



פרשת השבוע "יתרו" (ובו ח' עניינים בביאור הפרשה ופרק "נהשבה")

"בזמרנג" (בעין הסערה)

פרק ג' שיעור מאלף.

א) למה הוצרך יתרו לעשות קיחה לקרבנותיו? (ממון הגרי"ז הלוי זי"ע)

להביא את הקרבנות משלו? ברם לשיטת רבנן יש לפרש את הלשון ויקח באופן אחר.

דהנה אליבא דרבנן יש להבין תינח עולה יכול היה יתרו להקריב, אבל שלמים היאך יכול היה להקריב אליבא דמ"ד דבן נח איננו יכול להקריב שלמים? וע"כ צ"ל דמעשה דיתרו היה לאחר מתן תורה וחלה שפיר גירות והקריב את קרבנותיו לאחר שנתגייר, דאם היה נכרי אף אם היה מעשה יתרו לאחר מתן תורה מכל מקום אין בן נח רשאי להקריב שלמים, אלא ע"כ צ"ל דכבר נתגייר ובע"כ כשיטת הרמב"ן היה זה לאחר טבילה והזאה והרצאת דמים, ועל כרחך הוי לאחר הרצאת דמים, דהרי איתא בפסוק לאכול לחם עם חותן משה, הרי שיתרו אף הוא אכל מן הקרבן והרי גר אינו יכול לאכול מזבח קודם שיזרקו עליו דם, אלא בע"כ היה זה לאחר הרצאת דמים וכפי שכתב הרמב"ן שישב לאכול ביום חתונתו כי חתן דמים הוא. נראה מדברי הרמב"ן ז"ל דהיו קרבנות של גירות ולפי זה הייתה הרצאת דמים שלו ביום גירותו.

ונראה לפי דברי הרמב"ן דהיה מעשה זה לאחר הקמת המשכן, שהרי קודם הקמת המשכן לא קרבו חובות רק נדרים ונדבות שקרבים בבמה, כדאיתא בגמ' בבכורות (דף ד' ע"ב). והנה קרבן גר הוי קרבן חובה והיאך יוכל להביא את קרבנו בבמה? אלא ע"כ שכל המעשה הזה היה לאחר הקמת המשכן. ואף אם נדחק לומר שלא היו קרבנות אלו לגירותו אלא היו

איתא בפרשה (פרי"ח פס' י"ב) "ויקח יתרו חותן משה עולה וזבחים לאלוקים ויבוא אהרן וכל זקני ישראל לאכול לחם עם חותן משה לפני האלוקים".

ובפרש"י: עולה כמשמעה שהיא כולה כליל וזבחים שלמים.

ויש לעיין איך יכול היה יתרו להקריב שלמים, למ"ד שאין בן נח מקריב שלמים (זבחים דף קט"ז ע"א)? והנה ברמב"ן (על הפסוק) כתב דאף אם הגיע יתרו קודם מתן תורה (דאיכא פלוגתא בגמ' [שם] אם יתרו בא קודם מתן תורה או לאחר מתן תורה) ברם אף אם בא קודם מתן תורה מכל מקום מעשה ההקרבה של יתרו היה לאחר ששהה עמהם ימים רבים ונתגייר במילה וטבילה והרצאת דמים כמשפט, ולפי"ז אתי שפיר שיכול היה להקריב שלמים כיון שהיה דינו כישראל גמור וראוי להקריב שלמים.

והנה בחידושי מרן הגרי"ז הלוי זי"ע עמד במשמעות הלשון "ויקח יתרו" למה נקטו לשון קיחה דהוא לשון קניין, משמע שהיה צריך להביא קרבנות מישראל והנה איתא בגמ' בע"ז (דף כ"ד ע"א) דרבי אליעזר פוסל כל קרבנות שמביאים עכו"ם (דחיישינן בהו לרביעה) לפיכך שפיר מובן שהיה צריך לקנות אותם מישראל (ולפי זה היה עדיין בגדר עכו"ם והדרא קושיא לדוכתא היאך הקריב שלמים) ברם לשיטת רבנן דניתן היה להביא גם קרבנות מנכרים עדיין צריך להבין את הלשון "ויקח" למה לא היה יכול

להשביע, והרי איכא הלכה שהזבחים צריכים להיאכל על השובע, לפיכך אכלו עמם לחם כדי שתהיה אכילה על השובע.

ברם יש לתמוה ע"כ למה ציינה זאת התורה כעיקר והלא כל אכילה זאת היה בגדר טפל לאכילת הקרבן ולמה לא הדגישה התורה שאכלו מהקרבן ואגב זה לציין שגם אכלו לחם, לפיכך נראה מוכרח לומר כדרך המשך חכמה שהאכילה הייתה מזבח תודה שבה האכילה של הלחם היא חלק מאכילת הקרבן.

ברם עדיין צריך ביאור למה הדגישה התורה דווקא את אכילת הלחם ולא את עצם אכילת הקרבנות? ויש לבאר זאת על פי דברי הגאון הנצי"ב זצוק"ל בביאור עניין אכילת הלחם בקרבן תודה, ותורף דבריו הוא, דהנה התורה הצריכה ארבעים לחמים בזבח תודה, ומאידך גיסא זמן אכילת הקרבן הוא רק יום ולילה, ולכאורה אי אפשר כמעט להימנע מלהותיר את הקרבן והיאך יוכל להימנע מלהותיר? בעל כורחו צריך הוא להביא הרבה אנשים שיוכלו מהזבח כדי שלא יבוא לידי נותר וזו היא בעצם מטרת העניין ותכלית המצוה שיתפרסם הנס ברבים, בזה יגדיל את שבחו של מקום לעיני כל ישראל, לפיכך גם בקרבן יתרו זימן יתרו הרבה אנשים שיבואו לאכול מזבח תודתו ובכך התפרסם שבחו של מקום, לפיכך הדגישה התורה עניין 'לאכול לחם לפני האלוקים'. (על פי דביר קדשו)

(ב) למה שינה משה מדברי השי"ת-

אם לא הוסיף יום אחד מדעתו

(מהרבי רב העשיל זיע"א)

איתא בפרשה (פרי י"ט פסי י"ד ט"ו) **"וירד משה מן ההר אל העם ויקדש את העם וכבסו את שמלותם ויאמר אל העם היו נכונים לשלושת ימים אל תגשו אל אשה"**.

ובפרש"י: "היו נכונים לשלושת ימים לסוף ג' ימים הוא יום ד' שהוסיף משה יום אחד מדעתו, כדברי ר' יוסי במסכת שבת (דף פ"ז ע"א) ולדברי האומר בששה בחודש ניתנו עשרת הדברות, לא הוסיף משה כלום ולשלושת ימים כמו ליום השלישי".

נראה דרש"י עמד בקושי רב בדברי הפסוק למה כתב בפסוק לשלושת שמשמעו שלושה

קרבנות אחרים בגדר נדבה וא"כ יכול היה להקריבם לפני הקמת המשכן מכל מקום נראה דמה שנקט הרמב"ן דהיה לאחר הרצאת דמים וזה ודאי הוי במשכן, ממילא היה זה לאחר הקמת המשכן. ואם אכן כן יבואר היטב סיפא של הפסוק ויבוא אהרן וכל זקני ישראל משמע שאהרן אכל את חלקו שהוא חזה ושוק שנאכל רק לכהנים. ולפי זה מובן היטב מהו הלשון לפני האלוקים דהכוונה שהיה במשכן שהרי קדשים נאכלים לפני ה'.

והנה קיימ"ל בגמ' כריתות (דף ט' ע"א) דגר בזמן הזה צריך שיפריש רובע לקינו, דאף שאי אפשר להקריב עתה מכל מקום צריך להפריש את חובתו, ולפי זה יובן שפיר למה נאמר לשון 'ויקח יתרו' דרצה לומר שיתרו ברגע שהתגייר עשה מעשה הפרשה של קרבנותיו שחלו עליו תיכף למעשה גירותו. ובזה מתאים לשון ויקח שהוא לשון הפרשה כפי שמצינו גבי ויקחו לי תרומה שהוא לשון הפרשה לשמי.

וכונת הפסוק לומר שברגע שנתגייר יתרו הפריש תיכף קרבנות גר לעצמו והיה עליו להמתין בהם עד שיוקם המשכן, ולפיכך שפיר כתוב 'ויבוא אהרן לאכול לחם' כי ההקרבה הייתה רק לאחר שהוקם המשכן דהייתה קדושת מחנות והקדשים נאכלים לפני ה' ואי אפשר היה להקריבם קודם לכן כי היו חובות ואין חובות קרבות בבמה, עכת"ד מרן הגר"י זיע"ש.

[ועדיין צ"ב למה נאמר בפסוק 'לאכול לחם' מה עניין הלחם לגבי הקרבנות? וב"משך חכמה" נקט כי הזבחים שהביא יתרו היו זבחי תודה ולפיכך אכלו עמהם לחמי תודה, וזה אפשר להביא אף לפני שהוקם המשכן, ברם לא תהיה תרומת לחמי תודה, ואם היה יתרו בן נח אתי כשיטת ריה"ג במנחות (דף ע"ג ע"ב) דבן נח מקריב זבח תודה ואם היה לאחר הקמת המשכן מובן שפיר למה נקטו ביאת אהרן כי אכל תרומת הלחם.

עוד דרך אפשר לומר בזה, דהנה איתא ברמב"ם (פרי י" מהל' מעשה הקרבנות הלי י"א) וז"ל "הייתה להם אכילה מועטת אוכלין עמה חולין ותרומות כדי שתהיה נאכלת על השובע וכו'". ונראה דכיון שבאו כל זקני ישראל לאכול מזבח, מסתברא שלא היה בזבחים כדי

את הקושי ברש"י בדרכו המיוחדת [בדרך הדרוש], איתא במדרש רבה (פ"ב בא פרשה ט"ו אות כ"ו) "החודש הזה ראש חודשים, דבר אחר וכו' הדא הוא דכתיב (תהילים פ"ב ע"ב) "יפרח בימיו צדיק ורוב שלום עד בלי ירח" עד שלא הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים ברמז הודיע להם שאין מלכות בא להם עד שלושים דור, שנאמר "החודש הזה לכם ראש חודשים" החודש שלושים יום, ומלכות שלכם שלושים דור, הלבנה בראשון של ניסן מתחלת להאיר וכל שהיא הולכת ומאירה עד ט"ו יום ודסקוס שלה מתמלא, ומט"ו עד שלושים שלה אור שלה חסר, בל' אינה נראית. כך ישראל ט"ו מן אברהם ועד שלמה, אברהם התחיל להאיר, שנאמר 'מי העיר ממזרח צדק יקראהו לדגלו' בא יצחק אף הוא האיר, שנאמר 'אור זרוע לצדיק' בא יעקב והוסיף אור, שנאמר 'ויהי אור ישראל לאש' ואח"כ יהודה פרץ חצרון רם עמינדב נחשון שמלון בעז עובד ישי דוד.

כיון שבא שלמה נתמלא דסקוס של לבנה, שנאמר 'וישב שלמה על כסא ה' למלך' וכי יוכל אדם לישב בכסאו של הקב"ה, מי שנאמר בו 'כרסיה שביבין די נור'! אלא מה הקב"ה שולט מסוף העולם עד סופו ושולט בכל המלכים, שנאמר 'יודוך ה' כל מלכי הארץ' כן שלט שלמה מסוף העולם ועד סופו, שנאמר 'וכל מלכי הארץ מבקשים את פני שלמה וגו' והמה מביאים איש מנחתו' לכך נאמר 'וישב שלמה על כסא ה' למלך' הקב"ה לבושו הוד והדר, ונתן לשלמה הוד מלכות, שנאמר 'ויתן עליו הוד מלכות' בכסא של הקב"ה כתיב 'ודמות פניהם פני אדם ופני אריה' ובשלמה כתיב 'ועל המסגרות אשר בין השלבים אריות בקר' הרי נתמלא דסקוס של לבנה, ומשם התחילו המלכים פוחתין והולכים, וכן שלמה רחבעם וכן רחבעם אביה ובנו אסא יהושפט יהורם אחזיהו יואש אמציה עוזיה יותם אחז יחזקיהו מנשה אמון יאשיהו יהויקים, כיון שבא צדקיהו שכתוב ביה 'ואת עיני צדקיהו עור' חסר אורה של לבנה וכו' עכ"ל המדרש.

אלא שדברי המדרש הללו צריכים ביאור רחב, שהרי בתחילת המדרש נאמר כי שלושים דורות של מלכים היו במלכות של ישראל ט"ו דורות היו מתמלאים והולכים כדרך הלבנה שמתמלאת והולכת וט"ו דורות מתמעטים

ימים של פרישה, והרי לפי החולקים על ר' יוסי ולא הוסיף משה מדעתו כלום, א"כ היו רק שני ימי פרישה אין מתאים לשון "לשלושת ימים" לפיכך צ"ל לדבריו דהכוונה לשלושת ימים היינו ליום השלישי.

ברם עדיין יש להבין, הרי השי"ת אמר לו "לך אל העם וקידשתם היום ומחר וכבסו את שמלותם והיו נכונים ליום השלישי כי ביום השלישי ירד ה' לעיני כל העם על הר סיני" למה שינה משה רבינו לומר לשון אחרת שיותר משמעה שלושה ימים שלימים?

בשלמא אי אמינא כדברי ר' יוסי שמשה רבינו הוסיף יום אחד מדעתו שפיר מובן למה שינה משה מדברי הקב"ה שהרי נאמר לו לפרוש היום ומחר והרי אין היום השני דומה לראשון כלל, דהיום הראשון אין לילו עמו ואילו היום השני לילו עמו, ומשה רבינו דרש היום כמחר מה מחר לילו עמו אף היום לילו עמו ולילה דהאידנא נפקא ליה (כיון שאין הקב"ה מתגלה לנביאיו בלילה), וכיון שדרש היקש לפיכך הוסיף יום נוסף ואמר שני ימים לבד מיום זה, ממילא ישנם כעת שלושה ימים, לפיכך שפיר שינה לומר לשלושת ימים שהכוונה שלושה ימי פרישות. אבל לדברי חכמים שנחלקו עם ר' יוסי צ"ע למה הוצרך משה לשנות את לשון השי"ת והרי בתחילת יום השלישי ניתנה תורה והיאך מוסבר לשון "לשלושת ימים" כמו ליום השלישי?

(והנה ידועים דברי רש"י דבכל מקום שכתוב שלושת ולא שלושה הוא דבוק, כמו "ויט משה את ידו על השמים ויהי חושך ואפילה בכל ארץ מצרים שלושת ימים (לעיל פ"ב י" פס' כ"ב) ובפרש"י "שלושת ימים שילוש של ימים טרצינא בלעז, וכן שבעת ימים בכל מקום שטיינא של ימים" והכוונה היא שהיו שלושה ימים רצופים ימים ולילות בלי כל הפסק וכן "שבעת ימים לא יראה חמץ" היינו שבעה ימים רצופים צריכים הם להשבית את החמץ מבתיהם והיאך נוכל לפרש שהכוונה של משה רבינו לומר בתחילת היום השלישי ולמה היה לו לשנות מדברי הקב"ה?) ויעוין היטב ברא"מ ובשפת"ח מה שעמדו בזה.

וב'אוצרות הרבי ר' העשיל' צ"ל (שנערך על ידי הרה"ג רבי שמעון שלסר שליט"א) מפרש

תת פחדך' וכתוב התם ביהושע 'ביום תת ה' את האמורי'. ר' שמואל בר נחמני אמר מגופיה דקרא שמעת מיניה, אשר ישמעון שמעך ורגזו מפניך' (דברים ב') אימתי רגזו וחלו מפניך? בשעה שעמדה לו חמה למשה. מיתביה 'ולא היה כיום ההוא לפניו ולאחריו (ופסי זה נאמר על מלחמת יהושע, הרי שלא הייתה העמדת חמה קודם ליהושע?)

ובגמ' תירצו איבעית אימא שעות הוא דלא נפיש כולי האי (במעשה דמשה) ואיבעית אבני ברד הוא דלא הוו (אצל משה כיהושע) יעוייש בגמ'. והנה לפי תירוץ קמא דגמ' עמדה החמה אצל משה פחות שעות מאצל יהושע שאצל יהושע היו ל"ו שעות אבל אצל משה פחות מכך. ברם לפי התירוץ השני עמדה החמה אצל משה ג"כ מהלך ל"ו שעות והחילוק היה לענין אבני ברד, כלומר ששלושים שעות רצופות עם אבני ברד לא היה כדבר הזה לפניו ולאחריו אבל העמדת שמש גם משך זמן כזה כבר היה דבר זה לעולמים.

והנה אם ננקוט כפי התירוץ הראשון נוכל לומר שאמנם ל"ו שעות לא היה קודם ליהושע שתעמוד חמה ל"ו שנה אבל כ"ד שעות עמדה ואם נצרף ל"ב שעות היום כ"ד שעות הרי יש לנו ל"ו שעות, והנה לפי דברי הגמ' בפסחים (צ"ד ע"א) מהלך ארבעים מיל הוא במשך י"ב שעות שמהלך אדם אותם ברציפות אחת, וא"כ בל"ו שעות רצופות אפשר להלך ק"כ מיל, והנה לפי זה אפשר לומר דבזמן מתן תורה הלכו ק"כ מיל ביום אחד ותמהנו היאך מתרמי ביום אחד? יש לומר שבמתן תורה עמדה החמה ל"ו שעות ובכה"ג אפשר לאדם בינוני להלך ק"כ מיל ביום אחד ולא תמוה שעל ידי שדידו אותם מלאכי השרת ביום אחד ארוך הלכו ק"כ מיל.

ולפי"ז יש לומר שלא רק בזמן מתן תורה היה כן אלא גם בזמן מסע ישראל מרעמסס סוכותה ביום ט"ו עמדה החמה ל"ו שעות ובפרק זה הלכו בני ישראל ק"כ מיל וזה פירוש הפסוק 'ואשא אתכם על כנפי הנשרים' שהלכו ק"כ מיל בשעה אחת היינו ביום אחד ארוך ולפי זה נוכל לומר שאותו חודש ניסן נמשך ל"ב יום וכוונת המדרש דלאחר שנתמלא דסקוס של לבנה כלומר לאחר שעברו ט"ו לילות היה יום אחד ארוך כג' ימים ולפיכך שפיר נוכל לחשב י"ז מלכים שהרי נוספו לחודש עוד ב' ימים

המלכים והולכים, כדרך הלבנה שמתמעטת והולכת ולמעשה המדרש מונה והולך שבעה עשר מלכים שמלכו אחרי שלמה המלך וביחד הרי ל"ב מלכים?

וכבר עמד בזה ב"יפה תואר" [בשם אות אמת] וביאר בזה הרבי רב העשיל ז"ל על פי דברי הגמ' במס' שבת (דף פ"ח ע"ב) 'ואמר ר' יהושע בן לוי כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה חזרו ישראל לאחוריהן י"ב מיל והיו מלאכי השרת מדדין אותן שנאמר 'מלאכי צבקות ידודון ידודון' אל תקרי ידודון אלא ידודון' ובפרש"י ז"ל י"ב מיל זוהי מידת מחניהם והיו הקרובים לדיבור חוזרים מפחד הקול עד קצה המחנה, מדדין אותם מסייעים אותם להתקרב מעט מעט שהיו חלשין כאשר המדדה את בנה בתחילת הילוכו, ידודון משמע הם עצמם ידודון ידודון מדדין לאחרים" עכ"ל.

והנה לפי החשבון הזה נמצא שעל כל דיבור היו נסוגים י"ב מיל א"כ על י' דברות היו חוזרים ק"כ מיל והדברים תמוהים היאך חזרו באותו יום של הדיבור כל כך הרבה (ואף אם לא הלכו בבת אחת ק"כ מיל אלא כל אימת שהלכו לאחוריהם י"ב מיל חזרו תיכף לזה לקדמת המחנה, מכל מקום בהלך ושוב זה הלכו מהלך ק"כ מיל ואי אפשר לאדם בינוני שמהלך עשר פרסאות ביום (שהם ארבעים מיל) להלך ק"כ מיל ביום אחד.

והנה לעיל (פרי י"ב פס' ל"ז) כתב רש"י ז"ל 'מרעמסס סוכותה ק"כ מיל ובאו לפי שעה, שנאמר 'ואשא אתכם על כנפי נשרים', ואילו כאן הלכו בדרך דיודוי כאשר שמולכה את בנה שאינו יודע להלך ומהלכת עמו לאיטה ק"כ מיל באותו יום וזה דבר תימה וצ"ע.

