

קומץ הלבונה

ישי דוד בישיץ

עיונים בדברי ספר "מנחת חינוך"

מרבנו, גאון ישראל,

רבי יוסף באב"ד זצ"ל

שביאר את ספר "החינוך"

מסודר לפי פרשיות השבוע,

למען ירוץ הקורא בו מדי שבת בשבתו

עיצוב תמונת כריכה: אסתר בישיץ
עריכה לשונית: ר' אלימלך קליין

©

כל הזכויות שמורות
כ"ט כסלו התשפ"ה, מצפה אשתמוע
מותר להעתיק ולפרסם חלקים מהספר, שלא למטרות מסחריות.

לפרטים והזמנת הספר:

ישי דוד בישיץ, אשתמוע, שמעה, ד.ג. הר חברון, 9040600.
yishbish@gmail.com | 054-2858140

הלימוד בספר
לעילוי נשמת
אבי מורי אליהו בן שולמית כהן
חמי דוד בן זוהרה
♦
להצלחת חיילי צה"ל
ובפרט לאליה ברוך
בן רחל תהילה.

לעילוי נשמת

בננו, אבינו ואחינו היקר

אלקנה בישיץ ז"ל



נלקח מאתנו בדמי ימיו

מתוך עשית חסד וצדק

בגופו ובממונו בגלוי ובסתר

אוהב ואהוב שמח ומשמח

אב תומך ומסור

כוון את ילדיו לשאוף ולהשיג

עלה בסערה השמימה



נלב"ע כ"ז סיון תשע"ז

ת.נ.צ.ב.ה

תוכן העניינים

5	תוכן העניינים
20	מכתבי ברכה מאת רבותי הגאונים שליט"א
23	דבר ראש ישיבה גבוהה "נטע ימין" הרב בצלאל הגר לאו
25	הקדמה

29 ♦ פְּרִשֶׁת בְּרָאשִׁית

29	מצוה ראשונה, מצות פריה ורביה
29	היחס בין דיני המצוה.
30	החיוב ללדת בן ובת.
30	גדר המצוה.

33 ♦ פְּרִשֶׁת נֶחֱ

33	מצוה ק"ל, השבת הגזל.
34	היחס בין איסור גזל לחובת ההשבה.
35	נפקותות בין שתי האפשרויות.
36	היחס בין יצירת הגזל להמשכתו.

38 ♦ פְּרִשֶׁת לֶךְ-לֶךְ

38	מצוה שניה, מצות מילה.
38	היחס בין המילה לפריעה.
40	גדר המצוה באב.
40	זמן חלות הכרת.

42

♦ פְּרֻשֶׁת וַיֵּרָא

42

מצוות תר"ג-תר"ד, לזכור ולמחות את עמלק

42

היחס בין מצוות הזיכרון למצוות ההכרתה.

43

מלחמת זיכרון או מלחמה רגילה.

44

היחס בין היחיד לציבור במצוות המלחמה.

47

♦ פְּרֻשֶׁת חַיֵּי-שָׁרָה

47

מצוה רמ"ט, האיסור לנחש.

47

גדר איסור ניחוש.

50

♦ פְּרֻשֶׁת תּוֹלְדֹת

50

מצוה תנ"א, מצוות שחיטה.

50

דין בבעל חיים או במעשה השחיטה.

51

נפקא מינות לחקירה זו.

54

♦ פְּרֻשֶׁת וַיֵּצֵא

54

מצוה נ"ז, לדון בדיני שומרים.

54

חקירה האם שמירה היא קבלת אחריות או מעמד בעלותי.

55

קנין בשמירה.

55

קושיות על הצד ששמירה היא רק הסכם קבלת אחריות.

57

קנין הכפל בשומרים.

59

♦ פְּרִשֶׁת וַיִּשְׁלַח

59

מצוה שלישית, איסור אכילת גיד הנשה.

59

גיד הנשה בהנאה.

60

גדר איסור אכילת גיד הנשה.

63

♦ פְּרִשֶׁת וַיָּשָׁב

63

מצוות רל"ח-רל"ט, האיסור לשנוא והמצוה להוכיח.

63

שנאת החוטא לעומת שנאת החטא.

65

היחס בין תרעומת לשנאה.

65

היחס בין איסור שנאה למצות תוכחה.

67

♦ פְּרִשֶׁת מִקַּץ

67

מצוה ל"ו, שלא לגנוב נפש מישראל.

67

גדר איסור מכירה.

68

מהות איסור גניבת ומכירת נפש.

69

היחס בין מכירה שאחרי גניבת נפש למכירה שאחרי גניבת שור ושה.

70

♦ פְּרִשֶׁת וַיַּגֵּשׁ

70

מצוה תק"ז, מצות הפרשת תרומה גדולה.

70

המינים מהם מפרישים..

71

בגדר "תבואת זרעך".

72

היחס בין ההפרשה והנתינה.

72

הפרשה, בירור ערטילאי, או הפרדה מציאותית.

73

♦ פְּרִשֶׁת וַיַּחֲזִי

73

מצוה תצ"ז, המצוה למנות מלך.

73

גדר המלכות בזרע דוד.

73

גדר המלכות במלכי ישראל.

74

דינים בהם יתכן הבדל בין המלכים.

76

♦ פְּרִשֶׁת שְׁמוֹת

76

מצוה תל"ג, מצות תפילה.

76

תפילה מן התורה או מדברי חכמים.

77

תפילה, יחס או מעשה.

79

♦ פְּרִשֶׁת וְאָרָא

79

מצוה כ"א, מצוה לספר ביציאת מצרים בליל ט"ו.

79

סיפור לעומת זכירה.

80

זיכרון הלב לעומת זיכרון יוצר.

82

זיכרון וסיפור - מצוה אחת או שתי מצוות.

83

♦ פְּרִשֶׁת בֵּא

83

מצוה ט', מצוה להשבית את החמץ.

83

גדר מצות תשביתו.

84

מהות מצות תשביתו.

85

היחס בין מעשה המצוה ומהות המצוה.

87

♦ פְּרִשֶׁת בְּשִׁלַּח

87

מצוה כ"ד מצות תחומין.

87

גדר מצות שביתה.

88

גדר מצות תחומין.

88

גדר יציאה ממקומו.

90

♦ פְּרִשֶׁת יִתְרוֹ

90

מצוה ל"ג לכבד הורים.

90

גדר המצוה לכבד את האב.

91

גדר מצות כיבוד אב ואם.

91

כבוד אחיו שאינו אחיו הגדול וכבוד האחות.

92

דיני כבוד האב אם זהים לדיני כבוד האב.

93

♦ פְּרִשֶׁת מְשֻׁפָּטִים

93

מצוה פ"ד, מצות שמיטת קרקעות

93

גדר מצות שמיטת קרקעות.

93

נפקא מינא בין שתי האפשרויות.

94

גדר אחד או שני גדרים.

96

♦ פְּרִשֶׁת תְּרוּמָה

96

מצוה צ"ה, מצות בנין בית הבחירה.

96

היחס בין מצות עשיית הכלים לבין מצות בניית בית הבחירה.

96

בניין או מבנה.

97

בניין סטטי או דינמי.

99	♦ פְּרֻשֶׁת תְּצֻוָּה
99	מצוה ק"ג, מצות הקטרת הקטורת.
99	מינים שאינם מעכבים.
100	שני גדרים במצות הקטורת.

102	♦ פְּרֻשֶׁת כִּי־תִשָּׂא
102	מצוה ק"ה, מצות מחצית השקל.
102	קבלת מחצית השקל מן הפטורים.
102	מהות הציווי לתת מחצית השקל.
103	בגדר הקלבון.
105	בעניין מומר.
105	גדר החוב של מחצית השקל.

106	♦ פְּרֻשֶׁת וַיִּקְהַל
106	מצוה קי"ד, שלא יעשו בי"ד משפט מוות בשבת.
106	גדר האיסור לדון דין מוות בשבת.
107	קושיה על השיטה שהתורה אסרה לענוש בשבת.
108	דין רודף.

110	♦ פְּרֻשֶׁת פְּקוּדֵי
110	מצוה צ"ט, מצות לבישת הבגדים.
110	גדר מצות לבישת הבגדים.
110	היחס בין תפקידי הבגדים.
111	חובת לבישת הבגדים, צורת העבודה או מהות הכהונה.

112 הנאה מבגדי כהנה שלא בזמן העבודה.

114 ♦ פְּרִשֶׁת וַיִּקְרָא

114 מצוה קכ"ב, המצוה להעיד.

114 גדר המצוה להעיד.

116 חכם, אם יכול להעיד.

117 ♦ פְּרִשֶׁת צו

117 מצוה קל"א, מצות הרמת הדשן.

117 היחס בין הוצאת הדשן והרמת הדשן.

118 הסבר הגמרא במסכת יומא, דף כג: .

119 מחלוקת הראשונים האם הוצאת הדשן היא עבודה.

121 ♦ פְּרִשֶׁת שְׁמִינִי

121 מצוה קנ"ב, מצוה שלא יכנס שתוי יין למקדש.

121 פסול לעבודה אי מתחייב משום שתויי יין.

121 גדר האיסור להיכנס למקדש בשכרות לדעת הרמב"ם.

122 היחס בין איסור כניסה למקדש ומצות מורא מקדש.

123 הבנת דברי הספרא.

124 ♦ פְּרִשֶׁת תְּזַרֶּעַ

124 מצוה קע"א, מצות הנהגת המצורע.

124 דמיון המצורע לאבל.

124 גדר החיוב להתאבל.

124 מצב של אבילות מול תגובה של אבילות.

126 ♦ פְּרִשֶׁת מִצְוָה

126 מצוה קע"ה מצות טבילה לטמאים.

126 מהות פסול מים שאובים במקוה.

128 אי מעיין מטהר אדם בפחות מארבעים סאה.

128 דין טהרת מים שאובים במעיין.

130 ♦ פְּרִשֶׁת אַחֲרֵי-מוֹת

130 מצוה ר"ח, שלא ניתן מזרענו למולך.

130 מחלוקת בפרטי הדינים של חוק המולך.

131 גדר עבודת המולך.

132 עבודת המולך - קביעת עמדה או דינמיקה.

132 היחס בין ההעברה לבין הנתינה.

135 ♦ פְּרִשֶׁת קְדָשִׁים

135 מצוה רמ"ו, שלא לאכול ערלה.

135 גדר דין ערלה בחוץ לארץ.

136 מצות ערלה, האם היא מצוה קלאסית התלויה בארץ.

136 ערלה בחוץ לארץ - דין בגברא.

137 ערלת חוץ לארץ - דין בפירות או בהתייחסות אליהם.

139 ♦ פְּרִשֶׁת אֱמֹר

139 מצוה ש"ו, המצוה לספור את העומר.

139 גדר מצוות הספירה.

140 מעשה הספירה.

142 ♦ פְּרִשֶׁת בְּהַר־סִינִי

142 מצוה של"ז ומצוה של"ח, איסור הונאת ממון ואיסור הונאת דברים.

142 פירוש המילה 'הונאה'

143 היחס בין הונאת דברים והונאת ממון.

143 הפטורים מאיסור הונאה.

145 ♦ פְּרִשֶׁת בְּחֻקֵּי

145 מצוה שנ"א ומצוה שנ"ב, ענייני תמורה.

145 מהות איסור תמורה.

146 מהות המצוה "והיה הוא ותמורתו יהיה קדש".

146 הגדרת הקדושה בתמורה.

147 באיזו קדושה שייכת המרה.

147 צורת ההמרה

147 תמורת גוי.

148 שליחות בתמורה.

149 ♦ פְּרִשֶׁת בְּמִדְבָּר

149 מצוה שצ"ד, מצות הלויים לשרת את הכהנים.

149 גדר שירות.

149 היחס בין שירות לעבודה.

150 אין שירה אלא על היין.

152

♦ פְּרֻשֶׁת נֶשֶׂא

152

מצוה שס"ה, מצות סוטה.

152

דיון בגדר איסור סוטה.

153

קינוי כשאין איסור יחוד.

153

יחוד כאשר הבעילה לא אוסרת.

154

עוברת על דת בקינוי וסתירה.

154

"ונקה האיש מעוון"

157

♦ פְּרֻשֶׁת בְּהֶעֱלֵתָּךְ

157

מצוה ש"פ, מצות פסח שני.

157

מצות השלמה בפסח שני.

157

הסבר הגמרא במסכת פסחים (דף צה.).

158

פסח שני - דין ביום או דין בהקרבה.

160

היחס בין פסח ראשון ופסח שני.

162

♦ פְּרֻשֶׁת שְׁלַח-לָךְ

162

מצות שפ"ו, מצות ציצית.

162

נשים בציצית אי הוי חובת מנא.

162

גדר מצות ציצית אי הוי חובת מנא.

163

צורת העיטוף.

163

ציצית הראויה לעיטוף.

164

מהות מצות ציצית.

165

♦ פְּרִשֶׁת קֶנֶח

165

מצוה שפ"ח, מצות שמירת המקדש

165

מהות השמירה.

165

מעשי שמירה.

166

צורת השמירה.

168

היחס בין תפקיד הכהנים לתפקיד הלויים.

169

♦ פְּרִשֶׁת חֻקַּת

169

מצוה שצ"ז, מצת פרה אדומה.

169

הדמיון בין מעשה פרה אדומה לעבודת יום הכיפורים.

169

מעשה פרה אדומה, קודש או חול.

170

טהרה מול כפרה.

171

הגדרת דין פרה אדומה.

172

♦ פְּרִשֶׁת בְּלֶק

172

מצוה רל"א, מצוה שלא לקלל אחד מישראל.

172

הגדרת האיסור לקלל.

172

ראיות לכאן ולכאן.

173

היחס בין הכאה לקללה.

174

גדר ברכת אלוהים.

175

פגיעה ממשית או פגיעה רוחנית.

175

קללת הרשעים.

177	♦ פְּרֻשֶׁת פִּינְחָס
177	מצוה ת', דיני ירושה.
177	ירושה לפני שניתנה תורה.
178	השפעת המוריש על הירושה.
178	בכור.
179	ירושה בגוי.
181	♦ פְּרֻשֶׁת מִטּוֹת
181	מצוה ת"ל, מצות הפרת נדרים.
181	רצון הנודר, רצון מעשי או רצון עקרוני.
182	ארבעה סוגי נדרים שאין צריכים התרה.
182	עומק ההבדל בין נדרי זירוזין והבאי לנדרי שוגגין ואונסין.
183	ההבדל בין שבועה ונדר.
184	♦ פְּרֻשֶׁת מִסְעִי
184	מצוה ת"י, בעניין גלות לרוצח בשגגה.
184	הבנת תפקיד הגלות של רוצח בשגגה.
185	הבנת היחודיות של מעשה רצח.
188	♦ פְּרֻשֶׁת דְּבָרִים
188	מצוה תי"ד, מצות מינוי דיין ראוי.
189	מהות מצות מינוי דיין ראוי.

191

♦ פְּרִשֶׁת וְאַתְחַנֵּן

191

מצות תי"ט, מצות תלמוד תורה.

191

גדר מצות תלמוד תורה.

191

מהות החובה ללמד.

192

האופי היחודי של מצות תלמוד תורה.

194

♦ פְּרִשֶׁת עֶקֶב

194

מצוה תכ"ט, איסור להדביק עבודה זרה בממונו.

194

גדר האיסור להכניס לרשותו עבודה זרה.

195

איכות יחס הקירבה אותו אסרה תורה בהכנסה לביתו.

196

שם עבודה זרה.

197

♦ פְּרִשֶׁת רְאָה

197

מצוה תנ"ד, איסור בל תוסיף.

197

בל תוסיף במצוות לא תעשה.

197

מהות איסור בל תוסיף.

198

כוונה בבל תוסיף.

199

מתי עובר על בל תוסיף.

200

♦ פְּרִשֶׁת שִׁפְטִים

200

מצוות תצ"ה-תצ"ו, לשמוע ושלא להמרות בית דין הגדול.

200

האם עובר על לאו זה בתקנות חכמים.

201

גדר איסור 'לא תסור'.

202

מעמד המצוות לגביהן יש איסור 'לא תסור'.

203	♦ פְּרִשֶׁת כִּי־תֵצֵא
203	מצוה תקפ"ב, המצוה להיות נקי לביתו שנה אחת.
203	מהות המצוה.
204	שני ציווים בחתן
206	♦ פְּרִשֶׁת כִּי־תָבוֹא
206	מצוה תר"ז, מצות וידוי מעשרות.
206	היחס בין מצות וידוי למצות ביעור.
207	נפקא מינא בין שתי האפשרויות.
210	♦ פְּרִשֶׁת נִצְבִּים
210	מצוה שס"ד מצות וידוי על חטא.
210	וידוי כציווי חיצוני.
211	וידוי כחלק מהותי ממצות התשובה.
212	תשובה בפה ותשובה בלב.
212	מתי מבטל עשה של וידוי.
213	♦ פְּרִשֶׁת וַיִּלֶךְ
213	מצוה תרי"ב, מצות הקהל.
213	מי המצווה במצות הקהל.
215	♦ פְּרִשֶׁת הָאֲזִינוּ
215	מצוה תרי"ג, מצות כתיבת התורה.

215 גדר המצוה.

216 כתיבה, מעשה או תוצאה.

217 הכתיבה, תנאי או גוף המעשה.

218 ♦ פְּרִשֵּׁת וְזֹאת הַפְּרָכָה

218 מצוה תקט"ז, לשמוע בקול נביא.

218 גדר האיסור לעבור על דברי נביא.

219 מהות האיסור.

219 הבדל בין ציווי התורה למצוה של נביא.

מכתבי ברכה מאת רבותי הגאונים שליט"א

Rabbi Yitzhak Berda
Head of the Yitzhak Yeranen Institutions
Ashkelon



הרב יצחק ברדא
ראש מוסדות יצחק ירנן
אשקלון

בט"ד, יום שני טו כסלו תשע"ח

מכתב ברכה

ליד ידי חזי לי הספר היקר הלא הוא ספר "קומץ הלבונה", על הספר היקר **מנחת חינוך**, להגאון רבי יוסף באב"ד זצ"ל, והוא ספר עיונים בדברי המחבר לכל מי שלומד בעיון באופן מעולה ויפה ומסודר להפליא, כפי שעלה על רוחו של הגאון המחבר הלא הוא ידידנו השקדן והנכבד חו"ב ישר ונחמד, הרב הגאון רבי **ישי דוד בשיץ** שליט"א ממצפה אשתמוע. שחיבר, והביא ללומד האוהב תורה בשמחה, ובהסבר ברור ובאופן המסודר ביותר וכל לומד בו מרגיש את אהבת ד' הנמצאת ושקועה בו. אשר העם שככה לו.

וגם אני מצטרף לכל הברכות שבירכוהו וקילסוהו גדולי ישראל, ויהי רצון שיזכה להוציאו לאור עולם, במהרה דידן, למען זכות הרבים שלומדים ומעיינים בספר היקר הזה, אשר מחזה שדי יחזה, ועד היום היה קשה ללמוד בו, ורק הגאונים היו לומדים בו, וכעת יד הכל יכולה למשמש בו ובכליו, בבחינת: ויאמר המלך יברא!!!

ואל העם אומר: בוזו כסף בוזו זהב, כבוד מכל כלי חמדה, ותסייעו בידי הקדושות של הגאון המחבר שיזכה לשבת באהלה של תורה, ואשרי לעדה תבחרהו. וינחו כל הברכות ראשם, ויהנו מזיו השכינה. אמן.

בברכת התורה

הצב"י יצחק ברדא ס"ט

ראש מוסדות יצחק ירנן

מכתב ברכה מאת מו"ר הרה"ג הרב מיכה הלוי, ראש ישיבת "עטרת נחמיה"
בתל אביב ורבה של פתח תקוה.

Micha Halevi
Chief rabbi Petach-Tikva

ב"ה

מיכה הלוי
הרב הראשי לפתח-תקוה

כ"ו מרחשון ה'תשפ"ה

בס"ד

לכבוד הרב ישי בשיץ שליט"א

איני רגיל לכתוב מכתב ברכה לרגל הוצאת ספר.
אך היות והרב ישי בשיץ שליט"א למד בהתמדה גדולה שנים
רבות בישיבתנו הקד' עטרת נחמיה, לא אמנע טוב מבעליו.
עברתי על חלקים לא מעטים מספר זה אשר מעלה נכוחה את
גדרי המצוות על פי חקירות המנחת חינוך והנפקא מינות
היוצאות מהן. דבר דבור על אופניו.
יפוצו מעיינותיך חוצה בתורה שבע"פ ובכתב,
להעמדת תלמידים הרבה ולכוון לאמיתה של תורה.

בברכת התורה

מיכה הלוי



הלשכה: חובבי ציון 37, ת.ד. 613 פתח-תקוה 49362
משרד: 03-9051533 • פקס: 03-9051511 • דוא"ל: lishkapt@gmail.com

מכתב ברכה מאת מו"ר הרה"ג הרב דניאל מילר, ראש ישיבת "עטרת נחמיה"
בתל אביב לשעבר וראש הישיבה הגבוהה בקדומים לשעבר.

דוד מרימון דגלס

אלוף וזרקה.

במהלך וחמשים שנה מאחר להדין הדג יום הארץ
צבא הקל אדם ילכל מחנה, מחנה חילוקי, מחנה ואחר
הדבון זרד אר יסודי המלון וקדום מינן ציון
דמיון המפוצר קלם של מסקן דמיון המלון
אפרהי, ארם סדרם דסדר החינוך, דג ארץ יקדי
הרד ים קילוף אלכא וקדום מחנה נוסף המסין
זהרתי הירודים לאז אדם וקדום דמיון
אחרים וקדום ארץ המלון, מחנה אחרים
ידל. מקד ארץ המלון כי דמיון אחרים
המקד ארץ המלון המלון והמלון
מלון המלון, הוא כד אחרים אחרים
ואהוסף אחרים המלון המלון אחרים המלון
דמיון ארץ המלון אחרים המלון. יום המלון
אחרים המלון אחרים המלון המלון המלון
אחרים המלון. המלון המלון המלון

(דג המלון המלון המלון המלון)
מלון המלון המלון המלון

דבר ראש הישיבה הגבוהה "נטע ימינך" הרב בצלאל הגר לאו

ב"ה זוכים אנו בישיבתנו לשיעורים קבועים מהרה"ג ישי בשיץ שליט"א בספר "מנחת חינוך", תמידים כסדרם ומוספים כהלכתם.

ועתה זוכים אנו והרבים שיצאו החידושים שחידש במגילת-ספר בעריכה יפה וסגנון נאה בספר בשם 'קומץ הלבונה'.

והדברים יתפשטו בעזרת ה' בין לומדי בית המדרש להוסיף לקח ופלפול לשמה של תורה. לדון בסוגיות מכל מרחבי התורה גם הנוגעת ל'הילכתא למשיחא' – לעתיד לבוא. כפי שעשה הרב המחבר בעל מנחת חינוך זצ"ל ויאירו לנו כל מבואות החשוכים והאפלים באורה הבהיר של תורה.

ויהי רצון שיזכה הרב המחבר שליט"א להמשיך ולחדש בתורה, ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי התורה,

בברכת התורה ואוהביה

בצלאל הגר-לאו,

ישיבת נטע ימינך,

אשתמוע.

הקדמה

כבר כמה שנים שאני מעביר בשבת שיעור במנחת חינוך. העיסוק בשבת במצוות המדוברות בפרשת השבוע, "דבר בעיתו מה טוב", מושך את הלב וממריץ לברר את העניינים בשמחה ובטוב לבב. לכן ספר החינוך וגם הספר מנחת חינוך שבא בעקבותיו היו במשך הדורות חביבים מאד על הלומדים מה שגרם שיפוצו מעינותיהם חוצה. יש יתרון בהקפת נושאים רבים בתורה ואפילו ברמה מוגבלת מאד ועמידה על הנקודה העקרית שבהם. מעבר לכך, סוג זה של לימוד פותח את הלבבות לברר ולמצות את הנושאים הנידונים בהמשך הזמן. הרבה פעמים נגיעה בנושא מסוים מסקרנת ומזרזת להמשיך את הבירור ולהקיף את כולו על כרעיו ועל קרבו. כך מצאתי גם ביחס לעצמי. כמה פעמים אחרי שיעור על נושא מסוים, לא יכולתי לעזבו, אחזתיו ולא ארפנו עד שהבאתיו אל בית אמי ואל חדר הורתי ובעודו בכפי אבלענו. זה למעשה עיקר מה שדחף אותי לכתוב את הספר.

ספר זה לא מתיימר להיות מונח לצד ספרי גדולי הדורות, מי אני ומה חיי. אבל הוא מבקש לעורר ולחדד את הנקודות המרכזיות המאפיינות את המצוות. יותר חשובים בעיני עצם הדיון והחקירות שמלבנות יפה את הנושא מאשר המסקנות אליהן הגעתי. הנה קראתי שם הספר "קומץ הלבונה", כי באתי במגילת ספר כתוב הזה ללבן מה שכתב גאון ישראל במנחתו הטהורה, ובעניי לא הוספתי אלא לקמצים, וחתמתי שמי ישי דוד בשם הספר דחושבן דדא כחושבן דדא. ויהי רצון שחפץ ה' בידי יצלח לחזק ברכי דרבנן דשלהי טכסיס תלמידי חכמים, שיעסקו בשבת בעניינים הלמדניים היוצאים מהפרשה, ויהיה העסק בסוגיות התלמוד מלבד רגילות העסק בענייני אגדה, וגם לעסוק בכל ענייני המצוות ולא רק בענייני חושן משפט או אבן העזר או בפרטי הלכה למעשה ולקיים מה שכתוב "מבקשי ה' יבינו כל".

בשנה האחרונה היתה האומה כולה עסוקה במצות המלחמה, עזרת ישראל מיד הצרים עליו. כבר בתחילת הדרך היו לומדי התורה בכלבול גדול. הם עמדו במבוכה ובתהיה בנוגע לאחריות שלהם בעת הזאת. הנביא מתאר (יהושע, ה', י"ג והלאה) שכאשר יצא יהושע למלחמה התגלה אליו מלאך ה' ואמר לו "עתה באתי" (שם, פסוק י"ד), והגמרא (מסכת מגילה דף ג.) דורשת: "עתה באתי", על עסקי ביטול תורה באתי. הדרשנים פעמים רבות נוטים לפרש את הפרק הזה ביהושע כאילו מלאך ה' התגלה ליהושע כמוכיח בשער, כאילו המלאך מדקדק בזכויותיו ומזרז אותו להוסיף בלימוד תורה אפילו בזמן המלחמה בה הטירדה גדולה. אמנם נראה שהענין שונה בתכלית. בשעת מלחמה מתגלים כוחותיה הפנימיים הכי שורשיים של האומה, הבאים לידי ביטוי כשרשע עמוק מנסה להכרית אותה מארץ החיים. אז מתגלה המעיין האמיתי, הטוב האלוהי השוכן בקרבה ודוחף אותה להתמודד עם הקמים עליה. לכן דווקא בעת הזאת של המלחמה, עתה, בא שר צבא ה' להודיע בשם ה' אלוהי צבאות ישראל, "אשר נתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכנו", שהאחריות של תלמידי החכמים דווקא כשהאומה נלחמת ומקיזה את דמה בשדה הקטל, להעמיק ולעמול בתורה. העיסוק בתורה מוציא אל הפועל את עומק חיינו, מביא לידי ביטוי את כוח החיים, שואב את הרוח ממעיינותיה של האומה ומוסיף אומץ. מעבר לזה, לימוד התורה והשקיעה בה ובעמלה נותנים לאומה את הכלים לבטא את עצמותה ולתת לה פתחון פה, להביע את התוכן הפנימי שמפעם בה מתחת כל הקליפות והקלקולים, לתת ביצרון לנשמה, לתת לכוחות הפנימיים כוח אחיזה במציאות. לולא זה לאט לאט הכל יחזור לקדמותו, למצב המבולבל, וכל המחזות היפים שאנו רואים בהאיר ה' עלינו כוחות עלומים בשעה שאנו כה זקוקים לכך, עלולים חס וחלילה להתפוגג. על לומדי התורה לשלב כוחות עם הלוחמים במלחמה הזו שהיא פנימית וחיצונית גם יחד. וה' הטוב יחזק כוחנו ויגאלנו בגאולה שלמה במהרה בימינו אלה.

אודה ה' בכל לבב ובמושב זקנים אהללנו על ששם חלקי בין יושבי בית המדרש, ישיבה גבוהה "נטע ימינך". תודות גם להם על שקרבוני באהבה ואף ממנו את העריכה הלשונית של ספר זה. "שְׁמַר תם וראה ישר כי אחרית לאיש שלום" (תהילים, ל"ז, ל"ז). תודה להורי ולבני ביתי על התמיכה. תודה מרובה לדודו כהן שתָּרם מממונו להוצאת הספר, ה' ישלם לו על גמולו הטוב. תודה לעוד הרבה אנשים נפלאים וטובים שעזרו בהוצאת ספר זה ורבים הם על כן יהו נא בעינכם כאילו הייתי פורטן. יהי רצון מלפניך ה' אלוהי ואלוהי אבותיי שתאיר עיני במאור תורתך ותצילני מכל מכשול וטעות, הן בדיני איסור והיתר, הן בדיני ממונות, הן בהוראה, הן בלימוד, גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך, ומה ששגיתי כבר העמידני על האמת, ואל תצל מפי דבר אמת עד מאד, כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה (שולחן ערוך, או"ח סימן ק"י, סעיף ח', ט"ז ס"ק ח').

פְּרֵשֶׁת בְּרֵאשִׁית

מצוה ראשונה, מצות פריה ורביה

בפרשתנו (פרק א' פסוק כ"ח) מופיע הציווי: "ויברך אותם אלוהים ויאמר להם אלוהים פרו ורבו".

היחס בין דיני המצוה.

א. המנחת חינוך כתב באות ב' שתנאי המצוה הם: 1. שיוליד זכר ונקבה. 2. שלא יהיה הבן סריס והבת איילונית. חוקר המנחת חינוך באות ד' לגבי אנדרוגינוס - אדם שיש לו גם סימני זכרות וגם סימני נקבות. לדעה שהוא נחשב בת, אם נאמר שדרכו להוליד כזכר מנקבה (כדעת התוספות, במסכת יבמות פ"ב: ד"ה "תנן"), מה יהיה הדין בהוליד זכר ואנדרוגינוס, האם יצא ידי חובת פריה ורביה?

ב. יש לעיין, האם כאשר התורה חייבה להוליד זכר ונקבה שהם בני הולדה, היא למעשה צוותה שני ציוויים שונים: 1. להוליד את כל המינים כדי ליישב את העולם באופן מלא. 2. שיהיו בני הולדה, לפי שעיקר התכלית במצוה זו היא שהעולם יוסיף להתיישב, שתהיה המשכיות לחיים בעולם. כאשר הבן והבת אינם ברי הולדה כלומר שאין להם המשכיות, לא קיימנו את המצווה כי החיים "נתקעו", אין להם אופק. או שנאמר שבן ובת הם לא רק כלל המינים בעולם, אלא הם מה שהעולם צריך כדי לפרות ולרבות. אמנם התורה אוסרת שהבן ישא את אחותו אבל עקרונית ניתן על ידם לישב את העולם, הם גרעין החיים הנצרך לקיומו, טמונה בהם בפוטנציאל יכולת ההולדה, שהיא קיום וישוב העולם. לפי זה שני הגדרים הולכים למקום אחד

- החיוב ללדת בן ובת הוא כדי שתהיה המשכיות להולדה. לפי האפשרות הזו אם האנדרוגיניוס לא מוליד כדרך כל הארץ לא יצא ידי חובתו, שהרי לא השאיר את גרעין המשכיות ההולדה בעולם.

החיוב ללדת בן ובת.

ג. חקירה נוספת חוקר המנחת חינוך באות ט', האם במתו בנו ובתו ויש לו מכל אחד מהם בן, האם יצא ידי חובת פריה ורביה. נראה שההתלבטות שלו היא האם החובה להוליד בן ובת היא חיוב שימצאו בפועל בעולם בן ובת, וכל עוד אין לו זרע מסוג בן וזרע מסוג בת לא יצא ידי חובתו, או די בזה שכל אחד מהבנים (הנכדים) נמנה על בית של אחד מילדיו, זה מצאצאי בנו וזה מצאצאי בתו, ממילא יש כאן צאצאי הבן וצאצאי הבת. נמצא שהחיוב להוליד בן ובת הוא חיוב עקרוני שיהיו בעולם שאר הבן ושאר הבת. כל אחד מהבנים אינו נידון כשלעצמו אלא אנו רואים בו צאצא של מולידו, זרע האב, זה מיצג את אביו - בנו של האב, וזה מיצג את אמו - בתו של האב.

גדר המצוה.

ד. מכלל הדברים נראה שהמצוה היא להשתדל בישובו של עולם. אמנם המנחת חינוך אות י"ד הקשה מההלכה שאם היו לו בנים ומתו (שולחן ערוך, סימן א' סעיף ו'), לא קיים את המצוה. לפי זה יוצא שלא די במה שעשה את ההשתדלות ובעל וגם לא די במה שנולדו הבנים. לכן הסיק המנחת חינוך שהמצוה היא לא במעשה הביאה אלא בתוצאה, כלומר באחריות להשאיר ילדים בעולם. אם כן יוצא מזה שמצוה זו היא מצוה מיוחדת שהחיוב בה הוא להגיע לתוצאה מסוימת, להיות קבלן במשימה הזו.

ה. אמנם הוא הביא תוספות מפורש במסכת בבא בתרא דף י"ג. ד"ה "כופין" לגבי עשה דוחה לא תעשה, הסובר שזמן עשיית המצווה הוא בגמר הביאה. צריך להסביר לפי זה שמעשה המצווה הוא אכן הביאה, אמנם קיום המצווה לא נגמר אלא כשמשאיר במותו ילדים. המצווה היא להשתדל כל חייו בשובו של עולם. מצד אחד ישנו מעשה מצווה, ומצד שני החובה להגיע לתוצאה מסוימת מחייבת תמיד מעשים. החובה של האדם לא נגמרה עד שהתוצאה לא הושלמה.

ו. באות י"ג מביא המנחת חינוך את קושיית השאגת אריה בספרו טורי אבן על הגמרא ראש השנה (דף כ"ח). מהגמרא מסכת יבמות (דף ס"ב). האומרת שגוי שהוליד בגויותו ונתגייר יצא ידי חובת פריה ורביה. הקשה השאגת אריה מדוע יוצא ידי חובתו, הרי קיימא לן שאדם שעשה את המצווה בשעת הפטור ולאחר מכן חזר לחיובו לא יצא ידי חובת המצווה, כדברי הגמרא בראש השנה שם על שוטה שאכל מצה בפסח ונתפקח, שלא יצא ידי חובה, והרי כאן האדם עשה המצווה, כלומר הבעילה, בגויותו כשפטור מהמצווה, ואיך יוצא ידי חובת פריה ורביה? מקושתו זו של השאגת אריה הוכיח המנחת חינוך שהמצווה היא בתוצאה בלבד.

ז. אמנם לולא דבריו הקדושים, ניתן היה להסביר שאף על פי שישנו מעשה מצווה שהוא כאמור הביאה, מכל מקום שונה מצווה זו ממצוות אחרות, במה שמעבר למעשה המצווה יש חיוב להגיע ליעד מסוים. יעד זה תובע את האדם לעשות מעשים רבים כדי להשלים ולצאת ידי חובת השלמת המצווה, וממילא עיקר חובת קיום המצווה לא מונח על המעשה באופן מלא. לכן עשיית המעשה בפטור לא מעכבת ולא מפקיעה את המצווה.

ח. באות ח' חקר המנחת חינוך מדוע בהולדת ממזר יוצאים ידי חובה, הרי זו מצווה הבאה בעבירה? ותירץ כדרכו שהמצווה היא בעצם קיומם של הילדים, לעומת זאת העבירה היא במעשה הביאה. אם נסביר כדברינו וכמהלך השאגת אריה שמקורו הוא התוספות הנ"ל, שהמעשה הוא המצווה, הדרא קושיין לדוכתא, אמאי לא הוי מצווה הבאה בעבירה? נראה לומר שאף על פי שבפועל גם מעשה העבירה וגם מעשה

המצוה זה הביאה, מכל מקום הבדל גדול ישנו בין העבירה למצוה. לגבי העבירה, התורה אסרה את הקירבה, כמו שכתבה פעמים רבות באיסורי ביאה "לא תקרב" (לדוגמה ויקרא י"ח, י"ד). אמנם המצוה היא לא בקרבת בשר אלא בהזרעה, בהשתדלות להרות ולישב את העולם. אם כן אף על פי שמעשה אחד יש פה, שני עניינים שונים הם בתכלית ולא הוי מצוה הבאה בעבירה. ההבדל בין האלמנטים השונים הנמצאים באותו מעשה יוצר הפרדה מספיקה בין העבירה למצוה, כך שהמצוה אינה נגועה ואינה מושפעת מהמעשה השלילי שבעבירה.

ט. המנחת חינוך התקשה איך יתכן שיוצאים ידי חובת המצוה בממזר שהרי מרבה פסולים בעולם? נראה להסביר שיוצאים ידי חובה כי מהות המצוה לישוב את העולם וברמה הזו נעשה המבוקש.

פְּרִשְׁת נח

מצוה ק"ל, השבת הגזול.

(במקור בפרשת ויקרא)

בפרשתנו (פרק ו' פסוק י"א) כתוב: "ותשחת הארץ לפני האלוהים ותמלא הארץ חמס".

א. באות א' הביא המנחת חינוך את הרמב"ם בהלכות סנהדרין (י"ח, ב') שכתב שעל איסור לא תגזול לא לוקים כי הוא "לאו שיש בו תשלומין". הוא הביא את דברי הכסף משנה שהקשה על הרמב"ם הזה ונשאר בצריך עיון. המנחת חינוך עצמו מציע לעיין במכות ט"ז: , בתוספות בד"ה "התם", בו אפשר למצוא תשובה לשאלה.

ב. הערה זו שהעיר המנחת חינוך בקצרה יכולה להשפיע מאד על כל היחס שבין מצות השבת הגזילה לאיסור לא תגזול. לכן הייתי רוצה להתעכב עליה. הכסף משנה הקשה על דברי הרמב"ם שכתב שלא שיש בו תשלומין אין לוקין עליו מההלכה במסכת כתובות (דף לב:) ש"ממון ומלקות, מילקא לקי ממונא לא משלם" - אין אנו מענישים בן אדם אחד שני עונשים. חז"ל דרשו שם (בדף לז.) מהפסוק "כדי רשעתו" (דברים כ"ה, ב'), שמשום רשעה אחת אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום שתי רשעויות. ובנידון דידן, כאשר יש על האדם חיוב ממון וחיוב מלקות נפסק שלוקה ולא משלם. התוספות המדובר העיר בדברי הגמרא שהשתמשה באותה הגדרה "איסור שיש בו תשלומין", שאין הכוונה שאין תשלומין בגלל "כדי רשעתו", אלא הגדרה זו שייכת לסוגיית "לאו הניתק לעשה". בתורה יש מעשים מסויימים שהתורה אוסרת לעשות. בחלק מאותם איסורים התורה הוסיפה שאם בכל זאת עבר ועשה אותם הוא צריך לעשות מעשה כדי לתקן את האיסור. אם כן, במקרים אלו

העשה מבטל ומנתק את הלאו. לגבי לאו הניתק לעשה נחלקו האמוראים בגמרא, מתי לא לוקים עליו. יש שיטה שעל לאו הניתק לעשה לא חייבים מלקות אלא אם כן ביטל את העשה. לדעה זו, כאן לגבי איסור גזל העשה לא מבטל כי יש חוב כספי שצריך להשיב אותו. לכן אומר התוספות, בכהאי גוונא לא לוקה כי העשה עדיין קיים ויש אופציה לעשה לנתק את הלאו.

ג. השימוש של המנחת חינוך בתוספות זה (ולא רק שלו, עוד העירו זאת) אומר דרשני. הרי הרמב"ם עצמו כתב בהמשך ההלכה שעל לאו הניתק לעשה לוקים אלא אם כן קיים את העשה. ואם האדם חייב לשלם הרי שבפועל הוא לא שילם לכן הוא עדיין אמור להיות מחויב מלקות. נראה שהרמב"ם פסק לגבי לאו הניתק לעשה כדעה בגמרא החלוקה על הדעה אותה התוספות בא להסביר אם כן איך דברי התוספות יעלו מרפא לשיטת הרמב"ם? אמנם כמה מהאחרונים נדחקו להסביר שהרמב"ם סובר שחייב על הלאו רק אם ביטל את העשה, אבל אין זו משמעות לשונו.

היחס בין איסור גזל לחובת ההשבה.

ד. יש לחקור האם חובת ההשבה היא דין חדש, המתייחס כמובן אל איסור הגזילה, אבל הוא חובה נוספת - אחרי שאיסור הגזל נגמר, מבקשת התורה ומצוה על הגזלן להחזיר את הגזל לעשוק. התורה מבקשת מהאדם לטפל בבעיה שהוא יצר. או שמא דין ההשבה הוא למעשה עוד צורה שהתורה דורשת להפסיק את איסור הגזילה, כלומר כשהאדם לא משיב את הגזילה, הוא ממשיך את המעשה הראשוני של הגזילה. אי ההשבה כמוה כמעשה הגניבה הראשוני, האדם מחזיק אצלו את הגזילה שלא כדין, הוא עדיין גוזל.

ה. לפי האפשרות הראשונה לאו זה הוא ככל הלאוים הניתקים לעשה, שלמאן דאמר שרק כאשר קיים את העשה נפטר מהמלקות, גם כאן כל עוד לא שילם, עדיין

יש עליו חיוב מלקות, ולא די במה שחייב ממון. רק למאן דאמר שנפטר ממלקות כל עוד לא ביטל את העשה באופן פרמננטי, כל עוד הוא חייב, העשה עדיין קיים בעולם והלאו יכול להינתק ופטור ממלקות. הכסף משנה שהבין כפי שהסברנו לא הבין הסבר אחר למושג "לאו שיש בו תשלומין" מלבד הפרשנות שעל לאו זה יש עונש ממון. מחמת זה יש לבכר מבין שני העונשים את עונש הממון על פני עונש המלקות משום דרשת חז"ל על הפסוק "כדי רשעתו". לכן קושייתו חזקה מאד.

ו. אמנם המנחת חינוך למד כמו האפשרות השנייה, שמצות העשה היא למעשה המשך ישיר של הלאו. התורה אומרת לגזול - תפסיק לגזול בזה שתשלם, התשלום הוא הפסקת הגזילה. אם כן, גם למי שסובר שהאדם נפטר ממלקות רק כאשר קיים את העשה, כי רק אז העשה עוקר בפועל את הלאו, די בחוב כדי למנוע מלקות, מאחר והעשה והלאו הם שני צדדים של אותו עניין. אין איסור גזל ללא שמתבטלת חובת ההשבה, שהרי כל עוד האדם חייב לשלם עדיין האיסור לא הוחלט כי הוא יכול לשלם ובזה הוא מפסיק לגזול, וכך מתבטל האיסור. העשה הוא אינו דבר נוסף אחרי שהאיסור נעשה, חובת ההשבה היא חלק מובנה מהאיסור. לכן כל עוד חיוב העשה קיים לא לוקה, שהרי האיסור במהותו תלוי מיניה וביה באי חובת ההשבה. אם כן גם למאן דאמר שאין חיוב מלקות אף אם לא השיב בפועל, כאן יודה.

נפקותות בין שתי האפשרויות.

ז. כהמשך לדיון זה, יש לדון במה שהעלה המנחת חינוך באות ב' לגבי עבדים, שטרות ומקרקעי, האם רק אין עליהם חובת השבה או שהם מופקעים גם מאיסור גזל. נראה לדון בזה על פי צדדי החקירה שאמרנו. לפי האפשרות שחובת ההשבה הינה דין חיצוני, יותר מוסברת הדעה המחלקת. ישנו הבדל גדול בין האיסור עצמו לחובת ההשבה. חובת ההשבה היא דין חיצוני, אחרי שהאיסור נגמר. האיסור עצמו, מאד ברור חיובו, מעצם הפגיעה בזכויות הממון של החבר - אל תיגע במה שלא

שלך! אמנם לגבי חובת ההשבה שהיא חיוב חיצוני, יש יותר קושי לחייב את האדם לטפל בבעיה שהוא יצר. לכן לגבי השבה יש גזירת הכתוב הפוטרת ממנה ביחס לשטרות, קרקעות ועבדים, בהם מעבר הממון לא נעשה בצורה ברורה ומוחשית. קשה לראות בהם את מעבר הממון שנעשה בגזילה, את השינוי שבין המצב המקורי בו הממון היה אצל ראובן לבין המצב כעת שהממון אצל שמעון, וישנה תביעה שיחזור הממון למקומו. לגבי קרקע, הקרקע לא עוברת ממקום למקום כמו מטלטלין, שהם בלבד "דבר הניתן מיד ליד". גם בשטרות יש קושי בהגדרת מעבר הממון שהיה השטרות הם לא הנידון אלא החוב אותו מייצג השטר. לכן המחייב להשיב בהם חלש.

ח. לפי האפשרות השניה, שההשבה היא המשך של הגזילה, צריך להבין מה הפער בין עבדים, קרקעות ושטרות לבין ממון אחר. נראה שלמרות ששניהם שייכים לאיסור לגזול, מכל מקום פער גדול יש בין איסור גזל הנעשה על ידי פעולה אקטיבית לבין גזל שנעשה בשב ואל תעשה. יותר קל להבין שלגבי חובת ההשבה ישנם יוצאים מן הכלל לפטור, שהחייב עליהם פחות מובן, מאחר והאדם בהם הוא סטטי. ט. חקירה נוספת חקר המנחת חינוך באות ד' לגבי גזל פחות משהו פרוטה, מדוע אין בו דין השבה, מה סיבת הדבר. הוא מבין מדברי הגמרא שהפטור הוא מפני מחילת הנגזל. אמנם הוא עצמו מביא מדברי הרמב"ם בהלכות גזילה ואבידה (בפרק א', הלכה ו') שלא כך למד את הגמרא אלא שבפחות משהו פרוטה יש פטור עצמי.

היחס בין יצירת הגזל להמשכתו.

י. בדיון זה של גזל פחות משהו פרוטה, מתחדד מאד ההבדל בין שתי האפשרויות שכתבנו. אם נאמר שחובת ההשבה היא שהתוצאה תהיה שהממון יחזור לבעלותו המקורית, מאד מובן ההבדל העצמי בין איסור גזל לחובת ההשבה בגזל פחות משהו פרוטה. חובת ההשבה מבקשת להחזיר בפועל את הממון למקומו,

ופחות משה פרוטה, מציאותית, הוא לא ממון שיש עליו תובעים. אמנם לפי האפשרות השניה, שגם חובת ההשבה שייכת לעצם הגזילה ולא לתוצאה, כלומר שכל עוד האדם לא מחזיר הוא עדיין גוזל, יש לעיין מה החילוק בין האיסור לגזול לחובה להשיב.

יא. על פי מה שכתבנו, נראה שהחילוק הוא ברור. יש הבדל בין גזילה על ידי מעשה ויוזמה היוצרת מציאות חדשה, לבין האחריות לא לגזול על ידי תיקון המצב הקודם. באי השבה האדם לא יוצר את הגזל אלא רק ממשיך אותו. בפחות משה פרוטה יותר קשה להגדיר את אי ההשבה כהמשך גזילה. לעומת זאת במעשה האיסור הראשוני הדבר יותר ברור וחד.

פְּרִשֶׁת לך-לך

מצוה שניה, מצות מילה.

בפרשתנו (פרק י"ז פסוק י') מופיע הציווי: "זאת בריתי אשר תשמרו ביני וביניכם ובין זרעך אחריו המול לכם כל זכר".

היחס בין המילה לפריעה.

א. המנחת חינוך באות א' כתב שהפריעה היא הלכה למשה מסיני, ולכן אף על פי שבני קטורה נצטוו על המילה, על הפריעה הם לא נצטוו. והנה צורת בריאתו של האיבר בו עושים את מצות המילה, שבראש האיבר מעטרה ולמעלה, מעבר לעור שבאותו מקום, עור האיבר ממשיך ומכסה אותו בעור עודף, וכשמגיע לחור מתקפל העור שוב כלפי פנים ומתחבר לגוף מתחת לעטרה. אחרי ההתקפלות כלפי פנים העור דבוק לראש האיבר. העור שמכסה את ראש האיבר מבחוץ ואינו דבוק נקרא 'עור הערלה', והעור הדבוק לראש האיבר ממש אחרי ההתקפלות נקרא 'עור הפריעה'. נמצא, שאחרי שהמוהל חותך את עור הערלה, עדיין ראש האיבר מכוסה בעור נוסף, ומצוה להפריד (לא לחתוך) את אותו עור מראש האיבר. מעשה זה הוא הפריעה, המשלימה את מעשה המילה. מצות המילה היא דין בערלה לחתוך אותה ולהסירה, ולעומת זאת הפריעה היא דין באיבר שיהיה מגולה, הגדרת וקיבוע האיבר כאיבר מהול.

כאמור, המנחת חינוך שם מביא את הדין שבני קטורה חייבים במילה ופטורים מן הפריעה. הפריעה היא לקבוע את האיבר בצורה שהקב"ה ציוה שיהיה, ו"לא עשה

כן לכל גוי" (תהילים קמ"ז, כ') - הגויים מצווים לעשות מעשה מילה אבל גופם לא מוגדר מהול. המילה אצלם היא דבר מקרי, הם לא הפכו להיות נימולים, ואינם נימולים בעצם.

ב. המנחת חינוך מביא באות ב' את הים של שלמה על פרק הערל ביבמות סימן ג' שכתב בשם רבי אליעזר ממיץ בספר יראים סימן ת"ב שבגדול אין חיוב פריעה, וטעמו הוא שבגדול נתמעך האיבר מחמת תשמיש. המנחת חינוך עצמו מכריע שאף על פי כן צריך לפרוע בגדול. יש לעיין מה היא נקודת המחלוקת ביניהם. על פי הדברים שאמרנו נראה להסביר שרבי אליעזר ממיץ סבר כי מאחר ונתמעך האיבר מחמת תשמיש, הדבר דומה לאדם שפרע ולא הוריד את עור הפריעה למטה מהעטרה, שבפועל כבר הובדל העור ובהגדרה הוא כבר לא אותו איבר גולמי כפי שהיה כשיצא התינוק מרחם אמו. העור מונח על האיבר ברישול ולמעשה הוא מובחן כיחידה עצמאית. אמנם המנחת חינוך סבירא ליה שאף על פי כן צוותה התורה לעשות מעשה פריעה, ולא די שבהגדרה האיבר מוגדר פרוע, אלא יש חובה שמציאותית האיבר יהיה מגולה.

ג. באות ג' שאל המנחת חינוך, מדוע אנו מברכים 'להכניסו בבריתו של אברהם אבינו' לפני הפריעה שהיא השלמת מצות המילה, ככל המצוות שמברכים עליהן עובר לעשייתן, הרי אברהם אבינו לא נצטווה על הפריעה?

ד. נראה שבהסבר המימרא הזו יחלקו הדעות הנ"ל, שלדעת רבי אליעזר ממיץ, אף שאברהם אבינו לא נצטווה על הפריעה, שהרי גדול היה, יצחק אבינו כן נפרע. לפי זה נענה על קושיית המנחת חינוך, שהברית מתייחסת למי שנצטווה למול. "בריתו של אברהם אבינו" אינה הברית שאברהם אבינו נימול, אלא הברית שאברהם אבינו מל את יצחק. המוהל הוא העיקרי במצוה כי למעשה תפקידו הוא לקבוע את האיבר ולהגדירו כפי משפטו, והנימול הוא רק חפצא של מצוה.

