

חג הקציר - חג שבועות - יום הבכורים - יום הקהל - עצרת

לקט פניני הרב

על
מועדי ה' מקראי קדש
חג השבועות – עצרת
מאת
הרב יוסף דוב הלוי
סולובייצ'יק זצ"ל

נאסף ע"י מנחם יהודה נוסבאום

מ--:

מסורה – מאסף תורני - איחוד הקהילות החרדיות באמריקה
בית יצחק – קובץ תורני – ישיבת רבנו יצחק אלחנן

YU Torah

ספרי הרב צבי שכטר שליט"א:

נפש הרב

מפניני הרב

דברי הרב

ומעוד מקורות כפי שצוין בראש כל קטע שנלקט

ירושלים תובב"א

תשפ"ג - שנה שלישית

ספר שמות פרשת משפטים פרק כג
(ז) וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה וּחג האסף בצאת השנה באסףך את מעשיך מן השדה:
ספר שמות פרשת כי תשא פרק לד
(כב) וחג שבועת תעשה לך בכורי קציר חטים וחג האסף תקופת השנה:
ספר ויקרא פרשת אמור פרק כג
(טו) וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עמר התנופה שבע שבתות תמימת תהינה:
(טז) עד ממחרת השבת השביעת תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה':
(כא) וקראתם בעצם היום הזה מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו חקת עולם בכל מושבותיכם לדורותיכם:
ספר במדבר פרשת פנחס פרק כז
(כו) וביום הבכורים בהקריבכם מנחה חדשה לה' בשבעתיכם מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו:
ספר דברים פרשת עקב פרק ט
(י) ויתן ה' אלי את שני לוחות האבנים כתבים באצבע אלקים ועליהם ככל הדברים אשר דבר ה' עמכם בהר מתוך האש ביום הקהל:
ספר דברים פרשת ראה פרק טז
(ט) שבעה שבעת תספר לך מהחל חרמש בקמה תחל לספר שבעה שבועות:
(י) ועשית חג שבועות לה' אלקיך מסת נדבת ירך אשר תתן באשר יברכך ה' אלקיך:
משנה ראש השנה פרק א משנה ב
בארבעה פרקים העולם נדון: . . . בעצרת על פרות האילן.

חלק ב

זמן מתן תורתנו - עשרת הדברות
חג הבכורים - גירות - מגילת רות

זמן מתן תורתנו

פרשת במדבר וזג מתן תורה

הז"ל סידרו את סדר קריאת פרשיות התורה כך שתמיד קוראים את פרשת במדבר בשבת שקודם לחג השבועות. מהו הקשר שבין פרשת במדבר לחג מתן תורה ומה חיוני בקריאת פרשת במדבר בשבת שלפני חג מתן תורה?

בפרשת במדבר ישנו תיאור מפורט של סידורי המחנות בחנייתם במדבר. במוקד במרכז 'מחנה השכינה' ובו אוהל מועד. סביב למחנה השכינה – מחנה הלוויה ובו משה ושבט לוי. וסביב למחנה הלוויה מחנה ישראל על דגליהם – ארבע חילי שבטים לארבע כיוני הרוח.

למה התורה מתארת בפרטי פרטים את סדר המחנות במדבר? והרי סדר המחנות היה מאורע חד פעמי שחשיבותו נמשכה רק ארבעים שנות מסעי בני ישראל – ולכאורה לא הייתה חשיבותו כה רבה לאחר מכן? ומהי החשיבות הרוחנית והבשורה ההלכתית שעלינו ללמוד מהתיאור המפורט של סדר המחנות?

מעניין לעיין בדברי הרמב"ם על חשיבות סדר המחנות. בהלכות בית הבחירה פרק ז הלכה יא כותב הרמב"ם:

שלוש מחנות היו במדבר. מחנה ישראל והוא ארבע מחנות ומחנה לוי שנקרא בה וסביב למשכן יחנו. ומחנה שכינה והוא מפתח חצר אהל מועד ולפנים. וכנגדן לדורות. מפתח ירושלים עד הר הבית כמחנה ישראל. ומפתח הר הבית עד פתח העזרה שהוא שער ניקנור כמחנה לוי. ומפתח העזרה ולפנים מחנה שכינה. והחיל ועזרת הנשים מעלה יתירה בבית עולמים:

מה פירושו: 'וכנגדן לדורות'? האם הרמב"ם מתכוון לומר שיש הקבלה פשוטה שירושלים הינה מחנה ישראל ושהר הבית הינו מחנה לוייה ושהעזרה הינה מחנה שכינה? לא! הרמב"ם מתכוון למשהו עמוק יותר. הוא מתכוון שרמת הקדושה אשר הייתה בירושלים ובבית המקדש משקפת את רמות הקדושה שהיו במחנות בני ישראל במדבר.

מתוך: 'לחשוב בקול רם' על ספר במדבר- עמ' ג-יז
[תורגם מאנגלית*]

קדושת המחנות משתקפת בקדושת ירושלים. מה פרוש הדבר? פירושו הוא שקדושת ירושלים אינה קדושה בתורת 'עיר קדושה' – אלא קדושה נובעת מסמיכותה להר הבית. קדושתה של ירושלים הינה קדושת המקדש. [בפירושו המשניות למס' ר"ה ד:ו כותב הרמב"ם: **כבר בארנו פעמים כי מקדש תקרא ירושלים כולה**]: במדבר הייתה מחנה שכינה. ומחנה לוייה ומחנה ישראל שואבים קדושתם ממחנה השכינה שבמרכזם. וכן לדורות קדושת הר הבית (מחנה לוייה) וקדושת ירושלים (מחנה ישראל) שאבו קדושתיהם מבית המקדש שהיה במרכזם. רמות קדושותיהם נלמדות מסידורי המחנות המפורטות בפרשת במדבר.

קדושת בית המקדש משתקפת במעמד הר סיני. מהם סדרי הקדושה במעמד הר סיני? ככתוב: **וְהִגְבַּלְתָּ אֶת הָעָם סָבִיב** [שמות יט:יב] וכתוב: **אִם הֲצִאֵן וְהִבְקֵר אֶל יָרְעוּ** [שמות לד:ג]. קדושת הר סיני הייתה 'קדושת מקדש' בזה שקבעו בו מחיצות המגבילות גישה בדומה למחיצות המקדש המגבילות גישה. הרמב"ן בהקדמתו לפרשת תרומה מציין שהמקדש הראשון לא היה המשכן אלא הר סיני בעצמו.

הר סיני היה 'בית מקדש' ולכן היו נדרשים לו שלשה מחנות. בהר סיני היה מחנה ישראל, מחנה לוייה, ומחנה שכינה. משה, הכהן הגדול, אשר היה מותר לו להיכנס לקודש הקדושים – למחנה השכינה. מקומו של אהרן היה מחנה הלוויה, ומקום עמידת העם – מחנה ישראל. במעמד מתן תורה כאשר בני ישראל עמדו **'כאיש אחד בלב אחד'** לרגלי הר סיני – הם עמדו ב'בית המקדש'.

כל שנה לפני חג השבועות אנו לומדים על קדושת המחנות מפרשת במדבר, כי קבלת התורה הייתה אפשרית רק יחד עם קדושת המחנות. כהקדמה וכתנאי מוקדם למתן תורה היה נחוץ האיסור: **וְאֵל יִבָּא בְּכָל עֵת** [ויקרא טז:ב]. תלוי מתן תורה בקדושת המחנות. ומהיכן לומדים אנחנו את היסודות העקרוניים של ההפרדה והקדושה הטמונים במושגי 'מחנות'? – **מפרשת במידבר**. בלי הבנת כללי 'הקדושה' המצויים בקדושת המחנות שבפרשת במדבר – אי אפשר להבין את מעמד מתן תורה בהר סיני.

* ר' שלמה איתן הגה את התרגום לעברית

זמן מתן תורתינו – עשרת הדברות

מתוך: עמודו של עולם – עמ' קמד-קמו

'אנכי ה' אלקיך'

כאשר שש מאות אלף יהודים עמדו למרגלות ההר וקראו "נעשה ונשמע" (שמות כד, ז), כרת הא־להים ברית לא עם הקהילה, לא עם המון אדם, אלא עם כל אחד מאותם יהודים בנפרד, בדיוק כפי שעשה עם אברהם מאות שנים קודם לכן. עשרת הדיברות מבטאים מפגש לא עם שש מאות אלף יהודים יחדיו אלא עם כל אחד ואחד מהם באופן אינדיבידואלי. לכל אחד מהם בעיות משלו, כל אחד מהם סובל, כל אחד מהם מיואש. הא־להים מטפל בהם בנפרד. הוא אוהב עד מאוד את האדם היחיד; הוא אוהב את האדם הבודד.

הפסוק עושה שימוש בצירוף "אשר הוצאתיך" ולא, דרך משל, "אשר לקחתך מאור כשדים". השימוש בשורש יצ"א (בבניין הפעיל) מדגיש את משיכת האדם מתוך המצב שבו היה נתון. הביטוי "יציאת מצרים" כולל בחובו משמעות אשר איננה עולה מן הביטוי "אשר לקחתך מארץ מצרים", והפסוק עצמו מסביר זאת. "אני ה' א־להיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים" (שמות כ, ב). אני שחררתי אותך, הענקתי לך את חירותך. כל עובר אלילים הוא עבד. גם בקשר למצרים אין זה ברור אם "מבית עבדים" עניינו בשעבוד פיס, בדיכוי ממשי, של לבנים וטית, או שמא בשעבוד רוחני לדרך חיים כוזבת, לעבודת אלילים. הפסוק פותח בהצגה עצמית, כרטיס הביקור, כביכול, של א־להים.

מחד גיסא אנו קהילתם של המחויבים, אך מאידך גיסא אנו קהילה המורכבת מחברים שווי ערך. ה' מתיידד עם האדם, כך שאדם וא־להים נעשים לשני ידידים, לשני רעים. כדי להיעשות ליריד עליך להציג

את עצמך, אך כדי לצוות, אין צורך בהצגה שכזו, משום שיש בידך הכוח לאלץ את האחר לציית לצו, ואתה יכול בפשטות להכריח אותו. ברם הא־להים רוצה שהיהודי יחוש שהוא שותף, רַע, ידיד.

בפירושו לעשרת הדיברות מסביר רש"י (לשמות כ, ב) את דברי הא־להים כאומר: אני הוצאתיך מארץ מצרים, אני שחררתי אותך, סייעתי לך להיעשות לעם; כעת באתי לתבוע את התשלום. לא הוצאתי אותך מבית עבדים כדי לשלח אותך לחופשי, אלא "כראי היא ההוצאה שתהיו משועבדים לי", מחויבים לי. שבעה שבועות אחרי יציאת מצרים כבר הגיעו להר סיני ושמעו את תביעת הא־להים למחויבות מוחלטת.

במצרים יכול היה כל אחד ואחד לזהות את חסדו של ה'. העם שוחרר משעבוד פיס, יצא לחירות לאחר תקופת עבדות של ארבע מאות שנה. לאחר שחשו את צליפות מגלבו של המדכא על גבם, לאחר שראו את ילדיהם מושלכים אל היאור, הם הבינו יפה יפה מה פירושה של חירות בניגוד לעבדות. הם לא נזקקו לשקוע במחשבות כדי להבין מה עשה ה' למענם.

קיים פירוש נוסף למשפט הפתיחה של עשרת הדיברות. רש"י שואל: מדוע נאמר "אנכי ה' א־להיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים" (שמות כ, ב)? והוא מסביר: "לפי שנגלה בים כנבוד מלחמה, ונגלה כאן [בסיני] כזקן מלא רחמים". לפי שאופן ההתגלות משתנה, לעיתים אתם רואים אותי בדמות לוחם אך לעיתים בדמות מורה בוגר ומנוסה, "אל תאמרו שתי רשויות הן". אני הוא אותו א־ל אשר התגלה בים סוף כלוחם צעיר וכאן, בסיני, כמורה מבוגר.