וליישב זאת יש להקדים את מה שנאמר בפרקי דרבי אליעזר (פרי נ"ב) וז"ל מופת השישי, מיום שנבראו שמים וארץ וכו', עד שבא יהושע ועשה מלחמתו של ישראל וערב שבת הייתה, פשט ידו לאור השמש ולא היה כיום ההוא לפניו וכו' מיום שנברא העולם, איברא דאיתא במס' ע"ז (דף כ"ה ע"א) תנא כשם שעמדה לו חמה ליהושע כך עמדה למשה (במלחמת סיחון) ולנקדימון בן גוריון, יהושע קראי, נקדימון בן גוריון גמרא (תענית דף י"ט ע"ב) משה מנלן אתיא אחל אחל, כתיב הכא (דברים ב') 'אחל

בעי"ז למדו זאת רק בעת מלחמת סיחון ועוג מדרשה של ביום ההוא אחל לתת פחדך וגמרו בגז"ש אחל אחל משמע דבלא גז"ש אין ללמוד להוסיף על שינוי מעשה בראשית שהיה ומהיכי תיתי לשנות עוד?

בשלמא במלחמת סיחון נדרש הדבר לצורך המלחמה כדי שיוכלו לסיימה ואפשר שהיה כעין מלחמת יהושע שנוקקו לגי' ימים כדי שלא לחלל שבת, אבל בלא זה למה לשנות את כל סדרי העולם, וקטן הנס של ואשא אתכם על כנפי נשרים בו לא שינו רק להם מאשר לשנות את כל סדרי בראשית?

(ד) גם לא הבנתי הקושיא היאך הלכו ק"כ בעת מתן תורה, דמנ"ל שעל ידי דידי המלאכים אי אפשר לילך במהירות ככנפי נשרים ואינו דומה כמהלך בעצמו.

(ה) והתמיהה הגדולה שיש על דברי ברכת שמואל וילקוט ראובני שהוסיפו שבעת קריעת הים היה יום שהוא כגי' ימים, לפי זה לא התווספו בי' ימים לחודש אלא די' ימים וא"כ היו צריכים למנות כנגד זה י"ט מלכים כנגד י"ט ימי החודש שנחסר ואילו המדרש רבה מנה רק י"ז מלכים וצע"ג.

(מהרה"ג החו"ב בעל ויברך דוד שליט"א)

(ג) **ביאור מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בענין שלילת הגשמות מהבורא ית'**

אָנְכִי ה' אֶלְקִיךָ (כ, ב)

כתב הרמב"ם פ"ג מה' תשובה ה"ז: "חמשה הם הנקראין מינים האומר שאין שם אלוה ואין לעולם מנהיג, והאומר שיש שם מנהיג אבל הן שנים או יותר, והאומר שיש שם רבון אחד אבל שהוא גוף ובעל תמונה, וכן האומר שאינו לבדו הראשון וצור לכל, וכן העובד כוכב או מזל וזולתו כדי להיות מליץ בינו ובין רבון העולמים כל אחד מחמשה אלו הוא מין".

ובהשגות הראב"ד שם כתב: "והאומר שיש שם רבון אחד אלא שהוא גוף ובעל תמונה. אמר אברהם, ולמה קרא לזה מין וכמה גדולים וטובים ממנו הלכו בזו המחשבה לפי מה שראו במקראות ויותר ממה שראו בדברי האגדות המשבשות את הדעות", ובכס"מ שם הביא את גירסת ספר העיקרים (מ"א פ"ב) בראב"ד: "אע"פ שעיקר האמונה כן הוא, המאמין היותו גוף מצד תפיסתו לשונות הפסוקים והמדרשות

ובזה אתי שפיר הלשון עד בלי ירח כי החשבון הזה יהיה טוב רק אם נחשב יום ארוך שלא היה בו ירח כלל באותו זמן.

ועם החשבון שגם במתן תורה התווספו בי' ימים כיון שעמדה חמה במתן תורה, ולפי זה נוכל לפרש את הפסוק 'היו נכונים לשלושת ימים' שאכן היו שלושה ימים, ברם לא שלושה ימי פרישה, שהרי לא הוסיף משה יום אחד מדעתו, אלא שלושה ימי מתן תורה, שמתן תורה היה ארוך כשלושה ימים ועל זה רמז כאן הפסוק היו נכונים לשלושת ימים

(ברם יהיה תמוה הלשון 'אל תגשו אל אשה' משמע שקאי על ימי הפרישה ולא על ימי מתן תורה, שלא היו צריכים בלאו הכי לפרוש כי פרושים היו ממילא) ובספר "ברכת שמואל" לתלמידו המובהק הגאון רבי שמואל קייידנובר ז"יע (בעל תפארת שמואל על הרא"ש) הביא שכן נמצא מדרש מפורש בילקוט הראובני ובספר "בחי המדרש" ה' ימים היו לישראל שהיה יום ארוך גי' ימים ואלו הן יום של מתן תורה ויום שנסעו מרעמסס לסוכות ויום שעברו על הים ויום של מלחמת עמלק ויום של מלחמת ארנון ויעוין בספר "חננכת התורה" להגאון רבי חנוך ארזון זצ"ל שכתוב בנוסח קצת שונה.

אלא שלא זכיתי להבין את הדברים, שהרי תמיהות יש על דברים אלו ונאמרו מקוצר דעת המשיג ומעומק דברי רבינו הרבי ר' העשיל שהיה גאון הגאונים וקשה פעמים רבות לעמוד על עומק דעתו:

(א) כל דבריו סותרים את דברי רש"י שבנויים על דברי המכילתא ואשא אתכם על כנפי נשרים שבשעה אחת נקבצו לבוא ובשעה אחת נסעו מהלך ק"כ מיל וזהו ואשא אתכם על כנפי נשרים שנסעו במהירות רבה כנשר ואילו לפי מה שמפרש רבינו הלכו הליכה של אדם בינוני רק שהיה להם פרק זמן ארוך של גי' ימים רצופים ובו הלכו את כל ק"כ מיל.

(ב) גם ייפלא שהלכו בלי לנוח רגע קט והחשבון הזה נבנה שהלכו ל"ו שעות, בכל יום י"ב שעות רצופים וזה דחוק ביותר, וגם אינו דומה מהלך בלי צאן ובקר למהלך עם צאן ובקר ובני בית קטנים.

(ג) אמנם איכא דברי הילקוט ראובני כעד שהיו עוד כמה ימים של גי' ימים אבל לפי דברי הגמ' ו

מאמין בשום עיקר מהעיקרים ובשום אמונה מאמונות התורה ולא יקרא מין ולא כופר, אם שהביאהו אל זה סכלות ועורון והיותו בלתי מבין כוונת התורה. והדברים האלה כולם לא יסבלם האמונה התוריית והשכל הישר, לפי שהדעת הכוזב כשיהיה בעיקר לפי שהדעת הכוזב כשיהיה בעיקר מעיקרי האמונה כבר יסיר הנפש מהצלחתו האמיתית ולא יביאהו לחיי העולם הבא אף על פי שלא יעשה אותה בכוונה למרוד. כי כמו שהסם המות כשיאכל האדם אותו יכלה רוחו ונשמתו אליו יאסוף אף על פי שנאמר שאכל אותו בחשבו שהיה מאכל בריא ונאות. כן הכפירה והאמונה הכוזבת בענין עיקרי הדת יגרשו נפש האדם וימנעוהו מירושת העולם הבא בלא ספק". עכ"ל (ע"ש שהאריך בזה עוד).

ובקובץ מאמרים להגר"א וסרמן זצ"ל הי"ד כתב ששמע בשם מרן הגר"ח מבריסק שאמר בדעת הרמב"ם שבכפירה לא שייך שוגג, דהא מ"מ אינו מאמין וא"א להיות בכלל ישראל בלא אמונה, ולכן אפיקורוס מסכן הוא ג"כ אפיקורוס, וכתב הגר"ר אלחנן דלכאוי דבריו מוכרחין, דהא כל הכופרים ועובדי ע"ז הם טועים ומ"מ חייבים מיתה, על כרחך דבזה ליכא פטור של אונס. אך הקשה ע"ז דהא תינוק בעריסה ג"כ אין לו אמונה ומ"מ הוא בכלל ישראל, ותינוק שנשבה לבין הגויים מביא קרבן על שגגתו ואין דינו כמומר. ולכן ביאר הגר"ר אלחנן דבאמת גם בחסרון אמונה אמרי' דאונס רחמנא פטריה, ומה שכופרים ועובדי ע"ז חייבין מיתה זה משום שיסודות האמונה מוכרחים לכל בר דעת ורק הרצון לפרוק עול מטה את שכלו לטעות בזה, ועל כן שגגתו עולה זדון, עכ"ד.

והמעייין יראה שדברי הגר"ח הם ממש כדברי האברבנאל ז"ל בספר ראש אמנה. אמנם צ"ב מה יענו האברבנאל והגר"ח על קושיותיו של הגר"ר אלחנן.

ונראה בביאור הדברים, שודאי כלל גדול הוא בכל התורה דאונס רחמנא פטריה שנאמר ולנערה לא תעשה דבר, וברמב"ם פ"ה מיסוה"ת הי"ד כתב: "ומה אם ע"ז שהיא חמורה מן הכל העובד אותה באונס אינו חייב כרת וא"צ לומר מיתת ב"ד, ק"ו לשאר מצות האמורות בתורה", משמע להדיא שאין בכל התורה עבירה שחייבין עליה באונס. וכמו כן פשוט שאין דין מומר למי שטועה מאונס. אמנם הרי פשוט שמי שנאנס ולא קיים איזה מצוה אף שלא יענש על מה שלא קיים, מכל מקום ודאי לא יקבל שכר על המצוה שלא עשה (ורק מי שחשב לעשות מצוה ונאנס ולא עשה מעלה עליו הכתוב כאילו עשה, אך מי שמחמת אונס גם לא חשב לעשות, כגון תינוק שנשבה, ודאי לא זכאי לשום שכר). וכמו כן בענין זה,

כפשטן אין ראוי לקרותו מין", וכתב דגם לפי נוסחתינו זו כוונתו.

ביאור ספר העיקרים בדעת הראב"ד

ובספר העיקרים (מאמר א' פ"ב) הסכים עם דברי הראב"ד וביאר את דבריו. וז"ל: "כי מי שלא הגיעה מדרגת עיונו להאמין הכתובים בדרך מסכים אל האמת ומאמין אותם כפשטן, ועלה מזה בידו דעת כוזב להיותו חושב שזהו דעת התורה, איננו יוצא בזה מכלל בעלי התורה חלילה, ולא הותר לספר בגנותו ולקרותו מגלה פנים בתורה ולא כופר ולמנותו בכלל המינים חס ושלום. וגדולה מזו כתב הראב"ד ז"ל שאפילו המבין עקר מעקרי התורה בחלוף האמת מפני שהוא טועה בעיונו אין ראוי לקראו מין, שכך כתב בספר ההשגות על מה שכתב הרמב"ם ז"ל שהאומר שהשם יתברך הוא גוף הוא מין, וכתב עליו הראב"ד ז"ל, אמר אברהם אף על פי שעקר האמונה כן הוא, המאמין היותו גוף מצד תפיסתו לשונות הפסוקים והמדרשות כפשטן, אין ראוי לקרותו מין, עכ"ל. וזה הדרך יראה אמת ונכון ממה שנמצא לרבתינו ז"ל אומרים על אלישע בן אבויה שובו בנים שובבים חוץ מאלישע אחר שיודע בוראו ומתכוין למרוד בו, הנה בארו בפירוש כי מי שיודע האמת ומתכוין להכחישו הוא מכת הרשעים שאין ראוי לקבל אותו בתשובה, אבל מי שאינו מתכוין למרוד ולא לנטות מדרך האמת ולא לכפור מה שבא בתורה ולא להכחיש הקבלה אלא לפרש הפסוקים לפי דעתו, אף על פי שיפרש אותם בחלוף האמת אינו מין ולא כופר חלילה".

וכן בשו"ת הרדב"ז סי' אלף רנ"ח כתב: "ולא עדיף האי ממי שטועה באחד מעיקרי הדת מחמת עיונו הנפסד שלא נקרא בשביל זה כופר. והרי הלל היה אדם גדול וטעה באחד מעיקרי הדת שאמר אין להם משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיהו. ומפני זה הטעות לא חשבוהו כופר ח"ו דאם לא כן איך היו אומרים שמועה משמו. והטעם מבואר כיון שאין כפירתו אלא מפני שחושב שמה שעלה בעיונו אמת ואם כן אונס הוא ופטור".

ביאור האברבנאל והגר"ח בדעת הרמב"ם

ובספר ראש אמנה [להר"י אברבנאל] פ"ב הביא את דברי הרמב"ם והראב"ד והעיקרים, וכתב על זה: "אבל זה עם ההתבוננות מבואר הנפילה, שלדבריו כל כופר בכל עיקר לא לכוונה יהיה בעל העולם הבא, וגם אמונת צדוק ובייתוס שהם יבינו הדברים בתורה ובנבואה כפשטן ויחשבו שהכוונה בהם מה שיבינוהו תהיה בלתי חולקת על הצלחה האמיתית לא נאמר שהם כופרים ומינים, ויהיה אפשר כפי זה שימצא איש בלתי

והבנתו וכחו וממונו. אלא שהכסיל כשאפשר לו ללמד החכמה, ומתעלם ממנה, הוא נתבע עליה ונענש על אשר קצר ועמד מללמד."

ובאגרת תחית המתים להרמב"ם כתב: "שכבר פגשנו אדם שהיה נחשב שהיה מחכמי ישראל וחי השם יודע היה דרך משא ומתן במלחמתה של תורה לפי מחשבתו מנעוריו, והוא היה מסופק אם השם גשם בעל עין יד ורגל בני מעיים, כמו שבא בפסוקים, או אינו גוף, אמנם אחרים שפגשתי מאנשי קצת ארצות פסקו לגמרי שהוא גוף, והחזיקו לכופר מי שהיה מאמין חילופו, וקראוהו מין ואפיקורס, והבינו דרשות רבות על פשוטיהן, וכיוצא בזה שמעתי על קצת אנשים שלא ראיתי. וכאשר ידעתי באלו האובדים לגמרי שהם מוקצים וחושבים שהם חכמי ישראל והם הם הסכלים שבבני אדם ויותר תועי דרך מהבהמה, וכבר נתמלא מוחם משגעונות הנשים הזקנות ודמיונותיהם הנפסדים כעורים וכנשים". הרי שכתב על אנשים אלה שהם "אובדים" ומוקצים, אך לא כתב שיהיה להם עונש על זה.

וכן מבואר באגרת מלחמות ה' לר' אברהם בן הרמב"ם כתב על שנים מגדולי דורו שכתבו שחלילה להם מלדמות לבורא ית' דמות וצורה או יד או רגל או שאר איברים אלא דעתם שה' יושב בשמים ויש מחיצה המבדלת בינו ובין בריותיו, וכתב ע"ז ר' אברהם בן הרמב"ם שהם סבורים שאין קרוי 'גוף' אלא גוף האדם או החיות בלבד, ואין קרוי 'תמונה' אלא תמונת איברים בלבד, אך מה שהוא אש מלהטת או אור בהיר אינו גוף, אך האמת היא שכל דבר שיש לו אורך ורוחב וגובה הוא גוף, וגם השמים והאש והרוח הם גופים, וכתב שהחכמים הנ"ל הם מינים וכופרים ואין להם חלק לעוה"ב.

ובאגרות הרמב"ן (אגרת ב') כתב לחכמי צרפת כתב בשם הרוקח שמי שלא מאמין בהרחקת הגשמות יתאכלהו אש לא נופח, ר"ל, וצ"ל שכוונתו רק על מי שמבין אך מתעקש לא לקבל את הדברים.

אמנם נראה שהראב"ד אכן הבין בדעת הרמב"ם כמו שביאר ר' אלחנן, ועל זה הקשה שהרי רבים וטובים ממנו הלכו בזו המחשבה, וחלילה לחשוב שעשו כן בזדון.²

שכר העוה"ב הוא רק לזרע ישראל המאמינים בה', ומי שאינו מאמין, יהיה מחמת אונס או ברצון, אינו זכאי לשכר העוה"ב. וזהו שביאר הגר"ח בדעת הרמב"ם דגם הכופר מחמת אונס נקרא מין, דהיינו שאינו נחשב מזרע ישראל ואין לו חלק לעוה"ב.¹

ולפי זה נראה שמש"כ הרמב"ם שם ה"ו שהמינים "אין להן חלק לעוה"ב אלא נכרתים ואובדין ונידונין על גודל רשעם וחטאתם לעולם ולעולמי עולמים", זה לא מיירי באונס אלא במי שיכול להכיר באמת אך אינו רוצה. אך מי שהוא מין מחמת אונס, אמנם אין לו חלק לעוה"ב, אך אינו נידון על רשעו וחטאתו כלל, דאונס רחמנא פטריה.

ונראה דכן מבואר במו"נ ח"א פל"ו, שכתב: "ואם יעלה בדעתך שמאמין ההגשמה יש לו התנצלות בעבור שגדל עליה או לסכלותו וקוצר השגתו, כן ראוי שתאמין בעובדי ע"ז שהוא לא יעבוד אלא לסכלות או מפני שגדל על זה מנהג אבותיו בידיו, ואם תאמר שפשוטי הכתובים ישליכום בזה הספק, כן תדע שעובד ע"ז אמנם הביאוהו לעבודתה דמיונים וציורים חסרים, אין התנצלות אם כן למי שלא יקבל מן המאמתים המעיינים אם יהיה מקצר מן העיון".

הרי שביאר בפירוש שגם מין בשוגג או אונס הוא מין, אמנם ממה שכתב "אין התנצלות אם כן למי שלא יקבל מן המאמתים המעיינים אם יהיה מקצר מן העיון" נראה להדיא שכל האשם הוא רק על מי ששמע את דעת מרחיקי הגשמות ולא קיבל את דבריהם, מחמת ש"קיצר מן העיון", דהיינו שלא רצה להתעמק לחשוב אם דבריהם נכונים או לא, והעדיף להמשיך באמונה שהורגל בה עד כה, אך מי שלא שמע על ענין זה מאומה, או ששמע ולא הבין, יש לו התנצלות בב"ד של מעלה שהוא שוגג או אונס, ולא יענש על זה, אמנם גם לא יזכה לעוה"ב.

וכ"כ להדיא בחובות הלבבות שער היחוד פ"י שהטועה באמונה מאונס לא נענש, וז"ל: "והכסיל הפתי יחשוב הבורא ית' על דרך הנראה ממליצת הספר, וכשהוא מקבל על עצמו עבודת אלהיו והוא משתדל לעשות לכבודו, יש לו טענה גדולה מצד פתיותו ומעוט הבנתו, מפני שאין האדם נתבע אלא כפי יכלתו והשגתו בשכלו

² כמה אחרונים כתבו שמש"כ הראב"ד גדולים וטובים ממנו אין כוונתו שהיו גדולים מהרמב"ם, אלא 'ממנו' היינו מעם ישראל, אכן כבר נודע שכמה מגדולי הראשונים חלקו על עיקר השיטה של הרחקת הגשמות מהבורא, ושיטתם מבוארת בארוכה בספר כתב תמים לרבינו משה בן חסדאי (שהיה מגדולי הראשונים ומבוא באו"ז וברמב"ן), שטען ששיטה זו באה מהפילוסופיה, אך אין לנו שום השגה בבורא ית', ואסור להרהר מה שייך בו ומה לא, אלא יש לקבל את הכתובים ודברי חז"ל כפשוטן [אמנם למותר לומר ששיטת הרמב"ם וסייעתו בזה נתקבלה בכל ישראל, והסכימו לה גם אלו שלא הלכו אחר הפילוסופיה, כמו ר"י החסיד

¹ ועדיין צ"ע מה נאמר על כל הנשים והילדים והתינוקות שלא השיגו ענין זה, וכי לכולם אין חלק לעוה"ב, ונראה לענ"ד שודאי לא דיבר הרמב"ם על מי שמאמין בתמימות שה' אחד ולא נכנס לחשוב מה הוא ואיך הוא, אלא יודע שאין זה בתחום השגתו, אלא דברי הרמב"ם הם על מי שחושב בפועל מחשבת הגשמה, כמו שחושב שיש לקב"ה מקום ואיברים ותנועה וכדו', שעל זה כתב שאין לו חלק לעוה"ב, אך עדיין קשה שהרי הרבה ילדים ונשים סבורים לתומם שה' בשמים, ושיש אצלו כעס ורחמנות וכו', וכי לכל אלה אין חלק לעוה"ב, וצ"ע.

