

פרשת ויצא

רבי מנחם פריימן זצ"ל

ישיבת אבן ישראל

בענין גדול תלמוד תורה יותר מכיבוד אב ואם

"ויצא יעקב מבאר שבע" (בראשית כח, י)

(ב) עיין בשאלות שהוכיח, שלא זו בלבד שת"ת דוחה כיבוד אב ואם, אלא אף קיום מעלת "הוי גולה למקום תורה" דוחה כיבוד אב ואם, שהרי יעקב יכול היה ללמוד תורה בבית הוריו, וע"כ הכריע למעשה שאם הוריו אינם רוצים שילך ללמוד במקום רחוק, אי"צ לשמוע בקולם, מהטעם הנ"ל.

ובן איתא נמי בתרומת הדשן (סי' מ') שהביא לגבי תלמיד הרוצה ללכת ללמוד אצל רב פלוני, ואביו רוצה שילמד באותה מדינה, אך אם ילך למקום אחר ילמד טוב יותר, שאי"צ לשמוע בקול אביו, והיינו כהנ"ל שגם לגבי לימוד תורה באיכות אי"צ לשמוע בקול אביו.

ובן פסק נמי בשו"ת אגרות משה, ע"ש שנשאל לגבי בחורים מארה"ב שרוצים ללך ללמוד תורה בא"י והוריהם מפחדים, והשיב שאינם חייבים לשמוע

(א) אמרינן בגמ' (מגילה ט"ז, ב) אמר רבה אמר רבי יצחק בר שמואל בר מרתא גדול תלמוד תורה יותר מכיבוד אב ואם שכל אותן שנים שהיה יעקב אבינו בבית עבר לא נענש. והיינו שאע"פ שבזמן זה ביטל מצוות כיבוד אב ואם לא נענש, ולכך חזינו שלימוד תורה גדול מכיבוד אב ואם.

וע"ש במהרש"א שהקשה איך הוכיחו מכאן שת"ת גדול מכיבוד אב ואם, אכתי אפשר שמעלת ת"ת שווה למעלת כיבוד אב ואם ולכך לא נענש יעקב, ומנלן להוכיח שהיא יותר מכיבוד אב ואם, והשאיך קושיא זו בצ"ע, עוד הקשה שם, מדוע נענש על אותם כ"ב שנים שהיה בבית לבן שהרי הלך במצוות אביו ואמו, ע"ש, ועל קושיא זו תירץ באמרי נועם בשם האר"י שלאחר י"ד שנה נתקררה דעתו של עשיו מלהרוג את יעקב, וא"כ יכל יעקב לשוב לבית אביו, וע"ז שלא שב לא מחלו אביו ואמו.

בקולם בכה"ג שבארץ ישראל יתעלו יותר בלימוד תורה.

ג) ועיין ברמב"ם (הלכות ממרים פ"ו הי"ג) שכתב "אמר לו אביו השקני מים ויש בידו לעשות מצוה אם אפשר למצוה שתעשה על ידי אחרים תעשה ויתעסק בכבוד אביו שאין מבטלין מצוה מפני מצוה. ואם אין שם אחרים לעשותה יתעסק במצוה ויניח כבוד אביו שהוא ואביו חייבים בדבר מצוה. ותלמוד תורה גדול מכבוד אב ואם". אך לגבי עסק ת"ת ע"ש שכתב שלא יפסיק מתלמודו אף בא"א לעשות ע"י אחרים.

ויש להקשות ע"ד הרמב"ם ממש"כ (הל' תלמוד תורה פ"ג ה"ד) "היו לפניו עשיית מצוה ותלמוד תורה אם אפשר למצוה להעשות ע"י אחרים לא יפסיק תלמודו, ואם א"א למצוה להעשות ע"י אחרים יעשה המצוה ויחזור לתלמודו". וצ"ע מ"ש מצות כיבוד אב ואם שע"ז כתב הרמב"ם שאף אם א"א לעשותה ע"י אחרים לא יפסיק מתלמודו, משאר מצוות שכתב הרמב"ם שצריך להפסיק מתלמודו כדי לקיים.

וראיתי מי שתירץ קושיא זו בשם מרן הגרא"מ שך זצ"ל, עפ"י מה שאמרו לגבי הוצאות מצוות כיבוד אב שחלים הם על האב ולא על הבן, והביאו ד"ז שגדול תלמוד תורה יותר מכיבוד אב ואם, וחזינן מן הדברים שענין גדול ת"ת

וכו' הוא שבמעלתו גדול יותר מכיבוד אב ואם, ולא שהוא חיוב, וכמו שא"צ להפסיד ממון בשביל כיבוד אב.

ומעתה מתורצת נמי קושיית המהרש"א, שהקשה אולי שווים מצוות כיבוד אב ואם למצוות ת"ת, שלפי הנ"ל אי"ז קשה כיון שא"כ היה צריך להיות הדין שיפסיק מלימודו בשביל מצוות כבוד אב ואם, כשאר מצוות, ומדלא הפסיק מוכח דיותר גדול הוא.

והגר"מ שטרנבוך שליט"א ביאר ליישב הקושיא ברמב"ם, שמה שכתב לגבי מצות כיבוד אב ואם שא"צ להפסיק מלימודו, היינו במקום שע"י שיקיים מצות כיבוד אב לא יוכל לחזור לתלמודו כמקודם, והוא מש"כ הרמב"ם שם "ויחזור לתלמודו", והיינו שבשאר מצוות נמי אם לא יוכל לחזור לתלמודו אח"כ אי"צ להפסיק מלימודו כדי לקיים המצוה.

ונראה להביא סייעתא לדבריו אלו, ממש"כ בפתחי תשובה בדעת השו"ע, שאם הבן נמצא באותה עיר צריך להפסיק מלימודו כדי לקיים מצוות כיבוד אב ואם, וכל מה שאמרו שא"צ להפסיק איירי בנמצא בעיר אחרת, כיון שבאותה העיר יכול בקל לחזור לתלמודו, ע"ש. וא"כ מבואר בדבריו שד"ז שא"צ להפסיק למצות כיבוד אב הוא רק במקום שלא יוכל לשוב ללימודו, וכמו בשאר מצוות.

רבי עקיבא קיסטר שליט"א

ישיבת יד אהרן

בענין מצות כיבוד אב בבן נח

"וישב במקום ההוא" (בראשית כח, יא)

ובאמת קשה ג"כ מה דאיתא במדרש לעיל (בראשית ל"ט, ז) גבי אברהם כשאמר לו הקב"ה לך, דלך אני פוטר מכיבוד אב ואם ואין אני פוטר לאחר [ומבארים דהכונה על יעקב] בכיבוד אב ואם, הרי דאיתא במדרש דהאבות נצטוו על כיבוד אב, ונראה דהנה (במנ"ח ל"ג) נסתפק אי מצות כיבוד אב הוי מצוה למקום או בין אדם לחבירו, ונ"מ לענין תשובה דאי הוי בין אדם לחבירו לא מהני תשובה מבלי לרצותו, ובברכת שמואל (יבמות ס"ג) ביאר בד' תוס' ב"מ דהוא מצוה בין אדם לחבירו ומשו"כ אבידתו וכיבוד אביו אבידתו קודמת דשלך קודם לחברך, והרי האי דינא הוא רק במצוה דממונא, כמבואר בברכות (דף י"ט), וכן מתבאר כדברי הברכ"ש בשטמ"ק בשם גליון תוס' דיש פטור של זקן ואינה לפי כבודו בכיבוד אב, אע"פ דהאי דינא הוא רק בעשה דממונא, כיון דכיבוד אב ג"כ חשיב עשה דממונא כיון דהוא להנאת אדם, ועי' בחיי אדם (סי' ס"ז) דחיוב כיבוד אב הוא כגדר חיוב פריעת חוב, בכלל חוב וכאילו הוי לזה רשע ולא ישלם.

ובן הביא בשיעורי מו"ר הגר"ד פוברסקי דצ"ל פרק אלו מציאות (דף ל"ב אות

וברש"י שם ל' מיעוט באותו מקום שכב אבל י"ד שנים ששימש בית עבר לא שכב בלילה שהי' עוסק בתורה, וברש"י סוף פרשת תולדות כתב דלא נענש עליהם בזכות התורה, והוא מגמ' מגילה (י"ז, ב) ופירש"י שם כשפירש מאביו ללכת לחרן ולא נענש עליהם על כיבוד אביו, ובשאר כל השנים שנשתהה בבית לבן ובדרך נענש.

וקשה מה שייך באבות עונש על כיבוד אב הרי לפי תוס' (ב"ב קמ"א) דיעקב אבינו נשא שתי אחיות כיון דבני נח לא מצווים ע"ז והיינו דהאבות הי' להם דין ב"נ, וא"כ לכאורה לא נצטוו בני נח על כיבוד אב, כדמוכח בגמ' קידושין (ל"א, א) גבי דמא בן נתינה דאיתא התם דהוא אינו מצוה ומי שאינו מצווה ועושה כך, מי שמצווה ועושה על את כמה וכמה, וכן בגמ' סנהדרין (נ"ו, ב) עשר מצוות נצטוו ישראל במרה שבע שקיבל עליהם ב"נ והוסיפו עליהם דינים ושבת וכיבוד אב, הרי דכיבוד אב לא נצטוו [ומה דאיתא דהוסיפו דינים מבואר שם בגמ' דהאי תנא סבר דלא נצטוו ב"נ על הדינים], וכן הוא בגזיר (ס"א, א) וברש"י שם.

שע"א) מהרמב"ן בתורת האדם דיש פטור של זקן ואינה לפי כבודו בכיבוד אב, ומוכח דכיבוד אב הוא חיוב לחבירו, אולם ברמב"ן עה"ת שכתב גבי עשרת הדיברות דחמש הדברות הראשונות הכתובים בלוח אחד הוא בין אדם למקום, א"כ מוכח דכבוד אב הוא בין אדם למקום, וכן הוא משמעות החינוך (שם), ונראה בפשטות דזה מוכח דהוא חיוב גם בין אדם למקום מהא דאיתא בקידושין דמכבדו אחר מותו ולא שייך חיוב לחבירו אחר מותו, [וכן אמר מו"ר הגר"ש, עי' שעורי הגר"ש ב"מ סי' ס'].
 ונהנה לכאורה מהברכ"ש הנ"ל וכן מהראשונים הנ"ל מוכח דהוי רק חיוב לחבירו ולא חיוב לשמים דאם הי' גם חיוב לשמים ל"ש לפוטרו מאפס כי לא יהי' כך אביון ובדין זקן ואינה לפי כבודו הנאמר בעשה דממונא, כי הי' עדיין מחייב מצד בין אדם למקום, וקשה טובא הרי איתא דחייב לכבדו אחר מותו וזהו חיוב למקום, וא"כ לא גרע בחייו מאחר מותו, וביותר דסתרי דברי הרמב"ן אהדדי, דבתורת האדם הנ"ל מבואר דהוי חיוב לחבירו וברמב"ן עה"ת מבואר דהוי בין אדם למקום.

ונראה [ועוררני לזה בני הרב יחזקאל נ"י] לפימש"כ הרעק"א (בשו"ת סי' ס"ח) דיש ב' מיני כיבוד א. כיבוד וגדולה בעצמותו כגון לקרא לו אבא מרי ב. כיבוד לעשות נחת רוח לאביו קיום רצונו ומניעת צערו, ואומר הגרעק"א דלאחר מותו יש רק הדין הא' ורק בחייו יש את דין הב', והי' אפ"ל דלפי הראשונים

והגר"ב"ד, הדין הב' שהוא נחת רוח וקיום רצונו הוא רק חיוב לחבירו ולא חיוב למקום, כיון דאין בו כבוד וגדולה בעצם, ולכן יש בו פטור של אפס כי לא יהי' כך אביון דשלך קודם לחברך ודין זקן ואינה לפי כבודו, ודין הא' של כבוד וגדולה בעצם הוא רק חיוב למקום ולא חיוב לחבירו, ובזה אין פטור אפס כי לא יהי' כך אביון וזקן ואינה לפי כבודו, והברכ"ש מיירי להדיא בציור של מילוי רצונו דהרי דן שם בדבר דשייך משל בן וזה שייך רק במילוי רצונו, ולהדיא כתב שם כיבוד של הבא לי גוזלות ובזה י"ל דכיון דאין כבוד וגדולה בעצם ליכא בזה חיוב בין אדם למקום.

ומתבאר דיש ב' דינים בדין כיבוד אב, א) דין לחבירו במילוי רצונו ונחת רוח, ב) חיוב לשמים בדבר שהוא כבוד בעצם לקום לפניו ולא לקרא לו בשמו וכד', ומעתה נראה די"ל דבב"נ חייב בדין כיבוד אב מצד האיסור גזל, לפימש"כ החיי אדם דהגדר בחיוב כיבוד אב הוא גדר של חיוב פרעון חובו לאביו, והרי מבואר בגמ' וברמב"ם (פי"א משכירות ה"ב) דהכובש שכר שכיר עובר משום בל תגזול, ולכאורה ה"ה מעכב פירעון הלואה הוי בגדר צווי גזל האמור בב"נ, ולכן כלול בז' מצות בן נח [דהרי הלאו של לא תגזול כולל כל מניעת ממון כדאיתא ברבינו יונה באבות דלאו של לא תגזול אזיל גם על מזיק ממון חבירו] ומה דאיתא בגמ' סנהדרין (נ"ו, ב) דהוסיפו עליהן במרה כיבוד אב זהו החיוב של אדם למקום.

ולפי"ז מיושב מה דנענש יעקב אבינו על כיבוד אב כיון דהי' מחויב בכיבוד בדין ב"נ מדין בין אדם לחבירו, מצווי של גזל, וכן מה דאיתא במדרש גבי אברהם אבינו שפטרו אותו, ואחר נזהר יעקב אבינו אין אני פוטר דמשמע דהי' חייב, והיינו מדין בין אדם לחבירו, ובזה יש ליישב מה דהקשה ידידי הגרש"י בורנשטיין שליט"א במה דאיתא בברכות (ד ע"א) דוירא יעקב שמא יגרום החטא, ובפסיקתא זוטרתא (לקח טוב) בראשית ל"ב ולמה הי' מתירא אמר זה עשרים ושתים שנה שלא ראיתי את אבי ולא שימשתי אותו שמא יגרום החטא, וכן הוא בתרגום יהונתן ומבואר דהחטא הוא מה שלא שימש את אביו, והקשה הרי אינו בגדר "חטא" אלא ביטול מצוה, ולפימשנ"ת דבכיבוד אב יש חיוב לחבירו גם בב"נ דמצווה בזה מדין גזל, א"ש כיון דמנע מאביו את השמוש שמגיע לו הוי בגדר גזל ועבר על החטא של גזל.

ובן מיושב הקושי' ממה דאיתא בגמ' בקדושין (ל"א, א) גבי דמא בן נתינה דב"נ אינו מצוה ועושה, די"ל דשם לא הי' החיוב כיבוד חיוב לאביו שלא לצער ע"י דמעוררים אותו משנתו, כיון דיש בזה פטור של אפס כי לא יהי' בך אביון, וכל הנדון של החיוב הי' מדין חיוב בין אדם למקום, והרי נתבאר לעיל דבהאי חיוב אין ב"נ מצווה ולכן אמרה הגמ' מי שאינו מצווה ועושה, משא"כ בישראל הי' חייב בכה"ג מדין בין אדם למקום והי' חייב אפי' למ"ד משל אב ולא משל בן, דבכה"ג לא חשיב משל בן כיון דהוי

רק מניעת ריוח וכפי דביאר בריטב"א (קידושין ל"א).

