אסופת מאמרי
הרה"ג רבי ישראל דנדרוביץ שליט"א
שראו אור לקראת חג הפסח תשע"ו

תוכן האסופה:

כוח הרצון
('קול התורה' ניסן תשע"ו)

ניסי ההצלה של דתן ואבירם
('עץ חיים', גליון כה, ניסן תשע"ו)

האמנם אין אנו מקיימים מצות 'שריפת' חמץ?
('מוריה' ניסן תשע"ו)

'משמע שיכירוהו בראיית העין'
('ישורון' כרך לד ניסן תשע"ו)

כסא בן ארבע רגליים
('ירושתנו' כרך תשיעי)

אין ביעור חמץ אלא שריפה
('במשנת הפרשה' שבוע שחל בו פסח תשע"ו)

'המוציא לחם'; פה סח
('אשביעהו', גליון 6, ערב פסח תשע"ו)

הרב ישראל דנדרוביץ
ראש בית המדרש באר האבות, מח"ס הנחמדים מזהב, ערד

כוח הרצון

מעשה שהיה כך היה: שוטר תנועה הבחין במכונית הנוסעת על הכביש בצורה מוזרה. המכונית התנודדה אנה ואנה, ופני הנהג היו נפחדים מעט. צוה השוטר למכונית לעצור בשולי הכביש. המכונית עוצרת, וכשהשוטר מתקרב אל חלון המכונית אינו מאמין למראה עיניו: המכונית המיועדת לארבעה אנשים בלבד היתה עמוסה פי כמה וכמה. על כל מושב ישבו כשלושה אנשים ואפילו היו כאלה ששכבו על רצפת הרכב. השוטר המשתומם הורה לפתוח את הדלתות וביקש מכל הנוסעים לצאת. החלו האנשים לצאת מהמכונית והשוטר סופר וסופר ... ומהמכונית שעל פי החוק מותר להסיע בה רק ארבעה אנשים יצאו חמש עשרה אנשים! אמר השוטר לנהג: על עבירת תנועה זו איני יכול להסתפק בקנס כספי גרידא. עליך לבוא בפני בית המשפט שיכריע את דינך! ותיכף מסר לנהג כתב זימון לבית המשפט.

בבית המשפט נפגשו השוטר והנהג. השוטר בדוכן הקטיגור והנהג על ספסל הנאשמים. פתח השוטר ותיאר בפרוטרוט עבירת התנועה החמורה אשר בה תפס את הנהג, כשברכב של ארבעה אנשים הוא הסיע חמש עשרה אנשים! וביקש מהשופט להחמיר בעונש הנהג למען ישמעו ויירא.

כשניתנה האפשרות לנהג לומר את אשר יש לו לטעון להגנתו, הוא נעמד ואמר: כופר אני כפירה מוחלטת בכל תביעה זו, אני מכחיש את הסיפור של השוטר לחלוטין! ויש לי גם ראיה מוכחת לדברי: הרי השוטר טוען כי במכונית נסעו חמש עשרה איש. אני מזמין את השופט לבוא ולראות בעיניו שאין דבר זה יתכן במציאות! הנה המכונית שלי עומדת בחניית בנין בית המשפט, וניתן כעת לערוך ניסוי מוחשי אם טענתו של השוטר יכולה להתממש במציאות, או שאין זה אלא פרי דמיונו הקודח.

הסכים השופט לטענתו, וכולם ירדו יחדיו אל המכונית לראות אם בכלל יתכן כטענת השוטר. פנה הנהג אל עוברים ושבים וביקש מהם להכנס אל המכונית. ששה אנשים הצליחו להכנס ללא בעיה. האדם השביעי השתחל בקושי עד שגם הוא נכנס. השמיני התאמץ מאוד ובסוף הצליח להכנס. כשהאדם התשיעי ביקש להכנס צעקו כל היושבים במכונית כי הדבר אינו אפשרי, ואפילו סיכה אי אפשר להכניס לשם.

התקרב השופט למכונית וראה כי אכן הם צודקים. שמונה אנשים ממלאים את המכונית עד אפס מקום, ואפילו אדם אחד נוסף כבר אינו יכול להכנס למכונית. ובודאי חמש עשרה איש במכונית זו הוא פרי

הדמיון גרידא! חזר השופט ללשכתו והוציא פסק דין כי הנהג חף מפשע, וכי טענת השוטר הוכחה בעליל כבלתי מציאותית.

כשנפגשו השוטר והנהג ביציאה מבית המשפט לא היה השוטר יכול לכלוא בעצמו והוא שאל את הנהג: הרי גם אני וגם אתה יודעים את האמת שהיו חמשה עשר אנשים במכונית. אתה כבר יצאת זכאי במשפט ואינך צריך עוד לחשוש. אנא תגלה לי כיצד באמת היו אנשים כה רבים בתוך המכונית, מעל ומעבר ליכולת הקיבול המקסימלי שלה?

חייך הנהג וענה: כוח הרצון! נכון שהמכונית מיועדת לארבעה אנשים בלבד, ואם נתעקש נוכל להכניס בתוכה גם שמונה אנשים. מכאן ואילך זה תלוי רק ברצון. כל אותם אנשים שביקשנו מהם להכנס אל תוך המכונית לנסיון, הרי לא רצו להיות במכונית ורק הסכימו להכנס בגלל שביקשנו מהם. לכן המכונית התמלאה כפי שיעור הקיבול הרגיל שלה. לעומת זאת הנוסעים שנסעו אצלי במכונית רצו לנסוע במכוניתי. לכל הקבוצה של הנוסעים היה ענין משותף שלא ישאר אף אחד מהקבוצה מחוץ למכונית. כשרוצים יכולים להכנס למכונית אפילו עשרים אנשים!

ולא לגבורים המלחמה

וכך הביא בספר אגרת האדם (נפש האדם פ"א) מספרי דברי הימים וקורות העתים: "ובשעתו [סיפרו] על מלך אחד שהיה חולה נוטה למות ושמע על מלך אחר שבא עליו למלחמה. הזדרז וקם מחליו וערך המלחמה בעצמו, ולאחר המלחמה מת מיד. ולא היה זה כח גופו כי בשערי מות היה, אלא אך כעסו על המלחמה ואחריותו למדינתו, וברצותו הנצחון והכבוד מיצה וגילה והוציא כוחותיו הנפשיים והתגבר, והוא "רוח איש תכלכל מחלהו", ולאחר המלחמה נחלשה רוחו ורוח נכאה תפסה מקומה ומת. וכידוע ממלחמת הבריטים עם הצרפתים בשנים עברו, והיו חולים מסוכנים בתוך האניות, וכשנודע להם שמתקרבים הצרפתים, נתרפאו פתאום כולם ונלחמו ... ומן המפורסמות כיצד חיילים מוכי חרב ימשיכו המלחמה ויהרגו בשונאיהם כרצונם, גבורים וכן שלמים נסוגו ועברו, ולא מחוזק גופם כי איננו ודמם שותת ארצה, ובעוד מתי רגעים יכרעו ויפולו אפים ארצה ולא יוסיפו לקום, ועתה אך כח נפשם ינהלם עד שערי מות לבל ישגיחו בגופם הבזוי למשיסה וילחמו".

ארגז גדול משא סבל שלשה אנשים

וכיוצא בזה הגידו על הגאון רבי שלמה זלמן מוולאז'ין, הקרוי בפי כל בשם 'רבי זעלמלע', תלמידו הנודע של הגאון מוילנא ואחיו של הגאון רבי חיים מוולאז'ין. וכך כתב המגיד מווילנא רבי יחזקאל פייבל בספרו תולדות אדם (פרק ט"ו) אודותיו: "עוד סיפר לי רבי לייב [בן רבי בער מווילנא] הלז: פעם אחת גברה בלב הצדיק הזה תשוקה גדולה ונפלאה ללמוד איזה ספר יקר (אשר כעת שלטה השכחה בזכרוני לדעת שם

הספר ומעשהו), אך היה מבדיל בינו לבין הספר ארגז גדול משא סבל שלשה אנשים. הלך בבית אחת הנה ואחת הנה, והחל לשנות ולשלש לימוד המאמר שזכרנו 'אפילו בשמים אתה צריך לעלות אחריה ואם מעבר לים היא אתה צריך לעבור אחריה' באהבה עזה יתירה אשר אין כח בשפת בשר לספר אותה, ובקולו הנעים וערב עד מאד המסוגל לעורר חיבה יתירה בינו לבין אביו שבשמים, עד שהרגיש בקרבו אומץ רוח גבורה, ורץ בכחו הזה בחפזון רב כאשר ידאה הנשר אל הארגז והגביה אותו לבדו בלי עזר ומשען ולקח את הספר. ויהי לנס ולפלא בעין כל רואיו".

ארגז כבד, שצריכים שלשה אנשים בכדי להרימו, הצליח רבי זעלמלע להרים לבד! לא היה זה בכוחות עצמו כי הוא עצמו לא היה מסוגל לעשות זאת, היה זה בכוח הרצון העז של השתוקקותו העצומה ללמוד את הספר המסויים שהיה מתחת לארגז.

דלייא לחודיה

וכבר מצינו כן בדברי הגמרא במס' קידושין פא. על רב עמרם חסידא: "שקליה רב עמרם לדרגא דלא הוו יכלין בי עשרה למדלייא, דלייא לחודיה". בביתו של רב עמרם חסידא היה סולם כבד ביותר שאפילו עשרה אנשים לא היו יכולים להזיזו ממקומו, ורב עמרם ברצונו הכביר לעלות בסולם הצליח להזיז את הסולם לבדו.

אין דבר העומד בפני הרצון

כבר ציינו חכמים וסופרים כי מקורו של הפתגם "אין דבר העומד בפני הרצון" אינו ידוע בספרי חז"ל, אלא שאף אם איננו יודעים את מקור הפתגם ברור שהמציאות היא אכן כך: הרצון נותן לאדם כוחות עצומים ויכולות על־טבעיות. בתוך האדם גנוזים כוחות שבדרך הטבע אינו יכול להפעילם, ורק רצון עז יכול לממשם.

וכהמשך לדוגמאות שהבאנו לעיל על גילוי כוח גופני עצום מחמת הרצון גרידא, הרי הדבר ידוע במיוחד וניכר היטב בשעת סכנה רח"ל: אנשים מגלים יכולות הישרדות שבימים כתיקונם אינם מסוגלים לכך; אם בריצה מהירה להמלט מפני הסכנה, אם ביכולת משא הרבה יותר מסיבולת אנושית, ובכל כיוצא בזה. הרצון הוא איפוא "מכפיל כוח" ואף יותר מכך. אם יכולותיו הגופניות (וגם הנפשיות) של האדם עומדות על קו מסויים, הרי במצבי רצון קיצוניים מסוגל האדם לעשות פי כמה וכמה מיכולותיו. במאמר שלפנינו נשתמש עם רעיון זה בכדי לתרץ קושיא עצומה אשר בה התחבטו רבותינו הראשונים, וכדלהלן.

גבורתו של משה

חז"ל מספרים לנו במס' נדרים לח. שמשה רבינו היה גבור ואמיץ כוח. ומכך הם מוציאים היסוד כי אין הקב"ה משרה שכינתו אלא על הגבורים.

ההוכחה לכך שמשה רבינו היה גיבור מסיק הגמרא מכוחו של משה לשבור הלוחות: אמר רבי יוחנן אין הקב"ה משרה שכינתו אלא על גבור ... ממשה. גבור, דכתיב 'ויפרוש את האהל על המשכן', ואמר מר משה רבינו פרסו, וכתיב 'עשר אמות אורך הקרש' וגו', אימא דאריך וקטין. אלא מן הדין קרא דכתיב 'ואתפוש בשני הלוחות ואשליכם מעל שתי ידי ואשברם', ותניא הלוחות ארכן ששה ורחבן ששה ועביין שלשה, ופירש הר"ן: וכתיב עשר אמות אורך הקרש, אלמא משה גבוה עשר אמות היה, וכיון שהיה גדול כל כך מסתמא גבור היה. אריך וקטין, ארוך בקומה וקטין בכח".

ומבואר כאן שבתחילה ביקש הגמרא ללמוד גבורתו של משה רבינו מכך שהיה גבוה עשר אמות, ואם היה גבה קומה מסתבר שאף היה גבור חיל. אלא שהגמרא דחה זאת בטענה דמה ענין גובה לכוח, ויתכן שאם כי היה גבוה בקומתו עדיין היה חלש בכוחותיו. ולפיכך למדה הגמרא מכך שמשה רבינו הצליח לשבור את הלוחות, על אף שהיו כבדים מאד.

והקשו רבותינו הראשונים על אתר: מדוע אין הגמרא למדה גבורתו של משה רבינו מעצם הקמת המשכן והעמדת קרשיו, שכן כך נאמר (שמות מ' י"ח־י"ט) ויקם משה את המשכן ויתן את אדניו וישם את קרשיו ויתן את בריחיו ויקם את עמודיו. ויפרש את האהל על המשכן וישם את מכסה האהל עליו מלמעלה כאשר צוה ה' את משה. והלוא הקרשים כבדים ביותר היו, ואם משה רבינו הצליח להעמידם ולבנות את המשכן, הרי זו ראיה ברורה לכוחו ולגבורתו של משה רבינו.

ויש להטעים קושיא זו גם על ההוה אמינא וגם על המסקנה של הגמרא, שכן המתבונן בסדר הדברים שבתורה יראה לנכון שענין העמדת המשכן והצבת הקרשים נאמר בתורה עוד קודם פריסת האהל על המשכן, ומדוע כבר בתחילה בקשה הגמרא להוכיח רק מפריסת האהל, אשר שם ההוכחה היא רק מכך שהיה גבוה בקומה, ואינה מוכיחה כן מהפסוק המוקדם לו של העמדת המשכן, אשר עצם ההקמה מלמדת שהיה גבור כוח. וביותר קשה, שלאחר שהגמרא דחה את הראיה מפריסת האהל על המשכן, אין הגמרא מוכיחה מהעמדת המשכן כי אם משבירת הלוחות, ולכאורה כל עוד אפשר להוכיח שפיר מעניני המשכן אין סיבה שיעברו מהמשכן לענין אחר, ומהיכי תיתי מעדיפה הגמרא שלא ללמוד מהקמת המשכן כי אם משבירת הלוחות.

רבינו הרא"ש מניח שאלה זו בתימה, ואילו רבינו הרא"ם, הובאו דבריו בשיטה מקובצת על אתר, כותב בדרך אפשר: "ושמא בהקמת הקרש מצד אחד אין צריך כח כל כך לאדם ארוך, אבל לישא על כפיו כמו הלוחות שהיה נושא צריך כח גדול".

ועל תירוץ זה ראוי להראות מקום לחשבון שערך בקונטרס אוצר לב (סי' י"ז, ע"ש ובסי' כ"א) שמשקלו של כל קרש היה לפחות יותר מאלף

ושלוש מאות ק"ג, וזאת עוד בלי ציפוי הזהב. כך שמן הנמנע לומר שלהקמת הקרש לא היו צריכים לכוח רב.

גם המהרש"א בחידושי אגדות דן בקושיא זו שמביא בשם הרא"ש, וכתב על כך: "ולאו קושיא היא דע"כ פירושו נראה במקומו אבל הוא קם מאליו בנס מדכתיב לקמיה 'הוקם' הוקם מאליו משמע כדאיתא בתנחומא, ועיין פירוש רש"י בחומש, וק"ל". כוונתו לדברי רש"י עה"פ (שמות ל"ט ל"ג) "ויביאו את המשכן ־ שלא היו יכולין להקימו, ולפי שלא עשה משה שום מלאכה במשכן הניח לו הקב"ה הקמתו, שלא היה יכול להקימו שום אדם מחמת כובד הקרשים, שאין כח באדם לזקפן, ומשה העמידו. אמר משה לפני הקב"ה: איך אפשר הקמתו על ידי אדם, אמר לו: עסוק אתה בידך נראה כמקימו, והוא נזקף וקם מאליו, וזהו שנאמר (שמות מ' י"ז) הוקם המשכן, הוקם מאליו. מדרש רבי תנחומא".

אלא שכבר העירו שדברי רש"י סתראי נינהו, כי בתחילת דבריו כתב מפורש שמשה הוא שהעמיד את קרשי המשכן, ואדרבה היות ומשה לא עשה שום מלאכה במשכן, הרי שהניחו לו עבודת ההקמה, כך שמשה הוא זה שהקים את המשכן ולא שהמשכן הוקם מאליו. ואילו בהמשך דברי רש"י נאמר שהמשכן קם מאליו, מחמת שמשה שאל 'איך אפשר הקמתו על ידי אדם', ולא שמשה הקימו. ועוד הקשו המפרשים, הלוא הקמה זו שעליה אנו דנים לא היתה כי אם ביום שמיני למילואים, והלוא משה היה מעמידו ומפרקו בכל ימי המילואים, ומהיכי תיתי שרק ביום השמיני התקשה בכך. והפירוש המחוור בדברי רש"י מבואר בספר כלי חמדה (פ' פקודי) שבודאי משה העמיד את המשכן בכל ימי המילואים, אלא שביום השמיני היה צריך שיוקם בידי שמים, כדי שיהא לזה דין 'אהל מועד' אף לאחר סתירתו, עיין שם היטב בדבריו כי נעמו.

וראיה ברורה לכך, שהרי התורה לא היתה מצוה דבר שלא ניתן לעשות כי אם בדרך נס. מה גם שבודאי הגמרא כאן תופסת כפשוטו של מקרא שהקמת המשכן היתה על ידי משה, כי אם כל ההקמה היתה בדרך נס שוב מה ראיה יש מפריסת האהל על המשכן כשאפשר לומר שאף פריסה זו היתה בנס. ואם אכן משה הקים את עמודי המשכן בכוחות עצמו, הרי שוב יש לנו ראיה על גבורתו, והדרה קושיא לדוכתא מהיכי תיתי לא הוכיחה הגמרא גבורת משה מהקמת המשכן.

ואתה דע לך כי כך הובא בילקוט פסיקתא זוטרתא ־ לקח טוב (לרבי טוביהו ב"ר אליעזר, שפעל בסביבות שנת ד"א תת"ן, וילנא תר"מ) עה"פ הנ"ל "ויקם משה את המשכן, בא וראה כמה גבורתו של משה רבינו שהקים לבדו את המשכן, מיכן אמרו אין הקדוש ברוך הוא משרה שכינתו אלא על גבור וחכם". ונראה איפוא שבגרסאות קדמוניות אכן היו שסברו כי ההוכחה על גבורת משה נלמדת מהקמת המשכן, מה שמעצים השאלה מדוע הגמרא לא הביאה ראיה זו מהקמת המשכן.

ועל פי דברינו האמורים לעיל, שרצון והשתוקקות נותנים לאדם כוחות שאין לו בימים רגילים, היה נראה לומר דבר נפלא מאוד בתירוץ קושית הראשונים: לא ניתן להביא ראיה על גבורתו של אדם מדבר שהוא חפץ ותאב לעשותו, שכן רצונו העז הוא הנותן לו כוחות הנפש לעשות גם דברים שאינם לפי כוחו הרגיל. ההוכחה על גבורה יכולה להיות דווקא מפעולות של חיי היום יום, או יותר מכך, מפעולות שאינו חפץ לעשות. שכן אם הוא מצליח לעשות דבר הכרוך בכוח פיזי, אף שבעצמותו אינו משתוקק לדבר, הרי זו הוכחה כי מדובר באדם גבור.

לפיכך לא יכלה הגמרא להביא הוכחה שמשה רבינו גבור היה מכך שמשה רבינו הקים את המשכן, כי שמא לא היה גבור אלא שברצונו העז לבנות בית לה' הצליח להעמיד את הקרשים הכבדים שלא לפי יכולותיו הטבעיות. ולכן הראיה שהגמרא הביאה באה דוקא מדבר שמשה לא היה חפץ לעשותו, והוא שבירת הלוחות, שבודאי נעשה כמי שכפאו שד, ואם בכל זאת הצליח משה לשברם הרי זו ראיה שהיה גבור.

ואל תשיבני, כי אם כן מה הראיה שהגמרא הביאה מפריסת היריעות, ושמא אף זה עלה בידו מחמת רצונו העז. תשובה לדבר, ששם אין הראיה באה ישירות מכוחו אלא רק מכך שהיה גבוה והגמרא משערת שבאותה מידה שהיה גבוה גם היה גבור, וברור שהיותו גבוה אינו יכול להיות קשור לרצונו של אדם, שכן גם אם ירצה אדם לכך ביותר הוא אינו יכול להגביה עצמו מגובה רגיל אל גובה של יותר מעשר אמות, וענין הרצון שייך דוקא כלפי דבר התלוי בכוח, שבדבר שהוא רוצה ביותר מתגברים כוחותיו למעלה מטבעו.

(**ואין** זה סותר למה שהקשינו לעיל לפי הסוברים שאין להוכיח מההקמה כיון שהיה בנס, שאם כן מה הראיה מפריסת היריעות שמא אף זה היה בנס, שכן בנס יכול אדם גם לעשות מעשים מופרכים לחלוטין מהמציאות ושלא כדרך הטבע לגמרי, ואפילו לפרוס יריעות באויר, ועל אחת כמה וכמה שאדם נמוך יכול לפרוס במקום גבוה, כך שאין מזה ראיה אפילו על היות משה גבוה.)

ואם כנים אנו בכל האמור, הרי יתיישב בזה לנכון מה שיש להבין בדברי התוספתא הנודעים (שהובאו ברש"י מגילה כו.) שמעלין בקודש ולא מורידין ˘ תוספתא: מעלין בקודש דכתיב ויקם משה את המשכן (שמות מ'), בצלאל עשה, ומשה שהיה גדול ממנו הקימו". ולכאורה מה ראיה יש שמעלין בקודש מכך שמשה הקים ולא בצלאל, שמא מחמת היות הקרשים כבדים לא הצליח בצלאל להרימם, ודווקא משה שגבור היה הצליח בכך. ולדברינו א"ש, שבודאי גם בצלאל שהיה מלא רוח אלוקים בחכמה ובתבונה, היה משתוקק לבנות את המשכן, ובודאי שבכוח רצונו היה מצליח להקים גם אם זה לא היה לפי כוחו הטבעי, ומכך שאכן לא בצלאל הקימו כי אם משה הרי זו ראיה שמעלין בקודש ואין מורידין.

❖ ❖ ❖

הרב ישראל דנדרוביץ
ראש בית המדרש 'כאר האבות'
מח"ס 'הנחמדים מזהב', ערך יצ"ו

נסי ההצלה של דתן ואבירם

דתן ואבירם - האחים שהיו גם גיסים - שורדים באופן ניסי את המגיפה של מכת חושך שהשמידה את רובו המוחלט של כלל ישראל! ילד צעיר, שנה קודם פטירתו, שאל את אביו, רב העיר קיטוב, לפשר הדבר והוא כותב על כך: "ובאמת יפה שאל - וחיפשתי במפרשים ולא מצאתי מי שנתעורר בזה" אך האמת שהעניין נידון בספרי הראשונים והאחרונים! דיון זה הוא הציר עליו נסובב את מבטנו לעבר סיפור חייהם הטראגי של צמד מחרחרי הריב, אשר לזכותם רשומים גם מעשי מסירות-נפש לכלל ישראל! והם גם זכו שים-סוף יחזור ויבקע במיוחד עבורם!

ההיסטוריא

"דתן ואבירם" הם בעלי המחלוקת ומחרחרי הריב הידועים ביותר בעם ישראל. לא הכל יודעים כי מלבד היות דתן ואבירם **אחים מאב** (בהיותם בני אליאב, בן ראובן, בן יעקב אבינו), **הם גם היו גיסים** (לאבירם הייתה אחות מאם: שלומית בת דברי, והיא הייתה נשואה לדותן). **ואף קטטתם הראשונה** של דתן ואבירם, היא הקטטה המתועדת בדברי הפסוק (שמות ב יג): "וְהִנֵּה שְׁנֵי אֲנָשִׁים עִבְרִים נִצִּים", **הייתה על רצונו של דתן לגרש את אשתו שלומית** (ילקוט ראובני, פרשת שמות), **ובשל כך הרים דתן את ידו להכות את אבירם** (תרגום יונתן, שם).

צמד אחים אלו מלווים את ההיסטוריא של בני ישראל, עוד מהזמן של טרם יציאת ישראל ממצרים ועד למיתתם המשונה כשהאדמה פתחה את פיה במחלוקת קורח ועדתו, בה הם היו מראשי המדברים בה' ובמשה עבדו.

במאמרינו זה נעסוק בכמה מתחנות חייהם **הראשונות** של דתן ואבירם, מני אז נודע שמם ועד זמן קריעת ים סוף, ועד בכלל (כשמכאן ואילך הוא עניין למאמר בפני עצמו), כשציר הדברים יסוב על נסי ההצלה הפלאיים שחוו דתן ואבירם, כשבמהלך ליבון הסיבות שהביאו לכך יתבררו עוד כהנה וכהנה פרטים מעניינים אודות מעלליהם, בהם, למרבה הפלא, גם דברים חיוביים בהחלט.

המגיפה הגדולה ביותר

דומה שמאז אברהם אבינו, אבי האומה היהודית, ועד עצם היום הזה, **לא חווה עם ישראל צמצום אנושי כה משמעותי כמו שהיה בזמן מכת חושך בארץ מצרים!** רק בעת היציאה ממצרים מרמזת לנו התורה על המגפה ההמונית שהייתה בקרב בני ישראל לפני היציאה ממצרים, וכמו שנאמר (שמות יג יח): "וַחֲמֻשִׁים עָלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם", ופירש רש"י: "'חמושים' - **אחד מחמשה יצאו, וארבעה חלקים מתו בשלשת ימי אפילה**".

חשבון פשוט מעלה שעם ישראל הכיל טרם היציאה ממצרים: שלוש מיליון איש! זאת מבלי לחשב את הטף והנשים. מתוך זה עלו ממצרים רק שש מאות אלף איש! מתוך כל חמשה אנשים מתו ארבעה!

מקור הדברים הוא במכילתא, ושם ישנם שיטות מחמירות יותר: "יש אומרים אחד מחמשים ויש אומרים אחד מחמש מאות". לשיטות אלו, הנתונים הופכים להיות נוראים בהרבה: לשיטה שעלה רק אחד מחמישים - הכיל עם ישראל: שלושים מיליון איש! ומתוך כל חמישים איש מתו ארבעים ותשע! לשיטה שעלה רק אחד מחמש מאות - הכיל עם ישראל: שלוש מאות מיליון איש! ומתוך כל חמש-מאות איש נשאר רק אדם אחד בחיים.

לא זו בלבד. במכילתא שם הובאה שיטה נוספת: אחד מחמשת אלפים נותר בחיים, ואילו במסכת סנהדרין (קיא א) אמרו שלא יצאו ממצרים אלא שניים לשש מאות אלף. מדובר איפוא במספרים מבהילים לחלוטין: מתוך שלוש מיליארד! או מאה ושמונים מיליארד! לא נותרו בחיים אלא שש-מאות אלף איש.

הרשעים שסירבו לצאת

מי היו אלו מתי המספר שזכו להשאר בחיים ולהנצל מהמגפה ההמונית. אלו הצדיקים שרצו להיגאל ולצאת ממצרים! אולם הרשעים שסירבו לצאת ממצרים - מתו בימי מכת חושך. וכך כותב רש"י (שמות י כב):

"**ולמה** הביא עליהם חושך. שהיו בישראל באותו הדור רשעים, ולא היו רוצים לצאת, ומתו בשלשת ימי אפלה כדי שלא יראו מצרים במפלתם ויאמרו אף הן לוקין כמונו".

ומקור הדברים מצוי בדברי המדרש (שמות רבה, יד ג):

"**חושך** למה הביא עליהן, יתברך שמו של הקב"ה שאין לפניו משוא פנים והוא חוקר לב ובוחן כליות, לפי שהיו פושעים בישראל שהיה להן פטרונין מן המצריים והיה להן שם עושר וכבוד ולא היו רוצים לצאת. אמר הקב"ה: אם אביא עליהן מכה בפרהסיא וימותו, יאמרו המצריים כשם שעבר עלינו כך עבר עליהן. לפיכך הביא על המצריים את החושך שלשת ימים, כדי שיהיו קוברין מתיהם ולא יהיו רואין אותן שונאיהם ויהיו משבחין להקב"ה על כך".

כיצד ניצלו דתן ואבירם

מעתה, מתבקשת איפוא קושיא פשוטה וברורה: כיצד יתכן שדתן ואבירם, שני הרשעים הנצחיים; אלו שלא חדלו להמריד ולהרשיע, נותרו בחיים יחד עם המיעוט שבמיעוט מכלל ישראל, כשלכאורה ראוי היה כי הנפש החוטאת היא תמות ודתן ואבירם יהיו מתוך המתים יחד עם שאר הרשעים במכת חושך.

מבט מעמיק יותר ירחיב את שאלה זו גם אל עבר האמור ב'הגדה של פסח', בתשובה אותה אומרים לרשע: "**אילו היה שם - לא היה נגאל**", וכפי שפירשוהו רבותינו הראשונים את הסיבה שהרשע לא היה נגאל ממצרים - לפי שהיה מת בימי האפילה (רוקח, רשב"ץ ושבלי הלקט. והוא ע"פ דברי המכילתא, פרשת בא).

ולכאורה כיצד יכולים אנו לומר כך בבטחון מלא, שאילו היה הרשע במצרים הוא לא היה נגאל, והרי צריכים אנו לשאת קל וחומר מדתן ואבירם, שלמרות היותם רשעים מופלגים, מכל מקום לא מתו במכת חושך. ומשכך, מהיכי תיתי שלא יטען הרשע, איתו אנו מתדיינים בהגדה של פסח, ויענה תשובה ניצחת שאף אילו הוא היה במצרים היה נגאל ויוצא לחירות בדיוק כמו אותם הרשעים שניצלו ויצאו ממצרים.

דתן ואבירם לא יצאו ממצרים יחד עם כל בני ישראל

הפלא הגדול על נס הצלתם של דתן ואבירם מתעצם כשאנו מתוודעים לשיטה הסוברת שלא זו בלבד שדתן ואבירם לא רצו לצאת ממצרים **אלא שגם בפועל הם נשארו במצרים**. וכשכל בני ישראל יצאו ממצרים ביד רמה - נותרו דתן ואבירם מאחור. כך שדתן ואבירם התאימו היטב לסיווג של הרשעים שהיו אמורים למות בימי האפילה, בכך שהם סרבו לצאת ממצרים, ולמרות הכל, הם היו יחידי הסגולה שנותרו בחיים.

לא זו אף זו: ישנה שיטה הסוברת כי בקריעת ים סוף לא היו דתן ואבירם יחד עם בני ישראל. אולם הם בכל זאת ניצלו: **ים סוף חזר ונבקע פעם נוספת עבור רשעים אלו!**

ישמעו אוזננו מה שפינו מדבר: דתן ואבירם, הרשעים ובעלי המחלוקת, סרבו לצאת ממצרים - ובכל זאת נותרו בחיים במגיפת ימי האפילה; הם לא היו בקריעת ים סוף - והים חזר ונבקע בפניהם. עד כדי כך... הפלא מתעצם איפוא עשרת מונים.

ומקור הדברים לחידושים אלו הוא במה שנאמר (שמות יד ג): "**וְאָמַר פַּרְעֹה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל נְבֻכִים הֵם בָּאָרֶץ סָגַר עֲלֵיהֶם הַמִּדְבָּר**".

