

דבר המערכת

"וכוללם יחד" - להבין את ה'מסר' בפעם אחת

כבר מס' חודשים שאנו עומדים במצב של מלחמה קשה אשר אוייבינו הישמעאלים מאיימים על נפשינו ועל קיומינו, ומנגד, עומדים אחינו שלא מודרכים בדרך של תורה ונלחמים בחירוף נפש בשביל למצא את השקט הנעלם והכ"כ חסר.

כולנו מאמינים בני מאמינים כי בכל מקום ובכל עת, לא הסיר ה' חסדו מעמנו ומשאר בניו גם הרחוקים ברוחם, ובכל זאת לצערינו מפעם לפעם אנו שומעים בצערם של אחינו אשר נהרגו מתוך רצונם לעשות את המעשה הנכון בעיניהם, ובכל זאת נפלו לפני אוייבינו האכזרים, וכל זאת בזמן שבני התורה העמלים על תלמודם הוגים יומם ולילה ומקיימים בכך עולם ומלואו, ואף מוסיפים תפילה לשלומם של עם ישראל.

והשאלה הנשאלת, איך נפלו רבים כ"כ בעת ובזמן אשר יש עבורם מגינים רבים כ"כ בני הישיבות, שומרי הגחלת ומעמדי התורה בארץ ובעולם. תמיהה זו מתעצמת באין ספור מקרים אשר יד ה' ברורה בהם כי מאת ה' הייתה זאת, שנופלים המה תחת חרב אחיהם ב'טעות' מצידם ובמכוון מלמעלה, ואיך תקרנה כזאת.

- - -

בפרשתינו מובאים שבע מתוך עשרת המכות אותם הביא השי"ת על פרעה ועל מצרים.

במאמר השי"ת למשה אודות המכה השביעית [ה"ה מכת ברד] אומר השי"ת למשה 'ואמרת אליו... כי בפעם הזאת אני שולח את כל מגפותי אל לבך ובעבדיך ובעמך בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ' (ט,יד).

הקב"ה מודיע לפרעה כי כעת יביא עליו מכה זו אשר נחשבת היא כנגד כל המכות, וצריך ביאור במה התייחדה מכה זו יותר משאר המכות אשר קדמו לה, וביותר הקשה האור החיים הק' שהרי השי"ת הביא עליו מכות אחרות גם אח"כ ומדוע נחשב כעת שהביא עליו את כל המכות, ועוד קשה, שהרי מבואר בחז"ל שמכת בכורות היא זו שנחשב כנגד כל המכות.

ומפרש האור החיים, כי אמנם גם אחרי מכה זו הביא השי"ת על פרעה עוד ג' מכות אחרות, אך באשר לששת המכות שכבר עברו על פרעה הרי שבכל אחת מהן יכול הוא לתלותה בחרטומיו או במכשפיו, לא כן במכה זו שעל ידה יבין כי אין כמו השי"ת בכל הארץ, ומתוך כך יבין כי גם המכות הקודמות לה גם הם לא באו אלא על פי השם, יעוי"ש.

ובדברים אלו כיוון האור החיים למה שכתב יונתן בן עוזיאל בתרגום בזה"ל: "ארום בזמנא הדא אנא שלח מחתא לך מן שמיא ותתיב ית כל מחתי דמחיתך ללבך ובעבדך בעמך דמן קדמי הוון משתלחין ולא מן חרשיותא דבני נשא בגין דתנדע ארום לית דדמי לי בכל ארעא".

המשך בעמ' 3

מורינו הרב שליט"א מעשה הקלף והכשרו

בדין ברכת קוגל תפוי"א - הרה"ג ר' מנחם לנדא שליט"א.

בענין שילוח עבדים - הרב יעקב ישראל פרבר.

לך לשלום - הרב אברהם ישעי' ענבל.

בדין טעות בברכת כהנים - 'מעשה שהיה' - הרב מ. אליהו זקס.

בענין ביאור החילוק של דין צירוף בזימון למנין בתפילה - הרב אלעזר אנגל.

המתינו לאוטבוס והתחילו לאכול או לשתות והאטבוס הגיע - הרב מנדל המניק.

בענין מי שמושך ידיו מאכילת הפת באמצע הסעודה - הרב יעקב חוקת.

ודבר דבר - דברים בטלים בשבת - הרב יוסף גיסר

בענין עלון שרובו עומד לכתובה (תשחצים) - הרב צבי אליעזר רוזנברג.

בגדרי טומאת נדה - מקור מקומו טמא - הרב שניאור קליימן.

לעיזא - מי שנוסע שני פעמים ביום הלוי"ש האם יאמר תפילת הדרך בפעם הב'.

לדורות - גלות הנפש במצרים.

מורינו הרב

הגאון רבי יעקב לנדו שליט"א

מעשה הקלף והכשרו (ב)

קלף מגורד בלי ליצה

כאמור במאמר הקודם רוב הקלפים שבשוק [ובעיקר בקלף שמעובד במכונה] גירדו מהם את הליצה, וגם אם נשאר בחלק מהמקומות עדיין חלק מהקלף הוא מגורד מהליצה, ונתבאר שמפשטות השו"ע נראה לפסלו.

ועתה נבוא לבאר על מה סמכו להקל.

דהנה באמת דברי השו"ע שכתב שמגרדים רק מעט בשיעור שגם כשהיו מחלקים את הקלף לשניים היו מגרדין, לכאורה נסתרים דבריו מדברי הרא"ש שכתב (הלכות ס"ת ס"ה) בלשון זו: 'ויש שרוצים לומר שיש להן דין דוכסוסטוס לפי שמגרדין אותן הרבה במקום שיער ומסירים הרבה קליפות בתער הגלבים, ולדבריהם קשה היאך כותבים על זה תפילין, אלא ודאי יש להם דין קלף לפי שקולפין אותן הרבה גם במקום בשר. ולכאורה משמע מלשונו שמגרדין מלמעלה הרבה, ומכל מקום הכשיר משום שמגרדין מצד הבשר, ואם כדברינו שמגרדין רק את השכבות המתות לא שייך על זה לשון הרבה קליפות, כידוע לכל מתעסק במלאכת מעשה הקלף שאם רוצים שהליצה תשאר אין הרבה מה לגרד מעליה.

ואף אם נאמר שהבית יוסף נטה מדברי הרא"ש משום שבלשונו הראשונים כספר התרומה והגמ"י לא כתבו שמגרדין הרבה, אכתי הלא מדברי כל הראשונים משמע שעיקר התירוץ של ר"ת שכיון שמגרדים מצד הבשר ממילא מה שנשאר שם קלף עליו, ולא הזכירו הראשונים שום הגבלה כמה לגרד מצד העליון.

אלא שמצד הסברא לכאורה צדקו דברי השו"ע שכיון שבזמן שהיו מחלקים יש שם קלף לליצה ולא למה שתחתיה, אם כן אם יגרדו ולא ישאר הליצה אין שם קלף למה שנשאר, וליישוב קושיא זו נביא מחלוקת הנשמת אדם והחתם סופר שהביא הבה"ל [סי' לב שם, בקצרה], בעיקר הבנת המושג קלף ודוכסוסטוס.

שיטת החת"ס

החתם סופר [תשובה ג] כתב שקלף ודוכסוסטוס אין זה שני חלקים בעור נפרדים, ומה שאמרו בגמרא שיש לכתוב תפילין על הקלף ולא על הדוכסוסטוס אין הכוונה שיכתבם דוקא בחלקו העליון של העור, אלא כל שגירר את העור באופן שאפשר לכתוב עליו בצד הקרוב לבשר דינו כקלף,

מצד השיער איך כותבים על זה תפילין וכו'. ומקורו מלשון סמ"ג ושם הוסיף קצת וכתב שאת"ל שיש לו דין דוכסוסטוס לפי שגוררין לצד שער ומסירין אותן קליפות קליפות תפילין היכי כתיבין על זה.

והנה לשונות אלו מתפרשים שעיקר ההכשר הוא משום שמורידין את צד הבשר ולכן מה שנשאר יש לו דין קלף, ולדברי הנש"א שכתב שקלף הוא החלק העליון, צ"ל שהכוונה היא בתור הוכחה שמכך שמורידין הרבה מצד בשר זה מהוה סימן שמה שנשאר הוא הקליפה הנחשבת קלף, ולא התנה כל תנאי שיהיה לגרד מעט מצד השיער, ומשמע אף אם יוריד הליצה כל שמגרד מצד בשר את החלק השומני הרי הנשאר נחשב קלף.

משמעות הראשונים להכשיר גם בגירדו הליצה

וביותר, הלא כל הראשונים כותבים שהיו שרצו לפסול משום שמגרדין את הקליפה העליונה, ואם נאמר שהשאיירו הליצה מדוע רצו לפסול, ואין לדחוק שהם רצו לפסול משום שלדעתם לא גירדו מספיק מצד הבשר ולכן הנשאר שם דוכסוסטוס עליו, שכל זה אינו במשמעות לשונם, ולשונות כל הראשונים ברור מיללו שטעם המערערים הוא משום שגירדו את החלק העליון, וע"כ היינו שלא נשאר הליצה, דאם הליצה נשאר רק גרדו מעט מהשכבות המתות מה להם בזה?

ועל זה באו דברי ר"ת להכשיר לפי שמכך שמגרדים מצד הבשר ע"כ הנשאר נחשב קלף, וזה מוכיח ששם קלף הוא על שכבת הדרמיס ולא על הליצה [- האפידרמיס].

וכל הקורא דברי הראשונים מבין בפשטות לא כפי שמשמעת מהשו"ע שיש להקפיד להוריד רק מה שהורידו בזמן שהיו מחלקים הקלף לשניים, אלא אדרבה אף שהורידו הליצה והורידו יותר ממה שהיו מורידים בזמן שהיו מחלקים הקלף לשניים, מכל מקום הכשיר ר"ת, ולדברי הנשמת אדם שנקט שרק השכבה העליונה שם קלף עלה, ע"כ לומר שהשכבה העליונה הכוונה לחלקו העליון של הדרמיס, אף שירד ממנו האפידרמיס. ובעיקר משמע כן מדברי הרא"ש המבוא בתחילת הדברים שכתב שהיו מורידין קליפות הרבה.

ולכן אין לערער על כשרותם של הקלפים המגורדים, אבל לכתחילה ודאי יש לחוש לפשטות לשון השו"ע שאין להוריד יותר ממה שהורידו בזמן שהיו מחלקים, ויש להקפיד שלא יגרדו את הליצה.

והרוצה להקפיד על כך עליו לרכוש קלף עבודת יד בלתי מגורד שבאופן זה יצא לכתחילה [שקלפים המעובדים במכונה בדרך כלל לא נשאר מהם הליצה].

ולאפוקי באופן שאינו מגרר את השכבה התחתונה של העור, שאז אין ראוי כל כך לכתוב עליו בצד הקרוב לבשר [כיון שהוא שומני ולא עורי], ובאופן זה על כרחך יש לו לכתוב לצד השער, ובתפילין אין לו לעשות כן אלא יש לו לתקן העור בכדי שיוכל לכתוב עליו מהצד הקרוב לבשר, וכל שעשה כן כשר, ואין נפק"מ כמה גירד בעור מלמעלה. ולפי זה די שיריד מלמטה את השכבה השומנית שאז ראוי לכתוב עליו מהצד הקרוב לבשר.

שיטת הנשמת אדם

והנשמת אדם חולק וכתב שיש ג' חלקים בעור ורק השכבה התחתונה נקראת דוכסוסטוס, והשכבה שבין הקלף לדוכסוסטוס נקראת לעולם על שם החלק שהיא מחוברת בו, אם היא מחוברת לקליפה העליונה נקראת קלף, ואם מחוברת לתחתונה נקראת דוכסוסטוס, ולכך אם יגרר כל הקליפה העליונה אין על זה שם קלף, ואף אם יגרד גם את השכבה התחתונה לא מהני דאין זה קלף, אבל אם גירד כל השכבה הנקראת דוכסוסטוס והשאיר את הקליפה נחשב הכל לקלף.

והנה עיקר דברי הנשמת אדם באו לבאר שדי לגרד את השכבה השומנית [שאינה ראויה לכתובה] ואזי אף שנשאר כל השכבה האמצעית שם קלף עליה לפי שנטפלת לשכבה העליונה ונקראת על שמה, אבל לפי דרכינו למדנו שכיון שהעמיד שם שלש שכבות, וכתב שהשכבה העליונה היא הקלף, שלדעתו מעכב להשאיר את הליצה שרק על שמה נקרא שם קלף על הנשאר.

וכשנבוא לדון בקלף שגרדו ממנו הליצה, הנה לפי החת"ס ודאי כשר, כנ"ל, והבה"ל נתן מקום להקל כשיטתו, אלא שגם לפי הנשמת אדם יש לדון להכשיר הדבר, וכדלהלן:

ביאור ישונו של ר"ת

הנה ר"ת בא ליישב את המנהג בזמנו שלא חילקו את העור לשניים, וכתבו על זה תפילין, ונעתיק מקצת לשונות הראשונים תלמידיו שהעתיקו ישונו.

המרדכי שבת [רמז שע] כתב: יש שהיו רוצים לומר שקלפים שלנו יש להם דין דוכסוסטוס לפי שכשמתקנין הקלף מסירים קליפות החיצונים שכלפי השער, ואין סברא לפסול תפילין שלנו, כי אין מסירין הקליפה רק לתקנו והאי חתך העליון קרוי קלף ודינו לכתוב עליו במקום בשר.

לשון זו אכן מתאימה עם דברי השו"ע שנימוק ההכשר הוא שמסירים רק מעט מלמעלה כדי לתקנו, אבל הא לך לשון הגמ"י [פ"א מס"ת] אומר ר"ת דשלנו דין קלף יש לו שהרי גוררין ומתקנין אותו לצד הבשר ונשארה קליפה שלצד השיער, שאת"ל שדין דוכסוסטוס יש לו מפני שגוררין ומתקנין אותו

הרי לנו, כי יכול היה פרעה לקבל מכה ועוד מכה, לקרוא למשה להצילו מהן, ועדיין בתוככי לבו להאמין כי מכות אלו לא באו עליו מאת השי"ת, אלא מן 'חרשיותא דבני אנשא' - מהמכשפות שעשו לו כזאת, ומה הועילו אלו המכות? שלבסוף כאשר גילה השי"ת את ידו במכת ברד בזה לא היה לפרעה שום ספק מנין באו עליו, ובכך רואה הוא כי אין כמו השי"ת בכל הארץ. הרי שבמכה זו קיבל פרעה את ששת המכות כאחד, בכך שניתן לו להבין כי כל המכות מאיתו יתברך באו.

כשהשי"ת מעורר את עם ישראל אם באוייבים מבחוץ ואם באוייבים מבפנים, עדיין יתכן כי בתוככי הלב יבא ניצוץ של 'פרעה' שמנסה לא להאמין לכך שהשי"ת הוא זה שמעורר אותנו לשוב בתשובה.

ועל ידי תקריות שקורות כאילו ב'טעות', שאף הידידים הקרובים ביותר הם ה'הורגים' בנו, ושלא בכוונת זדון אלא ב'טעות', הרי שהדבר מראה כי לא ידם של האויבים המה אשר עומדים עלינו, אלא ידו של הקב"ה עומדת בכל מקום ובכל מצב לעוררנו מתרדמתינו שנשוב אליו באמת. ובעז"ה כשנבין את ה'מסר' אותו מבקש הקב"ה להעביר לנו, ונעשה את הישר בעינינו לשוב אליו באמת, ישמע שוועתינו ויושיענו ויגאלנו במהרה בימינו אכי"ר.

ומכאן ניתן ללמוד אף למי שעוסק ועמל בתורה יומם ולילה, ולפניו הרבה שמועות חידושים שחשב ואף חלקם העלם ע"פ הכתב, אבל, עדיין אינו מרגיש שמצא די סיפוקו במה שלמד, עדיין לא חש הוא כי הלימוד מסודר אצלו דיו 'שאם ישאלך אדם אל תגמגם ותאמר לו', ומה יעשה אחר שעמל ויגע שעות ע"ג שעות, ועדיין לא זכה לסייעתא דשמיא הנדרשת לאוקמי גירסא, התשובה לכך ניתנת לנו בפרשה זו, להבדיל אלף אלפי הבדלות, פרעה גם היה צריך ללמוד משהו. הקב"ה רוצה ללמד את פרעה כי אין כמוהו בכל הארץ, ולשם מה צריך הוא להקדים את ששת המכות אשר פרעה בחולשת דעתו תולה אותם בחרטומים ומכשפות נגד המוחש, לשם מה כל זה.

התשובה לכך, כי לכל לימוד, אף שמטרתו היא לדעת מס' פרטים להלכה ולמעשה, לא שייך ללמוד אותו בשיעור קצר לקלוט ולהודיע כי כך הדין ובוהו ידע הדבר על מתכונתו. אמנם כן הוא בלימוד עניני העולם ושאר חכמות אשר ניתן לדעת את עיקרון השיטה ומתוך כך לדעת ולהסיק איך השאר מתנהל. אמנם בלימוד התורה לא כן הוא, בשביל לדעת את ההלכה ואת מסק' הסוגיא על בוריה צריך לעמול ולהבין עד אשר זוכים לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, וכל הלימוד הינו כהקדמה מוכרחת לתוצאה המוגמרת כאשר מסכמים את העולה על פני הכתב.

פרעה היה נצרך לכל ההקדמה כדי לדעת עד כמה הוא מחסיר כאשר בבת אחת הבין הוא כי הכל בא מתוך יד השם המכוונת, כאשר מבינים את הקשר בין כל הדברים, ואת היד העומדת ומכוונת אותם בכיוון אחד, או אז ניתן להבין כי גם המכות שבאו עליו קודם לכן, גם הם באו מאת האלוקים ולא היה בהם שמץ ממעשי החרטומים.

גם בלומדי תורה הענין הוא כך, שבעוד שלומד את הסוגיא ומקיף את כל הענינים הנדרשים בה, עדיין חסר את 'ההבנה הכלולת' אשר על ידה ימצא טעם וענין בכל מה שלמד, ולדבר זה צריך סייעתא דשמיא.

סייעתא דשמיא זו ראויה היא למי שעמל ויגע גם אחרי שביירר את מירב הפרטים, לסכם לעצמו את העולה בידו ובפרט אם מקדיש את תשומת לבו להעלות את הדברים על שלחן מלכים כי בכך מצטרפת אליו הזכות של הציבור ובכך יזכה כי ביום ההוא יזכה להבין ולזכור את לימודו שלמד זה זמן רב, ויום אחד יעלה לו לאלף, לאסוקי שמעתתא בסייעתא דשמיא.

בדין ברכת קוגל תפוי"א

נא לא לקרוא בשעת התפילה וקריאת התורה

הרה"ג רבי דוד וקנין שליט"א האריך בדין פרי שנשתנה בשרשי ההלכות בטוטו"ד, אמנם מ"ש שגם לדעות שפרי שאיבד צורתו ברכתו שהכל אם בירך בפה"א יצא נראה שאינו כן, ואדרבה זו הסיבה שהרמ"א אומר לכתחילה לברך שהכל אעפ"י שעיקר ההלכה בפה"ע ובפה"א משום שלכתחילה חוששים לצד דשהכל היות שבשהכל וודאי יוצאים עדיף שהכל, וז"ל התרוה"ד תשו"כ"ט בענין זה דכל היכא דאיכא ספיקא בברכה ראשונה מברך שנ"ב שעל הכל שאמר שהנ"ב יצא.

