

דבר המערכת

נקודת המוצא של כל אחד

בפרשת השבוע נצטוינו להביא שמן זית זך להעלות נר תמיד לפני השי"ת.

אותו השמן חייב להיות שמן זך, ומצאנו בחז"ל כי שמן זה מסמל את מהותו של עם ישראל.

וכך אומר ירמיה הנביא אשר התנבא בתקופות הקשות של עם ישראל "זית רענן, יפה פרי תאר, קרא ה' שמך".

ובמדרש (כאן) תמה 'וכי לא נראו ישראל אלא כ'זית' הזה בלבד והלא בכל מיני אילנות נאים ומשובחים נקראו ישראל בגפן ותאנה' ומתוך המדרש 'אלא מה האילן הזה עד שהוא באילנו מגרגרין אותו, ואח"כ מורידין אותו מן הזית ונחבט, ומשחובטים אותו מעלים אותו לגת ונותנין אותו במטחן, ואח"כ טוחנין אותו, ואח"כ מקיפין אותו בחבלים ומביאין אבנים, ואח"כ נותנים את שמנו, כך ישראל באין עכו"ם וחובטים אותם ממקום למקום, וחובשים אותן, וכופתין אותם בקולרין, ומקיפין אותן טרטיטין, ואח"כ עושין תשובה והקב"ה עונה להם', ומסיים המדרש 'הוי זית רענן, יפה פרי תאר'.

המדרש מבאר שירמיה ראה בתהליך הוצאת השמן מן הזית את אותו תהליך שעם ישראל עוברים בזמן הגלות, שבאותו הזמן עם ישראל יהיו מוכים וחבולים על ידי הגויים עובדי האלילים, ואז במקום להדמות לגויים ולאבד את אמונתם, הם יחזרו בתשובה לפני הבורא, והשי"ת יענה ויקבל אותם.

ועי"ש עוד במדרש שהוסיף לבאר את יחודיותו של השמן בכך שאינו מתערב עם משקים אחרים, ותמיד עומד עליון בין שאר המשקים, וכך הוא יכול להיות מאיר על כל סביבתו, וכך עם ישראל 'נקראו אבותינו זית רענן שהם מאירים לכל באמונתם'.

מדרש זה מתאים מאד לתקופתנו אנו, כאשר עם ישראל נמצאים בעת צרה, ומאז יום שמחת תורה לא ניתן מנוח לנפשינו, ובני ישראל נמצאים בצרה ובשביה, כל אחד במקומו, ואף אלו אשר אינם בערי הספר ונושאים הם בעול אחיהם בתפילה וזעקה, גם הם אינם נשענים ובטוחים אלא על אבינו שבשמים שיחוס ויגאלנו בקרוב גאולה שלמה.

והדברים הולמים להפליא את תקופתנו כאשר העכו"ם קמים עלינו ורוצים לכלותינו, ומכים ורודים באכזריות נוראה, ועם ישראל לעומתם מכריזים: 'ובכל זאת שמך לא שכחנו', כאשר גם במעמקי שאלו שבים הם לאביהם שבשמים, לא מתערבים בגויים ואת אמונת אבותיהם אינם עוזבים, ובכך משולים הם לשמן זית זך אשר בכל מצב שהוא הרי הוא עומד לעצמו, מעל לכל שלטון, ומאיר לכל העולם באמונתו.

[וכפי שסיפרו יודעי דבר על חלק מהשבויים בימים אלו, אשר מקיימים שמירת שבת במסירות נפש גם כאשר לא למדו ולא ידעו מילדותם מהי שבת ומהי יהדות, ובודאי שמס"נ זו תעמוד להם לזכות לשוב במהרה לחיק אבותיהם ולקיים את מצוות השם מתוך הרחבה].

המשך בעמ' 2

תענית שובבי"ם ת"ת ביום ה' ערב פורים קטן - הרב דוד גוטפרב
בר מצוה באדר א' לנוול באדר א' - הרב ראובן יוסף קנטור
כפרת הציץ - הרב יעקב ישראל פרבר
אבני שהם ואבני מילואים - הרב מרדכי הול
אם מותר לברך כשנשאר לו פירורין בפיו - הרב מנדל המניק
המחליף בין ברכת מעין ג' לברכת המזון - הרב יעקב חוקת
בדין מלאכתו לאיסור שאין בו שימושי היתר - הרב יוסף גיסר
בענין אמירה לקטן - הרב צבי אליעזר רוזנברג
באיזה יד צריך איטר להחזיק ספרי קודש - הרב אלעזר אנגל
אימתי עובר אדם על מידת הקנאה - הרב מ. אליהו זקס
דין עד הבדוק - הרב יונה מרצבך
גדרי טומאת נדה - הרב שניאור קליימן
ישמח לב - יקר תפארת גדולתו
לעינוא - יסוד החת"ס שעיקר הפורים מה"ת מתקיים באדר ראשון
לדורות - במקומך יושיבוך

הרב דוד גוטפרב כולל תורה לשמה

האם מותר להתענות שובבי"ם ת"ת ביום חמישי ערב פורים קטן

הנה בשנה זו יש דבר נדיר שחל היום חמישי האחרון של שובבי"ם ת"ת בערב פורים קטן (דבר שלא ארע משנת תשנ"ז ובפעם הבאה בשנת תת"א) והיות ורבים נוהגים להתענות ביום זה יש לדון אם מותר להתענות בערב פורים קטן. ויסוד השאלה משום ימים שלפניהם.

דין מגילת תענית בלפניהם ואחריהם.

הנה במתני' תענית (ט"ו:) א"י דהימים הכתובים במגילת תענית דלא למיספד בהון לת"ק לפניו אסור ולאחריו מותר ולר' יוסי לפניו ולאחריו אסור ובגמ' (י"ח.) שיטת רשב"ג לפניו ולאחריו מותר. ובגמ' שם רב פסק כר' יוסי. ושמואל פסק (למסקנה) כרשב"ג. ואנן קיי"ל לאסור וא"כ הדין צריך להיות שלפניו ולאחריו אסור.

עוד אי' בר"ה (י"ט:) דהלכתא בטלה מגילת תענית ורק חנוכה ופורים אסורים בהספד ותענית וכן פסק בשו"ע (ס"י תקע"ג). [ושיטת הראב"ד דמ"מ תענית ציבור לא קובעים בהם וגם לפניהם ולאחריהם והר"ן דחה דעתו וכן כ' הבית יוסף שאין המנהג לדקדק בזה ולא הביאו בשו"ע].

שיטות הראשונים איך מתענים תענית אסתר.

והקשו הראשונים כיון דלענין חנוכה ופורים לא בטלה מגילת תענית איך מתענים תענית אסתר הלא הוא יום שלפני פורים וצריך לאסור מדין ימים שלפניהם. ויש בזה ה' מהלכים בראשונים.

א. דעת הרא"ש (מגילה פ"ק) ותוס' (תענית י"ח) והטור דכיון דהימים טובים עצמם בטלו לא עדיף לפנייהם ולאחריהם דחנוכה ופורים משאר ימי מגילת תענית דבטלו ולכן מותרין ואף שלא בטלו עיקרן דחנוכה ופורים, לפנייהם ולאחריהם בטלו.

ב. הרמב"ן ותוס' (בתירוץ השני) תי' דיום שלפני פורים היה אמור להיות יו"ט במגילת תענית יום ניקנור וכיון שבטל משום יום דידיה ודאי נתבטל גם דין יום שלפניו שיש בו.

ג. בשם הר"י אברגלוני תירצו דכיון דקיי"ל דבטלה מגילת תענית אלמא דעתם של חכמים להקל ולבטל וא"כ אף שלענין חנוכה ופורים לא בטלו מ"מ די לנו לפסוק כשמואל שפסק כרשב"ג שמותר לפנייהם ולאחריהם.

בפרשת השבוע נצטוונו על חינוך המשכן, המהות של חינוך הוא להשלים את המעשה אשר יעשו ולקבוע את הצורה בה ייעשה

של הדבר, הביטוי המיוחד 'חנוכת המשכן' ע"י הדלקת הנרות היא בכך שהדבר נעשה באופן המושלם ביותר, וזהו הביטוי המיוחד של הפקת השמן מן הזית שבכך רואים שכל המכות והעינויים כביכול שמקבל הזית זהו הדרך הראויה להוציא ממנו את השמן המיוחד עם היכולות המעולות ביותר.

כאשר מקימים ומייסדים מקום חדש ובפרט כשהוא משכן לשכינה הרי שלא שייך להקימו בלא שתקדם לכך ההכנה הראויה, והכנה זו נעשית על ידי שמתחילים את הכל במצב המושלם ביותר בלי לוותר על שום פרט גם אם בשאר הזמנים אינו מעכב בדיעבד.

כשהאדם רוצה להכניס עצמו לעבודת הקודש הרי הוא צריך לעשות לעצמו הכנה מוקדמת ובה הוא צריך לראות שגם במצבים הכי קשים שיכול הוא לעמוד בהם.

הכנה זו חייבים לעשות בצורה מושלמת, כדי שהאדם יביע בעצמו את יכולותיו אשר אליהם ישאף תמיד להצליח בהם, וגם אם אח"כ לא הצליח לעמוד בדרגות אלו באופן קבוע עדיין אין זאת אלא מעידה זמנית, כאשר את המצב האמיתי שלו הכיר בימי החינוך.

כל אחד יש אצלו את ימי החינוך האישיים שלו, אמנם בשונה משאר עניינים בהם החינוך מורה על העיקר ממנו האדם ממשיך לבנות את עצמו כאשר נקודת ההתחלה משמשת למורה דרך להצלחתו, בלימוד התורה הדבר גדול בהרבה כאשר בכל עת יכול הוא להמציא לעצמו נקודת מוצא טובה מקודמתה, שהיא תחילת הלימוד הוא בגיל הקטן כאשר עדיין האפשרויות של האדם מצומצמות מלהעמיק עומק בתוך עומק בהבנת מה שלומד, ומאיך ובהמשך חייו כבר מעמיד עוד ועוד במה שלומד, ובכל זמן ועת יכול הוא לתת נקודת מפנה חדשה אותה יסמן לעצמו כי היא נקודת החינוך שהיא תהיה המורה דרך שלו ואליה הוא ישאף להגיע עד אשר יתן לעצמו נקודת מוצא נוספת שתהיה מעולה מקודמתה.

נקודת מוצא זו היא הוראת הדרך כאשר האדם יכיר ביכולותיו ובגודל הצלחתו באותה עת הרי ששאיפתו מכאן ואילך תהיה להגיע לנקודת הצלחה זו, וממנה יוכל להמשיך לעלות ולהתעלות בלימודו ובעבודת השם שלו.

אחד מנקודות ההצלחה של האדם הם אלו הזמנים אשר הכיר בעצמו והצליח להוציא מתח"י דבר מתוקן, מאמר מקיף אשר מסכם הוא בבהירות את אשר זכה ולמד, וההכ"ת לדעת שבאמת הצליח להגיע לבהירות זו היא ע"י שעומד הוא לפרסמו לפני הת"ח שיתנו בהם עיניהם ויאירו לו את הערותיהם, ובכך זוכה הוא בתרתי גם ליצור נקודת הצלחה במה שלומד שרואה ומכיר במה שיכול להוציא מתוך הדברים שעוסק בהם וגם מגדיל תורה ומקדש שם השם ברבים.

החכם עיניו בראשו, וכשתבא לפני ההזדמנות יתבונן בעצמו כיצד יעצים את הצלחתו באופן הנעלה ביותר וכך בשאר הזמנים יוכל להעפיל אל אותה נקודת הצלחה אשר הכין עבורו באותה העת והיא תהיה הדרך להתעלות עוד ועוד במעלות התורה והיראה.

ד. הרז"ה תירץ שימי פורים היות והם דברי קבלה אין צריך חיזוק לפנייהם ולאחריהם וכל מה שאסרו ימים שלפניהם הוא דוקא בימים שאסורים מדברי סופרים הצריכים חיזוק אבל פורים שהוא דברי קבלה אי"צ חיזוק והביאו הר"ן.

לדעת הרז"ה דין תענית אסתר במוקפין.
והנה לדעת הרז"ה כל זה מהני לענין להתיר יום י"ג לבני הפרזים שאיסורם ב"ד הוא מדברי קבלה אבל בני הכרכים שאיסורם

בי"ד הוא לא מכח קרא דדברי קבלה אלא כדאי' במגילה ה': לא נצרכה אלא לאסור אלא את של זה בזה דלהכי איצטריך מגילת תענית. ומכח זה כתב הפרי חדש (סי' תרפ"ו) דבני ירושלים המוקפין שאיסורם ב"ד הוא רק מכח ד"ס אסורים להתענות בי"ג תענית אסתר {ובאמת מבואר כן בבעל המאור גופיה} וסיים שלא נהגו כן. (וידוע שיש פו' שצירפו דבריו בגווני שנצטרכו להקל בתענית אסתר לבני המוקפין).

שיטת הראב"ד ותענית אסתר זהו דין מיוחד שיש לו סמך בכתוב.

והראב"ד שסובר שמ"מ נשאר הדין שבציבור לא גוזרים תענית בימים דמגילת תענית הקשה לשיטתו שצריך לאסור לגזור בציבור תענית אסתר יום שלפני פורים, משום שהוא יום ניקנור. ויעיי"ש שמדין ימים שלפניהם פשיטא ליה דאין לאסור ואיכמ"ל. ותירץ דשאני תענית אסתר שאינו כשאר תעניות אלא זכרון לנס שנעשה בו, ועוד שיש לו סמך בכתוב "דברי הצומות וזעקתם" שקיבלו עליהם מעיקרא לעשות תענית בכל שנה ושנה, וא"כ לדעת הראב"ד זהו דין מיוחד שהתירו בתענית אסתר.

הספד ותענית בפורים קטן.

והנה כל דין זה הוא בשנה רגילה אולם בשנה מעוברת נחלקו הראשונים דדעת הסמ"ג הרמב"ם והר"ן דאיסור הספד ותענית בפורים הוא גם בפורים קטן ודעת הרא"ש והג"מ והמרדכי דאסור רק בפורים באדר ב' ולא בפורים קטן, וכ' הרמ"א שהמנהג כסברא ראשונה לאסור הספד ותענית גם בפורים קטן.

ימים שלפניהם בפורים קטן.

ומעתה נחזי אנן מה הדין לצום בי"ג אדר הראשון ערב פורים קטן.

הנה לד' תוס' והרא"ש והטור כיון שבטלו ימי מגילת תענית אין לאסור ימים שלפניהם, ודאי שרי גם הכא שבטלו ימים שלפניהם. וכן לדעת הר"י אברגלוני דפסקין כרשב"ג ודאי שרי.

אבל לדעת הרמב"ן (ותי' א' בתוס') דדוקא בפורים שרי יום שלפניו כיון דהיה אמור להיות יו"ט דיום ניקנור ובטל לא יתכן לאסרו משום יום שלפניו יש לדון אי יום ניקנור היה אמור להיות יו"ט רק באדר ב' אבל באדר א' לא היה יו"ט ולא בטל וממילא אין מקום להתיר בי"ג אדר א'.

אולם הראני הגאון רבי שלמה ולדנברג שליט"א דברי הגר"א בביאורו סי' תקס"ח שכתב להדיא דהימים דמגילת תענית שוים בין באדר א' ובין באדר ב'. וא"כ גם באדר א' היה אמור להיות יום ניקנור וכשביטלוהו הדר דינא דבטל גם דין יום שלפניו.

י"ג אדר א' לשיטת בעל המאור וכן לדעת הראב"ד.

אולם לדעת בעל המאור דמה דמותר להתענות בתענית אסתר הוא משום שהוא יום שלפני דברי קבלה ואי"צ חיזוק. והב"ח כ' לפסוק כן ולכן אוסר להתענות יום שלפני חנוכה דהוי מדברי סופרים, א"כ יש לדון באדר א' דהנה אף לאוסרים בפורים קטן הספד ותענית כ' הגר"א (שם) וז"ל "דטעם הספד ותענית שאסור בראשון לא משום קרא דקרא לא אסיר אלא בשני כמ"ש השנית אלא משום דכתיב במגילת תענית". ומבואר להדיא דהו מדברי סופרים וא"כ יאסר להתענות לדעתו אף לבני הפרזים שבפורים רגיל מותרין להתענות תענית אסתר. (ואף לדעת החתם סופר שחידש (בת' סי' ר"ח ובהגהותיו מגילה ו'): שעצם הדין לעשות זכרון לנס בפורים קטן הוי מדאו' מ"מ אין דין דוקא בדברי קבלה לאסרו בהספד ותענית אלא חז"ל תיקנו דאסור בהספד ותענית מדינא ועיי"ז יוצא יד"ח דאורייתא).

וכמו"כ לדעת הראב"ד שכל ההיתר להתענות בי"ג תענית אסתר הוא משום שכך קיבלו עליהם מעיקרא א"כ י"ל דזהו דוקא באדר שני אבל באדר ראשון נשאר הדין לאסור כיון שלא קיבלו עליהם מעיקרא להתענות.

בר מצוה באדר א' לנוול באדר א'

כתב השו"ע סי' נה סעיף י': 'אם נער אחד נולד בכ"ט לאדר ראשון משנה מעוברת ונער אחד נולד באדר שני באחד בו ושנת י"ג אינה מעוברת אותו שנולד בכ"ט לאדר ראשון צריך להמתין עד כ"ט לאדר כו' הג"ה ומי שנולד באדר ונעשה בר מצוה בשנת העיבור אינו נעשה בר מצוה עד אדר השני עכ"ל. ובביאור הגר"א בסעיף ט' ביאר את דינו של הרמ"א עפ"י הא דאיתא בירושלמי פ"ק דכתובות "א"ר אבין אקרא לאלוקים עליון לקל גומר עלי [פי', שהקב"ה מסכים ומשלים עם ישראל מה שהן עושין], בת ג' שנים ויום א' ונמלכין בית דין לעברו, הבתולים חוזרים, והכא נמי מי שנולד באדר סתם ושנת י"ג שלו מעוברת, אינו נעשה גדול עד אדר השני, ע"כ דברי הגר"א.

והנה במג"א שם סק"י דקדק מלשון השו"ע שנקט ששנת הי"ג של שני הנערים דאיירי בהו היא שנה פשוטה, דמשמע דאם שנת י"ג גם כן מעוברת אותו שנולד באדר ראשון נעשה בן י"ג באדר ראשון, והקשה המג"א וז"ל: 'וצ"ע דהא מי שנולד בשנה פשוטה אינו נעשה בר מצוה עד אדר השני כמ"ש בהג"ה, וא"כ גם זה אע"פ שנולד בשנת העיבור מ"מ אשתקד היתה שנה פשוטה ונעשה בן י"ב באדר סתם, א"כ לא מלאו לו שנת י"ג עד אדר השני, וכ"מ סוף ערכין (לא). דבעינן שנה תמימה ומאי שנא שנת י"ג מכל השנים דשנת העיבור בת י"ג חדש, והכי אמרינן גבי ג' שנים שבתולותיה חוזרין, אם נתעברה השנה גם חודש העיבור בכלל כדאיתא בירושלמי על פס' אקרא לאלוקים עליון לקל גומר עלי, לכן נראה לי דנעשה בר מצוה באדר שני, והא דנקט ושנת י"ג אינה מעוברת מילתא דפסיקא נקט' עכ"ל.

אמנם האחרונים חולקים על המג"א, וכן במ"ב שם סקמ"ג כתב להלכה דהסכמת האחרונים היא דהנולד באדר הראשון ושנת י"ג שלו היא ג"כ בשנה מעוברת אז בודאי שנעשה בר מצוה באדר א' ודלא כהמג"א.

איברא, דקושיית המג"א חמורה מאוד, דמאי שנא מי שנולד בשנה פשוטה דאינו נעשה בר מצוה עד אדר השני מדין לקל גומר עלי' וכדברי הרמ"א, מאותו שנולד בשנת העיבור באדר הראשון, והלא אף הוא נעשה בן י"ב אשתקד באדר סתם, וא"כ ראיה שנת י"ג שלו להיות בת י"ג חודש, והנה בודאי האחרונים ס"ל דהנידון הוא על כל י"ג השנים בבת אחת ולא על כל שנה ושנה בפרטות, אולם אכתי קשה דמ"מ מדוע לא נימא דחודש העיבור אינו נמנה כלל בפנ"ע כמו שלמדנו מדברי הירושלמי לגבי קטנה בת ג' דבתוליה חוזרין עד סוף עיבור השנה.

ונראה להציע חילוק בין הציורים, ובהמשך ניישב הדברים עפ"י ז' בס"ד.

דהנה בפשטות, בכל מקום שמצינו דין זה של הירושלמי של קל גומר עלי', מדובר בשנת העיבור אירעה או בתחילת התקופה הנידונית לפנינו או בסוף התקופה, וכ"מ פשטות לשון הירושלמי 'ונמלכו בית דין לעברו כו', אולם בציור שלפנינו שנולד הילד בשנה מעוברת ונעשה בן י"ג בשנה מעוברת, אם נרצה לומר את דין הירושלמי של קל גומר עלי', נצטרך לאומרו גם על תחילת התקופה ועל סוף התקופה גם יחד, וכזאת לא מצינו בירושלמי ובשום מקום.

והנה בחידושי מרן רי"ז הלוי הל' קידוה"ח ייסד מחלוקת ראשונים עצומה ביסוד וגדר דין עיבור השנה, דבסנהדרין יא: איתא: 'ת"ר על שלשה דברים מעברין את השנה על האביב ועל פירות האילן ועל התקופה כו'. ופירש רש"י שם דהכוונה היא על המועדות שיהיו כולן בזמן וז"ל: 'על האביב, אם לא בישלה התבואה מעברין, דקרא כתיב בחודש האביב'. 'ועל פירות האילן, אם מתאחר בישראל יותר מזמן העצרת מעברין'. ועל התקופה, בין על תקופת תמוז שמתעכבת ונמשכת שאין תקופת תשרי נופלת עד עבור החג מעברין' עכ"ל. וע"ש בתוס' ד"ה 'או דלמא' דינים אלו מדאורייתא הם דכתיב 'וחג האסיף תקופת שנה' והיינו 'על התקופה', ועל האביב' נמי דאורייתא כדכתיב 'שמור

להלכה בדעת השו"ע והמ"ב בזה.

והנה דעת הראב"ד לא נפסקה בהלכה אלא מותר גם לגזור תענית ציבור בימים של מגילת תענית שבטלו וא"כ מצד דעת הראב"ד שרי להתענות ואף לגזור תענית ציבור ביום זה.

ובשו"ע פסק (ס'יתקע"ג וס'יתרפ"ו) בחנוכה ופורים מותר להתענות לפנייהם ולאחריהם. ומבואר בט"ז ובביאור הגר"א ובמ"ב שפסק כתוס' ורא"ש וטור דלא עדיפי ימים שלפניהם מהימים עצמם שבטלו.

אולם הנה המשנה ברורה הביא דעת הב"ח דבחנוכה אסור להתענות לפניו וכ"ד הפרי חדש והוסיף שהנוהגין להתענות לפני חנוכה תמורת ער"ח אין לשנות מנהגם אבל לכתחילה לא ינהגו כן ועכ"פ לא יגזרו תענית ציבור, וצ"י בשעה"צ למג"א בשם הראנ"ח שחשש לדעת הר"ה והר"ן.

וא"כ יש לדון דגם בערב פורים קטן לד' הב"ח והפרי"ח שפסקו כהר"ה והר"ן ואף המ"ב חשש לדבריהם לכתחילה א"כ שלא יתענו כיון דהוי ימים שלפניהם של יום שאסור מדברי סופרים.

מבואר בפמ"ג דגדר האיסור באדר ראשון משום מנהג.

אולם א"ל הגרש"ו שליט"א דיתכן וכל מה דאנן אוסרים בפורים קטן להתענות הוי כדכ' הרמ"א שנהגו כסברא ראשונה י"ל דכל המנהג היה רק לענין אותו יום ולא נהגו כן לענין ימים שלפניהם.

וביותר דכ' המ"ב בשם הפמ"ג דאם נדר להדיא להתענות בפורים קטן חל הנדר דהוי רק מנהג בעלמא (מה שאין מתענים). וחזינן דתורת מנהג עליה אפילו על היום עצמו ולא נאסר מדינא שנאמר שאסור שלפניו. אמנם בספר אשל אברהם על המגילת תענית תמה בזה טובא על הפמ"ג והוסיף שלא נהגו כן פעיה"ק ירושלים, {ויש להבין במה התבטא מנהג ירושלים בזה}.

הנהגת מרן הגרי"ח זוננפלד בזה.

עוד הוסיף לי שכשדיבר ע"ז עם הג"ר זלמן דוד צוקרמן שליט"א א"ל מה דאי' בספר מרא דארעא דישאל שכאשר גזר מרן הגרי"ח זוננפלד זצ"ל ובית דינו יום תענית (על התייסדות הרה"ר) בשנת תרפ"ח מבואר שם בכרוז שהיה זה יום י"ג אדר א' וחזינן שלא חשש לגזור אפילו תענית ציבור ביום זה, ויתכן שאפשר ללמוד לדידן עכ"פ לענין היחיד עצמו דשרי להתענות.

גם המ"ב לא חשש לד' הר"ה לגמרי.

