



Published on www.bilvavi.net

[Home](#) > סוגיות בפרשה 029 ויקרא מצווה הבאה בעבירה

סוגיות בפרשה 029 ויקרא מצווה הבאה בעבירה

לולב הגזול ביום השני וקרבת הגזול לאחר יאוש פסולים משום מצה"ע

[א] הנה הגמרא בסוכה (כ"ט ב') מקשה מדוע לולב הגזול פסול בכל ימי החג, הרי רק על היום הראשון נאמר "לכם" (אמור כ"ג מ') ודרשין משלכם. ומתרתת הגמרא (שם ל' א') משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה. ומביאה הגמרא מקור לכך שמצוה הבאה בעבירה אינה מצוה, ממלאכי (א' י"ג) "והבאתם גזול ואת הפיסח וכו' הארצה אותה מידכם?!". מה פיסח לית ליה תקנתא, אף גזול לית ליה תקנתא. ומדייקת הגמרא, לא שנא לפני יאוש ולא שנא לאחר יאוש. וממשיכה הגמרא, בשלמא קודם יאוש, אין אדם יכול להביא לקרבן בעל חי גזול, שהרי כתוב בפרשתנו (ויקרא א' ב') "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אדם כי יקריב מכם קרבן לה' מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן תקריבו את קרבנכם". אבל לאחר יאוש, דאז הקרבן הוא של הגזול, למה נאסר, אלא משום דהוה מצוה הבאה בעבירה. ולכן גם לולב הגזול ביום השני פסול, למרות שיכול לצאת בלולב שאול, אבל גזול הוא מצוה הבאה בעבירה.

מתי בדיוק בבהמה גזולה ישנה מצוה הבאה בעבירה

[ב] והנה מה שהגמרא לומדת שגזול פסול לאחר יאוש משום מצוה הבאה בעבירה, אפשר בעיקרון ללמדו בשני אופנים. או בבהמת חולין שנגזלה ואח"כ הוקדשה ואח"כ הוקרבה, או בבהמת הקדש שנגזלה והוקרבה. והנה אי מיירי בבהמת חולין שנגזלה ואח"כ הוקדשה ע"י הגזול, הרי ע"כ מדובר לאחר יאוש, דקודם יאוש אינו יכול להקדישה, דאפילו הבעלים אינם יכולים להקדישה, וכ"ש הגזול (עי' מימרא דרבי יוחנן בב"ק ס"ח ב', ועי' תוס' סוכה ל' א' ד"ה כי יקריב). אמנם לאחר יאוש, יכול להקדישה, כדאיתא בברייתא בב"ק (ס"ז א') הגנב והגזול הקדישין הקדש, וע"כ מדובר לאחר יאוש כדלעיל. אמנם למרות שיכול להקדישה, האם יכול להקריבה ותעלה לו, הא תליא אי יאוש קני או יאוש לא קני. דאי יאוש לא קני, הקרבתה לא תעלה לו, משום דהוה מצוה הבאה בעבירה. אבל אי יאוש קני, תעלה לו (תוס' סוכה ל' א' ד"ה הא קנייה, תוס' ב"ק ס"ו ב' ד"ה שמע) [1]. והנה בסוגיין אזלין אליבא דמד"א דיאוש קני, א"כ א"א להעמיד את הסוגיה בבהמת חולין שנגזלה והוקדשה, דאז לית ביה מצוה הבאה בעבירה. לכן מוכרחים לאוקמי סוגיין בבהמת הקדש שנגזלה. ואז אי קודם יאוש, לא תעלה אפילו לבעלים הנגזלים (רש"י ב"ק ס"ו ב' ד"ה דגזל קרבן דחבריה בל"ק), ואי לאחר יאוש לא תעלה לגזול, משום דהוה מצוה הבאה בעבירה.

הקב"ה שונא גזל

[ג] בהמשך הגמרא בסוכה כתוב "ואמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי מאי דכתיב כי אני ה' אוהב משפט שונא גזל בעולה, משל למלך בשר ודם שהיה עובר על בית המכס. אמר לעבדיו תנו מכס למוכסין. אמרו לו והרי כל המכס כולו שלך הוא. אמר להם ממני ילמדו כל עוברי דרכים ולא יבריחו עצמם מן המכס. אף הקב"ה אמר אני ה' שונא גזל בעולה, ממני ילמדו בני ויבריחו עצמם מן הגזול". ומבאר רש"י (ד"ה שונא גזל בעולה), "בעולות שאתם מביאין לי אני שונא את הגזל שאתם גוזלים אותם, ואע"פ שהכל שלי ואף מתחילה שלי היתה". והנה יש להתבונן. לכאורה ישנן ג' הסתכלויות למה בהמת הקדש

גזולה פסולה לגבוה. אחת מצד הגזולן, אחת מצד הבהמה הגזולה, ואחת מצד הקב"ה. והנה קרבן גזול הוא פסול מצד עצם הקרבן, כמו טריפה או נעבד (עי' ב"ק מ' ב'), וזה בעיקר קודם יאוש. אמנם לאחר יאוש כאשר קנאו הגזולן, הרי אין פסול בעצם הקרבן, אבל הפסול הוא מצד שמביא הקרבן עבר עבירה, ולולי העבירה לא היה יכול להקריבה, וקמ"ל שמצוה הבאה בעבירה אינה מצוה. ההסתכלות השלישית היא מצד שהקב"ה שונא קרבן גזול. אמנם אין כאן פסול חדש, דאין יותר משני פסולים, או שא"א להקדישה כלל, או שאינה עולה לרצון למזבח. אלא זהו ביאור מדוע מצוה הבאה בעבירה אינה מצוה, דהקב"ה שונא את מעשה העבירה ולכן אין מעשה המצוה נחשב למצוה. ורש"י כאן מביא נקודה עמוקה יותר. דלכאורה אפשר היה לומר שגזל לא יהא פסול כלל, דהרי מדובר בבהמת הקדש, ובכל מקרה היא שייכת לגבוה (עי' רש"י ב"ק ס"ו ב' ד"ה דגזל קרבן דחבריה בל"א), א"כ למה לא תעלה לרצון. קמ"ל דמ"מ הקב"ה שונא קרבן גזול. ובא הדבר ללמדנו שמה הקב"ה שהכל שלו וא"א לגזלו - שונא גזל, כ"ש אנו, שלא הכל שלנו, ושנאונו עלינו שגזלים מאיתנו, שצריכים אנו שלא לגזול אחרים[2].

שלא יאמרו מזבח אוכל גזילות

[ד] נתבונן עתה בסוגיה בגיטין (נ"ה א'). שנינו במשנה שם "העיד ריב"ג וכו' על חטאת הגזולה שלא נודעה לרבים [שהיא גזולה - רש"י] שהיא מכפרת מפני תיקון המזבח". ובגמרא נחלקו עולא ורב יהודה בפירוש התקנה. לדעת עולא מדאורייתא אין החטאת הגזולה מכפרת משום דיאוש לא קני, ומ"מ תיקנו רבנן שתכפר כאשר אין הגזילה ידועה שלא יהיו כהנים עצבים. ורב יהודה ס"ל דמדאורייתא החטאת מכפרת, דיאוש קני, ומ"מ גזרו רבנן שאם נודע שהיא גזולה שאינה מכפרת, שלא יאמרו מזבח אוכל גזילות. הרי זו סברא מקבילה למצוה הבאה בעבירה, דהיינו שהגזולן קנה את ההקדש ביאוש, ומ"מ אין הקרבן עולה לו. ומפורש כאן שלר' יהודה זהו דין מדרבנן. ואין זו סברא מצד שהקב"ה שונא גזילות, ואין זו סברא מצד שהמביא רוצה לעשות מצוה בדרך עבירה, אלא זו סברא חדשה, שלא יאמרו וכו'.