ומ"ש שיש זן מיוחד של תירס שאינו נאכל אלא באופן של במבה ופופקורן עדיין יתכן דאז"ל בתר כללות המין של תירס וכמ"ש בספר וזאת הברכה מפוסקי דורנו והרי מסתבר דתירס רגיל ותירס מזן המדובר לא הוו כלאים זה בזה, ובל' התרוה"ד כ' לגבי בשמים שחוקים דאורחיהו לכתוש ולשחוק כל הבשמים ויש לפרש שכל מיני בשמים הנאכלין כולן נשחקין וע"כ חשיב שזו צורת הפרי.

ומענין לענין באותם סוגיות הנני להציע סברא חדשה לגבי קוגל ולביבות תפוי"א, ראיתי מביאים מסידור היעב"ץ שכ' וז"ל תפוי"א שנתמעכו היטב בכף בפה"א אבל מיעכך על ריב אייזן [מגדרת] ועשה מהם תבשיל או לחם בלי קמח [פי' אפיה בתנור] שהכל נראה שכוונתו לקוגל תפוי"א, וצ"ב מה ההבדל בין תפוי"א שנתמעכו לקוגל.

ונראה לבאר שכ' הרא"ש הובא בטור סר"ח שהעושה פת או תבשיל ממני קטניות שהכל ומקשה הב"י אמאי בתבשיל שהכל היינו בשלמא בפת כ' התר"י ב' סברות וז"ל ואומר מורי הרב דהכא מפני מעלתו ירד דכיון שנשתנה ויצא מתורת פרי אין אנו יכולין לומר עליו בפה"א וברכת הפת אין אנו יכולין לומר ג"כ אלא בחמשת המינים ע"כ אנו מברכין עליו הברכה שכוללת הכל ואפי' הפת כדתנן על כולם אם אמר שהכל יצא נמצא שמפני שהגיע לשם פת חל עליו ברכת שהכל שכוללת הפת אעפ"י שהיא גרועה ואפשר לומר שמפני שדרך אכילתו והנאתו כל השנה היא כשהוא פרי ועכשיו יצא מתורת פרי ואין דרך הנאתו בכך לפיכך גרע מהברכה שלו הלכך בפת של קטניות או בקמח שלהם שמבשלים אותו ועושין ממנו מאכל מברך תחילה שהכל עכ"ל התר"י ושני סברות אלו שייכות רק בפת או בתבשיל מקמח וע"כ מקשה הב"י אמאי בל' הרא"ש והטור נראה שאף תבשיל מהקטניות עצמן שהכל ומיישב הב"י דאיירי באופן שאין דרך אכילתו בכך.

ונראה שהיעב"ץ מפרש ד' הרא"ש כפשוטן בכל תבשיל, וביאור הדבר דכשם שכ' התר"י ששם פת הוא הפקעה משם פרי דמצינו שפת יש לה ברכה בפ"ע וע"כ גם שאר המינים שאין להם ברכת הפת מאבדים שם הפרי ה"נ מצינו שם מעשה קדירה שתקנו לה ברכה בפ"ע במ"מ, ומ"ש במשנה חוץ מן הפת ע"כ תנא ושייר מעשה קדירה, ועל כן יתכן דכשם שבפת של שאר המינים מפני מעלתו ירד ולא מתאים עוד לקוראו פרי ה"נ מעשה קדירה דשאר המינים.

וביאור הדבר דהנה בגמרא דל"ח יש סוגיא על כל שלקות האם במילתייהו קיימי ויש מ"ד בגמ' דאף שלקות שנשתנו למעליותא כגון כרוב שהכל עיין ל' הגמ' שם מברך סבר שלקות שהכל ומבואר חידוש גדול דאף פרי שניכרת צורתו בשלמות ועומד לכך יתכן דלאו במילתייהו קיימי, ונראה הביאור בזה דהך מ"ד ס"ל דכל שלקות נאכלין בתורת תבשיל ומעשה קדירה לא בתור פרי וירק, וע"כ סובר היעב"ץ דמה דקיי"ל שלקות במילתייהו קיימי היינו באופן שהירק בושל כמות שהוא ואז אף אם נתמעך אח"כ במילתיה קאי, אבל אם חתכו לחתיכות דקות ועושה ממנו מאפה שיש לו שם בפ"ע כמו קוגל ולביבות לאו במילתיה קאי דכעת אין לו יחס של

דהיינו אף דההפקר קורה לבד משום אפקעתא דמלכא, מ"מ הרי ההפקר היינו דיוצא מרשותו הפרטי של האדון לכל העולם ע"כ מקרי דכיכול האדונים שילחו את האדונים, אלא דהוכיחם דמ"מ שבו וגזלו את העבדים ע"י דהשעבדו בהם.

ואמנם אכתי לא מבואר מדוע מקרי דביטלו מצות שילוח עבדים הא כביכול הם שילחו את העבדים אלא דתיכף המשיכו בשיעבודם של העבדים וזהו איסור חדש של לא תגזול ועכ"פ את עצם המצווה של שילוח עבדים הרי התקיים בידם, וא"כ מדוע מקרי דישראל ביטלו דרור והיינו מצות שילוח עבדים.

ועי' במצודת דוד שם דכתב על הפסוק 'לקרא דרור' - 'ר"ל להתקיים קריאת הדרור'. ונראה דכן היה קשה לו האיך מקרי דביטלו לקרא דרור הא בלשון הפסוק לעיל מינה מבואר דבתחילה אכן שילחו, ועל כן פירש דמשום דלא התקיים קריאת הדרור, דהיינו דתיכף שבו האדונים להשתעבד בעבדים. ואמנם לא מבואר דהא עכ"פ את עצם מצות שילוח העבדים לא ביטלו וכנ"ל.

ובעיקר הדבר יל"ע היאך יתכן מצוה אשר משוללת כל בחירה מהאיש אשר נצטווה, ואפילו באם לא ירצה הרי המצוה חלה בעל כורחו כמו בדין דעצם מצוות שילוח עבדים קוראת בעל כורחו של האדון, ובשלמא לשיטת הראשונים [עי' בחינוך מצוה של"ב, וכן משמע ברמב"ם] דשילוח עבדים אינה מצווה בפנ"ע אלא דהוא פרק בתוך מצוות היובל דחלק מקדושת היובל הוא דהעבדים יוצאים לחירות, אתי שפיר דלא אכפת לן דעצם שילוח עבדים קורה בעל כורחו דהוא רק חלק מהמצווה, ואמנם לשיטת הרס"ג [לפי ביאורו של הר"פ פערלא] דמצוות שילוח עבדים הינה מצוה בפנ"ע ואחד ממניין התרי"ג יל"ע היאך יתכן דהוא משולל כל בחירה מהאיש המצווה. ויל"ע.

ובדומה לזאת יש לעיין במצות בכור כמ"ש 'קדש לי כל בכור וגו' והוא ממניין המצוות הוא קדושת בכור, והנה קדושת בכור חלה לבד בעודו ברחם אמו, כמבואר בגמ' בכ"מ [עי' חולין ע' א', נדרים י"ג א', תמורה כ"ה א'], ואף דפליגי רבנן ור' ישמעאל אם יש מצוה לאיש להקדישו [יעו"י ערכין כ"ט א', ונדרים י"ג א'], מ"מ הוא מצוה בעלמא ואפילו אם לא יקדישו בקדושת הפה הרי דהבכור קדוש [וכ"פ הרמב"ם בכורות פ"א ה"ד, ובשו"ע יו"ד ש"ו א']. ואם יחלל את הקדושה הרי דהוא עובד על לאו נפרד חוץ מעצם קדושת הבכור. וא"כ יל"ע היכן הוא הבחירה במצות הבכור דהא הוא קורה לבד ובעל כורחו של האדון הנוולד לו בהמת בכור בחצירו.

והיה מקום לומר דציווי האדם הוא לבל יחלל את קדושת הבכור וינהג בזה כפי הדינים הראויים לבכור ובכך מקיים את מצוות הבכור, ואשר אם לא יתייחס האדם לקדושתו וינהג בזה כחולין הרי דבכך מבטל את מצוותו, וכמו כן בדין דאם האדון מתנהג עם עבדו כאילו לא יצא לחירות אף שבאמת אכן יצא לחירות בכך מקרי כאילו הוא ביטל מצוות שילוח עבדים.

ואמנם דבר זה קשה להבינו דהא עכ"פ בגדרי המצוות והלאוין הינם ענינים שונים, דהא יש את גדר מצוות הבכורה לחוד וכן יש גדרי הלאוים שלא לחלל את הבכור אשר הינם לאוין נפרדים, וכן בדין ישנו את גדר מצוות שילוח עבדים אשר הוא קורה בכל מצב וענין, ובנפרד לזאת ישנו לאו של לא תגזול, ויל"ע.

הרב אברהם ישעיהו ענבל כולל עמל התורה

לך לשלום

אמר'י בגמ' סוף מו"ק (כ"ט א') " ואמר רבי לוי בר חיתא הנפטר מן המת לא יאמר לו לך לשלום אלא לך בשלום הנפטר מן החי לא יאמר לו לך בשלום אלא לך לשלום.

הנפטר מן המת לא יאמר לו לך לשלום אלא לך בשלום שנאמר ואתה תבוא אל אבתך בשלום.

תפוי"א מבושל או אפוי אלא תבשיל או מאפה הנעשה מתפוי"א וזהו מעשה קדירה, ואמנם לא ניתנה ברכת במ"מ אלא למעשה קדירה דה' המינים ואורז בלבד אבל שאר המינים מפני מעלתם ירדו כמ"ש התר"י בפת.

וסמך לסברא זו שכ' הרא"ה דאם בירך על הפת בפה"א לא יצא וה"נ בכל דבר שברכתו מזוונות אם בירך בפה"א לא יצא, ואמנם בד' הרא"ה יתכן דדוקא ה' המינים ואורז שעלו לדרגת במ"מ אינם פרי אבל היות שרבינו יונה לומד שגם שם פת של שאר מינים מפיקע שם פרי שוב יש לפרש ד' הרא"ה שוהטור דגם שם מעשה קדירה דשאר מינים מפיקע שם פרי.

הרב יעקב ישראל פרבר כולל מגדל עוז

בענין שילוח עבדים

וידבר ה' אל משה ואל אהרן ויצום אל בני ישראל וגו' (ו' ג).

איתא בירושלמי (ראש השנה פ"ג ה"ה) 'ויצום אל בני ישראל א"ר שמואל בר רב יצחק על מה צום על פרשת שלוח עבדים, ואתיא כר' הילא דאמר לא נענשו ישראל אלא על פרשת שלוח עבדים, הדא הוא דכתיב (ירמיה ל"ד) מקץ שבע שנים תשלחו איש את אחיו העברי', [ובעי למימר דחזינן דמצוות שילוח עבדים תלוי בכלל האנשים ולא בבי"ד, יעו"י ש"ש].

והמבואר דכאן ציוה לבני ישראל על מצות שילוח עבדים, כשם ששלח ה' את ישראל מעבדות מצרים, ועל כן בגלל שביטלו מצוה זו של שילוח עבדים גלו ישראל. ועי' בצפנת פענח (הלכות תרומות פרק א') דכתב דלפי דברי הירושלמי יש לפרש דזהו כוונת הגמ' בסנהדרין צ"ו ב' 'עמא קטילא קטילת' דר"ל דכיון דהם עברו על התנאי של שילוח עבדים שוב נעשו עבדים בגלות, עיי"ש.

וכך לשון הפסוקים בירמיה (פרק לד טז - יז) 'ותשבו ותחללו את שמי ותשבו איש את עבדו ואיש את שפחתו אשר שלחתם חפשים לנפשם ותכבשו אתם להיות לכם לעבדים ולשפחות: לכן כה אמר ה' אתם לא שמעתם אלי לקרא דרור איש לאחיו ואיש לרעהו הנני קרא לכם דרור וכו'.

והנה מלשון הפסוק 'ותשובו איש את עבדו ואיש את שפחתו אשר שלחתם חפשים לנפשם ותכבשו אותם להיות לכם לעבדים ולשפחות'. מבואר דבתחילה שלחו אותם לעבדים אלא דתיכף כבשום שוב לעבדים ושפחות. ומשום שהם שיעבדו את העבדים לאחר ששלחו נקרא הדבר 'לא שמעתם אלי לקרא דרור'.

ולכאורה יל"ע מדוע מקרי דהם ביטלו מצוות שילוח עבדים, הא בתחילה קיימו זאת אלא דתיכף חזרו ושיעבדו אותם וכלשון הפסוק כנ"ל, וא"כ קיימו את המצווה אלא דשוב עברו על לא תגזול משום דשיעבדו את העבדים על אף דאין דינם עבדים אלא בני חורין.

והיה מקום לומר דבאמת לא שילחו את העבדים מלכתחילה ואמנם דמשום דמצווה זו קורה בכל ענין ובעל כורחו של האדון, דהא הוא 'אפקעתא דמלכא' ועל אף דבגמ' [בב"מ ל"ט א'] נאמר אפקעתא דמלכא על פירות שביעית, ועל חזרת השדות ביובל למוכר [ב"מ ק"ט א'], הא כתב המנחת חינוך (מ"ב א') דכן כל שילוח עבדים חל משום אפקעתא דמלכא, ועוד כתב שם המנח"ח דאם בכל זאת האדון ממשיך לשעבד את העבד הרי דעובר משום כן על 'לא תגזול', [ועי' במנחת חינוך מצוה פ"ד דמבואר מדבריו דענין 'אפקעתא דמלכא' היינו דההפקר קורה לבד אף באם הבעלים אינו מפקיר, וכן סבר המבי"ט (שו"ת א' י"א) והחזו"א (שביעית י"ט) ודלא כפאת השולחן (סי' כ"ג), וע"ע בחי' ר' אריה לייב מאלין (ח"א סי' ל"א אותיות ג' וחי') דביאר דהא דאיתא אפקעתא דמלכא בשילוח עבדים היינו דמצד עצם המכירה של העבד מונח בזה הפקעה כשיגיע היובל], וא"כ אפשר דלזאת יקרא דמתחילה כביכול הם שילחו את העבדים

הנה לא נזכר שאמר כן דוד המלך אלא דכן נקט הקרא הלשון כיון שמת אבנר אחר ששלחו דוד,¹⁴ ובלאו הכי פסוק זה מאוחר לפסוק דאבשלום דהביאה הגמ',

אך נתקשיתי דיש גם פסוקים דלשון 'בשלום' בהם, ומשמעותם חיים.

הראשון תפילת אבינו ביציאתו לחרן "ושבתי בשלום אל בית אבי והיה ה' לי לאלקים"¹⁵ וודאי שמתפלל שיחיה,

יתרו אישראל בעניין שרי המאות "וגם כל העם הזה על מקומו יבא בשלום"¹⁶

אחר מלחמה שהיכו אויביהם נאמר "וישבו כל העם אל המחנה אל יהושע מקדה בשלום לא חרץ לבני ישראל לאיש את לשנו"¹⁷

גדעון על חזרתו ממלחמה "בשובי בשלום אתך את המגדל הזה"¹⁸

מפיבושת לדוד בחוזרו לירושלים אחרי המלחמה עם אבשלום, "אחרי אשר בא אדני המלך בשלום אל ביתו"¹⁹

בנבואת מיכיהו לאחאב על נופלו במלחמה²⁰ שחזה שישראל, "ישובו איש לביתו בשלום"²¹

וכן שם על דבריו שניבא למות המלך "כה אמר המלך שימו את זה בית הכלא והאכילהו לחם לחץ ומים לחץ עד באי בשלום... ויאמר מיכיהו אם שוב תשוב בשלום לא דבר יי בי ויאמר שמעו עמים כלם:²² [ופשוט שדיברו על שיחיה המלך]

וכן אמר דוד "פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי"²³ ומבואר דחיים הוא שלשון פדיה עימו,

וכן נאמר אנבוכדנצר "הצתי אש בבתי אלקי מצרים ושרפם ושבם ועטה את ארץ מצרים כאשר יעטה הרעה את בגדו ויצא משם בשלום"^{24 25}

אמנם אפשר לתרץ שכל פסוקים אלו לא נאמר בהם לשון הליכה, אלא 'בשלום' בשאר הקשרים, ולשון 'בשלום לחודיה אין משמעותה מיתה,

הנפטר מן החי לא יאמר לו לך בשלום אלא לך לשלום שהרי דוד שאמר לאבשלום לך בשלום¹ הלך ונתלה יתרו שאמר למשה לך לשלום² הלך והצליח³.

והנה צריך למידע למה בחרה הגמ' דווקא ג' פסוקים אלו, דהרי יש עוד פסוקים שאפשר להסתייע מהן לדברי הגמ'.

והנה הא דנקטו גבי נפטר מן המת "ואתה תבוא אל אבתך בשלום תקבר בשיבה טובה"³ שאפשר נמי להוכיח מהא דנאמר,

"ונאספת אל קברתיך בשלום"⁴ (חולדה ליאשיהו),

"בשלום תמות"⁵ (ירמיהו לצדקיהו),

והביאור בזה דפסוק דהוכיחה הגמ' בברית בין הבתרים הוא, ונבחר לפי סדר הפסוקים דזה הפעם הראשונה דנזכר תיבת 'בשלום' במקרא⁶,

וגבי נפטר מן החי דראיית הגמ' מפסוק דמשה, משום שנתקיים בו הנאמר עליו, אך צריך לידע למה נבחר דווקא קרא זה דהרי עוד ג' מקומות נזכר בפסוק לשון הליכה לשלום ושנתקיים⁷,

"ויאמר להם הכהן לכו לשלום"⁸ (בענין פסל מיכה) והצליחו שכבשו ע"י שליחות זו עיר,

"ויען עלי ויאמר לכי לשלום"⁹ (אל חנה) והצליחה וילדה שמואל נביא ה'¹⁰,

"ושלחתך והלכת לשלום"¹¹ (יונתן לדוד) והצליח ומלך על ישראל מ' שנה,

ולהאמור שהלכו לסדר הפסוקים לא קשיא כלל, שהרי זה מקרא ראשון שבהם¹², אך גם ללא זה לכא' היה ראוי לבחור דווקא קרא זה דהצלחת משה, כיון דמוצלח הוא יותר מכל הצלחות שבשאר קראי שהרי גאל ישראל והוציאם ממצרים,

וראיית הגמ' מאבשלום גבי מיתה לית לן עוד קרא דחזינן שנתקיים בו, אלא המתארים מיתה כדלעיל,

ומה דנזכר גבי אבנר¹³ "וישלח דוד את אבנר וילך בשלום ... כי שלחו וילך בשלום ... בא אבנר בן נר אל המלך וישלחו וילך בשלום",

¹ שמואל ב' ט"ו ט'

² שמות ד' י"ח

³ בראשית ט"ו ט"ו,

⁴ מלכים ב' כ"ב כ' - דברי הימים ב' ל"ד כ"ח

⁵ ירמיהו ל"ד ה'

⁶ ובלאו הכי נזכר בספרים שהפעם הראשון שנזכר תיבה במקרא שורש העניין הוא,

⁷ עוד אחד מצינו בקרא אך לא נתבאר בקרא שהצליח "ויאמר לו לך לשלום" (מלכים ב' ה' י"ט - אלישע לנעמן) [ועוד נזכר 'לשלום' בקרא פעמים רבות אך זכרתי אך אשר נזכר עימו לשון הליכה]

⁸ שופטים י"ח ו'

⁹ שמואל א' א' י"ז

¹⁰ עוד אפשר לומר ששם ברכה עלי (המשך הפסוק) ואלוקי ישראל יתן את שלתך וכו' ואי מוכיחנן מהכא היה מקום לומר דמכח הברכה ולא מן האי לשון,

¹¹ שמואל א' כ' י"ג

¹² אמנם אינו לשון ראשון שבתורה, דזה "וישאל להם לשלום ויאמר השלום אביכם הזקן אשר אמרתם העודנו חי" (בראשית מ"ג כ"ז) אבל אינו עם לשון הליכה, וכבר כתבנו שרק שלשון הליכה עימו שייך לענין זה,

¹³ שמואל ב' ג' כ"א-כ"ג

¹⁴ (ודומיא לזה ונערוותיה הולכות בפ' שמות (ב' ה') ועי' רש"י שם דפי' הולכות למות)

¹⁵ בראשית כ"ח כ"א

¹⁶ שמות י"ח כ"ג

¹⁷ יהושע י' כ"א

¹⁸ שופטים ח' ט'

¹⁹ שמואל ב' י"ט ל"א

²⁰ כשנפתה ע"י רוח נבות

²¹ מלכים א' כ"ב י"ז

²² שם פס' כ"ז וכ"ח

²³ תהילים כ"ה

²⁴ ירמיהו מ"ג י"ב

²⁵ ואקרא זה היה אפשר לומר עוד אע"פ שמשמעות העניין לטוב, אפשר שנקט הכתוב דווקא לשון 'בשלום' כיון שברשע עסקינן,

ד. עוד יל"ע אחר שפתח החזון בפיסקה השניה באמירת 'ישא ה' פניו אליך', כל כמה דאחזו הטעות ורוצים לתקנה, האם נימא דימשיך עד סף הפסוק 'וישם לך שלום, ואח"כ יגיד לפסוק של 'יאר', או דנימא דנחזיר אותו מתחילת הפסוק של 'יאר ה' ולא ימשיך בטעותו, ועיקר הנידון הוא אי איכא דין 'כסדרן' בברכת כהנים או לאו, [עוד יש לדון כל כמה דנימא דליכא דין 'כסדרן', ושמו הכהנים לב לטעות החזון במה דפתח ב'ישא' האם נימא דאדרבה כיון שהוא המקרא יגידו אחריו 'ישא וכו' וישם לך שלום', או דסו"ס עדיף להם שלא להגיד אחר החזון אלא לשנות ולומר 'יאר' וכו'.