והנה ראיתי דמקשים בהא אמר יעקב "עם לבן גרתי" הא חייב אדם בכבוד חמיו כדאיתא בטור (יו"ד סי' ר"מ), והרי אסור לקרא לאביו בשמו כדאיתא בגמ' קידושין (ל"א, ב) לפי שיטת הרמב"ם (פ"י ממרים הי"א) דחייב בכבוד אביו רשע, ונראה דהדין כיבוד דלא לקרא בשמו הוי רק חיוב למקום ולא חיוב לחבירו דהרי אין בזה מילוי רצונו ונחת רוח אלא כבוד וגדולה בעצם, ובזה הרי פטור בב"נ כמשנ"ת דרק חייב בחיוב לחבירו דזה הוי מדין גזל, נועד י"ל דאע"ג דחייב בכיבוד אב רשע אך מבואר בלח"מ פ"ו הי"א ממרים דאינו חייב לאחר מותו, והביאור בזה י"ל דחיוב באביו רשע הוא רק מדין חיוב לחבירו ולא מדין כבוד בעצם, ולכן כתב הלח"מ דלאחר מותו פטור דאין חיוב לחבירו אחר מותו, נולפי"ז גם בישראל לכו"ע בכה"ג יש פטור של שלך קודם לחברך כזקן ואינה לפי כבודו, וא"כ באיסור לקרא בשמו לא שייך באביו רשע].

והנה לכאורה גם קשה האיך ברח יעקב מלבן באופן דציערו, הרי חייב בכבודו, ונראה לפי המבואר דהחיוב בכיבוד אב בב"נ הוא רק מדין חיוב לחבירו, וכשיש לו הפסד פטור מדין שלך קודם לחברך, וא"כ י"ל דמשום דחשש יעקב על הפסד גשמי ורוחני בזה שנמצא בבית לבן, הי' מותר לו לברוח משום דבזה יש ג"כ הגדר דשליך קודם לחברך.

והנה ראיתי מקשים בהא דאיכא חיוב דינים בב"נ, ומבואר ברמב"ן פ' (וישלח ל"ד, י"ג) שהוא דין בכל דיני הממונות וגם גניבה, וא"כ למה בעי דין מיוחד של איסור גזל בב"נ, ונראה די"ל לפי הנ"ל דכיבוד אב הוי בכלל גזל, הרי דגזל כולל יותר מדין ממונות, דהגדר בגזל הוא שכל פגיעה בזכות חבריו הוי בכלל גזל אפי' לא זכות ממון וכדאיתא בגמ' (ברכות ו ע"ב) כל דלא עונה לשאילת

שלום חבריו הוי בכלל גזל, ועי' מחשבת מוסר (ח"א עמ' שמ"ב) דכל פגיעה בזכות חבריו הוי בכלל גזל ולכן אמרה שרה אימנו לאברהם (בראשית ט"ז, ה), "חמסי" עליך, ופירש"י שהי' לך להתפלל עלי, הרי דגזל כולל זכויות חבריו ולא רק של ממונות. ולכן בעינן דין נפרד של גזל מלבד מצות דינים דהיא רק בדיני ממונות.

רבי יוסף דב הלוי סאלאוויציק זצ"ל
שיבת בריסק - ירושלים

הטעם של הפרנסה לא השיבו

"והנה אנכי עמך ושמרתיך בבל אשר תלך" (בראשית כח, טו)

איתא במדרש רבה (פר' סט פ"ו ו'), רבנן אמרי על הכל השיבו, ועל הפרנסה לא השיבו וכו'. א"ר איסי אף על הפרנסה השיבו שנא' וכו' עכ"ד. וצ"ב לרבנן למה לא השיבו על הפרנסה, ובפשטות יש לומר משום שהקב"ה מתאוה לתפלתן של צדיקים ולכן לא הבטיחו על הפרנסה כדי שיתפלל על הפרנסה.

הטבע כלל אלא כולו ביד ה', וגשם בא רק ע"י תפלה כדמצינו בראשית הבריאה (לעיל ב, ו) "ואד יעלה מן הארץ והשקה", שלא המטיר ה' מטר עד שבא אדה"ר והתפלל על הגשם [ראה רש"י שם פסוק ה'], ולכן מצינו סדרי תענית רק על גשמים ולא על שום צורך אחר של הציבור, ולכן כתב הגר"א שהגשמים נקראו "גבורות". ועפי"ז ביאר הגרי"ז דברי רש"י בשבת (לא). עייש"ה. והנה עיי"ש בגמ' (תענית ב:) במערבא אמרי אף מפתח של פרנסה לא נמסר ליד שליח, וריו"ח מ"ט לא קא חשיב להא, אמר לך גשמים היינו פרנסה. ומבואר בזה, שכמו שהגשמים אינם בכלל סדר הטבע שקבע ה', אלא באים לעולם רק ע"י תפלה

אולם י"ל בזה עוד, דכבר אמרנו בענין גשם בשם הגר"א ז"ל והגרי"ז ז"ל, שגשם אינו עפ"י טבע העולם כלל וכולו בהנהגת ה', וזהו שאמרו בריש תענית שהוא א' מג' מפתחות שבידו של הקב"ה שלא נמסרו ליד שליח, שאינו בסדר

כממטר לקחי | פרשת ויצא קמא

המדרש הנ"ל, שעל פרנסה ל"ש שום הבטחות, שפרנסה באה רק ע"י תפלה להקב"ה כמו גשם ודו"ק.

להקב"ה, כמו"כ הפרנסה, שכדי שיהיה לאדם פרנסה צריך הוא לתפלה, דפרנסה היינו גשם. ועפ"י מבואר היטב דברי

רבי צבי דרבקין שליט"א

שיבת גרודנא

מורא מקדש

"ויקץ יעקב משנתו ויאמר אבן יש ה' במקום הזה וגו' וירא ויאמר מה נורא המקום הזה אין זה כי אם בית אלקים וזה שער השמים" (בראשית כח, מז - יח)

המקום בקדושת בית המקדש, מ"מ דין המורא אינו תלוי בקדושת המקדש אלא במה שהוא מקום של השראת השכינה, וזה כבר היה בזמנו של יעקב.

וההקש שמובא שם בברייתא ביבמות ואין לי אלא בזמן שביהמ"ק קיים בזמן שאין ביהמ"ק קיים מנ"ל ת"ל את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו מה שמירה האמורה לעולם אף מורא לעולם, שכן י"ל שאחר החורבן תו לא הוי כלל מקום של השראת השכינה וזה משמיע ההיקש שאין השם מקום השראת שכינה תלוי כלל בבנין אלא גם בחורבנו הוי מקום השראת שכינה, עוד י"ל שההקש מלמד שאין דין המורא רק בזמן שהשכינה שורה אלא כל שהוי מקום של השראת שכינה יש דין מורא ודין זה קיים לעולם גם בזמן שאין השכינה שורה.

אמנם יש תנאים שחולקים על ברייתא זו שכן בברכות (ס"א, ב) איתא דיני מורא מקדש תנו רבנן הנפנה ביהודה לא

וברש"י ואנכי לא ידעתי שאם ידעתי לא ישנתי במקום קדוש כזה, ובשם הגרי"ז אמרו שהוא משום דין מורא מקדש, וכך אכן מובא במדרש "מפני מה נתירא מפני שנהג בקלות ראש במקום מקדש ועבר על מה שכתוב ומקדשי תיראו" ע"כ, וביאר הגרי"ז ע"פ הגמ' ביבמות (ו, א) יכול יתירא אדם מן המקדש ת"ל את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו נאמרה שמירה בשבת ונאמר מורא במקדש מה שמירה האמורה בשבת לא משבת אתה מתירא אלא ממי שהזהיר על השבת אף מורא האמורה במקדש לא ממקדש אתה ירא אלא ממי שהזהיר על המקדש.

וביאר מרן הגרי"ז שההיקש מלמד שאין דין המורא הכתוב בקרא דאת מקדשי תיראו, תלוי בקדושת המקדש אלא במה שהוא מקום של השראת שכינה, ולכן גם בזמן יעקב אבינו אע"פ שעדיין לא נתקדש המקום בקדושת המקדש שכן דוד ושלמה הם שקדשו את

יפנה מזרח ומערב אלא צפון ודרום ובגליל לא יפנה אלא מזרח ומערב ורבי יוסי מתיר שהיה רבי יוסי אומר לא אסרו אלא ברואה ובמקום שאין שם גדר ובזמן שהשכינה שורה וחכמים אוסרים חכמים היינו תנא קמא איכא בינייהו צדדין, תניא אידך הנפנה ביהודה לא יפנה מזרח ומערב אלא צפון ודרום ובגליל צפון ודרום אסור מזרח ומערב מותר ורבי יוסי מתיר שהיה רבי יוסי אומר לא אסרו אלא ברואה רבי יהודה אומר בזמן שבית המקדש קיים אסור בזמן שאין בית המקדש קיים מותר רבי עקיבא אסור בכל מקום רבי עקיבא היינו תנא קמא איכא בינייהו חוץ לארץ.

ומבואר דר' יוסי ס"ל שדוקא בזמן שהשכינה שורה, ור' יהודה ס"ל דוקא כשהבית בנוי ועיין ברש"ש שכתב שאכן פליגי שלר"י דוקא בבית ראשון ששרתה בו שכינה היה דין מורא אבל בית שחסרו בו חמשה דברים ואחד מהם זה השראת שכינה באמת אין דין של מורא, אכן לר"י בעינן בית המקדש קיים אבל לא בעינן שכינה שורה.

וא"כ מצינו בזה ג' דעות לתנא דברייתא במסכת יבמות לא בעינן לא בית ולא שכינה אלא שיהיה מקום השראת שכינה וזה לא בטל בחורבן, לר' יוסי בעינן השראת שכינה ולר"י בעינן בית, והנה לר' יוסי י"ל ג"כ שס"ל מהרישא של ברייתא דיבמות שאין הדין מורא תלוי בקדושת המקדש אלא בדין המקום של שכינה, אלא שס"ל שהדין מורא הוא רק בזמן ששכינה שורה בו, אכן ר' יהודה

איהו ודאי פליג וס"ל שדין מורא מקדש תלוי בקדושת המקדש וכשחורב ובטלה קדושתו ליכא דין של מורא מקדש.

והמודרש שכתב שגם בזמן יעקב היה דין מורא מקדש, י"ל שקאי גם כר' יוסי שהרי בזמנו שרתה שם שכינה, אכן י"ל גם לפי ברייתא דיבמות שעכ"פ היה זה מקום של השראת שכינה, אכן לפי ר' יהודה שצריך דוקא בית שכן הדין נאמר על מקדשי תיראו דהיינו הבית המקדש שנתקדש, וכאשר בטלה קדושתו בחורבנו אין דין מורא לדבריו לא היה שייך דין מורא בזמן יעקב אבינו.

והנה הרמב"ם (פ"ז מביה"ב ה"ז) פסק אע"פ שביהמ"ק היום חרב בעוונותינו חייב אדם במוראו שנאמר את מקדשי תיראו ואת שבתותי תשמורו מה שמירת שבת לעולם אף מורא לעולם שאע"פ שחרב בקדושתו עומד, ע"כ.

והנה מדכתב הרמב"ם הטעם שיש דין מורא בזה"ז משום שעדיין בקדושתו עומד, משמע שס"ל שדין מורא אכן תלוי בקדושת הבית אלא שס"ל שלא בטלה הקדושה בחורבנו וכמו שפסק (פ"ז ס"ט) שקדושת המקדש לא בטלה בחורבנו ומקריבים אע"פ שאין בית, והיינו שפסק כר' יהודה אלא שר"י עצמו ס"ל שהקדושה בטלה בחורבן ולכן רק כשהבית בנוי יש דין מורא אבל בזה הרמב"ם פסק שלא בטלה קדושת המקדש וממילא שנוהג מורא גם בזה"ז.

אמנם הראב"ד פסק דלא כהרמב"ם וס"ל שקדושת המקדש בטלה בזמן הזה

ואין מקריבים ואין איסור כרת על כניסה למקום המקדש, ומ"מ לא נחלק על הרמב"ם בדין מורא מקדש בזה"ז וע"כ שפסק דלא כר' יהודה אלא כתנא דברייטא ביבמות וכפי שפירש הגרי"ז שאין דין מורא תלוי בקדושת המקדש אלא במקום של השראת השכינה וגם כפי הדרשא מההיקש של שמירת שבת ששם מקום השראת השכינה לא בטל בחורבן, וגם לא בעינן דוקא בזמן שהשכינה שורה אלא לעולם כל שהוא מקום של השראת שכינה יש דין מורא.

והנה הרמב"ם עצמו שם הביא את הדרשא דברייטא דיבמות מההיקש לשמירת שבת שמורא מקדש הוי לעולם, וצ"ל דלא פירש כהגרי"ז אלא גם ברייתא דיבמות ס"ל שדין מורא מקדש תלוי בדין קדושת המקדש, ופירש לא מן המקדש אתה ירא אלא ממי שהזהיר כפשוטו אבל לא בא לחדש בזה שאין זה מחמת הקדושה אלא משום השראת השכינה, אלא שההיקש מלמד שקדושת המקדש לא בטלה לעולם ולכן נוהג מורא מקדש לעולם.

אלא שצ"ע ברמב"ם שכן למד הדין שקדושת המקדש לא בטלה מקרא דוהשמותי את מקדשכם קדושתם גם כשהם שוממין ולמ"ל להך היקש וצ"ל

שההיקש מלמד שלא נימא כר' יוסי שרק בזמן שהשכינה שורה יש דין מורא מקדש קמ"ל שהוי לעולם אבל באמת משום שקדושת המקדש לא בטלה, והא דלא ילפינן מההיקש שקדושת המקדש לא בטלה, שכן י"ל דאילו לא היה לנו גילוי שקדושת המקדש לא בטלה היינו יכולים לפרש את ההיקש שלכן מורא הוי לעולם משום המקום של השראת השכינה וכהראב"ד ורק משום שכבר ילפינן שקדושת המקדש לא בטלה מקרא דוהשמותי שוב מפרשים שהדין מורא שהוי לעולם הוי משום קדושת המקדש שלא בטלה ולא משום שתלוי במקום השראת שכינה.

והנה לפי דעת הרמב"ם צ"ל דהא דהיה דין מורא אצל יעקב אבינו היינו מדין נוסף שכל מקום שישנה השראת שכינה בפועל יש דין מורא ואין זה מדין מקדשי תיראו אלא זה דין מורא שכינה וכמבואר במדרש רבה שמות פ"ב של נעליך כל מקום שהשכינה נגלית אסור בנעילת הסנדל וכן ביהושע (יהושע ה') של נעליך וכן הכהנים לא שמשו במקדש אלא יחפים, וצ"ל שמה שמביא את זה שהכהנים שימשו במקדש יחפים אין זה ראייה על עצם הדין מורא שכינה שכן במקדש יש דין של מורא מקדש, אלא שמביא שמדין מורא אסור בנעילת נעל.