שיתוף, ולא הזכירו כלל את ענין הרחקת הגשמות. וכן השערי תשובה בשער ג' האריך מאוד בכל העבירות המצויות, והזכיר גם את איסור עבודה זרה, אך לא הזכיר כל שמץ דבר מענין הרחקת הגשמות (שהיתה מצויה בימיו כידוע), ומוכח מזה דסבירא להו ששלילת הגשמות אינה מעיקרי האמונה כלל. ואף שלפי דברי הפילוסופים ההגשמה סותרת ליחוד ה' כמו שביאר הרמב"ם פ"א מיסוה"ת ה"ז, מ"מ סבירא להו דמצות היחוד אין הכוונה בה ליחוד ע"פ כללי הפילוסופיה, אלא רק להאמין בפשטות שה' אחד ואין זולתו.

ובאמת צ"ע לדעת הרמב"ם איך יש בתורה ודברי חז"ל הרבה לשונות הנראים כהגשמה, ולא חששו שיבואו על ידי זה לידי טעות בעיקר הגדול של יחוד ה', ובברכות מ"ח ע"ב איתא שאביי ורבא בילדותם אמרו שה' יושב בשמים, ורבה שיבח אותם, ואמנם לדעת הרמב"ם במו"נ התרגומים תמיד מרחיקים את הגשמות (והרמב"ן בפר' ויגש השיג עליו), אך בש"ס ובמדרשים לא מצאנו כן כ"כ. ולכאוף היא ראייה גדולה לדעת הראב"ד והחזו"ל, שכל אחד מצווה להאמין כפי כוחו והבנתו, ומקבל שכר על זה, ויותר מיושב לפי דעת הראשונים הסוברים שענין הרחקת הגשמות אינו מעיקרי האמונה כלל.

ובאמת רובא דאינשי אינם מבינים אל נכון את עומק הענין של שלילת הגשמות, כי גם מי שמאמין ש'ה' נמצא בכל העולם יכול לדמות בלבו כאילו הוא ית' הוא גדול גדול עד אין סוף, ואם כן יוצא שבכל מקום יש רק חלק ממנו ית' ח"ו, וצריך להסביר איך הוא נמצא גם בתוך הקירות ובמבואות המטונפים וכו', ולדעת הרמב"ם ובנו גם זה כפירה גמורה, כי אצלו ית' לא שייך כלל המושג 'מקום', ואין לו לא אורך ולא רוחב ולא גובה³. ועל ענין זה כתב החזו"ל (שער היחוד פ"ב): "שפשטה מלת 'יחוד' בדברי אנשי היחוד, הרגילו בה הרבה בלשונם ובמלותם תמיד... ואינם מעלים על מחשבתם להבין אמתת

³ לשבר את האוזן יש לומר, כמו שאנו מבינים שהכלל ש2 כפול 2 שוה 4 אין לו אורך ורוחב וגובה והוא קיים בכל מקום ובכל זמן ולא היתה לו התחלה ולא יהיה לו סוף, כך צריך להאמין שאצל הבורא ית' אין את כל המושגים הללו, אף שאיננו יכולים לצייר זאת בדמיון.

[ראה כעין זה בספר 'מעשה אישי' (ח"ב עמ' קנח): לאחד שביקש דברי חיזוק בעניני 'אמונה', אמר רבינו: "אמור נא לי, כמה זה שתיים ועוד שתיים?" והלה ענה במבוכה ובפליאה: "ארבע". שוב שאלו רבינו: "משום מה שתיים ועוד שתיים הם ארבע?" והלה נשאר כנוס מתוך דרך ארץ בשתיקה. המשיך רבינו להציפו במטר רצוף של שאלות: "ממתי שתיים ועוד שתיים הם ארבע?... האם ידוע לך אם אי פעם, שתיים ועוד שתיים לא היו ארבע?... 'באיזה מקום בעולם יתחלפו אולי למספר אחר?... 'איזה כוח בעולם יכול לגרום ששתיים ועוד שתיים לי יהיו ארבע?... והלה נבוך ותוהה ענה בפסקנות: לא יודע. ככה זה. שתיים ועוד שתיים הם ארבע! 'נכון', השיבו רבינו על אתר, והמשיך: "כך זה באמונה!... ע"כ. וראה עוד באמונה ובטחון בקטע שנדפס רק בחזו"א סוף טהרות].

שיטת החזו"ל שמי שלא מרחיק הגשמות אינו מין אך אין זה יחוד שלם

והנה כל זה הוא דעת הרמב"ם, שמי שאינו מרחיק הגשמות נחשב שאינו מאמין ביחוד ה' כלל. אמנם שיטת החזו"ל (שער היחוד פ"ב) שמי שמאמין שה' אחד ואין זולתו אך אינו מרחיק ממנו את הגשמות, גם הוא נחשב מאמין ביחוד ה', אלא שאין זה יחוד 'שלם', וז"ל החזו"ל שם: "מפני שיחוד האלקים מתחלק במדברים כפי התחלקות הכרתם והבנתם, מהם מי שמיחד אותו בלשונו בלבד, והוא שישמע בני אדם אומרים דבר, והוא נמשך אחריהם מבלי דעת ענין מה שהוא אומר, ומהם מי שמיחדו בלבו ולשונו ויבין ענין מה שהוא אומר מדרך הקבלה שקבל מאבותיו ואיננו יודע אמתת מה שהוא מאמין מהענין ההוא, ומהם מי שמיחדו אחר שיבין מדרך הראיות אמתת הענין, אך יחשבנו במחשבתו כשאר האחדים הנמצאים **ויבא להגשים הבורא ולהמשילהו בצורה ובדמות**, מפני שאיננו יודע אמתת יחודו וענין מציאותו, ומהם מי שמיחדו בלבו ולשונו אחר שיבין ענין האחד האמת והאחד העובר ויביא ראיות על ברור מציאותו ואמתת יחודו, וזהו החלק השלם בענין היחוד", עכ"ל. דהיינו שיש כמה דרגות ביחוד ה', וכל אחד מצווה להאמין כפי כח שכלו והבנתו.

שיטת הסמ"ג ועוד שהרחקת הגשמות אינה מעיקרי האמונה

ונראה לעני"ד שיש כמה ראשונים הסוברים שהרחקת הגשמות אינה מעיקרי האמונה כלל. דהנה בסמ"ג מצוה ב' כתב שמצות עשה להאמין שהוא אחד בשמים ובארץ ובד' רוחות העולם, ואין בכל השמים והארץ עוד כמותו, ולא הזכיר כלל את ענין הרחקת הגשמות, ובסוף דבריו כתב: "ואין צורך כ"כ להאריך כי כל ישראל תקועים באמונה חזקה כי יוצר הכל הוא אחד מיוחד כמו שנאמר ה' אחד ונאמר אתה הראת לדעת וגו' ונאמר וידעת היום והשבות וגו' ונאמר אני אני הוא ואין אלקים עמדי ובמקרא יש מקראות רבות כאלו", ואם היה סובר כדעת הרמב"ם שיש חיוב להאמין בהרחקת הגשמות, ודאי היה לו צורך להאריך בזה, כי בזמנו רבים לא האמינו בזה, כידוע. וכן הסמ"ק מצוה ב' כתב רק שיש להאמין שאין זולתו מנהיג, וכן בחינוך מצוה תי"ז כתב שנצטוונו להאמין כי השם ית' הוא הפועל כל המציאות אדון הכל אחד בלי שום

והרוקח וכל חבורתם והראב"ד והרמב"ן וכל המקובלים, וכן שיר היחוד נתקבל בכל ישראל, ורק מהרש"ל התנגד לו, וגם שני החכמים שהזכיר ר' אברהם בן הרמב"ם הנ"ל המה מגדולי ואדירי הראשונים (ויראתי לכתוב את שמם), וקשה מאוד לומר שהרמב"ם ובנו חשבו אותם למזידים.

להשבע על סמך עד אחד ע"ש, ומשמעות דברי הקצה"ח שניתן להשבע לכתחילה על סמך עד אחד ואפילו עד פסול, ודלא כדברי הש"ך שאסר להשבע אפילו על סמך שני עדים כשרים.

ולכא' יש להוכיח מהגמ' כדעת הקצה"ח, דאיתא ביבמות (יבמות קכא:), ההוא דהוה קאמר ואזיל מאן איכא בי חסא טבע חסא (ר"ל שנכרי העיד במסיח לפי תומו שחסא טבע במים שאין להם סוף) אמר ר"נ האלוקים אכלוהו כוורי לחסא וכו'. ומבואר שרב נחמן נשבע שחסא מת, על סמך עדותו של הגוי שחסא טבע בים, הרי שמותר להשבע על סמך עדות של עד אחד ואפילו גוי, וצ"ע דעת הש"ך, וכה"ק כמה אחרונים (אמרי בינה דיינים סי' מה ובשו"ת ברית יעקב חו"מ סצ"ג, ועי' מהרש"ם ח"ט סי' קלח ושו"מ ח"ב סי' טז ושו"ת אבן הראשה סי' נא ושו"ת מהר"י הכהן יו"ד סי' נא ושו"ת בית דוד ח"א סי' קנא).

והנה עוד יש להסתפק באופן שהמציאות מסופק, ויש הכרעה של רוב או חזקה, האם מותר להשבע שכך הוא המציאות, אע"פ שאינו ברור בעיניו שכך אכן היה אלא רק מכח הרוב והחזקה.

ולכא' גם לזה יש ראייה מדברי הגמ' הנ"ל, שהרי ר"נ לא ידע אלא שחסא טבע בים ומנין שמת, וע"כ משום שרוב אינם ניצולים, הרי שמותר להשבע על סמך הכרעת רוב. וכ"ה להדיא בגלה"ש שם בשם תשובות מימוני, שר"נ סמך על הרוב לענין השבועה משום דאפילו בדיני נפשות אזלינן בתר רובא (והוסיף שאע"פ שאשתו אסורה היינו משום חומרא דעריות חיישינן למיעוטא). ומעתה תקשי ביותר על דברי הש"ך, דהא ר"נ סמך על עד אחד פסול שהעיד רק על רוב, וכ"ש שיש לסמוך על שני עדים כשרים שמעידים על דבר ודאי.

והנה בעיקר מה דמבואר בגמ' שמותר להשבע על סמך רוב, כבר הקשה באמרי בינה (שם ובאבה"ע דיני אישות סי' א) הרי הרוב אינו מסלק את הספק, וכמ"ש השימ"ק (ב"מ ו:), ואיך יוכל להשבע על דבר שאינו ודאי.

ויש ליישב שכל דברי השימ"ק נאמרו דוקא ברובא דאיתא קמן, שמסברא לא היה ניתן לסמוך על הרוב והיה לנו לחוש למיעוט, ואף דגלי לן קרא דאחרי רבים להטות שניתן לסמוך על הרוב עכ"ז המציאות עדיין מסופקת לנו, משא"כ ברובא דליתא קמן שהוא סברא וניתן לסמוך עליו בודאות (כמ"ש הש"ש ש"ב פט"ו ורע"א בדו"ח כתובות יג.), ולכן בנידון הגמ' שחסא טבע במים שאין

ענין מה שיעבירו על לשונם מפני הסכלות והעצלות. והם חושבים, כי ענין היחוד נגמר להם כאשר נגמרה מלתו. ולא ירגישו כי לבותם ריקים מאמתתו ומצפונייהם נעורים מענינו, מפני שמיחדים אותו בלשונם ובמליהם, ויחשבוהו בלבבם יותר מהאחד, וידמוהו במצפונם בדמות שאר האחדים הנמצאים, ויספרו אותו במדות לא תאורתנה לאחד האמת, בעבור שאינם יודעים ענין האחד האמת וענין האחד העובר אלא הסגולה מאנשי היחוד, שהעמיקו בחכמה והבינו ענין הבורא והנברא וחוקי האחד האמת ומה שהוא מתבודד בו. ואמת אמר הפילוסוף באמרו: לא יוכל לעבוד עילת העילות ותחלת ההתחלות אלא נביא הדור בטבעו או הפילוסוף המובהק במה שקנהו מן החכמה, אבל זולתם עובדים זולתו, מפני שאינם מבינים נמצא אלא מורכב".

על כן לכאורה בימינו אין טעם ללמד אמונה זו להמון העם, שרק ישתבשו על ידי זה יותר. ודי בכך שידעו שהבורא הוא אחד ואין בעולם שום כח זולתו, שבזה יצאו ידי חובת האמונה לדעת רוב הראשונים. והוא רחום יכפר.

מהגאון רבי צבי כהן שליט"א (ד) שבועה עפ"י עדים

לא תשא את שם השם אלוקיך לשוא (כ ז)

יש להסתפק האם מותר להשבע על סמך עדים, וכגון השומע משני עדים שפלוני לוח מפלוני, האם יכול להשבע שאכן התקיימה הלואה זו, שהרי סומכים על שני עדים לכל איסורי התורה, או דלמא שבועה שאני, ואסור להשבע אלא כשיודע בעצמו שבודאי המציאות היא כפי שבועתו.

ומצינו בזה פלוגתא, דהש"ך כתב (בתקפו כהן סי' עט) הביא בשם מהר"א ששון שנסתפק אם מותר לישבע על זכותו בדין כשאינן זכותו ודאית אלא מחמת טענת קים לי, וכתב הש"ך שלדעתו אינו יכול לישבע, והוסיף שאפילו כשיש שני עדים פשיטא שאינו יכול לישבע על סמך עדותם ע"ש. ולכא' סברתו הוא שעדים אינם מבררים את המציאות ויתכן שמשקרים, אלא שיש דין לסמוך עליהם לגבי ממונות ונפשות וכדו', אבל לישבע מותר רק כשיודע בבירור שכך הוא המציאות.

ומאיך הקצה"ח (סי' רכד סק"א) כתב בתו"ד שמותר להשבע על סמך שמועה ששמע מעד אפילו קרוב ואפילו לא נחקר עדותו בבי"ד ע"ש, ועי' חות יאיר (סי' קפב) שנסתפק אם מותר

ובעיקר הנידון אם מותר להשבע על סמך הכרעת רוב, נתבאר לחלק בין רובא דאיתא קמן שנשאר ספק וא"א להשבע, לבין רדל"ק שיכול לסמוך עליו בודאות לענין שבועה. אך יש לציין שיש שנקטו בפשיטות שגם ברובא דאיתא קמן ניתן לסמוך על הרוב לענין שבועה,

יעויין בחקרי לב (מהדו"ב חו"מ סי' ד אות יד) לענין טענת קים לי שנחלקו המהר"א ששון עם הש"ך האם יכול להשבע שהוא פטור, וכתב שבאופן שרוב הפוסקים מזכים אותו בודאי יכול להשבע, וכדמוכח מהא דאשתבע ר"נ דאכלוהו כוורי לחסא, וכ"כ בשער אשר (ח"ב ליקוטים סי' ד) והוסיף דכמו"כ לא אמרינן ספק ברכות להקל כשרוב פוסקים מחייבים ברכה, כיון שברכה לבטלה איסורו משום לתא דלא תשא, ובמקום רוב לא חיישינן, וכמבואר בגמ' הנ"ל שמותר להשבע על סמך רוב ע"ש, הרי דנקטו שאף ברובא דאיתא קמן מותר להשבע.

ומאידך יש מקום לומר להיפך, שאף ברובא דליתא קמן אסור להשבע, והא דנשבע ר"נ על סמך הרוב שאינם ניצולים מטביעה במים שאין להם סוף, היינו משום שהרוב רוב גמור, ורק מיעוטא דמיעוטא ניצולים מטביעה וכמבואר בתוס' (בכורות כ:),

ולכן אפשר להוציא ממון ברובא דמים שאין להם סוף וכמ"ש בהגמ"ר (כתובות סי' ש"ח, ועי' בביה"ל ח"ב סי' ח' שגם התוס' ביבמות לו: שכתבו דמים שאין להם סוף הוה מיעוט המצוי מודו דאפשר להוציא בו ממון, וכ"מ בתוס' ב"מ כ: עי"ש), והכ"נ אפשר לישבע ברוב כזה.

וכן משמע להדיא בביאור הגר"א (אבה"ע סי' יז ס"ק קטז) דהא שנשבע ר"נ הוא משום שהוא רוב גמור דמהני אף להוציא את הכתובה מהיורשים ע"ש, וכ"כ בשער אשר (ח"ב ליקוטים סי' ד). אך מדברי התשובות מימוני דלעיל משמע שבכל רוב ניתן לישבע ולא דוקא ברוב גמור כזה.

ועי' במהרי"ט (ח"א סי' ל"ב) שכתב להוכיח מתוך דברי הגמ' הנ"ל שר"נ נשבע אכלוהו כוורי לחסא, שמותר לישבע עפ"י אומד הדעת אף שאינו יודע את המציאות בבירור אלא שמסתב' לו מחמת הרוב שכך המציאות עי"ש.

ולכא' חולק המהרי"ט על התשובות מימוני הנ"ל שרב נחמן נשבע משום שהתורה סמכה על דין רוב, וס"ל דנשבע משום אומד הדעת (ואמנם בגלה"ש שם ציין עוד לראנ"ח, ושם כתב שודאי

להם סוף, ויש רובא דליתא קמן שהטובע במים שאל"ס אינו ניצל ממיתה, ולכן שפיר הותר לר"נ להשבע דמת חסא ואכלוהו כוורי. וכ"כ בקוב"ש (כתובות עד ובהגהות לש"ש אות ה וכן בקובה"ע סי' סז אות ד), והוסיף שלפי"ז אין להשבע על סמך חזקה, כיון שאין החזקה מסלקת את הספק ודמיה לרדא"ק ע"ש.

ומעתה יש לדון מה הגדר של עדים, האם מבררים את הספק אליבא דאמת, או שהאמת מסופקת לנו אלא שיש דין לסמוך על עדותם. ונראה דמסברא א"א לסמוך על עדים דשמא שקרנים הם, ורק מגזה"כ צריך להאמין לכל עדים בתורת ודאי, וכלשון הרמב"ם (יסודי התורה פ"ז ה"ז): כמו שנצטוינו לחתוך את הדין ע"פ שני עדים כשרים ואע"פ שאפשר שהעידו בשקר הואיל וכשרים הם אצלינו מעמידין אותן על כשרותן. ושם (פ"ח ה"ב): כמו שצונו לחתוך הדבר על פי שנים עדים ואף על פי שאין אנו יודעין אם העידו אמת אם שקר ע"כ.

ולפי"ז מיושב דעת הש"ך שאין להשבע על סמך עדות שני עדים כשרים, משום שאין ידיעה שאכן המציאות היא כפי דברי העדים, ואף שסומכים עליהם לענין נפשות וממונות, מכ"מ אינו יכול להשבע בבירור שהאמת כדברי העדים (א"כ הם נאמנים עליו וכמו משה ואהרן).

ומה דקשיא מדברי הגמ' שר"נ סמך על עדות של גוי מסל"ת, הרי דמותר להשבע אפילו ע"פ ע"א פסול וכ"ש שני עדים כשרים, י"ל (ושו"ר שכ"כ בדמשק אליעזר חו"מ סי' נט) דאדרבא היא הנותנת, שהרי גוי אינו נאמן לכל עדויות שבתורה, ומה שהאמינוהו לעדות אשה היינו דוקא במסיח לפי תומו, שאז יש הסתברות שהגוי דובר אמת, וממילא מותר להשבע שכן הוא האמת כדברי הגוי, משא"כ שני עדים כשרים שאינם מסל"ת, אף שלשאר דיני התורה נאמנים לגמרי, מכ"מ אין לנו הסתברות שדברי העדים אמת, ואסור להשבע על סמך עדותם שמא שקרנים הם.

ומטעם זה מותר להשבע על סמך עדות גוי מסל"ת אע"פ שלא העיד על מיתה ודאית, משום דמכ"מ יש הסתברות שהטובע במים שאין להם סוף אינו ניצל ובודאי מת, ומצורף לזה ההסתברות שדברי הגוי נכונים שאכן חסא טבע בים, ולכן נשבע ר"נ, משא"כ בשני עדים כשרים אף אם מעידים על ידיעה גמורה וודאית, מכ"מ אינו יודעים אם העדים צודקים או לא ולכן אין להשבע.

אפי' לא היה מהול נמי איכא לאפלוגי בכל מילת גר אי בעי ביום דוקא.