ה. עוד יש לדון אי נימא דליכא דין 'כסדרן', האם הוא רק בסדר הפסוקים או אף בסדר המילים, דהנה בעובדא דידן נמצא שחיסרו הכהנים למילת 'יאר' האי נימא דהגם שהמשיכו הכהנים כל הברכה כפי הקראת החזון, מ"מ בסוף הכל יוסיפו למילה 'יאר' ונמצא שאמרו לכל מילות הברכה.

ו. עוד יש לדון כל כמה דהאי ברכה לא היתה כתיקונה, ונימא דלא חזר הש"ץ לראש התפילה, האם מחוייבים הכהנים לילך לעשות ברכת כהנים לכה"פ במקום אחר דכיון דאמרו להם 'כהנים' נמצא דאית להם חיוב לברך, ואכתי לא בירכו, או דסו"ס כיון דהמניין הסתיים והלכו אנשים לביתם, אמנם נתבטלה המצוה, אך לא יועיל לילך למקום אחר ולתקנה, כיון דסו"ס האי קהל שביקש ברכה הלך ממקומו.

ועתה נראה לעמוד בביאור הענינים לעיונא בעלמא.

בנידון הא' האם הוה ברכה לבטלה

נראה להביא הא דאיתא בתוספתא מסכת מנחות פרק ו הי"ב **'ברכת כהנים מעכבת זו את זו** ברכת כהן גדול מעכבת זו את זו ברכת תעניות מעכבות זו את זו ברכות של ראש השנה מעכבות זו את זו ברכות מעכבות זו את זו תקיעות מעכבות זו את זו ברכות ותפילה מעכבות זו את זו תפלין של יד ושל ראש מעכבות זו את זו אם אין לו אלא אחת יתן, הרי לן בדבריו דאיכא עיכוב בכל חלקי הברכה, וממילא אין משמעות למקצת [ואמנם סתם בסוף דבריו דתפלין מעכבין ואפ"ה כ' דאין לו אלא יחד יתחנה, מ"מ אין להוכיח מהכי לברכת כהנים, דבתפלין מצינו להדיא חולקים, ואיתא במכילתא דרשב"י פי"ג 'והיה לאות על ידכה מיכן אמרו תפילין של ראש אין מעכבות של יד ושל יד אין מעכבות של ראש ואם אין לו אלא אחת יתן'].

ואגב אורחא נראה להביא מגליון מבקשי תורה טו דדן הגרשז"א בש"ס' החרדים דאית עשה לשומעים אי לא שמע מילה א' הפסיד לעשה, ועי"ש שדן איכא דין לשמוע בדווקא או סגי במה שעומד כנגד הכהנים לקבל הברכה.

בנידון הב' האם הוה הפסק המחייב לחזור התפילה

נראה לעמוד בדין הפסק המובא במשנ"ב סי' קד ס"ק כה דכ' 'כדין ההפסקות - ר"ל דאם שח באמצע ברכה שיחה מועטת ואפילו אם לא שהה עי"ז כדי לגמור אותה ברכה חוזר לראש הברכה ואם שהה ע"י השיחה כדי לגמור כל התפלה מראשו לסופו חוזר לראש התפלה ולפי מה שביארנו לעיל בסקט"ז לא יהיה דין זה רק בששח ע"י אונס כגון ע"י אנס וליסטים וכה"ג וכנ"ל אבל אם שח שלא באונס כ"א בשגגה ע"י איזה טעות או שסבר [כ] שהוא מותר אפילו שהה כדי לגמור כולה אינו חוזר לראש כ"א לתחלת הברכה ואם שח בין ברכה לברכה אף על גב

אלא מתפרשת לפי העניין הסובב אותה ומה שזכרה הגמ' 'בשלוש' לחודיה באברהם אבינו משום שסמוך לו לשון תקבר ומבואר שבענין מיתה הוא,²⁶

אבל שתי פסוקים יש לנו שנוזכר בהם לשון הליכה ובשלוש, ומשמעותם חיים, וצריך לבארם,

אבימלך ליצחק כשעלו אליו, "וכאשר עשינו עמך רק טוב ונשלחך בשלום"²⁷

אכיש מלך גת בשלחו את דוד "ועתה שוב ולך בשלום ולא תעשה רע בעיני סרני פלשתים"²⁸

והיה אפשר לומר דרשעים הם ובלבם צופן רעתם ורוצים שימות הצדיק והרי הם "פעלי און דברי שלום עם רעיהם ורעה בלבבם"²⁹ וכיון שכן גם שמדברים שלום יוצא מפיהם לשון המתאמת למיתה,

[ומוכרח דלפי הסובב מתפרש לשון 'דבשלוש' דהרי אית עוד מקראות שלא מן העניין כלל שנוזכר בהם לשון זה,

"כי לקח ישראל את ארצי בעלותו ממצרים ... ועתה השיבה אתה בשלום"³⁰ "בשלום ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעון"³¹ "בשלום יחדו אשכבה ואישן"³² "קול פחדים באזניו בשלום שודד יבאנו"³³]

ויזכנו ה' ותתקיים בנו תפילה אשר אמרנו לפניו "ועל המדינות בו יאמר .. ואיזו לשלום"³⁴ ולא שלום של שוא אלא שלום של אמת אשר יהיה רק אחר בא משיח צדקינו,

כלשון הברכה אשר ברכנו לפניו " כן ה' אלקינו ואלקי אבותינו יגיענו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתנו לשלום שמחים בבנין עירך וששים בעבודתך ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים, אשר יגיע דמם על קיר מזבחך לרצון, ונודה לך שיר חדש על גאולתנו ועל פדות נפשנו בא"י גאל ישראל"³⁵.

הרב מ. אליהו זקס כולל כתר תורה

בדין טעות בברכת כהנים - 'מעשה שחיה'

מעשה שארע השבוע בא' מן המנינים בשכונתנו דטעה החזן בברכת כהנים ובפסוק השני של ברכת הכהנים במקום לומר 'יאר' אמר 'ישא' והמשיך הפסוק 'ה' פניו אליך ויחנך' ואחר זאת אמר 'ישא ה' וכו' שלום וסיים חזרת הש"ץ, ולא תיקן אף א' ואף הכהנים נמשכו בטעות אחר החזן, וסיים תפילתו.

ונתעררו הנידונים דלהלן:

א. אי ברכת הכהנים ברכה לבטלה כיון דשינו מילה נמצא שכל אמריתם מ'ישא' היתה אמירה שלא כתיקונה, או דנימא דסו"ס ברכו הכהנים את העם לכה"פ ב'יברכך ה' וישמרך'.

ב. עוד יש לדון אי צריך לחזור בשנית לחזרת הש"ץ, דכיון דברכת הכהנים לא היתה כתיקונה, נמצא דכל אמרית הש"ץ אמריה של טעות שלא לצורך, ונמצא שהפסיק לחינם באמצע התפילה אי נימא דצריך לחזור על תפילתו בשנית.

ג. עוד יש לדון דיצטרכו לחזור בשנית על חזרת הש"ץ מכיון דלא היה כאן ברכת כהנים, נמצא דדילגו על ברכת כהנים וחסירו התפילה, האם נימא דהאי חסרון מחייב חזרה בשנית.

²⁶ וכן נמי שתי קראי שהקשנו מהם בתחילה נזכר להדיא לשון מיתה בהם,

²⁷ בראשית כ"ו כ"ט

²⁸ שמואל א' כ"ט ז'

²⁹ תהלים כ"ח

³⁰ שופטים י"א י"ג

³¹ מלאכי ב' ו'

³² תהלים ד'

³³ איוב כ"ו כ"א

³⁴ ונתנה תוקף

³⁵ הגדה של פסח סוף מגיד

כמו"ש, וכו' ומסיק 'ולפי"ז צע"ג למעשה. והרב ר' מיכל זלה"ה גאבד"ק מאנושאק בעהמ"ח שו"ת שפת הים כתב לי, שלדעתו אינם יוצאים בברכה כזו שהיא למפרע, והאריך בזה. והרציתי דברי ספקי להגאון ר' יצחק אלחנן זלה"ה גאבד"ק קאוונא בעמ"ח באר יצחק ושאר ספרים, והשיב לי בפשיטות דכסדרן אינו מעכב בברכת כהנים, הרי דלכאו' לפ"ד הגאון ר' יצחק אלחנן ספקטור אילו יאמרו הכהנים אחר סיום כל הברכה לתיבת 'יאר' עדיין נמצא דנשלמה הברכה.

והנה אי אכן כך ס"ל לגאון ר' יצחק אלחנן זלה"ה יל"ע אי במקרה דנן היה סגי במה שאחר כל הברכה היו מוספים הכהנים 'יאר' ודי בהכי, או דשאני הכי דאין משמעות כלל ל'יאר' בלא ההמשך, וצ"ע.

בנידון הו' אי יכולים הכהנים לקיים את החיוב שנוצר עליהם באמרי' כהנים' במניין אחר

נראה לפשוט הדבר מדברי המ"א סי' קכח סק"מ דדן בכהן שאמרו לו לעלות באמצע שמ"ע וכו' כהן המתפלל אם אין שם כהן אחר פוסק ועולה לדוכן ואם יש שם כהנים אינו פוסק (רדב"ז ח"א סי' רנ"ג [א.ה. יל"ע היכן נמצא הרדב"ז] ולי"נ דאם א"ל בכל ענין צריך להפסיק דהא בעשה, והנה אילו היה שייך לקיים את העשה במניין אחר למה יפסיק באמצע תפילה, [ובלא"ה נראה להוכיח להאי מילתא מסוגיית הגמ' דר"ה כח ועיי"ש דמשמע דכל מניין הוא דין בפנ"ע, ושם מבואר בראשונים [תוס' רשב"א ועוד] דהיכא דנשא כפיו במניין א' שוב אינו חייב לישא במניין אחר ואפי' אמרו לו לעלות, דאינו מחוייב אלא פעם א' ביום ועיי"ש].

הרב אלעזר אנגל כולל הליכות משה

בענין ביאור החילוק של דין צירוף בזימון למנין בתפילה

הכרעת הביה"ל לענין זימון, לדברי הרשב"ש בשני הלכות בביה"ל נקט להלכה כד' הרשב"ש שצריך מנין שלם בזימון כדי לצרף בדין רואין אלו את אלו למקו"א ושלא כדברי הרשב"א שס"ל שאין צריך ג' במקום אחד ואלו דבריו בבאור הלכה (סימן קצה ס"א): "עיי"נ מ"ב ודע דמחידושי הרשב"א שכתב הטעם דלהכי מהני ברואין אלו את אלו כשנכנסו מתחלה לכך משום דהוי כהסבו יחד מוכח מזה דס"ל דל"ד שתי חבורות שהיה בכל חבורה כדי זימון מצטרפות להוציא אחת את חברתה במקצתן רואין זה את זה ה"ה בחבורה אחת של ג' ששתיים מהם הסבו על שלחן אחד והשלישי הסב על שלחן אחר כל שרואין אלו את אלו מצטרפין ואף על גב דבבהמ"ז בעינן הסבו יחד או לדידן עכ"פ ישיבה בשלחן אחד שאני הכא דהא מיירי שמתחלת סעודתם נכנסו ע"ד כן שאע"פ שיתחלקו במקומות אעפ"כ דעתם להיות מחוברים ומהני זה [כמו ניכול לחמא בדוך פלן דמבואר בסימן קס"ז ס"ב דמהני אף על גב דלא הסבו יחד כיון דאתנו מעיקרא וה"ה בזה וכו"כ בשיטה מקובצת] וכן בחי' הרמב"ן ריש פ' ג' שאכלו משמע דמפרש למתניתין דידן בין שיש בכל חבורה כדי זימון ובין שאין בהם כדי זימון [וט"ס יש בדבריו שם וצ"ל ואפי' אין בכל חבורה וכו'] אמנם הוא בעצמו סובר שם דאי בעינן הסיבה לא מהני רואין אלו את אלו ואנן לא קי"ל כוותיה בזה אכן הרשב"ש בתשובה [ומובא בחידושי רע"א] כתב דדוקא בשתי חבורות שבכל חבורה יש כדי לזמן ולא בעינן כ"א לצרף שיוציא האחת את השניה להכי מהני רואין אלו את אלו משא"כ בשלא היה בכל חבורה כדי לזמן אלא ע"י צירוף לזה לא מהני שום תקנה וכן הוא ג"כ דעת הגר"א [מובא במשניות דפוס אלטונא] ובאמת יותר מסתברא כדבריהם דהא אפילו בניכול לחמא בדוך פלן פסק המחבר שם בס"ב [והוא מדברי תר"ן] דדוקא שלא היו מפוזרין בשעת אכילתם ולא חילק שם כלל בין רואין זה את זה לאין רואין אלמא דכל שלא ישבו עכ"פ ביחד לא מהני תנאי דניכול לחמא בדוך פלן להצטרף להתחייב בזימון ואיך מהני בכאן במה שנכנסו מתחלה לכך וכן מוכח בחידושי הרא"ה בסוגיא זו דמיירי בשיש בכל חבורה כדי זימון ע"ש. ודע דהרשב"ש מפליג עוד יותר דאפילו יש בכל

דעשה איסור בזה מ"מ לא שייך בזה שום תיקון לכ"ע אלא מיד אחר השיחה גומר תפלתו, הרי לן בדברי המשנ"ב הללו דאין הפסק כדיבור טעות בין ברכה לברכה מעכב, ממילא הגם דנדון להאי ברכת כהנים כדיבור טעות אין זה מעכב כהפסק.

בנידון הג' האם חסרון בברכת כהנים חשיב כחסרו בשמונה עשרה להצריך תפילה מחדש

בס' ציץ אליעזר ח"ב סי' י' מאריך טובא בהכי ומביא סברות לכאן ולכאן ומדייק שם בשו"ת בארות המים דמשמע דדוקא במקום שאין כהנים ודילג הש"ץ אלוקינו אין חוזרים אבל בדילג ברכת כהנים חוזרים, ומציין לביה"ל בסי' קכו ס"ב דן שם במשנ"ב במקום שלא היו כהנים ודילג ההחזן אלקינו וכו' ברכנו בברכה וכו' וכ' שם דבדיעבד אין צריך לחזור התפילה, ובביה"ל שם כ' עיי"נ במ"ב סק"ז לענין דיעבד דאין מחזירין דבלא"ה דעת אנשי מערב דאפילו לכתחילה אין לומר עיין בטור וגם בתוספות [ברכות ל"ד ע"א ד"ה לא] כתבו דבזמן הגמרא לא היה המנהג לומר, והנה אי דייקי' בדבריו מבואר דדוקא באלקינו וכו' שאינו מעיקר דינא, אולם היכא דיהיו כהנים וידלג הש"ץ דאיכא חיוב מעיקר דינא הר"ז חסרון בתפילה ויצטרך לחזור אף לראש התפילה במקום שסיים ולא חזר, וכ"כ להדיא בשו"ת הלכות קטנות ח"ב סי' ש"ו דדילג ברכת כהנים בעי לחזור.

אולם בעמק ברכה (עמ' יא) כ' דאין לחזור על התפילה בשכחו ברכת כהנים וכ"כ בקובץ תשובות לגר"ש אלישיב זצוק"ל ח"ג סי' יד, ומקורו מהמאירי מגילה כד: דכ' 'פירשו הגאונים' ששליח צבור ששכח ולא אמר ברכת כהנים בתפלה אם לא השלים את הברכה חוזר וסודרה ואם השלים את הברכה אינו חוזר ואף בזמן שיש שם נשיאות כפים'.

עיקר הדבר ביסודו תלוי בפלוגתת הראשונים אם הש"ץ מקרא לפסוקים או א' מן הקהל, ושורש הדבר אי ברכת כהנים הוה חלק מן התפילה.

בנידון הדי' האם איכא דין כסדרן בפסוקי הברכת כהנים, או דאין הסדר מעכב

והנה בגליון קול התורה [גליון נ] הביא הגר"י דינר שליט"א להוכיח מהגמ' במגילה יז דמשמע דרק במידי דהקפידה תורה להדיא 'כסדרן' מעכב, אבל אילו החליפו הכהנים בפסוקים בברכת כהנים והקדימו 'ישא' ל'יאר' אין הסדר מעכב, וכ' שם דשאל הדברים לגר"ח ק' שהסכים עימו, ומביא שכן נמצא בגליון מהרש"א שם דמביא הכי בשם ס' דבר שמואל דאין הדבר מעכב.

ואם כנים הדברים נמצא דאחר שהחלו לומר ישא ה' ימשיכו כסדר עד סוף הפסוק, ואז יחזרו לפסוק של 'יאר ה' פניו, וממילא נמצא לפ"ז דכשאמר הש"ץ ישא ה' אכתי לא היה טעות [ויל"ע אי נכון היה שהכהנים יעשו שלא כהחזן ויגידו 'יאר' או שימשיכו עם החזן עד סוף הפסוק, ובסוף יאמרו וישם לך.. ורק אח"כ יחזרו ל'יאר'.

בנידון הדי' אי שלא כסדרן נאמר רק על הפסוקים או גם במילים נמצא בשו"ת מגן שאול סימן ט דכ' 'עובדא הוה באתרן שפעם אחת טעה המקרא לכהנים ברכת כהנים וקרא להם ה' יאר פניו אליך וכו', והקדים השם לתיבת יאר, וכן אמרו הכהנים אחריו. ונסתפקתי אי ברכת כהנים בעי כסדרן דוקא או לא, לפי שלא מצאתי גלוי לד"ז בגמ' ופוסקים. ונחזי אנן, הנה במגילה י"ז ע"א איתא: הקורא את המגילה למפרע לא יצא, ובגמ' אמרו: תנא וכן בהלל, וכן בק"ש ותפלה, ומפרש שם בגמ' הטעם לכל הני, וכו' ולפ"ז ה"ה לברכת כהנים נמי לא בעינן כסדר'.

