

הערות והארות

פרשת ויקרא

וְהוּא עֵד אוֹ רְאָה אוֹ יָדַע (ה, א)

אבל דעת הקצות החושן [סי' ל"ד ס"ק ד'] ואחיו בתרומת הכרי [סי' א'] אינו כן, להקצוה"ח גם בפני עדים הוי מדין נאמנות, ולהתרוה"כ חייב משום דשויא אנפשיה חתיכה דאיסורא.

והנה, לדעת המאירי והפני יהושע דבפני עדים הוי מדין התחייבות, צ"ע מהגמ' הנ"ל בשבועות, דאז ידע היינו שלא ראו המעשה רק שמעו הודאתו, הרי אם החיוב בהודאתו הוא מפאת התחייבות חדשה, א"כ ע"י ששמעו הודאתו ראו גם המעשה, דמה עוד יש לראות, הרי המעשה ההלואה גופא אינו סיבת חיובו כלל, וא"כ שפיר הוי גם ידע וגם ראה, וצע"ג.

הרב אברהם מנחם הורוויץ

ניו יורק

* * *

קמייצה

הלכה היא שקמיצת כל מנחה דינה בכהן דוקא. וכמבואר במנחות ט. ופסחים לו. שמקמיצה ואילך דוקא בכהנים. ויש לראות בזה ענין בפשט המקראות ובדרשם.

כי לשון הכתוב בקמיצה "וְהִבִּיֵּא אֶל בְּנֵי אֱהֲרֹן הַכֹּהֲנִים וְקִמְצוּ מִשֶּׁם מִלֵּא קִמְצוּ מִסֹּלֶתָהּ וּמִשְׁמֶנָּה עַל כָּל לֶבְנֵתָהּ וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת אֲזִפְרֹתָהּ הַמִּזְבֵּחַ", הרי ש'וקמץ' נאמר בצורה נסתרת ולא נאמר וקמץ הכהן. ואם נקביל לנאמר בעולת בהמה, משמע דוקא שהקומץ הוא הזר ולא הכהן, שגם בעולת בהמה יש הבאה לפני ה' לפתח אהל מועד, ואחריה נאמרו סמיכה ושחיטה שעושה הזר, [ואי"ז רק היתר אלא מצוה בבעלים כפסחים ז: "אם עלה קרבנו מן הבקר זכר תמים יקריבנו אל פתח אהל מועד יקריב אתו לרצנו לפני ה': וסמך ידו על ראש העלה ונרצה לו לכפר עליו: ושחט את בן הבקר לפני ה' והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם", הרי שיש הבאה לפני ה' בתחילה, ואחריה עדיין מחויב הזר בשחיטה וסמיכה, ואח"כ עושים הכהנים, וכן

הכוונה בזה שהוא עד על ידי שראה או על ידי שידע. וכבר ביאר לנו רבי יוסי הגלילי [שבועות ל"ג ב'] כי שייך ראייה בלא ידיעה, כגון שחבירו אומר אם תביא לי עדים שראו שמנית לי מעות בפניהם אתן לך. אז די אם העדים ראו נתינת המעות אף אם לא הבינו המעשה. ושייך ידיעה בלא ראייה, כגון שחבירו הודה בפני העדים שחייב לו מנה. ועיין רמב"ן [כאן] דלפי פשוטו של מקרא יש לומר דאו ראה היינו ראייה עם ידיעה, ורק או ידע צריכים לפרש דהיינו ידיעה בלא ראייה.

והנה, המקור להכלל דהודאת בעל דין כמאה עדים כתב רש"י [קידושין ס"ה ב'] דנלמד מדכתיב [שמות כ"ב ח'] אשר יאמר כי הוא זה, הרי שסמך על מקצת הודאתו, עכ"ל. וכ"כ הרשב"א והר"ן והיד רמ"ה. ולכאורה הרי יש ללמדו ממה שנאמר או ידע, דהיינו ידיעה בלא ראייה, ולא שייך רק היכי שהבע"ח הודה בפניהם אבל לא ראו גוף מעשה ההלואה, וע"י שמעידין שהודה בפניהם אפשר להוציא ממון, הרי דהודאת בע"ד כמאה עדים, וצע"ג.

אמנם לדעת ר' אחא דס"ל דגמל האוחר בין הגמלים ונמצא גמל הרוג בצידו בידוע שזה הרגו, משכחת לן עוד אופן של ידיעה בלא ראייה, דאף שלא ראינו שהרגו מחייבין אותו ע"י שידענו באומדנא שהרגו, וא"כ תו לא מוכח ממה שנאמר או ידע דהודאת בעל דין כמאה עדים דמי. אבל אנן לא קי"ל כר' אחא וכדפסק הרמב"ם [הל' נזקי ממון פ"ח הל' י"ד].

ועיין במאירי [ב"ב קכ"ח ב'] דבהודאת בע"ד ויש עדים מכחישים אותו, אין הכוונה שבהודאתו נאמן יותר מעדים, דלעולם לא הוכחשו העדים על ידו, דסך הכל ע"י הודאתו התחייב את עצמו מעתה באותה ממון. דהיינו שחייב לשלם מדין התחייבות ולא מדין נאמנות. ובפני יהושע [קידושין ס"ה ב'] כתב דאם הודה בפני בי"ד ה"ה חייב מדין נאמנות, ואם הודה בפני עדים ה"ה חייב מדין התחייבות.

בכיוון כזה. אולם בפשט פרשת ויקרא היה צריך להחליט הפוך שהזר קומץ, והוא שקומץ מ'שם' מפני אֶהְרֵן הַכֹּהֲנִים שמהם הביא את המנחה.

אולם יש להבין מה משמעות 'מקום שרגלי הזר עומדות'. שכדין שלילי מובן (שא"צ בצפון) אבל כדין חיובי איננו ברור.

והנה פשטות הפסוק וקמץ משם משמעו מן המנחה. ונראה שדברי חז"ל באו לשדרג את העיקרון הזה, שהקמיצה מן המנחה, ולפרש את ההדגשה הנלווית לכך. ומהי הקמיצה מן המנחה? הרי ודאי קומץ מן המנחה. הכוונה היא שהקמיצה היא מן המנחה כמי שלא הובאה עדיין לפני ה', בניגוד למציאות שהיא כבר מובאת.

ושורשה, שהמנחה היא ארוחה, ואין בה נפש. והרי הלחם אינו מה שנאכל לה', ולכן הכהנים אוכלים אותה למרות שהיא קדשי קדשים. לפיכך הקמיצה רק יוצרת אזכרה, כלומר נקודה סמלית שאי האכילה אינה בגלל מאיסה או חגיגה, והרי זה כטעימה של כבוד שטועם מי שאיננו רעב. לכן הקמיצה היא משם, מהמנחה, ולא מהיותה מובאת לפני ה'. הניחו חז"ל מכח זה שענינה קמיצה ממקום שרגלי הזר עומדות, כלומר קמיצה מדבר שאיננו של ה'. אלא מדבר ששייך לבעלים עדיין. והקיום של זה בפועל הוא שהקמיצה כשרה מכ"מ בעזרה.

הרב משה גרינהוט

נווה יעקב

* * *

במנחה שתחילה מביאה אל בני אהרן ואח"כ קומץ הבעלים לפנייהם, והכהן מקטיר.

ובמנחת מאפה תנור נאמר "וְהָרִים הַכֹּהֵן מִן הַמִּנְחָה אֶת אֲזַפְרָתָהּ" ופשוטו מפני שאין קמיצה במנחת מאפה תנור אלא הכהן מרים פתית אחד, לעומת הקמיצה שבה יש יצירה, והיא דומה לשחיטה, שיצירת הבהמה החיה לנפש עם דם נעשית ע"י הבעלים והיא חלקו בקרבן. וכן בקמיצה הוצאת חלק מהסולת - שעדיין איננה מוכנה - לה', היא חלקו של בעלים לייצר מהארוחה שאיננה מוכנה חלק שיתאים לגבוה ויוכל להיות לחם ה'.

אולם בפרשת צו בתורת המנחה נאמר "וְזֹאת תֹּזְרֶת הַמִּנְחָה הַקָּרֵב אֹתָהּ בְּנֵי אֶהְרֵן לְפָנֵי ה' אֶל פְּנֵי הַמִּזְבֵּחַ: וְהָרִים מִמֶּנּוּ בְּקִמְצוֹ מִסֹּלֶת הַמִּנְחָה וּמִשְׁמֶנֶה וְאֵת כָּל הַלֶּבֶנָה אֲשֶׁר עַל הַמִּנְחָה וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחַ", הרי בפשטות 'והרים' הוא אותו אחד שנאמר עליו 'והקטיר', מכאן שגם הקמיצה צריכה כהן.

וכן בפרשת סוטה "וְקִמֵץ הַכֹּהֵן מִן הַמִּנְחָה אֶת אֲזַפְרָתָהּ", הרי שקמיצה היא עבודת הכהן ולא עבודת הבעלים.¹

והנה אחר שהדברים מבוארים לענין הדין. יש להבין את משמעות הלשון בויקרא.