רבי יוסף דב הלוי סאלאוויצקי זצ"ל
ישיבת בריסק - ירושלים

קידוש בלי המקדש קודם ימי משה

"וישבם יעקב וגו' ויצק שמן על ראשה" (בראשית כח, יח)

לגבי כליו של משה דוקא נאמר שדינם במשיחה, אבל מכאן ואילך וה"ה קודם לכן היה דינם להתקדש רק ע"י חינוך עבודה. או"ד מה שאמרו כליו של משה הוי זמן ולא דוקא כליו של משה, אלא ה"ה כל הכלים שהיו קודם לכן ג"כ היה דינם להתחנך במשיחה, ורק הכלים שהיו לאחר זמנו של משה התקדשו בחינוך העבודה. ועתה אי נימא כצד השני יתיישבו דברי הרשב"ם שכתב שיעקב חניך את המצבה על ידי משיחה, שאף שאינם בכלל כליו של משה, מ"מ כל הכלים שהיו עד זמן משה היו מתקדשים ע"י משיחה. אך אין זה מוכרח, די"ל דאף דמשיחה נאמרה דוקא בכליו של משה, מ"מ כאן נאמר דמצבתו של יעקב יש לה דין כמו כליו של משה, ולכן א"ש אף אי נימא דאינו זמן.

ובתב הרשב"ם, פי' שמשח אותה לקדשה להקריב עליה קרבנות בשובו, כדכתיב במשכן וכליו וימשחם ויקדש אתם, ע"ש. ויש לעיין דהנה הר"מ בהל' כלי המקדש (פ"א הי"ב) כתב, וז"ל: כל כלי המקדש שעשה משה במדבר לא נתקדשו אלא במשיחתן בשמן המשחה וכו', ודבר זה אינו נוהג לדורות, אלא הכלים כולן כיון שנשתמשו בהן במקדש במלאכתן נתקדשו וכו', ע"ש. וא"כ לכאורה דוקא בכלים שעשה משה הוא דהיה דין לקדשן בשמן המשחה, וא"כ צ"ע איך קידש יעקב הכא במשיחה וכמו שפי' הרשב"ם, וצ"ע.

והנה יש לחקור בהא דאמרי' כליו של משה משיחתן מקדשתן, מכאן ואילך עבודתן מחנכתן, אי הפי' הוא שרק

רבי יוסף פרבשטיין זצ"ל

ישיבת אור אלחנן

בעניין נדר בעת צרה

"וידר יעקב נדר לאמר אם יהיה אלוהים עמדי... והאבן הזאת אשר שמתי מצבה יהיה בית אלהים וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לו" (בראשית כח, כ-כב)

עוד מצאנו נדר כע"ז בתורה "וישמע הכנעני מלך ערד ישב הנגב... וידר ישראל נדר לה' ויאמר אם נתן תתן את העם הזה בידי והחרמתי את עריהם" (במדבר כ"א, א) וצ"ע דכיון שהוא איסור וחטא האין נדרו כלל ישראל.

וב"ז כבר הקשו בתוס' חולין (ב, ב סוף ד"ה אבל) "והא כתיב וידר יעקב נדר וכתיב את אשר נדרתי אשלמה. ויש לומר דבשעת צרה שרי כדאמרינן בבראשית רבה וידר יעקב נדר לאמר לדורות שיהיו נודרים בעת צרה". ולפי"ז אתי שפיר מה שנדרו ישראל בעת שנלחמו בהם הכנענים, שהיה בעת צרה, ועפ"ז פסק בשו"ע (שם סעיף ה) דבעת צרה מותר לנדר, ועיי"ש בבהגר"א (אות ז) שהראה מקור ממדרש רבה בראשית (פרשה ע) ויעוי"ש דאיתא "וידר יעקב נדר לאמר אם יהיה אלהים עמדי וגו' ונתן לי לחם לאכול, כתיב (תהלים ס"ו) אשר פצו שפתי ודבר פי בצר לי, א"ר יצחק הבבלי ודבר פי בצר לי שנדר מצוה בעת צרתו, מהו 'לאמר', לאמר לדורות כדי שיהיו נודרים בעת צרתו...".

א

הואך הותר ליעקב אע"ה לנדר

צ"ע מהא דאיתא ביבמות (ק"ט, ב) "רבי נתן אומר הנודר כאילו בנה במה [בשעת איסור הבמות דחוטא הוא דכתיב (דברים כ"ג) וכי תחדל לנדר וגו' הא לא תחדל יהיה בך חטא – רש"י] והמקיימו כאילו הקריב עליה קרבן". [שעבר עליו שתי עבירות אלא ילך אצל חכם ויתירנו כדי שלא יהא רגיל בכך – רש"י]. הרי שיש איסור בנדר אפי' אם יקיימו לבסוף, ובסוגית הגמ' חולין (ב, א) מתבאר שאפי' נודר לדבר מצוה נקרא חוטא ורשע, וכן נפסק בשו"ע (י"ד סי' ר"ג) יעוי"ש כמה אזהרות בזה. ועיי"ש עוד (סעיף ג) "צריך ליזהר שלא ידור שום דבר, ואפילו צדקה אין טוב לידור, אלא אם ישנו בידו, יתן מיד ואם לאו, לא ידור עד שיהיה לו". [ואף בנדר הקדש משמע שם דרק אם כבר נדר אין להשאל עליהם, אבל לכתחילה אין לו לידור, וכ"מ קצת ברמב"ם סוף הלכות נדרים]. וכיון שאיסור חמור הוא א"כ יש לתמוה האין נדר יעקב אבינו ע"ה נדר, וצ"ע.

ודבר זה תלוי בפלוגתת הראשונים, יעו' בשיטמ"ק נדרים (ט, ב) שמצא מי שכתב שאף בעת צרה אסור לנדר, והא דיעקב אע"ה, שאני התם שהיה קודם מ"ת. והא ד'וידר ישראל', שאני התם דבית-דין נדרו, ומקור הדברים באגודה (נדרים כב, א) והובאו דבריו גם בשו"ת מהר"ם מינץ (סי' ע"ט).

אבן דעת תוס' צריכה ביאור, מאי שנא נדר בעת צרה שהותר לנדרו משאר נדרים שנאסרו, ועי' רש"י חולין (ב, א ד"ה שאינו נודר כל עיקר) "שהרגיל בנדרים בא לידי לא יחל דברו". ולכאור' טעם זה שייך גם בנודר בעת צרה, וצ"ב. ולבאר ענין זה נקדים לבאר עיקר הא דמצינו אצל יעקב אע"ה ובישראל שניצלו מצרתם ע"י הנדר.

ב

מ"ט מועיל הנדר להנצל מן הצרה

בפשוטו היה נראה, דזכות מצות נדירת נדר גופא היא מצוה המועלת לו לעזור להנצל מצרתו. [וכ"מ קצת בשו"ת חת"ס (יו"ד י) שתועלת נדר בעת צרה היא ע"י המצוה שיש בנדירת נדר מצוה, יעו"י"ש]. ואף דבעלמא אין מצוה בנדר אלא אדרבא הנודר נקרא רשע וכנ"ל, מ"מ צריך לומר דב'עת צרה' נשתנה הדין, דאז יש מצוה בנדירת נדר מצוה, וכדילפינן זה מקרא ד'לאמר', לאמר לדורות כדי שיהיו נודרים בעת צרתן, וכיו"ב מצינו ג"כ גבי נדרי איסור, דהגם דבעלמא הנודר נקרא רשע, מיהו כשהוא נודר נדרים כדי לכוון דעותיו ולתקן

מעשיו, הרי זה זריז ומשובח. כיצד, מי שהיה זולל ואסר עליו הבשר שנה או שנתיים... וכן מי שהיה מתגאה ביופיו ונדר בנזיר וכיוצא בנדרים, כולם דרך עבודה לשם הם ובנדרים אלו וכיוצא בהם אמרו חכמים נדרים סייג לפרישות, עכ"ל השו"ע שם (סעיף ז) וכעין דרך זו נראה שהבין בשו"ת חת"ס (שם), יעו"י"ש.

ויותר היה נראה, דלא נדירת הנדר גופא הוא המצוה המועלת לו להנצל מצרתו, אלא המצוה שהוא מחשב לעשותה ע"י נדרו היא המועלת לו בזה. ואע"פ שבשעה שנודר ובשעת הצרה עדיין לא קיים המצוה, מ"מ ע"י שקבל ע"ע בנדר בלב שלם ובנפש חפצה לעשות את המצוה נוספת לו כבר מעתה זכות מצוה זו שהוא עתיד לקיימה. ולכן מן השעה שנדרו ישראל להחרים את עריהם, היה בידן זכות ושכר כאלו כבר החרים ועשו המצוה, ועי"ז נפיש זכותיהו לזכות עי"ז לנצח במלחמה. וכיו"ב כבר מבואר בפירוש הרר"י אבות (פ"ג משנה יב בהא דאיתא 'כל שמעשיו מרובים מחמתו') וז"ל שם "ומיד שקבלה כזאת יקבל ע"ע בלבב שלם ובנפש חפצה מעלה עליו שכר כאלו קיים כל המצוות...". יעו"י"ש היטב, וא"כ י"ל דזהו שורש הענין לנדר נדר למעשה מצוה שכיון שקיבל ע"ע בלב שלם לקיים המצוה מעלה עליו כאילו כבר עשה.

האיך ינצל מן הצרה ע"י תוספת זכות מצוה אחת שמוסיף לעצמו

אך לכאור' אין די בזה, דאכתי צריך לבאר האיך ינצל מן הצרה ע"י תוספת זכות

מצוה אחת שמוסיף לעצמו, והיה אפשר לפרשו ע"פ מ"ש הרמב"ם (הל' תשובה פרק א) "צריך כל אדם שיראה עצמו כל השנה כולה כאילו חציו זכאי וחציו חייב... עשה מצוה אחת הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות וגרם לו ולהם תשועה והצלה...". וכיון שצריך לראות את עצמו כאילו הוא בינוני לכן ראוי לו לנדוד ולהוסיף לעצמו אפילו זכות אחת ועי"ז לגרום לעצמו תשועה והצלה.

ואבתי צ"ע, דפשטות משמעות הכתובים הוא שאחר שראו ישראל דהכנעני מלך ערד מתגבר עליהם [וישב ממנו שבי] אז נדרו להחרים את ערי הכנעני, ומשמע א"כ שבכח נדר זה הוא שזכו ישראל לנצח במלחמתן. [וכמש"כ "וידר ישראל נדר לה' ויאמר אם נתן נתן את העם הזה בידי והחרמתי את עריהם" ואז "וישמע ה' בקול ישראל ויתן את הכנעני ויחרם אתהם ואת עריהם]. וזה צ"ב, היאך נתהפך להם הדין מפני זכות אחת שהוסיפו, ודחוק לומר שבאותה שעה היו ישראל בינונים, ואף שברמב"ם מבואר דצריך שיראה עצמו כבינוני, זהו רק מצד האדם שהוא צריך לחוש ע"ע שמא אינו אלא בינוני, אבל לומר שכן היתה המציאות באותה שעה הוא דבר דחוק, וצ"ע.

וביותר יש לתמוה במה שהוצרך יעקב אע"ה ל'נדר ותנאי', והרי תיכף היה יכול להקים את האבן ל'מצבה' ובזה היה מוסיף תיכף זכות גמורה לעצמו. ובשלמא במלחמת הכנעני שעיקר הנדר היה להחרים עריהם והרי לא היה בידם

לעשות כן כ"ז שלא נצחו במלחמה, אבל יעקב אע"ה שפיר היה יכול לזכות במצוה תיכף ואמאי לא עשה כן, וצ"ע. [ועי' בשו"ת מהר"ם מינץ (סי' ע"ט) שהרגיש בזה, ויעו' להלן בביאור דבריו].

גם צ"ב, דאם נימא שנדר שבעת צרה תכליתו היא להוסיף זכות להנודר א"כ מדוע יעקב אע"ה ובנ"י לא נדרו את נדרם ב'מוחלט' אלא רק בתנאי 'אם אנצל מן הצרה' [אם' יהיה אלוקים עמדי' – אם' נתן נתן את העם הזה בידי]. הלא מסתבר דיותר נוספת זכות מכח הנדר, כשהנדר הוא 'נדר מוחלט', וצ"ב.

התרת נדר שנעשה בעת צרה

איתא ברמ"א (יו"ד רכ"ח סמ"ה): "וכן נדר שנדר בשעת צרה, אין להתיר אלא לצורך מצוה או לצורך גדול כמו נדר על דעת רבים" והנה הלכה זו שאין מתירין נדר שבעת צרה אינה מבוארת להדיא בש"ס, ויסוד דבר זה הוא מדברי הראשונים (ספר חסידים, ובשו"ת מהר"מ ב"ב וממנו במהרי"ל סי' קפ"ה), אכן שם לא נתפרש הטעם והמקור להלכה זו.

ואתו רבנן בתראי (שו"ת בנימין זאב סימן רס"ו. ובשו"ת מהרי"ק החדשים סי' ו' ובשו"ת מהרלב"ח סי' ו' ועוד הרבה) והמציאו טעם נכון בזה. וזה לשון מהרי"ק "ועוד נר' לע"ד להביא ראיה למנהג העולם שנהגו שלא להתיר נדר שנודר' בעת צרה מדגרסינן בנדרים (ס"ה, א) המודר הנאה מחברו אין מתירין לו אלא בפניו... ופי' שם ר' אליעזר ממיץ... וטעמא דבעי' דעתו שאם מתירו שלא מדעתו נעשה כגוזלו. ומדתלי

טעמא דנעשה כגוזלו יש ללמוד מכאן דגם נודר בעת צרה ונענה ונצול מצרתו שאם אח"כ נשאל על נדרו הרי הוא כגוזל וכגונב דעת עליונה בהיותו נודר נדר לה' אם יעשה לו טובה והצלה, והטוב יקבל מאת ה' ומה שנדר לא יקיים. וכן מצאתי בתנחומי פר' וישלח, וז"ל: ...אמר לו הקב"ה ליעקב בשעת עקי נדרי בשעת רוחי שמטי, כשהיית בצרה נדרת וכשאתה ברווח שכחת, מיד ויאמר יעקב אל ביתו נקומה ונעלה בית אל וגו'. ואף אנו נאמר כן לעניין התרת הנדר בעדן עקי נדרי בעדן רוחי שמטי וכו', דמאן לימא דקודשא בריך הוא מסכים לאותו התרה שזה מתיר את נדרו, לא יהא זה פחות ממי שנשבע לחברו בפניו בשביל טובה שעשה לו... דפשיט' דאין לך עשה לו טובה גדול מזה שענהו בעת צרתו והצילו... דפשיטא דאין לך על דעת גדול מזה מאחר שמבקש ממנו שיצילהו מפני נדרו וכל שכן כאשר נצול מצרתו וראוי הוא לתלות ולומר שמחמת הנדר התירוהו מן השמים, וכמו שכתבו התוס' פ"ק דחולין והביאו לשון ב"ר גבי וידר יעקב נדר לאמר למד לדורות שיהיו נודרי' בעת צרה". עכ"ל.

המבואר בכל אריכות דבריו, שהטעם שאין מתירים לו נדרו הוא משום דהו"ל כנודר ע"ד חבירו שאין מתירים לו אלא מדעתו, והתם הטעם משום שמסתמא נדר מחמת שחבירו עשה לו טובה וע"כ אינו יכול לחזור בו שלא

מדעתו, וכ"ש הכא שאנו תולים שעיקר מה שניצל הוא בזכות הנדר וזה לא יתכן ש'הטוב יקבל מאת ה' ומה שנדר לא יקיים'. וע"ע באחרונים הנ"ל שכולם חבל נביאים מתנבאים בסגנון אחד³¹, והרמ"א בשו"ת (סי' ק"ג) קילס טעם זה. וע"ע בשו"ת חת"ס (יו"ד ס"י) שהוסיף ביאור, שכביכול שהנדר הוא לעשות צורך גבוה, "משום דהוי כנדר לדעת ותועלת חברו וקיבל ממנו טובה שאין מתירים אלא לרצונו, וה"נ הנדר הוא לטובת כביכול, כי נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני כביכול ועשה לו טובה שהצילו מצרה ואין מתירים לו אלא מרצונו ית"ש וע"כ אין להתיר".