ה. אמנם לדעת המנחת חינוך הסיבה שאברהם אבינו לא נצטווה על הפריעה אינה מפני שהיה גדול, אלא מפני שהציווי על הפריעה צווה רק עם מסירת התורה. צריך לומר שהברית בצורתה הנכונה היא ברית עם פריעה, אמנם הציווי שנצטוו בו האבות עדיין לא היה על המצווה בשלמותה, הציווי לא הגיע לבשלות, המצב לא היה מפותח דיו כדי לצוות אותם שיעשו כמעשה הבנים. האבות הם השורשים שלנו ולכן היה עליהם חיוב עקרוני, והברית בהגדרה היא אותה ברית, אבל כל אחד נצטווה עליה לפי מצבו, האבות במהות והבנים במעשה.

גדר המצווה באב.

ו. באות ד' מסתפק המנחת חינוך מה דין קטן שהגדיל ועדיין לא נימול, האם יש קדימות בחיוב המילה לאב שכן אותו ציווה ה', או לבן שהרי גופו לא נימול והוא מחויב על עצמו יותר מכל אחד אחר. נראה שעומק ההתלבטות שייך להבנת סיבת החיוב הקיימת על האב, האם החובה על האב היא משום שהוא נמצא במקום הנכון ובזמן הנכון ואין אף אחד שמתאים יותר ממנו, או שהחובה המיוחדת על האב היא מהותית ונוגעת לעצם הגדרת המצווה, כלומר האב אחראי על הנולד לו ויוצא מחלציו וממילא הוא אחראי להשלים העניין ולחתום בו חותם אות ברית קודש.

זמן חלות הכרת.

ז. באות כ"ו מביא המנחת חינוך את מחלוקת הרמב"ם והראב"ד (הלכות מילה (א', ב'), האם חיוב הכרת חל רק רגע אחד לפני מיתתו, או שמא כבר ברגע הראשון שנגמר היום השמיני ולא מל מתחייב בכרת אלא אם כן מל לפני מיתתו. ההבדל לדינא הוא בשאלה מה יהיה הדין אם נאנס קודם מיתתו ולא יכול היה למול. אם נאמר שרק ברגע האחרון חל החיוב, ממילא היה זה בשעת פטור ונפטר מכרת, אמנם

אם כבר נתחייב ברגע הראשון אחר היום השמיני, אלא שהתנתה תורה את חיובו בזה שלא ימול, פשיטא שאם לא מל מתחייב.

ח. נראה להסביר בביאור מחלוקתם, שוודאי מוסכם על הכל שכל רגע ורגע שלא מל מהיום השמיני והלאה הרי הוא מבטל עשה, ופשיטא גם שאם היה נימול ברגע מיתתו אין עליו כרת שהרי נמצאה צורתו שלמה ומכוונת, אלא שהרמב"ם הבין שעיקר החיוב נמצא ברגע זה האחרון ששם הובררה צורתו, אז הוא בצורתו השלימה כפי חפץ ה'. גם תינוק שרחמנא ליצולן מת עם לידתו, מחוייבים למולו כדי שגופו יהיה **במצב תקין**. אמנם לדעת הראב"ד עיקר החיוב קורה ברגע הראשון שמחויב האב למול, להגדיר, לקבוע ולחתום בו את צורתו ורגע אחד לפני מיתתו זה רק התוצאה, שהובררה צורתו ואם נימול אי אפשר לחייב, אבל לא מעבר. לכן אם נאנס ברגע זה האחרון ממילא חוזר עליו עיקר עיוותו שקלקל ברגע הראשון.

פֶּרֶשֶׁת וִירָא

מצוות תר"ג-תר"ד, לזכור ולמחות את עמלק

(במקור בפרשת כי-תצא)

בפרשתנו (פרק י"ט פסוק כ"ה) כתוב: "ויהפך את הערים האל ואת כל-הכר ואת כל-ישובי הערים וצמח האדמה".

היחס בין מצות הזיכרון למצות ההכרתה.

א. המנחת חינוך הקשה על החינוך בכמה נקודות. ראשית, במצוה תר"ג אות ג' הוא הקשה על מה שאמר החינוך שמצות זכירת עמלק נוהגת בזכרים כי להם המלחמה, מניין לו שטעם הזכירה הוא מפני מצות ההכרתה? שמא הוא מטעם אחר? ב. נראה שצריכים אנו לחקור, מה היחס בין מצות זכירה למצות הכרתת עמלק. לכאורה פשוט הדבר שהנושא של שתי המצוות הללו הוא אחד, היחס לעמלק. אמנם יתכן לומר שכל אחת מהמצוות עוסקת בעניינה היחודי ומתגדרת באופיה המיוחד - מצות זכירה עוסקת בשנאת הרוע של עמלק אשר מלחמה לה' בו מדור דור, ולעומת זאת מצות ההכרתה עוסקת בפעולות מלחמתיות פרקטיות ככל מלחמה באויב, שאנו מצווים להכות בו עד רדתו ולהכריעהו. הזיכרון מלווה אותנו בשעת המלחמה, אבל אין לו השפעה עליה מבחינת גדריו ואופי הציווי, והרי מצוה זו עומדת בפני עצמה ביחודיותה. או שמא נאמר שהזיכרון והעשיה הולכים בחִבְרָת, צועדים יד ביד - הזכירה היא זכירת העשיה והעשיה מוציאה אל הפועל את הזיכרון. הזיכרון הוא התכלית והמלחמה היא היציאה אל הפועל.

ג. אם נאמר שהזיכרון וההכרתה מתאפיינים כל אחד לעצמו, לזיכרון בהגדרתו אין כל עסק עם ההכרתה, ומובנים לפי זה דברי המנחת חינוך בקושייתו על החינוך - מנין לחינוך שהזיכרון מתייחס להכרתה, ולכן נשים שאין דרכן במלחמה תהיינה מופקעות מהמצוה. אמנם החינוך למד שאין הכי נמי, המצוה לזכור היא כדי שנילחם. המצוה הזו נזכרת ונעשית, הזיכרון מוביל לעשייה, כמו שמצות ההכרתה הינה ביטוי לזיכרון.

מלחמת זיכרון או מלחמה רגילה.

ד. במצוה תר"ד אות א' שאל המנחת חינוך על דברי רש"י (דברים, כ"ה, י"ט), שהמצוה היא להכרית את עמלק מאיש ועד אשה, משור ועד שה, שלא יזכר שם עמלק, מנין לו שזה הוא הגדר של המצוה? הרי ממעשה שאול אין להוכיח, שהרי היתה זו מצוה לשעתה. לפי מה שהסברנו קודם ביסוד מחלוקתם של המנחת חינוך והחינוך, הדברים מובנים - לדעת המנחת חינוך מצות המלחמה היא להלחם כבכל מלחמה, להכות שוק על ירך ולהכריע את האויב, זאת המצוה ותו לא. אמנם רש"י למד שמצות המלחמה היא למחות את זכר עמלק. המלחמה היא מלחמה על הזיכרון, היא מבטאת את הזיכרון ומוציאה אותו אל הפועל. לכן לדעת רש"י גם גדרי המלחמה משתנים לפי מהות הציווי שהוא הזיכרון, והחיוב הוא להכרית את זכר עמלק שלא יזכר עוד. ממילא כל אשר בשם עמלק יקרא, עלינו להכריתו.

ה. במצוה תר"ג הביא החינוך את דברי הספרי (ריש פ' בחוקותי): "זכור את אשר עשה וגו', יכול בלבבך, כשהוא אומר 'לא תשכח' הרי שכחת הלב אמורה, הא מה אני מקיים 'זכור', שתהא שונה בפין". והנה באות א' הביא המנחת חינוך שספר 'דרך פיקודיך' שאל על דברי הספרי, מנין לו שמצות העשה מחייבת יותר ממצות הלא תעשה, כלומר שהלא תעשה מדבר על שכחת הלב לעומת העשה המדבר על זיכרון בפה, שמא שניהם על זיכרון הלב אלא שציוה עליו בעשה ושנה עליו בלאו כמו

שמצאנו פעמים רבות? נראה שהמנחת חינוך שאל לדרכו, שעיקר הזיכרון הוא זכרון הלב, וזו מהות המצוה, ולכן אין סיבה לומר שהעשה והלא תעשה מחייבים דברים שונים.

אמנם, לדעת החינוך, כאמור, המצוה לפעול ולהכרית למעשה אינה אלא התעצמות הזיכרון, והתורה צוותה על האדם לעבור תהליך המתחיל בזיכרון ומסתיים בעשייה, באופן שהעשייה ממשיכה את הזיכרון. לפי דרך זו, מאד מסתבר שאחרי שאסר הכתוב בלאו, עוד לפני שחייב בעשה, כבר ידענו שעיקר המצוה היא לזכור בפה, שהרי המכוון בזיכרון הוא להביא לידי עשייה, וככל שהזיכרון יותר קרוב לביטוי, כך יש יותר סיכוי שהמבוקש יצא אל הפועל. אלא שמאחר והציווי הוא בלאו, הסתפקנו בהבנה שאין כאן מעבר לציווי על אי שכחה בלב, אמנם כשהפסוק שנה עליו בעשה, פשוט שהוא בא לחייב אותנו בזיכרון מעשי של ביטוי. כך אנו מצווים על זיכרון, דיבור ועשייה. הזיכרון יתחזק בתוכנו עד שיפרוץ את גבולות הלב, יצא בביטוי שפתיים ולא יחדול עד שיהפוך מזיכרון שבלב למציאות גמורה על ידי הכרתו של עמלק. בעניין הכרתת עמלק יש עומק פנימי, שעניינו להתבטא בעולם המעשה.

היחס בין היחיד לציבור במצוות המלחמה.

ו. במצוה תר"ד כתב החינוך שמצות הכרתת עמלק מוטלת רק על הזכרים. שאל המנחת חינוך שם באות ד', מדוע? והרי היא מלחמת מצוה, שעליה כתוב שיוצאים אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה?

ז. הנה, מצינו שכתב החינוך שמצוה זו של הכרתת עמלק היא מצוה על הציבור. כך גם כתב הרמב"ם בהלכות מלכים שלו (פרק א', הלכה א' וב'): "שלש מצוות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ, למנות להם מלך שנאמר 'שום תשים עליך מלך', ולהכרית זרעו של עמלק שנאמר 'תמחה את זכר עמלק', ולבנות להם בית הבחירה שנאמר 'לשכנו תדרשו, ובאת שמה'. מינוי מלך קודם למלחמת עמלק, שנאמר 'אותי

שלח ה' למשוחך למלך... ועתה לך והכית את עמלק'". למרות שלדעת החינוך מצוה זו היא מן המצוות המוטלות על הציבור, מכל מקום הוא כותב שמצות המלחמה היא מן מצוות המוטלות על כל אחד ואחד. צריך לומר שהגדר הוא שיש חיוב על כל אחד ואחד להרוג אדם המשתייך לעם שהציבור מחויב להלחם בו. הציבור הוא המחויב, ומתוך כך יש מצוה גם על היחיד, על האינדיבידואל.

ח. על פי זה יש ליישב דברי החינוך שהמצווה מוטלת על הזכרים בלבד. צריך לומר שלגבי מלחמת מצוה כגון במלחמה על כיבוש הארץ, ודאי שיוצאים אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה, מפני שמלחמה זו במהותה מוטלת על הציבור, והיחידים המצווים בטלים לגמרי למצות הציבור. מצוה זו היא בהגדרה מצוה על הציבור, כי ברור שהציווי על הורשת הארץ במהותו פונה לכללות העם, מפני שדווקא לעם יש שייכות לשטח טריטוריאלי במובן של כיבוש והתיישבות, המגדיר את השטח כמדינה ריבונית של אותו העם. במצוה זו הפרט בטל לכלל, ולכן אין בה הסתייגויות מיוחדות ביחס לאינדיבידואל. לכן גם נשים מחויבות, וכמו שכתב החינוך עצמו במצות הורשת הארץ במלחמת שבעת העממין (מצוה תכ"ה) שהיא מוטלת גם על הנשים. מטעם זה מצינו אף שכל הפרשייה של החוזרים מעורכי המלחמה, דהיינו מי שנטע כרם, בנה בית או ארס אשה, לא רלוונטית במלחמת מצוה של הורשת הארץ.

אמנם מלחמת עמלק שונה מכל מלחמה אחרת. ככל מלחמה, זו ודאי מצוה ציבורית, מצוה שרק הציבור יכול לקיים, כי בפועל רק עם נלחם בעם. אמנם מאחר והיא לא שייכת בהגדרה לציבור, לעם כריבון על הארץ וכשליט במדינתו, יש אפשרות לאינדיבידואל לומר את דברו, וישנם הסתייגויות ביחס לתפקיד של כל אחד ואחד בה. ומכיוון שאין דרך נשים לכבוש ולעשות מלחמה, אין המצוה מוטלת עליהן.

ט. יתכן שגם בעניין זה באה לידי ביטוי שיטתו המיוחדת של החינוך בהבנת היחס בין מצות המלחמה ומצות הזיכרון. החינוך למד שאין מצות הכרתת עמלק מצוה ככל מצוות המלחמה. אין זו מצוה מלחמה במובן הרגיל, אלא יש כאן מלחמה

שהזיכרון הוא מוטיב דומיננטי בגדריה. עניינה הוא ודאי ציבורי, כמו שהגדיר הרמב"ם הנזכר לעיל בספרו היד החזקה, "הלכות מלכים ומלחמותיהם", אבל זה לא החלק הבלעדי שבה.

י. לעומתו המנחת חינוך, כאמור, הגדיר את מלחמת עמלק כציווי להילחם באופן סטנדרטי, מלחמה רגילה עם כל טכסיסיה, בלי שהזיכרון נותן את אותותיו בגדריה. אם כן מצוה זו מתייחסת לציבור, ככל מלחמה שהציבור נלחם והיחיד מתבטל אליו, וככל מלחמת מצוה גם נשים חייבות בה.

פֶּרֶשֶׁת חַיִּי-שָׁרָה

מצוה רמ"ט, האיסור לנחש.

(במקור בפרשת קדושים)

בפרשתנו (פרק כ"ד פסוק י"ד) כתוב: "והיה הנער אשר אמר אליה הטי נא כדך ואשתה ואמרה שמה וגם גמליך אשקה אתה הכחת לעבדך ליצחק ובה אדע כי עשית חסד עם אדני".

גדר איסור ניחוש.

א. המנחת חינוך באות א' הביא את דברי הרמב"ם בהלכות עבודת כוכבים (י"א, ג'), וכתב שמשמע ממנו שאליעזר עבד אברהם עבר על איסור ניחוש. כמו כן הוא הביא את דברי הראב"ד שם שכתב שאליעזר ויהונתן בן שאול לא עברו חס וחלילה על איסור. עוד הוא הביא גם את דברי התוספות (מסכת חולין דף צה: ד"ה 'כאליעזר') שלמאן דאמר שאליעזר קודם שאל אותה בת מי את ורק אחרי זה שם את הצמידים על ידיה, הוא לא עבר על איסור ניחוש כי לא סמך על ניחושו, ויהונתן אמר את הדברים כדי לחזק את נערו.

ב. החינוך כתב שדברי הניחוש הם שגיגון גמור ולעם קדוש לא יאות להם שישעו בדברי שקר. לדעתו איסור ניחוש הוא בא כדי לקבוע בלבבנו שהרעות והטוב יוצאות מפי עליון. נראה שלדעתו האיסור לנחש הוא איסור לפעול ולתלות את ההתנהגות בדברים לא הגיוניים או מיסטיים. יהודי מצווה שההתנהלות שלו תהיה

על פי ה' ולהשתדל על פי דרכי הטבע, הוא צריך לפעול על פי התורה ובדברי הרשות עליו להתנהל בצורה נורמלית.

ג. לפי זה פשיטא שאליעזר עבד אברהם נהג ממש הפוך מהעיקרון של ניחוש, שהרי התפלל אל ה' וסמך עליו שיעזרהו, וגם התנה תנאי במציאות שמורה על מעלת רבקה. כל ההתנהלות שלו היא ממש היפך איסור ניחוש, והתנהגותו היא ממש התהלכות בצל אל. כך הוא גם ביחס ליונתן בן שאול, שאמר שאם הפלישתים ישארו במקומם נתן ה' אותם בידינו, כלומר שהדבר מלמד שהם מפחדים ואז יש לנו הזדמנות טובה לקיים את המצוה ולהכות אותם, וממילא תהיה לנו סייעתא דשמיא וה' יעזור לנו. ברור שההתנהלות שלו היא לא כקונקרנציה לה', אלא אדרבה - הוא פועל עם אל, ועושה הכל במחשבה מה רצון ה' בסיטואציה הזו.

ד. נראה שזו שיטת הרמב"ם. הרמב"ם ודאי לא התייחס למעשה אליעזר אלא בכדי לדעת מה המעשה, הצורה, המבנה והתשתית של ניחוש. אדם נקרא מנחש כאשר הוא תולה ואומר "אם יקרה כך וכך אעשה כך וכך ואם לא יקרה כך וכך אעשה כך וכך", והוא הולך ומתנהל לפי ההתניה המקרית הזו. אבל לגבי אליעזר ויונתן ברור שלא היה בהתנהלותם כל ניחוש, שהרי במהות אין כאן ניחוש. ניחוש הוא כשהתניה מציעה חיים בלא כוונה, כאשר האדם פועל ללא שכל. לכן כתב הרמב"ם בתחילת דבריו: "אין מנחשים כגויים" - אנו רצים והם רצים, הם עושים התניות הבלויות, חסרות הגיון, ואנו מתנהלים לפי רצונו של מקום.

ה. אמנם בשיטת התוספות יש לעיין, שהרי משמע מהם שאילו אליעזר היה שם את הצמידים על ידי רבקה לפני ששאל בת מי היא, כפשט התורה, היה עובר איסור. לכאורה דבריהם תמוהים, מה ההגיון בשיטתם, הרי התנהלותו של אליעזר היתה לגמרי להיפך מניחוש, כפי שהסברנו. מדבריהם נראה שעצם ההתניה אוסרת, יש בעיה בחפצא, במעשיות של ההתניה. האיסור הוא בעצם קביעת ההתנהלות על פי ההתניה, שאדם תולה את התנהגות בדברים מציאותיים ואומר - אם יקרה כך וכך

אעשה כך וכך, ואם לא אעשה אחרת, גם בלי שיש בכך מהות של ניחוש. התורה אסרה את צורת ההתנהלות הזו, בצורה הזו של ההתניה יש בעייתיות בפני עצמה, גם בלי התוכן השלילי של הניחוש. לכן, לדעתם הוי ניחוש, והדבר יהיה מותר רק אם צורת ההתניה נעקרה מיסודה. משום כך תירצו התוס' שאליעזר לא פעל על פי ההתניה, וגם אצל יונתן להתניה לא היתה שום משמעות, כל מה שהוא אמר היה כדי לזרו ולחזק את הנער.

ו. הבית יוסף, יורה דעה סימן קע"ט, מקשה מהגמרא בגיטין (דף סח.), שם מסופר על רב ששת שנמנע מלעשות מעשה מפני שתינוק אמר לו: "נטה על ימינך או על שמאלך" (שמואל ב' ב' כ"א). הבית יוסף עצמו הסביר שלא היה זה ניחוש מפני שהיו לרב ששת סימנים אחרים שכליים שעל פיהם הוא הכריע ונמנע מלעשות מעשה. הב"י הביא גם שהסמ"ג (לאוין נ"א, י"א עמוד א') כתב שתינוק הפוסק את פסוקו זה כמו נבואה. לכאורה, התנהגות זו היא התניה שלא על פי עקרונות שכליים. אמנם נראה ששיטת הסמ"ג ממשיכה את הכיוון אותו פיתחנו בדברי הרמב"ם. נראה שדעת הסמ"ג היא שכאשר אדם עוסק בפסוקי תורה, כלומר במפגש עם דבר ה', אין זה שייך כלל לעיקרון של ניחוש, שהרי כשאדם נפגש עם פסוקי תורה, הוא נפגש עם דבר ה' הפונה אליו ומשפיע עליו, האינטרקציה איתו משנה את התנהגותו, והרי זה ממש היפך הרעיון של ניחוש.

שיטתו של הסמ"ג מובנת אבל לא מוכרחת, כי יש לבעל הדין לחלוק ולומר שבפועל האדם מתחשב במשהו מיסטי, ואכן הרמב"ם עצמו חלק על זה במפורש. אמנם סברת הסמ"ג היא שעצם העיסוק בדבר ה' מוציא את כל העוקץ מעניין הניחוש.

פְּרֶשֶׁת תּוֹלְדֹת

מצוה תנ"א, מצות שחיטה.

(במקור בפרשת ראה)

בפרשתנו (פרק כ"ז פסוק כ"ז) כתוב: "ועתה שא-נא כלִיךְ, תליךְ וקשתךְ וצא השדה, וצודה לי צידה", וברש"י שם: "שא נא - לשון השחזה, כאותה ששנינו (ביצה כח.) אין משחזין את הסכין אבל משיאה על גבי חברתה, חדר סכינך ושחוט יפה שלא תאכילני נבלה (ברש"י רבה)".

דין בבעל חיים או במעשה השחיטה.

א. המנחת חינוך באות א' הביא את דברי הפרי מגדים (בפתיחה להלכות שחיטה, השורש השני) העוסק במחלוקת הראשונים, האם השחיטה היא תיקון הלאו של נבילה או של איבר מן החי, או שהיא מצות עשה בפני עצמה, שדעת ריב"א בתוספות (מסכת שבועות דף כ"ד. ד"ה 'האוכל') שהיא רק תיקון הלאו, ודעת הרמב"ם (מצות עשה קמ"ו) שהיא מצות עשה. יש לעיין מה עומק מחלוקתם. נראה לומר שנחלקו האם התורה אסרה נבלה באכילה כדרך שהגבילה אכילת דברים אחרים בהקשר הזה - איבר מן החי, אכילת דם ואכילת חלב. הנקודה המרכזית המקיפה איסורים אלו היא הבעייתיות באכילה הנגרמת מהפרדת הנפש מהגוף. התורה אסרה את שפיכת דם האדם, ולגבי הפרדת הגוף מהנפש אצל בעלי חיים, היא הטילה הגבלות. על איסור דם אמרה התורה "כי הדם הוא הנפש" (דברים י"ב, כ"ג), כלומר בהפרדה של הגוף מהנפש, הגוף מותר, והדם שהוא הנפש אסור. באיבר מן החי אסרה התורה על אכילת הבשר בעוד הנפש בתוך הבשר: "לא תאכל הנפש עם הבשר" (שם). התורה

יצרה הגבלות באכילת גוף הבעל חיים, ואת מה שהיא התירה היא לא התירה אלא על פי תנאים. מפני הבעיות שיש בהתנהלות כזו היא גם לא אפשרה לאכול כל דבר - היא אסרה את החלב באכילה, מכיון שהחלב הוא חלק מובחר בבעל חי, והוא עולה לגבוה, כדרך שאסרה את הדם מאחר והוא ניתן "על המזבח לכפר" (ויקרא י', י"א). לפי זה היה מקום לומר שכדרך שאסרה תורה את הדברים הנ"ל, כך היא אסרה אכילה בה הפרדת הנפש מהגוף נעשתה בהפקרות. לפי אפשרות זו האיסור הוא בחפצא של הבעל חיים, במציאות העומדת לפנינו, שאינה כדרך שהתירה תורה. אפשרות שניה היא לומר שיש פה ציווי שהוא מעבר למה מותר או אסור לאכול. התורה צוותה איך עושים את ההפרדה בין הנפש לגוף. יש דרך וצורה שהתורה הגדירה שהדברים צריכים להיעשות - צריך להפריד את הנפש מהגוף על ידי חיתוך הסימנים, ואין לדלג על ההפרדה ולהגיע לתוצאה בלבד על ידי המתה. המעשה עומד בפני עצמו.

נפקא מינות לחקירה זו.

ב. המשנה בריש חולין פסלה שחיטה של גוי, ויש לעיין מדוע. אם נאמר שיש דין להרוג את הבעל חיים דווקא בדרך זו של שחיטה, יש לדון האם לעניין זה מעשה הגוי שמיה מעשה, והאם שחיטתו מתירה. אולם אם נאמר שהשחיטה היא רק תנאי כדי שהבהמה לא תהיה נבילה, מה זה משנה איך נעשה הדבר, ומדוע חובה שיהיה המעשה נעשה דווקא על ידי יהודי בדוקא. הנה הר"ן (דף ב: מדפי הרי"ף בד"ה 'שחיטת עובד כוכבים') כתב ששחיטת גוי פסולה מפני שאינו בתורת שחיטה, ולכן כאשר שחט הגוי הוי כמתה מאליה ולא יצאה מתורת נבילה. טעם זה שכתב הר"ן מסביר טוב את הפסול של שחיטת גוי לפי האפשרות שהשחיטה מצילה מאיסור נבילה - גוי לא יכול להתיר את הבעל חיים מפני שאיננו יכולים להגדיר אפילו את תוצאות מעשה השחיטה שלו כתוצאות של שחיטה, שהרי הוא לא שייך בדבר, ולכן

הוי כמתה מאליה. אמנם בתוספתא (חולין א', א') למדו זאת מהפסוק: "וזבחת... ואכלת", (דברים י"ב, כ"א) ולא שזבח עובד כוכבים. נראה שבתוספתא למדו שהפסול בשחיטת גוי הוא פסול עצמי בהגדרת מעשה התיקון שבשחיטה.

ג. אמנם יש לשאול כיצד חלק הר"ן על התוספתא. צריכים אנו לומר שגם לדעת ריב"א וחבריו ברור הוא שלאיסור אכילת נבילה יש שייכות ויחס ישיר למעשה השחיטה, "וזבחת". השחיטה היא מעשה מסוים ומוגדר הנצרך כדי להציל מאיסור שחיטה אף שאין הוא בגדר מצות עשה. ראיה לדבר שמברכים על השחיטה "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו על השחיטה" (מסכת פסחים דף ז:), אף שהתורה לא צוותה אותנו באופן ישיר לשחוט, משום שכשהיא אסרה עלינו את הנבילה היא למעשה חייבה אותנו לשחוט. אם כן המחלוקת בין ריב"א וחבריו לרמב"ם היא בשאלה האם עיקר עניין השחיטה הוא התוצאה, כלומר לא לאכול נבילה, או שעיקר העניין הוא המעשה המצוותי המתיר.

ד. המנחת חינוך שם דן באכל חצי שיעור מנבילה, אם עבר על איסור בזה שלא שחט. אם הצורך בשחיטה הוא מפני איסור הנמצא בחפצא של הבעל חיים, ודאי שהתורה אסרה חצי שיעור, שהרי חצי שיעור אסור מן התורה, אך אם אמר 'שבועה שאוכל חצי שיעור מבהמה שלא נשחטה', חלה השבועה, כי איסור חצי שיעור אינו מפורש בתורה. לעומת זאת, אם השחיטה היא דין בהכשרת האוכל, כלומר שהתורה הגדירה לנו מה הוא המעשה המכשיר, כיצד להפריד את הנפש מהגוף, מפורש בתורה שלולא שהכשירו אסור לאכול מבהמה גם חצי שיעור, שהרי אין איסור באכילה אלא יש דין לאכול בשר דווקא אחרי פעולת השחיטה. צריך לשחוט כשרוצה לאכול. לכן אין לזה שיעור.

ה. עוד חקר המנחת חינוך לגבי אכילה שלא כדרכה בבהמה שלא נשחטה. אם השחיטה היא רק תיקון של איסור נבילה, שלא כדרך אכילה מותר, משום שנאסרה אכילה, וזה לא מוגדר אכילה. אמנם אם יש ציווי לשחוט וזו דרך תיקון הבעל חיים

לאכילה, אם לא שחט הוא הפקיע את העשה. התורה לא אסרה את האכילה כי אם צוותה מתי לאכול ואיך לאכול.

ו. עוד חקר המנחת חינוך לגבי עוף האם מה שהתורה חידשה שחייב בשחיטה, לשיטת הרמב"ם שהשחיטה היא מצות עשה, האם גם בעוף ישנו עשה, או שלגבי עוף התורה רק מנעה את אכילתו כאשר נתנבל.

פְּרִשֶׁת וִיצֵא

מצוה נ"ז, לדון בדיני שומרים.

(במקור בפרשת משפטים)

בפרשתנו (פרק ל"א פסוקים ל"ח-ל"ט) כתוב: "זה עשרים שנה אנכי עמך רחליך ועזיך לא שכלו ואילי צאנך לא אכלתי. טרפה לא הבאתי אליך אנכי אחטנה מידי תבקשנה".

חקירה האם שמירה היא קבלת אחריות או מעמד בעלותי.

א. יש לעיין מה למעשה חידשה תורה בדיני שומרים. הרי 'שומר' אינו מושג תורני, היה מושג כזה עוד לפני שניתנה תורה, זו דרכו של עולם.

ב. נראה שצריך לחקור האם שומרים הם אנשים שנחתם איתם כביכול חוזה, גם אם לא כתוב, שהתורה רק הגדירה את תנאיו - יש מערכת הסכמית בין השומר לבעלים ביחס לתנאי השמירה ולרמת האחריות שהשומר לוקח על עצמו. או ששומר הוא 'בעלים קטן', כלומר שהתורה יצרה למעשה סוג חדש של מעמד קנייני-שייכותי שנקרא 'שומר'. כשאני אומר 'מעמד קנייני', אני בא לומר שהמעמד של שומר הוא כמעמד של בעלים גמור, אלא שיש מעמד של יחס ושייכות בינו לבין החפץ, בדומה ליחס ולשייכות הקיימים בקנין.

לסבר את האוזן, יש לחקור מדוע כאשר נגנב לשומר החפץ המופקד הוא חייב לשלם, האם הסיבה היא שזו האחריות שהוא קיבל על עצמו - לשמור על החפץ ולשלם במקרה שלא שמר טוב, או שהסיבה היא שלמעשה לו נגנב החפץ. יש כאן, כביכול,

בעלים נוסף, 'בעלים זוטא' ביחס לבעלים האמיתי, ומצד זה הוא אחראי על החפץ, הוא העומד מול החפץ.

קנין בשמירה.

ג. המנחת חינוך באות ד' מביא את מחלוקת הרמב"ם והראשונים, מתי מתחייב השומר באחריות. לדעת הרמב"ם השומר מתחייב רק בשעת משיכה, כלומר שצריך מעשה קנין. ואילו לדעת הראשונים האחרים הוא מתחייב ברגע שהוא אמר לבעלים: "הנח לפני". במבט ראשון נראה שהרמב"ם הלך בשיטה השניה, שהשומר הוא כעין בעלים, ולכן צריך קנין, בדומה למה שהתורה הצריכה קנין בגניבה כדי לחייב את הגנב באחריות. אמנם לדעת הראשונים הסוברים שלא צריך קנין, נראה שהשמירה היא רק קבלת אחריות. ישנם הסכמים שיש להם השלכות ממוניות, ואין בהם צורך בקנין, כדברי הגמרא (מסכת קידושין דף ט:): שיש דברים שנקנים באמירה. התוספות (שם ח: ד"ה 'מנה') כתבו שבשידוכין, מאחר וכל אחד מהצדדים יתבייש אם יבטל הצד השני, גמרו ומשעבדו נפשיהו והתחייבו בדיבור בלבד. יתכן שלדעתם כאשר המעמד הוא רציני ומחייב, אפשר להתחייב בדיבור. אם כן, גם בנידון דידן, מאחר והמעמד של קבלת שמירה הוא נקודה מכריעה העוסקת בשאלה מי יתחייב, אפשר שדי בכך כדי שישעבד עצמו השומר בדיבור.

קושיות על הצד ששמירה היא רק הסכם קבלת אחריות.

ד. אמנם נראה כי יש קושי באפשרות הראשונה מכמה צדדים. המנחת חינוך הביא באות ה' את הגמ' (בבא מציעא דף נ"ז:): שלגבי קרקעות, עבדים ושטרות פטורים מדיני שמירה, והתפלפל איך לדעת הרמב"ם שייך קנין בכל אחד מהם. אם נאמר שהתורה גזרה ויצרה מעמד חדש בדיני שומרים, יתכן לומר שלגבי מעמד זה של התורה ישנם יוצאים מן הכלל. אבל לדעה שיש פה תנאים הסכמיים בין אנשים,

ששייכים עוד לפני שניתנה תורה, שהרי העיקרון של שמירה הוא עיקרון אוניברסלי, והתורה רק קבעה מה התנאים הנכונים, לא כל כך ברור מדוע שיהיו יוצאים מן הכלל.

ה. אותה שאלה צריכים אנו לשאול לגבי גוי. המנחת חינוך באות ו' מביא את דברי המכילתא (משפטים ל"ג, ט"ו) שלמדה מהפסוק "כי יתן איש לרעהו כסף או כלים", "רעהו" לאפוקי גוי. אם באמת ישנה לשומר הגדרה גמורה, כלומר הגדרה שהתורה יצרה אותה יש מאין, יותר מובן מדוע למעט גוי. הגדר הזו אותו חידשה תורה לא התחדש בגוי. לעומת זאת, אם התורה רק קבעה את 'כללי המשחק', לא ברור מדוע הכללים הללו לא נכונים לגבי גוי.

ו. העולה על כולנה הוא החידוש של התורה אותו מביא המנחת חינוך באות י' מהגמרא בבא מציעא (דף מא:). גזירת הכתוב היא שכאשר הבעלים שאול או שכור לשומר הוא נפטר מדיני שמירה, ואף על פי שרק בזמן המשיכה היה שאול או שכור, מכל מקום הוא נפטר. בשלמא אם נסביר שהתורה יצרה מעמד והשומר הוא 'בעלים קטן' הנמצא בצל 'הבעלים הגדול', מאד מובנת גזירת הכתוב - כאשר השומר עומד מול החפץ אז יש לו מעמד של שומר, כלומר הוא משמש כ'בעלים בפועל', אמנם כאשר גם הבעלים וגם הפיקדון עומדים לשימוש של השומר, ממילא המעמד של השומר מתבטל, כי החפץ וגם הבעלים תחת אותה קטגוריה. במצב זה, כאשר הבעלים והחפץ באותו מעמד, שניהם נתונים לשימוש השומר ועומדים תחתיו, חוזר הבעלים האמיתי לעמוד מול החפץ, וממילא חוזר הוא להיות האחראי הבלעדי עליו, והמעמד של השומר בחפץ מתבטל. אולם אם השומר אינו אלא אחראי, קשה מה טעם הפטור של בעליו עמו, וכי מפני שנשאל לו בשעת קבלת השמירה יש סברא שלא נטיל עליו את האחריות?

ז. לפי הדברים הללו צריכים אנו לפרש את מחלוקתם של הראשונים שהזכרנו קודם. נראה שהרמב"ם למד שמאחר והמעמד של שומר דומה למעמד בעלותי צריך

קנין כדי ליצור את המעמד הזה. אמנם הראשונים האחרים סברו שמעמד זה אינו מעמד קנייני גמור, ולכן עצם המציאות גורמת ויוצרת את היחס ואת המעמד הזה. המצב בו החפץ נמצא ברשות מאן דהו מעמיד את החפץ באחריותו.

קנין הכפל בשומרים.

ח. לפי העיקרון הזה היה נראה להסביר את דברי הגמרא בריש המפקיד. המשנה אומרת שכאשר נגנב הפיקדון מבית השומר ושילם השומר ולא רצה להישבע ונמצא הגנב, הוא משלם תשלומי כפל לשומר. הגמרא שואלת מדוע, ועונה שנעשה כאומר הבעלים לשומר – לכשתגנב ותרצה ותשלמני, הרי פרתי קנויה לך מעכשיו. לכאורה דין זה נשמע מופרך. אך יש לבארו היטב לפי מה שהסברנו. יש לומר, שעוד קודם ל'נעשה כאומר לו' עומדת ברקע העובדה שיש לשומר מעמד בחפץ, לפחות ביחס לאחריות, והרי הוא 'עומד מול החפץ'. לכן, כאשר השומר גם שילם, מסתלק הבעלים מרצונו הטוב גם מאותו צד בעלות המתייחס לקבלת הכפל.

הירושלמי בריש המפקיד למד את דין המשנה מפסוק. דעתו ודאי קרובה למה שהסברנו; לדעת הבבלי צריך שהבעלים יסתלקו מצד הבעלות הנוגע לכפל, ולדעת הירושלמי די במעמד הקנייני שיש לשומר כדי לזכות בכפל.

המשנה (שם, דף לה:) דנה האם יש מצב שבו שומר שמסר לשומר ירויה מזה. לדוגמה, במקרה ששוכר השאיל פרה, ומתה כדרכה, האם השוכר ירויה את דמי הפרה, כי הוא פטור מאונסים והשואל ממנו חייב. לדעת תנא קמא השוכר ירויה, ורבי יוסי אומר, "כיצד עושה הלה סחורה בפרתו של חבירו". הגמרא דנה האם רבי יוסי יחלוק גם בדין המשנה הקודמת לגבי קנין הכפל, בו עסקנו קודם. אם קנין הכפל הוא דין שקשור לתנאים הסכמיים גרידא, מה שייך לחלוק? הרי כך כולם חושבים, מסכימים ומקבלים. אלא ודאי שהגמרא מבינה את התנאים פה כחלק מהמעמד

הקנייני, ונשאלת השאלה האם רבי יוסי כופר מכל וכל בזה שיש לשומר בעלות מסויימת בחפץ, או שהוא רק סובר שלא שייך להרויח ממנה.

פְּרָשָׁת וַיִּשְׁלַח

מצוה שלישית, איסור אכילת גיד הנשה.

בפרשתנו (פרק ל"ב פסוק ל"ג) מופיע הציווי: "על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה".

גיד הנשה בהנאה.

א. המנחת חינוך באות י"א הביא את קושיית חכמי לוניל על הרמב"ם שכתב בפרק ח' ממאכלות אסורות הלכה י"ד וט"ז שגיד הנשה מותר בהנאה. הבעיה היא שהגמרא במסכת פסחים דף כ"ב. אמרה שמי שמתיר גיד בהנאה סובר שיש בגידין בנותן טעם, כלומר שגיד ראוי לאכילה, וכשהתורה התירה נבלה הותר, בין השאר, הגיד עימה, אבל למאן דאמר שאין בגידין נותן טעם ואף על פי שעץ הוא התורה אסרתו באכילה, פשוט לגמרא שכשהותרה נבלה, לא הותר הגיד עימה, שהרי אינו בר אכילה, ואם כן לדעת הרמב"ם שפסק שאין בגידין בנותן טעם (שם ט"ו, י"ז) על כרחך שאסור הגיד בהנאה, עד כאן קושייתם.

ב. ובאמת הכסף משנה תירץ (שם ח', י"ד) שהסוגיה אמרה כן לרווחא דמילתא. ועדיין אנו תמהים על רבינו הרמב"ם מדוע שיותר הגיד בהנאה הרי "אמר רבי אבהו כל מקום שכתוב בתורה לא יאכל, לא תאכל, לא תאכלו, אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה" (פסחים דף כ"א:).

גדר איסור אכילת גיד הנשה.

ג. הנה יש לחקור למאן דאמר אין בגידין בנותן טעם, האם התורה חידשה שאף על פי שאין גיד הנשה שייך לאיסורי אכילה, שהרי הוא אינו בר אכילה ואין הנאה באכילתו, מכל מקום גזירת הכתוב להחשיבו כאיסור אכילה, ויש להבין מדוע, או שמא נאמר שחידוש הוא שחידשה תורה שגיד הנשה מוגדר דבר מאכל מצד האדם האוכל, אך אינו כשאר דברי מאכל הראויים לאכילה מצד עצמם.

ד. החינוך עצמו בשרש המצוה כתב שסימן הוא לישראל שכמו אצל אביהם ניסה המלאך לצערו ולא יכול לו, כך גם אצלם, לא יכלו מתגרת אויביהם. נראה שאין בעיה בגופו של הגיד הנשה, אלא הוא נאסר מפני שהוא סימן לנו, מצד תפיסתנו והבחנתנו. שונה איסור אכילה זה מכל איסורי אכילה שבתורה, בהם אסרה תורה את הנאת האכילה מפני שהאיסור נמצא בדבר המאכל עצמו, ואילו בגיד הנשה התורה הגדירה את איסור האכילה ביחס לאדם. היא הגדירה שגיד הנשה הוא דבר מאכל בהקשר הזה, כאשר האדם אוכל אותו.

ה. לפי זה מובנת מאד שיטתו של הרמב"ם. בכל מקום שאסר הכתוב בלשון אכילה משמע גם איסור הנאה, כי למעשה אכילה היא סוג מוצלח של הנאה. במה דברים אמורים, באיסור שהתורה אסרה את החפצא של המאכל, אבל כאן התורה אסרה על הגברא לאכול, ואם כן פשיטא שאין איסור הנאה בכלל. לכן היה ברור לרמב"ם שהגמרא בפסחים דיברה לרווחא דמילתא כדברי הכסף משנה, כלומר, אם היתה קושיה מדברי רבי אבהו כך היינו מתרצים, אך באמת השאלה לא מתחילה.

ו. על פי הדברים האלה נוכל לענות על קושיה נוספת ששאל המנחת חינוך באות ב' על הרמב"ם. לגבי בהמה טמאה כתב הרמב"ם (שם ח', ה') שלא נאסר גידה באכילה כלל, לא מצד איסור גיד הנשה ולא מצד איסור בהמה טמאה. ואילו לגבי נבלה כתב הרמב"ם (שם, ו') שהאוכלה עובר על שני איסורים, איסור גיד הנשה ואיסור נבלה. לגבי איסור גיד החילוק ברור - התורה אסרה גיד הנמצא בדבר

שעקרונית הוא מותר באכילה (מסכת חולין, דף ק"א.), ולכן בהמה טמאה לא נאסר גידה, ונבלה נאסר גידה כי המין הוא מין הראוי לאכילה. אמנם, לגבי האיסור הנוסף, ממה נפשך - אם יש בגידין בנותן טעם יש פה גם איסור נבלה וגם איסור בהמה טמאה, ואם אין בגידין בנותן טעם, אין פה לא איסור נבלה ולא איסור בהמה טמאה. ז. לפי האמור הדבר מובן. בטמאה התורה לא חידשה דין גיד הנשה שהרי טמאה אסורה באכילה כפי שאמרנו קודם, וממילא מאחר ואין בגידין בנותן טעם, מדוע שיאסר גידה. אמנם בנבילה, הרי התורה חידשה דין גיד הנשה, והגדירה את הגיד כדבר מאכל ביחס לאדם, החפצא נאסר ביחס לגברא. ומאחר שהוא מוגדר כדבר מאכל ממילא הוא אסור באיסור נבילה, מיגו דחשיב דבר מאכל לגבי איסור גיד הנשה חשיב דבר מאכל לגבי איסור נבלה.

ח. אמנם המנחת חינוך מביא שם (באות י"א) את דעת התוספות (במסכת חולין דף צט: ד"ה 'והלכתא') שגיד הנשה אסור בהנאה. נראה שהם למדו שהתורה לא הוציאה את גיד הנשה מכלל שאר איסורי אכילה, אלא היא גזרה שאף על פי דעץ הוא, מכל מקום הוא אסור באכילה. כלומר באיסור אכילה זה התורה אסרה לא רק את הנאת האכילה, אלא את עצם המפגש שנוצר באכילה בין האדם לבין הגיד. היא למעשה הרחיבה את המושג הנאה - הנאה יוצרת יחס בין האדם לבין הדבר ממנו הוא נהנה, והתורה אסרה כאן את עצם היחס כי הנושא העיקרי בגיד הוא האדם, כמו שהסברנו, וקל וחומר שהיא אסרה את ההנאה כדברי התוספות (במסכת פסחים דף כב. ד"ה 'ורבי שמעון').

ט. באות א' הביא המנחת חינוך את ספק הגמרא (מסכת חולין, דף צ"ב:), לגבי בהמה וחיה שאין גידן עגול כצורת גיד הנשה, ולגבי עוף שגידו עגול ולא ארוך, האם הולכים אחרי צורת הגיד או אחרי המין. אם נלך אחרי המין, בחיה ובהמה שגידן על דרך כלל עגול, גם אם חיה או בהמה זו גידה ארוך מכל מקום הוא יאסר, ואם נלך אחרי הגיד, אם נמצא גיד עגול בעוף הוא יאסר למרות שעל דרך כלל גידם של

עופות ארוך. מכיון שהתורה אסרה על האדם את החפצא הזה, ממילא יש משמעות גדולה לצורתו.

י. המנחת חינוך באות ג' התלבט האם בבן פקועה שהותר על ידי שחיטת אמו, האם הותר גם חלבו וגידו. הוא הביא מחלוקת ראשונים משולשת: דעת הרמב"ם שגם החלב וגם הגיד אסורים (הלכות מאכלות אסורות פרק ז' הלכה ג' ופרק ח' הלכה א'); דעת הרמב"ן (מסכת חולין דף צ"ב:) שגם החלב וגם הגיד הותרו כמו שאר איבריו; ודעת התוספות (שם דף פ"ט: ד"ה 'בולדות') והרשב"א (שם דף צ"ב:) שהחלב מותר והגיד אסור.

יא. בשלמא שיטת הרמב"ם מובנת - כל דבר שהתורה אפיינה אותו כדבר בעל ערך עצמי, מוגדר, לא מתבטל לבהמה ואינו מותר בכללה. גם שיטת הרמב"ן מובנת - כל איברי וחלקי העובר מתבטלים לבהמה המעוברת והכל הותר. אמנם דעת התוספות והרשב"א לחלק, נראית על פניה לא מוסברת.

יב. נראה להסביר על פי דברינו דלעיל. שיטת התוספות והרשב"א היא שתמיד צריך לדון כל איבר או חלק מהעובר שהתורה אפיינה, האם עניינית אפשר לכלול אותו בבהמה או לא. חלב הוא חלק ממה שיכול להאכל, וממילא הגדרתו העצמית מתבטלת ואין נידון כ"חלב שור" (ויקרא ז', כ"ד) אלא כחלק מהבהמה המעוברת. אמנם, לגבי הגיד, למאן דאמר אין בגידין בנותן טעם, בהגדרה הוא אינו דבר מאכל, אלא חלק בבהמה העומד כשלעצמו. החלק הזה מאופיין באופן מאד חד ולכן אין הוא יכול להיכלל ולהיתבטל להיות כחלק מהבהמה הנשחטת.

פְּרָשָׁת וַיֵּשֶׁב

מצוות רל"ח-רל"ט, האיסור לשנוא והמצוה להוכיח.

(במקור בפרשת קדושים)

בפרשתנו (פרק ל"ז פסוק ד') כתוב: "וירא אחיו כי אותו אהב אביהם מכל אחיו וישנאו אותו ולא יכלו דבר לשלום".

א. החינוך מחלק בין שנאת הלב לשנאה עם המעשים, ואומר שהאיסור לשנוא הוא על שנאת הלב בלבד. אולם מוסיף שאת הרשעים יש מצוה לשנוא שנאמר (תהלים פרק קל"ט פסוק כ"א): "משנאיך ה' אשנא".

ב. המנחת חינוך במצוה רל"ח הקשה על הגמרא בפסחים (דף קיג:), ששאלה איך יתכן שתהיה בעולם מציאות כזו של "חמור שונאך" (שמות כ"ג, ה'), ותרצה שמדובר כשראהו שעבר עבירה. שואל המנחת חינוך, מה גרם לגמרא להבין שמדובר בשנאת הלב בלבד, אולי מדובר כשיש התנהגות של שנאה? שאלה שניה שאל המנחת חינוך שם על החינוך, מדוע הביא את הפסוק של "משנאיך ה' אשנא" ולא את הפסוק המופיע בגמרא שם (משלי ח', י"ג): "יראת ה' שנאת רע".

שנאת החוטא לעומת שנאת החטא.

ג. לכאורה אפשר לומר ששתי קושיותיו מתרצות זו את זו. הגמרא שם שואלת, איך מותר שיהיה שונא, ועונה שמדובר שעבר איסור. את תשובת הגמרא ניתן להבין בשתי דרכים ועל פיהן להבין שתי הבנות שונות. דרך ראשונה, שכשהגמרא אומרת שמדובר כשעבר איסור היא למעשה מבינה שהפסוק "חמור שונאך" מחדש דין חדש,

והוא שלמרות שאסור לשנוא שנאת הלב, במקרה של רשע הדבר מותר ואפילו מצוה. אפשרות שניה היא שכשהגמרא אומרת שמדובר כשעבר על איסור היא לא מחדשת דינים אלא בסך הכל מסבירה את הסיטואציה של השנאה - במצב כזה, כשאדם עבר על איסור הרי ודאי אני שונא את הרע שבו, שהרי כתוב "יראת ה' שנאת רע", אני שונא את הרע ולא את האדם. אמנם, היחס לאדם הוא יחס של שנאה כי הוא נושא את הרע, ולכן אני מתנהל כלפיו בהתנהלות של שנאה. מעשיו גורמים לנו להתייחס אליו בצורה שלילית בתור האדון על המעשים הללו, אבל שנאת הלב אין כאן. למה הדבר דומה, לאדם שמחזיק שקית עם אשפה שריחה הרע נודף. במצב כזה אני מתרחק מהאדם בגלל מה שהוא אוזח בידו.

ד. מאחר וישנן שתי אפשרויות לגיטימיות להבנת הגמרא, הביא החינוך פסוק אחר מהפסוק אותו הביאה הגמרא כדי לכוון אותנו להבין את הגמרא כדרך שהוא הבין. בפסוק שהוא הביא אי אפשר להתבלבל ולהסביר שמדובר בהתנהגות וביחס של שנאה, כי אם בשנאת הלב, שהרי הפסוק אומר שני דברים: "משנאיך ה' אשנא ובתקוממך אתקוטט" כלומר אני שונא אותם ולכן אני מתקוטט איתם, ואם כן זו לא רק התנהגות של שנאה. גם המשך הפסוק - "תכלית שנאה שנאתים", שיא השנאה, שנאה קיצונית - ודאי מדבר על שנאה שבלב, ומעבר לכך מתאר הכתוב: "לאויבים היו לי" ביחס ובהתנהגות.

ה. תוספות המפורסם במקום (ד"ה 'שראה'), הולך בדרכו של החינוך. הוא שואל על הגמרא שם מהגמרא בבא מציעא (דף לב:) שאומרת שאוהב לפרוק ושונא לטעון מצוה בשונא כדי לכופ את יצרו, ומה כפיית יצר יש כאן הרי מצוה לשנאות? מתרץ התוספות שכמים הפנים אל הפנים, וכשם ששונא אותו כך הוא מחזיר לו שנאה ובאים לידי שנאה גמורה. ברור שלשיטת התוספות מדובר מעבר לשנאת הרע, שהרי אחרת השאלה לא מתחילה, הרי לא התירה תורה לשנוא את החוטא אלא רק את החטא, ויש חשש גדול ששנאת הרוע שבו תהפוך להיות שנאה לנושא

הרע כלומר לחוטא, ואת זה התורה לא התירה, ולכן כפיית יצר יש ויש כאן. אלא שהתוספות למד ששנאת הלב המותרת היא שנאה עניינית, לפי חומרת האיסורים שהוא עובר. אין פה שנאה אישית ביניהם, אלא שנאה שכולה לשם שמים, והחשש הוא שיגיעו לשנאה אישית שאינה קשורה רק להתנהלות הדתית.

היחס בין תרעומת לשנאה.