אולם מוסיף דאולי יש מקום לחלק בין פסוקים למילים וכ' 'ולפי"ז י"ל דהגמ' לא מיירי אלא בהקדמת פסוק לפסוק ולא בהקדמת תיבה לתיבה דלא הוה קריאה כלל. וה"ה הכא בנד"ד דג"כ לא יצא ידי חובתו. הגע בעצמך, אילו קרא בתורה התיבות למפרע הכי יקרא בזה קריאה כלל. ואפשר נמי דלאו הכי בנד"ד דאף כשמקדים התיבות בברכת כהנים למפרע, מ"מ יש משמעות ברכה וזה המבוקש, וצ"ע למעשה. ועכ"פ במקדים פסוק לפסוק בברכת כהנים מוכח מראיה הנ"ל דיצא ידי חובתו

להוציא יד"ח בהמוציא אלא סגי אפי' בשניים וא"כ צ"ע ברואים אלו את אלו לענין המוציא יל"ע איך יצרפו אותם אם צריך ממש קביעות גמורה ואז אולי יצטרכו במקום אחד לכה"פ ג' או דילמא שכיון שאין דין של ג' ממש א"כ אפי' במקום אחר יוכל להוציא יד"ח ואפי' ברואין יועיל לכתחילה וצ"ע.

הרב מנדל המניק כולל הליכות משה

המתניו לאוטבוס והתחילו לאכול או לשנות

והאטבוס הגיע

הנה מצוי הרבה פעמים שחפצים לאכול בנסיעה, ולפעמים רוצים להתחיל באכילתן כבר קודם שהאטבוס מגיע, וילה"ס אם צריך לשוב ולברך אח"כ שוב באטבוס, ואם נכון לעשות כן לכתחילה,

הנה במשנ"ב סי' קע"ח ס"ק מ"ב הביא דברי החיי אדם [סי' נ"ט] דמי שחשב לאכול מעט פירות במקומו, והשאר לאכול בדרך, א"צ לחזור ולברך, ורק אם התחיל לאכול בבית, והלך לדרך הרי הוא כמו מבית לבית וצריך לחזור ולברך.

ובשעה"צ ס"ק ל"ח הביא דברי החיי אדם שמסתפק במי שעולה מארץ לעגלה אי חשיב כמבית לבית והכריע השעה"צ דאין נראה כל כך להחמיר בזה.

א"כ לפ"ז נמצא דמי שהתחיל לאכול בתחנה וא"כ הגיע האטבוס, לכא' הוא לא חשי' שינוי מקום, וכנ"ל דדוקא מבית לבית הוי שינוי מקום, [ולא מסתבר כלל לדון את התחנה שיהיה כמו בית אחר].

אמנם יש מקום לחלק בזה בין רכבים של זמנינו לעגלה, דבזמנינו הוא עשוי יותר מיוחד ופרטי ויש לדונו כמו בית אחר, אולם כמה פוסקי זמנינו כתבו שאין לחלק בזה, [ע"י בקובץ אהל ברוך ברכות עמו' תמ"ח בש' הגר"פ שינברג, וכן הביא בוזאת הברכה פ"ו דעת הגרי"ש, וע"י שו"ת אור לציון ח"ב סי' ט"ו].

ואם הוא באופן שקובע את עיקר אכילתו בדרך, ואין דעתו להקבע במקום א', א"כ בזה לכא' ודאי יש להקל, דיש לצרף לזה מש"כ כמה אחרו' [ע"י בשו"ת אבן ישראל ח"ט סי' ס"ג] דהוכלי דרכים מותרים להמשיך אכילתן אף כשיבאו לבית אח"כ, א"כ לפ"ז הרי אף אי נימא דבזמנינו האוטבוס הוא כבית, מ"מ עדין יהיה אפשר להקל בזה.

וכמו"כ אם הוא רוכב על אופנע או אופנים, מסברא ודאי לכא' לא גרע מהרוכב בעגלה, א"כ יש להתיר בזה לכתחילה.

אולם צ"ע בכ"ז לדינא דהמשנ"ב בסי' קע"ח ס"ק ל"ז הביא מח' הפוסקים במי שאוכל במקום שאינו מוקף מחיצות, אי מהני דעתו או לא, דדעת המג"א דכל מקום שהוא לא מוקף מחיצות לא מהני דעתו, ולא הכריע בזה המשנ"ב, ולכא' אי נימא דהתם לא מהני דעתו, א"כ ה"נ בנדו"ד מאחר שהוא אוכל בחוץ במקום בלי מחיצות, א"כ לכא' צריך להיות שלא יועיל בזה דעתו. וצ"ע.

ואולי דוקא התם דאוכל מאילן לאילן הוא מקום קביעות משא"כ הכא שהוא אכילת ארעי מקילי' טפי, וצ"ע בזה.

הרב יעקב הוקת ישיבת מיר

בענין מי שמוטף ידיו מאכילת הפת באמצע הסעודה

יש לדון באופן שאדם אוכל סעודת פת עם שאר מאכלים הבאים בסעודה ובאמצע סעודתו סיים את כל הפת שיש לו ונמצא שלא יאכל עוד כלל פת בסעודה, וכן באופן שאוכל סעודה בערב פסח ובאמצע סעודתו הגיע סוף זמן אכילת חמץ דנמצא שיותר לא יאכל עוד פת בסעודה, או שמטעמי בריאות אין רשאי לאכול הרבה פת באופן שברור שלא יאכל עוד פת בסעודה, האם בכל גווי הנ"ל רשאי להמשיך בסעודתו ולסמוך על כך ששאר המאכלים שאכלם מחמת הסעודה נפטרים בברכת המוציא ובהמ"ז, או דלמא דדמי למה שמבואר בשו"ע סי' רע"ז ס"ב דבזמן חכמי הגמרא היה מנהג שבסוף הסעודה היו מסירים את הפת וקובעים עצמם לאכילת פירות ולשנות

חבורה כדי זימון אלא שע"י צירופן יתחדש שיברכו בעשרה כגון שיש ה' בכל חבורה נמי לא מהני בשרואין זה את זה ונכנסו מתחלה כיון שע"י יצטרפו לברך בשם. ודע עוד דאפילו לרשב"א שמקיל מ"מ היינו דוקא בנכנסו מתחלה לכך אבל בלא זה לא מהני ואפילו ברואין זה את זה ובבית אחד וכדמבואר בח"י הרשב"א להדיא. ואפילו להני דמקילי בבית אחד ולא בעו שיכנסו מתחלה כמו שכתבנו במ"ב היינו דוקא בשתי חבורות שיש בכל אחד כדי זימון ולא בשאין בהם כדי זימון כמו שכתב המ"א ע"כ.

יש להעיר שלענין תפילה לא פסק את דברי הרשב"ש

והנה יש להעיר שבשערי תשובה כ' סימן נה סעיף יח וקצתן בעזרה אין מצטרפין. וכתב הר"ש בן הרשב"ץ סי' ל"ז אפי' רואין זא"ז. ובמח"ב כ' דהרשב"א סי' צ"ו לא כ"כ אך הרשב"א כתב רק בדרך אפשר עכ"ד.

וצ"ע שאילו במ"ב בסימן נה סקנ"ב הביא רק את דברי הרשב"א ולא את הרשב"ש כלל [והתעלם מדברי השע"ת] והוי פשיט"ל שאי"צ מנין כלל במקום אחד כדי לצרף וע"כ שסובר המ"ב שלענין זימון שבעינין קביעות שאני נפסק הרשב"ש כיון שצריך קביעות אבל לענין תפילה שאי"צ כ"כ קביעות א"כ מועיל גם בלי מנין שלם, ומ"מ נקט לחדא שילפינן מזימון שמועיל רואין אלו את אלו אבל לקולא כמו הרשב"א ואי"צ במקום אחד ע"כ כיון שלא שייך קביעות כלל ומשו"כ אי"צ לדין של צירוף גמור של קביעות לכן סגי אפילו בחצי מנין ג"כ.

תו צ"ע שלכא' איך חידש המ"ב דין בתפילה שלא נמצא במקורו בדין זימון

אלא שהיא גופא צ"ב הרי כל המקור של הראשונים של דין רואין בתפילה הוא דווקא מזימון וכמש"כ שם כל האחרונים והנו"כ א"כ אין מקור לדין רואין אלא דומיא דזימון ואם בזימון עצמו מועיל רק בגלל שיש כאן צירוף של קביעות ולכן מועיל רואין א"כ הגם שלומדים מרואין מזימון א"כ איך יתכן ללמוד לקולא שלא יצטרכו אפילו מין אחד שלא כהרשב"ש אלא לקולא כדברי הרשב"א [והגר"א גופיה כתב שיש חילוק בין זימון לתפילה ואין ראייה משם] א"כ גם אם לומדים מזימון איך יתכן ללמוד להקל כדברי הרשב"א הרי דיו לבא מן הדין להיות כנידון וצ"ע.

ישוּב הדבר לבאר בין קביעות לצירוף י' לצירוף בדין רואין

וע"כ נראה בביאור הדברים שיש חילוק בין הקביעות של הזימון בברכהמ"ז שצריך להחיל חיוב של י' יחד לתפילה שאי"צ במקום אחד עפ"י מש"כ בפמ"ג בסימן נה שכ' שבתפילה בחדר אחד אי"צ רואין כלל בחדר אחד אלא סגי בי' בלא רואין אלו את אלו ע"כ מבואר בכאן שאי"צ קביעות כלל במנין וכמו דאיתא בגמ' פסחים פז: שאפי' מחיצה של ברזל אין מפסיקה בין אביהם שבשמים כיון שהמנין הוא סיבה לשכינה מעצם היותם במקום אחד [וע"י בביה"ל ריש סי' קכח] ולכן א"כ בתפילה כל דין חיבור של רואין הוא ע"י מה שהרואין קובעת אותם יחד ומחבר אותם שנחשבים שנמצאים באותו מקום ולכן נהיה כקביעות אחת אפי' בשני מקומות משא"כ בזימון שאז בעינין קביעות ואם במקום אחד אין י' חסר להם בקביעות וא"כ ל"ש לצרף אליהם כלל ופשוט.

ולפי"ז יש לפרש מה שחידש הרשב"ש שעושים קביעות אפי' בתפילה שאי"צ ועי"ז נהיה כאן חיבור והאופן הוא בע"כ רק ע"י שיש כבר מנין לחדד במקום אחד ועי"ז אפשר לחבר למנין עוד אנשים כיון שיש כאן כבר קצת קביעות של המנין [ולכן טען הגר"א של"ש כלל קביעות בתפילה ואיך יועיל דין רואין].

אלא שלאידך גיסא סובר הרשב"א שאפ"ה דין רואין מועיל לחבר לשני מקומות אפי' בתפילה אפילו שאין מנין במקום אחד כיון שבתפילה ל"ש קביעות כלל כיון שזו מציאות של שכינה וכמש"כ ע"כ שכל דין רואין יכול להועיל לחיבור גם ללא קביעות כלל ולכן סובר שגם בזימון אי"צ ג' במקום אחד וה"ה בזימון לא מכח קביעות איתנין עלה.

ועוד נפ"מ לדין צירוף לקביעות של ברכת המוציא

ויתכן לומר נפ"מ בזה שהנה מצינו בסי' קסז שקובע קביעות בשביל להוציא בברכת המוציא ולכא' הרי אי"צ י' בשביל

בחול - שאין לדבר כ"כ בשבת כמו בחול". והביא ע"ז התוס' את המעשה שמובא בויקרא רבה (פ' לד) ובירושלמי, "רשב"י הוה ליה ההיא אימא דהוה משתעי מילתא סגי, אמר לה "אימא שבתא הוא" ושתקה" עכ"ל המדרש. וסיימו התוס' "ובירושלמי אמרינן בקושי התירו לומר שאלת שלום בשבת" ע"כ דברי התוס'. וכן פי' רבים מהראשונים, וכן פסק בר"מ וכן פסק השו"ע.

דבר מיוחד מצאנו ברד"ק בישיעה שם, וברבנו בחיי בכד הקמח, שכתבו בפ"י שלא יהא דיבורך בשבת כבחול "שלא ירבה בדברים, **וידבר בנחת**" עכ"ד.

מהו טעם האיסור, והאם זה לא סתירה ל"למען ינוח"?

הנה בגמ' ובתוס' משמע שטעם האיסור הוא שצריך שיום השבת יהיה מכובד יותר מהחול ולכן צריך שהדיבור בשבת יהיה שונה מהדיבור בחול, מרומם יותר, מכובד יותר, וקדוש יותר. וכלישנא דקרא בישיעה. וכמו שכל אחד מבין שאם נמצאים במקום מכובד וקדוש והתנהגות יותר מרוממת, ולא מתאים שהתנהגות תהיה כמקום רגיל!! דוגמא לדבר מצאנו בבהכ"ס שהוא מקום קדוש ולא מתאים בו דברים בטלים. [כמו כן יש להדגיש שדין זה אינו קשור כלל למצוות ת"ת וכדו' ונוהג אף באשה, וכמו שמוכח בירושלמי הנ"ל].

ודבר זה אינו כמו יכול להצטייר לעיני האדם הפשוט שאין מנוחה כ"כ כאשר אינו יכול לדבר ככל העולם על דברו, שאדרבא מנוחת השבת היא מנוחה של רוממות ופרישה מעיני הגוף והחומר, וגם העמל בדיבור חול הוא סתירה למנוחה דשבת שהיא מנוחת הגוף וחיזוק הנפש האלוקית, וכמו שאומרים בתפילה "מנוחת אהבה ונדבה, מנוחת אמת ואמונה, מנוחת שלום ושלווה והשקט ובטח, **מנוחה שלמה שאתה רוצה בה**". וגם מנוחת הנפש אמיתית יש לאדם שלא מרבה בדברים בטלים (גם בחול..).

ובאחרונים (מהרש"א בשבת, של"ה, וכלי יקר שמות כ, ח) כתבו שהרי השביתה של הבורא עולם היתה בדיבור, וא"כ אף אנן שרוצים לשבות צריכים לשבות בדבור. ושורש הדברים נמצא בפירוש הרוקח.

האם האיסור הוא בדברים בטלים דווקא, ובאיזה שיעור נאסר?

בדברי התוס' שכתבו שאין להרבות בדברים כ"כ כמו בחול. ומשמע שהאיסור הוא ריבוי הדברים כדרך חול. וכ"כ הר"מ ואף בדברים בטלים **אסור להרבות**. וכ"כ הגר"א בביאורו (שז א), והביא ע"ז לשון הירושלמי הנ"ל על אימו דרשב"י דהוה משתעי **סגיא**. ויש לעיין האם זה תלוי כל אחד לפי הדרך שלו לדבר בחול, או שזה תלוי במנהג רוב בני אדם בחול, ופחות מזה צריך לדבר. (ועוד יש לעיין שהרי ביום חול כיוון שלא יושב בסעודה מצוי פחות שמדבר בדברים בטלים ואכ"מ).

והנה בתוס' לא כתבו שהאיסור הוא "דברים בטלים" דווקא, אולם ברור שכך כוונתם, וכן איתא בר"מ. ומהו דברים בטלים? כבר נודעו דברים הר"מ' שהם דברים שאין בהם תועלת לכלום. אולם דברים של צורך או דברי מוסר מותר להרבות (וכן על חינוך הילדים וכדו').

אולם משמע שלכתחילה ראוי לא לדבר כלל דברים בטלים. וכמו שאמרו בקושי התירו לומר שאלת שלום בשבת, וכמו שהזהיר הזהיר הגר"א באגרתו ובשבת וביו"ט אל תדברו מדברים שאינם נצרכים מאד וגם בנצרכים למאד קצרו כי קדושת השבת גדולה מאד, ובקושי התירו לומר שאלת שלום בשבת. עכ"ל וכ"כ במעשה רב "שבת לשמור מאד לא לדבר אלא בדברי תורה". ובהנהגות פרנסיות מהגר"א למעט בדיבור ואפי' בדבר מצווה ע"ש. אולם כמובן שלא כולם בדרגה זו והלוואי שנזכה.

האם הוא איסור גמור או מידת חסידות?

לכאורה משמע שהוא איסור גמור הנלמד מקרא, וכן מבואר בר"מ' ובשו"ע שפסקו כן בפשיטות, וכן מוכח ממה שרשב"י מחה באימו שעשתה כן ולא חשש לאיסור שכיבוד אם, ואם לא היה מדינא לכאורה היה צריך לחשוש לכיבוד אם (ויש לעיין

שאו הדין שכל מה שאוכל אחר סילוק הפת צריך ברכה ראשונה ואחרונה בנפרד ולא נפטר בהמוציא ובהמ"ז, וביאר המשנה ברורה שהטעם הוא "דאחר שמשכו ידיהם מן הפת שוב אין נטפלים אליו" והיינו לכאן' שכיון שלא אוכל יותר פת לא יתכן ששאר המאכלים שבסעודה יהיו טפלים אליה שהרי כבר לא עסוק באכילת הפת,

ואף שכתב השו"ע שאין דין זה מצוי ביננו דאין אנו מושכים ידינו מן הפת עד בהמ"ז, מ"מ באופנים הנ"ל שברור שמושך ידיו מהפת לכאן' הדין נותן שיהיה כבזמן חכמי הגמרא ויצטרך לברך על שאר הסעודה בנפרד ברכה ראשונה ואחרונה,

אמנם לענין מעשה וודאי שאין לדון שיצטרך לברך, כיון שכתב הבאוה"ל שם שיש דעות בראשונים שמש"כ בגמ' דמה שנאכל אחר הסעודה חייב ברכה לעצמו לא תלוי בסילוק הפת אלא בסילוק השולחן וכתב ע"ז הבאוה"ל בשם החיי אדם דכן המנהג וא"כ וודאי אין לברך שוב באופנים הנ"ל, והשאלה היא רק האם לכת' צריך לדאוג שלא להגיע למצב זה שיש צד שאוכל בלי ברכה ויראה תמיד לשייר פת ולא לסיים אותה באמצע סעודתו כדי שלא להכנס למחלוקת הפוסקים הנ"ל,

אך נראה שכל דברי השו"ע הן באופן שהסיבה שמסלק את הפת היא מחמת שבאמת בא לסיים את עיקר סעודתו דאז אמר' שאין ברכת המוציא ובהמ"ז פוטרים אלא את מה שנאכל בתוך עיקר הסעודה ולא אחר הסעודה, אך אם סילוק הפת לא היה מחמת שסיים את עיקר סעודתו אלא באופן מקרי שפיר אמר' שמה שאוכל אחר סילוק הפת נפטר בהמוציא ובהמ"ז, איברא דמלשון המשנ"ב לא נראה כן שכתב שאחר שמשכו ידיהם מהפת שוב אין נטפלים אליו, דמשמע שכיון שכבר לא אוכל את הפת אין שייך שיהיו טפלים אליו,

ומ"מ לכאן' מוכח כדברינו, דהרי הטור שכתב הלכה זו ביאר שהטעם שאחר הסעודה צריך לברך שוב משום "שאין המוציא פוטר אלא מה שבא תוך עיקר הסעודה", וכ"כ הרא"ש, ואף שבתלמיד ר' יונה משמע קצת כדברי המשנ"ב שכתבו "שאחר שסיימו מלאכול אינו מטפל עם הפת כלל", מ"מ בדברי התר"י לכאן' ודאי אין לפרש שהטעם הוא משום שכבר לא אוכל את הפת, שהרי דעת התר"י שגדר "אחר סעודה" לא תלוי בסילוק הפת אלא בסילוק השולחן וכמו שהביא הבאוה"ל את בשמו שם, ואם תלי בסילוק שלחן אין טעם זה שייך כלל, דאם כן היה צריך לתלות את דין אחר סעודה בסילוק הפת ולא בסילוק השולחן, ובהכרח כוונתו שאחר שגמר את עיקר הסעודה תו אין שאר הדברים שנאכלים אח"כ שייכים לעיקר הסעודה שנפטרת עם הפת,

וכן הלבוש והגר"ז כאן כתבו שהטעם שצריך לברך על דברים הבאים אחר הסעודה כדברי הטור שאין המוציא פוטר אלא מה שנאכל תוך עיקר הסעודה, ונמצא שצ"ב מדוע המשנ"ב נטה בפירושו מלשונות הראשונים והפוסקים, ומ"מ לכאן' צריך לומר שזהו ג"כ כוונת המשנ"ב שכיון שסלקו את הפת ממילא חשיב ע"י מעשה זה כגמר עיקר הסעודה ולכן מעתה אין שאר דברים טפלים אליו,

היוצא מדברנו שכיון שבאופנים הנזכרים לעיל עדיין עוסק בעיקר סעודה נראה דאין לחוש ששאר הסעודה לא נפטרת בברכת המוציא.