שיטת ר"י במצוה הבאה בעבירה

[ה] והנה ענין הפסול דמצוה הבאה בעבירה לכאורה אין לזה מקור בקרא אלא זו סברא. והנה מצינו כמה הבחנות בגדרי פסול זה. נביא תחילה את שיטת ר"י[3] ור"ת המובאות בתוס' (ב"ק ס"ז א' ד"ה אמר עולא, גיטין נ"ה א' ד"ה מאי). הנה שיטת ר"ת היא שאם אדם גזל בהמת חולין בדוקא ע"מ להקדישה ולהקריבה, אזי ביאוש לחוד של הנגזל קנה הגזולן את הבהמה. ממילא יכול להקדישה דהרי היא שלו. אמנם כאשר יבוא להקריבה, יהא הקרבן פסול כיון דהוי מצוה הבאה בעבירה. והנה ר"י חולק עליו בתרתי. חדא, דס"ל דביאוש לחוד אינו קונה את הבהמה, אפילו גזלה ע"מ להקדישה ולהקריבה. ועוד, שלו ההלכה היתה כר"ת, שביאוש לחוד קנה את הבהמה, אזי כאשר הגזולן היה מקדישה ומקריבה, הקרבן היה כשר, ולא היה נפסל משום מצוה הבאה בעבירה. דס"ל לר"י שאם הבהמה שייכת לגזולן קודם הקדשתה, דקנאה הגזולן באופן זה או אחר, הרי כאשר הוא מקדישה, הנה הוא מקדיש את בהמתו, ולא חשוב כיצד נעשתה שלו, דמאי דהוי הוי. אלא לדעת ר"י כדי לקנות את בהמת החולין צריך מלבד יאוש גם שינוי שם. וכאן השינוי שם נפעל ע"י ההקדשה, דאז יש שינוי שם מחולין להקדש. אמנם מכיון ששינוי השם חל ביד הקדש, נמצא שחלות ההקדש פועל תרתי, חדא שהוא יוצר שינוי שם, ובכך מפקיע את רשות הנגזל מהבהמה, ועוד שהוא פועל את התחלת המצוה להביא את הבהמה לקרבן. יוצא א"כ שחלות ההקדש בעצם משלים את פעולת הגזילה, ולכן נחשבת ההקדשה למצוה הבאה בעבירה. כלומר, על אף שבדאי עצם ההקדשה אינה עבירה כשלעצמה, דמעשה העבירה שהיא הגזילה שנעשתה קודם ההקדשה, אבל מכיון שההקדשה היא שהפקיעה את הבהמה הגזולה מהשבה לנגזל, ושוב אינו כאן עשה דהשבת גזל, נמצא שגמר ההוצאה של החפץ מהבעלים התחדש על ידי ההקדשה, ולכן נמצא שההקדשה היא חלק מחלקי הגזילה, ולכן ישנה כאן סברא של מצוה הבאה בעבירה. אם כן לשיטת ר"י במקום שהמצוה (ההקדשה שהיא תחילת המצוה להביא קרבן) גומרת את החלות של העבירה, למרות שהמצוה עצמה אינה העבירה, הרי המצוה נחשבת לבאה בעבירה.

שיטת התוס' ור"ת במצוה הבאה בעבירה

[ו] נתבונן עתה בשיטת התוס' בסוכה (ל' א' ד"ה משום). במאמר מוסגר נעיר שהתוס' בריש דבריהם מחדשים שבכל מצוה דאורייתא שייך מצוה הבאה בעבירה, ולא רק בקרבן. קצת משמע מכך שהפסול של מצוה הבאה בעבירה היא מדרבנן, דאי הפסול הוא מדאורייתא, הו"ל לומר חידוש טפי שהפסול הוא מדאורייתא ודו"ק[4]. עכ"פ לעניננו, מקשים התוס' למה פסלה

הגמרא (סוכה ל"א ב') לולב של אשרה ושל עיר הנדחת משום מיכתת שיעוריה, ולא משום מצוה הבאה בעבירה. ועוד שואלים התוס' לפי תירוץ הגמרא שם שלולב של אשרה דאסור הוא אשרה דמשה, אבל לולב של אשרה שאינה אשרה דמשה אינה אסורה, ולמה אינה אסורה משום מצוה הבאה בעבירה. ומתמצים התוס' שבלולב דאשרה ודעיר הנדחת אין קשר בין העבירה למצוה, דמעשה הע"ז בלולב אינו תורם כהוא זה לאפשרות להשתמש בלולב זה למצוה. משא"כ בלולב הגזול, העבירה היא היכי תימצי למצוה, דאם לא היה גזול את הלולב הרי לא היה לו לולב לצאת בו. כלומר, בלולב הגזול הבעיה אינה שחסר בלכם, אלא מצד עצם זה שהגזילה חידשה את האפשרות לקיים את המצוה. לכאורה סברא זו היא כסברת ר"ת, דס"ל שאפילו שקנה את הגזילה ביאוש לחוד עוד קודם שהקדישה, מ"מ הוי כאן מצוה הבאה בעבירה, דסוף סוף לולב הגזילה לא היה לו לולב לצאת בו. א"כ בעוד שלדעת ר"י צריכה ההקדשה לפעול חלק מחלות הגזילה כדי שתהיה מצוה הבאה בעבירה, לדעת ר"ת כל מצוה הבאה על ידי עבירה היא גנאי בעצם המצוה, והוי ביזוי המצוה, "הקריבהו נא לפחתך הירצך או הישא פניך" (מלאכי א' ח'). א"כ ר"ת מודה לר"י אבל ר"י אינו מודה לר"ת[5].

ר"י מודה לר"ת לענין ברכה

[ז] והנה התוס' בב"ק לאחר שהביאו את דעת ר"י, מקשין עליו מהסוגיה בב"ק (צ"ד א'), "הרי שגזל סאה של חיטין, טחנה לשה ואפאה והפריש ממנה חלה, כיצד מברך, אין זה מברך אלא מנאץ". והנה הגמרא מביאה ברייתא זו אליבא ר' אליעזר בן יעקב להוכיח דס"ל ששינוי אינו קונה כלל, אלא שינוי במקומו עומד, כלומר אינו זז מרשות בעלים ראשונים ואפילו נשתנה (רש"י צ"ג ב' ד"ה במקומו עומד). והגמרא דוחה דאין הכרח ללמוד כך בראב"י אלא אפשר לומר דס"ל ששינוי קונה, ומ"מ כאן הוא נקרא מנאץ משום שמדובר בברכה, והו"ל מצוה הבאה בעבירה. והנה לפי ר"ת מובן מדוע זו מצוה הבאה בעבירה, אבל לשיטת ר"י הרי אין הגזילה פועלת שום חלות בקנין, דהרי מלבד יאוש יש כאן שינוי מעשה וממילא שינוי שם מחטין לקמח ולבצק. א"כ עוד קודם שבא ליטול חלה ולברך כבר קנה את החטין ביאוש ושינוי. ומתמצים התוס' אליבא ר"י שלענין ברכה להזכיר שם שמים מודה ר"י לר"ת. ועוד מתמצים התוס' שאין זה אלא דיחוי בעלמא, אבל באמת הוי מנאץ משום שראב"י ס"ל ששינוי במקומו עומד, ולא קנה הגזול את החטין גם לאחר שנעשה לבצק. ולפי התירוץ הראשון, הביאור הוא שכל ברכה ענינה להזכיר שם שמים, והרי ברכה היא ענין המשכת שפע מן המקור (עי' רבינו בחיי עקב ח' י'), וכאשר האדם גזול ורוצה לברך על הגזילה, הרי הוא כמי שמבקש מהקב"ה לברך את גזילתו, ובכה"ג מודה ר"י שזו חוצפה ובזיון כלפי שמיא[6].

