

הלאת מהשבת

דיון לעומק בנושאים עיוניים ~ רעיונות והערות ~ בפרשת השבוע

פרשת השבוע "נשא-שבועות" (ובו י"ג עניינים בביאור הפרשה ופרק "נחשבה")

הרב רבי יאיר וינשטוק שליט"א

סיפור שנשכת...

ליום ההילולא של הבעש"ט הקדוש זיע"א בהג השבועות

מצרים וכמו בכל המועדות שניתנו לישראל זכר ליציאת מצרים, עוד טעם יש בשבת שהיא זיכרון למעשה בראשית וגבי שבת שניתנה להם במרה, האם ניתנה להם משני הטעמים זכר ליציאת מצרים וזכר למעשה בראשית, או שהיא רק זכר ליציאת מצרים ולא זכר למעשה בראשית ובפרשת המן נוסף להם הציווי זכר למעשה בראשית.

ונראה לפשוט דבמרה ניתנה להם השבת רק זכר ליציאת מצרים דהנה תמהו שם בתוס' (שבת דף פ"ז ע"ב) דאם נצטוו במרה על השבת למה אמרו בגמ' בפ' כל כתבי (דף ק"י ע"ב) "אלמלי שמרו ישראל שבת ראשונה לא שלטה בהן אומה ולשון שנאמר ויהי ביום השביעי יצאו מן העם ללקוט וגו' וכתוב בתריה ויבוא עמלק" ואי נצטוו במרה אמאי הוי שבת ראשונה והלא במרה כבר נצטוו קודם לכן ועמלק הגיע רק לאחר מיכן כשהייתה שבת שלישית כפי שדקדקו שם, יעו"ש שהניחו בתימה. ברם אם נאמר דשבת שנצטוו במרה הייתה רק זכר ליציאת מצרים אי"כ נאמר דבפרשת המן נוסף להם הציווי משום מעשה בראשית ומלחמת עמלק הייתה שבת ראשונה לאחר שניתנה לזה השבת בשל טעם ב', ולפי"ז יבואו הדברים שפיר.

ובזה נוכל ליישב קושיא נוספת, דהנה בהגדה של פסח אנו אומרים "אילו האכילנו את המן ולא נתן לנו את השבת דיינו" וכבר עמדו רבים בתמיהה, למה שינו הסדר והלא השבת ניתנה להם במרה קודם לירידת המן? ברם אם נאמר דבמרה ניתנה להם השבת רק כזכר ליציאת מצרים ולא כזיכרון למעשה בראשית, יש לומר דבעל ההגדה החשיב את השבת שניתנה להם

א) מאיזה טעם נצטוו על השבת במרה?

איתא בפרשה (פ' ה' פס' י"ב) "שמור את יום השבת לקדשו כאשר ציון ה' אלוקיך". ובפרש"י: קודם מתן תורה במרה.

וכונתו פשוטה, דע"כ אי אפשר לומר בשעת מתן תורה, דהרי משנה תורה היא חזרה על עשרת הדברות, ועל כרחק צ"ל דנצטוו קודם לכן והיינו במרה, כדאיתא במס' שבת (דף פ"ז ע"ב) ברם כבר תמה ברא"מ דמנ"ל דהכונה למרה ודלמא לפרשת המן שהרי בפרשת שלח איתא דמשה רבינו הזהיר על השבת בפרשת המן והביא דהתוס' כבר עמדו בזה במס' שבת דף פ"ז ע"ב (ד"ה כאשר ציון במרה) ותירצו דכיון דגבי כיבוד אב ואם מוזכר ג"כ כאשר ציון, והתם אי אפשר לומר רק במרה, דהתם כתיב ביה חוק ומשפט, וא"כ גבי שבת יש לפרש בפרשת מרה והכי משמע מדברי רב יהודה דמפיק לתרווייהו מכאשר ציון.

ובגו"א תמה על עצם הקושיא, דכיון דכתיב כאן לשון צוואה בעל פה ע"כ דזה קאי במרה דבפרשת המן כתיב שם אזהרה להדיא ולמה לי לכתוב לשון כאשר ציון כיון שזה כתוב כבר בפירוש בתורה, דומיא זה שדרשו וזבחת מבקרך כאשר צווייתך מלמד שנצטוו על פה בהלכות שחיטה, דלשון כאשר צווייתך משמע לשון צוואה בעל פה ודומיא דהכי גבי שבת ועל כן דזה היה במרה.

וב'רנת יצחק" תמה למה רק במשנה תורה נאמר הלשון כאשר ציון במרה ולא במתן תורה בפרשת יתרו? והנה יש לחקור לגבי שבת דמרה מאיזה עניין ניתנה להם, דהנה מצינו תרי ענייני גבי שבת, חדא מטעם שנעשה לזכירת יציאת

פירש רש"י: "עבדת עבדה. הוא השיר במצלתים וכנורות, שהיא עבודה לעבודה אחרת", ומקורו בגמרא ערכין י"א ע"א, וכן הוא במדרש רבה כאן.

הנה המנהג הפשוט היום בכל הקהילות לומר בכל יום אחר התפילה "שיר של יום", בדברי חז"ל אין כל זכר למנהג זה, אמנם נמצא מקור קרוב לענין זה במסכת סופרים פי"ח, שמבואר שם שבכל ראש חודש אחרי יהי כבוד היו מוסיפים ה' מלך ומזמור שירו לה', ואחר כך אמרין שם: "למה אמרו שיאמרו מזמורים בכל חודש וחודש... בזה ובזה היו הלויים עומדין על הדוכן ואומרים, וישב עליהם את אונם... לפיכך נהגו העם לומר מזמורים בעונתן דתנינן תמן שיר שהלויים אומרים כו' שכל המזמר פסוק בעונתו מעלה עליו כאילו בונה מזבח חדש ומקריב עליו קרבן", כלומר, שכיון שהלויים היו אומרים שיר של יום מיוחד לר"ח (=וישב עליהם את אונם) לכן גם לנו ראוי לומר שיר מיוחד לראש חודש, וכן לכל יום מיוחד, ואח"כ מפרט שם איזה מזמור אומרים בכל מועד: "בחנוכה, ארוממך ה', בפורים, שיגיון לדוד" וכו'.

נמצא שבמסכת סופרים נזכר מנהג אמירת "שיר של יום" רק בראשי חדשים ומועדים, ולא בכל יום, ומקום אמירתו היה בתוך פסוקי דזמרה, ולא אחרי התפילה, אמנם מנהג זה נהג כפי הנראה רק בארץ ישראל בזמן הגאונים, ונעלם עם חורבן קהילות ארץ ישראל על ידי הצלבנים הארורים ימ"ש.

ובמנהגי הקהילות מזמן הראשונים ועד ימינו מצאנו מנהגים שונים בזה:

בכל הגאונים לא נזכרה אמירת שיר של יום כלל, ובסדר רב עמרם גאון כתב לומר כל יום אחרי פטום הקטורת את המשנה (סוף מסכת תמיד) השיר שהלויים השיר שהיו הלויים אומרין בבית המקדש ביום ראשון היו אומרין וכו', וכן בטור או"ח סי' קל"ג כתב: "ואומר השיר שהיו הלויים אומרין בבית המקדש ביום הראשון היו אומרין לה' הארץ ומלואה, בשני היו אומרין" כו', מוכח מלשונו שלא אומרין בכל יום את המזמור שלו אלא בכל יום אומרין את כל המשנה וכמ"ש בסדר רע"ג הנ"ל, וכן בסידור רומניה ובסידורים איטלקיים ישנים מובאת משנה זו אחר התפילה של כל יום.

באשכנז וצרפת לא אמרו שיר של יום כלל, ובשבת אמרו רק את המשנה השיר שהלויים וכו', אך לא את השירים עצמם, כמובא במחזור ויטרי ובסידור ר' שלמה מגרמייזא ובפירוש התפילה

לאחר שניתן להם המן והוזהרו על השבת זכר למעשה בראשית.

ואם הדברים כנים, אפשר גם ליישב את הקושיא הראשונה, מפני מה בעשרת הדיברות שנאמרו בפרשת יתרו לא נאמר כאשר ציווך במרה? דבעשרת הדברות דיתרו כתיב "זכור את יום השבת לקדשו כי ששת ימים עשה את השמים ואת הארץ וגו'" כלומר טעם השבת מטעם מעשה בראשית והרי במרה לא נצטוו על השבת זכר למעשה בראשית, אולם בעשרת הדברות דכתיבי בפרשת ואתחנן נאמר "שמור את יום השבת לקדשו וגו' ובפס' ט"ו כתיב "וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויוציאך ה' אלוקיך משם ביד חזקה ובזרוע נטויה על כן ציווך ה' אלוקיך לעשות את יום השבת" כאן מפורש הטעם משום יציאת מצרים והרי במרה נצטוו על כך, לפיכך שפיר יובן דכאן שייך לומר כאשר ציווך במרה. ואילו בעשרת הדברות דיתרו לא שייך להזכיר כאשר ציווך, כיון דהתם הטעם משום מעשה בראשית וזה לא היה הטעם של מרה.

ברם יש להעיר מדברי "אבדורהם" (בסדר מעריב של שבת) דעמד בשאלה מפני מה אין אומרין "אתה בחרתנו" בכל שבת כפי שאנו אומרין במועדים? והטעם כי על השבת נצטוו במרה ושם עוד לא בחר בנו הקב"ה כעם, דרק במתן תורה בחר הקב"ה בנו כעם על כן אין לומר אתה בחרתנו משא"כ המועדות כולם נצטווינו עליהם לאחר שנבחרנו כעם. והנה תפילת מעריב של שבת היא זכר לבריאת העולם ולא ליציאת מצרים ולכאורה נראה שהוא מפרש דבמרה בעת שנצטווינו על השבת הוי הטעם משום זכר למעשה בראשית ולא משום יציאת מצרים וזה אינו עולה שפיר עם כל המהלך הזה. עוד יש לתמוה על המהלך הזה דלפי מה שנתבאר אמאי גבי כיבוד אב ואם שנצטווינו במרה לא נאמר בעשרת הדברות כאשר ציווך כפי שנאמר כאן גבי השבת מאי שנא זה מזה? וצ"ע.

(מהרה"ג החו"ב בעל ויברך דוד שליט"א)

ב) בירור מנהג אמירת שיר של יום

מִבְּן שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וּמֵעֵלָה וְעַד בֶּן חֲמִשִּׁים שָׁנָה כָּל הַבָּא לְעַבֵּד עֲבֹדֶת עֲבֹדָה (ד, מז)

הכיפורים, הרי שאגב ענין אחד תקנו לומר את כל הפרק, וכן כאן תקנו לומר את כל המשנה העוסקת בענין שירת הלויים.

ובסדר התפילות לרמב"ם כתב: **"נהגו מקצת העם לקרוא בכל יום אחר תחנונים אלו שיר מזמור שהיו הלויים אומרים בבית המקדש באותו היום"**, ובאבודרהם כתב: **"וגם נהגו לומר בכל ימי השבוע השיר שהיו הלויים אומרים במקדש ביום ראשון אומר לדוד מזמור לה' הארץ ומלואה תבל ויושבי בה כו"**, וממה שכתב ביום ראשון "אומר" ולא "אומרים" מוכח שכוונתו שהמתפלל אומר בכל יום מזמור אחר, וכמ"ש הרמב"ם, וכ"ה בסידורי ספרד הישנים, וכן מבואר בשו"ת הרמ"ע מפאנו סי' כ"ה.

וברמ"א או"ח סי' קל"ב ס"ב כתב: **"ואומרים השיר שהלויים היו אומרים במקדש שחרית לבד (טור)"**, ובמג"א שם הביא את דברי הרש"ס הנ"ל (ולא הזכיר את שמו רק כתב "מצאתי כתוב") ודחה את דבריו, והוכיח מלשון הטור הנ"ל שכוונתו היא שאומרים את המשנה עצמה, שהרי הטור העתיק את כל לשון המשנה כצורתה עם הסיום "מזמור שיר לעתיד לבא ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העוה"ב", ואם כוונתו רק לומר איזה שיר אומרים לשם מה העתיק תיבות אלו, והביא ראיה גם מדברי המהרי"ל והדרכי משה הנ"ל, ועי' בחקרי לב או"ח סי' ל"ב (ד"ה והאמת שדברי) שהסכים לפירוש המג"א בדברי הטור.

אמנם אחר כך כתב המג"א: **"ומ"מ כאן בשולחן ערוך הפך רמ"א לשון הטור והמשנה וכתב ואומרים השיר שהלויים וכו' להודיע שאומרים השיר ולא המשנה, וזהו שסיים שחרית לבד כלומר דבערב לא היו אומרים שיר כמ"ש הטור ע"ש, משום דכאן בחול קאי, אך בשבת נוהגין לומר המשנה כמו שנדפס בכל הסידורים"**, וכוונתו דהרמ"א לא כתב את לשון המשנה בדקדוק, שבמשנה כתוב **"השיר שהיו הלויים אומרים"**, וכ"כ הטור, ואילו הרמ"א כתב: **"השיר שהלויים היו אומרים"**, ומשינוי זה דייק המג"א שכוונת הרמ"א היא שבכל יום מימות החול לא אומרים את המשנה עצמה אלא שאומרים בכל יום את השיר של אותו יום, ורק בשבת אומרים את המשנה עצמה.

אמנם עיינתי בהרבה סידורים שהיו עד זמנו של המג"א ובאף אחד מהם לא נזכר לומר שיר של יום ביום חול אחרי התפילה, (והסידור הראשון שמצאתי שנזכר בו כן הוא סידור דרך שיח השדה

לרוקח, ובמהרי"ל הלכות תפילה כתב: **"אמר מהר"י סג"ל דרש"י גורס השיר שהלויים היו אומרים בבית המקדש, ורקח גורס במקדש, ואמר שכן הוא עצמו הגיה בסידור שלו כרקח"** (הובא בדרכי משה או"ח סי' קל"ג), מוכח שאמר את המשנה עצמה בתפילה, [ומסתמא אמר רק בשבת כמנהג אשכנז], וכן הוא בכל סידורי האשכנזים הישנים מכל רחבי אירופה.

ובאמת גם בני אשכנז וצרפת מודו שבכל יום היה ראוי לומר השיר שהלויים וכו' אלא שלא אמרו זאת בכל יום משום ביטול מלאכה, כמו שמטעם זה לא אמרו פיטום הקטורת בכל יום, וכמ"ש בסידור ר' שלמה ב"ר שמשון מגרמיזא: **"ובכל יום היה ראוי לאמרו שהרי קטורת היה קרב בכל יום אלא משום ביטול העם ממלאכה אין אומרים אותו בכל יום והאומרו לא הפסיד, וכן השיר שהיו הלויים אומרים היה נמי ראוי לאמרו בכל יום שהרי היו אומרים אותו כל ימות השבוע..."**, ולפ"ז יסוד מנהג אשכנז וצרפת בזה שוה למנהג המבואר בסדר רע"ג, (וכמו הרבה דברים שנהגו באשכנז וצרפת כמנהג סורא).

ובסידור ר' שבתאי סופר אחרי מוסף של שבת כתב: **"בכל הסדורים שלנו גם בסדורי קלף כתוב השיר שהלויים היו אומרים וכו' עד מנוחה לחי העולמים** והיא משנה שנויה בסוף תמיד ונהגו לאמרה אחר פטום הקטורת, וטעות גמור הוא, כי אף שכתב כן הטור בסי' קל"ג אין כוונתו לומר המשנה כאשר היא רק לומר כל יום אחר פטום הקטורת מזמור השיר ליומו...", וכן כתב שם בהקדמה לסידורו: **"ונ"ל שטעות גמור ביד ההמון שאומרים אחר פטום הקטורת את המשנה השנויה בסוף מסכת תמיד, כי מה לי להזכיר מה היו אומרים ביום אחר, והטעה אותם לשון הטור שהביא המשנה כצורתה, ובאמת אין כונת הטור לומר המשנה..."**

אמנם בזמנו עדיין לא נדפסו הסרע"ג והראשונים הנ"ל ולכן נעלם ממנו שמנהג זה מובא כבר בכמה ראשונים שקדמו לטור, והוא מנהג קדמון מזמן רב עמרם גאון, וגם בדברי הטור מוכח להדיא שכוונתו שאומרים את המשנה כלשונה, וכמו שכתב המג"א סי' קל"ב ס"ב, ע"ש, ומה שהקשה הרש"ס **"מה לי להזכיר מה היו אומרים ביום אחר"**, אינו מובן, שהרי כמו כן אנו אומרים בקרבנות את כל פרק איזהו מקומן אף שהרבה מהקרבנות ששם לא שייכים כל יום, וכן בפיטום הקטורת אומרים גם כמה היה מקטיר ביום

- ג. איך תיקן הגר"א שיר של יום ליו"ט שני של גלויות, הלא בביהמ"ק לא אמרו אז שיר מיוחד, שהרי בא"י אין יו"ט שני של גלויות.
- ד. למנהגינו השיר של יום של ר"ח הוא ברכי נפשי, אך בביהמ"ק לא היו בר"ח אומרים ברכי נפשי אלא וישב עליהם את אונם כמבואר במסכת סופרים פ"ח.
- ה. למה איננו אומרים שיר בכל יום אחרי מנחה, הא הלויים אמרו שיר גם בתמיד של בין הערבים, (וכן הק' המג"א סי' קל"ב סק"ד, ע"ש).