בפשטות, אין כוונת הפסוק שפרעה אמר 'לבני ישראל', שהרי בני ישראל כבר לא היו במצרים, אלא שפרעה אמר למצריים 'על בני ישראל'. אולם בתרגום יונתן בן עוזיאל על אתר מובא כי הדברים כפשוטם, ופרעה דיבר עם אלו מבני ישראל שנותרו במצרים:

"**וְיֵמַר** פַּרְעֹה לְדָתָן וְלַאֲבִירָם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל דְּמִשְׁתַּיְרִין בְּמִצְרַיִם מְטַרְפִּין הֵינוּן עַמָּא בֵּית יִשְׂרָאֵל בְּאַרְעָא טָרַד עֲלֵיהוֹן טַעֲוָות צְפוֹן נַגְדּוֹי דְּמַדְבְּרָא".

וכך תרגם ב'כתר יונתן':

"**ואמר** פרעה לדתן ואבירם בני ישראל שנשארו במצרים: מטורפים הם עם בית ישראל בארץ, סגר עליהם אליל צפון - מנהיג [שופט] של המדבר".

יודעים אנו כעת כי דתן ואבירם נותרו במצרים. אך עדיין אין אנו יודעים באיזה שלב מצטרפים דתן ואבירם לבני ישראל וחוצים את הים. יש על כך כמה שיטות ונסדרם כאן.

נקדים ונאמר כי אכן יש המעמיסים בדברי התרגום שלמעשה דתן ואבירם יצאו ממצרים יחד עם כל בני ישראל.

וכך אמר הרה"ק רבי מנחם מענדל מרימנוב "בסעודת ליל שבת שביעי של פסח", וכמובא בספרו 'מנחם ציון' (פרשת בשלח)

"ואמר פרעה לבני ישראל נבוכים הם בארץ וגו'. בתרגום יונתן בן עוזיאל תירץ הדקדוק דכתיב 'לבני' ולא כתיב 'על בני', וכתב שאמר כך לדתן ואבירם. ולפי זה משמע שדתן ואבירם נשארו במצרים. ולהלן הוא אומר (שמות יד יב) 'הלא זה הדבר אשר דברנו אליך חדל ממנו' וגו', ופירש דקאי נמי על דתן ואבירם, וא"כ דבריו סותרין זה את זה.

וביאור הענין דידוע שדתן ואבירם היו דלטורין וספרו לפני פרעה את כל דברי משה (ילקו"ש פ"ב רמז קסז), וכששמע פרעה שמשה אמר לישראל מפי הגבורה כי ביד חזקה יגרשם מארצו, הקשה את לבו למאן לשלחם, ואולם דבר ה' יקום לעולם, ואחר עשר מכות בהרוג ה' כל בכור ויקם פרעה לילה ותחזק מצרים על העם לגרשם בחזקה, אבל הקב"ה כבר הבטיח לישראל להוציאם ביד רמה, על כן צוה להם 'לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר', וגם בהיות הבוקר עדיין לא הלכו, שהוצרכו להשאיל להם כלי כסף וזהב עד אחר חצות בעצם היום הזה, ועיכוב יציאתם היה תמוה בעיני פרעה כי אותה היו מבקשים, ועל כן היה סבור שנבוכים הם ואינם יכולין לצאת, ובנתיים היו דתן ואבירם יוצאים ונכנסים בבית פרעה ואמר להם שהישראל נבוכים בארץ, ואח"כ בצאת ישראל ממצרים יצאו דתן ואבירם עמהם, ופרעה לא הרגיש כלל שסבור שמסבכין בשווקין וברחובות בכל ארץ מצרים שאינן יכולין לצאת, עד שהוגד לו באמת כי ברח העם, היה סבור שמדעת ישראל עשו כך שעשו קנוניא עם דתן ואבירם להטעותו, ולפי זה שני הכתובים מכוונים שדתן ואבירם הם שפרעה דבר אליהם נבוכים הם וגו', והם המדברים אל משה על הים, הוא הדבר אשר דברנו וגו'".

אולם יש הסבורים כי דתן ואבירם רדפו יחד עם פרעה אחרי בני ישראל! רק ברגע האחרון והמכריע עזבו דתן ואבירם את המצריים והצטרפו אל בני ישראל בחציית הים.

וכך כתב הרה"ק רבי יהודא לייב מאוסטרהא, בחידושיו הנדפסים בסוף ספר 'רב ייבי' לבנו הרה"ק רבי יעקב יוסף מאוסטרהא, בשמו של הרה"ק רבי נטע - המוכיח **מדובנא** (על זהותו העלומה - ראה מה שכתב הגרי"י ווייס בקובץ "ישורון" גליון כב עמוד תתנה) **אשר** פירש בכך את דברי המדרש:

"בשם הרב המוכיח המופלג מוהר"ר נטע מק"ק דובנא, **בפסוק** (שמות יד כט) 'ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים והמים להם חומה מימינם ומשמאלם', **ובמדרש** (מכילתא בשלח ו), 'חומה' לשון 'חמה' בלא וי"ו, שנתמלא חמה על ישראל. והקשה, למה לא רמז הכתוב לעיל בפסוק (שם כב) 'ויבואו בני ישראל בתוך הים ביבשה והמים להם חומה מימינם ומשמאלם', וכתיב שם 'חומה' בוי"ו. ותירץ הוא זלה"ה במה דאיתא בתרגום (יונתן) על פסוק 'ואמר פרעה לבני ישראל נבוכים הם בארץ סגר עליהם המדבר' שפרעה אמר לבני ישראל הנותרים במצרים, והם דתן ואבירם. וצריכים אנו לומר כשרדף פרעה אחר ישראל גם הם הלכו אצל כל ישראל לעבור הים דהא חזינן דהיו במדבר, ומה שאומר בכאן 'חמה' בלא וי"ו קאי על אלו בני ישראל דהיינו דתן ואבירם, ומה שאמר למעלה 'והמים להם חומה' קאי על ישראל, וק"ל".

וכדבריו אלו כבר כתב רבינו מנחם ב"ר שלמה, שפעל באיטאליא בסביבות שנת ד"א תת"ק, בספרו המדרשי 'שכל טוב' (פרשת בשלח):

"ורבותינו דרשו 'ואמר פרעה לבני ישראל' לדתן ולאבירם שנשארו במצרים, **וכאו עם פרעה ואח"כ כשראו הים נבקע לבני ישראל מיד תהו בלבם ונתערבו עם אחיהם בני ישראל"**

אולם יש הסבורים, והם מצטטים זאת בשם חז"ל, כי דתן ואבירם זכו כי הים נבקע **פעם נוספת במיוחד עבורם!** וכך כותב הרה"ק רבי חיים מטשערנאוויץ בספרו 'באר מים חיים' בפרשת בשלח (שמות יד כט):

"ובני ישראל הלכו ביבשה וגו'. מיעוט רבים שנים, לומר כי על שנים מישראל לבד נקרע הים, והם דתן ואבירם שאמרו חז"ל שנשארו ונקרע הים עליהם".

והוא חוזר ושונה זאת בפרשת קורח (במדבר טז יג)

"ועל כן סיימו 'גם השתרר' פירוש כי השררה שייך גם אלינו, **והוא** על דרך מאמר חז"ל שעליהם לבד נבקע הים אחרי צאת ישראל ממנו שהם איחרו לבוא עבור רשעתם ונבקע בשבילם, שלזה יאמר הכתוב 'כי בא סוס פרעה ברכבו ובפרשיו בים וגו' ובני ישראל הלכו ביבשה' וגו', פירוש, גם אחר שכבר בא סוס פרעה בים הלכו בני ישראל ביבשה והם דתן ואבירם שנבקע עבורם.

ועל כן חשבו החטאים האלה בנפשותם כי חשיבתם גרם זאת. ועל כן אמרו כי גם להם מגיע השררה ולא אמרו בלבבם כי חסד מאת אלהים הוא והקב"ה חפץ לקדש שמו בעולם בפלאי פלאים לעיני כל מצרים".

לשיטה זו, שכאמור מצוטטת בשם חז"ל, דתן ואבירם לא עברו יחד עם בני ישראל את הים, שכן באותו הזמן הם עדיין היו יחד עם פרעה, ובכל זאת הם זכו לגם יוצא דופן: ים סוף חזר ונבקע בפניהם!

הקושיא מתעצמת איפוא כהנה וכהנה: על שום מה זכו דתן ואבירם לשרשרת של ניסים, הן בכך שהצליחו לשרוד את המגיפה של ימי האפילה, והן בכך שים סוף חזר ונבקע במיוחד עבורם.

המבלי אין קברים במצרים

אגב, בעל 'באר מים חיים' כותב כאן שדתן ואבירם התהללו בכך שהים נבקע בפניהם, עד כדי כך שסברו כי נס מיוחד זה מוכיח כי להם ראויה ומתאימה השררה על כלל ישראל.

ויש להוסיף על דבריו ולומר שגאוותם הסרוחה של דתן ואבירם כבר באה להם מהנס הראשון אותו חוו, כשניצלו מהמוות במכת חושך, והיה זה להם לאות ולסימן כי הם צודקים במלחמתם נגד משה רבינו.

וחשבתי בדרך רמז לפרש בזה מקרא שכתוב (שמות יד יא): "**וַיֹּאמְרוּ אֶל מֹשֶׁה הַמִּבְּלִי אֵין קְבָרִים בְּמִצְרַיִם לָקַחְתָּנוּ לָמוּת בַּמִּדְבָּר מַה זֹּאת עָשִׂיתָ לָּנוּ לְהוֹצִיאָנוּ מִמִּצְרָיִם**". וכבר העירו המפרשים: מהו זה שדברו עם משה במליצות לשון ובדברי חידודים. אלא שכבר אמרו חז"ל (השוה: רש"י שמות ה כא-כב, יד כב; מדרש הגדול פר' קרח) **שדברים אלו** אמרו דתן ואבירם. ונראה אם כן שבכך באו דתן ואבירם לרמז את צדקת דבריהם וטענותיהם כלפי משה, באומרם כי אילו אכן אין הם צדיקים ואין הם צודקים בדבריהם - כיצד ניצלו מאותם קברים במצרים, אלא ודאי שלא היה למשה להוציאם ממצרים.

'נשאלתי בליל פסח שנה זו, שנת תרנ"א'

נשתמרה בידינו עדות של אב על בנו הקטן, ילד בגיל תשע, שעסק בקושיות אלו סביב דתן ואבירם והציעם לפניו בליל הסדר לפני למעלה ממאה ועשרים שנה.

המספר זאת הוא הגאון רבי חיים געלערנטער, לימים רבה הנודע של העיר קיטוב, אשר העלה על הכתב בספרו 'שמחת החג' (על הגדה של פסח, פשעמישל תרנ"ב. 'לשון למודים' אות כה) כי ישאלו בנו את שאלות אלו:

"נשאלתי בליל פסח שנה זו, שנת תרנ"א, מבני הילד היניק וחכים כמר משה דוב שיחיה (והוא לעת עתה בן תשעה שנים, ואקוה שעתיד להיות תלמיד חכם חריף בעזר השם, וסימנא מלתא אחז"ל (ברכות מח א) 'בוצין בוצין מקטפיה ידוע').

ושאלני, על הא דמבואר בהגדה שמשיבים להרשע 'אילו היה שם לא היה נגאל', הלא מצינו בדתן ואבירם שהיו רשעים ויצאו ממצרים (כמבואר בגמרא נדרים סד ב ובפירוש רש"י שמות ב יג).

והנה לכאורה י"ל ע"פ מה שכתבו המפורשים דהרשע לא היה נגאל משום דכל הרשעים מתו בשלשת ימי אפלה, והרי פירש רש"י, פרשת בא, דהרשעים מתו בשלשת ימי אפילה משום שלא רצו לצאת, ואם כן יש לומר דדתן ואבירם רצו לצאת.

אמנם חזר בני שיחיה לשאול, דאם כן למה משיבים להרשע האומר 'מה העבודה הזאת לכם' דאילו היה שם לא היה נגאל, דלמא היה רשע זה רוצה לצאת ולא היה מת שם.

ובאמת יפה שאל. וחפשתי במפרשים ולא מצאתי מי שנתעורר בזה. ויותר יש לתמוה על מאמר חז"ל שהביא ה'באר מים חיים' (פרשת בשלח) דדתן ואבירם נשארו ונקרע הים בשבילם לבד".

לא אנשי בשורה אנחנו כשנספר כאן על תוחלת שנכזבה: רבי חיים געלערנטער לא זכה לרוות נחת מבנו הצעיר. שנה לאחר מכן, בהיות הילד משה דוב בן עשר שנים, חלה נואשות, וכשלוש שנים לאחר מכן, בהיותו כבן י"ג שנים, ביום ט"ז טבת תרנ"ה, נסתלק לגנזי מרומים.

ידובבו איפוא שפתותיו של השתיל הרך שנקטף בטרם עת, כשנעסוק במאמרינו זה בקושיא נאה זו בה פלפל בחכמה לפני אביו החשוב.

אבי הילד, רבי חיים געלערנטער, מעיד כי הוא תר וחיפש בדברי המפרשים ולא מצא שיעמדו על שאלה זו, אולם האמת היא שהשאלה הבסיסית שבמרכז דבריו, מדוע לא מתו דתן ואבירם במכת חושך, כבר מוזכרת בדברי רבותינו הראשונים שתירצו אותה, ותירוצים נוספים מצויים גם בדברי האחרונים.

במאמר זה נביא מבחר מתוך התירוצים שנאמרו על קושיא זו, כשמתוך חלק מהדברים יהיה ניתן לתרץ גם את השאלות הנלוות, הן אודות הקביעה אותה אומרים לרשע 'אילו היה שם לא היה נגאל', למרות שיש לו פתחון פה להשיב כי אף דתן ואבירם הרשעים יצאו ממצרים; והן אודות פשר דברי חז"ל על קריעת ים סוף המיוחדת שהייתה לדתן ואבירם.

נותרו בחיים לבקשת משה

את מסכת התירוצים נפתח בהסבר חשוב המופיע בילקוט המדרשים התימני 'מדרש החפץ' מעשה ידיו של הרז"ה - רבי זכריה הרופא שפעל לפני כשש מאות שנה: הסיבה שדתן ואבירם נותרו לפליטה היא מהיות ומשה רבינו תהה על כך שמתים אנשים כה רבים מישראל במכת חושך, ולכן הקב"ה הוכיח לו כי משפטיו אמת צדקו יחדיו, וזאת הראה לו בכך שהניח לו שנים מאלו שאף היו ראויים למות כדי שהם במעלליהם ייצאו ללמד על הכלל כולו, שאכן היה ראוי לכולם שימותו. וכך כתב:

"'**והנה** שני אנשים עברים נצים' זה דתן ואבירם, והם שעמדו בכל מריבה ומריבה. ולמה נשתיירו שני רשעים אלו, אלא בשעה שהוכו המצרים בחשך מתו רשעים הרבה מישראל, אמר משה לפני הקב"ה: זה הוא שבחן של בניך שאתה ממיתן תחלה. אמר לו: אני אניח לך שנים מהם".

יצוין כי פירוש זה מקביל לדרשת חז"ל דומה, המובאת בדברי רש"י (סנהדרין קא ב):

"מיכה - שנתמכמך בבנין - של מצרים, שנתנוהו בבנין במקום לבנה, כדמפרש באגדה, שאמר לו משה להקב"ה: אתה הרעות לעם הזה - שעכשיו אם אין להם לבנים משימין בניהם של ישראל בבנין, אמר לו הקב"ה: קוצים הם מכלין, שגלוי לפני אילו הם חיים היו רשעים [גמורים], ואם תרצה, תנסה והוציא אחד מהן, הלך והוציא את מיכה".

אם זו הסיבה להצלת דתן ואבירם במכת חושך הרי שברור שזו גם הסיבה שהים נבקע בעבורם, שכן היה צורך להראות את רשעותם ומעלליהם הרעים לאורך ימים. ולאידך גיסא, אין סיבה זו תקפה כי אם כלפי רשעים אלו, דתן ואבירם, שנבחרו לכך, אולם לשאר הרשעים בוודאי שאנו יכולים לומר להם כי אילו היו שם לא היו נגאלים.

דתן ואבירם האמינו בגאולה

רבינו הרא"ש בפירושו על התורה (פרשת בא) דן בקושיא זו. והוא כותב:

"**יש** לשאול, מאי שנא שמתו כל הרשעים בתוך שלשת ימי אפלה, ודתן ואבירם לא מתו שהיו רשעים גמורים. יש לומר, אף על פי שהיו רשעים לא נתייאשו מן הגאולה".

כלל גדול קובע כאן הרא"ש: המפתח להצלה ממגיפת ימי האפילה היה האמונה בגאולה ממצרים! כל אלו שמתו - היה זה מפני שכפרו ולא האמינו בגאולה. אולם דתן ואבירם, על אף רשעותם, עדיין האמינו ולא התייאשו מהגאולה.

וכפי הנראה צריך לומר שדתן ואבירם, הגם שמיאנו לצאת ממצרים, לא היה זה מפני שלא האמינו בגאולה אלא מפני שלא האמינו במשה רבינו כי הוא גואל ישראל, או מפני שלא האמינו שכבר הגיע זמן הגאולה מהגלות שנקבעה על ארבע מאות שנה. אולם הם עדיין החזיקו באמונתם הבסיסית בעצם הגאולה, ובשל כך זכו להנצל מהמוות; ואין זה רחוק לומר שזו גם הסיבה לכך שהם זכו לקריעת ים סוף מיוחדת עבורם.

אולם כשאנו מקהים את שיניו של הרשע שאינו מאמין אף עתה ביציאת מצרים, למרות שבמבט לאחור היה עליו לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים ולהאמין באותה הגאולה, הרי שברור כי אילו היה שם לא היה נגאל אלא מת ונותר במצרים.

אם היו חשובים כמת

בספר 'מושב זקנים' לבעלי התוספות הובאה קושיא זו על דתן ואבירם בשם הר"י, בתוספת פלפלת כל שהיא:

"**ודתן** ואבירם - הקשה הר"י, איך היה שלא מתו דתן ואבירם בשלושת ימי אפילה, הא אמרינן (נדרים סד ב) בכל מקום שכתוב שני אנשים עברים נצים ונצבים הם דתן ואבירם, אם כן היו רשעים, ואיך לא מתו.

ואם תאמר, שהיו מצורעים ומצורע חשוב כמת, הרי אנו רואים שהיו בתוך המחנה. ואם תאמר, שנתרפאו בהר סיני כמו שאומר הכתוב 'כולך יפה רעייתי ומום אין בך', זה מדבר בשעת מתן תורה אבל אחר כך חזרו למומן.

ותירץ, שלא מתו בשלושת ימי אפילה אלא אותם שלא האמינו בהקב"ה ולא רצו לצאת והיו אומרים היאך יכול לפרנסנו בארץ לא זרועה, אבל אותם שהאמינו בהקב"ה אפילו היו רשעים לא מתו.

וקשה לי אני העבד יעקב בר יצחק, ואימא שלא היו להם בנים או היו עניים שהם דומים למת כמו שארז"ל (שם) ארבעה דומין למת מי שאין לו בנים ומי שאין לו פרנסתו".

מתוך המשא ומתן הנרחב המתנהל כאן סביב הקושיא עולה כאן חידוש גדול שלא שמענוהו עד כה: מיתת הרשעים במכת חושך לא הייתה דווקא במיתה כפשוטו; אלא גם אלו אשר עליהם נאמר שהם חשובים כמת - ניצלו מהמוות במובנו הפשוט.

וכמובן שעניין זה צריך ביאור טובא, שכן הנידון הוא על הגאולה ממצרים, ואם מדובר ברשעים שאינם אמורים להגאל - מהיכי תיתי שישארו בחיים גם אם הם 'חשובים כמת'.

כך או כך, על הקושיא מפני מה לא מתו דתן ואבירם נידונת כאן האפשרות שמא היו חשובים כמת, כשהר"י מוכיח שבוודאי לא היו מצורעים, ואילו 'יעקב בר יצחק' דן שמא היו עניים או שמא לא היה להם בנים.

והאמת היא שיש לדון האם בכלל שייך היה להיחשב עני בשעת מכת חושך, בעוד שהאפשרות ניתנה לכל אחד להתעשר באותו הזמן ולצאת ברכוש גדול (וגם אם נאמר שדתן ואבירם לא קיימו את רצון ה', הרי שיש להסתפק טובא אם שייך להחשב עני כשאפשרות להתעשר מצויה בנקל).

גם אין לומר שדתן ואבירם היו סומים, שהרי אמרו (במדבר טז יד): "הַעֵינֵי הָאֲנָשִׁים הָהֵם תְּנַקָּר". ויש להוסיף שגם אין לומר שלדתן ואבירם לא היה בנים, שהרי נאמר (במדבר טז כז): "וְדָתָן וַאֲבִירָם יָצְאוּ נִצָּבִים פֶּתַח אָהֳלֵיהֶם וּנְשֵׁיהֶם וּבְנֵיהֶם וְטַפָּם", ובפשטות משמע שלשניהם היה בנים.

אולם יצוין שעל הפסוק (תהלים קו יז): "תפתח ארץ ותבלע דתן ותכס על עדת אבירם", כותב המלבי"ם: "דתן נבלע לבדו, ואבירם היה לו עדה של בנים ובנות שהם עשרה, וזה שאמר 'ותכס על עדת אבירם'" - הרי שחילק בין דתן לאבירם, ומשמע שלדתן לא היו בנים, אם כי ייתכן שבני דתן לא היו שותפים במחלוקת זו, והוא חידוש.

ולעומת פירושו של המלבי"ם, ראה זה פלא, ביאור נהדר ומתוק מדבש על פסוק זה, מפני מה לא נאמר 'עדת' כי אם אצל אבירם ולא אצל דתן, באופן שאין להוציא ממנו שלדתן לא הייתה עדה. וכך כתב הגאון רבי גבריאל זאב מרגליות בפירושו על התורה 'תורת גבריאל' (פרשת קורח, ק ב, בהערות 'נחל גבים):

"**איתא** בתהלים 'תפתח ארץ ותבלעי דתן ותכס על עדת אבירם. הקשה לי בע"ב מופלג וירא אלוקים ורבי דובער מאלשיך שמו ז"ל, לבאר לו

הכתוב הנ"ל, מדוע פתח רק בדתן עצמו ומסיים בעדת אבירם. והוא עצמו מפרק לה תיכף ומיד כי לפי הנראה היה דתן גדול מאבירם אחיו, כי על כן הוזכר תמיד ראשון לאבירם אחיו, ולכל אחד מהם היה לו עדה בפני עצמו, וכאשר היו הולכין בשורה היה דתן הולך בראש והעדה שלו אחריו, ואחר כך אבירם ועדתו אחריו, ועל כן כאשר פתחה הארץ את פיה פגעה בדתן בראשונה, ואחריו נבלעו עדתו, ואחר כך אבירם ועדתו אחריו, לזה אמר הכתוב 'תפתח ארץ ותבלע דתן' בראשונה, והבאים אחריו, נמצא שבעת שכיסה עליהם הארץ היה על עדת אבירם שהמה היו האחרונים בנפילתם, וק"ל".

וחשוב לציין שעצם הנידון כלפי דתן ואבירם שהסיבה לכך שלא מתו היא מפני היותם חשובים כמת מקבילה עם מה שאמרו (שמות ד יט): "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה בְּמִדְיָן לֵךְ שֻׁב מִצְרָיִם כִּי מֵתוּ כָּל הָאֲנָשִׁים הַמְבַקְשִׁים אֶת נַפְשֶׁךָ", ודרשו (נדרים ז ב): "ועניות כמיתה, שנאמר כי מתו כל האנשים", וכתב הר"ן:

"**דלא** מתו ממש כדאמרינן... דכל מקום שנאמר נצים ונצבים אינם אלא דתן ואבירם, ואינהו הוו במחלוקת של קרח. אלא דמפני שהענו אמר כי מתו. דאע"ג דאמרינן התם דארבעה חשובין כמת עני וסומא ומצורע ומי שאין לו בנים הכא ודאי מעניות קאמר. דאין לומר שנסתמו - דהא כתיב במחלוקתו של קרח 'העיני האנשים ההם תנקר'. וליכא למימר נמי שהיו מצורעין - דהא כתיב (דברים יא ו) 'בקרב כל ישראל', וליכא למימר שנתרפאו במתן תורה, דהא אמרינן שחזרו למומן במעשה העגל. וליכא למימר דמשום שלא היה להם בנים אמר כי מתו - דא"כ היכי א"ל מפני זה שוב מצרימה, וכי מפני שלא היה להם בנים לא היו נשמעין למלכות להלשינו אל פרעה, אלא ודאי מפני שירדו מנכסיהם ולא היו דבריהם נשמעים".

וראה בפירוש הרא"ש (נדרים סד ב):

"**עני** ומצורע ומי שאין לו בנים. והנהו לא הוו מצורעים דאם עשירים היו היו יכולין להזיק למשה אף על גב דמצורעים היו ועוד דאם כן היו משולחין מן המחנה וסומין לא היו דכתיב 'העיני האנשים ההם תנקר' ובנים היו להם - דכתיב 'ונשיהם ובניהם', אלא על כרחך עניים היו".

ודון מינה ומינה ואוקי באתרא הדין כלפי נידון דידן האם ניתן לומר שדתן ואבירם היו נחשבים כמתים, עקב אחד מארבעה סיבות הללו.

ובחזרה אל גוף הקושיא: הר"י, מבעלי התוספות, מתרץ, שדתן ואבירם האמינו בהקב"ה, והרשעים שמתו ולא יצאו היו רק אלו שלא האמינו בהקב"ה וסברו שאין הקב"ה יכול לפרנסם בארץ לא זרועה. כשלכאורה, תירוצו של הר"י מקביל עם תירוצו של הרא"ש, שדתן ואבירם היו מאמינים בה' ובגאולה - והרשעים שמתו לא היו מאמינים.

דתן ואבירם לא ידעו מהגאולה

בשמו של הגאון רבי יעקב יוקל הורוויץ (תל"ט - תקט"ו), רב הקהילות באלחוב בראד וגלוגא, ואביו של הגאון המפורסם רבי איציקל האמבורגער מאה"ו (על תולדותיו וכתביו ראה בהרחבה: קובץ 'עץ חיים' חוברת ז עמוד יז), הובא תירוץ מעניין, שבבסיסו מצוי אף הוא ברעיון שבשונה מכל הרשעים שכנראה הצהירו בפה מלא שהם אינם מאמינים בגאולה, הרי שעל דתן ואבירם לא הייתה הוכחה שהם אינם מאמינים בגאולה.

ויסוד התירוץ נעוץ בחידוש מפתיע: בשונה מכל עם ישראל שהייתה ידועה להם התוכנית הסודית לפיה היציאה המתכוננת ממצרים אינה רק לשלשה ימים כי אם לעולמי עד, הרי שמדתן ואבירם הסתירו את פרטי התוכנית והם לתומם חשבו כי היציאה היא רק לשלשה ימים בלבד! והסיבה שלא גילו לדתן ואבירם את האמת הייתה מפני שחששו כי אם הם יידעו מסוד זה - הם יגלוהו לפרעה ולמצריים.

אם כך, ניתן ללמד זכות על סירובם של דתן ואבירם לצאת ממצרים ולומר שהוא אינו נחשב כלפיהם כסירוב לגאולה, כיון שלא ידעו כי אכן זו הגאולה האמיתית והשלמה.

וכך הודפס בחייו, מפי השמועה שהגיעה להגאון רבי יוסף הלוי איטינגא, רבה של קהילת זולצבאך, עוד בהיות האחרון ילד, וכפי שהביא זאת בספרו 'עדות ביהוסף' (זולצבאך תק"א. פרשת בא אות קסו):

"אגב זה אבאר מה ששמעתי בילדותי משם הגאון המפורסם מ"ו יוקל יצ"ו, אב"ד ור"מ דק"ק בראד יע"א. בתרגום יהונתן 'ואמר פרעה לבני ישראל נבוכים הם בארץ' ומפרש: 'ואמר פרעה לדתן ולאבירם דאשתיירו במצרים'. ומקשה, הלא רש"י מפרש מי שאינו רוצה לצאת מתו בשלשת ימי אפילה, אם כן מה משוא פנים יש בדבר שנשארו בחיים דתן ואבירם.

ואמר הגאון הנ"ל, על פי האלשיך (יא ב) 'דבר נא באזני העם וישאלו', מאי 'באזני', בוודאי לא בקול רם ידבר. אלא דישראל לא בקשו לצאת, וגם לא ישאלו, כי מה להם ליכנס ולהטריח במשוי בשביל ג' ימים, והדין היה עמהם. לכן תספר באזניהם שלעולם יצאו ושוב לא ישובו כדי שיצאו בשמחה וישאלו. תינח לכל ישראל יוכל לומר אבל לדתן ואבירם שהם היו המלשינים שבישראל ולהם דבר יגונב וסברו שרק על שלשה ימים ילכו וישובו לכן נשארו בחיים כי למי שלא נתגלה הדבר לא נענש, ודו"ק".

בדומה לזה גם אמר לימים הגאון רבי נתן לובארט, מתלמידי ישיבת חכמי לובלין, והובאו הדברים בספרו 'שארית נתן' (אשדוד תשנ"ד. פרשת בא):

"מקשים העולם על מה דאיתא במדרש, דבשלשת ימי אפילה מתו כל הרשעים מבני ישראל שלא רצו לצאת וכיצד נותרו דתן ואבירם בחיים. גם איתא בתרגום יונתן בן עוזיאל שהם נשארו במצרים ולא יצאו עם כולם.

ויש ליישב שלמשה רבינו ע"ה נאמר שיספר לישראל שישאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב ושיודיעם שאין בכונתם כלל לשוב למצרים אולם לדתן ואבירם שהיו מלשינים ומוסרים לא גילו אדרכה נשמרו מהם לבל יודע להם וילשינו. ולכן לא מתו דתן ואבירם בימי אפילה, לפי שהם לא היו בכלל הרשעים שסירבו לצאת, מאחר ולא ידעו כלל שיוצאים לחירות עולם. ולכן כתיב כאן 'דבר נא באזני העם' מפה לאוזן לבל יוודע למי שאין צריך לידע".

לא היו קנויים להקב"ה

בעל 'נתיבות המשפט' בחיבורו 'מעשה ניסים' על הגדה של פסח, אשר נדפס לראשונה בחיי המחבר בזאלקווא תקס"א, מציב את עיקר התמיהה בנידון זה דווקא כלפי התשובה לרשע 'אילו היה שם לא היה נגאל', ולא על עצם הדבר שאכן דתן ואבירם נותרו בחיים. והוא מקשה:

"**הייאך** אמר ש'אילו היה שם לא היה נגאל' הא אפילו רשעים גמורים יצאו ממצרים, דהא דתן ואבירם יצאו ופסל מיכה ירד בים".

ויעוין לו שם שתירץ על דרך הדרוש שגם הרשעים יצאו ממצרים אלא שלא נגאלו ממצרים להיות קנויים להקב"ה.

ואין דבריו מחוורים לדעת מי היו אלו הרשעים שמתו בפועל במכת חושך ומי היו אלו שיצאו ממצרים. וכפי הנראה לא באו דברי בעל 'נתיבות המשפט' אלא כהשלמה לתירוצים האחרים שנתנו טעם והסבירו את החילוק בין דתן ואבירם לשאר הרשעים, אלא שעל כך הוסיף וביאר שגם אלו שיצאו ממצרים לא היה בהם בחינת גאולה להיות קנויים להקב"ה.

