

על הפרשה

ויקרא

מחשבה ומוסר



סוגיות ועיונים

אהרן קופמן
052-7624467
7624467@gmail.com

אשמח לקבל הערות והארות

מחשבה ומוסר

"ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר" (א, א).

אמרו חז"ל (יומא ד, ב) למה הקדים קריאה לדיבור, לימדה תורה דרך ארץ, שלא יאמר אדם דבר לחבירו אלא אם כן קורוהו.

ולכאורה הדברים מופלאים, איך ניתן ללמוד הלכות דיבור של חולין מענין הנבואה שהיא מפלאי השי"ת עם האדם בחיר הבריאה, וביחוד ממשה רבינו שהיה מדבר עם ה' בכל עת, ומה מקום יש ללמוד מכאן לכל אדם המדבר עם חבירו.

למד מכאן הגאון ר' אייזיק שר זצ"ל, שחיוב הנהגת דרך ארץ אינה על פי חוקי הנימוס והעדינות, ואינה בגדר של מדה טובה, אלא חיוב זה של דרך ארץ עם חבירו נובע מהתבוננות מעמיקה עד כמה חביב האדם אצל הבורא, שנברא בצלם וניתן לו כלי חמדה, וכשיגיע האדם להבנה והכרה זו, יבין שהוא חייב לשמור על מעלתו בעיני עצמו ובעיני אחרים, ועליו להתנהג בכל אורחותיו כמו שנהג השי"ת עם בחיר העולם אבי הנביאים משה רבינו, ואם אינו מתנהג בדרך זה הריהו משליך מעליו את כל צלמו וערכו.

ואם כן מובן ששייך ללמוד מדת דרך ארץ מדיבורו של הקב"ה עם משה רבינו.

"ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר" (א, א).

ופירש רש"י, "לאמר" צא ואמור להם דברי כבושים (תוכחה), בשבילכם הוא נדבר עמי, שכן מצינו שכל שלשים ושמונה שנה שהיו ישראל במדבר כמנודים, מן המרגלים ואילך, לא נתייחד הדבור עם משה, שנאמר (דברים ב, טז) ויהי כאשר תמו כל אנשי המלחמה למות וידבר ה' אלי לאמר, אלי היה הדיבור.

ולכאורה מאמר זה מתמיה, מדוע הם דברי כבושים, והלא שבח ותהילה הוא לבני ישראל שחשובים הם כל כך עד שבשבילם עלה משה רבנו לנבואה וזכה לדבר עם הקב"ה, ולולא ישראל לא היה הקב"ה מדבר עם משה, ומה יש בכך דברי תוכחה.

ביאר זאת הגאון ר' חיים זייצ'ק זצ"ל, אכן אמת הדבר שדברי שבח הן הדברים הללו, אבל דוקא מפני שהם אנשי מעלה, דברי השבח מתהפכים עליהם להיות תביעה ומשפט, כי אם יש להם יתרון במעלה אז גם התביעה עליהם גדולה, ולכן כשחטאו חטאם יותר גדול.

מספרים על מרן הגרי"ס זצ"ל שפעם תירץ רמב"ם קשה שרבים יגעו ביישובו, ולפתע פרץ בבכי. והסביר את בכיו, כי אם הוא מחונן כל כך בכשרונות, ויש לו היכולת להגיע לעמקות גדולה יותר מאחרים, הרי התביעה עליו גדולה יותר משל אחרים שלא נחוו בכשרונות כאלו, שהרי האדם נשפט לפי כשרונותיו, ולפי זה השליחות שעליו למלא בעולם הזה יותר גדולה משל אחרים, ועל זה יש לבכות.

כמה מוסר והתעוררות יש ליקח ממעשה זה, שהרי כמה אדם חושב על מעלותיו שהוא

מיוחד בהם יותר מן האחרים, אבל צריך לידע שהתביעה עבור זה היא גדולה יותר, והאדם הגדול כשמתבונן על מעלותיו הרי הוא רואה בכך תביעה ומשפט.

”אדם כי יקריב מכם קרבן לה” (א, ב).

אמר המשגיח הגר”ל חסמן זצ”ל, בקרבן נדבה אמר הכתוב ”אדם” ואילו בקרבן חטאת (לקמן ד, ב) כתוב ”נפש כי תחטא”. ולכאורה השם ”אדם” מסמל את חלק החומר כי מן האדמה לוקח, ושם זה יותר מתאים לכתוב אצל החטא, ושם ”נפש” שהוא יותר רוחני היה צריך לכתוב אצל קרבן נדבה, שאדם מקריב מעצמו קרבן.

אלא שיש לדעת שהגוף והנשמה הולכים ביחד לכל מקום, ואי אפשר להפרידם זה מזה, וכל מהות האדם שיש בו נשמת חיים בתוך עפר מן האדמה.

ולכן על האדם לדעת ולא לשכוח, שבעת שהוא הולך לחטוא שהנפש שלו חוטאת ולא רק הגוף, ולא מתאים לנפש לחטוא. וכן בשעה שהוא הולך להקריב קרבן שצריך בזה מחשבה טהורה, צריך לזכור שאף החלק החמרי וה”אדם” שבו הולך עמו יחד.

”אדם כי יקריב מכם קרבן לה” (א, ב).

כתב רש”י, אדם - למה נאמר, מה אדם הראשון לא הקריב מן הגזל, שהכל היה שלו, אף אתם לא תקריבו מן הגזל.

ויש לבאר, מה ההשוואה אל אדם הראשון שלא הקריב מן הגזל, הרי אם היה רוצה בכך לא היתה לו אפשרות להביא מן הגזל, ומנין שיש בכך פסול.

תירץ זאת המשגיח הגר”ל ננדיק זצ”ל (משגיח ישיבת קלצק) באופן נפלא, בידוע שהקב”ה איסתכל באורייתא וברא עלמא (זוהר), והיינו, שברא הקב”ה את עולמו על פי תבנית התורה ומתכונת מצוותיה, ולכן העולם נברא על פיה, כי רק באופן זה יוכל האדם לקיימה.

נמצא, שכאשר אדם הראשון לא הקריב מן הגזל, משום שזו היתה המציאות שהכל היה שלו, לא היה זה מקרה בעלמא, אלא שזו הבריאה לפי התורה, אשר היא קובעת את המציאות ולא ההיפך. וא”כ יש ראייה מוכחת, שעל פי התורה צריך שיהיה האדם משתמש בשלו בלבד, ללא גזל, שאם לא כן לא היה אדם הראשון נברא לתוך מציאות כזאת, שהכל היה שלו.

ולפי זה הוסיף המשגיח ליישב קושיא נוספת, למה לנו לדייק וללמוד מהנהגתו של אדם הראשון שאסור להביא קרבן מן הגזל, והלא כבר דרשו חז”ל מפרשת הקרבנות שנאמר ”אם עולה קרבנו” ולא הגזל. אלא שמאדם הראשון אנו למדים ענין יסודי נוסף, והוא, שאין הגזל סתם איסור ופסול צדדי, אלא הוא סתירה וניגוד לעצם הבריאה המיוסדת על התורה.

”אדם כי יקריב מכם קרבן לה” (א, ב).

כתב רש”י, בקרבנות נדבה דיבר הענין.

מין הסטייפלער זצ”ל ביאר יסוד גדול בעבודת ה’, שהנה מצינו כמה מצוות שאינם חיוביות אלא מסרן הכתוב להתנדבות לבו, כמו בתרומת המשכן ובהקרבת קרבנות נדבה, וכן בניזירות,

ויש מצוות שאף שהם חיוביות אבל שיעורן מסור לאדם, וכמו מצות תרומה שמן התורה צריך להפריש חיטה אחת, ואם ירצה יכול להוסיף כמה שירצה. ויש לבאר דבר זה, שאם הוא נחוץ לעבודת השי"ת למה לא באו הדברים בגדר חיוב, ואם אין לזה נחיצות למה ניתנו דינים אלו.

וביאר, שענין התנדבות לשם שמים במה שלא נתחייב הוא ענין מיוחד בעבודת השי"ת והוא יסוד גדול להשגת אהבת השי"ת ויראתו, שכל אחד חייב להגיע לידי אהבת ה', שהרי ציוותה התורה על מצוה זו, וכל אחד ואחד חייב במצוה זו, וע"כ שכל אחד יכול להשיג אהבה זו. ולכאורה איך אפשר לחייב על דברים שבלב, ומה יעשה אדם שאין לבבו בוער באהבתו ית' בכל לבבו, ואף שהרמב"ם (יסודי התורה ב, ב) כתב שהאהבה באה על ידי התבוננות ברוממותו ית', אבל מה יעשה מי שאינו מתעורר מכך.

אולם כבר כתב המסילת ישירים (פרק ז) לענין מדת הזריזות, "שכמו שהזריזות הוא תולדת ההתלהטות הפנימי, כן מן הזריזות יולד ההתלהטות. והיינו, כי מי שמרגיש עצמו במעשה המצוה כמו שהוא ממהר תנועתו החיצונה, כן הנה הוא גורם שתבער בו תנועתו הפנימית כמו כן, והחשק והחפץ יתגבר בו וילך, אך אם יתנהג בכבודות בתנועת איבריו, גם תנועת רוחו תשקע ותכבה. וזה דבר שהנסיין יעידהו".

וכן הוא באהבת ה', שכמו שאהבה פנימית מביאה לידי התנדבות להיות מוותר משלו למען כבודו יתברך, כמו כן ע"י פעולת התנדבות להיות מוותר משלו לשם שמים, כן יתעורר לבבו אהבה באמת והתקשרות להשי"ת ולתורתו, ולפי ערך ריבוי ההתנדבות כן יתעורר לעומתו ניצוצי אהבת השי"ת.

ולתכלית זו נתנה התורה דיני קרבן נדבה וכן שאר דינים שאינם חובה אלא יכולים לבוא בהתנדבות, כי כל זה מועיל מאוד לעורר את האהבה עד שתחפץ.

"אם עלה קרבנו מן הבקר זכר תמים יקריבנו אל פתח אהל מועד יקריב אתו לרצנו לפני ה'" (א, ג).

יש לבאר את כפל הלשון "יקריבנו וגו' יקריב אותנו", והיה צריך לכתוב "אם עולה קרבנו מן הבקר זכר תמים אל פתח אהל מועד יקריב אתו לרצונו".

תירץ זאת **"המגיד משקוד"** (הובא בס' בית יצחק) באופן נפלא, שהנה כתב רש"י "יקריב אותנו לרצונו", מלמד שכופין אותו. יכול בעל כרחו, תלמוד לומר לרצונו, הא כיצד כופין אותו עד שיאמר רוצה אני.

ואף שהרמב"ם הסביר לענין כפיה בגט איך הוא מועיל והלא הוא אנוס, וביאר, שכל אחד רוצה מישראל רוצה לעשות את כל המצות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו. אמנם זה שייך רק בגט, אבל בקרבן שהוא בא לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה, אין זה כבוד כלפי מעלה להביא אותו בכפיה, ואף שאמר רוצה אני, אבל האמירה עצמה היתה בכפיה, ולזה בא הכתוב לומר שלא נחשוש לכך כי בסוף יהיה שיביא אותו ברצון אמיתי ובאהבה לפני הקב"ה, שהנה כתבו התוס' (ב"ב כא, א) לפרש את הפסוק "כי מציון תצא תורה", שהמביא קרבן היה רואה קדושה גדולה וכהנים

עוסקים בעבודה היה מכוון לבו יותר ליראת שמים וללמוד תורה, כדדרשינן בספרי "למען תלמד ליראה" גדול מעשר שני שמביא לידי תלמוד לפי שהיה עומד בירושלים עד שיאכל מעשר שני שלו והיה רואה שכולם עוסקים במלאכת שמים ובעבודה היה גם הוא מכוון ליראת שמים ועוסק בתורה.

וזה גם כן כוונת הכתוב, "אם עולה קרבנו זכר תמים יקריבנו" אפילו בעל כרחו, ואם תאמר שאין זה דרך כבוד לפני הקב"ה להקריב בכפיה, על זה אמר "אל פתח אהל מועד יקריב אותו לרצונו לפני ה'" והיינו משיבוא אל פתח אהל מועד שם כבר יתעורר ויתחדש בקרבנו רוח חדשה ורוח קדושה וטהרה ואהבת הקב"ה, ובלב שלום וברצון אמיתי יקריב אותו לפני ה'.

"ואם מן הצאן קרבנו מן הכשבים או מן העזים לעלה" (א, י).

כתב רש"י, וי"ו מוסיף על ענין ראשון. ולמה הפסיק, ליתן ריוח למשה להתבונן בין פרשה לפרשה.

עורר הגאון ר' אברהם יפה' זצ"ל, יש ללמוד מכאן כלל גדול בלימוד התורה, שאי אפשר להצליח בתורה בלי התעמקות והתבוננות, וכמו שאמרו (עירובין נג, א וברש"י) על בני יהודה שתורתם התקיימה בידם מפני שהיו מדקדקים בטעמו של דבר עד שנתיישב בלבם.

אולם יש דרישה נוספת של התבוננות שאינה מעמקות הנושא, אלא משימת לב איך להוציא לפועל את הדין והשמועה, ויש להתבונן בכל דבר וללמוד ממנו היאך להתנהג בעבודת ה'.

וכתב ציור נאה לדבר זה, מי שלומד את הגמרא (ב"מ לב, ב) שאם יש לפניו אוהב לפרוק ושונא לטעון יקדים את השונא, ואע"פ שתמיד מצות פריקה קודמת למצות טעינה, כאן צריך להקדים ולטעון עם שונאו כדי לכוף את יצרו. ואף שיש כאן רק הלכה פשוטה למי שאינו מתבונן בדבר, אבל יש בה תורה שלימה בכוחות הנפש, למי שמתעמק בהלכה זו ורוצה לקנותה.

וכן הרמב"ם (איסורי מזבח ז, יא) לאחר שמנה את סדר הקדימה בשמנים הכשרים למנחות, כתב "ומאחר שכולן כשרין למנחות למה נמנו, כדי לידע יפה שאין למעלה ממנו והשוה והפחות, שהרוצה לזכות עצמו יכוף יצרו הרע וירחיב ידו ויביא קרבנו מן היפה המשובח ביותר שבאותו המין שיביא ממנו, הרי נאמר בתורה והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו ומחלביהן וישע ה' אל הבל ואל מנחתו, והוא הדין בכל דבר שהוא לשם הקל הטוב שיהיה מן הנאה והטוב, אם בנה בית תפלה יהיה נאה מבית ישיבתו, האכיל רעב יאכיל מן הטוב והמתוק שבשולחנו, כסה ערום יכסה מן היפה שבכסותו, הקדיש דבר יקדיש מן היפה שבנכסיו, וכן הוא אומר כל חלב לה'".

