

בלכתך בדרך

יוצא לאור ע"י
תלמידי ישיבת "כרם ביבנה"

קיץ תשס"ג

יזכור

גבריאֵל אוֹחֵנָה הַיִּיד
אוּרֵי אוֹנֵרֵיִךְ הַיִּיד
שְׁמוּאֵל אוֹרֵלָן הַיִּיד
דָּב אֶטִּינֵגֵר הַיִּיד
יַעֲקֹב אֵילוֹז הַיִּיד
דָּב אֵינְדִּיג הַיִּיד
שְׁמַעוֹן אֵלוֹשׁ הַיִּיד
אֵהָד בְּכֹרֶךְ הַיִּיד
אֵהָרֹן בֶּן-יַעֲקֹב הַיִּיד
אֲבִיעֶזֶר הַלֹּוי-לוּיִן הַיִּיד
הָרַב בְּנִימִין הַרְלִינְג הַיִּיד
שְׁמוּאֵל חֲגִיבֵי הַיִּיד
אֲבֵרָהָם דּוֹד כָּץ הַיִּיד
דּוֹד לְנֵדָאוּ הַיִּיד
חֹבֵב מִנְחָם לְנֵדוּי הַיִּיד
מִיכָאֵל יֶצְחָק מְלִיק הַיִּיד
יְהוּדָה מֶלֶךְ הַיִּיד
שְׁמוּאֵל אֵהָרֹן מֵרְמֶלֶשְׁטֵיין הַיִּיד
צָבִי נוֹסְבוּיִם הַיִּיד
יַחִיאֵל זֵלוֹטְשְׁבֵסְקִי (פִּז) הַיִּיד
שְׁמוּאֵל דּוֹד פֶּאֶרְלֵי הַיִּיד
אֲבֵרָהָם פֶּלְדֵמָן הַיִּיד
שְׁלוֹם דְּנִיאֵל פֶּרִי הַיִּיד
יְהוּדָה פֶּרֶל זֵ"ל
גְּבֵרִיאֵל קֶרְאוֹס הַיִּיד
אֵהָרֹן יֶצְחָק רוֹז הַיִּיד
זָאָב רוֹיטְמָן הַיִּיד
שְׂרָגָא שְׁמִידְלֵר הַיִּיד
תְּלִמִּידֵנוּ וּבּוֹגֵרֵינוּ שְׁמַסְרוּ נַפְשָׁם עַל קִידוּשׁ הַשֵּׁם בְּמַעֲרֻכּוֹת יִשְׂרָאֵל

"נר ה' נשמת אדם"

לעילוי נשמת מורנו ורבנו הגאון
הגדול
מרן ראש הישיבה

הרב חיים יעקב ב"ר ישראל
אלעזר
גולדוויכט זצ"ל

נלב"ע ז' אדר א' התשנ"ה
יהיו דברי תורה אלו לעילוי
נשמתו

תוכן העניינים

7.....	פתח דבר
9.....	שער גנוזות
	מרן ראש הישיבה הרב חיים יעקב גולדוויכט זצ"ל:
11.....	איסור אבר מן החי לאדם הראשון
13.....	שער העיון
	ראש הישיבה - הרב מרדכי גרינברג שליט"א:
15.....	שיטות הראשונים בענין מעמיד, ומעמיד דמעמיד
	ראש הכולל - הרב זכריה טובי שליט"א:
24.....	השימוש בתנור ובמיקרוגל לבשר וחלב
	הרב משה אדלר:
34.....	מושג יחסי או מוחלט
	ר' נתנאל ברקוביץ:
46.....	מלקות בהונאה
	ר' אורי בצלאל פישר:
50.....	מצות לא תלין את המת ומצות קבורה
	ר' שמשון קליין:
100.....	בענין האב שרוצה למול את בנו בשבת
	ר' ישי מילר:
103.....	בענין הפה שאסור הוא הפה שהתיר
	אביחיל גרינולד - אודי אקסלרוד:
109.....	מכירת שטר חוב
115.....	שער תנ"ך ואגדה
	ראש הישיבה - הרב מרדכי גרינברג שליט"א:
117.....	סגולת ישראל וארצו
	המשגיח - הרב אברהם ריבלין שליט"א:
128.....	עיונים בהפטרות ראש השנה
	הרב קלמן מאיר בר שליט"א:
144.....	"ונתנה לרעך הטוב ממך"
	ר' אהרן פרידמן:
154.....	פתחו של גיהנם
	ר' זאב רונס:
163.....	בירור בעניין מוסף בחג השבועות

פתח דבר

"ישבו תלמידים בישיבה והרהרו על אודות נושאים שונים נתגלגלו הדברים והגיעו לעניין מי שלמד פעם בישיבה. אמר האחד: 'משום מה הקשר שבין הישיבה לבין אלו שעזבו נפסק לפתע ורק לעיתים רואים מישהו בא לבקר'. החזיר השני: 'אין בכך פלא, נכנסים למערבולת החיים ואנו שיש לנו אפשרות לשמור על קשר לא עושים כלום בנידון'. כך נולד רעיון החוברת המונחת לפניך" (מתוך דבר העורך לחוברת - "בלכתך בדרך" הראשונה - טבת תש"ל). אנו ממשיכים במסורת ומשתדלים אף להתעלות, ומוסיפים נדבכים חשובים וחדשים בבית מדרש זה.

אין כימות הקיץ המבטאים את היובש, יובשו של מדבר בלא מים, ואין כדברי תורה המתחדשים בבתי מדרשות שמרוויים כל צמא למים.

הזמנים שאנו עומדים בהם ימי מלחמה - מלחמה פנימית בינות היכלי הקודש, מלחמה על אחדות ישראל - מלחמה הפוגעת ברוח הקדושה היותר נעלה שבישראל, ומאידך זמנים שבהם חולמים אנו על שלום - חלקנו על שלום אמיתי אשר גבולותיו מוגדרים באמות מידה של הסתכלות רוחנית-הלכתית. וחלקנו בדמיונות שווא אשר יונקים יסודותיהם מהזיות אומות העולם.

כל הדברים כולם משמשים כביכול האחד היפוכו של משנהו, עלינו לברר את מהות סיבת היצירות הללו שברא הבורא בעולמו, והיאך מתיישבות הסתירות כביכול האחת עם רעותה.

"כשיש על אהבה מניעות וסתירות בין מן הטבע בין מן התורה היא מזדככת יותר עד שהיא מתעלה לעצם האהבה האלוקית שבראה כל היצורים שהיא מחיה אותם בכל עת" (מידות הראי"ה מידת האהבה אות ז).

סוגים שונים של סתירות קיימים בעולם, אך ישובם הוא אך ורק בדרך האהבה הכוללת בעומקה של הבריאה כולה, מתוך עצם המציאות הנסתרת בין ברוח ובזמן ובין בתוכן- אין האהבה נעלמת ונחלשת אלא מתאלמת נטהרת ומתחזקת, וכל הדרך הכביכול קשה נועדה על מנת להגיע אל האהבה האלוקית.

היבשות המדברית הכנה היא לפעפוע חזק יותר של שקשוק הרוח בשפע המים, העצבות הזמנית הכנה היא להתעלות מוגברת יותר של הנשמה ע"י שמחה, ימי המלחמה משמשים כהכנה לימות השלום, מהות ושורש היפוכם של דברים טמון במטרה יחידה להגיע בסוף כל הצעדה, אל האהבה האלוקית.

הרוצה לצעוד ולילך ובסוף מסעו להגיע אל אהבה נעלית זו, זקוק הוא להשתדל ולהתקרב אל הנתניב שהתווה בורא כל היצורים כולם.

ידועים לכל דברי הזוה"ק שכל התוכנית לבריאת העולם כולו יצוקה בתוככי אותיות תורתנו, "איסתכיל באורייתא וברא עלמא". אותה ההסתכלות כביכול של הקב"ה

בתורה שמתוכה נברא העולם כולו על כל פרטיו, מחנכת אותנו שורש כל פעולה שאנו יוצרים בעולמנו זקוקה היא לינוק יסודותיה מעומק ציווי התורה- שורש העולם לכל פינותיו טמון באבני הכותל של חומת התורה. דרכה של תורה מהלכת במסלול רציף אחד- "משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים וכו' " (אבות פ"א מ"א), עד עצם היום הזה מסירת התורה מדור לדור ע"י מוסרי התורה מעתיקי השמועה היא המנתבת את הליכתנו בלימוד התורה, מסורת האבות- המשכת דרך המייסדים היא הדרך שבה אנו צריכים לילך.

"אמר ר' חייא בר אבא אפילו האב ובנו הרב ותלמידו שעוסקים בתורה בשער אחד נעשים אויבים זה את זה ואינם זזים משם עד שנעשים אוהבים זה את זה שנאמר 'ואת והבה בסופה' אל תקרי בסופה אל בסופה" ופירש"י "הכי דריש לה ספר מלחמות מלחמה שעל ידי ספר אהבה יש בסופה".

באותה העברת המסורת ישנו קשר מיוחד בין האב לבן בין הרב לתלמיד, אך כביכול ישנם מצבים אשר דווקא הקשר המיוחד הזה נראה כשתי חוליות המתרחקות זו מזו עד כדי שנעשים אויבים זה את זה. אך טבעה של מלחמתה של תורה היא לקשר בין הדבקים, לחבר בחיבור של אהבה. זו הדרך שבה נעשות החוליות כולם לשרשרת אחת ארוכת השנים, ודווקא באהבה שבאה ע"י תלמוד תורה.

מזמן חורבן הבית אין לו לקב"ה אלא ד' אמות של הלכה - תורה - הביטוי האלוקי באופן היותר מוחש מתעלה בלימוד התורה וכל זאת דווקא מחורבן הבית. אולם בו ברגע ששייב את השראת שכינתו בהיכלו, אזי דווקא במקום הזה תופיע הנהגתו העולמית, מקום מקדשנו הוא המקום שאליו יפנו כל הבריות כולם וישמש כמקור לאהבה בין האנשים ובינם לבין בורא כל העולמות.

זכינו שגם אנו משמשים כאבן מקשרת וכחוליה שבשרשרת הלזו של העברת התורה ע"י מוסרי התורה מרן ראש הישיבה זצ"ל, ראש הישיבה שליט"א הרבנים, וכל העוסקים בתורה בקדושה ובטהרה,, משך כיובל שנים שבהם מתגלה שכינתו יתברך בכותלי בית מדרשנו, ובמשך שנים רבות נחקקו הדברים עלי ספר, משתדלים אנו כיום להמשיך בדרך התורה הלזו גם ע"י קובץ זה של "בלכתך בדרך".

נזכה שבאהבה יתקבלו תפילותינו ועינינו תחזינה בשוב ה' את שיבת ציון, וישיב את שכינתו למקומה בקרוב בימינו אמן.

המערכת:

ר' נתנאל ברקוביץ

ישי סופר

שער גנוזות

מִרְן רֹאשׁ הַיְשִׁיבָה הֵרֵב חַיִּים יַעֲקֹב גּוֹלְדוּיִכְט זצ"ל

איסור אבר מן החי לאדם הראשון

איתא בסנהדרין נ"ו ב', אכל תאכל ולא אבר מן החי. ומבואר דאבר מן החי נאסר לאדם הראשון. והקשו רש"י ותוס' על אתר, הא אמרי' לקמן נ"ט ב' דאדה"ר לא הותר לו בשר באכילה (ואין לומר דתנא דברייתא לא ס"ל הכי, דהא אמרי' לקמן נ"ז א', דתנא דבי מנשה דמפיק ד"ך ועייל ס"ך נפיק איסור גזל לב"נ מקרא דכירק עשב ולא כירק גינה, ותנא דברייתא דנפיק איסור גזל מקרא דמכל עץ הגן, סבר דקרא דכירק עשב למישרי בשר הוא דאתא. מבואר להדיא דתנא דברייתא ס"ל דאיכא איסור בשר לאדה"ר) ותירצו דאיסור בשר הוא רק להמית ולאכול, אבל במתה מאליה- מותר, ואיסור אבר מן החי הוא אפילו בנפל מאליו.

והרמב"ם בפ"ט מהל' מלכים ה"א פוסק על ששה דברים נצטווה אדה"ר וכו' הוסיף לנח אבר מן החי שנאמר 'אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו'. וזהו שלא כתנא דברייתא דס"ל דאבמ"ה נאסר לאדה"ר. וכתב הכס"מ דמהא דאמר רב דאדה"ר לא הותר לו בשר באכילה, משמע לי' להר"מ דאבמ"ה לא נאסר לאדה"ר, וקרא דאכל תאכל אסמכתא בעלמא היא. וכבר תמה בלח"מ מהא דאמרי' לקמן דתנא דבי מנשה נפיק איסור אבמ"ה לב"נ מקרא דאך בשר וגו', ותנא דברייתא ס"ל דקרא דאך בשר וגו' למישרי שרצים הוא דאתא, ולדברי הכס"מ בשיטת הר"מ הרי גם תנא דברייתא נפיק עיקר איסור אבמ"ה לב"נ מקרא דאך בשר וגו', וצ"ע.

ואשר נראה בישוב דברי הר"מ, דהנה אמרי' לקמן "אר"י אמר רב אדם הראשון לא הותר לו בשר באכילה דכתיב 'לכם יהי לאכלה ולכל חית הארץ' ולא חית הארץ לכם, וכשבאו ב"נ התיר להם שנא' כירק עשב נתתי לכם את כל, יכול לא יהא אבמ"ה נוהג בו, ת"ל אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו. יכול אף לשרצים ת"ל אך, יעו"ש"י. והנה החילוק שחלקו רש"י ותוס' בין איסור בשר דהוא רק להמית ולאכול, לאיסור אבמ"ה דאסור אפי' בנפל מאליו, הלא מבואר הוא, דבשר אינו אסור בעצמותו אלא מפני שלא נמסרו חית הארץ ברשות האדם להמיתן ולאכול את בשרן ומשו"כ במתה מאליו מותר, (ויעו"י ביד רמ"ה שהק' באמת לפי"ז אדאשמעי' שאסור לא לאכול בשר, לשמע"י דלא הותר לו להמית). משא"כ אבמ"ה שאסור בעצמותו כשאר מאכלות אסורות, ומשו"כ אסור אפי' בנפל מאליו.

ונראה דפשוט לו להר"מ דבקרא דכירק עשב נתתי לכם את כל, לא נאמר היתר לאיסורים, אלא דאיסור בשר שישודו הוא משום דלא נמסרו חית הארץ ברשות האדם,

הוא שהותר בקרא דנתתי לכם את כל, ואשר לפי"ז הי' קשה לו להר"מ מאי דאמר רב יכול יהא אבמ"ה נוהג בו, דמהיכי תיתי שאיסור אבמ"ה שהוא אסור בעצמותו, הותר בקרא דנתתי לכם את כל, ומזה הכריח הר"מ דרב לא ס"ל איסור אבמ"ה לאדה"ר, והי' אסור באבמ"ה מטעם בשר, ומשו"ה קאמר שפיר דהותר בשר לב"נ בכל זאת לא הותר לו אבמ"ה מקרא דאך בשר וגו'. ואה"נ דתנא דברייתא ס"ל שנאסר בשר לאדה"ר וס"ל גם דנאסר לו אבמ"ה, וקרא דאכל תאכל דרשא גמורה היא, ולדידי' בע"כ צריך לחלק בין מתה מאלי' לנפל כמו שחילקו רש"י ותוס'. אבל רב לא ס"ל בהא כתנא דברייתא וכמוש"נ והר"מ פ"י כרב, וזהו שכ' דאדה"ר נצטווה על ששה דברים.

ונראה עוד, דסברא זו דבקרא דנתתי לכם את כל לא נאמר היתר לאיסורים, יצא לו להר"מ מגופא דסוגיא, דאמר"י דתנא דבי מנשה יליף איסור אבמ"ה מקרא דאך בשר וגו'. ותנא דברייתא ס"ל דההוא למישרי שרצים הוא דאתא, ואם נאמר דגם לתנא דברייתא הו"א דאיסור אבמ"ה שנאסר לאדה"ר הותר בקרא דנתתי לכם את כל, אי לאו קרא דאך בשר וגו', א"כ מאי קאמר"י ההוא למישרי שרצים הוא דאתא, עדיפא מיניה הו"ל למימר דקרא אתא למימר דאיסור אבמ"ה לא הותר לב"נ בקרא דנתתי לכם את כל. ומוכרח מזה דלתנא דברייתא לא הותר איסור אבמ"ה בקרא דנתתי לכם את כל אפי' בלאו קרא דאך בשר וגו', וע"כ דהוא משום דס"ל דנאסר אבמ"ה לאדה"ר אעפ"י שנאסר לו בשר, וא"כ הוא אסור בעצמותו וממילא לא הותר בקרא דנתתי לכם את כל. ומינה דרב דקאמר דאי לאו קרא דאך בשר וגו' הו"א דהותר אבמ"ה לב"נ, בע"כ דס"ל דלאדה"ר לא נאסר אבמ"ה אלא דהי' אסור מדין בשר, והר"מ דפוסק כוותי' שפיר כ' דלא נאסר אבמ"ה לאדה"ר, ודו"ק.

שער העיון

ראש הישיבה - הרב מרדכי גרינברג שליט"א

שיטות הראשונים הפוסקים בענין מעמיד, ומעמיד דמעמיד*

תנן בסוכה כא': "הסומך סוכתו בכרעי המטה כשרה, ר' יהודה אומר אם אינה יכולה לעמוד בפני עצמה פסולה".

ואיתא עלה בגמ', "מאי טעמא דר' יהודה, פליגי בה ר' זירא ור' אבא בר ממל. חד אמר מפני שאין לה קבע¹, וח"א מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה². מאי בינייהו, כגון שנעץ שפודין של ברזל וסיכך עליהם, למ"ד לפי שאין לה קבע, הרי יש לה קבע, ומ"ד מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה, הרי מעמידה בדבר המקבל טומאה. אמר אביי לא שנו אלא סמך אבל סיכך על המטה כשרה³.

ומשמע בפשטות מדברי רש"י שפסול מעמיד הוא דאוריתא, שהרי כתב במעמיד, "דהוי כאילו סוכך בדבר המקבל טומאה", אבל שאר הראשונים כתבו להדיא שאינו אלא גזירה מדרבנן, וכדלקמן.

ובטעם קבע, הקשו הראשונים על פירש"י, שא"א לומר שסוכה המטלטלת ע"ג מטה פסולה, ור"י לטעמיה, שסוכה היא דירת קבע דא"כ אמאי לא אמרה הגמ' שר"י לטעמיה דאמר סוכה דירת קבע בעינן. ועוד הקשו ממתני' דלקמן כב': "העושה סוכתו בראש העגלה או בראש הספינה כשרה ועולין לה ביו"ט", וליכא מאן דפליג עלה, הרי שאף ר' יהודה סובר סוכה המטלטלת כשרה, ומ"ש מטה מעגלה או ספינה (עי' בר"ן וברא"ש כאן).

עוד הקשו על רש"י, כשאמר אביי לא שנו אלא סמך, אבל סיכך כשרה, והיינו כשנעץ ד' קונדסין וסיכך על גבי הקונדסין, והמטה משמשת רק דפנות לסוכה, ואין הסכך נשען עליה. וא"כ קשה, פשיטא, וכי מה בא אביי לאשמועינן שסוכה כזו כשרה, "משנה שלמה היא, ר"י אומר אם אינה יכולה לעמוד בפני עצמה פסולה, הא יכולה לעמוד בפני עצמה

* הדברים נאמרו בשיעור כללי.

¹ שמתלטלת ע"י מטה, ור' יהודה לטעמיה דאמר סוכה דירת קבע בעינן - רש"י.

² ואעפ"י שלא למדנו פסול אלא לסכך, הואיל ועיקרו של סכך אלו מעמידין, הוי כאילו סיכך בדבר המקבל טומאה - רש"י.

³ ולא סמך הסיכוך בכרעים אלא ע"ג יתידות, אבל כל דופני הסוכה אינן אלא מטות משלשה צדדין, לא פסיל ר' יהודה. דהא לא גמרינן פסול מיניה לסוכה אלא לסיכוך, וזה לא הוא ולא מעמידו בפסולים, ולענין קבע נמי יש קבע לסיכוך - רש"י.

כשרה" (לי הראש).

והראב"ד פי' שסמך עליה, ולא שהסכך מונח על ד' כרעי המטה, אלא עשה סוכה וסמך את הסכך על המטה, כשהיא משמשת דופן אחת, באופן שאם תנטל המטה, תפול הסוכה. וזהו "אין לה קבע". ומ"ש "אבל סיכך ע"ג המטה כשרה", היינו שנעץ קונדסין במטה. וכפירש רש"י - "בסכך ע"ג המטה". וזה כשר, וכמו שעושה סוכה ע"ג הספינה או העגלה.

והרא"ש הביא פי' אחר מדברי הירושלמי. "דטעמא דאין לה קבע, לפי שאין עשרה טפחים מן המטה ועד הגג", והיינו, שלא מודדים עשרה טפחים מן הקרקע ועד לגג, אלא מהמטה ועד לגג. וע"ז שאל הראש בהמשך "מה לי סמך ומה לי סיכך ע"ג המטה", והרי בין כך ובין כך ליכא י' טפחים מהמטה עד לגג. ות"י הרא"ש, שאם אין הסכך נסמך על המטה, כשיוציא המטה, יהא י' טפחים מהקרקע לגג, ואין הסוכה נפסלת כשהמטה בתוכה, "מידי דהוי אכרים וכסתות דפ"ק דלא הוי מיעוט, לא לענין עשרים ולא לענין עשרה".

ולפי שיטה זו מתורצת גם שאלת הרא"ש, מה חידש אביי, דזה גופא חידש, שאם סומך הסכך ע"ג קונדסין, אין המטה ממעטת שיעור עשרה, ולא הוי דירה סרוחה.

והרמב"ן פי' שסומך ע"ג המטה, היינו שהופך המטה ומניח הסכך על הכרעיים המופנים כלפי מעלה, ואז אומרים לו עמוד ונעשה מלאכתנו, וזהו שאין לה קבע, היינו, שעוד מעט יהפכו את המטה להשתמש בה כדרכה. משא"כ במסכך ע"ג המטה כשעומדת כדרכה, אף שהיא מיטלטלת, כשרה.

ובנוגע לטעם השני של ר"י, שמעמידה בדבר המקבל טומאה, כ' הר"ן שאסור מדרבנן, שמא יאמרו זה עומד וזה מעמיד, כשם שראוי להעמיד, כך ראוי לסכך. והקשו הראשונים מהמשנה בסוכה יד': "חבילי קש וחבילי עצים וחבילי זרדין אין מסככין בהן (כשהן קשורין - רש"י), וכולן שהתירן כשרות, וכולן כשרות לדפנות" (דכל סוכה סכך משמע דדופן לא איקרי סוכה וכו' - רש"י). הרי שכשר להעמיד בדבר הפסול לסכך, ות"י הר"ן שהמשנה לא אמרה שמעמיד הסכך ע"ג החבילות, אלא על גבי הקונדסין.

והריטב"א ת"י תירוץ נוסף, דכל שאין איסורו לסכך אלא מדרבנן, לא גזרו בו סמיכה, וגזירה לגזירה היא, דרק לסכך גזרו ולא להעמיד, משא"כ בדבר שאיסור סיכוך בו הוא מדאורייתא, כמו דבר המקבל טומאה, כמיטה, אסרו גם העמדה בו.

עוד הקשו מהא דלקמן (כ"ב) "העושה סוכתו בראש האילן כשרה", ולא פליג ר' יהודה, והרי אילן פסול לסכך בו, והוי מעמיד.

ות"י הר"ן "שאני אילן דלא חזו לסכך ולא שכיח דמסככי ביה, ומש"ה לא גזר ר' יהודה". אלא שהקשה על דברי עצמו מהא דתנן (יא'). "הדלה עליה את הגפן". וכן הקשה הריטב"א, אחר שהביא ת"י זה בשם הראב"ד, "ושמא שכת רבינו ז"ל הא דתנן הדלה עליה את הגפן ואת הדלעת ואת הקיסוס, אלמא שכיח מילתא לסכך במחובר".

וע"כ פ"י הר"ן בשם הרמב"ן, וז"ל: הא דלקמן לא במסכך ע"ג האילן עסקינן, אלא שקרקע הסוכה נתון באילן, ונעץ קונדסין בקרקע הסוכה וסיכך עליהן, ובכה"ג אעפ"י שהמחובר סומך את המעמיד, לית לן בה, דמעשה קרקע בעלמא קא עביד, ובמתני' נמי דיקא דבהכי עסקינן, מדקתני ואין עולין לה ביו"ט ", מלמד שצריך הוא לעלות שם, היינו בשקרקע שלה באילן, ולא בשקרקע שלה בארץ וסמך באילן. והיינו דאמר אביי ל"ש אלא סמך, אבל סיכך ע"ג המטה כשרה, כלומר, שאם נעץ קונדסין במטה וסכך עליהן כשרה, וכו', כיוון שאין הסכך נסמך ממש על המטה, אפי' שיתדותיו וקונדסיו סמוכות עליו, עכ"ל הרמב"ן שבר"ן.

ומשמע בפשטות כוונת הרמב"ן, שאם סומך הסכך על דבר פסול, הוי מעמיד ופסול, אך אם הסכך אינו נסמך ישירות על הדבר הפסול, אלא על הדפנות הכשרות לסכך, והדפנות נשענות על דבר פסול, כגון קרקע או מטה, והוי מעמיד דמעמיד, כשרה.

ולענין הלכה, כ' הרא"ש, דכיוון שהרי"ף הביא דברי אביי, משמע שהלכה כר"י, מדשקלו וטרו אמוראי אליביה. ובטעמו של ר"י נראה שעיקר הוא הטעם הראשון - שאין לו קבע - כדמשמע בירושלמי, שהטעם דפסול בסומך ע"ג המטה, דליכא עשרה בין המטה לסכך. ולפי"ז קשה מ"ט דחכמים, והרי סוכה כזו הוי דירה סרוחה דלכו"ע פסולה, וע"כ מסיק שר"י לא בא לחלוק על חכמים אלא לפרש דבריהם, ולפי"ז מסקנת הרא"ש שהטעם הוא משום קבע, ולא משום מעמיד בדבר המקבל טומאה. אבל הר"ן כ' שנראה אמנם שהלכה כר' יהודה, אך לא מהטעם הראשון, שאין לה קבע, אלא מהטעם השני, שמעמיד בדבר המקבל טומאה.

ושאל הר"ן, וכן הוא ברא"ש, איך סומכין ע"ג כתלים, והרי אין האבנים דבר שגידולו מן הארץ, ות"י הר"ן: "היינו טעמא משום דלא שכיח לסכך בכיוצא בהן, ועוד, דכו"ע ידעי דכל כה"ג בית דירה מיקרי ולא סוכה, הלכך ליכא למיגזר. ויש שנוהגין לעשות בכתלים דפנות של קנים משום היכרא, כדי שלא יהא נראה כסומך על הכתלים לגמרי, ומידת חסידות בעלמא הוא כל זה, לפי שיטתו של רב אלפס ז"ל. אבל הר"ז הלוי פוסק כדברי חכמים".

ונראה שהר"ן לשיטתו שכתב שטעם איסור מעמיד הוא משום גזירת חכמים, וע"כ י"ל שבדבר שלא שכיח לא גזרו.

ובשו"ע סי' תר"ל סעיף יג' פסק: "הסומך סוכתו על כרעי המטה, והכרעים הם המחיצות, אם יש בה גובה עשרה טפחים מן המטה לסכך, כשרה, ואם לא, פסולה. ואם סמך הסכך על עמודים והכרעים הם הדפנות, אפי' אין גובה עשרה מהמטה עד הסכך, כשרה, כיוון שיש עשרה טפחים מהארץ עד הסכך. ופסק זה הוא עפ"י דברי הירושלמי הנ"ל, שזהו פ"י "שאין לה קבע", ומשמע שאין פסול מעמיד להלכה, וכ"כ הט"ז שם - וזה עפ"י דברי הרא"ש ודלא כהר"ן.

וכן משמע בשו"ע סי' תרכ"ט סעיף ח', וז"ל: לחבר כלונסאות הסוכה במסמרות של ברזל, או לקשרם בבלאים (פ"י חתיכות של בגדים בלויים) שהם מקבלים טומאה, אין

קפידא. הרי שאין קפידא להעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה.

אבל בסעיף ז' משמע לא כך, שכן כ' ייש להסתפק אם מותר להניח סולם על הגג כדי לסכך על גביו, והוסיף הרמ"א בהגה: לכך אין לסכך עליו, ואפי' להניחו ע"ג הסכך להחזיקו, אסור. והו"ה בכל כלי המקבל טומאה, כסא וספסל שמקבלין טומאת מדרס. ופי' המגן אברהם ס"ק ט', דאין מעמידין הסכך בדבר המקבל טומאה, שמא יבא לסכך בו.

ולפי"ז קשה, שהמחבר סותר עצמו, שהרי בסי' תר"ל כ' שאם יש עשרה טפחים מהמטה ועד לסכך, הסוכה כשרה, ואף שמעמיד בדבר המקבל טומאה, שהרי סומך על כרעי המטה וגם פסק המחבר בסי' תרכ"ט סעי' ח', שאין קפידא להעמיד בדבר המקבל טומאה.

ותי' המג"א שמה שאסר המחבר בסולם, היינו משום שהוא עצמו סכך פסול, ואיירי שמסכך בו, ולא שמעמיד עליו הסכך, ולהעמיד באמת שרי בסולם.

ועוד תי', שמה שפסק בתר"ל שמעמיד אינו פוסל, היינו בדיעבד, וכלשונו שם "כשרה". אבל לכתחילה אסור, וכמ"ש כאן בסי' שיש להסתפק אם מותר. ומ"ש בסי' שמותר לקשרם בבלאות, היינו כמ"ש בסוף סימן תר"ל בשם הר"ן, דכיוון שאין הסכך עצמו נסמך עליהם, אלא שהקונדסין נסמכין עליהם, שרי, וכן עיקר (וביאר המחצית השקל בסי' תרכ"ח ס"ק ה', שלפי הר"ן כיוון שיש הפסק בין הדבר המקבל טומאה לבין הסכך, אין זה מעמיד, ומי שהוא מעמיד דמעמיד, ושרי כשי' הרמב"ן דלעיל).

ועל יסוד זה, שמעמיד דמעמיד מותר, אעפ"י שמעמיד אסור, חולק החזון איש באו"ח סי' קמ"ג ס"ק ד', וז"ל: ודבריהם ז"ל תמוהים מאוד, דלא כתבו הרמב"ן והר"ן והריטב"א להכשיר, אלא במעמיד הדפנות על המטה, והמטה היא קרקעית הסוכה, דהמטה מעשה קרקע בעלמא קעביד (לי' הרמב"ן במלחמות והר"ן) ואינו ענין להעמיד הכלונסאות בדבר המקבל טומאה, שהרי הכלונסאות הן הן ג"כ הסכך, ואין אנו מחלקין בסכך למחשב התחתון כמעמיד את העליון ולהכשיר את העליון. ולא נאמר אלא בדופן הנסמך על המקבל טומאה, ובזה נמי היינו דוקא כשהמקבל טומאה הוא קרקע, כמבואר בלי' הרמב"ן והר"ן, ואילו היה דעתם גם בסכך גופא מעמיד דמעמיד כשר, אין התחלה לדון במעמיד הדפנות על המטה, ואף אם בשאלתם נקטו כאילו מעמיד דמעמיד נמי פסול, מ"מ במסקנתם הוי להו לפרש, דאפי' בסכך גופא מעמיד דמעמיד כשר, שהרי כן הוא מדת חכמים לפרש חידוש כזה, ואשר אחר חידוש זה, אין כלל מקום לדון לפסול דפנות הנסמכות על המטה, וכו'. אלא ודאי דעת הראשונים ז"ל דכלונסאות הנסמכין על דבר הפסול לסכך בו, ה"ז בדין העמיד את הסכך ע"ג דבר המקבל טומאה. תדע, שהרמב"ן פי' סמך סוכתו על כרעי המיטה, היינו שהפך המטה וכרעיה למעלה, וא"א לסמוך כל הסכך על הכרעיים אלא א"כ יתן כלונס מכרע לכרע, ועל הכלונסאות הוא מסכך.

והר"ן והריטב"א הביא מידת חסידות, שהיו נוהגין בזמן שהכתלים של אבנים,

שהעמיד קונדסין אצל הדפנות לסמוך עליהם הסכך, וע"כ היו נותנין כלונס מקונדס לקונדס ומסככין על הכלונס, ואם איתא דמסכך על הכלונס לא איכפת לך במה שהכלונס הועמד בדבר הפסול לסכך בו, למה להו כולי האי, הלא אותו הכלונס המונח על הקונדסין, יניח על הכתלים.

לכן לדידן שאנו נוהגין להחמיר בדין העמיד הסכך בדבר המקבל טומאה, כדעת הרמב"ן והר"ן, אין לקבוע הכלונסאות במסמרים.

ומיהו דווקא אם הכלונסאות אינם נסמכים על הכותל, אלא המסמר משלבו אל הכותל, אבל אם הכלונס נסמך על הכותל ומחזקו במסמר שלא ישמט ממקומו בשעת עריכת הסכך עליו, לית לן בה, כיוון שעומד בלא המסמר.

ולסמוך הסכך על כותל אבנים, אנו נוהגין היתר, כמש"כ הר"ן, ואפי' אם נותן חוטי ברזל בתוך הכותל, ל"ל בה, כיוון שעיקר הכותל מאבנים ועפר וטיט, וגם הברזל אינו נראה, וגם הכותל עומד בעצמו, ואין הברזל רק לחזק שלא יפול ע"י הנאה ותנועה.

לדברי החזו"א, אין להוכיח מהרמב"ן, שהתיר סוכה שקרקעיתה ע"ג אילן, שמעמיד דמעמיד מותר, דאין זו כוונת הרמב"ן, ואין שום נפמ"י בין מעמיד למעמיד דמעמיד, ודברי הרמב"ן הן רק כשסוכה מונחת ע"ג דבר המקבל טומאה, והמקבל טומאה היא קרקעית הסוכה, ורק בזה מותר, כשם שמעמידים סוכה ע"ג קרקע, אף שהקרקע פסולה לסיכוך וזו כוונת הרמב"ן "דמעשה קרקע בעלמא עביד".

ואלו הוכחותיו של החזו"א:

- א. הכלונסאות שהסכך מונח עליהם, הן עצמם משמשים כסכך, ואין אנו מחלקים בין סכך תחתון לעליון, ולומר כשכלונסאות נשענין ע"ג דבר המקבל טומאה, שהכלונסאות הן מעמידין, ומה שתחתיהן - מעמיד דמעמיד, דהכל הוא הסכך, והכל מיקרי מעמיד בדבר המקבל טומאה.
 - ב. אילו מעמיד דמעמיד היה כשר לא היו דנים הראשונים הנ"ל בדפנות ע"ג המטה, אלא בכלונסאות למעלה, אלא מוכח שהכלונסאות ודאי פסולים, ורק כשנשענים ע"ג המטה שהוא מעשה קרקע, יש מקום להתיר.
 - ג. דברי הרמב"ן דאיירי במטה הפוכה, ע"כ א"א לסכך ע"ג כרעי המטה, אא"כ שם כלונסאות מכרע לכרע, ומסכך ע"ג הכלונסאות, וא"כ הוי מעמיד דמעמיד.
 - ד. דברי החסידות שהביא הר"ן, דהיינו, שבכותל אבנים עושה דפנות מקנים, ולמה לא ישים הקנים ע"ג האבנים, והסכך ע"כ הקנים, והו"ל מעמיד דמעמיד.
- אלא שמצא החזו"א מקום להתיר, כאשר הכלונסאות מונחות באופן שאין צורך בדבר המקבל טומאה, והמקבל טומאה בא רק לחזקו, זה שרי.
- ולדברי החזו"א מ' בפשטות שגם את הדפנות אסור לחזק במסמרים לשי' זו, שהרי דן, איך אנו נוהגין היתר לסמוך ע"ג הכותל, והרי יש ברזלים בתוך הכותל, ותי' שעיקר הכותל עומד גם בלא הברזל, ואין הברזל אלא לחזקו. ולפי"ז בכותל של עצים שאין

הדופן עומד אא"כ יחזקוהו במסמרים, הו"ל מעמיד דמעמיד, דאסור.

ויש להבין בהוכחתו הראשונה, שהכל נחשב לסכך, ולא אמרינן שהתחתון מעמיד דמעמיד, והעליון מעמיד וכשר, וא"כ משמע שאם המעמיד דמעמיד אינו בסכך - שיחשב הכל כסכך - אלא שהוא בדופן, יהיה כשר, וזה כדלא כדבריו בשאר ההוכחות ובמסקנה. וצ"ל, ששאלתו הראשונה היא לשי' המג"א, דלדידיה יש היתר במעמיד דמעמיד. וע"ז הקשה, שאם המעמיד דמעמיד הוא בסכך, אין מקום לחלק ביניהם, והכל נחשב לסכך אחד, ופסול. אבל באמת לשיטתו של החזו"א, בכל מקרה מעמיד דמעמיד פסול, אא"כ הפסול משמש כקרקע לסוכה.

אלא שדברי החזו"א תמוהים, שהרי תמך יסודותיו על דברי הרמב"ן, שרק כשהפסול עושה מעשה קרקע כשר, וכי שלא התכוונו כלל להיתר של מעמיד דמעמיד, אבל המעין בחידושי הריטב"א יראה מפורש שזהו טעם הרמב"ן, שבריתב"א שהובא לעיל כי ליישב הא דעושה סוכתו ע"ג האילן כשרה, "שאין הסכך סומך על האילן, אלא שקרקע הסוכה נתון באילן, ונעץ קונדסין של עץ בקרקע הסוכה, וסכך עליהן, אעפ"י שהקונדסין עומדין באילן, לא חיישינן שהרי מעמיד דמעמיד הוא, ואם באנו לאסור להעמיד קונדסי סוכה במחובר, הרי אתה אוסר מלהעמידם בארץ ולסכך בהן, דהא לא אפשר.

וראיתי בהערות של הרב אלישיב שליט"א על מסי' סוכה, שכי' שהריטב"א הוא תלמיד הרמב"ן, ואם כתב שהטעם באילן שמותר הוא משום גדר מעמיד דמעמיד, מסתמא שמע זאת מפי הרמב"ן.

ועוד הקשה הרב שלמה זלמן אויערבך זצ"ל בספרו מנחת שלמה ס"י מז' על טענתו של החזו"א שהכל נחשב כסכך אחד, מנין לו זה, דלמא הכלונסאות המחוברים במסמרים הם סכך פסול, ואינו מצטרף לסכך הכשר, וממילא הוי מעמיד דמעמיד.

ומ"ש לשי' הרמב"ן, שכשהופך את המיטה, והכרעים למעלה, חייב להניח כלונסאה מכרע לכרע, וממילא הוי מעמיד דמעמיד, דא"א להניח הסכך על הכרעיים, גם זה אינו הכרח, שהרי אפשר שהכרעיים אינם כלונסאות, אלא דפנות, וממילא מניח הסכך על דבר המקבל טומאה, והוי מעמיד, לא מעמיד דמעמיד.

וכן מה שהקשה לר"ן, למה במסכך ע"ג אבנים, לעשות דפנות מקנים, יניח הכלונסאות על האבנים, ויהיה מעמיד דמעמיד, י"ל דאה"נ דזו כוונת הר"ן, ושרי בזה כיוון דהוי היכרא וסגי בזה, וכ"מ מל' הר"ן, שכתב "שנוהגין לעשות בכתלים דפנות של קנים משום היכרא, כדי שלא יהא נראה כסומך על הכתלים לגמרי", וכן משמע בלשון המג"א, שכתב בסי' תרכ"ט ס"ק ט' "ויש נוהגין להעמיד קנים תחת הסכך ומדת חסידות היא".

אלא שאין מכאן הוכחה, שאם הדפנות עשויות מדבר המקבל טומאה, אפשר להניח קרשים תחת הסכך, דאפשר שכיוון שהסכך נשען בסופו של דבר על הדפנות המקבלות טומאה, הוי מעמיד ופסול, ורק במחיצה של אבנים, דבלא"ה כי הראשונים דשרי, דאין

שייך בזה גזירה, הקילו בהיכר כזה.

וכ"כ במנחת שלמה שם, "מסתבר שלא מהני מה שמניח עליו קנה של עץ, דסו"ס נראה כמונח על השיפוד, אלא שהקנה חוצץ בין השיפוד והסכך, ואילו אם יניח דיקט דק על הכותל או שיפוד, וכי יחשב כמונח על הדיקט, ורק הכא כיוון שאינו מעיקר הדין וכמש"כ הר"ן, ואינו אלא להיכרא, סגי בזה".

לסיכום: אן קיי"ל דבדיעבד מעמיד דמעמיד ודאי שרי, שהרי אפשר שהלכה כחכמים שהמסכך ע"ג המטה כשרה, ואף לשי" ר' יהודה שפוסל, הרי פליגי אמוראי, ואפשר שטעמו משום קבע, ולא משום מעמיד, וכדברי הירושלמי, וקשה א"כ להחמיר גם במעמיד דמעמיד.

וכן סים הרש"ז אויערבך זצ"ל: "ובכלל חושבני דהפסול הוא רק כשנראה לעינים, אבל מה שנאחז ע"י מסמר, אין מקום לטעות ולהשוותם לסכך, ועכ"פ יש לדעת שהשו"ע פסק בכמה מקומות דמעמיד בדבר המקבל טומאה כשר".

ולסיום, יש מן הענין להביא שיטה שונה בהבנת דברי הרמב"ן, והיא שיטת הרב יוסף דב סולוביצי'ק זצ"ל, כפי שהובאה ברשימות שעורים שכתב משמו הרב צבי רייכמן שליט"א, ושם חקר בפסול מעמיד, האם כרש"י שהואיל והפסול לסכך מעמיד את הסכך, נתנו לסכך דין המעמיד עצמו, והרי הסכך נחשב ג"כ כדבר המקבל טומאה, או נפרש שהוא פסול מיוחד מדרבנן.

וקרוב לומר שבזה פליגי אם מעמיד דמעמיד פסול, דאם הוא כרש"י, שהסכך מקבל דין המעמיד עצמו, אין נפמ"נ, דבכל ענין, כיון שהסכך נעמד על ידי פסול, נחשב כפסול, גם אם נעמד ע"י מעמיד דמעמיד, הכל נגרר ע"י הפסול והופך לפסול. אך אם הוא דין מיוחד שמעמיד פסול, י"ל דלא גזרו אלא במעמיד, ולא מעמיד דמעמיד.

ואולי יש עוד נפמ"נ, דחלקו הפוסקים אם מעמיד הוא דוקא בדבר טמא או כל סכך פסול, ולרש"י הכל נגרר אחר הפסול, אין נפמ"נ מהו הפסול, שלעולם נתנו לסכך את דינו של המעמיד, ואין נפקא מינה אם המעמיד מקבל טומאה או פסול מטעם אחר. אך אם הוא דין מיוחד, י"ל דווקא בדבר המקבל טומאה, דבזה מצינו דין מעמיד, כמו בשבת טו': - דבטומאה הכל הולך אחר המעמיד, כמו בטבעת אלמוג וחותרמה מתכת.

והנה במשנה בסוכה טו': דנה בענין מקרה סוכתו בשיפודין. ובעמ' ב' אמר רבא שנותן ראשי הקנין על השיפודין, ואם יש ביניהם כמותן כשרה, וקשה, הרי מעמיד הסכך בפסול.

וכי שם ליישב, שרק כשהפסול משמש כמעמיד בלבד, יש גזירת מעמיד לפסול, אך לא כשמשמש גם בתפקיד נוסף כגון סכך, שאז לא חל ע"ז שם מעמיד, וממילא גם לא הגזירה וע"כ מעמיד בשיפודין כשרה, אם יש ביניהן כמותן. ובזה ביאר גם שי" הרמב"ן, שמה שמותרת הסוכה ע"ג האילן, הואיל והאילן משמש גם כקרקע הסוכה, פקע ממנו שם מעמיד שפוסל.

ושיטתו הפוכה מזו של החזו"א מקצה אל הקצה, שלחזו"א המעמיד את הסכך נחשב לסכך אחד, ואין להבחין בין סכך עליון לתחתון, ואילו להרב סולוביצי'ק, במקרה

שהתחתון משמש גם כסכך, אין לו שם מעמיד כלל.

ראש הכולל - הרב זכריה טובי שליט"א

השימוש בתנור ובמיקרוגל לבשר וחלב

ראשי הפרקים:

- . הצגת הבעיה
- . הבעיות ההלכתיות
- . המקור לאיסור זיעה
- . המקור בגר"א לדין זיעה
- . ביטול זיעה- בכמה
- . התנאים לאיסור זיעה
- . מחלוקת הרא"ש ותה"ד
- . כיצד פוסק הרמ"א
- . האם הזיעה יורדת למטה
- . זיעה מחמת הזיעה
- . צ"ע גדול על השו"ע בסי' קח'
- . דין זיעה באוכלין
- . זיעה במאכלים יבשים
- . סתירה בפסקי הפמ"ג
- . זיעה באש הגלויה
- . זיעה במיקרוגל ובתנורים
- . סיכום הדברים.

א. הצגת הבעיה

אחת השאלות הנפוצות בתקופתנו עם התפתחות הטכנולוגיה המודרנית, זהו השימוש במכשיר המיקרוגל, כידוע ניתן לחמם אוכל במכשיר זה בדקות ספורות- הפועל ע"י קרני לייזר. והשאלה האם וכיצד ניתן להשתמש במיקרוגל לבשר וחלב. למעשה בעיה זו קיימת גם לגבי תנורי אפיה, כאשר הם בעלי תא אחד ורוצים לצלות בהם בשר ולאחר מכן להשתמש בתנור למאכל פרווה או חלבי.

ב. הבעיות ההלכתיות

א. האם "ריחא" מילתא או לאו מילתא.

ב. האם יש איסור "זיעה".

מצינו בגמ' בפסחים (עו'): "אמר רב בשר שחוטה שמן שצלאו עם בשר נבילה כחוש אסור, מאי טעמא מפטמי מהדדי. ולוי אמר אפילו בשר שחוטה כחוש שצלאו עם בשר נבילה שמן מותר, מאי טעמא ריחא בעלמא הוא וריחא לאו מילתא היא, עביד לוי עובדא בי ריש גלותא בגדי ודבר אחר".

וקימ"ל להלכה כדברי לוי דריחא לאו מילתא.

וכן פסק השו"ע (בסי' קח' סעיף א') "אין צולין בשר כשירה עם בשר נבילה או של בהמה טמאה בתנור אחד ואף על פי שאין נוגעים זה בזה ואם צלאן הרי זה מותר ואפילו היתה האסורה שמינה הרבה והמותרת רזה. ואם התנור גדול שמחזיק י"ב עשרונים והוא פתוח מותר לצלותם בו ובלבד שלא יגעו זה בזה. ואם אחד מהם מכוסה בקערה או בבצק וכיוצא בו מותר לצלותם אפילו בתנור קטן ופיו סתום".

השו"ע פוסק להלכה כלוי, דלכתחילה לא יצלה בשר נבילה וכשירה יחד, אך בדיעבד אם עשה זאת מותר משום דריחא לאו מילתא.

עפ"י פסק זה אין לנו לדון מצד "ריחא", כי שאלתנו מוסבת על שימוש בזה אחר זה. ובכה"ג ודאי שאין לחוש לאיסור ריחא כלל.

ג. המקור לאיסור זיעה

הבעיה הקיימת בתנורים ובמיקרוגל היא בעיית "זיעה".

מהו המקור לאיסור זיעה?

המשנה במכשירין פ"ב מ"א: "זיעת בתים בורות שיחין ומערות טהורה. זיעת אדם טהורה. שתי מים טמאים והזיע- זיעתו טהורה בא במים שאובים והזיע זיעתו טמאה. נסתפג ואח"כ הזיעתו טהורה". משנה ב': "מרחץ טמאה- זיעתה טמאה וטהורה בכי

יותן. הברכה שבבית הבית מזיע מחמתה. אם טמאה זיעת כל הבית שמחמת הברכה טמאה".

המשנה דנה במים המכשירים את הזרעים לקבל טומאה ומשמע מדברי המשנה שדין הזיעה כדין המים, אם המרחץ טמאה גם הזיעה טמאה ומכשירה את הפירות ומטמאתן, הרי שדין זיעה כדין הדבר שהיא באה ממנו.

ומכאן פסק הרא"ש בתשובה (שו"ת הרא"ש כלל כ', כו') "בני שיחיה, ששאלת על אלפס חולבת אם יכולים לתת למטה בכירה תחת קדירה של בשר. נראה לי שאסור ואפילו בדיעבד אם נעשה הייתי אוסר הקדירה כי הזיעה העולה מן האלפס הוא כמו חלב, כדתנן בפ"ב דמכשירין: "מרחץ טמאה זיעתה טמאה וטהורה בכי יותן...מכל הלין שמעינן דזיעה היוצאת מן הדבר חשובה כאותו הדבר. נמצאת זיעת האלפס חולבת - היא כחלב, והוי לי כטיפת חלב שנפלה על הקדירה מבחוץ שאוסר הקדירה.

הרא"ש הסיק שזיעה דינה כמו הדבר שהיא באה ממנו אם באה ממים טמאים הזיעה טמאה ואם מחלב הזיעה דינה כחלב ממש ומקורו ממש 'מכשירין הנ"ל.

השו"ע (ביודיע הל' בשר בחלב סי' צב') פוסק להלכה: "מחבת חלב שנתנו בכירה תחת קדירה של בשר הזיעה עולה ונבלעת בקדירה ואוסרתה" (ומקורו דברי הרא"ש בתשובה כלל כ' הנ"ל).

ד. המקור הגר"א לדין זיעה

הן אמת דחזינן להגר"א שהביא מקור נוסף לדין זיעה וז"ל (ס"ק לט' ד"ה מחבת): "כנ"ל סעיף ב' דבכיסה וניער שההבל מתפשט בכולו וכאלו כולו בתוך הרוטב".

א"כ אומר הגר"א יש מקור פשוט מהגמ' בחולין קט': "טיפת חלב שנפלה על החתיכה שבקדירה אם ניער או כיסה הוי ככולה בתוך הרוטב, משמע מתוך דברי הגמרא דאם ע"י הכיסוי הזיעה עולה למעלה ומתפשטת בכל הקדירה חשיב שכל החתיכות בתוך הרוטב- חזינן דזיעת הקדירה כמו הקדירה עצמה.

והנה זה פלא, מדוע הרא"ש לא הביא את דברי הגמרא הנ"ל כמקור לדין זיעה והלך לחפש מקור בדין טומאה. כי יתכן ואיסור מטומאה לא ילפינן והיה לו להביא את המקור מאיסור לאיסור, דדין זיעה כמו הדבר שבא ממנו.

בישוב דברי הרא"ש נראה, שדבר זה תלוי במח' ראשונים בהבנת דין כיסה בסוגיית הגמ'. דהנה רש"י (קח': ד"ה ניער) כתב: הגיס בה במגיס המנער את הקדירה מתפשט הטעם בכולה וכן המכסה אותה מפני שמי השוליים עולין עד פיה ויורדין" וכ"כ הרשב"א בתוה"ב (בית ד' שער א').

אמנם הרא"ה בבדק הבית כתב: וכיסה הקדירה בהבלא שהיא בכל הקדירה הוי כמים ועל ידה מתפשט הטעם בכל הקדירה בשווה".

חזינן דנחלקו הראשונים בדין "כיסה" האם ההבל והזיעה מתפשטים בכל הקדירה

או שהמים עצמם עולים עד פיה. ואם נימא כשיטת רש"י והרשב"א דין "כיסה" אינו יכול לשמש כמקור לדין זיעה. אך אם נלמד כשי"ה הרא"ה הסוגיא בכיסה הוי מקור דדין זיעה כמו התבשיל.

ולכן לא הביא הרא"ש את דין כיסה וניער כמקור לדין זיעה, דסבירא ליה כשיטת רש"י והרשב"א.

אך הגר"א סבירא ליה כרא"ה וע"כ הביא זאת כמקור לדין זיעה. אך אם נעיין היטב בדבריו, הגר"א הוסיף שם גם את המקור מהמשנה במכשירין דזיעת מרחץ טמאה-זיעתה טמאה.

וי"ל דהגר"א כתב את שתי המקורות כדי לצאת ידי חובת מח' הראשונים הנ"ל בין רש"י והרשב"א להרא"ה.

ה. ביטול הזיעה - בכמה?

והנה הרא"ש בתשובה הנ"ל כתב: "נמצאת זיעת האלפס חולבת היא כחלב והוי ליה כטיפת חלב שנפלה על קדירה מבחוץ שאוסר הקדירה ואפילו אם יש שישים בקדירה כנגד הטיפה כי הטיפה אוסרת כל סביבותיה, אלא שרבנו מאיר ז"ל היה אומר אם יש בתבשיל שבקדירה שישים פעמים שישים של הטיפה מותרת שהטיפה אינה אוסרת אלא עד שישים, ואם יש בתבשיל שישים לבטל אותם שישים מותר".

משמע מדברי הרא"ש דצריך לבטל את טיפת הזיעה ע"י שישים פעמים שישים, כפי שהובאת שיטת המהר"ם בדין טיפת חלב שנפלה על הקדירה מבחוץ (ועי"ש בשו"ע כיצד נוהגים).

אך הרמ"א (בסעיף ח') כותב: "אם היה חלב במחבת בעינין שישים נגד החלב במחבת, לפי הרמ"א צריך בקדירה שישים נגד כל החלב הנמצא במחבת והשאלה היא מדוע, הרי רק טיפות הזיעה נוגעות בקדירה?"

עפ"י דברי הגר"א יש ליישב את שיטת הרמ"א דמדן כיסוי קדירה ניתן ללמוד, לא רק שההבל הוא כמו הקדירה, אלא שההבל נחשב כמחובר לקדירה ולכן החתיכות חשובות כבתוך הרוטב. ואם נימא דזיעה מחברת בין החלב לבין הקדירה, הרי דכאלו כל החלב נמצא על הקדירה ובכה"ג בעינין שישים נגד כל החלב שבמחבת.

והוי כדין ניצוק דהוי חיבור ע"י עירווי מים, ולפי"ז מיושבים דברי הרמ"א דבעינין שישים נגד כל החלב שבמחבת וזוהי חומרא גדולה.

ומוסיף רע"א (אות כ') "נגד החלב שבמחבת: ואז התבשיל מותר והקדירה אסורה כדין הטיפה נגד הרוטב".

ו. התנאים לאיסור הזיעה

וכתב הרמ"א: "וכל זה מיירי שהמחבת מגולה והזיעה עולה מן המאכל עצמו לקדירה שעליה. וגם מיירי שהוא בקרוב כל כך שהיד סולדת בזיעה במקום שנוגע בקדירה, אבל אם אין היד סולדת בזיעה הכל שרי. ולכן תולין בשר לייבש על קדירות של חלב ולא חיישינן לזיעה שעולה.

וכן אם החלב מכוסה הכל שרי מידי דהוי אשתי קדירות נוגעות זו בזו דאין אוסרים זו את זו בנגיעה, כל שכן בזיעה, מיהו לכתחילה יש לזיהר בכל זה".

א"כ הרמ"א כותב שני תנאים לאיסור זיעה.

א. המחבת מגולה, אבל אם החלב מכוסה- אין דין זיעה.

ב. יד סולדת בזיעה- אבל פחות מיד סולדת אינה אוסרת.

ולכן במקום שהזיעה יש לה מקום להתפשט ואין היא מגיעה כיד סולדת אין בזה איסור זיעה. מובן שדבר זה תלוי בגודל התנור ובכמות הזיעה הנמצאת שם.

אך כאן יש לברר, מה הדין כאשר הזיעה עצמה אינה סולדת, אך כאשר מגיעה אל דפנות התנור שהם חמות, היא מתחממת עד כדי יד סולדת, האם גם בכה"ג הזיעה אוסרת.

ז. מחלוקת הרא"ש ותה"ד

נראה שבדבר זה נחלקו הרא"ש בתשובה (כלל כ"ו) ותה"ד (סימן ק"ג) דהנה הרא"ש בסוף התשובה כתב: "אמנם צריך לידע אם קדירה רותחת מקבלת זיעה דשמא חום הרתיחה שבה מעכבתה מלקבל זיעה". הרא"ש מסתפק מה הדין כאשר הקדירה העליונה רותחת והזיעה של החלב עולה למעלה על הקדירה האם בכה"ג הזיעה תבלע בקדירה, או שמא רתיחת הקדירה תמנע את כניסת הזיעה לקדירה בשל רתיחתה.

משמע מדברי הרא"ש שאם אין הי"ס בזיעה לא נימא דהקדירה מרתיחה את הזיעה להחשיבה כיד סולדת, אלא להיפך רתיחת הקדירה מונעת את כניסת הזיעה לתוך קדירה.

לפי זה אם אין היד סולדת בזיעה- אין לאסור את הקדירה בשל רתיחתה.

אמנם בתרומת הדשן (סימן ק"ג) דן בשאלת הרא"ש בדין מחבת של חלב שנמצאת תחת קדירת בשר והעלה את השאלה כמה שיעור ההרחקה? וכתב: "נראה שיעור שאם אין היד סולדת בו בקדירה של בשר מחמת הזיעה אפילו אם היה הזיעה עולה אפילו שעה אחת אפילו שתיים אין איסור בדבר, אם לא שהקדירה רותחת בפני עצמה ותדע שכן המנהג פשוט, שתולים בשר לייבש למעלה מן הכירה שמבשלים עליה חלב תדיר אע"פ שהזיעה עולה מן התבשיל של חלב הואיל ואין היד סולדת בבשר מחמת חום אותה זיעה אינה אוסרת".

הרי מוכח שתה"ד סובר שגם אם הזיעה נהפכת ליד סולדת מחמת רתיחת הקדירה- אוסרת.

והנה לנו מח' הרא"ש ותה"ד אם צריך שהזיעה תהיה יד סולדת מחמת עצמה, או אפי' מחמת התנור.

ח. כיצד פוסק הרמ"א

בספר יד יהודה כתב לדייק דהרמ"א סבירא ליה כהרא"ש, שהרי הרמ"א מקורו הוא תרומת הדשן והעלה את כל דבריו להלכה, אלא שהשמיט דין זה "אם לא שהקדירה רותחת בפני עצמה"- משמע דלר סבירא ליה הכי. אך להלכה כיוון שהב"י הביא את דברי תה"ד הנ"ל משמע דסבירא ליה הכי. ולכן פוסק הפמ"ג (משב"ז סק' כט') דאעפ"י דאין היד סולדת בזיעה מחמת עצמה, אם הקדירה רותחת והזיעה י"ס מחמת הקדירה- אוסרת.

ויתכן לומר הואיל והרא"ש כתב בדרך "אפשר" ותה"ד פשיטא ליה לאסור, בכה"ג יש לפסוק כשי' תה"ד לאסור אם הזיעה חמה מחמת הקדירה.

מכל הנ"ל, יש לדון להלכה בתנורים שלנו שדפנות התנור רותחות מחמת האש, וכאשר מניחים בתנור תבנית בשרית והזיעה עולה למעלה, אעפ"י שהזיעה מתקררת ואין היד סולדת בה, אך כאשר זה מגיע לדפנות הרותחות של התנור והזיעה הופכת ליד סולדת יש להחשיבה כיד סולדת. ובכה"ג נהפך להיות בשרי.

אך שונה הדבר במיקרוגל, שדפנותיו הם קרות ורק המאכל מתחמם ומעלה זיעה דאם חום הזיעה אינו יד סולדת בדפנות- אינו הופך את המיקרוגל לבשרי. אך אם הזיעה י"ס מחמת עצמה ודאי שנבלע בדפנות.

ט. האם הזיעה יורדת למטה

מכל המקורות לעיל ראינו שזיעה עולה למעלה. אך כדי לאסור בתנורים או במיקרוגל את המאכל בעינין שהזיעה הנכנסת לדופני התנור תרד למטה ותבלע במאכל.

בדבר זה נחלקו האחרונים בשו"ת בית יעקב (סי' נו') הביא בשם שו"ת הריב"ש שהביא ראייה שזיעה יורדת למטה, מהמשנה במס' מכשירין (פ"ה, מ"יא) "האשה שהיו ידיה ומגיסה בקדירה טמאה. אם הזיעו ידיה טמאות. היו ידיה טמאות ומגיסה בקדירה טהורה. אם הזיעו ידיה הקדירה טמאה". הרי כאן הידיים למעלה והקדירה למטה ואם הזיעו ידיה הקדירה טמאה מכאן אומר הריב"ש מוכח שהזיעה יורדת כלפי מטה ואוסרת.

אך בשו"ת בית יעקב כתב לדחות דבריו א. דאיסור מטומאה לא ילפינן. ב. גם הרא"ש בתשובה לא אסר אלא את הקדירה אך המחבת לא נאסרה, משמע דהזיעה עולה

ואינה יורדת.

אך דבר זה תימה, הרי המקור של זיעה הוא ממס' מכשירין: "מרחץ טמאה זיעתה טמאה" כדאמרינן לעיל וזהו מקורו של הרא"ש וכיצד ניתן לומר שאיסור מטומאה לא ילפינן?

והנה לעצם השאלה האם המחבת נאסרת בנידון דידן עיי' דגמ"ר על אתר שכתב: "וגם המחבת נאסרה שהזיעה נאסרה ואוסרתה ועיין במג"א סי' תנא'..."

הרי שהדגמ"ר כותב במפורש שהזיעה היורדת מן קדירת הבשר אוסרת גם את המחבת.

אך בר מן דין, יש להוכיח זאת מדין כיסוי קדירה המובא בסי' צג' דאם הניח כיסוי קדירה חלבי על סיר בשרי צריך שישים נגד הכיסוי ואם אין שישים כל הקדירה נאסרת מחמת הזיעה העולה אל הכיסוי ויורדת לקדירה הבשרית, הרי ברור לנו שהזיעה יורדת ואוסרת. וכן פסק הפמ"ג כאן כדעת הדגמ"ר דהזיעה יורדת ואוסרת את המחבת.

לפי"ז נ"מ בנידון דידן, דאם התנור בלע מתבנית בשרית ואח"כ הניח תבנית חלבית, הזיעה של התבנית החלבית עולה ומורידה למטה את הזיעה הבשרית ואוסרת את התבנית החלבית.

י. זיעה מחמת הזיעה

אך המהר"ש קלוגר (בשו"ת טוב טעם ודעת) כתב על אף שזיעה יורדת למטה ואוסרת זה הכל כאשר בקדירה למעלה יש בשר ומחמת הזיעה הבשרית היורדת למטה נאסרת המחבת, ולכן פסק הדגמ"ר דהמחבת נאסרת. אך מי אמר דאמרינן "זיעה מחמת הזיעה". היינו כאשר התנור בלע בפעם הראשונה זיעה בשרית ועכשיו עולה זיעה חלבית ומוציאה את הזיעה הבשרית שבתנור, בכה"ג הוי "זיעה מחמת הזיעה" ואין כח לזיעה לאסור.

אך תימה על המהר"ש קלוגר הנ"ל, שהרי בכיסוי קדירה חלבי ששם על קדירה בשרית ואוסרתה, הוי "זיעה מחמת הזיעה", שהרי הזיעה של הקדירה הבשרית עולה לכיסוי ומוציאה את הזיעה החלבית ואוסרת את הקדירה, הרי שזיעה מחמת הזיעה ג"כ אוסרת. ולכן גם בשימוש במאכל בשרי בתנור ולאחר מכן במאכל חלבי, יש חשש שהזיעה החלבית תוציא את הזיעה הבשרית ותאסור את המאכל.

יא. צ"ע גדול על השו"ע בסי' ק"ח

והשתא דאתינן להכי, דזיעה אוסרת אפילו למטה ואפילו זיעה מחמת הזיעה, צ"ע גדול. כיצד ניישב את ההלכה המובאת בסי' ק"ח ס"א, דפסק המחבר דאם צלה בשר בבילה ובשר כשרה באותו התנור - מותר. משום דריחא לאו מילתא.

וקשה הרי קיימת הזיעה של הנבילה בתנור והיא נכנסת לתוך הבשר הכשר וכיצד אינה אוסרתה, ואפילו בזה אחר זה- פסקנו דהזיעה אוסרת וכ"ש בנידון זה שבשר הנבילה ובשר הכשירה נמצאים בתנור בבת אחת, וא"כ תמוה מאוד מדוע לא יאסר מחמת הזיעה הנמצאת בתנור?

יב. דין זיעה באוכלין

בפתחי תשובה (צ"ב סק"ו) כתב בשם הפמ"ג (או"ח הוראות או"ה סדר שני אות ל"ז) וז"ל: "הרמב"ם פ"ז מטומאת אוכלים דין ד' מבואר דדוקא זיעת משקין כמוהו אבל אוכלין כמו חלב המהותך אין זיעתו כמוהו, א"כ יש לדון טובא אם היה מחבת מחלב למטה חם ולמעלה סמוך דבר כשר והזיעה עולה אפילו יד סולדת בזיעה אפשר להתיר עכ"ל".

אם נימא דכל דין זיעה הוא דווקא במשקין כפי שכתב הפת"ש בשם הרמב"ם, א"כ מיושבת הקושיא מסי' ק"ח, הואיל והשו"ע בסי' ק"ח מדבר על צלית בשר נבילה וכשירה והוי אוכלין ובכה"ג אין דין זיעה וע"כ אינם נאסרים.

למעשה המקור לדין זיעה היא המשנה במכשירין המובאת לעיל "מרחץ טמאה-זיעתה טמאה" ושם המשנה מדברת דווקא במשקין. וגם מקורו של הרא"ש מהמשנה הנ"ל וא"כ אין ראייה שזיעת אוכלין כאוכלין ולפי"ז מובנת שיטת הרמב"ם דפסק שאין זיעה באוכלין.

אומנם בתבשיל שיש בו מרק בוודאי שיש דין זיעה וראיה מדין כיסוי קדירה בסי' צ"ג דחשבינן לכיסוי קדירת בשר כלי בשרי מכוח הזיעה העולה מן התבשיל, הרי שתבשיל שיש בו רוטב אית ביה דין זיעה ואינו כזיעת משקין.

אך הרמב"ם מדבר בחלב דהוי אוכלין ובכה"ג אין דין זיעה.

ואעפ"י שאנו רואים זיעה בתנור כאשר יש אוכלין, יש לומר דאין לזה דין זיעה אלא דין ריחא ובכה"ג אינו אוסר בדיעבד.

יג. זיעה במאכלים יבשים

הדרכי משה (סי' ק"ח ס"ק ג') כתב בשם תשו' מימוני וז"ל: "אפו על כירה פשטידא וכפו עליו כלי של ברזל ושוב אפו עליו פלאדין בלא ליבון, או להיפך. השיב ר"י להתיר כי לא מצינו פיטום וריחא מילתא בכלי שיחזור ויפטם לאוכל, גם לדברי הפוסקים ריחא מילתא היא ואפילו בכלי ב"י רק שלא יגע ממש. עכ"ל.

והקשה הרמ"א מדוע לא יאסר מדין זיעה, ותירץ דיש לחלק בין דבר המכוסה כגון פשטידא ובין דבר שלא היה מכוסה ואפילו אם היה מגולה אין בהם לחלוחית וזיעה כמו בקדירה.

ובספר תורת חטאת (כלל לוי' סעי' ו') הביא דברי תשובת מיימוני הנ"ל והקשה מאי שנא מכיסוי קדירה ותירץ: "ואפשר לומר דהואיל והנאפה תחתיו הוא יבש אינו מעלה זיעה כמו קדירה ולכן לא קיבל רק ריחא בעלמא שאין בו ממש.

ונראה כוונת הרמ"א דגם באוכלין יש דין זיעה אלא שבדבר יבש במציאות אין זיעה ולכן הוי כריחא ואינו אוסר, אך אם יעלה זיעה מאוכלין ג"כ יש לאסור ודלא כמו שכתב הפמ"ג באו"ח הוראות איסור והיתר וצ"ע על הפמ"ג דפסק נגד דברי הרמ"א הנ"ל.

המנחת יעקב (שם סקכ"א) הקשה על הרמ"א הנ"ל היאך כתב בדבר יבש אין דין זיעה והרי מבואר בטור או"ח סי' תנ"א דאף בדבר יבש יש דין זיעה וז"ל: "כיסוי של ברזל שמשמין אותו על חררה הנאפית על הכירה צריך ליבון כי ברוב הפעמים נוגעת בו. ועוד שהוא מזיע מהבל החררה שתחתיו". והרי חררה דבר יבש הוא וכיצד כתב הטור דיש איסור זיעה בכה"ג וכ"פ השו"ע בהלכות פסח סי' תנ"א סעיף א' שהכיסוי טעון ליבון?

ותירץ המנחת יעקב ג' תירוצים:

- א. יש להבדיל בין שימוש תדיר שחוששים לזיעה בדבר יבש לבין שימוש חד פעמי.
- ב. לכתחילה חיישין ובדיעבד לא חיישין.
- ג. בחמץ בפסח שאוסר במשהו חוששים לזיעה גם בדבר יבש.

יד. סתירה בפסקי הפמ"ג

והנה הפמ"ג או"ח סי' תנ"א (א"א סק"ל) הרגיש בדברי הטור הנ"ל וכתב להוכיח מכאן דיש זיעה באוכלין וסותר עצמו למה שכתב לעיל בהוראות או"ח דאין זיעה באוכלין (רש"י הרמב"ם) וצ"ע גדול בשיטת הפמ"ג הנ"ל.

ובשו"ת אגרות משה (סי' מ') כתב דמוכח מהרמ"א הנ"ל שבדברים היבשים - אין זיעה באוכלין ולכן מותר להשתמש באוכלין יבשים בזה אחר זה ולא חיישין לזיעה. ועכ"פ הדרא קושין לדוכתא אם יש זיעה באוכלין כיצד ניתן לצלות בשר נבילה ובשר כשירה באותו תנור, הרי חזינן דיש זיעה וא"כ מדוע שלא יאסר.