ו. הרב צבי יהודה (בשיחות הרצי"ה, בפרשתנו, בסדרה ב', סעיף 15), הסביר הסבר ביניים בתוספות: התורה לא התירה שנאה לחוטא אלא רק קפידא או תרעומת מהתנהלותו, כלומר חוסר מרוצות ממנו ומאיך שהוא מתנהג. אין אנו מדברים על שנאת הרע המופשט, כי אם התמרמרות על האדם, המתח מתייחס לאדם העומד מולנו. אמנם, אין מדובר כאן על שנאה, שהיא יחס לעצם האישיות, אלא בליבו של המקפיד מתפתח יחס שלילי כלפי האדם העושה מעשים כאלה. מצד אחד הרב צבי יהודה מדבר על יחס נפשי שלילי כלפי החוטא, אך מצד שני אין מדובר על יחס נפשי שלילי אל החוטא מצד עצם האישיות שלו אלא מצד מעשיו. המצב הנפשי הזה לא יכול להיות שנאה, כי בהגדרתו הוא לא עוסק באדם אלא במעשיו, שנאת הרוע שבו מתרחבת להתמרמרות על החוטא, התוצאה הממילאית היא תרעומת על האדם עצמו. לפי זה מסביר הרב צבי יהודה שהתוספות חושש שהמתח שחוסר המרוצות יוצר, יגדל ויהפוך לשנאה גמורה, כלומר לשנאה עצמית. הסבר זה נראה לא מכוון עם דברי החינוך, שהביא את הפסוק "משנאיך ה' אשנא" המסתיים במילים "תכלית שנאה שנאתים", לא רק תרעומת.

היחס בין איסור שנאה למצות תוכחה.

ז. החינוך מכניס את מצות תוכחה כחלק מפרטי הדינים של האיסור לשנוא. נראה בדעת החינוך שמאחר והתורה התירה שנאת הלב ברשע, מה שאסרה בשאר

ישראל, היא לא התירתה אלא כאשר ברור שהחטא של החוטא אינו רק התנהגות מקרית אלא הוא דבר שמאפיין את האישיות. הדרך לוודא זאת היא על ידי התוכחה. התוכחה מגיעה מתוך אמון שהעבירה לא מתאימה לכבודו של החוטא. רק כאשר האדם לא מקשיב, הוא עצמו מסיר מעצמו את האמון שאנו נותנים באישיותו ומאפשר לשנוא אותו.

ח. לפי הדרך השניה שהבאנו בדברי הגמרא, התוכחה איננה תנאי של האיסור לשנוא, אלא אדרבה היא מצוה הנובעת מהאיסור לשנוא את הרע, המצוה להוכיח תומכת את האיסור. כדי שאדם יצליח לשנוא את הרע שבחוטא ולא את החוטא עצמו, צוותה התורה שיוכיח אותו מתוך אמון במעלת נשמתו, ועל ידי זה יעשה חלוקה בנפשו בין האדם לבין החטא אותו הוא עושה.

ט. לדעת התוספות לפי הסבר הרב צבי יהודה, צריך לומר שהתוכחה באה לברר את הפער בין הקפידא שצריכה להיות בליבו של המקפיד מצד המעשים של החוטא לשנאת הלב. גם לפי הסבר זה מטרת התוכחה היא כמו שהסברנו לפי הדרך השניה בגמרא - לברר את גבולות האיסור לשנוא לעומת הציווי להקפיד עליהם

פְּרֶשֶׁת מִקֵּץ

מצוה ל"ו, שלא לגנוב נפש מישראל.

(במקור בפרשת יתרו)

בפרשתנו (פרק ל"ז פסוק ד') כתוב: "ויעברו אנשים מדינים סחרים וימשכו ויעלו את יוסף מן הבור וימכרו את יוסף לישמעאלים בעשרים כסף ויביאו את יוסף מצרימה".

גדר איסור מכירה.

א. התורה אומרת (שמות פרק כ"א פרק ט"ז): "וגונב איש ומכרו ונמצא בידו מות יומת". המנחת חינוך באות ו' דן איזה קנין צריך כדי להתחייב במכירה שאחרי גניבת נפש, הרי לא אהנו מעשיו - אי אפשר למכור באמת בן אדם שלא מרצונו, הוא בעלים על עצמו. אלא שהתורה חייבה את האדם כאשר הוא מבחינתו גנב ומכר. מסתפק המנחת חינוך, האם כדי להתחייב צריך קנין שמועיל בבן חורין או קנין שמועיל בעבד כנעני. קשה מאד להבין את עומק דעתו של המנחת חינוך בזה, ולא ברור מה ההתלבטות. נראה שהדיון שלו הוא האם כשהתורה אמרה "גונב איש ומכרו" היא התכוונה למכירה ששייכת באדם עקרונית, אילו היתה שייכת בו מכירה, או שמא הקנין הנצרך הוא קנין המתאים למה שרצה הגונב לעשות,

ב. לולא דבריו הקדושים, היה נראה להבין שהתורה אסרה יצירת דבר שאמנם אינו אפשרי מבחינה הלכתית אבל מציאותית הוא קרה, כמו שנאמר בתורה "לא ימכרו ממכרת עבד" (ויקרא כ"ה, מ"ב), כלומר אל תמכרו אותם כאילו הם עבדים כנענים.

ג. התורה עוסקת בהתרחשות המציאותית בלבד, והרי בפועל אי אפשר להתכחש שזה מה שקרה, אף שהלכתית לא אהנו מעשיו. אם כן, לא ברור מה שייך

חיפוש אחר קנין שעובד הלכתית, לא קנין של עבד כנעני וודאי שלא קנין שעובד בבן חורין. לכאורה הקנין המדובר פה הוא קנין כסף כדרך שהעולם קונה עבדים.

מהות איסור גניבת ומכירת נפש.

ד. המנחת חינוך באות ח' השוה את המכירה כאן למכירת שור ושה אחרי גניבה שהתורה קנסה בתשלומי ארבעה וחמישה. הגמרא (מסכת בבא קמא דף ע"ח:) דורשת מהפסוק "ומכרו" (שמות כ"א, ל"ז) שמוכר שור ושה חייב רק כשמכר את כולו, ואם שייר בקניינו פטור. אומר המנחת חינוך, הוא הדין הכא. המנחת חינוך ממשיך לדון לגבי גונב אדם וקטע אחד מאבריו ומכרו. לגבי מכירת שור ושה לאחר גניבה, הגמרא (שם) מסתפקת, משום שמצד אחד לא מכר את כל מה שגנב, אך מצד שני לא שייר במכירתו. אם כן אומר המנחת חינוך, כאן, בגונב נפש, יהיה פטור ממיתה מן הספק.

ה. באות ז' כתב המנחת חינוך שבבתי הרי חומה וגם לגבי חזרה של קרקעות ביובל, לולא פסוק מפורש היינו מחלקים בין מכר למתנה (מסכת ערכין דף לא.). לגבי מכירת שור ושה שאחרי גניבה, הגמרא אומרת (שם) שאין לחלק בין מכירה למתנה. הקשה הרשב"א (בבבא קמא שם, ד"ה 'גנב') מיובל וערי חומה שם כאמור מפורש שללא פסוק היינו מחלקים ופה הרי אין פסוק, ותירץ בשם הראב"ד, שכאן עיקר הקנס הוא מפני שהשתרש בחטא, ולכן אין נפקא מינא איך השתרש בחטא, במכירה או במתנה, בכל מקרה מתחייב קנס. מסכם המנחת חינוך, שכאן מאחר ואין פסוק, אנו נשארים בסברא הבסיסית לחלק בין מכר למתנה.

ו. נראה לומר שיש הבדל מהותי בין מכר למתנה. במכר העברת הבעלות נעשית בצורה מוסברת ומוגדרת, ויש סיבה מאד ברורה להימצאות הדבר הנקנה בחזקת הקונה, יש עיסקה. במתנה אומנם יש העברת בעלות, אבל תו לא מידי; הכל

תלוי ברצונו הטוב של המקנה. אם כן יש לעיין בכל דבר לגופו, האם תהיה שייכת בו הסברא המחלקת.

ז. כפי שכבר אמרנו, בגונב נפש, עיקר האיסור הוא לא מפני שאהנו מעשיו שהרי הם לא אהנו, אלא שמציאותית הוא הפך להיות עבד ונוהגים בו מנהג עבדים, לכן, כדי לעבור על איסור זה הצריכה התורה שני אלמנטים: 1. שהגנב יגנוב את האדם ויתעמר בו, כלומר שינהג בו מנהג עבדים. 2. שירחיק אותו עוד ממצב החירות שלו וישתמש בעבדותו.

היחס בין מכירה שאחרי גניבת נפש למכירה שאחרי גניבת שור ושה.

ח. לגבי ההשוואה של המנחת חינוך בין מכירה לאחר גניבת שור ושה למכירה לאחר גניבת נפש במקרה שגנב, קטע ומכר, לכאורה יש מקום לחלק. לגבי מכירת שור ושה לאחר גניבתם, עיקר הקנס בזה הוא על מה שפעל בשור ובשה, בהגדרת החפצא שלהם. כדי להגדיר את השור והשה כמושרשים בגניבה, כמרוחקים מן הגנב, התורה הצריכה גם גניבה וגם מכירה. יש פה שתי פעולות שממשיכות זו את זו. לכן כאשר המכירה לא כוללת את כל מה שגנב, יש מקום להסתפק האם עבר. אמנם, לגבי גניבה ומכירה של נפש, עיקר העניין אינו בהעמקת הגניבה הפיזית אלא בהעמקת האלמנט של נטילת החירות שנוצר בגניבה. לכן בעניין זה לכאורה אין משמעות שאותו גוף שגנב הוא יהיה אותו גוף שנמכר. לכן מסתבר שלמרות שקטע איבר אחרי הגניבה עדיין יתחייב על המכירה.

ט. מאותה סיבה ממש, יש צד לומר שאין לחלק בין מכירה למתנה ביחס לחיוב מיתה בגונב נפש. מתנה כמו גניבה מרחיקה את הגנב מחירותו, ולכן גם לגבי גונב נפש שייכת סברת הראב"ד דלעיל שגם במתנה הגונב משתמש בשיעבוד.

פְּרִשֶׁת וַיִּגַּשׁ

מצוה תק"ז, מצות הפרשת תרומה גדולה.

(במקור בפרשת שופטים)

בפרשתנו (פרק מ"ז פסוק כ"ב) כתוב: "רק אדמת הכהנים לא קנה כי חק לכהנים מאת פרעה ואכלו את חקם".

המינים מהם מפרישים..

א. המנחת חינוך באות א' הביא את מחלוקת הראשונים מאיזה מינים מחוייבים להפריש תרומה גדולה מן התורה. הרמב"ם כתב (הלכות תרומות ב', הלכה א' והלכה ו') שיש להפריש מכל אוכל הנשמר שגידולו מן הארץ והוא מאכל אדם, מפני שהוא דומה לדגן, תירוש ויצהר. הראב"ד (הלכות מעשר, א' ט') כתב שחייבים להפריש רק מדגן תירוש ויצהר. דעת תוספות (מסכת בבא מציעא דף פ"ח: ד"ה 'כי') שתירוש ויצהר אף שלא לדרך חייב, ודעת הרמב"ן שרק אם לדרך חייב.

ב. נראה שהתורה לא חייבה להפריש את פרי העץ או את פרי האדמה, אלא להרים תרומה מהיבול. היבול הוא הפרי במצב ובמעמד העומד לשירות ולשימוש האדם. כשהפירות במעמד הזה האדם מצווה להפריש מהם תרומה. דגן במהותו ובמצבו הבסיסי ניתן להאסף ליבול, לכן כשרוצים לומר בש"ס שהפירות הגיעו לגורן מבטאים זאת במלה "אידגן" - הודגן. הדגן בהגדרתו שם יכול עליו. גם תירוש ויצהר במהותם שם יכול עליהם. התורה לא משתמשת בשם הפרי - ענבים או זיתים, אלא בתוצרת שלהם - תירוש ויצהר. לכן ביחס למינים אלה כאשר הם במצבם הבסיסי, ענבים וזיתים כשעדיין לא הפיקו מהם תוצרת, יש לברר האם

הולכים בהם אחר עיקר המין והרי הם מין שיש בו בעיקרון תוצרת או אחרי מצבם העכשווי הקונקרטי, והרי הם אינם יכול. לגבי שאר הפירות אמנם יש להם גורן, אך לא זו ההגדרה המחויבת שלהם.

בגדר "תבואת זרעך".

ג. באות ב' דן המנחת חינוך לגבי פטור לוקח מתרומה, מתי ובאיזה מצב התורה פטרה אותו. הוא הביא בזה מחלוקת משולשת בין הראשונים: לדעת ר"ת (מסכת בכורות דף י"א: תוספות ד"ה 'עשרון') פטור הלוקח הוא רק אם התבואה נתמרח ביד המוכר; דעת הריב"ם (שם) בדיוק הפוכה - דווקא אם לא נתמרח ביד מוכר פטור; ודעת הראב"ד (הלכות מעשר פ"ב הלכות א' וב') שבכל עניין פטור.

ד. נראה שהם חלוקים בהסבר הפסוק הפוטר: "תבואת זרעך" (דברים י"ד, כ"ב). ר"ת למד שהדיון הוא מיהו העומד מול היבול. נקודת הזמן שבה הפירות הופכים מפירות העץ ליבול האדם היא הנקודה הקריטית שצריכה לעניין כי היא הקובעת והמגדירה את החיוב. לכן אם נתמרח ביד מוכר, הלוקח פטור כי היבול לא מוגדר כשלו, ואם נתמרח ביד לוקח, בנקודה הקריטית הוא היה בעלים ולכן הוא מחויב. גם הראב"ד הבין שעיקר השאלה הוא מי מתייחס לתבואה, שהרי על התבואה ניתן הציווי להפריש, אמנם הוא למד שכדי להגדיר למי יש שייכות לתבואה, אנו צריכים לברר ברשות מי התחיל גידול התבואה. עיקר ההדגשה בפסוק "תבואת זרעך" הוא מי זרע, ולכן תמיד הקונה פטור.

ה. לעומתם, ריב"ם למד שעיקר הפטור לא עוסק בשאלה למי יש זיקה ליבול אלא בשאלה אצל מי נוצר החיוב. אם החיוב נוצר אצל הבעלים ממילא גם הלוקח יהיה חייב, ואם החיוב נוצר אצל מי שאינו בעלים אין כוח בחיוב לחול.

היחס בין ההפרשה והנתינה.

ו. באות ט' הביא המנחת חינוך את מחלוקת הרמב"ן והרמב"ם, האם ההפרשה והנתינה הן מצוה אחת. לדעת הרמב"ם הן מצוה אחת - שתיהן מבררות את חלק הגבוה המעורב בפירות, והנתינה היא גמר ההפרשה, כאשר כל חלק מגיע ליעדו. אמנם לדעת הרמב"ן ההפרשה דיה כדי להגדיר את חלק הגבוה, והנתינה היא מצוה בפני עצמה לתת לכהן. ההפרשה היא דין בפירות, והנתינה היא בגדר מתנות כהונה.

הפרשה, בירור ערטילאי, או הפרדה מציאותית.

ז. באות ג' הביא המנחת חינוך את מחלוקת הראשונים האם הפסוק "ונחשב לכם תרומתכם" (במדבר י"ח, כ"ז) חידש שדי במחשבה כדי להפריש ולא בעינן דיבור, או שדי במחשבה גרידא ואפילו מעשה הפרשה לא בעינן. נראה שהדיון הוא האם עיקר ההפרשה הוא הבירור העקרוני של חלק הדיוט מחלק גבוה, או שההפרשה באה לקבוע כל חלק כדבר בפני עצמו, ולכן לא סגי בלא מעשה הפרשה. יתכן שמחלוקת זו מקבילה למחלוקת עליה דיברנו קודם בין הרמב"ן לרמב"ם לגבי היחס בין הפרשה ונתינה. לדעת הרמב"ן אין צורך בנתינה כדי להבדיל ולהגדיר כל מין בפני עצמו, אלא די בבירור שההפרשה עושה, וכל ענין הנתינה הוא בשביל הכהנים. אמנם הרמב"ם למד שהנתינה היא גמר ההפרשה כי עיקר עניין ההפרשה הוא לא בבירור הערטילאי כי אם בהפרדה המציאותית.

פֶּרֶשֶׁת וִיחִי

מצוה תצ"ז, המצוה למנות מלך.

(במקור בפרשת שופטים)

בפרשתנו (פרק מ"ט פסוק י') כתוב: "לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו עד כי יבא שילה ולו יקהת עמים".

גדר המלכות בזרע דוד.

א. החינוך בסוף דבריו כתב: "אל תהרהר אחרי לומר למה מחשב המצוה הזו מן הנוהגות לדורות והלא משנמשח דוד המלך נסתלקה זו המצוה" - הרי ברגע שנמשח דוד, כל מי שעומד מזרעו על פי כללי הירושה הופך אוטומטית להיות מלך. לכן אומר החינוך שעניין מצוה זו אינו רק למנות מלך בראשונה אלא למנות מלך חדש אם יצטרך, ולהעמיד המלכות ביד היורש ולתת מוראו.

ב. נראה שהחינוך הרגיש שיש חידוש בדבריו. עיקר העניין במלכות הוא במינוי הראשון של דוד, ואחרי זה, המלכת מלך חדש היא רק גילוי של מה שנעשה במינוי הראשון, מה שכבר קיים. לכן היה מקום לומר שמינוי נוסף של מלך מזרע דוד הוא רק מעשה טכני שאין שם מצוה עליו, שהרי היורש הוא המלך בפוטנציאל גם בלי מינוי.

גדר המלכות במלכי ישראל.

ג. הרמב"ם (הלכות מלכים א', ח') כתב: "נביא שהעמיד מלך משאר שבטי ישראל... אף על פי שעיקר המלכות לדוד, הרי הוא מלך וכל מצוות המלכות נוהגות בו". עוד כתב הרמב"ם (שם הלכה י) שמלך ישראל אין מושחים אותו בשמן המשחה

אלא בשמן אפרסמון. נראה לומר שישנו חילוק עצום בין מלך מזרע דוד למלך מזרע ישראל. מלך מזרע דוד הרי הוא מלך בעצם, מלך בהגדרה, המלכות נמצאת ב-D.N.A שלו, שהרי כך ה' רצה ובחר בזרע דוד למלוכה - "לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו". לעומת זאת, מלך משאר ישראל הוא מלך בפועל - הוא מתנהג ומתנהל כמלך, הוא פועל פעולות של מלך ונלחם מלחמות ה', ולכן יש כלפיו יחס של מלך ונוהגים בו את המצוות הנוהגות במלך. אבל הוא לעולם לא יהיה מלך בהגדרה.

ד. מלך מזרע דוד נמשח בשמן המשחה לקדש אותו כשם שמקדשים כלי שרת. הוא מקודש למלוכה - "שמן משחת אלוהיו על ראשו". מלך מזרע ישראל, אמנם מכבדים אותו ומושחים אותו בשמן של אפרסמון שהוא דרך כבוד, אף לא מעבר לכך.

דינים בהם יתכן הבדל בין המלכים.

ה. המנחת חינוך באות ב' דן האם אשה יורשת מלכות. החקירה היא האם מה שנאמר "שום תשים עליך מלך" (דברים י"ז, ט"ו) - מלך ולא מלכה, הוא דין עצמי במלכות או רק דין במעשה המינוי, האם יש באשה משהו מהותי בעייתי או שזה רק דין חיצוני במעשה, בהליך ולא גדר במלכות. אם נאמר שזה גדר במלכות היא ודאי מנועה מלהיות מלכה. אמנם אם זה דין במעשה המינוי, כלומר שיש בעייתיות רק בטקס, בפרוצדורה ולא במהות העניין, יתכן שבירושה המלכות עוברת אליה.

ו. נראה שגם אם נאמר שהדין "מלך ולא מלכה" הוא דין מהותי במלכות, יש להבדיל בנקודה זו בין מלך מזרע ישראל למלך מזרע דוד. לגבי מלך מזרע ישראל הירושה היא מה שמחולל ויוצר את המלכות אצל היורש, שהרי ללא זה ליורש אין שום מעמד. ומאחר והירושה מתרחשת באופן ממילאי, "מכוח האינרציה", יש מקום

לבעל דין לומר שגם אשה בכלל זה, אם זכתה מכוח הירושה. ומה שמנעה אותה התורה מהדיוק מהפסוק "שום תשים עליך מלך", הוא רק במינוי הראשוני.

ז. אמנם מלך מזרע דוד, הוא מלך במהות, והירושה נצרכת רק לגילוי מילתא מי בפועל המלך. מלך מזרע דוד הוא מלך כי ה' הגדיר אותו כך, וכשממנים מלך חדש בוחנים האם אכן הגדרה זו שייכת בו. אנו מתייחסים לכל אחד ואחד ממלכים אלו כאילו הוא ממונה מעיקרו. ממילא הירושה לא עושה כלום, ולכן ודאי שאשה לא יכולה להיות מלכה.

ח. במצוה ר"ז, דן המנחת חינוך באות ח' על מלך שהיתה מחלוקת לגבי המלכותו ובסופו של דבר לא מלך מפני עבירות שבידו, האם בנו חייב להימשח שוב בשמן המשחה כאשר על הבן עצמו אין מחלוקת. יש מקום לומר שמאחר והבן מכוח האב קאתי, ועל האב היתה מחלוקת, ממילא צריך למושחו. מצד שני, כעת על הבן המולך אין מחלוקת ומצד זה אין ראוי למושחו.

נראה לדון שוב כדרך שדנו קודם. אם הירושה היא מה שיוצר את המינוי כפי שהגדרנו במלך ישראל, יש באמת מקום לדון האם מאחר שהירושה יוצרת את המינוי והמוריש היה צריך להימשח, גם מי שבא מחמתו צריך להימשח. ויש מקום לומר שהוא יורש רק את היסוד של המלכות, אבל לגבי המחלוקת, מאחר ועליו, על הבן, אין מחלוקת, אין צורך למושחו.

ט. אמנם לגבי מלך מזרע דוד, שהירושה היא רק גילוי מילתא ותמיד יש בו כוח למלוך בעצם, רק אם בו עצמו יש בעיה אנו נדרשים למשוח אותו, אבל אם בו אין בעיה ועליו אין מחלוקת אין צורך למשחו.

פְּרָשֶׁת שְׁמוֹת

מצוה תל"ג, מצות תפילה.

(במקור בפרשת עקב)

בפרשתנו (פרק ב' פסוק כ"ג) כתוב: "ויהי בימים הרבים ההם, וימת מלך מצרים ויאנחו בני ישראל מן העבדה ויזעקו, ותעל שועתם אל האלהים מן העבדה".

תפילה מן התורה או מדברי חכמים.

א. המנחת חינוך באות א' מביא את דברי הרמב"ם לגבי הגדרת התפילה בהלכות תפילה (א', א') ובמצוה העשירית בספר המצוות. לדעתו החובה להתפלל היא מן התורה אלא שאין לה זמן קבוע ביום, מנין קבוע - מספר תפילות קבועות, או משנה קבועה - צורת שינון וביטוי, אין מילים מסויימות שצריך לומר. תמה עליו הרמב"ן (בהשגות על מצות עשה ה'), שהרי בתלמוד כתוב בהרבה מקומות שחיוב התפילה הוא מדרבנן. לדוגמא, הגמרא (מסכת ברכות דף כ"א.) אומרת שבעל קרי לא מתפלל משום שהתפילה היא מדרבנן, ואינה מסייגת את עצמה, ואם כן אפילו אם במשך כמה ימים הוא בקריו הוא לא יתפלל. גם בספק תפילה, לעולם לא חוזרים (עיין בגמרא שם). ראייה נוספת, שהגמרא (מסכת ראש השנה דף לה.) מספרת על רבי יהודה שהיה מתפלל פעם בשלושים יום, והטעם שחברים מפסיקים לקריאת שמע שהיא דאורייתא ולא לתפילה שהיא מדרבנן (מסכת שבת דף ט:). ואם תאמר שיש חיוב, אבל הוא אינו מוגבל לפעם ביום אלא יש חיוב פחות תדיר, מתי יש חיוב - פעם בשנה או פעם בכל החיים? לכן הסיק הרמב"ן שאין חיוב מן התורה להתפלל אלא בשעת צרה.

החינוך הבין מדבריו שיתכן והחיוב מן התורה הוא מהפסוק "וכי תבואו מלחמה בארצכם וכו' " (במדבר פרק י' פסוק ט').

ב. הכסף משנה (הלכות תפילה, שם) הביא את קושיותיו של הרמב"ן וכתב שאין הכי נמי, אם לא התפלל כלל באותו יום, באמת יש חיוב מדאורייתא. ובסוגיות מהן הקשה מדובר שכבר התפלל תפילה אחת באיזו לשון, והדיון הוא לגבי שאר התפילות. לכאורה תירוץ זה הוא דוחק גדול, ומפשט הגמרא נראה שהמצוה היא אכן מדרבנן. קושיות הרמב"ן קשות מאד וצריך להסביר את דעתו של הרמב"ם.

תפילה, יחס או מעשה.

ג. נראה לומר שכשהרמב"ן קרא ועיין בפסוקים, הוא התקשה להגדיר מעשה מסוים כעבודה, וכמו שהוא עצמו כתב, שבאופן פשוט הציווי לעבוד את ה' בכל הלב הוא ציווי שתהיינה כל עבודותינו לשמו. עבודה היא דבר כולל ולא ספציפי, ואין היא מורה על צורת התנהגות פרטית. לכן, לדעתו, אין שום חיוב נקודתי להתפלל. חז"ל עצמם (מכילתא, פרשת ראה) דרשו: "'אותו תעבדו' - עבדהו במקדשו, עבדהו בתורתו". לכן, כאשר חיפש הרמב"ן חיוב ספציפי להתפלל, הוא מצא אותו בחיוב הקונקרטי לזעוק בשעת צרה. שם יש להתלבט כי שם יתכן שהתורה מבקשת לעשות מעשה, מעשה זעקה.

ד. אמנם, הרמב"ם למד שעבודה היא יחס ומצב. הוא עצמו, כשרצה להביא בהלכות פסוק המחייב להתפלל, כתב ש"ולעבדו בכל לבבכם" (דברים י"א, י"ג) זו עבודה שכלל. כשהתורה חייבה את האדם להתפלל, היא לא דיברה על צורה או ביטוי אלא על אינטרקציה ויחס. עיקר העניין הוא המצב בו האדם מתייחס אל ה' "כעני עבדים אל יד אדוניהם, כעני שפחה אל יד גברתה" (תהילים קכ"ג, ב'). התורה לא עוסקת באיך המצב הזה צריך להתבטא אם בכלל. למצוה זו אין צביון מעשי מוגדר כלל, יתכן שאדם כל חייו לא יתפלל ולא יבטל עשה זה. חכמים עשו שני

דברים: 1. קרקעו את היחס והמצב הנפשי כך שיתבטא במציאות, וציוו על האדם להתפלל בפועל. חכמים הבינו שכדי להוציא אל הפועל את חיוב התורה להיות במצב של תפילה, בצורה נכונה, צריכים אנו להתפלל בפועל. 2. הם הגדירו את אופן קיום המצוה, כדי שהמצוה לא תהיה נתונה לפרשנות של כל אחד. חכמים קיבעו לתפילה גדר יציב. באמת שונה מצוה זו משאר מצוות, בזה שאין לה גדר מעשי מוגדר מן התורה, ורק חכמים הם אלו שיצרו וחידשו וקיבעו לה מסמרות במציאות, איך נראית ועל מה היא נסמכת. אמנם, עיקר המצוה נשארה בליבו של אדם.

ה. לפי זה, כאשר אדם הוא בעל קרי, אין אפשרות לחייב אותו כלל מן התורה, לא במהלך היום וגם לא במהלך כל חייו. ראייה לדבר מדברי הגמרא על רבי יהודה שהתפלל פעם בשלושים יום, והרי ממה נפשך - חכמים לא ציוו להתפלל כל שלושים, והתורה לא צוותה להתפלל בכלל. אלא עיקר מהות המצוה היא שיראה האדם באלוהיו משענת, והמצב הנפשי הזה מסור לליבו של האדם. רבי יהודה הבין שכדי לתמוך את ציווי התורה, כדי להיות במצב של תפילה, מוכרח הוא לעמוד בפועל בתפילה, אולם הוא שיער שלגביו המצב הזה של פניה אל ה' כדי שתהיה לו עמידה צריך להתגלות אחת לשלושים יום.

לפי האמור, שבמקרה זה הציווי של חכמים נועד להוציא אל הפועל באופן נכון את דין התורה, נראה שאדם המתפלל כל יום שלוש תפילות, אף על פי שאינו מחויב לעשות כן מן התורה, ודאי שמקיים בזה מצוה מן התורה.

פֶּרֶשֶׁת וָאֵרָא

מצוה כ"א, מצוה לספר ביציאת מצרים בליל ט"ו.

(במקור בפרשת בא)

בפרשתנו (פרק ט' פסוק ט"ז) כתוב: " ואולם בעבור זאת העמדתך בעבור הראתך את כחי ולמען ספר שמי בכל הארץ".

סיפור לעומת זכירה.

א. המנחת חינוך באות א' דן בשיטת הרמב"ם. הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה ז', א') למד את החובה לספר ביציאת מצרים בליל ט"ו מהפסוק "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים" (שמות י"ב, ג') וכתב שאדם מצווה לזכור את יציאת מצרים בליל ט"ו כדרך שהוא מצווה לזכור את השבת ככתוב בתורה: "זכור את יום השבת לקדשו" (שם כ', ז'). הקשה המנחת חינוך שם, לדעת הרמב"ם, מדוע צריך לצוות על הזכירה בליל ט"ו, הרי הלכה כרבי אלעזר בן עזריה שאמר "הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתיאמר יציאת מצרים בלילות, עד שדרשה בן זומא, שנאמר: 'למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך', ימי חייך — הימים, כל ימי חייך — הלילות" (ברכות פרק א', משנה ה'), כלומר שאדם מחויב לזכור את יציאת מצרים כל יום, ומאי שנא ליל ט"ו? והמנחת חינוך התפלפל בזה.

ב. עוד הקשה המהר"ל (גבורות ה' פרק ב') שאם כן דדמיא ל"זכור את יום השבת לקדשו", יש לעיין מדוע צריך לספר ולא סגי בקידוש שעושה במעלי יומא טבא? קושיה נוספת הקשה המנחת חינוך על רש"י (שמות י"ג, ג') שכתב שמהפסוק "זכור את היום הזה" למדו שצריך לזכור את יציאת מצרים בכל יום, שהרי המשנה

בברכות (שם) למדה זאת מהפסוק: "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך".

זיכרון הלב לעומת זיכרון יוצר.

ג. כדי להבין את דברי הרמב"ם, יש קודם לעיין ולחקור לגבי המצוות שצויה אותנו התורה לזכור, כגון זיכרון השבת, זיכרון עמלק, זיכרון לפני ה' בראש השנה וזיכרון יציאת מצרים, האם העיקרון של מצוות הזיכרון זהה בהן? ודאי שבמהות העניין יש קשר. הזיכרון שבתורה הוא אינו זיכרון חושי, כשם שאנו רגילים לומר בלשון הדיוט, אלא זיכרון התורה עוסק בזיכרון פנימי. אנחנו מצווים לזכור את מה שקיים מעבר למה שמתרחש פה ועכשיו, את מה שקיים בפנים, לעומת הגויים שהם "שכחי אלוהים".

ד. אלא שמוטל עלינו לחקור, האם בהגדרת המצוה, הציווי לזכור הוא רק לבטא בפה את מה שישנו בלב בלבד, או שלפעמים המצוה לזכור היא בבחינת 'זיכרון יוצר' - הזיכרון מחולל, יוצר והופך למציאות. לסבר את האוזן, החילוק בין שני סוגי הזיכרון, אם אכן ישנו חילוק כזה, הוא בשאלה האם אחרי שזכרנו עדיין מוטלת עלינו החובה לזכור עוד ועוד כי הדבר הנזכר עדיין שייך לרובד של הלב, או שאחרי שזכרנו אין יותר צורך לזכור כי הזיכרון כבר קורם עור וגידים ומתחיה לפנינו. נראה שגם זיכרון יציאת מצרים כל יום וגם זיכרון עמלק כל השנה שייכים לזיכרון הלב, אנו מצווים לבטא את אשר על לבנו, את אשר בפנימיותנו. אמנם, לגבי "זכור את יום השבת לקדשו", זה ודאי לא כך, אלא אחרי שזכרנו אין יותר שייכות לזכור, כי זיכרון השבת חי ועומד לפנינו - הזיכרון הופך למציאות, זכור ושמור, אנו שובתים בפועל ממלאכה, והקב"ה איתנו, שובת ממעשה בראשית.

יתכן שלקטגוריה של זיכרון השבת יש לצרף מצוות נוספות. לדוגמה, יכולים אנו לצרף אליה את הזיכרון שאנו נזכרים לפני ה' בראש השנה על ידי השופר, המזכיר

אילו של יצחק. גם במצוה זו הזיכרון מתעורר לחיים, אין פה רק זיכרון פנימי אלא הימים נזכרים ונעשים, "זה היום תחילת מעשיך, זיכרון ליום ראשון". אנו פועלים ומתנהלים לפי הזיכרון, הזיכרון מחלחל לתוך חיינו.

ה. נראה שהרמב"ם למד שזיכרון יציאת מצרים בליל ט"ו בניסן הוא אמנם לזכור, אבל שונה היא מצוה זו של זיכרון מהמצוה של זיכרון היציאה שבכל יום. הזיכרון של יציאת מצרים בליל ט"ו מחולל ויוצר את זכרון היציאה שבכל יום. הרי על זיכרון יציאת מצרים המתקיים בשבעת ימי החג, אמר הכתוב: "לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות, לחם עוני, כי בחיפזון יצאת מארץ מצרים, למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך" (דברים ט"ז, ג'). אכילת מצה כל שבעה היא בהגדרתה חלק מזיכרון יציאת מצרים בליל ט"ו, שהרי "רבן גמליאל אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח, לא יצא ידי חובתו, פסח מצה ומרור" (מסכת פסחים פרק י', משנה ה'), והתכלית שלה היא לזכור את יציאת מצרים כל השנה, "כל ימי חיך".

ו. אמנם, המנחת חינוך הבין שמצות "זכור את יום השבת לקדשו" שונה ומיוחדת גם בגדריה המעשיים, ועל כורחנו אנו אנוסים על פי הדיבור לומר שגם אופיה שונה ותואם את צורתה והלכותיה. מאחר והמצוה הזו היא לקדש וליצור בפועל, צריכים אנו לומר שגם מהותה היא לזכור זיכרון פעיל. אמנם, שאר הזיכרונות, יהיו אשר יהיו, לא שונים מהותית זה מזה. בכל המצוות הללו מחויבים אנו לזכור ולבטא בפה את מה שיש בליבנו, כל אחד ברמתו, ותו לא. גם המהר"ל, כאשר ראה שהרמב"ם דימה את מצות זכרון יציאת מצרים בליל ט"ו לקידוש השבת, מיד "חיפש" שההשוואה תהיה הרמטית, כלומר שהציווי לזכור את יציאת מצרים יהיה ציווי לקדש ולא ציווי לספר, וזה הרי לא יתכן כי אז היה די בקידוש היום. לכן הוא עצמו הסיק שהמצוה "זכור את יום צאתך ממצרים" לא יכולה להתייחס אלא לזיכרון היום-יומי ולא לסיפור בו ביום.

ז. זה ממש עומק דברי רש"י אותם הביא המנחת חינוך. המהר"ל שם ציטט מכילתא בפרשת בא הלומדת מהפסוק "זכור את היום הזה" את זכירת יציאת מצרים בכל יום ומהפסוק "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך" את זיכרון יציאת מצרים בכל לילה. לדעת רש"י לזיכרון בפרשת בא יש ממש הגדרה זהה להגדרה שבפסוק בחומש דברים.

זיכרון וסיפור - מצוה אחת או שתי מצוות.

ח. התורה כתבה את הפסוק "והגדת לבנך" אחרי הפסוק "זכור את היום הזה". הרמב"ם לשיטתו הבין שהסיפור הוא הצורה בה אנו זוכרים - הסיפור מגדיר את צורת ואיכות הזיכרון הוא הופך אותו לנוכח לנושם וחי בלבנו ובדעתנו. לכן הרמב"ם לומד מפסוק זה שהאב מצווה לספר לבניו. הסיפור הוא התעצמות הזיכרון עד לכדי יציאה אל הפועל. אמנם יתכן לחלוק ולומר כדברי המנחת חינוך, שסיפור יציאת מצרים הוא מצוה בפני עצמה, שאמנם שייכת ומתייחסת לזיכרון יציאת מצרים, אבל הם שני עניינים שונים, ובמקום בו נגמר זיכרון היציאה מתחיל הסיפור. יש מצוה נוספת השייכת לזיכרון וקשורה בו - התורה מצווה לספר את החויה שאנו עוברים, הלא "לא את אבותינו בלבד גאל הקדוש ברוך הוא אלא אף אותנו גאל עמהם" (הגדה של פסח). בדומה למה שכתוב: "מה אהבתי תורתך כל היום היא שיחת" (תהילים קי"ט, צ"ז).

פְּרָשָׁת בֹּא

מצוה ט', מצוה להשבית את החמץ.

בפרשתנו (פרק י"ב, פסוק ט"ו) מופיע הציווי: "אך ביום הראשון תשביתו שיאור מבתיכם".

גדר מצות תשביתו.

א. המנחת חינוך חקר באות א' בהרחבה, האם מצות השבתת חמץ גורמת שיהיה קיום ללאו "לא יראה לך חמץ" (שמות י"ג, ז') בלבד, כלומר שהיא מצוה תוצאתית, שציוונו להגיע למצב שלא יהיה בביתנו חמץ, או שמא נאמר שהיחס בין העשה ללאו דומה ליחס הקיים בין הלאו לעשה כשהלאו בא מכלל עשה - הלאו שייך לעשה ולא העשה ללאו, העשה הוא המרכזי והלאו רק בא לשרת אותו, וכאשר עבר על הלאו ביטל את העשה. לפי אפשרות זו המצוה אינה חלק מקיום הלאו אלא היא מצוה עצמאית.

ב. הנפקא מינא שהמנחת חינוך מביא היא, האם האדם מחויב לקנות חמץ כדי שיוכל להשבית אותו. האם המצוה מוטלת אקרקפתא דגברא, מוטלת עליו מצוה מעשית להשבית את החמץ, או שהמצוה היא להיות במצב שבו אין חמץ, בין אם דאג הבעלים להשבתתו ובין אם הוא היה כבר מושבת מעיקרו. על פניו חקירה זו היא חקירה לגבי אופן קיום מצות "תשביתו", איך האדם מצווה לבצע אותה - האם יש חיוב מעשי לעסוק במצוה או שהיא מצוה שמתקיימת בשב ואל תעשה, כלומר דיון הלכתי, שלא עוסק במהות ובגדר המצוה של תשביתו.

מהות מצות תשביתו.

ג. אמנם יתכן לחקור בשיפולי גלימתו של רבינו, האם מהות מצות "תשביתו" היא המצב בו האדם פעיל ומשתייך למצוה ונעשה חלק ממנה, ולכן האדם מחויב לפעול, או שמא עיקר המצוה הוא ה"בל יראה ובל ימצא", כלומר האיסור הוא איסור עצמי אובייקטיבי שלא יהיה חמץ שלו בעולם.

הראשונים עסקו רבות ביחס בין הביעור והבדיקה לבין הביטול. רש"י בריש מסכת פסחים (ד"ה 'בודקין') כתב שהבדיקה היא כדי שלא יעבור על החמץ ב"בל יראה ובל ימצא". תוספות שם (ד"ה 'מתניתין') אמרו שהבדיקה היא רק מדרבנן, דמדאורייתא בביטול סגי. הר"ן על הרי"ף, בהסברו לשיטת רש"י (ד"ה 'אלא'), כתב שאם אדם בדק ולא מצא, לא עבר על איסור, שהרי סמכה תורה על החזקות. דבריו תמוהים מאד. אם נאמר שמהות הבדיקה היא חיפוש כדי שבפועל לא יהיה חמץ, כשם שאנו בודקים את החסה מתולעים, מה שייך הכלל "סמכה תורה על החזקות", הרי ברור שגם אם אדם טרח ובדק את החסה בכל כוחו ולבסוף אכל תולעת, הוא ודאי עבר על איסור אכילת שקצים ורמשים, אמנם באונס, אבל פשוט שעבר. צריך לומר שאיסור "בל יראה ובל ימצא" אינו שלא יהיה חמץ, אלא שלא ימצא חמץ, שלא יהיה פוטנציאל מציאה. האיסור קשור לתפיסה של האדם, לסובייקטיב שלו, הבעיה היא באפשרות של מפגש אישי, ממשי עם החמץ. לפי זה, ברור שאדם שבדק, חזקה שלא ימצא, וודאי יצא ידי חובת המצוה. מאחר וחזקה שהוא לא ימצא, אין כאן מצב איסורי.

דעתו זו של הר"ן באה לידי ביטוי בענין נוסף במשנתו. הר"ן (שם ד"ה 'ומה') כתב שאפשר לומר ש"בל יראה ובל ימצא" הוא משמרת שלא יעבור על איסור אכילה, בבחינת "לך לך אמרינן נזירא סחור סחור, לכרמא לא תקרב" (מסכת עבודה זרה דף נ"ט:). התורה הרחיקה את האדם מאכילת חמץ בזה שמנעה את המפגש בינו לבין החמץ.

ד. אמנם התוספות שם למדו שהאיסור הוא מהותי - נאסר היחס האובייקטיבי לחמץ. איסור "בל יראה ובל ימצא" שייך ליחס המוחלט, האובייקטיבי בין האדם לחמץ. לכן בדיקה לא פותרת את הבעיה, ודוקא הביטול הוא מדאורייתא. הבדיקה העוסקת ברובד המעשי, היא חיוב דרבנני, השייך לאיסור לאכול כמו שהסברנו קודם בדעת הר"ן. הרא"ש שהולך בכיוון הזה כתב בסימן ד' שאין הציווי של "בל יראה ובל ימצא" מחייב למנוע את המפגש או את אפשרות המפגש עם החמץ בפועל, אלא ציוותה תורה שהחמץ לא יהיה ראוי להימצא, כלומר, שלא יהיה החמץ קיים בעולם. לפי זה היה מתאים לומר בדעת רש"י שיש עדיפות למעשה ההשבתה, לבדיקה ולביעור, על הביטול, שהרי אחרי הביטול עדיין החמץ קיים בעולם. הביטול לא עוסק ביחס המעשי בין האדם לחמץ אלא עוקף את הבעיה, הוא יוצר מצב בו אין צורך לעסוק בכך. כך באמת הבין הריטב"א (ד"ה 'מתניתין') בדעת רש"י. הוא כתב שמאחר והתורה בחרה להתנסח במילה "תשביתו", כוונתה היתה שלכתחילה האדם מחויב לפעול כדי שלא יהיה לו חמץ. הוא הבין ששיטת רש"י מבוססת על ציוויה של תורה, "תשביתו". הנושא העיקרי הוא האדם ולא החמץ, שהוא מצידו צריך להשבית, כלומר שעיקר המצוה שייכת לחוייה האישית של האדם ולא ליחס הקיים מעצם המציאות האובייקטיבית של החמץ. אילו היינו לומדים רק מ"בל יראה ובל ימצא", היינו מגיעים למסקנה שמהות המצוה היא שהחמץ יכחד מן העולם כשם שלמד הרא"ש. אמנם רש"י סבר שמבחינת מהות המצוה הציווי "תשביתו" הוא המרכזי, ממנו נלמד עיקרה של המצוה, ואת "בל יראה ובל ימצא" יש להסביר באותה דרך, כפי שהסברנו בדברי הר"ן.

היחס בין מעשה המצוה ומהות המצוה.

ו. נראה שהדיון האחרון בו עסקנו אינו קשור לדיון ולחקירה בהם עסק המנחת חינוך לגבי הדינמיות של מצות "תשביתו", האם צריך לעשות מעשה השבתה או די

שלא ימצא חמץ. מפתיע הדבר שמסקנת המנחת חינוך היא שדוקא לרש"י, שכפי שהסברנו לדעתו מצות "תשביתו" מדברת על הצד המעשי, די לקיים "תשביתו" בשב ואל תעשה, ודוקא לדעת תוספות, שכפי הסברנו עוסק ברמה העצמית עקרונית, דוקא הוא סבירא ליה דבעינן מעשה.

ז. יתכן לומר שדוקא מפני שרש"י הבין שמהות מצות "בל יראה ובל ימצא" קשורה למפגש האישי של האדם עם החמץ, דבר שלמדנו מהוראת הכתוב "תשביתו", לדעתו הפסוק עוסק במהות המצוה, וממילא אין ללמוד ממנו דבר לגבי אופן עשיית המעשה. לשיטתו לא לימד הכתוב דין מעשי איך בפועל מתרחשת ההשבתה. אמנם תוספות שלמד שמהות מצות "תשביתו" היא בתוצאה, החיוב הוא ש"לא יראה ולא ימצא", מאחר והוא לא למד מהפסוק "תשביתו" הגדרה מהותית, דווקא הוא הבין שההוראה של הפסוק חידשה חובה מעשית פרקטית, איך המצוה צריכה להיעשות.

פְּרִשֶׁת בְּשַׁלַּח

מצוה כ"ד מצות תחומין.

בפרשתנו (פרק ט"ז פסוק כ"ט) מופיע הציווי: "אל יצא איש ממקומו ביום השביעי".

גדר מצות שביתה.

א. המנחת חינוך חוקר באות א' האם יש מצות עשה לשבות גם מלצאת חוץ לתחום ומביא בזה פלוגתת קמאי. נראה לומר שישנו שוני גדול בין איסור מלאכה למצות שביתה. איסור מלאכה שייך למניעה מעשית מדברים מסויימים, בהם יש מלאכה ויצירה, "מלאכת מחשבת אסרה תורה" (מסכת בבא קמא דף ס.). אמנם השביתה היא על צד החיוב - יש ציווי על האדם שיהיה במצב חיובי של מנוחה. לכן על סמך עשה זה יצרו חכמים (מסכת שבת דף קי"ג-קי"ג:) דינים חיוביים שעוסקים בהוואי של שבת, "אם תשיב משבת רגלך... ממצוא חפצך, ודבר דבר" (ישעיה נ"ח, י"ג) - שלא יהיה הילוכך בשבת כהילוכך בחול, ושלא יהיה דיבורך בשבת כדיבורך בחול. גם את איסור מוקצה למדו חכמים מעשה זה, כדברי הרמב"ם (הלכות שבת כ"ד, י"ב). העיקרון שהנחה את חז"ל הוא שהאדם לא ינהג כדרך שהוא נוהג בחול ותתהפך לו השבת ליום חולין. אם כן, יש לברר האם ביציאה מחוץ למקומו, כלומר, האם כשאדם הוא דינמי ואינו שובת במקומו, מאחר והוא ביטל את מנוחתו, יש בזה ביטול עשה. ההתלבטות היא האם יש לעשה הזה אמירה עצמית מן התורה, כלומר ציווי להשאר במקומו ולשבות, או שהוא רק מצוה למנוע את האדם מיצירה, לא לעשות מלאכה.

גדר מצות תחומין.

ב. על פי האפשרות שהבעיה היא במניעת הצד חיובי שבשבייתה, ניתן להסביר את דיני המצוה - מחוץ לאלפיים אמה האדם ברמה הסובייקטיבית כבר לא נמצא במקומו, ומחוץ לשלוש פרסאות (י"ב מיל), מידת מחנה ישראל, האדם בהגדרה נמצא חוץ למקום בו הוא היה. בסברות אלו עסקו התנאים, האמוראים והראשונים האם בכל אחד משיעורים אלו יש בכלל חיוב, והאם הוא מדאורייתא או מדרכנן.

ג. במידה ורוצה האדם ללכת יותר מאלפיים אמה, תיקנו חכמים לעשות עירוב תחומין, כלומר שיניח האדם דבר מאכל לאחר אלפיים אמה, וכזה הוא מגדיר ששם תהיה שביתתו בשבת. פעולה זו מאפשרת לו ללכת אלפיים אמה נוספות ממקום המאכל שעל ידו הוא קבע את שביתתו באותו מקום. המנחת חינוך מוכיח באות ב' שעירוב תחומין זה שתיקנו חכמים פועל גם במישור הדאורייתאי, שאילולא כן, למי שסובר שאיסור תחומין הוא מן התורה איך הפקיעו חכמים דין תורה? אלא שחכמים הגדירו שבמקום העירוב שם שביתת האדם, ולמעשה הוא מעולם לא יצא ממקומו.

גדר יציאה ממקומו.

ד. המנחת חינוך שם מביא סתירה בדעת רש"י. במסכת חגיגה (דף י"ז:) כתב רש"י על הגמרא המוכיחה שיש לינה במוצאי יו"ט מהפסוק "ופנית בבוקר והלכת לאהלך" (דברים ט"ז, ז'), שהפניה לאהל היא דוקא למחרת יו"ט, שהרי ביו"ט עצמו אסור משום איסור תחומין, ומכאן שלדעתו איסור תחומין הוא מדאורייתא. ובמסכת יומא (דף ס"ו: ד"ה "למאי הלכתא"), כתב במפורש לגבי החידוש שבשילוח איש עתי בשבת, שלגבי תחומין אין חידוש מהתורה, כי איסור תחומין הוא מדרכנן.

ה. נראה להסביר שמצינו במסכת עירובין (דף י"ז:) שלמדו מהפסוק "אל יצא איש ממקומו ביום השבת", "אל יצא" - אל יוציא, מכאן להוצאה שהיא אסורה מן התורה. מלאכת הוצאה דומה לאיסור תחומין - האדם יוצא משביתתו, או מוציא

חפץ ממקומו ברשות היחיד לרשות הרבים ובכך פוגע בשביתתו. לכן היה מקום לומר שהוצאה, איסור יש בו, מלאכה אין בו (רמב"ן מסכת שבת דף ב. ד"ה 'יציאות').

ו. אם כן יתכן שלשיתת רש"י, שיערו חז"ל שביציאה חוץ למקומו באלפיים אמה או בי"ב מילין האדם כבר אינו במקומו הקודם. אמנם אף על פי שהגדירו חכמים שהוא כבר יצא ממקומו, ובי"ב מילין גם אובייקטיבית הוא כבר לא במקומו, כפי שאמרנו קודם, מכל מקום קשה להגדיר שהאדם כבר נמצא במקום אחר, כפי שמצאנו בהוצאה שהוא עזב את רשותו וכעת הוא ברשות אחרת. עדיין אין משהו חותך שמגדיר את המקום בו הוא נמצא כמקום אחר מהמקום המקורי בו הוא היה, אלא אם כן המקום החדש מוגדר כבר מצד עצמו כמקום חדש וזר למקום הקודם, ולא רק מצד מה שהאדם כבר אינו במקומו. כל עוד האדם לא עזב את מקום מנוחתו באופן מוחלט אין פה ביטול גמור של השביתה. אמנם אם האדם עזב את מקומו וכעת הוא במקום חדש ועצמאי, גם רש"י יודה שיש תחומין דאורייתא, שהרי האדם יוצא ממקומו לגמרי והוא לחלוטין במקום אחר.

ז. על כן כאשר התורה אמרה "ופנית בבוקר והלכת לאהלך" (דברים ט"ז, ז'), והיא מדברת על אדם היוצא ממקום ויעוד שכינה וחזור לאהל, פשיטא לן דבכהאי גוונא אמרינן דתחומין דאורייתא. ובאמת צריך להגדיר מה הפרמטרים להגדיר את המקום כמקום חדש.