ולכאורה הלכה זו היה ראוי להיות מקומה בהלכות דעות, והרמב"ם כתב הלכה זו בהלכות קדשים, וזה כדי ללמדנו איך שצריך להתבונן בכל פרשה ופרשה, ולהפיק לקח מכל דיני התורה, ולהוציא מוסר השכל מתוך ההלכות.

ואמרו על הלמדן שהיה שקוע במימרת הגמרא שכל המעלים עינו מן הצדקה כאילו עובד

עבודה זרה, והתקשה להבין את הדמיון לעבודה זרה, עד שמרוב התעמקות מצא תירוץ, ובאמצע הרהורי נכנס אצלו עני וביקש ממנו נדבה, והלה התרגז על ההפרעה וצעק מול העני, אתה לא רואה שאני לומד עכשיו שאתה מוכרח להפריע לי? זאת היא הצורה של מי שלא מתבונן במה שהוא לומד כדי לקנות את הדבר בחוש.

"פתות אתה פתים ויצקת עליה שמן מנחה היא" (ב, ו).

אמר על זה הגאון ר' אהרן בקשט זצ"ל מקדושי ליטא (מובא בדרכי מוסר) שהתורה חסה על כבוד העני ולכן אמרה התורה פתות אותה פתים, כדי שתראה מנחתו גדולה והמחבת תהיה מלאה.

וכן כתוב אצל עני שמקריב עוף "ושסע אותו בכנפיו לא יבדיל" (א, יז) שצריך להקטיר את העוף עם הנוצות. וכתב רש"י, והלא אין לך הדיוט שמריח ריח רע של כנפים נשרפים ואין נפשו קצה עליו, ולמה אמר הכתוב והקטיר, כדי שיהא המזבח שבע ומהודר בקרבנו של עני. וביאר זאת על אותו דרך, שהתורה רצתה שיקח יותר זמן שקרבנו ישרף ובזה יהיה לו יותר נחת רוח.

הוסיף על כך הגאון ר' יעקב ניימן זצ"ל משמו של הסבא מקלם לבאר את הפסוק "תחנונים ידבר רש ועשיר יענה עזות" (משלי יח, כג), שאין כאן בקורת רק על העשיר שהוא עונה עזות אשר היא מדה מגונה מאוד, אלא בא לומר גם בקורת על העני אשר הוא מדבר תחנונים, כי זוהי שפלות הנפש לחשוב שאם אין לו כסף כבר אין הוא נחשב לכלום, וצריך לדעת שאצל הקב"ה עליונים למטה ותחתונים למעלה.

"כי כל שאר וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה" (ב, יא).

בטעם האיסור של הקרבת שאור ודבש על המזבח כתב החינוך (מצוה קיז), "כי ענייני הקרבן כולם לעורר מחשבת המקריב, ולפי המעשה ההוא יקח דמיונותיו בנפשו, ועל כן בהרחיק החמץ, שהוא נעשה בשהייה גדולה, יקח דמיון לקנות מידת הזריזות והקלות והמהירות במעשי השם ברוך הוא, וכמו שאמרו זכרונם לברכה הוי קל כנשר ורץ כצבי וגבור כארי לעשות וכו'.

ובענין הרחקת הדבש נאמר אל הילדים רכים כדי לייסרם, שהוא סיבה לדמיון שימעט האדם מלרדוף אחר המאכלים המתוקים לחכו כמנהג הזוללים והסובאים ימשכו לעולם אחר כל מתוק, ולא יתן לבו כי אם אל המאכלים המועילים לגופו וצריכים למחייתו ושומרים בריאות איבריו. ולזה ראוי לכל בעל שכל לכון במזונו ושתייתו, לא לכוונת הנאת מישוש הגרון".

והחזון איש כתב (אגרות א, כ), ליזהר מאד מאד מאכילת תענוג, ואם בטומאת הגוף יש ראשון לטומאה ויש אב הטומאה ויש אבי אבות, בטומאת הנפש של מלאוי התאוה באכילת תענוג, מתאחד ראשון לטומאה ואב הטומאה ואבי אבות הטומאה, דבר זה הוא מן השפלים מאד ומעכבים את הלימוד, וכדאמרו במדרש והובא בתוס' (כתובות קד, א) עד שאדם מתפלל שיכנסו דברי תורה לתוך גופו יתפלל שלא יכנסו מעדנים לתוך גופו. ואמרו (גיטין ע, א) סעודתך

שהנאתך הימנה משוך ידך הימנה.

"וכל קרבן מנחתך במלח תמלח ולא תשבית מלח ברית אלקיך מעל מנחתך" (ב, ג).

כתבו **בדעת זקנים** (מבעלי התוספות) לבאר את ענין ברית המלח, "לפי שהוא דבר המתקיים, להודיע כי הקרבנות ברית לעולם לכפרה ולא לצורך הקדוש ברוך הוא שהרי אין לפניו לא אכילה ולא שתייה אלא לזכות בהם את ישראל, כי כשאדם חוטא ומקריב קרבן ומתכפר לו ויודע שהוא נקי מחטאו הוא נזהר אחרי כן מלחטוא ומלהיות עוד מלוכלך בעבירות, אבל אם לא היה מתכפר היה מוסיף לחטוא, כמו שאחז"ל כיון שעבר אדם עבירה ושנה בה הותרה לו, הותרה לו ס"ד אלא נעשית לו כהיתר.

משל לאדם שבגדיו צואים אינו משמרן מן הטיט, אבל אדם שבגדיו נקיים ויפים משמרן מכל טינוף, ועל זה אמר שלמה בכל עת יהיו בגדיך לבנים".

כמו כן אמרו חז"ל "ואל תהי רשע בפני עצמך" (אבות ב, ג), וביאר הרמב"ם, "אם ידמה האדם עצמו פחות, לא תהיה חמורה בעיניו פחיתות שיעשה". וכן כתב רבינו יונה לפרש, "שלא יהא רשע בפני עצמו שאינו יכול לחזור בתשובה, שנמצא זה מתיאש לבו מן התשובה ואם באת לידו עבירה הותרה לו, לפי שמעלה דעתו שהיא קלה כנגד החמורות שעבר עליה".

ומכל זה למדנו את ענין החסד בהקרבת הקרבן, שאינו לצורך הקב"ה, אלא הוא למען האדם שיוכל להתחזק ולהיות בגדיו נקיים ויפים, כדי שלא ירגיש שהוא מלוכלך ויכול לחטוא שוב.

"וכל קרבן מנחתך במלח תמלח" (ב, ג).

כתב **בספר החינוך** (קיט) כי משרשי מצות הקרבן להכשיר ולהיישיר נפש המקריב אותו, ועל כן לעורר נפשו של מקריב נצטווה בהקרבת דברים הטובים והעריבים והחביבים עליו. והמלח בו גם כן מהשורש הזה, כדי שתהיה אותה פעולה שלימה, לא תחסר לפי הנהגת האדם דבר, כי אז יתעורר לבו אליו יותר, כי כל דבר מבלי מלח לא יערב לאיש לא טעמו ולא אף ריחו. ומכאן צריך ללמוד כמה חשוב במעשה האדם ואף כל פרט קטן שיהא נעשה בעריבות ושלימות ושלא יחסר בו כלום.

"וכל קרבן מנחתך במלח תמלח" (ב, ג).

ואמרו חז"ל (מנחות כא, א), יכול תבינהו תלמוד לומר "תמלח". וביאר רב אשי, יכול יתן מלח הרבה שיתן טעם בבשר כמו בינה באדם.

עורר על כך **הגאון ר' איצליה בלזר זצ"ל**, הנה רואים כאן ההבדל בין דורות הראשונים לדורות האחרונים, כי בזמן חז"ל היה כח הבינה מפורסם יותר מטעם המלח, עד כשרצו לקרב אל השכל להבין מה נקרא "מלח הרבה" המשילו זה כמו בינה באדם, שמע מינה כי מלת בינה באדם היה מפורסם לריבו, כי לא היה שכיח שיהיה אצל האדם בינה מעט, וגם אם היו נמצאים כאלה היו מיעוטא דמיעוטא, ועפ"י רוב היו רובם ככולם בבחינת "בינה הרבה".

ומי שיש לו בינה הרבה בודאי ישים כל עמלו ומבטו בדברים אשר נברא בעבורם וזוכה

לראות בחוש מה שאצלינו הוא בגדר שמיעה, וכל הדברים אשר אנו רואים בחושינו מצד השתקעותינו בהם יומם ולילה היה אצלם בגדר "שמיעה", ועל כן היה אצלם יותר מורגש טעם הבינה מטעם המלח.

אבל אצלינו הוא להיפך, כשאנו רוצים לומר לפעמים על דבר שחסר בו טעם אנו ממליצים לומר שחסר בו מלח, וזה הוא ההבדל מדורות הראשונים שמרוב הרגשתם במעלות השכליות נתקיים בהם ו"מלאה הארץ דעה את ה'", ולכן היו מוכרחים חז"ל לומר יכול "תבינהו" כדי להבין את המכוון שיכול יתן מלח הרבה. וזה מבהיל על הרעיון עד כמה ירדנו פלאים בבחינת ההרגשה.

וכן מצינו בענין הרגשת חובת האדם בעולמו, שאמרו חז"ל (אבות ב, ט) "אחד הלוח מן האדם כלוח מן המקום". ולכאורה היה צריך לומר ההיפך, אחד הלוח מן המקום כלוח מן האדם, כי הרגשת האדם בפרעון חובות בני אדם גדולה מהרגשתו לפרוע חובו למקום, כי לא רבים יחכמו להרגיש כי כל מה שהאדם נהנה מן העוה"ז הכל כתוב בפנקס.

ומזה אנו רואים ג"כ שאצל דורות הראשונים היה להיפך, כי הרגשתם בפרעון חובות אדם למקום היתה גדולה בהרגשה, עד שמדמים לוח מן האדם כלוח מן המקום. ויש להתעורר מכאן כמה לקינו - בתמהון לבב - בהרגשת חובות אדם בעולמו!

"נפש כי תחטא בשגגה" (ד, ב)

לגבי חטא האדם כתוב נפש כי תחטא, וכבר עמדו על כך במדרש רבה, ומשלו משל, לכהן שהיה לו שתי נשים, אחת בת כהן ואחת בת ישראל, ומסר להן עיסה של תרומה וטמאה, אמר להן מי טמא את העיסה, זו אומרת זו טמאתו וזו אומרת זו טמאתו, מה עשה הכהן הניח לבת ישראל והתחיל מדיין עם הכהנת, אמרה לו אדוני כהן, מפני מה אתה מניח את בת ישראל ומדיין עמי והלא לשנינו מסרתה כאחת, אמר לה זו בת ישראל ואינה למודה מבית אביה אבל את בת כהנת ואת למודה מבית אביך לפיכך אני מניח את בת ישראל ומדיין עמך. כך לעתיד לבוא הנפש והגוף עומדין בדין, מה הקדוש ברוך הוא עושה מניח הגוף ומדיין עם הנשמה, והיא אומרת לפניו רבון העולמים שנינו כאחת חטאנו מפני מה אתה מניח את הגוף ומדיין עמי, אמר לה, הגוף מן התחתונים הוא, ממקום שהן חוטאין, אבל את מן העליונים ממקום שאין חוטאין לפני, לפיכך אני מניח את הגוף ומדיין עמך.

למד מכאן הגאון הצדיק ר' אליהו לאפיאן זצ"ל, שרק לגבי החטא כתוב "נפש כי תחטא", אבל בהקרבת הקרבן כתוב בתחילת הפרשה "אדם כי יקריב", וזה משום שכמו שבעשיית החטא אין מתייחסים לאדם אלא לנפש שהיא בת המלך, כמו כן בהקרבת הקרבן אין הנשמה צריכה להביא קרבן, כיון שהיא מביתו של מלך ויודעת שרע ומר לעזוב אותו, אבל האדם שהוא מן האדמה עליו מוטל להביא קרבן ולטהר את חמירותו ולשעבד את עצמו לעבודת ה'.

"אשר נשיא יחטא ועשה אחת מכל מצוות ה' אשר לא תעשינה ואשם" (ד, כב).

כתב הגאון רבי אלכסנדר משה לפידות זצ"ל (ממגדולי תלמידי הגרי"ס), שאין היצר יכול

להשפיע על האדם הצדיק לחטוא, אלא אם כן מתחכם לו לעשות מעבירה מצוה, ומשכנעו שעל פלוני מותר לדבר לשון הרע ולבזותו, וכן משכנעו לעשות את המצוות בזריזות ובמהירות משום זריזין מקדימין למצוות, ולא יהא פנאי לאדם לחשוב על המעשה האם הוא מעשה אסור או מותר. וזה עיקר נפילת האדם שאינו יודע ואינו שם לב מה הוא עושה, וחושב שעושה מצוות ובאמת אינם אלא עבירות, משום שהיצר הרע מסמא את עיניו. וזה משה שרמז לנו הכתוב - ועשה אחת מכל מצוות - שהיצר אומר לו שהיא מצוה, ובאמת היא - אשר לא תעשינה - והוא עשה בשגגה ואשם.

"והביא את אשמו לה' על חטאתו אשר חטא" (ה, ו).

כתב הרמב"ן, והנראה בעיני, כי שם אשם מורה על דבר גדול אשר העושו יתחייב להיות שםם ואבד בו. וטעם אשם תלוי, מפני שבעליו סבור שאין עליו עונש כי לא נודע שחטא, מפני זה החמיר עליו הכתוב בספקו יותר מודאו, והצריכו איל בכסף שקלים, ואלו נודע חטאו היה מביא חטאת בת דנקא.

עורר על כך המשגיח הגה"צ ר' ירוחם ממיר זצ"ל, שמתבאר מדברי הרמב"ן שקרבן אשם בא על עצם אי ידיעת האדם מהחטא, והחטא הכי גדול הוא האי הידיעה מהחטא, כיון שאם אדם יודע שחטא הרי זה יכול להביא אותו לידי מעלות גדולות.

