

ספר

אסיפת שמועות

בעניני

פסח

בהלכה ואגדה



הערות ביאורים, ומאמרי חזוק

ממון ראש הישיבה

הגאון רבי גרשון אדלשטיין שליט"א

כתבי תלמידים

בני ברק - תשע"ח



בכל עניני הספר ניתן לפנות:
כהן רח' רבי עקיבא 99 בני ברק
פ"ל 052-7600485

PRINTED IN ISRAEL

דברים אחדים

בשבח והודיה לחי עולמים זוכים אנו לעמוד בשערי קובץ זה, אסיפת שמועות בעניני חג הפסח ומצוותיו, בהלכה ובאגדה, מתורתו ומשנתו של רבינו, מרן ראש הישיבה הגאון רבי גרשון אדלשטיין שליט"א.

בחלקו הראשון יובאו הערות וביאורים במילי ועניני חג הפסח, בדיקת חמץ, ערב פסח, ליל הסדר ועוד, שנלקטו משיעורי רבינו שליט"א עמ"ס פסחים פרק ראשון ופרק "ערבי פסחים" ונסדרו מחדש לפי ענינים.

ואמנם בשיעורים הוסיף רבינו שליט"א לברר ולהרחיב את הדברים עם ביאור הסוגיות ושיטות הראשונים, אך כאן הבאנו רק את עיקרי הענינים וקיצרנו בהיקף הדברים, להקל על המעינים שאינם לומדים כעת סוגיות אלו. כן הוספנו ציונים ומראי מקומות לדברי הראשונים והאחרונים שדנו בענינים אלו, אך בגוף הדברים לא הוספנו ולא שינינו מדברי רבינו שליט"א.

ובחלקו השני יבואו מאמרי אגדה ומוסר משיחות רבינו שליט"א בעניני פסח ויציאת מצרים, מאשר נאמרו בשנים האחרונות בישיבה הק' ובשיחות השבועיות, וחלקם אף נדפסו ויצאו לאור בגיליונות "דרכי החיזוק".

וזאת למודעי כי קובץ זה הינו **כתבי תלמידים**, ומובן מאליו כי באם תימצא טעות כלשהי יש לתלותה בכותב בלבד, ונודה למעיין הנכבד באם יעמידנו על טעותנו בכדי שנוכל לתקן הדבר במהדורות הבאות.

והננו בתפילה שלא תצא תקלה ומכשול מתחת ידינו.

מוקדש לעילוי נשמת

הרה"ג רבי **נחמיה** ב"ר דוד **צבי ציטרון** זצ"ל

מנהל סמינר "אור החיים" כארבעים שנה

נלב"ע ט' כסלו תשע"ו - תנצב"ה

מוקדש לעילוי נשמת

הרה"ג רבי **חיים אריה** ב"ר שאול **דרורי** זצ"ל

נלב"ע י"ד טבת תשנ"ד - תנצב"ה

וזוגתו מרת **לאה** ע"ה ב"ר יהודה **אריה ליפשיץ** זצ"ל

נלב"ע ה' מרחשון תשס"ו - תנצב"ה

נדבת חתנם תלמיד רבינו שליט"א

מוקדש לעילוי נשמת

הר"ר **עוזיאל מנחם** בהר"ר **נתן** ז"ל

נלב"ע כ"ג בניסן תשע"ו - תנצב"ה

תוכן הענינים

עניני בדיקה וביעור חמץ

סימן א	בענין בדיקת חמץ.....טו
סימן ב	בענין "הבודק צריך שיברך".....יז
סימן ג	בענין ספיקות בבדיקת חמץ.....יח
סימן ד	בענין ביטול חמץ.....כ
סימן ה	בענין ברכה על ביטול חמץ.....כב
סימן ו	בענין חזרה מביטול החמץ.....כג
סימן ז	בענין מצות ביעור חמץ ובדין חמץ שנשרף.....כו
סימן ח	בענין "אין ביעור חמץ אלא שריפה".....כח
סימן ט	בענין חמץ שחרכו לאחר זמנו.....ל
סימן י	בענין המוצא חמץ בביתו ביו"ט.....לב

עניני איסור אכילה והנאה של חמץ

סימן יא	בענין "המחהו וגמעו" בחמץ ובמצה.....לה
סימן יב	בענין שיעור האיסור בשתיית חמץ.....לו
סימן יג	בענין השיעור באיסור"נ של חמץ בפסח ושאר איסור"נ.....לט
סימן יד	בענין מלקות על איסור"נ של חמץ בפסח ושאר איסור"נ.....מב
סימן טו	בענין איסור אכילת חמץ בערב פסח.....מד

עניני איסור בל יראה ובעלות בחמץ

סימן מז	בענין איסור בל יראה בחמץ שאינו ידוע..... מז
סימן יז	בענין "מתעסק" ו"דבר שאין מתכוין" באיסור בל יראה..... מז
סימן יח	בענין "חצי שיעור" באיסור בל יראה..... מט
סימן יט	בענין צירוף ב' חצאי שיעור בב' זמנים לאיסור בל יראה..... נא
סימן כ	בענין בל יראה בחמץ של הקדש ושל נכרי ובענין מצה גזולה..... נג
סימן כא	בענין מלקות בלאו דבל יראה..... נה
סימן כב	בענין הקונה חמץ בפסח..... נו
סימן כג	בענין הא דחמץ בפסח הו"ל אינו ברשותו..... נח
סימן כד	בענין יורשין שירשו חמץ בפסח..... ס
סימן כה	בענין הא דחמץ ושאר איסוה"נ לא חשיבי ממון מוחמת הנאת אפר ושלא כדרך..... סב
סימן כו	בענין המקדש בחמץ דרבנן..... סד

עניני ערב פסח וקרבן פסח

סימן כז	בענין איסור מלאכה בערב פסח אחר חצות..... סח
סימן כח	בענין זמן שחיטת הפסח..... ע
סימן כט	בדין קדימת תמיד לפסח..... עב
סימן ל	בענין קדימת תמיד לפסח בפסח שני..... עד
סימן לא	בענין הלאו ד"לא תשחט על חמץ דם זבחי"..... עה
סימן לב	בענין מצות צליית הפסח..... עו
סימן לג	בענין איסור אכילה בערב פסח ובגדרי הידור מצוה..... עח
סימן לד	בענין החילוק לגבי איסור אכילה בין ערב פסח לכל ע"ש ויו"ט..... פא

עניני ליל הסדר

פד	בענין אכילת מצה בתוספת יו"ט	סימן לה
פו	בענין מצות ד' כוסות	סימן לו
פח	עוד בענין מצות ד' כוסות	סימן לז
פט	בענין חיוב נשים בד' כוסות ובהגדה	סימן לח
צא	בענין ההידור לאכול את כל הכזית מצה בב"א	סימן לט
צג	בענין מצות אכילת מרור	סימן מ
צה	בענין שיעור אכילת מרור	סימן מא
צח	בענין מצות הסיבה	סימן מב
קא	בענין מצות הסיבה בד' כוסות	סימן מג
קג	בענין ספירת העומר בבין השמשות	סימן מד

מאמרי חיזוק

מאמר א..... קז

התעסקות במצוות, הזכות לגאולה * יציאת מצרים הכנה לקבלת התורה * התבוננות וזכירת חסדי השם לעורר ההרגשים * רגשי קרבת אלוקים הכנה לקבלת התורה * הלימוד מצנצנת המן לדורות * כדאי היא ההוצאה ממצרים שתהיו משועבדים לי * בהירות האמונה בקבלת התורה * השראת השכינה בהקמת המשכן * הגאולה השלמה מובטחת לכלל ישראל * ההשגחה על כל יחיד תלויה בבחירתו * אהבת התענוגים סתירה לרוחניות * "קיום" החכמה בהשפעתה על מהות האדם * לימוד המוסר משנה את האדם * סדרי הישיבה - הצלחה מובטחת.

מאמר ב..... קיח

מדרגות כלל ישראל והאבות הקדושים * דרגת האמונה ביציאת מצרים * דרגות האמונה של דור המדבר * מדרגת כלל ישראל בארבע גלויות * קרבת אלוקים בדגלי המדבר * "נשקפה כמו שחר" בגלות בבל * "יפה כלבנה" בגלות מדי * "ברה כחמה" בגלות יוון * הגלות האחרון עד הגאולה * "איומה כנדגלות" השגחה על כלל ישראל * השראת השכינה על ידי עסק התורה.

מאמר ג..... קכח

גלות מצרים לחיזוק האמונה * ניסיונות הגלות מרוממים את כלל ישראל * הזכות לארץ ישראל, עמידה בניסיונות * "והבאתי אתכם אל הארץ" בזכות האמונה * כל יום ויום להתחזק באמונה.

מאמר ד..... קלד

יציאת מצרים בזכות האבות * כיצד מועילה זכות אבות לבנים * הגאולה מטומאת מצרים, עד השלמות בקבלת התורה * ארבע לשונות של גאולה כנגד ארבע גלויות * הכוח של כלל ישראל לעמוד בניסיונות - מאברהם אבינו * ירושת הארץ בזכות שמירת התורה * התקדמות במדרגות האמונה.

מאמר ה..... קמ

מדרגת הבנים מושפעת משלמות האבות * חיזוק האמונה בגלות מצרים ולאחריה * והוצאתי והצלתי - גאולה גשמית. וגאלתי ולקחתי - רוחנית * כל דברינו ומקרינו כולם ניסים * האמונה שהקב"ה משגיח ומחיה את כל הבריאה * הנהגה באמונה, לחיות על פי התורה.

מאמר ו..... קמו

זכירת יציאת מצרים לחיזוק האמונה * האמונה משנה את כל החיים * יפשפש במעשיו מידה כנגד מידה * בני תורה נתבעים יותר לדקדק במעשיהם * מצות "והגדת לבנך" - חיזוק האמונה * ההנהגה בבין הזמנים והכנה לפסח.

מאמר ז..... קנב

זכירת האמונה בהשגחה * אין שום כוח בבריאה מלבד רצון השם * תיראי אותי תקחי מוסר * ירדת הדורות ביראת שמים * להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות * הנהגת הקב"ה בתקופת הגלות להחזיר את ישראל בתשובה * שמחת יום טוב - עושים סעודה לשמחה במצוה כראוי * התבוננות וקיום חובות הלבבות השייכים לימים אלו * ויתבוננו חסדי השם.

מאמר ח..... קנט

הכבדת לב פרעה כי לא היה שב בלב שלם * תכלית המכות כדי שיראו ישראל וייראו * וידעו מצרים כי אני השם * החי באמונה אינו מתאונן על מצבו * הכבדת לב פרעה מפני שחטא חטא גדול המונע התשובה * כוח הטומאה - קלוקל בנפש המושך לחטא * מפרעה נמנעה הסייעתא דשמיא לתשובה.

מאמר ט..... קסו

מכות מצרים לחיזוק האמונה * חיזוק האמונה בכל הדורות * קביעות יומית בספרי מוסר * חיזוק האמונה על ידי תפילה * מסילת ישרים יהיה מנהלך * כולנו "בעלי תשובה" וצריכים תשובה * תורת היראה - תבלין ליצר הרע * שויתי השם לנגדי תמיד * תפילה על עצמו ועל אחרים.

מאמר י..... קעב

תכלית המכות "וידעתם כי אני השם" * "ולקחתי" בגאולה השלמה על ידי חיזוק האמונה * חודש ניסן זמן המסוגל לחיזוק האמונה * ספירת העומר: אהבת התורה והשתוקקות לקבלתה * הניסים ומדרגת האמונה בגאולה העתידה יותר מיציאת מצרים * ויאמינו בהשם ובמשה עבדו * חוסר התבוננות באמונה "מקוצר רוח ומעבודה קשה" * הצורך בחיזוק תמידי נגד היצר הרע * כל מצבי האדם ניסיונות עברו לחזקו באמונה * השמחה בימי ניסן ובכל השנה.

מאמר יא..... קעט

התעלות ממדרגת עם למדרגת בנים * המדרגה הגבוהה בקריעת ים סוף * כשטבעו המצרים בים פסקה השפעתם * ניסן זמן המסוגל להתעלות ולהיגאל * בזמנים המסוגלים יש יותר ניסיונות * ניצול הזמן בערב שבת ושבת * שקידה

והתמדה, השתוקקות לתורה * התבוננות בחסרונות עצמו ובמעלות זולתו *
הנהגת מידות טובות בערב פסח ובכל השנה.

מאמר יב..... קפז

בזכות מילה נגאלו: שמירתה במצרים, ומעלת קדושת המילה * בזכות שלא שינו
את שמם: נבדלו מדרכי המצרים * בזכות השבת: מאז בריאת העולם הייתה
קדושה ומקור הברכה * שבת קודש מתנה טובה לישראל * השפעת קדושת
השבת כנחלה שאין לה הפסק * במנוחתו לא ישכנו ערלים - השגחה מיוחדת
* שומרי שבת, קוראי עונג, ומקדשי שביעי.

מאמר יג..... קצג

היציאה ממצרים "לחירות עולם" * חירות הנפש על ידי עסק התורה * ממשלה
על הכוחות להנהיגם על פי התורה * יציאת מצרים לצורך קבלת התורה * שבט
לוי במצרים לא רצו לקבל שום עול מלבד עול תורה * עסקו בתורה קודם
נתינתה * עסק התורה לאחר מתן תורה - דרגה וקדושה אחרת.

מאמר יד..... קצח

חירות מיצר הרע וממלאך המוות * ככל שהתרחקו מטומאת מצרים זכו ליותר
חירות * "האכילנו את המן" - מדרגה נוספת * חירות משני מיני יצר הרע,
הטבעי וכוח הטומאה * היצר הרע תמיד ממשיך לפתות גם בדרגות גבוהות *
השגות מכוח רוח הקודש אינן בחושים הגשמיים.

מאמר טו..... רג

העוסק בתורה זוכה לחירות הנפש ממידות רעות * עבוד מאהבה עבוד מיראה
* החסיד מושל על כל כוחות הטבע שלו * מיתת הרשעים שרצו להישאר
במצרים * "השתא עבדי" - עבדי היצר הרע * תפילה על רוחניות אינה חוזרת
ריקם.

מאמר טז..... רח

יציאת מצרים ביום טוב הראשון * מצוות חג הפסח לחיזוק האמונה * השגחה
שלא ליתן פתחון פה למצרים * מיתת רשעי בני ישראל במצרים * פסח מצה
ומרור - חיזוק האמונה על ידי זכירת הניסים * מצות תפילין לזכירת ניסי יציאת
מצרים ולחיזוק האמונה * השפעת קדושת התפילין לפי מדרגת האדם * שמחת
יום טוב - נגילה ונשמחה בכך * מועדים לעסוק בתורה.

מאמר יז..... רטו

חול המועד ובין הזמנים ☆ הלומד בזמני רפיון נוטל שכר כולם ☆ לפי גודל
המצוה יגדל עונש המבטלה ☆ חג הפסח זמן חירותנו בכל שנה ☆ אמירת שיר
השירים בפסח ☆ לימוד ספרי מוסר בחג.

מאמר יח..... רכג

מועדים לשמחה - חייב השמחה ביום טוב ☆ שמחת יום טוב בטבע האדם ☆
מקראי קודש, "מועדי" או "מועדיכם"? ☆ הקדושה ביום השבת ☆ שמחת המצוה
ביום טוב ובכל השנה ☆ סעודה על שמחת המצוה ☆ "והנחילנו מועדי קדשך"
- תפילה על המשך המדרגה.

☆ ☆ ☆

קובץ
הערות
וביאורים



עניני
חג הפסח

עניני בדיקה וביעור חמץ

סימן א

בענין בדיקת חמץ

דבאמת לשון ביטול לא הוי הפקר ממש רק גילוי דעת למה שבלבו שאינו חושבו ונחשב לו כעפרא וכיון דאנו דנין על מה שבלבו דהיינו בדרך גילוי מילתא מה שבדעתו ואם בדעתו אינו כן אין הביטול כלום ואפשר שזהו שמדקדק הר"ן בלשונו הזהב שביטול זה תלוי במחשבתן והיינו כנ"ל עכ"ל, וכוונתו דדוקא במקום שהדבר חל ע"י מעשה או דיבור שאומר בפיו בזה אמרינן דדברים שבלב אינם דברים ולא חיישינן אם בלבו אינו רוצה שיחול הדבר, וכגון בהא דאיידין בקידושין שם לגבי מוכר נכסיו דאין חוששים למה שבלבו רצה שיהא תנאי במכירה, וכן במקדיש קרבן ע"י שכפוחו להקדיש דלא חיישינן למה שבלבו אינו רוצה שיחול ההקדש שהקדיש בפיו, וכן בבעל שכפוחו לגרש דלא חיישינן למה שבלבו אינו רוצה שיחולו הגירושין, אבל ביטול חמץ אינו דבר שחל ע"י דיבורו אלא עיקרו הוא מה שבלבו הוא מבטלו ומחשיבו כעפרא וגם כשאומר את הביטול בפיו אין זה אלא גילוי למה שבלבו, ולכן אנו דנים בזה בהכרח על מה שבלבו ואם בלבו לא היה ביטול גמור

בטעם מצות בדיקת חמץ פי' רש"י בריש פסחים דהיינו כדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא. והתוס' שם הקשו ע"ז דכיון שצריך גם ביטול [כדאי' בפסחים ו:] ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי דתו אינו עובר בב"י וב"י [כדאי' בפסחים ד:] תו אמאי הצריכו חכמים בדיקה כלל. ולכן פירשו התוס' באופ"א דהוא משום החשש דשמא יבוא לאוכלו. והר"ן שם כתב ליישב את דברי רש"י דמפני שביטול זה תלוי במחשבתן של בני אדם ואין דיעותיהם שוות ואפשר שיקלו בכך ולא יוציאוהו מלבן לגמרי ואז יעברו בב"י וב"י, לכן ראו חכמים להחמיר שלא יספיק ביטול והצריכוהו בדיקה וביעור, וממילא שפיר י"ל דהבדיקה היא כדי שלא יעבור עליו בבל יראה וב"י, עכ"ד.

ונראה דהא דהתוס' לא היה ניח"ל בתירוץ זה היינו משום דקאזלי לשיטתם, דהנה הגרעק"א בתשו' (ח"א סימן כ"ג) הקשה על דברי הר"ן דכיון שאומר בפיו שמבטל א"כ אף אם בלבו אינו כן הו"ל דברים שבלב וקיי"ל [בקידושין מט:] דדבשב"ל אינם דברים, ותירץ הגרעק"א וז"ל וצ"ל כיון

והנה בפסחים לא: תנן "חמץ שנפלה עליו מפולת הרי הוא כמבוער", ובגמ' שם אי' "א"ר חסדא וצריך שיבטל בלבו", וכתב ע"ז הר"ן שם וז"ל איכא מאן דפירש דלבו לאו דוקא אלא לומר שאין צריך להשמיע לאזניו אבל צריך שיוציא בשפתיו דברים שבלב אינם דברים עכ"ל, ולכאור' צ"ב לפי משנ"ת מדברי הגרעק"א בשיטת הר"ן דביטול הוי עיקרו בלב אמאי בעינן בזה דוקא שיוציאנו בשפתיו ומאי שייך בזה להחיסרון של דברים שבלב. [והנה באמת בר"ן עצמו בריש פסחים שם מבואר דנקט דביטול חמץ מהני גם בלב, עיי"ש, אך מ"מ מדהביא לקמן להך שיטה דבעינן שיוציאנו בפיו משמע דאי"ז סותר לעיקר שיטתו בבאור דין ביטול חמץ].

וי"ף ע"פ מש"כ היש"ש בב"ק פ' המניח (ס' ל"ד) בתו"ד דהא דמחילה בלב לא הוי מחילה היינו משום דלא גמיר ומקנה מאחר שלא הוציא בפיו, ומבואר דהחיסרון בדין "דברים שבלב" הוא משום שכשהוא אינו אומר בפיו את מה שבלבו עדיין חסר בגמירות דעת ע"ז ואין הדבר מוחלט בלבו כ"כ כמו דברים שמוציא בפיו, ולפי"ז י"ל דמשו"ה שייך להך חיסרון גם בביטול חמץ אע"פ שהוא ע"י מחשבת הלב בלבד דמ"מ צריך שיוציא הביטול בפיו כדי שעיי"ז יהא הביטול שבלבו בגמ"ד גמורה. [וכן יש לבאר עפי"ז את שיטת הסוברים דבכתיבת הגט צריך שיאמר הסופר בפיו שכותב "לשמה" אע"פ שחלות לשמה שבגט חל נמי ע"י מחשבת הלב לבד, וכמש"כ הגרעק"א בתשו'

נמצא שאין כאן ביטול כלל ולא שייך לומר ע"ז דרבשב"ל אינם דברים.

והנה תירוצו של הרעק"א א"ש רק לפי מש"כ הר"ן בריש פסחים שם בבאור דין "ביטול חמץ" דענין הביטול אינו כשאר הפקר אלא הוא גילוי דעת שאינו מחשיב בלבו את בעלותו על החמץ ולא ניחא ליה בזה, [וכן מבואר ברש"י בפסחים ד. (ד"ה חובת הדר), ועיי' להלן בסימן ד' עוד בבאור הדברים באורן], דדבר זה עיקרו בלב הוא ושפיר כתב הרעק"א דאם בלבו אין מבטל לא מהניא מה שבפיו הוא אומר שמבטל, אבל שיטת התוספות בפסחים ד: (ד"ה מדאורייתא) דענין ביטול חמץ הוא כשאר הפקר שמפקיר את החמץ ומוציאו מרשותו, עיי"ש, וחלות הפקר הוא ע"י הדיבור שאומר בפיו [כמו הקדש שחל ע"י הדיבור], ואם מפקיר בפיו שפיר חל ההפקר אף אם בלבו אינו מפקירו דרבשב"ל אינם דברים וכמו כל דבר שחל בדיבור, ולא שייך ע"ז לסברת הגרעק"א.

ומעתה מבואר היטב הא דהתוספות לא היה ניחא להו בתירוץ הר"ן על קושייתם שהקשו על פרש"י, דלפי שיטתם דס"ל דביטול הוי הפקר הרי כיון שבפיו מפקירו תו אין לחשוש אם בלבו אין מפקירו דלא איכפת לן בזה כיון דרבשב"ל אינם דברים וליתא לתירוץ הר"ן, ומשו"ה שפיר כתבו דא"א לפרש דתקנת הבדיקה היה כדי שלא יעבור בב"י וב"י דמאחר שביטלו שוב אינו עובר עליו.

אבל כשהוא עושה כל מה שיכול לעשות אמרין דברים שבלב הוו דברים, עיי"ש, דהיינו מה"ט דכיון דכל הטעם דדבשב"ל אינם דברים הוא משום חיסרון בגמירות דעת אמרי' דהיינו רק באופן שהיה יכול להוציא בשפתיו ולא הוציא בשפתיו דבכה"ג איכא מזה הוכחה דלא גמר בליבו.

הנ"ל דגם חלות לשמה הו"ל עיקרו בלב, דהיינו נמי משום דהדיבור מחזק את מחשבת הלב שיהא בגמ"ד שלימה וכמשנ"ת]. ועפ"ז יש לבאר עוד את שיטת התוספות בגיטין דף לב. (ד"ה מהו, בחד תירוצא) דסברי דהא דאמרין דבשב"ל אינם דברים היינו דוקא במקום שיכל לומר בפיו ולא חשש לפרש

☆ ☆ ☆

סימן ב

בענין "הבודק צריך שיברך"

מעבירה, וה"נ הו"ל דכוותה, ולזה קמ"ל דאי"ז כן אלא יש בזה גדר של "מעשה מצוה" בעצם הבדיקה ושפיר מברכים ע"ז כמו כל המצוות, ולא דמי לבדיקת תולעים דבבדיקת תולעים אין "חיוב בדיקה" אלא דאין לו אפשרות לאכול בלא לבדוק וע"כ הוא בודק כדי שיוכל לאכול ועל כה"ג אין ברכה, משא"כ בחמץ רבנן תיקנו "חיוב בדיקה" בפ"ע מחמת דלא סמכו על הביטול או משום חשש שמא יבוא לאכלו, וכיון דרבנן חייבו בדיקה הוי זה מצוה ושפיר שייך ברכה ע"ז, ועכ"פ נמצא דיש שפיר חידוש בהך מילתא ד"הבודק צריך שיברך". ומעתה יל"ע מה הוקשה בזה להר"ן.