הרב יוסף גיסר כולל רצופות

ודבר דבר - דברים בטלים בשבת

הפסוק אומר "אם תשיב בשבת רגליך עשות חפציו ביום קודשי, קראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכובד וכבדתו וגו' ומצוא חפצין ודבר דבר". הקב"ה אומר לנו ששבת הוא יום מכובד וקדוש, וההתעסקות בחפציו ודבר דבר היא סתירה לזה.

מהו ודבר דבר? דרשו חז"ל (שבת קיג) "שלא יהא דיבורך בשבת כדיבורך בחול", ורש"י שם פי' שהכוונה היא מקח וממכר וחשבונות. אולם תוס' הק' על רש"י שזה כבר נלמד ממצוא חפצין? ופי' התוס' שהכוונה במושג שלא יהא דיבורך שבת כמו

בלשון שבתא היום האם זה מתאים עם מה שכתוב בגמ' בקידושין, ואפשר שרק הזכיר לה את הדין ברמז). וע"ע בערוך השולחן מה שכתב בזה.

בעניין היתר התרומת הדשן

התרומת הדשן מביא את מעשה "רוב בני אדם" אף המדקדקים במעשיהם שמתאספים לאחר התפילה בשבת בבוקר ומדברים בעניין המלחמות ומלכים ושרים וכדו', וכותב שם שלכאורה הדבר אסור שהרי כתבו התוס' שאסור להרבות בדברים בטלים כמו בחול וכ"ש יותר מהחול? וכתב שם היתר גדול שאם אותם בני אדם מתענגים מזה וכדרך בני אדם מותר, וסמך דבריו על מה שכתוב בסמ"ק שבחורים המתענגים בקפיצתם מותר להם לקפוץ בשבת אפי' שלא היו כהילוכם בחול מותר. אמנם אם אותם בני אדם לא מתענגים בכך אלא שעושים להנאת חבריהם אסור. עכ"ד. והעתיק דבריו בבית יוסף והרמ"א.

והנה צריך לבאר מהו טעם ההיתר? ואפשר לומר שההיתר הוא "צרכי שמים ומצווה". אולם צ"ע שא"כ אף דיבורי מסחר יהיה אפשר לעונג? ועוד שא"כ מדוע אסר התרומת הדשן לדבר בשביל עונג של אחרים, הרי זה צרכי שמים? ויותר נראה לבאר כמו שכתב בשו"ע הרב שההיתר הוא שעד כמה שעושה את זה בשביל עונג שבת א"כ זה לא דרך וצורך חול אלא "וקראת עונג לשבת" ודו"ק.

ויש לבאר את דברי התרומת הדשן שא"כ מדוע רשב"י מחה באימו שדיברה סגי? ואולי דיברה כך מחמת הרגלה ולא מפני שנהנתה מזה.

והנה בשל"ה כתב על ההיתר של הרמ"א "דלאו משנת חסידים היא" (והוא עפ"י הגמ' שאומרת "א"ל וכי לאו משנה היא? א"ל וכי לאו משנת חסידים היא"). ובאמת בזוהר בכמה מקומות החמיר מאד בדיבורי חול בשבת³⁶.

ויש לעיין אם נקלע למקום שמדברים דברים בטלים ואין לו עונג מזה האם יש לו איסור על השמיעה? ומסתבר שהאיסור הוא רק בדיבור וכלישנא דקרא.

ההנהגה למעשה

בעניין ההנהגה למעשה הנה בשאר זמני היום לכתחילה עדיף רק לדבר דברי תורה (ובלאו הכי יש את האיסור דברים בטלים ראה בפמ"ג מה שכתב בזה) ובסעודות שבת ג"כ יש לתת את הדעת שהמהלך יהיה דברי תורה ומוסר וחכמה ולא בדברים בטלים סתם. אולם אם הדיבור הוא עונג יש על מי לסמוך וכנ"ל.

ומסתבר שאין צריך להיות במתח והרגשת תענית דיבור בעניין הנ"ל שזה וודאי **סתירה** לעונג שבת, ובלאו הכי האיסור הוא רק להרבות וכנ"ל. (וכן אם בני הבית צריכים שידברו איתם דברים בטלים לצורכם, לפעמים זה יכול להיות בכלל צרכי מצווה וח"ו שיהיה על חשבון אנשי הבית ואכ"מ). ועצה טובה הוא לפני השבת להכין דברי תורה ומוסר לדבר עליהם בשעת הסעודות וכך לתת אופי של סעודת שבת קודש מרוממת. ולואי שנוכה לכל זה.

הרב צבי אליעזר רזזנברג כולל מצויינים

בעניין עלון שרובו עומד לכתיבה (תשחצים) – א

יש להסתפק בעניין עלון שרובו עומד לכתיבה {וכגון תשחצים וכיו"ב}, ומיעוטו עומד לסיפורים לילדים {דמתקרייא קומיקס}, האם ייאסר לטלטלו ולעיין בשבת, או שהדבר מותר.

ודבר זה מתחלק לכמה נידונים: א. כלי שרוב מלאכתו לאיסור ומיעוטו היתר. ב. האם הרוב נקבע לפי הבעלים או שאר משתמשים או עכ"פ בני הבית. ג. אם לעלון יש דין של כלי. ד. גזירה שמא יכתוב.

נידון א' - כלי שרוב מלאכתו לאיסור ומיעוטו להיתר
יש לדון בעניין כלי שרוב מלאכתו לאיסור ומיעוטו להיתר, האם בזה נאמר הדין של כלי שמלאכתו לאיסור, או דהוי כמלאכתו להיתר.

לכאורה הדבר תלוי בחקירה המפורסמת אם כלים שייכי לגזירת מוקצה

ובפשטות הדבר תלוי בנידון המפורסם אם כלי שמלאכתו לאיסור הוא חלק מחלקי המוקצה או שהוא גזירה נפרדת שאסרו כלים.

דהנה בגמרא מבואר דהיה ב' זמנים לגזירה, דבגמ' שבת (ל): מבואר שהיה גזירה זו בימי דוד ושלמה, דכשנפטר דוד שאל שלמה לחכמים "אבא מת ומוטל בחמה, וכלבים של בית אבא רעבים מה אעשה, שלחו לו חתוך נבילה והנח לפני כלבים, ואביך הנח עליו ככר או תינוק וטלטלו (והיינו דמת התירו טלטלו רק על ידי ככר או תינוק, וטלטול נבילה התירו על פי ר' שמעון דלית ליה מיגו דאיתקצאי עכ"פ באופן דלא דחייה בידים, ויעויין בזה סוגיא דדף קנו: מחתכין נבילה לפני הכלבים)", ועכ"פ חזינן דכבר היתה גזירה דמוקצה אז בזמן פטירת דוד המלך.

ומצד שני חזינן בגמ' ריש פ' כל הכלים (קכג): "אמר ר' חנינא בימי נחמיה בן חכליא נשנית משנה זו, דכתיב בימים ההם ראיתי ביהודה דורכים גיתות בשבת ומביאים הערימות", וסגי על ההיא ברייתא דגזירת טלטול כלים המפורסמת דבראשונה היו אומרים ג' כלים ניטלין בשבת וכו' וחזרו והתירו וכו', עד שאמרו כל הכלים ניטלין בשבת (עכ"פ לצורך גופו ומקומו) חוץ ממסר הגדול ויתד של מחרשה (דהוי מוקצה מחמת חסרון כיס), והיינו דבתחילה היה גזירה על כל הכלים בזמן נחמיה בן חכליה, ומתוך הכלים חזרו והתירו עוד ועוד, אך כל הגזירה התחילה בימי נחמיה.

ועוד, מגוף העניין דחזינן דגזרו גם על כלים שמלאכתן להיתר, והלא בהם לא שייך מוקצה כלל דדעת אדם עליהם.

ומזה מוכיח הריטב"א (קכד: ד"ה ולעניין) דגזירת כלי שמלאכתו לאיסור נמי, אינו כלל מדיני המוקצה, אלא גזירה מיוחדת טלטול אטו הוצאה, וכן כתב הרמב"ן (קכג): "מלאכתו לאיסור לית ביה משום הקצאה אלא איסור מלאכתו גורמת לו", וכן כתב בביאור הגר"א בפשיטות (יו"ד סי' רסו ס"ק ג) דמהא דגם כלי שמלאכתו להיתר אסור שלא לצורך כלל, חזינן דהוא איסור נפרד³⁷.

[ואע"ג דבגמרא אמרינן להדיא (שם קכד): "אטו טלטול לאו צורך הוצאה היא", בפשטות צריך לומר דאע"ג דעיקר האיסור בגלל זה, לא אסרו לטלטל כל הכלים, והעמידו דבריהם באופן דמוקצה אדם מדעתו, ובנפרד העמידו דבריהם בכלים שמיעודים למלאכת איסור. (אמנם בעצם הטעם למוקצה נחלקו בו הראשונים ברמב"ם ובראב"ד, ואכמ"ל)]

אך יעויין תורי"ד (קכג: ד"ה דבר) דתלה איסור כלי שמלאכתו לאיסור בפלוגתא דר"י ור"ש, ו"לרבי שמעון דלית ליה מוקצה אפילו מחמה לצל שרי", ולדבריו לכאורה כלי שמלאכתו לאיסור היינו מלתא דמוקצה הרגיל, ורק לדעת רבי יהודה דאסר במוקצה, יאסור עתה במלאכתו לאיסור מחמה לצל, ונמצא פלוגתא בין הראשונים בזה.

אך אם כן נמצא דלדין דפסקינן כרבי שמעון מותר לטלטל מלאכתו לאיסור אפילו מחמה לצל, והרי לא פסקינן הכי, וממילא או דפסק כרבי יהודה במוקצה, או דבאמת מתיר אפילו מחמה לצל, ולא פסקינן הכי כלל.

³⁶ ז"ל ומאן (ר"ו ע"א, אמור ק"ה ע"א) דאשתדל במלון אחרניו, ובמלון דעלמא, דא איהו בר נש דקא מחלל שבתא, לית ליה חולקא בעמא דישראל. תרוי מלאכוין ממנו על דא, ביומא דשבתא, ואיפון שווי ידיון על רישיה, ואמרי, ווי לפלגיא, דלית ליה חולקא בקודשא בריה דא. ועל דא, בעי לאשתדל בצלותא ובגשירין ובתשבחו דמאריהון, ולאשתדל באורייתא עכ"ל ועוד הרבה מקומות.

³⁷ ובדבריו שם משמע דמחמה לצל מיקרי שלא לצורך ולכן אסור, והיינו דבמלאכתו להיתר התירו כל צורך אפילו שאינה לגופה של מלאכה, ובמלאכתו לאיסור התירו רק לגופה של מלאכה, אך הכל חוזר באיסור טלטול שאינו לצורך, משא"כ מוקצה דאדרבה עיקר איסורו שלא להשתמש בו כלל עיקר מלאכתו כנועד.

דחינו כלי שמלאכתו לאיסור שאין בו מלאכת היתר, והחמירו בזה פוסקי דורינו].

נידון ב' - האם הדבר נקבע לפי הבעלים או כל אדם או לכה"פ בני הבית

יש להסתפק בין על הצד שרוב מלאכתו לאיסור אסור, ובין על הצד דמותר לפי מי זה נקבע, דעל הצד דאסור - יש לעיין דאם נחשב את שימוש הבעלים לחוד - יהיה רובו איסור, אך אם נחשב את שימוש של כולם, יהא רובו היתר, האם בכי האי גוונא ייקרא רובו איסור או היתר.

ועל הצד דרוב מלאכתו לאיסור מותר - יש לדון אם על ידי שנחשב הבעלים לחוד יהא כולו מלאכת איסור, ועל ידי שנחשב את כל המשתמשים - יהיה מיעוט דמלאכת היתר (וכ"ש רוב) היאך נדון נידון זה.

והנה בכל צדדים האלו שכתבנו על ידי כולם הוא סיבה להיתר, אך גם ייתכן הכל בהיפך דעל ידי הבעלים לחוד יהא מותר וכגון שהוא עצמו רוב שימושו להיתר ורק בצירוף כולם יהא רובו לאיסור, האם שימושי שאר האנשים יועיל לאסור. (אמנם על הצד דרוב עדיין מותר אם יש מיעוט שימוש איסור לכאורה לא נפקא מינה מידי, דכיון דמשתמש שימוש היתר בודאי מותר, ודוק.)

לכאורה גם ספק זה יש לתלות בחקירה הנ"ל

ומסברא היה נראה דלצד דהנושא מצד מוקצה - יהיו ב' הצדדים להיתר, דכיון דעומד גם לשימוש אחרים ומשתמשים בהיתר לא מקצה דעתו ממנו כלל, ואם רוב שימושו היתר אע"ג דרוב שימוש אחרים אסור, לכאורה בודאי לא מקצה דעתו ממנו, כיון דמשתמש בו להיתר.

אך לצד דהנושא מצד גזירת כלים - כיון דצריך להגדיר מה שם הכלי לכאורה אי אפשר ללכת שניהם לקולא, ואז יש להסתפק אם נקבע לפי הבעלים או לפי רוב השימוש, ולענ"ד יותר נראה דסגינן ארוב שימוש (ואכתי יש לדון אי לא הוי דומיא לאוסר דבר שאינו שלו דלא שייך כן, ויש לפלפל), והדבר טעון עיון ובדיקה.

[ונציין דכמדומה גם אם תלוי בבעלים לכאורה בודאי עיקר דעתו גם על בני ביתו, וגם הגדרת החפץ היא גם לפי שימוש של בני הבית, וזה עיקר שימוש החפץ כבעלים]

{עוד יש לדון בו בעוד נידונים מה שלא הייה העת להאריך, ואולי בל"נ נזכה להשלים הדברים}.

הרב שניאור קליימן כולל שיח יצחק

בגדרי טומאת נדה (א')⁴⁰

מקור מקומו טמא

טומאת דם מן המקור איננה כטומאת מגע בעלמא

א. נחלקו בגמ' בנדה בכ"ד⁴¹, בענין מקור האם מקומו טמא. דהיינו באופן שיוצא דם מהאשה, אולם אין זה דם נדות לטמא בראיה (כגון דם מכה או דם חתיכה), האם מ"מ הדם טמא משום שנגע במקום שהוא מקור דמיה, ונעשה זה הדם אב הטומאה לטמא טומאת ערב את הנוגע בו כדין ראשון לטומאה, או"ד מקור מקומו טהור והדם שנגע בו לא נטמא.

ובלשון הרמב"ם הכניס גזירת כלים בתוך גזירת מוקצה, אך כתב על כלים טעם אחר, דזה לשונו (הל' שבת פכ"ד ה' י"ב-י"ג): "ומפני מה נגעו באיסור זה, אמרו וכו', ק"ו שלא היא טלטול בשבת כטלטול בחול כדי שלא יהא כיום חול בעיניו ויבוא להגביה ולתקן כלים מפינה לפינה וכו', שהרי הוא בטל ויושב בביתו ויבקש דבר שיתעסק בו ונמצא שלא שבת ובטל הטעם שנאמר בתורה למען ינוח, ועוד, כשיבקר ויטלטל כלים שמלאכתו לאיסור אפשר שיתעסק בהן מעט ויבוא לידי מלאכה, ועוד, מפני שמקצת העם בטלין ממלאכה וכו', נמצא שלא שבת שבייתה הניכרת וכו', ומפני דברים האלו נגעו באיסור הטלטול ואסרו שלא יטלטל אדם בשבת אלא כלים הצריך להם כמו שיתבאר". עכ"ל.

ופשטות דבריו נראה דבסתם מוקצה יש ב' טעמים, ובכלים שמלאכתן לאיסור יש עוד טעם שיבוא לידי מלאכה, ונמצא שבכלים יש ג' טעמים³⁸, דלכאורה גם שאר הטעמים שייכים בו.

ובראב"ד שם (ה"ג) "א"א עוד אמרו אטו טלטול לאו צורך הוצאה היא, ועוד אמרו בימי נחמיה בן חכליה נשנית משנה זו שאמרו ג' כלים קטנים ניטלים מעל השולחן, נמצא כי מפני חיוב הוצאה אסרו בטלטול מה שאסרו שהוא גדר להוצאה", ע"כ.

ומדבריו משמע דכל הטעם של כל האיסורים מצד גדר הוצאה, וממילא לא נשמע בדבריו דגזרו באופן נפרד על מוקצה כיון דהקצה מדעתו וכיו"ב, ואולי יש לדחות.

ונמצא לכאורה לשיטת הרמב"ם הוא חלק מגזירת מוקצה אלא דיש בו עוד סיבה, ופשטות הראב"ד דהכל גזירה אחת אטו הוצאה, והרמב"ן והריטב"א כתבו דהוי גזירה נפרדת, ולתורי"ד הוי אותו גזירה, אלא דעצם שיטתו שיטת יחיד הוא כמו שנתבאר.

הדרינן לנידון דידן דלכאורה על הצד דהוי גזירת כלים גזירה חדשה - באמת יש מקום לומר דגזרו על כל שם כלי שמלאכתו לאיסור, ושם כלי זה נמדד לפי הרוב וכמו בכל דבר, אך על הצד דהנושא מצד מוקצה - כיון דמיועד גם להשתמשות דהיתר, בודאי בגלל שרוב שימושי הכלי אינם שייכים, אינו סיבה להקצאת דעתו מזה.

אמנם אינו מוכרח, דיתכן דהעמידו גזירתם לאסור כלי שבין כך כל ייעודו רק לאיסור, ובזה העמידו את הגזירה של הוצאה כדי שיהיה היכר, ודוק³⁹.

ויש שרצו לומר שלפי הרמב"ם דהגזירה אטו יעשה מלאכה, שייך גם ברוב מלאכתו לאיסור, אך כפי שביארנו הרמב"ם כתב זאת בצירוף שאר טעמים דמוקצה ולכאורה בכללי מוקצה, ואינו מוכרח דהוא סברא לעצמו.

להלכה הוא פלוגתת הפרי מגדים והמשנה ברורה

ולהלכה נחלקו בזה האחרונים דלדעת הפרי מגדים והדרך החיים אם רוב מלאכתו לאיסור אסור, ותמה על דבריהם הביה"ל (ס' ג ד"ה קרדום) דהרי דעתו של אדם עליו ואינו מוקצה, ולכאורה הדברים תלויים בנ"ל.