כדי שיראו בגדולת משה רבינו

בעל 'חתם סופר' עמד כמה פעמים על שאלה זו, וסלל בזה דרכים שונות. בחידושיו על התורה שבפרשת בשלח הוא מתרץ שבכוונה תחילה הותיר הקב"ה את דתן ואבירם בחיים כדי שיראו גדולתו של משה רבינו וגאולת בני ישראל על ידו. אם כי בסופו של דבר נטלו את שלהם ונענשו במיתה משונה שנבלעו חיים באדמה.

וכך כתב:

"'**וחמושים** עלו בני ישראל מארץ מצרים'. יש לדקדק, דתן ואבירם שהיו רשעים מתחלתן ועד סופן, איך לא מתו בימי אפילה; היעלה על הדעת דארבעה פעמים ששים רבוא שמתו היו גרועים מדתן ואבירם חלילה, ועליהם נאמר 'ויאמן העם', אתמהה.

מידהו נ"ל דמאת ה' מן השמים הזמין הרשעים האלו לפני משה רבינו ע"ה בתחילת גידולו ואמר להם 'רשע למה תכה רעך' והלשינוהו ונתגרש וברח מבית פרעה ונתלש ממצרים כמו ששים שנה ואז נתגדל ונתקדש ונתחכם עד

שהיה ראוי להיות גואל צדק לישראל, כדרך שהקב"ה מזמין נחש לחולל אילות (כב"ב סוף פ"ק) כן הזמין נחשים האלו, ואע"ג שלרשעות כיוונו מכל מקום לא רצה להמיתם עד שיראו גאולת ישראל על ידי משה רבינו ע"ה והמתין להם עד שלבסוף נטלו את שלהם ונבלעו במדבר".

ואף תירוץ זה מעלה יפה את הקושיא מדוע נבקע עבורם הים, ומהיכי תיתי אין הרשעים יכולים להשיב שאף הם היו כדתן ואבירם, שכן דווקא דתן ואבירם היו צריכים לראות את גדולת משה רבינו.

ימות זכאי

בהמשך דבריו ממשיך החתם סופר ומחדש, שאף כל אותם הרשעים שמתו לא היה זה מפני שכבר היו מחויבים מיתה, אלא מפני שנתקיים בהם 'ימות זכאי ואל ימות חייב', כיון שכלפי שמיא היה גלוי שהמה לא יוכלו לעמוד בנסיונות ובשעת הגאולה ימאנו לצאת.

ושמא כוונתו בזה לתרץ קושייתו באופן נוסף, שאם כל אותם שמתו לא היה זה אלא בבחינת ימות זכאי, הרי שדתן ואבירם הרשעים לא היו זכאים שתתברר להם מיתה יפה כזאת, והלעיטהו לרשע וימות בחטאו, ולכן המתינו להם משמים עד שתתמלא סאתם ויטלו עונשם משלם.

כדי שבהם יתקיים גם הבליעה באדמה

בכיוון נוסף כותב החתם סופר בפרשת פינחס: דתן ואבירם נותרו בחיים - בכדי שיתקיים בהם גם זה של הבליעה באדמה! וכך כתב (שנת תקצ"ג):

"'**הוא** דתן ואבירם וגו' ויהיו לנס'. פירוש, כי דרשו חז"ל (מגילה יא א) 'הוא דתן ואבירם ברשעם מתחילתן ועד סופן' כי הם שני אנשים נצים במצרים, הם שאמרו למשה 'ירא ה' עליכם וישפוט'. וקשה, אם כן מאי טעמא לא מתו במצרים בשלשת ימי אפילה שמתו כל אותן שהיו מקטני אמנה ומה טעם לא מתו דתן ואבירם עמהם. לזה אמר 'ויהיו לנס' שנשארו להיות הנס של בליעת הארץ על ידם, שהרי פה הארץ כבר נברא בין השמשות, וקרח לא נבלע חיים אלא אחר שכבר נשרף עם ר"ן איש, אך דתן ואבירם הם שנבלעו חיים עם בתיהם וכל אשר להם ויהיו הם לנס עמים".

נמנו על הפסח

הגאון מהרא"ל צינץ בפירושו על הגדש"פ 'ברכת השיר', אשר נדפס לראשונה בחיי המחבר בשנת תקפ"ט בווארשא, עסק אף הוא בנידון זה של הצלת דתן ואבירם (ואף הוסיף בזה דברים בהשמטות המודפסות בסוף הספר, וכאן הצבנום על מכונם) ותורף תירוצו הוא:

הרשעים שמתו במכת חושך הם דווקא אלו שלא נמנו על הפסח, ואילו דתן ואבירם שנמנו על הפסח - היו זכאים להגאל, כך שרק בזכות הקרבן ניצלו ממגיפה זו (ושמא זכות קרבן הפסח גם הוסיף ועמד להם שהים נבקע עבורם).

ואלו דבריו:

"**אילו** היה שם לא היה נגאל. אף שהיו כמה רשעים שיצאו ממצרים, דתן ואבירם [בתרגום יונתן משמע שנשארו במצרים, שפירש 'ויימר פרעה לדתן ואבירם דמשתיירון במצרים'] ופסל מיכה ירד עמם בים (סנהדרין קג ב), מכל מקום זה ראיה למה שפרשתי שהרשע חולק על העבודה ולא עשה כחוקת הפסח כלל. אבל הרשעים אז, מכל מקום עשו הפסח בזמן צאת ישראל ממצרים.

ומזה גם לפי דברי המדרש (שמו"ר יט ה) שלא קיבלו עליהם לימול עד שהופיע הקב"ה בפסח שעשה משה רבינו ע"ה מגן עדן, שהיה נפשם קוהה לאכול ואמרו בבקשה ממך האכילנו מפסח, והשיב להם, כך אמרה תורה 'כל ערל לא יאכל' ומלו כולם. הרי שכולם עשו הפסח אז, ואם כן שפיר אמרו 'אילו היה שם' ולא היה נמנה על הפסח 'לא היה נגאל', כי אותן שנמנו היה להם תיקון במילה אבל אותן שלא נמנו לא היה תיקון במילה.

אבל הרשע שלא היה נמנה על הפסח, אחר שלא היה לו לתקן במילה, אם כן היה עייף מן הריח והיה מת מחמת עייפות, כדאיתא בכתובות (מא א) 'הכל משהין חוץ מריחא', ופירש רש"י: קיהיון שינים. אם כן אילו היה שם היה מת מחמת עייפות. אבל דתן ואבירם מסתמא היו נמנין על הפסח כי מה מזיק להם ההמנאה לאכול צלי אש, אם כן הרשעים שיצאו משם מסתמא נמנו על הפסח, דאם לא כן לא היה נפשם סובלת ולא עצרו כח לסבול עייפות הריח".

ויש לציין כי לתירוץ זה, שהרשעים שיצאו ממצרים הם אלו שנמנו על קרבן הפסח, גם כיוון גם רבי חיים גלרנטר בתירוץ על קושיית בנו היניק וחכים, וכפי שהאריך בזה טובא בהמשך דבריו המובאים לעיל, ומספרו תקחנו.

אין הקב"ה מקפח שכר היותם משוטרי בני ישראל

תירוץ מפתיע וממטלטל במשמעותו הרעיונית אמר מהרי"ל דיסקין: לדתן ואבירם עמדה זכות מיוחדת להצילם! דתן ואבירם היו משוטרי בני ישראל, והם הטו שכמם לסבול נגישות המצריים, ואין הקב"ה מקפח שכרם ובשל כך הם נותרו בחיים.

ואלו דבריו:

"'**ואמר** פרעה לבני ישראל נבכים הם בארץ' וגו'. תרגום יונתן 'ויאמר פרעה לדתן ואבירם דאישתיירו בארעא דמצרים' וגו'. נראה דכוונתו לפרש

'לבני ישראל', דלא כהמפרשים 'על בני ישראל', אלא כפשוטו 'לבני ישראל' - 'אל בני ישראל', והיינו דתן ואבירם דאישתיירו בארעא דמצרים, שלא רצו לצאת יחד עם משה, שהיו שונאים לו ומבקשים את נפשו כמבואר בדרשת חז"ל.

והנה לכאורה יקשה, כיון שלא רצו לצאת יחד עם בני ישראל, למה לא מתו בשלושת ימי אפלה כשאר רשעי ישראל שלא רצו לצאת ומתו בימי החשך למצרים...

ונראה ליישב ע"פ דברי המד"ר (פרשת שמות) דמשמע משם שדתן ואבירם היו בין השוטרים שמסרו עצמן על ישראל וסבלו מכות כדי להקל העבודה מעל בני ישראל, וכדאיתא שם בדברי ר' יוחנן על מה שאמרו 'למה הבאשתם את ריחנו' כי מן המכות שהכו אותן המצרים היה ריחן מבאיש, והשוטרים האחרים שמסרו עצמם על ישראל וסבלו מכות עליהם וכמ"ש 'ויוכו שוטרי בני ישראל' אלה זכו שיהיה רוח הקדש שורה עליהן כמובא שם במדרש רבה, ודתן ואבירם שלא זכו למעלות רוח הקודש מפני שהיו מחרפין ומגדפין בהצותם על ה' ועל משה, בכל זאת הזכות הזו על מה שהיו מוסרים נפשם וסבלו יסורי הגוף כדי להקל העבודה מבני ישראל היה תולה להם שלא ימותו בשלשת ימי האפלה כי אין הקב"ה מקפח שכר כל בריה על הטוב שעשה, מי גר אתך עליך יפול (ישעיה נד), ולא יכולין להשוות אותן להפושעים שבישראל שנזכרו שם, שהיה להם פטרונין מן המצרים והיה להם במצרים עושר וגדולה ולא רצו לצאת ממצרים אלה מתו בשלשת ימי אפלה כי אלה לא השתתפו בצערן של ישראל ולא לקחו חלק בהעבודה הקשה, אבל דתן ואבירם שלא רצו לצאת יחד עם משה וישראל כמ"ש ואישתיירו בארעא דמצרים לפי שעה זכות המצוה תלה להם לעבור את הים".

ממשיך המהרי"ל דיסקין ואומר, כי אכן בשעת קריעת ים סוף שבו דתן ואבירם לפי שעה בתשובה שלימה:

"**ואפשר** לומר שהאמירה של פרעה לדתן ואבירם היה רק לתכלית שיעשו רצונו שילכו לפניו למחנה ישראל להסית אותן שישובו למצרים. ונראה שכן עשו וכמו שכתוב 'ויאמרו אל משה מה זאת עשית לנו' וזאת היה ע"י הסתה של דתן ואבירם וכדאיתא בשמות רבה על הפסוק 'והנה שני אנשים עברים נצים' שהן הם דתן ואבירם שהמרו על הים בים סוף, וכן איתא שם במדרש תנחומא ע"ש. והן הם שאמרו (במדבר יד) 'נתנה ראש ונשובה מצרים' כדאיתא שם במד"ר וכו', אבל רדיפת פרעה לישראל עשה רושם גדול עליהם, שחזרו כולם בתשובה, וכמבואר בדרשות חז"ל 'ופרעה הקריב' - רדיפתו הקריב את לבבות בני ישראל לאביהם שבשמים וחזרו כולם בתשובה,

וגם דתן ואבירם היו בכלל השבים בתשובה שלמה לפי שעה. וזכו לעבור את הים יחד עם כל ישראל וגם זכו לגילוי שכינה, כמ"ש ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל".

אגב, כהמשך לדברי המהרי"ל דיסקין שדתן ואבירם חזרו בתשובה ולכן זכו לקריעת ים סוף עבורם, יש לציין לדבריו הנפלאים מאוד של כ"ק מרן אדמו"ר השפת אמת מגור (פסח תרס"ד):

"**איתא** 'לגזור ים סוף לגזרים' שנגזר לי"ב גזירים, לכל שבט דרך אחר. ומאי נ"מ בזה. רק להודיע שכל שבט כדאי לגזור הים בשבילו. ולא זו בלבד רק כל איש ישראל ראוי לקרוע הים בשבילו. לכן כתיב 'פוררת בעזך ים', משמע לפירורין. לכל איש ישראל היה חלק בקריעת ים סוף".

כך שאם הם אכן היו ככל בני ישראל מוצדקת איפוא קריעת הים במיוחד עבורם.

'הן ברשען מתחילתן ועד סופן'

הצגת הצד החיובי של דתן ואבירם, כמי שעשו חסד עם בני ישראל וכמי שחזרו בתשובה בשעת קריעת ים סוף, מעוררת תהיה מסויימת שכן חז"ל תופסים את דתן ואבירם כרשעים גמורים ומוחלטים.

הנה כך אמרו במסכת מגילה (יא א): "'הוא דתן ואבירם' (במדבר כו) הן ברשען מתחילתן ועד סופן", ועוד אמרו במסכת סנהדרין (קט ב): "דתן - שעבר על דת אל, אבירם - שאיבר עצמו מעשות תשובה".

וראה את דבריו הנחרצים של רבינו האור החיים הקדוש (במדבר טז טו):

"**ואין** זה אלא לצד היותם חלק רע גמור וטבע הרע לשנוא הטוב שנאה עזה טבעית בלא סיבה, מעתה כל כיוצא בזה מצוה לעקרו ולהפקיע זכותו לבל יפן ה' למנחתם כי באבוד רשעים רנה, וסובר אני כי האנשים הרשעים האלה אינם בכלל עדת קרח שנאמר עליהם (סנהדרין קח א) 'מוריד שאול ויעל' שאלו אבדה תקותם שכולן ענף הקליפה, כן יאבדו כל אויבי ה'".

והשווה גם לדבריו של הרה"ק מאפטא בספרו 'אוהב ישראל' (פרשת קרח):

"**דהנה** משה רבינו ע"ה רבן של כל הנביאים היה דורש טוב לעמו וחפץ בטובתם ולזאת היה מחזר על כל הצדדים בכל האפשרי לבקש איזה עילה ועצה טובה כדי להחזיר לדתן ואבירם למוטב ולתקן את נשמותיהם. וראה והכין שהם רשעים גמורים גדולים ועצומים ואין שום עצה ותבונה להחזירם למוטב, לזה התחכם רבן של כל הנביאים לבוא למקור מחצב נשמותיהם אולי

משם יוכל להעלותם ולתקנם... והם היו רשעים בתכלית הרשעות, וכשהבינו זאת אמרו 'לא נעלה' - אין רצונינו להיות לנו עלייה, והבן".

אולם יש לדעת כי אין הדברים פשוטים כלל ועיקר, וראה מה שכתב רבינו אברהם אבן עזרא (במדבר טז טו): "ודתן ואבירם היו אנשים גדולים והקריבו מנחה קודם זה המעשה".

ולך נא ראה מה שהביא הרה"ק מקאזניץ בספרו 'עבודת ישראל' (פרשת שמות):

"**והנה** האר"י ז"ל כתב כי דתן ואבירם היו בקליפה דוגמת משה ואהרן בקדושה עיין שם. ואפשר שזה דכתיב בפרשה זו 'נצבים לקראתם' פירוש לעומתם ממש. וזה ידוע כי משה ואהרן בקדושה שקולים היו כדכתיב 'הוא משה ואהרן - הוא אהרן ומשה', וממילא שדתן ואבירם היו שקולים ברשעתם לעומתם".

ועוד ראה מה שכתב המהר"ל בספרו 'גבורות ה'' (פרק יט):

"**ויצא** ביום השני והנה שני עברים נצים, זה דתן ואבירם, הם שאמרו דבר זה, הם שהותירו מן המן, הם שאמרו נתנה ראש. דקדקו רז"ל במדרש הזה, כי איך היה על ידי שני עברים דבר גדול כזה להיות מוסרים למלכות את משה רבינו ע"ה הגואל, ואי אפשר שלא היו עושים אלו הרשעים דבר זה בלבד, כי אם לא כן היה דבר זה מעשה מקרה, שמעשה שלא נעשה רק פעם אחת מקרה הוא, שאמר הכתוב (איוב לג) 'הן כל אלה יפעל אל פעמים שלש עם גבר', כלומר דבר שהוא בפעם אחת הוא במקרה ואין בחינה בדבר שהוא במקרה, ואי אפשר לומר שהיה דבר זה במקרה, שהרי מדבר זה בא הגאולה שעל ידי זה ברח למדין ונשא בת יתרו ונגלה לו השכינה, ואיך תהיה הגאולה במקרה שאין דבר יותר חשוב כמו גאולת ישראל ואיך תהיה על ידי דבר במקרה זה לא יתכן. ולפיכך אמרו כי אלו שני אנשים העברים הם דתן ואבירם, שהיו מעולם רצועת מרדות למשה וישראל ונתחזקו פעמים הרבה בזה, ולכך לא בא הדבר הזה על ידי מקרה רק על ידי מי שהוא מוכן לזה בעצם הם דתן ואבירם ועל ידם ראוי לגלגל דבר זה. וכאשר תבין דברי חכמים תדע כי דתן ואבירם הם מתנגדים תמיד למשה ולאהרן, כי כאשר זכו ישראל לשני אנשים נבדלים מכלל ישראל במעלה והם משה ואהרן, גם זה לעומת זה כי הרע הוא לעומת הטוב תמיד, לכך היה מישראל ב' אנשים רשעים נבדלים לרע מתנגדים תמיד אל משה ואל תורתו, ולפיכך היו תמיד אלו השנים מתנגדים להם בעצמם, ובמדרש תהלים (קו) בקשו ישראל במדבר למנות דתן במקומו של משה ואבירם במקומו של אהרן שנאמר נתנה ראש ונשובה מצרימה ומה גרם לעכבם תפתח

ארץ ותבלע דתן ותכס על עדת אבירם ע"כ. הרי שאלו שניהם הם מתנגדים למשה רבינו ע"ה, כמו שהיו שני שלמי היצירה שלא היו כמותם, כך נמצא שנים כנגדם הרע לעמת הטוב, וכאשר רצה הקב"ה שיהיה משה בורח היה בורח על ידי מתנגדים אלו".

ויתכן מאוד שעניין זה עצמו, שדתן ואבירם היו כוח הקליפה המנגדת למשה רבינו, מיישב את עצם הקושיא אודותיה אנו דנים במאמרנו זה, שמהיות וזה לעומת זה עשה אלהים - לפיכך היה מוכרח שדתן ואבירם יוותרו בחיים ויהיו הצד המתנגד על קדושתו של משה רבינו.

דתן ואבירם תוקנו על ידי פרי אליהו

גם על מה שכתב רבינו האור החיים הקדוש כי אבדה תקוותם של דתן ואבירם יש לציין כי רבותינו אדירי תורת הקבלה כתבו שדתן ואבירם הגיעו לתיקונם, כשנתגלגלו בתוך הפרים שהקריב אליהו, והדברים עתיקים.

הנה כך כתב הרה"ק רבי אברהם אזולאי בספרו 'חסד לאברהם' (מעין ה נהר כה):

"**עוד** מצאתי כתוב בין דברי האלהי כמוהר"ר חיים ויטא"ל ולא ידעתי אם הוא ממהרי"א זלה"ה, וז"ל... וענין הפרים של אליהו היו דתן ואבירם שנתחלל שם שמים על ידם כנודע, ונתקנו פה, ואבירם היה הפר שבא לחלק נביאי הבעל, לפי שהיה יותר אביר לב בענין המחלוקת".

ואכן הדברים מפורשים בספר הליקוטים (פרשת קרח):

"**דע** לך, כי דתן ואבירם נתגלגלו בשני פרים שהקריבם אליהו ז"ל. ודע, כי דתן יותר היה ממותק מאבירם, ולכן עלה הפר בגורל השי"ת, אמנם אבירם שהיה יותר רשע, לא עלה לשם, ועלה בגורל של הבעל, ולכן לא רצה להתקרב, עד שלחש אליהו ז"ל באודניה ואמר לו, כשם שמתקדש שם שמים ע"י חבירך כן יתקדש על ידך, ושמע ממנו, ונתנו לנביאי הבעל, ונשרפו שניהם כמו שנשרפו בימי משה ע"ה. ואלמלא כן, האיך תתק"ן אנשים, לא היו יכולים לזוז רגלו מן הארץ, זה מצאתי כתוב משם הרב זלה"ה".

ואילו החתם סופר בדרשתו ליום ז"ך אלול תקפ"ח (ח"ב עמ' שסב) הגיד שעצם מיתתם באופן נפלא שכזה היה תיקון לנשמתם הדוויה:

"**דרשעי** ישראל אפילו המוחלטים ועונשם שמור בגיהנום, מכל מקום זוכים שהקב"ה עושה נסים על ידי מיתתם להפליא כדי שישמעו אנשים ויקחו מוסר כדי שעל ידי זה יהיה תיקון לנשמתם, כמו קרח ודתן... מה שנענשו

בעולם הזה על דרך פלא ומופת הוא להזהיר את ישראל ליקח מוסר שיהיה בזה תיקון קצת לנשמתם... וזה עושה הקב"ה לרשעי ישראל לבל ידח ממנו נדח לגמרי, כי אע"פ שרשעים הם מכל מקום ממעי קדוש בית ישראל יצאו ובית צדיקים יעמוד לעולם".

דתן ואבירם ניצלו מחמת הכרותם בבית פרעה

וחשבתי להעלות כיוון חשיבה נוסף על כך שדתן ואבירם לא מתו במכת חושך כיתר הרשעים שמתו בימים אלו בהמוניהם: הרי הסיבה שנקבעו ימים אלו של החושך למותם של הרשעים היה 'כדי שלא יראו מצרים במפלתם ויאמרו אף הן לוקין כמונו'. משמים לא רצו לפתוח פה למצריים שיהיה ביכולתם לומר 'כשם שעבר עלינו כך עבר עליהן', ולכן לא מתו הרשעים כי אם בימים אלו בהם היו מצויים המצריים בחושך גמור ומוחלט ולא ידעו מהנעשה אצל ישראל.

צא ולמד מכך שכל מי שהמצריים היו אמורים לדעת ממותו לאחר מכת חושך - אכן לא מת במכת חושך, כדי שאכן לא יוכלו המצריים לקנטר על מותו. וכמדומה שסיבה זו היא שהצילה את דתן ואבירם ממוות, שכן אם כל בני ישראל לא היו ידועים בחצר המלכות של פרעה, הרי שדתן ואבירם, הדילטורין והמלשינים, בהיותם מלחכי פינכה ואוכלי קורצא קבועים היו דמויות מוכרות בארמון פרעה. ואילו אף דתן ואבירם היו מתים - היה פרעה יודע מכך ואומר שאף הם לוקים כמונו, וכדי שלא לפתוח פה לרשע זה נותרו דתן ואבירם בחיים.

דתן ואבירם לא יכלו לזוז ממקומם במכת חושך

אולם זאת יש לידע כי הגם שדתן ואבירם לא מתו בימי מכת החושך אולם עדיין הם נענשו במכה זו כמו המצריים ולא היו יכולים לזוז ממקומם.

וכך כותב הגאון רבי יוסף חיים מבגדאד בספר דרושיו על התורה 'עוד יוסף חי' (פרשת בא, עמ' קמה):

"**ואפשר** דבימי החושך העב שהיו המצריים אסורים ואין יכולים לזוז ממקומן גם דתן ואבירם היו אסורים במקומן ולא קמו. שאם היו יכולים לקום היו נכנסין לבתי מצרים ובוזזין כסף וזהב, כי לא היו נשמעין לדברי משה רבינו ע"ה שציוה לישראל שלא יקחו כלום משל מצרים כי אם יכנסו לראות דוקא"

ובדרך אגב נציין לחידוש מעניין אותו הביא הגאון רבי חיד"א בספרו 'מדבר קדמות' (מער' ח אות ג) בשם הזוהר הקדוש: לעתיד לבוא, קודם הגאולה השלמה, יהיה חמש עשרה ימי חושך כחושך מצרים ובהם ימותו הרשעים.

הרב ישראל דנדרוביץ
ראש בית המדרש 'באר האבות'
מח"ס 'הנחמדים מזהב', ערד

האמנם אין אנו מקיימים מצות 'שריפת' חמץ?

הגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך מעלה תמיהה נוקבת: לכאורה אין מציאות לקיים את מצות שריפת חמץ! הלוא המצוה אינה מתקיימת כי אם בשריפה גמורה ואילו החמץ תיכף בחריכתו כבר נפסל למאכל כלב ושוב אין מצוה לשורפו? ומכאן לשאלות נוספות בשריפת חמץ: הגברת כוח האש באמצע הביעור; שפיכת נפט על החמץ; וביעור בעצים דווקא

אין ביעור חמץ אלא שריפה

דומה כי אין לך אדם כשר מישראל שאינו מקיים את מצוות ביעור חמץ על ידי שריפתו באש קודם זמן איסורו. בכל קרן רחוב ותחת כל עץ רענן, ניתן לראות את המוני בית ישראל מקיימים בבוקרו של יום ארבעה עשר בניסן את מצות ביעור חמץ. מדורות קטנות פזורות להם, ומקיימי המצוה מטילים בתוכם את 'עשרת פתיתי החמץ' עם שאר החמץ שבידם; השלהבת עולה מאליה ולוחכת לאיטה את החמץ עד להיותו אפר.

וכך הלכה פסוקה (או"ח סי' תמה ס"א):

"כיצד ביעור חמץ: שורפו או פוררו וזורה לרוח או זורקו לים... הגה, והמנהג לשורפו".

וכתב המשנה ברורה (ס"ק א-ו):

"שורפו – עד שנעשה פחמים... והמנהג לשורפו – דחוששין לדעת הפוסקים שפסקו כרבי יהודה דאמר 'אין ביעור חמץ אלא שריפה' דילפינן מנותר שהוא בשריפה. ומנהג זה הוא אפילו אם שורפו בזמן הראוי, דהיינו בסוף שעה חמישית כמנהגנו, וכדמבואר לעיל בסימן תל"ד, או בכל שעה ששית. וכל שכן במצא חמץ לאחר שש, או בפסח גופא, דבודאי יש לנהוג לכתחלה לבערו על ידי שריפה דוקא".

'היכן מצינו שיהא מצוה לשרוף דבר המותר'

אפס כי הגאון הנודע רבי שלמה זלמן אויערבאך העלה קושיה עצומה ומרפסת איגרא, שלכאורה אין בנמצא מי שיקיים את מצות שריפת חמץ כדת וכדין. ולגודל החידוש שבדבריו אלו, אמרתי להעתיק את לשונו הבהיר בספרו שו"ת 'מנחת שלמה' (ח"א סי' טז):

"הנני להעיר אהא דמבואר באו"ח, (בסימן תמה סעיף א), **שחוששין להפוסקים כרבי יהודה דיליף מנותר דאין ביעור חמץ אלא שריפה, ואפילו אם שורף בשעה חמישית גם כן חוששין לדעת הטור שמצותן בשרפה...**

וקשה, הרי ידוע דשריפה מצותה מדאורייתא עד שיעשה פחם, ומדרבנן עד שיהיה אפר, כמבואר בראשונים ובתוספות (דף כו ב ד"ה בישלה). **ומעתה אם שורפו בזמן המותר הרי מיד כשנפסל מכלב – מותר גם לכתחלה לקיימו וגם ליהנות ממנו בפסח... ונמצא שאם ממשיך לשורפו גם לאחר שכבר נפסל מכלב אינו אלא כמפסיד עצים לשרוף דבר המותר, ואם אחר יבקש ממנו אותו חמץ שכבר חרכו ולא ירצה ליתן לו אפשר דעובר בבל תשחית, וכיון שלא מצינן כלל לחדש מעצמנו עוד סוג של שריפה דהיינו לפסול רק מכלב על ידי שריפת אש, נמצא דאם רק חורכו באש הרי אין זו שריפה האמורה בתורה. ואם שורפו לגמרי, היכן מצינו שיהא מצוה לשרוף דבר המותר".**

הגרש"ז אויערבאך טוען איפוא שאין יכולת מציאותית לקיים את מצות שריפת חמץ, שהגדרתה ההלכתית היא: שריפת חמץ הראוי למאכל באופן שהחמץ נעשה פחם ואפר. זאת מפני שבמהלך השריפה, תחילה נפסל החמץ ממאכל כלב ורק לאחר מכן הוא ממשיך להשרף עד שנעשה פחם ואפר, והלוא בשלב זה בו הוא נפסל ממאכל כלב – כבר אין בו דין חמץ המחויב בשריפה והוא דבר המותר לכל דבר, והיכן מצינו דין כזה בו יהיה חיוב לשרוף דבר המותר.

אף בשאר חיובי שריפה

אין קושיה זו של הגרש"ז אויערבאך אמורה דווקא כלפי שריפת חמץ כי אם גם כלפי חיובי שריפה נוספים, שאף בהם מצויה בעיה זו, שבשלב הביניים בו הם נפסלים מאכילת כלב כבר אין בהם חובת שריפה, ומצות שריפה מה תהא עליה:

"וכמו כן נראה לענין מצות ביעור של מעשר שני ורבעי להרמב"ם שמצריך שריפה, וכן להסוברים בביעור של שביעית דדינו בשריפה, דכל זה דוקא ממש לאחר שכבר הגיע זמן הביעור ונתחייבו בשריפה אבל אם זה רק סמוך לזמן הביעור לא שייכי בהו שריפה עד שיהיו פחם או אפר שהרי מיד שרק נפסלו מאכילת אדם פקעה מהם קדושתם והרי הם כשאר פירות ולא כמעשר ורבעי ושביעית ולמה יתחייבו בשריפה ממש".

בכבשן האש

דומני שלמרות המציאות הבעייתית אותה חידד הגרש"ז אויערבאך, עדיין יש למצוא אופן לפתרון העניין והוא כשהשריפה תהיה באש חזקה ביותר, ככבשן האש וכיוצא בזה, בה **תיכף עם ההשלכה לאש הבוערת נהפך החמץ, או כל חיובי השריפה, לפחם ואפר**, ואין את שלב הביניים של היות החמץ דבר הפסול למאכל כלב.

אלא שגם אם אופן זה מהווה פתרון לעצם האפשרות של מצות השריפה, הרי שהקושיה עדיין במקומה עומדת שכן לא מצאנו, לא להלכה ולא למעשה, שיהיה חיוב שריפת חמץ אמור דווקא בכבשן האש. ופוק חזי מאי עמא דבר, שמקיימים מצות שריפת חמץ במדורות קטנות שתהליך הבעירה שלהם איטי, ומה יעשו ליום שידובר להם מקושיית הגרש"ז אויערבאך שעוד קודם שריפת החמץ לאפר ופחם כבר נחשב החמץ לדבר המותר מחמת היותו אינו ראוי לאכילת כלב.

אין לבודד פרטים מתוך תהליך!

והנראה לקיים מנהגם של ישראל ולומר בזה דבר ברור ומוחלט, שבוודאי שריפת חמץ הנעשית כמתכונתה המקובלת אצל שלומי אמוני ישראל יש בה קיום מצות ביעור חמץ בשריפה, הגם שעוד קודם שנעשה החמץ פחם ואפר הוא כבר נפסל ממאכל כלב ואין הוא דבר האסור.

וזאת מפני שיש להבדיל ולחלק בין חמץ המצוי במצב בו הוא פסול למאכל כלב, שבוודאי אין בו חובת שריפה, לבין חמץ המצוי בתוך תהליך של שריפה, שלא אכפת לנו אם בתוך התהליך יש גם שלב בו החמץ נפסל מאכילת כלב.