וכ' הרש"ש ליישב, דמילת גירות בעלמא פשיטא דאינה אלא ביום, דהמילה הוי הכנסה לברית, דאינו גר עד שימול ויטבול, ומשו"ה לכו"ע בעי שימול דוקא ביום דמשפט כתיב ביה, וכדאמרי' ביבמות לענין טבילת גר דבעי' שיטבול ביום מהאי טעמא, אבל בנתגייר כשהוא מהול ס"ל להאי תנא דאין צריך הטפת דם ברית לגירותו, דהרי הוא כאשה דטבילה לחוד מהני לה לגירותה, ומה דצריך הטפת דם ברית אינו אלא למצוה בעלמא, והיינו דאינו משום המילת גירות רק מדין מילת ישראל, והוי כמילה שלא בזמנה דס"ל לראב"ש דנימול אף בלילה.

אמנם בשיעורי הגרש"ר (יבמות שם) עמד בד' הרש"ש דכל דבריו לא קיימי אלא לשי' הראשונים דמילה דגירות הוי נמי בכלל משפט ובעי בי"ד וביום, וכ"ה בשו"ע יו"ד רסח סעיף ג, אולם ברמב"ם (פי"ג מאיסו"ב ה"ו) לא כ' אלא דטבילה בעי ביום ובפני שלשה ולענין מילה לא נזכר דבעי ביום ובפני ג', וכ"כ הב"ח (שם) דהרמב"ם ס"ל דמילה אי"צ ביום ובפני שלשה, והיינו דלא ס"ל דאף המילה משפט כתיב ביה, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא אמאי פליגי בבא להתגייר כשהוא מהול, הא שפיר מצי לאפלוגי בכל מילת גירות אי בעי ביום או לא. וצ"ע.

ג) ונראה בזה בעזה"י, דמילת ישראל ומילת גירות ב' מצוות הן, ולא שייכי דיניהן להדדי כלל, דהנה בגור אריה (ריש פ' יתרו) כ' לבאר ד' רש"י דמתחילה נקרא "יתר" כשנתגייר וקיים המצות הוסיפו לו וי"ו על יתר ונקרא יתרו, ופי' בגו"א דלכך הוסיפו לו וי"ו כנגד תרי"ג מצות וג' מצות דגר שבהן נעשה גר, שהם מילה וטבילה וקרבו, כמש"כ הרמב"ם ריש פי"ג מאיסו"ב, והוי מנין יתרו. הרי דג' מצות דגר הם מלבד תרי"ג מצות דישראל, ומילת גירות אינה אותה המצוה דמילת ישראל, (ובגו"א כ' דנפק"מ להגר במצות מילה דישראל לענין שמצוה על מילת בנו כדין מילת ישראל).

וביותר בערול"נ (יבמות מז, ב) כ' לבאר הא דמיייתין בגמ' ממתני' דציצין המעכבין את המילה חוזרין עליהם במילת גר, וצ"ב דמאי קמ"ל הא כיון דגר צריך מילה, פשיטא דחוזרין על ציצין המעכבין את המילה. וכל דבמילת גר מצינו למימר דאין חוזרין אף על ציצין המעכבין, משום דדינא דציצין המעכבין ילפי' (שם עב, ב) מקרא דהמול ימול דאירי במצות מילה דישראל, אולם מילת גירות אינה בכלל מצות

אין ליטבע לכתחילה עפ"י אומד הדעת וע"כ שר"נ סמך על דין רוב וכמ"ש בתשובות מימוני עי"ש, והיינו דלא כמהרי"ט). ולפי"ד א"ש טפי שלא מצאנו בגמ' שמותר ליטבע אלא כשיש לו אומד הדעת שזהו המציאות, והיינו דווקא ברובא דליתא קמן שהוא סברא, ודווקא בעד שמסיח לפי תומו שהוא ג"כ אומדנא דמוכח שהוא אמת, משא"כ בחזקה או בעדים שאין אומדנא שהם דוברים אמת.

מהגאון בעל גינת אגוז שליט"א

פרשת יתרו

(ה) מילת יתרו, מילת גירות, והטפת דם ברית

ויחד יתרו (יח ט)

א) בסנהדרין צד, א מפרשינן "ויחד יתרו", רב אמר שהעביר חרב חדה על בשרו, ופירש"י, שמל את עצמו ונתגייר.

ועמדו בזה לתמוה, איך אהני מילת יתרו את עצמו, והא בגמ' ע"ז כז, א איתמר מנין למילה בעובד כוכבים שהיא פסולה, דרו בר פפא משמיה דרב אמר ואתה את בריתי תשמור, וברש"י, וזרעך אחרריך ולא עובד כוכבים, ורבי יוחנן אמר המול ימול, וברש"י, קרי ביה המל ימול מי שהוא מהול ימול אחרים. וא"כ רב גופיה איך קאמר דיתרו מל עצמו, הא ס"ל דמילתו פסולה. [ועי' מנח"ח מ' ב אות יד].

ב) הנה בב"י (יו"ד ריש סי' רסח) הביא דברי הרמב"ם (פ"א מה' מילה ה"ז) וז"ל, גר שנכנס לקהל ישראל חייב מילה תחילה ואם מל כשהוא גוי צריך להטיף ממנו דם ברית ביום השמיני שנתגייר, עכ"ל, (ובגי' שלפנינו ליתא מילת "השמיני") ותמה הב"י וז"ל, ועל מה שהצריך הטפת דם ברית ביום השמיני, יש לתמוה, דהיכן מצינו בגר שיצטרך ביום השמיני אדרבה אמרי' (יבמות מח, ב) קיבל מלין אותו מיד דשיהוי מצוה לא משהינן, וצ"ע. [אכן גם לגי' שלפנינו יש לדקדק דלענין מילה כ' דצריך מילה תחילה והיינו קודם הגירות, ולענין הטפת ד"ב כ' ביום שנתגייר והיינו אחר הגירות, וצ"ע].

והנה ביבמות (עב, א) מיייתין פלוג' תנאי, גר שנתגייר כשהוא מהול וכו' אין נימול (הטפת דם ברית) אלא ביום, ר"א בר שמעון אומר בזמנו אין נימולין אלא ביום שלא בזמנו ביום ובלילה. והק' הרש"ש דאמאי נקט בגר שנתגייר כשהוא מהול הא

גירות דעלמא ודאי דלא בעי יום, ולא מיבעי לן אלא בהטפת דם ברית, משום דס"ל להאי תנא דגר מהול אי"צ לגירותו אלא טבילה, כמש"כ הרש"ש, ודין הטפת ד"ב אינו משום הגירות, אלא ממצות מילה דישראל הוא, ובהא איפלגו בדין מילה שלא בזמנה אי בעי ביום או לא.

(ד) ולפמשנ"ת נראה ליישב תמיהת הב"י על גירסתו בד' הרמב"ם דגר שנתגייר כשהוא מהול צריך להטיף ממנו דם ברית ביום שמיני שנתגייר, והא גבי מילת גר אמרי' דמלין אותו מיד דשיהוי מצוה לא משהינן, ותו דלגי' דידן נמי צ"ב, דמבואר דמילת הגר קודמת להגירות ואילו הטפת ד"ב אחר שנתגייר, ונראה בזה, ובהקדם בירור דעת הרמב"ם בהטפת דם ברית. הנה כ' הרמב"ם (פ"ג ממילה ה"ו) וז"ל, גר שמל קודם שיתגייר וקטן שנולד מהול כשמטיפין מהן דם ברית אין צריכין ברכה, עכ"ל, וכו' הכס"מ, דהא דאין מברכין בהט"ב בנוולד מהול, משום דהא דצריך הטפת ד"ב הוא משום דחיישי' שמא ערלה כבושה היא (כמ"ש בפ"א ה"ז) ואין מברכין על הספק, וסובר רבינו דגר שנתגייר כשהוא מהול לא עדיף מקטן שנולד מהול, וכשם שאין מברכין על קטן שנולד מהול כך אין מברכין על גר שנתגייר כשהוא מהול.

ועמדו בזה דדבריו תמוהים טובא, דמה שייך לומר דגר שנתגייר כשהוא מהול לא עדיף מקטן שנולד מהול, הלא קטן שנולד מהול אין ההטפת ד"ב אלא משום ספק ערלה כבושה, ולכך אין מברכין, ומשא"כ גבי גר הבא להתגייר כשהוא מהול הא לא אתינן עלה מכח ספק, אלא בתורת ודאי צריך הטפת דם ברית לגירותו, דליכא משום ערלה כבושה כנימול, ואמאי אינו צריך ברכה.

והנה הר"ן (פ' ר"א דמילה שבת נד, א מדפי הרי"ף) כ' וז"ל, ולענין ברכה בנוולד כשהוא מהול כתב הרי"ף בהלכות שאין מברכין עליו, משום דכיון דקיי"ל משום ספק ערלה כבושה היא שמטיפים ממנו דם ברית אין מברכין על הספק, והוא הדין שאין מברכין עליו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו דשמא אין כאן ערלה כלל וכו', אבל לענין ברכה בגר או בעבד שנתגייר כשהוא מהול, כתב הרמב"ן ז"ל דבכה"ג כולו מודו שמברך אקב"ו להטיף דם ברית מן הגרים או מן העבדים, שאין הטפה זו מספק אלא ודאי שאנו חייבים להטיף מהם דם ברית להכניסם בבריתו של אברהם אבינו ובה נכנסים תחת כנפי השכינה, אבל הרמב"ם כ' בפרק שלישי מהלכות

מילה, וילפי' לה מאבותינו שנמולו במצרים (בכריתות ט, א מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וכו') והמילה היתה לאכול פסח, ובהא לא כתי' המול ימול.

וכן נראה מפורש במכילתא (פ' בא, הובאו ברש"י עה"ת שמות יב פס' ה) היה ר' מתיא בן חרש אומר, הרי הוא אומר "ואעבור עליך ואראך והנה עתך עת דודים" (יחזקאל טז) הגיע שבועה שנשבעתי לאברהם שאגאל את בניו ולא היה בידם מצוות להתעסק בהם כדי שיגאלו, שנא' "ואת ערום ועריה", ונתן להם שתי מצוות דם פסח ודם מילה שמלו באותו הלילה, שנא' "מתבוססת בדמיך" בשני דמים וכו', ע"כ, והנה בד' המכילתא מבואר שנצטוו באותו הלילה מה שלא היו מצווים עד עתה, דלפי שלא היה בידם מצוות להתעסק כדי שיגאלו נתן להם דם פסח ודם מילה, והנה בשלמא דם פסח הרי"ז להם מצוה חדשה, אולם על מצות מילה הלא היו מצווים ועומדים דאברהם אבינו נצטוו על המילה לו ולזרעו.

ואשר צ"ל כמבואר בסוגיא דכריתות ט, א אמר מר מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דם אף הם וכו' מילה דכתי' כי מולים היו כל העם היוצאים א"נ מהכא ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיך ואומר לך בדמיק חיי וכו', ע"כ, והובא ברמב"ם ריש פ"ג מאיסו"ב וז"ל, בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית וכו' וכן לדורות כשירצה הגוי להתגייר וכו' צריך מילה וטבילה והרצאת דמים, עכ"ל, הרי מבואר דהך מילה שמלו בליל פסח במצרים היתה מילת גירות ובה נכנסו לברית, ומינה ילפי' לדורות דגירות טעונה מילה ושאר מילי דגירות, וזהו מצות המילה שנצטוו ישראל במצרים מה שלא היו מצווים עד עתה.

ואשר לפי"ז יש ליישב לשי' הרמב"ם הא דבגמ' איפלגו בגר הבא להתגייר כשהוא מהול אי בעי הט"ב ביום, ולא פליגי במילת גר בעלמא, דהנה לפי פשוטו מצינו למימר דאין חילוק בין מילת ישראל למילת גירות לענין פסול לילה, ואי מילה שלא בזמנה בעי ביום הוא הדין לענין מילת גר, [אף בלאו מילתא דמשפט כתיב ביה], אכן להתבאר דמילת ישראל ומילת גירות ב' מצות הן, ואין דיניהם וגדריהן שוין (וכמו שיבואר עוד להלן בס"ד), שפיר י"ל דליכא כלל הדין שתהא המילה ביום כמילה דישראל, וא"כ להרמב"ם דס"ל דגבי המילה ליכא הא מילתא דמשפט כתיב ביה דניבעי יום, מילת

מהול שאין מברכין על ההטפה, דלהמתבאר הא מצות הטפת ד"ב לאו משום מצות הסרת הערלה היא דבאמת אף בערלה כבושה ליכא הסרת הערלה, ולא חשיבא ערלה משום דלא שייך בה הסרה, אלא דאיכא מצוה בפנ"ע להטיף דם ברית, ומצוה זו שוה בנולד מהול ובבא להתגייר כשהוא מהול, אף דודאי לית ביה ערלה. ויש לומר דלהכי אין מברכין, דלא נתקנה ברכה רק על מילה גמורה שמסיר הערלה, אבל הכא דליכא הסרת הערלה, אלא מצוה בפנ"ע היא להטיף דם ברית בהא לא נתקנה ברכה, ולאו משום ספק ברכה הוא דאין מברכין.

ולפמשנ"ת יש ליישב תמיהת הב"י על גירסתו בד' הרמב"ם כשהוא מהול צריך להטיף דם ברית ביום השמיני שנתגייר, ומאי שנא מעיקר מילת גר שמלין מיד. דסבר הרמב"ם כהך מ"ד דיבמות דגר הבא להתגייר כשהוא מהול לא בעי לגירותו אלא טבילה שהרי לית ליה ערלה, ודין הטפת ד"ב אינו אלא למצוה בפנ"ע משום מצות מילה דישראל ולא משום מילת גירות, וכמו שביאר הרש"ש הא דפליגי בהטפת ד"ב זו אי בעי ביום משום דהוי מילה שלא בזמנה, ולהכי אף דגר הבא להתגייר מלין אותו מיד דשהויי מצוה לא משהינן שמא יחזור בו, אבל הטד"ב שאינה משום המילת גירות, דלגירותו לא בעי אלא טבילה, ומה דבעי הטפת ד"ב י"ל דהיינו משום מילת ישראל, וא"כ י"ל דלהכי עבדינן לה ביום שמיני משנתגייר כעין מילת ישראל ביום השמיני. והגי' שלפנינו אתיא שפיר היטב, דדוקא מילת הגר קודם שנתגייר, אבל הטפת ד"ב שהיא ממצות מילה דישראל, אינה קודם שנתגייר ועבדינן לה ביום שנתגייר.

ה) ונראה להוכיח עוד בדברי הרמב"ם דדין הטפת דם ברית לאו ממצות מילת גירות היא, דהמתגייר כשהוא מהול לא בעי לגירותו אלא טבילה. דהנה [הובא לעיל] דעת הרמב"ן דמילת גר אין מלין אלא ביום ובפני ג' משום דמשפט כתיב ביה בגירות, אולם הרמב"ם לא הזכיר דבעי ביום ובפני שלשה אלא לענין טבילה, וכ' הב"ח (שם) דהרמב"ם ס"ל דמילה אי"צ ביום ובפני שלשה.

ונראה בס"ד ביאור פלוגתתם, דהנה נחלקו הראשונים (יבמות מז, ב) אי בעי דוקא שתהא מילה קודם טבילה, דהתוס' (ד"ה מטבילין) כ' דבעי מילה קודם טבילה דוקא, והא דאמרי' מעוברת שנתגיירה בנה אין צריך טבילה, אף שהיתה הטבילה קודם

מילה, גר שמל קודם שנתגייר וקטן שנולד כשהוא מהול כשמטיפין מהם דם ברית אין צריכין ברכה, ולא ידעתי למה אמר דגר שמל קודם שנתגייר שאינו צריך ברכה, ואפשר דרפויי מרפי בידיה ז"ל בגר שנתגייר כשהוא מהול אם צריך להטיף מהם דם ברית אם לאו, ולפיכך פסק שמטיפין ואין מברכין, עכ"ל.

ונראה בעזה"י ביאור ד' הרמב"ם דאין מברכין על הטד"ב, ודכייל לדין הטד"ב דנולד מהול ודבא להתגייר כשהוא מהול, דהנה יש לבאר מאי קעביד בהטפת דם ברית [דסגי בשריטה כל דהוא, עי' חזו"א שבת סי' סב סק"ז], דאי איכא חשש ערלה כבושה א"כ מה מועיל הטד"ב, ובמנח"ח (מ' רפב) כ' דקים להו לחז"ל דבהטפה מסתלקת ערלה כבושה, אמנם מלבד מה דעצם הדברים מחודשים, גם לא נתבאר בזה רק הטד"ב דנולד מהול, אולם בהטפת ד"ב דבא להתגייר כשהוא מהול הא ודאי ליכא ערלה.

והמבואר כמו שיסודו רבותינו האחרונים (משכנות יעקב יו"ד סי' סג, ועי' קה"י שבת סי' נא ושיעורי הגרש"ר ליבמות פ' הערל) לבאר הא דפסק הרמב"ם פ"ז מתרומות הי"א דהנולד מהול אוכל בתרומה, וצ"ע דהלא פסק הרמב"ם דנולד מהול בעי הטד"ב והיינו משום ספק ערלה כבושה, וא"כ היאך מותר לאכול בתרומה הלא ספק ערל הוא, ואכן לענין אכילה בקרבן פסח יליף בגמ' (יבמות עא, א) דנולד מהול אסור באכילת הפסח. אלא ע"כ צ"ל דדין הטפת ד"ב אינו משום הסרת הערלה, דכיון דערלה כבושה היא ולא שייך בה מילה לא חשיבא ערלה, אלא דאיכא מצוה בפנ"ע להטיף דם ברית, אלא דרק משום דאיכא ספק ערלה כבושה שייך בו הטד"ב, דאי ליכא ערלה, וגם לא היה ערלה מעולם הוי כמו שמטיף דם מאבר אחר, ובבא להתגייר כשהוא מהול נמי שייכא ביה מצות הטפת דם ברית כיון דהוא מקום ערלה.

ולהכי שפיר בנולד מהול מותר לאכול בתרומה דהא לאו ערל הוא, ומצות הטד"ב אינה מעכבתו לאכול בתרומה, דלאו פסול ערל הוא ביה אלא מצוה הוא דרמי עליה, ומ"מ לענין אכילת הפסח המצות מילה היא שמעכבתו מלאכול בפסח, וכמו דמילת זכריו מעכבתו מלאכול בפסח, והיינו דהמצוה דרמי עליה למול מעכבתו מלאכול בפסח.

ומעתה יתבארו היטב ד' הרמב"ם דכייל מצות הטפת דם ברית דנולד מהול ובבא להתגייר כשהוא

המילה, שאני התם דאכתי לא חזי למילה. אולם דעת הרמב"ן שם דלא שנא מילה ואח"כ טבילה ולא שנא טבילה ואח"כ מילה, והוכיח כן מהך דמעוברת שנתגיירה דאמרי' בנה אי"צ טבילה ואף דהטבילה קודם המילה.

ובביאור פלוגתתם כ' בזכר יצחק (סי' ג) דהרמב"ן ס"ל דהמילה היא טהרה כמו הטבילה וגם היא ממעשה טהרת הגוי לגירותו, ולכך יכולה המילה להיות גם אחר הטבילה, [וכמו לענין פרה אדומה דכ' הרמב"ם (פי"א מפרה אדומה ה"ב) דביום השמיני יכול לטבול ואח"כ להזות ואף דאכתי טמא הוא כיון דשניהם מחלקי הטהרה לא אכפ"ל מאן קדים], אבל התוס' ס"ל דהדין מילה אינו ממעשה הגירות לטהרו לישראל, אלא דהערלות מעכבתו מליכנס תחת כנפי השכינה, וכמו שכ' הריטב"א (שם) דבלא מל הוי כטובל ושרץ בידו, ולכך צריך להקדים מילה קודם מעשה הגירות דטבילה.

הא קמן דעת הרמב"ן דהמילה מעיקר מעשה הגירות כמו הטבילה, ולא דהוי רק ערלות המעכבת מעשה הגירות, ומעתה י"ל דלשיטתו אזיל דכ' דהמילה בעי ביום ובפני שלשה, דמשום דמעשה הגירות הוא, הוי בכלל המשפט דכתיב ביה בגירות, אולם הרמב"ם י"ל דס"ל כדעת התוס' דהמילה אינה ממעשה הגירות, ורק דהערלה מעכבתו מליכנס תחת כנפי השכינה ויש להסירה קודם מעשה הגירות דטבילה, ובאמת מפורש כן בדבריו שכ' (פי"א ה"ז) גר שנכנס לקהל ישראל חייב מילה תחילה, עכ"ל, והיינו קודם מעשה הגירות, ולהכי לא הצריך הרמב"ם אלא שתהא הטבילה ביום ובפני שלשה, אבל המילה שאינה ממעשה הטהרה דגירות, רק שלא יהא כטובל ושרץ בידו שפיר מהני אף בלילה ולא בעי שלשה.