וגם יש להוסיף בזה דגם המ"ב לא פסק כדעת הר"ה בהחלט דהא לשיטתו יש לאסור תענית אסתר לבני המוקפין וכמפורש בדבריו וכמ"ש גם הפרי"ח. אלא רק חשש ליום שקודם חנוכה וכדעת הב"ח והלא הב"ח עצמו פסק לענין תענית אסתר שגם המוקפין צריכים להתענות וטעמו כמו שכ' מצד דהיא תקנה מוקדמת מזמן מרדכי ואסתר אף קודם שבטלה מגילת תענית. וא"כ אף שבאדר ראשון לא תיקנו להתענות מ"מ כיון שבאדר שני לא גזרו מעיקרא על ימים שלפניהם משום תענית אסתר לא חילקו בתקנתם ואין בין אדר הראשון לאדר השני כלל לענין הספד ותענית ובכלל זה גם לענין ימים שלפניהם.

דברי הערך השלחן בזה

ושבו מצאתי בספר ערך השלחן (הספרדי) והביאו הכף החיים שהביא מהמאירי שנסתפק בזה אם נאסר לפנייהם ולאחריהם או לא. והביא מהכל בו דכ' דאסור אף לפנייהם ולאחריהם. אולם כתב על זה הערך השלחן דהא אנן קי"ל דאפילו באדר שני מותרים לפנייהם ולאחריהם בהספד ואפילו בתענית נראה שיותר אף שבזה הסכימו האחרונים לאסור, באדר א' יש לסמוך ולהתיר.

חידוש בדברי הגאונים שיש תענית אסתר באדר א'.

ודבר פלא הראה לי הגרש"ו שליט"א דבאוצר הגאונים (מגילה ו)אי' בזה"ל "וי"ג של אדר הראשון נמי מתענין כ"ג של אדר השני". ונמצא דאדרבא לא רק דאין איסור אלא צריך להתענות תענית אסתר קטן כמו שעושים פורים קטן.

בסוף התקופה, אין למדין לנידון דידן לומר 'לקל גומר עלי' ב' פעמים בבת אחת בתחילה ובסוף, ועל כן מי שנולד באדר הראשון עושיין לו בר מצוה באדר הראשון כמו שפסק המ"ב.

הרב יעקב ישראל פרבר כולל מגדל עוז

כפרת הציץ

והיה על מצח אהרן ונשא אהרן את עון הקדשים וגו' (כח לח)

כתב הרמב"ם (פ"ד מהל' ביאת מקדש ה"ז) "וכן הציץ מרצה על טומאת דברים הקרבים שנא' והיה על מצח אהרן ונשא את עון הקדשים אבל לא מרצה על טומאת הנאכלין ולא על טומאת האדם שנטמא בטומאה ידועה אא"כ היתה הטומאה הדחוייה בציבור שהציץ מרצה עליה".

והנה בגמ' בכמה מקומות (ע"י בשבועות ט' ב' ובזבחים דף כ"ג ב' ובמנחות דף כ"ה א') מבואר דהציץ מכפר על עון טומאת קדשים ולא טומאת המקדישים, דהיינו רק על עצם הקרבן אפילו דנקרב בטומאה עולה הוא לרצון, ואמנם אינו מכפר על טומאת האדם שהקריב בטומאתו את הקרבן. וא"כ היאך פסק הרמב"ם דאם היה הטומאה דחוייה בציבור מ"מ מרצה הציץ עליה, הא א"כ מצינו דהציץ מכפר אף על עון המקדישים דהא הציבור הקריבוהו בטומאה. ועמד על קושיא זו הגבורת ארי (ביומא ז), והניח בתימא.

ועי' באבן האזל [על הרמב"ם שם] דכתב ליישב דברי הרמב"ם דיש שני עניינים בכפרת הציץ על הקרבה בטומאה, א. על עצם הקרבת החפצא של הקרבן בטומאה דאינו עולה לרצון מפני הטומאה, ב. משום עצם האיסור להקריב בטומאה א"כ מעתה הוי מצוה הבאה בעבירה והרי"ז מעשה איסור, ובמילא בעניין הציץ עולה גם לעצם מעשה האיסור ובמילא מעתה א"ז מצוה הבאה בעבירה, ובר מן דין דגם מרצה על הקרבן עצמו אף דבא בטומאה.

ולפי"ז מיישב הגראז"מ ז"ל את דברי הרמב"ם, דהא דהתמעט דציץ מרצה על עון הקדשים ולא על עון העדה, היינו כלפי מעשה האיסור של ההקרבה בטומאה דהיינו דמכפר על עון הקרבת קרבן טמא ולא על עון הקרבה טומאת המקריב, אולם כלפי העניין של ריצוי בקרבן טמא לא שנא בסיבת הטומאה בקרבן או במקריב, וא"כ א"ש דברי הרמב"ם דהאיסור להקריב בטומאה כבר הותר משום דהוי טומאה בציבור, עיי"ש בדבריו.

והנה בתוס' בשבועות ט' ב' (בד"ה 'אי ה להלך') כתבו וז"ל "ומהר"ר שמואל מפרש מה להלך עולין כלומר דציץ מכפר אקרוב עד שיהא מרוצה ור"ח מכפר על עון המקריב שהקריבו בטומאה והשתא אין אנו צריכין לנפקותא דנשבר הציץ וכו'". והיינו דהציץ יכפר על עצם טומאת הקרבן דיבא ברצוי ושעיר ר"ח יכפר על עון המקריב. ולפום ריהטא היינו יסוד דברי הגראז"ז מלצר הנ"ל דהציץ בא גם לטומאת הקרבן וגם מצד עון המקריב. וא"כ לכאו' מדברי התוס' חזינן דלא כדברי הגראז"מ דהא לדבריו הא ב' עניינים אלו היינו על עצם טומאת הקרבן ועל עון המקריב הינם שניהם טמונים בכפרת הציץ, ואילו להצעת התוס' הא הציץ עביד חדא היינו על עצם טומאת הקרבן ושעיר ר"ח עביד חדא היינו על עון המקריב. [איברא דאפשר לומר דהרמב"ם פליג על הר' שמואל דהובא בתוס', ואף דיעו' שם בדברי האבן האזל דכתב דדבריו מוכרחים אף בדברי התוס' במקו"א, אפשר דהתוס' כאן פליגי ע"ז].

ואפשר לדחוק דגם בדברי התוס' י"ל דהא דכתבו דהציץ מכפר על הקרבן הוא כולל את הענין שהקרבן בא באיסור מצד הבעלים, ואולם לא נחת לזה משום דהוא ענין כולל מצד עצם החפצא של הקרבן שבא בטומאה, ותוס' באו לאפוקי רק את עון המקריב מצד היינו מצד האדם מצד עצמו וכו"ל.

עוד יל"ע, דהנה בגמ' בשבועות ט' ב', מקשינן אמאי לא יכפר הציץ על קרבן הבא בטומאה וגם על מה דמכפר שעירי ראש חדש דהיינו על טהור דאכל את קודשים טמאים [היינו עון מקדישים דהמקשן עדיין לא ידע דין זה], ורב אשי שם משני

את חודש האביב' שיהיה הפסח באביב דוקא, וכן פירות האילן כדכתיב 'וחג הקציר ביכורי מעשיך', שיהיה חג השבועות בזמן הקציר דוקא.

ומבואר דיסוד דין עיבור השנה הוא בכדי שיתקיימו המועדות בזמן, וכ"כ הגרי"ז: 'ועכ"פ זהו מוכרח לדעת רש"י דיסוד הך מילתא שמעברין את השנה בשביל אביב ותקופה ופירות האילן ביסודו ועיקרו הוא זה דין של צורך, שבי"ד מעברין את השנה בשביל צורך המועדות שיתקיימו בזמנם.

אולם ברמב"ם פ"א מקידוה"ח הלכה א' כתב וז"ל: 'חדשי השנה הם חדשי הלבנה שנאמר עולת חודש בחדשו וכו', והשנים שאנו מחשבין הם שני החמה שנאמר שמור את חודש האביב' עכ"ל. וכתב ע"ז הגרי"ז: 'והנראה מלשונו זה, דיסוד הך מילתא דחודש האביב אין זה רק דין של מועדות, אלא הוא דין הנאמר על כל השנה, שהשנה תהיה שנת החמה, דכמו דנאמר דינא בחדשים שהם תלויים בלבנה כך נאמר דינא בשנים שהם תלויים בחמה, וזה יסוד דינא דחודש האביב' עכ"ל. וע"ש שהוכיח בדברי הרמב"ם שם דהא דאמרין בסנהדרין 'על שלשה דברים מעברין את השנה על האביב ועל פירות האילן ועל התקופה' ס"ל להרמב"ם דשלשתן קאי על ניסן ופסח, ועכ"פ יסוד הדין עיבור השנה לפי הרמב"ם הוא להשוות את השנים שיהיו תלויים בחמה עכ"ד הגרי"ז ע"ש בארוכה.

נמצאו ב' דרכים בביאור דין עיבור השנה, דלפי רש"י ותוס' הוא תוספת חודש על חדשי השנה לצורך קיום המועדות בזמן, ולפי הרמב"ם דין עיבור השנה הוא דין בהשנה עצמה להשוותה שתהיה שנת חמה.

והנה כשנבוא לדון ולבאר דינו של הירושלמי בבת ג' שנים ויום א' ונמלכו בית דין לעבר השנה דבתוליה חוזרין, נראה דיהיה תלוי הדבר בפלוגתת הראשונים הנ"ל, דלפי הרמב"ם דעיבור השנה הוא להתאימה ולהשוותה עם שנות החמה, נמצא דחודש העיבור אינו תוספת חיצונה לשאר חודשי השנה הרגילים, אלא אדרבה, השנה מצד עצמה זוקקת לתוספת זו, שהרי כך הוא היקף שנת חמה, וא"כ ניתן לומר שדין זה של בתוליה חוזרין בחודש העיבור קרוב הדבר להיות מצד המציאות, שהרי שנה זו בת י"ג חודש היא מצד המציאות עפ"י החמה, ואמנם דאכתי יש כאן נס ומופת, שהרי לעולם תלוי הדבר בדעת בית דין שאם לא יעברו ב"ד את החודש לא יהיו בתוליה חוזרין כמבואר שם בירושלמי ואשר על כן דרשינן עלה 'לקל גומר עלי', אולם עכ"פ עצם הדין ששנה מעוברת היא בת י"ג חודש, ענין מציאותי הוא מצד הטבע ומהלך החמה.

אכן לפי דעת רש"י שחודש העיבור כל עיקרו אינו אלא לצורך קיום המועדות בזמן ואילו השנה מצד עצמה אינה זוקקת לתוספת זו, א"כ דינו של הירושלמי חידוש גדול הוא ואינו תלוי כלל בטבע ובמציאות של השנה, וגזה"כ הוא שנתחדשה בפסוק 'לקל גומר עלי' שהחודש הנוסף של העיבור נכלל בהיקף השנה אף לעניני הטבע התלויים בזמן של שנה.

מעתה נשוב לקושיית המג"א שהקשה בנולד בשנה מעוברת באדר הראשון ושנת י"ג שלו גם כן מעוברת דנקטינן שנעשה בר מצוה באדר הראשון, מאי שנא מנוול באדר סתם ומבתולה בת ג' ויום א' דאמרין דשנת העיבור שלהן בת י"ג חודש, והכא נמי הוה ליה להגדיל רק באדר השני.

והנה כבר כתבנו דנידון דידן חלוק מבכל מקום שמצינו לדינו של הירושלמי, דהרי הכא גם בתחילת התקופה יש חודש עיבור וגם בסוף התקופה, ועל זה לא מצינו שחידש הירושלמי את הדין 'לקל גומר עלי', ומעתה יש לדון דבשלמא לפי הרמב"ם דדינו של הירושלמי אינו חידוש אלא קרוב הדבר להיות כן מצד המציאות וכמש"נ, א"כ מן הדין של בתולה בת ג' נלמד גם לנידון דידן, ונאמר שאינו נעשה בר מצוה אלא באדר ב' ועד אז קטן הוא, וזה כשיטת המג"א, אולם לפי רש"י שדינו של הירושלמי חידוש הוא כיון שחודש העיבור אינו שייך מצד המציאות להיקף השנה, א"כ שפיר אמרינן אין לך בו אלא חידוש, וכיון שלא מצאנו חידוש זה אלא בנידון של עיבור אחד בתחילה או

והנה רש"י בסוטה מח: ד"ה אבנים הללו שבאפוד וחושן ומבואר דגם אבני החושן היו צריכים לכתוב ע"י השמיר וכ"מ בתוס' בגיטין סח ע"א.

והרמב"ן פליג דרק אבני החושן היו צריכים השמיר אבל אבני האפוד לא היו צריכים ואפשר לכותבם ע"י חריטה אע"ג דחסר.

ובתוס' בגיטין סח כתבו דבמקדש שני הוי שמיר והוכיחו לה מדמא בן נתינא דהיו צריכים אבני האפוד ובהכרח דהיה שמיר וכ' הקר"א בסוטה מח: דלרמב"ן כלל לא מוכח משום דלאבני חושן לא בעי שמיר ודמא בן נתינא היה אבני האפוד.

נמצא דלתוס' הוקשה קושית הפענח רזא ותרצו דבאמת היה ומש"כ בסוטה דבטל השמיר היינו אחר חורבן בית שני.

ולרמב"ן בבית שני לא בעי ליה דלחושן לא בעי שמיר ומשחרב הבית בטל השמיר היינו בית ראשון.

עוד יש ליישב ע"פ מה שמבואר ברמב"ם דרק מצוה בעלמא הוא ומ"מ אינו מעכב וכ"כ הקר"א שם בסוטה.

הרב מנדל המניק ישיבת מיר

אם מותר לברך כשנשאר לו פירורין בפיו, ואם צריך לברך עליהן אח"כ

במשנ"ב סי' קע"ב ס"ק ז' פסק צריך לברך בפה מלא ולא לגמגם, ולפיכך צריך שיהיה פיו ריקן בשעת הברכה, והוא מס' האשכול בהל' ברכות, עפ"י הא דאמר' בברכות נ"א. גבי בלע אוכלין דפולטן ופריך מ"ט לא מסלקן לצד ומשני משום שנאמר ימלא פי תהלתך, והנה בד' האשכול מבו' דלא נתמעט אלא כשע"ז אין הברכה בפה מלא והוא מגמגם וכן מבו' בתוס' רבונ"י מ"ב: דעיקר החסרון הוא שאין אומר את הברכה כראוי.

ונפק"מ לפ"ז לענין פירורין קטנים או כיוצ"ב דלפ"ז לא יהיה בזה איסור שיהיה בעודו בפיו בשעת הברכה, ועיקר הדבר מבו' ג"כ בד' האש"א בוטשאטש סי' קע"ב גבי רוק בפיו שתלוי אם משנה המבטא ע"ש. וכן שמעתי מהגר"ר שמואלביץ שליט"א לצדד לדינא.

אולם עדין אי"ז מספיק דכ"ז מצד הענין של גוף הברכה שיהיה בפה מלא, אך יל"ד בזה יש בזה עוד איסור, מצד עיקר חובת ברכה ראשונה, דהא קי"ל דברכה ראשונה חייב אפי' באוכל כ"ש, א"כ אותם פירורין שנותרו לו מהאכילה הרי הוא יהיה חייב לכא' לברך עליהן שוב ברכה ראשונה ולא אישתמיט בפוסקים לד"ז.

ונראה לדון בזה, דהנה המג"א סי' ק"צ [והובא בבה"ל שם] כ' דמי שברך ברכה"ז, והיה בדעתו להמשיך לאכול עוד, הרי הוא פטור מברכה ראשונה שוב, כיון שלא הסיח דעתו מאכילתו, א"כ לפ"ז ה"נ כש"כ בנידון דידן מאחר שהוא עדין עסוק באכילת אותם פירורין, הרי ברור שלא הסיח דעתו מהן, א"כ משו"ה שוב אין לחייבו עליהן ברכה ראשונה.

ודומה לזה מצינו בד' האגרו"מ ח"ב סי' נ"ז שדן לענין שינוי מקום במי שאוכל דבר בלי הפסק [כגו' מוצץ סוכריה בפיו] וכ' שם אע"פ ששינה מקומו א"צ ברכה לפניה, ומש"כ החיי אדשדן לענין שינוי מקום באוכל סוכריה בפיו, וסברתו שם שא"צ לברך שוב, דכל עיקר דין שינוי מקום הוא משו' היסח הדעת, וכל שהוא עדין עסוק באותו אכילה הרי שוב לא מסיח דעתו ע"ש, א"כ כש"כ הכא י"ל דאינו נחשב היסח הדעת.

ולענין פירורין שבין השיניים נראה דאינו טעונין ברכה כלל, ויש ללומדו מדינא דמטעמת דמבו' בס' ר"י דהטועם את התבשיל אינו טעון ברכה, ובפוסקים [הובא במשנ"ב שם ס"ק י"ג] ביארו הטעם דכיון שאין עיקר כונתו לשם אכילה כי אם לטעום לידע אם צריך מלח או תבלין, משו"ה א"צ ברכה לא לפניה ולא לאחריה עכ"ד. א"כ לכא' ה"נ בזה שאין כונתו בשביל אכילה כ"א בשביל לפנות את פיו, משו"ה אינו טעון ברכה וא"ש.

משום דכתיב גבי ציץ 'עון הקדשים' [בהא הידיעה] ולא עון העדה, יעו"ש. ויל"ע דהא אמרו בגמ' בזבחים פ"ח ב' דהציץ מכפר על עזי פנים, א"כ שפיר מצאנו דהציץ מכפר אף על עון העדה דהיינו על עזי פנים.

ואפשר דיש לחלק בין עון דהוא הגדרת איסור דעלה נאמר דמכפר רק על הקודש ולא על העדה, ואמנם לענין עזות פנים אינו הגדרת איסור אלא דהוא מדה רעה [כמו דאמרו באבות עז פנים לגיהנם] וע"ז לא אכפ"ל בהא דהוא עון העדה. ובאמת בכל מה דאיתא בגמ' בזבחים דהבגדים מכפרים על עוונות בהכל הוא עניינים איסורים ממש, כמו דהכתנות מכפרת על שפיכו"ד ומכנסיים על גילוי ערייות, ואמנם זו מכפרת רק על מדה רעה, [וכן המצנפת מכפרת על מדה רעה, כמבואר שם דמכפר על גסי הרוח].

כפרת הכתנות

איתא במהרי"ל (מנהגים - הלכות יום כיפור אות כ"ג) הטעם דאין מנהג במגנצא לומר ביה"כ את הפיוט של 'אבל אנחנו אשמים וכו', לפי שנתיסד בה שהכתנות של כהן גדול היה מכפר על עון כלאים, והא אשכחן בגמרא דהאבנט דהוא היה של כלאים הוא היה מכפר על עון כלאים. ולכאורה לא מבואר היכן מצא המהרי"ל בגמ' דהאבנט מכפר על עון כלאים, דהא בגמ' בזבחים פ"ח ב' איתא דהכתנות של הכה"ג מכפר על עון שפיכות דמים. וברו"ה שם ביאר דברי המהרי"ל דזו גופא טעמו דהיינו דבגמ' מבואר דהכתנות מכפרת על עון שפיכות דמים, וא"כ היאך נאמר דהכתנות מכפרת על עון כלאים. [ולפי דבריו יש לעקור משפט שלם מלשון המהרי"ל, וצ"ע].

והנה בירושלמי ביומא (פ"ז ה"ג) אכן איתא מחלוקת דלחד מ"ד הכתנות מכפרת על שפיכות דמים, ולחד מ"ד הכתנות מכפרת על עון לובשי כלאים. וכן הוא במדרש (ויק"ר צו פרשה י'). [ואיתא שם עלה 'כמה דתימא (בראשית לו) ועשה לו כתונת פסים', ולכאורה לא מבואר הטעם מה ראו במדרש זה לסמוך לענין כלאים, ועי"ש ברד"ל דביאר דהכתנות היתה של כלאים ולכן יבא זה ויכפר על עון כלאים. ותמוה מאד דהא הכתנות לא היה בו כלאים כלל, אלא האבנט החושן והאפוד בלבד היו של כלאים, ושמא ישנו איזו טעות סופר בדבריו]. והיה אפשר לומר דהיה פשוט למהרי"ל דמשום דכך עכ"פ מבואר בבלי דלא כירושלמי וכנ"ל, וא"כ הלכה כבבלי ולכן לא נהגו לומר פיוט זה, אמנם קשה לאומרו דהא כתבו התוס' בחולין (ק"ט ב' בד"ה 'נדה דם טהר') דהכל עשה ר' אליעזר הקליר על פי הירושלמי. ובתוס' בחגיגה י"ג ב' (ד"ה 'ורגלי החיות כנגד כולם') וז"ל בתו"ד [וכן היה דרכו [של ר"א הקליר] שבכמה מקומות היה מניח שיטת הש"ס שלנו כדי לאחוז שיטת הש"ס ירושלמי. ואם כן צ"ע בדברי המהרי"ל מדוע מנע פיוט זה מאחר דירושלמי איתא כן.

ואולי יתכן לומר דסבר המהרי"ל דאם ישנו מחלוקת בירושלמי [כמו בדין דהוא לחד מ"ד שם, דלאידך מ"ד הוא על עון שפיכו"ד כמו דאיתא בבבלי], ובבלי הוא פשוט כחד מ"ד, לא היה לו להפייטן לנקוט כך ולהניח את הבבלי.

הרב מרדכי הול ישיבת מיר

אבני שהם ואבני מילואים

והאבנים תהיין על שמת בני ישראל שתיים עשרה על שמתם פתוחי חותם איש על שמו תהיין לשני עשר שבט (פרק כח פסוק כא)

ותניא בסוטה מח: אבנים הללו אין כותבין אותן בדין, משום שנאמר פתוחי חותם, ואין מסרטין עליהם באיזמל, משום שנאמר: במלואותם, אלא כותב עליהם בדין, ומראה להן שמיר מבחוץ והן נבקעות מאליהן.

היינו דבעי שלא יהיה חסר מהאבנים ובהכרח שכותבים ע"י השמיר.

ובפענח רזא הכא הק' בבית שני איך כתבו האותיות על החושן והרי לא היה שמיר.

המחליף בין ברכת מעין ג' לברכת המזון

א. מעשה באדם שברך ברכת מעין ג', וכאשר הגיע ל'ובנה ירושלים עיר הקודש כו'" טעה וחתם "ברוך אתה ה' בונה ירושלים" וכמו בברכת המזון, והמשיך בברכת הטוב והמטיב, ובאמצע ברכת הטוב והמטיב שם לב שסטה מברכת מע"ג לברכת המזון, [וכן שייך לטעות בעוד כמה מקומות: א' "על ארץ חמדה טובה ורחבה" שאומרים נוסח זה גם בברכת נודה, ב' ב"רחם ה' אלוקנו על ישראל עמך" שאומרים בשתיקה, ג' ברצה והחליצנו בשבת].

ויש לדון בזה בתרתי: א' האם יצא ידי חובה במה שסיים ברכת מעין ג' אחר שאמר ובנה ירושלים, ב' אי נימא דלא יצא בברכת מע"ג, האם כעת יכול להמשיך היכן שאוחז בברכת הטוב והמטיב ולומר "על ארץ חמדה טובה וכו'" כנוסח ברכת מעין ג', או שצריך לחזור לראש ולומר "בא"י וכו' על המחיה ועל הכלכלה וכו'".