זרות נוספת בכתוב בויקרא בלשון "וְקִמֵץ מִשָּׁם" שיש להבין היכן הוא 'שם' המדובר.

וחז"ל דרשו (תו"כ, ומנחות ו:): "וקמץ משם ממקום שרגלי הזר עומדות", שקמיצת המנחה בכל מקום בעזרה, ומכיון ששני האישים נאמרו בפסוק: הזר והכהן, הרי שאחרי פרשת צו ברור שיש לדרוש

פרשת שמיני

שירדרר עליו מפולת אבנים או יפילנו מצוקי ההר, ומדוע, מפני שהקירבה חוץ למחיצה פוגעת בנבדלות, ולכן עשיית הדין היא שמשיבה את הקדושה למקומה.

לפ"ז כוונת משה להשיב לאהרן על התמיהה הנוראה, היתכן שהמשכן הוא גרדום, זה הניסוח

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל אֶהְרֵן הוּא אֲשֶׁר דָּבַר ה' לֵאמֹר בְּקִרְבֵי אֶקְדֹּשׁ (י, ג)

פירוש שני בתו"כ 'היכן דיבר? לא תגע בו יד אם בהמה אם איש לא יחיה'. נמצא הפסוק כאן מפרש שסקול יסקל או ירה יירה הוא בידי שמים, שה' הוא

¹ אמנם בפרשת סוטה אפשר שהוציאו את האשה מכלל.



אין כאן התפרצות של דין, אלא צורתה של קדושה כשמישהו קרב שלא כדת.

הרב משה גרינהוט
נווה יעקב

של אהרן לשאלה שעתידיים לשאול בפרשת קרח 'כל הקרב הקרב למשכן ה' יומת האם תמנו לגווע', ומשה משיב לו 'הוא אשר דבר ה' בקרובי אקדש'

פרשת תזריע

הלידה, וכו', עכ"ל, וכ"כ לגבי מצורע וז"ל: וכן אמר הכתוב במצורע בדד ישב וכו', כי הזכיר בו ישיבה שלא ילך כלל, כי ריחו והבלו מזיקים. עכ"ל.

ואילו ענין ההרחקה מבני אדם, הרי לגבי מצורע הוא מפורש בכתוב "בדד ישב מחוץ למחנה מושבו", אבל לגבי נדה שלא נזכר בה לשון "ישיבה בדד" כמו במצורע, אלא רק לשון "ישיבה" סתם, הרי אין ההרחקה נלמדת בה אלא מלשון "נדה", וכמש"כ הרמב"ן: תקרא "נדה", בעבור שינדוה וירחיקוה כל בני אדם, והאנשים והנשים ירחקו ממנה, עכ"ל.

וכן ביולדת כל שבעה לזכר ושבועיים לנקבה, דכתיב לעיל (ב): "כימי נדת דותה תטמא", הרי נזכר בה לשון נדה, וכן ביולדת היושבת על דמי טוהר, שמאחר שבהמשך הכתוב "וטמאה שבעת ימים כימי נדת דותה תטמא", הוסיף הכתוב "ושלשים יום ושלשת ימים תשב בדמי טהרה", מזה ילפינן שגם ישיבה זו היא על אותו מושב שישבה עליו בימי נדות הלידה, שנמצא שעדיין תשב באהל מיוחד מרוחקת מבני אדם כמו שהיתה בימי נדתה, וכמש"כ הרמב"ן: ולכך אמר הכתוב בכאן כי גם שלשים ושלשת ימים תשב בדמי טהרה - על מושבה אשר ישבה בימי נדות הלידה, וכו'. עכ"ל.

(ב) ונראה להוסיף על דבריו, שבאמת גם עצם לשון "ישיבה" מורה על הרחקתם מבני אדם.

דהנה נאמר בבראשית (לח, יא): "ויאמר יהודה לתמר כלתו שבי אלמנה בית אביך וגו' ותלך תמר ותשב בית אביה", וכן בשמואל (ב' יג, כ): "ותשב תמר ושוממה בית אבשלום אחיה".

ופירש בזה הרשב"ם בבראשית (לו, כד) עה"כ "ואיה וענה", וז"ל: "ואיה וענה" - נראה בעיני כך שמן,

תשב בדמי טהרה וגו' (יב, ד)

(א) כתב הרמב"ן וז"ל: והנכון בעיני, כי האשה בימי ראייתה תקרא "נדה", בעבור שינדוה וירחיקוה כל בני אדם, והאנשים והנשים ירחקו ממנה, ויושבת בדד לא תספר עם בני אדם כלל, כי גם דיבורה טמא אצלם, והעפר אשר תדרוך טמא להם כעפר רקב עצמות המת, והזכירו זה גם רבותינו, ואף מבט שלה מוליד היזק, וכבר הזכרתי זה בסדר ויצא יעקב (בראשית לא, לה). והיה משפט הנדות לשבת באהל מיוחד. והוא מאמר רחל לאביה (שם) כי לא אוכל לקום מפניך כי דרך נשים לי, כי מנהגן שלא תלך ולא תדרוך כף רגלה על הארץ. ולכך החמירה התורה במושב הנדה והמשכב יותר מן המגע.

וכן אמר הכתוב במצורע (להלן יג, מו) בדד ישב מחוץ למחנה מושבו, ולא אמר כאשר אמר בשאר הטמאים (דברים כג, יא) ויצא אל מחוץ למחנה לא יבא אל תוך המחנה, כי הזכיר בו ישיבה שלא ילך כלל, כי ריחו והבלו מזיקים.

ולכך אמר הכתוב בכאן כי גם שלשים ושלשת ימים תשב בדמי טהרה - על מושבה אשר ישבה בימי נדות הלידה, והזהיר בלאו שלא תגע בקודש ולא תבוא אל המקדש. עכ"ל.

והמבואר בדברי הרמב"ן שלשון "ישיבה" בנדה ויולדת ובמצורע אינו מורה להדיא על הרחקתם מבני אדם, אלא עניינו שיהיו יושבים על מושבם ולא ילכו כלל, כלומר שלא תדרוך כף רגלם על הארץ, וכמש"כ הרמב"ן שם לגבי נדה וז"ל: והוא מאמר רחל לאביה (שם) כי לא אוכל לקום מפניך כי דרך נשים לי, כי מנהגן שלא תלך ולא תדרוך כף רגלה על הארץ, עכ"ל, וכ"כ לגבי יולדת וז"ל: ולכך אמר הכתוב בכאן כי גם שלשים ושלשת ימים תשב בדמי טהרה - על מושבה אשר ישבה בימי נדות

אינה וי"ו יתירה, כי הוא כאילו כתוב "ותשב [תמר] בודדה ושוממה".

ג) אשר לפ"ז י"ל שגם הלשון שנאמר ביולדת "תשב בדמי טהרה" כי פעמים שעצם לשון "ישיבה" משמש לישיבה בדד, ונמצא שגם עצם לשון "ישיבה" מורה על הרחקתה מבני אדם.

ולפ"ז צ"ל שמה שנאמר במצורע "בדד ישב", הוא כפל לשון כעין הכתוב "ותשב תמר ושוממה", כי גם "ישב" לבד פירושו "בדד ישב".

הרב ישראל מאיר בריסקמן

לייקווד

כ"ופסי" "ושתי". וכו'. והמפרש ל-ו' יתירה, יש לתמוה מה היה לו לכתוב ו' יתירה בזה יותר משאר בנים. והראיות שמביאים אינן, כי אותן ווי"ן שמביאין אינן יתירות, "ותשב תמר ושוממה" פירושו כמו "שבי אלמנה בית אביך", כי הישיבה הוא כפל לשון של "שוממה", והרי הוא כאילו כתוב "ותשב בודדה ושוממה". עכ"ל.

וביאור דבריו, דהנה לכאורה הוי"ו של "ושוממה" היא וי"ו יתירה, שהרי היה יכול לכתוב "ותשב תמר ושוממה", ועל זה פירש, שהכתוב "ותשב" - פירושו "ותשב בודדה", כי פעמים שעצם לשון "ישיבה" משמש לישיבה בדד, ונמצא הוי"ו של "ושוממה"

פרשת אחרי מות

חיה, מ"מ אסורה היא באכילה משום שהחל בה עניין המיתה שלא ע"י האדם, וכאילו חלק ממנה מת כבר מאליו ללא שחיטת האדם, והרי הוא כאוכל מן הנבילה ומן המוות, וזה לא יכשר למזון זך וטהור לחפץ בחיים.