וכמו שכתב רבינו יונה בשערי תשובה (א, כג) כי המכיר את בוראו ידע כמה העובר על דבריו שח ושפל ונגרע מערכו, על כן יכנע ויהיה שפל בעיניו. ואם כן הכניעה היא מעיקרי התשובה, וזה רק בידיעת החטא, כי אדם שלא ידע שחטא הריהו עדיין בגאווותו.

וכן כתב בחובות הלבבות (שער התשובה, ח) שיש לפעמים שיש יתרון לשב בתשובה יותר מן הצדיק. וכמו שאמר אחד מן הצדיקים לתלמידיו, אלו לא היה לכם עון, הייתי מפחד עליכם ממה שהוא גדול מן העון. אמרו לו, ומהו גדול מן העון? אמר להם, הגאות והחונף.

וידיעת החטא היא העיקר הכי גדול בשביל האדם, ומי שאינו יודע שחטא הרי זה חמור ביותר וצריך להביא קרבן יותר גדול.

וכמו שדוד המלך אמר "וחטאתי נגדי תמיד" (תהלים נא) שעל ידי שחטא עמד לנגד עיניו כל הזמן גודל ידיעת החטא וזה עזר לו שלא יחטא עוד.

"ואם לא תגיע ידו די שה והביא את אשמו אשר חטא שתי תרים או שני בני יונה לה" (ה, ז).

כתב החפץ חיים זצ"ל, ישנם כאלה אשר יודעים בעצמם כי אינם מקיימים תורה ומצוות כראוי, אולם מתנחמים בכך שיש אחרים הגרועים מהם. אכן, נחמת שוטים היא זו, הללו אינם שמים על ליבם כי כל אדם ואדם נתבע לפי דרגתו ולפי כוחותיו, ואם ביכולתו להגיע למדרגות נעלות יותר הרי יתבע על כך, לעומת חברו שכוחותיו דלים ואף השגותיו מוגבלות.

ענין זה מצינו בקרבנות, עני יוצא בזוג יונים לקרבן ואילו העשיר צריך כבש, ואם יביא העשיר קרבן עני אינו יוצא ידי חובה. ומכאן יש ללמוד שאף העשיר בדעת אינו יוצא ידי חובתו בעבודת ה' של העני בדעת.

וכן ביאר המבי"ט (בית אלוקים, הקדמה) את דברי חז"ל "עליונים למטה ותחתונים למעלה", כי אותם שהם גדולים בתורה ובמעשים טובים בעוה"ז והיה בכח וחק הכנתם לעשות יותר ולא עשו, הם בעוה"ב למטה מן מדרגת התחתונים ושפלים מהם שלא השיגו לעשות כל מה שעשו הם ולא נמנעו אלא מפני מיעוט הכנתם.

וכן רגיל היה הרבי ר' זושא זצ"ל לומר, שבשמים לא ישאלו אותי מדוע לא הייתי במדרגת הקדמונים, אלא ישאלו אותי למה לא הייתי ר' זושא!

סוגיות ועיונים

”ונשלמה פרים שפתינו”

יש הרבה פרטי דינים שהובאו בפוסקים בדימוי קריאת הפרשה להקרבת הקרבן, ונבארם.

ב. בפרשת החטאת סיים הטור וכתב, שאין לומר את היהי רצון כיון שאינה באה בנדבה. וכתב הבית יוסף, ואם תאמר מאחר שאינו אומר אחר קריאת פרשת חטאת יהי רצון שיהא זה חשוב וכו' אם כן למה כתב רבינו שקורא פרשת החטאת. ויש לומר שודאי קריאת פרשת חטאת מכפרת קצת אם חטא חטא שחייבין עליו חטאת, ואפילו אם אינו יודע שחטא יקרא מספק, ואם חטא תכפר עליו ואם לא חטא יתנו לו שכר כקורא בתורה.

וכן כתב הב"ח שהאמירה של היהי רצון היא במקום הקרבה ושמה אינו מחויב חטאת וכאילו מביא חולין לעזרה, אבל בקריאה בלא יהי רצון הוא כקורא בתורה, מה שאין כן כשאומר יהי רצון שאז נחשב כאילו שהקריבה.

ומבואר בדבריהם שעיקר הכפרה זה במה שמתפלל את היהי רצון, ולכן בחטאת שאי אפשר לומר יהי רצון שמה לא חייב חטאת ואינה באה בנדבה לכן שלא יאמר, ובכל זאת כתב הבית יוסף שקצת כפרה יש לו בקריאת הפרשה עצמה.

אמנם הב"ח כתב בשם המהרש"ל שיכול לומר דרך תנאי, רבון העולמים אם

א. כתוב במגילה (לא, ב. וכן בתענית כז, ב) אמר אברהם לפני הקדוש ברוך הוא, רבוננו של עולם שמא חס ושלום ישראל חוטאים לפניך ואתה עושה להם כדור המבול וכדור הפלגה, אמר לו לאו. אמר לפניו, רבוננו של עולם, במה אדע, אמר לו קחה לי עגלה משלשת וגו'. אמר לפניו, רבוננו של עולם, תינח בזמן שבית המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מה תהא עליהם, אמר לו, כבר תקנתי להם סדר קרבנות, כל זמן שקוראין בהן מעלה אני עליהן כאילו מקריבין לפני קרבן, ומוחל אני על כל עונותיהם.

ועוד כתוב במנחות (ק, א) זאת תורת החטאת וזאת תורת האשם, כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת, וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם [ועי"ש במהרש"א שביאר שזה מגין עליו קודם החטא שלא יחטא, ולאחר שחטא אם היה בזמן הבית היה מביא קרבן ולכן בזמן הזה אמירת אותם הפרשיות מכפרת. וכן כתב בשו"ת בנין שלמה (א)].

וכן נפסק בטור באו"ח (א) שטוב לומר פרשת הקרבנות כגון פרשת העולה ומנחה ושלמים וחטאת ואשם. וכשיסיים פרשת העולה יאמר רבון העולמים יהי רצון מלפניך שיהא זה חשוב ומקובל לפניך כאילו הקרבתי עולה בזמנה וכן יאמר בפרשת המנחה והשלמים והאשם.

אני חייב חטאת יהי רצון לפניך שיהא מקובל לפניך קריאתי לפרשת החטאת וכאילו הקרבתי חטאת בזמנה. ומדברי נשמע שאם אינו חייב חטאת לא תעלה לפניו יתברך אלא כקורא בתורה. וכן כתב הפרישה שיאמר דרך תנאי.

והט"ז השיג על הב"ח וכתב, שבעולה שייך לעשות תנאי כיון שבאה גם נדבה, ולכן מציינו שאדם יכול להביא קרבן עולה על תנאי שאם חייב יהא עולת חובה ואם לא יהא עולת נדבה, אבל חטאת אינה באה בנדבה ולכן אי אפשר לעשות בה תנאי, ואם הוא חייב חטאת והקריאה של פרשת החטאת נחשבת להקרבת קרבן חטאת ממש, וכאילו עושה ממש מעשה חטאת ככל חוקתו ומשפטו, והיאך יאמר ואם אינו חייב חטאת יהיה זה נדבה והרי הקריאה ההיא כבר נעשית כמשפט החטאת בכל פרטיו שקורא בו בתורה. ולכן פסק שאין לומר את היהי רצון.

אולם האליה רבה והתבואות שור (בסוף הספר) כתבו ליישב, שאין התנאי הוא שאם אינו חייב שיהא נדבה וכדברי הט"ז אלא רק כקורא בתורה.

וצריך לומר שהט"ז סבר שהקריאה נחשבת כהקרבה ממש ואם כן לא שייך לעשות תנאי שיהא כקורא בתורה אלא רק שיהא נדבה שהרי כאילו הקריב קרבן ממש וחטאת אינה באה בנדבה.

ג. כתב המגן אברהם (סי' מח) כתב שצריך לומר את פרשת הקרבנות בעמידה כמו שמקריבים קרבן, וכן פסק העולת תמיד (א,

ח). ובאליה רבה (שם) תמה עליו שאין הקריאה ממש כקרבן בכל דיניו. ועל' בשערי תשובה (סי' מח) שהביא מהרבה אחרונים שאין צריך לעמוד.

ובערוך השולחן (א, כו) כתב שלכהן יש לעמוד כיון שאילו היה בית המקדש הוא היה מקריב. ולוי וישראל יכולים לשבת, כיון שרק הכהנים היו מקריבים.

ד. כמו כן נפסק בשו"ע (סעיף ו) שאין לומר את הקרבנות אלא ביום כיון שאין מקריבין קרבנות בלילה. וכן פסק המשנה ברורה בשם התבואות שור שאבל אינו יאמר את הקרבנות כיון שלאבל אסור להקריב קרבן. וכן בשבת כתב המשנה ברורה בשם השל"ה שלא יאמר כיון שאין מקריבין קרבן נדבה בשבת. וכן כתב הטור לגבי פרשת התמיד (סי' מח) שאם יאמר ב' פעמים פרשת התמיד שיכוון בפעם השניה כקורא בתורה שלא יהא נראה כמקריב ב' תמידין.

ה. המגן אברהם (ס"ק ט) הקשה מדוע אומרים את הפרשה של עולה קודם החטאת והרי קרבן חטאת קודם. וכתב שבמקום שאדם יודע בודאי שחייב חטאת צריך להקדים את פרשת החטאת, אולם אם הוא מספק אם חייב שיקדים את העולה כיון שאין אדם שלא עבר על עשה וחייב עולה.

ובשערי תשובה הביא ליישב בשם הדעת קדושים, שבקרבן חטאת צריך שהכהנים יאכלו ועל ידי כך הבעלים מתכפרים, ואם כן כיון שאין כהנים אוכלים בזמן הזה חסר לו בכפרתו, ואילו בקרבן עולה שכליל לה' אם כן יש לו כפרה לגמרי, ולכן

ז. **וכתבו** האחרונים (יבשר טוב א, בנין שלמה א, הר צבי א) שקריאת הקרבנות מגינה עליו מן היסודין עד שיבנה בית המקדש. ועוד כתבו לחדש שאף בזמן בית המקדש צריך לקרוא את הקרבנות כדי להגן עליו עד שיביא את קרבנו בבית המקדש בירושלים.

אמנם במור וקציעה (א) כתב, שלעתיד לבוא לא יקריבו את הקרבנות כיון שכל המצוות בטלים לעתיד לבוא, ומה שר' ישמעאל כתב על פנקסו זה משום שהיה בחורבן הבית וציפה שיבנה בית המקדש בימו ואז יקריב את הקרבן שהיה חייב. אבל המתים שיקומו לעתיד לבוא לא יהיו חייבים בקרבנות [וכנראה שלא ראה את דברי המנהיג]. ולדבריו הקריאה של הקרבנות היא ממש כפרה על החטא שהרי לא יוכל להביא קרבן אם בית המקדש לא יבנה בימיו.

והבן יהוידע (שבת יב) כתב שנחלקו בזה ריש לקיש ורבה בסוף מנחות, שר"ל אמר כל העוסק בתורה כאילו הקריב עולה מנחה חטאת ואשם. ורבה אמר שאינו צריך לעולה ולמנחה ואשם. והנפק"מ האם הקריאה היא ממש כהקרבנות הקרבן ולכן נפטר מקרבן כשיבנה בית המקדש או שזה רק כאילו ואינו נפטר מהקרבנות הקרבן עצמו [ולפי זה ביאר שר' ישמעאל כתב על פנקסו ונתכוון לא לצאת ידי חובה בקריאת הפרשה].

ח. **ואפשר** לומר שבזה נחלקו הפוסקים, שהמגן אברהם חזר על שיטתו בכמה מקומות שהקריאה היא ממש כהקרבנות הקרבן וכלשון הט"ז שכאילו עושה ממש מעשה חטאת ככל חוקתו ומשפטו, ולכן

צריך להקדים את פרשת העולה לחטאת [וכן כתב הישועות יעקב והוסיף שזה מה שאמר ר' ישמעאל חטאת שמינה שהכהנים אוכלים. וכן כתב תירוצו זה החיד"א בס' ראש דוד על התורה בפרשת צו. וע"ע בארצות החיים ובשו"ת בנין שלמה שכתבו עוד דרכים ליישב].

ו. **ובגדר** הכפרה שבקריאת הקרבנות צריך לבאר, הרי מובא בשבת (יב, ב) שר' ישמעאל הטה בשבת בשוגג את הנר וכתב על פנקסו, אני ישמעאל בן אלישע קריתי והייתי נר בשבת, לכשיבנה בית המקדש אביא חטאת שמנה. וכן מבואר ביומא (פ, א) שמי שאוכל חלב בזמן הזה צריך שיכתוב לו שיעור, שמא יבא בית דין אחר וירבה בשיעורין, ונמצא שאינו חייב בקרבן ומביא חולין בעזרה.

וכן כתב בספר המנהיג (הלכות ראש חודש) על מה שאומרים במוסף של ראש חודש "ושם נעשה לפניך" ואל תתמה לומר מאין יספיקנו לנו בהמות להקריב כל הקרבנות שנחסרו מחרבן הבית עד עמוד כהן לאורים ותומים, שהרי הכתוב מבשרנו כל צאן קדר יקבצו לך וגו', ובקרבנות נדבה, אבל בקרבנות חובה עבר יומו בטל קורבנו, דכתיב עולת שבת בשבתו, ולא עולת חול בשבת ולא עולת שבת זו בשבת אחרת.

ומבואר בדבריו מפורש, שלעתיד לבוא יצטרכו להקריב את כל הקרבנות חוץ מקרבנות שבאים מחמת היום שבהם עבר זמניהם.

ואם כן צריך להבין מדוע תקנו לומר את פרשת הקרבנות בזמן הזה.

ובתבואות שור הוסיף לבאר, שאין הכוונה שכאילו הוא בעצמו עומד ומקריב אלא שנותן לכהן ומקריב ולכן כתב שאין צריך לעמוד כיון שאין הוא המקריב אלא הכהן, ורק בלילה לא יקרא כיון שאין קרבן כלל קרב בלילה [וע"ע בשו"ת יבשר טוב (וילנא, תרכח) שהוכיח שאין זה כהקדבה ממש שאם כן הוא כמקריב בחוץ, ועיי"ש שהאריך בענינים אלו. וע"ע בשו"ת חקרי לב (ב)].

שנים שעשו עבירה ביחד

מדאורייתא, או שאין בו אף איסור דאורייתא כלל.

ובשו"ת חכם צבי (פב) כתב שהוא אסור מדין חצי שיעור [ובדבר זה כבר נחלקו עליו שאין חצי שיעור אלא בדברים של אכילה].