ב. ולענין הנידון הראשון האם יצא בברכת מעין ג', יש לדון גם בזה בתרתי: א' האם יצא אף שהשמיט את הנוסח "כי אתה ה' טוב ומטיב" שבפשוטו הוא מעין ברכה רביעית של ברכת המזון, ב' האם יצא אף שחתם בבונה ירושלים במקום על הארץ ועל המחיה,

והנה מצד מה שהשמיט כי אתה ה' טוב ומטיב, מצינו לכאן מחלוקת בין המ"ב והחזו"א, דהנה קי"ל [ס"י רח, יז] דמי שברך על תמרים ברכת הזן כברכה אחרונה יצא דתמרים זייני ונפטרים בברכת הזן, והקשה הביאור הלכה שם דהרי השמיט את כל נוסח מע"ג שתקנו להזכיר מעין כל הברכות של ברכת המזון, ותי' דלא תקנו לכלול את כל הג' דברים דהיינו "מזון ארץ וירושלים" אלא לכתחילה, אך בדיעבד אם הזכיר מזון לבד יצא,

אך החזו"א [לד, ד] תי' שאם בא לצאת ע"י ברכת מע"ג באמת מעכב בה להזכיר ארץ וירושלים, אך כשיוצא ע"י ברכת הזן שבה אין דין להזכיר את כל הג' דברים הנ"ל יוצא בזה, ולכאן לדברי החזו"א כמו שג' הדברים של המע"ג מעכבים, כמו"כ הזכרת מעין ברכה רביעית מעכבת וא"כ לדבריו אי אפשר לצאת בברכת המע"ג הנ"ל,

אמנם לכאן ודאי לא יצא במעין ג' זה משום שהשמיט מהחתימה "על המחיה" או "על הגפן" או "על הפירות" ומבואר במ"ב שזה מעכב, דהמ"ב [רח, ס"ק נה] כתב שאם השמיט "על הארץ" מהחתימה אינו מעכב ומשמע ש"מחיה" כן מעכב, וכן שכתב המ"ב [שם ס"ק נ"ו] שאם חתם ביין "על הפירות" יצא, והיינו משום שיש ראשונים שס"ל שעל יין גם כן צריך לחתום "על הפירות", ומבואר שאם לא אמר אף "על הפירות", אלא "על הארץ" לא יצא, וא"כ ה"ה אם חתם בבונה ירושלים שלא יצא,¹

אמנם אם טעה ב"ארץ חמדה טובה" וחתם "על הארץ ועל המזון" וכמו שחותמים בבהמ"ז לכאן אין חסרון מצד החתימה וכה"ג יהיה תליא בין המ"ב לחזו"א האם הזכרת ירושלים מעכבת במע"ג.²

ג. ומעתה יש לדון באופן הנ"ל שלא יצא מצד הברכה הראשונה, האם בברכה השנייה שפתח בברכת הטוב יכול להמשיך היכן שנזכר ולומר על המחיה או שצריך לחזור לראש ולהתחיל שוב ברכת מע"ג בשם ומלכות,

ולכאן' היה נראה שתלוי האם נזכר מיד אחר שפתח ברכת הטוב או שדמי למה שכתב השו"ע [סי' נט ס"ב] שאם טעה בברכת יוצר אור ואמר "אשר בדברו מעריב ערבים", אם תקן מיד ל"יוצר אור ובורא חושך" יוצא, ומבואר שאם לא תקן מיד לא יצא [וכן פסקו הב"ח והפרישה והביאם הפרמ"ג], ולדבריהם ה"ה דאם מיד כשפתח "הקל אבינו מלכנו" תקן לעל המחיה מועיל, אך אם תקן אחר כדי דיבור לא יצא, וצריך לחזור לראש ברכת על המחיה,

אמנם המ"ב שם הביא את דעת הדרך החיים שאף אחר כדי דיבור יכול לתקן וכן הכריע למעשה, ולדבריו לכאן ה"ה לענין ברכת הטוב והמטיב ועל המחיה,

אמנם יש לדון בזה, דביאר שם בבאוה"ל דהטעם שמקל אחר כדי דיבור הוא מצד מה מבואר בסוגיא בברכות [יב]. שכיון שתקנו להזכיר בברכת יוצר אור מדת לילה [דהיינו "בורא חושך"], א"כ מה שטעה ואמר "אשר בדברו מעריב ערבים" לא היה הפסק בין הפתיחה דהיינו בא"י כו' ל"יוצא אור", וא"כ לענין ברכת הטוב והמטיב יש לדון, דמחד י"ל שגם במע"ג כיון שתקנו להזכיר מעין ברכה רביעית דהיינו "כי אתה ה' טוב ומטיב לכל" ממילא ברכת הטוב והמטיב שייכא לעל המחיה ולא היה הפסק, אך מאידך י"ל שרק בברכת יוצר שעיקר הברכה הוא להזכיר גם את מדת הלילה לא היה הפסק, ומשא"כ במע"ג שעיקר הברכה הוא "מעין ג'" והטוב והמטיב ביבנה תקנוה והווי הפסק אם לא תקן כדי דיבור,

אמנם בפשוטו מסתבר דדמיא ליוצר אור ולפי הכרעת המ"ב שם יוצא בזה, וא"כ יוצא שבכל גווני ראוי להמשיך ולומר על המחיה בלא לחזור לראש ויוצא בזה.

הרב יוסף גיטר כולל רצופות

בדין מלאכתו לאיסור שאין בו שימושי היתר (ג)

שאלה: האם מותר לטלטל נרות שעווה, פתילה, או "בטרייה" (סוללה) ובורג, בשבת לצורך מקומו?

הקדמה: בשבוע שעבר הבאנו לדון בדין כלי שמלאכתו לאיסור, שלא שייך בו שימוש לצורך גופו. אם גדרו כמוקצה מחמת גופו ואסור בשום טלטול, או ככלי שמלאכתו לאיסור שמותר לצורך גופו ומקומו. והדבר מצוי מאד מאד בזמנינו כמו שנבאר בהמשך [ולא דומה לזמן חז"ל, מחמת שבזמן חז"ל הכל היה שימושי לכל מיני שימושים, משא"כ היום שיש שפע רב של כלים, וכל כלי מקצים אותו משימושים אחרים, וכן יש כלים שאי אפשר כ"כ להשתמש בהם שימושים אחרים (וזה דומה קצת גם למוקצה מחמת חסרון כיס)]. והבאנו שני סוגיות שנראה שזה מוקצה מחמת גופו. א. מדברי הראשונים בנר של חרס שלא השתמשו בו לדברים אחרים ורק לאיסור ולכן "נמצא שהוא בשבת כשבר כלי שאין ראוי למלאכה".³ ב. מדברי הראשונים על "השירים

¹ ובאמת שצ"ע מדוע לא יצא אם טעה בחתימה, הרי בסי' קפ"ט ס"א השו"ע הביא ב' דעות באופן שאמר במקום ברכת הזן "ברוך רחמנא כו' מריה דהא פיתא" האם יצא ידי ברכת הזן או שכיון שלא חתם לא יצא ולא הכריע [וכתב בסתם את הדעה שיצא, והמ"ב הביא שהב"ח הכריע שלא יצא], וביאר המ"ב שם את הצד שהחתימה לא מעכבת - דמה שאמרו שמקום שאמרו [במשנה כלפי ברכות ק"ש] לחתום אין רשאי שלא לחתום הוא רק לכת' ולא לעכב, וא"כ יוצא שלדעת השו"ע צריך להיות שאם טעה בחתימה לא יעכב בברכה כיון שיכל כלל לא לחתום,

אמנם קשה ע"ז דבסי' נ"ט כתב השו"ע [והוא ברייתא בברכות דף יב]. שאם בברכת יוצא אור טעה וחתם במעריב ערבים לא יצא, ומבואר שאם טעה בחתימה הוא מעכב, ושמא י"ל שאם טעה וחתם שלא כדין גרע מהיכא דלא חתם ולכן בכל כהאי גוונא שטעה בחתימה הוא מעכב, וצ"ב זה.

² והיינו אם חייב ב"על המחיה" אך אם צריך לברך על הגפן או על הפירות לכאן לא יוצא אם מזכיר רק "מזון" בחתימה.

³ ושלח לי ח"א שליט"א על זה וז"ל "גם הרמב"ן חולק רק בגלל שזה מאוס ואין משתמשין בו כלל, אבל אי משום דהו"ל כלי שמלאכתו לאיסור לא אכפ"ל, ולא בגלל שצריך שימוש היתר, אלא דכל שאי השימוש רק בגלל איסור אכתי הו"ל כלי, והרשב"א חולק גם במאוס" ע"כ.

והשבת ע"ז היא הערה גדולה מאד, שיתכן שכל הסיבה שהדבר לא משמש הוא מחמת איסור, הוא רק "כמו אריה דרביע עליה", ולא דומה למיאוס שאדם מואס דעתו מזה ומקצה אותו מדעתו. אולם יש לציין שהרמב"ן אומר מילים דומות להסביר את הענין של "מטה שייחדה למעות", "ותוכן דבריו שם, שכיון שאדם מקצה משייבה שלה ואין אדם משנה אותה לשום תשמיש בטל תורת כלי ממנה וזו היא הקצאה שלה" ולזה מדמה הגמ' לנר של חרס. וצ"ע גם במטה שייחדה למעות וגם בנר של חרס הרי זה ראוי ועומד להדלקה ולמעות וזה שימוש כלי גמור, ומדוע בטל תורת כלי ממנה? ופשוט שם בדברי הרמב"ן שמה שאסור לעשות בשבת לא נותן לזה

והנה במשנ"ב בסימן שח (ס"ק ל"ד) מביא את המחלוקת הנ"ל בלי להכריע. אולם מאידך ראה שעה"צ (סי' רע"ט ס"ק ד') שנראה שמיקל בזה ועיין (ונראה לכה"פ בשעת הדחק היקל בזה⁵). אולם צ"ע שהמשנ"ב מתעלם מדברי המהרש"ל והבגדי שע"ע? (ומביא רק את המור וקציעה).

ומצאתי בספר דברות משה (שבת סי' כ"ו סוף הע' ק"א) שהביא את דברי המשנ"ב ותמה עליו וז"ל "והמ"ב בס"ק ל"ד הביא רק שבספר מור וקציעה מחמיר לומר שאין שם כלי עליו ואסור אף לצורך גופו ומקומו, ואישתמיטתיה דכבר קדמוה מהרש"ל והשל"ה, וכיון ששמע שהמג"א לא ראה אותם מדלא הזכירם אפשר דאם היה רואה שמהרש"ל והשל"ה אוסרים לא היה חולק עלייהו. ולכן פשוט שהוא אסור לטלטל אף כשלא הודלק כלל אף לצורך גופו ומקומו. ופלא שאף מהנ"כ דהמג"א הפמ"ג ומחצית השקל אישתמיטתיהו דברי מהרש"ל על הסמ"ג עכ"ל.

אולם הפלא הגדול שאפי' שהשל"ה מביא את דברי המהרש"ל כך (שנר הוא מוקצה), אולם המעיין בדברי המהרש"ל בפנים שבסוף דבריו הוא מצדד להקל בזה! והא לך לשון קדשו (בביאוריו על הסמ"ג עמ' רכ"ג ד"ה וסכינא) "אכן ראיתי נוהגין היתר, ובשכבר אמרתי מוטב שיהו שוגגין ואל יהו מזידין, ועכשיו אני אומר דודאי שמעו היתר מפי גדולי, דרש"י פי' בפ' ב"מ (שבת דף כח: ד"ה ודכולי) שהפתילה היא כלי, מכ"ש נר קנדיל שהיא מתוקנת שיש עליה תורת כלי לטלטלה לצורך גופו או לצורך מקומו בדבר היתר, אבל לא משום שלא יגנב או יקלקל דאסור בדבר שמלאכתו לאיסור".

ובאמת גם בדברי התוס' מו. חזינן שפתילה מותר לטלטלה לצורך גופה ומקומה (ובאמת הגרע"א שם מעיר על דברי התוס' שהיה אפשר לומר שכיוון שלא משמש להיתר נחשב כמוקצה גמור). אולם אולי הפתילה בזמן חז"ל שימשה לאיזה שימוש כמו לכסויי ביה מנא.

אולם מכל זה משמע שכלי גמור שאין לו שימושי היתר מותר לטלטלו, ובעז"ה בל"נ במאמר הבא נדון עוד בזה.

הרב עבי אליעזר רוזנברג כולל למצויינים

בעניין אמירה לקטן (א)

יש להסתפק אם מותר לתת לקטן חטיף באריזה בשבת, כשמסתבר שיפתח את האריזה על האותיות ויעבור על מוחק (עכ"פ לחלק מהשיטות), או קורע או עשיית פתח נאה וכל כהאי גונא, האם נימא דכיון דלא אמר לו היאך יעשה אינו אסור, או דילמא דכיון דמסתמא יעשה כן, אסור לתת לו.

ויש לדון בזה מצד כמה נידונים:

נידון א' - מצד מצוות חינוך

ולכאורה היה מקום לדון מצד מצוות חינוך, דמצד מצוה זו צריך לחנך הקטנים שלא לעבור, ובודאי כשמביא לו דבר שעל ידי זה יעבור, מלבד זה שאינו דואג שלא יעבור, על ידי נתינתו עובר לכאורה בבירור על מצוות החינוך, ואין נפקא מינה שלא נתן לו בהכרח האיסור, דאדרבה צריך להעמידו על ההיתר שלא יעבור.

והנה דיינינן בגמרא בכמה מקומות בקטן אוכל נבילות אי מצוין בית דין להפרישו, וביבמות אמרינן (קיד.) לגבי דאירכסו (נאבדו) מפתחות דבי מדרשא ברשות הרבים, דאמר רבי פדת דזיל דבר טלי וטליא וליטיילו התם דאי משכחי להו מייתי להו (שישחקו התינוקות עד שימצאום ויביאום מרה"ר), אלמא קסבר (רבי

הנזמים והטבעות הרי הן ככל הכלים הנטלים בחצר" שרק כשראו לכסות בו כלי הוי ככל כלים הנטלים. וראה בהערה עוד אריכות דברים בזה. והשו"ע ומפרשיו סתמו בזה. ויש להביא עוד בזה מדברי האחרונים.

דברי המג"א והמהרש"ל

כתב רבנו המג"א סימן ש"ח (ס"ק י"ח) "ולטלטל נר שלם של חלב או של שעווה... דאינו מותר אלא כשצריך לו לדבר היתר". וכן פסקו עוד אחרונים.

והנה בספר מור וקציעה להיעב"ץ שהקשה על דברי המג"א שהנר לא חזי למידי וז"ל "דודאי נר של חלב ושעווה אין תורת כלי עליו לגמרי דלא חזי למידי, כיון דלאכילה ולשום תשימיש אינן ראויין. ולא עדיף מבשר חי דכי לא חזי לכוס אסור" עכ"ל. ויש שלמדו בדבריו (מנורה הטהורה קני המנורה ס"ק ט"ו, תהל"ד סי' ש"ח ס"ק י') שרואים שכלי שמלאכתו לאיסור שאין בו שימושי היתר אסור גם לצורך גופו ומקומו, ויש לעיין מדוע זה לא ראוי לכסויי ביה מנא ואפשר שבזמנו לא היה מצוי שימוש הזה או שמבחינה מציאותית זה לא ראוי לכסות כלים.

אולם לכאורה יתכן מאד שכוונתו רק באופן שאין עליו תורת כלי כלל ורק אם משמש לדבר המותר לשבת הוא לא מוקצה אולם אם לא משמש לדבר המותר בשבת הוא מוקצה לגמרי וכמו באוכלים שאם צריכים בשול הם מוקצה לגמרי, אבל דבר שיש לו תורת כלי גמור לא מצאנו כלל בדבריו שאסור.

והנה הביא בספר בבגדי ישע (לבעל השל"ה [על המרדכי] סי' שט"ו אות ט"ז) את דעת המהרש"ל שלכאורה מתברר בדבריו כהמור וקציעה וז"ל "הגאון מהרש"ל כתב בביאוריו על הסמ"ג וז"ל... דנר קנדיל"ל אפי' לא הודלק בשבת אסור לטלטל דהא מלאכתו לאיסור הוא ולא שייך למשרי משום צורך גופו או מקומו דלא שרינן הכי אלא לגבי כלים כגון נר שמדליקין בו ודו"ק עכ"ל מהרש"ל". עכ"ד. אולם בדברי המהרש"ל נראה להדיא שהחסרון בשם כלי⁴.

ויצא לן שיש בזה חידוש לדינא שדבר שהוא לא כלי, ביו"ט שזה משמש זה לא מוקצה ובשבת זה מוקצה, והדוגמא לזה הוא בשר חי וקמח וכדו' שביו"ט שזה משמש זה לא מוקצה ואילו בשבת זה מוקצה. ויש לעיין מה מגדיר זאת "לכלי"? וכנראה דבר שלא עומד לשמש אלא להתכלות אין לו שם כלי.

אולם יש לעיין האם היה הנר הזה ראוי "לכסויי ביה מנא" בזמן האחרונים הנ"ל, ובכל אופן הם אסרו כיוון שזה דומה לאבנים וצרוות שכתוב בגמ' שלא עוזר ראוי לכסויי ביה מנא כי אין על זה תורת כלי. או שאם היה ראוי לכסויי ביה מנא זה היה עוזר, כי לא דומה ממש לאבן, ובזמנם לא היה עשוי לכסויי ביה מנא. (או שזה לא ראוי לזה) וכן יש לעיין בנרות שעווה של יום הולדת בזמנינו.

דין בטרייה לדעת המהרש"ל והיעב"ץ, (ומה היא דעת המהרש"ל) והכרעת ההלכה בזה

ויש לעיין מה הדין "בבטרייה" או בורג וכדו' האם שייך לומר שיש לזה תורת כלי כיוון שאין זה משמש בפני עצמו ורק עשוי להתחבר אם דבר אחר? אולם מאידך זה לא מתכלה כמו נר. (וכן יש לעיין "במחק") וצ"ע. (והנה לגבי טהרות כמדומה שאין לה תורת כלי, אולם יש חילוקים בין שבת לטהרות).

תורת כלי בשבת! (כמובן שלענין טהרות זה יהיה כלי, אולם בתורת כלי של שבת זה לא כלי). אולם עדיין שייך להתבונן בזה ששם אולי סוף סוף יש הקצאה חיובית מדברים אחרים וכאן מקצה מחמת שיש לו הרבה כלים ולא מקצה לגמרי. אולם בשיירם ונזמים יש ראייה לכאורה. (וגם כיוון שהיום אדם אף פעם לא עושה בזה שימוש, אין לך הקצאה גדולה מזו). ויש עוד להאריך בזה ואכמ"ל.

⁴ ובלחם משנה (על המשניות שבת פרק ג' משנה ו') כתב "אבל נר שעווה וחלב שעושין סביב החוט פשיטא לאסור, ולפי שרבים טועים בזה כתבתיו". עכ"ל. והשיג עליו בא"ר (סי' רע"ט ס"ק י"ג) - "כתב לחם משנה שם [על משניות שבת פרק ג' אות ו'] רבים טועים לטלטל נר שעווה וחלב שלם, משום דתנא סוף פרק כירה [מד ע"א] מטלטלין נר חדש, ולייתא דמירי בכלי דוקא שראוי לאשתמושי ע"כ. וצ"ע דתוס' דף מ"ז ע"א] ד"ה הנח וכו' כתבו דפתילה שלימה הוי כלי וא"כ הוא הדין נר שלם, וכ"כ מג"א סימן ש"ח ס"ק י"ח, ועיין סוף סימן תק"א. ומ"מ אין היתר אלא בצורך גופו ומקומו והיינו לדבר היתר". עכ"ל.

⁵ שו"ר בדברי הגרש"א זצ"ל (שלמי יהודה פתיחה הע' כ"ג, שולחן שלמה ס"ק ט' ב', עי' שבות יצחק ח"א סוף עמ' כ"ד) - "נר של שעווה ... ובשעת הדחק יש להקל".

ולאחרים - לתת לקטן (וכגון במתמידים וחברת תהילים וכיו"ב) אם הוא איסור דאורייתא ייחסר להביא לו⁶, ובדרבנן יהא מותר להביא לו.

עוד נתבאר בחיי אדם דבאב אין צריך הגיע לחינוך וסגי בזה שהוא בר הבנה, וצ"ע החילוק

עוד נוסף חידוש בשער הציון (ס"ק טו) בשם החיי אדם (שם ס' ג) דעל האב מוטל להפריש מגיל שהוא בר הבנה שמבין שכשאומרים לו אסור שאסור לעשות כן, ועל אחרים גם באופן דהוא דאורייתא דחייבים, הוא רק בגיל שהוא בר חינוך.

ולכאורה הדברים צ"ע בתרת:

הרי כלפי איסורים זהו שהוא בר הבנה היינו ששייך לחנכו שאסור לו דברים, וכמו שביאר כן המשנ"ב (ס"ק ג) דבאיסורים הוא צורת החינוך, ואם כן גם על ידי אחרים ייאסר.

באמת צריך להבין בבר הבנה דמשמע שמבין דכשאומרים לו איסור הוא אסור, אע"ג דלכאורה אין עומד דהוא ביאור והבנת הלאו הזה וכלליו, אלא דכך אסור לו וכמו שציוה אביו, וכמו שאסור לו לעבור במקום סכנה, והיאך חינוכוהו לעצם הלאו.

ולכאורה נתבאר דיש ב' דינים בחינוך לאיסורים: א. חינוך למושג 'איסור'. ב. חינוך ללאו פרטי הזה
והנראה בזה דנתבאר בחיי אדם דיש באיסורים ב' דינים בחינוך:

א] החינוך למושג איסור, דהיינו דיש דברים דהם אסורים מן התורה או מדרבנן. [ולכאורה לא סגי בזה שידע שאביו לא מרשה לו, אלא שמבין שיש כזה דבר איסור בעצם].

ב] חינוך לעצם הלאו הזה, וכגון שידע שאסור ללבוש שעטנז דהיינו צמר ופשתים יחדיו באריגה אחת וכיו"ב, וזה בגיל יותר גדול המגביל לחינוך למצוות עשה דשם יש משמעות רק לגיל חינוך, דהיינו ידיעת עיקר המצווה דבלאו הכי אין לזה משמעות, ולא דמי לאיסורין דהוא רק בשב ואל תעשה.

ועתה נימא דזה ודאי דעיקר החינוך היינו לעשה וללאו הזה הפרטי, אלא דהאב כחלק מדיניו צריך לדאוג לקטן שכשיגדל יקיים המצוות, וכמו שיש לו דין ללמדו תורה ולא מוטל על אחרים באותו מידה, ובשביל זה צריך להעמיד נמי דיש כזה מושג איסורים, אך אינו מצוה גמורה המוטלת על אחרים, ולכן רק האב מחוייב בגיל דבר הבנה.

וכעין זה יש לדון חינוך למצוה שאינו יכול לקיימה כדן
ודוגמא לדבר ייתכן גם לגבי חינוך למצווה שאין יוצאים בה ידי חובה, וכגון לבוא לשמוע מגילה לקטן שבודאי לא יצליח לשמוע כדן את כולה, ומכל מקום מרגילו למצוה זו, והוא בודאי חלק ממצוות האב, ואולי הוא העניין להביא הטף בהקלה.

[אך אכתי צריך ביאור המקור לב' צורות אלו מלבד סברא בדן הכללי דחינוך, וכיון שהוא מדרבנן יש לומר דכל העניין הוא להביא אותו לידי קיום המצוה, וממילא יש מקום לחייב שניהם את האב.]

לכאורה מבואר מתוס' לחינוך לצורך מצווה באיסורין
והנה מבואר בתוס' פסחים (פח. ד"ה שה) שמותר להאכיל קטן שלא למנוייו, ואע"ג דהוא איסור וצריך ליאסר מדין ספיית איסור, לצורך חינוך מצווה התירו. (והביאו המג"א ס"ק ג)

ולכאורה גם צריך ליאסר גם מצד דין חינוך לאיסור ולא רק מצד איסור ספייה, וכנראה דתירוץ התוס' יהא גם על זה ועדיף, דעדיף חינוך מצווה אע"ג דאין מחנכו להפרישו מעבירה.

קטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו, ובהמשך שם אמרין בגמרא אבל רבי יוחנן ספוקי מספקא ליה, ונמצא לפנינו דלדעת רבי פדת אין מצווין להפרישו, ולרבי יוחנן מספקא ליה.

להלכה הכריעו רוב הראשונים דקטן האוכל נבילות אין בית דין מצווין להפרישו

ולהלכה הרי"ף והרא"ש השמיטו המעשה דרבי פדת, וכנראה בגלל הספיקא דרבי יוחנן, אך הרמב"ם (מאכ"א יז, כז) והרמב"ן בחומש (ויקרא כא, א) והסמ"ג (לאוין סה) והטור⁶ (סי' שמג) פסקו להדיא דקטן אוכל נבילות אין בית דין מצווין להפרישו, וכנראה דהניחו ספיקא דרבי יוחנן מפני הוודאי של רבי פדת שהתיר.

והקשו הראשונים (תוס' שבת קכא, ד"ה ש"מ, ועוד), דלמה שלא יהיו בית דין מצווין להפרישו, דהא יש דין מצוות חינוך.

והמתבאר מדברי הראשונים כמה יישובים לשאלה זו:

דעת הרמב"ם דב"ד אין מצווין אבל אביו מצווה

א' כתב הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פי"ז הכ"ח): "אע"פ שאין בית דין מצווין להפריש את הקטן, מצווה על אביו לגעור בו ולהפרישו כדי לחנכו בקדושה ופרישה, שנאמר חנוך לנער על פי דרכו וגו' " ע"כ.

ולדבריו אין מקום לקושיא כלל, דבית דין אין מצווין, אבל אביו מצווה.

דעת התוס' דמיירי בלא הגיע לחינוך, אבל הגיע לחינוך בית דין ואביו מצווין לחנכו

ב' בתוס' שבת הנ"ל העמידו דמיירי בקטן שלא הגיע לחינוך, אבל קטן שהגיע לחינוך אין הכי נמי דחייבים להפרישו מצד מצוות חינוך. [והיינו לפי זה דגם בית דין חייבים במצוות חינוך, מדהיה קשה להם הקושיא הנ"ל].

דעת הרשב"א והיראים (והתו"י בת"י הראשון) דאין מצוות חינוך על איסורים

ג' ברשב"א יבמות (קיד.) והתוס' ישנים (יומא פב. ד"ה בן) בשם ר"א ממין [=היראים] חידשו דחינוך לא שייך אלא שיעשה מצווה אבל לא להפריש מאיסור⁷.

ונמצא סיכום שיטות הראשונים בקטן שהגיע לחינוך: א. דעת הרשב"א והיראים - דאין צריך לחנכו כלל לאיסורים. ב. דעת הרמב"ם - דהאב מחוייב ולא בית דין. ג. דעת התוס' - דהאב ובית דין מחוייבים להפריש מהאיסור.

הכרעת המשנ"ב להלכה דבדאורייתא מוטל על הכל, ובדרבנן רק על האב

ולהלכה השו"ע (סי' שמג ס' א) הביא את דברי הרמב"ם ד"קטן אוכל נבילות אין בית דין מצווין להפרישו, אבל אביו מצווה לגעור בו ולהפרישו, והרמ"א הוסיף את דעת התוס', דכתב: "הגה ויש אומרים דכל זה בקטן שלא הגיע לחינוך, אבל הגיע לחינוך צריכים להפרישו (תוספות פרק כ"ב), [ויש אומרים דלא שייך חינוך לבית דין אלא לאב בלבד (ב"י⁸)], ולא הכריע הרמ"א בין ב' הדיעות אם בית דין חייבים, אבל פשיטא ליה דהאב חייב גם באיסורים.