ג] מכה בהמה

כן המכה את הבהמה עד שתצא נפשה הרי היא כנבילה וטריפה, מה לי מתה מחמת עצמה מה לי ציערה האדם עד שיצאה נפשה מחמת צער המכה, בין כך ובין כך לא הביא האדם את הבהמה מחיים לאכילה, ומה לי טרפה האדם מה לי טרפה זאב, ואין כשר אלא כאשר האדם הוא המביא את הבהמה מחיים לאכילה, שלא בצורת המתה גרידא. אינה נבילה אלא כאשר האדם לקח את בשרה מחייה, ולא כאשר הניס את נפשה מגופה מחמת ייסורים וצער, עד אשר לא יכלה הנפש לסבול ייסורי הגוף. אינה יוצאת מידי נבילה אלא כאשר יצאה הנפש בצורה שהאדם הוציא הנפש והכשיר גופה לאכילה, ולא כאשר יצא הנפש בשיתוף גורם אחר של צער וכדו', שאז הרי זו כנבילה.

נבילה וטריפה ומצוות שחיטה

א] ענין טומאת נבילה

כתבו הקדמונים טעם שחיטה מפני צעב"ח, אמנם ודאי לא זו בלבד היא, שא"כ מה עניין נבילה לפסלות השחיטה, וכי משום צער הבהמה במיתתה תהא טמאה.

ונראה להציע כי עניין הנבילה הוא שלא יכשר לאכילה דבר הטמא בטומאה חמורה, והחי שמת הרי הוא טמא בטומאת נבילה, ולכך אסור באכילה. והצורה שיכול להיות בשר שהוכשר לאכילה לא ע"י מיתה המטמאת, הוא רק אם יצאה נפשו באופן של הכנת האכילה מהבהמה, ולא כדבר שעיקר צורתו מוות, אז אין לו טומאת נבילה, וזה רק בשחיטה כשירה, וכמו שיתבאר.

ב] ענין הטריפה

אף הטריפה מעניין הנבילה היא, כיון שנפגע בה אבר שהנשמה תלויה בו, הרי היא מתה במקצת ומה לי קטלה כולה מה לי קטלה פלגא, ואף שלעניין טומאה אינה מטמאת מפני שעדיין היא

¹ רש"י בראשית פרק לו פסוק כד: ואיה וענה - וי"ו יתירה, והוא כמו איה וענה, והרבה יש במקרא.

בר"מ שם שביאר בזה טעם אחר, אמנם עי' בתוספתא שם דמשמע שעניין טומאה זו כטומאת הנבילה].

ו] טעם הלכות שחיטה

א. מצוותה של שחיטה בהולכה והבאה ואם דרס הרי היא נבילה, שהדריסה היא צורת דריסת הכאה וטריפה, ושחיטה בהולכה והבאה אינה צורת הכאה אלא צורת הפרדה בין הראש לגוף.

ב. שחיטה טעונה כח גברא, משום שאם נשחטה מאליה כגון שנפל סכין על צוארה, הרי זו כמתה מעצמה, ואין זה נטילת נשמה בצורה שאינה מתה אלא מועברת מחיים למאכל.

ג. שחיטה פסולה במחובר לקרקע, משום שאין הקרקע מתייחסת להיות תפוסת אדם, ולעולם לא תוגדר ככלי תשמישו של הפועל בה, וככל דיני התורה שלא חלים הגדרות על הקרקע, ואין זה נקרא שהאדם הכשיר את הבהמה לאכילה, אלא הרי זה כאילו מתה מעצמה ע"י חבלה בקרקע כדרכם של בהמות.

ד. שחיטה פסולה במחובר לאדם כגון בצפורן המחוודדת, משום שזו צורת טריפה שהורג הבהמה בידיו כחיה הדורסת וטורפת הבהמה, ואין כשר אלא בכלי המתייחס אליו.

ה. שחיטה טעונה ב' סימנים ושט וגרגרת, מקום מעבר הנשימה ומקום מעבר האוכל, שהם המחברים הגוף והראש בנשימה ובמאכל.

ו. בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת עד שיודע לך במה נשחטה, וכ' רש"י בחזקת איסור אבר מן החי, ובשאר ראשונים כתבו בחזקת אינו זבוח, ועי' רשב"א. ולכאור' הפשטות כרש"י שודאי אין איסור אכילת שאינו זבוח מחיים, שהרי בחייה אין בה כלל מעניין המיתה ואין אנו צריכים לשחיטה בכדי שלא תהא נבילה, ואין השחיטה באה אלא להוציאה מידי נבילה, ואין בה אלא איסור אבמה"ח.

ז] שחיטת נכרי

כתב הרמב"ם שאה"ט (ב, ט) 'שחיטת עכו"ם נבילה ומטמאה במשא ואפילו ישראל עומד על גביו. ואם שחט בסכין יפה שחיטה כראוי אחד העכו"ם ואחד הכותי או גר תושב שחיטתן נבילה. וקרוב בעיני

אמור מעתה אין הבהמה יוצאת מידי נבילה, אלא כאשר הוציא האדם את נפשו במקום שעיקר הנפש נמצאת שם, ולא אם יצאה משם הנפש ע"י דבר אחר. ועיקרה של הנפש אחוזה במוח בלב ובריאות [בשונה מצומת הגידים שאף שהיא אבר שהנשמה תלוייה בו, ודאי אין שם מקומה של הנפש, ואי"ז אלא מקום צדדי שהנפש אף 'תלוייה' בו].

ד] טעם השחיטה בצואר

ועתה עלינו לבאר מפני מה לא הוכשרה השחיטה אלא בצואר, ומפני מה לא הוכשרה השחיטה בלב הבהמה ובראותיה או ברציצת מוחה, שלכאור' במקומות אלו עיקר הנפש.

והנה עיקר החיים הם בראש שם המוח, והגוף הוא המימוש של החיים שבמח ובמחשבה, אברי הפעולה והמעשה הם בגוף ולא בראש, ואף הפה המכניס אוכל לגוף מחולק בצורה זו, שהפה המרגיש הטעם נמצא בראש, וחלק הכח והפעולה שפועל המאכל באוכל נמצא בגוף.

אף ריצוץ מח הבהמה אינה צורת נטילת הבהמה מן החיים אל המאכל, אלא היא צורת הכחדת החיים, ואינה יכולה להיחשב כהכשרת מאכל מן החי, אלא כהמתת החי, ואף בזה נכנס טעם מיתה. אף עקירת הלב אין לה צורת נטילת בשר הבהמה לאכילה, אלא הרי זה כקטיעת החיים לאחר שכבר ירדו להתממש בגוף, אין זו אלא טריפת הבהמה תוך כדי חייה. על כן צורת השחיטה הראויה היא להבדיל בין הדבקים, להבדיל בין שורש החיים שבמוח לבין מימושם שבגוף, וכביכול אינו נותן לנפש להמשיך מן הראש לגוף, אז אין לזה כלל בחינה של ניבול או טריפה.

ה] טומאת בשר תאווה

איתא בתוספתא (נדה ט, ב) והביאה הרמב"ם (אבה"ט יא, ה) דמדרבנן בשר חולין מטמא בשר קודש, ונראה הטעם דאף דשחיטה לאכילה אינה מעניין המיתה, כיון שלא מתה כדרכה אלא יצאה מחיים לאכילה ולא שלט בה עניין המיתה. אמנם בשר קודש שאכילתו מעין אכילת גבוה, הרי בשר חולין לגביו כבהמה שמתה שלא לצורך אכילת גבוה, והרי היא כנבילה לגביו, ומטמאתו. [ועי'

דפשוט הוא דאי נבילה היא אף לטומאה, ואי חלוקים הם מה"ת ודאי לאו פשיטותא הוא.

הרב יחיאל מאיר

ירושלים

* * *

ויקרא פרק יח:

(ט) עֲרוֹת אַחֻזְתֶּךָ בַּת־אֲבִיךָ אֹי בַת־אִמְךָ מוֹלַדֶּת בֵּית אֹי מוֹלַדֶּת חוּץ לֹא תִגְלֶה עֲרוֹתְךָ: ס

(י) עֲרוֹת בַּת־בְּנִיךָ אֹי בַת־בִּתְּךָ לֹא תִגְלֶה עֲרוֹתְךָ כִּי עֲרוֹתְךָ הֵנָּה: ס

(יא) עֲרוֹת בַּת־אִשְׁתְּ אֲבִיךָ מוֹלַדֶּת אֲבִיךָ אַחֻזְתֶּךָ הוּא לֹא תִגְלֶה עֲרוֹתְהָ:

חז"ל והמפרשים דנו בפירוש הפסוקים ט ויא, שעוסקים בערוות האחות. הדיון מתפצל לשתי שאילות: פירוש 'מולדת בית' ו'מולדת חוץ' שבפס' ט. ופירוש המקרה הכללי שבפסוק יא. מקרה המסתבך ע"י הביטוי 'מולדת אביך'. יש להעיר שהביטוי 'מולדת' בנסמך נמצא במקרא רק בפרשה זו, כך שביאורו מעורר עוד יותר שאילות.

סקירת פירושי פסוק ט 'מולדת בית או מולדת חוץ':

1. אחותך מאשה האסורה והמותרת¹ לאביך².
2. אחותך שנולדה מנישואין או³ מזנות⁴.
3. אחותך שגדלה⁵ אתך בבית אביך או במקום אחר⁶.
4. אחותך שנולדה להוריך בזנות: מולדת בית - בת אביך מזנות עם אשה אחרת. מולדת חוץ - בת אמך מזנות עם איש אחר⁷.