ועכ"פ מתוך דברי רבוותא הנ"ל הרי מוכח דלא כמו דס"ד לבאר לעיל שהענין בנדר שבעת צרה הוא משום שמוסיף לעצמו זכות קיום מצוה זו בכדי להכריע עצמו מדרגת בינוני להיות צדיק בעל רוב זכיות, וכמבואר בלשון מהרי"ק 'וראוי הוא לתלות ולומר שמחמת הנדר התירוהו מן השמים', הרי, שנדר זה גופו הוא הוא שגרם שהצילוהו מן השמים. והא אין לדחוק ולומר שהכוונה שע"י נדר זה הוכרע לזכות ונמצא שנדר זה עם שאר זכיותיו הם שהכריעוהו להצלה, שאם נימא כן הול"ל שאם באותה שעה היה עליו איזה נדר של מצוה שנדר מקודם לכן יהיה אסור לו להתירו לאחר שניצל, שהרי נמצא שניצל גם בזכות נדר זה

31. והגם דשאני התם שנדר משום שעשה לו טובה ואילו הכא איפכא הוא, מפני שנודר עושה לו טובה מ"מ שפיר יש לדמותם כמש"כ הפוסקים.

והו"ל כנדר שנדר בעת צרתו, ומדלא אמרינן הכי הרי מוכח שרק מחמת נדר זה ניצול. והדר צ"ת במה נפיש ענין זה של נדר בעת צרה שראויים היו יעקב אע"ה ובני ישראל במלחמת הכנעני להנצל על ידו.

ג

בביאור ענין הנדר שבעת צרה

והנה ברמב"ן עה"ת (ויקרא כ"ב, י"ח) איתא "והנראה בעיני, בעבור שאמר הכתוב 'לפלא' נדר או לנדבה, וכן יאמר בכל מקום... כי הנדר הוא הבא על דבר 'שיפלא' ממנו, שידור לה' בצר לו אם תעשה עמי 'להפליא' להצילני מן הצרה הזאת אביא עולה או שלמים, כענין וידר יעקב נדר לאמר אם יהיה אלהים עמדי, וידר ישראל נדר לה' ויאמר אם נתון תתן... ורבותינו אמרו אי זהו נדר, האומר הרי עלי עולה. נדבה, האומר הרי זו עולה. ומה בין נדר לנדבה... להגיד החלוק שביניהם, כי דרך הנודרים בצרתם לאמר אם יהיה אלהים עמדי בזה עלי לעשות עולה או זבח, וזה לא יקרא נדבה סתם, ואשר יפרישו ויתן מיד הוא נדבה, כי בעת המתן נדבה רוחו אותו..."

ומבואר בדבריו שכל עיקרו של פרשת 'נדר' לא נאמרה אלא להפליא, היינו, לעת צרה, [ודלא כנדבה שעניינה הוא נדבת רוחו] וזהו שורש המבואר בהמשך ד' הרמב"ן דכח גדול יש בנדר לעת צרה שעל ידו יוכל לבקש שיעשה עמו ה' להפליא. שכל עצמו של נדר לזה הוא בא, לבקש על ידו שיעשה ה' עמו

להפליא. וכמש"כ שלכן נקרא "איש כי יפליא..." וכ"ז צ"ב.

ואשר מבואר בדברי הרמב"ן כנ"ל, שאין לומר שענין הנדר בעת צרה הוא לאפושי זכות, אלא יסודו וענינו הוא לגרום ע"י הנדר עצמו הצלה מהצרה שנמצא בה. ובביאור ענין זה נראה, שהתכלית של הנדר היא להביא לידי כך שבענין זה עצמו המביאו לידי הצרה [כגון מלחמת הכנעני בישראל] יתחדש צד המחייב שמשמים יצילוהו מן הצרה. והיינו, דכשהוא נודר ש'אם ינצל מן הצרה' יביא קרבן נמצא שההצלה מצרה זו תביאנו לידי קיום המצוה שע"י הנדר, וכיון שרצון שמים הוא שיבוא לידי קיום המצוה שנדר ממילא מתהפך עליו הדין להושע מצרה זו ונמצא, שלא הנדר עצמו גורם להצלה, אלא להיפך, תכלית ההצלה היא שיזכה לקיים נדרו.

והענין, שכידוע שכבוד שמים מתמעט בהיות הנהגת הי"ת נסתרת בסתר הנהגת הטבע, ותכלית עבודת השי"ת היא להרבות כבוד שמים, להכיר ולהבחין וללידע שהכל רק ביד ה' ית"ש ולא ביד בסיבות הטבע כלל, כי "ה' אלוקינו ה' אחד". ובבחינה זו בתשלום הנדר אחר התשועה יש ריבוי כבוד שמים ועבודת הי"ת, מפני שאחר המאורע אף שלעיני בשר נראה שהתשועה היתה מכח סיבות הטבע, הרי בתשלום הנדר שאחר התשועה יש הכרת האמת והפרסום כי ה' הוא המושיע.

ויש להוסיף עוד, שכפי שכבר נתבאר שההצלה שמצילים אותו משמים

ע"י הנדר אינה באה כגמול וכשכר טוב על מעשיו, וא"כ על כרחין שגם אין זה בזכות ריבוי כבוד שמים שתהיה בקיום הנדר. אלא נראה, שבזה שע"י קיום הנדר שנדר בעת צרה יש משום קידוש שם שמים הרי נמצא שההצלה עצמה היא היא גורמת ריבוי כבוד שמים, וזה עצמו סיבת הצלה בכדי שעל ידה יגרם ריבוי כבוד שמים. ובאופן, שנדר זה אתי להפך את גוף הענין שעתה הוא מיצר להנודר, ולהביא לידי כך שבו עצמו יתחדש צד שהוא מחייב הצלה מן הצרה, ודו"ק היטב.

והביאור בזה, ד"כל הנברא בשמי לכבודי בראתיו...". וזהו שורש כל ההנהגה של שכר ועונש, וע"כ אף שמחמת חובתיו הכניסוהו משמים לצרה מ"מ ע"י שנדר ע"מ שינצל נמצא שכבוד שמים הוא שינצל מהצרה, ונמצא שעתה ע"י הענין גופו שהביאו לצרתו שייך שיתרבה כבוד שמים ומחמת כן ינצל מצרתו.

הטעם 'שנדרו' דווקא בתנאי שינצלו

והנה לעיל נתקשינו מדוע לא נדרו יעקב אע"ה וישראל במוחלט אלא העמידו הנדר בתנאי שינצלו, [ועיי"ש עוד שלכאור' כשנודר באופן זה אינו נחשב צדיק גמור]. ולהאמור אתי שפיר מאוד, דהא לא אתינן עלה מכח הזכות של הנדר, אלא שבכדי להגן עליו מהצרה בעינן שע"י הנדר יתהפך הענין של הצרה גופא להיות לו סיבה להנצל מהצרה, וזה אינו שייך אלא כשנודר 'בתנאי' שינצל מן הצרה, וכמשנ"ת שע"ז ההצלה גופא מרבה כבוד שמים וע"י הנדר זכותו

מעוגנת בגוף הצרה. וע"כ נדרו רק בתנאי שיזכו להנצל מצרתם.

ד

ענין קיום הנדר שנדר בעת צרה
אמאי לא 'קיום' יעקב אע"ה את נדרו בתנאי שינצל

אלא דאכתי צ"ת אמאי לא העמיד יעקב אע"ה את המצבה תיכף בשעת הנדר ובתנאי שינצל, שבזה עולה בידו תרתי. מצד אחד נעשה הנדר ב'תנאי' ועי"ז נמצא שאי"ז זכות בעלמא אלא ההצלה מעוגנת בעצם הצרה, ומאידך אין בזה כלל את החשש שמא לא יבוא לקיים נדרו. וכמו"כ יק' על הרמב"ן הנ"ל, שכתב שדרך הנודר בעת צרה הוא לנודר ב'הרי עלי', ואמאי לא יאמר 'הרי זו' ויתנה עיקר חלות ההקדש בתנאי שינצל מהצרה ועי"ז לא יבוא לידי חשש חילול נדרו, וצ"ע.

ובעיקר הערה זו כבר הרגיש מהר"ם מינץ הנ"ל, 'עו"ש' שהק' מדוע הביאו תוס' מקור להתיר נדר בעת צרה מיעקב אע"ה ולא ילפי לה מוידר ישראל, ועיי"ש שכתב לחלק ביניהם "דאין ראייה מוידור ישראל, דנדר שלהם הוי כמו 'הרי זו' דעדיין לא היה בידם שיכלו לקיים הנדר... אבל מיעקב ילפינן שפיר, דהוי כמו הרי עלי. דהא נדרו הוי אם יהיה אלהים עמדי וגו', אז המצבה הזאת אעשה מצבה לצוק עליה שמן, והיה לו לתלות בטחוננו בקב"ה יתעלה שודאי יהא עמו וה"ל לשלם נדרו עתה, ולא עשה כן, רק המתין

עד שבא מפרדן". והנה יש לדקדק בדבריו דהא הוי ניחא ליה מה שנדר יעקב אע"ה רק 'בתנאי' שיהיה א' עמו, ועיקר הערתו היא רק לדון אמאי לא 'קיים' נדרו כאילו כבר קיים הקב"ה הבטחתו. ומבואר, דהוי פשיטא ליה כנ"ל, שדרך הנדרים שבעת צרה הוא לתלות בתנאי ולא לקיימם תיכף, אכן לא נחית מהר"ם מינץ לבאר הטעם שלא קיים יעקב אע"ה נדרו תיכף, אלא רק לבאר טעמם של תוס' שהוכיחו מיעקב. ואכתי צ"ת אמאי לא קיים יעקב אע"ה את נדרו תיכף בתנאי שיהיה א' עמו, וצ"ע.

והנה ברמב"ן חולין (ב, א) הביא מה שחידשו התוס' שילפינן מיעקב אע"ה שהותר לנדר בעת צרה, ועיי"ש שכתב "ולי נראה שלא אסרו אלא בקדשי מזבח שמא יבאו לידי תקלה ואין בקרבנות צורך לגבוה [שאין חפץ לה' בעולות וזבחים - רשב"א] כדכתיב הנה שמוע מזבח טוב. אבל לצדקה ולהפריש עישור לעניים ואין צריך לומר לקיים מצות, נשבעין ונודרין כדתנן (אבות פ"ג) נדרים סייג לפרישות", ודברי הרמב"ן מבוארים היטב בריטב"א חולין שם "והרמב"ן ז"ל היה מפרש 'דבר מכל דין' שאין דברי ר"מ ור"י אלא בנודרין ונודבין קרבנות של רשות גמור דרך נדבה שלא לצורך, ודומיא דערכין שהם רשות גמור ואין חפץ לשם בעולות ושלמים וערכין כל שיש בו חשש בל יחל, אבל כל שהוא לצורך עצמם כההיא דמדבר... מותר...".

ומשמעות לשון הריטב"א שלא נחלק הרמב"ן על עיקר ד' התוס'

שהותר לנדר קרבנות בעת צרה, אלא ש'בר מכל דין' יש להוסיף שיש לחלק בין נדר של קדשי מזבח שכלפיהם אמרינן ש'אין חפץ לה' בעולות וזבחים' אלא 'שמוע מזבח טוב', משא"כ נדר בעת צרה שהוא לצורך עצמם וע"כ הותר. [וע"כ צריך לומר שלא נחלק הרמב"ן על התוס' וכמבואר להדיא בדבריו עה"ת שהבאנו לעיל שעיקר דין נדר של הרי עלי שנאמר בתורה נאמר כלפי נדר בעת צרה]. אלא דאכתי יש לתמוה מה תועלת יש לו נדר בעת צרה, דכיון שאין רצון לקב"ה בנדר קרבנות הרי 'שמוע מזבח טוב' א"כ שוב לא חשיב נדרים לצורך עצמו והוי בכלל האיסור לנדר למזבח, וצ"ב.

ויען' בחת"ס הנ"ל שביאר דכיון שיש מצוה לנדר בעת צרה ממילא הוי נחת רוח להי"ת 'שאמרתי ונעשה רצוני', ושפיר הו"ל לצורך עצמו. אכן זה גופא צ"ת, דכיון שאין לה' חפץ בעולות וזבחים א"כ אמאי התירה תורה נדר בעת צרה, וצ"ע.

ואשר נראה בביאור ד' הרמב"ן, דס"ל דשאני נדר להביא קדשי מזבח מחמת ש'נדבתו רוחו' מהנודר 'בעת צרה' להביא קדשי מזבח ביסודם. דכשנודר בעת צרה אין עיקר כוונת הנדר לקיום מצות הקרבת הקרבן אלא להודאה המצורפת עם הקרבן [וכמשי"ת לפנינו]. משא"כ בשאר נדרים ונדבות לקדשי מזבח, שהתם עיקר הנדר הוא מצות הבאת קרבנות. ומעתה ברור החילוק, שנדרים בעלמא שכל עיקרם הוא מצות הבאת קרבן שפיר יש מקום לומר 'שאין

חפץ לה' בעולות וזבחים' אלא 'שמוע מזבח טוב', משא"כ כשאין תכלית הקרבן לזבחים בעלמא אלא לצורך ההודאה הפתוכה בו בזה ודאי יש לקב"ה חפץ, וזהו גופא קיום של 'שמוע מזבח טוב', ודו"ק.

ודאתאן להכי יתיישב היטב מה שהק' לעיל אמאי לא קיים יעקב אע"ה את נדרו תיכף ולא הקים מיד את המצבה ובתנאי שיהיה אלוקים עמו, אכן להאמור אתי שפיר, דכיון שעיקר תכלית הנדר הוא ההודאה שבו, בודאי שאין שייך לקיימו קודם שניצול מהצרה. וזהו המבואר ברמב"ן שעיקר הנדרים שבאים בעת צרה באים ב'הרי עלי' ולא בהרי זו, שעיקר תכליתם לבוא כהודאה על הנס וע"כ א"א לקיימם קודם ההצלה.

ונראה נפק"מ בזה להלכתא, דיעו' בחת"ס הנ"ל שעיקר דבריו מוסבים על שוחט שנדר בעת חליו שלא ישחוט עוד, וע"ז דן החת"ס אי אריך להתיר לו נדר זה שנידר בעת צרתו. אכן להאמור נראה דכל הענין של נדר שבעת צרה יתכן רק בנדר קרבן וכדו', שתכליתם הוא 'ההודאה' שמצטרפת עם קיום הנדר, משא"כ נדרי שאר מצוות וסייגים דאף שמצוה רבתא היא מ"מ הא כבר נתבאר בארוכה שההצלה שע"י הנדר אינה מתוך זכות המצות שנדר עליהם, וא"כ בהך נדר שנדר שלא לשחוט אף שיש בזה סייג למצוה מ"מ אין זה בכלל נדרי מצוה שאנו נוקטים שמכחם ניצול מצרתו, וע"כ שפיר יש מקום לדון דאפשר להתיר לו נדרו, וצ"ע.