וכן נקט המקור חיים (הערות על המגן גיבורים (בסוף הלכות פסח), רסו) שהוא פטור רק מקרבן אבל הוא אסור מדאורייתא.

וכן כתב המשך חכמה (ויקרא כו, ב) ודייק ממה שכתוב בעשרת הדברות את שמירת שבת בלשון יחיד, כיון שאין חיוב מיתה וקרבן בשנים, אבל לגבי מלאכת המשכן כתוב "ושמרתם את השבת" בלשון רבים, כדי לומר שרבים לא יבנו את המקדש ביחד שיש בו איסור מן התורה [וכתב שדבר זה נגלה אליו בחלום. וצ"ע שלכאורה דבריו סותרים למה שכתב על הפסוק "לא תעשה כל מלאכה" (שמות כ, י) שהאזהרה רק על עושה את כל המלאכה ולא מקצתה].

צריך להקדים את החטאת, וכן צריך לומר בעמידה, וכן סבר כדעת הטור שלא יאמר אחר החטאת את היהי רצון כלל, וזה משום שאי אפשר להביא קרבן על תנאי.

אולם שאר הפוסקים סברו שאין זה כפרה גמורה, וכדברי המנהיג שיצטרכו להביא קרבן כשיבנה בית המקדש ולכן לא צריך שיהא ממש כהקדבת קרבן.

א. "ואם נפש אחת תחטא בשגגה מעם הארץ בעשתה אחת ממצות ה' אשר לא תעשינה ואשם" (ד, כז).

ומבואר בשבת (צב, ב), תנו רבנן "בעשתה" העושה את כולה, ולא העושה את מקצתה. כיצד שנים שהיו אוחזין במלגז ולוגזין, בכרכר ושובטין, בקולמוס וכותבין, בקנה והוציאו לרשות הרבים, יכול יהו חייבין, תלמוד לומר בעשתה, העושה את כולה ולא העושה מקצתה.

ובמקום שאין אחד יכול לעשותה לבדו נחלקו ת"ק ור"ש, שלת"ק חייבים, ולר"ש פטורים.

ובטעם הפטור כתב רש"י, שהוא משום שאין דרך לעשות כן. וכן פירש שבמקום שאינו יכול לעשות לבד ועשו שנים שחייבים כיון שזו הדרך לעשות כן.

ב. ונחלקו הפוסקים האם המיעוט הוא רק לגבי חיוב קרבן אבל הוא אסור

שעשו איסור יחד חייבים, ורק לגבי שבת הוא פטור משום שאין דרך לעשות כן וכמו שכתב רש"י.

ולפי זה כתב ליישב מדוע אין שוחטים במקדש על ידי שנים בשבת כדי שלא לעבור על איסור תורה, וכן אין חייבים למול על ידי שנים כדי שלא לעבור על איסור, כיון שבכל התורה מעשה על ידי שנים נחשב למעשה וחייבים עליו, וכיון שנחשב למעשה אם כן אף לענין איסורי שבת נחשב לעשיה ויהיה חייב עליו.

ד. והמקור חיים כתב לחדש ולהמציא היתר חדש, שאם מוציא משא בעגלה עם שני סוסים, וכל סוס היה יכול לישא את המשא לבדו, שבשני אנשים היה הדין שפטור אבל אסור, ואמרו (שבת קנג, ב) כל שחברו פטור אבל אסור, בחמורו מותר לכתחלה. ואם כן יהיה מותר לכתחילה להוציא משא באופן כזה [וכ"כ המהרי"ל דיסקין (עה"ת, מקץ) וביאר שיוסף יצא מבית האסורים בר"ה ולכן נסע ב"מרכבת המשנה" שהיו בה ב' סוסים או יותר, כדי לא לעבור באיסור מחמר].

אלא שכתב לדחות, שהדין של שנים שעשו בכל התורה כולה הוא איסור דאורייתא, ושנים שחרשו בשביעית או שבשלו בשר בחלב חייבים, ורק בשבת הם פטורים מקרבן. ולכן לגבי איסור שביעת בהמתו יש לומר שהוא כשאר איסורין (שאינן בו חיוב חטאת כמלאכות שבת (עי' שבת קנד, א)) ואין להתיר אם מוציא משא על ידי שתי בהמות.

ובהגהות החתם סופר (על שו"ע, רסו. והגהה זו מהכתב סופר) הקשה על

ובשו"ת באר יצחק (או"ה, יד) האריך להוכיח שאין בו איסור כלל, וציין לדברי הרמב"ם (שבת א, טו) שכתב, כל מלאכה שהיחיד יכול לעשות אותה לבדו ועשו אותה שנים בשותפות ובין שעשה זה מקצתה וזה מקצתה וכו' הרי אלו פטורין. ובהלכה ג' ביאר הרמב"ם שכל מקום שכתב פטור כוונתו שדבר זה מותר מן התורה ואסור רק מדברי סופרים. [ובסוף דבריו כתב הבאר יצחק שכל דבריו הם מטל ילדותו וביטל את דבריו מפני דברי המקור חיים].

ובשו"ת מנחת שלמה (א, כט) הביא את דברי רש"י (שבת קנג, ב ד"ה כל שבגופו) שכתב במפורש שהוא רק איסור דרבנן. וכן הוכיח מדברי התוס' (צד, א) שהקשו מדוע במוציא אדם חי פטור משום שהחי נושא את עצמו ומה המקור לכך. ורצו לומר שהוא מדין שנים שעשו שפטורין, ודחו שהנישא אינו יכול לישא את עצמו בלא הנושא ולנושא יש כח לנשאו אפילו שהיה מת, ובמקום כזה אין דין שנים שעשו פטורים, כיון שזה יכול וזה אינו יכול, ומי שיכול חייב. ולכן תירצו שלומדים זאת מהמשכן שלא נשאו דבר חי. וממה שרצו לפטור מדין שנים שעשו משמע שסברו שהוא מותר מדאורייתא שהרי המוציא את החי הוא מותר מדאורייתא [וע"ע בח' הגר"ח (סטנסיל) שכתב לחלק שבחי נושא את עצמו הוא פטור משום שאין כאן עשיית מלאכה כלל ועושה רק מקצת מהמלאכה].

ג. ולגבי שנים שעשו שאר איסורין בכל התורה כולה, הפני יהושע (שבת, שם) הסתפק בזה ונשאר בצ"ע. ובבאר יצחק (הנ"ל) סבר שבשאר איסורין ודאי ששנים

במלאכת צידה (קו, ב). והקשה התו"ט
(שבת יג, ו) מדוע צריך לשנות דין זה שנית.

וכתב האור שמח (שבת י, כג) ליישב, שיש
חידוש גדול בדין זה לגבי צידה, כיון
שהיה מקום לחלק בין המלאכות ולומר
שבמלאכות שעיקר המלאכה היא בתוצאה
ולא במעשה יש לחייב אף כששנים עשאוה.
וכמו שכתב הרשב"א (ב"ק נג, ב) לחלק בין
הכוהו עשרה בני אדם במקלות שפטורין
ובין שנים שדחפו לבור שחייבים, כיון
שבהכאה החיוב הוא על המעשה ולכל אחד
מתייחס רק חצי מהפעולה, אבל בבור שהם
רק הסיבה למותו, והבל הבור הוא שהורגו,
אם כן מתייחס ההיזק לשניהם יחד. ואם כן
היה מקום לומר שגם במלאכת צידה שאין
מלאכה כלל במעשה הנעילה אלא במציאות
שהחיה ניצודה, ושניהם עשו את הסיבה
שהביאה למלאכת הצידה, ולכן שניהם יהיו
חייבים, ועל זה באה המשנה לחדש שאף
במלאכה כזו יש מיעוט מהפסוק שהם
פטורים [וע"ע בשו"ת חסד לאברהם (מהדו"ק
או"ח, כח) שהאריך לחלק בין
המלאכות בדין שנים שעשו].

ובאגלי טל (חורש, יא) כתב ליישב, ודקדק
מדברי הרמב"ם שלענין הוצאה
(בפרק א) כתב דין שנים שעשו וזה אינו יכול
וזה אינו יכול, כי במשכן היה הוצאה על ידי
שנים, ולכן בהוצאה שנים שעשו הוא אב
מלאכה. אבל במלאכת צידה שלא היה
במשכן על ידי שנים, אם כן אף שאינו יכול
כל אחד לבדו הוא רק תולדה ולא אב, ולכן
הביא זאת הרמב"ם (י, כג) לגבי צידה אחר
שכתב את הדין של תולדות הצידה (י, כב).

דבריו, שהיאך תהיה מלאכת בהמתו חמורה
ממלאכת עצמו, והרי בחד קרא כתוב "לא
תעשה כל מלאכה אתה וכו' ובהמתך",
ודיניהם צריכים להיות שווים.

אלא שכתב שאין להתיר להוציא על ידי שני
סוסים, כי יש חשש שמא סוס אחד
יתעצל באמצע הדרך וההוצאה תיעשה על
ידי סוס אחד.

ובאור שמח (שבת כ, יא) תמה עליו איך רצה
להתיר, והלא במשכן היו מוציאים את
ארבע העגלות על ידי שמונה בקר, וע"כ
שדרכו בהוצאה על ידי שנים.

והאבי עזרי (שבת כ, ו) כתב ליישב, שאין
ללמוד ממלאכת המשכן אלא את
ל"ט המלאכות, אבל את מלאכת בהמתו לא
לומדים ממלאכת המשכן, שאם לא כן היה
חייב רק אם נשא על ידי שני בהמות וכמו
שהיה במשכן [וע"י באגלי טל (חורש, ביאורים
יג) שכתב שנידון זה הוא מחלוקת
ראשונים].

אלא שכתב לדחות מטעם אחר, שרק בשני
בני אדם שעשו מלאכה שהחיוב הוא
על כל אחד ואחד שייך לומר שאין כאן
"בעשתה" ואין אחד שעשה את כולה, אבל
במלאכת בהמתו שהחיוב הוא על בעל
הבהמה אין הבדל אם המלאכה נעשית על
ידי בהמה אחת או כמה בהמות, שהחיוב
הוא על הבעלים והוא כיחיד שעשה את כל
המלאכה.

ה. והנה דין זה של שנים שעשו נשנה גם

תפילה על הקרבנות בזמן הזה

והבית יוסף כתב לבאר שלפי זה ביאור המילים "ואשי ישראל ותפילתם" הוא, שתפילת ישראל שהיא במקום הקרבנות תקבל ברצון.

והב"ח כתב לבאר את דברי הטור באופן אחר, "ואשי ישראל" הם שלש תפילות ערב ובוקר וצהרים שתקנו חכמים חובה כנגד התמידין שבכל יום, "ותפילתם" הם שאר התפילות של יחידים שמתפללין בנדבה על ידי חידוש, וכן מוסף בשבת וראש חודש ומועדים "תקבל ברצון".

והט"ז כתב להקשות על פירוש הטור, מדוע כפלו לומר גם את הקרבנות וגם את התפילות.

ולכן ביאר, שיש שני סוגי תפילות, יש תפילה בזמנה שהיא במקום הקרבן, ויש תפילה שלא בזמנה שיש לה שכר תפילה אבל היא לא כנגד הקרבנות, ולכן כופלים "ואשי ישראל ותפילתם" שאף תפילה כזו מתפללים לה' שיקבלה ברצון.

וכן באליה רבה ביאר על אותו הדרך, ופירש ש"ותפילתם" הוא על שאר התפילות שאינן י"ח ברכות וגם הם נקראים תפילה.

אמנם הפרי מגדים (משב"ז, א) הקשה עליהם שעל שאר התפילות לא שיין לומר "ברצון" שהוא רק על תפילת י"ח ברכות שהם במקום קרבן, אבל שאר

מזכירים בברכת רצה "ואשי ישראל ותפילתם באהבה תקבל ברצון". ויש לבאר מדוע מזכירים את הקרבנות בתפילה ואף שאין מקריבים בזמן הזה.

ובתוספות (מנחות קי, א) ביארו על פי מה שאמרו שמיכאל שר הגדול מקריב קרבנות בכל יום, ויש אומרים שהם נשמותיהן של צדיקים ויש מי שאומרים שהם כבשים של אש. ועל זה מתפללים שיבואו קרבנות אלו לרצון.

וכתב הבית יוסף (או"ח, קכ) לבאר שלפי זה לשון "אשי" הוא על אנשי ישראל הנקריבים על ידי מיכאל, או שהוא מלשון "אשה ריח ניחוח", והיינו קרבנות ישראל שנפשותם נקרות על ידי מיכאל.

ועוד ביארו התוס', שצריך לומר "והשב את העבודה לדביר ביתך ואשי ישראל", ומתפללים שיבנה בית המקדש ושם נוכל להקריב את הקרבנות. ואחר כך מתפללים "ותפילתם באהבה תקבל ברצון" שיקבל את התפילות שהם במקום הקרבנות [וכן פסק הגר"א (או"ח קכ, א)].

ובטור (או"ח, קכ) פירש באופן נוסף לפי הגירסא "ואשי ישראל ותפילתם", שאע"פ שאין עכשיו עבודה מתפללים על התפילה שהיא במקום קרבן שתתקבל ברצון לפני ה' יתברך.

התפילות שהם לצורך האדם לא שייך לומר
"ברצון".

ובשו"ת תורה לשמה (מג) ביאר באופן נוסף,
שהוא על התעניות שמתענים
ישראל, והאדם בתענית מקריב את חלבו

ודמו, וכפי שמבואר בזוהר (שמות) אמר רב
יהודה מתוך תעניתו של אדם מחלישין
איבריו וגובר עליו האש, ובאותה שעה צריך
להקריב חלבו ודמו באותו האש, והוא
הנקרא מזבח כפרה. וסיים שטוב לכוון את
כל הפירושים הנ"ל.

בגדר חיוב קרבן על שוגג

ולכן אף שאכל את החלב מפני שנתחלף לו
בשומן וחשב שאוכל שומן, אבל יש לומר
שכיון שאף אם לא היה מתחלף לו והיה יודע
שזה חלב, היה אוכל את החלב כיון שהורו
ב"ד שחלב מותר, א"כ אין מקום לחייבו
קרבן על טעותו, שהרי אף אם לא היה טועה
היה אוכל, נמצא שאין הטעות סיבה
לאכילה, ולכן סבר רב שפטור מקרבן [כיון
שעל שגגת ב"ד אין מביאין קרבן].