לדעת רמב"ן חלק זה של הפסוק מתייחס רק לכת האם, ואילו בת האב נלמדת מפסוק יא המדבר על 'בת אשת אביך' ומכאן ש'בת אביך' שבפסוק ט משמעו בזנות.

⁵ היתרון בפירוש זה הוא שניתן להשוותו לפסוק יא כפירוש השני. החיסרון הוא האזוריות שבהגדרה זו.

⁶ אבן עזרא.

⁷ התרגומים וחזקוני.

לדעתו מולדת בית ומולדת חוץ מפרש את בת אביך או בת אמך.

שאף זה מדברי סופרים שהרי טומאת ע"ז וטומאת תקרובתה מדבריהם כמו שיתבאר. ובגלל ע"ז נתרחקו הכותים ונאסרה שחיטתן. וא"ת והלא היא אסורה באכילה דין תורה. לא כל האסור באכילה מטמא שהרי הטריפה אסורה וטהורה. וא"א לחייב כרת על טומאה זו על ביאת מקדש ואכילת קדשיו אלא בראיה ברורה. וכתב הראב"ד 'זו הפחותה שבסברותיו'.

ונראה לבאר סברת רבינו, שכמשנ"ת עניין השחיטה הוא שמכין האדם מן הבהמה אוכל ללא המתת הבהמה, וטעם ניבול הוא שמתה הבהמה מעצמה ולא הכינה לאכילה, ודרשו רז"ל 'זובחת' שתהא ההכנה לאכילה ע"י הישראל בעצמו, כיון דעכו"ם כבהמה אין הכנתו הכנה ואין אכילתו אכילה גבי ישראל, והרי בהמה זו כמתה מאליה ונבילה היא, אמנם גבי עכו"ם ודאי אוכל הוא, ונחירתם מכשרת לאכילתם ולא מיקרי שמתה מאליה אלא שהוכנה לאכילה, ורק גבי איסור אכילה לישראל שעניינו בקדושה, גבי הא לא מיקרי שהוכן לאכילה, אבל אוכל ודאי מיקרי, ולזה נתכוין הראב"ד כשחלק עליו וטען שהרי "העכו"ם כבהמה אינם טמאים ואינם מטמאים וכל החושב אותם לכולם אסף רוח בחפניו" והיינו שאף אינם חשובים להכין מאכלם שהרי הם כבהמה, וודאי לא להכינה גבי טומאה שהרי אין להם כלל עניין עסק בטומאה שאינם מטמאים ומיטמאים, אמנם הר"מ ס"ל דמיקרי אוכל וכדחזינן דנבלת עוף טהור נמי מק"ט אם הכשירוה לאכילה, ואף שאינה ראויה לאכילה אלא לעכו"ם. אמנם ודאי דברי הר"מ אינם כפשטא דמתניתין דמדאוריתא טמאה משום נבילה, וביותר דבגמ' יג: הק' אמתניתין דקתני 'ומטמאה במשא - פשיטא כיון דנבלה היא מטמאה במשא', הרי

¹ היתרון בפירוש זה ש'חוצה' מופיע בתורה כביטוי של נישואין מחוץ למשפחה שאינם מתאימים. לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר יבמה יבא עליה ויבמה. אולם עדיין אין כאן ללמד שההיתר והאיסור יוגדרו כחוץ ופנים.

² יבמות כג, וכ"כ רש"י [אלא שהוציא חייבי כריתות מן הכלל ותמה עליו רמב"ן].

³ החיסרון העיקרי בפירוש זה הוא שההגדרות בית וחוף נראות מופשטות.

⁴ רשב"ם, אב"ע בפירוש הראשון, בכור שור, רמב"ן.



לך לך מארצך וממולדתך, ארץ מולדתך, כלומר מקום הלידה ולא הגידול.

היתרון שבפירושים אלו: 1. 'מולדת' משמעו מקום כלשון 'בית' ו'חוץ'. 2. 'ערות בת אשת אביך' מתייחס להגדרת המציאות, ואילו 'אחותך היא' המופיע כנימוק מהווה נימוק שיפוטי, שאשה כזו היא אחותך, ולא כהגדרה מציאותית. 3. הכפלות ברורה.

בכך עולה יפה שאיסור 'בת אשה' איננו כאיסור הבת, שהוא כולל גם מקרים שבהם לא נולדה הבת תחת ידו, מצד היחס לאשה לבן. ואילו כאן מדובר על לידה שלמעשה יצרה אחוה משותפת.

יתכן שלכן בין הפסוקים האלו נמצא פסוק י העוסק ב'בת בנך ובת בתך'. חז"ל כבר העירו ש'בתך' חסרה. ומשמע שזו הדרך להרחיב את המשפחתיות עם הבת ולהחיל אותה גם על הדור הבא. לאור הרחבה זו, פירשה התורה גם את הרחבת האחוה.

נראה שהנאמר בקדושים (כיז) וְאִישׁ אֲשֶׁר־יִקַּח אֶת־אֶחָתָו בַּת־אָבִיו אֹיֵב בַּת־אָמּוֹ וְרָאָה אֶת־עֲרֻתָהּ וְהָיָא תְרָאָה אֶת־עֲרֻתוֹ חֲסֵד הוּא וְנִכְרְתוֹ לְעֵינֵי בְנֵי עַמּוֹ עֲרֹת אָחֻתוֹ גְלָה עֹנֵו יִשָּׂא, מתייחס לכל מי שהוגדרה כאחות בפרשת אחרי מות, ומשכך כולל את בת אשת האב.

האב"ע והעמק דבר הביאו ראיה מתמר, שאמר 'דבר אל המלך כי לא ימנעני ממך' ופירשו שהיתה בת מעכה ולא בת דוד. מכאן שלמרות שגדלו יחד היתה מותרת לו. למבואר לעיל ההיתר ייתלה בשאלה אם נולדה בת אשתו כשהיתה נשואה לו. ובכן, אימתי ילדה מעכה את תמר?

בסנהדרין כא. אמרו חז"ל שתמר בת יפת תואר היתה שנאמר דבר אל אדוני המלך כי לא ימנעני ממך, התוס' הבינו שהכוונה שבא עליה דוד במלחמה קודם שגיירה ולכן אף שהיתה בת ביולוגית של דוד בכ"ז לא נחשבה בתו. אולם יש

סקירת פירושי פסוק יא 'בת אשת אביך מולדת אביך אחותך היא' -

1. אחותך שהיא בת אביך⁸ מאישות⁹.

2. בת אשת אביך שגידלה¹⁰ אביך¹¹.

חז"ל הבינו ששני הפסוקים מדברים על אחות שהיא גם בת האב, ונחלקו בביאור הכפילות: לדעת ר' יוסי ב"ר יהודה (יבמות כג: ותוספתא סנהדרין י (? פסוק יא המנוסח 'בת אשת אביך' מלמד שרק כשאמו ראויה לאישות לאביו חייב על בתה, ולא כשהיא בת שפחה או נכרית שאין בה קידושין ויחס, שאינה נחשבת אחותו. לדעת חכמים הפסוק מלמד שחייב פעמיים.

מדוע לא פירשו חז"ל שבת אשת אביך אוסר את בת אשת האב גם כשאינה אחות? יתכנו לכך מספר סיבות:

א. התורה מסיימת 'מולדת אביך' 'אחותך היא' שמשמעם שהיא בת האב.

ב. יש להוכיח שבת האישה מותרת מדברי תמר לאמנון 'דבר נא אל המלך כי לא ימנעני ממך', כדברי הנצי"ב ואב"ע.

ג. בפרשת קדושים בה נתפרטו עונשי העריות, לא נזכרה 'בת אשת אביו' אלא רק האחות.

נראה לפרש את פסוק יא כלהלן: ערות בת אשת אביך, שנישאה לאביך כשהיא הרה, ונולדה בעת נישואיה לאביך. משום שהיא כאחותך, לא תגלה ערותה.

ואת פסוק ט: ערות אחותך בת אביך או אמך, שנולדה באותו בית שנולדת, דהיינו כשהוריק עודם נשואים. או שנולדה בבית אחר שאמך הלכה ונישאה לאיש אחר, שתיהן אחיותיך ולא תגלה ערוותן.

לפירושים אלו: מולדת אינו במשמעות 'גידול' שזה מושג עמום, אלא במשמעות מקום הלידה. בהקשר הזה משמשת המולדת גם במקומות אחרים במקרא

⁹ תרגומים. יבמות כג: אב"ע בפירוש הראשון. רמב"ן.

¹⁰ גם כאן יש בגידול חיסרון משמעותי, כמה וכיצד.

¹¹ אב"ע בשם הצדוקים. והעמק דבר שכן פשוטו.

⁸ מלבד הכפילות לפסוק ט, יש חיסרון בפירוש זה שלא זו הגדרת הבת 'בת אשת אביך' הגדרתה הראשונה היא 'אחותך'.

