



**ובתוס'** (ד"ה דמסברי ליה) כתב, והתם בתו"כ איתרבי ישראל מדכתיב או אל אחד, ומסקינן התם מאחר שסופינו לרבות ישראל למאי הלכתא כתיב כהן? שאין טומאה וטהרה אלא מפי כהן, שאפילו כהן שוטה רואה נגעים ואע"ג דמסברי ליה וסבר (וא"כ היאך אתה קוראו שוטה) מקרי ליה כהן שוטה, שאינו בקי בפני עצמו כי ביחס לבקי הוא שוטה. וכן איתא להדיא, בפירוש הרא"ש על מס' נגעים (פרק ג' משנה א' ויעויין ברבינו גרשום בערכין דף ג' ע"א).

**איתא ברמב"ם** (פ"ט מטומאת צרעת הלכה ב') "אע"פ שהכל כשירים לראות נגעים, הטומאה והטהרה תלויה בכהן, כיצד כהן שאינו יודע לראות, החכם רואהו ואומר לו אמור טמא והכהן אומר טמא, הסגירו והוא מסגירו, שנאמר ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע. ואפילו היה הכהן קטן או שוטה, החכם אומר לו והוא מחליט או פוטר או סוגר. במה דברים אמורים כשהיה הכהן סומך על דברי החכם, אבל אם היה הכהן סומך על עצמו, אסור לו לראות נגע מכל הנגעים עד שיוורנו רבי ויהיה בקי בכל הנגעים ובשמותיהם, בנגעי אדם כולם ובנגעי בגדים ובנגעי בתיים".

**(קצת צריך עיון,** מה העניין שצריך להיות בקי בנגעי בגדים ביחס לנגעי בתיים או נגעי אדם, והרי מראות אחרים הם, ואם בקי הוא בטיב כל נגעי הבתים או נגעי האדם ואינו בקי בנגעי כלים וכי תחסר ההבנה כדי להורות בהלכות נגעים? ונראה ע"כ דזוהי הלכה למשה מסיני שעליו להיות בקי בטיב כל הנגעים וכך ההלכה כשנסמך על החכם והחכם עצמו בקי בטיב כל הנגעים, די שהכהן המטמא יהיה

זאת מיתור המילה אחד, שהרי יכול היה הפסוק לומר, או מבניו הכהנים, שיהיה משמע שכל כהן ראוי לראות את הנגע אפילו בעל מום פרט לחלל, למה נאמר אחד? אלא לרבות כל אחד שיודע בהלכות נגעים שיכול לטמא את הנגע). ופריך בתו"כ, אם סופינו לרבות כל ישראל, מה תלמוד לומר, או אל אחד מבניו הכהנים? אלא ללמד שאין טומאה וטהרה אלא מפי כהן, הא כיצד? חכם שבישראל רואה את הנגעים ואומר לכהן אע"פ שוטה, אמרו טמא והוא טמא, אמור טהור והוא טהור" עכ"ל.

**ולכאורה נראה** שאין הכהן צריך לדעת כלל בטיב הנגע, אלא העיקר שתהיה ההכרזה יוצאת דרכו, שכך הוא גזירת הכתוב שהפסיקה שהנגע טמא או טהור צריכה להיות על פי כהן.

**ברם אין זה נכון,** שהרי כבר הקשו בגמ' בערכין (דף ג' ע"א) על המשנה בנגעים (פ"ג משנה א') "הכל כשרים לראות את הנגעים, אלא שהטומאה והטהרה ביד כהן, אומרים לו טמא והוא אמור טמא, אמור טהור והוא טהור" מהא דאיתא במס' שבועות (דף ו' ע"א) "אינו בקי בהן ובשמותיהן, אינו רואה את הנגעים"? הרי שצריכים ידיעה ברורה ומקיפה בהלכות נגעים כדי לראות את הנגע ובלא זה אינו יכול לראות את הנגע? ותירץ התם רבינא, לא קשיא, הא דמסברי ליה וסבר, הא דמסברי ליה ולא סבר. ובפרש"י (בד"ה מסברי ליה וסבר), הלכות נגעים, שאינו בקי והולך תלמיד חכם ישראל ורואה עמו, ואומר לו אמור טמא והוא אומר. אמור טהור והוא אומר, שהטומאה והטהרה תלויה במאמר הכהן, והכי תניא בתו"כ.

דאין חזקה מן התורה, ברם איכא כאן דין ספק אם בצר מן השיעור או שנותר בשיעורו ויש לילך בזה לחומרא, לפיכך מטמאים את הבית? ותירצו דמדאורייתא אין לחלק בין לקולא בין לחומרא, ולא ביארו את דבריהם. וכבר תמה בזה בפניי דהרי דינא בכל התורה כולה דאזלינן בספיקא לחומרא מדאורייתא (וכן דעת בעל הש"ש בש"א בשיטת התוס') וא"כ יש לנו לילך לחומרא שהשיעור נותר בעינו ולפיכך יש כאן מעשה הסגר אף בלי להעמיד על החזקה.

**וב"מלוא הרועים"** (שם להגאון הקדוש רבינו יעקב יאליש זצוק"ל) הבין בזה ששיטת התוס' אזלא כדעת הרמב"ם והראב"ד ז"ל דספיקא דאורייתא מדאורייתא לקולא, עוד ביאר בזה במלוא הרועים, דיש לשקול גם להיפך, דהרי אם אזלינן לחומרא פירוש הדבר שהוא טמא גמור ועל סמך מגעו נשרוף קדשים וגם נביא חולין לעזרה. על כן אין הדבר פשוט איך להכריע, ברם מסברא דנפשיה נראה לבעל מלוא הרועים, דאם הדין לילך לחומרא הוא מדאורייתא אם נכנס לעזרה אחרי כן חייב הוא להביא קרבן מדין טומאת מקדש בלא כל ספק דכך ההיא ההלכה ונשא ונתן שם בעניין והביא שהאריך בזה בספרו.

**וראיתי ב"כנפי יונה"** שתמה כנגדם, היאך שייך לדון כאן דין ספק לחומרא, שהרי במציאות קיים כאן ספק, אלא שבכל מקום עלינו להחמיר בעניין כאילו יש לנו ידיעה ודאית של איסור. ברם אליבא דאמת אין כאן ידיעה, וכיון שבנגעים בעינן ידיעה מוחלטת ולא די לומר מוסגר, אם תימא שאין מעמידים על החזקה, אם כן אין הידיעה הקודמת קיימת ומצריכים ידיעה עכשווית וכיון

רק צינור להעביר את ידיעת ההלכה של הנגעים.

**ויש בזה שני חלקים** ידיעת מקיפה של כל נגעים והכרזת כהן, ואף שהכהן עצמו אינו בקי, מה בכך והלא מתרבה כאן החכם שהוא עצמו יודע את כל ההלכות. אבל אם הכהן נסמך על עצמו, ודאי חייב הוא לדעת את כל הנגעים).

**והנה לפי זה** לכאורה פשוט, שאם הכהן יאמר על נגע שהוא טמא או מוסגר או מוחלט, בלי שתהיה לי ידיעה כל שהיא בהלכה, אין הכרזה זו מעלה ומורידה, אפילו אם יבוא אחרי כן ישראל ויאמר על מאמר הכהן שהוא קולע אל המטרה כיון שהכרזה זו הייתה שלא בידיעה ולא תועיל הידיעה של הישראל להצטרף להכרזת הכהן למפרע, אלא יצטרך לומר מחדש שנגע זה טמא כיון שבפעם הראשונה הייתה הכרזה שלא בידיעה ואין להכרזה הזו כל חלות.

**והנה בגמ' בחולין** (דף י" ע"ב) איתא "מנא הא מילתא, דאמור רבנן אוקי אחזקיה. ובפרש"י: הא דאמור רבנן, במקומות הרבה סמכו על החזקה, לאסור ולהתיר וכו'. אמר ר' יונתן, אמר קרא "ויצא הכהן מן הבית אל פתח הבית והסגיר את הבית שבעת ימים" ודלמא אדנפיק ואתא בצר ליה שיעורא? אלא לאו, משום דאמרינן אוקי אחזקיה. ובפרש"י: ויצא הכהן וגו', דבעינן דניפוק מכל הבית ואח"כ יסגיר את הדלת, ואע"ג דאיכא למימר, דלמא עד דנפיק ואתי, בציר ליה משיעוריה מכגריס ונמצא שלא היה נגע בשעת הסגר ואין הסגרו הסגר דכמאן דליתיה דמי.

**ובתוס'** (ד"ה אלא לאו משום דאמרינן אוקמיה אחזקיה) תמהו, דמה ראייה איכא דמוקימנן אחזקה, דלעולם נימא

הרועים הדין בדין ספיקא דאורייתא דאזלינן ביה לחומרא, דאם מביאים על סמך זה קרבן הרי זה נתפס כודאי. אלא שזה הוא חידוש גדול מאד ותמוה עד מאד, וצ"ע בדבר וודאי שאין זו תשובה על הפנ"י שאוחז זאת כספק.

ואולי יש לחלק בין ספק מציאותי לספק זה שבמהותו אינו ספק גדול, שהרי רגע כמימרא מאז שראה עד שהסגיר, וכולי האי לא הוי כמעט ספק ויש לחוש לחומרא כודאי, ומי יתקע לידן דלא בהכי מיתקומא קרא, לפיכך תמה הפנ"י דמדין לחומרא יש לתפוס זאת כקרוב לודאי, ועדיין הדברים דחוקים, דאם בעינן ידיעה ודאית ובלא זה לא הוי הכרזה, כדביאר השערי יושר, אכן אין מקום לתמיהה.

**עוד תמהו שם התוס' (בד"ה אדנפיק ואתי בציר לה שיעורא) דמה הראיה שמעמידים על החזקה והרי הוי ספק טומאה ברה"י שספיקו טמא בודאי ולכך הוי טומאה ודאית? ותירצו דאין כל הכרע שבהכי מיירי הפסוק, דמניין לנו שהפסוק לא מיירי גם באופן שהבית הוא כרה"י לטומאה, כלומר שבשעה שהסגיר את הבית נמצאו במקום ג' אנשים, שלעניין טומאה חשיב כרה"י, ובכה"ג הווי ספק טומאה ברה"י טהור, אלמלי הדין שמעמידים על החזקה ובכה"ג כבר לא הוי ספק טומאה כיון שדין החזקה מכריע לומר שיש כאן שיעור טומאה גמור, לפיכך הוא טמא למרות שדין רה"י לו.**

**מוכח מדברי תוס' דאם היה לנו הכרע בפסוק שההסגר היה רק כשהבית ריק מאנשים דבכה"ג הווי ספק טומאה ברה"י, היו מותירים תוס' זאת בקושיא, אע"ג דהוי גדר של ספק טומאה ואפילו הכי סוברים תוס' דיש לטמא את הנגע אף**

שאינן ההליכה לחומרא נותנת לנו ידיעה הרי זה דומה כמי שמכריז "הרי זה טמא מספק" ופשוט כביעא בכותחא שכזו הכרזה אין בה כלום.

**ולהדיא מבוארים הדברים ב"שערי יושר"** שער החזקות עמ' פ"ח וז"ל "ולשיטת תוס' בנדה דף י"ט מפרשו המשנה והספרא בלא חזקות, אלא כיון דנגעים אינם מטמאים בלא אמירת כהן, כמפורש בקרא וצווה הכהן ופנו את הבית וגו', ובספק אינו יכול לומר הכהן טמא, הוא רק ספק וספק אינו אמירה לטמא, ומשום הכי, אף אם באמת הוא נגע המטמא אבל חסר בזה אמירת הכהן יעוי"ש. הרי לנו בבירור שאין כל מקום להכריז בזה מוסגר אם אין לידיעה שלו ברירות וכיון שאין הולכים אחרי חזקה אין די בזה שנילך לחומרא כיון שידיעה זו אינה ידיעה ודאית רק ספק אלא שישנה הלכה להחמיר בספק וא"כ אין מקום לתמיהה, עכת"ד.

**הן אמת שאין השגתו השגה, כלפי הגאון בעל "מלוא הרועים", שהרי כתב להדיא שהאריך בספרו שיש להביא קרבן על טומאה כזו ואין בזה איסור של חולין לעזרה. הוי אומר, שאליבא דסברתו אין זה גדר של אי ידיעה והוי כספק גמור רק שיש הלכה להחמיר בזה שאם היינו אומרים כן, אין מקום לחייב קרבן, שהרי מחומרא זו נפקא מינא חורבא, אלא כך היא ההלכה שאמרה התורה לילך בזה כודאי ואין בזה שוני מידיעת החזקה, דאף בזה אין מעשה בירור, שהרי אין זה בירור מציאותי של הספק אלא זו היא הלכה גרידא של הנהגה בדיני הספק, שאין לנו לחוש לספק זה, כי כך היא ההלכה לילך אחרי חזקה ולפיכך מהני הידיעה הראשונה, כך אליבא דמלוא**

המשנה (פ' ה' משנה ד') "כל ספק נגעים בתחילה טהור עד שלא נזקק לטומאה, משנזקק לטומאה ספקו טמא. כיצד, שנים שבאו אצל כהן, בזה בהרת כגריס ובזה כסלע, בסוף שבוע, בזה כסלע ובזה כסלע, ואינו ידוע באיזה מהן פשה, בין באיש אחד בין שני אנשים טהור. ר' עקיבא אומר באיש אחד טמא ובשני אנשים טהור. והנה הרי ברור שבאיש אחד הרי ממ"נ הוא טמא שהרי אחד מן הנגעים הוא בוודאי טמא, אלא כיון שת"ק דורש את הפסוק "ואם פשה תפשה בעור וטמא הכהן אותו" דהיינו שצריך שתדע ידיעה ברורה על הנגע עצמו שהוא טמא, וכיון שכאן אין לנו ידיעה ברורה על הנגע עצמו רק על האדם שממ"נ הוא טמא והידיעה צריכה להיות על הנגע עצמו, לפיכך האדם טהור, כיון שאין צד לטמא בלי ידיעה ברורה ומוחלטת על הנגע.

**(אבל ר' עקיבא** בזה פליג על ת"ק ומפרש את הפסוק וטמא אותו הכהן, שזה קאי על הגברא וכיון שהגברא ממ"נ טמא הוי ידיעה ברורה על הגברא שטמא).

**ברם יש להבין** את דברי הרמב"ם (פ"ב מטומאת צרעת ה"ל ט"ו) וז"ל "בהרת כחצי גריס ואין בה כלום ונולדה בצידה בהרת כחצי גריס ובה שיער אחד, הרי זה להסגיר, בהרת כחצי גריס ובה שיער אחת ונולדה בה בהרת כחצי גריס ובה שיער אחד הרי זה להסגיר. בהרת כחצי גריס ובה שתי שערות ונולדה בה בהרת כחצי גריס ובה שיער אחת הרי זה להסגיר. בהרת כחצי גריס ואין בה כלום ונולדה לה בהרת כחצי גריס ובה שתי שערות הרי זה להחליט. שהרי קדמה בהרת לשתי השערות הלבנות. ספק שיער לבן קדם

שאינו לנו ידיעה ברורה בעניין? וקשיא לשערי יושר.

**ברם באמת אין זו קושיא**, די ש לומר דכך חידוש התורה היה, דספק טומאה ברה"י יהיה נדון כודאי, דאל"כ היאך אנו מטמאים ברה"י אף בספק ספיקא, כדאיתא בטהרות (פ"ו משנה ד') והלא בכל הש"ס אנו מכריעים דין ספק ספיקא לקולא? אלא ודאי שברה"י אין זה נדון של ספק אלא נחשב כודאי גמור ולפיכך אין כל נפקמ"נ בין ספק לספק ספיקא. עוד ראיה מהמנחת חינוך (מצוה רס"ג אות י"ג) שיצא לחקור בדין כהן או נזיר שנטמאו למת בספק טומאה ברה"י, אם לוקים על טומאה זו, ונתבאר בדבריו שהספק הוא, האם מה שלמדנו מסוטה לטמא ברה"י זו הלכה של בירור שאומר לנו את הדין בבירור שישנה כאן טומאה וממילא מלקים על טומאה זו כאילו נטמא במת בתורת ודאי, או שזוהי הלכה מחודשת של טומאה שנחשבת כודאי, ברם זוהי טומאה מחודשת ובזה לא נתגלה לנו הדין אם מלקים על סוג טומאה זו.

**הרי לנו שטומאה זו** נחשבת כטומאת ודאי ולפיכך סברו תוס' שזה גדר ידיעה ודאית לא פחות מחזקה דכפי שמסגירים על ידיעה שנובעת מכוח החזקה כך יש להסגיר על ידיעה שבאה מכוח טומאת רה"י, ובפרט לשיטת האחיעזר (בח"א סימן א') שהעלה בסברא פשוטה שבספק טומאה ברה"י מביאים קרבן על טומאה כזו, דזה מוכח דחשיב כודאי ממש.

**נחזור עתה לענייננו**, מה שהבאנו לעיל שחלוק דין טומאת נגע מכל דיני הספיקות, דבדין טומאת נגע צריכים שתהיה לכך ידיעה ודאית ובלא זה אין מקום לטומאה, יובן היטב מה שאמרה

כיון שאין זדונו כרת ושגגתו חטאת מאחר שטומאתו מדבריהם יעוי"ש ואכמ"ל.

### **(ב) האם ניתן לראות את נגע הבית רק מחוץ לבית?**

**איתא בפרשה** (פרק י"ד פס' ל"ו) "וציוה הכהן ופנו את הבית בטרם יבוא הכהן לראות את הנגע ולא יטמא כל אשר בבית אחר כן יבוא הכהן לראות את הבית וראה את הנגע... ויצא הכהן מן הבית אל פתח הבית והסגיר את הבית שבעת ימים".

**מפשטות לשון הפסוקים**, נראה שיש דין על הכהן להיכנס אל הבית לראות את הנגע ורק אחרי כן עליו לצאת מחוץ לבית להסגיר אותו. ברם יש לעיין האם אכן זה דין בדווקא שעליו להיכנס לראות את הנגע מבפנים ולהסגיר מבחוץ, ובשלמא אם אין הראיה מבוררת כל כך מבחוץ גרידא שפיר מובן שחייב להיכנס לבפנים כדי לראות ולא לסמוך רק על הראיה מבחוץ כי פעמים יכולה להשתנות הראיה. וכפי שישנה הלכה שאי אפשר לראות את הנגעים בשחרית ובין הערבים שפעמים משתנית הראיה, לפיכך בעיני שיראה גם מבפנים וטרם יסגיר שיראה אותו גם מבחוץ, ברם באופן שהראיה בהירה הן מבפנים והן מבחוץ צריך עיון לשם מה עליו להיכנס לבפנים כדי לצאת לחוץ ולהסגיר (כיון דבלאו הכי חייב לצאת ולא להסגיר מבפנים כדי שלא יטמא בפנים).

**מפני מה לא יעמוד** מבחוץ ויסגיר? וקצת ראייה מלשון הרמב"ם (פ"ד מהל' טומאת צרעת הל' ד') וז"ל "ואחר כן יכנס הכהן ויראה הנגע" נראה דבא להורות הלכה למעשה שיש לכהן להיכנס ולא לסמוך על הראיה שלו מבחוץ. אם כי אין זו ראייה של ממש (דאזיל אחרי פשטות

ספק בהרת קדמה הרי זו טמא, ויראה לי שטומאתו מספק".

**ומפשטות לשון דברי הרמב"ם** "ויראה לי שטומאתו מספק" נראה שבעצם יש כאן ספק ידיעה שהרי אין לי כעת ידיעה ברורה אם יש כאן הלכה של טומאה, שהרי הכלל בטומאה הוא שהבהרת תהיה קודמת לשתי השערות, ואם קדמו השערות הלבנות לבהרת אין כאן בכלל סימן טומאה, נמצא שיש כאן ספק גמור והיאך יכריז הכהן על ספק כזה, ובלא ידיעה גמורה אין מקום להכרזה ובלא הכרזת הכהן אין סיבה לטמא, כפי שנתבאר לעיל, וא"כ צ"ע להבין דברי הרמב"ם.

**עוד צ"ע** שהחמיר כאן בספק נגע הלא שיטת הרמב"ם ידועה וברורה להקל, וספיקא דאורייתא מדאורייתא לקולא אומר שיש לנו לתלות שהשער לבן קדם לבהרת ולמה כאן אנו הולכים לחומרא. ויעויין בכס"מ במקום שתמה שדברי הרמב"ם הם כנגד הסוגיא בבא מציעא (דף פ"ו ע"א) שמביאה שרבה בר נחמני הכריע דהלכה כדברי ר' יהושע שטיהר עיי"ש מה שתירץ בזה.

**ובמשנה למלך** הביא במאמר המוסגר (והוא המגיה שלו רבי יעקב כולי זצ"ל) שבעל התו"ט מבאר את כוונת הרמב"ם שטמא הוי רק מדרבנן מדין ספיקא דאורייתא לחומרא מדרבנן, ולכאורה מוכרע בזה היפך כל מה שהועלה כאן, דאף אם הוי ספיקו לחומרא מדאורייתא היה צריך להיות טהור כיון שאין ידיעת ספק מספקת כדי לטמא, לא כ"ש אם טומאתו היא רק מדרבנן, ובעל תו"ט תמה על דברי הרמב"ם, דלפי"ז לא מצינו זקן ממרא שיתחייב מיתה על הוראה כזו

שיראה אותה מבחוץ ובכה"ג הוי המשך אחד עם הראיה הראשונה, וא"כ יש ראייה ברורה דבעינן גם לראיה שרואה בתוך הבית ובלא זה אי אפשר להסגיר את הבית ואפילו אם יראה את הראיה בבהירות רבה מבחוץ גם בלי להיכנס לבית, דכך הוא סדר הסגרת הבית ובלא זה לא חל שם ראית נגעי בית.

**ברם עדיין יש לעיין**, דהנה אקשינן בגמ', תניא דלא כרב אחא בר יעקב ויצא הכהן מן הבית יכול ילך לתוך ביתו ויסגיר תלמוד לומר אל פתח הבית, אי פתח הבית יכול יעמוד תחת המשקוף ויסגיר, תלמוד לומר מן הבית עד שיצא מן הבית כולו, הא כיצד? עומד תחת המשקוף ומסגיר. ומנין שאם הלך לתוך ביתו והסגיר או שעמד בתוך הבית והסגיר שהסגרו מוסגר, תלמוד והסגיר את הבית מכל מקום. ובפרש"י: תניא דלא כרב אחא בר יעקב דאמר לא מוקמינן אחזקתו אלא ביצא דרך אחוריו דחזי לה עד שעת הסגר, דהכא קתני שאם הלך לביתו והסגירו הסגרו הסגר והכא ודאי איכסי נגע מיניה ומקמינן ליה אחזקיה (הרי לנו דיש להקים על חזקה מראיית נגעים ואין צריכים לראות כל הזמן דסומכים על חזקה ראשונה).

**ובגמ' מביאים** ורב אחא בר יעקב (מיישב הברייתא) כגון דקיימי דרא דגברי ואמרי ליה כדקאי קאי (ובפרש"י: האחד עומד במפתן ורואה ומגיד לזה וזה לזה עד הכהן דלא בציר נגע) ברם יש לעיין, דמכל מקום הכהן עצמו לא הייתה לו את הראיה הראשונה שלו עד שהאנשים העבירו לו את הידיעה שהנגע לא חסר והיאך זה מצטרף לראיה שלו אלמלי החזקה?

הפסוק ברם אין בהכרח שאם ראה מבחוץ בלי להיכנס בפנים שאין ראייה זו נחשבת כראית הנגע).

**והנה בגמ' בחולין** (דף י" ע"ב) אמרינן מנא הא מילתא הא דאמור אוקי מילתא אחזקיה? אמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן, אמר קרא ויצא הכהן מן הבית אל פתח הבית והסגיר את הבית שבעת ימים, ודלמא אדנפיק ואתא בציר ליה שיעורא? אלא לאו משום דאמרינן אוקי אחזקיה. ובגמ' דחו את הראיה הנ"ל, מתקיף לה רב אחא בר יעקב ודילמא כגון שיצא דרך אחוריו דקא חזי ליה כי נפק? ועל כך אביי מתרץ ב' תירוצים, חדא דדרך יציאה מאחוריו לאו שמיה יציאה. ועוד אחורי הדלת מאי איכא למימרא? וכי תימא דפתח לי כוותא (חלון) והתנן בית אפל אין פותחין בו חלונות לראות את נגעו, יעו"ש היטב את הסוגיא, ולכאורה למה לא אמרו דרך פשוטה היאך יסגיר? כגון שיצא כרגיל ומחוץ לבית קודם שיסגיר יסתובב ויראה את הנגע ובכה"ג אין את הפירכא של אביי, דדרך יציאה מאחוריו לאו שמיה יציאה. ויעוין בזה ברשב"א וב"ראש יוסף" לפרמ"ג.

**ברם אי נימא** שהכהן יראה את הנגע כשהוא בבית ולא סגי בראיה שיראה אח"כ מבחוץ אתי שפיר היטב ראית רב שמואל בר נחמני, דאם יצא מהבית באופן הרגיל הרי ראייתו הקודמת התבטלה אם לא סמכינן אחזקה ומה שיסתובב ויראה לאחר מיכן הוי ראייה חדשה ולא די בהכי, כי בעינן גם את הראיה של הבית ואין די בראיה שרואה מבחוץ לחוד, לפיכך הוכרח ר' אחא לתרץ רק באופן שיצא דרך אחוריו דבכה"ג לא התבטלה הראיה הראשונה דבכל העת רואה את הנגע עד

המצה ומרור אם יצא ידי חובת סיפור יצי"מ, דלכאורה נראה היה לומר דאם כבר קיים את מצות אכילת מצה ומרור תו לא נקרא מונחים לפניך עכ"ד.

**ומו"ר מרן הגרמ"ד הלוי זי"ע** העיר דהנה באורחות חיים ובכלבו כתוב וז"ל "אך כל המספר ביציאת מצרים אחר אכילתו הרי זה משובח" וצ"ב מה שכתב 'אחר אכילתו' ולכאורה לפי דברי מרן אפשר לומר דכוונתם לומר דאע"פ דאחר אכילת מצה ומרור הרי ליכא "מונחים לפניך" וליכא תו לסיפור יציאת מצרים דמה ענין לומר אח"ז? ע"ז חידשו דאפילו הכי אף לאחר אכילתו איכא מצוה, ומכל מקום אין זה רק בגדר משובח ואין זה עיקר המצוה, דעיקר המצוה צריכה להתקיים רק בעת שמצה ומרור מונחים לפניך.

**ומרן הגרי"ז הלוי** ביאר על פי יסוד דבריו את דברי התוספתא בפסחים (סוף פרק י') "מעשה בר"ג וזקנים שהיו מסובים וכו', והיו עסוקים בהלכות הפסח כל הלילה עד קרות הגבר, כיון שעלה עמוד השחר הגביהו מלפניהם ונועדו והלכו להן לבית המדרש". ונראה דמה שכתוב בתוספתא 'הגביהו מלפניהם' היינו שהגביהו את הקערה שבה המצות מעל השולחן. ומבואר בזה דמצות סיפור הוא על מצה ומרור בעת שמונחים לפניו דאם לאו הכי אמאי הוצרכה הקערה להיות מונחת על השולחן כל זמן הסיפור? אלא ברור שזה שייך לעצם הסיפור, ולפיכך בעת שסיימו בהלכות סיפור יציאת מצרים הגביהו מלפניהם את הקערה, עכ"ד מרן הגרי"ז.

**והנה לפי פירוש זה** מונח בעצם דברי התוספתא שקיום מצות סיפור יציאת מצרים אינה תלויה בעצם קיום מצוות

**ברם יש לומר** דהפשט שהאנשים שנמצאים ורואים אומרים לו כל העת עוד לפני שהגיע לביתו והסגיר וכך יש לו בכל עת את הידיעה שלו עד שמגיע אל ביתו ומסגיר, נמצא שלא בטלה הראיה שלו לרגע, שמיד אחרי שראה וידע את גודל הנגע מאשרים לו כל העת העדים שגודלו עומד על כגודל גריס כפי שראה בתחילה ולא שהתחדשה לו הידיעה רק לאחר מכאן, ודו"ק היטב.

\*\*\*

### כמה הערות בענייני הפסח

**ג) אם אכל את המצה ומרור האם יש את חיוב סיפור יציאת מצרים?**

"בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך".

**יש לעיין מה הילפותא** שנלמדת מ"בעבור זה"? האם זה לימוד על עצם הזמן אימתי יאמרנו, ובא לומר דכפי שהתברר זמן מצה ומרור שהוא בלילה, כמו כן התחדש שצריכים לספר את יציאת מצרים בלילה וליכא נפקמ"נ אם זה עם מצות ומרור, או שנאמר כאן דין בעצם סיפור יציאת מצרים שנאמר רק על מצות ומרורים ואין לו כל שייכות עם עצם הזמן (שהוי רק תוצאה).

**ומרן הגרי"ז הלוי זי"ע** הכריע דעיקר מצוות יציאת מצרים הוא לספר בעת שמצה ומרור מונחים לפניך ואין זה ילפותא לעצם זמן אמירתה. ולפיכך אמרו בגמ' פסחים (דף ל"ו ע"א) דמצה נקראת 'לחם עוני' לחם שעונים עליו דברים הרבה והכוונה שיאמרו עליו ממש דברים הרבה, דהוא סיפור יציאת מצרים. ונסתפק מרן הגרי"ז הלכה למעשה, אם קודם שהתחיל את סיפור יציאת מצרים כבר אכל את



מצרים ורק הוי גדר של הרי זה משובח וכמו שנתבאר ודו"ק היטב.

#### ד) - המעלה המיוחדת בעזיבת ע"ז.

**"מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו ועכשיו קרבנו למקום".**

**מו"ר מרן הגרמ"ד הלוי זי"ע** תמה לפני מרן הגרי"ז הלוי זי"ע על מימרת בעל ההגדה. דסידור דברים אלו בהגדה נאמרו כדי לקיים את הדין דצריכים לפתוח בגנאי ולסיים בשבח, ברם צריך להבין מהו השבח הגדול שיש בזה שעזבנו את הע"ז והרי איסור זה אחד מז' המצוות שנצטוו עליהן בני נח, וא"כ לעזוב את הע"ז עדיין אינו מרומם אותנו לימעלת ישראל וא"כ איך יתקיים בזה ומסיים בשבח שאינו כלל מעלה כלפי ישראל? ולכאורה צ"ע.

**וביאר מו"ר זצוק"ל** דהנה אמירה זו יסודה בדברי הגמ' פסחים (דף קט"ז ע"א) צריך לפתוח בגנות ומסיים בשבח ונחלקו בגמ' מהו מתחיל בגנות, רב אמר מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו, ושמואל אומר עבדים היינו. והנה מהו הגנות נתבאר בגמ', אבל לא נתבאר מהו השבח בו אנו מסיימים אליביה.

**ובפשטות צ"ל** דבזה ליכא כל פלוגתא ביניהם דהסיוס בשבח זה שקרבנו המקום לעבודתו דלא עבדו בני ישראל יותר עבודה זרה. ברם זה גופא קשה וכי מה שבח גדול הוא שלא עובדים דמעשה עץ ואבן וכי יתכן בשכל האנושי לעבוד למעשה ידי אדם ולומר להם שהם אלוהות!?

**ונראה לבאר** דבאמת אין זו קושיא כלל דיצרא דעבודה זרה תקיף ביותר וכפי שמוכח בגמ' בברכות דמנשה אמר

מצה ומרור, דהרי ודאי את אכילת המצה והמרור קיימו בזמנו קודם חצות, ואם בהא לחוד תלי כבר לא היה כל עניין להותיר את הקערה על השולחן, אלא ודאי עצם מציאות המצה והמרור על השולחן חשיבא מונחים לפניך.

**ונראה להביא עוד ראיה**, דאף לאחר קיום מצות מצה ומרור איכא קיום מצות הסיפור מהגמ' דפסחים (דף ל"ו ע"א) מהא דמצה נקראת 'לחם עוני' לחם שעונים עליו דברים הרבה, ופרש"י ז"ל "שגומרים עליו את הלל ואומרים עליו הגדה" עכ"ל.

**וממה שכתב רש"י** שגומרים עליו את ההלל, מוכח דקאי בחציו השני של ההלל שאומרים אחר כל האכילה, ומכל מקום נכלל בגדר שעונים עליו דברים הרבה, הרי לנו שאין זה תלוי בעצם קיום המצוה של מצה ומרור, אלא עצם מציאות המצה והמרור שמונחים לפניו על השולחן הוי בכלל מונחים לפניך ומקיימים שפיר בזה את מצות סיפור יציאת מצרים (ואולי לא לעיקר המצוה רק בגדר משובח, כפי שנאמר בכלבו ובאורחות חיים ודו"ק היטב).

**והנה ברמב"ם** ספר המצות (מצוה קנ"ז) כתב וז"ל "הוא שציונו לספר ביציאת מצרים בליל ט"ו מניסן בתחילת הלילה כו', כלומר מתחילת הלילה אתה מספר" עכ"ל.

**וצ"ב מהו הזמן דתחילת הלילה**. ולפי מה שנאמר לעיל אפשר לומר בכוונת הרמב"ם דסיפור יציאת מצרים היא המצוה הראשונה בלילה וקודמת למצה ומרור ומשום דעיקר סיפור יציאת מצרים כל זמן שלא אכל את כזית מצה ומרור אבל לאחר מיכן ליכא לעיקר חיוב יציאת

**ולפי"ז שפיר מובן** מהו כאן השבח, דוודאי שבח גדול היה לעם ישראל שהגיעו למעלה זו שקרבנו המקום לעבודתו ועזבו את האלילים ולא הלכו בטעות הזו עוד אף ע"פ שהיו הרבה חכמים ונבונים שנפלו בתוך פח יקוש זה, ואכן לפי זה יש להודות לה' יתברך שעומדים אנו בכל הניסיונות שעלולים להתרחש בכל דור ודור, ויש להתפלל לס"ד על כך.

### ה) השייכות של ההצלה הניסית בכל הדורות לסיפור יציאת מצרים.

**"אלא שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו והקב"ה מצילנו מידם"**

**הנה כל סדר ההגדה** הוא בעניין הניסים שהקב"ה עשה עם בני ישראל במצרים והיציאה משם, ויש להבין לפי זה מה השייכות של ההצלה של עם ישראל מכל הצרות לסיפור יציאת מצרים?