ונראה דהר"ן קאזיל בזה לשיטתו בריש פסחים דכתב שם דהבדיקה הוי מדאורייתא כדילפינן לה בפסחים דף ז' ע"ב מקראי ואי"ז אסמכתא אלא דרשא גמורה,

איתא בפסחים דף ז ע"א "א"ר יהודה אמר רב הבודק צריך שיברך". וצ"ב מה החידוש בזה הא על כל מצוה צריך לברך ומ"ש בדיקת חמץ משאר מצות. וכבר הקשה כן הר"ן שם וז"ל וא"ת פשיטא ולמה לא יברך כשם שהוא מברך על המצוות כולן עכ"ל.

ואכן לכאור' היה אפשר ליישב בזה בפשיטות, דהיה מקום לומר דכל הבדיקה הוי רק "היכי תמצוי" להצילו שלא יכשל באיסור, דהיינו שלא יכשל באיסור כל יראה לשיטת רש"י בריש פסחים דטעם הבדיקה כדי שלא יעבור בכל יראה, או שלא יכשל באיסור אכילת חמץ לשיטת התוס' שם דטעם הבדיקה כדי שלא יבוא לאוכלו, אבל אין כאן קיום מצוה בעצם המעשה, והרי זה כמו מי שבודק את מאכלו מתולעים דליכא ברכה ע"ז כיון דהוי רק "היכי תמצוי" ליהרר

ואע"ג דמדאור' סגי בביטול מ"מ סגי גם בבדיקה לחודא דאם בדק שוב א"צ לבטל וזה ב' אופנים מדאור' לקיום "תשביתו", עיי"ש מה שהאריך בזה, והשתא לפי שיטתו שפיר הקשה הר"ן מה החידוש בהא דצריך לברך על הבדיקה דאם זה מדאורייתא ובכלל קיום "תשביתו" הרי ודאי דזה "מעשה מצוה" בעצם הבדיקה.

ויעוין ש' בר"ן דתי' ע"ז וז"ל י"ל דהא קמ"ל דאע"ג דביעור חמץ עיקר המצוה אפ"ה משעה שהוא מתחיל בה דהיינו בשעת בדיקה מברך עליה ומיהו אין מברכין לבדוק אלא לבער שעיקר כוונת הבדיקה הוא הביעור עכ"ל, והיינו דיש חידוש בהא דמברכים בשעת הבדיקה ולא בשעת הביעור, דהרי באמת המצוה לא נגמרת

בהבדיקה אלא בהביעור דלמחר שהרי אם יבדוק החמץ וישאירו ולא יבערו לא קיים שום מצוה ונמצא דעיקר המצוה הוא הביעור, ומה"ט הרי נוסח הברכה הוא "על ביעור חמץ", וא"כ היה ראוי לכאור' טפי לברך למחר בשעת הביעור, ולזה קמ"ל דמ"מ מברכים כבר בשעת הבדיקה כיון דאז הוא מתחיל את המצוה.

[ויעוין] בריטב"א דכתב נמי כדברי הר"ן דזה החידוש הכא, והוסיף בזה וז"ל דאע"ג דודאי בדיקה מן התורה וישנה בכלל השבתה דלא סגי בלא"ה וכו' עכ"ל, והיינו כמשנ"ת לעיל בבאור קושית הר"ן. ויעוין עוד ברא"ש מש"כ נמי בבאור חידושא דר' יהודה, ובאחרונים דנו בבאור דבריו, ואכ"מ].

☆ ☆ ☆

סימן ג

בענין ספיקות בבדיקת חמץ

א' בפסחים דף ד' ע"א "בעו מיניה מרב נחמן בר יצחק המשכיר בית לחבירו בארבעה עשר חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק", ופי' רש"י וז"ל מי מחזקין ליה להאי משכיר דודאי בדקו אמש כמצות חכמים אי לא עכ"ל, ומבואר דאם ל"ה חזקתו בדוק צריך השוכר לבדוק מספק, וקשה דהא בדיקת חמץ הוא מדרבנן ואמאי לא נימא בזה ד"ספק דרבנן לקולא".

וכבר הקשה כן השעה"מ בהל' מקוואות פ"י ה"ו (סוף כלל א'), וכתב ליישב בזה דשאני הכא דאיכא "חזקה דמעיקרא" על הבית שלא נבדק, אך תלה את זה בפלוגתת הפוסקים בדין "ספק דרבנן לקולא" נגד חזקה דמעיקרא דיש סוברים דגם נגד חזקה דמעיקרא איכא לדין ספק דרבנן לקולא, ולפי"ז אכתי קשה להך קושיה.

דמספק א"צ לבדוק דספיקא דרבנן לקולא, ולכא' קשה דהא נתבאר דבספק בבדיקת חמץ מחמרינן וכדמוכח מניה וביה מהא דלהצד דאין חזקתו בדוק חייב השוכר לבדוק.

וי"ף עפ"י מש"כ הלח"מ בפ"ב מחמץ ומצה ה"י על דברי המ"מ הנ"ל בשיטת הרמב"ם דמחמרינן בספיקות בבדיקת חמץ, דה"מ בספק במציאות אבל בספיקא דינא לא מחמרינן דלא שייך בזה להסברא ד"בדיקת חמץ על הספק נתקנה" דזה נתקן על ספק במציאות, [ויעוי"ש מה שתירץ עפ"ז], וממילא א"ש הא דפסק הרא"ש כאן דספיקא דרבנן לקולא כיון דאיירינן על ספיקא דינא האם חזקתו בדוק או לא, [ואע"ג דכאן זה לא ספק בהל' בדיקה אלא ספק האם לנקוט שזה בדוק או לא, מ"מ גם כה"ג זה נידון כ"ספיקא דינא" וכדמבאר כיו"ב בקונטרס הספיקות כלל א' אות ב' עיי"ש].

ובעיקר היסוד דהמ"מ בשם הרא"ה הנ"ל דמחמרינן בספיקות בבדיקת חמץ משום דעיקר בדיקת חמץ על הספק נתקנה, יל"ע האם הכוונה דמחמרינן בזה בתורת ודאי דגם כה"ג הו"ל בכלל התקנה של בדיקת חמץ, או דהכוונה רק דמחמרינן בזה בתורת ספק וכמו בכל ספק דאורייתא. ואיכא נ"מ בזה לענין ברכה, דאם החיוב בזה הוא בתורת ודאי ובכלל התקנה יהיה בזה גם חיוב ברכה, משא"כ אם זה רק בתורת ספק לא יהא בזה ברכה. והנה בלשון הרא"ה שם אי' "החמירו בספיקה יותר משאר ספיקות של

והנה בשעה"מ שם כתב ליישב עוד עפ"י מש"כ המ"מ בפ"ב מהל' חמץ ומצה ה"י בשם הרא"ה דבספק בבדיקת חמץ ליכא לכללא ד"ספק דרבנן לקולא" דכיון דבדיקת חמץ תחילה על הספק נתקנה החמירו בספיקה יותר משאר ספיקות של דבריהם, [וכן מבואר יסוד זה בתוס' במנחות דף ס"ז ע"ב ד"ה כדי, עיי"ש], ויעוי"ש במ"מ דמבאר בזה את שיטת הרמב"ם שם דפסק לגבי ספיקות בבדיקת חמץ דחייב לבדוק, אך טען ע"ז המשנ"ל דאכתי זה לא יתיישב לדעת הרבה ראשונים דפליגי על הרמב"ם וסברי דבספיקות בבדיקת חמץ נמי אזלינן לקולא.

ונראה לחלק בזה דהרמב"ם והראשונים שם לא איירו על ספיקות בעיקר הבדיקה אם נעשית או לא אלא על ספיקות בדברים שארעו כגון על עכבר שנכנס לבית האם הכניס לשם חמץ או מצה וכיו"ב, ובהנך גוויי"ל דזה כבר ל"ה בכלל עיקר התקנה"ח של בדיקת חמץ שנתקן על הספק, אבל הכא דאיירינן על ספק בעיקר הבדיקה שמא הבית כלל לא נבדק בזה י"ל דכו"ע מודו דהו"ל בכלל עיקר התקנה"ח של בדיקת חמץ שנתקן על הספק, דכמו דתיקנו לבדוק מספק ה"נ תיקנו לבדוק כשלא ידוע אם זה נבדק, וממילא מיושב שפיר הקושיה הנ"ל לכו"ע. [ויעויין במקו"ח סי' תל"ד סק"א דכבר נחית לעיקר הך חילוקא].

והנה בהך ספיקא דהגמ' בפסחים הנ"ל לגבי המשכיר בית לחבירו יעוי"ש בסוגיא דלא נפשט הספק, וכתב שם הרא"ש

דבריהם", ומשמע דזה רק בתורת ספק, אכן בלשון התוס' במנחות דף ס"ז ע"ב [שהבאנו לעיל] אי' "גבי חמץ החמירו כודאי דאורייתא", ומשמע דהו"ל בתורת ודאי. ומיהו יש לדון לחלק בענין זה בין המקרים, ואכמ"ל בזה.

☆ ☆ ☆

סימן ד

בענין ביטול חמץ

אדם דכתיב לא יראה לך וכיון שחמץ בפסח אסור בהנאה ואיסוה"נ חשיב אינו ברשותו נמצא שכל חמץ בפסח באמת הוא אינו ברשותו של אדם, אלא דמ"מ "עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו", והיינו דלגבי איסור בל יראה לא מהני הך איסוה"נ שבחמץ לענין שלא יעבור עליו ושפיר עובר עליו כאילו הוא ברשותו, [ואין פירושו שבאמת נעשה החמץ שלו וברשותו מגזיה"כ אע"פ שהוא איסוה"נ, אלא הבאור הוא דלגבי איסור לא יראה חשבינן ל' "כאילו" הוא ברשותו, וכדאמרין הכי בפסחים ו': גם לגבי בור ברה"ר דהוי אינו ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, דודאי אין פירושו שיש לבעל הבור איזה זכות ובעלות ברה"ר אלא הכוונה דלגבי חיוב תשלומין על נזקי הבור חשבינן ליה כאילו הבור שלו], ובזה חידשה התורה שאם האדם אינו מחשיב את בעלותו על החמץ ואינו חפץ בו ליכא לדינא ד"עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו" וממילא אינו עובר עליו בכ"י הואיל ובאמת אין החמץ ברשותו מחמת האיסוה"נ שבו. [וכע"ז פירש

בבאור ענין "ביטול חמץ" יש כמה שיטות בראשונים, דשיטת התוס' בפסחים דף ד' ע"ב (ד"ה דמדאורייתא) והרא"ש ועוד ראשונים דזה מטעם הפקר כפשוטו, דבמעשה הביטול הוא מפקיר את זה וכיון שאי"ז שלו תו הוא אינו עובר ע"ז בבל יראה.

והר"ן בריש פסחים באר בזה באופ"א וז"ל לפי שאינו ברשותו של אדם אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו [וכדאי' בפסחים דף ו' ע"ב] ומש"ה בגלויי דעתא בעלמא דלא ניחא ליה דליהוי זכותא בגויה כלל סגי עכ"ל, וכ"כ בהמשך דבריו שם בבאור ענין הביטול וז"ל ויוציאנו במחשבתו מרשותו עיי"ש, [ויעוי"ש בר"ן לעיל דהביא להא דאי' בספרי "לא יראה לך שאור - בטל בלבך"]. ובאור דבריו הוא דענין ביטול חמץ היינו מה שהאדם אינו מחשיב את בעלותו על החמץ ואינו מקפיד כלל אם יקחו ממנו את החמץ, והא דמהני הך ביטול לענין שלא יעבור בבל יראה וב"י, הוא מפני שמן הדין היה ראוי שלא יעבור בכ"י וב"י כלל שהרי לא אסרה תורה אלא חמץ שהוא ברשותו של

המקור חיים בפתיחה לסימן תל"א בבאור דברי הר"ן, אכן הפמ"ג בסי' תל"א (א"א סק"ב) פי' בדברי הר"ן באופ"א, ואכמ"ל בזה].

ובחי' הריטב"א בפסחים דף ו: הביא מהלך שלישי בזה בשם "יש שפירש" דהא דלא עבר על כל יראה לאחר הביטול הוא משום דתו ליכא עליהו תורת לחם, וכן כתב המאירי בפסחים דף ז. בשם י"מ שהביטול הוא שמבטלו ומוציאו מתורת אוכל, וכן הבין בפ"י מהר"ם חלאוה בפסחים ו: בדעת הרמב"ן וז"ל דביטול כמשמעו שמבטלו מתורת חמץ ומחשבו כעפר בעלמא שאינו ראוי לאכילה וכו' עכ"ל, וכ"כ רבינו מנוח על הרמב"ם ברפ"ב מהל' חמץ ומצה וז"ל דדרשין לא יראה לך חמץ בתורת חמץ אבל בתורת עפר יראה עכ"ל, ובפ"ג ה"ז הוסיף ע"ז דלאחר שביטלו מתורת אוכל שוב אינו נקרא חמץ והו"ל ככופת שאור שיחדה לשיבה וטח פניה בטיט דבטלה ואינו עובר עליה [כדאיתא בפסחים דף מה:], עיי"ש. והבאור בזה הוא דאיסור חמץ בפסח אינו אלא בדבר שהוא אוכל אבל חמץ שאין בו תורת אוכל אין בו איסור, וכדחזינן דהפת שעפשה ונפסלה מאכילת כלב אין בה איסור חמץ כדמבאר בפסחים מה:, וכן איתא בפסחים כא: דחמץ שחרכו קודם זמנו מותר בהנאה אפילו לאחר זמנו, ומשו"ה נמי אמרינן דכופת שאור שיחדה לשיבה וטח פניה בטיט בטלה ומותר לקיימה בפסח, דאע"פ שבמציאות היא חמץ ואף ראויה לאכילה מ"מ כיון שיחדה לשיבה ופקע ממנה שם אוכל [וגם לענין טומאה שוב אינה

מיטמאה טומאת אוכלין אלא טומאת מדרס כדמבאר בחולין קכט.]. תו לא חשיבא חמץ ליאסר בפסח, והשתא ס"ל להנך ראשונים דכשאמרה תורה שע"י ביטול חמץ אינו עובר בכל יראה וב"י, נתחדש בזה שאם מבטל מלבו את חשיבות האוכל שבחמץ ומחשיבו כעפר שאין בו חשיבות אוכל תו הו"ל לגבי ידידה כאילו שבאמת אין בחמץ הזה תורת אוכל ומשו"ה הוא אינו עובר עליו בב"י וב"י. ונמצא לפי"ז דהא דמהני הביטול אינו משום שע"י הביטול לא חשיב "לך" אלא משום שכשמבטלו חשיב לידידה כחמץ שאין בו תורת אוכל ולא חשיב "חמץ".

ובמהדר"ם חלאוה שם הקשה על שיטה זו וז"ל והגע עצמך מי לא אמרת וכו' א"כ יהא מותר בהנאה אפילו בפסח דבשלמא באכילה אי אכיל ליה הא יהיב דעתיה עליה למחשבה לאכילה לדין חמץ אלא בהנאה להוי נמי כעפרא עפרו מי אסור בהנאה ומי עדיף הנאה מלעבור בכל יראה וב"י עכ"ל, והיינו דכיון דאמרינן דע"י הביטול הו"ל כחמץ שאין בו תורת אוכל שוב שזה יהא מותר אפילו בהנאה, וכדין כופת שאור שיחדה לשיבה הנ"ל שמותרת גם בהנאה [כמ"ש במשנ"ב סימן תמ"ב ס"ק מ"ג]. ולכאורה קושייתו צ"ע, דבשלמא בכופת שאור שיחדה לשיבה ליכא גם איסור הנאה כיון דמהניא יחודו שבאמת יפקע שם אוכל מהשאור ואף לענין טומאה תו אין בה טומאת אוכלין, אבל בחמץ שביטלו הרי פשוט שלא חל שום חלות בגוף החמץ

ועדיין שם אוכל עליו לכל מילי ומקבל טומאת אוכלין, אלא שמלבו של האדם בטלה חשיבות שם אוכל שישנה בחמץ ובכה"ג חדשה תורה שלגבי איסור כל יראה וב"י חשבינן ליה כאילו אין על החמץ שם אוכל ואינו עובר עליו, אך למה נימא שיהא חמץ זה מותר גם בהנאה.

וי"ף בדעת המהר"ם חלאוה דס"ל דהטעם במה שהחמירה תורה לעבור על החמץ בכל יראה וכל ימצא הוא מפני שהחמץ אסור באכילה ובהנאה ולא בדילי אינשי מיניה,

וכמו שציידד כן הר"ן בריש פסחים, וכ"כ המאירי בריש פסחים וז"ל שהרי מצד שאדם רגיל בו החמירה תורה באיסור חמץ יותר משאר איסורין לבערו וכו' עכ"ל, ומשו"ה ס"ל דאם הגדר בביטול חמץ הוא דלגבי איסור כל יראה חשיב כאילו שאין בו תורת אוכל, ע"כ היה ראוי למילף מזה דכמו"כ אין החמץ אסור בהנאה לגבי המבטל [וגם באכילה אין בו איסור אלא מפני שכשאוכלו אחשבי' לאוכל] דאל"כ אין סברא לומר שלא יהא בו איסור כל יראה וב"י.

☆ ☆ ☆

סימן ה

בענין ברכה על ביטול חמץ

הב"י בריש סי' תל"ב הקשה אמאי לא תיקנו בנוסח הברכה של ביעור חמץ לברך "על ביטול חמץ", ותירץ (בתיורצו הראשון) דהיינו משום דביטול הוי בלב ואין מברכים על דברים שבלב עכ"ל. [ואיכא נ"מ בזה לענין האופנים דאיכא רק ביטול בלא בדיקה וביעור, ויעויין בטור סי' תל"ו ובנו"כ שם מש"כ בענין זה].

והנה הר"ן בפסחים דף ל"א ע"ב הביא שיטה דבעינן בביטול דוקא דיבור ולא מהני בלב, ולפי"ז לא א"ש לכאן תירוצי הב"י. וצ"ל דהב"י קאזיל כאן כדעת הסוברים דביטול מהני גם בלב. [ויעויין בב"י בסי' תל"א שהביא לב' השיטות בזה, ובב"י בסי'

תל"ד וסי' תל"ו נקט טפי דצריך לבטל בפה, ויעויין"ש מה דהשיג על דברי הטור בענין זה].
אכן באמת נראה לקיים תירוצי הב"י גם לשיטת הסוברים דבעינן דוקא ביטול בפה, והוא עפ"י מה דיסד הגרעק"א בתשו' ח"א סי' כ"ג דדין ביטול חמץ אף כשזה בדיבור מ"מ הו"ל חלות שעיקרו בלב כיון דענינו הוא שלא להחשיבו בליבו וכמש"כ הר"ן בריש פסחים ולא דמי לשאר חלויות בדיבור כגון הפקר וכיו"ב, עיי"ש, ונתבאר באורך לעיל בסימן א', ויעויין לעיל שנתבאר דזה א"ש גם להשיטות דבעינן דוקא ביטול בפה דמ"מ אכתי עיקרו בלב הוא, והשתא לפי"ז י"ל דמשו"ה ליכא ע"ז ברכה

אף להשיטות דבעינן לבטל בפה כיון דעכ"פ עיקרו בלב.

והנה בתשו' רע"א ח"ב סי' כ"ט הביא הגאון רבי וואלף איגר (דודו של הגרעק"א) את קושית הג"ר ישעיה פיק על הב"י מהא דמברכים על הפרשת תרומה אף דזה ניטל במחשבה, והגאון רבי וואלף איגר כתב שם בתחילה לתרץ דאה"נ הא דמברכים על הפרשת תרומה היינו רק כשזה בדיבור

ולא כשזה במחשבה, עיי"ש, ולכאור' קשה דהא משמע בב"י דכיון דביטול מהני בלב לכן גם כשמבטל בפה ליכא ברכה, וא"כ ה"נ נימא בתרומה דכיון דזה מהני במחשבה שוב גם כשמפריש בפה לא יברך. אכן עפ"י משנ"ת דסברת הב"י הוא משום דביטול חמץ עיקרו בלב מיושב שפיר, דבהפרשת תרומה כשזה בדיבור זה חל ע"י הדיבור ול"ה "עיקרו בלב" ולכן שפיר מברכים ע"ז.

☆ ☆ ☆

סימן ו

בענין חזרה מביטול החמץ

בפי' הרע"ב בריש פסחים כתב לבאר בהא דתיקנו חז"ל בדיקת חמץ ולא סגי בביטול וז"ל ואע"ג דבביטול בעלמא סגי חיישינן שמא ימצא גלוסקא יפיה וימלך על ביטולו ויחשוב עליה לאכלה ויעבור עליו על ב"י וב"י הלכך בודקין את החמץ כדי לבערו מן העולם עכ"ל. [ומש"כ "ויחשוב עליה לאכלה" אין כוונתו דחיישינן שמא באמת יאכלנה בפסח, דאטו ברשיעי עסקינן, אלא ר"ל שיהא רגע אחד שיתעורר בלבו רצון לאכלה ובזה הרי הוא מחשיב את החמץ ואינו מבטל, ושוב אע"פ שבודאי מיד יתגבר על רצונו ויבערנה מ"מ כיון שחזר מביטולו הרי עבר בב"י וב"י. וכעיי"ז פירש המאירי בפסחים ו: עיי"ש]. ומבואר בזה דאפשר לחזור בו מהביטול וכשחוזר בו מיד

עובר עליו כמו שאר חמץ שאינו מבטל. וכן מבואר כבר ברמב"ן בפסחים דף ד' ע"ב ובעוד ראשונים.

ובבאור הדברים נראה עפ"י שיטת הר"ן והראשונים שהובא לעיל בסימן הקודם דסברי דביטול זה לא מטעם הפקר אלא ענינו הוא שהאדם בלבו אינו מחשיב את בעלותו על החמץ או שאינו מחשיבו בתורת אוכל, דלפי"ז לא חל כאן איזה חלות בגוף החמץ, ולכן שייך לחזור בו מהביטול דבשעה שחוזר מביטולו ומחשיב בלבו את החמץ הרי אין כאן ביטול. וכן הוא להדיא ברמב"ן בפסחים הנ"ל, יעוי"ש שכתב בזה וז"ל וכ"ש חמץ שאין ביטולו מתחילה אלא בדעתו שלא רצה בקיומו וכל שחזר ונתן דעתו עליו עובר הוא עכ"ל, והיינו כמשנ"ת. [ועי' בתוי"ט

והנה כיו"ב יש להקשות גם בהא דאיתא בפסחים לא: לגבי הא דתנן התם דחמץ שנפלה עליו מפולת הרי הוא כמבוער ואינו עובר עליו בב"י, דאמרי' עלה "וא"ר חסדא וצריך שיבטל בלבד", ופרש"י וז"ל שמא יפקח הגל במועד ונמצא עובר עליו עכ"ל, ומבואר דאעפ"י שכל זמן שלא פיקח את הגל לא עבר עליו מ"מ לאחר שיפקח הגל יעבור עליו מכאן ולהבא, ולכאור' כיון שבתחילת זמן איסורו לא עבר עליו א"כ לא נתחדש בו דינא ד"עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו" [שהרי לא נתחדש דין זה אלא לגבי זה שיעבור בב"י וב"ן] וכבר נחשב החמץ אינו ברשותו מחמת האיסור הנ"ל שבו, וא"כ איך יעבור עליו אח"כ כשיפקח הגל הא הו"ל כשאר חמץ של הפקר. וכן יש להקשות לשיטת התוס' בפסחים כא. (ד"ה ואי) והר"ן בריש פסחים דחמץ שאינו ידוע אינו עובר עליו אע"פ שלא ביטלו ואם מצאו במועד עובר עליו מכאן ולהבא, דלכאור' כיון שבתחילת זמן איסורו לא עבר עליו לא נתחדש בו ד"עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו" וכבר נעשה החמץ אינו ברשותו, וא"כ איך עובר עליו אח"כ כשמוצאו במועד.