והמשנה ברורה (ס"ק ז) הכריע בשם החיי אדם (ח"א סו, ח) דלענין איסור דאורייתא יש להחמיר דמוטל גם על בית דין לחנכו, ולענין אין מוטל אלא על האב.

לכן בהגיע לחינוך לאב יהא אסור, ולאחרים רק בחשש דאורייתא

ועתה נמצא לפנינו הלכה למעשה שאם הקטן הגיע לחינוך לאב - אסור לתת לו החטיף בלי להדריכו כיצד יפתח באופן המותר,

⁶ אמנם בלשון הטור משמע דגרס בגמרא ביבמות דרבי יוחנן התיר להם לתינוקות לשחק ולא רבי פדת, ולא גרס דספוקי מספקא ליה, ואם כן בודאי מותר לשיטתו על פי דברי רבי יוחנן. (על פי הבית יוסף שם)

⁷ והחינוך ביה"כ לעינו, מבאר שם דאין חינוך להפרישו מאיסור אכילה, אלא לקיים דין עינוי, ודוק.

⁸ וכבר עמד בזה המשנ"ב דזוהי דעת המחבר על פי דעת הרמב"ם.

⁹ וכגון פתח נאה באריזה גמורה המתקיימת.

תרנא כתב שבלולב אזלי' בתר ימין דידיה א"כ ה"ה כאן פסקין כוותיה.

ולעיקר קושיתו לכאו' נראה מבואר [ממה שהתעלם בב"י מלדמות הדברים הנ"ל ולא זכרם כלל לדמות אהדדי], שהחילוק הוא שברכת הנהנין אזיל לפי ימין דידיה כיון שאי"צ לכבדה כ"כ כמו את המצוה ולכן סגי בימין דידיה אפי' שאינו ימין ממש, אבל במצוה היינו בברכת המצוות אזלי' בתר ימין דעלמא כיון שזה עיקר החשיבות של היד ימין היא הימין דעלמא. ואח"כ ראיתי שעיקר הד"ד כתב באור לציון].

[וי"ל שברכת המצוות של כוס של ברכה הגם שהיא גם מצוה דרבנן כפי שכל' במג"א בס' קפג מ"מ עיקרה הוי דין ברכת הנהנין כיון שסו"ס מברך ברכה"מ על הכוס ולכן חשוב ברכת הנהנין ולא ברכת המצוות¹¹].

[ועי' גם בפמ"ג בסימן תרנא (א"א סק"ט) שרמז קצת ליישב באופ"א וז"ל: "והנה לכאורה באיטר בתר ימין דידיה חשיבות, אבל מה שתליא בברכה ושפע אזלינן בתר ימין דעלמא. אלא דבסימן קפ"ג במ"א סק"ט מבואר ההיפוך, דהמחבר דפסק כאן בלולב ימין דעלמא, בברכת המזון בימין דידיה. וי"ל בדבר הצריך ברכה, דשמא ברכת המזון שאני" ע"כ ויתכן שמשו"כ לא הוי ברירא ליה להפמ"ג כאן, ועיין].

ולפי"ז מה שדימה בפמ"ג [ובמ"ב] את ימין דמצוה לימין דברכה, אפשר לחלק באיטר בין מצוה לברכה, שרק בברכה נימא שאזלי' לפי ימין דידיה כמש"כ בשו"ע בסימן קפג, אבל גבי מצוה זה דמי טפי לדין המחבר בסימן תרנא שסובר שם שיש דין ללכת לפי ימין דעלמא, וא"כ ה"ה גבי ספר שצריך להחזיק בימין ודמי לימין דברכה שדינו לשו"ע בימין דעלמא ולהרמ"א אין נפ"מ בזה משום ש"ל שלעולם אזלי' בתר ימין דידיה.

ומ"מ לדינא המג"א עצמו פסק כפי דברי הרמ"א בסימן תרנא שפוסק גם לגבי מצוה לילך בתר ימין דידיה וכ"כ במ"ב כאן שתמיד באיטר אזלי' לפי ימין דידיה [ובאמת כך נראה יותר כיון שבד"מ וכן כתב בב"ח שלרא"ש ורוב הראשונים ס"ל הכי שאזלי' לפי ימין דידיה וכ"כ רוב האחרונים שלא כהמחבר, וגם שבב"י סמך דבריו רק על דברי העיטור ודברי הטור תמהו האחרונים שפסק שלא כהרא"ש, והב"ח הגיה בדברי הטור וא"כ לא ברירא לדינא].

ומאידך בברכ"י [וכן במאמר מרדכי] ובלבוש כ' שדעת המחבר לפסוק בעיקר כמש"כ בסימן תרנא, וכן גם בנן איש חי [חוץ מכוס של ברכה], וכן בכה"ח שם ביאר דבריהם שהמנהג של בני ספרד כפסק המחבר בכל המצוות לעשות בימין וכן נהוג בבני עדות המזרח, וא"כ לדברי מי שפוסק לעיקר יותר את דברי השו"ע יש בזה נפ"מ כמש"כ.

בשעה"צ נקט בפשיטות שבס"ת צריך להחזיק בימין דידיה
ג. ובעיקר מש"כ הס"ח לקבל ספר בימין כ"כ בשו"ע סימן קלד להחזיק הס"ת ביד ימין, ובשעה"צ בסימן רפב כ' שלענין איטר דינו שמחזיק הס"ת בימין דידיה, וסיים שם ועי' במג"א וט"ז סימן ג' שכ"כ, וא"כ דין הספר כמו כבוד ס"ת שצריך להחזיק בימין דידיה.

[ואפשר להביא לזה אסמכתא מדברי הרשב"א בב"י יו"ד סימן רפב שגם ספרים שלנו צריך לנהוג בהם כבוד כמו ס"ת ויתכן שלכה"פ לענין דין זה דינם כס"ת להחזיקם בימין].

אלא שמ"מ נמצא שגם בפמ"ג בתחילה הסתפק בזה ואח"כ כ"כ בשם הלבוש שתלוי לפי ימין דידיה שם בסימן קלד שאזלי' בתר ימין דידיה ועי' בשערי אפרים שדחה את דבריו שם וכ' שצריך לילך בתר ימין דעלמא.

וביאור הדבר דאע"ג דלכאורה מאי חזית להעדיף חינוך כזה מחינוך כזה¹⁰, וצריך לחלק בפשיטות דהקטן לא שם ליבו דזה איסור וממילא לא מתחנך לאיסור, אלא דאפשר לחנכו להפריש מאיסור, וצורת החינוך דמצווה עדיף, דחינוך בלי עשיית מעשה גרע מחינוך עם עשיית מעשה, ואכתי הדברים אינם מחזורים כל כך.

עוד מצינו גמ' בראש השנה דהותר לחנך לתקיעת שופר בחג ולא חששו להשמעת קול, (ג"ז שם) אך לכאורה גם בזה יש לדחות דהתם החינוך לדאורייתא, והאיסור מדרבנן ועדיף.

יש להסתפק מה הדין שייגרם מצווה חיצונית

ועכ"פ גם אי נימא דמותר וכמו דמוכח מדברי התוס' לכאורה, יש לדון אם על ידי זה יקיימו מצוה, דהיינו דעל ידי נתינת הממתקים יגיעו הילדים ללמוד ולקרוא, אם גם בכהאי גוונא מותר ולא חיישינן לחינוך להפריש מאיסור, כיון דהמצוה היא חיצונית והאיסור בגוף הדבר, וצ"ע כעת.

הרב אלעזר אנגל כולל הליכות משה

בענין באיזה יד צריך איטר להחזיק ספרי קודש

פשט המ"ב נראה שבברכות וגם במצוות וגם בספר קודש צריך איטר להחזיק בימין דידיה

א. הנה בשו"ע בסימן רו סק"כ שיש דין להחזיק ביד ימין את הדבר שמברך עליו, ובב"י [סימן קפג] הביא מהמרדכי שגם בכל מצוה צריך להחזיקה בימין כמו בברכת הנהנין שמחזיק בימין, וכן הביא במ"ב (סימן רו) ובטעם הדבר כתב שהוא כדי שיחול עליו הברכה, ולכאו' המכוון בזה הוא שלא רק לענין ברכה צריך להחזיק בימין אלא גם אלא דבר מצוה צריך להחזיק ביד ימין שבביל כבוד המצוה (וזה דין נוסף חוץ מהברכה).

ואח"כ הביא עוד במ"ב את הדין שבאיטר צריך להחזיק בימין דידיה, ומקורו מהמג"א בסימן קפג וכ"ה להדיא בשו"ע שם שמחזיק את הכוס בימין, ולכאו' בפשטות מיירי הדין של איטר שמחזיק בימין דידיה גם על ברכות וגם על מצוות, וקאי גם על מה שהביא אח"כ מהספר חסידים שכשמקבל ספר מקבלו בימין, וא"כ גם בזה הדין יהיה שבאיטר אזלי' לפי ימין דידיה ולא בתר ימין דעלמא.

והנה עיקר דינו של המ"ב מועתק בשינוי דברים מהפמ"ג (סק"ו) שהוא כתב להסתפק בזה וז"ל "עיין אליה רבה [ס"ק] וי"ו כי בימין עיקר החיים וברול מקצר לא יעשה שני הפכיים, יע"ש. גם כשאומר לחבירו להושיט לו ספר לא יקח ביד שמאל בשם ספר חסידים [סימן קט], יע"ש. וכל שכן שאר דבר מצוה הכל בימין. ואני מסופק באטר יד אפשר בתר ימין דעלמא אזלינן כי ימין החיים, ובלבוש [סעיף ד] כתב יקח בימין שיכוין לבו שיברך על זה הפרי, ודיעבד יצא לאחוז בימין דידיה" עכ"ד, וכאן חזינו שלא כד' המ"ב שהסתפק באיטר וזה דלא כהמ"ב שכתב שאזלי' בתר ימין דידיה וגם צידד הפרמ"ג שיעשה בימין דעלמא ודיעבד מהני בימין דידיה ובמשנ"ב שיעשה בימין דידיה, וצ"ע.

לכאו' זה מחלוקת השו"ע ורמ"א אם איטר צריך להחזיק מצוה בימין דידיה

ב. והנה יש לתלות נידון זה באיזה יד מחזיק האיטר במצוה, או בספר קדוש, במש"כ במחבר בכמה מקומות, דהנה במג"א סימן קפג הקשה סתירת המחבר שבסימן קפג פסק גבי להחזיק הכוס דאזיל לפי ימין דידיה, ואילו בלולב בסימן תרנא פסק המחבר את דברי העיטור שכתב שאזלינן בתר ימין דעלמא, [ויותר מזה שבסימן קפג הובא מקורו בב"י משה"ל להחזיק בימין דידיה ולא הזכירם בב"י כלל בסימן תרנא גבי לולב כשהביא את דברי העיטור] ונשאר המג"א בקושיא, ומ"מ נטה לומר להלכה כמו שכל' בשו"ע בס' קפג כיון שגם הרמ"א בס' ¹⁰ דאולי נימא דתוס' מיירי רק לגבי דין ספיה, דאז הותר הספיה כיון דהחינוך חשוב יותר. ובאמת צ"ב אם איסור ספיה הוא איסור מדאורייתא למה יותר מצד מצווה ¹¹ דרבנן של חינוך, וכנראה דס"ל לתוס' דהאיסור מדרבנן, ואכמ"ל.

¹⁰ דאולי נימא דתוס' מיירי רק לגבי דין ספיה, דאז הותר הספיה כיון דהחינוך חשוב יותר. ובאמת צ"ב אם איסור ספיה הוא איסור מדאורייתא למה יותר מצד מצווה דרבנן של חינוך, וכנראה דס"ל לתוס' דהאיסור מדרבנן, ואכמ"ל.
¹¹ ויתכן שה"ה גם בכוס של קידוש [שכ' השו"ע בסימן רעא שדומה לגמרי לכוס של ברכה] הגם שעיקר ברכתו היא על ברכת היום והוי דמי לברכת המצוות מ"מ י"ל שעיקר ברכתו על הכוס היא לא כחפצא דמצוה אלא יש דין לומר את הקידוש על הכוס כחשיבות לברכה

דאיסור 'לא תתאוה' לא נאמר אלא במתאוה לממון חבירו, ועפ"ז נתבאר דא' שרוצה לקנות ספה או ספרייה כמו שקנה השכן שלו, אינו שייך ללאו ד'לא תחמוד', אולם הרוצה להרחיב דירתו וחפץ לשכנע את שכניו הגר בסמוך אליו שימכור לו את דירתו וכך יוכל להרחיב, אמנם בלאו ד'לא תחמוד' אינו עובר, אך לש"י הרמב"ם ועוד רבים מן הראשונים איכא לאו ד'לא תתאוה', ועתה נראה לדון בב' המקרים הללו אי נחשב בהם בכל מה דמצינו באבות פ"ד י"ז ד'הקנאה התאוה והכבוד מוצאין את האדם מן העולם'.

וראשית נראה להקדים לדברי המדרש על הפסוק בקהלת פ"ד פ"ד 'וראיתי אני את כל-עמל ואת כל-כשרון המעשה כי היא קנאת-איש מרעהו גם-זה הבל ורעות רוח', ואיתא בב"ר פ"ט ס"ז 'רבי נחמן בר שמואל בר נחמן בשם רב שמואל בר נחמן אמר הנה טוב מאד זה יצר טוב והנה טוב מאד זה יצר רע, וכי יצר הרע טוב מאד, אתמהא, **אלא שאלולי יצר הרע לא בנה אדם בית ולא נשא אשה, ולא הוליד ולא נשא ונתן**, וכן שלמה אומר (קהלת ד) **כי היא קנאת איש מרעהו**'.

וכן פתח הארחות צדיקים לשער הקאה' 'הקנאה היא ענף מן הכעס, ואין אדם נמלט ממנה. כי אנחנו רואים, אשר כל בני אדם נמשכים איש אחר רעהו, כי כאשר הוא רואה שחבירו קונה קנין מעניני העולם, הן ממניי מאכלים, הן ממניי בגדים, או בונה בית, או מאסף ממון, אז הוא טורח להשיג כזה, **כי הוא חושב: חבירי יש לו זה - גם לי יהיה כך**. ודבר זה רמז שלמה המלך (קהלת ד ד): "וראיתי אני את כל עמל ואת כל כשרון המעשה כי היא קנאת איש מרעהו".

והנה ראשית מבואר במדרש דיש קנאה החקוקה בבריאה וכלש' הארחות צדיקים 'ואין אדם נמלט ממנה', והנה מוסיף לן הארחות צדיקים לעיקר עניין הקנאה הרעה 'מי שהמידה הזאת מתגברת עליו, הוא מגונה מאד, כי הקנאה מביאה לידי חימום, כי כשאדם אינו נותן אל לבו מה שיש בידי אחרים אז אינו חומד, והתורה אמרה (שמות כ יד): "לא תחמד אשת רעך - וכל אשר לרעך". ואדם אשר החמדה עליו, קרוב לעבור על עשרת הדברות (שמות כ ב).

ובפלא יועץ בעניין 'תרון' מחדד לן את הגדרת הקנאה וכ' קנאה היא מדה רעה מאד כמאמר התנא הקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם והנה **יצר לב האדם רע וחושק להיות יחיד בודרו בחכמה ומעשים בעושר וכבוד ומתוך כך מצטער כשיש אחר כמוהו או גדול וטוב ממנו ומקנא לו ומבקש רעתו ומספר בגנותו וגדולה שנהא שהיא מחמת קנאה אש אוכלה היא לאין מרפה ומי שיש בו מדה רעה זו כל ימיו מכאובים ואוכל לחם העצבים וכו'.**

והנה בריהטת הדברים הנ"ל נראה חלוקה בסיסית ביסוד הקנאה, דעיקר הקנאה האסורה הוא לא במה שחפץ שיהיה לו כזולתו, אלא במה שרוצה להיות יותר מחבירו, וממילא אכפת לו במה שלחבירו יש ולא אין, אולם עצם מציאות הדבר שעושה כחבירו אינה קנאה, דאל"כ נדון כל אדם שקונה דירה כמקנא, שהרי אילו היה גר בניו - יורק או במקומות אחרים בעולם שאין הרגילות לקנות דירה לא היה קונה, נמצא שמה שקונה דירה הוא מחמת דכולם קונים, וכנ"ל בדברי המדרש, א"כ לכאן לפור"ר הקנאה האסורה היא הקנאה הבאה מתוך תחרות, אלא דלכאן יקשה בהאי מילתא קושיא טובא, ומכח הכי נראה לייסד את עצם עניין הקנאה'.

דהנה מאמר ידוע ומפורסם בפי רבים 'קנאת סופרים תרבה חכמה', ונראה לעמוד במקור הסוגייתא כדי לברר מה היא ההיתר שניתן בקנאת סופרים, ומקור הדברים הוא בגמ' ב"ב כא. דפליגי אמוראים במקום שיש מלמד תינוקות, ונמצא מלמד תינוקות טוב יותר אי עוזבים את המלמד הראשון לטובת מלמד אחר, אי דרבא ס"ל דמשאירים את הראשון, דדלמא השני יבא להתרשל, ואילו רב דימי מנהרדעא אמר: כ"ש דגריס טפי, קנאת סופרים תרבה חכמה, וברש"י ביאר דרבא ס"ל דכיון דיקחו אחר יתפאר בלבו שאין כמותו ויתרשל מן התינוקות ולא יירא שמא

ויסוד דבריהם נמצא בסימן ג' שדנו האחרונים שבמג"א כתב שדין של ימין שניתנה תורה הוי לפי ימין דעלמא וכן ס"ל לח"א ועוד [ותיריה מזו שבספר ארצות החיים למלבי"ם דחה את דברי האחרונים ופסק את דברי רבא שימין זה לפי התורה שניתנה בימין ולכן כ' שלהלכה צריך תמיד ימין דעלמא] עיי"ש, ומאידך בט"ז ונמשך אחריו הפמ"ג והמ"ב ס"ל שזה תלוי לפי ימין ידיה וכן נקט שם לדינא.

דיק לשונו של הס"ח הוא בעיקר לקבל ביד ימין ולא להחזיק ביד ימין

ד. ומ"מ בדיוק לשונו של דברי הספר חסידים (סימן קט) שכ' וז"ל "האומר לחבירו תושיט לי ספר יקחנו בימינו ולא בשמאלו לפי שהתורה ניתנה בימין שנאמר (דברים ל"ג ב) מימינו אש דת למו" ע"כ.

ומש"כ יקבלנו ביד ימינו והביא את הפסוק של מימינו אש דת למו נראה שזה דין מיוחד בס"ת וצ"ע על המ"ב והפמ"ג שכ' לדמות את ס"ת לכל מצוה.

ולכאן ביאור דבריו שאפי' שמירי לענין כבוד התורה מדמי להו לכל מצוה, והיינו בזמן התחלת המצוה ובדר"כ זה הברכה, אבל כאן של"ש ברכה הזמן הוא הקבלה של הספר ומשו"כ מדמי ליה בפמ"ג ומ"ב אהדי.

[וקצת צ"ע במה דקאי רק על קבלת הספר למה באמת שלא יקבלו בשני ידיו כמש"כ בסימן קפג שמקבלו בשני ידיו בדרך חביבות את הכוס של ברכה ורק אח"כ מחזיקו בימין].

עכ"פ לפי"ז יתכן עדיין לחלק שיש את זמן התחלת המצוה ויש את זמן החזקת החפץ לעצמו בזה קאי שהשו"ע בסימן קלד מירי בהחזקת הס"ת כל הזמן ואילו הס"ח מירי שמקבל את הספר ובוזה יהיה דין של להחזיק בימין כמו כל ספר.

ולפי"ז יתכן לומר נפ"מ לפי מש"כ לעיל באיטר שבזמן הקבלה יקבל בימין דעלמא [לפי השו"ע] ואח"כ יחזיק בימין ידיה [כמש"כ המ"ב בסימן רפב].

יש לחקור אם דינו של הס"ח הוא בגלל כבוד המצוה או בגלל כבוד התורה

ה. והנה עיק"ד השו"ע הם מהמהרי"ל שהביא את הפסוק של וימינו תחבקני וקאי על החזקת הס"ת ולא דווקא על קבלתו ממש, וזה דין נוסף של להחזיק כל הזמן בימין וכמו שנתבאר.

אלא ששו"ר שבמסכת סופרים (פ"ג הי"ב) [צייין לזה הגר"א בסימן קלד שם] וז"ל: "והנותן ספר תורה לחבירו, לא יתנה לו אלא בימין, והמקבלו לא יקבלו אלא בימין, שכן נתינתה בהר סיני, שנאמר מימינו אש דת למו" עכ"ל.

ומבואר בדברי הגר"א שפי' דברי השו"ע גם מה"ט שגם הדין של קבלה בימין הוא דין מיוחד בדין ימין של ס"ת שנלמד מהמקרא של מימינו אש דת למו, ומבואר שכל הדין זה מדין ס"ת ולא מדין כבוד מצוה ולא כמש"כ בתחילה, וא"כ יתכן שזה דמי ממש לס"ת ול"ש ללמוד ממנו לשאר מצוות.

ואפשר לומר בדוחק שבספר יש פחות כבוד מכל ספר תורה ולכן אי"צ להחזיק כל הזמן בימין אלא סגי רק ליקח בימין, ולכן זה דומה לכל מצוה שאי"צ כבוד כ"כ אלא רק קצת וסגי בזה ולכן הפרמ"ג והמ"ב מדמי להו אהדי וצ"ע.

יש לברר אם יש מצוה להחזיק ספר בימין כל הזמן וה"ה באיטר
ו. ומעתה יש לברר לפי דברי הגר"א אם שווה לגמרי לדין ס"ת ודינו כמו ס"ת ממש, דהיינו שיצטרך לא רק לקבל ביד ימין אלא גם להחזיק כל הזמן ביד ימין דומיא דס"ת ממש שהרי הכל נלמד מאותו פסוק שהתורה ניתנה בימין וצ"ע [וממילא יהיה בו גם נפ"מ לאיטר שיצטרך ימין ידיה וכמש"כ לדון בכ"ז].

הרב מ. אליהו זקס כולל כתר תורה

אימתי עובר אדם על מידת הקנאה (ב)

בהמשך למה שנתבאר במאמר הקודם דאיסור 'לא תחמוד' לא נאמר אלא היכא דבכח החמדה לוקח ממון חבירו בע"כ, ונתבאר

תחבולות כדי לבטלו ולבלבלו מתורתו וממעשיו הטובים הרי זאת הקנאה היא רעה חולה, והוא חוטא ומחטיא, שותפו של ירבעם בן נבט.

והנה המתבוננן בדבריהם הק' יראה דכל מה שהותרה 'קנאת סופרים' היינו קנאה שאינה באה כלל ממקום של תחרות אלא מרצון להידמות לזולתו, וא"כ הדר צ"ב א"כ מה ההיתר המיוחד שנאמר ב'קנאת סופרים' נימא הכא בכל שאר קנאות שבעולם שלא נאסר אלא היכא שרוצה להיות יותר משכנגדו, אבל היכא דרק רוצה להידמות לזולתו לא יהיה בכלל קנאה.

ונראה לבאר הדברים ע"פ מה דמצינו בבראשית פ' ל' פ"א 'ותקנא רחל באחותה' וברש"י **'קנאה במעשיה הטובים, אמרה אלולי שצדקה ממני לא זכתה לבנים'**, ובשפ"ח שם כ' 'דאם לא כן הא אסור לקנאות', ועיקר מקורו של רש"י בבר' 'ותקנא רחל באחותה, א"ר יצחק כתיב (משלי כג) אל יקנא לבך בחטאים כי אם ביראת ה' כל היום, ואת אמרת ותקנא רחל באחותה אלא מלמד שקנאתה במעשיה הטובים אמרה אלולי שהיא צדקת לא היתה יולדת'.

ובעקידת יצחק בראשית שער כג כ' 'וחז"ל אמרו קנאת סופרים תרבה חכמה (ב"ב כ"ב א) שעם שהקנאה היא הפחותה שבמדות כשהיא לבקשת דבר טוב הנה היא טובה ואמר **ותקנא רחל באחותה (בראשית ל') קנאה במעשיה (ב"ר פ' ע"א) סבבו קנאתה מהיות חטא עצום להיותה זכות גדול** גם כי היות המדות התוריות האלהיות מתחלפות אל האנושיות בקצת אלו העניינים יתבאר יפה אצל מעשה דינה שער כ"ז ב"ה.

ונראה לעמוד על הדברים, במה בה המדרש לאפוקי, ועל מה כ' העקידת יצחק דנשתנה מחטא עצום לזכות, והנה לולא היה המדרש מוציא מקרא ממשמעותו הפשוטה, הרי המשמעות הפשוטה שרחל קינא בלאה שילדה, והנה לכא' במצבה הפשוט כבר מסתבר דהרבה קודם רצתה ילדים, ובפרט דעיקר קרא ד'ותקנא' איירי אחר שכבר נולדו ללאה ד' בנים, ומסתבר מילתא דלא רק אחר הילד הרביעי של לאה התעורר לה הרצון לילד, ובהכרח צ"ל דעניין הקנאה בהכרח הוא במה שהיה אכפת לה שללאה יש ולה אין, ולא רק רצון לילד כמו שללאה יש, ולזה בא המדרש לומר דהאי קנאה לא באה על עצם הילדים של לאה, אלא על מעשיה הטובים.