זמן מתן תורתנו - עשרת הדברות

'לא תשא'

מתוך: רשימות שיעורים על מסכת ברכות-עמ' תמז-תמח

מסכת ברכות דף לט ע"א תוס' ד"ה בצר

תוס' שם בא"ד. וז"ל ויאמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד משום דהוה ברכה לבטלה וכן נכון לומר על כל ברכה לבטלה בשכמל"ו עכ"ל. והנה איסור הוצאת שם שמים לבטלה אוהרת עשה הוא ע"פ הכתוב "את ה' אלקיך תירא" (כמבואר בתמורה דף ד'). וכתב הרמב"ם (פי"ב מהל' שבועות הל' י"א) וז"ל ולא שבועה לשוא בלבד היא שאסורה אלא אפילו להזכיר שם מן השמות המיוחדין לבטלה אסור ואע"פ שלא נשבע, שהרי הכתוב מצוה ואומר ליראה את השם הנכבד והנורא ובכלל יראתו שלא יזכירו לבטלה, לפיכך אם טעה הלשון והוציא שם לבטלה ימהר מיד וישבח ויפאר ויהדר לו כדי שלא יזכר לבטלה, כיצד אמר ה' אומר ברוך הוא לעולם ועד או גדול הוא ומהולל מאד כדי שלא יהא לבטלה עכ"ל. ומשמע מדבריו דיסוד האיסור הוא ביוזי השם, והפקעת יראת שמים, ולפיכך ניתן לתקן את האיסור ע"י שישבח מיד את השם ויאמר ברוך הוא לעולם ועד כי בכך יסולק בזיון השם, ולא הוזכר את השם לבטלה אלא הוזכרו כדי לשבחו.

ולפום ריהטא נראה דלשיטת הרמב"ם האיסור של ברכה לבטלה מהוה איסור בפני עצמו, והוי איסור לאו מקרא ד"לא תשא את שם ה' אלוקיך לשוא", והמוד מהוצאת שם שמים לבטלה דעלמא שאיסורו רק משום איסור עשה. וכן משמע מדברי הרמב"ם (פי"א מהל' ברכות הל' ט"ו) וז"ל כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא והרי הוא כנשבע לשוא עכ"ל. ולכאורה היה אפשר לפרש שעיקר האיסור הוא עצם הברכה לבטלה ולא ביוזי השם שהוציאו לבטלה. ברם הדין לשבח אחרי הוצאת שם שמים לבטלה מקורו בירושלמי (פרק כיצד מברכין) בהקשר לברכה לבטלה, והרמב"ם מביאו בהלכות ברכות (פי"ד הל' י"ג) וז"ל נטל אוכל וברך עליו

ונפל מידו ונשרף או שטפו נהר נוטל אחר והוזר ומברך עליו אע"פ שהוא מאותו המין וצריך לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד על ברכה ראשונה כדי שלא להוציא שם שמים לבטלה עכ"ל. ומוכח מזה שאף בברכות לבטלה ושאינן צריכות, עיקר האיסור הוא הוצאת השם בדרך בזיון לבטלה, ולא שהברכה בעצמה לבטלה, וע"כ חל דין לשבח מיד ולומר בשכמל"ו, דע"י מתקן את האיסור של ברכה לבטלה. **אלא** דלפי"ו צ"ע היאך מועילה אמירת בשכמל"ו לתקן את האיסור דברכה לבטלה. ונראה דאע"פ שהאיסור דברכה לבטלה איסור בפני"ע הוא, ואינו איסור מפאת ביוזי השם והוצאת שם שמים לבטלה, מכל מקום האיסור אינו חל אלא היכא דהויא ברכה שאינה צריכה, וכגון שבידך ברכה הנהנין בלי הפצא דאוכל לפניו. אך כשאומר מיד בשכמל"ו גילה שאין הברכה חלה על הפין מסוים אלא משבח ומברך בעלמא את השם שכרא את האוכל, דבכל עת ראוי לשבח את השם. ובוה מתקן אף את הברכה ולא השיבא ברכה לבטלה.

והנה הרמב"ם (פי"ד מהל' ברכות הל' י"ג) פסק שיאמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד רק בנפל המאכל מידו, והתם מעיקר הדין הברכה חלה רק על המאכל ההוא, והוי ברכה לבטלה דנפל מידו ועל ידי אמירת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד הוא משנה את הברכה לשבח כללי ולא רק על החפצא ההוא, דאפילו אם אין המאכל לפניו הריא ברכה מעלייתא. ברם פשיטא שאם אשה תברך בטעות שלא עשוי אשה, לא יועיל אמירת ברוך שם לתקן את הברכה, דהרי הך ברכה היתה שקר מתחילה, דאמירת בשכמל"ו מועילה להיות שכה כללי רק תחת ברכה על הפצא מסוימת שנפל מידו שבידך את ה' ית' באמת ולא הוציא שקר מפיו.

זמן מתן תורתנו – עשרת הדברות

'שבת'

מתוך: שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל חלק א – עמ' עד-עו

רמב"ם הלכות שבת פ"ל ה"א: "ארבעה דברים נאמרו בשבת שנים מן התורה ושנים מדברי סופרים והן מפורשין ע"י הנביאים". שאלנו למה לא התחיל הרמב"ם מיד, "שתי מצוות מד"ס נוהגות בשבת". אמנם לפי מה שנתבאר, הרי הכל מיושב. שני הדברים מד"ס שהם מפורשים ע"י הנביאים מהווים אמנם שתי מצוות מסוימות ובבחינה זו חודשו ע"י הנביאים. אולם בנוגע לקיומם מהוות הנה המשך מצוות זכור ושמור שנאמרו בתורה. הכתוב "וקראת לשבת ענג לקדוש ד' מכובד", מפרש את תוכן מצוות זכור ושמור. כשאדם מקפיד על עונג וכיבוד הוא משלים את מצוות זכור ושמור. לפיכך חיבר הרמב"ם כיבוד ועונג עם זכור ושמור.

מהו הקשר בין זוג המצוות מדאורייתא ובין הכי מדברי קבלה.

מדוע שינה הרמב"ם ונקט כאן את העשה של "שמור את יום השבת לקדשו", ובהלכות שבת פ"א ה"א השתמש בעשה "זביום השביעי תשבות".

ואיברא דכתב הרמב"ן בשמות כ, ח, וכן דייק מברכות כ, ב, דבשמור נאמר ל"ת. הרמב"ם סובר דעשה נמי אית ביה, וכמבואר בדבריו. וכך היא גם שיטת היראים מצוה צ"ו. וכן ביארו כמה מפרשים, עיין למשל העמק דבר דברים ה, יב.

התשובה אינה צריכה לפני ולפנים. ישנם בשבת שני עשים: א) איסור עשה. ב) קיום עשה. מי שמחלל את השבת עובר על לאו "לא תעשה כל מלאכה", וגם על עשה, כמו שכתב הרמב"ם שם: "ביטל מ"ע ועבר על לא תעשה". הפסוק "זביום השביעי תשבות", מתייחס לאיסור עשה. ברם, עשה זה שהוא באמת לאו הבא מכלל עשה, אין לו שום זיקה למצוות כיבוד ועונג. אם ישנו קשר בין העשה של שבת וכיבוד ועונג הרי הוא קושר את שתי מצוות אלו (שהן מד"ס) אל שתי מצוות שניתנו לקיום ד"ת. לכן השתמש בכתוב "שמור את יום השבת לקדשו", שמצוות קיום נאמרה בו. וא"ת מהיכן ידע הרמב"ם את זה? אולי גם הכתוב של שמור קשור בלאו הבא מכלל עשה, כמלים אחרות – באיסור עשה. י"ל כי הלא שמור וזכור בדיבור אחד נאמרו, מה שאין הפה יכול לדבר. א"כ ישנה תכונה אחת לשניהם. כשם שזכור כולל קיום עשה

לכר"ע גם שמור מציין קיום מצוה כמו תפילין ולולב. (בהלכות יו"ט כתב הרמב"ם בפירושו, כי השוכת בו מקיים מ"ע, עיין בפ"א ה"ב: "כל השוכת ממלאכת עבודה באחד מהן הרי קיים מ"ע". כמו כן עיין בהלכות שביית עשור פ"א ה"ד בנוגע לעינוי נפש: "וכל הצם בו קיים מ"ע").

יש לשאול מהו מהותו של קיום מ"ע זו? איך מקיימים אותה? מוכן שהתשובה הראשונה היא, כי ע"י פרישה ממלאכה אדם ממלא את חובתו ומקיים את מצות שמור, כמשי"כ הרמב"ם ביחס ליו"ט ועשה דשבתון. אולם נעיין עוד הפעם במאמרם (ר"ה כז, א): "זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו". ההשוואה הזאת קובעת מסמרים להלכה, כי כשם שמצוות זכור מתקיימת בפעולה, בכחינת קום ועשה, כך גם שמור יוצאת לאור ע"י מעשה. ברם, בשעה שבזכור אנו יודעים מהו המעשה – זכירת דברים, כמו שמבואר ברמב"ם הלכות שבת פכ"ט, על פי דברי הגמרא בשבועות ונויר – אין אנו בקיאים בטיבה של הפעולה שאדם חייב לאחוז בה כדי לקיים בפועל את מצוות "שמור את יום השבת".

כדי למצא אחיזה בזה נעיין נא בדברי הרמב"ם הלכות שבת פכ"ד הי"ב: "אסרו חכמים לטלטל מקצת דברים בשבת כדרך שהוא עושה בחול, ומפני מה נגעו באיסור זה, אמרו ומה אם הזהירו נביאים וציוו שלא יהיה הילוכך בשבת כהילוכך בחול ולא שיחת השבת כשיחת התול שנאמר ודבר דבר ק"ו שלא יהיה טלטול בשבת כטלטול בחול כדי שלא יהיה כיום חול בעיניו ויבוא להגביה ולתקן כלים מפנינה לפינה או מבית לבית או להצניע אבנים וכיוצא בהן, שהרי הוא בטל ויושב בביתו ויבקש דבר שיחפסק בו ונמצא שלא שבת ובטל הטעם שנאמר בתורה למען ינוח וכו'. ועוד שמקצת העם אינם בעלי אומניות אלא בטלין כל ימיהן כגון הטיילין ויושבי קרנות שכל ימיהן הן שובתים ממלאכה ואם יהיה מותר להלך ולדבר ולטלטל כשאר הימים נמצא שלא שבת שבייתה הניכרת לפיכך שבייתה מדברים אלו היא שבייתה השוה בכל אדם". הרמב"ם כנראה דורש מאת האדם שישבות שבייתה ניכרת, דהיינו שבייתה שעל ידה אנו עומדים על טיבו וייחודו של יום, ושעל ידה יובדל אותו היום משאר ימים כמו שאמר, "כדי שלא יהיה כיום חול בעיניו". יום השבת צריך להיות מובדל מימות החול. האדם צריך להפגין שינוי מעשה ופעולה בו ביום. וזהו באמת פירושו האמיתי של שבת, לבטל אורח חיים מסוים ולשנותו לדרך אחרת המיוחדת ליום זה. בשעה שאנו אומרים המבדיל בין קודש לחול בין אור לחושך בין ישראל לעמים בין יום השביעי לששת ימי המעשה, הרי אנו מעידים עדות לא רק על הקב"ה שהוא מבדיל אלא גם עלינו שאנו מבדילים כמו הקב"ה בין יום השבת לששת ימי המעשה. לכן דייק וכתב ונמצא שלא

שבת - כלומר, לא שינה את דרכיו ועלילותיו ביום זה והשיגרה דחול נמשכת גם ביום השבת. לפי דעת הרמב"ם, עקרון זה נתבאר בדברי הנביא (ישעיה נח, יג), "אם תשיב משבת רגלך עשות חפצך ביום קדשי וגו' וכבדתו מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר" - כלומר, חייב אתה להמנע מכל דיבור ומעשה אשר ישוו ליום השביעי אופי של יום חול. במלים אחרות איכות ייחודית מסויימת ישנה בשבת, ויחוד זה אסור להפסידו.