ועומק הענין בכ"ז הוא כמשנ"ת לעיל. שכבוד שמים מתמעט בהיות הנהגת הי"ת נסתרת בסתר הנהגת הטבע, ותכלית עבודת השי"ת היא להרבות כבוד שמים, להכיר ולהבחין וליידע, שהכל רק ביד ה' ית"ש ולא ביד בסיבות הטבע כלל, כי "ה' אלוקינו ה' אחד". ובבחינה זו בתשלום הנדר אחר התשועה דוקא יש יותר ריבוי כבוד שמים ועבודת הי"ת, מפני שאחר המאורע הרי לעיני בשר נראה שהתשועה היתה מכח סיבות הטבע, ובתשלום הנדר אחר התשועה יש הכרת האמת והפרסום כי ה' הוא המושיעם, שהיא היא העבודה האמיתית.

ודבר זה מבואר בד' הרד"ק (ישעיהו י"ט, כ"א) יעוי"ש לשון הכתוב: "ונודע ה' למצרים וידעו מצרים את ה' ביום ההוא ועבדו זבח ומנחה ונדרו נדר לה' ושלמו". וביאר רד"ק: "...לא שידרו ולא ישלמו אחר שינצלו, אלא שישלמו מה שידרו כי יכירו כי ה' הוא המושיעם". הרי, שעיקר קיום הנדר הוא מחמת שיכירו כי ה' הוא המושיע, והם הם הדברים.

ויעו' בסוגיית הגמ' עירובין (פ"ד, א) "המחזיק בנכסי הגר מה יעשה ויתקימו בידו יקח בהן ספר תורה". ובהמשך "ואמר רב חנין ואיתימא רבי חנינא מאי קראה דכתיב וידר ישראל נדר וגו'". ועיי"ש במהרש"א שהאריך בביאור ד' הגמ' וביאר ראיית ר' חנין, וז"ל "אבל בכלל עם ישראל שהיו עם רב אפשר לפי הטבע שינצחו את העם ואעפ"כ תלו

וע"כ והחרמתי את עריהם חרמי גבוה" ונראה בס"ד שבכלל דבריו כל דברינו, ודו"ק.

הדבר בה' יתברך כי מאתו הכל אף הטבע... הגם כי נתון בטבע לדמות שאין כאן פועל מ"מ אתה תתן כי מאתך הכל

רבי ברוך שמועון סלומון זצ"ל
ישיבת נחלת דוד

נדרי הקדש בדבר שלא בא לעולם

"וידר יעקב נדר לאמר אם יהי' אלוקים עמדי וגו' והאבן הזאת וגו' וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך" (בראשית כח, כ - כב)

אבינו להקדיש מעשר לה' מכל אשר יתן לו, אף שעדיין לא הגיע לידו, חזינו דכה"ג חל הנדר.

והנה מלבד הקרא ד"עשר אעשרנו לך" מביא הרמב"ם עוד קרא דלקמן (פל"א פ"ג) כשבא יעקב אבינו לצאת מבית לבן שאמר לו הקב"ה "אנוכי הא-ל וגו' אשר משחת שם מצבה אשר נדרת לי שם נדר" וגו'. והא דלא הסתפק הרמב"ם בקרא ד"עשר אעשרנו" נראה לפו"ר משום דהתם לא נתבאר דיש לזה דין "נדר" די"ל דהוי כעין הבטחה או קבלה וכדו' וע"כ מיייתי הרמב"ם מהא דלקמן דאמר לו הקב"ה אשר נדרת לי שם "נדר" דמבואר להדיא דכה"ג הוי נדר. ויעוי' שו"ת חת"ס (יו"ד סי' רמ"ג) שביאר כן.

ואבתי צ"ע, דהכא נמי כתיב ברישא דקרא "וידר יעקב נדר לאמר" וגו' וא"כ מבואר בלישנא דקרא דכה"ג חשיב נדר וא"כ הדק"ל אמאי הוצרך הרמב"ם להביא קרא דלקמן.

והנה מהא דנתחייב יעקב אבינו "וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך" למד הרמב"ם הלכה בדיני נדרי הקדש, דז"ל (פ"ו מהל' ערכין וחרמים הל' ל"א) "יראה לי, שאע"פ שאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם, אם אמר 'הרי עלי להקדישו' - הרי זה חייב להקדישו כשיבא לעולם משום נדר, ואם לא הקדיש הרי זה עובר משום לא תאחר ולא יחל ומשום ככל היוצא מפיו יעשה". ובהמשך (הל' ל"ב) "כיצד, האומר 'הרי עלי להקדיש כל שתעלה מצודתי מן הים' וכו' הרי זה חייב לעשות בהן מה שאמר כשיבואו לידו. וזה וכיצא בו בכלל נדרים הוא, לא בכלל הקדשות" עכ"ל. (ויעוי' חו"מ סי' רי"ב ס"ז-ט וברמ"א).

ובדין ל"ג מביא הרמב"ם המקור מפרשתין וז"ל "ראיה לדבר זה, מה שאמר יעקב אבינו וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך ונאמר אשר נדרת לי שם נדר" עכ"ל. והיינו דממה שנתחייב יעקב

ונראה לומר, דהנה בעיקר הדין שביאר הר"מ דחייב לקיים אף שנדר בדבר שלא בא לעולם יל"ע מאי קמ"ל בזה, דמאיזה טעם ס"ד דלא תחול ההתחייבות, דבשלמא לענין קנינים והקדשות מאחר דחלין עכשיו על החפץ עצמו ע"כ אין ראוי לחול על דבר שלב"ל אבל הכא הרי אין החפץ נעשה קדוש ואי"ז אלא התחייבות להקדישו כשיבוא לעולם [וכמ"ש הרמב"ם "הרי זה חייב להקדישו כשיבוא לעולם" הרי דצריך עוד להקדישו ובדין ל"ב סיים הר"מ "וזה וכיו"ב בכלל נדרים הוא, לא בכלל הקדשות"] וא"כ אמאי ס"ד דלא יחול. [א"ה ועמדו בזה האחרונים, יעוי' מהר"ם שיק (יו"ד סי' שפ"ח סק"ב) ובאבי עזרי כאן ד"ה אולם. ויעוי"ע ס' חבצלת השרון (בראשית עמ' תעא)].

רבי ברוך דב פוברסקי שליט"א
ישיבת פוניבז'

מקח טעות בקידושי לאה

"ברחל בתך הקטנה" (בראשית כט, יח)

אין הכוונה לתם שאינו מבין אלא מידת תמימות היתה בו, וכל זה לא עזרו והחליף לו לבן ונתן לו את לאה ולא את רחל, ולכאורה אם כן מקח טעות גמור הוא ולא חלו קידושי' ולא נראה שחזר אחר כך וקידש את לאה שוב, וביאור הדברים דבדיני מקח טעות מצינו (עי' קידושין ג, א) שהמקדש את האשה על מנת שאין עלי'

כל הסימנים הללו למה, לפי שיודע בו שהוא רמאי אמר לו אעבדך ברחל, ושמא תאמר רחל אחרת מן השוק, תלמוד לומר בתך, ושמא תאמר אחליף ללאה שמה ואקרא שמה רחל, תלמוד לומר הקטנה ואף על פי כן לא הועיל לו שהרי רימהו (רש"י). יעקב ידע שלבן רמאי הוא ואמר שאחיו הוא ברמאות, שענין יעקב איש תם

את לבן על רמאותו בזה אבל לא ביטל הקדושין מחמת כן, ויתכן עוד דאפילו אם כי האי גונא חשיב טעות לבטל לגמרי, באישות של בני נח גם בכי האי גונא מהני, שאצלם האישות היא עצם הדבר שהם יחדיו ואין זה חלות הבא מכח מעשה, וביבמות (ק, ב) אי' על קידושי טעות שאפילו בנה מורכב לה על כתפה ממאנת והולכת לה, וצ"ב אם טעות הוה לבטל הקידושין מדוע צריכה למאן, ומרן הרב מפוניבז' זצ"ל הי' רגיל לומר שבטעלו ביארו הענין דאף שחלות הקידושין פקע, עדיין יש כאן שם וריח אישות כאישות של בני נח שאין צריך לזה מעשה קידושין, ואצלם אין ענין טעות לבטל האישות, ועל זה צריכה למאן, ומיאונה מועיל כי בבני נח בין האיש ובין האשה יכולים למאן ולבטל האישות.

מומים ונמצאו עלי' מומים הוי מקח טעות, ומכל מקום אם כשנמצאו המומים לא איכפת ליה ומוחל על זה לא חשיב טעות לבטל הקידושין אף שברור לנו שאם הי' יודע מזה בשעת הקדושין לא הי' מקדשה, דשיעור הטעות לבטל הקדושין אינו רק מה שאם הי' יודע בשעת קדושין לא הי' מקדש אלא צריך גם שבשעה שנודע לו לא יתרצה לזה אפילו בדיעבד, וכן הוא הענין כאן דאף שעבד בעבור רחל ואילו הי' יודע אתמול שלא היא לא הי' נושאה מכל מקום כעת נתרצה לזה בדיעבד ולא הוי טעות ליבטל, ואף שיש לחלק בין כל מום להכא שהי' גוף אחר לגמרי, מכל מקום יש לומר דאצל יעקב אבינו אף שעבד בעבור רחל לא היה בזה שנתן לו את לאה יותר ממום שאינו מקפיד על זה כל כך, ואמנם תבע

רבי שלום הלוי שכטר שליט"א

ישיבת נר משה

בענין איסור דם חימוד

"ויהי בערב ויקח את לאה בתו ויבא אותה אליו, ויבא אליה" (בראשית כט, כג)

ואין לומר דלאה ידעה מקודם שעתיד אביה להחליפה ולהשיאה ליעקב במקום רחל, וספרה ז' נקיים קודם הזמן שנקבע לנישואי רחל, דעי' ט"ז (שור"ע יור"ד סי' קצ"ב ססק"ח) וז"ל "מעשה באלמנה א' שהיתה לה זמן מוגבל בתנאים עם חתן שלה לנישואין, אלא שהחתן אמר לה שאפשר שיקדים הנישואין וכן עשה, והיא

בגמ' בנדה (ס"ו, א) איתא "אמר רבא תבעוה לינשא ונתפייסה, צריכה שתשב ז' נקיים" וברש"י שם וז"ל "שמא מחמת תאות חימוד ראתה דם" עכ"ל וא"כ צע"ט האיך נבעלה לאה ליעקב בליל נישואיהן וכדכתיב "ויבא אליה" והא צריכה היתה לשבת ז' נקיים מיום שנתפייסה ונקבע יום לנישואיה.

אמרה שסמכה על זה וספרה ז' נקיים וטבלה ובא עליה נ"ל דאע"פ שהאלמנה עשתה שלא כדין, כיון שלא היה לה בירור על הקדמת החתונה עד שבא החתן וכנסה תיכף, ונמצא שבשעה שהתחילה לדעת הבירור נתחדש החימוד וצריכה לחזור ולמנות ז' נקיים" וכ' עכ"ל הט"ז.

מבואר דלא מועיל ספירת ז' נקיים דכלה עד שנודע ונקבע בבירור מועד הנישואין ודו"ק. ועי' מגילה (י"ג, ב) "אמרה ליה (רחל ליעקב) אית לי אחתא דקשישא מינאי ולא מינסב לי מקמה, מסר לה סימנים, כי מטא ליליא אמרה השתא מיכספא אחתאי, מסרתינהו ניהלה" עכ"ל הגמ', הרי דבלי מסירת הסימנים היתה מתגלית ההחלפה, ורק ע"י מסירת הסימנים שהיתה באותו לילה של נישואיהן [כדמבואר בלישנא דגמ' הנ"ל] לא נתגלית ההחלפה עד לאחר הנישואין, ולפי"ד הט"ז הנ"ל אפילו אם ספרה ז' נקיים מקודם מ"מ בשעת ספירתה אכתי נישואיה בספק קיימי, אולי תתגלה ההחלפה קודם הנישואין ושוב לא ישאנה, וכשנתברר באותו הלילה שהצליחה להנשא ליעקב, באותו שעה נתחדש החימוד וצריכה לחזור ולספור עוד ז' נקיים וכנ"ל והדק"ל.

והנה, עי' ט"ז שם (סק"א) וז"ל "כתב הרב המגיד (פ"ט מהל' איסו"ב) דזו (ר"ל ז' נקיים דכלה) היא מדרבנן, דהם החמירו בגזירה הזאת ומן התורה מותרת גמורה וכ' ובזה ניחא לי הא דאיתא בפ"ק דסוטה (י, א) גבי תמר "ותשב בפתח

העינים" – שנתנה עינים לדבריה, שאמרה ליהודה טהורה אני מנדה, וכן מצינו ברות שנכנסה למטתו של בועז אחר שטבלה, וקשה הא צריכה ז' נקיים אחר שנתפייסו יחד לישא זה את זו, ולפי מש"כ ניחא דעדיין לא היתה גזירה זאת" וכ' עכ"ל הט"ז, והנה בתירוצו של הט"ז יתכן לתרץ מעשה דתמר ורות, דלא מצינו בהו בהדיא דקיימו מילי ואיסורי דרבנן קודם שנתקנו אבל ביעקב אבינו דמצינו ביה בהדיא דקיים אפילו מידי דרבנן קודם שנתקנו כדמבואר בב"ר פרשת וישלח (פ' ע"ט סוף אות ו') דנזהר היה יעקב בדיני תחומין דהויא מילי דרבנן, א"כ הקושיא במקומה עומדת, דאע"פ דספירת ז' נקיים דכלה הויא רק גזירה דרבנן וכמש"כ הט"ז בשם הרהמ"ג, מ"מ האיך הכשילתו לאה בזה, כיון דהאבות נזהרו לקיים אפילו מידי דרבנן וכנ"ל ולפלא על הט"ז שלא העיר מזה.

ועיי"ע בט"ז הנ"ל דכתב "ועוד נראה לתרץ, דגבי רות ותמר לא היה חשש שמא יראו מחמת חימוד, דמיד שנתפייסו יהודה ובוועז, אז היו עמהם במטה, והוי כמי שיש לו פת בסלו, משא"כ בשאר כלה" עכ"ל ועפי"ז י"ל דבאמת ספרה לאה ז' נקיים קודם נישואיה מספק אולי לא תתגלה ההחלפה ותצליח להינשא ליעקב, וגם אחרי שנמסרו לה הסימנים ע"י רחל, עדיין נישואיה בספק הוו קיימי דאולי יכיר יעקב ההחלפה ע"י טביעות עינא דקלא ויתבטלו הנישואין [עי' מהרש"א בח"א

בב"ב (קכ"ג, א), ולא נתברר שההחלפה הצליחה עד שהיתה עמו במטה ובא עליה, ובכה"ג מבואר בט"ז הנ"ל דאין לחוש לדם חימוד וא"צ לחזור ולספור ז' נקיים, [אלא דעי' בחוות דעת שם שהרבה להשיג על הט"ז, וכתב דאין שום סברא לחלק בין אם נקבע מועד הנישואין לאחר זמן מרובה או לאחר זמן מועט, ובכל גוונא איכא למיחש לדם חימוד, ותירץ קושית הט"ז מרות ותמר ע"פ ההנחה דרק בביאת נישואין יש לחשוש לדם חימוד וכלישנא דרבא "תבעוה לינשא צריכה שתשב ז' נקיים" אבל לביאת זנות לא חששו יותר משאר כל ביאות שאדם בא על אשתו דאין אנו חוששין שמחמת תאות תשמיש ראתה דם, ורות ותמר לא היתה שם ביאת נישואין עיי"ש ותירוצו העלה ארוכה לתמר ורות דוקא, אבל

ללאה דהויא ביאה של נישואין לא העלה ארוכה כלל].