אבל ר' יוחנן סבר שהקרבן בא על עצם
מעשה העבירה, ולא על הטעות
שהביאתו לידי עבירה, ולכן אף שאם לא היה
טועה היה אוכל את החלב, אבל אין הטעות
סיבה לחיוב הקרבן ואין לדון על מקור
הטעות, אלא רק על המעשה עצמו האם
הוא נעשה במזיד או בשוגג, וכיון שהאכילה
היתה על ידי טעות והתחלפות של חלב
בשומן, יש לחייבו בקרבן על כך.

ג. ובחזון יחזקאל (שבת סח, ב) כתב לדקדק
מדברי רב נחמן (שבת ע, א) שביאר מה
שחילקו בין שגגת שבת לשגגת מלאכות,
שבשגגת שבת חייב חטאת אחת ובשגגת
מלאכות חייב חטאת על כל מלאכה
ומלאכה. וביאר, "קרבן דחייב רחמנא אמאי

א. "ואם נפש אחת תחטא בשגגה מעם
הארץ בעשתה אחת ממצות ה' אשר לא
תעשינה ואשם וגו' והביא קרבנו שעירת
עזים תמימה נקבה על חטאתו אשר חטא"
(ד, כז-כח).

ויש לדון בחיוב קרבן על עבירה בשוגג, האם
הקרבן הוא על עצם מעשה העבירה
שעבר, וכמו שאם עשה במזיד חייב סקילה
כמו כן אם עשה בשוגג חייב קרבן, או
שהחיוב אינו כלל על המעשה שעשה שהרי
עשאו בשוגג ואין סיבה לחייבו על כך קרבן,
אלא על מה שלא נזהר שיבוא לידי עבירה,
והיה מוטל עליו לחקור ולדרוש ולהיזהר
שלא יבוא לידי עבירה, ועל כך הוא מביא
קרבן, שהרי בזה אינו שוגג [ואולי יש להוסיף
שהקרבן הוא על המזיד שבדבר שלא נזהר, אבל
מהמשך הדברים נראה שאף זה בגדר שוגג].

ב. והנה נחלקו רב ור' יוחנן (הוריות ב, א) אם
הורו ב"ד שחלב מותר, ונתחלף לו חלב
בשומן ואכלו. רב אמר פטור ור' יוחנן אמר
חייב.

וביאר בקהילות יעקב (הוריות, א) שהם
נחלקו בחקירה זו, שרב סבר שעיקר
חיוב הכפרה בא על השגגה ששגג וטעה,

עונו ישא מפני שאף השגגה נחשבת לו עון בזמן שאינו אנוס שהיה לו ליזהר שלא יבא על ידו ולא נזהר לפיכך חייבו הכתוב קרבן שיכפר לו.

ד. ועוד כתב לבאר החזון יחזקאל עפ"י יסוד זה, מה שאמרו (מכות ז, ב) לגבי חיוב גלות, שבאומר מותר (סבור שמותר להרוג את ישראל - רש"י) אינו חייב גלות, לרבא משום שהוא קרוב למזיד ולאבי משום שהוא אנוס. והקשו בתוס', שלגבי אכילת חלב ובאיסור שבת אין אומרים כן, ואפילו תינוק שנשבה לבין הנכרים חייב חטאת אף שהוא אומר מותר [ועיי"ש מה שתירצו].

וביאר החזון יחזקאל, שיש לחלק בין חיוב קרבן לחיוב גלות, שחיוב קרבן אינו על המעשה עצמו של האכילת חלב, אלא על השגגה ששגג והיה סבור שמותר לעשות כן, וחיובו על שלא טרח בדרישה וחקירה ולא בדק יפה יפה, ודבר זה שייך אף בתינוק שנשבה בין הנכרים, שהיה לו לדרוש ולחקור על מוצאו ותולדתו, ואילו היה דורש וחקר בשאלות לא היה בא לידי שגגת מעשה, ולכן חייב קרבן. אבל בגלות החיוב הוא על המעשה רציחה עצמו שעשאו בשוגג, ובזה סבר אביי שהוא אנוס על המעשה, כי חשב שהוא מותר, ורק על הטעות קודם המעשה יש להחשיבו לשוגג כיון שאז היה צריך לדרוש ולחקור אם המעשה מותר [ואף באיסור שבת וחלב אם היינו מחייבים אותו על המעשה עצמו היה פטור מחמת אונס, שהרי הוא חשב שהדבר מותר, ורק משום שהיה עליו לדרוש ולחקור קודם המעשה, בזה הוא שוגג וחיוב קרבן], ורבא סבר

אשגגה, התם חדא שגגה הכא טובא שגגות הויין". ומבואר שחיוב הקרבן הוא על השגגה שהביאתו לידי העבירה, ולכן על שגגת שבת חייב חטאת אחת, כיון ששגגה אחת הביאתו לידי העבירות, ואילו בשגגת מלאכות חייב חטאת על כל מלאכה ומלאכה, כיון שיש הרבה שגגות שהביאוהו לידי העבירה.

וכן דקדק מלשון הרמב"ם (שגגות ה, ו) שכתב לחלק בין אנוס לשוגג, וז"ל: הבא על אשתו שלא בשעת וסתה וראתה דם בשעת התשמיש, הרי אלו פטורין מקרבן חטאת מפני שזה כאנוס הוא ולא שוגג, שהשוגג היה לו לבדוק ולדקדק ואילו בדק יפה יפה ודקדק בשאלות לא היה בא לידי שגגה ולפי שלא טרח בדרישה ובחקירה ואחר כך יעשה צריך כפרה, אבל זה מה לו לעשות הרי טהורה היתה ושלא בשעת וסתה בעל אין זה אלא אנוס.

ונראה מדבריו שסבר שהחיוב קרבן הוא על השגגה שהביאתו לידי העבירה, וחיוב על מה שלא טרח ולא בדק קודם המעשה, [אמנם אם ננקוט כן בדברי הרמב"ם לא נוכל לבאר את פלוגתת רב ור' יוחנן (הנ"ל) שנחלקו בחקירה זו, שהרי הרמב"ם (שגגות יג, ה) פסק כר' יוחנן, ולר' יוחנן החיוב הוא על עצם מעשה העבירה ולא על מה שלא טרח לדרוש ולחקור קודם העבירה].

וכן משמע מדברי רבינו יונה (אבות ד, ד) שכתב לבאר את דברי התנא "אחד שוגג ואחד מזיד על חלול השם". וביאר, לא שנפרעין ממנו על השוגג כמזיד אלא שאף על השוגג נפרעין ממנו בגלוי וכל אחד כפי

שהוא מזיד, כיון שהחיוב גלות הוא על עצם ההכאה, וסו"ס ההכאה היתה בכוונה ובמזיד.

ה. ועוד ביאר (חזון יחזקאל, מכות תחילת פרק ב' בהשטמה מנוסחאות כ"י) לפי זה מה שהקשה הגאון ר' חיים מוואלז'ין זצ"ל (חוט המשולש א, יג) מדוע לגבי גלות אמרו (מכות ט, א) שאם הרג את האדם וכסבור שהוא בהמה שזה תלוי במחלוקת אביי ורבא באומר מותר, ולרבא הוא אנוס ולאביי הוא קרוב למזיד, ואילו לגבי חיוב חטאת אינו כן, והשוגג השנוי ברוב התלמוד הוא בדרך זה, שסבור שבא על אשתו ונמצאת אחותו, וכן סבור שהוא שומן והוא חלב, וכן מתכוון לחתוך את התלוש ונמצא מחובר.

וביאר בחזון יחזקאל עפ"י יסודו הנ"ל, שחיוב חטאת חיובו הוא על שגגתו אשר שגג שהיה סבור שהוא תלוש, והיה עליו לברר קודם המעשה אם הוא תלוש או מחובר והוא לא בדק יפה ולכן עשה את המעשה ויש לחייבו על כך בקרבן, אבל בחיוב גלות אין החיוב על השגגה, אלא על ההריגה עצמה, וכיון שחשב שהורג בהמה אין לחייבו על הריגה כזו שהרי הוא כאומר מותר, ולאביי הוא אנוס על המעשה שהרי חשב שהוא מותר, ולרבא דנים על עצם כוונת המעשה, וסו"ס הוא מזיד בו.

ו. והנה ידועים דברי הנתיבות המשפט (חו"מ רלד, ג) לגבי שוגג באיסור דרבנן שאין צריך כפרה. ובאחרונים (שו"ת תורת חסד, לא. אור שמח גירושין א, יז) ביארו את דבריו, שיש חילוק בין איסורי תורה לאיסורי דרבנן, שאיסורי תורה הם איסורי חפצא, והדבר עצמו הוא אסור, ואילו באיסורי

דרבנן אין האיסור בגוף החפץ, אלא האדם אסור לו לעבור על דברי חכמים משום "לא תסור". ולכן אם הוא שגג באיסור תורה צריך כפרה על כך, שסו"ס הדבר עצמו אסור וצריך כפרה על אכילתו, אבל באיסור דרבנן שהאיסור הוא רק על האדם שעובר על דברי חכמים ואינו שומע בקולם, לכן כשהוא שוגג אינו עובר ב"לא תסור" כי לא מרד בדבריהם, וסיבת אכילתו היא מפני שטעה, ולכן אינו צריך כפרה.

אמנם לפי הנ"ל אין מקום לבאר בדרך זו, שהרי כפי מה שנתבאר החיוב בשוגג אינו על המעשה עצמו, ולאביי אף הוא אנוס על המעשה שהרי חשב שהוא מותר, וחיובו הוא רק על מה שלא בירר קודם המעשה שהיה מוטל עליו לדרוש ולחקור ולדקדק בשאלות כדי שלא יבוא לידי עבירה, ובזה אין מקום לחלק בין איסורי תורה לאיסורי דרבנן, ובשניהם מוטל עליו להיזהר ולעשות כל אשר ביכלתו שלא להכשל ולעבור בשוגג.

ז. וברמב"ן (שער הגמול) כתב, "הרי שאכל חלב בשוגג נקרא חוטא שכן קראתו התורה בכל מקום, ומהו חטאו, שלא נזהר בעצמו ולא היה ירא וחרד על דברי המקום ב"ה שלא יאכל ולא יעשה דבר עד שיבדוק יפה יפה ויתגלה לו הדבר שהוא מותר וראוי לו לפי גזרותיו של הקדוש ברוך הוא, ועל הדרך הזו הוא טעם חטא השגגה בכל התורה.

ועוד, שכל דבר האסור מלכלך הנפש ומטמא אותה דכתיב ונטמתם בם, לפיכך נקרא השוגג חוטא, אעפ"כ אין

השגגות וכו".

ומבואר בדבריו שנקט את ב' הצדדים, שצריך כפרה על השגגה קודם החטא שהיה עליו להיזהר ולבדוק, וגם על המעשה עצמו.

השווג ראוי להענש על שגגתו בגיהנם ובאר שחת, אלא שהוא צריך מירוק מאותו עון ולהתקדש ולהטהר ממנו כדי שיהא ראוי למעלה ההוגנת למעשיו הטובים בעוה"ב, לפיכך חס הקדוש ברוך הוא על עמו ועל חסידיו ונתן להם הקרבנות להתכפר בהן

בגדר איסור מעילה

שיבוא לפדות ממון חבירו מהקדש. אלא ע"כ שאין דנים בהוצאת ממון מהקדש מצד דיני ממון, אלא מדיני איסור, ולכן עד אחד נאמן (אף באתחזק איסורא) כיון שבידו לפדותו, ואין צריך באיסורין שיוכל לפדות בפועל, אלא אם היה אפשרות כזו הוא נאמן [ובגדר דין "בידו" עי' ברא"ש גיטין, ה].

ב. וכן הוכיח מדברי התוס' מעילה (כא, ב) שהקשו על דברי המשנה, שאם נפלה פרוטה של הקדש לכיס מלא מעות והוציא אחת, מעל מספק. והקשו התוס', שהמעות יתבטלו ברוב ולא יעבור באיסור מעילה.

ולכאורה הרי ממונות לא בטלים ברוב [וכמבואר בביצה (לח, ב) שאם נתערב לו חיטין שלו בשל חבירו שאין בטלין ברוב]. אלא ע"כ שבנכסי גבוה אין דנין בו תורת ממון רק תורת איסור, ולכן יש לדון בו מצד ביטול ברוב.

ג. אמנם בחידושי מרן הגר"ח הלוי מבריסק דצ"ל (מעילה ה, א) כתב שיסוד איסור מעילה אינו כשאר איסורי הנאה, אלא מתורת ממון וכדין גזל.

והוכיח כן ממה שאמרו (מעילה יח, א) "כי תמעל מעל" - אין מעל אלא שינוי. והיינו

א. "נפש כי תמעל מעל וחטאה בשגגה מקדשי ה' והביא את אשמו לה' איל תמים מן הצאן וגו' ואת אשר חטא מן הקדש ישלם ואת חמישתו יוסף עליו" (ה, טו-טז). ומפסוקים אלו נלמד שהמועל בשגגה בקדשי ה' מתחייב בקרבן אשם ובתשלומי קרן וחומש.

ויש לבאר גדר איסור זה המחייב בקרבן מעילה ובחיוב התשלומין. האם ענינם הוא מגדרי ממון, וכחיוב תשלומין בגזילת הדיוט, או מדיני איסור ככל איסורי הנאה שבתורה, וכגון ערלה וכלאי הכרם שהתורה אסרה ליהנות מהחפצא של האיסור, וכמו כן בהקדש אסרה התורה ליהנות מהחפצא של הקודש, אלא שבמעילה חייבה התורה אף בתשלומין על המעשה.

ובשב שמעתתא (ו, ד) כתב להוכיח שדנים בו כדיני איסור ולא כדיני ממון, ממה שאמרו (יבמות פח, א) שעד אחד נאמן על הקדש (בקדושת דמים) לומר שאינו קדוש כי הבעלים נשאל עליהם, משום שבידו לפדותו מיד ההקדש. ולכאורה בממונות אין אומרים בידו אלא רק במקום שבידו ממש לעשות כן (ולא במה שהיה בידו ובזמן עדותו אינו כבר בידו), וא"כ אטו בשופטני עסקינן

שהחיוב הוא על מה ששינה וגזל את החפץ מרשות הקדש, ודינו כגזילת ממון.

וכן הוכיח ממה שדין מעילה הוא בשיעור פרוטה, ואם היה דינו כאיסור הנאה היה צריך לעבור באיסור אף בפחות משו"פ, [אמנם כבר הסתפק בזה רע"א (שו"ת א, קצ) אם בכל איסורי הנאה צריך שיעור של הנאת פרוטה או שיעור של הנאת כזית].