פְּרָשֶׁת יִתְרוֹ

מצוה ל"ג לכבד הורים.

בפרשתנו (פרק ב' פסוק י"ב) מופיע הציווי: "כבד את אביך ואת אמך וכו'".

גדר המצוה לכבד את האב.

א. המנחת חינוך באות א' חוקר לגבי כבוד אחיו הגדול, האם התורה צויתה לכבדו משום שאביו רוצה בכבודו, כלומר שאין לאח ערך בפני עצמו המחייב לכבדו, ואנו מצווים לכבדו לא מפני כבודו העצמי אלא מפני שהאב רוצה בכך, או שהחובה לכבדו באה מגזירת הכתוב לכבדו בפני עצמו - התורה הגדירה את האב כאדם בעל מעלה, ולפיכך מצוה לכבדו מצד מה שקיים בו מצד עצמו.

ב. נראה שאף אם נאמר שהתורה צויתה בכבודו משום שאביו רוצה בכך, אין הכוונה שאנו מחויבים בכבודו כי זו משאלת ליבו של האב, שהרי גדר מצות כיבוד שייכת רק בדברי הנוגעים אל גופו של האב ממש, כדברי הגמרא (מסכת קידושין דף ל"א:): "איזה כיבוד? מאכיל ומשקה מלביש ומכסה", אלא שהתורה הגדירה שבכבודם הוא מתכבד וממילא הוי ככבוד גופו ממש.

ג. מכל מקום, חוקר המנחת חינוך האם כבוד האב הוא מכוח האב או שישנה גזירת הכתוב שנכבד את האב מצד עצמו. לפי האפשרות שהוא מכובד מצד עצמו, התורה הגדירה את האב במידה מסויימת כממצע בין האב ובין הבן, ולכן כבוד עצמם כבוד.

המנחת חינוך מביא נפקא מינא בין שתי האפשרויות במצב בו מת האב. אם הכבוד הוא מכוח האב, בטל כבודו במיתתו, ואם כבודו מכוח עצמו מה לי שמת האב, כבודו

במקומו מונח. המנחת חינוך מביא בזה מחלוקת בין הרמב"ם (בהלכות ממרים ו', ט"ז) לרמב"ן (בהשגות על ספר המצוות שרש ב').

גדר מצות כיבוד אב ואם.

ד. כלל גדול יש לומר בהגדרת מצוה זו. זה שהשוה הכתוב כבודו לכבוד אב ואם (מסכת קידושין דף ל':), אינו לגבי גדר המצוה, כלומר להגדיר את המצוה כמצוה שבין אדם למקום, אלא מצוה זו היא מכלל המצוות שבין האדם לחברו, אך אמר רחמנא שרע זה כבודו גדול מכבוד החבר, והוא דומה לכבוד המקום, שהרי הוא שותף ביצירתו. ראייה לדבר שהאב שמחל על כבודו כבודו מחול (שם דף ל"ב.), שהרי כבודו האישי הוא. האינטראקציה בין האב לבן היא אינטראקציה חברתית, והוא מצטער אם היחס אליו הוא יחס שאינו מתאים.

כבוד אחיו שאינו אחיו הגדול וכבוד האחות.

ה. יש לחקור בדבר נוסף. האם כשהתלמוד (במסכת כתובות דף ק"ג.) כתב שמצוה לכבד את אחיו הגדול, הוא התכוון ל'האח הגדול', כלומר הבכור, או שמא לכל אח שהוא גדול ממנו באופן יחסי. עוד יש לחקור האם אח למעוטי אחות או דלמא מאי שנא.

ו. אם נאמר שהתורה הגדירה שהאח הגדול הוא "אב קטן", שהרי התורה הכירה אותו לתת לו פי שניים בנכסי האב (עיין במה שכתבנו במצוות ירושה בפרשת מסעי), יש מידה שהוא הבן הבכיר, ברור שאין הדבר מתקיים אלא בבן הבכור.

ז. אמנם, אם התורה בסך הכל הגדירה את רצונו של האב, כלומר היא הגדירה את הצורה בה האב רואה את ההיררכיה המשפחתית הנורמלית, אם כן אין פה הגדרה תורנית אלא הגדרה מציאותית שירדה תורה לסוף דעתו. משום כך כל

הקרוב קרוב לאב מכובד, שהרי האב מחשיב אותו ומגדל אותו, ואין להבדיל בין בנים לבנות.

ח. לפי זה היה ניתן לומר שגם לדעת מי שסובר שכבוד האב מכוח האב קאתי, גם במותו של האב עדיין יהיה חייב בכבוד האב, שהרי רצון האב שכך יהיו סדרי הבית ולמה יחדול כוח רצונו זה, הרי מכבדו בחייו ומכבדו במותו (מסכת קידושין דף ל"א:).

דיני כבוד האב אם זהים לדיני כבוד האב.

ט. המנחת חינוך דן האם דיני הכבוד של האב זהים לדיני הכבוד של האב. הוא מכריע שדיני כבודו פחותים מאחר והכתוב מסר לחכמים לשער איזה כבוד עלינו לכבד כל אחד מהמכובדים. נראה פשוט שדבריו שייכים רק לשיטה שכבוד האב מכוח עצמו. לפי שיטה זו, כשהתורה ריבתה "ואת אמך", ה-ו' היתרה יצרה הגדרה חדשה הוזהר להגדרה המקורית, ולכן הייתי מצפה שדיני האב יהיו שווים לדיני האב. על אפשרות זו העיר המנחת חינוך שמסר הכתוב את כבוד האב לחכמים, כלומר גם אחרי חידושה של תורה שהגדיר את האב והאב בהגדרה זוהי, עדיין אפשר לומר שאין השוואה מוחלטת לגבי איכות הכבוד אלא רק לגבי עצם הגדרה. אם כן נראה שגם לפי שיטה זו כבוד האב אינו ככבוד האב ממש.

י. אמנם, לשיטה שכוח האב מכוח האב, וה-ו' הינה רק יתור, אם כן דין זה של כבוד האב הוא רק תוספת על הדין הקיים, ופשיטא לכאורה שדיני כבוד האב לא יהיו כדיני כבוד האב אלא נחית דרגא.

פֶּרֶשֶׁת מִשְׁפָּטִים

מצוה פ"ד, מצות שמיטת קרקעות

בפרשתנו (פרק כ"ג פסוק י"א) מופיע הציווי: "והשביעית תשמטנה ונטשתה ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה, כן תעשה לכרמך לזיתך".

גדר מצות שמיטת קרקעות.

א. המנחת חינוך באות א' מתלבט האם שמיטת קרקעות בשמיטה היא מציאות שהקדוש ברוך הוא יוצר ופועל, כלומר הקרקעות מופקעות בעצם, ללא התערבות אנושית, אפקעתא דמלכא, או שמאחר ובאה שמיטה, וכך רצונו של מקום שיהיה, הוא ציווה זאת על האדם, והמצוה מוטלת אקרקפתא דגברא - הוא מצווה להפקיע את קרקעותיו.

ב. אם ה' עושה את הכל, ה' מפקיר, המצוה המוטלת על האדם היא לא להפריע למה שה' פועל, ולהתנהל לפי האמת שהקרקע כבר אינה שלו. לפי האפשרות השנייה, המצוה מוטלת על האדם, הוא זה שפועל את שמיטת הקרקע ובלעדיו הקרקע בחזקת בעליה עומדת. המנחת חינוך הביא מחלוקת אחרונים בעניין זה.

נפקא מינא בין שתי האפשרויות.

ג. המנחת חינוך מתלבט, האם קרקעותיו של חרש הן הפקר. אם נאמר שגם ללא התערבות אנושית הקרקע מופקעת לפי ששמיטה היא מציאות עובדתית שריבונו של עולם עושה, אם כן, קרקעותיו הפקר. ואם זו פעולה שהאדם עושה, הרי לחרש אין דעת לפעול דברים ואם כן קרקעותיו נשארים בבעלותו.

ד. החינוך כתב שנשים חייבות במצוה זו. המנחת חינוך רצה ללמוד מזה, לחלק מהראשונים, שהקרקעות מופקעות ללא התערבות אנושית, שהרי אם זו מצוה המוטלת על האדם, מדוע שאשה תתחייב בה הרי זו מצות עשה שהזמן גרמא? אלא, שמאחר ועיקר הענין של מצוה זו נעשה על ידי פעולתו של ריבונו של עולם, והאשה מקיימת אותה בשב ואל תעשה, בכהאי גוונא לא פטרנו את האשה.

ה. אמנם מפשט החינוך, שכתב שהמצוה היא להפקיר ולא רק להמנע מלנהוג מנהג בעלים, משמע שהבין שהמצוה מוטלת אקרקפתא דגברא. אך כאמור, מצד שני, המנחת חינוך הוכיח מדברי החינוך שנשים חייבות במצוה זו שחייבים לומר שהמצוה היא אפקעתא דמלכא, לאותם הראשונים הסוברים ששמיטה היא מצות עשה שהזמן גרמא.

גדר אחד או שני גדרים.

ו. נראה לומר בדעת החינוך שבאמת שני גדרים ישנם בשמיטה. העניין הראשון שהכתוב אומר הוא: "כי קרא שמיטה לה" (דברים ט"ו, ב') - ה' יצר את המציאות של השמיטה. יש פה פעולה שהיא לגמרי אלוהית, הקרקעות מופקעות ממילא. כך המציאות. מצד שני, התורה (דברים ט"ו, ב') מצוה את האדם: "שמוט כל בעל משה ידו", ובפרשתנו (כ"ג, י"א): "והשביעית תשמטנה ונטשתה". החובה מוטלת עליך, על הקרקפתא שלך, אתה צריך להפקיר למרות שה' כבר הפקיר. האדם מחויב להשתייך לרצון ה', לפעול בהתאמה לרצון האלוהי. מצינו דינים דומים בתורה - הבכור, אף על פי שהוא קדוש, מצוה להקדישו, וכן שבת אפילו שהיא מקודשת וקיימת, מצוה לקדש אותה.

ז. אם כן הכא נמי, המלך אכן הפקיע, "כי קרא שמיטה לה" ", ואף על פי כן, מצוה על האדם להפקיר. לכן במצוה זו נשים חייבות, ואף על פי שיש עליהן מצות

עשה להפקיר, היא אינה מצות עשה ככל המצוות אלא היא רק השתייכות לדבר ה',
ודמי לשב ואל תעשה אף על פי שהיא בקום עשה.
ח. בזה שונה מצות שמיטת קרקעות מבכור ושבת. בשבת ובכור האדם מצווה
לפעול כאילו ה' לא נמצא, ובשעה שהקדוש ברוך פועל הוא פועל כאילו האדם לא
יבוא אחריו ויקדש. לעומת זאת, בשמיטה הפעילות של האדם היא למעשה שותפות
עם מה שה' עושה, השתייכות למה שה' פועל במציאות.

פְּרֶשֶׁת תְּרוּמָה

מצוה צ"ה, מצות בנין בית הבחירה.

בפרשתנו (פרק כ"ה פסוק ח') מופיע הציווי: "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם."

היחס בין מצות עשיית הכלים לבין מצות בניית בית הבחירה.

א. המנחת חינוך באות ח' דן בדברי החינוך והרמב"ם (ספר המצוות, עשין כ') שמצות עשיית הכלים היא חלק ממצות בניית בית הבחירה. המנחת חינוך חוה את דעתו שהיה יותר נראה שכל כלי שייך למצוה המיוחדת לו, לדוגמה - מצות עשיית המנורה היא חלק ממצות ההדלקה.

גם באות ב' כתב שחלקי מצות בניין בית הבחירה הם ההיכל, קודש הקודשים, האולם ועזרת נשים. כלומר הוא למד שחלקי המצוה הם חלקים של תשתית הבניה.

בניין או מבנה.

ב. נראה שהמנחת חינוך למד שהמצוה על בנין המקדש היא מצוה על בניית המבנה של המקדש, הבניין הפיזי של האבנים. חלקי המצוה הם איך בדיוק הוא בנוי ואיך הוא מחולק. לעומת זאת נראה שהרמב"ם והחינוך למדו שהמצוה היא בניין הבית המהותי, כלומר בניין הבית, במובן של בית עם כל ההתרחשות שבו. הרמב"ם הגדיר: "הלכות כלי המקדש והעובדים בו". הבית הזה, כמובן, עשוי אבנים, אך הצד החיצוני של בניין האבנים יוצר את מה שמתחולל בפנים - בפנים הכהנים נמצאים, עובדים ומשתמשים בכלים. הכלים הם מיטלטלים ובטלים לבית המחובר לקרקע, הם חלק מעניינו של הבית. נכון שהבית נבנה מעצים ואבנים בצורה מאד מסודרת

ומתוכננת, אבל ברור שהוא הרבה יותר מזה, הוא גדול מסך כל החומרים שניתנו בתוכו. הכתלים והתקרה יוצרים, מגדירים ומאפשרים לחיים עם צבע, טעם ומנגינה להתפתח בתוכו.

בגמרא (מסכת ברכות דף נה.) מופיע מדרש שמשה אמר לבצלאל לבנות את הארון ואחרי זה את המשכן, משמע שבהתבוננות כוללת יש צד שהכלים יותר משמעותיים מאשר המבנה הכללי של הבית. זאת משום שהכלים שייכים לתוכן, לעבודה שנעשית בבית המקדש. לפי זה מובנת מאד שיטת החינוך והרמב"ם שהכלים הם מחלקי המצוה. המצוה אינה מסתכמת ביצירת הקירות אלא במסיכת התוכן.

בניין סטטי או דינמי.

ג. המנחת חינוך באות א' כתב שמהחינוך משמע שהמצוה כוללת גם את המשכן שעשה משה רבינו וגם את משכן שילה ונוב. הוא מביא את הרמב"ן (שמות כ"ה, ט') שהקשה על זה שהרי היו שינויים בין המשכנות השונים והמקדש, ואיך הכל נלמד מפסוק אחד? הוא תירץ בשם האור-החיים (שם) שכל השינויים נעשו על פי נביא - "הכל בכתב, מיד ה' עלי השכיל" (דה"א כ"ה, י"ט).

ד. עוד צריך לעיין. הרמב"ם (הלכות בית הבחירה א', א') והחינוך למדו את המצוה מהפסוק "ועשו לי מקדש". הכסף משנה הביא שהסמ"ג למד מצוה זו מהפסוק "והיה המקום אשר יבחר ה'... שמה תביאו וכו'" (דברים י"ב, י"א). הסיבה שהוא לא הביא את הפסוק אותו הביא הרמב"ם משום שפסוק זה עוסק במשכן ולא במקדש. מעבר לזה, בהלכה ב' כתב הרמב"ם את כל השתלשלות בניית המשכנות של ישראל וסיים בבניין המקדש.

מכלל הדברים נראה שהרמב"ם למד כמו שהסברנו קודם - המצוה היא לבנות מקום שתהיה בו השראת שכינה, מקום לעבודה של כלל ישראל, עבודת הציבור. לכן הבית שישראל מצווים לבנות תלוי במצבם של ישראל כפי התבססות הצד הלאומי.

הציווי הוא דינמי ותלוי ביציבות השלטונית בארץ, בקביעות של המדינה. המצב השלטוני הוא המגדיר את המחויב במצוה, כלומר את הציבור. ככל שהמצב הציבורי יותר יציב כך גם מקום השראת השכינה יותר קבוע, לדוגמה - במקום אוהל יש חיוב לבנות תקרה. המבנה מושפע מהתוכן אותו הוא צריך לבטא, והכתב שמיד ה' השכיל רק מכוון אותנו איך לבנות את המבנה.

ה. אמנם המנחת חינוך הבין, כאמור, שהמצוה היא לעשות מבנה, והיא לא עוסקת בהתרחשות. לכן הציווי על המשכן פחות מתאים, משום שהוא לא מדבר על המצוה הספציפית לבנות את המקדש הרי יש שינוי בין המשכנות. לדידו מוכרח שהנביא יצוה במפורש מה הפרטים של המצוה, כלומר מה הם פרטי המבנה.

פְּרָשֶׁת תְּצַוָּה

מצוה ק"ג, מצות הקטרת הקטורת.

בפרשתנו (פרק ל' פסוק ז') מופיע הציווי: "והקטיר עליו אהרן קטורת סמים בבוקר בבוקר בהיטיבו את הנרות וכו'".

מינים שאינם מעכבים.

א. המנחת חינוך באות ב' הביא את דברי הרמב"ם (הלכות כלי המקדש ב', א'), שמיני סממני הקטורת הם הלכה למשה מסיני. הוסיף המנחת חינוך שלדברי חלק מהראשונים לא כל סממני הקטורת מעכבים. מה שיוצר את ההבדל בין הסממנים המעכבים לאלו שאינם מעכבים הוא הפער בין המינים המפורשים בתורה לשאר כל הסממנים שלא נכתבו בתורה אלא נאמרו בהלכה למשה מסיני.

באות ג' המנחת חינוך התקשה איך להסביר לפי ראשונים אלו את שיעורי המשקל של הסממנים שהם הלכה למשה מסיני המופיעים בברייתא (מסכת כריתות דף ו.) שאומרים לפני התפילה - הרי אם אין סממנים ספציפיים שמוטל עלינו להביא בין כך ובין כך, מה המשמעות של נתינת שיעור לכל אחד מהם, הרי לא ברור איזה סממן בסופו של דבר נביא? מכורח זה הוא מסיק שההלכה למשה מסיני קבעה שכאשר לא מביא את הסממנים הללו שנמסרו למשה, מביא סממנים אחרים באותם שיעורי משקל. העיקר שיביא מיני סממנים לפי השיעורים שנאמרו הלכה למשה מסיני.

ב. כמו כן הוא שאל (גם באות ב') על שיטת הרמב"ם (שם הלכה ב') שלדעתו כל המינים, כולל אלה שנאמרו למשה בסיני, מעכבים. מדוע אם כן יש כפילות, מדוע אחרי שבאה ההלכה למשה מסיני, חזרה התורה וכתבה שוב שצריך להביא סממנים?

תירץ המנחת חינוך שההלכה למשה מסיני אמרה רק אילו סימנים להביא ולא כתבה כמה, ובאה התורה והוסיפה שצריך להביא אחר עשר סממנים.
ג. ובאמת דבריו הם פלא עצום. הרי מאחר והלכה למשה מסיני אמרה לנו איזה סממנים לקחת, למה צריכה התורה לטרוח ולספור אותם, וכי אין אנו יודעים את מלאכת הספירה?! ועוד שהתורה עצמה כתבה ארבעה סממנים ומדוע אתי הלכה למשה מסיני לשנות עליה?

שני גדרים במצות הקטורת.

ד. הגמרא (מסכת כריתות דף ו:) כתבה שלושה מקורות למצות הקטרת הקטורת: 1. דרשת פסוקים ויתורים ללמד שצריך אחד עשר סממנים. 2. כלל פרט וכלל, כדי להבין איזה סוג כללי של סממנים נצרכים לקטורת, כלומר סממן שנקטר ועולה וריחו נודף. 3. הגמרא (שם) מביאה את ההלכה למשה מסיני שלימדה אילו סממנים ספציפיים צריך לקחת. הכפילות הזו אומרת דרשני.

ה. לכאורה היה נראה לומר שהקטרת הקטורת שני גדרים יש בה. החיוב הראשון הוא החיוב הבסיסי שחייבה התורה להקטיר קטורת, שהוא חובה מוגדרת ככל הדינים שבתורה. ההלכה למשה מסיני חידשה רובד נוסף. התורה ציוותה את הדין ברמתו התשתיתית, מה ה' ציווה לקחת, ולעומת זאת ההלכה למשה מסיני באה לומר כיצד הקטורת עולה כמתכונתה.

ו. השוני במצוה זו ששנה עליה ה' בציווי כפול הוא משום שהקטורת היא המעולה שבקרבתנות (מדרש תנחומא, תצוה ט"ו), העיקר בה שמקטר ועולה לריח ניחוח, לעשות נחת רוח לפניו. מעלה זו גורמת שהצורה המעולה והמרוצה להקטרת הקטורת כפי ששמע משה מסיני היא לא רק מצוה מן המובחר אלא הופכת להיות חלק מגדרי המצוה.

- ז. על פי זה מובנים דברי הראשונים. לדעת הרמב"ן (שמות ל', ל"ד) יש להסתפק מה צותה התורה ברמה הבסיסית - האם הסממנים שנאמרו מפורש בתורה בפרשת הקטורת הם הרמה הבסיסית, התשתיתית, או שמא גם הסממנים הכתובים במעשה השמן, גם הם חלק מהחובה הבסיסית.
- ח. שיטה נוספת היא שיטתו של רש"י (שם, ד"ה 'י"א סממנים'). לדעתו, ברמה התשתיתית אין חיוב להביא סממנים מוגדרים והתורה רק חייבה שיהיו אחד עשר סממנים ושיהיה כל אחד מהם מקטר ועולה וריחו נודף. שאר הדינים שייכים לרמה של "במתכונתה".
- ט. לפי הסברה זו בדברי הראשונים, לא קשה כלל קושיית המנחת חינוך. השיעורים לא נאמרו אלא ברמה של "במתכונתה", כלומר - אם מביאים את הסממנים הללו כמתכונתה של הקטרת, ממילא צריך להביא בשיעורים מוגדרים, אבל ברמה הבסיסית פשיטא ששיעורי המשקל לא רלוונטיים.
- י. על פי זה גם מוסברים דברי הרמב"ם בהלכות כלי המקדש. בפרק ב' הלכה א' כתב הרמב"ם שארבעה סממנים כתובים בתורה והשאר הלכה למשה מסיני, ובהלכה ב' שם כתב שכל אחד עשר הסממנים נאמרו לו למשה בסיני. ודאי צריך לומר שבהלכה א' כתב הרמב"ם את החובה הבסיסית, ובהלכה ב' כתב מה נאמר למשה, כלומר צורת הקטרתה של הקטרת כמתכונתה.
- הרמב"ם לא כתב מה יהיה הדין כאשר אין את הסממנים הללו, ולכן לכאורה נראה שלדעתו לא יצא ידי חובה. יתכן שהכפילות לימדה אותנו רק את הגדר המיוחד הזה של "במתכונתה" שהופך להיות חיוב גמור במצוה זו. ויש לעיין מה נפקא מינא בזה.

פְּרִשֶׁת כִּי־תֵשָׂא

מצוה ק"ה, מצות מחצית השקל.

בפרשתנו (פרק ל' פסוק י"ג) מופיע הציווי: "זה יתנו כל העובר על הפקודים".

קבלת מחצית השקל מן הפטורים.

א. המנחת חינוך דן לגבי קטנים ונשים שמקבלים מהם מחצית השקל אף על פי שהם פטורים. השאלה היא למה מקבלים מהם? הבעיה היא שאין קרבנות ציבור באים מן היחיד. לגבי נשים ניחא, שהרי הן יכולות למסור יפה יפה לציבור וממילא הקרבן בא מן הציבור ושם היחיד נמחה ממנו. אבל קטן, הרי למאן דאמר שאין קנין מדרבנן פועל בדאורייתא, כל הקנין שלו פועל רק מדרבנן, ומדאורייתא אין כאן מסירה לציבור, ונמצא קרבן ציבור קרב מן היחיד מדאורייתא. בשער המלך על הרמב"ם (א', א') ניסה לתרץ שמדאורייתא בטל ברובא, חד בתרי, ולכן כל הבעיה היא דרבננית, וכאשר הקטן ימסור יפה יפה לציבור, תיפתר גם הבעיה הדרבננית. אמנם המנחת חינוך נשאר בענין בצריך עיון מפני ששם בעלים לא בטל, ולכן עדיין שם הקטן מונח על קרבן הציבור ונמצא שקרבן ציבור בא משל היחיד.

מהות הציווי לתת מחצית השקל.

ב. נראה להסביר שמהות הציווי לתת מחצית השקל הוא "לכפר על נפשותיכם" (שם ל', ט"ז). הכפרה של האדם באה על ידי השותפות עם הציבור, האדם מוותר על הצד האישי בו הוא חטא וכולל עצמו בציבור. אם כן, כל מה שקטן ואשה פטורים זה רק ברמת החיוב אבל ודאי הם נכללים בציבור, הם חלק ממנו. בזה באמת נשתנתה מחצית השקל משאר קרבנות הציבור, שבשאר קרבנות הציבור האדם צריך למסור

יפה יפה ובמחצית השקל לא. בשאר הקרבנות, האדם, ברמה האישית, רוצה לתת עבור הכלל, ולכן הוא מחויב למחות את שמו האישי מהקרבן, אמנם לגבי מחצית השקל האדם מצווה לתת כי במהותו הוא חלק מהכלל, על כרחו. ממילא לא שייך במצוה זו הצד אישי, ואין צורך לבטל ממנו שם בעלים. שם הבעלים לא מונע מהקרבן להיות קרבן ציבור.

ג. אמנם המנחת חינוך מביא את המשנה בשקלים (א', ב') שבן בוכרי אומר שמאחר והכהנים פטורים הם צריכים למסור יפה יפה, ואם כדברינו מדוע הם אינם נכללים בציבור? יתכן לומר שדוקא בכהנים הדין הוא שצריכים למסור יפה יפה כי בהגדרה הם לא כלולים במנין הזה, אבל אשה וקטן שבמהותם שייכים למנין אלא שלא חייבו רק את העובר על הפקודים בכהאי גוונא, ודאי נכללים ממילא בציבור ולא בעינן שימסור יפה יפה.

בגדר הקלבון.

ד. החינוך מדבר על הקלבון. במשנה (א', ו') מופיע הקלבון כתוספת תשלום - כאשר אדם נותן שקל שלם עליו ועל חברו, הוא מצווה להביא עמלה אותה היה צריך לתת לשולחני כדי לפרוט את השקל לשני חצאים. החינוך אומר שעניינו של הקלבון הוא שאדם צריך לתת מחצית השקל על כל פנים. נראה מדבריו שנתינת הקלבון היא למעשה חלק מהחובה לתת את מחצית השקל עצמה, התוספת היא מכלל הנתינה העיקרית. רק כאשר האדם נותן את השקל יחד עם הקלבון נחשב שהוא נתן פעמיים מחצית השקל.

ה. יש לעיין האם מקור החיוב של הקלבון הוא מן התורה או מדרבן. היה מקום לומר שמקור החיוב הוא תקנת חכמים חיצונית, כלומר שהאדם יתן להקדש גם רווחים פוטנציאליים שהיו אמורים להגיע אליו. מאחר והיה צריך לשלם ממון זה לגובר כדי שיפרוט לו כנ"ל, עליו לתת את העמלה למקדש.

אמנם מצינו דעה כמעט הפוכה בירושלמי - דעת ר"מ במשנה שם (הלכה ד'), שחובת הקלבון היא חובה דאורייתא, מהפסוק "זה יתנו" (שם) - כזה יתנו, כמין מטבע של אש הראה ה' למשה. נראה שלדעת הירושלמי האדם צריך לתת מעבר לנתינה רגילה, שהיא נתינה פרטית, מוגבלת, עליו לתת נתינה של אש, נתינה מוחלטת. שונה נתינה זו מכל הנתינות שבתורה שהאדם לא נותן בשם הפרט כי אם בשם הכלל, כחלק מהכלל, ולכן צריך לתת נתינה יפה, ומחויבים לתת בכלל מחצית השקל גם את הקלבון. מחויבים אנו לתת כך שאחרי כל העמלות והחשבונות, תשאר ביד המקדש מחצית השקל שלמה. אם כן, הכל כלול בנתינה הראשונית.

ו. מלשונו הקדושה של החינוך משמע קצת שהוא כוון להסבר זה, שהרי אמר שצריך לתת למקדש על כל פנים מחצית השקל. המנחת חינוך עצמו באות ה' הרגיש בזה והעיר שקשה לומר בדברי החינוך שהקלבון הוא מדאורייתא, שהרי פטרו ממנו את הכהנים. גם כשאדם נותן עבורו ועבור חברו מכספו הוא אינו נותן קלבון. באמת בירושלמי (שם) נשאלה שאלה למה משמשים כספי הקלבונות ורק ר"מ סבירא ליה שהם משמשים למה שמשמשות מחציות השקל. נראה שרק לדעתו הקלבון הוא הרחבת התשלום של מחצית השקל.

ז. נראה לומר בדברי החינוך שבאמת זו תקנה וכדברי החינוך עצמו: "אמרו חז"ל". אלא שתקנה זו מתבססת על העיקרון הדאורייתאי. במצווה זו הנתינה שונה מכל הנתינות, שהרי הראה ה' למשה מטבע של אש. אמנם, מכוח זה אין כאן מחייב של השיעור הניתן למחצית השקל אלא רק מגמה המחנכת להימנע מלהתחמק מלשלם להקדש את כל הסכום שהיה אמור להגיע אליו.

ח. יתכן לומר אפשרות נוספת בדעת החינוך והיא שחכמים מסכימים עם ר"מ שמדאורייתא מחויבים בקלבון, ואף על פי כן התשלום לא בא כהרחבה של מחצית השקל אלא כחוב חיצוני שמטרתו להשלים את החסר. בלי הקלבון, האדם נתן את

המחויב עליו, אך הכסף עדיין לא הגיע ליעדו. על כן אין הוא משתלם לאותו כיס שמשתלמת מחצית השקל.

ט. מאחר ואין אנו עסוקים בגדר מחצית השקל עצמה, ניתן לומר שחז"ל שיערו מתי כבר אין בעיה בחוסר תשלום הקלבון והם פטרו את האדם מלשלם בכל מיני מצבים.

בעניין מומר.

י. המנחת חינוך חוקר לגבי מומר. מצד אחד הוא גרוע מן הגוי שהרי אין לו עסק בקרבנות, שהרי אין מקבלים ממנו אפילו נדרים ונדבות ככתוב בתלמוד (מסכת חולין דף ה.). אך מכל מקום במהות הוא מ"בני בחוניך" (אליהו זוטא ט'), הוא על כרחו שייך לציבור, 'בשיניים משוכרות אמלוך עליכם' (על פי שמות רבה פרשה ג', ו'). והרי עיקר עניינה של המצוה שהאדם נכלל בציבור.

גדר החוב של מחצית השקל.

יא. המנחת חינוך מתלבט באות ב' האם במצוה זו יש שיעבוד נכסים, כמלוה הכתובה בתורה. לגבי פדיון מצאנו שיעבוד נכסים (מסכת קידושין דף כ"ט:) ולגבי ריבית לא (מסכת בבא מציעא דף ס"א:). לגבי פדיון, הכסף כבר שייך לכהן שהרי קודם הפדיון הבן שלו. בריבית מצינו שאין, משום שוודאי היא חוב חיצוני. נראה לומר שיש צד שיהיה קשה להגדיר את מחצית השקל כמלוה הכתובה בתורה, כלומר כחוב למקדש, מאחר והכסף ניתן לכפרה ולא בתור חוב לקרבנות ציבור. התורה אומרת "לכפר על נפשותיכם" ורק אחר כך התורה מצוה "ולקחת את כסף הכיפורים" (שם, פסוק ט"ז).

פְּרֶשֶׁת וִיקָהָל

מצוה קי"ד, שלא יעשו בי"ד משפט מוות בשבת.

בפרשתנו (פרק ל"ה פסוק ג') מופיע הציווי: "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת".

א. המנחת חינוך באות א' התקשה מדוע מנה החינוך מצוה זו כמצוה בפני עצמה, והרי הגמרא (מסכת סנהדרין, דף ל"ה:) הביאה את הפסוק רק כדי שלא נלמד קל וחומר מעבודת הקרבנות עליה נאמר "מעם מזבחי תקחנו למות" (שמות כ"א, י"ד), שהיתה הוה אמינא שכשם ששם מפסיקים את העבודה כדי להרוג את הרוצח, כך גם בית דין יהרוג את הרוצח אפילו בשבת, ועל זה בא הכתוב לחדש שלא אומרים כך, אלא המתנו בית דין היא מלאכה ככל המלאכות האסורות בשבת. לכן כתב באות ב' שמתרים בו משום לאו ד"לא תעשה כל מלאכה" (שמות כ', ט'), ככל המלאכות, או משום הלאו הספציפי שלו, "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת".

גם באות א' הוא דן בדברי הרמב"ם (הלכות שבת כ"ד, ז') שאם נתחייב הנידון מלקות או מיתה אין ממיתין או מלקין אותו. הוא הביא את דברי המגן אברהם (סימן של"ט, סעיף קטן ג') ששאל עליו מהגמרא הנ"ל, ממנה משמע שמדובר דוקא בחילול שבת, והרי במלקות אין חילול שבת אם לא נעשית חבורה.

גדר האיסור לדון דין מוות בשבת.

ב. נראה שצריך לחקור, האם אכן הגמרא (שם) התלבטה אם לעשות קל וחומר מעבודה, שכשם שהמתה בבית דין דוחה את העבודה, כך היא תדחה את השבת,

והפסוק בא לדחות את הקל וחומר ולומר שאסור לבית דין להמית את החוטא בשבת, משום שהמתה מלאכה היא ואסורה בשבת בכל סיטואציה שהיא. אם כך הוא, האיסור הוא איסור שבת גמור, ככל המלאכות שנאסרו בשבת, ואין זו מצוה חדשה העומדת בפני עצמה. לכן צריך להתרות עליה כעל כל המלאכות, מהפסוק "לא תעשה כל מלאכה" או אם רוצים מהפסוק הספציפי המדבר על האיסור הנקודתי הזה. וודאי שמותר להלקות אם לא עושה מלאכה, כי מהיכא תיתי לאסור.

ג. אמנם יתכן להסביר לגמרי אחרת. הגמרא הכריעה שמצד שבת אין איסור להמית בבית דין שהרי הקל וחומר לא זו ממקומו. והשתא דאתי קרא, לא לאוסרו משום איסור מלאכה בא, אלא משום שאין עונשין בשבת, דלמנוחה באה ולא לעונשין. לפי הסברה זו מצוה זו היא ודאי מצוה בפני עצמה לא לענוש בשבת, לא במיתה, לא במלקות ולא בכל עונש אחר, בין שיש בו מלאכה האסורה בשבת ובין שזו פעולה שאינה מלאכה. כמו כן, ודאי שאם יתרה משום "לא תעשה כל מלאכה" לאו מידי קעביד, אלא חייב להתרות מהפסוק "לא תבערו אש בכל מושבותיכם", משום שפסוק יחודי זה הוא שהוליד את האיסור.

קושיה על השיטה שהתורה אסרה לענוש בשבת.

ד. מה שנראה מאד קשה על שיטה זו, היא קושיית השאגת אריה הנ"ל. הגמרא (מסכת שבת דף ק"ו.) לומדת מזה שהפסוק "לא תבערו אש בכל מושבותיכם" חידש שבית דין מנוע מלהבעיר אש בשבת כדי להעניש בת כהן שזינתה, שהבערה מוגדרת מלאכה למרות הקלקול שבה. אם נאמר כפי שרצינו להסביר בחינוך וברמב"ם, שהאיסור פה איננו איסור מלאכה בשבת אלא איסור לענוש שעניינו הוא ששבת ניתנה לעונג ולא לעונשין, איך למדנו מכאן הגדרות לגבי איסור מלאכה.

ה. אמנם לאחר העיון נראה שהפסוק "לא תבערו אש", על כרחנו, מדבר ודאי גם על איסור הבערה. הרי ממנו הגמרא (מסכת שבת דף ע.) לומדת ש"הבערה ללאו

יצאת" או "לחלק יצאת", כלומר הגמרא שם מבינה שכשכתבה התורה פסוק נוסף המדבר על איסור מלאכת הבערה בפני עצמו, היא באה לחדש חידוש בגדרי איסור מלאכה בשבת או בגדר איסור הבערה עצמו. מכלל הדברים אתה שומע שפסוק זה בתחילתו ודאי עוסק באיסור שבת. אלא שהחינוך והרמב"ם למדו מריבוי הפסוק "בכל מושבותיכם" שיש פה איסור נוסף על בית דין להבעיר בשבת והוא מטעם שאסור לענוש בשבת, כמו שהסברנו, ומכאן לומדים שגם שאר עונשים נאסרו. אם כן, הבערה זו שבה עסק הכתוב היא הבערה מקלקלת ומשחיתה, שהרי בסיפא דקרא במיתת בית דין הכתוב מדבר, ועל כרחנו את אותה הבערה אסרה התורה בגבולין, שלא בבית דין. והרי הבערה זו קלקול יש בה, ללמדך שחידוש הוא חידשה התורה במלאכת הבערה שחייבים עליה בשבת גם כשיש בה קלקול.

דין רודף.

ו. באות ג' הביא המנחת חינוך את המשנה למלך (בהלכות שבת שם) שהסתפק האם רודף אחר נערה מאורסה שניתן להצילה בנפשו, האם ניתן להצילה בשבת. מצד אחד יש מקום לומר שדין זה דומה לפיקוח נפש שהרי התורה אמרה "כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה" (דברים כ"ב, כ"ו), או שהוא רק משום פגם. לדעת המנחת חינוך אכן הדיון מוגבל רק לחקירה הזו, האם דין זה הוי כפיקוח נפש או דלא הוי כפיקוח נפש והוי ככל מלאכה האסורה.

ז. יש לעיין בדבריו. האם דין פיקוח נפש המתיר להרוג את הרודף, הוא ככל דיני פיקוח נפש הדוחים את כל התורה כולה, אם כן צודקים דבריו של המשנה למלך. אמנם יש מקום לבעל דין לחלוק ולומר שהפיקוח נפש כאן לא בא אלא לתת לגיטמציה להרוג את הרודף. לפי זה לדעת הרמב"ם שיש איסור להעניש בשבת, צריך לשאול האם הריגת הרודף היא בגדר עונש ומי שהורג את הרודף נעשה כשליח בית דין, ממילא האיסור יחול גם עליו כדרך שהוא חל על בית דין, או דלמא התורה

רק אפשרה להורגו, ואין כאן ענישה של בית דין אלא שיקול מחושב של דם מול דם. במצב בו אין לו דם, הדם שלו לא חשוב וממילא ניתן להצילו. לפי אפשרות זו יהיה מותר לעשות זאת בשבת שהרי אין דין רודף דין מדיני עונשין.

פֶּרֶשֶׁת פְּקוּדֵי

מצוה צ"ט, מצות לבישת הבגדים.

(במקור בפרשת תצוה)

בפרשתנו (פרק ל"ט פסוקים א'-ב') כתוב: "ומן התכלת והארגמן ותולעת השני עשו בגדי שרד לשרת בקדש. ויעשו את בגדי הקדש אשר לאהרן, כאשר צוה ה' את משה".

גדר מצות לבישת הבגדים.

א. המנחת חינוך באות ט"ו הביא מחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן, האם בגדי הכהן צריכים שיהיו עשויים לשמה. הרמב"ם (הלכות בית הבחירה א', כ') כתב לגבי כלי שרת שהם צריכים עשייה לשמה ולגבי בגדי כהן לא כתב. הרמב"ן (שמות כ"ח, ב') לעומתו כתב שהם צריכים עשייה לשמה.

ב. צריך להסביר את עומק מחלוקתם. הנה על הבגדים נאמרו שתי הגדרות: 1. "ועשית בגדי קדש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת" (שמות כ"ח, ב'), ומזה למדו בין השאר שיהיו הבגדים נאים וחדשים (מסכת זבחים פ"ח: , מובא במנחת חינוך אות י"ב). אם כן, הבגדים הם לתכשיט ונוי. 2. "לקדשו לכהנו לי" (שם, ג') - בזמן שהם עליו הוא בכיהונו ובזמן שאינם עליו אין הוא בכיהונו (על פי מסכת זבחים דף יז:). משמע שיש לבגדים תפקיד מהותי להגדיר אותו ככהן.

היחס בין תפקידי הבגדים.

ג. השאלה היא מה היחס בין שני התפקידים האלה. הרמב"ם למד שהתפקיד העיקרי של הבגדים הוא "לכבוד ולתפארת", להיותם תכשיט. אמנם התורה צייתה

שהכהן יעשה את העבודה בצורה התואמת את הכהונה, ואם כן תפקיד הבגדים "לקדשו לכהנו לי", זה התוצאה של לבישת בגדים אלו. כאשר הכהן הולך עם הבגדים הוא מגלה את קדושתו. לא שקדושתם של הבגדים הופכת אותו לכהן אלא להיפך - שימוש הכהן בבגדים מקדש את הבגדים, בלבישתם מתבטאת קדושו וגדולתו. לכן אין דמיון בין דיני כלי שרת לבין דיני הבגדים, שהרי כלי השרת מקדשים את מה שיש בתוכם, וכדי להגדיר את הכלים ככלי שרת ולהפוך אותם לכאלה, יש צורך לקדש אותם. לכן צריך לעשותם לשמה.

אמנם גם לדעת הרמב"ם (הלכות כלי המקדש י', ה'-ט') חציצה בין בגדי הקודש לעורו של הכהן פוסלת, כדברי המנחת חינוך באות ט"ז, שהרי הרמב"ם מסכים שכאשר הכהן לובש את הבגדים מתגלה באמצעותם קדושת הכהונה.

ד. אמנם הרמב"ן למד שעיקר עניין הבגדים הוא להגדיר ולקדש את הכהן. כל עוד הוא לא לובש את הבגדים הוא רק כהן בעצם, ורק כאשר הוא לובש את הבגדים ניתן להגדיר אותו ככהן. אם כן יש דמיון בין בגדי הכהונה לכלי השרת המקדשים את מה שיש בתוכם.

ה. המנחת חינוך כותב באות ו' שהציץ קדושתו חמורה, ויש איסור להסיח את הדעת ממנו, בדומה לתפילין שאסור להסיח את הדעת מהם. לדעת הרמב"ן הציץ מבטא בצורה מרוכזת את עניין הקדושה המיוחדת לבני אהרן, את השכינה השורה על הכהנים, דבר הקיים למעשה בכל הבגדים. לדעת הרמב"ם הציץ הוא בגד יחודי, ולכן גם דינו שונה.

חובת לבישת הבגדים, צורת העבודה או מהות הכהונה.

ו. המנחת חינוך חוקר באות ט"ז לגבי חללים, שהדין הוא שאם עבדו, בדיעבד עבודתם כשרה, שנאמר "ברך ה' חילו" (דברים ל"ג, י"א) - אפילו חללים שבו, מה יהיה הדין אם חלל עבד בלא בגדים. הוא מכריע שמאחר והוא לא נצטווה ללבוש

את הבגדים, ממילא לא עבר. נראה שטעם זה יפה אם נסבור כמו הרמב"ם שהצורך בבגדים הוא מפני שהבגדים הם גילוי קדושתו, ולכן אדם שלא נצטווה מדוע יענש. אבל אם נאמר, כדעת הרמב"ן, שהבגדים הופכים את הכהן לכהן, לדעתו החיוב ללבוש את בגדי הכהונה הוא עצמי ומהותי. לפי זה יתכן לומר שכל מי שסוף סוף עבודתו כשרה, האיסור חל עליו כי הרי הוא כהן ומחויב להיות בכיהונו.

ז. ראייה לדבריו מביא המנחת חינוך מדברי התוספות (מסכת קידושין דף לו: ד"ה 'חוי') שהשתמש בטעם זה לגבי נשים. שאלת התוספות היא מדוע היה צריך פסוק למעט נשים מעבודות הכהנה, הרי הן אינן לובשות את הבגדים, ממילא עבודתן פסולה, שהרי אינן בכהונתן. תירץ התוספות שמאחר והן לא נצטוו על העבודה, הן לא חייבות כאשר הן מחוסרות בגדים.

אמנם מפליא הדבר שהמנחת חינוך לא הביא את התירוץ הראשון של תוספות שם, שהחידוש שעבודתן פסולה הוא כאשר הנשים לבשו את הבגדים. נראה שגם הנשים, שלא נצטוו ללבוש את הבגדים, עדיין יש להן שייכות לבגדים מחמת שהן בנות אהרן, ואולי יש מקום לומר שהאיסור יחול עליהן. אם כן, בחללים שעבודתם כשרה בדיעבד, יתכן ויהיו חייבים כאשר עבדו בלא בגדים.

הנאה מבגדי כהנה שלא בזמן העבודה.

ח. באות י"א הביא המנחת חינוך את מחלוקת הראשונים (הרמב"ם והראב"ד הלכות כלאים י', ל"ב) לגבי השאלה אם מותר לכהן להנות מבגדי כהונה במקדש כאשר הוא אינו בעבודתו. אם נאמר כדעת הרמב"ן, יהיה יותר מובן לומר שאסור. הרי הצורך בבגדים הוא מהותי ועצמי, והבגדים מיוחדים לכהן בעבודתו. לכן כאשר הוא לובש אותם סתם הוא מועל. אמנם לדעתו העקרונית של הרמב"ם, יתכן שגם במקדש לא יהיה איסור בלבישת הבגדים שהרי החובה ללבושם הוא רק מפני

שנצטווה ללובשם, אך אין הכרח מוגדר ואין שייכות עצמית בין הכהן העובד לבין הבגדים.

פְּרִשֶׁת וַיִּקְרָא

מצוה קכ"ב, המצוה להעיד.

בפרשתנו (פרק ה', פסוק א') מופיע הציווי: "והוא עד או ראה או ידע אם לא יגיד ונשא עונו"

גדר המצוה להעיד.

א. החינוך וגם הרמב"ם (הלכות עדות א', א') כתבו שהמצוה להעיד בעדות ממון היא רק כשבעל הדין תבע את העדים. זאת לעומת עדות נפשות ועדות מלקות שמכל מקום מחוייבים להעיד. המנחת חינוך באות ג' הביא את דברי הכסף-משנה (שם) שאומר שלגבי ממון ישנה הקבלה בין קרבן שבועה לבין החיוב להעיד.

ב. המנחת חינוך חולק עליו מכל וכל ואומר שאין שום יחס בין קרבן שבועה לבין החיוב להעיד ואפילו בממון. הדין שהעד מחויב להעיד רק כאשר תבעו בעל דין הוא דין חיצוני, שהתורה חידשה בגזירת הכתוב. ואינו חלק מעיקרון כללי הקיים בחיוב עדות.

ג. נראה לומר שהכסף-משנה הבין בדעת הרמב"ם שהחיוב להעיד מקביל במהותו לדין שבועת עדות. שבועת העדות באה כאשר אדם רוצה שמישהו יעיד עבורו והלה טוען שהוא אינו יודע, והאדם משביע אותו שהוא אכן אינו יודע. בדין שבועת העדות, האדם, על ידי שבועתו, מקבע את המצב המשפטי ביחס לממון.

מבחינה זו שבועת העדות דומה לשבועת הפיקדון. שבועת הפיקדון באה כאשר המפקיד תובע את השומר והלה טוען שהפיקדון נגנב או אבד. במקרה זה התורה מחייבת אותו שבועה שהאמת כדבריו. לפני השבועה היה על השומר חשד, ועל ידי השבועה האדם מסלק את החשד ומסיר מעליו את התביעה, ולמעשה בכך הוא

מקבע את המציאות המשפטית ביחס לממון, הממון נחלט על ידי השבועה. לכן מצינו שהשומר מתחייב בכפל כאשר נשבע שהפיקדון לא אצלו בטוען טענת גנב (מסכת בבא קמא דף ס"ג:) - השבועה משנה את המצב הממוני וזוהי היא גומרת את מעשה הגניבה.

כך גם בשבועת העדות. כאשר בעל הדין תובע את העד להעיד, בסיטואציה הזו מונח ביד העד הכוח לקבוע מי הבעלים של הממון המוטל ביניהם, ואי עדותו קובעת מציאות ממונית שקרית. לפי הסברה זו, החיוב להעיד הוא חיוב השייך לטיפול במציאות המעשית, לפרקטיקה - להגדיר את המציאות כפי האמת.

ד. לפי זה, לגבי החיוב להעיד בדיני נפשות ובדיני מלקות נזקק לחידוש נוסף מפסוק, שהרי בדיני נפשות ובדיני מלקויות אין מצב כזה שבעל הדין תובעו. לכן הכסף-משנה הביא בהמשך דבריו בשם הרא"ש (מכות פרק א', סימן י"א), שחיוב עדות בדיני נפשות נלמד מהפסוק "ובערת הרע מקרבך" (דברים י"ז, ז'), וכן כתב גם החינוך. הבאת פסוק זה עולה ממש יפה עם דברינו שהחיוב להעיד מתייחס לתוצאה המעשית של מניעת העדות. כאשר האדם מעיד עדות שהרוצח רצח הוא גורם במישרין על ידי עדותו לביעור הרשע.

ה. אמנם המנחת חינוך למד שהחיוב להעיד הוא כדי להוציא את האמת לאור. לכן החיוב להעיד הוא אקויוולנטי בכל דיני התורה - בכולם החובה היא שהאמת תתגלה ויחולו עליה דיני התורה, המחייב במצוה להעיד הוא עקרוני. לדעתו, הדין שבממון החיוב להעיד מותנה בתביעת בעל הדין הוא דין יוצא מן הכלל, גזירת הכתוב. לכאורה עניינו הוא שכל עוד התובע לא מבקש ממנו להעיד אין לו עדיין אחריות לחשיפת האמת.

חכם, אם יכול להעיד.

ו. נראה שעל פי מה שפירשנו בהסבר מחלוקתם, ניתן להסביר מחלוקת נוספת. המנחת חינוך באות ו' התלבט האם לגבי חכם פטור מלהעיד או שאסור לו להעיד. מהרמב"ם (הלכות רוצח י"ג, ד' והלכות גזילה י"א, י"ז) משמע שהוא פטור, אבל ראוי שיעיד. את שיטת הרא"ש (במסכת בבא מציעא, פרק ב', סימן כ"א) יותר קל להסביר לפי האפשרות שאסור שיעיד.

ז. נראה לומר שלדעת הרמב"ם החיוב להעיד הוא כדי לפתור בעיה מעשית, לפתור את מצב הממון, וכפי שהסברנו לדעת הכסף-משנה בדבריו. לכן כדאי שחכם לא ימנע מלהעיד כי יש פה בעיה פרקטית. אמנם את שיטת הרא"ש יותר קל להסביר לפי ההסבר שהסברנו במנחת חינוך, שהחיוב להעיד הוא כדי להוציא את האמת לאור. אם כן דין זה הוא מהותי, ולכן יש להתלבט מה יותר חשוב, כבוד תלמידי חכמים או העיקרון היוצא אל הפועל על ידי גילוי האמת, ולפעמים "אין עצה ואין תבונה נגד ה'" (משלי כ"א, ל').

פְּרָשֶׁת צו

מצוה קל"א, מצות הרמת הדשן.

בפרשתנו (פרק ו', פסוק ג') מופיע הציווי: "ולבש הכהן מדו בד... והרים את הדשן".

היחס בין הוצאת הדשן והרמת הדשן.

א. המנחת חינוך באות ז' הביא את מחלוקת הרמב"ם (הלכות תמידין ומוספין ב', י"ג-י"ד) והראב"ד (שם הלכה ז') עם הראשונים (מביאם המשנה למלך בהלכה י"ג) לגבי השאלה מתי נעשית הוצאת הדשן. לדעת הרמב"ם והראב"ד היו מוציאים את הדשן בכל יום, ולדעת שאר הראשונים, ביניהם החינוך, היו מפנים אותו רק כשהתפוח היה מלא. מוסיף המנחת חינוך בשם המשנה למלך (הנ"ל) שאין מצות עשה להוציא את הדשן, אבל מוציאים אותו מפני הכבוד.