תואר' הכוונה לעיקרון, שלא היתה זו גירות רצויה בהלכה, אלא גירות שנבעה מחשש.

לכן, קשה קצת לומר שבא עליה במלחמה. ויותר מסתבר שהיתה באמת בת איש אחר. וכיון שנתבאר שלא נישאה לו במלחמה, ממילא אין הכרח שלא נכנסה אליו כשביתה עמה, שהרי לא לקחה בשבי, אלא קיבלה מיד אביה.

הרב משה גרינהוט

נווה יעקב

לדון בכך. שהרי מלך גשור נשאר בקשר עם אבשלום שישב בגשור, והיה בשלום עם דוד כמבואר משליחות יואב אח"כ, ואף ששאר המלכים שבאיזורו כמלך מעכה ומלכי ארם המשיכו להילחם בדוד הוא השלים עמו. אם כן, מתי היתה מעכה יפת תואר במלחמה?

בפשטות, דוד קיבל את מעכה ממלך גשור ברצונו של מלך גשור להשלים עמו, ולא ליפול לידיו בהמשך כמו שאר מלכי ארם. ומה שאמרו 'יפת

פרשת קדשים

* * *

לא תקום ולא תטור את בני עמך וגו' (יט, יח)

(א) פירש רש"י ע"פ הספרא (ב, ד) וז"ל: לא תקום - אמר לו השאילני **מגלך**, אמר לו לאו, למחר אמר לו השאילני **קרדומך**, אמר לו איני משאילך כדרך שלא השאלתני, זו היא נקימה. ואיזו היא נטירה, אמר לו השאילני **קרדומך**, אמר לו לאו, למחר אמר לו השאילני **מגלך**, אמר לו הא לך ואיני כמותך, שלא השאלתני, זו היא נטירה, שנוטר האיבה בלבו אף על פי שאינו נוקם. עכ"ל.

והנה מדרש זה הובא בגמ' יומא (כג, א), והקשה הריטב"א שם וז"ל: אמר לו השאילני **קרדומך** [אמר לו לאו, למחר אמר לו השאילני **מגלך**] כו', זו היא נקימה, ואיזו היא נטירה, השאילני **מגלך**, אמר לו לאו, למחר אמר לו השאילני **קרדומך** כו', כך הגירסא בכל הספרים, ותימה הוא למה שינה **ממגל לקרדום**. עכ"ל.

והנה אם כונת הריטב"א לתמוה למה לא נקטה הגמ' כלי אחד בכל הציורים, [כלומר ששניהם ביקשו זמ"ז אותו מין כלי], א"כ אינו מובן מה התימה בזה, שהרי הדעת נותנת שבעל המגל אינו צריך למגל ובעל הקרדום אינו צריך לקרדום, ולפיכך כל אחד מבקש לשאול הכלי שיש רק לחבירו.

ולכן נראה שאין כונתו לתמוה אלא על שינוי סדר הכלים בענין הנטירה, מסדר הכלים בענין הנקימה, שלענין נקימה פתח בקרדום וסיים במגל, ולענין נטירה שינה הסדר, שפתח במגל וסיים בקרדום,

לא תשנא את אחיך בלבבך (יט, יז)

פי' הרשב"ם, אם גמלך רע, לא תתראה לפניו כאוהב. בפיו שלום את רעהו ידבר, ובקרבו ישים ארבו וכו'.

דוד המלך ע"ה התלונן על מצבו ואמר [תהלים נ"ה י"ג-ט"ו] כי לא אויב יחרפני ואשא, לא משנאי עלי הגדיל ואסתר ממנו, ואתה אנוש כערכי, אלופי ומידעי, אשר יחדיו נמתיק סוד, בבית אלקים נהלך ברגש.

הנה, ראשית דברי דוד ע"ה נתפרשו ע"י רש"י, ראב"ע ורד"ק, כמי שאומר, האויבים שלי אינם בגלוי, אשר יחרפני בפרהסיא ואשא החרפה עלי, ואין השונאים שלי מגדילים תחבולת רשע, ואדע שעלי להיסתתר.

ומכאן נתפרש בתרגום וכן בפרק קנין תורה [אבות פ"ו מ"ג] דפונה אל אחיתופל ואמר, ואתה, אחיתופל, אנוש כערכי אלופי ומידעי, אשר יחדיו נמתיק סוד וגו'. וכע"ז נתפרש בראב"ע ובספרנו, כלומר, הגם שהיינו ידידים, באמת תשנא אותי בלבבך.

אבל ע"פ פשוטו של מקרא יתכן לפרש, דגם זה המשך ישר מלמעלה, דהיינו, אין האויבים שלי בגלוי, אדרבה, כך הם אומרים לי, ואתה אנוש כערכי וגו'. כלומר, כל זה מצטט דוד ע"ה מדברי אויביו ושונאיו, והבן.

הרב אברהם מנחם הורוויץ

ניו יורק

וכגון בספרא, שמה שאמרו שם למחר אמר לו השאילני קרדומך, אמר לו איני משאילך כדרך שלא השאלתני, זו היא נקימה, ואיזו היא נטירה, אמר לו השאילני קרדומך, אמר לו לאו, ע"כ, אע"פ שנראה כאילו הם ב' מעשים שונים, י"ל שבאמת אי"ז אלא מעשה אחד, שתחילה אמר לו השאילני מגלך, אמר לו לאו, למחר אמר לו [בעל המגל] השאילני קרדומך, אמר לו [בעל הקרדום] לבעל המגל [איני משאילך כדרך שלא השאלתני, ולמחר אמר לו [בעל הקרדום] לבעל המגל] השאילני מגלך, אמר לו [בעל המגל] הא לך ואיני כמותך, שלא השאלתני. ע"כ.

ורק שבתחילת ענין הנטירה, חזר המדרש לספר תחילה מעשה סירוב בקשת הקרדום שהיה בסוף ענין הנקימה.

ונמצא שאותו בעל המגל שסירב תחילה להשאיל מגלו לבעל הקרדום, [ועי"ז נתנקם בו בעל הקרדום ולא השאיל לו קרדומו], הרי לבסוף הוא עצמו השאיל לו מגלו כשחזר בעל הקרדום וביקשו ממנו, ורק נטר לו על מה שסירב להשאיל לו קרדומו אתמול. (וה"ה בגמ' לגירסת הריטב"א, בסדר הפוך).

ד) ובזה תתיישב תמיהת הריטב"א למה נשתנה סדר הכלים בענין הנטירה מסדר הכלים בענין הנקימה, שהכלי שסיים בו בענין הנקימה, הוא הכלי שפתח בו בענין הנטירה, משום שסיום ענין הנקימה ותחילת מעשה הנטירה, מעשה אחד הם, ופשוט.

הגמ' שני כלים שונים, ומה שתירץ לענין נטירה, לא יועיל ליישב לענין נקימה, כי לענין נקימה אין שום רבותא בשינוי שנקטה הגמ', דאזרבה, אם איתא דלענין נקימה נמי רבותא קמ"ל, א"כ הו"ל למינקט גם לענין נקימה מגל תחילה ואח"כ קרדום, לאשמועינן דאע"פ שהוא מסרב להשאילו כלי שהוא חשוב יותר מן הכלי שחברו סירב להשאילו, אפילו הכי יש כאן עון נקימה.

ועל כרחק כמשנ"ת שהתמיהה היא על שינוי סדר הכלים בענין הנטירה מסדרם בענין הנקימה.

³ שכתב הריטב"א שכך היא הגירסא בכל הספרים, וכ"כ בדקדוקי סופרים שבדק ומצא כגירסת הריטב"א בכל כת"י הש"ס. אבל בדפוס שלנו אין הגירסא כן, וע' לקמן.

⁴ ורק תירוצו השני יועיל לזה, שכתב שם וז"ל: אי נמי, אורחא דתלמודא לתפוס כלים מכלים שונים. עכ"ל.

ואשר לכאורה היה לו לנקוט הציור בנטירה באותו אופן כמו בנקימה.

ב) ועל זה תירץ הריטב"א שם, וז"ל: וי"ל כי הקרדום חשוב מן המגל, וקמ"ל כי אע"פ שזה משאילו כלי שהוא חשוב יותר, אפילו הכי יש כאן עון נטירה. עכ"ל.

כלומר שבסיפא לענין נטירה, הוצרכה הגמ' לשנות הסדר, לאשמועינן האי רבותא דיש כאן עון נטירה אע"פ שמשאילו כלי שהוא חשוב יותר מן הכלי שחברו סירב להשאילו.²

והנה תירץ הריטב"א לא יועיל אלא בגמ' (לפי גירסת הריטב"א שם³), שבזה י"ל דקמ"ל שיש כאן עון נטירה אע"פ שמשאילו כלי שהוא חשוב יותר מן הכלי שזה סירב להשאילו.

