתה. ואצל ישראל אינו כן, וכבר כתב הנודע ביהודה (או"ח קמא, לה) שאף אם אדם עשה תשובה אין ב"ד משגיחין על תשובתו ושורפין וסוקלין לפי עונש החטא, והוא גזירת הכתוב, שאלמלא כן בטלו עונשי תורה בכללן ואין אדם שיומת בב"ד כי יאמר חטאתי והנני שב, וכיון שהקב"ה רצה ליתן עונש מיתה על קצת עוונות כדי שיתירא האדם מלעבור לכן נחוץ הוא שלא תועיל התשובה להציל ממיתה ב"ד. וכ"כ החתם סופר (כתובות ל, א), והוסיף שאם שב באמת ונתרצה ונתכפר לא יזמין ה' העדים, ואם יבואו לא יעמדו בחקירתם כי לא ירשיע ה' נפש צדיק. וצ"ב מדוע בבן נח אינו כן ויכול לעשות תשובה ולא ליהרג.

ועוד יש חילוק בדין אין עונשין מן הדין, שהיד רמה (סנהדרין נז, א) כתב שבבן נח עונשין מן הדין, וצ"ב טעם הדבר.

ו. וביארו האחרונים, שהנה כתב הרמב"ם (מלכים י, יא) "חייבין בית דין של ישראל לעשות שופטים לאלו הגרים התושבים,

לדון להן על פי המשפטים אלו, כדי שלא ישחת העולם, אם ראו בית דין שיעמידו שופטים מהן מעמידין, ואם ראו שיעמידו להן מישראל מעמידין". ומבואר בדבריו שדין מיתה של בן נח הוא כדי שלא ישחת העולם, ובזה חלוק דין מיתתו מישראל, שבישראל החיוב מיתה הוא משום עצם העבירה שעשה שצריך לקבל עונש או כפרה עבורה, משא"כ אצל בן נח החיוב מיתה הוא כדי שלא ישחת העולם ואינו בא לעונש וכפרה על מה שעשה.

ובזה מבואר מדוע שיועיל תשובה כדי שלא יהרג, כי אצל ישראל הוא חייב מיתה כדי לכפר על חטאו וכך גזרה התורה שאין לו כפרה רק במיתה, אבל בבני נח שהמיתה היא רק כדי שלא ישחת העולם א"כ אם עשה תשובה שוב אין סיבה להמיתו כי תיקן את העוולה שעשה.

וכן מבואר מדוע עונשין מן הדין בבן נח, כי אצל ישראל אין עונשין מן הדין משום שאין מתכפר החטא היותר חמור בעונש של העבירה הקלה [כן ביאר המהרש"א סנהדרין סד, ב], אבל אצל בן נח שאין המיתה משום עונש אלא כדי שלא ישחת העולם א"כ אפשר לענוש מן הדין.

ומעתה אף מבואר סברת התוס' שבבן נח אין דין קלב"מ, כי קלב"מ נאמר בדין עונשין שאי אפשר להעניש אדם בב' עונשים יחד, אבל בבן נח שהחיוב מיתה אינו בגדר עונש אלא כדי שלא ישחת העולם, ולכן כשמחייבים אותו ממון אינו בכלל ב' רשעיות יחד.

ז. ובאופן דומה כתב הגר"ח שמואלביץ זצ"ל (פסחים, שיעורים ה' ו') וכתב לחדש, שבכל

נח אם יש פטור של קלב"מ אף בעשה עבירה בשוגג, שאצל ישראל אם עשה עבירה שיש בה מיתה במזיד אף אם עשאה בשוגג נפטור משום קלב"מ, ויש לדון אם גם בבן נח הדין הוא כן.

ויש להוסיף, שנחלקו הראשונים אם בן נח נהרג אף על שוגג, שרש"י (מכות ט, א) סבר שאף בשוגג הם נהרגין, וא"כ אין מקום לספק זה שהרי הוא נהרג וודאי יש בו דין קלב"מ, אולם הרמב"ן (שם) כתב, "ואינו מחוור בעיני, שאין הדין נותן להרוג אדם בשוגג במצוה". וכ"כ הרמב"ם (מלכים י, א), "בן נח ששגג באחת ממצותיו פטור מכלום" [ורק באומר מותר כתב שנהרג], ולדבריהם יש להסתפק אם בכה"ג פטור משום קלב"מ.

ואולי הוא תלוי בביאור סברת רש"י והרמב"ם שאין קלב"מ בבן נח, שאם הוא דין בב"ד שאינם יכולים להרשיעו בב' רשעיות, א"כ דינו כישאל שלא שייך לחייבו ממון באותה שעה שעשה מעשה שאילו היה עושה אותו במזיד היה נהרג, ולכן אף בשוגג הוא פטור. אבל אם הביאור שהוא מצד שב"ד מקיימים את דינו להריגה ולכן אע"פ שהם הורגים אותו מדיני איסור והיתר וכשריפת חמץ וסילוקו מהעולם, אבל כיון שהוא עצמו חייב מיתה נחשב מיתתו כקיום דין מיתה, א"כ יש לומר שהוא דוקא שנהרג בפועל אבל אם הוא שוגג שאין בו חיוב מיתה א"כ לא שייך לדון משום קלב"מ, ודו"ק.

דין מיתה יש חיוב על הגברא שהוא חייב מיתה, ויש חיוב נוסף על ב"ד להרגו [ועדיין יש לעיין אם החיוב של ב"ד הוא לקיים את החיוב שיש עליו או שהוא חיוב אחר, ונפק"מ אם נשתטה לאחר שנתחייב מיתה שלא שייך לומר שהוא חייב מיתה, ועי' בשו"ת מנחת אלעזר (ד, נ) שהסתפק בזה, ולכאורה הוא תלוי אם המיתה היא בגדר עונש או כפרה], אבל אצל בני נח מצד החיוב על הגברא שווה דינו לישראל, אבל החיוב של ב"ד להרגו אינו בכלל דיני נפשות אלא בכלל דיני איסור והיתר, שצריך לסלקו מן העולם וכמו שריפת חמץ וכלאי הכרם שצריך לבער מן העולם, וכן הוא במיית בן נח שחייב מיתה, שאין הורגים אותו כדי לקיים בו דין מיתה שנתחייב בה, אלא צריך להמיתו כדי לסלקו מן העולם, ונמצא שמיתתו היא מדיני איסור והיתר ולא מדיני נפשות.

ובזה ביאר את דברי התוס' שסברו שאין קלב"מ בבן נח, וכתב לדקדק מדבריהם (עירובין, שם) שכתבו שלא שייך קלב"מ בבן נח ולא כתבו שלא נאמר הדין קלב"מ בבן נח, והוא משום שאין בהריגתו קיום דין של עונש אלא רק צריך להרגו כדי לסלקו מן העולם וכשם שמבערים חמץ, ולכן לא שייך לומר קלב"מ במיתה כזו שאין בה קיום דין של עונש. אבל רש"י סבר שכיון שהוא עצמו חייב מיתה נחשב שבהריגתו יש קיום דין ולכן אינו מת ומשלם.

ח. ויש להסתפק לשיטות שדנים קלב"מ בבן