(הרמב"ן עה"ת, ויקרא כג, כד ג"כ אסר מה"ת דברים שאין בעשייתם מלאכה. ברם, הוא לא הגדיר אותם כמעשה חול כמו הרמב"ם, אלא כמעשה טרחה, ובעשה של שבתון נאמרה גם המנעות מפעולות שיש טורח בהן: "ונראה לי שהמדרש הזה לומר שנצטוינו מן התורה להיות לנו מנוחה ביו"ט אפילו מדברים שאינן מלאכה, לא שיטרח כל היום למדוד התבואות ולשקול הפירות והמתנות ולמלא החביות יין ולפנות הכלים וכו', לכך אמרה תורה שבתון שיהיה יום שבתה ומנוחה לא יום טורח ממלאכה").

א"כ נמצא כי קיום העשה בא לידי ביטוי על ידי הטבעה על יום השבת חותם של יחידות ושינוי. ע"י ההבדלה בחיי האדם בין שבת לחול מקיימים אנו את מצות שמור את יום השבת. ברם, השאלה לא זזה ממקומה: מה היא הפעולה? כל מה שמבואר ברמב"ם נכנס תחת כלל שב ואל תעשה - פרישה ממלאכה, פרישה מטרדה שגרתית, פרישה ממעשה חול. מה הוא ה"קום ועשה" בשבת?

נראה, כי קיום העשה בפועל יוצא לאור ע"י כיבוד ועונג; ע"י שאדם מכבד את השבת ומענגה הוא מטביע עליה מהות של יום קודש בניגוד ליום חול. מדברי סופרים הגה שתי מצוות מיוחדות (כמו ביקור חולים וניחום אבלים ביחס אל מצות ואהבת). ברם, ע"י קיום שתי מצוות אלו אדם ממלא בשלמות את חובתו ליצור אופי מסוים ליום השביעי על פי גזיה"כ, "שמור את יום השבת לקדשו". אם לא כבד את השבת ולא ענגה נטול הוא קיום שתי מצוות מד"ס ופעולת קיום של מצות שמור את יום השבת לקדשו.

כשאנו מעיינים בפסוקי ישעיהו נח, יג-יד ניווכח כי האמת כן היא. "אם תשיב משבת רגלך עשות חפצך ביום קדשי וקראת לשבת ענג לקדוש ד' מכבד וכבדתו מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר. או תתענג על ד'". הנביא פותח באיסורי מציאת חפצים ודיבור חול ומסיים בכיבוד ועונג, כי שני הציוויים מתמזגים לקיום אחד של הכרלת יום השבת. מצות כיבוד מתבטאת בפועל וגם בפרישה.

לכתחילה קבע הנביא את יסוד העשה של שמור את יום השבת לקדשו, שאינו מתייחס רק למלאכה כי אם להבדלת השבת כיום גדול וקדוש. מסוים ומיוחד בדרכיו ובפעולותיו. קיום מצוה זו מתחיל בפרישה ממעשי חול. ברם ה"שב ואל תעשה" אינו מספיק, צריכים להבדיל את היום ע"י פעולה מסויימת אשר תיחד את השבת ותקדשו. פעולות אלו נכללות במצוות כיבוד ועונג. איסור מציאת חפצים נובע ממצוות כיבוד ועונג, המיחדים את השבת ביחודה.

עיין ברמב"ם פ"ל ה"ג: "ומכבוד השבת שילבש כסות נקיה ולא יהיה מלבוש החול כמלבוש השבת ואם אין לו להחליף משלשל טליתו כדי שלא יהא מלבושו כמלבוש החול". הרי הרמב"ם תובע מן האדם שני דברים: א) שילבש כסות נקיה ויפה; ב) שכסות שבת תהא שונה ממלבוש החול. כמו כן עיין בה"ז: "איזהו עונג זהו שאמרו חכמים שצריך לתקן תבשיל שמן ביותר וכו' ואם אין ידו משגת אפילו לא עשה אלא שלק וכיוצא בו משום כבוד שבת הרי זה עונג שבת". לכאורה צ"ע: במה משבח הוא את מאכלו ע"י הוספת שלק? אמנם התשובה פשוטה היא, ההלכה העיקרית של מצות עונג היא כמו במצות כיבוד - שינוי מימות החול. לא תהא סעודת שבת כסעודת חול, הבדלת היום ויחודו - עיקר העיקרים הוא. עיין בשבת (ק"ט, א): "וכבדתו - רב אמר להקדים ושמאל אמר לאחר, א"ל בני רב פפא בר אבא לרב פפא כגון אנן דשכיח לן בישרא וחמרא כל יומא במאי נישנייה אמר להו אי רגיליתו לאקדומי אחרוה אי רגיליתו לאחרוה אקדמוה". כמו כן פסק הרמב"ם בה"ח: "מי שהיה עונג ועשיר והרי כל ימיו כשבת צריך לשנות מאכל שבת ממאכל החול וכו'". מפורש, כי מצות כיבוד ועונג מתבטאות ע"י יחוד היום בכסות ובסעודה. א"כ אדם מקיים על ידן מצות עשה של שמור את יום השבת לקדשו.

זמן מתן תורתנו – עשרת הדברות

בשבת ישנן שתי קדושות

מתוך: מפני הרב-עמ' תכז-תלב

וזכרת כי עבד היית וגוי (ה', ט"ו). נראה לפרש בכוונת הפסוק שהכח לקדש את הזמנים ניתן לכלל ישראל בקשר ליציאת מצרים, דהיינו, מכח מצות החודש הזה לכם ראש חדשים, אשר מהאי טעמא מזכירים זכר ליציאת מצרים גם בתפילות ראש השנה ויום הכיפורים. [עיי' משי"כ בס' גנת אגוז (עמ' כ"ד-כ"ה)]. ובפרשת יתרו נזכר (י"ט, י"א) כי ששת ימים עשה ד' את השמים ואת הארץ, כלומר דבשבת ישנן שתי קדושות, א', שקדושתה קביעא וקיימא מששת ימי בראשית, וב', שעל ידי אמירת הקידוש אנחנו מקדשים את היום. וזה הענין השני הוא המאפשר לנו לעשות תוספת שבת (עיי' שיעורי היאה"צ ח"ב במאמר קידוש כמקדש השבת).

יום הבכורים - עצרת

מתוך: מסורה חוברת כה - עמ' ב-ג

אין מביאין בכורים קודם לעצרת

תנן (מ"ג), אין מביאין בכורים קודם לעצרת וכו' מפני הכתוב שכתורה וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה ע"כ. והיה נראה לפרש דדין מה דאין מביאין בכורים קודם לעצרת הוי משום דקרבת שתי הלחם מתיר חדש במקדש כדתנן במנחות (סח:): ודין הוא אף במנחות. ועיי' בסוגיא שם (פד:): דגם כן מבואר הכי. וכן הביא הרמב"ם בפ"ז תמידין ומוספין הי"ז עיי"ש. ולפי זה היה נראה דלא שייך דין זה אלא בה' המנינים דגן, כמו בהבאת העומר שמתיר חדש במדינה, אבל לא בשאר ד' המינים.

אכן עי' בפ"ב מבכורים ה"ו דגם שם הרמב"ם הביא דין דאין מביאין בכורים קודם לעצרת, וז"ל אין מביאין בכורים קודם לעצרת שנאמר וכו' וכן אין מביאין בכורים אחר חנוכה שהבכורים שבכרו אחר חנוכה הן חשובין משנה הבאה עכ"ל. ומדהביא הרמב"ם דין קודם לעצרת גבי ההלכה דאין מביאין אחר חנוכה, דהויא הלכה מסוימת בהל' בכורים ולא מדין איסור חדש במקדש הנאמר גבי שתי הלחם, נראה דסבירא ליה דאף דין דאין מביאין קודם לעצרת אינו משום חדש אלא דגם כן הוי דין מסוים בבכורים.

ונראה דבהבאת בכורים קודם לעצרת איכא ב' דינים, חדא דהוא אסור מדין חדש במקדש כמו בשאר קרבנות, ועוד משום דין מסוים דבכורים דאסור קודם עצרת. ונראה נ"מ בדלא הקריבו את השתי הלחם, דמותר להביא אחר עצרת בכורים משאר מינים חוץ מחמשת המינים, דהא דין של חדש שבמקדש שלתוי בהקרבת שתי הלחם, אינו אלא גבי ה' המינים, ולא שייך גבי שאר מינים של בכורים, ואם כן שאר מינים מותרים אף קודם הקרבנות של שתי הלחם, שהבאת שאר מינים תלויה בעצרת עצמה.

'חג שתי הלחם'

אחר ספירת חמישים יום, יש להביא קרבן מן המנחה החדשה, דהיינו, שתי הלחם, שעל שמם נקרא היום "יום הביכורים" (במדבר כח, כו). הרב זצ"ל העיר שכן הפסוקים משמע שקרבן זה הוא הגורם לכך שיום זה ("בעצם היום הזה") נקרא "מקרא קודש", כלומר איסור מלאכה, שעוצרים את העם מלעשות מלאכה, ולכן נקרא חג זה חג העצרת. פשוטו של מקרא הוא, שהביכורים – שתי הלחם – גורמים לחלות קדושת היום, ולא קדושת היום גורמת להקרבת קרבן שתי הלחם. הרב סיפר שסבו, הגאון רבי חיים מבריסק זצ"ל, החשיב את חג השבועות לחג שתי הלחם (יום הביכורים) ולא לחג של מתן תורה. בתורה לא נאמר "ומן מתן תורתנו"; את התורה עלינו להשיג בעצמנו. יתר-על-כן, רבי חיים קרא תמיד את עשרת הדברות בטעם התחנות, גם ביום טוב הראשון של שבועות, ונימוקו שאין אנו מעיזים לומר שאנו עושים מתן תורה. דבר זה תואם את דבריו בעניין עיקר החג שהוא יום חג הביכורים – שתי-הלחם. לפי זה, החג מבוסס על המקדש, ועל הקרבן המיוחד שהוקרב בעצם היום הזה. יש לעיין בדרך שבה נוצרת קדושת היום של חג השבועות. ברור שקדושת חג השבועות שונה מקדושת יתר המועדים. חג זה לא נקבע ליום מסוים בהודש, ובזמן שקידשו את החודש על פי הראייה יכול היה החג לחול ביום ה' בסיון (כשניסן ואייר מלאים), ביום ו' בסיון (כשניסן ואייר חסרים) או ביום ו' בו (אם ניסן מלא ואייר חסר – כמו בזמן הזה לפי הלוח הקבוע). היום הקובע את חג השבועות הוא יום החמישים מיום הקרבנות העומר, ולא תאריך הלוח אשר בזמננו חל רק במקרה ביום ו' בסיון. הרב הצביע על כך שמצאנו כעין זה בשמיטה ויובל, שקדושת יובל תלויה בספירת השנים ושנות השמיטה. ר' חיים חידש בספרו על הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"י ה"ה, ד"ה ואשר) שאין המניין ביובל מעשה מניין סתם, אלא, מניין הבא ליצור ולקבוע את שנת היובל. הקובע את שנת היובל הוא מה שספרו לפני כן מ"ט שנים. המניין יוצר את שנת היובל, וממילא מתקדשת שנת החמישים וחל בה שחרור העבדים. רבי חיים מבריסק סבר עוד שאילו בית הדין הגדול לא היה סופר ממש את השנים, היו שמיטה ויובל מדרבנן בלבד. כך אפשר להסביר גם בספירת העומר. הספירה אינה כנטילת לולב, אלא שעל ידי הספירה יוצרים את יום החמישים, וזה יוצר את קדושת חג השבועות.