ושורש ההבדל מצוי ביסוד גדול אותו השרישו לנו רבותינו הראשונים והאחרונים, וכפי שיובאו דבריהם להלן, **שכל עניין שיש בו פעולה מתמשכת, אין לנו לפורר אותו לחלקים העומדים בפני עצמם ולהתייחס אל כל פרט ופרט כעניין בפני עצמו, אלא ברור שיש לנו לדון את כל צירוף הפרטים כחטיבה אחת המורכבת מתהליך מתמשך.**

ולכן, כשאדם משליך חמץ לאש, והחמץ בתחילת השריפה הוא חמץ הראוי למאכל והוא מחויב בביעור, ובסיום השריפה הוא פחם ואפר – אין לנו להתבונן על מצב החמץ בזמן הביניים, כי אם על התהליך כולו, ואם בתחילתו היה החמץ חייב בביעור ובסופו הוא נעשה פחם ואפר הרי שבוודאי קיים אותו אדם את מצות ביעור חמץ כדת וכדין.

לעומת זאת, אם אדם יטול חמץ שאינו ראוי לאכילת כלב ויבערו בשריפה, בוודאי שלא קיים מצות ביעור חמץ כלל ועיקר, שכן בתחילת הפעולה העכשווית לא היה החמץ מחויב בביעור.

וכאמור, דברינו אלו עומדים וגם נצבים על יסודות איתנים אשר הניחו וקבעו רבותינו הראשונים והאחרונים לגבי נידונים אחרים בהם יש לדון כעין זה, אשר במרכזם אף הם מצויים בעניינא דיומא, מהלכות הפסח.

***

'איך משכחת לעולם חיוב בהוצאה'

הקשה רבינו השפת אמת בחידושיו על הרמב"ם (הנדפסים בסוף סדר מועד. פ"ט מהלכות קרבן פסח ה"א): כיצד ייתכן שאדם יעבור ויתחייב באיסור האמור בקרבן פסח (שמות

יב מו): "לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה", כשמחד גיסא אין חיוב לאו זה אמור אלא בבשר פסח כשר ודווקא כשהוציאו באופן של עקירה והנחה, ומאידך גיסא, הרי תיכף עם ההוצאה ועוד קודם ההנחה כבר נפסל בשר הפסח, כך שלעת ההנחה כבר הבשר פסול ולא שייך להתחייב עליו.

את קושייתו זו מבסס השפת אמת על דברי הרמב"ם (פ"ט מהל' קר"פ ה"א):

"והמוציא ממנו כזית בשר מחבורה לחבורה בליל חמשה עשר לוקה, שנאמר 'לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה', והוא שיניחנו בחוץ, שהוצאה כתובה בו כשבת, לפיכך צריך עקירה והנחה כהוצאת שבת, ואין מוציא אחר מוציא בפסח שכיון שהוציאו הראשון נפסל".

ומפורש כאן ברמב"ם, שבשר פסח פסול אין בו איסור הוצאה, ובשל כך 'אין מוציא אחר מוציא'. וכן שאין חיוב המלקות על הלאו אמור אלא כשעשה בו עקירה והנחה.

מטעים השפת אמת ואומר שברור ומוחלט שבשר הפסח היוצא נפסל תיכף עם ההוצאה עוד קודם ההנחה. ואם כן, מסיים השפת אמת ומקשה: כיצד ייתכן אופן בו יתחייב אדם בלאו של הוצאת הפסח, בעוד שכבר קודם ההנחה נפסל בשר הפסח:

"ומה שכתב עוד הרמב"ם דאין מוציא אחר מוציא כיון שכבר נפסל, יש להקשות לפי מה שכתב הרמב"ם דאין חייב עד שיעשה הנחה וכמבואר בגמרא. ונראה ודאי דלענין פסול נפסל מיד בלי הנחה... והוא ברור. ואם כן קשה, איך משכחת לעולם חיוב בהוצאה, כיון דקודם הנחה כבר נפסל, ואין מוציא אחר מוציא מאחר שכבר נפסל".

אפילו הוצאה גרידא לא משכחת לה

לא נחה דעת השפת אמת בקושיה זו והוא ממשיך להקשות ביתר שאת: לא זו בלבד שאין מציאות בה תהיה 'הנחה' של בשר פסח, אלא שגם אם נאמר שהחיוב הוא על 'הוצאה' גרידא, הרי ש'הוצאה' בשיעור המחייב אינה שייכת במציאות.

זאת מפני שאין החיוב על הוצאת בשר הפסח אמור אלא בשיעור של כזית, ואילו בכדי שבשר הפסח יפסל דיו אפילו במשהו, ואין בזה שיעור מינימלי של כזית. ומעתה, כשאדם מוציא בשר פסח, הרי שהבשר אינו יוצא בבת אחת אלא שתחילה יוצא משהו ועוד משהו עד שיש שיעור כזית בחוץ, ואם כל משהו שיוצא נפסל תיכף ומיד – כיצד ייתכן שיתחייבו על הוצאת שיעור כזית בשר כשר.

ואם כי השפת אמת גופו דוחה את קושייתו: **"אך זה אינו קושיה דמשכחת לה בחתיכה רחבה, דבמשהו יש כזית"**, מכל מקום נראה מדבריו שדוחק גדול הוא להעמיד את חיוב הוצאת בשר הפסח דווקא באופן כזה בו הוציאו חתיכת בשר רחבה.

עקירה תחילת הוצאה היא

ומכוח קושיותיו אלו מחדש השפת אמת:

"אבל עיקר נראה לע"ד, דנהי דהיכא דכבר נפסל לא חייבה תורה מכל מקום כיון שבתחילת עקירה היה כשר ועקירה תחילת הוצאה היא, הגם דנפסל קודם שעשה הנחה, מכל מקום חייב, דמקוים בו 'לא תוציא', כיון דתחילת הוצאה היה כשר. ואפילו תימא דאם נפסל בפסול אחר בין עקירה והנחה פטור, מכל מקום על ידי זה הפסול שנעשה על ידי העקירה לא מיפטר, כיון דעקירה צורך הנחה היא כנ"ל".

כאן מחדש השפת אמת כלל גדול בתורה: אין לבודד פרטים מתוך תהליך מתמשך! כשישנו מעשה המכיל שלבים שונים, הרי **שעלינו לבחון את המעשה כחטיבה אחת וכוללת ולא להתייחס אל חלקים מסויימים מתוכו כעומדים בפני עצמם.**

ומשכך, מבאר השפת אמת, הלוא עקירה תחילת הוצאה היא, וכשהאדם בא להוציא את בשר הפסח חוצה, אין לנו להפריד את מעשיו לחלקים ולומר שתחילה היה כאן הוצאה והבשר נפסל עוד קודם ההנחה, או לומר שתחילה יצא הבשר במשהו והרי זה נפסל עוד קודם שהיה כאן שיעור של כזית המחייב. אלא ודאי **שכל המעשה נחשב אצלנו כדבר אחד**, ואם האדם הוציא בעקירה והנחה כזית בשר שמתחילה היה

כשר וכעת הוא מונח בחוץ, הרי שבוודאי הוא מתחייב באיסור הוצאה.

פסול יוצא קודם ההנחה

ולהשלמת הדברים נביא אגב אורחא את מה שכתב השפת אמת בגוף קושייתו, על כך שהבשר נפסל תיכף עם היציאה ועוד קודם ההנחה:

"ונראה ודאי דלענין פסול נפסל מיד בלי הנחה, כיון דנלמד מ'בשר בשדה טרפה', כל שיצא חוץ למחיצתו, והרי מחיצה דכאן היא בית החבורה, דנהי דלענין מלקות 'לא תוציא' כתיב וצריך הנחה, אבל איסור יוצא חוץ למחיצה אינו תלוי בהנחה. וכן מוכח ממה שכתב הרמב"ם אחר זה, וכן הוא בגמרא, אבר שיצא מקצתו כו', וכיון שלא יצא כולו ממילא ליכא הנחה [כמבואר בשבת (צא ב) **דכל כמה דלא נפק כולה לאו הוצאה היא]. ומלשון הרמב"ם משמע דקאי על חוץ לחבורה. וכן ראיתי גם בצל"ח דנפסל מיד, והוא ברור".**

ואכן הצל"ח כתב להדיא שהבשר היוצא נפסל תיכף עם ההוצאה (פסחים פה ב):

"ואמנם הנראה לע"ד, דאף שאין המוציא בשר בפסח חוץ לחבורה חייב מלקות על ההוצאה כי אם בעקירה והנחה כמו בשבת, אבל הבשר נאסר אף קודם ההנחה, שאיסור הבשר הוא מפסוק 'ובשר בשדה טריפה לא תאכלו', וכיון שמחיצת בשר הפסח הוא חבורתו, כיון שהגיע חוץ למחיצה זו כבר הוא בשדה ואסור משום 'בשר בשדה', ושם לא כתיב לשון הוצאה".

והנה השפת אמת בסיום דבריו, לאחר תירוצו הנזכר, הוסיף וכתב:

"אחר כך מצאתי בספר מנחת חינוך שעמד בזה, ומתוך כך רצה להוכיח דלא מיפסל קודם הנחה, עיין שם ואין זה נכון כמ"ש".

ולפום ריהטא נראה שכוונת השפת אמת היא, שהמנחת חינוך ביקש להוכיח שאין בשר הפסח נפסל קודם ההנחה מכוח עצם המציאות של איסור הוצאה, שכן אילו נאמר שהבשר נפסל בהוצאה – שוב אין שייך להתחייב על ההנחה, והוא כקושיית השפת אמת. ואילו לדעת השפת אמת אין נכונה מסקנתו של המנחת חינוך, כיון שהתירוץ האמיתי לקושיה זו היא כסברא האמורה, שמהיות ועקירה תחילת הוצאה היא נחשב הכל למעשה אחד, ואין צריכים לבוא לידי החידוש שהבשר לא נפסל עם הוצאתו.

השפת אמת והמנחת חינוך

ברם, כשעיינתי בדברי המנחת חינוך, נוכחתי לראות כי אם כי אכן המנחת חינוך כבר הקשה כקושיית השפת אמת אך לא באו דבריו בכדי להוכיח מכך שאין הבשר נפסל תיכף עם ההוצאה ושלא כדברי הצל"ח, אלא אדרבה אף המנחת חינוך בקושייתו זו סמוך על שולחן הצל"ח ביסודו הנזכר. ואם כי אכן המשיך שם והקשה על הצל"ח, אולם קושייתו היא מטעם אחר.

וכך הוא שכתב המנחת חינוך (מצוה טו):

"עיין ר"ם כאן וזה לשונו 'אין מוציא אחר מוציא בפסח שכיון שהוציאו הראשון נפסל' עכ"ל, והכסף משנה הראה מקום דין זה בירושלמי ואינו תחת ידי. אך כפי הנראה מהרמב"ם טעמא יהיב למילתיה, כיון דנפסל על כן אינו חייב עוד, מבואר דעתו דבפסח פסול לא שייך לאו זה, ובודאי איתא כן באיזה מכילתא או תוספתא...

ולפי הנ"ל דאין מוציא אחר מוציא כיון דנפסל, אם כן לאו דווקא אם בפעם ראשונה היתה עקירה והנחה ואחר כך הוציא פעם שניה, אלא אפילו פעם ראשונה לא היה הנחה כגון שפשט ידו עם חתיכת פסח חוץ לבית והחזירו דלא הוי הנחה בחוץ, מכל מקום כיון דנפסל ביוצא אף דלא היה הנחה... אם כן אף דלא היה הנחה פעם ראשונה מכל מקום אינו חייב על ההוצאה, דבפסח פסול אינו חייב על ההוצאה, עיין ר"מ.

ולפי מה שכתבתי לא משכחת לה שיהא חייב המוציא אלא אם הניחו תיכף כשיצא אבל אם הלך עם הפסח קצת ברשות האחר והניחו שם, כיון דקודם הנחה נפסל והיתה הנחה בפטור, ודמי לשבת אם הוציא כשיעור וקודם שהניח צמק על פחות מכשיעור דאינו חייב, דהנחה היתה בפטור, עיין ש"ס (שבת צא א) **ור"מ**

(פי״ח משבת), **אם כן הכא נמי כיון דעל פסול אין חייב וכבר נפסל קודם הנחה.**

אלא צריך לומר דהניחו תיכף ברשות האחר, דבאו ההנחה והפסול כאחד, או במוציא מחבורה לחבורה שכתבתי לעיל דנראה דאינו חייב אלא אם הניחו בחבורה אחרת וגם אינו נפסל כמשמעות לשון הש״ס (פסחים פה) **״המוציא מחבורה לחבורה אסור באכילה״, משמע דמחמת יוצא חוץ לחבורה קודם שהגיע לחבורה האחרת אינו נפסל גם כן, אבל אם מוציא מרשות לרשות על כרחך צריך לומר דנפסל תיכף כאשר יבואר לקמן ב״ה בשם הצל״ח, אם כן אינו חייב אלא כשהניחו תיכף ברשות האחר וצ״ע״.**

עינינו הרואות שהמנחת חינוך כבר הקשה כיסוד קושיית השפת אמת, ואף הוא תמך יסודותיו בדברי הצל״ח שבשר יוצא פסול עוד קודם ההנחה. אלא שבעוד שהשפת אמת טען בקושייתו שכל עקירה והנחה יש בה שלב ביניים של פסילת הבשר ביוצא, הרי שהמנחת חינוך דן דווקא באופן בו המוציא את הבשר לא הניח תיכף את הבשר אלא הלך עם זה מעט, שאותה התמהמהות פוסלת את הבשר, ושוב אין הוא יכול להתחייב על ההנחה.

והנה המנחת חינוך מכוח קושייתו זו קובע שאכן אין חיוב הוצאה בקרבן פסח אמור אלא דווקא אם יניח המוציא את הבשר תיכף, שאז הפסול וההנחה באים כאחד.

ויש לדון טובא האם השפת אמת יסבור את סברתו גם בכהאי גוונא בו הקשה המנחת חינוך, והוא באופן שהמוציא מתמהמה בין העקירה וההנחה, ואף בזה יאמר השפת אמת שמהיות ועקירה תחילת הוצאה היא נחשב הכל כמעשה אחד ואין להתחשב בכך שהבשר נפסל בין העקירה להנחה, ונמצא שיחלקו השפת אמת והמנחת חינוך באופן זה.

או שמא אין דברי השפת אמת אמורים אלא כשתיכף לאחר העקירה באה ההנחה, ואילו אם התמהמה בינתיים — יש בכוח התמהמהות זו שאינה חלק מהעקירה וההנחה לומר שפסול הבשר פוטר את המוציא מחיוב לאו, ונמצאו דברי השפת אמת עולים בקנה אחד עם דברי המנחת חינוך.

ולך נא ראה בהמשך דברי המנחת חינוך שהביא דברי הצל״ח ותמה עליו, ובכדי שלא להאריך לא העתקתי את דבריו, אולם קושייתו שם כלל לא באה מחמת דיון זה, ולא ידעתי לפרנס את סיום דברי השפת אמת.

***

קושית הירושלמי על מצה מתבואה חדשה

מקום נוסף ממנו ניתן להוכיח את כלל זה שאין לבודד פרטים מתוך תהליך מתמשך ויש לראות את כולו כחטיבה אחת מצאנו בדין ״עשה דווחה לא תעשה״.

כתיב (יהושע ה י-יא): **״וַיַּחֲנוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בַּגִּלְגָּל וַיַּעֲשׂוּ אֶת הַפֶּסַח בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב בְּעַרְבוֹת יְרִיחוֹ. וַיֹּאכְלוּ מֵעֲבוּר הָאָרֶץ מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח מַצּוֹת וְקָלוּי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה״.** ודרשו במסכת קידושין (לז ב): **״ממחרת הפסח אכול, מעיקרא לא אכול, אלמא אקרוב עומר והדר אכול״.**

ובשם התלמוד הירושלמי הביאו התוספות להקשות (ד״ה אקרוב):

״בירושלמי מקשה, למה לא אכלו מצה מחדש ויבא עשה דבערב תאכלו מצות וידחה לא תעשה דחדש. ומתרץ, דאין עשה דקודם הדבור דוחה לא תעשה דאחר הדבור. אי נמי יש לומר, דגזירה כזית ראשון אטו כזית שני״.

והקשו גדולי האחרונים על עצם קושיית הירושלמי: הרי כלל גדול תפוס בידינו שאין אומרים ״עשה דוחה לא תעשה״ אלא דווקא כשהוא ״בעידנא״, היינו שבאותו זמן בו האדם עוקר את הלאו הוא גם מקיים את העשה, וכגון מילה בצרעת או כלאים בציצית — שהעשה והלאו באים יחד. אולם אין אומרים ״עשה דוחה לא תעשה״ באופן בו בזמן שנעקר הלאו אין הוא עדיין מקיים את העשה, וכגון כהן שיש בו נגע צרעת, שאסור לו לחתוך את הנגע בכדי שיוכל לעבוד בבית המקדש, כיון שעל הלאו הוא עובר קודם שמקיים את העשה.

ומשכך, הלוא קיום אכילת מצה בתבואה של חדש אין הוא בעידנא, זאת מפני שקיימא לן

שחצי שיעור אסור מן התורה, **כך שאת הלאו של אכילת חדש הוא כבר מתחייב באכילת חצי שיעור, ואילו את מצות אכילת מצה הוא אינו מקיים אלא כשהוא משלים את שיעור האכילה שהוא בכזית**, וכיצד איפוא דן הירושלמי על אכילת מצה של חדש מדין עשה דוחה לא תעשה, בעוד שאין כאן בעידנא.

'כל משהו שאוכל הוא חלק מהמצוה'

וראיתי להגאון רבי אלחנן ווסרמן שכתב על כך בספרו 'קובץ הערות' (סי' ז ס"ק ו):

"מקשין כיון דחצי שיעור אסור מדאורייתא, והמצוה לא תתקיים עד שיאכל כל הכזית, אם כן לא הוי בעידנא. וזו אינה קושיא, דהא כל משהו שאוכל הוא חלק מהמצוה, ובכהאי גוונא מיקרי בעידנא כמו גבי נזיר מצורע, דאיסור נזיר עובר גם בשערה אחת ומצות גילוח אינה מתקיימת אלא עד שיגלח את כולן, ומכל מקום הוי בעידנא, דכל שערה היא חלק ממצות גילוח".

רבי אלחנן ווסרמן קובע בתירוצו זה כי **אין לדון את אכילת כזית מצה כצירוף של פרטים אלא כפעולה כללית מתמשכת**. ולכן אין מקום לדון על שלבי הביניים של האכילה, בהם לכאורה האוכל כבר עובר באיסור בעוד שעדיין לא קיים את העשה, כיון שבסופו של דבר, כשהאדם סיים לאכול את הכזית, איגלאי מילתא והוברר הדבר שבכל משהו שאכל מהמצה היה זה חלק ממצות האכילה. ומהאי טעמא, אנו מחשיבים את תהליך האכילה כולו כמעשה אחד מתמשך בו מתקיים מצות עשה של מצה הדוחה את הלאו של חדש.

עדל"ת בגילוח

על חידושו זה מביא רבי אלחנן ווסרמן, בתוך דבריו שהובאו זה עתה, ראיה ממה שאמרו במסכת יבמות (ה א) גבי נזיר שנצטרע, שחיוב העשה שיש במצורע לגלח שער ראשו דוחה את הלאו שאסור לנזיר להעביר תער על ראשו, והגם כי אין העשה מתקיים אלא בסיום הגילוח, ואילו הלאו כבר חל בשערה הראשונה – מכל מקום כל מצות הגילוח נחשבת למעשה אחד, ולכן אומרים בו 'עשה דוחה לא תעשה'.

ויש לציין כי ראיה זו שהביא רבי אלחנן ווסרמן מנזיר שנצטרע היא למעשה ראיה רחבה העולה כל אופני חיוב הגילוח, כמו עשה של גילוח מצורע הדוחה את הלאו של הקפת הראש והזקן, וכמבואר ביבמות שם.

ואכן כבר עמד על כך ב'תוספות גורניש' (הובאו דבריו בערוך לנר ביבמות שם), כיצד יכול העשה של מצורע לדחות את הלאו, בעוד שבזמן עקירת הלאו עדיין אין המצורע מקיים את העשה. וכתב על כך הערוך לנר, שקושיה זו מעיקרא ליתא, כיון שקיום העשה הוא מתחילת המעשה עד סופו, ולכן אין לנו להתחשב בכך שבתחילת המעשה עדיין לא נתקיים העשה, כיון שאם בסופו של דבר מתקיים בזה העשה, שפיר דוחה העשה את הלאו. ונמצאים דברי הגר"א ווסרמן תואמים עם דברי הערוך לנר.

'מתעסק הוא במצות השבה'

הערוך לנר גופו מוסיף ומביא לכך ראיה אלימתא, דהנה קיימא לן (ב"מ לב א) שכהן אינו מחויב להחזיר אבדה המצויה בבית הקברות, לפי שאסור לו להטמא לה, ואין עשה דהשבת אבידה דוחה עשה ולא תעשה בהם נאסר הכהן להטמא למתים. ועל כך הביא הנימוקי יוסף (טז א מדה"ר) קושיה עצומה:

"ועל הא דאמרינן דאין עשה דוחה עשה ולא תעשה, איכא דמקשו למה לי מהאי טעמא, תיפוק לי דאפילו ליכא גבי טומאה אלא לאו גרידתא, לא דחי ליה עשה דאבדה, דהא קיימא לן דלא דחי ליה אלא כגון מילה בצרעת וסדין בציצית דבעידנא דקא עקר ליה ללאו קא מקיים ליה לעשה, אבל הכא אפילו עומדת על פתח בית הקברות כי מטמא עבר ליה ללאו ולא מקיים לעשה עד דמהדר ליה למרה".

והנימוקי יוסף מביא בשמו של הר"ן לתרץ, כי מצות השבת אבידה אינה נחשבת שהיא נעשית דווקא באותו רגע בו המוצא מחזיר את האבידה לבעליה, אלא שכל רצף מעשיו, מאז מציאת האבידה ועד להשבתה כלול בכלל קיום העשה, כך שהגם כי את הלאו הוא מתחייב כבר בתחילת המעשה ואילו העשה אינו בא אלא

בסיומו עדיין נחשב זה כעשה דוחה לא תעשה:

״והרנב״ר ז״ל תירץ, דהכא נמי בשעה דעבר אלאו קיים העשה כמילה בצרעת דהא מתעסק הוא במצות השבה בשעת עקירת הלאו, ואף על פי שלא גמרה מה בכך, גם מצות מילה לא נגמרה עד דפרע דקיי״ל ״מל ולא פרע כאילו לא מל״ ולא ממעטין אלא כהיא דאמרינן פרק ר״א דמילה (קלב ב) **ויקוץ בהרתו ויעבוד שבשעה שקוצץ בהרתו אינו מתעסק בגופה של מצוה דהיינו עבודה אלא במכשיריה. דהוא ז״ל סבר דגוף עיקר העשה מתחיל משעת ראייתה״.**

והר״ן הוכיח לדבריו מעצם דין מילה בצרעת, בו נאמר הדין שעשה דוחה לא תעשה, שהגם שקיום מצות המילה אינו מושלם אלא עם הפריעה ואילו את הלאו כבר מתחייבים בשלב המוקדם של המילה, עדיין זה נחשב כעשה דוחה לא תעשה, ומינה שכל עשה דוחה לא תעשה גם באופן שהלאו כבר חל עוד קודם חלות העשה.

***

תבנא לדין שריפת חמץ

הצד השווה שבכולם הוא הכלל גדול אותו חידדנו היטב בתחילת דברינו: כל מעשה ראוי להסתכל עליו כמקשה אחת. **למרות שניתן לבודד מתוך המעשה פרטים מסויימים ולהתבונן במצבו של המעשה בכל חלקיק זמן, אין לנו לשפטו כך, אלא כל המעשה, מתחילתו ועד סופו, נחשב כמעשה אחד מושלם.**

למדנו זאת **מאיסור הוצאה בבשר הפסח**, וכפי שביאר השפת אמת שכל מעשה העקירה וההנחה נחשבים כחטיבה אחת, ולכן אין מבודדים את חלקיק הזמן בו הבשר היה פסול קודם שנתחייב עליו.

וגם למדנו זאת **מדין ״עשה דוחה לא תעשה״** דווקא כשהוא בעידנא, שהגם שבכמה אופנים בא החיוב על הלאו כבר באמצע המעשה ועוד קודם קיום העשה, שמכל מקום מסתכלים על המעשה כולו, ולא על השלבים בתוכו (כך במצה של חדש, וכפי שהסביר הגר״א ווסרמן; כך בגילוח של מצורע הן בנזיר שנצטווה שלא להעביר תער והן בהקפת הראש והזקן, וכפי שהסביר הערוך לנר ודעימיה; כך בהשבת אבידה וכך במילה בצרעת, כפי שהסביר רבינו הר״ן).

ומעתה, מה ימתק בזה ביאור עניין שריפת חמץ, שבוודאי הנח להם לישראל שהם מקיימים מצות שריפת חמץ כדת וכדין, כי הגם שהחמץ נשרף לאיטו ויש זמן מסוים בו החמץ נפסל למאכל כלב והוא כביכול דבר המותר, מכל מקום כיון שאין לנו אלא להתבונן על המעשה כולו מתחילתו ועד סופו, הרי שאם בתחילת השריפה היה החמץ מחויב בביעור ובסוף השריפה הפך להיות פחם ואפר – בוודאי שהחמץ נתבער כדין.

כך ששונה לחלוטין דינו של חמץ שמצוי בפני עצמו במצב בו הוא פסול מאכילת כלב, שבוודאי אין כל מצוה בשריפתו, לבין חמץ שבאמצע תהליך ביעורו היה בו זמן מסוים בו נפסל מאכילת כלב, שבוודאי אין זה משפיע על מצות השריפה.

זאת בדיוק כפי שהסביר השפת אמת, ששונה בשר הפסח שכבר נפסל, שאין בו איסור הוצאה, מבשר הפסח שבאמצע תהליך הוצאתו היה בו זמן שנפסל, שבוודאי אין זה משפיע על חיובו.

ובדרך אגב יצוין כי בביאור זה יומתק לנו מנהג הגאונים לבית הלוי, אשר הובאה בספר ״הררי קדם״ (שורקין, ח״ב סי׳ כו): ״מנהג בריסק הוא לזרוק את החמץ לתוך האש, ואומרים מיד ״כל חמירא״ אפילו **קודם שנשרף החמץ**״, כי אכן דנים את מעשה השריפה כחטיבה אחת, וכאשו משום חציו נחשב שתיכף ומיד נשרף לגמרי, ודון מינה ומינה.

הגברת האש באמצע השריפה

תירוץ זה על קושיית הגרש״ז אויערבאך מביא אותנו להמשיך ולדון בצורות שונות המצויות בשריפת חמץ ולדון האם אף בהם אכן יוצאים ידי חובת שריפת חמץ כדת.

מצוי מאוד לראות אנשים מוסיפים עצים למדורת האש של שריפת החמץ, זאת בראותם כי אין בכוח האש הקיימת לכלות את החמץ ולעשותו אפר כראוי. ויש לדון באופן בו ברגעים

אלו שמוסיפים ומגבירים את האש כבר נחרך החמץ ונפסל למאכל כלב, האם אכן יקיים השורף את מצות שריפת חמץ.

שכן יש לומר שדווקא באופן בו הושלך החמץ למדורת אש שיכולה לכלות את החמץ ולעשותו אפר, אכן יכולים אנו להחשיב את כל מעשה הביעור כחטיבה אחת ולומר שמתקיים כאן מצות שריפת חמץ. אולם **באופן בו מתחילת הביעור לא הייתה המדורה מסוגלת לבער את החמץ לאפר, שמא אין זה כבר מעשה אחד.** ונמצא שראוי לחשוש שכבר מתחילת הבעירה, בשלב בו החמץ עדיין לא נפסל למאכל כלב, תהא האש מסוגלת לכלות את החמץ לאפר.

שפיכת נפט על החמץ

עוד מצוי בשריפת חמץ, ששופכים נפט **על גבי החמץ**, אם קודם ההשלכה למדורת האש, ואם לאחר ההשלכה, הן קודם שנפסל למאכל כלב והן לאחר שנפסל ממאכל כלב וקודם שנעשה פחם ואפר. ויש לדון באופנים אלו טובא.

נקדים ונציין כי מלבד מה שמבקשים בשפיכת הנפט להגביר את כוח הבעירה, ראיתי כי זה מחדש באו כמה מדקדקים להחמיר ולשפוך נפט על החמץ כדי שאם יש בו בשר בחלב יפגם מאכילה ולא יבואו בזה לאיסור בישול בשר וחלב. אפס כי יתכן שיצא שכרו בהפסדו ונמצא תקנתו קלקלתו שמפסיד על ידי זה מצות שריפת חמץ.

הנה כך כתב הגאון רבי משה שטרנבוך בספרו 'הגדש"פ — מועדים וזמנים' (עמוד ט, אות ב):

"אין לשפוך נפט על החמץ גופא בשעת שריפה רק סמוך לה. הטעם בזה שאם שופך נפט על חמץ נסרחה והדבר ידוע שאי אפשר לסוחטה שתהא ראויה לאכילת אדם, ואם כן במה שנסרחה על ידי הנפט פקעה לפני הזמן מצות ביעור ואינו מקיים בביעורו מצוה כלל שאין חובת ביעור על חמץ סרוחה, ועל כן יש ליזהר שתהא ראויה לאכילה ובשריפה הוא דמבערה מן העולם, ושפיר ביארנו שאם שופך נפט להבעיר שריפה יזהר שלא יפול על החמץ גופא רק סמוך לה, והדברים ברורים, וראיתי חכם אחד שפירסם ליזהר בזה".

סתם הגר"מ שטרנבוך ולא פירש מי הוא אותו חכם אחד שפרסם להזהר בזה. ורגליים לדבר שכוונתו להגרש"ז אויערבאך אשר בהוראתו, אך בעילום שמו, נדפס לעורר על כך בספר 'פרדס ההגדה' (עמוד יא, בשולי הגליון, הע' 5):

"יש נזהרים שלא לשפוך נפט על החמץ גופיה, כדי שלא יפסל מאכילת כלב ופקע ממנו איסור חמץ ותו אין כאן מצות שריפת חמץ".

ועוד מצאנו לכמה וכמה מגדולי הפוסקים שעוררו על עניין זה. ראה בשו"ת 'מנחת אשר' (גולדברגר, נ"י תשל"ז. סי' ס) שהביא:

"בדבר שריפת חמץ בערב פסח שנהגו לשפוך על החמץ אלכוהול או נפט כדי שיתבער החמץ מהר ושישרף לגמרי, ועל זה היה מפקפק הרב הגאון מריסקאווא (שליט"א) זצ"ל בעת שדרש בשבת הגדול בקרית יואל. וטעמו ונימוקו כיון דעי"ז נפסל מאכילת כלב אם כן שוב אינו מקיים מצות חז"ל".

ובעל שמועה זו הוא הגאון רבי אברהם שלמה כץ, בעל 'אורחות המשפטים'. וראה לו שם לבעל מנחת אשר שדחה את דבריו. אך כבר השיב על כך בתוקף גדול הגאון רבי משה שטרן מדברצין בשו"ת 'באר משה' (ח"ה סי' קכב) ודעתו נחרצת שבוודאי אין לשפוך נפט על החמץ.