שיטת התוס' שאנץ ותוס' רבינו פרץ

[ח] מהלך נוסף במצהב"ע מובא בריטב"א (פסחים ל"ה ב' ד"ה תנו, סוכה ט' א' ד"ה הא, סוכה ל"א א' ד"ה אבל), בשם התוס' שאנץ ותוס' רבינו פרץ בפסחים (ל"ה ב'). הסוגיא בפסחים דנה האם אפשר לצאת במצת טבל. והריטב"א מביא דזו מחלוקת ראשונים, ולדעת התוס' שאנץ ותור"פ מדאורייתא יוצאין במצת טבל. ולמרות דהוי מצוה הבאה בעבירה, ס"ל שלא אמרינן מצוה הבאה בעבירה פסולה אלא בקרבן ובלולב ובשופר וכיוצא בהם[7]. כלומר לא נאמר הפסול של מצוה הבאה בעבירה אלא בדבר שהוא בא לרצות, וזה דוקא בקרבן ובלולב ובשופר וכיוצא בהם. בקרבן נאמר (אמור כ"כ כ"א) "כל אשר בו מום לא תקריבו כי לא לרצון יהיה לכם, ואיש כי יקריב זבח שלמים וכו' תמים יהיה לרצון, כל מום לא יהיה בו". ובענין לולב כתבו התוס' שאנץ ורבינו פרץ שמהללין ומשבחין בו לפני המקום. ואולי כוונתם למה דמסובבים עמו את המזבח. וכן בשופר ממליכין אותו ביום הדין. אבל מצוות שבין אדם לעצמו כמו מצה או ציצית או ישיבת סוכה, אינם בגדר ריצוי, ובהם לא נאמר מצוה הבאה בעבירה לפסול גזול. הרי מפורש שלפי שיטה זו מצוה הבאה בעבירה היא פסול מדאורייתא במקום שהיא נאמרה. אמנם עי' בתוס' (סוכה ט' א' ד"ה ההוא) דס"ל שהוא דרבנן, אמנם לא ס"ל לתוס' כשיטת התוס' שאנץ ורבינו פרץ שיש חילוק בין המצוות שאלו לרצוין ואלו לא לרצוין, אלא ס"ל לתוס' שבכולם שייך הפסול דמצוה הבאה בעבירה, וכבר הזכרנו זאת לעיל. והנה לענין ברכה, הריטב"א מוסיף שגם התוס' שאנץ ותור"פ מודים שלענין ברכה יש להחמיר טפי, לכן לכתחילה אין לצאת במצה גזולה או מצת טבל, כיון שכאשר הוא מברך על המצה הרי הוא בגדר מנאץ ולא מברך. הרי ע"כ ראינו ד' הגדרות דיניות בענין מצוה הבאה בעבירה.

שחרור עבד לצורך מנין

[ט] הנה הפסול דמצוה הבאה בעבירה ראינו שהוזכר בש"ס בסוכה (ל' א') בענין פסול לולב הגזול, וכן בב"ק (צ"ד א') לענין ברכה על גזל. פעם שלישית מוזכר בש"ס ענין מצוה הבאה בעבירה בברכות (מ"ז ב') לענין שחרור עבד כנעני. עיקר המעשה

מובא גם בגיטין (ל"ח ב') אמנם שם לא מוזכר השייכות למצוה הבאה בעבירה, ועוד נדון בכך. והנה המעשה עצמו היה שרבי אלעזר שיחרר את עבדו הכנעני כדי להשלים מנין. ומקשה הגמרא עליו כיצד עשה כן, והאמר רב יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה שנאמר לעולם בהם תעבדו. ומתמצת הגמרא לדבר מצוה שאני. וחוזרת הגמרא בברכות ומקשה, והרי מצוה בעבירה היא. ושוב מתמצת, מצוה דרבים שאני. ע"כ הסוגיה בברכות. ויש לעיין כיצד יתכן שתפילה במנין שהיא אינה אפילו חיוב מדרבנן תבוא ותדחה עשה דאורייתא.

קושית הרמב"ן ותירוץ ותמיה על תירוצו

[י] והנה הרמב"ן בגיטין עמד על שאלה זו, וז"ל "הא דאמרינן מצוה שאני. תמהני וכי מפני מצוה להתפלל בציבור דחו עשה שבתורה. ואפשר שלא אמרה תורה לעולם בהם תעבדו אלא משום שלא ליתן להם מתנות חנם, כענין דכתיב בגוים לא תחנם, אבל כשהוא משחררו מפני שנותן דמי עצמו או משום מצוה וצורך הרבים דליכא חנינה מותר. וי"ל נמי, אה"נ דאתיא האי מצוה ודוחה עשה שבתורה, שכיון שבא הקב"ה לבית הכנסת ולא מצא שם עשרה מיד כועס". משמע בדברי הרמב"ן שזה המשחרר עבדו עובר בעשה, שורשו באיסור דלא תחנם, שלפי אחד מפירושויו הוא איסור לתת מתנת חנם לעכו"ם (עי' חינוך מצוה תכ"ו). לכן מסיק הרמב"ן שאם השחרור לא בא כמתנה לעבד, אלא לצורך הבעלים, הרי שהעשה פוקע. ותפילה במנין חשיב צורך הבעלים ולכן מותר לו לשחררו. והנה לכאורה יש מקום להקשות על יסוד הרמב"ן שהעשה שורשו בלא תחנם. דהרי ברגע שהעבד משתחרר הוא נעשה ליהודי, וא"כ כגוי הוא מעולם לא קיבל מתנה. ולכן היה מקום בסברא להבין שאין כאן איסור של לא תחנם. ולמעשה הרשב"א בגיטין הקשה קושיה חזקה יותר על הרמב"ן, הרי אפילו לגר תושב, שהוא גוי אוכל נבלות שאינו עע"ז, מותר לתת מתנת חנם (פסחים כ"א ב'), וכ"ש לעבד כנעני שדינו במצוות כאשה. ולקמן נראה קושיה נוספת על תירוץ הרמב"ן במגן אברהם. וגם התירוץ השני של הרמב"ן צריך ביאור. וכי ממדרש אגדה באנו לדחות עשה דאורייתא, וצ"ע.

לר"ן העשה הוא מדרבנן

[יא] והנה הר"ן בגיטין (כ' ב' בדפי הרי"ף ד"ה כל), מתרץ את קושית הרמב"ן באופן שונה, דהיינו דס"ל דאיסור שחרור עבד אינו איסור עשה גמור, כלומר אינו דין מדאורייתא אלא מדרבנן, וא"כ יש כאן דין מדרבנן כנגד דין אחר מדרבנן. אבל לו העשה היה מדאורייתא, אה"נ שלצורך השלמת מנין אי אפשר היה לבטלו. בהמשך דבריו הביא הר"ן את התירוץ הראשון של הרמב"ן, ולא העיר עליו מאומה, ומשמע דלא הוקשו לו דבריו, וצ"ע.

קושית המג"א על הרמב"ן

[יב] נתבונן עתה במש"כ המגן אברהם (סי' צ' סק"ל) על הסוגיה בברכות, "איתא בגמרא פרק שלשה שאכלו דר"א שיחרר עבדו להשלימו לעשרה, אף על גב דעובר בעשה כשמשחרר עבדו, מצוה דרבים שאני, וכ"כ התוס' פ"ק דשבת (ד' א' ד"ה וכי), וכתב הרא"ש (פ"ז דברכות אות כ'), אלים עשה דרבים דכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל, דהיינו עשה דמקדשין השם בעשרה דרבים, ואפילו הוי מילתא דרבנן, כגון לשמוע קדושה וברכו, שלא מצינו לו עיקר מן התורה, אפ"ה דחי עשה דיחיד, דלא מסתבר למימר דמיירי בעשה דאורייתא כגון לקרוא פ' זכור שהוא מה"ת עכ"ל [הרא"ש בברכות]. ובפרק במה מגלחין כתב (הרא"ש פ"ג מו"ק אות ג'), דדוקא היכא דזיכה רבים כגון הכא, מיקרי עשה דרבים. והר"ן פרק השולח (הובא לעיל), כתב דלעולם בהם תעבדו לאו עשה גמור הוא, תו י"ל כיוון שאינו עושה לטובת העבד ליכא עשה כלל והוי כמוכרו לו. וצ"ע דא"כ מאי קפריך בגמרא מצוה הבאה בעבירה היא, דלדבריו ליכא עבירה כלל, עכ"ל המג"א. כלומר, קושית המג"א היא לפי התירוץ הראשון דרמב"ן שהאיסור עשה לשחרר עבד הוא רק במקום שהוא לצורך העבד, אבל במקום שהוא לצורך הבעלים אין איסור, א"כ מאי מקשה הגמרא מצוה הבאה בעבירה היא, הרי אין כאן איסור כלל. למעשה קושית המג"א שייכת גם על תירוץ הר"ן, דהרי אם זה דרבנן ואתי חד דרבנן לאידך דרבנן, א"כ לית כאן עבירה כלל. הרי שדברי הגמרא צריכים ביאור מאד.