וביאר הג"ר שלמה הכהן מווילנא בקונטרס דברי שלמה על המעשה רב (נדפס בשו"ת בנין שלמה ח"ב סי' א') דהשיר של יום שלנו ודאי אינו לשם שירה כלל, וגם לא זכר למקדש, כי השיר היה שייך רק במקדש בשעת הנסכים המשמחים אלקים ואנשים, ולא עתה שאין מקדש וקרוב ונסכים וערבה כל שמחה, אלא טעם השיר של יום שלנו הוא משום שאמרו בסנהדרין ק"א ע"א "כל הקורא פסוק בזמנו מביא טובה לעולם", ולכן אומרים בכל יום את השיר שלו כיון שכל שיר הוא מענין היצירה של אותו יום כמבואר בר"ה ל"א ע"א, וכן שאר השירים שתיקן הגר"א אינם משום שהלויים אמרו אותם אלא משום שהם שייכים לענין אותו יום, ודי במזמור אחד כדי לקיים "הקורא פסוק בזמנו".

ויש להוסיף, שכבר הבאנו לעיל שהמקור הקרוב ביותר בחז"ל לשיר של יום הוא במסכת סופרים פ"ח, ומבואר שם שהטעם לזה הוא "שכל המזמר פסוק בעונתו מעלה עליו כאילו בונה מזבח חדש ומקריב עליו קרבן", וגם מבואר שם שאמרו בר"ח מזמור שירו לה', אף שלא זה היה השיר של ר"ח בבית המקדש, ושוב ראיתי שכן כתב בחקרי לב או"ח סי' ל"ב בד"ה ושוב ראיתי להארחות חיים, [ועיין עוד שו"ת רמ"ע מפאנו סי' כ"ה].

והנה בערוך השולחן סי' קל"ג סעיף ג' תמה על מנהגינו שאומרים שיר של יום בשבת אחרי מוסף, דהא שיר זה שוררו הלויים בתמיד של שחר ולא במוסף, וכן הרבה לתמוה על זה במועדים וזמנים ח"ב סי' ר"ו, וע"ע שם ח"ד סי' קכ"ו, אכן להנ"ל ניחא, דלדידן כל השיר הוא רק להזכיר פסוק בעונתו, וזה שייך גם אחרי מוסף, ואף דכבר הזכרנו מזמור זה בפסוקי דזמרה, מ"מ לא רצו לחלק את השבת משאר ימים [ובאמת הספרדים

שנדפס בשנת תע"ג), הרי שעד זמנו של המג"א לא אמרו שיר של יום בחול כלל, ואם כוונת הרמ"א היתה לחלוק על המנהג הפשוט מסתבר שהיה כותב זאת יותר להדיא בד"מ ובשו"ע, ולא היה מבליעו ברמז קל ובלתי מורגש, ולכן לולי דברי המג"א היה נראה פשוט שכוונת הרמ"א היא גם כן שאומרים את המשנה עצמה, וכדברי הטור, אלא שלא דקדק כל כך בסדר לשון המשנה כיון שאין זה נפק"מ לשום דבר.

עכ"פ על פי הבנת המג"א בדברי הרמ"א פשט המנהג גם בין האשכנזים שאומרים שיר של יום בכל יום ויום, כמנהג ספרד, אמנם בשבת אומרים האשכנזים את המשנה השיר שהלויים וכו' כמנהג ואשכנז וצרפת (ששורשו במנהג סורא כנ"ל).

והנה מנהג האשכנזים בארץ ישראל לומר פטום הקטורת כל יום, ולא חיישינן לביטול מלאכה, אך את המשנה השיר שהלויים וכו' לא אומרים כל יום, ונראה שהנהיגו כך ע"פ הבנת המג"א ברמ"א שרק בשבת צריך לומר את המשנה, אך לפי מה שנתבאר שבאמת היה ראוי לאמרה בכל יום ורק משום ביטול מלאכה נמנעו מזה, לפי זה נמצא דהאידינא שאומרים פטום הקטורת בכל יום ראוי כמו כן לומר בכל יום גם השיר שהלויים וכו', אך כיון שנהגו נהגו והנח להם לישראל.

ג) בענין שיר של יום במועדים

ידוע שיטת הגר"א שיש לומר בכל יום של המועדים שיר מיוחד לאותו יום, וכמו כן שיטת הגר"א היא שלא אומרים שני שירים ביום אחד, ולכן בר"ח ומועדים לא אומרים כלל את השיר של אותו יום בשבוע, ובפשטות טעמו של הגר"א בכל זה הוא שבכל יום צריך לומר את השיר שאמרו הלויים בביהמ"ק באותו יום, אך א"כ קשה הרבה קושיות:

א. מה שאין אומרים ב' שירים ביום אחד זהו בשיר של מוסף, אך השיר שאנו אומרים הוא השיר של תמיד של שחר, ושיר זה אינו נדחה ממקומו לעולם.

ב. במוסף של שבת שרו הזי"ו ל"ך ובמנחה של שבת שרו אז ישיר כמבואר בר"ה ל"א ע"א, ולמה אנו לא אומרים שירים אלו בשבת אחרי מוסף ומנחה, (וכן הק' הערוך השולחן או"ח סי' קל"ג ס"ג).

אמנם בפסיקתא דרב כהנא (מהדורת מנדלבוים) פיסקא י"ב (בחדש השלישי) איתא: "אמר הקב"ה לישראל, בניי, היו קורין את הפרשה הזאת בכל שנה ואני מעלה עליכם כאילו שאתם עומדים לפני הר סיני ומקבלין את התורה. אימתיי, בחודש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים", וכ"ה בילקוט פ' יתרו רמז רע"א, וידוע שהפסיקתא נערכה בארץ ישראל, ומבואר מזה כמנהגינו.

והעירו שכן מבואר גם ביוצר ליום שני של שבועות של ר' אלעזר הקליר 'ארץ מטה ורעשה', לפי נוסח המחזורים הישנים, שכתב שם: "כתב שלישים שלישי לעת געה בחודש השלישי, ככתוב בחדש השלישי לצאת בני ישראל וגו'", (ובמחזורים האחרונים השמיטו את הפסוק, כמו שהשמיטו את כל הפסוקים שבפיוטים), וידוע שכל פיוט היה מיוסד כנגד הקריאה של אותו יום, והקליר היה דר בארץ ישראל כידוע, (ואמנם בחו"ל אומרים פיוט זה ביום שני, אך הקליר תיקן זאת ליום היחיד של שבועות בא"י), הרי שבזמנו קראו בארץ ישראל בשבועות 'בחדש השלישי', כמנהגינו.

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

לפרשת נשא

ה) בענין קינוי סוטה וספק טומאה

א בפרשת השבוע כתוב (במדבר ה, יב, יד): "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ כִּי תִשָּׁטֵה אֶשְׁתּוֹ וּמַעַלָּה בּוֹ מַעַל. וְכוּ'. וְעָבַר עָלָיו רוּחַ קִנְיָה וְקָנָא אֶת אֶשְׁתּוֹ וְהוּא נִטְמָא אוֹ עָבַר עָלָיו רוּחַ קִנְיָה וְקָנָא אֶת אֶשְׁתּוֹ וְהִיא לֹא נִטְמָא".

בגמרא (סוטה כח, א) מבואר שחידוש התורה בפרשת סוטה הוא שהתורה עשתה ספק כוודאי. כלומר, על אף שאין ודאות שאותה אשה שנסתרה אכן נטמאה, וכלשון הפסוק "או עבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו והיא לא נטמאה"; אף על פי כן נאסרת האשה שנסתרה על בעלה מספק, עד לשתית המים שהם מבררים את העובדות, האם היא נחשדה בחשד שוא, ואז "ונקתה ונזרעה

לא אומרים שיר של יום בשבת, וכן הוא מנהג ירושלים, ובסידור אזור אליהו כתבו שבכל הסידורים הישנים ליתא שיר של יום בשבת].

ד) בענין קריאת התורה בשבועות בארץ ישראל

גרסין במגילה ל"א ע"א: "בעצרת שבעה שבועות ומפטירין בחבקוק אחרים אומרים בחדש השלישי ומפטירין במרכבה, והאידינא דאיכא תרי יומי עבדין כתרוייהו ואיפכא", כלומר שהיום שבחו"ל יש שני ימים יו"ט אנו עושים כשניהם, שקוראים את שני הקריאות כל קריאה ביום אחר, אך עושים הפוך מהסדר שבברייתא, שביום ראשון קוראים בחדש השלישי כדעת אחרים, וביום השני קוראים שבעה שבועות כדעץ ת"ק.

והנה לא נתבאר בדברי הגמרא מה הדין האידינא בארץ ישראל שיש רק יום אחד, האם עושים כת"ק או כאחרים, והמנהג הפשוט בא"י מדור דור הוא שקוראים בחדש השלישי כת"ק, וכ"כ בספר תקון ישכר (לר' יששכר בן סוסאן - מחכמי צפת בזמן הב"י): "ובארץ ישראל שאינם עושין חג השבועות כי אם יום ראשון, ויום שני שמקדשין בחו"ל הוא אצלם אסרו חג, אין להם זה הסדר של זה היום השני, ונוהגין ביום הראשון כמו בני ח"ל לא פחות ולא יותר, וכן בהפטרה, וזה מנהג פשוט בכל יושבי ארץ ישראל תוב"ב".

ונראה בטעם המנהג, דמדאמרין בגמרא "והאידינא דאיכא תרי יומי עבדין כתרוייהו ואיפכא", מוכח דקיי"ל כאחרים, דהא לת"ק היה ראוי יותר לקרוא ביום הראשון 'שבעה שבועות', שהרי זהו היום העיקרי וראוי לקרוא בו את הקריאה העיקרית, (כי האידינא יו"ט שני אינו משום ספיקא דיומא אלא משום הזהירו במנהג אבותיכם), ומדקרינן ביום זה 'בחדש השלישי' מוכח דקיי"ל כת"ק דזו היא הקריאה העיקרית של חג השבועות.

אמנם נראה שדעת הרמב"ם אינה כן, דברמב"ם פ"ג מתפילה ה"ט כתב: "בעצרת קורין בשבעה שבועות, ומנהג פשוט שקורים ביום טוב הראשון בחדש השלישי ומפטירין במרכבה, ובשני קורין בפרשת מועדות כל הבכור ומפטירין בחבקוק", ומדכתב בסתמא "בעצרת קורין בשבעה שבועות" מבואר שפסק כת"ק וכסתמא דמתניתין במגילה ל' ע"ב, וא"כ לשיטתו בא"י צריך לקרוא שבעה שבועות ולהפטיר בחבקוק.

וממילא מבואר שאיסור סוטה אינו משום האיסור כלפי הקב"ה אלא מצד המעילה בבעלה.

ולכאורה אפשר להביא ראיה לדברי המהרי"ק מהירושלמי (סנהדרין ח, ו; מב, ב) שכתב: "אמר רבי יאשיה סח לי זעירה משם אנשי ירושלים שלשה הן שאם ביקשו למחול מוחלין. ואלו הן סוטה ובן סורר ומורה וזקן ממרא על פי בית דין. סוטה ולא מתניתא היא שבעלה אינו רוצה להשקותה, סברי מימר עד שלא נכתבה המגילה, אתא מימר ואפילו משנכתבה המגילה, ובשלא נמחקה המגילה אבל אם נמחקה המגילה לא בדא. בן סורר ומורה ולא מתני' היא היה אביו רוצה ואמו אינו רוצה אמו רוצה ואביו אינו רוצה, סברין מימר עד שלא עמד בדין, אתא מימר לך ואפילו עמד בדין, בשלא נגמר דינו אבל אם נגמר דינו לא בדא." [ולגבי פסיקת ההלכה, יעוין שולחן ערוך (אבן העזר קעח, יב)].

ומבואר בדברי הירושלמי שאף לאחר שנכתבה המגילה, כל זמן שלא נמחקה המגילה יכול הבעל למחול על קינויו. ומשמע כדברי המהרי"ק שנקודת האיסור היא קפידת הבעל, ועל כן הכל תלוי בבעל.

אלא שיש לעיין, שאם כן חזרה השאלה למקומה, אמאי החמירה התורה לעשות ספק כוודאי, והא סוף כל סוף, אין זה אלא רק ספק טומאה.

ב. ובמשנת רבי אהרן (כתובות ס"ט ט אות יט) כתב: "והנה בספק הזנות של סוטה איתא בגמרא דרגלים לדבר שנטמאה שהרי קינא לה ונסתרה, ופליגי ש"ס דילן ותלמודא דבני מערבא בהך סברא, דתלמודא דילן נקיט דסברת רגלים לדבר מועילה רק להכניסה לכלל ספק, וכו', ולפי זה מה שאמרו דעשה בה הכתוב ספק כוודאי אין הפירוש

זרע", או שהיא נטמאה ואז "צבתה בטנה ונפלה ירכה".

ויש להתבונן, מפני מה עשתה התורה ספק כוודאי, ואסרה את האשה, והרי סוף כל סוף אין זה אלא רק ספק.

והחזון איש (אהע"ז קלב, ה) כתב: "אי טעמא דאסרה התורה סוטה משום קנס התורה, או משום שנטמאה תחתיו אין כבוד בעלה בה, לא שייך למילף שתאסרה שכיבת אחותה, אלא נראה דאיסור סוטה הוא משום שרחקה התורה שתהא האשה משמשת אישות לזה ולזולתו, והלכך כשעברה וזינתה והיא חוזרת לבעלה מינכר טפי מעשה הזימה והתחלפות האישים באשה אחת, ולזה אסרה תורה לשוב עוד אל בעלה אחר הזנות וכו'".

והיינו שתחילה סבר החזון איש שגדר איסור סוטה הוא מעין קנס שקנסה התורה, שאשה שעברה על קינוי בעלה דנים כאילו שוודאי זינתה, וכל זמן שהיא לא תברר את המציאות, היא נאסרת. ולפי זה גדר הקינוי הוא אמירת הבעל שהאשה חשודה עליו, וזהו הסיבה לקנס של התורה. אלא שלבסוף כתב החזון איש שאין זה הגדר, אלא התורה רצתה לרחק מצב של אשה הנבעלת לשני אנשים.

אלא שדברי החזון איש צריכים ביאור גדול, חדא, שכל דברים רק מבארים מפני מה החמירה התורה בסתירה, אבל עדיין אין זה מבאר מפני מה עשתה התורה ספק כוודאי. ועוד, שהחזון איש עצמו הקשה מדברי המהרי"ק (קסז) שכתב שאף באומרת מותר וזינתה אסורה לבעלה משום שכתוב "ומעלה מעל באישה", וסוף כל סוף היתה כאן מעילה בבעלה [ועל עיקר דבריו נדון בסמוך],

ולכאורה אם לאחר הקינוי תולים שנטמאה בודאי, מדוע נוטלת כתובתה, והלא כל זמן שלא שתתה אנו תולים שנטמאה בודאי.

ועוד צריך ביאור מסברא, שהרי כתוב בגמרא (סוטה ב, ב) שמלמדים את הבעל שלא לקנא לאשתו [וכן נפסק להלכה (שולחן ערוך אהע"ז קעח, ז). ויעויין בפתחי תשובה (שם, טו)], ולכאורה אם הסתירה יוצרת רגלים לדבר, מה שייך לומר לבעל שלא יקנא.

במילים אחרות, כל הענין של קינוי הבעל אינו ברור דיו, מה קורה בקינוי שלו, והיאך הקינוי הוא זה שיוצר את הרגלים לדבר שמחשיבים את זה כוודאי. ועוד קשה שהירושלמי מדמה את קינוי הבעל לזקן ממרא ולבן סורר ומורה, ולא ברור הדמיון, שהרי הקינוי יוצר רגלים לדבר [ויעויין בשו"ת רע"א (חלק ב סימן ק), ובהעמק שאלה (סימן קכ אות ד), ובדברות משה (כתובות ג, ענף ב ואילך)].

ג. והנה המהרי"ק (קסז) כתב: "ואשר שאל באשה שזנתה תחת בעלה ברצון והיא לא ידעה אם יש איסור בדבר אם יחשב שוגג עכ"ל, לעניות דעתי נראה דאין לזו דין שוגגת להתירה לבעלה כיון **שהיא מתכוונת למעול מעל באישה ומזנה תחתיו דהא לא כתיב איש איש כי תשטה אשתו ומעלה מעל בה' דלשתמע דוקא במכוונת לאיסור אלא ומעלה בו מעל כתיב**. ומה שכתב רבינו משה בפרק כ"ד דהלכות אישות מאשה שזנתה תחת בעלה בשגגה או באונס שהיא מותרת לבעלה היינו **דוקא כגון ששגגה בגוף הזנות ולא ששגגה באיסור דוקא דהתם לא קרינן בה מזנה תחת בעלה בשגגה כיון שהיא מתכוונת לזנות אלא שאין יודעת שיש איסור**

שכך הוא דינה שהיא מוחזקת אצלנו כמי שזינתה ודאי, דאע"ג דרגלים לדבר מכל מקום מציאותה ודינה הוא דין ספק זינתה אע"פ דרגלים לדבר, ומה שאמרו שספקה כודאי הוא לגבי דינים מסוימים וכגון דלא מוקמינן לה אחזקה. אבל שיטת הירושלמי היא דסברת רגלים לדבר נותנת שנחשיבנה לזינתה ודאי, ודין ספק כודאי שנאמר בסוטה הוא מכח סברת רגלים לדבר שיש בה, וכו', וההשקאה אינה הכרעת הספק אם זינתה או לא, אלא היא בירור מחדש שלא זינתה, אבל בלא הבירור של ההשקאה הרי היא בעינינו כאילו זינתה ודאי".