וכל זה בדבר שגם זה ייעודו, אבל אם אין זה כלל ייעודו ומשתמשים רק דרך מקרה, בודאי מיקרי כלי שמלאכתו לאיסור. [אמנם אם השימוש משונה יש בזה מחלוקת הפוסקים

³⁸ דהיינו מלאכתן לאיסור, אבל מלאכתן לאיסור הדר להיות רק ב' טעמים.

³⁹ ייתכן דהיה אפשר לומר גם להיפך, דהיינו גם על הצד שהכל מלתא דמוקצה, הרחיבו את גזירת מוקצה לכל כלי שרוב מלאכתו לאיסור הגם שאין בו הקצאה, דהרי בין כך לצורך גופן היתרו, ורק מחמה לצל העמידו זאת כחלק מהמוקצה, ואינו מחוור כל כך.

⁴⁰ המאמרים הבאים יעסקו בעז"ל בעניני נדה וגדריה, באשר כענינא דימא דמי ובהם עוסקים רבים בשבועות אלו של השובבי"ם. וענין זה של 'מקור מקומו טמא' יבוא ראשונה, מפני שמתוך הדברים ית' בעז"ל דברים יסודיים בגדר טומאת הנדה ומשמעות הכתוב של 'את מקורה הערה'. וכן מפני שסוגיא זו עצמה של טומאת מקור, מורכבת היא להעמיד את גדריה היטב.

מפני אריכות הדברים יש לציין לתועלת המעיין, שבכדי להעמיד את עיקר גדר נדה א"צ לקרוא הענין כולו, ואפשר לראות את האות האחרונה (ז') שעוסקת בגדר טומאת נדה כענין לעצמו, על אף ששורשו בנוי הוא על הדברים לפני כן [וראה עוד באות לפני כן (ו') דברים יסודיים בעיקר ענין מקור שהזיע ומקור שנעקר ממקומו, אשר בהם מתחדד גדר הדברים בה].

⁴¹ הפלוגתא פרוסה לאורך כל המסכת, ובד' אופנים שונים. בדף ט"ז א' וס"ו א' לענין דם מכה. כ"ב א' לענין דם חתיכה (דהוי כרואה בשפופרת ואינו ראייה). מ"א ב' לענין דם הבא דרך דופן דל"ח ראייה (ועוד אופנים יעו"ש). ע"א א' לענין דם נידות שנעקר לאחר מיתה, דל"ח ראייה לטמא את האשה, אולם הדם טמא.

ובפשוטו הוא פלוגתא האם מלבד דין ראיית נדה, יש באשה דבר טמא בתוכה והוא המקום שממנו נשפע דמה, או"ד כל עיקר טומאתה נוצרת בדם הבא בדרך ראיית נדות, וכל שמפני איזה טעם ל"ח ראייה, המקור לכשעצמו אינו טמא והדם הבא מהמקור אין בו טומאה כלל. אולם גם אם מקור מקומו טמא אלו שני עניינים נפרדים, ושם ראיית נדה וטומאת המקור אין ביניהם שייכות כלל.

אולם באמת א"א לומר כן. והדבר ברור מכל ענין הסוגיא, דאע"פ דיש חילוק ביניהם, אכתי יש זיקה בין טומאת הנדות של האשה בראייתה לטומאת הדם הבא מן המקור. ואין כאן ענין פשוט של מגע בדבר טמא. ונציין את חילוקי דיניו מדבר שנטמא במגע בעלמא.

א **הלא** דבר הנטמא אינו מטמא אלא במגע, ואילו דם הנטמא מן המקור מטמא אף במשא, כפי שנתחדש בטומאת דם הנדה⁴². ואם היה טומאת מגע בעלמא, אין לזה פשר כלל. ומבואר, דאע"פ דאין לה שם רואה נדה, יש יחס לדם כדם נדות. **ב** ועוד, דדם בעלמא אינו מטמא אלא ברביעית, והכא אף טיפה אחת מטמאת (כמבואר מ"א ב'). והיינו נמי דחשיב דם נדות וא"צ שיעור.

ג **ועוד** קחזינן כן, דאם טומאתו משום נגיעה במקור הטמא, מפני מה הדם הנוגע בו נעשה אב הטומאה, ולא ראשון לטומאה שאינו מטמא אדם⁴³. **ד** ועוד, דהלא אינו לא מאכל ולא משקה, ואין זה דבר המקבל טומאה. **ה** ועוד, דנטמא זה הדם אע"פ דאינו אלא מגע בית הסתרים, וגם הוא טומאה בלועה⁴⁴. **ו** ועוד, אם המקור טמא, כיצד האשה שבתוכה נמצא טהורה, ומפני מה אינו נטמאת בנגיעת גופה בו עצמו, אלא ביציאת דם הימנו⁴⁵.

הרי דיש כאן ו' עניינים יחודיים שחלוק מטומאת מגע בעלמא⁴⁶. וכבר עמדו בכ"ז הראשונים, וז"ל הרמב"ן מ"א ב', "הא דאמרין מקור מקומו טמא, לאו דמקור בנגיעה דידיה מטמא לדם, דהא בית הסתרים הוא ודם גופיה אינו לא אוכל ולא משקה, אלא גזירת הכתוב שטומאה נבראת שם מתחלה, וכל שנברא בו טמא הוא ומטמא נמי ביציאתו טומאת ערב במשהו כדם הנדה, דבמקומו הוא נעשה דם נדה". וע"ד זה כ' הר"ן ועוד.

ואמנם ברש"י ובתוס' מבואר⁴⁷, דטומאת הדם הבא מן המקור משום נגיעה. ועולה בדברי התוס' שצ"ל דיש כאן הלמ"מ מיוחדת⁴⁸.

א **אכתי** פשוט שלא נחלקו על הרמב"ן אלא בנקודה מסוימת, כיצד מוגדרת ביאת האי טומאה, דאע"פ דטומאת בית הסתרים היא וכו' חידשה תורה לטמאות בנגיעה, אולם ודאי כו"ע מודו דהוא חידוש ענין טומאה מיוחד מכח צורה יחודית שמייחסים למקור דמיה, וצריך להגדירו ולבאר, וגם אם הלמ"מ הוא, ודאי יש כאן גדר ותוכן, ומה נאמר בהאי הלכה.

אופנים שלא נזכר בהם טומאת מקור

ב. והנה כבר עמדו בכמה אופנים, האם יש בהם טומאת מקור. והם, דם ירוק וכד' (שארין בו מראה המטמא), דם שלא בהרגשה, דם קושי, ודם טוהר. דלכאורה בכל הני נהי דליכא ראייה ליטמא שבעה, אכתי ליטמא טומאת ערב מאחר שזב מן המקור.

ואפשר לומר דאה"נ, אבל עכ"פ לענין דם ירוק ודאי יש בזה זרות גדולה, דמשמעות הסוגיא דכאשר אין בו מראה טמא הוא טהור לגמרי, ולא הזכיר ע"ז כל ענין טומאה מצד המקור (ראה י"ט ב' שדנו בו מצד משקה הזב שיטמא הנוגע בו טומאת ערב, ולא נזכר כלל ענין טומאת מקור).

והביאו מהתוס' רי"ד (כ"ב א') שנתקשה בזה. וכ' דדמים הללו הטהורים אינם באים מן המקור. וכ"כ החינוך במצוה ר"ז.

אמנם כבר העיר⁴⁹, דברמב"ם מבואר בהדיא⁵⁰ דאף דם ירוק שותת מן הרחם, ואעפ"כ טהור לגמרי⁵¹. וכן הביאו מהתרומת הדשן (סי' רמ"ו)⁵².

וביחוד העיר בסדרי טהרה (סי' ק"צ סק"ד) הערה חזקה, שהרי חכמים ועקביא בן מהללאל נחלקו שם בדם ירוק האם טהור או טמא, ולא מסתבר כלל שנחלקו בזה גופא האם בא מן המקור או לא. והרי לעקביא שמטמא ודאי בא מן המקור, וחכמים רק מכח מקרא קמטהרים (דכתיב 'דמיה יעו"ש בדי"ט), ולא משמע כלל דפליגי מהיכן בא, אלא פליגי האם ירוק בכלל שם דמיה הוא.

דם שצורתו כנובע מן המקור, מיוחס לשם וממילא הוא כדם נדות

ג. אולם נראה דיסוד כל הענין הוא, דהיכא דהוי דם ירוק דלא חשיב דם כלל, ל"ש לטמאות משום מקור. משום דגדר הטומאה אינו משום שיש נזול שנגע במקום המקור ונטמא, ומצד זה לא חסר סיבות שלא יהיה כאן מגע טומאה וכמו שהובא לעיל.

אלא הענין המיוחד של טומאת מקור, במקום שמחד האשה אינה נטמאת ולא חל בה היותה 'רואה' כדרכה, אולם אכתי מצד

⁴² כמבואר בתוס' ע"א א' ד"ה מקור, יעו"ש מה שהוכיחו. וכן דקדקו מלשון רש"י שם "מטמא משום כתם, דדם נדה במשהו דאי משום טומאת מת לא מטמא אלא ברביעית". ומשמע דהוי כדם נדה ממש. וכן בהמשך בד"ה 'לת'ק', "מטמא בנדות מפני שהיה במקור מחיים".

וכן משמע בדברי הרמב"ם פ"א ממשכב ומושב ה"ט, "אשה שיצא הולד מדפנה יוצא עמו דם מן הדופן הרי אותו דם **אב מאבות הטומאות כדם הנדה** והלידה והזיבה שהמקור מקומו טמא".

[ואמנם יש שמדקדקים בדברי רש"י שאינו מטמא אלא במגע ולא במשא, מאחר שבכ"מ נוקט לשון זו לענין טומאת דם הבא מן המקור. ואין זה דקדוק מוכרח, וכבר העירו דמצדו אף לענין דם נדות ממש דנקט מגע אע"פ שמטמא שם במשא (ראה מ"ב ב' ד"ה ה"ג). והרי משמעות דבריו בע"א א' דהוי כדם נדות וככ"ל, ולכן אין בזה כ"כ טעם. ואם בכל אופן נדקדק כן, צ"ל דאע"פ שהרי הוא כדם נדות אינו דם נדות ממש לכל דבר, מאחר שאינו בשם זה אלא מכח היותו תולדה של מקור ואינו בא מן האשה באופן המטמא אותה לנדה].

⁴³ זו קושיית התוס' רא"ש כ"ב א'.

⁴⁴ כמבואר בדף מ"ב א' ובתוס' שם ד"ה אמאי, דבתוך המקור ממש לכו"ע בלוע הוא ואינו בית הסתרים, ולא נחלקו רבא ואבבי אלא בבית החיצון.

⁴⁵ זכרה קו' זו בתוס' ט"ז א'. (וכן נזכרו שם קו' ב' וה'). ובאופן אחר יש שואלים, כיצד מותר לאשה להיכנס למקדש, הא מכניסה לתוכו את מקורה, שהוא דבר טמא. וע"ז לא יועיל לומר דהוי טומאת בית הסתרים. אלא אי נימא דהוי טומאה בלועה ול"ח טומאה כלל. ואכתי א"כ הוא הקושיא מתעצמת, מדוע הדם שיוצא מהמקור נטמא כג'.

⁴⁶ ועוד העירו, דהנה בתוס' ריש מכילתין ד"ה מעת לעת כ' דבספק מתי ראתה לא גמרינן מסוטה לטמאות בספק טומאה ברה"י, דעד כאן לא גמרינן מסוטה אלא ספק מגע ולא ספק ראייה. ולכאורה אכתי יש כאן ספק מגע לענין טומאת מקור. וע"כ דהמגע כאן אינו כפשוטו אלא מישך שייך לטומאת הנדה.

⁴⁷ לשון רש"י כ"ב א', "לאו ראייה היא, ומיהו טיפת דם מטמאה טהרות אם נגעה בהן ואת האשה טומאת ערב משום **דנגעה במקור**, דקרא מתורת ראייה מעטיה ולא מטומאה". וכ"כ בט"ז א' ומ"א ב', וכן מבואר בתוס' ט"ז א' ובריטב"א מ"א ב'.

⁴⁸ ראה בתוס' ט"ז א' ד"ה במקור ובתוס' רא"ש שם שצידדו כן. וביחוד בתוס' רא"ש כ"ב א' (נדפס בדף כ"א ב') האריך בקושיות בענין מקור, וחתם הדברים 'וצ"ל דהלכות מקור הל"מ מסיני הם'.

⁴⁹ צפנת פענח פ"ה מאיסו"ב ה"ו. וכבר נזכר בתרומת הדשן סי' רמ"ו, "דלובן וירוק נמי מן המקור קאתי, כדמוכח בפשיטות בכמה זוכתא פ' כל היד. וכ"כ הרמב"ם".

⁵⁰ הוא באיסו"ב פ"ה ה"ו, "לא כל משקה הבא מן החדר מטמא אלא הדם בלבד שנאמר דם יהיה זובה, לפיכך אם שנת מן הרחם לובן או משקה ירוק אף על פי שסמיכתו כדם, הואיל ואין מראוי מראה דם ה"ז טהור". (ובאמת במציאות תימה גדול לומר אחרת, והרי זה שותת מאותו מקום ששאר הדמים שותתים).

⁵¹ שהרי בהמשך בה"ט לענין דם שיצא מן הדופן, ובה"י לענין מקור שהזיע, הזכיר שהאשה טמאה טומאת ערב משום מקור, ואילו בדם ירוק כתב בסתמא שטהור.

⁵² שדן לענין אשה שהרגישה יציאת דם מן המקור, ומצאה מראה ירוק או לבן הרי היא טהורה. קחזינן דאף דם ירוק קאתי מן המקור. והובא להלכה בשו"ע סי' קפ"ח א'. והרי לא מצינו שיש חולק בזה בפוסקים.

וראה עוד באב"מ בשו"ת שבסוף ספרו סי' כ"ג, "וכן הוא בש"ס פ' כל היד (דף י"ט) ע"ש דלא פליגי אלא בנדה שראתה ירוק ומשום משקה, אבל אשה שראתה בתחלה ירוק לכ"ע דם טהור. ולמה יגרע משתי טיפי מרגליות. אם לא שנאמר כמ"ש הרא"ה בס' החינוך פ' תודיע דהמראות הטהורות כמו ירוק ולבן החכמים חקרו שאינן באות מן המקור ע"ש, אבל לא משמע כן בשאר המחברים ולכן בכל זה צריך עיון כעת".

הדם חשיב חלק מדם הנדודות⁵³, וכמביא ומגלה לפנינו את מקור דמיה, ולשם משוייך, וכל ענינו **כ"ד המקור**.

והיינו היכא דקחזינן דבר שביסודו דם הוא שמשתייך לאורח הנשים ודרכם ליטמאות, אלא שלא בא במהלך של ראייה כדרכה לטמאות את האשה גופה⁵⁴, כל כה"ג יש לו שם דם נדות, גם אם לא לענין שתהא רואה, מ"מ לענין דהוי חלק מן המקור לפנינו לטמא הדם. משום דנחשב שהאשה היא מקור של טומאה, וגם אם הדם לא יצא ממנה באופן של ראייה לחול עליה שם נדה, כל שיש לו שם דם באופן שרואים בו להדיא את המקור, זה עצמו חפצא של דם נדות.

ובהכי תליא מילתא אימתי מיקרי בא מן המקור, האם יש לו שם דם וחשיב חלק מהצורה הרגילה של דרך הנשים, אלא שמתעם מסויים אשה זו לא ראתה נדה, או דמופקע כלל משם דם כגון מראה ירוק, אשר אין זה צורת דם נדות, ול"ש לזהותו כ'נובע מן המקור' הנחשב חלק הימנו⁵⁵.

והראשונים לא פליגי דיסוד טומאת מקור אינו נגיעה בעלמא, אלא נעשה דם הנדה ונחשב חלק ממקור דמיה. אלא כפה"נ יש מקום להגדיר קצת באופן שונה באיזה אופן נעשה. האם כבר מתחילתו בעצם היותו במקור דמיה אשר שם נברא ונוצר לדם נדות כמש"כ רמב"ם⁵⁶, או דדבר זה מוגדר מתוך הנגיעה, דמאחר שבא מן המקור בנגיעה מיוחס אליו ונעשה חלק ממנו⁵⁷.

אולם ודאי דאף לרש"י ותוס' אינו נגיעה בעלמא אלא נגיעה שמזוהה שמשם נובע⁵⁸, ונעשה דם נדות אשר משוייך ממש למקור דמיה, לטמא במשא ובפחות מרביעית ולהיות אב הטומאה וכו'. וכמפורש בדבריהם בע"א א' דחשיב דם נדות ממש.

וראיתי שהביאו דמפורש כן בדברי הראב"ה (סי' קפ"ט) דאין המכוון למגע ממש, ונעתיק דבריו. "מקור מקומו טמא. פירש רבינו שמואל בשם רש"י ומטמא במשהו כדם נדות, ואפי' הוא טהור והוא דם מכה, דם שבא למקור **נידון כמקור עצמו** ומטמא במגע ובמשא לטמא אדם ולשרוף תרומה, אלא שדם נדה מטמא לטמא בעלה, אבל זה הדם הוי כנוגע בדם נדה לטומאת ערב שהרי נוגע בגלוי ביציאתו לחוץ..

ומיהו לא משום מגע ממש הוא מטמא דם המקור, דאם כן רביעית דם בעינן, דבהכי מטמא אוכלין ומשקין, ותו דבמגע בית הסתרים לא מטמא, אלא על כרחך **נידון מקור** לטמא במשהו⁵⁹.

דם שלא בהרגשה ודם טהור

ד. ולענין דם שלא בהרגשה של"ח ראייה לטמאות האשה, כבר דן בזה הגרעק"א (מהדו"ק סי' ס"ב), האם אכתי ליטמא בטומאת ערב משום שבא מן המקור. ומצדד לטמאות אפי' למ"ד מקור מקומו טהור.

והיינו משום דסבר דכל כה"ג חשיב דם נדות לכו"ע, מאחר שאין כאן כלל כל ענין בדם שלא יהיה דם טמא, וההרגשה רק מגדירה את האשה כרואה וכמשתייך לגופה ובדליכא הרגשה לא נטמאת, אולם אכתי חשיב דם נדות המגלה את המקור ומשתייך אליו. מה שאין כן באופנים שנזכרו בגמ' חסר בעיקר צורת הדם ולכך נחלקו.

אולם לכא' יש בדברים אלו חידוש רב, ואכן האחרונים חלקו על דבריו⁶⁰ ונקטו דאין מקום לטמאות אלא למ"ד מקור מקומו טמא. וטעמם מבואר ומסתבר, דאף באופנים שנזכרו בגמ' דלא נטמאת האשה, נמי חסר רק בצורת ראייתה (ועכ"פ ודאי בדם חתיכה כ"ה⁶¹), ומ"מ כל כה"ג דלא היה באופן של ראיית דם

⁵³ וכן הביאו דמפורש בדברי הרמב"ן מ"א ב', שכ' דכו"ע מודו דאין האשה טמאה עד שיצא דרך ערוותה ולא מן הדופן, "ובדם עצמו טמא פליגי מר גמר לדם מאשה ומר לא גמר". הרי דטומאת הדם מישך שייך לטומאת נדות עצמה של האשה, ומיניה ילפינן.