יום הביכורים - חג הקציר

מתוך: מועדי הרב - עמ' קנט - 07

בענין אכילת ביכורים

היה נראה לומר ברעת הרמב"ם, רשונה הוא דין אכילת מעשר שני בירושלים מדין אכילת ביכורים בירושלים. דבמעשר שני, עצם קדושתו ומצותו הוא להאכל בירושלים על ידי הבאת מקום, וזהו הניתן של החפצא, דמעשר שני ניתן להבאת מקום ואכילה בתוך חומות ירושלים, וזהו מהותה של קדושת מע"ש. אבל ביכורים, עצם קדושתן היא קדושת תרומה, דכך דרשו חז"ל, תרומת ידך אלו ביכורים (מכות יז. ועור). וקיום מצותו הוא על ידי אכילת כהנים, כמו בתרומה. וזהו כל הניתן של החפצא של ביכורים, דומיא דתרומה שניתנה לאכילת כהנים. אלא דההבדל שבין תרומה לביכורים הוא זה, דתרומה אינה צריכה שום מתיר, ומותרת לאכילת כהנים על ידי השם תרומה גרידא. אבל ביכורים זקוקים הם למתיר בכדי שהכהנים יוכלו לאכלם, והמתיר הוא הבאה והנחה לפני המזבח. ומה שהביכורים נאכלים רק בירושלים הוא משום דהמתיר של הנחה בעזרה אינו פועל רק להתיר אכילתם בתוך ירושלים, אבל גבי אכילה חוץ לירושלים חסר המתיר, וממילא אסורים הם באכילה.

והראיה לזה מדברי הרמב"ם פ"ג מהלכות ביכורים ה"ג שכולל בלאו אחד האיסור לאכול ביכורים לפני הבאתם לעזרה יחד עם האיסור לאוכלם חוץ לירושלים. ולכאורה קשה, דהלא תרי מילי נינהו ולא שייכין אהדרי, ולהנ"ל ניחא, דיסוד אחד לשניהם, דחסר המתיר של הבאה והנחה, דמתיר זה אינו פועל אלא לגבי אכילה תוך ירושלים.

ועוד ראיה יש להביא לזה מזה שפסק בפ"ג מהל' ביכורים ה"ו דביכורים אסורים הם לאונן מכח דין שמחה שנאמר בהם, ולא כתב לאסור מכח ההיקש למעשר שני ומצד הלאו ד"לא אכלתי באוני ממנו" (וכבר עמדו על כך נו"כ של הרמב"ם שמה מ"ט לא יליף לה מההיקש), וחוינן מזה דחלוקים הם קדושת מע"ש וקדושת ביכורים ביסוד רינם, דביכורים יש בהן קדושת תרומה בלבד ולא קדושת מע"ש. (רבינו זצ"ל בשם אביו הגר"מ הלוי זצ"ל).

יום הכפורים - חג הקציר

דין קריאת בכורים

תנן (מ"ז), הפריש בכוריו ומכר שדהו מביא ואינו קורא, והשני (הלוקח) מאותו המין אינו מביא וכו', ר' יהודה אומר אף מאותו המין מביא וקורא ע"כ. נראה לפרש שיטת ר' יהודה דאף שכבר הביא המוכר מאותו המין מ"מ גם הלוקח מביא וקורא ע"פ דברי התוס' בב"ב (פ"א). ד"ה ההוא למעוטי חו"ל, וז"ל ולרשב"א נראה דלא חשיבי בכורים מצוה תלויה בארץ, דלא דמי לתרו"מ וחלה דהתם גוף הפירות מחוייבין בתרומה, דטבל גינהו ואסורין באכילה, ולכך חשובין הן תלוין בארץ, אבל בכורים אין החיוב תלוי בפירות אלא באדם דאין נאטרין באכילה אע"פ שלא הפריש מהן בכורים, עכ"ל עיי"ש, שהוכיח הרשב"א מהא דאין בכורים טובלים דאין בכורים חובת הקרקע והפירות אלא חובת גברא. ולכן נראה דהא דאמר ר' יהודה דאף הלוקח מביא וקורא אף דכבר הביא המוכר מאותו המין הוא משום דאין בכורים חובת הפירות אלא חובת הגוף, ולכן אף דכבר הביא הראשון חייב השני ג"כ.

אלא נראה דמח' ר"י ות"ק דאם הראשון לא קרא חייב השני להביא ולקרות, ונראה דמחלוקתן תלויה אי הקריאה הוי חלק מעצם המצות הבאה או דהוי דין בפני עצמו דהוי חיוב משום הבאת מקום. דת"ק סבר דקריאה הוי מצוה בפנ"ע ולכן אף דלא קרא הראשון מ"מ יצא מצות הבאה בשלימותה, ולכן אין חיוב כלל על השני להביא עוד, דכבר יצא הראשון החובת הגוף שנתחייב ע"י אלו הפירות. ור"י ס"ל דקריאה הוי פרט במעשה ההבאה ולא יצא הראשון מצות הבאה בשלימותה, ולכן חייב השני במצות הבאה לקיימה בשלימותה.

מתוך: מסורה חוברת כה – עמ' ד-ה

ונראה עוד דהנה עי' ברמב"ם בפ"ד מבכורים ה"ב, שכתב דהא דשליח מביא ואינו קורא הוא משום שאינו יכול לומר אשר נתת לי. ולכא' היה יכול לומר טעם אחר דאינו קורא משום דהקריאה הוי מצוה שבגופו ואינו נתפס בשליחות. אלא דחזינן דלדעתו הקריאה אין מצוה שבגופו כלל אלא דהוי דין בהבאת מקום, דכל המביא חייב לקרות אפי' השליח, אך דפטור משום דאינו יכול לומר אשר נתת לי. והוא כדבארנו לעיל בשיטת ת"ק, דהמוכר אף שאינו קורא יצא חיוב הבאה בשלימותה, משום דהקריאה הוי מצוה בפני עצמו, דהיינו דין בהבאת מקום.

ובענין מה שכתב הרשב"א דאין בכורים חובת הקרקע אלא חובת הגוף, נראה לבאר עוד דהנה עי' במשנה במס' כלים (פ"א משנה ו) עשר קדושות הן, א"י מקודשת מכל הארצות ומה היא קדושתה שמביאין ממנה העומר והבכורים ושתי הלחם מה שאין מביאים כן מכל הארצות. וצ"ב במשנה למה לא נקטה המשנה גם שחלוקה לענין מצות התלויות בארץ כגון תרומות ומעשרות שאינן נהגות אלא בארץ. ונראה ביאור הדבר דיש ב' קדושות לענין ארץ ישראל, חדא קדושת הארץ המחייבת במצות התלויות בארץ כתרומה ושביעית, ועוד דא"י מקודשת דיש לה זיקה וחלות קדושה לענין מקדש, דהעומר ושתי הלחם אינם תלוים בקדושת הארץ גרידא המחייבת בתרומה אלא קדושה מסוימת היא כלפי מקדש, וגם מצות בכורים אינה תלויה בקדושת הארץ של תרומה אלא בקדושת הארץ השייכת לדיני מקדש דבכורים טעונים הבאת מקום וזה חלות דין בעצם קדושתם.

זמן מתן תורתנו - גירות

גירות ע"י מילה וטבילה

ההשתתפות בתוך הגורל וכתוך היעוד של עם-גוי נבחר וחווית ההשתייכות לכנסת-ישראל כחטיבה שלמה המגשמת בקיומה ההיסטורי את שתי האידיאות – חסד וקדושה – גם יחד לא נתנו לפירוק ולפירוד. ברית-סיני השלימה את ברית-מצרים; היעוד נדבק בגורל – שתייהן הפכו יחידה בריתית מסויימת. אי-אפשר להכניס רווח בין הדבקים ולנסח השקפה הנוגדת אחדות או של עס-חסד וגוי-קדוש. ישראל, המשתתף בסבל העם ובגורלו אבל לא נשתלב ביעודו המתבטא בחיי תורה ומצוות, מקצף בנסיעות ופוגם את יחדותו. להיפך: ישראל, שאיננו כואב את כאבי-העם והמשרי תדל לפרוש מן הגורל היהודי, אעפ"י שהוא עושה מצוות, מחלל קדושת-ישראל.

והנכרי הבא להסתפח אל האומה מקבל עליו עול שתי הבריתות. הוא משרה את עצמו בתוך מעגל-הקסמים של הגורל היהודי ומקדש את עצמו ליעוד היהודי. בהצטרפות האדם לעם בן ברית-מצרים ולגוי-קדוש בן ברית-סיני, מתמצה ענין הגירות. כלל גדול נקוט בידך: אין גירות לחצאין, ואי-אפשר לוותר אפילו על קוצו של יר"ד של שתי הבריתות. ההתמכרות לכנסת-ישראל כעם שנלקח בחזקה על-ידי אלהים במצרים על כל מאורעותיו, סבלותיו, אחר-יותו ופעולותיו וכגוי-קדוש המסור בכל לב ונפש לאלהי ישראל ולתביעותיו ההלכיות-מוסריות, – היא יסוד-היסודות של היהדות והיא גם עובד-יסוד בקבלת גירות.

לכן פסקה ההלכה, כי גר שמל ולא טבל, או טבל ולא מל, אינו גר עד שימול ויטבול. מילה שניתנה לאברהם העברי אב הגורל היהודי ושנתקיימה במצרים עובר לעשיית הפסח ואכילתו – סמל גאולת-מצרים – מסמנת את השוני הגורלי של האומה, את התבדלותה וגם יחדותה ההכרחית. מילה היא האות החרותה בעצם הויתו הפיסית של היהודי.

מתוך: בסוד היחיד והיחד – "קול דודי דופק" - עמ' שפג-שפט וגם מתוך: איש האמונה – "קול דודי דופק" – עמ' צה-ק

היא אות מתמידה בין אלהי העברים ועמו שלא ניתנה להמחות. אם אין הנשר נחתם כברית-הגורל, נעדרת היחדות של העם, והנכרי נשאר מחוץ לגבולות ברית-מצרים.

הטבילה בניגוד למילה מייצגת את השתלבות האדם ביעוד הגדול וכניסתו לברית-סיני. על הטבילה נצטוו ישראל קודם מתן תורה בסיני: "יש בה משום הטיהור וההתעלות מחול לקודש, מהיים כמורשהם לחיים רצופי-חזון נשגב, כשהבא להתגייר עולה מטבילתו, מתחדשת בו מציאות רוחנית רפר דתי-יעוד, והוא מתקדש בקדושת-ישראל. לא לחינם קשורה פעולת קבלת עול מצוות בפעולת-הטבילה. כל עצמה של הטבילה לא באה אלא לייצג את חווית מתן-תורה והעלאת העם לגוי קדוש על ידי ההתחייבות החפשית לקיים את דבר ה'. אם מל ולא טבל, חסרה התקשרות האדם ליעוד והנכרי מסתייג מברית-סיני וזיהוי הלכתי-מוסרי עם גוי קדוש. במטבע של גירות בספר רות נתנסחו שני האספקטים הללו, ותמציתם מובעת בארבעת המלים האחרונות: "עמך – עמי, ואלהיך – אלהי".

הערה 20:

עיי' ברמב"ם, פרק ג מהלכות תשובה, הלכה יא: "המורש מדרוכי צבור אעפ"י שלא עבר עבירות אלא בגדל מעדתי-ישראל אינו עושה מצוות בכללן ולא נכנס מצותן ולא מתענה בתעניתן, אלא הולך בדרכו טאחד מגוי הארץ ואכילו אינו טהור... אין לו חלק לעולם הבא".