ב. נראה שעומק מחלוקתם תלוי בחקירה מה היחס בין הוצאת הדשן לבין תרומת הדשן. אפשרות ראשונה היא שהוצאת הדשן היא מפני הכבוד, בדומה לפינוי אשפה, והיא שייכת ליום הקודם. לעומת זאת, הרמת הדשן היא עבודה הדומה לתרומה - אנו מרימים לפני ה' את הדשן שנשאר מעבודתנו לעשות נחת רוח לפנינו שנעשה רצונו, ואם כן תרומת הדשן שייכת לסדר עבודת היום הבא. לפי אפשרות זו אין קשר בין הוצאת הדשן לבין הרמת הדשן, הרמת הדשן היא עבודה, והוצאת הדשן היא פעולה טכנית והכרחית.

אפשרות שניה היא שלהוצאת הדשן יש קשר והתייחסות לעבודה - בהתחלה עבדנו ואחר כך אנו מטפלים בנשאר מעבודתנו. טיפול זה הוא למעשה התעסקות עם תמצית היום הקודם כחלק מסדר עבודתו של היום הנוכחי, ובזה היא עולה לרצון

לפני ה'. לפי אפשרות זו, תרומת הדשן היא ממש גרעין ההוצאה ופריה. מתוך מה שאנו מוציאים אנו מרימים לה' חלק, להראות שיש לו חלק בכל מה שהוצאנו. ג. נראה כי הרמב"ם למד כמו האפשרות השנייה, ולכן לדעתו בכל יום מוציאים את הדשן ומתוכו מרימים לגבוה, ההרמה וההוצאה דין אחד להן. אמנם לדעת שאר הראשונים, אמנם ההרמה נעשית בכל יום, לעומתה ההוצאה נעשית רק כשמתמלא התפוח שהרי כל עניינה הוא לפנות את המזבח כדי שיוכלו לעבוד בו.

הסבר הגמרא במסכת יומא, דף כג: .

ד. יש להסביר את שיטות הראשונים הללו, כי על פניו מצינו מחלוקת דומה ממש בגמרא (מסכת יומא דף כג:): "ת'ר 'ופשט ולבש בגדים אחרים והוציא את הדשן', שומעני כדרך יום הכפורים שפושט בגדי קודש ולובש בגדי חול? תלמוד לומר 'ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים' - מקיש בגדים שלובש לכגדים שפושט, מה להלן בגדי קודש, אף כאן בגדי קודש. אם כן מה תלמוד לומר 'אחרים', פחותין מהן. רבי אליעזר אומר 'אחרים... והוציא', לימד על הכהנים בעלי מומין שכשרין להוציא הדשן. אמר מר: אחרים פחותין מהן, כדתנא דבי רבי ישמעאל. דתנא דבי רבי ישמעאל, בגדים שבשל בהן קדרה לרבו לא ימזוג בהן כוס לרבו. אמר ריש לקיש כמחלוקת בהוצאה כך מחלוקת בהרמה. ורבי יוחנן אמר מחלוקת בהוצאה, אבל בהרמה דברי הכל עבודה".

ה. על פניו תנא קמא ורבי אליעזר נחלקו מה המשמעות של הפסוק "אחרים" המלמד שיש שוני בהתנהלות לגבי הוצאת הדשן. לדעת רבי אליעזר השוני הוא שגם בעלי מומים כשרים מפני שהוצאת הדשן אינה עבודה. ולדעת תנא קמא היא עבודה, אלא שמפני אופיה לובשים בה בגדים פחותים - "בגדים שבשל בהן קדרה לרבו לא ימזוג בהן כוס לרבו". ורבי יוחנן וריש לקיש דנו ביחס בין הרמת הדשן להוצאת הדשן - האם לגבי הרמת הדשן מודים שהיא עבודה או דלמא גם לגביה יש מקום לדון. כך נראה לכאורה להבין את הפשט.

מחלוקת הראשונים האם הוצאת הדשן היא עבודה.

ו. המנחת חינוך באות ח' מביא מחלוקת ראשונים לגבי הגדרת הוצאת הדשן. לדעת הרמב"ם (שם הלכה ט"ו), למרות שהיא אינה עבודה, בעלי מומים פסולים לגביה, וברור שחייבים ללבוש בה בגדי כהונה. המשנה למלך (שם הלכה ו' ד"ה 'ודע שזה') מביא ירושלמי (מסכת יומא פרק ב' הלכה א') שהיא עבודה והיה ראוי לחייב זר עליה. הרמב"ן (ויקרא ב', ו') כתב שלדעת רבי אליעזר אפילו בגדי כהונה לא צריך.

ז. נראה כי הרמב"ם למד שלמרות שהוצאת הדשן אינה עבודה, היא המשך העבודה ומתייחסת אל העבודה, לכן יש לה דינים של עבודה, שהרי הכהן העובד הוא זה שמסלק את הדשן. הוצאת הדשן היא המשך של העבודה. אמנם מאחר ואין זו העבודה עצמה אלא רק המשכיות שלה, יש להתלבט האם שם עבודה עליה. לדעת הרמב"ם לא הוי עבודה ולדעת המשנה למלך שם עבודה עליה.

ח. מפורש בגמרא שלדעת רבי אליעזר הוצאת הדשן אינה עבודה, מכל מקום לא מצינו שרבי אליעזר חולק על ההיקש של הגמרא בין הבגדים שפושט לבגדים שלובש, אלא גם הבגדים שלובש להוצאת הדשן צריכים להיות בגדי כהונה. אם אין להוצאת הדשן קשר לעבודה מדוע צריך ללבוש בה בגדי כהונה? אלא שאף על פי שהיא אינה עבודה ממש, היא מתייחסת אל העבודה לכן היא חייבת כהן. לכן הוא חייב בלבישת הבגדים ככל פעולה שהכהן עושה מתוקף היותו כהן. אם כן, אף אליבא דרבי אליעזר ההוצאה היא חלק והמשך של העבודה, אלא שנחלקו אם יש או אין לה דיני עבודה, אבל ודאי שיש לה יחס לעבודה.

ט. לגבי מה שכתב המנחת חינוך באות ב' שמהגמרא משמע שרק בהוצאה צריך בגדים פחותים, וכך גם כתוב במפורש בשיטת רש"י (מסכת יומא דף י"ב ד"ה 'את השחקין'), לעומת הרמב"ם שכתב שגם הרמת הדשן היא בבגדים פחותים. הרמב"ם, כאמור, למד שיש יחס ישיר בין הוצאה והרמה, ולכן בשתייהן צריך בגדים פחותים.

מאחר וההרמה היא מתוך מה שהוצאנו וההרמה וההוצאה שייכות לאותו עניין, לשתייהן דין אחד. אמנם, רש"י למד כשאר הראשונים, כפי שנסביר להלן.

י. בניגוד לשיטת הרמב"ם, משאר הראשונים נראה שהוצאת הדשן אינה עבודה כלל, עד כדי כך שהרמב"ן (הנ"ל) הבין שלדעת רבי אליעזר היא אפילו אינה צריכה בגדי כהונה. הסיבה לכך היא שהיא הכשר המזבח וניקויו ותו לא, ולפיכך אין לה עסק עם העבודה כלל. גם את תנא קמא צריך להסביר באותו אופן – מה שיש בהוצאת הדשן, לדעתו, דיני עבודה, אין זה מפני שהיא חלק מהעבודה או המשך מהותי שלה, אלא מפני שהיא המשך טכני של העבודה.

יא. מה שבגמרא משמע מדברי רבי יוחנן "בהוצאה מחלוקת אבל בהרמה דברי הכל עבודה היא", ש"ל"ק הוצאה היא עבודה, לא מחויב הדבר. יתכן שלגבי הוצאה יש מקום לדון, משום שבהגדרה יש צד לומר שהיא אינה עבודה, מה שאין כן בהרמה שלדעת רבי יוחנן פשיטא שהיא עבודה בהגדרתה.

פְּרִשֶׁת שְׁמִינִי

מצוה קנ"ב, מצוה שלא יכנס שתוי יין למקדש.

בפרשתנו (פרק י' פסוק ט') מופיע הציווי: "יין ושכר אל תשת... בבואכם אל אהל מועד".

פסול לעבודה אי מתחייב משום שתויי יין.

א. החינוך הביא את מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן לגבי איסור ביאת המקדש בשכרות, שלדעת הרמב"ם (הלכות ביאת המקדש א', ט"ו) הוא איסור תורה שלוקים עליו ולדעת הרמב"ן (ספר המצוות, לא תעשה ע"ג) אין איסורו איסור תורה. הקשה המנחת חינוך באות ב' מלשון הרמב"ם, ממנה משמע שרק הראוי לעבודה חייב כאשר נכנס בשכרות, שהרי כתוב (שם, י"א) שטבול יום, מחוסר בגדים ושאינו רחוק ידיים ורגליים מתחייבים גם כאשר הם פסולים לעבודה באחד משמונה עשר הפסולים כגון זר, טמא וכדומה. ומאי שנא?

גדר האיסור להיכנס למקדש בשכרות לדעת הרמב"ם.

ב. נראה דיש לחקור במה נחלקו הרמב"ם והרמב"ן. אפשר לומר שהרמב"ם הבין שכשהתורה כתבה "בבואכם" (שם), היא למעשה הוסיפה הרחקה למשמרת - יש איסור לעבוד בשכרות ויש איסור לבוא למקדש בשכרות שמא יעבוד כך, מכיון שבכניסה למקדש יש פוטנציאל עבודה. אסרה תורה לעבוד או להיות במצב בו יכול לעבוד בשכרות. אם כן המחלוקת בין הרמב"ם לרמב"ן היא מינורית, עד כמה התורה הקפידה על האיסור לעבוד בשכרות.

ג. אמנם יתכן להבין שהרמב"ם למד שעיקר הבעיה בעבודה בשכרות אינו במעשה העבודה אלא בצורה ובאופי העבודה. ישנה בעיה בגישה לעבודה בשכרות, ולכן התורה אסרה גם את הביאה, מפני שכבר בביאה למקדש יש חיוב על האדם להיכנס בגישה נכונה. לפי זה המחלוקת הינה מהותית, מה הוא איסור העבודה בשכרות.

ד. נראה לומר כמו האפשרות השניה. לדעת הרמב"ם עיקר הבעיה באיסור העבודה בשכרות הוא בגישה, ולכן דוקא על כהן שראוי לעבודה נאסר להיכנס למקדש בשכרות כי רק אז יש משמעות לביאתו למקדש - הוא נמצא במקום העבודה במצב בו עקרונית היה יכול לעבוד, וגישתו בעייתית - הוא מתנהל בהפקרות ואין אימת מלכו של עולם עליו. מה שאין כן כאשר הוא אינו ראוי לעבודה, במצב כזה מה המשמעות של הכניסה שלו למקדש!?

אמנם המנחת חינוך הבין שאיסור העבודה בשכרות הוא פסול השייך למעשה העבודה ככל הפסולים, ואיסור הביאה למקדש הוא רק הרחקה. אם כן, גם כאשר הוא פסול ועבד, סוף סוף הרי עשה מעשה עבודה כשתוי, והתורה חייבה על המעשה. ממילא חייב על שני האיסורים שהרי אין איסור מכבה איסור.

היחס בין איסור כניסה למקדש ומצות מורא מקדש.

ה. באות י"א המנחת חינוך כותב שמעבר לאיסור כניסה למקדש בשכרות עובר הנכנס גם על מצות עשה של מורא מקדש. נראה שלדעתו מצות מורא מקדש היא מצוה בפני עצמה, והיא לא שייכת לאיסור שתוי יין. אמנם נראה כי לדעת הרמב"ם התורה אסרה כניסה למקדש בשכרות מצד הגישה ממש כדרך שצוותה על מורא מקדש וכחלק מהותי ממנו.

הבנת דברי הספרא.

ו. הכסף משנה (שם, הלכה א') מוכיח את דברי הרמב"ם בדין פסול אם חייב כאשר נכנס למקדש בשכרות מהספרא (שמיני, פרשתא א' פיסקה ג') שכתב: "אתה ובניך אתך", מה אתה כשר אף בניך כשרים, יצאו חללים ובעלי מומים". המנחת חינוך, כאמור, לא הבין מדוע כשהכהן פסול לא יאסר עליו להיכנס למקדש בשכרות, כדרך שנאסר כהן פסול לעבוד כשהוא טבול יום ומחוסר בגדים. לכן הבין שהדרשה של הספרא היא גזירת הכתוב. השאלה מה התוכן שלה. יתכן לומר שגזירת הכתוב קיימת דוקא בחללים ובבעלי מומין שהם פסולים פסול הגוף.

ז. המנחת חינוך התפלפל מאד בשאלה איזה פסול כן אפשר ללמוד מבעלי מומין ומחללים, לגביהם נאמר החידוש של הספרא. הוא העלה אפשרות שמאחר ובעל מום מחלל עבודה אבל לא חייב מיתה, אולי יתכן ללמוד ממנו לכל מקום שמחלל עבודה למרות שלא חייב מיתה שבו לא חייב הכתוב על כניסה למקדש בשכרות. לגבי חלל חייב מיתה אבל לא מחלל עבודה, ויתכן ללמוד מזה שכל מי שחייב מיתה לא יהיה מוזהר. הפרמטר של חילול עבודה עוסק במה שהעבודה מצידה לא שייכת באותו פסול. לעומת זאת, הפרמטר של חיוב מיתה עוסק ביחס בין האדם והעבודה - הבעיה היא מצד הגברא, האדם מופקע לגמרי מעבודה זו.

ח. אמנם כל זה לדעתו שסבר שדברי הספרא הם גזירת הכתוב, ולכן צריכים אנו לעיין מה נכלל בה ומה לא, וחכמינו זכרונם לברכה סתמו את דבריהם. אך לדעת הרמב"ם, נראה שאין כלל הבדל בין הפסולים שהרי לשיטתו הסיבה שהפסול לא הוזהר על כניסה למקדש בשכרות הוא כי במהות לא שייך להזהיר את הפסול שהרי לא עשה שום איסור. כל הבעיה היא הגישה של העובד, ובמצב של פסול הוא כלל לא נמצא במצב של עבודה.

פְּרִשֶׁת תִּזְרִיעַ

מצוה קע"א, מצות הנהגת המצורע.

בפרשתנו (פרק י"ג, פסוק מ"ה) מופיע הציווי: "בגדיו יהיו פרומים וראשו יהיה פרוע".

דמיון המצורע לאבל.

א. המנחת חינוך באות א' כתב שמצינו שיש למצורע דינים הדומים לאבל ומנודה לשמים. ענין זה לקוח מהגמרא (מסכת מועד קטן דף טו.). גם אבל הוא סוג של מנודה, כדברי הגמרא (שם דף כ"ז:): שכל שלושה ימים ראשונים יראה עצמו האבל "כאילו חרב מונחת לו בין כתפיו". לכן דיניו של האבל דומים לדיני מנודה. מצורע הוא סוג של אבל, מפני שיש בו מציאות של מוות, שהרי יש בו עור לכן, שאין בו חיות. נמצא שהוא מתאבל על עצמו.

גדר החיוב להתאבל.

ב. הרמב"ם (הלכות אבילות י"ג, י"ב) כותב שהחיוב על האבל להצטער הוא מפני שנדרש ממנו לחזור בתשובה ולא להיות אכזרי, כלומר שנאסר עליו להיות אדיש למצב.

מצב של אבילות מול תגובה של אבילות.

ג. אמנם מצינו חילוק בין דיני אבל ובין דיני מצורע. אבל אסור בלימוד תורה שהרי "פיקודי ה'... משמחי לב" (תהילים י"ט, ט'), ואילו מצורע מותר בהם (מנחת חינוך אות ד'). לגבי מצות הקריעה, המנחת חינוך באות ב' מחלק בין אבל שמצוה

עליו לקרוע, לבין מצורע שלדעת המנחת חינוך אין עליו מצוה לקרוע אלא ש"בגדיו יהיו פרומים", כלומר המצוה היא על החפצא. נראה שלגבי אבל המצוה, כמו שאמרנו, היא להגיב ולא להיות אכזרי - להיות מעורב במה שקורה ולחזור בתשובה. אמנם לגבי מצורע, לא קרה לו משהו חיצוני שעליו מצופה ממנו להגיב, הרי מדובר בהתרחשות שקורה לאדם עצמו, מוות שקורה בגופו. על זה לא שייכת פעולת קריעה אלא יש חיוב שיהיו בגדיו פרומים, שמצבו יהיה תואם את זה שהוא מנודה לשמים. לכן פשוט מדוע מצורע מותר ללמוד תורה, הרי דין זה שאסור בלימוד תורה הוא משום צער, כלומר יחס של אבילות. אמנם מצורע הוא אבל רק מצד התוצאה. ד. המנחת חינוך (שם) הקשה מהרמב"ם, ממנו משמע מצד אחד שמצוה על הכהנים הגדולים שלא יקרעו את בגדיהם באבילותם (הלכות כלי המקדש ה', ו'), ומצד שני כתב (הלכות טומאת צרעת י', ו') שכהן גדול מצורע קורע כי אתי עשה ודחי לא תעשה. הקשה המנחת חינוך שאם במצורע המצוה היא התוצאה, שהבגדים יהיו פרומים, והאיסור על הכהן הגדול הוא שלא יעשה פעולת הקריעה אין כאן בכלל התנגשות? תירץ המנחת חינוך, שגם בכהנים המצוה היא שלא ילבש בגד קרוע. אמנם היה נראה לתרץ ברמב"ם שהמצוה היא להתאמץ שהבגדים יהיו פרומים, לגרום להם להגיע לתוצאה הזו. החיוב הוא לא שהבגדים יהיו פרומים וגם לא לקרוע אלא חיוב על הכהן לעסוק במה שמביא לידי זה. ממילא יש התנגשות. ה. מעבר לדיני אבילות שישנם במצורע, כתב המנחת חינוך באות ג' שבשונה מדיני טומאה הרגילים, כאשר המצורע נכנס לבית, נטמא כל אשר בבית, בדומה לטומאת מת, אלא שבמת יש גם טומאת אהל ובמצורע לא. ההבדל בין מצורע למת הוא שטומאת המת היא קבועה ולכן היא מטמאה אף באהל ארעי, ולעומת זאת במצורע יש מוות באופן נקודתי ולכן טומאתו נקודתית ולא קבועה ומשום כך היא מטמאה בבית אבל לא באהל.

פְּרִשֶׁת מִצְרָע

מצוה קע"ה מצות טבילה לטמאים.

בפרשתנו (פרק י"ד פסוק ט') מופיע הציווי: "ורחץ בשרו במים".

מהות פסול מים שאובים במקוה.

א. באות א' עוסק המנחת חינוך בדין מים שאובים. הוא מביא את שיטות הראשונים, האם מים שאובים פסולים למקוה מדאורייתא או מדרבנן. הבית יוסף (סימן ר"א סעיף א', ד"ה 'ואף אם תטבול במעיין') הביא את התורת כהנים (פרשת שמיני, ריש פרשה ט') שדן בפסוק "אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור" (ויקרא, י"א, ל"ו) - "תניא: אילו נאמר ו'מקוה מים יהיה טהור', יכול אפילו מילא מים על כתפו ועשה מקוה לכתחלה יהיה טהור, ת"ל 'מעין', מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים. אי מה מעין מטהר בכל שהוא אף מקוה מטהר בכל שהוא, ת"ל 'אך מעין', מעין מטהר בכל שהוא והמקוה במ' סאה. אי מה מעין מטהר בזוחלין אף מקוה מטהר בזוחלין, ת"ל 'אך מעין', מעין מטהר בזוחלין והמקוה באשבורן". מדרש הלכה זה השווה את המקוה למעיין ללמד, שיש בהם עניין דומה והוא המקוריות. הקדוש ברוך הוא הניח את כוח הטהרה במים בטבעיותם. המים כשרים למקוה כאשר הם עדיין בטהרתם האלוהית, כל עוד לא חיללה אותם יד אדם, כל עוד לא נטל אותם האדם לשימוש. גם המים כעצמם הגדרתם, במהות אליה נבראו הם מידי דמלבן, בכוחם העצמי יש את היכולת להחזיר דבר למקוריותו ועצמיותו. זה עומק גדר מלאכת ליבון בשבת - להחזיר דבר למצבו האותנטי.

ב. אף על פי כן יש בין מקוה למעיין הבדל באיכותה של המקוריות. הפער שבין מעיין ובין מקוה הוא שבמעין הטהרה קיימת באופן עצמי - האדם פוגש את המים במקומם הטבעי באדמה, בנקודת הנביעה. במקוה, לעומת זאת, מאגר המים נעשה באופן מלאכותי, אין זה מקומם הטבעי של המים אלא הם נקוו שם. לכן מעיין מטהר בזחילה, הטהרה נמצאת בתכונתם הטבעית של המים בדרך הליכתם. אמנם, במקוה הטהרה לא קיימת במים עצמם; אסיפתם למקום אחד באשבורן היא זאת המגדירה את כוח הטהרה שבמים. רק על ידי שאנו מגדירים את המים על ידי שאנו מקוים אותם למקום אחד תחום, רק כך אנו קוראים עליהם שם טהרה. את המעיין אין צורך להגדיר כמקור טהרה, הוא בעצמותו כזה, ולכן הוא מטהר בכל שהוא. לעומתו המקוה הוא מקור טהרה שאנו יצרנו, ורק כשאנו מצליחים ליצור מציאות ברורה של טהרה, לאסוף כמות מוגדרת של מים, יש על המקוה שם של טהרה.

ג. זה עומק הדיון בין הראשונים, בשאלה האם מים שאובים פסולים מן התורה או מדברי חכמים. האם במקוה צריך שלכל הפחות לא נשאבו המים, לא נפגעה מקוריותם על ידי שימוש האדם, שלפחות מצד הגדרת המים יש השוואה למעיין. או שמא מדאורייתא די במה שהתשתית של מקור המים היא מקורית, שהאדמה בה המים נמצאים היא יצירה אלוהית, לאפוקי מטובל בכלי. כלי בהגדרתו הוא דבר המשמש את האדם, וכאשר אדם טובל בכלי, התשתית של המקוה, מקום הימצאות המים מקולקלת. אולם טובל בקרקע כשר מדאורייתא בכל גווני, ורק מדרבנן גזרינן בממלא בכלי אטו טובל בכלי.

ד. המנחת חינוך (שם) מביא דעה שיש חילוק בין נתמלא מעצמו (על ידי הגשמים) לבין מילא בכתף. השאלה היא האם פסול השאיבה פוסל רק בנקודת המילוי הראשונית, או שיש פסול שאיבה גם אחרי שהמילוי הראשוני נעשה, משום שהאדם הוא זה שהעביר את המים ממקום למקום. שיטה זו מובנת מאד. אמנם היה

אפשר לנו לומר שכל שאיבה שנעשית, מהמצב בו המים נמצאים במקורם במצבם האותנטי עד המצב בו הם נמצאים במקום בו הם נאגרים לטבילה, פוסלת. אבל ברור שהנקודה בה המים יוצאים ממצבם הטבעי ופונים ליעדם לעמוד לשימוש האדם, היא הנקודה המכריעה. עיקר הרגישות מבחינת הצורך במים מקוריים היא בנקודה הראשונית, בשלב בו הם עוזבים את מקורם.

אי מעיין מטהר אדם בפחות מארבעים סאה.

ה. דיון נוסף מביא המנחת חינוך באות ג' לגבי השאלה האם מעיין מטהר אדם בכל שהוא, כלומר במים המכסים את כל גופו, או דלמא בעינן ארבעים סאה. נראה פשוט שהצורך בארבעים סאה לאותה שיטה הוא לא משום שחסר בכוח הטהרה שבמים, הרי מעיין מטהר מחטים וכדומה בכל שהוא. גם הבית יוסף (סעיף א', ד"ה "ומשמע שאם המים") כותב שפשוט לכולי עלמא שלא צריך ארבעים סאה במקום אחד אלא גם אם צריך ארבעים סאה הכוונה שצריך שבכל מקום התפשטות המעיין יהיה ארבעים סאה.

ו. נראה לומר שאמנם במעיין כוח הטהרה מונח במים עצמם, ומצד זה אין צורך בארבעים סאה. אמנם מצד דעתו של אדם, מצד מבטו של הטובל, מצד האופן בו הוא נפגש עם המעיין, יתכן ויש צורך שהמעיין יהיה מוגדר כמטהר. מצד הטובל בעינין טהרה מוגדרת, צריך שהמעיין יהיה מקום מוגדר בו אפשר לטבול, כלומר מעיין בו יש ארבעים סאה, ולא די במה שטכנית אפשר לאדם הזה להתכסות במים.

דין טהרת מים שאובים במעיין.

ז. באות ח' דן המנחת חינוך לגבי מים שאובים הנטהרים במעיין. הוא הביא את שיטת הרמב"ם (הלכות מקוואות ט', י"א) שכתב שדווקא בגומת המעיין הוא מטהר את השאובים. לגבי מים שאובים במקוה, הלכה פסוקה היא שמקוה עם

ארבעים סאה מטהר כל מים שאובים שבעולם (שולחן ערוך, סימן ר"א, סעיף ט"ו). לגבי מעיין יש לדון האם הסיבה שמקוה מטהר שאובים הוא משום שיש בו כבר ארבעים סאה, והוא מטהר את המים הנוספים ממילא מפני שכל הימים שבעולם המצטרפים אל המקוה נזרעים בתוכו והופכים, באופן טבעי, להיות חלק מטהרתו. לפי אפשרות זו מעיין שטהרתו יסודית יותר ומהותית יותר ודאי שהשאובים נטהרים בו. או דלמא הסיבה שמקוה מטהר את השאובים שבו היא מפני שהטהרה שבמקוה היא טהרה מוגדרת, ולכן בכוחה להגדיר ולטהר. אמנם לגבי מעיין חומרתו זו היא קולתו - המים שבו לא צריכים להיות מוגדרים כטהורים כי הם טהורים במהותם, ואילו כדי לטהר מים שאובים לא סגי בטהרה, אלא צריך טהרה מוגדרת. כך סבר הרמב"ם, ולכן כתב שרק במקום הנביעה, בה מוגדרת טהרת המים, רק שם יש כוח ביד המעיין לטהר את השאובים שבו.

פְּרִשֶׁת אַחֲרֵי-מוֹת

מצוה ר"ח, שלא ניתן מזרענו למולך.

בפרשתנו (פרק י"ח פסוק כ"א) מופיע הציווי: "ומזרעך לא תתן להעביר למלך".

מחלוקת בפרטי הדינים של חוק המולך.

א. המנחת חינוך הביא את מחלוקת הרמב"ן (בפירוש החומש כאן) ורש"י (מסכת סנהדרין דף ס"ד: ד"ה 'שרגא דליבני') מה הפרוצדורה של העברה למולך. הרמב"ן כתב שמשליטים את האש בבן, ומתחייב על כך מהרגע הראשון, ומכל מקום מעשית היו מעבירים אותו באש עד שהיתה נפשו יוצאת, ואילו לדעת רש"י היו מעבירים את הבן בין מדורות האש ולא היתה האש שולטת בו.

ב. מחלוקת נוספת ביניהם מביא המנחת חינוך באות ב'. לדעת הרמב"ן (שם) האב מוסר את בנו לכמרים והם מניפים אותו כדרך הקרבת קרבן ואז מחזירים אותו לאב והוא מעביר את בנו באש. ולדעת רש"י כתיב "תתן להעביר" (ויקרא י"ח, כ"א) - הנתינה היא נתינה על מנת להעביר, כלומר שנותנים לכמרים והם מעבירים. מחלוקת נוספת מצינו שלמאן דאמר שעבודת המולך אינה עבודה זרה, מדוע התורה אסרה אותה? רש"י (מסכת סנהדרין דף ס"ד: ד"ה 'שלא למולך') כתב שהעבודה הזו היא חוק מחוקותיהם. אמנם הרמב"ן (ויקרא כ"א, י"ח) כתב שהיא אסורה מטעם כישוף וכן כתב הר"ן (שם ד"ה 'כל שהמליכו').

ג. מחלוקת נוספת היא שלדעת רש"י, מביאו המנחת חינוך באות א', העברת המולך, למאן דאמר שהוא עבודה זרה, דרכו בכך, אלא שהתורה (שם כ', ה') כתבה יתור "לזנות אחרי המולך" לומר לך שגם בשאר עבודות זרות שהיא אינה כדרכן,

מכל מקום, חייבים עליה. הרמב"ן על התורה (שם כ', ה') כתב שכל ענינה של עבודה זו הוא שאינה כדרך של העבודות זרות.

ד. הרבה קושיות עולות מכאן: מה הקשר לכישוף או לחוקי הגויים? מה היחס בין גדר נתינה לגדר העברה למולך? גם יש לעיין מה המחלוקת בגמרא (שם) בין מאן דאמר שהיא עבודה זרה למאן דאמר שהיא איננה.

גדר עבודת המולך.

ה. נראה לומר שנשתנתה עבודה זרה זו של מולך שאין בה קבלה באלוה, אלא שיש בה ניהוגי עבודה זרה בכל מיני דברים. אלוהים הוא גם מלך - יש לו הנהגה ומשפט, הוא משפיע על עובדיו ומעניש את עוברי רצונו, ומשפטו הוא חלק ממשמעות מלכותו. לכן התורה מצוה "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם" (שמות כ"א, א') ולא לפני עובדי כוכבים ומזלות (מסכת גיטין דף פ"ח:), "כי לא כצורנו צורם ואויבינו פלילים" (דברים ל"ב, ל"א) - כשאויבינו הם הדיינים שלנו, הרי זה עילוי יראתם וביזוי שם אלוהינו (רש"י, שם).

ו. אם כן, נחלקו התנאים האם יש שם עבודה זרה בהתנהלות שאיננה קבלה באלוה אלא קבלת מלכות והנהגה גרידא. יש מקום לומר, שמאחר ולא קיבלו ישירות כאלוה אין שם עבודה זרה על כך ואין כאן אלוהים אחרים. או שמא נאמר שמאחר וקיבל מלכותו, קיבל אלוהותו אף אם נעשה הדבר בדרך עקיפה. לפי אפשרות זו יתכן שדוקא עבודה זו תהיה אסורה אף שלא כדרכה כארבע עבודות של פנים, כי היא עוסקת עקרונית בעצם קבלת האלוהות.

ז. בכך נחלקו רש"י והרמב"ן. לדעת רש"י יש פה קבלת חוקי הגויים בהקשר של משפט של אלוהות, ובזה פליגי תנאי אם קבלה זו נחשבת קבלת אלוהות וכפי שהסברנו קודם, או שאי אפשר להגדיר זאת כקבלת אלוהות כי יש כאן רק קבלת חוקים ותו לא. אמנם אם היה זה מעבר לקבלת חוקים וטקסים, והיתה כאן גם

השפעה של תועלות, לדעת רש"י כולי עלמא הוו מודו שדרך קבלת אלוה בכך. אין כאן רק התנהלות טכנית, אלא שימוש בכוחו והליכה אחריו, דינמיקה בין העובד והאלוהות, שהרי יש השפעה של האלוהות על העובד.

הרמב"ן למד שעבודה זו אם איננה עבודה זרה היא דרך כישוף. הכישוף הוא שימוש פונקציונאלי בטבע הבריאה שלא כדרך שרצה ריבונו של עולם, חיבור של מינרלים וחומרים שעומדת מאחוריו שיטה רוחנית אחרת שהיא קונקורנציה לה'. לדעתו גם במקרה של השפעה ושליטה של המולך על המעביר, למאן דאמר שהיא איננה עבודה זרה, אין ביחס זה קבלה באלוה ישירות, ולכן המולך לא חשוב כדבר הנעבד.

עבודת המולך - קביעת עמדה או דינמיקה.

ח. מחלוקת זו בין הרמב"ן לרש"י היא מהותית מאד. לדעת רש"י עבודה זו נאסרה מחמת האלמנט ההגדרתי שבה, יש כאן עמדה רוחנית ולא יחס של עובד ונעבד. ההתנהגות וההתנהלות על פי חוקים מסויימים דומה לאיסור להישפט במשפטם. לעומתו הרמב"ן הבין שעבודה זו נאסרה מפני היחס של עובד ונעבד שיש בה. לדעת רש"י ההעברה היא רק הליכה בין שתי המדורות, שיש בה כריתת ברית בין האדם ובין המולך. לעומת זאת הרמב"ן למד ששליטת האש היא המחייבת בהעברה.

היחס בין ההעברה לבין הנתינה.

ט. על פי זה מאד מובנת שיטת רש"י שההעברה נעשית על ידי הכמרים. לדעתו, בהעברה למולך ישנם שני עניינים - הנתינה וההעברה: הנתינה היא הדקלרציה, ההצהרה, שמקבל על עצמו את מנהג הכמרים, וההעברה למולך היא המבטאת הלכה למעשה עניין זה. אם כן, לדעת רש"י אין בהעברה אלא ביטוי של העמדה הזו שהבן משתייך למולך ותו לא. לדעתו, הכל הולך למקום אחד - גם הנתינה וגם העברה

שתייהן עוסקות בקריאת הכיוון ובקביעת העמדה. אמנם הרמב"ן למד שהנתינה וההעברה הן שני דברים נפרדים: ההעברה היא המאפשרת את ההשפעה של המולך על הבן, היא משליטה את האש בעובד. הנתינה, לעומת זאת, היא רק הגדרת הדברים.

י. לפי זה מאד מובנת מחלוקת הרמב"ן ורש"י בשאלה האם המולך עצמו עבודתו בכך או לא. לדעת רש"י הפסוק הראשון ודאי דיבר על המולך עצמו, כי הטקס הספציפי הזה כמו כל חוק של דבר, מתייחס אל הדבר שהוא חוק עבורו. אם כן הפסוק הראשון, "אשר יתן מזרעו" (ויקרא כ', ב'), דיבר על עבודת המולך שהיא כדרכה. הפסוק השני, "לזנות אחרי המולך" (שם, ה'), גילה שגם בעבודות זרות אחרות נאסר חוק זה באיסור עבודה זרה. אם כן הרחבנו את האיסור והגדרנו את ההתנהלות הזו כקבלת חוקים כללית, המתאימה לכל סוגי העבודות זרות ולא רק חוק ספציפי.

יא. אמנם הרמב"ן למד שאין פה התנהלות על פי חוקים אלא יש פה קבלת השפעה. ישנו הבדל גדול בין עבודות המתייחסות לקבלה באלוה לפעולות הנצרכות כדי לקבל השפעה ממנו. כאשר מדובר על השתייכות לעבודה זרה, אז צריך לחפש את האופי המיוחד שלה, אמנם כשמדובר רק בהשתמשות וקבלת תועלות, לדעתו לא יכולה להיות התייחסות ספציפית לעבודה זרה זו או אחרת, משום שלגבי זה אין משמעות לסוג העבודה הזרה ולדרכיה. לכן היה פשיטא ליה שתמיד עבודה זו היא לא כדרכה.

יב. רש"י כתב (מסכת סנהדרין ס"ד. ד"ה 'קתני') שלמאן דאמר שמולך אינו עבודה זרה, אם עבד אותו בארבע עבודות של פנים פטור עליה. כך מסתבר, שהרי אם הוא אינו עבודה זרה מדוע יהיו חייבים על עבודתו.

המנחת חינוך באות א' התקשה בשיטת הרמב"ם, שמצד אחר פסק (הלכות עבודת כוכבים ו', ג') שמולך אינו עבודה זרה, ומצד שני כתב שהעובדו בארבע עבודות פנים

מתחייב. ממה נפשך, אם הוא אינו עבודה זרה, יהיה פטור עליו אף בעבודות פנים, ואם הוא עבודה זרה למה לא יהיו חייבים על עבודתו. נראה שהרמב"ם למד שלא כדעת רש"י. לדעת רש"י מאחר ובהתנהלות של המלכה אין קבלה באלוה, ממילא אין כאן נעבד. לדעת הרמב"ם יש כאן נעבד, אלא שלמאן דאמר שמולך אינו עבודה זרה, בעבודה זו לא קיבלו באלוה. לדעת רש"י החסרון הוא בהגדרת העבודה זרה, שעיקר ההתנהלות המתייחסת אליה אינו בעבודתה. לדעת הרמב"ם החסרון אינו במה שאין שם עבודה זרה עליה אלא רק בפעולת ההעברה למולך שאין שם עבודה עליה.

פְּרִשֶׁת קְדָשִׁים

מצוה רמ"ו, שלא לאכול ערלה.

בפרשתנו (פרק י"ט פסוק כ"ג) מופיע הציווי: "שלש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל".

גדר דין ערלה בחוץ לארץ.

א. החינוך מביא את דברי הגמרא שספק ערלה בחוץ לארץ מותר. הוא כתב שהמקור לאיסור ערלה בארץ ישראל הוא הפסוק "וכי תבואו אל הארץ" (ויקרא י"ט, כ"), והמקור לאיסור ערלה בחוץ לארץ הוא הלכה למשה מסיני. יש לחקור האם ההלכה למשה מסיני רק הרחיבה את האיסור ולימדה שהוא אסור אף בחוץ לארץ. או שמא הפסוק לימד שערלה שוה לכל מצוה התלויה בארץ וההלכה למשה מסיני חידשה דין בפני עצמו של ערלה בחוצה לארץ שפרטי דיניו שונים.

ב. באות י"ח הביא המנחת חינוך את הצ"ח שכתב שלא נתרבה שומר לפרי לגבי ערלה אלא בארץ ישראל, שהרי הריבוי הוא ריבוי בפסוק ואינו מתייחס להלכה למשה מסיני. מדבריו נראה שפשוט שההלכה למשה מסיני היא לא הרחבה של האיסור עליו דובר בפסוק אלא גדר חדש.

ג. המשנה (מסכת קידושין דף לו:) כותבת שכל מצוה התלויה בארץ נוהגת בין בארץ ובין בחוץ לארץ חוץ מערלה וכלאים. באמת יש לעיין מדוע ערלה וכלאים יוצאות דופן. גם המשמעות של המושג 'תלויה בארץ' עצמו זקקת בירור - הרי מצוות התלויות בארץ לא מתייחסות רק ליבול ארץ ישראל, שכן חלה מפרישים מיבול חוץ לארץ כל עוד הגיבול נעשה בארץ.

מצות ערלה, האם היא מצוה קלאסית התלויה בארץ.

ד. נראה להסביר שמצוות שהתוכן שלהן שייך לארץ, כמו מצוות העוסקות ביבול או בתוצרת היבול, המתייחסות באופן ישיר לנושא של הארץ, הן הנקראות 'מצוות התלויות בארץ'. עניינה של הארץ הוא החקלאות. לפי זה צריך להסביר מה חידשה ההלכה למשה מסיני לגבי ערלה, הרי לכאורה הנידון בערלה הוא העצים ותוצרתם והם ודאי מעניינה של הארץ, ומה באה לומר ההלכה למשה מסיני. צריך לומר שהן בכלאים והן בערלה יש מעבר להלכות השייכות ביבול, הן עוסקות בצורת הזריעה וההצמחה. לגבי כלאים התורה אסרה לערבב מינים, כלומר הגדירה איך מגדלים גידולים. אין זה רק דין ביבול ובחקלאות אלא יש פה דין רדיקלי שעוסק בעצם העיקרון של הזריעה. כך הוא גם לגבי ערלה - התורה הגדירה את צורת הזריעה וההצמחה, שבשנים הראשונות של הערלות יש להמנע משימוש בפירות, ונדרשת המתנה עד שמגיע זמן ההילול, בשנה הרביעית.

ערלה בחוץ לארץ - דין בגברא.

ה. אם כן צריך לומר שהבדל גדול ישנו בין גזירת הכתוב לבין ההלכה למשה מסיני. לגבי ארץ ישראל התורה חידשה דין ביבול, ולגבי חוץ לארץ ההלכה למשה מסיני חידשה דין באדם. ההבדל בין דין ערלה בארץ לדינה בחוץ לארץ ניכר מההבדל ביניהם לגבי ספק ערלה. בכל איסורי התורה הספק אסור, מפני שבדאורייתא הדבר עצמו נאסר באיסור חפצא, ולכן גם כשדבר האיסור נמצא בתערובת ואיני יודע את מקומו שם האיסור מתפשט על כל התערובת. אפשר ללמוד את העיקרון שכתבנו לגבי ספק מזה שכל דיני חכמים הותרו בספק. אף שכל דיני חכמים נלמדים מהפסוק "ועשית ככל אשר יורוך" (דברים י"ז, י), חכמים לא הגדירו דברים כאיסור מצד עצמם אלא מנעו את האדם מלהשתמש בהם. מסיבה זו ספק

דרבנן לקולא. אם כן, בארץ ישראל שאיסור ערלה הוא בחפצא, ספקא אסור. אבל בחוצה לארץ שכל האיסור הוא רק כלפי האדם, כלפי תודעתו, אין הספק נאסר.

ערלת חוץ לארץ - דין בפירות או בהתייחסות אליהם.

ו. למרות שדין ערלת חוץ לארץ שונה מאד מדין ערלת ארץ ישראל, עדיין יש להתלבט האם ההלכה למשה מסיני שהגדירה שבחוץ לארץ האיסור הוא דין באדם, שינתה בזה את כל הגדרת האיסור, או רק את היחס ואת המבט על האיסור.

ז. המנחת חינוך באות י"ד דן בשאלה האם הבעלים צריך להודיע למי שרוצה לקטוף מהעץ שפירותיו הם ערלה מדין "אפרושי מאיסורא". הוא אומר שלמאן דאמר שלא צריך להודיע הסיבה היא שהוא סובר שערלה בחוץ לארץ זה הלכות מדינה, כלומר מנהג. כלומר, ברור שאין בעיה בחפצא של הפירות אלא כך נהגו שמי שיודע שהפירות ערלה פורש מהם. אמנם החינוך עצמו כתב שהוא הלכה למשה מסיני, ואף על פי כן כתב שלא צריך הבעלים להודיע. נראה בפשטות שהחינוך למד שההלכה למשה מסיני הגדירה גדר חדש בפירות - הפירות אינם אסורים כלל מצד עצמם, והתורה רק צוותה איך להתנהל עימם. התורה קבעה מה היחס של האדם אליהם. לכן, רק כאשר האדם מודע לכך שהפירות העומדים לפניו הם ערלה, הוא צריך לנהוג בהם מנהג ערלה.

ח. המנחת חינוך לעומת זאת הבין שההלכה למשה מסיני אמרה שפירות הערלה אסורים. במהות הגדר נשאר אותו גדר, בהגדרה יש איסור בחפצא של הפירות. עיקר הבעיה שישנה בפירות הוא מצד שהאדם אמור לפרוש מהם. ההלכה למשה מסיני באה לאסור את החפצא על הגברא, ומחמת כך, רק בדיני הספק בלבד, העוסקים ביחס בין האדם לאיסור, יהיה שוני, אך פשיטא שאדם שיש לו פירות ערלה צריך להודיע על כך לחברו, שהרי הם פירות איסור. לא יעלה על הדעת לא להודיע, וכי זה מנהג בעלמא! הרי הפירות עצמם ודאי אסורים. אלא שהקלנו בספק.

ט. המנחת חינוך באות ה' הביא את שיטת הרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות י', ד') שבחוץ לארץ נוטע לרבים פטור מערלה, אף על פי שבארץ ישראל החמרנו כמאן דאמר שנוטע לרבים חייב בערלה. מסביר המנחת חינוך שזה מפני שבחוץ לארץ הולכים אחרי המיקל. גם ביחס לשאלה האם להחמיר או להקל, כמו לגבי ההתנהגות בספק, יש לומר שזה שוב דין השייך לאיסור העצמי הקיים בחפצא - מאחר והאיסור, אם ישנו, הוא איסור עצמי הקיים בגוף הדבר, איני יכול להתחמק ולהקל, אלא מוטלת עלי האחריות להתמודד עם האיסור. אמנם לגבי חוץ לארץ, מאחר והאיסור הינו רק מצד מבט האדם, יש מקום להקל.

י. אמנם החינוך ודאי לא הסכים לזה וסבירא ליה שזהו גדר שונה לגמרי. אין כאן רק יחס שונה אלא במהות אין איסור עצמי. האיסור הוא רק מצד המודעות וההתייחסות של האדם.

פְּרִשֶׁת אֱמֹר

מצוה ש"ו, המצוה לספור את העומר.

בפרשתנו (פרק כ"ג פסוק ט"ו) מופיע הציווי: "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה".

גדר מצוות הספירה.

א. המנחת חינוך באות ו' מבאר את פלוגתת הראשונים המפורסמת (מובאת בטור אורח חיים, סוף סימן תפ"ט), בשכח יום אחד, האם חוזר וסופר בימים שאחריו. לדעת הסוברים שחוזר וסופר, הוא משום שהספירה של היום היא המצוה, בלי קשר למה שספר או לא ספר אתמול. אין מעשה האדם מחולל ויוצר את סדר הספירה ואת החשבון, אלא רק מגדיר את מה שנספר כבר ממילא וספור על ידי הציבור. האדם מגדיר שהיום הזה מספרו הוא כך וכך כחלק מהימים האלה הנספרים, היום הזה מצטרף להיות חלק מהספירה שכבר קיימת.

ב. אמנם השיטה השנייה שלא חוזר וסופר, טעמה שמצוות הספירה היא לא רק ההשתייכות למה שכבר קיים על ידי הציבור, אלא יצירת החשבון והסדר. האדם הסופר הוא זה שמפעיל את הכל, הוא המחדש את כל עניין הספירה, ממילא אם בטל ממנו החשבון, אין לו מה לספור שוב.

ג. לפי האמור, מברר המנחת חינוך שיש לעיין לאותן דעות שאם לא ספר יום אחד לא יספור, מה הדין כאשר ספר בפטור ובאמצע הספירה נתחייב, לדוגמה קטן שהגדיל או גוי שנתגייר באמצע הספירה - האם עולה לו הספירה בפטור מבחינת ידיעת החשבון, כדי שיוכל לספור לאחר שכבר נתחייב. לגבי קטן אומר המנחת חינוך

שיש סברא שמכל מקום יועיל, שהרי הוא מחויב לכל הפחות מדרבנן ואתי מחויב מצוה מדרבנן ופוטר ליה למחויב מצוה מדאורייתא. אמנם מכריע המנחת חינוך שגם בעבד שנשתחרר בזמן הספירה הדין הוא שממשיך לספור, מפני שדיעת החשבון היא תנאי מציאותי ולא חלק מגדרי החיוב. האדם צריך לדעת את מספר הימים כשהוא סופר, שאחרת אין משמעות לספירה, כמו שהסברנו.

אמנם היה מקום לומר שמאחר וחלק מתנאי החיוב הוא ידיעת החשבון, לא יצא ידי חובה מאחר ותנאי המצוה נעשו בפטור. אך מוכיח המנחת חינוך שאין הדבר כן מגוי שהוליד בגויותו ונתגייר שיצא ידי חובת מצות פריה ורביה, למרות שהולדת הילדים היא חלק מתנאי המצוה (ועיין במה שכתבנו בזה במצוה א' בשיטתו המיוחדת של המנחת חינוך).

ד. הגרי"ד סולוביצ'יק (הררי קדם, סימן קי"ב סעיף א') הסביר לפי הגדר הזה את ההלכה הרווחת שמי שלא ספר בלילה צריך לספור ביום בלא ברכה כדי שיוכל למחרת לספור כרגיל בברכה (שולחן ערוך תפ"ט, ז'). הרי ממה נפשך, אם אדם יוצא ידי חובתו בספירה זו של הבוקר, אם כן יספור בברכה, ואם לא יוצא איך יספור למחר לפי הדעות שיום האתמול מעכב את היום שאחריו. ובאמת המשנה ברורה (שם ס"ק ל"ד, ושער הציון ס"ק מ"ה) הסביר שהוא מטעם ספק ספיקא, ספק אם הלכה שיוכל לספור גם אם החסיר יום אחד וספק אם הלכה שיוכל לספור כל המעת לעת. אמנם נראה להסביר שהצורך בספירה של היום הקודם הוא לא כדי לצאת ידי חובה אלא אך ורק כדי להחזיק את החשבון, ולפיכך די לנו שיספור בבוקר בלא ברכה, ובכך החשבון נשמר.

מעשה הספירה.

ה. באות ב' ממשיך המנחת חינוך לדון בכיוון שדיברנו. אם כן, שעיקר הספירה היא בליבו של אדם ועניינה הוא הבנת החשבון, ספירה היא עניין אינדיבידואלי, סדר הימים הוא המגדיר את שם הספירה ואין היא בעיקרה מצוה של ביטוי שפתיים. יתכן

שהדבר מגדיר גם את צורת מעשה הספירה. לפי זה יתכן שכל אחד מצווה לספור בעצמו, ואינו יכול לצאת ידי חובתו בספירת חברו. הספירה היא עניין אישי כמו מצוות שבגופו. אמנם יתכן לומר שהתוכן האינדיבידואלי של המצוה לא מגדיר את מעשה המצוה.

ו. מכל מקום פשוט למנחת חינוך (שם) שספירה אמורה לכל הפחות להיות מובנת לסופר שהרי ברור שזה עניין הספירה. אין הספירה אמירת מילים בעלמא אלא יש לה תוכן מובן. גם לפי הדעה הראשונה שהבאנו, אמת שלא האדם יוצר את סדר הספירה, אך מכל מקום הוא המגדיר יום זה כמשתייך ומתווסף לספירה הכללית.

פְּרִשֶׁת בְּהֶרֶסִינִי

מצוה של"ז ומצוה של"ח, איסור הונאת ממון ואיסור הונאת דברים.

בפרשתנו (פרק כ"ה, פסוקים י"ד וי"ז) מופיעים הציוויים: "וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך אל תוננו איש את אחיו" ו"לא תוננו איש את עמיתו".

פירוש המילה 'הונאה'

א. יש לעיין מה פירוש המילה 'הונאה' וממילא מה גדרה. באיסור הונאת ממון כתב החינוך שפירוש המילה 'הונאה' הוא תרמית. גם בשורש המצוה כתב שאין זה כדאי לאדם כי גם אם הוא יודע לרמות, בנו אולי לא ידע. אמנם לגבי הונאת דברים כתב שהאיסור הוא לצער את חברו. נראים הדברים שאין הביטוי 'הונאה' ביטוי מתחלף, שפעם משמש לבטא עניין אחד ופעם משמש לבטא עניין אחר. הראיה מדברי המנחת חינוך עצמו באיסור הונאת דברים (אות א') שהביא את האור החיים (פרק כ"ה, פסוק י"ז) שחקר האם בקרקעות שלא נתחייבנו באיסור הונאת ממון, מכל מקום נתחייבנו באיסור הונאת דברים. אם הונאת ממון והונאת דברים הן שני דברים שונים ושתי מצוות שאין ביניהן קשר מדוע נאמר שכאשר בטל החיוב של איסור הונאת ממון נתחייב ממילא בשני, מה ההגיון בזה.

ב. נראה לומר שפירוש המילה 'הונאה' הוא 'deception' בלע"ז, כלומר הטעיה, יצירת מצג שווא, תדמית לא נכונה. האדם בא במבוכה כשמרמים אותו, כששמים אותו בעמדה במציאות שהיא לא העמדה שלו האמיתית.

היחס בין הונאת דברים והונאת ממון.

ג. אמנם המשמעות שמקבלת ההונאה בממון ובדברים היא שונה. כשאנו מדברים על הונאת ממון ברור שעיקר הבעיה בהטעיה הוא התוצאה שההטעיה גרמה, ולמעשה איסור זה במוכן האמור מאד דומה לגזל כדברי הגמרא (מסכת בבא מציעא דף ס"א.). לעומת זאת, כשאנו באים לדבר על הונאה במוכן הונאת דברים וצער, שם עיקר העניין הוא המעשה.