ומיניה נראה דעיקר עניין הקנאה אינו רק רצון בסיסי לרצות כשל השני, אלא רצון פנימי שאני רוצה כמהו בגלל שלולא הכי לו - יש, ולי - אין, וכזה דבר במעשים טובים תורה ומצוות הותר וראוי, אלא דבהכי נראה להוסיף נקודה עמוקה שהיא הנקודה המחלקת בין מצוות לצרכים גשמיים, וזה הנקודה זכיתי לשומעה מפי הרה"ג ר' ישראל מאיר צוקרמן שליט"א, דקניין רוחני הוא קניין הבא כאמצעי, משא"כ קניין גשמי הוא מציאות, וביאור העניין נראה לקרב אל השכל, ב' שכנים הגרים בבניין זה מול זה, יום א' קנה השכן ממול ספה יפה התאימה לדירה, ראה השכן את הספה באה אל שכיניו ידידו פתאום נוצר לו גם רצון לספה, והנה לכא' מה התחדש לו עתה, הא כבר זמן רב ראה פרסומות של חנויות רהיטים המפרסמות ספה, ובהכרח שהרבה מן העניין הוא דהנה שכיניו יש לו דירה כמהו חי פחות או יותר באותו סגנון חיים, והנה עכשיו נתווסף הוא עליו, כי לו יש ספה חדשה ולי אין, ופתאום גובר הצורך ביותר, כיון דהצורך דוחף להיות לכה"פ כמותו, ומבאר האורחות צדיקים את רוע הקנאה הזו דאדם היוודע דהקב"ה הוא שגוזר דלו יהיה ולך לא, והכל בגזירתו יתברך, לא יפריע לו כל שינוי אצל שכנגדו.

אולם הרואה את ההוא היושב לצידו בביהמ"ד מתגבר על יצרו בשקיעות ובעל התורה, הרי הוא מכריח לסביבתו דשייך להגיע ליותר פיסגה לעוד התרוממות, ממילא המקנא בו אינו מחפש להיות שווה לשכנגדו במובן של לו - יש ולי - אין, אלא ענינו הוא במובן של 'גם אני יכול', כמו שהוא מצליח אני גם יכול להצליח, וממילא הקנאה בו היא רק קנאה של רצון התדמות, ולא קנאה של תחרות, וממילא הנפק"מ שכ' הפלא יועץ, אילו יחלש חבירו וילמד פחות, זה צריך יהיה לכאוב לו, דשוב יש כאן פחות כבוד

יסלקוהו, ואילו ר' דמי ס"ל 'יתן לב להיות למד יפה שדואג מקנאת חבירו שסלקוהו מפניו שיביישנו בבני העיר', וברבינו גרשום שם כ' לבאר שי"ר דמי וז"ל 'כל שכן דמותבין להו קמיה ההוא דגרס טפי מימר אמר אי מרשילנא מסלקו להו מקמאי כי היכי דסלקי להו מקמיה דאיך ומעיינ בהו שלא יבא אחר דגרס טפי מיניה ויסלקו ממנו. ומתעסק בהן הרבה משום קנאת סופרים תרבה חכמה שזה מקנא לזה', וכע"ז איתא ברבינו יונה שם דכ' פ' הא' יתחזק לקבוע עצמו ללמוד מקנאת השני לפיכך לא יתרושל השני כי יאמר אולי יחזור להשיב את הראשון כ"נ בעינ'.

והנה בריהטת הראשונים הנ"ל נראה דעניין ה'קנאה' איירי בקנאה הבאה בתורת תחרות, ואפ"ה כיון דלבסוף הוה לטובה הוה שריא, למרות דיש כאן עניין ורצון להיות טוב יותר משכנגדו, ולא רק רצון להידמות לטוב שבחבירו, וקצת צ"ע מה טוב יש בקנאה זו, דלכא' החפץ להתעלות בדרך ה' ולהיות טוב, למה יחפוץ להתעלות על שכנגדו, ובפרט דמבואר בראשונים הנ"ל דעיקר רצונו הוא בכדי שלא יעבירו אותו מתפקידו, וצ"ע.

אולם מכנגד באורחות צדיקים ובפלא יועץ וכדלקמן נראה שלמדו שלא כן [ויל"ע האיך הבינו דברי הראשונים הנ"ל], ואדרבה כ' דהיכא ד'קנאת סופרים' באה כתחרות ורצון להיות יותר טוב מהשני, וממילא לשמוח כשהשני כושל ולא מצליח היא מידה רעה, וכדלקמן, ונראה להביא דבריהם.

דאיתא בפלא יועץ במידת היתרון דכ' 'יתרון זו מדה רעה שאדם חפץ שיהא לו יתרון על חבירו ולא לבד במילי דעלמא שהיא מדה רעה אשר מנפש ועד בשר יכלה שלעולם אינו שמח בחלקו וכו' אפילו במילי דשמיא אי עבדי מצות ומעשים טובים כדי לעלות במעלות ולעבור את חבירו גם זה חולי רע ואלו קראם בזוה"ק דאינון מערב רב דכתיב בהו המה הגבורים אשר מעולם אנשי השם ומתוך כן מצטער כשרואה חבירו עולה במעלות וכו' וכנהנה רעות שמשכחות מחמת מדה רעה זו ונהי דכתיב אל יקנא לבך בחטאים כי אם ביראת ה' כל היום וכת' ותקנא רחל באחותה ואמרו קנאת סופרים תרבה חכמה זהו לענין שיתאוה גם הוא לעלות במעלות וחייב כל אדם לומר מתי יגיעו מעשי למעשי אברהם יצחק ויעקב לא כדי להדמות להם ולא לתפארת ולתהלה ולא ע"מ לקבל פרס רק לעשות נ"ר ליוצר, יסוד הדבר המבואר בפלא יועץ דעיקר הרע שבקנאה הוא במה שחפץ להיות יותר מחבירו ובמה שרע לו בחבירו, אולם היכא שרוצה להיות כמותו במילי דשמיא הוה בכלל מעלה טובה.

וכן חזר על כך עוד בהמשך דבריו וכו' **'אבל יש קנאה טובה כמארו"ל קנאת סופרים תרבה חכמה** ויתאוה וישתדל לעלות במעלות החכמה ועהית"ש כקדושים אשר בארץ וחייב אדם לומר מתי יגיעו מעשי למעשי אי"ו ואם רואה שחבירו מוצלח במעשיו זאת תהיה קנאתו באומרו בודאי שהכל לפי מעשיו של אדם פרי מעלליו יאכל ויקנא לבו ביראת ה' ע"ד דכתיב ותקנא רחל באחותה ופי' רז"ל שקנאה במעשיה הטובים שאמרה אילו לא היתה טובה ממני לא זכתה להבנות ומתוך כך ייטיב מעשיו לעשות נ"ר ליוצרו כי זה כל האדם, ושוב נראה בדבריו דעיקר הרע שבקנאה, הוא במה שצר ליבו דחפץ שיהיה לו ולא לחבירו.

וכן מבואר באורחות צדיקים היכ דכ' בשער הקנאה 'אף על פי שהקנאה היא מידה רעה מאד, יש מקום שהיא טובה מאד, והיא מידת עליונים, שישים קנאתו על יראת שמים, כענין שנאמר (משלי כג ז): "אל יקנא לבך בחטאים כי אם ביראת ה' כל היום". ועל דרך זו אמרו רבותינו, זכרונם לברכה (ב"ב כא א): קנאת סופרים תרבה חכמה. כי יראה אדם שלומד, **יתפוש קנאה בלבו ויאמר לומד זה כל היום גם אני אעשה כן וכן לענין כל המצוות יקנא כל אחד בחבירו ויתפוש מעשי חבירו הטובים.** אם יראה רשע ויש בו מידה אחת טובה, יקנאהו על אותה המידה ויעשנה גם הוא. **אבל המקנא בחבירו שהוא עוסק בתורה ובמעשים טובים, ואינו מקנא בו שיחשוב זה עושה כך גם אני אעשה כן! אלא יחשוב בלבו ויקנא בו מפני שיש בו מעלות טובות יותר ממני, מחמת כן הוא נכבד בעיני העולם יותר ממני ומחשב**

ה', וביום ה' מצאה דם על העד. ויש ג' שיטות, מה הדין במקרה זה. שיטה א', לדעת ר' חייא בילדותו ולדעת רבי, טמאה משום נדה, וברש"י שהוא משום דכיון שחזקת דמים באו"מ לא מסתפקים לומר שהדם הגיע לעד קודם שבדקה עמו. שיטה ב', לדעת ר' חייא בזקנותו, טמאה משום כתם, ופרשו רש"י וריטב"א שהכוונה, דין כתם, טומאת ספק, ותרומה לא אוכלים ולא שורפים. שיטה ג', לס"ד של הגמ' סבר ר' חייא בזקנותו שטהורה לגמרי, וכך סובר ר' יוסי בע"ב שטהורה לגמרי¹², והטעם של הצד לטהר לגמרי מדויק ברש"י כי אומרים שהדם הגיע לעד בדיקה מעלמא קודם שבדקה עם העד, ובסדרי טהרה ביאר שאמרי' כן משום שיש לאשה חזקת טהרה ואפילו אם נחשוש שהרגישה יש לתלות שזה הרגשת עד.

עוד נקדים, שר' חייא בתחילת ע"ב מק' לרבי שסובר שהדין בהניחתו בקופסא ואינו בדוק שטמאה נדה דאורייתא, שמכיון שרבי מודה שבפחות משיעור של גריס תולים במאכולת וטהורה, אם כן, לרבי עשיתו למקרה של קופסא ואינו בדוק "כתם" ולא "בדיקה", ומתרץ רבי, שצריך שיעור גריס כדי להוציא מחשש דם מאכולת, ואחרי שיצא מחשש זה ודאי מגופה אתא, ולעולם זה "בדיקה" ולא "כתם".

חלק א' - "אותו מקום בדוק אצל מאכולת", גורם, שיהיה דין בדיקת עד הבדוק, שלא חוששים בו לכלום.

הבאנו, שבתחילת הסוגיות, בדרגה הראשונה, הגמ' מקשה שבעד בדיקה נחשוש שהדם ממאכולת, ובגמ' מתרצת שהמציאות שאו"מ בדוק. ומבואר שבלי מציאות זו היה צריך שהדם יהיה בשיעור גריס לאפוקי מדם מאכולת. והקשה החברותא (הגר"י כהן) שקשה קושית ר' חייא בתחילת עמוד ב' שאם צריך גריס לאפוקי ממאכולת אז עשיתו כתם, ולא שייך שטמאה נדה דאורייתא. (הגר"י ברוקשטיין תרץ שלהו"א גם בגריס אין טמאה אלא מדרבנן).

ויש לתרץ, בהקדם, (על פי מה שנבאר בח"ד), שכקושיא זו הקשו הרשב"א והמהרש"א על הסוגיא האמצעית, הדרגה השנייה, שטחתו בירכה כיון שצריך גריס אז עשיתו כתם, ואיך טמאה נדה דאורייתא. ותרצו הרשב"א והמהרש"א (ונבאר התרוץ לקמן בחלק ד') שכל דברי ר' חייא בעמוד ב' אינם אלא בעד שאינו בדוק אבל בעד הבדוק וודאי מגופה אתא, ולפי זה יש לתרץ, על ההו"א, כי מדובר במשנה בעד הבדוק, ועל המסקנא, כי אחרי שהמציאות שהאו"מ בדוק החלטנו שיש לעד דין בדיקה בעד הבדוק ובוה ודאי מגופה אתא. והגר"י ברוקשטיין תרץ שבלאו הכי, לפי המסקנא גם בפחות מגריס טמאה מדאורייתא.

הסיבה שהרשב"א והמהרש"א לא הקשו כקושית החברותא, הבאנו ב' באורים מהגר"י ברוקשטיין, ועוד ביאר הגר"ד עמנואל, שעל טחתו בירכה הקושיא הזו יותר קשה, כי בדרגה הראשונה, בעד של המשנה, להצד שנחשוש למאכולת, לדעת רש"י, זה ספק, ובדרגה השנייה, טחתו בירכה להצד שנחשוש למאכולת, זה ודאי טהורה.

חלק ב' - בבדיקת עד הבדוק לא חוששים לדם מעלמא (כגון מטבחים) גם בלי "אותו מקום בדוק אצל מאכולת".

בדרגה הראשונה, תחילת הסוגיות, בגמ' מקשה "וליחוש דלמא מאכולת". צ"ב, למה הגמ' לא מקשה וליחוש דלמא דם מעלמא לפני שבדקו עם העד. ופשוט שהביאור, כיון שהעד היה בדוק לפני שבדקו עמו.

חלק ג' - בבדיקת עד הבדוק, גם אם יש צד לטהר, טמאה ודאי. בדרגה השנייה, סוגיא האמצעית, טחתו בירכה, לדעת רב טמאה נדה טמאה ודאית. רב שימי שאל, שחוששת ולכן זה אמור להיות כתם.

ויש לבאר דעת רב, ופשוט שהביאור, שכיון שהיה ודאי בדיקה בעד הבדוק, אז אפילו אם יש חשש של רב שימי, הדין שטמאה ודאי. וכטעם הזה מבואר ברש"י, שהטעם שטחתו בירכה טמאה

שמיים, דשוב אין לו את הדחף להידמות למישהו, משא"כ בקניין גשמי, לא יצוייר שפלוני השכן רק הביא את הספה לביתו ותוך כמה ימים נהרסה הספה ונפגמה, והשכן ששומע את זה ניהיה לו טוב, הרי זה מכריח על עומק של הקנאה, ולא על רצון הידמות גרידא.

ויש הרבה אריכות גדולה בהכי, אולם כד נחזור לב' הנידונים במאמר הקודם בעניין 'לא תחמוד' **מעשה א'**: ראובן קנה ספה חדשה וספרייה לסלון ושכנו הבא לבקרו רואה את אשר לרעהו, וחפץ מאד לרכוש כפי אשר רכש חברו האם איכא איסור 'לא תחמוד' בדבר, והאם נחשב בכלל קנאה המוציאה את האדם מן העולם, **מעשה ב'**: לוי מתגורר בבניין עם זבולון, ולשניהם יש דירות סמוכות זו לזו של שלושה חדרים, וברוך ה' הרחיב ה' גבולו של של לוי בזרע ברך ה', ומכיון שאינו חפץ לעבור להתגורר במקום אחר, עולה בדעת עצות ומחשבות האיך להציע לידידו זבולון שיעבור דירה, ובכך ירכוש את דירתו ונמצא הרווחה לו ולבני משפחתו, ויל"ע אי מיישך שייך באיסורא ד'לא תחמוד', ואי איכא איסורא בדבר.

והנה נתבאר דבמעשה א' ליכא כלל דין 'לא תחמוד' ואף לא ללא ד'לא תתאוה' דהני לאוין איירי בחפץ אץ ממון חברו דווקא ולא בדומה, אולם בעניין 'קנאה' אדם יודע ללב, וכל כמה דזה בא מחמת הרצון שלא לפחות ממנו הרי זה הקנאה הרעה שיש לברוח ממנה, משא"כ במקום שזה רק פרקטיקה בלא שייכות להכי לכאו' ישתנה העניין, ומאידך במעשה ב' לכאו' אינו שייך כלל ל'קנאה', אולם נתבאר דבשי' הרמב"ם איכא ללא ד'לא תתאוה' שהוא אפי' רצון בלב לשכנע את השני למכור ממנו בדרך היתר.

וה' יזכנו שלא נכשל, וכמו שכ' שם בארחות צדיקים 'הקנאה באה מגריעות הנפש. אם הוא מקנא וכו' הרי אינו חפץ במה שגזר הבורא, יתברך. וזה דומה לעבד שיש לו תלונות על מעשה אדוניו ואינו מתרצה בעניני אדוניו אין זה עבד נאמן. **וכל שכן שאין להתרעם על הבורא, יתברך, אשר כל מעשיו ישרים ונכוחים, שאין להרהר אחריו,** ונזכה ל'כל הבוטח בה' חסד יסובבנו'.

הרב יונה מרעבך כולל עטרת שלמה

דין עד הבדוק, ועד שאינו בדוק בסוגית הגמ'

הקדמה: תוכן הגפ"ת הנוגע לענינים שנעסוק בהם.

בגמ' נדה (דף י"ד) יש ג' דרגות, בדם שנמצא על עד בדיקה, אם אפשר לתלות שהדם לא הגיע מאו"מ ויש לו דין "כתם" שאינו אלא מדרבנן, (ואינה טמאה אלא כשנמצא דם בשיעור גדול כגריס), או שאי אפשר לתלות שהדם לא הגיע מאותו מקום, ואז זה דין "בדיקה" שהוא מדאורייתא (וטמאה אפילו בשיעור קטן כחדל).

הדרגה הראשונה, עד בדיקה במשנה, שלכו"ע טמאה וגם בפחות מגריס: נמצא דם על עד יש מקרים במשנה שטמאה, ומק' הגמ' שנחשוש שהדם בא ממאכולת (כינה שמוציאה דם), ומתרצת שאותו מקום בדוק שאין שם מאכולת, ובפירש"י ש"ודאי אין שם מאכולת". **הדרגה השנייה, טחתו לעד הבדוק בירכה, ביותר מגריס לא פשוט שטמאה ובפחות מגריס פשוט שטהורה:** היינו שבדקה באותו מקום עם עד הבדוק ולא בדקה אם יש דם על העד, והניחה את העד על ירכה, ולמחר מצאה דם על הירך, והעד נאבד, והדין במקרה זה שלדעת רב ושמואל טמאה נדה דאורייתא, כי ודאי הדם בא מגופה לעד ומהעד הוטח בירכה, ומקשה רב שימי שנחשוש שהדם בא לירכה מעלמא ולא מהעד ויהיה כתם שאינו טמא אלא מדרבנן. **הדרגה השלישית, הניחה בקופסא עד שאינו בדוק, דבפחות מגריס פשוט שטהורה וביותר מגריס לא פשוט שטהורה:** ונתבאר בתוס' שאיירי שביום א' בדקה את העד שהוא נקי, וביום ב' וג' העד היה במקום המוצנע, וביום ד' בדקה עם העד באו"מ ולא בדקה את העד כלל, והניחה את העד בקופסא מיום ד' עד יום

¹² ולדעת ר' חננאל גם לר' יוסי טמאה משום כתם

וחשש ירכה אינו כל כך, מה שאין כן בקופסא כיון שאין העד בדוק הרי הדבר יותר בחזקת התר כי אינו מועיל מגע העד שבא אחר כך".

חלק ה' - דברים פשוטים שמהרש"א מסביר שתוס' ד"ה אמר שמואל, מוכיח החילוקים בין סוגית ירכה ובדוק לסוגית קופסא ואינו בדוק

לשון תוס' שאפילו ר' חייא שמטהר בקופסא ואינו בדוק מודה שבירכה ובדוק טמאה, והראיה משמואל, ששמואל אומר שבירכה ובדוק טמאה נדה ומאיך שמואל בקופסא ואינו בדוק סובר כר' יוסי שטהורה. ויש לעיין שלשון תוס' צריך להיות שאפילו שמואל שמטמא בירכה ובדוק מודה בקופסא ואינו בדוק, וראיה מר' חייא שמטהר בקופסא ואינו בדוק ומאיך ר' חייא מודה שבירכה ובדוק טמאה. כלומר שצריך באור, שהיה לתוס' לשאול שקשה סתירה בשמואל, שבעד בדוק שטחתו בירכה סובר שמואל שטמאה נדה דאורייתא, ובעד שאינו בדוק והניחתו בקופסא סובר שמואל כר' יוסי שראתה דם במי רגלים עומדת טהורה, ועל כרחך שחלוק ביסודו סוגית טחתו בירכה בעד הבדוק שטמאה נדה דאורייתא מסוגית הניחתו בקופסא בעד שאינו בדוק שטהורה. והראיה מר' חייא שסובר שבקופסא באינו בדוק טהורה לא חלק על רב ושמואל ובי מדרשא שהורו שבירכה ובדוק טמאה. השאלה למה תוס' מזכיר את ר' חייא.

ויש לבאר שמה שהוקשה לתוס' זה למה ר' חייא שסובר שקופסא ואינו בדוק טהורה, לא הוזכר שחולק ויסבור שירכה ובדוק טמאה. ותרצו תוס' שהסוגית חלוקות. והביאו תוס' ראה ממה ששמואל סובר כר' יוסי שקופסא ואינו בדוק טהורה ובכל זאת שמואל סובר שירכה ובדוק טמאה.

שוב ראינו שכן כתב במהרש"א. וזה תוכן לשונו "קשה שרבי חייא אמור לסבור שבירכה ובדוק טהורה משום נדה, וכדין קופסא ואינו בדוק שסובר שאינה טמאה אלא משום כתם. ויש לתרץ שמשמע לתוס' שר' חייא מודה שירכה ובדוק טמאה נדה דאורייתא, והראיה מדלא פליג ר' חייא נמי שבירכה ובדוק לא טמאה אלא משום כתם. ולחילוק זה הביא תוס' ראה ממה שלא תהיה סתירה בדברי שמואל, ועל כרחך שיש לחלק בין ירכה ובדוק שטמאה נדה דאורייתא לקופסא ואינו בדוק שטהורה. וקשה למה תוס' נקטו דברי ר' חייא ולמה תוס' לא הקשו בפשיטות על ר' יוסי. (ולענ"ד צריך באור שלשון המהרש"א היה צריך להיות למה תוס' לא הקשו בפשיטות על שמואל, כי הרי אין ר' יוסי על ירכה ובדוק, ויש לבאר שהמהרש"א הולך על תוס' ולשון תוס' להקשות מר' יוסי). מתרץ המהרש"א דאפשר דר' יוסי של קופסא ואינו בדוק סובר שטמאה משום כתם, מה שאין כן בעושה צרכיה מטהר לגמרי, כמו שיש צד בתוס' לקמן, ולכן תוס' לא הקשה על ר' יוסי.

חלק ו' - דברים מחודשים. אין הסתברות הגיונית, שבירכה יותר טמא ובקופסא יותר טהור, מסברא גם בירכה מסתבר לתלות שהדם בא מעלמא וגם בקופסא לא מסתבר שהדם בא מעלמא, כי בירכה מדובר גם בעברה בטבחים ובקופסא מדובר שבדקה לפני יומיים ובאותם יומיים ובאותם יומיים העד לא היה בטבחים.

מבואר שתוס' הביא ראה מר' חייא וראיה משמואל, שלמרות, שבסוגית טחתו בירכה ועד הבדוק הדין יותר נוטה שטמאה נדה דאורייתא, בכל זאת, בסוגית הניחתו בקופסא ועד שאינו בדוק הדין יותר נוטה שטהורה. גם מהגמ' זה מוכח, שהרי בירכה ובדוק אין שום צד שטהורה לגמרי, מה שאין כן שקופסא ואינו בדוק יש צד שטהורה לגמרי.

ומצד ההגיון וההסתברות, החילוק צריך באור, כי המציאות היא, שכדי לטמא בירכה ובדוק צריך לומר שאין צד שהגיע מעלמא אל הירך, וכמו שפרש רש"י¹³, וכדי לטהר בקופסא ואינו בדוק

נדה טמאה ודאית, "כיון דהעד בדוק לה שלא היה בו דם קודם בדיקה, ודאי מגופה אתא על העד ומשם הוטח בירכה".

חלק ד' - הרשב"א והמהרש"א, שהחילוק בין הסוגיות, אינו כאן ירכה וכאן קופסא, אלא, כאן בדוק וכאן אינו בדוק. הוקשה לתוס', על דרגה השניה, טחתו בירכה, למה אין חשש מאכולת, ותוס' מתרץ שיש כגריס ועוד.

והקשה המהרש"א, שכיון שתוס' לקמן כתב, שר' חייא מודה, שבסוגית טחתו בירכה ועד בדוק, טמאה נדה דאורייתא, אז שר' חייא יקשה על עצמו שכיון שעשיתו כתם (שצריך גריס), לא שייך שתהיה טמאה נדה דאורייתא, וכמו שר' חייא מקשה לקמן על רבי בסוגית הניחתו בקופסא ועד שאינו בדוק, שכיון דעשיתו כתם (שצריך גריס) לא שייך שתהיה טמאה נדה דאורייתא.

מתרץ המהרש"א, שיש לחלק, שכיון שבירכה מדובר על עד הבדוק, לכן אין חשש שהדם הגיע לעד לפני שבדקה עמו באו"מ, מה שאין כן בקופסא שמדובר שהעד אינו בדוק, לכן יש חשש שהדם הגיע לעד לפני שבדקה עמו באו"מ. המהרש"א מדרג ישוב זה שהוא דחוק. בערוך לנו, מדרג ישוב המהרש"א שהוא סברא נכונה ולא דחוק.

הערוך לנו כתב, שבחידושי הרשב"א בתרוצו השני תרץ כעין תרוץ המהרש"א, בקטעים הבאים נעתיק את חידושי הרשב"א.

קושיא הראשונה שמקשה הרשב"א: כיון שר' חייא אומר בסוגית קופסא ואינו בדוק, שאם צריך גריס לטמא ובפחות מגריס טהורה, אינה מטמאה נדה אלא כתם כי בנדה דאורייתא גם פחות מגריס טמאה, אז איך בסוגית ירכה ובדוק שמשמאים משום נדה דאורייתא צריך גריס. (ופשוט שההכרח של הרשב"א שר' חייא מסכים שבירכה ובדוק טמאה נדה דאורייתא, זה כמו שכתב המהרש"א שנביא לקמן בחלק ה', ממה שר' חייא לא חלק על רב ושמואל ובי מדרשא).