הערה 21: - ראה עמודים הבאים

על הטבילה נצטוו ישראל קודם מתן תורה בסיני

תודה לרב שלמה פיק שהביא קטע זה לתשומת ליבי. J.M.

הערה 22:

השתייכות קבלת-עול מצוות לטבילה המתחדשת את חלות המרות, היא כמעט דבר פשוט, כמבואר בסוגיא ובמות, זף מ, וכן משמע ברמב"ם פרק יג מהלכות אסורי-ביאה, הלכה יג ופרק יד הלכה ז על פי הסוגיא ה"ל. כן מבואר ברש"י להדיא שמה, וזה לשונו: "ודע שמה על ידי טבילה הוא נכנס לכלל גירות, הילכך בשעה טבילת מצוה צריך לקבל עליו עול מצוות". ברם בחוספות ובמות מה, א, ד"ה: "מי לא טבלה" מבואר, כי קבלת עול מצוות יכולה להתקיים קודם הטבילה; עיי' שם.

עיי' ברמב"ם, פרק ג מהלכות אסורי-ביאה, הלכה יז, שכתב: "גר שלא נדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצוות ועונשן, ומל וטבל במי הדיונות, הרי זה גר". מפי אבא מרי שמעתי פעם, כי הרמב"ם לא נחזקו לסר שגר שנתגייר על מנת שלא לקיים המצוות, הרי הוא גר. דבר כזה יקעקע את כל ענין של גירות וקדושת-ישראל המתמצה בחובתו לקיים את מצוותיו של הקב"ה, שיסת הרמב"ם היא, כי אין קבלת מצוות מהווה פעולה מיוחדת בגירות הזקוקה לביטוי דין, כמו טבילה, וכי אינה אלא קו אופייני כמעשה הגירות שתהקים לעם קיום המצוות. לכן, אם יונעים אנו, שהרי מוכן לקבל טבילתו על תורה ומצוות, אעפ"י שלא היה עם מעשה מיוחד של השפעת המצוות והסכם הגר, הטבילה פועילה, כיוון שהרי מתכוון לחיות חיים קדושים של ישראל כשר. מדברי התוספות שהבאנו, נראה, כי סוברים הפה שקבלת עול-מצוות היא חלוקה מיוחדת בתהליך הגירות וכי כל ההלכה של ביטויין נאמרה ביחוד ניהס לפעולה זו. אין הטבילה זקוקה לביטויין, רק קבלת עול מצוות צריכה להתקיים בפניהם.

עיי' בחידושי הרמב"ן ליבמות, מה, ב, שכתב: "ואפילו נגר זכר שקיבל עליו קודם מילה, הריהו ומקבל עליו בשעת טבילה". לפום ריהטא היה נראה, כי ישנה לזעמו קבלת-מצוות גם בשעת-טבילה, אולם יש לומר כי הרמב"ן לא נחזקו לקבלת-מצוות כמעשה מסויימת, אלא לאופי המילה הכללי, המילה צריכה להתקיים מתוך התחייבות למצוות, כמו שכתבתי לעיל בדעת הרמב"ם, אולם הרמב"ם סובר שאין פעולת קבלת מצוות מיוחדת מעבדת כלל. הרמב"ן מסיים לדעת התוספות, כי ישנה פעולה כזו, והיא זקוקה לביטוי, אולם מלבד הקבלה המיוחדת גם המילה והטבילה מעשות לשם התחייבות במצוות, דהיינו לשם גירות.

זמן מתן תורתנו - גירות

על הטבילה נצטוו ישראל קודם מתן תורה בסיני'

הערה 21:

בדברי הרמב"ם, פרק יג מהלכות איסורי ביאה. הלכות א-ג, שמקורן בברייתא בכריתות, דף ט, מבואר להדיא כי במצרים לא חיתה טבילה, והגירות חלה אז במילה לבדה, וכי בסיני נצטוו בפעם הראשונה לטבול לשם גירות. וזה לשונו: "בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית -- במילה, וטבילה, וקרבן. מילה היתה במצרים, שנאמר "וכל ערל לא יאכל בר": מל אותם משה רבינו... וטבילה היתה במדבר, קודם מתן-תורה. שנאמר: "וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלתם". הוא מפרש, כי דברי חסוגיא ביבמות עא, א – "לא תווי גר שמל ולא טבל" -- ביחס לדורות ולא לפסח-מצרים, כי שמה נשלמה הגירות לדברי הכל במילה לבד. כמו-כן יבאר את דברי הגמרא ביבמות מו, ב "ורבי יהושע באבות נמי טבילה הוה" בקשר עם מתן-תורה, כפשטות הכתובים המובאים בסוגיא שם. אמנם הרמב"ם יודה, כי באמהות היתה טבילה גם במצרים, כמבואר שם בסוגיא, כי הלא אי-אפשר להרחיק את טבילת האמהות ממצרים למתן-תורה בשל שאלה אחת הבוקעת ועולה ושהודגשה ברש"י שם: "באימהות -- נשותיהם שטבלו, כדמפרש לקמן: דאי לא טבלו, במה נכנסו תחת כנפי השכינה?" כלומר, הלא בעינן דבר המגייר! כמו-כן מבואר בתוספתא פסחים, פ"ח, כי טבילת השפחות עיכבה את עשית פסח-מצרים לכלל הדעות, בין לתנא קמא, בין לר' אליעזר בן-עקיב. עיין בראב"ד, פרק ה מהלכות קרבן-פסח, הלכה ה.

לאמתו של דבר, היינו יכולים לפרש כי גם במצרים נתקיימה טבילה גם בזכרים, מלבד המילה, וכי בסיני נצטוו בטבילה חדשה עקב מתן-תורה, שעל ידו נתקדשו בתוספת קדושה. כל מעשה גירות זקוקה לטבילה וגם גירות מצרים בכלל זה.

לביאור זה יש להביא סמוכים משיטת הרבה ראשונים, ובתוכם הרמב"ם, כי הטבילה השניה של עבד היא דבר-תורה משום תוספת מצוות והתעלותו כבן-חורין לקדושת-ישראל גמורה. מובן, כי בסיני, שנכנסו לתורה ולמצוות, זקוקים היו גם-כן לטבילה נוספת, מלבד הטבילה שטבלו במצרים. אפילו לדעת נימוקי יוסף, כי טבילת-עבד לאחר שנשתחרר אינה אלא מדבריהם, צריכים היו לטבול בסיני. שאני עבד, שנתגייר כבר על ידי מילה וטבילה ונכנס על ידיהן לברית, מבני-ישראל בסיני שהיו צריכים להתקדש בקדושה נוספת שעליה נכרתה ברית שניה. בנוגע לעבד, סובר בעל נימוקי-יוסף, כי אין צורך במעשה-טבילה משום שאנו דנים על נוכחות מעכב. אם אך העבדות הופקעה על ידי שיחורר והמניעה שעכבתו מלהתחייב במצוות שחזמן גרמא ואסרתו בבת-ישראל הוסרה, -- איננו חסר שום דבר. ברם בסיני התקדשו בקדושה חדשה, שלא ידעוה מקודם, ונזדקקו לפעולת גרות שניה, לכן הוצרכו לטבילה שניה.

ואם תאמר: מדוע לא הוצרכו גם להטפת דם-ברית בסיני עוד הפעם? יש לומר, כל מילה, שהיא תמיד עוברת לטבילה ואינה מחדשת בקיומה קדושת-ישראל, אינה צריכה להתקיים עוד הפעם (על-גדי הטפת דם-ברית) כשקדושה נוספת יורדת לאדם. אנו זקוקים רק לחפצא של מילת-גירות כדינה, ואם מילה כזו נתקיימה, אעפ"י דבשעתה נכנס רק לקדושה קלה, אין צורך להטיף דם-ברית בשעה שמתקדש בקדושה חמורה. גם העבד כשמשחרר אינו מטיף דם-ברית עקב התחייבותו במצוות חדשות והגדלת קדושתו כיוון שהמילה נתקיימה לכתחילת לשם גירות של עבדות כדינה. אולם הטבילה, הגומרת את מעשה-הגירות, ושממנה מבצבצת ועולה קדושת-ישראל, חוזרת ונשנית כשהגר עולה מקדושה לקדושה.

אלא שצריך עיון: מה נעשה לדעת הרמב"ן, שסובר -- בחידושו ליבמות, דף נז -- כי גר שטבל ואחר-כך מל, -- גירות יעילה היא? לפי דעה זו אנו נפגשים לפעמים במילה שהיא בסופו של סדר-הגירות. אם כן ייהפך הדבר ונזדקק להטפת דם-ברית, ולא לטבילה, במקרה של הוספת-קדושה.

ברם, עיין שם ברמב"ן, כי אפילו בני שבט לוי, שנימולו קודם יציאת-מצרים לשם מצוה ולא לשם גירות. לא היו צריכים להטפת דם-ברית וזה לשונו: "ואם כן שבט לוי איך נכנסו תחת כנפי השכינה? אלא הטיפו ממנו דם-ברית. ולי נראה דמדין מילה אינם הייבים להטיף -- דהא מלו, ולא דמי לערבי מהול וגבעוני מהול, כיוון דלא מפקדי כמאן דלא מלו דמי וכו'". מוכח מתוך דבריו. כי אין מילה מהווה פעולה בסדר הגירות, כמו טבילה, וכי כל ענינה הוא להפקיע שם ערלות מהמתגייר. אם לא מל, אינו מתקדש בקדושת-ישראל משום דאין ערל נכנס לברית. לפיכך, אם נתגייר והוא בכלל מהול, יכול לטבול לשם גירות. ערבי מהול שלא לשם גירות, הוא ערל גמור, כמבואר בנדרים לא, ב: ביבמות דף עא, א: ובע"ז דף כז, א. לכן צריכים להטיף ממנו דם-ברית. אולם בני לוי, שהיו מזרעו של אברהם ונימולו על פי צויו של הקב"ה לאביהם, לא הוזקקו להטפת דם-ברית.

לאור הנחה זו מתיישבת קושיתנו, אמאי לא נצטרך למילה בהוספת קדושה לדעת הרמב"ן הסובר כי לפרקים הגרות מסתיימת על ידי מילה.

ראינו כי אין המילה משתייכת כלל למעשה-הגירות: כל מהותה מתבטאת בהפקעת שם ערל. לכן במהול אין צריכים להטיף דם-ברית בעלותו מקדושה קלה לקדושה חמורה. משונה היא הטבילה משום שמהווה היא מעשה המחדש קדושת-ישראל והיא חלק אינטגרלי של פעולת-הגירות. לפיכך, בהוספת קדושה זקוקים אנו לטבילה ולא להטפת דם-ברית. אמנם הרמב"ן סובר, כי הטבילה יכולה להתקיים גם קודם המילה, אעפ"י שאין שם ישראל חל בתכיפה לעלותו ממנה, יעילה היא הטבילה להבא. כשהערלות נפקעת, מתחדש על ידי הטבילה מכבר שם ישראלות וגירות.

עצם השאלה, אם מילה משתייכת למעשה הגירות או שהיא מהווה רק הפקעת שם ערל מן הנכרי החוצץ בפני קדושת-ישראל, תלויה במחלוקת הראשונים בדין בי"ד ביחס למילה. מדברי הרמב"ם משמע, כי צורך בי"ד מוגבל רק לטבילה, ולדבריו יש לומר שאין המילה אלא הסרת עובדה המעכבת בגירות.