עוד אפשר לומר עפ"מ שכתב החוות דעת שם ססק"א לחדש דאף דקיי"ל ב"ש"ע שם סע"א דאפילו אם בדקה בשעת תביעה ומצאה עצמה טהורה, דלא מהני בדיקתה וצריכה שתשב ז' נקיים, מ"מ "אם היה לה מוך דחוק ברחמה כל שעת התביעה – ודאי לא חיישינן, דאי הוה דם – על המוך איבעי ליה לאשתכוחי" עכ"ל שם, ומסיים שם וז"ל "וא"כ אפשר דתמר ורות נמי היה להם מוך דחוק מקודם" עכ"ל ותירוצו זה מתרץ גם על לאה, שהיה לה מוך דחוק כל שעת התביעה עד שנתברר לה בהחלט ובודאות דיעקב ישאנה, ואז בדקה ומצאה עצמה טהורה, ושוב ליכא למיחש בכה"ג לדם חימוד וא"צ לספור ז' נקיים ודו"ק.

רבי עקיבא קיסטר שליט"א

ישיבת יד אהרן

התר שינוי מפני השלום, ובדין נשואי צעירה לפני הבכירה

"ויהי בבוקר והנה היא לאה וכו' ויאמר לבן לא יעשה כן במקומינו לתת הצעירה לפני הבכירה" (בראשית כט, כה-כו)

א. ההתר לשקר משום שלום והשגת השלמות. במדרש רבה (ע, י"ט) "והנה היא לאה, אמר לה מה רמייתא בת רמאה, לאו בלילה הוי קרינא רחל ואת ענית לי, אמרה לו אית ספר דאין לו תלמידים לא כך היה צוח לך אבוך עשיו, ואת ענית

ליה" וכו', וביאר בעץ יוסף את המדרש, דלמדתי ממך לעשות כן לעשות כן כי היכי דאתה שקרת כדי לקיים מצות אמך ולהקריב אליך השלימות, דמותר לשנות מפני השלום, גם אני למדתי ממך לעשות כן לקיים מצות אבי ולהקריב השלימות לי

להיבנות ממך, והנה יל"ב מהו הצירוף בין הכיבוד אב ובקשת השלימות והמותר לשנות מפני השלום.

ובנותו נראה דאיתא בשערי תשובה (סי' תפ"ג) גבי בועז דאמר לגואל ביום קנותך מיד רות "המואביה", דצפה ברוה"ק דעתיד לצאת שלשלת ממלכת בית דוד, לכך אמר "המואביה" כדי שימאן הוא [הגואל] ויקחנה הוא [בועז] ויזכה לשלשלת הגדולה ההיא, ואע"ג דאסור לרמות חברו לקחת את שלו, זהו בדבר שבממון, אבל במצות אף שא"א לקחת מיד הזוכה כגון כיסוי ומילה, אבל כל שלא זכה עדיין הם כמדבר המופקר לכל וכל אדם נצטווה "להשלים נפשו" ולזכות במצוה, וזה ענין יעקב אבינו בבכורה ובברכות לפי שראה וידע שעשוי התמכר לעשות הרע, והוא הי' צריך לזה השלימות נפשו, וכו' עיי"ש, הרי מבואר דמותר לרמות כדי להשיג שלימות.

ולפי' יש לבאר את דברי העץ יוסף, דהיה היתר לרמאות של יעקב וכן לרמאות של לאה מצד הסיבה של השגת השלימות, אך פשוט שאין זה חיוב גמור אלא היתר, אולם מצד כיבוד אב נעשה חיוב גמור, אלא דמצד כיבוד אב ואם לחוד לא הי' היתר, כיון דהרי אם אומרים לו אביו ואמו לעבור עבירה אינו חייב, כמבואר בגמ' (יבמות ו, א וב"מ ל"ב, א) ואפי' עבירה דרבנן כמבואר ברמב"ם (ב"י מממרים הי"ב), וע"כ צריך לבא לטעם של היתר של השגת שלימות כדי דלא יהי' הצווי לעבור על מצוה, ונמצא דהשגת

השלימות זהו המתיר והכיבוד אב ואם זהו המחייב.

ומה דהוסיף העץ יוסף מפני דרכי שלום, נראה דמצד היתר של השגת השלימות וחיוב מצד כיבוד אב ואם, לא הי' סגי, כיון דהרי מצד כבוד אביו הי' צריך יעקב להימנע מלרמות את יצחק למרות דהיה לו צווי של רבקה, דהרי יצחק רצה לברך את עשיו וזה הי' כבודו דיתמלא רצונו, והרי בגמ' קידושין (ל"א, א) מבואר דאבא אומר השקיני מים ואמא אומרת השקיני מים איזה מהם קודם, אמר ליה הנח כבוד אמך ועשה כבוד אביך שאתה ואמך חייבים בכבוד אביך, וא"כ הי' צריך יעקב להימנע מלקיים את צווי רבקה בשביל קיום כבוד אביו דהוא עדיף, לזה אמר העץ יוסף הטעם של מפני דרכי שלום, והיינו דמטעם זה הי' חייב להעדיף את כבוד אמו על כבוד אביו לשמוע בקולה, והביאור בזה יתכן דהרי מה דהאמא חייבת בכבוד אביו הוא דרבנן כמבואר ברמב"ם (סוף פט"ו מאישות), וא"כ י"ל דמפני דרכי שלום צריך להעדיף את כבוד אמו, [והרי אין כאן דרכי שלום גם כלפי אביו, כיון דכאן לא הי' צווי מפורש מיצחק להיפך].

ובאמת יסוד דברי העץ יוסף מתבאר במדרש שכל טוב [הובא באוצר המדרשים] עה"פ ויאמר יעקב אני עשוי בכורך, (בראשית כ"ז, י"ט) וז"ל אבל אם יש לדון את אבינו יעקב לזכות כך יש לדונו, כי ודאי אמר שהוא עשוי ומבוראו למד לשנות מפני דרכי שלום, כמו דמצינו בשרה שאמרה "ואדוני זקן" (בראשית

את הזכות שלה, וגם הי' לה חיוב לעשות זאת כדי למנוע את יעקב לעשות שלא כדין, [וכן במעשה הרמאות דיעקב בנטילת הברכות, כיון דעפ"י דין הי' הזכות שייכת ליעקב ולא לעשיו, וכמשנ"ת בפ' תולדות שם באריכות, ומשו"כ לא רק שהי' מותר ליקב לעשות אלא הי' חייב לעשות זאת כדי למנוע את יצחק לברך את עשיו שלא כדין] וכפי דיבואר להלן.

דהנה איתא כאן דטען לבן ליעקב דלא יעשה כן במקומינו לתת הצעירה לפני הבכירה, ובתוס' קידושין (דף נ"ב) ד"ה הילכתא הביא כן בשם ר"ת דאם קידש אשה סתם תלינן דקידש הגדולה משום דינא דלא תינשא הגדולה לפני הקטנה, ורשב"ם ב"ב (ק"כ, א) גבי בנות צלפחד כתב דמנאן דרך גדילתן דכך הי' נשואיהם, והיינו דלא נישאו הגדולה לפני הקטנה, וכפי דאמר לבן דלא ייעשה כן במקומינו, וכ"כ ברש"י סוף במדבר, וכמש"כ בתוס' בקידושין הנ"ל, ומהרשב"ם ורש"י במדבר הנ"ל מתבאר דזה לא דין באב אלא דין באחיות, דהא בבנות צלפחד לא היה האב משיאן.

ובש"ך (יו"ד רמ"ד ס"ק י"ג) כתב אם אחים או אחיות יעשו להם נשואים אע"ג דאחד גדול בחכמה לא יקדימו לעשות נשואים לקטן בשנים מפני שהוא גדול בחכמה אלא יקדימו לעשות נשואים לגדול בשנים, והנה בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' קל"ו) כתב דאינו דין גמור אלא נימוס ודרך ארץ, ולכן בשעת הדחק יש להתיר, ועי' אגרות משה (אבהע"ז ח"ב סי' א') דאינו

י"ה, י"ב) ודבר הקודש אמר אמר "ואני זקנתי", וזה אבינו נתכוין לשם שמים לקנות הברכות ולהאכיל אביו במצות אמו. עכ"ל, והיינו אחרי דציוותה אמו הי' מותר לשקר מפני דרכי שלום כלפי אמו, אולם מה דרבקה יכלה לצוותו והרי הי' צווי לעבור ולא חייב לשמוע כלל אפי' מפני דרכי שלום, ולכן בעינן לטעם של "היתר" לרמות מפני השגת השלימות, ולא הי' צווי לעבור, ומה ד"חייב" לעשות הוא מפני כיבוד אם, אולם כבוד אם והשגת השלימות לא סגי כיון דהרי יצחק רצה לברך את עשיו, והי' צריך להימנע כיון דכבוד אביו עדיף, וע"ז בעינן לטעם של דרכי שלום דמכריע בכבוד אביו על כבוד אמו, דהרי אמו ציוותה אותו במפורש ואם יסרב הי' נגד דרכי שלום, משא"כ כלפי יצחק דלא אמר לו מפורש להימנע ולא הי' שייך דרכי שלום כלפיו.

אולם אכתי יל"ע מה ענתה לו לאה ממך למדתי, דהרי יש לחלק בין לבן לרבקה, דהרי לבן היה רשע ואין דין כיבוד לפי דעת הטור (סי' ר"מ), אפי' מפני דרכי שלום.

ב. זכות לאה להינשא ראשונה.

ונראה דלפי הטור יש לבאר באופ"א, דהיתר הרמאות הוא כמש"כ היעב"ץ בגיטין (י"ד, א) והאור החיים דהבאנו בפ' תולדות עה"פ אני עשיו בכורך וכו' (בראשית כ"ז, י"ט) דמותר לגנוב דעת כדי להציל את שלו, וכאן הי' זכות של לאה כפי דיבואר להלן, ולכן הי' מותר ללאה לרמות את יעקב כדי להציל

איסור אלא דרך העולם, וזה רק היכא דכבר נשתדכו והנדון הוא רק לגבי נשואין, אולם הראוני באיגרות סופר (ח"ב סי' כ"ט) ושו"ת חת"ס (ח"ז סי' ה') דכתב החת"ס בשם ר' נתן אדלר דכיון דכתבה התורה גבי בנות צלפחד את סדר נשואיהם כדרך גדילתן, הרי דהתורה חיזקה המנהג ואסור לעבור על המנהג, ומשמע דהוי דין גמור.

וי"ל דיסוד מחלוקת הפוסקים היא, דהחת"ס נקט דהיסוד של לא לתת הצעירה לפני הבכירה הוא זכות של הגדולה על הקטנה, ובאותו דרך דביאר במהר"ל הנ"ל והדברי דוד גבי קדימה של גדול לקטן בעבודת הבכורה, דלא מצאנו שזיכתה לו מדין תורה את הזכות לעבודת הבכורה, אלא דכך הוא "הסברא והמשפט" שיהי' הבכור והגדול והחשוב עובד "דהוא הראוי לכבוד, וזה הזכות שלו ובעינין למחילתו או מכירתו" וכן י"ל דסובר החת"ס גבי נשואי האח הגדול או האחיות הגדולה דהוא ג"כ זכות כבוד של האח או האחיות הגדול ממנו דלא יהי' לה בזיון, והמהרש"ם דכתב דהוי דרך נימוס ודרך ארץ י"ל דסבר דלא הוי זכות כבוד ובזיון של הגדולה אלא זה דרך נימוס של הקטן ומשו"כ אין בזה זכות לגדולה אלא זה דין על הקטנה מצד דרך נימוס.

ויש לבאר דהחת"ס לשיטתו, דהנה בשו"ע (יו"ד סי' י"ח) כתב דחייב בכבוד אחיו הגדול ממנו, והביא בפתחי תשובה שם משו"ת שבות יעקב (ח"א סי' ע"ו) דזה רק באח הגדול ולא באחותו הגדולה, ובאותו הגדולה הוי רק מדרך ארץ שלא

לדבר בפני מי שגדול ממנו, ועיי"ש בשבו"י דכתב דמה דאיתא במדרש בפ' ויצא ותען רחל ולאח, למה מתה רחל תחילה מפני דיברה בפני אחותה, אין זה מדין חיוב כבוד רק דהוא ביזוי למי שגדול ממנו אפי' אינו קרוב כלל, וכדאיתא שבעה דברים בגולם ושבעה בחכם דאינו מדבר בפני מי שגדול ממנו דאינו מחיוב כיבוד אלא מדרך ארץ בפני מי שגדול ממנו, וכן בגליון מהרש"א הביא מהשבו"י הנ"ל דמה דאיתא בשו"ע דחייב בכבוד אחיו הגדול הוא רק באח הגדול הראשון ולא באח הגדול ממנו, אולם בברכי יוסף שם כתב דהחיוב כיבוד הוא גם לאחותו הגדולה וכן גם לאח הגדול ממנו ולא רק לאח הראשון הגדול, ובחת"ס (תשובה ח"ו סי' כ"ט) הביא את הברכי יוסף דדין כבוד לאחיו הגדול ממנו הוא לא רק בבכור אלא בכל מי שגדול ממנו, ופסק כמותו הלכה למעשה.

וא"כ י"ל דהחת"ס לשיטתו דיש חיוב כיבוד גם אחיו הגדול לא רק הראשון כברכ"י, י"ל דה"ה באחותו וכמש"כ שם בברכ"י, ולכן יש לומר דנקט לבאר דדין שלא תינשא הצעירה לפני הבכירה הוא חיוב גמור כיון דהוי מגדר חיוב כיבוד אחיו הגדול והוי זכות של האחיות הגדולה כמו הזכות שיש לבכור המובא בגור ארי' הנ"ל דהוי דין זכות שלהם, אבל בד' מהרש"ם י"ל דנקט כשבו"י דבאותו הגדולה ליכא חיוב כיבוד אלא רק דין דרך ארץ וזה לא זכות של הגדולה, וזהו אותו גדר שכתב בצעירה לפני הבכירה דהוא מדין נימוס

ודרך ארץ, והיינו כמו דין שלא לדבר בפני מי שגדול ממנו, ולא הוי זכות של הגדולה אלא דין דרך ארץ של הקטנה ולכן כתב דמהני במקום הפסד³².

ולפי המתבאר בחת"ס דהוי זכות של הגדולה, י"ל דהי' מותר ללא לעשות גניבת דעת כדי לקבל את מה שמגיע לה כמו דהי' מותר ליעקב אבינו מהדין המבואר ביעב"ץ בגיטין הנ"ל, ומש"כ י"ל דגם היתה חייבת לעשות כך כדי למנוע את יעקב מאיסור נטילת זכותה שלא כדין, וע"ד דנתבאר בפ' תולדות גבי יעקב אבינו, דקנה את זכות הגדלות מעשיו, וממילא הי' מגיע לו דין את זכות הברכות שמגיע לגדול כמש"כ רש"י בפ' תולדות בשם המדרש עה"פ "ויחרד יצחק" (בראשית כ"ז. ל.) דסיבת החרדה שחשב שעשה שלא כדין דלקח את זכות עשיו וכמשנ"ת בארוכה בפ' תולדות. ומש"כ עשה יעקב את הרמאות, דלא רק הי' לו היתר של היעב"ץ בגיטין, אלא אחרי דהי' ליעקב אבינו את ההיתר לרמות מחמת הצלת זכותו, גם הי' לו חיוב כדי למנוע את יצחק מנטילת זכות

הברכות של יעקב שלא כדין, מחמת הזכות הגדלות שקנה יעקב אבינו מעשיו.