ומעתה נראה דהא דכ' הרמב"ן (הובא לעיל בד' הר"ן) דמברכין על הטפת דם ברית בגר הבא להתגייר כשהוא מהול, משום דחייבים להטיף דם ברית להכניסו בבריתו של אברהם אבינו ובה נכנס תחת כנפי השכינה, והיינו דס"ל דגר הבא להתגייר כשהוא מהול, בעי הטפת דם ברית משום המילת גירות. ולפמשנ"ת י"ל דלשיטתיה אזיל, דס"ל דהמילה ממעשה הגירות היא, ולהכי אף אי ליכא ערלה בעי מעשה הטפת דם ברית שבו יכנס תחת כנפי השכינה.

אכן הרמב"ם דס"ל דאין המילה ממעשה הגירות ורק דהערלה מעכבתו מלהתגייר, ולא בעי במילה

הלכות גירות דביום ובפני שלשה, סבירא ליה דלא בעי כלל לגירותו הטפת דם ברית דכיון דליכא ערלה שוב ליכא עיכוב למעשה הגירות ע"י טבילה, וא"כ דין ההטד"ב אינו אלא משום המצות מילה דישראל, דמצות מילת הגר אינה מחייבת אלא הסרת הערלה, מה שמעכב מעשה הגירות ע"י טבילה שהוא כטובל ושרץ בידו, אבל מצוה בההטפה גרידא ליכא במילת גירות. וכן מבואר בלשונו דההטד"ב ביום שנתגייר, והיינו שאינה מחלקי הגירות.

(ו) ומצאתי בס"ד בצפנת פענח (פי"א ממילה ה"ז) שעמד בדברים אלו שנתבארו בדעת הרמב"ם, ואלו דבריו, דגבי גר יש ב' מצות, א' המילה שבה נכנס לגירות, וזה רק אם יש מה למול אז מעכב לגירות, והב' מצות מילה גופא, ואף בנתגייר כשהוא מהול צריך הטפת דם ברית משום מצות המילה. והוכיח כן מהך דיבמות עב, א (שהובא לעיל) דפליגי גבי גר שנתגייר כשהוא מהול אם צריך הטפת ד"ב ביום, ולכא' הא תיפו"ל משום הגירות דבעי ביום, (ולא נחית הצ"פ למש"כ הב"ח דלהרמב"ם מילה אי"צ ביום), אלא ע"כ דהטפת דם ברית גבי גר שנתגייר כשהוא מהול הוי רק משום מצות מילה ולא לגירות. וכ' עוד דבאמת אף בקטן שנולד כשהוא מהול הוא בגדר מצוה ולא מחמת ספק ערלה כבושה, כדמוכח ממש"כ שנולד מהול מותר לאכול בתרומה, וע"כ דלאו ערל הוא, רק דיש מצות הטפת דם ברית. ובאמת י"ל עוד דלדעת הרמב"ם ותוס' לא שייך מצות הטפת ד"ב אלא במילת ישראל, אבל במילת גירות שאינה ממעשה הגירות, אלא רק שלא תעכב הערלה בהטבילה, לא שייך דנימא דאיכא נמי המצוה דהטפת דם ברית, דהנה בצפנת פענח שם כ' דלענין ציצין שאין מעכבין אף דבישראל חוזר עליהם בחול, במילת גר דאכתי לאו ישראל דהא קודם טבילה מלין אותו, בהא לא נאמר לחזור על ציצין שאין מעכבין את המילה, וביארו בזה, משום דדינא דציצין שאין מעכבין משום הידור מצוה הוא, ולא נאמר הידור מצוה אלא בדבר דעיקרו מצוה, אבל מילת גירות כל ענינה מה שצריך להגירות, והיינו הסרת הערלה המעכבת גירותו, והידור מצוה דהתנאה לפנינו במצות לא שייך בזה. ולפי"ז יש לבאר דמצות הטפת דם ברית לא נאמרה אלא במצות מילה דישראל, אבל מצות מילה דגירות שכל ענינה מה שמעכב הגירות, והיינו הסרת הערלה, לא

ח) ועתה נשוב אל הראשונות, מה שיתרו מל עצמו כשנתגייר, וקשה, דהא מילת עובד כוכבים פסולה, ואיך אהני מילתו לעצמו.

הנה בסנהדרין נט, ב מרבינן בני קטורה דחייבין במילה, ונחלקו הראשונים, דעת רש"י דהיינו אותן ששה שנולדו לאברהם הם עצמם ולא זרעם, ודעת הרמב"ם (פ"י ממלכים ה"ח) דבני קטורה וזרעם חייבין במילה.

והנה במהרש"א (שם צד, ב) עמד בהא דיתרו כהן מדין היה, ומדין הם מבני קטורה [כדאי' בפרשת חיי שרה כה, ב] וא"כ היה יתרו נימול, והא דקאמר רב שהעביר חרב חדה על בשרו היינו הטפת דם ברית.

ומעתה הנה לשיטת הרמב"ם דלא עסקינן אלא בהטפת ד"ב אחר שנתגייר, ולשיטתו הא נתבאר בס"ד דאין ההטפת ד"ב משום הגירות, דלא בעי לה לגירותו [דכשהוא מהול שוב אי"ז כטובל ושרץ בידו], אלא דמשום מילת ישראל צריך הטפת ד"ב, וכיון דהטפת דם ברית משום מילת ישראל היתה, י"ל דהטיף דם הברית אחר שנתגייר ונעשה ישראל, ולא קשה מידי.

אכן לדעת רש"י (סנהדרין שם) וכן דעת הרמב"ן (יבמות שם) דבני קטורה לדורות לא נצטוו על המילה, וא"כ יתרו לא היה מהול עדיין, ובלא"ה הא דעת הרמב"ן דמשום הגירות צריך הטפת ד"ב, וקיימא קושיא, איך מל את עצמו הא עכו"ם שמל מילתו פסולה.

ולפמשנ"ת דמילת ישראל ומילת גירות ב' מצוות הן, וחלוקים הם בדיניהם וגדריהן, א"כ י"ל בפשיטות דכל הך מיעוטא דילפי' ממילת אברהם אבינו (מואתה את בריתי, ומדימול ימול) היינו דוקא במילת ישראל, אולם במילת גירות לא נאמר כלל הך מיעוטא, ואף עכו"ם כשר למול מילה זו.

ונראה עוד בזה, דבאמת י"ל דאף אי נימא דעכו"ם פסול למילה זו, מ"מ גר כשר, דהנה יש להתבונן במש"כ הגו"א דגר אית ליה ג' מצות מילה וטבילה וקרבן, דנכרי בעלמא הלא אינו מצווה בזה, אלא דגר הבא להתגייר, בשעת הגירות מצווה בהני מצוות, והנה ז"ל הרמב"ם ריש פ"ג מאיסו"ב, וכן לדורות כשירצה הגוי להתגייר ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה צריך מילה וטבילה והרצאת דמים, עכ"ל, והיינו דהזמן דרמי עליה הנך מצוות הוא לאחר שרוצה להתגייר ומקבל עול תורה. ומעתה י"ל דבאמת אף אי עכו"ם פסול למול מילת

שייך בה מצוה בפנ"ע להטיף דם ברית לא משום הסרת הערלה.

ז) אמנם אכתי יש להעיר בדעת הרמב"ם דנתבאר דהטפת דם ברית משום מילת ישראל, וזהו שכ' דצריך להטיף ביום שנתגייר [או ביום השמיני], ולא כ' קודם כמו גבי מילה, דהנה בפ"ד מאיסו"ב ה"ה כ' וז"ל, ואם היה מהול מטיפין ממנו דם ברית, ומשהים אותו עד שיתרפא רפואה שלימה, ואחר כך מטבילין אותו, עכ"ל, הנה כ' דהטפת ד"ב נמי קודם הטבילה עבדינן לה, והרי נתבאר דההטד"ב משום מילת ישראל היא, וא"כ בדין הוא שתהא ההטפת ד"ב אחר שיטבול, ועוד, דלהמתבאר דההטד"ב משום מילת ישראל היא, א"כ צ"ב היאך מהני ההטפה קודם שטובל, והלא אכתי לאו ישראל הוא.

אכן יש ליישב דדינא הוא לכתחילה ולא משום דין הגירות, דהנה דעת הרמב"ן דלא שנא טבילה ומילה ולא שנא מילה וטבילה, וכ' שם בהא דאמרי' דמלין ואח"כ מטבילין, דכיון דהמילה קשה עליו מלין אותו תחילה שאם דעתו נוקפו יפרוש, [ואייתי לה הרהמ"ג פ"ד מאיסו"ב ה"ה], הרי דאף למאן דס"ל דלא בעי מילה קודם הטבילה משום הגירות, מ"מ לכתחילה בעי הטד"ב מהאי טעמא דהמילה קשה ואם דעתו נוקפו יפרוש.

וא"כ י"ל גם להרמב"ם דנתבאר דההטד"ב לאו משום הגירות היא, ולא בעי שתהא קודם הטבילה כמו מילה דגר, מ"מ מהאי טעמא דהמילה קשה, [ועי' מאירי (שבת שם) שכ' לבאר הא דמזכירין הטפת ד"ב בברכת המילה דגר, וז"ל, שמתוך שהם בני דעה והם רואים דמם הנוטף מזכירין להם הטפת דם ברית כדי שיקבלו עליהם עול תורה ומצות בשמחה ולא יהיו דואגים לדמם הנוטף, עכ"ל, הרי דנטיפת הדם אף היא קשה], משו"ה לכתחילה יש להטיף קודם הטבילה שאם דעתו נוקפו יפרוש.

ויעוי' שו"ת חזון יחזקאל (סי' ו) לענין בן נכרית שנולד מישראל ואביו טעה והיה סבור שבנו ישראל גמור ונימול בתורת בן ישראל, ואח"כ נתברר לו שבנו הולך אחר האם ונכרי הוא, אם כשבא להתגייר צריך הטפת דם ברית, והוכיח שם מכמה ראשונים דמהני מילתו בהיותו נכרי כיון שנימול להכניסו בבריתו של אברהם אבינו, עיי"ש, וא"כ הכא ודאי יהני למילת ישראל, בהיותו עומד ליכנס תחת כנפי השכינה ולהיות ישראל, אף דאכתי לאן ישראל הוא.

ויש לברר אימתי נחשב גניבה ואימתי גזילה, שהרי לעולם הוא בידיעת הנגב, הגנוב אצלו, ואי נימא דבאחרים תלי, צ"ב דמה ענין ידיעתם לאשוויי גנב או גזלן.

(ב) הנה בשו"ת רבי בצלאל אשכנזי (סי' מ) נשאל למה נקרא איסור זה לא תגנוב, הא כל גניבה שלא מדעת הבעלים וכאן מדעת הבעלים, והול"ל בלשון לא תגזול, שהגזילה היא מדעת הבעלים.

וכ' בתשובה, ואלו דבריו, דליכא חיוב מיתה אלא בגונב נפש ולא בגזול, דהנה הרמב"ם פ"ט מה' גניבה ה"כ כ' וז"ל, אין הגנב חייב מיתת חנק עד שיגנוב בן אדם ויכניסנו לרשותו וישתמש בו וימכרו לאחרים שנא' והתעמר בו ומכרו, עכ"ל, ומשמע להדיא דדוקא גנבו, אבל אם תוקף אחד מישראל לפני אחיו ונשתמש בו ומכרו אינו חייב. והיינו טעמא דכיון שידעו בו ישראל שנמכר יפדוהו, ואינו אבוד, ומשא"כ בגנוב דלא ידע בו אדם בגניבתו והרי הוא אבוד לעולם.

והוכיח כן דהנה קיי"ל דאם גנבו ומכרו ונשתמש בו ועדיין האיש ברשות עצמו ולא הכניסו הגנב לרשותו פטור, וכמש"כ הרמב"ם בה"ג, וגדולה מזו אמרו, דאם מכרו לאחד מקרוביו של גנוב, כיון שמכרו לאביו או לאחיו הרי"ז פטור שנא' גונב נפש מאחיו עד שיבדילנו מאחיו ומקרוביו במכירה, וכמש"כ הרמב"ם שם. וגזול נמי לאו מובדל הוא, כיון דמכירין ישראל בגזילתו.

ולהכי שפיר קרי לה קרא "גניבה", ואינו ענין הא דמדעת הבעלים, דהנגנב אינו בעל, ובעליו הם אביו ואחיו ושאר קרוביו שנגנב והובדל זה מהם, וכלפי מי שנגנב ממנו קרי כאן שלא מדעת הבעלים. עכ"ד.

(ג) ותמהו בדבריו אחרונים (ס' מעשה רוקח להגאון ר' מסעוד חי רקח והגרי"פ פערלא בביארו לרס"ג ל"ת צא) מי עשאן לקרובים בעלים, וכיון דלאו בעלים הם למה יהא תלוי בידיעתם.

ובשו"ת זרע אברהם (סי' יד) כ' הגר"מ זמבא זצ"ל דיש לעורר על דבריו שאין החיוב מצד הנגנב רק מצד קרוביו שמבדילו מהם, ותליא אם הוא שלא בידיעתם דאזי הוא גניבה, ממה דכתבו התוס' סנהדרין פה, ב (ד"ה עד) דמספקא להו אם הגביה את הנגנב ברשות בעלים אם הוא חייב, וכתבו דכיון דמכרו לקרובים פטור דבעינן שיוציאו מרשות אחיו, כ"ש דברשות בעלים לא מהני כלל. ואי נימא דחיוב גונב נפש הוא רק משום שגנבו מאחיו, ולא מה

גירות, מ"מ הגר בזמן גירותו שפיר ראוי הוא למול מילת גירות.

[ותו נראה להוסיף, דהנה בס' הפרדס לרש"י (סי' נא) כתב, דמה שלא תיקנו ברכה על צדקה ופדיון שבויים, היינו משום דברכת המצוות מברכת ומילה התורה למדנוה, על כן בעינן דומיא דברכת התורה, שיכולה המצוה להתקיים על ידי האדם בעצמו, מבלתי שיהיה שם עוד אחר עמו. והנה אי נימא דאין הגר יכול למול את עצמו, א"כ היאך תיקנו ברכת המצוות למול את הגרים, הלא אין יכול לקיים המצוה בעצמו], אלא על כרחך דשפיר יכול הגר למול את עצמו. אכן יש לדחות, דהברכה קאי על המל ולא על הגר הנימול, ויל"ע].

ו) גוזל נפש.

לא תגנוב (כ, יג)

(א) במנח"ח (מ' לו אות יד) כ' דחיוב גונב נפש היינו דוקא בגנב ולא בגזלן, וכדכתיב לא תגנוב, וכן בפ' משפטים וגונב איש וגו'.

וכן כ' בסנהדרי קטנה (סנהדרין פו, ב) דמדכתיב וגונב איש ומכרו משמע דוקא גנב ולא גזלן, ולהכי היכא דהלקהו בבי"ד על הגניבה ואח"כ מכרו, הוי פטור ממיתה, דבשעת מכירה לאו גנב הוא אלא גזלן. [וכמו שאמרו בפ' מרובה (סח, ב) גבי גנב שור ושה ואמרו לו צא תן לו, וטבח ומכר פטור מד' וה' עיי"ש, והיינו ע"כ כיון דכתיב כי יגנוב איש שור או שה וטבח או מכרו, משמע דוקא גנב ולא גזלן, וה"נ כשנלקה עדיף מצא תן לו]. וכ"כ בחי' רבנו מאיר שמחה (שם) דאם יעידו עידי גניבה בבי"ד קודם שמכרו ויגמר דינו, אזי אם מכרו הוי גזלן שמכר אדם דפטור. וכ' דכן משמע בירושלמי פ' הנחנקין ה"ב דגזלן אינו בכלל זה. וכן נקט בחזו"א (ב"ק סי' יט אות ג במוסגר) בפשיטות דלא מצינו גונב נפש בגוזל נפש.

ורבינו יוסף בכור שור בפירושו כאן כ' וז"ל, לא תגנוב, ובלא תגזול מזהיר במקום אחר, אבל כאן הזהיר על הגניבה שהיא מצויה יותר, שגזילה אינה מצויה כל כך, שיכהו על ראשו וגם יקבלו עליו למושל, ונראה, דלא תגנוב דהכא, אזהרת גונב נפש שיש בו חיוב מיתה, דומיא דלא תרצח ולא תנאף, עכ"ל. הנה אתי בדבריו ליישב מה דכתיב הכא לא תגנוב, ועל זה כ' בתירוצו השני דכאן איירי בגונב נפש שיש בו חיוב מיתה, והיינו דמשא"כ בגוזל נפש ליכא חיוב מיתה, ועל כן לא נכתב כאן.

וכן מתבאר במה שאמרו בב"ק שם, שאלו תלמידיו את רבי יוחנן בן זכאי, מפני מה החמירה תורה בגנב יותר מבגזלן, אמר להן, זה השהו כבוד עבד לכבוד קונו וזה לא השהו כבוד עבד לכבוד קונו, כביכול עשה עין של מטה כאילו אינה רואה ואוזן של מטה כאילו אינה שומעת, ע"כ. והיינו דמה שנוסף בגנב מבגזלן, הוא מה שירא מבני אדם במעשהו, ואמנם יראה זו אינה שייכת אלא בהבעלים שנוטל מהם, אולם אינו משום עצם ידיעתם.

וז"ל הרמב"ם פ"א מה' גניבה ה"ג, איזה הוא גנב, זה הלוקח ממון אדם בסתר ואין הבעלים יודעין, כגון הפושט יד לתוך כיס חברו, ולקח מעותיו ואין הבעלים רואין וכן כל כיוצא בזה, אבל אם לקח בגלוי ובפרהסיא בחוזק יד אין זה גנב אלא גזלן, לפיכך ליסטים מזויין שגנב אינו גזלן אלא גנב, אע"פ שהבעלים יודעין בשעה שגנב, עכ"ל. ועי' משל"מ דביאר דהאי ליסטים מזויין איירי דלקח דרך גניבה, ורק שזיין את עצמו שאם יראו הבעלים יראו ממנו ויניחוהו ליטול, וכה"ג אפי' הרגישו הבעלים ועמדו מרחוק ולא עיכבו בשביל יראתם נקרא גנב, כיון דעכ"פ לא נטל מהבעלים בפניהם בעל כרחם, כן ביאר דבריו באבן האזל, ועי' לח"מ. ומפורש בזה כמשנ"ת, דאין עצם ידיעת הבעלים משוי ליה גזלן, ובאי ידיעתם גנב, אלא כל שעשייתו בסתר ואינו נוטל בפניהם בעל כרחם מיקרי גנב. [ועיי"ש השגת הראב"ד].

ואשר מעתה נראה ביאור ענין גונב נפש, דאמנם מעשה הגניבה היא מהנגנב עצמו, אכן הלא ידיעת הנגנב עצמו התפוס ביד גונבו אין בה כדי לירא ממנו, דאין בידו לעשות לו כלום, ועל כן חשיב גונב נפש, ואף שהגניבה בידיעת הבעלים בכלל גנב הוא, אלא דכשנטילתו בפרהסיא, באופן שרואים אותו בני אדם ועכ"פ אחיו וקרוביו של הנגנב, שהם ודאי לא ינחוהו לגנוב נפשו מישראל, [וכמו שצייד סברא זו בתשובת רבי בצלאל אשכנזי], על כן בידיעתם מתלי תלי, דאם לוקחו כשהם רואים חשיב גזלן ולא גנב. ואמנם בלקיחת ממון אין לו לירא אלא מהבעלים שלא יניחוהו, אבל בלקיחת נפש יש לו לירא משאר בני אדם ועכ"פ אחיו וקרוביו שלא יניחו לזה.

וא"כ גדר הדברים כך, דהיכא דגונב בסתר שירא מבני אדם שלא יניחוהו חשיב גנב, וכשלוקחו בגלוי ובפרהסיא בפני בני אדם [ואולי דוקא אחיו וקרוביו] מיקרי גזלן, שאינו בכלל דין זה דגונב נפש. [והנה אי נימא דלאו בקרוביו דוקא תלי, וגם ראיית שאר בני

שמוציאו מרשות עצמו, א"כ מאי ראייה, דאמנם שפיר בעינן שיציאו מרשות אחיו, שזה הוא חיוב הגניבה, אבל לא מרשות בעלים דאצלו גזילה הוא, ומוכח דסברי התוס' דחיוב גניבה גם בשביל הנגנב.