הטור והש"ע הזכורו צורך של בי"ד גם בנוגע למילה, וכן מבואר להדיא בחידושי הרמב"ן ביבמות, דף מה. אם-כן מוכח שלא כסברתנו, כי לדעת הרמב"ן אין המילת באה אלא להפקיע שם ערל. העובדה עצמה, שהרמב"ן מצריך נוכחות בי"ד בשעת המילה, מעידה, כי מעשה-המילה היא פעולה המגיירת ונתפסת לקיום בי"ד. השאלה חוזרת ונעורה: מדוע לא חטיפו דם-ברית מבני לוי בסיני, כיוון שמילתם לכתחלה לא היתה לשם גירות?

(אמנם הרמב"ן סובר כדעת התוספות ביבמות, דף מא, ד"ה: "מי לא", כי טבילה ומילה לשם מצוה לבדה -- דין. הרמב"ן הסתמך בירושלמי שציטט, אבל אין בשיטה זו משום העלאת תרופה לבעיתנו. מילה וטבילה לשם מצוה לבדה כשרות הנה בסדר הגירות רק לאחר שנתנה תורת-גירדת ונקבעו מסמרים להלכה, כי מתקיימת היא על-ידי מילה וטבילה. במערכה כזו יעילות הנה המילה והטבילה אף אם נתקמו לשם מצוה ולא לשם גירות. בכונת המצוה עצמה ישנה מעשה המגייר. ברם, שבט לוי שמל במצרים קודם שנצטוו ישראל על המילה לשם גירות כדי להכנס תחת כנפי-השכינה, נעדר היה חפצא של פעולת-גירות על-ידי המילה. אי-אפשר לייחס מילה כזו לפעולת-גירות שנצטוו עליה ישראל אחר כך).

נראה, כי הרמב"ן סובר. שמילה מהווה חפצא של מעשה-הגירות כל-זמן שמצוותה לא נתקיימה בשלמות ולא אחרי קיומה המלא. המילה בתור פעולת-גירות באה לידי בטוי רק בשעה שהגברא נטול-קיום הוא. לכן, ערבי מהול שנתגייר צריך הטפת דם-ברית, מפני שמילתן נטולת-ערך היא, ובהטפת דם תתקיים מצוות כניסה לבריתו של אברהם אבינו שהוא חלק בלתי-נפרד ממצוות המילה. אולם בני לוי, שקימו מצוות מילה כזרעו של אברהם לכל פרטיה ויצאו ידי חובתם בלי שום פגם, אינם זקוקים להטפת דם-ברית: כי מה יקימו בהטפה כזו? ממילא גירותם מוגבלת לטבילה לבדה, כמו גירות-נשים או מי שנחתך גידו. עיין ברמב"ן שם שסיים דבריו במטבע כזו: "הלכך בני לוי נידונו כנשים להכנס בטבילה תחת כנפי-השכינה". לפיכך, כשהגר עולה מקדושה קלה לקדושה חמורה אינו צריך להטפת דם-ברית, כי הלא המצוה נתקיימה מקודם בשלמותה. בניגוד למילה, השתייכות הטבילה לסדר-הגירות אינה עקב שם מצוה או חובה שבה, כי לבד חלונות כפעולה של גירות. אין שום חלות-קיום צפונה בה כלל. הטבילה בתורת מכשיר של קדושת-ישראל יכולה להתקיים פעמים הרבה, ובכל מקום שישנה הגדלת-הקדושה -- טובלין.

זמן מתן תורתנו - גירות

בענין גרות של מתן תורה

כתב הרמב"ם בפ"ג מהל' איסורי ה' א', בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית במילה וטבילה וקרבן, ובהל' ג' כתב, 'וקרבן כשנאמר וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות על ידי כל ישראל הקריבוס', ול"ב כונת סוף דברי הרמב"ם שעל ידי כל ישראל הקריבוס, דמהי הכונה בזה.

והנה מלינו דוגמת דבר זה ברמב"ם בפ"א מהל' תשובה הל' ב' לגבי שער המשתלח, שכתב הרמב"ם, 'שער המשתלח לפי שהוא כפרה על כל ישראל, כה"ג מתודה עליו על לשון כל ישראל, ואשר כונתו לומר בזה דמכיון שהשער המשתלח הוא קרבן ליבור, כה"ג מתודה עליו וידוי של ליבור, וא"כ נראה דגם כונת הרמב"ם הכא לומר דהעולות שהקריבו במדבר היו קרבן ליבור על כל ישראל, ולפ"ז נראה מבואר בדברי הרמב"ם דהגירות במדבר הו"א גירות של ליבור, וכמו שכתב הרמב"ם דנערי בני ישראל על ידי כל ישראל הקריבוס, ואם הקרבן הוא קר"ל גם הגירות היא גירות של ליבור, ונראה עוד, דגם הקבלת מלוות וכל מעשה הגירות, לא היה גירות נפרדת לכל אחד ואחד מישראל, אלא נתגיירו כולם בצ"א והיו חלות גירות של ליבור, דבזה שכלל ישראל כולו כאחד אמר כאיש אחד בלב אחד נעשה ונשמע, הו"א מעשה קבלת עול מלוות של גירות בצ"א, והיה בזה חלות גירות על כל הליבור כאחד.

וביסוד זה יש לבאר, מה שתמוה בד' הגמ' בשנת (קל, א) עה"פ וישמע משה את העם בוכה

מתוך: הררי קדם [חלק ב] - עמ' רסב-רסג

למשפחותיו, על עסקי משפחותיו, וברש"י שם שנאמר להם קרובות, דהיינו שבכו על שהולכרו לפרוש לאחר מ"ת מעריות שזיניהם, ותמה המהר"ל צגור אריה (פ' ויגש) הא גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, וא"כ לאחר הגרות של מ"ת בטלה כל הקורבא שזיניהם, ע' בזה בש"ס בהקדמה (אות ט). ולמש"נ י"ל, דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, היינו דוקא בשנתגייר לבדו, דבזה ע"י הגירות הוא כקטן שנולד, וטבילה הקורבא לכל משפחתו, וגם אם משפחתו יתגיירו אח"כ, כבר בטלה הקורבא ביניהם, מכא הכלל של גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, כיון דאין כאן אלא גירות של יחידים, אבל בגירות של מתן תורה, אשר כמש"נ היא חפלא של גירות אחת על כל הליבור כאחד, א"כ נמלא דהגירות חלה כאחת עליהם ועל כל משפחותיהם, וע"כ אין שייך לומר שהם כקטן שנולד לגבי קרוביהם, דהא גם הקרובים נתגיירו עמם כא', וזה חפלא של גירות אחת על כולם כאחד, עס כל דיני הקורבא שלהם.

ועפ"ז יש לישב את קושיית הריטב"א בכתובות (יא, א), דאין חלה הגירות במתן תורה על יתומים קטנים, דהא לאו בני דיעה כינוהו, ואי כימא דהוי מדינא דר"ה דגר קטן מטבילין אותו ע"ד צ"ד, מ"ט לא הוכיחו צנמ' כתובות את דינא דר"ה מעיקר הגירות של מ"ת, ולמש"נ דהוי גירות של ליבור, א"כ חלה הגירות על כל הליבור כא', ואין צריך דעת של כל אחד ואחד, וסגי בעיקר דעת כל הליבור.

זמן מתן תורתנו - גירות

מתוך: הררי קדם [חלק ב] – עמ' רסג-רסה

ברין גרות ישראל במצרים ובמ"ת

א. כתב הרמב"ם צפ"ג מאיסור"ב הל' א-ג, בשלשה דברים נכנסו ישראל לגרות במילה וטבילה וקרבתן, מילה היתה במצרים כשנאמר כל ערל לא יאכל בו מל אחס משה רבינו, שכולם ציטלו ברית מילה במצרים חוץ משבט לוי ועל זה נאמר ובריתך ינלורו, וטבילה היתה במדבר קודם מתן תורה כשנאמר וקדשחם היום ומחר וכנסו שמלוחס', והנה יסוד דברי הרמב"ם הם מסוגיות הגמ' כריתות (ט, א), דמבואר שם דמילה ילפי' ממילה שהיתה במצרים, וטבילה ילפי' מקרתי דמתן תורה, עיי"ש, אך בפשוטו מכיון שגם במצרים היתה גירות, וכמו שמבואר בגמ' וברמב"ם דהמילה במצרים היתה מילת גירות, אי"כ מוכרח שגם היתה טבילה עם המילה במצרים, דהא גר שמל ולא טבל אינו גר עד שימול ויטבל, ובגמ' פסחים (עא, א) מפורש דגם אינו אוכל בק"פ, וא"כ איך אכלו כלל ישראל מהק"פ במצרים, ולכאורה צ"כ שהיתה טבילה עם הגירות במצרים, אלא שהמקור לדין טבילה בגירות בכלל ילפי' ממתן תורה, ולהלן עוד יתבאר בזה, אך הא ברמב"ם מבואר בהדיא דמילה היתה במצרים וטבילה היתה במדבר ולא קודם לכן, וא"כ ל"ע לדעת הרמב"ם מה הועילה המילה במצרים, הא אכתי הם היו אסורים בק"פ.

וגראה מבואר מזה, דעיקר דין טבילה להרמב"ם הוא רק צפיני כשנכנסו תחת כנפי השכינה, וקבלו עול תורה ומצוות, אבל המעשה גרות במצרים שהיה בעיקרו לפרוש מטומאת העכורים ולהיות בכלל ישראל, לזה היה סגני במילה בלבד, וע' להלן אות ב' במש"ת בזה, דחלוק המעשה גירות דמילה מטבילה, דמילה עיקרה להפקיע שם ערל, וטבילה ליכנס בקהל ישראל ולקבל עול מצוות, וע"כ שפיר במצרים שעוד לא נכנסו לגרות ולא ניתנה להם התורה, היה סגני במילה בלבד, אולם נראה דבאמהות היה טבילה גם במצרים, דאם לא כן כמה נכנסו תחת כנפי השכינה, וכמבואר בגמ' יבמות (מו, ב) דעיקר המקור לטבילה באמהות הוא מהך טעמא דאלי"כ כמה נכנסו תחת כנפי השכינה, ועיי"ש ברש"י, וכן מבואר בתוספתא פסחים (פ"ח ה"ז) לגבי שפחות וז"ל שם, אחד פסח מצרים ואחד פסח דורות מי שהיו לו עבדים שלא מלו ושפחות שלא טבלו מעכבין אותו מלאכול בפסח, ראב"י אומר אומר אני בפסח מצרים הכחוב מדבר', ומבואר דכין לת"ק ובין לראב"י נהגה טבילה בשפחות בפסח מצרים.

אכן נראה דכלל שיטת הרמב"ם י"ל, דבאמת היתה טבילה גם במצרים אף באנשים, דילפי' מטבילה במ"ת דטבילה מעכבת בגירות, וא"כ צודאי היתה טבילה גם במצרים, ומה שהיתה טבילה בשנית גם במ"ת, אף שכבר טבלו במצרים, נראה לומר, דכל תוספת קדושה מחייבת טבילה חדשה דהוי כמו תוספת גירות, ומכיון שנמתן תורה קבלו עליהם עול מצוות, ע"כ היה עליהם חיוב טבילה מיוחד בשעת מ"ת.

ויסוד לזה נראה מהטבילה של עבד כנעני שנשתחרר, דלהרבה ראשונים היא מן התורה, וצ"כ הטעם לטבילה זו הוא משום התוספת קדושה שחלה עליו שנהיה בן חורין והוא מתחייב במצוות ישראל לכל דבריו, ועל דרך זה י"ל, דגם צפיני כיון שנכנסו לגרות וקבלו עליהם עול תורה ומצוות היה עליהם חיוב טבילה נוספת, והנה שיטת הריטב"א ביבמות (מו, ב) והנימו"י (שם טז, ב צרי"ף), דטבילת שחרור היא מדרבנן, ולפי"ז ל"ע למש"ג, אכן נראה די"ל דהתם טבילה שטבל לשם עבדות היא טבילת גרות נמורה ונכלל בה קבלת עול מצוות לגמרי, אלא שדין עבדותו מעכב עליו שלא יתחייב במצוות לגמרי כאנשים, אך לאחר שנשתחרר ונשתלק העיכוב של העבדות, חל עליו קדושת ישראל ממילא מכה הגירות הראשונה, אבל כלל ישראל במצרים עדיין לא קיבל עול מצוות, ורק צפיני היה תחילת הכניסה לגרות וקבלת עול תורה ומצוות, וע"כ היו לריכוס טבילה מחודשת על הגרות הנוספת שחל עליהם צפיני.