**וביאר מו"ר מרן הגרמ"ד הלוי זצוק"ל על** פי הכתוב במלאכי (פ' ג' פס' ו') כי אני ה' לא שניתי ואתם בני יעקב לא כליתם" ולמדו מינה בגמ' ב"ב (דף קט"ו ע"ב) "גמירי דלא כלה שבטא", ופרשב"ם ד'מהאי פסוק ילפינן ליה (דכל בני יעקב בתורת שבטים נמי לא כלים)

**כלומר הקב"ה נתן לבני ישראל הבטחה** שכל כלל ישראל לא יכלה, אבל ההבטחה אינה רק לכלל אלא אף לכל שבט מבני ישראל קיים הכלל הזה (ואף אם עשרת השבטים אבדו ואין להם חלק לעולם הבא ולכאורה זה בגדר כליה יש לומר דמכל שבט נותרו מעטים שמקיימים את השבטים ויש רבים שיודעים ששייכים לשבטים אלו)

דבזמנם היו מקפלים שיפולי הגלימא כדי שיוכלו לרוץ לעבוד ע"ז, דכל כך גדול ותקיף היה אותו יצר הרע עד שביטלוהו חכמי ישראל. אולם נראה לומר עוד בזה על פי הרמב"ם [ריש ה' ע"ז] שהאריך מאד בעניין, וז"ל "בימי אנוש טעו בני אדם טעות גדול ונבערה עצת חכמי אותו דור וכו', וזו הייתה טעותם, אמרו הואיל והאלוקים ברא כוכבים אלו וגלגלים להנהיג את העולם וכו', ראויין הם לשבחם ולפארם ולחלוק להם כבוד, וזה רצון הא-ל ברוך הוא לגדל ולכבד מי שגדלו וכבדו וכו', ובהלכה [ב'] ממשיך הרמב"ם וז"ל ואחר שארכו הימים עמדו בבני אדם נביאי שקר ואמרו שהא-ל ציווה ואמר להם עבדו כוכב פלוני וכו', כיון שארכו הימים נשתכח השם הנכבד והנורא מפי כל היקום ומדעתם ולא הכירוהו וכו' יעו"ש.

**וצ"ב למה האריך הרמב"ם** לומר כל השתלשלות התהוות הע"ז, למאי נפקמינ (דהרי אין הרמב"ם ספר היסטוריה אלא ספר דינים) ועל כן נראה לומר שבא בזה לספר לנו יסוד גדול מאד בהלכות דעות, כי ע"ז לא התהוותה משטות של בני אדם שנטו לעבוד עץ ואבן בלי דעת, אלא אדרבה תחילתה באה מתוך כוונות לשם שמים' כפי שכתב הרמב"ם ז"ל שסברו לומר שזהו רצון השי"ת והוא כבודו של מלך, אלא שבלי השגחה הגיעו מזה רחמנא לצלן עד כדי לעבוד ע"ז

**[כך יכול להיות בכל דור ודור ששייך** להגיע לידי עבודה זרה ממש על פי טעות של גדולים מאד שעלולים לטעות ולפיכך צריכים להשים לב לכל מעשה ופרט כדי שחלילה וחס לא נגיע לטעות של דור אנוש].

טובה ורחבה". עוד נאמר (דברים פ"ו ו' פס' כ"ג) "ואותנו הוציא משם למען הביא אותנו לתת את הארץ וגו'" הרי שתכלית יציאת מצרים הייתה גם לתת לכלל ישראל את ארץ ישראל. וכבר כתב מרן הגרי"ז הלוי זי"ע בחידושו עה"ת (פ"ו ויחי בד"ה ויאמר אלי) דעיקר ההבטחה הייתה לתת להם את הארץ שהיא תתחלק לשבטים ורק בכך תתקיים חלוקת הארץ (יעו"ש מה שהאריך בעניין). ועל פי דבריו אפשר לומר דכיון דיציאת מצרים היא גם לתכלית ירושת הארץ וחלוקה זו אינה יכולה להתקיים בלא חלוקתה לשבטים, נמצא שבכלל זה מונחת ההבטחה שיהיו שבטים וגם שלא יכלו לעולם. ובכלל מה שאמרה הגמ' בב"ב גמירי דלא כלה שבטא.

**ולפי"ז נבין היטב** מה שאומרים בפסח, שבכל דור ודור עומדים אומות העולם לכלותינו והקב"ה מצילנו מידם דכל זה הוא מכוח השבועה וההבטחה שהבטיחנו בעת יציאת מצרים שנירש את ארץ ישראל ובזה הובטחנו שכל השבטים יהיו קיימים לעולם כי רק על ידי זה נוכל לרשת את הארץ, הלכך יש לנו לשבח את הקב"ה על ההצלה הניסית שבכל דור שכל זה מתקיים מכוח ההבטחה של יציאת מצרים, א"כ ודאי זה שייך לסיפור יציאת מצרים.

**ובדרך נוספת ניתן לבאר**, על פי מאמר מרן הגרי"ז הלוי זי"ע בביאור הגמ' בפסחים (דף קט"ז ע"א) 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח' דאין ענין השבח רק על ידי הסרת הגנות שיצאנו משעבוד מצרים אלא יש כאן עוד תוספת מעלה שנהיינו ביציאה זו עבדי השי"ת, וזה מה שאנו אומרים בהגדה "ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו" עכת"ד.

**והדברים יתבארו** היטב עם מה שביאר ה"בית הלוי" סוף פרשת ויגש (ד"ה גם עוד) וז"ל "וזהו גם כן כוונת חז"ל שאמרו שהקב"ה שיתף שמו עם ישראל ונתנו משל ע"ז למפתח שחשש בעליו שלא יהיה נאבד וקשר לו שלשלת, כך הקב"ה שיתף שמו עם ישראל שלא יהיו נאבדים חלילה, והכוונה דפרסום שם כבודו שיתף שיהיה רק על ידי ישועה של ישראל, וזהו ביטחון גמור שלא יאבדו חלילה עכ"ל יעו"ש.

**ונראה דזהו עניין** ההבטחה של עם ישראל שיהיו קיימים לעולם דהרי גילוי כבוד ה' יתברך תלוי בישועת עם ישראל וכיון שכבוד ה' יתברך הוא נצחי כך קיום כלל ישראל יהיה נצחי.

**והנה בעניין תכלית** יציאת מצרים אמר מרן הגרי"ז הלוי זי"ע שנהיה עבדי ה' ועם ה', וכפי שמצינו בפסוק (דברים פ"ד פס' כ"ו) "ויוציא אתכם מכור הברזל ממצרים להיות לו לעם נחלה" וכן נאמר (במדבר פ"ו ט"ו פס' מ"א) "אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלוקים" נמצא דבזה ששיתף הקב"ה את שמו עם קיום כלל ישראל דכל התגלות של כבוד השי"ת בעולם תהיה דווקא על ידי כלל ישראל.

**ולפי"ז מבואר שפיר** מה שאנו אומרים בהגדה "אלא שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו והקב"ה מצילנו מידם" דקיום ההבטחה שהקב"ה מצילנו מידם נהיה בעת יציאת מצרים ומאז שיתף הקב"ה את שמו עם בני ישראל ולכן לא יהיו נאבדים מהעולם והצלתם תהיה לעולם ועד.

**ונראה עוד להוסיף בעניין**. דהנה כתיב (שמות פ"ג פס' ח') "וארד להצילו מיד מצרים ולהעלותו מן הארץ ההיא אל ארץ

לאורך כל הדורות שהקב"ה יצילנו מידי שונאינו, ודו"ק היטב.

**והנה איתא ברמב"ם** (פ"ז מהל' חמץ ומצה הל' ו') וז"ל "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים וכו', ועל דבר זה ציוה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד היית, כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית" עכ"ל. ולפי מה שנתבאר הדברים מובנים היטב, כי עיקר מעלת יציאת מצרים זה שנהיינו לעבדי השי"ת וכיון שכן בכלל חיוב זה שאדם יראה את עצמו כאילו הוא זה שיצא מארץ מצרים ועל ידי זה נעשה עבד למקום.

**וידוע המנהג לומר** לאחר עריכת ליל הסדר את שיר השירים ונאמרו בזה טעמים רבים בראשונים ז"ל, ועל פי מה שנתבאר כאן נראה לומר טעם נוסף, דאיתא ברמב"ם (פ"י מהל' תשובה הל' ג') דעיקר עבודת השי"ת העבודה מאהבה, דז"ל "וכיצד היא האהבה הראויה כו' תהיה אהבת ה' בלב אוהביו, שוגים בה תמיד וכו', והוא ששלמה אמר דרך משל "כי חולת אהבה אני" וכל שיר השירים משל הוא לענין זה" עכ"ל.

**נראה בזה** דשיר השירים הוא לימוד כיצד נראה עובד ה' השלם שהוא מאהבה, הלכך מובן היטב דדווקא בליל הסדר צריכים אנו לשנן את עיקר העניין שנעשינו עבדי השי"ת ביציאת מצרים, ועל כן עניין חשוב לומר את שיר השירים שעל ידו מגבירים את האהבה להשי"ת ובכך אנו עבדי השי"ת.

**ומעניין "עבדי השי"ת"** להכניס את עצמו לרדוף אחרי המצוות ולדקדק בהם, וביאור העניין על פי הפסוק (מלאכי פ"ג

**ולפי דבריו יש לבאר** גם כן מה שכתוב בהגדה "ברוך המקום ברוך הוא ברוך שנתן תורה לעמו ישראל" וצריך להבין מהי השייכות לסיפור יציאת מצרים? ונראה לומר דכל עניין יציאת מצרים היא בזה שנהיה עבדי המקום ושנקבל את התורה, ולכן אחרי שאמרנו בהגדה "ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו" אנחנו משבחים ומוודים להקב"ה על כך. וזהו 'ברוך המקום וכו' שנתן תורה לעמו ישראל', ומחמת קירבה זו שכלל ישראל נהיו עבדי המקום ירדה שנאה לעולם (ולפיכך נקרא הר סיני שירדה שנאה לעולם לעם ישראל) וכן כתב ברמב"ם (באגרת תימן להרמב"ם בד"ה דעו) וז"ל "ומפני שיחד אותנו הבורא במצוותיו ובחוקותיו והתבארה מעלתנו על זולתנו בכללותיו ובמשפטיו, שנאמר (דברים פ"ח) "ומי גוי גדול אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים וגו'" קנאונו העכו"ם כולם על דתנו קנאה גדולה וילחצו מלכיהם בשבילה לערער עלינו שטנה ואיבה ורצונם להילחם בה' ולעשות מריבה עמו, ואלוקים הוא ומי ירב לו, ואין לך זמן מאז שנתנה לנו תורה מזו עד זמנינו זה, שכל מלך עכו"ם גובר או מכריח או מתגבר או אנס שאין תחילת כוונתו ודעתו לשתור תורתנו ולהפך דתנו באונס בניצחון ובחרב, כמו עמלק וסיסרא וסנחריב ונבוכדנאצר וטיטוס ואנדריינוס והרבה כיוצא בהן" עכ"ל (עיי"ש מה שהאריך בעניין).

**ולפי זה מבואר היטב** הקשר והשייכות להצלה שיש לנו בכל דור ודור לסיפור יציאת מצרים, כי מעתה שקיבלנו את מעלתנו כאומה על כל זולתנו ומעלה זו גורמת שבכל הדורות קמים עלינו אויבינו לכלותינו, לכן הוצרכנו להבטחה שעומדת

האם אין עדיין בכל זה להבטיח שהוא בן עולם הבא בלא הרדיפה אחרי המצוות? אבל לפי מה שהבאנו לעיל אכן כן, זו עיקר העדות על האדם, ודו"ק היטב בזה.

### ו) האם ניתן לצאת ידי חובה של סיפור יציאת מצרים רק בהזכרת קריעת ים סוף?

"ר' יוסי הגלילי אומר מניין אתה אומר שלקו המצרים במצרים עשר מכות ועל הים לקו חמישים מכות וכו'.

**צריך ביאור** מה השייכות של המכות שנעשו למצרים על הים לסיפור יציאת מצרים (דהרי כבר יצאו ממצרים קודם לכן)? והנראה לבאר, דהנה כתב במג"א (או"ח סי' ס"ז סק"א) "איתא בגמ' ברכות (דף י"ג ע"ב) שאם אמר הלכה שמוזכר בה יציאת מצרים יצא, ונראה לי דכל שכן אם אמר שירת הים יצא" יעו"ש.

**נראה מדבריו** דלצאת ידי חובת זכירת יציאת מצרים אין צריכים להזכיר דווקא את עצם יציאת מצרים וניתן גם לצאת ידי חובה בשירת הים ובהזכרת קריעת ים סוף. ברם כתב תמה עליו הגרעק"א בהגהותיו וז"ל "חתני הגאון מו"ה משה נ"י אב"ד פרעסבורג בתשובתו הנדפס בספר "ים התלמוד" השיג ע"ז דרחמנא קפיד, תזכור יום צאתך ולא יום קריעת ים סוף, ולעני"ד אמת בפיו, דלהדיא איתא במדרש (שמות רבה פר' כ"ב) שנו רבותינו הקורא את שמע צריך להזכיר קריעת ים סוף ומכת בכורות באמת ויציב ואם לא אמר מכת בכורות לא יצא עכ"ל.

**ולכאורה דברי הרעק"א** תמוהים מה הראיה מהמדרש זה דקריעת ים סוף גרידא לא מהני למצות הזכירה, די ש אמנם ראיה דקריעת ים סוף גרידא לא מועיל כפי שיציאת מצרים לחוד לא מהני

פס' י"ז) "כאשר יחמול איש על בנו העובד אותו" וביאר בזה מרן הגר"י הלוי זי"ע מהו עניין 'בנו העובד אותו' דמיירי באחד שיכול לפטור את עצמו ממצוה אבל הוא אינו מחפש לפטור את עצמו, אלא אדרבה מכניס את עצמו לחיוב, זהו עובד ה' מאהבה עכת"ד.

**וכן נראה** מדברי המכילתא (פר' בשלח) עה"פ "ויקח משה את עצמות יוסף עמו" להודיע חכמתו וחסידותו של משה, שכל ישראל היו עוסקים בביזה, ומשה רבינו עוסק במצוות עצמות יוסף, עליו הכתוב אומר חכם לב יקח מצוות". ויש להתבונן במאמר מופלא זה, וכי קשה למצוא מעלות במשה רבינו שהיה אדון הנביאים והוא זה שהוציא את עם ישראל ממצרים ודרכו קיבל עם ישראל את התורה, וכך ארבעים שנה ניהל את עם ישראל כאשר ישא האומן את ילדו הקט ומצילו מכל רע ומסר נפשו עליהם, מפני מה בחרו חז"ל לתאר מעלת משה רבינו כמחפש מצוות? ברם על פי דברי מרן הגר"י הדברים מובנים היטב, כי יסוד עובד השי"ת אינו מודגש דיו ביגיעה בתורה, אפילו אם עושה זאת במסירות נפש רבה, אם לא נראה את הרדיפה שלו אחרי מצוות (מבהיל על הרעיון ממש).

**והדברים מבוארים** היטב בגמ' בע"ז (דף י"ח ע"א) גבי רבי חנינא בן תרדיון דשאל את ר' יוסי בר קיסמא, מה אני לחיי העולם הבא? ואמר לו 'כלום בא מעשה לידך? אמר לו מעות של פורים נתחלפו לי בשל צדקה וחלקתים לעניים, אמר לו אם כן מחלקך יהי חלקי יעו"ש. ותמוה מאד, וכי חסרו מעשים לרבי חנינא בר תרדיון שהיה יושב ומקהיל קהילות ברבים בימי הרדיפות. הוי אומר שהיה מוסר נפשו על התורה למרות כל הסכנות,

**ברם אפשר לומר** בדרך הפשוט יותר, דמה שנקט את הכמות על הים הוא אגב גררא ועיקר הדרשה באה לומר כמה מכות היו במצרים ואגב זה הוא דורש כמה מכות היו על הים. ואכן בנוסח ההגדה של הרמב"ם לא הובאה ברייתא זו כלל, ויש לומר דלפיכך השמיטו הרמב"ם כיון שאין לזה כל שייכות עם עצם סיפור יציאת מצרים ואם כן לפי זה אין כל ראיה (אלא דיש לעיין במאי גרע מכל הלכות פסח שיוצאים בהם ידי חובת סיפור יציאת מצרים וצ"ע).

\*\*\*

### מהרה"ג החו"ב בעל ויברך דוד שליט"א

#### ז) האם סיום של אחת משלשת הבבות היו סעודת מצוה

נהגו ישראל שהבכורות מתעניין בערב פסח, והוא מנהג קדום הנזכר במסכת סופרים, ויש אומרים שאפשר לאכול בסעודת מצוה, כגון סיום מסכת, וכן פשט המנהג בדורות האחרונים [כנראה מחמת חולשת הדורות וריבוי המלאכה בערב פסח]. ויש לדון האם סיום של אחת משלשת הבבות ב"ק ב"מ ב"ב נחשב סיום מסכת שעושים עבורו סעודת מצוה, או שאין זה סעודת מצוה אלא אם סיים את כל שלשת הבבות, מהטעם שיבואר להלן.

דהנה יש הרבה מקורות לכך ששלשת המסכתות ב"ק ב"מ ב"ב, הם באמת מסכת אחת ארוכה, ששמה הוא 'מסכת נזיקין', ומחמת אריכותה חילקו אותה לשלשה חלקים, כל חלק י' פרקים, ולכל חלק קראו "בבא" דהיינו שער, ונביא את המקורות לזה:

א. אמרינן בויקרא רבא (יט ב) וכן בשהש"ר (ה ב) ובמדרש שמואל (ה ג): "מי שטיפש אומר מי יכול ללמוד את התורה נזיקין ל' פרקים כלים

וצריך גם להזכיר מכת בכורות, אבל לא מצינו ראיה מכאן דקריעת ים סוף לא מהני כלל לזכירת יציאת מצרים (אם יזכיר מכת בכורות)?

**ברם יש מדרש נוסף** (מדרש רבה בשלח פ"י כ"ב אות ג') שכתוב שם בלשון אחרת וז"ל "הקורא את שמע צריך להזכיר קריעת ים סוף ומכת בכורים באמת ויציב, ואם לא הזכיר אין מחזירין אותו, אבל אם לא הזכיר יציאת מצרים מחזירין אותו, שנאמר למען תזכור את יום צאתך וגו'" ע"כ. והנה ממה שכתב המדרש "אבל אם לא הזכיר את יציאת מצרים" משמע אף שהזכיר את קריעת ים סוף ומכת בכורות לא יצא כיון שלא הזכיר את יציאת מצרים, הרי לנו כדברי החת"ס דאין יוצאים בקריעת ים סוף בלא הזכרת יציאת מצרים ודלא כהמג"א וצ"ע. ומכל מקום מצינו פלוגתת המג"א עם החת"ס אם ניתן לצאת חובת יציאת מצרים רק בהזכרת קריעת ים סוף.

**והנה בסיפור יציאת מצרים** בליל הסדר יש לחקור על פי דברי המג"א הנז"ל האם אפשר לצאת ידי חובת הסיפור רק בהזכרת קריעת ים סוף? ומרן הגרי"ז הלוי זי"ע אמר לפשוט הספק על פי התוספתא בסוף פסחים דגם העוסק בהלכות הפסח יצא ידי חובת יציאת מצרים הרי לנו שאין צריכים לומר דווקא את הסיפור אלא גם עצם העסק בהלכות הפסח דיו. ולכאורה גם סיפור קריעת ים סוף לא גרע מהעיסוק בהלכות פסח, ודו"ק היטב.

**ועתה לפי זה** יש לומר דלפיכך סידר בעל ההגדה את מספר המכות שלקו על הים לומר דגם זה נכלל בסיפור יציאת מצרים וגם אם אמר את המכות שהיו למצרים על הים יצא ידי חובתו.

וכן כתב המאירי בהקדמתו: "וסדר המסכות שבסדר נזיקין כן, בבא קמא בבא מציעא בבא בתרא סנהדרין מכות שבועות עדויות ע"ז אבות הוריות הכל עשר מסכות, ולא נחשבו כי אם ח' להיות תלתא בבי נחשבים במסכתא אחת".

ד. אמרינן בב"ק (מז:): "דתני רב יהודה בר סימון **בנזיקין** דבי קרנא הכניס פירותיו לחצר בעל הבית שלא ברשות" וכו'. וכן בסנהדרין (ל:): איתא: "ותני רב אידי בר אבין בנזיקין דבי קרנא מודין חכמים לרבי יהושע בן קרחה" וכו'. ופירש הר"ח שם: "פירוש נזיקין דבי קרנא, **מסכתא נזיקין** משנה חיצונה שהיה שונה אותה קרנא". עכ"ל. כלומר שקרנא חיבר כעין תוספתא על מסכת נזיקין.

ה. אמרי' בירושלמי נדרים (פ"ה ה"ג): "תמן תנינן (ב"ק פ"ט מ"י) האומר לבנו קונם שאת נהנה לי אם מת יירשנו וכו' אמר ר' יוסי תנינן **בנזיקין** מה דלא תנינן בנדרים". ונדחקו המפרשים שהכוונה לסדר נזיקין, אך הנכון שהכוונה למסכת נזיקין.

ו. בירושלמי ב"ק פ"א ה"א "תולדות הבור כל פירקא תליתייה דתנינן **בנזיקין**". ע"כ. דהיינו, כל הפרק השלישי ששנינו במסכת נזיקין.

ז. כתב רש"י בסוכה (ל: ד"ה וקרקע אינה נגזלת): "כלומר, אינה קנויה לגזלן בשום יאוש, דלעולם בחזקת בעליה היא, דמקראי נפקא לן בהגוזל בתרא (ב"ק קיז:): **בניזקין**". עכ"ל. וכוונתו למסכת נזיקין.

ח. כתב בשכל טוב (בראשית כז כח): "והכי אמרינן **בנזיקין** בב"ב (נח:): כדברי ר' בנאה בריש כל מרעין אנא דם בריש כל אסוון אנא חמר באתר דלית חמר תמן מתבעי סממנין". ע"כ. ועוד כתב (שם מד יז): "ודימוהו להא דאמרינן בב"ק (נו.): **בנזיקין** לענין בהמה שקשרה בחמה וברחה, כל טצדקי דיכולה למיעבד עבדא". ע"כ. ועוד כתב (שמות ג ב): "ויש לפשטו כי היא לבת והיא להבת, ודומה לו בדברי רבותינו מסר לו גחלת וליבה, בנזיקין (ב"ק ט:)" [ופשיטא שאין כוונתו לסדר נזיקין,

ל' פרקים". ע"כ. הרי ששלושת הבבות היא מסכת אחת של ל' פרקים<sup>1</sup>.

ב. אמרינן בברכות (כ.): "בשני דרב יהודה כולי תנויי בנזיקין הוה", ופירש רש"י (ד"ה בנזיקין): לא היו גדולים בכל גמרא של ארבעה סדרים אלא בתלתא בבי שלנו.

ג. כתב הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשנה: "אחר כך נתעסק בחלוקת הדברים בסדר נזיקין, **וחלק עניני המסכתא הראשונה לשלשה חלקים**, והתחיל בבבא קמא וענינה בדיני הנזקים ומניעתם כגון השור, והבור, וההבער, והחבלות, ודומיהם. ומחובת הדין להקדים תחלה סלוק הנזקים מבני אדם. אחר כך בבא מציעא וענינה בדיני הטענות והפקדונות, וההשכרה, והתביעות, והשכירות, וכל מה שראוי להסתפח לענין זה, כדרך שעשה הכתוב, אחר דיני שור ובור והבער וכי ינצו אנשים דבר בדין ארבעה שומרין. אחר כך בבא בתרא וענינה במשפטי חלוקת הקרקעות, ודינים השייכים בבתיים משותפים, ודיני שכנים, ובטול קשרי מסחר בהגלות מום, ודינים המסופקים בעניני מקח וממכר והיאך לדון בהם, ודיני ערבות והירושות" וכו'.

ואחרי שביאר את סדר המסכתות של סדר נזיקין כתב: "ובזה נשלמה חלוקת הדברים בסדר נזיקין **שמונה מסכתות**" [=נזיקין, סנהדרין, מכות, שבועות, ע"ז, עדויות, הוריות, אבות].

ואחרי שביאר את סדר כל המסכתות כתב: "נמצא כלל מסכתות המשנה **ששים ואחת**". ובהמשך ההקדמה מנה הרמב"ם את המסכתות שיש עליהם גמרא, וכתב: "ומה שנמצא מהתלמוד מחבור רב אשי **שלישים וחמש מסכתות**" [ואם נחשוב את ג' הבבות לשלש יש ל"ז מסכתות].

<sup>1</sup> וברש"י במשלי (יז כד) כתב: "איך אוכל לשנות סדר נזיקין שהוא ל' פרקים מסכת כלים ל' פרקים מסכת שבת כ"ד פרקים". ע"כ. ונראה פשוט דצ"ל 'מסכת נזיקין', שהרי בכל סדר נזיקין הרבה יותר מל' פרקים, וכנראה הטעות באה מאחד הסופרים שלא הכיר את מסכת נזיקין ולכן כתב סדר נזיקין.

העיתים (ס' קס"ח): "דלא מצינו מסכתא בעולם אלא שיתא סדרי **דאינון ששים מסכתות**, וכדכתיב ששים המה מלכות ושמונים פלגשים ופירשו באגדתא אלו ששים מסכתות... ועל זה הסדר היא פירוש מה דגרסינן בבבא בתרא בסו"פ מי שמת אמר רבינא במהדורא קמא דרב אשי אמר לן ראשון קנה, במהדורא בתרא אמר לן יחלוקו והלכתא יחלוקו, ופי' מהדורא קמא ובתרא היא על דרך זה כי **רב אשי האריך בישיבה ששים שנה והתלמוד כולו היא ששים מסכתות** והיה לו שני מהדורות לכל מסכתא ומסכתא כי שתיים למדו בכל שנה ושנה אחת באדר ואחת באלול".

יא. כתב בשינויי נוסחאות ריש ב"ק: **בכתב יד קעמבריידוש נקראות הג' בבות בשם אחד 'נזיקין'**, ובבא מציעא נקראת בבא תנינא, **והפרקים מנויים שם מן מספר א' עד שלשים**, ובסוף פרק ל' (בסוף ב"ב) כתוב שם 'חסלת נזיקים'. ע"כ. וראה גם בשינוי נוסחאות סוף ב"ב, שכתב: "בכתב יד קעמבריידוש... **חסלת נזיקים פרקים ל'**, **שלשלתא דתלתין מרגלין כל מן דזכה תליא בצואריה**" [נסתיימה מסכת נזיקים, פרקים ל', שלשלת של שלשים מרגליות, כי מי שזכה תלויה בצוארו].

וכן כתבו הרבה אחרונים בפשיטות ששלשת הבלבות הם מסכת אחת, כמו שנביא להלן **מהשל"ה והתוס' יו"ט והחת"ס והנצי"ב**, ועוד, וכ"כ **המלאכת שלמה** בהקדמתו למשניות.

### **ביאור המחלוקת אי כולה נזיקין חדא מסכתא וכמאן קיי"ל**

והנה ידוע מחלוקת רב הונא ורב יוסף בב"ק (קב). ובע"ז (ז). האם כולה נזיקין חדא מסכתא או לא, ופירש רש"י שם: "נזיקין כולהו. תלתא בבי". וכן מוכח ממה שכתב באגרת רב שרירא גאון "ומחלוקת ואחר כך סתם בחדא מסכתא אמרינן הלכה כסתם, אבל בתרתי מסכיתא לא אמרינן, משום דאין להם סדר. ורב יוסף נמי הכי סבירא

כי דרכו תמיד לכתוב רק את שם המסכת או הפרק, וכדרך כל הראשונים].

ט. איתא במדב"ר (יח כא) ובתנחומא (קורח יב): "ששים המה מלכות ס' מסכתות", וכן הוא בזוהר (פינחס רטז. ברע"מ) ובתקו"ז (תקון כ"ד מד.). וכן כתבו בספר המנהיג (דיני תפילה) ובפירוש התפילה לרוקח (ס' מד וס' קט) ובספר השם (לרוקח, בענין ברכת כהנים) שיש ס' מסכתות. ולפי חלוקת המסכתות שבידינו יש ס"ג מסכתות, אמנם הביאור הוא ששלשת הבלבות נחשבות למסכת אחת, וכן סנהדרין ומכות נחשבות למסכת אחת, כפי שהוא במשניות וירושלמי כ"י קויפמן, וכן הרמב"ם בהקדמה לפיהמ"ש כתב "מסכת מכות בכמה העתקות היא מחוברת למסכת סנהדרין ונחשבת עמה" [ואמנם הרמב"ם דחה דעה זו, ולפי שיטתו באמת כתב שיש ס"א מסכתות כנ"ל, אך המדרשים הנ"ל סוברים שהם מסכת אחת].

י. אמרינן בב"ב (קנז:): "אמר רבינא מהדורא קמא דרב אשי אמר לן ראשון קנה, מהדורא בתרא דרב אשי אמר לן יחלוקו". ופירש הרשב"ם: "נמצא בתשובת רב האי ובפר"ח רב אשי חיה ששים שנה ובכל שנה מחזר לימודו בשני חדשי הכלה ניסן ותשרי ולכשהגיעו שלשים שנה סיים כל לימודו וכן עשה בשלשים שנים אחרונים" וכו'. ע"כ. ומה שגמר את לימודו דוקא בשלשים שנה ביאר באגרת רב שרירא גאון, בזה הלשון: "ונהג רב אשי רשוותא במתיבתיה קרוב לשתין שנין. והיינו דאמרינן בפרק מי שמת במהדורא קמא דרב אשי אמר לן הכי ובמהדורא בתרא דרב אשי אמר לן באנפא אחרי, דהכי תקינו רבנן **למתני בכל שתא ושתא תרתין מסכיתא הן חסר והן יתר**, דהדר תלמודא כוליה בתלתין שנין, וכיון דרב אשי מלך לקרוב שתין שנין הוו הכי תרי מהדורי"<sup>2</sup>. ע"כ. וכן כתב בספר

<sup>2</sup> תרגום: ונהג רב אשי ראשות בישיבתו קרוב לשישים שנים, וזהו שאמרנו בפרק מי שמת 'במהדורא קמא דרב אשי אמר לנו כך ובמהדורא בתרא דרב אשי אמר לנו באופן אחר, שכך תקנו רבנן לשנות בכל שנה ושנה שני מסכתות הן חסר והן יתר [בין אם המסכת ארוכה בין אם

היא קצרה], שחזר התלמוד כולו בשלשים שנים, וכיון שרב אשי מלך לקרוב שישים שנים היו כך שתי מהדורות.



(ז.) **כולהו נזיקין חדא מסכת**, וחילוק בבי אינו מוסיף מספר לא במסכת נזיקין ולא במסכת כלים. והואיל ונפיק מפומיה דהרב המדפיס האי סימן, יש לחשוב מסכת פסחים פסח ראשון ופסח שני ופרק ערבי פסחים לתלתא, ואז יהיה לבו ג"ס בהם". עכ"ל.

ובחידושי הר"י **מיגאש** (שבועות ב:) בתירוץ השני כתב: "אי נמי יש לומר, **דההיא דאמרינן התם ורב יוסף כולה סדר נזיקין כחדא מסכתא היא לאו אתלתא בבי בלחוד קאמר אלא אכולה סדר נזיקין** דהויא ליה מכות ושבועות בכלל". ע"כ. וכן מוכח במהרש"א ריש ב"ב שהבין שלדעת רב יוסף כל סדר נזיקין הוא חדא מסכתא.

ובחי' **הרמב"ן** שם הביא את דברי הר"י מיגאש ותמה עליו. וז"ל: "הרב ר' יהוסף הלוי ז"ל הקשה הא קי"ל אין סדר למשנה ומנא ליה דממכות סליק, ופריק כולה נזיקין חדא מסכתא היא ולא אתלתא בבי בלחוד איתמר אלא אכולה סדר נזיקין והאי תירוצא אתיא אליבא דרב יוסף (ב"ק קב.), אבל רב הונא לא סבירא ליה כוליה נזיקין חדא מסכתא היא. ועוד **דמשמע דאבבי בלחוד איתמר דאינהו חדא מסכתא נינהו בודאי**, וכן תלתא בבי דבמסכת כלים, אבל סדרי אחרוני לאו כחדא מסכתא נינהו, דאי הכי הוה לן למימר חדא סידרא כחדא מסכתא דמי, והכי אמרינן בהגדה בויקרא רבה (יט ב) נזיקין ל' פרקים כלים ל' פרקים, דתלתא בבי מקרו מסכת נזיקין ואקרו מסכת כלים, וכך ראיתי בכיצד נכתבה המשנה (=כוונתו לאגרת רב שרירא גאון הנ"ל) דאמר רב יוסף בבבא דנזיקין דחדא מסכתא היא".

וכ"כ **הריטב"א** שם: "וכי תימא כדכתב הרב בן מיגאש ז"ל דכולה נזיקין חדא מסכתא היא, הא פלוגתא דאמוראי היא, **ואפילו מאן דאית ליה הכי לא אמרה אלא משום תלת בבי בלחוד** כדפרישית התם". וכ"כ הריטב"א בע"ז (ז.): "פירוש נזיקין קרי השתא תלתא בבי כדפרש"י ז"ל, וכדכתיבנא בריש בבא בתרא בס"ד, והלכתא כרב יוסף"<sup>3</sup>. וכ"כ **המאירי** בפתיחה למסכת ב"ק: "וכבר ידעת מה שנזכר במסכת עבודה זרה (ז.) והוא אמרם כלה נזיקין חדא מסכתא היא, ופרשנו ענין המאמר בתלתא בבי ששלשתם מסכתא אחת

ליה ומיהו אומר **בבבי דנזיקים** דכלהו חדא מסכתא נינהו". ולפי פירוש זה נמצא שנחלקו בזה רב הונא ורב יוסף, שלדעת רב הונא שלשת הבבות הם ג' מסכתות, ולדעת רב יוסף הם מסכת אחת.

