

כמוצא שלל על הדף

שלל על הדף | העלון השבועי על סדר 'הדף היומי'
גליון מס' 32 | י"א כסלו תשפ"א | פסחים ב-ז

כשהאיסור פחות תדיר, נדרשת זהירות כפולה!

עוד העירו על הלשון: מדוע היה צריך להיכתב "ששת ימים תעשה מלאכה", די היה בציווי להימנע מעשיית מלאכה בשבת? יישוב נפלא על שתי השאלות, המתבסס על סברת התוספות לפנינו, רשם מרן הגאון רבי צבי פסח פראנק, רבה של ירושלים, מפיו של גיסו, הצדיק רבי אריה לוי, בשמו של 'גאון אחד': כשם שאמרו התוספות שהטעם שהחמירה התורה בחמץ יותר מבשאר איסורי הנאה, משום שחמץ מותר כל השנה ולא נאסר אלא בפסח, ומשום כך אין בני האדם בדלים ממנו כל השנה, מה שאין כן בשר בחלב וערלה וכלאי הכרם שאיסורם נוהג איסור עולם, ומשום כך הכל רגילים להיבדל מהם, ולכן לא הוצרכו להחמיר כל כך. לאורה של סברא זו, מיישבים את התמיהה אודות כפל הציווי על שמירת השבת – שבתחילת פרשת ויקהל (שמות לה, ב) מצווה התורה: "ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי יהיה לכם קודש וגו' כל העושה בו מלאכה יומת", אף שהאיסור והעונש כבר נאמרו בפרשה שלפניה (שמות לא, טו): "ששת ימים יעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבתון קודש לה' כל העושה מלאכה ביום השבת מות יומת", ולמה נכפלו האיסור וחייב המיתה?

ב. מתנ"י. אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר.

כתבו התוספות (בד"ה אור), שהטעם שהחמירו בחמץ יותר מבשאר איסורי הנאה שלא הצריכו לבערם, הוא משום שחמץ מותר כל השנה, ולא נאסר רק בפסח, ועל כן אין בדלים ממנו, מה שאין כן בשר בחלב וערלה וכלאי הכרם, שאיסורם נוהג איסור עולם, ומשום כך הכל רגילים להיבדל מהם, ולכן לא הוצרכו להחמיר כל כך.

לאורה של סברא זו, מיישבים את התמיהה אודות כפל הציווי על שמירת השבת – שבתחילת פרשת ויקהל (שמות לה, ב) מצווה התורה: "ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי יהיה לכם קודש וגו' כל העושה בו מלאכה יומת", אף שהאיסור והעונש כבר נאמרו בפרשה שלפניה (שמות לא, טו): "ששת ימים יעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבתון קודש לה' כל העושה מלאכה ביום השבת מות יומת", ולמה נכפלו האיסור וחייב המיתה?

הבודק ולאחר מכן מצא חמץ בפסח – והסימנים שמסרה רחל ללאה

מכל י"ח טריפות. הגאון רבי נתן געשטטנר, ראש מתיבתא "פנים מאירות" ובעל "להורות נתן", האריך לדון בחקירה זו (בקונטרס "ונתן לכהן" – על ספר "תקפו כהן" להש"ך, סימן א), והביא ראיה נפלאה מדברי המהר"ל ב"גור אריה" על התורה: שכן על דברי הפסוק (בראשית כט, כה) "ויהי בבוקר והנה היא לאה", כתב רש"י: 'אבל בלילה לא היתה לאה, לפי שמסר יעקב לרחל סימנים, וכשראתה רחל שמכניסין לו לאה, אמרה: עכשיו תכלם אחותי, עמדה ומסרה לה אותן סימנים'. וביאר המהר"ל, שאף שגם בלילה היתה לאה אלא שיעקב חשב שהיא רחל, אך מאחר ורחל מסרה לה את הסימנים, וקיימא-לן 'סימנים דאורייתא', והיו אלו סימנים מובהקים – על כן בלילה היתה רחל ולא לאה לענין דינא לסמוך עליו, ורק בבוקר נהיתה ללאה: ולמדנו מדברי המהר"ל, שמכיוון שהתורה ציותה לסמוך על סימנים, מועיל דין זה אפילו להפוך את שם ה'חפצא' (של ה'גברא') ולעשות מלאה רחל, ולפי זה יש לדון לגבי איסורין, שכיון שעל פי דין תורה הוחזק להיתר על פי רוב או חזקה, ממילא חל עליו שם היתר. אך בעל "להורות נתן" מסיים: 'צריך עיון הדמיון בזה, ולא באתי אלא להעיר'. ר"ן – פסחים ב; שו"ת "פנים מאירות" – ח"ב סימן מא; "גור אריה" – בראשית; קונטרס "ונתן לכהן" – סימן א

כתב הר"ן, שאדם הבודק את חמצו, אף אם מצא אחר כך חמץ, אינו עובר למפרע, שכן התורה סמכה על החזקות, וכל שבדק כדן – יצא ידי חובתו.

וכלשונו: 'ומשמע דתנא דמתני' לא בעי ביטול כלל, אלא בדיקה, ובהכי סגי ליה, לפי שמכיון שבדק יצא ידי חובתו, ואם שמא ימצא אחר כך גלוסקא יפיפיה – יבערנה לאלתר, שמא תאמר: למפרע עבר עליה? – ליתא, שהרי סמכה תורה על החזקות, וכל שבדק אותן מקומות שרגיל להימצא בהן חמץ, יצא יד"ח ואין לו לחוש לככר בשמי הקורה וכו'.

מעין זה כתב "הגאון בעל "חתם סופר" בכמה מקומות, אודות חקירת האחרונים בענין מי שאכל חתיכת מאכל שהוחזק כהיתר על סמך רוב או חזקה, ואחר כך התברר שחתיכה זו הייתה מן המיעוט, וא"כ הייתה דבר איסור – האם אדם זה זקוק לכפרה על אכילה זו? אדם זה – קובע ה"חתם סופר" – לא עבר עבירה כלל, ועל כן אינו זקוק לכפרה, כיון שסמך על דין תורה שהולכים אחר הרוב ושסומכים על חזקה, וכך ציוה הקב"ה, ונתן התורה, ועל כן אף אם כלפי שמיא גליא שהיתה זו 'חתיכה דאיסורא' – אינו צריך כפרה! (הגהות "חתם סופר" לשו"ע או"ח תרכד, ס"ה; שו"ת "חתם סופר" – יו"ג, סוף סימן קעה; חידושי "חתם סופר" – בבא בתרא כג: ועוד). וכעין זה כתב הגאון רבי מאיר אייזנשטט, בעל שו"ת "פנים מאירות" (ח"ב, סימן מא), שמי שאכל עוף ולאחר מכן נמצא שהיה טריפה – אינו צריך כפרה, כיון שאונס הוא, שהרי אינו חייב לבודק

למה הוכיח ריב"ל שאין להוציא דבר מגונה מפיו – מהפסוק המאוחר?

הלשון הנקיה ארוכה יותר – מעדיפה התורה לנקוט דווקא בלשון קצרה, אף שאיננה נקיה. וביארו **התוספות** (ג: בד"ה כל היכא) שלכן עיקם הכתוב פעם אחת, ללמדנו שלעולם יספר אדם בלשון נקיה. והנה, בגמרא בבבא בתרא מצינו לימוד נוסף: "לא יספר אדם בגנות בהמה". ואם כן מובן, שלכך עיקם הכתוב בשני הפסוקים: מן האחד למדנו שלעולם יספר אדם בלשון נקיה, ומן השני – שלא ידבר בגנות בהמה.

תירוץ נוסף הובא בספר **"אור חדש"**, לרבי אלעזר מרכניץ: שהרי הקב"ה ציוה לנח לקחת מן הבהמה הטהורה שבעה שבעה, שראויין להקרבה, ומן הטמאה יקח רק שנים שנים. ואם כן בציווי שבפסוק ב' מוכרח היה לומר "אשר לא טהורה", כדי שיבין מכך שגם בהמה שאינו יודע אם היא טהורה או לא, גם כן יקח ממנה רק שנים, ואילו נאמר "מן הבהמה הטמאה", היה משמע שרק מן הטמאות בודאי יקח שנים בעוד מן המסופקות יקח שבעה. ואם כן מן הפסוק הראשון לא יכול היה ריב"ל ללמוד שלעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו.

אבל בפסוק ח', כאשר התורה עוסקת בביאת הבהמות בפועל אל התיבה, שם הרי אמרו חז"ל (והובא ברש"י) שמעצמם באו אל התיבה, ולא היה מקום לספק, ואם כן למה כתב "אשר איננה טהורה"? מכאן הוכיח ריב"ל שלעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו:

פני יהושע, חידושי אגדות למהרש"א ו"אור חדש" – פסחים

ג. דאמר ר' יהושע בן לוי: לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו, שהרי עקם הכתוב שמונה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו, שנאמר (בראשית ז, ח): "מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה".

הפסוק שממנו הביא ר' יהושע בן לוי ראיה לחידושו, הוא כאשר התורה מספרת לנו על כניסת נח ובניו ואשתו אל התיבה יחד עם הבהמות שאותן נצטוו להכניס. ולכאורה יכול היה ר' יהושע בן לוי להביא ראיה מפסוק שנאמר קודם לכן, בעת הציווי לנח (בפסוק ב'), שם נאמר גם כן: "ומן הבהמה אשר לא טהורה היא", ולמה המתין עד עתה?

ותירץ ה"פני יהושע" שאמנם כן, ריב"ל לא יכול היה להוכיח ממה שבציווי לנח אמר "אשר לא טהורה" ולא אמר "מן הטמאה", שהרי אז עדיין לא ידע נח כלל איזו בהמה טהורה ואיזו טמאה עד שהראה לו הקב"ה כל מין ומין, וא"כ די בכך שאמר לו "מן הבהמה אשר לא טהורה", כלומר: את זו שלא אראה לך בין הטהורות. אבל הפסוק שלפנינו מדבר על המעשה בפועל. אז כבר ידע נח שאותם שלא הראה לו הם טמאים, ועוד שהרי מאליהם באו אל התיבה, אם כן יכול היה לומר לו "מן הטמאה", ומזה שאמר לו "אשר איננה טהורה" – מוכח שאין להוציא דבר מגונה מן הפה!

ישוב נוסף אמר המהרש"א:

במסקנת סוגייתנו מתבאר שדווקא כאשר הלשון הנקיה והלשון שאינה נקיה שוות בגודלן, מקפיד הכתוב על לשון נקיה, אבל כאשר

לשון חכמים מרפא: כשה'ר צבי' התלבט כיצד להעיר על ה'משנה ברורה'

את דברי באופן שלא אפגע בכבודו. ובכן, המשיך, חשבת: הרי מחבר "משנה ברורה" הוא בעצמו מחבר "שמירת הלשון", ועל כן החלטתי לחפש בספרו מקום שהוא דוחה דברי קדמאי. ובלשון שהוא משתמש כלפי אחרים, רשאי גם אני להשתמש כלפיו, שהרי בוודאי בירר וביסס הדבר על פי ספרו "שמירת הלשון", שכך מותר לכתוב ואין בכך שום שאלה.

בכלל, דעתו של הגרצ"פ לא היתה נוחה ממחברי ספרים המתבטאים בצורה חריפה נגד גדולים מדורות שעברו. פעם נשלח אליו ספר לשם נתינת "הסכמה", הוא פתח את הספר בנוכחות השליח, והנה, נזדקר נגד עיניו ביטוי שאיננו מכובד, כלפי גאון קדמון. סגר מיד את הספר ולא רצה לעיין בו יותר. והחזיר את הספר לידי השליח, בלי להעניק הסכמה.