ב. והנה יל"ע בשעת מתן תורה שהולרכו לטבילה נוספת משום הקבלת עול מצוות שקבלו צפיני, דהוי כמו תוספת גירות וכמש"ג, למה לא הולרכו גם להטפת דם ברית, ול"ע, ובאמת כעין קושיא זו אפשר לשאל גם בעבד שנשתחרר, שהוא לריך טבילה לשם שחרור, דמ"ט הוא אינו לריך גם הטפת דם ברית, וע' בזה ברמב"ן יבמות (מו, ב). ולבאור נראה לומר בזה, דבאמת שאני דין מילת גירות מטבילה, דעיקר דין מילה אינו להפקיע שם ערל ולהוליאו מטומאת העכורים, ומשאי"כ

להפקיע שם ערל ולהוליאו מטומאת העכו"ם, ומש"כ הטבילה היא חלק ממעשה הגירות ליכנס תחת כנפי השכינה, וע"כ כלל ישראל שכבר מלו עלמם במצרים והפקיעו שם ערל מהם, לא היו לריכים עוד הטפת דם ברית בזמן מ"ת, כיון שכבר פקע מהם שם ערל במילה הראשונה, אלא להוסיף טבילה בלבד כדי ליכנס בברית, ולענין זה לא בעי' אלא טבילה ולא מילה, דרק טבילה היא מעשה גירות, וכמו"כ י"ל גם לענין עבד כנעני שנשתחרר, דלתוספת הקדושה שגי ליה בטבילה, אבל מילה לא שייך ביה דהוא כבר מהול ואין עליו שם ערל וטומאת העכו"ם.

ויסוד לזה דאין המילה חלק ממעשה הגירות, נראה ממה שמשמע ברמב"ם בפ"ג מאיסור"ב ה"ו, ושם בפ"ד הלכה ה' והל' ו', דאין דין בי"ד אלא בטבילה ולא במילה, ומשום דעיקר מעשה הגירות הוא הטבילה לבדה, וכמש"כ - ואנב יש לעורר מ"ט במשנה ריש סנהדרין דשנה התנא כל הצריכים שלשה דיינים בעשייתן תליטה ומיאון וכו', מ"ט השמיט התנא דגרות בשלשה, ול"ע ואכ"מ.

אולם ברמב"ן ביבמות (מה, ב ד"ה מי) נראה דהדין של בי"ד הוא הלכה במילה כמו בטבילה, וכן מבואר בטור ושר"ע יו"ד (רסח, ג) ח"ל, על ענייני הגר בין להודיעו המלוות לקבלם בין המילה בין הטבילה לריך שיהיו בג' הכשרים לדון וביום, ומשמע דהמילה שוה לטבילה, וא"כ הדק"ל.

אכן באמת מלינו לרמב"ן בח' ליבמות (מו, א ד"ה שכן) שעמד בכע"ז לשיטת הרמב"ם (פי"ג מאיסור"ב ה"ב) שבני לוי היו מהולים גם במצרים, א"כ שבט לוי איך נכנסו תחת כנפי השכינה, ובתחילה תי' שם דגם בני לוי הטיפו דם ברית, אך שוב כתב הרמב"ן, 'ולי נראה דמדיון מילה אינן חייבין להטיף דהא מלו, ולא דמו לערבי מהול וגבעוני מהול דהתם כיון שלא מפקדי כמאן דלא מהילי דמו כו', הלכך בני לוי נדונו כנשים ליכנס בטבילה תחת כנפי השכינה עם המילה שלהם, ונראה ביאור הדבר, דרק מי שהוא ערל ושייך במילה, המילה היא חלק ממעשה הגירות שלו, אך מי שכבר חל עליו שם מהול לגמרי, א"כ הוא כבר מופקע ממילה, והרי הוא כאשה לענין זה, וכשם שאמהות דין גירותם הוא בטבילה בלבד, כך גם מי שהוא מהול כדין, כמו שבט לוי שהיו מהולים ולא היה עליהם שם ערל, דין גירותו הוא בטבילה בלבד, והרי זה דומה להמבואר בחו' יבמות (מו, ב ד"ה דרבי יוסי), דמי שנכרת לו הגיד אין מילתו מעכבתו מלהתגייר.

ולפ"ז הרי פשוט דגם בניי שאלו כבר במצרים, אף שנשעת מ"ת חל עליהם תוספת גירות מכח הקבלת עול מצוות בסיני, מ"מ מכיון שהם מהולים לגמרי, שהרי מילתם היתה לשם גירות, ואינם כערבי מהול או גבעוני מהול, הרי הם כנשים וסגי להו בטבילה לבד להך תוספת גירות, וכן עבד שנשתחרר

אינו לריך להטיף דם ברית מהאי טעמא, ובהדיא כתב כן הרמב"ן ביבמות (מו, ב סוד"ה הא) ח"ל, וזהו [רבותינו הצרפתים] שואלין למה אין [עבד משוחרר] לריך נמי מילה, כלומר הטפת דם ברית, ומתריס לפי דעתם כיון דטבילה זו מדרבנן בעלמא היא לא הטריחו עליו ללער ולסכן עלמנו במילה, ולדעתו, כל הנימול למצותו אינו מטיף דם אלא הרי הוא כאשה, ובטבילה נכנס לדת ישראל, וכמו שפירשתי בלוי"ם.

קרבן הגירות בסיני

(שמות כד, ה) וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות ויזבחו זבחים שלמים לדי'. ובכריתות (ט.) רבי אומר ככם כאבותיכם, מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דם, אף הם לא יכנסו וכו'. ובהמשך הגמ' שמה, בשלמא מילה דכתיב כי מולים היו כל העם היוצאים... הרצאת דמים דכתיב וישלח את נערי בניי. הרי דפרשה זו מיירי בקרבן הגרות שהוצרכו בניי להביא לשם גמר הגירות. ונחלקו בזה רש"י והרמב"ן [והיא פלוגתא דתנאי במכילתא שהובאה ברמב"ן שמה], מתי הביאו קרבנות אלו. דרש"י פירש (בבאורו עה"ת שמה לפסוק אי') דפרשה זו נאמרה קודם עשרת הדברות, דס"ל דמעמד הר סיני היתה לבני ישראל המקודשים כבר בקדושת ישראל השלמה, וזה בודאי היה רק לאחר כל גי מעשי הגירות. ולרמב"ן נמי, המילה והטבילה בודאי היו קודם מעמד הר סיני, דהתורה לישראל ניתנה, ואין שמה גרות ליצור קדושת ישראל בלא מילה וטבילה. אך קרבן הגר הלא אינו מעכב בחלות קדושת ישראל, ואינו בא אלא בתורת קרבן מחוסר כיפורים, עיי"ש בכריתות (ח:) שהובאה התוספתא דשקלים, דגר מעוכב לאכול בקדשים עד שיביא את קינו. והנה כאן בס"פ משפטים הובא נמי ענין קבלת עול המצוות, שענו בניי (בפסוק ז') כל אשר דבר די נעשה ונשמע. ולדברי הרמב"ן צריך להבין, מה שייד לומר שכבר היתה הגירות קודם מעמד הר סיני, היאך אפשר להיות גירות בלי קבלת עוי"מ. ונראה לפרש, דבודאי כבר היתה שמה קבלת עול מצוות מקודם גי"כ, שהרי אפילו קודם מעמד הר סיני היו לבניי כמה מצוות [עיי רמב"ם ריש פ"ט מה"ל מלכים], וממילא י"ל שקיבלו על עצמם אותן המצוות שידעו מהן. אלא די"ל, דמאחר שענין קבלת עול המצוות הוא יסוד כ"כ מרכזי בגירות, שהלא היא היא עיקרה של הגירות, לפיכך י"ל, דעד שלא קבלו את התורה וידעו ענייני שאר כל המצוות כולן, לא היה שייד להיות קבלה גמורה של עול המצוות, ולפיכך ס"ל דגמר הגירות היה צ"ל בדוקא לאחר מתן תורה, דאז, בשעה שכבר הקריבו את קרבן הגרות, שהוא המשלים לקדושת ישראל שלהם, הרי כבר קבלו עליהם אף את עול כל המצוות המחודשות.

זמן מתן תורתנו - גירות

מתוך: נפש הרב - עמ' רפח-רפט

גירות - חג השבעות

מתוך: מסורה חוברת 1 – עמ' לו-לט

במצות הגירות

[א] שיטת הר"ח (שהובאה בר"ן למס' שבח פרק ר"א דמילה, דף נ"ד ע"א בדפי הרי"ף), דגר הבא להתגייר כשהוא מהול אין לו חקנה, ומכ"מ אם בא על בת ישראל בניו כשרים ונכנסים לקהל, דהא אתגייר [האב] בטבילה, והגר חשוב להכשיר את זרעו, אבל בעצמו לא. והדברים תמוהים, דממנ"פ, אם הוא נעשה גר בטבילה לחוד, [דס"ל לר"ח שדינו כנקבה לענין גירות, הואיל וא"א למולו, ולית ליה ענין הטפת ד"ב], א"כ מ"ט הוא בעצמו אסור לבוא בקהל. ואם איננו גר, אזי מה ר"ל במש"כ שהוא חשוב כגר להכשיר את זרעו.

[ב] זנראה לבאר, דיש ב' דינים נפרדים בגירות, יש דברים שהם חלק ממעשה והכשר הגירות, ועוד יש מצות גירות. וראי' לדבר מפלוגתא דתנאי דיבמות (מו.) במל ולא טבל, דאליבא דר"א הר"ז גר. וכן בטבל ולא מל, דלר' יהושע הר"ז גר. וקשה, דאם נתפוס כדעת התנא הסובר שחלה הגירות במילה בלא טבילה, או לאידך תנא — בטבילה בלא מילה, א"כ מ"ט מצרכינן לכל נכרי הבא להתגייר שגם ימול וגם יטבול. ומן ההכרח צ"ל, שנוסף על מעשה הגירות המעכב בחלות קדושת הישראל, יש ג"כ מצוה על כל הבא להתגייר שימול ויטבול, ובמל ולא טבל — לחוד מ"ד, [או איפכא — לאידך מ"ד] אף שלא קיים את מצות הגירות בשלמותה, מכ"מ חלה עליו קדושת הישראל לכל דבר. [השוה דברי התוס' סוף מס' נדה (טו:) ד"ה כל הראוי, דמדאורייתא רק במצוות שייך להיות ענין שכזה של לכתחילה ובדעבד, ולא במתיר. (הערות הכותב)].