אכן בזה י"ל דאע"פ שמה שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו אינו אלא לענין איסור ב"י וב"י, מ"מ גם אם לא יעבור בבל יראה מפני איזו סיבה אפ"ה אמרינן דעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו לענין זה שיעבור עליו אח"כ בשעה שתסתלק אותה הסיבה, ומשו"ה גם בחמץ שנפלה עליו מפולת או בחמץ שאינו ידוע דליכא ב"י וב"י מטעם

בריש פסחים שם שפירש דהא דמהני חזרתו היינו משום דמחשבה מבטלת מחשבה, והרש"ש שם הקשה דזה לא א"ש לריש לקיש שסובר בקידושין נט: (לדעת רב זביד) דלא אתי דיבור ומבטל דיבור, דלדידיה ה"נ דלא אתי מחשבה ומבטל מחשבה, עיי"ש. אכן לפי משנ"ת לא מדין ביטול מחשבתו הראשונה אתינן עלה דהא בלא"ה לא חל שום חלות בגוף החמץ כלל, אלא דמעיקרא לא מהניא הביטול שבלבו רק כל זמן שמחשבת הביטול קיימת וכמשנ"ת].

אמנם יש לעיין איך מהניא מה שיחזור מביטולו לענין שמעכשיו יעבור עליו בב"י וב"י, דהא כל מה דאיכא בל יראה בכל חמץ אע"ג דזה איסור הנ"ל ואי"ו ברשותו היינו משום דינא ד"עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו" [וכדא' בפסחים ו' ע"ב], וא"כ כיון דהכא בתחילת זמן איסורו ה"י החמץ מבוטל והועיל הביטול שלא יעשנו הכתוב כאילו הוא ברשותו ואז כבר יצא החמץ מרשותו מחמת האיסור הנ"ל שבו ומשו"ה לא עבר עליו, שוב אע"פ שעכשיו אין כאן ביטול מ"מ איך יעבור עליו מאחר שהחמץ אינו ברשותו, דהא בהך גזיה"כ דעשאו הכתוב וכו' לא מצינו אלא שבתחילת זמן איסורו חשיב כאילו לא יצא החמץ מרשותו מחמת האיסור הנ"ל שבו, אבל לאחר שכבר יצא החמץ מרשותו הו"ל כשאר חמץ של הפקר ולמה נאמר שעשאו הכתוב כאילו נכנס לרשותו עכשיו. וכן הקשה בחי' קול סופר על המשניות להג"ר חיים סופר זצ"ל [בעמח"ס מחנה חיים] בריש מסכתין, עיי"ש.

דלא הוי מצוי אצלו אמרינן שפיר דמעיקרא עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו לענין זה שאם אח"כ זה יהא מצוי הוא יעבור עליו, ונמצא שבתחילת זמן איסורו שפיר קרינן ביה "לך" אלא שלא עבר עליו מטעם שלא היה מצוי וממילא כשחזר ונעשה מצוי הרי הוא עובר עליו.

אולם בחמץ שביטלו ובמועד חזר בו מביטולו אכתי יש לעיין, דבשלמא לשיטת הריטב"א ודעימיה [שהובא לעיל בסימן הקודם] דגדר הביטול הוא דעי"ז חשיב כאילו אין בו תורת לחם, שפיר י"ל ג"כ דמעיקרא עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו לענין זה שאם יחזור מביטולו יעבור עליו, וכיון שמעולם לא נחשב שיצא החמץ מרשותו מחמת האיסור"נ שבו שוב שפיר הוא עובר עליו בשעה שחזר בו מביטולו, אבל לפי שיטת הר"ן [שהובא לעיל שם] דהא דמהני ביטול חמץ הוא מפני שכשמבטל את חשיבות בעלותו על החמץ אז לא עשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו וממילא נחשב החמץ אינו ברשותו מחמת האיסור"נ שבו, הרי נמצא שבתחילת זמן איסורו זה כבר יצא מרשותו ולא קרינן ביה לא יראה לך, וא"כ איך יעבור עליו לאחר שיחזור מביטולו

דאחרי שחמץ זה כבר יצא מרשותו למה זה יחזור לרשותו, נואין לומר דבאמת לשיטת הר"ן לא יהני חזרה מהביטול, דברמב"ן בריש פסחים משמע שסובר כשיטת הר"ן, וכ"כ בחי' רבינו דוד בדף ו' ע"ב משמו, ואפ"ה מפורש בד' הרמב"ן שכשחזר מביטולו עובר עליו וכמו שהובא לעיל].

והנראה מוכח מזה דהגדר בדינא דעשאו הכתוב וכו' הוא שלעולם האיסור"נ שבחמץ לא יועיל להחשיבו אינו ברשותו כדי לפוטרו מאיסור כל יראה וב"י, ומה שאמרה תורה דמהני הביטול לדעת הר"ן מטעם דלא קרינא ביה "לך" אין פירושו שחמץ מבוטל חשיב אינו ברשותו מחמת האיסור"נ שבו, אלא נתחדש שכל זמן שהחמץ מבוטל בלבו של האדם לא קרינא ביה "לך" מחמת הביטול שבלבו, ורק מחמת הביטול הוא דלא חשיב "לך" ולא מצד האיסור"נ שבו, ומשום"ה כשחזר בו מביטולו ונמצא שעכשיו אין בחמץ זה סיבה שלא יעבור בב"י וב"י אלא מפני האיסור"נ שבחמץ שוב שפיר הוא עובר עליו כיון שאמרה תורה בדינא דעשאו הכתוב וכו' שלא יועיל האיסור"נ שבחמץ לפוטרו מאיסור כל יראה וב"י וכמשנ"ת.

סימן ז

בענין מצות ביעור חמץ ובדין חמץ שנשרף

יהודה או מצות השבתה לרבנן, עכ"ד. וכן הקשה המקור חיים שם. [נויעוי"ש ברע"א שכתב לפרש עפ"י בשיטת הרמב"ם (כפ"ג מחמץ ומצה ה"י) דס"ל באמת מה"ט דאפרו מותר אף דפוסק כרבנן, וכן כתבו באבנ"מ בשו"ת סימן י"ט ובתוספות חדשים על המשניות בפסחים רפ"ב בשם הגאון רבי לוי יצחק מברדיצ'וב זצ"ל].

והמקור חיים בפתיחה לסימן תל"א אות ב' (ד"ה לכן נראה) הקשה עוד דכיון דדינא דהנשרפין אפרן מותר הוא מטעם ד"נעשית מצותו" וכמש"כ התוס' בתמורה הנ"ל, צריך להיות דחמץ שביטלו דאין בו מ"ע דתשבתו יהיה אפרו אסור אפי' לר' יהודה שהרי אינו מקיים מצוה בשריפתו, ואמאי אמרינן בתמורה לד. בסתמא דחמץ אפרו מותר לר"י ולא מפליג בין שרפו קודם ביטול לשרפו אחר ביטול. וכן יש להקשות מחמץ של הפקר או של גוי דאמאי אפרו מותר לר"י והרי אין בו מ"ע דתשבתו.

והנראה לבאר בזה, בהקדם באור דברי התוס' בתמורה הנ"ל דכתבו דהטעם בהא דאיסור"ה הנשרפין אפרן מותר הוא משום דכיון שנעשית מצותו הלך איסורו, דהנה עיקר הך כללא מצינו בקדשים וכגון הא דאיתא בפסחים דף כו. דריח לאחר שתעלה תמורות אין בו משום מעילה הואיל ונעשה מצותו, [נויעוי"ש דאמרינן דתורת הדשן

בפסחים דף כ"א ע"א נחלקו רבי יהודה וחכמים במצות ביעור חמץ דר"י אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה וחכ"א אף מפרר וזורר לרוח או מטיל לים. וכתבו התוס' שם (בע"ב ד"ה בהדי) דלר' יהודה שמצותו בשריפה אפרו מותר, וכדתנן בתמורה דף לג: דחמץ בפסח הוא בכלל איסור"ה הנשרפין [והיינו לר' יהודה] ותני עלה [שם לד.] דכל הנשרפין אפרן מותר, אבל לרבנן שאין מצותו בשריפה הוי מן הנקברים דאפרן אסור. וכ"כ הרא"ש בפ"ב סוף סי' ב' בשם הר"ר יונה והטור בסימן תמ"ה.

והגרעק"א בהגהותיו לשו"ע שם (על המג"א סק"א) הקשה על זה דהרי הטעם בהא דכל הנשרפין אפרן מותר פירשו התוספות בתמורה שם לג: (ד"ה הנשרפין) דכיון שציוה הכתוב לשורפן הו"ל כנעשית מצותו וכיון דנעשית מצותו הותר איסורו, עיי"ש, וא"כ י"ל דהא דבנקברין אמרי' דאפרן אסור היינו דוקא בשאר איסור"ה הנקברין דכיון שאין מעשה הקבורה בהם מצוה אלא דמפני חשש תקלה ראוי לקברו זה לא מיקרי "נעשית מצותו" ומשו"ה אפרו אסור, אבל בחמץ כיון שיש בו מ"ע דתשבתו גם לרבנן וגם ע"י שריפה מקיים המצוה שוב גם לדידהו צריך להיות אפרו מותר מטעם "נעשית מצותו" דלא בעינן בזה דוקא שריפה כיון דעכ"פ הרי נתקיימה בזה מצותו דמה לי מצות שריפה לר'

וזריקה לים וכדו', ומשו"ה ילפינן מהא דמצותו בשריפה שהדבר אסור בהנאה, ולפי"ז כיון דנקטינן דעיקר מצות שריפת איסוה"נ הוא כדי לכלות ולאבד את האיסור שבדבר, הרי יש לנו הוכחה וסימן דכל איסוה"נ שמצותו בשריפה אפרו מותר, דאם אמרה תורה שכדי לכלות את האיסור שבו צריך לשרפו הרי מוכח מזה שע"י השריפה באמת כלה איסורו ופקע ממנו, ומבואר היטב מש"כ התוספות דאיסוה"נ הנשרפין הואיל ונעשה מצותן הותר איסורן, דאין הכוונה בזה דקיום מצותן הוי סיבה להפקעת איסורן אלא דמצות השריפה שבהם הוי הוכחה וסימן שאפרן מותר כיון דע"ז כלה איסורו וכמשנ"ת.

והשתא לפי"ז הא דאמרינן דלר' יהודה חמץ בפסח אפרו מותר הוא ע"כ נמי מהך טעמא, והיינו דלדידיה דס"ל "אין ביעור חמץ אלא שריפה" מסתבר לומר דמצות ביעור חמץ הוא כדי לכלות ולאבד את האיסוה"נ שבחמץ, וא"כ הרי יש לנו הוכחה ממצות ביעור חמץ לר"י דע"י השריפה כלה ואבד האיסוה"נ שבחמץ ומשו"ה האפר הנותר הוא מותר בהנאה.

ומעתה מיושב היטב הא דדוקא לר"י אמרינן דחמץ אפרו מותר אבל לרבנן אפרו אסור, דדוקא לר"י מוכח דגדר מצות ביעור הוא לכלות ולאבד את האיסוה"נ שבחמץ מהא דבעינן דוקא שריפה, אבל לרבנן דס"ל השבתתו בכל דבר אי אפשר לומר כן דהרי במפרר וזורה לרוח לא הותר

ובגדי כהונה או עגלה ערופה הוו שני כתובין הבאין כאחד שנעשה מצותן ומועלין בהן], וברש"י שם (ד"ה וריח) פי' בבאור הך דינא וז"ל דמשום דנעשית מצותו ואין צורך גבוה עוד בה יצתה מכלל קדשי ה' עכ"ל, [וכן פרש"י ביומא נט: ד"ה הוא], והיינו דכיון דאיסור מעילה של קדשים הוא מחמת שהם קדשי ה' משו"ה לאחר שנעשה מצותו ואין לגבוה עוד צורך בהן תו לא קרינן בהו קדשי ה' ומשו"ה אין בהם מעילה, והנה סברא זו לא שייכא אלא בקדשים אבל בשאר איסוה"נ כמו ערלה וכה"כ לא שייך לסברא זו דהרי איסורן אינו מחמת מצות השריפה אלא אדרבה מה שיש בהם מצות שריפה הוא מפני שאסורין בהנאה, וא"כ צ"כ מהיכי תיתי לומר דמפני שנתקיימה בהם מצות שריפה יפקע איסורן.

וצ"ל בכוונת התוספות, דהנה חזינן בכמה דוכתי דאיסור ההנאה נלמד ממצות השריפה, וכגון בכלאי הכרם דילפינן בקידושין נו: שאסורים בהנאה מדכתיב בהו "פן תקדש" ודרשינן "פן תוקד אש", וכ"כ התוס' בפסחים דף כב. (ד"ה אותו) דאיסור הנאה של קדשים פסולים ילפינן מדרשא ד"כל שבקדש פסול באש תשרף", עיי"ש, ובפשוטו היינו משום שאילו ה' הדבר מותר בהנאה לא היה ראוי שיהא בו מצות שריפה וממה שאמרה תורה לשרפו מוכח שהוא אסור בהנאה, אכן יש לבאר בזה עוד דמה שציוותה התורה לשרפו הוא כדי לכלות ולאבד את האיסוה"נ שבו ומה"ט אמרה תורה דמצותו בשריפה דוקא ולא סגי לבערו ע"י פירור

או של גוי וכו'ל], דלפמשנ"ת לא בעינן שיהא קיום מצוה בשריפה כדי שיפקע איסורו, דהרי אין קיום המצוה סיבה להפקעת איסורו אלא דממה שנאמרה בו מצות שריפה למדנו שכשנעשה אפר כלה איסורו וכמשנ"ת, ומשו"ה שפיר אמרינן כן גם בחמץ שביטלו [וכן בחמץ של הפקר ושל גוין] דאע"פ שלא נתקיימה מצוה בשריפה מ"מ כיון דסו"ס זה נשרף ונעשה אפר הרי ממילא כלה איסורו ואפרו מותר.

האיסוה"נ שבו שהרי עדיין החמץ קיים בכל מקום שהוא, וע"כ דמצות הביעור ל"ה לבער את האיסוה"נ שבזה, ולכן שוב אכתי אפרו אסור כיון דאין שום הכרח לומר דנסתלק האיסוה"נ, ומה דבפועל קיים למצות תשביתו זה לא סיבה להתיר את האפר וכמשנ"ת.

ועפ"ז מיושב היטב נמי קושית המקו"ח הנ"ל אמאי בשורף לאחר הביטול אפרו מותר לר"י הרי הוא לא קיים בכה"ג מצוה בשריפה, [וכן קשה בחמץ של הפקר

☆ ☆ ☆

סימן ח

בענין "אין ביעור חמץ אלא שריפה"

וגם בזה מקיים מ"ע דתשביתו לדעת רש"י בדף ד': (ד"ה בביטול), וכמו שביאר הר"ן בריש פסחים דמצות תשביתו יכול להתקיים בא' משני דרכים או שיבטל בלבו את החמץ או שיבערנו מן העולם, שוב כשמפרר וזורה לרוח נהי דלר"י לא קיים מצות השבתה שע"י ביעור מ"מ למה לא קיים מצות השבתה שע"י ביטול דהא כיון שמפררו וזורה לרוח אין לך ביטול גדול מזה, עיי"ש.

ועוד הקשה הפנ"י (בפסחים דף כז:): על מה דתניא התם דאמרו חכמים לר"י

דלדבריו לא מצא עצים לשרפו יהא יושב ובטל והתורה אמרה תשביתו שאור מבתיכם וכו', דלשיטת רש"י דאיירי קודם זמן איסורו אמאי לר"י יהא יושב ובטל, הא כיון דאז

תניא בפסחים דף י"ב ע"ב "א"ר יהודה אימתי [אני אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה] שלא בשעת ביעורו אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר", ופירש רש"י ד"שלא בשעת ביעורו" היינו בתחילת שש וכל שש שעדיין החמץ מותר מדאורייתא ודוקא אז סובר ר"י דמצותו בשריפה, ו"בשעת ביעורו" היינו בשבע שהוא מוזהר מן התורה לבערו ובזה מודה ר"י דהשבתתו בכל דבר. [ויעו"י"ש בתוס' מה דהקשו על רש"י ופירשו בזה להיפך עיי"ש].

והקשה הפני יהושע (בפסחים דף ד:): דלפי"ז אמאי סובר ר"י שאינו מקיים מצות השבתה ע"י שמפרר וזורה לרוח, הא כיון דקודם זמן איסורו מהני ביטול מדאורייתא

ומבוטל, אלא כשמגיע זמן איסורו ונמצא החמץ מבוטל מלבו אז הוא זמן קיום המ"ע דתשבתו דזהו המצוה שבזמן איסורו יהא החמץ מושבת ומבוטל, ואם חזר בו מביטולו קודם זמן איסורו אין כאן קיום מצוה וביטולה אלא לא נתקיימה המצוה כלל, ומשונה גם לפרש"י דזמן המ"ע דתשבתו הוא רק בשעה ששית מ"מ שפיר מקיימים מצוה זו ע"י ביטול שנעשה מקודם לכן משום דבהשבתה שע"י ביטול קיום המצוה לעולם הוא בתחילת זמן איסורו דהיינו בסוף שש.

ולפי"ז נמצא דקיום מצות השבתה שע"י ביטול אינו אלא כשהחמץ מצוי ברשותו כשיגיע זמן איסורו ויהא מושבת מלבו, אבל אם לאחר הביטול יאבד החמץ מן העולם או שיזכה בו גוי או שיתחדש בו איזה דבר שמחמתו יהא החמץ מבוער ממנו, לא נתקיימה בכה"ג מצות השבתה שע"י ביטול, דהמצוה היא שיהא חמצו מושבת בזמן איסורו וזה הרי אין לו חמץ כלל.

ומעתה מיושבת היטב קושית הפנ"י אמאי לר"י לא מהני מפרר וזורה לרוח מטעם ביטול, דהא אחר שזורה לרוח את החמץ הרי הוא מבוער ממנו ואין כאן חמץ כלל, וא"כ אע"פ שביטלו בשעה שפירר מ"מ לא קיים בזה מצות תשבתו הואיל ובשעה שהגיע זמן איסורו אין לו חמץ כלל.

וכן מיושב היטב לפי"ז קושית הפנ"י הנ"ל אמאי הקשו חכמים לר"י דלדבריו כשלא מצא עצים לשורפו יהא יושב ובטל, דהא פרש"י בדף כז: שם דאיירי התם

מהני הביטול הרי הוא יכול לבטלנו ובוזה יקיים שפיר מצות תשבתו שע"י ביטול וכנ"ל. וכן הקשה השאג"א בריש סימן ע"ז.

והנראה ליישב בזה בהקדם דהנה הרא"ש בפ"ב סי' ג' כתב בשיטת רש"י

דר' יהודה איירי דוקא בשעה שישית אבל בשעה חמישית מודה ר"י שמבערו בכל דבר, [וכ"כ בחי' רבינו דוד בפסחים דף י"ב ע"ב ובמרדכי בפסחים סימן תקל"ג], והטור בסימן תמ"ה הקשה ע"ז ממה שפרש"י בדף כז: (ד"ה שאם לא מצא) דהיוצא בשיירא בתוך שלשים ג"כ מצותו בשריפה לר"י, ותירץ ע"ז הבית יוסף שם דכל שהוא יוצא בשיירא כיון שאחר שיצא אין בידו לבערו חשוב לדידיה כשעה ששית, עיי"ש, ובאור הדברים הוא דלדברי הרא"ש בשיטת רש"י מ"ע דתשבתו אינו אלא בשעה האחרונה שיכול לבערו לפני שיעבור עליו ולא קודם, ומשונה ס"ל דאע"ג דלר"י מצות תשבתו הוא בשריפה מ"מ היינו דוקא בשעה ששית או ביוצא בשיירא דחשיב כשעה ששית דאז הוא זמן מצות השבתה אבל קודם לכן ליכא מ"ע דתשבתו כלל ולכן יכול לבערו בכל דבר, והנה לפי"ז נמצא לכאורה דבמה שאנו מבטלים את החמץ בשעה חמישית ואף קודם לכן ליכא קיום מ"ע דתשבתו.

אכן באמת נראה דשפיר מקיימין מצות תשבתו אף ע"י הביטול שנעשה קודם

שעה שישית, ומשום דזמן קיום מצות השבתה שע"י ביטול אינו בשעת הביטול, דבאמת ע"י הביטול לא חל שום חלות בגוף החמץ ורק מלבו של האדם החמץ מושבת

יבטל את החמץ מ"מ לא יקיים בכה"ג מ"ע דתשבתו ע"י הביטול הואיל וכשיגיע זמן איסורו יהא החמץ כמבוער, וממילא שפיר הקשו חכמים לר' יהודה דבכה"ג אם אין לו עצים יהא יושב ובטל ממצות תשבתו כיון דלדידי אין ביעור חמץ אלא בשריפה.

☆ ☆ ☆

סימן מ

בענין חמץ שחרכו לאחר זמנו

דבחריכה לכד עדיין לא נעשית מצותו, ואע"פ שלאחר שנחרך אין בו שם חמץ ומכאן ולהבא ודאי אינו עובר ע"ז בבל יראה וב"י מ"מ מצות תשבתו לא נתקיימה בו דהמצוה היא לשורפו לגמרי, ואכן לאחר שישורף לגמרי את החמץ שנחרך אמרינן דאפרו מותר משום דאז הרי שפיר נתקיימה מצותו. אכן לכאור' יש להקשות בזה, דהא כיון שזה כבר נחרך ונפסל מאכילת כלב ע"י החריכה ואין ע"ז שם חמץ תו מאי שייך שיהא בזה למצות ביעור חמץ לשורפו לגמרי אחרי דכבר בלא"ה אין ע"ז שם חמץ, ומאי שנא מחמץ שנחרך קודם זמנו דלא חלה עליו מצות ביעור הואיל ואין בו שם חמץ. ואין לומר דבאמת אם ישורף חמץ שכבר נחרך לאחר זמן איסורו לא יקיים בזה מצות השבתה, ואלא דאעפ"כ אפרו מותר משום דלדין "אפרן מותר" לא בעינן שיתקיים בזה מצות שריפה בפועל, וכמשנ"ת כיו"ב לעיל (בסימן ז) לגבי הא דחמץ שביטלו וחמץ של הפקר

בגוונא שיצא בשיירא, עיי"ש, וכבר כתב המהרש"א בפסחים ו. דחמצו של היוצא בשיירא הרי הוא כמבוער ואינו עובר עליו עד שיבא לביתו, ויעוי"ש שהביא דכן מפורש בר"ן שם דעשאוהו כחמץ שנפלה עליו מפולת, עיי"ש, וא"כ נמצא דאף אם

א"י בפסחים דף כ"א ע"ב "אמר רבא חרכו קודם זמנו מותר בהנאה אפילו לאחר זמנו", ופירשו התוספות שם (ד"ה חרכו) דאירי בחרכו עד שנפסל מאכילת כלב וכדמבאר כיו"ב בפסחים דף מה: לענין פת שעשפשה, והיינו דחמץ שנפסל מאכילת כלב קודם הפסח אין בו תורת חמץ ולא חל בו איסור"נ ומצות ביעור. וכתב הר"ן שם וז"ל ודוקא שחרכו קודם זמנו אבל לאחר זמנו לא פקע איסוריה עד דשריף ליה לגמרי, עכ"ל, והיינו דאפי' לר' יהודה דס"ל דחמץ אפרו מותר ומשום דלר"י מצותו בשריפה (וכמשנ"ת לעיל בס"ז) מ"מ היינו דוקא כשנשרף לגמרי אבל בחרכו אע"פ שפקע ממנו שם חמץ מ"מ האיסור"נ שחל בו קודם שנחרך לא פקע ממנו עד שישורף לגמרי.