וכתב **הריטב"א** (ע"ז ז.) דהלכה כרב יוסף. וכן כתב **השל"ה** (כללי התלמוד כללי לשונות סוגיות אות קו"ף), וז"ל: "דע כי שלשה בבות דהיינו, קמא, מציעא, בתרא, כולם מסכתא אחת, ונקרא מסכת נזיקין, ונחלקת לשלשת בבות. ואף על גב דהסדר כולו נקרא נזיקין, מכל מקום ההיא מסכתא נקרא גם כן נזיקין, דמצינו לפעמים הפרט נקרא בשם הכלל. וכן סדר טהרות, ומסכת אחת מזה הסדר נקרא 'טהרות'. וכן שבעה כוכבי לכת, והאחד מהן נקרא בשם 'כוכב'. וכן כתב הרמב"ם בהקדמת זרעים על סדר הזה, וזה לשונו: חילק המסכתא הראשונה לשלשה חלקים, והתחיל בבבא קמא כו'. ובפרק הגוזל עצים דף ק"ב פליגי רב הונא ורב יוסף, דרב הונא סבירא ליה כולה נזיקין לאו חדא מסכתא היא, ורב יוסף סבירא ליה כולה חדא מסכתא היא. **והרמב"ם פסק כרב יוסף משום דמסתברא כוותיה**, מדקרי להו רבינו הקדוש, קמא, מציעא, ובתרא, שמע מינה דשייכי אהדדי וחלקי חדא מסכתא". ע"כ. וכמעט באותו לשון כתב גם **התוס' יו"ט** בהקדמתו למסכת ב"ק, ע"ש. וכן מוכח ממה שכתב **המאירי** הנ"ל כדברי הרמב"ם. וכן מוכח ממה שכתבו **באגרת רש"ג וספר העיתים והמנהיג והרוקח** הנ"ל שיש ס' מסכתות.

ובדפוסים ישנים של הסמ"ג בסוף הספר כתוב שיש במשנה ס"ג מסכתות וסימנך 'ולבך יהי גס בהם', ובהקדמת יש סדר למשנה להגר"י פיק זצ"ל כתב דבר זה בשם הסמ"ג, וכתב דס"ל דהלכה כרב הונא. ורבים נמשכו אחריו וכתבו כן בשם הסמ"ג. אמנם בשו"ת חת"ס (קובץ תשובות סי' ס"ד) כתב על דבריו: "ומה שכתב זה הגאון בשם סמ"ג שהם ס"ג מסכתות וסימנך יהיה לבך ג"ס בהם, **במחילת כבודו לא מסמ"ג הוא, אלא המדפיס בסוף ספר סמ"ג הוציא סימן זה מלבנו**, דיהיב רמב"ם במנין מצות עשה הנוהגין בזמן הזה בספר מצות שלו, והחליפו המדפיס הזה במנין מספר המסכתות. וקחשיב לג' בבי לתלתא, ואם כן גם ג' בבי דמסכת כלים יחשב לתלת ופשו להו, ועיין תוספתא דכלים, **ואנן קיימא לן פ"ק דע"ז**

<sup>3</sup> ותימה על מהר"ץ חיות בב"ק קב. שכתב בשם הריטב"א דכל סדר נזיקין חדא מסכתא.

על זה, ולכן פירש שכל המחלוקת היא על כלל סדר נזיקין, אך כולי עלמא מודו שג' הבבות הם מסכת אחת.

ובסוף ב"ק (קי"ט): אמרינן: "אמר רבינא ומתא מחסיא אתרא דקפדי הוא". וכתב התורת חיים שם: "אף על גב דלאו אורחא דהש"ס לסיים מסכת כי אם בדבר טוב, כמ"ש התוס' סוף מסכת נדה, וקפדנות לאו מעליותא הוא. שאני הכא דכולה סדר נזיקין חדא מסכת הוא כדאיתא בפרק הגוזל קמא". עכ"ל. ונראה שהבין כדעת המהרש"א שכל סדר נזיקין חדא מסכתא, אך לדעת רוב המפרשים הנ"ל הוא משום שג' הבבות הם חדא מסכתא.

ובב"מ (י.) אמרינן: "אמר אביי מותיב רבי חייא בר יוסף פיאה אמר רבא מותיב רבי יעקב בר אידי נזיקין", ופירש רש"י "אמר אביי מותיב ר' חייא. עלה תיובתא ממתניתין דמסכת פיאה. ואמר רבא מותיב ר' יעקב. עלה ממתניתין דסדר נזיקין. עכ"ל. וכתב התורת חיים שם: "הא דלא נקט המסכת כמו אביי, והוה ליה למימר מותיב רבי יעקב בר אידי מציעא, משום דכולה נזיקין חדא מסכת היא, כדאמרינן בבבא קמא". ולכאורה כוונתו שכל הסדר הוא מסכת אחת, אך לדעת רוב המפרשים שרק ג' בבי חדא מסכתא צ"ל שכוונתו למסכת נזיקין. ומסתבר דגם ברש"י צ"ל 'ממתניתין דמסכת נזיקין'.

### להלכה לכולי עלמא כל הג' בבות הם חדא מסכתא

על כל פנים נמצא שלהלכה ברור לכולי עלמא שכל הג' בבות הם מסכת אחת, לא מבעיא לדעת הר"י מיגאש ומהרש"א שאין כל מחלוקת בזה, אלא גם לדעת רוב הראשונים שלפי פירושם לרב הונא הם ג' מסכתות, מכל מקום גם לידיהו להלכה קיי"ל כרב יוסף שהם מסכת אחת, כמו שהובא לעיל מהריטב"א והשל"ה והתוס' יו"ט ומהראשונים שכתבו שיש ס' או ס"א מסכתות, ולא מצאנו חולק עליהם [גם לא הסמ"ג].

ועל פי כל זה הרווחנו גם ענין סגולי, דהנה כתב בספר מגיד תעלומה (להגה"ק רצ"א מדינוב בעל הבני יששכר, ברכות כ.): "ששמעתי מרבתינו נוחי נפש שהיו מקפידים שלא ללמוד מסכת מסדר נזיקין בפעם אחת, רק להפסיק בינתיים בלימוד מסכת אחרת משארי סדרים, והמשכיל יבין שהוא

חלוקה לשלשה שערים, ונקרא הראשון בבא קמא, ר"ל השער הראשון, כי השער יתורגם בלשון ירושלמי בבא, ונקרא השני בבא מציעא, והשלישי בבא בתרא". ע"כ. וכ"כ המאירי בע"ז (ז.): "ומכל מקום דוקא במסכת אחת אבל בשני מסכתות אין סדר למשנה ואי אפשר לעמוד עליהם איזה קודם ותלתא בבי הרי הם כמסכת אחת לענין זה. אף על פי שבכאן נאמר כולה נזיקין אתה צריך לפרשה על תלתא בבי בלבד, וכן פרשוה רוב מפרשים. וסעד לדבר מצאתי בתלמוד המערב, הטפש אומר מי יכול ללמוד את התורה נזיקים שלשים פרקים כלים שלשים פרקים והפקח אומר הריני למד שתי הלכות היום ושתי הלכות למחר אין עלי הדבר לגמור ואיני בן חורין ליבטל הרי למדת שהוא קורא לתלתא בבי נזיקין שהרי יש בתלתא בבי שלשים פרקים". וכ"כ התוס' רא"ש (שבועות ב: ד"ה מ"ש): "ואפילו למ"ד כולהו נזיקין חדא מסכתא היא, דוקא בתלתא בבי קאמר".

וראה גם ביד מלאכי (סי' שלח): "ויש לתמוה מעתה על מוהרש"א ז"ל שבחידושי הלכות שלו ריש בתרא נראה שמפרש לה על כוליה סדר נזיקין, וכבר הושג על זה מהר"ב תפארת שמואל בדף ל"ה עמוד ג', לך נא ראה". ע"כ. וכן ביד דוד ריש ב"ב כתב: "מהרש"א הבין דכולה נזיקין חדא מסכתא היא היינו כל סדר נזיקין, וזה באמת דעת ר"י אבן מגאש, אמנם דעת רוב המפרשים אינו כן, אלא דוקא הני תלתא בבי חדא מסכתא נינהו אבל כל הסדר לא שמענו. וכבר השיג הרב יד מלאכי בארוכה על מהרש"א בסימן של"ח". ע"כ. וכ"כ בדברי מלכיאל ריש ב"ב: "עיינ במהרש"א שהקשה דילמא פריך בשבועות אליבא דמאן דאמר כולה נזיקין חדא מסכתא היא, עיין שם. ונעלם ממנו פירוש רש"י בעבודה זרה (ז.) שפירש דהיינו רק התלתא בבי, עיין שם, וכן מורה הסברא, דאיך אפשר שהבבות עם עבודה זרה או הוריות יהיה ענין אחד". ע"כ. וראה גם בחידושי החת"ס ריש ב"מ ובחידושי הנצי"ב שם (על תוס' ד"ה שנים).

ולכאורה תמוה מה יענה הר"י מיגאש על כל המקורות המעידים ואומרים שג' הבבות הם מסכת אחת, אך אפשר דאדרבה, כל זה סייעתא לדבריו, דכיון שכ"כ מוסכם הדבר שג' הבבות הם מסכת אחת, היה קשה בעיניו שרב הונא יחלוק

חזינא צורבא מרבנן דשלים **מסכתיה** עבידנא יומא טבא לרבנן". ע"כ, 'סיום מסכת' שמענו 'סיום בבא' לא שמענו. והרי גם כל פרק הוא חטיבה אחת ולא עושים עליו סיום [גם אם הוא פרק גדול יותר ממסכת קטנה], וגם את מסכת פסחים חילקו הראשונים לשני חלקים 'פסח ראשון' ופסח שני', ולא שמענו שאפשר לעשות סיום על אחד מהם. ועוד תימה לפי דבריו למה לא עושים 'שמחת תורה' אחרי כל חומש, הרי כל חומש הוא חלק בפני עצמו עם שם מיוחד. אלא על כרחך שאין גדר סיום אלא על גמרו של ספר שלם.

וגם אין מקום להתחכם ולומר שרק במשניות הג' בבי הם מסכת אחת אך בגמרא הם שלש מסכתות נפרדות, דמלבד שאין בזה שום סברא, הרי הבאנו לעיל שכתב הרמב"ם "ומה שנמצא מהתלמוד מחבור רב אשי **שליש וחמש מסכתות**", ושרש"י והשכל טוב קראו לגמרא דתלתא בבי 'מסכת נזיקין', ושבישיבות בבל למדו את הגמרא דתלתא בבי בירח כלה אחד. וכן שהגמרא לא הקפידה הגמרא לסיים את בבא קמא בדבר טוב.

ואף שיש הרבה צדדים להקל בתענית בכורות לדורות החלושים דידן, כמבואר בפוסקים, מכל מקום לפי שורת הדין לכאורה אי אפשר לסמוך על סיום של אחת הבבות. ואם השעה דוחקת להקל, לכאורה נכון יותר לסמוך על סיום ספר קטן בנ"ך, כגון עובדיה או יונה, שהוא ספר שלם ואפשר לגמרו בכמה דקות.

כמובן לא באתי להורות הלכה לאיש, כי לא באתי למדה זו, וכל דברי רק לפלפולא וביורא דמילתא, אם כי אודה ולא אבוש שלענ"ד הדברים ברורים מאוד.

\*\*\*

**"ממדבר מתנה" - עיונים בפרשה (מהרה"ג רבי בניהו כהן שליט"א)**

**פרשת מצורע**

**(ח) בענין הליכה אחר הרוב בממון ובקנס**

א כתוב בפרשה (ויקרא יד, לח) לגבי נגעי בתים: "וַיֵּצֵא הַפֶּה מִן הַבַּיִת אֶל פֶּתַח הַבַּיִת וְהִסְגִּיר אֶת הַבַּיִת שְׁבַעַת יָמִים". ובגמרא (חולין י, ב) איתא: "מנא הא מלתא דאמור רבנן אוקי מילתא

נגד מדת הוד שנהפך וכו'". ולפי המבואר שהג' בבות הם מסכת אחת י"ל דאין קפידא שלא ללמוד אחת מג' הבבות בבת אחת, כי אין זה מסכת שלימה, ודי בזה שלא לומדים את כל ג' הבבות ברצף בזה אחר זה.

**לכאורה אי אפשר לעשות סיום מסכת על אחת הבבות**

ואחר כל הדברים והאמת האלה, לכאורה פשוט שלא מועיל לעשות סיום על אחת משלשת הבבות, כדי להתיר אכילה לבכורים בערב פסח, כי אין זה סיום של מסכת שלימה אלא רק שלישי מסכתא. ואמנם ודאי יש לנו שמחה רבה גם במי שסיים את אחת משלשת הבבות, שהם מהחמורות שבש"ס [בפרט אם למד את הכל עם רש"י ותוס', וכ"ש אם למד ב"ב עם רשב"ם ותוס'] שודאי היה לו בזה עמל ושקידה רבה יותר מהרבה מסכתות קצרות וקלות שעושים עליהם סיום. אך מכל מקום לא שמענו שאפשר לעשות סיום על חצי מסכת גדולה [כגון חצי משבת או סנהדרין], גם אם הושקע בה עמל רב מאוד.

וראיתי בספר אחד שכתב שאפשר לעשות סיום גם על אחת הבבות, כי מה שאמרו שכולה נזיקין חדא מסכתא הוא רק לענין יש סדר למשנה, אבל לענין סיום כל בבא נחשבת מסכת שלימה. עכ"ד. אך לפי כל מה שהובא לעיל פשוט שדבריו לא נכונים כלל, כי ראינו שג' בבי הם מסכת אחת לכל דבר וענין, גם לענין שם המסכת, גם לענין מנין המסכתות, גם לענין מנין הפרקים, גם לענין שלמדו את כולה בירח כלה אחד, וכן שלא הקפידו לסיים ב"ק בדבר טוב כי הוא אמצע מסכת<sup>4</sup>.

ובספר אחר כתב דאף שג' הבבות הם מסכת אחת, מכל מקום כיון שנהוג לחלק אותם לג' חלקים ולתת לכל חלק שם בפני עצמו, ממילא כל בבא היא חטיבה בפני עצמה, ולכן אפשר לעשות סיום על כל אחת. עכ"ד. ובענין לא מצאתי נחת בדבריו. שהרי המקור לסיום מסכת הוא מהא דאמרין בשבת (ק"ח:): "ואמר אביי תיתי לי דכי

<sup>4</sup> ואדרבה, אם נלך בדרך זו, היה יותר נראה לומר לאידך גיסא, שגם רב הונא מודה שכל הג' בבי הם מסכת אחת, וכל מה שאמר שאינם חדא מסכתא הוא רק לענין סדר למשנה, שבזה יש לכל בבא סדר בפני עצמה [וכן לשיטת הר"י מיגש ומהרש"א שכל סדר נזיקין חדא מסכתא, יש סברא גדולה לומר דהיינו רק לענין סדר המשנה, ולא שהכל ממש מסכת אחת ארוכה, שהרי כל מסכת היא ענין אחר לגמרי, ומהיכ"ת שהכל יהיה מסכת אחת].

שכיון שרוב הערוגות הם שמנות, על כן מחייבים את המזיק לשלם כפי רוב הערוגות. והוסיף שאף על פי שדעת שמואל (ב"ק מו, ב) שאין הולכים בממון אחר הרוב, הכא שהוא רוב הנמצא לפנינו [דהיינו רובא דאיתא קמן], הולכים בו אחר הרוב, וכמבואר בתרומת הדשן (סי' שיד). והיינו שהתרומת הדשן מחלק בין רוב שאינו נמצא לפנינו, כמו רוב בני אדם שקונים לחרישה, שאז אין הולכים בממון אחר הרוב, לבין רוב הנמצא לפנינו, שאז הולכים אחר הרוב גם בנוגע לדיני ממונות. אלא שיש להעיר על דברי המלא הרועים, שלכאורה הכא נחשב הדבר כקבוע שהרי הספר הוא על הערוגה [ויעוין במרומי שדה שכתב לתרץ כעין זה, ודחה את התירוץ].

והיה אפשר ליישב על פי דברי המהרי"ל דיסקין זצ"ל (פסקים מב ס"ק טו בהגה) שכתב: "דוגמא לדבר מהא דמחייבין לרב בבור אף דלדידיה (נ, ב) אי הו' ידעין דחבטה אזיקתיה הו' פטרינן ליה דקרקע עולם אזיקתיה – ועל כרחק ס"ל דיותר מצוי הוא ליזוק מהבלא ומפקינן ממונא בהכי – אמת שיש לומר דרב לטעמיה (מו, א) דס"ל דהולכין בממון אחר הרוב. **או לפי דכללא הוא בדיני ממונות דכל מאן דפשע בתר דידיה אזלינן לחייבו כדקיי"ל (ב"מ מ, א) גבי תחילתו בפשיעה וסופו באונס."**

ומבואר מדבריו חידוש גדול לדינא שכל שהיה מעשה פשיעה הולכים בתר רובא, ואם כן הכי נמי אפשר לומר שזהו דעת רב אידי הכא. ובביאור הדבר נראה לומר שכל שהיתה פשיעה מצד המוחזק, נחלשת כוח המוחזקות שלו, ואז אפשר ללכת אחר הרוב [ויעוין בדברות משה (גיטין הערות על פ"ה הערה ג, עמ' תקפג) מה שתירץ בדעת רב אידי].

ובהגהות חכמת שלמה (חו"מ רלב, כג) כתב יסוד אחר: "והנה שמעתי מקשין העולם דא"כ למה חייבה התורה באונס ומפתה הקנס לאבי הנערה הרי בזה נשאר קושיית הש"ס (חולין יא, ב) דילמא לאו אביה הוא ואי משום דאזלינן בתר רובא הרי אין הולכין בממון אחר הרוב. והשבתי דנראה לפי עניות דעתי דבקנס הולכין אחר הרוב, דהטעם דאין הולכין בממון אחר הרוב הוי מכת חזקת ממון המסייע למוחזק וחזקת ממון אלים, וא"כ זה אתי שפיר בכל החובות דכבר נשתעבדו נכסיו ואם הוי האמת כדברי הטוען כבר היו נכסיו משועבדים לו,

אחזקיה. אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, אמר קרא ויצא הכהן מן הבית אל פתח הבית והסגיר את הבית שבעת ימים, דלמא אדנפיק ואתא בצר ליה שיעורא, אלא לאו משום דאמרינן אוקי אחזקיה". והיינו שמזה שהכהן מסגיר את הבית לאחר יציאתו ואינו צריך לחשוש שמא התמעט הנגע משיעור גריס, מוכח שהולכים אחר חזקה. ולאחר מכן ממשיכה הגמרא (שם יא, א – יא, ב) ומביאה מספר ראיות שהולכים אחר הרוב, ואף ברוב שאינו לפנינו, כלומר רוב המבוסס על הסתברות של סיכויים [ויעוין בראש יוסף שם שדקדק מלשון הגמרא "דאמור רבנן" שדין חזקה הוא רק מדרבנן].

והנה בתחילת פרק המוכר פירות (ב"ב צב, ב) נחלקו רב ושמואל באדם המוכר שור לחבירו ונמצא השור נגחן, וטוען הלוקח שהוא קנה את השור לחרישה ואינו רוצה לקנות שור נגחן שהוא עומד לשחיטה, ועל כן המקח הוא מקח טעות. דעת רב שצודק הלוקח בטענתו והמקח הוא מקח טעות. ואילו דעת שמואל היא שיכול המוכר לטעון ללוקח שהוא מכר לו את השור לשחיטה. ומבואר שם בגמרא שנקודת המחלוקת היא באופן שרוב האנשים קונים לחרישה, ועל כן סובר רב שיכול הלוקח לבטל את המקח, אבל שמואל סובר שאין הולכים בממון אחר הרוב, והמקח אינו בטל. וכן פסק השולחן ערוך (חו"מ רלב, כג). ובפשטות טעם הדבר הוא הוא לפי שחזקת הממון של בעל הממון עדיפה על פני הרוב, ועל כן אין בכוחו של הרוב להוציא ממון ממוחזק.

ב. והנה איתא בגמרא (בבא קמא ו, ב): "תנו רבנן מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם מיטב שדהו של ניזק ומיטב כרמו של ניזק, דברי רבי ישמעאל. רבי עקיבא אומר לא בא הכתוב אלא לגבות לנזקין מן העידית, וק"ו להקדש. ורבי ישמעאל, אכל שמינה משלם שמינה, אכל כחושה משלם שמינה. אמר רב אידי בר אבין הכא במאי עסקינן כגון שאכל ערוגה בין הערוגות, ולא ידעין אי כחושה אכל אי שמינה אכל, דמשלם שמינה. אמר רבא ומה אילו ידעין דכחושה אכל לא משלם אלא כחושה, השתא דלא ידעין אי כחושה אכל אי שמינה אכל משלם שמינה. המוציא מחבירו עליו הראיה".

ובאמת שדברי רב אידי בר אבין צריכים ביאור, מהיכי תיתי שנחייב את המזיק מכח ספק לשלם ערוגה שמינה. ובהגהות מלא הרועים שם כתב

מבואר בהגהות חכמת שלמה שהולכים אחר הרוב אף בממון, וכן רוב הנמצא לפנינו מועיל אף בדיני ממונות.

## שבת הגדול

### (ט) ויכוח המלך והמלכה אם כבש עדיף או גדי

א בגמרא (פסחים נז, א – ב) איתא: "תנו רבנן: ארבע צווחות צוחה עזרה, וכו', ועוד צווחה, צא מיכן יששכר איש כפר ברקאי שמכבד את עצמו ומחלל קדשי שמים, דהוה כריך ידיה בשיראי ועביד עבודה. וכו', מאי סלקא ביה ביששכר איש כפר ברקאי. אמרי מלכא ומלכתא הוו יתבי, מלכא אמר גדיא יאי, ומלכתא אמרה אימרא יאי. אמרו מאן מוכח כהן גדול, דקא מסיק קרבנות כל יומא. אתא איהו אחוי בידיה, אי גדיא יאי יסק לתמידא. אמר מלכא הואיל ולא הוי ליה אימתא דמלכותא ניפסקו לימיניה. יהב שוחד ופסקיה לשמאליה. שמע מלכא ופסקיה לימיניה. אמר רב יוסף בריך רחמנא דאשקליה ליששכר איש כפר ברקאי למיטרפסיה מיניה בהאי עלמא. אמר רב אשי יששכר איש כפר ברקאי לא תנא מתניתין. דתנן, רבי שמעון אומר: כבשים קודמים לעזים בכל מקום, יכול מפני שמובחרין במינן תלמוד לומר (ויקרא ד, לב) "אם כבש יביא קרבנו" מלמד ששניהן שקולין כאחד. רבינא אמר אפילו מקרא נמי לא קרא, דכתיב (ויקרא ג, ז) "אם כבש אם עז" אי בעי כבש לייתיה, אי בעי עז לייתיה".

והנה כל הרואה אגדה זו משתומם עד מאוד, וכי שולחן המלך חסר מאומה, עד שלא מצאו המלך והמלכה על מה להתווכח, כי אם איזה בשר עדיף לאכול, והלא יכול כל אחד לאכול את מה שהוא

וא"כ הרי זה סותר חזקת ממון למה שביד האדם בחזקת שהוא שלו לכך אין הולכין בממון אחר הרוב, אבל בקנס דאינו מתחיל חיובו רק משעת העמדה בדין ואילך וא"כ אף אם נתחייב מכבר עדיין לא זכה זה שכנגדו בשעבוד נכסיו וא"כ אינו סותר חזקת ממון והוי בספק רק על להבא אם נשתעבדו לו נכסיו ועל להבא לא שייך חזקה ולכך בקנס אזלינן בתר רוב". והיינו שבדיני קנסות לא שייך לומר שחזקת המוחזק גוברת על רוב, כיון שכל החיוב בקנס הוא רק מכאן ולהבא.

ג. והנה בגמרא (ב"מ כב, ב) איתא בסיום סוגיית ייאוש שלא מדעת: "אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי וכי מאחר דאיתותב רבא, הני תמרי דזיקא היכי אכלינן להו. אמר ליה כיון דאיכא שקצים ורמשים דקא אכלי להו, מעיקרא יאשי מיאש מנייהו. יתמי דלאו בני מחילה נינהו מאי. אמר ליה באגא בארעא דיתמי לא מחזקינן". וביאר רש"י: "באגא בארעא דיתמי לא מחזקינן - אין עלינו להחזיק כל הבקעה בחזקת הקרקע של יתומין, ולאסור כל התמרים משום ספק קרקע של יתומים, אלא הולכין אחר הרוב" [ויעויין באור שמח (ע"ז ז, ו ד"ה וראיתי) שהקשה שלכאורה כאן זהו קבוע שהרי הנידון הוא על הבקעה].

והקשה בהגהות מהר"ץ חיות (שם): "לכאורה הרי קיימא לן שאין הולכין בממון אחר הרוב, וספק גזל אסור, ודלמא מיתומים הם ולא בני מחילה". והיינו שדברי רש"י צריכים עיון, שהרי אין הולכים בממון אחר הרוב.

ובהגהות חכמת שלמה (רצב, י) גם כן הקשה כן, וכתב: "ואפשר דבאבידה שאני, ועיין ברשב"ם (ב"ב צג, א ד"ה בתר חזקה) דהוא גופו מוחזק, ומוכח שם דס"ל דברובא דאיתא קמן מהני אף בממון". ומבואר מדבריו שני תירוצים על קושיית המהר"ץ חיות, חדא, שבאבידה כיון שאין המאבד נחשב מוחזק, אפשר לילך אחר הרוב, שהרי אז הרוב אינו מפקיע את החזקה. ועוד כתב ליישב שרוב הנמצא לפנינו [כמו רוב של עשר חנויות שתשעה מהן מוכרות בשר כשר ואחת בשר טריפה] מועיל אף בממון, וכדברי התרומת הדשן שהובאו לעיל. ונראה לומר שטעם הדבר הוא לפי שרוב כזה הוא יותר בירור מאשר רוב שאינו לפנינו, ועל כן יש בכוחו להועיל אף בממון. העולה מכל הדברים, שבמזיק דעת המהרי"ל דיסקין שהולכים אחר הרוב אף בממון, ובדיני קנסות

הנה בגמרא (סוטה לב, ב) איתא: "גופא, א"ר יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי, מפני מה תיקנו תפילה בלחש, שלא לבייש את עוברי עבירה, שהרי לא חלק הכתוב מקום בין חטאת לעולה. ולא, והא איכא דמים, דם חטאת למעלה ודם עולה למטה, התם כהן הוא דידע. והאיכא חטאת נקבה, עולה זכר, התם מיכסיא באליה. תינח כבשה, שעירה מאי איכא למימר, התם איהו דקא מיכסיף נפשיה, דאיבעי ליה לאיתויי כבשה וקא מייתי שעירה. חטאת דעבודת כוכבים דלא סגי דלאו שעירה, מאי איכא למימר, התם ניכסיף וניזיל, כי היכי דנכפר ליה".

ומבואר מדברי הגמרא שבחטאת הבאה על עבודה זרה, צריך להביא בדוקא שער כדי שהחוטא בשגגה יתבייש, אבל בשאר קרבנות, מוטב להביא כבשה כדי שהחוטא לא יתבייש, שאז יחשבו על קרבנו שהוא עולה ולא חטאת.

ולפי זה נראה לומר שבזה גופא נחלקו המלך והמלכה, שהנה בקרבן פסח יש שני עניינים: ענין אחד, הוא לבטל את העבודה זרה של מצרים [כמו שכתב הזוהר הקדוש (פרשת בא, דף מא, א ואילך)]. והענין השני הוא לרמז על לקיחת בני ישראל, שרמוזים לשה [כלשון הפסוק (ירמיה ג, יז)].

וממילא המלך סבר שעיקר קרבן הפסח עניינו הוא כנגד עבודה זרה, על כן צריך להביאו דוקא מעז ולא מכבש, כמו בחטאת עבודה זרה [ומה שכתוב בפסוק (שמות יב, ה): "מן הכבשים ומן העזים תקחו" זהו כדי לרמוז על חגיגה הבאה מן

מעדיף. וכבר עמד בזה הפנים מאירות (בהקדמת ספר תשובותיו) [ועוד הקשה שם שאם הדרשה של רבינא מהפסוק שכבש קודם, היא פשוטה כל כך, למה רבי שמעון במשנה לא דייק מפסוק זה שנשנה קודם].

ועוד קשה לשון הגמרא "מאן מוכח, כהן גדול דמסיק קרבנות בכל יומא". והלא אין חובה לכהן גדול להקריב קרבנות אלא רק פעם אחת בשנה, ואף על פי שמבואר בגמרא (יומא יד, א) שכהן גדול מקריב חלק בראש, עדיין צריך ביאור למה דוקא הכהן גדול יכול להכריע בוויכוח זה, וכי כהן הדיוט שאוכל בשר קדשים בכל יום אינו יכול להכריע בזה.

ועוד יש לדקדק למה הכהן גדול הוצרך ליתן טעם לדבריו, שהגדי אינו עדיף על הטלה, והלא המלך והמלכה לא ביקשו שיביא ראיה לדבריו. ובאמת שיש להתבונן, מה הראיה מקרבן התמיד והלא הוא אינו נאכל לכהנים.

ועוד צריך ביאור, מפני מה נחשב יששכר כמתריס בפני המלך, והלא לשם כך קראו לו המלך והמלכה שיאמר את דעתו, וכי אסור לומר דעה כנגד המלך. ורש"י ביאר "אחוי בידיה – דרך צחוק", וצריך עיון מה כוונת רש"י בזה, ומה היה הענין של יששכר להחוות בידו כנגד שחוק.

ב. ובספר דרשותיו של רבינו היעב"ץ "הקשורים ליעקב" (דרוש שערי עזרה) ביאר ענין אגדה חמורה זו, באופן מתוק מדבש [וחלק מהדברים נתבארו גם על ידי הפנים מאירות בהקדמת ספרו].

קודם את חבירו, ומכח סברא זו סבר המלך שקרבן פסח חייב להיות מגדי דוקא.

אמנם הכהן גדול סבר שמעלתו גדולה יותר מן המלך, כיון שסבר שתדיר ומקודש תדיר עדיף [ובגמרא (זבחים צ, ב) השאירו ענין זה בספק], וממילא כיון שהכהנים הגדולים היו ברציפות מזמן אהרן הכהן, ואילו מלכי חשמונאי נטלו את המלוכה מדוד המלך שלא כדין, נמצא שמעלת הכהן נקראת תדירה ומעלת המלך נקראת מקודשת, ותדיר ומקודש – תדיר עדיף, ואין מעלת המלך גדולה ממעלת הכהן.

וזהו גם הטעם שיששכר הורה היתר לעצמו לעבוד עם חציצה, כיון שסבר שלבית המקדש השני של הורדוס יש רק דין במה, מפני שבשביל להוסיף על העיר ואת העזרות צריך גם מלך (שבועות יד, א), וכל שאין מלך אין הקדושה הראשונה מועילה לעתיד לבוא, ונחשב בית המקדש כבמה. ומבואר בגמרא (זבחים קיג, א) שאין פסול חציצה בבמה, ואין דין יד ימין בבמה. ועל כן עדיף ללבוש כפפות מדין "זה אלי ואנוהו".

ממילא כשבא הכהן הגדול אל המלך, הראה לו הכהן באצבעו שתדיר ומקודש תדיר עדיף, ונמצא שמעלתו גדולה משל המלך, ונתן רמז לדבריו, שהרי קרבן התמיד שהוא תדיר מגיע מכבשים שיש להם את מעלת האליה, וסברא זו עדיפה מאשר הסברא של מקודש שבגללה צריך להביא גדי. ונמצא שבדבריו ביזה את המלכות.

ועל כן אמר לו המלך, לפי דברך שלבית המקדש יש דין במה, נמצא שאינך צריך לעבוד דוקא ביד

הכבשים לפי בן תימא (פסחים ע, א); ואילו המלכה סברה שעיקר קרבן הפסח הוא לרמז על לקיחת בני ישראל הדומים לשה, ועל כן עדיף להביא שה שיש בו אליה, יותר מאשר גדי שאין לו אליה.

וכיון שסבר המלך שקרבן פסח דומה לחטאת, יוצא שהסברא הזו קודמת לשאר סברות, כיון שמצינו (זבחים פט, א) שחטאת קודמת לעולה בכל מקום, כיון שהיא מקודשת יותר שבאה לכפרה, ועל כן צריך הפסח להיות דוקא מגדי, כיון שיש בו את סברא זו שהוא בא לכפרה. בכדי להכריע במחלוקת הזו קרא המלך לכהן הגדול, כדי להראות למלכה שמקודש קודם, והטעם שקרא דוקא לכהן גדול הוא לפי שרק אצלו שייך שיזדמן שיבואו לפניו חטאת ועולה ביחד, ואז הוא צריך להכריע שהחטאת קודמת לעולה; אבל בשאר כהנים, כיון שקיי"ל (כסף משנה תמידין ומוספין ט, ו) שכל דין קדימת חטאת לעולה הוא רק כששניהם עומדים לפנינו בשווה, אין הדבר מצוי שיקרה דבר כזה שיבואו חטאת ועולה לפני כהן אחד והוא יקריב קודם את החטאת [ובפרט שלא היה מצוי כל כך להקריב ב' קרבנות ביום אחד, בשל ריבוי הכהנים והפייסות, ורק אצל הכהן גדול שמקריב כל קרבן שירצה יכול להזדמן דבר כזה].

ג. והנה בגמרא (הוריות יב, ב) איתא: "כל המקודש מחבירו קודם את חבירו", ובהמשך הסוגיה שם (יג, א) מבואר: "מלך קודם לכהן גדול וכו'". ונמצא שהמלך החשיב את עצמו יותר מן הכהן גדול, מצד הסברא שכל המקודש מחבירו

ומעשה זה טעון ביאור, כיון שאנו נוקטים שאין ברירה, מה הטעם של שינוי הדין בין מלך ומלכה לשאר אנשים [וכבר האריך בזה התוספות יום טוב (פסחים ח, ב)]. ועוד, שאף שאשתו המלכה היתה חכמה ובקיא [כלשון רש"י] אמאי הניח מלשאל את חכמים והלך לשאל אותה. ועוד, היאך אפשר לומר שאדם רגיל יותר מקפיד מאשר מלך ומלכה.