"גאון ההוראה" לא"מ הרה"ג רבי שבתי דוב רוזנטל שליט"א

ג. תניא דבי רבי ישמעאל: לעולם יספר אדם בלשון נקיה, שהרי בזב קראו מרכב ובאשה קראו מושב ואומר וכו'. מאי ואומר? וכי תימא: הני מילי בדאורייתא, אבל בדרבנן לא – תא שמע: ואומר "ותבחר לשון ערומים".

יום שמש קיצי. מרן הגאון רבי צבי פסח פראנק, רבה של ירושלים, יושב והוגה בתורה ומעיין בספרי הלכה כדרכו בקודש. חתנו, הגאון רבי גרונם לנדא נכנס לחדר, ורואהו מעיין בספר "משנה ברורה", אך הכרת פניו עונה בו, כי אינו מעיין בספר אלא מחפש משהו. הוא הרהיב עוז בנפשו ושאל אותו מה הוא מחפש? השיב לו רבינו, אני עוסק כעת בבירור סוגיא חמורה בהלכות שבת. והנה, הגעתי למסקנא שאינה עולה בקנה אחד עם מסקנתו של הגאון בעל "משנה ברורה", אך אני מתלבט באיזה אופן לכתוב

שינוי הזקנים לתלמי המלך מ'חמור' לנושא בני אדם'

דהיינו: אחר שהגמרא אמרה שלשון רכיבה' אינו שייך באשה, שכן אינו לשון נקיה, היא מקשה ממה שנאמר "ותקם רבקה ונעוריתה ותרכבנה על הגמלים"? ומיישבת, שבגמלים שייכת רכיבה באשה, משום ביעתותא דגמלים (שהוא גבוה ומתיירא שלא תיפול,

ג. ובאשה לא כתיב בה מרכב? והכתיב "ותקם רבקה ונעוריתה ותרכבנה על הגמלים"? התם משום ביעתותא דגמלים אורחא היא. והכתיב "ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכיבם על החמור"? התם משום בניו אורחא הוא.

אורחא דאשה לרכוב כדי שתהא מחזקת בו בידים וברגלים – רש"י). לאחר מכן מוסיפה הגמרא להקשות מהפסוק "ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכיבם על החמור" (שמות ד, כ), שבו אומר הפסוק שאשת משה רכבה על החמור? ומיישבת הגמרא שהלשון 'רכיבה' שבפסוק זה מתייחסת לבניו של משה, שהם זכרים ובהם שייכת לשון רכיבה.

לאור זאת, נאמר ביאור נפלא בשמו של **הגאון רבי יעקב גינצבורג, דיין בבית דינו של בעל "נודע ביהודה"**, אודות המסופר בגמרא במסכת מגילה (ט):

'מעשה בתלמי המלך שכינס שבעים ושנים זקנים, והכניסן בשבעים ושנים בתים, ולא גילה להם על מה כינסן, ונכנס אצל כל אחד ואחד ואמר להם: 'כיתבו לי תורת משה רבכם'. נתן הקב"ה בלב כל אחד ואחד עצה והסכימו כולן לדעת אחת וכתבו לו 'א-לוקים ברא בראשית', 'אעשה אדם בצלם ובדמות' וכו' וכן שינו כולם וכתבו לו 'ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכיבם על נושא

בני אדם'

רש"י ותוספות (שם) פירשו ש'נושא בני אדם' היינו גמל, וכוונתם בשינוי לשון זה היתה כדי שלא יאמר להם: וכי לא היה לו למשה רבכם סוס או גמל?

אך לפי הגמרא לפנינו – אמר הגר"י גינצבורג – נוכל לבאר באופן נוסף: חששם של הזקנים היה, שתלמי המלך, שלא קיבל את דרשות חז"ל, יעמוד ויתמה: איך נקט הפסוק לשון מגונה של 'רכיבה' באשה? ואת תירוץ הגמרא, ש"וירכיבם" מתייחס רק לבניו של משה, לא ירצה תלמי לקבל. משום כך כתבו "נושא בני אדם", שהוא גמל, שבו שייך לומר לשון רכיבה משום ביעתותא דגמל, וכדברי הגמרא...

(ביאור דומה נמצא גם בהגהות "פורת יוסף" להגאון רבי יוסף ב"ר רפאל מוילנא, מגילה שם).

מחידושים בכת"י הגר"י גינצבורג מפראג – "מוריה", טבת-אדר תשל"ב; "פורת יוסף" – מגילה ט.

איך קיימו מצות אכילת קדשים בימי שמעון הצדיק?

ג: הנהו תלתא כהני, חד אמר להו: הגיעני כפול, וחד אמר: הגיעני כזית, וחד אמר: הגיעני כזנב הלטאה וכו'.

'הצנועים מושכין – אומר רבי, דדוקא מגיעו כפול, אבל בכזית לא היו מושכין ידיהם, כי דימו לקיים מצות אכילה, אבל כאן לא היה מצות אכילה לגמרי, כיון שאין שם אלא כפול ולא היו שבעין. ואם תאמר: היכא דמגיעין כפול, כדאמרין ריש פסחים (ג); איך מיקיימא מצות אכילה? יש לומר, **דלא בעי כזית, אלא כזית עדיף וחשיב אכילה**, ולכולם לא היו יכולים לחלק בשווה, עכ"ל.

וה"מנחת חינוך" מתפלג על דבריהם: 'זוה ודאי צריך עיון, כיון שהיא מצות עשה, ואכילה כתיב, בודאי צריך כזית כמו בכל התורה, ובפחות אפשר שיש מצוה מחמת חצי שיעור (או לא, והוא דן בדבר) אבל ודאי מצוה גמורה היא רק בכזית; וגם סותרים את דבריהם, כי אם יש מצוה אף בפחות מכזית, למה משכו הצנועים את ידיהם? ומצאנו מספר תירוצים באחרונים ליישב את דבריהם:

בשו"ת "חתם סופר" (אורח חיים, סימן מט) תירץ, שמצות אכילת קדשים אינה על כל הקרבן, אלא באכילת כזית אחד ממנו כבר מתקיימת המצוה, ולאחר שנאכל הכזית הראשון – שוב אין מצוה כשלעצמה באכילת השאר, אלא כדי שלא יבוא לידי פיגול. ואמנם, ודאי שאם כל הקרבן היה מתחלק למנות קטנות בשיעור פפול, ואף אחד לא היה אוכל כזית – לא היתה מתקיימת המצוה, אבל באמת הלא הכהן הגדול נוטל חלק בראש (וימא יז); ובאכילת כזית בכדי אכילת פרס על ידו – התקיימה המצוה.

והגאון בעל "נודע ביהודה" (דורש לציון, סוף דרוש א'), כתב שאפשר לקיים מצות אכילת קדשים על ידי שיאכלו כהנים רבים (אך בהגהת בנו העיר על זה, וכתב כדברי החת"ס הנ"ל).

הגאון רבי דוד רפפורט, בעל "מקדש דוד" (סימן יד, ס"ק ו'), כתב שאין צריך שיעור אכילה מכל קרבן וקרבן, אלא יכולים שני קרבנות להצטרף למצות אכילת קדשים, ולענייננו אפשר שמצטרף לחם הפנים עם שיירי מנחות, ובאכילת כזית משניהם יחד קיים המצוה (וכעין זה כתב ה"משך חכמה" ויקרא ו, ט).

כתב הרמב"ם בספר המצוות (עשה פח): 'שציוה הכהנים לאכול שיירי מנחות, והוא אמרו "והנותרת ממנה יאכלו אהרן ובניו מצות תאכל". וכן ב"ספר החינוך" (מצוה קלד): 'שנצטוו הכהנים לאכול שיירי מנחות, כלומר אחר שהפרישו ממנה מה שהיו מקטירין במזבח, שיאכלו הם כל השאר', והביאו מן הספרא שכתב: "מצות תאכל" – מצות עשה, לא רשות'.

ואם זו מצוה, פשוט שכל המצוות צריך לאכול כזית ובפחות מכזית אינו יוצא, ועל כן תמהו רבים על המסופר בגמרא (וימא לט.), שבמשך ארבעים השנים שבהן שימש שמעון הצדיק, נשתלחה ברכה בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים, וכל כהן שמגיעו כזית (=מהמנחה או מהלחם, היה האוכל מתברך במעוין) – יש אוכלו ושבע, **ויש אוכלו ומותיר** (=שמכיון שנשתלחה בו ברכה, היה שבע אף בפחות מכזית).

ואיני מבין – מתפלא **הגאון בעל "מנחת חינוך"** (מצוה קלד, אות ב') – כיון שהחויב במצות עשה הוא לאכול כזית, היאך הותר ולא קיים המצוה? עוד הוסיף, שהלא מצוה לאכול קדשים על השובע; ולומר שהיה משביעו כל כך עד שלא היה יכול לאכול יותר מחמת השובע, כיון שהיה 'אכילה גסה' – תמוה מאוד, כי איך נאמר שהיתה ברכת ה' עד שבגללה ביטלו מצות עשה ולא אכלו את כל הכזית?

הנה, דבר פלא מצאנו ב"תוספות ישנים" על המשך דברי הגמרא (וימא, שם): 'מכאן ואילך (לאחר שהסתלק שמעון הצדיק), נשתלחה מאירה (=שאינו משביע) בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים, וכל כהן מגיעו פפול (=שהוא פחות מכזית) – הצנועין מושכין את ידיהן והגררנין נוטלין ואוכלין', וכך לשון התוספות ישנים:

סופר" שהובא לעיל).

תוספות ישנים – יומא לט: ספר המצוות להרמב"ם – עשה פח; "ספר החינוך" – מצוה קלד; "מנחת חינוך" – שם, אות ב'; שו"ת "חתם סופר" – אורח חיים, סימן מט; "דורש לציון" – סוף דרוש א'; "מקדש דוד" – סימן יד, ס"ק ו'; "בית הלוי" – חלק א', סימן ב', אות ז'

ואילו **הגאון בעל "בית הלוי"** (חלק א', סימן ב', אות ז') יצא מכח תמיהה זו לחדש, שאמנם אין מצוה לאכול כזית מהקדשים, שכן חיוב אכילת הקרבנות אינו על הגברא, אלא על החפצא של הבשר, דהיינו: המצוה היא שלא יישאר מן הבשר נותר, ואם כן, אף כאשר אכל כל אחד מהכהנים פחות מכזית התקיימה המצוה, שהרי מכל מקום נאכלו כל הקדשים: (והוא כעין תירוצו של ה"חתם

ראיה לספק בענין מי שיש לו רק חצי שיעור מצה

אגב ענין זה:

אולם הוא מביא שהגאון בעל "חתם סופר" (אורח חיים, סימן קמ) דחה את ראייתו, שכן נוכל לומר שבמצוה ובמרור אם אין לו כזית, חייב לאכול על כל פנים כל מה שמוצא, אפילו פחות מכשיעור, ורק לגבי לחם הפנים הדין שונה, שכן אין אכילתו מצוה המוטלת על הפרט, אלא המצוה על כל כהני בית אב שיאכל לחם הפנים, ואם נאכל על ידי אחר גם כן התקיימה המצוה, ועל כן הצנועין משכו את ידיהם.

שו"ת "שבות יעקב" – חלק ב', סימן יח; שו"ת "חיים שאל" – חלק א', סימן ג'; מהר"ץ חיות – יומא לט: שו"ת "חתם סופר" – אורח חיים, סימן קמ

האחרונים דנו האם יש חצי שיעור במצוה, דהיינו: יהודי שעומד לבילל ט"ו בניסן, ואין לו שיעור מצה או מרור, אך יש לו מצוה ומרור בפחות מכשיעור: האם ישנה 'קצת מצוה' גם באכילת חצי שיעור, כשם שבאיסור לאו 'חצי שיעור אסור מן התורה', או שמא אין מצוה כלל באכילת פחות מכשיעור?