והנה כיון דלר' יהודה חמץ שנתבער כדין ונעשית מצותו הותר איסורו ע"כ מדחזינן דלא פקע איסורו במה שחרכו מוכח

מעצמו לאחר זמן איסורו לא יקיים בזה מצות תשבתו דלאחר שפקע ממנו שם חמץ תו א"א לקיים בו מ"ע דתשבתו. וכ"כ באמת הריטב"א בפסחים דף מה: בשם הרא"ה דמלוגמא שנסרחה ונפסלה מאכילת כלב אין בה חובת ביעור, עיי"ש, ולפי משנ"ת ע"כ היינו לרבנן דוקא אבל לר' יהודה הרי חזינן דבחמץ שחרכו לאחר זמן איסורו יש מצות ביעור אע"פ שפקע ממנו שם חמץ וה"ה במלוגמא שנסרחה.

אולם הר"ן בפסחים דף מה: שם כתב דמלוגמא שנסרחה בפסח לאחר שנאסרה יש בה עדיין חובת ביעור דכיון דחל עליה איסורא תו לא פקע, והביא דהכי איתא בירושלמי בפסחים [פ"ב ה"ו], וכ"כ המגיד משנה בפ"ד מהל' חמץ ומצה הי"א, והובא להלכה במג"א סימן תמ"ב סק"ג ובמשנ"ב שם סק"ט וסקל"ט, והיינו אע"ג דקיי"ל כחכמים דלמצות ביעור לא בעינן דוקא שריפה, ואכן בשער הציון שם הביא פלוגתת האחרונים בזה האם זה מדרבנן או מדאורייתא דהפמ"ג שם כתב די"ל דחייב הביעור בכה"ג הוא רק מדרבנן אבל בשו"ע הגר"ז שם סובר דהוא מן התורה, עיי"ש. והנה באור הצד דזה רק מדרבנן היינו כמשנ"ת בשיטת הרא"ה דמדאורייתא שפיר מתקיים מ"ע דתשבתו במה שפוסלו מאכילת כלב ומפקיע ממנו שם חמץ ואע"פ שעדיין אסור בהנאה דמ"מ הרי זה כמו מפרר וזורה לרוח דמתקיים בזה מ"ע דתשבתו לחכמים, ולכן אמרינן דלאחר שזה כבר נפסל מאכילת כלב תו ליכא מדאורייתא למצות ביעור. ובבאור הצד לומר דחייב

ששרפן אפרן מותר אע"פ שלא נתקיים בשריפתן מ"ע דתשבתו [עיי"ש בטעמא דמילתא], זה אינו דא"כ נמצא דלעולם א"א שתתקיים מצות שריפה בחמץ שהרי כל חמץ שנשרף הוא נחרך מקודם ונפסל מאכילת כלב ורק אח"כ הוא נשרף לגמרי.

וצ"ל דאעפ"י שלאחר שנחרך החמץ כבר אין עליו שם חמץ מ"מ כיון שכבר חל בחמץ מ"ע דתשבתו לפני שנחרך [כשהגיע זמן איסור חמץ] וגם עכשיו הוא אסור בהנאה כדין חמץ תו לא בטלה המצוה ממנו גם לאחר שפקע ממנו שם חמץ. [והדברים יבוארו טפי לפי משנ"ת לעיל (בסימן ז') בדעת ר' יהודה דגדר מצות ביעור חמץ אינו לבער את מציאות החמץ מן העולם אלא את האיסור הנ"ל שבחמץ, דלפי"ז שפיר אמרינן דגם לאחר שנחרך החמץ ופקע ממנו שם חמץ איכא למצות הביעור כיון דהרי עדיין לא פקע ממנו האיסור הנ"ל שכבר חל עליו ולכן צריך לבער את האיסור הנ"ל שבוזה].

והנה יש לדון דכל זה לדעת ר' יהודה דס"ל דבעינן דוקא שריפה, אבל לדעת חכמים דלמצות ביעור חמץ לא בעינן דוקא שריפה אלא סגי גם במה שמפררו וזורה לרוח י"ל דה"ה דבחרכו לאחר זמן איסורו קיים בזה מ"ע דתשבתו ואעפ"י שלא פקע האיסור הנ"ל שבוזה הואיל ועכ"פ הפקיע מזה שם חמץ וסילק ממנו איסור כל יראה מכאן ולהבא וזה נחשב כמו מפרר וזורה לרוח [דהתם נמי הרי הפירושים עדיין אסורים בהנאה ומ"מ קיים בזה מצות תשבתו], וכן י"ל לפי"ז דאם ישרוף חמץ שכבר נחרך

הביעור בכה"ג הוא מן התורה, נראה דהיינו משום דאמרינן דלעולם גם לחכמים אין מתקיים מ"ע דתשביתו במה שמפקיע ממנו שם חמץ ולא דמי למפרר וזורה לרוח דהתם זה עדיף כיון דהוא מבער ממנו את מציאות החמץ, ומשו"ה אמרינן כמו"כ דאף לאחר שפקע ממנו שם חמץ שייך שיהא בו מצות ביעור חמץ כיון דכבר חלה עליו המצוה מקודם ועדיין יש איסור הנאה בחמץ.

ובעיקר מה דמצינו בדין חרכו לאחר זמנו [עכ"פ לדעת ר' יהודה] דלקיום מ"ע דתשביתו לא סגי במה שהוא מסלק מהחמץ איסור כל יראה מכאן ולהבא, הנה מצינו כע"ז גם במש"כ השאגת אריה (סימן פ"ג) לשיטת הרמב"ן שהביא הר"ן בפסחים דף ו. [וכן הוא בפ"י הרמב"ן עה"ת שמות יב, יט] דחמץ של ישראל שאינו ברשותו אינו עובר עליו בבל יראה ואין בו מ"ע דתשביתו, דהיינו דוקא כשקודם הפסח לא היה החמץ

ברשותו דבכה"ג לא חלה עליו חובת ביעור אבל אם כשהגיע פסח היה החמץ ברשותו א"א לקיים בו מצות השבתה ע"י שיוציא את החמץ מרשותו ואע"ג דע"ז תו לא יעבור בב"י מכאן ולהבא דמ"מ לקיום מ"ע דתשביתו לא סגי בזה, עיי"ש. ועוד מצינו כיו"ב לשיטת התוספות בפסחים דף כח: (ר"ה רבי) דסברי דלר' שמעון משעה ששית עד הערב החמץ מותר בהנאה מן התורה, דכתב ע"ז בתוס' הרשב"א שם וז"ל אבל הא מספקא לרבי אי חשיבא השבתה למוכרו לגוי או לא דאי חשבי' ליה השבתה לר"ש אמאי ישרף בשש ימכרנו לגוי או דלמא ה"נ דמוכרו לגוי וכו' עכ"ל, וכן הביא בתור"פ שם, והיינו דנסתפקו לומר דלא סגי במה שמוכרו אז לגוי ואע"פ שע"ז הוא אינו עובר בבל יראה וב"י דמ"מ קיום מצות השבתה אין כאן, [ואכן ברא"ש שם מבואר דנקט דע"י מכירה לנכרי מקיים שפיר מצות השבתה, עיי"ש].

☆ ☆ ☆

סימן י

בענין המוצא חמץ בביתו ביו"ט

א"י בפסחים דף ו' ע"א א"ר יהודה אמר רב המוצא חמץ בביתו ביו"ט כופה עליו את הכלי, ופי' רש"י וז"ל דהא לא חזי לטלטולי ואפוקי ומיהו בבל יראה לא עבר דהא בטליה מליביה מאתמול וכו' עכ"ל, [והיינו דאם לא ביטלו היה צריך לטלטולי

ואפוקי ואע"ג דהוא עובר בזה באיסור מוקצה דרבנן כדי שלא יעבור בבל יראה דאורייתא, ואלא דכיון דביטלו ואין כאן כל יראה דאורייתא רק חיוב ביעור דרבנן לא התירו לו הכא לטלטלו ולעבור באיסור מוקצה]. ובר"ן הוסיף בזה דאין לו היתר לשרוף את זה אע"ג

הפסח, וכ"כ בשע"ת ריש סי' תמ"ו בשם הנו"ב תניינא או"ח סי' ס"א עיי"ש, ולפי"ז חזינן דאף בכה"ג חשיב הביעור "מצוה דרבנן" ודלא כהשאג"א. אכן המג"א בסוס"י תל"ה נסתפק בזה אם באופן שכבר ביטל בע"פ וקיים תקנת חכמים בבדיקה ושוב מצא חמץ בביתו בפסח יברך עליו או לא, ועיין במשנ"ב שם (סק"ה) שהביא דנחלקו בזה האחרונים לדינא וספק ברכות להקל, ולפי הדעה דא"צ לברך א"ש משנ"ת בדברי השאג"א. [ומיהו במשנ"ב שם כתב טעם אחר בהא דלא יברך, עיי"ש].

ואו"י י"ל עוד דאין כונת השאג"א דאין הביעור נחשב ל"מצוה" אלא כוונתו דכיון דאפשר לו בכפיית כלי לפי שעה א"צ למהר ולבער ויכול להמתין עד הלילה ונמצא שאין כאן "צורך היום" דלא חייב לבער כעת ומשו"ה אין בזה "מתוך".

ובעיקר דברי רש"י והר"ן דמיירי דוקא באופן שכבר ביטל, הנה שיטת הרמב"ם בפ"ג מהל' חמץ ומצה ה"ח לא כן דהך דינא דכופה עליו את הכלי היינו אף באופן שלא ביטל, ופי' הכס"מ שם דס"ל דחכמים עשו חיזוק לדבריהם לעקור ד"ת בשוא"ת משום איסור מוקצה, עיי"ש, וחזינן מזה חידוש דאף דהם עוקרים כאן לאו דבל יראה מ"מ כיון שזה בשוא"ת יש להם כח לעקרו, וכן מבואר בגיטין דף ל"ו ע"ב דיש כח ביד חכמים לעקור לאו דלא תגזול בשוא"ת עיי"ש. וכיו"ב מצינו להחת"ס באו"ח סי' תרנ"ו שכתב לחדש בהא דאי' התם דעל עשה א"צ לבזבז יותר מחומש אבל

דקיי"ל ד"מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך" משום דבעינן צורך היום קצת והכא ליכא דהא נפק יד"ח בביטול עכ"ל.

וצ"ב בדברי הר"ן דאמאי זה לא חשיב צורך משום המצוה מדרבנן לשרוף דלא סגי בביטול. וכתב בשאג"א (סי' פ"ג ד"ה והנה אין להקשות) לבאר בזה דהכא אפי' מצוה דרבנן ליכא בשריפתו אלא משום שלא ישכח ויאכלנו כופה עליו את הכלי וסגי ליה בהכי לפי שעה עד מוצאי יו"ט עכ"ל, ומשמע דכוונתו דכיון שתכלית התקנ"ח הוא כדי שלא יבוא לאכלו ואין כאן צורך בעצם הביעור לכן זה לא חשיב "מצוה דרבנן" אלא רק "הכשר" כדי שלא יבוא לאכלו ומשו"ה זה לא חשיב "צורך".

וצ"ב דהא ודאי בדיקת חמץ חשיבא "מצוה דרבנן" כדחזינן דיש ע"ז ברכה ואם הבדיקה הוי מצוה אף שהיא רק לצורך ביעור כ"ש לכאור' דהביעור עצמו הו"ל מצוה, [ואין לומר דהבדיקה נחשבת מצוה רק כשהיא קודם הביטול שחייב לבער מדאורייתא, זה אינו דהא אף בבודק בתוך המועד מברך כדאי' ברמב"ם בפ"ג מהל' חו"מ ה"ו אף שכבר ביטל קודם המועד]. ואולי הבדיקה עדיפא מהביעור דבלא הבדיקה יש חשש גמור שיבוא לאכלו אבל אחר הבדיקה כבר סגי ליה בכפיית כלי ורק דכלתחילה צריך ביעור ממש אבל כבר אי"ז נחשב למצוה דרבנן.

והנה בח"י סוס"י תל"ה וריש סי' תמ"ו כתב דהמוצא חמץ בביתו בתוך המועד מברך על ביעורו אף שכבר בדק וביטל בערב

על לאו צריך לתת כל ממונו, דאי"ז תלוי
בלאו ועשה אלא בקו"ע ושוא"ת ואף על
עשה שקיומו בשוא"ת כגון פירות שביעית או
טעם כעיקר צריך לבזבז כל ממונו ומאידך על
לאו שקיומו בקו"ע כגון לאו דלא תותירו
ממנו עד בוקר א"צ לבזבז יותר מחומש.

☆ ☆ ☆

עניני איסור אכילה והנאה של חמץ

סימן יא

בענין "המחהו וגמעו" בחמץ ובמצה

בפסחים דף כ"ד ע"ב דכל איסורים שבתורה אין לוקין עליהן שלא כדרך אכילתן והנאתן חוץ מכה"כ ובשר בחלב, וכן מפורש בתוספות בפסחים כח. (ד"ה ותנן) ובעבודה זרה מג: (ד"ה אמרו) דחמץ אינו אסור שלא כדרך הנאתו, וא"כ אמאי הכא בהמחהו וגמעו הוא חייב כרת. וכבר עמד בזה המנח"ח במצוה י' אות ו'.

וי"ף דהנה בחולין דף קכ. מייטנין להך ברייתא דהמחהו וגמעו ואמרין עלה "בשלמא אם מצה הוא אין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח לחם עוני אמר רחמנא והאי לאו לחם עוני הוא אלא אם חמץ הוא ענוש כרת אכילה כתיבא ביה אמר ריש לקיש אמר קרא נפש לרבות את השותה", והשתא לפירוש רש"י הנ"ל דכשהמחה מצה וגמעה הו"ל אכילה שלא כדרך, יש לפרש דזה גופא הא דמקשינן על חמץ "אכילה כתיבא ביה" דר"ל דא"כ אינו אסור אלא כשאוכלו כדרך אכילה והמחהו וגמעו הו"ל שלכ"ד אכילה, וע"ז משני דאיכא דרשא מיוחדת לרבות את השותה, וממילא מיושב שפיר הקושיה הנ"ל. [ובגוף מה דפרש"י דהטעם דבמצה אינו יוצא יד"ח הוא משום דהוי שלא כדרך, כבר העיר

א"י בפסחים דף ל"ה ע"א "המחהו וגמעו אם חמץ הוא ענוש כרת ואם מצה הוא אין אדם יוצא ידי חובתו בפסח", ופרש"י וז"ל המחהו וכו' ואשמעינן דגמיעה כאכילה לחייבו וכו', אין אדם יוצא בה יד"ח דלאו דרך אכילה קאכיל ליה עכ"ל, ומשמע שמפרש דהטעם דבמצה אינו יוצא יד"ח הוא משום דלמצות אכילת מצה בעינן שיאכל כדרך אכילה וכשהמחה מצה חשיב שלא כדרך אכילה. [וצ"ל דאע"פ שלאחר שהמחה את המצה שפיר חשיב "כדרך אכילה" כשגומעה דכך הוא הדרך לגמוע אוכלין מחויין, מ"מ כיון דהמצוה נאמרה על מצה דהוי אוכל שאינו מחוי ואין הדרך להמחות את המצה אלא לאכלה בעין נמצא שכשהמחה את המצה וגמעה הרי הוא אוכלה שלא כדרך אכילת מצה, ומשו"ה אינו יוצא בה ידי חובתו. וכיו"ב מבואר בסוגיא דפסחים דף כ"ד ע"ב לגבי העושה משקה מפירות שאין דרכן בכך דזה חשיב "שלא כדרך אכילה", עיי"ש].

וי"ט להקשות לפי"ז אמאי אם חמץ הוא ענוש כרת הא נימא בזה נמי להך חיסרון דהו"ל שלא כדרך אכילתו, דהא קי"ל

חשיבא מעשה השתיה כאכילה, ואלא דס"ד דיפטר מטעם אחר משום שאין לחלב המחוי שם חלב וכיון שנשתנה שמו פקע איסורו, וזה הבאור בהא דמקשינן על חלב ועל חמץ "והא אכילה כתיב ביה", דאין הכוונה להקשות דהמעשה ששותה אינו נחשב "מעשה אכילה" אלא הקושיה היא דמצד החפצא פקע איסורו ממנו לאחר שנמחה ואינו קרוי חלב וחמץ, וע"ז משני "נפש לרבות את השותה" והיינו דמזה ילפינן דאיכא איסור חלב וחמץ גם על חלב וחמץ לאחר שהמחה אותם. וכ"כ הרמב"ן והרשב"א והר"ן בחולין שם, עיי"ש.

והנה לכאורה יש להקשות דלכתר דנתרבה בקראי דהממחה חלב וחמץ וגמעו חייב תו נילף מזה דחלב וחמץ חייב עליהן אף שלא כדרך אכילה, ולא מיבעיא לפי משנ"ת בדעת רש"י דזה גופא הא דמקשינן בחולין שם ד"אכילה כתיבא ביה" דהכוונה שיפטר מטעם אכילה שלא כדרך וע"ז הוא דמרכינן דחייב, אלא גם לפירוש התוספות שם דכוונת הקושיה היא דשתיה אינה בכלל אכילה וכן לפירוש התוספות בנדה דס"ד דמאכל שהמחהו פקע איסורו ממנו, מ"מ הרי יש בחלב מהותך ובחמץ שהמחהו גם לחיסרון זה דהו"ל שלא כדרך אכילה, וכמו דמבואר כיו"ב בפסחים דף כ"ד ע"ב דכשעושה משקה מפירות שאין דרכן בכך הו"ל שלא כדרך אכילה, וא"כ כיון שנתרבה דהממחה חלב או חמץ וגמעו חייב הרי מוכח מזה לכאורה דחייבים עליהם גם שלא כדרך אכילה.

הרש"ש בפסחים שם דאמאי לא נקט בזה רש"י להטעם המפורש בסוגיא דחולין הנ"ל דלחם עוני אמר רחמנא והאי לאו לחם עוני הוא, וכן העיר המנחת חינוך במצוה י' הנ"ל, ויעזיין מש"כ בזה בנו"ב קמא יו"ד סימן ל"ד.

אכן מדברי התוס' בחולין שם מבואר דפירשו בקושית הגמ' שם באופ"א, דהנה בחולין שם איתא כה"ג גם לענין חלב דהמחהו וגמעו חייב, ומקשינן עלה נמי "אכילה כתיבא ביה והא לאו אכילה היא", ומשני ריש לקיש כמו"כ "אמר קרא נפש לרבות את השותה", והקשו התוספות שם (ד"ה לרבות) למה לי קרא להכי והא קי"ל בשבועות כג. דשתיה היא בכלל אכילה מדכתיב ואכלת לפני וגו' מעשר דגנך תירושך וקרי לתירוש אכילה, ותירצו זו"ל וי"ל דהתם במילי דשתיה כגון יין ושמן והכא במידי דבר אכילה דממחי להו ושתי להו עכ"ל, ומבואר דפירשו דהא דמקשינן בגמ' על חלב ועל חמץ "והא אכילה כתיבא ביה" אין הכוונה דיש לפוטרו מטעם דהוי "אכילה שלא כדרך", אלא הכוונה דשתיה בכה"ג אינה בכלל אכילה ולא חשיבא מעשה אכילה כלל.

ובדברי התוספות בנדה דף לב. (ד"ה שתייה) מבואר באור שלישי בקושית הגמ' בחולין הנ"ל, דהתוס' שם כתבו אהא דאמרינן התם דשתיה בכלל אכילה זו"ל וא"ת בפרק העור והרוטב [חולין קכ.] גבי חלב למה לי כל נפש לרבות שותה, וי"ל דאשמעינן דחלב מהותך שמייה חלב עכ"ל, והיינו דס"ל דגם במידי דבר אכילה דממחי ושתי ליה שפיר

תו לא חשיב "שלא כדרך אכילה", דודאי לאחר שכבר נמחה החלב או החמץ כך הוא הדרך לשתותו ואין חסרון דשלכ"ד בעצם מעשה השתיה, וכיון שהאיסור נאמר להדיא גם על חלב וחמץ המחוי הרי כששותה אותו הוא עובר שפיר על האיסור כדרך אכילה, ולכן לא ילפינן מיניה לאסור גם שלא כדרך.

ונראה ליישב בזה דרך אילו לא נאמר "נפש לרבות השותה" היה הממחה חלב או חמץ וגמעו נחשב שלא כדרך אכילה כיון שהאיסור נאמר על חלב וחמץ שאינם מחויין ואין הדרך להמחות אותן ולגמען, אבל לאחר דמרבין "נפש לרבות השותה" והיינו דהלאו דחלב ודחמץ קאי גם על ממחה חלב או חמץ ושותה א"כ

☆ ☆ ☆

סימן יב

בענין שיעור האיסור בשתיית חמץ

בפ"ה מהל' נזירות ה"ב דנזיר ששתה רביעית יין או רביעית חומץ הרי זה לוקה, [והיינו כת"ק בנזיר לד:], וגם לר"ע דסובר שם ששיעורו בכזית הוא מדרשא מיוחדת כדמבואר שם בדף לח:], וכן כתב הרמב"ם בפ"ד מהל' שבועות ה"ד וז"ל נשבע שלא ישתה היום וכו' וכמה ישתה ויהא חייב יראה לי שאינו חייב עד שישתה רביעית כשאר האיסורין עכ"ל, ומבואר דסתם שתיה האסורה שיעורה ברביעית, [וכעיי"ז כתב בכס"מ פ"ג מהל' ברכות הי"ב], וא"כ מ"ש הכא דאמרי' דהשיעור של שתיה הוא בכזית.

ולכאוי' צ"ל דאוכלים האסורים שנמוחו שאני, דכיון שקודם שנמוח היה באוכל שיעור להתחייב על אכילתו וגם עכשיו שנמוח הוא שותה את כל השיעור [דנראה פשוט דהמים שהמחה בהם את

כתב הרמב"ם בפ"א מהלכות חמץ ומצה ה"א וז"ל כל האוכל כזית חמץ בפסח וכו' במזיד חייב כרת וכו' בשוגג חייב קרבן וכו' אחד האוכל ואחד הממחה ושותה עכ"ל, ומשמע דגם בהמחה את החמץ ושתה אותו שיעורו בכזית, וכ"כ בשו"ת הרדב"ז ח"ה סימן קמ"ה (אלף תקי"ח), וכן תניא להדיא בתוספתא דמכילתין [פ"א ה"י] אחד האוכל אחד הממחה ושותה וכו' כשם שאכילה בכזית כך שתיה בכזית. וכן מצינו בהמחה את החלב וגמעו דחייב [כדאי' בחולין קכ.], דמשמע ברמב"ם (פט"ו מהל' מאכ"א ה"ג) דשיעורו בכזית, וכן תניא להדיא בתוספתא דכריתות [פ"ב הי"ג] המחה את החלב וגמעו וכו' אם יש בו כזית חייב.

ולכאוי' יל"ע, דהרי בעלמא משקין האסורים שיעורם ברביעית, וכמש"כ הרמב"ם

החמץ אינם מצטרפים לשיעור כזית וצריך שישתה כזית מהחמץ עצמו, וכן מוכח משו"ת הרדב"ז הנ"ל עיי"ש], א"כ מה לי במה שהוא ע"י שתיה והרי סו"ס בלע כזית מחתיכא דאיסורא, [ומה שהוא ע"י שתיה אינו מגרע באיסור דהא מרבין בחולין קכ. הנפש לרבות השותה], ואע"פ ששיעור כזית שנאמר באיסורי אכילה אינו מצד החפצא דבעינן שיהא בו כזית אלא הוי שיעור במעשה האכילה, וכדמוכח מהא דקיי"ל בחולין קג: דאכל חצי זית והקיא וחזר ואכלו חייב הואיל ונהנה גרונו בכזית [וכן פסק הרמב"ם בפ"ד מהל' מאכ"א ה"ג], מ"מ ה"נ הרי נהנה גרונו בכזית מהאיסור וממילא חייב עליו כמו שהיה מתחייב אילו אכלו קודם שנמות.

