

כמוצא של רב

שלל על הדף | העלון השבועי על סדר 'הדף היומי'
גליון מס' 42 | י"ח שבט תשפ"א | פסחים ע-ע

שאלתו של ה'תנא' מצפת: מדוע אין מחזירים את הסכין לבעליה?

השניה, וכותב שמדובר בסכינים שאין בהם סימן. ועוד הוא מביא את מה שאמרו (ב"מ כד.): 'וכן היה רבי שמעון בן אלעזר אומר: המציל מן הארי ומן הדוב ומן הנמר ומן הברדלס, ומן זוטו של ים ומשלוליתו של נהר, המוצא בסרטיא ופלטיא גדולה, ובכל מקום שהרבים מצויין שם - הרי אלו שלו, מפני שהבעלים מתיאשין מהן'. ובהיות ובשעת הרגל בירושלים הוא מקום שהרבים מצויים שם, לפיכך הרי אלו שלו אפילו אם יש סימן בסכין.

אלא שהוא תוהה על דברי עצמו: האם אכן ניתן לתרץ כך, שאם כן מדוע בהמשך הגמרא בה דנה הגמרא שם האם ההלכה כרבי שמעון בן אלעזר אפילו ברוב ישראל, אין פושטים מכאן שאפילו ברוב ישראל הלכה שהרי אלו שלו.

גם על התירוץ שמדובר בסכין ללא סימן כבר העירו, שהרי דין זה שאדם זוכה באבידה שאין בה סימן הוא דווקא כשמצא את האבידה והגיעה לידו אחר ייאוש, אולם בהגיעה לידו קודם יאוש, הרי זה שנוי במחלוקת הראשונים האם מותר לו להשתמש בזה. וצריך לומר שבשעת הרגל בירושלים אדם עשוי למשמש בכיסו בכל שעה אחר הסכינים והקופיצים שהם נצרכים לו ביותר, ולכן אנו מניחים שהם הגיעו ליד המוצא אחר יאוש הבעלים.

"מלאכת שלמה" - שקלים פרק ח'; "מקדש דוד" - סימן יד ס"ק ב; "באר יצחק" (על הלכות קרבן פסח), עמוד עז

ע. תא שמע: סכין שנמצאת בארבעה עשר - שוחט בה מיד, בשלשה עשר שונה ומטביל. קופיץ, בין בזה ובין בזה - שונה ומטביל.

לפני כארבע מאות ושלושים שנה החל הגאון רבי שלמה עדני, שעלה לעיר חברון שבארץ ישראל ממקום מגוריו בעיר צנעא שבתימן, לכתוב את פירושו הגדול על ששה סדרי משנה. בפירושו על מסכת שקלים הוא מביא הערה מקורית בשמו של רבי יהוסף, הלוא הוא רבי יהוסף אשכנזי, מחכמי העיר צפת, המכונה ה'תנא' וכפי שמספר החיד"א [זרוע ימין] אבות, סוף פרק שלישי: 'הוא היה בזמן האר"י זצ"ל וקורין לו תנא'.

שואל איפוא ה'תנא מצפת': עד שאנו דנים על כשרותו של הסכין והקופיץ והלכות טהרתו, היה עלינו תחילה לדון האם מוצא הסכין והקופיץ מותר לו להשתמש בהם כלל ועיקר, שהרי מצוה מהתורה להשיב אבידה, והלכה היא שאין למוצא האבידה רשות להשתמש בהם שהרי אינם שלו, ומהו זה שהתרנו להשתמש בסכין ובקופיץ ולא חייבנו להשיב לבעליו.

קובע ה'תנא מצפת': 'דמיירי בסכין שאין בו סימן, כגון שהרבה סכינים נעשים כן, דאם לא כן היה אסור להשתמש בה'.

מבלי להזכיר את דבריו של ה'תנא מצפת' עמד על קושיה ותירוץ זה גם הגאון רבי דוד רפפורט, בעל "מקדש דוד" (ר"מ בישיבת 'אהל תורה' בברנוביץ, נספה בסיביר בימי מלחמת העולם

מדוע לא נאמר שהטבילו את הקופיץ כדי לשבור עצמות - על ידי אחר?

שראה בהגהות "שיירי מנחה" (נדפס בקובץ "המאסף", תרע"ד), שהביא ראיה שהלאו של "ועצם לא תשברו בו" אינו דוקא על הבעלים, כי אם לא כן - הרי יכול לשוברו על ידי אחר, ושוב אין ראיה שהולכים אחר הרוב.

הגרצ"פ פראנק מוסיף ומציין, שכך משמע גם מסוגייתנו, שהביאה את דברי הברייתא שהמוצא סכין בי"ד בניסן - שוחט בה מיד ואינו צריך להטבילה, כי בוודאי אם נטמאה דאגו בעליה להטבילה לצורך שחיטת הפסח, מה שאין כן אם מצא את הסכין בי"ג, שיש לחשוש שהבעלים עדיין לא הטבילוה כי אינם צריכים אותה אלא מחר, ואם מצא קופיץ (סכין גדולה שאינה משמשת לשחיטה, אלא לחיתוך בשר ושחיטת עצמות) - בין בי"ג ובין בי"ד עליו להטבילה, כי אנו מניחים שהבעלים לא דאגו להטבילה שכן אין להם צורך בה, שהרי לשחיטה אין הקופיץ ראוייה ושחיתת עצמות אסורה בקרבן פסח.

ע. ת"ש: סכין שנמצאת בארבעה עשר - שוחט בה מיד, בשלשה עשר שונה ומטביל. קופיץ, בין בזה ובין בזה - שונה ומטביל. מני? אילימא רבנן - מאי שנא סכין דמטביל, דחזיא לפסת, קופיץ נמי הא חזי לחגיגה? אלא לאו דבן תימא היא, ושמע מינה: יש בה משום שבירת העצם וכו'.

הגמרא (חולין יא.) דנה מנין לומדים שבכל התורה הולכים אחר הרוב, והובאו שם לימודים שונים לכך.

אחד הלימודים, של מר בריה דרבינא, הוא מדין שבירת עצם בפסח: שהרי בפסוק נאמר "ועצם לא תשברו בו", ואסור לשבור את עצם הגולגולת, והלא עלינו לחשוש שמא ניקב קרום של מוח, ואם כן הוא ספק טריפה, ואיך מותר לאכלו? אלא, בהכרח שזה משום שהולכים אחר רוב בהמות שאינן טריפה, ומכאן למדנו דין רוב לכל התורה!

מן הגאון רבי צבי פסח פראנק, רבה של ירושלים, מביא

בלשון רבים? ותירץ על פי דברי הירושלמי בסוף פרק 'כיצד צולין' וכן נפסק להלכה ברמב"ם (פ"ט מהלכות קרבן פסח ה"א) ש'אין מוציא אחר מוציא, וכאשר הוציא הראשון את הבשר החוצה – שוב אין בו איסור הוצאה, ולכן נאמר האיסור בלשון יחיד. לעומת זאת לענין שבירת עצם נפסק ש'יש שובר אחר שובר', ואם כן יכולים כמה אנשים לעבור על איסור שובר באותה עצם, ולפיכך נאמר איסור השבירה בלשון רבים, עד כאן דברי בעל "תולדות אדם".

אולם לדברינו, אמר הגרצ"פ פראנק, אפשר ליישב באופן נוסף: הלאו של "לא תוציא" נכתב בלשון יחיד, משום שאין חייב בו אלא אחד מבני החבורה, מה שאין כן "ועצם לא תשברו בו" נאמר לכל ישראל, ולכן נכתב בלשון רבים, ורבינו מביא שמצא כן בהגדה של פסח "אגודת אזוב" (להגאון רבי גבריאל זאב מרגליות, חתן הצדיק רבי נחומק"ה מהורודנא).

"מקראי קודש השלם" – פסח א', סימן מז

מעתה, אם נאמר שעל ידי אחר יכול לשבור – למה לא נאמר שמון הסתם הטבילה כדי לשבור את עצמות הפסח – על ידי אחר? אלא, אף מכאן ראייה שאף על ידי אחר אסור לשבור את עצמות קרבן הפסח!

*

מעתה, יש הבדל בין הלאו של "לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה", שאין חייב בו אלא אחד מבני החבורה (ובירושלמי אמרו שהמוציא אינו חייב עד שיאכלנו אחר כך), לבין הלאו של "ועצם לא תשברו בו", שכל אדם מוזהר בו, אף מי שלא נמנה עליו, ואף ששני הלאויין נאמרו בפסוק אחר.

והנה, ידועה קושייתו של הגאון רבי שלמה זלמן מוילנא (ואחיו של הגאון רבי חיים מוולאז'ין), בספר "תולדות אדם": מדוע לענין איסור הוצאת הבשר מן הבית נאמר "לא תוציא", בלשון יחיד, ואילו לגבי איסור שבירת עצם אמר הכתוב "ועצם לא תשברו בו",

מדוע כינה אביי את רבין בשם הגורם צער ועגמת נפש?

אכן, לאור דבר "ספר חסידים" יתכן שזה שתמה אביי: אחרי ש'אבין תכלא', היינו שאין לו מזל בבנים, הרי ראוי שיפיה כח מזלו לכוון שמעתתא!

הגאון רבי יצחק זילברשטיין שליט"א השתמש ביסודו של "ספר חסידים", כאשר נשאל אודות אנשים המתפללים על ת"ח גדולים וצדיקים שהעולם עומד עליהם, והם מתייסרים על שקוברים את בניהם, מה להשיב להם? אך מהנ"ל ראינו שלפעמים מונעים מן השמים מאדם גדול וצדיק הנאה מבנים כדי שיישאר שמו חרות על תורתו.

*

ואף **הגאון רבי שמואל דוד וואלקין, אב"ד לוקאטש**, עומד ומשתומם: 'לא ידעתי איך קראו לו בכינוי מכאיב כזה, ומשום טעם עגמת נפש היו צריכים להימנע משם כזה הגורם עגמת נפש?' והוא מיישב: 'ואמרת על פי הגמרא (מועד קטן יד:): 'מקרעין לקטן מפני עגמת נפש', וברש"י: 'כדי שיבכו הרואין וירבו בכבוד המת, והתעוררות כזו חשובה מאוד כמו שאמר רב לרב שמואל בר שילת (שבת קנג). 'אחים בהספידא דהתם קאימנא', והכוונה: שכיון שאחרי מיתתו כבר אינו יכול כבר להיטיב לעצמו כי 'במתים חפשי', ביקש עכ"פ לעורר ולהרבות בהספד כדי שיתעורר העם ועל ידי יזכו גם לנפשו. ומכל שכן בקטן שאין לו מעצמו כלום, מקרעין לו שיתעוררו וירבו בהספד.