ומבאר היעב"ץ, שמלך זה היה אותו מלך מהסיפור הקודם, וכיון שבפעם הקודמת הכריע הכהן כדעת המלכה, אמר להם המלך שישאלו את המלכה. אמנם רבן גמליאל הכריע כדעת המלך, שהגדי עדיף. ועל כן דברי המשנה "שחט גדי וטלה יאכל מן הראשון" נאמרו דוקא במלך ומלכה, שאצלם הוויכוח הוא מסברא איזה טעם עדיף, וכל אחד מהם מקפיד על סברתו. ואין ההיתר מצד שיש ברירה, אלא מצד שאנו יודעים בוודאות מה כל אחד מהם אמר.

אלא שבעיקר דברי היעב"ץ העיר בערוך לנר (כריתות כח, ב) שנראה שאין מדובר באותו מלך אלא בשני מלכים שונים. וזה לשונו: "תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם, הביא מימרא זו כאן לא בלבד לסיים בדבר טוב ולא במעשה דפורענות אלא ג"כ משום דע"י המעשה יש ראייה למימרא זו אחר שאמר רב אשי דיששכר לא תנא מתניתין ורבינא אמר שלא קרא מקרא דנראה שאם היה יששכר תלמיד חכם לידע מקרא ומשנה לא בלבד שהיה שלום לו אלא שגם היה מטיל שלום בין מלך למלכה שלא לנצח דעת האחד על האחר שאם היה משיב כהוגן וכתורה היה אומר להם

ימין, שהרי אין דין ימין בבמה. וממילא אפשר לקצוץ לו את יד ימינו. ועל זה ממשיכה הגמרא שיששכר טעה בדבריו, כיון שבגמרא (הוריות שם) מבואר שכל ישראל ראויים למלכות, ואם כן מלכות בית חשמונאי נחשבת המשך למלכות בית דוד. ומצד הראיה מקרבן התמיד אין זה ראייה, כיון שתמיד אינו קרב על חטא וממילא עדיף להביא כבש שיש לו אליה, אבל בחטאת אפשר לומר שגדי עדיף.

ומזה שלא הוכיח את טענתו מהמשנה שכבשים קודמים, מוכח שהוא היה עם הארץ, וממילא אין כבודו קודם לכבוד המלכות כדין תלמיד חכם שכבודו קודם לכבוד המלך (הוריות יג, א). ועל כן נענש.

ד. ועל פי זה ביאר היעב"ץ עוד סוגיה, שהנה בגמרא (פסחים פח, ב) איתא: "האומר לעבדו צא ושחוט עלי את הפסח. שחט גדי יאכל, שחט טלה יאכל. וכו'. פשיטא, שחט גדי יאכל, אף על גב דרגיל בטלה. שחט טלה יאכל, אף על גב דרגיל בגדי. שחט גדי וטלה יאכל מן הראשון, והא תניא אין נמנין על שני פסחים כאחד. מתניתין במלך ומלכה. והתניא אין נמנין על שני פסחים כאחד, ומעשה במלך ומלכה שאמרו לעבדיהם צאו ושחטו עלינו את הפסח, ויצאו ושחטו עליהן שני פסחים. באו ושאלו את המלך, אמר להם לכו ושאלו את המלכה. באו ושאלו מן המלכה, אמרה להם לכו ושאלו את רבן גמליאל. באו ושאלו את רבן גמליאל, אמר להם מלכה ומלך דדעתן קלה עליהן יאכלו מן הראשון, אכן לא נאכל לא מן הראשון ולא מן השני".



## ערב פסח תשפ"ד

### י) בענין מי שמכר לגוי את החמץ והגוי התגייר באמצע חג הפסח

א בתשובת מחנה חיים (חלק ג סימן לא) נשאל על מעשה שהיה שבני קהילה אחת מכרו את החמץ שלהם לגוי, ובאמצע ימי החג התגייר אותו הגוי, ולא ידע אותו גר שצריך הוא לבער את כל החמץ שקנה בערב החג, ונמצא שחמץ זה היה בימי החג האחרונים ברשותו של ישראל גמור, ואם כן יש לדון האם דינו של אותו חמץ כחמץ שעבר עליו הפסח שאסור אף בהנאה, או שכיון שטעם איסור החמץ לאחר הפסח הוא מצד קנס, וכאן לא שייך לקנס, שהרי בערב פסח לא היה מוטל לבער את החמץ, ואילו באמצע ימי הפסח לא היה ביד הישראל לבטלו, שוב אין החמץ אסור לאחר הפסח.

ובעל המחנה חיים יצא לדון בדבר החדש וכתב שברגע שאותו גוי התגייר כל חפציו שהיו שלו בזמן היותו גוי יצאו להפקר. ועיקר דבריו מבוססים על מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש הידועה (בכורות יג, ב) אם יש לגוי רק קנין מעות או רק קנין משיכה, ומבואר שם בגמרא שקניני הגוי וקניני היהודי הפוכים הם זה מזה. ולפי מי שסובר שקנינו של הגוי הוא כסף, אז קנינו של היהודי הוא רק משיכה. וכן להפך. וממילא יש מקום לומר שברגע שהתגייר אותו גוי, כל חפציו שקנה קודם לכן בקניין המועיל לו בהיותו גוי, פקעו עתה מרשותו ונעשו הפקר, כיון שעתה בתור יהודי הקניינים הם הפוכים בתכלית.

ומוסיף ומבאר שאף על פי שאם אדם עושה קנין בזמן מסוים שוב לא פוקעת בעלותו לעולם, זהו כל זמן שהוא בעל קנין על אותו דבר, אבל משעה שהתגייר נפסק כוח קניינו בתור גוי, ונעשו דיניו כדיני ישראל. ואף באופן שקנה בשני הקניינים [כפי שרגילים לעשות במכירת חמץ] ואם כן לכאורה נמצא שממה נפשך עליו לקנות את החמץ, עדיין יש מקום לומר שקניין המשיכה של גוי לא מועיל לזמן שהוא יהודי ונחשב שכלתה קניינו, וכן קנין המעות מתבטל, ועל כן נשאר החפץ הפקר, בדומה למה שאמרו בגמרא (ב"ב נד, ב): "אמר רב יהודה אמר שמואל נכסי עובד כוכבים הרי הן כמדבר, כל המחזיק בהן זכה בהן. מ"ט עובד כוכבים מכי מטו זוזי לידיה אסתלק

שדעת שניהם כדין שכבש וגדי אין לאחד יתרון על האחר ועי"ז לא יהיה קפידא למלך שנתנצח הרי שת"ח מרבים שלום בעולם. ובזה יש לפרש מה דאמרינן בפסחים (פח, ב) ומעשה במלך ומלכה וגו' די"ל למה אמר המלך שישאלו את המלכה ורש"י כבר הרגיש בזה וכתב דבקיאה וחכמה היתה אכן לענ"ד זה דוחק דהיאך יניח המלך החכמים וישאלו דין מהמלכה והיא למה שאלה מר"ג וגם למה נקט דוקא מלך ומלכה שאין מקפידין אם טלה אם גדי אבל לפי מעשה דהכא י"ל **דידוע דהך דהכא קדם הרבה למעשה דשם דינאי המלך היה בימי שמעון בן שטח כדאמרינן בסנהדרין (יט, א) ושמעון בן שטח קדם להלל כדמוכח בחגיגה (טז, א) ור"ג מזרע הלל ועל כן י"ל מפני שע"י מחלוקת שבין מלך למלכה אי גדי יאות אי טלה יאות נעשה מחלוקת ופורענות לכן כשאירע דבר ששחטו לפסח גדי וטלה ושצריך הכרעה מה טוב יותר נשמר המלך ואמר אני לא אעשה כינאי ולא אבאר דעתי בזה אלא הכל יהיה כדבר המלכה לכו ושאלו אותה אכן היא ג"כ מטעם זה בעצמו לא רצתה להכריע ועי"ז היה לחוק שלא יקפידו מלך ומלכה להכריע אי טלה יאות או גדי יאות".**

ומבואר מדבריו שהמעשה הראשון ארע בינאי המלך שקדם הרבה לימי רבן גמליאל. ואפשר ליישב את דברי היעב"ץ על פי דברי התוס' (יומא יח, א ד"ה תרקבא) שכתבו שהיה שני מלכים שנקראו ינאי, וממילא אפשר לומר ששני המעשים הללו אירעו עם ינאי השני.

שכתוב שם: "תנו רבנן ישראל שלוח מעות מן הנכרי בריבית, וזקפן עליו במלוה ונתגייר, אם קודם שנתגייר זקפן עליו במלוה גובה את הקרן וגובה את הריבית. ואם לאחר שנתגייר זקפן עליו במלוה גובה את הקרן ואינו גובה את הריבית. וכן נכרי שלוח מעות מישראל בריבית וזקפן עליו במלוה ונתגייר, אם עד שלא נתגייר זקפן עליו במלוה גובה את הקרן וגובה את הריבית, אם משנתגייר זקפן עליו במלוה גובה את הקרן ואינו גובה את הריבית. רבי יוסי אומר נכרי שלוח מעות מישראל בריבית בין כך ובין כך גובה את הקרן וגובה את הריבית".

ומבואר בגמרא שאת הקרן חייבים לשלם בכל מקרה, ולפי דברי המחנה חיים קשה שהלא קנייני הגוי פקעו מיד עם גיורו ואם כן איזה חוב ממוני חייבים לו, ודוחק לומר שכל זה הוא מדין תקנת חכמים, כיון שאם כן איך שייך לומר שחכמים תיקנו שישלם גם את הריבית, והלא דיו לבא מן הדין להיות כנידון, ולומר שישלם את הקרן בלבד.

ועוד קשה טובא, שלפי דבריו נמצא שגם חובות שהגר לקח על עצמו בהיותו גוי מתבטלים ברגע שנתגייר, שהרי עתה הוא כקטן שנולד דמי, וכמו כן יוצא שגוי שבהמתו הזיקה בהמת יהודי ואח"כ התגייר אותו הגוי, לא די שהוא יפטר מנזק שלם [שבזה יש לדון אם הולכים אחר שעת הנזק או אחר שעת העמדה בדיון] אלא הוא יפטר לגמרי.

ועוד צריך ביאור שמשמע מדבריו שקנין הוא דבר מתמשך, ושייך שתהיה סיבה המפקיעה אותו, ומצד הסברא אין הדברים נראים. ויותר נראה שכל שעשה קנין המועיל שוב החפץ שייך לו ולבניו אחריו.

על כן היותר נראה שטעם ההיתר הוא מצד הטעם השני שנקט המחנה חיים, שמעשה הגרות כולל בתוכו גם מעשה הפקר על החמץ.

\*\*\*

## מהגאון רבי צבי כהן שליט"א

### י"א חזקה בספיקא דדינא

ויצא הכהן מן הבית אל פתח הבית  
והסגיר את הבית שבעת ימים (יד לח)

ליה, ישראל לא קני עד דמטי שטרא לידיה, הלכך הרי הן כמדבר, וכל המחזיק בהן זכה בהן".

ב. עוד כתב המחנה חיים שהטעם שלא כתבה הגמרא בשום מקום שכל נכסיו של הגר נחשבים כהפקר, כיון שראו חז"ל: "דאם כן נעכב את נדיבי עמים אשר יחפצו להיות מעם אלוקי אברהם מלהתגייר, דאדם מעמיד עצמו על ממונו, אם יודע שנכסיו הפקר לזכות בהם אם לא שזכה הוא מן ההפקר ימנע עצמו מלהתגייר, וקל וחומר הדברים אם תיקנו (קידושין יז, ב) שגר יהיה יורש אביו דלמא יחזור לסורו וכו' קל וחומר הדברים אם ידע שנכסיו יהיה הפקר ימנע ולא יתגייר כלל, על כן מלפנים בישראל נעשה לחוק שגר נשאר ברכושו ולא יוכל אדם לנגוע בו, דאם יחפוץ אחר לזכות בו הפקר בית דין הפקר".

וממילא כל תקנת חכמים היתה שישארו לו נכסיו, אבל אם יכול לבוא על ידי זכייתו לידי איסור לא תיקנו לו חכמים זכייה, וכמו שמבואר בדברי התוס' (קידושין שם ד"ה אלא) שחכמים לא תיקנו דין ירושה בעכו"ם באיסורי חליפי עבודה זרה.

והוסיף ודייק כן מלשון חז"ל שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי. ולכאורה יש לדקדק למה נקטו לשון כקטן שנולד ולא כתבו כנולד מאליו, והלא עיקר כוונתם לומר שלגר אין יחוס. ונראה שרצו לרמוז בזה שדינו כקטן שאין לו נכסים שקנה מעצמו, וכן הוא דינו של הגר.

אמנם בסוף דבריו כתב המחנה חיים שנראה לו להתיר מטעם אחר, שהרי מצד עיקר הדין לאחר שש שעות יוצא החמץ מרשות ישראל, כדברי הגמרא (פסחים ו, ב), אלא שאם לא עשה מעשה המראה שאין רצונו בביטול החמץ חייבה אותו התורה כאילו שזה ברשותו, אבל כאן בעל החמץ עשה מעשה בערב פסח להראות שאינו רוצה את החמץ, ומצד הגוי שבא להתגייר כיון שברור לנו שהוא רוצה לקבל על עצמו תרי"ג מצוות, ואחת המצוות היא שלא יהיה לאדם חמץ שלו או ברשותו, ממילא ברור הדבר שמעשה הגרות שלו כולל בתוכו מעשה הפקר על החמץ, ומהיכי תיתי לומר שעשתה התורה את החמץ שאינו ברשותו כאילו שהוא ברשותו, ועל כן ודאי שהחמץ מותר.

ג. והנה עיקר חידושו של המחנה חיים שגוי שמתגייר מתבטלים כל קנייניו בחפציו, יש לעיין בזה הרבה. חדא מדברי הגמרא (ב"מ עב, א)

ספיקו להחמיר ע"כ. ומבואר מדבריהם שבספיקא דדינא אין להקל מחמת החזקה דמעיקרא שהיה מותר.

והאחרונים (שו"ת רע"א מהדו"ק סי' לז וש"ש ש"א פכ"ב) כתבו להוכיח כן מדברי רש"י בחולין (דף כ: ד"ה ההוא) שכתב לענין ספק בשחיטה, שיש להחמיר משום דבשל תורה הלך אחר המחמיר, ומשמע שבדרבנן יש להקל אע"פ שבהמה בחייה בחזקת איסור עומדת, וע"כ משום דלא שייך חזקה בספיקא דדינא ולכך אמרי' ספיקא דרבנן לקולא.

וכ"כ במל"מ (פ"ב מטו"צ ה"א) ובכנה"ג (יו"ד סי"ח הגה"ט ג' וסכ"ה הגה"ט ג') דלא שייך חזקה בספיקא דדינא, וכן פסק הפמ"ג בכמה מקומות (יו"ד ו' מ"ז סק"ה, יח ש"ד סק"א, כג ש"ד סק"ח, כד מ"ז סק"ו, פתיחה להלכות טריפות עיש"ה, כללי ס"ס כח ומחודשים ד, גנת ורדים כלל סב ושושנת העמקים כלל יא ויב, וע"ע בתיבת גמא מצורע ג וקדושים ב), ועי' ברע"א (שם ובח"ז אבה"ע ס"ג ובהג' למל"מ שם ובדו"ח ברכות ב. ובכ"מ) וחת"ס (שבת יט. ועירובין מג. ד"ה והנה ובחולין יא.) וישרש יעקב (יבמות קיג.) ואמרי בינה (עדות סי' מ"ה) ואבנ"ז (יו"ד סי' תסז).

ויש שביארו עפ"ז מה שכתבו התוס' (ב"ק כז ב) בטעם מה שהולכים אחר רוב דיינים לחייב את הנתבע אף שאין הולכין בממון אחר הרוב, שהוא משום שברוב דיינים ליכא למימר התם אוקי ממונא בחזקת מריה וצ"ב, וביארו כמה אחרונים (שו"ת שם אריה יו"ד סי' מז ובקונטרס רוב וספק בממון אות כד, שו"מ מהדו"ב ח"א סי' כ ומהדו"ד ח"ב סר"ו וח"ג ספ"ד, הגר"י ענגיל בבית האוצר ב- י), שכיון שהדיינים נחלקים איך לפסוק את הדין, לא שייך ביה חזקת ממון, וכשאין הכרעה של מוחזק שפיר אזלינן בתר רוב.

מהכא ילפינן לדין חזקה, וכמבואר בגמ' (חולין י', ב), מנא הא מלתא דאמור רבנן אוקי מילתא אחזקיה, אמר ר"ש בר נחמני אמר ר' יונתן, אמר קרא ויצא הכהן מן הבית אל פתח הבית והסגיר את הבית שבעת ימים, דלמא אדנפיק ואתא בצר ליה שיעורא, אלא לאו משום דאמרינן אוקי אחזקיה ע"כ.

ודנו רבותינו הראשונים והאחרונים האם מעמידים את הספק על חזקתו בין כשהספק במציאות בין כשהספק בדין, או שלא שייך לומר אוקי מלתא אחזקיה אלא כשהספק הוא מה אירע במציאות, אבל אם המציאות ידועה והספק הוא בדין כיצד לדון מציאות זו, לא שייך בזה דין חזקה.

א. וראשון יצא לחלק בזה בפסקי הרי"ד (חולין ט ב) וז"ל, שמעתי שיש מי שסומך בזה להתיר כל תיקו דטרפה לקולא, שהרי כל ספק טרפה מוקמין לה בחזקת התר. וכמה זה בידם הבל ורעות רוח, דלא דמי האי להאי, דבספיקא שהחזירן כשהן נקובין אין חכם בעולם שיוכל לברר דבמקום נקב נקב, והילכך מוקמין ליה אחזקה, אבל כל תיקו דטרפה שנסתפק להם האיסור וההתר מחמת חסרון התורה שהיתה מתמעטת והולכת, ואלו היה בימי הקדמונים היו מבררים כל דבר ודבר על בוריו, ולא היה נשאר ספק בדבר לסמוך על חזקת התר להתירו, ושמא בימי הראשונים היה ברור להם כי הוא אסור, ונמצא שאכלנו טרפה, הילכך אין לומר אלא כל ספק איסורא דאוריתא לחומרא, וכך פסק המורה וכל הפסקנים ע"כ.

וכ"כ נכדו הריא"ז (שם מח ב, הובא בש"ג שם יג א מדה"ר) וז"ל, ונראה בעיני שלא אמרו הרי היא בחזקת היתר אלא כשהמעשה מסופק, כענין שכתבנו, אבל אם ההוראה מסופקת והמעשה ברור, הרי זה

בקרקע וטוען שקנאה מהבעלים, ויש ספק בגמ' אם להאמינו במיגו, אין מוציאין את הקרקע מידו דלא שייך לומר אוקי קרקע בחזקת מרא קמא, וביארו הרעק"א (מהדו"ק סי' לז) והקוה"ס (כ"ד ס"ו) שטעמם משום דלא שייך חזקה בספיקא דדינא. אבל האו"ש (טו"נ פט"ו) הקשה דבכה"ג הספק הוא לא בדין אלא במציאות, האם קנה את הקרקע או לא, ואינו נידון כספיקא דדינא אלא כספק במציאות ששייך בו חזקה, ולכן ביאר את דברי התוס' באופ"א ע"ש.

ב. ובטעם הדבר שלא שייך חזקה בספיקא דדינא, כתב המל"מ שם שהטעם הוא דבשביל החזקה לא תשתנה הדין, ור"ל שא"א להעמיד את הדבר על חזקתו ולהכריע שהוא מותר כי הדין עצמו נשאר מסופק וא"א לשנות את הדין ע"י החזקה.

וצ"ב דהרי בכל חזקה דעלמא אין החזקה יכולה לשנות את המציאות, וכגון בטמא שטבל וספק אם היו במקוה ארבעים סאה א"א לומר שבשביל חזקת הטמא שלו יתחסרו המים, וע"כ שבדין חזקה נאמר שאפשר להתיחס שהדבר לא השתנה אע"פ שבאמת הספק נשאר בעינו גם לאחר החזקה, וא"כ בספיקא דדינא נמי נימא הכי.

ומדברי האחרונים (עי' תבואות שור סי' כט ד"ה עוד כתב, רע"א בהג' למל"מ שם, חזו"א אבה"ע סי' פ' אות ל) נראה דהביאור הוא, שהכרעה של חזקה שייך רק במקום שהספק הוא אם נעשה מעשה לשנות את המציאות ובזה אמרי' חזקה שלא השתנה המציאות הקודמת, משא"כ במקום שודאי נעשה המעשה והספק הוא אם המעשה שינה את המציאות וכמו בכל ספיקא דדינא, לא שייך להתיר ע"י חזקה כיון שהמעשה המספק לפנינו. וכגון בספק קידושין שאין ספק אם נעשה מעשה קידושין, אלא האם

יש לדון לפי דעה זו, מה הדין בספיקא דדינא כשהספק הוא באומדנא ובדעת בני אדם, האם שייך בו הכרעת חזקה כיון ששורש הספק הוא במציאות, או דהוה כספיקא דדינא כיון שאנו מסופקים היאך לדון את המציאות.

ולכאו' נחלקו בו רבוותא, דבקונטרס הספיקות (כ"ד ס"ה) כתב על הספיקות שבריש פרק המפקיד, שלא שייך לומר בהם חזקה, והרי שם הספק הוא האם דעת הבעלים להקנות את הכפל לשומר או לא, ומבואר שגם בזה לא מועיל חזקה. ומאידך באבני מלואים (סי' כ"ז סקי"ח) ובשו"מ (מהדו"ד ח"ב סי' ר"ו) כתבו דבכה"ג מהני חזקה לכו"ע.

ובביאור מחלוקתם י"ל דתליא בנידון האם הספיקות שנסתפקו חז"ל בלשונות או בדעת בני אדם, הוא ספק על כל מקרה לגופו, מה היתה דעתו של אדם זה, ואפשר שאחד נתכון כך וחבירו נתכון אחרת (עי' בדרישה רמב"ה ורמח סקט"ו), ואם כן יש לדונו כספק במציאות שמועיל בו הכרעת חזקה. משא"כ אם נאמר שהספיקות של חז"ל הם כללים, האם אצל כל בני האדם מתפרש הדבר כך או כך, ואין חילוק בין מקרה למקרה (עי' בקוב"ש ב"ב אות תקל ובחזו"א אבה"ע סי' מט יב), וא"כ דינו כספיקא דדינא שלא שייך בו חזקה.

עוד יש לדון כשהספק הוא מציאות, וקיים בספק בהלכה האם להאמין לאדם שהמציאות היתה כך וכך או לא, אם מועיל בו חזקה. וצדדי הספק, האם להעמיד את הנידון על המציאות כיצד היה המעשה, ואז יועיל חזקה להכריע, או להעמיד את הספק על הדין, האם נאמן או לא, ועל הספק בדין לא שייך חזקה.

וגם בזה מצאנו שני שיטות, דבתוס' (ב"ב לב ב) כתבו בדעת הרשב"ם, שהמוחזק

להכריע בחזקה, כיון ששורש הספק נשאר במקומו ואינו מוכרע, והחזקה אינו יכול להכריע את המקרה שלפנינו אם המספק עדיין קיים.

ובפר"ח (כללי ס"ס סעיף א ויז) כתב טעם שלישי במה שלא מועיל חזקה בספיקא דדינא, משום שספק בדין אינו נחשב ספק אלא חסרון ידיעה, וחזקה אינו מועיל להכריע רק בספק אמיתי ולא כשחסר בידיעתו (עי' במרדכי ע"ז סי' תתנד). וכן משמע בלשון הריא"ז דלעיל שבתיקו 'אין בנו כח להוציא מהתופס מידו בדין שמסופק לנו' ומשמע שהטעם הוא משום שאינו נחשב ספק (ודלא כהבנת רע"א בש"ג בשם הריא"ז שהטעם הוא משום דבשביל החזקה לא תשתנה הדין) וכע"ז כתב בפסקי הרי"ד שם. ודעת הפר"ח שם שהוא חומרא מדרבנן, ועי' בשערי תורה (שם אות כ"ב) שהשיג עליו.

וכן נראה ברשב"ם (ב"ב קסו:) שכתב דלא אמרי' ממון המוטל בספק חולקין אם עלתה ההלכה בתיקו, הואיל ואין הדיינים יודעים לפסוק את הדין היו שותקין והמחזיק יחזיק במה שבידו ע"כ, ומשמע שספיקא דדינא אינו נחשב ספק ולכן אין הבי"ד פוסקים יחלוקו. ובשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סי' ק"ח) כתב שזהו ביאור דברי הרשב"ם (שם לב ב) שבספיקא דדינא אין מוציאין את הקרקע מיד התופס, והיינו משום שחסרון חכמה אינו ספק והבי"ד מסתלקין מלדון, וכ"כ בקוב"ש (ב"ב קל"ו) ובשיעורי ר' שמואל (ב"ב ח"א אות קמ"ח).

[וע"ע בתבו"ש (סי' ל סק"א ובסי' נט סק"ב) ובכללי ס"ס כלל ה) שכתב בשם הפר"ח שספיקא דדינא אינו מצטרף לס"ס משום דאין כאן שום ספק אלא הכל חסרון ידיעה, וכ"כ בהלק"ט שם ובתומים (קת"כ סי' ק"כ), והתבו"ש חלק עליו דגם ספ"ד הוה ספק

מעשה זה מועיל לקדש ובכה"ג לא שייך חזקה. וכן מבואר להדיא במל"מ (פ"ו מעדות ה"ז) עצמו דמטעם זה ל"מ חזקה בספיקא דדינא עי"ש.

[ובעיקר סברא זו שחזקה דאיתרע לא הוה חזקה, כ"כ גם המהרי"ט (קידושין ה ב) והפנ"י (גיטין כח א), ועי' באבנ"מ שהקשה מהא דמקוה שנמצא חסר דמהני חזקה אע"פ דאיתרע, ולפמשנ"ת לק"מ דאין הכוונה שהריעותא מבטלת את החזקה, אלא שאם ודאי נעשה מעשה ל"ש חזקה, משא"כ במקוה שרק עכשיו נולד הריעותא ומוקמינן לה אחזקתה שלא נעשה מעשה להחסירו, וכע"ז תירץ באמרי בינה (שחיטה סי' ח).

אלא די ש לתמוה ממה שמעמידים את הטובל על חזקת טמא אף שטבל לפנינו ואין לך איתרע גדול מזה וצע"ג, שו"ר בחזו"א שם שעמד בזה עי"ש, ועי' בחלקת יואב (בפתיחה ליו"ד ח"א) ובספר עבודת הכהן (כלל ג) ובשו"ת שאילות שמואל (יו"ד סי' נ"ג) ובאשר לשלמה (תנינא סי' יג).

עוד ביאור מצינו באחרונים (בית יצחק שער הספיקות פרק נה, עונג יו"ט יו"ד סי' פא, שער"י ש"ב פ"ט, קובה"ע בהוספות אות ה ובקוב"ש חולין אות לד, קה"י כתובות סי' כז), עפ"י מש"כ הרמב"ן (בחולין פו.) והריטב"א (בקידושין פ.) שאם נגע תינוק שהוא ספק טמא בעיסה, א"א להעמיד את העיסה על חזקתה שהיא טהורה, כיון שהתינוק ודאי נגע בה, והיינו שהנהגת חזקה שייכת רק אם מכריעה את עצם הספק או כשהדבר שנולד בו הספק אינו בעולם וכל הספק הוא רק במקרה שלפנינו, אבל אם שורש הספק נשאר מסופק ואין בו הכרעה א"א להכריע את התולדה מאחר שהמספק נשאר לו דין ספק לענין מקרים אחרים. ולכן גם בספיקא דדינא א"א

ביאורים (בש"ש אות י"ב) שכתב להוכיח כן מדברי הר"ן בתשובה ע"ש).

וכ"כ התומים (סי' לד ס"ק כז ובקיצור תקפו כהן סי' צג) דשייך חזקה גם בספיקא דדינא (והביא בשם הפני משה שגם בפלוגתא דרבנותא מועיל חזקה, והתומים עצמו חלק עליו בזה) עי"ש, וכ"ד הנוב"י (מהדו"ת יו"ד סי' ב וע"ש בהגהת הגדול ממינסק), וכ"כ בפתח הבית (סי' מ"א ענף ו וכג) ובבית יצחק (שער הספיקות פרק נה) עפ"י דברי הר"ן הנ"ל. ובקוב"ש (ב"ב אות קי"ח) כתב שכ"מ בעליות דרבינו יונה (ב"ב מג) שהכשיר את העדים כשיש ספיקא דדינא אם נפסלו, כיון שיש להם חזקת כשרות.

ולמעשה נשאר הגרעק"א שם שהוא פלוגתא דרבנותא האם מועיל חזקה בספיקא דדינא או לא, ולא הכריע ביניהם. וכתב עוד (נד' בספר זכרון וזאת ליהודה עמ' קא), שאף לדעת הסוברים שמועיל חזקה, היינו רק מדאורייתא, אבל מדרבנן בודאי חיישינן שלא לסמוך על חזקה בספיקא דדינא ע"ש.

ד. הנה בספק ממון קיימ"ל תקפו כהן מוציאין מידו, ואם תפס התובע מוציאין מידו, והש"ך בספרו תקפו כהן האריך טובא להוכיח מהראשונים שדוקא כשהספק הוא במציאות לא מועיל תפיסה, אבל בספיקא דדינא מועיל תפיסה, ונתן טעמים בדבר.

ויש שכתבו לבאר (עי' קוה"ס כ"ד ס"ד ורעק"א בדו"ח תנינא סי' כז ושערי תורה ח"ב כלל ד ותבואות השדה שער ספיקא דממונא פ"ב וברית אברהם אבה"ע סי' עא ופתח הבית סי' מא ענף ו ועט סופר כלל לד ועוד) הטעם לחלק בין ספק במציאות שמוציאין מיד התופס לבין ספיקא דדינא שמועיל תפיסה, משום דטעמא דלא מהני תפיסה הוא משום שיש הכרעה של מוחזקות שהחפץ שייך לראשון שהוא

מעליא עי"ש, ולכאו' הפר"ח לטעמיה אזיל דמה"ט לא מועיל חזקה בספיקא דדינא כיון דחסרון חכמה לא חשיב ספק ואכ"מ.]

ג. עכ"פ נתבאר שיטת הפוסקים שלא מועיל חזקה בספיקא דדינא.

אמנם מדברי הר"ן מוכח שגם בספיקא דדינא שייך הכרעה של חזקה, דכתב (קדושין ה ב) וז"ל, ולפיכך אני מסתפק בכל ספק קידושין אי צריכה גט מדאו' או לא, דאפשר דמדאו' שריא משום דאיכא למימר העמד אשה על חזקתה, דמאי שנא מכל תיקו דממונא דאמרי' ביה העמד ממון על חזקתו והסכימו בו כל גדולי האחרונים ז"ל שאפי' תקפו תובע מוציאין אותו מידו, הכא נמי מדינא אית לן למימר הכי ושתהא מותרת להינשא וכו' ע"כ.

וביאר רע"א והקוה"ס שם דכוונת הר"ן להסתפק בזה גופא האם בספק קידושין אפשר להתיר את האשה כיון שיש לה חזקת פנויה או דלא מהני חזקה בספיקא דדינא, וע"ז כתב הר"ן להוכיח דשייך חזקה גם בספיקא דדינא, שהרי הסכימו כל גדולי האחרונים שבתיקו לא מועיל תפיסה והיינו משום שיש למוחזק הכרעה של מוחזקות, וא"כ ה"ה לענין ספק קידושין מותרת מדאו' מחמת החזקה.

ועפ"ז תמה הר"ן שם על הרי"ף והרמב"ם שהחמירו בספק קידושין, ואמאי והא אית לה חזקת פנויה, וכתב הקוה"ס ליישב שהרי"ף והרמב"ם סברו שלא שייך חזקה בספיקא דדינא, ולכן א"א להתירה לשוק משום חזקת פנויה שלה.

[אך יש מרבתינו שלמדו גם בדעת הר"ן שלא שייך חזקה בספיקא דדינא, ודלא כהרעק"א והקוה"ס הנ"ל, יעויין במהרי"ט (ח"א סי' קלח) ובקוב"ש (קידושין אות כח) ואבן האזל (פ"ח משאלה ה"ה), ועי' בקובץ

שהמציאות הוא כך וכך, אלא מאחר שהממון נמצא בחזקתו א"א להוציא ממנו אלא בראיה ברורה, וזה שייך גם בספיקא דדינא, אבל חזקה הוא נקיטה שהדבר עומד על חזקתו, וזה לא שייך בספיקא דדינא כיון שהספק נשאר בעינו גם לאחר החזקה וכמשנ"ת (והחולקים וסוברים שמועיל תפיסה, י"ל דלדעתם מוחזק הוא ג"כ כעין חזקה, והרעק"א שם ביאר דהנך ראשונים סברי שחזקת מר"ק הוא מדין חזקה מעיקרא ולא מדין מוחזק, ועי' בשער"י ש"ה פי"ד וקוב"ש ב"ב אות קלו ואבה"א שאלה פ"ח ה"ה).

ובברוך טעם (שו"ת סי' א דף צו א) וכן בשו"ת דברי יהושע (סי' נו) ובשם אריה (קו' רוב וספק אות לח) כתבו טעם אחר שלא יועיל תפיסה, משום דהטעם דתקפו כהן מוציאין מידו אינו מחמת הכרעת המוחזקות, אלא משום שבשעה שנולד הספק מוכרע הספק לטובת המוחזק, ושוב א"א להוציא מידו, דכבר קם דינא זכה בממון שביד, וזה שייך גם בספיקא דדינא.

ובפמ"ג (שושנת העמקים כלל יב) כתב שבספיקא דדינא לא שייך חזקה 'ושאני ספק ממונא דאלימא חזקת מרא קמא, אפי' תקפו אחר י"ל הפקר בי"ד הפקר' ע"כ. ומשמע בדבריו שהטעם שמוציאין בספיקא דדינא הוא משום הפקר בי"ד אבל מדאורייתא באמת לא הוכרע הספק ע"י חזקת הממון ומועיל תפיסה וצ"ע.