אבל בספרא שהובא ברש"י הנ"ל, הרי שינוי הסדר הוא להיפך, שברישא לענין נקימה, פתח במגל וסיים בקרדום, ואילו בסיפא לענין נטירה, פתח בקרדום וסיים במגל, ונמצא שבספרא אין שום רבותא ע"י שינוי הסדר, וא"כ הדרא קושיית הריטב"א לדוכתה.⁴

ג) והנראה בזה, שבין בספרא ובין בגמ', הציור שנקטו לענין נטירה, הוא המשך אותו המעשה ואותם בעלי המעשה דמיירי בהו לענין נקימה, כלומר שמעשה סירוב ההשאלה שבתחילת ענין הנטירה, הוא אותו מעשה סירוב ההשאלה שבסוף ענין הנקימה, ונמצא שבאמת לא היו אלא ג' בקשות זמ"ז ולא ד', וכמו שיתבאר.

¹ אמנם עדיין יש להעיר קצת על תירוצו, דא"כ למה לא נקטה הגמ' סדר זה גם לענין נקימה, כדי לשנות הכל באותו סדר, שהרי לענין נקימה אין שום רבותא בסדר שנקטה הגמ'. ואולי כונתו שרק ע"י שינוי הסדר בסיפא מברישא, שייך ללמוד מזה האי רבותא, דאל"ה הו"א דלאו דוקא הוא. וזו"ק.

² וגם מזה מוכח שכונת הריטב"א בתמיהתו היתה כמו שנתבאר לעיל, דהיינו למה נשתנה סדר הכלים בענין הנטירה מסדר הכלים בענין הנקימה. דהנה בשלמא אם זו היתה תמיהתו, א"כ אתי שפיר תירוצו, דרבותא קמ"ל בהא לענין נטירה, וכמו שנתבאר למעלה, אבל אם כונתו לתמוה למה לא נקטה הגמ' כלי אחד בכל הציורים, [ועי"ז הוא שתירץ כנ"ל דרבותא קמ"ל בהא לענין נטירה], א"כ למה לא טרח הריטב"א ליישב אלא הסיפא דגמ', דהיינו נטירה, ולא הרישא, דהיינו נקימה, והרי גם לענין נקימה נקטה

לענין נטירה במה שהוסיף בו כלי שלישי, דהיינו חלוק, ובשלמא אילו בכל ענין הנטירה היה נוקט כלים שונים מאותם שנקט לענין הנקימה, היה מקום לומר דאורחא דתלמודא לתפוס כלים מכלים שונים, (וכמש"כ הריטב"א בתירוצו השני שם, יעוי"ש), אבל מאחר שבתחילת ענין הנטירה נקט קרדום, שכבר נקט לו בענין הנקימה, א"כ למה דוקא בסוף ענין הנטירה שינה להוסיף כלי חדש.

ואשר לפי מה שנתבאר יתיישב היטב, שבכל מעשה ומעשה נקט כלי אחר, ורק שסוף ענין הנקימה ותחילת ענין הנטירה, באמת מעשה אחד הם, וכמו שנתבאר לעיל, ולכן נקט בשניהם קרדום.

הרב ישראל מאיר בריסקמן

לייקווד

* * *

לא תעשו עול במשפט במדה במשקל ובמשורה. (יט, לה)

בגמ' [ב"מ ס"א ב'] ד'משורה' היא מדה של א' משלושים ושלושה בלוג⁶. אולי לכך היא נקראת 'לג', כי היא כוללת ל"ג מידות של 'משורה'.

הרב אברהם מנחם הורוויץ

ניו יורק

ומה שנקטו המשך מעשה אחד בזה ולא ב' מעשים שונים, י"ל דרבותא קמ"ל, שהרי לפמשנ"ת נמצא שמה שאומר לו הנוטר הא לך ואיני כמותך, שלא השאלתני, הרי אין כונתו בזה רק שאיני כמותך שלא השאלתני ואני משאילך, אלא כונתו גדולה מזו, שאיני כמותך שאתה התנקמת בי ואני איני מתנקם בך, כי איני נקמן כמותך, וקמ"ל שאע"פ שחברו התנקם בו אתמול, אפילו הכי יש כאן עון נטירה אם הוא מזכיר לו עון נקימתו ואומר לו שאינו נקמן כמותו.⁵

(ה) ובזה יש ליישב סוגית הגמ' שם גם לפי גירסת הספרים שלנו (שאינה כגירסת הריטב"א הנ"ל), דהנה כך אמרו שם, דתניא איזו היא נקימה ואיזו היא נטירה, נקימה, אמר לו השאילני מגלך, אמר לו לאו, למחר אמר לו הוא השאילני קרדומך, אמר לו איני משאילך כדרך שלא השאלתני, זו היא נקימה. ואיזו היא נטירה, אמר לו השאילני קרדומך, אמר ליה לא, למחר אמר לו השאילני חלוקך, אמר לו הילך, איני כמותך שלא השאלתני, זו היא נטירה. ע"כ.

אשר לפי גירסא זו לכאורה קשה טפי, שלא זו בלבד שנשתנה סדר הכלים בענין הנטירה מסדר הכלים בענין הנקימה, [שלענין הנקימה סיים בקרדום ולענין הנטירה פתח בקרדום], אלא שגם שינה

פרשת אמר

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה אָמַר אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי אַהֲרֹן וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם לִנְפֹשׁ לֹא יִטְמָא בְּעֵמִיו. (כא, א)

זה נאמר באזהרה לכהנים הדיוטים, ואצל כהן גדול נאמר [י"א] 'ועל כל נפשת מת לא יבא לאביו ולאמו לא יטמא'. הרי שאצל כהן הדיוט נאמר לא יטמא, והיינו טומאה רגילה ע"י נגיעה, ואצל כהן גדול נאמר לא יבא, והיינו באהל המת.

⁵ ליקום. ועיין ביומא (דף כג, א) מ"ש על זה. עכ"ל. וברוך שכינותי.

⁶ כ"ה הגירסא לפנינו, אבל בכת"י וכן ברבינו בח"י כאן גרס משלושים וששה. אמנם אף הרמב"ם [פ"ח מהל' גניבה ה"ז] גרס משלושים ושלושה כלפנינו. ועיין רד"ק [יחזקאל ד' י"א] שגרס אחד משלושים בלוג.

⁵ שוב מצאתי שכינותי בזה לדברי המלבי"ם, וז"ל: והנה מה שתפס אצל נקמה "אמר לו השאילני מגלך" ואצל נטירה "אמר לו השאילני קרדומך" (דהיינו קושית הריטב"א הנ"ל) רצו בזה שאף למי שנקם ממנו, אסור ליטור לו שנאה, וכל שכן לנקום. ולכן ציירו שראובן יש לו מגל ושמעון יש לו קרדום ושמעון נקם ממנו דרך נקמה. ואחר כך בא שמעון שנית ובקש מראובן את המגל, אסור לו לנטור וכל שכן



תחילה יש לבאר מהו השבתון, ונצטט את דברי הרמב"ן (פס' כד):

"יהיה לכם שבתון - שיהיה יום שביתה לנוח בו. ואמרו רבותינו (שבת כד:) שבתון עשה הוא. והנה העושה מלאכה ב"ט עובר בלאו ועשה, והשובת בו מקיים עשה. ועל דעתם, המועדות כולם הוקשו זה לזה, כי לא נאמר שבתון בחג המצות ולא בעצרת. ובמכילתא (בא ט) ראיתי בפרשת החדש... והנה ידרשו "שבתון" לשבות בו לגמרי אפילו מדברים שאינן מאבות מלאכות ותולדותיהן.

... ונראה לי שהמדרש הזה לומר שנצטונו מן התורה להיות לנו מנוחה ב"ט אפילו מדברים שאינן מלאכה, לא שיטרח כל היום למדוד התבואות ולשקול הפירות והמתנות ולמלא החביות יין, ולפנות הכלים וגם האבנים מבית לבית וממקום למקום... ויהיו הפועלים משכימין למלאכתן ומשכירין עצמם כחול לדברים אלו וכיוצא בהן, והותרו הימים הטובים האלו ואפילו השבת עצמה שבכל זה אין בהם משום מלאכה, לכך אמרה תורה "שבתון" שיהיה יום שביתה ומנוחה לא יום טורח. וזהו פירוש טוב ויפה.

ואחרי כן ראיתי במכילתא אחריתי דרבי שמעון בן יוחאי (יב, טז) ששנו בה לשון אחר, אין לי אלא מלאכה שחייבין על מינה חטאת, מלאכה שאין חייבין על מינה חטאת מנין, שאין עולין באילן ולא רוכבים על גבי בהמה ולא שטין על פני המים ולא מספקים ולא מטפחין, תלמוד לומר כל מלאכה. אין לי אלא ברשות, במצוה מנין, שאין מקדישין ואין מעריכין ואין מחרימין ואין מגביהין תרומה ומעשרות, תלמוד לומר שבתון, שבות. וכענין זה היא שנויה בת"כ (אחרי פרק ז ט) ביום הכפורים. ואף על פי שאלו הברייתות חלוקות בלשונן ובמדרשיהן, שמא לדבר אחד נתכוונו, להביא אסמכתא לשבות דרבנן.