קושיא השניה שמקשה הרשב"א: ר' חייא אמר לרבי אי אתה מודה לי שצריכה גריס ועוד כדי לטמא, דווקא בעד שאינו בדוק צריך יותר מגריס כדי לטמא, משמע שבעד הבדוק אפילו בפחות מגריס טמא, בין בעד הבדוק בקופסא ובין בעד הבדוק בירכה, וקשה, איך בעד הבדוק בירכה בפחות מגריס טהורה.

הרשב"א בתרוצו השני תרץ: "ר' חייא קאמר: לדברך רבי צריכה גריס אפילו בקופסא, פחות מגריס תולין להקל, אם כן עד זה הוא כתם וכו' מה שאין כן בעד הבדוק בקופסא אמור להיות שביותר מגריס נתלה בו, ומכיון שפשוט שאין אתה תולה להקל ביותר מגריס, אז אף בפחות מגריס יהיה טמא כי זה דין של בדיקות ולא דין של כתמים, ומכיון שרבי מודה שבפחות מגריס טהורה, מוכח שעד שאינו בדוק זה דין של כתם ולא דין של בדיקה. רבי ענה לר' חייא: יש לחלק בין עד שאינו בדוק לעד הבדוק, שבעד שאינו בדוק על כרחינו צריכים ליותר מגריס הואיל ומאכולת מצויה להתמעך בו, אבל יותר מגריס טמא ואין לתלות את כל התוליות שתולים בכתמים ביותר מגריס, כי במה נתלה, הרי אין מצוי שהעדים המוכנים לבדוק יתעסקו בהם בצבעים או יעברו עמם בשוק של טבחים". ומבואר שהרשב"א מתרץ, שבקופסא ועד שאינו בדוק ר' חייא תקף את רבי שמכיון שבפחות מגריס תולים להקל שהדם הגיע לפני שבדקה עם העד באו"מ, אם כן שייך שיהיה לעד דין כתם, מה שאין כן בקופסא ועד הבדוק אפילו פחות מגריס טמא, אבל בקופסא ועד שאינו בדוק גם ביותר מגריס יהיה לעד דין כתם ונתלה להקל. ולפ"ז, בירכה ובדוק ר' חייא לא איירי.

הגרח"ק באר טעם וגדר תרוץ הרשב"א על פי לשון הריטב"א "קופסא ואינו בדוק הוא הפך בדוק וירכה, כי בירכה העד בדוק והספק נפל אחרי כן, אבל בקופסא הספק היה בעד, ואע"פ כן בירכה הדין שטמאה מפני שצד הגריעותא שבו חמור יותר

¹³ זה לשונו "ודאי מגופה אתא על העד ומשם הוטח בירכה ולא אמרין דלמא מעלמא אתא על ירכה" עב"ל רש"י. ותוס' בשם רש"י "דאיכא למימר דמן העד נתלכלך ירכה ולא מעלמא".

זאת בטחנתו טמאה נדה דאורייתא למרות הניחה העד במקום מגולה שיכול לבא דם מעלמא,

ויש לבאר שלמרות שמצד ההגיון וההסתברות אין חילוק בין בדוק ומקום המוצנע בלי קופסא לאינו בדוק ומקום המוצנע עם קופסא, אבל מצד גדר הדין יש להגדיר שבעד הבדוק זה מוגדר בדיקת עד באו"מ שבזה יותר מטמאים וכמו הוכחנו בנושא הקודם מה שאין כן באינו בדוק זה לא מוגדר בדיקת עד באו"מ ולכן יותר מטהרים.

הרב שניאור קליימן כולל שיח יצחק

גדרי טומאת נדה (ז)

חתימת המאמרים ומילי דאגדה

תמצית הדברים שנתבאר

א. נתבאר במשך השבועות של השבובי"ם כמה ענינים יסודיים בגדרי טומאת הנדה, וכעת בשבוע האחרון של זמנים אלו, בנותן טעם לסכמם תחילה בקצרה ממש, בכדי לראות את התמונה הכללית של הענינים שנתבארו. ולהשלמת הדברים בענין ווסתות, יבואו כאן עוד שני נקודות מחודשות בגדר ההרחקה ביום הווסת ובגדר הבדיקה ביום זה, אשר מוחזק ליום טומאה.

ונחתום (מאות ד' ואילך) במילי דאגדה של פרשיות השבובי"ם, אשר לא בכדי פרשיות אלו ימי טהרה ופרישה מן הטומאה הם, ובמושגי היסוד של הענינים ישנה שייכות בין יצירת עם ישראל וביאתם ל'יסוד אלוך עלי אהליהם', שנוצר דוקא על רקע לידת ישראל בזמן שהיו שקועים ומגואלים בטומאת מצרים, למציאות הטומאה הרגילה באשה, בנדתה ובלידתה, ולחיים הטהורים המתחדשים ממנה, אשר כך היא מידתם של כל יצירת חיים בעולם.

נתבאר תחילה הענין המחודש ש'מקור מקומו טמא', אשר היוצא מן המקור אינו נטמא טומאת מגע בעלמא, אלא מזוהה הוא עם המקור וחשיב כמותו, באשר המקור עומד לשפיעת דמים וזהו טומאתו, ורואים בדם את נביעתו מן המקור.

ובודאי האשה עצמה עומדת לשפיעת דמים וראייתה דידה הוא, בהיות שמקורה מקור דמים הוא ומעיניה פתוח. (מאמר א').

ונמצא, ד'דרך ראייה' בה הוא הוא עצם מהותה, ויסוד טומאת הנדה היא בכך שניכר ונוכח באשה ראיית דמה. וביציאת דם ללא נוכחות הראייה גופא כמתרחשת באשה אינו בכלל 'זבה בבשרה', וחסר כאן עצם ה'מטמא' של נדה. וכל' רש"י על כתמים "דם יהיה זובה בבשרה כתיב שתראהו מגופה ולא שתמצא בבגדה".

וזהו מעיקר חסרונם של כתמים, שאינם דרך ראייה אלא מציאה בעלמא [ורק מדרבנן דנים גם רושם וסימן לראיה כדרך ראייה], ומה שדנים בהם דאינו ראייה דהוי שלא בהרגשה, ודילמא מעלמא קאתיא, שייך לזה ותרואהו בשורשם מחדא ענינא הוא. ולכך כתמים אינם אלא דרבנן, ואף בטומאת כתמים דרבנן יש כמה הגבלות בכדי להעמידו באופן הקרוב קצת לראיה בבשרה, (ונת' במאמר ב' וג').

אמנם מאידך גיסא, מאותו מקום של חילוק יסודי זה, בין 'דרך ראייה' של אשה הרואה לפנינו, ל'דרך מציאה' כאשר פוגשים את הכתם והרושם שנוצר מן הראייה, לענין ספקות יש צד חומרית בכתמים יותר מראיה.

באשר בראיה יש להחזיק שכעת הנך רואה את הראיה וזה מה שקיים לפניך, וממילא לא חיישינן שנטמאה קודם לכן. ואילו כתם אע"פ שהוא לח באופן שנראה שכעת ממש קרה והרי יש לה לאשה חזקת טהרה עד עתה, מחזיק טומאה למפרע כל זמן שלבשה זה הבגד, ולפי אופייה דהוי 'דרך מציאה' [ואף בלח], אין אנו מייחסים אותו בסתמא כמאורע המתרחש לפנינו, אלא כמציאה ועדות על העבר, ועד כמה שמעיד על דבר שכבר אירע,

צריך לומר שהגיע מעלמא אל העד, וכמו שפרש רש"י¹⁴, ומכיון שבטחנתו לא מדובר דווקא בלא עברה בטבחים אלא מדובר גם שכן עברה בטבחים או גם כשספק עברה בטבחים, הקושיא היא במיוחד לשיטת תוס' בתחילת עמוד ב' שמסביר שבסוגית קופסא ואינו בדוק מדובר שבדקה שהעד בדוק ונקי יום או יומיים לפני שבדקה עם העד באו"מ ובאותם יומיים היה במקום המוצנע, נמצא שלפי תוס' זה זה ממש צד רחוק לומר שבקופסא ואינו בדוק הדם שבעד הגיע מעלמא, מה שאין כן בירכה ובדוק זה יותר צד רחוק לומר שהדם הגיע מגופה אל העד ומהעד הוטח בירכה.

ותרץ הגרז"ק שלמרות שמצד הגיון והסתברות אין חילוק, ואדרבה יש חילוק שבירכה ובדוק יש יותר סברא לטהר ובקופסא ואינו בדוק יש יותר סברא לטמא וכמו ששאלנו, אבל מצד גדר הדין יש להגדיר שבירכה ובדוק זה מוגדר בדיקת עד באו"מ שבזה יותר רואים דם הבא מבדיקת עד, מה שאין כן בקופסא ואינו בדוק חסר בהגדרת בדיקת באו"מ ובזה פחות רואים דם הבא מבדיקת עד. וכך מוכח בנושא הבא והגר"י כהן שכן מצלצל לשון רש"י "דכיון דהעד בדוק לה, ודאי מגופה אתא על העד, ולא אמרינן דלמא מעלמא אתא על ירכה".

חלק ז' - דברים פשוטים. כל המקרים שחוששים לטהר בבדיקת עד, זה בעד שאינו בדוק.

תחילת רש"י ד"ה "ולמחר מצאה עליו דם על העד ואיכא לספוקי דלמא מקמי הכי הוה ביה". יש לעיין למה רש"י לא אומר ואיכא לספוקי דלמא דם מעלמא או ממאכולת.

ויש לבאר שכל הסיבה שחוששים לדם מעלמא או לדם ממאכולת זה בגלל שבעד שאינו בדוק איכא למיתלי במקמי הכי וכלשון המהרש"א שהבאנו

וכן מבואר בהמשך לשון רש"י, בסוף ד"ה ולמחר, "דלמא כיון דאינו בדוק מקמי הכי הוה", זה הנקודה שחסר ב"בדיקה".

וכן מבואר ברש"י ד"ה משום נדה וכו' "לא מספקינן במקמי הכי", זה הנקודה, כי לא חסר בבדיקה.

חלק ח' - לדעת רבי, גם בעד שאינו בדוק, נחשב בדיקת עד, שטמאים, היסודות שהבאנו ממהרש"א ורשב"א אינם אלא לר' חייא.

לשון רש"י בסוגית קופסא, שלגבי עד שאינו בדוק לא נקט טחנתו בירכה דא"כ הוה להו תרי ספיקי, וכך לשון תוס' בסוגית ירכה, שירכה דווקא בעד הבדוק כי באינו בדוק הוי ספק ספקא. עכ"ל רש"י ותוס'.

וקשה שהיה לרש"י ותוס' להתנסח שבעד שאינו בדוק זה לא בדיקה, וכמו שהבאנו מהמהרש"א.

ויש לבאר שכל יסוד המהרש"א אינו אלא לר' חייא, אבל לרבי שטמאה נדה דאורייתא גם בעד שאינו בדוק, אז גם באינו בדוק זה נחשב בדיקה טכל ההיתר אינו אלא מצד ספק ספיקא.

חלק ט' - לפי באור התוס' שבקופסא איירי גם שנטלתו ממקום המוצנע, אין הסתברות הגיונית שבעד הבדוק ומקום המוצנע בלי קופסא יותר טמא מאשר אינו בדוק ומקום המוצנע עם קופסא.

בתוס' בתחילת עמוד ב' מבואר, שביום א' בדקה את העד שהוא נקי, וביום ב' וג' היה במקום המוצנע, וביום ד' בדקה עם העד באו"מ ולא בדקה את העד, והניחתו בקופסא מיום ד' עד יום ה'.

ומדויק שאם היתה בודקת את העד לפני שבדקה באו"מ היתה טמאה. וקשה למה הגמ' לא איירי בעד הבדוק שהיה יומיים במקום המוצנע ואף פעם לא היה בקופסא, הרי גם בעד הבדוק עם מקום המוצנע בלי קופסא יש צד שהדם הגיע מעלמא. הקושיא במיוחד לפי ר' חננאל שפרש טחנתו בירכה, מקום מגולה שיכול לבא לשם דם יותר מאשר מקום המוצנע, ובכל

¹⁴ זה לשונו דלמא לפני שבדקה עם העד באו"מ היה דם בעד".

ממילא כל הזמן עד עתה מסופק ומוחזק לפנינו בכתם (מאמר ה').

ומאותו נקודה שטומאת נדה היינו דרך באשה שכן צורתה לפנינו, הנקודת מוצא היא שאכן רגיל הוא לבוא בווסת. והפלוגתא האם ווסת מה"ת או מדרבנן היא פלוגתא בגדרי חזקות עד כמה יש להחזיק היום בטומאה לפנינו שתראה בו, אולם עיקר המושג דראיית נדה בווסת מוסכם הוא. (מאמר ה').

ובזה מצינו דעיקר ווסת היינו ווסת הגוף. ולכך יש סברא להחזיקו בפעם אחת. ואילו ווסת הקפיצות שאינו סדר האשה יש סברא לומר דאינו ווסת כלל, אע"פ שמחזיקים שהדם הגיע מהקפיצה, אולם אינו קובע סדר באשה. ובאכילה שהוא מעשה בטבע הרגיל ובא ממילא מצינו דיש סברא דעדיף מווסת הקפיצות. (מאמר ו').

והזרתם את בני ישראל מטומאתם

ב. הנה בשבועות-ח"ב' ילפינן מוהזרתם את בני ישראל מטומאתם, שצריך לפרוש סמוך לווסת¹⁵. ואולם ביוצא לדרך חייב לפקוד את אשתו אף סמוך לווסתה (יבמות-ס"ב-ב'). ומפרש רש"י שם, "אע"ג דאמור רבנן חייב אדם לפרוש מאשתו וכו' ואפ"ה כשיוצא לדרך יפקדנה". וכבר הרחיבו בזה הראשונים, ולרובם הדברים כפשוטם שצריך לבוא עליה ממש ואין המכוון לפקידה בדברי חיבה בעלמא.

ואם היה מציאות ממש קרובה לאיסור שיש לחוש חשש גדול בכל רגע, קשה להבין זאת ולכא' אין מקום בזה לדחיה. וגם מצד האדם, כיצד תאמר לו לסכן עצמו בכרת בשביל חובתו לאשתו. וכה"ג ודאי לא נתחייב. והלא אף היא מחוייבת באיסור נדה, וכיצד יותר לה להכניס עצמה למקום ספק עבור פקידתה ולא למחול על כך.

וקרוב לומר, דאינו בגדר חשש של ממש, שקרוב מאד לבוא לעבירה במעשה זה, אלא נצטווה האדם שיעשה מצדו הרחבה לפרישה מן הטומאה ומכל מצב באשה המזומן וקרוב אליה¹⁶, אשר לכך יש להרחיק ממי שזהו זמנה ויום ראייתה וכבר שייכת ועומדת לטומאה. ובעיני להתרחק ולהתנזר ממצב כזה, אשר מזומנת הטומאה לפנינו, ואם יבוא על אשתו אינו נוהג בעצמו הבדלה ראויה בין הטמא לטהור. אך ביוצא לדרך ומתנתק מביתו, אשר אין לו זכות לילך מאת אשתו בלא לפקדה, עתה אינו זמן של הוספת פרישות גם אם הוא דבר המתבקש מכל אדם וילפינן לה מקרא להדיא, ואין מקום להתרחק ממנה אלא בזמן טומאה ממש.

ואם בשעה רגילה צריך לפרוש ולהתרחק גם ממצב שהטומאה מזומנת ומוחזקת, וכאשר אינו עושה כן עובר על הרחקה ופרישה מתבקשת שהיא בגדר חיוב ממש, בשעה זו נחשב פגיעה בשיעבודו לזכות הבסיסית של אשתו, ואין מקום להוסיף הרחקות¹⁷ ואינם נכונים כעת, ומעיקרא לא זהו המקום של פרישות והבדלה אשר עליו יתפרש האי קרא¹⁸.

והנה עיקר ענין אזהרת הפרשה זו לכמה ראשונים מה"ת הוא¹⁹, ואע"פ דקי"ל ווסתות דרבנן. ואין בדבר סתירה מוכרחת וכמשנ"ת במאמרים הקודמים, דהלא מסתברא מילתא דעצם היחס למושג ווסת שהוא עונת הראיה, הוא ענין טבעי וקיים מאז ומתמיד ולא נתחדש בדור מסויים. אלא שלהחזיקו ממש ליום ראיה וכמצאת לפנינו בטומאתה אע"פ שלא ראינוה ומתחייבת בדיקה לטהרתה, אינו אלא בגדר דרבנן. אולם אפשר לחדש שכבר מה"ת צריך לפרוש בזמן שהראיה מזומנת.

ואמנם רוב הראשונים²⁰ נקטו בפשיטות יותר, דדין הפרישה תלוי בבדיקה ולא יהא חמור יותר, ואם ווסתות דרבנן אף הפרישה אינה אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא²¹.

חובת הבדיקה ביום הווסת

ג. בעיקר ענין החיוב בדיקה ביום הווסת, הדבר צ"ב כמו שכבר תמה הער"ן (ט"ז-א'), דאם אכן מחזיקים שיש לחוש שתראה ביום זה, מאי מהני בדיקה רגע אחד ביום. והא שמא ראתה לפני כן או אח"כ²². ואם בדיקה אחת ברגע מסויים מבררת על כל היום שלא ראתה שהרי הדם היה נשאר, מדוע בדיקה לאחר כמה שעות מיום הווסת לא מהני לברר.

אולם מה שעולה לכא', דהבדיקה אינה באה לוודא שלא היה אפשרות שראתה במשך היום. אלא מאחר שמוחזקת לטומאה היום, א"א יהיה להחזיקה בטהרה לאחר מכן, אם לא תבדוק ו**תעמיד עצמה על חזקת טהרה**, ומאחר שנבדקה ונמצאת טהורה תו לא חיישינן לטומאה.

והיינו מאחר **שהווסת מחזיקתה בטומאה**, ואם ווסת דאורייתא הוא ממש נחשב כיום ראיה לפנינו, עד שיוחזק אחרת, ולזה נועדה הבדיקה. ואע"פ שאותו היום עצמו נאסר אף לאחר הבדיקה שהרי מוחזק בטומאה ובוה מוגדר שיש חשש לראיה, לאחר שעבר היום ונבקש לאוסרה מכוחו, מה שיש לפנינו מאותו היום הוא את הבדיקה שמחזיקתה בטהרה.

והחשש בפועל לראיה ביום זה²³ ממילא הוא, מאחר שזהו זמן ווסתה ועומד ומוחזק בכך. אולם ההגדרה המהותית היא עצם

¹⁵ ובמו"ק-ה' א' ילפינן מהאי קרא דציון קברות מן התורה. וכבר כ' הריטב"א שם "ואף על גב דדרשינן מיניה אזהרה לבנות ישראל לפרוש סמוך לווסתן, כולה חדא היא בהדי הא דהכא לעשות גדר וסייג לפרוש מטומאה". והיינו דזהו יסוד כללי לשמור מרחק מן הטומאה, ולהעמידה במקום מיוחד ומסומן שלא יתקרבו אליה. וכשם שקיים במרחב המקום כך קיים במרחב הזמן.

¹⁶ ולכך מצינו שיש מהפוסקים שכתבו שראוי להרחיק אף מחיבוק ונישוק ביום ווסת. ונראה דלא הוי מחשש שמא תראה ברגע זה. אלא כך צורת ההרחקה והפרישה מאשה המזומנת לטומאה.

¹⁷ ואע"פ שהסברא נותנת דכשם שהאשה מצווה על איסור נדה כך מצווה על פרישה סמוך לווסת, וכן הוכיחו משבועות י"ח דחייבו את שניהם קרבן, ומבואר שם דהיינו משום דהיה להם לפרוש מפני הווסת (וכך נקטו הנוב"י-תניניא-ו"ד-ס"י-פ"ה ובביתא-אדם-ס"ב-ב'), דבר עקום הוא לומר דעליה למחול על העונה בכדי לשמור על ההרחקה, דאין נכון כלל הרחקה כה"ג במקום שהוא נגד זכותה היסודית, ופשוט.

¹⁸ איסור שמעיקרא בא כהרחקה וקיום תוכן כללי, ופחות כענין עצמי, מיתלא תליא טפי לפי הענין. וד"ז הוא יסוד רחב בדוכתי טובא, וכבר הרחיבו בזה. וזהו הטעם דעיקר דעת הראשונים והפוסקים דחיבוק ונישוק מותרים ביום ווסת. משום דאינם גופו של קריבה, אלא הרחקה והרחבה. [וכן הדעת נוטה דאם נזכר באמצע הביאה שעונת ווסת היא, לא על כה"ג נאמר שמתחייב מדינא לדקדק לפרוש באבר מת, ואין זה איסור נדה עצמי אלא הרחקה ופרישות, ואין לדון זאת בגדרי נדה ממש אלא צריך לפרוש מעיקרא].

¹⁹ כגון בתוס' פסחים-ע"ב-ב' ד"ה סמוך, וברא"ש-יבמות-פ"ג-ס"י ועוד, ואע"פ שדעתם דקי"ל ווסתות דרבנן כפי שהסכימו הראשונים (וכמעט ליכא מאן דפליג שכך קי"ל).

²⁰ רשב"א-שם וריטב"א-בסוגיין ורמב"ן בהלכות נדה ועוד רבים. ²¹ ומ"מ מבואר בגמ' שם דמשום החיוב הפרישה שוב לא מיקרי אונס, ומחוייב בקרבן. וכבר נתקשו בזה. ונראה דאין זו קושיא כ"כ. דסו"ס לא היה לו לעשות ולא מיקרי אונס. ואין הדרבנן פרישה חדשה בפנ"ע אשר עליה עבר ומבחינת התורה אונס הוא, אלא מגדיר את חובתו והנהגתו שיש לו לחוש ולהחזיק היום לטומאה ולפרוש, ושוב לא חשיב אונס.

ויתירה מזו מצינו בכ"ד דהדרבנן מגדיר את צורת המצוה, עד שיי"א דשוב לא יצא אף מה"ת (ראה בתוס' סוכה ג'-א', ואכ"מ). ולענין דלא יחשב אונס נראה דכו"ע מודו. וכבר נזכרה סברא זו בש"ש.

²² ובאמת החו"ד (קפ"ד-סק"ט) שנתקשה בכך חידש דבעינן מן דחוק כל היום. אולם לא נתקבלו דבריו בזה (עבשו"ת-אמרי-בינה-ס"ו-ו'). ולא משמע דבריו כלל. וכבר השיגו החזו"א (יו"ד-פ"ג-ו"י).

שו"ר שהביאו בזה מהתוספתא בנדה-פ"ט-ה"ב דמפורש שם דאין מחייבין אותה שתהא ידה בעינה כל היום אלא בודקת פעמים לווסתה. ואין המכוון שאין מחייבין אע"פ שראוי הדבר, אלא בא לומר שענין הווסת לא היה המכוון לחייב בזה ולא זה גדרו.

[יש ויכוח האם יש לקרוא עינים מלשון לפעמים, או מלשון פעמיים דהיינו בוקר וערב, והפשטות לכאורה כצד בתרא. והיינו כפי שמצינו לענין טהרות דגדר החיוב הוא כן. משום דזהו הצורה להחזיק יום בטהרה, כאשר בודקת תחילה וסוף. אבל אין צורך לחפש וידוא מוחלט שלא ראתה, אלא החזקה להחזיקו בטהרה].

²³ ולא בכדי נתלה הדבר ביום, ואם ראתה סמוך לשקיעה חוששת מן הבוקר ואינה צריכה כלל לחוש ללילה אחר היום ווסת, אע"פ שסמוך טפי לראייתה, וגם אם השקיעה כעת מוקדמת יותר, וכל כיו"ב, והדבר מחזק בעונה שעומדת לכך שכך צורת הזמן לפנינו אשר בא בתורת יום ועונה, ולא מחשבים חשבונות רבים.

ומדוע בכלל כך המהלך של אשה, שהיא העומדת להביא החיים לעולם בפועל²⁵, והדם במהותו הוא הנפש והחיים, ויכול להיות חלק המכונן חיים ומזין ומניק, הן ביצירת הולד²⁶ והן בהנקתו אח"כ²⁷, אולם בתחילה יצא ממנה הדם ותטמא, ומיועדת ועומדת לעבור תהליך של הכשר לבוא לידי טהרה. ומפני מה בעל קרי נטמא ביציאת הזרע, ומשמשת ופולטת טמאה, אע"פ שחיים הם. ומדוע קרי הוא סתירה לדברי תורה וצריך טבילה. וקחינן דדוקא יצירת חיים יש בה טומאה.

שם טומאה אינו נופל אלא במקום שבו ימצא החיים

ה. והנה אם נבקש היכן אנו מוצאים את עניני הטומאה, נראה דכך היא המידה, כל מקום שיש בו חיים בצורתם המלאה, שם יפול שם טומאה כאשר יהיה בהם מיתה וקלקול, וכל ענין של פרישה מן החיים ושקיעת חיותם. והדומם והצומח יכולים באופנים מסויימים לקבל טומאה במגע, אך לא שייך בהם טומאה עצמית בהתנוונותם²⁸. וכל שיש בו טפי ענין חיים, שייך בו שם מיתה וקלקול, ועומד יותר לטומאה. לכך הישראל מטמא יותר מן העכו"ם אשר אין להם שם אדם וביחס לישראל לא חשיב חי. ואדם שייך בו לטמא ולקבל טומאה יותר מבהמה.