ובספר "כתר השבת" מביא פירוש יפה על דברי רב לרב שמואל בר שילת 'אחים בהספידא דהתם קאימנא': שכן בעוה"ז הצדיק הולך ממדרגה למדרגה, אבל כשנפטר הוא עומד במקומו. אבל אם מתחממים ע"י ההספד, ובאים על ידו לתשובה, נעשה הצדיק על ידי זה 'הולך', כיון שהוא גרם להרהור תשובה וזו זכות גדול לנפטר. נמצא שאם מתעוררים לידי עגמת נפש, נוח הוא לנפש הנפטר, לכן כינו שם לאב שכול שקבר בנים קטנים 'אבין תכלא', כדי לעורר עוגמת נפש כמו שמעוררים בקריעה, כדי להרבות את זכויותיו ובפרט זכויות ילדיו שהסתלקו.

חכמת שלמה – פסחים ע:; "ספר חסידים" – סימן שסז ובהגהות "מקור חסד" אות ג'; "כתבי אבא מרי", עמ' רלא

ע: ורבנן, מאי טעמא לא דחי שבת? הא ודאי קרבן ציבור הוא!
אמר רבי אילעא משום רבי יהודה בן ספרא: אמר קרא "והגתם אתו חג לה' שבעת ימים בשנה". שבעה? שמונה הווי! אלא מכאן לחגיגה שאינה דוחה את השבת. כי אתא רבין אמר: אמרתי לפני רבותי: פעמים שאי אתה מוציא אלא ששה, כגון שחל יום טוב הראשון של חג בשבת. אמר אביי: אבין תכלא (קובר את בניו היה - רש"י) לימא כי האי מילתא (שאילה שאינה הוגנת - רש"י)? שמונה - לא משכחת לה כלל. שבעה - איתא ברוב שנים!

בפשוטו, כתב המהרש"ל כוונת אביי היתה לרבין, וקראו בשם 'אבין' כמו רבינא ששמו 'אבינא', וכן הרבה.

אולם רבים התפלאו עד מאוד, וכלשון המהרש"ל בהמשך דבריו: 'אבל תימה שיאמר אביי על רבין, שהיה קדמון לפניו שהיה בימי רבי יוחנן, ויזכרונו בגנאי כי האי מילתא, ולא יזכרונו נמי ר' אבין או רבין?', כלומר: מדוע צריך היה אביי לצערו בכך שהזכיר שקבר את בניו, ומה הקשר בין אסונו הפרטי לבין הסברא שאמר? ומיישב המהרש"ל: 'ונראה בעיני לפרש, דבימי אביי היה אחד ששמו אבין, והיה קובר את בניו, ואמר אביי: אותו אבין שקובר את בניו יאמר כאלו הדברים שאינם הגונים, ולא רבי אבין, עכ"ל. והיינו, שלא יתכן שרבין אמר כאלו דברים שאינם הגונים, אלא ודאי אותו אבין שהיה קובר את בניו אמרם (שמשום שהיה קוברים לא היתה דעתו צלולה לרדת לעומק העניין – הוספת הגאון רבי מיכל זילבר שליט"א ב"שיעורי היום", שהעיר מלשון דומה בגמרא (חולין קי), ושם לא יתיישב תירוץ זה, וצ"ע).

*

כתב ב"ספר חסידים" (סימן שסז): יש צדיק שזוכה לשם שגזרו למעלה שיזכרו את שמו על תורתו, ולפעמים לוקה בזרע זכרים כדי שלא יהא לו הנאה כפליים.

ועל פי זה כתב הגאון רבי ראובן מרגליות בהגהות "מקור חסד" (שם, אות ג), שיתכן שזה שתמה אביי 'אבין תכלא לימא כי האי מילתא', ופירש רש"י 'אבין תכלא' – רבין קובר את בניו היה יאמר שאלה שאינה הוגנת, והנה זה מפליא: פה קדוש יאמר דברי חדודים לצער את אבין?

שאתה, רבין, תאמר סברא שכזו!!

שמביאין קרבן? ותירץ רבין: 'רוב פשעים לאו בני קרבן', השיב לו אבבי: 'מידי רוב כתיב?'

מעתה נפלאה השתאותו של אבבי על רבין: הכיצד יתכן שאתה אומר זאת, והלא בכריתות אני הוא שאמרתי סברא זו, ושם טענת את ההיפך, שאפשר שהפסוק מדבר על רוב המקרים אף שלא צוין זאת בפירוש בלשון הפסוק! ודברי פי חכם חן!

שו"ת אור המאיר - סימן נו

מלשון אבבי משמע שפליאתו היתה בדוקא על רבין, איך הוא יכול לומר סברא כזו, ויש לתת טעם בפליאה 'אישית' זו.

ביאור נפלא כתב על כך הגאון רבי מאיר שפירא מלובלין: במסכת כריתות (כה): אנו מוצאים שאבבי שמע מרבין בעצמו יסוד זה - שהפסוק מדבר על הרוב, שכן אבבי למד שיום הכיפורים אינו מכפר על חייבי חטאות ואשמות, שכן נאמר "והתודה עליו את כל עונות בני ישראל ואת כל פשעיהם לכל חטאתם" - 'חטאים דומיא דפשעים, דלאו בני קרבן נינהו', ושם הקשה רב דימי לאבבי, שאפשר שהתורה הקישה חטאים לאותם פשעים

ההכרח לומר שיש חיוב שמחה גם ביום אחרון של חג

בכל ימי הרגל ללא הפסקה ויהיה "אך שמח", בלי מחשבה אחרת כלל.

אילו הטעם לשמחת הרגל היה משום מצוות החג - לא היה החיוב לשמוח אלא רק בשבעת ימי החג, שאז נוהגות מצוות סוכה ומצוות ארבעת המינים, אבל ביום האחרון של החג, דהיינו: בשמיני עצרת, לא היה לנו חיוב לשמחה, שהרי אז אין נוהגות מצוות אלו, אך מאחר וטעם השמחה הוא על ברכת ה' בתבואת השדה - ממילא אין חילוק בין שבעת ימי החג לבין שמיני עצרת, ואפילו ביום האחרון חייבים לשמוח.

זו כוונת דרשת חז"ל: "והיית אך שמח", כלומר: מאחר שהתורה ציוותה שנהיה אך ורק שמחים, בלי הפסק כל ימי החג, אין זאת אלא שהשמחה היא על ברכת ה' בעניינים הגשמיים ולא משום מצוות הרגל, וממילא יש לנו לרבות את יום טוב האחרון של חג, שאף שאין בו סוכה וארבע מינים - חיוב שמחה יש גם בו! "אבן יחזקאל" (ניו-יורק תש"י), עמוד קח:

עא. "והיית אך שמח" - לרבות לילי יום טוב האחרון לשמחה.

וכבר הקשו, שהרי 'אך' ו'רק' מיעוטים הם, ואיך כאן דרשו חז"ל מ'אך' לרבות?

אלא, יישב הגאון רבי אברהם ווינפלד, בעל שו"ת "לב אברהם", בפסוק זה מפורש שיש לשמוח בחג על הדברים הגשמיים ולא על המצוות שבו. ולכאורה קשה: מדוע זה ציוותה התורה לשמוח בחג על דברים גשמיים ולא על מצוות החג, כגון סוכה וארבעת המינים?

ונראה לומר, ששמחה שאדם שמח בעשיית המצוה, אף שאין שמחה כמותה בכל ענייני העולם הזה, בכל זאת מעורבת היא עם יראה ופחד, בבחינת "וגילו ברעדה", כי אולי לא קיים המצוה כראוי, ושמא היו מעורבים פניות זרות, ומאחר ושמחת המצוה מעורבת ביראה ופחד - ממילא לא יוכל להיות בשמחה זו במשך כל הרגל בלי הפסקה, ולכן גזרה חכמתו יתברך שישמח האדם בברכת ה' שזכה לה בענייניו הגשמיים - כי אף ששמחה זו אינה גדולה כל כך, אך היא תדירה ואינה מפסיקה בכל עת, וכך ישמח

גם אם נשאר לבד - עליך לשמוח!

כל אחד מיסב על שולחנו ובניו כשתילי זיתים סביב אליו. ואילו עתה - המשיך הגאון ואמר - נשאר אחד מעיר ושניים ממשפחה, אין לנו סב או סבתא, דוד או דודה, ונשאר לנו רק היתום והאלמנה, ובכל זאת, גם במצב נורא שכזה יש חובה לשמוח.

זו הכוונה "והיית אך שמח", שאכן נדרש בלשון מיעוט, כלומר: גם אם נשאר אתה לבדך - צריך אתה להיות בשמחה! "כתבי אבא מרי" - עמוד רפב

בדרשה שנשא לאחר השואה הנוראה באירופה, עמד הגאון רבי שמואל דוד וואלקין, אב"ד לאקאטש, על תמיהת רבים זו: הרי "אך" הוא תמיד לשון מיעוט, ואיך דרשוהו כאן לריבוי?

אלא - הטעים - הפסוק מתייחס למה שנאמר לפניו: "ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך" -

והנה, לפנינו בישראל היו משפחות גדולות ומסועפות, וכאשר הגיעו ימי החג היה במי לשמוח, והשמחה היתה טבעית, כאשר היה

השמחה - רק משום שעצרת סמוכה לחג!

מהן נשואין במקום רחוק ומהם נשואין במקום קרוב, כשהיו מבקשים אותם שהיו נשואים במקום קרוב - באין אצלו, וכשהיו מבקשין לילך ולחזור - היו הולכין ובאין ומניחין, למה כך? שהדרך קרובה, וכל יום שהן מבקשין לילך היו הולכין ובאין, אבל אותן שהיו נשואין במקום רחוק - באין אצלו, וכשהיו מבקשין לילך היה

אודות שמיני עצרת אמרו חז"ל וילקוט שמעוני פינחס, רמז (תשפב):

"אתה מוצא כשם שעצרת של פסח רחוקה חמישים יום, אף זאת היתה צריך להיות רחוקה חמישים יום, ולמה היא סמוכה לחג? אמר ר' יהושע בן לוי: משל למה הדבר דומה, למלך שהיו לו בני הרבה,

טוב האחרון לשמחה. אתה אומר לרבות לילי יום טוב האחרון, או אינו אלא לרבות לילי יום טוב הראשון? תלמוד לומר: אך – חילק וכו'. מה ראית לרבות לילי יום טוב האחרון ולהוציא לילי יום טוב הראשון? מרבה אני לילי יום טוב האחרון שיש שמחה לפניו, ומוציא אני לילי יום טוב הראשון שאין שמחה לפניו, עד כאן מדברי הגמרא.

נמצאנו למדים, שרק משום שיום טוב האחרון הוא סמוך לחג – נתרבה לשמחה, וזה מה שאמרו: "זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו", כי מאחר והוא סמוך לחג – התרבה ליל יום טוב האחרון לשמחה!

כידוע מרן הגרי"ז הלוי החדשות – אות סו

קובשן עוד יום אחד אצלו. כך בפסח ימי הקיץ, והן עולין בעצרת לירושלים אחר חמישים יום, אבל עכשיו, אחר החג, ימות הגשמים הן והדרכים טרחות, לפיכך אמר הקב"ה: עד שהן כאן – יעשו את העצרת וכו'."

והמדרש מסיים: "וכיון ששמעו ישראל כך, התחילו מקלסין להקב"ה ואומרים 'זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו!'"