והנה ראיתי להגרמ"מ קארפ בספרו 'הלכות חג בחג' (עמוד קלד, סוף הערה 17) שביקש להוכיח שאין לנו לחשוש לכך שהנפט פוסל את החמץ מאכילת כלב מכוח זה שכיוצא בזה אין אנו חוששים לכך שבאמצע השריפה כבר נפסל החמץ לאכילת כלב:

"נראה שבשעת השריפה אין קפידא אם שופך נפט על החמץ, אף שנפסל על ידי זה מאכילה ואחר כך שורפו, דכיון דלר"י אין מתקיים מצות שריפה עד שיעשה אפר ובלא זה אין בו משום כל הנשרפין אפרן מותר, והרי בכל שריפה יש חריכה קודם עד שאין ראוי לאכילה, ואעפ"כ כל זמן שאינו פחמין לא קיים שריפה,

וכשם שאם שרף החמץ עד שאין ראוי לאכלו ולא יותר צריך עדיין לשורפו לגמרי לר"י, והכא נמי אף ששופך נפט על החמץ עד שפוסלו מאכילה אי"ן זה אלא כחריכה ויכול אחר כך לשרפו לגמרי ולקיים מצות השריפה, דכל שעסוק בביעורו ובאיבודו משם אוכל אע"ג שנפסל לאכילה משום כך לית לן בה, כיון שעסוק אז בבעורו מן העולם מקיים בזה מצות שריפה עד שעושהו פחמין, וכן מנהג העולם".

הרי שהקשה כאן הגרמ"מ קארפ כקושית הגרש"ז אויערבאך אלא שמכוח הקושיה הכריח שכל שהאדם עסוק בביעור החמץ ובאיבודו לא אכפת לן מכך שתוך כדי עיסוקו נפסל החמץ ממאכל כלב, ומתוך כך המשיך והוסיף שכיוצא בזה גם מותר לשפוך נפט על החמץ.

ואני לא כן עמדי, כי בוודאי יש לחלק טובא בין הדבקים, כי הנה בשריפת חמץ גרידא, הגם כי תוך כדי השריפה נפסל החמץ ממאכל כלב, אולם השריפה כולה נחשבת למעשה אחד ארוך ואין דנים בו על כל פרט בפני עצמו, וכפי שנתבאר לעיל. אולם שפיכת נפט על החמץ הרי זה דבר נפרד ממעשה השריפה ואי אפשר לומר שהוא חלק בלתי נפרד מהשריפה, ושמא אכן יש לחשוש בזה על כך שהחמץ הוא כבר דבר המותר בכך שנפסל למאכל כלב, ואין מקיימים בו מצות שריפה.

וכאשר בינותי בספר 'הליכות שלמה' (פסח, פ"ו ס"י ובהערות 'דבר הלכה' ו'ארחות הלכה') ראיתי בין הדברים כי הגרש"ז אויערבאך אמר שאין לגעור במי שאינו נזהר שלא לשפוך נפט על החמץ. 'והוסיף דיש קצת מקום לומר שכששופך הנפט בזמן השריפה רואין הכל כמעשה אחד של שריפה'.

ולכאורה נראה שהצד להקל הוא שהכל הוא בבחינת אותו מעשה של שריפה. אך עדיין יש לדעת מה כוונתו 'בזמן השריפה' אם קודם השריפה או בשעת השריפה ממש, ואם בשעת השריפה – האם כשהחמץ עוד היה ראוי למאכל כלב או לאחריו, ועדיין יש לעיין בזה. ועוד הביאו שם מעשה רב, שהגרש"ז אויערבאך גופו לא היה שופך נפט על המדורה אלא לאחר שכבר נשרף כזית ויותר ואז הוא שהוסיף הנפט, וטובא איכא למילף מינה.

הנפט אינו פוסל ממאכל כלב

אלא שחשוב לציין כי בניגוד למוסכמה שהבאנו כי שפיכת הנפט על החמץ פוסלת את החמץ לאכילת כלב, ומשכך אין איסור בחמץ שיש בו נפט, הרי שדעתו של הגאון רבי נסים קרליץ מנוגדת לכך לחלוטין, ולדבריו הנפט אינו פוסל את החמץ מאכילת כלב אלא באופן זמני ומפני שהנפט יכול להתנדף והחמץ יחזור להיות ראוי למאכל כלב לכן גם חמץ שנשפך עליו נפט הרי הוא אסור לחלוטין.

וכך הוא שכתב בספרו 'חוט שני' (פסח עמ' צו):

"בשריפת חמץ, אם שופכים נפט על החמץ אין זה ביעור חמץ, שהרי לאחר זמן הנפט מתנדף, ודבר שאפשר להפרידו וישאר ראוי לאכילת כלב הרי הוא חמץ שלא נפסל מאכילת כלב, והוא הדין דלא קיים בזה ביעור חמץ עד שישרפנו או יאבדנו".

כך שלנידון דידן נמצאנו למדים מחד גיסא ששפיכת נפט על בשר וחלב אין בה תקנה למניעת איסור בישול בשר וחלב, ומאידך גיסא שמענו שאין בשפיכת הנפט כל ריעותא לקיום מצות ביעור חמץ כדת וכדין, ושפיר ניתן לשפוך נפט בכל שלב משלבי הביעור.

הנה האש והעצים

ואם עד כה באו דברינו כלפי שפיכת נפט על החמץ עצמו, הרי שבד בבד יש עלינו לדון האם ניתן לשפוך נפט במדורת הביעור, גם שלא על החמץ עצמו, שכן קיימת שאלה עקרונית: **האם ניתן לקיים מצות ביעור חמץ באש הבוערת על נפט.** והאמת היא ששאלה זו רחבה יותר והיא אינה אמורה דווקא על נפט כי אם על כל חומר בערה שאינו עץ, שכן מקום יש לומר שאין מצות ביעור חמץ מתקיימת אלא באש הבוערת על עצים.

כי הנה כך כתב הגאון הרש"ש בהגהותיו (שבת סו א תוד"ה כוורת):

"והנ"ל דלהפוסקים כרבי יהודה בריש פרק

כל שעה, דאין ביעור חמץ אלא שרפה והוא יליף מנותר, הוא דוקא בעצים, עיין רמב"ם שם. ולפי מה שכתבתי אף לא בקש. ויהיה מדוייק לישנא ד'אמרו לו כו' לא מצא עצים לשרפו כו', שם כז ב; ושם יב ב שעה אחת ללקוט עצים".

והביאו הגאון רבי מאיר אריק בספרו 'מנחת פתים (או"ח סי' תמה). ולימים ראיתי שאף הגאון רבי משה שטרנבוך כתב כן בספרו 'מועדים וזמנים' (ח"ג סי' קצו, בהערה), והוסיף שם שדעת הראב"ד היא שבשריפת נותר צריכים עצים לבד ולא מהני עם כל דבר אחר.

וראיתי כמה נביאים מתנבאים בסגנון אחד שהיינו טעמא למנהג ישראל שלוקחים כף של עץ לבדיקת החמץ, ובשעת השריפה שורפים את הכף יחד עם החמץ, שהוא בכדי לקיים דין זה שהשריפה צריכה להיות בעצים (קונטרס 'נחלי אמונה' ציגלמן, לובלין תרצ"ה, עמוד 37. ויש שהביאו זאת בשם הגאון רבי מאיר שפירא מלובלין והמעיין היטב בקונטרס זה יראה שלא מפיו יצאו דברים אלו; הגאון רבי ישראל וועלץ בספרו 'חוק לישראל' עמוד לח אות לג; 'בית ישראל' מטרסדורף, ח"ח עמ' רפז הע' נא, ועוד).

ויצוין להנהגה דומה, המבוססת אף היא על הדמיון לנותר, והיא מנהג שריפת חמץ בחצר דווקא (השווה: מג"א סימ' תמה סק"ד בשם המהרש"ל), וטעמה מבואר בספר 'כף החיים' (או"ח שם ס"ק יד):

"ועוד י"ל הטעם דצריך לשורפו בחצר, משום דדומיא דנותר והנותר היו שורפין אותו בחצרותיהם או על גגותיהם".

ומלבד מה שיש לדון אם אכן די בכף עץ גרידא לקיים דין שריפה בעצים, שכן אצל נותר הייתה השריפה כולה בעצים, או שמא אין זה אלא כזכר לדבר, הרי שלעיקר הדין בוודאי שאין חובה להחמיר בזה וכפי שפסק בשו"ת 'מנחת יצחק' (ח"י סי' קנא): **"ובאשר כי ראיתי כמה אנשים נוהגים לעשות מדורה מקש ושם שורפין החמץ, הן אמת לפי המנהג דנותנין החמץ בכף של עץ גם עצים יש, נראה לענ"ד דדברי הרש"ש חומרה גדולה..'** עיין שם שהרחיב בזה.

ומשכך ברור שאם כי יש מקום להחמיר שאש שריפת החמץ תבער על עצים בלבד, אולם מעיקר הדין בוודאי שאפשר ליתן נפט במדורה, ואילו על החמץ גופו יש להזהר וכפי שנתבאר בס"ד.

הרב ישראל דנדרוביץ
ראש בית המדרש 'באר האבות'
מח"ס 'הנחמדים מזהב', ערד

'משמע שיכירוהו בראיית העין'

מחלוקת הפוסקים האם סומא יכול לומר בסיפור יציאת מצרים 'מצה זו... מרור זה' • ראיה מפתיעה מיצחק אבינו שאמר (בליל הסדר) על עשו 'האתה זה' למרות שהיה סומא • דיון מקיף במשמעות המילולית של הביטוי 'זה – זו'

'מצה זו... מרור זה'

נחלקו רבותינו הפוסקים האם סומא, בשעה שמגביה את המצה והמרור בסדר ההגדה, יכול לומר: **"מצה זו שאנו אוכלין... מרור זה שאנו אוכלים"**, או שמא מחמת עיוורונו אינו יכול לומר את המילים: 'זו... זה', ולכן עליו לומר בסתמא: **"מצה שאנו אוכלין... מרור שאנו אוכלים"**.

דעת ה'חק יעקב' ברורה היא: הסומא אינו יכול לומר 'מצה זו... מרור זה'. וכך פסק (סי' תעג ס"ק לט):

> **"ועיין בבית יוסף דגם סומא חייב בקריאת ההגדה... ומכל מקום נראה לי דכשמגיע ל'מצה זו' ול'מרור זה' אין לומר 'זה', כדאמרינן שם בגמרא (פסחים קטז ב) 'זה פרט לסומין הוא דאתי', ד'זה' משמע שיכירהו בראיית העין, וכמו שפירש רשב"ם שם. אף דלפי המסקנא שם אפשר לחלק, מכל מקום מה בכך, הא אפשר לומר בנוסח קצרה 'מצה שאנו אוכלין'..."**.

אולם ה'חיי אדם' הביא שיטה זו וחלק עליה (כלל קל ס"ק יא):

> **"וסומא חייב בהגדה, וכשיגיע ל'מצה זו' או 'מרור זה' יאמר רק 'מצה שאנו אוכלין' כו' וכן 'מרור שאנו אוכלין' כו' (תעג ובחק יעקב). ולי נראה כיון שצריך להגביה יכול לומר 'מצה זו' ו'מרור זה'"**.

'כלל מוסד ביסודי הלשון'

בטרם נכנס אל עובי הקורה של מחלוקת זו, התלויה ועומדת במשמעות המדוייקת של הביטוי 'זה' (בלשון זכר, כשהוא הדין ל'זו' בלשון נקבה) נקדים ונביא הגדרה תמציתית על השימוש בביטוי 'זה' מקולמוסו של הגאון רבי אלישע יצחק שור, רבה של קיטוב.

את רשימה זו העתיק בנו, הגאון רבי יעקב שור, אל תוך ספרו 'בעי חיי' (על רבינו בחיי, פרשת ויחי. נדפס בספר 'משנת יעקב', הוצאת מה"ק, ירושלים תש"נ) כשהוא מקדים לה את מילות הפתיחה הבאים: **"ולהמתיק דברי חכמים וחידותם אשר כל דבריהם קבועים ביסודי הלשון וההגיון בדרכי הדקדוק אעתיק פה דברי אבא מארי הרה"ג יחיה"**.

ואלו הדברים:

"כאשר שמתי עיני על דרשות חז"ל התבוננתי דהיה לחז"ל כלל מוסד ביסודי הלשון, דכל היכא דכתיב תיבות 'זה' הוא מורה רק לדבר שרואה בראיית העין ומראה באצבעו הכי, זה הוא, ולא דדרשו רז"ל מצד יתור לשון אלא מחוקי הלשון כן הוא".

הגרא"י שור מטיב להגדיר כאן את הכלל אליו הוא מביא סימוכין רבים[1]: השימוש בביטוי 'זה' יכול להיות רק באופן של ראיית העין וחיווי באצבע על המושא, באופן המבטא בירור של למעלה מכל ספק. והוא מחדד: לא מדובר כאן על דרשת חז"ל, בה המסורה מלמדת אותנו ש'זה' אמור דווקא בכהאי גוונא, אלא שחוק מחוקי הלשון הוא שיש כאן.

בבן סורר ומורה

לקביעה זו על השימוש הבלעדי לביטוי 'זה' יש גם השלכות הלכתיות שונות, וכאן נביא שתי סוגיות בגמרא הדנות בכך:

ההלכה הראשונה כלפי הביטוי 'זה' קובעת שסומין אינם יכולים להיות הורים לבן סורר ומורה. וכך שנינו במסכת סנהדרין (עא א):**"היה אחד מהם גידם או חיגר או אלם או סומא או חרש, אינו נעשה בן סורר ומורה, שנאמר (דברים כא יט-כ) 'וְתָפְשׂוּ בוֹ אָבִיו וְאִמּוֹ... וְאָמְרוּ אֶל זִקְנֵי עִירוֹ בְּנֵנוּ זֶה סוֹרֵר וּמֹרֶה אֵינֶנּוּ שֹׁמֵעַ בְּקֹלֵנוּ זוֹלֵל וְסֹבֵא'... בננו זה - ולא סומין". ופירש רש"י: "בננו זה - משמע שרואים אותו".**

הגמרא מחדדת את הלימוד על ידי שהיא שואלת: כיצד ניתן לדרוש כך והלוא מילים אלו כבר תפוסות לדרשה אחרת, שהרי כך למדנו בדיני בן סורר ומורה (שם): **"ואינו נסקל**

1 להלן שורת הראיות שהביא הגרא"י שור לקביעתו זו:

"עיין בש"ס חולין (מב א) 'זאת החיה אשר תאכלו' מלמד שתפס הקב"ה מכל מין ומין והראה לו למשה. ודרשו אקרא בפרשת נח 'וזה אשר תעשה אותה' תנא ר' שמעיה באצבעו הראה הקב"ה לנח כזה וכזה תעשה לתיבה (פרקי דר"א פ' לג). ודרשו אקרא 'הנה אלקינו זה' כל אחד היה מראה אותו באצבעו (ש"ס סוף תענית, לא א). גם במה דכתיב 'זה משה האיש' דרשו 'מלמד דמות משה הראה להם השטן' (עיין פירוש רש"י, תשא לב א, והוא בשמות רבה ובש"ס שבת פט א). וכן דרשו אקרא 'כי זה אלקים ועד' כל אחד היה מראהו באצבעו (מדרש חזית על פסוק 'שובי שובי השולמית', וכן הוא במדרש קהלת על פסוק 'אין זכרון לראשונים' ובירושלמי פ"ב דמגילה ה"ד). וכן במה דכתיב 'זה אלי ואנוהו' דרשו 'היו מראין אותו באצבע' (עיין פירוש רש"י, בשלח טו ב, וכן הוא בזוהר הקדוש). וכן דרשו 'אשר נתן לי אלקים בזה' 'שטר אירוסין וכתובה הראה לו' (ב"ר פרשת ויחי). וכן במה דכתיב 'וזה מעשה המנורה' דרשו שהראה לו הקב"ה באצבעו, וכן במה דכתיב 'וזה לכם הטמא', וכן 'וזה אשר תעשה על המזבח' וכן 'החודש הזה' (עיין כל זה בש"ס מנחות כט א). ודרשו 'בעבור זה' דאתי למעט סומא דפטור מלומר הגדה, כיון שאינו רואה במראית העין (עיין פסחים קטז ב)".

ויעוין שם עוד מה שהוסיף לדון בעניין זה, ולהלן הבאנו עוד מדבריו שם.

עד שיהו שם שלשה הראשונים [בפניהם הותרה ולקה], שנאמר 'בננו זה' זהו שלקה בפניכם". ועל כך מתרצת הגמרא (שם עמוד ב): **"אם כן לכתוב 'בננו הוא', מאי 'בננו זה' - שמע מינה תרתי".** ופירש רש"י: **"אם כן - דלהך מלתא לחודא אתא ולא למעוטי סומין. לכתוב בננו הוא - סורר ומורה, ומשמע הוא שלקה בפניכם, ומדכתיב זה שמראין באצבעו עליו ולא סומין".**

מבואר מדברי רש"י שכך הוא אופן השתלשלות הדרשות: א) אילולי שני מיעוטים אלו לא היה לפסוק לומר לא 'הוא' ולא 'זה'. ב) בכדי ללמדנו את המיעוט של 'זהו שלקה בפניכם' היה די אם הפסוק היה אומר: 'הוא'. ג) מכך שהפסוק לא אמר: 'הוא' אלא: 'זה' אנו יכולים ללמוד דרשה נוספת: 'שמראין באצבעו עליו' ולמעט סומין. המסקנה איפוא ברורה לחלוטין: הביטוי 'זה' האמור אצל בן סורר ומורה הוא הממעט את הסומין[2], אלא שמהפסוק כאן נדרשים שתי דרשות שונות ולפיכך אנו זקוקים גם לבוא לידי השינוי מ'הוא' ל'זה'.

בסיפור יציאת מצרים

כתוצאה מהלכה זו הממעטת סומין בבן סורר ומורה, קיימת הלכה נוספת אותה חידש רב אחא בר יעקב, שיש גם למעט סומין מסיפור יציאת מצרים, וכך הוא שאמרו במסכת פסחים (קטז ב): **"אמר רב אחא בר יעקב: סומא פטור מלומר הגדה. כתיב הכא (שמות יג ח) ['וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר] 'בַּעֲבוּר זֶה' [עָשָׂה ה' לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרָיִם'], וכתיב התם 'בננו זה', מה להלן – פרט לסומא, אף כאן – פרט לסומין".** ופירש הרשב"ם: **"פרט לסומין, מדכתיב 'זה' משמע שיכירוהו בראיית העין".**

אלא שהלכה זו אינה מוסכמת בסוגיא שם: רב יוסף ורב ששת, שהיו בעצמם סומין, סוברים שאף סומין מחויבים בסיפור יציאת מצרים. והגמרא מבארת את שיטתם: **"בשלמא התם, מדהוה ליה למיכתב 'בננו הוא' וכתיב 'בננו זה' – שמע מינה פרט לסומין הוא דאתא, אבל הכא – אי לאו 'בעבור זה' מאי לכתוב, אלא, בעבור מצה ומרור הוא דאתא".**

הראשונים על אתר נחלקו בהבנת שורש המחלוקת כלפי סיפור יציאת מצרים, וכפי שהארכנו בשולי הגליון כאן[3]. אולם נחזור ונחדד שוב את המסקנה: הכל מודים שעצם הביטוי 'זה'

2 חשוב לדעת כי רבינו הרמ"ה על אתר הניף את ידו ופירש את הסוגיא באופן אחר, כשלדבריו הביטוי 'הוא' ממעט סומין, ומכך שהתורה שינתה וכתבה 'בננו זה' ולא 'בננו הוא' אנו למדים את הדין של 'זהו שלקה בפניכם'. פירושו זה של הרמ"ה עוקר את כל הדיון בו נעסוק במאמר זה, שכן לדבריו אין 'זה' ממעט סומין, ואנו לא באנו כאן אלא לפירושו של רש"י שהוא לפשוטו של סוגיא, שאכן 'זה' ממעט סומין.

3 להלן ביאור מקיף בעומק מחלוקת הראשונים בסוגייתינו:
הרשב"ם כותב: **"בעבור מצה ומרור הוא דאתא. לכך אני אוכל מצה ומרור זכר למה שעשו לי בצאתי ממצרים. ורב ששת ורב יוסף גזירה שוה לא גמרי".**
היינו, שלדעת הרשב"ם גם רב אחא בר יעקב מודה שסומין אינם מתמעטים מעצם האיזכור של 'זה' בחיוב סיפור יציאת מצרים. וכל המחלוקת היא רק בשאלה זו: האם דורשים גזירה שוה, 'זה – זה', של סיפור יציאת מצרים יחד בן סורר ומורה, שרב אחא בר יעקב דורש גז"ש, שכשם שהסומין מתמעטים

בפני עצמו הוא הממעט סומין, אלא שמהיות ואצל בן סורר ומורה ישנם שתי דרשות הנלמדות מפסוק אחד, הרי שהאפשרות לדרוש לימוד כפול באה מכוח שהתורה יכלה לומר 'הוא' ואמרה 'זה'[4].

בבן סורר ומורה כך הסומין גם מתמעטים בסיפור יציאת מצרים. ואילו רב יוסף ורב ששת אינם מסכימים עם גז"ש זו.

אולם דעת רבינו דוד והר"ן, וכן כתב הרש"ש בהגהותיו מסברת עצמו, שהמחלוקת בסיפור יציאת מצרים כלל אינה קשורה לדרשה של גז"ש, אלא שרבי אחא בר יעקב סבר שעצם השימוש בביטוי 'זה' בסיפור יציאת מצרים ממעט סומין, ואילו רב יוסף ורב ששת סברו שאין מקום למיעוט כזה כיון שהתורה הייתה צריכה לכתוב 'זה' בעבור מצה ומרור.

ראוי להבחין שכל אחת משיטות הראשונים הללו יכולה להוכיח כשיטתה מצד אחד של מחלוקת האמוראים.

דעת הרשב"ם מסתייעת מאוד מסגנון דברי רב אחא בר יעקב, מהם נראה באופן ברור שמדובר בגז"ש (אם כי החולקים, רבינו דוד והר"ן, סבורים שאין זו ראיה מוכרחת, וכדבריהם, לפי ש'יש לזה כיוצא זה בתלמוד דברים מתחלפין בפירושן, כזה שהוא נראה גז"ש ואינה גז"ש').

ואילו דעת רבינו דוד והר"ן מסתייעת מדברי רב יוסף ורב ששת, בהם כמעט ועיקר חסר מהספר, כי אם הלימוד הוא מכוח הגז"ש הרי שהם אינם מזכירים כלל את עניין הגז"ש ועוסקים רק בעצם הילפותא (אם כי הרשב"ם יענה שעל הגז"ש לא היו צריכים להסביר, לפי שמאליו מובן שהמחלוקת היא בשל כך שהם אינם דורשים את הגז"ש, אלא שהוסיפו ואמרו כי גם מעצם הפסוק לא ניתן לדרוש כך).

כך או כך, לפי שתי השיטות, עדיין דברי הגמרא צריכים ביאור: בשל מה הזכירו רב יוסף ורב ששת את פרט זה של בן סורר ומורה: **"בשלמא התם, מדהוה ליה למיכתב 'בננו הוא' וכתיב 'בננו זה' שמע מינה פרט לסומין הוא דאתא"**, כשלכאורה די היה להם בעצם האמירה שאצל סיפור יציאת מצרים אין מקום למיעוט מסוג כזה, כיון ש'בעבור זה' היינו 'בעבור מצה ומרור'.

(ובהסברה נוספת: הן להרשב"ם שלדעתו שורש דעת רב יוסף ורב ששת הוא בכך שאינם סוברים מהגז"ש, והם גם מוסיפים שאין מקום לדרשה עצמית של 'זה' האמור בסיפור יציאת מצרים; והן לרבינו דוד והר"ן שלדעתם שורש דעת רב יוסף ורב ששת הוא שאין למדים מיעוט 'זה' האמור בסיפור יציאת מצרים, קשה שלכאורה די היה אם יזכירו רק את הסיבה מדוע לא ניתן לדרוש את 'זה' האמור בסיפור יציאת מצרים, ולשם מה עליהם להוסיף את האופן בו 'זה' נדרש בבן סורר ומורה).

והמעיין היטב בסוגייתינו יראה לנכון שכך היא כוונת הגמרא: אמנם 'בעבור זה' האמור בסיפור יציאת מצרים בא לומר 'בעבור מצה ומרור', אולם שמא נאמר שכשם שבבן סורר ומורה יכולים אנו ללמוד שני מיעוטים מפסוק אחד, כך גם בסיפור יציאת מצרים נאמר כך, שהתורה משמיעה לנו הן 'בעבור מצה ומרור' והן מיעוט סומין. ועל כך דוחה הגמרא, שאין לומר כך, כיון שבבן סורר ומורה היה ניתן לומר 'הוא' ואמרו 'זה', ומכוח הכפילות אכן ניתן ללמוד שני מיעוטים, אולם בסיפור יציאת מצרים לא היו יכולים לומר הוא, ולכן יש לנו רק לימוד אחד, והוא 'בעבור מצה ומרור'.

כך שהמסקנה היא ברורה: 'זה' בפני עצמו כבר מהווה מיעוט לסומין, מלבד במקומות יוצאים מהכלל בו הוא נדרש במובן של 'בעבור מצה ומרור'. ובמקרה שהיו יכולים לומר 'הוא' ואמרו 'זה', יש כאן כפילות המאפשרת להוציא שני לימודים.

4 משכך אין כל מקום לטעות ולפרש שאין המיעוט 'זה' לסומין יכול להיאמר אלא אם כן בא השינוי מ'הוא' ל'זה', כיון שעצם המילה 'זה' היא הממעטת את הסומין.

ופלא גדול הוא על כמה מהאחרונים אשר סברו כי מסוגיא זו שבמסכת פסחים עולה ש'זה' בפני עצמו עדיין אין בו מיעוט לסומין, אלא דווקא אם היו יכולים לומר 'הוא' ואמרו 'זה', ומריהטת הגמרא

'בעבור מצה ומרור' – 'מצה זו... מרור זה'

מסוגיא זו במסכת פסחים עולה כלל גדול, שגם לאחר שקבענו כי הביטוי 'זה' בא רק על דבר שרואים בעין ומראים עליו באצבע, הרי שיש יוצא מהכלל ופעמים שהשימוש בביטוי 'זה' בא במשמעות אחרת. וכגון בסיפור יציאת מצרים, בו הפסוק 'בעבור זה' כוונתו למצה ולמרור באופן ערטילאי גרידא, ללא הכרח שרואים את המצה והמרור ומראים עליו באצבע, ולכן להלכה נקבע ש'בעבור זה' אינו ממעט סומין, והסומין חייבין בסיפור יציאת מצרים[5].

אלא שעם כל זאת שתפסנו שלשון המקרא 'בעבור זה' פירושו: 'בעבור מצה ומרור' ולכן סומין חייבים בסיפור יציאת מצרים, עדיין המחלוקת של החק יעקב עם החיי אדם במקומה עומדת. כיון שיש לדון האם הסומין המחוייבים בעצם הסיפור גם יכולים לומר 'מצה זו... מרור זה'. ואלו הם צדדי הדיון: האם נאמר שהסומין אינם יכולים לומר 'מצה זו... מרור זה', מהיות והם אינם רואים את המצה והמרור. או שמא יכולים הם לומר 'מצה זו... מרור זה', מהיות והם מגביהים זאת ותופסים בידם.

וכך נחלקו: החק יעקב סבור שהסומא לא יאמר 'מצה זו... מרור זה' – **"כדאמרינן שם בגמרא (פסחים קטז ב) 'זה פרט לסומין הוא דאתי', דזה משמע שיכירהו בראיית העין, וכמו שפירש רשב"ם שם"**. היינו: סומא אינו יכול לומר 'זה' או 'זו' כשהוא אינו רואה, כמוכח מדין בן סורר ומורה[6]. אולם החיי אדם חולק וסובר שהסומא יכול לומר 'מצה זו... מרור זה' מהיות והוא מגביה את המצה והמרור ותופס אותם בידו[7].

והראשונים מוכח להדיא שלא כדבריהם, והערנו על כך כמה פעמים בהמשך הדברים.

5 בהמשך למחלוקת הראשונים שהובאה לעיל נחדד גם כאן שבשאלה האם אפילו רב אחא בר יעקב מודה לכך ש'בעבור זה' הכוונה היא 'בעבור מצה ומרור', למעשה נחלקו הראשונים, כי לדעת הרשב"ם ברור שגם רב אחא בר יעקב כך סבור, וכל שיטתו שסומין מתמעטים בסיפור יציאת מצרים הוא רק מכוח הגז"ש גרידא. ואילו לדעת רבינו דוד והר"ן, רב אחא בר יעקב סבור ש'בעבור זה' האמור בסיפור יציאת מצרים הוא הממעט סומין. אולם ברור שהראשונים כולם מסכימים שלדעת רב יוסף ורב ששת, שכמותם גם נקבעה ההלכה, ברור שהמילים 'בעבור זה' אין בהם מיעוט לסומין, כיון שמשמעותם היא 'בעבור מצה ומרור'.

6 החק יעקב ממשיך ומוסיף דברים עמומים במקצת: **"אף דלפי המסקנא שם אפשר לחלק"**. ואודה ולא אבוש לומר כי לא הבנתי כוונתו, כיון שאין בסוגיא שם כל הו"א או מסקנא כי אם מחלוקת גרידא. ולדעת הרשב"ם, אותה מצטט החק יעקב, המחלוקת היא רק האם דורשים גז"ש, והכל מודים ש'בעבור זה' אינו מיעוט לסומין. עכ"פ, תהיה כוונת החק יעקב אשר תהיה, ברור שלהלכה הוא אינו מסכים עם כך ש'אפשר לחלק', ולדבריו 'מה בכך' שלא יאמרו 'מצה זו... מרור זה', כשיכולים הם לומר בלשון קצרה.

7 מעניין לדייק היטב בדברי הפרי מגדים (שם משב"ז ס"ק ט) שבבסיסם הם כדברי החק יעקב אלא שהוסיף מדיליה חידוש מפליא, שהסומין אף לא יגביהו את המצה והמרור: **"כשיגיע למצה זו יגביה... וסומא לא יגביה, דאין רואה, עיין חק יעקב ס"ק לט, בבן סורר ומורה, בנינו זה פרט לסומא (פסחים קטז ב)"**.

ודבריו פלא שכן עניין הגבהה הוא דין בפני עצמו, וכמו שאמרו (פסחים שם): **"אמר רבא, מצה צריך להגביה, ומרור צריך להגביה"**, ופירש הרשב"ם: **"צריך להגביה. כשאומר מצה זו שאנו אוכלין מרור זה שאנו אוכלין כדי להראותן למסובים ותחבב מצוה בעיניהן"**. וככל שיש מסובים יחד עם הסומא הרי

הוכחה לשיטת החיי אדם

וראיתי להגאון רבי אריה מרדכי רבינוביץ, רבה הראשון של בני ברק, שהביא ראיה מפתיעה לשיטתו של החיי אדם. וכך כתב בספרו 'שערי אריה' ('זכותא דאברהם' עמ' לד, בהערות 'נחלי אמונה' אות א):

"יש להעיר בדברי הרב 'חיי אדם' שמחדש לדינא שסומא כיון דמגביה המצה ותופסו בידו שייך לומר 'מצה זו', אף דאינו רואה אותו, יעוין שם. והבאתי ראיה לדבריו מהא דכתיב אצל יצחק 'גשה ואמשך בני האתה זה בני עשו ויגש יעקב אל יצחק אביו וימשהו וכו' ויאמר אתה זה בני עשו', מפורש בתורתנו הקדושה אף שיצחק היה סומא עם כל זה יען שהיה תופסו בידו כדכתיב 'וימשהו' שייך לומר 'אתה זה בני עשו', כדברי החיי אדם".