עשה חמור דוחה עשה קל אפילו דלא בעידנא

[יג] נקודה הנוספת שצריך להתבונן בה, דהרי קיימא לן (עי' למשל שבת קל"ב ב'), דזה שעשה דוחה לא תעשה הוא דוקא כאשר בעידנא דמתעקר הלאו מתקיים העשה. והרי כאן בעת השחרור שמתעקר האיסור עשה, לכאורה עדיין אינו מקיים את המצוה, דהרי השחרור אינו באותו זמן שהוא מצטרף למנין, דקודם צריך גט שחרור, ורק אח"כ יכול להצטרף למנין. והנה אמנם התוס' בפסחים (נ"ט א' ד"ה אתי), מביאים שלדעת ר"י דין דבעידנא הוא דוקא בעשה דוחה לא תעשה, אבל עשה דחמיר דוחה עשה הקל גם שלא בעידנא, וראייתו גופא מסוגיין. א"כ יוצא שתפילה במנין היא עשה חמור, בעוד שהעשה דלא לשחרר עבד הוא עשה קל יותר, ולכן לא בעינן בעידנא. והנה המהר"ץ חיות בסוף המסכתא הביא את השאגת האריה (סי' צ"ו צ"ז) שהוכיח שאם עשה דוחה לא תעשה, אזי לא שייך לכנות את העשה כמצוה הבאה בעבירה. ובפשטות ה"ה במקום שעשה דוחה עשה. וא"כ לפי תירוץ התוס' קשה, מדוע הקשתה הגמרא בברכות מצוה הבאה בעבירה היא. ועוד יש לשאול, למה הגמרא בגיטין לא הקשתה קושיה זו.

מהלך המהר"ץ חיות בסוגיה בברכות ובגיטין

[יד] והנה כמה וכמה אחרונים דנו בחילוק זה בין הסוגיות בברכות לגיטין (נודע ביהודה מהדו"ק חו"מ סי' מ', זכרון שמואל לר"י מודרין על מסכת גיטין, ריח"ל מייזליש ומהר"ץ חיות ורא"מ הורוויץ המובאים בסוף מסכתא דברכות), ונביא כאן את מהלך המהר"ץ חיות [8], שלפיו תתורץ גם הקושיה הראשונה. לפירוש, לאחר שתירצה הגמרא לדבר מצוה שאני, כוונת הגמרא בקושית מצוה הבאה בעבירה היא - להקשות דאם עשה דמנין דוחה עשה דשיחרור עבד, הרי בעי דליהוי בעידנא, והרי לא הוי בעידנא משום דגט שחרור מעכב, ואי לא הוי בעידנא הרי לא דחי, וא"כ הוי מצוה הבאה בעבירה. ועל זה הגמרא מתרצת, מצוה דרבים שאני, דהיינו מכיון שזה עשה חמור וזה עשה קל יותר, לא בעינן דליהוי בעידנא, כתירוץ התוס' בפסחים. וממשיך מהר"ץ חיות ומבאר את החילוק בין ברכות לגיטין. שבברכות הסוגיה אזלא אליבא ר' יהודה, והוא ס"ל שגט שחרור מעכב בשחרור עבד, ולכן לא הוי בעידנא. משא"כ בגיטין הסוגיה אזלא אליבא שמואל, והוא ס"ל שגט שחרור אינו מעכב (גיטין ל"ח א' ועוד מקומות [9]), ולכן ברגע שצירפו למנין כבר יצא לחירות והוי בעידנא, ולכן לא הקשתה הגמרא בגיטין - מצוה הבאה בעבירה היא. והנה יש לשים לב, שבלולב הגזול לשון מצוה הבאה בעבירה היא שאין כאן מצוה כלל ואין אדם יוצא ידי חובתו בלולב הגזול אפילו בדיעבד. מאידך בחלה הגזולה דאמרין אין זה מברך אלא מנאץ, אין הכוונה שלא היתה כאן הפרשת חלה וצריך לדינא להפריש מחדש ולברך מחדש, וגם אין הכוונה שלדינא צריך לברך מחדש, אלא שלכתחילה לא עשה כראוי. וכאן בשחרור העבד, לשון "מצהב"ע היא" לכאורה יש להסתפק במשמעות הקושיה, האם אין כאן מצוה כלל, כבלולב הגזול, והעבד נשאר בעבדותו, או שכוונת הקושיה שלכתחילה לא היה ראוי לעשות כן, אבל בדיעבד השתחרר העבד. ולפי מהלך המהר"ץ חיות צריך לפרש את הקושיה במשמעות דלא יצא העבד כלל לחירות ונשאר בעבדותו [10].

שחרור עבד לשיטת ר"י ולשיטת תוס' שאנץ ותור"פ

[טו] עוד יש לברר בסוגיה דשחרור עבד, לשיטת ר"י שאין מצוה הבאה בעבירה אלא במקום שהמצוה גמרה את חלות העבירה, א"כ מה שייך כאן מצוה הבאה בעבירה. ויש לומר שכיוון שהתפילה כוללת ברכו וקדושה אז זה נכנס בגדר אין זה מברך אלא מנאץ, דהרי לזה מודה ר"י. א"נ יש לומר ע"פ מה שפסק הרמב"ם בהלכות עבדים (פ"ח ה"ז), "עבד שהשיאו רבו בת חורין או שהניח לו רבו תפילין בראשו, או שאמר לו רבו לקרות ג' פסוקים בספר תורה בפני הציבור, וכן כל כיוצא באלו הדברים שאינו חייב בהן אלא בן חורין, יצא לחירות וכופין את רבו לכתוב לו גט שחרור". א"כ י"ל דעצם זה שצירף ר"א את עבדו למנין, דבר שאין חייב בו אלא בן חורין, הא גופא הוציא אותו לחירות. א"כ המצוה עצמה עשתה את העבירה כביכול, ואין לך מצוה הבאה בעבירה גדולה מזו לשיטת ר"י. ולפי התוס' שאנץ ותוס' רבינו פרץ מכיון שתפילה כל ענינה הוא לרצות את הקב"ה, א"כ יש לתפילה דין כקרבן ולכן גם בה שייך מצוה הבאה בעבירה.