לכאורה, תמה הגאון רבי יצחק זאב הלוי סולובייצ'יק – מרן הגרי"ז, מהי השמחה המיוחדת על כך שעצרת סמוכה לחג, עד שאמרו ישראל "זה היום עשה ה'" – יותר מן השמחה אילו היו חמישים יום בין החג לשמיני עצרת?

אלא, בגמרא לפנינו דרשו: "והיית אך שמח – לרבות לילי יום

אך שמח – שמחה שלימה על קריעת שטרי החוב

קצת שמחה וקצת צער, מה שאין כן אם המלוה קורע את השטר ואין הלוה צריך לפרוע כלום – אז בודאי הלוה שמח לגמרי. והנה, בזוהר הקדוש נאמר: "ואי עביד תשובה שלימתא לקמיה, אתקרעו פתקין", ועל כן לאחר הימים הנוראים, שבהם שב האדם בתשובה מיראה, ולאחר מכן בימי הסוכות שעושה תשובה מאהבה, ודאי נקרעו שטרי חובותיו, ומתוך כך "והיית אך שמח" – ראשי תיבות: מחוק שטרי חובותינו...

"משכנות ישראל", עמוד רסב

עא. "והיית אך שמח" – לרבות לילי יום טוב האחרון לשמחה.

ביאור נפלא כתב על כך הגאון רבי ישראל יהודה פרץ, אב"ד מארבורג:

במשנה בתחילת מסכת עבודה זרה למדנו: "לפני אידיהן של עובדי כוכבים שלושה ימים אסור לשאת ולתת עמהם וכו' לפורען ולפרוע מהן, רבי יהודה אומר: נפרעין מהן מפני שמיצר הוא לו, אמרו לו: אף על פי שמיצר הוא עכשיו, שמח הוא לאחר זמן". הרי למדנו, שכאשר אדם פורע את חובו, יש בזה תערובת של

השמחה – לפני שמגיעים למלך, האימה – כשניצבים לפניו!

ומהדר גאונו, וכפי שפירש הגה"ק רבי שמחה בונם מפשיסחא: "עצרת תהיה לכם", כלומר: שמיני עצרת רומז לעתיד, כמאמר חז"ל (ערכין ג:). "כינור של ימות המשיח שמונה נימין", ואז יהיו כל ישראל עצורין במילין, דהיינו: שמפני פחד ה' ומהדר גאונו – לא יוכל אדם אפילו לפתוח פיו לזמן מה.

אך מאידך, יש גם שמחה – קודם עמידתו לפני המלך, כשיצייר במחשבתו שלמחר יזכה לשבת עם המלך לבדו, כמו שנאמר (תהלים מה, טז): "תובלנה בשמחות וגיל תבואינה בהיכל מלך", כלומר: שהשמחה שייכת בזמן ההובלה, טרם עמדו לפני המלך, וזהו בליל שמיני עצרת, אבל ביום, בעת עמדו לפני המלך – לא שייכת שמחה: "שם משמואל" – שמיני עצרת ושמחת תורה, דף ריח

עא. ברש"י: לרבות לילי יום טוב האחרון – ואין שמחה אלא

באכילת שלמים, ויום טוב האחרון גופיה לא, דהא תרי זימני שבעת ימים כתיב גבי שמחה כדפרישית, וממילא אימעית שמיני.

נחלקו רש"י ותוספות האם יש חיוב שמחה על האדם ביום שמיני עצרת: לדעת רש"י לפנינו ותוספות (סוכה מב.) – פטור, אך לדעת תוספות כאן ורש"י (סוכה מח.) – חייב.

אולם האדמו"ר בעל "שם משמואל" מסוכטשוב פירש שניהם אמת.

שכן בזוהר הקדוש נאמר "דבשמיני עצרת יתיב עם מלכא בלחודוהי", ומובן שבשעה שאדם עומד לפני המלך – צריך לעמוד באימה ופחד, ולא שייכת אז שמחה, כאשר ראינו בדברי הנביא (ישעיהו ב, יט): "ובאו במערות צורים ובמחילות עפר מפני פחד ה'

למה דווקא ארבעים פעם?

המין האנושי יכול להשיג אבל אי אפשר לו אל המין האנושי לבא אל תכלית אותה ההשגה בפחות מן הזמן הזה, ועל כן הוצרך להתעכב שם ללמוד התורה 'ארבעים יום וארבעים לילה', ומזה הורגלו רז"ל לומר 'תנא מניה ארבעין זמנין, ודמיא ליה כמאן דמנחא בכיסתיה'."

וכבר העירו וציינו על דברי רבינו בחיי, שהדברים מפורשים במסכת תענית (ח.). 'כי הא דריש לקיש הוה מסדר מתניתיה ארבעין זמנין כנגד ארבעים יום שניתנה תורה, ועייל לקמיה דרבי יוחנן'. וראה שם במהרש"א: "בהא איכא טעמא, דמשה נמי סדרן באותן ארבעים יום, ולכל הפחות פעם אחת בכל יום."

עב. תנא מיניה ארבעין זימנין, ודמי ליה כמאן דמנחא בכיסיה.

לשון זו מצויה כמה פעמים בש"ס, והיא כמובן מעוררת אותנו לשאלה: מדוע אכן היו נוהגים לחזור על תלמודם דווקא ארבעים פעם. הלוואי דבר הוא.

רבינו בחיי בן אשר, תלמידו של רבינו הרשב"א, מגלה לנו את סוד הדבר: זהו כנגד ארבעים יום וארבעים לילה בהם משה רבינו עלה אל ההר בכדי לקבל את התורה, שזהו משך הזמן המינימאלי בכדי להשיג את חכמת התורה בתכלית ההשגה: "ויראה לי במספר הזה כי מן הידוע כי השיג משה בחכמת התורה תכלית ההשגה אשר

לקיש היה שונה את תלמודו ארבעים פעם, מביאה הגמרא: 'רב אדא בר אהבה מסדר מתניתיה עשרין וארבע זמנין כנגד תורה נביאים וכתובים. ועייל לקמיה דרבא, ועל זה הקשה המהרש"א: התיינח ארבעים פעם בשנה ריש לקיש יש בהם טעם נכון, שכן גם משה רבינו שנה תלמודו ארבעים פעם, אבל מה עניין זה ששנה רב אדא בא אהבה את תלמודו עשרים וארבע פעמים כנגד ספרי התנ"ך: "אבל כנגד כ"ד תורה נביאים וכתובים, אין כאן טעם מבורר".

אולם לדברי המהר"ל הדבר עולה יפה, ואדרבה לא זו בלבד שגם במספר עשרים וארבע יש טעם נכון בדומה למספר ארבעים אלא שיש במספר זה מעלה נוספת יותר מארבעים גרידא, והוא כי הנה מעלת מספר הארבעים מבוואר במהר"ל שהוא לפי ששורשו הוא מספר ארבע, המסמל את השלימות, כנגד ארבע הצדדים, אלא שהוסיף המהר"ל שיש שלימות נוספת והיא המצויה במספר שש, שמלבד הארבע צדדים הוא מרמז גם על מעלה ומטה.

ומעתה, אכן ריש לקיש שנה תלמודו ארבעים פעם, שהוא מרמז על שלימות הארבע. אולם ריש לקיש ביקש להוסיף ולרמז גם על שלמות השש, ולכן בכוונה תחילה שנה תלמודו במספר עשרים וארבע, לפי ששורש המספר עשרים וארבע הוא: ארבע כפול שש, ונמצא שיש בזה שילוב של שני השלמויות, שלימות הארבע שהיא כנגד ארבע צדדים, ושלימות השש שהיא כנגד הארבע צדדין עם מעלה ומטה, וזהו אכן הסוד שיש עשרים וארבע ספרי תנ"ך כנגד שלימות כפולה זו!

מדרש רבינו בחיי – שמות כד טז; גור אריה – בראשית כו, לד

* אל עניין זה של מספר ארבעים יש להסמיך דבר חידוש שכתב המהר"ל מפראג בבואו להסביר את דברי הפסוק (בראשית כה, כ): "וַיְהִי יַצְחָק בֶּן אֲרָבָעִים שָׁנָה בְּקָחְתוּ אֶת רֵבְקָה בֵּת תְּוֹאֵל הָאֲרָמִי מִפְּדֹן אָרֶם אֲחֹת לְבֶן הָאֲרָמִי לוֹ לְאִשָּׁה".

ויש בזה עוד דבר מופלג מאוד למה נשא יצחק בן ארבעים, כי מספר זה מספר שלם בעבור שיש בו ארבע צדדין, ואז ראוי להיות שלם עם זוג שלו, כי פחות מכאן אין כאן שלימות מספר, וכאשר אין כאן שלימות מספר – אין מוכרח השלימות בזוג. וזה היה בחיי הראשונים שהיו ארוכים. ולפיכך הוליד בן שישים שנה, שאז הוא שלם לגמרי, כי כמו שארבעים הם שלימות בעבור שהוא מספר מרובע נגד ארבע צדדין, כך מספר שישים הוא שלם בעבור שיש בו מספר ששה נגד שש קצות; ארבע צדדין, והמעלה והמטה. וכאשר היה בן ארבעים היה ראוי לשלימות הזוג, וכאשר היה בן שישים היה ראוי לשלימות התולדות להוליד אחרים. ולפיכך כתב לך הכתוב בן כמה שנה היה יצחק כשנשא, ובן כמה היה כשהוליד.

הרי לנו שמספר ארבעים מסמל את השלימות בהיותו מכוון כנגד ארבעת הצדדים: צפון ודרום, מזרח ומערב. ולכן משה רבינו קיבל את התורה בארבעים יום שהיה על ההר ולכן גם נהגו לחזור על תלמודם ארבעים פעם.

* אגב אורחא שמעתי מידידי הרה"ג ר' ישראל דנדרוביץ שליט"א, לתרץ עם דברי המהר"ל הללו את קושיית המהרש"א במסכת תענית (שם), כי הנה לאחר שהגמרא שם מביאה שריש

'כמאן דמנח בכיסיה' – שצריך למשמש בו בכל שעה, כדי שלא יאבד...

על הפסוק "צו את אהרן ואת בניו לאמר זאת תורת העולה היא העולה על המזבח כל הלילה עד הבוקר" (ויקרא ו, ב), הביא רש"י מהתורה כהנים: 'אין צו אלא לשון זירוז – מיד ולדורות. אמר רבי שמעון: ביותר צריך הכתוב לזרז במקום שיש בו חסרון כיס'.

כי הנה, אמרו חז"ל (מנחות קי): 'כל העוסק בתורה כאילו הקריב עולה מנחה חטאת ואשם', והסמיכו זאת על מילות הפסוק "זאת תורת העולה", והנה וודאי אם הקריב קרבן ממש הרי כשעלה לאישים התכפר לו לגמרי, אבל אם יצא ידי חובתו בלימוד הרי רק אם שם את דברי התורה על לבו לזכרם.