עוד הק' הגרמ"ז והגרי"פ פערלא, דהנה אי' בב"ק סח, ב א"ל רבי יוחנן גניבה בנפש תוכיח שאין יאוש בעלים וחייב, ופירש"י, הגונב נפש ומכרו אין כאן יאוש שאין אדם מתיאש על עצמו ורחמנא חייביה אע"ג דלא אהנו מעשיו, עכ"ל, וממשמעות דבריו נראה דחיוב גניבה מחמת הנגנב, דאילו בשביל אחיו וקרוביו הרי שפיר יכולים להתיאש ממנו. [ועי' זרע אברהם שם שהאריך דיש לחלק, דדברי רש"י איירי לענין תפיסת הקנין דמכירה, וזה תלי באדם עצמו, אכן לענין עצם חיוב הגניבה י"ל דהוא בשביל הקרובים].

והנה הוכיחו האחרונים דגניבת נפש חיובו בשביל הנגנב, ולא שייך לקרות הקרובים בעלים, ומהם הוא נגנב, וא"כ צ"ב אימתי הוא נקרא גוזל נפש ואימתי גונב נפש, שהרי לעולם הוא בידיעת הבעלים, ומהו שחילקו רבינו יוסף בכור שור והאחרונים דגוזל נפש לאו בכלל חיוב גונב נפש. ואכן הא גופא קשיא כיון דבידיעת הבעלים עביד לה אמאי קרי לה קרא "גונב" נפש, וכמו שנשאל בתשובת ר"ב אשכנזי.

ד) והנראה בזה בס"ד, הנה איתא בב"ק עט, ב א"ר אלעזר ראהו שהטמין בחורשין וטבח ומכר משלם תשלומי ארבעה וחמישה, ופריך, וכיון דראוהו גזלן הוא, ומשני, כיון דקא מטמרי מינייהו גנב הוא. ופירש"י, וכיון דראוהו גזלן הוא, ולא דומה לגנב בפני שנים, דהתם אע"ג דחזו ליה שאר אינשי לא מיסתפי מינייהו, דמימר אמר לא מינייהו שקילנא מידי, אבל חורשין מרעה לכל הוא, ולא ידע דמאן ניהו הך בהמה, וכיון דלא מיסתפי מכולי עלמא גזלן הוא, עכ"ל. ומבואר בדבריו דגדר גנב וגזלן אינו מחמת עצם ידיעת הבעלים, אלא דמחמת ידיעתם ירא ליטול מהם, ולהכי בחורשין נמי כיון דלא ידע מאן הוא הבעלים, ויתכן אצלו שהוא נוטל בידיעתם, מיקרי גזלן ולא גנב, ואף דשמא לא ראו הבעלים את לקיחתו.

ונמצא דמה דמתלי תלי בידיעת הבעלים, אינו אלא משום שמהם יש לירא מליקח החפץ, ומשא"כ שאר אינשי גם אם יראוהו בגניבתו, אין ירא מהם, ולהכי אינו תלוי בעצם ידיעתם, אלא אם סבור הנוטל שהם יודעים.

מדוע אתה יושב לבדך וכל העם נצב עליך מן בקר עד ערב. ויאמר משה לחתנו כי יבא אלי העם לדורש אלהים. כי יהיה להם דבר בא אלי ושפטתי בין איש ובין רעהו והודעתי את חקי האלהים ואת תורתיו. ויאמר חתן משה אליו לא טוב הדבר אשר אתה עשה. נבל תבל גם אתה גם העם הזה אשר עמך פי כבד ממך הדבר לא תוכל עשהו לבדך. עתה שמע בקלי איעצך ויהי אלהים עמך הנה אתה לעם מול האלהים והבאת אתה את הדברים אל האלהים. והזהרתה אתהם את החקים ואת התורות והודעת להם את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשו. ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל יראי אלהים אנשי אמת שנאי בצע ושמת עליהם שרי אלפים שרי מאות שרי חמשים ושרי עשרות. ושפטו את העם בכל עת והיה כל הדבר הגדל יביאו אליך וכל הדבר הקטן ישפטו הם והקל מעליך ונשאו אתך. אם את הדבר הזה תעשה וצוה אלהים ויכלת עמד וגם כל העם הזה על מקמו יבא בשלום. וישמע משה לקול חתנו ויעש כל אשר אמר. ויבחר משה אנשי חיל מכל ישראל ויתן אתם ראשים על העם שרי אלפים שרי מאות שרי חמשים ושרי עשרות. ושפטו את העם בכל עת את הדבר הקשה יביאון אל משה וכל הדבר הקטן ישפטו הם.

וכבר תמה בעל העקידה (שער מג): "המבלי אין תבונה במשה ועל הזקנים שעמו לדעת שאם ימנה שופטים רבים על העם שיקל מעליו. או המבלי אין אלהים קרובים אליו לצוותו על זה הוצרכו לעצה זו. ומי לא ידע שכאשר יבאו למנות השופטים שהוא ראוי שימנה היותר ראויים שבהם במעלותיהם חיצוניות ופנימיות. סוף דבר אם היה צורך בעצה יראה חסרון בחוק הנועצים ח"ו שלא באו מעצמן אל דבר נקל כזה. ואם היה להם מונעים הנה לא הורגש בעומק

אדם משוי ליה גזלן, א"כ צ"ל דלא בעינן עדים על הגניבה, רק על המכירה, וכדעת המנ"ח, דאי בעינן עדים על הגניבה, וכדעת הט"ז בדברי דוד עה"ת, א"כ לעולם תהא זו גזילה ולא גניבה. (כן העירו בד' ר"ב אשכנזי)].

ה) ועוד נראה לידון באופן מחודש מה שתלוי איסורא דגונב נפש בידיעת אחיו וקרוביו, הנה קי"ל דאם מכרו לאחיו וקרוביו דפטור משום דלא חשיב גונב נפש מאחיו, ובתוס' (הנז' לעיל) שכל דבהגביה את הנגנב ברשות בעלים פטור, דאם מכרו לקרוביו פטור כ"ש ברשותו. אשר מבואר בזה דמעצם הגניבה הוא לקיחתו מאחיו וקרוביו, וכן מרשותו, ולהכי כל שמכרו לקרוביו או שהוא ברשותו, אינו בכלל גונב איש ומכרו. וביאור הדברים, דגדר גניבת נפש היא נטילת הנגנב והפקעתו מרשותו ומקרב אחיו וקרוביו.

וראה במשך חכמה עה"פ וגונב איש ומכרו (פ' משפטים כא, טז) שפי' כן, דגניבה אצל נפש היא שמרחיקו ממשפחתו למוכרו, [וביאר שם בזה מה שנכתב אזהרה זו בין מכה אביו למקלולו, עיי"ש]. ולהכי כל שהוא ברשותו, גם כשהגביהו ומכרו לאו בכלל גניבת נפש הוא, שלא הפקיעו מרשותו, וכן כשנמכר לאחיו וקרוביו הרי לא הוציאו מקרב משפחתו.

ואשר לפי"ז י"ל דכל שנעשית לקיחתו בפרהסיא בידיעת אחיו וקרוביו, הוי זה חסרון בהגניבה, דראיית קרוביו וידיעתם בדבר [אשר לא יניחוהו אצלו], מגרעת בהפקעתו מקרב משפחתו.

"ממדבר מתנה" - עיונים בפרשה (מהרה"ג רבי בניהו כהן שליט"א)

פרשת יתרו תשפא

ז) סמיכת דיינים ומינוי בית דין

א בפרשת השבוע נזכר ענין מינוי הדיינים. כפי שמשמע מלשון הפסוקים, מינוי הדיינים היה בעקבות עצת יתרו חותן משה, וכלשון הפסוקים (שמות יח, יג - כו): "ויהי ממחרת וישב משה לשפט את העם ויעמד העם על משה מן הבקר עד הערב. וירא חתן משה את כל אשר הוא עשה לעם ויאמר מה הדבר הזה אשר אתה עשה לעם

קשה, על מה שמבואר ברמב"ם (שם, הלכה ח) שאפשר לסמוך רק לענין אחד, אבל בתנאי שהנסמך ראוי לכל הדברים. ודין זה צריך ביאור גדול, שאם יודע הנסמך להורות למה אינו יכול להורות, ומה עניינה של הסמיכה לדבר אחד. ועוד קשה למה לא נסמך בן עזאי שהיה מופלג בדורו, כמבואר בגמרא (בכורות נח, א). ועוד האריך שם להוכיח שהסמיכה עניינה נתינת רשות ולא רק הודעה. ועדיין צריך ביאור מה עניינה של נתינת הרשות.

ועוד צריך ביאור, שהנה הנתיבות המשפט (א, א) כתב שדין עבדין שליחותיהו בעל כרחך שהוא מדאורייתא, מפני שאם לא כן היאך יכולים לעשות כפיה על גט, והלא כפיה בהדיוטות פוסלת את הגט. והוסיף וכתב שגדר הדבר הוא: "דבאמת הוא מדאורייתא רק שנמסר לחכמים, ולא עשו אותנו לשלוחים רק במקום דאיכא נעילת דלת". וצריך ביאור, מהו טעם החילוק בין מקום שיש נעילת דלת למקום שאין נעילת דלת. והלא שליחות בדיינים מועילה מדאורייתא. ובשלמא אם נאמר ששליחות בדיינים הוא תקנה מדרבנן [וכמו שהביא הנתיבות את דברי הרמב"ן והרשב"א], אז שפיר אפשר לומר שרבנן חידשו דין של בית דין במקום שיש נעילת דלת, אבל אם עיקר דין שליחות הוא מדאורייתא, למה לא תיקנו חכמים דין שליחות גם במקום שאין נעילת דלת.

ועוד צריך ביאור גדול, שבירושלמי (ברכות ז, א; נא, א) איתא: "רבי אבא בשם רב הונא רבי זעירא בשם אבא בר ירמיה ג' חובה שנים רשות. אמרה רבי זעירא קומי רבי יסא א"ל אני אין לי אלא משנה שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן. רבנן דהכא בדעתון ורבנן דהתם בדעתון. שמואל אמר שנים שדנו דיניהן דין אלא שהוא נקרא ב"ד

עצתו טעם חסרתם. ולא נודע על מה ועל מה נשתבחה העצה זו בתורה על אותו שיעור וכמו שנאמר וישמע משה לקול חותנו ויעש כל אשר אמר ויבחר משה אנשי חיל וגו'". [ויעויין באברבנאל על אתר שכתב שאכן יתרו לא חידש מאומה, והתורה רק חלקה לו כבוד בגלל כוונתו לעזרה. אמנם הדברים דחוקים שהרי מלשון הפסוקים נראה שהיה כאן וויכוח בין משה ליתרו].

ב. הרמב"ם (סנהדרין ד, א) כתב: "אחד בית דין הגדול ואחד סנהדרין קטנה או בית דין של שלשה צריך שיהיה אחד מהן סמוך מפי הסמוך, ומשה רבינו סמך יהושע ביד שנאמר ויסמוך את ידיו עליו ויצוהו, וכן השבעים זקנים משה רבינו סמכם ושרתה עליהן שכינה, וכו'".

ויש להקשות על דברי הרמב"ם שתי קושיות: ראשית, מפני מה הרמב"ם לא הזכיר את אותם דיינים שמינה משה בפרשת יתרו, אלא רק את הזקנים שנסמכו בפרשת בהעלותך [ויעויין בחידושי הגרי"ז (על התורה, פרשת יתרו, ד"ה וברמב"ם)]. ועוד קשה, לשם מה הזכיר הרמב"ם שאותם שבעים זקנים שנסמכו על ידי משה שרתה עליהם שכינה, והלא הנידון כאן על הוא על סמיכה, ומה ענין השראת השכינה לכאן.

ועל עיקר ענין הסמיכה כבר תמה באגרות משה (חו"מ א, א ענף א) שיש לדון מהו עניינה, והביא שיש שרצו לבאר שעניינה הוא הודעה שהנסמך יודע להורות ולפסוק. ודחה דבריהם בכמה הוכחות, ראשית, מזה שצריך שלושה לסמיכה, ואם נאמר שזהו הודעה, למה הוצרכו שלושה לזה. ועוד קשה למה הוצרך רבי יהודה בן בבא לסכן את נפשו ולסמוך חמשה תנאים, והלא היה יכול להודיע שהם יודעים להורות ולפסוק. ועוד

הקדוש ברוך הוא את רוחו עליו והוא סמך את
 יהושע וזקנים ונתן מרוחו עליהם וזקנים
 לאחרים ואחרים לאחרים כמו שכתב הרמב"ם
 ז"ל בפרק ד מהלכות סנהדרין, נמצא שכל הסומך
 את חבירו משפיע עליו קצת מרוח הקדש הבא
 ונמשך עליו ממנו יתברך ונראה דלהכי הדיינים
 הסמוכים נקראים אלהים לפי שקבלו השפע הבא
 מאת האלהים איש מפי איש עד משה רבינו אשר
 נתן השם את רוחו עליו ולכך אין סמיכה בחוצה
 לארץ לפי שאין השכינה שורה על האדם בחוצה
 לארץ וכו". [ויעוין בחידושי הגרי"פ על הרס"ג
 (ח"ג, דף קח) שכתב שדבריו הם בדרך דרוש,
 אמנם מתוך כל הענין נראה שהדברים אינם רק
 דרוש].

ועכשיו מיושבים דברי הרמב"ם מפני מה כתב
 ששרתה שכינה על אותם שבעים זקנים, שכוונתו
 היתה לבאר את מהות הסמיכה ועניינה. ובזה
 מיושבים כל השאלות של האגרות משה בידי
 הסמיכה. שכיון שענין הסמיכה הוא המשכת
 השפע מהסומך לנסמך, צריך שיהיה הנסמך בקי
 בכל התורה, וצריך שלושה לזה.

ועל פי זה מיושב דברי הירושלמי שדימה את ענין
 זימון לענין דיינים, כיון שענין זימון הוא השראת
 שכינה יתירה שיש בשלושה שאכלו, וכן הוא ענין
 שלשה דיינים [ויעוין בגמרא (ברכות ו, א)],
 וממילא אותה מחלוקת כלפי שנים שאכלו היא
 אותה מחלוקת על שנים שדנו, בשניהם נקודת
 המחלוקת היא האם יש השראת שכינה בשנים,
 או לא.

ד. והנה בשו"ת שאילת דוד (סימן א, מקור בית
 אב להלכה, מאמר א, דף ה, א) כתב: "שאינן
 הסמיכה נצרכת אלא במקום שצריכים לדון בכח
 אלהים להשתרר על עם ה' לכופם לילך בחוקי

חצוף. רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש תרויהו
 אמרי אפילו שנים שדנו אין דינן דין". כלומר,
 שמחלוקת של רבי יסא ורבי אבא האם אפשר
 לזמן בשנים, תלויה במחלוקת שמואל ורבי יוחנן
 האם שנים שדנו דיניהם דין ורק נקראו חצופים,
 או שאין דיניהם דין. והרואה עומד ותמה, מה
 ענין דיינים אצל זימון.

ג. והנראה לבאר בענין זה, שהנה הרמב"ן
 בתחילת פרשת משפטים (שמות כא, ו) כתב:
 "ולדעתי יאמר הכתוב והגישו אדניו אל האלהים,
 עד האלהים יבא דבר שניהם (להלן כב, ח), לרמוז
 כי האלהים יהיה עמהם בדבר המשפט, הוא
 יצדיק והוא ירשיע. וזהו שאמר (שם) אשר
 ירשיעון אלהים, וכך אמר משה כי המשפט
 לאלהים הוא (דברים א, יז). וכך אמר יהושפט כי
 לא לאדם תשפטו כי לה' ועמכם בדבר משפט
 (דה"ב יט, ו). וכן אמר הכתוב אלהים נצב בעדת
 אל בקרב אלהים ישפוט (תהלים פב, א), כלומר
 בקרב עדת אלהים ישפוט, כי האלהים הוא
 השופט. וכן אמר ועמדו שני האנשים אשר להם
 הריב לפני ה' (דברים יט, יז). וזה טעם כי לא
 אצדיק רשע (להלן כג, ז) על הפירוש הנכון".
 כלומר שהקב"ה הוא בעצם השופט והדיינים הם
 רק אומרים את מה שה' פסק והכריע [ויעוין
 בשער הפסוקים לרבינו האר"י (פרשת יתרו על
 הפסוק ויהי ממחרת) שכתב: "הנה ראשי תיבות
 "לשפוט את העם" הוא לאה לרמוז כי היא ב"ד
 הגדול שלמעלה, ושם הוא מקום המשפט".
 ומבואר שהמשפט הוא בעצם למעלה בשמים
 בהיכל המשפט. ויעוין עוד בעקידת יצחק
 שהובא בתחילת הדברים שהאריך בענין זה].

ובתורת חיים (סנהדרין יד, א) כתב: "אין סמיכה
 בחוץ לארץ. טעמא דמלתא נראה לפי שהסמיכה
 נמשכת איש מפי איש עד משה רבינו שנתן

תהיה שרויה עם הדיינים, ועל כן סבר שלא שייך שימנה דיינים נוספים. והיינו שדוקא משה רבינו שהיה מלך, לא הוצרך למינוי של שררה, אבל למנות אחרים מנין לנו לומר שאפשר לעשות כן. וכלפי זה טען לו יתרו, שתמנה דיינים בלי סמיכה, שידונו רק מצד תיקון הדין והמשפט, שלא ייחרב העולם. וכן משמע בתחילת פרשת דברים שמשה מתאר מה הוא ציווה את הדיינים, ומלשון הפסוקים משמע שהדיינים היו רק בדיני ממונות של חיסרון כיס. ובזה מבואר מהי כוונת התורה שכל הדבר הגדול יביאון אל משה, דהיינו שכל דבר שצריך בשבילו שררה יביאו אותו אל משה לדון. וזה היה החידוש של יתרו.

ולפי זה מיושב מפני מה הרמב"ם לא הזכיר את הדיינים שמינה משה, אלא רק את שבעים הזקנים, כיון שעל הדיינים שמינה משה לא שרתה שכינה, ומינויים לא היה מצד סמיכה אלא מצד קיבלו עליהו [ויעויין בחידושי מרן הגר"ז על התורה (סימן ק – קא)]. ולפי דברינו אתי שפיר היטב].

ח) "פניני פז" מהרה"ג ר' אברהם

זלצמן שליט"א

בעל מח"ס "אדני פז" על סוגיות הש"ס.

בס"ד

פרשת יתרו

- א. עניין 'ואשא אתכם על כנפי נשרים, ואביא אתכם אלי', הקב"ה סופג את הטענות בשעת הצרות העיקר משום שליהודי טוב יותר ככה.
- ב. 'משה וגו' נגש אל הערפל' הקב"ה נמצא בעיקר בזמנים של חשכות.
- ג. 'בעמוד ענן ידבר אליהם' הקב"ה מדבר אל יהודי דווקא בזמנים אלו.

התורה וכו". ולפי דברי הרמב"ן והתורת חיים ביאור כוונתו היא שרק במקום שצריכים הדיינים לכפות את דעתם על עם ה', אז צריך את כח הסמיכה שמהותה ועניינה הוא המשכת השפע מהסומך לנסמך, אבל במקום שאין הדיינים צריכים לדון בכח אלהים, אין צריך את כח הסמיכה.

והנה רבינו האבני נזר (י"ד שיב, נ – נא) ייסד שיש שני גדרים שונים בדיני השופטים. יש דין של מלך שבעצם אין לו עסק במשפטים, ועל כן אין הוא יכול לדון בחילול שבת, אלא עיקרו של מלך הוא להעמיד ארץ על תילה, והמשפט הוא הכלי להעמיד את המדינה על תילה. לעומת זאת, הדיינים אף שנקראו מלכים [כמבואר ברש"י (שבת י, א)], אך עיקר עניינם הוא העמדת המשפט על מקומו.

ועל פי זה ביאר את טעם החילוק בין דבר שיש בו נעילת דלת לדיני קנסות. שבעצם דין דיינים בטל כיון שאין סמיכה, אלא שדין המלך שיש בדיינים לא בטל, ועל כן יכולים לדון בדבר שיש בו העמדת ארץ, כדי שלא ייחרב העולם. ולפי זה מיושבת הקושיא על הנתיבות המשפט.