טו. זיעה באש גלויה

וכתב בשו"ת יביע אומר (ח"ה סי' ז') בשם שו"ת אבן יקרה (ח"ג סי' יח') דלא חיישין לזיעה אלא בתנור שהסיקו מבחוץ, אבל תנור שהאש מבפנים מכלה האש הזיעה ושורפת וליכא אלא ריחא, וריחא לאו מילתא היא.

לפי"ז ניתן לתרץ, שמדובר בסי' ק"ח בצליה שהאש מבפנים והאש שורפת את הזיעה ובכה"ג אין דין זיעה אלא דין ריחא. וכעין זה פסק האג"מ (בחלק יוד"ע סי' נט') וז"ל:

"וגם נראה דשהאש למעלה אין לחוש לזיעה אף אם הקדרות מגולות שהוא נשרף קודם שתגיע הזיעה לתנור".

לפיי? מצינו קולא גדולה בדין זיעה כאשר גופי החמום גלויים בתנור אין לחוש לזיעה כלל, כפי שפסק בשו"ת אבן יקרה והאג"מ הנ"ל.

טז. זיעה במיקרוגל ובתנורים

ולכן כאשר אנו באים לדון בשימוש במיקרוגל לבשר וחלב בזה אחר זה, ברור שע"י קרני הלייזר הנמצאים במיקרוגל אנו רואים שהוא מרתיח את המאכלים ומתמלא בזיעה ובוודאי הזיעה נבלעת בדפנות המיקרוגל ואעפ"י שדפנות המיקרוגל קרות, הרי יש לחוש שהזיעה בכה"ג היא בחום שהיד סולדת, ונבלעת בדופני המיקרוגל. ואם ישתמש במאכלי בשר ואח"כ במאכלי חלב הרי שהזיעה תוציא את הבלוע במיקרוגל ותכניס זאת למאכל החלבי או להיפך, ולכן כדי לאפשר את השימוש במיקרוגל בזה אחר זה, יכסה היטב את המאכל בכה"ג שלא תצא הזיעה ממנו.

כמו כן השימוש בתנור בעל תא אחד, כאשר רוצה לאפות בזה אחר זה בשר וחלב, יכסה את המאכלים בכה"ג שלא תהיה זיעה ושרי. ובעל נפש יחמיר על עצמו להשתמש בתנור בעל שני תאים.

יז. סיכום הדברים:

- א. דין זיעה האוסרת בתנאי שהיד סולדת בזיעה מחמת עצמה או מחמת התנור החם.
- ב. כאשר המאכלים מכוסים - אין דין זיעה.
- ג. בדין זיעה באוכלין נחלקו האחרונים ובדבר יבש לגמרי יש להתיר (אג"מ)
- ד. כאשר גופי החימום של התנור גלויים - אין דין זיעה.
- ה. בשעת הדחק כאשר רוצה לאפות עוגה חלבית בתנור בשרי כתב היביע אומר (ח"ה ז') שסיק התנור כשליש השעה לאחר מעל"ע.
- ו. לכתחילה עדיף ליחד מיקרוגל לשימוש אחד או בשרי או חלבי וכן תנור בעל שני תאים נפרדים אחד לבשרי ואחד לחלבי ובשעת הדחק יש להסתמך על פתרונות של כיסוי המאכלים, או ליבון קל של התנור לאחר מעל"ע.

הרב משה אדלר

מושג יחסי או מוחלם

הקדמה

יודעים אנו כי הבדלים רבים בגישתם של הראשונים השונים¹: בעוד שהרמב"ם נוטה ללמוד ע"פ פשט הכתוב, רש"י מעמיק בפשט, ותוספות "מקריב" לפעמים את הפשט בסוגיה כדי להשתוות עם סוגיות מקבילות, וכן הלאה.

ברצוני לעמוד על גישה ייחודית לבעלי התוס' והלומדים כמותם², והיא - ראייה יחסית של מושגים.

אנו רגילים לראות במושגים הלכתיים ואחרים כעניינים מוחלטים. לדוגמא, אם השקיעה או צאת הכוכבים הם הקובעים לחיובי היום החדש, כי אז הרגע שלפני נחשב כיום הקודם, וברגע השקיעה או צאת הכוכבים התחדש עלינו יום³.

על פי גישה זו אונס הוא מושג מוחלט: אם אונס פטריה רחמנא⁴, א"כ אין לחלק בין אונס רב למעט, וברגע שנקרא עליו שם "אונס" חלים עליו דיני אונס. כה"ג אם טענת ברי עדיפה על השמא⁵, כי אז כל טוען שמא נכנס בגדר זה. כשיטה זו נוקטים רוב הראשונים

¹ יעויין במבוא לחקר ההלכה, שחיבר הרב עמיאל, ובמקומות רבים ונוספים.

² ובראשונים אשכנז נוספים, כגון: מרדכי ואור זרוע להלן.

³ ז"ל הקובץ שיעורים בפסחים ב: ויש לחקור בהא דמצאת הכוכבים הוי לילה אם הכוכבים עצמן הן הלילה, או שאין הכוכבים אלא סימן וראיה שהוא לילה וכו' עכ"ל. נשים לב, שלפי שני צדדי החקירה, המושג הוא מוחלט, וכן בהערות 4, 5 הובאו הסברות על מנת להדגיש כי בפשטות בכל צד הו המושגים גדרים מוחלטים.

⁴ מצינו טענת אונס מן התורה שנאמר ולנערה לא תעשה דבר לישנא. דרש"י ד"ה דמדאורייתא לא הוי אונס, כתובות ד"ג ע"א. ועיין ר' חיים על הש"ס (סימן רכ"ח), דכת' אי הוי כאלו לא עבד כלל זה המעשה או שעשה ובכ"ז פטריה רחמנא.

⁵ שיטת רב יהודה ורב הונא בב"מ דצ"ז ע"ב, כתובות די"ב ע"ב ועוד. ובהסברו עיין בפנ"י בכתובות ד"ה בגמרא איתמר, דבברי הטוען מול ברי הנטען הוי חזקה אין אדם תובע אא"כ יש לו מול חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו. אבל בטוען שמא גוברת חזקת התובע. ועיין בתוס' שם. ועוד דבטוען שמא חיישינן לרמאות. ובראב"ן ז"ל מנה לי בידך פקדון או מלוה, וזה אומר איני יודע, שמא יש שמא לא יש, כיון שנשא ונתן ביד והו"ל למידע וקא טעין שמא מחזיקו למנה ביד התובע עכ"ל. ועוד יעויין באחרונים וראשונים באורך. ומ"מ נשים לב כי ההגדרות בפשטות אינם יחסיות אלא מוחלטות.

ובראשם הרמב"ם. אולם בעלי התוספות, כדי להשוות בין גמרות סותרות, מאמצים לפעמים גישה "יחסית".

יש לזכור כי הגיון הפשוט מחייב להגדיר מושג באופן מוחלט. בהגדרתנו דבר כיחסי, פרצנו את המושג ויש לנו לדון תמיד לגופו של מקרה ואדם.

בר גיבול

תנן⁶: בית שמאי אומרים אין שורין דיו וסמנים וכרשינין אלא כדי שישורו מבעוד יום, וב"ה מתירין⁷. ובגמרא⁸: מאן תנא נתינת מיס⁹ לדיו זו היא שרייתן? אמר רב יוסף רבי היא, דתניא אחד נותן את הקמח ואחד נותן את המים האחרון חייב דברי רבי, רבי יוסי ב"ר יהודה אומר אינו חייב עד שיגבל. א"ל אביי ודילמא עד כאן לא קאמר ר' יוסי אלא בקמח דבר גיבול הוא, אבל דיו דלאו בר גיבול הוא אימא לחייב? (דוחה הגמרא) לא סלקא דעתך דתניא אחד נותן את האפר¹⁰ ואחד נותן את המים האחרון חייב דברי רבי, רבי יוסי ב"ר יהודה אומר עד שיגבל? ודלמא מאי אפר - עפר דבר גיבול הוא? והתניא אפר והתניא עפר! מידי גבי הדדי תניא? עכ"ל.

ומשמע דמסקנת הגמרא כאביי, דיש לחלק בין קמח דבר גיבול הוא, ולכן לדעת ר' יוסי אינו חייב בעצם נתינת המים עד שיעשה פעולת גיבול, אבל דיו דלאו בר גיבול לכו"ע עצם נתינת המים מחייבת בלישה.

מאידיך, מסקנת הגמרא בהמשך¹¹ שונה: אמר אביי אמריתה קמיה דמר, מתניתין מני? וא"ל ר' יוסי בר יהודה היא, דתניא אחד נותן את הקמח ואחד נותן לתוכו מים האחרון חייב דברי רבי, רבי יוסי בר יהודה אומר אינו חייב עד שיגבל. דלמא עד כאן לא קאמר רבי יוסי בר יהודה התם אלא קמח דבר גיבול הוא, אבל מורסן דלאו בר גיבול הוא, אפילו רבי יוסי בר יהודה מודה (וכאביי לקמן), לא סלקא דעתך, דתניא בהדיא אין נותנין מים למורסן דברי רבי, רבי יוסי בר יהודה אומר נותנים מים למורסן? עכ"ל. ומשמע מסקנת הגמרא נגד אביי, דמחלוקת רבי ורבי יוסי הינה גם בדבר שאינו בר גיבול כמורסן, דיו ואפר, וכן פוסק הרמב"ם¹²: הלש כגרוגרת חייב. המגבל את העפר הרי זה תולדת לש... ואין גיבול באפר ולא בחול הגס ולא במורסן ולא בכיוצא בהן, עכ"ל. ומשמע כרבי יוסי בר יהודה דבבר גיבול עצם נתינת המים לא מחייבת, אלא דווקא פעולת

⁶ משנה, שבת די"ז ע"ב.

⁷ פרש"י: ב"ה מתירין משנתן את המים מבעוד יום.

⁸ שבת די"ח ע"א.

⁹ פרש"י: ואעפ"י שלא גיבל הדיו, זו היא שרייתן, והוי לישא דידיה בהכי, ומתחייב משום לש, דהא

בהני ליכא גיבול ואפליגו בה מבעוד יום, מכלל דבשבת חייב חטאת הוא עכ"ל.

¹⁰ פרש"י: אפר לאו בר גיבול הוא. עפר: בר גיבול הוא לטיט של בנין עכ"ל. .

¹¹ שבת דקנ"ה ע"ב.

¹² הל' שבת פ"ח הט"ז.

הגיבול, ובדבר שאינו בר גיבול (אפר, מורסן, דיו¹³) אפילו יגבל לא יהא בו חיוב אלא אסור מדרבנן¹⁴, ולכן הותרה נתינת מים בו, נגד דעת אביו המחייב בנתינת מים לדבר שאינו בר גיבול.

ואולם באור זרוע¹⁵ מתרץ שתי הגמרות אהדדי: וי"ל דדיו וסממנין וכרשינין לאו בני גיבול הם כלל, הלכך לכו"ע נתינת מים בהם זו היא שרייתן וחייב משום לש. והמורסן הוא בר גיבול כלפי דיו ואינו בר גיבול כלפי הקמח. ובתרוויחו, בגיבול ובקמח איפליגו רבי ורבי יוסי בר יהודה, עכ"ל. לדעתו, ולדעת עוד ראשונים¹⁶, הלכה כאביו, דלרבי ורבי יוסי בר יהודה דיו דלאו בר גיבול כלל - בנתינת המים לתוכו חייב. מחלוקתם בקמח דבר גיבול הוא ובמורסן שאע"פ שאינו בר גיבול ביחס לקמח, בר גיבול הוא ביחס לדיו, והלכה כרבי יוסי בר יהודה.

נשים לב, כי בעוד שהרמב"ם ראה את הגדרת "בר גיבול" כמוחלטת וממילא על כרחו הסוגיות חלוקות הן, שא"א שכאן דיו לאו בר גיבול ומודה רבי יוסי שחייב בנתינת מים, ושם מורסן ג"כ לאו בר גיבול ובכ"ז מתיר נתינת מים, האור זרוע ראה את המושג "בר גיבול" כיחסי, וממילא אין סתירה בין הסוגיות¹⁷.

טענת אונס

אבחנה זו שבין מושג מוחלט ומושג יחסי מופיעה במקומות נוספים: אמר רבא ולענין גיטין אינו כן, אלמא קסבר רבא אין אונס בגיטין¹⁸. מנא ליה לרבא הא?...סברא דנפשיה קאמר משום צנועות ומשום פרוצות...איכא דאמרי אמר רבא וכן לענין גיטין, אלמא קסבר רבא יש אונס בגיטין¹⁹ עכ"ל.

ובתוס' שם: פסק רבינו חננאל כלישנא קמא דאין אונס בגיטין והביא ראיה...וקשה

¹³ עי"ש לח"מ וז"ל א"כ יצא לנו לדעת, דהיינו דבדיו דלאו בר גיבול, בגיבולו חייב (=ט"ס, צ"ל אסור) ובשרייתו מותר גמור. וא"כ קשה דהוא עצמו כתב בפ"ג ה"ב ושורין דיו וסממנין עם חשיכה דמשמע דבשבת אסור אפילו שריה! אלא שי"ל הטעם דבדיו אסור בנתינת מים הוא משום צובע, דל מהכא טעמא דלישה וכו'. עכ"ל.

¹⁴ לישנא דהמגיד משנה שם.

¹⁵ הלכות שבת סא.

¹⁶ ע' תוס' ד"ה אבל, שבת די"ח ע"א. עי"ש ריטב"א, מאירי ויראים רעד. האור זרוע נבחר מפאת לשונו הברור.

¹⁷ עיין עוד בלח"מ שם, המסביר ע"פ המגיד משנה כי הסוגיה בדי"ח עוסקת בצביעה, ובדף קנה בלישה. ועי"ש קושיותיו. ע"ע אגלי טל, מלאכת לש ס"ק יד דהסוגיה בדי"ח עוסקת בגיבול אחר גיבול.

¹⁸ כלומר לענין גיטין אין טענת אונס מועלת, שאם נתן גט ע"מ שלא יבא עד זמן פלוני ואז יהא גט, ונאנס ולא בא, הרי זה גט ואינו יכול לומר אנוס הייתי. ע"פ פרש"י.

¹⁹ כתובות ד"ב ע"ב - ד"ג ע"א.

לר"י דמסיק בפרק מי שאחזו²⁰ אם מתי מחולי זה בין אם אמר אם לא אעמוד מחולי זה, ונפל עליו הבית או נשכו נחש או אכלו ארי, דלא הוי גט, אלמא דיש אונס בגיטין עכ"ל.

הרמב"ם פוסק²¹: התנה עליה שיהיה גט אם לא בא עד שלושים... וחלה או עכבו נהר... הרי זה גט אפילו עומד וצווח הריני אונס שאין אונס בגיטין עכ"ל. ובהמשך²²: הרי זה גיטך מהיום אם מתי מחולי זה ונפל עליו הבית או נשכו נחש או אכלו ארי וכיו"ב ומת אינו גט. אמר לה אם לא יעמוד מחולי זה ונפל עליו הבית... הרי זו ספק מגורשת עכ"ל. הרמב"ם פוסק באופן שיטתי שאין טענת אונס טענה קבילה בעניני גט, אלא שאם התנה במפורש שהגט יחול אם ימות מהחולי ולא נתקיימו דבריו - אינו גט. ובאמר אם לא אעמוד ספק בלשונו אם כונתו מתוך החולי או מסיבת החולי²³, ולכן פסק ספק מגורשת²⁴.

ואולם התוס' ²⁵ מחדש: ואומר ר"י דג' מיני אונס הן, באונס דלא שכיח כלל, כההיא דמי שאחזו, אפילו ללישנא קמא דרבא דהכא - יש אונס... ואונס דשכיח כגון ההיא דפסקיה נהרא²⁶ אפילו לאיכא דאמרי [דיש אונס בגיטין, כאן -] אין אונס דאיבעי ליה לאתנויי. אבל אונס בשכיח ולא שכיח - בהא פליגי תרי לישני דרבא, והלכתא כלישנא קמא דרבא עכ"ל. לתוס' הגדרת אונס אינה מוחלטת אלא יחסית, וממילא אין כל קושי מגיטין ששם עסקינן באונס לא שכיח כלל שמהווה לכו"ע טענה קבילה לענין גט, וכאן עסקינן באונס דשכיח ולא שכיח דלהלכה אינו מהווה טענה בגט. פשוט הוא דלרמב"ם א"א לחלק בין סוגי האונס היחסיים²⁷, דכאשר נפסקה הלכה שאין טענת אונס בגיטין הרי כל האונסים בכלל, ואת סתירת הגמרות מתרץ כנ"ל. ולדברינו לתוס' אין אונס בגיטין הוא מושג יחסי בעוד שלרמב"ם הוא מושג מוחלט.

ברי ושמא

אתמר מנה לי בידך והלה אומר איני יודע, רב יהודה ורב הונא אמרי חייב, רב נחמן

²⁰ גיטין דע"ג ע"א.

²¹ הל' גירושין פ"ט ה"ח.

²² שם הלכה יז-יח.

²³ לישנא דאבן האזל, הל' סנהדרין פ"ז ה"ו ד"ה והנה הרמב"ם בפ"ט מגירושין.

²⁴ עי"ש במ"מ: וממה שאמרו (בגמרא) אכלו ארי אין לנו, ולא אמרו אכלו ארי אין זה גט, פירש רבינו אין לנו שיהיה גט גמור, ומתוך כך כתב ספק מגורשת, וראוי להחמיר בערוה וחולצת ולא מתייבמת עכ"ל.

²⁵ ד"ה איכא דאמרי, כתובות ד"ג ע"א. וכן הוא בתוס' בגיטין דע"ג ע"א. וכה"ג כתבו הרא"ש והמרדכי.

²⁶ פרש"י: הנהר הפסיקו, שהיתה מעבורת מצד העיר ולא יכול לעבור.

²⁷ מגיד משנה, הל' גירושין פ"ט ה"ח: וכתבון מקצת המפרשים דאע"פ שאין טענת אונס בגיטין ה"מ באונס דשכיח כגון עכבו נהר, אי נמי שכיח ולא שכיח... אבל אונסא דלא שכיח כלל... אפילו בגיטין הוי טענת אונס... ולזה הסכימו הרמב"ן והרשב"א ז"ל. וזה לא נתבאר בהלכות (רי"ף) ולא בדברי רבינו עכ"ל.

ורבי יוחנן אמרי פטור. רב הונא ורב יהודה אמרי חייב ברי ושמא ברי עדיף, רב נחמן ורבי יוחנן אמרי פטור אוקי ממונא בחזקת מריה עכ"ל²⁸ הגמרא. וקשה²⁹ דברי שור שנגח את הפרה³⁰ איתמר: אמר רב יהודה אמר שמואל זו דברי סומכוס דאמר ממון המוטל בספק חולקין, אבל חכמים אומרים זה כלל גדול בדין: המוציא מחברו עליו הראיה עכ"ל הגמרא, ומשמע דלרב יהודה לא אמרינן ברי ושמא ברי עדיף בשונה משיטתו עצמו!

תוס' מחלק בין סוגי הברי והשמא, דדוקא הכא אית ליה לרבי יהודה דברי עדיף, דהוי ברי טוב ושמא גרוע, אבל גבי ניזק הוי ברי גרוע, דלפי שיודע שהמזיק לא היה שם ולא יכחישנו טוען ברי, והשמא של מזיק נמי טוב הוא שלא היה לו לידע, ולכך מודה רבי יהודה התם דלאו ברי עדיף עכ"ל. חילוק זה אינו פשוט, דלכאורה מה בכך שהשמא גרוע, וכי משום שהיה לו לידע ולא ידע קנסינן ליה? יש שמתרצים דמחזיקינן ליה למשקר³¹ ע"א דהוי פשיעה וקנסינן ליה³².

בדומה לתוס' אך בשינוי מה מתרץ הרא"ם³³, דג' עניני איני יודע הם. היכא שהוא לגמרי בלא רמאות לדברי הכל פטור כדמוכח בב"ק גבי ניזק אמר ברי ומזיק שמא. והיכא שהוא קצת רמאות כגון הכא מנה לי בידך בהא פליגי, וקיי"ל כרב נחמן בדיני ממונות ופטור... והיכא שהוא נוטה ומוכח לרמאות לדברי הכל חייב עכ"ל.

ולתוס' ולרא"ם הגדרת היחס בין טענת הברי והשמא יחסית היא. לעומתם כותב בעל התרומות³⁴ דלרב יהודה ורב הונא אין הבדל בין היה לו לדעת ללא היה לו לדעת, ולעולם ברי ושמא ברי עדיף. כלומר הגדרת ברי ושמא מוחלטת היא; ומחלוקת רב נחמן ורב יהודה בכל מקום שבו תובע טוען ברי ונתבע שמא.

בהמה כגידולי קרקע

תניא ונתתה הכסף בכל אשר תאווה נפשך - כלל, בבקר ובצאן וביין ובשכר - פרט, ובכל אשר תשאלך נפשך - חזר וכלל. כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט מפורש פרי מגדולי קרקע, אף כל פרי מגדולי קרקע עכ"ל הגמרא³⁵,

²⁸ כתובות די"ב ע"ב, ב"ב דצ"ז ע"ב ועוד.

²⁹ שאלת התוס' בב"ק דמ"ו ע"א, ב"מ דצ"ז ע"ב, כתובות די"ב ע"א.

³⁰ ב"ק דמ"ו ע"א.

³¹ נתיבות המשפט חו"מ עה סק"ז.

³² ע' ספר התרומות שער לט ח"ב, בשם תשובה לרמב"ן. ע"ע קובץ שיעורים ב"ב תסא, ועוד אחרונים רבים בענין זה.

³³ מופיע במרדכי עמ"ס כתובות, קלז.

³⁴ שער לט ח"ב בשם הרמב"ן. ועיין בנועם ירושלמי, ב"ק פ"ו ה"ז ובכמה מקומות, שלדעתו אף בירושלמי אינם סבורים חילוק זה של התוס'. ואינו תחת ידי לבדוק.

³⁵ עירובין דכ"ז ע"ב, וכן בהמשך.

ומשמע מפורש דבקר וצאן גידולי קרקע מקרו, שכולן ניזונין וגדלין מן הקרקע.³⁶ מאידך ת"ר דיש, מה דיש מיוחד דבר שגידולי קרקע ופועל אוכל בו, אף כל שגידולי קרקע פועל אוכל בו, יצא החולב והמחבץ והמגבן שאינם גדולי קרקע ואין פועל אוכל בו עכ"ל.³⁷ ומשמע דבהמה לא חשיבא גדולי קרקע! וכן גבי הענקה³⁸ תניא יכול לא יהו מעניקין אלא מצאן גורן ויקב, מנין לרבות כל דבר? ת"ל אשר ברכך ה' אלהיך...וצריכא, דאי כתב רחמנא צאן ה"א בעלי חיים אין גידולי קרקע לא, כתב רחמנא גורן עכ"ל, ומשמע שצאן אינו גידול קרקע.

מתרצים ר"ת והתוס'³⁹ דגידולי קרקע מושג יחסי הוא, לגבי דבר הגדל ממש מן הקרקע לא חשיבא בהמה גידולי קרקע, אך ביחס לדגים וכיו"ב חשיב גידולי קרקע.

סברה זו חזקה כ"כ בעיני ר"ת שעל פיה דוחה דברי רש"י הכותב שמפרק תולדה דדש הוא⁴⁰, ומסביר דמפרק הוי תולדת ממחק, דבר המוקשה מכמה אנפי⁴¹. וסברתו דלמדנו⁴² דחולב חייב משום מפרק, ואם מפרק תולדת דש הרי למדנו שאין דישה אלא בגידולי קרקע, ולגבי שבת יש לנקוט "גידולי קרקע" במובן המצומצם, דדישה במשכן בסממנים היתר, ולגבי דבר הגדל ממש מהקרקע לא חשיבא בהמה גידולי קרקע, ואין בה איסור דש ואין מקור לחיוב חולב בשבת. הרמב"ם⁴³ לעומתו דבריו ישרים: אין דישה אלא בגידולי קרקע, והמפרק הרי הוא תולדת הדש וחייב. החולב את הבהמה חייב משום מפרק וכן החובל בחי שיש לו עור חייב משום מפרק עכ"ל, ומשמע מפורש דבהמה הוי גידולי קרקע גם ביחס לחליבה וגם ביחס לפציעה וחבלה⁴⁴.

לתוס' גידולי קרקע מושג יחסי הוא, פעמים כולל בהמה ופעמים לא כוללם. לרמב"ם י"ל דהוא מושג מוחלט וכולל תמיד בהמות וחיות כפשט הסוגיות⁴⁵.

³⁶ פרש"י.

³⁷ ב"מ דפ"ט ע"א.

³⁸ קידושין ד"ז ע"א.

³⁹ תוס' ד"ה מפרק, שבת דע"ג ע"ב. ד"ה מפרק בכתובות ד"ס ע"א. ד"ה גידולי קרקע ב"מ דפ"ט ע"א.

ד"ה וקסבר יבמות דקי"ד ע"א.

⁴⁰ שבת דע"ג ע"ב.

⁴¹ ע' תוס' הנ"ל דא"כ מדוע כתוב היתר חליבה לתוך הקדירה (אוכל) ולא הקערה (שבת דקמ"ד ע"א)

ועוד בראשונים השונים.

⁴² שבת דצ"ה ע"א.

⁴³ הל' שבת פ"ח ה"ז.

⁴⁴ שבת דע"ה ע"א: ת"ר הצד חילזון והפוצעו אינו חייב אלא אחת...מאי טעמא דרבנן? קסברי אין דישה אלא לגידולי קרקע. וממעט הרמב"ם חילזון דמין דגד הוא ומרבה בגידולי קרקע בהמה ואדם. ואפשר דלרבנן בהמה אינה גידולי קרקע (שבת דע"ה ע"א), אבל רבי אלעזר סובר דנחשבת גידולי קרקע (שבת דצ"ה ע"א), וע' בריטב"א וברמב"ן כה"ג. כמובן דלפ"ז הלכה כרבנן דחליבה בשבת אינו מהתורה, ולרמב"ם הוי חיוב דאורייתא.

⁴⁵ ואת הגמרא בב"מ דפ"ט ע"א י"ל דבהמה הוי ג"ק אין רטיבה וחביצה שאינם אלא ביוצא מהבהמה לא נחשבים ג"ק. וע"ע שלטי גבורים סק"ג בסופו, דל"ב ע"א בדפי הרי"ף המתיר טחינה בבשר כיון

אמה עבריה

ע"פ דברים אלו יש לתרץ סתירת הגמרות במסכת קידושין: חדא מחדא לא אתיא, תיתי חדא מתרתיה... לא נכתוב רחמנא בכסף ותיתי מהנד (שטר וביאה), מה להנד שכן ישנן בעל כורחה⁴⁶. וכ"ת כסף נמי בעל כורחה באמה עבירה?⁴⁷ באישות מיהא לא אשכחן עכ"ל⁴⁸. ומאידך⁴⁹ הגמרא מתלבטת אם המיעוט והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם, אותם בחזקה ולא אחר בחזקה או אותם בשטר ולא אחר בשטר, ומעדיפה לרבות שטר שאשכחן באישות ולמעט חזקה "דבאישות מיהא לא אשכחן". נשים לב שכאן אנו מרבים במושג אישות אמה עבריה וממעטים חזקה, בעוד שלפנ"כ מיעטנו ממושג האישות אמה עבריה.

כתוצאה מסתירה זו כותב התוס' ריד במקום וז"ל נראה לי דלא גרסינן ליה (באישות מיהא לא אשכחן) דמה אישות שייך גבי אמה עבריה...אלא הכי גרסינן להכי אהני אם אחרת עכ"ל. אבל לדברינו י"ל בפשיטות דמושג "אישות" יחסי הוא, ביחס לאשה אמה עבריה אינה כלולה בו, אבל ביחס לקנין חזקה של שדות, כלולה בו.

ברירה בשבת

ת"ר היו לפניו [שני] מיני אוכלין בורר ואוכל בורר ומניח עכ"ל הגמרא⁵⁰. ובתוס': היו לפניו שני מיני אוכלין גרסינן. וכן פירש רבינו חננאל דבאוכל מתוך אוכל שייכא ברירה, שבורר אותו שאינו חפץ בו חשיב פסולת לגבי אותו שחפץ בו. וכן משמע בירושלמי דגרס הבורר אוכלים מתוך אוכלים עכ"ל. רש"י גרס גם מיני אוכלין, דהא הכא בבורר אוכל מתוך פסולת הוא⁵¹. בפשטות י"ל דלרבינו חננאל מושג ה"אוכל" וה"פסולת" במלאכת בורר הוא מושג יחסי ואינו מוחלט, אלא תלוי ברצון האדם באותה עת, בעוד שלרש"י א"א ל"אוכל" להיקרא "פסולת". וכה"ג י"ל במחלוקת האמוראים בירושלמי⁵²: ברר אוכלין מתוך אוכלין, חזקיה אמר חייב, רבי יוחנן אמר פטור עכ"ל.

⁴⁶ שאינו גידולי קרקע, ודוחהו שודאי נחשב בשר כגדולי קרקע.

⁴⁷ פרש"י: ביאה קונה ביבמה בע"כ, וכן שטר מוציא את האישה בע"כ מבעלה.

⁴⁸ שאביה מוכרה שלא מדעתה. פרש"י.

⁴⁹ קידושין ד"ה ע"א.

⁵⁰ קידושין דט"ז ע"א.

⁵¹ שבת דע"ב ע"א.

⁵² ריטב"א שם, ועי"ש בפנ"י.

שבת דמ"ט ע"ב, בירושלמי.

עכו בישראל

תוס' לשיטתו גם ביחס למקומות גאוגרפיים: המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם...רבי יהודה אומר מרקם למזרח ורקם כמזרח, מאשקלון לדרום ואשקלון כדרום, מעכו לצפון ועכו כצפון עכ"ל הגמרא⁵³. ואע"פ שעכו קדושה בקדושת א"י שכבשוהו עולי בבל, ולכן רבי אבא היה מנשק כיפי דעכו⁵⁴, וכאשר מפטרו רבנן מהדדי בעכו הוו מפטרי לפי שאסור לצאת מא"י לחו"ל⁵⁵. מתרץ ר"ת⁵⁶ דלא קשה מידי דעכו היתה חציה בארץ וחציה בחו"ל. וא"ת דאמר בירושלמי המוכר עבדו לעכו יצא לחרות, ר"ש אביו דרבי יודן אמר אפילו מעכו לעכו, וכיון דאפילו באותו צד שבארץ ישראל יצא לחירות⁵⁷ אם כן מעכו לעכו אמאי יצא לחירות כיון דחשיב חוצה לארץ? וי"ל דנהי דחשיב כחוצה לארץ לגבי עיקר ישוב א"י, לגבי חוצה לארץ מיהא חשיב כארץ ישראל עכ"ל התוס'. לדעתו חציה הישראלית של עכו נחשב כחו"ל. שהמוכר עבדו יצא לחירות, אך כא"י, ביחס לחוצה לארץ. נדגיש כי ראשונים שונים תירצו בלא צורך בשימוש במושג היחסיות⁵⁸.

ידיים שאינן מוכיחות

אמר שמואל בקידושין נתן לה כסף ושוה כסף ואמר לה הרי את מקודשת, הרי את מאורסת הרי את לאינתו הרי זו מקודשת...א"ל רב פפא לאביי למימרא דסבר שמואל ידיים שאין מוכיחות הויין ידיים⁵⁹, והתנן⁶⁰ האומר אהא הרי זה נזיר, והוינן בה ודלמא אהא בתענית קאמר, ואמר שמואל והוא שהיה נזיר עובר לפניו. טעמא דנזיר עובר לפניו

⁵³ תחילת מסכת גיטין.

⁵⁴ כתובות דק"ב ע"א.

⁵⁵ גיטין דע"ו ע"ב.

⁵⁶ תוס' בגיטין ד"ה ואשקלון כדרום, וכן הו' לישנא דתוס' מצוטט כאן.

⁵⁷ דאמר ר"י בתוס', דאפילו בצד של א"י צ"ל בפני נכתב לפי שהוא בסוף הגבול ורחוק מעיקר ישוב א"י ומופלג מן הישיבות ובתי הדין, וכן יש לתרץ גבי אשקלון וגבי רקם וחגר, אך לגבי עכו מסכים לר"ת דחציה בא"י וחציה בחו"ל.

⁵⁸ כרמב"ן בחידושו לגיטין ז"ל: אפשר לומר דס"ל (רבי אבא שמנשק כיפי דעכו) דקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא. ולפי שהיתה חביבה עליהם. אבל לענין גיטין כיון שלא כבשום (עולי בבל) אינם בקיאים לשמה ולא מצויין לקיימו, דלא שכיחי ב"ד. ואי נמי ס"ל לא קדשה לעתיד לבא - לענין תרומות ומעשרות חביבה עליהו דהא איכא דאמרי קדושה שלישית יש להם...וי"א (ר"ת) עכו חציה בא"י וחציה בארץ העמים...מיהו קשה הא דאמרינן המוכר עבדו לעכו כמוכר לחו"ל, במאי עסקינן? אי בחציה שבא"י אמאי? אי בחציה שבחו"ל היכי אמרינן עלה וכ"ש סוריא, אדרבא סוריא קדישא טפי! ונ"ל דפלגא כא"י ופלגא כסוריא והיא כחו"ל לטומאה, וצ"ע ותלמוד עכ"ל.

⁵⁹ ידיים שאינן מוכיחות: בית יד, אחיזת הדבר, אע"פ שאינו מוכח...כי הכא דקאמר הרי את מקודשת ולא קאמר למאן. פרש"י.

⁶⁰ נזיר ד"ב ע"ב.

הא לאו הכי לא! הכא במאי עסקינן דאמר לי עכ"ל הגמרא⁶¹.

ומשמע מסקנת הגמרא דלשמואל ידים שאין מוכיחות לא הויין ידים, ונדחה פשט קידושין מפשט נזיר. וקשה, דבנדריים⁶² קאמר שמואל שאין הנדר חל עד שיאמר לך (ממד), ושואלת הגמרא⁶³ לימא קסבר שמואל ידים שאין מוכיחות לא הויין ידים? אין, שמואל מוקים לה למתני' כרבי יהודה⁶⁴ דאמר ידים שאין מוכיחות לא הויין ידים עכ"ל. ומדקאמר שמואל מוקי למתני' כר"י, מכלל דאיהו לא ס"ל כוותיה, אלא ס"ל דהויין ידים⁶⁵ נגד מסקנת הגמרא לעיל. וכן בגיטין⁶⁶ משמע דסבר שמואל דידין שאין מוכיחות הויין ידים. תירוץ אחדים נאמרו בראשונים⁶⁷, אך אנו נתמקד בשיטת תוס': "וי"ל דהרי את מקודשת ולא אמר לי - לא משמע כלל דמקודשת קאמר, דאדם עשוי לקדש אישה לחברו, וידין שאינן מוכיחות כלל כי הני, ודאי קאמר שמואל לא הויין ידים, אבל בהאי דנדריים הוו מוכיחות טפי וכן ההוא דכותב טופסי גיטין הוו מוכיחות טפיי". כשיטתו באונס ובבר גיבול כך ג"כ כאן, לתוס' ידים שאין מוכיחות הוא מושג יחסי: בענין קידושין נחשב כלא מוכח כלל ואפילו לשמואל אינו ידים. בגיטין אמנם אינו מפורש אך מוכח טפי ולכו"ע בכה"ג הוי ידים, ובנדריים ידים שאינן מוכיחות הוי מחלוקת ולשמואל הויין ידים. גדר "שאינו מוכח" לתוס' יחסי הוא למקרים. שוב נשים לב, כי למרות החידוש שבדבר ובעיה בפשט הגמרא⁶⁸ תוס' מעדיף את ההגדרה היחסית ע"מ ליישב הגמרות השונות.

מפתח לקנין

ע"פ דברים אלו אפשר להסביר פשט רש"י בפסחים⁶⁹: תנינא המשכיר בית לחברו,

⁶¹ קידושין ד"ה ע"ב.

⁶² נדרים ד"ד ע"ב.

⁶³ נדרים ד"ה ע"ב.

⁶⁴ בגיטין דפ"ה ע"א, גופו של גט הרי את מותרת לכל אדם. רבי יהודה אומר ודין יהוי לכי מינאי ספר תירוכין ואגרת שבוקין, שאי לא מוכח בהדיא שמגרש בגט ולא בדיבורו - אינה מגורשת.

⁶⁵ לישנא דתוס' ד"ה הכא במאי עסקינן, קידושין ד"ה ע"ב.

⁶⁶ ע' הערה 64, ושמואל ס"ל כרבנן.

⁶⁷ יעויין בר"ן, נדרים ד"ב ע"ב ד"ה רבי יהודה אומר, דשמואל ס"ל כרבי יהודה דידין שאינן מוכיחות לא הויין ידים, וממילא נפתרה כל הבעיה, דכן המסקנה בקידושין ובנזיר, ובגיטין לא צריך ודין, דבלאו ודין הוי מוכיח משום שאין אדם מגרש אשת חברו. ומפשט לשון הגמרא "שמואל מוקי למתני' כרבי יהודה" דמכאן למד תוס' דשמואל עצמו לא סבירא ליה כרבי יהודה, לומד הר"ן להפך, דאי לאו דדייק שמואל ממתני' דאתיא כרבי יהודה לא שביק רבנן ועביד כר"י. וע"ע בריטב"א בקידושין.

⁶⁸ דאם כתוס', מדוע לא תירץ אביי בקידושין, דעסקינן בשאינן מוכיחות (מוכח קצת) ושמואל לשיטתו דכה"ג הויין ידים, ואיך צורך בשינוי דברי שמואל ולתוספת "לי". עיין ברא"ש שלמעשה אין בקידושין מקרה שמוכח קצת. ועיין בריטב"א דיש.

⁶⁹ פסחים ד"ד ע"א.

אם עד שלא מסר לו המפתחות חל ארבעה עשר על המשכיר לבדוק, ואם משמסר לו המפתחות חל ארבעה עשר על השוכר לבדוק עכ"ל. ופרש"י דמסירת המפתח הוא קנין השכירות, ומשמע דחייב הבדיקה תלוי בזמן הקנין. יעויין בראשונים השונים המקשים על רש"י דלא מצינו שיהני מסירת המפתח אלא כמאן דאמר לך חזק וקני⁷⁰, ולכן מסבירים מסירת המפתח בצורה שונה⁷¹.

שמעתי מהרב אליעזר קליין די"ל בפשט רש"י דרמות שונות יש בדיני חזקה דעצם מסירת המפתח מהווה קנין, אך קנין יחסי ולא מוחלט, המועיל לחיוב בדיקת חמץ ולא לקניה מוחלטת.

בצק שבסדקי העריבה

ז"ל הגמרא⁷²: בצק שבסדקי עריבה, אם יש כזית במקום אחד חייב לבער, ואם לאו בטל במיעוט... אמר רב יהודה אמר שמואל, לא שנו אלא במקום שאין עשויין לחזק, אבל במקום שעשויין לחזק אינו חייב לבער. מכלל דפחות מכזית אפילו במקום שאין עשוי לחזק אינו חייב לבער. איכא דמתני לה אסיפא ואם לאו בטל במיעוט, אמר רב יהודה אמר שמואל, לא שנו אלא במקום העשוי לחזק אבל במקום שאין עשוי לחזק חייב לבער, מכלל דכזית אפילו במקום העשוי לחזק חייב לבער. תניא כלישנא קמא, תניא כלישנא בתרא... קשיין אהדדי... הא והא רבי שמעון בן אלעזר היא ולא קשיא, הא במקום לישה הא שלא במקום לישה, עכ"ל הגמרא לענייננו.

פירש רש"י ז"ל מתניתין בתרייתא לא קרי מקום שאין עשוי לחזק אלא מקום שאינו מקום לישה כלל כגון שפה העליונה. אבל דפנות קרי מקום העשוי לחזק. וקמיייתא קרי אף דפנות מקום שאין עשוי לחזק... ומקום העשוי לחזק קרי שוליים. והכי קאמר ת"ק... ותנא בתרא הכי קאמר מקום העשוי לחזק עיסה כגון דפנות אינו חוצץ בפחות מכזית והכא נמי אמרן בקמיייתא, מקום שאין עשוי לחזק כגון שפה עליונה חוצץ ואע"ג דליכא כזית וה"נ אמרן בקמיייתא וכזית אפילו בדפנות חוצץ וה"נ תנא בקמיייתא, עכ"ל. רש"י נוקט בפשט גמרא את הגישה היחסית, כדי שלא יסתרו שתי הברייתות אהדדי ממציאים אנו מקרה ממצע (שפה עליונה, דפנות, תחתית) שבו יש לחלק בין כזית לפחות מכזית⁷³.

⁷⁰ ב"ק דנ"ב ע"א; ב"ב דנ"ב ע"ב. עיי"ש רשב"ם, תוס' וראשונים נוספים.

⁷¹ "ומפרש ר"י (תוס' בפסחים ובב"ק) דהכא שמסר לו המפתח ולא החזיק, ומי שיש בידו מפתח כשחל י"ד חייב לבדוק, דאותו שאין בידו מפתח איך יכנס ויבדוק?", ומשמע דמסירת מפתח הוא ענין טכני, ולכן הוא הגורם לחיוב רבנן בבדיקה.

⁷² פסחים דמ"ה ע"א.

⁷³ שיטת רש"י ע"פ רבנו דוד: נמצאו שלוש מקומות בעריבה, שוליה, דפניה וגבה. שוליה - אפילו בכזית אינו צריך לבער, דפניה - בפחות מכזית אינו צריך לבער אבל בכזית צריך לבער, וגבה - אפילו בפחות מכזית צריך לבער, זוהי שיטת רש"י, עכ"ל. כה"ג במאירי: וגדולי הרבנים נמשכו לשיטת מה

חכמי ספרד, כשיטתם, מתנגדים לצורת הסבר זה, שכיון שיש שלוש מקומות בעריבה ולהן שלושה דינים, היה ראוי שיאמרו שלושתם בברייתא אחת כדי שיגמור בה כל דין העריבה... ואין דרך התלמוד לסדר הענין בערבוב⁷⁴, והיאך נשמטו [מ]שתי הברייתות שלא הזכרו בשום אחת מהן אלא שני דינין⁷⁵. ומתוציא⁷⁶: ונאמר שבעלי הגמרא באו לפרש שאע"פ ששנו במשנתנו בצק שבסדקי העריבה אין כל הסדקין בכלל, אלא צריך לחלק בין מקום העשוי לחזק ובין מקום שאין עשוי לחזק. מקום העשוי לחזק הוא מקום שיש בו סדק מפולש בין בשוליה בין בדופניה בין בגבה... וכשאמרו במקום לישא כד פירושו, דשלא במקום לישא כשיש בו סדק (שהוא מקום העשוי לחזק), אפילו בכזית הוא מבטל שם... וכשאין בו סדק (שהוא מקום שאינו עשוי לחזק) כזית צריך לבער שאינו מבטלו, ופחות מכזית אינו צריך לבער... וזו הברייתא הראשונה. וברייתא אחרונה במקום לישא שאע"פ שיש בו סדק שהוא עשוי לחזק צריך לבער בכזית... אבל בפחות מכזית ודאי אינו צריך לבער, עכ"ל.

צדק, צדיק וא-לוהים

כדברינו מחדש המשך חכמה⁷⁷: הפירוש שיש צדק מוחלט וצדק המצטרף (יחסי), כמו בדורותיו היה צדיק הא בדורות אחרים לאו⁷⁸, זהו צדק המצטרף. וכמו כן יש רע המוחלט ורע המצטרף וכמו באת להזכיר עוונתי⁷⁹ שעד עכשיו הייתי צדיק ועכשיו נגדך אני רשע... [ולכן] אם יש צדיק אשר הוא מורה ומדריך הדור, ובני דורו אינם נושאים לו

שפירשו בעשוי לחזק שהוא מקום העשוי להחזיק את המים, ופירשו שמקום לישא ועשוי לחזק אחד הוא, אלא שהם מחלקים את העריבה לשלושה דינים... והדפנות הן ממוצעות בין זו לזו. כשתעריכם אצל השפה והגב הם קרויות מקום לישא מצד שלפעמים בשעת גלגול המים מתגלגלים ובאים לדופן... וכשתעריכם אצל השוליים הם קרויות שלא במקום לישא ובמיצוע זה שתי הברייתות מסכימות זו לזו. שהראשונה וכן לישא קמא דרב יהודה הוא קורא השוליים מקום העשוי לחזק שהוא מקום לישא, והדפנות הוא קורא שלא במקום לישא... וברייתא אחרונה וכן לישא בתרא דרב יהודה קורא מקום לישא או מקום העשוי לחזק - הדפנות, ומקום שאינו עשוי לחזק או שלא במקום לישא השפה והגב, ולא דיברה מן השוליים כלל... עכ"ל.

⁷⁴ לישא דרבנו דוד.

⁷⁵ לישא דמאירי במקום.

⁷⁶ לישא דרבנו דוד, וכ"כ מאירי, רבנו חננאל, חידושי הר"ן ורמב"ן במלחמות.

⁷⁷ פרשת אחרי מות עה"פ בקרבנות לפני ה'.

⁷⁸ סנהדרין דקח ע"א

⁷⁹ מלכים א' ז, יח. עי"ש בילקוט שמעוני סוף יט: ר' ברכיה ורבי לוי בשם ר' חמא בר חנינא, שני בני אדם אמרו דבר אחר: לוט; צרפית. לוט אמר עד שלא הלכתי אצל אברהם היה הקב"ה רואה מעשי ומעשי בני עירי, והיו מעשי רבים על מעשי בני עירי. עכשיו שאני הולך אצל אברהם מעשיו רבים על שלי, שנאמר "כי לא אוכל להמלט ההרה". צרפית אמרה עד שלא באת אצלי היה הקב"ה רואה מעשי ומעשה בני עירי והיו מעשי רבים על מעשי בני עירי, עכשיו שבאת אלי באת להזכיר עוונתי ולהמית את בני עכ"ל.

פנים ואינם שמים לב לדבר, והיה להם ללמוד ולא למדו, אז השי"ת הרוצה בהיצדקם לוקח הצדיק⁸⁰, ואז נגד שאר האומות המה צדיקים, שכשהיה הצדיק בחיים היו נגדו רשעים... וזה ממש כשבירת הלוחות ששיבר אותם כדי שידונו כפנויה ולא כאשת איש⁸¹, שאם ידון אותם במעשה העגל בעת קבלת הלוחות בידם מה גדולה עוונם, לכן שבר אותם עכ"ל. כך יש ללמוד גם בערכי הקבלה והחסידות שפעמים רבות אין הדברים מוחלטים אלא יחסיים: ומה שיש לך להתעורר אליו ולדעת ולהתבונן בסוד כל הערכים, כי יש דבר שנקרא מדת הדין, והוא מידת רחמים כנגד מידת הדין הקשה ממנו, ויש דבר שנקרא מדת הרחמים והוא מדת הדין כנגד מדת הרחמים גדול ממנו, וכן אתה צריך להעריך כל הערכים. ואעפ"י כי שם א-להים נקרא מדת הדין, מדת הרחמים משותפת בו והוא סוד חצי שם המיוחד שסודו י-ה, ושם י-ה אע"פ שהוא מדת הרחמים, בשם שכולו דין שהוא שם א-להים, מידת הדין הוא בערך שם שכולו רחמים שהוא הוי-ה. עכ"ל הגינת אגוז⁸².

⁸⁰ ז"ל הזהו"ק שמות ד"י ע"ב: תנינן, על תרי מילין צדיקיא מסתלקי מעלמא עד לא ימטי זמנייהו: חד על חובי דרא, דכד אסגיאו חייביא בעלמא אינון זכאין דמשתכחי ביניהו אתפסון בחוביהון, וחד כד אתגלי קמי קוב"ה דיסרחון לבתר, סליק לון מעלמא עד לא מטא זמנייהו עכ"ל. בפשטות הצדיק נענש במקום החוטא, וזהו "אתפסון בחוביהון", ואולם ע"פ המשך חכמה הפשט "אתפסון" לא במקום אלא בגלל, על ידי סילוקם נעשים השאר צדיקים ביחס לסביבתם.

⁸¹ שמות רבא פרשה מג, א.

⁸² ח"א שער ההויה. דף מט בהוצאת ישיבת החיים והשלום. וע"ע שער הכונות. לאר"י די"ח ע"א דשם מצפ"ץ הוא רחמים ביחס לא-להים ודין ביחס להויה (שהוא חילופו בא"ת ב"ש).

ר' נתנאל ברקוביץ

מלקות בהונאה

פסק הרמב"ם בפ"ג מהל' מכירה ה"א וז"ל "אסור למוכר או לקונה להונות את חברו שנאמר 'וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך אל תונו איש את אחיו ואע"פ שהוא עובר על לא תעשה אינו לוקה מפני¹ שניתן להשבון וכו"ו עכ"ל.

והנה במה שכתב הר"מ בטעמא דאינו לוקה משום שניתן להשבון נראה דאיכא פלוגתא. דיעוין בב"מ סא', בתוס' ד"ה לעבור דנראה דפליג וס"ל דלוקה, ועיי"ש היטב במהרש"א.

וכתב הטור בחו"מ סי' רכז' סעיף א' וז"ל "אסור לאדם להונות את חברו בין במקחו בין בממכרו ואיזה מהן שאינה בין מוכר בין לוקח עובר בלאו אם הוא במזיד ואם הוא בשוגג הוא באיסור לאו ואין לוקין עליו לפי שבכלל לאו דלא תגזול הוא דניתן להשבון שהמאנה את חברו חייב להחזירו" עכ"ל.

ושם בפרישה כתב "לפי שבכלל לא תגזול פירוש- שגם זה גזילה הוא ובגזילה כתיב והשיב את הגזילה דאמרין לאו הניתק לעשה דהשבה הוא ואין לוקין עליו וכו"ו ופשטות דבריו הם דטעמא דאינו לוקה משום דהוי לאו הניתק לעשה דקיימלי"ן דאין לוקין עליו, וזהו לפי דבריו הביאור במה שכתב הטור דהוי ניתן להשבון.

אמנם גם בפ"י ב"מ נו. משמע דטעמא דמשיב את ההונאה הוי משום והשיב את הגזילה יעוי"ש היטב. (אמנם יעויין בספר קונטרסי שיעורים על מסכת ב"מ סי' כב' דמוכיח דאינו כן אלא הוי גזה"כ דקרא ויעויין עוד ברמב"ן עה"ת בפסוק הנ"ל).

ומאידך על דברי הרמב"ם כתב בה"ה וז"ל "זה נתבאר במכות פרק אלו הן הלוקין (טז.) דכל דמשלם אינו לוקה, והרי זה כגזל ואבידה וכגנבה".

ובפשטות נראה דס"ל דלא הוי מטעם לאו הניתק לעשה כמו שביאר בפרישה הנ"ל אלא מדין דא"א לחייבו גם עונש ממון וגם עונש מלקות כמבואר בגמ' התם. ולכאורה היה מקום להביא ראיה לדבריו אם נדייק בלשון הזהב של הרמב"ם דבריש הל' גזילה פ"א ה"א כתב וז"ל "כל הגוזל את חברו שווה פרוטה עובר בלא תעשה שנא' לא תגזול ואין לוקין על לאו זה שהרי הכתוב נתקן לעשה שאם גזל חייב להחזיר שנא' והשיב את הגזילה אשר גזל זו מצוות עשה".

¹ ועיי' במנ"ח שלז' שהקשה מנ"ל שצריך להחזיר והאריך בדבריו.

ומתוך שלא הזכיר הרמב"ם גם גבי הונאה טעמא בלישנא "שהרי הכתוב נתקן לעשה" היה מקום לדייק שהכא הוי טעמא אחרינא ואולי כמו שביאר ה"ה (אמנם מתוך דיוק זה יותר נראה דיש להוכיח דלא כמו הפרישה ויש להעמיק בדבר).

אך אם נסביר כך את דברי ה"ה הרי הם לא מובנים לכאורה כלל וכלל, דבסיפא של דבריו השווה זאת לגזל אבדה וגניבה ולפי מה שראינו שאנו חד מאידך ומאי מדמינן. (אעפ"י שהיה מקום להדחק דוחק גדול ולומר שכוונתו דכמו דהתם משלם ואינו לוקה גם הכא הוי האי דינא, אך אין רצונו לדמות טעמיהם ודוחק שהרי כל דבריו קאתו להסביר את הטעם ויתבאר.)

ועוד טפי מהכי יש לעיין שהרי הגמ' בב"מ סא. , מנסה ללמוד את האיסורים הנ"ל מהדדי ואמרי' התם דא"א, א"כ היאך הכא מדמינן (אמנם שאלה זו כבדרך אגב קשה גם על כל הסוברים דהכא הוי משום גזילה ויל"ע).²

ובטור שם סעיף ה' כת' "ובלבד שאינהו במעה אבל לא אינהו במעה אינו חייב להחזיר וכן פסק רב אלפס שאין אונאה בפרוטות וכו', אבל הרמ"ה ז"ל כתב דאפילו פרוטה נמי חייב להחזיר והכי מסתברא לא"א הרא"ש ז"ל עכ"ל.

ומתבאר דאיכא פלוגתא דהרמב"ם והרי"ף דס"ל דבפחות ממעה אך יותר מפרוטה אינו חייב להחזיר, ומאידך ס"ל לרמ"ה והרא"ש דאפ"ה חייב להחזיר. ומקור מחלוקתם הוא בגמ' ב"מ נה'. דאמרינן התם "וליתני קמי ההונאה שווה פרוטה אמר רב כהנא זאת אומרת אין הונאה לפרוטות ולוי אמר יש הונאה לפרוטות" ופסקו הרי"ף והרמב"ם כרב כהנא ודלא כלוי, והרמ"ה והרא"ש פסקו כלוי, ויש לבאר מחלוקת ראשונים זו.

בהקדמת הדברים נראה דיש לדון ולומר דלדעת הרמ"ה והרא"ש דס"ל דיש הונאה לפרוטות פשטות הדברים הם דגם בפרוטה אפילו כי ליכא מעה עובר על איסור הונאה. אך אכתי מבעיא לן לדעת הרי"ף והרמב"ם דס"ל דאינו חייב להחזיר אי יש בזה איסור לכתחילה, או דילמא אפי' איסור ליכא (עי' שו"ע חו"מ סי' רכז' סעיף ו' ובסמ"ע שם).

והנראה לומר בביאור שיטת הראשונים דס"ל דאין הונאה לפרוטות דיש להבין את דברי הגמ' הזו בשתי אופנים: חדא אפשר היה אולי לומר, דאילו איכא הונאה על פחות ממעה אזי אעפ"י שהוי רק פרוטה מוחל כל אדם על הונאה זו וממילא לא חייב להחזירה. לפי"ז פשטות הדברים דאע"ג דאיכא איסור להונות אפי' פחות ממעה, אעפ"כ אם הונה אינו חייב להחזיר משום שנמחל חובו.

ועוד אפשר לילך בדרך זו דאין הונאה לפרוטות ביאור הדבר הוא שכאשר ישנה

² לכאורה יש מקום להקשות על ה"ה גם ממשכ' בהל' גניבה פ"א ה"א דאינו לוקה "שהרי ניתן לתשלומין שהגנב חייבה אותו תורה לשלם" אעפ"י שזה קצת יותר דומה ללשון הר"מ בנידו"ד אך אכתי לא דמי לגמרי ויש לדון (ויעו' בר"מ פ"ח מהל' סנהד' ה"ב שכלל גניבה וגזילה כאחד ולפי"ד הוי תרתי אך זאת אפ"ל ולתרץ דהר"מ כתב לשון זו דניתן לתשלומין בהל' גזילה פ"א ה"א גבי חפץ שנגזל ואינו בעין שאין לוקין על גזילתו, ויש להבין במאי דמו ויש להאריך ועי' באבן האזל פי"ב מהל' מכירה ה"א שהאריך).

מציאות של כביכול הונאה אך היא פחותה ממעה לא נכנסת הונאה זו לתוך פרשת הונאה כלל. וממילא לפי"ז יש מקום גדול לומר דליכא איסור כלל.

ומתוך כך נראה דשמא היה מקום לומר דלפי מה שכת' הפרישה לעיל שטעמא דאינו לוקה הוי משום שהוי לאו הניתק לעשה, יש לומר דהאי עשה משמש כסימן לכך דיש לאו ובמקום שאין עשה ר"ל שליכא מה לתקן (אמת שהיה מקום לומר ג"כ שא"א לתקן אך לא נראה לומר כן שהרי לא גריעא ממקום שאיכא מעה) וממילא לית בו גם את האיסור.

והכא אפ"ל דטעמא דליכא עשה היינו דלא חייב להחזיר במקום שהוא פחות ממעה לפי שי' הרי"ף והר"מ. טעמא הוי משום דמחלי אהדדי ומתוך כך היה מקום לומר דשמא ילקו, אך לפי"ד מובן מ"ט לא לקי. וטפי מהכי היה מקום לומר דכשם שמוחל על העשה מוחל גם על הלאו (עפ"י דברי הגרש"ש בשערי ישר שער ה' דקודם פסקין את חיובי הממון ומתוכם דינין ואזלין בדיני איסור. ובא לתרץ בכך את קושיית המהר"י בסאן הידועה שכבר עמד עליה בקונטרס הספיקות ועוד הרבו בה רבותינו האחרונים לרוב) היינו דכאשר פסקין דליכא עשה ממילא אית לן סימן דגם ליכא לאו. אמנם כבר האריך באריכות גדולה בספר קונטרסי שעורים בסימן הנזכר בדברי הרא"ש אי הונאה הוי גדר איסורין או גדר דיני ממונות עיי"ש.

וכל זה נראה מאוד דטעמא דהרמב"ם הוי משום מחילה ולאחר זמן עלה בדעתי שאפשר להוסיף מה שכבר הארכתי במקום אחר בהא דנחלקו הרמב"ם והראב"ד בפרק כט' מהלכות מכירה ה"ח אי אמרינן גבי מכירת קטן שלא עפ"י אפוטרופוס דפחות משתות הוי מחילה, דס"ל לר"מ שדינו כגדול והוי מחילה, ותמה עליו הראב"ד בהשגות דיתמי (ר"ל קטנים) לאו בני מחילה. ושמעתי להסביר מחלוקתם בשם הגריד"ס זצ"ל דהר"מ ס"ל דפחות משתות הוי מחילה הוי הלכה, ולא אומדן דעת הבריות. ומאידך דעת הראב"ד שהוי שעור בדעת בני אדם וממילא בעינן מחילה ממש בפועל, ודו"ק.

אמנם אכתי איכא למידן בהכי דאפי' למ"ד דמזיק ברשות אינו משלם כמבואר בקצוה"ח סימן רמו' א"א לומר דלגמרי ליכא איסור (אעפ"י שהאיסור בהיזק הוי דבר שלא כ"כ ברור ויעוי' בקהילות יעקב ב"ק סי' א'). וא"כ גם הכא היה מקום לדון ולומר דשמא אכתי איסורא איכא ויש להאריך.

אך אפשר למיזל בדרכא אחרינא ולמימר דטעמא דאין הונאה לפרוטות הוי משום דלא הוי בפרשה כלל, ומשו"ה ליכא נמי לאו. ואזי היה מקום להסביר דבמקום שהוי טפי ממעה משלם ואינו לוקה משום שהחסיר ממון חברו ובזה דמי הונאה לגניבה גזילה ואבדה דיש בידו ממון שאינו שלו, ומשו"ה מחזירו ומשום אותו הטעם גם לא לוקה כלל, ולא משום לאו הניתק לעשה, וביאור הדברים דמשום דיש בידו דבר שאינו שלו, מחוייב הוא להחזירו וממילא אי משלם כבר אזי אית לן כללא דמשלם ואינו לוקה ואפי' בלא סיבת הניתוק של הלאו. ובזה דמי לדברים האחרים שהזכיר ה"ה וא"ש דבריו בהשוואתו, ר"ל דאף שיכול להיות שטעמא דגזילה וכו' הוי משום לאו הניתק לעשה אך כמו שבגזילה ישנה מציאות של תשלומין משום שהוי שאינו שלו בידו והתוצאה מכך שמשלם ואינו לוקה, ה"ה הכא.

לפי"ז א"ש הסבר מחלוקת ה"ה והפרישה בהסבר דברי הרמב"ם, וכן הסבר מחלוקת הראשונים בין הרי"ף והרמב"ם לבין הרא"ש והרמב"ם א"ש.

מצות לא תלין את המת ומצות קבורה

מבוא

בפטירת אדם יש 2 מציאיות חדשות שנופלות על בני המשפחה: 1- מציאיות טבעיות. 2- מציאיות הלכתיות.

המציאיות הטבעיות היא המציאות של החיים בלי הקרוב שהיה כל כך אהוב והשפיע על חיי המשפחה. הקרובים צריכים להמשיך את חייהם בלי הקרוב, והמשמעות של המשך החיים אינו בכך שלא יזכרו יותר את הקרוב, אלא שעליהם להפרד מן הקרוב והפרידה הזאת לא תפריע להם במהלך חייהם.

ונלענ"ד שזה משמעות הפס' בפרשת חיי שרה [פרק כ"ג, פס' ג'] "ויקם אברהם מעל פני מתו..." , אברהם קם והמשיך את חייו לאחר שנפרד משרה.

המציאיות ההלכתיות היא המציאות של כל ההלכות החדשות שעליהם לנהוג, כל ההלכות שלפניכן לא הכירו. הלכות קריעה, הלכות אנינות, הלכות הלנת המת, הלכות קבורה, הלי' הספד, הלי' אבילות וכו'. אני אנסה לבאר את החיוב של קבורת המת ואיסור הלנת המת. הביאור יהיה תוך כדי עיון הגמ', מוני המצוות ובעיקר בעיון בדברי הרמב"ם. כמוכן גם נעיין בדברי האחרונים.

סוגית גמרא

מס' סנהדרין, דף מ"ו, עמ' א' משנה: כיצד תולין אותו [במשנה הקודמת מתייחסת למי תולין]... ומתירין אותו מיד ואם לך עובר עליו בלא תעשה שנאמר "לא תלין נבלתו על העץ כי קבר תקברנו כי קללת אלקים תלוי וכו'" כלומר מפני מה זה תלוי מפני שבירך את השם ונמצא שם שמים מתחלל... ולא זו בלבד אמרו אלא כל המלין את מתו עובר בלא תעשה הלינהו לכבודו להביא לו ארון ותכריכים אינו עובר עליו....

הפס' שמדברים עליו הוא בספר דברים, פרק כ"א, פס' כ"ב-כ"ג: וכי יהיה באיש חטא משפט מות והומת ותלית אתו על עץ: לא תלין נבלתו על העץ כי קבור תקברנו ביום ההוא כי קללת אלקים תלוי ולא תטמא את אדמתך אשר ה' אלקיך נתן לך נחלה.

ממשנה זו אנחנו יוצאים עם הבנה שיש ל"ת שלא להשאיר את התלוי על העץ, וכן יש

ל"ית ביחס לכל אדם שנפטר שאין להלינו, אבל אם זה לכבודו (אם ההלנה היא לכבודו של הנפטר), אינו עובר עליו.

יש לברר כמה דברים לגבי משנה זו :

1. מה הכוונה שלא להלין את המת, מה המצווה בכך?
2. יש לשאול, איך לומדים שיש ל"ית ביחס לכל מת שלא להלינו מן הפס' שמדובר לגבי תלוי על העץ? הרי נראה שהחייב לגבי תלוי על העץ, שיש להורידו מן העץ, לא להשאירו תלוי על העץ. אי"כ מה זה קשור לסתם אדם שמת? יתירה מכך הפס' נותן את הטעם לל"ית של הלנת המת, שזה משום "כי קללת אלקים תלויו" והמשנה מסבירה שיש בכך משום חילול השם שתמיד נזכרים את הענין שזה בירך את ה', אי"כ מה זה קשור לסתם אדם שמת?
3. מה הכוונה שאם מלין את המת לכבודו אינו עובר עליו? למה לא כתוב מותר להלינו לכבודו?
4. למה כשמלינו לכבודו אינו עובר עליו?

שם גמ', דף מ"ו, עמ' ב': ולא זו בלבד וכו': אי"ר יוחנן משום רשב"י מנין למלין את מתו שעובר עליו בל"ית ת"ל "כי קבור תקברנו" מכאן למלין את מתו שעובר בלא תעשה איכא דאמרי אמר ר' יוחנן משום רשב"י רמז לקבורה מן התורה מניין ת"ל "כי קבור תקברנו" מכאן רמז לקבורה מן התורה אי"ל שבור מלכא לרב חמא קבורה מן התורה מנין אישתיק ולא אי"ל ולא מידי אמר רב אחא בר יעקב אימסר עלמא בידא דטפשא דאיבעי ליה למימר "כי קבור" דליעבד ליה ארון "תקברנו" לא משמע ליה ונימא מדאיקבור צדיקי מנהגא בעלמא מדקבריה הקב"ה למשה דלא לישתני ממנהגא.

רש"י מסביר שר' יוחנן משום רשב"י למד שלכל המתים יש איסור הלנת המת מריבוי של "כי קבור תקברנו".

וצ"ע מה כוונתו. האם כוונתו שכל הציווי "כי קבור תקברנו" הוא ריבוי או רק התוספת של "תקברנו"? לפי הבנה הראשונה קשה למה זה נחשב כריבוי, הרי מן האיסור של "לא תלין" אפשר ללמוד רק שחייבים להוריד את התלוי מן העץ, מי אמר שיש לקבורו, לכך צריך את הציווי של "כי קבור תקברנו". ג"כ מה עם הענין לעבור עליו בלאו ועשה? לפי ההבנה השניה יוצא שאי אפשר ללמוד שיש חיוב קבורה בארץ, אפשר לקבור בארון. כפי שרש"י מסביר שרב חמא לא יכל לומר לשבור מלכא שיש רמז לקבורה מן התורה מן הפס' "כי קבור תקברנו", כיון שמשם אפשר לומר שמספיק לשים את המת בארון, אבל לקברו בארץ לא משתמע מן הפס', זה רק נלמד מן הריבוי "תקברנו".

יש לברר כמה דברים לגבי גמ' זו :

- א. איך לומדים מהמילים "כי קבור תקברנו" לל"ית להלנת המת לגבי סתם אדם שמת, הרי כאן מדובר על ציווי של עשייה, דהיינו מ"ע, איך אפשר ללמוד ל"ית?
- ב. מה המשמעות של רמז מן התורה?

- ג. מה המחלוקת בין הלישנא הראשונה ללישנא השניה? האם כיון שהלישנא הראשונה לומדת מן "כי קבור תקברנו" לל"ת של הלנת המת לסתם אדם שמת, אז אין להם יותר מנין ללמוד מ"ע של קבורת המת?
- ד. לפי הלישנא השניה שלומדים מהמלה "תקברנו" שיש חיוב קבורה דוקא בארץ, האם הקבורה בארץ חיוב דאורייתא או דרבנן?

גמ' שם: איבעיא להו קבורה משום בזיונא הוא או משום כפרה הוא למאי נפק"מ דאמר לא בעינא דליקברוה להווא גברא אי אמרת משום בזיונא הוא לא כל כמיניה ואי אמרות משום כפרה הוא הא אמר לא בעינא כפרה מאי ת"ש מדאיקבור צדיקי ואי אמרות משום כפרה צדיקי לכפרה צריכי אין דכתיב "אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" ת"ש "וספדו לו כל ישראל וקברו אותו כי זה לבדו יבא לירבעם אל קבר" ואי אמרת כי היכי דתיהוי ליה כפרה הנך נמי ליקברו כי היכי דתיהוי להו כפרה האי דצדיק הוא תיהוי ליה כפרה הנך לא ליהוי להו כפרה ת"ש "לא יספדו ולא יקברו" דלא תיהוי להו כפרה...השאלה לא נפשטת.

רש"י מסביר לגבי הת"ש האחרון שפס' זה נאמר לגבי רשעים ומדקילל אותם ירמיהו [ירמיהו פרק ט"ז, פס' ד'] משמע שמן השמים הסכימו עמו, א"כ משמע שאין לקבור רשעים. וזה קושיא למ"ד משום כפרה, שלמה לא נקברם כדי לכפר עליהם? ומשיבה הגמ' שאין לעשות שיהיה להם כפרה, משום שהם רשעים.

יש לברר כאן כמה דברים לגבי גמ' זו:

1. מה הענין פה שנותנים טעם למצות?
 2. מנין יצאו מן ההנחה שזה משום כפרה או משום בזיון? אולי זה אינו משום בזיון ואינו משום כפרה, אלא יש לזה סיבה אחרת?
- [רש"י מסביר שהענין של בזיון זה שלא יתבזה לעין כל שיראהו מת ונרקב ונבקע.]
3. צ"ע של מי הבזיון, של האדם שמת או קרובי המת או אולי יש עוד אופציה?

גמ' שם, דף מ"ז, עמ' א': איבעיא להו הספידא יקרא דחיי הוי יקרא דשכבי הוי למאי נפק"מ דאמר לא תספדוה להווא גברא אי נמי לאפוקי מיורשין...ת"ש הלינו לכבודו להביא לו ארון ותכריכין אינו עובר עליו מאי לאו לכבודו של מת לא לכבודו של חי ומשום כבודו של חי מבית ליה למת אין כי אמר רחמנא "לא תלין נבלתו על העץ" דומיא דתלוי דאית ביה בזיון אבל הכא כיון דלית ביה בזיון לא ת"ש הלינו לכבודו לשמע עליו עיירות להביא לו מקוננות להביא לו און ותכריכין אינו עובר עליו שכל העושה אינו אלא לכבודו של מת ה"ק כל העושה לכבודו של חי אין בו בזיון למת ת"ש ר' נתן אומר סימן יפה למת שנפרעין ממנו לאחר מיתה מת שלא נספד ולא נקבר או שחיה גוררתו או שהיו גשמים מזלפין על מטתו זהו סימן יפה למת ש"מ יקרא דשכבי הוא שמע מינה.

רש"י מסביר מבית ליה למת הכוונה מלין את המת. אז הגמ' שאלה אם זה לכבודו של המת מובן שמותר להלינו, אבל אם זה לכבודו של החיים איך מותר להלין את המת? אז מתרצת הגמ' שכל האיסור של "לא תלין" נלמד מתלוי, ושם האיסור משום בזיון המת, שבכך שמשאירים אותו תלוי יש לו בזיון, ולכן עוברים על האיסור של "לא תלין". א"כ הוא הדין לשאר מתים שרק עוברים על "לא תלין" כשיש בזיון, וא"כ רק כשמלינו בלי סיבה יש בזיון למת, שאז דוחהו בסתם, אבל אם מלינו לסיבה, כגון שיהיה לחיים כבוד, אז מותר להלינו ולא עובר על איסור.