דן בכך הגאון בעל "שבות יעקב" (חלק ב', סימן יח), שנשאל: 'אם אין לו רק פחות מכזית מצוה, אי מחויב לאכול אותה בפסח, או נימא כיון דהוא פחות מכשיעור – לאו מצוה הוא כלל? והוא משיב: מי שאין לו רק פחות מכזית מצוה, נראה לי שאין כאן חיוב כלל, דאכילה בכזית משמע, וראיה – שכן הנשבע שלא לאכול מצוה כל השנה, אסור לאכול מצוה בפסח, ולפי מה דקיימא-לן לענין 'שבועה שלא אוכל' – בכזית משמע, אם כן יאכל פחות מכזית (ולא יעבור על נדרו)? אלא ודאי פשוט שכיון שאינו אוכל כשיעור – לאו מצוה הוא'.

(אולם החיד"א כתב שאין בראיית ה"שבות יעקב" אפילו נדנדוד ראייה, כי מה שאמרו שהנשבע שלא יאכל משמע בכזית – היינו שאינו חייב קרבן שבועה כי אם בכזית, אבל למעשה אסור בכל שהוא, מטעם 'חצי שיעור אסור מן התורה', וכן פסק המחבר [יורה דעה, סימן רלח] בפשיטות, בלי שום חולק).

ראיה נפלאה להכרעת ה"שבות יעקב", הביא החיד"א בשו"ת "חיים שאל" (חלק א', סימן ג'), מקושיית התוספות (קדושין לח. בד"ה אקרו) בשם הירושלמי: מדוע לא אכלו ישראל בבואם לארץ מצוה מן ה'חדש', והלא עשה (של פסח) דוחה לא תעשה (של חדש)? ותירצו, שאין עשה שלפני הדיבור דוחה לא תעשה שלאחר הדיבור. ועוד תירצו: גזירה כזית ראשון אטו כזית שני. אך לכאורה עדיין יש לתמוה: מדוע לא אכלו פחות מכשיעור מצוה, והרי קיימא-לן (יומא פ. א): 'שיעורין של עונשין הלכה למשה מסיני', ואם כן חדש אסור לאכול כזית, ולריש לקיש שסבר 'חצי שיעור אסור מדרבנן' – היה להם לאכול פחות מכשיעור, שזה גם נקרא מצוה? אלא ודאי שפחות מכשיעור אינה מצוה כלל!

והנה, הגאון מהר"ץ חיות (יומא לט.) הביא ראיה נפלאה להכרעת ה"שבות יעקב": שהרי אמרו בגמרא, שלאחר פטירת שמעון הצדיק, נשתלחה מארה בלחם הפנים, וכל כהן מגיעו כפול והצנועין מושכין את ידיהם ממנו, וביאר רש"י (קידושין נג.) שהטעם שמשכו את ידיהם הוא 'דלמאי חזי?', דהיינו: שאף שאכילת קדשים מצוה, בכל זאת בפחות מכזית אין מצוה כלל!

הערת המלקט: לכאורה יש להעיר על ראיות ה"שבות יעקב" והחיד"א, שכן יש לחלק בין האוכל חצי שיעור ובדעתו להשלים לשיעור שלם, אלא שעתה אין תחת ידו שיעור שלם – שיש סברא להחשיב אכילה זו כמצוה או כ'קצת מצוה', שהרי במחשבתו רוצה הוא, ואף למעשה עושה כל מה שידו לעשות, ועל מה שאין לו – אנוס הוא ואין הקב"ה בא בטרוניה עם בריותיו – לבין האוכל חצי שיעור ואין לו כל כוונה להשלים השיעור בזמן קיום המצוה, משום שאם ישלים לשיעור שלם יעבור באיסור, ומאחר ואין בדעתו להשלים המצוה כלל, איך נחשיבו ל'קצת מצוה'?

ואם כנים דברינו, אין ראיה מהנשבע שלא יאכל מצוה, שאין אומרים שיאכל חצי שיעור (ראיית ה"שבות יעקב"), או מבני ישראל שלא אכלו חצי שיעור מצוה מן החדש (ראיית החיד"א), שכן בשני מקרים אלו – אכן לא היתה שום מצוה באכילת חצי שיעור, שהרי לא יכלו להשלימו לשיעור שלם מבלי לעבור באיסור, ועדיין אין ראיה למי שאין לו אלא חצי שיעור מצוה, אך רצונו ושאיתו לאכול ואפשר שיזדמן לו מיד עוד חצי שיעור, ואפשר שבכגון זה יקיים אותו אדם 'קצת מצוה' גם בחצי שיעור – וכעין סברא זו כתב הגאון רבי משה לייטר, בספרו "בשולי גליוני", עמוד רלח, והביא ראיה מספק הגמרא [גיטין ס. א]: 'מהו לכתוב מגילה לתינוק, דהיינו: פרשה אחת של תורה לבד וכו' ואם דעתו להשלים – מותר'.

המלקט

עוד בענין זה: עיין "משנה למלך" – חמץ ומצה א, ז; מהרי"ט אלגאזי – הלכות חלה, סוף אות ב'; "שערי תשובה" – אורח חיים, תע"ח סק"ב, ועוד

למה הרגו את הגוי שאכל פסחים בירושלים?

מקרבן פסח עבר ההוא ארמאה על איסור אבר מן החי, ובבני נח
אזהרתן היא מיתתן – ולכן הרגוהו.

(אך העיר מרן הגאון רבי צבי פסח פראנק [מקראי קודש השלם
פסח א', סימן לד'] שיש לעיין בדבר, שכן גם אם נאמר שבבן נח
טעם כעיקר, מכל מקום הרי כאן זהו מין במינו, ולא שייך בזה טעם
כעיקר, שכן מדאורייתא בטל ברוב – אם לא שנאמר כפי שצייד
ה"פרי מגדים" [פתיחה להלכות תערובות, ח"א פ"א ריש חקירה ג']
שבבן נח אין הולכים אחר הרוב, עיי"ש).

אולם מהר"י אסאד מוסיף, שיותר נראה לו להוכיח מכאן
שהאיסור הוא על הנכרי עצמו, וישראל המאכילו עובר רק על
"לפני עיור" (ועיין שם שכתב שזוהי גם כן שיטת הרמב"ם ודלא
כהבנת ה"כסף משנה" שסבר שלרמב"ם האיסור הוא על
הישראל המאכיל).

*

הגאון רבי אלחנן וסרמן הי"ד (קובץ שיעורים חלק א', פסחים
אות ו') נקט אף הוא שהרגו את הנכרי משום גזל, אולם שלא
כה"מנחת חינוך" שביאר שהתחייב משום גזל גבוה – לדעת בעל
"קובץ שיעורים" היה זה גזל מבני החבורה, שהרי מינויו על הפסח
היתה על ידי טעות ואם כן אכל את שאינו שלו, ובן נח נהרג על גזל
אף בפחות משווה פרוטה. (ועל כך העיר הגאון רבי שמואל
רוזובסקי, ראש ישיבת פוניבז' [חידושי רבי שמואל, פסחים ג:],
שתירוץ זה יהיה תלוי במחלוקת הראשונים אם ביהיב דמי עובר
ב"לא תגזול" או לא, יעויין שם).

*

הנצי"ב מוולאז'ין ב"מרומי שדה" תירץ שהרגוהו משום שנכנס
לעזרה בטומאה, וכפי שמצינו (סנהדרין פא.) "כהן ששימש בטומאה
אין מביאין אותו לבית דין, אלא פרחי כהונה מוציאין אותו
ומפציעין את מוחו בגזירין, והוא הדין לגבי גוי זה שנכנס לעזרה
בטומאת גוי.

ואף שאינו אלא מדרבנן, מכל מקום הרי גם הריגתו אינה אלא
איסור בידי שמים (כמו שאמר איסי בן יהודה במכילתא שמות כא,
יד), ומשום מעלת העזרה שטימא אותה הרגוהו בלי דעת בית דין,
כמו בכהן ששימש בטומאה.

*

בספרו "מעיל שמואל", מיישב הגאון רבי שמואל אהרן
יודלביץ באופן דומה, והיינו שהרגוהו משום שנכנס לפנים
ממחיצתו, שהרי שנינו (כלים פ"א מ"ח): "החיל מקודש ממנו, שאין
נכרי וטמא מת נכנסים לשם". ואמנם שם אין מבואר מה היה דינו
של נכרי שעבר ונכנס לפנים ממחיצתו, אולם כך ניתן ללמוד מעדות
היסטורית מעניינת.

את העדות, מצא הגאון הנ"ל בחוברות "אבני זכרון" (אות
תשכח), וזה לשונו: "ה"ר נתן זלמן הלוי ספיר ז"ל, יליד ירושלים ובנו
של בעל "אבן ספיר" (הלא הוא הנוסע הנודע רבי יעקב ספיר)
מספר לנו ב"לבנון" שנה שמינית תרל"ב: זה לא כבר חפרו הבונים
בהר הבית וימצאו אבן אחת גדולה, ג' על ג' אמות, ועליה חקוק
בכתב ולשון יוונית העתיקה: "מפה והלאה לא תדרוך כף רגל איש

ג: ההוא ארמאה דהוה סליק ואכיל פסחים בירושלים, אמר:
כתוב "כל בן נכר לא יאכל בו, כל ערל לא יאכל בו", ואנא הא
קאכילנא משופרי שופרי. אמר ליה רבי יהודה בן בתירא: מי
קא ספו לך מאליה? אמר ליה: לא. כי סלקת להתם אימא להו:
ספו לי מאליה. כי סליק אמר להו: מאליה ספו לי. אמרו ליה:
אליה לגבוה סלקא. אמרו ליה: מאן אמר לך הכי? אמר להו:
רבי יהודה בן בתירא, אמרו: מאי האי דקמו? בדקו בתריה
ואשכחוהו דארמאה הוא, וקטלוהו. שלחו ליה לרבי יהודה בן
בתירא: שלם לך רבי יהודה בן בתירא! דאת בנציבין ומצודתן
פרוסה בירושלים.

הקשה הגאון בעל "מנחת חינוך" (מצוה יד): מדוע נגזר דינו של
אותו גוי למיתה, והרי הדין שאסור להאכיל גוי מהפסח הוא איסור
על המאכיל, אבל הגוי עצמו אינו מצווה שלא לאכול מהפסח, שהרי
לא מצינו יותר מז' מצוות בני נח ואיסור אכילת קרבן פסח אינה
אחת מהן? וגם "לפני עיור" אין בזה, כיוון שבן נח אינו מצווה על
"לפני עיור", ואם כן, מדוע הרגו את אותו נכרי?

ואמנם, על הלאו של "תושב ושכיר לא יאכל בו" (שמות יב, מה)
נחלקו הראשונים על מי האיסור: הסמ"ג כתב שהאיסור הוא על
התושב והשכיר, אך הרמב"ם והחינוך סברו שהאיסור הוא על
המאכיל, אולם הגוי עצמו אינו מצווה שלא לאכול מקרבן פסח.
ואם כן לדברי הסמ"ג יתיישבו הדברים, אך להרמב"ם והחינוך
עדיין קשה: מדוע הרגו את הנכרי שאכל מקרבן הפסח?

ותירץ ה"מנחת חינוך", שאותו נכרי נהרג משום עוון גזל. והיינו
לשיטת רש"י (בבא קמא יב:) שבקדשים קלים אחר שחיטה, אפילו
חלק הבעלים נחשב גם כן לממון גבוה, אלא שהמקריב זוכה
משולחן גבוה, אולם אך רק לצורך אכילה ולא לקדש בו את האשה,
כיוון שהוא אינו ממנו אלא ממון גבוה. ולפי זה נראה שגוי האוכל
קדשים קלים, כגון שלמים או פסח, עובר גם כן על איסור גזל, כי
בן נח מצווה על גזל, ומה לי גזל הדיוט או גזל גבוה – וחייב מיתה
על הגזל אפילו בפחות משווה פרוטה (עיין בגמרא סנהדרין נז.
וברמב"ם פ"ט מהלכות מלכים ה"ט), ולכן הרגוהו.