חטא כדי שיזכה חברך

[טז] הנה הגמרא בב"ב (י"ג א') מביאה את המשנה המופיעה בגיטין (מ"א א'), ובעדויות (פ"א מ"ג) "מי שחציו עבד וחציו בן חורין, עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד, דברי ב"ה. אמרו להם ב"ש, תקנתם את רבו, ואת עצמו לא תקנתם. לישא שפחה, אינו יכול. בת חורין, אינו יכול. לבטל, והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה וכו'. אלא מפני תקון העולם כופין את רבו ועושה אותו בן חורין וכותב שטר על חצי דמיו וכו'". והנה התוס' בב"ב שם (ד"ה כופין), מקשין איך כופין את רבו לשחררו, והרי יש בכך איסור עשה. ולמרות שיריח העבד מכך את מצות פו"ר, הרי אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך. אמנם,

ממשיכים התוס', בזה ששחרר ר"א את עבדו לא חטא כדי שיזכה עבדו, אלא עבור עצמו עשה כן, שיוכל התפלל במנין, וכבר הזכרה סברא זו בדברי הרמב"ן שהבאנו לעיל. אבל בתוס' בשבת (ד' א' ד"ה וכו'), ובפסחים (פ"ח ב' ד"ה כופין), ובחגיגה (ב' ב' ד"ה כופין) ובעוד מקומות, משמע שמותר היה לר"א לשחרר את עבדו לצורך מצוה, גם בלא שלעצמו יהיה בכך מצוה או תועלת, עיש"ה. א"כ נחלקו בעלי התוס' האם המעשה של רבי אליעזר הוא דוגמה לכך שאומרים לאדם חטא בכדי שיזכה חברך, או לכך שאומרים לאדם חטא עבור חברך רק בתנאי שתזכה גם עצמך.

בשעת השחרור לא היה על ר"א חיוב תפילה בציבור

[יז] נתבונן עתה במעשה דר"א ועבדו ביתר דקדוק. בפשטות הרי מדובר שהיו תשעה בני חורין [11] ותו לא בכל אותה סביבה, ולא מדובר שבסביבתם היו עוד מנינים, ורק לא רצו לטרוח ללכת לשם, דהיתר בגמרא הוא מצד מצוה דרבים ולא מצד טירחא דרבים. אלא מיירי שלא היה מנין ור"א רצה ליצור אפשרות לכולם לברך ברכו וקדושה, ולכן הוא שיחרר את עבדו. אמנם יש לשים לב שבשעה שהוא שחרר את עבדו, הרי היו תשעה אנשים ולא היה עליהם שום חיוב, לא של ברכו ולא של קדושה. דהרי החיוב הוא רק על עשרה. ולא דמי למי שנתחייב קרבן, שהוא צריך בהמה לקיים את חיובו, ולא דמי למי שנתחייב במצות ד' המינים שהוא צריך לולב לקיים את חיובו, ולא דמי למי שרוצה לאכול לחם, ואין לו ברירה אלא להשיג חטים ולעשות מהם בצק ולהפריש חלה ולברך. דכאן בשעה ששחרר עבדו לא היה עליו שום חיוב, ורק לאחר ששחררו נתחדש עליו החיוב. לכן יש לכאורה מקום לדון שאין זה שייך כלל לסוגיה דמצוה הבאה בעבירה, דבשעה שעושה את העבירה אין עליו חיוב מצוה. והרי זה דמי קצת לסברת ר"י שאם גזל בהמת חולין וקונה אותה ביאוש לחוד עוד קודם הקדשתה, דאין שייך בזה מצוה הבאה בעבירה. ושם אמנם ר"ת חולק וסובר דבכה"ג שייך מצהב"ע, אבל יש לומר שהוא חולק מכיון שבשעת הגזילה כבר היה עליו חיוב להביא קרבן, משא"כ הכא בשעת השחרור אין על ר"א שום חיוב. כל זה כתבנו למען החידוד, אבל למעשה ברור שהגמרא החשיבה את מעשה ר"א ששחרר עבדו ע"מ להרויח מנין לתפילה כמצוה הבאה בעבירה, קודם שתירצה מצוה דרבים שאני.

האם לאחר השחרור יכול העבד המשוחרר להצטרף לכתחילה לכל מנין

[יח] והנה לעיל הזכרנו שבקושית הגמרא דיש כאן מצוה הבאה בעבירה, אפשר היה ללמוד שעל צד זה אין כאן שחרור כלל, והעבד נשאר בעבדותו, ואפשר היה ללמוד שהשחרור חל, ומ"מ לכתחילה לא עשה ר"א כראוי. והנה על הצד השני, שהשחרור חל בדיעבד, יש לחקור האם לעולם לא יוכל אותו עבד לכתחילה להצטרף למנין, כי לעולם זה ייקרא מצוה הבאה בעבירה, או דלמא מכיון שחל השחרור, הרי הוא יהודי כשר לכל דבר ויכול להצטרף לכל מנין, בין לאותו מנין שעבורו שוחרר ובין לכל מנין אחר, ולכאורה כצד השני מסתבר.

שיטת הרא"ש דעשה דרבנן דוחה עשה דאורייתא

[יט] והנה לעיל (בדברי המג"א) הזכרנו את שיטת הרא"ש (פ"ז דברכות אות כ'), שעשה דרבנן שהוא מצוה דרבים ומזכה את הרבים, דוחה עשה דאורייתא. וצריך להבין זאת. והנה ידוע שבשבב ואל תעשה יש כח ביד רבנן לבטל זמנית מצוה דאורייתא, כגון שופר ולולב בשבת (סוכה מ"ג א' ב'), אבל לא בקום עשה. לכן לכאורה לא מסתבר שרבנן היו מתירים לשחרר עבד בגט שחרור. אבל אם השחרור חל ע"י שמצרפו למנין, אז זה נעשה לכעין שב ואל תעשה. ולמרות שלהלכה עדיין צריך גט שחרור (רמב"ם בהלכות עבדים שהבאנו לעיל), למעשה כבר יצא לחירות, ולדעת שמואל אליבא המהר"ץ חיות (שהבאנו לעיל) אפילו גט שחרור אינו צריך. אבל ברא"ש ובתוס' (ברכות מ"ז ב' ד"ה מצוה), לא משמע שצריך לשחררו באופן דשב ולא תעשה. דלא אמרו חכמים לבטל עשה דאורייתא רק באופן דשב ואל תעשה אלא במקום שאין עשה אחר הדוחה, אבל במקום שיש עשה אחר הדוחה, גם בקום עשה מבטלין ליה. ואפילו העשה הדוחה הוא מדרבנן ולא מדאורייתא, אמנם דוקא בגוונא דיש בכך מצוה דרבים וזיכוי הרבים. ולכן ס"ל לתוס' ולרא"ש שאם נפטר אדם בשמיני של פסח בחו"ל, אזי שמחת יו"ט שהיא מדרבנן דוחה את האבילות. והנה בתוס' כתבו שם שהאבילות ביום הראשון הוא מדאורייתא, וא"כ הוי עשה מדרבנן דדחי לעשה דאורייתא, כבסוגיין. אבל הרא"ש כתב שם שרק האנינות ביום הראשון הוא דאורייתא, משא"כ אבילות אפילו ביום הראשון הוא דרבנן, ואנינות נוהגת רק לענין אכילת קדשים ומעשר שני, ואכמ"ל.

מעילא לתתא המצוה קודמת לעבירה ומתתא לעילא איפכא

[כ] סוגיא הזו של מצוה הבאה בעבירה כפי שראינו יש בה כמה וכמה הבחנות. ישנה שיטת ר"י, שמצהב"ע היא כאשר ע"י עצם המצוה עצמה נעשה חלות של העבירה. והדבר מתאים למאמר חז"ל (סוטה כ"א א') "עבירה מכבה מצוה", דהיינו שכח העבירה גובר ומבטל את כח המצוה [12]. א"כ זו סוגיא של התנגשות בין כוחות והשאלה היא מינייהו גבר, האם הכח שגובר זו המצוה או הכח שגובר זו העבירה. והנה שכאשר הקב"ה דן את האדם, הוא קודם מעניש אותו על עבירותיו ולאחר מכן נותן לו שכר על מצוותיו, דפשוט הוא שלא יתעדן אדם בשכר מצוותיו בג"ע קודם שמירק עוונותיו בגהינם. הרי שכאשר מצטרפים לפנינו מצוה ועבירה אזי העבירה קודמת למצוה. ביאור הדבר כפשוטו הוא מחמת שכל זמן שלא התקנה האדם מעבירותיו, אין לו את הכלים לקבל את שכר המצוה, ואין לו עדיין אפשרות לחיבור גמור למצוה. לכן קודם ישנו פירעון החוב של העבירה ורק לאחר מכן בא השכר של המצוה. אבל בעומק יותר, מצד התפיסה של מעילא לתתא, מפנים לחוץ, אזי המצוה קודמת לעבירה. אמנם מצד התפיסה של מתתא לעילא, מבחוץ לפנינו, העבירה קודמת למצוה, בבחינת קליפה קודמת לפרי. כלומר, מצד התפיסה של מתתא לעילא שעבירה קודמת למצוה, אזי העבירה לא נותנת לאדם את האפשרות להגיע למצוה כי הקליפה חוצצת בעד הפרי, אבל מצד המלעילא לתתא שהמצוה קודמת לעבירה, אזי המצוה גוברת על העבירה והוא יכול לקיים את המצוה.