והוכיח דבריו מזה שהבבלי (סוטה כח, א) למד מסוטה לכל ספק טומאה, על אף שיש בסוטה רגלים לדבר, ואם נאמר שמכוח הרגלים לדבר נחשב הדבר כוודאי, לא שייך ללמוד מזה לשאר ספיקות. ומוסיף שבאמת בירושלמי (סוטה א, א; ג, א) יש מחלוקת מהיכן לומדים ספק טומאה ברשות היחיד, ולפי היסוד שנתבאר בדעת הירושלמי שספק הטומאה בסוטה נחשב כוודאי, מיושב היטב טעם המחלוקת מהיכן לומדים ספק טומאה.

אלא שיש לתמוה על דבריו, חדא, היאך כתב הירושלמי שמועילה מחילת הבעל, והלא לפי שיטתו לאחר הרגלים לדבר יש לנו ודאות שהאשה נטמאה, ומעשה ההשקאה הוא "בירור מחדש שלא זינתה", ומה שייך מחילה בזה, וכי הבעל יכול למחול על זנות אשתו. ועוד קשה, שהנה נחלקו בית שמאי ובית הלל (סוטה כד, א) באופן שמת הבעל לפני ששתתה, האם יש לה כתובה או לא. וביארה הגמרא שמחלוקתם היא האם נחשבת האשה למוחזקת בכתובה או לא.

מותרת לזנות, ואז נמצא דאין לאוסרה דמצד איסור התורה מקרא דאחרי אשר הוטמאה היתה שוגגת ומצד מעילה בבעלה כיון דהוא מסר לה להבועל לזנות ליכא מעילה בבעלה, ואף אם נימא היכא דהיא בקשה לבעלה שיתן לה רשות לזנות עם אחד יתחשב זה מעילה משום דע"י מעילתה בבעלה לזנות עם אחרים נתן לה רשות שאין להחשיב זה לרצון גמור מהבעל אף שנתן לה רשות דהוא כבעל כרחו מחמת בקשתה, אבל בעובדא זו שהיא לא רצתה כלל לזנות אלא שהבעל הביא הנכרי לביתו וציוה לאשתו שהיא תזנה עם חברו הנכרי והיא עשתה רצונו ודאי אין זה מעילה בבעלה. אבל כפי ששמעתי אמרה האשה שידעה שאסור לאשת איש לזנות עם אחר אף שהיה זה רק לרצון הבעל ואף שמפציר בה אסורה לעשות רצונו בזה וא"כ הא יש לאוסרה מצד הקרא דאחרי אשר הוטמאה."

ומבואר מדבריו שיש שני חלקים באיסור האשה [וראה בקובץ תשובות (ח"א סי' קצב - השני) שדן בענין זה]. ואם כן צריך ביאור מהם אותם שני חלקים באיסור סוטה, ומה מוסיף קינוי הבעל, והרי בלאו הכי יש איסור על אשה שנטמאה להישאר עם בעלה, כמו שכתב האגרות משה. והיאך שייך למחול על הקינוי.

ד. והנראה לומר, שהטעם שאסרה התורה לאשה שנטמאה להיות עם בעלה הוא כמו שכתב החזון איש "משום שרחקה התורה שתהא האשה משמשת אישות לזה ולזולתו, והלכך כשעברה וזינתה והיא חוזרת לבעלה מינכר טפי מעשה הזימה והתחלפות האישים באשה אחת, ולזה אסרה תורה לשוב עוד אל בעלה אחר הזנות". וזהו דין מצד מעילה בה'.

בדבר והיכי דמי מזנה בשגגה כגון שהיא סבורה שהוא בעלה ונמצא שהוא אדם אחר". והובאו דבריו ברמ"א (אבן העזר קעח, ג) [ויעויין בבנין ציון (א, קנד) לגבי המעשה הנורא שאשה אחת נפלה בפח של נואף טמא שאמר לה שהוא המשיח, ויש במעשה הטומאה משום מצוה, שחכך להתיר "והשתא בנדון השאלה שאמר לה הנואף ימ"ש שהוא אליהו הנביא ושלזאת נשלח מן השמים לשכב עמה והאמינה בו האולת כ"כ עד שקראה לבעלה לקבל העשירות כאלו כבר הוא בידה א"כ לפי אולתה היתה מצוה מן השמים על הבעילה עצמה ואין לך אונס גדול מזה ולא נתכוונה בהבעילה למעול בבעלה כי אם כמו שאמרה שסהדה במרומים שהי' כוונתה לש"ש לזה יש לדון שגם ע"פ מהרי"ק והאחרונים נקראה אונס גמור ומותרת לבעלה", אלא שלמעשה חלקו עליו היד אלעזר (הורוויץ, קט), ויעויין בהערות על התשובה שם].

אלא שבאגרות משה (אהע"ז ח"ד סי' מד) העיר על דברי המהרי"ק: "אם יש להתיר כשזינתה ברצון בעלה מטעם שאינו מעילה בבעל. אך יש מקום לעיין בעובדה בישא זו דאולי ליכא בזנות כזו מעילה בבעלה מאחר שמה שזינתה היה זה כדי לעשות רצון בעלה שליכא בזה טעם מהרי"ק וכו', בלא ידעה האיסור דזנות שמכל מקום אסורה לבעלה שהוא מטעם דמעלה בבעלה כדכתב בשורש קס"ז, ואף שודאי אשה שזינתה ברשות בעלה נאסרה על בעלה, דהא עצם הדין דאשה שזינתה אסורה לבעלה הוא מקרא דאחרי אשר הוטמאה דנאמר בקרא בלאו דמחזיר גרושתו דשם הוא מצד האיסור זנות דאסרה תורה, אבל הא אפשר שאשה תטעה לומר שברשות בעלה

קפדן על אשתו ויראה במעשה הסתירה, מעשה של מעילת מעל.

ומובנים מאוד דברי המהרי"ק והאגרות משה, שיש שני חלקים באיסור זונה. יש חלק של כלפי שמיא, ויש חלק של מעילת מעל.

לחג השבועות

(ז) בענין ויכוח הגואל ובוועז

א כתוב במגילת רות (רות ד, ו): "וַיֹּאמֶר הַגָּאֵל לֹא אוֹכַל לְגַאֵל לִי פֶן אֶשְׁחִית אֶת נַחְלָתִי גָאֵל לְךָ אֶתְּהָ אֶת גְּאֻלְתִּי כִּי לֹא אוֹכַל לְגַאֵל". ופירש רש"י: "נחלתי, זרעי כמו (תהלים קכז, ג) נחלת ה' בנים לתת פגם בזרעי שנאמר (דברים כג, ד) לא יבא עמוני ומואבי, וטעה בעמוני ולא עמונית".

וצריך ביאור אריכות לשון הפסוק, למה הגואל הזכיר פעמיים שהוא לא יכול לגאול. ועוד קשה, מפני מה הגואל הזכיר "פן אשחית את נחלתי", והלא סיבת הסירוב שלו היתה בגלל איסור נישואין למואבית. ועוד קשה שאם אכן סבר הגואל שאסור לו לייבם את רות, היאך אמר לבועז "גאל לך אתה", והלא אף לבועז אסור לגאול?

והמהרש"א (חידושי אגדות יבמות עז, א ד"ה כתנאי) כתב: "יש לדקדק בענין זה שדואג וסיעתו חשבו לאסור עמונית ומואבית ולא האמינו בקבלתם והיאך חשבו שבועז זה אבצן והיה שופט כל ישראל כמה שנים כמפורש בקרא ואיך נשא פסולי הקהל ברבים כמו שכתב ויקח עשרה אנשים גו' ויותר מזה בספר רות שהגואל השיב לבועז פן אשחית את נחלתי גו' ופירש רש"י שם לתת פגם בזרעו שנאמר לא יבא עמוני ומואבי וטעה בעמוני ולא עמונית עכ"ל היאך מלאו לבו לדבר כן בפני בוועז שהיה שופט בימיו והוא התירה בפניו כמו שאמר ביום קנותך גו' אשת

אלא שסוטה זהו בעצם ביניים, שהרי אין לנו וודאות שהיה מעשה טומאה, אלא שאם הבעל מקנא לאשתו מראה הדבר שמבחינתו **מעשה הסתירה בעצמו משמש אצלו כעילה לגירושין**, מפני שהוא מרגיש שהוא לא יכול לחלוק את אשתו עם אחר, אף על מצב של ספק [ועל כן יש דעה בגמרא (סוטה ג, א) שרוח זו היא רוח טהרה, שרצון זה מגיע מרצון של טהרה].

והחידוש בסוטה הוא שהתורה התחשבה עם הרצון הזה של הבעל, והחשיבה את מעשה האשה כמעילה בבעלה [ולא בה', כמו שדייק החזון איש], וכל זמן שהאשה לא מבררת שהיא טהורה, החשיבה התורה את ספק הטומאה שלה כוודאי מעילה בבעלה, כיון שמבחינת בעלה המעשה שלה נחשב מעילה. אף על פי שכלפי הזנות אנחנו נשארים בספק מה באמת היה.

ולפי זה מיושב היטב היאך מועילה המחילה, ומדוע דומה הדבר לבן סורר ומורה ולזקן ממרא. כל דברים אלו אינם מעשים חמורים בעצם, אכילת תרטימר בשר ושתיית חצי לוג יין אינם הסיבה של המיתה, אלא הבעיה היא שהבן לא שומע בקול אביו ואמו; וכן בזקן ממרא, זהו נקודת האיסור.

וממילא הירושלמי נקט שגדר האיסור הוא המעילה בבעל, שנגרמת כתוצאה מהקינוי, ומצד מעילה זו שהיא היתה וודאית, אף שטעם הקפדת הבעל היא מצד התוצאה שכלפיה אין לנו וודאות שהמעשה נעשה, שוב נחשב הדבר כוודאי.

ולפי זה מובן היאך שייך לומר שנחשבת האשה מוחזקת בכתובה, כיון שאין לנו וודאות שהיא זינתה. ומיושב היטב מה שייך ללמד את הבעל שלא יקנא, כיון ששייך ללמד את הבעל שלא יהיה

שהקשה כן, וכן בישרש יעקב (יבמות עז, א ד"ה בד"ה כתנאי).

ב. ובחידושי הגר"ז (סימן קצג) ביאר ענין זה בהקדם ביאור דברי הגמרא ביבמות (עו, ב), שלכאורה יש להקשות, מה חידש עמשא בזה שחגר חרבו כישמעאלי ואמר כך מקובלני הלכה מבית דינו של שמואל הרמתי עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית, והלא דואג הקשה מסברא על עיקר הדרשה.

ועוד קשה שהרי בגמרא (כתובות ז, ב) מבואר שבועז עשה את מעשיו בפני עשרה זקנים כדי לפרסם את ההיתר של מואבית, ואם כן היאך היה יכול דואג לפקפק בהיתר הזה.

ועל כן ביאר: "והנראה דהנה ב"ד הגדול היה קובע ופוסק הלכה על פי ב' דרכים א. ממה שנמסר בקבלה מהלכה למשה מסיני, כמו שכתב הרמב"ם בפ"א מממרים ה"ב ועל המשפט אשר יאמרו אלו דברים שילמדו אותם מן הדין באחת מן המידות שהתורה נדרשת בהן, מכל דבר אשר יגידו לך זו הקבלה שקבלו איש מפי איש, עכ"ל, והנפק"מ בזה דאם הלכה זו קבעו מדרש שבאחד מי"ג מדות יכול בית דין אחד לדרוש באופן אחר ולקבוע ההלכה באופן אחר כמ"ש שם בפ"ב ה"א בי"ד גדול שדרשו באחד מן המידות כפי מה שנראה בעיניהם וכו', ועמד אחריהם בי"ד אחר ונראה לו טעם אחר לסתור הרי זה סותר ודן כפי שנראה בעיניו וכו', ע"כ, אבל כשההלכה קבוע על פי הלכה למשה מסיני, אי אפשר לבית דין אחד לסתור ההלכה דהא הלכה מקובלת מהלכה למשה מסיני היא, ע"ש בפ"א ה"ג דברי קבלה אין בהם מחלוקת לעולם עכ"ל.

המת קנית להקים שם המת גו' גם קשה שהיה חש על פגם זרעו ולמה לא היה חש על האיסור לאו גופיה וכל ביאה וביאה אסורה לו.

ועל כן הנראה למאי דמסקינן בפרק כיצד (יבמות כ, א) דעשה דיבמה דוחה לא תעשה וחייבי לאוין מתייבמין מן התורה אלא דאנן גזרינן ביאה ראשונה אטו ביאה שניה דאסור בה דכבר איקיים העשה בביאה ראשונה. ואפשר דאז בימי בועז עדיין לא גזרו על כך, והותר לו ביאה ראשונה במצות יבום דעשה דוחה לא תעשה, וכמו שכתבו המפרשים דדין יבום נהגו אז אף בקרובים כמו שכתב הרמב"ן בפרשת וישב (בראשית לח, ח) וכדאיתא בבראשית רבה, ועל כן לא תלה הגואל את דעתו דמואבית אסורה לדחות היבום משום איסור ביאה, דעשה דיבום דוחה לא תעשה דמואבית, אבל תלה הדבר על פגם הזרע דהולכין אחר פסול, וכיון דהיא אסורה לבא בקהל בלא יבום בניה הולכין אחריה להיות פסולים בקהל, ועל כן אמר לא אשחית את זרעי שיש לי כבר מאשה כשירה, משא"כ בועז שלא יחוש על זה שלא היה לו בנים שמתו כולם בעובדא דמנוח כדאמרינן בפרק הספינה (ב"ב צא, א).

ויש להקשות על דבריו, חדא, שדברי הרמב"ן שייבום נהג בקרובים נוספים, נאמרו קודם מתן תורה, אבל היכן מצינו ייבום בקרובים אחרים לאחר מתן תורה [ויעויין נפש החיים (פרקים, פרק ז)]. ועוד, שאף לפי דברי הרמב"ן עדיין לא שייך לומר שיהיה בזה דין עשה דוחה לא תעשה. ועוד צריך ביאור, למה חשש הגואל על בניו מאשה אחרת, וכי אנשים לא יידעו להבדיל בין הילדים שנולדו מאשה זו לילדים שנולדו מאשה אחרת [ויעויין בספר משיב נפש (לרבינו הב"ח על רות)

מתרצת שם שאין דרכה של אשה לקדם, ולפי דברי הגרי"ז קשה שהרי הלכה למשה מסיני אין בה טעם ולא שייך לדורשה מהפסוקים, כמו שכתב הרמב"ם (הקדמת פירוש המשניות ד"ה וכאשר אסף), ואילו בגמרא משמע שיש לזה רמז בקרא [ועל עיקר דברי הגמרא יעויין בספר לבני בנימין (מערכה יט) שביאר ענין זה בטוב טעם].

ועוד צריך ביאור, שעדיין דברי הגמרא בכתובות צריכים עיון, שלפי זה נמצא שבועז עשה בפני עשרה את הייבום, ולמה לא פרסם בועז את ההלכה למשה מסיני. ואם נאמר שהוא פרסם, היאך חלק על זה דואג האדומי.

ג. והנראה לומר [וכעין זה שמעתי מיהודי אחד מירושלים], שהנה במדרש (רות רבה פרשה ח אות א) איתא: "רבי אבא בר כהנא פתח (תהלים ד, ה) רגזו ואל תחטאו, אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא עד אימתי הם מתרגזים עלי ואומרים לא פסול משפחה הוא ולא מרות המואביה הוא, (שם) אמרו בלבבכם על משכבכם, אף אתם לא באתם משתי אחיות אתם, ראו מה עיקרכם ודומו סלה, ואף תמר שלקחה יהודה זקניכם לא מפסול משפחה הוא אלא בתו של שם בן נח מה אתם יש לכם יוחסים".

ויש לדקדק מה הדמיון בין איסור מואבים בקהל שנוהג לעולם, לבין יעקב אבינו שנשא שתי אחיות שהיה מעשה זה לפני מתן תורה, וכן מעשה יהודה ותמר היה קודם מתן תורה, ואין ממזרות לפני מתן תורה.

והנראה לומר שהטענה כנגד דוד היתה משתי סיבות, טענה אחת היתה מצד איסור מואבים לבוא בקהל, וכלפי זה בועז פרסם את ההלכה שאיסור מואבי לא חל על המואביות. אבל עדיין

לפי זה מתבאר היטב פרשה זו של "דוד" שדנו עליו אם כשר הוא, אחרי מה שמעידן ועידנים פסק בועז כבר ההלכה ד"עמוני ולא עמונית" במדרש באחד מי"ג מדות היה, ולזה יכול דואג לחלוק עתה דבית דין אחר היה ודרש הוא אחרת שמצא טעם לסתור ההלכה הפסוקה כפי כל סוגית הגמרא שהקשה על טעם המתירים ויכול לפסוק אחרת, כיון שנפסקה בי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן כמש"כ, וכמו כן מה שמביא בתחילה תנינא עמוני ולא עמונית היינו דלמדין כן מדרשא באחד מי"ג מדות הוא, אבל עמשא שאמר כך מקובלני מב"ד של שמואל הרמתי, היינו הלכה למשה מסיני, וכך מפורש בסמ"ג (לאוין מצוה קיג) ע"ש. ולזה אין יכולים לסתור ההלכה גם אם ימצאו טעם אחר לסותרת כיון שהלכה מקובלת היא מהלכה למשה מסיני.