וכן הביא ראייה ממה שאמרו (מעילה כ, א) שאכילתו ואכילת חברו מצטרפין זה עם זה ואפילו לזמן מרובה, [והיינו שאין צריך לאכול בזמן של כדי אכילת פרס, אלא אף אכל לזמן מרובה עובר באיסור מעילה]. ולכאורה אם היה דינו כאיסור הנאה, לא היה מצטרף אלא בזמן של כדי אכ"פ, וע"כ שדנים בו מצד גזילת ממון, ולכן כל האכילות מצטרפות, וכגזילת ממון שאם גזל שלא בבת אחת שיעור של פרוטה עובר באיסור וחייב להשיב, [וע"ע במנחת חינוך (מצוה קל) שתלה נידון זה בגדר הפטור בגזילה פחות משו"פ, שאם הוא מצד מחילה אין לצרף כמה גזילות, ואם הוא מדין שיעורין יש בו צירוף].

ועל פי זה ביאר הגר"ח מה שאמרו (מעילה יג, א) שהפועלים לא יאכלו מן גרוגרות הקדש, ודרשו (בבא מציעא פז, א) כן מהפסוק "בקמת רעך" ולא של הקדש. ולכאורה מה היה ס"ד לומר שיוכל למעול ולאכול מהקדש כמו שאוכל מקמת הדיוט. אלא ע"כ שאיסור מעילה יסודו הוא שגוזל ממון הקדש, ולכן כיון שבשל חבירו אוכל ואין בזה גזל, כי יש לו זכות אכילה משמים בשדה חבירו (כמבואר בב"מ צב, א), ולכן היה ס"ד לומר שאף בשדה הקדש מותר לו לאכול, ואין בזה משום גזל הקדש, ולזה הוצרך קרא

לאסור את אכילתו [וע"ע בחי' הגר"ח על הש"ס (מעילה כא, א) שהוכיח כן מדין שליחות במעילה].

ובאתון דאורייתא (כלל ג) כתב להוכיח שהוא מדין גזל, ממה שאמרו (ב"ב פח, ב) קשה גזל הדיוט מגזל גבוה שזה הקדים חטא למעילה וזה הקדים מעילה לחטא. ומוכח שאיסור מעילה הוא מטעם גזל, ולכן נקרא גזל גבוה [ועיי"ש שהאריך בענין זה].

ד. ובקובץ הערות (נב, א) כתב לתלות נידון זה במחלוקת ראשונים. שאמרו בערכין (כא, א) שאם המשכיר הקדיש את הבית להקדש, ודר בו השוכר, חייב השוכר משום מעילה. ושיטת הר"ן (נדרים מו, ב) לחלק בין קדושת הגוף לקדושת דמים, שקדושת הגוף מפקיעה מידי שעבוד, ולכן ההקדש מפקיע את השעבוד של השוכר בבית, אבל קדושת דמים אינה מפקיעה את השעבוד של השוכר בבית ויכול להמשיך לדור בבית ואין בו משום מעילה. ושיטת התוס' (ב"ק נא, ב) שאין לחלק בין קדושת הגוף לקדושת דמים ולעולם השוכר מועל אם דר בבית.

וביאר שמחלוקתם תלויה בגדרי מעילה, שדעת הר"ן שאף שהבית קדוש, מ"מ כיון שזכות שכירותו לא פקע מותר לדור בו, כיון שאיסור הקדש הוא מצד גזל ממון גבוה, וכיון שהשוכר דר בבית מפני זכותו אין כאן גזל, וכמו שאם המשכיר מכר את הבית לאחר יכול השוכר לדור בו כל זמנו ואין הלוקח יכול למחות בו, ה"נ אם הקדישו יש זכות לשוכר להמשיך ולדור שם.

אבל תוס' סברו שאף אם מכר להדיוט היה מותר לדור בו, אבל אם הקדישו אסור לדור

ומשתמש עמו לצורכי חולין, בזה נחשב
שגזל את החפץ מרשות הקדש.

[וזה מה שהוכיח הגר"ח שאמרו שאין מעילה
אלא שינוי, והיינו שמשנה את דינו של החפץ,
במה שמשתמש עמו לצרכי חול].

ויש לדקדק כן אף מדברי הרמב"ם (גניבה ב,
א) שכתב, הגונב את הגוי או שגנב נכסי
הקדש אינו משלם אלא הקרן בלבד. ושינה
בלשונו, שאצל גוי כתב שגנב את הגוי
ובהקדש כתב שגנב את הנכסי הקדש. והוא
מדודקדק היטב לפי מה שנתבאר,
שבהקדש היחס לגזילה הוא בגוף החפץ
משא"כ בגזילת הדיוט הגזילה היא כלפי
הבעלים ולא בחפץ עצמו.

ולכן חלוק דין גזל הדיוט מגזל הקדש לענין
ריח והנאת צל, כי בגזל הדיוט החיוב הוא
מחמת שגזול ממנו את זכות השימוש
בחפץ, והנאת צל וריח אינם חשובים שגזל
ממנו כלום, כי לא החסיר לו דבר בזכויותיו
בגוף החפץ. אבל במעילה שהחיוב גזל הוא
בחפץ עצמו, שהוא עומד לרשות גבוה,
ובמה שמשתמש עמו לצורך חולין נחשב
שגזלו, לכן איסור גזל הינו בכל מה שנאסר
החפץ בהנאה, וכיון שנהנה ממנו לצרכי חול,
נחשב בזה שגזול את החפץ כי הוא עומד
לרשות גבוה ומשתמש בו לצורך חול.

וא"כ נמצא שאף שבדין מעילה יש דינים
של איסורי הנאה, אבל אין האיסור מעילה
מדין איסור הנאה, אלא האיסורי הנאה
מגדירים את מטרת וקדושת החפץ,
וכשנהנה ממנו באופן האסור נמצא שגזול
את החפץ מהקדש.

בו, וע"כ שסברו שאיסור הנאה של הקדש
אינו תלוי באיסור גזל, ואפילו במקום שאין
בו משום גזל, מ"מ כיון שהבית קדוש הרי
הוא אסור בהנאה.

ה. אמנם מכמה מקומות מוכח שיש חיוב
מעילה אף במקום שאין בו תביעת גזילה.
שהנה אמרו (פסחים כו, א) על רבן יוחנן בן
זכאי שהיה יושב בצילו של היכל ודורש כל
היום כולו, ודנו שם בסוגי' היאך היה מותר
לו לעשות כן והרי נהנה מהקודש. ואם נאמר
שיסוד איסור מעילה הוא מדיני גזילה, מה
הס"ד לומר שאסור ליהנות מצלו של היכל,
והלא אין תביעת גזל על אדם שנהנה מצל
ביתו של השני.

וכן אמרו שם שעל ריח שייך חיוב מעילה.
ואף בריח אין תביעת גזל, ולא שייך לתבוע
את חבירו שלא יהנה מריח חפציו.

וביאר הגאון ר' יחזקאל אברמסקי זצ"ל
(תוספתא ר"ה ב, ג. ובתוספת ביאור בס' תורת
המעילה, א) את דברי הגר"ח, שחלוק דין גזל
מדין מעילה, כי בממון הדיוט לא נתפס
בעלות בגוף החפץ עצמו, ואין שינוי בגוף
החפץ אם הינו שייך לראובן או לשמעון,
אלא רק יש לפלוני זכות בשימושים של
החפץ ומכח זה אסור לגזול ממנו את זכות
השימושים שלו בחפץ, וכשמשתמש בחפץ
של חבירו אין האיסור מחמת החפץ עצמו
ששייך לפלוני, אלא מחמת שנוטל ממנו את
זכויותיו בחפץ. אבל במעילה הוא איסור
חפצא, והיינו שהחפץ עצמו הוא קדוש, ודין
הגזילה מתבטא בחפץ עצמו כשמשתמש
עמו לצורך חולין, ובזה נקרא שגזלו מרשות
הקדש, כי ייעוד החפץ הוא להשתמש בו
לצרכי גבוה, וכיון שמשנה את הייעוד שלו

ו. והגאון ר' שמעון שקופ זצ"ל (שערי יושר ג, כד) כתב בדרך אחרת, וחילק בין האיסור מעילה לבין החיוב תשלומין. וביאר, שכמו שבהדיט האיסור של גזל וחיוב התשלומין הם שני ענינים נפרדים, ואף ששניהם מסיבה אחת שאסור להשתמש ולפגוע בממון חבירו, אבל התשלומין שחייב לשלם להחזיר גוף הדבר כשהוא בעין ולשלם ממון כשאכל הדבר אינו משום האיסור, שהרי גם בקטן שאכל יש מי שאומר שחייב לשלם כשהגדיל, וכן אם אכל את של חבירו בשעה שהיה נוגע לפיקוח נפש שהותר לו לעשות כן מ"מ חייב לשלם, וע"כ שהם שני ענינים נפרדים. וכמו כן בהקדש הם שני ענינים, האיסור ליהנות משל הקדש הוא ענין בפני עצמו והתשלומין בפני עצמו.

ועצם האיסור של מעילה הוא איסור חפצא, והיינו שמפני שנתפס קדושה על החפץ אסרה התורה אותו לזרים, ואינו משום חסרון בקנין הגבוה, ולכן אין דין זה דומה לגזל ממון הדיוט, ששם האיסור והתשלומין הם משם אחד, והוא מחמת חסרון ממון חבירו, ובהקדש אינו כן, שהתשלומים הם מחמת חסרון קנין וזכות הגבוה, והם כתשלומים בממון הדיוט, אבל האיסור הוא משם אחר מחמת קדושת החפץ, שאסרה התורה ליהנות מכל דבר המקודש.

ולכן חלוק דין הקדש מממון הדיוט לענין ביטול ברוב, שבממון הדיוט האיסור גזילה תלוי בדין התשלומין, וכמו שלא מועיל ביטול על עיקר הקנין והזכות של בעלים משום שהוא דין השייך לבעלים ולא לעצם החפץ, כמו כן איסור גזילה אינו חל על החפץ

אלא על הבעלים, וכל מה ששייך לחבירו וקנוי לו אסור לגזול, אבל בהקדש שהאיסור הוא מפני הקדושה הנתפסת על החפץ והוא דין שסיבתו בחפץ, והרי זה כשאר הדינים שחל על החפץ שעל זה אמרה תורה אחרי רבים להטות שהרוב מבטל את המיעוט, ואף שהקנין של רשות הגבוה לא נתבטל ולא נפקע ע"י תערובות ברוב חולין, אבל האיסור פקע כיון שאין האיסור מחמת חסרון קנין וזכות של רשות הגבוה, [ולפי זה כתב לחדש, שבהקדש שנתערב ובטל ברוב שהאיסור מעילה הותר, אבל קנין זכות הגבוה לא נפקע ומחויב לשלם את הקדון אם אכל את כל התערובות, וקודם שאכל מחויב להחזיר אחד מן התערובות כשיעור שנתערב מן ההקדש].

ולדבריו אין סתירה בין הסוגיות, שאע"פ שהוכיח הש"ש שהאיסור מעילה הוא כדיני איסור שמתבטל ברוב, הוא דוקא בגוף האיסור, שיסודו ככל דיני איסור הנאה, אבל החיוב תשלומין הוא מדיני גזילה ומצד חסרון ממון חבירו, ולכן נאמרו בו שיעורין של ממונות, וכן יש צירוף למעילות שמעל. [וכ"כ בחידושי ר' נחום פרצוביץ (ב"ק כ, ב)].

ז. וכ"כ בקובץ הערות (שם), והוכיח כן ממה שאמרו (כריתות יח, ב) שאין יוהכ"פ מכפר למחוייב מעילה, משום שיוהכ"פ אינו מכפר על ממון, ועל כרחך שיש חילוק בין חיוב התשלומין שדנים בו מצד דיני ממונות, לבין איסור הנאה מהקדש שאינו תלוי באיסור גזל, [אלא שהקשה על חילוק זה ממה ששמע בסוגי' לגבי הקדיש המשכיר, שהשוכר חייב ממון משום מעילה אף שבגדרי גזל אינו חייב ממון].

בגדר איסור גילוי סוד

תמיהת הפוסקים מדוע הרמב"ם לא כתב דין זה בהלכותיו, כי אינו אלא מדה טובה.

ועוד כתב ליישב, "דמאי דאמרינן שהוא בבל יאמר דוקא אם הכניסו בביתו ביחידי דמשמע קצת שהוא מקפיד בדבר שלא יתגלה, דומיא דהתם דהכניסו הקדוש ברוך הוא לאוהל מועד ביחידי וקולו של הקדוש ברוך הוא לא היה נשמע חוץ לאוהל כמו שכתב רש"י בחומש בשם התנ"כ לכן אסור אף דלא חזינן שום ריעותא על ידי הגילוי, אבל אם סיפר לו בחוץ דלא היה שום גילוי מילתא כלל שהוא מקפיד, אז תלוי רק בזה, אם יוכל להיות לו קצת ריעותא עי"ז שיגלה אסור אם לא שסיפר לו באפי תלתא, ואם לאו מותר".

ונמצא שהח"ח מסתפק אם אינו אלא מדה טובה בעלמא, או שכל האיסור הוא רק אם יש סימן מהסיפור שאינו רוצה שהוא יספר וכגון שהכניסו לביתו ביחידות, אבל אם לא אמר לו כלום אלא סיפר לו סתם, מותר לו לספר לאחרים ואינו בכלל "בל יאמר".

ב. עוד כתב החפץ חיים (רכילות ח, ה), "וחייב אדם להסתיר הסוד אשר יגלה לו חבירו דרך סתר, אף על פי שאין בגילוי הסוד ההוא ענין רכילות, כי יש בגילוי הסוד נזק לבעליו וסיבה להפר מחשבתו, גם בזה הוא יוצא מדרך הצניעות והוא מעביר על דעת בעל הסוד". ובבמ"ח כתב שמקורו מדברי רבינו יונה (שערי תשובה ג, רכה) שכתב על איסור זה "ואמר שלמה עליו השלום (משלי כ, יט) "גולה סוד הולך רכיל", רצונו לומר, אם

א. "ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר" (א, א). ואמרו חז"ל (יומא ד, ב), מניין לאומר דבר לחבירו שהוא בבל יאמר עד שיאמר לו לך אמור, שנאמר וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר. ופירש רש"י, לאמר - לא אמור הדברים אלא אם כן נותן לו רשות. והמהרש"א כתב שלולי פירושו יש לפרש, שלאמר כמשמעו, וממה שהיה צריך לצוות עליו לומר לאחרים, משמע שאם לא אומר לו כן אסור לו לומר לאחרים.