לר"י המצוה קודמת לעבירה ולתוס' העבירה קודמת למצוה

[כא] והנה התפיסה של מצוה קודמת לעבירה היא התפיסה של קודם החטא, משא"כ התפיסה של עבירה קודמת למצוה זו התפיסה דהאידינא שהיא לאחר החטא. קודם החטא הקב"ה ציוה את האדם במצות לעובדה ולשומרה, ומצד כך היתה לו הבחנה הנקראת מצוה. לאחר מכן באכילתו מעץ הדעת הוא הגיע למקום הנקרא עבירה. א"כ אצלו המצוה קדמה לעבירה. משא"כ לאחר החטא, הקב"ה גירש את האדם מגן עדן, והשכין את להט החרב המתהפכת לשמור את דרך עץ החיים. לכן השתא האדם נמצא במדרגה של קליפה הקודמת לפרי, והעבירה קודמת למצוה. ומצד כך כאשר העבירה היא זו שמביאה אותו למצוה, אזי העבירה קדמה למצוה ואז זו מצוה הבאה בעבירה, כלומר הוא לא יכול להגיע למצוה. ובזה ישנן ב' הבחנות. ישנה את שיטת ר"י שבעצם מעשה המצוה הוא עושה עבירה, כלומר שהמצוה עצמה יוצרת חלות של עבירה. עולה שבשיטת ר"י ישנה הבחנה שהמצוה קדמה לעבירה, דהרי המצוה יוצרת את העבירה. על אף שכלפי עצם מעשה הגזל, העבירה קדמה למצוה, והמצוה רק יצרה את השינוי רשות, אבל כלפי הפקעת מצות השבת הגזל, המצוה קדמה לעבירה. הרי שלשיטת ר"י בעומק המצוה היא זו שקודמת לעבירה. משא"כ לשיטת התוס' ור"ת שהעבירה מביאה אותו לידי המצוה ואלמלא העבירה האדם לא יכול היה להגיע לכלל המצוה, הרי העבירה קדמה למצוה.

מצוה הבאה בעבירה לר"י זו אחדות לאחר השבירה

[כב] והנה לפי מה שבארנו בשיטת ר"י במצוה הבאה בעבירה, שהמצוה קדמה לעבירה, צריך להבין כיצד זה מתיישב מצד מה שבארנו במלעילא לתתא שהמצוה קודמת לעבירה ועילאה גבר. ודוקא מצד ההבחנה של מתתא לעילא אז העבירה קודמת למצוה ומעכבת את המצוה ותתאה גבר. וא"כ לשיטת ר"י שמצוה הבאה בעבירה ענינה שעצם המצוה יוצרת את החלות של העבירה הרי שלכאורה המצוה קדמה לעבירה ואם כן למה המצוה אינה גוברת על העבירה. נתבונן. הקב"ה נתן לאדם רמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות לא תעשה. המצוות עשה מוגדרים כמצוה והלא תעשה מוגדרים כאל תעבור עבירה. כמובן שישנם גם הבחנות כמו איסור עשה, כמו בשחרור עבד בסוגיין, ולא הניתק לעשה כמו השבת גזילה, אבל בכללות ישנן מצוות לעשות וישנן עבירות שלא לעשות. והנה מצוה הבאה בעבירה בעצם זה סוד של אחדות של המצוה והעבירה גם יחד, כלומר של העשה ולא תעשה, מצד השרש העליון שזו האחדות האמיתית. כמו שבחינת איש היא בחינת מצות עשה, ובחינת אשה היא בחינת מצות לא תעשה, והאחדות בין איש לאשה "והיו לבשר אחד", היא האחדות של מצות עשה עם מצות לא תעשה. אמנם כל זה מצד השורש העליון. אמנם מצד נקודת השבירה, האחדות זו משתלשלת להיות מצוה הבאה בעבירה. הרי שמצוה הבאה בעבירה לשיטת ר"י אינו במהלך של סדר שבא זה לאחר זה מלעילא לתתא שהמצוה קודמת לעבירה אבל המצוה אינה מביאה את העבירה. אלא לשיטת ר"י מצוה הבאה בעבירה היא שהמצוה מביאה את העבירה, שזו הגדרת האחדות של מצוה ועבירה שהמצוה עצמה יוצרת את החלות של העבירה. והרי זו אחדות של שבירה.

במקום שעבירה מכבה מצוה, מעיקרא אין כאן מצוה

[כג] לפ"ז מצוה הבאה בעבירה לשיטת ר"י אינה מצוה, דהרי מצוה ענינה צותא כידוע (עי' שפת אמת דברים עקב תרל"א). אבל במצוה הבאה בעבירה זו צותא לרע, וצותא לרע אינו צותא, קשר רשעים אינו מן המנין (סנהדרין כ"ו א'). הרי שמצוה הבאה בעבירה אינה מצוה. דאמנם במהלך שמלעילא לתתא, עילאה גבר ואין עבירה נולדת ממצוה, אבל במקום שהמצוה עצמה מביאה לידי עבירה, העבירה מכבה את המצוה. דהרי כל ענינה של המצוה הוא צותא וחיבור ולא להוליד עבירה. דהרי תמיד מצוה גוררת מצוה ועבירה גוררת עבירה (אבות ד' ב'). אבל מצוה שמביאה לידי עבירה, שעצם המצוה עצמה יוצרת חלות של עבירה, על זה לא נאמר היסוד של שכר מצוה מצוה (שם), שמצוה גוררת מצוה. כי חסר כאן את עצם המהות של המצוה, ולכן ברור למה העבירה גוברת על המצוה ומכבה אותה. וביתר עומק, במקום שעבירה מכבה את המצוה, אין כאן מצוה מעיקרא, דמצוה במהותה אינה יכולה להביא לידי צירוף וחיבור לרע, דמרע מצוה להבדל ואליו לא להתחבר.

אין זה מברך אלא מנאץ

[כד] נתבונן עתה בענין "גזל סאה של חטיין, טחנה לשה ואפאה והפריש ממנה חלה וכו' אין זה מברך אלא מנאץ" כי זו מצוה הבאה בעבירה. והנה לפי שיטת ר"י הרי אין כאן חיסרון מצד הבעלות, דהרי הגזלן קנה את הגזילה בשינוי שם ויאוש, וא"כ המצוה אינה גומרת את העבירה, משום שהעבירה כבר עברה והסתלקה לה. א"כ לכאורה לר"י כאן המצוה היתה צריכה לגבור. אלא שישנה כאן הבחנה חדשה במצוה הבאה בעבירה. דהרי "מפי עליון לא תצא הרעות" (איכה ג' ל"ח). הזכרת שם שמים על דבר שמצד העליון הוא בהבחנה של פירוד, הרי זה כמו אש ומים בבת אחת, תרתי דסתרי. כלומר א"א להחיל שם שמים על דבר שיש בו כח של עבירה. שם שמים חל רק על דבר שהוא מסולק לגמרי מעבירה. לכן מתחילה האדם נענש על עבירותיו ורק אח"כ אפשר לשלם לו את שכר מצוותיו, כי שכר המצוה היא החלת שם שמים על האדם. שכר המצוה הוא הצותא של העליון עם האדם, אבל כל זמן שיש לאדם עבירה הוא בפירוד מהעליון, ושם שמים לא יכול לחול עליו, ולא שייך על ברכתו שם ברכה אלא נאצה. זוהי הבחנה של מצוה באה בעבירה מחמת המצווה, מחמת הגילוי אלוקות שבמצוה. דהנה ישנה גם הבחנה של מצוה הבאה בעבירה מצד העבריין, שהעבריין עצמו עושה עבירה על ידי מצוותו. ובכה"ג אין חלות של מצוה מצד העבירה של המצווה. אבל כאן ההבחנה של מצוה הבאה בעבירה היא מצד המצווה, כאשר העבירה היא בברכה, חסר כאן האור של המצווה שאינו יכול לחול על המצוה. למצוה ישנו ציווי להפריש חלה, דאסור לו לאכול בלי הפרשה, אבל להחיל שם שמים, להחיל את המצווה על המצוה, דרך הברכה, את זה א"א לעשות כאשר החטין גזולים.