ועל פי זה מבואר היטב מה שאמר הגואל פן אשחית נחלתי, ולא אמר שאסור לו לישא כיון שטעה בעמוני ולא עמונית, דבאמת גם הגואל קיבל להלכה זו מבעוז שעמוני ולא עמונית אלא שטען לבועז דאע"פ שאני יכול לישאנה דהא בשעה זו הדין כך, אבל זה רק מכח מדרש דא' מי"ג מידות ואם יבוא בי"ד אחד ויסתור הדין אזי אשחית את נחלתי דיפגמו זרעי דאז כבר יהיה הדין דעמוני וגם עמונית, אבל הוא טעה דהלכה מקובלת היא מהלכה למשה מסיני ואי אפשר לסתור אותה, כמו שכתבתי" [ועיין בב"ח (משיב נפש רות ד, ו)].

אלא שעדיין יש לדקדק על דברי הגרי"ז, חדא, שהגמרא ביבמות מקשה מה באמת טעם החילוק בין איסור עמוני ומואבי שבו הותרו הנקבות, לבין איסור ממזרות שבו אסורות הנקבות, והגמרא

מהגאון רבי צבי כהן שליט"א

(ח) תגלחת אינה מעכבת

וגלח הנזיר וגו' ואחר ישתה הנזיר יין (ו יח-כ)

ובגמ' (נזיר מו א) ת"ר, ואחר ישתה הנזיר יין, אחר המעשים כולן דברי רבי אליעזר, וחכמים אומרים אחר מעשה יחידי כו'.

והיינו שנחלקו התנאים בפירוש הפסוק 'ואחר' ישתה הנזיר יין, דלדעת ר' אליעזר הכוונה לאחר כל המעשים, וס"ל דתגלחת מעכבת את סיום הנזירות ואסור לשתות יין עד לאחר כל המעשים, ולדעת חכמים הכוונה אחר מעשה יחיד, דהיינו הקרבת אחד מהקרבות, דסבירא להו דאין תגלחת מעכבת.

וכן נחלקו בזה ר"א ורבנן להלן (שם מז א), לגבי נזיר שנטמא לאחר קרבנותיו קודם תגלחתו, האם סותר את נזירותו, דלדעת ר"א סותר כיון שתגלחת מעכבת והיה אסור לו להטמא למת, ולדעת חכמים אינו סותר דלאחר הקרבנות הותר ביין ובטומאת מת.

ולהלכה קיימ"ל כחכמים דאין תגלחת מעכבת, וכמ"ש הרמב"ם (נזירות פ"ח ה"ה): ואם הביא קרבנותיו ולא גלח ראשו, אין התגלחת מעכבת אלא שותה ומטמא לערב, שמשיזרק עליו אחד מן הדמים הותר, אע"פ שלא נתן על כפיו ולא הניף, שכל דברים אלו למצוה ולא לעכב ע"כ. וכן לענין נזיר שנטמא קודם תגלחתו כתב הרמב"ם (שם פ"ו ה"ד): ואם נטמא אחר שנזרק עליו אחד מן הדמים, אינו סותר כלום, אלא יביא שאר קרבנות טהרה שלו כשיטהר ע"כ.

והנה במשנה (שם מה ב) תנן, ואחר כך (-היינו לאחר התגלחת והתנופה) הותר הנזיר לשתות יין ולהטמא למתים, ר"ש אומר כיון שנזרק עליו אחד מן הדמים הותר הנזיר לשתות ביין ולהיטמא למתים. וכתבו התוס' דת"ק דאמר שאסור לנזיר לשתות יין עד לאחר כל המעשים, היינו ר' אליעזר דסבר תגלחת מעכבת, ור"ש סבר כחכמים דאין תגלחת מעכבת.

אך הרמב"ם כתב וז"ל (שם פ"ח ה"ד): ואח"כ נוטל הכהן את הזרוע כו' ונותן על כפי הנזיר או הנזירה ומניפן, ואח"כ הותר הנזיר לשתות יין ולהטמא למתים ע"כ, הרי דפסק כת"ק שרק לאחר כל המעשים מותר לנזיר לשתות יין ולהטמא למתים, ותמוה דהא קימ"ל כרבנן דאין תגלחת מעכבת. וגם בפירוש המשניות כתב

היתה טענה שניה, שהרי עמון ומואב הם ממזרים שנולדו מבנות לוט שהרו מאביהן, וממילא יש לו חיסרון של חוצפה ועזות פנים, כמבואר בחז"ל (קידושין ע, ב; כלה א, טז). כלפי חיסרון זה ענה להם דוד שהרי גם אתם הגעתם מיעקב אבינו שנשא שתי אחיות, ומוכרחים לומר שכיון שהיה זה קודם מתן תורה אין זה גורם לעזות פנים וחוצפה, וממילא גם אצלי אפשר לומר כן, שכיון שהממזרות היתה קודם מתן תורה אין בכוחה להשפיע עלי.

השתא דאיתין להכי נראה לומר שזהו היה המשא ומתן בין הגואל לבועז. תחילה לא רצה הגואל לייבם כי חשש הוא "פן אשחית את נחלתי", כלומר, שמא ישכחו שזהו הלכה למשה מסיני ויפסלו את זרעי, כמו שביאר הגרי"ז. כנגד טענה זו אמר לו בועז שאין לו מה לחשוש, כיון שהוא עומד לפרסם ענין זה בפני עשרה, כפי שעשה לבסוף, אך טען הגואל שעדיין הוא חושש מחיסרון הממזרות שיש לבני מואב, וכנגד חשש זה אמר לבועז "גאל לך אתה כי לא אוכל לגאול",

כלומר, אם אתה לא חושש לחשש הממזרות, אז תגאל לך אתה. ואף שגם הגואל היה מבני יהודה, כמבואר בגמרא (ב"ב צא, א) עדיין יש מקום לומר שהוא סבר שאצל יהודה היה בזה קצת יבום, וגם עם ישראל ברבות הימים לא ראה בזה חיסרון, משא"כ אצל רות שיש חשש שיזכרו את זה, כמו שאכן ארע עם דוד.

ימתין עד לערב ואם שתה יין באותו יום לוקה.
וכבר תמהו כן התו"ט (פ"ח מ"ב) ועוד אחרונים.

ועו"ק דאם מודים חכמים שקודם תגלחת עדיין אסור להטמא למתים עד לערב, א"כ אמאי סוברים שאם נטמא אז אינו סותר, וכ"פ הרמב"ם כוותיהו, והרי עדיין הוא עומד בנזירותו להאסר ביין ובתגלחת.

וביותר יש לתמוה על הרמב"ם, דהנה במשנה (שם כח א) איתא דנזירה שהביאה קרבן אחד שוב אין הבעל יכול להפר לה נדרה, ואמרינן בגמ' מתניתין דלא כר' אליעזר, דאי ר"א האמר תגלחת מעכבת, וכיון דלא גילחה אסירה בחמרא וכיון דאית לה ניוול מצי מיפר כו', והיינו דלדעת ר"א שאסורה ביין עד התגלחת, א"כ נחשב עדיין עינוי נפש ויכול להפר, אבל לדעת חכמים שאין תגלחת מעכבת והותרה כבר לשתות יין, שוב אין כאן עינוי נפש ואינו יכול להפר. והרמב"ם (פ"ד הי"ז) פסק וז"ל, האשה שנדרה בנזירות, ושלמו ימי הנזירות והביאה קרבנותיה, ונשחטה אחת מן הבהמות ונזרק דמה, ואחר כך שמע בעלה, אע"פ שעדיין לא גלחה אינו יכול להפר כו' ע"כ, הרי דסובר הרמב"ם שלאחר הקרבנות אין כאן עינוי נפש, וקשה דלדברי הרמב"ם שאסור לה לשתות יין עד לערב, אמאי לא יוכל להפר עד לערב.

והנראה לחדש, דהא דאין התגלחת מעכבת, היינו כשאינו מגלח, אבל אם גילח אין הנזירות מסתיימת עד לאחר התגלחת, ורק באופן שמבטל את מצוות הגילוח מתברר שהנזירות נסתיימה בקרבנות.

ודוגמא לדבר מצאנו לענין קרבנות, דאין האימורים מעכבים, ואם טמאו האימורים שאבדו הבשר מותר באכילה כמבואר בפסחים (נט ב), ומכל מקום כל זמן שהאימורים קיימים אסור לאכול את הבשר, ומדברי הרמב"ם (פסוה"מ פי"ח ה"ז) מבואר שאין האיסור מחמת שצריך מקודם להקריב את האימורים, אלא משום שהאימורים הם המתירים את הבשר, וכ"ה לשון הגמ' (שם עז ב): ומה אימורין דכי ליתנהו לא מעכבי כי איתנהו מעכבי ע"ש, הרי מבואר דאף שאם נטמאו האימורים אינו מעכב והבשר מותר באכילה, מכ"מ כשהאימורים קרבים כהלכתם הרי הם בכלל המתיר של הבשר. והכ"נ בנד"ד לענין מצות תגלחת ותנופה, דאף דאינם מעכבים את סיום הנזירות, מכל מקום כשגומר את קיום המצוה כהלכתו, לא נסתיימה הנזירות עד לאחר התגלחת.

הרמב"ם להדיא שאין הלכה כר"ש, והיינו דפסק כדעת ת"ק שרק לאחר כל המעשים הותר לשתות יין ותמוה כנ"ל.

[וכבר עמד בזה הלח"מ, וכתב להדחק בלשון הרמב"ם דסמך על מה שכתב אח"כ שאין התגלחת מעכבת, ומה שכתב ואחר כך כו' כוונתו שמצוה מן המובחר לעשות המצוה כתקנה עכ"ד, ודבריו צ"ב דהא פשיטא שמחוייב לעשות תגלחת ותנופה וכמ"ש הרמב"ם מקודם, אך למאי כתב הרמב"ם שלא ישתה יין ויטמא למת עד לאחר כל המעשים אם אין הדבר נכון להלכה, ועכ"פ בפירוש המשניות מבואר להדיא שפסק כדעת ת"ק והדק"ל. ועי' בכס"מ שם ה"ה שתמה על הרמב"ם שפסק דאין תגלחת מעכבת, והא סתם מתני' דתנן ואח"כ הותר הנזיר כו' אתיא כר' אליעזר ע"ש הכל, וצ"ב קושייתו דהא הרמב"ם פסק להדיא כדעת ת"ק ואיך נאמר דאתיא כר"א, ואולי הבין כדעת הלח"מ הנ"ל וצ"ע.]

ועי' בקרן אורה (מה ב) שכתב ליישב בזה, דבאמת יש לדקדק את לשון הרמב"ם הראשון, דכתב וז"ל: אין התגלחת מעכבת אלא שותה ומטמא לערב ע"כ, הרי דאע"פ שאין תגלחת מעכבת, מכל מקום אסור לנזיר לשתות יין עד לערב. וממילא מיושב הא דפסק שניזיר ששתה יין או נטמא למתים קודם תגלחת טהרה הרי"ז לוקה, דכל שלא גילח שערו סובר הרמב"ם שאינו מותר ביין ובטומאה עד לערב.

וסבר הרמב"ם דבזה גופא פליגי ת"ק ור"ש, דת"ק דאמר 'ואח"כ הותר הנזיר לשתות יין או להטמא למתים', סובר שבלא תגלחת טהרה עדיין אסור לו לשתות יין ולהטמא למתים עד לערב, ולכן אמר שרק לאחר התגלחת יכול לשתות יין לאלתר ואי"צ להמתין לערב, ור"ש חולק שבכל גוונא מותר לשתות יין לאלתר, ובזה כתב דאין הלכה כר"ש אלא כרבנן.

ונמצא שיש ג' דיעות, דלדעת ר' אליעזר תגלחת מעכבת וכל שלא גילח אסור לשתות יין אף למחרת, ואם נטמא סותר את נזירותו, ולדעת ר"ש אין תגלחת מעכבת כלל ומותר לשתות יין לאלתר, ולדעת ת"ק אף שאין תגלחת מעכבת מכ"מ אסור לו לשתות יין קודם התגלחת עד לערב, והכי קיימ"ל משום דסתם מתניתין כוותיהו.

אך עיקר הדבר עדיין צ"ב, דאמאי לא הותר הנזיר לשתות יין עד לערב, וממנ"פ אם תגלחת מעכבת אמאי מותר למחרתו, ואם אינה מעכבת למה

הנזירות, וממילא יתברר למפרע שכבר הותרה לשתות יין משעה שהביא קרבנותיה, ואין כאן עינוי נפש, ואין ההפרה יכולה לחול. ונמצא שקודם התגלחת אמנם אסורה לשתות יין ויש כאן עינוי נפש, ומכ"מ אינו יכול להפר, דע"י ההפרה יתברר שכבר הותרה בין מקודם ולא היה כאן עינוי נפש ודו"ק.

והנה כתב הרמב"ם (פ"ג הי"ח), האומר הריני נזיר כשער ראשי כו' יגלח כל שלשים יום ויתחיל למנות נזירות שניה שלשים יום ויגלח וכן עד שימות, ובכל תגלחת ותגלחת אינו שותה יין ולא מיטמא למתים ואם שתה או נטמא אפילו ביום התגלחת הרי זה לוקה ע"כ. והקשה המנ"ח (מצוה שסח) איך יכול הנזיר לגלח לאחר כל נזירות, הרי משעה שמסתיימת הנזירות הראשונה מיד מתחילה הנזירות השניה, וכיון דאין תגלחת מעכבת, נמצא שכבר התחילה הנזירות השניה קודם התגלחת של הראשונה ואסור לגלח בתוך הנזירות, ע"ש שהאר"י בקושיא זו וצ"ע.

[והחזו"א (אה"ע קלח אות ו) תירץ דבהכרח כן היה כוונתו מתחילה, שלא יתחיל בנזירות שניה עד לאחר גמר כל מצוות הראשונה ע"כ. ולכא"ו יקשה עליו מדברי הרמב"ם פ"ד ה"ד לגבי האומר הריני נזיר כשיהיה לי בן ונזיר, והתחיל נזירותו ונולד לו בן, דמונה לנזירות בנו ומגלח עליו ואח"כ חוזר לנזירותו, וקשה איך יכול לגלח על נזירות בנו בתוך ימי נזירותו, וכאן לא יועיל תירוץ זה דאין מועיל דעת הנוזר לגלח בתוך ימי הנזירות. אך נראה דלא קשיא, דהתם התגלחת של בנו מועיל לסיים גם את מה שמנה כבר מנזירותו, וכמ"ש החזו"א גופיה (שם קמ אות כ) להוכיח מהרמב"ם ע"ש].

ולפי משנ"ת בדעת הרמב"ם ניחא, דאע"פ דאין תגלחת מעכבת, היינו כל היכא דאינו מגלח כלל, אבל כשמקיים מצות תגלחת בזמנו, הרי היא מעכבת את גמר הנזירות, ונמצא שלא נסתיימה הנזירות הראשונה, ולכן לא חל הנזירות השניה עד לאחר תגלחת הראשונה.

מהגאון בעל "גינת אגוז" שליט"א

פרשת נשא

ט מצות שילוח טמאים

צו את בני ישראל וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש וגו' ולא יטמאו את מחניהם (ה, ב-ג)

והנה בגמ' (נזיר יד ב) איתא דנזיר שנטמא לאחר הבאת קרבנותיו קודם תגלחת, אין לו תקנה למצות גילוח, והיינו דצריך לעשות תגלחת בטוהרה וכיון שנטמא הפסיד מצות תגלחת. ומבואר שעיקר מצות תגלחת היא ביום הבאת הקרבנות, ואם לא גילח ביומו הפסיד את המצוה, אע"פ שצריך להשלים את התגלחת אף לזמן מרובה כמ"ש הרמב"ם בפ"ח ה"ו.

ומעתה מבוארים דברי הרמב"ם, דאם עשה ככל מצותו, דהיינו קרבנות ותגלחת ותנופה, יכול לשתות יין ולהטמא למתים מיד, אבל קודם תגלחת טוהרה אסור לו לשתות יין ולהטמא למתים, שהרי יש לו מצוה לעשות אח"כ תגלחת טוהרה ואזי נמצא שלא נסתיימה הנזירות עדיין, ואינו מותר לשתות יין עד הערב, שאז נמצא שנתבטל מצות תגלחת, והנזירות מסתיימת ע"י הקרבנות דאין התגלחת מעכבת.

והא דסברי חכמים שאם נטמא הנזיר קודם תגלחת אינו סותר כלום, וקשה הרי עדיין נאסר להטמאות למתים עד הערב, לפי הנ"ל מיושב, דמשעה שנטמא הרי שוב לא יוכל לגלח עוד, וכמבואר בגמ' הנ"ל שאין לו תקנה למצות גילוח, וממילא מסתיימת הנזירות ע"י הקרבנות לבדם, ולכן אין הטומאה סותרת, דמשעה שנטמא הוברר שנסתיימה הנזירות כבר בשעת ההקרבה¹.