וזהו הביאור במדרש רבה הנ"ל דהבאנו בריש דברינו, דאמרה לו לאה אית ספר דאין לו תלמידים דממך למדתי, והיינו דלמדה מיעקב אבינו דבשביל הצלת זכות מותר לגנוב דעת, וכמש"כ ביעב"ץ הנ"ל בגיטין, וממילא הי' גם חיוב לעשות כן כדי למנוע את השני מנטילה שלא כדין.

ובר' יעקב אבינו דרצה לשאת את רחל קודם ללאה, י"ל דלא ידע על המנהג, ואם הי' יודע מהמנהג ודאי הי' רוצה לשאת את לאה קודם כדי דיוכל לשאת את רחל, ולא לעשות כנגד המשפט, וכן מתבאר באור החיים כ"ט, ל"ו, וכן דייק באילת השחר דאמר לבן דלא יעשה כן "במקומינו", ומשמע דיש מקומות שלא נוהגים כן, ואי הוי יודע ודאי הי' רוצה לעשות כמנהג המקום, וכמש"כ תוס' בקידושין נ"ב הנ"ל, וע"ע באור החיים שם דיעקב חשב דתליא באב ולא דין בזכות הבנות.

32. וראיתי בדרך שיחה ח"ב בעניני שידוכים דמביא בשם אביו הקה"י דבמקרה כזה צריך דהגדולה תמחול, וכ"כ בס' תשובות והנהגות ח"א סי' תשל"ט בשם הבעלזר רב דבעי מחילה, אולם המהרש"ם והאגרות משה לא כתבו דבעי מחילה, ונראה דתליא במה שנתבאר, דלפי חת"ס כיון דהוי זכות של הגדולה בעי מחילה, אבל לפי המהרש"ם והאגרות משה דהוי דין דרך ארץ לא בעי מחילה.

רבי אליהו ברוך פינקל זצ"ל

ישיבת מיר

גדר איסור אחות אשה

"מלא שבע זאת ונתנה לך גם את זאת בעבודה אשר תעבוד עמדי עוד שבע שנים אחרות" (בראשית כג, כז)

דלו יצויר שהיה תופס קדושין באחות אשה, אז רק השניה היתה הערוה דאחות אשה, ואילו הראשונה שנשאת בהיתר לעולם לא מקרי "אחות אשה", [ולפי"ז דן בתירוצ' הג"ר זלמן סנדר זצ"ל על דברי האבנ"מ (סי' י"ח) ואכמ"ל], והא דאמרינן (קדושין נ"א, א) גבי מקדש שתי אחיות דכל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו, היינו משום דבבת אחת דינו כמו בזה אחר זה ודו"ק.

נמצא דרק רחל היתה הערוה דאחות אשה, ולכך דוקא היא מתה בדרך, ולא נגע בה יעקב מעת ביאתם לארץ, משא"כ לאה שלא היתה כלל ערוה של אחות אשה, והן הן דברי הרמב"ן דרחל "היא הנשאת באיסור האחות", וכמו"כ זהו הטעם דדוקא רחל לא נקברה במערת המכפלה כי היא היתה הערוה דאחות אשה ויעקב בוש מאבותיו שנשא שתי אחיות, אבל לאה יכלה להקבר שם שלא היתה ערוה כלל, וזהו כוונת הרמב"ן בפ' ויחי שם שכתב ד"לאה היא הנשאת לו ראשונה בהיתר".

כתב הרמב"ן בפ' אחרי מות (ויקרא י"ח, ל"ה) דיעקב אבינו נשא שתי אחיות רק בחוץ לארץ, אבל כשהגיע לארץ קיים פרשת עריות של התורה, ולא רצה לישב בארץ עם שתי אחיות, ולכן מתה רחל בדרך בתחילת בואם בארץ כי היא היתה הנשאת באיסור האחות, ולא נגע בה יעקב בארץ כלל, עכ"ל ועיי"ש בדבריו.

ועיין עוד ברמב"ן בפ' ויחי (בראשית מ"ח, ד') דהטעם שיעקב לא קבר את רחל במערת המכפלה הוא משום שבוש מאבותיו שנשא שתי אחיות.

ולכאורה צריך ביאור הרי גם רחל וגם לאה היו באיסור אחות אשה, ולמה לא נגע דוקא ברחל, וכן למה דוקא רחל מתה, הרי לכאו' גם לאה היתה ערוה של אחות אשה, וכן צריך ביאור למה לאה יכלה להקבר במערת המכפלה, ואם נאמר שכל מה שבוש מאבותיו הוא רק לקבור שתי אחיות ביחד, א"כ למה דוקא רחל לא נקברה במערת המכפלה, הרי אדרבה רחל מתה ראשונה.

ונראה מכאן מקור למה שיסד לן מו"ר הגר"נ פרצוביץ במסכתא יבמות,

ג"כ], אבל מ"מ רחל ויתרה בזה שהכניסה את אחותה צרה בתוך ביתה, ובנוסף לזה רחל ויתרה בזה גם שלא תהיה אשת יעקב הראשונה ואילו היא תהא השניה, ונפ"מ דהיא תהיה הערוה ד"אחות אשה", אשר לכן מתה רחל בדרך וגם לא יכלה להקבר עם יעקב במערת המכפלה וכנ"ל, ועל כל זאת רחל ויתרה בזה שמסרה הסימנים לאחותה, ובזכות וויתור עצום זה זכתה שהקב"ה יקבל תפילתה, ושבו בנים לגבולם.

ומבאן אנו למדים את עומק הוויתור של רחל במסירת הסימנים, שויתרה שהיא תהיה ה"אחות אשה", ונמצא דאף אם נאמר שרחל ידעה כבר בשעת מסירת הסימנים שאח"כ יעקב ישא גם אותה, [וכמו שאמרו חז"ל שבשעת החורבן כאשר מנשה הכניס צלם להיכל טענה רחל לפני הקב"ה שאף אני הכנסתי צרה בתוך ביתי, ולכאורה צ"ב דאי"ז צרה בתוך ביתי אלא שלא תהיה במקומה והיא תנשא לעשיו הרשע, אלא משמע מזה שרחל ידעה שיעקב ישאנה אח"כ

רבי יוסף שלום אלישיב זצ"ל

ביצד היה מותר לרחל לגזול את התרפים

"ותגנוב רחל את התרפים אשר לאביה" (בראשית לא, יט)

יש לעיין היאך הותר³³ לרחל לגנוב מאביה את התרפים, הרי זה גזל, וכי תימא כיון שזה היה "עבודה זרה", והרי ע"ז אסורה בהנאה, ולכן לא נחשב גזילה דאינו שווה כלום³⁴, אי"ז פשוט כלל, דבמס' ע"ז מוכח דלגוי מותר ליהנות

33. באמת האור החיים על הפסוק (ל"א ל"ב) עם אשר תמצא את אלהיך לא יחי, כתב: "כדין בן נח", וכ"כ המשך חכמה שם. [אכן לכא' אי"ז כפשוטו, דרחל ודאי לא עברה על גזל ממש]. והנה רש"י שם כתב: להפריש את אביה מעבודה זרה נתכוונה עכ"ל, אכן זה עדיין לא יתיישב לפימ"ש הש"ך (יו"ד סי' קנ"א סק"ו) דלאפרושי מאיסורא ליכא בגוי, ועי"ש בגחיון מהרש"א שצ"י להמג"א (או"ח שמ"ז ד') שזה שייך גם בגוי, ולדידיה א"ש.

34. יל"ע הרי הגוי יכול לבטלו, ואז יהיה מותר, וא"כ יש לזה שיווי. ואין לומר דכיון דעכשיו אינו שווה כלום, לא יועיל מה שיכול להיות שווה לו ע"י הביטול שזהו מצב חדש, דלכא' בדברי הר"ן בע"ז (י"ח ב' מדבי הרי"ף) מוכח לא כן, שכתב שם לגבי הא דישאל יכול לזכות בע"ז: דאע"ג דע"ז אסורה בהנאה ואין בה דין ממון, אפ"ה כיון שיכולה להתבטל ע"י עכו"ם, מצי זכי בה וכו' עי"ש, [ואולי יש לחלק].

ועכ"פ רבינו דחה דבלא"ה זה שווה להגוי ליהנות מזה וכדלהלן, [ואה"נ להשיטות דלהלן דאסור לגוי ליהנות מע"ז, יהיה ג"כ קשה מטעם שיכול לבטלו].

מע"ז³⁵, ויתכן לומר דהרי לבן רימה את יעקב, והחליף את משכורתו עשרת מונים, וא"כ לבן היה חייב ליעקב כסף, ונימא שרחל התכונה³⁶ לגבות תמורת החוב³⁷.

רבי ברוך שמועון סלומון זצ"ל
ישיבת נחלת דוד

לימוד דיני שומרים מיעקב אבינו

"הייתי ביום אבלני חורב וקרח בלילה" (בראשית לא, מ)

מבואר דילפינן מיעקב אבינו דרגת חיובו ושיעבודו של כל שומר ופועל כלפי בעה"ב. וצ"ע, מה הראיה מיעקב אבינו לכל שומר ופועל, הא י"ל שמצדקותו עשה כן ודרך חסידות להשתדל ביותר בשמירת הממון שקיבל לשמרו ומנלן דדינא הכי.

ונראה לומר, דאם לא היה מחוייב בזה מצד הדין לא הי' יעקב אבינו נוהג

בגמ' בב"מ (צ"ג, ב') תנינן "עד מתי שומר שכר חייב לשמור, עד כדי הייתי ביום אבלני חורב וקרח בלילה". וברמב"ם סוף הל' שכירות כתב "מוזהר שלא יגזול מלאכת בעה"ב ויבטל מעט בכאן ומעט בכאן וכו' וכן חייב לעבוד בכל כוחו, שהרי יעקב הצדיק אמר כי בכל כוחי עבדתי את אביכן, לפיכך נטל שכר זאת אף בעולם הזה שנאמר ויפרץ האיש מאד מאד" עכ"ל.

35. אולי כוונתו להראיה שהביאו האחרונים מע"ז (דף ס"ד א') שרבה בר אבוח אמר להגויים שבאו להתגייר שימכרו קודם את כל הע"ז שלהם ואח"כ יתגיירו, ואי נימא שאסור לגוי ליהנות מע"ז, איך התיר להם למוכרו, וע"כ דמותר, כן הוכיחו הכלי חמדה (פר' וישלח עה"פ "הסירו את אלקי נכר") והמהרי"ל דיסקין (שו"ת קו"א סי' קמ"א) והאור שמח (פ"ט מע"ז הי"א ופ"ט ממכירה ה"ג), וכן נקטו בפשיטות המנחת חינוך (מ' קי"א י"א ומ' תכ"ח ה' ומ' תכ"ט אות ט'), והטורי אבן (בחיגה י"ג ב' ד"ה אין מוסרין-בדפו"י הוא בהשמטות בסוף הספר) עי"ש שהביא לזה ראיות. אכן מאידך גיסא מצינו לכמה ראשונים דפשיטא להו דגוי אסור להינות מע"ז, הלא המה הרמב"ן והר"ן בחי' לע"ז נ"ט ב' (בדפו"ח) שכתבו דגוי שניסך יין לע"ז ממש "אסריה בין לדידיה בין לאחרים דאיסורי ע"ז בבני נח נמי הוא"עכ"ל, (ועי"ש בהערות "דבק שלמה" בגליון הר"ן מש"כ על ראיות הטו"א).

36. ואף שלבן היה חייב ליעקב, צ"ל שזכתה עבורו מדין תופס לבע"ח.

37. לכא' כל תירוץ זה הוא רק בהנחה שהיה להאבות דין בני נח, דאם היה להם דין ישראל, א"כ אין התרפים שווים להם כלום, ומה שייך לגבות בחובו דבר שאינו שווה כלום, ורק אם היה להם דין בני נח, שמותר להם ליהנות מע"ז וכנ"ל, א"ש.

תוס' שם [ד"ה דאמר] דאף דקרא גבי ז' עממין כתיב מ"מ לענין מתנת חנם אין טעם לחלק בינם לשאר עובדי ע"ז] והאבות הק' קיימו כה"ת כולה ואם נותן לו פעולה שאינו מחוייב בה מצד הדין הוי מתנת חנם. וע"כ מאחר ששמר יעקב אבינו בדרגה זו - על כרחך שזהו החיוב מעיקר הדין.

כן כלפי לבן הארמי לעשות למעלה מדרגת חיובו, דמאחר ולבן היה עובד ע"ז [כדכתיב "למה גנבת" וגו' וכמ"ש רש"י עה"פ "ותגנב רחל את התרפים"] א"כ מוזהרין אנו עליו באיסור "לא תחנם" שאסור ליתן להם מתנת חנם [כדאיתא בע"ז (דף כ' ע"א) וברמב"ם (פ"י דין ד') דנוהג בכל עובדי ע"ז ולא רק בז' אומות. ויעוי'

רבי עזריאל הילדסהיימר זצ"ל³⁸

אב"ד ור"מ דק"ק אייזנשטאדט וק"ק ברלין

בני בנים הרי הם כבנים

"ויען לבן ויאמר אל יעקב הבנות בנותי והבנים בני והצאן צאני וגו'"

(בראשית לא, מג)

האב או האם לנכד זכר או נקבה, דבנים שהם בני ירושה יותר שייכים למורישיהם [עיי' יבמות (כ"ב, א) תוס' ד"ה שניות], ומקראות מלאים הם שנכפלו כמה פעמים "למשפחותם לבית אבותם". וא"כ אף דמוכח מקרא דדברי הימים דבני בנות קרוים בנים, עכ"ז תפסת מועט תפסת דהיינו בני בנותם, אבל לא בנות בנות דהוי תרתי לרעותא, דבת הבת י"ל פעמים דתסוב "למשפחה אחת", ולכן כיוון גם על דינה דהא אמר "כל" אשר אתה רואה לי הוא, ובזה כזב. [ואולי "בני" בנות בדברי הר"ח צ"ל "בנות" בנות, ועכ"פ י"ל דכוונתו לזה].

כתב רבנו בחיי בשם רבנו חננאל, 'כזב לבן באמרו והבנים בני, שהרי כשאמרו בני בנים הרי הם כבנים לא אמרו כן בבני בנות, וכן במה שאמר והצאן צאני, שהרי הוא נתנם לו בשכר טרחו ועמלו'.

והוא נגד גמרא מפורשת ביבמות (ס"ב, ב), דדחי הש"ס באמת ראיה זו, די"ל דכונת לבן דקני ליה, וגם מסקנת הש"ס שם דאף בני בנות הרי הם כבנים מקרא דדברי הימים ואחר בא חצרון אל בת מכיר וגו', ע"ש [ועיי' בספר אהל דוד]. ונלענ"ד בדרך זו, דהנה מסברא חיצונית חילוק גדול יש בין יחס אבי

38. נמסר ע"י נינו, הרב נפתלי צבי הילדסהיימר שליט"א, ירושלים.

וע"פ הנ"ל י"ל ג"כ על מאמרו בצאן, דהא דדחי הש"ס דכוונת לבן היתה דקני ליה, זהו לפי ההו"א שם דלא אשמעינן עוד מקרא דדברי הימים דבני בנים הרי הם כבנים, אבל לפי האמת דעכ"פ בני בנים הרי הם כבנים, אז אמרינן דכוונת לבן היתה על הכל בדוקא שהם שלו ממש, כמו בבני בנים. ולפ"ז כזב ג"כ אצל הצאן. כנ"ל לדוחק הקושיא.