ד. לפי זה, לגבי הונאת ממון, לכאורה פשוט שכשאדם הטעה מישהו בשווי המקח והוא אינו המוכר, הוא לא יעבור על לאו זה כי הוא לא לקח ממנו שום דבר, ועיקר האיסור הוא בניצול על ידי הטעיה. לעומת זאת, לגבי הונאת דברים עיקר העניין הוא עצם ההטעיה. זו הדילמה האם בקרקעות ישנו הלאו של הונאת דברים כי מצד אחד יתכן לומר שכאשר יש תוצאה של היזק אפשר לאסור את האדם עליו רק באיסור של הונאת ממון. מצד שני אפשר לומר שזה לא סותר ואפשר לחייב בשני האיסורים.

ה. לפי זה מאד מובן מדוע הגמרא (מסכת בבא מציעא דף נ"ח:) ובעקבותיה החינוך הביאו כדוגמה להונאת דברים אדם ששואל את המוכר על מקח שאין ברצותו לקנותו וכדו', או אדם שאומר למי שמחפש מסמרים ללכת לבית מרקחת. ויש לשאול, מדוע לא מביא החינוך סתם אדם שמצער את חברו. אלא שדוגמאות אלו הן דוגמאות לצער שמגיע על ידי הטעיה. אמנם, גם כאשר מזכיר לחוטא את מעשיו הראשונים הוי הונאת דברים, משום שהוא שם אותו בעמדה לא נכונה שהרי הוא כבר שב ממעשיו הרעים.

הפטורים מאיסור הונאה.

ו. המנחת חינוך (במצוה של"ז אות א') מביא את התלבטות הרא"ש (בבא מציעא פרק ד' סימן כ') בשאלה מדוע בפחות משישית לא חוזר המקח, האם יש כאן

גזירת הכתוב במהות ובשורש עניין ההונאה, או שבפחות משישית יש מחילה. האם בפחות משישית קשה להגדיר מה האדם הרויח כאשר הוא ניצל הטעיה, ולכן באופן מהותי לא שייכת הטעיה, או שרק מצד תביעת הממון אין פה תיק, משום שמבחינת האדם זה לא משמעותי.

ז. המנחת חינוך (שם, באות ב') ממשיך לחקור בחקירה הזו לגבי פרוטה. הדין הוא שאין הונאה בפרוטה. המנחת חינוך אומר שלכאורה הטעיה יש כאן, אלא שהאדם מוחל. אמנם לולא דבריו הקדושים היה אפשר לומר שההטעיה בהונאת ממון מוגדרת בלקיחה, שהרי, כאמור, עיקר לאו זה הוא נקודת הגזל שמצג השווה יוצר, לכן היה מקום לומר שחסר פה את הממשיות של מעשה ההטעיה.

ח. באות ג' הוא חוקר לגבי הפטור בקרקעות, עבדים ושטרות, ומביא בזה מחלוקת בין הרמב"ן ותוספות: הרמב"ן (בפרשתנו כ"ה, ט"ו) כתב שהוא מדין מחילה, ואילו התוספות (מסכת בבא מציעא דף ס"א. ד"ה 'אלא') כתב שהיא גזירת הכתוב שאין בדברים אלו הונאת ממון. לדעת התוספות צריך להסביר שקרקע לא נגזלת, ברמה המעשית קשה לראות את המעבר בין המוכר לקונה בדרך המכירה. אותנו הדבר צריך לומר גם ביחס לשטרות, שעיקר הממון עובר מיד ליד.

ט. על פי הדברים האלה ניתן לענות על קושיית המנחת חינוך (שם) על שיטת הרמב"ן שהכל הוא מדין מחילה - מדוע שנאמר שיש מחילה דוקא בדברים אלו. נראה שמאחר שבקרקעות ובשטרות הקניין נעשה 'באור', באופן מופשט, האדם יותר משלים עם ההטעיה.

פְּרִשֶׁת בְּחִקְתִּי

מצוה שנ"א ומצוה שנ"ב, ענייני תמורה.

בפרשתנו (פרק כ"ז פסוק י') מופיעים הציוויים: "לא יחליפנו ולא ימיר אותו... והיה הוא ותמורתו קודש".

מהות איסור תמורה.

א. החינוך הביא את דברי הרמב"ם (הלכות תמורה ד', י"ג) לגבי שורש מצוה זו ולגבי מה שנצטוונו להוסיף חומש בפדיון הקדש, שטבעו של אדם להרבות קניינים, ולכן יש חשש שיעדיף את טובת הנאתו מטובתו של מקום, לפיכך צווה הכתוב להגביל אותו בחלק מהדברים ולקנסו באחרים, כדי שלא יתן ליבו להרויח על חשבון גבוה. לכאורה העיקרון האוסר דומה לדין 'מעלין בקודש ואין מורידין' (מסכת מנחות דף צ"ט.) – הקודש הוא דבר שהאדם אינו בעלים להחליט עליו, הוא גבוה ממנו ומהאינטרסים שלו. כאשר אדם מחליט כיצד להשתמש בצרכי שמים, הוא מכניס את הרצונות ואת המניעים שלו, והיכולת של האדם לעשות בקדשים כבתוך שלו היא מעין מעילה. לכן ביחס לחפצי שמים השליטה של האדם מוגבלת ואין לו בהם מנהג בעלים גמור.

ב. כל זאת בתמורה ובפדיון הקדש. אמנם בפדיון מעשר שני הפדיון לא משמש את האדם אלא זו דרך השימוש של הקודש כדי שלא יתקלקל עד בואו ירושלימה. לכן לא הגבילה או קנסה התורה את הבעלים בפדיונו.

מהות המצוה "והיה הוא ותמורתו יהיה קדש".

ג. הסוגיה בריש תמורה (דף ד:) עוסקת במחלוקת אמוראים, האם מילתא דאמר רחמנא לא תעביד, אי עביד מהני או לא. באמת בתמורה, מצד מעשיו של אדם לא קרה דבר, לא אהנו מעשיו. אלא שכאשר בא האדם לעשות את אשר בליבו והקדושה אכן באה להיות מומרת ומוחלפת, ולחול על הבהמה השניה, אותה קדושה עצמה שכבר חלה על הראשונה, היא הפועלת והמתפשטת, כוח הקדושה פועל. לכן, פשיטא שלא תפקע הקדושה מהבהמה בה הקדושה המקורית, כי לא מעשיו מחליטים איפה הקדושה חלה.

ד. המנחת חינוך (במצוה שנ"ב אות י"א) מביא את הדין שתמורה חלה גם בשוגג (מסכת תמורה פרק ב', משנה ג'). דין זה מביא לידי ביטוי את העיקרון שלא מעשיו עושים את הבהמה קדושה אלא הקדושה עצמה מתפרצת וחלה. לכן הדבר לא תלוי בכוונותיו.

הגדרת הקדושה בתמורה.

ה. המנחת חינוך באות א' מעיר על פי המשנה (מסכת תמורה ב', ג'), שיש הבדל בין הקדש לתמורה - הקדש לא תופס כאשר קדם המום את ההקדש, ולעומת זה בתמורה הקדושה חלה גם אם קדם המום. בהקדש באים אנו ליצור קדושה חדשה, לכן כשקדם המום לא חלה הקדושה. אמנם בתמורה אין אנו עסוקים ביצירת קדושה חדשה אלא בקדושה חלוטה שכביכול כבר קיימת, וזו תוצאה שלה, ולכן המום לא מפקיע את הקדושה, ממש כמו כשקדם הקדשם את מומם. אמנם, אומר המנחת חינוך באות ב', בטריפה וביוצא דופן פקעה הקדושה, מאחר ואין במינן קרב ואסורים באכילה (מסכת תמורה, דף י"ז.).

באיזו קדושה שייכת המרה.

ו. במכילתין (א', ו') נאמר שקדושת בדק הבית לא עושה תמורה. הטעם הוא כי קדושה זו לא חלה בחפצא של הבהמה אלא הבהמה קדושה לדמיה. הבהמה אינה קדושה בעצמותה אלא שהקדושה חופפת עליה, נוגעת ולא נוגעת. קדושה כזו אין בכוחה להוליד קדושה נוספת, היא איננה בבחינת טופח על מנת להטפוח.

צורת ההמרה

ז. באות א' מביא המנחת חינוך בשם רבי עובדיה מברטנורה (תמורה ה', ו') שבהמת המקור צריכה להיות מוגדרת ומבוררת, לעומת הבהמה השנייה לגביה יכול לומר 'בהמה שיש לי בעדרי'. הסיבה היא שקדושת המקור צריכה להיות מבוררת. אותו דבר כתב המנחת חינוך באות ב' לגבי שותפים. מקורו במשנה שם, והוא נלמד מהפסוק "ימיר אותו" (ויקרא כ"ז, י'), כלומר שצריך שההתייחסות לבהמת ההקדש המקורית ולקדושתה תהיה התייחסות מוגדרת, מבוררת וקונקרטית, משום שמכוח קדושה זו נוצרת קדושת התמורה.

תמורת גוי.

ח. המנחת חינוך באות ו' דן בתמורת גוי. הגמרא (מסכת תמורה, דף ב:) אמרה שאין תמורה בגוי משום שאינו בר עונשין בלאו זה. השאלה מה בהתערבות הגוי מונע את התמורה. האם הגמרא אמרה שהקדשו של גוי אין בו תמורה, כלומר שאין כוח בגוי להקדיש קדושה שתעשה תמורה. עיקר הבעיה שהגוי יצר את הקדושה. אפשרות אחרת היא שהבעיה היא שהגוי הוא זה שהמיר, אף אם ישראל הוא המתכפר (שאמר מי שירצה ימיר לי), ואין כוח בהמרה שלו לגרום לקדושה שתתפשט. הבעיה היא שהוא ה'מאן דאמר', ה'יושב על השיכר'. אפשרות שלישית היא שהבעיה היא לא במקדיש ולא בממיר אלא במתכפר אפילו אם בסופו של דבר

ישראל המיר. המתכפר הוא עקרונית ה'בעלים' על ההמרה, ולכן התערבות הגוי מעכבת את הקדושה מלהתפשט.

שליחות בתמורה.

ט. המנחת חינוך שם חוקר איך יתכן שהגוי יהיה שליח של היהודי, הרי אין שליחות לגוי (מסכת בבא מציעא, דף ע"א:), ומסיק שלגבי תמורה די בגילוי דעת. קדושת התמורה, כפי שהסברנו, איננה קדושה חדשה אלא קדושה קיימת, ולכן הפעולה של הממיר היא מינורית, שהרי לא מעשיו עשו את הקדושה. לכן ההמרה שונה ממעשה אחר מחולל חלות. בתמורה אין צורך להעביר לשליח את כוח המשלח, שכן הוא רק עוסק בסידור התשתית המאפשרת לקדושה לחול.

פֶּרֶשֶׁת בְּמִדְבָּר

מצוה שצ"ד, מצות הלויים לשרת את הכהנים.

(במקור בפרשת קרח)

בפרשתנו (פרק ג' פסוק ט') מופיע הציווי: "ונתתה את הלויים לאהרן ולבניו, נתונים נתונים המה לו מאת בני ישראל".

גדר שירות.

א. הנה בפרשתנו כתוב שהלויים נתונים לאהרן, ובחומש דברים (י"ח, ז') כתוב: "ושרת בשם ה' אלוהיו". היה יכול להישמע שהמשמעות של שירות היא כמו שירות שעושה העבד לאדונו, כגון לקחת חפציו לבית המרחץ וכדומה. אמנם חז"ל (מסכת ערכין דף יא.) הבינו ששירות הוא שירה. ביחס ללויים נאמר "והיו לי הלויים" (במדבר ג', מ"ה) - השירות אינו כלפי הכהנים ברמה האישית, אלא הוא עבור עבודת הכהנים.

היחס בין שירות לעבודה.

- ב. הכהנים הם הממונים על העבודה עצמה, ולעומת זאת הלויים ממונים על השירות שהוא יצירת התשתית המתאימה לעבודה, הם תומכי כהונה, המעגל היותר חיצוני. תפקידם הוא יצירת הסביבה הנכונה, סביבה תומכת עבודה.
- ג. המנחת חינוך מתלבט באות א', האם ישראל שעבד עבודת לוי עבר איסור. בתחילה היה נראה לו שאין בזה איסור, אמנם אחר כך הוא הביא את התוספות (מסכת ערכין שם ד"ה 'אל תקרי') שכתבו במפורש שזר בעבודת לויים חייב מיתה.

המנחת חינוך התקשה בדבריהם, שהרי קל וחומר הוא, איך יתכן שהכהן מתחייב רק בעבודה תמה והלוי מחויב גם על עבודה שאינה תמה.

ד. נראה לומר שזר מתחייב כאשר עבד עבודה של כהן או לוי, ואצל הלוי העבודה היא דבר מסוים, ואצל הכהן העבודה היא דבר מסוים. הכהן והלוי, כל אחד עבודתו לפי כבודו ומעלתו, הכהן עושה את עיקר העבודה והלוי עבודתו עבודת שירות. לכן, כדי להגדיר שם עבודה על פעולת הכהן, בעיני עבודה תמה, שהרי עבודתו היא העבודה העיקרית. אמנם, עבודת הלוי היא בהגדרה רק עבודת שירות, עבודתו היא בהגדרה עבודה שאינה תמה, ולכן סרה הקושיה.

ה. בסוף אות ט' כתב המנחת חינוך שלוי אונן שר שירה. לכאורה הדבר תמוה, שהרי אונן פסול לעבודה (מסכת זבחים פרק ב', משנה א'), ועוד שכל עניין השירה הוא השמחה, שהרי הגמרא (מסכת ערכין שם) למדה זאת מהפסוק "תחת אשר לא עבדת את ה' אלוהיך בשמחה ובטוב לבב" (דברים כ"ח, מ"ז). אלא כמו שהסברנו, הכהן הוא העובד העיקרי במקדש, והרי אסור לעבוד בעצבות כי "עוז וחדוה במקומו" (דברי הימים א' ט"ז, כ"ז), והעצבות היא אנטיתזה של העבודה, לכן הוא פוסל את עבודתו באנינותו. ואילו לוי שאינו מצווה על העבודה העיקרית, הוא רק מכשיר את העבודה, רק יוצר את תנאי העבודה, ולכן האנינות לא פוגמת. בעבודתו של הכהן עיקר העניין הוא מעשה העבודה, ואצל הלוי עיקר העניין בעבודתו הוא תוצאות העבודה.

אין שירה אלא על היין.

ו. המשנה (מסכת פסחים דף ס"ד). כתבה שבשעת שחיטת הפסחים היו קוראים את ההלל. המנחת חינוך באות י"ג הביא שהתוספות (שם ד"ה 'קראו') שאלו על הגמרא שם, הרי "אין שירה אלא במקום יין" (מסכת ערכין, שם), והרי בשחיטת פסחים ובקידוש העזרה אין יין, ותירצו שמה שכתוב ש"אין שירה אלא במקום יין"

זה רק בהקרבה. הקשה עליהם המנחת חינוך מהגמרא (שם) השואלת מדוע יש שירה בביכורים, הרי אין בביכורים יין, והרי לדעת תוספות "אין שירה אלא על היין" לא חל אלא במקום הקרבה, ובביכורים אין הקרבה.

ז. יש לעיין בסיבה שאין שירה על ההקרבה אלא במקום יין. הגמרא שם אמרה שהמקור לזה הוא הפסוק "ותאמר להם הגפן החדלתי את תירושי המשמח אלוהים ואנשים" (שופטים ח', י"ג) - אם אנשים משמח אלוהים היאך משמח, אלא מכאן לנסכים. הפסוק "תחת אשר לא עבדת את ה' אלוהיך בשמחה" (דברים כ"ח, מ"ז), קושר בין העבודה והזבח, העלאת הקרבן לה', לשמחה, והפסוק לגבי יין אומר שנקודת הממשק היא בניסוך היין. יש חיוב על שמחה כאשר מנסכים לפני המקום דבר שבהגדרה הוא משמח.

ח. לגבי ביכורים אנו מוצאים דבר דומה. האדם מביא מפרי הארץ ומניף אותם לפני ה'. הגמרא בירושלמי (מסכת ביכורים פרק א', הלכה ה') כתבה שלחד מאן דאמר מקרא ביכורים מעכב לפי ש"שנה עליו הכתוב לעכב". והרי כל מצוה היא לעיכובא, אלא שמצינו בזבחים שציוויים שלא שנה עליהם הכתוב אינם מעכבים. אם כן, ההנפה של הביכורים לפני ה' היא כהעלאת הזבח.

ט. אמנם הלל שבשחיטת פסחים אינו בא כלל מדין שירה על הזבח אלא מדין שמחת העזרה, כמו שכתוב בגמרא (מסכת פסחים דף צד:): "אפשר שישראל נוטלין לולביהן ושוחטין פסחיהם ולא אומרים הלל?!". גם לגבי קידוש העזרה, כך הוא דין הקידוש כמו שלמדו מדברי קבלה, ולא מדין זבח אתינן עלה. אם כן יש כאן דין אחר לגמרי של שירה, שאינה באה על הזבח. לכן, ההבדל בין ביכורים לשחיטת פסחים וקידוש העזרה הוא פשוט.

פְּרִשֶׁת נָשָׂא

מצוה שס"ה, מצות סוטה.

בפרשתנו (פרק ה' פסוק י"ב) מופיע הציווי: "איש איש כי תשטה אשתו ומעלה בו מעל... והביא האיש את אשתו אל הכהן".

דיון בגדר איסור סוטה.

א. יש לעיין בחידושה של תורה לגבי סוטה, האם התורה דנה את הסוטה כמו שהיא דנה את שאר דיני ספקות. במקרה זה, בעלה של הסוטה קינא לה ואמר לה שלא תתיחד עם אדם זר, והיא עברה על קינויו ונתייחדה עם אותו זר, וכעת אנו מסופקים האם הוא בא עליה. התורה בסך הכל דנה את דיני הספק, איך הם חלים בנושא זה של אישות. למעשה, זה כל מה שהתחדש בפרשיית סוטה. כך היה נראה מדברי הגמרא (מסכת סוטה דף כ"ח.) שלמדה מעניין סוטה לספקות בכל התורה שברשות היחיד ספק כוודאי, משום שסוטה לא ללמד על עצמה יצאה אלא ללמד על כלל דיני התורה כולו יצאה.

ב. אמנם, תיתכן אפשרות נוספת. יתכן לומר שסוטה היא פרשיה עצמאית. התורה באה להגדיר מעמד חדש בין האדם ובין אשתו: יש נשואה, יש ארוסה, יש גרושה וכעת התורה באה לחדש וליצור מעמד חדש - סוטה. הספק הוא ספק ככל התורה, אבל ספק זה, כשהוא בא במצב המיוחד של אשה שבעלה קינא לה ונסתרה, מגדיר מעמד חדש ביחס ביניהם. לפי זה, התלמוד לומד מכאן לכל התורה כולה רק ביחס לעצם הספק ולא לגבי המעמד שנוצר מחמתו. לפי זה השקייית הסוטה באה לטפל במעמד הבעייתי הזה שבין האשה ובין בעלה. לכן הבעל הוא המקנא והוא

המוחל על קינויו (מסכת סוטה דף כה.) כי הוא ה'מאן דאמר', הוא הנידון המרכזי בדין זה, ומאד משמעותית עבורנו הצורה בה הוא מתייחס לאשתו.

קינוי כשאין איסור יחוד.

ג. המשנה למלך (בהלכות שוטה) הרחיב במצוה זו באריכות דברים. המנחת חינוך, בתחילת דבריו מתייחס להרחבה הגדולה בדברי המשנה למלך. נראה ממנו שהוא מזדהה עם רוב דבריו, ובאמת נראה שהוא חלק עליו בנקודות מעטות. המנחת חינוך באות א' מעיר שגם כאשר אין דיני יחוד, לדוגמה - בקינא לה מאביה או מאחיה שמותר לה להתייחד איתם, מכל מקום מהני קינויו. נראה מדבריו שמהני קינויו והוי יחוד, כלומר שבמצב כזה שקינא לה בעלה, גדרי יחוד משתנים.

ד. גם המשנה למלך (שם א', ג') פילפל הרבה בעניין זה, והוקשה לו איך יתכן שנשתנו כאן דיני יחוד מדיני יחוד הרגילים. לבסוף הוא הגיע למסקנה שגזירת הכתוב כאן לאסור בקינוי גם כאשר אין יחוד. ואף על פי שבמצב רגיל אם איש זה ואשה זו היו נסתרים הם לא היו עוברים על איסור יחוד, פה התורה אסרה בגזירת הכתוב.

יחוד כאשר הבעילה לא אוסרת.

ה. עוד הוסיף שם המשנה למלך וחידש שגם כאשר קינא לה עם אדם שביאתו לא אוסרת אותה, מהני קינויו. גם בזה חלק עליו המנחת חינוך באות ל"ב ואמר שלא יתכן לחייב בדיני סוטה כאשר האדם איתו היא מתייחדת לא אוסר אותה בבעילתו. מכל מקום נראה שיש פה שני נביאים שנתנבאו נבואה אחת בשני סגנונות. לדבריהם, אנו מנסים להכניס את סוטה לגדרים שאנו מכירים. אין פה סוגיה חדשה אלא הטלת גדרי ספק של כל התורה על נושא אישות. על כן אנו מחפשים שאיסור קינוי יהיה תואם לדיני יחוד, משום שאחרת מאיזה דין באים לאסור.

עוברת על דת בקינוי וסתירה.

ו. המשנה למלך (שם ב', א') שאל מדוע האשה לא מפסידה כתובתה, הרי מאחר וקינא לה ונסתרה, אין לך כיעור גדול מזה, והרי עברה על דת יהודית ואיך טיטול כתובתה. המשנה למלך עצמו תירץ בדוחק גדול, שדין עוברת על דת יהודית שמפסידה כתובתה מתקיים רק כאשר האשה בהתנהגותה הקלוקלת מכשילה את בעלה, ולכן כל עוד היא רוצה לשתות והוא לא משקה אותה, הקולר תלוי בצוארו והיא לא מפסידה את כתובתה.

ז. אמנם היה אפשר לומר, שסוטה הוא דין חדש לגמרי שלא נידון בגדרי התורה שאנו מכירים, היא חידוש שחידשה התורה, היא אינה ככל הנשים אלא מעמד ביניים בין נשואה וגרושה. התורה מגדירה איך להתנהל עם אשה זו. ברגע שהיא נכנסת למסלול הזה, לא שייכים בה דיני עוברת על דת או כל דין אחר השייך באשה רגילה. לכן דיני יחוד כלל לא רלוונטיים לאשה זו, משום שאלו דינים השייכים באשת איש ולא בסוטה.

"ונקה האיש מעוון"

ח. המנחת חינוך באות י"ד דן בשיטת הרמב"ם ורש"י לגבי דין "ונקה האיש מעוון" (במדבר ו', ל"א). כתוב בתלמוד שכאשר הבעל עבר על איסור ביאה אין המים בודקים את אשתו. הרמב"ם (שם ב', ג') כתב שאדם מנוע מלהשקות את אשתו אם עבר על איסור ביאה אי פעם בחייו. לעומתו, רש"י (מסכת סוטה דף כח. ד"ה 'בזמן') כתב שאדם מנוע מלהשקות את אשתו רק אם עבר על איסור ביאה בין הקינוי לסתירה.

המנחת חינוך מביא את דברי המשנה למלך, שהקשה הרבה קושיות על שיטת הרמב"ם, והסיק שכאשר אדם משקה את אשתו ולא זוכר שעבר עבירה, המים בודקים אותה גם כשעבר עבירה במזיד.

ט. נראה שהם הבינו שהדין של "ונקה האיש מעוון" (שם), הוא דין בדרך ההשקיה. התורה מנעה מהאיש להקשות את אשתו כאשר הוא עצמו צריך להכות על חטא באותו הדבר. זו הסיבה שלדין זה יש שייכות לידיעתו בשעת ההשקיה. על כן המשנה למלך התקשה בדברי הרמב"ם שכתב שאם עבר עבירה כל שהיא מאיסורי ביאה במהלך חייו הוא מנוע מלהשקות. אם יש איסור ביאה בין הקינוי לסתירה אפשר להבין שמצד דיני ההשקיה יש פה עיכוב, יש פגיעה בלגיטימציה שלו להשקות. אמנם, אם נאמר שאיסור כל שהוא במהלך חייו מעכב, דחוק הדבר לומר שזה דין בהשקיה.

י. נראה שמחלוקת רש"י והרמב"ם היא מחלוקת עצומה. רש"י למד, כדברי המנחת חינוך והמשנה למלך, שדין זה של "ונקה האיש מעוון" הוא דין בהשקיה. אמנם הרמב"ם למד שהוא דין במערכת היחסים בין האיש והאשה הנצרכת כדי להגדיר את מעמד הסוטה. כאשר האשה מועלת מעל באשה ופוגמת בברית, במערכת היחסים בינה לבין בעלה, התורה הגדירה את צורת ההתנהלות ואת המעמד החדש שנוצר בה. אמנם, כאשר האיש והאשה שוים מבחינת איסורי הביאה, כל אחד בבעיותיו, התורה הפקיעה מצב זה מלחול בו פרשיית סוטה.

יא. נראה שהמשנה למלך והמנחת חינוך לא הלכו בדרך זו, אלא הבינו שפרשיית סוטה עוסקת בדיני ספקות רגילים. לכן הם היו מנועים מלהסביר את הרמב"ם בדרך שהסברנו. גדולה מזו מצינו במשנה למלך (א', י"ד), שכתב שדין בדיקת המים קיים עקרונית גם כאשר האשה אסורה לבעלה עוד לפני השקיית המים. לדעתו השקיית המים היא גזירת הכתוב לעשות לאשה כסדר הכתוב בתורה, בלי קשר למצב האיש והאשה. וזה חידוש גדול, שהרי כתוב (מסכת דרך ארץ, פרק השלום הלכה ט') שהשם נמחה על המים כדי לעשות שלום בין איש ובין אשתו, ומה האינטרס לעשות שלום ביניהם כאשר האשה אסורה על בעלה.

יב. כתוב בגמרא (מסכת סוטה, דף ב:) "אמר רבי חנינא מסורא לא לימא איניש לאיתתיה בזמן הזה לא תיסתרי בהדי פלוני, דילמא קיימא לן כרבי יוסי ברבי יהודה דאמר קינוי על פי עצמו ומיתסרא, וליכא האידנא מי סוטה, וקאסר לה עילויה איסורא דלעולם". הגמרא אומרת שלמי שסובר שקינוי הוא על פי עד אחד או על פי עצמו, בזמן הזה לא יאמר אדם לאשתו שהוא מקנא לה, כי אין היום מי סוטה והיא תהיה אסורה עליו עולמית. מכאן הוכיח הגרי"ז (חידושי הגרי"ז על מסכת סוטה, סעיף א') שדוקא לרבי יוסי ברבי יהודה שסובר שקינוי על פי עצמו אם יקנא יאסור אותה עליו, אבל למאן דאמר שצריך לקינוי שני עדים היא לא תאסר עליו בקינויו.

שואל הגרי"ז, מדוע היא לא נאסרת, הרי "שויה אנפשיה חתיכא דאיסורא" (מסכת כתובות דף ט. רש"י ד"ה 'נאמן לאוסרה עליו') - אדם שיודע שיש איסור בדבר, אותו דבר אסור עליו. אלא מוכח שהעדים בקינוי הם עדי חלות, הם מחילים את מעמד הסוטה. וכמו שהעדים בקידושין וגירושין לא באים רק לברר הדבר אלא ליצור ולקיים אותו, כך גם לגבי סוטה תפקיד העדים הוא לקיים את מעמד הסוטה, ובלא עדים אין לקינוי קיום. לכן גם אם הבעל יודע שקינא אין משמעות לקינויו. נראה שהגרי"ז למד שדין סוטה הוא מעמד וגדר המאפיין את המצב בין האיש והאשה, זו מצוה חדשה של התורה, ולא רק דין מדיני הספקות כדעת המנחת חינוך והמשנה למלך.

פֶּרֶשֶׁת בְּהַעֲלֹתָךְ

מצוה ש"פ, מצות פסח שני.

בפרשתנו (פרק ט' פסוק י"א) מופיע הציווי: "בחדש השני בארבעה עשר יום בין הערביים יעשו אותו".

מצות השלמה בפסח שני.

א. כתוב בתורה ביחס לתמיד של בין הערביים "וביער עליה" (במדבר כ"ח, ד'), ודרשו חז"ל (מסכת פסחים דף נ"ח.): "'עליה' השלם כל הקרבנות כלם" - כל הקרבנות צריכים להיות קודמים לתמיד של בין הערביים. המנחת חינוך באות א' מביא שהתוס' (מסכת יומא דף כ"ט. ד"ה 'אלא') מסתפקים האם פסח שני קודם לתמיד משום עשה דהשלמה או שדינו להיקרב אחרי התמיד כפסח ראשון שכתוב בו "בערב" ו"בין הערביים" (כדברי הגמרא שם דף נט.).

ב. לכאורה גזירת הכתוב הזו, הכתובה בפסח ראשון, באה להגדיר את עיקר עניינו של הקרבן הזה כסמוך ושייך לזמן אכילתו שהוא בזמן ש"פסח ה' על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל" (שמות י"ב, כ"ז), ויש לעיין מה עומק ההסתפקות של תוספות.

הסבר הגמרא במסכת פסחים (דף צה.).

ג. כדי להבין את הספק נכון, עלינו להבין את פשט הגמרא (מסכת פסחים דף צ"ה.). המשנה (שם) אומרת: "מה בין פסח ראשון לפסח שני?" כבר מעצם ההשוואה נראה להבין שכשם שבפסח ראשון ההקרבה היא דין מדיני היום, כך בפסח שני. אין בפסח שני מעשה הקרבה גרידא.

ד. הגמרא מביאה מחלוקת בין חכמים לרבי יהודה. לדעת חכמים, הכתוב אומר: "יעשו אותו" (במדבר ט', י"א), כלומר הדין מתחיל ממעשה ההקרבה, ולכן מחויבים לעשות ביום זה רק מצוות השייכות לגופו של הקרבן. הגמרא מביאה פסוק שני: "על מצות ומרורים יאכלוהו" (שם), ומכאן שההקרבה לא מסייגת את מצוות היום לדברים השייכים להקרבה, ואומרת שהייתי יכול לחשוב שגם דברים שלא שייכים בקרבן כלל כמו איסור "בל יראה ובל ימצא" מחויבים ביום הזה, קא משמע לן הפסוק "ועצם לא תשברו בו" (שם, י"ב) שרק דברים השייכים בקרבן, אף על פי שהם לא ממש בגופו, מחויבים בפסח שני. אמנם רבי יהודה סבירא ליה שמאחר וכתוב "יעשו אותו", פשיטא שלא מחויבים בדברים שאינם שייכים להקרבה.

ה. בהמשך, הגמרא לומדת מכלל ופרט מה כלול בפסח שני ומה לא. מצד אחד כתוב: "ככל חקת הפסח" (שם), ללמד על ההשוואה לפסח ראשון, ומצד שני יש בפסוק מיעוטים מהם לומדים כמה דינים אותם אנו צריכים למעט לגבי פסח שני - "בל יראה ובל ימצא", השבתת שאור ו"לא תשחט על חמץ דף זבחי" (שמות ל"ד, כ"ה). הקשו תוס' (מסכת פסחים דף צ"ה. ד"ה 'ואיסי') ורש"י (שם ד"ה 'מאי עביד ליה'), מה יעשה רבי יהודה עם המיעוטים הממעטים את "בל יראה ובל ימצא", הרי לדעתו הכל נלמד מ"יעשו אותו", ולא היתה לנו באמת הוה אמינא לחייב בפסח שני מלבד בדינים השייכים להקרבה.

נראה שהם הבינו שרבי יהודה אמור להסתדר עם הברייתא, ורק נקודתית לא ברור מה הוא יעשה עם המיעוטים. אמנם יתכן להסביר את הגמרא אחרת שמחלוקת עצומה ישנה בין רבי יהודה לחכמים.

פסח שני - דין ביום או דין בהקרבה.

ו. לפני שנסביר את הגמרא יש להקדים הקדמה. פסח שני הוא דין מיוחד, בו התורה נתנה לאדם הזדמנות שנייה. צריך להבין זאת - בדרך כלל המחייב דיני התורה הוא ברור ומוכרח - האדם המסוים מחויב בזמן המסוים בסיטואציה המאד

מסויימת, ואילו כאן התורה קבעה שיש אפשרות נוספת. צריך להסביר שפסח ראשון הוא פסח בהגדרה, כליל ט"ו יש חיוב עצמי על האומה להקריב קרבן. לעומת זאת, יום ט"ו באייר, פסח שני, הוא פסח בפוטנציה, פסח הבא על ידי הבחירה והמעשה של האדם, שהיחיד יכול להקריב בו אם הוא צריך. פסח שני הוא מועד השייך לפרט. לכן יש מקום לדון ביחס בין היום שהוא מוחלט וקבוע לבין המעשה שהוא תלוי בבחירה, הוא אופציה הנתונה להחלטה האינדיבידואלית של האדם.

ז. רבי יהודה למד מ"יעשו אותו" שפסח שני הוא בעיקרו יום שיש בו דין בהקרבה, וגם אחרי שהבאנו את הפסוק של "על מצות ומרורים יאכלוהו" לא הגדרנו הגדרה חדשה, ואין פה דין ביום, אלא מעשה גרידא. הפסוק רק בא להרחיב את החיוב, ממצוות שבגופו של הקרבן למצוות שהן לא ממש בגופו אך שייכות בו. אמנם, חכמים מלכתחילה למדו שההקרבה מגדירה את היום - היום הוא יום המיוחד להקרבה. לכן, בתחילה כשהבאנו את הפסוק "יעשו אותו" הבנו שההקרבה מגדירה את היום, אבל מאחר ומה שהגדיר את היום הוא ההקרבה, ממילא הגדרת היום משועבדת וכפופה לאופי ההלכתי של מה שיצר אותה, דהיינו ההקרבה. הגמרא מתקדמת ומביאה פסוק נוסף: "על מצות ומרורים יאכלוהו". בשלב זה בהחלט אפשר להבין שאמנם מעשה ההקרבה הוא המגדיר את האופי ההלכתי של היום, אבל אחרי שיש כבר דין ביום, הגדרת היום היא הגדרה עצמאית וכבר לא תלויה בטריגר שיצר והפעיל אותה. דוחה הגמרא ולומדת מהפסוק "ועצם לא תשברו בו" שמחוייבים בפסח שני רק בדינים השייכים בגופו של קרבן. גם למסקנה ברור שלא חזרנו בנו מההגדרה היסודית שזהו דין עצמאי ביום שאינו משועבד לדיני ההקרבה אם כי מושפע מהם.

לפי זה, לא קשה על רבי יהודה מהברייתא, מפני שהוא ודאי לא מסכים איתה, ולשיטתו אין כלל ופרטים, אין השוואה כללית לקרבן פסח. ומה שאמר הכתוב "ככל חקת הפסח", הכוונה ככל חוקות הפסח השייכות בקרבן עצמו. ח. לפי זה, מאד מוסברת הסתפקות התוספות. ודאי שלדעת רבי יהודה יש עשה דהשלמה ויש להקדים את הפסח לתמיד, שהרי ההקרבה היא רק מעשה ותו לא. אמנם לדעת חכמים יש להתלבט, האם כאשר ההקרבה מגדירה דין ביום, כעת מהותית היום הפך להיות יום פסח ממש כמו פסח ראשון שהתוכן שלו הוא "יום צאתך מארץ מצרים" (דברים ט"ז, ג'), וכשם שבפסח ראשון מעשה ההקרבה מבטא את מהות היום, כך יתכן לומר גם בפסח שני. או שמא יש לומר שמעשה ההקרבה אכן מגדיר דין ביום, אבל הדין הזה במהותו תמיד ישאר כפוף למעשה ההקרבה, וככזה, הוא עדיין תחת סדר היום של ההשלמה.

היחס בין פסח ראשון ופסח שני.

ט. כפי שכבר הסברנו, ברור שלדעת חכמים פסח שני הוא פסח בהגדרה, ומכוח זה יש גם אפשרות לבחור ולהקריב בפסח שני. יש לברר את היחס בין פסח ראשון לפסח שני. המנחת חינוך באות ד' מביא את הגמרא (שם דף צג.), שם מופיעה המחלוקת לגבי היחס בין פסח שני לפסח ראשון בעניין הכרת. רבי אומר שאם הזיד חייב כרת גם על פסח ראשון וגם על פסח שני דשני רגל בפני עצמו הוא, ורבי נתן אומר שחייב על הראשון ופטור על השני, דהשני תשלומין דראשון. ורבי חנינא בריה דעקיבא אומר שאינו חייב על הראשון עד שיזיד בשני דתקנתא הוא. י. לכאורה פשוט שפסח שני מכוח פסח ראשון קא אתי. לדעת רבי, עכשיו שנוצר החיוב בפסח שני, הוא עומד בפני עצמו, ולכן חייב כרת אף עליו. אמנם רבי נתן ורבי חנינא סבירא להו שהשני הוא טפל לראשון. לדעת רבי נתן השני הוא רק

בא לתשלומין, ולרבי חנינא מאחר שהשני מכוחו של ראשון בא ושני תקנתא דראשון הוא, לא נגמר חיובו של האדם על פסח ראשון עד שלא הזיד בשני.

יא. הרמב"ם (הלכות קרבן פסח ה', א'-ב'), פסק כרבי שאם הזיד בשני חייב כרת, אמנם כתב שדין זה הוא רק בשגג ובנאנס, אבל בטמא ובדרך רחוקה פטור. והקשו המנחת חינוך באות ד' ועוד אחרונים שהגמרא כותבת במפורש שאין חילוק בין שוגג ואונס לטמא ובדרך רחוקה. ובאמת בפשט המשנה (שם) מפורש שיש חילוק בין שוגג ואונס לטמא ובדרך רחוקה, שהראשונים חייבים כרת והאחרונים פטורים ממנו, אך בגמרא הסבירו את המשנה שלא כפשטה. מסביר הלחם משנה שרק לדעת רבי נתן ורבי חנינא נדחקה הגמרא לומר שגם בשוגג ואונס וגם בטמא ובדרך רחוקה אין כרת, כי לדעתם אין בפסח שני כרת, אמנם לדעת הרמב"ם שפסק כרבי שיש כרת המשנה כפשוטה.

יב. החילוק שבין שוגג ואונס לטמא ובדרך רחוקה הוא פשוט לפי דברינו: בשוגג ואונס האדם שייך במצוה אבל מנוע מלעשות אותה, ולכן נדחה מראשון לשני שהרי גם לרבי פסח השני בא מכוח הראשון. אמנם מי שהוא טמא ובדרך רחוקה הם מופקעים במידת מה מפסח ראשון ולכן חיובם אינו יכול להיות חיוב גמור בפסח שני ואין בהם כרת.

פְּרִשֶׁת שְׁלַח-לָהּ

מצות שפ"ו, מצות ציצית.

בפרשתנו (פרק ט"ו פסוק ל"ח) מופיע הציווי: "ועשו להם ציצית וכו'".

נשים בציצית אי הוי חובת מנא.

א. המנחת חינוך באות ז' עסק בחיוב נשים בציצית למאן דאמר דציצית חובת מנא, כלומר למי שסובר שחייבים בציצית גם אם היא בארון ולא לובשים אותה. לדעת הריטב"א (מסכת קידושין דף כ"ט.), במצוות שאינן בגופן של הנשים, כמילת הבן, הן חייבות אף אם הן מצוות עשה שהזמן גרמא. אם כן, לדעתו הן חייבות במצות ציצית, למי שסובר שציצית היא חובת מנא.

ב. המנחת חינוך שאל על דברי הגמרא (מסכת מנחות דף מ"ג.) שרב יהודה היה מטיל ציצית בבגדי אשתו ומברך כל בוקר להתעטף בציצית והסיקה מזה שהוא סבר שמצות ציצית היא מצות עשה שלא הזמן גרמא ולכן אשה מחויבת בה. והקשה הוא, מדוע הגמרא הסיקה כך, הרי יתכן שרב יהודה סבר כרבו שמואל (שם, דף מ"א.) שציצית חובת מנא ואם כן גם אם היא מצות עשה שהזמן גרמא, מכל מקום נשים חייבות וכדברי הריטב"א.

גדר מצות ציצית אי הוי חובת מנא.

ג. תירץ המנחת חינוך, שלמאן דאמר דטלית חובת מנא, עיקר המצוה בעשיית הציצית ואין שום מצוה בלבישה, ורב יהודה שבירך 'להתעטף בציצית', על כרחך סבירא ליה שהוא חובת גברא. הוא הביא את דברי ספר 'ביאור מרדכי' (הלכות ציצית,

סימן תתקמ"ט) שהגמרא הבינה שרב יהודה סבר כרבותיו, והקשה איך יתכן, הרי רב יהודה בירך 'להתעטף'.

צורת העיטוף.

ד. מצינו את דעת העיטור (מובאת בטור אורח חיים סימן ו') דלא בעינן עיטוף כדרך הישמעאלים, וזאת שלא כדעת רבותיו הגאונים דסבירא להו דבעינן עיטוף כעיטוף הישמעאלים. נראה הסבר מחלוקתם, שבציצית כתוב: "אשר תכסה בה" (דברים כ"ב, י"ב) - הטלית היא הבגד המכסה את האדם, והתורה צייתה איך תהיה צורת הבגד. לבישת הבגד היא דרך התנהלות האדם, צורת הופעתו, בכיסוי. ופליגי קמאי, דלדעת הגאונים מצותה במעשה המגדיר את הכיסוי, מעשה המצוה מחייב כיסוי כדרך שאנשים מתכסים באופן רשמי, ועיטוף הישמעאלים הוא עיטוף כדרך שאנשים חשובים ומכובדים בוחרים להופיע. אמנם, מסביר הבית יוסף (שם, ס"ק ב'), העיטור סבירא ליה שעיקר הכיסוי שאנו מצווים בו הוא הכיסוי הנורמלי - אנו מצווים על התנהלות טבעית ורגילה, ובני אדם רגילים להתכסות פעמים בכיסוי הראש ופעמים בגליו. יתכן שלדעתו עיקר המצוה היא לא כעיטוף הישמעאלים.

ציצית הראויה לעיטוף.

ה. דיון דומה מצאנו לגבי גודל הציצית (בית יוסף שם, ס"ק ג'), האם צריך שיהיה מתאים לעיטוף. חיוב זה הוא יותר מובן מאליו, כלומר שלפחות גדר הציצית הוא שתהיה בה אפשרות לכיסוי חשוב. לכן בזה מודה העיטור שחייב. אמנם מהר"י אבוהב הבין שדעת הטור שגם זה לא מעכב.

מהות מצות ציצית.

ו. מכלל הדברים אתה שומע שבגד הוא לא רק דבר פונקציונאלי, המשמש את האדם כדי שירגיש נעים ולא יהיה חשוף, אלא בגד הוא צורת ההופעה של האדם בעולם. היחס בין האדם לבגד הוא יחס עצמי. לכן, כשהגמרא אומרת שהטלית היא חובת מנא, היא לא התכוונה שהמצוה היא בעשייה ולא בעיטוף, שהרי כל הגדרת הבגד היא היכולת להתעטף בו. אלא שמאחר וגם כשהבגד בארון הוא מוגדר כבגד הראוי והמשמש את האדם לעיטוף, התורה צותה שעצם קיומו ברשות האדם מחייב להטיל בו ציצית. לפי שיטה זו המצוה לא עוסקת בבגד רק כשהוא פונקציונאלי אלא בעצם מה שהוא בגד. אם כן פשיטא שלכולי עלמא הברכה היא 'להתעטף'. לפי זה אינו מופקע לומר שנשים תהינה פטורות ממצוה זו אם היא מצות עשה שהזמן גרמא, שכן חידוש הריטב"א שהן מחוייבות במצוה שאינה בגופן היא כאשר המצוה לא מתייחסת אליהן אלא לגוף אחר. אמנם בציצית ודאי המצוה בגופם שהרי המחייב במצוה זו הוא היות הבגד ברשותם, משמש אותם לעיטוף. ובזה מתיישבים יפה דברי הביאור מרדכי.

פְּרִשֶׁת קָרַח

מצוה שפ"ח, מצות שמירת המקדש

בפרשתנו (פרק י"ח פסוק ד') מופיע הציווי: "ושמרו את משמרת אהל מועד".

מהות השמירה.

א. החינוך כתב שהמצוה לשמור את המקדש היא גזירת הכתוב, והיא לא באה מפחד אויב אלא לכבדו ולרוממו. הציווי לשמור מגיע בתכיפה לתלונות בני ישראל "כל הקרב הקרב אל משכן ה' ימות" (שם, כ"ח). היה אפשר לטעות ולחשוב שהציווי לשמור את המקדש הוא ציווי להרחיק מעשית את הצובאים על הפתח לבל יכולע להם. אולם החינוך ועוד רבים כתבו שיותר משהמצוה הזו שומרת על המקדש מפני דברים מסוימים, היא שומרת אותו שמירה של חשיבות. כלומר השמירה עוסקת בהגדרת המקדש, בקביעת המעמד שלו ולא פונה כלפי הבעיות שעלולות להתעורר מבחוץ. שמירת המקום יוצרת מעמד שונה ומגדירה את הפער בין הנמצאים בתוך המקדש לנמצאים מחוצה לו. החשיבות שהשמירה יוצרת מגדירה את ההבדל בין המקומות.

מעשי שמירה.

ב. מצינו במשנה בתמיד (א', ב') שהלויים בודקים האם כל כלי הקודש נמצאים וכשמסיימים מצהירים: "הכל שלום". אם כן איך אומר החינוך שאין שמירה מפחד אויב. נראה לומר שכשהתורה צוותה לשמור, היא צוותה לעשות מעשי שמירה,

ניהוג של שמירה. מעשי השמירה בעולם, יש שהם באים לשמור מבעיה ויש שהם יוצרים הגדרה בדבר הנשמר.

צורת השמירה.

ג. המנחת חינוך באות א' הקשה על החינוך שכתב שאין שמירה אלא בלילה, מדוע שלא תהיה שמירה ביום, הרי השמירה לא באה מפחד אויב אלא גזירת הכתוב היא. באמת כך סובר המפרש (מסכת תמיד דף כה: ד"ה 'היו עליות'), הביאו המנחת חינוך אות ב'.

ד. עוד הקשה המנחת חינוך באות ד' על הרמב"ם (הלכות בית הבחירה ח', ד') והחינוך שכתבו שהכהנים שומרים מבפנים והלויים מבחוץ ולא כתבו שהכהנים למעלה והלויים למטה. דין זה נלמד מגמרא ערוכה (מסכת תמיד דף כו:) וכך גם הסביר המפרש בכמה מקומות (לדוגמה בד"ה הנ"ל).

ה. נראה שזו מחלוקת עקבית בין החינוך והרמב"ם למפרש בתמיד. לדעת המפרש מהות השמירה היא יצירת המעמד, ומהות הדין היא המגדירה גם את צורת השמירה. השמירה חשובה מעבר לבעיות המעשיות ולכן גם ברמה המעשית חשוב שתשמר השמירה גם בזמן שאין בו צורך ברמה המעשית. העניין הוא יצירת הבדלי מעמדות, ומצד זה מה לי יום, מה לי לילה.

ו. לפי קו המחשבה הזה מובן גם הדין שהכהנים למעלה והלויים למטה. התורה גזרה: "ונלוו עליך" (במדבר י"ח, ד'), כלומר מעמד הכהנים, במהות, שונה ממעמד הלויים, ולכן הכהן למעלה והלוי למטה, וכדברי המנחת חינוך באות ה' שהכהן שומר למעלה, בבית, דרך כבוד, והלוי למטה כדרך המשרתים והעבדים. השינוי במקום מבטא את מהות ההבדל בתפקידם, שהרי השמירה באה ליצור הבדל במעמד. ואף שגדר המעשה הוא ודאי מעשה שמירה כמו שאמרנו, זו צורת השמירה.

- ז. אמנם הרמב"ם למד שלא רק המעשה והפעולה הם פעולות שמירה אלא גם צורת השמירה צריכה להיות כדרך שבני אדם שומרים, ודרך אנשים לשמור בלילה. גם היה ברור לו שמה שכתוב בגמרא (שם) שהכהנים למעלה והלויים למטה הוא לאו בדוקא, אלא רק להבדיל את הכהנים מהלויים, שהכהנים הם השומרים העיקריים והלויים הם השומרים השוליים, והעיקריים שומרים מבפנים והשוליים מבחוץ. צורת השמירה וניהולה הוא כדרך השומרים מפחד אויב.
- ח. מצינו דיון נוסף המבליט את החקירה הנ"ל. אביי אומר בגמרא (מסכת תמיד, דף כז.) ששני שערים בעזרה "לא בעי שימור". הרא"ש שם כתב (ד"ה 'אמר אביי') שפשט המשפט "לא בעי שימור" הוא שבאמת אין שם כלל שומרים כי שערים אלו נשמרים על ידי השומרים בשערים החיצוניים. לפי דבריו יוצא שאכן יש שערים שבפועל לא עומד בהם שומר. אמנם, המפרש כתב (שם ד"ה 'אמר אביי') שהסיבה שאין הלויים שומרים בשערים אלו היא שבאותו מקום ממש נמצאים הכהנים.
- ט. נראה שוב להסביר שלשיטתם אזלי. המפרש סבירא ליה שמטרת השמירה היא לשם יצירת מעמד, וגם צורת השמירה משועבדת למטרת השמירה, לכן לא יתכן שבחלק מהשערים לא ימצא שומר. אמנם הרא"ש סבירא ליה בעניין זה כרמב"ם שצורת השמירה שהתורה צוותה היא כדרך השומרים, ואם כן אם המקום נשמר מאליו, מאי אהני לן שומר נוסף.
- י. מצינו עיקרון דומה לעיקרון העולה משיטת הרא"ש בראב"ד. מדבריו (דף כז. ד"ה 'דוי להכא ודוי להכא' וד"ה 'דהכי קאמר ולאוספים שנים שנים') משמע שהצורה בה היו מחולקים השומרים היתה בהתאמה לטיב השמירה שהיה נחוץ באותו מקום. מכלל הדברים אתה שומע שמאחר והתורה צוותה אותנו לשמור, עלינו לא רק לעשות מעשה שמירה אלא לשמור כדנטרי אינשי.

היחס בין תפקיד הכהנים לתפקיד הלויים.

יא. באות ג' חקר המנחת חינוך האם הכהנים והלויים שמרו במקום אחד. המנחת חינוך הביא בזה מחלוקת ראשונים: לדעת החינוך והרמב"ם (שם ח', ח') לא היו שומרים במקום אחד, ולדעת הסמ"ג (עשין קס"ה) שמרו במקום אחד. מצינו בראב"ד (ד"ה 'שומרי משמרת', בסופו) שסבירא ליה כסמ"ג, ונתן טעם למה צריך שהכהנים יהיו מבפנים והלויים יהיו מבחוץ - כדי לעשות היכר שהשמירה העיקרית מתקיימת בכהנים. נראה על פי דבריו שמחלוקת הראשונים והסמ"ג היא סביב השאלה האם לשיטה שהשמירה המחויבת היא שמירה כדרך השומרים, מה היחס בין הכהנים והלויים. לדעת הראב"ד והסמ"ג ההבדל בין הכהנים והלויים הוא בכמות - יש שומר ששומר יותר ויש שומר ששומר פחות. אמנם לדעת החינוך והרמב"ם אף על פי שצורת השמירה היא כדנטרי אינשי, עדיין תפקיד הלויים באופן מהותי שונה ויש פה בהגדרה תפקיד שונה.

פְּרִשֶׁת חֻקַּת

מצוה שצ"ז, מצת פרה אדומה.

בפרשתנו (פרק י"ט פסוק ב') מופיע הציווי: "דבר אל בני ישראל ויקחו אליך פרה אדומה וכו'".