(על תירוצו של ה"מנחת חינוך" הקשה הגאון הירושלמי רבי
שמואל אהרן יודלביץ בספרו "מעיל שמואל" על מסכת פסחים,
מדברי חידושי רבינו חיים הלוי פ"ח מהלכות מעילה ה"א, ומשום
כך הלך בדרך אחרת, כפי שיובא בהמשך דברינו).

*

באופן אחר יישב הגאון רבי יהודה אסאד, בעל שו"ת "יהודה
יעלה" (או"ח, סימן נה):

בגמרא במסכת חולין (לג.) התבאר שלבן נח אסור לאכול בני
מעיים משום איסור אבר מן החי, ורק לישראל מותרים בני המעיים
באכילה, ופסח צריך להיות דוקא מקולס על כרעיו ועל קרבו, וכיוון
שבן נח חייב אף בכל שהוא וכי לא ניתנו השיעורים הלכה למשה
מסיני – אלא לישראל, כפי שמבואר ברמב"ם פ"ט מהלכות מלכים)
וטעם כעיקר דאורייתא לגבי בני נח לכל הדעות (כמו שכתב
בתשובות "חתם סופר", יורה דעה סוף סי"ט), אם כן באכילתו

חזית) שמה שפיקוח נפש דוחה את מצוות התורה הוא משום שחביבה נפשו של ישראל לפני הקב"ה. כל זה הוא כאשר המדובר באדם מישראל, אולם בבני נח, שלא נאמר לגביהם "וחי בהם", אין דין פיקוח נפש נהוג בו ואם כן אין חייו דוחים את המצוות אלא ימות ואל יעבור, כי המצוה יקרה מנפשו של בן נח.

מעתה, כאן לפנינו מצוות שמירת המקדש, וכדי למלא מצוה זו ולהרתיע מכניסה למקדש, צריך היה לקבוע עונש מוות, וכאן עלתה השאלה: מה עדיף ממה – נפש האדם או המצוה. ועל כן בישראל, שנפשו חביבה מן המצוה, לא קבעו עונש מוות, ואילו בנכרי, שהמצוה עדיפה מגופו – נקבע עונש מוות. זו הסיבה שקטלו את אותו ארמאה שנכנס לעזרה לאכילת הפסח.

מנחת חינוך – מצוה יד; שו"ת "יהודה יעלה" – או"ח סימן נה; קובץ שיעורים – פסחים אות ו'; מרומי שדה – פסחים ג; חידושי רבי שמואל – פסחים; מעיל שמואל – פסחים

נכרי, ואשר לא ישמע אל הפקודה הזאת – **עונו ישא ודמו בראשו**, ושם אף הובאה תמונת האבן העתיקה שעליה הכתובת הנ"ל. מי חקק את הכתובת שעל האבן? בעל "אבני זכרון" כתב שמדברי יוסף הכהן יוצא כי הורדוס ציווה לחקוק את האזהרה הנ"ל על האבן הזאת.

נמצאנו למדים שנכרי שהיה נכנס לפניו ממחיצתו, היו הורגים אותו. ומשום כך הרגו את ההוא ארמאה שנכנס לעזרה בשעת הקרבת קרבן פסח. ואף שנכרי לא נצטווה על קדושת המקדש, היות והורדוס ציווה לחקוק אזהרה זו, יתכן שגם מחוק המלכות הוזהרו מגשת אל הקודש והחוק הוא שקבע להם עונש מוות. עוד הוא מוסיף, שמדין שמירת המקדש מוטל על הכהנים למנוע איש נכרי מלבוא אל מקדש ה', כי אין זה כבוד הבית שעל נכרי ידרוך שם, ולכן הזהירו שנכרי הנכנס יהיה עונשו מוות. ואף שהנכרי אינו מצוה, ולמה מגיעה לו מיתה? כאן מחדש בעל "מעיל שמואל" חידוש נפלא: **רש"י** כותב (פסחים כה: בד"ה מאי

איך לא חשש רבי יהודה בן בתירה שהגוי לא יבין את כוונתו?

בתירא הבחין בדברי אותו נכרי, שאכן הוא מפרש שהאיסור אינו אלא מן המובחר שבו. שכן לולי פירש כך, לא היה טורח להדגיש בפניו שאכל "משופרי שופרי", אלא לומר שאכל סתם. ומכיוון שהכיר בדבריו שכך דעתו, שלחו לירושלים לבקש מן האליה, וכביאורו של המהרש"ל.

דיוק נפלא הוסיף על כך **הגאון רבי יוסף חיים מבבל**: לא לחינם משתמש רבי יהודה בן בתירה בשיחתו עם אותו גוי במילה "ספר". כך כאשר הוא שואל אותו: "מי קא ספו לך מאליה", וכך כאשר הוא מציע לו לומר ליהודים בבואו שוב לירושלים: "ספו לי מאליה", ולא אמר לו לומר להם "האכילוני מן האליה" – שכן המילה "ספו" יש במשמעותה גם מובן נוסף – של הרג וכיליון, כמאמר הכתוב (ישעיהו סו, יז) "יחדיו יסופו נאום ה'".

ואכן, כאשר בא אותו גוי לירושלים, נקט גם הוא בלשון שבה דיבר עימו ריב"ב ואמר: "מאליה ספו לי" – וברית כרותה לשפתיים...

מהרש"א, מהרש"ל ו'בן יהוידע' – פסחים ג:

(עוד בעניין זה: עיין ב"מקראי קודש" להגאון רבי צבי פסח פראנק – פסח חלק א', סימן כ"ט ובחידושי "חזון יחזקאל" להגאון רבי יחזקאל אברמסקי – פסחים ג:)

שם. א"ל רבי יהודה בן בתירא: מי קא ספו לך מאליה? אמר ליה: לא. כי סלקת להתם אימא להו: ספו לי מאליה וכו'

אם נפרש את הדברים כפשוטם, שרבי יהודה בן בתירא אמר לו לבקש אף מן האליה מאחר שאין מכירים אותו, יהיה קשה לכאורה: איך סבר ריב"ב שלא ירגיש הנכרי שבקשה זו עלולה לחשוף אותו, וכי למה יעלה על דעתו שריב"ב יתן לו עצה כיצד לרמות שוב את אחיו שבירושלים?

משום כך ביאר **המהרש"ל**: נראה בעיני לפרש שר' יהודה בן בתירא דחה לאותו נכרי בדברים ואמר לו: מעולם לא רימית את היהודים, כי בוודאי הכיר, ולמרות זאת לא השגיחו בד' (ולא איכפת היה להם שתאכל מן הפסח), כי לא אסרה תורה לבן ערל שלא יאכל בו – אלא מן המובחר, כגון האליה והדומה לו, ולכן לא נתנו לך אלא מן הכחוש. וכאן הוסיף לו ריב"ב ראייה לדבריו: ותדע שכך הוא, שהרי כשתעלה עוד ותשאל מהם שיתנו לך מן האליה – לא יתנו לך כלל!

לאחר שאמר לו כך, היה ברור לר' יהודה בן בתירא שהנכרי יעלה לירושלים שוב, שהרי הנכרי ידע את האמת – שהיהודים לא הכירו אותו. ואכן, כך עשה – וכך התגלה והוצא להורג.

המהרש"א הוסיף על דברי המהרש"ל נופך משלו: ר' יהודה בן

ישוב גאוני לקושיא אודות רבי יהודה בן בתירא שלא עלה לרגל

הגאון רבי יצחק שמלקיש, אב"ד לבוב ובעל שו"ת "בית יצחק", הביא בתשובותיו תירוץ נפלא בשם **הגר"א מוילנא**: הגמרא בסנהדרין (צב:) אומרת: "ר"א בנו של רבי יוסי הגלילי אומר: מתים שהחיה יחזקאל עלו לארץ ישראל ונשאו נשים והולידו בנים ובנות. עמד רבי יהודה בן בתירא על רגליו ואמר: אני מבני בניהם. ומאן ניהו מתים שהחיה יחזקאל? אלו בני אפרים, שמנו לקץ וטעו".

הרי שהיה רבי יהודה בן בתירא מבני אפרים. ומצינו מחלוקת

העירו **התוספות** (בד"ה מאליה), שמתוך המעשה מתברר שרבי יהודה בן בתירא היה בניצבין בעת הקרבת קרבן הפסח, ומדוע הוא עצמו לא עלה לרגל? ותירצו בתירוץ ראשון: "יש לומר שלא היה לו קרקע".

מפורסמת הקושיא על תירוצם: וכי יש אדם שאין לו קרקע בארץ ישראל? וביותר קשה, שהרי התוספות עצמם (בבבא בתרא מד: וכן ברא"ש בתחילת פרק ד' בבבא-מציעא) כתבו בפירוש "אין לך אדם שאין לו ארבע אמות בארץ ישראל"?

בתירא שהיה מבני בניהם לא עלה לרגל, וכדברי התוספות – שלא היה לו קרקע בארץ ישראל!
שו"ת "בית יצחק" – יו"ד סימן נה

בגמרא (בבא בתרא קיז.) למי נתחלקה הארץ – ליוצאי מצרים או לבאי הארץ. ומכל מקום, בני אפרים שיצאו קודם שפקד ה' להוציאם ממצרים, לא נחשבו לא כיוצאי מצרים ולא כבאי הארץ, ואם כן לא היה להם חלק בארץ, ומדוייק היטב מדוע רבי יהודה בן

בין 'מוציא דיבה' – ל'מביא דיבה'

נח נפשיה, אמר להו אנא לא קאמינא ומוציא דיבה הוא כסיל' – והלא כאן היה הדבר אמת, שמת רב כהנא, ומדוע נקט 'מוציא דיבה' ולא 'מביא דיבה'?

ותירץ ה"אמרי אמת", שמאחר ובתחיית המתים יהיה כמו שקם משנתו, ובפרט בצדיקים שגם במיתתן קרויים חיים (ברכות יח.) ועי' ב"ק קיז על רב כהנא לכן פטירתו מן העולם הוא בבחינת שינה ולא מיתה וממילא זה הוא מוציא דיבה כשאומר לשון מיתה על צדיק (ברכות יח.) ועי' ין בבא קמא קיז: על רב כהנא, לכן פטירתם מן העולם הוא בבחינת 'שינה' ולא 'מיתה', וממילא זהו 'מוציא דיבה' כשאומר לשון מיתה על צדיק...

"פרדס יוסף" – חלק ב'; ליקוטי יהודה" – פרשת שלח

ג' רב כהנא חלש, שדרוה רבנן לרבי יהושע בריה דרב אידי, אמרו ליה: זיל בדוק מאי דיניה. אתא אשכחיה דנח נפשיה. קרעיה ללבושיה, ואהדריה לקרעיה לאחוריה, ובכי ואתי. אמרו ליה: נח נפשיה? אמר להו: אנא לא קאמינא, ומוציא דיבה הוא כסיל.

אודות הנאמר במרגלים (במדבר יג, לב): "ויוציאו דבת הארץ וגו'", כתב הרמב"ן: 'ודע כי מוציא דיבה הוא כסיל אשר יאמר שקר, אבל המגיד אמת יקרא 'מביא דיבה', כמו שנאמר (בראשית לב, ב) 'ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם'. וכן כתב גם באבן עזרא, עיי"ש.