וצ"ע מנין הגמ' יודעת שכל האיסור של "לא תלין" זה רק כשיש בזיון למת, ממת ידורשים טעמא דקרא, התורה כתבה "לא תלין", אז אסור להלין בכל אופן?

צ"ע לפי מסקנת הגמ' שיקרא דשכבי הוא וא"כ לא צריך את התירוץ של הגמ' שנלמד מתלוי, דהיינו שעושים השוואה לתלוי, ולפי"ז אין את הגדר הזה שכל האיסור של "לא תלין" הוא רק בדרך של בזיון?

מס' נזיר, דף מ"ז, עמ' א' משנה: כהן גדול ונזיר אין מיטמאין לקרוביהן אבל מיטמאין למת מצוה. היו מהלכין בדרך ומצאו מת מצוה ר' אליעזר אומר יטמא כהן גדול ואל יטמא נזיר וחכמים אומרים יטמא נזיר ואל יטמא כהן הדיוט [גדול]...

מס' יבמות דף פ"ט, עמ' ב': והתניא אי זהו מת מצוה כל שאין לו קוברין קורא ואחרים עונין אותו אין זה מת מצוה.

ירושלמי, ריש פרק ז', מס' נזיר: אי זהו מת מצוה כל שהוא צווח ואין בני העיר באים באו בני העיר מושך את ידו. עד היכן עד כדי נושאי וחילופיהן וחלופי חלופיהן בשאינן צריכין לו...

תוס', מס' נזיר, דף מ"ג, עמ' ב' ד"ה והאי וכו': ר"י לומד מן המשנה שאם יש כהן וישראל שבאים ליטפל במת מצוה, אז יטפל הישראל.

שו"ע יו"ד, סי' שע"ד, עמ' ג': אי זהו מת מצוה שמצאו בדרך או בעיר של עכו"ם ואין לו קוברים וממקום שמצאו אינו יכול לקרות ישראל שיענהו ויבא ליטפל בו ולקוברו אסור לו לזוז משם ולהניח את המת אפי' לילך לעיר להביא קוברים אלא יטמא עצמו ויקברנו אבל אם היו ישראל קרובים למקום המת שהמוצא את המת קורא אותם ועם עונים לו ובאים לקברו אין זה מת מצוה שיטמא עליו הכהן אלא קורא אותם והם קוברים באו בני העיר אם יש לו כל צרכו מושך את ידו.

מס' נזיר, דף מ"ח, עמ' ב': דתניא "לאחותו" מה ת"ל הרי שהלך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ושמע שמת לו מת יכול יטמא אמרת לא יטמא יכול לא יטמא למת מצוה ת"ל "לאחותו" לאחותו הוא דאינו מיטמא הא למת מצוה מיטמא ר"ע אומר "נפש" אלו הרחוקין "מת" אלו הקרובין "לאביו ואמו" אינו מיטמא אבל מיטמא הוא למת מצוה "לאחיו" שאם היה כהן גדול ונזיר לאחיו אינו מיטמא אבל מיטמא הוא למת מצוה....

שוע שם, סעי' א': מצוה להטמאות למת מצוה אפי' הוא כהן גדול ונזיר והולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ומצא מת מצוה הרי זה מיטמא לו.

מדין זה של מת מצוה - שמדובר שמוצא אדם שמת ואין עוד איש עמו, והוא מחוץ לעיר, אז הוא צריך לקבורו, אע"פ שהוא כהן - אפשר ללמוד שיש מצות דאורייתא לקבור את המת, דא"כ איך מותר לכהן וכן לנזיר שיש להם איסור דאורייתא ליטמא למת, ליטמא לאדם הזה ולקבורו.

מסי' בבא מציעא, דף ל', עמ' ב': דתני רב יוסף "והודעת להם" זה בית חייהם "את הדרך" זו גמילות חסדים "אשר ילכו" זה ביקור חולים "בה" זו קבורה "ואת המעשה" זה הדין "אשר יעשון" זו לפני משורת הדין.

צ"ע באיזה קבורה מדובר פה, הרי קבורת המת כבר לומדים מ"כי קבור תקברנו"?

שיטת הרמב"ם

רמב"ם ספר המצות, ל"ת ס"ו: שהזהירונו מעזוב תלוי על עץ ללון כדי שלא יתחדש מזה פרסום ברכת השם בהתבוננות כשנראה שאנחנו לא נתלה זולת מגדף ועובד ע"ז כמו שבא את ה' הוא מגדף, והאזהרה מלאו זה "לא תלין נבלתו על העץ". ולשון ספרי "לא תלין נבלתו" זו מצות ל"ת....

הרמב"ם כותב את הלנת המת רק ביחס לתלוי. הוא מסביר גם שהאיסור הוא להשאירו ללון תלוי על העץ, אך אין הוא מדבר על קבורה.

רמב"ם, ספר המצות, מצוה רל"א: היא שצונו לקבור הרוגי בי"ד ביום שנהרגו. והוא יתעלה" כי קבור תקברנו ביום ההוא". ולשון ספרי "כי קבור תקברנו" מ"ע. והוא הדין בשאר מתים רוצה לומר שנקבור על מתי ישראל ביום מותם. ולכן המת שאין לו מי שיתעסק בקבורתו נקרא מת מצוה כלומר המת שמצוה על כל אדם לקבורו באמרו "קבור תקברנו" ...

הרמב"ם כולל פה גם שאר מתים שיש מ"ע לקבורם, והוא גם מסביר שזה ההסבר למושג "מת מצוה", שכיון שאין לו מי שיטפל בקבורתו אז המוצאו מצווה לקבורו, וזה ע"פ הפסי' "כי קבור תקברנו". ג"כ לפי הרמב"ם מצות הקבורה הוא ביום מותו.

צ"ע בדברי הרמב"ם שכתב שהמצוה היא לקבור הרוגי בי"ד, הרי הפסי' מדבר על תלוי על עץ, אין לחלק בין שאר הרוגי בי"ד לסתם אדם שמת. הרמב"ם היה צריך לכתוב שמצוה רל"א היא שצונו לקבור את התלוי על העץ וכו' והוא הדין בשאר מתים וכו'.

ג"כ צ"ע איך הוא אינו כותב שיש ל"ת להלין את המת לגבי שאר מתים, הרי המשנה כותבת במפורש שגם ביחס לשאר מתים יש ל"ת של "לא תלין"?

רמב"ם, הל' סנהדרין, פרק ט"ו, הל' ז'-ח': כיצד מצות הנתלין... ותולהו סמוך

לשקיעת החמה ומתירין אותו מיד. ואם לן עוברין עליו בלא תעשה שנאמר "לא תלין נבלתו על העץ": ומייע לקבור את כל הרוגי בי"ד ביום ההריגה שנאמר "כי קבור תקברנו ביום ההוא". ולא הרוגי בי"ד בלבד אלא כל המלין את מתו עובר עליו בלא תעשה. הלינו לכבודו להביא לו ארון ותכריכין אינו עובר עליו.

יש כאן כמה דברים שיש לברר בדברי הרמב"ם:

1. שוב, הרמב"ם כותב שהמייע היא לקבור כל הרוגי בי"ד, ואח"כ כותב שאר מתים, וצ"ע מה החילוק בין הרוגי בי"ד [חוץ ממי שנתלה על עץ] ובין שאר מתים?
2. כאן הוא כותב להיפך מדבריו בספר המצות, כאן הוא כותב שיש ל"ית של "לא תלין" לגבי שאר מתים, ולגבי המייע של קבורת המת אין הוא כותב שגם לשאר מתים יש מייע.

נראה שהרמב"ם כאן פוסק כלישנא ראשונה בגמ' במס' סנהדרין, ואין הוא פוסק שיש מייע לקבור את המת, הוא רק כותב שיש ל"ית של הלנת המת.

רמב"ם, הלי אבל, פרק ד', הלי ז' ח': אין משהין את המת אלא מדחין מטתו מיד. וכל המדחה מטתו הרי זה משובח. ועל אביו ועל אמו הרי זה מגונה: היה ערב שבת או ערב יו"ט או שהיו גשמים מזלפין על המטה מותר. שלא מיהר אלא לכבוד אביו ואמו. וכל המלין את מתו עובר בלא תעשה אלא א"כ הלינו לכבודו ולהשלים צרכיו.

כאן שוב הרמב"ם כותב שיש ל"ית של הלנת המת גם בסתם אדם שמת.

רמב"ם שם, פרק י"ב, הלי א': ההספד כבוד המת הוא. לפיכך כופין את היורשין ליתן שכר מקוננים ומקוננות וסופדין אותו. ואם צוה שלא יספדוהו אין סופדין אותו. אבל אם צוה שלא יקבר אין שומעין לו. שהקבורה מצוה שנאמר "כי קבור תקברנו".

צ"ע שכאן הרמב"ם כותב שיש מייע לקבור את המת, גם בסתם אדם שמת, לא כדבריו בהלי סנהדרין.

ג"כ צ"ע למה שינה מדברי הגמ', הרי הגמ' הסתפקה במקרה שצוה שלא יקברוהו, אם קוברים אותו, שהסתפקה מה הטעם לקבורה, משום כפרה או משום בזיון, וא"כ איך הרמב"ם כותב שכיון שזה מצוה אז חייבים לקבורו, מה חשבה הגמ' שאין מוה לקבורו?!

רמב"ם שם, פרק י"ד, הלי א': מייע של דבריהם לבקר חולים. ולנחם אבלים. ולהוציא המת. ולהכניס הכלה וללוות האורחים. ולהתעסק בכל צרכי הקבורה. לשאת על הכתף. ולילך לפניו ולספוד ולחפור ולקבור...ואלו הן גמ"ח שבגופו שאין להם שיעור. אע"פ שכל מצות אלו מדבריהם הרי הן בכלל "ואהבת לרעך כמוך". כל הדברים שאתה רוצה שיעשו לך אחרים. עשה אתה אותן לאחיך בתורה ובמצות.

כאן כותב הרמב"ם שקבורת המת היא מייע מדבריהם.

ונראה בפשטות לחלק, שמה שהרמב"ם כותב שזה מייע דאורייתא זה דוקא קבורת מתו, דהיינו אחד מז' הקרובים שמצוה להתאבל עליהם ולעסוק בקבורתם, או מת שאין

לו קוברים, דהיינו מת מצוה. אבל כאן הוא מדבר על מת שיש לו קוברים, והוא בא ומסייע בקבורת המת, כעין חברא קדישא.

נלעני"ד שעל זה מדובר במס' בבא מציעא שלמדו קבורה מן הפס' של "והודעת להם וכו'", דהיינו מדובר על קבורת מת שיש לו מי שיתעסק בקבורתו.

לב שמח, בשרש הראשון של הרמב"ם כתב שהרמב"ם מדבר כאן על מי שאינו קרוב למת ויש לו מ"ע מדבריהם לסייע לקרובי המת בקבורת מתם, והסמיכו את זה על הפס' "והודעת להם וכו'".

מגילת אסתר, בשרש הראשון של הרמב"ם מקשה איך הרמב"ם כותב שדברים אלו הם מ"ע של דבריהם הרי הוא כלל אותם במצות "ואהבת לרעך כמוך" שזה מ"ע דאורייתא. במה זה שונה מכך שאם חכמים יפרשו איזה מצוה שכתובה בתורה, שלא נאמר שזה מדרבנן? והוא מתרץ שזה משום שחכמים דרשו כל אחד מן הדברים הללו מן הפס' "והודעת להם וכו'", ולא דרשו אותם מן הפס' "ואהבת לרעך כמוך", ולכן אמר הרמב"ם שהם דרבנן, כיון שפשט הפס' של "והודעת להם וכו'" אינו בכלל מדבר על מה שדרשו חכמים. ז"א אם חכמים היו דורשים דברים אלו שהם בכלל מצות ואהבת לרעך כמוך, אז הם היו דאורייתא.

אבל נלעני"ד שעדיין קשה, כיון שלמה דברים אלו לא יכללו בתוך מצות "ואהבת לרעך כמוך"?

הגרי"פ בדבריו על רס"ג, מ"ע י"ט כותב לגבי דברי הרמב"ם הללו: "ואין כל אחת מהן ראויות להיות בכלל מצוה בפ"ע אלא מדבריהם. ומ"מ בדרך כלל כולן מדאורייתא ניהו מצד עשה דאהבת לרעך כמוך".

נלעני"ד שכוונתו לומר שאין חיוב מדאורייתא לעשות את המעשים הללו, דהיינו ניהום אבלים וכו', יש רק חיוב מדבריהם, אבל אם יעשה דברים אלו אז יקיים מ"ע מדאורייתא שהיא מצות "ואהבת לרעך כמוך".

מרגינתא טבא על שרש הראשון של הרמב"ם מסביר שכוונת הגמ' במס' בבא מציעא שדרשה מן הפס' "והודעת להם וכו'" למצות קבורה, הכוונה להתעסק בגופו ובכבודו בכל צרכי הקבורה. מן הפס' "כי קבור תקברנו" יש ללמוד רק שיש לו לדאוג לקבורת מתו, אבל אין ללמוד משם שהוא חייב להתעסק בגופו ובכבודו בכל צרכי הקבורה. רבנן הסמיכו על הפס' "והודעת להם וכו'" שצריך להתעסק בגופו ובכבודו בצרכי הקבורה. וזה מה שהרמב"ם מדבר כאן שאומר שלחפור ולקבור זה מ"ע מדבריהם, כיון שכאן עוסק בגופו ובכבודו בכל צרכי הקבורה.

עכשיו נראה דברי האחרונים בהסבר דברי הרמב"ם, ואת הקשיים שיש בדבריהם :

הרדב"ז על הרמב"ם בהל' אבל, שם בפרק ד כותב שאין כוונת הרמב"ם שיש לאו

דאורייתא של הלנת המת, הרי הרמב"ם לא הזכיר דבר זה בספר המצוות, משום שהלאו מדבר על הרוגי ביי"ד. הוא סובר שמה שלמד ר' יוחנן משום רשב"י ריבוי לשאר מתים מן "כי קבור תקברנו", אין זה דאורייתא.

צ"ע אם זה ריבוי אז למה אין זה דאורייתא, הרי הרבה דברים שהם מדאורייתא לומדים מריבוי.

המענין שהרדב"ז בשו"ת שלו כותב להיפך. שו"ת רדב"ז, סי' שיי"א: נשאל- אמאי אין מחייבין לקבור את המת שמת ביום קודם שקיעת החמה. תשובה- דמכח הלא תעשה ד"לא תלין וגו'" הזמן עד עלות השחר, והעשה ד"קבור וגו'" אינה אלא בהרוגי ביי"ד, אבל גבי מלין את מתו אין שם אלא הלאו ד"לא תלין וגו'" לבד ולא העשה ד"קבור תקברנו וגו'....

לפי הרדב"ז יש להסביר את דברי הרמב"ם בהל' סנהדרין וגם בהל' אבל שכתב שכל המלין את מתו עובר בלא תעשה, אין הכוונה ממש ללאו מן התורה ונקט לשון המשנה. ואז נצטרך לומר שפסק כלישנא בתרא שלומדת מ"כי קבור תקברנו" לחיוב קבורה, ואז אין לו מנין ללמוד לל"ת של לא תלין. והוא סובר שמה שכתבה הגמ' רמז לקבורה מן התורה מנין זה דאורייתא.

ספר יעיר אזן של החיד"א, אות רי"ש, סי' ט': רמז מן התורה כתב הרב מהרש"א בספר הנחמד הליכות אלי אות תרפ"ז משם מהר"י ליאון דאעפ"י שאומר רמז אינו מדרבנן אלא מדאורייתא כמ"ש רמז לעדים זוממין וכתב הרב ז"ל דמצא לו ראיה פ"ק דמ"ק רמז לציון מן התורה וכתבו שם דהוי דאורייתא עכ"ד. . ויש עוד ראיה מע"ז דף ל"ו רמז ליחוד מן התורה והוא דאורייתא... אחרי כתבי ראיתי להרמב"ן ז"ל בס' המצוות בהשגותיו בריש שרש ג' שכתב וז"ל כבר נאמר בלשון רמז במקומות שהן מן התורה...וכן בהרבה מקומות אומרים רמז בדברים שעיקרם תורה עכ"ל....

לפי דברי החיד"א יוצא שאפשר להסביר שמה שכתבה הגמ' רמז לקבורה מן התורה, הכוונה לדאורייתא.

ג"כ אפשר להסביר שהוא סובר שמה שלישנא קמא דרשה מ"כי קבור תקברנו" לל"ת של "לא תלין" גם בשאר מתים זה רק אסמכתא, אין זה לאו דאורייתא.

עדין צ"ע איך למדה הגמ' מ"כי קבור תקברנו" לשאר מתים, הרי הפס' נצרך לתלוי על העץ, שיש ל"ת שלא להלינו על העץ וגו"כ מ"ע לקוברו בקרקע? אולי אפשר לומר שכיון שהתורה אומרת שיש חיוב לקבור את התלוי על העץ, אז אפשר ללמוד ממנו לשאר התורה. ז"א אם היה רק את הל"ת של "לא תלין" אי אפשר ללמוד לשאר מתים שיש ל"ת של לא תלין, כיון שמדובר שאסור להשאירו תלוי על העץ וכתוב בתורה הטעם לכך ואין הוא קשור לשאר מתים, דהיינו יש סיבה לחלק בין תלוי על העץ ובין סתם אדם שמת. אבל לגבי קבורת התלוי על העץ אין סיבה לחלק בינו ובין סתם אדם שמת, כדי להיפטר מן הבעיה של "כי קללת אלקים וכו'" מספיק להוריד את התלוי מן העץ, אין שום סיבה לקוברו. ואם התורה ציוותה על קבורתו, אז י"ל שהוא הדין לשאר מתים.

מה שקשה למה הרמב"ם בהל' סנהדרין לא כתב שיש מ"ע לקבור את המת? אולי אפשר לומר שנקט לשון המשנה וג"כ אין בזה נפק"מ הלכתית, אז לכן לא כתבו, שהרי כבר כתב שמי שמלין את מתו עובר עליו בלא תעשה, והמשמעות של הלנת המת לגבי סתם אדם שמת זה שאינו קוברו. ואז נצטרך לומר שאין הוא מחלק בין הלנה לדין קבורה שכתוב שיש לקבורו ביום מותו, דהיינו אין הכוונה בהלנה כדברי הרדב"ז בשו"ת שלו שאינו עובר על הלאו עד עמוד השחר, דא"כ אז יש נפק"מ הלכתית.

מה שצ"ע בדברי הרמב"ם זה למה אינו מביא את החיוב לקבורו באדמה? בפרק ד', הל' ד' כותב: וחופרין בעפר מערות ועושין כוך בצד המערה וקוברין אותו בו ופניו למעלה, ומחזירין העפר והאבנים למעלה. ויש להן לקבור בארון של עץ...

אין הוא כותב שיש חיוב לקבורו באדמה, וזה המצוה של קבורת המת.

ג"כ עדיין צ"ע למה בספר המצוות ובהל' סנהדרין הרמב"ם חילק בין הרוגי בי"ד לסתם אדם שמת, הפסי' מדבר על תלוי על עץ, לא על כל הרוגי בי"ד?

הלחם משנה שם מביא פי' רש"י שהסביר שר' יוחנן משום רשב"י למד מן הריבוי של "תקברנו" שיש ל"ת של הלנת המת גם בסתם אדם שמת. וכותב שלפ"ז צריך לומר שגם את המ"ע של "כי קבור תקברנו" נאמר לגבי סתם אדם שמת. וא"כ קשה על הרמב"ם שכתב שהמלין את מתו עובר בלא תעשה, היה לו לכתוב שעובר בעשה ולא תעשה? אז הוא כותב שאולי הרמב"ם נקט לשון המשנה שכתבה רק שעובר בל"ת של "לא תלין".

הלחם משנה בפרק י"ב מקשה על הרמב"ם שכתב שהטעם שמי שציווה שלא לקבורו חייבים לקבורו, זה משום שיש מצוה לקבור את המת, הרי הגמ' שאלה את השאלה הזאת ונשארה בספק. הרמב"ם היה צריך לומר שהסיבה שיש לקבורו זה משום שהקבורה משום בזיון, דהיינו כיון שיש ספק, אז הולכים לחומרא והולכים לצד שחייבים קבורה, שזה הצד שזה משום בזיון, וכך כתב הטור בסי' שמ"ח. מתרץ הלח"מ שכל השאלה היתה אליבא דלישנא בתרא, שסברה רמז לקבורה, דהיינו אין קבורה מן התורה. אבל לפי לישנא קמא קבורה מן תורה, וכך פסק הרמב"ם כפי שנראה מדבריו בהל' סנהדרין שכתב שכל המלין את מתו עובר בלא תעשה.

לפי הלח"מ הרמב"ם סובר שיש מ"ע של קבורת המת גם בסתם אדם שמת והוא הדין לגבי הלנת המת. הוא סובר שהרמב"ם פסק כלישנא קמא. לפיו הסבר דברי הל"ק הם כך: לומדים מן הריבוי של "תקברנו", שיש לכלול בציווים הללו גם שאר מתים, דהיינו הם מתייחסים להל"ת של "לא תלין" וכן למ"ע של "כי קבור תקברנו". "תקברנו" מרבה שאר מתים. נראה שלפיו אין מקום ללמוד שיש חיוב לקבור את המת באדמה, ואולי משום כך אין הרמב"ם מזכיר חיוב זה.

הקושי בהסבר זה הוא הדבר שידוע שהרמב"ם פוסק בדרך כלל כלישנא בתרא, אבל אפשר לומר שכיון שהמשנה סוברת כלישנא קמא לכן נקט כמותו, שהרי לפי לישנא בתרא אין לאו של "לא תלין" גם בסתם אדם שמת.

לפי הלח"מ לישנא בתרא סוברת שאין מ"ע של קבורת המת בסתם אדם שמת וגם

אין ל"ית של הלנת המת, הוא סובר שכל הפס' מדבר לגבי תלוי על עץ, ואין ללמוד ממנו לשאר מתים. האמת לא כתוב בלישנא בתרא ענין של קבורה בשאר מתים, כתוב רק רמז לקבורה מן התורה מנין, דהיינו איפה רואים בתורה שיש ענין לקבור את המת. ומתלוי על עץ שיש חיוב לקבורו מוצאים שיש ענין לקבור את המת, אין הוא כותב שהפס' מדבר לגבי שאר מתים.

מה שקשה על דברי הלח"מ זה דברי הרמב"ם בספר המצות שלגבי הל"ית של "לא תלין" שלא כתב שגם בסתם אדם שמת יש ל"ית של "לא תלין". זה שהרמב"ם בהל' סנהדרין וגם בהל' אבל כתב רק את הל"ית של "לא תלין" ולא הזכיר את העשה של קבורת המת, אין בזה קושי, כיון שיש לומר שהרמב"ם נקט לשון המשנה, כפי שהלח"מ בעצמו תירץ בהל' אבל.

וצ"ל שאין הרמב"ם מחלק בין הלאו של "לא תלין" למ"ע של "קבורת המת", שלא תלין זה עד עמוד השחר וקבורת המת עד שקיעת החמה [כדברי הרדב"ז בשו"ת שלו], דא"כ הרמב"ם היה צריך להזכיר שיש גם מ"ע של קבורת המת והיה צריך לומר את החילוק.

ג"כ עדיין קשה למה בספר המצוות וגם בהל' סנהדרין כתב שהמ"ע של קבורת המת זה בהרוגי בי"ד ולאחר מכן כלל בזה סתם אדם שמת, מה יש לחלק בין הרוגי בי"ד לסתם אדם שמת, הפס' מדבר על תלוי על עץ, לא על כל הרוגי בי"ד?

נלענ"ד שיש להביא ראיה לכך שמה שהגמ' אמרה רמז לקבורה מן התורה מנין שאין כאן חיוב דאורייתא, יש כאן רק כעין אסמכתא. שהרי הגמ' מביאה בסמיכות את הסיפור עם שבור מלכא ושם מוכרחים לומר שאין הכוונה לחיוב קבורה מדאורייתא, שהרי רב אחא בר יעקב אומר להביא ראיה לכך מזה שמסופר בתורה שקברו צדיקים, כמו אברהם, יצחק וכו' וכן להביא ראיה מכך שהקב"ה קבר את משה, ובדאי מדבר זה אי אפשר ללמוד חיוב דאורייתא.

בית לחם יהודה על הל' אבל של הרמב"ם בפרק י"ב כותב שקשה דברי הלח"מ שלפניו יוצא שלישינא בתרא אינו כסתם משנה, והוא מסביר שמה שלישינא בתרא נקט לשון רמז, אין זה לומר שאין חיוב מדאורייתא, אלא משום שזה נלמד רק מריבוי ואין זה כתוב במפורש לכן אמר רמז. והוא מסביר שהרמב"ם סובר שסוגיא זו סוברת כר' שמעון שדורשים טעמא דקרא, אבל הרמב"ם פוסק כר"י כפי שמבואר בהל' מלוה ולוה בפרק ג', לכן לפיו אין לחלק בין אם ציוה האדם שלא לקבורו או לא ציוה, בכל אופן יש מצוה לקבורו. לכן הרמב"ם אינו מזכיר את הענין של בזיון או כפרה.

יש להעיר שגם הרי"ף במס' סנהדרין לא מזכיר כל הדיון של האם קבורת המת משום בזיון או משום כפרה.

לב שמח, על שרש הראשון של הרמב"ם ג"כ מקשה על הלח"מ איך אפשר לומר שלפי לישנא בתרא אין ל"ית של לא תלין לגבי שאר מתים, איך אמורא חולק על סתם משנה? הוא מביא שהרמב"ן כתב שמה ששאלה לישנא בתרא רמז לקבורה מן התורה, הכוונה

שצריך לקבור את המת בקרקע, צריך גניזת קרקע. ומסביר שלפיו הלישנא בתרא סובר שיש ל"ת של מלין מתו גם בשאר מתים וזה נלמד מתלוי. המחלוקת בין לישנא קמא ללישנא בתרא היא האם לומדים שאר מתים מתלוי או צריך ריבוי. לפי לישנא קמא צריך ריבוי ולפיו אין מנין ללמוד שצריך גניזת קרקע, כיון שצריך את הריבוי ללמוד ל"ת של לא תלין לשאר מתים. ולכן לפיו גניזת קרקע זה רק דרבנן. אבל לפי לישנא בתרא שאר מתים נלמד מתלוי, וגניזת קרקע נלמד מריבוי ולכן זה דאורייתא. והרמב"ם סובר כלישנא בתרא ולכן מובן לשונו בספר המצות במ"ע רל"א שכתב שלומדים הרוגי ב"י מן הפס' "כי קבור תקברנו" ואח"כ כתב והוא הדין לשאר מתים, דהיינו שאר מתים לא נלמד מן ריבוי, הפס' מדבר על הרוגי ב"י ולומדים שאר מתים מהרוגי ב"י בלי ריבוי. והוא מסביר שכל השאלה בגמ' אם שומעים לאדם שאמר שלא ליקברו זה מדבר לגבי גניזת קרקע, שרק בגניזת קרקע שייך כפרה. וכל השאלה אליבא דלישנא קמא שסוברת שגניזת קרקע דרבנן ולכן השאלה מה הסיבה לכך. אבל לפי לישנא בתרא שזה דאורייתא אין זו שאלה בודאי אין שומעים לו, ולכן הרמב"ם כתב שאין שומעים לו משום שקבורה היא מצוה.

לענ"ד שיש להקשות על דבריו שאם הרמב"ם סובר שגניזת קרקע דאורייתא למה הרמב"ם אינו מזכיר זאת?

גם מה שדייק מלשון הרמב"ם בספר המצות אינו דיוק, כיון שהרי כתב שהמצוה לקבור הרוגי ב"י משום הפס' "כי קבור תקברנו", הרי הפס' מדבר על תלוי, הרוגי ב"י זה כמו שאר מתים, ולכן י"ל שכלל הרוגי ב"י ביחד עם תלוי וזה משום הריבוי של "תקברנו", ולכן כיון שכבר כתב שיש מצוה לקבור כל הרוגי ב"י, אז כתב שהוא הדין לשאר מתים, כיון שאין לחלק בין שאר הרוגי ב"י [חוץ מתלוי] לשאר מתים.

ג"כ צ"ע מי אמר שקבורה בארון יש בו בזיון, הרי לפיו כל השאלה אם זה משום בזיון או משום כפרה מדובר שיקברו אותו בארון רק שלא יקברו אותו באדמה? זה שיקברו אותו זה ברור, כיון שזה חיוב מדאורייתא גם לפי לישנא קמא.

ג"כ צ"ע שאין הוא מחלק בין הל"ת של לא תלין למ"ע של קבורת המת, שהוא סובר שלישנא קמא ולישנא בתרא מדברים על אותו דבר, רק המחלוקת בינם הוא לגבי גניזת קרקע. הרי לישנא קמא דיבר על הל"ת והלישנא בתרא דיבר על המ"ע.

ג"כ לפי הסברו עדיין קשה דברי הרמב"ם בספר המצוות שלא כלל שאר מתים בל"ת של "לא תלין".

שו"ת שאגת אריה החדשות, שאלה ו' מקשה על דברי הרמב"ם :

1. דבריו בספר המצוות סותרים את דברי הגמ' במס' סנהדרין, ששם רק כתבה שיש ל"ת של "לא תלין" גם בסתם אדם שמת, ולא הזכירה את המ"ע של קבורת המת. והרמב"ם הופך את הדברים.
2. הרמב"ם סותר את דברי עצמו, שבהל' סנהדרין כותב שיש ל"ת של "לא תלין" גם בסתם אדם שמת, ולא כותב שיש מ"ע של קבורת המת.

3. בהל' סנהדרין הרמב"ם מחלק בין הרוגי ביי"ד לשאר מתים ומנין לו חילוק זה? אם לומדים ריבוי מ" כי קבור תקברנו" שלא רק הנתלין יש לקבור אלא גם הרוגי ביי"ד, אז למה שלא נרבה גם שאר מתים?

והוא מסביר שהל"ת של "לא תלין" מדבר בשני אופנים: 1. שיש להוריד את התלוי מן העץ. 2. שאסור להשאירו בלי קבורה. הוא מסביר שהנפק"מ בהסבר זה שאם סקלו את האדם בערב שבת או בערב יו"ט ולא הספיקו להורידו מן העץ לפני שבת או יו"ט, אז אע"פ שאסור לקבורו בשבת או ביו"ט, בכ"ז מחוייב להורידו מן העץ, דאם לא יורידו מן העץ יעבור על בל תלין באופן הראשון. המשנה בתחילתה מדברת על האופן הראשון, ולכן כותבת שמתירין מיד את התלוי וכותבים שלמה עושים כן משום "כי קללת אלקים תלוי" ומסבירים שזה הענין של חילול השם, וזה שייך רק לגבי תלוי כשהוא על העץ, אז יש את החילול השם. לאחר מכן שמדברת גם לשאר מתים שאומרת "ולא עוד וכו'", אז היא מדברת על האופן השני. היתור של "תקברנו" מלמד שהל"ת של לא תלין מדבר גם על האופן השני, בלי הריבוי פשט הפס' מדבר על האופן הראשון. לאחר שלמדנו שיש ל"ת לגבי תלוי על העץ שלא להשאירו בלא קבורה, אז אפשר ללמוד שהוא הדין לשאר מתים. אין שום סיבה לחלק בין הל"ת של "לא תלין" באופן השני, דהיינו שלא להשאירו בלי קבורה, בין תלוי ובין שאר מתים. זהו גם כן נכון לגבי המ"ע של קבורת המת, אין שום סיבה לחלק בין תלוי לשאר מתים, לכן לא דרשו את הציווי "תקברנו" לגבי המ"ע של קבורת המת, שכתוב סמוך לכך, כיון שאין צורך לרבות שאר מתים לקבורת המת.

ואז הסבר הגמ' שאמרה מנין למלין את מתו שעובר עליו בל"ת ת"ל "כי קבור תקברנו", אין הכוונה מנין לדמות את מלין את מתו בשאר מתים למלין את התלוי, כיון שהרי אין מנין ללמוד שלגבי תלוי יש ל"ת של לא תלין שלא להשאירו בלי קבורה. אלא כוונת הגמ' מנין שמה שכתבה התורה "לא תלין" לגבי תלוי זה כולל את האופן השני, דהיינו שלא להשאירו בלי קבורה, ואז יש ללמוד שאר מתים מתלוי, שאין שום סיבה לחלק ביניהם. ולפי"ז מתורצים הקושיות על הרמב"ם: בספר המצוות הוא מדבר על האופן הראשון של "לא תלין", שלא להשאירו תלוי על העץ, שזה פשט הפס', והעדיף לנקוט את הדבר המפורש, ולגבי ציווי זה אין קשר לשאר מתים, ולכן לא הזכירם. ולגבי דברי הרמב"ם בהל' סנהדרין בתחילה בהל' ז' דיבר על "לא תלין" של האופן הראשון, שלא להשאירו תלוי על העץ, ולכן לא הזכיר שאר מתים. לאחר מכן דיבר שיש מ"ע לקבור הרוגי ביי"ד, והסיבה שדיבר על הרוגי ביי"ד כיון שהפרק מדבר בהרוגי ביי"ד אבל הוא הדין לשאר מתים. ואין בעיה בכך שיחשבו שבשאר מתים אין מצוה של קבורת המת, כיון שכבר כתב בהל' אבל בפרק י"ב שיש מצוה לקבור את המת ונלמד מן הפס' שכתוב לגבי נתלין, ואז גם נדע שבשאר מתים יש מצוה לקבור את המת ביום מותו, כפי שכתוב לגבי נתלין, שהרי כל לימוד קבורה נלמד מנתלין ואי אפשר רק ללמוד חלק מן הדין. ומה שכתב בסוף "ולא הרוגי ביי"ד בלבד וכו'" שלכאורה אין לזה שום קשר עם מה שכתב לעיל (שהרי דיבר לעיל לגבי מ"ע של קבורת המת, וג"כ מה מכניס כאן שאר מתים), הרי הפרק מדבר על הרוגי ביי"ד ושאר מתים הרמב"ם מדבר על כך במפורש

בפרק ד' מהל' אבל. ולכן הסבר הדברים שזה ראייה לכך שיש מ"ע של קבורת המת גם בשאר הרוגי בי"ד, לא רק בתלוי, שכמו שלמדנו לגבי "לא תלין" מתלוי לשאר מתים, כך ג"כ לעשה של קבורת המת לומדים מתלוי לשאר הרוגי בי"ד. ואם תקשה הרי כיון שהרוגי בי"ד נכללין עם שאר מתים, אז למה היה צריך לכתוב דין זה בנפרד להרוגי בי"ד, הרי בהל' אבל דיבר על שאר מתים. אז מתרץ שזה משום שבציווי הזה של הלנת המת וקבורת המת יש לחלק בין שאר מתים להרוגי בי"ד, שבהרוגי בי"ד המצווה זה בי"ד, ובשאר מתים המצווה זה הקרוב. סוף דבר יש מ"ע של קבורת המת בשאר מתים והוא הדין לגבי הלנת המת, ולכן מי שנפטר ביום יש לקוברו קודם שקיעת החמה, דאל"כ יעבור על המ"ע, שהיא ציווי לקוברו ביום מותו, והל"ת הוא רק בעמוד השחר.

מה שקשה על דברי השאגת אריה זה הענין שלמה לא נלמד מ"תקברנו" ריבוי שיש לקבור את המת בארון, השאגת אריה הסביר שדרשנו את ה"תקברנו" לריבוי ל"לא תלין", כיון שלא היה לנו מה ללמוד לרבות לגבי קבורת המת, ולכאורה למה לא ללמוד את הדין של קבורת המת בארץ?

גם בחידושי המאירי במס' סנהדרין מוצאים שיש חילוק בין הרוגי בי"ד לשאר מתים: ומתירין אותו מיד ואם הלינו נבלתו לשם עוברין בל"ת שנאמר "לא תלין נבלתו על העץ" וכן יש בהן מ"ע לקוברו בו ביום שנאמר "כי קבור תקברנו ביום ההוא" וכן הדין לכל הרוגי בי"ד... ולא הרוגי בי"ד בלבד אמרו שלא להלין נבלתם אלא כל המלין את מתו עובר בל"ת אם עשה כן דרך התרשלות. צריך לומר שגם הרמב"ם והמאירי סוברים שאין לחלק בין תלוי ובין שאר הרוגי בי"ד.

ולגבי הדין של ציוה שלא לקוברו משמע שהסיבה שאין שומעים לו, זה משום שיש מצוה לקוברו, והענין של בזיון זה תוספת סיבה: כבר ביארנו שהמלין את מתו דרך התרשלות עובר ומנין רמז למצות קבורה מן התורה שנאמר "כי קבור תקברנו" מעתה כל שצוה שלא יקברוהו אין שומעין לו אחר שהיא מצוה ולא עוד אלא שיש בזיון לקרובים כשנבלתו עומדת ומסרחת אפי' היתה בארון ואין שומעין ליבזות קרוביו עליו.

ג"כ משמע מדבריו שמה שכתב שבשאר מתים עובר בל"ת הכוונה לכך שעובר בעשה, אולי כוונתו שזה לא הבא מכלל עשה. כנראה הבין ברמב"ם שיש ל"ת של "לא תלין" בכל הרוגי בי"ד, ומ"ע של קבורת המת בכל המתים. מה שכתבה המשנה וכן כתב הרמב"ם שאם הלין את המת עובר בל"ת, הכוונה למ"ע של קבורת המת, ואולי כוונתו שזה לא הבא מכלל עשה. וכנראה המאירי הבין שהרמב"ם פסק כלישנא בתרא ולכן אינו סובר שיש ל"ת של "לא תלין" בשאר מתים, וסובר שיש מ"ע של קבורת המת בשאר מתים, ורמז לקבורה מן התורה זה דאורייתא. הוא ג"כ למד שהסוגיא של בזיון או כפרה היא אם אין מצוה לקבור את המת, דהיינו אפי' אם אין מצוה, אם יש ענין של בזיון, אז חייבים לקוברו אפי' שאומר לא לקוברו. אם זה מ"ע לקוברו אז פשוט שאין שומעים לו.

הגרי"פ בהסברו על הרס"ג, בפרשה ל"ד מביא את דברי השאגת אריה, ומקשה שלפני הרישא של המשנה והסיפא של המשנה מדברים בשני ענינים שונים. שהרישא של המשנה על כרחך אינו מדבר בכה"ג שאפשר לקבור את המת, דאם אפשר לקבור את

המת למה צריך את הטעם של "כי קללת אלקים תלוי", דהיינו הענין של חילול השם, הרי בלאו הכי עובר על ל"ת בל תלין אפי' שהורידו מן העץ ואין חילול השם, דהיינו הבנת "בל תלין" באופן השני. לכן מוכרחים לומר שמדובר שאי אפשר לקבור את המת. ובסיפא שכתוב "ולא עוד וכו'" על כרחך מדובר שיכול לקבור את המת, כיון שכאן מדובר על שאר מתים ולגבם לא שייך "בל תלין" של האופן הראשון רק של האופן השני, דהיינו שאסור להשאירו בלי קבורה.

הגרי"פ מקשה ג"כ, שלפי הסברו היה צריך להיות כתוב "ולא תלין נבלתו על העץ כי קללת אלקים תלוי כי קבור תקברנו ביום ההוא", כיון שהרי המ"ע של "כי קבור תקברנו" שייך גם בשאר מתים וזה מדבר לאחר שהורידו את התלוי מן העץ, ו"כי קללת אלקים תלוי" זה שייך רק לגבי התלוי וכל זמן שהוא תלוי ולא הורידו אותו מן העץ. לכן הוא מסביר שאין שני אופנים בבל תלין, הוא סובר שאם אינו מחוייב לקבורו, אז אין שום איסור עצמי שלא להשאירו תלוי על העץ, ההורדה מן העץ והקבורה זה חיוב אחד. אלא בכה"ג שאי אפשר לקבורו ואפשר רק להורידו מן העץ מחוייב להורידו מן העץ, לא משום שיש בכה"ג איסור עצמי של בל תלין, אלא משום שכיון שאפשר להורידו מן העץ ואין הוא מורידו, אז הוא מבזה את המת ועל כך הזהירה התורה, שאסור להלינו בדרך בזיון. הוא מביא ספרי ששם כתוב: "מנין למלין את מתו שעובר בל"ת ת"ל "לא תלין נבלתו על העץ" הלינו לכבודו להביא לו ארון ותכריכים יכול יהיה עובר עליו ת"ל "על העץ". מה עץ מיוחד שהוא ניוול לו אף כל שהוא ניוול לו". הוא מסביר שרואים דבר זה גם בגמ' בסנהדרין [הגמ' בדף מ"ז, עמ' ב'- הבאתי לעיל] שכתבה שאסור להלין את המת רק כשזה בזיון בשבילו ואת זה למדה מתלוי, דהיינו מה שכתבה התורה "על העץ" זה להורות שכל הלאו זה דוקא כשיש בזיון, אין כאן איסור עצמי, שאסור להשאירו על העץ, זה הגדרתו של האיסור, שהאיסור הוא בדרך בזיון. ולכן כשאין בזיון למת, שאינו מלינו סתם כך בלי סיבה, אז אינו עובר על הל"ת של "בל תלין". לפיו "מן העץ" אינו איסור עצמי, אלא זה הגדרת האיסור, האיסור הוא בהלנתו דרך בזיון, והמשמעות של הדבר הזה הוא שאם אפשר להורידו מן העץ או לקבורו ואינו עושה כן, אז הוא עובר על בל תלין. אצל התלוי אין איסור נוסף של בל תלין יש רק דרך נוספת לעבור על זה. הלאו הוא הלנת בזיון, לתלוי זה יכול להיות בכה"ג שאינו יכול לקבורו אבל אפשר להורידו מן העץ, או בכה"ג שאפשר לקבורו. ולשאר מתים זה רק שייך בכה"ג שאפשר לקבורו, בכל אופן האיסור הוא אותו איסור. הוא אינו סובר שצריך ריבוי לרבות "לא תלין" שלא להשאירו בלי קבורה, במה שכתוב "לא תלין נבלתו על העץ" זה כלול, מה שכתוב "על העץ" מגדיר איך עוברים על איסור זה, דהיינו שרק עובר על איסור זה בדרך בזיון. והוא מביא שהרמב"ן הסביר מה כוונת התורה שכתבה "כי קללת אלקים תלוי", שהיא באה לומר שאע"פ שהתלוי ראוי לנוולו בכ"ז אין לנוולו ויש להורידו מן העץ, כיון שיש חילול השם. וזה כוונת המשנה ברישא שהיא באה לומר למה אסור לנוול את התלוי, ואסור להלינו על העץ משום שיש חילול השם. ולפי"ז מה שהתורה כתבה "כי קללת אלקים תלוי" ומה שכתבה המשנה את הדבר הזה ברישא, אין זה בא למעט שאר מתים מל"ת זה, אלא

להיפך, זה בא לומר שאפיי התלוי אסור להלינו על העץ שזה דרך בזיון, אע"פ שראוי לנוולו ולבזותו, וזה משום חילול השם. אבל דבר זה אינו ממעט שאר מתים, כיון שאצלם אין שום סיבה לבזותם.

לגבי הסבר הרמב"ם, בתחילה מסכים הגרי"פ שהרמב"ם בספר המצוות מנה רק ל"ית שלא להשאיר את התלוי ללון על העץ, והרמב"ם סובר שהמלין את התלוי על העץ עובר בשני איסורים, אחד של "לא תלין" על העץ, דהיינו שלא להשאירו תלוי על העץ. ושנית של "לא תלין" שלא להשאירו בלי קבורה. אבל הוא חולק על השאגת אריה בהסברו למה לא הזכיר ל"ית של לא תלין לגבי שאר מתים, כיון שהולך לשיטתו שכל דבר שאינו מפורש בפסי רק מתרבה אינו נמנה בתרי"ג מצוות, ולכן הל"ית של "לא תלין" לגבי שאר מתים נלמד ע"י ריבוי של "תקברנו", שעצם הל"ית של "לא תלין" במשמעות של להשאירו בלי קבורה נלמד ע"י ריבוי של "תקברנו", שבלא הריבוי אפ"י לתלוי לא היה הל"ית במשמעות הזו. המ"ע של קבורה אינו נלמד ע"י ריבוי, אלא פשוט אין לחלק בין תלוי לשאר מתים להמ"ע של הקבורה.

אבל לאחר מכן כותב שנראה שיש סתירה בדברי הרמב"ם, כיון שברמזי המצוות בתחילת הלי' סנהדרין כותב הרמב"ם "לא תלין נבלתו" שזה משמע שמדובר על "לא תלין" בלי קבורה, אין זה מדבר דוקא לגבי שלא להשאירו תלוי על העץ. וכותב שאולי אפשר להסביר את כוונת הרמב"ם גם בספר המצוות כך, דהיינו שמה שכתב שהל"ית היא מעזוב תלוי על עץ ללון, הוא נקט לשון הקרא, אבל כוונתו היתה גם לעזבו ללון בלא קבורה. והוא סובר שכל לינה בלא קבורה נקרא "על העץ", כיון שזה דרך בזיון, והוא סובר שגם כשהורידו את התלוי מן העץ יש חילול השם, וגם בכה"ג שייך הפסי "כי קללת אלקים תלוי", כיון שהדבר מפורסם וידוע לכל שזה נתלה ואז כל הרואהו יזכור בכך שבידך את השם. והוא גם מדייק מלשון הרמב"ם שכתב "מעזוב תלוי על עץ ללון" שאם כוונתו היתה שדוקא שעובר על הל"ית כשאינו מורידו מן העץ, אז היה צריך לכתוב "ללון על העץ", משמע מדבריו שבכל אופן שמשאירו ללון, דהיינו שגם כשהורידו מן העץ אבל לא קוברו, עובר על הל"ית הזה.

נלענ"ד שיש לדחות את מה שהקשה הגרי"פ על השאגת אריה שלפיו המשנה מחולקת לשנים, הרישא מדברת על שאי אפשר לקוברו והסיפא מדברת על שאפשר לקוברו, וכן מה שהקשה עליו שלפיו הפסי היה צריך להיות כתוב אחרת ש "כי קללת אלקים תלוי" יהיה כתוב לאחר "לא תלין נבלתו על העץ". כיון שגם לפי הסבר הגרי"פ אין מענה לכך, ז"א הרי גם לפיו מה שכתבה התורה "כי קללת אלקים תלוי" מדבר על כך שאסור להשאיר את התלוי תלוי על העץ, אין זה מדבר על קבורת התלוי. א"כ אין בזה הסבר לכך שצריך לקבור את התלוי וא"כ למה זה נכתב לאחר "כי קבור תקברנו"? וכן גם המשנה מדברת ברישא לגבי הורדתו מן האילן אין היא מדברת על קבורתו, אין זה קשור אל חילול השם.

כמו כן נראה פשוט דברי הרמב"ם בספר המצוות כמו שהסבירם השאגת אריה ודחוק לפרש שהוא מדבר גם על "לא תלין" שלא להשאירו בלי קבורה, כיון שפשוט דבריו

מדובר על "לא תלין" שלא להשאירו תלוי על העץ. וגם קשה לומר שיש חילול השם אף כשמורידו מן האילן, הרי הרמב"ם בעצמו כותב שזה מצד ההתבוננות שלא תולים אלא המגדף, וא"כ זה דוקא אם הוא תלוי, שאז יש את ההתבוננות.

ג"כ נלענ"ד שאין קושיא מדברי הרמב"ם ברמזי המצוות בהל' סנהדרין, כיון שבהל' סנהדרין הוא מזכיר "לא תלין" שלא להשאירו תלוי על העץ [הל' ז'] וגם הוא מזכיר "לא תלין" של שאר מתים ושם מדובר שלא להשאירו בלי קבורה [הל' ח'], ולכן הוא כלל ברמזים את 2 הדברים ופשוט כתב "לא תלין נבלתו", כיון שאין זה 2 ל"ת.

ג"כ נלענ"ד שאין ראייה מדברי הספרי שדורש מהמילים "על העץ" שכל האיסור של "לא תלין" זה רק בדרך בזיון, ולפי"ז יוצא שאין כאן איסור עצמי של "על העץ", דהיינו "לא תלין" את התלוי על העץ, בלי קשר עם קבורה. כיון שאע"פ שהגמ' בסנהדרין בתחילה ג"כ דרשה שכל האיסור הוא רק בדרך בזיון, בכ"ז למסקנת הסוגיא נראה שלא נשארים עם הבנה זו ויתירה מכך מהסוגיא בסנהדרין אין רמז שהדבר נלמד מהמילים "על העץ", אלא נראה שזה דורש מהשוואה פשוטה לתלוי. ז"א הרי כל המציאות של הלנת תלוי יש בו בזיון, ולכן כשבאים ללמוד האיסור של "לא תלין" לשאר מתים מן התלוי על עץ אפשר רק ללמוד שיהיה באותו צורה של התלוי, דהיינו שיהיה בו בזיון למת. ולכן אפשר לומר שדברי הרמב"ם מבוססים על הסוגיא במס' סנהדרין.

ספר פיקודי ישרים, סי' י"ד: מסביר איך נלמד מ"ע של קבורה בשאר מתים מהרוגי בי"ד: אכן, התורה מנסחת את המצוה ע"י צווי לבצע פעולה שהיא חלק מהמצוה בלבד. איך מגלים את התוכן הכללי של המצוה?... התורה הביאה דין האוסר על שליח בי"ד להוסיף מכות לחוטא, מעבר למספר שקבעו הדיינים. וקובע הרמב"ם, שתוכן הלאו הוא שאסור להכות כל איש מישראל. התורה מנסחת את האיסור במקרה קיצוני ביותר, בו היינו מצפים שהפעולה מותרת, ואנו מסיקים שהאיסור הוא כללי... אין ענין זה מוגבל ללאוים בלבד. את החובה לקבור את המת מביאה התורה בהרוגי בי"ד [עשה רל"א] "שצונו לקבור הרוגי בי"ד ביום שנהרגו... ובהמשך מביא רבינו: והוא הדין בשאר מתים....

לפי ספר פיקודי ישרים שאר מתים נלמד מהרוגי בי"ד בק"ו, שאם יש חיוב לקבור הרוגי בי"ד, אז ק"ו לשאר מתים. זה כמו המקרה של מלקות, אם אסור לשליח בי"ד להוסיף מכות לחוטא, אז ק"ו שאסור להכות סתם אדם שבכלל לא מגיע לו מכות, שבכלל לא חטא.

שיטת ספר החינוך

ספר החינוך, מצוה תקל"ו: שלא נעזוב התלוי שילין על העץ שנאמר "לא תלין נבלתו אל העץ", ולשון ספרי "לא תלין נבלתו על העץ", זו מצות ל"ת. כל ענין המצוה כתוב במ"ע ג' שבסדר זה... ושם כתוב שאף המלין את מתו שלא לכבודו עובר בלאו.

ספר החינוך מצוה תקל"ז: לקבור מי שנתלה ביום ההוא, שנאמר "כי קבור תקברנו ביום ההוא וגו'...מדיני המצוה מה שאמרו ז"ל שאין מצוה זו בנתלה לבד אלא אף כל הרוגי בי"ד מצוה לקוברן ביום הריגתם. גם בכלל המצוה לקבור כל מת מישראל ביום מותו, ומפני כן יקראו ז"ל המת שאין לו מי שיתעסק בקבורתו מת מצוה, כלומר שמצוה על הכל לקוברו מצד הציווי הזה...ונוהגת מצוה זו לענין הרוגי בי"ד בזמן שנוהג דיני נפשות, ולענין שאר מתי ישראל בכל מקום ובכל זמן בזכרים ונקבות שמצוה לקברם ביום מיתתה. ועובר על זה והלין את המת שלא לכבודו ביטל עשה זה, מלבד שעבר על לאו. רואים גם בחינוך שיש חילוק בין הרוגי בי"ד לשאר מתים, נראה שיש להסביר כהשאגת אריה שסיבת החילוק הוא משום החילוק בין מי שמצווה בכל ענין. שנראה מדברי ספר החינוך שגם הרוגי בי"ד התרבו, אין הם נכנסים בפשט הפס', שפשט הפס' מדבר על תלוי, ורק אמרו ז"ל שגם הרוגי בי"ד כלולים במצוה זו. ג"כ משמע מדבריו שסתם הפס' של "לא תלין" מדבר שלא להשאיר את התלוי על העץ, וזה כדברי השאגת אריה. הוא ג"כ כותב שיש מ"ע ול"ת בשאר מתים. ונלעני"ד שע"פ דברי ספר החינוך יש לראות שלמד כמו השאגת אריה ברמב"ם. הרי ידוע שספר החינוך נמשך במנין המצוות לאחר הרמב"ם.

שיטת ספר בעל הלכות גדולות

בעל הלכות גדולות מצוה ל"ד- ל"ח, לפי מנין המצוות של ספר מצות הערוך: ללכת בדרכיו. להלביש ערומים. ולקבור מתים. ולנחם אבלים. לבקר חולים.

נלעני"ד מפשט דבריו משמע שאינו מדובר פה על קבורת המת שהוא קרובו, דא"כ היה צריך לומר קבורת מתו, אלא בכך שכותב קבורת מתים ברבים משמע שמדובר על קבורת מתים שיש להם קרובים, כעין חברא קדישא, דהיינו מה שמדובר במס' בבא מציעא.

רמב"ם בשרשי המצוות, שרש ראשון מביא את שיטת הבה"ג והוא יוצא כנגד דבריו: השרש הראשון שאין ראוי למנות בכלל הזה המצות שהן מדרבנן: דע כי זה הענין לא היה ראוי לעורר עליו לבארו, כי אחר שהיה לשון התלמוד [מס' מכות, דף כ"ג, עמ' ב'] תרי"ג מצות נאמרו למשה בסיני איך נאמר בדבר ההוא שהוא מדרבנן שהוא בכלל המנין, אבל העירונו עליו מפני שטעו בו רבים ומנו נר חנוכה...ונחום אבלים ובקור חולים וקבורת מתים והלבשת ערומים...

בשרש השני הרמב"ם מבאר מנין למד הבה"ג את דבריו, ושם הוא מוסיף לחלוק עליו: השרש השני שאין ראוי למנות כל מה שלמדים באחת משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן או מריבוי. וכבר הגיעו בזה הסכלות אל יותר קשה מזה. וזה כשמצאו דרש בפס' יתחייב בדרוש ההוא לעשות פעולות או להרחיק ענין מן הענינים והם כלם בלי ספק מדרבנן ימנו אותם בכלל המצוות ואע"פ שפשטיה דקרא לא יורה על דבר מאותם הענינים...והנסמכים במחשבה זו מנו בכלל המצוות בקור חולים ונחום אבלים וקבורת

מתים בעבור הדרש הנזכר באמרו יתברך "והודעת להם את הדרך ילכו בה", ואמרו "את הדרך" זו גמ"ת, "ילכו" זה בקור חולים, "בה" זו קבורת מתים, "ואת המעשה" אלו הדינים. "אשר יעשון" זו לפני משורת הדין, וחשבו כי כל פועל ופועל מאלו הפעולות מצוה בפני עצמה, ולא ידעו כי אלו הפעולות כולם ודומים להם נכנסת תחת מצוה אחת מכל המצות הכתובות בתורה בבאור והוא אמרו יתברך "ואהבת לרעך כמוך"...ואולי תחשוב שאני בורח מלמנותן להיותן בלתי אמתיות והיות הדין היוצא במדה ההיא אמת או בלתי אמת, אין זו הסבה. אבל הסבה כי כל מה שיוציא אדם ענפים מן השרשים שנאמרו לו למשה בסיני בבאור והם תרי"ג מצות ואפי' היה המוציא משה בעצמו אין ראוי למנותם...ונאמר עליהם דקדוקי סופרים כי כל מה שלא שמעו בסיני בבאור הנה הוא מדברי סופרים. הנה כבר התבאר כי תרי"ג מצות שנאמרו לו למשה בסיני לא ימנה בהן כל מה שילמד בשלש עשרה מדות...אבל אמנם ימנה מה שהיה בפירוש מקובל ממנו והוא שיבארו המעתיקים ויאמרו שזה הדבר אסור לעשותו ואיסורו דאורייתא או יאמרו שהוא גוף תורה הנה נמנה אותו כי הוא נודע בקבלה ולא בהיקש ואמנם זכרו ההיקש בו והביאו הראיה עליו באחת משלש עשרה מדות להראות חכמת הכתוב

נראה שהרמב"ם הבין שבה"ג מדבר לא לגבי קבורת מתו, אלא לכל מת אפי' שיש לו מי שיתעסק בקבורתו, כיון שכתב "מתים" דהיינו רבים, לא כתב "קבורת מתו". והרמב"ם הבין שלמד דין זה מן הסוגיא במס' בבא מציעא.

הבה"ג במצוה קל"ז [לפי סדר מנין של ספר מצוות הערוך] כותב "ולגמול חסד". אז רואים שהוא גם מנה את שאר הדברים שכתובים בגמ' בבא מציעא. אבל קשה למה אינו מונה מצוה של לימוד אומנות שזה נלמד מ "והודעת להם" זו בית חיייהם, וגם היה צריך למנות מצוה של לפני משורת הדין?

לגבי לימוד אומנות יש לתרץ שרש"י במס' ב"ק, דף ק', עמ' א' מסביר ש "בית חיייהם" זה תלמוד תורה, ובה"ג כבר מנה במצוות מצות תלמוד תורה.

הרמב"ן בהשגותיו על ספר המצוות, בשרש ראשון כותב: והתשובה הג' היא שמנה בעל ההלכות ניחוס אבלים וביקור חולים וקבורת מתים והלבשת ערומים. ודברי הרב בתשובה הזאת תמימים, מפני שדברי בעל ההלכות עלומים...אבל בעל ההלכות הוציאן למצות אלו מ "והלכת בדרכיו" שהיא מ"ע באמת כתב וללכת בדרכיו ולהלביש ערומים ולקבור מתים ולנחם אבלים לבקר חולים ומצוה אחת הן וזה ממש בגמ' [סוטה י"ד] א"ר חמא ב"ח מאי דכתיב אחרי ה' אלקיכם תלכו וכי אפשר לו לאדם ללכת אחר הקב"ה אלא מה הקב"ה מלביש ערמים אף אתה תלביש ערומים מה הקב"ה מבקר חולים אף אתה בקר חולים מה הקב"ה קובר מתים אף אתה קבור מתים מה הקב"ה מנחם אבלים אף אתה נחם אבלים, מכאן הוציא אותם ומנאן מצוה....

נראה שלפי הרמב"ן, הבה"ג לא מנה את ניחוס אבלים, הלבשת ערומים וכו' כמצות בפני עצמן, הן נכללות במצות "והלכת בדרכיו", וזה מה שהקדים את המצוה "וללכת בדרכיו".

לגבי מצות קבורת מתים כותב הרמב"ן: ואני תמיה למה הזכיר הרב בכלל תשובתו קבורת מתים כי קבורת מתים בודאי יש בה מ"ע דכתיב "כי קבור תקברנו ביום ההוא" וזו מ"ע דרשוה בספרי ומנאה הרב וכבר הביא הרב מה שדרשו [סנהדרין מ"ו] מן התליה לשאר המתים ולא עוד אלא כל המלין את מתו עובר בלי"ת וכמו שנלמוד לא תעשה לשאר מתים כין נלמוד העשה. ובעל ההלכות שלא מנה העשה הזה בנתלה חייב הוא למנותו במתים סתם. וא"ת שמא הקפיד הרב על בעל ההלכות מפני שאמר קבורת מתים ולא אמר קבורת מתו שאין מתחייב בה אלא קרובים, גם זו אינה תורה שבמקום קרובים ודאי עליהם מוטלת אבל אם אין שם קרובים יהיה מת מצוה שמ"ע שלו דוחה פסח ומילה...

הרמב"ן משיג על הרמב"ם שכלל בקושייתו זה שכתב הבה"ג את קבורת המתים, וכותב הרמב"ן שהרי גם לפי הרמב"ם קבורת המת היא מ"ע כפי שנלמד מ "כי קבור תקברנו", וכיון שלא מנה הבה"ג מצות קבורת הרוגי בי"ד, אז היה נצרך למנות את המצוה לשאר מתים. מדברי הרמב"ן נשמע שזה שלמדו שיש מ"ע של קבורת המת בשאר מתים זה משום שהתורה ריבתה שאר מתים להל"ת, ולכן י"ל שכמו שהתרבו להל"ת כך ג"כ התרבו להמ"ע.

נלענ"ד שיש להקשות על דברי הרמב"ן שהרי הוא כתב שכל המצות הללו נידחו אבלים, ביקור חולים וכו' הן נכללים במצוה של "והלכת בדרכיו" ולכן נכתבו לאחר שכתב הבה"ג "וללכת בדרכיו", והרי בתוך המצוות האלו כתב הבה"ג ולקבור מתים. ולפי הרמב"ן הרי קבורת מתים לפי הבה"ג זה מ"ע בפני עצמה ואינה נכללת בתוך המצוות של "וללכת בדרכיו", אז איך כתבו בתוך המצוות שנכללות ב "וללכת בדרכיו".

ספר מגילת אסתר מבאר קושיית הרמב"ם: אני אומר אי אחרי שתמיהת הרב על הבה"ג היה על חשבו שהוציא המצות האלה מדרשת פסי "והודעת להם וגו'" כי שם אמר ג"כ "בה" זו קבורה. לכן הוצרך להביא כל מה שדרשו בו, וקשה לו למה מנאם מזה הפס' שאינו אלא דרשה דרבנן, אחרי כי יש לנו פסוקים מבוררים עליהם שהם דאורייתא, וא"כ אין דעתו לומר שמצות קבורת מתים לא תהא מן התורה רק שאם נוציאנה מזה הפס' לא תהא אלא דרבנן.

לפיו הרמב"ם הקשה למה הבה"ג לומד קבורת המת מן הפס' "והודעת להם וכו'", שמהפס' הזה יש רק ללמוד חיוב דרבנן, יש ללמוד את החיוב מן הפס' "כי קבור תקברנו", שמשם לומדים חיוב דאורייתא.

לב שמח על שרש הראשון כותב שהרמב"ם לא הבין כרמב"ן שהבה"ג סובר שכל הדברים הללו להלביש ערומים וכו' נכללים במצוה של ללכת בדרכיו וע"פ מה שכתוב בגמ', כיון שהגמ' דורשת את הפס' "אחרי ה' אלקיכם תלכו", והבה"ג דיבר לפני שכתב המצוות הללו את מצות "וללכת בדרכיו", א"כ אין זה יכול להיות ע"פ הגמ' בסוטה, והוא הבין שזה ע"פ הגמ' בבבא מציעא וסובר הבה"ג שכל אחד מצוה בפני עצמה, ולכן הקשה על דבריו.

הבה"ג בל"ת קצ"ח [לפי סדר ספר מצוות הערוך]: "לא תלין נבלתו".

אין הוא כותב כצורת הפס' "לא תלין נבלתו על העץ" וא"כ אפשר להבין שגם הל"ת שייך בשאר מתים, או שאפשר להבין שהל"ת דוקא שייך בתלוי אבל הוא רוצה שנבין שאין רק ל"ת שלא להשאירו תלוי על העץ, ג"כ אסור שלא להשאירו בלי קבורה בין שנסביר זאת כאיסור נוסף [כשאגת אריה] או שנסביר זאת כאותו איסור [כגרי"פ].

שיטת אזהרות לר' שלמה אבן גבירול, וספר זהר הרקיע

ר' שלמה אבן גבירול, מ"ע מ"א- מ"ד [לפי סדר המנין של ספר מצוות הערוך]: והדלים תרחם והחולים תשיחם והאבלים תנחם ותקבור נגזרים.

ספר מצוות הערוך כותב בהקדמה למנין המצוות של ר' שלמה אבן גבירול, שהוא נמשך ביסוד מנינו אחרי הבה"ג. רואים כאן שמנה ביקור חולים, ניחום אבלים וקבורת מתים כמו הבה"ג. צ"ע מה הכוונה "והדלים תרחם", אם הכוונה לצדקה או להלבשת ערומים כדברי הבה"ג. בכל אופן ר' שלמה אבן גבירול אינו מונה מצוות אלו בסמיכות למצוות "וללכת בדרכיו" וא"כ אי אפשר לומר שמונה כל אלו בכלל מצוה אחת של "וללכת בדרכיו" וא"כ נראה שכך יש להסביר גם את הבה"ג.

ספר זהר הרקיע של הרשב"ץ כותב שדברי ר' שלמה אבן גבירול הם כדברי הבה"ג, והוא מביא דברי הרמב"ן שיש למנות כל אלו במצוה אחת של והלכת בדרכיו.

לגבי מה שכתב ר' שלמה אבן גבירול ותקבור נגזרים כותב הרשב"ץ שזה מ"ע לקבור הרוגי בי"ד וכותב שהוא הדין לשאר מתים, שאע"פ שהפס' "כי קבור תקברנו" מדבר על הרוגי בי"ד, בכ"ז המשנה לומדת שלשאר מתים יש ל"ת של "לא תלין", וכמו שלגבי הל"ת אומרים שזה גם מתייחס לשאר מתים, אז כך ג"כ י"ל לגבי העשה של קבורת המת.

גם לפי הרשב"ץ רואים את החלוקה בין הרוגי בי"ד לשאר מתים, הפס' מדבר על הרוגי בי"ד.

ר' שלמה אבן גבירול, ל"ת קנ"א- קנ"ב [לפי סדר מנין ספר מצוות הערוך]: וכתובת קעקע בגווד לא תרקע והמקלל יוקע ויובל לקברים.

ספר זהר הרקיע מסביר שר' שלמה אבן גבירול כתב כאן את המצוה של תליית המקלל וגם את המצוה של קבורת המקלל ואין להם ענין עם הלאוים שר' שלמה אבן גבירול מונה כאן, אלא הוא כתבם משום הלאו של "לא תלין נבלתו על העץ". ז"א לפי ר' שלמה אבן גבירול יש מ"ע של קבורת מתים שראינו לעיל וכאן מונה את הלאו של "לא תלין נבלתו" של המקלל שנתלה. נראה שלפי הרשב"ץ יש מ"ע של קבורת המת, מ"ע של תליית המקלל ולאו של לא תלין. והמצוה של קבורת המת והלאו של לא תלין מתייחסים גם לשאר מתים.

שיטת סמ"ק והסבר צביון העמודים

סמ"ק מצוה מ"ח: לקבור מתים דכתיב "ואת המעשה אשר יעשון" ודרשו רבותינו זה בית החיים. ומצינו שהקב"ה קבר משה. ויש מוכיחים מ"והלכת בדרכיו". ואפי' זקן ואינו לפי כבודו. ומבטלין תלמוד תורה להוצאת המת. ולעשות צרכיו מבטלין במקום שאין מתעסקין אחרים אבל במקום שיש מתעסקין אחרים אין מבטלין רק להוצאת המת בזמן שאין עמו כל צרכו דהיינו שישים רבוא למאן דקרי ותני אבל למאן דלא קרי ולא תני אפי' אין שם רק עשרה אין מבטלין ולמאן דמתני לעולם....

הגהות חדשות כותב שיש טעות סופר בסמ"ק וצריך להיות כתוב: "דכתיב "והודעת להם וכו'" בה זו קבורה.

צביון העמודים מקשה למה הסמ"ק מנה קבורת מתים כמ"ע בפני עצמה, הרי לכאורה זה נכלל במצות עשה של גמ"ח ואת זה מנה במצוה מ"ו? והוא מסביר שהגמ"ח הקשטה שקבורת מתים זה היינו גמ"ח ותירצה שצריך את זה לזקן ואינו לפי כבודו, ואז הכוונה שבכה"ג אין זה נכלל בגמ"ח. וזה משום שמצות גמ"ח הוא רק במקום טרחת הגוף ולא במקום שמגיע היזק לגופו או לכבודו, אפי' היזק קל ביותר. ולכן יש כאן מצוה מיוחדת של קבורת המת, שזה גם בכה"ג של זקן ואינו לפי כבודו ואינו יכול לכלל במצות גמ"ח. ונראה שלרמב"ם לא היה לו בגי' את הקושיא והתירוץ הזה, כיון שהוא לא מביא את ההלכה הזו שזה גם בזקן ואינו לפי כבודו. ולכן י"ל או שהוא סובר שבאמת גם זקן ואינו לפי כבודו חייב בכך ולא כתב הדבר הזה, כיון שזה פשוט שאין בזה רבותא, משום שלא נקרא כל כך חסרון בגופו מה שאינו לפי כבודו, או שסובר שבאמת פטור. בין כך ובין כך אין סיבה שימנה קבורת מתים כמצוה בפני עצמה, שזה כלול בגמ"ח. ואפי' אם נאמר שהיה לו בגי' הקושיא והתירוץ בגמ', בכ"ז אינו קשה למה לא מנה זאת כמ"ע דאורייתא, כיון שהוא כתב בשרשיו בשרש השני שאין מונים בתרי"ג מצוות מה שנלמד באחת מ"ג מידות שהתורה נדרשת בהן או בריבוי, והכניס בכלל זה את הדרשה של "בה" זו קבורה. אבל הסמ"ק אע"פ שגם מסכים עם הכלל הזה, שאין מונים כל דבר שבא בריבוי, בכ"ז זה דוקא בריבוי כגון "את" לרבות ת"ח, שתיבת "את" לעצמו אינו מורה על שום דבר, רק חכמים ריבו מן המילה הזו איזה שהוא דבר, כיון שהיה מיותר. אבל לגבי מה שחכמים דרשו "בה" זו קבורה, הכוונה שהם אמרו שמשמעות בה בפס' זה הכוונה "להתעסק בקבורת המת", אז עכשיו זה כמו שכתוב בפס' "והודעת להם בה"- שזה להתעסק בקבורה, ה"והודעת להם" מתייחס לכל דבר שבפס'.