ולפי"ז יש ליישב גם הקושיא החמורה מהא דאין הבעל מיפר נזירות אשתו לאחר הקרבנות קודם התגלחת, משום דהותרה בין ואין כאן עינוי נפש, והרי לדעת הרמב"ם אכתי אסורה לשתות יין עד לערב ואמאי אין כאן עינוי נפש.

ולפי היסוד הנ"ל מיושב שפיר, דבאמת האשה אסורה לשתות יין, ומכ"מ אין הבעל יכול להפר, דאם יפר שוב לא תוכל לגלח, דהא נגמרה

¹ והנה הרמב"ם בפ"ד הי"ב כתב: נזיר ששלמו ימי נזירותו ולא גלח תגלחת טוהרה, הרי זה אסור לגלח ולשתות יין ולהטמא למתים כשהיה מקודם, וכל דקדוקי נזירות עליו, ואם גלח או שתה יין או נטמא לוקה ע"כ. ומשמע לכא"ו שאם שתה יין או נטמא קודם תגלחת הרי"ז לוקה, וקשה הא אין תגלחת מעכבת, ולכאורה היה נראה שהרמב"ם לשיטתו שאסור לשתות יין עד לערב, ולכן אם שתה מקודם לכן הרי"ז לוקה.

אבל לפי הנ"ל א"א לומר כן, דאיך ילקה על הטומאה, הרי משעה שנטמא והפסיד את התגלחת נמצא שהותר כבר בשתיית יין. וע"כ צ"ל כמ"ש הלח"מ שם, דמש"כ הרמב"ם 'ולא גלח תגלחת טוהרה' לאו דוקא, והכוונה שלא הביא קרבן תגלחת, אבל לאחר הקרבן אינו לוקה כיון שאין תגלחת מעכבת.

ועיין בקה"י מש"כ לבאר, דאף דהמצוה דוישלחו מן המחנה היא מצוה על בי"ד והציבור, מ"מ כל אדם על עצמו נידון כבי"ד, דמה שחייבה התורה את הציבור והבי"ד הוא מפני שהם השולטים ויש להם הכח והיכולת להשגיח ולהכריח את הציבור לעשות כתורה, וה"ה כל אדם יש לו על עצמו כח בי"ד, שהוא שליט על עצמו בזה, שהרי יכול לצאת ולטהר המחנה מטומאתו, עיי"ש.

ונראה בזה בעזה"י, דמצות שילוח טמאים שכל הרס"ג שהיא נאמרה להציבור, ואין היא מצות היחיד, היינו דענין המצוה הוא משום המחנה, שלא תהא טומאה במקדש, ואין המצוה והאזהרה על עצם כניסה של טמא, אלא מצד טומאת העזרה, שלא תהא טומאה בהעזרה. והוי ממצוות הציבור, כמו מצות בנין בית המקדש, שמנאה הרס"ג במנין הפרשיות שמצוותן על הציבור.

[ולכא"ו איכא נפקותא בזה, אי תורף המצוה מצד טומאת המקדש, או מצד עצם כניסת טמא, כגון לענין הכנסת מת לפי מה שדנו אחרונים בד' הספרי זוטא דאין המת עצמו טמא, רק הוא מטמא, (עי' אמבוהא דספרי, וחי' הגרש"ר לב"ב) דאי נאסר בזה עצם כניסת טומאה, הרי אין זה הכנסת טומאה, אולם אי תורף המצוה לדאוג על טהרת המקדש, א"כ אף כה"ג בכלל המצוה].

ומצוה זו על הציבור, הוי כל יחיד בכללה, שלא לטמא המחנה, בין אם יכנס בה כשהוא טמא ובין אם יכניס אדם אחר או טומאה אחרת, וזהו דאיתא בספרי דבכלל אזהרה זו גם שלא יכניסו קטן הטמא, והיינו משום מצוות הציבור, ולא שהקטן מצוה בזה על איסור כניסה ומצווין להפרישו.

וא"כ הא כל יחיד המביא טומאה למקדש, אית ליה שפיר קדימת העשה דוישלחו להלאו דולא יטמאו, דכל יחיד שייך במצות הציבור על טהרת המקדש.

(י) קללת חכם אפילו על תנאי היא באה.

והשביע אתה הכהן ואמר אל האשה אם לא שכב איש וגו' (ה, יט)

הנה במכות יא, א איתא א"ר אבהו קללת חכם אפילו על תנאי היא באה, מנלן מעלי דקאמר ליה עלי לשמואל כה יעשה לך אלקים וכה יוסיף אם תכחד ממני דבר, ואע"ג דכתיב ויגד לו שמואל את כל הדברים ולא כחד ממנו, ואפ"ה כתיב ולא הלכו בניו בדרכיו. וראיתי לתמוה לפי"ז, דא"כ היכא

הרס"ג בסה"מ מנה מצות שילוח טמאים ב"מנין הפרשיות" שהן עשין ולאוינ המסורין לציבור (מצוה מח), וכל הגרי"פ פערלא בפירושו (שם, ובהרחבת דברים בעשה קפט, ח"א עמ' תה) דבדעת הסמ"ג מבואר דמצות שילוח טמאים חוץ למחנה, אין המצוה מוטלת אלא על הציבור והבי"ד, ולא על הטמא עצמו.

וכל דכן משמע מפשטיה דקרא דכתי' צו את בני ישראל וישלחו מן המחנה כל צרוע וגו' מזכר ועד נקבה תשלחו מחוץ למחנה תשלחם וגו', וכתוב ויעשו כן בני ישראל וישלחו אותם אל מחוץ למחנה וגו', ומשמעות הכתובים שלא הוזהרו בכך אלא הציבור והבי"ד, ולא הטמא גופיה, דלטמא עצמו אין לנו שום מצוה בקרא.

והוכיח כן מהא דאיתא בספרי, מזכר ועד נקבה תשלחו בכל אדם הכתוב מדבר אחד גדולים ואחד קטנים במשמע וכו', ע"כ, והנה אי נימא דמצות הטמא גופיה היא, הרי קיי"ל דקטן אוכל נבילות ואין בי"ד מצווין להפרישו, וא"כ לא שייכי קטנים במצוה זו כלל, וככל שאר המצוות שבתורה, דקטנים לאו בני מיעבד מצוה נינהו.

ובקה"י (הוריות סי' ח) הקשה דבמכות טו, א מייתינן להא דלאו שקדמו עשה לוקין עליו ולא הוי כלאו הניתק לעשה, כתיבא ותנינא, כתיבא וישלחו מן המחנה וגו' ולא יטמאו את מחניהם, תנינא הבא למקדש טמא דלוקה. והשתא אי נימא דמצות וישלחו מן המחנה הוא מצוה על הבי"ד ולא על הטמא עצמו, ולהטמא עצמו אין לו עשה כלל, א"כ מה זה שייך לדין ניתק לעשה, הא כיון דהעשה על הבי"ד א"כ הלא בהלאו דלא יטמאו את מחניהם אין לו להחוטא שום עשה שהלאו ניתק לו אע"כ דגם העשה איכא על הטמא, עיי"ש מש"כ בזה.

וכן קשה מהא דתנן בהוריות ח, ב דאין מביאים אשם תלוי על עשה ול"ת שבמקדש, ומבואר בגמ' דטעמא לפי שהטמא מקדש וקדשיו הוא בעולה ויורד ולא בחטאת קבועה, ואין אשם תלוי אלא בדבר ששגגתו חטאת, עיי"ש. ומשמע דעכ"פ זה הטמא מקדש אית ביה עשה עם הל"ת, דאי לית ליה עשה כלל, מה שייך למיתני שאין חייבין אשם תלוי על "עשה" ול"ת שבמקדש, פשיטא דלא יתחייב על עשה שאינו מוזהר בו כלל. [וע' בד' הגרי"פ בהמשך דבריו שעמד בכ"ז].

שעמד בזה המשל"מ פ"א מנערה בתולה ה"ה].
 חדא, בדינא דמתני' פ' אלו נערות (כתובות לט, ב)
 דאנוסה דיש מצוה לקיימה, אם נמצא בה דבר ערוה
 או שאינה ראויה לבא בישראל אינו רשאי לקיימה
 שנא' "ולו תהיה לאשה" אשה הראויה לו. וכ'
 הרמב"ם (פ"א מנערה בתולה ה"ה) וכ"כ הטור
 (אה"ע סי' קעז) דאפי' אסורה עליו באיסור שניה
 דרבנן לא ישאנה. והיינו דמקרא דלו תהיה לאשה
 דילפי' אשה הראויה לו, ממעטינן נמי איסורי ביאה
 דרבנן.

ועוד, תנן במתני' פ' משוח מלחמה (סוטה מד, ב)
 ר"י הגלילי אומר "הירא ורך הלבב" זה המתירא
 מעבירות שבידו, ומפרשינן בגמ' דבכלל דבריו גם
 עבירות דרבנן שחוזר עליהם, וכא דתניא שח בין
 תפילה (של יד) לתפילה (של ראש) עבירה היא
 וחוזר עליה מעורכי המלחמה. הרי דבכלל דבר
 התורה הירא מעבירות שבידו לשוב עליהם מעורכי
 המלחמה, ממעטינן נמי עבירות דרבנן, כעבירות
 דאורייתא.

ועוד, בתוספתא פ"ב דיבמות ה"ג גרסינן, אלמנה
 לכהן גדול גרושה וחלוצה לכהן הדיוט הרי הן
 כאשתו וכו' ואין מטמא לה וכו'. והך דינא שאין
 מטמא לאשתו פסולה ממעטינן לה ביבמות כב, ב
 "לא יטמא בעל בעמיו להחלו" [וברש"י עה"ת (פ'
 אמור כא, ב) פי', לא יטמא לאשתו פסולה שהוא
 מחולל בה בעודה עמו וכו', שהיא להחלו, להתחלל
 הוא מכהונתו]. והנה בתוספתא איתא אף חלוצה
 שאינה פסולה לכהן אלא מדרבנן, והיינו דבכלל קרא
 דאינו מטמא לאשה שמחולל בה, ממעטינן נמי
 פסולה מדרבנן, דחשיב מחולל בה ואינו מטמא לה.

והנה המשל"מ (פ"ז מתרומות ה"א) נסתפק,
 בהא דכ' הרמב"ם דטמא שאכל תרומה טמאה
 אע"פ שהוא בלאו אינו לוקה שהרי אינה קדש, איך
 יהיה הדין במי שאכל תרומה טמאה מדרבנן אי חייב
 כרת, מי אמרינן דכיון דתרומה זו טהורה מן התורה
 שפיר קרינן ביה "ומתו בו כי יחללהו", או דלמא אף
 דטומאתה מדרבנן ממעטינן לה וקרינן בה פרט לזו
 שמחוללת ועומדת.

עוד נסתפק המשל"מ (פ"ג מתמידין ומוספין ה"ב),
 אי נימא דשיעור פרס דקטורת אינו אלא מדרבנן, ומן
 התורה בכזית סגי אף לכתחילה, איך יהיה הדין אם
 פיטם יחיד פחות משיעור פרס, מי אמרינן דכיון דמן
 התורה קרינן ביה "והקטרת אשר תעשה" א"כ לוקה

דהכהן חכם הוא, לא יהני לה התנאי שהתנה עמה,
 שהרי קללתו תבא מ"מ אף על התנאי, [ואטו בעינן
 שלא יהא הכהן המשביע אותה חכם].

ונראה בזה בעזה"י, דביאור הא דקללת חכם אף על
 תנאי היא באה, לא משום דלא אהני בזה תנאי,
 דלמה לא יהני, רק דהקפידא שיש להחכם בעת
 קללתו מה שנדרש לדבר זה, בין אם התנאי על
 שעבר אם עשה כך ובין אם התנאי על העתיד אם
 יעשה כך, איכא קפידא דיליה בעצם מה שנדרש
 לדבר ונצרך לקללה זו, והקפידא אינה על תנאי,
 והיא הגורמת שתבא הקללה בכל אופן. והן אמנם
 שהיה יתכן גם שתבא מחמת הקפידא איזה רעה
 אחרת ולא דוקא זו שקילל, אכן מ"מ מה שנגרם
 מקפידתו הוא שתבא הקללה שקילל בעת קפידתו,
 בכל צד שיהיה. אמנם לא משום גוף הקללה שאין
 התנאי מועיל לה, רק משום הקפידה על ההידרשות
 לזה שהיא אינה על תנאי. [ועי' ריטב"א מכות שם
 מה שפי' קללת חכם אפילו בחנם היא באה, ומבואר
 כעין משנ"ת]

ולפי"ז הרי חלוק בזה קללת הסוטה שאינה באה
 בקפידת החכם, רק שהוא משביעה בקללה כפי
 שכתובה בתורה עם התנאי שבה, וא"כ בלא קפידת
 המקלל אין כאן אלא גוף הקללה ושפיר מהני
 התנאי.

יא) דיני דרבנן כלפי דיני וגדרי דאורייתא

ונקה האיש מעון והאשה ההוא תשא את עונה (ה),
 (לא)

א) כתב הרמב"ם פ"ב מה' סוטה ה"ח וז"ל, כל איש
 שבא ביאה אסורה מימיו וכו', ואפי' בא על ארוסתו
 בבית חמיו שאסור מדברי סופרים, אין המים בודקין
 את אשתו, שנא' ונקה האיש מעון והאשה ההיא
 תשא את עונה, בזמן שהאיש מנוקה מעון אשה
 נושאה עונה. עכ"ל.

הנה חזינן דלענין דין התורה בהשקאת סוטה שיהא
 הבעל נקי מעון, מחשבינן גם איסורא דרבנן, שאם
 עבר עליהם הבעל חשיב אינו מנוקה מעון, ומבואר
 א"כ דדינים ומצוות התורה כשנאמרו פרטי דיניהם,
 אף דינים דרבנן בכללם, ולא אמרינן דכלפי הדין
 דאורייתא חשיב דרבנן כמאן דליתא, אלא הוי
 דרבנן עיכוב גם כלפי הדאורייתא.

ומצינו כן עוד בכמה דוכתי דהמצות והדינים דרבנן
 הרי הם בכלל המצות והדינים מן התורה, [כפי

טפי מכל הנך דוכתי אחריני. ובאמת הלא צריך תלמוד, מאי שנא כל הנך, גבי סוטה דחשיב באיסור"ב דרבנן אין הבעל מנוקה מעון, וגבי אנוסה דחשיב פסולה דרבנן אשה שאינה ראויה לו, וגבי חזרה מעורכי המלחמה דחשיב עבירת דרבנן בכלל ירא מעבירות שבידו, וגבי חלוצה לכהן הדיוט דחשיב מחולל בנישואיה ואסור ליטמא לה, דבכל אלו הוו המצות והדינים דרבנן בכלל גדר דיני התורה בפרטי המצוה.

ואילו גבי תשלומי ד' וה' בשוחט בעזרה דאסור בהנאה מדרבנן, לא חשבינן מחמת זה לשחיטה שאינה ראויה ליפטר מתשלומין, וגבי כיסוי הדם מבואר סברת הש"ס, דאף אי מדרבנן אין השחיטה ראויה חייב בכיסוי הדם. דאלו אין המצות והדינים מדרבנן בכלל גדר דינים במצוות התורה. מאי שנא. וצ"ע.

(ד) ונראה בזה בעזה"י, דאמנם ודאי דגדר דיני התורה ומצוותיה לא תליין איך שנאמרו דינים ומצוות דרבנן, ואין הדינים דרבנן בכלל גדר המצוות מן התורה. והיינו דפשיטא ליה להש"ס גבי כיסוי הדם דמה דהוי מדרבנן שחיטה שאינה ראויה, לאו מידי הוא לפוטרו מן התורה מכיסוי הדם. וזהו שכ' הרמב"ם בשוחט חולין בעזרה שאסור בהנאה מדבריהם, דלא חשיב שחיטה שאינה ראויה ליפטר מחיוב התורה בתשלומי ארבעה וחמשה.

אכן חלוק בזה היכא דאיירין לענין עבירה אמצות חכמים, וכגון הבא על שניות מדבריהם, דנמצא עובר על דאורייתא שנצטוינו לשמוע בקול דבריהם, בועשית ככל אשר יורוך ולא תסור, ובעבירה על דבריהם היא עבירה על מצות התורה לשמוע בקול דבריהם, רק דהיכא דלא איירי לענין עבירה על דבריהם, אלא די ש מדבריהם דין או מצוה, אשר נפקא מינה איזה דין כגון שתחשב שחיטה שאינה ראויה, בהא לא חשיב לגבי דיני התורה אינה ראויה משום הדרבנן.

והנה לענין אנוסה האסורה עליו מדרבנן אמרינן דכיון דאם ישאנה נמצא עובר על מצות התורה לשמוע בקול דבריהם, להכי חשיב בכלל אשה שאינה ראויה לו. וכן שח בין הנחת תפילה של ראש להנחת תפילה של יד, דחשיב עבירה לשוב עליה מעורכי המלחמה, היינו אחר שעבר על דבריהם בעבירה זו. וכן בחלוצה לכהן הדיוט שהיא פסולה ואינו מטמא לה, היינו דאחר שנשאה חשיב מחולל עמה משום איסורה.

בעשיה זו, או דלמא דכיון דמדרבנן חיסר בשיעורה אינו לוקה.