ומכל מקום בין שיהיה פירוש הברייתא הראשונה כמו שאמרנו, או שהן כולן אסמכתות, אבל פירוש "שבתון" כך הוא שתהיה לנו מנוחה מן הטורח והעמל כמו שביארנו, והוא ענין הגון וטוב מאד."

יבוא וחייב בלא יטמא, אף לא יטמא האמור בכהן הדיוט חייב בלא יבוא וחייב בלא יטמא, עכ"ל.

ומ"מ צ"ע למה באמת נאמר אצל כהן הדיוט 'לא יטמא' ואצל כהן גדול 'לא יבוא', אף שלמעשה קיים בתרווייהו איסור דלא יבוא ולא יטמא.

ונראה, דאין דרך לסתם אנשים להיכנס לאהל המת, כי שם מתכנסים רק קרובי המשפחה המתאבלת. ורק בהלויה באים כל בני העיר ללוותו. וא"כ, כהן הדיוט שמוטר לו להיטמא לקרוביו, וא"כ אזהרת 'לנפש לא יטמא בעמיו' קאי על הרחוקים שאינם מבני משפחתו, ושם לא שייך להזהירו שלא יבוא, דבר שלא היה עולה על דעתו ממילא, וע"כ נזהר שלא יטמא עליהם. אבל כהן גדול, נאסר להיטמא אף לז' קרוביו, וע"כ נזהר בלשון 'לא יבוא', כי היה רוצה להיכנס אל אהל המת מחמת שהם קרוביו.

ויש להוסיף, שמה שנאמר אח"כ בכהן גדול 'לאביו ולאמו לא יטמא', כי רגילים היו ליפול על פני אביהם, כמו שנא' אצל יוסף [בראשית מ"ט ל"ג] ויכל יעקב לצות את בניו ויאסף רגליו אל המטה ויגוע ויאסף אל עמיו, ויפל יוסף על פני אביו ויבך עליו וישא קלו. וע"כ נזהר הכהן גדול שלא יעשה זאת

הרב אברהם מנחם הורוויץ

ניו יורק

* * *

"שבתון" בפרשת המועדות

בפרשת המועדות (שבספר ויקרא פרק כג) סודרו כל דיבורי ה' למשה על מצוות השבת ושבעת מקראי הקודש שבמעגל השנה. בסוף הפרשה ביארה התורה מהי קריאת הקודש: "אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש להקריב אשה לה' עולה ומנחה זבח ונסכים". והנה עיון בהם מגלה שארבעה בלבד מתוכם [ויחד עם השבת - חמישה] נקראים גם "שבתון". ואלו הם: האחד לחודש השביעי; יום הכיפורים; שני ימי חג הסוכות. ויש להתבונן בדבר מה שונים אלו משלושת מקראי הקודש הראשונים שאינם "שבתון".

קודש - מצוות נטילת לולב והישיבה בסוכה. שם הוזכר גם שמועדי חג הסוכות הם "שבתון", שכן באמת גם חלק זה אינו קשור למקרא קודש, אלא יש לו מעמד בפני עצמו.

הרב ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין

בני ברק

* * *

וַיֵּצֵא בֶן אִשָּׁה יִשְׂרָאֵלִית וְהוּא בֶן אִישׁ מִצְרִי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּנְצוּ בַּמַּחֲנֶה בֶן הַיִּשְׂרָאֵלִית וְאִישׁ הַיִּשְׂרָאֵלִי: וַיִּקַּב בֶּן הָאִשָּׁה הַיִּשְׂרָאֵלִית אֶת הַשֵּׁם וַיִּקְלַל וַיִּבְיֵאוּ אֹתוֹ אֶל מֹשֶׁה ... וַיִּנְיַחְהוּ בַּמִּשְׁמֹר לַפְּרֹשֶׁת לָהֶם עַל פִּי ה': וַיִּדְבֹר יְהוָה אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: הוֹצֵא אֶת הַמְּקַלֶּל אֶל מַחֲוֹז לַמַּחֲנֶה וְסִמְכוּ כָּל הַשְּׂמֻעִים אֶת יְדֵיהֶם עַל רֵאשׁוֹ וְרִגְמוּ אֹתוֹ כָּל הָעֵדָה. ... וַיִּדְבֹר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּזְעִיאוּ אֶת הַמְּקַלֶּל אֶל מַחֲוֹז לַמַּחֲנֶה וַיִּרְגְּמוּ אֹתוֹ אֶבֶן וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל עָשׂוּ כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה (כד, י-כג)

כתב רש"י: "את ידיהם" - אומרים לו: דמך בראשך, ואין אנו נענשים במיתתך - שאתה גרמת לך.

ודבריו תמוהים עד מאוד - שכן 'למה נשתנה מגדף מכל חייבי מיתות דבעי סמיכה זו?' כלשון ה'משכיל לדוד' על אתר.

ישוב מבריק לתמיהה זו מצאתי בספר 'ביאורים לפירוש רש"י על התורה' לרבי מליובאוויטש שהבחין בדבר מפליא, והוא, שהקב"ה איננו מזכיר בציוויו על סקילת המקלל את המילים המתבקשות "מות יומת", זאת בשונה מן המקושש שלגביו אמר הקב"ה במפורש למשה "מות יומת האיש רגום אותו באבנים כל העדה מחוץ למחנה" (במדבר טו, לה), ובשונה מן הציוויו לדורות על סקילת כל מקלל שמופיע בפסוקים הבאים שבו גם כן מוזכרות המילים הללו - הלא דבר הוא! יתירה מזו, גם בתיאור סקילת המקלל בפסוק האחרון לא מוזכרת המילה "וימות", וגם זאת בשונה מן המקושש שלגביו נאמר במפורש "ויזעאו אותו כל העדה אל מחוץ למחנה וירגמו אותו באבנים וימות" (שם פסוק לו)! ועל כרחך צריך לומר שהקב"ה באמת לא

הרי לנו שהשביתה היא תוכן נוסף שיש בימים הטובים, מלבד מה שהם מקראי קודש ואסורים במלאכה מחמת כך, יש בהם גם עניין שביתה מעמל וטורח. והנה בשבת אנו מבינים היטב את עניין השביתה שהרי זה כל עניינה לנוח לגמרי ולשבות כדרך ששבת ה' מכל מלאכתו, אך מדוע מצאנו גם ביום טוב את עניין המנוחה? ומכאן נגיע להבנה שכל אותם מועדים בהם נזכרה השביתה שייכים אף הם לבחינת השבת. שכן כל אלו הם מועדי החודש השביעי, וכיון שכך יש בהם קדושה מיוחדת של כל השביעין חביבין, מלבד שאר המועדים. ואכן אף בשבת-הארץ - השנה השביעית - מצאנו את הציווי לשבות (ויקרא כה, ד-ה).

כך איתא במדרש (ויק"ר כט, יא):

"כל השביעין חביבין לעולם. למעלן - השביעי חביב ... בארצות - שביעית חביבה ... בדורות - שביעית חביב ... באבות - שביעי חביב ... בבנים - השביעי חביב שנאמר דוד הוא השביעי. במלכים - השביעי חביב ... בשנים - שביעי חביב ... בשמיטין - שביעי חביב ... בימים - שביעי חביב שנאמר (בראשית ב) ויברך אלהים את יום השביעי, בחדשים - שביעי חביב שנאמר (ויקרא כג) בחדש השביעי באחד לחדש".

ועמד בזה המהר"ל בכמה מקומות (ראה בדרך חיים מהדורת מכון י-ם ח"ה עמ' שעד, ובהערות המהדיר שהביא לכך עוד מקורות) שהחודש השביעי הוא חודש קדוש.

ואכן הביטוי "החודש השביעי" חוזר הרבה מאוד בפרשה, [לגבי חג המצות, בתחילה כתוב בחודש הראשון ואחר כך "בחודש הזה", אך בחודש השביעי חוזרים בכל פעם "חודש השביעי הזה"]. ומכך נראה שאכן יש לו משקל בקביעת המועדים, דהיינו מעצם כך שהם חלים בחודש השביעי.

אם כן דווקא בימים הטובים הקשורים במעלת השבע יש גם מצווה לשבות, כיון שמעלתן דומה למעלת השבת דהיינו יומו של הקב"ה [יצוין כי שבע ושבת הן מילים דומות].