הוא ג"כ מגיה שצריך להיות כתוב לאחר המילים "מוהלכת בדרכיו" את המילים- "ומקשינן היינו גמ"ח ומשני לא נצרכה אלא ואפי' זקן ואינו לפי כבודו", דהיינו הקושיא והתירוץ שבגמ', שע"פ זה מונים דבר זה כמצוה בפני עצמה ואין היא נכללת במצות גמ"ח וכן במצות והלכת בדרכיו.

צביון העמודים מקשה שלפי הסמ"ק במקום שיש ל"ת ועשה, אז מונים רק אחד מהם, והרי כאן יש מ"ע וגם ל"ת, שהיא "לא תלין", ולקמן הוא מונה את הל"ת של "לא

תלין", אז למה מונה כאן המ"ע של קבורת מתים? היה לו למנות את הל"ית כיון שהוא כולל יותר מן המ"ע, כיון שבל"ית מבואר שיש אזהרה גם על הזמן, שהרי הלשון של "לא תלין" מגדיר גם זמן, אז כלול בכך אזהרה על הזמן. אבל לגבי המ"ע אין כזה דבר. הוא אינו סובר שכשנפטר האדם ביום אז בשקיעת החמה הוא עובר רק על המ"ע. והל"ית יעבור רק בעמוד השחר. הוא סובר שכשם שלגבי המ"ע עובר בשקיעת החמה הוא הדין לגבי הל"ית. והוא מסביר שמבואר בגמ' במס' כתובות דף י"ז, עמ' א' שיש ללוות את המת, ויש לבוא לפי צרכו של המת כפי שמובא בדברי הסמ"ק. והוא מסביר שהסמ"ק סובר שדבר זה אינו מדין כבוד גרידא, ואז נכללים בגמ"ת, אלא זה דין מיוחד של התעסקות בקבורה, שמלבד המצוה של עצם הקבורה יש מצוה להתעסק בקבורה, והכוונה להתעסק בו לפי כבודו, שאם קרי ותני יבואו שישים ריבוא וכו'. וכל שנקבר בלי ההתעסקות הראויה לכבודו והיה אפשרות לעשות כן, אז לא נתקיימה מצוה זו. וזה כוונת הסמ"ק כאן, ואם תקשה, למה הסמ"ק כתב שהמצוה לקבור מתים, היה לו לכתוב שהמצוה "לקבור מתים לפי ערך כבודם", אז י"ל שזה מתבאר מהמשך דברי הסמ"ק שמביא את הדינים הללו שללוות את המת כפי כבודו, ולכן אין צורך לכתוב זאת. ולכן מובן שהסמ"ק מנה זאת כמצוה נפרדת, כיון שאין זה כלול בהל"ית של לא תלין, ששמה רק לומדים לקרובים ובמקום שאין קרובים רק לאלו המוצאים וכפי השיעור הנצרך לקבורו, אין זה כפי כבודו. כאן המצוה היא ההתעסקות בכבודו של מת.

לפיו יש כאן מצוה להתעסק במת כפי כבוד הראוי לו, ודבר זה אינו קשור ללאו של "לא תלין" וגם אינו נכלל במ"ע של גמ"ת, משום מה שכתב שגמ' אמרה שגם זקן ואינו לפי כבודו מחוייב בדבר זה, ובכה"ג אין זה גמ"ת. והוא סובר שזה מ"ע דאורייתא כיון שנדרש מפס', ואע"פ שנדרש ע"י ריבוי אין זה כמו ריבוי של "את" וריבוי כזה מונים.

נראה שע"פ הסבר הצביון עמודים בסמ"ק אפשר להסביר גם את הבה"ג ור' שלמה אבן גבירול ואז אינו קשה קושיות הרמב"ם ושאר הראשונים ואחרונים. וי"ל שהם באמת מנו דבר זה כמצוה בפני עצמה.

סמ"ק מצוה ס"ט: שלא להלין מת כדדרשינן מנין למלין את מתו שהוא עובר בל"ת, שנאמר "לא תלין נבלתו על הארץ". אבל לכבודו שרי. ומכאן נמי אזהרה לבי"ד דעיקר קרא משתעי בבי"ד.

נראה מדברי הסמ"ק שהוא כולל במצוה זו כל מת, ולא רק תלוי או הרוגי בי"ד. וכך מסביר ספר צביון העמודים.

הוא מביא ג"י ילקוט שמעוני שגורס אחרת מהג"י בגמ' בסנהדרין לגבי הלימוד של "לא תלין" בשאר מתים: "מנין כו' שהוא עובר בל"ת ת"ל "לא תלין נבלתו", מנין שעובר אף בעשה ת"ל "כי קבור תקברנו". והוא מסביר שלפי ג"י זה יוצא שפשט הפס' בין הל"ית ובין העשה מתייחס גם לשאר מתים ולא דוקא הרוגי בי"ד. והוא מסביר שנראה שהסמ"ק היה גורס כהילקוט שמעוני, כיון שהוא דורש שהמלין את מתו עובר בל"ת מ "לא תלין", דהיינו אין הוא מדבר על הרוגי בי"ד אלא בשאר מתים. והוא מסביר שהסמ"ק לא מנה את המ"ע של "כי קבור תקברנו", כיון שהולך לשיטתו

שבמקום שיש מ"ע ול"ת רק מונים אחד מהם.

גרי"פ בהסברו על הרס"ג, פרשה ל"ד מסביר שמה שכתב הסמ"ק "ומכאן נמי אזהרה לבי"ד דעיקר קרא משתעי בבי"ד", הוא בא לתרץ קושיא, שהרי לפיו כשיש מ"ע ול"ת אז אין מונים את שתיהן, רק מונים אחת מהן, וכיון שכבר מנה את המ"ע שהוא כולל יותר שמדבר לשאר מתים, אז לא היה לו למנות את הל"ת. על כך משיב שכיון שבל"ת יש משהו שאין במ"ע, שזה הציווי לבי"ד, אז יש למנות גם את הלאו, שלפיו כשיש מ"ע ול"ת ובכל אחד יש חידוש שאין בשני, אז יש למנות את שתיהן. המ"ע רק לומדים לקרובים, ובל"ת לומדים לבי"ד. הוא מסביר שהסמ"ק למד את המ"ע

מ"והלכת בדרכיו" או מ"והודעת להם את הדרך" וזה רק מדבר על קרובים. והוא מקשה שבכל אופן היה לו למנות את הל"ת שיש עוד חידוש שאין בעשה, שבל"ת אנחנו לומדים שיש חיוב לקוברו בו ביום, אבל מן המ"ע רק לומדים שיש חיוב לקוברו. ומתרץ שזה נכון, אלא הסמ"ק בא לתת עוד הסבר למה צריך למנות את הל"ת. אבל הוא מקשה שלמה לא מנה הסמ"ק את המ"ע מ"כי קבור תקברנו" ואז לא נצרך הלאו, כיון שמשם לומדים חיוב קבורה בו ביום וגם לומדים חיוב על בי"ד, ששם עיקר הכתוב מדובר על בי"ד. ואין צורך למנות את הלאו, כיון שהמ"ע כולל יותר כיון שחייבים עליו בשקיעת החמה, והל"ת בעמוד השחר. אז הוא מתרץ שהסמ"ק סובר כרמ"ה שגם את הל"ת עוברים בשקיעת החמה. אבל הוא מקשה שלפי מה שהסביר שלומדים המ"ע מ"והלכת בדרכיו" וכו' ושם מדובר על קרובים והל"ת מדבר על בי"ד, ולכן יש חידוש בכל אחת מהן. הרי מבואר בגמ' בסנהדרין שהל"ת מתייחס גם לשאר מתים, אז איזה חידוש יש במ"ע שאין בל"ת, היה לסמ"ק רק למנות את הל"ת. אז הוא מסביר שהסמ"ק סובר שבין הל"ת של "לא תלין" ובין קבורת המת שנלמד מ"כי קבור תקברנו" יש רק חיוב קבורה ביום הראשון לאחר מכן אינו עובר על הל"ת ומ"ע. אבל מן המ"ע שלומד מ"והלכת בדרכיו" וכו' הוא עובר כל יום, כיון ששם לא כתוב " ביום ההוא".

ספר צביון העמודים מקשה על הסבר הגרי"פ לדברי הסמ"ק שכתב "ומכאן נמי אזהרה לבי"ד וכו'", שלפי הסבר גרי"פ היה מספיק לסמ"ק לכתוב "ועיקר קרא בבי"ד מישתעי", מה האריך "ומכאן נמי אזהרה לבי"ד". ג"כ מן הלשון "ומכאן נמי" משמע שבא להוסיף חידוש על מה שאמר לעיל, והרי לעיל אמר שיש מ"ע בשאר מתים וא"כ מה החידוש שגם בבי"ד יש מ"ע, פשט הפס' מדבר על בי"ד? ולכן מסביר שכוונת הסמ"ק לומר שגם בשאר מתים יש חיוב לבי"ד לקבור את המת אפי' שיש קרובים למת, וזה במקום שאין הקרובים רוצים לקיים את המוטל עליהם, או שבמקום שאין קרובים, אז הדבר מוטל על בי"ד. והסמ"ק לומד זאת מכך שעיקר הציווי מדבר לגבי בי"ד [דהיינו בהרוגי בי"ד], וממילא גם בשאר מתים שנתרבו לגבם שקרוביהם מצווים בדבר זה, בכ"ז הבי"ד לא נתמעטו מן הדבר.

הוא גם כותב לגבי החידוש של הגרי"פ שבשאר ימים אין מ"ע ואין ל"ת שזה חידוש גדול. והוא כותב שלפי איך שהוא הסביר את הסמ"ק לא קשה קושיית הגרי"פ שלא ימנה את המ"ע שהרי כבר מונה את הל"ת.

שיטת רס"ג והסבר הגרי"פ

רס"ג, פרשה ל"ד: " יקברו נבלת התלוי "

הגרי"פ במבוא, אות ב' מסביר את חלוקת המצוות לפי הגאונים: " בכ"ז לשיטת הגאונים וסייעתם ז"ל נחלקו עוד לעונשין ולפרשיות. ותוכן חלוקתם הוא. מאתיים עשין המוטלות חובה על היחידים. ומאתיים ושבעים ושבעה לאוין שאזהרתן ליחידים. ושבעים ואחד עונשין בידי אדם או בידי שמים. וששים וחמש פרשיות. שהן מצות המסורות לצבור וב"ד. שארבעים ושמונה מהן מ"ע ושבע עשרה מצות ל"ית "

הגרי"פ בפתיחה למניית הפרשיות של הרס"ג, אות י"ג כותב: " וראוי לבאר הנה כי אף אמנם גדרן של פרשיות הללו הוא שהן מצות המוטלות על הצבור. מ"מ אין כולן שוות ממש בעצמותן. כי רק רובן הם מצות המסורות רק לצבור. אבל אין היחיד חייב בהן. כמו פרשת שופטים ושוטרים. פרשת משוח מלחמה. פרשת עגלה ערופה. פרשת הקהל. פרשת עבודת יוה"כ. פרשת תמידין. פרשת מוספין. פרשת פרה אדומה וכיו"ב. אבל הרבה מהן עיקר חיובן מוטל על היחידים. אלא משום שלפי מנהגן של רוב בני אדם בענינים אלו אינם עושים את חובתן המוטלת עליהם אלא ע"י כפייה. ע"פ הצבור והב"ד. כגון משפטי עבד ואמה העבריים ונזקי אדם באדם... ודיני אונס ומפתה וכל כיו"ב. אע"ג דעיקרן חובות היחיד הן מ"מ אורחא דמילתא הוא כי בכל כיו"ב עד האלהים יבא דבר שני בעלי הדין. ולכן כל אלה הן בכלל מצות המוטלות על הציבור והב"ד העומד בראשם. שיש לאל ידם לכו. את בעלי הדין לעשות ולקיים ככל אשר יושת עליהם על פיהם. ולכן עליהם הדבר מוטל להציל העשוק מיד עושקו..."

נראה שכאן הסיבה שהרס"ג מנה את מצות קבורת נבלת התלוי בפרשיות, כיון שהוא סובר שמצוה זו מוטל על ב"ד, אין הוא סובר שיש מ"ע על כל יחיד ויחיד לקבור את מתו, דא"כ היה לו למנות מצוה זו בעשין ולא בפרשיות.

יש להעיר שהבנת הענין הזה של מניית פרשיות יש בה מחלוקת גדולה בראשונים ואחרונים, ואין הדברים ברורים.

הגרי"פ בעצמו כותב בפתיחה למניית הפרשיות של הרס"ג, באות ג': " ואמנם עיקר פרשיות הללו הן דבר מפליא ומתמיה מאוד מאז מעולם. ועל הראשונים והאחרונים ז"ל אחזו שער. ולא יכלו לרדת לסוף דעת הבה"ג ז"ל וכל סייעתו באלו הפרשיות שמנאום בפ"ע. ומה כוונתם במנותם אותן פרשיות פרשיות. וכולם שמו יד לפה ונתיאשו ממצא מענה מספקת לפתרון חידה זו הסתומה וחתומה מימות הגאונים ז"ל "

הגרי"פ במ"ע י"ט כותב לגבי דברי הרס"ג שקשה למה הוא לא מנה בתוך הל"ית את הל"ית של "לא תלין" שמבואר במשנה במס' סנהדרין שזה ל"ית בכל המתים וא"כ אין זה נכלל בתוך המ"ע של קבורת התלוי, כיון שזה רק מ"ע לתלוי וזה ל"ית לכל המתים. הוא מביא דברי הלח"מ בהסבר הגמ' בסנהדרין שלפי לישנא קמא יש ל"ית ומ"ע גם בשאר מתים ולפי לישנא בתרא אין מ"ע ואין ל"ית בשאר מתים. אז הגרי"פ מסביר שהרס"ג ג"כ הסביר את הגמ' כך והוא פסק כלישנא קמא, והוא מסביר שמה שכתוב במשנה שגם

בשאר מתים כל המלין מתו עובר בל"ת, הכוונה לל"ת מדבריהם שיש אסמכתא מן הפס'. והסיבה שפסק כלישנא בתרא כיון שכל הדיין של כפרה או בזיון זה רק לפי לישנא בתרא, ומזה שהגמי שקלא וטריא בדעת לישנא בתרא, משמע שכך היא ההלכה. ואז מובן שלאחר שהרס"ג מנה את המצוה של קבורת תלוי בפרשיות לא היה צריך למנות את הל"ת של "לא תלין" את התלוי, כיון שהוא סובר שבמקום שיש מ"ע ול"ת אין מונים את שתיהן, רק מונים אחד מהן. ויש למנות את המ"ע כיון שהוא כולל יותר מן הל"ת, שהמ"ע עוברים מיד בשקיעת החמה והל"ת רק עוברים בעמוד השחר, לאחר לינת לילה. אבל הוא מקשה למה אין מצוה זו נכלל במ"ע של "ואהבת לרעך כמוך" ואז לפי שיטת הרס"ג אין למנות זאת כמצוה בפני עצמה? אז הוא מתרץ שאע"פ שבודאי קבורת שאר מתים נכלל במ"ע של

"ואהבת לרעך כמוך", בכ"ז קבורת נתלין אינו נכלל במצוה זו. וזה משום שהפס' הוציא אותם ממצוה זו, שהרי הפס' אומר שהסיבה שאסור להלין את התלוי ויש לקבורו "כי קללת אלקים תלוי", דהיינו התורה גילתה שכל הסיבה שיש לקבור את התלוי זה משום חילול השם, בלא זה לא היה מחוייב לקבורו, דהיינו אין זה נכלל במ"ע של "ואהבת לרעך כמוך". ולאחר הסבר זה כותב שעכשיו אפשר לומר שגם הרס"ג סובר שיש ל"ת של "לא תלין" גם בשאר מתים והוא הדין למ"ע של קבורת המת, ובכ"ז לא מנה את הדברים הללו, כיון שהם נכללים במ"ע של "ואהבת לרעך כמוך". רק המ"ע של קבורת התלוי אינו נכלל במ"ע של "ואהבת לרעך כמוך" ולכן מנה את זה, והוא מנה את זה בפרשיות כיון שזה מוטל על ב"ד.

נלענ"ד שאפשר להקשות על דברי הגרי"פ ולומר שמה שהתורה כתבה "כי קללת אלקים תלוי" זה בא לתת סיבה למה שצריך להוריד את התלוי מן העץ, אין זה סיבה לקבורתו, הרי כל החילול השם זה דוקא כשהוא תלוי, אם לא יהיה תלוי יהיה על הקרקע לא יהיה חילול השם. אין כאן ענין שיהיה ניכר שהאדם הזה בירך את השם ואז יוזכרו בענין שהוא בירך את השם. ולכן אין מקום לומר שהתורה גילתה במפורש שאין קבורת התלוי נכלל במצות "ואהבת לרעך כמוך".

הגרי"פ מביא את דברי הרס"ג באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות [דבור לא תרצח]: "לתלות המגדפים יומם ובל תלין נבלתם לילה".

הגרי"פ מסביר שלפי הרס"ג באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות הוא רק מונה את הל"ת של "לא תלין" לגבי תלוי ואין הוא מונה את המ"ע של קבורת התלוי ההיפך מדבריו כאן. והוא מסביר שהרס"ג באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות סבר כרמ"ה שגם בל"ת של "לא תלין" הוא עובר בשקיעת החמה, ולכן אין שום תוספת איסור במ"ע יותר מבלאו. ועדיין קשה שמי אמר למנות את הלאו, הרי אין שום תוספת איסור בלאו יותר מן העשה. וכותב שאולי זה משום שהלאו כתוב ראשון בפס'. אבל הוא כותב שיותר נראה לו לומר שהרס"ג שם סובר שהל"ת של "לא תלין" עוברים כל יום שלא קוברים את התלוי, דהיינו עוברים על הל"ת כל לילה ולילה עד שקוברים אותו. אבל המ"ע יש לו זמן שכתוב "ביום ההוא", דהיינו דוקא באותו יום, לאחר אותו יום שמת אם לא קוברים

אותו אין עוברים במ"ע. כאן הרס"ג חזר בו מדבריו באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות והוא סובר שגם הל"ת של לא תלין רק עובר ביום הראשון, דהיינו ביום מיתתו, לאחר מכן אינו עובר, וזה משום שהתורה גילתה למ"ע שרק עובר ביום הראשון, אז כך ג"כ י"ל לגבי הל"ת, בעיקר שכאן כתוב המ"ע בתוך הלאו שמה שכתוב "כי קללת אלקים תלוי" קשור לל"ת.

שיטת הרמב"ן

רמב"ן על התורה, פרשת כי תצא, סוף פרק כ"א, פס' כ"ב: "...והנה המלין תלוי על העץ עובר בלא תעשה ועשה ורבותינו דרשו כן בכל המלין את מתו שלא לכבודו מה עץ שהוא נוול אף כל שהוא נוול והנה לדעתם טעם "כי קללת אלקים תלוי" לומר אע"פ שזה ראוי לנוולו לגודל חטאו לא תעשה כן כי קללת אלקים תלוי ועל המשל של שני אחין יהיה כל המלין בטעם הזה... ולא תטמא את אדמתך' ועל דעת רבותינו איננו טעם בלבד בעבור שלא תטמא את אדמתך שאם כן יהיה מותר בחוצה לארץ אבל הוא לאו שני והנה המלין התלוי או אפי' המת בארץ עובר בשני לאוין ועשה ובחוצה לארץ בעשה ולא תעשה. אחר שהוא למד מן התלוי כשאר פירשתי ומן הלאו הזה קבר יהושע מלכי כנען ביומן אע"פ שאין בתלייתן הקללה שהזכירו רבותינו במגדף ועובד ע"ז אבל היה בהם משום טומאת הארץ או שחשש לקללת אלקים מן המשל של שני האחים..."

הרמב"ן סובר שחכמים דרשו ששאר מתים גם יש בהם מ"ע ול"ת, ומה שכתוב "מן העץ" אינו בא למעט שאר מתים, אלא זה בא להגדיר את המצוה, שרק עובר במצוה כשמלין בדרך נוול, דהיינו בדרך בזיון. נראה שהדרשה הזאת היא ע"פ הספרי שהביא הגרי"ף לעיל כשהקשה על השאגת אריה. ולפי דבריהם מה שכתוב "כי קללת אלקים תלוי" אין זה בא למעט שאר מתים, שלכאורה דבר זה הוא טעם רק לתלוי, אז הוא מסביר שהטעם הזה נצרך לתלוי, כיון שהיה מקום לומר שיהיה מותר לנוול את התלוי, כיון שחטא כל כך, אז ינוולו אותו ולא יורידו אותו מן העץ, בא "כי קללת אלקים תלוי" לומר שבכל אופן מורידים אותו כיון "קללת אלקים תלוי".

לא מבואר לי כל כך ההסבר שלו ל "כי קללת אלקים תלוי", האם המשמעות שזה משום חילול השם כיון שהרואה אותו תלוי נזכר שהוא מגדף או עובד ע"ז ומדבר על כך. או שהוא מסביר כפי שהסביר רש"י שזה ענין של בזיון שזה ענין של המשל של שני אחים, כפי שרש"י כותב: "כי קללת אלקים תלוי. זלזול של מלך שאדם שעשוי בדמות דיוקנו וישראל הם בניו משל לשני אחים תאומים שהיו דומין זה לזה אחד נעשה מלך ואחד נתפס ללסטיות ונתלה כל הרואה אותו אומר המלך תלוי...". וכך משמע מלשונו שכתב "ועל המשל של שני אחין יהיה כל המלין בטעם הזה", אבל אז קשה לי למה היה צריך להסביר כל הענין הזה שהיה מקום לומר שראוי לנוול את התלוי וכו', לפי"ז הטעם של "כי קללת אלקים תלוי" אינו טעם רק לתלוי אלא לכל מת שאין להלינו, כיון שיש בזה זלזול לקב"ה, שהאדם בדמות דיוקנו יהיה מונח בבזיון בלי קבורה.

הוא ג"כ סובר שיש כאן עוד ל"ית והוא " ולא תטמא את אדמתך ", שאין זה טעם, אלא איסור נוסף, והכוונה שיש עוד איסור להליך את המת בארץ ישראל משום טומאת הארץ. ומוכיח שזה איסור נוסף ולא טעם, דאם היה טעם אז העשה של קבורת המת והל"ית של "לא תלין" היו רק בארץ ישראל, והיה מותר בחוץ לארץ. והוא מסביר שזה הטעם שיהושע ציוה להוריד את מלכי כנען שתלה ולא להליך אותם תלויים. ז"א לפי הרמב"ן יש ל"ת שלא להשאיר גוי בלי קבורה, וזה הל"ית של "לא תטמא את אדמתך". כהסבר נוסף כותב שיהושע ציוה להוריד את מלכי כנען ביומן, כיון שחשש לזלזול הקב"ה כיון שגם לגבם שייך הענין של "כי קללת אלקים תלוי" לפי ההסבר של רש"י, שזה ענין של דמות דיוקנו של הקב"ה, הרי גם לגוים יש צלם אלקים, ואם לא יורידם יהיה בזה זלזול לקב"ה. אבל צ"ע האם זה מצד חיוב של "לא תלין" שנאמר אצל תלוי שגם בשאר מתים מחוייבים בדבר, והוא הדין לגבי מתי גוים?

ואם נאמר שיש בזה ל"ית של "לא תלין", אז יהיה קשה ברייתא במס' גיטין, דף ס"א, עמ' א': "ת"ר מפרנסים עניי נכרים עם עניי ישראל ומבקרין חולי נכרים עם חולי ישראל וקוברין מתי נכרים עם מתי ישראל מפני דרכי שלום".

הרי רואים כאן שכל הטעם לקבורת גוים זה רק משום דרכי שלום, אין בזה ל"ית של "לא תלין". האמת גם בלי זה שנאמר שיש ל"ית של "לא תלין" יש קושי מברייתא זה על דברי הרמב"ן, כיון שבודאי לפי הרמב"ן לפחות בארץ ישראל יש חיוב לקבור את הגוים, וא"כ מה צריך את הטעם של דרכי שלום? אלא אפשר לדחוק שהברייתא מדברת בחו"ל. אבל אולי אפשר לומר שאינו מדובר פה על מת נכרי שאין לו קוברים, יש לו נכרים שיטפלו בקבורתו, מפני דרכי שלום צריך שהיהודים יסייעו בקבורתו.

רמב"ן בהשגותיו על הרמב"ם, בסוף שרש חמישי כותב: " וכן " ולא תטמא את אדמתך אשר ה' אלקיך נתן לך נחלה " באמת מניעה הוא אינו טעם, וכן אמרו בספרי להזהיר ב"ד על כך, ואם היה הטעם כמאמר הרב א"כ אינו נוהג בחוצה לארץ ועוקר המניעה לגמרי בחוצה לארץ מה שאי אפשר, ובין מניעות ובין טעמים אין חוצה לארץ יכול לבוא במשמעם, והנכון שתהיינה מניעות כפולות בארץ בין שנמנה אותן או שלא נביא אותן בחשבוננו בדין המצות...". הוא כותב כדבריו בפירושו על התורה.

גרי"פ, בספר המצות לרס"ג, חלק ב', ל"ת קי"ד: הוא מסביר שלפי הרמב"ן ב " ולא תטמא את אדמתך " יש איסור נוסף של "לא תלין" שזה בארץ ישראל, דהיינו בארץ ישראל עובר בשני לאוין כשמליך את המת. והוא מקשה שאיך הרמב"ן חולק על הספרי שכותב שזה ל"ת לבי"ד, אין זה איסור נוסף של "לא תלין" בארץ? הוא מסביר שמה שהרמב"ן הביא ראיה מן הספרי שאי אפשר לומר ש " ולא תטמא את אדמתך " זה טעם למצות "לא תלין", דא"כ מה שייך שהספרי יאמר על כך " להזהיר ב"ד ", כיון שבכתוב זה אין בכלל אזהרה. אבל לא ברור שכוונת הספרי שיש כאן איסור עצמי לבי"ד, הרמב"ן מבין בסופו של דבר שיש כאן איסור נוסף של "לא תלין" בארץ, והבין שמה שכתב הספרי "להזהיר ב"ד על כך", אינו אלא רמז בעלמא וזרוז לבי"ד, ואין זה עיקר הדרשא, וכך דרך הספרי בכמה מקומות.

במנין המצוות של הרמב"ן, ל"ת ס"ח [לפי סדר ספר מצוות הערוך] מובא מצוה זו בלשון שונה: "היא, שהזהירונו לכוף לקבור התלוי, וכל שכן למנוע שלא להלינו. והוא אמרו יתעלה 'ולא תטמא את אדמתך אשר ה' אלקיך נתן לך נחלה'".

לפי דבריו כאן משמע שזה ל"ת דוקא בתלוי, והל"ת שנכוף שיקברו את התלוי ולא ישאירו אותו ללון, דהיינו זה כמו שמבואר בפשט דברי הספרי שזה בא להוסיף איסור עצמי על ב"ד.

דבר זה צ"ע, ראשית אין כאן ל"ת, יש כאן מ"ע לכוף, וא"כ איך זה נמנה בל"ת? וגם איך זה נלמד מן הפסי' "ולא תטמא וכו'"? שנית הרי הל"ת שלא ללון את התלוי שמונה הרמב"ן בל"ת ס"ז מוטלת על ב"ד, וא"כ מה שייד שנכוף שיקברו את התלוי? שלישית מה התוספת בל"ת זה על הל"ת שלא להלין את התלוי וכן המ"ע לקוברו?

כנראה שלפי הרמב"ן הל"ת של "לא תלין נבלתו על העץ" זה לאו כללי לכל ישראל. בל"ת של "ולא תטמא את אדמתך" יש לאו פרטי לב"ד.

גשר החיים, חלק ב', פרק ב', אות ד' כותב שלפי הרמב"ן בודאי הציווי של "ולא תטמא" הוא גם במת נכרי, שהרי זה כל הסיבה שיהושע ציוה לקבור את מלכי כנען. וכן הוא כותב שלא זו איננו דוקא במת שלם, אלא אפי' בנפל שלפי רוב הפוסקים אין בו מ"ע של קבורה וממילא אין בו ג"כ הלאו של "לא תלין", בכ"ז יש בו את הלאו של "ולא תטמא". שכנראה כל מה שיש בו טומאת מת יש בו את הלאו של "ולא תטמא את אדמתך". והוא ג"כ מסתפק שלפי הרמב"ן האם יצא שבארץ ישראל יהיה איסור של הלנת המת אפי' לכבודו, שרק בחו"ל אין איסור כשזה לכבודו. כיון ש"מן העץ" שלומדים ממנו את ההיתר של הלנת המת לכבודו זה נאמר לגבי האיסור של "לא תלין", אבל "ולא תטמא את אדמתך" הוא איסור עצמי, ועליו אין לימוד שאין איסור של "ולא תטמא וכו'" כשזה לכבוד המת. והרי הוכחה שזה איסור עצמי ואינו קשור לאיסור של "לא תלין" והמצוה של "כי קבור תקברנו" שהרי האיסור של "ולא תטמא" הוא גם במת נכרי, והרי האיסור של "לא תלין" וכן המצוה של "כי קבור תקברנו" אינו במת נכרי. והוא כותב שכל הפוסקים דברו על חילוק בין ירושלים לשאר עיירות [שרק בירושלים אמרו שאין מלינים את המת] הסבירו שהכוונה שבירושלים אין מלינים את המת אף לכבוד המת. ושום פוסק לא העלה שבכל ארץ ישראל אסור להלין את המת אפי' לכבודו לדעת הרמב"ן. והוא כותב שאפשר לדחוק שאפי' לרמב"ן שלא זו היא לאו עצמי, בכ"ז הוא קשור בלאו של "לא תלין", ולכן כיון שבאיסור של "לא תלין" כתבה התורה "מן העץ" ללמד שאין איסור כשזה לכבוד המת, אז כן ג"כ יש לומר לגבי האיסור של "ולא תטמא את אדמתך".

ברמב"ם בשרש חמישי מבואר למה אין הוא מונה את "ולא תטמא את אדמתך" כל"ת, הוא כותב: "שאין ראוי למנות טעם המצוה מצוה בפני עצמה: פעמים יבוא בטעמי המצוות דמיון לאוין ויחשב בהם שהם מכלל מה שימנה ביחוד, וזה כאמרו "לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה ולא תחטיא את הארץ", אמרו "ולא תחטיא את הארץ" טעם לאסור מה שקדם כאילו יאמר כי אתה אם תעשה זה תרבה

הפסד בארץ...".

הרמב"ם כנראה סובר שגם "ולא תטמא את אדמתך" זה טעם לחיוב לקבור את התלוי, שאם לא יקברו אז יגרום לטומאה בארץ. אבל לפי"ז קשה קושיית הרמב"ן דא"כ דבר זה יהיה רק אסור בארץ ישראל, שבמס' סנהדרין, דף כ"א, עמ' א' מבואר שאפי' ר' יהודה שלא דורש טעמא דקרא, בכ"ז דורש טעמא דקרא כשהטעם מפורש בפס'. ואולי י"ל שמה שכתוב "ולא תטמא את אדמתך" אין הכוונה לארץ ישראל דוקא, אלא הכוונה שיגרום לטומאה בעולם, וא"כ הדבר יהיה אסור גם בחו"ל.

תורה תמימה, ספר דברים, פרק כ"א, אות ק"ע מסביר שמה שכתוב " ולא תטמא את אדמתך " אין הכוונה דוקא טומאת אדמת ארץ ישראל, אלא הכוונה כשאין עושים כפי שהקב"ה מצווה אז הוא גורם טומאה בעולם. הלשון " את אדמתך אשר ה' אלקיך נותן לך " זה לאו דוקא ארץ ישראל, אלא התורה דיברה בהווה.

המגילת אסתר כותב לגבי דברי הרמב"ן שהביא ספרי שכתוב "להזהיר ב"ד על כך", שאולי יש דעות חולקות על הספרי הזה ולכן הרמב"ם לא מנה דבר זה, אם כולם מסכימים לספרי זה, אז יש למנות הדבר כמצוה.

מרגניתא טבא כותב שבאמת "ולא תטמא את אדמתך" זה טעם ל "כי קבור תקברנו" ולא קשה קושיית הרמב"ן דא"כ דבר זה לא ינהוג בחו"ל, כיון שי"ל שהכתוב בא לתת טעם נוסף שלא נטמא את הארץ.

הוא ג"כ כותב שאין קושיא מהספרי שאמר שי"ל תטמא את אדמתך" זה ציווי לבי"ד. כיון שהוא מסביר שהספרי הגיע להבנה זו מפני הקושי להסביר שי"ל תטמא את אדמתך" הוא טעם ולא מצוה בפני עצמה. שאם זה טעם זה רק שייך למי"ע של "כי קבור תקברנו", כיון שלגבי הל"ת של "לא תלין נבלתו על העץ" אין זה שייך. וזה משום שגם לאחר שירידו את התלוי מן העץ שייך הענין של טומאה. שהוא מסביר שהענין בזה שלא נרבה טומאה, שע"י כך שיהיה בלי קבורה יבואו לנגוע בו. והטעם של "כי קללת אלקים תלוי" זה טעם לל"ת של "לא תלין". וא"כ קשה למה לא כתוב סמוך לכל ציווי את טעמו. לאחר הציווי של "לא תלין נבלתו על העץ" יהיה כתוב "כי קללת אלקים תלוי" ולאחר הציווי של "כי קבור תקברנו" יהיה כתוב "ולא תטמא את אדמתך". לכן הבין הספרי שזה איסור ואין זה טעם למצוה. אבל בעל הטורים כתב שלומדים חיוב קבורת העץ שעליו תלו את האיש מכך שסמוך ל "מן העץ" כתוב "כי קבור תקברנו". עכשיו לא קשה למה היה נצרך לכתוב "כי קבור תקברנו" סמוך לציווי "לא תלין נבלתו על העץ" ולא יכלו לכתוב סמוך לכל ציווי את הטעם שלה. ולכן עכשיו אפשר להסביר ש " ולא תטמא את אדמתך " היא טעם למצות " כי קבור תקברנו. והוא מביא שרש"י במס' סנהדרין הסביר שלומדים את חיוב קבורת העץ מן הריבוי של "כי קבור תקברנו". והוא כותב שלפי ר' יוחנן משום רשב"י שלומדים חיוב קבורת המת בשאר מתים מן הריבוי של "כי קבור תקברנו" כפי שמבואר בגמ' במס' סנהדרין. אז אי אפשר ללמוד מן הריבוי חיוב קבורת העץ, והוא חייב ללמוד כפי שכתב בעל הטורים. ולפי"ז י"ל שהספרי למד חיוב קבורת המת בשאר מתים מן הציווי של "אחרי ה' אלקיכם תלכו" כפי

שמבואר בגמ' במס' סוטה, אם מן הפס' "והודעת להם וכו'" כפי שמבואר בגמ' במס' בבא מציעא, וכפי שביאר הרמב"ן בדעת הבה"ג. ולכן היה מיותר להם הריבוי של "כי קבור תקברנו" ולכן מזה למדו את החיוב של קבורת העץ. ואז היה קשה להם אם "ולא תטמא את אדמתך" הוא טעם למצות "כי קבור תקברנו", אז היה צריך לכתוב בסמוך לכל ציווי את הטעם שלה. אבל הרמב"ם פוסק כר' יוחנן משום רשב"י ולומד מן הריבוי של "כי קבור תקברנו" את חיוב קבורת המת בשאר מתים, כפי שמבואר בדבריו בספר המצות. ולכן הוא לומד את חיוב קבורת העץ מן הסמיכות של "מן העץ" ל "כי קבור תקברנו" ולכן לא קשה לו הקושיא למה לא סמכו את הטעמים לציוויים. ולכן הוא יכול להסביר ש"ולא תטמא את אדמתך" כטעם לציווי של "כי קבור תקברנו".

הרמב"ן כותב בשרש החמישי: "ובודאי מצינו בתורה טעמים בכתוב להחמיר בעבירה, כגון " ולא תשבעו בשמי לשקר וחללת את שם ה' אלקיך " ואמרו בספרא מלמד ששבעות שוא חלול השם. אבל הנאמרים בלשון לאו כולם למניעה הם, ואילו היה טעם בלבד היה אומר "אל תחלל את בתך להזנותה ומלאה הארץ זמה", כי זהו טעם הכתוב הזה..."

ספר המצוה והמקרא, של הרב אברהם צבי הלוי רבינוביץ מסביר את המחלוקת כאן בין הרמב"ן לרמב"ם: שרש חמישי של הרמב"ם - " אין ראוי למנות טעם המצוה מצוה בפני עצמה. פירוש, לפעמים מוסיפה התורה טעם למצוה בצורת לאו, כגון, " ולא תחלל את בתך להזנותה ולא תזנה הארץ " - היינו, כדי שלא תזנה את הארץ. הרמב"ן חולק על יסוד שורש זה וסובר שאין באין לאוין בתורה לטעם גרידא, אלא לאזהרה. ואין נתינת טעם אלא בלשון עשה, כגון, " ולא תשבעו בשמי לשקר וחללת את שם אלקיך ", שעל זה אומר הספרי: מלמד שאם נשבע לשוא חלל השם. ובמרגניתא טבא כתב בדעת הרמב"ם דכל היכה דכתיב " ולא " בוי"ו שפיר נוכל לומר שהוא לנתינת טעם כמו שכתב בשי"ן " שלא ", משא"כ היכי דכתיב מלא בלא וי"ו, לא שייך לומר שהוא נתינת טעם..."

שיטת ספר יראים

ספר יראים, חלק א', סי' קנ"ג- קנ"ד: "להלביש ערומים לקבור מתים. צוה הב"ה על שניהם בפי ראה אנכי 'אחרי ה' אלקיכם תלכו'. ואמרי' בסוטה פ"א [דף י"ד, עמ' א'] דרש ר' חמא בר חנינא וכי אפשר לו לאדם לילך אחר השכינה והלא כתיב אש אוכלה אלא הלך אחר מדותיו של הב"ה מה הוא מלביש ערומים...וכתיב נמי 'וחי אחיך עמך' והלבשת ערומים בכלל...וכתיב נמי בישעיה 'כי תראה ערום וכסיתו', מה הקב"ה קובר מתים...אף אתה קבור מתים מה הקב"ה מנחם אבליים...אף אתה נחם אבליים ואמרי' בב"מ [דף ל', עמ' ב'] תני רב יוסף 'והודעת להם' זה בית חייהם...בה' זו קבורה..."

אז לפי ספר יראים קבורת מתים נמנה או מצד הליכה בדרכי ה', ע"פ הפס' "אחרי ה' אלקיכם תלכו" וע"פ הגמ' במס' סוטה. או משום הפס' "והודעת להם וכו'" וכפי שנדרש במס' בבא מציעא.

תועפות ראם שם מסביר שמה שכתב כאן ספר יראים שיש מצוה לקבור מתים הכוונה לפזר ממון בעד צרכי קבורת המת ואין לזה ענין עם הפס' "כי קבור תקברנו". ולכן מובן שהגמ' במס' בבא מציעא הקשתה מהדרשה של "בה" זו קבורת מתים שהרי מה הבדל בין זה ובין גמ"ח. והרי היתה צריכה להקשות יותר מכך שהרי קבורת מתים נלמד מ"כי קבור תקברנו".

ספר יראים, חלק ב', סי' שפ"ד: "לא תלין נבלתו". צוה הקב"ה שמגדף ועובד עבודה זרה שנסקלו בבי"ד ונתלו שלא תלין נבלתו על העץ דכתיב... וכי יהיה באיש חטא משפט מות והומת ותלית אותו על עץ לא תלין נבלתו על העץ... והלנה זו אינה אלא כל הלילה עד הבקר גילפינן מדכתיב 'לא ילין חלב חגי עד בקר' וילמד סתום מן המפורש".

הוא רק מונה "לא תלין" לגבי תלוי, וג"כ אינו מוזכר כאן קבורה רק מוזכר הורדתו מן העץ, שמשמע שפשוט הפס' מדבר על "לא תלין" שלא להשאירו תלוי על העץ, אין ענין של קבורה.

גרי"פ על הרס"ג, מ"ע י"ט מקשה למה ספר יראים לא מנה את המצוה של "כי קבור תקברנו", הרי לפיו קבורת המתים שכתב אינו קשור לה "כי קבור תקברנו" זה נלמד ממקום אחר? ואין לומר שלא הוצרך להזכיר זאת לאחר שכבר הזכיר מצות קבורה מקרא אחר, כיון שראשית אין זה דרכו של היראים, ושנית יש נפק"מ בלימוד מ"כי קבור תקברנו" שיש לזה זמן, שצריך ליקברו ביום מותו כפי שכתוב "ביום ההוא" מן הלימוד של "אחרי ה' אלקיכם תלכו" או "והודעת להם" אין חיוב קבורה ביום מותו, יש חיוב קבורה. ואין לומר שסובר ש"כי קבור תקברנו" אינו אלא פירוש של הלאו של "לא תלין" ואינו נחשב עשה, שהרי בספרי כתוב "לא תלין נבלתו מצות ל"ת. 'כי קבור תקברנו' מ"ע", אי"כ זה שני דברים. ואולי אפשר לומר שכיון שבמשנה במס' סנהדרין כתוב שאם לן עובר עליו בל"ת שנאמר "לא תלין נבלתו על העץ כי קבור תקברנו". משמע שהמשנה סוברת שרק עובר בל"ת דאל"כ היתה צריכה לומר שעובר בל"ת ועשה, וי"ל שחולקת על הספרי וסוברת ש"כי קבור תקברנו" אינו מ"ע אלא זה פירוש של הל"ת "לא תלין". וזה מה שפסק היראים.

סיכום ביניים

שיטת הרמב"ם: בספר המצוות במ"ע של קבורת המת כותב שהמצוה לקבור הרוגי בי"ד והוא הדין גם שאר מתים, בל"ת של "לא תלין" רק כותב שיש איסור לעזוב תלוי על העץ ללון. בהל' סנהדרין כותב שיש ל"ת של "לא תלין" בתלוי על עץ, לאחר מכן כותב כותב שיש מ"ע של קבורת המת בהרוגי בי"ד ולאחר מכן כותב שכל המלין את מתו עובר בל"ת. בהל' אבל בפרק ד' כותב שכל המלין את מתו עובר בל"ת. בהל' אבל בפרק י"ב כותב שהקבורה היא מצוה, והוא מדבר לגבי סתם אדם שמת, ולכן אם אדם אמר שלא ליקברו אין שומעים לו. בהל' אבל בפרק י"ד כותב שקבורת מתים זה מ"ע מדבריהם.

רדב"ז בדעת הרמב"ם: אין ל"ת של לא תלין בשאר מתים ומה שכתב הרמב"ם שכל

המלין את מתו עובר בלי"ת נקט את לשון המשנה. יש רק מ"ע של קבורת המת בסתם אדם שמת.

לח"מ בדעת הרמב"ם: יש מ"ע של קבורת המת גם בשאר מתים והוא הדין ללי"ת של "לא תלין". מה שכתב בהל' סנהדרין ובהל' אבל שכל המלין את מתו עובר בלי"ת ולא הזכירו את העשה זה משום שהרמב"ם נקט לשון המשנה ואין בזה נפק"מ הלכתית. קשה לפיו רמב"ם בספר המצות שלגבי הלי"ת של "לא תלין" לא כלל שאר מתים. הוא מסביר שלפי הלי"ק בגמ' יש מ"ע של קבורת המת בשאר מתים והוא הדין ללי"ת של לא תלין, ולפי ל"ב אין מ"ע ואין לי"ת בשאר מתים. וכל הדיון בגמ' אם קבורה זה משום בזיון או כפרה זה רק אליבא דל"ב, והרמב"ם פסק כלי"ק, כיון שסתמא דמשנה כמותו.

לב שמח בדעת הרמב"ם: יש מ"ע של קבורת המת גם בשאר מתים והוא הדין ללי"ת של "לא תלין". לפיו קשה דברי הרמב"ם בספר המצוות לגבי הלי"ת של לא תלין. הוא מסביר שבין ללי"ק בגמ' ובין ל"ב יש מ"ע ול"ת גם בשאר מתים, כל המחלוקת שלהם היא האם יש חיוב דאורייתא לקבור את המת בקרקע, גניזת קרקע. וכל הדיון בגמ' משום בזיון או משום כפרה זה לפי ל"ק שסוברת שאין חיוב דאורייתא לקבור את המת בקרקע. הרמב"ם פסק כלי"ב ולפיו יש חיוב דאורייתא לקבור את המת בקרקע.

שאגת אריה: יש מ"ע ול"ת גם בשאר מתים. והוא מסביר שהלי"ת של "לא תלין" יש בו שני אופנים: 1. שלא להשאירו תלוי על העץ. 2. שלא להשאירו בלי קבורה. הרמב"ם בספר המצות בלי"ת מדבר על האופן הראשון שזה פשט הפס', ולכן אינו כולל שאר מתים, כיון שאין להם קשר באופן הזה. בהל' סנהדרין בתחילה מדבר על הלי"ת של "לא תלין" באופן הראשון ולכן אינו מזכיר שאר מתים. לאחר מכן מדבר על המ"ע של קבורת מתים והוא מדבר לגבי הרוגי בי"ד, כיון שבפרק מדבר על הרוגי בי"ד, ואין חילוק בין הרוגי בי"ד לשאר מתים גם הם מחוייבים במ"ע הזה. ומה שלאחר מכן מביא ש" כל המלין את מתו וכו' " זה כדי להביא ראיה שגם הרוגי בי"ד מחוייבים במ"ע הזה, שכמו לגבי הלי"ת של "לא תלין" לומדים שאר מתים מתלוי, אז הוא הדין להמ"ע של קבורת המת. הוא ג"כ מסביר שלגבי הרוגי בי"ד המצווה זה בי"ד ולגבי סתם אדם שמת המצווה זה קרוביו ואם אין לו קרובים, אז המצווה זה המוצאו. הוא מסביר שמן הריבוי של "תקברנו" לומדים שבתלוי יש לי"ת של "לא תלין" גם באופן השני, שאר מתים לומדים מתלוי לא משום ריבוי, אלא משום שאין סיבה לחלק ביניהם.

גרי"פ בדעת הרמב"ם: בהסבר ראשון מסביר שהרמב"ם סובר 2 אופנים של "לא תלין" כפי שכתב השאגת אריה, ובספר המצות הוא מדבר על האופן הראשון, דהיינו שלא להשאירו תלוי על העץ. אבל הוא סובר שהסיבה שלא כלל שאר מתים זה משום שהם נלמדים ע"י ריבוי, והרמב"ם סובר שכל מה שנלמד בריבוי אינו נכלל בתרי"ג מצות.

בהסבר שני מסביר שהרמב"ם אינו סובר שיש 2 אופנים של "לא תלין" ובספר המצות הוא מדבר שלא להשאירו ללון בלי קבורה. הוא מסביר שלפי הרמב"ם יש גם חילול השם כשהתלוי מורד מן העץ אבל אינו קבור.

חידושי המאירי: הוא סובר שהמ"ע וגם הל"ת מתייחסים להרוגי ביי"ד. לגבי המ"ע הוא סובר שזה גם מתייחס לשאר המתים, נראה שלגבי הל"ת הוא אינו סובר שזה מתייחס לשאר מתים, ואולי מסביר שמה שאמרה המשנה "כל המלין את מתו עובר בל"ת", הכוונה לעשה של קבורת המת, דהיינו לאו הבא מכלל עשה. ומה שהגמ' דנה אם קבורה משום בזיון או משום כפרה זה תוספת שלא לשמוע למת, דהיינו בלי שיהיה מ"ע לקבור את המת. אם יש מ"ע לקבור את המת, אז בודאי אין שומעים לו. נראה שיש להסביר שהמאירי הסביר כל הדברים הללו גם בדעת הרמב"ם.

לב שמח: מסביר שכוונת הרמב"ם בהל' אבל בפרק י"ד שכתב שקבורת מתים זה מ"ע מדבריהם, מדובר לסייע לקרובים של מתים בקבורת מתם, המ"ע דאורייתא זה בקבורת מתו.

גרי"פ: מסביר שכוונת הרמב"ם שם, היא שיש חיוב מדבריהם לעשות את כל המעשים שמוזכרים שם, אין חיוב מדאורייתא, אבל אם עושה את המעשים הללו אז מקיים מ"ע דאורייתא, שהיא מצות "ואהבת לרעך כמוך".

מגילת אסתר: מסביר שכיון שלא דרשו את כל המעשים הללו של ניחום אבלים וכו' בכל מצות "ואהבת לרעך כמוך", אלא דרשו אותם מן הפס' "והודעת להם וכו'" שזה רק אסמכתא, אז יש רק במעשים הללו מ"ע של דבריהם.

מרגניתא טבא: מסביר שכוונת הרמב"ם שם זה להתעסק בגופו ובכבודו בצרכי קבורת מתו, שזה רק מ"ע מדבריהם. המ"ע מדאורייתא זה שידאג לקבורת מתו.

ספר החינוך: יש מ"ע של קבורת המת בשאר מתים וגם ל"ת של "לא תלין". והסברתי שנראה מדבריו שסובר כמו שהשאגת אריה הסביר בדעת הרמב"ם, נראה שהוא ג"כ סובר שיש 2 אופנים של "לא תלין", וג"כ הוא מחלק בין הרוגי ביי"ד לשאר מתים, אבל מצד שני משמע מדבריו שגם הרוגי ביי"ד התרבו.

בה"ג: כותב שיש מ"ע של קבורת מתים וכותב שיש ל"ת של "לא תלין נבלתו".

רמב"ם בדעת הבה"ג: הבין שלמד הדין של קבורת מתים מהסוגיא במס' בבא מציעא ע"פ הפס' "והודעת להם וכו'", והרמב"ם חולק עליו בזאת, כיון שכל הדברים שמנויים שם נכללים במ"ע של "ואהבת לרעך כמוך".

רמב"ן בדעת הבה"ג: כל הדברים שמונה שם, דהיינו הלבשת ערומים, ניחום אבלים וכו' נכללים במ"ע של הליכה בדרכי ה' וזה מה שכתב בתחילה "וללכת בדרכיו", ולפיו אין אלו מ"ע בפני עצמם. וכוונת בה"ג בקבורת מתים זה לקבורת מת שהוא קרובו או קבורת אדם שאין לו קרובים דהיינו מת מצוה, וע"פ הפס' "כי קבור תקברנו".

ר' שלמה אבן גבירול: בדבריו מוכרחים לומר שכל הדברים הללו שהזכיר בה"ג ניחום אבלים, קבורת מתים, ביקור חולים אין זה נכלל במצות הליכה בדרכי ה', אלא כל אחד מצוה בפני עצמה. ונלענ"ד שכך יש להבין בדעת הבה"ג.

אין הוא מביא את הל"ת של "לא תלין", אבל בחלק הלאומים כותב את המצוה של

תליית המקלל וקבורתו, והרשב"ץ מסביר שכוונתו למנות את הלי"ת של "לא תלין".
 סמ"ק: הוא מביא כמ"ע קבורת מתים וגם הוא מביא כלי"ת שלא להלין את מתו,
 ומשמע שמדבר בכל המתים.

ספר צביון העמודים בדעת הסמ"ק: הוא מסביר שהסמ"ק מנה כמ"ע קבורת מתים
 מה שנלמד מן הפס' "והודעת להם וכו'" במס' בבא מציעא, כיון שאין זה נכלל במ"ע של
 גמ"ח כיון שגם מחוייב בזה זקן ואינו לפי כבודו ובכה"ג אין זה גמ"ח. ואע"פ שזה נלמד
 בריבוי מונים את זה כמ"ע, דוקא מה שנלמד ע"י ריבוי כ"את" אין מונים. והוא מסביר
 שכוונת הסמ"ק בקבורת מתים שזה להתעסק בצרכי המת כפי כבודו הראוי לו, דהיינו
 ללוותו כפי צרכו [שישים רבוא אם מתני וקרין]. ולכן אין זה נכלל בלי"ת של "לא תלין",
 שלפי הסמ"ק במקום שיש מ"ע ולי"ת אין מונים את שתייהן, רק מונים אחד מהם. ולכן
 מסביר שאין המ"ע כלול בלי"ת, שהלי"ת רק מתייחס לקרובים או במקום שאין קרובים
 למוצאים אותו וג"כ רק לפי מה שנצרך לקבורתו, במ"ע צריך להתעסק בו לפי כבודו
 הראוי לו, לא לפי שמה שנצרך כדי לקבורו.

היה נלענ"ד שאפשר להסביר גם את הבה"ג, ר' שלמה גבירול וסייעתם כהסבר זה.

רס"ג: רק מונה בפרשיות מ"ע לקבור את התלוי.

גרי"פ בדעת הרס"ג: בהסבר ראשון מסביר שהרס"ג סובר כהסבר הלח"מ בהסבר
 הגמ', שלי"ק סוברת שיש מ"ע של קבורת המת בשאר מתים והוא הדין ללי"ת של "לא
 תלין", לפי ל"ב אין מ"ע ואין לי"ת בשאר מתים והרס"ג פסק כלי"ב כיון שהשקלא וטריא
 של מפני בזיון או מפני כפרה זה אליבא דלישנא בתרא. והוא סובר שיש רק מ"ע ולי"ת
 בתלוי, ולכן הוא מנה את הדבר בפרשיות, כיון שזה דבר שמוטל על ב"ד. ואין הוא מונה
 את הלי"ת לגבי תלוי, כיון שהוא סובר שבמקום שיש מ"ע ולי"ת אין מונים את שתייהן, רק
 מונים אחד מהם, ויש למנות את המ"ע, כיון שהוא כולל יותר מן הלי"ת, שעוברים על
 הלי"ת רק בעמוד השחר ועל המ"ע עוברים בשקיעת החמה.

בהסבר שני מסביר שהרס"ג סובר שגם בשאר מתים יש מ"ע ולי"ת, אבל בכ"ז אין
 למנות את זה בתוך התרי"ג מצות כיון שנכללים במ"ע של "ואהבת לרעך כמוך". אבל
 קבורת תלוי אין בו ענין של "ואהבת לרעך כמוך" התורה גילתה שהוציאה אותה
 ממצות "ואהבת לרעך כמוך" בכך שכתבה "כי קללת אלקים תלוי" שבכך כתבה שכל
 הסיבה של ה"לא תלין" וה"כי קבור תקברנו" זה רק משום חילול השם.

רס"ג באזהרותיו ע"פ עשרת הדברות: "לתלות המגדפים יומם ובל תלין נבלתם
 לילה"

גרי"פ בדעת הרס"ג: הוא מסביר שהרס"ג מונה את הלי"ת של "לא תלין" לגבי תלוי
 ואין הוא מונה את המ"ע. וזה משום שהולך לשיטתו שבמקום שיש מ"ע ולי"ת מונים רק
 אחת מהן. והסיבה שמונה את הלי"ת, כיון שהוא כולל יותר. שבין במ"ע ובין בלי"ת הוא
 עובר בשקיעת החמה, אבל במ"ע הוא רק עובר ביום הראשון, בלי"ת הוא עובר כל יום עד
 שקוברים את המת. ברס"ג לפניכן הרס"ג חזר בו וסבר שבין במ"ע ובין בלי"ת הוא רק

עובר ביום הראשון, לאחר מכן אינו עובר, ומונים את המ"ע כיון שהוא סובר שהמ"ע עוברים בשקיעת החמה ואת הל"ת רק עוברים בעמוד השחר.

רמב"ן: יש מ"ע ול"ת גם בשאר מתים, והוא מסביר ש"מן העץ" בא להגדיר את המצוה, שהאיסור להלין את המת בדרך ניוול, דהיינו בדרך בזיון. לפי דבריו בפירושו על התורה וכפי הבנת הגרי"פ בדבריו בהשגותיו על הרמב"ם בשרשים, יש ל"ת נוסף של "לא תלין" בארץ ישראל, דהיינו כשמלין את המת בארץ ישראל עובר על הל"ת של "לא תלין" פעמיים. מדבריו בפירושו לתורה משמע שבארץ ישראל יש איסור שלא להלין מת גוי, שזה הל"ת של "ולא תטמא את אדמתך".

ספר יראים: מונה מ"ע של קבורת מתים שנלמד מ"אחרי ה' אלקיכם תלכו", ע"פ הגמ' במס' סוטה או מ"והודעת להם וכו'", ע"פ הגמ' במס' בבא מציעא. ולגבי הל"ת של "לא תלין" הוא מונה את זה לגבי תלוי, אין הוא כותב שבשאר מתים יש ג"כ ל"ת זה. וג"כ משמע מדבריו שהל"ת של "לא תלין" זה שלא להשאירו ללון על העץ, אבל אין ענין של קבורה. והוא סובר שרק עוברים על הל"ת בעמוד השחר.

תועפות ראם בדעת ספר יראים: המ"ע של קבורת מתים הכוונה לפזר ממנו בעד צרכי קבורת המת.

גרי"פ בדעת ספר היראים: הוא סובר שהמשנה סוברת ש "כי קבור תקברנו" אינו מ"ע אלא זה פירוש לל"ת של לא תלין וכך פסק.

הזמן שמחוייב בל"ת ובעשה

ראינו כבר שהאחרונים דנו בנושא זה והעריכו את הדיבור בכך.

ראינו שהשאגת אריה סובר שאת המ"ע עוברים בשקיעת החמה ואת הל"ת עוברים רק בעמוד השחר.

שו"ת שאגת אריה החדשות, שאלה ו', סי' ב': מוכיח שהל"ת של "לא תלין" עובר בכל לילה ולילה עד שיקברו את המת. וזאת הוא מוכיח מסוגיא בב"מ דף ק"י, עמ' ב' שמבואר שם שעובר על "לא תלין פעולת שכיר" רק בבוקר הראשון וזה משום שכתוב "עד בקר", וא"כ י"ל לגבי "לא תלין" של קבורה שלא כתוב "עד בקר", אז י"ל שעובר כל יום ויום עד שקוברים את המת. והוא מוכיח שגם לגבי המ"ע של קבורת המת ג"כ עוברים כל יום ויום עד שקוברים את המת, אע"פ שכתוב "ביום ההוא". והוא מביא ראיה לכך ע"פ מה שהסביר מקודם [הבאתי דבריו לעיל] שדורשים מ"תקברנו" לרבות שחייבים ב "לא תלין" של התלוי גם לאחר שהורידו את התלוי מן האילן, דהיינו גם את האופן השני של "לא תלין", כפי שהסביר לעיל. ואם היו עוברים על קבורת המת רק ביום הראשון, אז היה להם לדרוש מ"תקברנו" למצות קבורת המת שסמוך לו, שעוברים על המ"ע בכל יום ויום עד שקוברים את המת.

הוא ג"כ מסביר שאם נפטר האדם בלילה הוא עובר על "לא תלין" בעמוד השחר,

ואין צריך לילה שלם. והוא מוכיח זאת מן הסוגיא שם בב"מ שרב סובר שבשכיר שעות לילה עוברים על בל תלין פעולת שכיר בעמוד השחר, ופוסקים כרב, וא"כ הוא הדין לענין של "לא תלין" של קבורה.

גרי"פ: בדעת הרס"ג כתב שהל"ת של "לא תלין" רק עובר בעמוד השחר, והמ"ע עובר בשקיעת החמה. ובין במ"ע ובין בל"ת עוברים רק ביום הראשון, מכאן ואילך אינו עובר. לגבי הרס"ג באזהרותיו ע"פ עשרת הדברות הסביר שעובר בין במ"ע ובין בל"ת בשקיעת החמה, והמ"ע רק עובר ביום הראשון והל"ת עובר בכל יום ויום עד שקוברים את המת. נראה שלפיו הל"ת רק עובר בשיעת החמה, אין הוא עובר גם בעמוד השחר, דא"כ אז לא היה נצרך להסביר שהל"ת כולל יותר מן המ"ע משום שעל הל"ת עוברים בכל יום ויום, היה מספיק לומר שעל הל"ת עובר בשקיעת החמה וגם בעמוד השחר.

ספר צביון העמודים בדעת הסמ"ק סובר שגם את הל"ת של "לא תלין" עובר בשקיעת החמה. לפיו הוא רק עובר בשקיעת החמה, אין הוא גם עובר בעמוד השחר, דא"כ, אז היה פשוט שהל"ת של "לא תלין" כולל יותר מן המ"ע של קבורת המת, שהמ"ע רק עובר בשקיעת החמה, והל"ת יעבור גם בשיעת החמה וגם בעמוד השחר, וא"כ לא היה צריך ליכנס לכל הסברו שהל"ת כולל יותר מן המ"ע.

תשובת גינת ורדים, יו"ד, כלל ה', סי' ג': הוא מביא את דברי הרדב"ז בשו"ת שלו, סי' ש"א שם הרדב"ז כותב שהמ"ע של "כי קבור תקברנו" אינו מתייחס לשאר מתים הוא רק מתייחס להרוגי ב"ד. הסיבה לכך הוא משום שלפעמים לא יוכל לקיים את המ"ע, כגון שנפטר המת סמוך לשקיעת החמה. אבל הרוגי ב"ד תמיד יכול להתקיים " ביום ההוא ", כיון שדנים אותם בבוקר ויש שהות לקברם עד שקיעת החמה. ואע"פ שאפשר שלא להתקיים הל"ת של "לא תלין" בשאר מתים כגון שנפטר המת עם עמוד השחר, בכ"ז גם בשאר מתים מחוייב בזה, כיון שאפשר שיתקיים הל"ת ביום המחרת, דהיינו אם לא קברו גם למחרת.

יוצא לפי הרדב"ז שאת המ"ע של קבורת הרוגי ב"ד עוברים בשקיעת החמה, את הל"ת של "לא תלין" עוברים רק בעמוד השחר. ג"כ משמע שלפיו המ"ע רק עוברים ביום הראשון, דא"כ גם המ"ע יכול להתקיים בשאר מתים, ביום המחרת. אבל את הל"ת ג"כ עוברים ביום המחרת, דהיינו עוברים כל יום עד שקוברים את המת.

תשובת גינת ורדים חולק על הרדב"ז ומביא סיפרי שמשם מבואר שבשקיעת החמה עובר בל"ת של "לא תלין". שם כתוב: "לא תלין נבלתו על העץ כי קבור תקברנו ביום ההוא", לא תלין נבלתו על העץ מצות לא תעשה, כי קבור תקברנו ביום ההוא מ"ע, כיצד עושין לו, ממתנינים לו עד שחשכה ותולין לו ומתירין אותו מיד, ואם לאו עובר עליו בל"ת שנאמר 'לא תלין נבלתו על העץ וכו'". הוא מסביר שזה שהבל תלין של שכר שכיר עד עמוד השחר זה דין שונה ואין ללמוד משם. הוא מסביר ששכיר וקדשים הם דין מיוחד. קדשים זה דין מיוחד, כיון בקדשים הלילה הולך אחר היום, ולכן מובן שאין לינה פוסלת בקדשים רק בעלות השחר. ושכיר יום זה דין מיוחד, כיון שנלמד משכיר לילה, מה שכיר לילה יש לבעה"ב זמן הרוחת מעות עד השקיעה. אז הוא הדין בשכיר יום יש לו זמן

הרוחת מעות עד עלות השחר, וזה אפי' כל שכן, כיון שיותר קשה להרויח מעות בלילה. אבל מדברי רש"י שם בסוגיא במס' ב"מ משמע שסתם לינה זה עד עלות השחר ואין זה דין מיוחד בשכיר. אז הוא כותב שיש לדחוק בדבריו ולפרשו כמו שהוא [תשובת גינת ורדים] פירש את הגמ'. והוא ג"כ מסביר שאפי' אם נתפוס כסתם דברי רש"י, בכ"ז בדין הלנת המת יש איסור נוסף בשקיעת החמה, כיון שהתורה גילתה מ"ביום ההוא" שכאן הלינה שונה. ולכן כותב שיש להחמיר בשתי הלינות, דהיינו שלא ילין עד שקיעת החמה ושלא ילין עד עמוד השחר. נלענ"ד שכוונתו שבכה"ג שנפטר בלילה אז עובר על "לא תלין" בעמוד השחר, ואם נפטר ביום, אז עובר על בל תלין בשקיעת החמה. נלענ"ד שמשמע מדבריו שפי הסברו, בלי דברי רש"י, שעוברים על "לא תלין" בשקיעת המה, אז רק עובר בשקיעת החמה, אין הוא עובר גם בעמוד השחר.

יד רמה על מס' סנהדרין כותב: "לא היו תולין אותו שחרית שכיון שיש שהות ביום להורידו פעמים שמתרשלין בו ובאים לידי שכחה אלא סמוך לשקיעת החמה שכיון שאין שהות ביום ממחרת להורידו שלא יעברו עליו בבל תלין נבלתו...". משמע מדבריו שעוברים על הל"ית של "לא תלין" בשקיעת החמה, וכך כתב הגר"פ בדעת הרמ"ה.

הערוך לנר על מס' סנהדרין מקשה למה המשנה כתבה שאם לן את התלוי עובר בל"ית, היתה צריכה לכתוב שעובר בל"ית ועשה, שהרי יש מ"ע של "כי קבור תקברנו"? אז הוא מוכיח מהסוגיא בב"מ לגבי שכיר שעובר על בל תלין רק בעמוד השחר, והוא מסביר שהוא הדין לענין "לא תלין" של קבורה, אבל המ"ע עובר בשקיעת החמה, כיון שכתוב "ביום ההוא", והיום בכל ענין חוץ מקדשים נמשך אחר הלילה. א"כ מה שכתוב כאן שאם לן עובר עליו בל"ית מדובר שלא קברו גם כל הלילה, ולכן לא שייך לומר שעובר גם על מ"ע, כיון שעל המ"ע כבר עבר בשקיעת החמה.

רמב"ן: משמע מדבריו שעובר על "לא תלין" בשקיעת החמה, כיון שמסביר שהסיבה שיהושע ציוה להוריד את מלכי כנען מן העצים באותו יום שתלן, כיון שאם לא היה מורידם היה עובר על איסור של "ולא תטמא את אדמתך" שהוא איסור של "לא תלין" בארץ ישראל, א"כ משמע שלאחר שקיעת החמה היה עובר על האיסור הזה.

ספר יראים: מפורש בדבריו שעל ה"לא תלין" רק עוברים בעמוד השחר.

מנחת חינוך מ"ע תקל"ו- תקל"ז כותב שאת המ"ע של קבורת המת עובר בשקיעת החמה ואת הל"ית של "לא תלין" עובר בעמוד השחר כמו כל לינה שבתורה.

חיוב קבורת עכו"ם

רמב"ן: ראינו מדבריו שבודאי בארץ ישראל יש איסור של לא להלין מת גוי בלי קבורה.

הבאתי את הברייתא במס' גיטין.

רש"י שם כותב שאין הכוונה שקוברים את המתי עכו"ם בקברי ישראל, דהיינו מה

שכתוב "עם" אין הכוונה ביחד איתם, שיהיו קבורים באותו מקום, אלא הכוונה שאם מצאו נכרים הרוגים עם ישראל הרוגים, אז מתעסקים בהם.

רמב"ם, הל' אבל, פרק י"ד, הל' י"ב: "קוברין מתי עכו"ם ומנחמין אביליהם ומבקרין חוליהם מפני דרכי שלום".

טור יו"ד, ס"י שס"ז, סעי' א': "קוברין מתי גוים עם מתי ישראל ומנחמין אביליהם מפני דרכי שלום. ופירש רש"י לא שיקברום בקבר ישראל אלא שמשדלים בקבורתם כמו שמשדלים בקבורת ישראל".

בית יוסף מביא שר"ן כתב לגבי דברי רש"י, שזה לאו דוקא שמצאום הרוגים עם ישראל, כפי שמבואר ברש"י, גם כשמצאו מתי גוים לבד מתעסקים בהם מפני השלום.

שו"ע שם: "קוברים מתי עכו"ם ומנחמים אביליהם מפני דרכי שלום".

כתב כדברי הרמב"ם.

ש"ך שם, ס"ק א מסביר שהכוונה שקוברים מתי עכו"ם שמתשדלים בקבורת מתי עכו"ם.

שו"ת חות יאיר, ס"י קל"ט: הוא מסביר שמה שכתוב בתורה 2 טעמים לאיסור לינה וחיוב קבורה "כי קללת אלקים תלוי" וכן "ולא תטמא את אדמתך" אין הכוונה שצריך את 2 הטעמים, אלא או הטעם הזה או הטעם הזה. ז"א בחו"ל אסור להלין מת ישראל משום "כי קללת אלקים תלוי". ובארץ ישראל אסור להלין אפי' הרוגי מלכות וגוי כמו שהיה אצל יהושע משום "ולא תטמא את אדמתך". בתחילה כותב שיש לפקפק שאין חיוב קבורה למת גוי, כיון שלא שייך בו ענין של טומאת הארץ, כיון שקברי גוים אינם מטמאים, אבל אח"כ כותב שרוב הפוסקים הסכימו שבמגע מטמאין, ולכן יש כאן ענין של טומאה.

נלענ"ד שלפיו החיוב הקבורה של מת גוי בארץ ישראל אינו משום שיש איסור נוסף של "לא תלין" בארץ ישראל משום הפס' "ולא תטמא את אדמתך", כפי שהסביר הרמב"ן, גם אם נאמר ש "ולא תטמא את אדמתך" אינו איסור נוסף אלא הוא טעם לאיסור של "לא תלין" והמצוה של "כי קבור תקברנו", בכ"ז יהיה מחוייב לקבור מת גוי בארץ ישראל, כיון שהטעם מסביר שכל הענין זה שלא תטמא את הארץ, ובמת גוי יש גרימת טומאה בארץ.

דין קבורת תינוק, נפל, עובר, אבר מן החי ובשר מן החי

גשר החיים כתב שלפי דעת הרמב"ן יש איסור של הלנת נפל וכן כל דבר שמביא לידי טומאה מת בארץ ישראל, משום הציווי של "ולא תטמא את אדמתך".

טור או"ח, ס"י תקכ"ו, סעי' ט': "מעשה שמת תינוק בן ל' ביו"ט השני ואמר ריב"ם כיון שלא היה יודע ודאי שכלו לו חדשיו אין דינו כשאר מת לחלל עליו יו"ט וה"ר יעקב בן ה"ר יצחק הלבן אומר כיון דרוב נשים יולדות ולד של קיימא דינו כשאר מת".

בין לריב"ם ובין לה"ר יעקב בן ה"ר יצחק נפל ודאי אין קוברים ביו"ט שני, שאינו כמת לחלל עליו יו"ט שני. נראה שלפי דבריהם נפל אין בו את המי"ע של קבורת המת, דאל"כ היו קוברים ביו"ט שני.