וכתב המשל"מ (בפ"ז מתרומות שם), דהנה מצינו בד' הרמב"ם הנז"ל לענין סוטה דבבא בעלה ביאות אסורות מדרבנן, אין המים בודקין את אשתו, דחשיב בכלל מיעוטא מ"ונקה האיש מעון" שיהא הבעל מנוקה מעון, וכן גבי אנוסה שאם אסורה עליו מדרבנן אינה נושאה, דהוי בכלל מיעוטא מ"ולו תהיה לאשה" אשה הראויה לו. וה"נ נימא דמשום דמדרבנן הרי התרומה טמאה היא, חשיבא מחוללת ועומדת, וכן בקטרת שלא פיטמה כשיעור מדרבנן, לא הוי בכלל "והקטרת אשר תעשה".

אולם כ' דיש להוכיח דלא כן, דהנה כ' הרמב"ם פ"ב מגניבה ה"ח וז"ל, השוחט ונתנבלה בידו והנוחר והמעקר משלם תשלומי כפל בלבד, אבל אם וכו' או ששחטו בעזרה משלם תשלומי ארבעה וחמשה, אע"פ שחולין שנשחטו בעזרה אסורין בהנאה, הואיל ואיסורן מדבריהם הרי זה חייב לשלם תשלומי ארבעה וחמשה, עכ"ל. והיינו דאף דמדרבנן אסורין בהנאה ולא שחיטה ראויה היא, וממעטינן בגמ' דבשחיטה שאינה ראויה פטור מדו"ה, וכמש"כ הרמב"ם בריש ההלכה גבי נתנבלה או נותר ומעקר, מ"מ מחייבין ליה לשוחט בעזרה תשלומי ארבעה וחמשה, ואינו נפטר כבשחיטה שאינה ראויה מדאורייתא. והיינו דמה דחשיב מדרבנן שחיטה שאינה ראויה, לא מהני שיהא בכלל מיעוט התורה לשחיטה שאינה ראויה.

וכן מבואר בחולין כז, א דאמרינן ואי אמרת אין שחיטה לעוף מן התורה נחירתו היא שחיטתו ליבעי כיסוי, ע"כ, והנה מדרבנן הא בעי שחיטה בעוף, ולא שחיטה ראויה היא, וממעטינן התם שחיטה שאינה ראויה דלא בעי כיסוי, ומבואר דאף דמדרבנן לאו שחיטה ראויה היא, לאו בכלל מיעוט התורה שחיטה שאינה ראויה דלא ניבעי כיסוי.

ולפי"ז צידד המשל"מ דגם לענין טמא שאכל תרומה טמאה מדרבנן, דכיון דמדאורייתא טהורה היא ולא מחוללת היא כבר, א"כ הוי בכלל חיובא דמטמא תרומה, וכן גבי קטרת שפיטמה פחות משיעורה מדרבנן, כיון דמדאורייתא לא בעי הך שיעורא, א"כ הא חשיב שפיטם קטרת, ולא אכפת לן מה דמדרבנן ליכא שיעורא דקטרת.

(ג) אמנם לא פירש לן המשל"מ מה ראה לדמות ולהכריע ספיקותיו מהך דתשלומי ד' וה' וכיסוי הדם,

אכן יעו"י תוס' שם קיד, ב (ד"ה אכלן) שכ' בהדיא דאף טבל דרבנן אין יוצאין בו י"ח מצה משום שאינו בכלל מי שאיסורו בל תאכל חמץ לבדו].

והראוני דיסוד חילוק זה בין הנך דוכתי, מבואר בשערי יושר (ש"א פכ"ב ד"ה ונראה) שעמד בד' המשל"מ, וכ' דכלל החילוק בזה הוא, דהיכא דגדרה התורה את המעשה, ונאמר הדין בהאדם העושה, לזה גם עיכוב דרבנן הוי עיכוב, [עיי"ש מה דיסוד בטעם הדבר, ולא מטעם שנתבאר דחשיב עבירת דאורייתא], וכמו באנוסה האסורה מדרבנן דממעטינן לה דלאו בכלל אשה הראויה לו היא, אבל היכא דנאמר התנאי על החפץ שיהיה ראוי, ולא על עשיית האדם, בהא מה שמותר מן התורה חשיב ראוי, אף שאסור מדרבנן, וכמו דאיתא גבי כיסוי הדם.

ועיין משל"מ פ"א מנערה בתולה ה"ה שעמד ביישוב מה דמצינו דינים דרבנן כשל תורה, יעוי"ש ד"ה הנה בריש דבריו, דכל היכא דהכתוב כ' סתם אין חילוק בזה בין אם האיסור מדאורייתא ובין אם האיסור מדברי סופרים, דהכתוב הקפיד באנוסה שלא יקחנה כשאינה ראויה, וכן מה דחשיב אין הבעל מנוקה מעון, עיי"ש. וחתם דבריו, דכיון דרחמנא אמר לא תסור ממעטינן לכולהו מקרא. ומשמע דהוי מיעוט כשאר הדאורייתא משום הלא תסור, ודלא כמו שפתח דגם הדרבנן בכלל קפידת הכתוב. ויש להתיישב בביאור כוונתו.

יב) שבועה שלא אוכל מצה לעולם

מ"יין ושכר יזיר (ו, ג)

כ' הרי"ף שלהי פסחים וז"ל, ירושלמי בשבועות פ"ג, שבועה שלא אוכל מצה אסור לאכול מצה בלילי הפסח, שבועה שלא אוכל מצה בלילי הפסח לוקה ואוכל מצה בלילי הפסח, שבועה שלא אשב בצל אסור לישוב בצל סוכה, שבועה שלא אשב בצל סוכה לוקה ויושב בצל סוכה. כתוב בספרי דבי רב, מ"יין ושכר יזיר לעשות יין מצוה כ"יין הרשות וכו'. עכ"ל. ותמה בס' מעשה חושב (בגליון שעה"מ פ"ג מהל' נדרים אות שנא) מאי שייטא הך ספרי להכא, ומה ענין להך דירושלמי שהביא לעיל מינה.

והנה לפום פשטא כוונת הירושלמי דחלה השבועה בנשבע שלא אוכל מצה בסתמא, להאסר באכילת מצה גם בלילי הפסח, מדין כולל כדאי' בפ' שבועות שתיים גבי נשבע שלא לאכול נבלות וטרפות דמהני בכלל דברים המותרים, והכא נמי כיון דכלל שאר

זזהו שכ' הרמב"ם לענין השקאת סוטה דאם בא בעלה ביאה האסורה מד"ס אינה שותה, דחשיב אינו מנוקה מעון, היינו שעבר האיסור דרבנן [ונוסף עוד בד' הרמב"ם אלו, דהנה לענין שיחשב הבעל אינו מנוקה מעון, היינו דוקא עון דאיסורי ביאה, אבל בשאר איסורים דעלמא אם עבר עליהם הבעל לא חשיב אינו מנוקה מעון, והרמב"ם דחשיב לאיסורי ביאה דרבנן בכלל איסורי ביאה שיחשב אינו מנוקה מעון, היינו כפי שביאר הגרא"ו בקונטרס דברי סופרים (אות לב) משמיה דהגר"ח, דדעת הרמב"ם דיש על דבר של דבריהם איסורו המיוחד, וכגון איסורי דרבנן שבג' החמורין הוויין מאביזרייהו, וכן איסורי ביאה וכגון ארוסתו בבית חמיו חשיב מדאורייתא מאיסורי ביאה ולפיכך אין המים בודקין את אשתו, עיי"ש ואכמ"ל, וע"ע משנ"ת בזה פ' ראה].

ומעתה הנה מה שנסתפק המשל"מ בתרומה הטמאה מדרבנן שאכלה טמא, אי מהני הדרבנן שתחשב מחוללת ועומדת, או דכיון דמדאורייתא טהורה היא חשיב חילול באכילתו, וכן בפיטום קטרת פחות מכשיעור דרבנן, אי מהני הדרבנן שלא יהא בכלל מפטם קטרת, או דכיון דמדאורייתא איכא שיעור חייב על פיטומה. הנה לא איירי כלל לענין לעבור על דבריהם, רק שלפי הדין דרבנן הוי התרומה טמאה והקטרת פחות מכשיעור, ולענין עצם דיני דרבנן אין הם בכלל גדר דיני התורה, ומוכח בהך דתשלומי ד' וה' וכיסוי הדם, שאין משתנה דין הדאורייתא משום מה דהוי מדרבנן שחיטה שאינה ראויה, והיינו שאין דיני הדרבנן בכלל גדר דיני התורה ומצוותיה וה"נ כיון שמן התורה התרומה טהורה והקטרת כשיעורה, הא קעבר על איסור הדאורייתא בחילול התרומה ופיטום הקטרת, ולא מידי הוא דין הדרבנן בזה וכמשנ"ת.

וכן מבואר בד' רש"י פסחים לה, ב [שציינו המשל"מ פ"ז מתרומות שם, עיי"ש מה שצייין עוד], בהא דפריך גבי מצה, דמאי הא לא חזי ליה, וכ' רש"י וז"ל, ואמרי' לקמן מי שאיסורו משום בל תאכל חמץ לבדו אתה יוצא בה לשום מצה יצא מי שיש לו איסור אחר וכו', עכ"ל. הרי דנקט רש"י דדמאי דרבנן חשיב בכלל מיעוטא דמי שאיסורו משום בל תאכל חמץ לבדו, דאיתא נמי לאיסור דמאי, והיינו משום דאיירינן לענין לעבור על מצותן באכילת מצה וכמשנ"ת.

[ואמנם יעו"י ש מהרש"א דנקט בדעת רש"י דלא ס"ל הכי אלא בדמאי דרבנן, ומשא"כ בטבל דאורייתא.

ד' הרי"ף דאחר שהביא הירושלמי בשבועה שלא אוכל מצה, אייתי האי דרשא דיין ושכר יזיר, דהא חד מילתא נינהו ואפשר דהא גופא קמ"ל דמה דמהני שבועה שלא אוכל מצה שנה או שתים לאוסרו במצה בלילי הפסח לאו משום כולל הוא, אלא לפי שאין כאן שבועה לבטל את המצוה, רק ממילא נדחית המצוה, כמו הא דדרשי' גבי נזיר לאסור יין מצוה כ"ן הרשות מהאי טעמא.

פניני פז פרשת נשא

י"ג) מהרה"ג ר' אברהם זלצמן

שליט"א

בעל מח"ס "אדני פז" על סוגיות הש"ס.

א. מדוע יש איסור לאדם להצטער מן היין

שלכן צריך נזיר להביא קורבן, והרי עושה

זאת למען הקדושה

ב. בנזיר יש ב' חלקים ההתנתקות מהעולם

הקודם, שבזה יש צער. ותחילת חיים

חדשים, שבהם יש אכן עונג ושמחה.

ג. קורבן שלמים זה הודאה על החיים

החדשים. קורבן חטאת זה בכדי להזכיר

לאדם לאיזה רגשו הביא אותו

ההתמכרות לגשמיות, ושיתפלל שכעת

לא ישוב לזה

במדבר פרק ו פסוקים א – יא

וידבר יקוק אל משה לאמר: דבר אל בני ישראל ואמרת אלהם איש או אשה כי יפלא לנדר נזיר להזיר ליקוק: וכו' וביום השמיני יבא שתי תרים או שני בני יונה אל הכהן אל פתח אהל מועד: ועשה הכהן אחד לחטאת ואחד לעלה וכפר עליו מאשר חטא על הנפש וקדש את ראשו ביום ההוא:

סתירה האם נזיר זה דבר 'נפלא' או חטא שמצריך

'קורבן חטאת'

ימים בשבועתו, אהני שבועתו. וא"כ לפי"ז אף הנשבע בכולל באופ"א כגון שבועה שלא אוכל מצה ואיזה מין ירק, או אשב בצל סוכה ובצל בית, תהני שבועתו משום דכלל שאר מילי.

אולם הנה בקרן אורה (נדרים יז, א) פי' ד' הירושלמי דלאו משום כולל הוא, וז"ל, דטעמיה דהירושלמי בשבועה שלא אוכל מצה ולא אשב בצל, לאו משום כולל הוא, דהיכין מצינו בכולל חל על דבר מצוה, אלא גם זה מסברא פשיטא להו, כמו בנדרים דחלין על דבר מצוה משום דהקדש חל על החפץ ומצוה ממילא נדחית, משא"כ בשבועה שאין לה מקום לחול כיון דמצווה ועומד, והיינו דוקא אם נשבע לבטל מצוה, אבל זה שנשבע שלא יאכל מצה או שלא ישב בצל הרי יש מקום לשבועתו לחול על דבר הרשות, וכיון דחלה השבועה עליו המצוה ממילא נדחית, ואין זה בכלל נשבע לבטל מצוה, וכבר נתבאר דברים אלו בדברי הראשונים ז"ל, עכ"ל. והנה לדבריו דלאו משום כולל אתינן עלה, אלא משום דאין השבועה על דבר מצוה כלל, רק דאסר עצמו שנה או שתים וממילא אסור אף בימים אלו ונדחית המצוה, א"כ דוקא כה"ג מהני, אבל כגון בשבועה שלא אשב בצל סוכה ובצל בית, שנשבע על המצוה, אף דכלל בשבועתו שאר מילי, לא תהני שבועתו לבטל את המצוה. [ועי' חידושי הגרש"ר נדרים בקונטרס בעניני נדרים ושבועות שהאריך לבאר כן בד' הראשונים].

והנה בשבועות (כה, א) איתא, חומר בנדרים שהנדרים חלין על דבר מצוה, וכ' התוס' (ד"ה חומר) דנפקא לן הא בנדרים מדכתי' לה', וגבי נזיר דרשי' מיין ושכר יזיר לאסור יין המצוה כ"ן הרשות, והק' התוס' תרי קראי למה לי הא איתקוש נדרים ונזירות להדדי, ותי' וז"ל, וי"ל צריכי, דנזירות אוסר כל יין עליו הלכך חייל איין מצוה כ"ן הרשות, אבל נדרים שאין אוסר עליו אלא המצוה כגון סוכה ולולב ושופר ותפילין אימא לא חייל וכו', עכ"ל, והיינו דבנזיר איכא סברא דמהני נזירותו לאסור אף דבר מצוה, משום דאין כאן נדר לבטל את המצוה, אלא אוסר כל יין עליו, וממילא נאסר אף ביין מצוה.

ואשר לפי מש"כ בקרן אורה דזהו טעם הירושלמי דמהני שבועה שלא אוכל מצה שנה או שתים או שלא אשב בצל, משום דאין כאן שבועה לבטל את המצוה, דלא נשבע על דבר מצוה אלא על שנה או שתים בכל אכילת מצה או ישיבת צל שבעולם, וממילא נאסר בהמצוה. מעתה הלא מתבאר היטב

ב.

כשהאדם רוצה להתחדש הוא עושה זאת שלב אחר שלב

ושמא אפשר לבאר זאת שהנה כאשר יש לאדם נטיה לתאוות באופן קשה, או תחום שבו הוא חלש כגון תפילה או תורה או מידות טובות וכדומה והאדם רוצה להשתפר בדברים אלו בדר"כ האדם לוקח לעצמו תקופה של התחזקות, יותר שימת לב, עקביות, לימוד ספרי מוסר וחסידות על ענינים אלו, ומקבל על עצמו קבלות טובות בענינים אלו, בתחילה בדברים קלים יותר ואח"כ עולים דרגה, וכן הלאה.

כאשר האדם מכור לתאוות לתקופה מסוימת הוא הולך לצד הקיצוני יותר

אומנם יש דברים שבמהותם הם לא בעייתיים, אך המשיכה המפורזת אליהם היא בעייתית, בדברים אלו אין המטרה להתנזר מהם ולנתק עימם כל מגע, אלא לדעת איך לעשותם בצורה הנכונה והראויה, הייטב בעיני ה'. בדברים אלו מבואר בתורה שצריך ללכת לקיצוניות, משום ששינוי קטן ובהדרגה לא יעיל כ"כ במצבים כאלו משום שמהר מאוד האדם יחזור לסורו, צריך לנתק כל מגע עם הגורם שמוריד אותו מטה.

וכאשר יש פעולה קיצונית הרי שכעבור תקופה מסוימת של התנהגות כזו המשיכה יורדת והאדם יכול להתחיל מחדש כביכול את השימוש וההתנהלות עם אלו הדברים.

בכדי לשמר את היכולת להיות מרומם צריך שהאדם יעשה פעולה שתזכיר לו לתמיד מה מהותו

אכן החשש הגדול ביותר הוא שהיות ודברים אלו במהותם אינם פסולים, הרי שכאשר יחזור להתעסק איתם יש מה לחשוש שיחזור חזרה לסורו ומה הדרך לגרום לכך שלא יחזור חזרה למצב הקודם שהיה בו?

ע"ז מבארת התורה, שהאדם צריך לעשות תזכורת חשובה, כמין 'סעודת הודיה' שבה הוא מנציח את המהות הפנימית שלו, שהוא במהותו קדוש ומרומם ולא שייך לסוג האנשים שכל הוויתם להנאות מן העולם הזה ולהיות שייכים אליו במלואם.

בפרשת נזיר מצינו לכאורה סתירה האם נזיר עושה מעשה ראוי בכך שהוא מפריש עצמו מן היין או אדרבה הרי זה נחשב לחטא.

הגמ' בנזיר מרבה בשבח הנזיר, שפורש מתאוותיו, וכן מבארים המפרשים מדוע נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה, שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין שגורם לחטא. ואכן כתב ר' חיים פלטיאל שזה ביאור הלשון הפסוק 'כי יפליא': 'לשון פלא כי רוב הבריות הולכות אחר תאותם לכך נקרא נזיר כי החופשי מן התאוה העטרה בראשו'.