הקשה האדמו"ר בעל "אמרי אמת" מגור בשם המפרשים על דברי האבן עזרא והרמב"ן הנ"ל – מלשון הגמרא לפנינו: 'אמרי ליה

אודות המנהג לשפוך המים בשכונת המת

שהובאו לעיל: אם שפיכת המים היא כדי שלא יצטרכו להוציא דיבה ולהודיע על האדם שמת – די בשפיכת המים החיים, שהרי בכך כבר יש פרסום הדבר, אולם לטעם האחר, שמלאך המוות משפשף סכיניו ומפיל במים טיפת דם המוות – אפשר שחשש זה קיים גם לגבי מי הסודה וכל המים שהיו בשכונת המת.

המהרש"ם בתשובתו, מביא את דברי ה"שדי חמד" (מערכת אבילות, סימן קמו) בשם שו"ת "בית דוד", שמי מלח וכן מים חמים אין צריך לשפוך, כי מלאך המוות אינו מקנח חרבו בהם, משום שיש בכך הפסד ממוון, אבל במים פשוטים אין משום "בל תשחית" ולכן מקנח בהם (ועיין שם בהמשך תשובתו הלכה למעשה).
שו"ת מהרש"ם – חלק ג', סימן שעשה; שו"ת "גנזי יוסף" – סימן מ'

*

ראיה נפלאה מן הפסוק, הביא בעל "גנזי יוסף" בשם אביו, הגאון רבי נפתלי הכהן, אב"ד מאד: שהרי, כאמור, בפסוק הנ"ל נרמז שמכיוון שמתה מרים לפיכך לא היה מים לעדה, כי כולם שפכו את מימיהם. והנה, במדרש רבה מצינו שמרים מתה מיתת נשיקה, ואם כן לא שייך הטעם השני – שלא מלאך המוות המקנח את סכיניו במים, ובהכרח שהטעם הראשון הוא העיקר – כדי שיידעו הכל שיש מקרה מוות ולא יהיה צורך להודיע בפה ולהיות בגדר של "מוציא דיבה"!

ולמרות זאת, שאר הפוסקים כתבו שהטעם השני הוא העיקר, וכאמור לעיל מדברי התשב"ץ, שהעיד על חכם אחד שאמר כי ראה בעיניו את מלאך המוות משפשף את סכיניו במים, וחמירא סכנתא מאיסורא!

עוד עלינו לברר: לטעם הראשון, ששפיכת המים היא כדי שלא יצטרכו להוציא דיבה ולהודיע על האדם שמת, מדוע עשו חז"ל דוקא את המים לסימן ולא בחרו בסימן אחר לצורך פרסום דבר מותו של אדם זה? בעל "גנזי יוסף" ביאר זאת על פי מה שכתב

ג' רב כהנא חלש, שדרוה רבנן לרבי יהושע בריה דרב אידי, אמרו ליה: זיל בדוק מאי דיניה. אתא אשכחיה דנח נפשיה. קרעיה ללבושיה, ואהדריה לקרעיה לאחוריה, ובכי ואתי. אמרו ליה: נח נפשיה? אמר להו: אנא לא קאמינא, ומוציא דיבה הוא כסיל.

בשולחן-ערוך (יורה דעה, סימן שלט, סעיף ה) נפסק: "מנהג לשפוך כל המים שאובים שבשכונת המת".

בש"ך ובט"ז על אתר הובאו שני טעמים לדין זה. האחד – שמלאך המוות מפיל במים טיפת דם המוות, וכפי שמספר התשב"ץ בתשובותיו (סימן תמב): "פעם אחת נפטר מת אחד בבית אחד, ושתה אחד מן המים שהיו בבית בשעת פטירת המת, וכשראה החכם, גער בו שלא לשתות בשעת פטירת המת, ולאחר שעה קלה יצאה נשמתו של אותו ששתה, ושאלו לחכם: מה ראית שגערת בו? אמר: אני ראיתי את מלאך המוות ששפשף את סכיניו במים שהיו באותו הבית אחר פטירת המת".

והטעם האחר – כדי שיידעו הכל שיש מקרה מוות ולא יהיה צורך להודיע בפה ובכך יהיה האומר בגדר של "מוציא דיבה הוא כסיל".

והיכן נרמז דין זה בתורה? בפסוק (במדבר כ, א-ב): "ותמת שם מרים ותקבר שם. ולא היה שם מים לעדה", וכך כתב הגאון רבי משה רבקה מוילנא, בעל "באר הגולה", בשם האבודרהם: "ותמת שם מרים ותקבר שם", ומשום כך "ולא היה שם מים לעדה" – כי כולם שפכו מימיהם...

*

ספק הילכתי מעניין בענין זה, הסתפק הגאון והמלקט רבי יוסף שווארץ מגרוסווארדין, בעל שו"ת "גנזי יוסף": האם יש לשפוך בשכונת המת גם מי-סודה, או שמא רק מים חיים?

לכאורה, הטעם השואל (במכתבו להגאון רבי שלום מרדכי הכהן – המהרש"ם מברז'אן), יהיה הדבר תלוי בשני הטעמים

ח.ל: "לעת מצוא – זו מיתה".

וכך ביאורו: התבאר כבר כי המת במיתה נשיקה אין צריך לשפוד המים (לשיטת הסוברים שהטעם לשפיכת המים הוא משום טיפת דם המוות שמפיל מלאך המוות), משום שלא היה כאן מלאך המוות. ומשום כך על זאת יתפלל כל חסיד: "אליך לעת מצוא" – שכאשר יגיע עת מיתתו, תהיה זו מיתה נשיקה, ואז "לשטף מים רבים אליו לא יגיעו" – לא יהיה צורך לשפוד את המים שבשכונת המת, כיוון שבמיתה נשיקה אין מלאך המוות... שו"ת "גנזי יוסף" – סימן מ'; "כמוצא שלל רב" – פרשת חוקת

בספר "שושן עדות" בטעם מה שיש הנוהגים להעמיד בבית אבל כוס של מים אצל הנר נשמה (ודלא כדברי ה"חכמת אדם", שמחה על מנהג זה וכתב שהוא מדרכי האמורי) – משום שהמים מרמזים על החומר שהוא נפסד, כמאמר הכתוב (שמואל ב' – יד, יד): "כי מות נמות וכמים הנגרים ארצה אשר לא יאספו", הרי שהמשיל הכתוב את הפסד החומר – למים הניגרים ארצה. ואם כן, אף כאן זהו הרמז בשפיכת המים.

נסיים ענין זה ברמז נחמד בדרך מליצה שהובא בספר **"ברוך מרדכי"**, על הפסוק (תהלים לב, ו): "על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצוא רק לשטף מים רבים אליו לא יגיעו", ודרשו חז"ל (ברכות

כאשר האב מל – אין הזריזות 'הידור מצוה', אלא דין!

הגמרא ביומא את הדין והעדיפה את מה שהוא הידור מצוה בלבד: וה"תורה תמימה" מסיים: "ואפשר לחלק בין גדרי הזריזות, היינו בין זריזות מעשה המצוה ובין הזריזות בזמן, וצ"ע".

ואולי, כתב **מרן הגאון רבי צבי פסח פראנק, רבה של ירושלים**, אפשר לומר בישוב השאלה, שהרי מצות מילה נאמרה לאברהם, ונשנית לישראל בסיני (פרשת תזריע), ושם לא נזכר כלל לשון ציווי, ועל כן יש לומר שאת מצות זריזות לדורות לא נוכלל ללמוד מ"כאשר צויה" שנאמר לאברהם, אלא רק מדין זריזות שנאמר בכל המצוות. ואמנם למדנו מ"כאשר צויה" דין זריזות על האב לדורות (וכמפורש בגמרא שם), אך כאשר אין המילה נעשית על ידי האב – אין חיוב זריזות המיוחד למילה, ולענין זה למדו כאן מדין 'זריזין מקדימין' הנאמר בכל המצוות והנלמד מ"וישכם אברהם בבוקר". על פי כתב יד הגרצ"פ פראנק – "פניני רבינו צבי פסח" על התורה

ד. כל היום כולו כשר למילה, אלא שזריזין מקדימין למצות. שנאמר "וישכם אברהם בבוקר".

העיר **הגאון רבי ברוך עפשטיין, בעל "תורה תמימה"** (בראשית כא, ד): מדוע היתה הגמרא צריכה ללמוד את דין זריזות במילה מזריזותו של אברהם בהליכתו לעקידת בנו, והרי מן הפסוק "וימל אברהם את יצחק בנו בן שמונת ימים כאשר צויה אותו אלוקים" (בראשית כא, ד) למדו בגמרא (קידושין כט, א): "האב חייב בבנו למולו וכו'. מנלן? דכתיב: 'וימל אברהם את יצחק בנו'. אשכחן מיד, לדורות מנלן? תנא דבי ר' ישמעאל: כל מקום שנאמר צו – אינו אלא זירוז מיד ולדורות", הרי ראינו שבמצות מילה יש חיוב מיוחד של זריזות, והלימוד מהשכמת אברהם הוא לכאורה ללא צורך? זאת ועוד: הרי בפשוטו כל מצות זריזות בשאר מקומות, אינה אלא הידור מצוה, ואילו הלימוד מהפסוק "וימל אברהם" לכאורה הוא דין תורה הנלמד מן הפסוק של "כאשר צויה", ואיך הניחה

'השבתה' בחמץ ובחיות רעות – ביעור או ביטול?

ש'השבתה' חיה רעה' הכוונה שלא יזיקו, וזה כעין שיטתו ש'תשבתו' הוא ביטול חמץ, ואף כאן 'השבתה' כוונתו: ביטול החשיבות והכח שיש להם. "אבן האזל" – פרק ב' מהלכות חמץ ומצה הלכה א'; "משנת יעב"ץ – אורח חיים, סימן ח'

ד. כיון דבדיקת חמץ מדרבנן הוא, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה וכו'.

כתב **רש"י**: 'בביטול בעלמא סגי – דכתיב 'תשבתו' ולא כתיב 'תבערו', והשבתה דלב היא השבתה. ואף הר"ן בתחילת המסכת הביא את דברי התרגום אונקלוס שתרגם 'תשבתו' – תבטלון';

והקשה **הגאון רבי איסר זלמן מלצר, בעל "אבן האזל"** (פרק ב' מהלכות חמץ ומצה הלכה א'), מן הפסוק (ויקרא כו, ו) "והשבתה חיה רעה מן הארץ", ובוודאי כוונת הפסוק שלא יהיו חיות רעות, דהיינו: השבתה מן העולם, ולפי זה גם 'תשבתו' צריך להתפרש במובן ביעור ולא ביטול?

ותירץ **הגאון רבי בצלאל ז'ולטי, רבה של ירושלים** (וקדמו בזה **הגאון בעל "צפנח פענח"** בספרו על התורה ובשו"ת "צפנת פענח", סימן נ'), בהקדם מה שנחלקו ב'תורת כהנים' (ספרא בחוקותי, פרשה א'): 'השבתה חיה רעה מן הארץ – ר' יהודה אומר: מעבירים מן העולם, ר' שמעון אומר: משבתו שלא יזוקו, ואם כן נוכל לומר שר' יהודה ור' שמעון לשיטתם: ר' יהודה, הסובר 'אין ביעור חמץ אלא שריפה, אם כן לשיטתו 'תשבתו' הוא ביעור, ועל כן פירש אף כאן שהקב"ה יעביר את החיות מן העולם, אבל ר' שמעון סובר

* באופן אחר תירץ **הגאון רבי משה גפן זצ"ל, מראשי ישיבת "כנסת יצחק חדרה"** אמנם בדרך כלל השבתה היא ביטול, כמו שכתב רש"י, אך יש חילוק בין השבתה בידי אדם להשבתה בידי הקב"ה: כאשר אדם מבטל דבר, שרוצה שלא יהיה ומחשיבו לכולם, אין זה מועיל לבטל את מציאות הדבר, אלא נשאר בעין ורק מבוטל לגביו, אבל כשהקב"ה מבטל דבר כעפרא דארעא – אז ממילא הוא מבוער מן העולם, שהרי אין לשום דבר קיום בפני עצמו, אם לא שהקב"ה מקיימו. מפי בעל הדברים זצ"ל (נמסר על ידי בני המשפחה)

באותו ענין:

חקרו **1האחרונים**: אדם המבטל לפני פסח חמץ ברוב היתר, האם מקיים בכך מצות 'תשביתו' או לא?
בספרו "גליוני הש"ס", תולה הגאון רבי יוסף ענגיל מקראקא את הדבר במחלוקת שהובאה לעיל מתורת כהנים: 'השבתי חיה רעה מן הארץ - ר' יהודה אומר: מעבירם מן העולם, ר' שמעון אומר: משביתן שלא יזוקו'.