ולפי זה יתבאר מדוע אמרו 'תנא מיניה ארבעין זמנין ודמי ליה כמאן דמנחא בכיסיה', ולא אמרו 'כמונח בקופסא' כדרך הלשון בכמה מקומות בש"ס, לרמז למה שאמרו חז"ל 'אדם עשוי למשמש בכיסו בכל שעה, ומובטח שעל ידי זה לא ישמט ויאבד ממנו.

מעתה זו הכוונה: "זאת תורת העולה", היינו: כשהמדובר בלימוד תורת הקרבנות ולא בהקרבת קרבן בפועל, הרי זה 'מקום שיש חסרון כיס', דהיינו: שם צריך לזרז את האדם למשמש ולחזור, כדי שלא יהיה 'חסרון כיס', ולא ישתכח ממנו תלמודו!

מהר"ם שיף – כתובות נ; "קול אליהו" – אגדות הש"ס; "ברוך מרדכי" – ויקרא, עמ' לב

עב. תנא מיניה ארבעין זמנין, ודמי ליה כמאן דמנחא בכיסיה.

כתב המהר"ם שיף (כתובות נ): "ודמיא ליה כמאן דמונח בכיסתא, לא קאמר 'כמונח בקופסא', ואדרבה אדם עשוי למשמש בכיסו כל שעה (ובאמת הכי פירושו) וכן נראה דאף על גב דתנא מיניה ארבעים זמנין, אפילו הכי דמי ליה בעיניו כאלו לא תפסו בכח זכרונו, רק כמאן דמונח בכיסו וממשמש בו כל שעה, וחזר והוה ליה כמאן דמונח בכיסתא".

וכדברים האלה ממש מובא משמו של הגר"א מוילנא (קול אליהו על אגדות הש"ס): והנה יש להרגיש קצת למה לא אמר 'ודמי כמאן דמנח בקופסא', שלשון זה הוא יותר רגיל בלשון התלמוד; אולם אינו מן הנמנע שחכמינו ז"ל רמזו בזה הלשון למה שאמרו בכמה דוכתי (בבא מציעא כא: ועוד) 'אדם עשוי למשמש בכיסו בכל שעה', שלא ישמט ויאבד ממנו, וזהו שאמרו 'תאני מיניה ארבעין זמנין ודמי כמאן דמנח בכיסיה', רצונו לומר: אף על פי שנקבע הדבר בזכרונו, עם כל זה היה ממשמש אותו כל שעה, שלא ישכח ממנו, כאדם הממשמש בכיסו בכל שעה בכדי שלא ישמט ויאבד ממנו, אבל דבר המונח בארגז ובקופסה בביתו אין צריך משמוש כל שעה!

תוספת מופלאה על כך, הביא בספר "ברוך מרדכי" לרבי ברוך מרדכי פריינד, 'מפי השמועה':

איך מועילה התשובה, והלא החוטא 'נראה ונדחה' מקדושתו על ידי עוונותיו?

עג: דהוה ליה נראה ונדחה. וכל הנראה ונדחה - שוב אינו חוזר ונראה.

הגאון רבי דוד לידא בספרו 'עיר דוד' (אמשטרדם תמ"ג, אות רנח) מביא קושיה זו בשם **הרא"ש**, והוא מביא שהוא תירץ, שיש לחלק בין אדם לבהמה, שבעוד שבהמה למיתה הולכת הרי שהאדם נועד לחיות, ואצלו אין ראוי לומר שאינו חוזר ונראה. והגם כי סוף כל אדם למות אחרי מלאת ימיו ושנותיו, ולכאורה הרי הוא שווה לבהמה, אין זה כן, לפי שהאדם עתיד לעמוד לתחיית המתים ולכן אין מיתתו הזמנית נחשבת, מה שאין כן בבהמה שמיתתה מיתת עולם.

פרפרת נאה כתוספת לכך הובאה בשמו של **הרה"ק רבי שמחה בונם מפרשיסחא**: "שמעתי מאיש חסיד ישיש בשם הרבי זי"ע מפרשיסחא מוהרש"ב זצוקלה"ה, שאמר בדרך צחות מה שנאמר בתהלים (פרק כו) על הפסוק 'סלחת לעוני כי רב הוא', כי לכאורה לא יועיל תשובה כלל, מצד כיון דנדחה אינו חוזר ונראה, אך רב סבירא ליה בעלי חיים אין נדחין, וזהו שאמרו 'סלחת לעוני כי רב הוא', דהלכה כרב ביומא (דף סד) שבעלי חיים אין נידחין, ושוב מועיל תשובה להיות חוזר ונראה."

ואילו **הרה"ק בעל "ייטב לב"** (בספרו 'ייטב פנים' על המועדים), מפליא לתרץ את הקושיה כמין חומר: "ואני אומר דמיקרא לא קשה מידי, דהא קיימא לן בזבחים פרק קמא (יב א) 'לילה לאו מחוסר זמן' וכל שבאותו יום ואותו מעת לעת לא הוי דיחוי, וידוע (סנהדרין צז א) דיומו של הקב"ה אלף שנה. אם כן לכך מהני תשובה דהוה ליה באותו יום."

ובזה מפליא הייטב פנים להסביר את לשון הפסוקים (תהלים צ ג-ד): "תִּשָּׁב אֲנוֹשׁ עַד דָּבָא וְתֵאמֶר שׁוּבוּ בְּנֵי אָדָם. כִּי אֶלֶף שָׁנִים בְּעֵינֶיךָ כְּיוֹם אֶתְמוֹל כִּי יַעֲבֹר וְאַשְׁמִינָה בְּלִילָה", כי הנה הקריאה 'ותאמר שובו בני אדם' צריכה ביאור, שהלוא כיון שנדחה שוב אינו חוזר ונראה, אלא שהפסוק ממשך ומפרש 'כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול כי יעבור', וכיון שהוא באותו יום - לא הוי דיחוי; "עין יצחק" (פתח השער, אות כו); ספר "שיח שרפי קודש" - תשובה, אות ג; 'ייטב פנים', קונטרס 'שוב אשיב', אות ד

רבים מרבותינו עמדו על שאלה מעניינת: כיצד מועילה התשובה על העבירות בכדי שיתקרב האדם להקב"ה, והלוא כיון שהאדם נראה ונדחה מקדושתו על ידי עוונותיו ראוי לו ששוב לא יחזור וייראה?

הגאון רבי מאיר אייזנשטאט, בעל 'פנים מאירות' (בספרו 'כתנות אור' על התורה), מביא קושיה זו והוא כותב עליה: "וקושיא זו חפשתי בכל המפרשים ולא מצאתי בשום מפרש תירוץ על קושיה זו". וכיון שכן הוא כותב שהיה נראה לו לומר בזה 'תירוץ נכון', והוא ע"פ מה שאמרו (זבחים לד): שכל שבידו לא הוי דיחוי, אבל מהיות ומצות התשובה נתונה ביד כל אחד ואחד, נחשב כדבר שבידו ולא הוי דיחוי.

ובזה הוא מפרש את לשון הפסוק (דברים ל יא-יד): "כִּי הַמִּצְוָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אֶנְכִי מְצַוֶּה הַיּוֹם לֹא נִפְלְאת הוּא מִמֶּךָ וְלֹא רִחֲקָה הוּא. לֹא בְשִׁמְיִם הוּא לֵאמֹר מִי יַעֲלֶה לָנוּ הַשְּׁמַיִמָה וְיִקַּחֵהָ לָנוּ וְיִשְׁמַעֵנוּ אֹתָהּ וְיַעֲשֶׂנָה. וְלֹא מַעֲבָר לָיִם הוּא לֵאמֹר מִי יַעֲבֹר לָנוּ אֶל עֶבֶר הַיָּם וְיִקַּחֵהָ לָנוּ וְיִשְׁמַעֵנוּ אֹתָהּ וְיַעֲשֶׂנָה. כִּי קְרוֹב אֱלֹהֵי הַדְּבָר מְאֹד בְּפִיךָ וּבְלִבְבְּךָ לַעֲשׂוֹתוֹ", שהפסוק מדבר על מצות התשובה (ראה **רמב"ן** שם), ואילו היה צריך לאלו, לעלות לשמים, או לעבור מעבר לים, שוב לא הוי בידו, וכיון שנדחה שוב אינו חוזר ונראה, אבל כיון שהדבר קרוב אליך מאוד, הרי זה בידו ואין זה נחשב לדיחוי.

וכן תפס **הגאון רבי יצחק אלחנן מקובנא** בדברי אגדה שהציב בפתח ספרו הגדול 'עין יצחק'. שם פתח והביא את השאלה: "דלכאורה הדין נותן דלא יקובל תשובת החוטא, דהא בני ישראל מקרי קדושים כדכתיב (ויקרא יט ב) 'קדושים תהיו' דבר שבקדושה קיי"ל דנראה ונדחה דאינו חוזר ונראה". אך הוא מתרץ, דכאן הוי בידו: "אך באמת אינו כן לדינא דהא במה דהוי דבר בידו לתקן קיי"ל דחוזר ונראה... ותשובה הא הוי דבר שבידו, ועל כן אף דנדחה בעת שחטא, עם כל זאת לאחר עשיית תשובה חוזר ונראה ונתחבר לאביו שבשמים".

מידת הרחמים קודם שיחטא האדם - כדי שלא יהיה 'נראה ונדחה'

אותו, כאותה קושיה מפורסמת של **הרמב"ם** (הלכות תשובה פרק ה' הלכה ה') שידיעת הקב"ה מכשת וסותרת לבחירה החפשית של האדם? ובעל כרחנו עלינו לומר כתירוץ הרמב"ם, שאין כח באדם להשיג ולמצוא דעתו של בורא, על דרך מה שאמר הנביא "כי לא מחשבותי מחשבותיכם", ומכל מקום לא שייך שיענשו אפילו קודם החטא מצד ידיעתו, שהרי משפטי ה' צדק ויושר הם?

ועל כן ביאר החת"ם סופר כך: דרכו של מלך בשר ודם להשתמש בעבדים שהוא בטוח בהם שישמעו תמיד לדבריו וישרתו אותו באמת, אבל מי שהמלך מסופק לגבי נאמנותו כלפיו, לעולם לא יהיה עבד המלך. והנה, מיום שיוצא האדם מגדר "הבל שאין בו

ואף **הגאון בעל "חתם סופר"** כתב הסבר נפלא לבאר מדוע מתקבלת התשובה ואין האדם החוטא בגדר 'נראה ונדחה': זאת אגב ביאורו בדרשת חז"ל (ראש השנה יז) על הפסוק 'ד' ד' אל רחום וחנון' (שמות לד, ו): 'ד' ד' - אני הוא קודם שיחטא האדם, ואני הוא לאחר שיחטא ויעשה תשובה', שעליה תמה **הרא"ש**: קודם שיחטא האדם, מדוע זקוק הוא למידת הרחמים?