אכן לאידך גיסא בהמשך הפסוקים איתא 'ועשה הכהן אחד לחטאת ואחד לעלה וכפר עליו מאשר חטא על הנפש', ומבאר הגמ' בנזיר (יט ע"א) 'וכי באיזה נפש חטא? אלא שציער עצמו מן היין, וק"ו ומה זה שלא ציער עצמו אלא מן היין נקרא חוטא המצער עצמו מכל דבר על אחת כמה וכמה', ע"כ לשון הגמ'.

צריך להבין מדוע צריך להביא קורבן מה האיסור בלהצטער מן היין, ובפרט שעושה זאת למען הקדושה

ולכאורה לא מובן ביאור הדברים הרי מחד גיסא משבחים את מעשה הנזיר שלקח על עצמו תקופה של התחדשות וטהרה, ואף אם עושה זאת לזמן מוגבל הרי שזה מסייע בעדו ללכת בדרך הישר, כמו שכתב הרמב"ם (דעות פ"א ה"ד) 'הדרך הישרה היא מדה בינונית שבכל דעה ודעה מכל הדעות שיש לו לאדם, והיא הדעה שהיא רחוקה משתי הקצוות ריחוק שוה ואינה קרובה', וכתב שם שאם אדם שם לב שהוא הרחיק מהמידה הבינונית במשך מ יום ינהג באופן קיצוני לצד האחר, ועי"ז יתאזן, וא"כ אדם שרואה שהוא משוקע בתאוות, ולוקח לעצמו תקופה של התקדשות, הרי זה דבר מעולה וטוב, וא"כ אף אם יש בזה צער הרי המטרה היא להצלחה ברוחניות וזה שווה לו המעט צער הזה בכדי להיטהר ולהתקדש ומדוע נחשב דבר זה כחטא.

ובפרט צריך להבין וכי היכן יש איסור שהאדם יצער עצמו? וכי כל דבר שאדם אינו יכול להשיג מחמת שאין לו מספיק ממון להשיגו והוא מצטער בגלל זה, האם משום כך יצטרך להביא קורבן? ומעתה גם יין שאסר על עצמו וכעת הוא מצטער מה בכך, בכדי להחשיב זאת כחטא שצריך לקורבן.

קורבן חטאת שהאדם מזכיר לעצמו למה הביא אותו
המשיכות הגשמיות, ותפילה לעתיד

ולאידך גיסא קורבן נוסף שבו האדם מזכיר לעצמו
היטב שכעת כבר לא אסור לו להנאות מן העולם
הזה, מותר לו, אך למה זה מביא אותו 'להצטער'
להיות כבול להיות מכור לתאוות שכאשר אין לו
אותם הוא מצטער מאוד על כך, וכעת כשהוא
משוחרר מהם הוא מבין כמה זה פחות וירוד
הרגש של ההתמכרות לתאוות בזויות, בכדי
להזכיר לעצמו היטב הוא מביא 'קורבן חטאת' בו
הוא מבטא כביכול בקשת מחילה מהקב"ה על
התקופה שבה היה עבד לתאוותיו ולא היה פנוי
מספיק לעבוד את ה' כראוי, ומכאן הבקשה כלפי
העתיד שימשיך ה' לסייע בעדו להיות עבד ה'.

וכבר אמר רבי יהודה הלוי בשירו לקראת:

**עבדי זמן עבד עבדים הם – עבד ה' הוא לבד
חופשי**

**על כן בבקש כל אנוש חלקו – חלקי ה' אמרה
נפשי**

בתקופת הנזירות יש ב' חלקים א' חלק ההתנתקות
מהתאוות ב' תחילת חיים חדשים

זה ביאור פרשת נזיר אם האדם רואה בעצמו
שיש לו משיכה לייין או לתאוות, הוא צריך לקחת
על עצמו רק זמן שבו הוא מתנתק מהייין מן
התאוות, תקופה של התקדשות והתנערות
ממשיכות העולם הזה.

במשך תקופה זו הרי שיש שני שלבים, יש את
השלב הראשון שבו האדם אכן 'מצטער מן היין'
קשה לו התקופה הזו מאוד מאוד, הוא חש כאילו
חסר לו אוויר לנשימה אין את מה שיספק וירגיע
אותו, אך הוא נאמן לקבלתו והחלטתו.

ואחר שעוברת תקופה, הוא חש 'בן חורין' פתאום
הוא שם לב שההנאה הגשמית שנתנה לו סיפוק
למעשה היא לא 'שיחררה אותו' אדרבה היא
'כבלה אותו' הוא היה עבד, וכעת כאשר הוא
השתחרר מהתמכרות והצורך בהנאה זו, הוא בן
חורין ממש.