אמנם באמת מצינו בכ"ד שיעור כזית גם במקום שחל האיסור לאחר שנעשה משקה, דברמב"ם בפ"י מהל' תרומות ה"ב א' לגבי חיוב חומש בור שאכל תרומה בשוגג דכשם שאכילת תרומה בכזית כך שתייתה בכזית, והוא מתוספתא דתרומות פ"ז ה"ג, והתם הא איירי גם כשחל איסור תרומה על היין לאחר שנעשה יין ואפ"ה שיעורו בכזית, וכן מצינו לענין איסור דם דהשיעור הוא בכזית כדמבאר בחולין דף פ"ז ע"ב ובכריתות דף י"ד ע"א ובתוספתא דכריתות פ"ב הי"ב וברמב"ם בפ"ו מהל' מאכ"א ה"א, אע"ג דזה הרי משקה מעיקרו, וכן מצינו עוד כיו"ב ברמב"ם בפ"ב מהל' מאכ"א ה"י לגבי דם שרצים שפירש וכנסו ואכלו דלוקה עליו בכזית משום אוכל שרץ, והוא מסוגיא דכריתות כא:, וכן מצינו עוד כיו"ב ברמב"ם

בפ"א מהל' מעשה הקרבנות ה"ב וה"ד לגבי שותה יין נסכים של עולה או של תודה קודם זריקה דכתב דשיעורו בכזית, עיי"ש.

ולכן צ"ל באופ"א, וכמו שכבר כתבו בזה האחרונים [ע"י רדב"ז בפ"י מהל' תרומות ה"ב ובפ"י חסדי דוד על התוספתא בתרומות רפ"ז וברש"ש ביבמות קיד: ובמנחת חינוך מצוה קמ"ח אות י"ג ובקרן אורה נזיר לח. ובכתבי הגרי"ז נזיר לד. בשם הגר"ח זצ"ל], דשיעור כזית ורביעית אינו תלוי בחפצא אם הוא אוכל או משקה אלא הוא תלוי בשם האיסור אם הוא איסור אכילה או איסור שתיה, דאיסור שנאמר בתורה בלשון אכילה הו"ל איסור אכילה ושיעורו בכזית אף בדבר שהוא משקה, ומשו"ה איסור דם ואיסור שרצים ואיסור תרומה לזר שיעורן בכזית אע"פ שהדם או היין הוי משקה הואיל ונאמר איסורם בתורה בלשון אכילה, וכן איסור שתיית יין נסכים של עולה ושל תודה קודם זריקה הו"ל בכזית כיון דזה בכלל האיסור אכילה שנאמר בעולה ובתודה קודם זריקה, משא"כ איסור יין לנזיר כיון שזה נאמר בתורה בלשון שתיה משו"ה שיעורו ברביעית, ומש"כ הרמב"ם דהנשבע שלא אשתה שיעורו ברביעית כשאר האיסורים, ר"ל כאיסורי שתיה דשיעורם ברביעית. [ולפי"ז יש לדון דדברי הרמב"ם שם היינו דוקא בכה"ג שנשבע בלשון שתיה דאז כוונתו כשיעור של שאר איסורי שתיה, אבל אם נשבע שלא יאכל דקיי"ל בשבועות כב: דאסור גם בשתיה משום ד"שתיה בכלל

דהא התם נאמר איסורו בתורה בלשון אכילה דכתיב "לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך תירושך ויצהורך", וא"כ לפי משנ"ת היה צריך להיות שיהא שיעורו בכזית. וכבר עמדו בזה האחרונים, [עיי' במנח"ח ובקרבן אורה הנ"ל, ועי' בכתבי הגרי"ז הנ"ל מש"כ בזה בשם הגר"ח ז"ל]. וכיו"ב יש להקשות לגבי איסור יין של ערלה, דמדברי הרמב"ם בפט"ו מהל' מאכ"א הי"ד משמע קצת דשיעורו ברביעית, וכ"כ התוספות בנזיר לח. (ד"ה אמר), ואיסור ערלה הרי נאמר בלשון אכילה, וצ"ע.

אכילה" בכה"ג יהא שיעור השתיה בכזית כשיעור אכילה הואיל ואסר עצמו באיסור אכילה. וכ"כ בס' אפיקי ים ח"ב סימן י"ג, והביא שם שכ"כ בשו"ת חת"ס או"ח סימן קכ"ז, עיי"ש]. והשתא לפי"ז א"ש בפשיטות הא דבשתיית חמץ השיעור הוא בכזית כיון דהתם הרי האיסור נאמר בתורה בלשון אכילה והו"ל "איסור אכילה".

אמנם לפי"ז צ"ע מש"כ הרמב"ם בפ"ב מהל' מעשר שני ה"ה דהשוטה רביעית יין של מע"ש חוץ לירושלים לוקה,

☆ ☆ ☆

סימן יג

בענין השיעור באיסור"נ של חמץ בפסח ושאר איסור"נ

ומצינו שדנו בזה כבר הראשונים, דז"ל המאירי בנדרים לב: "ויש מפקפקין בשאר איסורי הנאה [פי' שאינם איסור קונם דהוי בכל שהוא כדמבואר שם] אם איסור הנאתם אף בפחות משהו פרוטה אם לאו ולא הוכרעה בידם" עכ"ל, וברבינו מנוח על הרמב"ם בפ"ב מהל' חמץ ומצה ה"ז מבואר דס"ל דהאיסור הוא אף בכל שהוא, עיי"ש, וכן נקט הגר"ח זצ"ל בספרו בפ"ח מהל' מעילה ה"א, עיי"ש.

ובביאור צדדי הספק בזה נראה לומר, דמחד י"ל דהרי גם באיסורי אכילה אי לאו דנאמרה בהם הלכה למשה מסיני ששיעורם בכזית היו אסורים בכל

האחרונים דנו מהו השיעור של כל איסורי הנאה שבתורה, דבשו"ת רעק"א ח"א סי' ק"צ נקט ששיעורו הוא כדי הנאת פרוטה, ואלא דדן שם בתחילה באותן איסור"נ דנפקא להו מלשון "לא יאכל" [כדא"ר אבהו בפסחים דף כא:]: דאולי יהא שיעורם בכזית כשיעור אכילה, אך שוב הוכיח מסוגית הגמ' בב"ק מא. דאין לחלק בזה, והצל"ח בפסחים דף כ"ב ע"ב צידד דסתם איסור הנאה אין לו שיעור ואסור בכל שהוא אבל היכא דאפקיה רחמנא בלשון אכילה שיעורו בכזית, עיי"ש, והפמ"ג בפתיחה להלכות פסח (ח"ב פ"ג אות ד') נסתפק בזה האם שיעורו כזית או כל שהוא, עיי"ש.

שהוא, וכדמבואר ברמב"ם בפ"ט מהל' מלכים ה"י דאיסור אבר מן החי ובשר מן החי לבני נח הוא בכל שהוא כיון שלא ניתנו שיעורין אלא לישראל בלבד, וא"כ באיסורי הנאה שלא מצינו בהם שיעור מפורש הוי ממילא איסורם בכל שהוא, אכן מאידך י"ל דיש סברא דבעינן הנאה חשובה שהיא בשו"פ או בכזית.

והנה הצ"ח בפסחים הנ"ל הקשה דאי נימא דלאיסור"נ יש שיעור א"כ מאי פריך התם אדר' אבהו [דאמר כל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע] "והרי אבר מן החי דכתיב לא תאכל הנפש עם הבשר ותניא ר' נתן אומר מנין שלא יושיט אדם כוס יין לנזיר ואבר מן החי לבני נח ת"ל ולפני עור לא תתן מכשול הא לכלבים שרי", והא אפשר להעמיד הברייתא כגון שהושיט פחות משיעור של איסור הנאה דבכה"ג אף אי אמה"ח אסור בהנאה מ"מ אין לאסור ההושטה אלא מטעם לפני עור [דב"נ חייב על אמה"ח גם בכל שהוא וכדמבואר ברמב"ם הנ"ל]. ותירץ הצ"ח דגם אם יש שיעור לאיסור"נ מ"מ גם בחצי שיעור אסור ליהנות מדין ח"ש שאסור מן התורה לר' יוחנן [וכדאי' ביומא עג:], ומשו"ה שפיר פריך דאי אבמה"ח אסור בהנאה למה לא נאסרה ההושטה אלא מטעם לפני עור.

ולכאורה יש לעיין בתירוצו, דהנה השאג"א בסי' פ"א כתב דיסוד איסור חצי שיעור היינו מחמת מה שזה "חזי לאיצטרופי"

דהיינו שזה יכול להצטרף עם עוד חצי שיעור שיאכל אח"כ אבל באיסור שלא שייך בו צירוף של ב' חצאי שיעור ליכא לאיסורא דחצי שיעור, וכ"כ הצ"ח עצמו בפסחים דף מ"ד ע"א ובנו"ב תניינא או"ח סי' נ"ג, (ויעיין להלן בסימן י"ח משנ"ת באורך בענין זה), והנה נראה פשוט דאם יש שיעור באיסורי הנאה ל"ש שיהא בו דין צירוף של שני חצאי שיעור שנהנה מהם בשני זמנים, דהרי מה דמצינו דין צירוף באיסור אכילה שאם אכל כמה אכילות של פחות מכשיעור בתוך כדי אכילת פרס הן מצטרפות לשיעור כזית, זהו חידוש מהלכה לממ"ס דבזה הוי כמו שאכל בבת אחת אבל בלא ההלכתא לא היה מתחייב אא"כ אכל כזית בבת אחת, וכדמבואר ברש"י בפסחים מד. (ד"ה ומשני) ובחולין קג: (ד"ה מהו), וא"כ באיסורי הנאה שלא נאמרה בהם הלכה של דין צירוף אינו עובר על האיסור אא"כ נהנה בבת אחת כשיעור, וכן מבואר בחי' רבנו חיים הלוי בפ"ח מהל' מעילה ה"א הנ"ל דכתב שם להוכיח דגדר איסור מעילה הוא משום דין גזל הקדש מהא דשיעור פרוטה של מעילה מצטרפת אפילו לזמן מרובה [כדתנן במעילה כ.], והיינו דאי נימא דאיסור מעילה יסודו הוא איסור הנאה לא היה שייך בו דין צירוף דבאיסור"נ לא שייך דין צירוף וכמשנ"ת, (ויעיין להלן בסי' י"ט משנ"ת עוד באורך בענין זה), ומעתה מאחר שבאיסורי הנאה ל"ש דין צירוף של שני חצאי שיעור בשני זמנים הרי איכא בזה לסברת השאג"א הנ"ל דכיון דליכא דין צירוף ל"ש ביה טעמא דחזי לאיצטרופי ואין בו איסור בחצי שיעור, וא"כ הדרא קושית

באיסוה"נ, [וכמשנ"ת לעיל דזה יבואר לדעת האחרונים דפליגי על השאג"א והצל"ח וסברי דאיכא איסור ח"ש גם באופן שאי"ז חזי לאיצטרופי" בפועל], דמ"מ אכתי יקשה להנך קושיות לדעת ר"ל דפליג ביומא עד: על ר' יוחנן וס"ל דח"ש מותר מן התורה, דאמאי חמץ בפסח הוי אינו ברשותו, וכן אמאי המקדש באיסוה"נ אינה מקודשת הרי מהתורה מותר ליהנות מהאיסוה"נ פחות פחות מכשיעור. ומיהו על הקושיה מהמקדש באיסוה"נ י"ל דכיון דמודה ר"ל דח"ש אסור מדרבנן תו לא גרע ממקדש באיסוה"נ דרבנן דאינה מקודשת [כדאי' בפסחים דף ז.], אבל על הקושיה מהא דחמץ בפסח הוי אינו ברשותו א"א לתרץ כן דמדאמרינן ע"ז ד"עשאו הכתוב כאילו ברשותו" משמע דמדאורייתא הוי החמץ אינו ברשותו, [ואין לומר דריש לקיש יחלוק על מימרא זו דעשאו הכתוב וכו', דהרי בב"ק כט: איתא להך מימרא בשם רבי ישמעאל דהוי תנא].

והנה, הגבורת ארי ביומא עג: כבר הקשה כיו"ב למאי דס"ד שם דלריש לקיש ח"ש מותר גם מדרבנן, דא"כ אמאי המקדש באיסוה"נ אינה מקודשת והרי כיון שמותר ליהנות פחות מכשיעור א"כ יש לו דין ממון, ותירץ הגב"א עפ"י הא דאיתא בירושלמי [תרומות רפ"ו] דמודה רשב"ל באיסורי הנאה, והיינו דלעולם גם לר"ל אסור ליהנות מדאורייתא מאיסורי הנאה אפי' בכל שהוא, ומשו"ה שפיר אמרינן דאין להם תורת ממון והמקדש בהם אשה אינה מקודשת, עיי"ש. והשתא לפי"ז מיושב שפיר לריש לקיש גם

הצל"ח לדוכתה דאי יש שיעור לאיסור הנאה מאי פריך אדר' אבהו מההיא דאסור להושיט אמה"ח לב"נ. [ואכן יש אחרונים שנחלקו על דברי השאג"א והצל"ח הנ"ל וס"ל דאיסור חצי שיעור אינו תלוי בסברת "חזי לאיצטרופי" בפועל, (וכמו שיובא להלן בסימן י"ח), ולפי"ז ניחא דשפיר איכא לאיסור ח"ש גם באיסוה"נ, אבל לפי דברי השאג"א והצל"ח קשה וכמשנ"ת, ויעויין בהגהות "ברוך טעם" על הצל"ח שם שכבר עמד בקושיה זו].

עוד יש להקשות לפי משנ"ת דכיון דבאיסוה"נ ל"ש טעמא דחזי לאיצטרופי אין בזה איסור בחצי שיעור [והיינו לשיטת הסוברים דיש שיעור באיסוה"נ], דאמאי אמרינן בפסחים דף ו: דחמץ בפסח הוי אינו ברשותו של אדם מחמת האיסוה"נ שבו ורק דעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, וכן אי' שם דמה"ט א"א לבטלו לאחר זמן איסורו, והרי כיון שמותר ליהנות ממנו בפחות מכשיעור א"כ יש לחמץ דין ממון הואיל ויכול ליהנות מכולו מעט מעט פחות פחות מכשיעור ושפיר חשיב ברשותו. וכבר הקשה כן הפמ"ג בפתיחה להל' פסח (ח"א פ"א אות ח'), ועוד הקשה שם (בח"ב פ"ג אות ד') דלפי"ז אמאי המקדש אשה באיסורי הנאה אינה מקודשת כדתנן בקידושין נו:, והרי כיון שמותר ליהנות ממנו פחות פחות מכשיעור א"כ קידשה בדבר שיש בו תורת ממון, עיי"ש.

ובאמת יש להקשות קושיות אלו גם אי נימא כדנקט הצל"ח דלעולם איכא לדינא דר' יוחנן דח"ש אסור מן התורה גם

הקושיה הנ"ל מהא דאמרינן דחמץ בפסח הוי אינו ברשותו של אדם, כיון דהא מודה ר"ל דיש באיסוה"נ איסור חצי שיעור גם מדאורייתא.

ומעתה לפי"ז מיושב שפיר כל הקושיות הנ"ל, דהא מדאמרינן בירושלמי דמודה ר"ל לר' יוחנן דיש איסור ח"ש מן התורה באיסוה"נ חזינן להדיא דדיניה דר' יוחנן זה גם באיסוה"נ ולא רק באיסורי אכילה ודלא כמשנ"ת לעיל, וממילא לק"מ לכל הקושיות הנ"ל דכל הקושיות היו אי אמרי' דליכא באיסוה"נ איסור ח"ש מדאו'. ואלא דצ"ב באמת בטעמא דמילתא, דהא באיסוה"נ ליכא להטעם של "חזי לאיצטרופי" כיון דליכא בזה דין צירוף של ב' ח"ש וכן"ל, וא"כ אמאי איכא בזה לדינא דר' יוחנן [לפי סברת השאג"א והצל"ח דבעינן שיהא "חזי לאיצטרופי" בפועל וכן"ל]. וי"ל דהרי חזינן דגם ר"ל דפליג על איסור ח"ש באיסורי

אכילה מטעם "חזי לאיצטרופי" מודה באיסוה"נ, ומבואר דבאיסוה"נ יש טעם מיוחד לאסור ח"ש, וא"כ י"ל דזהו באמת הטעם גם אליבא דר' יוחנן, ומאי דאמרי' דמודה ר"ל לר' יוחנן באיסוה"נ אין הכוונה דלר' יוחנן איכא בזה להסברא שיש באיסורי אכילה אלא הכוונה דר"ל מודה בזה לדינו של ר' יוחנן ומטעם אחר ולכו"ע באמת באיסוה"נ זה מטעם אחר וכמשנ"ת.

[והנה] מפשטות דברי הירושלמי משמע דבאיסורי הנאה יש איזה שיעור אלא דבזה מודה ר"ל לריו"ח דחצי שיעור אסור מן התורה, אכן לדעת הראשונים דסברי דבאיסורי הנאה אין שיעור כלל צריך לפרש דזה גופא כוונת הירושלמי דמודה ר"ל באיסוה"נ שגם כ"ש אסור מה"ת כיון דאין שיעור לאיסורם, וכל דברינו הנ"ל בענין ח"ש באיסוה"נ היה לדעת הסוברים דיש שיעור באיסוה"נ וכמובן].

☆ ☆ ☆

סימן יד

בענין מלקות על איסוה"נ של חמץ בפסח ושאר איסוה"נ

והאוכל פחות מכזית במזיד מכין אותו מכת מרדות עכ"ל, ומבואר בדבריו דליכא מלקות על אכילת חמץ בפחות מכזית. ולכא' יל"ע דהרי גם בפחות מכזית הוא נהנה הנאה כל שהוא, וא"כ נהי דאין כאן שיעור איסור

כתב הרמב"ם בפ"א מהל' חמץ ומצה ה"ז וז"ל האוכל מן החמץ עצמו בפסח כל שהוא הרי זה אסור מן התורה שנאמר לא יאכל חמץ ואעפ"כ אינו חייב כרת או קרבן אלא על שיעור שהוא כזית

ומיהו אכתי יש להקשות בזה, דהנה בבאור
הך דינא דס"ל להרמב"ם דאין לוקין
על איסור הנאה, כתב המגיד משנה בהל'
מאכ"א שם לבאר בזה דהיינו משום דכל דבר
הראוי לאכילה אין דרך הנאתו אלא דרך
אכילה כתקנו וקיי"ל [בפסחים כד:] דכל
איסורים שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך
הנאתן עכ"ד, ולפי"ז אכתי קשה דא"כ היכא
דאכל פחות מכזית אמאי אינו לוקה משום
הנאה, דהרי אכילה ודאי חשיבא כדרך הנאתו
גם כשזה פחות מכזית וצ"ע. [ובגוף דברי
המ"מ צ"ב עוד אמאי מכירה חשיבא "שלא
כדרך הנאתו", וצ"ע].

ואכן המשנה למלך בפ"ה מהל' יסודי
התורה ה"ח (ד"ה ודע דאחר) כתב לבאר
עוד באופ"א בטעם שיטת הרמב"ם שאין
לוקין על איסור הנאה, דהוא משום דהנאה
לא כתיבא בהדיא רק ילפינן לה מדרשא דגם
הנאה אסורה ומשו"ה דוקא על אכילה
שכתובה בפירוש לוקה אך על הנאה שלא בא
איסורה בפירוש אינו לוקה, [וכעין זה מציינו
בלאו דמחזיר גרושתו דכולל גם איסור סוטה
לבעלה שהיא בכלל לאו זה, ודעת הרמב"ם
בפי"א מהל' גירושין הי"ד דלוקין רק על
מחזיר גרושתו ולא על סוטה לבעלה, עי'
בכס"מ שם], ולפי"ז מיושב שפיר הא דאין
לוקין על אכילת חמץ פחות מכזית מדין
האיסוה"נ כיון דאין לוקין כלל על איסוה"נ
וכמשנ"ת.

אכילה מ"מ איסור הנאה איכא, [והיינו
לשיטת הסוברים דבאיסוה"נ אין השיעור
בכזית אלא בשו"פ או בכ"ש וכמשנ"ת באורך
לעיל בסימן הקודם], ואמאי הוא אינו לוקה
משום האיסור הנאה של חמץ, דהרי את
האיסור הנאה ילפינן נמי מהלאו ד"לא יאכל
חמץ" - וכדאי' בפסחים דף כ"א ע"ב
וברמב"ם פ"א מחמץ ומצה ה"ב - וא"כ צריך
להיות בזה נמי חיוב מלקות. [ויעויין בצל"ח
בפסחים דף כ"ב ע"ב שעמד בזה].

וי"ף דהרמב"ם קאזיל בזה לשיטתו בפ"ח
מהל' מאכלות אסורות הט"ז דכתב
שם וז"ל כל מאכל שהוא אסור בהנאה אם
נהנה ולא אכל כגון שמכר או נתן לגוי או
לכלבים אינו לוקה עכ"ל, [ויעויין להלן
בטעמא דמילתא], דלפי"ז ניחא דמשו"ה אם
אכל פחות מכזית אע"פ שנהנה אינו לוקה
כיון דליכא מלקות על הנאה בלא אכילה.
ולשיטת הריא"ז שהובא בשלטי הגיבורים
בפסחים רפ"ב דפליג על הרמב"ם וס"ל דכל
איסוה"נ שמכרם לגוי או שהאכילן לבהמתו
לוקה, אפשר דאה"נ ה"ה כל אוכל פחות
מכזית יש לו ללקות משום ההנאה כל שהוא
שהוא נהנה, ואלא דהרמב"ם קאזיל בזה
לשיטתו וכמשנ"ת. [ויעויין ברבינו מנוח על
הרמב"ם בפ"א מהל' חמץ ומצה שם דס"ל
דנהנה משור הנסקל ומיין נסך לוקה, וכתב
באמת דמשו"ה גם אם אכל מהם כל שהוא
לוקה].

סימן טו

בענין איסור אכילת חמץ בערב פסח

חצי זית דג טמא וחצי זית בשר טמא [וכדאי' ברמב"ם בפ"ד מהל' מאכ"א הט"ז], ה"נ הכא אם יאכל חצי זית חמץ מבעוד יום וחצי זית משתחשך כיון דהו"ב שמות אין מצטרפין עכ"ד, ונראה מדבריו לכאור' דנקט דזה ב' איסורין נפרדים.

אכן באמת א"א לומר שזה ב' איסורים נפרדים, דהנה אי' בפסחים דף כ"א ע"ב "חרכו קודם זמנו מותר בהנאה אחר זמנו אסור בהנאה", והיינו דאחרי שכבר חל האיסור שוב זה לא פוקע ע"י שחרכו, ואם נימא דהאיסור בע"פ והאיסור בפסח זה ב' איסורין נפרדים א"כ חרכו אחר ו' שעות קודם הלילה היה צריך להיות נותר בפסח, דנהי דהאיסור שחל לא פקע ע"י חרכו אך הא איסור זה נגמר בלילה והאיסור החדש לא יחול וכמו דבחרכו קודם זמנו אי"ז נאסר, ומדאין הדין כן מוכח דאף דזה נלמד מב' לאוין מ"מ אי"ז ב' איסורין נפרדים אלא זה איסור אחד הנמשך מו' שעות ולמעלה עד לאחר הפסח ואלא דבפסח נוסף בו חומר כרת, וזה נמנה לב' לאוין כי כל לאו מוסיף על השני אבל אחר ב' הלאוין זה חלות איסור אחד הנמשך, ומשו"ה חרכו אחר ו' שעות אסור כל הפסח דהאיסור לא פוקע.

