

על הפרשה

וישלח

מחשבה ומוסר



סוגיות ועיונים

אהרן קופמן

052-7624467

46254625M@gmail.com

אשמח לקבל הערות והארות

מחשבה ומוסר

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

"עם לבן גרתי" (לב, ה).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

"הצילני נא מיד אחי מיד עשו" (לב, יב).

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

"מיד אחי מיד עשו" (לב, יב).

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

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

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

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

תמשיך עד ביאת משיח במהרה בימינו אמן.

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

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

"זאת אחד עשר ילדיו" (לב, כג).

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

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

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

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

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

"ויותר יעקב לבדו" (לב, כה).

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

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

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

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

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

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

"ויותר יעקב לבדו" (לב, כה).

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

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

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

"ויאבק איש עמו" (לב, כה).

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

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

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

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

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

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

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

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

וכתבו בזוהר, שנגע בתמיכין דאורייתא.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

"וירץ עשו לקראתו ויחבקהו ויפל על צוארו וישקהו ויבכו" (לג, ד).

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

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

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

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

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

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

לישיבה.

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

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

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

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

"יידבר על לב הנערה" (לד, ג).

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

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

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

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

ולמד יסוד זה ממה שאמרו (ב"ק סב, א) שאם נתן לשומר דינר ואמר לו שהוא של כסף ופשע ולא שמר כראוי והתברר שבאמת היה של זהב, אין צריך לשלם רק של כסף. אבל אם הזיק את הדינר חייב לשלם דינר של זהב, מפני שהוא פושע בעצם מעשה ההיזק.

וזה ביאור הכתוב "כי נבלה עשה בישראל לשכב את בת יעקב וכן לא יעשה", והיינו שגם לבת של אדם פשוט לא יעשה כן, ולכן מגיע לו התשלום כפי ערך הנבלה אשר עשה לבת יעקב.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

סוגיות ועיונים

דין רודף שיכול להצילו באחד מאיבריו

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

וצריכים לדקדק ולהציל באחד מהאיברים
[ועיי"ש שהאר"ך].

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

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

מאיבריו, אבל בכל רודף כתב רש"י
בסנהדרין שאין הבדל בין הנרדף לשאר אדם
וצריך לדקדק אם יכול להצילו באחד
מאיבריו.

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

איסור הנאה בגיד הנשה

בו איסור גיד הנשה, כי צריך שיחול האיסור
מחיים כמו אצל יעקב שנשה לו גידו מחיים.

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

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

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

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

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

והביא ראייה לדבריו ממה שגנב חייב בדו"ה אם מכר שור או שה, ואם נאמר

שהגיד אסור בהנאה א"כ הוא כמוכר ושייר אבר אחד שאינו חייב בדו"ה, שכיון שהגיד אסור בהנאה הרי הוא כמוכר חוץ מגיד הנשה שאי אפשר למכור איסור הנאה (ובענין זה אם יש בעלות על איסורי הנאה עי' באור שמח מאכלות אסורות ח, יד. ובמרחשת, א), אלא ע"כ שבשעה שהוא מחובר עם שאר האיברים אינו אסור בהנאה.

איסור תחומין

מגרש העיר. וכן מנה בספר המצוות (ל"ת, שכא) איסור זה במנין הלאוין.

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

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

וכן אמרו (שבת קנ"ג, ב. סנהדרין סו, א) המחלל את השבת בדבר שחייבין על שגגתו חטאת ועל זדונו סקילה. ודייקו שמשמע שיש חילול שבת שאין חייבין על שגגתו

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

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

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

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

דוקא ברחיצת כל גופו, ומדוע לא נאמר שמקצת גופו אסור מדין ח"ש. והוא מיושב כנ"ל שאין האיסור ברחיצה בלבד, אלא עצם האיסור הוא רחיצת כל גופו ולכן אין לדון במקצת גופו מדין ח"ש].