קורבן שלמים הודאה לה' על חיים חדשים נטולי
התמכרות לתאוות

ועל שני תקופות אלו הוא מביא קורבן, קורבן
שלמים כהודאה לה' על שסייע בעדו להתחדש
כבריה חדשה ולהיות כעת כבן חורין.

~~~~~  
"נחשבה" – הגאון מורנו רבי יחיאל הלוי נוביק שליט"א ר"ב "דעת יוסף" אשדוד

**בס"ד נחשבה שבועות תשפ"ג**

**אי לאו האי יומא – ההכנה לחג השבועות**

בפסחים דף ס"ח ע"ב, רב יוסף ביומא דעצרתא אמר עבדי לי עגלא תלתא אמר אי לאו האי יומא דקא גרים  
כמה יוסף איכא בשוקא. וברש"י שם, אי לאו האי יומא, שלמדתי תורה ונתרוממתי הרי אנשים הרבה  
בשוק ששמן יוסף, ומה ביני לבינם.

הנה שמחתו של רב יוסף היתה על שזכה ללמוד תורה ולהתרומם, כי התורה מעלה את האדם ומשנה את  
אישיותו, וכמו שישנו חכמים בפרק שנו חכמים, ומגדלתו ומרוממתו על כל המעשים. ומצא רב יוסף לנכון  
להביע את שמחתו הגדולה ביומא דעצרתא, כי רק על ידי יום זה הגיע למה שהגיע, ואין שום אפשרות ודרך  
אחרת להפוך את האדם למשהו שונה, רק על ידי התורה, וזהו שאמר רב יוסף, אי לאו האי יומא, כלומר אין  
שום דרך אחרת זולתי התורה.

דברים אלו צריכים לעמוד לנגד עינינו כאשר אנו מתכוננים לחג מתן תורה, ולולא ההכנה הזו, חסר העיקר  
מן הספר, ודומה זה לאדם שלא ידע בחג השבועות איזה חג הוא, אם שבועות או סוכות ואולי ראש השנה,  
שבודאי אין לאדם שכזה, כל שייכות למהות החג, וכמו כן אם האדם אינו יודע להעריך כמה התורה נותנת  
לו בחיים, אזי הוא חסר את מהותו של יום.



## הרב רבי יאיר וינשטוק שליט"א

### סיפור שנשכח...

#### ליום ההילולא של הבעש"ט הקדוש זיע"א בחג השבועות

#### פרק ראשון — ההבטחה

אפילה ואורה, שמחת חג מהולה ביגון ועצב, שימשו בערבוביה ביום-טוב של שבועות שנת תק"ך במעז'בוז'. אור שבעת הימים, רבי ישראל בעל-שם-טוב, שכב על ערש דווי. זה מספר ימים מעת שנפל למשכב, וגופו הטהור נעשה כחוש מיום ליום. שוכב הוא על מיטת חוליו בחדר ומתבודד, שקוע במחשבות שמימיות, ומיחד יחודים לקראת המעבר לעלמא דקשוט.

אמת שבני החבורה ידעו מימרתו של הבעש"ט, כי ענין ההסתלקות עבורו הוא אין ואפס, 'כמי שיוצא מחדר אחד ועובר לחדר השני'. אכן, לא בגינו התהלכו ופניהם שחורות כשולי הקדירה, ידעו שתמיד ציפה להסתלק מן העולם בסערה השמימה, כאלוהי הנביא בשעתו, ורק מן היום שמתה אשתו, וראוהו מצטער צער גדול, הסביר להם, כי מיצר הוא "על אלו המוחין שהיו מוכרחים לנוח באדמה". כי היה מצפה לעלות בסערה השמימה, ועכשיו שנותר בעולם כפלג גופא — ידע כי נבצר ממנו הדבר.

הצער הגדול היה אפוא על עצמם. על מורה הדרך שינטוש אותם, על אש-התמיד המתלקחת ומבעירה את ליבם לעבודת הבורא, על הרבי הגדול והקדוש החביב עליהם כאישון בת-עין.

אתא ובא הזמן הנורא מכל. כל התלמידים התכנסו ובאו אל החדר הפנימי. הבעש"ט שכב על מיטתו ופניו זהרו כזוהר הרקיע וכעצם השמים לטוהר. הוא נפרד מכל תלמידיו, ואיש אשר כברכתו ברך אותם. מן הגדול שבתלמידים ועד לצעיר שבהם. הורה להם את הדרך ילכו בה לאחר הסתלקותו, והגיד להם את המעשה אשר יעשו. היו תלמידים שגילה להם את אשר יקרא אותם בעתיד, ומה יעבור עליהם בימים ובשנים הבאות. והיו תלמידים שציוה עליהם כדת מה לעשות לפרנסת ביתם.

והנה ניגש אל המיטה, אחד ממשרתיו וצעירי תלמידיו, ר' יעקב שמו, והסכית לשמוע באוזניו מה יצוה עליו אדונו ורבו.

וכך אמר לו הבעש"ט קודם הסתלקותו: "אתה ר' יעקב, תיסע לכל מקום בו יצאו מוניטין שלי, בכל אתר ואתר שהתפרסמתי ומכירים אותי — תספר ממני סיפורי מעשיות שלי, מה עשיתי ומה פעלתי, ומזה תהיה פרנסתך".

והמשרת ר' יעקב בשמעו את הדברים, הצטער מאד. "מורי ורבי" זעק מנהמת ליבו, "וכי זוהי תכלית חיי עלי אדמות? להיות נע ונד בארץ ולספר סיפורי מעשיות?!"

"אל תירא עבדי יעקב" החזיר לו הבעש"ט, "עתיד אתה להתעשר מכך עושר רב".

ובאותו יום פרחו נשמתו של הבעש"ט וסלקא לעילא. העדה הגדולה הוכתה מכה אנושה ותבך בכי רב על מאור עיניה שחשך.

#### פרק שני — הבשורה

ויהי אחרי מות הבעש"ט, החלו התלמידים לקיים איש איש את אשר ציוה עליהם לפני מותו. גם התלמיד ר' יעקב החל נוסע מעיר לעיר ולספר סיפורי נפלאות ממה שפעל ועשה הבעש"ט עלי חלד.

עד מהרה נתפרסם ר' יעקב בכל הגלילות כבעל-מספר נפלא, ובכל מקום אשר ר' יעקב מגיע, שמחה וששון ליהודים ורבים מתקהלים סביבו, וממתינים בצמא למוצא פיו.

ומתוך שמקורב היה ר' יעקב אל הבעש"ט ביותר, ראה הרבה, שמע הרבה, ואוצר סיפוריו היה בלתי נדלה. קהל שומעיו נהג לגמול לו בטובת עין ולתת לו שכר על מעשיו וסיפוריו, אלא שעל פי רוב היו היהודים בארצות ההן עניים ואביונים, נתנו אפוא פרוטות בודדות, כפי שהשיגה ידם.

כפי שהבטיחו הבעש"ט בתחילת דבריו כן היה, מאותם סיפורים שספר היתה פרנסתו. ברם, פרנסה דחוקה היתה זו, בודאי לא היה בה עושר גדול, ור' יעקב שמר את הדבר אשר הבטיחו מורו ורבו, וציפה לראות כיצד ומתי יתקיימו.

ובחודש חשון שנת תקכ"ג, ככלות שתי שנים ומחצה מהסתלקות הבעש"ט זיע"א, נפל דבר בעולמו של ר' יעקב.

אותו יום הגיע אליו אחד מידידיו ובשורה מרעישה בפיו: השמעת? בארץ איטליה, בעיר רומא, נמצא יהודי המוכן לשלם אדום זהב שלם, "א גולדינעם רנדיל", עבור כל סיפור אמיתי שמספרים לו ממרנא ורבנא".

ר' יעקב אכן נרעש ונרגש, "האמנם?" קרא בהתפעלות, "אדום זהב עבור כל סיפור מן הבעש"ט?" הידיד שב על דברי התנאי, "אך ורק אם הסיפור אמיתי". "כלום דובר שקרים אני?" התרעם ר' יעקב ברוח טובה, "אם אמנה את כל הסיפורים שיודע אני מורי ורבי, מגוף ראשון, אשר עיני ראו ולא זר, ואוסיף עליהם את המעשיות ששמעתי מחברי, יגיעו לכמה מאות". "שווה בנפשך" קרא הידיד בשמחת אמת, "כמה מאות אדומים זהב!! הרי תוכל לשבת כמה שנים במקומך, ולא תוצרך להיות נע ונד זמן רב".

ולא איחר ר' יעקב להכין עצמו לקראת הנסיעה לאיטליה, בימים הקרובים קנה סוס אביר וכרכרה חזקה שתעמוד בתלאות הדרך, וגם משרת נאמן רכש בכסף מלא. יען כי הוגד לו לאחר ששאל ודרש, שהדרך ארוכה וקשה עד למאד, ומלבד שלא חפץ ר' יעקב לנסוע בגפו, גם חשש שמא לא יעמדו לו כוחותיו, ושמע לעצת החכם מכל אדם: טובים השנים מן האחד.

### פרק שלישי — הנסיעה

שבעה ירחים ארכה לו הדרך עד לאיטליה, כשיצא מעירו לא היו בידו אלא מטבעות בודדות שנטל בהלוואה. ר' יעקב בביטחונו הגדול יצא לדרך, ובכל עיר שעבר השתהה מעט ופיזר כמה פיזורים מאוצרות מעשיותיו, יהודים רחמנים סייעו בעדו בתרומה שהיה בה די להגיע עד... העיר הבאה. אחר שבעה חודשים עמדו רגליו בשערי רומא.

### פרק רביעי — הגביר

עם בואו לרומא, לא בזבז ר' יעקב אפילו רגע אחד. תיכף נסע לרובע היהודי ושם ערך חקירה ודרישה למהותו של הגביר הגדול בעיר. "ר' צדוק הגביר?" ספקו יהודי רומא כף בהנאה, "אח, זהו יהודי מענין. לפני עשר שנים בא לפה ומיד קנה את ארמונו של אחד משרי המלוכה. פלטרין מפואר אשר לא ראית בימי חיך, וגן חמד נטוע בחצירו, עם עצי פרי ודשאים מוריקים ומעיינות מים קרירים נוזלים מבטן האדמה. עשיר מופלג הוא, וצבא משרתים נאמנים מטפל בעסקיו המסופעים, ובכל זאת לא גבה ליבו ולא רמו עיניו. עוסק בתורה ותפילה יומם ולילה, מתנהג בחסידות ובית מדרש בנה בביתו הגדול, שם מתפללים אנשי העיר בוקר וערב". ר' יעקב נתפעל ביותר. אפס, מנין לו שזהו האיש? "וכיצד הנהגתו בשבת?" שאל.

"מיוחדת במינה. בכל שבת מכניס הוא אורחים למכביר, מעתיר עליהם סעודה ומעדני שולחן כיד המלך, ומפציר בהם שיספרו לו מעשה מהבעש"ט, בכל אחת מהג' סעודות. מלבד האורחים מגיעים אחרי הסעודה גם מרבית יהודי העיר, לשמוע סיפורים משובבי לב. אם נתמזל המזל ואחד האורחים יודע לספר סיפור אמת מהבעש"ט, נהנים כולנו, ונהנה האורח בכפליים. במוצאי-שבת ישלם לו ר' צדוק שכרו משלם, אדום זהב!"

"אליו נתכוונתי" לחש ר' יעקב בחדווה, ואל משרתו הנאמן אמר: "הגיע הקץ לכל תלאותינו". ביררו ר' יעקב ומשרתו למקומו של ר' צדוק, ותיכף הדהירו את מרכבתם לשם.

עוד מרחוק ראו כי לא סיפורי גוזמאות ספרו להם אנשי העיר. לעיניהם התנשאה טירת חמד מחוטבת גילופים בחומותיה, צריחים מקושטים בפיותיה, דלתות ברזל כבדות בשעריה, וזקיפים חמושים סובבים לה סביב סביב.

ר' יעקב השתאה לנוכח המחזה, עד כי נכנס ספק בליבו אם אין כאן טעות חלילה, ולא נקלע לארמונו של אחד משרי המלוכה. המשרת הנאמן התקרב אל הסריסים שומרי הסף ושאל בחשש "מי גר כאן?" ראו הסריסים דמותו של יהודי מאחיהם, ענו ואמרו "ר' צדוק הגביר".

"מסרו לאדונכם שנמצא כאן תלמיד של הבעש"ט, היודע הרבה סיפורים עליו, אשר ראו עיניו ולא זר". השומר נבלע בפתח הטירה, ר' יעקב ומשרתו לא המתינו הרבה זמן. ר' צדוק שלח בהולות את השומר להכניס אותם הביתה, היקצה להם אגף מיוחד בארמונו ואירחם כבני מלכים.

### פרק חמישי — הסעודה הראשונה

בליל שבת באה כל הקהילה היהודית לביתו של ר' צדוק. השמועה עשתה לה כנפיים: בארמונו של הגביר מתארח תלמידו ומשרתו של הבעש"ט, אשר באמתחתו צרורים סיפורים מגוף ראשון מהבעש"ט.



עד עתה שמעו יהודי רומא סיפורים מכלי שני ושלישי בלבד. הצפיות הרקיעו שחקים. הטרקלין המרווח היה מלא מפה לפה. הצפיפות היתה ללא תקדים, צעירי הצאן נדחקו וטיפסו על סורגי החלונות כדי לראות את ר' יעקב המסב בראש השולחן יחד עם ר' צדוק. המשרתים פינו את השולחנות משיירי האוכל. קול הזמירות גווע, הדריכות הגיעה לשיאה. "פתח פיך ויאירו דבריך" צוה ר' צדוק בקול נלבב, "הקהל הגדול אינו יכול להמתין עוד". ר' יעקב צחצח גרונו, זקף גבו והתבונן מתונות בקהל הגדול המביט לתוך פיו. מאות סיפורים מלאי אורה וקדושה מצפים שיוציא אותם מבית גנזיו, ויעשם לנחלת הכלל. עליו רק לגחון וללקט אחד מהם כאשר יחפוץ. באיזה סיפור יפתח הפעם?

"ובכן" פתח לאחר שהיה ממושכת, "מעשה שהיה כך היה".

הוא שתק שוב, והקהל המתין בצפיה גוברת. ר' יעקב המשיך: המעשה היה עם הבעש"ט הקדוש, כשהוא הלך, הלך, להיכן הלך? ... נו, זה היה עם ה... אה... אה... דהיינו... אה... בה... מה קרה לי?"

הוא שכח הכל - - -

מאומה. כל הסיפורים שראה, שידע, ששמע, כולם פרחו מזכרונו, משל לא היו ולא נבראו. ר' יעקב חיכך ידו במצחו, בנסיון נואש לשלות סיפור אחד למצער. הוא היטה ראשו כלפי מעלה, כלפי מטה, לצדדין, אולי יחלצו המעשיות מבית כלאן שבגנזי מוחו ויצופו בזכרונו.

בצר לו ניסה לצייר לנגד עיניו את דמותו הטהורה של הבעש"ט, שמא מתוכה ייזכר במעשיות האבודות. לחרדתו הרבה גילה כי לא רק את קלסתר המבהיק של מורו ורבו, אינו יכול לשוות מול עיניו, אלא גם את תואר פניהם של חבריו התלמידים, ולא עוד אלא אפילו מראה העיר מעז'בוז' עצמה נשכחה ממנו כליל. כל הסגולות שניסה, להזכר בעקיפין בסיפור אחד בלבד, לא הועילו לו. הכל נמחק מזכרונו, ר' יעקב נעשה כתינוק שנולד.

נקל להבין כי הקהל הגדול והמתוח לא נשאר אדיש נוכח המספר שהכזיב. בתחילה שמרו על דומיה, שמא מרוב התרגשות שכח התלמיד את משנתו. אחר כך החלו התלחשויות הילדים, ולבסוף איבדו גם המבוגרים את סבלנותם.

"רמאי ונוכל הגיע אלינו" קרא מי שקרא, "מימיו לא ראה את הבעש"ט, אלא שמע שר' צדוק משלם אדום זהב על כל סיפור מהבעש"ט, ובדה מליבו כמה סיפורים".

"ומה קרה לו?" שאל אותו רעהו בקול רם.

"הקב"ה שילם לו כגמולו הטוב והשכיח ממנו את כל בדיותיו".

צחוק גדול שטף את הטרקלין הצפוף עד לעיפה. ר' יעקב היה ללעג ולקלס ולא ידע את נפשו מבושה. עוד מעט והקהל המאוכזב היה עושה בו שפטים, אלא שאז נחלץ לעזרתו מארחו ר' צדוק.

"מה לכם?" גער בחימה בציבור הגדול, "ככה נוהגים אחינו הרחמנים!? נעזוב את אורחנו לנפשו, ובודאי מחר בסעודת הבוקר יזכר באחת מן המעשיות".

### פרק שישי — הסעודה השניה והשלישית

לאחר שעזבו כל האורחים את הבית, פרש ר' יעקב לחדרו ויבך בכי מר כל הלילה. מפעם לפעם ניסה לתקוע בזכרונו את דמותו של הבעש"ט או חבריו, ולא עלתה בידו. אף החל מספר לעצמו סיפורים מכל אשר יעלה בדמיונו, שמא מתוך הדבור ישובו אליו סיפורי האמת, וגם זאת לא עלתה לו. התפלל בצר לו אל ה' שירחמהו. ברם, לפי המועקה שחש בליבו בסיומה של תפילה — ידע שטרפו לו תפילתו בפניו. למחרת נקהלו שוב רבים מתושבי המקום, לראות מה קרה לאורח הבדאי.

גם היום ישב ר' יעקב סמוך למארחו, והלה שאל אותו בלחישה בתום הסעודה, אם הצליח להזכר באיזו מעשייה, יען כי למוד הוא לשמוע בכל אחת מסעודות השבת סיפור נאה מהבעש"ט...

ר' יעקב החויר, "איני זוכר מאומה. יאמין לי אדוני, מעולם לא קרה לי כזאת, בודאי לא דבר ריק הוא".

"נחכה לסעודה השלישית" ענה ר' צדוק ועננה מקדירה את פניו, "אולי יתרחש נס, וישוב אליך זכרון".

עשרות היהודים שבאו לביתו של ר' צדוק התפזרו כלעומת שבאו. הפעם שתקו לנוכח מבטו התקיף של בעל הבית.

ר' יעקב לא עשה מאומה כל השבת, רק אימץ וייגע כל היום את מוחו במאמץ עליון להזכר במשהו, ללא תועלת. מוחו כמעט נסדק מרוב מאמץ אבל הזכרון לא שב אליו.

גם בסעודה השלישית ישב מבויש. כטובע הנאחז בקש, ניסה להתפס בקצה חוט ממנו יוכל להזכר באחד הסיפורים, לשוא.

אחרי ההבדלה, עזב ר' צדוק את בית המדרש שבביתו. הקהל הגדול סגר על ר' יעקב, האורח נשר סוף סוף לידי כפרי בשל. לא רק אנשי העיר נטפלו אליו והציקו לו בדברים, גם אנשי ביתו של ר' צדוק הגביר, חשו עצמם מרומים ומנוצלים לריק על ידי להטוטן רמאי, והיטב חרה להם על כך. "הידעת איזה סיפור מהבעש"ט? ספר נא לנו" סנטו בו, "הנה כך: הבעש"ט הלך, הלך, להיכן הלך? אה... בה... דהיינו... מה קרה לי?"...

תהלוכה ארוכה השתרכה אחריו עד פתח חדרו והנחילה לו כבוד מלכים...

ר' יעקב הצדיק השפיל ראשו וקיבל את מנת היסורים באהבה. "כנראה מקפיד עלי מורי הבעש"ט על שנסעתי למכור את סיפורי ברומא הטמאה, אשר אינה ראויה לשמוע אותם. או אולי מן השמים אין חפצים שאתעשר".

גם בסעודת מלוה מלכה ניסה ר' צדוק להציל מפיו עובדה אחת, ואפילו זעירה. ר' יעקב התחנן שיניח לנפשו. נכזבה תוחלתו להתעשר, וגם את הוצאות הדרך לא פילל להוציא. בקשה אחת היתה לו, לאסור את רכבו ולצאת מיד לדרכו חזרה.

ר' צדוק לא הסכים. "שב נא בצל קורתך עד יום שלישי והתאמץ בכל כוחך. אולי יחוס, אולי ירחם".

### פרק שביעי — יום שלישי

מאומה. ר' יעקב חיטט בזיכרונו יומיים תמימים והעלה חרס. ביום שלישי לאחר תפילת שחרית נפרד לשלום ממארחו, והתנצל בפניו על המקרה המביך.

"והרי אתה הוא שסבלת, שבעה חודשים היטלטלת בדרכים" מחה הגביר, "אולם מביתי לא תצא ריקם". ובדברו תקע בכפו של ר' יעקב כמה אדומי זהב, להפיס דעתו.

ר' יעקב ישב בכרכרה, לחלוחית של בכי עמדה בגרונו כמין גוש, הרים עיניו לשמים וקרא בקול "צדיק הוא ה' כי מריתי פיהו".

המשרת התיישב במקומו והרים את השוט לצלוף בסוס...

ר' יעקב חש איך קהות החושים שהשתלטה עליו בליל שבת חולפת ונמוגה. פתע נייער בו זכרון עמום, ראשו הצטלל והלך מרגע לרגע. "עמוד!" קרא למשרתו, "אל תיסע. אנחנו חוזרים לטירתו של ר' צדוק".

"וכי לא נחלת די בזיונות?" תמה המשרת, ור' יעקב בשלו, "חזור!" חזרו אפוא לטירת הגביר ובקשו להפגש בדחיפות עם ר' צדוק.

"זה עתה נזכרתי בספור שאירע לי בעצמי, עם הבעש"ט הקדוש" סח ר' יעקב בהתרגשות.

עיני הגביר אורו, ניכר שהמתין כל העת לרגע זה. ויצו לאמר "הוציאו כל איש מעלי", ואיש לא עמד בחדר בשעה שספר ר' יעקב את המעשה...

### פרק שמיני — נסיעה מוזרה

"לפני עשר שנים, בשבת שלפני אידיהם קרה הדבר. למחרת עמדה לחול חגת הפסחא הנוצרית. הבעש"ט התהלך כל השבת בחדרו אנה ואנה והיה חסר מנוחה. במוצאי-שבת, תיכף לאחר הבדלה ביקש משלושה אנשים, אחד מהם אני — ר' יעקב המספר — להתלוות אליו. ציוה לרתום את הסוסים ולצאת לדרך. כל הלילה נסעה העגלה, וכאור הבוקר הגיעה אל עיר גדולה, ועצרה לא הרחק מכיכר העיר, בפתח בית גדול שצוהריו ותריסיו היו מוגפים. כשדפקנו בדלת לפי פקודת הבעש"ט, יצאה אשה זקנה והתחננה בקול בוכים:

"מדוע באתם? יום אידם של הנוצרים היום, וכל יהודי הנמצא ברחוב אחת דתו להדקר. תמול נזהרנו ואיש לא יצא מפתח ביתו החוצה. הטילו הארורים גורל את מי יהרגו בביתו. ונלכד בן הרב בגורלם. גררוהו מביתו, דקרו אותו בסכינים, ודמו ניגר כמים ברחוב העיר. אל תכנסו לכאן, כי אז יהרגו את כולנו. נוסו מהר על נפשכם!"

הבעש"ט לא השגיח בה, ציוה עלינו להכנס לבית עם חפצנו, ואת הסוסים להכניס לאורו.

בני הבית שכבו במיטות כהוזים, מר המות בעיניהם. מרוב פחד לא פצו פה. בעלת הבית הזקנה יללה וצעקה בקול נורא, אפס, כי הבעש"ט עמד ליד החלון, פתח את התריס המוגף — למרות מחאותיה

הקולניות — עמד מלוא קומתו והשקיף מן החלון אל כיכר העיר.

במרכז הכיכר עמדה בימת עץ גבוהה. שלושים מדרגות מן האדמה עד למישורת עץ חלקה. מסביב נקהל המון נוצרי שהמתין בקוצר רוח לבואו של הבישוף. איש הכמורה, נודע לנו, עמד לשאת דרשת הסתה נגד

העם היהודי, ובסיומה עמד להתחיל פוגרום בכל יהודי העיר. כעת נתברר לנו מדוע שכבו בני הבית ועיניהם פעורות בחדלון ויאוש מוחלט. הם ראו בעיניהם את מר המות. צלולם של עשרות פעמונים הודיע בקול מבשר רע על בוא הבישוף.

### פרק תשיעי — שליחות מסוכנת

"יעקב" ציוה עלי הבעש"ט, "לך אל הכיכר ותאמר לכומר שאני מחכה לו".

התכוננתי לצאת מן הבית, והנה, כל אנשי הבית התעוררו מקיפאונם והחלו לדבר. "אל תלך" צעקו בפחד, "הגויים חמומי מוח כעת, עוד לפני שתספיק להציג רגל בכיכר יחתכו אותך אברים אברים!" "אל תירא עבדי יעקב" שנה הבעש"ט בקול רך, "לך מיד!".

ובכל זאת יצאתי לדרך בלב כבד, חששתי מהאספסוף המוסת. וראה זה פלא, חלפתי סמוך למאות ברנשים צמאי דם, ראיתי את השנאה יוקדת בעיניהם, את אגרופיהם הקמוצים, את הסכינים והמקלות, את החרבות והחניתות שהכינו לקראת הפוגרום המיועד, אך איש מהם לא נגע בשערה משערותי. בלא שום קושי הצלחתי להגיע עד לב הכיכר, עליתי את המדרגות והגעתי אל הבישוף הנואם לפני ההמונים. הכל עמדו וחזו בתמהון ביהודי הניגש קרוב ולוחש אל תוך אוזנו הכרויה של הבישוף. "בבית הסמוך נמצא רבי ישראל בעל-שם-טוב ממעז'בוז" אמרתי לו בשקט, "הוא קורא לך". ידעתי שהבעש"ט אינו מדבר דיבורים בעלמא, אך בכל זאת, לא ציפיתי לראות נצנוץ בעיניו של כומר נכרי רשע, לשמע השם שמלאכים ושרפים רעדו מפניו. "אני יודע שהוא נמצא כאן", לחש לי במענה, "אמור לו שאחרי סיום הדרשה אבוא אליו".

יושבי הבית בו התאכסן הבעש"ט הציצו בפליאה גוברת דרך חרכים צרים, וראו מבעד לאשנבים הסתומים כיצד אני נכנס לגוב האריות, מתלחש עם הבישוף צורר כל היהודים, וחוזר הביתה בשלום. עוד מאות זוגות עינים הביטו אחרי בכיכר במבטים חורשי רע, אך איש לא עשה לי מאומה. נכנסתי פנימה ומסרתי לבעש"ט את דברי הבישוף.

"יעקב. חזור לכיכר ואמור לכומר שלא יהיה טיפש ויבוא מיד הנה". פקד עלי הבעש"ט. הזדרזתי למלא את השליחות השניה. ראיתי איך מסתכלים בי בני הבית. הם לא אמרו דבר, לנגד עיניהם התרחשו דברים הרחוקים מהשגת השכל.

כשאמרתי לבישוף בשנית את דברי הבעש"ט, ראיתי איך משתנות פניו. ללא אומר ודברים עזב את הדוכן — ממנו שפך עתה כל חמתו על העם היהודי — ופסע אחרי ככבש צייתן. איש מן ההמון הנוצרי לא העז לעזוב את מקומו. לפליאתם לא היה גבול, אבל נראה היה כאילו מן השמים הפילו עליהם שיתוק ידים ורגלים.

הבעש"ט הסתגר עם הבישוף והסתודד עימו. כעבור שעתיים יצא אלינו, ציוה לרתום שוב את הסוסים לעגלה ולחזור למעז'בוז'. עד היום איני יודע מה קרה שם. מי היה הבישוף, ומה רצה הבעש"ט ממנו. אפילו שמה של העיר בה ביקרנו, נעלם ממני".

ר' יעקב כילה לדבר. הביט בפניו של ר' צדוק כמו שואל, "ההשבעתי את רצונך?"

### פרק עשירי — ר' צדוק

"ראוי אתה לקבל אדום זהב" אמר ר' צדוק בקורת רוח, "המעשה כולו אמת. מתחילתו ועד סופו. הכרתי אותך תיכף כשבאת לכאן. זיהיתי אותך וידעתי שאכן היית משרתו של הבעש"ט. ידעתי שאינך משקר. ברם, גם אני רוצה לספר לך מעשה שהיה:

יהודי אחד, בר אבהן ובר אוריין, תלמיד חכם ונכד לקדושי עליון, החל לסטות מדרך הישר. לא ביום אחד, כי אם פסיעה אחר פסיעה צעד האיש במורד הדרך אל התהום. בקריאת ספרי מינות החל, בהשתמדות בכנסיה המשיך, ובמינוי לבישוף מטיף לשנאת ישראל — סיים.

אבותיו הצדיקים של האיש הוטרדו בגן-עדן ממנוחתם ובאו לבקש מהבעש"ט להשיב את נשמתו התועה של נכדם לחיק היהדות. הופיע הבעש"ט בחלומו של הבישוף לילה אחר לילה, ודבר על ליבו, בחלום, לשוב בתשובה. הבישוף נבהל מהיהודי המאיר שהטריד אותו מדי לילה על משכבו, ומתוך תוכן הדברים נוכח שהחלומות אמיתיים. בחלום האחרון, לילה לפני חג הפסחא הבטיח הבישוף לבעש"ט לברוח מן העיר. למחרת בבוקר רצה הבישוף לקיים את הבטחתו, אך כששמע את צלצול פעמוני הכנסיות המכריז על תחילת הדרשה, נתמלא ליבו גאווה. "לכבודי מצלצלים הפעמונים, ואני אברח?" הלך אל הכיכר והחל