ועוד יש להוכיח כן מדברי הרמב"ם בפ"ד מהל' ממרים ה"א דכתב לענין הדין

בפסחים דף כ"ח ע"ב מבואר דעת ר' יהודה דילפי' מקרא ד"לא תאכל עליו חמץ" לאיסור אכילת חמץ גם בערב פסח משש שעות ולמעלה [ד"עליו"ה היינו על הפסח, והיינו מזמן שחיטה], וכן פסק הרמב"ם בפ"א מהל' חמץ ומצה ה"ח וז"ל אסור לאכול חמץ ביום ארבעה עשר מחצות היום ולמעלה שהוא מתחילת שעה שביעית ביום וכל האוכל בזמן הזה לוקה מן התורה שנאמר לא תאכל עליו חמץ כלומר על קרבן הפסח כך למדו מפי השמועה בפירוש דבר זה לא תאכל חמץ משעה שראויה לשחיטת הפסח שהוא בין הערביים והוא חצי היום עכ"ל, וכ"ה בספר המצוות לאוין קצ"ט, ולאו זה הוא לאו נפרד מלבד הלאו ד"לא יאכל חמץ" דקאי על אכילת חמץ בפסח, [וכדאי' ברמב"ם בפ"א מהל' חמץ ומצה ה"ב וה"ז ובספר המצוות לאוין קצ"ז], ואיכא חילוק ביניהם לגבי כרת דבפסח עצמו יש גם כרת משא"כ בערב פסח יש רק לאו בלא כרת.

ויש לחקור האם האיסור לאכול חמץ בערב פסח מישך שייך להאיסור של אכילת חמץ בפסח דזה איסור אחד הנמשך ואלא דבפסח נוסף בו חומר של כרת, או דזה ב' איסורין נפרדים.

והנה המנחת חינוך (מצוה י"ט אות א') כתב דכמו דבכל מאכ"א הדין הוא דהאוכל ב' חצאי זתים מב' שמות אין מצטרפין וכגון

דבוקן ממרא בעינן שימרה באיסור שיש בו כרת, דאם המרה על ב"ד באיסור חמץ בע"פ בשעה שישית מדרבנן חייב, ופי' הרב"ז דאע"ג דליכא בזה כרת מ"מ כיון דעיקר חמץ יש בו כרת נהרג, והיינו דגדר האיסור דרבנן בשעה שישית הוא שיתחיל האיסור חמץ שיש בפסח ולכן זה חשיב שם איסור שיש בו כרת, (ויעוין להלן בס' כ"ו מה דנתבאר עוד בענין זה), ואם נימא דהאיסור מדאו' בע"פ אחרי חצות הוא איסור נפרד מהאיסור בפסח עצמו א"כ האיסור מדרבנן שיש בשעה שישית לא יהא שייך לאיסור של פסח עצמו אלא לאיסור של ע"פ שאין בו כרת ואמאי זה חשיב שם איסור שיש בו כרת, אלא ע"כ מוכח מזה דהאיסור מדאו' בע"פ אחרי חצות הוא תחילת האיסור של פסח עצמו והיינו דזה מתחיל בדרגה קלה בלא כרת ובפסח עצמו זה נהיה איסור חמור טפי עם כרת, ולכן שוב אמרי' דגם האיסור מדרבנן בשעה שישית מישך שייך להאיסור של פסח כיון דהכל איסור אחד וכמשנ"ת.

ולפי"ז שוב נראה לדון דאם יאכל חצי זית מבעוד יום וחצי זית משתחשך הם

שפיר יצטרפו כיון דהוי איסור אחד, ואף דזה נלמד מב' לאוין לא איכפת לן בזה דרך ב' איסורין אין מצטרפין, וגדולה מזה מצינו ברמב"ם בפ"ד מהל' מאכ"א הי"ז שכתב דנבלה מצטרפת עם הטרפה אעפ"י שהם ב' לאוין הואיל והטריפה תחילת נבילה היא עכ"ל, והיינו דאף דזה ב' לאוין נפרדים ואם יאכל כזית נבילה וכזית טריפה בבת אחת ילקה ב' מ"מ כיון שזה ענין איסור אחד דענין איסור טריפה הוא לפי שהיא תחילת נבילה משו"ה מצטרפין, וא"כ כ"ש הכא דזה ממש איסור אחד ורק שהם ב' לאוין דיהיה הדין דמצטרפין, ודברי המנח"ח הנ"ל דאין מצטרפין צ"ע.

ואכן אפשר דאכתי יש נ"מ בהא דזה מב' לאוין לענין היכא דיאכל ב' כזתים אחד בע"פ ואחד בפסח בהתראה אחת, דהאוכל ב' כזתים בהתראה אחת בע"פ או בפסח לחוד דהו"ל לאו אחד חייב ע"ז רק מלקות א' כיון דאין חילוק בין העבירות, אבל בכה"ג שיאכל כזית אחד בע"פ וכזית אחד בפסח י"ל דכיון דיש בזה ב' לאוין הרי זה מחלק לחייבו בכה"ג ב' מלקיות.

עניני איסור בל יראה ובעלות בחמץ

סימן מז

בענין איסור בל יראה בחמץ שאינו ידוע

ונשאת ואח"כ בא בעלה דחייבת בקרבן כדתנן ביבמות דף פ"ז ע"ב אף שוראי היה מותר לה לסמוך עליהם, וא"כ ה"נ הכא נהי דסמכה תורה על החזקות מ"מ אמאי הוא אינו עובר למפרע.

וי"ל דהר"ן קאזיל בזה לשיטתו דס"ל התם דהא דכתיב "תשביתו" זה כולל גם בדיקה וכדילפינן לה מקראי, דממילא אמרינן דכיון דאיכא דין חזקה וא"צ לחשוש על מקומות שאין מכניסים בהם חמץ נמצא שלא אמרה תורה שיחפש ויבדוק אלא במקומות שמכניסים בהם חמץ ובוזה זה כבר נקרא "השבתה", ומשו"ה שוב מה"ט הוא אינו עובר למפרע בכל יראה דכיון שקיים "תשביתו" הרי זה נחשב שהחמץ מושבת ואין כאן חמץ.

והנה התוס' בפסחים דף כא. (ד"ה ואי) כתבו נמי כדברי הר"ן דליכא בל יראה למפרע על חמץ שאינו ידוע, אך כתבו בזה טעם אחר דהיינו משום דכתיב "לא ימצא" ואין זה "מצוי" כיון שאין ידוע היכן הוא עכ"ל. ונראה דהתוס' קאזלי לשיטתם דס"ל בריש פסחים דכל דין בדיקת חמץ הוי רק

כתב הר"ן בריש פסחים דמי שבדק בדיקת חמץ כראוי ואח"כ מצא חמץ לא עבר למפרע ב"בל יראה" שהרי סמכה תורה על החזקות וכל שבדק אותן מקומות שרגיל להמצא בהן חמץ יצא יד"ח ואין לו לחוש לכיכר בשמי הקורה עכ"ל.

ובאור דברי הר"ן במש"כ "שהרי סמכה תורה על החזקות", היינו דכשמצא חמץ אחר הבדיקה ע"כ מייירי שמצא במקום שאין מכניסין בו חמץ דאילו במקום שמכניסין הרי בדק, ובמקום שאין מכניסין אם נבוא להסתפק אם הכניסו לשם חמץ איכא חזקה שלא הכניסו לשם חמץ כיון דאין הדרך להכניס שם חמץ והו"ל כעין "חזקת הגוף" שלא הגיע חמץ למקום הזה, והיינו מש"כ הר"ן בזה "שהרי סמכה תורה על החזקות", [וזהו נמי מה דסיים הר"ן "ואין לו לחוש לכיכר בשמי הקורה", דזה דוגמא למקום שאין מכניסים בו חמץ].

אכן אכתי צ"ב בגוף דבריו דאמאי מה"ט הוא אינו עובר בב"י למפרע, דהא בכל חזקה שבתורה מי שסמך ע"ז ולבסוף נתברר דלא כהחזקה עבר איסור למפרע, וכדמצינו כיו"ב באשת איש שבאו עדים שבעלה מת

מדרכנו, והיינו משום דס"ל דתשביתו הוי רק לאחר זמן איסורו והבדיקה הא הוי קודם זמן האיסור וא"כ הרי א"א לומר דזה בכלל "תשביתו", [והא דמועיל ביטול מה"ת אינו מדין תשביתו אלא דהוי הפקר ממש], דלפי"ז שוב א"א לומר כטענת הר"ן דכיון שבדק וקיים "תשביתו" שוב אינו עובר בכל יראה, ולכן הוצרכו התוס' לטעם אחר בזה דהיינו משום דאי"ז "מצוי".

ובטור בסי' תל"ד מבואר שיטה שלישית בזה דלעולם אם מצא חמץ אחר הבדיקה עבר למפרע בכל יראה בשוגג [וכמש"כ המג"א שם בסק"ה להוכיח מדברי הטור], וכ"כ התוס' הרא"ש בפסחים דף ו' ע"א ודף ו' ע"א עיי"ש, והיינו דס"ל דגם זה בכלל "מצוי" וכן לא ס"ל לסברת הר"ן הנ"ל, ומשו"ה אע"ג דלא היה לו לחוש לזה מ"מ סו"ס עבר בשוגג על כל יראה.

☆ ☆ ☆

סימן יז

בענין "מתעסק" ו"דבר שאין מתכוין" באיסור כל יראה

בטור בסי' תל"ד מבואר דמי שהיה לו חמץ בביתו ולא ידע מזה עבר בשוגג על "כל יראה", [וכמש"כ המג"א שם בסק"ה להוכיח מדברי הטור], וכן מבואר בתוס' הרא"ש בפסחים דף ו' ע"א ודף ו' ע"ב, [ויעויין לעיל בסימן הקודם משנ"ת פלוגתת הראשונים בזה].

ודקשו האחרונים אמאי לא יהא כאן היתר של "מתעסק", והיינו דהא בכל איסורין שבתורה הכלל הוא דדוקא היכא שידע את המציאות של האיסור ורק דלא ידע שזה אסור הוי "שוגג" אבל היכא דלא ידע את המציאות הוי "מתעסק" ופטור, וא"כ ה"נ הכא הרי הוא לא ידע כלל את המציאות שיש לו חמץ והו"ל כמתעסק, ואמאי עבר בשוגג למפרע. ותירץ המקור חיים (בסי' תל"א)

דפטור "מתעסק" הוי דוקא בדבר דבעינן "מעשה" אבל הכא דלא בעינן "מעשה" אלא האיסור הוא בעצם מה שיש לו חמץ לא שייך פטור מתעסק.

ודגרע"א בתשו' (ח"א סי' ח') כתב על תירוץ זה דזה דוחק, ולכן כתב לתרץ באופן אחר, דכל הדין "מתעסק" הוי רק פטור מקרבן חטאת אבל איסורא איכא בזה דבאמת זה ככל עבירה בשוגג ורק דבפרשת חטאת איכא מיעוט דשוגג כזה פטור מחטאת, ולכן שפיר אמרינן הכא לגבי חמץ שאינו ידוע דהוא עבר בשוגג למפרע אף דהו"ל "מתעסק" כיון דגם במתעסק הו"ל איסור בשוגג

ודנה המקור"ח שם הקשה עוד בתו"ד שיהא בזה לההיתר של "דבר שאין מתכוין",

והיינו דהא קיי"ל כר"ש ד"דבר שאין מתכוין" מותר בכל התורה נוכדאי בפסחים דף כ"ה ע"ב], וא"כ הרי גם הכא בחמץ שאינו ידוע הו"ל "דבר שאין מתכוין" דהא אין לו שום כונה שיהיה לו חמץ דלא ידע מזה כלל ואמאי הוא עובר למפרע. ותי' ע"ז המקו"ח ע"פ דרכו, דגם לגבי זה יש לחלק בין עבירה שיש בה מעשה לעבירה שאין בה מעשה, דדוקא היכא דהעבירה היא ע"י "מעשה" שייך ההיתר של "דבר שאין מתכוין" אבל בחמץ דהאיסור הוי בלא מעשה רק במה שיש לו חמץ לא מהני ע"ז הא דאין לו כונה.

ולכאוי יל"ע לדעת הגרעק"א דלא ניח"ל בהך חילוקא דהמקו"ח דא"כ אכתי יקשה להך קושיה דהו"ל "דבר שאין מתכוין", דבזה הא ליכא לתירוץ הגרעק"א דהא קיי"ל בכ"ד דזה מותר לכתחילה וליכא בזה איסור.

ונראה דלגבי "דבר שאין מתכוין" ודאי מודה הגרעק"א לסברת המקו"ח דאיכא חילוק בין עבירה שיי"ב מעשה לעבירה שא"ב מעשה, ומשום דיסוד ההיתר בזה הוא דכיון שלא חשב על התוצאה הזו והיא נעשית בלא כוונה אי"ז מתייחס אליו

והו"ל כמו שנעשה מאליו, וא"כ זה שייך רק בעבירה דבעינן בה למעשה ידיה משא"כ בעבירה בלא מעשה וכגון בחמץ דאין האיסור מחמת איזה מעשה ידיה אלא בעצם המציאות שנמצא חמץ ברשותו בזה לא שייך להך היתר דמאי איכפת לן במה שלא נתכוין הא סו"ס יש כאן להמציאות שהחמץ נמצא ברשותו ואין מציאות זו תלויה בו, וכל ההיתר בחיסרון כונה הוי דוקא בהתייחסות המעשה וכמשנ"ת, ולסברא זו שפיר מודה הגרעק"א, ודוקא לגבי "מתעסק" סובר הגרעק"א דאין סברא לחלק בין עבירה שיי"ב מעשה לעבירה שאי"ב מעשה, משום דיסוד פטור "מתעסק" אי"ז מחמת שאין המעשה מתייחס אליו דסו"ס הרי הוא נתכוין לגוף המעשה הזה, אלא הפטור בזה הוא משום דכיון שלא ידע את המציאות זה חשיב מעשה המותר ולא "מעשה איסור", וא"כ בזה אין סברא לחלק אם האיסור הוי ע"י מעשה או בלא מעשה דאי אמרינן דכשאין יודע את המציאות לא הוי איסור הרי זה שייך שפיר אף באופן דהאיסור הוא בלא מעשה כיון דעכ"פ לא ידע את מציאות האיסור, ולכן הוכרח הגרעק"א לתרץ ע"ז באופ"א דמתעסק הוי רק פטור מקרבן ואיכא בזה איסור.

סימן יח

בענין "חצי שיעור" באיסור בל יראה

כתב השאגת אריה (בסי' פ"א) דאע"ג דקיי"ל כר' יוחנן דאמר [ביומא עג:] דחצי שיעור אסור מן התורה מ"מ באיסור בל יראה ובל ימצא ליכא איסור בפחות מכשיעור, יעוי"ש מש"כ להוכיח כן, והוסיף לבאר בטעמא דמילתא דהא ביומא עד. מבואר דהטעם באיסור חצי שיעור הוא משום דכיון דחזי לאיצטרופי איסורא קא אכיל, [ואע"ג דיליף לה התם מקרא דכל חלב, מ"מ הטעם בזה הוא משום דחזי לאיצטרופי, וכמש"כ התוס' שם ד"ה כיון], וטעם זה אינו שייך אלא באיסורי אכילה דכשאוכל חצי שיעור וחוזר ואוכל ח"ש בתוך כדי אכילת פרס מצטרפות האכילות וחשיב אוכל שיעור שלם, דבזה כיון דכל אכילת ח"ש יכולה להצטרף עם עוד ח"ש ולהיות חלק משיעור שלם משו"ה איכא איסורא בחצי שיעור, אבל באיסור בל יראה הא ל"ש טעם זה דכשיש לאדם ח"ש חמץ בביתו בפסח א"א שתצטרף ראייה זו לשיעור שלם של איסור בל יראה, דאע"פ שאם יהי' לו אח"כ עוד ח"ש ועדיין ישאר אצלו הח"ש הראשון ודאי יעבור בב"י מ"מ אין זה מפני צירוף הראייה של הח"ש שהיתה בתחילה אלא מפני שמכאן ולהבא יש לו ראייה של שיעור שלם, וכיון דלעולם א"א שיבוא לידי איסור בשיעור שלם מחמת ראייה זו של ח"ש שישנה עכשיו לכן אין איסור ב"י בחצי שיעור, עכ"ד.

ולכאורה מצינו עוד כסברת השאג"א דהיכא דהח"ש לא חזי לאיצטרופי לשיעור שלם ליכא איסורא, בהא דחידש הצ"ח בפסחים דף מד. ובנו"ב תנינא או"ח סי' נ"ג דבאיסור התלוי בזמן כגון חמץ בפסח או אכילה ביוה"כ אם אכל פחות מכשיעור בסוף הזמן באופן שאין שוב שהות ביום לאכול עוד להשלימו אין בזה איסור של ח"ש, וכ"כ בחי' חת"ס בפסחים דף כא: וביומא עד. ובשו"ת חת"ס ח"ו סו"ס ס"ה, [ויעויין בשו"ת רעק"א ח"א סו"ס קנ"ד שנסתפק בזה, עיי"ש]. אכן באמת נראה דלא דמי, דאפי' אי נימא דכשאוכל ח"ש בסוף זמן האיסור נמי עובר בזה איסור של ח"ש [ונכמו שנקט בפשיטות בשו"ת שבסוף אבני מילואים סימן י"ד ד"ה עוד אפשר] אכתי יש מקום לסברת השאג"א דבבל יראה ל"ש איסור בח"ש, ומשום דהתם מצד עצם המעשה שפיר שייך בו דין צירוף לשיעור שלם אלא שבפועל א"א לצרפו כיון שמיד כבר כלה זמן האיסור, וא"כ י"ל דגם זה נחשב "חזי לאיצטרופי", אבל בבל יראה דלעולם לא שייך בו כלל דין צירוף של שני חצאי שיעור שבשני זמנים זה לא חשיב בכלל "חזי לאיצטרופי" ואין בו איסור של חצי שיעור.

והנה באמת מצינו דנחלקו הראשונים בנידון זה האם יש איסור חצי שיעור

זה בבאור ענין "חזי לאצטרופי", יעויין פמ"ג יו"ד סי' ס"ה מש"ז סק"ד ומנח"ח מצוה קי"ז אות ג' ועוד].

אכן באמת אי"ז מוכח כלל, דיעוי"ש בדברי המהר"ם חלאוה דפירש בהטעם שיהא בכל יראה איסור בח"ש וז"ל דילמא מדמינן השבתה לאכילה מה אכילה קיי"ל דח"ש אסור מן התורה אף השבתה נמי עכ"ל, ומבואר דמצד הסברא שפיר היה מקום לחלק ולומר שבאיסור כל יראה ליכא איסורא בחצי שיעור, והיינו מהטעם שכתב השאג"א הנ"ל, [ואפשר גם דהיינו מטעמים אחרים שכתבו בזה האחרונים, עי' שו"ת חכם צבי סימן פ"ו ובשערי תשובה סימן תמ"ב סק"ב], אלא דאיכא ילפוטא מיוחדת של השבתה מאכילה דכמו שבאכילת חמץ ח"ש אסור מה"ת ה"נ בהשבתת חמץ ח"ש אסור מה"ת, וכדחזינן לענין עיקר שיעור כזית באיסור כל יראה דלבית הלל ילפינן בזה ביעור מאכילה וכדמבואר בביצה ז: [ויעויין בפרי מגדים בפתיחה להלכות פסח ח"א פ"א אות ח' שצידד כן מדנפשיה דילפי' בזה השבתה מאכילה, עיי"ש].

בכל יראה, דבחידושי רבינו דוד בפסחים ברף ב. ובדף כא. מבואר דס"ל דבאיסור כל יראה אין איסור בחצי שיעור, אולם המהר"ם חלאוה בפסחים דף מה. נסתפק לומר דגם באיסור כל יראה יש איסור בחצי שיעור, וכן משמע בתוספות הרשב"א בפסחים מה: ד"ה כאן, [וע"ע במג"א סי' תמ"ב סק"י ובדגמ"ר שם ובהגהות רעק"א לשו"ע סי' תמ"ד על מג"א סק"ד].

והנה לכאור' מוכח משיטת המהר"ם חלאוה ודעימיה דהא דאמרינן ביומא עד. דטעם האיסור בח"ש הוא משום דחזי לאיצטרופי, אין פירושו דח"ש זה ראוי להצטרף עם עוד ח"ש שיעבור בזמן אחר וכהבנת השאג"א, דא"כ הא ל"ש הך טעמא באיסור ב"י וכנ"ל, אלא הבאור בזה הוא שבאותו הזמן שעובר על ח"ש אילו היה לו אז עוד ח"ש היה מצטרף הכל לשיעור שלם, ומשו"ה גם באיסור כל יראה יש איסור בח"ש הואיל ואילו היה עכשיו שיעור שלם היה מתחייב על הכל, ולפי"ז כ"ש דגם בסוף היום יהיה איסור חצי שיעור ודלא כהנו"ב והחת"ס הנ"ל. [וכבר האריכו האחרונים לדון בנידון

סימן יט

בענין צירוף ב' חצאי שיעור בב' זמנים לאיסור כל יראה

השאגת אריה (בסי' פ"א) נקט בפשיטות דבאיסור כל יראה לא שייך צירוף שני חצאי שיעור בשני זמנים, [ויעוי"ש מש"כ עפ"י דלכן ליכא בזה איסור חצי שיעור, ונתבאר ענין זה לעיל בסימן הקודם], והמנח"ח (מצוה י"ט אות ה') כתב ע"ז וז"ל וגם בלאו הכי גוף סברת השאג"א דלענין ב"י ל"ש חזי לאיצטרופי כי לא שייך כדי אכילת פרס דאינו עובר למפרע איני מבין דלמא מצטרף אף לזמן מרובה דגזר הכתוב שלא יהיה כזית חמץ ברשותו בפסח ואם היה חצי זית בתחלת פסח ונשרף ואח"כ היה לו עוד חצי זית אפשר דעובר כמו צרוף מעילה וכן במלאכת שבת וכו' עכ"ל, והיינו דהרי מצינו דין צירוף ב' ח"ש בב' זמנים לא רק באיסורי אכילה אלא גם בשאר איסורין, וכגון בשיעור פרוטה במעילה דף כ., וכן מצינו דין צירוף בשיעור מלאכות של שבת וכדאיתא בשבת פ. דאם הוציא חצי גרוגרת וחזר והוציא חצי גרוגרת בהעלם אחד חייב, וה"נ תנן שם קה. בכותב אות אחת שחרית ואות אחת בין הערבים דזה מצטרף, וא"כ ה"נ נימא באיסור כל יראה דב' חצאי שיעור מצטרפין גם בשני זמנים.

ונראה ליישב בזה בהקדם דהנה הגר"ח זצ"ל בספרו בהל' מעילה פ"ח ה"א כתב דמדחזינן דיש דין צירוף לשיעור פרוטה במעילה מוכח דיסוד איסור מעילה הוא

משום דין גזל הקדש, והיינו דנקט הגר"ח דבאיסורי הנאה ל"ש דין צירוף של שני חצאי שיעור בשני זמנים ורק בגזל יש דין צירוף של שני חצאי פרוטה שאם גזל חצי פרוטה וחזר וגזל חצי פרוטה מצטרפין הגזילות לשיעור פרוטה וחל עליו עכשיו חיוב תשלומין עבור כל הפרוטה, ולכאוי' יל"ע מאי שנא איסור הנאה מגזל ואמאי לא נימא דבאיסוריה"נ ג"כ יש דין צירוף, [ועי' במנח"ח מצוה ג' אות י"א דבאמת ס"ל דגם באיסוריה"נ איכא דין צירוף]. אכן הבאור בזה הוא פשוט, דמה שיש בגזל דין צירוף היינו משום דחיובו הוא עבור החיסרון שמחסר ממון חבירו, וכיון שלאחר שגזל שני חצאי פרוטה הרי נמצא שחיסר לחבירו פרוטה שלמה ובמציאות יש כאן חסרון של שיעור שלם משו"ה אמרינן דשתי הגזילות מצטרפות לחייבו הואיל ועכשיו יש כאן גזל של שיעור שלם, [ולכן פשוט שאם שילם לחבירו עבור מה שגזל את החצי פרוטה הראשון ואח"כ חזר וגזל ממנו את החצי פרוטה השני לא יצטרפו שתי הגזילות הואיל ואין כאן חסרון של פרוטה], משא"כ באיסורי אכילה והנאה דהאיסור הוא עצם מעשה האכילה וההנאה ולא התוצאה הבאה ממנה, [דגם למ"ד בחולין קג: "אכילה כמעיו בעינן" היינו דזהו תנאי באכילה דבהכי חשיבא אכילה אך האיסור הוא עצם מעשה האכילה], בזה כיון

את שניהם הואיל ועכשיו נמצא שנעשתה הוצאה של גרוגרת שלימה, ומה"ט אמרינן בשבת פ. דאם נשרפה החצי גרוגרת הראשונה או שקדם והגביהה קודם הנחת השניה פטור, דבכה"ג כיון שבשעת הוצאת החצי גרוגרת השניה כבר בטלה ההוצאה של החצי גרוגרת הראשונה תו א"א לצרף את ההוצאות, וכן הבאור גם בדין הצירוף בשאר מלאכות שבת.