ומעניין שהשביתה בחג הסוכות הוזכרה רק אחרי סיום פרשת מקראי הקודש. לאחר פסוק ל"ח החותם את הפרשה חוזרת התורה לחג הסוכות ומוסיפה בו פרטים שאינם מעניינו של המקרא



מקלל, ומשמעותה של מילה זו היא כפי שכותב רש"י בפרשת שלח (במדבר שם): "רגום" - כמו 'עשה'... וכן 'הלוך'... וכן 'זכור' ו'שמור', והיינו 'לשון הווה' כלשון הרא"ם שם. והנה, הרא"ם מקשה על דברי רש"י, 'שאינו נופל לשון הווה אלא בדבר שיהיה נוהג תמיד, אבל בדבר עתיי שאינו נוהג אלא באותה העת לא יפול בו לשון הווה', ובישוב דברי רש"י כותב ה'גור אריה', 'דלא קשיא מידי, דהכי נמי הוא הווה - דבשעה שהוא עושה המעשה יש לו לרגום אבן אחר אבן עד שימות, וזהו נקרא "רגום". וכן "הלוך והכות את מואב" (מלכים ב' ג, כד) - שיש לילך ולהכות תמיד מכה אחר מכה עד שיהיו נהרגים כולם'. ואם כן מכך שלא נאמרה לשון זו במקלל מוכח שכאן לא היה הציווי 'לרגום אבן אחר אבן עד שימות' אלא רק לסקול אותו פעם אחת ותו לא, ולכן לא אמר כאן ה' למשה "רגום אותו באבנים כל העדה" אלא רק "ורגמו אותו כל העדה".

ועוד יש להוסיף, שלפי מהלך זה מדויק מאוד מה שאמר הכתוב במעשה "וירגמו אותו אבן", ולא "וירגמו אותו באבנים" כפי שנאמר במקושש (שם פסוק לו) - שכן באמת סקלו אותו רק באבן אחת ולא יותר.

הרב אריה קופרמן

ירושלים

ציוה להמית את המקלל, והסיבה לכך טמונה בדברי רש"י לעיל (בפסוק יב): "ויניחוהו" - לבדו, ולא הניחו מקושש עמו ששניהם היו בפרק אחד. ויודעים היו שהמקושש במיתה - שנאמר (שמות לא, יד) "מחלליה מות יומת", אבל לא פורש להם באיזו מיתה, לכך נאמר (במדבר טו, לד) "כי לא פורש מה יעשה לו". אבל במקלל הוא אומר "לפרוש להם" - שלא היו יודעים אם חייב מיתה אם לאו (עכ"ל), ויוצא לפי זה שלא היה אפשרי להתרות במקלל - שכן לא היה ידוע מהו עונשו, ומשום הכי לא היה אפשר להמיתו - שהרי לא התרו בו, אלא שמכל מקום מחמת חומרת המעשה ציוה הקב"ה לבצע בו סקילה 'סמלית' חד-פעמית - ואם ימות ימות, ובסופו של דבר הוא לא מת, ועל כן לא נזכרה עובדה זו בתורה.

ולפי זה מיישב הרבי מדוע דווקא כאן ציוה הקב"ה שאלו שסוקלים אותו יסמכו את ידיהם על ראשו ויאמרו לו "דמך בראשך, ואין אנו נענשים במיתתך - שאתה גרמת לך" כדברי רש"י - שכן כאן באמת לא היה ציווי להמיתו וכנ"ל, ועל כן הקב"ה ציוה שיאמרו לו שמכל מקום אם הוא כן ימות כתוצאה מן הסקילה הזו "אין אנו נענשים במיתתך - שאתה גרמת לך".

ויש להוסיף על דבריו, שבציווי על סקילת המקלל לא מופיעה המילה "רגום" אשר מופיעה בציווי על סקילת המקושש וכן בציווי לדורות על סקילת כל

פרשת בהר

הדברים להלן הם הרחבת הספורנו שכתב: "אל תונו, ואע"פ שאמרו אין אונאה לקרקעות מכל מקום במספר שנים וגו' תקנה, לא תהיה אונאה במנין השנים, כמאמרם ז"ל כל דבר שבמידה ושבמשקל ושבמנין אפילו פחות מכדי אונאה חוזר".

בפשטות זו אוקימתא להעמיד דרשת חז"ל. אולם נראה שהדרשה עמוקה מאוקימתא.

מפני מה חיברה התורה את העיקרון 'אל תונו איש את עמיתו' שהוא ציווי כללי על יחסי המסחר, אל העיקרון המחודש מאד של הפקעת הקנין ביובל?

וְכִי תִמְכְּרוּ מִמְכָּר לְעַמִּיתְךָ אוֹ קָנָה מִיַּד עַמִּיתְךָ אֶל תוֹנוּ אִישׁ אֶת אָחִיו: בְּמִסְפַּר שָׁנִים אַחֵר הַיּוֹבֵל תִּקְנֶה מֵאֵת עַמִּיתְךָ בְּמִסְפַּר שָׁנֵי תְבוּאֹת יְמֶכָּר לָךְ: (כה, יד-טז)

דרשו חז"ל (ב"מ נו:)'מיד עמיתך' דבר הנקנה מיד ליד יצאו קרקעות שאינם מטלטלים. שאין בהם אונאה.

רמב"ן תמה כיצד ניתן ללמוד מכאן שאין אונאה לקרקעות מדיוק לשון הכתוב, כשכל הפסוק מדבר בקרקעות היוצאות ביובל.

הביטויים 'ומטה ידו, והחזקת בו, וחי עמך' הם לכאורה ציוריים, האמנם? בנוסף, מהו 'עמך' החוזר כמה פעמים?

נראה ללמוד מכמה מקומות על איזו מציאות התורה מדברת. 'כי ימוך' מתאר מצב כלכלי גרוע, זו המציאות האובייקטיבית. אולם משמעותה היא שיתכן שהעני שמזלו הרע לו כאן יעזוב את משפחתו וסביבתו וילך לסביבה אחרת, זרה למשפחתו ואולי גם זרה לעמו ולאלהיו.

כך נאמר בהמשך על מקרה כזה: וכי תשיג יד גר ותושב עמך, ומך אחיך עמו. כלומר הגר והתושב השיגה יכלתם להיכנס למרחב המשפחתי-שבטי ישראלי, ואילו אחיך נפל מהמרחב הזה לידי הגר והתושב.

לפ"ז 'ומטה ידו עמך' כלומר שאינו מצליח להחזיק להיות יחד אתך, ועל כן עליך להיות אחראי להחזיק אותו למרות שאין בכחו בכך, 'והחזקת בו גר ותושב' משמעו 'והחזקת בו מפני הגר והתושב' כדי שיחיה עמך.

הדרך לכך היא לראות את המשבר שלו ממבט של אחוה, ולא לנצל אותו בהלוואת ריבית, כך גם ירויח הלוואה שלא תנשוך אותו. וגם יזהה את עצמו עם אחיו הדואגים לו ולא עם הנכרים הששים להלוות לו בריבית.

אפשר להראות את הביטוי הזה בשני מקומות. עזיבת משפחת אלימלך את בית לחם וכמעט טמיעה בארץ מואב. ובנאמר בדברים "הגר אשר בקרבך יעלה עליך מעלה מעלה ואתה תרד מטה מטה הוא ילוך ואתה לא תלונו הוא יהיה לראש ואתה תהיה לזנב".

הרב אברהם מנחם הורוויץ

ניו יורק

* * *

הלא שני הדברים עומדים בפני עצמם מבחינה עקרונית, וגם היישום שלהם נפרד, שהרי דין היובל מיישם רק פרט אחד מאיסור האונאה.

פירשו חכמים את שיעור הכתוב כך: מפני מה 'אל תונו איש את עמיתו' במכירת קרקע? מפני שיש בקרקע רכיב של מחיר שתלוי בשנים. משמע, על הרכיב במחיר שאינו תלוי בשנים, אין אונאה, שהרי אין אונאה לקרקעות. מכאן שלמטלטלים יש אונאה.

הרב משה גרינהוט

נווה יעקב

* * *

וְכִי יִמוּךְ אַחִיךָ וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךְ וְהִחֲזַקְתָּ בּוֹ גֵר וְתוֹשֵׁב וְחֵי עִמָּךְ: אֵל תִּקַּח מֵאֲתוֹ נֶשֶׁךְ וְתִרְבִּית וְיִרְאֲתָ מֵאֲלֹהֶיךָ וְחֵי אַחִיךָ עִמָּךְ: אֵת כֶּסֶף לֹא תִתֵּן לוֹ בְּנֶשֶׁךְ וּבְמִרְבִּית לֹא תִתֵּן אֶכְלָךְ: (כה, לה-לו)

וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו גר ותושב וחי עמך. אל תקח מאתו נשך ותרבית ויראת מאלהיך וחי אחיך עמך את כסף לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכלך

על פניו הפרשה ברורה, אולם המילים 'גר ותושב' שבפסוק הראשון תמוהות. המפרשים פירשו וכן דרשו חז"ל שהפסוק מרחיב את החובה לדאגה גם לגר תושב.

'אחיך' שבתחילת הפרשה מתייחס בודאי לאח מבני ישראל שיש לו משפחה, שהרי כשהוא חוזר ביובל נאמר עליו ושב אל משפחתו ואל אחזת אבתיו ישוב. א"כ האח אינו גר ותושב. וקריאת הפסוק צריכה להיות כי ימוך אחיך וגר ותושב והחזקת בו, לפ"ז הסיומת וחי אחיך עמך אינה מתאימה למקרה של גר ותושב, וחז"ל באמת דרשו ממנה להקדים אחיך לגר ותושב.