ובהרחבת הדברים: הנה נאמר (בראשית כז כא-כד): **"ויאמר יצחק אל יעקב גשה נא ואמשך בני האתה זה בני עשו אם לא. ויגש יעקב אל יצחק אביו וימשהו ויאמר הקל קול יעקב והידים ידי עשו. ולא הכירו כי היו ידיו כידי עשו אחיו שערת ויברכהו. ויאמר אתה זה בני עשו ויאמר אני"**. והלוא יצחק אבינו סומא היה כמו שנאמר (בראשית כז א): **"ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראת"**, כך שבהתאם לכלל האמור שאין משתמשים עם הביטוי 'זה' אלא על אדם שרואים אותו ומראים עליו באצבע לא היה יכול יצחק להצביע על אדם ולומר כי הוא 'זה', ואם כן, כיצד יתכן שיצחק אבינו אמר פעמיים 'אתה זה בני עשו' למרות היותו סומא.

אלא ודאי – מסיק מכך הגרא"מ רבינוביץ – ניתן לומר 'זה' גם על דבר שאינו נראה בעין, וזה על ידי שאדם תופס בידו את הדבר עליו הוא אומר 'זה'. לכן יצחק אבינו שמישש את עשו יכול היה לומר עליו 'זה'. ולכן גם צדק החיי אדם בכך שפסק שאף סומא המחזיק את המצה והמרור יכול לומר עליהם: 'מצה זו... מרור זה'.

גוף הקושיה

והנה בסיס ראיה זו מצוי למעשה בקושיה שיכולה לעמוד בפני עצמה: אם יצחק סומא היה, כיצד הוא אמר על עשו 'אתה זה' בעוד שאין אומרים 'זה' אלא על מי שרואים אותו ומחווים עליו באצבע, כשהדרך בה מתרץ הגרא"מ רבינוביץ את הקושיה (שיצחק מישש את עשו) מוליכה אותו למסקנה התומכת בדברי החיי אדם (שדי בהחזקת המצות והמרור). אלא שהדברים אינם מוחלטים וברורים כלל ועיקר, וכדלהלן.

ואתה דע כי את עצם הקושיה כיצד ייתכן שיצחק שסומא היה יאמר 'אתה זה בני עשו' כבר הביא המלקט רבי יוסף פצנובסקי בספרו הידוע 'פרדס יוסף' (בראשית שם). ולמעשה[8]

עליו להגביה ולהראות להם, בין אם אומר 'מצה זו... מרור זה' ובין אם אומר בסתמא בלא תוספת 'זו' ו'זה'.

8 בעל 'פרדס יוסף' מקשה זאת, כביכול, מדברי עצמו. אולם בסיום דבריו הוא מציין: **"ועיין גם כן בקובץ 'המאסף' שנה יח סימן ג"**. המדובר הוא כמובן בקובץ הנודע של הרב בן ציון קואינקה. אפס כי עיון בהפנייה זו לא מגלה ולא כלום על עניין זה. אלא שכנראה טעות סופר נפלה שם והמיקום הנכון

מקורו הוא בדברי הרב צבי הירש ניסבוים מזאריק, שהקשה כן בקובץ 'המאסף', והגדיר את קושייתו במילים: 'פלא ביותר' והניחה בצריך עיון[9].

ומצאתי כי גם הגאון רבי מאיר ורשביאק אב"ד מאנקטוב, הביא את קושיה זו בספרו 'אמרי כהן' (ורשא תרצ"ב, פרשת תולדות):

"ראיתי מקשים הא סומא נתמעט בפרק בן סורר ומורה מתיבת 'זה'. וזה טעות, דבפסחים מסקינן דנתמעט מדהוה מצי למיכתב 'הוא', ובספור יציאת מצרים דלא מצי למיכתב אלא 'זה' סומא חייב, דיכול להיות 'זה' באוחז בידו, וכאן שאמר יצחק 'גשה נא ואמושך' שפיר אמר 'האתה זה', כי יכיר במישוש כרואה בראיה, וזה פשוט".

אין האמרי כהן כותב היכן ראה קושיה זו, אלא שדבריו בבואו להגדיר אותה כ'טעות' אינם נהירים כל כך[10], ומכל מקום נראה שעיקר תירוצו הוא כדברי הגרא"מ רבינוביץ, שיצחק זיהה את עשו באמצעות חוש המישוש, שהיה אוחז ותופס בידו, ולכן יצחק היה יכול לומר על עשו 'האתה זה', בהיותו מכירו במישוש כפי שהוא מכירו בראיה.

זיהוי שלא על ידי ראיה בעין

ואני בעניי לא ירדתי אפילו לתחילת דעתם של גאונים אלו: הרי ברור הדבר שגם אם נסכים לכך שאדם יכול להכיר ולזהות את העומד אצלו על ידי חוש המישוש — הרי שהוא עדיין אינו יכול לומר עליו 'זה'! זאת מפני שכפי שכבר הוכחנו שאין השימוש בביטוי 'זה'

של ההפנייה הוא אכן על שנה יח אך בכרך ב חוברת ו סימן עז אות ז, שם אכן מופיעה הערה זו, כמעט מילה במילה כהעתקתו של הפרדס יוסף, כך שזהותו של בעל הקושיה מתבררת לנו ככותב הדברים שם.

9 לימים גם כיוון לקושיה זו רבינו כ"ק מרן אדמו"ר הפני מנחם זיע"א, ואף הוא הניחה בתימה, וכך כתב בהגהותיו שנדפסו בספר 'שולי הגליון' (רמב"ם פ"ז מהלכות ממרים ה"י):

"וכן איתא במשנה סנהדרין (עא א). ועיין עוד בגמרא פסחים (קטז ב) סומא פטור בהגדה של פסח, מדהוה ליה למיכתב 'הוא' וכתיב 'זה'. ועיין בחומש פרשת תולדות 'האתה זה בני עשו', והרי יצחק היה סומא ואמר 'זה'. ואחר כך מצאתי כל זה בספר 'פרדס יוסף' פרשת תולדות שם וברוך שכיוונתי. וברש"י בסנהדרין (עא א) ורשב"ם פסחים (קטז ב) משמע דאינו יכול לראותו לא שייך 'זה'. ותפארת ישראל בסנהדרין שם פירש שאינו יכול להראות עליו באצבע 'זה'".

10 האמרי כהן פותח ומקשה מדברי הגמרא בסנהדרין ואילו את המשך דבריו הוא נועץ בדברי הגמרא בפסחים. אולם המעיין בסוגיות הללו יראה לנכון שאף במסכת סנהדרין כבר מבואר פרט זה שהמיעוט בנוי על כך שהיה הכתוב יכול לומר 'בננו הוא' וכתב 'בננו זה', ולא ידעתי מה היה לו להרחיק ולהביא לחמו ממסכת פסחים.

לא זו אף זו, כבר בארנו שבוודאי 'זה' פירושו ראיה מוחשית וחיווי באצבע, אלא שמהיות ואצל בן בסורר ומורה מבקשים ללמוד דין נוסף, הרי שכלפיו היה די אילו היה כתוב 'בננו הוא', ואין הכוונה כלל שיש לבדוק תמיד אם הוה מצי למיכתב 'הוא' אם לאו.

ובלאו הכי, לא אדע מה תועלת יש לו להאמרי כהן מכל דבריו אלו כיון שגם לשיטתו יקשה שיצחק היה אכן יכול לומר 'האתה הוא בני עשו' ('הוא' ולא 'זה'), או לומר 'האתה בני עשו' (לא 'הוא' ולא 'זה'). כך שעדיין נמצאת הקושיה במקומה עומדת: איך יצחק אמר 'האתה זה בני עשו'.

יכול להיות כי אם דווקא בראיה וחיווי באצבע, וכמוכח מלשונות המקראות הנדרשים בחז״ל. ופשיטא כביעתא בכותחא שגם אם אכן יצחק הכיר את עשו על ידי חוש המישוש לא היה יצחק יכול לומר עליו כי הוא ׳זה׳ כל עוד הוא אינו רואה אותו ומחווה עליו באצבע.

ראיה ברורה היא לכך מהדין האמור בבן סורר ומורה, שנאמר בו להדיא ׳וְתָפְשׂוּ בוֹ אָבִיו וְאִמּוֹ׳ ומכל מקום ממעטים מלשון הפסוק ׳בננו זה׳ שאין דין זה אמור בסומין, שאינם רואים את בנם. ומיעוט זה הוא מיעוט מוחלט וסופי, מבלי יוצא מהכלל. ומעולם לא עלה על הדעת לומר שאילו הסומין יכירו את בנם על ידי המישוש יהיו יכולים לומר עליו ׳בננו זה׳ ולעשות בו כדין בן סורר ומורה. ומוכרח שאין די בזיהוי הבן על ידי ההורים[11], יהיה הזיהוי איך שיהיה[12], ואין הם יכולים לומר עליו ׳זה׳ אלא דווקא כשיראוהו בעיניהם.

ומשכך ברור שיצחק אבינו, בהיותו סומא, לא היה יכול לומר על בנו ׳האתה זה בני עשו׳ על ידי שמישש אותו, שכן מוכרח שזיהוי בכל אופן שיהיה אינו מאפשר את השימוש בביטוי ׳זה׳[13].

11 ועומק הראיה הוא, כי הנה במיעוט סומין בבן סורר ומורה היה מקום לומר שהמיעוט הוא עניין מציאותי גרידא, שמהיות ואין ההורים יכולים לזהות את הבן לפיכך אין הדין יכול להתקיים בו, ומשכך היה אולי מקום לדון היכי ליהוי דינא כשיכולים לזהותו על ידי המישוש, ושמא אין המיעוט אלא דווקא כשאין ההורים מכירים בו אפילו על ידי מישוש. אולם האמת היא שבוודאי התורה מיאנה שיהיה בן סורר ומורה להורים סומין, וכפי שכתב רבינו המאירי בבית הבחירה (סנהדרין מה ב): ״**ודברים אלו כולם אף על פי שקבלה הן יש בהן צד טעם, שהבעלי מומין אכזריות מצויה בהם יתר על שאר בני אדם ושמא מדת אכזריות מביאתם לכך**״, והתורה בחרה לכתוב את גזירת הכתוב זו באופן של ׳בננו זה׳, שמשמעו שההורים רואים את בנם, כי אכן ׳זה׳ הוא דווקא בראיה חושית בעיניים.

12 להשלמת הדברים יצוין שהפני מנחם בהמשך דבריו שהובאו לעיל, מתפלא אף הוא על עיקר מיעוט הורים סומין בבן סורר ומורה, שכן לכאורה אף סומין יכולים לזהות על ידי זיהוי בקול: ״**וקצת קשה דהרי יכולים להכירו על ידי טביעות עינא דקלא כדאיתא בגיטין כג א, ולהצביע עליו באצבע ׳זה׳ וי״ל טובא בזה ואכמ״ל**״. וכאמור, התירוץ ברור ומוכרח, שאין ׳זה׳ יכול להאמר אלא בראיית העין אף אם האדם מזוהה למעלה מכל ספק, ואין הכוונה שמיעוט סומין הוא מבחינה מציאותית, מחוסר אפשרות למילוי התנאים הבסיסיים, אלא שהתורה שביקשה למעט סומין מסיבותיה בחרה להודיענו זאת על ידי גזירת הכתוב של המילים ׳בננו זה׳.

ואגב שהוזכר עניין טביעות עינא דקלא יצוין כי אף כלפי יצחק אבינו וזיהוי בנו עשו יש להאריך טובא בעניין טביעות עינא דקלא, אלא שאין זה מטרת מאמרינו וקצר המצע מהשתרע.

13 ואם כי האמרי כהן לא הזכיר ולא כלום מעניין זה של בן סורר ומורה, וכאמור דבריו צריכים עיון, הרי שאצל הגרא״מ רבינוביץ ראיתי שביקש להחזיק את החבל בשני ראשיו, כי בתחילה הביא את תירוץ זה כראיה ליסודו של החיי אדם, שכשם שיצחק אביו אמר ׳האתה זה׳ על ידי המישוש כך גם הסומא יוכל לזהות את המצה והמרור על ידי מישושו בהם ולומר ׳מצה זו... מרור זה׳, אולם בהמשך דבריו שם הרי הוא בעצמו חוזר בו ומזכיר את דין זה של בן סורר ומורה ממנו מוכח שגם אם ההורים תופשים בבנם וממשמשים אותו עדיין אינם יכולים לומר ׳בננו זה׳ לפי שאין רואים אותו ממש.

בהמשך דבריו שם ממשיך הגרא״מ רבינוביץ ומחדש לומר: ״**אך אולי יש לחלק דשאני בבן סורר ומורה דנוגע לדיני נפשות**״. דהיינו, שהראיה מיצחק במקומה עומדת, ושאני בן סורר ומורה דדיני נפשות הוא. וכמדומה שאין בדבריו כלום, שכן כאמור אין זה חומרא בדיני נפשות שבבן סורר ומורה, שמהיות ואין

קביעה או שאלה

אלא שאם כנים דברינו שאין בנמצא סומא שיוכל לומר 'זה' על מה שאינו יכול לראותו בעיניו, גם אם מבחינתו הוא מכיר שמדובר באדם מסוים על ידי שבדקו בטביעת עינא דמישוש, ומהאי טעמא אין סומין יכולים לומר 'בננו זה' בסורר ומורה אפילו כשתופשים בו, הרי שעמדה וגם נצבה קושייתם העצומה של האחרונים: מה נעשה ליום שידובר לנו על מה שיצחק אבינו אמר 'האתה זה' על בנו עשו, למרות שהיה סומא.

ואשר יראה לתרץ זאת באופן פשוט ומחוור, כשנבחין ונבדיל בין האופנים בהם האדם משתמש בביטוי 'זה': פעמים ואדם **בא לקבוע** כי מדובר באדם פלוני והוא אומר כי הוא 'זה'. **באופן כזה ברור שסומא אינו יכול לומר 'זה'**, שהרי הוא אינו רואה בעיניו. אולם פעמים ואין אדם בא לקבוע על אדם כי הוא 'זה', אלא אדרבה **רצונו לשאול ולהסתפק האם מדובר באדם פלוני**. באופן כזה **בוודאי שאדם יכול לשאול כך גם אם הוא אינו רואה את האדם** ואפילו אם הוא סומא, שכן זוהי בדיוק כוונתו, לדעת האמנם מדובר בוודאות באדם 'זה'.

הוי אומר: השימוש במילה 'זה' בתוך קביעת עובדה שמדובר באדם פלוני באה לחדד כי מדובר בראיית העין וחיווי באצבע שאכן ברור באופן מוחלט מעל לכל ספק שאכן זה הוא; ובאופן כזה סומא אינו יכול לומר 'זה'. לעומת זאת, השימוש במילה 'זה' בתוך שאלה באה בכדי לחדד את השאלה: האם אכן ברור מעל לכל ספק שמדובר באדם מסוים; ובזה הסומא שווה לכל אדם, שיכול הוא לשאול כך.

ומעתה שחילקנו בין הדבקים מתורצת להפליא קושיית האחרונים: **בוודאי שסומא אינו יכול לקבוע בוודאות ולומר כי מדובר באדם 'זה', שכן הוא אינו רואה ואינו יכול להראות באצבע. אולם יצחק הרי שאל 'האתה זה בני עשו' ושאלה שכזאת אפשרית גם לסומא.**

ואל תשיביני שהא תינח בפעם הראשונה (פסוק כא) בה יצחק שאל את יעקב: 'האתה זה בני עשו', שבה אכן ניתן לומר שבשאלה יכול סומא לומר 'זה' וכפי שנתבאר, אך מה נעשה ביום שידובר לנו בפעם השניה בה אמר יצחק (פסוק כד): 'אתה זה בני עשו', ושם לכאורה אין זה נראה כשאלה אלא כקביעה. תשובה לדבר, שהדבר ברור שאף בפעם השניה באו דבריו של יצחק במשמעות של שאלה, כמפורש על אתר בדברי הרד"ק:

> **"אתה זה – דרך שאלה אף על פי שאין עמו השאלה, וכן 'אתה אמרת אדוניה ימלוך אחרי' (מלכים א' א כד) ואחרים רבים; ועדיין שאלו מפני הספק שהיה לו בקול וכל זה שלא יהא כמהתל בעיני עשו בנו שאמר לברכו, ואם היה יעקב בנו ואהובו לו, לא היה טוב בעיניו שיהיה מהתל בעשו, לפיכך חקר אותו כמה פעמים".**

יכול להתקיים בו דין 'בננו זה' לכל פרטיו לפיכך ממעטים סומין, אלא שהתורה בחרה למעט סומין על ידי גזירת הכתוב שכתבה 'בננו זה' וזה יכול להתקיים דווקא בראיית העין ממש.

וברור איפוא שבכך נדחית לחלוטין ראייתו של הגרא״מ רבינוביץ שביקש ללמוד שכשם שיצחק אמר ׳האתה זה׳ על עשו למרות היותו סומא כך גם הסומא יכול לומר ׳מצה זו... מרור זה׳, שכן שונה הדבר אצל יצחק אבינו שאמר זאת בלשון שאלה, אולם בכל אופן של קביעה, אם במצה ומרור ואם בבן סורר ומורה, אין סומא יכול לומר ׳זה׳ לפי שאינו רואה בעיניו.

הדיון בהוכחת הגר״י שור

והנה הזכרנו לעיל כי מהלכה פסוקה זו שאין סומין יכולים להיות הורים לבן סורר ומורה מוכח לכאורה כדברי החק יעקב ושלא כדברי החיי אדם. זאת מפני שהגם שההורים תופסים בבנם ומכירים אותו על ידי המישוש עדיין הם אינם יכולים לומר ׳בננו זה׳. ומהיות וראיתי לכמה מהאחרונים שעסקו בהבטים שונים של ראיה זו, אמרנו להביאם לבל יחסר המזג.

מראשי המדברים בראיה זו הוא הגאון רבי יעקב שור מקיטוב, אשר כך כתב בקונטרס ׳אגדות יעקב׳ אותו צירף להסכמתו על הגדה של פסח ׳דמשק אליעזר׳ (קולמיי תרמ״ג, ושם, פרק ז):

״עיין להרב ׳חק יעקב׳ הלכות פסח, דסומא לא יאמר ׳מצה זו׳, כיון שאין רואה. והרב ׳חיי אדם׳ השיג עליו דכיון דמגביה המצה ותופסו בידו שייך לומר ׳מצה זו׳ אף באין רואה אותו... ואחרי המחילה אני אומר כי צדקו דברי ה׳חק יעקב׳, ואישתמטתיה להרב ׳חיי אדם׳ משנה שלמה בסנהדרין, דתנן גבי בן סורר ומורה שאם היה אחד מהם סומא אינו נעשה בן סורר ומורה שנאמר ׳ותפשו בו אביו ואמו ואמרו בנינו זה׳ ולא סומין עיי״ש, הרי הגם דשם כתיב ׳ותפשו בו׳ אפילו הכי ממעט סומא שאינו יכול לומר ׳בנינו זה׳״.

ואם כי שורה ארוכה של חכמים חלקו עליו, ביניהם אביו, עדיין נראה שדבריו של הגר״י שור נאמנו עד מאוד והאמת עימו, וכפי שיבואר לפנינו.

למרבה הפלא, רבי יעקב שור גופיה מעתיק במקום אחר את דברי אביו הגרא״י שור, בהם הוא מביא את קושיה זו על החיי אדם, בשם ׳חכם אחד׳ ששמו לא פורש, והוא דוחאם. וכך הוא מביא בספרו ׳בעי חיי׳ את הדברים שאת תחילתם כבר ציטטנו לעיל:

״וכבר נשאלתי מחכם אחד שזה נגד משנה ערוכה בסנהדרין, דנתמעט בבן סורר ומורה כשהיה אביו סומא יען דכתיב ׳בננו זה׳ אע״ג דשם כתיב ׳ותפסו בו׳. ובאמת כי היה בהעלם עין ממנו דברי המשנה הללו.

אמנם נראה דהנה יש להבין במה דאמרינן בש״ס פסחים (קטז ב) דבבן סורר ומורה דממעטינן סומא הוא מדהוה ליה למיכתב ׳בננו הוא׳ וכתיב ׳בננו זה׳ שמע מינה דלמעט סומא אתי, דמשמע להדיא דלא דרשו בבן סורר ומורה למעט סומא רק מצד שינוי לשון דהוה ליה למיכתב ׳בננו הוא׳ ולולא זה לא הוי ממעט סומא. והרי כבר הקדמנו דמשמעות של תיבות ׳זה׳ גופא הוא רק על דבר הרואה במראית העין. אלא וודאי הדבר ברור כמו

שכתב החיי אדם, דהגם דתיבות 'זה' מורה דווקא על דבר הרואה במראית העין מכל מקום גם בדבר שמחזיק בידו אפשר לכתוב תיבות 'זה' אף על פי שאינו רואה. ולזה גם בבן סורר ומורה לולא שינוי הלשון דהוה ליה למיכתב 'בננו הוא' לא הוי אנן ממעטינן סומא עבור דכתיב 'בננו זה', דכיון דכתיב 'ותפסו בו אביו ואמו' ובדבר התופס בידו שייך גם כן לומר 'זה', אף שהוא אינו רואה, ולזה הוצרכו בפסחים הנ"ל לומר דרק מצד שינוי לשון נתמעט סומא, וזולת זה לא נתמעט סומא כיון דאחזו בידו, וזה נכון מאוד ומיושבת הקושיא של החכם השואל על ספר חיי אדם".

ונוראות נפלאתי על דברי הגרא"י שור הללו[14], לפי שהמעיין היטב בסוגיות הללו יראה להדיא, וכפי שחידדנו לעיל, כי אין חולק ש'זה' פירושו ראיה מוחשית וחיווי באצבע! אלא שמהיות ואצל בן סורר ומורה מבקשים ללמוד מיעוט נוסף, הרי שכלפי אותו מיעוט היה די אילו היה כתוב 'בננו הוא', ומדכתיב 'בננו זה' מוסיפים ולומדים למעט סומין. אולם אין הכוונה כלל שעצם הלימוד למעט סומין הוא מכך שהיה יכול להכתב 'בננו הוא'[15].

גם בעל דבביה של הגאון רבי יעקב שור על רבנות העיר קיטוב, הלוא הוא הגאון רבי חיים גלרנטר בספרו 'שמחת החג' (עמ' נו 'לשון למודים' ד"ה והנה) עוסק בדברי האגדות יעקב. ובתחילה הוא כותב:

"ותמהני דהלא החק יעקב בעצמו העיר שם מראיה זו בבן סורר ומורה... ואם כן מה חידש באגדות יעקב שם... ועכ"פ אתה רואה דהחיי אדם על דברי החק יעקב קאי שהעיר מהגמרא לעניין בן סורר ומורה, ואם כן ודאי דבחנם נחשד החיי אדם ולא כתיב ביה ונעלם".

ופלא גדול עליו שלא הבחין שתורף חידושו של הגר"י שור מצוי בכך שאצל בסו"מ נאמר 'ותפשו בו', ועם כל זאת אמרינן שעדיין אינם ההורים הסומין יכולים לומר 'בננו זה', **וחידוש זה אינו מוזכר בדברי החק יעקב.**

עוד כתב שם שלא זו בלבד שמסוגיא בפסחים אין ראיה לשיטת החק יעקב כי אם איפכא:

"ודאי צדקו דברי הרב חיי אדם, ואדרבה יש ראיה לדבריו ממה דמפורש להדיא בגמרא שם דסומא יאמר הגדה, אע"ג דכתיב בעבור זה, משום דשאני מבן סורר ומורה".

ואף דבריו אלו הם פלא גדול כי מה עניין זה לזה, שכן כולי עלמא מודי להלכה שסומין מחוייבים בסיפור יציאת מצרים, ואילו המחלוקת בין החק יעקב להחיי אדם היא בפרט

14 גם יש לתמוה עליו בדומה לתמיהה על דברי האמרי כהן לעיל, בכך שפתח במסכת סנהדרין וסיים במסכת פסחים, בעוד שאף במסכת סנהדרין כבר מבואר פרט זה שהמיעוט בנוי על כך שהיה הכתוב יכול לומר 'בננו הוא' וכתב 'בננו זה'.

15 גם עצם סברתו צריכה ביאור, כי אם אכן שייך לומר 'זה' בתופס בידו, כיצד משמע במילים 'בננו זה' המיעוט לסומין.

שונה לחלוטין: האם יכולים לומר ׳מצה זו... מרור זה׳, ואין לכך שום קשר לעצם הלימוד של ׳בעבור זה׳[16].

גם בספר ׳משנת אליעזר׳ (מהדו״ת ח״ב, סי׳ לא ׳סדרי משנה׳ אות ה) עסק בדברי האגדות יעקב וכתב: **״ובעניין זה הראני ידידי ש״ב הרב החריף הגביר הנכבד איש אשכולות מ׳ דוד וויינלעז נ״י מבראדי בספר דמשק אליעזר, פירוש על הגדה, באגדות יעקב שם בהקדמה...״**, והוא דוחאו לחלוטין:

״ולדעתי אדרבה דברי החיי אדם צודקים, ובאגדות יעקב שגה בזה ולא הבין דברי החיי אדם. דהנה בחק יעקב שם כתב... ובמחכ״ת דבריו תמוהים דבאמת הרשב״ם לא קאי על מצה ומרור רק על בן סורר ומורה שאמרו בש״ס ׳בננו זה – פרט לסומין׳ ועל זה כתב הרשב״ם ׳מדכתיב זה משמע שיכירוהו בראית העין׳ (ולא כתב ׳שיכירהו׳ לשון יחיד כמו שהעתיק החק יעקב רק ׳שיכירוהו׳ לשון רבים, וקאי על אביו ואמו של בן סורר ומורה). אבל במצה ומרור שאמר רבא דצריך להגביה, ופירש רשב״ם ׳כדי להראותן למסובים ותחבב מצוה בעיניהן׳ פשוט דגם סומא יכול להגביה ולומר ׳מצה זו׳ או ׳מרור זה׳ כיון שמגביה בשביל המסובין והמה רואים. ובגמרא יליף גז״ש זה מזה דכתיב גבי בן סורר ומורה. אבל למאי דמסיק דלא יליף הכא גז״ש גם סומא יכול לומר זה...״.

ואני לא כן עמדי, כי מלבד מה שהחק יעקב לא בא להעתיק את לשון הרשב״ם אות באות, הרי שברור שהחק יעקב ידע היטב שדברי הרשב״ם מוסבים על בן סורר ומורה, אלא שלזה גופא נתכוון החק יעקב, כי יסוד כלל זה שאין סומא יכול לומר ׳זה׳ מצוי בדיני בן סורר ומורה, ומכאן נלמד שהסומין אינם יכולים לומר ׳מצה זו... מרור זה׳.

גם מה שהוסיף והביא שסומא יכול להגביה את המצה והמרור אינו עניין לדברי החק יעקב והחיי אדם, שכן שניהם מודים על עיקר חיוב הסומין בסיפור יציאת מצרים ועל חיובם להגביה את המצה והמרור, ואין תורף מחלוקתם אלא בפרט מסוים זה: האם בהגבהתם יכולים הם לומר ׳מצה זו... מרור זה׳, ועל כך דברי החק יעקב על מכונם עומדים.

ומה שסיים וכתב דלמסקנת הגמרא דלא ילפינן גז״ש שוב גם הסומא יכול לומר ׳זה׳, לא ידעתי להולמו, שכן כאמור שלילת הגז״ש לא באה אלא לומר שהפסוק ׳בעבור זה׳ אינו ממעט סומין, אבל עדיין אין בכך כל ראיה לומר שאף סומא יכול לומר ׳מצה זו... מרור זה׳.

ובנותן טעם להשלים את הדיון ולציין שכשם שהגר״י שור נחלק עם אביו הגרא״י שור אודות קושיה זו על דברי החיי אדם, כך מצאנו אב ובן נוספים שנחלקו על חידוש זה ממש.

16 בהמשך דבריו כותב גם הגר״ח גרלנטר כטענת הגרא״י שור: **״דלפי מה דמסקינן שם דלא ממעטינן סומא ממשמעות ׳זה׳ רק מייתור ׳זה׳״**, וכבר הארכנו לדחות סברא זו.

הגאון רבי עמרם בלום כותב בספרו 'בית שערים' (סי' רי) בשם בנו הגאון רבי בן ציון, מי שהיה לימים רב הקהילות סארוואש ואויפאלו, את ראיה זו מדין בן סורר ומורה נגד שיטת החיי אדם, והוא משיבו על כך:

"הנה אף תפסת מועט לא תפסת על החיי אדם, דהרי מסקינן בפסחים דדוקא בבן סורר ומורה מדהוה ליה למיכתב 'בננו הוא' וכתיב 'בננו זה' ש"מ פרט לסומא הוא דאתי, אבל בלא יתורא או שינוי לשון לא ממעטינן סומין מ'זה', דגם סומא יכול לומר 'זה' על מה שתופס בידו ויודע כי הוא זה".

ולדעתי יפה כוח הבן מכוח האב, שכן כפי שהארכנו טובא אין כוונת הגמרא כלל שהמיעוט הוא מהייתור של 'זה' כי אם מהמשמעות של 'זה', ופשוט.

עוד ראה ב'בית שערים' שם שכתב, שמהיות ובדין 'ותפשו בו' נקטינן ד'כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו', הרי שהורים שאינם גדמין וראויים לתפוס בבנם אינם צריכים בפועל לתפוס בו, 'וכיון שאינן תופשין בו אין סומין יכולים לומר בנינו זה', מה שאין כן 'במצה ומרור שמגביה ותופס בידו שפיר י"ל כחיי אדם שיכול לומר זו וזה'.

ולא הבנתי דבריו, כי סוף כל סוף איך ניתן למעט סומין, והלוא יכולים לתפוס בו ושפיר יאמרו 'בננו זה', מה עוד שאצל סומין שאינם ראויים לבילה מחמת שצריכים הם לומר 'בננו זה', הרי שאדרבה יהיה עלינו לומר שמחויבים הם לתפוס בו. ואם בלאו הכי ממעטים, הרי זו ראיה שצריכים ראיית העין דווקא[17].

17 בשולי מאמרנו זה ברצוני להתייחס לשאלה ייחודית אותה פרסם אחד מרבני ווארשא, הגאון רבי יהונתן אייבשיץ, בקובץ התורני 'אוצר חיים' (יאנוב, שנה ראשונה ח"ב, תרצ"ז):

"אבקש נא מאוד מאת הרבנים גאוני זמננו שליט"א להביני בהדין המבואר (שו"ע או"ח סי' רכה) דמי שנעשה בנו בר מצוה יברך 'ברוך שפטרני מעונשו של זה', האיך הדין בסומא שבנו נעשה בר מצוה אם יכול לברך ברכה זו, ע"פ מה דמבואר בש"ס סנהדרין, דאם היה אביו של בסו"מ סומא אינו נעשה בסו"מ, משום ד'בננו זה' משמע שהן רואין אותו, וכן הביא הרב בעל 'חק יעקב' דסומא אף שאומר ההגדה לא יאמר 'מצה זו' משום דאין רואה את המצה... ואם כן פשיטא דאם האב סומא אין יכול לברך 'מעונשו של זה' כיון דאין רואה אותו בשעת הברכה, ודו"ק.

וכן צריך להבין בהא דמבואר בסדר פדיון, דהאב אומר לכהן 'זה בני בכורי' האיך הוא יאמר באם האב הוא סומא דאין יכול לומר 'זה בני בכורי' כיון דאין רואה אותו, ולא גרע זה באם עושין הפדיון הבן שלא במקום הבן דאומר האב בלשון 'יש לי בן בכור' ואינו אומר 'זה בני בכורי' כיון דאין רואה הבן, וממילא הוא הדין באם האב סומא דאין רואה הבן פשיטא דצריך לומר בנוסח 'יש לי בן בכור' ולא יאמר 'זה בני בכורי' והעולם אינן יודעין מזה, וצ"ע.