עוד יש להקשות: אם יעלה על דעתנו לומר שהכוונה היא שהקב"ה מתנהג במידת הרחמים ולא מעניש אף אדם שיודע בוודאות שעתיד הוא לחטוא - הלא אם שהקב"ה יודע בידעה מוחלטת שבוודאי יחטא, אפילו לאחר החטא אין ראוי להעניש

דהיינו שלא היתה השגחת הקב"ה עליו עד ימי זקנותו, שכן הדין הוא (וימא סד.) "דיחוי מעיקרא חוזר ונראה", אבל עכשיו שהוא רחום קודם שיחטא – אם כן היה בשעת החטא בגדר של "נראה ונדחה" שלגבי הדין הוא בדיני קדשים שאינו חוזר ונראה, אך מצד רחמי הקב"ה הוא מתנהג כלפי האדם במידה שלכאורה סותרת מיניה וביה ומתנהג כלפיו ברחמים גם קודם שיחטא ואף לאחר שיחטא.

בדרך זו הוסיף החת"ם סופר וביאר את מה שנאמר בתהלים "לא המתים יהללו יה" – כי ידוע שישראל נקראים חיים, כמו שנאמר (דברים ד, ד) "ואתם הדבקים בה' אלוקיכם חיים כולכם היום", וידוע ש"בעלי חיים אינן נדחין", ועל כן אומר דוד המלך "לא המתים יהללו י-ה", כלומר: אותם רשעים שהם אפיקורסים גמורים אינם יכולים להלל אותו, אבל "אנחנו", שמאמינים בו ובתורתו, אף אם לפעמים אנו נכשלים וחוטאים עקב התגברות התאוה, לאחר מכן אנו חוזרים בתשובה, ומשום כך אנחנו "נהלל יה מעתה", דהיינו קודם החטא, "ועד עולם", אפילו לאחר החטא. שכן מכיוון שאנו דבוקים תמיד בה' אנו נקראים חיים, ואין בעלי חיים נדחין! דרשות חת"ם סופר – חלק ב', דף שס"א

חטא" ובא לכלל שלוש-עשרה שנים, הוא עתיד תמיד להחליף את דרכו מזמן לזמן – פעם לצד עבודת ה' ופעם יתגברו עליו תאוות ליבו. כך יחליף וישנה את דרכיו עד עת זקנתו, שאז פוסקת תאוותו ואז מוכן הוא לעבודת ה'.

היה מן הראוי, לאור זאת, שלא ישגיח הקב"ה על האדם בימי נעוריו, אלא יהיה כבהמת הארץ עד שיזקין ותסור ממנו כח התאוה, שרק אז הוא ראוי להיות עבדו של מלך, אולם רחמי ה' גדולים הם על האדם ומיום בואו לעולם התחתון עד שעתו האחרונה הוא משגיח עליו בכל דבר להשפיע לו מזון וחיים וכל צרכו.

זו הכוונה במה שאמרנו "רחום – קודם שיחטא", כלומר: לפני שפסקה התאוה, בזמן שעדיין עלול הוא לחטא. ומאידך הקב"ה "רחום לאחר שיחטא", דהיינו אף שהיה ראוי שאם אדם חטא ונדחה מכנפי השכינה, לא יהיה חוזר להיות שוב מעבדי המלך, אפילו אם ישוב, כמו שמצינו בקדשים שדבר הנדחה אינו חוזר – אלא נהפוך הוא: במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד (ברכות לד:) והקב"ה מצד רחמיו מקבלו לחסות בצל השכינה.

דבר זה היה מתחייב מן הדין – לו היה האדם דחוי מעיקרא,

איך קצצו עץ רימון לצורך שיפוד לצליית הפסח – ומה עם איסור קציצת עצי פרי?

אגוז ושל עץ שמן, והקשה למאן דלית ליה משום ישוב ארץ ישראל, אם כן מיירי בתאנה דעבדה פרי, ואם כן יהיה איסור משום בל תשחית. ותיירץ גם כן דלצורך מצוה שרי, כיון דעושה דרך תיקון מצוה לא הוי השחתה".

אמנם ממשיך הגאון מטשעבין ומציע לומר שמדובר בעצי פרי שנטעו אותם מתחילה על דעת כן: "ולדעתי יש לתרץ קושית הבאר שבע, דהנה מבואר במתניתין (פ"א דערלה מ"א) דאם נטע אילן לסייג ולקורות פטור מערלה, א"כ מוכח דליכא לאו דבל תשחית באילן אם נטעו מתחילה לסייג ולקורות, דאל"כ אמאי פטור מערלה, כיון דאיכא הלאו דבל תשחית ממילא לא מצי ליטלו לסייג ולקורות ממילא בטלה מחשבתו, אלא ע"כ כה"ג ליכא בל תשחית, וכן ראיתי מובא בשם הגאון ר"ז מבוערסלא... ושפיר מיושב קושיתו, דמדויק לשון המתניתין 'אבל באלו היו רגילין במרביות של תאנה', והיינו שהיו רגילין ליטול מרביות של תאנה ונטעו לשם כך, שפיר ליכא משום בל תשחית".

במקום אחר יוצא הגאון מטשעבין לדון בספק חדש: "דהנה כבר העליתי להסתפק אם בקוצץ מקצת אילן איכא לאו דבל תשחית, והטעם כיון דאזהרה לקוצץ אילן של פירות נפקא מקרא דלא תשחית ואותו לא תכרות כמבואר בש"ס (מכות כב א), אם כן יש לומר דאינו אסור רק בכורת כל האילן, וקרא לכאורה דייק כן, לא תשחית את עצה וכו' ואותו לא תכרות".

מפליא הגאון מטשעבין וכותב שאם נתפוס שאין איסור במקצת העץ, הרי שבזה תתיישב קושיה זו כיצד היו לוקחים מעצי פרי לצורך מזבח, כיון שאכן לא היו קוצצים את כל העץ, אלא רק ענפים ממנו.

"דובב מישרים" – חלק א', סימן קלד; חלק ב', סימן מב

עד. כיצד צולין את הפסח - מביאין שפוד של רמון ותוחבו לתוך פיו עד בית נקובתו.

על הבחירה להשתמש דווקא בשיפוד של עץ רימון, שהוא עץ העושה פרי, לצורך הקרבת קרבן פסח דן הגאון בעל "פנים יפות": מדוע אין בזה את מה שנצטוונו (דברים כ, יט): "לא תשחית את עצה לנדח עליו גרזן כי ממנו תאכל ואתו לא תכרת פי האדם עץ השדה", ובפרט שכבר כתבו הפוסקים שיש בזה גם עשה וגם לא תעשה?

קובע אפוא ה"פנים יפות" שמכאן, וממקומות נוספים שרואים שהשתמשו בעצי פירות לצורך מזבח ולצורך מצוות נוספות, מוכח "דלצורך מצוה ליכא איסורא כלל, דלא גרע מאם היה מעולה בדמים, כדאיתא בב"ק (צא); וכן משמע מקרא דנחמיה (ח, טו) 'ויביאו עלי זית וגו' ועלי עץ עבות', ואמרו חז"ל (סוכה לו א) עלי זית לסוכה והיינו ענפים, וכן אמרו בסוכה במשנה (תמיד פ"ב מ"ה) בררו משם עצי תאנה למערכה, וכן בריש פרק כיצד צולין, שפוד של רמון".

אמנם אין זה ראיה מוכרחת, ממשיך הפנים יפות ואומר, שהרי אפשר לומר שמדובר באילנות זקנים שהם אינם עושים פירות, אך עדיין דוחק לומר שכל זה מיירי דווקא באילנות זקנים.

הגאון רבי דב בעריש ויידנפלד מטשעבין, בספרו 'דובב מישרים', מביא את דברי ה"פנים יפות", ותחילה הוא מציין שכבר קדמוהו בזה: "ובאמת קדמו בזה ה"באר שבע" (תמיד כט): הובא ב"משנה למלך" סוף פ"ז מהל' איסורי מזבח) שהקשה על מה דמבואר במתני' (פ"ב דתמיד, כט). 'כל העצים כשרים למערכה חוץ משל גפן ושל זית, אבל באלו היו רגילין במרביות של תאנה ושל

קציצת ענפים נושאי פירות בשביל סכך לסוכה

אגב עניין זה:

בגמרא (מכות כב.) למדו מן הפסוק "לא תשחית את עצה" איסור לקצוץ אילנות טובות, ואזהרתו ממה שנאמר "כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות".

ונשאל **מין הגאון רבי צבי פסח פראנק, רבה של ירושלים:** האם מותר לקצוץ ענפים נושאי פירות בשביל סכך לסוכה, כאשר אין לו סכך אחר? והשואל כתב לדון להתיר משני נימוקים: האחד – משום שזהו לצורך מצוה, והשני – משום שאינו קוצץ את כולו אלא רק מקצתו.

תחילה הוא דן האם יש איסור 'בל תשחית' בקציצת מקצת מן העץ, שמצד אחד יש סברא לומר שאין לחלק כי 'מה לי כולו ומה לי מקצתו', אך מאידך יש סברא לומר שבקוצץ מקצתו אין זו השחתה, כי היניקה מתפשטת לשאר הענפים ואין כאן השחתה לגמרי.

ואולם, מטעים הגרצ"פ, בעיקרם של שני הנימוקים שהעלה השואל כבר דנו גדולי האחרונים:

במשנה (תמיד ב, ג) למדנו: "כל העצים כשרים למערכה חוץ משל גפן ושל זית, אבל באלו היו רגילים – במורביות של תאנה", ובגמרא (תמיד כט:) נחלקו מאיזה טעם נאסרו עצי הגפן והזית לשימוש במערכה: רב פפא אמר: משום דקטרי (כלומר: יש בהן קשרים ובשביל הקשרים אין שורפים יפה ומעלין עשן – רש"י), רב אחא בר יעקב אמר: משום ישוב דארץ ישראל (שאם ישרפו הזיתים והגפנים, לא ימצאו יין לשתות ושמן לסוך, ותחרב ארץ ישראל – רש"י).

הקשה **הגאון בעל "באר שבע"** (שם): לשיטת הסובר שהטעם אינו משום ישוב ארץ ישראל, אלא משום קשרים, אם כן מה שאמרה המשנה: "אבל באלו היו רגילין – במורביות של תאנה" הכוונה אפילו לתאנה העושה פירות, ומדוע אין בזה איסור משום "לא תשחית את עצה", והרי מדברי הגמרא (בבא קמא צא:) משמע שלא רק בשעת מצור נאמר פסוק זה, שהרי אמרו שם: "אמר ר' חנינא: לא שכיב שיבחת ברי, אלא דקץ תאינתא בלא זמנה" (לא הסתלק שיבחא בני מן העולם – אלא משום שקצץ עץ תאנה בטרם זמנו, בעודו עושה פירות), ודוחק לומר שהמשנה בתמיד מדברת על תאנה שהיא מעולה בדמים (כלומר: ששוויה לצורך בנין גבוה משווי מכירת פירותיה למאכל), ועל כן מותר לקוצצה, כי בכגון זה לא היה אוסר רב אחא משום ישוב ארץ ישראל. וה"באר שבע" מסיים: שמא יש לומר שלצורך מצוה גדולה כמו זו – מותר.