והנה כתב החפץ חיים (לה"ר ב, יג), "אם אחד גילה לחבירו באפי תלתא ענין עסקו ומסחרו וכיוצא בזה דברים אשר בסתמא אסור אחר כך לגלות לאחר פן יוכל להגיע לו על ידי זה היזק או צער, אך עתה שגילה לו דבר זה באפי תלתא אם כן ראינו שאינו חושש לזה אף אם יתגלה לבסוף, ולכן מותר לזה השומע ממנו לכתחלה לגלות לאחרים כל כמה שלא גילה דעתו שהוא מקפיד על זה, אך שלא יחסרו לזה הפרטים המבוארים לעיל בענינא דאפי תלתא". והקשה בבמ"ח (כז) שאף שאינו בכלל איסור לה"ר כיון שסיפר לו באפי תלתא אבל עדיין יש לאסור מפני שאמרו "מנין לאומר לחבירו דבר שהוא בבל יאמר עד שיאמר לו לך אמור תלמוד לומר לאמר", וא"כ כל זמן שלא אמר לו בפירוש שיכול לספר אסור לו לספר.

ותירץ הח"ח, שהוא רק מדה טובה בעלמא שצריך האדם להרגיל עצמו בזה כדי שלא יבא לעולם לקלקול על ידי זה, אבל אינו בכלל איסור. ועל פי זה הוסיף ליישב את

לה"ר ורכילות, שהרמב"ם סבר שהנזק הוא גוף האיסור שבדיבור, ולכן אם מזיקו בדיבור בכל אופן שהוא עובר באיסור, אבל רבינו יונה סבר שנזק בדיבור אין ענינו לאיסור לה"ר ורכילות, שרכילות ענינה רק לסכסך בין רעים, ולה"ר הוא דיבור רע על פלוני, ולכן בגילוי סוד אע"פ שיש בו נזק אין בו איסור רכילות.

אמנם כתבו שמדברי הח"ח אין נראה כן, כיון שפסק והביא בהלכותיו (לה"ר ג, במ"ח ג. וכן בפרק ה, ב) את דברי הרמב"ם שבכל נזק עובר באיסור לה"ר, וא"כ בגילוי סוד היה צריך להיות אסור מהתורה, ובזה הביא את רבינו יונה שהוא רק משום הולך רכיל מגלה סוד והוא יותר מאבק אבל אינו בכלל גוף האיסור.

ולכן כתבו האחרונים לפרש בדברי רבינו יונה שאין כוונתו לנזק ממש שזהו איסור גמור, אלא כוונתו שהזיק את הבעלים במה שרצה שהדבר ישמר בסוד והוא היפך מחשבתו וסיפר זאת לאחרים, ולזה קרא רבינו יונה נזק, ולכן אינו בכלל איסור לה"ר, אלא שהוא איסור חמור מצד שמרגיל עצמו לרכל ולספר דברים.

אמנם עדיין צריך לחלק שיש כמה דרגות בגילוי סוד, שאם יש נזק גמור כגון הפסד ממון או צער הוא איסור גמור של לה"ר ורכילות, ואם יש לו נזק במה שרצה שהדבר ישמר בסוד אינו איסור גמור מהתורה, אבל הוא יותר חמור מאבק לה"ר וזה מה שכתב הח"ח בשם רבינו יונה, והביא סמוכין לדין זה מהתלמיד שגילה את הסוד לאחר כ"ב שנים. ואם אין לבעלים הפסד כלל אלא רק

תראה איש שאיננו מושל ברוחו לשמור לשונו מגלוי הסוד, אף על פי שאין במחשוף הסוד ההוא ענין רכילות בין אדם לחברו, תביאהו המדה הזאת להיות הולך רכיל שהוא מארבע כתות הרעות, אחרי אשר אין שפתיו ברשותו לשמרן".

ועוד הביא מקור לדין זה ממה שאמרו (סנהדרין לא, א), "מניין לכשיצא לא יאמר הרני מזכה וחבירי מחייבין אבל מה אעשה שחבירי רבו עלי, תלמוד לומר לא תלך רכיל בעמך, ואומר הולך רכיל מגלה סוד. ההוא תלמידא דנפיק עליה קלא דגלי מילתא דאיתמר בי מדרשא בתר עשרין ותרתינן שנין, אפקיה רב אמי מבי מדרשא אמר דין גלי רזיא". והוסיף הח"ח וכתב "ודבר זה הוא חמור הרבה יותר מסתם אבק לשה"ר ורכילות".

ולכאורה דבריו סותרים למה שכתב בהל"ה"ר שאין איסור לגלות סוד אלא היא מדה טובה בעלמא או שהאיסור הוא רק באופן שסיפר לו ביחידות, אבל בכל גילוי סוד אין איסור, וכאן כתב שהוא יותר חמור מאבק לה"ר.

ועוד צ"ב בדבריו, שאם יש נזק על ידי סיפורו הרי הוא איסור ממש של לה"ר, וכמו שכתב הרמב"ם (דעות ז, ה) "והמספר דברים שגורמים אם נשמעו איש מפי איש להזיק חבירו בגופו או בממונו ואפילו להצר לו או להפחידו הרי זה לשון הרע", וא"כ הרי הוא איסור ממש ולא רק יותר גרוע מאבק.

ויש שכתבו (עלי באר, נתיבות חיים) שהרמב"ם ורבינו יונה נחלקו בגדר איסור

סיפר לו בסוד, על זה כתב הח"ח שאינו אלא מדה טובה בעלמא שלא לספר.

ולפי תירוצו השני של הח"ח שאם קוראו לביתו וסיפר לו ביחידות יש בו איסור, יש לחלק שתלוי כמה הקפיד על גילוי הסיפור, שאם אמר לו ביחידות ולא הזהירו שהדבר הוא בגדר סוד יש בו איסור לספר רק מצד "בל יאמר", אבל אם הזהירו קודם שלא יספר לאחרים בזה כתב רבינו יונה שהוא איסור יותר חמור מאבק לה".

ג. וצריך לברר גדר האיסור של גילוי סוד במקום שאין לבעלים נזק, ומה הסיבה שהשומע אינו רשאי לספר.

והמהר"י אסאד (שו"ת יהודה יו"ד, שיט) כתב לחדש שאם אמר לחבירו שלא יגלה סודו מותר לו לכתוב את הדברים, ואין האיסור אלא באמירה אבל לא בכתיבה, וביאר שלא עדיף איסור זה מנשבע או נדר שלא ידבר עם חבירו שמותר לכתוב לו (כמבואר בשו"ע יו"ד רכא, י), והאיסור שלא לגלות סוד הרי הוא כמושבע מפי אחרים שמותר לו לכתוב לאחרים את הדברים ואינו נחשב לדיבור, ואף שבכמה מקומות דנו שכתובה כדיבור דמי, לגבי נדרים הולכים אחר לשון בני אדם וכתובה אינה כדיבור, ולכן אף בגילוי סוד דינו כנדר ושבועה מפי אחרים.

ומבואר בדבריו חידוש גדול, שגדר האיסור הוא מצד שהוא מושבע מפי המספר שלא לספר את הדברים, ולכן פסק שמותר לו לכתוב את הסיפור ואחרים יראו מתוך הכתב. אמנם בפשוטו הוא איסור בפ"ע שסמכוהו על קרא שלא לספר סודות שסיפר לו חבירו.

ויש כמה נפק"מ בגדר האיסור, ונבארם.

ד. דנו הפוסקים אם נודע לו סוד חבירו מאחרים ולא מבעל הסוד אם מותר לו לספר דברים אלו [וודאי שאם יש נזק בסיפור הוא אסור מן התורה, והנדון הוא במקום שאין נזק כלל אלא רק מעביר על דעת הבעלים]. ולכאורה הוא תלוי בנדון הנ"ל, שלפי דברי המהר"י אסאד שדינו כמושבע מפי אחרים, א"כ במקום שלא שמע כלל מבעל הדבר אלא מאחרים אין סיבה לאסור עליו מלספר, אבל אם הוא איסור בפ"ע שלא לספר סוד, א"כ יש לומר שאולי אף כששמע מאחרים עדיין הוא בגדר סוד שאסור לספרו.

ה. ובאופן נוסף יש נפק"מ, אם בתחילת הדברים לא אמר לו שהדברים הללו הם סוד, אלא סיפר לו את הדברים בדרך שיחה בעלמא, ושוב לאחר כמה ימים אמר לו שהדברים שסיפר לו הם סוד ורצונו שישמור על הדברים הללו ולא יספר לאחרים, האם הוא רשאי ויש לו זכות לאסור עליו בכה"ג.

ולפי דברי המהר"י אסאד יש להתיר לספר, כיון שכל האיסור הוא מצד שהוא כמושבע מפי אחרים, וכיון שבשעת הסיפור לא אמר לו שהוא סוד א"כ אינו כמשביעו, ושוב אין לו זכות להשביעו על דברים שכבר שמע ממנו. אבל אם הוא איסור בפ"ע שלא לגלות סוד, א"כ יש מקום לאסור כיון שסו"ס הדברים הללו הם בגדר סוד ואין רצון הבעלים שהדבר יודע לאחרים.

ו. והנה בשו"ת הלכות קטנות (א, רעו) כתב, "נראה שיש איסור לבקש ולחפש מסתוריו

לספרו. אבל לדברי המהר"י אסאד שהוא מצד נדר ושבועה שהמספר השביעי שלא לספר, א"כ יש איסור על העובד לספר דבר זה אף שהוא כבר מפורסם, כיון שקיבל על עצמו שלא לספר.

ח. עוד כתבו הפוסקים (ע"י חוט שני שמה"ל, ה) שבאיסור גילוי סוד יש חומרא יותר מלה"ר, שבלה"ר יש היתר לספר לתועלת באופנים ותנאים מסוימים, אבל באיסור גילוי סוד אין היתר של תועלת, ולכן אסור לספר את הסוד. והביאו מעשה שהחזון איש נשאל ע"י דיין בבית דין על זוג שהתגרשו מפני שלא היה להם ילדים, והבעיה היתה אצל הבעל, אם מותר לדין להשיב ולספר את סיבת הגירושין למי שרוצה להינשא לו, והשיב החזון"א שיאמר לה שאצלנו בבית הדין יש סוד מקצועי, אבל אני לא מייעץ לך.

וביאור דבריו הוא, שכיון שהבעלי דינים מגלים לדיינים את הסוד על מנת שישמרו את הסוד, לכן אסור להם לספר דברים אלו. אמנם יש חיוב להציל את חבריו ולכן מותר לספר את הסוד במקום נזק גדול, אבל אין את ההיתר של לתועלת ככל לה"ר וצריך להחמיר בדבר יותר מלה"ר.

במצות מליחת הקרבנות

חלק מצורת הקרבנות שאמרה התורה להקריבו כשהוא מלוח, או שהוא דין קרבן בפ"ע של הקרבת מלח, אלא צורת הקרבנות היא יחד עם קרבן, וכל קרבן מחייב שיקריבו עמו יחד קרבן מלח, אבל אין המלח חלק מצורת הקרבן.

של חבריו ומה לי לא תלך רכיל לאחרים או לעצמו", והביאו הפלא יועץ (סוד) שהמחטט לידע סוד עובר על לא תלך רכיל בעמך דמה לי אם מגלה סוד חבריו לאחר או מגלה לעצמו.

ודבריהם מחודשים שיש בגילוי סוד מצד איסור לה"ר, אמנם מדין איסור גילוי סוד יש לדון אם יש בכך איסור כיון שאין הבעלים הזהירו שלא לספר, ולכאורה הוא תלוי בצדדים הנ"ל, שלפי דברי המהר"י אסאד שהוא כמושבע מפי אחרים יש לומר שאם גילה את הסוד בעצמו אין עליו איסור לספר לאחרים, אבל אם הוא איסור בפ"ע של גילוי סוד אין לחלק וכל סוד שיודע על חבריו אסור לו לספר.

ז. ובעוד אופן יש נפק"מ, כגון שיש עובד במפעל המייצר משקה מסוים שיש סוד בדרך עשייתו, והעובד יודע סוד זה, וודאי שאסור לו לספר זאת לאחרים כיון שיש נזק בדבר, אבל אם הדבר כבר התחיל להתפרסם ואינו סוד ממש, האם יש היתר לעובד לספר סוד זה. ולכאורה אף שאלה זו תלויה בנדון הנ"ל, שאם האיסור הוא של גילוי סוד, יש לומר שכיון שהדבר אינו בגדר "סוד", כיון שכבר התחיל להתפרסם, שוב אין איסור

א. "וכל קרבן מנחתך במלח תמלח ולא תשבית מלח ברית אלקיך מעל מנחתך על כל קרבנך תקריב מלח" (ב, יג).

ובס' ציונים לתורה (כלל מ) כתב להסתפק בד"ן זה, אם הוא מצד הכשר הקרבן, והוא

וכתב לתלות זאת במה שנחלקו (מנחות כ, ב) אם מליחה מעכבת או לא, שאם המלח הוא קרבן בפ"ע א"כ אם לא מלח ביטל רק את המצוה של הקרבת המלח, אבל אין לפסול את הקרבן משום כך, ואם הוא חלק ממעשה והכשר הקרבן יש לומר שאם לא מלח יש פסול בהקרבת הקרבן.

ב. עוד כתב לבאר את מה שהסתפקו (זבחים קח, א) לגבי איסור העלאה בחוץ (שאינו מקריב בבית המקדש אלא מחוצה לו) אם העלה ראש בן יונה שאין בו כזית ומלחו, ויחד עם המלח יש בו כזית, האם המלח משלימו לשיעור כזית להתחייב עליו. ותלה זאת בחקירה הנ"ל, שאם המלח הוא הקרבה בפ"ע, א"כ נמצא שהקריב כזית, אבל אם המלח רק הכשר הקרבן יש לומר שצריך שיהיה שיעור בקרבן עצמו ללא המלח.