בית יוסף כותב שכל המחלוקת ביניהם זה דוקא כשמת ביום ל', אבל אם מת לאחר ל' יום, אז לכו"ע קוברים אותו, שבמס' שבת, דף קל"ה, עמ' ב' פוסקים שאם שהה ל' יום לאחר יציאתו ומת, אינו נפל. אבל אם מת תוך ל' יום לכו"ע נפל, כפי שמבואר שם בגמ'.
 ב"ח סובר שמה שנקטו יום ל' זה לרבותא לריב"ם, שאפי' בכה"ג אוסר, אבל לפי

ה"ר יעקב בן ה"ר יצחק הלבן אפי' שמת תוך ל' יום קוברים אותו. והוא כותב שכל המחלוקת דוקא ביו"ט שני, אבל ביו"ט ראשון לכו"ע מחמירים וחוששים למיעוט ואין קוברים אפי' ע"י גוי.

בית יוסף מביא הגהות מיימוניות, פרק א', הל' מילה, אות י' ששם כותב שזה שנהגו להסיר לנפלים את ערלתם לפני קבורתם, אסור לעשות כן ביו"ט שני של גליות, כיון שמה שרבנן עשו יו"ט שני למת כחול, זה דוקא במת שהיה בר קיימא, שאז העובר ולא קברו עובר בל"ת, וג"כ יש בזיון בשהייתו. אבל בנפל אין מצוה לקברו כפי שמוכח מכמה סוגיות בש"ס. וגם זה שנהגו להסיר את ערלת הנפל אין זה מנהג של תורה.

בבדק הבית הבית יוסף חוזר בו וכותב שנראה לו שהמתיר ביום ל', אז מתיר גם בתוך ל'. והוא כותב שנראה לפסוק כמתיר וזה כשנגמר שערו וצפרניו, שהרי על סמך זה שרוב נשים יולדות ולד של קיימא אנחנו מלים תינוקות בשבת. וכותב שמה שהגהות מיימוניות כתב שבנפל אין מצות קבורה, זה דוקא בנפל שיודעים בודאות שלא כלו חדשיו.

דרכי משה כותב שאפי' שנגמר שערו וצפרניו אין לקברו ביו"ט, אם עדיין לא מלו אותו, אלא יש להמתין ולקוברו למחרת ואז למולו כנהוג.

צ"ע איך ריב"ם סובר שאין לקבור את הולד הזה ביו"ט, הרי יש כאן ספק נפל, אם הוא אינו נפל, אז הוא מחוייב קבורה ועובר כאן על מי"ע של קבורת המת וכן ל"ת של "לא תלין", שהרי הבית יוסף כתב שדוקא בנפל שיודוע שלא כלו חדשיו אין מצוה לקברו? וכן אותו שאלה לדרכי משה למי שנגמר שערו וצפרניו ועדיין לא מלו אותו.

שו"ע שם, סעי' ט"י-י': "תינוק שמת בתוך שלשים יום אם גמרו שערו וצפרניו הוא בחזקת בן קיימא ודינו כמת גדול אע"פ שאין אנו יודעים אם כלו לו חדשיו דרוב נשים יולדות ולד של קיימא: נפלים שנהגו להסיר ערלתן בצרור אבן אן בקנה אסור אפי' ביו"ט שני של גליות: הגה ואסור לקברו ביו"ט אלא מניחו עד למחר."

ביאור הגר"א כותב לגבי דברי הרמ"א שאסור לקבור את הנפל ביו"ט זה משום שאין מצוה לקבור נפלים, את זאת הוא מוכיח ממס' פסחים, דף ט', עמ' א'-ב': "והתניא אמר ר' יהודה מעשה בשפחתו של מציק אחד ברמון שהטילה נפל לבור ובא כהן והציץ בו לידע אם זכר הוא אם נקבה הוא...". רואים מכאן שהיו זורקים את הנפל לבור, וא"כ לא היה קבורה.

מגן אברהם, ס"ק כ' מסביר שמה שהרמ"א כתב שאסור לקבור את הנפל ביו"ט מדובר על ודאי נפל, אם זה ספק נפל, אז יש את הדין של סעי' ט'. שלפי הבית יוסף קוברים אותו אפי' שלא מלו אותו עדיין, ולפי הדרכי משה אינן קוברים כל זמן של מלו. לגבי קבורת נפל שהגהות מיימוניות כתב שאין מצוה לקבור, הוא הוכיח זאת ממס' ע"ז, דף מ"ב, עמ' ב'- מ"ג, עמ' א' שכותבת את הברייתא שהבאתי במס' פסחים, שמבואר משם שהיו זורקים את הנפלים לתוך בור. אז המגן אברהם כותב שאין משם ראייה, כיון שבכ"ז יש בזה קבורה [הוא מוכיח זאת מאיזה רא"ש]. ג"כ אפשר לומר ששם מדובר על נפל שהוא שפיר, ובנפל כזה באמת אין מצוה. ג"כ כתוב במס' נדה דף נ"ו, עמ' ב'- נ"ז, עמ' א': משנה- " ...בית הטמאות של כותים מטמאין באהל מפני שהם קוברים שם את הנפלים... גמ'- " מאי דרוש " לא תסיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים בנחלתך " כל שיש לו נחלה יש לו גבול... " [רש"י מסביר שם שבית הטמאות זה חדר שהנשים משתמשות בו בימי נדותן]. משמע מכך שהגמ' שאלה מאי דרוש שרק הכותים נוהגים כן, וישראל אינם נוהגים כך, דהיינו הם היו קוברים את הנפלים שלהם. וג"כ מכך שבתורת כהנים פרשת אמור היה צריך קרא ללמד שאין הכהן מטמא לבנו ובתו הנפלים משמע שמצוה לקבור, שהרי אין הכהן מטמא אלא למי שמחוייבים לקבורו. וגם במס' ב"ב סוף פרק שיש מבואר שהיו קוברים נפלים בכוכין, א"כ מוכח שיש מצוה לקבורם. וכותב שמשמע מהסוגיא במס' נדה שעל נפל גם עובר על "לא תלין".

נלענ"ד שהראיה ממס' נדה ומס' ב"ב שהיו נוהגים לקבור את הנפלים אין בזה ראייה שמצוה לקבור נפלים, שאפשר לומר שעשו כן משום חומרא, או שעשו כן כדי שכהנים לא יבואו לידי טומאה.

מחצית השקל מסביר שאיך למגן אברהם משמע מהסוגיא במס' נדה שעוברים גם על "לא תלין", תוס' שם ד"ה קוברים כו' מסביר לפי ת"ק שם שהכותים היו שמים שם בבית הטמאות את הנפלים לפי שעה ואחר זמן מסלקן לקוברן בבית הקברות. ולפי"ז אם היו סוברים שאין "לא תלין" בנפל, אז למה היו שמים את הנפלים מיד בבית הטמאות היו משאירים אותם עד שיהיה להם זמן לקוברן בבית הקברות, א"כ משמע שיש איסור "לא תלין", רק הם סברו שמספיק לשים את הנפל בבית הטמאות, כדי שלא לעבור על ה "לא תלין".

שו"ת נודע ביהודה קמא, סי' ט"ז מביא שהב"ח כתב שבספק נפל קוברים ביו"ט שני, כיון שיש ספק דרבנן לקולא ואדרבא להלינו אסור, כיון ששמא אינו נפל ואז אסור להלינו וזה איסור דאורייתא, א"כ יש כאן ספק דאורייתא. הדרכי משה שסובר שאם לא מלו אותו אז ימתינו אותו למחרת זה משום ספק ספיקא להתיר להלינו, ספק שמא הוא נפל ואז אין איסור בהלנתו, ואפי' גוף קבורתו אינו מצוה. ואפי' אם הוא בן קיימא יש ספק אם הטעם של המילה לפני קבורתו זה כדי להסיר את חרפת הולד, וא"כ אין איסור בהלנתו, כיון שזה לכבודו. ואפי' אם המילה זה מפני תקנת הפושעים ואין זה כדי להסיר את חרפתו, בכ"ז אין איסור בהלנתו, כיון שזה לצורך, אין זה הלנה סתם, כפי שמבואר בסוגיא במס' סנהדרין, שדנה למה אין איסור להלינו לכבוד החיים. הוא אח"כ כותב

לגבי קבורת נפל ביו"ט שני, שהוא חולק על דברי המגן אברהם שכתב שיש ל"ת של "לא תלין" בקבורת נפל, והוא כותב שאין זה נכון, כיון שלא שייך אצלו כבוד. ולכן אפ"י אם נאמר שיש מצוה לקבור את הנפל, בכ"ז יכול להיות שיהיה אסור לקבורו ביו"ט שני, שאולי דוקא כשיש איסור של "לא תלין" התירו את קבורתו.

נלענ"ד שכוונת הנודע ביהודה שיש כאן מצוה לקבור את הנפל, הכוונה למ"ע של קבורת המת "כי קבור תקברנו", והוא סובר שקבורת המת יש בו גם ענין של כפרה, שמה ששאלה הגמ' אם קבורת המת משום כפרה או משום בזיון, הכוונה שמה הוא העיקר, אבל זה ברור שיש כפרה בקבורת המת [מבואר בדברי התוס', שהבאתי לקמן]. והוא סובר שבנפל יש ג"כ ענין של כפרה. הל"ת של "לא תלין" הוא רק ענין של בזיון. שמבואר בגמ' שמוותר להלין את המת כשאין זה בדרך בזיון. ולכן לפיו הל"ת של "לא תלין" עוברים בכל ביום ויום שלא קוברים את המת, כיון שבכל יום ויום יש בזיון. במ"ע של קבורת המת רק עוברים אם לא נקבר המת, כיון שכל הענין זה הכפרה, וכפרה הוא יכול להיות לאחר יום הראשון, יכול להיות שאם לא קברו לעולם, אז הוא עובר על המ"ע וזה חל כבר מיום הראשון שנפטר האדם שלא קברו, וזה מה שכתוב בתורה "כי קבור תקברנו ביום ההוא". אין הוא סובר כמו השאגת אריה שעוברים על המצוה בכל יום ויום. ולכן כאן שמדובר שהוא יקבור את הנפל ורק ילינו ליו"ט שני, אז אין כאן בעיה מצד המ"ע של "כי קבור תקברנו" יש כאן רק בעיה מצד "לא תלין" ועל זה אומר הנודע ביהודה שאין "לא תלין" בנפל.

צפנת פענח, על מס' סנהדרין, דף מ"ו, עמ' ב': "עיקר גדר קבורה הוא חיוב מן התורה, ולא מטעם כפרה, רק דין קרא... וגם נפלים צריכין קבורה. רק יש מחלוקת אם יש להם תפיסה... ועיין סנהדרין דף מ"ח, עמ' א' הטיל בו נפל כו". ועיין נדה דף נ"ו, עמ' ב' דרק כותים סברי דאין צריך קבורה... מבואר דקבורה גזירת הכתוב לא משום כפרה, דהרי גם נפלים צריכין קבורה".

אז לפי הצפנת פענח כל הדיון כאן אם נפלים צריכים קבורה או לא צריכים קבורה הוא תלוי בכך שם הקבורה היא גזירת הכתוב כמו ששמע מדברי הרמב"ם, או שזה משום בזיון או משום כפרה. ג"כ הוא חולק על הנודע ביהודה שלפיו לא שייך כפרה אצל נפל.

בשו"ת באהלה של תורה, סי' נ"ז מביא סיכום שיטות בדין קבורת נפל שכתב ר' יהודה גרשוני שליט"א [ברקאי ג', עמ' 45-53]: הוא מביא שערך השלחן [או"ח סי' תקכ"ו, סע' י"ז] סובר שמצות הקבורה היא מדרבנן. החת"ם סופר [או"ח סי' קמ"ד] סובר שאין בנפל מצות קבורה מצד כפרה, אך יש בו משום בזיון המת. והוא מסביר שלכן השלכתו לבור היא קבורתו, כי בכך נפתרת בעיית הבזיון. שו"ת בנין ציון [סי' קי"ג] סובר שנפל לא צריך קבורה.

משנה ברורה שם, ס"ק מ"ט מביא שיש מן האחרונים שחולקים על כל הדין של השו"ע, שלפיו אין מצוה לקבור נפלים, והאחרונים סוברים שיש מצוה לקבורם. ולכן המשנה ברורה כותב שאולי אפשר להתיר ע"י עכו"ם ביו"ט שני אפ"י בנפל ודאי.

שער הציון, ס"ק ס"ט מביא שבית מאיר כתב זה שצריך לקבור נפל אין זה משום כבוד חיים או מתים שמשום כך נדחה יו"ט, אלא זה משום הטומאה שלא יהיה מושלך. טור יו"ד, סי' שמ"ח כותב: " ואפי' מת שאין לו יורשין ואומר אל תקברוהו אין שומעין לו דבזיונא דכולהו חיי הוא ולא משום משפחתו לחוד."

הטור פוסק לפי הסוגיא במס' סנהדרין, שכיון שהשאלה לא נפשטה, אז הולכים לחומרא כמ"ד שזה משום בזיון. אבל משמע מדבריו שהוא סובר שאע"פ שהקבורה מצוה, בכ"ז שייך השאלה הזו של משום בזיון או משום כפרה, ולא כמו שמשמע מהרמב"ם וכפי שהסבירו הלח"מ, ונלענ"ד שכך ג"כ משמע במאירי.

הבית יוסף מביא שדבר זה כתב הרמב"ן הוא כתב לגבי השאלה אם זה משום בזיון או משום כפרה: "הילכך קוברין אותו דספק איסורא הוא אפי' בעו יורשים נמי דלא ליקברוהו מוציאין מהם בעל כרחם ואפי' במת דעלמא דלית ליה [קוברין] וקאמר אל תקברוהו אין שומעין לו דבזיונא דכולהו חיי קא אמרינן ולא משום בני משפחה לחוד". לפי הרמב"ן והטור הבזיון הוא משום בזיון של כל האנשים החיים, והם סוברים שהולכים לחומרא והולכים לצד שזה משום בזיון.

טור שם, בס"י שס"ב כותב: "אמר ר' יוחנן מנין לקבורה מן התורה פירוש שצריך לקברו בקרקע ולא יתננו בארון ויניחנו כך תלמוד לומר "כי קבור תקברנו" לפיכך הנותן מתו בארון ולא קברו בקרקע עובר משום שמלין המת אלא צריך לקברו בקרקע. ואם עשה לו ארון וקברו בקרקע אינו עובר עליו..."

דברים אלו הם ע"פ הרמב"ן בתורת האדם [מובא בחידושי הרמב"ן על סנהדרין] לגבי הסוגיא שם בסנהדרין: "אמר ר' יוחנן משום רשב"י רמז לקבורה מן התורה מנין, ת"ל כי קבור תקברנו...פי' קבורה בקרקע קאמר. ולהאי לישנא מלין את מתו ממש דעובר בלי"ת גמר מתלוי גופיה, וריבויא דקבור תקברנו לגניזת קרקע אתא...נמצינו למדין שהעושה ארון למת ומניחו בבית הקברות אינו קבורה ובכלל מלין את מתו הוא ועובר עליו..."

א"כ לפי הטור ורמב"ן יש מ"ע לקבור את מת וכן יש חיוב מדאורייתא לקברו בקרקע. ראינו שהרמב"ם לא כתב דבר זה שיש חיוב מן התורה לקברו דוקא בקרקע. ונלענ"ד שהכל תלוי בהבנת הסוגיא בסנהדרין. הרמב"ם סובר שהמחלוקת בין לישנא קמא ללישנא בתרא זה כפי שהסביר הלח"מ שלפי ל"ק יש מ"ע ול"ת גם בשאר מתים ולפי ל"ב אין מ"ע ואין ל"ת בשאר מתים, ואז כל השאלה לאחר מכן אם זה משום בזיון או משום כפרה הולכת אליבא דל"ב שאין מצוה לקבור את המת, אבל לפי ל"ק יש מצוה לקבור את המת ולפיו לא שייך כל הדיון הזה של משום בזיון או משום כפרה, כיוון שזה גזירת הכתוב, והרמב"ם פוסק כל"ק. לכן מובן דברי הרמב"ם בהל' אבל שלא הזכיר שהסיבה שאין שומעים לו כשאומר שאינו רוצה ליקבר זה משום שהקבורה משום בזיון, אלא הוא רק כותב שיש מצות קבורה. ולכן ג"כ מובן שאין הוא מזכיר שיש חיוב מן התורה ליקבר דוקא בקרקע. אבל הרמב"ן וטור הסבירו אחרת הם הסבירו שלפי ל"ב

בודאי יש חיוב קבורה מן התורה ומ "תקברנו" דורשים שיש חיוב מן התורה ליקבר דוקא בקרקע. והשאלה של משום בזיון או משום כפרה זה לכו"ע, כיון שלכו"ע יש מצוה ליקבר ופוסקים לחומרא כמ"ד משום בזיון. דהיינו לפי דבריהם אין גזירת הכתוב ליקבר, זה או משום בזיון או משום כפרה. וג"כ לפי דבריהם יש חיוב ליקבר דוקא בקרקע. לפי"ז אפשר לומר שהם ג"כ חולקים לגבי דין נפל, שלפי הטור שהקבורה זה גזירת הכתוב אז יש מצוה לקבור את הנפל, כפי שכתב צפנת פענח. אבל אם אין זה גזירת הכתוב אלא זה משום כפרה או משום בזיון אין זה שייך בנפל. ולכן מובן שהטור פסק שבנפל ודאי אין מצוה לקבור כל הדיון בין הריב"ם לה"ר יעקב בן ה"ר יצחק הלבן זה בספק נפל.

השו"ע בסי' שס"ב כותב כטור ורמב"ן, וא"כ אפשר לומר שגם הוא הולך בשיטתם ולפי"ז מובן שפוסק שאין מצוה לקבור נפל.

ונלענ"ד שיש להוסיף שזה גם הסבר המחלוקת בין הרמב"ם לרמב"ן לגבי הדרשה של "על העץ", שראינו שהרמב"ן בפירושו על התורה למד מכך שכל האיסור הוא ב "לא תלין" בדרך בזיון, וזה ע"פ הגמ' במס' סנהדרין בדף מ"ז, עמ' א' שהסבירה למה מותר להלין את המת משום כבודו, שהשאלה היתה אם זה משום כבודו של החיים או של המת וכו' [הבאתי לעיל]. ונלענ"ד שלפי הרמב"ם כל הסוגיא הזאת הולכת למ"ד שקבורה זה משום בזיון או משום כפרה, מה שדורשים

"מן העץ" להשוות לדין תלוי, זה רק אסמכתא. דהיינו שאין כאן גזירת הכתוב לקבור את המת, אבל למ"ד שיש גזירת הכתוב לא שייך לומר שמותר להלין את המת משום כבודו של החיים שאז בכה"ג אין זה לינה של בזיון, וכל הלינה שאסורה היא לינה של בזיון. הרי למ"ד שיש גזירת הכתוב אין זה משום בזיון. ולכן הרמב"ם לומד "מן העץ" איסור עצמי כפי שהסביר השאגת אריה שלפיו יש 2 אופנים של "לא תלין":

1. שלא להשאירו ללון על העץ. 2. שלא להשאירו ללון בלי קבורה. הרמב"ם סובר שעוברים כל יום ויום על המצוה של קבורת המת ולכן הבהלת המת אפי' שקוברים אותו למחרות עוברים אל המ"ע של קבורת המת. ואם קבורת המת זה גזירת הכתוב אז יהיה אסור אפי' לכבודו. וא"ת הרי המשנה במפורש כותבת שמותר להלינו לכבודו, והרמב"ם פוסק דבר זה, ואם זה גזירת הכתוב אז איך מותר משום כבודו? החוות יאיר בסי' קל"ט מקשה אם נאמר שקבורת המת זה דאורייתא בשאר מתים, אז איך נאמר שאם הלינו לכבודו אינו עובר עליו, מנין לנו לבדות טעם שהאיסור של "לא תלין" זה משום בזיון, שהרי לא קי"ל כר"ש שדורש טעמא דקרא. וכל שכן כאן שאין לדרוש טעמא דקרא, כיון שכתוב במפורש בפס' את טעם האיסור והמצוה משום "לא תטמא את אדמתך" ו "כי קללת אלקים תלוי"? והוא מתרץ שזה משום שכבוד הבריות דוחה ל"ת, וגם כבוד המת שייך בכבוד הבריות. ז"א מצד הדין אסור, אין היתר שאין פה איסור של "לא תלין", כיון שאין זה לינה של בזיון, רק מותר כיון שכבוד הבריות דוחה את האיסור.

גשר החיים, חלק ב', פרק ב', סע' ג', אות ו' מביא שרוב הפוסקים הבינו שבמסקנת

הסוגיא במס' ברכות [דף כ', עמ' א'] בשביל כבוד הבריות נדחה רק איסור שאין לו עיקר מן התורה או עשה אבל לא לאו דאורייתא. וזה שמשום כבוד הבריות במת מצוה דוחים בקום ועשה איסור טומאה לכהן ונזיר, זה שונה, כיון שמפורש רבתה תורה מן " ולאחותו "שבמת מצוה אין הלאו [כך מבואר ברש"י] וזה כמו טומאת כהן לקרוביו שבפירוש התירה התורה. ותוס' כתבו שזה שונה, כיון שמת מצוה חמור יותר כיון שהוא מוטל בבזיון ויש חשש שיסריח או שיאכילהו כלבים, וגם בכלאים אם היה שב ולא תעשה היה נדחה משום שלהיות ערום בפני כל זה גנאי ובזיון גדול. הוא מסביר שאין כוונת החוות דעת לומר שמשום כבוד הבריות נדחה הל"ת של " לא תלין ", אלא הוא סמך על עיקר הלימוד שהוא מן הכתוב " מן העץ ", שמזה לומדים שכל האיסור הוא רק כשה הלנת המת בצורת בזיון. והחוות דעת מדבר על טעמא דקרא, וכוונתו שהסיבה שהתירה התורה לכבודו בלאו של "לא תלין" זה משום כבוד הבריות.

נלענ"ד שקשה להכניס הסבר זה בדברי החוות יאיר, אבל בכל אופן קושייתו נשארות קושיות. אולי אפשר לומר שהחוות יאיר סובר שלמסקנת הסוגיא אין חילוק בין מת מצוה לשאר דברים, ומשום כבוד הבריות נדחה ל"ת בשב ואל תעשה. שלפי רש"י שם משמע שרק אי אפשר ללמוד של"ת נדחה בקום ועשה, אבל נראה שלפי דבריו בכל ענין נדחה ל"ת בשב ואל תעשה. אבל נלענ"ד שגם אם נסביר לא כחוות יאיר שזה נדחה מפני כבוד הבריות, אפשר להסביר שלפי הרמב"ם יש השוואה מן תלוי לשאר מתים, שכמו בתלוי שכל האופן של הלנת המת הוא בצורת בזיון, אז כך ג"כ בשאר מתים רק בכה"ג עוברים על הל"ת של " לא תלין " [עיין בסוף המאמר בהסברי בדעת הרמב"ם].

הרב משה שטרנבוך, תשובות והנהגות, חלק ב', סי' תר"ב נשאל לגבי אשה שהפילה ולד בן כחמשה חדשים מהו לענין חיוב קבורה? אז הוא כותב שלא נתבאר בדעות אלו שסוברים שנפל חייב קבורה מאיזה שיעור צריך קבורה. והוא כותב שמקובל בירושלים עיה"ק שאין בל תלין בנפל אפי' שיש מצות קבורה. הוא כותב שמסתבר שהשיעור כשיש בו מלא צורת אדם. ולכן כותב למעשה בארבעה חדשים וחצי שמרגישה כבר הולד ועם צורתו, אז ודאי שצריך קבורה כדון, אבל גם לפני זה צריך גניזה מפני טומאה. הוא מביא משו"ת מהרשד"ם שנפל בן ג' חדשים שעוד לא הריגשה בו לכו"ע פטורים מלקבורו.

פתחי תשובה שם, סי' שס"ב, ס"ק א' מביא תשובת שבות יעקב שאבר שנחתך בחי האדם אינו מחוייב לקבור יש רק לשמרו שלא יבואו כהנים לידו, משום שאבר מן החי מטמא.

אגרות משה, יו"ד חלק א', סי' רל"א מביא תשובת נודע ביהודה [תנינא, סי' כ"ט] שבאבר מן החי אין דין קבורה מצד מצות קבורה רק כדי שלא יכשלו כהנים בטומאת אבר מן החי. האגרות משה כותב שלפי הנודע ביהודה יוצא שבבשר מן החי שאין טומאה, אז אינו צריך לקבור. האגרות משה מוכיח שאבר מן החי חייב קבורה מצד מצות קבורה. והוא כותב שלכן גם בבשר מן החי יש חיוב לקבור. האגרות משה בתשובה אחרת [סי' רל"ב] כותב שמסתבר שאין בזה דין קבורה אלא שלא יהיה מוטל בבזיון וא"כ אולי יספיק לשרוף את זה או כל מיני איבוד מן העולם. שהוא מסביר שמצות

הקבורה נאמר בהרוגי בי"ד שהוא במת ולא באברים.

נלענ"ד שכוונתו שבאברים אין ענין של כפרה, יש רק ענין של בזיון, ולכן אפשר להסיר את הבזיון גם ע"י איבודו מן העולם. מצד ענין של הכפרה, צריך דוקא קבורה, וקבורה בקרקע. אבל נראה בפשטות שיש בזה ל"ת של "לא תלין" וגם המ"ע של "כי קבור תקברנו" מצד הבזיון שבדבר לא מצד הכפרה.

מנחת חינוך מצוה תקל"ו- תקל"ז כותב שאף בכזית מן המת נוהגת מצות קבורה, ועובר על זה בעשה ולא תעשה ואפשר שאף בפחות מכזית.

תוס' יו"ט מס' שבת, פרק י', משנה ה' כותב שבכזית מן המת חייב קבורה ובפחות מכזית מסופק, אבל משמע מדבריו שהחיוב קבורה זה משום שזה אסור בהנאה, אין זה משום מ"ע של קבורת המת, שכך כותב: " ומת דאסור בהנאה מצניעין אותו כדי לקבורו".

משנה למלך סוף ה' אבל מביא את התוס' יו"ט הזה וחולק עליו וסובר שבכזית מן המת אין חיוב קבורה. ומקשה עליו שכתוב בירושלמי [מס' נזיר, פרק ז', ה' א']: " כי קבור תקברנו" מכאן שאינו נעשה מת מצוה עד שיהא ראשו ורובו". וכיון שלומדים דבר זה מן הפס' "כי קבור תקברנו" א"כ משמע שאין חיוב קבורה אלא בראשו ורובו, שמפס' זה לומדים את המ"ע של קבורת המת.

הערות על הסוגיות בגמרא

מס' סנהדרין, דף מ"ז, עמ' ב': " הרוגי בי"ד כיון דבדין קא מיקטלי לא הוי להו כפרה תדע דתנן לא היו קוברין אותו [הרוגי בי"ד] בקבורות אבותיו ואי ס"ד כיון דאיקטול הויא להו כפרה ליקברו מיתה וקבורה בעינן מותיב רב אדא בר אהבה לא היו מתאבלין אלא אוננן שאין אנינות אלא בלב ואי ס"ד כיון דאיקבור הויא להו כפרה ליאבלו בעינן נמי עיכול בשר דיקא נמי דקתני נתעכל הבשר מלקטין את העצמות וקוברין אותו במקומן ש"מ רב אשי אמר אבילות מאימתי קא מתחלת מסתימת הגולל כפרה מאימתי קא הויא מכי חזו צערא דקברא פורתא הלכך הואיל ואידחו ידחו אי הכי למה לי עיכול בשר משום דלא אפשר ".

רש"י שם מסביר לגבי דברי רב אשי שכשיש צער קטן של חיבוט הקבר, אז מתכפר לו. וזה שלא היו מתאבלים על הרוגי בי"ד, כיון שכבר נדחה האבילות, שצריך להתחיל מסתימת הגולל ואז עדיין אין כפרה, וכיון שנדחה אז נדחה. וזה שלא מעבירים אותו עד שלא נתעכל הבשר, זה משום שלפניכן נבקע כריסו ומסריח ואי אפשר מעשית להעבירו.

תוס' שם, דף מ"ו, עמ' ב', ד"ה קבורה משום וכו' מקשה מהסוגיא הזאת על הסוגיא שדנה אם קבורת המת משום כפרה או משום בזיון. שהרי כאן מבואר שבקבורה יש כפרה. והוא מתרץ שבודאי בקבורה יש כפרה וגם יש בזיון כשלא קוברים את המת, רק השאלה מהו העיקר, וזה מה שדנה הגמ' אם קבורת המת משום כפרה או משום בזיון?

תורה תמימה, ספר דברים, פרק כ"א, אות קס"ד הוא מקשה שאם חיוב הקבורה היא מ"ע דאורייתא אז איך הגמ' דנה בטעם הדבר אם זה משום בזיון או משום כפרה, ואיך יש הו"א לומר שאחד יוכל לבטל מ"ע שבתורה ויאמר שאינו רוצה ליקבר, בודאי אין בכוחו לעשות זאת? לכן הוא מסביר שי"ל שאין מ"ע דאורייתא לקבור את המת, כיון שהפס' מדבר על הרוגי ב"ד. וזה מה שנאמר רמז לקבורה מן התורה מנין, דהיינו אין זה למוד גמור רק רמז בעלמא. ולכן כל החיוב הוא רק מצוה או תקנת חכמים, והגמ' חקרה בטעם הדבר אם זה משום כפרה או משום בזיון.

הוא ג"כ סובר שהל"ת של "לא תלין" אינו שייך אלא רק בנתלים, כיון שזה פשוט הפס' ומפורש שם טעם האיסור משום

"כי קללת אלקים תלווי" וזה רק שייך בהרוגי ב"ד שנתלים. ונוסף על כך אם זה היה איסור דאורייתא לא היינו ממציאים קולא שבשביל כבודו מותר להשהותו. ומסביר שמה שכתוב במשנה כל המלין את מתו עובר בלי"ת אין הכוונה ללאו ממש, ומצינו כזה לשון בכל מיני מקומות בש"ס שאמרו על דברים שהיו רק אסמכתות שכל העובר עליו עובר בלאו.

ערוך לנר על מס' סנהדרין: הוא מסביר למה המשנה חילקה באיסור תורה של "לא תלין" בין שהלינה משום כבודו או לא משום כבודו, זה משום שהציווי עצמו מצווה רק בלינה שהוא ביזוי למת, כפי שדורשים "מן העץ" לקמן בגמ'.

מרגליות הים כותב שיכול להיות פה שמפורש טעם האיסור בתורה, שכתוב "כי קללת אלקים תלווי", אז לכו"ע דורשים טעמא דקרא, אפי' ר' יהודה, ולכן יהיה רק אסור לינה של בזיון.

נראה שיש כאן 2 גישות בהבנת ההיתר של משום כבודו: 1. שההיתר מפקיע את האיסור, ז"א אין כאן בכלל איסור, כיון שאין איסור "לא תלין" אלא רק כשזה בדרך של בזיון [כפי שמבואר ברמב"ן, וערוך לנר]. 2. שההיתר רק דוחה את האיסור [כדברי החות יאיר], או שאין בכלל איסור דאורייתא בשאר מתים [כדברי התורה תמימה].

ערוך לנר שם מקשה איך ר' יוחנן משום רשב"י דורש מ"תקברנו"ל"ת של "לא תלין", הרי "כי קבור תקברנו" זה לגבי המ"ע ועוד שלפי האיכא דאמרי שלומדים מ"תקברנו"למ"ע של קבורת המת, אז מנין להם ל"ת של מלין את מתו בשאר מתים? אז הוא מתרץ שזה כמו שדורשים במס' פסחים, דף ה', עמ' א' מהיקש שכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה. וכך ג"כ י"ל כאן מי שישנו במ"ע של קבורת המת ישנו בל"ת של "לא תלין" שנאמרו זה ליד זה.

ערוך לנר שם מסביר ששבור מלכא שאלה מנין יודעים חיוב קבורת המת בשאר מתים. ורב חמא לא רצה לדרוש מ"כי קבור תקברנו", כיון שמ"תקברנו"דורשים 2 דרשות, 1. מן הריבוי דורשים שאר מתים, 2. מכך שכתבה הריבוי בלשון "תקברנו" ולא כתבה "כי קבור קבור", ולגבי הדרשא השניה שבור מלכא לא היתה מקבלת.

חידושי המאירי למס' סנהדרין כל המלין את מתו עובר בלי"ת זה דוקא כשזה בדרך

של התרשלות.

שו"ת חות יאיר, סי' קל"ט אין עוברים על "לא תלין" אפי' מי שמוטל עליו לקוברו וכל שכן שאחרים אינם עוברים, כשיש מעכב ומונע אותו מלקוברו. ואינו מוטל עליו לבזבז כל ממונו, כיון שאינו עובר על הל"ת בפועל, אין זה קום ועשה, אז זה נחשב כמי"ע שאינו מחוייב לבזבז כל ממונו.

פתחי תשובה, סי' שני"ז, ס"ק א' לפי"ז יהיה מחוייב לבזבז עד חומש, כדין מי"ע.

ספר צביון עמודים על הסמ"ק מצוה ס"ט, אות ג' כותב שמשמע מהסוגיא במס' סנהדרין דף מ"ז, עמ' א' שאם זה שמלינו זה לכבוד המת, אז היה מובן שמותר להלינו בלי ההשוואה לתלוי, שכל האיסור של "לא תלין" זה בדרך בזיון. וצ"ע למה כל כך פשוט לגמ' שמותר להלין את המת לכבוד המת, הרי בתורה כתוב סתם "לא תלין"? אז הוא כותב שלפי הסברו במצוה זו לדעת הסמ"ק מובן הדבר, שהרי הסמ"ק מנה את מצות קבורת מתים שהוא הסביר שכוונתו שהמצוה הוא להתעסק עם המת כפי כבודו הראוי לו. וא"כ מובן שמותר להלינו לכבודו, כיון שכל המצוה זה להתעסק בו כפי כבודו, ואם כדי שיהיה כפי כבודו צריך להלינו, אז בודאי יהיה מותר להלינו, שבלא הלנתו לא יקיים המצוה.

גרי"פ בהסברו על הרס"ג, מי"ע י"ט מביא שהרמב"ן הוכיח שהקבורה בכל המתים מצוה חמורה מכך שמבואר בכמה סוגיות שמ"ע שלו דוחה אפי' לאו של טומאת כהן גדול ונזיר, ואפי' מצות פסח ומילה שיש בהן כרת. והרמב"ם הוכיח שיש מצות קבורת המת בשאר מתים מדין מת מצוה שמי שאין לו יורשים יש מצוה לקוברו ומה היא המצוה, "כי קבור תקברנו". וגרי"פ דוחה את הדברים הללו ואומר שאין מדין מת מצוה ראייה למצות קבורת המת בשאר מתים. שמבואר שם בסוגיא במס' ברכות, דף י"ט, עמ' ב'- כ, עמ' א' שהגמ' הקשתה על מה שאמר רב יהודה אמר רב המוצא כלאים בבגדו פושטן אפי' בשוק מי"ט אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'. והגמ' הקשתה מברייתא לגבי מת מצוה שאם היה הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ושמע שמת קרובו אינו הולך ליטמא לו, אבל אם מצא מת מצוה נטמא לו, ולמה לא נאמר "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'", הגמ' מתרצת ששונה מת מצוה, כיון שזה שב ואל תעשה. ורש"י כותב שם: "דברים רבים התיירו לעקור דבר תורה מפני סייג ומפני כבוד הבריות היכא דאינו עוקר דבר במעשה ידים אלא יושב במקומו ודבר תורה נעקר מאליו " וכאן ג"כ זה בשב ואל תעשה, כיון שע"י שמתעסק במת הוא לא יוכל לשחוט את פסחו ולמול את בנו, אין הוא עושה מעשה בידיים שגורם לאי שחיטת פסחו ומילת בנו, אלא זה בא ע"י שמתעסק במת מצוה, זה בדרך אגב, אין זה פעולה ישירה. עכשיו אם קבורת מת מצוה היה בו חוץ מכבוד הבריות ג"כ מי"ע דאורייתא משום "כי קבור תקברנו", אז מה הגמ' הקשתה ממנו על דברי רב, שהרי אפשר לומר שלעולם אין כבוד הבריות דוחה איסור דאורייתא, רק הסיבה שקבורת מת מצוה דוחה פסח ומילה זה משום שיש ג"כ מי"ע בקבורת מת מצוה וגילתה התורה משום שכתוב " ולאחותו " שהיא כ"כ חמורה לדחות כל שאר המצות שבתורה, אבל אין זה משום כבוד הבריות אלא משום המ"ע

דאורייתא שיש בה.

הסבר הרמב"ם והסוגיא במס' סנהדרין לפי הרמב"ם לפי הבנתו

נלענ"ד שיש להסביר את דברי הרמב"ם ביסודם ע"פ דברי השאגת אריה. ז"א הרמב"ם סובר שיש 2 מצוות שהם "לא תלין" וקבורת המת, הראשון ל"ית והשני מ"יע, המצוות הללו ביסודם הם מצוות ששייכות לתלוי בי"ד, שמצווים בי"ד שלא להלינו על העץ וגם לקברו. מן הריבוי של "כי קבור תקברנו" לומדים שאין רק ל"ית של "לא תלין" שלא להשאיר את התלוי תלוי על עץ, הל"ית ג"כ כולל שלא להשאירו ללון בלי קבורה. ז"א יש שני אופנים של הל"ית "לא תלין": 1. שלא להשאיר את התלוי תלוי על עץ. 2. שלא להשאיר את התלוי בלי קבורה. שאר מתים נלמדים מן התלוי כיון שאין שום סיבה לחלק ביניהם, והם נלמדים הן למ"יע והן לל"ית, כיון שהל"ית כולל ג"כ את האופן השני שקשור אל כל המתים. הרמב"ם בספר המצוות כותב במ"יע את המצוה של קבורת המת וכולל בכך גם שאר מתים, כיון שאין לחלק בין תלוי לשאר מתים. ומה שמחלק בין הרוגי בי"ד לשאר מתים הוא משום שלגבי כל אחד הציווי מוטל על מישהו אחר, ז"א בהרוגי בי"ד הן של תלוי והן של שאר הרוגי בי"ד הציווי מוטל על בי"ד ובשאר מתים הציווי מוטל על הקרובים ובמקום שאין קרובים מוטל על כל המוצאים. הוא ג"כ כותב שהמ"יע הוא לקבור את המת ביום מותו. בל"ית של "לא תלין" הוא מדבר על האופן הראשון של "לא תלין", דהיינו שלא להשאיר את התלוי ללון על העץ, אין זה מדבר לגבי קבורה. לכן אין הוא כולל בל"ית זה שאר מתים, כיון שלגבי האופן הזה של "לא תלין" אין קשר לשאר מתים. הסיבה שהוא מדבר על האופן הזה הוא משום שפשט הפס' מדבר על האופן הזה. בהל' סנהדרין בתחילה מדבר על האופן הראשון של "לא תלין" ולכן בהקשר זה אינו מזכיר שאר מתים. אח"כ הוא מדבר על מ"יע של קבורת המת והוא מזכיר את המצוה רק ביחס להרוגי בי"ד, אין הוא מזכיר שאר מתים והסיבה לכך הוא משום שבפרק הזה הוא מדבר על הרוגי בי"ד, ואין צורך להזכיר שאר מתים, כיון הוא כבר מזכיר שאר מתים בהל' אבל. לאחר מכן מזכיר ל"ית של "לא תלין" לגבי שאר מתים, כיון שבכך רוצה להביא ראיה שלגבי כל הרוגי בי"ד מצווים לקברם ולא רק תלוי, והראיה הוא שכיון שגם שאר מתים נלמדים מתלוי לענין "לא תלין", אז הוא הדין למ"יע של קבורת המת. בהל' אבל בפרק ד' מזכיר את הל"ית של "לא תלין" לגבי שאר מתים, ושם אין הוא מזכיר את המ"יע של קבורת המת ואולי זה משום ששם מדובר לגבי הלנתו לזמן מסויים, דהיינו רק עיכוב קבורתו לזמן מסויים, ואולי הרמב"ם סובר שבאמת עיקר מצות קבורת המת זה ביום מותו של המת, אבל אם לא קבור ביום מותו וקברו ביום אחר לא עבר על העשה, דהיינו כפי שהסברנו לעיל בדעת הנודע ביהודה [לא כפי דברי השאגת אריה שעובר על המ"יע בכל יום ויום עד קבורת המת]. בפרק י"ב כותב שלא שומעין לנפטר שאמר שלא יקברו אותו, כיון שהקבורה היא מצוה. ונראה שלפני זה גזירת הכתוב ואין זה תלוי הן בבזיון והן בכפרה. והסברנו שלפניו גם אין חיוב דאורייתא

של קבורת קרקע, כיון שהוא לומד מ"תקברנו" ריבוי לרבות את האופן השני של "לא תלין" ולכן אין לו מנין ללמוד חיוב זה, ורק לישנא בתרא דורשת מ"תקברנו" חיוב קבורה מן הארץ, ואין הרמב"ם פוסק כלישנא בתרא, כיון שהיא סוברת שכל חיוב קבורה זה רק דרבנן. וזה הסיבה שאין הרמב"ם מזכיר שחיוב הקבורה בקרקע זה חיוב דאורייתא. בפרק י"ד כותב שיש מ"ע מדבריהם לחפור ולקבור את המת, ונראה שכוונת הרמב"ם שהמ"ע מדאורייתא היא לדאוג לקבורת קרובו, אבל חיוב מדבריהם יש לו להתעסק בגופו ובכבודו בקבורת מתו. ויכול להיות שכוונתו להתעסקות בקבורת המת של אדם שיש לו קרובים ואין המת קרובו, כעין חברא קדישא, וזה מ"ע מדבריהם שבכלל מ"ע של "ואהבת לרעך כמוך". וכן יש להסביר שדבר זה אין לו חיוב מן התורה לקיימו, אבל אם הוא מקיים דבר זה, אז הוא מקיים מ"ע דאורייתא שהיא מ"ע של "ואהבת לרעך כמוך".

המשנה מזכירה רק את הל"ת של "לא תלין" ביחס לשאר מתים, כיון ששם במשנה מדברים על הל"ת של "לא תלין". והסיבה לכך שבתחילה המשנה מדברת על האופן הראשון של "לא תלין" ששם מדובר על חיוב הורדת התלוי מן העץ, ולאחר מכן באים לרבות את האופן השני וביחס לאופן השני כוללים את שאר המתים, כיון שלגבי אופן השני אין חילוק בין התלוי ובין שאר מתים. לישנא קמא בגמ' סוברת שיש ל"ת של "לא תלין" בשאר מתים, והיא לומדת על כך ע"י שמרבים את האופן השני של "לא תלין" מ"תקברנו" וכיון שמרבים את האופן השני של "לא תלין" ביחס לאופן הזה אין לחלק בין תלוי ובין שאר מתים, והוא הדין לגבי המ"ע של קבורת המת אין לחלק בין שאר מתים ובין התלוי. אבל לישנא בתרא חולקת וסוברת שאין ללמוד שאר מתים מתלוי והיא סוברת שהפס' רק מדבר לגבי תלוי, ומה שאמר רמז זה רק אסמכתא בעלמא ולכן לגבי שאר מתים יש רק מצוה מדרבנן לקברם. אח"כ כל הדיון בגמ' אם קבורה משום כפרה או משום בזיון זה רק אליבא דלישנא בתרא שחיוב הקבורה מדרבנן, אבל אם החיוב מדאורייתא אין לדון מה סיבת החיוב, אין אנו דורשים טעמא דקרא. אח"כ מה שמתבאר מן הגמ' שכל האיסור של "לא תלין" הוא רק בדרך בזיון, אפשר לומר שזה אינו נלמד בדרשה מן הפס' "על העץ" אלא זה פשוט נלמד בהשוואה מן תלוי. שכיון שכל המציאות של תלוי הוא בדרך בזיון, ושאר מתים נלמדים מן התלוי, אז יש לומר שהאיסור רק תהיה באותו אופן ולכן זה רק אסור בדרך בזיון. ולפי"ז מובן למה מותר להלין את המת לכבודו, כיון שאז בודאי אין הלנתו בדרך בזיון. או אפשר לומר שלמסקנת הסוגיא דבר זה נדחה ובאמת האיסור של "לא תלין" הוא גם בדרך שאין בזיון, ובכ"ז מותר לכבודו וזה משום הל"ת נדחה מפני כבוד הבריות, וגם כבוד המת בכלל זה. אבל אז יש לשאול למה אינו נדחה מפני כבוד הקרובים, החיים, שהרי הרמב"ם לא כותב שלכבוד הקרובים מותר להלין את המת. ואולי י"ל שאין זה נחשב מספיק כבוד הבריות לדחות ל"ת. חכמים הגדירו מה זה נחשב כבוד הבריות.

סיום

ראינו ריבוי שיטות בהבנת מנין המצות של "לא תלין" והמ"ע של קבורת המת וגם ריבוי שיטות בהבנת עצם המצות, על מי מדובר במצות אלו. ומתוך ההבנות הללו ראינו כל מיני נפק"מ הלכתיות כמו למשל בקבורת עכו"ם, קבורת נפל וכו'. הכלל היוצא מתוך דברינו שהתורה אין לה רק תשובות לחיים אלא גם למתים. אין היא משאירה את האדם במותו בלי מענה, יש גם התייחסות אל המתים. ועלינו לראות בכך את היופי בתורה שלנו, שהיא מדריכה אותנו בכל הלך דרכינו. עלינו רק לפתוח את התורה שבכתב ותורה שבעל פה ולפייז לכוין את דרכינו. לכל שאלה יש תשובה, והתשובה היא בתורה רק עלינו להעמיק ולדלות מן המקורות את התשובות.

בענין האב שרוצה למול את בנו בשבת.

נחלקו רבותנו הראשונים אם קיים קיים מושג שליחות במילה, ויש בנידון זה לחקור האם מצוות המילה היא חיוב ומצוה על האב ככל מצוות שבגופו, ורק אם אין האב יודע למול חשוב כאנוס ויתן המילה לאחר. או שחיוב התורה על האב הוא רק לדאוג לכך שבנו יהיה מהול ואין החיוב למול מוטל על האב עצמו רק שידאג לכך שתיעשה המילה לבנו.

האוי"ז (הובא בד"מ יו"ד סימן רסד) והכנה"ג (שם) בשם מהר"ם רקאנטי: סברו שאם האב יודע למול אסור ליתן למוהל אחר למול.

אמנם הרמ"א בדרכי משה תמה על האוי"ז ושאל מה שונה מצות מילה משאר המצוות שבהם כן מועילה שליחות.

אך הש"ך (חוי"מ סימן שפ"ב) כתב לדייק כן מדברי הרא"ש בחולין (פרק כיסוי הדם סימן ח) דדן שם לגבי אם האב מינה מוהל מסויים למול את בנו ובא אחר וחטף את המצוה ומל את בנו האם חייב הראשון לתת עשרה זהובים לראשון ולפצותו על כך שחטף מידו את המצוה, וכתב הרא"ש שהמוהל פטור, כיוון שזה לא דומה למצות כיסוי הדם שאמרה התורה ושפך וכסה - כלומר מי ששפך יכסה, אך אם האב רצה למול את בנו משמע שהחוטף יהיה חייב לשלם כיוון שבזה יש את הדין של ושפך וכסה.

מ"מ אין כאן המקום להיכנס ליתר פרטי המחלוקת, כיוון שסוף סוף פסק השו"ע (יו"ד סימן רסה סעיף ט') "שאבי הבן עומד על המוהל להודיעו שהוא שלוחו" והגר"א כתב שם שזה דומיא לקרבן. אך מ"מ אנו רואים שיטות של ראשונים שסוברים שיכול להיות שאין דין שליחות במצות המילה אא"כ האב אנוס ולא יודע למול.

אך מסתמן מכאן שאם האב יודע למול אז בודאי יש בו דין של מצוה בו יותר מבשלוחו ובפרט אם הוא בקיא במילה.

אך הדבר מפליא, כיוון שהטור בסימן רס"ו מביא שיטת ר' אליעזר הלוי וז"ל: "אם האב יודע למול אין לו למול בשבת אם יש אחר שיודע למול דהא מילה פ"ר גביה דידיה דהוא מכוין לתקן את בנו אבל לגבי אחר לא מקרי תיקון ושרי. ומיהו אם אין אחר שיודע למול ימול הוא".

הב"י מביא גם את דברי המרדכי שכתב בפ' כיסוי הדם שאדם שלא מל מעולם לא ימול בשבת שמא יקלקל ונמצא מחלל שבת ובתרומת הדשן כתב שנהגו העולם שלא

ליזהר בהא דר' אליעזר הלוי שהאב מל את בנו אפי' שיש אחר.

הב"ח (שם) הסביר את טעם ר' אליעזר הלוי ומקורו וז"ל: ואע"ג שחז"ל מרבים מהפסי' "ביום השמיני ימול בשר עורלתו"- ביום אפילו שבת, מ"מ לר' יהודה שסבור שמקלקל בחבורה פטור יש צד קולא באחר שלא נתכוין לתקן את התינוק אלא לקיים את המצוה וכיוון שמקלקל בחבורה פטור ממילא לא עובר על איסור דאוי אבל אב שמכוון לתקן את בנו שע"י שמלו נעשה ישראל ואף שלא נתכוין לכך אפי"ה זה פסיק רישא לדידיה, משא"כ לגבי אחר שזה לא תיקון ממילא לא שייך פ"ר ואין איסור דאוי, וכך פסק הרמב"ם (הלכות שבת פ"א הי"ז) "שהלכה כר' יהודה שמקלקל בחבורה פטור.

אך הבאנו כבר את דברי תרומת הדשן שסבר שמנהג העולם שהאב מל את בנו אפי' שיש אחר. א. משום שאפילו לר' יהודה שסובר שחבורה דמילה חשוב תיקון משום מצוות מילה, וא"כ אין חילוק בין האב לאחר כיוון ששניהם מכוונים לקיים מצוות מילה וכך סברו תוס' (שבת קו. ד"ה "מה").

ב. שאנו פוסקין כר' שמעון (שבת קו. , סנהדרין פד:) שמקלקל בחבורה חייב וחבורה דמילה חשוב תיקון בין באב בין באחר.

ולכן פסק המחבר (רס"ו, ס"ז) שאם האב מל כבר פעם אחת יכול למול בנו בשבת.

היוצא מכל הנ"ל שהאב יכול למול את בנו בשבת אך פסק השו"ע (ברס"ו ס"ז) "אדם שלא מל מעולם לא ימול בשבת שמא יקלקל ונמצא מחלל שבת, ואם כבר מל פעם אחת מותר, ואפי' אם הוא אביו (תה"ד סימן רמ"ה ודלא כה"ר אליעזר שבטור)" ופוסק הש"ך ס"ק ז' "שלא אומרים לגבי אביו שזה פ"ר שניחא ליה שהרי מתקן את בנו" אלא כדעות שהתירו שהבאנו בב"ח.

והוסיף הט"ז בס"ק ו' שלא צריך ג"פ כבשחיטה שיוחזק ביכולתו כיוון שבשחיטה יש לחוש שמא יתעלף, משא"כ במילה שהחשש הוא שמא הוא לא מספיק מאומן ולכן אפי' פ"א שכבר מל נחשב מאומן ויכול למול.

אך מקשה הרעק"א על השו"ע: שהמחבר סבר שאם לא מל מעולם לא ימול שמא יקלקל ויחלל שבת והלוא באו"ח סימן תצ"ח סעיף ח' פסק המחבר "עוף שנדרס ברגליים ויש לחוש שנתרסקו אבריו ולכן צריך שהיה מעל"ע ובדיקה אחר שחיטה מותר לשחוט ביו"ט ולא חיישינן שמצא ימצא טריפה אע"ג דאתיליד ביה ריעותא" כלומר מותר לשחוט עוף ביו"ט משם שמחת יו"ט כדי לאכלו ביו"ט ולמרות שבמקרה דידן יש סיכוי שלאחר שנעשה את כל הפעולות השחיטה ימצא שהעוף טריפה ויהיה אסור לנו לאכלו נמצא שלכאורה חללנו יו"ט סתם- מ"מ פסק המחבר שמותר לשחוט כזה עוף ביו"ט אע"פ שאתיליד ביה ריעותא. ועוד שבגמ' בביצה לד. שאל ר' ירמיה את ר' זירא האם מותר לשחוט בהמות ועופות שאתיליד בהם ריעותות ויש ספק שלאחר שחיטתם ימצאו טריפות ואמר לו ר' זירא שמותר לשוחטם שאנו פוסקין ברעפים שהאיסור בהם משום לחוסמן ולא משום לבודקם, כלומר הייתה חקירה בגמ' האם מותר לשים אש על רעפים שיש סכנה שיתפקעו ונמצאנו מבעירים סתם אש ביו"ט ללא שום סיבה של אוכל נפש

אלא שמסקנת הגמ' שאף אם הרעפים היו נשברים לא היה בעיה, אלא הבעיה משום לחוסמן כלומר בזה שמימים אש על הרעפים הליבון מחזק אותם והופך אותם "לכלי" יותר טוב אבל אם משום לבודקן אע"פ שאתיליד ברעפים כביכול ריעותא מותר, ולכן מותר לשחוט עופות ובהמות שאתיליד בהם ריעותא ביו"ט וכך פסקו רמב"ם, רא"ש, רשב"א ושו"ע ולכן צ"ע כביכול למה כאן השו"ע לא מתיר לאב שלא מל מעולם למול הלוא כמו שבשחיטה אע"פ שאתיליד ריעותא היתרת גם כאן אע"פ שהאדם לא בקיא תתיר אפ"י שיש חשש שמא יצטרכו לחשוש, שמא יקלקל.

אלא מתרץ החוות יאיר סימן קמ"ח שבשחיטה לא עובר על איסור דאוי כלל, משום שמדאוי בהמה שאתיליד בה ריעותא מותר לשחטה כשאר הבהמות וגם אם תמצא טריפה השוחט לא יקבל מלקות כלל כיוון שזה רק גזירת חכמים שמא תיטרף הבהמה למפרע ואז תהיה שחיטה שלא לצורך, אך מ"מ הוא דרבנן והכלל הוא דספיקא דרבנן לקולא, ולכן היות שזה רק ספק אם יהיה לנו טריפה ועוד שמדאוי שבמקרה כזה מותר לשחוט אלא שמדרבנן החמירו אבל זה קיי"ל לקולא.

ולכן שם המחבר התיר שחיטה אע"פ דאתיליד ריעותא, משא"כ כאן אם הוא יקלקל לא תהיה לנו מילה כלל ונמצא דעביד איסורא בידיים ונמצא שמתחייב חטאת שעשה חבורה שלא במקום מצוה וכיוון דיש כאן חשש איסור דאוי אזלינן לחומרא ואסור לו למול.

ועוד שבשו"ת בית הלוי (סימן י') כתב וז"ל "מכיוון שבנ"ד אין אבי הבן מומחה למול, אלא שהמוהל מומחה מדריכו על החיתוך בלבד לאחר נתינת המגן ואביו של אבי הבן מוחה בתוקף ודורש מבנו להמנע מהחיתוך ושהכל יעשה ע"י מוהל מומחה אף שאין חשש סכנה בחיתוך של אבי הבן, מ"מ יש פנים לסברת הסבא דשמא לא יחתוך כדבעי דהיינו עד המגן ונמצא שיצטרכו לחתוך עוד בעוד שהתינוק מתבוסס בדמו אף שהחשש הזה הוא על צד המיעוט מ"מ על הידור מצוה כיוצ"ב שאפשר שיצא שכרו בהפסדו טוב לשמוע לאביו וזה כעין מש"כ בשער המצוות (ריש פ' כי תצא) שהאר"י הקדוש ביטל מצות טבילה בחורף לבעלי קריין בגלל שכך גזרה עליו אימו.

ר' ישי מילר

בעניין הפה שאסר הוא הפה שהתיר

"איתא במשנה במס' כתובות דף כ"ב ע"א - "האשה שאמרה אשת איש אני וגרושה אני נאמנת שהפה שאסר הפה שהתיר... אמרה נשביתי וטהורה אני נאמנת שהפה שאסר הוא הפה שהתיר" ובגמ' נכתב: מנין להפשה"ש מן התורה שנאמר: "את ביתי נתתי לאיש הזה לאשה" (דברים כ"ב פס' ט"ז) ומדייקת הגמ' לאיש - אסרה, הזה - התירה. ואומרת הגמרא בהמשך שאם חזרה בה אחרי כ"ד נאמנת רק אם נתנה אמתלא לדבריה. ובתוס' ד"ה מנין משמע שהפשה"ש מועיל מטעם מיגו כי כך משמע מהפסוק "את ביתי נתתי..." (מיגו דאי בעי שתיק) ומתוך כך הקשה דא"כ למה מועיל לומר את ביתי נתתי לאיש ולאחר זמן אמר הזה הרי זה מיגו למפרע ומיגו למפרע לא מועיל. ועונה תוס' שתי תשובות: באמת הפשה"ש מועיל מטעם מיגו אבל את ביתי נתתי... בדווקא מועיל אפי' שזה אחרי תכ"ד משום ששם לא צריך מיגו אלא הוא מפרש את דבריו וזה לא מועיל מצד שום גדר אחר, אלא סתם מצד שמפרש את דבריו, וא"כ לומדים הפשה"ש מהפסוק של "את ביתי נתתי לאיש הזה" לאחר כ"ד במקרה שהאיש נמצא לפנינו שאז אסה בטעות ולא מצד שרוצה האשה לשקר לב"ד, אולם כאשר עומדת בדיבור הראשון למרות שזה היה בתכ"ד, אבל מכיוון שהיא מסכימה לדבריה הראשונים אלא שקצת מיפה את דבריה, יש לנו אומדנא שהיא רצתה לשקר לב"ד, לכן לא מספיק לי החידוש של תוך כדי דיבור כדיבור דמי אלא, צריך להגיע לחידוש של הפשה"ש שזה חידוש יותר גדול.

אבל, לאחר כ"ד דווקא כאשר חוזרת בה בדיבורה היתה לנו אומדנא שיש שקר שהרי בהתחלה היא טוענת משהו אחד, ולאחר זמן פתאום היא אומרת משהו אחר מה שאין כן בתכ"ד שאז מוכח שאם חוזרת בה בדיבורה היא אמרה את דבריה הראשונים בטעות וא"כ אחרי כ"ד כשעומדת בדבריה הראשונים לזה צריך חידוש פחות גדול לומר שהוא מועיל מאשר כאשר חוזרת בה מדבריה הראשונים.

ולדעת הרמ"ך בתוך כ"ד אם חוזרת מדבריה הראשונים מספיק לומר תוך כ"ד דיבור כדיבור דמי ולכן אנו מבטלים את האומדנא, ואם עומד בדיבורו זה לא מספיק לנו ואנחנו צריכים להגיע להסבר של הפשה"ש כדי לפתור לנו את האומדנא, אבל, לאחר כ"ד לא מועיל בכלל ורק כמו שהגמ' אומרת שאם חוזרת מדבריה הראשונים כדי שזה יועיל צריכה להביא אמתלא לדבריה,

אבל לדעת המ"מ בתוך כ"ד לא צריך להגיע להפשה"ש וגם בחוזרת מדיבורה וגם

בעומדת בדיבורה כדי שזה יפתור לי את האומדנא מספיק לי לומר תוך כ"ד כדיבור דמי, אבל לאחר כדי דיבור עומדת בדיבורה (שאחרי כ"ד לא צריך חידוש גדול כמו שהסברנו לעיל) מועיל מטעם הפשה"ש וחוזרת בדיבורה זה מה שאמרה הגמ' שע"י המתלא יכול להועיל.

(עיין בל"מ ששואל ע"ז שאלות ומתרצם)

הטור חו"מ סי' קנ"ב סעי' ו' מביא את דעת הרבינו יונה סובר שאם עומד בדיבור מועיל דווקא בתכ"ד (כמו הרמ"ד), ודעת הרמ"ה שאם עומד בדיבורו אם זה באותו ענין מדבריו הראשונים אם עומד בדיבור בתכ"ד מועיל (היינו דלא צריך דווקא תכ"ד ממה שאמר אלא, מספיק לומר בתכ"ד מהענין שדיבר עליו) והטור מיקל וכותב על עצמו שאני עצמי סובר שאפי' אחרי תכ"ד מועיל עומד בדיבורו (כמו המ"מ).

והב"י במקום כותב שהטור סובר כך בגלל התוס' בכתובות דף כ"ב שלמדנו לעיל, אולם הוא דוחה את דבריו משום שהתוס' לא מדבר לגבי ענין של חוזר בדיבורו או עומד בדיבורו אלא שזה ענין חדש של מפרש את דבריו הראשונים.

היש"ש במס' כתובות פרק ב' סי' כ"ט מביא את דעת הטור הרבינו יונה והרמ"ה שהזכרנו לעיל עיין שם.

ושואל באיזה מקרה הרמ"ה והרבינו יונה סוברים שדווקא בתכ"דמהני שהרי אם אומרת א"א הייתי א"כ משמע שהיתה קודם ועכשיו גרושה או אלמנה וא"כ זה צריך להועיל גם אחרי כ"ד, ואם אמרה א"א אני אז פשיטא שזה מועיל בתכ"ד ואם רוצה שיועיל אחר כ"ד צריכא אמתלא לדבריה.

ועונה היש"ש שכנראה מה שהם אומרים שמועיל דווקא בתכ"ד זה כאשר אמרה קדשני איש אחד שאז עדין לא מוכח אם היא א"א או אלמנה או גרושה ולכן צריך להיות דווקא כ"ד.

(הב"ש כותב שאם אומרת א"א אני נאמנת דווקא בתכ"ד, אבל אם אומרת א"א הייתי נאמנת אפי' אחרי כ"ד, ואפי' לדעת הרמ"ה שראינו שמביאו הטור שבאותו ענין מועיל בתוך כ"ד זה דווקא כשאומרת א"א הייתי.)

החת"ס בסוגיין מקשה על הסיפא של המשנה בדף כ"ב ע"א שהרי לפי מה שלמדנו יש הבדל בין שבוייה לא"א משום שבשבויה לאחר כ"ד לא מועיל כי אם היא טמאה היא לא יכולה לתקן את המציאות. אבל בא"א אפי' שנאמר שלא מועיל - תמיד נוכל לומר שתוכל להתגרש אפי' שלא נאמנת לומר שמגורשת ולכן יותר קל לנו להגיד שהיא תהיה נאמנת אפי' אחרי כ"ד.

וא"כ מקשה החת"ס שאם יש כזה הבדל בין שבוייה לא"א שפה זה מועיל בתכ"ד

וכאן מועיל אחרי כ"ד למה הכל מובא במשנה אחת בכתובות כ"ב ע"א בב"א הרי יש שוני בין המקרים.

ועונה על פי דברי הרא"ה (שמובא בחת"ס) שבמשנה מדובר שהבעל נמצא, וכאשר הבעל נמצא אנו אומרים שבשניהם (גם בא"א) מועיל דווקא בתכ"ד משום שיש לנו אומדנא שלא נאמנת משום שאם הבעל נמצא בזמן לידה בזמן שהיא מעידה זאת בב"ד יש לנו יותר סברא לומר שהיא משקרת כמו במקרה של "את ביתי נתתי לאיש הזה" כשהבעל נמצא בפניהם.

אבל השיטמ"ק מביא את הבעל ההשלמה שכותב שאין הבדל, ובשניהם גם בא"א וגם בשבויה מועיל אחרי כ"ד.

ולפי החת"ס מובנים דברי הרמ"ך: משום שהרמב"ם מביא את הדין של שבויה שאומרת טהורה אני והדין של א"א שאומרת גרושה אני בשתי הלכות שונות, וא"כ משמע מהרמב"ם שהוא כתב בשתי הלכות שונות משום שאשת איש הדין שנאמנת אפי' אחרי כ"ד, אבל שבויה א"א בתוך כ"ד ולכן זה בשתי הלכות שונות, ולפי"ז הרמ"ך לשיטתו שסובר שדווקא בתוך כ"ד אשה יכולה לחזור בה מובנת שאלתו על הרמב"ם: למה הרמב"ם לא כתב שזה דווקא בתכ"ד.

הרמב"ם בהלכות אישות פ' ט' הל' י"א כותב שאם האבא אומר קדשתי את ביתי ולאחר זמן (אפי' אחר שבגרה) אמר את השם של פלוני מועיל, כותב המ"מ שזאת סברת הרמב"ם לשיטתו שאפי' אחרי כ"ד מועיל.

כותב הלי"מ במקום - שישנם שני הסברים למה מועיל אחרי כ"ד:

א. משום הפשה"ש.

ב. משום שכל אדם אחר יכול ללכת לב"ד ולהגיד את השם של פלוני שהבת נשואה אליו ולכן גם האבא יכול לאחר זמן להגיד שפלוני נישא לביתו.

לכן, אומר הלי"מ שלפי ההסבר הראשון שזה מועיל מצד הפשה"ש מובן המ"מ גם בהל' גרושין שכתב שם שהרמב"ם סובר בא"א שזה מועיל מצד הפשה"ש וראייה מפורשת מהלכות אישות, וקשה לדעת הרמ"ך.

אלא, שהרמ"ך יסבור כהסבר השני שההלכה הזו מועילה מצד שמישהו אחר יגיד למי נישאת, אבל באמת אחרי כ"ד לא מועיל מכיוון שאומרים הפשה"ש דווקא בתוך כ"ד.

הברכת אברהם בדרך ע"ג: בב"ק כותב שהענין של בתוך כ"ד הוא - שאם אומרים בתוך כ"ד הכוונה שמצרפים את מה שאמר בהתחלה עם מה שאמר בסוף ואם זה תואם

אז אנו מקבלים את דבריו, ואם זה סותר את דבריו הראשונים אין אנו מקבלים את דבריו. אולם לגבי גיטין וקידושין שצריך גמירות דעת שלמה ממילא אין אנו אומרים בהו כ"ד כי הוא לא יכול לחזור בו.

זאת אומרת שבתוך כ"ד אין הכוונה האם הוא יכול לחזור בו או לא אלא, האם יש תקני"ח לומר אמירת "שלום" ואז אם אפשר בודקים את דבריו מתחילה ועד סוף ואם הם אותו דבר אז מקבלים את דבריו.

לפי"ז ניתן להסביר שהפשה"ש הוא יותר חזק מדין של תוך כ"ד ומובן אלו שמסבירים שהפשה"ש מועיל אחרי כ"ד, משום שהענין בפשה"ש הוא: שלא סתם אומר משהו ואני מסתכל אם אמר אותו דבר מתחילה ועד סוף, אלא, שהוא אסר על עצמו משהו ובלעדי זה לא היתה בעיה ולכן אם רוצה אח"כ - אחרי כ"ד לחזור בו שהוא - מועיל, כי זה כבר ענין אחר לגמרי של לבדוק דבריו אם הם אותו דבר אלא יש פה חידוש אחר - אם הוא אוסר על עצמו משהו יכול אפי' אחרי תכ"ד לחזור בו.

לסיכום מצינו שלש דעות בעניין:

- א. דעת הטור והמ"מ (בשם רבינו יחיאל) כאשר עומד או חוזר בדיבורו מועיל בתוך תכ"ד מועיל מצד דין של "תוך כ"ד כדיבור דמי" וכשעומד בדיבורו אחרי כ"ד מועיל מצד דין של הפשה"ש ואם חוזר בדיבורו אחרי כ"ד מועיל אם יש אמתלא.
- ב. דעת הרמ"ך והרבינו יונה היא שבתוך כ"ד אם חוזר מדיבורו מועיל מדין "תוך כ"ד כדיבור דמי" ואם עומד בדיבורו מועיל מדין הפשה"ש ואחרי כ"ד לא מועיל בכלל חוץ ממקרה שיש אמתלא.
- ג. דעת הרבינו יונה שאם עומד בדיבורו (או חוזר בדיבורו) וחוזר בו בתוך כ"ד מהעניין שהוא דיבר עליו מועיל ויכול לחזור בו, אבל אחרי כ"ד מהעניין לא מועיל לחזור בו מדיבורו, אלא א"כ יש לו אמתלא.

הברכ"ש על מס' כתובות ס' ל"ה אות א' כותב שהפשה"ש מועיל מצד נאמנות ולא מטעם מיגו ומוכיח את זה כמתבאר: וכנראה היסוד שלו מהמחנ"א הל' איסורי ביאה ח"ב דף כ"ט ע"ב - שזה שסובר שרק תוך כ"ד מועיל סובר שהפשה"ש מועיל מטעם מיגו וזה שסובר שאפי' אחרי כ"ד מועיל סובר שזה מטעם נאמנות.

הברכ"ש מוכיח שדעת המ"מ היא אפי' אחרי כ"ד כשעמד בדיבורו משום שהוא סובר שהפשה"ש מועיל לא מטעם מיגו אלא מטעם נאמנות - והראייה שמצינו בגמרא - שאומרת פנויה אני ע"י אמתלא אחרי כ"ד נאמנת ולכאורה איך נאמנת הרי זה מדין שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא ויש פה איסור של דבר שבערוה ואיך יכולה אחר כ"ד להתיר עצמה, ע"כ חייבים לומר שיש פה גדר של נאמנות כשאוסרת ע"פ עצמה וא"כ זו

ראייה לדעת המ"מ שאחרי כ"ד מועיל הפשה"ש מצד נאמנות, אבל לדעת הרמ"ך שסובר שאחרי כ"ד לא מועיל קשה לפיו למה באמתלא נאמנת האשה הרי זה מצד מיגו ושו"א אנפשיה חתיכה דאיסורא ומיגו כזה לא מועיל... ולא מצד נאמנות כי אם זה מועיל מצד נאמנות אחרי כ"ד היה צריך להועיל הפשה"ש.

הקוב"ש בכתובות אות מ"ג, מביא את שתי הדעות האם נאמר שהפשה"ש הוא מטעם מיגו או שהוא מטעם נאמנות. ושואל הקוב"ש: מצינו בכתובות ט"ז שהגמ' מביאה מחלוקת בין ר"ג לר"י. שלדעת ר"י אשה שבעלה לא מצא לה בתולים האשה לא יכולה לטעון משארסתני נאנסתי אך לדעת ר"ג היא יכולה לטעון כך ולדעת ר"י היא יכולה לטעון כך משום שיש לה מיגו שהיתה יכולה לומר מוכת עץ אני שלא פוסלת אותה לכהונה ועכשיו שאומרת משאירסתני נאנסתי כן נפסלת לכהונה.