ועיקר גדר הענין כבר נתבאר בדברי החזו"א (סי' ק"כ סק"א), "והיינו שהמקור בעצמו הוא אב הטומאה, שדמו דם הנדות, ובין בשרו ובין דמו ובין זיעו בכלל טומאה זו".⁵⁴ כלומר, כאשר אינו יוצא ממנה בצורה שמגדיר אותה כעומדת לשפיעת דם, אלא במקרה יצא הדם. והוא ענין דם חתיכה הבא עמה אינו צורת שפיעת דמים. וכן דם הבא מן הדופן ולא באופן הרגיל לשפיעה. ובזאת שלאחר מיתה אינה מוגדרת כעומדת לשפיעה, אשר זהו שם 'רואה' הנתפס בעיקר שמה. והבן.

ואפשר שזה ענין דם מכה, דקחזינן שדנו בו ענין טומאת מקור, והיינו דאין המכוון דם מכה דהוא מין דם אחר של"ש לאורח הנשים, ואף הוא יוצא מן המקור כמש"כ רש"י ט"ז א' דהיינו מכה שבמיעה, ומצד טיבו א"א לדעת עליו מהו (שהרי דנו במה לתלותו האם בראיה או במכה ואינו דבר ניכר). ומ"מ כיון שידעינן שיש באשה זו ענין מכה שמכוחה נגימתה יציאתו ושלא כדרך ראייה, אין לה בזה שם עומדת לראיה השופעת דמים.

ואם לא נימא כן צ"ל דמ"מ מאחר שנמצא במקור וצורתו כדם, יש סברא שזיווה עמו יותר ממראה ירוק. וראה להלן בדעת הרמב"ם דאכן לענין דם מכה פסק דטהור, אע"פ שבעלמא מקור מקומו טמא.

⁵⁵ ונראה דצריך לפרש כן גם בדעת אלו שחילקו שמראות הדמים שאינם מטמאים שאינם באים כלל מן המקור, ואין העיקר לחפש לקיים את הדברים מבחינה מציאותית, אלא מבחינת התוכן שנתכוונו לו, דעד כמה שאינו דם לא חשיב כלל בא מן המקור, והמקור אינו רק חדר מסויים, אלא צריך שיהיה בשם זיבה שמיוחס לצורת ראייתה, באופן אשר עומדת לשפיעת דמים, וזהו המכונה מקור דמיה. ואל"ה לאו שמיה בא מן המקור. ואין זו פלוגתא כ"כ. והבן.

⁵⁶ ואין להקשות בדם מכה שלא נברא מתוך המקור, משום דסו"ס נמצא במקור ונחשב חלק.

ובאמת יש מקום לומר דדם מכה לא העיקר רק מבחינה מציאותית שיש לשער ולתלות שמגיע ונוצר באופן אחר מפצע שישנו במקום וזהו דם פצע ולא דם רגיל מן הרחם, אלא שצורת זרימתו אינו באופן רגיל וטבעי אלא משום מכה וענין חיצוני במיעה שמוציא דם, ולכך אין לזה צורת ראייה, ואכתי א"א לקרוא לזה שלא בא מן המקור. שוב מצאתי בעז"ה בחזו"א סי' פ"א, "בדבר אשה שלפי דברי הרופא יש לה אבעבועות במקורה בפיות העורקים המזנקים את דם הנדות, ולפיכך אין נסתמין לעולם.. אבל מה שיל"ד בזה הוא מדין שיש לה מכה ותולין במכתה.. ואין לומר דנידון דין גרע טפי כיון דדם הווסת עובר דרך הבעבוע ואין כאן דם מכה אלא דם נדה, על כרחך זה אינו, דא"כ נפלה טהרת מכה בבירא, דדלמא דם נדות עובר דרך המכה, והלא סומכין על האשה שמרגשת במכה, ולא אמרו חכמים לחקור ברופאים אם דם נדות עובר דרך המכה, אלא ודאי כל שהעורק פצוע ומוכה **אין דרך ראייה בכך** וטהורה".

⁵⁷ ובאמת נראה דכל עוד שלא יצא הדם לא נדון שיש כאן טומאה. ואין חדר מסויים שבו יש טומאת דם נדה כעת לכל הנמצא בו אף בעוד היותו מכוסה ונמצא במקומו, ובזאת אשה לפנינו ולא טומאה, אלא רק ביציאתו ממקומו באופן הרגיל שוב עומד לטמאות ומיקרי דם נדה אשר ברייתו לכך, ומוגדר ששופע מתוך מקור המטמא. והרמב"ן ס"ל דא"צ לבוא למגע, אלא מעצם היותו נובע משם חשיב דם טמא. [ולכך הנכון הוא דבאשה הנכנסת למקדש כאשר לא יצא כלל אין כאן כל ענין טומאה, ואף א"צ לבוא לענין טומאה בלועה].

וצ"ע לי עד כמה באמת יש כאן מחלוקת, ואפשר דאף הנוסח בדברי רש"י שנגע במקור עיקרו מכוון להנ"ל שמשם נובע, והמגע הוא הביטוי לשייכות. ואמנם התוס' נתקשו בענין טומאת מגע זו וכ' דהוי הל"מ, ועכ"פ ודאי המחלוקת אינה מהותית, וגם אם הוא דבר מחודש הלכה למ"מ, גדרה הוא קרוב לדברי רמב"ן, ואין העיקר במגע גופו כמגע המטמא בעלמא, אלא מגע שמגדיר את היותו דם המקור. ואין כל שם טומאה עד שיזוב ויצא הדם. שו"ר שהביאו מהספר בית אפרים (יו"ד סי' נ'), שאף הוא נקט דרש"י ותוס' לא פליגי, ואין כוונתם טומאת מגע ממש אלא טומאה עצמית, וענין דבריהם דטומאה זו קיימת לדם שנגע.

⁵⁸ וכבר העירו דלכאורה בדברי הרשב"א ישנה סתירה, דבמ"א ב' כ' "אלא שהם מטמאים את המקור משום דנתגדל במקור דמקור מקומו טמא". ומאיך מעט לפני כן בל"ז א' כ' "דאפילו למ"ד מקור מקומו טמא אינו טמא מעצמו כדם הנדה אלא משום מקומו". אולם ברור דאין הדברים סותרים כלל אלא היינו הך, ואין המכוון 'משום מקומו' למגע בעלמא, אלא דבד"ז מזהה עם המקור ונעשה כדם נדה.

⁵⁹ אמנם בהמשך מצדד דהמכוון למגע ממש ומטמא מדרבנן ורק נעשה ראשון לטומאה ובעינן רביעית וכו', אולם בודאי עיקר מה שנקטו הראשונים כמש"כ בתחילה.

⁶⁰ ראה בסדרי טהרה (סי' ק"צ סקצ"ג) ובחזו"א (נדה כ"ח ב') ובשו"ע הרב (יו"ד קפ"ג קו"א).

⁶¹ דהיינו, דאף אם תחפוץ לחלק דם הדופן ודם לאחר מיתה אינו דרך ראייה כלל ול"ח דם הנדות, מה שאין כן שלא בהרגשה שאינו אלא חסרון תנאי בעלמא, אכתי תיקשי מדם חתיכה דאין האשה נטמאת משום דכיוצא הדם בשפופרת, אולם א"א לומר דאינו ראייה כל עיקר. [ודעת הר"ן (נ"ז ב') דטהרת דם בשפופרת משום חסרון הרגשה, וכבר כתב בשו"ע הרב דא"כ מפורש דמיתלא תליא בדיון טומאת מקור, אולם גם אם הוא מיעוט בפנ"ע לא גרע מדין הרגשה].

ובזה צ"ל דסבר דלאו כולהו בחדא מחתא מחתינהו, והרי מאחר דלא עסקינן הכא בטומאת מגע אלא בהשתייכות הדם למקור, יש סברא גדולה לחלק, בדבם מכה חסר בעיקר היותו משוייך למקור ואינו אלא דם חיצוני, וכשם שדם ירוק אע"פ שבא מן המקור, אינו טמא מאחר שאינו מזוהה עמו כלל⁶⁴. וכבר ביאר כן האב"מ (שו"ת סי' כ"ג)⁶⁵.

אולם עיקר התמיהה על הא דדם ירוק ודם מכה טהור, דהא בהמשך כתב דמקור שהזיע שני טיפות טמא. ואמאי, הא טיפות אלו דם טהור הם.

אלא שצריך ליתן לב שד"ז אינו תמיהה על הרמב"ם אלא על הגמ', דהא כבר נתבאר בדבם ירוק טהור לכו"ע ולית מאן דפליג, וזהו משמעות הגמ' י"ט ב' ואין זה חידוש שחידש הרמב"ם.

ענין מקור שהזיע

ו. ועיקר הענין של שני טיפי מרגליות נזכר במ"א ב' "מקור שהזיע כשתי טיפי מרגליות טמאה... לטומאת ערב ודווקא תרתי אבל חדא אימא מעלמא אתיא". ופירש"י מקור שהזיע דם לבן צלול. והוא תימה רבתא, מ"ש מדם ירוק של"ש בו טומאת מקור.

ואמנם אם נדקדק היטב את לשון הגמ'⁶⁶, נראה דלא בכדי נקט 'מקור שהזיע'. ומיירי באופן שאינו זיבת דם בעלמא של מראה טהור, אלא רואים עליו שהוא כעין חלק השייך למקור, ומקור הוא שהזיע ויצא ממנו טיפה. ולכך נקט 'טיפי מרגליות'.

וכנראה הדבר מתבטא בכך שהוא סמך יותר או שרואים בו חתיכה קטנה או בענין אחר יהיה מה שיהיה, אולם לא מיירי כאן בזיבה שנשפכה בעלמא, שלא רואים בה שיצא משהו מבפנים⁶⁷. וכל כה"ג ודאי מזוהה עם המקור וטמא בטומאתו ואין נפק"מ האם יש לו מראה דם.

ומימרא זו מישיך שייכא למימרא הקודמת שזכרה שם, "מקור שנעקר ונפל לארץ טמאה, שנאמר 'עין השפך נחושתיך ותגלי ערותך', למאי אילימא לטומאת שבעה דם אמר רחמנא ולא חתיכה, אלא לטומאת ערב".

והיינו דהמקור עצמו מטמא כאשר יוצא, מאחר שהוא הדבר שמהוה את טומאת האשה וכל עיקרו עומד לזה, וביציאתו⁶⁸ נחשב לדבר טמא. (אולם אינו חל בעיקר האשה ש'רואה' דם). וגם כאשר לא יצא ממש אלא רק הזיע, נמי חשיב יציאת דבר טמא.

באשה, סבר מ"ד מקור מקומו טהור⁶², דתו אף הדם גופיה ל"ח כמזוהה עם מקור דמיה להגדירו דם נדות.

ואמנם הא ודאי מסתבר, דדם בלא הרגשה לא דמי לדם ירוק, שלגביו נראה שאינו כלל צורה של דם נדות, ולכך הא מיהא למ"ד מקור מקומו טמא כה"ג יהא טמא.

ולענין דם קושי ודם טהור, בדברי הרשב"א (ל"ז א') מבואר דעד כאן לא טיהרו לגמרי אלא למ"ד מקור מקומו טהור, אולם למ"ד מקור מקומו טמא טמאה טומאת ערב. והא דמטהרים לאחר שטבלה היינו מטומאת שבעה.

ודבריו עכ"פ לגבי דם טהור יש בהם חידוש, דלול"ד היה מסתבר לומר דכאשר אינו חסרון מיקרי בצורת ראייתה המסויימת הלזו, אלא כעת יושבת על דמי טהור ואיננה עומדת לראיית טומאה, ל"ח כלל שמקורה טמא אשר נשייך את הדם היוצא ממנה לדם נדות.

שו"ר שהביאו שאכן דעת רבים דיש לפרש מתני' בל"ד א' וכל הסוגיא כפשוטה, דכל הנידון על טומאת הדם הוא לפני טבילה, ולענין דם טהור לאחר טבילה לא הוזכר כל ענין טומאה בעולם⁶³.

וכן דקדקו מדברי הרמב"ם (פ"ה ממשכב ומושב ה"ב), שפסק כב"ה דיולדת שלא טבלה, כל דם שתראה אף בתוך ימי טהור הרי הוא כדם הנדות ומטמא לח ויבש, אולם לא הזכיר דאף לאחר טבילה מטמא כן הדם משום מקור. והרי קי"ל כרב דיוצא מהמקור ואינו מעיין אחר, ואעפ"כ כה"ג לא חשיב דם המקור. ודו"ק.

דעת הרמב"ם בענין זה

ה. ובכללות בדעת הרמב"ם בזה כבר נתקשו טובא, דלכאורה סתר עצמו מכמה פנים. דהנה מחד דם ירוק טהור לגמרי (פ"א) ממשכב ומושב ה"ח, ומאיך דפסק מקור מקומו טמא, לענין דם היוצא דרך דופן (שם ה"ט) ודם לאחר מיתה (שם פ"ד ה"טו).

אולם בזה אין קושיא כלל, וכבר נתבאר דסברא היא דכאשר אינו בצורת דם כלל ואינו שייך לאורח הנשים, ליכא בזה טומאת מקור. ואין הענין נגיעה אלא בעינן שישתייך ויהיה מזוהה כחלק מן המקור.

אלא אי קשיא, הא דפסק הרמב"ם דדם מכה טהור (פ"ח מאיסו"ב הי"ד), אע"פ דלהדיא תלי ליה בגמ' בענין מקור מקומו טמא.

אולם אליבא דאמת על אף שאפשר לחלק, נראה דאין זה נכון. אלא בכולהו ענינו דחסר בצורת ראייתה לטמאות האשה עצמה, ואכתי צורתו דם נדה הנובע ומשווייך אל המקור.

⁶² והסברא בזה, דכל היחס למקור דמיה הוא בתורת שעומד לטמא האשה. ואם אין יוצא הדם באופן של שפיעה המגדיר את גוף האשה, ל"ח דהדם הנובע מן המקור באופן של טומאה ומגלה מקור דמיה. ובזה הוא דפליגי האם מ"מ ישנו שם עצמי במקור כנובע דם טמא אף כה"ג.

⁶³ ראה בחת"ס (בתשובותיו סי' קנ"ד) שדקדק בתוס' בל"ו א' ד"ה הלכתא דאף למ"ד מקור מקומו טמא הכא לא אמרינן כן, וכן נקטו הסד"ס סי' קצ"ב ג' והחול"ד סי' קצ"ו סק"ג.

ואמנם לענין דם קושי יש סברא דחלוק בזה, דהלא יש בה ראייה כעת, אלא דדם זה שבא מחמת קושי אינו דרך ראייה. וכן בסדרי טהרה חילק בזה דאינם דמי טהור דהמקרא אומר עליהם להדיא 'תשב בדמי טהרה' ואין בהם שם טומאה כלל, אלא ילפינן מ'דמה' או מ'כנדתה', דל"ה נדות מאחר שאינו בא מחמת עצמה. [וה"ה לדם חימוד אם טהור מה"ת, לכא' הוי כדם קושי שאינו צורת ראייה מצד עצמה, ומ"מ יש כאן טומאת מקור].

⁶⁴ הגם שנובע מן המקור, אינו שייך לאורח הנשים. ואדרבה צ"ב הסברא לשייכו. וראה בזה לעיל בהערות. ונראה דהרמב"ם נקט דמכה היינו כפשוטו דם שיוצא מפצע וממין אחר הוא ודלא כמשנ"ת שם, ולכך ראה סברא גדולה לחלק בזה, דאינו מזוהה עם המקור.

⁶⁵ אלא שנתקשה מדוע בש"ס כן תלי לה בענין מקור מקומו טמא. ואמנם נראה דאע"פ שאפשר לדמותם, דסו"ס צורתו דם הבא מן המקור, ויש מקום להחשיבו כחלק ממנו, ומ"מ סבר הרמב"ם דאין הדבר מחייב לתלות הכל זה בזה, וכשם שבגמ' מצוי לומר דהני תנאי אזלי בחדא שיטתא ודבר אחד אמרו, אע"פ שאינו מוכרח דכל אחד יסבור דברי חברו ואינו אלא כיון כללי מסויים כפי שהעירו התוס' בכ"ד.

וכבר כתבו דכאן ביחוד היה טעם לפסוק דלענין מכה מקור מקומו טהור, מאחר דנחלקו בזה רבי ורשב"ג וקי"ל כרבי מחבריו, וכן אמרו שהעידו רבותינו על דם מכה שבמקור שהוא טהור (ס"ו א').

⁶⁶ וענין הא דקאמר דחד אימא מעלמא אתיא, כבר נתקשו בזה דספק דאורייתא לחומרא. ואפשר שכל כה"ג אינו בגדר ספק וא"צ לתלותו בטומאה. אולם יש סברא לומר דעד כמה דאימא מעלמא אתיא, שוב אין לזה כלל צורה של זיעת המקור. והוא דבר מיקרי שלפעמים יוצאת טיפה בעין מרגלית. ורק אם יוצאים שנים רואים לפנינו שהמקור הזיע ופלט הימנו. ודו"ק.

וכן נראה לענין כתמים, דנתקשו בזה מפני מה הוי דרבנן, ולא בלבד טומאת האשה אלא אף טומאת הכתם עצמו כמבואר בס"ב ב', ותיפו"ל משום מקור. והיינו דמאחר דאיכא למימר דמעלמא אתי, שוב אינו צורה ישירה דבא מן המקור ואינו קיים בה כ'רואה', ואף ענין מקור מקומו טמא לא אמרינן, דאין כאן דבר המזוהה ועומד כחלק מן המקור.

⁶⁷ שו"ר שכבר דקדק כן בפרדס רימונים בפתיחתו בחקירה השישית אות י"ט, דבדוקא אמרו מקור שהזיע, דידוע שנוצר במקור, עיי"ש.

⁶⁸ דהיינו, דרק כאשר נחשף ועומד לעצמו יש כאן טומאה, וע"ז ילפינן מקרא דהשתפכות וגילוי טומאת האשה ויציאת מקורה חוצה הוא ביטוי קלוני וטומאתה. אולם כאשר אין עמו מפגש ואינו יוצא חוצה אין כאן טומאה, ואינו אלא אבר הנמצא תוך האשה ולא מתגלה לפנינו ול"ח שיש באשה טומאה כלל (הלכך אין כל מניעה שתכנס למקדש). אולם גם בזיעה ויציאת דם יש גילוי מסויים למקור, מאחר שמזוהים עמו, וזהו עצמו הטומאה.

ואמנם גם ביציאת מקור עצמו היה חידוש שנצרך לפותא וכמש"כ רש"י כאן, 'אלמא נעקר ונשפך לארץ קרי ליה ערוה כאילו הוא במקומו הילכך טמא', משום דאפשר היה לומר דאע"פ שפתיחתו וגילוי הוא כל עיקר שם נדות, אולם כאשר יצא בשלמותו ארצה וכבר אינו חלק כלל מן האשה, הרי זה אבר מת בעלמא ואין לו שם 'מקור' העומד לשפיעת דמים. ויסוד הטומאה הוא בהיותו באשה אלא שמתגלה ע"י שהאשה עומדת לשפיעה הימנו, ונתחדש שגם כאשר נשפך לארץ אכתי שמו בו.

וזהו באמת שורש כל הענין, דדם הבא מן המקור מזוהה עמו ונחשב שיש כאן חלק מהמקור לפנינו ודמו אחד עמו⁶⁹.

מקור האשה הוא הוא הדבר שמגדיר את עיקר הנדות

ז. ובאמת כבר ביארו היטב, דגם טומאת האשה עצמה שורשה בענין המקור, וכך הם לשונות המקראות, "והקריבו לפני ה' וכפר עליה וטהרה ממקור דמיה" (ויקרא י"ב ז). "ואיש אשר ישכב את אשה דוה וגלה את ערותה את מקרה הערה והוא גלתה את מקור דמיה ונכרתו שניהם מקרב עם" (שם כ' י"ח). והיינו דהאבר והמקום באשה העומד ומיועד לשפיעת דם, זהו מעיינה והוא מקום טומאתה⁷⁰.