נמצא שלר' יהודה גדר 'השבתי' הוא לסלקו מן העולם, ולפי זה אינו מקיים מצות 'תשביתו' על ידי ביטול. אמנם לר' שמעון גדר 'תשביתו' הוא להשבית ולבטל את התכונה הרעה של הדבר, ולדבריו גם בביטול החמץ בהיתר מסתלק האיסור, ומקיים בזה מצות 'תשביתו'!
"גליוני הש"ס" - פסחים כא.

הקשר בין הניצחון המיוחל על עשיו - למצות אכילת מצה!

- הלא אמרו כאן בגמרא "בשכר שלושה 'ראשון' זכו לשלושה 'ראשון' - בזכות אכילת מצה והשבבת שאור שנאמר בהם 'ביום הראשון, זכו להכרית זרעו של עשיו שנאמר בו 'יצא הראשון אדמוני' וכו'". ועל כן לאחר מיד לאחר שאנו זוכים לקיים את מצות אכילת מצה כדינה, אנו מתפללים מיד שנזכה לראות במפלת זרעו של עשיו אשר לא ידעו את ה'!
"פדיון שבויים" (ווארשא תר"מ)

ה. בשכר שלשה 'ראשון' זכו לשלושה 'ראשון' - להכרית זרעו של עשיו, לבנין בית המקדש, ולשמו של משיח.

נהוג לומר בליל הסדר, לאחר שסיימנו את ההסיבה ואכילת המצה, את תפילת "שפוך חמתך אל הגויים אשר לא ידעוך ועל ממלכות אשר בשמך לא קראו".
מה הקשר בין תפילה זו לליל הסדר?
אלא - ביאר הגאון רבי יוחנן קירשבוים, בעל "פדיון שבויים"

מדוע שינתה התורה את הסדר? שני טעמים ופנינה חריפה

של 'גנותן של ישראל' הוא מדברי הספרי.

אך הנה - תמה הגאון רבי אהרן לווי, אב"ד רישא - יש להתפלא על הגמרא: הלא התיירץ של 'אין מוקדם ומאוחר' בודאי לא נאמר אלא משום ההכרח, כי בוודאי לו נשאלנו אנו, היינו משוכנעים שהתורה שמרה על סדר הזמנים, הקדימה את המוקדם ואיחרה את המאוחר, ואם בכל זאת שינתה מסדר התרחשות הדברים בפועל - בוודאי יש טעם בדבר, ואם כן עלינו לחקור מהו הטעם, ורק כשאיננו מצליחים לברר מהו הטעם לשינוי מסדר ההתרחשות - אין מנוס אלא לומר ש'אין מוקדם ומאוחר בתורה', אבל כל עוד יש לנו יכולת להבין בנימוק הגיוני את פשר השינוי, הכרח הוא לעמוד להבינו - ולא להסתפק בתיירץ של 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'!

ואף בעניינינו, אם יש טעם מדוע הקדימה התורה את פרשת המנין המאוחרת לפרשת הפסח המוקדמת: מפני שלא רצתה התורה לפתוח בגנותן של ישראל - מדוע נדחקה הגמרא לומר ש'אין מוקדם ומאוחר בתורה'? הלא יש טעם בגו! במקרה שלפנינו יש סיבה שביניה שינתה התורה את סדר הדברים!
רבה של רישא מיישב בפנינה חריפה:

בעצם - הוא טוען - יש לתמוה על הטעם שהביא רש"י, שהתורה לא רצתה לפתוח בגנותן של ישראל: איזו גנות יש בכך לישראל? והלא לא במזיד נמנעו מעשיית הפסח בארבעים השנה שהיו במדבר, אלא מחמת אונס, וכדברי הגמרא (ויבמות עב). שלא יכלו למול משום שלא נשבה להם רוח צפונית, ומילת זכרים מעכבת מלהקריב קרבן פסח, וההכרח לא יגונה! וכאשר הקשו התוספות (ויבמות עב. עיי' שם).

אך הנה, בגמרא (ויבמות, שם) למדנו שאמנם בדרך כלל לא נשבה להם רוח צפונית במדבר - אך בכל לילה, היתה הרוח הצפונית מנשבת בחצי הלילה, ולפי זה יכלו למול בחצי הלילה, והיו

ו: וניכתוב ברישא דחדש ראשון, והדר ניכתוב דחדש שני? אמר רב מנשיא בר תחליפא משמיה דרב: זאת אומרת אין מוקדם ומאוחר בתורה.

דהיינו: ספר במדבר נפתח "וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה בְּמִדְבַר סִינַי בְּאֶהָל מוֹעֵד בַּחֹדֶשׁ הַחֹדֶשׁ הַשְּׁנִי בַּשָּׁנָה הַשְּׁנִי לְצֵאתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם לֵאמֹר, שְׂאוּ אֵת רֹאשׁ כָּל עֵדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וגו'". ואילו בפרשת בהעלותך (במדבר ט) נאמר: "וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה בְּמִדְבַר סִינַי בַּשָּׁנָה הַשְּׁנִי לְצֵאתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן לֵאמֹר, וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֵת הַפֶּסַח בְּמוֹעֵדוֹ וגו'".

מעתה, מקשה הגמרא, מאחר ופרשת הפסח, נאמרה ודש הראשון, ואילו פרשת מנין בני ישראל, נאמרה רק בחודש השני, ראוי היה להקדים את פרשת הפסח, שקדמה בזמן, ורק אחר כך לכתוב את פרשת המנין המאוחרת, ולמה הפכה התורה את הסדר בכתבה את הפרשה המאוחרת (מנין בני ישראל) - בפרשת במדבר, ואת הפרשה המוקדמת (פסח) - רק בפרשת בהעלותך?

והגמרא מיישבת בכלל הנודע: 'אמר רב מנשיא בר תחליפא משמיה דרב: זאת אומרת אין מוקדם ומאוחר בתורה', וכהסברו של רש"י לפנינו: 'לא הקפידה תורה על סדר מוקדם ומאוחר, ופרשיות שנאמרו תחלה - הקדימו המאוחרות לה'.

והנה, רש"י בפירושו לתורה, בפרשת בהעלותך, עומד אף הוא על שאלת סדר הדברים, ובתשובתו אינו מסתפק בכלל של 'אין מוקדם ומאוחר', אלא מוסיף גם טעם הגיוני, וכלשונו בתחילת פרשת הפסח (במדבר ט, א): 'פרשה שבראש הספר לא נאמרה עד אייר, למדת שאין סדר מוקדם ומאוחר בתורה. ולמה לא פתח בזו: מפני שהוא גנותן של ישראל, שכל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר לא הקריבו אלא פסח זה בלבד'.

ובשם הגאון רבי חיים מוולאז'ין הובא, שהמילה 'למה' בדברי רש"י 'ולמה לא פתח בזו' הם ראשי תיבות: ולפי מדרש הגדה, שכן הטעם של 'אין מוקדם ומאוחר' הוא מדברי הגמרא, ואילו הטעם

לפי זה יתבאר היטב, שכן מקור דברי רש"י שלפיכך לא פתח בפרשת הפסח משום שהיא 'גנותן של ישראל' – הוא בספרי (פיסקא סז), וכלל בידניו (סנהדרין פו): 'סתם ספרי – רבי שמעון, ורבי שמעון אינו דורש ו' (כמבואר בגמרא מנחות נא); ולשיטתו שאין דורשים יתור של ו' – רק מילה בזמנה נוהגת ביום ולא בלילה, אבל מילה שלא בזמנה נוהגת גם בלילה, ולפי זה יכלו למול במדבר בחצי הלילה, ואז היה מתאפשר להם לעשות את הפסח, ומכיון שלא עשו – הרי זו 'גנותן של ישראל', ועל כן אמר הספרי, ורש"י בעקבותיו, שזה הטעם שלא פתחה התורה בפרשת הפסח: ולעומת זאת רב, שנקט שהטעם הוא משום 'אין מוקדם ומאוחר בתורה', הרי זה משום שסובר שאף מילה שלא בזמנה נוהגת רק ביום, ואם כן לא יכלו בשום אופן למול במדבר, וממילא לא יכלו לעשות את הפסח, ומאחר שהיה זה אונס גמור – אין כאן גנות לישראל. מדוע, אם כן, הקדימה התורה את פרשת הפסח המאוחרת בזמן לפרשת המנין שקדמה לה? אך ורק משום 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'.

כפתור ופרח!
"הדרש והעיון" (ביילוגריא תרצ"ט) – במדבר, מאמר ב'

יכולים לעשות את הפסח, והעובדה שלא עשו זאת – היא 'גנותן של ישראל', שבגללה לא פתחה התורה בפרשת הפסח, אף שנאמרה לפני פרשת מנין ישראל.

*

ואולם, 'פתרון' זה של מילה בחצי הלילה, כאשר נשבה רוח צפונית, תלוי במחלוקת המובאת בגמרא (יבמות שם), האם מילה שלא בזמנה נוהגת בלילה, או שאפילו מילה שלא בזמנה אינה נוהגת אלא ביום ולא בלילה. אם נאמר שמילה שלא בזמנה נוהגת גם בלילה – אז כנים אנו בדברינו שישראל יכלו למול בחצי הלילה, אך לשיטת הסובר שאף מילה שלא בזמנה אינה כשרה אלא ביום – הרי לא יכלו למול במדבר, ושוב אין כל גנות במה שלא עשו את הפסח.

והנה, למעיון בסוגיא ביבמות יסתבר שטעם המחלוקת הוא: שהסובר שאף מילה שלא בזמנה אינה נוהגת אלא ביום – דורש זאת מהאות ו' היתירה בפסוק "וביום השמיני ימול בשר ערלתו", ולדעתו ה' הנוספת באה לרבות מילה שלא בזמנה, שגם כן אינה נוהגת אלא ביום, ואילו הסובר שמילה שלא בזמנה נוהגת גם בלילה – ו' לא דריש', ולכן הוא סובר שרק מילה בזמנה נוהגת ביום ולא בלילה, ואילו מילה שלא בזמנה נוהגת בין ביום ובין בלילה.

אם היתה סכנה, איך מלו הלויים?

מלו במדבר הוא בדברי הספרי בפרשת בהעלותך (פיסקא סז): "ויעשו את הפסח בראשון בארבעה עשר יום לחודש – בגנות ישראל הכתוב מדבר, שלא עשו אלא פסח זה וכו'. **רבי שמעון בן יוחאי אומר:** ישראל לא היו מקריבים, ומי היה מקריב? שבטו של לוי וכו', שנאמר: ובריתך ינצורו".

ומאחר ורבי שמעון בר יוחאי הוא בעל הדברים, הרי נוכל לומר שסבר כבנו, רבי אלעזר, שמילה שלא בזמנה נוהגת גם בלילה, ומאחר ובגמרא ביבמות (עב). למדנו שבחצות לילה נשבה גם במדבר רוח צפונית, נאמר ששבט לוי מלו את בניהם בחצות הלילה, ולא היתה בכך כל סכנה, ואין כל ראייה לשיטת ה"חתם סופר".