בשורש רצון הבריאה אין רע

[כה] נתבונן עתה בהבחנת התוס' שאנץ והתוס' רבינו פרץ. לדעתם דוקא בדבר הבא לרצויו נאמר היסוד של מצוה הבאה בעבירה. לפי הבחנה זו בדבר שבא לרצויו אסור שתהיה הבחנת עבירה. דהנה בראשית הבריאה כשעלה ברצונו לברוא את נבראיו, לא היה ברצונו זה הבחנה של רע, דהרי סוף מעשה במחשבה תחילה, ואם בסוף המעשה אין רע, ע"כ גם בראשית המחשבה אין רע. ומצד הרצון הפנימי הרי לא נברא העולם אלא עבור ישראל כדאיתא בתנא דבי אליהו רבה (פי"ד) "אלמלא הם ישראל לא נברא העולם ונחרב העולם לכך נאמר קודש ישראל לה' ראשית תבואתה ונאמר ה' קנני ראשית דרכו". ולכן אף עומק הרצון של הישראלי אין בו רע. ולכן ישראל אף על פי שחטא ישראל הוא, ועדיין הקב"ה רוצה בו, כי את עומק פנימיות הרצון של היהודי לעשות רצון קונו א"א לעקור, כדברי הרמב"ם הידועים (פ"ב גירושין ה"כ) "זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל, רוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני, כבר גרש לרצונו". כלומר בעצם הוא רוצה לעשות נחת רוח לקונו, אלא שעל גבי זה התלבשו רצונות שאינם אמת, שהעלימו וכיסו את עצם הרצון, אבל לא עקרוהו.

מדוע הקרבת קרבן היא לרצויו

[כו] והנה דבר שבא לרצויו הוא דבר שבא לגלות את הרצון הפנימי, הוא לא בא לגלות את הרצון לרע אלא את הרצון לעשות נחת רוח לעליון, שאמרתי ונעשה רצוני. כלומר הוא בא לגלות את עומק תוקף הרצון. על דרך שביאר הרמב"ן (ויקרא א' ט') בכוונת הקורבנות, שיחשוב אדם בעת ההקרבה, שהיה ראוי שיישפך דמו וישרף גופו לולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה וכפרה בקרבן, שהיה דמו תחת דמו, נפש תחת נפש, עי"ש. כלומר קרבן מלשון קרוב, שהמקריב מקרב את כל חלקיו לנקודת הרצון. דמצד נקודת הרצון כרצון, אין בה הבחנה של רע. שרש כוחות הנפש מצד כח הפעולה שבהם, הוא כח הרצון, רצון מלשון ריצה. מפני שאדם יכול לצאת מהרצון העצמי שלו, ולרוץ משם לרצונות אחרים, ועי"כ הוא מתרחק

משורש הרצון, וע"י עבודת הקרבן הוא חוזר ומקרב את כל חלקי נפשו. כמו שע"י מלקות מחזירים את האדם לשורש הרצון, כך בשעה שהאדם רואה את הקרבן נשרף במקומו, הרי זה מגלה בו את מה שהוא באמת רוצה, ובכך הוא מגלה את רצונו. כי אז יש לו כלי של רצון לגלות את רצון הבורא. א"כ נתבאר מדוע אמרו התוס' שאנן ורבינו פרץ שהקרבן בא לרצויו.

אחדות מצוה ועבירה במצוה הבאה בעבירה

[כז] כפי שבארנו, עומק ענינה של מצוה הבאה בעבירה היא לגלות מצד השבירה את ההבחנה שישנה למעלה אחדות של מצוה ועבירה, רק שמצד השבירה העבירה מכבה את המצוה ואין אחדות. אמנם זה בציור שבא להקריב קרבן גזול וכדומה. מאידך ישנה הבחנה אחרת של מצוה הבאה בעבירה שיש בה אחדות. כגון אומרים לו לאדם חטא כדי שתזכו אתה וחברך במצוה, או אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך במצוה, ובמצוה דרבים שהחוטא שותף בו הרי ישנן ב' ההבחנות, כפי שראינו את שני הצדדים בפירושי בעלי התוס' במעשה דר' אליעזר ששחרר עבדו. הרי שבבחינת זה לעומת זה עשה האלקים (קהלת ז' י"ד), מחד ישנה הבחנה של מצוה הבאה בעבירה שהיא פסולה, אבל מאידך ע"כ ישנה הבחנה של מצוה הבאה בעבירה שהאדם מחוייב בה. דהרי כפי שבשורש העליון ישנה הבחנה של מצוה ועבירה שהם עשה ולא תעשה שהם מצטרפים ומזדווגים [אמנם שם כמובן זו אינה עבירה בפועל, אלא שכח המצוה הוא עשה וכח העבירה הוא לא תעשה], כך גם מצד הענף למטה, לאחר שהעשה התפשט בפועל כמצוה והלא תעשה התפשט בפועל כעבירה, ישנה שם נקודה של אחדות שהיא האחדות במקום הפירודא.

מסירות נפש לעשות עבירה כדי שיזכה אחר במצוה

[כח] וזו ההבחנה של אומרים לו לאדם חטא בכדי שיזכה חברך או חטא בשביל שתזכו אתה וחברך [באופן שזה מותר לדינא כמובן]. כלומר, אומרים לו לאדם לעשות עבירה, אלא שיש בה מצוה. ואמנם מצד העבירה הוא יענש, אבל מכיון שיש כאן מצוה, אז הוא פועל במסירות נפש לקבל את העונש והיסורים של העבירה. הרי שבכך שהוא מוסר נפשו לסבול את יסורי העבירה לצורך קיום המצוה, בזה גופא הוא מעלה את העבירה למקום המצוה. כלומר, ע"י שהוא מבטל את רצונו והוא מוסר נפשו על מנת לקיים את המצוה, הרי שזה גופא סוד האחדות של המצוה והעבירה, שנתקנת העבירה וחוזרת לכלל מצוה. העבירה בשורשה היא מצד מה שהאדם חי לגרמיה. אמנם בזה שהוא מוסר נפשו על המצוה, זו גופא האחדות של המצוה והעבירה. ויתר על כן, בציור שאומרים לו לאדם חטא בכדי שיזכה חברך במצוה גדולה או במצוה דרבים, והוא עצמו לא יזכה מכך [שגון שר"א היה משחרר עבדו לצורך אחרים למרות שהוא עצמו כבר התפלל במנין], הרי שזוהי מסירות נפש האמיתית. כאשר האדם עובר עבירה לצורך מצוה דעצמו [ואולי גם דאחרים], הרי יש בכך מסירות נפש בערכין. דמאידך הוא רוצה את השכר, ולצורך כך הוא מוכן לסבול את היסורים. אבל כאשר אומרים לו לאדם חטא בשביל שיזכה חברך במצוה דרבים או במצוה גדולה, הרי ששם האדם מוסר את נפשו הפרטית שלא לגרמיה כלל, הרי זה גופא מה שמחבר את הכח של עבירה עם מצוה ומתקן את העבירה ומעלה אותה למצוה.