אולם ה"משנה למלך" (פרק ז' מהלכות איסורי מזבח הלכה ג') כותב: לא הבנתי קושיא זאת, כי מה שאסור משום 'בל תשחית' – אינו אלא לקצץ האילן עצמו משרשו, אבל לקצץ ענפים וחריות – לא ידעתי היכן נרמז איסור זה, ולצורך המערכה לא היו כורתים אלא את הענפים, אבל את השורשים שאירו בקרקע!

הרי לנו ששני אחרונים אלו כבר דנו בשני הסברות הללו: ה"באר שבע" – משום שהוא לצורך מצוה, וה"משנה למלך" – משום שאינו קוצץ כולו משרשו, שזה עיקר האיסור.

והנה, לענין בל תשחית לצורך מצוה שאין בו איסור, מצאנו כן ב"שלטי הגבורים" (עבודה זרה, פרק א') שכתב: המשחית לצורך

מצוה אין בו משום 'בל תשחית', שנדחה איסור זה מפני המצוה, שהרי ציוו חכמים לקרוע על המת, ובתוספות (בבא מציעא לב: ד"ה מדברי) מבואר שאיסור בל תשחית נדחה מפני כבוד מלך ונשיא, אולם שם מבואר שההיתר הוא מתורת דחייה, שעשה דוחה לא תעשה, ולפי זה בנדון שלפנינו לא שייך לומר כך, כי זהו 'שלא בעידנא' (כלומר: משום שבזמן שקוצץ ענפים לצורך הסכך ועוקר את הלא תעשה – עדיין אינו מקיים את העשה של סוכה, ואין עשה דוחה לא תעשה אלא כשהלא תעשה נעקר בו בזמן עם קיום העשה).

ואולם, מבאר הגרצ"פ, יש להסביר שמה שאמר ה"באר שבע" שלצורך מצוה אין איסור בל תשחית – אין זה מתורת דחיה ומשום 'עשה דוחה לא תעשה', אלא משום שכאשר קוצץ לצורך מצוה – אין זו השחתה כלל (והרי זה כמשחית על מנת לתקן, וגם לדעת ה"שלטי גבורים", שלצורך מצוה מותר משום דחייה יש ליישב, שכריתת עצים למערכה הרי זה לצורך מצוה דרבים, ואם כן יש לומר כשיטת ה"שבלי לקט" בשם רבינו תם [הובא ב"מגן אברהם" סימן תמו ס"ג], שעשה דרבים דוחה לא תעשה אף שבזמן שנעקר הלאו עדיין אינו מקיים את העשה).

עוד מביא הגרצ"פ שראה בספר "בית יצחק" (יורה דעה, חלק א' סימן קמד) שהביא בשם ה"פנים יפות". (פרשת שופטים), שרצה לומר שלצורך מזבח או סוכה – עשה דוחה לא תעשה של 'בל תשחית', ותמה עליו: הלא אין זה 'בעידנא'? אולם ה"פנים יפות" כתב עוד, שלצורך מצוה הרי זה כמו 'מעולה בדמים'!

ובאשר להיתר השני – משום שאינו קוצץ את כל האילן אלא את מקצתו: מדברי ה"משנה למלך" משמע שאין אפילו איסור דרבנן בקציצת ענפים מאילן (כי לכאורה קשה על ה"משנה למלך" מן המבואר ברמב"ם [פרק ו' מהלכות מלכים הלכה י']: "ולא האילנות בלבד, אלא כל המשבר כלים וקורע בגדים וכו' עובר בלא תשחית", ובודאי קוצץ ענפים אינו שונה מקורע בגדים ומשבר כלים: והיה מקום לומר שכוונת ה"משנה למלך" שמדאורייתא אין איסור בל תשחית בקוצץ ענפים, אבל מדרבנן יש איסור כמו בקורע בגדים ומשבר כלים שהאיסור הוא מדרבנן, כמבואר ברמב"ם שם. ומכיון שאין איסור רק מדרבנן – לכן בכריתת עצים למערכה לא גזרו, כשם שלא גזרו שבות במקדש, אלא שזה נכנס במחלוקת האם מה שלא גזרו שבות במקדש הוא רק לענין שבת בלבד או גם לענין שאר איסורים, ועל כל פנים מפשטות דברי ה"משנה למלך" משמע שגם איסור דרבנן אין בדבר).

ובאשר לסברת "מה לי קוצץ כולו ומה לי קוצץ מקצתו", ה"בית יצחק" השיג כך על הסוברים שבקציצת ענפים בלבד אין משום 'בל תשחית', ותירץ שאולי יש לומר שזה נחשב כ'חצי שיעור', אולם זה תלוי במחלוקת הפוסקים האם אומרים 'חצי שיעור אסור' גם בשאר איסורים או רק באיסורי אכילה. וכפי שהתבאר לעיל, דברי ה"משנה למלך" מוסברים יפה, שבקציצת ענפים בלבד (ולא את כל האילן) אין זו השחתה, כי היניקה מתפשטת לשאר הענפים.

ולמעשה הורה הגרצ"פ פראנק לשואל, שיקצוץ על ידי גוי ויאמר בפירוש שאין הוא רוצה שיעשה זאת בשליחותו.

שו"ת "הר צבי" – אורח חיים ב', סימן קא; "פניני רבינו צבי פסח" – דברים כ, יט

מדוע אין כאן 'תגובת שרשרת' הפוסלת את כל הקרבן?

עה: נטף מרוטבו על החרס וחזר אליו - יטול את מקומו.

רבי יוסף ענגיל ממשיך ומביא את הסימוכין הרבים שרבי צבי לופטיג הביא לקושייתו המפולפלת, בהם הוכיח שבוודאי בכהאי גוונא החלק הסמוך לבשר האסור נפסל בעצמותו, אולם רבי יוסף ענגיל מתמודד עם השאלה עם כיוון שונה ופשוט, והוא על פי הכלל ש'אין דיחוי עושה דיחוי', ולכן, מסביר רבי יוסף ענגיל, די בכך שנוטלים את הבשר האסור ויחד עימו קולפים פעם אחת את הסמוך לו ופעם נוספת את הבשר שנדחה מחמתו, אבל יותר מזה אין צורך לקלוף ואין הקרבן כולו נפסל.

וכך כתב: "אם נאמר דאין דיחוי עושה דיחוי, יש ליישב בפשיטות ולומר דאה"נ דלמ"ד דסבירא ליה דיחוי גם הנטילה השניה אסורה, ועם כל זאת אין הנטילה השניה אוסרת את השלישית, דהיא גופה הרי אינה אסורה בהפרד הנטילה הראשונה ממנה כיון דאיסור הנטילה הראשונה אחרי הפרד הבלוע ממנה הוא רק מטעם דיחוי, ואם כן הרי אין דיחוי עושה עוד דיחוי. ורק כל זמן היות הנטילה הראשונה בלועה בשניה, ממילא השניה אסורה מפאת הראשונה הבלועה בה. אבל בלכת הנטילה השניה לשלישית, שנפרדת אז הראשונה ממנה, שפיר אין השניה בעצמותה אסורה מטעם דיחוי כיון שהראשונה הבלועה בה גם כן היתה אסורה רק מכח דיחוי ואין דיחוי עושה דיחוי וכנ"ל".

ממשיך רבי יוסף ענגיל ומסביר שככל שהסברנו מפני מה אין הקרבן כולו נפסל, כבר אין מקום לשאלו מפני מה המשנה לא ציינה ואמרה שמלבד מה שחייב ליטול את מקומו עליו גם לקלוף שתי קליפות, שכן המשנה כתבה כאן רק את עצם הדין שנטף מרוטבו על החרס וחזר אליו הרי הוא אוסר את מקומו, ואנו כשלעצמנו צריכים לידע כמה קליפות יש להמשיך ולקלוף, בהתאם לכללי הקילוף:

"והא דתני במתניתין 'יטול את מקומו' ולא קתני ד'יטול שני מקומות' היינו משום דדיחוי הרי פלוגתא הוא, ועל כן מילתא פסיקתא נקט, דלכולי עלמא הרי בעינן נטילה ואין הפסח כולו נאסר אלא דלמ"ד דלא אמרינן דיחוי בעינן נטילה אחת, ולמ"ד דאמרינן דיחוי בעינן שני נטילות. ועל כן שפיר תני במתניתין 'יטול את מקומו' וזה נדע מעצמינו דלמ"ד דאמרינן דיחוי, והכי קיימא לו, אזי אחרי שאמרה המשנה דיטול וכו' ממילא הנטילה הזאת נאסרת לעולם מטעם דיחוי ואוסרת את השניה כמו שנאסרה היא מפאת הרוטב שהוא האיסור העצמי. מה שאין כן אם נאמר דיחוי עושה דיחוי והפסח כולו אסור, ודאי קשיא דלא הוה ליה למיתני כלל הך ד'יטול את מקומו' כיון דלפי האמת דקיי"ל דיחוי לא שייך כאן ענין נטילה כלל ורק בקוצר ה"ל למיתני נטף מרוטבו על החרס וחזר אליו אסור ודו"ק".

"לקח טוב", כלל ו

מתלמידיו הנאמנים של הגאון רבי יוסף ענגיל, היה האברך רבי צבי לופטיג מקראקא, שרבו מביא ממנו שמועות רבות ומיוחדות. לימים כתב עליו נכדו של רבו, שאפשר היה להכיר על התלמיד הגדול את השפעת רבו, לא רק בגדולתו בתורה אלא גם בנימוסיו ובענוותנותו. הנכד מספר, שלימים התגורר רבי צבי בעיר בענדין, שם ביקר אצלו כמה פעמים והכיר בו כמה מתכונותיו האופייניות של רבי יוסף ענגיל.

הנה קושיה מיוחדת וייחודית שרבי יוסף ענגיל מביא בשם תלמידו זה:

התוספות מחדשים במסכת חולין (צו): "דלא אמרינן 'חתיכה עצמה נעשית נבלה' ואוסרת את כל החתיכות, אלא במקום שהאיסור מתפשט בכל החתיכה".

את הכלל הזה כותבים תוספות כלפי תופעה מצויה: "ומה שנהגו כשמולחים בשר הרבה ומניחין בגיגית. ופעמים חתיכה אחת חציה לתוך הציר וחציה חוץ לציר, וחתיכין מה שבתוך הציר ומשליכין דאסור ומה שחוץ לציר מותר, ולא אמרינן שיפעפע הדם למעלה ויאסור כל החתיכה".

והיינו: אם חתיכת בשר נופלת לתוך הציר, שזהו הדם שיצא מהבשר, חותכים את החלק שנפל לציר ונבלע בו דם, והשאר מותר. ואין אומרים שהדם מפעפע ואוסר את כל החתיכה. וזאת מפני שהדם עצמו אינו יכול לפעפע בכל הבשר. וגם אם בחלק האסור יש שומן והוא יכול לפעפע בכל החתיכה, עם זאת אין השומן, שהוא החתיכה שנעשית נבילה, יכולה להיות יותר חמורה מהנבילה בעצמה, וככל שהדם אינו יכול לפעפע בכל החתיכה כך גם השומן אינו יכול לאסור את כל החתיכה.