וביבמות (כ"ג, א) יליף ר' יוחנן מקרא (דברים ז, ד) "כי יסיר את בנך מאחרי", דבנך מישראלית קרוי בנך, ואין בנך הבא מן העובדת כוכבים קרוי בנך אלא בנה, ופירש"י [וכ"ה בפירושו לתורה שם, ויבמות (י"ז, א) וקידושין (ס"ח, ב)], דמדכתב קרא "כי יסיר" ולא כתב כי תסיר, משמע דלא קאי א"בתו לא תקח לבנך", דאי נמי יולדת בן לעובדת כוכבים לאו בנך מקרי, ולא קרינן ביה כי תסיר את בנך, אלא א"בתך לא תתן לבנו" קאי, וה"ק שמא תלד בן ויסירונו האב מאחרי שאותו קרוי בנך. ובתוס' יבמות (י"ז, א) הקשו אפירש"י, ומשו"ה אומר ר"ת ד"כי יסיר" א"בתו לא תקח לבנך" קאי, וה"ק "כי יסיר" החותן את בנך מאחרי, והיינו הסרה שאין הזרע מתייחס אחר בנך אלא אחר העובדת כוכבים דאין קרוי בנך אלא בנה, ע"ש.

ונלענ"ד בביאור שיטת רש"י, דהנה בקרא כתיב "לא תתחתן", ופשטיה משמע לקחת בתם, אף דבאמת חיתון בשני הצדדים אסור, כדכתיב אח"כ "בתך לא תתן לבנו" ולהיפך. והנה היינו יכולים לומר דסיפא דקרא "בתך לא תתן לבנו

וכו'" הוא מאמר מוסגר, ומלות "כי יסיר" דכתיב אח"כ קאי על עיקר קרא ד"לא תתחתן", ונושא מאמר "כי יסיר" הוא החותן, ובדרך ר"ת, ו"בנך" בן ממש, דהיינו החותן הנכרי ע"י התקרבותו עם בנך שהוא חתנו, יסירו לע"ז, ולא מוכח מידי מהנכד. אבל כיון דבאמת קי"ל ביבמות (ס"ב, ב) דבני בנים הרי הם כבנים, בודאי ניחא יותר לפרש הך "כי יסיר" על סיפא דקרא ג"כ, וקאי על אב בן בתך, מלומר שהוא מאמר מוסגר, ו"כי יסיר" קאי על החותן.

וע"ז קאמר רבינא ש"מ דבישראל בני בנים הרי הם כבנים. מש"ה בנכרית דהולכים אחר האם, בני בנות הרי הם כבנים. ושפיר מדייק רבינא מר' יוחנן דין זה, דמקרא עצמו ליכא הוכחה, דיכול להיות ד"בנך" בנך ממש וכנ"ל. ומתורצת קושיית התוס'.

ובזה מדויק פירש"י (כ"ו, א) בד"ה ש"מ וכו' "ומוקמינן ליה וכו'", והיינו חידושא דאוקמינן לה על הבן שתלד בתך מנכרי ולא על הבן עצמו.

ועיין בערוך לנר ביבמות שם דתמה, למה לא הביא הש"ס ראייה מכאן דבני בנים הרי הם ג"כ כבנים, והיינו מקרא ד"לא יסיר" כנ"ל, ולא צריך קרא דדברי הימים.

ונלענ"ד דמהכא ליכא ראייה על בני בנות דעלמא, דע"כ גזירת הכתוב הוא, דהא בני בנים מישראלית בודאי הרי הם כבנים, ומנכרית לא אלא כמותה, והתם רוצה להביא ראייה דבני בנים ובני בנות שווים, ודוק.

רבי צבי פרידמן שליט"א

שכונת אור החיים- בני ברק

חיוב אדם בכבוד אבי אביו³⁹

"וישב יעקב בפחד אביו יצחק" (בראשית לא, ג)

ולכאורה יש לומר, דמשום דכבוד האב עדיף, אכן מאחר שיצחק היה חי, הלא ע"פ הלכות חן, היה לו לכבד יותר את אבי אביו, וצ"ע.

ונראה ליישב, ונקדים, דביו"ד (סימן רמ סכ"ד), מובאת דעת המהרי"ק, דאין אדם חייב לכבד את אבי אביו, ולמד כן מהא דמכות יב, דהבן אינו נעשה גואל הדם להרוג אביו, ואילו הנכד נעשה כן להרוג סבו. ולכאורה יקשה, מדוע לא יוטל עליו לכבד אבי אביו, ע"פ הכלל של הלכות חן, שהאב חייב בכבוד אביו, בבחינת אתה ואביך חייבים בכבוד זקנך. אמנם פשוט דלק"מ, דהכלל הוא אתה ואמך חייבים בכבוד אביך, היינו דכלל זה אמור כאשר הוא מצווה בכבוד אביו, אלא שמאידך מצווה הוא בכבוד אמו, ואין לו הכרעה איזה להעדיף, בזה אמרינן, דהיות שהאם מצווה בכבוד האב, הרי זה מכריע, שיכבד את אביו, אך מאחר שלדברי המהרי"ק, אין אדם חייב בכבוד סבו, אין זה משנה כלל, מה שאביו חייב בכבוד אביו, דאת הנכד אין זה מחייב לכבד את זקנו.

מבואר במדרש, בפ' ויגש על הפסוק "ויסע ישראל.... ויזבח זבחים לאלקי אביו יצחק" (בראשית מ"ו, א) שחייב אדם בכבוד אביו יתר מכבוד אבי אביו. ובאשר לכלל זה, הביא בשו"ת רע"א (סימן סח), מספר לויית חן פרשת ויגש, דכלל זה אמור, בגוונא דאביו נפטר, אך אם אביו חי, חייב הוא בכבוד אבי אביו, יותר מאביו. והטעם לדבר, דהרי מצינו באב ואם שכאשר כל אחד מהם אומר השקני מים, עליו להשקות את אביו, וזאת מטעם שאתה ואמך חייבים בכבוד אביך. וכמו כן י"ל שאתה ואביך, חייבים בכבוד הסבא. ודברי המדרש שהאב עדיף, אמורים, כשאביו נפטר, שכבר אין חייב האב בכבוד אביו, ובזה הוא דאמרו, דכבוד אביו עדיף. ומדברים אלו, הוציא רע"א, שכאשר יש מהאב ומהאם צוואות סותרות, באשר להנהגת הבן, תו לא שייך אתה ואמך וכו', ויעשה כפי שירצה.

אמנם באשר להוראת הלכות חן, יש להעיר, דבפרשה נאמר "וישב יעקב בפחד אביו יצחק" (ל"א, ג), וגם שם תקשי מדוע לא נשבע בפחד אברהם.

39. השלמה לדברים ראה להלן בפרשת ויגש (בראשית מ"ו, א')

והנה נשאל הנוב"י (מ"ת אה"ע סי' מ"ה), באדם שהיתה לו צואה מאביו שנפטר לעשות דבר מסויים, ומאידך אמו כשהיא בחיים מורה לו להפך, איך עליו לנהוג. והנה בהיו אביו ואמו מבקשים ממנו מים, מבואר בקידושין, שישמע לאביו, וזאת מטעם ד"אתה ואמך חייבים בכבוד אביך", אכן באותו הנידון לא שייך לומר דאמך חייבת בכבוד אביך, לפי שאחר פטירתו של הבעל, אין האשה מחויבת בכבודו, ולכאורה היה צריך להיות הדין שיעשה כרצונו, וכמו כאשר נתגרשו, וכל אחד מהם מבקש ממנו שישקנו מים, שעושה כרצונו.

אכן בזה הכריע הנוב"י, דמאחר שהאם היתה בחיים, ואילו האב אינו בחיים, הרי כבוד החי עדיף על כבוד המת, ולכן עליו לשמוע אל אמו. דהיינו דעיקר מצות כיבוד אב, הוא לספק צרכי האב, וזה שייך רק בשאב חי, אך חיוב הכיבוד אחר מותו, הוא חיוב מחודש על הבן מבחינת עצמו, ואין לאב מזה דבר. וזהו שהכריע הנוב"י, שכבוד החי עדיף.

ועפ"ז נמצא, דבנדון יעקב, שהיה בידו להשבע באלקי יצחק או באלוקי אברהם, הלא מאחר שיצחק היה חי, ואברהם כבר לא חי, היתה חובת הכיבוד העיקרית לאביו, וע"פ הנ"ל נראה, דבכה"ג תו לא שייך לומר אתה ואביך חייבי בכבוד זקנך, וניחא הא דנשבע באלקי יצחק אביו. היינו דמה שהלויית חן נוקט, שבחיי האב אמרינן, אתה ואביך חייבים בכבוד זקנך, זה אמור כאשר האב

והסב חיים, דאז שייכת סברת אתה ואביך וכו', אך לא בכה"ג שהסב נפטר, והאב עודנו חי. ובהא ניחא, שנשבע בפחד יצחק, ואין מכאן השגה על הלויית חן.

ונביא עוד נפ"מ בהא דהעלנו. דהנה איתא בשו"ע, שכאשר התגרשו ההורים, ונשא האב אשה אחרת, דחייב אדם לכבד את אשת אביו. ויש לעיין בגוונא דאמו אומרת לו השקני מים, וגם אשת אביו אומרת לו השקני מים, למי ישמע. ונראה פשוט שישמע לאמו, שכבודה עדיף.

עוד איתא בשו"ע, דכאשר אמו שנתאלמנה, נישאה לאחר, דחייב הוא בכבוד בעל אמו. ויש לעיין בגוונא דאמו ובעלה אומר כ"א מהם השקני מים, למי ישמע. והנה מצד עצם חיוב הכבוד, לכאורה פשוט שישמע לאמו וכו"ל, אכן בנדון זה, הלא שייכת לכאורה הסברא, שאמו חייבת בכבוד בעלה, ויש להסתפק, שאולי מחמת זה, ישמע לבעל אמו.

אכן לפי הא שהעלנו לעיל יש לומר, דבכה"ג דעיקר חיוב הכיבוד, הוא לאמו, אין בכח חיוב אמו בכבוד בעלה, לעקור את עיקר חובת הכיבוד של הבן, וע"כ נראה שבכה"ג, יתן את המים לאמו.

והדרן לדברי הלויית חן, שבאביו חי, יש לכבד אתאבי האב, וחילקנו, דהוא מיירי בשסהבא ג"כ חי, אך אם אין הסבא בחיים, יש לנהוג כהנוב"י שכבוד החי תמיד עדיף, ובזה מבואר הא דיעקב נשבע באלוקי יצחק, אמנם יש עדיין להעיר

בזה, די"ל דהא דנקט הנוב"י, דכבוד החי עדיף על כבוד המת, ביארנו דהוא משום שכאשר מכבד את אביו בעודו חי, נותן הוא לאביו משהו, ודמי למאכילהו ומשקהו, משא"כ במכבדו במותו, אין האב מקבל מזה מאומה.

ולפי"ז נראה לחדש, דהא דפוסק הנוב"י, דכבוד החי עדיף על כבוד המת, זה אמור, כאשר החי יודע מהכבוד שנתנו לו, אך אם אינו יודע, הרי הכבוד שמקבל, בבחינת הגדר של כבוד הנותנים למי שמת. ואם כנים אנו בדברינו, הרי שבגוונא שעומד הבן בפני אפשרות לכבד את אביו או את אמו, הרי אם אחד מהם יודע מהענין, והשני אינו יודע, יעדיף לכבד את מי שיודע. וכמובן שכל דברינו רק לפלפולא, ולא להלכה.

ובאשר לנידון השבועה, הלא יצחק לא ידע מכל הענין, נמצא שאין זה אלא כמו שמכבדים את זכר המת, ואין כאן המעלה של כיבוד החי, והדק"ל דלפי הלכות חן, מדוע לא נימא כאן, דבחיי האב צריך לכבד את אבי האב, ועדיין צ"ע.

וליישב הדבר נעתיק מן הפסוקים, שבאותה פרשה. "ויאמר לבן ליעקב...אם אני לא אעבור...ואם אתה לא

תעבור... אלקי אברהם ואלהי נחור ישפטו בינינו, אלהי אביהם. וישבע יעקב בפחד אביו יצחק". הנה לבן צירף יחד את א' אברהם וא' נחור, וקבע ששניהם יחד ישפטו ביניהם. ואחר כך הוסיף, את המילים "אלהי אביהם". וצריך באור, דמאחר שכבר קבע לבן את ה"רשות השופטת", מה כוונתו בשתי המילים הללו. וע"פ דרכו של הספורנו יש לפרש, שלבן בא להסביר, מדוע צירף יחד את א' אברהם וא' נחור, וטעמו משום דאביהם של אברהם ונחור, האמין בשתי האלהיות האלה [וכמובן שזהו שיתוף גמור, ועל כן הוא אלהי חול], לכן יש לצרפם יחד.

ומעתה אם היה יעקב נשבע באלוקי אברהם, היתה טענה ללבן, שבזאת הוא מקפח את אלהי נחור. וכדי לברוח מן הענין הזה, נשבע יעקב בפחד יצחק, ובשבועה מעין זו, שוב לא היתה ללבן שום טענה, מבחינת "אלהי אביהם". ובתחילה באמת התקשינו בזה, מדוע עומד המדרש על הא דהזבחים היו לא' יצחק, ואינו עומד על הא דנאמר בפרשת ויצא, דהשבועה הייתה בפחד יצחק. ולפי מה שהבאנו, ע"פ דרכו של הספורנו, הדבר מובן, דהשבועה של יעקב, היתה ענין אחר לגמרי.

רבי יוסף דב הלוי סאלאוויציק זצ"ל
ישיבת בריסק - ירושלים

מדוע לא פירש רש"י שזביחה זו היתה זביחת קרבן

"וַיִּזְבַּח יַעֲקֹב זֶבַח בַּהֵר וַיִּקְרָא לְאָחִיו לֵאמֹל לָחֶם" (בראשית לא, נד)

ועוד י"ל דהא איכא מ"ד דס"ל דב"נ מקריב רק עולות ולא שלמים, וא"כ לדידיה בע"כ אינו קרבן כאן, דכאן כתוב "זבח" שפירושו שלמים.

אולם אכתי צ"ע, דהא רש"י לעיל (פסוק מו) פירש מה שנאמר שם "ויאמר יעקב לאחיו לקטו אבנים", שהכוונה לבניו שהיו לו אחים נגשים אליו לצרה ולמלחמה עכ"ל. וא"כ גם כאן היה יכול לפרש "ויקרא לאחיו" דקאי על בני יעקב, והם שפיר היו רשאים לאכול קדשים. וצ"ל דפשטות הקרא משמע שהיה סתם משתה ולא קרבן.

פירש רש"י, שחט בהמות למשתה, עכ"ל. הנה הטעם שלא פירש כפשוטו שהקריב יעקב קרבן הוא משום שרש"י פי' על "ויקרא לאחיו" דר"ל לאוהביו שעם לבן, וא"כ בע"כ שלא היה קרבן, שהרי ערל אסור לאכול בקדשים [כמבואר ביבמות (עד). נשתיירו בו ציצין המעכבין את המילה, הר"ז אינו אוכל לא בתרומה ולא בפסח ולא בקדשים. וגם עכו"ם בכלל זה, כמו שמבואר ברש"י במנחות (עג: ד"ה נתנן) ובתוס' מנחות (סא: ד"ה בישראל)], אלא שחט סתם בהמות למשתה.