אלא שענין אשה נדה הוא כאשר מעיינה פתוח ועומדת ומיועדת להתגלות מקור דמיה, ואזי מוגדרת בעצמותה כמקום המקור, ושפיעת הדם איננה באה מתוך המקור לכשעצמו אלא נחשב מתוכה, באשר מזוהה היא עמו ובהכי חל עליה שם נדה.

ואילו בענין מקור מקומו טמא קעסקינן כאשר מסיבה מסויימת א"א להגדיר את האשה כ'רואה', ואכתי סו"ס הדם הבא מן המקור אב הטומאה הוא כנדה, ודיינינן שהמקור טמא מצד עצמו, ואף הדם נחשב חלק ממנו למ"ד מקור מקומו טמא.

ולכך טומאת האשה וטומאת דם הבא מן המקור אין אלו ענינים נפרדים במהותם, ותרוויהו בשם וגדרי נדות ניהו, אלא שיש הפרש בין אימתי שרק הדם עצמו מזוהה עם המקור, לבין

אימתי שהאשה עצמה מזוהה עם המקור, אשר אזי בעיני שתטהר ממקור דמיה, והבא עליה נחשב שאת מקורה הערה.

ובמקום הזה יבואו גורי נדה, דכאשר רואה שלא כדרכה [כגון בשפופרת או שלא בהרגשה או דרך דופן או ע"י מכה במעיה או ע"י קישוי בלידה], אזי ראיית דם יש כאן שיכול להיות טמא לכשעצמו, אולם לא 'האשה' ראתה אלא כיצא ממילא במקרה, ובעינין שיהא יציאה כדרכה באופן שקבועה ועומדת לשפיעת דם⁷¹, אשר בהכי מוגדר שמה נדה בעצם גופה⁷². וכן לאחר מיתה דם יש כאן, אבל אין כאן כלל 'אשה' בכדי להגדיר 'רואה'.

ובאמת נראה דענין מקור מקומו טמא דם אע"פ שלא נטמאה האשה, יבוא רק לאחר שאנו מוצאים את טומאת האשה, משום דעמידתו היסודית של המקור לטומאה הוא בתורת לטמאות את האשה ולהגדירה כמעייין נובע השופך דם, ואין משמעות עצמית לאבר ששופע דם כמעייין טמא, אם אינו חלק מהאשה (והרי בנעקר ויצא ממקומו צריך לרבותו מקרא).

ומ"מ לאחר שמגדיר את האשה כטמאה והוא המעייין דידה, שוב נתפס אף בעצמו כמקור טמא⁷³, אף באופן שאינו מטמא האשה, ובהוה הוא שנחלקו האם הדם שמהוה חלק ממנו ונושא שם מקור, יכול להיות טמא לעצמו וגם כה"ג הוי דם המשתייך ונושא שם טומאת נדות⁷⁴, או לא.

⁶⁹ ובסדרי טהרה ('סי' קפ"ח סק"ד תשובה ב') כתב, דאף מ"ד מקור מקומו טהור, מודה דביציאת המקור עצמו טמא הוא. והיינו דלא נחלק אלא דהדם אינו מזוהה עם המקור ואע"פ שנמצא במקומו אכתי דבר אחר הוא (ומגע הרי ליכא מכמה וכמה טעמים וכמו שנזכר לעיל), וכמש"כ הרשב"א ל"ז א' "דאפילו למ"ד מקור מקומו טמא אינו טמא מעצמו כדם הנדה אלא משום מקומו" (ויעו"ש דר"ל דלכך אינו סותר ימי נקיים אף לא את יומו).

[זהו ענין לשון 'מקור מקומו טהור' 'ומקור מקומו טמא', האם מה שנמצא הדם במקום המקור הטמא נטמא בוה, באשר מזוהה המקום גופו אשר כל שבו כחלק הימנו להיטמא כמותו].

ולכא"ה מקור שהזיע, יתכן לומר דלא פליגי ביה ולכו"ע טמא, ולאו משום מקום קאתינן אלא נחשב ממש חלק מהמקור. ויל"ע.

וכ"ז בשני טיפי מרגליות, דניכר שהוא חלק מן המקור, אולם ביציאת הדם יש סברא שלא לזהותו עם המקור, ובהוה נחלקו. [ואמנם אין דברי הסד"ט מוכרחים, דחידוש הוא לטמאות אף ביציאת מקור כולו, ויש סברא שאין בו משמעות להגדירו כטומאה עצמית שלא במקומו כחלק מן האשה].

וראייתו שהביאו דלענין דם חתיכה דנחלקו בה משום טומאת מקור, משמע בפ"י הרא"ש כ"א ב' אין זה רק בדם אלא גם בחתיכה עצמה, דאף בו יל"ד טומאת מקור. ואם נימא דהוא משום מקור שהזיע, עולה דאף זה בפלוגתא תליא. אמנם נראה דהתם לא הוי דבר שניכר ששייך למקור גופו כטיפי מרגליות, אלא חתיכה בעלמא שישנה ברחם, ולכך דינו כדם אשר מזוהה עם המקור ונטמא משום מקור מקומו טמא.

ויש מי שיעיר, דאם אין זה הלכה בדם גרידא אלא בכל דבר שהיה במקור, מפני מה כל אדם שנולד לא נימא דטמא בטומאת מקור, שהרי שם היה ונוצר (ועכ"פ הדם שבתוכו יש טמא, כמו הדם בתוך החתיכה שטמא משום מקור).

אמנם למתבונן אין כאן מקום קושיא כלל, שהרי אין כאן ענין לטומאת מגע, אלא דאע"פ שאינו מן המקור ממש, ענין הטומאה הוא השתייכות מסויימת שמזהים אותו עם המקור וחלק הימנו הוא, וזהו בדם או בחתיכה בעלמא, אולם אדם דבר נפרד הוא במהותו ויש לו עצמיות, ואין לו שייכות לשם לומר שבו רואים את המקור. והבן. ולאחר העינין הוא פשוט.

⁷⁰ ואילו דם העליה טהור כדתנן ב"ז ב', אשר שם אינו המקום שעומד לשפיעת דמיה. ועי"ש בתוס' דהיינו אפי' ממראה דמים טמאים, "והיינו טעמא דטהור דכתיב ממקור דמיה דוקא דמי מקור דהיינו חדר, אי נמי דמיה כתיב מקום שמצויין שם הרבה דמים, ובעלייה ליכא אלא מין אחד".

⁷¹ ולכך ענין 'עת נדתה' יסודי הוא בנדה, אשר יש לה עת זמן קבוע של ראייה, דאל"ה הוי כמכה בעלמא ואין כאן שם עמידה לשפיעת דם, כמעייין שנביעתו בעצם אופייין, אשר הוא יסוד טומאתה.

[וכבר דקדקו דאנו מוצאים בזבה שנאמר בה 'כלי'י ז'ב טמאתה כימי נדתה תהיה טמאה הוא' (ויקרא ט"ו כ"ה), וכן ביולדת כתיב 'וטמאה שבעת ימים כימי נדת דתהה טמאה' (שם י"ב ב'), הרי שטומאת נדה היא הענין היסודי, אשר יש עת קבוע לראיה, ואילו זיבה ויולדת היה יכול להתפרש שלא כדרך ראייתה ואינו דבר שעומדת לו להגדירה שופעת דמים, וממילא היה מקום שלא תעמוד כטומאה כלל.

אולם לאחר שיש בה עת נדתה וטמאה בזמנה הקבוע לראיה, אף הללו הוקשו, וחישיבי כראיה אשר עומדת לטומאה. ושלא בעת נדתה אינה טמאה שבעה כראייתה בעתה, אלא צריכה שימור יום אחד כנגד ראייתה. ואם הוחזקה בוה, אזי שוב אף עדיפה זיבה, שנחזקה לעמוד לראות אף שלא בזמנה ואף זה דרך ראייתה, ויצאה מכלל אשה רגילה וצריכה שבעה נקיים להפקיע זאת].

⁷² וע"ז ילפינן 'וטרהה ממקור דמיה' דמיה מחמת עצמה ולא מחמת ולד" (נדה ל"ח ב').

⁷³ והרי לענין הנידון במקור מקומו טמא אין שום משמעות האם נטמאת האשה ואין זה מעלה או מוריד, ופשוט דמאן דמטהר מטהר נמי גם כאשר האשה טמאה נדה מכבר, ומ"מ דם שיצא דרך דופן טהור. (וכן הוכיחו מ"מ א' ב' דתלו בפלוגתא זו את דין הדם שיצא דרך דופן, ואע"פ דמיירי התם ביולדת הטמאה נדה). והיינו מפני שהנידון הוא על הדם כחולק שם טומאה עצמית בהיותו חלק מן המקור, ואין לה נפק"מ האם יצא כעת מאשה טמאה או טהורה, מאחר שלא יצא באופן השייך לטומאת האשה.

⁷⁴ ולכך לק"מ מה שזעירו, מפני מה צריך קרא לרבויו טומאת דם הנדה ["והזהוה בנדתה", מדוה כמותה מה היא מטמאה אף מדוה מטמאה" נדה כ"ד ב'], למ"ד מקור מקומו טמא תיפו"ל משום טומאת מקור.

ואמנם לולא שהתחדש לרבות אף את דם הנדה להיותו כמו האשה לכשעצמו, לא היה מקום לומר דמקור מקומו טמא ומטמא את הדם שבו להחשיבו חלק מן טומאת הנדות. ובדאי היות דם הנדה טמא הוא דבר פשוט ובסיסי יותר מטומאת דם מקור, אשר הוא חידוש להחשיבו כשייך למקור וחולק שם טומאה לעצמו אף במקום דליכא טומאה באשה. ורק לאחר דמריבין דם הנדה יש סברא לומר כן. ופשוט.

לעיונא

מי שנוסע שני פעמים ביום הלון ושוב האם יאמר תפילת הדרך בפעם השניה

הנה מבואר בשו"ע סי' ק"י ס"ה דתפילת הדרך אי"צ לומר אלא פעם אחת ביום, ואם היה לו ליסוע שני פעמים באותו יום אומרה רק פעם אחת.

ויש לעיין במי שנוסע קודם עלוה"ש וחוזר, ואח"כ נוסע שוב באותו היום. אי נימא שנסיעתו השניה כלולה היא בתוך ברכתו שקודם עלוה"ש או שהוא ענין אחר ויש לו לומר שוב תפיה"ד.

והנה במשנ"ב שם ובבה"ל משמע גבי מי שיוצא מהעיר קודם עלוה"ש שסגי לאמרה רק פעם אחת, אמנם כל זה איירי בנוסע נסיעה אחת דמילתא חדא היא שנוסע באותו היום, אך במקום שנוסע שני פעמים ובאמצע נח בביתו בצורה של קביעות (היינו שאין קשר בין נסיעה לנסיעה) יש לדון שיצטרך לברך בכל פעם מחדש. ומחד היה לדמות למה שמבואר שאם נח באושפיזא איזה שעות ודעתו ליסוע באותו היום שמבואר במשנ"ב שיברך בלא חתימה, אמנם יש לחלק ששם איירי שכל שהייתו היא במטרת מנוחה שהיא אמצע הדרך, אמנם בזה אף שיועד שיסע שוב, הוא מעשה חדש שאינו שייך לנסיעתו הקודמת.

(ובאמת שיש לעיין כן אף אם נוסע לאחר עלוה"ש, אלא שיעוי"ש שדימהו לברכה"ת שמברכים פעם אחת ביום, וא"כ יש נפק"מ יתירה במקום שמברך קודם עלוה"ש, ועיין).

גלות הנפש במצרים

בפרשיות אלו אנו קוראים בתורה על יציאת ישראל מעבדות לחרות. עם ישראל היו משועבדים במצרים גם בשעבוד הגוף וגם בשעבוד הנפש, הגוף היה משועבד בחומר ובלבנים ובעבודת פרך. והנפש הייתה משועבדת בהיותה מושפלת ומבוזה עד עפר. וכשיצאונו מצרים יצאנו גם משעבוד הגוף וגם משעבוד הנפש.

גם כעת, כשם שאנחנו בגלות מבחינה גופנית, כך גם ביחס למצב הנפש, נפשם של ישראל מושפלת ונרדפת מבלבול ומטורפת אחרי משך כל ימי הגלות. ואם ניתן את הלב נוכל להציף אל נפשותיהם של ישראל באותם הימים כיצד הם התמודדו עם המצב המשפיל בו הם היו, ונשכיל גם אנחנו שלא לתת לקשיים השונים להעכיר את הרוח ולהשפיל את הנפש.

נתחיל ונלמד מאדון הנביאים משה רבינו. שני מאורעות רצופים יש לנו בפרשת שמות שמהם מתעורר מעצמו לעמוד לימין זולתו, תחילה כשהמצרי הכה את אחד מאחיו, ואח"כ כאשר רועי מדיין גרשו את בנות יתרו. והנה אפשר אמנם לתאר ולהבין את עמידתו לימין אחיו המוכה, אך מה שעמד להציל את בנות יתרו הוא מחוסר הבנה.

אם נצייר לעצמינו את הציור במלואו הרי שכך היו הדברים: משה רבינו אחרי שנים רבות של ילדות קשה ואומללה. ילד שנותק מבית הוריו באכזריות נוראה, ילד טהור שזכה לשכינה כבר בעת היוולדו צריך להתמודד שנים ארוכות בבית פרעה שהיה שיא הטומאה שבעולם. זהותו גם היא לא הייתה ידועה לו, וכך הוא הולך וגדל שנים על גבי שנים. עד שביום מן הימים כשנודעה לו יהדותו והוא מוסר את עצמו להצלת אחיו, תיכף הוא נרדף על נפשו ע"י אביו חורגו שהיה מלך אדיר ונורא, והוא נאלץ לברוח. הוא יוצא לגלות אל עתיד קודר ומאיים. כעת הוא מוצא את עצמו במקום נידח, בודד, ללא כל מכר וגואל, אדם אומלל. ובאותה השעה ובאותו המצב הוא נפגש במקרה בקטטה בין כמה אנשים זרים, כמה רועים מצד אחד וכמה בנות זרות מצד שני, והוא מכניס את עצמו לריב לא לו ומתעורר ונלחם למענם. והדבר אינו מובן איך יתכן במצב אישי כה קשה לעשות מעשים כה גדולים. מה נתן לו את הכוח לעשות זאת. ובפרט שהיה זה אחרי שנכווה ברותחין כשהתערב במריבה היא במצרים כשהמצרי הכה את היהודי וכמעט שילם על כך בחייו. וכאן חוזר ועושה את אותם הדברים. והדבר פלא מהיכן הכח לעשות זאת.

אילולי שהראשונים היו מפרשים זאת היה אסור לנו לשאול זאת, אך כאשר הם פירשו דברים ברורים חובה עלינו ללמוד מדרכיו.

תשובה עמוקה ביותר כתב רבינו **האבן עזרא** [שמות ב ג]: וזה לשונו: ומחשבות השם עמקו ומי יוכל לעמוד בסודו ולא לבדו נתכנו עלילות. **אולי סבב השם זה שיגדל משה בבית המלכות להיות נפשו על מדרגה העליונה בדרך הלימוד והרגילות, ולא תהיה שפלה ורגילה להיות בבית עבדים. הלא תראה שהרג המצרי בעבור שהוא עשה חמס. והושיע בנות מדין מהרועים.** עכ"ל.

דברים מבהילים למדנו כאן. הכח של משה לעמוד במצב זה היה דווקא בגלל שגדל בבית המלכות! החוסן הנפשי לקום ולהרוג את המצרי, להתעורר ולהושיע את בנות יתרו הנרדפות, זהו כח שנובע רק מהיותו נסיך. נסיך שחי כל חייו בנפש על מדרגה העליונה, הוא בלבד בעל תעצומות נפש כאלו לעשות מעשים שכאלו.

אם נתרגם את הדברים אל חיינו, הרי שכאשר נבקש לקבל כח לעמוד בנסיונות ולהתרומם, כל עוד הנפש שלנו נפש מעונה, 'שפלה ורגילה בבית עבדים', לא יתכן שתהיה לה עוצמה לעמוד. הדרך היחידה היא רוממות הנפש, להרגיל את הנפש לחיות חיים 'על מדרגה העליונה'. ורק כאשר הנפש בריאה ומרוממת אפשר לחזק אותה ביראת שמים ולהגיע אל היעד.

דברים אלו מבוארים גם בדברי **רבינו אברהם בן הרמב"ם** בזה"ל: 'התבונן בקנאותו עליו השלום על העושה, איך לא סרה ממנו ולא נסוג אחור ממנה, אע"פ שלא ברח ממצרים אלא בגלל הדבר דבר כזה, ואע"פ שהיה גר בארץ, ולא נדכאה נפשו היקרה בגלות ולא נשתנה נטייתו החשובה עכ"ד.

גם **המהר"ל** [גבורות השם פי"ח] פירש בדרך זו מה שאמר בילקוט [ב' קס"ג] עה"פ ויגדל משה בטעם שכתוב שם פעמיים לשון ויגדל, וז"ל: פירוש. כי ויגדל השני נכתב שהיה לבוש גדולה, משום כך היה יוצא לראות בסבלות אחיו, שאילו לא היה בו נפש גדולה לא היה מקפיד על שיעבוד אחיו, כי מי שיש בו מן השפלות אינו מקפיד בזה וזה ממעלת הנפש' עכ"ד.

הדברים יורדים חדרי בטן. כמה נסיונות יכולנו לעמוד בהם אילו היו לנו תעצומות נפש, הרבה מהכשלונות לא נובעים מחמת שהיצר חזק אלא מחמת שאנחנו חלשים. אם לא נרפה ידים ולא נביט עלינו בזלזול, נעמיד את מהלך החיים עם נפש מרוממת מכובדת ואצילית, ממילא יהיו בנו כוחות לנהל את החיים ברוממות ובעוצמה.

זה לעומת זה אנו רואים אצל עם ישראל, אלו שלא גדלו בבית המלכות והושפלו ואכן לא היו בהם כוחות לעמוד במצבים קשים וכמו שהקשה **הראב"ע** [שמות יד יג] על זמן קריעת ים סוף 'יש לתמוה איך יירא מחנה גדולה של שש מאות אלף איש מהרודפים אחריהם. ולמה לא ילחמו על נפשם ועל בניהם. התשובה כי המצרים היו אדונים לישראל וזה הדור היוצא ממצרים למד מנעוריו לסבול עול מצרים ונפשו שפלה. ואיך יוכל עתה להלחם עם אדוניו. והיו ישראל נרפים ואינם מלומדים למלחמה. עכ"ל.

הנה לנו דבר והיפוכו. ישראל שלא הצליחו להתרומם אכן הושפלו עד כדי כך שבזמן מלחמה רפו ידיהם ולא נלחמו גם כאשר מבחינה צבאית היו מסוגלים לכך.

בבית המדרש בסלבודקה דברו על 'גדלות האדם', לא דברו שם על צורת לבוש או נימוסים בעלמא. דברו שם על דבר שהנשמה תלויה בו. הם דברו על הדברים הנוראים האלו, שאם אדם חש מושפל ועלוב, באמת לא יהיה לו כח לעמוד בשום משימה. ולעומת זאת, אם הוא ירגיש מרומם ונכבד, בטבע הדברים הוא יקבל כח. וזה דבר מוכרח עד שראתה ההשגחה העליונה בזה סיבה לגלגל שמה רבינו יגדל בבית פרעה שיתרגל לרוממות ועליונות.

בעזרת השם במאמר הבא יתבאר כיצד אפשר לחיות חיי רוממות גם בזמנים של שפלות ורדיפה.