מעתה, הקשה רבי צבי לופטיג, מפני מה אומרת המשנה שבנטף מרוטבו על החרס וחזר אליו די בכך שיטול את מקומו, הרי ברור שמלבד מקומו של הבשר האסור הרי האיסור הזה כולל גם חיוב לקלוף את החלק הסמוך לו ונאסר ממנו. ואם כן היה ראוי שאותו חלק שמסירים ימשיך ויאסור את הסמוך אליו, וכן הלאה, עד שיאסור את כולו. דהתינח בחולין ניתן לתרץ כדברי התוספות, שאין הנאסר יכול לאסור אלא במקום שהוא עצמו יכול לבוא לשם, אבל בקדשים הרי קיימא לן שכל שנראה ונדחה אינו חוזר ונראה, ואם כן החלק הסמוך לאיסור, אין בו רק את הפסול של היותו נוגע במקום האיסור, אלא הוא גם נפסל בעצמותו משום שהוא נראה ונדחה, ושוב מחמת איסורו העצמי הוא פוסל את החלק הסמוך לו, וככל שמסירים את החלק הנדחה יש להסיר את החלק הסמוך לו שאף הוא נדחה, וכן לעולם, עד שכל הקרבן יהיה אסור.

עיבור תמוז בשנת המרגלים – כדי להציל בחורי ישראל, אף שגרם חורבן ביהמ"ק

מדברי המשנה (תענית כו): 'בתשעה באב נגזר על אבותינו (בעוון מרגלים) שלא יכנסו לארץ; והראיה לזה (כמבואר בגמרא שם כט.): שהרי בעשרים ותשעה בסיון שלח משה מרגלים, והם תרו את

עה: דאמר אביי: תמוז דהאי שתא מלווי מלויה, דכתיב (איכה א, טו) 'קָרָא עָלַי מוֹעֵד לְשֹׁבֵר בַּחוּזֵי'.

דהיינו: הגמרא מביאה ראיה שאף ראש חודש נקרא 'מועד'

הארץ ארבעים יום, ונמצא שחזרו בתשעה באב.

אמנם, אם נחשב את מנין הימים לפי סדר החדשים, שאחד חסר ואחד מלא, נמצא כי בתשעה באב לא מלאו אלא שלושים ותשעה יום מיום שילוח המרגלים?

משום כך פירש אב"י שאת חודש תמוז בשנה זו של שילוח המרגלים עשו חודש מלא של שלושים יום (בעוד שלפי הסדר הרגיל הוא חודש חסר של עשרים ותשע יום), ונמצאו ארבעים יום כלים ביום תשעה באב. ומאחר שבפסוק נאמר "קרא עלי מועד לשבור בחורי", ו'מועד' הוא יום העיבור שנוסף על חודש תמוז, הרי למדנו שראש חודש נקרא 'מועד' (ולפיכך דוחה את הטומאה).

הקשה הגאון רבי יהונתן אייבשיץ ב"יערות דבש": הרי אמרו חז"ל (בבא בתרא קט:): 'תולין את הקלקלה במקולקל', כי בט' באב נגזרה גזרה על אבותינו שלא יכנסו לארץ, ונחרב הבית, שנאמר "ויבכו בלילה ההוא", אמר הקב"ה: אתם בכיתם בכיה של חנם – ואני אקבע בכיה לדורות. ופירשו המפרשים, שאילו בכו בשאר ימים, לא היה החטא כל כך גדול עד שלא יזכור ד' הדום רגלו מקום מקדשו ביום אפו, אלא יכול היה להענישם בפורענות אחרת ברחמי המרובים, רק הואיל והיום ההוא היה מוכן בלאו הכי לפורענות, ויום קלקלה אין בו חנינה, לכן היום גרם שבאף וחימה עשה ה' שפטים וגזר עליהם חורבן וגלות.

ועל כך יש להתפלא: הלא דרכיו של הקב"ה חסד, ורחמי מרובים, ולא תמו חסדיו עם ישראל, וקורא הדורות מראש חושב מחשבות לבל ידח ממנו נדח ולדבר טוב על עמו, ואם כן למה עיבר תמוז כדי שתהיה ביאת מרגלים בט' באב שיהפוך בכך ל'יום קלקלה' שבו תרד גלות על ישראל וחורבן בית המקדש? מדוע לא הניח סדר קביעת חדשים כבכל שנה ושנה, ואז תמוז היה חסר, והמרגלים היו מגיעים בי' באב, ולא יהיה 'יום מקולקל' ולא היה חרב הבית, וכי ח"ו שמח קב"ה בפורענות של ישראל?!

אבל – הוא מבאר – הענין כך: נאמר בפסוק (שמות א, יב): "וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ", ואמרו במדרש, כי ככל ששעבדו יותר את ישראל – כך היו יותר פרים ורבים, וידוע שקרוב לזמן הגאולה היו משעבדים בישראל ביותר, כנאמר (שמות ה, כב) "למה הרעות לעם הזה וכו'", א"כ היו ישראל פרים ורבים יותר אז, ולפי זה עשרים ותשע-עשרה שנים קודם גאולת מצרים היו ישראל יותר פרים ורבים, ונולדו בישראל יותר מאשר שישים וחמישים ותשע קודם גאולת מצרים, כי אז לא היה השעבוד כל כך וממילא לא היו פרים אז כל כך.

והנה, ידוע (בבא בתרא קכא:): שלא נגזרה מיתה בחטא

המרגלים על מי שגילו היה יותר מבן שישים או פחות מעשרים, ושנים אלו מונים מיום ליום – כשנות ערכין, שהן 'מעט לעת', ואם כן הנולד בח' אב, כשיגיע ח' אב לאחר עשרים שנה – ימלאו לו עשרים, וכן בכל יום ויום, וא"כ חסדי ה' כי לא תמנו, כי אילו לא התעבר תמוז, והיו מרגלים באים בי' אב, א"כ הנולדים בט' באב עשרים שנים לפני כן, כבר נתמלאה שנתם שיהיו בני עשרים, והיתה חלה עליהם הגזירה שימותו במדבר, כי כבר הגיעו לבן עשרים ואף הם בכלל הגזירה, מה שאין כן שנתעבר תמוז, ובבוא המרגלים שאז נגזרה הגזירה – עדיין לא הגיע ל' אב, ואילו שנולדו בט' באב לא הגיעו עדיין לגיל עשרים שנים, ועל כן לא חלה עליהם גזירת המקום ונותרו חיים. חס המקום על רבים מישראל, ולכך עיבר את תמוז, כדי שתהיה ביאת מרגלים מקודם, ואם יהיה נגזר שימותו בני עשרים, יישארו אותם שתמו שנותיהם בט' באב חיים ברחמי ה' עליהם.

אלא שכאן מתבקשת התמיהה: ומה עם הצד השני של החישוב? הלא לעומת זאת בני השישים הפסידו לכאורה מעיבור תמוז, כי עתה כשבאו המרגלים כבר בט' באב, היו כאלו שעדיין היו בכלל הגזירה, כי טרם מלאו להם שישים, ואילו היה המרגלים באים רק בי' באב, היו כבר בני שישים ולא היו בכלל הגזירה? אך אין זו קושיא, כי כפי שכתבנו לעיל, רבים היו הנולדים עשרים ותשע עשרה שנה לפני הגאולה מאשר הנולדים שישים וחמישים תשע שנים קודם הגאולה!

ועל כן, מאחר והקב"ה חס על כל נפש מישראל, לכך עיבר את תמוז כדי להציל את בני העשרים שהיו רבים מבני השישים, וזהו מחמלת ה' על ישראל, כדי להחיות רבים מבחורי ישראל.

*

לפי זה ביאר הגר"י אייבשיץ להפליא את דברי המדרש (איכה א, מז) 'קשה סילוקן של בחורי ישראל יותר מחורבן בית המקדש, שנאמר "קרא עלי מועד לשבור בחורי", והדבר תמוה, מאין נלמד מפסוק זה שהוא קשה יותר? (ועיין ב"יפה ענף", שנדחק לפרשו). אך לדברינו מבואר, שהרי אמרנו שבשביל שלא ימותו בחורי ישראל פחות מבן עשרים, עיבר הקדוש ברוך הוא תמוז, כדי שיקלע בט' באב ביאת מרגלים, ואף שעל ידי כך נתגלגל שקרה יום המקולקל וגרם שנגזרה גזירה על חורבן בית המקדש כנ"ל, ואם כן ראינו שיותר נוח היה להקב"ה שייגרם חורבן ביהמ"ק – מאשר שיהיו בחורי ישראל בכלל הגזירה וימותו קודם זמנם, ואם כן מוכח להדיא שקשה סילוקם של בחורים יותר מחורבן בית המקדש! "יערות דבש" – חלק ב', דרוש ז'

"במועדו – אפילו בטומאה": ביאור חריף בטענת "למה נגרע"

לפנינו, אמר הגאון רבי שלמה מעהר, אב"ד בראיולוב ובעל "דברי שלמה":

בגמרא (סוכה כה). הובאה דעה שאותם אנשים היו נושאי ארונו של יוסף. והנה, בפרשת בשלח נאמר "ויקח משה את עצמות יוסף עמו", ודרשו חז"ל (לעיל סז:). "עמו – במחיצתו", הרי שמשה רבינו גם כן היה טמא מארונו של יוסף.

עוד יש להקדים את דברי המדרש (במדבר רבה, פרשה יט): "אמר רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי: על כל דבר ודבר שהיה

עו. "במועדו" – ואפילו בשבת, "במועדו" – ואפילו בטומאה.

על טענת האנשים שנטמאו ולא יכלו לעשות את הפסח במדבר: "ויאמרו האנשים ההמה אליו אנחנו טמאים לנפש אדם למה נגרע לבלתי הקריב את קרבן ה' במועדו" (במדבר ט, ז), תמה ה"אור החיים": איזה טענה היא "למה נגרע", והם הם עצמם אמרו "אנחנו טמאים לנפש אדם", וכי יעלה על הדעת להקריב קרבן פסח בטומאה?

לפול חריף על כך, המתבסס בין השאר על דרשת הגמרא

לאחר שאמר לו הקב"ה את פרשת פרה אדומה – נתקררה דעתו. עד כאן ביאורו של בעל "כתנות אור" בדברי המדרש. עתה נשוב לאנשים הטמאים שבאו אל משה. אותם אנשים ידעו את דרשת הגמרא לפנינו: "במועדו – אפילו בשבת, במועדו – אפילו בטומאה", וגם ידעו שמשה רבינו היה גם כן טמא מעצמות יוסף ובכל זאת הקריב בכל שבעת ימי המילואים, ומשום כך סברו שטומאה הותרה לגבי קרבן פסח, ואם כן גם הם מותרים להקריב את הפסח בטומאה, רק שהם לא ידעו כי יש חילוק לגבי דין זה בין יחיד לציבור (וכמו שכתב ב"בלי יקר", שאם הלימוד הוא מיתור המילה "במועדו", יש לומר שאין חילוק בין יחיד לציבור). מעתה, כך יתבאר הפסוק: "ויאמרו האנשים האלה אליו", דהיינו: דוקא למשה, "אנחנו טמאים לנפש אדם", כלומר: הרי אנחנו – גם אתה וגם אנו – נמצאים באותו מצב וטמאים מארוננו של יוסף, ואם כן "למה נגרע לבלתי הקריב את קרבן ה'", וטענתם היתה כלפי משה: למה אנו נגרע ממוך, שהרי גם אתה טמא כמותנו ולמרות זאת הקרבת קרבנות, ואם כן למה נגרע? נקריב גם אנחנו! והשיב להם משה "עמדו ואשמעה מה יצוה ה' לכם", משום שגם הוא היה מסופק האם יש לחלק בין יחיד לציבור או לא, והשיב הקב"ה: "איש איש כי יהיה טמא לנפש וגו'" – איש נדחה לפסח שני ואין ציבור נדחה.