\*\*\*

**מהגאון המופלא בעל "גינת אגוז" שליט"א**

**פרשת מצורע**

**י"ב) חציצה בבית הסתרים**

**ורחץ במים את בשרו וטהרו (יד, ט)**

הנה בדן חציצה בבית הסתרים, איתא בקידושין (כה, א) דאף דלא בעינן ביאת מים, מ"מ מקום הראוי לביאת מים בעינן, ושיטת התוס' (סוכה ו, ב

מוחזק, וא"כ בספיקא דדינא י"ל דלא שייך הכרעה של מוחזק, כשם שלא שייך הכרעה של חזקה לדעת הרבה פוסקים וכדלעיל, ולכן א"א להוציא מיד התופס.

ועד"ז כתבו כמה אחרונים (המאיר לעולם ח"א סי' יד וחלקת יואב יו"ד סכ"ב), שהמוחזק בממון שיש עליו ספיקא דדינא, אע"פ שהדין הוא המוציא מחבירו עליו הראיה ואין מוציאין מידו, מכ"מ אי"ז הכרעה ודאית אלא דין מסופק.

[ובשמן רוקח (ח"ב סי' סז) הביא ראה מדברי הש"ך (רמג סקי"ד) שהוא דין ודאי, ונראה דהש"ך לטעמיה שחיפש טעמים אחרים שמועיל תפיסה בספיקא דדינא ולא משום שאין הכרעה של מוחזקות. ומה שכתב בשערי תורה שם להוכיח מדברי הש"ך (חו"מ כה סק"ב) שהוא רק הכרעה מסופקת, דכתב שם שדיין שפסק לחייב בספיקא דדינא במקום לפסוק הממע"ה לא הוה טועה בדבר משנה, וזכה התובע בממון שבידו, וקשה הרי יש הכרעה של מוחזק וע"כ דבספיקא דדינא אין הכרעה ע"ש, נראה לדחות שאין כוונת הש"ך שהפסק חל וקם דינא, אלא שאין מוציאין מהתובע כיון שמועיל תפיסה בתיקו, וכ"כ בנתה"מ שם.]

ומאי דך לדעת הראשונים שסוברים שלא מועיל תפיסה בספיקא דדינא (וכן הש"ך ודעימיה שנתנו טעמים אחרים למה מועיל תפיסה), לכאורה מוכח שסוברים שמועיל חזקה בספיקא דדינא, ולכן מוכרע הספק לטובת המוחזק.

אבל מצינו באחרונים סברות לחלק בזה, שאף אם בעלמא לא מועיל חזקה בספיקא דדינא, מכ"מ לענין ספק ממון לא יועיל תפיסה, וזאת מכמה טעמים.

בש"ש (ש"ג פט"ו) ובפתח הבית (סי' מא ענף כב) כתבו לחלק בין חזקה למוחזקות, משום שהגדר של מוחזק אינו לנקוט

גופו הבא במים, ע"כ אף במיעוטו חוצץ, דאותו המקום אינו ראוי לבית מים.

שוב הראוני שכ"כ בס' מים חיים להגר"ח שמולאביץ זצ"ל (מקואות פי"ח מ"ה), דרק לענין חציצה בטבילה, שהוא בתוך המים, בזה הוא דנאמר דאין חציצה פוסלת אלא ברובו המקפיד, אבל בית הסתרים אין נמצא במים, ואינו בכלל ההלכה שאין חציצה פוסלת אלא ברובו המקפיד. [ועי' שו"ת זכרון יוסף סי' י, וחזו"א יו"ד סי' צה סק"ג].

### י"ג) בשורת נגעי בתים

**כי תבאו אל ארץ כנען אשר אני נתן לכם  
לאחזה ונתתי נגע צרעת בבית ארץ  
אחזתכם (יד, לד)**

וברש"י, בשורה היא להם שהנגעים באים אליהם, לפי שהטמינו אמוריים מטמוניות של זהב בקירות בתיהם כל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר ועל ידי הנגע נותץ הבית ומוצאן.

ובס' דברי דוד להט"ז הק' דהא אמרי' בערכין טז, א על שבעה דברים נגעים באין על לשון הרע וכו', והיאך אמרי' דבשורה היא לישראל שיבואו נגעים בבתיהם שעי"ז ימצאו המטמוניות. ועוד הק', דהתינח בנגע החוזר דדינו בנתיצת הבית, אלא נגע שאינו חוזר מאי איכא למימר. ועיי"ש שכתב דאמנם ודאי הנגע בא מחמת העבירה, אלא שזה חסד קל יתברך שאפשר שלפעמים ימשך טובה מן העונש דהיינו שיצא מטמון, וזו היא הבשורה.

וראיתי בס' שמועה טובה [להגר"ש גפן שליט"א] שכתב בזה, שיהא הדבר תלוי לפי מדרגות התשובה על עבירה זו שבאו עליה הנגעים, שאם שב שלא בשלימות הראויה אפשר שישתלק ממנו הנגע אחר חילוף האבנים, ולא יבא לידי ניתוח הבית כלל, אבל אם שב בתשובה שלימה אפשר שיזכה במציאות המטמוניות ע"י ניתוח הבית.

ונראה להוסיף בזה ולבאר הבשורה שבזה. דהנה אי' ביומא פו, ב גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כזכויות, ומקמינן לה דהיינו בתשובה מאהבה. [ובביאור הענין הביא הגר"ב זצ"ל (נדפס בפתיחה לס' שיעורי הגר"ב) בשם הגר"ח זצ"ל שאמר לבאר, דכאשר שב בתשובה על חטאו, נמצא שהחטא הביאו לקיום מצות התשובה, לפי שאי אפשר למצות התשובה בלי שיחטא תחילה, וכיון שכן דהעבירה היא סיבה להמצוא, אף היא

ד"ה דבר וכן בקידושין שם) דחציצה בבית הסתרים פוסלת הטבילה מדאורייתא. [נדלא כהראשונים קידושין שם דאינו פוסל אלא מדרבנן. עי' משל"מ פי"א מה' ממקואות הי"ן].

ותמהו אחרונים (פנ"י סוכה ו, ב בתוד"ה דבר תורה, מקנה קידושין שם, קרית ספר פי"ב ממקואות, סדרי טהרה סי' קצג סק"ג) לשי' התוס' מדאמרי' (סוכה ו, ב) דבר תורה רובו ומקפיד עליו חוצץ ושאינו מקפיד עליו אינו חוצץ, וא"כ היאך פוסלת חציצה בבית הסתרים, הא אינו אלא מיעוט הגוף, ואיך יהא הטפל חמור מן העיקר, דאפי' בגופו הא בעינן רובו המקפיד.

ובפשוטו י"ל דלק"מ, דלא קאיירי אלא לענין שיצטרף לחציצה בשאר מקומות להשלים לרוב הגוף. אכן יעוי' פנ"י שם שכי' דדוחק לאוקמי קרא בהכי.

ונראה לומר בזה בס"ד, דהנה הא דחציצה שאינו מקפיד לא מעכבא להטבילה, אי"ז משום דחשיבא החציצה כמאן דליתא, וחשיב שנוגעין המים שם בגופו, אלא דלענין טבילה לא בעינן נגיעת גופו במים, אלא שיבא גופו במים. ויש להוכיח כן, דהנה בחולין כו, ב לענין השקה וחיבור מי תמד שנטמאו לטהרם במי המקוה, דאמרינן דמשום דמבלבלי המים והיין יחד הוי השקה, עיי"ש, והק' התוס' דבלאו האי טעמא דמבלבלי, הא אמרי' דיין וחלב לחין אין חוצצין, שדרך היין עוברים המים אל גוף האדם ועלתה לו טבילה, עיי"ש תי', ובתוס' הרא"ש תי' וז"ל, דשאני הכא דמשום ביטול הוא וכו' וצריך שיגעו לגמרי זה בזה, ולא דמי לטבילה, עכ"ל, הרי מבואר דלענין טבילה לא בעי נגיעת המים בגופו, ולכך אין הלחין חוצצין, (ובעיקר דין לחין לחציצה עי' קה"י טהרות סי' נח). וכן מבואר בהא דיבמות עח במעוברת שטבלה דמהני הטבילה להעובר משום דהיינו רביתה, ואף דהא לא נגע גופו במים, אלא דאהני האי טעמא דלא חשיב חציצה, ושפיר הוי גופו במים. ולענין זה שיחשב ביאת גופו במים נאמר דחציצה מועטת מעכבת הטבילה, דחשיב דבא כל גופו במים.

אמנם לענין בית הסתרים דמפקינן לה בקידושין שם מורחץ בשרו במים מה בשרו מאבראי אף כל מאבראי, נראה דחשיב שאינו נמצא במים, היינו דלא בעי טבילה, ואינו בכלל הטבילה, וא"כ כשנאמר הריבוי דבית הסתרים ראוי לביאת מים בעינן, והרי אינו בכלל הטבילה שיחשב בכלל כל



ילי'ע, דבשינויא קמא דמחנכין אותו באבנט לא הוזכר דבעי שיעבוד בהן לחינוכו, ומאי שנא.

ובאמת בעיקר דין ריבוי בגדים דילפי' שם ה, א שכשממנין אותו ילבש הכ"ג ז' ימים בגדי כ"ג, נחלקו רש"י והרמב"ם אי בעינן שתהא עבודה בהן או דבלבישה סגי. רש"י שם בד"ה רבי שבעה כ' וז"ל, שישמש כהן גדול שבעה ימים כשממנין אותו בכהונה גדולה וילבש שמונה בגדים בשעת עבודה, ורבי לשון מרבה, מרובה בגדים, שהוא משמש בשמונה וההדיוט בארבעה, עכ"ל, הרי דס"ל דהרבי ע"י לבישה ועבודה, ולא סגי בלבישה גרידא. ולשיטתו הרי פשיטא הא דבעינן שיהפך בצינורא, כדי שיהא הריבוי בלבישה ועבודה, דהא בלבישה גרידא לא סגי.

ולפי"ז הא דמשני דמתחנך באבנט בוץ דבגדי לבן, היינו בשעת עבודתו כשהוא לבוש בו, וכן מבואר דעת רש"י בסוגיא דף יב, דבריש הגמ' דאמר' דבאירע פסול קודם תמיד של שחר דמחנכין הכ"ג בתמיד של שחר, פי' וז"ל, שיעשה הוא תמיד של שחר בשמונה בגדים ויהא מחונך לכהונה גדולה, עכ"ל. והיינו שיהא חינוכו בעבודת תמיד של שחר בח' בגדי כ"ג. וכן בהא דמקשינן דאחר תמיד של שחר במה מחנכין אותו, פי' וז"ל, הרי עבודת יום הכיפורים שאחר התמיד בארבעה בגדים היא וכו', עכ"ל, והיינו דמשום דליכא עוד עבודה בח' בגדים מקשינן במה מחנכין אותו. וע"כ דבשינויא דמחנכין אותו באבנט, היינו בשעת עבודה, וכשאר חינוך שאינו אלא בלבישה ועבודה, ולא הוצרך בזה לפרש בהדיא דהיינו לבישה בשעת עבודה, דהרי וא לובש את הבגדים לצורך עבודת יוה"כ.

אמנם דעת הרמב"ם דבלבישה לחודא שלא בשעת עבודה מתרבה לכ"ג, שכי' בפ"ד מכלי המקדש הי"ג וז"ל, כיצד מרבין אותו בבגדים, לובש שמונה בגדים ופושטם וחוזר ולובשן למחר שבעת ימים יום אחר יום שנא' שבעת ימים ילבשם הכהן תחתיו מבניו, וכשם שרבי בגדים ז' כך משיחה בשמן שבעה יום אחר יום, ואם עבד קודם שיתרבה בבגדים כל שבעה, או שימשח כל שבעה עבודתו כשירה, הואיל ונתרבה פעם אחת נעשה כ"ג לכל דבר, עכ"ל, ובהשגות הראב"ד, ואם עבד קודם, א"א נראה מדבריו ימים שיהיה בהם המשיחה לא היה עובד, ואין זה מן החכמה, אלא כשאמרו נתרבה שבעה ונמשח שבעה דבעינן שבעה לכתחילה, ה"מ לעבודת יוה"כ אבל לעבודת אותו הימים בכל יום עובד בשמונה בגדים, עכ"ל. הרי

מצטרפת לגוף מעשה מצות תשובה, וזהו שזדונות נעשין לו כזכויות].

ואשר בזה נראה לפרש דזהו הבשורה בנגעי בתים, דאם יעשה החוטא תשובה שלמה בעבירה אשר עליה באו הנגעים, היינו תשובה מאהבה על אותו החטא, ויהפכו זדונותיו לזכויות, תגרום זכות זו למצוא המטמוניות שטמנו האמוריים, ונמצא שהנגע הוא שגרם למציאת הטמון, ע"י שנהפך זדונו בעבירה שבאים עליה נגעים לזכות, ואופן זה של קבלת התשובה היא בשורת נגעי בתים.

## פרשת אחרי מות

י"ד) חינוך כהן גדול בלבישת הבגדים

### כתונת בד קדש ילבש (טז, ד)

וברש"י, מגיד שאינו משמש לפניו בשמונה בגדים שהוא משמש בהם בחוץ שיש בהם זהב, לפי שאין קטיגור נעשה סניגור, אלא בד' ככהן הדיוט וכולן משל בוץ.

במתני' ריש יומא תנינן דקודם יוה"כ מתקנינן לכ"ג כהן אחר תחתיו שמא יארע בו פסול, ובגמ' (יב, א) מפרשינן דאם אירע בו פסול קודם תמיד של שחר, מחנכין את הכ"ג העומד תחתיו בתמיד של שחר, ובעי היכא דאירע בו פסול אחר תמיד של שחר במה מחנכין אותו, אמר רב אדא בר אהבה באבנט דבגדי לבן שהוא של בוץ, ופריך דהניחא למ"ד אבנטו של כ"ג [בבגדי זהב] זה הוא אבנטו של כהן הדיוט דשניהם משל כלאים, ויש היכרא ביוה"כ דאבנט של כ"ג דבגדי לבן משל בוץ הוא, ובזה הוא מתחנך, אלא למ"ד אבנטו של כהן הדיוט אינו כשל כ"ג כל השנה, ואין אבנטו של כהן הדיוט מכללאים, וא"כ שוה אבנטו של כה"ד לשל כ"ג מבגדי לבן, ובמה מחנכין אותו, אמר אב"י לובש שמונה בגדים ומהפך בצינורא, וכדרב הונא דא"ר הונא זר שהיפך בצינורא חייב מיתה. ופרש"י, קודם שיתחיל עבודת היום שהוא בבגדים השוין בהדיוט, לובש שמונה בגדים ויהפוך במזבח החיצון אחד מאיברי התמיד במזלג של ברזל, דקירוב עבודה היא שממהר להתעכל מחמת הפיכה זו, ועבודה היא כדרב הונא, ונמצא שנתחנך לכהונה גדולה קודם לכן.

ויש להתבונן בשינויא דאב"י דלובש ח' בגדים ומהפך בצינורא, דאמאי לא סגי בלבישת הבגדים גרידא, ואמאי בעינן שתהא עבודה בהן, ובהא גופא

מהני ריבוי בהן, דכל מצות לבישת הבגדים הוא חלות דין בעבודה, ולא מייע בפני עצמה.

שו"ר בחזו"א (או"ח סי' קכו סק"ט) שכי"כ ואלו דבריו, אירע בו פסול אחר תמיד של שחר במה מחנכין אותו, נראה דאי אפשר לחנכו בלבישת ח' בגדים לשם ריבוי בגדים, דכיון דעכשיו אין עבודתו בח' בגדים אינם ראויים לחנכו בהם, ולמאי דאמר דמהפך בצינורא אפשר דא"צ להפך בצינורא כיון דראוי להפך בצינורא, ואפשר דמהפך דוקא כיון דאין חובה להפך בצינורא.

**ט"ו) חציצה בבגדי כהונה ובתפילין, בטבילה, ברצפת העזרה ובכלי שרת, בשופר, בשילוח הקץ ובמזוזה**

**כתנת בד קדש ילבש ומכנסי בד יהיו על בשרו ורחץ במים את בשרו ולבשם (טז, ד)**

א) כ' הרמב"ם פ"י מכלי המקדש ה"ו, נאמר בבגדי כהונה על בשרו ולבשם מלמד שלא יהא דבר חוצץ בין בשרו לבגדים, אפילו נימה אחת או עפר או כינה מתה אם היתה בין בשרו לבגד הרי זו חציצה ועבודתו פסולה, עכ"ל. ומקורו בזבחים יט, א.

והק' הקרן אורה ושפ"א, מאי שנא ממקוה דכתי' ורחץ בשרו במים ודרשי' שלא יהא דבר חוצץ בין בשרו למים, דקיי"ל דמיעוט שאינו מקפיד אינו חוצץ, והכא חייץ אפילו כינה. וצ"ע.

וכן יש לתמוה בשו"ע ה' תפילין (סי' כז סעיף ד) לא יהא דבר חוצץ בין תפילין לבשרו, ובב"י הביא דהוא מד' הרא"ש (ה' תפילין סו"ס יח ובתשובה כלל ג סי' ד) וטעמא משום דכתי' והיו לאות על ידך, שלא יהא דבר חוצץ בינם לידו, כדדרשי' ילבש על בשרו שלא יהא דבר חוצץ בינו לבשרו, וכן דרשי' לטוטפות בין עיניך, שלא יהא דבר חוצץ בין תפילין לבין עיניך. וצ"ע דהא קיי"ל דמיעוט שאינו מקפיד אינו חוצץ, ואמאי בעינן שלא יהא דבר חוצץ. וצ"ע.

ותו הנה כ' הרמב"ם פ"ב מעבודת יוה"כ ה"ב וז"ל, פושט בגדי חול שעליו וטובל ועולה ומסתפג ולובש בגדי זהב וכו', וכי המשל"מ דהנה במתני' נזכר שהיה הכהן מסתפג לאחר הטבילה, אמנם מדברי הרמב"ם משמע דחיובא הוא, והיינו כדי שלא יהיו המים מפסיקין וחוצצים בין הבגד לבשרו, [וכמו דפסק בפ"י מכה"מ ה"ז דצריך לזוהר שלא תכנס הרוח בשעת עבודה בין בשרו לבגדו עד שיתרחק הבגד מעליו, ופשיטא דלא גרעי מים מרוח]. ולענין

דעת הרמב"ם דהריבוי לכהונה גדולה הוא בלבישה גרידא שלובש שמונה בגדי כ"ג, ובלא עבודה, ובדעת הראב"ד נמי נראה דס"ל דלא בעינן לרבויה אלא לבישה גרידא, ולא השיג אלא דראוי הוא לעבודה כבר באותן ימים.

ויש לתמוה טובא לדעת הרמב"ם והראב"ד אמאי מצרכין היפוך בצינורא כשהוא לבוש בשמונה בגדים, ולא סגי בלבישת שמונה בגדים גרידא. ואכן הא דבשינויא קמא דמחנכין אותו באבנט לא נזכר דבעי עבודה לחינוכו, לשיטתם היינו דבלבישה גרידא בלא עבודה מתחנך לכ"ג, וק' לשינויא דאביי אמאי לא סגי בלבישת ח' הבגדים לחנוכו.

והנראה בזה בעזה"י, דהא דרבויה לכהונה גדולה בלבישת בגדי כ"ג, לאו היינו מצד עצמם, שהם בגדי כהונה גדולה, אלא דענין הריבוי הוא הכשרו לעבודת כ"ג, שהיא בלבישת ח' בגדים. ומעתה הנה ביוהכ"פ בשעת העבודות שעובד בהם הכ"ג בבגדי לבן, למ"ד אבנטו של כ"ג זהו אבנטו של כה"ד, דאיכא שינוי באבנטו דבוץ בין בגדי כהן הדיוט לבגדי לבן דכהן גדול, הוי חינוכו באבנט גרידא, משום דכך עומד לעבודת כ"ג עתה, ולא בעינן עבודה בהם, וכשאר ריבוי בגדים. אולם למ"ד דליכא שינוי באבנט בין כהן הדיוט לבגדי כהן גדול, ועי"כ בעי לחנכו בח' הבגדים, אי"כ היכא דנפסל אחר תמיד של שחר, ומאותה שעה אין עבודת הכ"ג בח' הבגדים, אלא בד', לא מהני רבוי לכ"ג בלבישת שמונת הבגדים, לפי שאין העבודה בשעה זו באלו הבגדים, ורק בלבישת בגדים שבהם העבודה מתחנך בהם, שחינוכו הוא בהכשרו לעבודה כמשנ"ת, ומשו"ה מצרכין שיהא הכ"ג מהפך בצינורא כשהוא לבוש בח' בגדים, דאז בשעת עבודה זו דבעי ללבוש ח' בגדים, הוי חינוכו בלבישתן.

ויש להוסיף בזה מה שאמר מרן הגרי"ז זצ"ל (בסטענסיל זבחים יח, א) דאף לדעת הרמב"ם (בסה"מ מ' לג) דלבישת בגדי כהונה הוא מייע, [ודלא כהרמב"ן ובה"ג שם דס"ל דאינה מצוה בפני עצמה רק חלק ממצות כהונה], אי"ז מצות עשה בפני עצמה שאין לה שייכות להעבודה, אלא דהוי חלות דין בעבודה ללבוש הבגדים. עיי"ש. ולפי"ז יתבאר היטב מה דאף דריבוי הכ"ג בלבישת הבגדים בלא עבודה, מ"מ אינו אלא בעת שהוא ראוי לעבודה בבגדים אלו, אז הוי חינוך בהבגדים, אבל בשעה שאינו ראוי לעבודה בבגדים אלו, לא

הא אמרי' דיין וחלב לחין אין חוצצין, שדרך היין עוברים המים אל גוף האדם ועלתה לו טבילה, עיי"ש תי', ובתוס' הרא"ש תי' וז"ל, דשאני הכא דמשום ביטול הוא וכו' וצריך שיגעו לגמרי בזה, ולא דמי לטבילה, עכ"ל, הרי מבואר דלענין טבילה לא בעי נגיעת המים בגופו, ולכך אין הלחין חוצצין, (ובעיקר דין לחין לחציצה עיי' קה"י שם). וכן מבואר בהא דיבמות עח במעוברת שטבלה דמהני הטבילה להעובר משום דהיינו רביתה, ואף דהא לא נגע גופו במים, אלא דאהני האי טעמא דלא חשיב חציצה, ותו הוי גופו במים.

וכן גבי עמידה על רצפת העזרה בעינין שיהיו הכהנים עובדים העבודה כשהם עומדים בעזרה, ובמקום חציצה אין כאן עמידה בעזרה, אבל במידי דלא חשיבי חציצה כמו דם לח דמייתנין ממתני' דמקואות דהדם והחלב וכו' לחין אין חוצצין, שפיר חשיב עמידה בעזרה, ואף דליכא נגיעה ברצפת העזרה, דאין הרצפה מקדשת בנגיעה דוקא, כמבואר בזבחים כו, א דאף באויר חשיב עמידה בעזרה, וזהו דמדמי הגמ' להעמידה עיי' רצפת העזרה הא דבמקוה אין דבר לח חוצץ.

אולם לענין בגדי כהונה דילפי' מ"על"י בשרו שיהיו הבגדים על בשרו, נאמר בזה הדין שיהיו הבגדים על בשרו ממש, ולא רק שלא יהיה דבר חציצה, אלא שיגעו הבגדים בגופו, וזהו דילפי' מקרא ד"על"י בשרו שיהיו הבגדים על בשרו ממש. וכן תפילין דמדמינן לבגדי' מקרא דעל ידך, נאמר הדין שיגעו התפילין בידו, וכן בשל ראש שיהיו על מקום בין עיניך ממש, ואיי"ז רק הלכה שלא יהיה איזה חציצה, אלא שיהיה עליו ממש, והיינו נוגע בו.

ודבר זה מפורש בד' הרמב"ן דהיכא דבעינן נגיעה לא מהני אלו שאינם חשובים חציצה, שכי' (הלכות בכורות פ"ג, טז, א מדפי הרמב"ן) גבי ילדה ב' זכרים דאמרי' דלא חשיב הראשון פטר רחם משום דאיכא חציצה בינו לרחם, ולא אמרי' דמין במינו אינו חוצץ, משום דפטר רחם אמר רחמנא, וכל דלא נגע ברחם לאו פטר רחם הוא, והיינו דהיכא דבעי' נגיעה לא מהני מה דהוא מין במינו דמ"מ אינו נוגע.

ואי"כ גבי בגדי כהונה שפיר כ' המשל"מ דהמים הוי חציצה בין גופו לבגדי כהונה, משום דבעי' שיגעו הבגדים בגופו, ובהא הוי המים הפסק וחציצה כמשנ"ת.

תפילין נמי כ' בברכ"י (ה' תפילין שם) עפ"י המשל"מ, דהנהגים לרחוץ מקום הנחת תפילין צריכים לנגב היטב דבעי' שהתפילין יהיו על בשרו ממש דומיא דבגדי כהונה.

והקשו האחרונים (עי' קה"י טהרות סי' נח) דהנה אי' בזבחים אמתני' דעומד על גבי כלים עיי' בהמה עיי' רגל חבירו פסול, הואיל ורצפה מקדשת וכלי שרת מקדשים מה כלי שרת לא יהא דבר חוצץ בינו לבין כלי שרת אף רצפה לא יהא דבר חוצץ בינו לבין הרצפה.

והנה אמרי' בפסחים (סה, ב) ובזבחים (לה, ב) שבח הוא לבני אהרן שילכו עד ארכובותיהן בדם, ופריך והא קא חייץ, ומשני לח הוא ואינו חוצץ, כדתניא דם והדיו והחלב והדבש יבשים חוצצין לחין אין חוצצין, ע"כ, הרי מפורש דהני משקין לחין לא חייצין, ועי' תוס' חולין כו, ב (ד"ה הי"נ מבלבלי) דה"ט דאין הלחין חוצצין משום דמחלחלי בהו מיא, והיינו דמשו"ה לאו חציצה הוי, ואיך כ' המשל"מ דהמים חוצצים בבגדי כהונה. [אמנם במרדכי (פ"ב שבועות) כ' דהיינו משום דעל לחין אין דרך בני"א להקפיד, ולפי"ז כ' בקה"י (שם) דכשהוא על כל גופו כגון לאחר הטבילה חשיב חציצה, כיון שהדרך להקפיד על זה, ושפיר כ' המשל"מ דצריך להסתפג מהמים שעליו שלא יחצצו]. וצ"ע.

ב) ואשר נראה בזה בעזרה"י, דחלוק דין חציצה דבגדי כהונה וכן תפילין מדין חציצה דטבילה ודרצפת העזרה, דהנה לענין טבילה דקיי"ל דמיעוטו שאינו מקפיד אינו חוצץ, היינו דמשום שנאמר ורחץ בשרו בעינן שלא יהא דבר חוצץ בין בשרו למים, והיכא דאינו מקפיד ומיעוטא הוי, בטיל לגבי גופו ולא חשיב חציצה, וכל דלא חשיב חציצה הוי רחיצה במים, שנמצא כל גופו במים, אף דאין המים נוגעין בגופו ממש, דלענין טבילה אין הדין שיהיו המים עליו ושיגעו המים בבשרו רק שיבוא גופו במים, וכל דלא חשיב חציצה ובטל מאיזה סיבה, הוי רחיצה במים, שהרי נמצא כל גופו במים בלא חציצה, ואף דנגיעה ליכא, לא בעינן אלא מה שנמצא כל גופו במים.

ויש להוכיח כן דלא בעינן בטבילה נגיעת גופו במים, דהנה בחולין כו, ב לענין השקה וחיבור מי תמד שנטמאו לטהרם במי המקוה, דאמרינן דמשום דמבלבלי המים והיין יחד הוי השקה, עיי"ש, והק' התוס' דבלאו האי טעמא דמבלבלי,

ומשמע דשרי בכל מקום, ולהכי פריך ותיפוי"ל משום חציצה.

ובסי' אור אהרן הביא לתמוה דהא מפורש בברייתא יח, א דרטיה על בשרו תחת בגדו הוי חציצה ועבודתו פסולה, הרי דאף לרפואה חשיב חציצה.

ולפמשנ"ת יש ליישב היטב, דחלוק דין חציצה בין בשרו לבגדו מדין חציצה בעבודה בכלי שרת, דדין חציצה בבגדי כהונה הן נתבאר דהיינו דבעי "על בשרו" ממש, שיגעו הבגדים בגופו, ולא רק שלא תהא חציצה מפסקת, ולכך אף אי רטיה על המכה בטלה לגבי הגוף ולא חשיבא חציצה, מ"מ הא בעינן על בשרו וליכא. ומשא"כ הא דבעי שלא תהא חציצה בעבודתו בין גופו לכלי שרת ילפי לה מ"ולקח הכהן" שתהא לקיחה בעצמו של כהן (כדפירש"י הכא ולהלן כד, א) וכל דלא חשיב חציצה שפיר חשיב לקיחה בעצמו של כהן.

והדבר מוכח מיניה וביה לפמשנ"ת, דלדעת רש"י דפי' הא דאמרי' מה כלי שרת לא יהא דבר חוצץ בינו לבין כלי שרת אף רצפה, דכלי שרת היינו שלא תהא חציצה בין ידו לכלי שעובד בו עבודה, הרי מבואר דגדר חציצה דעבודה בכלי שרת ועבודה בעזרה שוים, ומתבאר היטב דלא בעינן בהו נגיעה.

אמנם בתוס' שם פי' דכלי שרת היינו בגדי כהונה, והיינו דמדמי עבודה בעזרה לבגדי כהונה, ובאמת הנה בעמודי אור (סי' לו) הקי' קושיא זו ע"ד המשל"מ שכי' דהא דצריך הכהן להסתפג משום חציצה הוא, ואילו לענין רצפת העזרה שנינו דדבר לח אינו חוצץ בינו לבין הרצפה, והעמיד תמיהתו מדי' התוס' דפי' דכלי שרת היינו בגדי כהונה, והיינו דמיינתין דין חציצה בעמידה ע"ג רצפת העזרה מדין חציצה דבגדי כהונה, וא"כ אין לחלק ביניהם.

אכן הנה בדעת הרמב"ם נראה דפי' כפירש"י דכלי שרת היינו שלא תהא חציצה בין ידו לכלי שעובד בו עבודה, שכי' בפ"ה מביאת מקדש הי"ז וז"ל, ואם היה דבר חוצץ בינו ובין הקרקע כגון שעמד על גבי כלים וכו' פסל וכן אם היה חוצץ בין ידו ובין הכלי שעובד בו פסל, עכ"ל, מבואר דדימה וכלל דין החציצה דרצפת העזרה עם דין חציצה בעבודה בכלי שרת, והיינו דפי' כרש"י דילפי' לדין רצפה מעבודה בכלי שרת. וכ"כ באבהא"ז (פ"א מבית הבחירה ה"י) בדעת הרמב"ם דפי' כפירש"י. ושפיר א"כ יש לחלק לשיטתו, דבבגדי כהונה בעי' נגיעה,

ומעתה נתיישב היטב מה דפסק הרמב"ם דאפי' נימה אחת או עפר או כינה מתה הוי חציצה בין גופו לבגדו, ואף דמיעוט הוא ואינו מקפיד, משום דאמנם לא חשיב חציצה לפי קוטנו ושאינו מקפיד עליו, אולם נגיעת הבגד בגופו, שיהא על גופו ממש ליכא. וכן גבי תפילין כל דבר חוצץ בין גופו לתפילין דבעי' על ידו ממש ולא רק לא יהא דבר החוצץ.

שו"ר בברכ"י (שם) שעמד כע"ז בביאור די' המשל"מ דבעי הכהן גדול להסתפג משום חציצת המים, ואילו לענין רצפת העזרה אין הדם חוצץ, משום דהך דחציצה בבגדי כהונה לא מטעם חציצה אתינן עלה אלא משום דכתי' על בשרו. וביאר בזה הא דבעי רבא בסוגיא דזבחים שם, רוח שנכנסה בבגדו מהו, על בשרו בעינן והא ליכא, או דלמא דרך בכך, ע"כ, דפשיטא ליה לרבא דאף דבר שאינו חוצץ כגון המים והדם שהן לחין אפי"ה מפסיקין לבגדי כהונה, דעל בשרו כתיב, ולא רק שלא תהא חציצה, אלא דמיבעיא ליה ברוח שאין בו ממש, אי דמי למים דלא חשיב על בשרו, או דלמא דדוקא מים ודם דאית בהו ממשא חוצצין, אבל רוח דליכא ולא מידי, שפיר קרינן ביה על בשרו על בשרו, כי כן דרך הבגדים שיעבור בהם רוח ויניעם. [ובתחילת דבריו שם כי ד"ל דבזה גופא בעי רבא ברוח, אי לא בעי אלא שלא יהא דבר חוצץ ומידי דלא חייץ לית לן בה, או דמעל בשרו שמעינן דלא זו בלבד שלא יהא דבר חוצץ אלא צריך שיהא הבגד על בשרו ממש, ואף מידי דבעלמא לא חייצי הכא קפדינן עליהו דסו"ס אין הבגד על בשרו ממש].

ג) והנה אי' בזבחים יט, א תנן התם כהן שלקה באצבעו כורך עליו גמי במקדש וכו', א"ר יהודה בריה דר"י לא שנו אלא גמי אבל צילצול קטן הוי יתור בגדים, ורבי יוחנן אמר לא אמרו יתור בגדים אלא במקום בגדים אבל שלא במקום בגדים לא הוי יתור, ופריך, ותיפוק ליה משום חציצה, ומשני, בשמאל אי' שלא בשעת עבודה. ופירש"י, ותיפוי"ל משום דחוצץ, בין ידו לעבודה ואסור דבעינן ולקח הכהן שתהא קבלה בעצמו של כהן והיכי שרי ר' יוחנן. עכ"ל. ובהג' הבי"ח הביא דבעירובין (קג, ב) לא פי' רש"י הקושיא אריו"ח אלא אסתמא דמתנ"י דכהן שלקה כורך גמי, אולם הכא פי' דקאי א"ר יוחנן דוקא דשרי צילצול. וביאר הבי"ח דהא דלא קשה אמתנ"י אלא אריו"ח, י"ל דכיון דהגמי נעשה לרפואה לכך אינו חוצץ, ולא פריך אלא לריו"ח דקאמר דשלא במקום בגדים לא הוי יתור

הוגבהה מאיליה אינו משלח, הרי בזה אף על אויר קפדין, ובעינין שיהא סמוך ממש ודבוק לביצים, בזה י"ל דאף מין במינו נהי דאינו חוצץ מ"מ סמוך ממש לא הוי, והוי כאילו אויר מפסיק ביניהם ואין בזה חיוב שילוח. ולכך מיבעי ליה אם נחשב עכ"פ כמו אויר דלא חשיב דבוק ממש, או דאפשר דמין במינו אינו חוצץ כלל ונחשב כדבוק ממש.