וכן צריך להבין בסדר נתינת הגט מיד הבעל להאשה דאומר בלשון 'הרי זה גיטך' וכו', היאך הדין באם המגרש הוא סומא אם יכול לומר 'הרי זה גיטך' כיון דאין רואה ולא ראיתי מי שנתעורר בזה, וצע"ג".

וראיתי בקובץ 'הבאר' (שנה יד, תרצ"ז. כרך א-ד סי' כו) שהגאון אב"ד לאבאווא השיבו:

"הן אמת דכפי הנראה ברשב"ם (פסחים קטז ב) תיבת 'זה' מורה על ראיית עין, שכתב לפרש טעמא דראב"י דסומא פטור מהגדה דמקיש ה'זה' ד'בעבור זה' לה'זה' ד'בננו זה', ע"ש. אבל באמת אחר דדחה הש"ס לראב"י דשאני התם מדהוה ליה למיכתב 'בננו הוא' שמע מינה פרט לסומין

אבל הכא איצטריך הזה להורות על עיקר המצוה דמצה ומרור, כלומר דבעבור מצוות אלו זכינו ליציאת מצרים, כדפירש רש"י או כדדרש המגיד 'בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך'... אם כן הדבר מבואר ד'זה' אינו מורה כלל לאפוקי סומין.

וכבר החק יעקב כבר קדמני שכתב דאפשר במסקנא לחלק. אבל במחכת"ר הדבר מוכרח ולא אפשר, דאם לא כן דברי הרשב"ם תמוהים במה שכתב דזה משמע שיכיר בראיית העין, דאם כן למה ליה גזירה שוה ד'בננו זה', הרי הדבר פשוט כיון דכתיב זה. ועל כרחך צריך לומר שאין הדבר מוכרח דזה מורה על ראיה רק מכוח גזירה שוה הוכיח ראב"י כן.

תדע דלמסקנא פירש רשב"ם דרב ששת ורב יוסף גזירה שוה לא גמרי. משמע דעיקר טעם דראב"י משום דגמר גזירה שוה ולא מטעם ד'זה' מורה על ראית עין, דאפשר נמי שהוא מורה על כלל העניין ולא על הראייה וכמו דמצינו בכלל התורה 'זה הדבר אשר צוה ה'' וכמדומה בדברי נ"ך הרבה...

והא דמצינו (במנחות כט) שלשה דברים הראה הקב"ה באצבע מנורה וחודש ושרצים, מדכתיב בכולם 'זה', היינו בדברים שאחרים מראים לאיש ואומר לו 'זה', ממילא אם הוא סומא אי אפשר להראותו, אבל במה שהסומא אומר לאחרים זה שפיר יוצדק לשון 'זה' על גם לסומא, ובפרט אם הסומא תופס בידו הדבר ואומר 'זה', מה לי הוא מה לי אחר, כיון דמתכון על מה שתופס להראות לאחרים הרואין".

עוד ראיתי בספר 'לקוטי פנחס' (על ענייני פדה"ב. קליינוורדיין תרח"ץ. סימן שה ס"י ס"ק מה) שהביא כי אף הוא נשאר כיוצא בזה מהגר"י אייבשיץ הנזכר, וכתב בזה:

"והראיתי ענין זה לידידי הרב הגאון מו"ה מאיר הלוי קליין בעהמח"ס 'תולדות שמואל' מאויהעלי נ"י וכתב לי וז"ל: הנה לפי מה שכתב התפארת ישראל במשניות (סנהדרין פ"ח אות ל) דלשון 'זה' משמע שמראין אותו באצבע, וא"כ היה מקום לומר שבמקום שאין צריך באמת להראות באצבע אה"נ שיכול גם הסומא להשתמש בלשון זה. אלא שבאמת אחרי מחכ"ה של התפא"י טעה בזה ולשון הרע"ב שם אטעיתי' כי הרע"ב כתב שם משמע שמראין אותו וע"כ הוסיף ע"ז התפא"י וכתב 'באצבע', אבל הדבר פשוט שגם בהרע"ב ט"ס היא וצ"ל משמע שרואין אותו וכדאיתא להדיא בפירוש רש"י ז"ל שם וכ"ה להדיא ברשב"ם (פסחים קטז ב פרט לסומין), וכבר הרגיש בהגהות הג"מ רא"ג הנדפס במשניות ווילנא שיש ט"ס בדברי הרע"ב אלא שלא הערה מקומו. אלא דבאמת משמע בגמ' פסחים שם דדוקא בן סו"מ דהוי מצי למכתב בקרא 'בננו הוא' וכתב 'בננו זה' ע"כ אתי ע"כ למעוטי סומא אבל הכי שאין שייך טעם זה לא אימעט באמת. וכבר הרגיש בזה בחק יעקב (סי' תעג ס"ק לט) וכתב שאעפי"כ נכון יותר שלא יאמר הסומא מצה זו כיון שיכול לומר בלשון קצרה 'מצה שאנו אוכלין'.

ולענ"ד נראה לחלק בענין באופן זה, דבכל מקום שראויה לומר סתם כמו במצה, אה"נ שיותר טוב שלא לומר 'זה', אבל היכי שאין שייך שיאמר סתם כגון בקידושין שא"א אמר הרי את מקודשת בטבעת כי הלא אי אפשר שתתקדש לו רק בזה הטבעת שהוא נותן לה ע"כ אמר שפיר בטבעת זה דוקא. וכן בכפרות בערב יוה"כ נ"ל גם כן שגם הסומא אין צריך לשנות אלא אומר 'זה חליפתי' וכו', כיון שהכפרה שלו תלוי גם כן דוקא בזה התרנגול. אבל בפדיון הבן שגם אם ידלג על תיבת 'זה' ויאמר 'בני בכורי' הלא משתמע ג"כ שפיר דמיירי בבנו הבכור שהוא חייב לפדותו, ע"כ יותר טוב שידלג תיבת 'זה'. ובאמת הלא מצינו מקומות הרבה לאין שיעור לשון זה שמשתמש אפילו על דבר שאין רואין אותו כלל בחוש הראות כמו זה הדבר אשר צוה ה' וכיוצא בזה. זה הנראה לענ"ד".

והנה רבות יש לדון בכל האמור כאן, בפרט לפי מה שהארכנו לדון בגוף מאמרינו, ותן לחכם ויחכם עוד.

הרב ישראל דנדרוביץ
ראש בית המדרש 'באר האבות'
מח"ס 'הנחמדים מזהב', ערד

כסא בן ארבע רגליים

פרי ביכוריו של רבינו החתם סופר, החידוש הראשון שנתחדש לו בהיותו כבן שבע שנים, משמש כאבן יסוד לתירוץ קושיה עצומה שנתחבטו רבותינו הקדמונים בדבר לימוד הזכות שהמליץ משה רבינו על ישראל

רבי, שנית לנו בילדותך

החידוש הראשון שידוע לנו מימי ילדותו המוקדמים של רבינו החתם סופר, אשר רבינו בכבודו ובעצמו ראה לנכון להעלות זאת על הכתב, הוא החידוש המופלא אשר רבינו כותב עליו בספרו 'תורת משה' (פרשת כי תשא): **"רבים מקשים... וכד הוינא טליא כבר שבע שנין אמרתי ליישב..."**.

כבר בגיל שלוש שנים היה רבינו החתם סופר מופלג וחכם לאין ערוך מבני גילו, להיות שואל כעניין כדרכה של תורה[1]. ויגדל הנער ויוסיף חכמה על חכמתו עשרת מונים, עד שבהיותו בגיל שבע שנים היה מסוגל לחדש חידושי תורה נהדרים ביופיים ועשויים באמת וישר[2]. וכבוצין מקטפיה ידיע, היו חידושים אלו נדבכים לבניינו התורת"י – ספרות"י אדיר התהילה, אשר התגבר כנחל שוטף וכמוצא מים אשר לא יכזבו מימיו[3].

1 כך מספר נכדו הגאון רבי יוסף נפתלי שטרן, במאמרו 'קרית סופרים' הנדפס בתחילת הספר 'דרשות חתם סופר' (סערעטה תרפ"ט, עמוד ג):

מה שמפורסם שהחתם סופר הקשה בהיותו בן שלוש שנים לאלופו שלמד עמו בפרשת בראשית (בראשית ב ז) 'וייצר וגו' עפר מן האדמה', ותרגם לו: ערד פאן דיע ערד, ושאל הנער קושיית רש"י, וגער בו; וכששאל עוד הפעם יסר אותו, וסיפר כל הנ"ל לאביו. וסיפר אביו הרב ר' שמואל ז"ל להגאון רבי נתן אדלר ז"ל דברי הנער, ופקד הגאון זצוק"ל על הרב ר' שמואל זצ"ל שהוא בעצמו ילמוד עם בנו בן משכיל כזה.

2 מלבד החידוש שאותו מזכיר רבינו בעצמו, ושעליו נדון במאמרינו זה, ידוע גם מה שסיפר עליו נכדו הגאון רבי שלמה סופר ('חוט המשולש החדש' דרוהוביץ תרס"ח, עמוד ג):

ובהיותו כבן שבע כבר למד והיו שגורים בפיו כמה מסכתות, ואז היה מסיים מסכת ביצה, וחידש בסיומו המשך מסוף המסכתא לתחילתה ב'הדרך עלך' כנהוג בשכל חריף ונכון, והוטב מאוד בעיני השומעים. ואחר שבעים שנה לערך בהתחילו ללמוד מסכת זו עם בני הישיבה הגיד לפניהם המשך מסכת זו, וכאשר פלפלו התלמידים בהדבר, אמר להם דילדותא היא בהיותו בן שבע שנים חידש זאת, ותמהו מאוד.

3 כבדרך אגב נציין כי במשך כל ימי חייו היה רבינו רגיל להזכיר בערגה ידיעות מחכימות ושמועות טובות מימי בחרותו אשר ראה ושמע "כד הוינא טליא", בהיותו מאלו הנאמנים להעיד בגודלן ממה שראו ושמעו בקוטנן. אלא שראוי להבחין כי מטבע לשון זו שגורה על שפתי רבינו אפילו כלפי היותו בגיל מבוגר יחסית, כדוגמת מה שכתב (שו"ת ח"ה, השמטות סי' רה):

כאמור, החידוש הראשון המצוי בידינו מתורתו של רבינו החתם סופר, שגם נכתב על ידו, הוא החידוש שעליו נדון כאן ובו נשתמש כאבן יסוד לתירוץ קושיה עצומה שנתחבטו בה רבותינו המפרשים הקדמונים.

הקל וחומר שהציל

היה זה ברגע הטראגי ביותר בתולדות העם היהודי: בני ישראל חטאו בחטא העגל. הקב"ה מאיץ במשה רבינו לרדת אל העם: **"לך רד כי שחת עמך אשר העלית מארץ מצרים. סרו מהר מן הדרך אשר צויתים עשו להם עגל מסכה וישתחוו לו ויזבחו לו ויאמרו אלה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים"** (שמות לב ז-ח).

באותו הזמן כמעט ונחרץ דינו של העם. הקב"ה פנה למשה רבינו ואמר לו: **"ראיתי את העם הזה והנה עם קשה עורף הוא, ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם ואעשה אותך לגוי גדול"** (שם פסוקים ט-י).

אולם משה רבינו רעיא מהימנא, אוהבן של ישראל, התחנן לפני הקב"ה שימתיק את עונשם. ובין דברי הסניגוריה הזכיר לפני הקב"ה את זכות האבות הקדושים: **"זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך אשר נשבעת להם בך ותדבר אליהם ארבה את זרעכם ככוכבי השמים וכל הארץ הזאת אשר אמרתי אתן לזרעכם ונחלו לעולם"** (שם פסוק יג).

את אחת הסברות שטען משה לפני הקב"ה בסניגוריה זו, מביאה הגמרא במסכת ברכות (לב א):

> **אמר רבי אלעזר: אמר משה לפני הקב"ה: רבונו של עולם, ומה כסא של שלש רגלים אינו יכול לעמוד לפניך בשעת כעסך, כסא של רגל אחד על אחת כמה וכמה.**

משה רבינו טען לפני הקב"ה, שאין הדבר אפשרי שעם ישראל ימשיך וייצא רק ממנו. שכן אם במצב הנוכחי שכלל ישראל נשען על זכות שלושת אבותיו – אברהם יצחק ויעקב, המשולים יחדיו לכסא בן שלוש רגליים, אין הדבר מועיל להם להינצל בשעת חטאם, בוודאי שאם כלל ישראל יהיו רק מצאצאיו, וזכות האבות שלהם – של משה בלבד – תהיה משולה לכסא בן רגל אחת, על אחת כמה וכמה שלא יוכלו להינצל בשעת חטאם.

ומכך שהקב"ה לא השיב למשה רבינו כלום על טענתו זו, נראה שאכן האמת והצדק עם טענה זו, שאין שייך להעמיד את עם ישראל מצאצאיו של משה בלבד.

ונהירא כד הוינא טליא כבר תמני סרי אמר לי ידידי ורעי שהוא עתה הרב הגאון מו"ה אברהם אב"ד דמדינות ווירצבורג....

ופעמים שתפס לשון זה אפילו על גיל מבוגר יותר (ראה בספר 'מצבת קודש' גרינוולד, עמוד 134 הערה 31).

אפס כי בעיקרון אין רבינו תופס לשון זה אלא על תחילת שנות העשרה, כפי שנראה במכתבו מימי החנוכה בשנת תקצ"ה, אשר לפי החשבון נמצא שהיה אז בן י"ב שנה, ובו הוא כותב (שו"ת ח"א סי' עד):

נהירנא זה ששים שנה כד הוינא טליא בעיר מולדתי בק"ק פפד"מ היו מלעיזים כך על עשירים שנוהגים היתר בכך אך לא ידעתי אז שורש הדברים ומה נגזר עליהם מפי רבותי הגאונים ז"ל...

מה נשתנה בחטא המרגלים

אפס כי ברבות הימים אנו מוצאים כי הקב"ה שוב מציע הצעה שכזאת למשה רבינו, שכלל ישראל יהיה רק מזרעו, מתוך התעלמות מוחלטת לכאורה שהצעה זו עלתה כבר בעבר ונדחתה על ידי משה בכוחה של סברא וקל וחומר.

היה זה לאחר שבני ישראל הוציאו את דיבת הארץ רעה בחטא המרגלים. בני ישראל החלו להתלונן ואמרו: **"לו מתנו בארץ מצרים או במדבר הזה לו מתנו. ולמה ה' מביא אותנו אל הארץ הזאת לנפול בחרב נשינו וטפנו יהיו לבז הלוא טוב לנו שוב מצרימה"** (במדבר יד ב-ג).

לנוכח תלונות אלו פנה הקב"ה אל משה רבינו והציע לו את ההצעה המוכרת לו עוד מחטא העגל: **"עד אנה ינאצוני העם הזה ועד אנה לא יאמינו בי בכל האותות אשר עשיתי בקרבו. אכנו בדבר ואורישנו ואעשה אותך לגוי גדול ועצום ממנו"** (שם פסוקים יא-יב).

נמצא איפוא שגם הקב"ה שחזר והציע זאת, וגם משה רבינו ששתק ולא השיב על כך כבעבר, התעלמו לכאורה מכך שהצעה זו – שכלל ישראל יהיה רק מזרעו של משה רבינו – כבר נדחתה בכוחו של הקל וחומר: **"ומה כסא של שלש רגלים אינו יכול לעמוד לפניך בשעת כעסך, כסא של רגל אחד על אחת כמה וכמה"**.

ואם כן, מתחבטים גדולי המפרשים בשאלה עצומה, אם קל וחומר זה היה כוחו יפה להציל את ישראל לאחר חטא העגל, כפי שראינו כי הקב"ה הסכים עם טענה זו, מדוע העלה הקב"ה שוב את הצעה זו, ומדוע לא מיהר משה רבינו להשיב על כך ולהשתמש שוב עם אותה סברה שהצילה את ישראל בעבר.

בשם אילן גדול אחד

הגאון רבי אברהם כ"ץ רפפורט שרענצל מלבוב (שמ"ה–תי"א) כותב את קושיה זו בחלק השני של ספרו 'איתן האזרחי'[4] (אוסטרהא תקנ"ו. קונטרס אחרון, פרשת כי תשא):

> **והנה נשאלתי בשם אילן גדול אחד, שלפי המדרש הנ"ל שהביאו רש"י, שמשה רבינו ע"ה הקשה להקב"ה שאי אפשר לעמוד כסא של רגל אחת, אם כן איך אמר הקב"ה למשה במעשה מרגלים בפרשת שלח 'אכנו בדבר ואורישנו ואעשה אותך לגוי גדול ועצום ממנו' איך יתורץ הקושיה מקל וחומר: איך אפשר לעמוד כסא של רגל אחת כיון שכסא של שלוש רגליים, אברהם יצחק ויעקב, אינו עומד לפניו.**

בעל 'איתן האזרחי' אינו מפרט מי הוא אותו 'אילן גדול' שעליו הוא נתלה בשאלה זו. והאמת תאמר כי קשה להתחקות אחרי בעל השמועה, שכן מקורותיו של בעל 'איתן האזרחי' היו רבים ומגוונים[5]. ואם

4 יצוין שספר זה קיבל את הסכמתו של הרה"ק בעל 'קדושת לוי' מברדיטשוב.

5 לדוגמא יצוין למה שכתב (סימן ג): **"ואני טרם אכלה לדבר לא אוכל מלט מלגלות למעכ"ת מרגלית אחת טובה כפולה ששמעת במאמר אותו פרק ואותו מקום בהרואה מפי ירושלמי אשכנזי דרשן נקרא מו' אורי פייבוש ז"ל שדרש ברבים זה ארבעה וארבעים שנה פה ק"ק קראקא כשהייתי בחור, וכמדומה שאמר הדבר בשם אומר מוהר"ר משה אלשקר או מוהר"ר משה קורדאוורו ז"ל, אשר הקשה..."**; או מה שכתב (קו"א תהלים צד): **"שמעתי מהאלוף מו' משה סאגיש בשם הגאון מהר"י לוריא חמיו ז"ל"**.

עיננו הרואות שהוא מרבה להזכיר בספרו משמותיהם של חכמי ישראל[6] הרי שהסתרת המקור הנוכחי אומרת דרשני, ומי כהחכם וידע פשר דבר.

לא מחכמה שאל זאת

אף הגאון בעל 'טורי זהב' בספרו 'דברי דוד' (על פירש"י עה"ת, פרשת שלח) מביא את קושיה זו, תוך שהוא מציין שיש מי שרצה לתרץ שכאילו רש"י בכותבו (במדבר יד יב): "ואעשה אתך לגוי גדול - שאתה מזרעם" נתכוון ליישב קושיה זו. ולדבריו, רש"י בא לומר שבחטא המרגלים לא עלה 'משל הכסאות' לפי שאם העם היהודי יצא ממשה רבינו, יהא זה בסופו של דבר כסא בן ארבע רגליים, שכן הרגל האחת - זכותו של משה תצטרף לשלושת הרגליים - זכות שלשת האבות, שהרי משה אף הוא מזרע האבות, ונמצא שזרעו נסמכים על כסא בן ארבע רגליים היכול לעמוד היטב.

אולם הט"ז דוחה את תירוץ זה בנחרצות: "**ואין זה כלום, דאם כן גם שם היה לומר כן**". היינו, שאם אכן ניתן לצרף את זכותו של משה רבינו כרגל נוספת לשלושת הרגליים של האבות, מדוע עלתה סברה זו רק לאחר חטא המרגלים; והלוא כבר בחטא העגל היה קל וחומר זה צריך להדחות מכח סברא זו.

ממשיך הט"ז ודוחה את עצם הקושיה בחריפות יתירה: "**ואני אומר מי שהקשה קושיה זאת לא מחכמה שאל זאת**", וכך טוען הט"ז: יש להבחין בין שני עניינים נפרדים הקשורים להגנה מפני כילוי העם היהודי רח"ל: 'זכות אבות' – שזכות אברהם יצחק ויעקב מגינה על ישראל, ו'שבועת אבות' – שהקב"ה נשבע להם שלא יכלה את ישראל. כל אחד מעניינים אלו בפני עצמו היה טענה בפיו של משה רבינו להגן על ישראל.

בחטא העגל הזכיר משה רבינו את 'זכות אבות', וטענה זו אכן הועילה ונתקבלה אצל הקב"ה. לעומת זאת, בחטא המרגלים הזכיר משה רבינו את 'שבועת האבות', אלא שכלפי זה לא ניתן להשתמש עם 'משל הכסא' כיון ששבועת האבות יכולה להתקיים בזרעו של משה. הט"ז מאריך בראיות שונות לחילוקו זה. ומכיוון שהט"ז מסיים את דבריו בקביעה 'וזה ברור לכל מבין', הרי שכל החפץ לרדת לעומקו של דבר יעשה זאת כשיעיין באותיות מחכימות שבגוף דבריו.

הולכים אחר הרוב

למעשה, המקור הראשון בו מצאתי להדיא את שאלה זו שעליה אנו דנים כאן, הוא אצל הגאון רבי יעקב סלניק, בנו הגדול של הגאון בעל 'משאת בנימין', בספרו על פירוש רש"י 'נחלת יעקב' (קראקא ת"ב, פרשת שלח)[7]. כשהוא מחלק בין הדבקים בתירוץ מחודש:

והנראה בזה דשאני לעיל שלא חטאו בעגל אלא מיעוט העם, כמו שכתבתי והוכחתי לעיל (פרשת כי תשא), ואפילו הכי אמר השי"ת 'ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם', שרצה

6 ראה אצל ש' בובר בערכו בתוך ספרו 'אנשי שם' שאסף כעמיר גורנה את האיזכורים השונים בספרו.

7 ידעתי גם ידעתי כי ספרו זה קיבל 'קיתון של צוננים' מהגאון בעל 'משכנות יעקב' (שלוניקי תפ"א. פרשת חוקת, דף קעב א) על כך שהוא מרבה להפריך ולשאול על רבינו הרא"ם. אולם אין להתעלם מכך שהגאון רבי חיד"א מגדיר בספרו 'שם הגדולים' (ספרים נ יח) את הספר 'נחלת יעקב' כ'ספר נחמד'.

להרוג כולם, שפיר השיב לו 'אם כסא של ג' רגליים' כו' ושאר דברים שהשיב, לפי שקרוב לומר שעובר על השבועה מאחר שלא חטאו אלא המועט.

אבל כאן חטאו כולם שכל העדה בכו, וכל העדה אמרה 'לו מתנו' וכל העדה אמרו לרגום אותם באבנים. אם כן בדין אמר 'אכנו בדבר ואורישנו', כי אדעתא דהכי לא נשבע שהחטא גורם, וגם השבועה לא תבטל לגמרי אלא תתקיים בך שאתה מזרעם, לכן שפיר אמר הקב"ה.

תורף התירוץ הוא, שעיקר הצלת ישראל לא היה מחמת הקל וחומר אלא מחמת שרק המיעוט בישראל הם שחטאו ולא יותר. ומהיות שלא היה זה אלא מיעוט, נענה הקב"ה לקל וחומר והציל את ישראל. אבל בחטא המרגלים שכל ישראל חטאו, כבר לא היה בכוח הקל וחומר גרידא להציל את ישראל[8].

המואס בארץ ישראל אין לו זכות אבות

תירוץ נהדר על שאלה זו, בכיוון מחשבה מחודש, אנו מוצאים בספר 'יעלת חן' (זולקובא תקס"ב. פרשת כי תשא אות ב) הבונה את דבריו על החידוש ששנינו במסכת בבא בתרא (צא.): **"שאפילו מי שיש לו זכות אבות, אינה עומדת לו בשעה שיוצא מארץ לחוצה לארץ".**

עם יסוד זה מתרץ ה'יעלת חן', שדווקא בחטא העגל יכול היה משה לבוא בטענת 'כסא של שלוש רגליים' שהרי אין כל מניעה שיגן זכות אבות על בני ישראל, ואם בכל זאת אין זכות אברהם יצחק ויעקב מגינה עליהם, בוודאי שזכותו של משה אינה יכולה להגן עליהם.

אך בחטא המרגלים, שבני ישראל מאסו בארץ חמדה וסירבו לבוא לארץ ישראל, הרי שזכות אבות כבר אינה עומדת להם, ואם כן לא יכול היה משה לטעון את טענת 'כסא של שלוש רגליים', שכן שטר זה שוברו בצידו מהסברא הפשוטה: **דווקא כאן לא הגנה זכות אבות על בני ישראל, וזאת מפני שמאסו בארץ ישראל** אבל בשאר חטאים עדיין יכולה זכות אבות להגן ולהושיע להם, ולכן לא בא משה עם טענת הקל וחומר. וזה הפלא ופלא.

8 לאחר שה'נחלת יעקב' מוסיף ומפלפל בעניין הוא מסיים: **"וכל זה כתבתי לשיטת הרב, אבל בבמדבר רבה אמרו שגם כאן הזכיר משה הטענה של 'כסא של שלוש רגליים' ואף על פי שלא נזכר במקרא".**

ולא ירדתי לסוף דעתו מה הייתה כוונתו במה שכתב שכל זה הוא 'לשיטת הרב', שהרי הקושיה היא לפי דברי הגמרא הערוכה במסכת ברכות. ואיני יודע מי הוא זה אותו 'הרב' שרק לשיטתו קשה זאת.

גם מה שהביא בשם המדרש ב'במדבר רבה', שגם בחטא המרגלים טען משה את טענת הכסא, אני בעניי יגעתי ולא מצאתי זאת במדרש רבה, אלא רק במדרש 'לקח טוב' המכונה (בטעות) 'פסיקתא זוטרתא' (פרשת שלח):

ויאמר משה אל ה'. אמר משה לפני הקב"ה: רבש"ע, ומה כסא של שלש רגלים אינו יכול לעמוד לפני כעסך, כסא של רגל אחת היאך יכול לעמוד. ולא עוד אלא ושמעו מצרים כי העלית בכחך את העם הזה מקרבו ומה תעשה לשמך הגדול.

וברבות הימים נדפס כן גם ב'מדרש אגדה' (בובר, במדבר פי"ד):

ואעשה אותך לגוי גדול. אמר משה לפני הקב"ה: ומה כסא של שלשה רגלים אינו יכול לעמוד לפניך בשעת הכעס, כסא של רגל אחד על אחת כמה וכמה שלא יוכל לעמוד בשעת הכעס, כלומר זכות השלשה אבות שהוא דומה לכסא של שלש רגלים, וכסא של רגל אחת הוא משה רבינו.

וגם לו יהיה כדברי אלו המדרשים, שאף בחטא המרגלים העלה משה את טענת 'כסא של שלוש רגליים', הלוא עדיין לכאורה הקושיה במקומה עומדת, שכן אם כבר נתקבלה הטענה בחטא העגל מה ראה משה צורך לחזור עליה שוב בחטא המרגלים.

קל וחומר שיש עליו תשובה

ואני אמרתי ליישב את קושיה עצומה זו כמין חומר בהקדם קושיה נוספת, בה כבר נגע החכם שהביא הט"ז, וקושיה זו אף הביא אותה רבינו החתם סופר בספרו 'תורת משה' (פרשת כי תשא): **"רבים מקשים, הלא עם משה יחד יצורף להיות כסא של ארבע רגליים".**

כוחה של קושיה זו הוא בפשטותה, ואכן המהרש"א על אתר כבר נתחבט בקושיה זו, שהקל וחומר שהעלה משה רבינו נראה כקל וחומר שיש עליו תשובה. הלא כך אמר משה לפני הקב"ה: "מה כסא של שלש רגלים אינו יכול לעמוד לפניך בשעת כעסך, כסא של רגל אחד על אחת כמה וכמה". ולכאורה, **אם משה רבינו נחשב לרגל אחת, עולה שצאצאיו אינם נסמכים על כסא של רגל אחת כי אם על כסא של ארבע רגליים, שהרי משה רבינו וצאצאיו אף הם באים מזרעם של אברהם יצחק ויעקב, וכסא בן ארבע רגליים כבר עומד היטב.** ואם כן קשה, מדוע בחטא העגל נתקבלה טענתו של משה רבינו בעוד שהיא נראית מופרכת מיסודה.

מה יועיל הרגל הנוסף

המהרש"א עצמו כותב, שאכן דברי משה רבינו אודות 'כסא של רגל אחד' הם 'לאו דווקא'. וכל טענתו של משה לא הייתה אלא **"כיון דכסא של ג' רגלים יכול לעמוד שפיר ומפני כעסך אין לו קיום והעמדה, מה יועיל לי רגל אחד הנוסף להעמידו מפני כעסך".**

ומלבד הדוחק העצום שיש בקביעה זו שדברי הגמרא המה לאו בדווקא, הרי שלדבריו טענת משה צריכה ביאור ביותר: הרי אין כל חולק שכסא של שלוש רגליים אינו עומד ביציבות כמו כסא בן ארבע רגליים, ומדוע איפוא לא נאמר שדווקא כסא בן שלוש רגליים אינו יכול לעמוד ביציבות, ואילו כסא בן ארבע רגליים כבר יכול לעמוד היטב.

בכל מקרה אין לכסא ארבע רגליים

רבים מהמפרשים נדרשו לדון בשאלה זו שכאמור עלתה כבר על ידי המהרש"א. וכאן נביא את תירוצו הנפלא של רבינו החתם סופר אשר עליו הוא כותב "וכד הוינא טליא כבר שבע שנין אמרתי ליישב...".

את תירוצו מבסס רבינו החתם סופר בדברי הגמרא במסכת ברכות (י ב):

> **אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי בן זמרא: כל התולה בזכות עצמו - תולין לו בזכות אחרים, וכל התולה בזכות אחרים - תולין לו בזכות עצמו. משה תלה בזכות אחרים, שנאמר (שמות לב יג) 'זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך' - תלו לו בזכות עצמו, שנאמר (תהלים קו כג) 'ויאמר להשמידם לולי משה בחירו עמד בפרץ לפניו להשיב חמתו מהשחית'.**

אם כך – מסביר החתם סופר – הרי שבכל מקרה אין כאן כסא בן ארבע רגליים. שכן בואו חשבון: אם משה רבינו יתלה שהצלת עם ישראל היא בזכות עצמו, אזי יתלו ויצילו בזכות אברהם יצחק ויעקב, שזהו כסא בן שלוש רגליים. ואם משה רבינו יתלה בזכות שלושת האבות, אזי יתלו ויצילו בזכותו, והרי זה כסא בן רגל אחת. כך שמשה רבינו טען שבין כך ובין כך אין כאן כסא בן ארבע רגליים, ושפתיים ישק.

משה רבינו לא סבר שהוא נחשב כרגל

והנה עומק הרעיון בכך ש׳כל התולה בזכות אחרים - תולין לו בזכות עצמו׳ הוא מחמת מידת ענוותנותו של אותו אדם. שהעניו אינו סבור שבזכותו יכולה לבוא הישועה לעם ישראל, ולפיכך הוא אינו מבקש בזכות עצמו כי אם בזכות אחרים. אך הקב״ה מביא את הישועה בזכותו, כדי להראות שאדרבה רק בכוחו ובכוח ענוותנותו נעשתה הישועה הגדולה הזאת בישראל. ואם כן, **ברור איפוא שבפועל לא ביקש משה רבינו, העניו מכל האדם, את הישועה בזכות עצמו כי אם בזכות שלשת האבות, אברהם יצחק ויעקב.**

ומעתה ניתן להטעים את דברי החתם סופר ולומר שאם כי אכן משה רבינו אמר את הקל וחומר, אך מכל מקום לא באה טענתו כי אם בזכות האבות, אברהם יצחק ויעקב. כלומר: משה רבינו בענוותנותו הגדולה לא היה סבור שיכול הוא לתלות בזכות עצמו ולומר שאף הוא נחשב לרגל בכסא, ולכן הוא אמר את הקל וחומר כך: ממה נפשך אין כאן כסא בן ארבע רגליים! שכן גם אם באופן תיאורטי אתלה בזכות עצמי ואסבור כי כוחי יפה כרגל אחת – הרי לא יתלו לי בזכותי כלל אלא בזכות אחרים, ולא יהיה תועלת בזכותי. **אך למעשה אמר משה שאין הוא תולה בזכות עצמו**, שכן אינו סבור שהוא יכול להיות רגל בכסא. **ולכן ביקש משה לתלות רק בזכות אחרים – והם הרי רק כשלשה רגליים בכסא**, ובין כך ובין כך אין כאן כסא בן ארבע רגליים.