ודבר זה מבואר להדיא ברמב"ם פ"א מהל' מילה ה"ז, שכתב חז"ל, גר שנכנס לקהל ישראל חייב מילה תחילה וכו'. וצריך להבין כוונתו, מה ר"ל במש"כ שהגר חייב במילה, הלא כל זמן שלא מל, עדיין גוי גמור הוא, ואינו חייב בשום אחת ממצוות התורה, ולאחר שכבר מל וחלה גירותו, שוב איננו מתחייב למול א"ע עוה"פ, וא"כ — מתי יש עליו החיוב הזה למול. ומן ההכרח צ"ל שרהכי קאמר, דבפיי"ג מהל' איסורי ביאה הביא הרמב"ם לכל דיני גירות, וכבר כתב שם שטבל ולא מל אינו גר, שגם המילה וגם הטבילה מעכבים בחלות הבשר הגירות, ולא זה ר"ל כאן בהל' מילה, דאין כאן מקומו של דיני גירות. אלא ודאי מתבאר מדברי הרמב"ם היסוד הנ"ל המתבאר מתוך סוגיית הגמ' דיבמות הנ"ל, ששתי הלכות יש במילת הגר, דנוסף על מאי דבעינן למילה בעד חלות והכשר הגירות, יש בה גם משום מצוה, כלומר, לא שכשעתו ה' הגוי מחוייב למול את עצמו בכדי להתגייר, אלא שלאחר שיתגייר הגר ויהי' לישראל, אז נאמר שכמה שמל א"ע לשם גירות היה בדבר משום קיום מצות גירות.

[ג] וכן הוה"נ לענין טבילת הגר, דאיתא בגמ' יבמות (עה.) נכרית מעוברת שנתגיירה, בנה א"צ טבילה, דאין כאן בעיית חציצה, דהיינו רכיחיה, עיי"ש בגמ'. והקשו בזה האחרונים, דמ"ט מצרכינן טבילת גרות בעד חלדה, הלא לכשילד כבר חזיה אמו ישראלית, שהרי היא מתגיירת עכשיו כעודה מעוברת, והיאך יתכן לומר שאשה ישראלית תוליד בן, ויהיה אותו הולד נכרי ויצטרך לגירות, אחמהה. ובפשוטו ה"י נראה לומר כזה, דבודאי הולד יהיה ישראל גמור לכשילוד, מאחר שאמו ישראלית היא - עכ"פ בשעת לידה. אך מאחר שכתחילת הוריון ה"י אותו הולד נכרי, חלה עליו מצות גירות — למול ולטבול לשם גירות, אף שגם המילה וגם הטבילה שלו, שתיהן לא יהיו לעיכובא, וככל הדברים הנ"ל, שמלבד מאי דבעינן טבילה לגר בעד הכשר הגירות, יש בה ג"כ משום קיום מצות הגירות, וכאן בעובר זה שילוד לאחר שכבר תהי' אמו ישראלית, אף דא"צ לטבילה בכדי ליצור קדושת הישראל שלו, מכ"מ בעינן לטבילה בחזרת מצות הגירות, ולזה קאמר רבא בגמ' יבמות, דטבילת האם כשהיתה מעוברת עולה אף לולד — למצות הגירות שלו.

ומעתה נ"ל בדעת הר"ח, דבגר הבא להתגייר כשהוא מהול, שלענין הכשר הגירות שלו דינו כנקבה, דסגי ליה בטבילה לחוד, [ודומיא דמש"כ התוס' יבמות (מו:) בנכרת הגיד, שדינו כנקבה להתגייר בטבילה לחוד (הוספת הכותב)], אלא דמאחר דסוכ"ס הלא זכר הוא, ולמעשה לא עשה מילה לשם גירות, אף דאונס הוא וא"א לו לעשותה, שהרי הוא כבר מהול, ואין כאן מה

לעשות, אך מכ"מ אונס כמאן דעביר לא אמרינן [ע"י מש"כ בעינין הטד"ב לנולד מהול]. הרי חסר לו במצות הגירות, והכי ס"ל לר"ת, שכל גר שלא קיים מצות הגירות בשלמותה, אסור הוא לבוא בקהל. אכן, מצות גירות זו מוטלת היא דוקא עליה דהגר, שהי' פעם נכרי, ולא על בנו שהי' הורחו ולידתו בקדושה, ולפיכך אית ל"י שבנו ישראל גמור הוא לכל דבר, ואף מותר לו לבוא בקהל.

דן אלא דצ"ע, מ"ט הוצרך ר"ת לחדש דחשיב זה האב כגר לענין להכשיר את זרעו, הלא אפילו אילו הי' דינו כעכו"ם ממש, מכ"מ הי' הבן מותר לבא בקהל, דבעכו"ם הבא על בת ישראל הלא קי"ל דהולד כשר. ונל"פ דר"ת טובר כדעת התוס' (קידושין עה:): דמאי דקאמר בגמ' שהולד כשר, היינו דאם יתגייר לא יהיה ממזר, אבל כל זמן שלא נתגייר עדיין נכרי הוא.

ועו"ל"פ עפ"י דרכו של הר"ן לקידושין (דף ל' ע"ב בדפי הרי"ף) שכתב, דבגר הבא על בת ישראל הולד גר [ומותר בממזרות], אף שבעכו"ם הבא על בת ישראל הולד ישראל גמור, דדוקא בעכו"ם משום שאין לו תיים, וכיון שאין הולד יכול להתייחס אחר אביו, ממילא מתייחס הוא אחר אמו, והוי ישראל מעליא, אבל בגר הרי הולד שפיר מתייחס אחר אביו הגר, ומשפחת אב קרויה משפחה, וממילא בנר"ד, כיון שאביו היה ישראל גמור לענין כל המצות, אף דיש בו איסור עכו"ם לענין היחר לבוא בקהל, ודאי הבן מתייחס אחריו, וממילא שפיר היה ס"ד לומר שכל מקום שיש קידושין ויש עבירה הולד הולך אחר הפגום, וכמו שהאב הי' אסור לבוא בקהל, כמו כן יהי' דינו של הבן, קמ"ל הר"ת דזה אינו, דעיכוב זה מלבוא בקהל שייך דוקא לאב שהי' פעם נכרי ונתגייר, ולא קיים מצות הגירות בשלמותה, אבל לגבי הבן שהיתה הורחו ולידתו בקדושה, לא שייך בכלל כל הענין הזה.

הן ועיין שט"מ לכריתות (ח:): אות ג', וז"ל, גר מחוסר כפרה, פי' ואסור לאכול בקדשים ופוסל אשתו בכיאתו לכהונה, עכ"ל. כלומר, דכיון שלא קיים מצות הגירות בשלמותה, שעדיין לא הביא קרבנותיו, עדיין אסור הוא לבוא בקהל ופוסל את אשתו, אבל לענין שאר מצות, ישראל גמור הוי, דהבאת הקרבנות איננה חלק מהכשר הגירות, דאילו כן, לא היתה הגירות חלה כלל, אך מ"מ הבאת הקרבן מעכבת בקיום מצות הגירות בשלמותה, וזה גופא המעכבו מלבוא בקהל, מאי דעדיין לא קיים מצות הגירות בשלמותה. והנה לפי השט"מ שפיר מובן מאי דהצריכה הגמ' (כריתות ט.) גזה"כ מיוחדת דלדורותיכם, דיש גירות אף בזמן שא"א להביא קרבנות, דוהו גופא מאי דקמ"ל הך קרא, דאפשר

לקבל גרים בזה"ז, ושכל הגרים האלו יהיו מותרים לבוא בקהל, ואינם פוסלים אשה בביאתם, דכיון דא"א לו [בזה"ז] לקיים את החלק הזה שממצות הגירות, דאינו מעכב עליו כלל.

[וכבר שנתגייר בזה"ז, ואח"כ נבנה המקדש בימיו, כודאי מתריב הוא אז להביא קרבנותיו, וכמבואר להדיא בכרייתא שבגמ' כריתות (ט.) הנ"ל. אך בזה יש להסתפק, אם אח"כ יפסול אשה בכיאתו כל עוד שלא יביא קרבנותיו, דכיון דהתגייר בזמן שלא הי' המקדש קיים, וכבר נשלמה גירותו בלא הקרבנות, אולי י"ל דאין האיסור עכו"ם יכול לחול אח"כ עוד הפעם.]

אכן נראה דהרמב"ם חולק על השט"מ הנ"ל, דבשום מקום לא הביא להך דינא דגר בזמן המקדש שעדיין לא הביא קרבנותיו פוסל אשה בכיאתו, ולפי"ז צ"ע באמת, למה לן הך קרא דלדורותיכם, ומאי קמ"ל, הלא הגר בזה"ז דינו שוה ממש לגר בזמן המקדש, שגר גמור הוא, אלא שכל זמן שלא הביא קרבנותיו דינו עדיין כנכרי לגבי אכילת קדשים, וצ"ל"פ לדעת הרמב"ם, דהך גזה"כ מחדשת לנו שמותר להבי"ד לקבל גרים בזה"ז, אף דידוע לנו מראש שלא יוכלו לקיים את מצות גירותם בשלמותה, דסד"א שאין מן הנכון להבי"ד להניח לו להגר להכנס לחיוב מצוה שלא יהי' ביכולתו לקיים לגמרי, קמ"ל הך קרא דמותר.

[ו] ועי' טור (יו"ד סי' רס"ח) בקשר להדין דגר צריך שלשה, דמשפט כתיב ב"י, דלדעת הרי"ף אם טבל שלא בפני שלשה הדבר מעכב, ואסור בישראלית, אבל אם נשא ישראלית והוליד ממנה בן, לא פסלינן ליה, ועי"ש בב"ח, דר"ל, דאם בת היא מותרת לכהונה, ואין דינו כעכו"ם הבא על בת ישראל שהולד פגום לכהונה, דכדעבר, זה שנתגייר שלא בפני בי"ד שפיר הוי גר, אלא רק שאסור הוא בישראלית, וצריכים לומר בכונתו על הדרך הנ"ל, דהצורך לבי"ד בעד מעשה הגירות איננו בעד הכשר הגירות וחלוהו, אלא שהוא פרט בקיום מצות הגירות, וס"ל להרי"ף שכל זמן שלא קיים את מצות הגירות בשלמותה, עדיין אסור הוא לבוא בקהל, אלא שדבר זה איננו נוגע אלא אליו, ולא לגבי בנו, וכנ"ל בבאור שיטת הר"ת בנתגייר כשהוא מהול, ולפיכך בנו ישראל גמור הוא לכל דבר.

גרות היא גמילות חסדים

במדרש רות רבה (פ"ב, טו) איתא, 'אמר רבי זעירא מגלה זו אינן צה לא טומאה ולא טהרה ולא איסור ולא היתר, ולמה נכתבה ללמדך כמה שזר טוב לגומלי חסדים', ויש לתמוה דהלא כל הלכות גירות ילפי' ממגילת רות, וכמבואר ביצמות (מז, א-ב) וברמב"ם צהל' איסור צפ"ד, וא"כ יש צה היתר ויש צה איסור.

ונראה לבאר, דגם דיני גירות האמורים צמגילת רות, לא נשנו כהלכות איסור והיתר, אלא זהו חלק מהגמילות חסדים של רות, דעיי"ש צרות (ג, י) דכתיב, 'ויאמר צרוכה את לה' צתי היטבת צסדך האחרון מן הראשון', ולא נצבר מהו הצסד הראשון שעשתה רות, אכן איתא צצ"ח צפי' משיב נפש, דהצסד הראשון היה מה שנתגירה והכניסה עלמה תחת כנפי השכינה, שצאמת גירות הוא צסד גדול עם העולם, שמציא לעולם השפל עוד נשמה של יהודי שתאיר את העולם צאור התורה, וגירות היא צסד עם עם ישראל שמתזק אותו עם עוד יהודי הנלוח לבית ישראל, והוא צסד לעלמו ולנשמתו שמאירה צאור תורת החיים הנלחיים. וע' צגמ' קוכה (מע, צ) 'צתו של אברהם אבינו שנקרא נדיב, שנא' נדיבי עמים נאספו עם אלקי אברהם, אלקי אברהם ולא אלקי יצחק ויעקב, אלא אלקי אברהם שהיה תחילה לגרים', וצרש"י שם, 'תחילה לגרים צנדצת לבו להתגייר', והוא כמש"נ.

גירות – מגילת רות

מתוך: הררי קדם [חלק ב] – עמ' רנסה-רסו