ודברי פי חכם חן;

דברי שלמה" (סיגעט תרס"ו) – בהעלותך

אומר הקב"ה למשה, אומר לו טומאתו וטהרתו. כיון שהגיע לפרשת 'אמור אל הכהנים' אמר לו משה: רבנו של עולם, אם נטמא זה – במה תהא טהרתו? לא השיבו. באותה שעה נתכרכמו פניו של משה. כיון שהגיע לפרשת פרה אדומה, אמר לו הקב"ה: באותה שעה שאמרתי לך 'אמור אל הכהנים' ואמרת לי 'אם נטמא במה תהא טהרתו' – לא השבתיך, זו טהרתו: 'ולקחו לטמא מעפר שרפת החטאת!', ע"כ מדברי המדרש.

למה נתכרכמו פניו של משה באותה שעה? עמד על כך בספר "כתנות אור", ותיירץ שמשה היה טמא עקב התעסקותו בעצמות יוסף, ולפי זה קשה לכאורה: איך שימש משה בשבעת ימי המילואים, והלא עדיין לא נאמרה אז פרשת פרה אדומה, שהרי שמונה פרשיות נאמרו בראש חודש ניסן, ואחת מהם פרשת פרה (כמבואר בגמרא גיטין ס). וקודם לכן עדיין לא אפשר פרה? וצריך לומר, שמכיוון שלא היה שום כהן בעולם לפני שמיני המילואים, שהרי עדיין לא נתחנכו אהרן ובניו, ושנינו בגמרא (להלן ע"ט): "היו ישראל טהורין וכהנים וכלי שרת טמאין – נעשה בטומאה, שאין קרבן ציבור חלוק", וכל שבעת ימי המילואים היו קרבנות ציבור, לכן הותרה לו טומאה, אבל לאחר שבעת ימי המילואים כבר נתכהן אהרן ובניו.

והנה, בגמרא (זבחים קב.) נאמר שמשה רבינו שימש כל ארבעים שנה בכהונה גדולה, ולכן אמר המדרש שכל זמן שלא אמר לו הקב"ה מהי טהרתו של מת, היה משה סבור שיידחה מלהשתמש עוד בכהונה גדולה, שהרי יש עתה כהנים אחרים טהורים, ורק

איך יתכן שכל ישראל ייצאו בפסח אחד – והלא אין בו שווה פרוטה לכל אחד?

להקדיש דבר שלא בא לעולם. אולם הגרצ"פ השיב לו, שגם ללא שיטת רש"י תמוה דינו של רבי נתן, שהרי אין מינוי על פחות מכזית וכיצד יוצאים בפסח אחד? ואמנם רש"י (קידושין מב. בד"ה בפסח אחד) כתב: "אף על פי שאין בו כזית לכל אחד, דקסבר אכילת פסחים לא מעכבא", אולם הלא בגמרא רצו להביא ראיה מדין זה שאכילת פסחים אינה מעכבת – אך דחתה הגמרא שבפסח אחד לכל ישראל יש סברא של "דאי ממשכי הני – חזי להני, ואי ממשכי הני – חזי להני", כלומר: אילו היו חלק מהמנויים מושכים את ידיהם מן הקרבן – הרי היה נותר די בשר למנויים הנשארים, ואם אלו היו מושכים את ידיהם – היה נותר בשר לאחרים, ונמצא שהקרבן ראוי לכולם, שהרי את מי נוכל להוציא ולקבוע שהוא זה שאין עברו כזית מבשר הקרבן?

*

והנה, ברייתא זו (של רבי נתן) נמצאת במכילתא (פרשת בא, מסכתא דפסחא, פרשה ה) – אך בלשון אחר: "מניין אתה אומר שאם אין להם לישראל אלא פסח אחד שכולן יוצאין בו ידי חובתן? תלמוד לומר: ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל", ומלשון המכילתא עולה שדוקא כאשר אין להם אלא פסח אחד נאמר דין זה, אבל אם יש להם – ודאי שאכילת הקרבן מעכבת. ואמנם בפירוש "בירורי המידות", להגאון רבי יצחק אליהו לנדא, הוכיח מכאן ששיטת המכילתא היא שאכילת פסחים מעכבת, ועל כן פירש בדברי המכילתא שדוקא כשאין לישראל אלא פסח אחד יוצאים בו בלי אכילה, כי אז הוא כקרבנות של ציבור הבאים בטומאה

ע"ת: דתניא, רבי נתן אומר: מניין שכל ישראל יוצאין בפסח אחד – תלמוד לומר "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים", וכי כל הקהל שוחטין? והלא אין שוחט אלא אחד! אלא מלמד שכל ישראל יוצאין בפסח אחד.

חידוש דין זה של רבי נתן (בקידושין מא: הגרסא היא: רבי יונתן), שכל ישראל יוצאים בקרבן פסח אחד – עומד לכאורה בסתירה לשיטתו של רש"י, הסובר שדבר שהוא פחות משווה פרוטה אינו נחשב שלו ואין יכול להקדישו, ואם כן, איך יתכן שייצאו כל ישראל בפסח אחד, והלא באופן כזה לא יהיה לכל אחד שווה פרוטה, ואם כן לא יוכלו להקדישו וכיצד יוצא אדם בפסח שאינו שלו?

היכן סבר רש"י כך? במסכת סוכה (כז:), שם הביאו חכמים ראיה שאדם יוצא ידי חובה בסוכתו של חבירו, ממה שנאמר: "כל האזרח בישראל ישבו בסוכות – מלמד שכל ישראל ראויים לישוב בסוכה אחת", ורש"י מפרש: "דמשמע סוכה אחת לכל ישראל, שישבו בה זה אחר זה, ואי אפשר שיהא לכולן, דלא מטי שוה פרוטה לכל חד אלא על ידי שאלה".

מן הגאון רבי צבי פסח פראנק מביא שכך הקשה בפניו **הגאון רבי אברהם ישראל משה סלמון** – הרב מחארקוב, בהושענא רבה תרצ"ט בשם תלמידו. ומתוך כך רצה להוכיח שלרש"י אמנם פחות משווה פרוטה אינו נקרא 'לכם', אך מכל מקום הוא שלו, אלא שאינו יכול להקדישו כשם שאינו יכול

קרבן ציבור, הרי הוא ככל תמידיו ומוספים הקרבים אף שאין בהם שוה פרוטה לכל אחד מישראל.

*

עוד הביא הגרצ"פ בשם ידידו, **הגאון רבי אברהם אהרן פראג**, שרצה לומר שפסח הבא מתורת קרבן ציבור, הרי הוא בא מתרומת הלשכה, ואם כן הוא ממונם של כל ישראל אף שאין בו שוה פרוטה לכל אחד ואחד, ואין זה דומה למה שכתב רש"י (סוכה כז.) לענין סוכה, אלא הרי זה דומה לשותפים או לאחים שקנו מתפוסת הבית אפילו דבר קטן שאין בו שווה פרוטה לכל אחד, ומכל מקום הם שותפים גם בדבר הנקנה (וכל זה בדברי המכילתא – אך בדברי הגמרא אי אפשר לפרש כן, שהרי רצו להביא מכך ראיה שאין אכילת פסחים מעכבת ודחו משום 'דאי ממשכי הני – חזי להני, ואי ממשכי הני – חזי להני', כמבואר לעיל).

עוד הביא הגרצ"פ מספר "מנחת סולת" שתירץ שבפסח שהוא מצוה – נחשב כשווה פרוטה (ויעויין ב"שערי תשובה" סימן תפב: "דכיון דחזיא ליה למצוה, ממילא הוי שוה פרוטה גביה"), ואין זה דומה לסוכה שכתב רש"י שסוכה אחת אין שווה פרוטה לכל אחד, כי בסוכה אם אינו רוצה לאכול – אינו חייב.

ועדיין הגרצ"פ מעיר שסברא זו צריכה עיון, שהרי מכל מקום כאשר הוא אוכל בסוכה הרי הוא מקיים מצוה, ומדוע לא נאמר אף בסוכה סברא זו, שכיון שזו מצוה נחשב כשווה פרוטה? ויש לעיין.

"מקראי קודש השלם" – פסח א', סימן ב'

שאינם נאכלים (כמו שכתבו התוספות בזבחים), אבל כאשר אפשר לאכול – האכילה מעכבת!

אולם הגרצ"פ מעיר על דברי בעל "בירורי המידות", שהרי משנה מפורשת היא בפרק כיצד צולין (פסחים עו:): "חמשה דברים באין בטומאה ואין נאכלין בטומאה וכו' הפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה, שלא בא מתחילתו אלא לאכילה".

*

והגאון רבי מנחם זעמבא הי"ד (שו"ת "זרע אברהם", סימן ד' בשולי המכתב) פירש את דברי ה"בירורי המידות" – בהקדם יסוד חדש במצות הבאת קרבן פסח, והוא: שכמו שיש **חובת ציבור** בתמידיו ומוספיו, דהיינו: שכל הציבור מביאים יחד קרבן אחד, כך יש חובת ציבור בפסח, שכל הציבור יביאו פסח, אך בפסח נוסף גם חיוב על כל יחיד ויחיד, כדי שיקיים את מצות האכילה, ומכל מקום לא חייבו להביא פסח אחד לכל הציבור יחד מלבד הקרבן שמביא כל אחד לעצמו, כי מאחר ופסח בא בכנופיא (ברגלים) הרי זה כמו קרבן ציבור, אך אם יביאו קרבן ציבור בלבד לא ייצאו, שהרי יש חיוב אכילה, כי בחיוב היחיד האכילה מעכבת.

לפי זה, יתפרשו כך דברי המכילתא לדברי המפרש: שאם אין להם אלא רק פסח אחד, אזי יש חיוב מצד חובת הציבור – המתקיימת גם בלא אכילה ככל קרבנות ציבור שאין אכילה מעכבת בהם.

ולאור זאת מתיישבת גם התמיהה על כך שאין שוה פרוטה לכל אחד, כי מאחר ואין להם אלא פסח אחד והרי הוא קרב בתורת

גליון זה מוקדש לרפואת

הגאון רבי **יצחק בן נחמה** שליט"א לרפו"ש

התינוקת **חווה רות בת שולמית** לרפו"ש

התינוקת **גאולה דבורה בת שושנה** לרפו"ש

הרב **צבי בן מרים** לרפו"ש

האשה **רחל נעמי בת אסתר חנה** לרפו"ש בתושח"י