ושואלת הגמרא: על דעת ר"ג שראינו במשנה דף ט"ו ע"ב שאם אדם טוען שדה זו של אביך היתה ולקחתיה הימנה נאמן במיגו, שיכול היה לשתוק ולא לומר כלום. וזה לכ"כ מועיל וא"כ מה שנא האי מיגו מהאי מיגו למה במיגו של המשנה נאמן ובמיגו של אירוסין הנאנסת אינה נאמנת, לדעת ר"ג.

ועונה הגמ': "הכא אין שור שחוט לפניך התם הרי שור שחוט לפניך" - הכוונה שלגבי שדה שטוען של אביך היתה ולקחתיה הימנו מדובר שאם לא היית טוען כלום לא הייתה נוצרת בעיה ובאשה שטוענת נסתחפה שדך - שור שחוט לפניך בגלל שהבעל לא מצא בתולים, היינו נוצרה בעיה בלי שהאשה העלתה אותה.

א"כ שואל הקוב"ש לפי מה שהסברנו שיש שני הסברים למה הפשה"ש מועיל למה בכלל הגמ' מקשה מה שנא האי מיגו מהאי מיגו, הרי המיגו של המשנה זה הפשה"ש ויש הרי צד שזה מועיל מצד נאמנות ולא מטעם מיגו ולכן שם זה מועיל ובגמרא זה מטעם מיגו ולכן המיגו לא מועיל ומה הגמ' בכלל מקשה.

וענה הקוב"ש שאפשר להסביר שזה מה שהגמרא עונה שההבדל הוא שור שחוט לפניך או אין שור שחוט לפניך כלומר שאם אין שור שחוט לפניך ר"ל שאם לא היה מעלה את הענין לא היתה מתעוררת בעיה, וא"כ זה שעורר את הבעיה הוא נאמן מצד הפשה"ש היינו מצד נאמנות שהוא זה שאסר (עורר את הבעיה) ולכן הוא יהיה מסוגל גם להתירה. וא"כ זה מה שעונה הגמרא שר"י יסבור כמו אלו שאומרים שהפשה"ש הוא מועיל מטעם נאמנות ולכן לא קשה השאלה על ר"י מאי שנא האי מיגו מהאי מיגו.

ולפי"ז ניתן להסביר שהרמ"ך סובר הפשה"ש מועיל מטעם מיגו ולכן דווקא בתכ"ד מועיל אבל אחרי כ"ד לא מועיל משום שאז זה מיגו למפרע ומיגו למפרע אינו מועיל, אבל לדעת רבינו יחיאל שמביאו המ"מ הפשה"ש מועיל מטעם נאמנות ולכן גם אחרי כ"ד מועיל.

המעשה רוקח על הרמב"ם הלי גרושין פי י"ב דין א' מביא את הרמ"ך והמ"מ שדנו בדברי הרמב"ם והוא כותב- "ומי יכניס ראשו בין הרים גבוהים ז"ל, אמנם מכיוון שתורה היא נ"ל לדייק"- שנראה כמו שכותב הרמ"ך משום שבמשנה כתוב - "האשה שאומרת א"א הייתי וגרושה אני" מזה שכתוב "ו" החיבור משמע שהיא אומרת את זה בתוך כ"ד והרמב"ם העתיק את דברי המשנה שבמשנה כתוב עם "ו" החיבור,

וכותב המעשה רוקח שהרמב"ם כותב כך משום שהוא רגיל להעתיק את דברי המשנה והרמב"ם כנראה לא ראה שום גילוי דעת של תוך כ"ד לא חש לבאר שזה דווקא בתוך כ"ד,

אבל אומר המעשה רוקח שמכיוון שראינו בשו"ע אבהע"ז סי' קנ"ב הלי ו' שהשו"ע כותב את דעת המ"מ שאפשר אחרי כ"ד בסתם, ואת דעת הרמ"ך שאפשר בתוך כ"ד כדעת י"א, ומכיוון שלפי דעת השו"ע נוהגים לפסוק כסתם ולא כדעת הי"א לכן אומר המעשה רוקח - "הנני מבטל דעתי מפני כבודו"

אביחיל גרינולד - אודי אקסלרוד

מכירת שטר חוב

מצינו בגמרא בכתובות¹ "אמר שמואל המוכר שטר חוב לחברו וחזר ומחלו מחול ואפילו יורש מוחל".

התוספות במקום שואלים² בשם ר"י: "היאך יכול למכור החוב דבשלמא כשיש ללווה קרקעות מוכר לו אותו שיעבוד שיש לו על הקרקעות אבל כשאין לו כלום מה מוכר לו". מתרץ התוספות "ונראה לי דלא הוי מכר מדאורייתא דאי הוי מכר אמאי מחול". כלומר, התוספות באמת סוברים שכל מכירת שטרות אינה אלא מדרבנן, והסיבה הפשוטה היא שכיון ששטרות אין גופם ממון אלא מילי בעלמא, לכן מדין תורה לא חלה בהם מכירה ובאו רבנן וראו שיש צורך בדבר ותיקנו שמכירת שטרות תועיל. אך כיון שמדין תורה אין המכירה חלה לפיכך המוכר רשאי למחול.

וכן כתב הרמב"ם³: "קנין השטרות כדרך הזאת (האמורה בהלכות יי"א) מדברי סופרים אבל מן התורה אין הראיות נקנות אלא גוף הדבר הקנוי בלבד, לפיכך המוכר שטר חוב לחבירו עדיין יכול למחלו ואפילו יורשו מוחלו".

וכמו כן פסק גם הרי"ף⁴, ע"פ הסברו של הר"ן, ואלו דבריו: "לפיכך העלה הרי"ף ז"ל דהיינו טעמא משום דשטרות אין גופן ממון ואי אפשר להקנותן בהקניה גמורה אלא שחכמים תיקנו להם צד מכר ולפיכך יכול למחול לפי שלא זכה בהן לוקח מן התורה". (הש"ך⁵ חולק על הר"ן בהסבר הרי"ף וסובר שמכירת שט"ח לרי"ף היא מן התורה, עיין שם).

גם ר"ת סבר בתחילה כתוספות: "וכן נראה לר"ת דלא הוי מכר אלא מדרבנן" (תוס' אצלנו) אך חזר בו בעקבות קושיית ר' אליעזר ממיץ "מהא דממעטינן שטרות בפרק הזהב מאונאה". כוונתו לגמ', הדנה בדברי המשנה האומרת: "אלו דברים שאין להם אונאה: העבדים, השטרות והקרקעות", ואומרת "גבי שטרות - יוכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך"⁶ יצאו שטרות דכתיב "וכי תמכרו ממכר" - שגופו מוכר

¹ דף פ"ה ע"ב.

² ד"ה המוכר.

³ הלכות מכירה פ"ו ה"יב.

⁴ דף מ"ד ע"ב מדפי הרי"ף.

⁵ חו"מ סימן ס"ו ס"ק א.

⁶ ויקרא כ"ה.

- וגופו קנוי", מה שאין כן בשטרות שאינן עומדים אלא לראיה.
 ואם נצרכה הגמ' לפסוק בכדי למעט אונאה בשטרות סימן שמכירתם מן התורה.
 התוספות וסיעתם יענו לשאלת ר"א ממיץ בכמה אפשרויות:
- א. שטרות התמעטו מאונאה במקרה שהקונה מוכר את השט"ח עצמו ללווה.
 - ב. מעלה לו דמים שיכתוב חוב שבע"פ על גבי שטר.
 - ג. ברמב"ן מובאת תשובה נוספת, עיקר המיעוט הוא לעבדים וקרקות ואגב זה מיעטו גם שטרות.

כאמור, ר"ת חזר בו והסביר הסבר חדש: מכירת שטרות היא מן התורה. א"כ כיצד המוכר יכול למחול? מסביר הר"ן בסוגיא דידן: "לפי ששני שיעבודים יש לו על הלווה שיעבוד גופו של לווה שהוא מחויב לפרוע והוא עיקר השיעבוד, ושיעבוד על נכסיו אם הוא לא יפרע מדין ערב... ושעבוד הגוף שיש למלווה על הלווה לאו בר מכירה הוא הלכך אינו נמכר אלא שיעבוד נכסים בלבד... וכי חזר ומחלו פקע שיעבוד הגוף וממילא פקע שיעבוד נכסים שאינו אלא מדין ערב".

הגאון ר' חיים סלוביצ'יק⁷ הבין את השגת הראב"ד על הרמב"ם (לעיל) כתואמת לשיטת ר"ת: "אמר אברהם לא מן השם הוא זה, אלא הלווה אומר ללוקח אני לא שיעבדתי עצמי לך, עכ"ל". אבל מוסיף ר' חיים שלא צריך להגיע לכך, ואפשר לומר שגם שיעבוד נכסים לא נמכר ללוקח אלא רק הזכות לגבות, וכיון שכן גם שיעבוד הגוף וגם שיעבוד נכסים ביד המלווה ובידו למוחלם.

כנראה, ר"ת לא אזיל כסברת ר' חיים משום שא"כ אין דבר ממשי שנמכר, שכן זכות לגבות איננה דבר ממשי כ"כ וממילא נצטרך לשוב ולומר שמכירה דרבנן, ואפשרות זאת כבר דחינו.

בשיטות הראשונים הללו נרחיב בהמשך.

שיטה נוספת להסבר המכירה, והיא הפשוטה שביניהם, היא שיטתו של רש"י⁸ "דאמר לו לווה ללוקח לאו בעל דברים דידי אתי", וא"כ לרש"י המכירה היא מדאורייתא.

ובכאן יש מקום לעמוד על מחלוקת רש"י ותוספות: כיצד רש"י יתמודד עם קושית התוספות שאי אפשר למכור שטרות?

ושאלה נוספת: רש"י מסביר שהלווה יאמר לקונה "לאו בעל דברים דידי אתי" כאשר המוכר ימחול על חובו, ולכאורה הלווה יכול לומר זאת תמיד גם אם המוכר לא ימחול? ולכן, נראה להסביר ברש"י שהמוכר מוכר את הנייר עצמו שכתובה בו המכירה, ונייר תמיד אפשר לקנות. המוכר עושה את הקונה לשליח שלו לגבות את החוב, ולכן

⁷ חידושי הגר"ח על הש"ס עמ' צח.

⁸ ד"ה מחול.

המוכר נשאר הבעלים על החוב ובמחילתו, נמחל החוב.

אבל התוספות חולקים על רש"י שכן כל הסוגיא איננה מזכירה כלל ענין של שליחות. ונסיים את הצגת השיטות עם שיטת רבנו חננאל המובאת ברי"ף וברמב"ן (לעיל)- "פירש ר"ח משום דיכול למימר עיינית בחושבנאי ולא פש ליה גבי ולא מידי". הרמב"ן מביא שתי אפשרויות בהבנת ר"ח, אך על שתיהן קשה ושיטת ר"ח נשארת לא ברורה.

אפשרות ראשונה היא שפירוש המילה מוחל הוא לומר את המשפט האמור. אך הרמב"ן דוחה הסבר זה שכן אין זו מחילה, ודבר נוסף, בין למאן דדאין דינא דגרמי ובין למאן דלא, הכא המוכר שמחל צריך להחזיר לקונה את דמי המקח שכן זהו מקח טעות.

אפשרות שניה שמעלה הרמב"ן היא, שכיון שיכול לומר כך מוכיח ש"לא איסתלק ליה מהאי שטרא לגמרי ועדיין ברשותו הוא עומד ויכול למוחלו".

הרמב"ן מביא שהרי"ף הקשה שתי קושיות על ר"ח אך כותב הרמב"ן שאינן:

הרי"ף הביא בדעת הר"ח שכאשר השטר ניתן ע"י שכיב מרע אינו ניתן למחילה משום ששכיב מרע "מידק דייק ויהיב", ומקשה הרי"ף שא"כ גם אשה תוכל למחול על חובה אע"פ שהכניסתו לבעלה, ועוד הרי ידוע ששכיב מרע שהבריא חוזר במתנתו והכיצד והרי הוא מידק דייק.

לגבי שאלתו השניה נראה שיש לחלק בין מצב בו השכיב מרע קם מחוליו ומתנתו מתבטלת שכן כל מתנתו היתה על הצד שימות ולא שייך לומר שמידק דייק, לבין ענינו אשר בו שכיב מרע שהולך להיפטר מן העולם מקפיד בדבריו כדי לא לצאת את העולם עם חטא של שקר ומקח טעות.

אבל הרמב"ן בעצמו מקשה קושיא עצומה: אדם אינו נאמן לומר פרוע משום שחב לאחרני אא"כ יש לו מיגו של מחילה, אבל פה הרי התהפכו היוצרות אנו רוצים שיהיה נאמן למחול במיגו של פרוע.

שיטת התוספות וסייעתם טעונה ליבון שכן אם רבנן תיקנו מכירת שטרות מדוע המכירה איננה גמורה, כיצד המוכר עדיין רשאי למחול את החוב.

הרמב"ן⁹ שואל על תוספות מגמרא בקידושין¹⁰ בשיטת ר' מאיר, המקדש בשטר חוב דאחרים מקודשת, משמע מדאורייתא, ואם קניין שטרות הוא רק מדרבנן כיצד הקידושין הם מדאורייתא.

שואל הפני יהושע: לכאורה שאלת הרמב"ן איננה מובנת שהרי מיד לאחר מכן

⁹ ב"ב דף קמ"ז ע"ב.

¹⁰ דף מ"ח ע"א.

מעמידה הגמ' שלדעת ר' מאיר מקודשת במעמד שלושתם ושם הוי קנין ודאי מדרבנן; ומסיים הפניי שיש ליישב בדוחק.

מסביר האבני מילואים¹¹ - הרמב"ן סובר שקנין דרבנן מהני לדאורייתא משום דהפקר בית דין הפקר ולכן במעמד שלושתן הקידושין הם מדאורייתא וההוכחה לכך היא שאינו יכול למחול. הסיבה לכך היא שבמעמד שלושתן כולם ניצבים פה: הלוח, המלוה והקונה, וכאילו נוצרת כאן הלואה חדשה מהקונה ללווה, והמלוה יצא מהעיסקה ולכן אינו יכול למחול.

מה שאין כן במוכר שטר חוב לחבירו, המכירה נעשית באמצעות המלוה - המוכר ולכן הוא נשאר בעיסקה ובידו למחול, ולא נוכל לומר הפקר ב"ד הפקר, ולכן הקידושין מדרבנן.

וא"כ שואל הרמב"ן הרי מהגמ' משמע שהקידושין הם מדאורייתא, ולכן הרמב"ן מצדד בפרושו של ר"ת.

כיצד תוספות וסיעתם יישבו את קושיית הרמב"ן.

הר"ן בקידושין¹² מסביר את ההבדל בין המקדש במלווה דידה, של האשה, שאינה מקודשת לבין המקדש במלוה דאחרים שכן מקודשת ואומר הר"ן שבשניהם אומר לה שמקודשת בהלואה. בהלואה שהלוה הוא לה אינה מקודשת כי מלוה להוצאה ניתנה ודעתה איננה על המחילה אלא על הזוזי והזוזי אפילו אם הינם בעולם מלוה להוצאה ניתנה ואינה מקודשת בכך, משא"כ במלוה של אחרים דעתה על המחילה ולכן מקודשת בהנאת המחילה.

א"כ הר"ן ימשיך לשיטתו שמקודשת בהנאה שנותן לה את החוב ואע"פ שנתנית השטר היא דרבנן ההנאה היא דאורייתא.

התוספות אצלו בכתובות יצטרכו להסביר כר"ן שמקדשה בהנאת המלווה, אבל התוספות בקידושין¹³ אינו לשיטתו שכן התוס' שם מסביר שבמלוה של אחרים מקודשת כיון שעבורה זהו דבר חדש וא"כ מקדשה במלוה עצמו, נצטרך לומר שהתוספות ס"ל כר"ת שמכירת שטר חוב דאורייתא.

האבני מילואים כותב שלרמב"ם אין חילוק בין הנאת מלוה לבין מלוה עצמו ולכן לא נוכל לתרץ כמו בר"ן, אז כיצד ניישב את דברי הרמב"ם.

קודם לכן נקדים את דברי הרמב"ן שתמיד אפשר לומר שגם לר' מאיר שהקידושין תופסים זה רק מדרבנן, אבל נראה שאפשר לענות אחרת: אם נדייק נראה דאצלנו בגמ'¹⁴ נאמר: "מודה שמואל במכנסת שטר חוב לבעלה וחזרה ומחלתו שאינו מחול מפני שידו

¹¹ סימן כ"ח ס"ק ל"ג.

¹² דף כ' ע"א מדפי הרי"ף.

¹³ דף מ"ז ע"ב ד"ה לעולם.

¹⁴ דף פ"ה ע"ב.

כידה".

אבל, אם נתבונן כיצד הדברים נפסקו ברמב"ם¹⁵ נראה שוני קטן: "האשה שהכניסה שטר חוב לבעלה אינה יכולה למחול אלא מדעת בעלה מפני שידה כידו", מדוע שינה הרמב"ם מדברי הגמרא.

נראה, שהרמב"ם רוצה לומר שאין נפק"מ בין שתי הנוסחים ולא רק כשהאשה מכניסה לבעלה ממון הם שותפים שוים ואין האחד רשאי למחול ללא רשות חבירו משום שהבעל אינו נחשב כקונה מיד האשה, אלא נכנס לאותו המעמד יחד איתה ושניהם בעמדת מלוה ישיר וזקוקים להסכמת הצד השני למחילה.

כנראה, סובר הרמב"ם שאותו דבר בכסף קידושיה של האשה שניהם שוים והאשה נכנסה למעמדו של הבעל יחד איתו ואף אחד אינו רשאי למחול על החוב לבד. האשה מקודשת בדיוק כמו במעמד שלושתן. ואילו הרמב"ן סבר שיש לחלק בין נכסים שהאשה מכניסה לחייהם המשותפים לבין כסף פשוט שיוצר פה רק את עצם הקניין של האשה לבעלה.

להלכה למעשה דעתו של הרמב"ם איננה ברורה שכן הרמב"ם לא התייחס לדבר במפורש, דברינו יתישבו היטב עם דברי המאירי שכותב שלרמב"ם אשה מקודשת בשטר חוב של אחרים, ולכן רמז לכך בהל' מכירה.

אבל גם למגיד משנה¹⁶ שכותב שמהרמב"ם משמע שאינה מקודשת במלוה דאחרים נוכל ליישב בדוחק שאם היינו יודעים בוודאות שהאשה סמכה על הבעל היתה מקודשת כי מבחינת ההלכה אם סומכת עליו ואיננה חוששת למכירה הרי זה כאילו שאינו רשאי למחול ומקודשת מדאורייתא.

תשובה נוספת לשאלת האבנ"מ על הרמב"ן ולפיה נפרש את מח' הראשונים בצורה שונה מופיעה בדבר אברהם¹⁷: לרמב"ן קנין דרבנן מועיל לשל תורה נאמר רק כאשר החיסרון הוא במעשה הקניין כגון מעמד שלושתן שחסר במעשה הקניין ואעפ"כ רבנן תיקנו שתועיל והיא מועילה אף לקידושין דאורייתא, אבל במוכר שט"ח, סובר הרמב"ן, שהמעכב איננו חיסרון במעשה הקניין אלא יש חיסרון בחפץ הנקנה, שכן שטרות הופקעו מתורת הקניינים, ולכן אפילו אם רבנן תיקנו שיועיל זה מועיל רק מדרבנן, כאן אין את הכלל קנין דרבנן מועיל לשל תורה.

אבל התוספות, כנראה, הבינו שאין חילוק וכל קנין דרבנן מועיל לשל תורה, ולכן מכירת שטרות אמנם מדרבנן אך קידושי האשה הם מדאורייתא, כמו במעמד שלושתן. וכהסבר זה מסביר גם ר' שמעון שקאפ¹⁸.

¹⁵ הלכות מכירה פ"ו הי"ג.

¹⁶ הלכות אישות פ"ה הי"ז.

¹⁷ ח"א סימן א' אות ט"ז.

¹⁸ מערכת הקניינים סימן י"א.

אך, על תרוצו של האבני מילואים יש קושיה חזקה: הרי הרמב"ן בעצמו בחידושיו למסכת גיטין¹⁹ כותב במפורש שבמעמד שלושתם ניתן למחול. ולכן נמשיך לתור אחרי ישוב אחר למח' הראשונים: ר' שמעון שקאפ מביא תרוץ אחר²⁰:

גם אם נאמר שמכירת שטר חוב היא מדרבנן, כאשר הכסף עבר לקונה ודאי שהכסף שלו שכן אחרת יש פה גזל דאורייתא, אלא ברור שיחול פה הכלל של הפקר בי"ד הפקר. אבל כרגע כל עוד לא הגיע לידו, לראשונים הסוברים שמכירת שט"ח דרבנן סוברים שניתן לו כח הגביה של החוב אבל אין החוב עצמו באמת מכור לו שכן אז היתה כאן נתינה דאורייתא. ואם באמת מקדשה בכח הגביה ולא בחוב עצמו אז הקידושין הם דרבנן ולכן חייבים לומר שהמכירה מדאורייתא, כר"ת. ובמעמד שלושתם שזוהי באמת תקנה דרבנן תיקנו כעין דאורייתא שיכול למחול ובכך הרמב"ן לשיטתו בגיטין.

אבל שאר הראשונים יסברו לגבי מעמד שלושתן שאינו יכול לחזור בו כי שם מקדשה בחוב עצמו, ולגבי מוכר שט"ח נסביר בראשונים כמו שהסברנו לפי האבנ"מ. א"כ, נחזור לשאלה בה פתחנו - אם רבנן תיקנו מכירה בשט"ח כיצד המוכר רשאי למחול.

כעת נענה שבעצם המלוה מוכר פה את זכות הגביה (כמו שהזכרנו בדברי ר' חיים) ולכן יכול לחזור ולמחול.

ובמה מקדשה - בהנאה, לפי הר"ן, ולפי הרמב"ם כיון שע"י כסף זה נכנסים לחיות יחד יש לאשה סמיכות דעת שלא ימחול ללא רשותה ומתקדשת בכסף.

¹⁹ דף י"ג ע"ב.

²⁰ מובא באהל אברהם עמ' ת"א.

שער תנ"ך ואגדה

סגולת ישראל וארצו

תנן בסוכה לד': "אתרוג הגזול והיבש פסול. של אשרה ושל עיר הנידחת פסול. של ערלה פסול". ופליגי בה אמוראי. "ח"א לפי שאין בה היתר אכילה [ובאתרוג נאמר 'לכם']. וח"א לפי שאין בו דין ממון". וממשיכה המשנה - "של תרומה טהורה לא יטול, ואם נטל כשר". דאתרוג של תרומה טהורה כשר משום שיש באתרוג של תרומה היתר אכילה ודין ממון.

ומפרש שם רש"י: "הרי יש בה היתר אכילה לכהן, וישראל נמי נפיק בה, אם לקחה מכהן, הואיל ויכול להאכילה לבן בתו כהן, אבל פדיון אין לה להיות נותרת לאכילת ישראל, והאומר כן רשע הוא".

והדבר מופלא, שהרי במקומות נוספים כתב רש"י פירוש, להוציא מפירושים אחרים, ובשום מקום לא כתב רש"י שמי שלא פירש כפירוש, רשע הוא.

בהפטרות דנחמתא מובא ויכוח בין כנס"י והקב"ה: "ותאמר ציון עזבני וה' שכחני, התשכח אשה עולה מרחם בן בטנה, גם אלה תשכחנה ואנכי לא אשכחך" (ישעיהו מט').

ונאמר ע"ז בגמ' (ברכות לבי'): "התשכח אשה עולה, אמר הקב"ה כלום אשכח עולות אילים ופטרי רחמים שהקרבת לפני במדבר. אמרה לפניו, רבש"ע, הואיל ואין שכחה לפני כסא כבודך, שמא לא תשכח לי מעשה העגל, אמר לה - 'גם אלה תשכחנה' (אלה אלהיך ישראל), אמרה לפניו רבש"ע, הואיל ויש שכחה לפני כסא כבודך, שמא תשכח לי מעשה סיני, אמר לה 'ואנכי לא אשכחך' (אנכי ה' אלוקיך), והיינו דאמר ר' אליעזר אמר רב אושעיא, מאי דכתיב גם אלה תשכחנה - זה מעשה העגל, ואנכי לא אשכחך - זה מעשה סיני".

ובודאי שהדברים טעונים הסבר, מה נשכח ומה אינו נשכח.

א. סגולת ישראל

"והייתם לי סגולה מכל העמים", ענין זה התבאר ע"י גדולי ישראל בנוסחים שונים. ביסודו של דבר מונח הרעיון שבחירת ישראל ע"י הקב"ה היא נצחית, ואין שום חטא שיכול לבטל בחירה זו. ובלשונו של המהר"ל: "כי אין שייך ביטול לענין זה אשר נקראו ישראל בנים. כי שם בנים מצד אשר ה' ית' הוא עילה להם, כמו האב שהוא עילה לבן, והוא מצד עצמו של האב, ודבר זה אין שינוי לו בכל חטא אשר יעשו, תהיה החטא מה

שהוא. שכל חטא שהוא הסרה מן ה' ית', הכל הוא מצד העלול, אבל מצד כי הוא ית' עילה להם, דבר זה הוא מצד אמיתת עצמו".

"ואף שהיה גורם מעשיהם לטוב או לרע - שיוסיף דבקות או יגרע, ודבר זה בודאי היה לפי רוב המעשה, כי אז יוסיף או יגרע, אבל מ"מ עצם הבחירה לא היה בשביל שום מעשה כלל".

ואילו יבינו זה בני אדם, לא עלתה על מחשבתם מחשבת הבל, לומר כי ה' ית' מאס בישראל ח"ו " (נצח ישראל פ"א).

הרב קוק באגרתו המפורסמת לרידב"ז (תקנ"ה) מגדיר את הסגולה: "טבע הקדושה שבנשמת ישראל מירושת אבות, כאמור, לא בצדקתך וכו', "רק באבותיך חשק ה' לאהבה אותם ויבחר בזרעם אחריהם", "והייתם לי סגולה מכל העמים". והסגולה הוא כח קדוש פנימי, מונח בטבע הנפש ברצון ה', כמו טבע כל דבר מן המציאות, שאי אפשר לו להשתנות כלל, "כי הוא אמר ויהי", "ויעמידם לעד לעולם".

ובמקום אחר, "טבע הנשמה הכללית של כנס"י הוא אלוקותה, לא בחירתה גרמה לה את יתרונה האלוקי, לא מצד מעשיה הפרטיים, לא בצדקתה ויושר לבבה באה אל מעלתה. תכונת גזעה, הגופני והרוחני, עשתה לה את חילה ואת עוזה באלוקים, אשר לא בבחירה לקחה אותו, ולא תוכל כל קלקלה לאבדו. יש לה, אמנם, לבחירה מבוא גדול בכל סגולה טבעית. בהיותה טובה, תוכל לפנקה, לעדנה, להוציאה אל הפועל באופן שלם וחשוב, וכן בהיותה רעה ושפלה, תוכל להחשיך את המאור שבסגולה הטבעית ולעכר את זוהרו, ולטמטם את הלב, לבל יחוש את האשר הרוחני הצפון בתוך חיי הנשמה, אבל לא יוכל טמטום הלב והחשכת המאור להמשך לעולם, הסגולה הטבעית בטוחה היא בקיומה ובהתעוררותה לתחיה" (הקדמה לשבת הארץ).

ב. קדושת דמים או קדושת הגוף

בבית מדרשם של "הבריסקאים", נעצו ענין זה ביסודות הלכתיים, בחילוק שבין קדושת הגוף לקדושת דמים.

קדושת הגוף היא כאשר עצמות החפץ קדוש, כמו קרבן וכלי שרת, ואילו קדושת דמים, אין החפץ עצמו קדוש, אלא שקדוש הוא לדמיו. "קדושת הגוף הופכת לחלק מהותי של החפץ, אך קדושת דמים אופפת את החפץ, אך לא חודרת עדיו" (ל' הרב סולוביצ'יק).

אחד החילוקים בין קדושת הגוף לקדושת דמים, הוא בנושא המעילה. כאשר משתמשים בחפץ של הקדש לצורך חולין, מאבד החפץ את קדושתו והופך להיות חולין, וטעם הדבר, כיוון שמקור הקדושה במקרה זה הוא חיצוני, הרי המעילה מנתקת את הזיקה הקושרת את אותו החפץ עם הקדושה שממנה יונק, ונעשה חולין. אך המועל בחפץ שחלה עליו קדושת הגוף, הרי החפץ אמנם יעשה מוכתם ומטונף, אך קדושתו לא

תבטל. קדושת הגוף חדרה בעצם מהותו של החפץ, ושום כח שבעולם לא יוכל לבטל ולסלק הקדושה. דבר שחלה עליו קדושת הגוף, ישאר קדוש לעד, ויהי מה. ודבר זה מכונה בהלכה "אין מועל אחר מועל", שבקדושת דמים, כבר במעילה הראשונה נעשה החפץ חול, ואין בו מעילה נוספת, משא"כ בקדושת הגוף, יש מועל אחר מועל, ואף השני שישתמש בו מעל, כיוון שהחפץ לא יצא מקדושתו אחר שימושו של הראשון.

אחד העקרונות היסודיים ביהדות הוא המושג קדושת ישראל, כל יהודי קדוש הוא, אך יש מקום לחקור, אומרים הבריסקאים, קדושה זו מה טיבה, קדושת הגוף או קדושת דמים. התשובה שתנתן לשאלה זו היא משמעותית ביותר. אם נשוה את קדושת ישראל לקדושת דמים, הרי כל חטא שחוטא האדם מישראל הוא ניתוק ופירוד מן הקדושה, כשם שמעילה מפקיעה קדושה מכלי. אך אם קדושתו היא קדושת הגוף, הרי שלמרות המעילה אין הקדושה היסודית מסתלקת, אף שהיא מכתימה את האדם, אך לעולם לא יצא האדם מישראל לחולין, עצמיותו תשאר קדושה לעולם.

הבית הלוי מצא לזה מקור (דרוש יז') במדרש (פ' בא) עה"פ "החדש הזה לכם ראש חדשים", וז"ל: "שאם אין מקדשים אותו [את החודש], אינו קדוש, ואל תתמה ע"ז, שהקב"ה קידש את ישראל, שנא' 'והייתם לי קדושים וכו'". לכך מה שהם מקדשים הוא מקודש. רצונך לידע, צא ולמד מכלי שרת וכו', ואם כלי חול שהוא מתמלא מן הקדש מתקדש, על אחת כמה וכמה ישראל שהם קדושים מקדשים את החדש.

הרי שקדושת ישראל היא כקדושת כלי שרת שיש בכח הקדושה שלהם לקדש גם אחרים. כמו כלי שרת שמקדשים כל מה שנכנס לתוכן, מתוקף קדושת הגוף שלהם.

מקור הקדושה הזאת, כתב הביה"ל, היא במעמד הר סיני, כאשר אמרו ישראל "כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע". ושאלו ע"ז, הרי כתב הרמב"ם שהמקבל על עצמו דבר שאינו קצוב, אין החיוב חל עליו כלל, כיוון שבעת קבלתו לא ידע מה הוא מתחייב, וא"כ, איך תחול ההתחייבות של נעשה ונשמע, כל עוד לא שמעו מה מחייבים אותם.

ותירץ הביה"ל, שגם לשיטת הרמב"ם, אדם יכול למכור עצמו לעבד, כיוון שנעשה גופו קנוי, וממילא מתחייב לכל שיאמר לו רבו. וע"ז לא נאמר שדבר שאין לו קצבה לא חל, שהרי כאן הקנה את גופו.

וזו היתה הכוונה באמרו נעשה ונשמע, היינו, לא שהתחייבו לקיים מצוות, שאינם ידועים עדיין, אלא שהקנו גופם לקב"ה.

וע"ז נאמר במכילתא: "והייתם לי סגולה מכל העמים - שתהיו קנויין לי ועוסקים בתורה", היינו 'הקנו גופם לעבודתו ית' וכמאמר הכתוב, ישראל עבדי אתה".

ג. תורה שבכתב ושבע"פ

לעומת הבית הלוי שראה את מעמד הר סיני כמקור לקדושת הגוף של ישראל, ראה נינו, הרב יוסף דב הלוי סלוביצקי, בנתינת הלוחות השניות את המקור לקדושת

ישראל. תחילה תמה הוא על גילוי התשובה שהיה ביום הכפורים "ה' ה' " אני ה' קודם שיחטא האדם, ואני ה' לאחר שיחטא האדם ויעשה תשובה" (ר"ה יז'): האם לא היה יסוד התשובה ידוע כבר קודם - אדם הראשון, קין, ראובן ויהודה? ומה התחדש עתה? אלא שלפני כן היתה התשובה קיימת כאפשרות "אולי אכפרה בעד חטאתכם", אולי. אך כעקרון בלתי מעורער נקבעה התשובה רק ביום הכפורים, ביום שקיבל משה לוחות שניות.

יום הכפורים שהוא יום התשובה, הוא גם יום מתן תורה - תורה שבע"פ. "כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל", ודרשו חז"ל על תורה שבע"פ. ועפ"י בעלי הדרוש והקבלה, נחקקה תורה שבע"פ בלוחות השניות, והשאלה היא, מה טיבו של קשר מיסתורי זה, שבין תורה שבע"פ ותשובה, שנזדמנו שניהם לפונדק אחד.

שאלו לחכמה חוטא מה עונשו, א"ל "חטאים תרדף רעה". שאלו לנבואה חוטא מה עונשו, אמרה "הנפש החוטאת היא תמות". שאלו לתורה חוטא מה עונשו, אמרה יביא אשם ויתכפר. שאלו לקב"ה חוטא מה עונשו, אמר, יעשה תשובה ויתכפר (ירושלמי מכות ב', ו').

מדרש זה טעון הסבר. האם החכמה, תורה ונבואה לא ידעו מענין התשובה, האם רעיון התשובה אינו מצוי בתורה ובדברי הנבואה. יתר על כן, האם יש מקום להפריד בין חכמה ונבואה לדעתו של הקב"ה, האם אין תורה ונבואה דבר ה'?

אלא שיש שני סוגי תשובה, זו הנמשכת ממידת הרחמים, וזו המתחייבת ממידת הדין.

השאלה שנשאלה היתה "חוטא מה עונשו", היינו, על פי מידת הדין. והתשובה שניתנה אף היא היתה עפ"י מידת הדין. ואף כי הקב"ה יכול למחול על חטא, הרי אין זו מידת הדין אלא ממידת רחמיו, אך עפ"י מידת הדין א"א לחוטא להמלט מעונשו. זו היא התשובה כפי שהיא מתחייבת מתורה שבכתב. חכמה, תורה ונבואה הם התגלמות תורה שבכתב, וזו היתה תשובתם.

אך הקב"ה סלל נתיב תשובה נוסף, ע"י תורה שבע"פ יכול אדם לקבל כפרה עפ"י מידת הדין, וזאת גילה הקב"ה למשה ביום הכפורים, עם נתינת הלוחות השניות. לפני-כן, היתה התשובה תלויה בחסד א-ל, וע"כ לא היה משה בטוח באשר לכוחה, "אולי אכפרה בעד חטאתכם", עתה משניתנה לו תורה שבע"פ, מובטחת לו התשובה, והוא יכול לתבוע אותה בדין.

ומעתה מתעצמת השאלה הקודמת, מהו הקשר בין תורה שבע"פ לתשובה ממידת הדין.

משברנו שיסוד קדושת ישראל הוא מדין קדושת הגוף, נוכל לענות על השאלה. אילו היו ישראל מקבלים רק תורה שבכתב, היתה קדושתם בגדר קדושת דמים, ואז היה קשור בן ישראל לקדושה חצונית, וממילא כשהיה חוטא, היה מתנתק מן הקדושה ונעשה חולין. אדם כזה, גם אם היה חוזר בתשובה, היתה קדושתו מתחדשת ע"י מתת

א-ל, חסד הבורא, אך הוא לא היה יכול לתבוע את קדושתו בדין, והקדושה החוזרת אליו היתה מתוך רחמים בלבד.

מרגע שקיבלו ישראל תורה שבע"פ, אין הקדושה קשורה לדבר חיצוני, אלא הופכת להיות חלק ממהותם. תורה שוב אינה ספר המונח בארון קדש, אלא חקוקה בעצם הווייתם של ישראל. תורה שבע"פ איננה מסורת של הלכות מצטברות במשך דורות אלא מהות חיה. "וחיי עולם נטע בתוכנו" זו תורה שבע"פ, ע"י התגלות תורה שבע"פ הפכה קדושת ישראל מקדושת דמים לקדושת הגוף.

ובלשון הבית הלוי (דרוש יח') - ושוב משתמש הוא ביסודות הלכתיים - דמקודם דכל התורה היה רמוז בלוחות, היו ישראל והתורה שני עניינים, דישראל הם המקיימים להתורה ושומרים אותה, והיו אז בבחינת כלי שמונח בו התורה, וכמו ארון הקדש שמונח בו ס"ת, והוא תשמיש קדושה, אבל אח"כ דניתן להם התורה שבע"פ, נמצא דישראל הם בבחינת הקלף של תורה שבע"פ, וכמאה"כ "כתבם על לוח לבך". וכמו שהקלף של ס"ת הוא עצם הקדושה ולא תשמיש, דהקלף והכתב שכתוב בו, שניהם ביחד הם הסי"ת, כמו כן התורה וישראל כולא חד הוא.

מרגע שקבלו ישראל תורה שבע"פ, זכו לקדושת הגוף, מכאן ואילך, יחיד כי יחטא, לא יוכל עוד להיות חולין גמור, קדושתו היא חלק מעצמותו, החטא יוכל לכסות את קדושתו בשכבה של טומאה, אך הקדושה אינה נעקרת, "השוכן אתם בתוך טומאתם", וברגע שהחוטא שב, הריחו מסיר את שכבת הזוהמא, וחוזר למצבו הטבעי. הוא איננו צריך להתחנן ששייבו לו את קדושתו מתוך רחמים, קדושתו לא אבדה כלל, וכשמסיר את הזוהמא, היא מתגלה במלא תפארתה. ע"כ הסליחה מגיעה לו.

ועל השאלה "חוטא מה עונשו", מהדהדת תשובתו של הקב"ה, "יעשה תשובה ויתכפר לו".

(מאמרו של הרב סולוביצ'יק פורסם בשנה בשנה תשמ"ה).

ד. דבקים או נצמדים

יסוד זה של בחירה אלקית וברית כפויה על ישראל, כבר כתובה בתורה ונשנית בנביאים. בתורה נאמר בסוף פרשת התוכחה: ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים ולא גאלתים לכלותם להפר בריתי איתם, כי אני ה' אלקיהם" (ויקרא כו').

ונשנית בנביאים: והעולה על רוחכם היו לא תהיה, אשר אתם אומרים נהיה כגוים כמשפחות הארצות לשרת עץ ואבן, חי אני נאום ה' אלקים, אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחכמה שפוכה אמלך עליכם וכו' " (יחזקאל כ').

"כה אמר ה', נותן שמש לאור יומם חוקות ירח וכוכבים לאור לילה, רוגע היס ויהמו גליו ה' צבאות שמו, אם ימושו החוקים האלה מלפני נאום ה', גם זרע ישראל ישבתו מהיות גוי לפני כל הימים, כה אמר ה', אם ימדו שמים מלמעלה ויחקרו מוסדי ארץ

למטה, גם אני אמאס בכל זרע ישראל, על כל אשר עשו נאום ה' " (ירמיהו לא').
 הרי ביארו הנביאים, שבחירת ישראל היא נצחית כחוק טבע, וגם מעשים רעים לא
 יוכלו לנתק קשר זה, משום שאין הדבר תלוי בנו.

את הדימוי לאי היכולת לניתוק הקשר, לוקח בדרך כלל המקרא, ובעקבותיו חז"ל,
 מתחום האישיות שבין איש ואשה.

"לאמר הן ישלח איש את אשתו והלכה מאתו והיתה לאיש אחר, הישוב אליה עוד.
 הלא חנוף תחנף הארץ ההיא, ואת זנית רעים רבים ושוב אלי נאום ה' " (ירמיהו ג').

ודרשו על כך חז"ל: "אמר ר' יוחנן גדולה תשובה שדוחה ל"ת שבתורה, שנא' 'הן
 ישלח איש את אשתו וכו' ', עתידה כנס"י שתאמר לפני הקב"ה, רבש"ע כבר הכתבת
 לאמר 'הן ישלח איש את אשתו', אמר לה, כלום הכתבתי אלא איש, והלא כבר נאמר 'אל
 אנכי ולא איש'. וכי גרושים אתם לי בית ישראל, כה אמר ה' איזה ספר כריתות אמכם
 אשר שלחתיה, או מי מנושי אשר מכרתי אתכם לו, הן בעוונותיכם נמכרתם ובפשעיכם
 שולחה אמכם". הפשעים אמנם גורמים לשילוח האשה, להרחקתה, אך בשום אופן לא
 לגירושין, לניתוק גמור.

אלא שדבר זה מעורר תימה גדולה, שהרי אשת איש שזינתה חמור הרבה יותר
 מאשר איסור מחזיר גרושתו, ואם לא קבלה כנס"י גט כריתות, איך אומר לה "ואת זנית
 רעים רבים ושובו אלי", הרי אסורה על בעלה.

והתשובה לשאלה זו היא, שזנות בישראל אינו נחשב לזנות, וכך שנינו במסכת
 סנהדרין (סד'). נאמר "ויצמד ישראל לבעל פעור". ונאמר "ואתם הדבקים בה'
 אלוקיכם" במתניתא תנא, הנצמדים לבעל פעור- כצמיד על יד אשה. ואתם הדבקים
 בה'- דבוקים ממש. אין חיבור לעבודה זרה דבקות ממש אלא ענין חיצוני, שאינו פוגם
 בדבקות בה'. וכך פי' חז"ל את הפסוק "ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא": אמר
 הקב"ה אעפ"י שהסתירתי פני מהם, בחלום אדבר בו. ואנכי הסתר. משל למלך שראה
 בגבירה שמבטת בסריס אחד, אמר המלך, אינו מקנא בסריס שאת מבטת בו, שאינו
 מועיל כלום. אלא שאת גורמת לי להחזיר פני ממך, כך אמר הקב"ה לישראל, איני מקנא
 בע"ז, שאינה שלכם, ואין בה תועלת, אלא שאתם גורמים לי להחזיר פני מכם, שנא'
 ואנכי הסתר אסתיר פני, מפני מה, כי פנה אל אלהים אחרים.

הרי שאפי' חטא ע"ז בישראל "אינו שלכם ואין בה תועלת", וגורמת רק להסתרת
 פנים, אך לא לניתוק.

וזהו שעונה להם הקב"ה, שבסנהדרין (קה'): מסופר שבאו עשרה בני אדם לפני
 יחזקאל הנביא, וטענו בפניו: עבד שמכרו רבו ואשה שגרשה בעלה, כלום יש לזה על זה
 כלום, א"ל הקב"ה לנביא לך אמור להם "איזה ספר כריתות אמכם אשר שלחתיה וכו' ",
 והיינו, שמצד הקשר שביניהם, לא השתנה דבר, ועדיין הם בחזקת אשת איש, וביחס
 לשאלה, שאם היא אשת איש, הרי זנות היא חטא גרוע יותר, על כך באה התשובה
 "שאינה שלכם", שאין הע"ז פוגמת במהותם של ישראל, אלא זהו חטא חצוני, כסריס

שאינן ביאתו ביאה.

ביטוי נמרץ לכך, נתנו לזה חז"ל במדרש, ושוב מתחום האישות. אמר ר' יצחק, מעשה בקרתנית אחת שהיתה לה שפחה כושית, שירדה היא וחברתה למלאת מן העין, אמרה לחברתה, חברתי, למחר אדוני מגרש את אשתו ונוטלני לאשה, אמר לה למה, א"ל בשביל שראה שידיה מפוחמות, א"ל אי שוטה, ישמעו אוזניך מה שפיך מדבר, מה אשתו שהיא חביבה עליו ביותר, את אומרת בשביל שראה שידיה מפוחמות שעה אחת, הוא מגרש אותה, את שכולך מפוחמת ושחורה ממעי אמך, על אחת כמה וכמה. כך לפי שהאומות מונין (ע"י אונאה וטענה) את ישראל, לפי שאומה זו המירו כבודם בתבנית שור, ומה אנו לשעה כך נתחייבנו, אתם על אחת כמה וכמה, הה"ד אל תראוני שאני שחרורת (שהש"ר פסוק ו' אות ג').

ופי המהר"ל (נצח ישראל פי"א) כי השפחה הזאת הכושית, שהשחרורית לה בעצמה, (בעצמותה) שנולדה כך ממעי אמה, והשחרות לה טבעי, אומרת שאדוניה יגרש אשתו מפני שידיה מפוחמות, ואין ספק שאין זה בטבע (שידיה מפוחמות), שאם היה בטבע היה כל גופה כך, והוא דבר מקרי בלבד, ולכן אמר "וישא את השפחה הכושית", שהשחרות לכושית כאילו היה דבר עצמי.

וממשיך המהר"ל לבאר מדוע החטא בישראל אינו דבר שבמהות, עפ"י המשל. והבן מה שאמר כי הקרתנית ידיה מפוחמות, ור"ל כי ישראל מעשיהם שעושים בידיהם - מצד היצה"ר, לכך הם מפוחמות, אבל עצמם הם טהורים, רק שהיצה"ר מתגרה בהם וכו'. שהמקרה יש לו שינוי, ואילו דביקות ישראל בו ית' - ענין זה דבר עצם כמו שהתבאר, ואין מה שבמקרה מבטל דבר שבעצם, וכן מה שהרחיק האומות הוא דבר עצמי, וזה מפני שבעצם אינם ראויים לזה הדביקות. וא"כ איך ירחיק מה שבעצם טוב, ובמקרה הוא רע, ויבחר מה שבעצם רע.

חטא העגל, שאומה"ע מלינים על ישראל שהנה גם הם עובדים ע"ז, אינו אלא דבר מקרי ולא מהותי, שחרורית בידים, שהיא דבר הניתן לקינוח, ואין בו כדי להראות על פגם שבמהות. וע"כ אינו יכול לבטל את הדבקות בה'.

ובזה נתבארה טענתו של משה בחטא העגל, "ויאמר, למה ה' יחרה אפך בעמך אשר הוצאת מארץ מצרים בכח גדול וביד חזקה", וזו תמיהה גדולה, שהרי משה אינו מנמק מדוע יש לסלוח לישראל, ואף אינו מבקש ומתחנן, אלא תמה "למה יחרה אפך בעמך", כאילו לא עשו דבר, והרי ישראל עדיין רוקדים סביב העגל!

וכי ע"ז הבית הלוי (דרוש יז'): ובמדרש על פסוק זה איתא, משל למלך שנכנס וראה אשתו מגפפת לדולפקי וכעס עליה, א"ל שושבינו, אילו היה מוליד, יפה היית כועס עליה, ואם אין בו ממש, למה אתה כועס, הוי למה יחרה אפך בעמך, הרי דזהו הטענה שטען משה רבנו, דמשום הכי אינו ראוי הדבר לכעוס עליהם, וטענה זו הזכיר בדבריו שאמר למה יחרה אפך בעמך, אחרי שהן עמך, ולקחת אותם לך לעם, ונכנסו ברשותך, ואין רשות עבודה זרה חל עליהם כלל, ואין ראוי לכעוס עליהם בזה.

ה. ארץ ישראל ירושה או מתנה

עפ"י יסוד זה, ביארו חכמי ישראל את הקשר שבין העם והארץ, "בזכות הקרבנות", כפי שבא לידי ביטוי בפרשת ברית בין הבתרים, ששאל אברהם "במה אדע כי אירשנה", והשיב לו הקב"ה "קחה לי עגלה משולשת וכו'", ופי' חז"ל: "בזכות הקרבנות".

ה' אמר לאברהם "אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך את הארץ הזאת לרשתה". כששמע אברהם שהארץ היא ירושה לו ולבניו, הבין שיש כאן קשר טבעי ומהותי, כענין ירושה ולא מתנה, וע"כ שאל "במה אדע כי אירשנה", היינו "ירושה שאי אפשר לאחר, כמו ירושה שא"א אלא ליורש הטבעי, וע"ז החידוש שהודיע לו הקב"ה נתעורר אברהם לשאול באיזה דבר היא מסוגלת ביחוד משאר ארצות, עד שתפול עליה שם ירושה דווקא לזרעי, משום שהם ג"כ מסוגלים ביחוד באותו סגולה מכל אומה"ע (הרחב דבר טו, ז') וע"ז באה תשובת הקב"ה "בזכות הקרבנות".

ומפרש המהר"ל (גבורות ה' פ"ח): "ויש לך לדעת כי הארץ אשר נתן הקב"ה לאברהם היא ארץ קדושה, נבדלת מכל האדמה וכו', ולפיכך השיב לו מזה הצד יירשו את הארץ, בזכות הכפרות, כאשר תדע סוד הכפרות אשר נתן הקב"ה לישראל, מורה על שישראל קדושים בעצמם, נבדלים מן הפחיתות, ואל"כ, כאשר הוסיפו על הפחיתות לא היה אפשר בהם כפרה, עכשיו שהם עצמם נבדלים מן הפחיתות, ראוי להם הכפרה, שהחטא אינו מתייחס להם, ועיקר עצמם בלא חטא, לכך ראויים אל הכפרה, לטהר עצמם מן החטאים אשר אין ראוי לישראל.

וכמו שהארץ הקדושה מצד קדושתה אינה סובלת החטא, כמ"ש "ולא תקיא הארץ אתכם" כשתטמאו ח"ו הארץ, כך ישראל מצד קדושתם אינם מסוגלים אל החטאים, לפיכך הארץ מתייחס לישראל בענין זה, כי הארץ קדושה במעלתה, הנבדלת מן הפחיתות, ומן התועבה, וכן ישראל. ודומה למי שבעצמו יפה וטהור, שאם נתלכלך בטיט, חוזר מיד לטהרתו, לפי שבעצמו הוא טהור, ומי שהוא מזוהם ומאוס, אין הלכלוך יוצא ממנו לעולם, לפי שנוסף לכלוך על הלכלוך. לכך הכפרות שיש לישראל, הוא מורה על עצם המעלה הנבדלת שיש לישראל, שבאותו מעלה יש להם כפרת החטא, ולפיכך בזכות זה יירשו הארץ הקדושה, כי לפי הענין - האדם יש לו מקום. לכך כשנתן הקב"ה הארץ הקדושה לישראל, בוודאי מפני שהם ראויים לה, וכן לכל אומה ואומה נתן ארץ כפי מה שהם, וכל דבר יש לו מקום לפי טבעו ומעלתו, ולכך לפי מעלת ישראל, שיש להם מעלה נבדלת קדושה, יש להם ארץ קדושה.

ובדומה לדברי המהר"ל, כי הנצי"ב בהעמק דבר: השיב הקב"ה כי סגולת א"י היא הקרבנות וכו', דבזה הפרט אך היא מסוגלת, ואך לישראל היושבים בה וכו' דבזה ניכר שא"י היא ירושה אך לזרעו, שהיא סגולת שניהם, ארץ ישראל וישראל ביחד, עומדים על הקרבנות, ואינו צדקה כמו שחשבת.

כפרה ע"י קרבנות אפשרית רק כאשר החטא הוא חיצוני ומקרי, ולא כאשר הוא פנימי ומהותי, מציאות כפרה ע"י קרבנות בישראל מורה שהחטא אינו אלא לכלוך

חיצוני, ומתוך כך קשורים ישראל לארץ שאינה סובלת חטא, וע"כ הארץ היא להם ירושה.

בכך מפרש הבית הלוי (דרשה ח') את הקשר שבין הפסוקים שבסוף מגילת איכה "על הר ציון ששמים שועלים הלכו בו, אתה ה' לעולם תשב כסאך לדור ודור, למה לנצח תשכחנו תעזבנו לאורך ימים".

על הפסוק בפי' בחוקותי "והשימותי אני את הארץ ושממו עליה אויביכם היושבים בה". הביא רש"י מדברי התורה כהנים: זו מדה טובה לישראל, שלא ימצאו האויבים נחת רוח בארצם, ולכאורה, מה חשיבות לדבר זה אם האויבים ימצאו נחת רוח בארץ אם לא. אלא שבאמת נחמה גדולה יש בזה, שהרי הארץ אינה סובלת עוברי עבירה, והיא מקיאה אותם, כנאמר שם בפרשה "ולא תקיא הארץ אתכם כאשר קאה את הגוי אשר לפניכם". ולאחר יציאת ישראל ממנה, איננה מקבלת עם אחר, משום שנתקדשה רק לישראל. והכל רואים ע"י חרבנה הממושך, שהיא עדיין מחכה לבניה שיחזרו, וזהו א"כ ביאור הכתובים שבסוף איכה. "הר ציון ששמים ושועלים הלכו בו", משום ש"אתה ה' לעולם תשב כסאך לדור דור". וכיוון שקדושתך שם לעולם, ודאי שישראל עתידים לחזור, ואין לעם אחר חלק במקום זה, א"כ "למה לנצח תשכחנו וכו' ", שאם אכן מאסתנו, אין לנו לצפות לגאולה, אך כיוון שהארץ נשארת בחרבנה, נראה שלא מאסתנו, והארץ מצפה לבניה שישובו, א"כ מדוע מתארכת הגלות כ"כ "כי אם מאסתנו, קצפת עלינו עד מאוד, השיבנו ה' אליך ונשובה".

וזהו פשר צחוקו של ר"ע בראותו שועל יוצא מבית קה"ק, ואמר לחבריו שתלה נבואתו של זכריה בנבואתו של אוריה, שבאוריה כתוב "לכן בגללכם ציון שדה תחרש וכו' ", ובזכריה כתיב "עוד ישבו זקנים וזקנות בשערי ירושלים", עכשיו שנבואתו של אוריה התקיימה, בידוע שנבואתו של זכריה מתקיימת, שע"י שציון שוממה ושועלים הלכו בו, היא הוכחה שעוד ישבו אליה. וע"ש בבית הלוי עוד פסוקים שמפרש על דרך זו, שמה שהארץ שוממה היא סימן טוב לישראל, שאין הקב"ה מוסרה לאחרים, הוא סימן שישראל עתידים לחזור, משום שלא יכול להיווצר קשר בין הארץ לעם אחר, וכדברי הרמב"ן בתפילתו:

דימיתוך הורתי ליולדת שמת בנה בחיקה,

והחלב בשדיה למכאובים, ותיניק את גורי הכלבים,

ואם כל זה מאסו בד' עוגבים, ושממו עליך אויבים.

ובמרחקים הזכירוך, ויתפארו בעיר הקדושה לאמר, לנו ניתנה למורשה,

וכאשר יבואו אליך ימצאו כל מחמדי עין, יברחו כמפני אויב ורודף אין.

ורבה העזובה בקרב הארץ השמנה והחרבה,

כי הם אינם הגונים לך, וגם את אינך ראויה להם וכו'.

ו. ישראל- ראשית תבואתו

מעתה נוכל להבין פשר המדרש שפתחנו בו, שהקב"ה שוכח מעשה העגל, אך זוכר מעמד הר סיני.

זכרון ושכחה תלויים במהות העניין, דבר עיקרי וחיוני איננו נשכח, דבר ארעי וטפל נשכח.

הקשר של ישראל והקב"ה הוא קשר עצמי שאינו ניתן להתרה, "ואתם הדבקים בה' אלקיכם", לעומת חטא, אפי' חמור כע"ז, אינו אלא חיצוני ומקרי, "הנצמדים לבעל פעור", כצמיד על יד אשה, וע"כ הוא ניתן להסרה וקינוח. ואלו דבריו של הקב"ה לכנס"י "גם אלה תשכחנה", אך הדבר העצמי ישאר לעולם "ואנכי לא אשכחך", וביאור הדבר מפרש הנביא מיד, "הן על כפים חקותיך חומותיך נגדי תמיד", חקיקה א"א לה להמחוק, זוהי כתיבה מיניה וביה, ולא כתיבה חיצונית. וכן דרשו חז"ל על פסוק זה: ועוד שאלה כנס"י שלא כהוגן, אמרה לפניו, רבש"ע "שימני כחותם על לבך כחותם על זרועך", א"ל הקב"ה, בתי, את שואלת דבר שפעמים נראה ופעמים אינו נראה, אבל אני אעשה לך דבר שנראה לעולם, שנא' הן על כפיך חקותיך" (תענית ד').

ובזה נשוב לאשר החילונו, מה פשר הרשעות שכתב רש"י על מי שאמר שאתרוג של תרומה יש לו פדיון.

במדרש ירמיהו נאמר: "משל למלך שגירש את אשתו, והלך לזהבי, וצווה עליו לעשות תכשיט זהב לאשתו, שמע אוהבו של מלך והלך למלכה וא"ל, אל תיראי, כי המלך בוודאי יחזירך, כי אני שמעתי שאמר לזהבי לעשות עבורך תכשיט, וכן ירמיהו עומד ומוכיח את ישראל, ואומר "מצפון תפתח הרעה", ומפסיק באמצע ואומר, כה אמר ה' זכרתי לך חסד נעורייך וגו' קדש ישראל לה' ראשית תבואתו.

וזו כוונת הנביא, שאף שנראה שנותק הקשר וחלו הגירושין, באמת אינו כן, והם כמו תרומה הקרויה ראשית תבואתו, וא"א להחליף התרומה ואף לא לפדותה, כיון שתרומה היא קדושת הגוף. ולעולם לא יבחר ה' בעם אחר "כי לא יטוש ה' עמו ונחלתו לא יעזב". וכשבא אותו האיש לייסד דת חדשה על בסיס חטאיהם של ישראל, וכאילו החליף הקב"ה את ישראל בעם אחר וברית חדשה, יש לדעת שהוא שקר, שכבר ביררנו שחטאיהם של ישראל אינם אלא מקרים ולא עצמיים, ובכל איש ישראל יש נקודה אלוקית שעליה נאמר "אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה". וכך אמרו במדרש עה"פ "אני ישנה ולבי ער", אני ישנה מן המצוות, ולבי ער זה הקב"ה, א"ר יצחק, היכן מצינו שהקב"ה הוא לבן של ישראל, שנא' "צור לבבי וחלקי אלקים לעולם" (שה"ש ה' יד' ובמד"ר שם).

עפ"י? ביאר בס' אמונת עיתיד, פי' עקב, את דברי רש"י, שבמדרש בפי' אמור עה"פ "ולקחתם לכם פרי עץ הדר", אמר המדרש - זה הקב"ה, שנא' "עוז והדר לבשת", והרי אמרו חז"ל שאתרוג דומה ללב, וכן אתרוג הוא הקב"ה, הרי שהאתרוג הוא לבן של ישראל, שרשי אתרוג כנגד החלב והוא הנקודה האלוקית שבלב כל יהודי שא"א בשום

אופן לשנותו ולהחליפו. וכשבא אותו האיש ויסד את דתו החדשה על יסוד זה שישראל חטאו והחליפם הקב"ה, ה"ז כאומר שיש לאתרוג של תרומה פדיון, וכאילו ניתן להמיר את ישראל באחר, והרי הקב"ה אמר "קדש ישראל לה' ראשית תבואתו", ותרומה אין לה פדיון, והאומר שיש לה פדיון, הרי הוא מתלמידיו של אותו רשע, וע"כ אמר רש"י, שהאומר כן רשע הוא.

ואנו מסיימים התורה בשמחת תורה, ומתחילים מיד בבראשית, שהרי סיום התורה הוא בשבירת הלוחות לעיני כל ישראל, ומעשה זה הוא כשבירת הקשר שבין ישראל והקב"ה, וע"כ מתחילים מיד בראשית, והביא רש"י מדרש חז"ל - בראשית, בשביל ישראל שנקרא ראשית, שנא' קדש ישראל לה' ראשית תבואתו, ואין להם תחליף, על אף חטא העגל ושבירת הלוחות, וזהו הסמיכות "אשר שברת" אותיות "בראשית". ו"ששברת" בגי' "בראשית ברא אלקים".

וזהו שמזכירים בפיוט ברשות לחתן תורה "על זה מתכיפים השלמה להתחלה בתדירה, כדי שלא ירגיל בעם זו לשקרה", כלומר, מצמידין לעיני כל ישראל לבראשית, כדי שלא יכחשו בסגולת ישראל הנקראים "עם זו יצרתי לי", כאילו יש אפשרות להחלפתם.

וזו הנחמה הראשונה "נחמו נחמו עמי וכו' דברו על לב ירושלים", היינו לבם של ישראל שהוא הקב"ה, וא"א להמיר קדושה זו, וזו הנחמה הגדולה לישראל.

המשגיה - הרב אברהם ריבלין שליט"א

*
עיונים בהפטרות ראש השנה

הפטרת יום א' של ראש השנה

"שם אחת חנה" (שמואל א א, ב)

בבריתא המציינת את רשימת הקריאות וההפטרות במועדים, שנינו: "בראש השנה [קורין] בחדש השביעי ומפטירין 'הבן יקיר לי אפרים', ויש אומרים 'יה' פקד את שרה' ומפטירין בחנה. והאידנא דאיכא תרי יומי, יומא קמא כיש אומרים, למחר יוהא-לוהים נסה את אברהם' ומפטירין 'הבן יקיר' (מגילה לא, ע"א), ופירש רש"י: "מפטירין בחנה - לפי שפקידתה הייתה בראש השנה". רש"י מתבסס על הגמרא במסכת ראש השנה: "בראש השנה נפקדה שרה רחל וחנה. מנלן? אמר ר' אלעזר אתיא 'פקידה' 'פקידה' אתיא 'זכירה' 'זכירה'. כתיב ברחל ויזכור א-לוהים את רחל' (בראשית ל, כב) וכתיב בחנה ויזכרה ה' (שמואל א א, יט), ואתיא זכירה זכירה מראש השנה דכתיב 'שבתון זכרון תרועה' (ויקרא כג, כד). 'פקידה' 'פקידה' - כתיב בחנה 'כי פקד ה' את חנה' (שמואל א ב, כא) וכתיב בשרה 'יה' פקד את שרה' (בראשית כא, א)" (יא, ע"א).

אכן הזכירה והפקידה הן עצם מעיצומו של ראש השנה. ראש השנה נקרא יום הזיכרון, ואחת הברכות המרכזיות במוסף שבו היא ברכת זכרונות. צירוף הפעלים "זכר" ו"פקד" מופיע בברכה זו שש פעמים¹, והפעל "זכר" כ"ב פעמים²; וזו כנראה סיבה אחת לבחירת הפרק כהפטרה של ראש השנה. סיבה שנייה היא תפילת חנה המלמדת על תפילת ראש השנה בפרט ועל מהות התפילה בכלל³ וסיבה שלישית היא דמותה של חנה, ואותה נעמיד הפעם במרכז עיוננו.

עוד לפני שהזכר שמה של חנה כבר הוזכרה מעלתה וצוין ייחודה "ולו שתי נשים, שם אחת חנה" (פסוק ב). גם אלקנה אופיין כ"איש אחד" (פסוק א), ודרשו חז"ל: "כל מקום שנאמר 'אחד' - גדול הוא, וכן באלקנה הוא אומר 'אחד' שלא היה בדורו כיוצא

¹ מתוך ספר על ההפטרות האמור לצאת אי"ה לאור בקרוב.

² עיין חזון המקרא, ב, עמ' 343.

³ המספר כ"ב, מנין אותיות האל"ף ב"ת משמש רכיב מרכזי כשרוצים להבליט מוטיב בעל חשיבות.

³ ראה להלן בעיון השלישי, "ותתפלל על ה'", עמ' 132

בו"⁴. הצירוף "שם אחת" מראה ללא ספק על עוצמת דרגתה של חנה, והעובדה שהוא תואם את הגדרת אישיותו של אלקנה, מוכיחה גם את התאמתם ההדדית.

לבד ממה שלמדנו מהמספר 'אחת' בקשר לאישיותה של חנה, הוא גם מוסר מידע על סדר נשואיו של אלקנה: חנה הייתה "אחת" - הראשונה, ועליה נוספה "השנית - פנינה". וכך דרשו חז"ל: "אמר ר' יונה בשם ר' חמא כיוון שראתה חנה שלא ילדה אמרה, אומר לו שיכניס צרתי בתוך ביתי ומתוך כך יראה הקב"ה ויפקוד אותי" (ילקוט שמעוני, ב, רמז עג), בכך מצטרפת חנה לאימהות הקדושות. שרה הציעה לאברהם "בא נא אל שפחתי אולי אבנה ממנה" (בראשית טז, ב), וגם רחל הכניסה צרתה לביתה במוסרה לה את הסימנים שקיבלה מיעקב. "ויהי בבוקר והנה היא לאה - וכי עד השתא לאו לאה היא? אלא מתוך סימנים שמסר יעקב לרחל ומסרתן ללאה לא הוי ידיע לה עד ההיא שעתא" (מגילה יג, ע"ב). בשתיים שותפה חנה לאימהות: בעקרות ובהכנסת הצרה לביתה.

לגבי העקרות נזכיר את הגמרא המפורסמת. "א"ר יצחק מפני מה היו אבותינו עקורים מפני שהקב"ה מתאוה לתפילתן של צדיקים" (יבמות סד, ע"א), והסביר המהר"ל: "כי השי"ת עילת הכל, ומפני כי האבות התחלה וסיבה אל האומה ולכך צריך לעשות האבות שהם עלולים ונבראים מן העילה, ולכך הם עקורים ובזה הם צריכים אל העילה" (חידושי אגדות שם). פירוש הדברים הוא שבלידת הצדיק יש חשיבות מיוחדת להדגיש את הקשר של הילוד עם העילה הראשונה - עם הקב"ה. בדרך כלל כשנולד תינוק, זוכרים הוריו שיש להם שותף שלישי, ברם ההורים מתייחסים ללידה ולילוד בדרך טבעית הנוטה להדגיש את חלקם של ההורים; אבל לאישה עקרה אין תקווה ללדת, וכשהיא יולדת מבינים הכול שהילוד הוא "של ה"י"⁵.

זה פירוש הביטוי הקשה "הקב"ה מתאוה לתפילתן של צדיקים". ראשית, כלום תאוה יש לפניו? ומה יחסר לו בלא תפילת הצדיק? ושנית, כלום בלי העקרות לא יתפלל הצדיק? האם לאה שלא הייתה עקרה, לא התפללה? והלא "מיום שברא הקב"ה את עולמו לא היה אדם שהודה לקב"ה עד שבאה לאה והודתה שנאמר הפעם אודה את ה"י" (ברכות ז, ע"ב). הקב"ה מתאוה שהעולם ידע שצדיק בא לעולם באמצעות קשר מיוחד עמו. כשיש עקרות יש תפילה מיוחדת, והקשר ההדוק הזה, שלא היה נוצר בלא העקרות, מוליד דבקות מיוחדת והצדיק בא לעולם. - תינוק של ה"י"⁶

המעלה השנייה של הכנסת הצרה מקורה במעלת החסד והוויתור. כל אחת מהנשים

⁴ במדבר רבה י, יב. והשווה "אחד העם - המיוחד בעם זה המלך" (רש"י, בראשית כו, י).

⁵ מקורות נוספים לגבי עקרותן של האימהות הבאתי בספרי עיוני מקרא, א, עמ' 103.

⁶ עיין חידושי הרי"ם המסביר את עונש הנחש: "ועפר תאכל כל ימי חיידך" - עולה לגג מזונותיו עמו" (ברכות נז, ע"א). והקללה היא "שהורחק כל כך מהקדושה עד כדי למנוע ממנו שיצטרך אי פעם לשאת עיניו לשמים...בחינת קח לך את שלך והסתלק מנגד עיני" (מעיינה של תורה, בראשית, עמ' כג).

הייתה יכולה להעלים עין, ובלי הסכמתן וקרבתן ייתכן שלא היה נעשה להן הנס והאומה הייתה מפסידה את גדולי מנהיגיה ואת המשך קיומה. שרה ידעה מה ילד יום כשהגר תיכנס לבית אברהם, וכן ידעו גם רחל וחנה; אבל מה שהיה חשוב להן הוא לא הפרטיות המצומצמת שלהן אלא מעשה החסד. וזו הסיבה שלמרות שהיו עקרות - ילדו. מסירות הנפש הנפלאה, התפילה הגדולה היא שהביאה לנס וכך נולדו יצחק לשרה, יוסף ובנימין לרחל וגם שמואל לחנה. ושמה זו הסיבה הנוספת לקריאת פרק זה כהפטרה לראש השנה. נזכור את תפילתה של חנה המחזירה את הכל לבורא עולם ומדגישה שכל המתנות ממנו. נזכור את נכונותן להקרבה אישית, נלמד ממעשיהן וגם אנו נפקד לטובה בזה יום הדין.

" וכעסתה צרתה גם כעס בעבור הרעימה" (שמואל א א, ו)

'צרה' "הוא כינוי לכל אחת מן הנשים ביחס לרעותה, אשת תחרות, על שום שכל אחת רואה בחברתה מתחרה באהבת הבעל".⁷ על פי המותר והמקובל בתקופת המקרא היו לרוב הנשים המוזכרות בתנ"ך 'צרות', ומסתבר שרוב הנשים סבלו צרות מצרותיהן.⁸ אולם רק אשה אחת ויחידה מוכתרת במקרא בתואר המפוקפק "צרה"⁹ הלא היא פנינה האנטי-תזה לחנה, לדמות הראשית של הפטרתנו: "וכעסתה צרתה גם כעס בעבור הרעימה" (א, ו), בעבור להרעים את חנה. לאחר שעיינו בעיון הקודם בדמותה של חנה, נקדיש הפעם דברים להסבר הפסוק העוסק במעשי פנינה ולהארת דמותה.