אלא שכל זה היה דווקא קודם שבאה הישועה בזכותו, ואז אכן היה סבור משה רבינו כי אין הוא יכול לשמש כרגל לכסא. אולם לאחר שבאה הישועה בזכותו, פשיטא שמעתה נודע לו שאף הוא יכול להיות רגל בכסא.

הכסא הוא אכן בן ארבע רגליים

ומעתה מתורץ היטב קושית הקדמונים: אמנם בחטא העגל טען משה את הקל וחומר: ״ומה כסא של שלש רגלים אינו יכול לעמוד לפניך בשעת כעסך, כסא של רגל אחד על אחת כמה וכמה״. אלא שטענה זו לא נאמרה על ידו אלא מפני שהיה משה בטוח כי הוא עצמו אינו יכול לשמש כרגל לכסא, ונמצא כי אין מציאות שהכסא יהיה בן ארבע רגליים, כפי שהסביר החתם סופר. ביקש איפוא משה רבינו בזכות האבות ותלו לו בזכות עצמו, וכלל ישראל ניצלו בכוחו של משה רבינו.

מכאן ואילך, משראה משה כי תלו לו בזכות עצמו ובני ישראל ניצלו בכוחו, הבין משה שאף הוא ראוי להיות רגל לכסא, ונמצא שצאצאיו יהיו סמוכים על כסא בן ארבע רגליים, שלשת האבות והוא עצמו, ואין מקום יותר לטענת הקל וחומר.

הוי אומר: **כל עוד שלא ניצלו בזכותו של משה רבינו, היה משה רבינו סבור שאין הוא יכול להיות רגל לכסא** ולכן בחטא העגל הוא תלה בזכות האבות ולא בזכות עצמו. **אך כשבסופו של דבר ניצלו בני ישראל בחטא העגל בזכותו של משה, נתברר לו שאף הוא ראוי להיות רגל לכסא, ונמצא שצאצאיו יש להם כסא בן ארבע רגליים**, האבות ומשה רבינו. ולפיכך בחטא המרגלים כבר לא העלה משה רבינו את טענת הקל וחומר, שכן עתה כבר נודע לו שהקל וחומר יש עליו תשובה, שהרי לצאצאיו יהיה כסא בן ארבע רגליים.

אין ביעור חמץ אלא שריפה

קושית השפת אמת: מה הכריח את רבי עקיבא להוציא מידי פשוטו של מקרא ולומר שהשבתת החמץ אינה ביום טוב עצמו, בעוד שיכול היה לומר שההשבתה אינה בשריפה?

הרב ישראל דנדרוביץ, ראש בית המדרש 'באר האבות', מח"ס 'הנחמדים מזהב', ערד

הסכמת חז"ל שציווי זה שציוותה התורה על השבתת החמץ באומרה (שמות יב טו): **"אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְּׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם"**, אין הכוונה בו על השבתה הנעשית ביום טוב עצמו אלא על השבתה הנעשית מערב יום טוב, כך שביום טוב עצמו החמץ מושבת ועומד. אלא שנחלקו תנאים כיצד נלמד דין זה. וכך מביאה הגמרא (פסחים ה א): **"רבי עקיבא אומר: אינו צריך, הרי הוא אומר 'אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם' וכתיב 'כל מלאכה לא יעשה בהם', ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה"**. ופירש רש"י: **"שהיא אב מלאכה - וזו הבערה שלא לצורך היא, והכתוב אסר מלאכה ביום טוב, הלכך האי ראשון בארבעה עשר קאמר"**.

והגמרא מסכמת (שם עמוד ב): **"אמר רבא: שמע מינה מדרבי עקיבא תלת; שמע מינה: אין ביעור חמץ אלא שריפה..."**. ופירש רש"י: **"שמע מינה - מדלא נפקא ליה דהאי יום הראשון ערב יום טוב הוא, אלא משום דאסור להבעיר ביום טוב - שמע מינה סבירא ליה כר' יהודה, דאמר לקמן בפרק כל שעה (כא א, וכז ב) אין ביעור חמץ אלא שריפה, ויליף לה מנותר, דאי השבתתו בכל דבר סבירא ליה - לוקמיה ביום טוב, ויבערנו בדבר אחר, יאכילנו לכלבים או ישליכנו לים"**.

היינו: רבי עקיבא מוכיח מכך שהבערת אש שלא לצורך אסורה ביום טוב, שעל כרחנו עלינו לומר שהשבתת החמץ בשריפה לא יכולה להתבצע ביום טוב כי אם מערב יום טוב. ועל כך מגיע רבא ומשלים את דבריו, שמוכרחים לומר שדעת רבי עקיבא היא שאין ביעור חמץ אלא שריפה, כי אם ניתן להשבית ולבער את החמץ גם באופנים נוספים, הלוא יכולים לבער את החמץ ביום טוב באופנים שאין בהם איסור, וכגון שיאכיל את החמץ לכלבים.

קושית השפת אמת

וראיתי לכ"ק מרן אדמו"ר השפת אמת זיע"א שהעלה כאן קושיה נכונה בעומק הפשט:

"מיהו קשה לי, כיון דלא מצינו מפורש בחמץ שריפה רק דיליף מנותר, אם כן כיון דפשטא דקרא ד'ביום הראשון' משמע ביום טוב, והבערה הוא אב מלאכה, הרי על כרחנו גילתה תורה דלא דמיא לנותר ואינו בשריפה, ואמאי פשיטא לרבי עקיבא לדחות פירוש הפשוט ד'ביום הראשון' משום ילפותא דנותר, וצ"ע".

השפת אמת מחדד בקושייתו את שני האפשרויות הקיימות בהבנת הפסוק 'אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם', הן כלפי מימד הזמן של ההשבתה: 'ביום הראשון' או בערב יום טוב; והן כלפי אופן ביצוע ההשבתה: בשריפה או שהשבתתו בכל דבר: ניתן לומר שהשבתת החמץ היא דווקא בשריפה, דין אותו יהיה עלינו ללמוד מנותר. וניתן לומר שהשבתת החמץ יכולה להעשות בכל אופן שהוא. כיוצא בזה ניתן לומר שביעור החמץ הוא בערב יום טוב, כתוצאה מהכרח שאסור להבעיר אש ביום טוב, וניתן לומר שביעור החמץ הוא ביום טוב עצמו, ואכן ההשבתה לא נעשית בשריפה אלא באופנים המותרים ביום טוב.

ואם כך, שואל השפת אמת: מדוע העדיף רבי עקיבא לדחות את הפירוש הפשוט במילים 'ביום הראשון', שהכוונה היא ליום טוב עצמו, ולפרש שהכוונה היא בערב יום טוב, וזאת רק מכוח הלימוד מנותר, מה שמביא בעקבותיו את ההכרח שאין הכוונה ליום טוב עצמו מחמת שאסור להבעיר ביום טוב. בעוד שיותר מסתבר לומר שפשוטו של מקרא של 'ביום הראשון' מוכיח שאכן אין ללמוד מנותר ואין כלל דין של 'אין ביעור חמץ אלא שריפה', ולעולם אין השבתת החמץ נעשית אלא ביום טוב עצמו.

כל השבתה אסורה ביום טוב

והנראה לומר בזה על דרך הפשט בהקדם קושיה עצומה בה נתחבטו המפרשים: מה ראיה הביא רבא שדעת רבי עקיבא היא ש'אין ביעור חמץ אלא שריפה', והלוא ידועה שיטת רש"י שכשם שאסור לשרוף ביום טוב כך גם אסור לכלות באופן אחר, להאכילה לכלבים ושאר אופני כילוי כיוצא באלו, וכפי שכתב כן להדיא (פסחים מו א): **"כיצד מפרישין חלה בטומאה - שנטמאת העיסה, ושוב אין חלה הניטלת ממנה ראויה לאכילת כהן, כיצד מפרישין אותה ביום טוב של פסח, הרי אין יכול לאפותה - מאחר שאינה ראויה לאכילה, ולשהותה לשורפה לערב אי אפשר שלא תחמיץ, ולשורפה או להאכילה לכלבים - אי אפשר, שאין שורפין קדשים ביום טוב"**. ואם כן, גם אם נסבור שאין דין ביעור חמץ בשריפה אלא השבתתו בכל דבר עדיין נאמנו דברי רבי עקיבא שאי אפשר להשבית ביום טוב, ומכוח מה הוכיח רבא שאין ביעור חמץ אלא שריפה.

וראיתי להפני יהושע שכתב בזה דבר נכון ביותר:

"ועוד י"ל, דנהי דאסור לבער קדשים ביום טוב אף שלא דרך שריפה, אפילו הכי לא הוי מלאכה גמורה אלא איסורא בעלמא, ומדקאמר 'והתורה אמרה לא תעשה כל מלאכה', אלמא דסבירא ליה 'אין ביעור חמץ אלא שריפה'. כן נראה לי".

מחדד איפוא הפני יהושע ואומר כי גם לאחר שרש"י קובע שאיסור כילוי וביעור ביום טוב כולל גם שריפה וגם השבתה בכל דבר, עדיין עלינו להבחין ששריפה ביום טוב היא 'מלאכה גמורה' ואילו ההשבתות בכל דבר הם רק 'איסורא בעלמא'. כך שאכן מעיקר הדין יכול היה רבי עקיבא להוכיח את שיטתו גם מכל השבתה ולאו דווקא מביעור בשריפה, שמהיות ובכל אופן של השבתה יש איסור לעשותו ביום טוב, הרי זו ראיה שההשבתה לא נעשית ביום טוב כי אם מערב יום טוב.

אולם **הראיה שהביא רבא כי שמע מינה מרבי עקיבא ש'אין ביעור חמץ אלא שריפה' היא לא מעצם הדין כי אם מלשונו של רבי עקיבא גרידא**, שמהיות ורבי עקיבא אמר: "וכתיב 'כל מלאכה לא יעשה בהם', ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה", הרי זו ראיה שדעתו היא אכן שאין ביעור חמץ אלא שריפה. וזאת סבור היה רבי עקיבא שיש ללמוד מנותר ומבלי כל קשר לעצם הנידון כאן.

ובזה מתורץ לנכון קושיית השפת אמת, שכן רבי עקיבא לא שינה מפשוטו של מקרא **עקב** הילפותא מנותר, **שכן גם אילולי ילפותא זו היה מוכרח לשנות מפשוטו של מקרא**. זאת מפני **שבכל מקרה לא ניתן לומר שמשביתים ביום טוב אם כל השבתה יש בה איסור**, וגם אם אין איסורו כאב מלאכה הרי שעדיין אסור הוא מדין תולדה, שאף היא אסורה מהתורה.

אלא שבלאו הכי סבור היה רבי עקיבא שיש ללמוד ביעור חמץ מנותר ולומר שאין ביעור חמץ אלא שריפה, ולכן באו דבריו באופן של 'מצינו להבערה שהיא אב מלאכה', שהלוא לדעתו זו היא האמת, שמצוותו בשריפה. ורק מריהטת לשונו של רבי עקיבא הוא שהוכיח רבא כי שמע מינה מדרבי עקיבא דסבירא ליה שאין ביעור חמץ אלא שריפה.

אין מבטלים ביום טוב

כיוצא בדבר אתה אומר בהקדם שמועה נאה שהביא הנודע ביהודה בספרו 'צל"ח' על אתר:

"ומדי עסקי בזה חלילה לי להשבית גואל וחיוב עלי לומר דבר בשם אלוף נעורי מורי החריף הגדול מוהר"ר אייזק שור סג"ל זצ"ל... הקשה מורי ז"ל, דמנא ליה לרבא למידק דאין ביעור חמץ אלא שריפה, דלמא כרבנן סבירא ליה, אלא כיון דהשבתה בכל דבר דמקרי השבתה משמע, א"כ אף שריפה בכלל, דודאי גם רבנן דפליגי ארבי יהודה וס"ל מפרר וכו' מודו דגם שריפה מקרי השבתה, וא"כ אי ביום טוב מי שרי, שאף שיכול להשביתו בשאר דברים מכל מקום כיון שגם הבערה בכלל תשביתו דקרא, וביום טוב אי אפשר.

ותירץ מורי, דעל כרחך סובר ר"ע שהשבתה דקרא היינו הבערה דוקא, דאי סלקא דעתך דסבירא ליה כל מיני השבתה בכלל, וא"כ הוכיח דלאו בי"ט הוא, דא"כ אי אפשר להשביתו בהבערה, א"כ למה ליה לר"ע למידק מדאסור להבעיר שהיא אב מלאכה, הוה ליה למידק בקיצור כיון דתשביתו כל מיני השבתה הוא, וא"כ גם ביטול בלב בכלל שגם זה השבתה היא, ואי ביום טוב מי שרי הרי אינו ברשותו כלל. אלא ודאי מדלא נפקא ליה לר"ע דהאי יום הראשון ערב יום טוב הוא אלא מדאסור להבעיר, וקשה תיפוק ליה בלאו הכי מדאסור לבטל, אלא ודאי שאין זה סברא כלל למימר למידק דכל מיני השבתה בכלל, וא"כ ודאי סבירא ליה דאין ביעור אלא שריפה... עד כאן דברי מורי ז"ל, ודברי פי חכם חן ושפתים ישק".

בעל השמועה כאן, הגאון רבי יצחק אייזיק הלוי מלודמיר, אשר תלמידו זה כותב עליו בהקדמת ספר שו"ת 'נודע ביהודה' כי הוא 'חריף ושנון מאוד' וכי למד אצלו 'מהיותי בר חדסר עד היותי בר תליסר', הקשה: לכאורה מה ראיה יש שביעור חמץ הוא בשריפה דווקא, שמא השבתתו בכל דבר ומהיות **שאף** בשריפה הוא עדיין הראיה במקומה עומדת, שהרי ביום טוב אסור לשרוף. ותירץ, שאם אכן השבתתו בכל דבר, ואף ביטול בכלל, היה רבי עקיבא יכול להוכיח זאת מכך שאי אפשר לבטל ביום טוב, שהרי אינו ברשותו, ולא היה צריך לבוא שאסור לשרוף ביום טוב.

ואם כי בעצם דבריו יש לעיין, מהיכי תיתי לומר שהראיה מהביטול שאי אפשר לעשותו ביום טוב עדיף מהראיה מהבערה שאי אפשר לעשותה ביום טוב. אולם עכ"פ נמצאנו למדים שגם אילולי הילפותא מנותר וגם אם היינו סבורים שהשבתתו בכל דבר, עדיין לא היינו יכולים לפרש 'ביום הראשון' על יו"ט, שהרי אי אפשר לבטל ביום טוב, מהיות והחמץ כבר אינו ברשותו. ואם כן מיושב היטב קושיית השפת אמת, כיון שגם אם נאמר שהשבתתו בכל דבר לא היה יכול רבי עקיבא לפרש את הפסוק על יום טוב עצמו, מהיות ואי אפשר לבטל ביום טוב.

זהו פשוטו של מקרא!

ואם עד כה הסכמנו עם הנחת היסוד שהניח השפת אמת שה'פירוש הפשוט דביום הראשון' הוא ביום טוב עצמו, אלא שנתבאר שההכרח לומר שזה בערב יום טוב לא היה מכוח ילפותא דנותר כי אם מסיבות אחרות (אם מפני שכל אופן של השבתה יש בו איסור ואם מפני שאי אפשר לבטל ביום טוב), הרי שעתה מקום יש לפקפק בעצם הדבר שהפירוש כפשוטו של מקרא הוא ש'ביום הראשון' הוא דווקא ביום טוב, ואדרבה, יש להוכיח כי רבי עקיבא סבירא ליה שיש **במשמעות הפירוש הפשוט של 'ביום הראשון' גם את ערב יום טוב.**

ואף בזה תמכתי יסודותי על דברי הפני יהושע אשר עמד על קושיית המפרשים: מהיכי תיתי סבר רבי עקיבא שמהיות ואין ביעור חמץ אלא שריפה, לפיכך יש להכריח ש'ביום הראשון' הוא ערב יום טוב, **שמא גזירת הכתוב היא ששריפת החמץ תדחה יום טוב**. וראה לו שם שנתחבט בקושיה נוספת ומכוח זה העלה:

"דודאי אית ליה לרבי עקיבא די"ד נקרא ראשון, או כדתנא דבי רבי ישמעאל או כדרב נחמן בר יצחק, אלא דאכתי לא מוכח דאיירי דוקא בי"ד, כיון דט"ו נמי נקרא ראשון איכא למימר דבט"ו איירי. ועל זה מסיק שפיר כיון דהבערה אב מלאכה, ואם נאמר דאיירי בט"ו ובהאי שעתא קאמר רחמנא תשביתו דהוה בשריפה, א"כ אתי לידי איסור אב מלאכה ביום טוב, והא מהיכא תיתי הא קי"ל כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב יום טוב אין לדחות בחנם, אלא על כרחך דאין הכי נמי דהאי הראשון היינו בי"ד, כיון דאשכחן דנקרא ראשון, וקרא גופא אהכי סמיך לכתוב ראשון סתם דממילא נוקי לה במלתא דלא אתי לידי איסור מלאכה.

ואדרבא בזה נתיישב גם כן הא דקאמר רבי עקיבא מצינו להבערה שהיא אב מלאכה, ואי ס"ד דרחמנא אמר דוקא בראשון דהיינו ביום טוב עצמו א"כ גזירת הכתוב הוא שידחה יום טוב, אלא על כרחך כדפרישית דר"ע נמי סבר דראשון משמע נמי י"ד אלא דאסברא סמיך, כן נראה לי. ודו"ק".

הפני יהושע קובע כאן, שרבי עקיבא סובר שהפירוש המילולי של 'ביום הראשון' יכול להיאמר באותה מידה גם על יום י"ד וגם על יום ט"ו. ורק מחמת כך יכול היה רבי עקיבא להשתמש עם הראיה שהבערה היא איסור מלאכה ביום טוב בכדי להוכיח שהכוונה כאן היא ליום י"ד. אילו לא היה פשוטו של מקרא יכול להאמר ש'ביום הראשון' היינו יום י"ד, בוודאי שרבי עקיבא לא היה יכול להסביר כך, כיון שעדיף היה לו לומר שזו גזירת הכתוב שביעור החמץ דוחה יום טוב.

ומצאתי כי כדברי הפני יהושע גם פירש רבינו כ"ק מרן אדמו"ר החידושי הרי"ם זיע"א בספרו 'שו"ת הרי"ם' (סי' ו):

"ונראה דהא גם בפשוט [קשה] מאי דייק רבי עקיבא, הא אי נימא יום ראשון היינו יום טוב, אם כן בפירוש התירה תורה לשרוף ביום טוב. וע"כ דאי הוי בודאי הפירוש ביום טוב באמת לא הוי קשה, אבל כיון דמסופקין פירושא דקרא דיום הראשון, אי בערב יום טוב או ביום טוב, שפיר מכריע מזה דודאי הפירוש ערב יום טוב, דביו"ט אסור שהוא מלאכה ולמה נימא שהתירה תורה, ויותר יש לומר דהפירוש ערב יום טוב כדי שלא יהיה נגד הסברא כנ"ל".

ומעתה, יש גם בכוח קושיית השפת אמת להיות הוכחה לעצם יסודם של הפני יהושע והחידושי הרי"ם, אלא שלדבריו אין לנו לומר שאילולי לא היה הפירוש הפשוט במילים 'ביום הראשון' יכול להאמר על יום י"ד, היה רבי עקיבא סובר שיש גזירת הכתוב שהשבתת החמץ דוחה יום טוב, כי אם עדיף לומר שבכהאי גוונא אכן רבי עקיבא לא היה לומד את הילפותא מנותר אלא היה סובר שהשבתתו בכל דבר. אלא ודאי שהפירוש הפשוט של 'ביום הראשון' הוא גם על ערב יום טוב, ומתורץ היטב קושיית השפת אמת.

המוציא לחם

'פה סח': המנהג שמוציא את המילה "לחם" מאוצר המילים המדוברות בחג הפסח

מהמשפחות המיוחסות שבחצר חסידות "באבוב" היא משפחת "בייגל". הרה"ח רבי פישל בייגל מפאדגורז' היה חסיד נלהב של הרה"ק הקדושת ציון הי"ד. ואף בנו הרה"ח רבי ישראל הסתופף בצל הקודש. והנה, בימי חג הפסח, היה מנהגם של האדמו"רים לבית באבוב שלא לקרוא לבני משפחה זו בשמם: "בייגל". זאת מפני שהבייגל הוא מאכל של חמץ! (הגדה של פסח 'בית צדיקים' עמ' רטו).

שורשה של הקפדה מעניינת זו נעוץ במנהגם של חסידים ואנשי מעשה, בכמה וכמה קהילות בישראל, שבמשך כל ימי חג הפסח היו נזהרים שלא להוציא מפיהם את המילה: **"לחם"**. והיו כאלה שגם הקפידו שלא להזכיר מוצרי חמץ מפורסמים כמו: "בירה" וכיוצא בזה, כדוגמת הבייגל.

היו שאפילו החמירו לעצמם, שאם מבלי משים כינו דבר המותר לאכילה בפסח בשם של חמץ, שוב לא היו אוכלים ממנו. כך, למשל, מסופר על הרה"ק רבי יצחק אייזיק מזידיטשוב שמסיבה זו לא היה שותה 'שליבוביץ' הגם שהיה 'כשר לפסח' ('פאר יצחק', לבוב תרפ"ח, פרק כה אות ז): **"בסוף ימיו פסק אמנם מלשתות בפסח את המשקה הנעשה משזיפים, שליאוואויץ בלע"ז, משום מעשה שהיה, שכשגגה היוצאת מלפני השליט קרא פעם אחת את המשקה ההיא בשם 'יין שרף' - 'בראנפען', שם המיוחד למשקה של חמץ, ומאז לא שתה בפסח משקה זו. אבל ציוה למקורביו בפירוש שלא לפרסם חומרא זו בין העם כי הרי זה כגזירה שאין רוב הצבור יכולים לעמוד בה".**

וכיוצא בזה מסופר על המהר"ם שיק ('דרכי משה החדש', מארגיטטא תש"ב. אות כב): **"פעם אחת הפך בחור אחד את המצה על השולחן. ואמר בחור אחד שעמד אצלו, שהמצה היא חמץ. ורבינו שמע ושאל: מפני מה? והשיב: מפני שהפך המצה לצד אחר. ושאל (לפנינו בתרגום מאידיש): 'היכן כתוב דין זה שבאופן כזה המצה היא חמץ'. אבל אמר: יען שאמרו שהוא חמץ, יסלקו עתה מהשולחן ויגררו המקום".**

מעניין לציין שהיו שהחמירו כיוצא בזה אפילו על 'שרויה', ואפילו כשהדבר נאמר כמהתלה גרידא. וכך סיפרו על הרה"ק רמ"מ מליובאויטש שנמנע מלאכול מאכל אשר אמרו עליו בדרך צחות כי הוא **'קניידלאך' - כופתאות**, אותם נוהגים לאכול המקלים בשרויה ('אוצר מנהגי חב"ד, ניסן, עמ' מז)

המקור הראשון והקדום ביותר הידוע לנו על מנהג זה הוא בדברי החכם רבי אליהו בחור בספרו 'התשבי' (איזנא ש"א. אות ד, ערך דבר): **"קורין לחזיר 'דבר אחר' (פסחים ג ב). ונראה לי הטעם, כדי שלא לזכור שמו בפני התינוקות וידרשו וישאלו עליו ויבואו לידי אכילה, כמו שאין זוכרין שם לחם בפסח מטעם זה".**

מתוך שהוא בא להסביר את הכינוי 'דבר אחר' הניתן לאותה חיה מתועבת, מזכיר 'התשבי' גם את המנהג שאין אומרים את המילה 'לחם' בפסח. ו'התשבי' מסביר את טעם המנהג, שהוא גדר וסייג כדי שלא ישמעו התינוקות את המילה 'לחם' ויבואו להתעניין אחריו, ושמא יבואו חלילה לידי אכילתו.

רבינו הפרי מגדים (תפ"ז - תקנ"ב), בספרו 'נטריקן' (בילגורייא תר"ע. קו י), מביא את דברי 'התשבי' והוא מטעים את דבריו באמירה נעימה: **"חכם גדול אמר מילתא וחכמה היא... כמו בפסח שנותנין מצה לתינוק, אומרים: 'אתן לך מצה', ולא מזכירין כלל שם 'לחם', כי המצה לחם הוא, לחם עוני, וכן שאין שם לחם אין יוצאים ידי חובה בלילה הראשונה, אלא שאם יזכירו שם 'לחם' המורגל אצלם כל השנה יאמרו: זה לחם וזה לחם, יצעקו: תן לנו לחם של כל השנה, ולכך במקום מריבה קורין מצה ולא יהיה מריבה, ושיחת חולין של ת"ח צריכין לימוד, ודפח"ח ושפתים יושק".**

מחדד איפוא הפרי מגדים ואומר כי בוודאי המצה היא 'לחם', ומקרא מלא דבר הכתוב (דברים טז ג): **"מצות - לחם עוני"**, וכל עוד אין למצה את ההגדרה ההלכתית של 'לחם' אי אפשר לצאת בו ידי חובת אכילת מצה. ולמרות הכל, ראוי שלא להזכיר את שם 'לחם' בפסח. לפי שהתינוקות אינם יודעים להבחין ולהבדיל שזה לחם המותר בפסח וזה לחם האסור בפסח, ומתוך שישמעו כי המצה היא לחם יבקשו בתוקף לחם כהרגלם ככל השנה.

הפרי מגדים מסיים את דבריו ב'משחק מילים' נאה: 'מצה' יכולה לבוא במשמעות של 'לחם עוני', והיא גם יכולה לבוא במשמעות של מחלוקת וקטטה (השוה: ישעיה נח ד 'הֵן לְרִיב וּמַצָּה'). משכך, כדי למנוע את ה'מריבה' עם התינוקות, ראוי לקרוא ל'ללחם העוני' בשם 'מצה' דווקא ולא בשם 'לחם', ועל ידי כך תמנע הקטטה.

בדורינו הופיעו לראשונה הגהותיו של הגאון רבי ישעיה פיק - ברלין (תפ"ה - תקנ"ט) על ספר 'התשבי' (בהוצאת 'מכון הרב מצליח' תשס"ה), ועיננו הרואות שבקושי הוא מסכים עם דברי בעל 'התשבי': **"טעם הרב המחבר דחוק למאוד, דאם כן כל דברים טמאים לא יזכר בשמם, ולמה חששו דוקא בזה? אלא ודאי דאין לחוש בכל מיני טמאים לשמא יאכל על ידי נשיאת שמותם על שפתיו, הואיל דבדל מהם כל ימיו, משא"כ בזכרון 'לחם' וכן במדינות ששותין 'שכר' כל השנה שפיר נזהרין קצת בפסח מלהזכיר".**

היינו, אכן כלפי לחם ובירה 'נזהרים קצת בפסח מלהזכיר' כיון שאין אדם בדל מהם כל השנה, ומתוך הרגלו במאכלות ובמשקאות אלו של חמץ, אם יזכיר אותם - חוששים שמא יבוא לאכלם. אולם בשאר מיני איסורים, שאדם אינו אוכל מהם כל ימות השנה, אין סיבה שלא להזכירם בשמם.

לפי טעם זה שנתן 'התשבי', והחזיקו אחריו הפרי מגדים והגר"י פיק, מסתבר לומר שאין המנהג כולל את עצם אמירת המילה 'חמץ', כי אם איזכור של מוצרי החמץ המובהקים, בהם ניתן לחשוש שמא יבואו לאכלם ושהתינוקות יבואו לידי מריבה בבקשתם את הלחם אליו הם מורגלים בכל השנה.

אולם ראוי לדעת שמדברי הרה"ק רבי יצחק אייזיק מקומרנא עולה סיבה אחרת למנהג זה, כשסיבה זו מגדירה לכאורה באופן שונה את כללי המנהג, וכך כתב בספרו 'היכל הברכה' (דברים יב כא): **"וכן בימי פסח לא יאמר כמה נפשי משתוקק לאכול ולשתות חמץ ומה אעשה, כי חמץ הוא לתא דעבודה זרה, ולא ישמע על פיך כתיב, ואסור להזכיר שם אלהים אחרים, ואסור לחשוב בו כלל, כי הוא קיא צואה סירחון וטינוף, אין בו חיות ושמץ טוב כלל. וכן חמץ בפסח סם המות אלהים אחרים הוא, לא יזכירנו ולא ישמע על פיו. אבל קודם הפסח יאמר: כמה הייתי רוצה לאכול חמץ בפסח כי טוב ומבושם הוא ומה אעשה - אסור עלי ואבי שבשמים גזר עלי".**

הוי אומר: המילה 'חמץ' היא כשם של עבודה זרה, ולא זו בלבד שאסור להזכירו ולהשמיעו בפה, אלא אסור אפילו להרהר ולחשוב בו. ונראה איפוא שאיסור זה כולל את עצם המילה 'חמץ' - השם הכולל, והן את סוגי החמץ השונים, לפי שהכל בכלל עבודה זרה.

אפס כי ראיתי לרש"צ שיק בספרו 'תורה שלמה' (סטמר תרס"ט. פרשת האזינו) שיצא בדברים תקיפים נגד בעל 'התשבי' ולאחר שהוא שואל מדוע אכן לא מצינו כן בכל האיסורים, שלא יקראו בשמם, הוא מוסיף וכותב: **"צחוק עשה במה שאמר שאין מזכירין 'לחם' בחג הפסח, וכי לא ברך מעולם בחג הפסח על המצה 'המוציא לחם מן הארץ'. ולא אמר 'הא לחמא עניא'".**

ואין בדבריו כדי תמיהה, שכן ברור שאין איסור בדבר, אלא מנהג טוב הוא גרידא והחזיקו בו רבים וטובים, ורק במקום שאפשר - אפשר. מה גם שכאמור הרי זה מקרא מפורש שהמצה היא 'לחם'. אלא שבכדי שלא ישיחו בו התינוקות, או משום לתא דעבודה זרה, בא המנהג שלא יעלה על שפתינו בין אדם לחבירו, אולם בדברי קדושה כבברכות ואמירת ההגדה אין כל חשש.

ובעצם התמיהה מדוע דווקא על איסור זה של חמץ מצאנו קפידה שכזו שלא להזכירו בשמו, היה נראה לבאר ע"פ דברי רבינו האריז"ל (שעה"כ דרושי הפסח דרוש ג ודרוש ו) אשר גילה לנו את סוד חג הפסח, שהוא נוטריקון: "פה סח". ובספרי החסידות מבואר שבימים אלו ראוי במיוחד לשמור על נקיון הדיבור וטוהר המילים. ולכן דווקא בחג הפסח הקפידו שלא לומר בפה את שמות המאכלים האסורים בפסח.