וכן אם יניח ידו תחת התפילין של ראש, ודאי לא יצא יד"ח ולא אמרי' מין במינו אינו חוצץ, ובעי"כ היינו דכמו דאויר פוסל אף מין במינו חוצץ כה"ג. עכ"ד.

ועי' שו"ת מנחת יצחק (ח"י סי' צה) משי"כ לפרש בזה בהא דהובא בפת"ש יו"ד סי' רפט בשם הגר"א [ועי' מעשה רב] שהיה נזהר שלא לכרוך המזוזה בקלף שלא יהא חציצה, ומהרש"ם (ח"ד סי' קלח) הקשה למה לא יכרוך קלף על המזוזה הא מין במינו הוא ואינו חוצץ. ולפי"ד הגרש"ק כי המנח"י ליישב דגם במזוזה בעינין י"על"י ממזוזות ביתך ממש, ואפי' הפסק הויא פוסל, ולהכי לא אמרי' מין במינו אינו חוצץ. [ועי' משניות בכ"ז להלן עניני ר"ה בשופר שציפהו זהב].

### ט"ז) חובת האב באהבת בנו.

**ערות כלתך לא תגלה אשת בנך היא לא תגלה ערותה (יח, טו)**

כתב הרמב"ן בהשגות לסה"מ (ריש שורש חמישי ד"ה ומאלו) דמה שאמרה תורה "אשת בנך היא לא תגלה ערותה" אינו לאו נוסף, אלא טעם להמצוה, וז"ל, אינו אלא טעם למה שקדם, כי רעה גדולה היא, שהיא אשת בנך שהוא חייב בכבודך ואתה מתחייב באהבתו, ואין ראוי שתגלה ערותה. עכ"ל. הנה כתב בזה הרמב"ן שהאב מחויב באהבת בנו, ויש לברר מהיכא נפקא הך חיובא.

עוד מצאתי בס"ד כזאת ברמב"ם פ"ה מה' ת"ת הי"ד שכי' וז"ל, וצריך אדם להזהר בתלמידיו ולאזהבן, שהם הבנים המהנין לעולם הזה ובעולם הבא, עכ"ל, אשר במשמעות דבריו, דהבנים צריך לאזהבן, ומזה למד על התלמידים, לפי שגם הם בנים, המהנין בעולם הזה ובעולם הבא.

והנראה בזה בס"ד כפי המתבאר בד' הרמב"ן, דחיוב האב באהבת בנו נובע משום כיבודו של הבן, שיחס הבן שהוא מכבד את אביו, ונוהג עמו בניהוגי בן לאביו, מחייב את האב לנהוג עמו ביחס ובניהוג אב לבנו, שהוא באהבת בנו.

ולא סגי במה דלא חשיב חציצה, וזהו דפסק לענין כינה וכו' דחוצץ, ומים נמי הוי חציצה, וכמשנ"ת.

ד) ומצינו עוד כהמתבאר, באבני"ז (או"ח סי' תלב) שהביא להקשות, בהא דאיתא ר"ה כז, ב שופר שציפהו זהב במקום הנחת פה פסול, וכי הרמב"ן וריטב"א דטעמא דפסול משום דאיכא חציצה בין פיו לשופר. והא כיון דציפוי השופר בזהב לשם נוי הוא, א"כ אמאי הוי חציצה הא קיי"ל כל לנאותו אינו חוצץ. וכי, דהנה כי הרמב"ן דמהא דציפהו זהב פסול שמעינן שאם הרחיק השופר מפיו ונפח בו ותקע פסול, ולכאוי' מנא ליה הא, דבשלמא ציפהו זהב איכא חציצה, אבל הרחיק השופר מפיו הא ליכא חציצה.

וכי האבני"ז דעי"כ דהדין ציפהו זהב פסול היינו משום דבעי' שיגע פיו בשופר, והיכא דבעינן שיגע לא מהני מין במינו וכל לנאותו, כמש"כ הרמב"ן הנז', ולהכי בשופר נמי לא אמרי' כל לנאותו לא חייץ, דאף זה מלתא דמין במינו, כמש"כ הר"ח בסוכה לו, א וז"ל, ואמר רבא כל לנאותו אינו חוצץ, מין במינו הוא, עכ"ל, ולהכי פסלינן שופר שציפהו זהב במקום הנחת פה ולא אמרי' כל לנאותו אינו חוצץ, משום דבעי' נגיעה וליכא, וא"כ דמשום נגיעה אתינן עלה לפסול בציפהו זהב, שפיר הוכיח הרמב"ן דשמעינן מינה דאם הרחיק השופר מפיו לא יצא, דהא לא נגע.

ועי' בשו"ת טוב טעם ודעת להגר"ש קלוגר זצ"ל (קמא סו"ס רמה), ששאל לו משכיל אחד בהא דאיתא בחולין קמ"ב גבי שילוח הקן, דבעי ר' ירמיה מטלית מהו שתחוץ וכו' שני סדרי ביצים זו על גב זו מהו וכו', ומה מיבעי ליה בביצים זו ע"ג זו והא מין במינו הוא ומין במינו אינו חוצץ.

והשיב הגרש"ק דהנה הלא בלא"ה תיקשי הלכתא אהלכתא, דהרמב"ם פסק בהך בעיא דחשיב חציצה, ואנן הא קיי"ל דמין במינו אינו חוצץ. וכי לייסד, דלא אמרי' מין במינו לא חייץ רק בדבר דקפידא שלו תליא דוקא בחציצה, הא לא הוי חציצה אם לא נגע ממש אין קפידא בדבר, כגון בקיבל הדם, שעיקר הקפידא שלא יהיה דבר חוצץ בינו לבין הריצפה, הא ליכא חציצה אף אם לא היה רגלו ע"ג הרצפה והיה אפשר שילך באויר ויעוף אין קפידא בדבר, כל שלא היה דבר חוצץ בינו לבין הרצפה.

אבל בשילוח הקן, שם בעינן שהאם תהיה רובצת י"על"י הביצים ממש, הא אם אינה רובצת ממש רק

וכמו כן בתלמיד אצל הרב. [והנה אם היה המציאות בזה שהאב והרב הם גורמים את הצער הרי ודאי היו מחויבים בזה, משום האיסור שלא לצער אדם מישראל, אמנם צער זה אינו נגרם על ידם, אלא רק תלוי בהם, ובידם למנוע זאת].

וי"ל דכיון דחסרון אהבה לבן והתלמיד מצער אותם, הרי"ז בכלל החיוב לשקוד על תקנת חבירו, כמש"כ בשערי תשובה (ש"ג אות יג) וז"ל, כי חייב אדם לטרוח בדרישת טוב לעמו לשקוד בעמל נפשו על תקנת חבירו אם דל ואם עשיר, וזאת מן החמורות ומן העיקרים הנדרשים מן האדם, שנאמר (מיכה ו, ח) הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד.

\*\*\*

## קונטרס מיוחד לחג המצות. י"ז) מצות הסיבה

א) כתב הרמב"ם פ"ז מה' חמץ ומצה ה"ו ה"ז וה"ח וז"ל, בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא עצמו יצא עתה משעבוד מצרים וכו' לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות וכו' ואימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבעה כוסות האלו, ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח ואם לאו אינו צריך. עכ"ל.

וכי בחיי מרן רי"ז הלוי, דמדברי הרמב"ם שכי' דאף בשאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי"ז משובח, והיינו דיש בזה קיום מצוה דהסיבה, מבואר דמצות הסיבה היא מצוה בפני"ע שיאכל וישתה בלילה הזה והוא מיסב דרך חירות, אלא דחכמים קבעו למצוה שתהא בשעת אכילת המצה ושתיית הד' כוסות, אבל עכ"פ מצוה בפני"ע היא, ולא מדיני המצוה של מצה וד' כוסות. ומשו"ה אף בשאר אכילתו ושתייתו איכא קיום מצוה דהסיבה, אלא דאינו מחויב אלא באכילת מצה ושתיית הד' כוסות.

והנה הרא"ש (פ' ערבי פסחים סי' כ) כי וז"ל, ואם אכל בלא הסיבה לא יצא כדאמר ריב"ל השמש שאכל כזית כשהוא מיסב יצא, משמע מיסב אין לא מיסב לא, ואם אכל בלא הסיבה צריך לחזור ולאכול בהסיבה, עכ"ל, וכי הגרי"ז

דהנה כיבוד הבן את אביו אינו רק משום קיום מצות כיבוד אב, אלא שזהו הניחוג המחויב מיחסי בן לאב, וכמו שפירש הרד"ק הפסוק "בן יכבד אב" (מלאכי א, ו) וז"ל, זהו מדרך השכל המפורסם שראוי לבן לכבד את אביו. ובמלבי"ם שם ז"ל, הנה הבן יכבד אב ויזהר בכבודו מצד האהבה אשר יאהב את אביו, עכ"ל, וכפי שהבן נוהג עם אביו כבן לאב יש להאב לנהוג עמו ביחס אב לבן, שזהו אהבה לבן, וכמבואר בכמה מקומות שכך היא צורת יחסי האב, והראוני לשון הרמב"ן פ' מטות עה"פ "ואם הפר יפר אותם אחרי שמעו ונשא את עונה" (ל, טז) וז"ל, והזכיר הכתוב זה בבעל והוא הדין לאב, אבל דבר הכתוב בהווה, כי האב ישתמר מזה לאהבת בתו, והבעל אולי ישנא אותה וחושב לתת עליה אשם, עכ"ל. [ובפרשת העקידה שאמר הקב"ה לאברהם אבינו "אשר אהבת" (כב, ב) הביא רש"י "אמר לו שניהם אני אוהב"]. ובהיות שהבן נוהג כבן לאב, על האב לנהוג עמו כאב לבן. [וכעין שפירש במצודות (שם) "בן יכבד אב" וז"ל, הלא מדרך הבן לכבד את אביו על כי אביו אהבו. ומבואר דתליא ניהוגיהם כאב וכבן זה בזה].

וכן יש לפרש ד' הרמב"ם בחובת הרב באהבת תלמידיו, דמשום שהתלמידים הם הבנים המהנין בעוה"ז ובעוה"ב, מפני תועלת זו מהם כבנים לאב, יש לו לנהוג אליהם אהבה כאב לבנים.

וחיוב האב בזה י"ל דיסודו משום חובת הכרת הטוב, וכפי שהשיב לי מו"ר מרן ראש הישיבה הגרא"ל זצוק"ל, דלהאב והרב יש חובת הכרת הטוב להבן והתלמיד על כיבודם אותם, ואף שמחויבים הם בזה. עכ"ד. והשבת גמול על יחסי בן לאב הוא לנהוג עמו ביחס אב לבן.

וזהו שכתב הרמב"ן, שהבן חייב בכבודך ואתה מתחייב באהבתו, דמבואר דסיבת החיוב מפני שבנדך כיבדך משום כך אתה מתחייב באהבתו, משום הכרת הטוב. [ומדוקדק לשונו שלא אמר ואתה "חייב", אלא "מתחייב", היינו אחר כיבוד בנדך אותך]. וכך מבואר שפירש המגילת אסתר ד' הרמב"ן בזה"ל, בנדך אשר הוא חייב לנהוג בך כבוד, וא"כ גם אתה חייב באהבתו.

וכן משמע להדיא בד' הרמב"ם דהחיוב לאהוב תלמידיו הוא מפני שמהנין אותו, והיינו משום הכרת הטוב, וכמשנ"ת.

עוד העירוני די"ל באופ"א, דהנה דבר פשוט הוא דבן שאין אביו אוהבו הרי זה חסרון וצער אצלו,

הסיבה, הרי לנו דאף איהו ס"ל כהרא"ש דהסיבה מעכבת בקיום מצות מצה וצריך לחזור ולאכול בהסיבה, אלא דבזה"ז דאין דרך להסב שאני, והנה בהמשך דבריו כי הרמ"א דלכתחילה יסב כל הסעודה, (ומקוה"ד בד"מ ממהר"י ברונא) ומוכח מזה דהדין הסיבה הוא דין בפני"ע. [ואכן אפשר דלהלכה חיישי לבי השיטות, אך אכתי קשה דא"כ הול"ל דבדיעבד יש לסמוך על דעת הרמב"ם ומהר"י ברונא דהסיבה אינה מעכבת בקיום המצוה ואי"צ לחזור ולאכול]. וצ"ע.

ג) ונראה בזה בעזה"י, דנחלקו הראשונים בגדר חיוב ההסיבה באכילת מצה ושתיית הדי' כוסות, ובמה שמצוה להסב כל הסעודה. דהנה בתוס' (קת, א ד"ה מאי) כי כמה טעמים בהא דמצוה צריכה הסיבה, וז"ל, שאני מצוה שהיא עיקר הסעודה יותר מין. ועוד ביין כבר היסב בשני כוסות הראשונים. ועוד שכתבה התורה זכר לחירות שלא הספיק בצקם להחמיץ עד שנגאלו, ואע"פ שהיא לחם עוני יש לאוכלה דרך חירות. עכ"ל.

והנה כד דייקין בד' הרמב"ם יולפיקך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות וכו' ואימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת מצה ובשתיית כוסות האלו", נראה מדבריו דעיקר הדין הוא להסב בסעודת הלילה הזה, אלא דמה שצריכין בו הסיבה הוא עיקרו הוא באכילת מצה והדי' כוסות, שהם עיקר הסעודה, ולפי"ז מבואר היטב דכשלא היסב אי"צ לחזור ולהיסב, שהרי קיים מצות מצה ודי' כוסות, דמצות הסיבה דין בפני"ע היא, וכמשנ"ת בד' הגרי"ז.

ומדויק כך ד' הרמב"ם שכי' יושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח ואם לאו אינו צריך" דמבואר דההסיבה באכילת המצה ושתיית הדי' כוסות אי"ז חלק נוסף ונפרד במצות הסיבה, אלא דההסיבה הוא דין על סעודת הלילה, רק דהמצוה והדי' כוסות הם עיקר הסעודה, ושאר הסעודה "הרי זה משובח" שיסב בכולה, אכן עיקר דין זה כבר נתקיים במצה והדי' כוסות, וזהו שסיים "ואם לאו אין צריך", ועמדו בזה מה הוסיף ומה

דמבואר דס"ל דלא כהרמב"ם, אלא דהסיבה הוי דין בקיום המצוה של מצה ודי' כוסות, ומשו"ה כל שאכל בלא הסיבה צריך לחזור ולאכול בהסיבה, דאי נימא דהוי מצוה בפני"ע ואינו דין בקיום מצות מצה, אי"כ מה שייד שיחזור ויאכל מצה בהסיבה, הלא יצא כבר יד"ח מצוה, ושוב אי"ז אכילת מצה דמצוה.

ב) והנה כי המאירי (קח, ב) וז"ל, ארבע כוסות כולם צריכין הסיבה, הן שתייתם, הן הדברים שהם מסודרים עליהם, ר"ל קידוש וקריאת ההגדה וקריאת ההלל וברכת המזון, ואם היה מיסב כל הסעודה הרי זה משובח, עכ"ל. ובסי' מאורי המועדים מהגרמ"ד סאלאוויצ'יק שליט"א עמד בדבריו, דלכא"ו מהא דמצריך הסיבה אף בקריאה ובברכות המסודרות על הכוסות, מוכח דהוא תנאי ודין בקיום מצות הדי' כוסות ומשו"ה גם הברכה שעל המצוה דשייכא להמצוה, אף היא טעונה הסיבה. דאי נימא דמצות הסיבה הוי מצוה בפני"ע ולא שייכא למצות הדי' כוסות, ואי"ז אלא תקנה שייסב בשעת שתיית הדי' כוסות, אי"כ לא שייד לומר דצריך להיסב אף בברכות, דמאי שייטא הברכות להסיבה, ומהיכ"ת לחייבו בהסיבה אף בהם, ע"כ מוכח דס"ל דמצות הסיבה הוי דין בקיום המצוה דדי' כוסות. ומעתה קשה דהלא כי המאירי שם דאם היסב בשאר הסעודה הרי"ז משובח, והלא נתבאר בד' הגרי"ז דהך הלכה לא שייכא רק אי נימא דמצות הסיבה היא מצוה בפני"ע, ולא שייכא למצות מצה ודי' כוסות, ואי"כ צ"ב דעת המאירי דס"ל שאין ההסיבה מצוה בפני"ע, אלא הוא דין בקיום מצות מצה ודי' כוסות, ואעפ"כ כי דאם היסב בכל הסעודה הרי"ז משובח, והיינו דמצות הסיבה לא תלי במצה ודי' כוסות. וצ"ע.

עוד הק' מו"ר הגרי"א גרבוז שליט"א דהנה בשו"ע (סיי תעב סעיף ז) פסק כד' הרא"ש דאם אכל כזית בלא הסיבה לא יצא יד"ח וצריך לחזור ולאכול בהסיבה, ומבואר דהדין הסיבה הוא דין בקיום מצות מצה שאין יוצא בלא הסיבה. והרמ"א שם השיג ע"ד המחבר, וכי דיי"א דבזה"ז דאין דרך להיסב כדאי הוא הראב"ה לסמוך עליו דבדיעבד יצא בלא

א) שוי"ע או"ח תעג סעיף ו, ויקח מצה האמצעית ויבצענה לשתים, ויתן חציה לאחד המסובין לשומרה לאפיקומן וכו' וחציה השני ישים בין שתי השלמות.

הנה יש לברר הא מילתא שתקנו לאחד מסימני סדר ליל פסח "יחץ", דבפשטות ענינו משום הא דרשי' בפסחים קטו, ב מ"לחם עוני" מה עני דרכו בפרוסה אף כאן בפרוסה, דלכאוי אמאי צריך לחצותה בעשיית הסדר דוקא, ולא יקח מתחילה פרוסת מצה דדרך העני בה, ומה צריך ליקח שלימה ולחצותה.

והנה בשו"ת מהרש"ל (סי' פח) כ' בתו"ד וז"ל, ואח"כ יקח אמצעית שלימה, ור"ל שאף היא תהא שלימה, ואף שהיא לפרוסה עומדת, ויש לחם משנה זולתו, מ"מ להידור מצוה תהא שלימה וישברנה וכו', עכ"ל, הרי נקט דלהידור מצוה עבדין הכי ליקח שלימה ולחצותה בעשיית הסדר. וגדולה מזו ראיתי לדקדק ביוצר לשבת הגדול "ויטבול בחרוסת ויברך בורא פרי האדמה, וכד אכיל יחצה אחת משלש מצות ואין ברכה עמה" הנה נקט בזה דאיכא מילתא בחציית המצה עד שאמר דמ"מ ליכא ברכה על זה. וצ"ב, דלכאוי הא לא הוי אלא היכי תמצי שתהא המצה פרוסה, ומאי הידור הוא, ומה שייך ברכה בזה.

והנה מצינו דנחלקו הראשונים בענין חציית המצה, וז"ל הבי"ח (סי' תעג) אהא דכ' הטור ויקח מצה האמצעית ויבצענה לשנים, כ"כ הרא"ש (סי' ל) וכ"כ בהג' מיימוני בסדר מהר"ם, ושכן פי' ראבי"ה (סי' תקכה), ודלא כמ"ש בסמ"ג (עשין מא) וברוקח (ר"ס רפג) דבוצע העליונה היא הראשונה משום דאין מעבירין על המצות, דאדרבה המצוה הראשונה שהוא לברך ברכת המוציא היא על הראשונה, אבל לבצוע המצה לשתים לעשותה פרוסה משום דכתיב לחם עוני אין בזה מצוה כל כך, וכ"כ במרדכי בסדר של פסח שבהגהות. עכ"ל. הרי דהסמ"ג והרוקח סברו דבציעת המצה לעשותה פרוסה כלחם העני מצוה היא, ולהכי בוצע העליונה משום דאין מעבירין על המצות, אולם הרא"ש וראבי"ה והגה' מיימוני סברי דלאו מצוה היא כל כך שיהא בזה משום אין

כוונתו בדבריו אלו, ולהמתבאר נחא, דא"יז אלא הוספה על עיקר הסעודה ואינו דין נפרד שאם לא יסב לא נתקיים אותו הדין.

אמנם בדעת המאירי והרמ"א נראה לבאר דאזלי כתי' בתרא בתוס', דמצה הואיל וכתובה בתורה זכר לחירות שלא הספיק בצקם להחמיץ עד שנגאלו לכך צריך לאוכלה דרך חירות, וכן הדי' כוסות הלא כל עיקרם זכר לחירות, והם כנגד ד' לשונות שנגאלו, ותו דא"י שם בגמ' דנשים חייבות בד' כוסות לפי שאף הם היו באותו הנס, והנה הלא מהאי טעמא לא מצינו שיתחייבו במרור וכו' אלא רק בד' כוסות, לפי שכל עיקרם זכר לנס, גם יעוי"ש ברמב"ם שכלל דין הדי' כוסות במה שצריך לעשות כדי להראות את עצמו כאילו יצא עתה משעבוד מצרים.

ונראה לפי"ז ד"ל דלכתחילה איכא מצוה להסב כל סעודת ליל הפסח, להראות עצמו בדרך חירות, אלא דבאכילת המצה ושתית הדי' כוסות, מלבד זאת, כיון שכל עיקרם זכר לחירות, אית להו דין בעצם מצותן שיהיו בהסיבה, ושפיר שייך להצריכו בהסיבה אף בדברים הנאמרים על הכוס, ואם אכל ממצה בלא הסיבה צריך לחזור ולאכול בהסיבה, דההסיבה בהם היא מעיקר דינם ומצותן, ולא קיים מצות מצה כהלכתה, והיינו דאפי' בדיעבד צריך לחזור, משא"כ בכל הסעודה, ומדויק היטב ד' הרמ"א "לכתחילה יסב כל הסעודה" והיינו דשאני כל הסעודה מאכילת המצה והדי' כוסות דהם אפי' בדיעבד.

[והנה הגרי"ז שם בתו"ד בדעת הרמב"ם ציין לד' הרמ"א דלכתחילה יסב כל הסעודה, והיינו דנקט דכוונתו כד' הרמב"ם דאם היסב הר"יז משובח. אמנם הביאו בזה דבפמ"ג (סי' תעב סק"ו במשב"ז) כ' ע"ד הרמב"ם, משובח הוא ולא לכתחילה, ומרמ"א משמע דלכתחילה בעי כל הסעודה בהסיבה. ובאמת גם רהיטת לשונם שם מורה דהם ב' ענינים, וכמשנ"ת].

י"ח) בענין יחץ ודין לחם עוני כדרך העני בפרוסה



על כן ישנה בכלל השבתה, דחשיבא הבדיקה מצוה מן התורה, כחלק ממצות הביעור, ועיי לעיל פ' בחוקתי שהובא עוד בזה מד' האחרונים, ולפייז שפיר הוי ממצות סיפור יצי"מ דרך שאלה ותשובה, שעיי השינויים מעורר הבן לשאול].

ג) ואשר י"ל בזה, דאיכא מעלה לבצוע המצה בעשיית הסדר ולא שתהא פרוסה מתחילה, דבכך ניכר שאוכל המצה כדרך העני, ולא דרך נזדמן לו פרוסה, [דהלא אף אצל העשיר מצוי לפעמים פרוסה, אלא דהעני לעולם דרכו בפרוסה].

ומעתה הנה יש לעיין בהא מילתא דדרשי מלחם עוני מה עני דרכו בפרוסה אף כאן בפרוסה, אם נאמר בזה דין מעלה בהמצה שתהא פרוסה, או דאייז הלכה בהמצה, אלא דהוא מדיני אכילת המצה שתהא כעני שדרכו בפרוסה.

ובשו"ע הגר"ז (תעג סל"ו) נראה דנקט דהוא הלכה בהמצה, שכי ומקצתה השני צריך להחזירו, לקערה וליתן אותו בתוך ב' מצות השלימות כדי לומר עליה ההגדה לפי שצריך לומר ההגדה על מצה הראויה לצאת בה יד"ח שנאמר תאכל עליו לחם עוני, ודרשו חכמים שעונים עליו דברים הרבה, ומתוך שנאמר לחם עוני חסר וא"ו דרשו חכמים לחם עני, מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה, שהמצה שיוצא בה יד"ח לא תהיה שלימה אלא פרוסה ועליה יאמר ההגדה. והנראה מדבריו דנקט דהוי הלכה בהמצה שתהא פרוסה כשל עני, ולכך משום דבעי לחם שעונים עליו דברים הרבה, שתהא ההגדה נאמרת עליו, צריך שתהא פרוסה בשעת אמירת ההגדה, דאי נימא דלא הוי אלא הלכה באופן האכילה, א"כ לכאוי לא שייך דנימא דלהדין שיאמרו על המצה דברים הרבה בעי מצה פרוסה.

אולם הנה בפמ"ג (א"א תעג סק"כ) כ', שיבצענה ביד ולא בסכין כדרך שהעני עושה. ובביאור דבריו שמעתי, דהיינו דמדריך אכילת העני לפרוס קודם האכילה, ולא רק שאין בידו אלא פרוסה, אלא כך אופן אכילתו. והנה אי נימא דהדין פרוסה הוי הלכה בהמצה, א"כ איך

מעבירין על המצות. אכן משמע דלהרא"ש ודעימיה נמי איכא מילתא בחציית המצה, והדברים צ"ב, גם יש לבאר במאי פליגי. [ואמנם במרדכי (לח, א מדפי הרי"ף) כ' וז"ל, ורבינו אבי העזרי כ' שבוצע האמצעית ושומר חציה לאפיקומן, והא ליכא למימר יבצע העליונה משום דאין מעבירין על המצות, דאין מצוה בשבירת המצה, עכ"ל, הנה רהיטת לשונו דליכא מצוה כלל, ודלא כמו שהביא הב"ח דאייז מצוה כל כך, אכן י"ל דהמרדכי נמי לא כ' אלא לענין דליכא בזה אין מעבירין על המצות].

ב) והנה יש עוד לברר בהא מילתא, אמאי עושין היחץ קודם אמירת ההגדה, הא לכאוי מענין המצה הוא, ונעביד לה קודם אכילת המצה.

וכי בב"י (סי' תעה), כתב הכלבו (סי' ג) המנהג לחלקה קודם שיקרא ההגדה כדי שיאמר עליה הא לחמא עניא מה לעני בפרוסה אף כאן בפרוסה, וי"א שהוא כדי שיראו התינוקות וישאלו מפני מה אנו מטמינים המצה ועדיין לא אכלנו, וי"א כדי שלא יראו ויאכלו אותה תוך הסעודה בשוגג ולא יהיה לו עוד מצה משומרת באחרונה ולפיכך מצניעין אותה, עכ"ל.

והנה להך טעם כדי שישאלו התינוקות, יתבאר לן בזה גם מה שעושין כן בסדר הלילה דוקא ולא שיביא פרוסה מתחילה, אמנם א"כ, הא לאו מצוה הוא ולא הידור מצוה ולא רבותא הוא דליכא ברכה על זה. ולהנך טעמי שהוא כדי לומר עליה הא לחמא עניא או כדי שלא יבואו לאוכלה, ולכך יש להניח מתחילה חציה לאפיקומן, אכתי צ"ב הא דבעי להביא שלימה ולחצותה.

[שוב העירני ידידי הרה"ג רש"מ קולמן דהנה להטעם שכי הב"י שהוא כדי שישאלו התינוקות, י"ל מה דחשיב מצוה ודשייך ברכה על זה, עפמ"ש"כ בהעמק דבר (שמות יג, ח) דמצות "והגדת לבנך" כולל את הפעולות שצריך האב לעשות למשוך לב הבן לשאול, ולדבריו הא שפיר הוי מצוה מן התורה, ושייך ביה הידור וברכה נמי שייכא ביה. וכעייז י"ל, עפ"י ד' הריטב"א בפסחים ז, ב, דמברכין על בדיקת חמץ, משום דלמצות ביעור בעי בדיקה

העני לא בעינן שיבצע "אחת לשתיים", רק שתהא המצה פרוסה, ומה שבוצעין מצה שלימה הוא מטעמא אחרינא, והיינו דס"ל דהוי הלכה בהמצה שתהא כשל העני, ולכך משום האי טעמא אין הבציעה אלא היכ"ת שיהיה לפניו מצה פרוסה, ואי לאו טעמא דזכר לים ולירדן, משמע דלא בעי כלל לעשות היחץ בהסדר, וסגי שיביא מצה פרוסה מתחילה.

[והנה האגור בה' פסח (סי' תשי"צ) כ' דאם נשברה אחת מן המצות יקח אותה למצה שניה דבלא"ה בוצעין אותה, והביאו הרמ"א סי' תעה סעיף ז'. ובביאור דבריו יתכן דאיהו נמי ס"ל דמסדר הלילה "יחץ" לבצוע המצה, ולא סגי שיביא פרוסה מתחילה, אלא דמ"מ ס"ל דעדיף מצת מצוה מגי המצות שנאפו אחר חצות אף כשאינה שלימה].

(ד) והנה כ' הרמב"ם פי"ח מחו"מ ה"ו וז"ל, ולוקח שני ריקין חולק אחד מהן ומניח פרוס לתוך שלם ומברך המוציא לחם מן הארץ, ומפני מה אינו מברך על שתי ככרות כשאר ימים טובים משום שנאמר לחם עוני מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה, עכ"ל. ובמ"מ הביא דמקורו מהא דאי' בברכות לט, ב הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך שלמה ובוצע.

והר"ן (כה, ב מדפי הרי"ף) כ' כדעת הרמב"ם דמברך המוציא על הפרוסה משום דאיתעבידא בה חדא מצוה שמברך עליה על אכילת מצה, ועוד מדאמר' בברכות דהכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך שלימה ומברך, והביא ע"ז וז"ל, מיהו כתב רבינו האי גאון דלא איתמר אלא בהביאו לפניו פתיתין, דומיא דהתם כשהביאו לפניו פתיתין, ה"נ דהביאו לפניו פרוסה וקאמר שהוא רשאי לברך על הפרוסה אבל אם הביאו לפניו שלמין שיהא רשאי לפרוס אין לנו, דאי משום דדרש'י לה מלחם עוני, לא איתמר אלא לרשות וכו', אבל עכשיו נהגו הכל לברך על הפרוסה, אלא שמקדים לפרוסה קודם הגדה כדי שבשעת המוציא ימצאנה כשהיא פרוסה.

ובביאור פלוגתתם אפשר די"ל דפליגי בהא אי הוי הלכה בהמצה או רק באופן האכילה, דהרמב"ם ס"ל דהוי ילפותא בדין המצה, והיינו

שייך דנימא דמשום דהעני פורס בידו ולא בסכין אף אנו בעי לבצוע ביד כדרך העני, דמה שייך בזה הקרא דלחם עוני. אכן אי הוי הלכה באופן האכילה שיהא כעני דדרכו בפרוסה, אי"כ י"ל דאף הבציעה בעי ביד ולא בסכין משום דהך ילפותא דלחם עוני כדרך שהעני אוכל פרוסה, ודרכו לפרוס בידו קודם אכילתו.

ונראה די"ל דבהא פליגי הראשונים אי איכא מצוה בבציעת המצה, דהנה נתבאר די"ל דהענין בחציית המצה בעשיית הסדר משום דבכך ניכר שעושה כן בדוקא שתהא המצה פרוסה, ומעתה נראה דהסמ"ג והרוקח דס"ל דהוי מצוה ואיכא בזה משום אין מעבירין על המצות, היינו דסברי דהילפותא דלחם עני הוי הלכה באופן האכילה, וכש"נ בזה מש"כ הפמ"ג דיבצענה ביד כדרך שהעני עושה, וא"כ י"ל דמהך ילפותא גופא שהיא הלכה באופן מצות אכילת מצה, בזה נאמרה התקנה שיבצע המצה השלימה שיהא ניכר מה שהיא פרוסה בדוקא, והיא הלכה במצות האכילה, שתהא לחם עוני כדרך העני בפרוסה, ולכך ס"ל דאיכא בהבציעה משום אין מעבירין על המצות, והיינו דאשמעינן בעל היוצר לשבת הגדול דמ"מ מברכין על חציית המצה.

אולם הרא"ש והראב"י והג"מ מיימוני דס"ל דליכא בזה משום אין מעבירין על המצות, היינו דסברי דהך ילפותא דלחם עוני דבעי פרוסה כדרך העני הוי הלכה בהמצה שתהא פרוסה, וא"כ אף דאיכא הענין לחצות מצה שלימה ולא די שיביא מצה פרוסה דאז ניכר שהוא בפרוסה דוקא, אולם ל"ש לאחשובי מצוה, שהרי אי"ז אלא היכ"ת לאשוויי פרוסה, ואין לכוללו בהמצות מצה.

ובאמת הנה בסי' מעשה רוקח (סי' נח) הביא מתשובת רב שרירא גאון וז"ל, ולמה בוצעין אחת לשתיים, זכר לים ולירדן שנבקע להם לישראל ופסח היה. ולמה מברכין המוציא על הפרוסה ולא על השלימה, זכר ללחם עוני שאין לו לחם שלם אלא פרוסות ואר"פ בברכות הכל מודים לענין פסח שמניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע מ"ט לחם עוני כתיב ביה, עכ"ל. הנה בדבריו מבואר דמשום הדין דבעי פרוסה כדרך

האכילה, אלא בהמצה שתהא פרוסה כלחם עני, ודעתו דלאו בהמצה שאוכל ונפיק בה יד"ח נאמר דין זה, אלא בהמצה שבוצע ומברך עליה ברכת המצוה של אכילת מצה, בעינן שתהא פרוסה כלחם העני.