הדמיון בין מעשה פרה אדומה לעבודת יום הכיפורים.

א. מצות פרה אדומה היא חוקה, מפני שכדברי החינוך, היא מטמאת את הטהורים ומטהרת את הטמאים. אמנם גם דיניה באופן כללי צריכים בירור. המנחת חינוך באות י"ז מביא את דברי המשנה (מסכת פרה פרק ג', משנה א') שמפרישים את הכהן שבעה ימים קודם שריפת הפרה כדרך שמפרישים אותו שבעה ימים קודם עבודת יום הכיפורים. לומדים זאת מהפסוק "כאשר עשה ביום הזה, צוה ה' לעשות לכפר עליכם" (ויקרא ח', ל"ד) - "לעשות" זה מעשה פרה, ו"לכפר עליכם" זו עבודת יום הכיפורים (מסכת יומא דף ב.). היא גם נעשית בבגדי לבן כעבודת יום הכיפורים מגזירה שווה, "חוקת עולם" (במדבר י"ט, י'; מסכת פרה פרק ד', משנה א'; ספרי ריש פרשת חקת). אם כן השוותה התורה את שריפת הפרה לעבודת יום הכיפורים בעניין זה. לגודל העניין עשו גם מעלות גדולות בטהרת פרה אדומה ובשריפתה (פרה פרק ג', משנה ב').

מעשה פרה אדומה, קודש או חול.

ב. מעבר לזה אנו מוצאים בפרה אדומה שני צדדים: מצד אחד שריפת הפרה נעשית מחוץ לשלשה מחנות, כדברי המנחת חינוך באות י', ואם שרפה בירושלים פסולה דאין זה מקומה. פרה אדומה שייכת לעולם של חולין ולא למקדש. מצד

שני, פרה אדומה מוגדרת 'חטאת', כדברי המנחת חינוך באות י"א, דבעינן בה 'לשמה' ככל זבח, "דחטאת קריה רחמנא" (מסכת עבודה זרה דף כ"ג:) בפסוק "מי חטאת". לכן שחיטתה ושריפתה נגד ההיכל, כדברי המנחת חינוך באות י"ד, ולדעת רבי יהודה במכילתין (פרק ד', משנה א') בעינן בה כהן גדול.

טהרה מול כפרה.

ג. כדי ליישב קושיות אלו יש לשאול שאלה נוספת: מדוע קריה רחמנא 'חטאת', הרי קרבן חטאת מכפר על חטא, ופה לא ברור על איזה חטא היא באה לכפר. לכאורה צריך לומר שהיא לא באה לכפר על חטא ספציפי, אלא על החטא במהותו, על חטא אדם הראשון, על עצם נטיית האדם לחטוא. הטומאה שייכת למוגבלות הגוף, לצמצום הגורם לעבירות וחטאים. לעומת הכפרה העוסקת בטיפול בחטאים ממוקדים, הטהרה עוסקת בשייכות לעולם של כפרה, לעולם בו בהגדרה אין חטאים, עולם בו אין מוות. אם כן הדברים ברורים - הטהרה מטפלת בעולם החולין, והכפרה עוסקת בעולם של קודש.

ד. על פי זה ניתן יותר להבין את היחס בין עבודת יום הכיפורים ובין מעשה פרה אדומה. שניהם עוסקים בשני אבות של תיקון, בשני חוקים הוויתיים. יום הכיפורים הוא קץ סליחה ומחילה, בו שיא עבודת הכפרה, ואילו מעשה פרה אדומה הוא השיא של הטהרה. עבודת יום הכיפורים צריכה הכנה וטרנספורמציה ממציאות של חטא למציאות של כפרה. מעשה פרה אדומה דורשת הכנה ומעבר בין מצב של טומאת חולין למצב של טהרת החולין.

הגדרת דין פרה אדומה.

ה. מצות פרה אדומה אמנם עוסקת בעולם החולין, אבל הכיוון הכללי הוא הקודש, הכפרה. הטהרה במהותה שייכת ופונה לעולם הקודש. הכפרה נמצאת פיזית בקודש, הטהרה בהגדרתה שייכת לקודש.

ו. **המצב המורכב** הזה הקיים בפרה אדומה, שמצד אחד היא מטפלת בעולם של חולין ומצד שני היא פונה אל הקודש, גוזר דינים. ברור שמצוה זו צריכה להעשות על ידי כהן ובבגדי כהונה, שהרי יש לה **אוריינטציה** של עבודה. אמנם לגבי דין 'לשמה' יש לדון, האם מאחר והנושא המרכזי של פרה אדומה הוא עולם החול, יש לומר דלא בעינן 'לשמה', אך מצד שני, מאחר ואנו עוסקים בכיוון של הכפרה, של הקודש, שהוא אחד יחיד ומיוחד, די בזה כדי לחייב שהיא תיעשה לשמה, מכוונת לגבוה.

ז. על פי זה ניתן יותר להתקרב להבין חלק מדיניה המיוחדים של פרה אדומה. הפרה צריכה להיות אדומה תמימה כי הדם הוא הנפש, ואדמימותה מגלה את כוח החיים שבה. אותו עניין יש בציווי "אשר לא עלה עלה עול" (במדבר י"ט, ב') - השיעבוד פוגע בחופשיות כוח החיים ומגביל אותו. עיקר עניינה של הפרה, כאמור, לא עוסק בקודש אלא בשחרור החיים מהמגבלות הגופניות שלהם, העושות אותם עלולים לחטא. לכן מעשה מצוותה הוא לא טוב באופן מובהק, אין הוא עוסק בדוקא בעילוי ובהתקדמות, אין בפרה אדומה תקדשות; יש בה טיפול בחיים, חיזוק של כוחות החיים. לכן היא אמנם מטהרת את הטמאים אך בד בבד היא גם מטמאת את הטהורים. הצורך בחיזוק עולם החולין נצרך במצב של חולשה וטומאה, במפגש עם המוות. אבל כאשר המציאות במצב נורמלי, הגברת וחיזוק כוחות החיים עלולים לגרום לקלקול.

פְּרִשֶׁת בַּלֶּק

מצוה רל"א, מצוה שלא לקלל אחד מישראל.

(במקור בפרשת קדושים)

בפרשתנו (פרק כ"ב פסוק י"ב) מופיע הציווי: "לא תאר את העם כי ברוך הוא".

הגדרת האיסור לקלל.

א. המנחת חינוך (מצוה ר"ס אות י"ח) מביא מחלוקת בין הרמב"ם לרמב"ן בהגדרת האיסור. הרמב"ם (ספר המצוות, לא תעשה שי"ז) למד שהאיסור הוא מצד המקלל. האיסור לקלל במובן זה דומה לאיסור להשבע לשקר - המקלל פוגע בעצמו ומשחית את מידותיו. לדעת הרמב"ן האיסור הוא מצד המקולל, הקללה פועלת גם אם איננו מבינים בדיוק איך. גם בשיחות הרצי"ה בפרשתנו (סדרה ג', סעיף 2) נאמר שיש לקללה ערך של חבלה. גם החינוך סובר שלכוח הדיבור יש השפעה בעולם, ממש כפי שאנו קוראים בפרשתנו שבלק שכר את בלעם לקוב את ישראל. על ידי דיבורו הוא ניסה להשפיע ולגלות בעולם את יחסו השלילי, את עינו הרעה. הנפקא מינה בין שתי השיטות היא במקלל כמה אנשים יחד, שלדעת הרמב"ם יתחייב רק אחת, ואילו לדעת החינוך הסובר שהאיסור לקלל הוא דין במקוללים, חייב על כל אחד ואחד.

ראיות לכאן ולכאן.

ב. הגמרא (מסכת סנהדרין דף פ"ה:) מביאה דעה שמקישה בין הכאת אב ואם לבין קללתם. מכל מקום, לכולי עלמא מקלל חייב אף לאחר מיתה ומכה לא, כדברי הגמרא (שם עמוד ב'). יש דעה אחרת בגמרא שאין מקישים קללה להכאה, ולכן

המקלל מי שאינו עושה "מעשה עמך" לא יתחייב, לעומת המכה שיתחייב אף על פי שאינו עושה "מעשה עמך".

היחס בין הכאה לקללה.

ג. לפי הגמרא הזו נראה שיש קשר בין הכאה לקללה, שהרי יש שיטה שמקישה ביניהן. נראה שהחינוך הבין שאנו מקישים הכאה לקללה מפני שגם ההכאה וגם הקללה שתיהן עוסקות בפגיעה באביו או באמו, שהיחס אליהם אמור להיות שונה (כפי שהוכחנו בפרשת יתרו, במצות כיבוד אב ואם), אלא שיש צד לחלק ביניהן שהרי ההכאה היא פגיעה פיזית, לעומת הקללה שהיא פגיעה הנובעת מהיחס השלילי המתבטא בדיבור. מצד אחד, בשתיהן יש פגיעה באביו ובאמו, ומצד שני יש הבדל במהות הפגיעה, ולכן יש סברא לחלק. לגבי דין לאחר מיתה, פשוט לכולי עלמא שיש חילוק - במכה לאחר מיתה אין כל פגיעה, לעומת איסור קללה העוסק ברובד הרוחני שהוא תמיד משפיע, בין בחייו ובין במותו.

ד. אמנם לדעת הרמב"ם, יש לעיין מה הסברא להשוות קללה להכאה, הרי לדעתו האיסור לקלל הוא דין במקלל, והאיסור להכות הוא מצד מעשה הפגיעה הפוגע במוֹכָה. צריך לומר שהוא למד שההיקש בא מפני ההשוואה בין קללה והכאה מצד ששתיהן עוסקות בהתנהלות שלילית כלפי אביו ואמו במקום היחס החיובי שהיה ראוי להם על פי דין. אמנם מצד המעשה המסוים יש אכן פער עצום ביניהן, והן פונות לכיוונים שונים לגמרי - המקלל פונה אל עצמו, והבעיה היא באדם המקלל, ולעומת זאת בהכאה עיקר הבעיה של המכה שהוא פוגע במוכָה, עיקר היחס השלילי מופנה כלפיו. לכן ברור לגמרא שלאחר מיתה יש פער ברור, ולגבי קללה אין חילוק בין לפני ואחרי מיתה.

גדר ברכת אלוהים.

ה. התורה אסרה את הקללה בהרבה ציוויים - "לא תקלל חרש" (ויקרא י"ט, י"ד), "נשיא בעמך לא תאור" (שמות כ"ב, כ"ז), "אלוהים לא תקלל" (שם), ו"איש איש אשר יקלל את אביו ואת אמו..." (ויקרא כ', ט). המנחת חינוך (מצוה ע' אות ג') השווה קללת דיין לברכת אלוהים. לכאורה נראה שיש אקוויוולנטיות בהגדרת 'קללה' בכל הציוויים.

ו. לגבי ברכת אלוהים, היה נראה לומר בפשטות שהיא דין בגברא, שהרי אי אפשר לפגוע בה, אלא שכשאדם מקלל מצידו יש בעיה. ראייה לדבר, שהשומע את המקלל חייב לקרוע (מסכת סנהדרין דף ס.), כלומר שיש בעיה בעצם המפגש עם הסיטואציה של הקללה. הגמרא (מסכת סנהדרין דף נו.) דנה מה הוא האיסור לנקוב המפורש בפסוק: "ונקב שם ה' מות יומת" (ויקרא כ"ד, ט"ז). היא מעלה מספר אפשרויות: אפשרות ראשונה, שיש איסור לעשות חור בשמות הקודש, "לא תעשון כן לה' אלוהיכם" (דברים י"ב, ד'), איסור הנעשה בפגיעה פיזית. אפשרות שניה שהגמרא מעלה היא שהאיסור לנקוב הוא איסור לפרש את שם ה'. את שתי אפשרויות אלו הגמרא דוחה מזה שכתוב "ונקב שם... בנקבו שם" (ויקרא כ"ד, ט"ז), מכאן שהאיסור הוא כאשר יש מציאות של "שם בשם", ובשתי אפשרויות אלו לא ברור איך יתכן דבר כזה. לעומת זאת בברכת אלוהים, שאומר: "יכה יוסי את יוסי", הוא מקלל מיניה וביה. הגמרא דחתה את האפשרות השנייה שנוקב הוא מפרש שם שמים, גם ממה שכתוב: "ויקוב... ויקלל" (ויקרא כ"ד, י"א), ומכאן שנקיבה היא קללה. שואלת הגמרא, אולי האיסור הוא גם לקלל וגם לנקוב ולפרש שם שמים. לכאורה גם מכאן נשמע שהאיסור הוא איסור על הגברא, שהרי האיסור לפרש שם שמים לבטלה הוא בוודאי איסור על הגברא, שהרי הוא לא פוגע ישירות באף אחד. אם כן, מזה שלגמרא היתה הוה אמינא שדרושות גם נקיבה וגם קללה, נראה שאיסור הקללה דומה לאיסור הנקיבה, שאחרת לא היתה הגמרא "משדכת" ביניהם.

פגיעה ממשית או פגיעה רוחנית.

ז. אמנם לדעת החינוך צריך לדחות ולומר שאם באמת היינו מסבירים שהפגיעה האסורה היא פגיעה ממשית, שהאדם נעלב, אכן קשה, שהרי אי אפשר לפגוע בקדוש ברוך הוא. מעבר לזה, התורה מצוה: "לא תקלל חרש", וחרש ודאי לא נעלב. אמנם לדברינו לעיל, שהבעיה בקללה היא בדיבור הפועל, משפיע ומגלה את היחס השלילי שבליבו של המקלל, מובן שיש לקללה השפעה שלילית במציאות ופגיעה בהופעת שם שמים בעולם. ואמנם באפשרות הראשונה הגמרא חשבה שמדובר בניקוב פיזי של שמות הקודש, ובאפשרות השניה היא הבינה שהאיסור הוא איסור על הגברא, שהאדם פוגע ביראת שמים שלו. אך למסקנה כשהיא דחתה הסבר זה, היא הגיעה למסקנה שהאיסור הוא מצד כוח הקללה להשפיע בעולם.

קללת הרשעים.

ח. המנחת חינוך (מצוה רל"א אות ד') כתב שהאיסור לקלל קיים גם לגבי רשע משום שמזכיר שם שמים לבטלה. הקשה המנחת חינוך שהרי אלישע קילל את הנערים ופגע בהם הדוב (מלכים ב' ב', כ"ד), ואף על פי שהגמרא מסתייגת מזה שגירה בהם את הדוב, מכל מקום לא מסתבר לומר שעבר על איסור. נראה להסביר על פי דברינו שהקללה היא כמו תפילה שה' יעשה רעה למישהו, ובאמת מי שמגיעה לו רעה בשל מעשיו הרעים מותר לקללו ואין פה שם שמים לבטלה. הגמרא (מסכת גיטין דף ז.) אומרת שמי שיש לו צעקת לגימה על חברו ודומם שוכן בסנה יעשה לו דין, ומשמע שאין איסור גמור להתפלל שה' יעשה דין, אלא זו הנהגה טובה שלא יתפלל אלא ישתוק. ואף על פי שלקלל בוודאי יש איסור, אמנם לקלל את הרשעים מדוע שיהיה איסור, הרי הם ראויים לכך. לגבי הנערים הגמרא הסתייגה מזה שאלישע גירה בהם את הדוב כי 'לא טוב ענוש לצדיק' (על פי משלי י"ז, כ"ו), אבל עצם הדבר שאדם מתפלל על ענישת הרשעים, אין בו שום איסור.

ט. אמנם לדעת המנחת חינוך אסור לקלל רשע. ישנה מכל מקום בעיה להוציא שם שמים לבטלה. כפי שכבר הסברנו קודם, אילו היינו סוברים כדעת החינוך שקללת הרשעים פועלת בעולם כתפילה לא היה שייך בזה הוצאת שם שמים לבטלה. אמנם המנחת חינוך כתב במפורש במצוה ר"ס אות י"ח שהעיקר כדעת הרמב"ם שהבעיה היא מצד המקלל ואין למעשה הקללה השפעה בעולם מלבד על המקלל עצמו ומאחר ולא היה לאלישע להענישם כדברי הגמרא, נמצא ששם שמיים יצא לבטלה.

פְּרֹשֶׁת פִּינְחָס

מצוה ת', דיני ירושה.

בפרשתנו (פרק כ"ז פסוקים ח'-ט') מופיע הציווי: "איש כי ימות ובן אין לו והעברתם את נחלתו לבתו. ואם אין לו בת וכו'".

ירושה לפני שניתנה תורה.

א. שמעתי ממו"ר הרב מרדכי שטרנברג זצוק"ל חקירה, האם ביבמה הזיקה קודמת לדיני התורה או שמא דיני התורה קודמים לזיקת יבמין. הדיון הוא האם יש משהו נורמלי, מציאותי, טבעי, הגיוני ופשוט הגורם לדיני היבום, או שדיני היבום הם אלו שהפעילו ויצרו את הקשר והיחס בין היבמה ליבם.

ב. לכאורה גם בדיני נחלות יש לשאול, האם פשיטא לך שיש מציאות של ירושה אלא שהתורה באה והגדירה את סדרי הנחלות, או שהתורה יצרה והפעילה את עצם העניין.

ג. מלשוננו הקדושה של החינוך שהירושה היא כסדרי השתלשלות היצירה, כלומר שכמו שהאב והאם מולידים וגם תולדותיהם מולידים כמותם, כך הירושה משתלשלת מאב לבן, נראה שהירושה היא דבר טבעי. ואמנם יש מקום לבעל הדין לחלוק שכך ציוה האל, אך מכל מקום הירושה פועלת כמו סדרי התולדות, ולכן ברור שיש המשכיות במציאות, והממון הולך לאן שההשתלשלות ממשיכה.

השפעת המוריש על הירושה.

ד. המנחת חינוך אות ז' מביא את שיטת רבי יוחנן בן ברוקה (מסכת בבא בתרא דף ק"ל.), שיש למוריש יכולת לשנות את תנאי הירושה, כלומר להעדיף בן בין הבנים. המנחת חינוך אומר שהמוריש צריך להשתמש בלשון "פלוגי בני ירשני" ולא "פלוגי בני לא ירשני". הסברא בזה היא כי אין בכוחו של המוריש להפקיע את הירושה אלא רק לכוון אותה ולהשפיע על פעולתה.

ה. הגמרא (שם דף קל"א.) מתלבטת בדברי רבי יוחנן, האם יש למוריש יכולת לשנות את תנאי הירושה כל חייו כל עוד הוא שומר על הכללים היסודיים שהם סדרי הירושה והבכורה, כגון שהוא מרבה בירושה לבן בין הבנים, או שמא רק כאשר הוא שכיב מרע. ההתלבטות היא האם באמת יש לאדם יכולת להגדיר דברים בירושה באותו תחום שנתון ברשותו, או שהתורה רק אפשרה למוריש בזמן שהירושה קורה להשפיע עליה ולכוון אותה, וכדברי רשב"ם (מסכת בבא בתרא דף קל"א. ד"ה 'בר אורתי'), לגבי שכיב מרע שהוא "ראוי להוריש, שהולך למות וקרינן ביה 'ביום הנחילו את בניו'", זה חלק מההתנחלות, אבל לומר שבאמצע חייו הוא יכול לקבוע, אפילו אם זה לבן בין הבנים, זה חידוש גדול מאד. כיוון מחשבה זו תואם את הסברא העקרונית שאמרנו שירושה היא מציאות טבעית דאיתא ממילא, חוק בל יעבור.

בכור.

ו. לגבי בכור, התורה אמרה: "בכל אשר ימצא לו" (דברים כ"א, ט"ז), ואמרו חכמים שהוא לא נוטל חלק בכורה בראוי כבמוחזק (מסכת בבא בתרא דף קכ"ג:), כלומר שהבכור יורש פי שניים רק בדברים שמצויים כעת אצל האב. נראה כי גזירת הכתוב היא שהבן הבכור הוא בן 'כפול' - יש לו את חלקו בין הבנים ויש לו את החלק שהוא יותר בנו מהבנים האחרים, הוא הבן. אמנם אותו חלק שבו הוא שווה לבנים הוא החלק שבו הוא ממשיך את האב, והממון ממשמש ומשתלשל כדרך

התולדה. אולם את חלק הבכור הוא אכן מקבל, אבל לא כהמשכיות האב. ההבדל בין שני החלקים הוא שבחלק שהבן ממשיך את האב הוא ממש הופך להיות האב, התורה אוקמה גברא בחריקי האב (על פי מסכת בבא מציעא דף ל"ו), אך בחלק הבכורה, החלק הכפול, הוא יורש את האב רק בחלק המצוי ולא בעצם.

ירושא בגוי.

ז. באות ב' שאל המנחת חינוך על לשון הרמב"ם (הלכות נחלות ו', ט') שלגוי יש ירושה לגבי הבן, והיא גמרא ערוכה (מסכת קידושין דף י"ח:) מהפסוק "כי ירושה לעשיו נתתי את הר שעיר" (דברים ב', ה'). אמנם סיים הרמב"ם שבשאר הקרובים אנו משאירים אותם למנהגם. וקשה למה כתב הרמב"ם כך, הרי הוא פשוט, והיה לו לומר שבמקום שאין בן הוי כנכסי הגר שהרי אם אין דין ירושה מן התורה נכסיו מופקדים.

ח. ובאמת, מזה דאמרינן דבגוי איכא דין ירושה נראה כדברינו שיש בירושא משהו הווייתי טבעי, אלא שלגבי גוי התורה לא יצרה סדרי נחלות, והחויב לגבוי הוא רק ביחס לירושא הבן.

ט. המנחת חינוך כתב בהמשך דבריו שבגוי אין הבדל בין בן לבת, והוכיח זאת מרש"י מפורש (מסכת יבמות דף ס"ב. ד"ה 'בנכריותן'). אמנם ברמב"ם ובשו"ע (רפ"ג, סעיף א') לא מצאנו דין זה.

י. נראה לומר ששיטת הרמב"ם היא שיש מציאות טבעית נורמלית שחלה עוד לפני שניתנה תורה, ולכן היא מחייבת גם את הגוי. לכן כותב הרמב"ם שחויב הגוי בירושא הוא רק בן ששם פשוט דין הירושא, כי "ברא כרעא דאבוה" (מסכת עירובין דף ע:). אמנם לגבי שאר סדרי ירושה, אם לגויים יש מנהג, יש להשאיר את המנהג על עומדו ובזה מתקיים דין ירושה. אך אם אין מנהג, הדר דינא לסדרי ירושה שקבעה תורה ולא אמרינן דליהוי כנכסי הגר. ראייה לעיקרון זה היא המשנה

המחדשת את דינו של רבי יוחנן בן ברוקה, שכתבה שאפשר להנחיל רק בן בין הבנים ולא אדם זר. ומה ההוה אמינא. אלא שבאמת הייתי חושב שהירושה ממשמשת ובאה, ויש ביד האדם להגדיר מי הוא יורשו. אם כן הכא נמי יורש שמוגדר לפי סדרי הנחלה שלהם הרי הוא יורש גמור, אולם אם אין להם מנהג, סדרי התורה הם הסדרים הפשוטים ולא הוי בכלל נכסי הגר.

פְּרִשֶׁת מִטּוֹת

מצוה ת"ל, מצות הפרת נדרים.

בפרשתנו (פרק ל' פסוק ג') מופיע הציווי: "איש כי ידור נדר לה' או השבע שבועה לאסור איסר על נפשו לא יחל דברו".

רצון הנודר, רצון מעשי או רצון עקרוני.

א. כדי להתיר את הנדר החכם צריך למצוא פתח בדעתו של הנודר שאילו היה מודע לדברים מסוימים בשעת הנדר לא היה נודר. באות ג' המנחת חינוך דן בסברת החינוך שפותחים בנולד המצוי, ולא פותחים בנולד שאינו מצוי. לדעתו אם הפתח הוא בדבר שנולד, כלומר דבר שלא היה קיים בזמן הנדר, אז הוא חייב להיות נולד ששכיח שיוולד. הוא גם מביא את סברת הרמב"ם (הלכות שבועות ו, י"ב) שבנולד אין פותחין לעולם.

בנדר יש דין שיהיו "פיו וליבו שוין" (מסכת שבועות דף כ"ו:) כדי שיחול הנדר, כלומר שרצון הנודר צריך להיות תואם את מה שאומר. יש לחקור האם מה שאנו מחייבים את רצון הנודר בדין זה הכוונה לרצון מעשי, מה שהוא רוצה בפועל, או שהכוונה היא לרצונו התאורטי, העקרוני, מה היה רצונו אילו המציאות היתה מתנהלת לפי הבנתו.

ב. נראה שסברת החינוך היא שדבר המצוי שיהיה, מן הסתם דעת הנודר כללה גם אותו. כלול בדעתו שבהשתנות הפרטים ישתנה רצונו המעשי, ודבר שאינו מצוי מן הסתם אינו כלול בתנאי נדרו. אמנם מלשון הרמב"ם משמע שהטעם הוא שכאשר נתונים חדשים נולדו במציאות, לא באמת השתנתה דעת הנודר העקרונית, והוא עדיין עומד בדעתו וברצונו, אלא שהמציאות טופחת על פניו. כעת, בעל כרחו, הוא

מעדיף את האפשרות השניה. אמנם ברצותו לא באה לו, והוא היה מעדיף שהנתונים לא ישתנו ושרצונו הראשוני יצא אל הפועל. הנולד לא יצר מציאות חדשה בליבו שלא היתה קודם. ולכן אין פה כלל פתיחה.

ארבעה סוגי נדרים שאין צריכים התרה.

ג. המשנה (מסכת נדרים דף כ:): דיברה על ארבעה נדרים שאין צריכים התרה - נדרי זירוזין, נדרי הבאי, נדרי שוגגין ונדרי אונסין. נדרי זירוזין הם נדרים שאדם מזרז את העושה עמו מקח וממכר וקובע למקח סכום גבוה מאד או נמוך מאד בהתאם לרצונו, כדי שהמקח יגמר בסכום אמצעי, הוא נודר בסכום הגבוה או הנמוך כדי לחזק את עמדתו. נדרי הבאי הם נדרים שאדם נודר כדי לחזק את גוזמתו ולהראות שדבריו רציניים. נדרי שוגגין הם נדרים שהנודר טעה בהבנת המציאות עליה נדר. נדרי אונסין הם נדרים שהנודר נאנס ולא יכול לקיים את התנאי שהתנה בנדרו.

עומק ההבדל בין נדרי זירוזין והבאי לנדרי שוגגין ואונסין.

ד. יש חילוק גדול מאד בין נדרי הבאי וזירוזין לנדרי אונסין ושוגגין - אונסין ושוגגין עוסקים בתודעת הנודר, ולכן נראה כי בהם הפטור הוא יותר עצמי, שהנודר כלל לא התכוון לנדר. לעומת זאת, זירוזין והבאי עוסקים בביטוי הדברים ובהבעתן בפה. יש דין שבנדר צריך שיהיו פיו וליבו שוין. אונסין ושוגגין עוסקים בליבו, וזירוזין והבאי עוסקים בפיו.

ה. המנחת חינוך באות ב' דן לגבי מעמיד דבריו. הסברא היא שכאשר אדם מעמיד דבריו נראה שהוא מתכוון לנדר ולא רק לעשות הצגות, ולהשתמש בנדר לצרכיו. זה נכון לגבי נדרי זירוזין והבאי. אמנם, לגבי נדרי אונסין ושוגגין, יש סברא

עצמית לפטור, והיא שבהגדרה הנודר או הנשבע, אינו שם בליבו. הפטור של שוגגין ואונסין הוא בהגדרת הנדר.

ההבדל בין שבועה ונדר.

ו. המנחת חינוך דן האם הפטור בארבעת המקרים הללו רלוונטי גם לגבי שבועה. הגמרא בריש נדרים (דף ב:) מחלקת בין נדר לשבועה, שנדר הוא שאסר חפצא אנברא ושבועה היא שאסר גברא אחפצא, כלומר - נדר הוא שהדבר הנדור אסור בעצמו על הנודר, ושבועה היא שאדם אוסר את עצמו מלהתנהל בצורה מסויימת.

ז. נראה ששבועה במהותה היא יותר חמורה כי למעשה היא מחייבת את האדם לקיים את דבריו ולא להחל את דברו, ולכן יותר קשה לפטור בה אפילו בארבעת המקרים הנ"ל. זאת הסיבה שבשו"ע (יורה דעה סימן רל"ט סעיף א') כתב מרן שלמרות שבמקרים מסויימים פטור אף בשבועה, מכל מקום איסורא בודאי איכא.

ח. המנחת חינוך אומר שיש סברא לחייב גם בשבועת זירוזין וגם בשבועת הבאי. נראה שהסברא היא שבזירוזין והבאי האדם לא מעוניין לנדור אלא להציג מצג מסויים, כלומר שהוא לא רוצה לנדור באמת אלא רק להשתמש בנדר, להציג באמצעותו עד כמה מה שהוא אומר רציני וחזק. בנדר עוד אפשר לסבול את סברת הפטור הזו, כי אין התנגשות חזיתית - האדם עוסק בחפצא ולא באיך הוא צריך להתנהל. אמנם בשבועה, בה האדם ממש מדבר על חובתו, קשה לומר שהוא רק משתמש בשבועה ולא נשבע, הרי סוף סוף הוא מחייב את עצמו.

פְּרִשֶׁת מִסְעִי

מצוה ת"י, בעניין גלות לרוצח בשגגה.

בפרשתנו (פרק ל"ה פסוקים כ"ה וכ"ח) מופיע הציווי: "והשיבו אותו העדה אל עיר מקלטו... וישב בה עד מות הכהן הגדול" וגם הציווי: "כי בעיר מקלטו ישב עד מות הכהן הגדול".

הבנת תפקיד הגלות של רוצח בשגגה.

א. התורה חייבה את הרוצח בשגגה ללכת אל עיר מקלט, וציוותה את הסנהדרין לא למחול על עונש זה: "לא תקחו כופר לנפש רוצח אשר הוא רשע למות ולא תקחו כופר ללכת אל עיר מקלטו" (במדבר ל"ה, ל"א). עוד אמרה תורה בדינו "אין לו דמים" (שמות כ"ב, א') עד שיגלה לעיר המקלט, מה שלא אמרה בדין רוצח במזיד. ב. צריך להבין את המעמד המיוחד של רוצח בשגגה, מדוע "אין לו דמים", ומה הגלות עושה כדי לבטל מעליו מעמד זה. אמנם היה אפשר לומר שהגלות באה לכפרה. הגמרא (מסכת מכות דף ב:) אומרת שעדים שזממו לחייב גלות יגלו כדי שתהיה להם כפרה. אם כן, מאחר והגלות מכפרת, ממילא בטל מהאדם המעמד הזה של "אין לו דמים".

ג. אלא שעדיין לא ברור מהו הגדר של "אין לו דמים" אותו התורה הטילה עליו. גם לא ברור מדוע התורה החמירה בו יותר מרוצח במזיד. עוד קשה מהגמרא (שם דף י"א:) שכתבה במפורש שגלות לא מכפרת, אלא רק מיתת כהן גדול, והקשו תוספות (שם ד"ה 'מיד') מדף ב:, שם ראינו שגלות מכפרת, וענו שהכפרה של כהן גדול פוטרת אותו מהגלות, אבל עיקר הכפרה תלויה במיתת כהן גדול. ועדיין לא

ידענו, גלות זו על מה באה לכפר ומה תפקידה, מאחר שעיקר הכפרה במיתת כהן גדול היא תלויה.

הבנת היחודיות של מעשה רצח.

ד. נראה לומר שמעשה הרצח חמור ושונה מכל מעשי האיסור שבתורה. התורה הענישה את הרוצח אף כשרצח בשגגה מה שלא עשתה בשום עבירה - עבירות בשגגה מחייבות כפרה בקרבן, אבל התורה נמנעה מלהעניש עליהן. כדי להעניש התורה הצריכה הבחנה בין שוגג למזיד - המזיד הוא מכוון ומתייחס לעבירה, מה שאין כן השוגג. אמנם בעבירה הזו, המעשה החמור של הפרדת הנשמה מהגוף מגדיר את המעשה במהותו כחמור, המעשה עצמו קושר את האדם אליו. דומה הדבר לדברי המשנה ש"שגגת תלמוד עולה זדון" (מסכת אבות פרק ד', משנה י"ג) - יש עבירות בהן אין צורך בכוונה לפי שבעצם עשיית המעשה נוצר היחס המחייב את האדם בלקיחת אחריות.

ה. ראה לדבר מצינו בגמרא (מסכת מכות דף ח:), השואלת על מה שכתוב במשנה שם שהבן גולה בשגגת רציחת אביו מהברייתא הלומדת מ"מכה נפש" (במדבר ל"ה, ל') פרט למכה אביו. מישב רבא שהגמרא הממעטת מ"מכה נפש" פרט למכה אביו לא מתייחסת לרציחת אביו בשוגג אלא להכאתו, שהיתה הוה אמינא שמאחר ובמזיד חייב מיתה בשוגג יגלה. ובאמת תמיהה עצומה ישנה על תירוץ זה, שהרי לא מצינו מיעוט כזה באף אחת מהעבירות המחייבות מיתה. חיוב גלות של רוצח בשגגה הוא דין נדיר, מדוע כאן היתה הוה אמינא לחייבו גלות? אלא צריך לומר שהיתה הוה אמינא כזו לגבי הכאת האב, מפני שיש בה הוצאת דם הנפש, ודומה הדבר להוצאת נפש של רצח, שהרי באביו מדובר, קא משמע לן שלא. מכאן אתה שומע שעבירה זו של הוצאת הנפש שונה בחומרתה מכל העבירות שבתורה. חומרת העניין גנוזה בעצם המעשה, והיא הקושרת את האדם לעבירה בעבותות גם בלא כוונה.

ו. התורה אמרה: "שופך דם האדם, באדם דמו ישפך" (בראשית ט', ו'), וכן: "ולארץ לא יכופר לדם אשר שפך בה, כי אם בדם שפכו" (במדבר ל"ה, ל"ג). לכן, רוצח הוא בן מוות. אמנם, רוצח במזיד, מאחר והתורה חייבה אותו מוות, פקע ממנו הגדר של "אין לו דמים". אמנם רוצח בשוגג מאחר והתורה לא חייבה להרוג אותו, הרי הוא בן מוות, אלא שהגלות היא סוג מסוים של אי אחיזה במציאות, כעין מיתה. האדם מאבד בה את היציבות בחיים, וקרוב הדבר למוות.

ז. הגלות עוצרת את דין המיתה, כי היא מחליפה אותו כל עוד זה נצרך, עד שהרוצח מגיע לכפרתו עם מות הכהן הגדול. היא מכפרת על האדם כפרה זמנית בלבד, ואילו כפרתו הגמורה תלויה במות הכהן הגדול. לכן אומרת המשנה (מסכת מכות דף ט:), אותה מביא המנחת חינוך באות י"ח, שגם המזידים מקדימים לעיר מקלט ועיר המקלט מגינה עליהם עד הדיון בבית הדין.

ח. המנחת חינוך אות י"ט אומר שאם גואל הדם הרג את הרוצח קודם שהגיע לעיר מקלט הוא פטור ממיתה, ולעומת זאת אדם אחר שהרגו חייב עליו. אמנם באות י"ט כתב שאם יצא הרוצח מעיר המקלט, "אין לו דם", שכך גזרה עליו התורה, כלומר שאף אחד לא יהיה חייב על הריגתו. הריטב"א (מסכת מכות דף י"ב. ד"ה 'מר זוטרא') כתב בשם הרמ"ה שביצא מעיר המקלט יש יותר סיבה לפטור את גואל הדם אם רצח את הרוצח מאשר כאשר מצא גואל הדם את הרוצח בדרך לעיר המקלט. הריטב"א עצמו אומר שיש הבדלים בין המקרים, ולכן אין ביניהם יחס של קל וחומר - מצד אחד יש סברא להקל על מי שיצא מעיר מקלט שכבר קלטוהו מחיצות, ומצד שני יש סברא הפוכה להחמיר ביוצא לפי שפשע ביציאתו.

ט. נראה כי דעת הרמ"ה היא שסיבת הפטור קשורה ליחס לעיר המקלט, ולכן דינו של ההורג רוצח בשגגה כשהוא בדרך לעיר המקלט חמור יותר מפני שהוא פונה אליה, מאשר רוצח בשגגה שיצא מעיר המקלט והוא פונה ממנה. אמנם הריטב"א למד שיש צדדים לכאן ולכאן - יש סברא שרמת הפשיעה היא הפרמטר לקבוע

האם פטור מי שהרג את הרוצח, ויש סברא לומר שההימצאות המעשית בעיר המקלט פוטרת.

י. מכל מקום, שיטת המנחת חינוך שגם רוצח שיצא וגם רוצח שבדרך לעיר המקלט, גואל הדם פטור עליהם אם הרגם, ושאר בני אדם שהרגו את הרוצח כשהוא בדרכו לעיר המקלט חייבים עליו, ורק במקרה שהרגו את הרוצח כשיצא מעיר המקלט פטורים עליו, כי כתוב ש"אין לו דמים", לא מובנת. אם נאמר שביצא פטור מי שאינו גואל הדם, לפי שהתורה אמרה שמותר לגואל הדם להרגו שהרי הוא בן מוות, אם כן גם לגבי מי שבדרכו לעיר המקלט נאמר את אותו הדבר, ומדוע אנו מחלקים לגביו בין גואל הדם לכל אדם.

יא. נראה לומר שיש כאן שני עניינים. העניין הראשון הוא היחס בין רוצח שיצא מעיר מקלטו לרוצח שעדיין לא הגיע מבחינת החומרה, האם הוא יותר קל או יותר חמור. אמנם, אומר המנחת חינוך יש עוד עניין והוא הגדרת המצב הדיני של שני המצבים הללו. מאד מובן שמי שהגיע לעיר המקלט על פי בית דין כבר הוגדר ש"אין לו דמים", מה שאין כן במי שעדיין לא נידון, שרק ביחס לגואל הדם הותר דמו, ודין זה הוא דין נקודתי בגואל הדם. לעומת זאת שאר אדם יהיה חייב עליו.

פְּרִשֶׁת דְּבָרִים

מצוה תי"ד, מצות מינוי דיין ראוי.

בפרשתנו (פרק א' פסוק י"ז) מופיע הציווי: "לא תכירו פנים במשפט".

א. המנחת חינוך מעיר בדין זה שלוש הערות: הערה ראשונה כתב באות א', שבמקום מה שכתוב בחינוך "ביטל עשה זה" צריך להיות כתוב "ביטל לאו זה". ובאמת נראה כדבריו, שהרי החינוך לכאורה לא עסק בשום מצות עשה, אלא בלאו של "לא תכירו פנים". גם בדרשות שהביא החינוך בסוף דבריו הוא לא דיבר על עשין כי אם על לאוין.

ב. הערתו השלישית, אותה כתב באות ג', היא שהרמב"ם (הלכות סנהדרין פרק י"ט) לא מנה לאו זה בכלל הלוקין. הטעם שכתב המנחת חינוך להסביר זאת הוא שאי אפשר לעמוד על הדבר אם יודע האדם לדון או לא, שהוא יאמר חכם אני. תמוה הדבר מאד, וכי אין לנו לשאול או לברר על פי פסקיו ודיניו האם עושה הוא דין אמת, והרי אנו רואים שהוא מחייב את הזכאי ומטמא את הטהור ומגלה פנים שלא כהלכה.

ג. הערתו השנייה, אותה כתב באות א', היא קושיית רבים על הרמב"ם (הלכות סנהדרין ג', ח'), מדוע עזב את הגמרא בסנהדרין (דף ז'): שלמדה הכל מהפסוק "לא תטע לך אשירה" (דברים י"ז, כ"א), וגם איפה הוא מצא את הדרשה הדורשת שהממנה דיין במקום שאין תלמידי חכמים כאילו הקים מצבה.

ד. בטור חושן משפט (סימן ח') כתב הדרישה (ס"ק א') על פי המדרש רבה, (דברים פרשה ה' אות ה'), שבכסאו של שלמה היו שש מעלות, והיה הכרוז עומד לפני כסאו של שלמה, וכשהיה אדם עולה במעלה הראשונה היה הכרוז אומר: "לא

תטה משפט" (דברים ט"ו, י"ט), במעלה השניה - "לא תכיר פנים" (שם), וכך הוא הולך ומונה שישה פסוקים הרשומים שם בעניין הקמת שופטים, ובתוכם גם הפסוק "לא תקים לך מצבה" (שם, כ"ב), ומכאן שגם הפסוק הזה נדרש על מינוי דיינים. לפי זה אומר הדרישה שגם את הפסוק "לא תזבח שור ושה אשר יהיה בו מום" (שם י"ז, א'), שגם הוא מופיע במדרש שם כמתייחס לאחת ממעלות הכסא, כסא המשפט, צריך להסביר על מחשבת הלב של הדיין, שלא יחשוב מחשבות זרות.

מהות מצות מינוי דיין ראוי.

ה. נראה להסביר בכוונת דבריהם של החינוך והרמב"ם שהם למדו שכל ששת הפסוקים שבאו אחר הציווי "שופטים ושוטרים תתן לך" (שם ט"ו, י"ח), לפי הבנת המדרש, העוסקים בציוויים להעמדת כסא המשפט, אין בהם אינטרס כשלעצמם, הם אינם באים למנוע חשש מעשי או בעיה פרקטית בשיבוש פסיקת ההלכה על פי התורה, אלא הם רק משרתים את העשה של "שופטים ושוטרים תתן לך" ומוציאים אותו אל הפועל, הם מדרגות כדי לעלות בהן לכיסא, הם הצורה המהותית של מינוי הדיינים.

ו. החינוך וגם הרמב"ם (שם ג', ט') הביאו את דרשת חז"ל לגבי מי שנתן כסף כדי להתמנות. הב"ח שם (ד"ה 'ועוד דרשו') חקר האם מי שהוא תלמיד חכם ושם כסף כדי להיבחר עובר בלאו זה, האם עצם נתינת הכסף פוסלת את המינוי, או רק השפעת הכסף על ההליך, וכתב שנחלקו בזה הרמב"ם והטור (שם). אם נאמר שעיקר הבעיה בלאוין אלו היא ההשפעה המעשית של שיבוש הדין, אם כן במקרה שהדיין הוא תלמיד חכם ואין ראוי ממנו וגם שם כסף, הוא לא עבר על לאו זה, אבל אם הלאו הזה הוא לאו מהותי העוסק באיך ממנים דיינים על פי תורה, ההליך הזה מזהם בשורשו.

ז. בנוסף לכך, אם נאמר שהציווי למנות דיין ראוי קשור לפרקטיקה המעשית, קשה להבין את דברי הדרישה שמחשבות זרות פוסלות בדיין משום שדין הוא כמו קרבן. ההשוואה לקרבן אומרת דרשני, אלא אם כן אנו עסוקים לא בפונקציונאליות של הדין אלא במידת טהרו.

ח. לפי זה אולי ניתן להסביר את גירסת החינוך שלפנינו שכתב "ביטל עשה". באמת דרכו של החינוך להשתמש בלשון "ביטול" על עשין ובלשון "עבר" על לאוין, כלומר, "עבר על לאו זה" וכדומה. יתכן לומר שהחינוך התכוון לעשה זה של "שופטים ושוטרים", שכל ששת הלאוין באים לשרת אותו וכמו שכתבנו, והלכך גם לא לוקים עליהם, כי שם העשה עליהם.

ט. אם כן, הסבר הפסוק "לא תכיר פנים" הוא שההליך של מינוי דיינים אמור להתנהל לפי שיקולים אובייקטיביים ולא אישיים כמו פרוטקציה, חיבה, כישרון וכו'. כך אפשר להבין את הפסוק "לא תקים מצבה" - מצבה היא דבר דומם שאין בו כלום, והמשמעות היא - אל תקים אדם כזה, כלומר שופט שאין בו כלום או שיש בו מידות רעות. אמנם במקום שיש תלמידי חכמים אסור להקים גם אשירה, כלומר אדם שיש בו משהו, כוח צמיחה, וכולו מחמדים, כשהוא מהווה קונקורנציה לשפיטה של דיין תלמיד חכם.

פְּרִשֶׁת וְאַתְחִנֶּן

מצות תי"ט, מצות תלמוד תורה.

בפרשתנו (פרק ו' פסוק ז') מופיע הציווי: "ושננתם לבניך".

גדר מצות תלמוד תורה.

א. המנחת חינוך לא הרחיב במצוה זו ובכל זאת נעיר כמה הערות. החינוך כתב בלשונו הקדושה את העיקרון הכללי מה אנו מחויבים ללמוד. הוא כתב שני עניינים: 1. ללמוד כדי לדעת מה לעשות. 2. ללמוד כדי לדעת את משפטי ה'. מכאן נראה שהמצוה ללמוד היא מעבר לידיעת ההלכה, אלא היא גם לדעת את משפטיו הישירים. גם בשורש המצוה כתב שמותר האדם מן הבהמה הוא לדעת את משפטי ה'. מצוה זו שייכת להגדרת עצם האדם, למהות החיים.

מהות החובה ללמד.

ב. החינוך בסוף דבריו כתב שהמצוה היא ללמד את בנו, ומכלל המצוה ללמד עצמו. מקור החינוך הוא הגמרא במסכת קידושין (דף כט:), בה כתוב שמי שלא לימדו אביו, מצווה ללמד את עצמו, כלומר שכאשר לא התקיים הסדר הנורמלי שהאבא מלמד את בנו, חובה על הבן ללמד את עצמו. בגמרא שם (דף ל.) כתוב: "מנין שכל המלמד את בן בנו תורה כאילו קיבלה מהר סיני, שנאמר 'והודעתם לבניך ולבני בניך' וסמך ליה 'יום אשר עמדת לפני ה' אלוהיך בחורב'" - המשמעות של קבלת התורה היא שהתורה נמצאת באומה לדורותיה, המצוה היא שהתורה תימצא בהמשכיות תולדות האומה. לכן עיקר המצוה הוא להודיע לבנים, ורק מכללה הוא שילמד הוא עצמו, וגם זה כדי שיוכל לידע ולהודיע.

ג.המנחת חינוך מביא את דברי הכסף משנה (הלכות תלמוד תורה א', ב') שמתלבט לגבי בן הבת. הגמרא עצמה (שם) מביאה מחלוקת האם יש חיוב ללמד את בן הבן. הדיון בגמרא הוא האם המצוה ללמד את הבנים, המכוונת כלפי הודעת הדורות הבאים, האם עניין זה הוא רק אופי המצוה או שהוא גם משנה את ערכיה. לפי האפשרות הראשונה, לעיקרון שמצות לימוד תורה מתייחסת לדורות הבאים אין השפעה מעשית על המצוה, ואין הוא משפיע על ההלכה את מי מחויבים ללמד אלא הוא רק נותן עומק לחובה הקיימת ללמד את הבן. אמנם לפי האפשרות השניה עיקרון המצוה מגדיר את החובה ללמד את בני הבנים עד סוף כל הדורות.

ד. חוקר הכסף משנה, לפי האפשרות השניה שהתורה צוותה שהאדם יקח אחריות גם על בני בניו, האם חיוב זה בא מכוח בני הבנים עצמם או מכוח החיוב ללמד את הבנים. אם נאמר שיש חובה עצמית לאדם ללמד את תולדותיו וזו הגדרת המצוה, אם כן אף שאת בתו אין הוא צריך ללמד כי התורה פטרתה, את בניה הוא ודאי מחויב ללמד. אולם אם נאמר שהאחריות ללמד את בני הבנים היא חלק מהאחריות ללמד את הבנים, הכל מתחיל מחובת האדם כלפי בניו, אמנם מאחר והתורה הגדירה שהחובה ללמד את הבנים נובעת מהמשכיות העברת התורה, החובה ללמד את הבנים היא משום שהם ילמדו את בניהם שילמדו את בניהם עד סוף כל הדורות. לפי זה החובה של האדם ללמד את בני בניו גנוזה בחובה שלו כלפי בניו, ואם כן רק בכני הבנים הבאים מכוח הבנים יש חיוב, אבל בני הבנות, שאינם באים מכוח המחויב, בהם אין חיוב.

האופי היחודי של מצות תלמוד תורה.

ה. אמנם לפי זה צריך להסביר את דברי הגמרא (שם דף כ"ט:) שכתבה שכאשר יש התלבטות מי ילמד האב או הבן, מצוה באב, אלא אם כן הבן חריף יותר שאז רבי יהודה אומר שמצוה בבן יותר מהאב. ומדוע, הרי עיקר המצוה הוא ללמד את הבנים.

נראה להסביר שהקדימה של המצוה ללמוד למצוה ללמוד היא רק בצורת המצוה, שה' צוה שהתורה תעבור מאב לבן והבן לבנו וכו', ורק כאשר מישוהו לא זכה להיות חלק מהעברת התורה, הוא מצווה ללמוד בעצמו. אמנם, כאשר מוטלת על האדם השאלה המעשית מה חשוב ממה - ללמוד בעצמו או לדאוג שאחרים ילמדו, דיון זה שונה בתכלית.

ו. עיקר המצוה הוא שתימצא התורה באומה. הדגשה זו היא יחודית במצות תלמוד תורה. המצוה הזו לא עוסקת באדם אלא בתורה. בלימוד התורה, האדם אינו עסוק בעצמו אלא בעצם זה שהתורה נלמדת. לכן נראה לומר שיש עדיפות שמי שבו תימצא התורה בצורה מוצלחת יותר ילמד. זו שיטת רבי יהודה. ואילו חכמים סוברים שמכל מקום ברמה המעשית החיוב של האדם על עצמו גדול מחיוב האדם ביחס לאחרים ולכן הוא קודם לכל אדם.

ז. נראה שההגדרה המיוחדת הזו של מצות תלמוד תורה עליה דיברנו קודם, כלומר העניין שהתורה תהיה מצויה באומה, קיימת במצוה זו מפני שהיא עוסקת בחיים מצד עצמם - "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכנו".

הגמרא שואלת מה עדיף - ללמוד תורה או לשאת אשה. כמדומני שלא מצאנו לשאלה זו חברה בתלמוד. נראה להסביר שבשתי מצוות אלו עסוקים אנו במשימות חיים, ולכן הגמרא מתלבטת מה קודם למה.

פְּרִשֶׁת עֵקֶב

מצוה תכ"ט, איסור להדביק עבודה זרה בממונו.

בפרשתנו (פרק ז' פסוק כ"ז) מופיע הציווי: "ולא תביא תועבה אל ביתך וכו'".

גדר האיסור להכניס לרשותו עבודה זרה.

א. החינוך הגדיר שהאיסור הוא להדביק עבודה זרה עם ממוננו, כלומר שיש איסור להכניס עבודה זרה לרשותנו כדי להנות ממנה. המנחת חינוך באות א' מתלבט מה יהיה הדין כאשר כוונתו היתה להנות אך לא נהנה בסופו של דבר. הוא מביא את דעת הרמב"ם (הלכות עבודה זרה ז', ב') שחייב רק כאשר נהנה. בדעת החינוך הוא מסתפק שכן בתחילת דבריו כתב שמתחייב על ההכנסה לביתו ובסוף דבריו כתב "אם נהנה".

ב. נראה להסביר שהדיון הוא האם כשהאדם מתחייב על ההכנסה, הוא למעשה מתחייב על ההנאה, אלא שהתורה מנעה את האדם מההכנסה לרשותו כדי שלא יבוא להנות, "לך לך אמרינן נזירא סחור סחור, לכרמא לא תקרב" (מסכת עבודה זרה דף נ"ט.). התורה עשתה כאן משמרת למשמרתה לאסור את ההכנסה דלא ליתני לידי הנאה.