ועוד כתב להביא ראיה ממה שדרשו (מנחות נא, ב) לגבי מלח שאפשר להקריבו מכל מקום, ופירש רש"י שאפשר להביאו אף מחו"ל. ולכאורה כל הקרבנות הרי באים מחו"ל וא"כ ודאי שאף המלח שלהן בא מחו"ל ולא צריך קרא לרבות כן, אלא הריבוי נצרך רק לקרבן העומר שבא רק מן הארץ (ושתי הלחם שבאין רק מן הארץ אין קרבין כלל), ועל זה יש ריבוי שהמלח שלו בא אף מחו"ל. ולכאורה אם נאמר שהמלח הוא קרבן בפ"ע א"כ הרי הוא ככל הקרבנות שבאים אף מחו"ל ומה צריך ריבוי שבא אף מחו"ל, ורק אם נאמר שהוא הכשר הקרבן לכן צריך ריבוי, שאף שהקרבן עצמו אינו בא מחו"ל, אבל המלח שהוא רק הכשרו יכול לבוא מחו"ל.

ג. ובשו"ת הלכות קטנות (א, יח) יצא לדון אם מועיל למלוח את הקרבן בסוכר, כיון שהוא כמו מלח שמעמיד את הדברים לזמן רב. והקשה איך מותר למלוח את הקרבן בסוכר והרי התורה אמרה "כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה", ותיירץ, שאם אין לו מלח מותר משום עשה דוחה לא תעשה, שהעשה של מליחת הקרבן דוחה את האיסור של הקטרת דבש.

וכתב הציונים לתורה, שהנה ידוע יסודם של האחרונים בענין עשה דוחה ל"ת, שאין העשה יכול לדחות את עיקר הלאו, והיינו כגון אם הולך לשחוט את פסחו ושכח שיש לו חמץ בביתו, עד שעה שישית יכול לבטל בלבו אם אין לו זמן לחזור לביתו ולבערו (כמבואר בפסחים מט, א), אבל משעה שישית כתב המג"א (או"ח תמו, יא) שצריך לחזור לביתו אף אם יפסיד את הקרבת הפסח, כיון שעשה של תשביתו יותר חמור. וכתב הצ"ח (שם) שבנו הקשה לו, מדוע אין עשה של פסח דוחה לא תעשה של לא תשחט על חמץ דם זבחי ויוכל לשחוט את הפסח אף שיש לו חמץ בביתו. ותיירץ לו הצ"ח, שלא שייך לומר שהעשה ידחה את הלאו, כיון שגוף הלאו הוא לא לשחוט את הפסח כשיש לו חמץ, ואין לומר שמותר לו לעבור על האיסור מחמת העשה, כי זה המכוון ממש באיסור התורה שלא לעשות כן, וכל עשה שדוחה לאו הוא רק במקום שהעשה והלאו הזדמנו יחד, אבל לא במקום שגוף הלאו הוא שלא לקיים את העשה באופן מסוים.

ולפי יסוד זה כתב הציונים לתורה שדברי ההלכות קטנות תלויים בגדר החיוב של

ולא תשבית מלח ברית אלקיך, ואף על פי שלוקה הקרבן כשר והורצה, חוץ מן המנחה שהמלח מעכב בקמיצה שנאמר ולא תשבית מלח ברית אלקיך מעל מנחתך". וכ"כ בספר החינוך (מצוה קיח), "וכהן העובר עליה והקריב קרבן או מנחה בלא מלח כלל ביטל עשה, וגם עובר על לאו זה ולוקה, שהרי מעשה יש כאן כשהוא מקריב הבשר התפל שהזהר עליו שלא להקריבו בלא מלח". ומבואר מדבריהם שאם מקריב את הקרבן בלא מלח לוקה.

ודברי הרמב"ם צ"ב, שהנה כתב הרמב"ם (חגיגה א, א) לענין ביאה ריקנית, "ומי שבא לעזרה ביום ראשון ולא הביא עולה לא דיו שלא עשה מצות עשה אלא עובר על לא תעשה שנאמר לא יראו פני ריקם, ואינו לוקה על לאו זה שהרי לא עשה מעשה", וביאר השאגת אריה (סימן לב) שאף שמעשה העבירה היא על ידי מעשה של כניסה לעזרה ואינו יכול לעבור על הלאו בלא מעשה, אבל גוף העבירה היא במה שאינו מביא קרבן, ולכן היא עבירה בשב ואל תעשה. וא"כ הקשה בס' משנת חכמים (הובא במנחת חינוך, תצ) מדוע לגבי הקרבת מלח על הקרבן כתב הרמב"ם שלוקה, ולכאורה הוא דומה לביאה ריקנית, שאף שאינו יכול לעבור בלא מעשה, אבל גוף העבירה היא במה שלא מלח את הקרבן, ומדוע כתב הרמב"ם שלוקה אם לא מלח [ועיי"ש שחילק שיכול להביא קרבן ראה בכניסה נוספת].

והוכיח מכאן הציונים לתורה שע"כ שסבר הרמב"ם שהמליחה היא חלק ממעשה הקרבן ולא מצוה בפ"ע של קרבן מלח, ולכן

הקרבת המלח, שאם הוא קרבן בפ"ע א"כ לא שייך לומר שהעשה של ההקרבה ידחה את האיסור של הקרבת דבש, כי גוף כוונת האיסור הוא שלא להקריב קרבן כזה, אבל אם אינו דין קרבן בפ"ע אלא הוא ממעשה הקרבן שצריך למלחו, א"כ בזה שייך לומר שהעשה ידחה את האיסור, כי גוף האיסור הוא על הקרבת קרבן של דבש, וכיון שאינו מקריב את המלח אלא רק מולח את הקרבן שייך לומר שהעשה ידחה את הלאו, וכמו בציצית שדוחה איסור כלאים, כיון שאיסור כלאים לא נאמר על ציצית אלא על סתם בגד, ואם עושה כן בציצית נחשב רק שנזדמנו יחד ולכן שייך בזה עשה דוחה לא תעשה. וא"כ נמצא שלדברי ההלכות קטנות אין המלח קרבן בפ"ע אלא הוא מהכשר הקרבן.

ד. ובקהילות יעקב (מנחות, יב) הסתפק בדין המלח, אם מלחו במלח דק ולח והוא נמוח ונבלע בבשר, אם יוצאים בכך ידי מצות מליחה, כיון שהוא מלוח בטעמו, או שצריך שיהיה ממשות של מלח. ולכאורה אפשר לתלות זאת בחקירה הנ"ל, שאם הוא מצד הכשר הקרבן, אין צריך שיהיה בו ממש והעיקר שהקרבן יהיה מלוח, אבל אם הוא קרבן בפ"ע של הקרבת מלח, יש מקום לדון שצריך שיהיה בו ממש בשעת הקרבתו.

ה. והנה כתב הרמב"ם (איסורי מזבח ה, יא-יב), "מצות עשה למלוח כל הקרבנות קודם שיעלו למזבח שנאמר על כל קרבן תקריב מלח וכו', ומצוה למלוח הבשר יפה יפה כמולח בשר לצלי שמהפך את האבר ומולח, ואם מלח כל שהוא אפילו בגרגיר מלח אחד כשר. הקריב בלא מלח כלל לוקה שנאמר

וכתב ליישב, שהרמב"ם סבר שיש שני דינים במלח, יש דין למלוח את כל הקרבנות ואף מנחה בכלל דין זה והיא מצוה כללית למלוח את הקרבנות, ויש דין נוסף במנחה שהמלח הוא חלק ממעשה המנחה, וכמו שצריך בלילה ויציקה כמו כן צריך למלחה, והיא מגוף המנחה. ולכן בכל הקרבנות כתב הרמב"ם שאם לא מלח אינו פוסל את הקרבן, אבל במנחה אם לא מלחה המנחה פסולה, כיון שבכל הקרבנות הוא דין כללי שצריך למלוח את הקרבן, ואם לא קיים חיוב זה אין הקרבן נפסל, משא"כ במנחה שהוא מצד מעשה הקרבן, וחלק ממעשה וצורת הקרבת המנחה, לכן אם לא מלחה נפסלה וכמו שאם לא בללה או יצקה.

ולכן השיג הרמב"ם על הבה"ג שמנה מצות מליחה במנחה, כיון שרק במנחה המליחה היא חלק מהמנחה ואין לחשבה למצוה בפ"ע, אבל בשאר הקרבנות יש למנותה למצוה כיון שהיא מצוה בפ"ע.

ז. ויש שכתבו (עי' כמטר לקחי, ויקרא. וכבר כתב כעין זה באבן האזל, שם) שאף לדעת הרמב"ם (לפי ביאור הגרי"ז) שבכל הקרבנות יש מצוה בפ"ע למלוח את הקרבנות, יש גם דין למלוח את הקרבן מצד מעשה הקרבן, אלא שיש חילוק בין המצות עשה ללא תעשה, שמצד המצות עשה היא מצוה כללית של קרבן מלח שצריך להקריב מלח יחד עם כל הקרבת קרבן, אבל אם לא מלח את הקרבן עובר אף בלא תעשה שהקריב קרבן שאינו מלוח.

ויש לדקדק כן מדבריו בספר המצוות, שבעשין (סב) כתב, "שצונו להקריב מלח עם כל קרבן", ובלאוין (צט) כתב, "שהזירנו

כשמקריב את הקרבן חסר מלח, עובר בקום ועשה שמקריב קרבן ללא מלח, ולכן סבר הרמב"ם שלוקה כי יש בו מעשה, אבל אם היה סובר שהיא מצוה בפ"ע להקריב קרבן מלח יחד עם כל קרבן, א"כ אם לא הביא קרבן מלח לא היה לוקה כיון שעבר על האיסור בשב ואל תעשה בלבד, וכיון שסבר שלוקין ע"כ שסבר שהיא מהכשר מעשה הקרבן, ולכן יש מעשה בהקרבת הקרבן בלא מלח, משא"כ בביאה ריקנית הוא חיוב בפ"ע להביא קרבן כשנכנס לעזרה, ולכן אם נכנס ולא הביא לא עבר על האיסור בקום ועשה ואינו לוקה.

ו. אמנם מרן הגרי"ז זצ"ל (מנחות סז, ב) למד בדעת הרמב"ם שהוא חיוב בפ"ע של הקרבת מלח עם הקרבנות. שהנה כתב הרמב"ם בספר המצוות (שורש יב) שאין למנות חלק מחלקי המצוה למצוה בפ"ע, אמנם כתב שאת מצות מליחת הקרבנות מנה למצוה בפ"ע, כיון שהיא צווי כולל בכל הקרבנות, ואינם חלק מקרבן מסוים. ובהמשך דבריו השיג על הבה"ג שמנה יציקות ובלילות פתיתות מליחות הגשות תנופות וקמיצות והקטרות כל אחת למצוה בפ"ע, אף שכולן חלק מחלקי המנחה ויש למנותן כולן למצוה אחת של הקרבת מנחה.

והקשה מרן הגרי"ז סתירה בדבריו, שבתחילה כתב שמצות מליחה היא מצוה בפ"ע ואינה חלק מהעולה או מהחטאת, אלא היא מצוה כללית למלוח את כל הקרבנות, ואילו לגבי מנחה השיג על הבה"ג שמנה מצות מליחה בפ"ע כיון שהיא חלק ממעשה המנחה.

הבעלים אינו מדין העשה של קרבן מלח, שהרי אינו קרב, אלא הוא רק מצד הלא תעשה שאסור להקריב תפל, וכיון שהבעלים והכהנים אוכלים את הקרבן יש איסור לאכלו תפל בלא מלח. ולפי זה מיושבת קושיית הרשב"א שהקשה מפסוק מפורש "על כל קרבנך תקריב מלח", שבאמת מצד פסוק זה שהוא העשה אין חיוב למלוח את חלק הבעלים, שהרי אינו קרב, ורק קרבן הקרב במזבח מחייב להביא יחד עמו קרבן מלח, אבל מצד הלא תעשה יש חיוב למלוח אף את חלק הבעלים והכהנים, ואסור להם לאכול את הקרבן תפל בלא מלח.

ח. ובזכר יצחק (א, כה. והובא אף באבן האזל) כתב בדעת הרמב"ם באופן דומה, שיש שני דינים במליחה, דין אחד של מעשה מליחה, שהכהן צריך למלוח את הקרבן, ודין שני שאסור להקריב קרבן שאינו מלוח, ונפק"מ אם נפל מלח על הקרבן מעצמו, שמצד מעשה המליחה לא קיים את המצוה שצריך למלוח, אבל לא עבר על איסור כיון שהקריב קרבן מלוח.

וכן נפק"מ אם מלח רק גרגיר אחד, שמצד מצות המליחה לא קיים כיון שצריך לקיים את המצוה כהלכתה ולמלוח בהרבה מלח, אבל מצד הקרבן לא עבר איסור כיון שהיה מלוח, [ועיי"ש שכתב ליישב בזה סתירה בתוס'].¹

מהקריב קרבן מבלי מלח והוא אמרו ית' ולא תשבית מלח ברית אלקיך, שאחר שהזהיר מהשבית המלח הגיע שאינו מותר להקריב התפל שאין טעם לו, ומבואר שהלאו הוא מצד הקרבן וכפי שביאר שאין להקריב את הקרבן תפל. ואולי יהיה נפק"מ אם צריך שיהיה המלח בעין (וכספיקו של הקהילות יעקב הנ"ל), שמצד הקרבן העיקר שלא יהיה תפל, ואף אם המלח אינו בעין סו"ס אינו תפל, ואינו עובר באיסור, אולם עדיין לא קיים את המצות עשה להקריב קרבן מלח כיון שצריך שיהיה בעין, [וע"ע באבן האזל שכתב נפק"מ אם לא הקריב את המלח יחד עם הקרבן אלא העלהו אח"כ אם קיים מצוה זו].

ובזה ביארו אף את מחלוקת הראשונים אם צריך למלוח את הבשר שהכהנים והבעלים אוכלים. שהנה כתב הרא"ה (בדק הבית ג, ג) "דברית מלח בקדשים לאו בדבר הקרב בלחוד היא, אלא אפילו למה שנאכל לכהנים ולבעלים". והרשב"א (משמרת הבית, שם) השיג עליו וכתב, "ומקרא מלא דבר הכתוב "על כל קרבנך תקריב מלח" ולא על מה שאינו קרב, ואילו אמרה בחלק כהנים היה יכול לטעות ולומר אף חלק כהן דמשולחן גבוה קא זכי, אבל חלק בעלים מאי איכא למימר".

ולפי מה שנתבאר שיש שני דינים במליחה, עשה של קרבן מלח, ולא תעשה שאסור להקריב תפל בלא מלח, יש לבאר, שאף לדעת הרא"ה שצריך למלוח את חלק