(ו) והנה בפ"י ההגדה המיוחס לרשב"ם [וכן הביא בפ"י אורחות חיים] מצינו פי' חדש לאמירת הא לחמא עניא, ויתבאר בזה טעם הבציעה בעשיית הסדר, וז"ל, "הא לחמא עניא" זו הודעה לתינוקות למה אנו מחלקין המצה לשנים כדרכו של עני, דלחם עני אכלו אבותינו במצרים דרך חיפזון, ומחלקין (קאי על אבותינו) הפת לשנים לחבריהם כאדם שאוכל במרוצה ובחפזון, וכל אחד ואחד אומר לחבירו "כל דיכפין ייתי וייכול" כלומר, מי שלא התקין הרי אצלי מתוקן, ואל יתמהמה על זה, וכן "כל מאן דצריך ייתי ויפסת, השתא הכא לשנה הבאה בארעא דישראל" כלומר יש לנו לשמוח על זה ולמהר הענין, שאם נאכל בחיפזון, לשנה הבאה נהיה בארץ ישראל ונאכל כרצוננו, ואם השתא עבדי לשנה הבאה בני חורין, כל זה מספר שאמרו אבותינו ועל כן אנו עושין כדוגמתן, עכ"ל. הנה לדבריו נתיישב לן היטב ב' הענינים, מה שעושין היחץ בעשיית הסדר ולא סגי להביא פרוסה, ומה שעושין כן בתחילת ההגדה באמירת הא לחמא עניא.

### י"ט) שאלת מה נשתנה לד' הרמב"ם

איתא בפסחים קטו, ב אביי הוה יתיב קמיה דרבה חזא דקא מדלי תכא (מסלקין השולחן) מקמיה, אמר להו עדיין לא קאכלינן אתו קא מעקרי תכא מיקמן, אמר ליה רבה פטרתן מלומר מה נשתנה. ושם קטז, א אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה, עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא מאי בעי למימר ליה, אי"ל בעי לאודיי ולשבוחי, אי"ל פטרתן מלומר מה נשתנה, פתח ואמר עבדים היינו.

והנה הרמ"א (סי' תעג סעיף ז) הביא ממנהרי"ל, וז"ל, וכשהבן או האשה שואלת אי"צ לומר מה נשתנה אלא מתחיל עבדים היינו. ובב"י הגר"א כ' וז"ל, וכשהבן, שם קט"ו קט"ז פטרתן וכו'. עכ"ל. ובפרי"ח הביא הני תרי עובדי דאחר

דבפסח הלחם הוא פרוס, ולכך יש לברך עליו, כמו שבשאר ימים טובים מברכין על שלמות, דזהו הלחם עוני. אולם רב האי גאון י"ל דסי"ל דלי"ה אלא הלכה באופן האכילה, ועדיין קיים הדין שצריך לברך על שלימות ככל ימים טובים, אלא דאם בצע המצה קודם ההגדה ונמצא כבר פרוסה לפניו, כיון דבפסח איכא ההלכה שיהא פרוסה שפיר דמי לברך על זה, אבל לכתחילה לא עבדינן לה לבצוע לפני האכילה לבטל הענין דב' שלימות ככל ימים טובים.

(ה) והנה אהא דכ' הטור (סי' תעה) ויברך על השלימה המוציא ויבצע ולא יאכל עד שיברך על הפרוסה על אכילת מצה ויאכל משניהם יחד כזית מכל אחד וכו', כ' הבי"ח, כ"כ הרא"ש, ואוכלן יחד וכו', והטעם דאם יאכל של המוציא תחילה שהוא של שלמה, הרי באותה אכילה יצא ידי חובת מצה, ואנן בעינן לחם עוני לשל מצה דהיא פרוסה ולא שלמה, ומהר"ל מפראג (גבורות ה' פרק סג) הקשה ע"ז דהא אמרי' בפרק האיש מקדש (נ, ב) כל מידי דליתיה בזה אחר זה בבת אחת נמי ליתא, ואפשר לומר דעיקר הקפידא אינה אלא לענין בציעה שיבצע ויברך על הפרוסה על אכילת מצה, אבל לענין אכילה לא נפקא לן מינה מידי, תדע שהרי אם אינו יכול לאכול משניהם יחד, אוכל של המוציא תחילה וכו', אלא ודאי דלכתחילה קאמר, דיותר נכון לאכול משניהם יחד דיוצא באותה אכילה של פרוסה ידי חובת מצה, אבל היכא דלא אפשר לית לן בה, דלא קפדינן אלא שיניח פרוסה בתוך השלימה ולבצוע ולברך על הפרוסה על אכילת מצה, עכ"ל. [ועיי' פירש"י ברכות לט, ב וז"ל, לחם עני כתיב, ודרכו של עני בפרוסה, לפיכך צריך שיראה כבוצע מן הפרוסה, עכ"ל, ועיי"ש דפ"י דיכול לבצוע רק מן השלמה וסגי דשתיהן בידו. ועיי"ש רא"ש פ"ו סו"ס כא].

הנה כ' הבי"ח [וכן מבואר בד' רש"י] דהך מילתא שתהא פרוסה כדרך העני, לאו מילתא היא בהמצה דנפיק בה ידי חובתו, אלא רק שיבצע ויברך ברכת על אכילת מצה על פרוסה. והנה לדבריו הא ודאי לאו הלכה הוא בדיני

נוסח המה נשתנה, אכן תמה מהסוגיות הנ"ל דפטרותן מלומר מה נשתנה, וכדאי שם פתח ואמר עבדים היינו.

ונראה דס"ל להרמב"ם דמה דצריך שישאל הבן הוא "כי ישאלך בנך למחר – מה זאת" והיינו רק "מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות" בלא להוסיף ולפרט בשאלתו דבר, וכמבואר ברמב"ם פ"ז ה"ג וז"ל, וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות, עד ששייב להם וכו' כיצד משנה מחלק להם קליות ואגוזים ועוקרין השולחן מלפניהם וחוטפין מצה זה מיד זה וכיוצא בדברים אלו, עכ"ל, הנה כל אלו השינויים שמעורר בהם את הבן לשאול עליהם אינם שייכים כלל למצות הלילה ולסיפור יצי"מ, אלא דבזה הבן מתעורר לשאול "מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות" אבל כל נוסח המה נשתנה הוא דין להקורא.

ונראה דהרמב"ם פירש כן במתני' וכפי שפירש המאירי מתני' מוזגין לו כוס שני וכאן הבן שואל וז"ל, וכאן ר"ל במזיגת כוס זה הבן שואל את אביו אם הוא חכם, שהרי בזה עוקרין את השולחן, ואם אין דעת בבן להרגיש בענין ולשאול אביו מלמדו וכו', ואע"פ שתחילת השאלה בעקירת השולחן הוא מוסיף בשאלות לאמר לו שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ ומצה וכו', עכ"ל. והיינו דכך פירוש מתני' דהבן שואל רק על עקירת השולחן (וכי"כ להדיא מהר"ם חלאווה), והאב הוא שמוסיף ואומר לו כל שאר הדברים שנשתנה הלילה הזה.

ומעתה נראה דהרמב"ם דס"ל דדין אמירת המה נשתנה הוא דין לקורא ההגדה, ופירש כן במתני' כמשנ"ת, אי"כ שפיר לא פסק להא דפטרותן מלומר מה נשתנה, דהלא לעולם אף אחר שאילת הבן, אומר הקורא כל נוסח המה נשתנה.

ונראה דהרמב"ם פ"י הגמ' באופ"א, דהנה כ' התוס' אהא דאמרי' בגמ' קטו, ב למה עוקרין את השולחן כדי שיראה התינוק וישאל, וז"ל, כלומר ומתוך כך יבוא לשאול בשאר הדברים, אבל במה ששאל למה אנו עוקרין את השולחן לא יפטר ממה נשתנה. וההיא דאביילא פ"י

ששאלו מה נשתנה אי"צ הקורא לחזור ולומר אלא מתחיל עבדים היינו.

אולם הנה הרמב"ם לא פסק לה, וצ"ב. וברבינו מנוח (פ"ח מחמץ ומצה ה"ב) עמד בזה וז"ל, ולא הזכיר הרב ההוא דפטרותן מלומר מה נשתנה ומשמע דס"ל דלאו הלכתא היא, דהא אמרי' אפילו כולנו חכמים כולנו נבונים וכו'. עכ"ל. אכן דבריו צ"ת שהרי הרמב"ם אף הוא כ' בפ"ז ה"ב וז"ל, שואלים זה את זה מה נשתנה אפילו היו כולם חכמים, עכ"ל, וגם לכאוי לאו תשובה היא להא דאם שאל אי מן המסובין פטרן מלומר מה נשתנה.

והנראה בזה בעזה"י, דהנה כ' הרמב"ם פ"ח ה"ב וז"ל, ואחר כך עוקרין השולחן מלפני קורא ההגדה לבדו, ומוזגין כוס שני וכאן הבן שואל, ואומר הקורא מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות שבכל הלילות אין אנו מטבילין וכו', עכ"ל. כתב לן הרמב"ם דאמירת נוסח ה"מה נשתנה" הוא דין לקורא ההגדה.

והביאור בזה דס"ל להרמב"ם דדין אמירת מה נשתנה הוא דין לקורא ההגדה, שהרי הגדת סיפור יצי"מ צריך שתהא דרך שאלה ותשובה, וכמו שכתבו המפרשים דסיפור דרך שאלה ותשובה הוא מעורר ומושך הלב והתשובה מתבארת טפי, ומשו"ה הקורא הוא שאומר כל נוסח המה נשתנה.

ויש להתבונן דהלא בפשטות הוא דין שישאל הבן, וכמש"כ הרמב"ם פ"ז ה"ג וז"ל, וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות עד ששייב להם ויאמר להם כך וכך אירע כך וכך היה, עכ"ל. והדבר מפורש בקרא "כי ישאלך בנך וגו'" ומינה ילפי' לדין סיפור דרך שאלה ותשובה וכו', ואמאי צריך הקורא לשנות ולומר מה נשתנה.

ועמד בזה בחת"ס בהג' לשו"ע שם וז"ל, לשון הרמב"ם פ"ח ה"ב וכאן הבן שואל ואומר הקורא מה נשתנה וכו' משמע שהקורא ההגדה יאמר מה נשתנה. ובגמרא משמע אם הבן שואל לא יאמר הקורא אלא עבדים היינו. ע"כ. הנה נקט בדעת הרמב"ם דהקורא הוא אומר כל

בגנות ולסיים בשבח, כיצד מתחיל ומספר שבתחילה היו אבותינו וכו' ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום וכו' וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה וכו' ומסיים בנסים ונפלאות שנעשו לנו וכו']. והרי הדבר צ"ב טובא, דמאי שייך ליעבד כתרוייהו, דהנה לדין דמתחילין בעבדים היינו, הרי שוב לאו התחלה הוא במתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו, שהרי כבר התחיל בגנות דעבדים היינו.

ובאמת בפשטות מצינו למימר, דלא נחלקו רב ושמואל במאי לפתוח תחילה, רק איזה גנות להזכיר, וכל שהתחיל בגנות וסיים בשבח שפיר דמי, ואף אם הוא באמצע הסיפור, דבהא נמי איכא להענין דמתחיל בגנות שהוא כדי להגדיל הסיפור, וכלשון המאירי שם, כדי שיפרסם העבדות להגיע ממנו לכבוד שחרורו.

ואמנם הריטב"א בפי"ה הגדה (בפיסקא עבדים היינו וכו') כי וז"ל, ובגמרא אמרו, מתחיל בגנות ומסיים בשבח, לתת שבח והודאה לשי"ת אשר מאשפות ירים אביון, ונחלקו אמוראי מאי גנות, רב אמר מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו, ורבא אמר עבדים היינו לפרעה, ואיפסקא הלכתא כוותיה דרבא דהוא בתרא וכו', ומסתברא דלא נחלקו אלא מאיזה מתחילים, דרב סבר מתחילה עובדי ע"ז, כמו שהיה מעשה, ורבא אמר עבדים, שהוא תוקפו של נס, ואח"כ מתחילים בגנות עבודה זרה, ולפי זה מנהגנו כרבא, דאי פליגי לגמרי, נהיגנא דלא כחד. עכ"ל.

הנה פי' הריטב"א פלוגתתם, מאיזה גנות פותח ומתחיל תחילה, ולתרווייהו ס"ל דמזכיר ב' עניני הגנות, ואכן זהו שכי' הריטב"א דמנהגינו היינו כרבא, ולא כי דעבדין כתרוייהו, והיינו משום דאין בסיפור ב' עניני הגנות קיום הדין כבי' המ"ד, דהא פלוגתתם באיזה מתחיל, והתחלה בעבדים וכו' היינו כרבא דס"ל דמתחיל בגנות זו, והא דמזכירין גם הגנות דמתחילה וכו', משום דרבא נמי ס"ל דיש להזכיר תרווייהו.

אכן הרי"ף והר"ח שכי' דהאידינא עבדין כתרוייהו, מבואר דלא פי' כן פלוגתא דמתחיל בגנות. והנה באבודרהם [וכ"כ ר"י בן יקר] בפי

הגמ' אלא תחילת שאלתו. עכ"ל. והיינו דהבן הוא שואל כל נוסח המה נשתנה. אלא דהנה לפי"ז יש לבאר מאי קמ"ל בהא דא"ל לאביי פטרתן מלומר מה נשתנה, הלא כבר שאל אביי כל שאלות המה נשתנה. ובאמת בחי מהגר"י בדרך (הנדפס בסוף המסכת קטז, א) כי דאתא לאשמעינן דא"ל קורא לחזור ולשנות שאלת מה נשתנה, אלא אומר עבדים היינו, כמש"כ הרמ"א.

ולפמשנ"ת בדעת הרמב"ם נראה דבאמת פי' הגמ' באופ"א, דהנה לפי התוס', דפי' מתני' דהבן שואל כל נוסח המה נשתנה, ולכך כי התוס' דאיירי דשאל כל נוסח המה נשתנה, וא"כ צ"ב מאי קמ"ל בהא דפטרתן מלומר מה נשתנה, וע"כ דכונת הגמ' לאפוקי דאין הקורא צריך לחזור ולשנות שאלת מה נשתנה.

אולם הרמב"ם דפי' דאין הבן שואל כלל נוסח שאלת מה נשתנה, אלא הבן שואל "מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות" וכמשנ"ת בדברין, א"כ שפיר יש לפרש דהא דקאמרו פטרתן, הא גופא אמרו לו דאחר ששאל על עקירת השלחן נתקיים דין שאלת הבן "מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות". ובהא דאמר"י בגמ' קטז, א גבי דא"ל ר"נ לדרו עבדיה וכו' דפתח ואמר עבדוים היינו ולא חזר לפרש השאלות, יעוי"ש בהגי' יפ"ע שכי' דל"ג וכי' דכ"ה משמעות ד' הרשב"ם, ובאמת במאירי (דפי' כהרמב"ם) לא גרס לה. [גם רהיטת הגמ' שם דאתא לאשמעינן הך דפותח בגנות ומסיים בשבח, ואי גרסינן לה יש להתבונן בעיקר ד' הגמ' מה עניינו לשאלת מה נשתנה, ואפשר דהיי' העבד כמי שאינו יודע דאביו מלמדו, והיה דינו ב"את פתח לו"].

### כ) מתחיל בגנות ומסיים בשבח

פסחים קטז, א במתני', מתחיל בגנות ומסיים בשבח, [ודורש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה]. ובגמ', מאי בגנות רב אמר מתחילה עובדי עבודת גלולים היו אבותינו ושמואל (ובראשונים אית דגרסי רבא) אמר עבדים היינו.

וכי' הרי"ף והר"ח דהאידינא עבדין כתרוייהו. [וברמב"ם פי"ז מחו"מ ה"ד, וצריך להתחיל

לדידה בעי למימר לתרוייהו, וס"ל דבעי להתחיל במתחילה עוע"ז.

אכן נראה וכמדויק היטב בדבריו, דלא פי בדעת רב דס"ל דיש לפתוח בתחילת כל הסיפור במתחילה עוע"ז, דהנה הריטב"א פי בזה וז"ל, דרב סבר במתחילה עובדי ע"ז כמו שהיה מעשה, עכ"ל, והיינו דבדוקא יש להתחיל בזה כפי שהיה המעשה, ואם מתחיל בעבדים היינו היינו דלא כרב, אולם הר"י בן יקר פי בדעת רב דלהסיפור השבח דיצי"מ, [דבו גופא נמי יש להזכיר הגנות והשבח], יש להקדים הגנות והשבח דמתחילה עוע"ז, והענין בזה כמו שהאריך שם, שהוא להודיע ולשבח במה שלא דקדק עם ישראל כמו שדקדק עם אברהם, וא"כ הרי אף אם פותחין בתחילה בעבדים היינו כסידרא דרבא, מ"מ כיון דשוב מזכירין תחילה גנות דמתחילה עוע"ז ואח"כ מזכירין גנות דעבודת מצרים (במה דאיתא להלן בהגדה צא ולמד וכו', כמו שכי שם ריב"ל), שפיר חשיב דעבדינן נמי כוותיה דרב, ולא מילתא הוא מה דפותחין קודם לזה בעבדים היינו.

ומבואר כן עוד להדיא בשיטתו, דאין הכוונה "מתחיל" בגנות דבזה פותחין בתחילה קודם לכל, דהנה בפירוש "מסיים בשבח" אליבא דרב פי ר"י בן יקר דהיינו בקרא דיהושע דמיייתין בהגדה "ואקח את אביכם את אברהם", ולכאוי הא לאו סיומא דסיפור הוא כלל, ולישנא דמתנני "ומסיים בשבח", אכן להמתבאר דפי "מתחיל" לאו היינו שזה יהיה דוקא התחלת הסיפור, רק שיזכיר בסיפור יצי"מ התחלה זו, הרי שפיר "מסיים" נמי לא קאי על עצם הסיפור כולו, רק שיסיים התחלה זו הראשונה דארמי אובד אבי.

### כ"א) "כולנו מסובים"

בנוסח המה נשתנה על ענין ההסיבה "כולנו מסובים" ראיתי לג"א שהעיר להקשות דלכאוי להרמב"ם ושוי"ע דאיכא מצוה באכילת כל הסעודה בהסיבה הול"ל כולו הסיבה או מסובין, וכעין הנוסח דשאלת מצה ומרור.

וי"ל בזה, בהקדם התבוננות בבי חילוקים בין נוסח השאלה דמצה ומרור לשאלת ההסיבה,

ההגדה (שם) כי וז"ל, ותנן בפי ערבי פסחים, מתחיל בגנות ומסיים בשבח, ופליגי בגמי מאי גנות, רב אמר מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו, ורבא אמר עבדים היינו לפרעה במצרים, רבא סבר כיון שכל ענין היום הוא יציאת מצרים אין לנו להזכיר גנות אחר כי אם אותו עבדות של מצרים, ורב סבר כיון שבאנו להזכיר גנות ושבח של מצרים להודיע כמה שבחו של מקום כי מאשפות ירים אביון יש לנו להזכיר גנות כי אבותינו היו עובדים עבודה זרה ואין גנות בעולם כזה, וגדול הוא מגנות של עבדות, ואעפ"כ קרבנו המקום לעבודתו וכו' ולפי שהלכה כרבא ואף ר"נ סבר כוותיה לכך מחבר הגדה זו חיבר תחלה כרבא ואח"כ כרב, ומזכירין תחילה פסח מצה ומרור לסדרו של רבא (ובפי ר"י בן יקר כי בזה דהיינו מה שמזכירין "מצה ומרור מונחין לפניו") ואח"כ פסח מצה ומרור לסדרו של רב (והיינו "אמר ר"ג כל שלא אמר וכו'"). עכ"ל.

הרי נתבאר בזה דלא פליגי אמוראי באיזה לפתוח תחילה, רק על עצם סיפור הגנות, אם יש להזכיר גנות דמצרים שזהו כל ענין היום, או דיש להזכיר הגנות דמתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו דגדול הוא מגנות של עבדות. וי"ל דכן פי הר"י ורה"ר"ת, ושפיר כי דהאינדא דמזכירין גם הגנות דעבדים היינו וגם הגנות דמתחילה עוע"ז, עבדינן כתרואייהו, שמזכירין בי עניני הגנות.

והנה בפי ר"י בן יקר [דפי כעין פי זה] כי בתו"ד וז"ל, נמצא שרב נמי מודה שיש לומר גנות ושבח של מצרים כגון עבדים היינו, אבל יש לומר בתחילה כסדר, ונתחיל הגנות והשבח מתרח ואברהם עד שנגיע לגנות ושבח של יוצאי מצרים, להודיע כי יותר עשה להם מאשר עשה לראשונים שדקדק אחריהם (עיי"ש שהאריך לפרש ענין זה דשבח מה שלא דקדק עם ישראל כמו שדקדק עם אברהם), עכ"ל, הנה בדבריו דנקט בדעת רב דבעי למימר תרוייהו, הגנות דמתחילה עוע"ז והגנות דעבודת מצרים, לכאוי משמעות הדברים, דהאינדא דמתחילין תחילה בעבדים היינו, נמצא דעבדינן דלא כרב, דהא

מצרים, הקב"ה 'כביכול' מסתכל בלוח: "נו כבר הגיעה השנה המיוחלת? לא, עדיין לא". וכך עוד שנה ועוד שנה. אבל בסוף זה הגיע, ומאז אנחנו יושבים ומספרים סיפור יציאת מצרים באמירת ההלל בשמחה ובטוב לבב. בדיוק כך, והרבה יותר מכך, הקב"ה מצפה לרגע שבו יוציא אותנו מהגלות הזו, כדברי התרגום ירושלמי שהלילה הזה מיוחד בארבעה דברים: בו עלתה המחשבה מלפניו לברוא העולם, בו היה ברית בין הבתרים, בו יצא עם ישראל ממצרים, ובו תהיה הגאולה העתידה כאשר משה רבינו עליו השלום יבוא מן המדבר ומשיח יצא מתוך רומא, וביחד יגאלו את עם ישראל. אז אם ללילה ההוא היה הקב"ה שומר ומצפה לו, הרי ודאי שמצפה לאין ערוך ללילה שבו יוציא אותנו מהגלות, שהרי כבר השרישנו רבינו סעדיה גאון שאם על שתי מילים "דן אנכי" שנאמרו בברית בין הבתרים, עשה הקב"ה ניסים ע"ג ניסים, הרי אעכ"ו שיעשה ניסים רבים מספור על הגאולה העתידה שעליה הבטיחנו הנביאים באין ספור מילים.

חוינו השבוע מתקפה על ארץ הקודש, מידי אויבי ישראל שבארץ פרס-איראן. וראה זה פלא, לשון המדרש איכה פ"א מא: "תני רבי שמעון בן יוחאי, אם ראית **סוס פרסי** (כלי נשק של אז) קשור בארץ ישראל, צפה לרגליו של משיח". אז משמחת תורה אנו מתמודדים כל הזמן עם כלי הנשק של פרס דרך גרורותיה בחמאס ובחיזבאלה וכו', אבל כאן זה כבר עולה מדרגה, כלי נשק של פרס נשלחו ישירות מפרס לארץ הקודש, אז נראה שאנחנו קרובים מאוד.

בפרשת השבוע, מצורע. מתארת התורה את סדר טהרתו של המצורע שכאשר נרפא נגע הצרעת, ויצא הכהן ושחט את

דבשאלת המצה והמרור הנוסח הוא, שבכל הלילות אנו אוכלים "חמץ ומצה" היינו גם חמץ וגם מצה, וכן שאר ירקות, ואילו בשאלת ההסיבה "בין יושבים ובין מסובים" והיינו כך או כך. וגם יש להוסיף דקדוק הטעון ביאור, בשאלת המצה והמרור קאי על הדבר שנאכל "כולו מצה" ולא "כולנו אוכלים מצה" ואילו שאלת ההסיבה קאי על האדם "כולנו מסובים" ולא על הפעולה, והיינו "בהסיבה".

והביאור בזה, דבשאלות דמצה ומרור, השאלה הנשאלת היא, דאותו אדם אוכל בכל הלילות גם חמץ וגם מצה, וכן שאר ירקות, וזהו "חמץ ומצה", והלילה הזה כל אכילת הלחם בסעודתו הוא רק מצה. אולם שאלת ההסיבה אינה באדם אחד, שהרי אין אדם אוכל סעודתו אלא או יושב או מיסב, ובסעודה אחת לא עבד לתרוייהו, אלא דיש בני אדם היושבים ויש המסיבים, והיינו שהבן שואל, שבכל הלילות אנו אוכלים "בין יושבים ובין מסובים" שרגיל הוא לראות שיש היושבים ויש המסיבים, ואילו הלילה הזה "כולנו מסובים", ואין בינינו כאלה היושבים, כפי שבכל הלילות, אמנם לא יעלה על לב הבן לשאול על מה שכולו הסיבה, שהרי בכל הלילות מי שמיסב מיסב "כל" הסעודה, כמו שהיושב נשאר כך כל סעודתו, רק שאלת הבן על השינוי ש"כולנו" מסובין. וא"כ בדוקא נוסח שאלת ההסיבה "כולנו מסובים".

\*\*\*

**מהגה"ח רבי פינחס זלצמן שליט"א**

**ראש כולל ש"ס "זרע שמשון"**

**באסטאן ביתר עילית.**

**כ"ב) "יקרים מפז"**

ליל התקדש חג, "ליל שימורים הוא לה' להוציאם מארץ מצרים". ובדברי חז"ל שהיה הקב"ה שומר ומצפה לו, מתי יבוא הלילה שאמרתי לאברהם בלילה הזה אני גואל את בניך. אז לצורך המשל, הבה ונדמיין שלשים שנה לפני יציאת

לישראל עד שישובו ויבקשו שלשתן. אז זה התפקיד שלנו כעת. לא לבקש רק את השגרה ושהצבא ינצח בעזה ובאיראן, אלא את מלכות השם יתברך בעולם, את מלכות בית דוד ואת בנין בית המקדש. כי כבר הגיע הזמן שלרבש"ע יהיה בית, וגם הוא 'כביכול' יחזור לשגרה. "אחר ישובו בני ישראל וביקשו את ד' א-להיהם ואת דויד מלכם ופחדו אל ה' ואל טובו באחרית הימים".

ואם בתורה בארץ ישראל עסקינן, תרשה לי להציע לך שותפות עם מקום תורה מיוחד. כולל ש"ס 'זרע שמשון באסטאן' שבו למעלה מארבעים אברכים הלומדים מידי יום דף גפ"ת, נבחנים עליו פעם פעמיים ושלש, ובסוף הסדר מוסיפים בלימוד תורתו של בעל הזרע שמשון ז"י"ע, שהבטיח לעוסקים בתורתו דברים נפלאים: "מרובה מדת תשלומי חן וחסד ושלמא רבא מן שמיא, ועיניכם תראינה בניס בני בני כשתילי זיתים סביב לשולחנכם, חכמים ונבונים ובתים מלאים כל טוב גם עושר גם כבוד לא יסופו מזרעכם". אז תוכל להיות שותף בקמחא דפסחא לאברך תלמיד חכם, בסך 500 ₪ (גם יותר יתקבל בברכה 😊) ואפילו פחות, בעמדות נדרים פלוס תחת השם 'כולל שס באסטאן', ותזכה לכל הברכות ולגאולה שלימה במהרה.

"ונודה לך שיר חדש על גאולתינו ועל פדות נפשינו", אכשרן פריילכען פסח.

הציפור האחת על מים חיים וכו'. בעל אוה"ח הק' כותב כאן דברי נבואה של ממש: כאשר ירפא נגע הצרעת היינו נגע לשון הרע מעם ישראל, אז יחזרו לארץ ישראל, ואמור להיהרג משיח בן יוסף, אלא אם עם ישראל יצליח לפעול שזה לא יקרה, אבל עדיין לא יהיו ראויים לידבק בשכינה עד שיספרו ז' נקיים, ובאותו זמן יעסקו בתורה בארץ ישראל. ראה אריכות דבריו, עיין בהם ותמצא חפץ ונוחם. הבה ונראה אם לא זה מה שקרה. רבינו בעל החפץ חיים החל לעורר בסוף המאה הקודמת על הענין של לה"ר, לאחר מכן מגיעה השואה האיומה, ואז עם ישראל חוזר לפה, אבל עדיין לא מתנהגים כראוי. אם נשים לב משנת תש"ח עד תשע"ח שעברו כפולות של שבעה ימים בכפולות של עשר שנים. היתה מדינה נורמלית, אבל משם הכל מתערער, ונראה שמתקדם כל הזמן לקראת המצב של 'תכלה מלכות הזלה מישראל' וחזרת כבוד שמים. אבל נחזור ונאמר שהכל תלוי בפה שלך. כשאתה! תבקש, אז זה יקרה.

כי חז"ל הקדושים שראו את כל אשר נעשה, אומרים לנו במפורש מה חובתינו בזמן זה: בפסיקתא, המובאת ברש"י להושע פרק ג,ה: "אמר ר"ש בן יוחאי בשלשה דברים מאסו ישראל בימי רחבעם, במלכות שמים, במלכות בית דוד, ובבנין בית המקדש. אמר רבי שמעון בן מנסיא אין מראין סימן גאולה

"נחשבה" – הגאון מורנו רבי יחיאל הלוי נוביק שליט"א ר"ב "דעת יוסף" אשדוד

## בס"ד נחשבה מצורע – שבת הגדול – תשפ"ד

בימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות – בכל דור ודור עומדים עלינו לבלותנו, והקדוש ברוך הוא מצילנו מידם.

וידבר ה' אל משה לאמר. זאת תהיה תורת המצרע ביום טהרתו והובא אל הכהן... וצוה הכהן ולקח למטהר שתי צפרים חיות טהרות ועץ ארז ושני תולעת ואזב.



ברש"י, ...לפי שהנגעים באין על לשון הרע, שהוא מעשה פטופטי דברים, לפיכך הוזקקו לטהרתו צפרים, שמפטפטיין תמיד בצפצוף קול. ועין ארו, לפי שהנגעים באין על גסות הרוח. ושני תולעת ואזב, מה תקנתו ויתרפא, ישפיל עצמו מגאותו, כתולעת וכאזב.

ובאבן עזרא, והנה המצורע, והבית המנוגע, וטומאת המת – קרובים, והנה גם הם כדמות פסח מצרים. ודברים הללו הובאו בשם אומרם ברמב"ן על התורה כאן.

ובפשטות כוונתו לומר, שמצינו שטהרת מצורע, וטהרת הבית המנוגע, וטהרה מטומאת מת, שוין בכך שבכולם נצטוינו שיהא בהן אגודת אזוב, והם גם כן כדמות פסח מצרים. כי גם בפסח מצרים נצטוינו על אגודת אזוב.

והנה בספר השל"ה הקדוש, מסכת – פסחים דרוש ג' לשבת הגדול שחל בפרשת מצורע, מאלפינו בינה לדעת שייכות פרשת מצורע לשבת הגדול, וכתב כדברים האלה:

הפרשה – וענינו של יום – דהיינו ענין יציאת מצרים – יש להם דמיון.

כי בצרעת מצינו בהגואל, [משה רבינו ע"ה] הנביא אשר לא קם כמוהו, ידו מצורעת. וכן להיפך בגדול שבתועבות מצרים, הוא פרעה שאמר לי יאורי כו', כתיב וימת מלך מצרים, פירשו רז"ל (שמ"ר א, קיד) שנצטרע כו'.

וכן לענין טהרה, ישראל היו במצרים כמצורע מוסגר שאין עבד היה יכול לברוח, ובטהרה בפסח מצרים כתיב ולקחתם אגודת אזוב כמו הכא במצורע.

ובזוהר (ח"ב לה, ב) תנא כתיב, ולקחתם אגודת אזוב וטבלתם בדם אשר בסף והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות, אגודת אזוב למה. בגין לבערא רוח מסאבא ולאחזאה בפתחיהו בהנהו תלת דוכתי מהימנותא שלימתא, חד הכי וחד הכי וחד בגווייהו. ובגין כך ופסח ה' על הפתח ולא יתן המשחית לבוא אל בתיכם לנגוף, משום דחמי שמייה קדישא רשים על פיתחא, ע"כ.

וקרוב לזה כתב הראב"ע, וז"ל בפרשה זו אפסוק עין ארו ואזוב, וזה לשונו, והנה המצורע והבית המנוגע וטומאת מת קרובים, והנה גם הם כדמות פסח מצרים. עד דבריו הקדושים והמחכימים.

וביאור דברי השל"ה הקדוש נוטים, שבא לפרש בפסח מצרים היו צריכין בני ישראל ליטהר מסרך טומאת החטאים, ולכן נצטוו לקחת אגודת אזוב ובזה בדווקא לעשות הסימן והאות על הבתים אשר ישראל שם, כי הוא ענין טהרה מטומאה כאשר מצינו כן בטהרת מצורע ונגעי בתים וטהרת טמא מת.

והנה ענין אגודת אזוב מבואר ברש"י פרשת מצורע הנ"ל שהוא ענין שפלות. ונמצינו שישראל באותה שעה דיציאת מצרים, שהיתה שעתם הגדולה של בני ישראל לדורותם, היה עליהם לחוש בדווקא, שפלות הרוח.

ואף שהיו יוצאין ביד רמה, דרך חירות והתרוממות ע"ד ורוממתנו מכל הלשונות, אמנם אין זו סתירה להרגשת שפלות. כי העובדה שאנן עבדי ד' ולא עבדי פרעה, לא מעוררת אצלנו גאווה כי אם להיפך, ענוה ושפלות, ואולם בזה גופא מתבטאת החירות – שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה. בעצם היום הזה יצאו כל צבאות השם מארץ מצרים – כלומר יצאנו ממצרים בתורת צבאות השם, והוא מתוך קבלת עול מלכות שמים ברצון, ובזה הפכנו בני חורין.

והנה יש לומר עוד בדרך אפשר, שאגודת איזוב, מורה על שעם ישראל, מתוך הענוה והשפלות, הם נעשים אגודה אחת, ומגיעים לאותה דרגה של כאיש אחד בלב אחד, וזו ההכנה הגדולה לקבלת התורה, שהיא בעצם תכלית יציאת מצרים.

ולא זו בלבד אלא שאדרבה היסוד הגדול של הרגשת עם הנבחר, מביאה בעקבותיה אהבה לכל יחיד ויחיד מעם ישראל, וכמובן ריחוק מכל סירכא של לשון הרע ורכילות.