ולעולם הטומאה והשיקוף שייך דוקא בדבר של 'חיים', כאשר אינו באופיו הנכון ומקולקלת חיותו, וענין החיים הקיים בו ביסודו, נתרקן מתוכו נתעכר ונתקלקל, ובהכי נשקף ונתעב הוא מלאות בו חיים אמיתיים. וככל שעומד טפי שנראה בו ענין של נפש וחיים, כך בהיותו מקולקל ודחוי יש בו סתירה להופעת חיים בטהרתם²⁹.

והנה אף בטומאות הבאות מן גוף האדם, כאשר נעשה באופן של חולי וקלקול, אזי יש חומרא בטומאתו, והוא ענין טומאת הזב והזבה שאינו כדרך ראייה³⁰. וצריכים שבעה נקיים לחדש בהם עמידתם בתורת טהרה ולעוקרם ממצב זה. וביחוד כאשר נעשה מצב קבוע בהם שרגילים בכך (בג' ראיות או ג' ימים), הרי זה הרחקה ודחיה מהעמידה בטהרה לפני ה', עד שצריכים קרבן להתכפר ולשוב ולהתקרב לפני ה'. וזהו באמת מעיקר ענין הטומאה והשיקוף הניכר באדם.

ברם גם באופן שזהו דרכה ועונתה בכל חודש, ואינה צריכה שיתחדש בה שבעה נקיים להחזיקה בטהרה, אכתי צריכה שיעבור שבוע זאת שבו אכתי נחשב שנמצאת בעת ראייתה ומזומנת לראות, ואזי תטבול. הרי כי הטומאה אינה רק בדחיה וקלקול בצורתה שלא כדרך העולם, אלא הגם שזו אורח הנשים, בעצם הא דעומדת האשה לשפיעת דם³¹ מיום שחטאה חוה, יש שם טומאה וקלקול יסודי, ועל שמו מיקרי והדוה בנדתה³².

החזקת הווסת כיום ראייה. ודבר זה באה הבדיקה לשלול. אלא שא"א להגדיר זאת מתוך היום עצמו כאשר לא עבר והרי שמו יום ראייה אשר מטבעו יש לחוש, רק כאשר יעבור ונדון על היום כולו מה היה בו, הנה בבדיקה לפנינו באה האשה כטהורה ונסתר ההחזקה לראיה.

ולכן בדיעבד מהני הבדיקה אפי' לאחר זמן, מאחר שנמצאת האשה טהורה ומוחזקת בהכי, וסותר את ההחזקה לטומאה מכוח היום העומד לראיה. ואפי' שרצחה בינתיים הרבה מקילים בזה, אע"פ שאינו מוכיח על היום ווסת עצמו מה היה בו, ובפשוטו מהני בדיקה ביום ווסת אע"פ שרצחה קודם לכן²⁴, ואינו מעיד שלא ראתה בתחילת היום, דסו"ס הוחזק שנמצאת טהורה, לכך מסתבר אף לאחר ווסתה לדון היאך היא נמצאת כעת ולטהרה בהכי.

כללא דמילתא, דהענין היסודי שאנו מוצאים בגדרי ווסתות, הוא דבעינן שיהא נחשב היום ליום טומאתה המיוחד לכך ומוחזקת בדבר זה, וע"ז דנו האם ווסתות דאורייתא, או רק מדרבנן מזוהה היום כמחזיקה בטומאתה. וחובת הפרישה היא להתרחק ולהתנזר אף ממצב זה דעומדת לטומאה, והרי זה בכלל ההבדלה בין הטמא לטהור. והבדיקה שבה ומחזיקתה בטהרה כדמעיקרא, מאחר שעבר עליה היום המיוחד לטומאתה וכך נתחזקה קמן, ובעינן לשוב ולהחזיקה בטהרה.

הפלא בטומאת הלידה ובעמידתה של האשה לטומאה

ד. "ומולדותיך ביום הולדת אתך לא-כרת שרך ובמים לא-רחצת למשעי. ותשליכי אל-פני השדה בגלל נפשך ביום הולדת אתך. ואעבר עליך ואראך מתבוססת בדמין ואמר לך בדמין חיי ואמר לך בדמין חיי". (יחזקאל-ט"ז).

לידת ישראל לאומה, מתוארת באופן של תינוק המושלך על פני השדה בשעה שנולד, מגואל בשליא וטומאת דם הלידה. וללא שיעבור תהליך ארוך של רחיצה טיפוח והכשר להיות הילד כאחד האדם, הרי מצבו כפי שהוא להתבוסס בסחי ומיאוס שעמהם נולד.

ודבר זה עצמו פלא, מדוע הדבר העצום והנשגב של ביאת חיים חדשים לעולם, כאשר נברא נפש חיה ונוצר אדם, נעשה באופן של טומאה וכיעור, שצריך הכשר ותיקון לבוא לצורתו.

ובאמת למתבונן זהו אותו הפלא, מדוע אשה כי תזרע וילדה זכר, וטמאה שבעת ימים כימי נידתה, ובעצם הלידה יש בה טומאה (אף באופן שלא ראתה דם). וכיצד הבאת ולד לעולם, כרוכה במצב שיש בו ריחוק ומיאוס אשר מחייב קרבן להתקרב בשנית לפני ה'.

²⁴ בפרישה (קפ"ד-י"ח) כתב להחמיר בזה, אולם לא נתקבלו הדברים. ואע"פ שלכתחילה ראוי לבדוק ככל שיותר סמוך לווסת, מסתבר דמהני בדיקה אף לאחר זמן, וכך רגילים להורות. (ראה בס' חוט השני סי' קפ"ד-אות-י"ח).

²⁵ והרי על כן קרא האדם שם אשתו חוה, כי היא היתה אם כל חי. קחינן דזהו הקריאת השם וההגדרה הבסיסית של בריאת האשה.

²⁶ "אמו מזרעת אדם שממנו עור ובשר ושערות ושחור שבעין" (נדה-ל"א-א'). והזרעת אדם זה הרי שייך לאותם הדמים העומדים להביא חיים, וכאשר לא נתקיים יביא טומאה ועומדת האשה ליציאת הדמים מגופה לאבדון.

²⁷ ובנדה-ט"א, "דם נעבר ונעשה חלב דברי ר"מ... מאי טעמא דר"מ דכתיב 'מי יתן טהור מטמא לא אחד'. ורבנן א"ר יוחנן זו שכתב זרע שהוא טמא ואדם הנוצר ממנו טהור... ור"א אומר אלו מי הנה שהמזה ומזין עליו טהור ונוגע טמא... והיינו דאמר שלמה אמרתי אהבתי חיות הנפש, ויש להתבונן היטב בכל דברי הגמ', אשר הם השורש לתוכן הנזכר כאן.

²⁸ ראה בהקדמת הרמב"ם לפיה"מ בסדר טהרות, "שכל טומאה מן הטומאות האמורות בתורה מוצא ומשענם על מין מימי בעלי החיים דוקא, זולת הצרעת שהיא מטמאה הבגדים והקירות בלי שיהא האדם מוצאה כמו שמפורש בתורה. ושאינו בכל מיני בעלי החיים המטמא כשהוא חי או מתטמא כשהוא חי זולת האדם לבדו, אבל שאר מיני בעלי החיים כולם טהורים בעודם חיים אינם מטמאים זולתם, והאדם לבדו מטמא כשהוא חי ומתטמא כשהוא חי בטומאות שיבוא ותיאורם".

[וענין צרעת באמת הוא חידוש מיוחד של נגע שניכר בו יד ה' אכ"מ, ואף זה לא מצינו אלא בדברים המקיפים את האדם (בגדו וביתו) אשר נחשבים חלק מחייו].
ודבר זה מקביל לכך שגם במציאות בפועל כיוון ורקב המעורר מיאוס שייך דוקא בדבר של 'חיים'. ואין הדומם יכול להרקוב. ואילו הצומח יכול לקמול ואף להרקוב, ונבלת בע"ח ואף יותר מכך נבלת אדם, מבאישה ביותר. ואין המכוון שהרקב והמיאוס לכשעצמו הוא הטומאה, אולם במציאות בפועל הדבר מתבטא וניכר, דהחיים בשקיעתם וקלקולם אינם כמי שאינם ותו לא, אלא יש בהם שיקוף ודחיה לנפש, בהיותם הפכה.

²⁹ ולכך כאשר מוגדר מגע ויחס עמו הרי זה מטמא, נוצר בו שייכות לטומאה, לכהות ושקיעת חיות הנפש, לשיקוף החיים ומיאוסם. [ולא בכדי משוקצים ביותר השרצים ושם דבר הם לטומאה ומיאוס, אשר מחד חיותם בולטת בשריצתם, ויש להם מציאות עצמית ואינם כדומם, ומאיך באופן שפל ונחות ביותר, ואין בינם לבין הארץ ולא כלום].

³⁰ ראה רמב"ן-ויקרא-ט"ו-א, "הקל הכתוב בזוב האשה בעת נדתה ולא חייב בה קרבן, בעבור שהוא בטבעה ולא נתרפאת מחולי. וטמא אותה שבעת ימים בין שתראה יום אחד או כל השבעה, שכל הנשים בטבען לא תהיה בהן יותר משבעה זולתי בהיות בהן שפע יתר בחולי. אבל כי יזוב זוב דמה ימים בלא עת הידוע לה, או שתסוּף על העת ויזוב דמה ימים רבים אחרי השבעה ההם, הנה הוא חולי כזוב האיש, והצריך אותה קרבן בהתרפאותה כדון הזב".

³¹ ודוקא מפני שהדם הוא החיים ונפש מיקרי. והרי הנוטל רביעית דם בשבת מתחייב מפני נטילת נשמה. ובמובן אחר כאשר עומדת האשה להוצאת דם, יש לה גדר טומאה. ואמנם בעיני שמגדיר את מציאותה שיהא נשפע ממנה ויש לה שם 'רוחה', ולא דם שיצא ממנה בגופה, כדם בשפופרת או שנמצא שלא בהרגשה.

³² דהוה לישן חולי ומכאוב, כמו 'נתבני שוממה כל היום דוה' (איכה-א'-י"ג). "דוהה... לישן מדוה וחולי, שאין אשה רואה דם שלא תחלה ראשה ואבריה כבדין עליה" (רש"י-תחילת-פ'-תזריע). ובדואי הנדות ענינה הוא כעין חולי, וכמו שאמרה רחל ללבן דאינה יכולה לקום, כי דרך נשים לי.

ונמצא שמונח בענין נדה, שטהרת אשה לבעלה ועמידתה ויעודה הקיימת ביסוד בריאתה להיותה כלי של יצירת החיים, אינו דבר פשוט וטבעי כפי שלכאורה היה ראוי להיות, אלא ישנו מעגל ומחזוריות בסיסית של עמידת כוח החיים שבה לטומאה ושפיעת דמים, אשר במצב זה מורחקת היא ואינה עומדת לבעלה באשר את מקור טומאתה מערה, ונצרך הכשר וטבילה לקראת היותה מביאה החיים בטהרתם³³.

ולא זו בלבד אלא אף יש טומאה בעצם יצירת החיים, באיש כי ישכב את אשה שכבת זרע³⁴, ובאשה כי **תזריע** וילדה³⁵.

'מי יתן טהור מטמא לא אחד'

ט. ואכתי כ"ז ענין המפליא את הדעת, היאך בעולמו של הקב"ה, יקרא שם טומאה וריחוק על דברים שעתה הם דרך העולם וזהו טבע כל אשה באשר היא אשה, ואדרבה נאות לה עד שאמרו אשה שדמיה מרובין בניה מרובין, וכיצד יתכן שדרך עמידתה להביא חיים הוא באופן שיש בה שם טומאה להיותה מנודה ומורחקת, אע"פ שהוא הסדר הטבעי בעולם, וזהו ווסתה ומעגל חייה. וביחוד מה ענין הטומאה בהזרעה וביציאתה לפועל בלידה.

ויהיה³⁶ הביאור בפשט מה שיהיה³⁷, על כרחנו מונח במשמעות הדבר, אשר בעולמו כהיום במציאותו הטבעית כפי שהוא ישנו חסרון ואי שלמות, וביחוד במקום יצירת החיים יש בה אופי של טומאה, ואיננה באה באופן מתוקן, אלא בולט בכל ביאת אדם לעולם רקע בסיסי מגושם עכור וחסר³⁸, ועל גביו דייקא היא התחדשות ובנין, ויווצרו ויבואו לשלימות הופעת החיים ע"י טהרה וריחוקה ממצבם הראשוני.

וזהו מושג כללי המתקיים בכמה פנים. וע"ז נאמר **'מי יתן טהור מטמא לא אחד'** (איוב-י"ד-ד). "וז שכבת זרע שהוא טמא ואדם הנוצר ממנו טהור" (נדה-ט-א').

ופלא זה בולט הן על המשל והן על הנמשל של דברי הנביא, ותרוויה אחד וכנזכר. ולידת התינוק מתוך מקום זה, היא המשל הנראה בעיני יחזקאל³⁹ למעגל החיים של עם ישראל כולו, אשר

יצירת חייו באה על רקע המצב של התבססות בדם וטומאת ארץ מצרים, ונדרש תהליך של הכשרה ארוכה בכדי להוציאו אל הפועל כראוי. ובה מתאפיין יצירת העם היהודי ותהפוכותיו, אשר נולד מתוך עומק גלות מצרים, ולעולם כאשר מתחדש מן השורש הרי זה מתוך התנערות מן הרקע המגושם והליכה אל חיים חדשים בצל מקור החיים, אשר מזה עליהם מים טהורים ומלבישם בגדי חמודות, לחדש את מציאותם ולהכניסם לשכון עמו.

ואף בהמשך ימיהם במעגלים הבאים של ההיסטוריה, לאחר החורבן שבו ישראל למצבם הראשוני בהיותם ערום ועריה כיום היוולדם, כמתואר בהמשך הנובאה שם "ען השפך נחשתך ותגלה ערותך בתזונותיך על-מאהביך.. ונתתי אותך בידם.. והפשיטו אותך בגדיך ולקחו כלי תפארתך והניחוך עירם ועריה". והרי הם נמצאים במצב של מיאוס, בהיותם מבוססים בדמם בין האומות. אולם שוב מתקיים בהם "ואמר לך בדמך חיי", וממקום זה הרי הם שבים ונבנים בעומק מחודש.

ואנו מוצאים עוד ביחזקאל-פל"ו, שממשיל הנביא את מצב ישראל לטומאת הנדה, "בית ישראל ישיבים על-אדמתם ויטמאו אותה בדרכם ובעלילותם כטמאת הנדה היתה דרכם לפני", ומהלך הגלות הוא הזאת מים טהורים שמוזה עליהם הקב"ה ומכשירם לצורתם החדשה והמתוקנת, "זורקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל טמאותיכם.. ונתתי לכם לב חדש ורוח חדשה אתן בקרבכם".

והיינו, דדוקא דרך זה יסור ערלת לבבם, וישובו ויטהרו ויוכשרו לשלימות יותר מאשר היה מקדם. וחבלי לידתו והתפתחותו של כל מעגל יצירת חיים, האדם כיחיד והאומה ככלל, מעצם האופי המגושם של העולם כעת, יפגשו במקומות של התבססות בדמים ומיאוס כאשר באים להכיל את החיים בקרבו, ועל רקע הזיכרון וההתנערות מן הקלקול והטומאה וההליכה אחר היניקה המחודשת של החיים בהזאת המים הטהורים מאת מקוה ישראל ה', משם היא יצירת החיים באופן רחב ועמוק יותר. והוא ענין 'ואמר לך בדמך חיי'⁴⁰.

³³ דוקא האשה, אשר כל ענינה כוח העמדת החיים והוצאתם ומימושם בפועל, ובה נוצר האדם ומתפתח לנפש חיה, יש בה באשה עמידה בסיסית למצב של טומאה וקלקול ועומדת לשפיעת דמים, וצריך שתצא ממצב זה ותטהר, ועל רקע ההיטהרות המחודשת דייקא עומדת להיות הכלי להביא חיים ולממשם באופן הנכון והמלא.

³⁴ בין אם יבוא ליצירת ולד ובין אם לאו. לכן תמוה לומר דענין הטומאה משום שנאבד הזרע.

³⁵ ונעתיק דברי ר"ח המחזשים בחגיגה-ט"ז-א, דס"ל דאם נתעברה באמבטי אין בה משום טומאת לידה. "מי אמרין מביאה נתעברה כשמואל והריני קורא בה אשה כי תזרע וילדה זכר וטמאה וחייבת [קרבן] לידה, או דלמא אימור באמבטי של מרחץ נתעברה, כגון שירד איש באותה האמבטי ופלט ש"ז וירדה אשה וקירבה באותה טיפה של ש"ז ונכנסה בתוך רחמה ונתעברה, וזה מעשה נסים הוא ואינה טמאה לידה שאין אני קורא בה אשה כי תזרע".

ולכא' הביאור הוא, דאף שמשתרב לדעין קיום מצות פו"ר בפועל מיוחס הולד לאב ולאם, מ"מ חסר בכך שבאו ויצרהו, וד"ז מעיקר הגדרת טומאת הלידה, אשר נעשה באשה מעשה להדיא היוצר חיים, ומיוחס אליה ההזרעה והעמדת החיים ועל ידה מתממש, וזהו גדר הטומאה שבהם, ולא כאשר כאירע מאליו.

[וקצת כע"ז] אנו מוצאים, דלדעת רבנן יוצא דופן אינו מטמא לידה, וילפינן לה מהאי קרא "'אשה כי תזרע וילדה זכר', עד שתלד במקום שהיא מזרעת" (נדה-מ"א'). והיינו, דאע"פ דודאי בנה הוא, מ"מ חסר כאן בצורת הלידה והעמדת הולד כמימוש ההזרעה, ודמי כבא מאליו, ועיקר גדר טומאת לידה בכך שרואים בלידה את ההזרעה והיצירה של אביו ואמו, ולא שיוצא מעצמו ממקום אחר. (ויוצא דופן גדרו דלא חשיב שנולד, ואכ"מ).

³⁶ ואע"פ שניתן לברר דבדר"כ יש דם ומיאוס בלידה (אכן לידה מטמאת אף באופן שלא היה דם, עי' נדה-מ"ב-ב), וכן יש כאן התרוקנות ונטילת החיים מהאם אשר מהם נוצרים החיים החדשים (וכן בטומאת קרי מאבד האדם חיים), הגם שכ"ז נכון בתורת הצורה בפועל שבה יש ביטוי והופעה לטומאה, סו"ס עצם הדבר שנראה בלידה טומאה הוא דבר זר ומשונה, בהיותו הפכה. וצריך פשר בעיקר הזיקה בין הלידה לטומאה.

³⁷ בפשוטו המשמעות היא, כאשר בעולמנו זה בעצם הביאה ויצירת זרע, מורגש באופיים באופן בולט ענין טומאה ועכרויות חושנית מגושמת שמחייבת טהרה. [א"ר יעקב רב אבון כל עצמן כל התקינו אלה התבילה הזאת, אלא שלא יהו ישראל כתרנגולין הללו, משמש מיטתו ועולה ויורד ואוכל" (יר' ברכות-פ"ג-ה"א)]. ואף הלידה היא המימוש של ההזרעה, ולא בכדי ניכר היטב בלידה עכרויות יצירת הגוף.

³⁸ אשר זהו נקודת המוצא של כל המציאות, בהיות שהגוף ממוקד בעצמו וחומריותו וזהו עכרויותו בהופעתו לעצמו, ואינו מכיל כראוי את היותו לבוש לחיות הנפש כפי שהיה קודם החטא, אשר אזי באמת לא היה בו טומאה. [וראה תנחומא פרשת מצורע אשר מצות נדה ומכפרת על החטא שהחטיאה את אדם הראשון, ולפני החטא לא היה כל מיתן וקלקול וענין טומאה בעולם].

³⁹ ולא בכדי יחזקאל הנביא, אשר הוא היחיד המתנבא בבבל מתוך המקום של 'ואני בתוך הגולה', לנוכח החורבן והשיבה אל הגלות ערום ועריה כיום היוולדו, הוא אשר נפתחו לו השמים והואה בכבואה את תמונת ההיסטוריה מייסודה במבט רחב, כיצד מתוך היותם זרוקים על פני חוצות נוצר ההתפתחות והבנין, כמראה העצמות היבשות הקמות לתחיה, וזהו השיבה בשנית באופן של גדול מיהה כבוד הבית האחרון, מתוך הבנין שיארע במהלך הגלות. ובהסתלקות כבוד ה' ממקומו הרי הוא פותח, ובמראה שייבת כבוד ה' לירושלים ולמקדש לעת"ל הרי הוא חותם.

ולאורך נבואותיו הרי הוא דורש את מצב ישראל מראשיתו ועד כה, אשר עליו קרא ה' בדמך חיי, ויש לו משמעות שזהו המאפיין הבולט של עם ישראל מיום היווסדם, והדמים הללו שבהם הם מתבוססים הם חיותם, ועל רקע זה התפתחותם ויצירתם להיבנות מחודש.

ונקודה זו עומדת הן ביצירת חיים פרטית בכל גוף הבא לעולם, והן ביצירת החיים הכללית בתהליכי יציאתה אל הפועל של הבריאה במשך כל מעגלי ההיסטוריה ותקופותיה, אשר בכל עידן ועידן שנתחדש של ישראל, ישנו תהליך בנין מחודש והחלל מאובדן החיים הקודמים, כרקבון הזרע וכמישיתו, אשר על גביו יצמח ברעננות ויניקה מחודשת.

ולעולם הקיום והחיים שישנם בעולמנו, כאשר מתממש במציאות הוא דבר שהולך ומסתאב ונאבד בתוך עצמו, ובמהותו נצרך התחדשות תמידית ויניקה רעננה מאת מקוה ישראל ה', ממקום הנצח והאין סופיות, לנוכח המוגבלות הטבעית והאנושית, אשר יש קץ ותוחלת לכוח מעשיה וחיייה, ומעיקר טבעה עומדת ללכת לבסוף לעבר הכליון. אלא שעל גבי זה נבנית באופן מחודש שלא היה עד כה, בכוח המחודש בטובו בכל עת מעשי בראשית, וכך באים החיים עם זיקתם התמידית לנביעתם ממעיין מים חיים, שאינו מוגבל ומכונס בתוך עצמו.

[כגון, בית ראשון ומלכות בית דוד והיות הנבואה חזון נפרץ, לעת שנשבה הארון ונחרב שילה ונתבטלה הנהגת הזקנים והשופטים ממשיכי משה ויהושע. בית שני וחכמת תורה שבע"פ של ר"ע וחבריו, פטריית בכל גוף הבא לעולם, והן ביצירת החיים הכללית בתהליכי יציאתה אל הפועל של הבריאה במשך כל מעגלי ההיסטוריה והפיזור שנתפזרו בעולם. וכן הלאה כך היה מהלך דברי הימים].

⁴⁰ ודרשו חז"ל דדמים הללו הם דם הפסח והמילה, אשר בהם מתבטא בפועל המסירות הנפש ויציאת דמם עבור הקב"ה. באופן חלק ופשוט, אלא מתוך המקום של מסירת הנפש ויציאת דמם עבור הקב"ה. ודבר זה מתבטא ביחוד בדמים שנכנסו לברית, אולם בפשט כל הדמים שנקוזה מהם בשיעבודם ובקושי חיייהם בכלל צורת יצירת חיייהם לאומה. ודבר זה נכון באופן כללי על עם ישראל בלתי, ואולם בא למד נמצא למד אף על אופי הלידה עצמה, אשר נכרכת בטומאה ודם וזהו חיותה, ועליה נבנים החיים המתחדשים.

גמור בה אינו מברך על כיסנין, דברכת הפת שבירך עליו המוציא פוטרת, אבל אם הביא מיני מתיקה של כיסנין לקנוח סעודה י"א דמברך עליהם במ"מ וי"א דאינו מברך, לכן אלו שדרכם להביא בתוך הסעודה וכו' דכתבנו לעיל דמברך עליהם במ"מ, **זוהר להביא עמהם דבר אחר שברכתו שהכל**, ויברך עליו, (והוא כונתו בתוך הסעודה) והובא גם בספר אור לציון חלק ב פרק יב אות י בענין זה וכן בהרבה מפוסקי זמנינו, וכן היה מיעץ הצדיק הגאון רבי שריה דבלצקי זצ"ל שזו אחת מהדרכים לצאת מספקות, ופוק חזי מאן גברא רבה וחסידא מסהיד עלה, וכן בספר הלכות יום ביום חלק ב סוף פרק טו (דף תעג) מיעץ כן. (ובאגב גם הכף החיים קסח, עא חשש לדעת הרשב"א שלא לברך על כסנין כלל בסעודה, ועיין שבט הלוי ג, דכמה ראשונים סוברים כן).

מה שכתב **שעצת הביאור הלכה ודאי מועילה** והיינו מה שכתב ההלכה ברורה החיי אדם והקצש"ע לכוון לפוטרה בהמוציא, כבר התקשו בזה טובא מה מהני המוציא להצד שהוא תבשיל (כגון בבסלי, או לר"ש משאנ"ץ ורוב ראשונים בסופגניות) הרי לא מהני קבע סעודה עליו, ומנין שנפטר בהמוציא, עיין להרשב"ץ פלמן זצ"ל ב'שלמי תודה' (חנוכה סימן לא) כתב כן על שם מרן הגרא"ל שטינמן זצ"ל שפקפק על המ"ב (ושם מנסה לתרץ בדוחק), ועיין בקונטרס הנפלא 'דין ברכת הסופגניות' (להרה"ג שמעון משה בן שלמה שליט"א) באורך. ודחוק לומר שנהפכין לחלק מהסעודה בעודן טפלין והרי לעיל כתב דהו כפירות וכיצד משתייכים לחלק מסעודתו.