ועוד אפשר ליישב את דברי הנתיבות המשפט, שאע"פ שמן התורה יש דין שליחותייהו קעבדינן עדיין רבנן תיקנו כן רק במקום של נעילת דלת וחיסרון כיס, לפי שמקום שיש בו שררה על עם ה' הוא חמור יותר וצריך בו כח של אלהים. ורק במקום שיש נעילת דלת שאז מצטרפת הסברא של קיבלו עליהו, שאז אין זה נחשב שררה, תיקנו חכמים שאפשר לדון.

והשתא דאתינן להכי, אפשר לומר שזה היה נקודת הוויכוח בין משה לחותנו. משה היה סבור שכדי לדון צריך להשתרר על העם, וששכינה

ושמא אפשר לפרש זאת ע"ד הדרוש. שהנה פעמים ויש לאדם קשיים ברוחניות, צרות או ייסורים, וחיייו בכללות הם בהתנהלות של הסתר וחשכות, בבחינת 'עמוד הענן' הוא חש כאילו ויש מולו קיר אומנם לא קיר פיזי, אך כמו קיר מענן חשכות הוא לא רואה האיך יתכן ועתידו יהיה טוב יותר, ורק צרות אופפות אותו.

פעמים ובשעה זו, ברגע של חולשה וצער, במקום להתפלל לה', יש מציאות שהאדם כעין 'יורה חיצים' כלפי מעלה, יש לו טענות, מדוע כך נעשה לו, מדוע זה מגיע לו. מדוע ילדים נולדים בעלי מומים, מדוע יש קשיי פרנסה, מדוע יש קשיים בבית, מדוע יש ניסיונות קשים כ"כ עם היצר הרע, פעמים והתחושה שלכל מי שנמצא סביבו הכל בהיר ונהיר ורק אצלו מתנקזים צרות וייסורים. והשאלה בכל מצבים לפעמים היא 'מדוע' למה דווקא אצלו זו קורה, מה הוא עשה שלא בסדר, פעמים ואף יש כעין 'טענות' כלפי מעלה.

הקב"ה 'מקבל את החיצים', יכול להיטיב עם האדם, אך מעדיף לעשות את הטוב לנשמתו ולספוג את הטענות

הקב"ה, שותק [כמו שנאמר בגמ' גיטין נו מי כמוך באלמים ה', שהקב"ה שומע עלבוננו ושותק], ה' יודע מה האדם רוצה שיקרה, שיהיה לו טוב ונעים, ושכל משאלותיו ייעשו, שכל חסרונותיו יתמלאו, ושאר חן וחסד ירדפו אותו בכל צעד שיצעד, בגשמיות ורוחניות.

אכן מה טוב לתיקון נשמתו? זאת רק 'אדון כל המעשים' יודע. ופעמים והקושי והייסורים: מזככים את האדם, מטהרים את נשמתו, מתקנים את נפשו, ומקרבים אותו להשלים את היעוד שלשמו הוא בא לעולם. ופעמים ואף האדם זוכה לראות איך דווקא מן הייסורים והצרות הוא זכה להתקרב לה'.

והנה הקב"ה כאב הרחמן, השומע את בניו זועקים לעזרה, מתחננים לרחמים ולאבה, להנהגת חן חסד ורחמים, לישועות וחסדים. הריהו כבעל הרחמים היה מעניק זאת ברוחב, ופותח את ידו הנטויה ומשפיע לכל חי. אלא שהקב"ה יודע מה טוב יותר לאדם, ולכן הוא כולא את מידת הרחמים ונוהג במידת הגבורה, וממשיך את המציאות הזו של הצרות והקשיים.

המטרה של התקופות החשכות זה ואביא אתכם אלי

שמות פרק יט פסוק ד

'אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים ואשא אתכם על כנפי נשרים ואבא אתכם אלי'.
א.

ובביאור הכוונה 'על כנפי נשרים' כתב רש"י 'כנשר הנושא גוזליו על כנפיו וכו' אבל הנשר הזה אינו מתירא אלא מן האדם, שמא יזרוק בו חץ וכו' לכך נותן על כנפיו, אומר מוטב יכנס החץ בי, ולא בבני. אף אני עשיתי כן, (שמות יד יט) ויסע מלאך האלהים וגו' (שם כ) ויבא בין מחנה מצרים וגו', והיו מצרים זורקים חצים ואבני בליסטראות והענן מקבלם, ע"כ.

צ"ב מה הדימוי בין נשר שמת מחמת החיצים לבין עמוד הענן שאינו נפגם

ביאור רש"י שמקורו במיכלתא, צריכים ביאור, שלכאורה אין כל דימוי בין 'המשל' שהנשר מגונן על גוזליו בגופו ומשלם בחייו עבור שלום בניו. לבין 'הנמשל', שזה עמוד הענן, שהקב"ה גונן על בני ישראל עם עמוד הענן שקיבל החיצים. שכאמור הנשר מקריב עבור בניו את חייו ואילו עמוד הענן מה שייך בו מסירות והקרבה בכדי לקבל את החיצים.

כלומר בעמוד הענן היה מעשה ניסי שעם ישראל ניצול מן החיצים בזכותו, אך סוכ"ס אין בזה דימוי לנשר שאכן מקבל את החיצים בפועל, וצריך להבין דימוי הפסוק.

צ"ב מדוע השמירה של עמוד הענן מקרבת יהודי לה'

עוד צריך להבין המשך הפסוק עפ"י המשל של רש"י 'ואביא אתכם אלי', שהנה מצד המשל הרי שהנשר נושא את גוזליו על כתפיו ומביאם להיכן שצריכים לבוא, ובפועל בכך שהוא מגונן עליהם זה מסייע לו להביאם לשם. אכן בנמשל לא מובן הדימוי, שמלשון הפסוק משמע שעי"ז שעם ישראל היה בבחינת 'על כנפי נשרים' והיה מוגן מהמצרים זה מה שגרם ל'ואביא אתכם אלי', כלומר הגנת עמוד הענן לא היתה רק כדרך לגונן על עם ישראל, אלא אף כדרך לקרב את ישראל לאביהם שבשמים, ולהביאם למקום גבוה יותר ברוחניות. והדברים טוענים ביאור, שלכאורה עמוד הענן מילא תפקיד של שמירה והאיך זה היה כסיוע ברוחניות עבורם.

ב.

בשעה שיש צער וייסורים, פעמים ויש חיצים כלפי מעלה

ובדרך זו אפשר להוסיף עוד במה שמתפללים בקבלת שבת, את פרק תהילים צט, שמתואר בו אף את קבלת התורה 'משה ואהרן בכהניו ושמואל בקראי שמו קראים אל יקוק והוא יענם, בעמוד ענן ידבר אליהם שמרו עדתיו וחק נתן למו', ע"כ.

שהנה מדברי הפסוקים עולה תובנה מחודשת ומחזקת באמונה שכאשר אור ליהודי והוא קורא אל ה' הרי 'קוראים אל ה', והוא יענם', המשמעות של 'יענם' זה לקבל מענה למה שביקשו ממנו, ובדר"כ זה מסתכם במענה חיובי או שלילי. לא כן כאשר 'בעמוד ענן' בתקופה של חשכות של התמודדות של הסתר ויסורים, הקב"ה לא מחכה לפניו של יהודי אליו אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו פונה ליהודי 'בעמוד ענן ידבר אליהם' אף בלי שפונים אליו, הוא פונה, ועוד 'מדבר' מרבה במילים ופותח בשיח, לא מענה קצר.

כוח המצפון שמעורר את האדם בזמנים קשים זהו 'ידבר אליהם' זה קולו של הקב"ה המדבר אליו מתוך נשמתו

דווקא בתקופות של החשכות יהודי יכול לחוש יותר איך פתאום מתעורר בכו כוחות של אמונה שלא ידע בכלל על קיומם, דווקא בזמנים של מלחמת היצר פתאום האדם מגלה איך כוח מצפון לא מוסבר עוצר אותו מרדת שחת, הוא חש שיח פנימי במצבים אלו, שיח המדמה את הקול של עצמו אך ברמה רוחנית גבוה יותר, ולאמיתו של דבר זה לא 'הוא', שאת האמת הוא יודע כמה מצב ירוד או סבוך וטרוד, אלא זה קולו של 'הקב"ה' שמדבר אליו דרך נשמתו.

בזמנים קשים העצה היא 'ואני תמיד עמך אחזת ביד ימיני' לאחוז בידו של ה'

על האדם להכיר במציאות זו, להתמסר לשיח הזה, להחזיק בכוח האמונה, ולחוש את האהבת ה' אליו, בכל המצבים, ולהאמין שהקב"ה מנהיג אותו לטוב, ונמצא איתו בכל מצב, וכמו שכתוב בתהילים פרק עג 'ואני תמיד עמך אחזת ביד ימיני' ה' נמצא תמיד עם יהודי, והוא מבקש ממנו 'אחזת ביד ימיני', רק תאחוז ביד שלי, תקרב עצמך מעט רק להחזיק, ומיד יחוש טוב יותר וכמו שמבואר שם בהמשך 'ואני קירבת אלוקים לי טוב', אמן כ"ר.

זה הבחינה של 'ואשא אתכם על כנפי נשרים', 'שעמוד הענן' כלומר התקופה שיש ליהודים חשכות, הרי פעמים והוא יורה חיצים כלפי מעלה, והקב"ה 'מקבל את החיצים' שיכול הקב"ה לשנות לאלתר את ההנהגה לרחמים, אך הוא יודע מה טוב ליהודי באמת, ולכן הוא מעדיף לספוג את 'הטענות', העיקר שליהודי יהיה טוב יותר.

והנהגה זו מה תכליתה 'ואביא אתכם אלי', המטרה של הקב"ה היא לקרב יהודי אליו, ופעמים ומה שיקרב את יהודי זה דווקא הצרות דווקא הקושי והצער והלחץ, כמו שהיה בעם ישראל, שדווקא מחמת שהמצרים רדפו אחריהם הם פנו אל ה' בתחינה לעזרה. פעמים ודווקא הקושי מביא את יהודי להתקרב לה'.

ג.

הקב"ה 'נושא' את היהודי בכל התמודדות בחייו

ועוד אפשר להוסיף בביאור 'ואשא אתכם על כנפי נשרים ואביא אתכם אלי', הקב"ה 'נושא' את עם ישראל כאב רחמן, שנושא תינוק בנפתולי הדרכים של ערים וגבעות מסוכנים, בין כשהוא צוחק ובין כשהוא בוכה ומשתולל ורוצה לברוח. האבא מחזיק אותנו תמיד חזק וקרוב לצידו, וגם כשהתינוק עם טענות מדוע אוחזים בו ומייסרים אותו, אך המטרה היא לקרב אותו למקום הגבוה ביותר, וכאמור פעמים ודווקא בכך שאוחזים חזק זה סימן שמתקרבים למקום גבוה יותר, והדרך לשם מסוכנת יותר, וצריך הזדככות, ומה טוב לקבל את הייסורים מידו של ה' שידוע היטב מה ועד כמה בניו מסוגלים להכיל.

ד.

משה נגש לערפל, הקב"ה נמצא קרוב ליהודי בעיקר בזמנים של החשכות

ועפ"י האמור אפשר לפרש את מה שמתבאר בהמשך הפרשה (פרק כ פסוק יח), בשעת קבלת התורה 'ויעמד העם מרחק, ומשה נגש אל הערפל אשר שם האלקים', ע"כ.

שכד נדקדק בפסוק 'ומשה ניגש אל הערפל אשר שם האלקים' הקב"ה נמצא הכי קרוב ליהודי דווקא בשעות שיש ערפל שיש חשכות, דווקא בזמנים שנראה שהכל לא מצליח ולא מסתדר ה' נמצא עם יהודי שמה, שם הקב"ה הכי קרוב אליו ויכול הכי לסייע לו.

'בעמוד ענן ידבר אליהם', הקב"ה פונה, ומדבר, אל יהודי בזמנים של חשכות

"נחשבה" – הגאון מורנו רבי יחיאל הלוי נוביק שליט"א רז"כ "דעת יוסף" אשדוד

בס"ד נחשבה יתרו תשפ"ג

והערב נא

ועתה אם שמוע תשמעו בקולי. וברש"י אם עתה תקבלו עליכם יערב לכם מכאן ואילך, שכל התחלות קשות. הנה אנחנו מבינים בהשקפה ראשונה, שהעיקר במתן תורה היתה העובדה של גילוי השכינה שזכו לה ישראל. אך לא רבים יחכמו לדעת שהחלק החשוב וההקדמה ההכרחית למתן תורה היה הקבלת התורה על ידי כלל ישראל. וכאן למדנו זאת מדברי רש"י, וכך פירש פסוק זה, שכביכול הקדוש ברוך הוא מיעץ לכלל ישראל, שיקבלו התורה, ואף שהתחלות קשות, אחר הקבלה מגיעה העריבות.

ונראה שאין זה רק ענין של סדר, אלא הרבה יותר מכך, והיינו שהעריבות אינה יכולה לבא בלב היהודי, כי אם על ידי הקבלה. ולא זו בלבד אלא שהקבלה היא היא סיבת העריבות.

ועוד נראה שענין כל ההתחלות קשות, שכתב רש"י, יסודו הוא משום שהקושי יש בו תכלית מסויים, של עבודת השם, ושל התמסרות לתורה, על דרך המקבל עליו עול תורה, וכאשר זוכים אליו הרי התוצאה היא התחברות והתקשרות לתורה, כענין מורשה ומאורסה, שזה כל חפץ ותקוות האיש הישראלי, וזהו ענין העריבות מכאן ואילך, שנעשית התורה עריבה ומעורבת בו בפנימיותו.

והנה בשבת דפ"ח ע"א ויתיצבו בתחתית ההר, מלמד שכפה עליהם ההר כגיגית ואמר להם אם מקבלים אתם את התורה מוטב, ואם לאו שם תהא קבורתכם. ובתוספות הקשו, שהרי כבר אמרו נעשה ונשמע ולמה היה צריך לכפות עליהם ההר כגיגית. ותירצו שהיה חשש דשמא יחזרו בהם לפי שהיו יראים מהאש הגדולה. עיין שם. ולכאורה לדבריהם יש להקשות להיפך, דלמה היה צריך לאמירת נעשה ונשמע, הא בין כך היו עומדים לכפיית ההר כגיגית. ונראה שהיתה חייבת להיות קבלה כזו שמביאה את העריבות שמכאן ואילך, וזהו מה שזכו כלל ישראל באמירת נעשה ונשמע.

ונראה דלא כמו שנראה לנו בשטחיות הענין שכלל ישראל התרגשו פתאום ולכן אמרו נעשה ונשמע, אלא שהיה בזה ענין של עבודה והתגברות על היצר, וזו היתה באמת התחלה קשה. והבן היטב. ונראה שכמו שכל יהודי כאשר הוא מתחיל לעסוק בדברי תורה עובר את קשיי ההתחלה, כל אחד לפי מה שהוא, בדיוק כך אירע לאבותינו קודם מתן תורה, וכך טבע הדברים באמת, שכל ההתחלות קשות, באין יוצא מן הכלל. ואילו העריבות דתורה עד כדי **נפשי יצאה בדברו**, מגיעה רק כתוצאה מהקבלה שבאה בקושי, שכל ההתחלות קשות.

והנה כתיב, כה אמר השם זכרתי לך חסד נעורייך אהבת כלולותייך לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה. ונראה שהזריעה מסמלת עמל והיגיעה, וארץ לא זרועה הכוונה ארץ שאין בה הכנה להצמיח, ואולם אחר העמל, פרי היגיעה היא הצמיחה. והנה יש לפרש הכוונה בהפסוק, שהקדוש ברוך הוא משבח לכנסת ישראל על כך, שהתאמצו לקבל התורה, ועל ידי כך להתקשר אל דבריה ולהכות שרשים, ולהיות שתולים בבית השם ולהפריח בחצרותיו.