בהסביר את הכעס, שהכעיסה פנינה את חנה, מביאים רוב המפרשים את דברי חז"ל: "הייתה משכמת ואומרת לחנה: אין את עומדת ומרחצת פניהם של בניך כדי שילכו לבית הספר? ובשש שעות הייתה אומרת, אין את עומדת ומקבלת את בניך שיבואו מבית הספר? היו יושבים לאכול, הייתה אומרת לאלקנה תן לזה בני חלקו, לזה בני לא נתת חלקו".¹⁰ המפרשים הביאו את הדרש בשינויים קלים: "הייתה אומרת לה כלום קנית היום מעפורת [=לבוש] לבנד גדול, או חלוק לבנד קטן" (רש"י), "זבנת לבנד רבה סודר, או לתנייתא חלוק" (רד"ק).

הרשעות במעשי פנינה בולטת בהקפדתה על קביעות ועל התמדה. התנ"ך מדגיש: "וכעסתה צרתה גם כעס", המילים האחרונות מורות שלא הייתה כאן מעידה חד-

⁷ מילון אבן שושן. ובקונקורדנציה שלו הגדיר: "יריבה, אשת תחרות", והפסוק היחיד במקרא שבו מופיעה צרה בהוראה זו הוא פסוקנו.

⁸ אף אם השורש אינו זהה, הדמיון רומז גם על התוכן. ידוע מאוד המקרה של שרה שסבלה מהגר: "ותקל גבירתה בעיניה" (בראשית טז, ד). גם כאן היה הצער על רקע עקרות של אחת הנשים, בעוד צרתה ולדנית. אולם יש להניח שהיו מתחים ומריבות גם כאשר לנשים היו ילדים. כגון "ותצא לאה לקראתו... ותאמר אלי תבוא", למרות שהיו לה ילדים.

⁹ בתורה מופיע פעם אחת פועל הנגזר מהשם צרה: "ואשה אל אחותה לא תקח לצרור" (ויקרא יח, יח).

¹⁰ פסיקתא רבתי, סוף פרק מג, מובא באישי התנ"ך, עמ' שסד.

פעמית, תגובה נדירה על אהבה שנגזלה אלא התמדה עקבית: "גם כעס - כעס אחר כעס תמיד" (רש"י), "חוזרת ומכעסת פעמים רבות" (מצודת דוד). המדרש מדגיש את הקביעות ברשעות, הוא מציין את השעות המדויקות ומצביע על סדר יום קבוע, "משכמת ואומרת... ובשש שעות הייתה אומרת".

ביותר עולה זוועת ההתגרות של פנינה, מבחירת הנושא הכאוב שבו היא דנה ברותחין את חנה, בעקרות. אסון זה חשוב הוא כמוות. רחל העקרה ביקשה מיעקב, "הבה לי בנים ואם אין מתה אנוכי" (בראשית ל, א), ודרשו חז"ל: "אריב"ל, כל אדם שאין לו בנים חשוב כמת" (נדרים סד, ע"ב). ויעקב שענה לרחל בחריפות לשון "התחת א-לוהים אנוכי אשר מנע ממך פרי בטן" נתבע ונענש: "א"ל הקב"ה, כך עונין את המעוקות? חייד שבניך עתידין לעמוד לפני בנה". הניצול הציני של יתרון אם הבנים על זו שלא זכתה לברכת פרי בטן, כאשר הברכה והקללה באות משמים בלא קשר לדרגת האשה¹¹, מעורר תיעוב. ואכן כולנו סולדים מפנינה, הזורה את מלח חיצי לשונה על פצעי חברתה-צרתה.

אולם יש הרואים את פנינה באור חיובי: "אמר ר' לוי, שטן¹² ופנינה לשם שמים נתכוונו... דכתיב וכעסתה צרתה גם כעס בעבור הרעימה" (בבא בתרא טז, ע"א). רש"י: "שתתרעם על שהיא עקרה ותתפלל". רבנו גרשום הצביע על המטאפורה שבביטוי זה: "מה רעמים הללו לעולם אי אפשר בלא מטר. כך הייתה מתרעמת ומכעסת אותה כדי שתבקש רחמים עליה שיהיו לה וולדות"; וכן המהרש"א, "אין רעמים שאין אחריהם מטר, ומיד אני פוקדה". המהר"ל מסביר ששטן ופנינה "עניין אחד להם. כי כמו שהשטן מתנגד לאדם, כך שתי נשים שהם לאיש אחד הן צרות זו לזו ומתנגדות זו לזו. וכמו שהשטן כוונתו לשם שמים שיהיה הכל תחת רשות השי"ת לגמרי... כאשר האדם מושל על היצה"ר הרי האדם דבק בו יתברך לגמרי... וכן עצמו מה שהתורה התירה שישא שתי נשים והרי הם צרות צרורות זו לזו? אבל תכלית דבר זה הוא הטוב, כי הצרה גורמת אל השנייה להתדבק בבעלה בחבור גמור... כי השטן נתכוון להביא החבור בו יתברך לגמרי. ופנינה להביא חבור אשה בבעלה" (חידושי אגדות שם).

ואף שפנינה התכוונה לשם שמים, לא הועילו לה כוונותיה הטובות להצילה מעונש על המעשה המחפיר. על הפסוק מתפילת חנה "שבעים בלחם נשכרו ורעבים חדלו, עד עקרה ילדה שבעה ורבת בנים אומללה" (שמואל א ב, ה), דרשו חז"ל: "שבעים בלחם נשכרו - זו פנינה שהייתה שבעה בבנים ונשתכרה. 'ורעבים חדלו' - זו חנה שהייתה רעבה מבנים וחדלה¹³, 'עד עקרה ילדה שבעה ורבת בנים אומללה' - הייתה חנה יולדת בן אחד ופנינה

¹¹ אומנם הגר הייתה סבורה שהעובדה ששרה עקרה, מראה שאינה צדיקה, רש"י המצטט ממדרש רבה, "ותקל גבירתה" - אמרה [הגר], שרי זו אין סתרה כגלויה, מראה עצמה כאילו צדקת ואינה צדקת, שלא זכתה להריון כל השנים".

¹² השטן אינו עניין לכאן, ור' לוי הזכירו משום שהגמרא מתייחסת לייסורים שהביא השטן על איוב כדי שלא ישכחו את זכותו של אברהם אבינו.

¹³ מדרש שמואל, ה; ילקוט שמעוני, רמז פד. "נשתכרה" פירושו: "נעשו רעבים עד שישכרו עצמם

קוברת שניים, ילדה חנה ארבעה ופנינה קוברת שמונה", ללמדך שאין לאדם לעשות את חשבון הקב"ה ולקחת על עצמו לשמש כשליחו. אם פנינה רוצה בטובתה של חנה היא יכולה להתפלל עבורה, לסייע לחנה להתפלל בעצמה ע"י קיום מצוות תוכחה כראוי וכיוצא באלו דרכים שההלכה מתירה והמוסר מחייב לבוא לעזרת הזולת. אבל להציק לאדם ולגרום לו סבל, בשם התורה ובשם הקב"ה, כביכול - "לשם שמים"? מי ביקש זאת מידכם? "בהדי כבשי דרחמנא למה לך? מאי דמפקדת אבעי לך למעבד" (ברכות י, ע"א)¹⁴. הבחירה החופשית של האדם בעולמנו התחתון, אסור לה שתביא בחשבון את חשבונות הבורא בעולמות העליונים¹⁵.

סוף דבר: "הייתה חנה מעוברת בן חמישי, ונתיירה פנינה שלא תקבור שני בניה שנשתיירו לה. מה עשתה פנינה? הלכה ובקשה מן חנה ואמרה לה, יודעת אני שחטאתי לך, אלא וותרי לי כדי שיחיו שני בני שנשתיירו. באותה שעה נתפללה חנה על פנינה" (פסיקתא רבתי מג).

"ותתפלל על ה' ובה תבכה" (שמואל א א, י)

הפעם נעיין בהשפעות שיש לתפילת חנה ולשירתה על תפילת ראש השנה. בעיון הראשון להפטרנו הבאנו את דברי הגמרא שפרק זה נבחר להפטרת היום, "לפי שפקידתה [של חנה] היתה בראש השנה", וצינו את הקשר שבין הפעלים "זכר" ו"פקד" המשמשים בהפטרה שנושאה העיקרי הוא חנה, ובתפילת ראש השנה. הפועל "פקד" מופיע בתפילת ראש השנה בדרך כלל בהוראה של זכר, הן בברכת 'זכרונות', "אתה זוכר כל יצורי עולם ופוקד כל יצורי קדם...להפקד כל רוח ונפש...ובריות בו יפקד...מי לא נפקד כהיום הזה...ותפקדו בדבר ישועה ורחמים"; והן בפרשת היום ובהפטרה "וה' פקד את שרה כאשר אמר", "כי פקד ה' את חנה". ברם, לאור תפילת חנה אפשר שיש גם מובן נוסף לפועל פק"ד. חנה מדגישה בתפילתה שהקב"ה כל יכול ומשדד את חוקי הטבע כרצונו. "ה' ממית ומחיה, מוריד שאול ויעל, ה' מוריש ומעשיר, משפיל אף מרומם" (ב, ו-ז) - כלומר ה' פוקד ומצוה על המציאות ושולט בה כרצונו¹⁶.

לעבודה בעבור לחם" (רש"י שמואל א ב, ה). חדלו - חדלו להיות רעבים.

¹⁴ חזקיהו לא רצה לשאת אשה, כי ידע שיצא ממנו מנשה הרשע. ישעיהו אומר לו שאסור לאדם להתערב ולערוך את חשבוננו של הקב"ה, ועליו לקיים את מצוות התורה כאשר צווה!

¹⁵ לכן העניש ה' את פרעה ואת אשור למרות שהיו שליחיו ומקיימי רצונו בהענשת עם ישראל, כי הם פעלו בבחירתם החופשית ולא משום שרצו להיות שלוחי הא-ל. וזה הכלל הידוע "מגלגלין זכות על ידי זכאיי" (שבת לב, ע"א). יוסף אמר לאחיו "לא אתם שלחתם אותי הנה כי הא-לוהים" (בראשית מה, ב), ואף על פי כן ברור שהאחים פעלו מבחירה חופשית ויענשו על המכירה.

¹⁶ ראה הגדרת הפועל פק"ד במילון אבן שושן: "1. צווה, נתן פקודה, מסר הוראה; 2. ספר, מנה; 3. מינה, הטיל תפקיד; 4. זכר".

ראש השנה הוא יום מלכות ה' - "מלך על כל הארץ" - ותפקידנו הוא להמליכו. מעתה נבין כל פקידה שבתפילתנו הן בהוראה של זכרון והן בהוראה של פקודה הניתנת מהמלך הגדול, ובהבנות אלו נמליך את שמו עלינו.

שירת חנה היא המקור למספר הברכות בתפילת עמידה של חול "ותתפלל חנה... חנה היתה מתפללת י"ח ברכות" (ילקוט שמעוני, ב, רמז פ), והיא גם המקור למספר הברכות שבתפילת עמידה של מוסף בראש השנה. בכל שבת ומועד אנו מתפללים על קדושת היום בברכה מיוחדת בין שלוש הברכות הראשונות של תפילת העמידה ובין שלוש הברכות האחרונות, ומניין הברכות הוא שבע. כיוון שבתפילת מוסף של ראש השנה נוספו עוד שלוש ברכות - מלכויות, זכרונות ושופרות¹⁷ - היינו אמורים לקבל עשר ברכות; אולם ברכת מלכויות צורפה לקדושת היום ומספר הברכות הוא תשע: "אמר לו רבי עקיבא, אומר אבות וגבורות וקדושת ה' וכולל מלכויות עם קדושת היום" (ראש השנה ד, ה). והגמרא מסבירה "הני תשע בראש השנה כנגד מי? כנגד תשע אזכרות"¹⁸ שאמרה חנה בתפילתה" (ברכות כט, ע"א).

בהתייחסה לתפילת חנה הראשונה, בטרם נפקדה בבן, דורשת הגמרא: "אמר ר' אלעזר, חנה הטיחה דברים כלפי מעלה, שנאמר 'ותתפלל על ה'''" (ברכות לא, ע"ב) לפי פשט הגמרא מובן לכאורה שהביטוי "הטיחה דברים כלפי מעלה" נושא מטען שלילי, ור' אלעזר מבקר את חנה. כך גם מובן המשכה של הגמרא "אליהו הטיח דברים כלפי מעלה, שנאמר 'ואתה הסבות את לבם אחורנית'" ; כביכול אליהו מתלונן על ה' ו"מאשים" אותו שהכריח את בני ישראל לחטוא¹⁹.

ואכן כך הסביר המהרש"א: "שהטיחה - כמו שכתוב לעיל 'אם ראה תראה' - אם ראה - מוטב, ואם לאו - אלך ואסתר בפני אלקנה בעלי... ואי אתה עושה תורתך פלסתר". אי נמי הא דאמרה 'דדיים שנתת על לבי, למה? לא להניק בהם? תן לי בן ואניק בהן'. ולשון הטיח רצה לומר, מי שאמר דבר ניצוח כלפי שמיא"²⁰. החוצפה בטיעונים של חנה הם המקור לנימה השלילית שבה מתייחסת הגמרא לתפילת חנה.

בניגוד למהרש"א מוצא ר' חיים מוולוז'ין בהטחה כלפי מעלה מטען חיובי. כידוע, מאריך ר' חיים מאוד בעניין התפילה בכלל, ותפילת ראש השנה בפרט, שלא תתמקד בצורכי האדם, אלא בצער גלות השכינה. "שכמו שהאיש מאנשי החיל משליך כל ענייניו

¹⁷ עיין משנה, ראש השנה ד, ה ובגמרא ראש השנה לב, ע"א.

¹⁸ ואלו הן: "עלץ לבי בה' רמה קרני בה'... אין קדוש כה'... כי א-ל דעות ה'... ה' ממית ומחיה... ה' מוריש ומעשיר... כי לה' מצוקי ארץ... ה' יחתו מריביו... ה' ידין אפסי ארץ". ועיין בירושלמי (ברכות ד, ג) המסיים: "וכתיב בסופה 'ה' ידין אפסי ארץ" - רמז שביום הדין יש תשע אזכרות.

¹⁹ בגמרא כתוב ש"חזר הקב"ה והודה לו לאליהו, דכתיב 'ואשר הרעותי'", כביכול ה' הרע לעם. בהמשך הגמרא שם מובא שגם משה הטיח דברים כלפי מעלה.

²⁰ השווה לחוצפה שבטיעון אנשי נינוה "ויקראו אל א-לוהים בחזקה" (יונה ג, ח), ולדרשת הירושלמי "העמידו עגלים מבפנים ואמותיהן מבחוץ ואמרו אם אין אתה מרחם עלינו לא נרחם עליהם... מהו 'בחזקה'? אר"ש בן חלפתא, חציפא נצחא לכשירה" (תענית ב, א).

וצרכי עצמו מנגד, ומוסר נפשו ברצונו רק על כבוד המלך, כן ראוי מאוד לאדם הישר לשום כל כוונתו וטוהר מחשבתו בתפילתו רק להוסיף תת כח בהעולמות הקדושים להעביר רוח הטומאה מן העולם...ועינינו הרואות בנוסח תפילת ראש השנה שהוא מסודר מראשו עד סופו רק על כבוד מלכותו יתברך שמו... " (נפש החיים, שער ב, פרק יא). וממשיך ר' חיים, "והוא שדרשו חז"ל בחנה "ותתפלל על ה" - שהטיחה דברים כלפי מעלה". רוצה לומר הגם שהיא עצמה הייתה מרת נפש, עם כל זה השליכה צערה מנגד ולא אכפת לה להתפלל על זה כלל, אלא שהטיחה דברי תפילתה לפניו ית"ש על הצער של מעלה" (שם פרק יב)

אם אנו כביכול נשתתף בצערו יתברך, ישתתף גם הוא בצערנו ויחיש את גאולתו- גאולתנו "ולכה לישועתה לנו" (תהילים פ, ג).

הפטרת יום ב' של ראש השנה

"קול ברמה נשמע... רחל מבכה על בניה" (ירמיה לא, יד)

את רוממות נבואת הנחמה הנפלאה המתארת את שיבת ציון ואת קיבוץ הגלויות לתוכה, קוטע קול הנשמע ברמה ומפלח את קולות השמחה והצהלה: "קול ברמה נשמע, נהי בכי תמרורים, רחל מבכה על בניה, מאנה להינחם על בניה כי איננו" (לא, יד).

בכי רחל משתלב בבכיים של השבים לציון כפי שתואר ע"י הנביא לפני כן, "בבכי יבואו ובתחנונים אובלים" (לא, ח), אולם בכיה שונה: רחל ממררת בבכי על הגלות מציון, והעם מזיל דמעות גיל על השיבה לציון, "בבכי" - על ידי תפילה ותשובה" (רש"י), "בכי של שמחה... מרוב שמחה שיבואו לארצם יבכו, כי זה כמה שנים גלו ממנה" (רד"ק).

אולם המלבי"ם לא פירש כן. "בבכי יבואו" - יהיו דומים כבן הבוכה לפני אביו ומתחנן לפניו שיוליך אותו לבית אביו אחרי שנגרש מביתו על חטאו". לפירוש זה בכיה של רחל תואם לבכיים של השבים ושניהם ממררים על הגלות מארץ הקודש, מ'ביתו של האב'. מכל האימהות כולן מיוחדת היא רחל בזיקתה להגנת בניה הגולים מהארץ, ובתפילותיה למען שובם אליה.

על דברי יעקב ליוסף בטרם מותו "ואני בבואי מפדן מתה עלי רחל בארץ כנען בדרך, בעוד כברת ארץ לבא אפרתה ואקברה שם בדרך אפרת היא בית לחם" (בראשית מח, ז), מביא רש"י: "ולא הולכתיה אפילו לבית לחם להכניסה לארץ, וידעתי שיש בלבך עלי. אבל דע לך, שעפ"י הדבור קברתיה שם שתהא לעזרה לבניה כשיגלה אותם נבזרדאן והיו עוברים דרך שם, יצאת רחל על קברה ובוכה ומבקשת עליהם רחמים, שנאמר קול ברמה נשמע... והקב"ה משיבה, יש שכר לפעולתך... ושבנו בנים לגבולם"¹.

למדרש זה יש השלכה לפירוש הביטוי "קול ברמה נשמע" שבהפטרנו: האם "ברמה" הוא תיאור אופן או תיאור מקום? רש"י בעקבות התרגום פירש "ברום עלמא", וכן במצודת ציון "בשמים הרמים" - משמע תיאור אופן: כיצד נשמע קולה של רחל? קול רם שנישא למרחוק. אולם הרד"ק פירש "ופירש ברמה - בגבעה רמה להשמיע הקול למרחוק", לפירושו יש כאן שילוב של תיאור אופן ותיאור מקום. הקול נישא ברמה, כיוון שהושמע מעל רמה [=גבעה]. ובדעת מקרא הוסיף: "ואחז הכתוב לשון 'ברמה' כי בעיר הרמה אשר בארץ בנימין היה המרכז שממנה יצאו הגולים אחר החורבן כמו שכתוב על ירמיהו: "אחר שילח אותו נבזרדאן רב טבחים מן הרמה" (ירמיהו מ, א).

הערה זו מביאה אותנו לסוגיה שנוכיר כאן רק את ראשי פרקיה, היא השאלה היכן נקברה רחל: אם "ברמה" שבפסוקנו, הוא היישוב המפורסם רמה, הרי שרחל נקברה

¹ המקור בפסיקתא רבתי, פ"ג. ועיין בהערות הרב שעוועל לרש"י כאן.

בארץ בנימין צפונית לירושלים. כך עולה גם מדברי שמואל אל שאול בעת הכרתו: "בלכתך היום מעמדי ומצאת שני אנשים עם קבורת רחל בגבול בנימין" (שמואל א' י, ב). וכן מסתבר גם מבחינה גיאוגרפית, שגולי הארץ יצאו לכיוון צפון ואין להניח שהדרך צפונה עברה דרומית לירושלים. הסבר זה עומד בסתירה למקובל שקבר רחל נמצא בקרבת בית לחם דרומית לירושלים: "ואקברה שם בדרך אפרת היא בית לחם" (בראשית מ"ז, ז), ברם בית לחם שוכנת בנחלת יהודה ולא בנחלת בנימין. המזהים את קבר רחל עם האתר הידוע בבית לחם, מסבירים ש"ברמה" שבפסוקנו אינה מתארת מקום גיאוגרפי אלא את עוצמת הבכי של רחל².

יש להדגיש שהקשר בין רחל לארץ ישראל הוא משמעותי ביותר. ניתן לומר ש"עקידה" והקרבה ממשית של האבות והאימהות יושמה למעשה רק על ידי רחל בעבור קדושת הארץ. אברהם הושלך לכבשן האש, אבל ניצל מהאש. יצחק כמעט הוקרב לעולה, אבל ברגע האחרון התברר שהעקידה הייתה רק ניסיון. אמנם שרה מתה בעקבות עקידת יצחק³, אבל אין לומר שהיא עקדה את עצמה; ברם בשלושה אירועים נקשר מותה של רחל לחיבת ארץ ישראל וקדושתה - ובאחרון שבהם יש משום "עקידה" בהכרה וברצון: האירוע הראשון נזכר במדרש, השני ברמב"ן והשלישי בזוהר.

"ויאמר ה' אל יעקב שוב אל ארץ אבותיך ולמולדתך...וישלח יעקב ויקרא לרחל וללאה השדה אל צאנו...ותען רחל ולאח ותאמרנה לו העוד לנו חלק ונחלה בבית אבינו הלא נוכריות נחשבנו לו כי מכרנו...ועתה כל אשר אמר א-לוהים אליך עשה" (בראשית לא, ג-טז). בדין הוא שתקדים רחל ללאה, שהרי גם יעקב הקדימה בקריאתו. הביטוי "כי מכרנו" מכוון יותר לרחל מאשר ללאה כי היא הייתה הנעשקת. רחל גם הייתה עיקרו של בית ואותה אהב יעקב מכול. ואף על פי כן דורשים חז"ל "ותען רחל ולאח" - למה מתה רחל תחילה? ר' יודן אמר שדברה בפני אחותה. אמר לו ר' יוסי, ראית מימך אדם קורא ראובן, ושמעון עונה אותו? והלא לרחל קרא תחילה והיא ענתה אותו⁴. ולמרות שר' יוסי נימוקו עמו סובר ר' יודן שלהיטותה של רחל להשיב את יעקב לארץ ישראל קלקלה את השורה וגרמה למותה בטרם עת⁵.

האירוע השני: לאור דברי הגמרא ש"קיים אברהם כל התורה כולה" (יומא כח, ע"ב) מעיר הרמב"ן: "אם כן היאך הקים יעקב מצבה ונשא שתי אחיות...והיאך אפשר שיהיו נוהגים היתר בתורה במה שאסר אברהם אבינו על עצמו...והנראה אלי...ושמר אותה כולה כמי שאינו מצווה ועושה. ושמירתו אותה הייתה בארץ בלבד ויעקב בחוצה לארץ בלבד נשא שתי אחיות וכן עמרם כי המצוות משפט אלהי הארץ הם" (בראשית כו, ה).

² לסוגיית זיהוי מקום קבורת רחל, עיין דעת מקרא, שמואל א' י, ב והערה 55 שם.

³ עיין תרגום ורש"י, בראשית כג, ב.

⁴ בראשית רבה עד, ג. המדרש עצמו אינו מגיב לשאלת ר' יוסי, אולם בפירוש עץ יוסף שם הסביר את דעת רב יודן: "ואף שבקריאה גם כן רחל קודמת? עם כל זה הייתה ראויה לחלוק כבוד ללאה שהיא גדולה ממנה".

⁵ רחל "מתה בת שלוששים ושש שנה" (סדר עולם רבה, ב. מובא באישי התנ"ך, עמ' שפט).

ומדוע מתה רחל ולא לאה? מסביר הרמב"ן: "והשם לו לבד נתכנו עלילות שמתה רחל בדרך בתחילת בואם לארץ... והיא הייתה נשאת באיסור האחוה ונראה שנתעברה מבנימין קודם בואם בשכם ולא נגע בה בארץ כלל" (ויקרא יח, כה).

מתברר, לפי דברי הרמב"ן, שכאשר מסרה רחל את הסימנים ללאה היא חרצה בזאת גם את גורל חייה. כך, ורק כך, נהייתה היא "הנשאת באסור אחוה", פירוש שנישאה ליעקב כשאחותה הייתה נשואה לו, ולכן כשהגיעו לארץ ישראל מקום בו הקפידו האבות על קיום מצוות התורה... היה עליה למות! חייה של רחל - הוקרבו על מזבח קיום המצוות יחד עם הסימנים שניתנו לאחותה כדי שלא תבוש.

האירוע השלישי: "הבה לי בנים ואם אין מתה אנוכי" (בראשית ל, ב) - מה ראתה לומר 'ואם אין מתה אנוכי' אלא שנתנבאה שהיא מתה במהרה, ואמרה תן לי בנים עד שלא אמות" (אגדת בראשית, נב). ובזוהר נאמר "ויאמר ה' אל יעקב שוב אל ארץ אבותיך ולמולדתך ואהיה עמך (בראשית לא, ג), מאי ואהיה עמך? אלא אמר לו הקב"ה עד עתה הייתה רחל עקרת הבית עמך. מכאן ואילך אני אהיה עמך ואקח את הבית עמך ב-י"ב שבטים. וזה שכתוב 'ואני בבואי מפדן מתה עלי רחל' (בראשית מח, ז) עלי ובשבילי היה הדבר שרחל נדחת שבאה השכינה ולקחה את הבית בשבילי לשכון עמי". "ויעקב יודע היה בסוד החכמה כשיושלמו י"ב שבטים, השכינה תתקשט ותתקשר בהם, ורחל תמות והשכינה תקבל הבית"⁶.

אם רחל נתנבאה 'שהיא מתה במהרה' כלום לא ידעה מה שידע יעקב שמיתה זו מותנית בהשלמת מספר השבטים בארץ ישראל! ובכל זאת היא מקדימה את אחותה ומאיצה ביעקב לשוב במהרה לארץ הקודש... אל מותה!

על כן מכל האימהות רק "רחל מבכה על בניה", ורק לה אומר ה' "כי יש שכר לפעולתך ושובו בנים לגבולם", לגבול שעליו מסרת את נפשך!

"כי יש שכר לפעולתך" (ירמיה לא, טו)

ירמיהו מנבא בהפטרנו את תנחומי ה' לרחל המבכה על בניה כי איננו, "כה אמר ה' מנעי קולך מבכי ועינייך מדמעה כי יש שכר לפעולתך נאום ה' ושוב מארץ אויב" (לא, טו). מהי הפעולה שבגינה מבטיח ה' את הישועה? יונתן תרגם "ארי אית אגרך לעובדי אבהתך צדיקיא", כלומר הנביא אינו מדבר על פעולותיה של רחל עצמה, אלא על הצדיקים שבכל דור ודור, שבזכות מעשיהם הטובים תבוא הגאולה. וכן פירש רד"ק: "לפעולתך - לפעולת בנייך שסבלו הגלות כמה שנים ולא שכחו את שמי ולא עברו על בריתי". פירוש זה מתאים לדברי הרד"ק בפסוק הקודם, שמאמר הנביא "רחל מבכה על בניה - אינו אומר דבר זה על רחל אשת יעקב ממש, אלא על בניה של רחל... והם עשרת

⁶ זוהר עם פירוש ותרגום הסולם, ויצא, אות רצג ואות רמז. בסוגיה זו הארכתי בספרי הסתרים באסתר, עמ' 288 ואילך.

השבטים שנקראו ע"ש אפרים שיצאו מרחל". כך משמע גם מתרגום יונתן שאין מדובר ברחל עצמה, אלא ב"כנסת ישראל".

יותר מפורסם הוא פירושם של חז"ל שרחל המבכה על בניה היא רחל אימנו, ופעולתה המפורסמת היא שמסרה לאחותה את הסימנים שקיבלה מיעקב.⁷ וכך דרשו חז"ל: "באותה שעה [שעת חורבן בית המקדש] היה הקב"ה בוכה ואומר, אוי לי מה עשיתי? אמר הקב"ה לירמיהו, לך קרא לאברהם יצחק ויעקב ולמשה מקבריהם שהם יודעים לבכות... בא אברהם... פתח יצחק... פתח יעקב... פתח משה... [והקב"ה] שותק. באותה שעה קפצה רחל אימנו לפני הקב"ה, ואמרה רבש"ע מה אני שאני בשר ודם עפר ואפר לא קנאתי לצרה שלי ולא הוצאתיה לבושה ולחרפה [ומסרתי לה את הסימנים] ואתה מלך חי וקיים מפני מה קנאת לעבודת אלילים שאין בה ממש והגלית את בני? מיד נתגלגלו רחמיו של הקב"ה ואמר: בשבילך רחל אני מחזיר ישראל למקומם הה"ד 'כה אמר ה'... רחל מבכה על בניה, וכתוב כה אמר ה' מנעי קולך מבכי... ושבו בנים לגבולם'".⁸

ובמקור אחר: "בשכר צניעות שהייתה בה ברחל זכתה ויצא ממנה שאול... ומאי צניעות הייתה בה ברחל? דכתיב ויגד יעקב לרחל כי אחי אביה הוא... אמר לה, מינסבא לי. אמרה לו, אין. מיהו אבא רמאה הוא ולא יכילת ליה. אמר לה אחיו אנא ברמאות... אמר לה ומאי רמיותא. אמרה ליה אית לי אחתא דקשישא מינאי ולא מנסבא לי מקמה. מסר לה סימנים. כי מטא ליליא אמרה השתא מכספא אחתאי מסרתניהו ניהלה. והיינו דכתיב ויהי בבוקר והנה היא לאה' מכלל דעד השתא לאו לאה היא, אלא מתוך סימנין שמסרה רחל ללאה לא הוי ידע עד השתא" (מגילה יג, ע"ב).⁹

הדגם של אהבת אימותנו מסייע בידי הרמ"ע מפאנו לבאר את דברי קינתו של דוד על יהונתן: "נפלאתה אהבתך לי מאהבת נשים" (שמואל ב א, כו) - "כי אין השכל סובל מדרך הטבע שיהיה בן המלך אוהב את עבדו עד שיושיבהו לרצונו על כסא אביו, והוא יהיה לו למשנה. אלא אמר דוד "מאהבת נשים" - [מאהבת] אימותנו - זו לזו, שרחל מסרה סימנין ללאה ולא נתקנאה בירך אחותה. משם התחילה "אהבתך ליי" שלא היית מקנא בי. והיה זה מהפלא העליון שאין בו טעם, ומשביע לכל חי רצון בלא קנאה ובלא תחרות. והוא אשר חפץ עשה, שתושיב קטנה את הגדולה באפריון ותעשה לה שושבינות

⁷ המלבי"ם פירש שרחל היא אכן רחל אמנו, אבל את המשך לא פירש כחז"ל אלא כתב שפעולתך - "מה שאת מתפללת בעדם" ולא מסירת הסימנים.

⁸ פתיחתא דאיכה רבתי, אות כד. וכן בפסיקתא רבתי, פג. וראה רש"י, בראשית מח, ז ד"ה "ואני בבואי מפדן". רש"י, רד"ק ומצודות מביאים את דברי המדרש בפירושם לפסוקנו.

⁹ וכן בבא בתרא קצג, ע"ב. תרגום חופשי: אמר לה, הינשאי לי, אמרה לו כן, אבל אבא רמאי הוא ולא תוכל לו. אמר לה, אחיו אני ברמאות. אמר לה, ומה רמאותו? אמרה לו, יש לי אחות מבוגרת ממני ולא יתן לי להינשא לפנייה. נתן לה סימנים. וזה שכתוב ויהי בבוקר והנה היא לאה, משמע שעד הבוקר לא [ידע] שזאת לאה? אלא מתוך הסימנים שמסרה רחל ללאה לא ידע עד הבוקר. רש"י מביא את דברי הגמרא בבראשית לו, כה.

וכן במשפט המלך להיות בנימין צעיר כונן ליהודה כסאו¹⁰. ולהלן מסביר הרמ"ע מפאנו את עניין הקנאה והמאבק בין יוסף ליהודה - בין שאול ודוד - בין משיח בן יוסף ומשיח בן דוד, ואת הויתור ההדדי ביניהם. חסד זה מקורו ברחל שוויתרה ומסרה סימניה ללאה, ומכאן שורש הגאולה השלימה באחדות של עץ יהודה ועץ אפרים.

מעשה זה של רחל - העומד כנס המתנוסס לעולמי עד, ונרשם בכותל המזרח של המעשים המופלאים שזכותה של כנסת ישראל תלוי בהם - מעורר שאלות קשות. הגמרא מגדירה מעשה זה כ"צניעות", אבל למעשה לא צניעות יש כאן, אלא היפך הצניעות; שהרי שנינו "אל ישתה אדם בכוס זה ויתן עינו בכוס אחר...אפילו ב' נשיו" (נדרים כ, ע"ב)¹¹, ואיך גורמת רחל ליעקב לבוא אל לאה וכוונת לבו ומחשבתו עליה עצמה? חייבים לומר, שהמושג "צניעות" שאליו מתייחסת הגמרא אינו בהוראה של קדושת עריות, אלא של ענוה¹²; והצניעות של רחל היא בזה שוויתרה על המעמד הבכיר, ועל פרסום הידיעה שהיא האישה שנבחרה ע"י יעקב ולא לאה¹³.

ועדיין קשה להבין את רחל. אם נרצה להבין את יעקב ונשתדל לבחון את תחושותיו לאחר אותו לילה, נראה שהעיקר חסר מספר התורה ומספרות חז"ל. בתורה כתוב "ויהי בבוקר והנה היא לאה ויאמר אל לבן" (בראשית כט, כה), חז"ל מוסיפים שעוד לפני כן הוא בא בטענות אל לאה¹⁴, אבל האמת שהבגידה הגדולה ביותר היא מצד רחל! יעקב ידע שלבן רמאי, וממילא אין מה לבא אליו בטענות. גם על לאה אין לו טענות רציניות על שקיבלה את הסימנים, שהרי אינה בת בריתו, ומדוע שלא תיקח את מה שניתן לה?! השאלה האמיתית שאינה נשאלת בשום מקום היא על רחל. האם לא היה בלבו של יעקב על רחל שאותה אהב, ובה בטח ונתן לה סימנים כדי לשמר את אהבתם שלהם, והיא מסרה אותם לאחותה? ואם יעקב הצדיק התייחס לרחל באהבה כה רבה המכסה על פשעים כאלה¹⁵, איך נבין אנחנו את המעשה של רחל הבוגדת במי שנתן בה אמון. אם אינה יכולה לראות בחרפת אחותה, שתתייצב לפני יעקב ותבקש ממנו לשאת את לאה.

¹⁰ רמ"ע מפאנו, עשרה מאמרים, מאמר חקור דין, ד, יז. ועיין מ' רייז, צניף מלוכה, עמ' קלו; ועיין שם עמ' קלב ואילך, הרחבת דברים בעניין "חטא הקנאה ומלכות ישראל".

¹¹ וכן פסק הרמב"ם: "וכן אסרו חכמים שלא ישמש אדם מיטתו, ולבו מחשב באשה אחרת" (הל' איסורי ביאה כא, יב); וכן פסק בשו"ע או"ח רמ, ב וזה פגם הנקרא "ממזר דמחשבה".

¹² ועיין ספרי הסתרים באסתר, עמ' 285.

¹³ וזה מתאים גם להמשך הגמרא שם, "זכתה ויצאה ממנה אסתר". גם באסתר הצניעות אינה צניעות של קדושה, שהרי הכריזה "וכאשר אבדתי אבדתי" - והלכה ברצון אל המלך, אלא צניעות של ענוה ושתיקה. ואכן כך מצאנו במדרש: "אין אסתר מגדת - מלמד שתפסה שתיקה בעצמה כרחל זקנתה שתפסה פלך של שתיקה, עמדו כל גדולי זרעה בשתיקה" (אסתר רבה ו, טז).

¹⁴ "בצפרא והנה היא לאה. אמר לה, מאי רמאית בת רמאה? לאו בלילה קרינא רחל, ואת ענית לי? אמר ליה אית ספר דלית ליה תלמידים? לא כך הוה צווח לך אבוך עשיו, ואת ענית ליה?" (בראשית רבה ע, יז).

¹⁵ על פי משלי "ועל כל פשעים תכסה אהבה" (י, יב).

כיצד היא מהינה לברור לו אישה בעל כורחו ובניגוד לרצונו?¹⁶ ראוי לו לאדם שיעשה חסד על חשבונו שלו, ולא על חשבון זולתו, בלא לשאול כלל את רשותו!

ייתכן, שבתוקף הנסיבות נמנעה מרחל פגישה עם יעקב, ועל כן לא הייתה יכולה לפנות אליו בעניין בושטה של לאה. במצב הזה מה הייתה יכולה רחל לעשות? נראה, שהיא הניחה שגם יעקב לא ירצה לבנות את ביתו על יסוד חורבן אושרה ועתידה של לאה. אמנם הוא רוצה ברחל, אבל כשיוודע ליעקב עד כמה תתבייש לאה שהוכנסה ליעקב, אולי בעל כורחה, מניחה רחל שהוא יסכים לכנוס קודם את לאה. אבל מחשבה נוספת עולה בלבה, אולי יוציא יעקב את לאה בו בלילה מחדרם, לא מפני שהוא רוצה לביישה, אלא בשל רצונו לשמור על כבודה של רחל ועל ההסכם ביניהם. לכן מחליטה רחל למסור את הסימנים לאחותה כאומרת ליעקב: מבחינתי זה בסדר. אני מוותרת על כבודי ועל רצוני להיות אתך, כדי שאחותי לא תתבייש, ואתה החלט את החלטתך שלך! לפירוש זה נראה, שרחל לא העריכה שיעקב יגלה את התרמית רק לאחר מעשה, כשלאה כבר תהיה אשתו. היא סברה שיעקב יבחין בלאה ובמודע יינשא לה, כך שמבחינתה היא לא כפתה על יעקב נישואין לא רצויים.

ארכו הדברים הפעם, אך ניתן להיאמר בכנות שהשאלה טובה מהתירוץ. מכיוון שלא מצאתי דיון בכתובים בשאלה זו, וגם בחבורה שבעל פה בדיבוק חברים במסגרות שונות לא הועלתה תשובה טובה יותר, הארכת הפעם, בתקווה שמי מהקוראים יזכני בהסבר טוב יותר.

"הַבֵּן יָקִיר לִי אֶפְרַיִם" (ירמיה לא, יט)

השם אפרים מופיע בתנ"ך 180 פעמים, מיעוטם מתייחס לבנו השני של יוסף, ורובם לשבט ולאזור הגיאוגרפי של צאצאיו. שליש מהיקרויותיו של השם אפרים, מתייחס לממלכת עשרת השבטים, היא ממלכת ישראל, שנחלקה מממלכת יהודה בימי רחבעם בן שלמה¹⁷. מדוע נקראה הממלכה על שם אפרים, שהיה רק אחד מעשרת השבטים שהרכיבו אותה? אפרים לא היה השבט הגדול שבהם, אלא דווקא מקטני השבטים¹⁸, ונחלתו לא הייתה הרחבה שבכולן¹⁹; גם מלכי הממלכה לא היו כולם צאצאים של שבט זה. בעשא היה מיששכר (מל"א טו, כז), מנחם בן גדי היה, כנראה, משבט גד (מל"ב טו,

¹⁶ גם רבקה פעלה בניגוד לרצון בעלה בפרשת הברכות, אבל שם היה לה ציווי מפורש מה' לעשות כן. עיין תרגום אונקלוס: "'עלי קללת בני' - לי אתאמר בנבואה" (בראשית כז, יג).

¹⁷ נתונים אלה שאבתי מערך 'אפרים', בקונקורדנציה חדשה לתנ"ך של א' אבן שושן.

¹⁸ במניין באי הארץ שבפרשת פנחס נמנו המספרים הבאים: יהודה 76,500; דן 64,400; יששכר 64,300; זבולון 60,500; אשר 53,400; מנשה 52,700; בנימין 45,600; נפתלי 45,400; גד 40,500; אפרים 32,500; שמעון 22,200.

¹⁹ זה נגזר ממספר האנשים הקטן של השבט, כמחצית משבטים אחרים. עיין במפת חלוקת הארץ לשבטים, למשל, בדעת מקרא יהושע, עמ' קצה.

יז), יהוא בן נמשי היה ממנשה²⁰. אם כן, למה הוענק השם אפרים לכל עשרת השבטים של ממלכת ישראל?

הסיבה הסבירה ביותר היא על שום מייסד הממלכה ירבעם, שנמנה עם שבת אפרים²¹, וכך מציג אותו המקרא: "וירבעם בן נבט אפרתי (מל"א יא, כו) - משבת אפרים" (רד"ק). מובן, שמייסד הממלכה מטביע בממלכה לדורותיה את חותם אישיותו ואת זהות שבטו. הממלכה נוסדה בשכם אשר בנחלת אפרים, שהרי המרד ברחבעם פרץ בשכם לפי המסופר בתחילת פרק יב, ובסופו נאמר "ויבן ירבעם את שכם בהר אפרים" (מל"א יב, כה). עיר בירתה של הממלכה והיכל מלכיה היה בשומרון, "היכל אחאב מלך שומרון" (מל"א כא, א), ושומרון שוכנת גם היא בנחלת אפרים; על כן נקראת הממלכה כולה על שם אפרים. ועוד, ייתכן שעשרת השבטים זוהו עם אפרים בשל העדפתו של אפרים על מנשה בברכתו של יוסף, ויוסף הרי נחשב לבכור האחים, "ובחללו יצועי אביו נתנה בכורתו לבני יוסף... והבכורה ליוסף" (דהי"א ה, א-ב).

בהפטרנו נזכר השם אפרים ארבע פעמים בפסוקים שרובם מפורסמים. נבחן את הפסוקים לאור מה שכתבנו לעיל על מלכות ישראל היא אפרים.

"כי יש יום קראו נוצרים בהר אפרים קומו ונעלה ציון אל ה' א-לוהינו" (ה). בעקבות התרגום פירשו רש"י ומפרשים נוספים שהנוצרים הם הצדיקים [הנביאים, החכמים] שנצרו ושמרו את דרך ה' וציפו לגאולה. הם עתידים לחזות בבא הגאולה, עת יקראו לעם ולעולם כולו לעלות אל הר ה'. לפירוש זה לא ברור, מדוע מדבר הנביא על הנוצרים שבהר אפרים דווקא; ואכן התרגום מדבר על "צדיקא דנטרו אורייתי בארעא דישראל".

לכן נראה לפרש כשיטת המלבי"ם ולקרוא את פסוקו כהמשך ישיר לפסוק הקודם. "ועוד תטעי כרמים בהרי שומרון נטעו נוטעים וחללו", "שהשומרונים נטעו שם כרמים והוציאו לחולין שלא הוליכו את הפירות לירושלים לאכלם שם". ודעת מקרא הרחיב: "אמנם ירבעם בן נבט בשעתו אסר על בני מלכותו לעלות לבית המקדש וירושלים, אבל עתה אין לגזירתו תוקף" וכאן בא פסוקו ומדגיש "כי יש יום קראו נוצרים [=נוטעים]²² בהר אפרים" - כי עתה גם בני ממלכת אפרים יכולים לעלות לירושלים. "והוא מטעים ה' א-לוהינו לומר שכולם יודו בה" (דעת מקרא). והמלבי"ם הדגיש "שתחת שתחילה היו מעמידים שומרים בהר אפרים בל יעלו ישראל לירושלים, יבוא יום שיעמידו נוצרים [=שומרים] וישמרו בהפך, שכל אחד יעלה פירות נטע רבעי לירושלים לאוכלם שם"²³.

²⁰ נמשי = מנשי, וחז"ל דרשו שאפרים קדם למנשה במלכים, "ירבעם משל אפרים, ויהוא משל מנשה" (בראשית רבה צז, ז).

²¹ רד"ק ורלב"ג במקום. ודעת מקרא מפנה לשופטים יב, ה: "והיה כי יאמרו פליטי אפרים אעבורה, ויאמרו לו אנשי גלעד האפרתי אתה?".

²² "כמו בפסוק הקודם, ונגזרה המילה מן 'נצר' שעניינו נטע, גזע, ענף כמו 'ונצר משרשיו יפרה' נצר מטעיי" (דעת מקרא).

²³ ואברבנאל כתב: והפירושים האלה את כולם ישא הרוח, אבל אמיתת העניין הוא שהנוצרים הם

"כי הייתי לישראל לאב ואפרים בכורי הוא" (ח). מהר"י קרא פירש שאפרים מייצג כאן את כלל ישראל: "שכל ישראל נקראו על שם אפרים. וישראל נקראו בכורים, דכתיב בני בכורי ישראל". אולם מפרשים אחרים נוטים להסביר ש"אפרים" בפסוקנו מכוון למלכות אפרים-ישראל בדווקא, זו שהוגלתה ע"י אשור כמאה וחמישים שנה לפני נבואת ירמיהו²⁴. אברבנאל מסביר: "והנה קרא את אפרים בכור אם מפני ברכת יעקב אבינו שעשה ליוסף בכור נוטל פי שנים, ואם מפני שמלכות אפרים גלה[!] ראשונה. ולכן קרא בכור וראשון בעניין הגלות". וכעין זה בפירוש הרד"ק: "זכר אפרים, כי רוב ישראל והם עשרת השבטים היו במלכות אפרים...ומה שאמר בכורי הוא, לפי שנתנה הבכורה ליוסף. או פרוש חביב הוא עלי כבן בכור לאביו וכן אמר בני בכורי ישראל לעניין חיבה ואהבה וכתרגום יונתן 'ואפרים חביב הוא קדמי'²⁵."

"שמוע שמעתי אפרים מתנווד" (יז). יש מפרשים שאפרים הוא כינוי לעם כולו. תרגום יונתן: "שמיע וגלי קדמי בית ישראל דבכין ומתאנחין", ומהר"י קרא הסביר, שמדובר על ממלכת אפרים שנמצאת כבר בגלות, "אמר הקב"ה שמוע שמעתי אפרים מקוון בגלות ואומר בעוון שלא נתייסרתי ולא קבלתי תוכחה ע"י הנביאים עד היותי על אדמתי, נתייסרתי עכשיו בגלות על ידי מכות וע"י מלכויות". פירוש זה מתיישב יפה עם המשך הפסוק.

פירוש אחר של אברבנאל, ובעקבותיו המלבי"ם, מסביר את הזכרת אפרים בפסוקנו על פי הפסוקים הקודמים. "רחל מבכה על בניה, מאנה להנחם על בניה כי איננו" (יד). ושאל אברבנאל, "אם הייתה מבכה על בניה כולם, איך אמר 'כי איננו' והיה לו לומר 'כי אינם'. ואם על אפרים בלבד הייתה מבכה ועליו אמר 'כי איננו' למה אמר 'מבכה על בניה', כי הנה 'על בנה' היה לו לומר"? ותירץ: "לפי שרחל ילדה שני בנים, יוסף ובנימין. ויוסף בשני בניו מנשה ואפרים, היו במלכות ישראל וגלו בגלות עשרת השבטים ולא שבו, ולא נודע מהם דבר אם הם קיימים או לא. אמנם בנימין היה ממלכות יהודה וגלה עמו לבבל ושב לבית שני, וגלה עוד בגלות חורבן בית שני, ולכן אמר 'רחל מבכה על בניה', שהם יוסף ובנימין שגלו בשתי המלכויות. אמנם גודל אנחתה אינו כל כך גדול על בנימין לפי ששב לבית שני וידענו שבתו וגלותו, אלא על גלות יוסף שלא שב ולא נודע ממנו דבר, והוא אומרו 'מאנה להנחם כי איננו' - יוסף הנזכר...ואחרי אשר השיבה על בנה הקטן [בפסוק טו] 'כי יש שכר לפעולתך ושבו מארץ אויבי', השיבה על הגדול שאמרה כי איננו ואמרה עליו 'שמוע שמעתי אפרים מתנווד', ר"ל ראיתי השבטים אשר גלו אשורה שהיו

הרומאים בני אדום... בהר אפרים שהוא אשר יכבשו ראשונה ויאמרו בזדון לבם קומו ונעלה ציון ללוכדה".

²⁴ עיין נ' ליבוביץ ("הוראת הפטרת יום ב' של ר"ה", בתוך מעיינות מאסף לענייני חנוך והוראה, ימים נוראים, א, עמ' 149-150) הדנה בשאלה על איזו תקופה מדבר ירמיהו בנבואתו. מומלץ לקרא את המאמר כולו העוסק בהיבטים רבים של הפטרתנו.

²⁵ דעת מקרא הפנה לפסוק "הוא יקראני אבי אתה, אלי וצור ישועתי. אף אני בכור אתנהו עליון למלכי ארץ" (תהילים פט, כז-כח).

מתנוודדים כאיש המקונן"²⁶.

"הִבֵּן יִקִּיר לִי אֶפְרַיִם?" (יט). בפסוק זה מגיב ה' לבקשת הסליחה של אפרים, המביע חרטה ורוצה לחזור בתשובה: "כי אחרי שובי נחמתי, ואחרי הוודעי ספקתי על ירך, בשתי גם נכלמתי כי נשאתי חרפת נעורי" (יח). ה' מוחל לאפרים בלב שלם ומצהיר על אהבתו אליו. אפרים שבפסוקו הוא אותו אפרים המתנוודד שבפסוק יז, על כן לדעת התרגום גם כאן מדובר על עם ישראל כולו: "הכבר חביב קדמי ישראל?" אבל המפרשים שהסבירו שאפרים המתנוודד הוא ממלכת ישראל בדווקא, יסבירו גם כאן בצורה דומה. וכך כתב מהר"י קרא: "הבן יקיר לי אפרים?" מקרא זה תימא הוא [=יש ללמוד את הפסוק כשאלה]... והלא מעולם ממרה היה על דברי, מיום דעתי אותו, ואין בכל השבטים שחטא והחטיא את ישראל כשבט אפרים, שהרי ירבעם חטא והחטיא את ישראל והעמיד שני עגלי זהב בדרך ובבית אל". אמנם אברבנאל ומלבי"ם אינם מדגישים בפירושים לפסוק זה שמדובר על "ממלכות אפרים", אבל מתוך דברי המלבי"ם אפשר ללמוד שמדובר בממלכה שכבר נדחתה לגמרי. המלבי"ם מחלק בין ילד שעשועים נחמד ואהוב מצד קטנותו והיותו שעשוע, לבין בן גדול שיקיר מצד מעלותיו. עשרת שבטי ישראל עתה אינם לא בבחינה זו, ולא בבחינה זו, "ואז איך תבקש שאעשה לך עתה נפלאות ואאהוב אותך כמו בימי קדם?".

"ואף על פי כן ימדי דברי בוי - כל דיבור שאחריו ב' הוא לגנאי"²⁷, גם בעת שאדבר בו איזה גנות, זכור אזכור את מעלותיו מצד שהוא יקר" (מלבי"ם), ולכן "רחם ארחמנו נאם ה'".

²⁶ וכעין זה פירשו המלבי"ם ומצודת דוד שאפרים מכון לעשרת השבטים בנגוד למלכות יהודה שגלתה וחזרה לארצה.

²⁷ כגון "כי דברנו בה' ובך" (במדבר כא, ז); "וידבר העם בא-לוהים ובמשה" (במדבר כא, ה); "ותדבר מרים ואהרן במשה" (במדבר יב, א) - כולם לשון דיבור לגנאי.

הרב קלמן מאיר בר שליט"א

¹
 "ונתנה לרעך הטוב ממך"
 (בין מלכות שאול למלכות בית דוד)

" ודוד מכרכר בכל עז"²

כאשר דוד העלה את ארון האלקים, אחרי היותו בבית עבד אדום הגתי נאמר: "ודוד מכרכר בכל עז לפני ה' "³, או אז מתפתח דו-שיח מעניין בין מיכל ובין דוד:

"ותצא מיכל בת שאול לקראת דוד ותאמר מה נכבד היום מלך ישראל אשר נגלה היום לעיני אמהות עבדיו כהגלות נגלות אחד הריקים, ויאמר דוד אל מיכל לפני ה' אשר בחר בי מאביך ומכל ביתו לצות אותי נגיד על עם ה' על ישראל ושחקתי לפני ה', ונקלתי עוד מזאת והייתי שפל בעיני, ועם האמהות אשר אמרת עמם אכבדה, ולמיכל בת שאול לא היה לה ילד עד יום מותה"⁴

העונש הכבד אשר הוטל על מיכל מחייב אותנו להתעמק במקראי קודש אלו⁵, שכן לפום ריהטא נראה כי "חטאה" של מיכל היה בכך שלא הבינה את התנהגותו של דוד. או אפשר שחוסר צניעות ראתה בו⁶, אבל האם בשל כך מגיע לה עונש כה חמור?

גם תגובתו של דוד מחייבת הבנה נוספת "אשר בחר בי מאביך ומכל ביתו" האם כך יאה להסביר את דרכו החינוכית של דוד? לומר לה שבחר בו מבית שאול? ובמדרש עוד הוסיפו בדברי תשובתו של דוד:

"אשר בחר בי מאביך ומכל ביתו, ואלו היה אביך צדיק יותר ממני היה

¹ שמואל א', טו', כח'.

² שמואל ב', ו', יד'.

³ שם, שם.

⁴ שם, שם כב'-כג'.

⁵ עיין סנהדרין שם דף כא' ע"א שנחלקו מה היה עונשה? דעת ר' חסדא שעד יום מותה לא היה לה, אבל ביום מותה היה לה ולד, ודעה חולקת שם שעד אותו יום היה לה מכאן ואילך לא היה לה, עיי"ש. וראה בראשית רבה פרשה פב' ד"ה ויסעו.

⁶ במדרש רבה פרשה ד' ד"ה ופקדת "וכך אמרה לו מיכל של בית אבי היו צנועין כל כך, ואת עומד ומגלה לבושך".

האלהים בוחר בי ופוסל בבית אביך...אמר לה של בית אביך היו מבקשין כבוד עצמן ומניחין כבוד שמים, ואני איני עושה כן..."⁷.

האם בשקולי יוקרה עוסק דוד בתשובתו למיכל? האם תשובתו צריכה להיות דרך השוואתו לשאול המלך, אתמהה!

דומה שלהבנת הדו-שיח שבין דוד למיכל, ובהבנת היחס שבין שאול ודוד, נצרכים אנו להבנת מקראי קודש נעמוד על הפסוקים העוסקים בנשואי דוד למיכל:

"ותאהב מיכל בת שאול את דוד ויגדו לשאול וישר הדבר בעיניו, ויאמר שאול אתננה לו ותהי לו למוקש ותהי בו יד פלשתים...ויאמר שאול כה תאמרו לדוד אין חפץ למלך במהר כי במאה ערלות פלשתים להנקם באיבי המלך...ויך בפלשתים מאתים איש ויבא דוד את ערלתיהם וימלאום למלך להתחתן במלך"⁸.

הן אמת ששאול חשב להפיל את דוד ביד פלשתים, ובכל זאת בוקעת השאלה - האם במוהר כזה מחתן הוא את בתו לאשה?

ובגמרא בסנהדרין שאלו היאך נתן שאול את בתו מיכל לפלטי בן ליש אשר מגלים, ואמרו שם בתרוץ השני:

"ואיבעית אימא דכולי עלמא מלוה ופרוטה דעתיה אפרוטה שאול סבר לא חזו ולא מידי, דוד סבר חזו לכלבי ושונרי"⁹.

עומדים אנו ושואלים האם כך מתווכחים ביניהם משיחי השם, האם הערלות שוות פרוטה או לא? והאם רצה שאול כך לבזות את בתו מיכל? ואנו תרים אחר עומק המשמעות של המהר הזה.

תקומת מלכות ישראל תלויה במפלת פלשתים

הגר"א בפירושו לספר חבקוק גילה לנו את תפקידן של שלשת האומות הנלחמות בעם ישראל, מואב, אדום ופלשתים, האחרונים תפקידם לנסות ולמנוע את הקמת מלכות ישראל:

"והם השלשה הם בני מצרים של ארץ ישראל, מואב במזרח, אדום מדרום ופלשתים ממערב, ומואב הוא ראש לכל הטומאות שטמאו לישראל, והיא מקור הטומאה, ואדום הוא ראש לכל הנזקין שהוא הזיק לישראל, ופלשתים הם המצרים מאד לישראל בעבודה הקשה ולא הניחו שום

⁷ במדרש שם.

⁸ שמואל א' יח', כ' - כח'.

⁹ סנהדרין דף יט' ע"א.

ממשלה על ישראל. כמ"ש 'וחרש לא ימצא'¹⁰, והם אבות הלצים¹¹... וכנגדם אמר בלעם לעתיד לבא 'ומחץ פאתי מואב והיה אדום ירשה', ואמר 'וירד מיעקב'¹² והוא כנגד הפלשתים שמנעו שלטון וממשלה מישראל"¹³.

ביאר לנו הגר"א כי מהותם של הפלשתים הוא בהתנגדות לממשלה ושלטון בישראל, ואכן בראשית התהוותה של המלכות בישראל, עת עלה שאול לכסא ממלכתו נאספו הפלשתים להלחם עמו¹⁴. וכן בעת עליתו של דוד להקים את ממלכתו בירושלים עלו הפלשתים לבקש את דוד¹⁵, כל רצונם למנוע הקמת מלכות בישראל, הן כך ביאר הגר"א את סיבת גזירת הפלשתים 'וחרש לא ימצא'¹⁶, שכן החרב והחנית העשויים ע"י החרש המה האמצעים להקמת מלכות, ומבלעדם לא תכון המלכות, ומשום כך מנעו הפלשתים את המצאות החרש.

ואף בעתיד עת תכון המלכות המשיחית, שוב יבקשו הפלשתים לנסות לעכב את מלכות ה' המתגלה, כנאמר בנבואת ישעיה:

"ויצא חטר מגזע ישי ונצר משרשיו יפרה... ונשא נס לגוים, ואסף נדחי ישראל ונפצות יהודה יקבץ מארבע כנפות הארץ... ועפו בכתף פלשתים ימה, יחדיו יבזו את בני קדם אדום ומואב משלוח ידם ובני עמון משמעתם"¹⁷.

גם כנגד המלכות העתידית - מלכות בית דוד ילחמו הפלשתים, ינסו הם לעכב את תקומתה של מלכות זו, אך סופם יהיה "ועפו בכתף פלשתים ימה".

אמור מעתה כי מלכות ישראל תכון רק אחר מפלת פלשתים, ואי אפשר לה למלכות לקום כל עת אשר פלשתים מנסים למנוע את הקמתה. ויתר על כן ברורה של מלכות ישראל יהיה דרך מפלת פלשתים, לאמור, התנאי למלוך הוא בהכנעת הפלשתים, הן כך ציוה ה' את שמואל:

"וה' גלה את און שמואל יום אחד לפני בוא שאול לאמור כעת מחר אשלח אליך איש מארץ בנימין ומשחתו לנגיד על עמי ישראל והושיע את עמי מיד פלשתים"¹⁸.

זהו התנאי שגלה ה' באון שמואל למלכות, להושיע מיד האומה המתנגדת למלכות, ואכן במלחמה זו היתה מפלת שאול הראשונה, וכפי שיתבארו הדברים לפנינו.

¹⁰ שמואל א' יג', יט'.

¹¹ עבודה זרה דף יט'.

¹² במדבר כד', יט'.

¹³ פירוש הגר"א חבקוק ג', יד'.

¹⁴ שמואל א' יג', ה'.

¹⁵ שמואל ב' ה', יז'. ראה בהרחבה על מהות הפלשתים בספרי "מעשה רקם" עמ' 59 ואילך.

¹⁶ שמואל א' יג', יט'.

¹⁷ ישעיה יא', א'-יד'.

¹⁸ שמואל א' ט', טו'-טז'.

הפלשתים - על ה' ועל משיחו

כיון שהאומה הפלשתית באה לברר את מלכות ישראל, אי אפשר יהיה לנצחם בצורה טבעית שכן כל מלחמתם של הפלשתים מכוונת כנגד התגלות ה' בארץ, הן עליהם אמר דוד: "ייתצבו מלכי ארץ ורוזנים נוסדו יחד על ה' ועל משיחו"¹⁹. ופירש רש"י שזה אמר דוד על הפלשתים הבאים להלחם על ה' ועל התגלותו כאן²⁰. וכמו שנאמר אצל גלית "כי מי הפלשתי הערל הזה כי חרף מערכות אלקים חיים"²¹. משום כך אי אפשר להלחם נגדם באופן טבעי, אלא רק כעם שמייצג את האלוקות המתגלה בעולם.

כל הגויים נקראו ערלים "כי כל הגוים ערלים"²², אבל נתיחד הכינוי ערלים לפלשתים "מפלשתים הערלים"²³. שכן עם ישראל מכונה מולים "קונם שאני נהנה למולים אסור בערלי ישראל"²⁴, גם ישראל כשהוא ערל נקרא מהול, שכן המילה היא המייצגת את הברית עם קודשא בריך הוא.

"אוריתא אקרי ברית, וקודשא בריך הוא אקרי ברית, והאי רשימא קדישא (המילה) אקרי ברית"²⁵.

הפלשתים הערלים הם הנלחמים נגד ברית זו של העם לאלוקיו. ומלחמה זו, בשורשה היא, על ה' ועל משיחו, ומי שלא יבין את שורשה של המלחמה הוא אשר יפסיד במערכה זו. וכך אכן אירע לשאול במלחמה הראשונה אשר נלחם בפלשתים.

"ופלשתים נאספו להלחם עם ישראל שלשים אלף רכב וששת אלפים פרשים ועם כחול אשר על שפת הים לרב ויעלו ויחנו במכמש קדמת בית און, ואיש ישראל ראו כי צר לו כי נגד העם התחבאו העם במערות ובחוחים ובסלעים ובצרחים ובברות...וייחל שבעת ימים למועד אשר שמואל ולא בא שמואל הגלגל ויפץ העם מעליו ויאמר שאול הגשו אלי העלה והשלמים ויעל העלה...ויאמר שמואל אל שאול נסכלת לא שמרת את מצות ה' אלקיך כי עתה הכין ה' את ממלכתך אל ישראל עד עולם, ועתה ממלכתך לא תקום, בקש ה' לו איש כלבבו ויצוהו ה' לנגיד על עמו כי לא שמרת את אשר צוך ה'"²⁶.

מול שאול ואנשיו נערכים שלשים אלף רכב וששת אלפים פרשים ועם רב כחול אשר

¹⁹ תהילים ב', ב'.

²⁰ רש"י שם, ועיין שם ברד"ק שמה שקראם מלכים ורוזנים, כי הם בגאותם חשבו עצמם מלכים.

²¹ שמואל א' יז, כו'.

²² ירמיהו ט', כא'.

²³ שופטים יד', ג' וראה שם טו', יח'. ובשמואל א' יד', ו' ושם יז', כו'. שמואל א' לא', ד' ועוד, ועיין

בספר "באר משה" על שמואל עמ' שס"ז ואילך.

²⁴ נדרים לא' ע"ב.

²⁵ זהר ויקרא עג'.

²⁶ שמואל א' יג', ה'-טו'.

על שפת הים, כאן הוא מבחנה של המלכות, הן מבחינה טבעית המצב קשה מנשוא, הן הפלשתים רבים מאד, אולם המאמין יודע "כי אין לה' מעצור להושיע ברב או במעט"²⁷. המאמין יודע, שאין כאן לוחמה טבעית גרידא, אלא על ייחוד השם עושה את מלחמתו"²⁸.

לשאל הוגד מראש ע"י שמואל, כיצד לפעול בשעה זו :

"וירדת לפני הגלגל והנה אנכי ירד אליך להעלות עלות לזבוח זבחי שלמים, שבעת ימים תוחל עד בואי אליך והודעתי לך את אשר תעשה"²⁹.

אך שאול אשר רואה בעיניי טבעיות את המתרחש, לא שת לבו לעומק של המאבק שבין ישראל לפלשתים, על כן בהלה אחזתהו, לא ידע בנפשו כיצד להתמודד עם הפלשתים, אילו היה מתמלא אמונה ובטחון בצור ישראל וגואלו, היה ממתין לשמואל כאשר צווהו, או אז היה מתרחש שוב הנס אשר ארע בעבר :

"ויקה שמואל טלה חלב אחד ויעלה עולה כליל לה' ויזעק שמואל אל ה' בעד ישראל ויענהו ה', ויהי שמואל מעלה העולה ופלשתים נגשו למלחמה בישראל וירעם ה' בקול גדול ביום ההוא על פלשתים ויהמם, וינגפו לפני ישראל"³⁰.

חטאו של שאול אינו רק בחוסר משמעת כלפי נביא ה', אין בחטאו של שאול רק מעשה פזיזות אשר לא יאה למלך, יש בחטאו של שאול חוסר הבנה לשורשי המלחמה עם פלשתים, ומשום כך אומר לו שמואל "ועתה ממלכתך לא תקום בקש ה' איש כלבבו".

מלחמת דוד ואיש הבינים

ארבעים יום ניצב גלית הפלשתי מחרף ומגדף, בהצעה למנוע שפיכות דמים, ושאל וכל איש ישראל יראים מאוד, יום יום השכם והערב מתייצב הפלשתי מול מערכות ישראל:

"ויאמר הפלשתי אני חרפתי את מערכות ישראל היום הזה תנו לי איש ונלחמה יחד וישמע שאול וכל ישראל את דברי הפלשתי האלה ויחתו ויראו מאד"³¹.

עד אשר בא דוד מבית לחם יהודה ונכון לבו להלחם עם גלית. תאבים אנו להבין ולהשכיל מדוע דוקא דוד הוא אשר מוכן להלחם עם הפלשתים, האין בכל העם איש גבור

²⁷ שם, שם ו'.

²⁸ רמב"ם הלכ' מלכים פרק ז', טו'.

²⁹ שמואל א' י', ח'.

³⁰ שמואל א' ז', טו'-י'.

³¹ שמואל א' יז', יי-יא'.

חיל אשר יוכל להלחם מלחמת ישראל:

אמנם ידע דוד כי המלחמה עם הפלשתים אינה ככל שאר המלחמות, המלחמה עם פלשתים נועדה לברר את מלכות ה' המתגלה על ידי מלכות ישראל. ובהיות שכך אין דרכי המלחמה ככל שאר המלחמות, לא כן שאול ואנשיו ראו כאן עוד מלחמה לאומית, ולכן יראו הם, משום שאין להם את הכלים המתאימים מול כובע הנחושת ושריון הקשקשים:

"ויאמר שאול אל דוד לא תוכל ללכת אל הפלשתי הזה להלחם עמו כי נער אתה... ויאמר דוד אל שאול רעה היה עבדך לאביו בצאן, ובא הארי ואת הדוב ונשא שה מהעדר... גם את הדוב הכה עבדך והיה הפלשתי הערל הזה כאחד מהם כי חרף מערכת אלהים חיים"³².

שאול סבר שדוד גם הוא הולך להלחם בצורה טבעית, ולכן אמר לו שבאופן זה לא יוכל לו, אך דוד אמר לו "ה' אשר הצילני מיד הארי" וכתב רש"י: יודע אני שלא לחינם נזדמן לי הדבר ההוא, אלא שלעתיד אני בא לידי כיוצא בה לתשועת ישראל, ואסמוך עליה ואצא, וזה אחד משני צדיקים שניתן להם רמז וחשו להשכיל לדבר"³³. אכן דוד חש ברמז שנרמז לו משמים כי מלחמתם של ישראל ותשועתם אינה רק באופן טבעי, אינה רק מלחמת כוח, אלא "מערכות אלהים חיים".

אך שאול רוח אחרת עמו, ולכן מנסה הוא להלביש את דוד במדיו, ברם דוד בוחר תחת זאת לילך למלחמה עם פלשת, בשם ה' צבאות, בידיעה כי זה לעומת זה ברא אלקים, פלשתים הערלים מול מולי ישראל, וכך מכריז הוא מול גלית:

"וידעו כל הארץ כי יש אלקים לישראל, וידעו כל הקהל הזה כי לא בחרב ובחנית יהושיע ה' כי לה' המלחמה"³⁴.

לא רק אומות העולם צריכים לדעת כי יש אלקים בישראל, אלא אף הקהל הזה צריכים לידע מהו שורש המלחמה נגד הפלשתים, כי לא תלויה היא רק בחרב ובחנית, כי לה' המלחמה. את ההפרש הזה שבין שאול לדוד הבינו אף הנשים המשחקות, וכפי שיתבאר:

"הכה שאול באלפיו ודוד ברבבותיו"³⁵

"ויהי בבואם בשוב דוד מהכות את הפלשתי ותצאנה הנשים מכל ערי

³² שמואל א' יז', לג'-לו' - ועיין בפירוש הגר"א שפירש "ונשא שה מהעדר והקרי "זה" וביאר הגר"א והוא ממדרש ל"ב' מדות שדוד עשה לו בגד עליון מעור של כבש שהצילו מפני הארי שיהיה לפניו תמיד לזכרון לנס, וזה שאמר ונשא "זה" מהעדר שהצביע על הבגד.

³³ רש"י שמואל א' יז', לו'.

³⁴ שמואל א' יז', מז'.

³⁵ שמואל א' יח', ז'.

ישראל לשור והמחלות לקראת שאול המלך בתפיש בשמחה ובשלשים ותענינה הנשים המשחקות ותאמרנה הכה שאול באלפיו ודוד ברבבותיו, ויחר לשאול מאד וירע בעיניו הדבר הזה, ויאמר נתנו לדוד רבבות ולי נתנו האלפים ועוד לו אך המלוכה, ויהי שאול עוין את דוד מהיום ההוא והלאה"³⁶.

ברצוננו להבין אל-נכון על מה יצא חרון אפו של שאול מן היום ההוא והלאה? וכי בגלל שהנשים שבחו את דוד על חוזקו? וכי בגלל שנתנו לדוד רבבות, האם בשל כך סבור הוא שאול שנתנו לו את המלוכה?

הן שאול עצמו אמר שמי אשר יכה את גלית יקבל את בתו לאשה, ויהיה חתן המלך, ומה לו להלין על הנשים המשחקות? אמנם כבר ביאר רבי יונתן אייבשיץ כי הנשים המשחקות ידעו נכונה את ההפרש שבין שאול ובין דוד, אלפים ורבבות זה לא רק מספר כמותי, אלא אלפים מורה על הנהגה טבעית ורבבות מורה על הנהגה על טבעית "יפול מצדך אלף ורבבה מימינך"³⁷, "יפול מצדך" - היינו מצד שמאל שהוא מורה על צד המזל - צד הטבע אלף, "ורבבה מימינך" מצד ימין המורה על השגחת ה'³⁸.