ג. אמנם, יתכן היה לומר שהתורה אסרה את ההכנסה בעצמה. ההכנסה עצמה, היחס והדבקות של הממון במציאות של איסור עבודה זרה, הם בעייתיים. הרי כך כתב החינוך עצמו: "להדביק אותו עם ממונו". לשון זו דומה ללשון שבה התורה השתמשה כדי לאסור את ההנאה על האדם עצמו: "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם" (דברים י"ד, י"ח). יש דבקות של האדם עצמו ויש דבקות של ממונו.

איכות יחס הקירבה אותו אסרה תורה בהכנסה לביתו.

ד. עוד התלבט המנחת חינוך במקרה שהכניס עבודה זרה לתוך ביתו לא כדי להנות, האם חייב. הוא הביא בשם החינוך שלא חייב אלא אם כן התכוון להנות והקשה עליו ממשכיר בית לגוי והכניס הגוי עבודה זרה לתוכו שחייב היהודי (מסכת עבודה זרה דף כ"א.), והרי הוא לא נהנה, ולמה יתחייב. מכאן הכריע המנחת חינוך שחייב אף במכניס בלא הנאה.

ה. נראה שהמנחת חינוך למד שההנאה מהאיסור וההכנסה לביתו הן שתי צורות של קירבה לעבודה זרה. ההנאה היא קירבה שהתורה אסרה על האדם. אמנם כאשר התורה הרחיבה איסור זה גם לאיסור קירבה הבאה מהכנסה לרשותו, אופי הקירבה הנאסר התרחב לקירבה הקיימת מעצם ההימצאות ברשותו.

ו. החינוך, לעומת זאת, למד שהם אמנם שני איסורים אבל עניינם הוא עניין אחד, וכמו שביחס לעצמו ההנאה היא הפרמטר להגדיר את הקירבה האוסרת, אף בהכנסה ההנאה היא היוצרת קירבה לממונו.

ז. לפי זה יתורץ מדוע בתחילת דבריו כתב החינוך שהאיסור הוא בהכנסה ובסוף דבריו כתב שמתחייב אם נהנה, כי אין אנו מדברים על הנאת הגברא אלא על הנאה שהיא הגדרת האיסור. לפי זה תתורץ גם קושיית המנחת חינוך ממשכיר לגוי - הקושיה באה מפני שהוא הבין שהאדם מתחייב כאשר הוא נהנה בפועל, בדומה להנאה שנהנה הוא עצמו עליה הוא עובר על איסור "לא ידבק בידך מאומה מן החרם". אמנם החינוך למד שהנאה היא גדר האיסור של הדבקות ממנו עם עבודה זרה, ואדם שמשכיר לגוי ודאי לא נהנה מעבודה זרה אבל ממנו נהנה, שהרי הוא מעוניין בשכירות זו.

שם עבודה זרה.

ח. המנחת חינוך כתב באות ז' שיש חילוק בין עבודה זרה של יהודי לעבודה זרה של גוי - עבודה זרה של גוי נאסרת עם יצירתה, ואילו עבודה זרה של יהודי נאסרת רק לאחר שנעבדה. באות ח' הוא כותב שעיקר הפרמטר הוא עבור מי נעשתה העבודה זרה, ואם היא נעשתה עבור הגוי אסורה אף אם עשה אותה יהודי.

ט. הסתפק המנחת חינוך באות ז' לגבי מומר. לכאורה נראה שהדין הוא מה מניח שם איסור על העבודה זרה של גוי, האם זה שאנו חושבים ומצפים שעבודה זרה זו תעבד, לכן עוד טרם שקרה הדבר בפועל חשוב הדבר כאילו נעשה, ואם כן במומר הדין זהה, או שהתורה הניחה שם איסור על העבודה זרה מיד עם יצירתה מפני שהגוי בהגדרה הוא בן אל נכר. אמנם יהודי, אף שהוא מומר, הוא בן אל חי, וממילא עד שלא יעבוד את העבודה זרה, אף שעשה אותה לעובדה, אין שם איסור עליה.

פְּרִשֶׁת רֵאָה

מצוה תנ"ד, איסור בל תוסיף.

בפרשתנו (פרק י"ג פסוק א') מופיע הציווי: "לא תוסף עליו וכו'".

בל תוסיף במצוות לא תעשה.

א. החינוך מביא מחלוקת ראשונים, האם יש איסור בל תוסיף גם במצוות לא תעשה, שלדעת הרמב"ם (הלכות ממרים ב', ט') יש בל תוסיף במצוות לא תעשה, ולדעת שאר הראשונים (כדוגמת הראב"ד שם בהשגה) אין בהן איסור בל תוסיף. השאלה הגדולה היא, איך שייכת מציאות של הוספה במצוות לא תעשה? אם לדוגמה אדם מחשיב שאר נשים שאינן עריות כערוה עבורו, הרי אין כאן מעשה, וממשמעות האיסור בל תוסיף נשמע שאנו עוסקים בתוספת מעשית. הרמב"ם כתב שהוספה במצוות לא תעשה כוונתה להורות שדבר המותר על פי תורה, כמו עוף בחלב וכדומה, הוא אסור.

מהות איסור בל תוסיף.

ב. באמת דבריו הם פלא גדול. מה איסור יש בזה? הרי לא הוסיף אלא רק הורה? לכאורה מוכרחים לומר שהרמב"ם למד שהאיסור להוסיף הוא מצד מה שהאדם משנה את הוראת התורה - הוא משנה את התורה ומחליף את אותיותיה. ג. לולא דבריו היה נראה לומר שהאיסור הוא לשנות את המצוה עצמה, לעשות את המצוה באופן שונה, כגון להוסיף בתפילין בית נוסף. כך נראה מלשון החינוך לגבי שורש המצוה שכתב שמצוות ה' טובות, ולכן כל תוספת בהן היא חיסרון. אפשרות רחבה יותר תהיה לומר, שכאשר מוסיף עבר אמימרא דרחמנא,

לדוגמה כאשר ישב בסוכה שמונה ימים, דרחמנא אמר "תשבו שבעה ימים" (ויקרא כ"ג, מ"ב) והוא יושב בסוכה גם בשמחת תורה.

כוונה בבל תוסיף.

ד. הגמרא (מסכת ראש השנה דף כח:) השוותה בין כוונה במצוות לכוונה לעבור על איסור בל תוסיף, שבשניהם היא לא מעכבת למאן דאמר 'מצוות לא צריכות כוונה'. נראה מכך שהאיסור הוא או מצד שמקלקל את המצוה בפועל או שעובר אמימרא דרחמנא, לכן גם בלא ידיעתו יש איסור. אמנם, אם האיסור הוא מצד שמשנה את הוראת התורה, קשה להבין איך יש איסור בלא כוונה.

ה. למסקנה הגמרא מחלקת בין כוונת המצווה שאינה מעכבת לבין הכוונה לעבור על איסור בל תוסיף שמעכבת גם למאן דאמר 'מצוות לא צריכות כוונה'. אם כן אין זו קושיה חזקה. מכל מקום יתכן להסביר את ההוה אמינא אליבא דהרמב"ם, שעוברים על האיסור אפילו בלא כוונה, כי בעצם הניהוג שלא כפי התורה יש הוראה שאינה נכונה ופגיעה בצורה שהתורה מיוצגת. בהתנהגות כזו יש פגיעה בתורה הכתובה.

ו. מכל מקום המנחת חינוך באות א' חילק בין מצות לא תעשה לבין מצות עשה, שבמצות לא תעשה תמיד המצוה באה לאזהרה ולמשמרת, ויש בה, בהגדרה, תוספת על עצם התורה. לכן לגבי לא תעשה אין איסור על הוספה כי מצות לא תעשה בעצמותה היא תוספת. נראה מדבריו שלמד שגם הראשונים האחרים סוברים כדעת הרמב"ם שהאיסור הוא עקרוני, יש פגיעה בתוכן של התורה, ואמנם נחלקו האם התורה ציוותה גם על מצוות לא תעשה. גם את החינוך עצמו הסביר המנחת חינוך לא מצד קלקול המצוה עצמה, אלא שכשאדם עבר והוסיף הוא מראה שמצוותיו של ה' לא טובות.

מתי עובר על בל תוסיף.

ז. המנחת חינוך באות ד' הקשה על התוספות (מסכת ראש השנה דף כ"ה: ד"ה 'מנא') שהשוו מי שתקע בראש השנה כמה פעמים למוסיף חוטים בציצית. הוא חילק ואמר שלגבי ראש השנה התורה כתבה שיעור בשביל שלא יפחות, אבל ברור שהיום כולו הוא "יום תרועה" (במדבר כ"ט, א'), מה שאין כן לגבי ציצית, שם ברור שהשיעור הוא שיטיל השיעור הזה ותו לא. לפי דרכו של המנחת חינוך שהאיסור הוא מפני הוראת המצוה שונה ממה שכתוב, מאד משמעותית צורת הציווי, הדרך בה בחרה התורה לומר את הדברים. לפי דרכו כאשר העיסוק הוא בשינוי הוראת התורה הדיון יותר סביב מה צורת הציווי. מאד משנה הקונוטציה, מתי יש כאן הוראה שונה ומתי נכלל הדבר בציווי המקורי.

ח. אמנם אם נאמר שבל תוסיף הוא ציווי על החפצא של המצוה, פחות משמעותית צורת הציווי, כי עיקר השאלה הוא האם יש שינוי, וכל שינוי מקלקל. ההתבוננות על מעשה המצוה בפני עצמו (לעומת התבוננות על הציווי) מגדירה את הקלקול בשינוי המצוה עצמה.

פְּרִשֶׁת שִׁפְטִים

מצוות תצ"ה-תצ"ו, לשמוע ושלא להמרות בית דין הגדול.

בפרשתנו (פרק י"ז פסוק י"א) מופיע הציווי: "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל".

האם עובר על לאו זה בתקנות חכמים.

א. החינוך מביא את דברי הרמב"ם (הלכות ממרים א', ב') שהעובר על דברי חכמים, כגון תקנות חכמים וכדומה, עובר על מצות עשה של "ועשית ככל אשר יורוך" (שם, י') ועל הלאו של "לא תסור". באמת זה הוא פשט דברי הגמרא בשבת ריש פרק שני (דף כ"ג.). לפי זה הסביר הרמב"ם שמה שאינו לוקה הוא מפני שהוא לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין, כלומר לאיסור זקן ממרא, התורה מחייבת מלקות רק כאשר הפסוק לא מחייב עונש נוסף.

ב. החינוך מביא שהרמב"ן (ספר המצוות, השגה על השורש הראשון) חולק עליו מכל וכל, ואומר שאם נאמר כדברי הרמב"ם, יוצא שאיסורי דרבנן שווים לדאורייתא, אם לא חמורים מהם, שבמצוה דאורייתא פעמים יש רק מצות עשה או רק מצות לא תעשה, ובמצוה מדרבנן אדם עובר גם על עשה וגם על לא תעשה. ג. המנחת חינוך מביא באות ג' שהרמב"ן אמר שיתכן שהרמב"ם למד שבעיקרון, אין חילוק בין דרבנן לדאורייתא, אלא ש"הם אמרו והם אמרו" - הם אמרו שכך התקנה, והם עצמם הגבילו כוחם. אך לא נראה שזו כוונת הרמב"ם, וגם הרמב"ן הגדיר תירוץ זה כ"דרך עיקש".

גדר איסור 'לא תסור'.

ד. נראה שדרך הישר בהסבר הרמב"ם בכלל ובהסבר מחלוקתו עם הרמב"ן בפרט, היא שנחלקו חכמים לגבי הסמכות שנתנה התורה לבית דין הגדול שבירושלים או לחכמי הדור לפרש את התורה. לדעת הרמב"ם ה' נתן לחכמים את הסמכות לקיים את התורה במציאות. גם תקנותיהם אינם התורה עצמה אלא הם המקיימים והמנהיגים אותה בחיים. לעומת זאת, לדעת הרמב"ן, האיסור והמצוה נועדו לראות בדברי בית הדין הגדול המשכיות דבר ה', שעל ידם אנו פוגשים את רצונו של מקום. כל היוצא מפיהם כאילו יצא מפיו. לכן, מדרש סופרים הוא מדאורייתא.

ה. המנחת חינוך שם דן האם אנו מצווים ב'לא תסור' רק ביחס לבית דין הגדול היושב בלשכת הגזית. לפי מה שהסברנו ברמב"ן, יש מקום לומר שיש ציווי לא להמרות רק את פי בית דין הגדול היושב בלשכת הגזית במקום השכינה, כאשר השכינה מדברת מתוך גרונם, שאז מחויבים אנו לשמוע להם. אמנם לדעת הרמב"ם יותר מסתבר להבין שמקום שכינה האמור בפרשה זו "מן המקום ההוא" (דברים י"ז, י) הוא דין בזקן ממרא בלבד, ואינו מאפיין את עצם החיוב לשמוע בקול חכמים. כתנאי להמתת זקן ממרא, התורה חייבה שידרוס ברגל גאווה את סמכויות בית הדין כשהם שואבים את כוחם ממקום השכינה. אמנם המצוה לשמוע לחכמים היא מפני סמכותם, ולא משום ששכינה מדברת מתוך גרונם.

ו. גם לגבי זקן ממרא עצמו ישנה מחלוקת זהה, אותה מביא המנחת חינוך באות ה', שלדעת הרמב"ן (שם) אין איסור מדאורייתא בזקן ממרא אלא כשהמרה את בית דין לגבי דיני תורה, כלומר שהאיסור הוא כשהזקן פוגע בעמדה של חכמים כמפרשי התורה וככתובת לשמיעת דבר ה'. לדעת הרמב"ם (שם ובהלכות ממרים, ד', א') גם בדרכנו יש איסור תורה. הבעיה בהתנהלות של זקן ממרא שחייבה אותו התורה מוות היא שהוא פוגע בלגיטימציה של חכמים להנהיג את התורה בחיים.

מעמד המצוות לגביהן יש איסור 'לא תסור'.

ז. לפי זה מאד מובנת מחלוקתם של הרמב"ן והרמב"ם לגבי המעמד של דיני חכמים וההיררכיה בין דבריהם לבין דיני תורה. הרמב"ן, כאמור, הבין שדבריהם של חכמים הרי הם כדבריו של מקום. אם אנו באים לומר שגם דיני ותקנות חכמים כלולים בזה, הרי אנו משוים את דיני חכמים לדיני התורה ואומרים ששניהם הם דבריו של מקום. הרמב"ם, לעומתו, למד שאף שמקור הסמכות לתקן תקנות ולקבוע דינים הוא מן התורה, פשוט שהמעמד של דבריהם נמוך משל תורה. לסבר את האוזן מה שהיא יכולה לשמוע, משל למה הדבר דומה, לראש ישיבה שביקש מהתלמידים להקשיב לר"מ שלהם, שברור שהוא לא מינה אותו תחתיו אלא נתן לו סמכות כללית, וברור שיש הבדל בין מעמד דברי ראש הישיבה למעמד ההנחיות של הר"מ.

ח. המנחת חינוך באות ג' בהמשך דבריו דן לגבי חולה שיש בו סכנה, שהדין הוא שמאכילים אותו מאכלות אסורות (במקרה וזה מציל אותו מחוליו; מסכת יומא, דף פ"ג.), אך הקל קל תחילה, מה יהיה הדין כאשר ההתלבטות היא בין דברים המפורשים בתורה, בהם לא שייך האיסור "לא תסור", לבין איסורי תורה שהתפרשו על ידי חז"ל בהם יש איסור "לא תסור". מכריע המנחת חינוך שיש לתת לו תחילה את הדברים המפורשים בתורה, בהם יש רק מצות עשה או רק לאו לכן הם קלים ממצוות שהתפרשו על ידי חכמים בהם יש גם עשה של "ועשית ככל אשר יורוך" וגם לאו ד"לא תסור". לכאורה סברא זו נכונה על פי הרמב"ן, שלדעתו אין הבדל בין פרשנות בית דין הגדול את התורה לבין התורה עצמה. אמנם, לדעת הרמב"ם, למרות שמקור הסמכות של חכמים המפרשים את התורה הוא האיסור והעשה, מכל מקום פשיטא שהמעמד שלהם יותר קל, כשם שאמרנו לגבי דיני דרבנן.

פְּרִשֶׁת כִּי־תֵצֵא

מצוה תקפ"ב, המצוה להיות נקי לביתו שנה אחת.

בפרשתנו (פרק כ"ד פסוק ה') מופיע הציווי: "נקי יהיה לביתו שנה אחת ושמח את אשתו אשר לקח".

מהות המצוה.

א. מהחינוך משמע שיש מצוה חיובית על אדם שנשא אשה, להיות עם אשתו בשנה הראשונה ולא לעזוב אותה. לכן פסק שלא יעזוב אותה לא לענייני צבא וגם לא לעניינים אחרים. עוד כתב החינוך שהציווי הוא על הבעל ולא על הרמטכ"ל. הוא גם התלבט האם האשה יכולה למחול לבעלה על ציווי זה.

ב. המנחת חינוך באות א' הקשה עליו קושיה עצומה מהמשנה בסוטה (פרק ח', משנה ב') המרבה מהפסוק "נקי יהיה לביתו" - "ביתו" לרבות בית, "יהיה" לאתווי כרם, "ושמח את אשתו", הרי אשתו אמור. לכאורה המשנה הבינה שאין כאן ציווי מיוחד על האשה אלא המשך הציווי על החוזרים מעורכי המלחמה כמו שאמר הכתוב: "כי־תצא למלחמה על־איבך וראית סוס ורכב עם רב ממך לא תירא מהם... והיה כקרבתכם אל־המלחמה...ודברו השטרים אל־העם לאמר מי־האיש אשר בנה בית־חדש ולא חנכו ילך וישב לביתו פן־ימות במלחמה ואיש אחר יחנכנו. ומי־האיש אשר־נטע כרם ולא חללו ילך וישב לביתו פן־ימות במלחמה ואיש אחר יחללנו ומי־האיש אשר־ארש אשה ולא לקחה ילך וישב לביתו פן־ימות במלחמה ואיש אחר יקחנה" (דברים כ', א'-ז').

ג. מכוח משנה זו מסיק המנחת חינוך שהמצוה איננה מצוה מסוימת בחתן. הוא גם למד מכך באות ב' שמהות המצוה לא לעזוב במקרים אלו היא משום עגמת

נפש, ממש כמו מי שנטע כרם ולא חיללו, ארס אשה ולא לקחה וכו', ולכן פסק שאין איסור לצאת אלא לצבא, ואם כן, הוסיף המנחת חינוך באות ג', מסתבר שמרצונו הטוב יכול להתגייס. הוא גם הכריע באות ז' שפשוט שמחילת האשה לא תועיל כי לא בדידה הדבר תלוי. ובאמת פלא מנין לחינוך להבין כדבריו.

שני ציוויים בחתן

ד. אמנם, אחרי העיון בפשט הכתובים, מצינו למעשה שתי פרשיות: ישנה פרשיה אחת העוסקת בחוזרים מעורכי המלחמה אותה הבאנו באות הקודמת, שמקומה הוא בפרשת שופטים, שם ודאי מדובר על סידור ההולכים והפטורים במלחמת הרשות.

ה. אמנם ישנה פרשיה שניה, הנמצאת בפרשתנו, בתוך דיני הנישואין ולקחת אשה, שם כתוב ציווי שלכאורה לא קשור בכלל לדיני המלחמה אלא לחובות האיש כלפי אשתו. אם כן שני עניינים יש: הראשון עוסק בדיני מלחמה, והשני עוסק בדין האיש ביחס לאשתו. אלא שעדיין צריכים אנו לישוב את המשנה בסוטה שלכאורה לא כך הבינה.

ו. נראה לומר שבדיני החוזרים מעורכי המלחמה קבעה והגדירה התורה את החיוב של האדם לוותר על רצונותיו ומצבו האישי למען הכלל. לכן אנשים מסויימים שעסוקים וטרודים בעניין מאד משמעותי בחייהם האישיים, פטרה אותם התורה מלהתייבב. אמנם, התורה הדריכה אותם איך לכלכל את מצבם האישי ביחס לצורך הכללי, וגם הם מחוייבים להיות שותפים בתיקון כלי זין וסיפוק לחם ומים.

ז. לעומת זאת לגבי אשה, ורק לגבי אשה, יש מצוה חיובית על האדם לעסוק במצבו האישי שהוא המשכיות בנין הכלל לעדי עד, מה שלא שייך כלל בכרם ובית, שלא שייך לומר שיהיה על האדם ציווי להיות עם כרמו ועם ביתו שנה אחת. אמנם קבלת חז"ל שהמצב הזה של שנה ראשונה באשה מייצר גם מבחינת עורכי המלחמה

שלב אחר ברמה האישית, המחייב התייחסות והתאמה. במובן זה ורק במובן זה יש הקבלה בין אשה לכרם ובית.

ח. על פי זה מובנים מאד דברי החינוך שלמד ממה שכתוב "לא יעבור עליו לכל דבר" (דברים כ"ד, ה') שהכוונה לכל דבר ממש, ודין זה הוא רק לגבי חתן, אבל לגבי הנוטע כרם וחללו והבונה בית וחנכו לא מונעים אותם לעשות אלא את צרכי הצבא.

ט. לכן לדעת החינוך יש לחקור האם תועיל מחילתה של האשה כי בה הדבר תלוי, ופשוט שרצונו של הבעל להתגייס לא יועיל כי אין הדבר תלוי בו. גם קושיית המנחת חינוך באות ח' מדוע אין לוקין על לאו זה מתורצת יפה, כי עניין הלאו הזה הוא העשה שבו, כלומר "לא יעבור" אלא "נקי יהיה". אמנם לדעת המנחת חינוך עניין העשה הוא הלאו שבו, כלומר "נקי יהיה" ו"לא יעבור", ולכן המנחת חינוך ציפה שיחוייב במלקות.

פְּרֶשֶׁת כִּי־תִבּוֹא

מצוה תר"ז, מצות וידוי מעשרות.

בפרשתנו (פרק כ"ו פסוק י"ג) מופיע הציווי: "ואמרת לפני ה' אלוהיך בערתי הקדש מן הבית וכו'".

היחס בין מצות וידוי למצות ביעור.

א. המנחת חינוך באות א' כתב שהוידוי והביעור הם שתי מצוות שגם כתובות בשני מקומות בתורה, הביעור בפרשת ראה: "מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך" (שם י"ד, כ"ח), והוידוי בפרשתנו: "כי תכלה לעשר...". באות ד' הוא כתב שהביעור מעכב את הוידוי, אבל הוידוי לא מעכב את הביעור, מה שמוכיח שהביעור הוא מצוה עצמאית. והתפלא המנחת חינוך על מוני המצות שלא הזכירו את מצות ביעור כמצוה בפני עצמה.

ב. יש לחקור במצות ביעור, וממילא ביחס בינה לבין מצות וידוי. האם היא באה כדי לוודא את נתינת מתנות כהונה, מתנות לוייה ושאר התרומות והמעשרות, שהן יגיעו ליעדם, כמשמעות הכתוב: "ובא הלוי כי אין לו נחלה עמך. והגר היתום והאלמנה אשר בקרבך ואכלו ושבעו" (שם). גם בוידוי נאמר: "... נתתיו ללוי לגר ליתום ולאלמנה" (כ"ו, י"ב). לפי זה הביעור הוא 'קו אדום', שאסור לבעלים להשהות מעשרותיו אצלו מעבר אליו, ואם בכל זאת הגיע זמן זה, עליו לבער את המעשרות מביתו. הוידוי, לעומת זאת, תמיד מבטא לקיחת אחריות, הוא עמידה לפני ה', בירור דברים לפניו שעשה רצונו וקיים חובותיו. אם כן, לפי צד זה הוידוי והביעור

הם שתי מצוות שונות לגמרי, השייכות לשני תחומים: האחת פונה אל הלוי, הכהן וכו' והשניה היא מצוה שבין אדם למקום.

ג. או שמא נאמר שמצוות הביעור היא מצוה מצד המבער, שהוא מצידו צריך להוציא מממונו את חלק הקודש ולהבדיל בין ממון הדיוט המשמש אותו לבין ממון גבוה. לפי זה, הנתינה ללוי, לגר וכו' היא רק הצורה בה התורה מחייבת אותו להוציא את הקודש מביתו. אפשרות זו מעוגנת היטב בלשון הפסוק: "בערתי הקודש מן הבית וגם נתתיו" - הנתינה היא לא עיקר העניין אלא נספח הבא להדריך את האדם כיצד לבער את הקודש שבממונו. לפי אפשרות זו הוידוי והביעור לאתר חד סליקו, הביעור הוא תנאי ודין במצות הוידוי וחלק ממנה, ולמעשה אפשר להגדיר מצוה זו וידוי הביעור.

נפקא מינא בין שתי האפשרויות.

ד. המנחת חינוך באות י"ב, הביא את מחלוקת הרמב"ם והראב"ד לגבי וידוי שלא לפני ה'. הרמב"ם (הלכות מעשר שני ונטע רבעי י"א, ו') כתב שמתוודים בפני הבית ושלא בפני הבית, בפני הבית מתוודים לפני ה', ושלא בפני הבית מתוודים בכל מקום. הראב"ד (שם, ד') כתב שדברי הרמב"ם הם שיבוש, שהרי כתוב בתורה שצריך להתוודות "לפני ה'". הכסף משנה (שם) אומר שמאחר ויש ביעור גם שלא בפני הבית למה ימנע מלהתוודות עליו. נראה שהרמב"ם למד שמצות ביעור היא חלק ממצות וידוי - האדם מבער את הקודש מביתו, דואג שממונו יהיה נקי, ולסיום הוא מתוודה ולוקח על זה אחריות. מאחר והביעור והוידוי הם למעשה מצוה אחת, מובנים דברי הכסף משנה שאם מבער שלא בפני הבית למה לא יתוודה, מאחר והוידוי הוא בצלמו של הביעור, למה לא יהיה כדמותו וכהלכותיו. אמנם, בפני הבית יש דין חיצוני לעשות את הוידוי לפני ה'. אמנם הראב"ד למד שאלו שני דינים נפרדים, ולכן פשיטא שהוידוי לבד יהיה לפני ה', ואם לא, לא יתוודה.

ה. המנחת חינוך כתב באות ה' שדרך ביעור מתנות כהונה ולויה היא בהוצאתן מהבית ונתינתן למי שהן מגיעות לו. אמנם לגבי מעשר שני ונטע רבעי, מפנה המנחת חינוך למשנה (מעשר שני פרק ה', משנה ו') שם כתוב שהם "מתבערים בכל מקום", כלומר שהזמן אזל ואסור שישאר הקודש בבית. מתלבט המנחת חינוך באות ו' מה יהיה הדין אם העלם לירושלים, האם בזה ביער את הקודש מן הבית, וכעת יוכל לאוכלם אחרי זמן הביעור או שמוטל עליו לבערם ממש. המנחת חינוך אומר שמהמשנה אותה ציטטנו קודם ש"מעשר שני ונטע רבעי מתבערים בכל מקום" משמע אפילו בירושלים, ואם כן אין די בזה שהובילם לירושלים.

ו. נראה לחקור כך. אם עיקר מצות ביעור באה כדי להבטיח שיגיעו התרומות והמעשרות ליעדם כלומר לגר, ליתום, לאלמנה או שיאכלו בירושלים, אם כן כאשר הביאם לירושלים עדיין לא נגמרה מצוותם עד שיגיעו ליעדם ממש. אמנם, אם עיקר הענין זה לבער הקודש מן הבית, נראה יותר פשוט לומר שלמרות שהמעשר שני עדיין לא נאכל בירושלים, מכל מקום מן הבית הוא כבר נתבער וכבר נמצא במקום שיכולים לאכלו. לפי אפשרות זו ההגעה ליעד היא רק הצורה בה התורה בחרה לבער את הקודש מן הבית ולא עיקר העניין.

ז. באות י"ז הביא מנחת חינוך מהגמרא (מסכת סוטה דף מ"ח.) שבימי עזרא, כשקנסו את הלויים לבל ניתן להם מעשר ראשון, ביטלו את מצות וידוי. הטעם שכתבה הגמרא הוא ש"בית שלא מתודים עליו על מעשר ראשון, לא מתודים עליו כלל". הסיבה היא כדברי רש"י שמאחר והוא המתנה הראשונה, וכבר בשלב זה לא עשה מצותו, הרי הוא מופקע מהמתנות כולן. הרמב"ם (שם, י"ד) כתב שאם יש לו רק מעשר שני יתודה. והקשה המנחת חינוך שדבריו נסתרים מהגמרא שם.

ח. לכאורה מאחר וחכמים הפקיעו את המעשר הראשון, ממילא יכול לומר "לא עברתי ממצוותיך", אף שבפועל לא נתן מעשר ראשון. אם כן נראה שהמנחת חינוך

למד שהטעם שאין מתוודים כאשר לא נותנים מעשר ראשון קשור לאי הנתינה בפועל. לכן הוא הבין שגם כאשר לא נתן מעשר ראשון כי אין לו, לא יתוודה. ט. אמנם נראה לומר שהסיבה שביטלו חכמים את הוידוי אינה כי לא נתנו מעשר ראשון אלא כי יש בעיה מצד העמידה של האדם לפני ה'. כאשר האדם לא נתן, הוא לא עשה את אשר מוטל עליו. ואמנם עזרא תיקן שלא לתת מעשר ראשון ואנו עושים מצוותו, ולכן אין זו פשיעה, אך מכל מקום גם וידוי לא שייך, כי האדם לא עשה את המוטל עליו ביחס לחובותיו לתת תרומות ומעשרות, ואיך יתוודה.

פְּרִשֶׁת נְצָבִים

מצוה שס"ד מצות וידוי על חטא.

(במקור בפרשת נשא)

בפרשתנו (פרק ל' פסוק ב') מופיע הציווי: "ושבת עד ה' אלוהיך ושמעת בקולו...".

וידוי כציווי חיצוני.

א. באות א' אומר המנחת חינוך שהמצוה להתוודות היא ציווי חיצוני שזמנו בשעת התשובה - התורה מצוה את האדם שכשאר הוא שב בתשובה, יבטא אותה בפיו. כלומר, מעבר לתשובה עצמה יש ענין נוסף והוא האופן והצורה איך הדבר בא לידי ביטוי. ציווי זה דומה לציוויים אחרים בהם יש ענין שהאדם יבטא את רחשי ליבו בדיבור. המנחת חינוך דייק מלשון החינוך: "שיאמר האדם בשעת התשובה" שהוידוי הוא ענין מסוים שזמנו הוא תוך כדי תהליך התשובה. כשאדם חוזר בתשובה, התורה מצוה אותו ציווי חיצוני לבטא בפיו את מה שמתרחש בתוך ליבו. לפי זה הסיק המנחת חינוך באות א' שיתכן ותשובה מכפרת גם בלי וידוי. אמנם הוא דייק מלשון הרמב"ם שהוידוי מעכב את התשובה.

ב. מלשון הרמב"ם בהלכות תשובה (בתחילת פרק א') "כשיעשה תשובה" דייק המנחת חינוך באות ב' שמצוה זו אינה מצוה מחויבת, אלא אם רצה לעשות תשובה, כאשר יתוודה יקיים בזה מצות עשה. הרי אדם שחטא לא מחויב לעשות תשובה שהרי לא נצטוונו בשום מקום על התשובה, ומי שלא עשה תשובה כלל, לא עבר על איסור, אם כן כאשר עשה תשובה ורק לא התוודה קל וחומר שלא עבר איסור. הוידוי הוא רק האופן שהקדוש ברוך הוא רצה שהאדם יעשה תשובה, אם הוא

מעוניין בכך, זו צורת המצוה. נראה כי כל הקונספציה של המנחת חינוך נובעת מזה שהוא הבין שהוידוי אינו חלק מגדרי התשובה אלא רק תוספת והדגשה.

וידוי כחלק מהותי ממצות התשובה.

ג. אמנם מדויק לשון החינוך והרמב"ם (בספר המצוות, עשה ע"ד) משמע שזו מצוה מחייבת. לשון החינוך היא: "שנצטוונו להתוודות", וברמב"ם שם: "שנצטוונו להתוודות על החטאים". צריך להסביר שמה שכתבו החינוך והרמב"ם שהוידוי הוא בשעת התשובה, הוא מפני שהוידוי הוא חלק ממצויאות התשובה. יש תשובה בלב ויש תשובה בפה, כדברי החינוך עצמו, והקדוש ברוך הוא ביקש וציווה אותנו לשוב בתשובה מוגדרת בפה ובביטוי שפתיים. כל המשמעות של תשובה כהליך מכפר היא רק כאשר האדם ביטא את התשובה והגדיר את החטא במילים, ללא זה אין כאן תשובה מכפרת, כלומר שהוידוי הוא מגדרי התשובה. לכן החינוך מזכיר בדיני הוידוי את התשובה.

צריך לשים לב שאחרי שהחינוך הסביר שהציווי להתוודות הוא מעבר לתשובה בלב, כלומר שהאדם מצווה להתוודות בפה, הוא משנה את הטרמינולוגיה וכותב במקום וידוי - תשובה, למרות שהמצוה המדוברת היא מצות וידוי ולא מצות תשובה. ברור אם כן, שמה שכתב החינוך שלגבינו שאין לנו קרבנות התשובה מכפרת על כל העוונות, לא מדובר על תשובה בעלמא אלא על התשובה עם הוידוי. לפי זה פשוט שאין כפרה בלא וידוי, כפי שהביא המנחת חינוך מדברי הרמב"ם. גם ברור שהאדם מצווה לשוב, הרי התשובה והוידוי חד הוא, התשובה היא תחילת הוידוי והוידוי הוא סיומת התשובה.

ד. לפי זה גם יוסבר מדוע צריך וידוי בעוד הבהמה חיה. הוידוי הוא חלק מהגדרת התשובה עצמה, הפיכתה מתשובה ערטילאית לתשובה מבוררת, הוא

הופך את התשובה למשהו מבורר ומוגדר. הקרבן ממשיך את הכיוון הזה ועוסק בהפיכת התשובה למשהו מציאותי.

תשובה כפה ותשובה בלב.

ה. לפי זה, מאד מובנים דברי המנחת חינוך באות א' לתרץ מדוע אם אדם קידש אשה על מנת שהוא צדיק גמור מקודשת שמא הרהר תשובה בליבו כדברי הגמרא במסכת קידושין (דף נט:), למרות שהכפרה באה רק אחרי הוידוי. לפי דברינו נוחא - תשובה זו שבדיבור שהיא תשובה מוגדרת נצרכת רק לכפרה, אמנם לגבי קידושין די במה שהחוטא החליט בדעתו לשוב בתשובה, שהרי במצב כזה אפילו יודע תעלומות מעיד עליו שהוא צדיק. בעיקרון הוא כבר לא אותו אדם שחטא, לגבי זה די בתשובת הלב.

מתי מבטל עשה של וידוי.

ו. לדעת המנחת חינוך צריך להבין מדוע לשיטת החינוך ביום הכיפורים אדם שלא התוודה מבטל עשה - הרי מצות וידוי היא מצוה לא מחוייבת, ומה השתנה ביום הכיפורים. אמנם לפי מה שהסברנו לדעת החינוך שהאדם מחויב להתוודות, לשוב בתשובה של דיבור, יש לעיין מתי הוא מבטל עשה אם לא התוודה, מתי כבר עבר זמנו ובטל קרבנו. על זה עונה החינוך שרק כאשר האדם עובר את יום הכיפורים שהוא "קץ סליחה ומחילה", זה הקו האדום שאם עבר אותו ביטל עשה.

פֶּרֶשֶׁת וִילָךְ

מצוה תרי"ב, מצות הקהל.

בפרשתנו (פרק ל"א פסוק י"ב) מופיע הציווי: "הקהל את העם האנשים הנשים והטף".

מי המצווה במצות הקהל.

א. המנחת חינוך באות ב' התלבט בדברי הגמרא (מסכת סוטה דף מ"א.) שהמלך קורא בזמן ה'הקהל', האם הוא בדוקא, או שבמצב בו אין מלך, גדול בדורו קורא. ובאמת יש לעיין מאין לקח התלמוד דין זה שהמלך קורא. בתורה, בפרשיה הקודמת להקהל, משה מדבר עם הכהנים והזקנים, ומיד אחרי זה, "ויצו משה אותם לאמר" (דברים ל"א, י.). התוספות יו"ט (מסכת סוטה פרק ז', משנה ח') כתב שהחיוב שהמלך יקרא הוא דבר המובן מהעניין שהרי בפרשיית הקהל משה דיבר עם יהושע. ואני בעניי איני יודע זאת מנין לו, הרי הציווי "תקרא" שמשו מצוה, לכאורה, מתייחס אל הכהנים והזקנים עליהם דובר בפרשייה, שהם נציגות הכלל.

ב. גם לגבי מי מקהיל את העם, מלשוננו הקדוש של החינוך "שיקהל העם..", לא ברור דיו מי מצווה - בית הדין? המלך? החינוך בדיני המצוה כותב איך צריך להיות ניהול העניין ועדיין לא נדע מי המוסמך והמצווה על כך.

ג. לכאורה נראה לומר שזו מצוה המוטלת על הציבור לעסוק ביראת ה' כציבור. ממילא זו מצוה על הציבור בדרך איגודו. לכן במצב נורמלי שיש מלך, ברור שהמלך קורא כי הוא נציג הציבור וה'משרד' הממונה על זה מטעם המלכות הוא המוסמך לאסוף את הציבור. צריך להדגיש שהמלך הוא רק נציג הציבור, כי רק הציבור הוא זה שמצווה, והמחלקה הממשלתית הממונת על זה היא נציגות הציבור, היא הצורה

בה הציבור בוחר להתאסף. לכן הדיבור הוא לא עם יהושע כי אם עם ראשי העם, נציגי הציבור, "טובי העיר".

ד. באות ד' כתב המנחת חינוך בשם הרמב"ם (בהלכות חגיגה ג', ב') שהפטור ממצות ראייה פטור מהקהל, אלא שבהקהל ישנה גם גזירת הכתוב שגם נשים חייבות. מצות הקהל היא איננה חיוב אישי אלא ציווי על הציבור ככלל. באמת המנחת חינוך מסתפק לגבי טף, האם נצטוו רק גדולים קצת שראויים להתחנך או שאפי' יונקי שדיים מחויבים. הגמרא (מסכת חגיגה דף ג.) כתבה ש"הגברים באים ללמוד, והנשים לשמוע, והטף למה באים? להביא שכר למביאייהם". משמע שאין תועלת לטף עצמו אלא רק למביאייהם. הדבר מאד מתאים עם ההסבר שאמרנו קודם - עיקר המצוה על הכלל להאגד, ממילא אי אפשר לבחון מה התועלת שיש לכל פרט מהעניין אלא שכרו שהוא מגיע כחלק מהציבור.

ה. אמנם המהר"ל מפראג בספרו 'גור אריה' על התורה כאן כתב שביונקי שדיים אין מצוה אלא רק במי שיש איזו השפעה עליו כמעמד זה. אחרת אין שכר גם למביאייהם, שהרי אין בזה תועלת.

ו. נראה שדעתו היא שלמרות שמצוה זו מוטלת על הכלל, מכל מקום מאחר והמצוה מחייבת כל פרט ופרט להאגד, חייב שתימצא הזיקה של הפרט אל הציבור. לכן יונקי שדיים שכלל לא שייכים לעניין מופקעים מהחיוב.

פְּרֶשֶׁת הָאֲזִינוּ

מצוה תרי"ג, מצות כתיבת התורה.

(במקור בפרשת וילך)

בפרשתנו (פרק ל"ב פסוקים מ"ה-מ"ו) כתוב: "ויכל משה דבר את כל הדברים האלה אל כל ישראל. ויאמר אלהם שימו לבבכם לכל הדברים אשר אנכי מעיד בכם היום אשר תצום את בניכם לשמור לעשות את כל דברי התורה הזאת".

גדר המצוה.

- א. החינוך כותב שהמצוה היא לכתוב ספר תורה. מצד שני בסוף דבריו כתב שהמצוה היא בזכרים כי להם החובה ללמוד, משמע שהמצוה לא מסתיימת בכתיבה, אלא אדם כותב כדי שיהיה לו ספר תורה בביתו והוא יוכל להשתמש בו. המנחת חינוך באות א' הביא את הגמרא במסכת סנהדרין (דף כ"א:): האומרת שבירושה לא יוצא ידי חובתו. מצד שני, בלוקח משמע שם שיוצא ידי חובתו, שהרי הגמרא אומרת שהלוקח ספר תורה הוא כחוטף מצוה מן השוק, ומשמע שלמרות שחטף יצא. המנחת חינוך הביא בשם רש"י שכתב במפורש שיוצא בקניה ומוכיח זאת מהגמרא הנ"ל, ושאל על הגמרא, מה ההבדל בין יורש ללוקח.
- ב. באות ה' הוא דן לגבי ספר תורה שאבד או אפילו לגבי מוכר ספר תורה, האם יצא ידי חובתו במעשה הכתיבה. הוא מפלפל בזה ולמסקנה אומר שיתכן שיצא ידי החובה במה שכתב.

כתיבה, מעשה או תוצאה.

ג. נראה לומר שהתורה כאן צוותה לכתוב. את הציווי לכתוב אפשר להבין בשתי דרכים: דרך אחת שצריך לכתוב כדי שיהיה לו - מטרת הכתיבה היא בשביל התוצאה שיהיה בביתו ספר תורה כתוב. הדרך השניה היא שצונו הכתוב על מעשה הכתיבה עצמו. גם לפי האפשרות הראשונה, פשוט שהכתיבה היא דין מרכזי במצוה, שהרי התורה צוותה על הכתיבה, כלומר שיש משמעות לדרך ולצורה שאנו מצווים להגיע לתוצאה. לכולי עלמא יש משמעות ליחס ולקשר שהכתיבה יוצרת בין האדם ובין קניינו הרוחני, והמבוקש במצוה זו הוא שהאדם יתאמץ ויעמול כדי שמכתב האלוהים יהיה בבעלותו. כשאדם כותב הוא קושר את עצמו ומתחבר לדבר עליו הוא עמל ואותו הוא יצר. אלו ממש דברי הגמרא שכל הכותב ספר תורה כאילו קיבלו מסיני - כאשר קיבלנו מסיני את התורה, הקבלה מסיני יצרה יחס, קשר ואינטימיות בין הנותן, הלא הוא ריבונו של עולם, לבין המקבלים, עם ישראל - ה' נתן לנו. גם לפי האפשרות השניה שהמצוה היא שיהיה לו, ברור שעיקר העניין זה המכתב - מישוהו כתב וכעת הכתיבה מונחת בחפצא של הספר תורה. הכתב, האותיות שמישהו התאמץ וכתב אחוזות בקלף, כתיבתו מקופלת בתוך הגויל. כאשר אדם הולך וקונה ספר תורה יש לו יחס לכתיבה, אבל יש פה מחטף - הוא דילג על השלב של הכתיבה. הוא הצליח להגיע לתוצאה שיש לו ספר תורה כתוב, יש לו יחס למכתב, בלא שהוא כתב אותו, הוא הגיע ליעד בצורה עקיפה. הוא לא יצר קשר ישיר בינו לבין הכתב, אלא הרויח אותו מן ההפקר. יש פה חוסר בחיבור למצוה, אך מכל מקום ודאי יצא ידי חובתו.

כך הבין החינוך ולכן כתב שלא מספיק שיהיו לאדם ספרי קודש אלא יש מצוה בקניית הספרים. זה ממש אותו עניין עם מצות כתיבת ספר תורה - לא די שיש לו

ספר תורה, יש מבוקש מעבר לזה – שיהיה לך. יש חשיבות ליצירת הקשר בין האדם ובין התוכן התורני, בין האדם לבין מכתב אלוהים חרות.

הכתיבה, תנאי או גוף המעשה.

ד. המנחת חינוך הבין שעיקר העניין הוא המעשה והיחס. היחס הוא לא רק תנאי איך הספר תורה יהיה בבעלותך, אלא הוא גוף ועצם הציווי. לכן הוא לא הבין את ההבדל שיש בין ירושה ולקיחה, הרי בשתייהן לא הוא כתב. אמנם נראה לכאורה שההבדל ברור – הלקיחה מגדירה את היחס ואת הזיקה אל הכתב.

ה. לגבי מכירת ספר תורה, המנחת חינוך העדיף לומר שאין מצוה שהספר תורה ישאר בבעלותו, ואין בעיה שהאדם ימכור את הספר תורה. הוא העדיף לומר שגוף המעשה זה הכתיבה. הוא הבין שרק על ידי הכתיבה האדם יוצר את היחס הנכון לספר תורה, לכן יותר הסתבר לו לומר שהכתיבה איננה רק תנאי אלא עצם מעשה המצוה. לדעתו תהליך הכתיבה הוא כל כך מרכזי עד כדי כך שגם ההלכה שהכתיבה כשרה בשליח היא מחודשת. אמנם החינוך הבין שהכתיבה היא רק תנאי ולכן אפשר למצוא לה תחליפים.

ו. לגבי ספר תורה שאבד, הביאו ראייה (תורת חיים, מסכת סנהדרין דף כ"א:) מהרמב"ם (הלכות מלכים ג', א') שאמר שאם הספר תורה של המלך אבד הוא צריך לכתוב ספר תורה חדש ולא די במה שכתב. המנחת חינוך דוחה ראייה זו ואומר שיש לחלק בין המצוה על המלך לכתוב ספר תורה, שם גדר המצוה הוא שיהיה בבעלותו ספר תורה, לעומת המצוה על ההדיוט לכתוב ספר תורה, שם המצוה היא עצם הכתיבה. אמנם נראה, כאמור, שהחינוך סבר שגם לגבי הדיוט המצוה היא שיהיה לו ספר תורה.

פְּרֶשֶׁת וְזֹאת הַבְּרָכָה

מצוה תקט"ז, לשמוע בקול נביא.

(במקור בפרשת קדושים)

בפרשתנו (פרק ל"ג, י') כתוב: "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים".

גדר האיסור לעבור על דברי נביא.

א. המנחת חינוך מביא מחלוקת בין הרמב"ם (הלכות יסודי התורה ט, ג') ותוספות (מסכת סנהדרין דף פ"ט: ד"ה 'אליהו'; מסכת יבמות דף צ: ד"ה 'ליגמר') מתי יש איסור לעבור על דברי הנביא ומתי יש חיוב לעשות את דבריו גם כאשר הוא מצוה לעבור עבירה. לדעת הרמב"ם יש חיוב לעבור עבירה בציוויו רק כאשר הוא מצווה בשם ה', ורק אז יש איסור לעבור על דבריו. אמנם כאשר הנביא מצוה מדעתו, אסור לשמוע לו כאשר הוא מצוה לעבור עבירה ובציווי סתמי מותר לעבור על דבריו. לעומת זאת, תוספות כתבו שגם כאשר מצווה הנביא מדעתו חייבים להקשיב לו.

ב. המנחת חינוך ממשיך ואומר שלדעת התוספות, אמנם יש חיוב להקשיב לו גם כאשר מצווה מדעתו, אבל לא נענשים אלא כאשר עוברים על מה שציווה בשם ה'. הוא מביא לדבריו הוכחה מהפסוק: "והיה האיש אשר לא ישמע אל דברי אשר ידבר בשמי, אנכי אדרוש מעמו" (דברים י"ח, י"ט), מכאן שרק כאשר יאמר דבר בשמי, "אנכי אדרוש מעמו", אבל כאשר אומר דבר מדעתו מצוה איכא דכתיב: "אליו תשמעון" (שם, ט"ו), מיתה ליכא.

מהות האיסור.

ג. נראה ששורש מחלוקת הרמב"ם והתוספות הוא, שלדעת הרמב"ם ישנה סמכות להורות הוראת שעה לעבור איסור רק כאשר הנביא מצוה בשם ה', כאשר זו הוראה אלוהית מוחלטת לשעה, כלומר כאשר היא מגיעה באופן נקודתי קונקרטי. במצב כזה יש ערך לציווי הנביא גם כנגד דבר הכתוב בתורה. אמנם לדעת תוספות, הסמכות של נביא היא לא רק משום שהוא אדם ש'ה' לוחש באוזנו'. נביא הוא לא אדם שבאופן מלאכותי ה' החליט 'למשכו בחכה' (על פי רש"י, במדבר כ"ג, ט"ז) ולהכניס דבריו בפיו. תוספות הבינו מהפסוק "אליו תשמעון", שהסמכות שלו היא מפני שהוא אדם שהתרומם לשמוע קולות אלוהים, וכל כולו מלא מדבר ה' המדבר בו. לכן יש חובה לשמוע אליו.

הבדל בין ציווי התורה למצוה של נביא.

ד. לפי זה ניתן להסביר דבר נוסף שהוקשה למנחת חינוך. המנחת חינוך התקשה מאד, מדוע אדם שעובר על דברי התורה חייב בעונש נוסף, הרי התורה עצמה היא דברי נבואה של הנביא הגדול מכולם, משה רבינו, והרי העובר על דברי נביא חייב מיתה בידי שמים, ומדוע התורה קובעת עונש אחר לכל אחד מציוויה. הוא הקשה גם מדוע כאשר שאול לא הקשיב לדברי שמואל להרוג את אגג, ניטלה ממנו המלוכה ולא היה די בעונש הרגיל על אי ציות לדברי נביא. עוד הוא הקשה, מדוע מלך נצטווה "לבלתי סור מן המצוה" (דברים י"ז, כ'), שלא לעבור אפילו על דברי נביא (רש"י, שם), הרי כל ישראל מצווים להמנע מלעבור על דברי נביא. לכן הוא רצה לומר לולא דברי הרמב"ם והחינוך, שהאיסור לכל אדם הוא רק כאשר עובר על דברי הנביא מתוך זלזול.

ה. אמנם נראה לומר שישנו הבדל גדול בין דברי תורה לדברי נביאים. דברי תורה לגדלותם הם הוראות כלליות שנוגעות לכל אדם ולכל זמן, ולא עוסקות

ב'כאן ועכשיו', לכן העונש עליהן מתייחס למעשה המסויים עליו נצטווה האדם ובו הוא קלקל, ולא לכך שהוא עבר על דברי משה רבינו. מעשה האיסור אסור מצד עצמו ולא רק מפני שעבר על דעת קונו. לעומת זאת, נביא, קולתו היא חומרתו. הנביא כל כולו עוסק במציאות המעשית הקונקרטית - הוא מדבר אל האדם הספציפי, לגבי המציאות המאד ממוקדת, ולכן עונש העובר על דבריו מתייחס לעיקר הבעיה במעשיו, כלומר להפרת ציווי הנביא, לא לבעיה שישנה בעצם המעשה הספציפי אותו הוא עשה או לא עשה.

ו. הנביא הוא אישיות שמצד אחד מלאה בקולות אלוהים ומצד שני מטפלת במציאות המעשית. המעלה העליונה של הנביא היא שהוא דבק בשם הגדול, כל כולו חי את העניינים המאד מאד כלליים. הוא מלא ברוח הקודש עד כדי כך שהיא מתגלה בכל פרט ופרט של חייו המעשיים.

ז. לפי זה נראה לומר שהתוספות הבינו שמוכרחים להבין את הציווי "אליו תשמעון", כציווי להקשיב לכל דבריו, הקשבה אליו במובן הרחב של המילה, שהרי כל מה שהוא אומר זו אמירה אלוהית. דבר ה' מתגלה בחייו ובאישיותו, הוא דברן אלוהי בעצם מהותו, כל מה שהוא אומר הוא בבחינת "ידבר בשמי". לכן יתכן שלדעת תוספות מי שלא שומע לנביא יהיה חייב מיתה ואין הבדל בין כאשר הוא מצווה בשם ה' לבין מצווה מדעתו משום שבין כך ובין כך ציווי ה' הוא.