ומעתה מבואר היטב סברת השאג"א דבאיסור כל יראה ליכא דין צירוף של ראיית שני ח"ש בשני זמנים, דכיון דנתבאר דלא שייך צירוף של שני ח"ש [במקום שלא נאמרה הלל"מ] אא"כ מציאות האיסור שבח"ש הראשון קיימת בשעה שעובר בח"ש השני, א"כ לא מיבעיא היכא דנשרף הח"ש חמץ הראשון קודם שנכנס לרשותו הח"ש השני דאינם מצטרפים אלא אפי' אם היה אז הח"ש הראשון עדיין קיים אין כאן דין צירוף, שהרי בכל רגע בטלה ועברה הראיה של הרגע הקודם וכבר אין כאן את מציאות האיסור של הח"ש הראשון ולכן ליכא בזה לדין צירוף וכמשנ"ת.

שבשעה שאוכל או נהנה את הח"ש השני כבר עבר ובטל מעשה האכילה או ההנאה של הח"ש הראשון תו אין סברא לומר שיהא דין צירוף לצרף את שני המעשים, ואלא דבאיסורי אכילה נאמרה הלל"מ מיוחדת שכשהוא אוכל כזית בכדי אכילת פרס חשבינן ליה כאילו אכל את כל הכזית בבת אחת [ובלא ההלל"מ לא היה בזה דין צירוף וכדמבואר ברש"י בפסחים דף מ"ד ע"א ד"ה ומשני ובחולין דף ק"ג ע"ב ד"ה מהו], אבל באיסורי הנאה שלא נאמרה בהם הלכה ליכא דין צירוף.

והא דאיכא לדין צירוף של שני חצאי שיעור במלאכות שבת, היינו משום דהתם נמי זה דמי לגזילה, דבאיסור שבת האיסור הוא מה שנוצר תיקון ע"י מעשיו וכגון במלאכת הוצאה היינו במה שהחפץ שהוציאו מונח במקומו שהניחו וכל זמן שהוא מונח שם הוי כאילו המעשה קיים, ומשו"ה כיון שבשעה שהוציא את החצי גרוגרת השני עדיין מונח שם החצי גרוגרת הראשון ומציאות ההוצאה של החצי גרוגרת הראשון עדיין קיימת שפיר אמרי' דיש לצרף

סימן כ

בענין כל יראה בחמץ של הקדש ושל נכרי ובענין מצה גזולה

וא"כ הו"ל שני דיני פטור נפרדים, ומש"ה בענין בזה שני מיעוטים, ואין להקשות דהא גופא קשיא למה לא דרשו חז"ל מעריסותיכם למעט מחיוב חלה כל עיסה שאינה שלו כמו בחמץ, דחכמים דרשו המקראות כפי הנראה בעיניהם ומסתבר להן ולענין חמץ מסתבר להו למעוטי אפי' של ישראל אחר ולענין חלה לא מסתבר להו למעוטי של ישראל אחר, ועוד דכיון דכתיב עריסותיכם כל רבים כולו ישראל במשמע, עכ"ד. ויל"ע אמאי לא נח"ל להתוס' בתירוק זה.

והנה התוספות סיימו וז"ל ומיהו בספרים מדוייקים גרס [בהא דמנחות] חד כדי עריסותיכם פירוש כשיעור עיסת מדבר וחד לעיסת הקדש וכן נראה וכו' עכ"ל, והיינו דבאמת מחד עריסותיכם ממעטינן תרווייהו נכרי וגבוה. ולכאור' דבריהם צ"ב, דאי סבירא להו דפטור נכרי וגבוה הוו ב' פטורים לענין חלה וכדפי' השאג"א, האיך באמת אפשר למילף לתרווייהו מחד קרא, ואי ס"ל דהוי דין אחד דבעינן שתהא העיסה שלו ולא של אחרים וכמו בחמץ, א"כ אמאי לא נימא דה"נ עיסה של ישראל חבירו שבדו תהא פטורה מן החלה.

והנראה לבאר בדעת התוספות דאף אי אמרינן דלענין חלה המיעוט הוא דבעינן עריסותיכם דוקא ולא של אחרים וכמו

א"י בפסחים דף ה' ע"ב "לפי שנאמר לא יראה לך שאור שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים (גויים) ושל גבוה", וכתבו התוספות (ד"ה אבל) וז"ל הקשה הרב ר' יעקב דאורליינ"ש דהכא לא מצריך תרי קראי למעוטי נכרי וגבוה דמחד לך ממעטינן תרווייהו וכו' ובמנחות בפרק רבי ישמעאל [דף סז.] קאמר [לגבי חיוב חלה] תרי עריסותיכם כתיבי חד למעוטי נכרי וחד למעוטי הקדש עכ"ל.

ובשאגת אריה (סוף סימן פ"ג) כתב לתרץ בזה דלא דמי הא דממעטינן של נכרי ושל גבוה לענין חלה להא דממעטינן להו לענין חמץ, דלענין חמץ הא דממעטינן נכרי וגבוה אין זה שני דינים נפרדים אלא הכל הוא דין אחד דבעינן שיהא החמץ שלו וכל חמץ שאינו שלו אינו עובר עליו [והא דנקט של גבוה הוא דלא נימא דשל גבוה חשיב כדידיה הואיל ואי בעי מיתשיל עליה], וכדמוכח מהא דאפי' בחמץ של ישראל אחר המופקד בביתו ולא קיבל עליו אחריות אינו עובר עליו, [וזהו כדעת המג"א סימן תמ"ג סק"ה, ודלא כמש"כ בביאור הגר"א שם], משא"כ לענין חלה דמדכתיב עריסותיכם לא נתמעט דבעינן שתהא העיסה שלו דוקא דהא חזינן דכשיש בידו עיסה של ישראל חבירו ג"כ יש בה חיוב חלה, אלא דממעטינן דבעלות של נכרי פוטרת ורשות גבוה פוטר

בחמץ מ"מ לא תהא עיסה של ישראל חבירו שבידו פטורה מן החלה, ומשום דדוקא לענין חמץ דדנים על הגברא אם הוא עובר בבל יראה וב"י שייך לומר דבעינן שיהא החמץ שלו דוקא, משא"כ לענין חלה דהנידון הוא על חלות חיוב חלה בעיסה הרי גם כשהיא אינה שלו אלא של ישראל חבירו מ"מ יש בה חלות חיוב חלה מחמת חבירו וכיון שנתחייבה בחלה הרי ממילא יש בה איסור טבל כלפי כל ישראל, [נדאע"פ שמצות ההפרשה אינה אלא על הבעלים ורק הוא יכול להפריש מ"מ איסור טבל שחל בה אוסרה לכל העולם], וא"כ ע"כ לא שייך למעט בזה עיסת חבירו, ואלא דמ"מ י"ל דעריסותיכם דוקא לענין דבעינן עיסת ישראל לחיוב חלה, ומשו"ה שפיר הקשו התוס' דכי היכי דחזינן לענין חמץ דמחד לך ממעטים נכרי וגבוה והיינו דהכל הוא דין אחד דבעינן שיהא החמץ שלו דוקא, ה"נ לענין חלה נוכל ללמוד מחד עריסותיכם דבעינן שתהא העיסה של ישראל דוקא ובעלות של מי שאינו ישראל פוטרת מן החלה וממילא יתמעטו נכרי וגבוה מחד קרא, [ומיושב הא דלא נידח"ל להתוס' בתירוץ השאג"א], וע"ז תירצו התוס' דאה"נ דמחד קרא ממעטינן תרומיהו, והיינו דהוי דין אחד דבעינן עיסת ישראל דוקא וכמשנ"ת.

ומצינו עוד במק"א כהן סברא, דהנה איתא בפסחים דף לח. דלר"מ דס"ל דמעשר שני ממון גבוה הוא כי היכי דעיסה של מע"ש פטורה מן החלה משום דלא חשיב עריסותיכם ה"נ מצה של מעשר שני אין אדם

יוצא בה יד"ח בפסח משום דילפינן ג"ש לחם לחם מחלה מה להלן משלכם אף כאן משלכם, וכתב שם הרא"ש (סימן י"ח) וז"ל משמע מהכא דאין יוצאין במצה גזולה דרבנן אית להו שפיר גזירה שוה וכו' אלא דרבנן אית להו דמצת מע"ש הוי שלכם אבל גזולה דלאו לכם היא לא נפיק בה עכ"ל, והשאגת אריה (סימן צ"ד) הקשה ע"ז דבשלמא אי הוה כתיב במצה גופא מצתכם שפיר יש למעט מזה מצה גזולה וכמו דדרשינן התם לגבי אתרוג דגזול פסול דכתיב לכם משלכם, אבל השתא דלא כתיב מצתכם אלא דילפינן מחלה בג"ש דלחם לחם דשל מע"ש פסולה איך אפשר ללמוד מזה דגם גזולה פסולה הרי בחלה גופא עיסה גזולה חייבת בחלה כדאמרינן בב"ק צד. "הרי שגזול סאה של חטים וטחנה ואפאה והפריש ממנה חלה אין זה מברך אלא מנאץ" דמשמע דמ"מ חייבת בחלה [אף אי לא קני לה בשינוי וכדמבואר שם] ואיך נלמוד מזה למצה דגזולה פסולה, עיי"ש. ותירץ המקור חיים (סימן תנ"ד סק"א) וז"ל דהא באמת ע"כ כל היכא דכתיב לכם ממעט גזולה ועכצ"ל דבחלה היינו טעמא דהא מ"מ האי עיסה דנגזל הוא דהא הגזול לא קנהו והוי טבל לחלה מטעם עיסה דנגזל דאפי' נעשה מקמח של חבירו עיסה שלא מדעתו איטבל לחלה ודוקא כל היכא דבאנו לדון מטעם הגזול ממעטינן מלכם אבל על העיסה דנין לעשותו טבול לחלה מטעם הנגזל והוא פשוט עכ"ל, והיינו כהסברא הנ"ל בדברי התוס' דאף אי ילפינן מעריסותיכם דבעינן שלכם דוקא מ"מ כיון שאנו דנים על

שלכם דוקא, ונהי דלענין חלה לא נתמעט מזה עיסה גזולה כיון דבגזולה איכא חיוב חלה מחמת בעלותו של הנגזל מ"מ לענין מצה שהנידון הוא על הגברא האוכל [וכדין לכם שבאתרוג] שפיר נתמעט מצה גזולה.

חלות החיוב בגוף העיסה א"כ כל שהיא בבעלות של ישראל הרי היא חייבת בחלה וממילא יש בה איסור טבל כלפי כל העולם, ולכן שפיר איכא למילף מחלה לפסול מצה גזולה דהילפותא היא על עיקר הדין דבעינן

☆ ☆ ☆

סימן כא

בענין מלקות בלאו דבל יראה

מתחיל כבר מחצות, ואכן באמת נחלקו בזה הראשונים, ובאחרונים כבר כתבו באמת לתלות בזה את הנידון אם לאו דבל יראה הו"ל ניתק לעשה או לא, יעויין בשאג"א סי' פ"ב ובשעה"מ פ"א מחמץ ומצה ה"ג ועוד.

אכן נראה דרש"י עצמו מתרץ על קושיה זו בדבריו בפסחים דף צ"ב ע"א שם, דכתב שם וז"ל לא יראה ואם נראה תשביתוהו לעולם הוא בעמוד והשבת כל ימות המועד עכ"ל, ובאור דבריו הוא דהנה כלשון הזה אי' בסוגיא דמכות הנ"ל לגבי ענין אחר, דפרכינן התם על הך מילתא דאמרי' דלאו שקדמו עשה לוקין עליו מהא דתניא דאונס שגירש ועבר על לאו ד"לא יוכל לשלחה כל ימיו" אינו לוקה משום דזה לאו הניתק לעשה ד"ולו תהיה לאשה", דהא זה "לאו שקדמו עשה" דהעשה ד"ולו תהיה לאשה" כבר איכא בתחילה ומ"מ אמרי' דאינו לוקה, ומתריצין עלה "אלא אמר רבא כל ימיו בעמוד והחזר קאי", ופי' רש"י וז"ל הכי

אי' בפסחים דף צ"ב ע"א דאין לוקין על לאו דבל יראה משום דהו"ל "לאו הניתק לעשה" דהיינו לעשה ד"תשביתו", [כ"ה לדעת רש"י ותוס' שם, ואכן הר"ח שם מפרש באופ"א דהא דליכא ע"ז מלקות היינו משום דהו"ל לאו שאין בו מעשה, וכן פסק הרמב"ם בפ"א מחמץ ה"ג, ואכמ"ל בזה]. והנה שיטת רש"י בפסחים דף ד' ע"ב (ד"ה בביטול) דאיכא להעשה ד"תשביתו" קודם זמן איסור חמץ, ובתוס' רבינו פרץ שם הקשה עליו דמהא דאמרינן דלאו דבל יראה הו"ל ניתק לעשה דתשביתו מוכח דתשביתו מתחיל רק לאחר זמן איסורו, וכוונתו עפ"י מה דא"י במכות דף י"ד ע"ב ד"לאו שקדמו עשה" דהיינו שיש את העשה גם קודם הלאו לוקין עליו משום דזה לא חשיב בכלל "לאו הניתק לעשה", דלפי"ז שוב מדאמרי' דלאו דבל יראה הו"ל "ניתק לעשה" מוכח דהעשה דתשביתו הו"ל רק לאחר זמן איסורו דהיינו מחצות. [וצ"ל לפי"ז דגם הלאו דבל יראה

"לא יראה ואם נראה תשביתוהו לעולם הוא בעמוד והשבת כל ימות המועד", ובאור דבריו הוא דגם כאן חז"ל הבינו לדרוש בקראי דמלבד העשה ד"תשביתו" שיש לפני זמן איסורו איכא עוד עשה מיוחד לאחר עבירת הלאו ד"אם נראה תשביתוהו", ומשו"ה הו"ל שפיר לאו הניתק לעשה ואין לוקין עליו כיון דעשה זה לא קדם ללאו וכמו דאמר' לגבי אונס שגירש, ומיושב שפיר קושית התור"פ.

קאמר לא תהא בשילוחיה כל ימיו אלא יחזירנה ועל כרחך עמוד והחזר קאמר והכי קאמר ולו תהיה לאשה אם שלחה שלא יהו שילוחיה לכל ימיו הרי העשה לאחר העברת הלאו עכ"ל, והיינו דילפי' מלישנא ד"כל ימיו" דאיכא עוד עשה מיוחד לאחר שישלחנה שיחזירנה ולא תישאר בשילוחיה כל ימיו ולכן הו"ל שפיר לאו הניתק לעשה דהעשה בזה לא קדם ללאו, והנה רש"י כאן נקט לגבי כל יראה ממש כלשון הזה, דכתב

☆ ☆ ☆

סימן כב

בענין הקונה חמץ בפסח

מנה הרמב"ם לאו זה כמו שמנה שם לאו דבל יראה, עיי"ש, ואמאי לא ילקה כשבא לו האיסור ע"י מעשה כמו בחמץ.

ונראה ליישב בפשיטות ע"פ מה שדייק במנח"ח (מצוה תר"ב אות ב') מלשון הרמב"ם דהך לאו של לא יהיה לך בכיסך וגו' הוא רק אם הוא משהה כדי לרמות דאז אע"פ שעדיין לא רימה עובר על השהיה אבל במשהה שלא לרמות אינו עובר בל"ת ורק מדרבנן אסור, וכן הביא שם מדברי הרשב"ם בב"ב פט': (ד"ה שיששה), עיי"ש, דלפי"ז נמצא דמחשבת הלב שמתכוין לרמות הוא חלק מן האיסור עצמו, ומשו"ה שפיר אמרינן דאף בגוונא שקנה משקל חסר או שחיסר משקל שמציאות המשקל החסר ברשותו בא לו ע"י

כתב הרמב"ם בפ"א מהל' חמץ ומצה ה"ג וז"ל אינו לוקה משום לא יראה ולא ימצא אא"כ קנה חמץ בפסח או חימצו כדי שיעשה בו מעשה עכ"ל, ומבואר דאע"פ שעצם האיסור אינו מעשה הקנין או החימוץ אלא מציאות החמץ ברשותו מ"מ כיון שבא לו האיסור ע"י מעשה חשיב לאו שיש בו מעשה ולוקין עליו. והקשו המנח"ח (מצוה רנ"ח אות ה') והאור שמח (בפ"ז מגניבה ה"ג) מאי שנא מלאו דלא יהי' לך בכיסך אבן ואבן וגו' שאסור להשהות בביתו מאזנים ומשקלות חסרים, דכתב הרמב"ם בפ"ז מהל' גניבה ה"ג שאין לוקין על לאו זה מפני שאין בו מעשה, ומשמע דלא משכח"ל שילקה אפי' אם קנה משקל חסר או שחיסר המשקל בידים, [וכן בפ"ט מהל' סנהדרין ה"ד לא

וביו"ב יש לבאר עוד בשיטת הרמב"ם בפ"א מהל' גזילה ואבידה ה"ט לגבי לאו דלא תחמוד דס"ל שם דאינו עובר על לאו זה עד שיקח החפץ שחמד, ואעפ"כ כתב שם דאין לוקין עליו מפני שאין בו מעשה, ובהשגת הראב"ד תמה דאין לך מעשה גדול מנטילת חפץ, עיי"ש, ובמ"מ שם כתב וז"ל אבל דעת רבינו ז"ל שהאיסור אף ברצון המוכר הוא ועל כן כתב שאין בו מעשה לפי שנטילת החפץ ברצון המוכר הוא נעשה אבל ההשתדלות אשר השתדל כדי לרצותו הוא האיסור וכו' ובהשתדלות לא היה מעשה עכ"ל, ולכאורה אכתי קשה דכיון דסו"ס צריך נטילת החפץ ובלא זה אינו עובר אמאי לא הוי מעשה, אכן עפ"י הנ"ל א"ש היטב דכיון דהאיסור הוא ההשתדלות משו"ה אע"פ שצריך שיגיע הדבר לידי לקיחה מ"מ כיון דחלק זה של ההשתדלות לא היה ע"י מעשה זה לא חשיב לאו שיש בו מעשה.

אכן עדיין יש לעיין לפי"ז בהא דאמרין דהקונה חמץ בפסח לוקה, דהנה אם היה חמץ של גוי מונח בחצר של ישראל ובפסח הקנה הגוי לישראל את החמץ הזה בקנין חצר או אף באופן שבפסח הניח הגוי חמץ בחצירו או בידו של הישראל, לכאור' נראה דלא יתחייב הישראל במלקות ע"ז כיון שלא נעשה האיסור ע"י מעשה ידיה דהכוונה והדעת לקנות ל"ה "מעשה", ומעתה יש להקשות דשוב אף אם הישראל הוא זה שהניח וכן אף כשקנה חמץ בקנין משיכה או הגבהה שהיתה הזכיה ע"י מעשה מ"מ כיון

מעשה אפ"ה אינו לוקה, משום דכיון שבזה לא נגמר האיסור אלא בצירוף מחשבת לבו שרוצה לרמות בו הרי נמצא שלא נעשה מעשה בכל חלקי האיסור דהא גם בכה"ג חלק מן האיסור הוא בלי מעשה, והו"ל כמו מי שהיה ברשותו בפסח חצי כזית חמץ ואח"כ קנה או חימץ עוד חצי כזית חמץ דפשוט שאע"פ שהם מצטרפים לעבור עליהם כב"י וחלות האיסור נגמר ע"י מעשה מ"מ כיון שלא נעשה המעשה בכל חלקי האיסור אינו לוקה, ודוקא בקונה כזית חמץ בפסח דכל האיסור שהוא עצם מציאות החמץ ברשותו בא לו ע"י מעשה אמרינן דזה חשיב לאו שיש בו מעשה ולוקין עליו.

ועד"ז יש ליישב עוד דהנה הרמב"ם בפ"ה מהל' מלכים ה"ח כתב לענין האיסור שלא לשכון בארץ מצרים וז"ל מותר לחזור לארץ מצרים לסחורה ולפרקמטיא ולכבוש ארצות אחרות ואין אסור אלא להשתקע שם ואין לוקין על לאו זה שבעת הכניסה מותר הוא ואם יחשב לישב ולהשתקע אין בו מעשה עכ"ל, וכ"כ בס' החינוך מצוה ת"ק, ובמנח"ח שם (אות ג') הקשה דכשהולך ע"מ להשתקע שם למה אינו חייב על מעשה ההליכה, עיי"ש, ונראה ליישב גם בזה ע"ד הנ"ל, דכיון שהכוונה להשתקע שם היא חלק מן האיסור עצמו הרי נמצא דלא נעשה כל האיסור ע"י מעשה דאע"פ שבהליכה איכא מעשה מ"מ בחלק הכוונה הרי לא נעשה מעשה, ומשו"ה הוא אינו לוקה דבעינן שכל האיסור יהיה ע"י מעשה וכמשנ"ת.

והנה לענין קידושין אולי י"ל דכיון דחלו הקידושין זה חשיב לאו שיש בו מעשה "הואיל ובדיבורו איתעביד מעשה", כדאמרינן בתמורה ג: להך סברא לגבי מימר דמה"ט זה חשיב לאו שיש בו מעשה, וצ"ע. אכן הכא לגבי חמץ אכתי יש לעיין, דבשלמא לשיטת הר"ן בע"ז (דף מ"ג ע"א) דס"ל דכשקונה חמץ מגוי בפסח באמת זכה בו זכיה גמורה, שפיר י"ל דמשו"ה אע"פ שלא עשה שום מעשה בזכייתו מ"מ זה חשיב לאו שיש בו מעשה הואיל ובדיבורו איתעביד מעשה שחלה הזכיה, אבל לשיטת הריטב"א (בפסחים דף ו' ע"ב) וכן באר החזו"א (בס' ק"ח סק"ז) בשיטת הרמב"ם דבכה"ג לא זכה בחמץ זכיה ממונית אלא דמ"מ עובר עליו בב", א"א לומר דע"י דיבורו איתעביד מעשה דהרי באמת לא חלה הזכיה, וא"כ אכתי קשה אמאי זה חשיב לאו שיש בו מעשה, וצ"ע.

שלחלות הזכיה בעינן גם שיתכוין לזכות בחמץ אכתי נמצא דלא כל האיסור נעשה ע"י מעשה ולמה יש בזה מלקות, ומ"ש מכל האופנים הנ"ל דליכא מלקות כיון דבעינן נמי לחלק שבלא מעשה וכמשנ"ת.

וכמו"כ יש להקשות במה דמצינו חיוב מלקות על מעשה קידושין כגון ככהן שקידש גרושה [כדמבואר בקידושין עח.], דהרי אם היה הכסף כבר בידה מקודם בתורת פקדון וקידשה בו ע"י מה שזכתה בכסף לכאו' ודאי זה חשיב לאו שאין בו מעשה דהא לא עשה בזה שום "מעשה", וא"כ שוב גם אם נתן את הכסף בידה נימא דכיון דחלות הקידושין אינה ע"י נתינת הכסף ביד האשה לחוד אלא רק בצירוף הכוונה לחלות הקידושין אכתי ליהוי לאו שאין בו מעשה וכמו בכל האופנים הנ"ל ואמאי לוקין עליו.