ואנו אין לנו אלא להתפלל ולומר מתי יגיעו מעשינו למעשי אבותינו...

~~~~~

## ”בומרנג” (בעין הסערה)

סיפור חדש – דרמה מדהימה עם מסר חד מאד!

פרק ג' שיעור מאלף.

### הקדמה קצת מורחבת:

דודי סטוויצקי בחור רב כישורים אך נעדר שאיפות לומד בישיבה קטנה "עין הש"ס" מקום בו מקנים שאיפות לגדול בתורה, אך משום מה הוא לא נדבק באהבת התורה שמפעפעת בקרב הבחורים, הגאונות שלו עומדת לו לרועץ, הוא קולט בהבזק מהיר את כל הנעשה בסוגיא ולא רואה צורך להשקיע בה, הרב יצחק פרלמן שמשבץ את החברותות, קבע לו חברותות בעלי כישורים נמוכים ממנו בהרבה אך בעלי שאיפות עצומות בתורה, יש להם תפקיד קשה מאד לחלץ אותו מסבך הדמיונות בהם הוא שקוע ביתרת הזמן, הוא לא צריך לעמול כמותם, כדי לקלוט די לו בכמה דקות, בעוד שהם צריכים לעמול, הם חוצים ממנו שיתוף פעולה מלא אך לשוא, החבורתא האחרון שלו יענקי קלוגהופט מרים עליו לא אחת ולא שתיים צעקות על השקיעה שלו בחלומות, הוא עמל קשה לעניין אותו יותר ממה שהוא שואף.

לא אחת דודי מתלונן בפני רב יצחק פרלמן למה עשה לו את העוולה הוא חצה חברותא חריפה יותר שתתאים יותר לכישוריו, אך רב יצחק מתעלם ולהורים הוא מסביר ששיבוץ עם החבר יוסי שרעבי יהיה אסון עבור שניהם ועבור הישיבה, הם יהפכו להיות מרכז בטלה שיהרוס את השקידה בישיבה, כל אחד מהם צריך כוח מווסת שלא יתן להם אפשרות להתבטל יחד.

מה הם החלומות המרתקים של דודי? הוא שואף להיות עשיר מופלג כדוגמת דודו שימי שהפך עסקים כושלים למצליחים ולמכור אותם באקזיט מוצלח ביותר, דודי גילה שהוא מבין בזה, הוא אף קיבל ציון לשבח מדודו כי הוא מבין גדול במסחר, אבל בד בבד הזהיר אותו, לא לחקות אותו כי אין כמו עסק התורה, גם הניסיון של העושר הוא כבד מאד, אם חלילה וחס לא נתנים צדקה כראוי.

דודי שומע אך אוטם את אוזניו, קשה לו להיות אברך עני שמתמודד על כל שקל הוא חצה להיות בגדר תורה וגדולה במקום אחד. רק בשיעור ג' הצליח הר"מ המיוחד רבי ישראל מאיר קלאר לפרוץ את האטימות שלו תודות לאהבת התורה המיוחדת שלו, דודי החל להבין כי אין יותר טוב מעסק התורה והיתר דברים בטלים, הוא החל להיות מתמיד ופרץ אל השורה הראשונה כעילוי בעל הבנה מיוחדת. כשעלה לישיבה גדולה, הוא התקבל בישיבה המיוחדת "קניין התורה" הוא החל להשקיע בלימוד מסכתות נוספות מעבר ללימוד של הישיבה, עם הגיעו לגיל השידוכים החלו לדבר בו נכבדות, דומה שיחטפו אותו מידיית אך לא כן.

הוא לא יודע אלו הפתעות מחכות לו, שני שידוכים מיוחדים שהוצעו לו הגיעו אלי גמר, אך בדקה ה-90 עלו על שרטון, כל פעם בשל סיבה אחרת, הוא שוקע במסכנות, בשל האכזבות הגדולות שנחל.

הפרק הנוכחי ידבר על שיעור מאלף ביותר שיקבל מאת משגיח הישיבה שיפקח את עיניו להבין כי העולם לא חרב גם אם עוברים פרקי חיים לא קלים.

דודי חזר ברוח נכאים לביתו, כל הלילה לא יכול היה לעצום עין מעוצמת הסטירה שחטף, כל העוז שאפיין אותו פג לאחר המעשה, הוא נראה כזה "נעבאך" (מסכן) שכל הצרות דבקות בו, למחרת כשהלך לישיבה קיבלו אותו חבריו בשמחה, הם כיתרו אותו בעיגול והחלו לרקוד סביבו "סימן טוב ומזל טוב" עוד בטרם הספיק להתאושש קם יודל לפקוביץ הבריון של השיעור והרימו כמו נוצה ויצא במחול חתנים.

דודי היה נבוכ מאד, הוא לא ידע איך להגיב לשטות הזאת, הוא קלט ששמוליק לזין החברותא שלו עשה מעשה נמהר, בלי לקבל אישור הוציא את השמועה כי התארס, הוא רצה לכלות בו את חמתו, אבל שמוליק לא היה ולא היה למי להגיש את החשבון.

רק אחרי שנרגעו הרוחות ניגשו החברים לתחקר אותו עם איזו משפחה התארס.

"מזל טוב דודי שמענו שהתארסת, עם מי?" נשאל מכל חברי השיעור.

ברגעים הראשונים שתק מזועזע כולו מהבלגן שנוצר, רק לאחר שחזרה אליו רוחו נאלץ להכחיש מכל וכל את מקור השמועה, הוא אמר לשמוליק כי לא יהיה בסדר שלישי בשל נסיעה שלו לצפון, אבל מכאן ועד לסגירת שידוך רחוק הדבר כברת דרך, עלי עתה להודיע שלא היה אפילו צל הר לשמועה זו, אף לא בבואה דבבואה הכל עורבא פרח, פרי דמיונו היצירתי של שמוליק וכל הזכויות נזקפות להזה (מלובלין).

מיד לאחר מיכן ברח לביתו כל עוד רוחו בנפשו ולא רצה לצאת מביתו מרוב בושה, לקראת ערב הגיע אליו טלפון, המוצעת לשעבר הייתה על הקו כולה שבורה ורצועה, היא באה לבקש סליחה על המעשה שנעשה.

"אני ממש מתנצלת על כל הביזיון הגדול שעברתם אתמול בלילה, חששנו שאולי זה עלול לקרות, אבל קיוונו שזה לא יקרה, כי אבי הוא אדם עדין ולא ירצה לבייש אותנו לעיניכם, אמי והשדכנית היו בטוחות שאבי יתרצה לאחר מעשה, אבל טעינו בגדול, אני חייבת לתת לך רקע כדי שתבין את המקרה.

יש לי אבא שהוא אדם יקר מאד, אבל פראנואיד איום (חולה במחלת הרדיפה) כל החיים הוא חושש מכל העולם שרוצים להשתלט על עושרו הרב, כסף זה קיבל מדמי פיצויים של הממשל הגרמני שהשיב ירושות לנפגעי הנאצים, סבא רב אלימלך היה בעל מפעלים גדולים של טקסטיל בעיר לודז', הוא נחשב כאחד מגדולי התעשיינים שם, בעת המלחמה עבר תהליך אריזציה (הלאמה) כפי שעשו הנאצים לכל התעשייה הגדולה שם, קצין גסטאפו בכיר ביותר שכונה הובערסט שטורמבאנפירהער (אלוף) יוליוס ברעכער מגדולי המפקדים של הנאצים השתלט על הנכסים בתהליך הקרוי "אריזציה" ואת סבא אלימלך הובילו מידיה אל אושוויץ, עוד באותו יום נחנק בתאי הגזים ונשרף בקרמטוריום (משרפה) כך קיבלנו עדות מניצול של המחנה שהיה עד לכל זה.

אבא שהיה קטנצ'יק בגופו ומאד זריז הצליח לחמוק, הוא ברח אל היער שם הצטרף לפרטיזנים עד שנתפס ונשלח למחנה בירקנאו, שם היה עבד נרצע אצל אדם שפל בשם ד"ר יוהאנס שפיגלר שהיה רופא מרצח, הוא התעלל בחולים ועשה עליהם ניסויים שבחלקם הגדול נפחו את נשמתם תחת ידיו הרצחניות. אבי בשל זריזות ידיו ולשונו החלקלקה הצליח לחמוק פעם אחר פעם מהגזירה, לבסוף נגזר עליו להישלח להשמדה, ברגע האחרון נכמרו עליו רחמי הרופא המרצח, הוא זכר את אבי כמה שהיה זריז וצייטן והחליט שעליו להישאר בחיים עד שימצה ממנו את טיפת המיץ האחרונה, הוא הוציא אותו ברגע האחרון מהסלקציה הנוראה וכך נותר אבי בחיים.

בסוף המלחמה התחבר לקבוצת מעפילים ועלה לארץ, הוא עבר תלאות רבות עד שהגיע לחיפה, כאן פגש את אמי, אף היא הייתה ניצולת שואה, יחד הקימו משפחה וחיו בדחקות עצומה בבית עלוב למראה ביותר, למחייתו עבד כפועל בניין, עד שקיבל את הפיצויים ובבת אחת נעשה עשיר מופלג.

מאותו יום נעשה אדם שונה לחלוטין, הוא החל לחיות בפחדים נוראים שישנם כאלו שרוצים לנשל אותו מעושרו, כל מי שניסה להתקרב אליו היה חושד בו מאד, קשה מאד לרכוש את אמונו, לכן היינו צריכים לעבוד בשקט מוחלט, פחדנו שכל עוד שלא יראה אותך יניח מוקשים, כפי שעשה בפעמים הקודמות כשחיבל בכל הצעה שהגיעה ולא נתן לה להתפתח.

אמי פחדה שאישאר רווקה זקנה ולא תהיה למשפחתנו המשכיות, התייעצה עם רבנים והם הציעו לה לא לספר כלום, עד שהשידוך יקרום עור וגידים, כשראיתי אותך התרשמתי כי פניך הקורנות רוכשות אמן מהרגע הראשון, האמנתי כנאיבית שאבי יפסיר לאחר זמן קצר, הוא לא יוכל לראות בדמעות אמי שממש משתוקקת שאקים בית בישראל ולבסוף יתן יד לשידוך, קיבלתי גם ברכת אדמו"ר גדול שהשידוך ייסגר בחיוביות.

כשאבי התפרץ בסערה הבייתה הייתי בהלם מוחלט, לא האמנתי שכך יבייש אותי בפני אנשים זרים, אני בתו היחידה מבלעדי אין לו כל שארית, אין לנו משפחה משני הצדדים, כולם נספו בשואה, אם אבי ואמי חלילה וחס לא מחתנים אותי, פירוש הדבר שכל משפחתנו משני הצדדים נכרתת כליל והרכוש הגדול שלו ילך לאנשים זרים גם בלי שירצה, אלא שקרתה ההתפרצות.

יתכן מאוד שאם היית מתעלם מדבריו ולא מחזיר מלחמה שיערה היה מתחרט, כפי שבאמת קרה לאחר מעשה, כשראה את דמעותיי הרבות זולגות כנהר הירמוק, התחרט על צורת דבורו, אבל כבר נוצר איזה טריז, הוא חושב אותך לחצוף צ'למרי אותם הוא מתעב מכל לבו.

אני מבקשת כעת בכל לשון של בקשה, לתת צ'אנס נוסף, אולי תשלח את אביך שידבר עם אבי להפיס את דעתו, כך יהיה סיכוי כל שהוא להחזיר את השידוך חזרה למקומו'.

דודי היה מבולבל, הבקשה המתחננת הוציאה אותו משווי משקלו, הוא השתהה דקה שלמה מנסה לחשוב איך להגיב לבקשה הלא שגרתית, לבסוף הפטיר.

"אדבר עם הורי שיחיו, מה שיהיה להם לענות נעביר דרך השדכנית'".

התשובה מנגד הייתה חנוקה "תודה על הכל ואני מבקשת סליחה, אני רוצה שיהיה עלי דין שמים'".

"אני מוחל מכל הלב, חלילה וחס להקפיד על מישהו, ודאי שאת לא עשית לי רעה חלילה וחס, אני גם לא מקפיד על אביך חלילה וחס, להקפיד זאת לא תכונה יהודית טובה.

"אין מילים בפני, משמים תבוך בכל הברכות הראויות'".

הטלפון נטרק לדודי הייתה הרגשה שהיא בוכה, ורחמיו נכמרו עליה.

אולי נחפזתי לענות? חשב לעצמו, היא מבינה שבעצם אמרתי לה את הלא, מה היא אשמה? אבל איך אענה לה חיובית כשאביה הוא המכשול, איזה טעם יש לכרוע בך בפני פראנואידי מטורף, אלו חיים בכלל יהיו לי במחיצתו?

הוא סיפר להוריו על הטלפון שהגיע מחיפה. הם היו בתדהמה רבה.

האמא אמרה ברוב התפעלות: זו הייתה באמת העזה עצומה מצדה של הבחורה לפנות ישירות אליך. זה מלמד שהיא אכן אישיות נפלאה, אבל אין עם מי לגשת לשולחן, אסור להתבזות ולהשפיל את כבודך, בעזרת השי'ת תקבל שידוך יותר הולם שיתאים לך ולפי מזגך וטבעך.

למחרת חזר דודי לשיבה כולו מדוכך, פעמיים הגיע לסגירה, רק שבירת צלחת הבדילה בינו למודעת אירוסין, לבסוף מתגלה שהכל דמיונות. גם בשיבה לגלגלו עליו על שנחפז לגלות את אחנו של שמוליק שאינו יודע מחסום לפיו.

היו שאמרו לו זאת מפורשות בפניו: בדברים כאלו צריכים להיות דיסקרטיים עד הרגע האחרון, אסור לתת רמז כל שהוא כדי שלא להתבזות כפי שהתבזה.

דודי הרגיש כי עליו לשוחח על העניין עם המשגיח, הוא אדם חם ובעל מידות נפלאות, תמיד יש לו אוזן קשבת לכל בחור עם הבעיות שמציקות לו, כדאי לשמוע ממנו דברי עידוד.

אחרי תפילת מעריב ביקש את המשגיח, אם הוא יכול לשוחח עמו בחדרו. המשגיח ניאות בסבר פנים יפות, הם נכנסו לחדר, המשגיח התיישב ליד הכורסא כשהוא מביא שתי כוסות תה עם קוביית סוכר, כדי לחמם את האוירה.

דודי חש שלמשגיח יש אוזן קשבת ולב פתוח, זה הועיל לפרוק את המועקה.

הוא סיפר למשגיח את כל מסכת התלאות שעבר בתקופה האחרונה עם שני השידוכים, כשבשניהם כמעט הגיע לשבירת צלחת, ברגע האחרון לפני החיתום, הוא מקבל אכזבה עצומה, זה מביא אותו לידי דכדוך וקושי להתרכז בלימוד.

המשגיח שמע אותו בריכות, הוא חשב מספר דקות ולבסוף חשף את סיפור חייו.

"דודי עברת קושי לא פשוט, אין ספק בדבר, אבל ב'ה לא הגעת למצב של עזיבת שידוך, עלך לשמוח שלא אירע הדבר אחרי כן כפי שקרה לי".

דודי היה מרוגש מהאמון הרב שנתן בו המשגיח שהסכים לחשוף בפניו פרשיה עלומה, איש לא ידע שהמשגיח עזב בצעירותו שידוך, עתה הוא חושף בפניו, כי אף הוא עבר תלאות וודאי קשות מאלו שהוא מתמודד איתן כיום, למרות הכל בנה את עצמו ולא נפל בזרועות היאוש.

הוא חשב כי בכך תתווסף השיחה עם המשגיח, אבל המשגיח מצא רגע של פורקן לגולל בפניו את סיפור חייו.

"הייתי בחור בן 23 כשהתארסתי, השידוך היה ממש הפלא ופלא, בת בית יעקב מהטובות ביותר, כשביררו הורי על השידוך שמעו רק דברים טובים, השידוך נמשך קרוב לחודש ונסגר בשעה טובה ומוצלחת, באמצע שלושת השבועות, הורי נפגשו עם הוריה וסגרו על תנאים שיהיו מיד אחרי ט' באב, לא היה מאושר ממני בעולם.

אבל האושר החזיק מעמד בקושי שבוע וחצי, עשיתי את טעות חיי בשלה שילמתי על שבירת שידוך, כשבוע אחרי האירוסין ניגש אלי אבך, אחיה של השדכנית שהייתה בת כיתתה והחברה טובה ביותר של הכלה, לא אחת עשתה שידוכים בין בנות כיתתה לקרובי משפחתה, הפעם עלה הרעיון בראשה, בעת שבאתי לבקר את אביה שגר לא הרחק מביתנו.

אביה ר' שלמה היה אדם חולני ושכב ימים רבים במיטתו, מדי תקופה הייתי נכנס ללמוד איתו בחברותא ומספר לו סיפורים מבודחים, כדי לגרש את תוגתו הרבה על מצב בריאותו הקשה.

באחד הפעמים נוכחה כלתי שבאה לחזור עם המציעה את החומר למבחני הגמר, היא שמעה בחדר השני אק אני לומד בהתלהבות רבה עם האבא החולני ונפעמה מאד. היא שאלה את חברתה: מי הוא הבחור שלומד עם אבך?

ענתה לה החברה: זה חבר טוב של אבא שלי, כבר מספר שנים הוא בא ללמוד עם אבא שלי ותמיד מביא לו מצב רוח טוב.

השיחה התגלגלה משך עשר דקות, לפתע נצנץ רעיון במוחה של החברה, היא שאלה את הבחורה: אולי כדאי לך לשמוע על הבחור הזה, הוא הרי בחור מופלא ביותר, יהיו לך חיים מאושרים איתו.

כלתי הסמיקה ביותר וענתה לה במבוכה: אני לא מדברת על כאלו דברים, אם את רוצה, תדברי עם הורי שיחי'.

"אך אדבר עם הוריי, אם אני בחורה צעירה? הם יצחקו עלי'".

"אני לא יודעת מה לומר לך, אבל אני לא הכתובת לדבר על שידוכים" ענתה בצניעות יהודית.

השדכנית כבר לא ויתרה על הרעיון, היא לא הפסיקה מלהרהר בו, עד שנפל במוחה רעיון. היא תבקש את אחיה שהוא אבך כולל שיציע את הרעיון להורים ויאמר שהרעיון הוא של אחותו שהיא חברה טובה מאד של המוצעת ומכירה את שני הצדדים, לכן היא חושבת שיש כאן רמת התאמה מיוחדת.

אחיה היה חברמן גדול, הוא לא היסס אפילו לרגע, כבר למחרת ניגש לבית ההורים והציע את השידוך. ההורים לקחו את ההצעה ברצינות ולאחר שנתנו לאחד הבנים הגדולים לברר עלי חזרו לאבך עם תשובה חיובית, את השידוך אחרי כן, ניהלו האח והאחות יחד, היא הייתה מעדכנת את חברתה ואחיה עמד בקשר עם ההורים ועם משפחתו. לאחר שלוש שבועות, נסגר השידוך לשיעור רצון כל הצדדים.

הכל טוב ויפה, מה א'כ קרה שלפתע הכל התרסק? ובכן הוריה סירבו לשלם דמי שדכנות בטענה שחברה היא לא שדכנית ורק מתנדבת טובה, בשביל זה הם יקנו לה מתנה נאה ותו לא, את דמי השדכנות קיבלו האח והאחות רק מהורי עליהם השלום.

החברה נזעמה מאד, לכפיות טובה כזו לא ציפתה, מאיך בושה הייתה לדבר על כך עם חברתה הטובה, היא ניגשה אל אחיה וביקשה ממנו לגשת להורים ולתבוע את חלקה, היא יודעת שזה כסף כשר ביותר ואשרי מי

שמחזיק בכסף כזה, היא ידעה על מספר מקרים שלא שילמו ורח"ל השידוך לא עלה יפה, לפיכך חשבה שהבקשה היא הגונה וראויה ואף מועילה, כדי שחלילה וחס לא יהיה קטרוג על הזוג הצעיר.

האבך ניגש אל ההורים אבל קיבל תשובה מרגיזה: "אתם לא שדכנים רק חובבנים, לפיכך לא מגיע לכם סכום כה גבוה, קנינו לכם גביע נאה וסט צלחות מחרסינה, זה תשר מעולה בשבילכם".

האבך נזעם, הוא לחם על כבוד אחותו וגם על כבודו, הוא סירב לקבל את התשר, בטיפשותו הגדולה החליט לערב אותי כחתן, שעתיים דיבר איתי אחרי סדר שלישי שאלך לבקש את כסף השידוך. נימוקו "הגאוני" היה שממני הם יתביישו וודאי יסכימו לתת.

לבי נכמר על האבך ואחותו שיצאו נכלמים, בעת הפגישה שהייתה לי עם הכלה סיפרתי לה על הבקשה של האבך ואחותו, התנצלתי על התערבותי הנועזת, אבל אמרתי לה שכסף שידוך זה דבר מאד חשוב, חלילה וחס להלין שכר כזה ועדיף לשלם זאת בזמן, כדי שחלילה וחס לא יצא קטרוג עלינו.

הכלה נכלמה מאד ולא דיברה עמי יותר, פניה היו קפואות כפני פסל, היא ישבה דוממה קרוב לשעה כשאני מנסה להפיג את המתח, אך לשווא, הרגשתי שעשיתי טעות נוראה ולא ידעתי איך יוצאים מזה.

כשחזרתי מהפגישה, סיפרתי זאת לאבי עליו השלום שהיה חכם מופלג, הוא אמר לי: "הלל היקר, אני מקווה שלא שילמת "רבה געלט" (מחיר יקר מאד) היה אסור לך להעלות נושא כזה רגיש, זה לא ענייך, היית צריך לומר לאבך שאתה לא הכתובת הנכונה ולהפנות אותו אל אחד המוצי"ם שבעיר שישבו על המדוכה, אם היו מתקוטטים עם השדכן, לא הייתה קורה שום תקלה לך, אבל ברגע שהתערבת מי יודע מה הם חושבים עליך".

אבי שהיה חכם עדיף מנביא, אסר עלי ליצור קשר לפני שהוא עומד בקשר עם המשפחה, כעבור כמה ימים יצר קשר טלפוני ושאל אימתי התנאים ובאיזה מקום. לפתע שמע גמגומים קשים, האבא לא יודע מתי זה יהיה, קשה להשיג מקום, בכלל אינו מבין, מה צריכים תנאים, היה כבר ווארט ודי בכך.

אבי הבין את הרמז ונפרד מהם לשלום, הוא אסר עלי ליצור קשר עד שהנושא לא יתברר כהוגן.

דודי רב יצחק פקשר ע"ה התגורר לא הרחק מבית ההורים, הוא היה פוגש את האבא כמעט מיד יום, אבי שוחח עמו וביקש ממנו לגשש בעניין, דודי שהיה פיקח פגש את האבא ונתן לו מז'ט על שידוכי הבת מתנצל על שלא אמר לו קודם לכן, הוא ראה שהאבא מגיב בצורה שמזכירה שלגון, לא היה טיפת חיוך על פניו, הוא מלמל בחזרה את ה"ברוכים תהיו" ומיד עקר את רגליו וברח לביתו.

יותר מזה לא היו צריכים הורי, הם לא יצרו יותר קשר והמתינו לשמוע הבהרות מהצד השני, אלא שלצד השני לא הפריע השקט שנמשך כשלושה חודשים, בכל אותה עת הרגשתי עצמי "בין שמים לארץ" לא ידעתי אם אני מאורס או לא, לא שמעתי מילה אחת מהצד השני, לא היה את מי לשאול, דממת אלחוט מוחלטת. גם חברתה כבר לא הייתה איתה בקשר, היא ניתקה קשר ולא דיברה עמה מטוב עד רע, הרחוב הריח, גם בלי לספר רצו שמועות, שהחתונה תהיה אי"ה בביאת משיח צדקנו, סמוך ונראה לבית המקדש השלישי בשל שני הצדדים שהינם כוהנים מיוחסים.

אלמלי דודי ע"ה שניגש ותבע בתוקף להכריז על הניתוק והחזרת התכשיטים, לא הייתי יודע עד היום מה נותר. אבל דודי שהיה אדם תקיף לא עזב את הבית, עד שקיבל את התכשיטים יחד עם בקשת מחילה על עזיבת השידוך.

לכל הפחות מאותו רגע נפתחה הדרך בפני לשמוע שידוכים, לא הייתי יותר עגון, אבל לצערי כבר לא הייתי יותר שידוך הגון, המניות שלי ירדו פלאים, למרות היותי בחור מעולה בישיבה לא הגיעו הצעות ראיות, כך הטלטלתי כחמש שנים בשוק השידוכים, עד שהגיעו שידוך מיוחד במינו, גם היא הייתה עזובת שידוך בשל מקח טעות (החתן חי על כדורים) כך זכיתי להקים בית בישראל וה' השיב לי בכפל כפליים על כל הסבל, כל ילדי בלי עין הרע הקימו בית בלי כל סבל, כולם אהובים כולם בני תורה, בנים וחתנים, הלוואי על כל עם ישראל.

עכשיו כשאתה שומע את הסיפור שלי, האם נראה לך שהמצב שלך גרוע יותר? אם טעיתי, תקן אותי" אמר המשגיח כבבת שחוק נעימה נשפכת על פניו.