והנה השנה במוצאי שבת פרשת תזריע, דבר נפל בישראל, שכמו שבאותה שנה בה יצאנו ממצרים – הראנו הקדוש ברוך הוא נסים גלויים עוד לפני ליל שימורים, – כך גם בשנה זו, לפני חג הפסח הבא עלינו לטובה, הראנו כבר הקדוש ברוך הוא נסים ונפלאות, כאשר פסח הקדוש ברוך הוא על בתי בני ישראל, ולא נתן המשחית לבא אל בתינו לנגוף.

אז זה היה שבת הגדול.

השנה זה היה במוצאי שבת הגדול, שלפני שבת הגדול...

ואולם הנסים היו גדולים מאד וגלויים מאד. כנגד כל סמטיסטיקה. ללא שום פיספוס. ואם היה פיספוס כלשהו, גם הוא היה בהשגחה פרטית.

מי עיוור ועינים לו, שאינו רואה בעליל את מעשה השם הגדול והנורא. מתקפת טילים בליסטיים כטבמיי"ם וטילי שיוט, שהכילו יחד בין ששים לשמונים טון של חומר נפץ – שנפלו בתוך כרבע שעה – ולא עשו כי אם נזק מינורי לחלוטין. הנהיה כדבר הגדול הזה או הנשמע כמוהו?

וכי תימא שהכלי נשק לא היו יעילים מספיק. הרי אוקריינה תוכיה, שספגה אבידות נוראות בנפש ותשתיות, מכלי משחית מהסוגים הללו בעצמם.

אין זאת כי הקדוש ברוך שהוציאנו ממצרים הראנו נסים ונפלאות, באופן שרק אפיקורסים ללא תקנה, יכולים לחשוב ולטעון, כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה... אולם מי שמוח בקדקדו רואה בעליל כי יד ד' עשתה זאת.

ובליל התקדש החג, זכור נזכור את הטובות שגמלנו, את הנסים הגדולים ההם.

וכי ישאלך הבן הרשע לאמר: מה העבודה הזאת לכם? (לכם ולא לו). ומענתו בפיו – מדוע אתם רואים בכל דבר נסים גלויים, הלא הצבא שלנו הוא שעשה וחולל את הנפלאות המוחכמות הללו. אף אתה הקחה את שיניו ואמור לו, איפה היה הצבא המהולל לפני חצי שנה בשמחת תורה? הלא כנגד כמה ערביים לא יכל, ואף כי כנגד מדינה גדולה וחזקה... ואילו היה שם בלא התפילות, ובלא זכות התורה – ח"ו לא היה נגאל.

תם מה הוא אומר מה זאת? מדוע בשמחת תורה ניזוקנו כל כך קשה, ועתה ניצלנו בנסים גלויים כל כך? ואמרת אליו, בחזק יד הוציאנו ד' ממצרים. וכל כך על ידי שזעקו ונמלטו, וזה היה ההבדל, לעניות דעתי. בשמחת תורה ישננו לבטח, ולא התפללנו. ואילו במוצאי שבת האחרון, שמענו, חרדנו, והתפללנו. ונושענו...

חכם מה הוא אומר. מה העדות והחוקים והמשפטים אשר ציוה ד' אלקינו אתכם... כי הלא כל מה שהאלקים עשה, בא לעורר אותנו, לדעת ש... אֲשֶׁרִי אִישׁ שִׁישָׁמַע לְמִצְוֹתַיָּהּ וְתוֹרָתָהּ וְדִבְרָהּ יִשִׁים עַל לְבָו. ובודאי שהמאורעות האחרונים באו לעורר אותנו ליתר חיזוק בשלושת עמודי עולם. ולכן הוא בא בשאלה לאביו, ברצותו לדעת ולהבין תפקידינו בשעה מיוחדת זו, לאור המאורעות האחרונים.

ושאינו יודע לשאול – את פתח לו. בעבור זה עשה ד' לי... כלומר בעבור התורה והמצוות והתפילות הצילנו ד' מיד הקמים עלינו...

...והיא שעמדה לאבותינו ולנו... שלא אחד בלבד עמד עלינו לכלותנו אלא שכל דור ודור עומדים עלינו לכלותנו – והקדוש ברוך הוא מצילנו מידם.

והנה בכל דור ודור חיב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים. אבל בדורינו אנו, זה יותר קל להבין ולהרגיש, כי בכל יום ויום תמיד, אנחנו חווים נסים וישועות מקיפות... ולפיכך אנחנו חייבים להודות להלל לשבח לפאר לרוזם להדר לברך לעלה ולקלם למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו. ובסיומו של ההלל הגדול נתפלל ונאמר: עד הנה עזרנו – רחמיה, ולא עזבונו – חסדיה, ואל תפשינו ד' אלקינו לנצח...

ויחי רצון שנזכה לאכול מן הזבחים ומן הפסחים – השתא הכא בארעא דישראל אמנן סלה

~~~~~

## מהסופר החרדי המיוחד במינו, הרב רבי יאיר וינשטוק שליט"א

### הבן השני שהפך לבן ראשון!

#### סיפור לחג הפסח

בני-ברק, תשמ"א.

"ועכשיו טייערע קינדערלאך, לפתוח את החומשים ולחזור אחרי: וידבר ה' אל משה לאמור. און דער הייבערשטער האט געזאגט צו משה אזוי צו זאגן".

שלושים ואחד ילדי חמד פצחו בצפצוף מתוק וערב לאוזן "וידבר ה' אל משה".

שלושים ואחד, בכיתה היו 16 שולחנות כפולי מקום. אף מקום אחד לא היה ריק.

שמחה'לה פיירשטיין (בדוי) היה נוכח בכיתה רק בגופו. ראשו ריחף בתכנית עליזה איך להפוך את דף המחברת שלו לטיסן שיגיע עד מצחו של הרב'ה מצד מזרח. שהרב'ה לא יעלה על דעתו ששמחה'לה הוא המשגר.

אבל הרב מנדל קלייטר (כנ"ל) לא נולד היום, וכאשר הגיח לעברו מטוס נייר בהפתעה והלם במשקפיו הקלילות במכה שהטיחה אותם ארצה, הוא: א. מאוד לא אהב את זה. ב. ידע מיד מי עומד מאחורי מעשה הקונדס.

"שמחה'לה, בוא אלי מיד" רעם קולו.

"מה עשיתי?" התייבב קולו של הילד.

"אני כבר אספר לך מה לא עשית. תגיד לי, האם בקרבן עולה צריך לעשות סמיכה?"

שמחה'לה אימץ את מצחו וניסה להיזכר. הם למדו את זה רק לפני עשר דקות. אבל הראש שלו לא היה מונח בפסוקי פרשת ויקרא אלא בחלומות פז. כרגיל.

שמחה'לה נשלח אחר כבוד הביתה, והוזהר לא לבוא למחרת אלא אם כן אביו ידבר עם הרב'ה קלייטר בטלפון.

כך זה היה יום אחר יום, שבוע אחר שבוע. שמחה'לה פיירשטיין גילה עניין בלימודים כמו קהל עייף בשבע ברכות לאחר המנה העיקרית, בדברי הדרשן השביעי. כל מה שעשו הוריו ומוריו, לא עלתה בידם ולא כלום.

אביו, ר' שלמה פיירשטיין, סוחר רהיטים מצליח, לא ידע מאיפה נפלה עליו צרת הבן. שבעה בנים ובנות יש לו, מתנת שמיים. כולם מצוינים בלימודים ובכישרונות. גם שמחה'לה לא נופל בכישרונותיו מאחיו ואחיותיו. אבל הם מצטיינים בלימודים והוא נחשב כילד הנחשל ביותר בכיתה.

גם אמו, גברת רבקה פיירשטיין, סבלה מרגשות כאב מוגבר בגלל התעודות הגרועות של בנה הצעיר. בשונה מבעלה שרוב עסקו היה בשולחנות וכסאות. ספות וכורסאות, היא הייתה מנהלת בית ספר. אשת חינוך דגולה. וככזאת, חתך הכאב בלבה פי כמה. "איפה נכשלנו?" שאלה את בעלה וגם הוא שאל אותה. "הרי הענקנו לו את החינוך הטוב ביותר".

החינוך בבית משפחת פיירשטיין היה חינוך מכיל, סבלני. אמפתי. מזדהה ומחבק. כך חנכו את כל ילדיהם.

כל השושנים בגינה פרחו ולבלבו.

רק פרח אחד התעקש להיות קוץ.

ר' שלמה פיירשטיין התקשר לביתו של המלמד, וזה התלונן לא רק על מעשה המשובה האחרון, אלא על שרשרת של מעשי קונדס, שנועדו להצחיק את כל הכיתה, והצליחו. "הוא הורס לי חצאי שיעורים" התלונן הרב'ה קלייטר. "אי אפשר להמשיך כך. נכון, הוא לא מתחצף, אבל הוא מפריע בשיעורים ללא הרף. כל המלמדים שלו מתלוננים עליו. ה'שרייבער' והממלא מקום. פה הוא מביא יונה שבורת כנף לחיידר. שם הוא מוצא גור חתולים בן יומיים שצריך לטפל בו. הראש שלו נמצא בכל מקום חוץ מאשר בלימודים. כל יום תעלול חדש. המצאה חדשה".

ר' שלמה שפך את כל לבו לפני המלמד ואח"כ התקשר גם למנהל הת"ת, הייתה לו תחושה ששמחה'לה שלו נמצא על הכוונת של ההנהלה כולה ואם לא יחול שיפור במצב לימודיו, בהקשבה שלו. ובעיקר, ברצון שלו, הוא יישלח אחר כבוד בתום שנת הלימודים לחפש לו מקום לימודים חדש.

הרגשתו של ר' שלמה לא הטעתה אותו. המנהל אכן גילה הבנה והזדהות עמוקה לכאבו של האב, אבל הסביר לו את עמדתו מזווית הראיה שלו. ילד שגם בלי כוונה רעה, מחבל בלימודיהם של חבריו לכיתה יום-יום, לא יכול להמשיך להיות איתם.

באותם ימים עוד לא הכירו את עולם המושגים של: היפראקטיבי, הפרעת קשב וריכוז. ריטלין וכדומה.

לצערם של ר' שלמה וזוגתו, שמחה'לה התבקש לקחת את תיקו וללכת הביתה על מנת שלא לחזור, עוד הרבה לפני סוף השנה, לאחר מעשה פראי במיוחד שעבר את כל הגבולות, גרם חבלה למלמד ושני ילדים ולא הצחיק את אף אחד. כל תחנוניהם של הוריו בפני צוות ההנהלה נתקלו בקיר אטום. "אנחנו לא יכולים להתמודד עם ילד שמשעין סולם עץ על דלת הכיתה מבפנים, וכאשר כולם חוזרים בסוף ההפסקה - הסולם הכבד חובט בראשיהם של המלמד ושניים מהילדים שנזקקו לטיפול רפואי דחוף ולהרבה תפירות באזורי הפנים והקרקפת", אמר המנהל בקול הכי שקט שהצליח לגייס. הוא אמנם רתח בתוכו גם על הסיידים הערבים שהשאירו את הסולם ממש בפתח הכיתה לאחר שגמרו לסייד את המסדרון, והכניסו את ילד הפרא לפיתוי שלא הצליח לעמוד בפניו, בחזקת: 'לפני שמחה'לה לא תתן מכשול', אבל מתוך 300 ילדי החיידר אף אחד לא חשב על כזה תעלול. רק הוא חשב וגם ביצע אותו בהצלחה יוצאת מן הכלל...

שמחה'לה שהה בבית חודש ימים, ספג עונשים לרוב. אבא ואמא כעסו עליו מאוד ודברו אליו בטון כעוס. חשבו שאולי זה מה שיעזור לדכא את עודף המרץ והשובבות שלו. הם לא דגלו בעונשים פיזיים. ר' שלמה לא הרים יד על אף אחד מילדיו גם כאשר השתוללו עד קצה הגבול. די היה לדבר אליהם בקול נמוך ולחדול לחייך אל הילד/ה הסורר/ת את חיובו החם, לגרום לילד/ה שינוי של 180 מעלות בהתנהגותו. רק על שמחה'לה זה לא עבד. הוא התכנס בתוך קונכייתו כשבולל בחורף. על סבר פניהם הזועף של ההורים הגיב בפנים זועפות משלו. לאחר פסח התקבל לאחר הפצרות ותחנונים רבים לת"ת ברמה הרבה יותר נמוכה. בני הזוג פיירשטיין קיוו כי מעתה ואילך יעלה בנם יקירם על דרך המלך. והתבדו.

היהפוך כושי עורו ונמר חברבורותיו? שאל הנביא. הוא עצמו לא ידע מה פשר רוח הסערה השואבת אותו לתוכה, למה כל כך הרבה מערבולות בולעות אותו לתוכן מבלי שיצליח להתנגד. כאילו היה גרגר אבק בפיה של סופת ציקלון. בהתחלה הוא ממש השתדל, הוא הבטיח לעצמו, ולא רק להורים ולצוות בת"ת החדש, שישפר את התנהגותו באופן דרמטי. שבועיים-שלושה זה החזיק מעמד, ואח"כ ממש בהפתעה הוא מצא גוזל שהלך לאיבוד, וזה היה ממש פיקוח נפש להציל אותו. בשלב השני הוא קטף 'בובקעס' (איצטרובלים קטנים של עץ ברוש) וכשלא שמו לב העיף בחלל הכיתה בלי לכוון לפגוע. רק שיהיה קצת שמח באמצע שיעור כתיבה משעמם.

ההנהלה בת"ת השני הייתה יותר סובלנית, והמלמדים סבלו ממנו שנתיים, עד שנקעה נפשם. הוא נזרק גם מהחיידר החלש ואז הגיע אל מוסד לילדים טעוני טיפוח. משם הייתה הדרך סלולה. ימי הבחרות שלו עברו בין ישיבות קטנות לבחורים בעייתיים, מלוות באקורדים צורמים של מריבות בלתי פוסקות עם הוריו, וכמובן עם הצוות החינוכי בכל ישיבה. הוא הלך מחיל אל חיל או אם נקרא לילד בשמו: ירד מדחי אל דחי. ואם נגלה בסוד שנפתחו לו כמה וכמה תיקים "קטנים" במחלקות סוציאליות אלו ואחרות לא יהא זה מן הגוזמה.

וכך אנו מוצאים את הבחור המבוגר שמחה פיירשטיין תקוע זמן רב בשדה השידוכים, ורק בגיל 23, לאחר שרוב חברי הילדות והנעורים שלו כבר חגגו ברית וקידוש לילד שני, הוא זכה להתארס עם שידוך שלא היה מהטובים ביותר, על דרך ההמעטה, בת למשפחה במצב סוציו-אקונומי ירוד (במילה אחת: ענייה...) וילדים שבשם מוסד לימודי לא זכו במקומות הראשונים...

ר' שלמה לא קיפח את בנו בהשתתפות הוצאות נישואיו, למרות הכל, ונתן לו את מלוא חלקו, בדיוק כפי שעזר לכל אחיו ואחיותיו. אבל עננה קלה של שחור חצצה בין שמחה הבוגר למשפחתו. הוא התגורר בצפון ביישוב קטן ומשם מצא את דרכו כעבור שנים אחדות, יחד עם רעייתו, אבא לבן ובת, עוקר לארה"ב וקובע את מגוריו במרכז חרדי.

\*

שמעתם על המושג יקיצה מאוחרת? ישנם עצים המתעוררים לחיים לאחר שכל מגדליהם כבר חשבו לעקור אותם. עצי פרי מזנים שונים מתחילים לפרוח ולהניב פרי - בזמן שחבריהם כבר עשו זאת לפני שנים. מעצור זמני חסם אותם ואף אגרונום לא יידע להסביר את פשר התופעה. כי האדם עץ השדה...

שמחה פיירשטיין - השובב של ימי הילדות, הבחור המיואש והמתוסכל של ימי הבחרות, השתנה לגמרי לאחר החתונה. בבת אחת קלט שהפסיד את ימיו הטובים ביותר, אבל במקום להרים ידיים ולהתייאש, הוא החליט 'דווקא להיפך'. להשתפר ולבנות את עצמו מחדש, מן היסוד. אולי גם עכשיו היה זה טבעו המרדני. הוא לקח את עצמו בידיים, למד את ענף הנדל"ן בצורה מקצועית והחל ממש מלמטה, תיווך דירות להשכרה; מחסן הראוי להפוך למשרד טוב; וכדומה. במקביל קבע עיתים לתורה בבית הכנסת הסמוך לביתו שבבורו פארק, וכאילו התהפך מן הקצה אל הקצה. לא ניתן היה להכיר בו אפילו שמץ של אותו פרא-אדם שידו בכל ויד כל בו. הוא היה אברך חסידי נעים הליכות, איש עסקים ההולך ומתפתח ממש מחודש לחודש. לאחר שנתיים מאז כניסתו לענף ה'רילסטייט' כבר קנה ומכר בתים שלמים, ומשכורתו השנתית המריאה לסכומים שבני משפחתו בארץ לא מרוויחים בעשרים שנה. להפתעתו הנעימה

התברר לו כי גם זוגתו עוברת אותו מסע אישי מטלטל בדיוק כמוהו. היא נחשבה בילדותה ונעוריה כתלמידה מעוטת כישרונות, וכעת התברר לה עצמה כי טעתה. יש לה חוש בלתי רגיל בהבנת רגשות אנוש. בתוך שנה-שנתיים אנו מוצאים אותה כמטפלת רגשית מן השורה הראשונה, יועצת בבעיות שלמות הבית ובעלת הבנה חדה ועמוקה בתהליכים נפשיים סבוכים.

ילדיהם צנחו עליהם כמו מתנות משמים. כולם היו בטוחים שיהיו להם ילדים משולי-שוליים, והמציאות הייתה הפוכה בתכלית. בנם הבכור אורי היה ילד פלא ממש, מספר אחד בכיתה, ילד שנבחן בעל פה עשרות פרקי משניות בהבנה מלאה, אחותו בריינדי הקטנה ממנו בשנה נחשבת גם היא לתלמידה מצטיינת מן השורה הראשונה. גם אחיהם הפעוט פייווי פולט חידודי לשון ופיקחותו ניכרת מבין ריסי עיניו. עדיו לגדולות. מי היה מאמין?

\*

רק עננה שחורה אחת רובצת על חייהם של בני הזוג המושלמים.  
הקשר עם ההורים!

עם הוריו של שמחה, ליתר דיוק.

למרות כל ההבנה והאמפתיה שגילו הוריו של שמחה'לה הילד והנער, היו ביניהם גם רגעים קשים שבאו לאחר כמה ביטויים שפלט ר' שלמה בשעת כעס. למרבה הצער, כל משפט חריף שיצא מפיו נרשם בלבו הרגיש של שמחה'לה כאש שחורה על גבי אש לבנה. הוא מיאן לסלוח לו. הם כבר לא החליפו מילה יותר משנתיים. עם אמא היו היחסים סבירים יותר, אבל גם כשדיבר איתה בטלפון היו אלה שיחות קצרצרות להפליא: שלום, מה נשמע, מה שלום המתוקים. נשיקות לקטנים וביי. אף פעם אחת לא שאל אותה "מה שלום אבא". היא עשתה זאת בעצמה: אבא דורש בשלומך, אבא מרגיש טוב/לא מרגיש טוב. הוא לא ענה.

בעצמו לא ידע מדוע הוא כל כך כועס על אביו. הרי כיום כאבא לילדים יכול להבין ללבו. האם אתה היית שמח לשמוע ממנהל התלמוד תורה שהבן שלך הוא התלמיד הגרוע ביותר בכיתה? בחיידר כולו?

אבל רגש ה'ברוגז' שחש כלפיו, והטינה שנטר לו מאז המילים החריפות, לא התקוה כהוא-זה במרוצת השנים. נהפוך הוא. אביו נעשה לו לסמל ודוגמה כיצד לא צריך להתנהג. הוא סיגל לעצמו יחס אסרטיבי למחצה כלפי ילדיו. הבין אותם, הרעיף עליהם חיבה ואהבה בשפע, אבל גם ידע להיות קשוח כשצריך. 'אילו אבא לא היה כל כך רכרוכי כלפיי, אילו ידע להעמידני על מקומי, ולא רק לפלוט כלפיי מילים חדות מלובנות כסכינים לוחטות בעידנא דריתחא, הייתי נראה אחרת לגמרי!'

יום רדף יום, שבוע רדף שבוע, ולכאורה היו היחסים ביניהם עתידיים להישאר קרירים-  
מנותקים עד מאה ועשרים.  
אבל יש יד שמכוונת את הכל.

\*

שמחה לא ישכח עד יומו האחרון את שיחת הטלפון עם אמא באותו ערב.  
הם ישבו ואכלו את ה'סאפער' (ארוחת ערב) במטבח הגדול. על השולחן היו מיטב  
המאכלים. ממרחים ומטבלים בשלל גוונים, ובחלל האוויר ריחף ריחם המשכר של קציצות  
בקר מתובלות מיטגנות על האש, מעדן מלכים של עקרת הבית. על השולחן עמדה קערת  
פורצלן מצוירת שענני אדים בקעו ממנה והביאו לכל חוטם באזור את ניחוחו הנפלא של  
מרק ירקות עשיר. הגדולים כבר סעדו את לבם במרק בתוספת קרוטונים פריכים שנאפו  
במטבל שום סודי שהפך ללהיט, גם הם מעשה ידיה להתפאר של האם הבשלנית.  
הנייד שלו צלצל. זה היה המספר של אמא.  
ראשו של שמחה עבד במהירות האור. השעה בארץ ישראל כעת היא שלוש בלילה. קרה  
משהו!

"הלו אמא, הכל בסדר?" שאל בחרדה.

כבר שנים לא דיבר אליה כך.

"מאיפה אתה יודע" היא הייתה נרעשת.

"יודע מה? מה קרה?" שאל ולבו החל הולם בפראות.

"היססתי מאוד אם להתקשר אליך, אבל אתה לא תסלח לעצמך עד יומך האחרון אם לא  
תבוא להיפרד מאבא".

"מה?! צווחה איומה חתכה את חלל המטבח. אשתו וילדיו הביטו בו נפחדים.

רבקה פרצה בבכי מר. "חודשיים אני מתאפקת לומר לך. אבא חולה אנוש. הוא קיבל את  
המחלה ומצבו הולך ומתדרדר".

"אני טס לישראל" ענה ספונטנית.

"המצב עוד לא קריטי", מיהרה לתקן את הרושם הקשה ולהפיג את הבהלה שזרעה ברגע  
הראשון, "יש לך זמן להתארגן. זה לא מהיום למחר".

"אוקי. אתארגן ואבוא לארץ. חשבת לי לטוס עוד היום, אז זה יהיה מחר".

\*

הוא השיג מהר מאוד כרטיס טיסה ללא הגבלת זמן חזור. באותו יום סגר קצוות של כמה  
עסקים בוערים. 'ניקה שולחן' במשרדו וארז מזוודה. לא ידע לכמה זמן הוא טס לארץ, ולכן  
לקח אתו כל מה שצריך לשהות ארוכה.

שתי יממות וחצי לאחר שיחת הטלפון עם אמא, עמדו רגליו בפתח חדרו של אבא בבית  
החולים.



\*

הוא הכין את כל כוחות הנפש שלו לקראת המפגש הטעון, אבל כל מבצרי ההגנה שבנה סביבו וכל המילים שעמדו על קצה לשונו - נמוגו ברגע שראה את פניו החיוורות ולחיו השקועות של אבא. שוכב במיטה מוקף צינוריות ועמודי מתכת ושני מוניטורים צבעוניים מצפצפים למראשותיו.

אבא הביט בו בעיניים כואבות אבל מבטו היה מלא אהבה.

צרחה חדה בקעה מפיו "טאטע", כמו חזר בבת אחת לגיל חמש. הוא התקרב למיטה. עמד רגע בגרון מכעכע וניסה לומר משהו, אבל לא הצליח. עיניו ננעצו בעיניו של אבא והתחברו אל נשמתו בחיבור שלא היה להם מעולם.

גל אדיר של בכי גאה בו ללא התראה ופתאום פרץ בבכי נורא. "טאטע, תסלח לי על כל הצער שגרמתי לך. איזה שוטה הייתי, לא הבנתי שאתה רוצה רק את טובתי, אבא, סליחה, מחילה!!!". הוא קרס אל המיטה, מבקש להתקרב ככל היותר אל אבא. ר' שלמה ביקש לומר משהו אבל קולו נשבר. עיניו זלגו דמעות רותחות. הוא פרש את שתי ידיו הצנומות וחיבק את בנו בכל כוחו.

"מיין קינד", לחש בקול מרוסק. "מיין קינד".

שניהם בכו זה על צווארי זה בכי שנצטבר שנים ארוכות. בכי מטהר, מאחד נשמות של אבא ובן שתהום עמוקה הפרידה ביניהם.

לאחר שנרגעו שוחחו קצרות. אבא סיפר לו על מחלתו אבל לא הזכיר במילה את חומרת המצב. שמחה חשב שכנראה מסתירים ממנו את האמת. הוא מצדו נקט לשון ערומים והפריח אווירה ספוגת אופטימיות, ואבא קיבל הכל בשקיקה.

למחרת עסק רק בדבר אחד, שיחות עם עסקנים רפואיים וסידור פגישה בינו לבין הרופא הבכיר ביותר בארץ בתחום מחלתו של אביו.

הרופאים המטפלים בבית החולים הסכימו לתת לו את כל החומר הרפואי לצורת קבלת חוות דעת נוספת מרופא אחר, ועם כל הניירת ודיסק קטן הגיע למשרדו של פרופ' כצנלסון.

הפגישה הזאת הייתה יקרה מאוד. אבל שמחה הניח את הסכום העצום על השולחן. שום מחיר לא היה יקר בעיניו.

הרופא עיין במסמכים, בצילומים וסריקות הסי. טי. וה-אם, אר, איי. קרא את האבחנות הרפואיות וכל מה שכתבו אלו שאבחנו את המצב לפניו.

שמחה הביט בו במתח גואה. אמנם לא מפיהם אנו חיים, אבל רשות ניתנה לרופא לרפאות. מבטו החולמני חלף ברפרוף בין צג המחשב שעליו הוצגו תוצאות הבדיקות של אבא, לבין עשרות תעודות של בתי ספר לרפואה בהם למד הפרופ' כצנלסון את מקצוע הרפואה ומכתבי הוקרה של מטופלים שהחלימו. תמונות של ילדים מחייכים וצוחקים,

כנראה הוא היה השליח הטוב לשלוח להם רפואה. תבליט ענק של גוף האדם על וורידיו ועצמותיו.

פרופ' כצנלסון שקע במחשבות לכמה רגעים.

"תראה" פתח בקול נמוך, "אומר לך משפט שנשמע בנאלי ונדוש להחריד, אבל הוא מגדיר את המצב בדייקנות: יש לי שתי בשורות בשבילך. אחת רעה ואחת טובה, אפילו טובה מאוד. במילים אחרות: המצב קשה אבל לא נואש".

"כלומר?" עיניו של שמחה עפעפו במהירות וכל גופו רעד כעלה ברוח.

הרופא הצביע כלפי מעלה. "חיי אדם נמצאים רק בידי של הבורא, אבל אנחנו עושים מצדנו את מירב ההשתדלות, וזו עדיין פשוט מאוד לא נעשתה במקרה של אביך!".  
חד וחלק.

"מה הרופא רוצה לומר?" המילים יצאו מפיו מעוכות ושבורות מבין שיניו הנוקשות באימה. "ישנן כמה סוגי תרופות יקרות-תופת, שאינן כלולות כמובן בסל התרופות, שאילו אביך יקבל אותן, ניתן בקלות להציל את חייו".

"המצב עוד הפיך?" שאל בתדהמה. "הבנתי מאמי שתהיה בריאה שהוא כבר במצב טרמינלי, סופני".

כצנלסון חיך חיך עגום. "זה מה שהיא חושבת. היא לא רופאה, או שהיא מכירה כנראה את מגבלות כוחה הפיננסי".

באמת כוחה הכלכלי מוגבל מאוד, הרהר שמחה בצער. רק אתמול סיפרה לו אמו שאביו נשאר ללא עבודה וגם היא כבר מזמן לא מנהלת בית ספר, אלא יועצת במשרה חלקית ובעלת הכנסה נמוכה מאוד. "מצבנו הכלכלי היה קשה גם ככה, והמחלה הביאה אותנו ממש לעברי פי פחת". הוא היה המום כאשר נחשפו בפניו סודות כבדי משקל שהוסתרו ממנו בגלל ה'ברוגז' הגדול. "אני אפרנס אתכם" אמר לאמו בהתרגשות. "אפקיד לכם כל חודש בבנק סכום מכובד שיאפשר לכם לחיות כמו בני אדם".

זה היה אתמול. וכעת גם הרופא שאינו יודע מאומה, דורך על אותה יבלת כואבת...

"אבל לי אין שום מגבלה!" צעק בהתרגשות. "אני מוכן לשלם כל מחיר ובלבד שאבא יחיה".

הרופא בחן אותו בעיניים מפוכחות. "אתה אדם עשיר?"

"לא מולטי מיליונר, אבל לא רחוק משם. יש לי, תודה לקל, הרבה יותר ממה שיש לבני משפחתי בארץ, פי מאה מהם, ואני גם יכול לגייס כספים אצל חבריי לעסקים בארה"ב".

"אוקי" אמר הרופא, "תן לי לשוחח עם הרופא המטפל של אביך ואסביר לו מה הוא צריך לעשות, אבל תדע שמדובר בתרופות יקרות מאוד. הוא צריך לקבל סדרה של שמונה זריקות שכל אחת מהן עולה מחיר אסטרונומי".

"אני מוכן", הניח את ידיו על השולחן בתנוחה מתריסה, כפי שהיה רגיל לעשות בנעוריו, מול המשגיח בישיבה...

הרופא כבר שלף את מכשיר הטלפון שלו מכיסו אבל עיניו עוד פנו אל שמחה. "רק דבר אחד: קח בחשבון את הסיכון המאוד אפשרי, יתכן שלמרות הכל, המחלה תתגבר. זה לא בידיים שלנו כפי שאמרתי לך מקודם. זה תלוי רק ברצונו של הבורא".  
 "על זה שנינו מסכימים" חייך שמחה. לראשונה מזה שלושה ימים זרח האור בעיניו.

\*

בחסדי שמיים, המפנה לטובה היה חד ומהיר בצורה שאיש לא פילל. לאחר שלוש זריקות בלבד החל מצבו של ר' שלמה להשתפר פלאים. מעודדים מהתפנית המשיכו הרופאים בטיפול החדשני היקר, זריקה אחר זריקה. בתוספת כל האמצעים התומכים שניתנו מקודם, וכעת, חלה נסיגה במצבה של המחלה עד לבלי הכר. שמחה חזר להיות שמחה'לה, בנם האהוב של אבא ואמא, ואח יקר לכל משפחתו. הוא לא משמיתתו של אבא בבית החולים עד שהשתחרר הביתה, צועד שוב על רגליו בכוחות מחודשים. גם בבית היה צמוד אל אבא ואמא ללא הרף. מבקש להשלים פער של שנים. בבת אחת הפך להיות כתר המשפחה, היהלום של הבית שנחשב בעבר לחתיכת זכוכית זולה. הבן הרשע מההגדה הפך להיות הבן החכם. הבדיקות החוזרות של אבא כעבור חודשיים הוכיחו את מה שאמר פרופ' כצנלסון בפגישה במשרדו:

"ישנן כמה סוגי תרופות יקרות תופת, שאינן כלולות כמובן בסל התרופות, שאילו אביך יקבל אותן, עוד ניתן להציל את חייו".

זה קרה! ר' שלמה ניצל ממוות לחיים, כפשוטו. הוא החלים כליל מהמחלה הקשה וכעבור שלושה חודשים ערך את סעודת ההודיה בבית הכנסת השכונתי בנוכחות קהל רב וכל בני משפחתו. שמחה שכבר מזמן חזר לביתו בניו-יורק, הגיע כמובן שוב ארצה להשתתף במסיבה שהוא היה השושבין הראשי בה.

ר' שלמה "חתן השמחה" חזר למראהו הרגיל של ימי טרום המחלה. פניו שוב היו מלאות חיים. עיניו כבר לא היו שקועות ורוחו הייתה צוהלת. הוא קם לדבר בפני הקהל. "אודה ה' בכל לבב בסוד ישרים ועדה", פתח בדבריו של דוד המלך.

הוא ציטט מהמקורות על 'ארבעה חייבים להודות', ובהם חולה שנתרפא, לא חדל מלהודות לבוראו על שהעניק לו את חייו בחזרה לאחר שכבר נואש מהם. מבטו המצועף בדמעות פנה אל הקהל:

"אבל בראש ובראשונה עלי לומר לכם רבותי היקרים. דעו לכם שאי אפשר אף פעם לדעת מה העתיד מכין לנו. הנה בני יקירי ר' שמחה, שלולי הוא כבר הייתי שוכן עפר. כמה תודות אני חייב לו!"

הוא התכופף אל בנו ולחש לתוך אוזנו: "עליך כיוון דוד המלך כשאמר 'אבן מאסו הבונים הייתה לראש פינה', אתה מסכים אתי?"

"כן אבל אל תאמר את זה בקול" לחש שמחה בחיור, "אני לא מחפש כבוד וגם לא ביזיונות".

"אין בעיות".

"נדרי לה' אשלם" חזר ר' שלמה לדבר בקול בפני הקהל. "בימי מחלתי הקשים נדרתי בלבי כי אם ה' יתברך ישיב אותי לאיתני - אקדיש את שארית חיי לייעוץ להורים בתחום חינוך הילדים מתוך ניסיון עשיר שרכשתי בימי חיי. ובעזרת ה', החל מהשבוע הבא אפתח את משרדי שנרכש על ידי בני ר' שמחה שגם העניק לו את שמו "אמונה ושמחה", דהיינו, אם תאמינו בילדים שלכם תהיה לכם שמחה כל החיים".

**התודה והברכה לכל אלו שמסייעים להצלחת הגיליון!!!**

[hanoch90@gmail.com](mailto:hanoch90@gmail.com)