ואמנם לשיטת הגמרא, שאף מילה שלא בזמנה נוהגת רק ביום ולא בלילה – אם כן לא היה אפשר למול בחצות הלילה, ואם כן אין כאן 'גנותן של ישראל', שהרי מה שלא מלו את בניהם היה באונס. ובכך מיושבת קושיית ה**תוספות** (שם, בד"ה משום) שהקשו על מה שכתב הספרי שהכתוב סיפר בגנותן של ישראל: 'ותימה, וכי במזיד היו נמנעים?', כי אמנם לשיטת הספרי יכלו למול בחצות הלילה, כי רשב"י סבר כבנו שמילה שלא בזמנה היא גם בלילה.

אולם רבה של לבוב דוחה וכותב ש'זה רחוק', ועל כן הוא מיישב באופן אחר: הרי מה שלא נשבה להם רוח צפונית במדבר, היא משום שהיו נזופין (על מעשה העגל), ואמנם בגמרא בחגיגה (ו): התבאר ששבט לוי לא היו נזופים, ואם כן מדוע הגיע להם העונש שלא נשבה רוח צפונית? אלא, בהכרח נאמר שאמנם התרחש נס והעדר הרוח הצפונית לא הזיק לבני שבט לוי, וכך יכלו למול את בניהם מבלי להסתכן! (ועיון שם באריכות דבריו).

שו"ת "בית יצחק" – יורה דעה, חלק ב', סימן צ'

מן הראוי לציין להסבר שונה במקצת, שכתב סבו של אב"ד רישא, הלא הוא הגאון רבי יצחק שמעלקיש מלבוב, בעל שו"ת "בית יצחק", אגב דיון בשאלה הלכתית מצמררת שהונחה על שולחנו.

השאלה עוסקת באדם שמתו לו, לא עלינו, שני בנים מחמת מילה, ועתה נולד לו בן שלישי, ונפשו בשאלתו: האם מותר לו למול אותו? (עיון שם בפרטי המקרה ובצדדי הספק).

אב"ד לבוב מביא את דברי הגאון בעל "חתם סופר" בתשובותיו (וי"ד, סימן רמה), שערל שמתו אחיו מחמת מילה ורוצה הוא למול את עצמו, רשאי לעשות זאת אף שהוא מסתכן בנפשו, אך ה"בית יצחק" מסתפק: מילא הוא רשאי לסכן עצמו, אך איך יהיה מותר לאדם אחר למול אותו ולסכן את חייו?

והוא מביא ראייה נפלאה מדברי רש"י בפרשת וזאת הברכה (דברים לג, ט): "כי שמרו אמרתך ובריתך ינצורו – ברית מילה, שאותם שנולדו במדבר של ישראל לא מלו את בניהם, והם (בני שבט לוי) היו מולין ומלין את בניהם". ועל כך תמהו בשו"ת "צמח צדק" (הקדמון, **רבי מנחם מנדל קרוכמעל מניקלשבורג**, סימן קכח) ובשו"ת "שיבת ציון" (ל**רבי שמואל לנדא**, בן ה"נודע ביהודה", סימן נד): הרי מה שלא מלו ישראל היה משום שלא נשבה רוח צפונית, ואם כן איך מלו בני לוי, ולמה הכתוב עוד משבחם על כך?

אין זאת, לכאורה, אלא כדברי ה"חתם סופר": שרשאי האדם לסכן את נפשו ולהימול, ומכאן אכן יש ראייה שאף אדם זה רשאי לסכן את בנו כדי למולו.

אולם הוא דוחה את הראייה, מכיון שמקור הענין שישראל לא

הלכת הנפלא הטמון בדחיית 'גנות של ישראל'

אגב ענין זה:

טעמו של הספרי לכך שספר במדבר אינו נפתח בפרשת הפסח 'מפני שהיא גנות של ישראל', דורש עיון לכאורה: שהרי בסופו של דבר אותה 'גנות של ישראל' נכתבה בתורה, וכי בדחיית פרשת בהעלותך מתמעטת גנות של ישראל, עד שלשם כך כדאי לשנות את הסדר?

מעין זה יש להעיר על דברי ה"מגן אברהם" (או"ח סימן ס', ס"ק ב') שביאר מדוע תקנו לקרוא את פרשת עמלק בשבת זכור – מה שלא תקנו בזכירות האחרות, שאף אותן נצטוונו לזכור. וביאר, שזכירת מעשה סיני לא תקנו לקרוא בתורה הואיל ומן התורה יש לנו את חג העצרת, וכך לגבי זכירת השבת הנזכרת מידי שבת, ומה שלא תקנו לקרוא את מעשה מרים ומעשה העגל לא תקנו לקרוא – 'מפני שהיא גנות של ישראל', ממש כלשון הספרי בעניינינו. ואף כאן מתבקשת תמיהה: הלא בתורה הקדושה אנו לומדים על עניינים אלו, ואף נצטוונו לזכור זאת כל ימינו, ובסידור התפילה נמנו מעשה מרים ומעשה העגל בין ששת הזכירות שיש לומר בכל יום או לכל הפחות לכוון עליהם בברכת קריאת שמע, ואם כן, מדוע דוקא במניעת הקריאה בתורה יש משום מניעת 'גנות של ישראל'?

עלה ברעיוני לבאר זאת בדומה לרעיונו הנפלא של הגאון רבי חיים שמואלביץ, ראש ישיבת "מיר", על מה שאמרו חז"ל שכאשר נמכר יוסף לישמעאלים זימן הקב"ה שיהיה באמתחתם שקים מלאים בשמים, ולא עורות עטרן כבדרך כלל, מפני שריחם רע. והדברים מפליאים: בשעה קשה זו, שבה יוסף נופל מאגרא רמה לבירא עמיקתא, נמכר על ידי אחיו ומובל להיות עבד במצרים, ארץ מ"ט שערי הטומאה, בית העבדים שבאופן הגיוני אין אפשרות לברוח משם, האם בעת חושך נוראה זו – מה שיפריע ליוסף הוא ריח של עטרן ונפט? וכי ניחוח בשמים יוכל להסב לו רגע של קורת רוח במקום השפל שאליו הגיע? ואולם, אמר ר' חיים, היה יעוד נוסף ויחודי לריח בשמים זה,

שכן באותה שעת חושך ואפילה עלול היה יוסף להגיע לידי ייאוש ולסבור שהקב"ה העלים עיניו ממנו לגמרי, חלילה, ומתוך מחשבה זו היה עלול ליפול ולא להוסיף קום, ולכן חשוב היה לרמוז לו דוקא בשעה קשה זו: גם עכשיו אתה עדיין תחת השגחת הקב"ה. וה'רמז' היה: ריח הבשמים ש'נשלח' אליו על ידי ההשגחה הפרטית! וולפי זה ביאר עוד כמה וכמה עניינים, עיין 'כמוצא של רב' חנוכה, עמוד סד).

ואף כאן יתכן לומר, שאכן הקב"ה רוצה שנזכור אף את 'גנות של ישראל', וזאת בכדי שנדע להזהר ולהשמר שלא לחטוא שוב, ועל כן נצטוונו לזכור את חטא העגל ומעשה מרים, ואף את העובדה שלא הקריבו פסח ארבעים שנה אין התורה מעלימה מידיעתינו. ובכל זאת, יש חשיבות עבורנו בעצם הידיעה שאף כאשר ישראל חוטאים – כבודם יקר אצל הקב"ה עד שיש דברים שנעשו במיוחד כדי למעט בגנותן.

כאשר אב מוכיח את בנו אהובו שחטא, הרי הוא נוזף בו קשות, אך מקפיד שהבן יבין שהתוכחה אינה סותרת לאהבה שיש בליבו כלפיו. כיצד? על ידי שהוא מגביל את תוכחתו וכובש מעט את דבריו הקשים, כדי שיבין הבן שאהבתו של אביו אליו עדיין שרירה וקיימת. הבנה זו חשובה במיוחד בשעה של 'נפילה' וכשלון, משום שאז עלול הבן לחשוב שעקב כך סר חינו בעיני אביו ושוב הוא בלתי רצוי לפניו.

ואף בעניינינו, הידיעה שכדי למעט בגנותן של ישראל נמנעה תקנת קריאת התורה מיוחדת למעשה מרים ולחטא העגל כדרך שנקבעה קריאה מיוחדת לפרשת עמלק, וכמו כן הידיעה שהתורה שינתה את הסדר כדי שגנותן של ישראל הטמונה בפרשת הפסח במדבר תתאחר מעט, נוסכת בנו הרגשה עילאית של בנים אהובים להקב"ה, ומלמדת אותנו כי כבודנו יקר בעיניו גם כאשר כשלנו בחטאינו, וידיעה זו היא טל של נוחם עבורנו לדורות עולם. המלקט

למה בחנוכה מברכים 'להדליק', והלא אפשר לקיימה על ידי שליח?

שייכת על ידי שליח, אולם המאירי דחה תירוץ זה. הרמב"ן תירץ באופן אחר: שונה דין הדלקת נרות חנוכה, שבו ההדלקה היא מצוה, ולכאורה יש לעיין בדבריו: מה בכך שההדלקה היא מעשה המצוה, ובמה שונה חנוכה משאר מצוות, כגון מילה, שמברכים בלשון "על", כיוון שאפשר לעשותם על ידי שליח? ביאור בדבריו, אמר הגאון רבי חיים פנחס שינברג, ראש ישיבת "תורה אור" בירושלים:

כאשר הר"ן חילק בין מצוות שאפשר לעשותם על ידי שליח, למצוות שאי אפשר לעשותן על ידי שליח, אין כוונתו שזו הסיבה הגורמת לשינוי הברכה, אלא רק סימן, כי בדרך כלל אותן מצוות שאפשר לקיימן על ידי שליח – עיקר המצוה בהן הוא הפועל היוצא, כגון מילה, שהמצוה היא שהאדם יהיה מהול, ואילו במצוות שאי אפשר לקיימן על ידי שליח, עיקר המצוה היא עצם המעשה, כגון בתפילין, ולכן נקט הר"ן בסימן זה.

ז' אמר רב יהודה: הבודק צריך שיברך. מאי מברך? רב פפי אמר משמיה דרבא (אומר): לבער חמץ. רב פפא אמר משמיה דרבא: על ביעור חמץ. בלבער - כולי עלמא לא פליגי דודאי להבא משמע וכו'.

כתב הר"ן (לפנינו), שהכלל בברכות הוא, שעל מצוה שאפשר לעשות על ידי שליח, מברכים בלשון "על", ועל מצוה שצריך לעשות דוקא על ידי עצמו מברכים בלמ"ד.

והקשו עליו הראשונים (וכן הקשה הר"ן עצמו), שאם כן בנרות חנוכה שאפשר לעשות על ידי שליח, צריך היה לברך "על הדלקת נרות", ומדוע מברכים "להדליק"?

ותירץ הרא"ש, שכיוון שהדרך להדליק בעצמו, משום חביבות המצוה, הרי זה נחשב כדבר שאי אפשר לעשותו על ידי שליח. והמאירי תירץ כמה תירוץ: ששונה דין חנוכה משום שהשמן צריך להיות שלו, וכן משום שבחנוכה הרואה מברך וברכת הראיה לא

הוא מעשה ההדלקה, ולכן בחנוכה מברכים "להדליק" ולא "על".
ר"ן - פסחים ז: "משמרת חיים" - חלק א', עמוד עא

ועל כך בא הרמב"ן וביאר, שחנוכה הוא יוצא מן הכלל לענין
זה, שהרי בחנוכה אף שאפשר על ידי שליח - בכל זאת עיקר המצוה

מילת הבשר ביום השמיני - ו'בריתו של אברהם' שמכאן ולהבא

משמעות זאת של 'ברית אברהם' כוללת את כל חובותיו של האב
היהודי לכל ימי חייו, כי כל המצוות כלולות בה.