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

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

והוסיף העמודי אור, שלפי זה יש לומר שאף לא שייך לומר על איסור תחומין שהוא חילול שבת, כי חילול שבת שייך רק אם עושה מלאכה, אבל אם מניח תפילין אינו נקרא חילול שבת, וכמו אם אכל חמץ בפסח אינו חילול יו"ט, כיון שהם איסורים בעלמא, ולכן כשאמרו על תחומין לר"ע שהוא חילול שבת שאין בזדונה סקילה ובשגגתה חטאת, לא העמידו כרבנן ובשיעור י"ב מיל, כי רק לר"ע איסור תחומין

חטאת ולא על זדונו סקילה והוא תחומין כשיטת רבי עקיבא. וממה שלא אמרו תחומין י"ב מיל ואף לשיטת רבנן, משמע שלרבנן אף י"ב מיל אינו אסור מהתורה.

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

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

הוא בגדר מלאכה וחילול שבת, אבל איסור י"ב מיל אינו מלאכה אלא איסור בעלמא, ואינו בכלל חילול שבת [וחדש לפי זה שבאיסור תחומין אינו נקרא מומר לחלל שבת].

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

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

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

ותירץ הדברי יחזקאל, שלפי גדר האיסור בתחומין של י"ב מיל שאינו מלאכה אלא איסור הליכה בשיעור זה הוא עצם

האיסור, א"כ במקום שהלך בהיתר אין לחשב את ההליכת היתר יחד עם ההליכת איסור, כי מה שהלך בהיתר אינה הליכת איסור, והחייב הוא רק על מה שהלך שיעור של י"ב מיל באיסור, ולכן אינו פוגע באיסור תורה, והתירו לו חכמים לילך אלפים אמה לכל רוח.

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

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

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

איסורים לא הותרו, וכמו שלא הותרה ביצה שנולדה ביו"ט שלאחר השבת משום איסור הכנה, ולא התירו איסור זה בשביל אוכל נפש, כי רק מלאכה הותרה.

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

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

דשבות (אמירה לעכו"ם ותחומין), ותיריך, שהביא מתחומין של י"ב מיל, והוא איסור דאורייתא אף ביו"ט, ולכן אין להתיר לומר לו לכתחילה ורק אם הביא מותר לתקוע (כן ביארו רע"א).

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

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

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

דין גדלות בשנים ובסימנים

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

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

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

עשרה אינו נזקק למצוות מן התורה אלא בחינוך מדרבנן בעלמא.

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

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

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

ומבואר שנחלקו הראשונים האם הגדלות תלויה בשנים או בסימנים.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

טעמים להריגת אנשי שכם

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

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

ה. טעם נוסף כתב האור החיים, שהם עזרו לשכם לגזול את דינה וייעצו לו, והרגו את כולם מדין גזל. והוסיף שלקחו אף כל ממונם מדין בושת.

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

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

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

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

א. הרמב"ם כתב (מלכים ט, יד), שהמצוה השביעית שמצווים בהם בני נח היא מצות דינין, והמצוה היא שהם חייבין להושיב דינין ושופטים בכל פלך ופלך לדון בשש מצות אלו, ולהזהיר את העם, ובן נח שעבר על אחת משבע מצות אלו יהרג בסיף. ומפני זה נתחייבו כל בעלי שכם הריגה, שהרי שכם גזל והם ראו וידעו ולא דנוהו.

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

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

עובדי עבודה זרה מחשבה רעה הקב"ה
מצרפה למעשה.

שמשמש באות חייב מיתה, כמו כן גוי
שמל שלא לצורך גירות חייב מיתה כיון
שמשמש באות, והם מלו את עצמם
לצורך אישות והשתמשו באות ולכן הרגום.
והוסיף, שלוי חידש דין זה לרגל בר המצוה
שלו.

ט. החידושי הרי"ם מבאר, שכמו גוי ששבת
חייב מיתה, מפני ששבת היא אות, וכל מי