ובאגב אוסיף מה שראיתי לאחרונה נתפרסם **בקובץ 'נרוממה' לחד מחשובי שכונתנו שליט"א שדן בגונא שאוכל פת כסנין ודאית, ותחילת אכילתו ודאי לשובע ואינו מברך אלא שלעת גמר אכילתו מתכוון לתענוג גרידא**, ונסתפק אם מברך על הללו שאוכלן לתענוג והעלה ג' צדדים בזה, ובאמת נראה פשוט שלא שייך בכאן 'שבת כיון שהותרה הותרה' וכדומה, אלא הדין שמה שאוכל לשובע לא מברך, ומה שודאי לתענוג ודאי מברך בדיוק כמבואר בפוסקים, (ודומה לזה הדין בשותה מקצת רביעית לצמאו ומקצתה שלא, שלא מברך נפשות באחרונה, ורק כשודאי כל הרביעית היתה לצמאו שפיר מברך, וכן מבואר באמרי נעם ברכות בשם הגר"א וכן בכמה מפוסקי זמנינו). והשם יזכנו לברך הברכות בתכלית השלמות והכונה, ונזכה לכוון בכל מעשינו לשם שמים, המרבה והממעט.

ומה שהעיר הרה"ג יעקב ישראל זקס שליט"א הערה חזקה לפי מה שכתב רדב"ז גבי זקן ששבע בכזית גרידא חייב בבהמ"ז מהתורה וכתב בשע"ת ס"ס קצז ובה"ל ס"ס קפד שלדבריו אף מי ששבע משאר דברים מצטרפים לשיביעה כפת (ודלא כדעת פמ"ג וצל"ח ברכות מח. דבעינן שיביעה מפת עצמה וכן מצדד החזו"א).

והעיר דלרדב"ז לכאורה הוא הדין בפת כסנין כששבע אחרי ארוחת צהרים מכזית פת כסנין מתחייב שוב בבהמ"ז שהרי שבע עכ"ד אולם באמת ודאי רק בבהמ"ז קאמרי דמתחייב בכזית פת דאיכא 'ושבעת' אבל בפת כסנין ודאי לאו בשיביעה תליא אלא **בשיעור שאחרים קובעים** ולאו בדידיה משערינן וכמבואר בתר"י ורא"ש, והרא"ש דחה דברי ראב"ד הסובר בדידיה משערינן והרי הוא כמפורש שאף שהוא שבע אם אחרים לא קובעים עלה לא מחייב כלל בבהמ"ז, ואף אי איכא שיביעה יוצא במעין ג' דבר תורה עיין שה"צ קסח, עא מהדגול מרובה, ואף אי מעין ג' דרבנן י"ל דלא חייב רק בלחם גמור לא בכסנין, ולא נזכר דעת רדב"ז בכאן רק גבי זקן ונער **שכל בני מינם** קובעין בקצת, ולכן מקרי קביעות ואף אי ליכא שיביעה רק קובעים עלה מקרי קביעות ואדרבה מוכח גם בכאן שאם לא היה כל מינם בהכי אף אם הוא קובע ושבע לא מהני וברור שאין לאמר שכל מי שלאחר ארוחה שבע בקצת דלא מקרי קביעות כלל ופשוט, ואתי שפיר שבבה"ל בקסח ו לא הביא רדב"ז רק גבי זקן ונער ולא גבי השבע.

וראו להביא לשון הלבוש אורח חיים סימן קסח סעיף ו "אין מברכין המוציא ושלוש ברכות דאורייתא שיתבאר בעזרת השם [סימן קפז] אלא על פת שתחלתו עיסה והוא הנקרא לחם בפי רוב בני אדם, והיינו אותו שלשין אותה העיסה במים וקמח ואין מערבין בה דברים אחרים שהוא המשביע ביותר, וכתוב עליו [דברים ה, י] ואכלת ושבעת וברכת ורוב בני אדם קובעים עליו סעודתן, אבל שאינו נקרא לחם אין מברכין עליו המוציא. לפיכך פת הבאה בכיסנין אין מברכין עליו המוציא ושלוש ברכות וכו' דלא קבעו חכמים המוציא ושלוש ברכות אפילו בכזית **אלא בלחם שדרך רוב בני אדם לקבוע עליו סעודתו, דהיינו עיסה שנילושה במים לבד והקמח ומים עיקר ונאפת כדרכה בלי שינוי וטפלות שהוא החשוב בפי כל וקובע ברכה לעצמו מחמת חשיבותו, אבל כל שנעשה בה שינוי שאין דרך רוב בני אדם לעשות**

קראתי את מאמרו של הרה"ר **ראובן יוסף שרלין שליט"א** (שהובא בתגובות בגליון הקודם - תרומה) בענין ברכה על פת כיסנין הנאכלת בסעודה, ולענ"ד יש להעיר כמה דברים. א. כתב שהאוכל בסלי לשובע 'ודאי לא מברך עליו'. ודימה את זה למש"כ בביאורה"ל בסעיף י"ג לענין פת סופגנין שיכוין לאוכלה לשובע. נראה שאי"ז ברור כלל לדמות בין הדברים, ולענין פת סופגנין מסתבר שהיה הרבה שהיו אוכלים אותה לשיביעה, (וכן מוכח בביאורה"ל ד"ה וירא, בשם הא"ר), משא"כ בסלי שאין הדרך כלל לאוכלו לשובע, י"ל דבטלה דעתו ודומיא דהאוכל פירות בסעודה לשובע דבטלה דעתו.

ב. כתב דבמסתפק האם כונתו לשם שיביעה, שיברך שהכל קודם הסעודה על מיני מתיקה פחותים מכזית, ויכוין לפטור בזה את הפת כסנין. ונראה שאי"ז נכון לברך עליהם קודם הסעודה דהרי עי"ז מבטל דין קדימה לברך תחילה על הפת, אלא יש לברך עליהם בתוך הסעודה. עוד נראה דהעצה היותר טובה היא לפטורם ע"י ברכה על ביסלי, שעל זה לכו"ע צריך ברכה בסעודה (שזה מבושל פחות מכזית), משא"כ ברכת שהכל, חוץ ממה שפוטרת רק בדיעבד, גם אין זה ברור שמועיל לפטור בכה"ג שמברך על דבר אחר ומכוין לפטור מין אחר, וכמבואר במשנ"ב ס"י ר"ו סק"י בשם השע"ת. ופוק חזי שהפוסקים בשום דוכתא כשדנו לענין ספק ברכות, לא כתבו עצה זו לברך שהכל על סוכר ולפטור בזה את הדבר המסופק.

ג. כתב להוכיח מדברי הראשונים לענין קרבן פסח דכל ששבע ממאכלו יותר נחשב שאכילתו לשובע. ונראה שזה אינו ענין כלל לכאן, דהרי פשוט שכל פת כיסנין הוא משביע את האדם, ואפ"ה כתבו כל הפוסקים שאם אוכלו לתענוג בתוך הסעודה צריך לברך, והרי ודאי הסוג כיסנין שהיה אצלם זה לא היה כמו 'גליליות' וכד' שאינם משביעים כלל. אלא פשוט דאזלינן כאן בתר כוונתו, ולכן פת כיסנין שיש לה את כל התנאים, באופן שאדם יודע שמטרת אכילתו היא רק לתענוג, צריך לברך עליה, ולא צריך להיות 'נרווים' שאולי זה משביע אותו.

ובאופן שאדם יודע שכונתו גם לשיביעה, או אף כשמסתפק בכך, בכה"ג נראה דבאמת יש לחוש מלברך עליה בסעודה, ואז נכון לפוטרה ע"י ברכה על ביסלי. או לעשות כעצה שכתב הביאורה"ל שיכוין לפוטרה בברכת המוציא. ונראה שעצה זו עדיפא מהעצה לפוטרה ע"י ברכת שהכל, דלפטור בברכת שהכל לא ברור שמועיל וכנ"ל. ואילו העצה שכתב ביאורה"ל היא בודאי מועילה, [ובספר משנה ברכה (עניני פת הבאה בכסנין) כתבנו להוכיח (בדעת הח"א שהוא מקור הביאורה"ל) דהא דמועיל כוונה לפטורם בברכת המוציא, אי"ז משום שנפטרים בדיעבד בהמוציא, אלא דעי"ז הם נעשים חלק מן הסעודה. ואכמ"ל].

מרדכי דוד טרוביץ - קרית ספר

תגובה הכותב:

מה שנתבאר גבי בסלי שהאוכל לשובע לא מברך כיון דסוף סוף הוא בגדר תבשיל הוי כשאר תבשילין שנטפלין לפת כמבואר בראשונים אף שאינן נאכלין עם הלחם ממש ודלא כרש"י, ולא מצינו במיני מזונות סברת בטלה דעתו ורק בפירות שדרך כולן לאכלן לקניוח ותענוג כמבואר בגמרא מא שמברך עליהן בסעודה וכמבואר גם הטיה בלשון הדרושה והשל"ה ורק במיני כסנין מבואר שמברך עליהן (לרוב הראשונים) בסעודה מיהו בתנאי שהן לתענוג בלבד, וממילא תבשיל הנאכל בדרך כלל לתענוג והוא אוכלו לשובע הוי לדידיה כשאר תבשילין, ומנין שדעתו בטלה לחלק במין עצמו של מזונות. וגם מספגניות ראייה גדולה היא.

מה שהקשה היאך שרי לברך על מיני מתיקה קודם הסעודה מדיני קדימה, ראשית לא על הכותב תלונתו הרי כבר נתבאר שהרא"ש ורבו מהר"ם נהגו כן גבי משקים עיין הגהות מימוני ובב"י קעד וכבר נקבע כן להלכה לדעת השו"ע קעד, שראוי לצאת דעת בה"ג שולחן ערוך אורח חיים הלכות בציעת הפת, סעודה, וברכת המזון סימן קעד סעיף ז **"והרוצה להסתלק מן הספק ישב קודם נטילה במקום סעודתו, ויברך על דעת לשתות בתוך סעודתו"** הרי שלא חשו לדין הקדמה הגם שעיקר ההלכה דלא כבה"ג וספק ברכות להקל; ובאמת המעיין בסימן ריא ימצא לזה פתרון קל, וכגון כל שאין הפת לפניו לא שייך כלל דיני קדימה כמ"ב ס"ק א שם.

ומה שכתב: ופוק חזי שהפוסקים בשום דוכתא כשדנו לענין ספק ברכות, לא כתבו עצה זו לברך שהכל על סוכר ולפטור בזה את הדבר המסופק, עכ"ד, יתכן כונתו לגדולי קדמוני האחרונים אבל כבר מצינו כן להדיא אף בעניניו ממש ברבינו ה'בן איש חי' שנה ראשונה פרשת פינחס סעיף כב 'אם אוכל פת כיסנין בתוך הסעודה שכבר אכל לחם

הרדב"ז גבי לחם עצמו עיין בדבריו בסימן לד, ועיין גם מג"א קסח,ג מתבאר שאף כששבע בעצמו בטלה דעתו ולא מחייב רק בשיעור שאחרים קובעים והוא במשנ"ב ס"ק כד, וכמו ששבע מפירות לא מקרי 'ושבעת' לחייבו מהתורה רק בגדרים שהוגדרו כפת ממש, ה"נ גבי כסנין דינא הכי עיין בלשון ערוך השלחן קסח,טו (ובסעיף כה הביא דברי לבוש הנזכר). ובאת קצרת במקום שראוי להאריך, מחוסר פנאי לגודל מצוקת הזמן.

ראובן יוסף שרלין

כמותו ולקבוע עליו, לא חייבוהו לברך המוציא ושלש ברכות אלא אם כן אכל מהן שיעור שדרך בני אדם לקבוע עליו" עכ"ד. ובאמת מדבריו נראה שגם בשאכל פת כסנין שיעור שאחרים קובעים, חיוב ברכת המזון שלו רק מדרבנן ופמ"ג במש"ז קסח,ו נסתפק בזה, ובשער הציון ס"ס רט יותר מצדד שחייב מהתורה. ובעיקר הדבר כבר נתעוררו בזה האבן העזר ורעק"א בהגהותיו עליו (נדפס גם בהגהותיו לשו"ע קסח ס"ו), והביאו החזו"א והוכיח מגמרא שפת כסנין לא נמדדת בשיעור שביעה שלו, ומזה רצה לדון גם לנידון

ישמח לב

הרב חיים ישראל סקלאר

יקר תפארת גדולתו

אחשוורוש החליט להרשים את כל האזרחים שלו ועשה סעודה שלא נראתה כמוה. הוא לא ויתר לעשות כרצון איש ואיש, העיקר שכולם יהיו מרוצים. את כל ההכשרים מחד, ומאיךך את כל התועבות. הכל! והנה הוא לא מפסיק להפתיע, לא רק שהוא מוציא את כלי המקדש, גם הוא עצמו מופיע לפני הקהל, עם לא פחות ולא יותר - בגדים של הכהן הגדול... כמבואר בגמ', בהראותו את עושר כבוד מלכותו ואת יקר תפארת גדולתו (אסתר א, ד). אמר ר' יוסי בר חנינא מלמד שלבש אחשוורוש בגדי כהונה באותו מסיבה. כתיב הכא 'תפארת גדולתו' וכתוב התם 'ועשית בגדי קודש אהרן לכבוד ולתפארת' (שמות כח, ב). מה התם כהונה אף הכא בגדי כהונה (מגילה דף יב.).

ומסביר המהר"ל: 'שעיקר מעלת העושר היא הכבוד, וכמו שאמרו רבותינו ז"ל 'איזה עשיר, כל שבני עירו מכבדין אותו מפני עושרו' (קידושין מט:). הרי כי עיקר העושר הוא הכבוד, והכבוד הוא על ידי מלבושי כבוד כמו שאמר רבי יוחנן 'מימי לא קריתי לבגדי רק מכבוד' (סנהדרין צד, א) ולכך אמר שהראה להם בגדי כהונה, שכל כך היה מגיע כבודו עד שלבש בגדי כהונה שהוא כבוד אלקי... (אור חדש).

הרי הקב"ה מתגלה לעולם על ידי לבושים. ומבואר במדרש, 'בשעה שברא הקדוש ברוך הוא עולמו, לבש עשרה לבושים' (ראה באר הגולה ד).

ויתכן יבא בוגד וילבש את הלבושים של הקב"ה כביכול, ויתכבד במלכותו רח"ל.

- - - - -

בואו נקבל קצת רקע. מה המנוע של כל הסעודה המתמשכת לחצי שנה רצופה.

כלל ישראל נגאלו מארצם ונלקחה מהם המלוכה ע"י מלכות בבל, ובעצם נשדד מלכות ה' בעולם. אחריה הגיעה מלכות פרס וירשה את כל הגדולה ההיא. אחרת לא היה בכחם למלוך בכיפה על כל העולם.

אחשוורוש, היה לו מצפון. הוא שמע שגלות ישראל מוגבלת לזמן, ועמ"י יחזרו לגדולתם. וזה הטריד אותו מאוד. כי אז הוא יאבד את מעמדו. וכל עוד שלא עבר את השבעים שנה לא התיישבה דעתו. אבל הגיע הרגע שהוא נרגע, כאשר עברו שבעים שנה שהיו אמורים להיות לפי חשבוננו ו... כלום. עם ישראל עדיין תחת ממשלתו והוא מושל בכיפה. לכן הוא החליט לחגוג להראות לכולם 'את עושר כבוד מלכותו ואת יקר תפארת גדולתו'.

היה לו ענין להזמין את אזרחי היהודים, והמסר היה ברור. מה שהיה היה, אע"פ עוד תקוה. אני מלך!

המהר"ל מרחיב שבכל הפרטים של אותה סעודה, היה בהם ענין להיות דוגמא למלכות שמים, עד כדי כך שיש מחלוקת תנאים איך היו המיטות בנויות, ואיך סידר את הקהל, בבית, בגינה או בחצר. כי מזה יש ללמוד גם הנהגת 'מלכותא דרקיע'!

אבל אותו רשע היה לו כוונה ליקח את המלכות בידו, שיהיה לו חשבון מלכות ה'. במקום גילוי ה' בעולם הוא ניסה לקחת אותו 'כבוד אלוקי' לעצמו. ולכן לבש בגדי כהונה לבושתם של ישראל ולבגידה שלו.

ובני ישראל שנהנו מאותו סעודה, וזה לא היה אלא אחרי שאיבדו תקוה בגאולת ישראל. נפלו לתוך ייאוש עמוק והשלימו בעובדה שאחשוורוש הוא מלכם. וזה ערער קטרוג גדול על כלל ישראל, איך נהנו מאותו סעודה שהיה כל כולו בגידה במלכות ה'! עד כדי כך נחשב אותו הנאה לעוון הזכיר את העוון שהשתחוו לצלם... כי הכבוד של אותו סעודה היתה כתחליף כבוד מלכות ה' בעולם. וזה ענין קרוב מאוד לעבודה זרה.

לעיונא

יסוד החת"ס שעיקר הפורים מה"ת מתקיים באדר ראשון

הנה מבואר בגמ' (מגילה ו:): דמה שבשנה מעוברת עושים את יום הפורים באדר שני משום דמיסמך גאולה לגאולה, ומאיךך מצאנו בכמה מקומות שזריזין מקדימין אף במקום שהמצוה מתקיים אח"כ באופן נעלה ביותר, וא"כ אע"פ שעדיף למיסמך גאולה לגאולה עדיין למה לא הקדימו לימי הפורים משום זריזין מקדימין.

ובחת"ס תירץ בתירוץ השני שלפי דבריו שמצות הפורים היא מן התורה, ומקיימים אותה בעשיית מעט שמחה, ומה שמוסיפים משתה ושמחה וכו' הוא מדרבנן וכשתיקנו לזה תיקנו באופן הנעלה ביותר, ולפי זה עולה שקיום של פורים קטן הוא מן התורה, ותקנה דרבנן של מצוות הפורים היא חלק נפרד ממצות הפורים והוא צ"ב לומר שתיקנו רבנן לעשות את המצוות בלי החלק היסודי שהוא מן התורה.

(עי' שו"ת חת"ס או"ח סי' ר"ח בתוך הדברים, עיקרם בד"ה ומ"ש ואת יסודו כתב בקטע שקודם לו המתחיל מ"מ)

במקומך יושיבוך

ואתה הקרב אליך את אהרן אחיך ואת בניו אתו מתוך בני ישראל לכהנו לי אהרן נדב ואביהוא אלעזר ואיתמר בני אהרן.

בפרשה זו נבחרו אהרן ובניו לכהונה. ויש להתעורר מדוע לא נבחר משה בעצמו להיות כהן, הרי משה היה גדול מכל ישראל ומדוע לא קיבל גם את הכהונה. ובמדרש [שמו"ר לז ד] נזכר שבאמת שכששמע משה על כך שלא הוא יהיה הכהן היה הדבר רע בעיניו. אבל לא התבאר שם מדוע באמת לא זכה.

ורבינו אברהם אבן עזרא נתן טעם לזה: 'כי טורח כל ישראל על משה ללמד המצות ולדון כל דבר קשה'. כלומר, טרדותיו העצומות מנעו ממנו את היכולת ליטול על עצמו גם את התפקיד הזה, ולכן התפקיד ניטל ממנו וניתן לאהרן.

מי ששומע זאת מתעורר לתמוה תמיהה גדולה, איך יתכן שמשה רבינו יפסיד את הזדמנות חייו, להיות הוא כהן ובניו כהנים, רק בגלל שמסר את עצמו לציבור. וכי יתכן שאדם שמוסר את עצמו לציבור יקופח ויחמיץ את מעלות הכהונה רק בגלל שהיה חסיד ומסר את כולו לציבור.

התשובה לשאלה זו פשוטה.

שאלה זו נובעת מתוך תפיסת עולם שגויה שהשתרשה בליבנו. נדמה לרבים שהיעד הנדרש מכל אדם הוא יעד זהה, שכל בני אדם צריכים לצעוד במסלול זהה ולהגיע לאותו היעד. וכגון להגיע להיות מרביץ תורה ברבנות או להיות ראש ישיבה וכדומה. ומתוך מחשבה זו גדלים יום יום כשהעיניים נשואות אל היעד הנכסף הזה. מתי יזכה ויגיע אל היעד הזה.

שאיפה כזו מקננת בלב רוב הצעירים, ובכל יום הוא מתבונן איך יוכל להתקדם ולכבוש את היעד. כאשר זו תפיסת העולם, אכן קשה מאוד להבין איך יתכן שמשה רבינו יפסיד מעלת הכהונה בגלל שמסר את עצמו לתועלת הרבים.

אך האמת לא כך,

כל אדם נברא למען תכלית מסוימת שהוא בלבד יוכל למלא אותה. יש תפקיד ייחודי לכל אדם, ומסלול חייו של כל אדם הוא להגיע אל היעד שלו בלבד. היעד אינו זהה וגם המסלול לא זהה. לכל אדם יש את המקום הייחודי שלו שם הוא עובד את השם.

גם משה רבינו שזכה לכל המעלות הנשגבות והנוראות שזכה, לא קיבל את מעלת הכהונה, לא מפני שבמקרה היה טרוד בצרכי ציבור אלא שבעבור היותו מלמד תורה, זה היה תפקידו, ואין אפשרות לקבל תפקידים אחרים.

בגמרא [ב"ב עה.] אמרו ונתת מהודך ולא כל הודך, פני משה כפני חמה ופני יהושוע כפני לבנה. וביאר מהרש"א [ב"ב עה.] בביאור מחודש וזה לשונו 'ונראה לומר לפי שיש לכל צדיק וצדיק שום מעלה ומדרגה בשום מצוה שאין כן לחברו וכו'. וכיוצא בו ביהושוע שאמר לו מהודך ולא כל הודך, דהיינו שלא היה לו מדרגת משה בחכמת התורה שהוא רמז לפני משה כפני חמה אבל זכה למדרגה אחרת גדולה דהיינו ליכנס לא"י ולכבוש ל"א מלכים. עכ"ל.

כלומר, כל צדיק מתייחד במעלה מיוחדת שאיננה אצל אחרים, ואפילו יהושוע תלמיד משה התייחד באיזה מעלה שלא היה אפילו למשה רבו. שהוא נכנס לארץ ומשה רבינו לא, הוא כבש את ל"א מלכים ומשה לא. כי כך הוא כל בריאת העולם, לכל צדיק יש את הייחודיות שלו ואת התפקיד שלו ואת היעד שלו. ובהכרח שיהיה לכל אחד איזה עניין ייחודי בו הוא גדול מכל האחרים.

דברים אלו משנים את המבט בכל זמן ובכל נסיון. כתוב בברכות [סג.] 'תניא הלל הזקן אומר בשעת המכניסין פזר בשעת המפזרים כנס'. ופרש"י, 'בשעת המפזרים, שהגדולים שבדור מרביצים תורה. כנס, אתה, ולא תטול שררה עליהם'. והנה מי שקורא את דברי הגמרא בלי פירוש נוסף, מבין שכשהגדולים בדור מרביצים תורה אין טעם שגם הוא יכנס לזה, ולכן לא יילך ללמד אחרים. ומתוך הבנה זו הוא חש עצמו מיותר ומזולזל.

אבל רש"י שפך אור על דברי הגמרא ופירש להיפך ממש. אדרבה, בשעת המפזרים, כשאתה רואה שיש די מרביצי תורה, 'כנס, ולא תטול שררה עליהם דאף זו לכבוד שמים היא לאחוז במדת הענוה וכתוב עת לעשות לה' הפרו תורתך', כלומר, עליך להבין שכעת הייעוד שלך אינו בתחום זה, ובהכרח שיש לך ייעוד אחר, הייעוד שלך הוא 'לאחוז במידת הענוה' שהרי 'אף זו לכבוד שמים'. אינך מיותר כלל וכלל, תפקיד נכבד נכון לך. תאזין היטב ותשמע שמשמים העמידו אותך בתפקיד חדש. לאחוז ולהשתלם במידת הענוה, דאף זו לכבוד שמים.

מצוי אצל אברכים בני עלייה שמצפים למימוש גדולתם בהרבצת תורה, וכשהדבר לא עולה בידם מצטערים צער גדול. לאור האמור בשינוי קל בתפיסת העולם ניתן לחיות חיים מאושרים. כשאדם רואה שבזמן זה לא עולה בידו להרביץ תורה לעדרים כפי גדולתו הטבעית, עליו להבין שיתכן בהחלט שנכוננו לו תפקידים אחרים. וכשיכיר זאת יפסיק לרדוף אחרי תפקידים שאינם שלנו, וילמד ממשה רבינו שגם הוא לא קיבל את מה שלא היה מיועד עבורו. ואם יטה את אוזנו יוכל גם להבין מה תפקידו הייחודי לו. ואז ימשיך ויגדל כפי כוחו בהצלחה מרובה.

קושי זה נמצא גם אצל בחורים צעירים, בעת שמתמודדים בתחרות עם חבריהם, וכדומה. כשהבחור מכיר את האמת על חובתו להשיג את היעד שלו, אז, כשהמבט יהיה ממוקד על ההצלחה האישית לפי הכוחות האישיים, ולא לפי אמת-מידה ציבורית ששואפת למצליחות ציבורית, יהיה עסק הלימוד נוח ונעים ומצליח בהרבה.

ונסיים בדברי הגמרא ביומא [לה.] 'מכאן אמר בן עזאי בשמך יקראוך ובמקומך יושיבוך ומשלך יתנו לך אין אדם נוגע במוך לחבירו ואין מלכות נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימא'.