והנשים המשחקות שבחו את דוד על כי נוהג עצמו תמיד בהנהגה אמונית, ולכן חוסה הוא בהשגחה ניסית, ואילו שאול כל הליכותיו הם בדרך הטבע, ולכן נתנו לו רק את האלפים, ועל כך חורה אפו של שאול, שאכן לו - לדוד יאתה המלוכה:

"...וזהו כי כבר כתבנו כי שאול היה מלך תחת המזל כנודע, ולכן לא היה יכול להלחם בגלית, ולא היה יכול להכות יותר מאלף, אבל דוד שהיה למעלה מהמזל, ולכן הכה גלית והוא בצד ימין ה', כדכתיב 'נאם ה' לאדוני שב לימיני'³⁹ והכה ברבבות, וזהו מאמרם, 'הכה שאול באלפיו ודוד ברבבותיו'. ושאול הבין זה ואמר, א"כ עוד לו המלוכה, כי בזה לו יאות יותר המלוכה ממני, שנתנו לו רבבות, שמע מיניה שהוא למעלה ממזל, וזה הראוי להיות מלך ישראל ולא מלך ככל הגויים כהנ"ל, כי זהו עיקר טיב המלוכה, ולכן נתקנא בו וא"ש"⁴⁰.

סגולה זו שהיתה בדוד שהיה נוהג וחוסה בצל ההשגחה, מבצבצת ועולה מתוך הפסוק שבפי הנשים המשחקות שהיו עונות ואומרות "הכה שאול באלפיו ודוד ברבבותיו".

³⁶ שמואל א' יח', ו'-ט'.

³⁷ תהילים צא', ז'.

³⁸ ראה "משך חכמה" דברים לג', יז', על הפסוק "והם רבבות אפרים והם אלפי מנשה" שהביא את דברי ה"יערות דבש" וביאר שזה החילוק בין שבט אפרים, שחוסים בהשגחה מיוחדת, לבין שבט מנשה שנמצאים בהנהגת הטבע, עיי"ש.

³⁹ תהילים קי', א'.

⁴⁰ "יערות דבש" דרוש ב' מהדורת "אור הספר" עמ' לא'.

שאול הבין אל-נכון את צפון לבן של הנשים הוא פענח את רמיזותן על כי דוד הצליח להכות את הפלשתי כי בנגוד לשאול אשר באלפיו, דוד הוא ברבבותיו, הוא נוהג בהנהגה אמונית, ולפיכך חוסה הוא בהשגחה מיוחדת, ועל-כך חרה אפו. "ועוד לו אך המלוכה". ומעתה ירצה שאול להורות ולהראות כי דוד פעל מכוחו ושליחותו, נצחון דוד על הפלשתים הוא נצחונו שלו, ודוד היה רק כיד אריכתא של שאול.

תמהנו בראש דברינו היאך יאתה למלך - משיח ה', להשיא את בתו עבור מאה ערלות פלשתים?

אכן מאה ערלות פלשתים הוא הרמז לגלית אשר נוצר ונולד ממאה ערלות פלשתים.

"אמר רבי יצחק אותה הלילה שפירשה ערפה נתערבו בה גייס של מאה בני אדם, הדא הוא דכתיב והוא מדבר עמם והנה איש הבינים ממערכות פלשתים, ממערות כתיב, ממאה ערלות פלשתים, רבי תנחומא אמר אף כלב אחד"⁴¹.

מטרת הנשואין היא להראות כי דוד חתן המלך הוא, ומכחו שלו הוא ממשיך ועושה.

"ובני ידידי כה"ר יעקב נר"ו תירץ הטעם שאמר לו מאה ערלות בדקדוק, דארז"ל במדרש שמואל, והנה איש הבינים וכו' ממערכות פלשתים ממערות כתיב, ממאה ערלות, שבאו על ערפה אמו, מאה פלשתים באותו הלילה שפירשה מחמותה, ונתעברה מהם גלית... ולכן כאן אמר לו שאול הנה הקדושין שקדשת את מירב בהריגת גלית שהוא בן מאה ערלות לא תפסי, משום דהוי מלוה, אך אם תרצה את מיכל אז במקום אותם קדושין של הריגת גלית שהיה בן מאה ערלות, תביא מאה ערלות ממש של פלשתים ותתקדש לך מיכל בהם, ולכן אמר לו מאה ערלות שהם גלית שהיה בר מאה"⁴².

רצונו של שאול מאה ערלות פלשתים, נוגעת היא בעמקי השיתין של מלכות ישראל, האם דוד ברבבותיו ובהנהגתו, הוא אשר נצח את הפלשתי, ולו יאתה המלוכה, שכן הנצחון על הפלשתים הוא בירור מלכות ישראל. או שדוד עשה זאת כנציגו של שאול וכממשיך דרכו.

הדים לויכוח זה אנו ממשיכים לשמוע בדו-שיח שבין מיכל לדוד.

"דוד מלך ישראל חי וקיים"

דוד מעלה את ארון ה' לירושלים ומקיים בעצמו מקרא שכתוב "אל תתהדר לפני

⁴¹ מדרש שמואל (בובר) פרשה כ' ד"ה ויגש, ועיין תוספות סוטה דף מב' ע"ב ד"ה מאה.

⁴² "בן יהודע" סנהדרין דף יט' ע"ב.

מלך ובמקום גדולים אל תעמוד⁴³. יודע הוא בנפשו שריבוי כבוד שמים זהו כבודו, אך "ומיכל בת שאול נשקפה בעד החלון" כל השקפה שבמקרא לרעה⁴⁴, מיכל מבקרת היא את מעשיו של דוד⁴⁵.

"וכך אמרה לו מיכל של בית אבי היו צנועין כל כך ואת עומד ומגלה לבושך כאחד הריקים"⁴⁵.

בבית אבא היו נוהגים כבוד בתורה ולומדיה, אך יחד עם זאת נוהגים כבוד במלכות, אין הם מאפשרים שכבוד המלכות יפגע מכבוד התורה, והשקפתה - בקורתה של מיכל נובעת מתפיסת עולמה כי דוד חתן המלך ויורשו צריך להמשיך את דרכו של שאול המלך, הן משום כך מזכיר הכתוב את היותה של מיכל בתו של שאול "ומיכל בת שאול נשקפה בעד החלון"⁴⁶. "ותצא מיכל בת שאול לקראת דוד"⁴⁷, "ולמיכל בת שאול לא היה לה ילד"⁴⁸ לאמור כי יוצאת ובאה בדברים מכוח ומדרכו של אביה. אך דוד רוח אחרת עמו, אמנם חתן המלך שאול הוא, אך אין הוא ממשיך את דרכו, דרכו של שאול היא לא דרכו של דוד, יודע הוא כי "מלכות לית לה מגרמא כלום"⁴⁹, כל כוחו יונק הוא מכבוד שמים, ולכן בטל הוא כלפי שמיא:

"אליהו אומר כל המרבה כבוד שמים וממעט כבוד עצמו, כבוד שמים מתרבה וכבודו מתרבה, וכל הממעט כבוד שמים ומרבה כבוד עצמו כבוד שמים במקומו וכבודו מתמעט"⁵⁰.

דוד מבהיר את דרכו למיכל, כי שונה היא שיטתו משיטת שאול אביה, את כל תפקידו כמלך רואה הוא כגילוי מלכות שמים, מלכות שאינה מתהלכת רק בדרכי הטבע והליכותיו, אלא מלכות אשר תומכת את יתדותיה ממלכות האל.

"ולמיכל בת שאול לא היה לה ילד עד יום מותה", אין זה רק עונש, אלא להראות שרצונו של מקום בשיטתו של דוד מלכא משיחא:

"כתב מהרי"א שמלבד שהיה זה עונש על דבריה היה סיבה מאת ה', בל יתרבה זרע שאול, לכן סבב נורא עלילות שמיכל לא תתעבר מדוד"⁵¹.

האמירה "דוד מלך ישראל חי וקיים"⁵² משמעותה, כי רצונו של מקום בשיטתו של

⁴³ משלי כה', ו'.

⁴⁴ רש"י בראשית יח', טז'.

⁴⁵ במדרש רבה פרשה ד' ד"ה ופקדת.

⁴⁶ שמואל ב' ו', טז'.

⁴⁷ שם, שם כ'.

⁴⁸ שם, שם כג'.

⁴⁹ ראה זוהר כרך א' פרשת תולדות דף רמ' עמוד א'.

⁵⁰ במדבר רבה פרשה ד', כא'.

⁵¹ מלבי"ם שמואל ב' ו', כג'.

⁵² ראש השנה דף כה'.

דוד לעד ולעולמי עולמים.

ר' אהרן פרידמן

פְּתַחוּ שֶׁל גִּיהֲנָם

ציני הר הברזל

בדיני כשרות הלולב, שנינו במשנה ריש פ"ג דסוכה "צִנִּי הַר הַבְּרָזֶל, כְּשֵׁרוֹת".

ובגמ' שם מובאת דרשה אגדית על דברי המשנה :

"אמר רבי מריון אמר ר' יהושע בן לוי, ואמרי לה תני רבה בר מרי משום רבן יוחנן בן זכאי, שתי תמרות יש בגיא בן הנם, ועולה עשן מביניהם. וזהו ששנינו 'ציני הר הברזל כשרות' וזו היא פתחה של גיהנם".

והדברים צריכים באור מה ענין פתחו של גיהנם עם ציני הר הברזל, שפשט עניינם הוא לולבים בעלי עלים מועטים¹. ועוד כיצד מתקשרים הדברים עם כשרותו של הלולב.

פתחו של גיהנם

מימרא זו מופיעה גם בגמ' בעירובין יט. בהקשר של דיון שלם על פתחי הגיהנם.

"ואמר רבי ירמיה (בר) אלעזר שלשה פתחים יש לגיהנם : אחד במדבר ואחד בים ואחד בירושלים. במדבר, דכתיב 'וירדו הם וכל אשר להם חיים שאולה'². בים, דכתיב 'מבטן שאול שועתי שמעת קולי'³. בירושלים, דכתיב 'נאם ה' אשר אור לו בציון ותנור לו בירושלים'⁴. ותנא דבי רבי ישמעאל 'אשר אור לו בציון' זו גיהנם. 'ותנור לו בירושלים' זו פתחה של גיהנם. ותו ליכא והאמר ר' מריון אמר ר' יהושע בן לוי ואמרי לה תנא רבה בר מריון בדבי רבי יוחנן בן זכאי שתי תמרות יש בגי בן הנם ועולה עשן מביניהן וזו היא ששנינו ציני הר הברזל כשרות וזו היא פתחה של גיהנם דילמא היינו

¹ בגמ' שם מובאת ברייתא ש-'ציני הר הברזל פסולות' והעמידה הגמ' דכאשר העלים מכסים את כל

השדרה (בלשון הגמ'-ראשן בצד עיקרון) כשרות, וכשלא פסולות.

² במעשה קרח, במדבר טז, לג'.

³ ביונה הנביא, יונה ב', ג'. ועיין מש"כ לקמן הערה 9.

⁴ ישעיה לא', ט'.

דירושלים".

נראה בפשטות ששלשת פתחי הגיהנם מכוונים כנגד שלשת חלקי העולם כמבואר במדרש חז"ל⁵

"העולם כולו שלישי מדבר שלישי ישוב שלישי ים".

כנגד שלשת חלקיו של העולם, מכוונים הם גם שלשת פתחיו של הגיהנם, בכל בחינה ובחינה יש את אפשרות החטא והכשלון, ובכל בחינה מצוי גם המקום המיוחד לעונש. ולהבין הדברים על נכון נביא מתחילה את דברי רבנו הגדול הגר"א בביאוריו לתיקוני זוהר⁶ שמהם פינה ויתד להאיר את סוגייתנו כולה.

"המבול וסדום, חד מיא וחד אשא, וכן בגיהנם דנין בתלגא ואשא. 'תלגא' על ביטול מצוות עשה שהן העצלות. ו'אשא' על מצוות לא תעשה. הממהרים לעשות רע. שכן ביצה"ר הן אלו שנים: חמימו לעבירה וקרירו וכבודות למצוה. דמשני סיטרין אילין, ימינא ושמאלא, אתייהבו מ"ע ומל"ת... והן ב' יצרין דכורא ונוקבא של אדם, רוצח ונואף, ישמעאל ועשו⁷. והן התאווני⁸ והכעסני, דכורא בכעסני ונוקבא 'נפת תטפנה שפתי זרה'. וכנגד ימות החמה והגשמים, מיא ואשא".

ונראה שכנגד שתי הבחינות שכתב הגר"א (כעסני ותאווני) מכוונים הים והמדבר. המדבר כנגד הכעסני והים כנגד התאווני⁹ וזה ענין ב' פתחי הגיהנם במקומות אלו.

התּפּת

הפתח השלישי המכוון כנגד הישוב שבעולם, מצוי בירושלים, שענינה המרכז העולמי לעבודת ה'. כנגד המזבח ששימש לעבודת ה' מצויה בגיא בן הנם התּפּת שעליה שורפים ילדים לעבודת המולך כמתואר בירמיהו ז', לא'.

⁵ מדרש זה מובא ברבנו בחיי בראשית א', לא', ויקרא ב', יג'. (ובמהדורת הרב שעוועל לא מצא מקורו).

⁶ תיקון ע', במהדורה עם ביאור הגר"א דף קנא. .

⁷ ישמעאל - נואף, עשו - רוצח.

⁸ והתאווני שייך אל העצלות כיון, שע"י בקשת התענוגות מתגבר כח הגוף ורוצה מנוחה דלא כהרוח השואף לתנועה ועשייה. ועיין ביאור הגר"א למשלי ב', טז'-יח', שהתאה קשורה אל הרצון לישוב ולמלאות תאוותיו. וכן המים מבקשים את המנוחה במקום השפל, לעומת האש השואפת כל הזמן למעלה.

⁹ וכדמצינו בדור המבול שנדונו במים והיו כנגד התאווני וכדכתב הגר"א. ועוד נראה שהים משמש כדרך מעבר להשיג את חמודות ותענוגות העולם וזהו ענין בריחת יונה ל'תרשיש'. כדכתב הגר"א בביאורו ליונה א', ג' "תרשישה-אחר תאות עולם הזה לעשרו וכמ"ש 'תרשיש סחרתך מרוב כל הון'. ששם כל הכסף והזהב" עכ"ל ושם נכנס יונה לגיהנם דרך פתח שְׁפָיִם וכדאיתא בסוגיא עירובין יט. שהבאנו לעיל.

"וּבְנוּ בְמוֹת הַתִּפְתָּ אֲשֶׁר בָּגִיא בְן-הַנֶּסֶם לְשָׂרֵף אֶת-בְּנֵיהֶם וְאֶת-בְּנֹתֵיהֶם בְּאֵשׁ
אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִי וְלֹא עֲלִתָה עַל-לִבִּי".

תפת זו המסמלת את העבודה זרה במלא תיעובה היא מקום הפתח השלישי
לגיהנם (וכפי שנבאר ונרחיב בעז"ה לקמן).

השתא דאתינו לעבודת המולך נעיר שתי הערות בענינה שמתוכם יתבאר לנו עומק
משמעות פתחו השלישי של הגיהנם.

א) שתי אזהרות אנו מוצאים בספר ויקרא בענין המולך האחת בסופה של פרשת
עריות בין אסור אשת איש לבין אסור משכב זכור :

"וְאֶל-אִשְׁתְּ עַמִּיתְךָ לֹא-תִתֶּן שִׁכְבְּתְךָ לְזָרַע לְטַמְאָהּ-בָּהּ: וּמִזְרַעַךְ לֹא-תִתֶּן
לְהַעֲבִיר לְמִלְךָ וְלֹא תַחֲלֵל אֶת-שֵׁם אֱלֹהֶיךָ אֲנִי יְהוָה: וְאֶת-זָכְרִי לֹא תִשְׁכַּח
מִשְׁכַּבֵּי אִשָּׁה תוֹעֵבָה הוּא".

והשניה בויקרא כ' בפרשה אחת עם האובות והידעונים :

"וְאֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תֹּאמַר אִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִן-הַגֵּר הַגֵּר בְּיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר
יִתֵּן מִזְרָעוֹ לְמִלְךָ מוֹת יוֹמֶת עִם הָאָרֶץ יִרְגְּמֻהוּ בְּאֶבֶן... וְהִנָּפֵשׁ אֲשֶׁר תִּפְגְּחַ
אֶל-הָאֵבֶת וְאֶל-הַיְדַעְנִים לְזָנֹת אַחֲרֵיהֶם וְנִתְּתִי אֶת-פְּנֵי בְּנִפְשׁ הַהוּא וְהִכְרַתִּי
אֹתוֹ מִקֶּרֶב עַמּוֹ"

ההופעה השניה טבעית ומתאימה, אך הראשונה אומרת דרשני וכי מה ענין מולך
אצל עריות.

ב) הגמרא במסכת סנהדרין סד : עוסקת בדרך עבודת המולך המחייבת סקילה
"אמר רב יהודה אינו חייב עד שיעבירונו דרך העברה היכי דמי אמר אביי
שרגא דליבני במיצעי נורא מהאי גיסא ונורא מהאי גיסא ורבא אמר
כמשוורתא דפוריא".

וברש"י שם :

שרגא דליבני - שורת לצנים גבוהה לצנה על לצנה והאש מכאן ומכאן
ומעבירין עליו. כמשוורתא דפוריא - ...קופץ צנגליו כדרך שהתינוקות
קופצין בימי הפורים, שהיתה חפירה צררץ והאש צוער צו והוא קופץ
משפה לשפה.

שתי דרכי העברה אלו אומרות 'דרשונו וחיו'. מה ענינן ולמה רמיזתן.

שני דקלים

הישוב מורכב משלובם של המדבר והים. היבשה מחד, והמים המחיים מאידך,
יוצרים אפשרות של ישוב בני אדם שתפקידם עבודת ה' ומלחמה בשני היצרים הנ"ל
התאווני והכעסני.

שני יצרים אלו הם בבחינת דכורא ונוקבא וכמו שהבאנו לעיל בשם הגר"א¹⁰ וזה ענינם של שני הדקלים שביניהם הפתח לגיהנם (שבישוב) וכמו שנבאר.

הדקל מיוחד בין שבעת המינים בהיותו עץ חד מיני, שכדי להוציא פרות יש צורך בשני עצים זכר ונקבה וכבר המשילו חכמים את הקב"ה וכנסת ישראל בשני דקלים :

"מה תמרה זו יש לה תאוה, כך צדיקים יש להם תאוה. מה תאותם ? הקב"ה, שנא' (ישעיה כו) "נפשי אויתך בלילה אף רוחי בקרבי אשחרך כי כאשר משפטך לארץ צדק למדו יושבי תבל". א"ר תנחומא מעשה בתמרה אחת שהיתה עומדת בחמתן ולא היתה עושה פירות והיו מרכיבין אותה ולא עשתה פירות אמר להם דקלי תמרה היא רואה מיריחו והיא מתאוה לה בלבה והביאו ממנה והרכיבו אותה מיד עשתה פירות כך כל תאותן וצפויין של צדיקים הקדוש ברוך הוא"¹¹

נראה ששני הדקלים שבגיא בן הנם רומזים לקב"ה ולכנסת ישראל והעשן שביניהם הוא החציצה וההפרדה שקיימת ביניהם. לכן נקראים דקלים אלו ציני הר הברזל על שם יצר הרע שנקרא הר כדאיתא בסוכה נב.

"לעתיד לבא מביאו הקב"ה ליצר הרע ושוחטו בפני הצדיקים ובפני הרשעים צדיקים נדמה להם כהר¹² גבוה ורשעים נדמה להם כחוט השערה".

וברזל¹³ כדאיתא בפסחים פה : וסוטה לח :

"א"ר יהושע בן לוי אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים".

וביאור הענין ביתר עומק :

לשני היצרים הנ"ל שורשים רוחניים.

הכעס נובע מהרצון לשלוט ולקבוע וכאשר אין רצונו של אדם נעשה, מיד הוא כועס. הכעס מעיד על שכחת ה' ועל המחשבה שלאדם יש את הזכות שרצונו יעשה.

וזהו ענין מאמרם ז"ל בשבת קה :

"תניא ר"ש בן אלעזר אומר משום חילפא בר אגרא שאמר משום ר' יוחנן

¹⁰ וכן כתב במקומות הרבה ומהם במשלי ב', יב' עיי"ש.

¹¹ במדבר רבה פרשה ג'.

¹² מחמת גובהו וכמו שמפורש שם ובמהרש"א שם שדרשה זו היא על המילים 'הר שעיר' משכנו של עשו.

¹³ ונראה שנרמז כן בפרשת בנין המזבח בציווי 'לא תבנה אתהן גזית כי חרבך הנפת עליה ותחללה' ובמכילתא 'מכאן היה רבי שמעון בן אלעזר אומר המזבח נברא להאריך שנותיו של אדם והברזל נברא לקצר שנותיו של אדם אינו רשאי להניף המקצר על המאריך'. ועל דרך הרמז ברז"ל אותיות לב זר שמרחיק את האדם מהקב"ה.

בן נורי המקרע בגדיו בחמתו והמשבר כליו בחמתו והמפזר מעותיו בחמתו
יהא בעיניך כעובד ע"ז שכך אומנתו של יצה"ר היום אומר לו עשה כך
ולמחר אומר לו עשה כך עד שאומר לו עבוד ע"ז והולך ועובד א"ר אבין
מאי קראה 'לא יהיה בך אל זר ולא תשתחוה לאל נכר' איזהו אל זר שיש
בגופו של אדם הוי אומר זה יצר הרע".

וכן אמרו בנדרים כב:

"אמר רבה בר רב הונא כל הכועס אפי' שכינה אינה חשובה כנגדו שנאמר
'רשע כגובה אפו בל ידרוש אין אלהים כל מזמותיו'".

התאווה נובעת מהחשק לקבל הנאה מהעולם ולהיות נפעל על ידו. בהיפוך גמור
מהכעס המבטא את הבקשה לשלוט בעולם. אך טעותם של בעלי התאווה דומה לטעותם
של בעלי הכעס. הם רואים את עצמם כמרכז שסביבו צריך העולם לסבוב. ומתקיים בהם
הפסוק במשלי "לְתַאֲנָהּ בְּקֶשׁ נִפְרָד בְּכָל תּוֹשֵׁיחַהּ תִּגְלַע"14.

ונראה לומר על פי דברינו, שעל ידי ב' חטאים אלו (כעס ותאווה) גורמים לפירוד בין
קוב"ה וכנסת ישראל (הנרמזים בדקלים). על ידי הכעס מסלקים את קוב"ה כיון
שבכעסו מתעלם האדם ממציאיות ה' בעולם. ואֵלוֹ על ידי התאווה גורמים פירוד לשכינה
(היא כנסת ישראל), שענינה הרצון לקבל ולהיות מושפעת מרבונו של עולם, השפעה
שמשמעותה קבלת עול מלכות שמים ועול מצוות לטוב לנו כל הימים. ואֵלוֹ האדם הנכשל
בתאוותו מְכַנֵּן את תכונת הקבלה שבנפשו לעבר עניני העוה"ז תוך שימת עצמו במרכז
ואינו מכוונה כראוי להכנעה כלפי שמיא. זהו ענין הפרוד בין שני הדקלים ע"י ב' יצרים
וכמו שנתבאר.

ונראה שלזה רמזו חכמינו בדמותם את החיבור בין הקב"ה לכנסת ישראל לשת
תמרות.

"ואתם הדבקים בה' אלהיכם כשתי תמרות הדבוקות זו בזו"15

לולב - לו לב

במשנה פרק ה' מסוכה לגבי מנהגי יום שביעי של חג (הושענא רבא) מובאת דעתו של
ר' יוחנן בן ברוקה :

"רבי יוחנן בן ברוקה אומר חריות של דקל היו מביאין וחובטין אותן

¹⁴ משלי יח', א'. ופירושו שע"י בקשת התאווה נפרד האדם מן החברה כי אינו מסתדר בין בני אדם
בבקשו תמיד טובת עצמו. וזהו שדרשו בגמ' (נזיר כג: והוריות י:) פסוק זה על לוט שנפרד מאברהם
במעשה הרועים.

¹⁵ סנהדרין סד. והכוונה כשני עצי תמר שאינן יכולין זה בלא זה. (ולא כפירוש המקובל שמדובר בשני
פרות הדבוקים זה לזה, שהרי בהם שייך פרוד).

בקרקע בצדי המזבח ואותו היום נקרא חבוט חריות".

ובגמרא שם פירשו את טעמו :

"אמר רב הונא מ"ט דרבי יוחנן בן ברוקה, דכתיב 'כפות'- שנים, אחת ללולב ואחת למזבח. ורבנן אמרי כפת כתיב. ר' לוי אומר כתמר מה תמר זה אין לו אלא לב אחד אף ישראל אין להם אלא לב אחד לאביהם שבשמים".

את דברי ר' לוי פירש רש"י שם כנתינת טעם נוספת לדעת רבי יוחנן¹⁶.

אולם לענ"ד נראה, שאפשר לפרש¹⁷ את דברי ר' לוי כהסבר לפסוק "כַּפֹּת תִּמְרִים".

הסתירה הנגלית בין הקריאה 'כפות' לבין ההלכה של 'לולב אחד' הביאה את חכמים לדרוש את הפסוק לפי הכתיב כשלעצמו 'כַּפֹּת כתיב'¹⁸. ור' לוי ממלא אחריהם ומישב את הסתירה בין פשוטו של מקרא להלכה. 'תמר זה אין לו אלא לב אחד', אמנם נאמר כפות תמרים לשון רבים, אך רק חיבורם של השניים (המכוננים כנגד קוב"ה וישראל) יוצר את הפרי. ולכן נוטלים רק לולב אחד, ואפשר שהלולב עצמו מסמל בשני צדדיו את חיבורם של שני הדקלים ומכאן חשיבות אחידותה של התיומת וההלכה שנאמרה בה :

"אמר רבי יוחנן אמר רבי יהושע בן לוי נחלקה התיומת נעשה כמי שניטלה התיומת ופסול".

ורמז יש בדבר מגופו של אדם שאבריו החיצוניים כפולים הם (עיניים, אזניים וכו') וג'לו הלב הפנימי אחד הוא. ועל כן אמרו חכמים¹⁹

"הרואה לולב בחלום אין לו אלא לב אחד לאביו שבשמים".

אש הגיהנם

שנו חכמים במסכת סוטה יז.

"דריש ר"ע איש ואשה זכו שכינה ביניהן לא זכו אש אוכלתן²⁰. אמר רבא ודאשה עדיפא מדאיש²¹ (מ"ט) האי מצרף והאי לא מצרף²²".

¹⁶ ז"ל רש"י שם "טעמא דרבי יוחנן בן ברוקה לאו מקרא נפיק אלא סברא שהוא סימן יפה לקילוסן של ישראל".

¹⁷ אע"פ שדברי ר' לוי ניתנים להתפרש בדרכים אחרות, מ"מ דְּרָשְׁתָּנוּ על השוני בין הפשט לדרש יכולה לעמוד כשלעצמה.

¹⁸ כיוצא בו איתא בדף לב. "ואימא תרתי ? כפי דתמרי כפת כתיב, ואימא חדא ? להווא כף קרי ליה".

¹⁹ ברכות נז.

²⁰ ברש"י שם "לא זכו אש אוכלתן- שהקב"ה מסלק שמו מביניהן ונמצאו אש ואש".

²¹ וברש"י "ודאשה עדיפא מאיש- אש של אשה קשה וממהרת לאכול וליפרע משל איש".

²² וברש"י "מ"ט האי מצרף- אש של אשה נוחה להדליק מהר שאין אות של שם מפסיק אלא מחובר הוא ונקרא אש. אבל של איש אין אותיות של אש מצטרפות יחד שה-י' של שכינה מפסקת".

שתי אישות²³ אלו, הן הן שני הקלקולים של כעס ותאוה המקלקלים כל חלקה טובה בבנינו של הבית ואינם מאפשרים השראת שכינה²⁴.

שתי עברות אלו הן אישו של הגיהנם המפריד בין הדבקים בין איש לאשתו במושגי הפרט ובין קוב"ה וכנסת ישראל במושגי הכלל. ואכן בדברי חז"ל אנו מוצאים התייחדות של הגיהנם לחטאי הכעס והתאוה. על הכעס שנינו בנדרים כב.

"אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן כל הכועס כל מיני גיהנם שולטין בו. שנאמר 'והסר כעס מלבך והעבר רעה מבשרך'. ואין רעה אלא גיהנם, שנאמר 'כל פעל ה' למענהו וגם רשע ליום רעה'".

ובענין התאוה שנינו בסוטה ד:

" יד ליד לא ינקה, אמר רב כל הבא על אשת איש אפי' הקנהו להקב"ה שמים וארץ כאברהם אבינו, דכתיב ביה 'הרימותי ידי אל ה' אל עליון קונה שמים וארץ', לא ינקה מדינה של גיהנם".

ועתה באים אנו ליישב את ענינו של המולך ושייכותו לפתח הגיהנם.

נחלקו רבותינו הראשונים מפרשי התורה אם עבודת המולך היתה העברה בלבד, או שריפה ממש²⁵. אנו נלך בדרכם של המפרשים שריפה כפשוטה. ונשאל כיצד יעלה על הדעת שימסור אדם את בנו, פרי בטנו לשריפה ביד כומרי עבודה זרה? ואם ניישב שמפחד האליל וזעמו עשו כן, או שהוכרחו על ידי הכמרים. כיצד נבין את נתינת בני המלכים למולך (מלכים ב' טז, ג' לגבי אחז ו-כא, ו' לגבי מנשה).

יתכן שאפשר לפרש את הדברים על פי הפסוקים ביחזקאל טז, כ'-כא'.

"ותקחי את-בְּנֵיךָ ואת-בְּנוֹתֶיךָ אֲשֶׁר יִלְדְּתָ לִי וּתְזַבְּחִים לָהֶם לְאֵכוֹל הַמֶּעֵט מִתְזַנְּוֹתֶיךָ: וּתְשַׁחֲטִי אֶת-בְּנֵי וְתִתְּנִים בְּהַעֲבִיר אוֹתָם לָהֶם".

במִשְׁלוֹ של יחזקאל האשה הבוגדת מקריבה למולך את בני בעלה הראשון. יתכן שכן נהגו מלכים ושרים ואפילו אנשים פשוטים, שהיו נותנים בנים לא חוקיים (כאלו שנולדו מאיסורי עריות²⁶ וכדומה) למולך וכך תובן הסמיכות של איסור המולך לסוף פרשת

²³ ואע"פ שבדברי הגר"א לעיל נזכרו הכעס והתאוה כאש ומים זהו כשמיוחסים זה כנגד זה אך בשניהם יש את בעירת הַיֵּצֶר, ונמשלה גם התאוה באש וכדאיתא במשלי ו', כז-כט "הַיִּחְתָּה אִישׁ אִשׁ בְּחִיקוֹ וּבְגִדָיו לֹא תִשָּׂרְפָנָה: אִם-יִהְיֶה אִישׁ עַל-הַגְּחָלִים וְרָגְלָיו לֹא תִכְוִינָה: כֵּן הִבָּא אֶל-אִשׁ רָעָהּ לֹא יִנְקָה כָּל-הַנֶּגַע בָּהּ". ובמה שנאמר בגמ' שאש של אשה קשה יותר כן כתב הגר"א במשלי ב', יב' ז"ל "בסט"א הוא ג"כ דכורא ונוקבא והם סוד תאווני וכעסני והתאוה יותר גרוע מן הכעס".

²⁴ ובעירובין מא: לגבי ג' שאינם רואים פני גיהנם נאמר 'ויש אומרים אף אשה רעה' והענין כדאיתא ביבמות סג: 'כמה רעה אשה רעה שגיהנם נמשלה בה' ומבואר עם דברינו שזהו ענין הגיהנם.

²⁵ עיין רמב"ן לויקרא יח, כא', שהאריך בכל הראיות לצדדי המחלוקת.

²⁶ גילוי עריות היה קיים בחצרותיהם של הרשעים שבמלכים כדאיתא בסנהדרין קג: לגבי אמון שבא על אמו. אפשר גם שהיה המלך הרשע בא על נשות עבדיו וכדומה כשם שהיה מצוי אצל רשעי אומות העולם.

עריות²⁷.

מתבאר על פי דברינו, שעבודת המולך קשורה בשתי העברות גילוי עריות ושפיכות דמים (וכמובן עבודה זרה), שהם ראשי העברות של הכעסני (שבשיאו מגיע לשפיכות דמים) והתאווני (שפסגתו היא גילוי עריות).

עתה מבואר מקומו של גיהנם במרכז עבודת המולך כראש לשתי בחינותיו של הגיהנם.

אפשר שבזה יתבארו דבריהם של אביי ורבא, אביי מדגיש את שתי המדורות שלעניות דעתנו קשורות לשני היצרים שנמשלו באש וביניהם עובר הקרבן שנשלט על ידן. לעומתו רבא מדגיש את האש שמתחת הרומזת לפתחו של הגיהנם הפעור מתחת²⁸ לעבודה זרה זו.

עלים של תקוה

לא נותר לנו אלא לפרש לפי המדרש את משמעות כשרותם של ציני הר הברזל ואת החילוק המצוי בגמרא בין לולב שכל שדרתו מכוסה בעלים לבין זה ששדרתו חשופה (בלשון הגמרא²⁹ : "אמר אביי לא שנו אלא שראשו של זה מגיע לצד עיקרו של זה אבל אין ראשו של זה מגיע לצד עיקרו של זה פסול").

נראה שעל פי דרשתו של רבי מריון בשם רבי יהושע בן לוי מבטאת ההלכה של 'ציני הר הברזל כשרות', את הקביעה שגם הלכודים ברשתו של היצר יכולים הם להתקרב ואין בכוחה של אותה האש המפרידה בינם לבין קונם לדחותם מחוץ למחנה עובדי ה'.

יתכן שעל פי זה יובן ענינם של עלי הלולב, העלים הם לבושו של האילן ומהוים משל לבושים הרחוניים של האדם שהם המצוות.

[המקור להיות המצוות לבושים לאדם בזכריה ג', ד' "וַיַּעַן וַיֹּאמֶר אֱלֹ-הֵעֲמִידִים לְפָנָיו לֵאמֹר הִסִּירוּ הַבְּגָדִים הַצְּאִים מֵעָלָיו וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי הָאֵה הָעֵבְרִיתִי מֵעָלַיךָ עֹנֶנְךָ וְהַלְבֵּשׁ אֶתְךָ מִחֻלְצוֹת" ובתרגום יונתן שם "חֲזִי דְאֲדַעֲיִתִּי מִנְךָ חוּבְךָ וְאֲלַבִּישֶׁתְּךָ זָכוֹן"].

עוד לגבי שייכות העלים לענין המצוות איתא בגמ' חולין צב. :

"אמר רבי שמעון בן לקיש אומה זו כגפן נמשלה זמורות שבה אלו בעלי בתים אשכולות שבה אלו תלמידי חכמים עלין שבה אלו עמי הארץ, קנוקנות שבה אלו ריקנין שבישראל".

ובביאור הגר"א למשלי ל', כה'-כח' כתב :

²⁷ עיין לעיל בשאלה הראשונה בפיסקא 'התפת'.

²⁸ הגיהנם בלשון המקרא ובחידות חכמינו נמשל בתחתיות הארץ.

²⁹ סוכה לב. .

"בעלי מצוות נקראים עמי הארץ שכל מעשה המצוות מן הארץ".

על פי דברי הגר"א מבואר שהעלין במשל הגפן, הם בעלי המצוות (וכך מוכח שהלא הריקנין הם הקנוקנות).

מכל הנזכר נראה שאפשר לבאר, שענין העלין המכסין את השדרה מורה על השייכות המוחלטת למצוות ה', אעפ"י שמעטות בלבד ישנן בידו של האדם. שייכות זו היא המכשירתו לבוא לפני ה' ולהתקבל ברצון³⁰.

³⁰ רעיון דומה ביחס לפושעי ישראל מופיע במדרש לגבי הערבה הרומזת לריקנים שבישראל, ועסכל זה היא מקובלת לפני ה' כאחד מארבעת המינים.

בירור בעניין מוסף בחג השבועות

בעניין מוסף של המועדים קיימת מחלוקת בין הראשונים האם צריך להזכיר את פסוקי המוספים של כל חג וחג, או שמספיק לומר "ואת מוספי יום...הזה נעשה ונקריב...כמו שכתבת עלינו בתורתך".

המחבר פוסק, וכך המנהג אצל עדות המזרח, שאין מזכירין פסוקי קרבן מוסף כלל, ואילו הרמ"א כותב "והמנהג הפשוט באשכנז ובגלילות לומר פסוקי מוסף... (או"ח תקצ"א פס' ב') אצל האשכנזים שאומרים את פסוקי המוספים בחגים, ישנם שתי נוסחאות למוסף חג השבועות. הרי בכל חג קוראים את הפסוקים של קורבנות העולה השייכים לחג- (פסוקים אלו משתנים בכל חג וחג) ואחרי שהזכרנו את העולות יש נוסח קבוע שאומרים בכל החגים של המנחות והנסכים "ומנחתם ונסכיהם כמדובר שלשה עשרונים לפי שני עשרונים לאיל ועשרון לכבש ויין כנסכו. ושעיר לכפר שני תמידים כהלכתם". וכאן יש שגורסין בחג השבועות לומר במקום "ושעיר לכפר"- "ושני שעירים לכפר". (כך מופיע בסידור בעל התניא ובהרבה סידורים בתור "נוסח אחר"). ברצוננו לברר מה היא הסיבה לשינויי נוסחאות אלו ומהו הנוסח הנכון?

בפסוקים בתורה של מוספי חג השבועות כתוב "וביום הביכורים בהקריבכם מנחה חדשה לה' פרים בני בקר שנים, איל אחד, שבעה כבשים בני שנה: ומנחתם...שעיר עיזים אחד לכפר עליכם" (במדבר כח, כו-ל).

באמת, התורה בפרשת פנחס מביאה את פירוט קורבנות המוסף של כל החגים וכמו הפס' הנ"ל, אבל התורה מדברת על המועדים פעם נוספת בספר ויקרא בפרשת אמור. שם מופיע לגבי חג השבועות "וספרתם לכם ממחרת השבת...עד ממחרת השבת תספרו חמישים יום והקרבתם מנחה חדשה לה'. ממושבותיכם תביאו לחם תנופה שתיים...והקרבתם על הלחם שבעת כבשים תמימים בני שנה ופר בן בקר אחד ואילים שנים יהיו עלה לה' ומנחתם ונסכיהם אשה ריח ניחוח לה'. ועשיתם שעיר עיזים אחד לחטאת ושני כבשים בני שנה לזבח השלמים" (ויקרא כג, טו- יט). א"כ כאן התורה מביאה סידרה נוספת של קורבנות שמקריבים בחג השבועות שהם הקורבנות שבאים עם שני הלחם. וכמו שמפרש רש"י על הפס' "והקרבתם על הלחם- בגלל הלחם חובה ללחם".

ואם בכל זאת תאמר שאולי הקורבנות שאמורים בויקרא הם אותם קורבנות שמובאים במדבר- ע"ז כבר נאמר בתורת כוהנים ומובא ברש"י (ויקרא כג, יט) "יכול

שבעת כבשים והשעיר האמורים כאן הם שבעת הכבשים האמורים בחומש הפקודים (במדבר כח, כז)? כשאתה מגיע אצל פרים ואלים אינן הם (שכאן הוא פר ואלים שנים, ובפרשת המוספים פרים שנים ואיל אחד) אמור מעתה- אלו לעצמן ואלו לעצמן, אלו קרבו בגלל הלחם ואלו למוספים".

וזה לשון הגמ' (מנחות מה:): "תנו רבנן "והקרבתם על הלחם" (ויקרא כג', יח) חובה על הלחם. "שבעת כבשים תמימים" (המשך שם) אע"פ שאין לחם. א"כ מה ת"ל "על הלחם"? מלמד שלא נתחייבו בכבשים קודם שנתחייבו בלחם- דברי ר' טרפון. ר"ע אומר יכול הן הן כבשים האמורים כאן הן הן כבשים האמורים בחומש הפקודים...אלא הללו באין בגלל עצמן והללו באים בגלל לחם נמצא מה שאמור בחודש הפקודים קרב במדבר ומה שאמור בתורת כהנים לא קרב במדבר..."

וכך פוסק הרמב"ם בהל' תמידין ומוספין פרק ח' ה"א וז"ל "ביום חמישים מספירת העומר הוא חג השבועות והוא יום עצרת, וביום זה מקריבין מוסף כמו מוסף ר"ח שני פרים ואיל ושבעה כבשים, כולם עולות ושעיר חטאת. ואלו הם הקורבנות האמורות בחומש הפקודים והן מוסף היום.

ועוד מביאין יתר על המוסף ביום זה, מנחה חדשה שתי הלחם ומקריבים עם הלחם פר ושני אלים ושבעה כבשים הכל עולות ושעיר חטאת ושני כבשים זבח שלמים. ואלו הם הקורבנות האמורות בחומש ויקרא.

נמצא הקרב ביום זה יתר על שני התמידין: שלשה פרים ושלשה אלים וארבעה עשר כבשים, הכל עשרים בהמה עולות. ושני שעירים חטאת נאכלים ושני כבשים חטאת נאכלים".

א"כ גם הרמב"ם עושה חלוקה ברורה בין קורבנות המוספים לקורבנות שתי הלחם. [הכסף משנה (שם) אומר "ואע"ג דר' טרפון פליג עליה פסק רבינו כר"ע". עכ"ל. שהרי דברי ר"ע שהבאנו לעיל מובאים מיד אחר דברי ר' טרפון ומתחילים במילים "ר"ע אומר" שמשמע לכאורה שבא לחלוק על הדברים שנאמרו קודם. אבל רש"י (שם) בד"ה "והאמור בתורת כהנים לא קרב במדבר" אומר "כדאמרן שלא נתחייבו בכבשים קודם שנתחייבו בלחם". עכ"ל. כלומר, שזה בדיוק שיטת ר' טרפון וא"כ יוצא שאין מחלוקת בין ר' טרפון לר"ע. ובאמת כך אומר הרש"י (שם ד"ה "ור"ע לטעמיה") "...ולכן אני אומר דתיבות "ר"ע אומר" דלקמן בברייתא טעות סופר וצריך למוחקם וכן גם בת"כ ליתנייהו, והכל הוא מדברי ר' טרפון. וכך משמע מפרש"י שם ד"ה "והאמור בת"כ. וזה דלא כהכסף משנה רפ"ח מהל' תו"מ". א"כ לפי גירסת הרש"י ודאי שאין מח' כלל ודברי הרמב"ם הם לכו"ע, ואפי' לכ"מ שיש מח', ברור שלהלכה נפסק שיש שני סדרות של קרבנות.]

לכאורה תפילת מוסף- כשמה כן היא, תפילה במקום קורבנות מוסף של היום, וכן גם נאמר מפורש בתפילה "והביאנו לציון עירך ברינה, ולירושלים בית מקדשך לשמחת עולם, ושם נעשה לפניך את קורבנות חובותינו תמידים כסידרן ומוספים כהלכתם, ואת

מוסף יום...נעשה ונקריב לפניך", וכאן לפי מנהג האשכנזים אומרים את פסוקי המוספים שבפרשת פנחס כמו שהבאנו, כחלק מקורבנות המוסף בחג השבועות יש רק שער אחד לכפר! - ואם המטרה בתפילת מוסף היא לפרט את קורבנות המוסף המוזכרים בפסוקי המוספין של היום, א"כ צריך לומר "ושער לכפר" דווקא, ולא "שני שערים לכפר".

על הנחה זו, שמזכירים בתפילת מוסף את קורבנות המוספים בלבד, יש להקשות קושיא חמורה. בתפילת מוסף של יוה"כ אנו אומרים את פסוקי המוספים של היום "ובעשור לחודש השביעי...והקרבתם עולה לריח ניחוח, פר בן בקר אחד איל אחד כבשים בני שנה שבעה תמימים יהיו לכם". (במדבר כט, ז-ט) אחרי זה מביאים בתפילה את המנחות ונסכים "ומנחתם ונסכיהם כמדובר..." ומסיימים "ושני שערים לכפר ושני תמידים כהלכתם". אבל הרי בתורה כתוב "שער עיזים אחד חטאת, מלבד חטאת הכיפורים ועלת התמיד ומנחתה ונסכיהם" (במדבר כט, יא). !?

א"כ יש ביום כיפור - "שער עיזים אחד חטאת"- שהוא חלק מקורבנות המוספין ובנוסף יש גם את "חטאת הכיפורים" שהוא השער שעלה עליו הגורל לה' וכמו שמפורט בפרשת אחרי מות (ויקרא טז, ט). וכך באמת אומר רש"י אצלנו על המילים "מלבד חטאת הכיפורים"- "שער עיזים נעשה בפנים האמור באחרי מות שגם הוא חטאת".

מדוע א"כ אומרים בתפילת מוסף של יוה"כ "ושני שערים לכפר" אם יש רק שער אחד ששיך לקורבנות המוסף? (אמנם גם בר"ה אומרים "ושני שערים לכפר" למרות שבפס' המוספים מופיע רק שער אחד? אך שם לא כ"כ קשה, שמכיון שר"ה הוא גם ר"ח, מקריבים בו גם את המוספים של ר"ח שכוללים "שער עיזים אחד לחטאת לה" (במדבר כח, טו). וכמו שכתוב במוספי ר"ה "מלבד עלת החדש ומנחתה" (במדבר כט, ו) ואומר רש"י "מלבד עלת החדש- מוספי ר"ח שהוא ביום ר"ה". א"כ בר"ה יש סה"כ שני שערים לכפר ושניהם מוספים- אחד ממוספי ר"ה והשני ממוספי ר"ח. לכן מובן שאומרים במוסף "ושני שערים לכפר". עיין דעת זקנים מבעלי התוס' במדבר כח, כה, וכן בשו"ע או"ח סי' תקצא סעי' ב' ובמשנ"ב אות ד')

ועוד קשה, הרמב"ם בהל' תמידין ומוספין כשמביא את מוספי יוה"כ (פ"י הל' א') אומר "ביום צום הכיפורים מקריבים מוסף כמו מוסף ראש השנה פר ואיל, ואיל זה הוא הנקרא איל העם. ושבעה כבשים כולם עולות, ושער חטאת הוא הנאכל לערב". ובהלכה ב' ממשך: "ועוד מקריבין הציבור חטאת והוא נשרף, שכן זוגו שער המשתלח". מדוע הרמב"ם מכליל את חטאת הכיפורים יחד עם קורבנות מוסף הרי הוא אינו שייך למוספים?

הנודע ביהודה נשאל לגבי הנוסח הנכון במוסף של יוה"כ, ואלו דבריו (מהדו"ת או"ח קפ"ז) "והנה נתיישבתי משער הפנימי אף שאיננו מן המוסף ממש מכל מקום ראינו שהתורה הזכירה בפי פנחס שער זה, שהרי כתוב "מלבד חטאת הכיפורים" (במדבר כט, יא). ורבינו הגדול (פ' י' מהל' תמידין ומוספין ה"א) שהזכיר שם מוסף יוה"כ הביא ג"כ שער הפנימי, אף שלא הזכיר שם שארי קורבנות היום- שמע מינה שחטאת הכיפורים

הפנימי שייך קצת לקורבן מוסף. ולכן אי לאו דמסתפינא, אמינא לומר גם ביום הכיפורים "ושני שעירים לכפר" כמו בר"ה, ואז לא יסיים כלל "מלבד חטאת הכיפורים" אלו השלוש תיבות ולא יותר, עכ"ל.

וב"דגול מרבבה" הוא כותב (או"ח תרכ"א ס"ד) "נראה לענ"ד שבתפילת י"ח במוסף (של יוה"כ) יאמר "ושני שעירים לכפר" שאף שהשעיר הפנימי לכאורה אינו מן המוספים, מ"מ חזינן שהתורה הזכירתו בפי פנחס עם המוספים דכתיב "מלבד חטאת הכיפורים". וגם הרמב"ם בפרק י' מתמידין ומוספין הלי' א' שהזכיר מוסף של יוה"כ הביא ג"כ חטאת הפנימי אף שלא הזכיר שאר קורבנות היום. מכלל ששעיר הפנימי ששיך למוסף. ולפי זה שיאמר "ושני שעירים" שוב לא יאמר "מלבד חטאת הכיפורים..."

א"כ מזה שהתורה צירפה "מלבד חטאת הכיפורים" עם קורבנות המוסף- משמע שזה חלק מהמוספים, וכך פוסק הרמב"ם.

ולכן לא קשה מה ששאלנו, ביוה"כ אומרים "ושני שעירים לכפר" כי שני השעירים הם חלק מקורבנות המוספים, ובחג השבועות אומרים "שעיר לכפר" כי רק אחד משני השעירים המובאים באותו יום הוא חלק מהמוספים.

אומנם לפי היסוד הנ"ל (של הנודע ביהודה), אפשר להסביר את הנוסח של מוסף בשבועות בצורה שונה. הרי אמרנו ש"חטאת הכיפורים" כיוון שמוזכר עם קורבנות המוספים משמע שהוא גם חלק מהם. א"כ נוכל לומר כך גם לגבי קרבנות שתי הלחם. פסוקי המוספים של חג השבועות מתחילים במילים "וביום הביכורים בהקריבכם מנחה חדשה לה'" (במדבר כח, כו), ומסתיימים בפסוק "מלבד עלת התמיד ומנחתו תעשו, תמימים יהיו לכם ונסכייהם" (כח, לא).

שואל החזקוני (ד"ה "מלבד עולת התמיד") ואם תאמר ואמאי לא כתיב מלבד שתי הלחם ופר ושני אלים ושעיר ושבעת כבשים הבאים עימהם, כמו שכתוב "מלבד עולת החודש ומנחתה" (להלן כט, ו) "מלבד חטאת הכיפורים ועולת התמיד" (כט, יא) ? אלא יש לומר מדכתיב "בהקריבכם מנחה חדשה" הרי כבר הזכירה, ועל המנחה הם באים ותו לא צריך, עכ"ל.

וכך אומר גם ראב"ע על המילים "בהקריבכם מנחה חדשה"- לחם תנופה הוא העיקר, ועימו שבעה כבשים ופר בן בקר ואילים שנים ושני כבשי שלמים וכו'.

א"כ אומרים החזקוני וראב"ע, שקורבנות שתי הלחם כן מוזכרים בפסוקי המוספים שהרי הם כלולים במילים "בהקריבכם מנחה חדשה".

לפי"ז ניתן אולי לומר- שגם קורבנות שתי הלחם הם חלק מהמוספים וכמו שאמרנו לגבי "חטאת הכיפורים"- כי הרי כולם מוזכרים בפסוקי המוספים.

אבל א"כ היינו צריכים להזכיר את קורבנות שתי הלחם בתפילה? אלא שהיא הנותנת- כמו שאמרנו שבמילים "בהקריבכם מנחה חדשה" שכתובות בתורה כלולים גם קורבנות שתי הלחם. כך נאמר גם לגבי התפילה- שהרי בתפילת מוסף אנו מתחילים

לאמר את פסוקי מוספי חג השבועות מהפס' "וביום הביכורים בהקריבכם מנחה חדשה לה'". וכמו שאמרנו קורבנות שתי הלחם כלולים. וא"כ כבר הזכרנו את קורבנות שתי הלחם ולכן אין כבר מקום לסיים ולומר "ושני שעירים לכפר" כי הרי השעיר של שתי הלחם כבר כלול ב"מנחה חדשה", אלא צריך רק להזכיר את השעיר של המוסף ולכן מסיימים "ושעיר לכפר".

ברם, הנחה זו קצת מוקשה- כי הרי ב"נודע ביהודה" היו שתי עובדות שהובילו למסקנה ש"חטאת הכיפורים" הוא חלק מקורבנות המוספים. א- שהתורה הזכרתם יחד. ב- שהרמב"ם הביאם יחד.

לגבי חג השבועות, אמנם לפי דרכנו, התורה מזכירה את קורבנות שתי הלחם יחד עם קורבנות המוספים. אבל ברמב"ם זה מפורש לא כך. הרי הרמב"ם עשה חילוק ברור בין קורבנות שתי הלחם לקורבנות המוספים. (רמב"ם הלכות תו"מ פח' ה' א-ב). מדוע א"כ הרמב"ם בפרק י' כולל את "חטאת הכיפורים" עם קורבנות המוספים. ואילו בפרק ח' כותב את קורבנות שתי הלחם בקטגוריה נפרדת?

נ"ל שניתן להסביר את הרמב"ם ע"י עיון מדוקדק בפסוקים.

בפר' פנחס (כח, כו) כתוב "וביום הביכורים בהקריבכם מנחה חדשה... והקרבתם עולה וכו'". ברור מהפסוקים שיש כאן שני פעולות שונות של הקרבה שני סדרות חלוקות של קורבנות. קודם הקרבת המנחה החדשה ואחריו "והקרבתם עולה" ואת כל קרבנות המוספים. הקשר היחיד שיש בין שני סדרות קורבנות אלו הוא ששניהם באים באותו יום. "בהקריבכם" את אלו "והקרבתם" את אלו שניהם מוקרבים באותו יום. לעומת זאת בפסוקים של יוה"כ, התורה קודם כל אומרת "והקרבתם עולה" (כט, ח) ומסיימת "מלבד חטאת הכיפורים"- כאן "חטאת הכיפורים" מובאת בהמשך לאותה פעולה של "והקרבתם" ומכאן אולי שהיא גם חלק מקורבנות המוסף. ואם נאמר כן, ש"בהקריבכם מנחה חדשה" אינה חלק מהמוספים, אז שוב צריך לכאורה לומר רק "שעיר לכפר" כי רק שעיר אחד הוא חלק מקורבנות המוסף.

ובאמת, בדעת זקנים מבעלי התוס' (במדבר כח, כה) ד"ה "וביום השביעי" כתב: ויש מקשים למה אין אומרים בתפילת מוסף של שבועות כמו כן "ושני שעירים" שהרי בזבחים (ה:): מסיק, שני שעירי עצרת למה הן באים על טומאה שאירע בין זה לזה. וכן מוכיחים הפסוקים בפרשת "אמור" דכתיב "ועשיתם שעיר עיזים לחטאת" ופירש"י- "יכול שעיר האמור כאן הוא שעיר האמור בחומש הפקודים כשאתה מגיע אצל הפרים ואילים אינו כן. ועוד נוכל לומר שיש להוכיח שאינו הוא מדכתיב שם "לחטאת" והכא לא כתיב "לחטאת", וא"כ מאחר שמקריבים שני שעירים בעצרת. וכפרתם שווה לכפר על טומאת מקדש וקודשיו כשאר שעירי המוספים דין הוא להזכירם בתפילה? וי"ל דלא דמי שהרי תפילת מוסף תחת קורבן מוסף היא באה. ואחד מן השעירים הללו לא היה קרב במוסף כי אם בשחר. וכן נמי פירש"י בפר' אמור "מערתה אלו לעצמן ואלו לעצמן הללו קרבין בגלל הלחם והללו למוספין".

וכן פוסק האג"מ (יו"ד ח"ג סי' קכט אות ז') וז"ל "ומה שאין אומרים במוסף של שבועות "ושני שעירים", הנה זה קשה גם על הפר והאלים ושני כבשים. ובהכרח צריך לומר דכיון שבאים רק בשביל הלחם בא להתיר החדש שלעניין "ונשלמה פרים שפתינו" אינו נוגע זה, לכן לא תקנו המוספים בשביל זה. וממילא גם השעיר שבא בגלל הלחם אף שהוא ג"כ לכפר על טומאת מקדש וקודשיו- לא נקט. ואולי זהו גם כוונת הדעת זקנים שמקשה רק על השעיר שבא לכפר ולא על שאר הקורבנות. ותירץ שמ"מ בא בגלל הלחם. ומה שכתבו שנקרב קודם המוספים לא מובן למה הוצרכו, אולי הוא לסימן", עכ"ל.

למרות כל הנ"ל, סידור בעל התניא וסידורים נוספים, מקיימים את הגרסה לומר בשבועות "ושני שעירים לכפר". כיצד ניתן להבין נוסח זה?

בספר "שער הכולל" (פרק מ' אות טו ד"ה "תפילת ג' רגלים), ("שער הכולל"- מסביר את פסקי בעל התניא בסידורו, הוא מודפס בסוף ההוצאה החדשה של שו"ע הרב). מסביר את שיטת בעה"ת כך: ארז"ל (מנחות קי). "אמר ר' יצחק מאי דכתיב "זאת תורת החטאת" (ויקרא ו')? - כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת". ומצינו בתוספתא שבועות "ר"ש אומר ל"ג שעירים קרבים לציבור בכל שנה ושנה... שניים בעצרת- א' בגלל הלחם, וא' בגלל היום. (והוינן) אם כיפר בראשון על מה מכפר השני? על טומאה שאירע בין זה לזה. ואמרינן כך ישראל צריכים להביא שני שעירים בכל יום אלא שחס הקב"ה על ממונם של ישראל". עכ"ל התוספתא. ומאחר שלפחות ל"ב פעמים בשנה אחנו מחויבים לעסוק בתורת חטאת, "ונשלמה פרים שפתינו" אין יוצאים בהשליחות של חטאת... וידוע שהשעיר של שתי הלחם שייך ג"כ לעיצומו של יום, שהלחם אינו מעכב את השעיר ואם עבר זמנו בטל קורבנו, כמ"ש הרמב"ם פ"ח מהל' תמו"מ. וכן בסדר היום פורט את הקורבנות שצריך להזכיר במוספים של כל מועד וחשיב בשבועות גם את השעיר של שתי הלחם, ולכן פסק אמו"ר לומר בשבועות "ושני שעירים לכפר", עכ"ל.

כלומר, למרות שקורבנות שתי הלחם אינם חלק מהמוספים, בכל אופן צריך להזכיר את השעיר שבא עם שתי הלחם- שהרי שעיר זה הוא חלק מל"ב השעירים שקרבו לציבור בכל שנה, וא"כ צריך להזכיר אותו במפורש בתפילה, ולא רק בדרך אגב ולכלול אותו במילים "בהקריבכם מנחה חדשה", מדין "ונשלמה פרים שפתינו" שיחשב כאילו הקרבנו אותה.

דרך נוספת להצדקת אמירת "ושני שעירים לכפר" במוסף של שבועות הוא ע"פ מה ששמעתי מהרב נטע צבי גרינבלט שליט"א (ראש ועד הקהילות ממפיס טנסי והדברים מודפסים ברובם בספרו "כריח שדה", בפרי אמור).

הגמ' במגילה (לא:): אומרת- "אמר אברהם לפני הקב"ה רבש"ע שמא ח"ו ישראל חוטאים לפניך ואתה עושה להם כדור המבול וכדור הפלגה? אמר לו, לאו. אמר לפניו רבש"ע "במה אדע"? אמר לו "קחה לי עגלה משולשת וגו'". אמר לפניו רבש"ע תינח בזמן שבהמ"ק קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מה תהא עליהם? א"ל, כבר תיקנתי להם סדר קורבנות כל זמן שקוראין בהן מעלה אני עליהם כאילו מקריבין לפני קורבן ומוחל אני על כל עוונותיהם". א"כ כאשר קוראים את סדר קורבנות התורה, הקב"ה מעלה

עליו כאילו הקריבו ומוחל על כל עוונותינו.

ע"פ גמ' זו מתרץ תוס' שאלה מפורסמת, והיא - מדוע בכל החגים אנו מציאים שני ס"ת וקוראים בראשון בעניינו של יום, ובשניה את קורבנות החג ואילו בשבת אנו מוציאים ס"ת אחד, וקוראים בו את פרשת השבוע, מה עם ס"ת שני לקורבנות שבת? (תוס' מגילה כג. ד"ה "כיוון"). תוס' בתירוץ השלישי אומר "ועוד י"ל לפי שלעולם אין קוראין בס"ת שני לקורבנות אלא באותן שבאים לכפרה כדפירש לקמן פרק בני העיר (לא): שקורין בהם ביו"ט ומהני לישראל כאילו הקריבום. אבל קורבנות שבת אינם באים לכפרה ומ"ה אין קוראים בהם.

ובאמת בפסוקי הקורבנות של שבת אין אנו מוצאים קורבן חטאת "וביום השבת שני כבשים תמימים ושני עשרונים סולת מנחה בלולה בשמן ונסכו. עולת שבת בשבתו על עולת התמיד ונסכה" (במדבר כט, ט-ז). מוצאים כאן "עולת שבת" בלבד ואילו בכל החגים חוץ מהעולות יש גם "שעיר לכפר" ולא רק שמביאים קורבן חטאת בחגים אלא הוא העיקר. וכך אומרת הגמ' בזבחים (ז): אמר ר' שמעון חטאת למה באה? למה באה?! - לכפר! אלא למה באה לפני העולה? [משל] לפרקליט שנכנס לרצות, ריצה הפרקליט ונכנס דורון אחריו (ע"פ גרסת הערוך). כלומר שהקורבן העיקרי הוא החטאת והעולות שבאות איתו באות בתור דורון על הכפרה שהשיגה החטאת. וכך אומרים גם התוס' ישנים (יומא ג. ד"ה "חד לחובת היום") שעולות המוספים ביו"ט הם דורון הבא אחר ריצוי השעיר, וזה לשונו "דעולת מוסף באה אחר הפרקליט לדורון כדאמרין בזבחים (פט). שהיא דורון אחר ריצוי שעיר של מוסף שהוא חטאת, ואיל דחובה בא לדורון וריצוי, ואילו של אהרון לכפרה אחרת בא".

א"כ כל קורבנות המוספים באים לשמש את ה"שעיר לכפר" - העיקר היא החטאת והקורבנות הנוספים הם כדורון וכתמורה לריצוי הפרקליט.

צריך א"כ להבין מהו השייכות של המועדים לכפרה? הרי "כפרה בכדי לא אשכחן" (סנהדרין ד.), כדי לזכות לכפרה צריך לעמול, צריך להיות ראוי לכפרה. מהו הגורם לכפרה במועדים, מה עושה עם ישראל כדי לזכות בכפרה זו ומדוע אין את זה בשבת?

מעיון בפסוקי המוספין בפרשת פנחס נראה שבכל אחד מהמועדים לפני שהתורה מפרטת את קורבנות המוספין התורה מדגישה שביום זה "כל מלאכת עבודה לא תעשו" (כח- יח, כו; כט- א, ז, יב, לה), ומעניין שדווקא בפסוקים של שבת, שבשבת האיסור מלאכה יותר מורחב ויותר חמור - שבשבת אין התרים כגון משום אוכל נפש, ועונשו בסקילה - ודווקא לגבי שבת התורה ניגשת מיד לפרט את קורבנות היום ולא אומרת "וביום השבת" - כל מלאכת עבודה לא תעשו! מה פשר השינוי הזה?!

כידוע, יש הבדל יסודי בין קדושת שבת לקדושת יו"ט כיוצא מהפסוק בפרשת המועדים בפ' אמור "אלה מועדי ה' אשר תקראו אתם מקראי קדש... מלבד שבתות ה'..."

לגבי המועדים התורה מוסיפה "אשר תקראו אתם מקראי קדש" כלומר שעמ"י הם

אלו שקובעים את המועדות (ואל תקרי אותם אלא אתם) אתם אפי' שוגגין אפי' מזידין. אתם אפי' מוטעין (ר"ה כה.).

ואלו הם דברי הספורנו "אלה מועדי ה' - אחר שדבר בשבת שמועדה כבר נקבע כאמרם ז"ל "שבת היא דקבעה אנפשה" (פסחים קיז:), התחיל בעניין המועדות אשר מועדם הוא על ידי קריאת בי"ד כמו שבא בקבלה "אתם אפי' שוגגין, אתם אפי' מזידין, אתם אפי' מוטעין" (ויקרא כג, ד).

א"כ שבת היא קביעה וקיימה מאז ששת ימי בראשית, הקב"ה יצר את קדושת השבת על ידי ש"ויברך אלוקים את יום השביעי ויקדש אותו כי בו שבת מכל מלאכתו" (בראשית ב, ג).

כאשר מגיע יום השביעי בשבוע, אנחנו מצווים להגיב לקדושה המיוחדת שנמצאת ביום זה על ידי שביתה ממלאכה. לשבות ממלאכה כמו שה' שבת ביום השביעי, ולכן, השבת היא "שבתות ה'" (ויקרא כג, לח) יצירה אלוקית מוחלטת.

אבל במועדים עמ"י אינם מגיבים לבד אלא כאן הם כבר יוצרים, על ידי שהבי"ד קובע מתי ר"ח, הם קובעים באיזה יום בשבוע יחולו החגים ואפילו זמן חלות יום כיפור שהוא היום הקדוש ביותר בשנה תלוי בקביעות בי"ד. הכוח ליצור קדושה ולהפוך יום חולין ליום קדוש נתון לעמ"י. הביטוי המעשי ליצירת הקדושה שלנו במועדים הוא השביתה שלנו ממלאכה בימים אלה, וכתוצאה מיצירת הקדושה של המועדים ע"י קביעת בי"ד עם ישראל נהיה יוצר ושותף עם הקב"ה בקדושת המועדים. "השעיר לכפר" שיש במועדים באה בתמורה ל"אשר תקראו אתם במועדים", בתמורה לקדושה שעמ"י בעצמם הוסיפו בימים אלו. שהרי קדושה היא ההפך הגמור לחטא ולכן כתוצאה מהוספת קדושה זוכים לכפרה. לפי"ז מובן שבשבת שאין את הוספת הקדושה מצד עמ"י, ממילא אין ביום זה "שעיר לכפר" כי ביום זה לא מגיע לעמ"י כפרה. ולכן באמת לא קוראים את פסוקי קורבנות מוסף שבת שבס"ת שני, כי ס"ת שני מוציאים לקרא רק לקורבנות שבאים לכפרה, כדברי התוס'.

ולכן מובן שבתור הקדמה לקורבנות מוסף החג התורה מקדימה "כל מלאכת עבודה לא תעשו" שזה הוא הביטוי לגורם החיוב של קורבנות היום - מכיוון שאנו שובתים ממלאכה ביום זה ויצרנו בעצמנו קדושה לכן "והקרבתם" - וכמו שאמרנו שעיקר בקורבנות אלו הוא "השעיר לכפר" וכל שאר הקורבנות הם רק דורון על כפרה.

אם בשבת אין כפרה ואין "שעיר לכפר" מהו א"כ הגורם לחיוב של מוספי השבת?

בתפילת מוסף של שבת אנו אומרים "ותודיענו להקריב בה קורבן שבת כראוי". מה זה "כראוי" כל קורבן צריך להקריב אותו בצורה הראויה? אלא שלא כמו במוספי המועדים ששם הנושא הוא "ומפני חטאנו גלינו מארצנו". במוסף של שבת אין אזכור של חטא אלא מדברים על מעלות השבת "מענגיה לעולם כבוד ינחלו, וטועמיה חיים זכו וגם האוהבים דבריה גדולה בחרו". כלומר שנושא תפילת מוסף של שבת היא השבת בעצמה והמעלות המיוחדות שיש ביום זה. ובגלל המעלות המיוחדות האלו ה' ציוונו להקריב

קורבן מוסף שבת- כראוי ליום כזה מיוחד. הקדושה המיוחדת של "ויברך אלוקים את יום השביעי ויקדש אותו" הם הגורמים למעלות המיוחדות של השבת, והם המחייבים את קורבן מוסף השבת כראוי וכמגיע ליום כזה מיוחד שיקריבו בו קורבנות מוסף מיוחדים. ביו"ט אין מעלת היום שהרי היום בעצמו הוא סתם יום של חולין. אבל ביו"ט יש יצירה מיוחדת והוספת קדושה, לכן ביו"ט יש כפרה.

א"כ יש לשבת מעלה שאין ביו"ט, ויש ביו"ט מעלה שאין בשבת. שבשבת יש קדושה מלעילא "שבתות ה'" שזה מחייב הקרבת קורבן כראוי ליום מיוחד זה. ואילו ביו"ט יש יצירת קדושה מלמטה ע"י עם ישראל "אשר תקראו אתם" ולכן יש בו "שעיר לכפר".

ע"פ יסוד נפלא זה של הגרנ"צ גרינבלט שליט"א אפשר להבין שבחג השבועות שמתווסף בו כפרה נוספת שהיא ה"שעיר לכפר" שמקריבים יחד עם שתי הלחם (והרי הגמ' בזבחים ו: אומרת ששני שעירים של מוסף ושל הלחם באים לכפר), צריכים להזכיר את שני השעירים יחד בתפילת מוסף ולומר "ושני שעירים לכפר". כי הרי גם לכפרה של שתי הלחם צריכים להיות ראויים, ואנו ראויים לכפרה זו מאותה סיבה שראויים לכפרה של קורבן המוסף וזה ע"י שעם ישראל יצר והתקדש בקדושת החג. מכיוון שהגורם לשני הכפרות הוא גורם זהה א"כ קרבנות אלו הם "מין במינו" וראוי להזכירם יחד.

לסיכום ראינו שהשאלה אם לומר "שעיר לכפר" או "שני שעירים לכפר" בחג השבועות- היא שאלה שהתחבטו בה עוד מימי הראשונים- ראינו שלרוב הפוסקים וכן המנהג הנפוץ לומר רק "שעיר לכפר" מכיוון שרק אחד מהשעירים שייך לקורבנות מוסף. מאידך ראינו שגורם בעה"ת "שני שעירים לכפר" והבאנו כמה הסברים וראיות לשיטתו שלמרות ששעיר שתי הלחם אינו חלק מקורבנות מוסף בכל אופן יש עניין להזכירו עם הקורבנות האחרים.

להלכה למעשה לכל נוסח יש על מי לסמוך וכל אחד צריך לאחוז ולא לשנות ממנהג אבותיו.

יהי רצון שהקב"ה ישמע את תפילותינו

וע"י כך ימחל לנו על כל עוונותינו

ובזכות זה נזכה לבנין בית מקדשנו

ושם נעשה לפניך את קורבנות חובותינו.