אשר על כן, האב אמנם מברך 'להכניסו בבריתו של אברהם
אבינו' לאחר הסרת הערלה, ועדיין זהו 'עובר לעשייתו', שכן
חובותיו כאב מבחינת הכנסת בנו בבריתו של אברהם אבינו רק
מתחילות מעתה!

כאמור, הגר"ח ארנטרוי מוסיף בעקבות זאת מליצה נאה
בדברי המשנה (שבת קלז:): 'מל ולא פרע - כאילו לא מל':

הוא מקדים את אשר מביא החיד"א ב"שם הגדולים", בשם
רבי יהודה אריה די מודינא (מערכת הגדולים בערכו), שדרש לפני
בני קהילתו בוונציה את הפסוק (משלי א, כה): "ותפרעו כל עצתי
ותוכחתי לא אביתם", ופירש ב'דרך צחות' את השורש 'פרע'
כמשמעותו בלשון חכמים: לשלם חוב. וכך אמר לקהל עדתו שמכיון
שהם משלמים לו משכורת בעד דרשותיו, הרי הם מרשים לעצמם
לזלזל בדבריו ולא אבו לשמוע את תוכחותיו, כפי שאדם רשאי
לזלזל בחפץ שקנה בכסף בכסף, ואילו אני - המשיך רי"א דימודינא
- מבקש מכם ללכת לפי פסוק אחר במשלי (ח, לג): "שמעו מוסר
וחכמו ואל תפרעו", כלומר: מכאן ולהבא אל תתנו לי מאומה,
ונמצא שאני נותן לכם את תוכחותי במתנה, ויהיה עליכם לקבלם
בסבר פנים יפות ולא לבזותם, מאחר שהם מתנה!

בדרך זו, המליץ אב"ד מינכן, נדרוש אף את דברי המשנה הנ"ל:
מי שמל את בנו ונודר בשעת המילה "להכניסו בבריתו של אברהם
אבינו", אד' לא פרע', דהיינו: שלאחר מכן לא שילם את נדרו -
כאילו לא מל, שהרי הנביא משווה ערל לב לערל בשר ואומר על
שניהם (יחזקאל מד, ט): "ערל לב וערל בשר לא יבוא אל מקדשי!"
"עיינים בדברי חז"ל ובלשונם" - עמוד כה

'עובר לעשייתו' - שני פסוקים לשני סוגי מצוות

שמשמעו סמוך ממש, שיאחז בידו דבר המצוה ואז יתחיל לברך, וזו
משמעות הפסוק "ויעבור מלכם לפניכם", שברור שאין המלך
מתחיל ללכת עד שכבר כל הצבא מוכנים לצאת ועומדים על הגבול.
לעומת זאת, הפסוק "ויעבור את הכושי" מתפרש פירושו באופן
אחר: שהרי הכושי הלך לפני אחימעץ, ואחימעץ רץ מאחוריו ועבר
עליו ולפניו, ואף בעניינינו יש להתחיל הברכה ואחר כך לעשות
המצוה ולגומרה ואחר כך לגמור את הברכה.

איזה משני הפירושים הוא האמת? האם יש לברך את כל
הברכה לפני עשיית המצוה, או שמא יש להתחיל את הברכה
ואז לעשות את המצוה ולאחר שמסיים לעשותה ישלים את
סיום הברכה?

ובכן, שני הפירושים אמת.

מצוה שאפשר לעשותה באמצע הברכה, כמו קשירת תפילין,
מילה וכדומה - יש לברך לפני התחלת המעשה, לעשות את המצוה
- ואז לגמור את הברכה. ולעומת זאת מצוה שאי אפשר לעשות כך,

ז' בלבער - כולי עלמא לא פליגי דודאי להבא משמע וכו'.

התוספות (שבת קלז: בד"ה אבי הבן) דנים מדוע מברך אבי הבן
את הברכה 'להכניסו בבריתו של אברהם אבינו' רק **לאחר** המילה,
בניגוד לכלל 'כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתו' ואמנם
הרשב"ם שינה את הגרסה והנהיג שאבי הבן יברך **קודם** המילה
משום ש'להכניסו' להבא משמע כדברי הגמרא לפנינו.

אולם אחיו, **רבינו תם**, החזיר המנהג לקדמותו והנהיג שאבי
הבן יברך **לאחר** המילה, וסברתו היא: שהכלל של 'כל המצוות
מברך עליהן עובר לעשייתו' - הוא דוקא כשהמברך עצמו עושה
את המצוה.

תוספת טעם במנהג לברך לאחר המילה, כתב **הגאון רבי
חנן הכהן ארנטרוי, אב"ד מינכן**, ובעקבותיה אמר מליצה נאה
בדברי המשנה:

יש להבדיל בין פעולת המילה בגוף התינוק - לבין חובת האב
להכניס את הילד בברית של אברהם עצמה. פעולת המילה בגוף
התינוק נעשית על ידי המוהל ביום השמיני ברגע קטן, ורק לאחריה
מתחיל האב למלא את חובתו בכל הנוגע להכנסת בנו בבריתו של
אברהם אבינו.

אמנם אנו מכנים את המילה בשם 'ברית', אך אין זה אלא
ביטוי מקוצר, ולמעשה יש לומר "אות ברית", כלשון הפסוק
(בראשית יז, יא): "ונמלתם את בשר ערלתכם והיה לאות ברית ביני
ובניכם", וכן נאמר בברכת המוהל שלאחר המילה: "וצאצאיו חתם
באות ברית קודש", אך האות של הברית, כלומר: המילה שהיא
הסרת הערלה, איננה אלא חלק או התחלת 'ברית אברהם'. התורה
אומרת במפורש בהקדמתה למצות המילה (שם, פסוק ז'):
"והקימותי את בריתי... להיות לך לאלוקים ולזרעך אחריד",

ז' דאמר רב יהודה אמר שמואל: כל המצוות מברך עליהן עובר
לעשייתן. מאי משמע דהאי עובר לישנא דאקדומי הוא? אמר רב
נחמן בר יצחק: דאמר קרא (שמואל ב' יח, כג): "וירץ אחימעץ
דרך הככר ויעבר את הכושי". אביי אמר: מהכא (בראשית לג, ג):
"והוא עבר לפניכם". ואיבעית אימא: מהכא (מיכה ב, ג): "ויעבר
מלכם לפניכם וה' בראשם".

ביאור נפלא כתב על כך ה**נצי"ב ב"העמק דבר"** (פרשת וילך):
לכאורה יש לתמוה: למה השתמש שמואל בלשון שהיה צורך
לפרש אותה, מדוע לא אמר בלשון פשוטה וברורה: 'כל המצוות
מברך עליהן קודם עשייתן' או 'לפני עשייתן'?

זאת ועוד: במה נחלקו האמוראים? וכי דבר חכמה יש בהבאת
פסוק אחר?

בעל כרחנו יש כאן כוונה עמוקה, והיא: ש'לפני' או 'קודם' היה
במשמע עוד כשלא התחיל במצוה כלל, מש"ה אמר לשון 'עובר'

כמו אכילת מצה ותקיעת שופר וכדומה, אי אפשר אלא לברך קודם התחלת המצוה, אבל מכל מקום צריך שיהיה זה סמוך ממש, שיהיה אוחז במצוה או בשופר.
הרי למדנו רמז בפסוקים לכל אחד משני הפירושים, שכל אחד

מתאים לסוג אחר של מצוה.
(עיינו שם, שפירש לפי זה את פסוקי פרשת וילך).
"העמק דבר" - דברים לא, ג

דיוק נפלא בלימוד בדיקת חמץ מחיפוש הגביע

ז: לאור הנר וכו'. מנא הני מילי? אמר רב חסדא: למדנו מציאה ממציאה, ומציאה מחיפוש, וחיפוש מחיפוש, וחיפוש מנרות, ונרות מנר. מציאה ממציאה - כתיב הכא "שבעת ימים שאר לא ימצא בבתיכם", וכתוב התם (בראשית מז, יב) "ויחפש בגדול החל ובקטן כלה וימצא" וכו'.

המהרש"א מעיר, שלכאורה היה לו ללמוד מפסוק קודם בתורה שמצינו בו לשון חיפוש - בפרשת ויצא, כאשר רדף לבן אחר יעקב, נאמר: "ויחפש ולא מצא את התרפים" (בראשית לא, לה) ולמה המתין עד לחיפוש אחר הגביע, שנאמר רק בפרשת מקץ? (עיינו שם במה שתירץ).

תירוץ נאה מופיע בחידושי סוגיות ל"חתם סופר":

"ואולי רמז לן מה שכתבו הראשונים שהנכון שאחר יתפוס הנר והבעל בית יבדוק, ומשמע לי שכן היה החיפוש דאחי יוסף, לאחר שמבואר שאותו יום שבת היה, כמו שאמרו חז"ל במדרש "וטבח טבח והכין". וכתב בספר "מגדל דוד" שלכן צוה לאשר על ביתו "מהר רדוף אחרי האנשים" - קודם שירחיקו תחום שבת, כי יוסף ואנשיו שמרו שבת גם בחו"ל ולא השבטים. ואם כן, על כרחך שלוחו של יוסף המחפש לא תפש הנר, אלא אחר.
"ואולי יש לומר עוד, דלא רצה להביא מקרא דחפישת התרפים על מנת לעבדם - הפך הכוונה בבדיקת חמץ "להעביר גילולים מן הארץ".

"חתם סופר" - פסחים ז:

*
יישוב נוסף בזה, מתבאר ממקור מעניין למנהג הנחת הפתיתים טרם בדיקת החמץ, שאותו שמע הגאון רבי דב בעריש ווינדנפלד **מטשיבין**, מפיו של **שען ישיש** מהעיר קראקא.
שכן כתב הרמ"א (או"ח תלב, ב): "ונוהגים להניח פתיתי חמץ במקום שימצאם הבודק כדי שלא יהא ברכתו לבטלה וכו'", ועל כך תמיהו האחרונים שאם כן, איך יהיה לחיפוש שכזה שם "חיפוש" ולמצואת הפתיתים שם "מציאה", כאשר המחפש עצמו הוא שהטמין את הפתיתים שמוצא? (עיי"ש בט"ז).
אותו שען ישיש יישב את קושיית האחרונים בהצביעו על הגמרא שלפנינו, הלומדת את חיפוש ומציאת החמץ מחיפוש ומציאת הגביע באמתחת בנימין. והרי אף שם מתבאר מן הפסוקים שיוסף אמר לאשר על ביתו להטמין את הגביע ולאחר מכן לרדוף אחרי האנשים ולחפש באמתחותיהם את הגביע. הרי לנו שאף שהמוצא הוא זה שהטמין את הגביע, מכל מקום קוראת לכך התורה "ויחפש... וימצא הגביע", ומכאן ששייך "חיפוש" ו"מציאה" גם כאשר הדבר הנמצא הוטמן תחילה על ידי המחפש עצמו!
ובשולי הדברים, הרי לנו יישוב נוסף לקושיית המהרש"א: לו למדה הגמרא מציאה וחיפוש מחיפוש לבן אחר התרפים, לא היינו לומדים ששייך לקרוא "מציאה" ו"חיפוש" בכגון שהמחפש הוא שהטמין, ולא היה לנו מקור למנהג הנחת הפתיתים. שהרי לא לבן הוא שהטמין את התרפים, אלא רחל...

"כמוצא שלל רב" - פרשת מקץ

גיליון זה הוקדש

לרפואת התינוקת חוה רות בת שולמית

רפואת הנפש ורפואת הגוף, אורך ימים ושנות חיים ובריאות שלימה

בתוך שאר חולי ישראל