תשובה מחברת בין העבירה למצוה

[כט] והנה ביום הכיפורים אנחנו מאחדים את המצוות והעבירות. דהרי על העבירות ישנה מצוה של תשובה - וידוי בפה הכולל פירוט החטא, חרטה עליו, וקבלה לעתיד, וכמובן שיהיה פיו ולבו שוין (עי' רמב"ם הל' תשובה פ"א ה"א פ"ב ה"ב). הרי שהתשובה הופכת את החפצא של עבירה לחפצא של מצוה. אמנם מכיון שתשובה מיראה הופכת את הזדונות לשגגות ותשובה מאהבה הופכת אותם לזכויות (יומא פ"ו ב'), הרי דוקא תשובה מאהבה מאחדת את העבירה והמצוה. למעשה מצות התשובה היא גופא מצוה בעבירה, דהרי כמובן לא שייך לקיים אותה בלי לעבור עבירה [13]. לכן אין צדיק אשר יעשה טוב בארץ ולא יחטא (קהלת ז' כ'). כי חייב שיהיה לאדם מהלך של תשובה להפוך את העבירה למצוה. לא שח"ו יחטא כדי שיהיה לו היכי תימצא לעשות תשובה, אבל מטבע הבריאה של "יוצר אור ובורא חשך עושה שלום ובורא רע" (ישעי' מ"ה ז'), הרי ישנו רע בבריאה. ולכן צריך להפוך את החפצא של הרע לחפצא של טוב ע"י עשיית מצוה. ובסוגיין למדנו שעושים זאת ע"י שאומרים לאדם חטא בכדי שיזכה חברך במצוה דרבים או במצוה גדולה. והחוטא מוסר נפשו בכך שהוא נכנס בתוך העבירה לצורך קיום המצוה של חברו, ובזה גופא הוא מעלה את העבירה למדרגת מצוה.

גילוי הרצון הפנימי בכל מקום

[ל] וזה דייקא סוד הקרבן כפי שנתבאר שענינו בעצם לקרב את כל הפזורים חזרה לשרש נקודת הרצון הפנימית. מפני שכאשר הקב"ה חפץ בישראל, הוא אינו חפץ רק בשרש הנקודה הפנימית, אלא הוא חפץ בכל חלקי נפש כל אדם ואדם. והעבודה לגלות את אותו רצון פנימי בכל שאר חלקי הנפש זהו סוד הקרבן. כל עבירה היא בעצם העלם הרצון, וכל תשובה היא בעצם גילוי הרצון הפנימי. עומק ענין מצוה הבאה בעבירה מצד התיקון שלה, הוא לגלות את עומק אור הרצון בכל חלקי העבירה, וזה דייקא על ידי מסירות נפש. דנפש הוא ענין רצון, כפי שאמרה אסתר, נפשי בשאלתי (אסתר ז' ג'). ומסירות נפש הוא סילוק הרצון החיצוני של הלגרמיה, וגילוי הרצון הפנימי. ועל ידי כן המצוה מאירה בכל חלקי העבירה. עד שיבוא משיח צדקנו במהרה בימינו ויגלה את אור הרצון הפנימי בכל הנבראים כולם, ואז כולם יהיו לרצון לפניו ית'.

[1] לקמן נראה שזו שיטת ר"י ואחרים, אבל יש החולקין על כך.

[2] עיין בחידושי אגדות למהרש"א שלמד בגמרא וברש"י שמדובר דוקא בעולה, ולכן קודם שהוקרבה היתה של הקב"ה דעולם ומלואו שלו הוא, ואחר ההקרבה היא שלו דהרי עולה כולה למזבח. אבל אם היה מדובר בחטאת וכד' אזי המשל אינו דומה לנמשל, דהרי החטאת לא כולה למזבח. אלו ת"ד. ולכאורה ק"ק, דאם קודם ההקרבה עולם ומלואו שלו הוא, ה"ה לאחר ההקרבה, ומאי נפ"מ בין עולה לחטאת. אמנם אם היינו לומדים שמש"א רש"י ואף מתחילה שלי היתה, כוונתו שהיתה בהמת הקדש, לכאורה היה מובן טפי וכך גם פירש בב"ק רש"י שהזכרנו בפנים, וצ"ע.

[3] עי' בריטב"א פסחים ל"ה ב' ד"ה תנו, שמביא שרי"ט ס"ל כר"י, ועי"ש בהוצאת מוסד הר"ק הערה 578 577 שהזכרו שם ראשונים רבים נוספים דס"ל כר"י.

[4] ועי' בתוס' סוכה ט' א' ד"ה הוא שכתבו בהדיא שפסול מצוה הבאה בעבירה הוא מדרבנן, ועי' לקמן בפנים.

[5] עי' ברשב"א ב"ק ס"ז א' ד"ה אמר, שגם רבינו חננאל ורש"י ס"ל כר"ת.

[6] עי' באו"ח תרמ"ט ס"א שישנה שיטה שלולב הגזול בשאר הימים מלבד ביום הראשון, אסור רק לגזול, אבל אחר יכול לצאת בו ולברך עליו. ולפ"ז אפשר שה"ה בחלה, אפשר שיתן לאחר להפריש ולברך על החלה ולא יהיה כאן מנאץ.

[7] כגון תפילה בציבור, ועוד נחזור לכך לקמן.

[8] נזכיר גם בקיצור את שיטת חתנו של הנוב"ש שם. הוא מוכיח שם שנחלקו שמואל ורב יהודה, ששמואל לא חייש במצוה דרבנן למצהב"ע ור' יהודה חייש. והרי המעשה דר"א היה לענין תפילה במנין שהיא דרבנן. וא"כ בגיטין שם הסוגיה מובאת בשם שמואל, ולכן לא חיישין למצהב"ע, משא"כ בברכות הסוגיה מובאת בשם ר' יהודה וחיישין למצהב"ע.

[9] שם אמר שמואל שהמפקיר עבדו יצא לחירות ואינו צריך גט שחרור, דעבד שיש לרבו רשות עליו קרוי עבד, ושאינו לרבו רשות עליו אין קרוי עבד. ונראה דס"ל למהר"ץ חיות שהמצרף עבדו למנין היו כמפקירו. ומש"כ המהר"ץ חיות שר' יהודה ס"ל דגט שחרור מעכב, לא מצאתי מפורש, ונראה דס"ל למהר"ץ חיות שדעת שמואל היא דעת יחיד, ור' יהודה ס"ל כרבים.

[10] והנה לפי מה שבארנו בפנים עולה שהסכמת או אי הסכמת העבד להצטרף למנין אינה עולה בשם, והתליא בהסכמתו אינה עושה את דחיית העשה דלא ליהוי בעידנא.

[11] למעשה בסוגיה בברכות מדובר שהיו רק ח' בני חורין, ועי' בריח"ל מייזליש המובא בסוף המסכתא דברכות, ואכמ"ל.

[12] אמנם צריך ביאור בדברי חז"ל אם נבינים כפשוטם, דלכאורה לא מסתבר שעבירה תמחוק את המצוה כאילו מעולם אל קיימה וצ"ע.

[13] גם מצוות ב"ד לדון גנבים ורוצחים זקוקה לעבירה לקיימה, אבל שם האדם עובר העבירה אינו זה המקיים את המצוה.

- [ויקרא] 1]
- [סוגיות בפרשה] 2]

Featured Image Text:

ויקרא - מצווה הבאה בעבירה

Source: <https://bilvavi.net/shiur/029-ויקראמצווההבאהבעבירה>

Links

[1] <https://bilvavi.net/vayikra>

[2] <https://bilvavi.net/sugios>