☆ ☆ ☆

סימן כג

בענין הא דחמץ בפסח הו"ל אינו ברשותו

וריתב"א בסוכה דף ל"ד ע"ב בשם הראב"ד [דס"ל דאיסורו"נ אין בו בעלות ולא חשיב לכם לענין אתרוג, שפיר ניחא דמשו"ה חמץ בפסח הוי אינו שלו ולא היה ראוי שיעבור עליו בכל יראה דלא קרינא ביה "לא יראה לך", אבל לשיטת הראשונים [עיי' ריטב"א בסוכה שם ור"ן בנדרים דף מ"ז ע"א ד"ה

איתא בפסחים דף ו' ע"ב "שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאילו הן ברשותו ואלו הן בור ברה"ר וחמץ משש שעות ולמעלה", ופרש"י דהני ב' דברים אינן שלו, עיי"ש. ולכאו' יל"ע דבשלמא לשיטת הראשונים [עיי' רשב"א בתשו' ח"א סי' תשמ"ו ובכ"ד

משום דלאו ברשותי קיימא, דלכא' כיון שיש בעלות באיסוה"נ למה לא יוכל להפקירו ולבטלו. ותירץ הקצוה"ח דגם להראשונים דסברי דאיסוה"נ הוי שלו מ"מ זה חשיב "אינו ברשותו" והו"ל כגזל ולא נתייאשו הבעלים דקיי"ל בב"ק סט. דשניהם אינם יכולים להקדישו זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו, ומשו"ה א"א להפקיר ולבטל חמץ לאחר שנאסר בהנאה, עיי"ש. ומבואר מדברי הקצוה"ח דלא ס"ל כהמקו"ח הנ"ל דבחמץ בפסח כו"ע מודו דלא הוי שלו כלל מפני שמצווה לבערו, אלא לעולם הו"ל כשאר איסוה"נ דהם שלו לשיטת הראשונים הנ"ל. ולפי"ז הדרא הקושיה הנ"ל לדוכתא אמאי אמרינן דחמץ בפסח לא היה ראוי שיעבור עליו בכל יראה אי לאו דעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, הרי אע"פ שנאסר בהנאה מ"מ אכתי שלו הוא.

וצ"ל דלאיסור כל יראה לא סגי במה שהחמץ שלו אלא בעינן גם שיהא ברשותו, וכך קיבלו חז"ל דשאני דין "לך" דכל יראה מדין "לכם" דאתרוג, ומשו"ה כיון שמחמת האיסוה"נ נעשה החמץ "אינו ברשותו" לא היה ראוי שיעבור עליו אילולי הא דעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו. ולפי"ז אם יהיה איסוה"נ אחר הוא לא יעבור בכל יראה ולכו"ע וכדברי האחרונים שהובאו לעיל, כיון דזה הרי כבר "אינו ברשותו" גם בלא החמץ.

ובעיקר תירוץ הקצוה"ח דהחמץ הו"ל "אינו ברשותו" ומשו"ה א"א להפקירו ולבטלו וכדינא ד"גזל ולא נתייאשו

והו"ן דסברי דיש בעלות באיסוה"נ וחשיב לכם לענין אתרוג, צ"ב אמאי חמץ בפסח חשיב אינו ברשותו לענין כל יראה דהא אע"פ שזה נאסר בהנאה מ"מ אכתי שלו הוא.

והמקור חיים (בפתיחה לסימן תל"א אות ג') תירץ ע"ז דבחמץ בפסח מודו כו"ע דליכא בעלות משום דאיכא מ"ע דתשביתו ואסור להשהותו ואין לך דבר המופקר גדול מזה שהכל מצווין לבערו ולהשביתו, עיי"ש. וכ"כ בשו"ת חת"ס או"ח סימן ק"פ.

והנה כתבו האחרונים [ע"י מנח"ח מצוה ט' אות ה' ושו"ת תורת חסד או"ח סי' כ"ד] דחמץ שהיה אסור בהנאה בלא איסור חמץ כגון חמץ של כלאי הכרם וכד' אינו עובר עליו בב"י, דהא איסוה"נ הם אינו ברשותו של אדם ורק לגבי איסוה"נ דחמץ חדשה התורה דכאילו הוא ברשותו אבל בזה הרי עדיין נשאר החמץ אינו ברשותו מחמת איסוה"נ אחר, עיי"ש. אכן לפי מה שפירש המקו"ח זה אינו, דאיסוה"נ גרידא באמת אינו סיבה לפטרו מלאו דב"י וב"י, דהא יש בעלות באיסוה"נ [לדעת הנך הראשונים דסברי הכי] ושפיר חשיב "לך", ורק מצד המ"ע דתשביתו שיש בחמץ אמרינן דנעשה אינו ברשותו, וכיון דע"ז חדשה התורה דכאילו הוא ברשותו ממילא הוא עובר בב"י. [ועי' פמ"ג סימן תרמ"ט א"א סק"כ ד"ה ויצא].

והנה הקצוה"ח (סימן ת"ו סק"א) הקשה לשיטת הראשונים דסברי דיש בעלות באיסוה"נ מהא דאיתא בפסחים דף ו': דאם מצא חמץ לאחר זמן איסורו אינו יכול לבטלו

דאמרי' דא"א לבטל את החמץ לאחר זמן איסורו איירינן על מימרא דרב, עייש"ה, וא"כ קשה מזה על תירוצ' הקצוה"ח. ויש לומר דטעמייהו דהצנועין דס"ל דהנגזל יכול להקדיש היינו משום דס"ל דגם דבר הנגזל חשיב "ברשותו", וכדמבואר בסוגיא דב"ק שם דלדידהו הגונב מן הגנב משלם כפל לבעלים דקרינן ביה "וגונב מבית האיש", אבל כו"ע מודו דדבר שחשיב "אינו ברשותו" של אדם א"א להקדישו ולמכרו, וממילא י"ל דלגבי איסוה"נ כו"ע מודו דזה חשיב "אינו ברשותו" ולכן בזה לכו"ע א"א להפקיר ולבטל.

☆ ☆ ☆

הבעלים וכו', לכאור' יש להקשות דהא בסוגיא דב"ק דף ס"ט ע"א מבואר דהך דינא ד"גזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם אינם יכולים להקדישו" אי"ז מוסכם דלדעת הצנועין שפיר יכול הנגזל להקדיש ולהפקיר את הגזילה שביד הגזולן, וא"כ לדידהו אכתי תיקשי למה א"א לבטל חמץ לאחר זמן איסורו. וביותר יש להקשות בזה דבסוגיא שם מבואר דריש לקיש דסובר יאוש קני ע"כ ס"ל כהצנועין, ובסוגיא שם לעיל בדף ס"ז ע"ב סובר רב ג"כ דיאוש קני, וא"כ ע"כ גם הוא סובר כהצנועין דהנגזל יכול להקדיש את הגזילה שביד הגזולן, ובפסחים דף ו: הנ"ל

סימן כד

בענין יורשיו שירשו חמץ בפסח

ואף שעשאו הכתוב כאילו ברשותו לענין שעובר עליו בב"י לדידיה עשה הכתוב שכבר היה שלו ועשאו הכתוב כאילו לא נפיק מרשותו אבל אינו שלו להורישו ליורשיו שיעברו גם הם בב"י וכשמת נשאר חמץ זה הפקר ואין לו בעלים כלל וכו', עכ"ל. אבל המקור חיים (סי' תמ"ח סוף סק"ט) נחלק עליו וז"ל ולבכי לא כן ידמה דנראה דכל שאינו ממון מטעם דחמץ איסורי הנאה רחמנא אחשביה נגד כל יראה כאילו הוא ממון גמור ועשאו ברשותו וכו', אבל בירושה דאילו לא היה חמץ יורש שאמר איני רוצה לירש אינו

בשו"ת נודע ביהודה (קמא או"ח סימן כ') נשאל על אחד שמת בערב פסח אחר חצות ולא ביטל חמצו קודם מותו האם מוטל חיוב על היורשים לבער את החמץ קודם הלילה כדי שלא יעברו על כל יראה, והשיב הגו"ב וז"ל פשיטא ואי"צ לפנים כלל כי בודאי אין שום חיוב על היורשים לבער חמץ זה ואינם עוברים על כל יראה כלל כיון שבעת שמת מורישם כבר היה אחר חצות וכו' א"כ לא מיחשב דמים להורישו ליורשיו ואפי' בחייו כבר לא היה נחשב שלו ואיננו ברשותו וכמ"ש בגמ' שני דברים אינם ברשותו וכו'

כלום אם לא שמפקירו רק מטעם שהוא חמץ וחמץ אחשביה רחמנא לממון גמור עכ"ל.

ולכאור' נראה בבירור הך מילתא דזה תלוי בנידון אמאי כל חמץ בפסח חשיב אינו ברשותו, דאם מפרשין בזה כשיטת הראשונים [שהובאו לעיל בסימן הקודם] דסברי דאין בעלות על איסורו והוי כהפקר, וכן לדעת המקור"ח [שהובא לעיל שם] דכתב דבחמץ בפסח כו"ע מודו דהוי הפקר גמור מפני שהכל מצווין לבערו, נראה פשוט דלא שייך באמת שיהא לדינא דעשאו הכתוב וכו' לגבי יורשין כיון דהא ליכא בזה כלל ירושה, ולא מיבעיא לשיטת הר"ן בע"ז דף מ"ג ע"א דס"ל דדינא ד"עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו" לא נתחדש אלא לענין חמץ שהיה שלו קודם זמן איסורו ולא מהניא לענין הקונה חמץ בפסח, דלדידי' ודאי דה"ה דלא מהניא הך דינא לענין ירושה להחשיבו כאילו ירש את החמץ, אלא דגם לשיטת הריטב"א בפסחים דף ו' ע"ב דס"ל דגם לענין קונה חמץ בפסח אמרינן דאע"פ שבאמת לא זכה בחמץ אפ"ה עשאו הכתוב כאילו ברשותו, מ"מ מסתבר דהיינו דוקא בקונה חמץ שעושה מעשה זכיה שראוי לקנות את החמץ אי לאו דהוי אסור בהנאה, אבל ביורש חמץ לאחר זמן איסורו כיון שבאמת החמץ הוא הפקר ואינו של המוריש כלל נהי דעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו של האב לענין שיעבור האב בכל יראה מ"מ ירושה הא ליכא בזה שהרי באמת אין כאן מוריש והיורש לאו מידי

עביר, וא"כ מהיכי תיתי לומר דעשאו הכתוב כאילו יש כאן ירושה.

אכן לדעת הקצוה"ח [שהובא לעיל בסימן הקודם] דנקט דלהסוברים דיש בעלות באיסורו"נ ה"ה דחמץ בפסח הוי שלו דזה לא גרע משאר איסורו"נ ורק דיש בזה להחיסרון של "אינו ברשותו", לפי"ז יש לדון דיהא שייך כל יראה גם ביורשין, והיינו אי נקטינן דלשיטת הראשונים דסברי בעלמא דיש בעלות באיסורו"נ ה"נ יש גם ירושה באיסורו"נ, [וכדמוכח עכ"פ מדברי חלק מהראשונים ואכ"מ], דכיון דנעשה היורש בעלים על החמץ שוב מסתבר טובא לומר דהיורש עובר בכל יראה ומצווה במ"ע דתשביטו ושייך בכה"ג לדינא דעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו כיון דסו"ס עכשיו החמץ שלו ממש ורק דהוא אינו ברשותו מחמת שאסור בהנאה, ואפי' לשיטת הר"ן בע"ז הנ"ל דס"ל דדינא דעשאו הכתוב וכו' לא מהניא לקונה חמץ בפסח, מ"מ נראה דהיינו דוקא התם דבאמת הוא לא זכה בחמץ וזה לא נעשה שלו [דכל הראשונים מודו דאין זכיה באיסורו"נ אם אי"ז ע"י ירושה דממילא] דבזה ס"ל להר"ן דדינא דעשאו הכתוב וכו' לא מהניא להחשיבו כאילו זכה, אבל בירושה כיון דבאמת הוא זכה בחמץ והוי שלו ממש ואילו יסתלק האיסור הנאה הוי ברשותו ממש תו שפיר זה חשיב כשאר חמץ שלו דעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו.

סימן כה

בענין הא דחמץ ושאר איסוה"נ לא חשיבי ממון מחמת הנאת אפר ושלא כדרך

בכל יראה וב"י, הרי הנאת החמץ שלא כדרך הנאתו מותרת מדאורייתא כמש"כ התוס' בפסחים דף ה. (ד"ה ואומר), וגם הנאת האפר מותרת לרבי יהודה דאמר [בפסחים דף כא.]. אין ביעור חמץ אלא שריפה וכדאיתא בתמורה דף לד., וא"כ שפיר יש לחמץ תורת ממון מחמת הנאת האפר וההנאה דשלא כדרך הנאתו וממון זה הרי הוא ברשותו, [וגם כשאין שו"פ בהנאות אלו מ"מ יש לחמץ שפיר תורת ממון של פחות משו"פ, והו"ל ככזית חמץ שאינו שו"פ דודאי עובר עליו, ע"י מנח"ח מצוה י"א (אות י"ב), ולמה אין ראוי שיעבור על החמץ בכל יראה.

וכיו"ב יש להקשות בהא דא"י בסוגיא דפסחים שם דא"א לבטל את החמץ לאחר זמן איסורו הואיל וזה יצא מרשותו, דהא כיון שיש לחמץ תורת ממון מחמת הנאת האפר וההנאה דשלא כדרך הנאתו אמאי אמרינן דזה יצא ברשותו.

וכיו"ב יש להקשות אהא דמבואר בראשונים [עיין ריטב"א בסוגיא דפסחים שם ור"ן בע"ז דף מ"ג ע"א] דאין זכיה בחמץ בפסח כיון שהוא אסור בהנאה ואין בו דין ממון, דהא כיון שהנאת האפר וההנאה שלא כדרך הנאתו מותרת הא שפיר אית ליה דין ממון ואמאי לא מהניא ביה זכיה,

א"י בפסחים דף ו' ע"ב "שני דברים אינם ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו ואלו הן בור ברה"ר וחמץ משש שעות ולמעלה", והיינו דכיון דהחמץ בפסח הו"ל איסוה"נ הרי זה אינו ברשותו ולא היה צריך לעבור עליו בכל יראה ואלא דעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו לעבור עליו בכל יראה, [ויעויין לעיל בסימן כ"ג משנ"ת באורך בבאור הא דזה היה חשיב אינו ברשותו ואם הכוונה דזה נחשב ממש אינו שלן]. ולכאור' יש להקשות דהנה כתבו התוס' בפסחים דף כט: (ד"ה אין פודין) ובקידושין דף נו: (ד"ה המקדש) דהא דתנן בקידושין דף נו: דהמקדש בערלה ובכה"כ ושאר איסוה"נ אינה מקודשת היינו בגוונא דליכא שו"פ בהנאה דשלא כדרך הנאתן אבל בדאיכא שו"פ בהנאה זו המותרת הרי היא מקודשת, ועוד כתבו שם [בחד תירוצא] דה"ה באותן איסורי הנאה שאפרן מותר דאם יהא שו"פ בהנאת האפר אפשר לקדש אשה באיסוה"נ אלו, וכ"כ הרמב"ן והר"ן בקידושין שם, ומבואר דאם יש באיסוה"נ איזה שימוש המותר איכא לאיסוה"נ תורת ממון כפי השיווי של הנאת השימוש ההוא, ומעתה יש לעיין אמאי אמרי' דהחמץ בפסח הו"ל אינו ברשותו מחמת האיסוה"נ שבו והיה ראוי שלא יעבור עליו

[וכמו דהאשה המתקדשת באיסוה"נ שיש בהם הנאות אלו זוכה שפיר בממון הזה].

והנה כיו"ב יש להקשות עוד בהא דמבואר בב"ק עב: לגבי מי שגנב בהמה ושחטה חולין בעזרה דאי אמרין דחולין בעזרה אסור בהנאה מדאורייתא פטור הגנב מתשלומי דו"ה [למ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף] משום דמכי שחט לה פורתא אסרה ואידך לאו דמרה קטבח, דלכא' מה בכך שנאסרה בהנאה בתחילת השחיטה הא כיון שעדיין היא מותרת בהנאה שלא כדרך הנאתה וכמש"כ התוספות בפסחים דף כד: (ד"ה הכל) הרי יש בה דין ממון מחמת הנאה זו, וא"כ אמאי פטור הגנב מתשלומי דו"ה. [ונהי דשיווי ההנאה דשלא כדרך אינו כשיווי בהמה המותרת בהנאה לגמרי, מ"מ למה לא יתחייב דו"ה עכ"פ כשיעור שיווי ההנאה שלכ"ד, ועוד דהא אמרין בב"ק סה. דגנב שמינה והכחישה משלם תשלומי דו"ה כעין שגנב משום דמההיא שעתא דאכחשה אתחלה לה טביחה, וא"כ בגנב ושחט בעזרה נמי כיון שהוא גרם לה ליאסר בהנאה ולהפחית את שווייה ע"י ששחטה בעזרה א"כ הו"ל כהכחישה בידים ויתחייב דו"ה כעין שגנב].

ועוד יש להקשות כיו"ב לשיטת הראשונים הסוברים דאין בעלות על איסוה"נ ופירשו דמה"ט אתרוג של ערלה פסול דלא קרינן ב'י' לכס' [יעוין ברשב"א בתשו' ח"א סי' תשמ"ו ובריטב"א בסוכה דף ל"ד ע"ב בשם הראב"ד], דלכא' כיון דערלה היא מן הנשרפין שאפרן מותר [כדתנן בתמורה לג:] וגם מותר מדאורייתא ליהנות ממנו שלא

כדרך הנאתו [כדמבואר בפסחים דף כה:]: א"כ יש בערלה דין ממון מחמת הנאות אלו, ואמאי זה לא חשיב שלו ולא קרינן ב'י' לכס'. **והנראה** ליישב בכ"ז עפ"י מה דנראה לומר דגם כשיש באיסוה"נ היתר ליהנות שלא כדרך או מן האפר מ"מ גוף החפץ אין בו דין ממון אלא לגבי שימושים אלו ולא לגבי שאר ההנאות והשימושים שבחפץ, וכשמקדש בו אשה לא זכתה האשה באיסוה"נ אלא לגבי הנאת האפר וההנאה שלא כדרך אבל לגבי שאר ההנאות והשימושים לא הוי האיסוה"נ שלה כלל, ולו יצויר שיפקע איסור ההנאה מהחפץ ויחזור להיות בו דין ממון יהא כולו שייך למקדש חוץ מהבעלות לגבי הנאת האפר וההנאה שלא כדרך שזכתה בו האשה, ולהסוברים דאין בעלות באיסוה"נ והוי הפקר ה"נ כשמותר ליהנות מהאפר ומהנאה שלא כדרך אין לבעלים בעלות בחפץ אלא לגבי הנאות אלו ויכול גוי לזכות בחפץ וזה יהא שלו חוץ מהבעלות על ההנאה מן האפר וההנאה שלא כדרך.

והשתא עפ"י מיושב היטב כל הקושיות הנ"ל, וראשית מיושב הקושיה האחרונה אהא דאמר' דאתרוג של ערלה לא חשיב "לכס" כיון דאין בעלות באיסוה"נ אע"ג דהרי יש לזה דין ממון לגבי הנאת האפר ושלא כדרך, דמ"מ כיון דכל הבעלות שלו זה רק לגבי השימושים האלו אבל לגבי השימושים הרגילים באתרוג אין האתרוג שלו כלל משו"ה אכתי זה לא סגי ליחשב "לכס", וכן מיושב עפ"י הא דאמרין בגנב ושחט

חולין בעזרה דמכי שחט לה פורתא אסרה ואידך לאו דמרה קטבח, דנהי דגם לאחר שנאסרה יש לבעלים בעלות לגבי הנאה שלא כדרך מ"מ כיון דלגבי שאר ההנאות והשימושים אין להם כלל בעלות על הבהמה משו"ה אין הגנב חייב בתשלומי דו"ה דלא גרע מגנב בהמה שחציה הפקר דאין בה תשלומי דו"ה ומשום דלא קרינן ביה "וטבחו כולו באיסורא" [וכדאיתא בב"ק דף עח:]: דמה"ט שותף שגנב מחבירו וטבח פטור, [וגם להסוברים דיש בעלות על איסור מ"מ כיון דלגבי שאר ההנאות האסורות אין לבהמה דין ממון לחייב תשלום עבורו תו לא קרינן ביה "וטבחו כולו באיסורא"].

ועפ"ז מיושב היטב גם הקושיה הנ"ל אהא דחמץ בפסח חשיב אינו ברשותו לענין איסור ב"י אע"ג דמותר בזה הנאת האפר וההנאה דשלא כדרך, דכיון דבעלותו על החמץ אינה אלא לגבי הנאות אלו בלבד אבל לגבי השימוש וההנאה מן

החמץ בעין כדרך הנאתו אין החמץ ברשותו כלל, תו אין לזה חשיבות בעלות לענין כל יראה, ומשום דלאיסור ב"י בעינן שיהא החמץ ברשותו בתורת חמץ ומה שנשאר לו בחמץ לאחר שנאסר בהנאה אי"ז בעלות בתורת חמץ דזה בעלות רק על החלקים שלא אסורים בזה באיסור חמץ. וכן מיושב היטב לפי"ז הא דלאחר זמן איסורו אינו יכול לבטלו, דלענין ביטול נמי בעינן שיהא החמץ ברשותו בתורת חמץ ולאחר זמן איסורו הרי אין החמץ ברשותו בתורת חמץ כיון דזה רק לגבי החלקים שלא אסורים בזה באיסור חמץ וכמשנ"ת. וכן מיושב היטב לפי"ז הא דנקטו הראשונים דא"א לזכות בחמץ בפסח הואיל ואין בו דין ממון, דנהי דאפשר לזכות בו לגבי הנאת האפר וההנאה דשלא כדרך מ"מ עכ"פ אי אפשר לזכות בו לגבי שאר השימושים כיון דלגביהו אין לחמץ תורת ממון, ולענין זה איירו הראשונים שם דאיירו לגבי לעבור ע"ז בכל יראה דזה תלוי בבעלות לגבי שאר השימושים וכמשנ"ת.

☆ ☆ ☆

סימן כו

בענין המקדש בחמץ דרבנן

א"י בפסחים דף ו' ע"ב "א"ר גידל אמר רבי חייא בר יוסף אמר רב המקדש משש שעות ולמעלה אפילו בחיטי קורדניא אין חוששין לקידושין", ופרש"י וז"ל ואע"ג דאתי איסור הנאת חמץ דרבנן

דשש ומפקע קידושי תורה ושרי אשת איש לעלמא הא מתרצינן בכמה דוכתין כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש והפקר ב"ד הפקר והם הפקירו ממנו עכ"ל. ומבואר דס"ל דאף לאחר שנאסר החמץ בהנאה מדרבנן מ"מ מן

מאיסוה"נ דרבנן ואמאי יש לזה דין ממון מדאורייתא.

והבאור הפשוט בזה הוא, דהנה הטעם במה שאין דין ממון בדבר האסור בהנאה מן התורה הוא משום דהו"ל כמו דבר שאין לו שום שימוש לשום דבר דאין לו דין ממון, וכדמבואר בדברי התוספות בגיטין מג. (ד"ה מי) דכתבו שם דעבד מנוול ומוכה שחין שאינו שוה כלום אין רבו יכול למוכרו לאחרים, והיינו משום דכיון דהוא אינו ראוי לשום שימוש אין לו דין ממון וא"א להקנות דבר שאין בו דין ממון, [וגרע מדבר ששוה פחות מפרוטה דיש לו דין ממון ואפשר להקנותו משום דפחות מפרוטה נמי סו"ס זה ראוי לשימוש כל דהו], וה"נ דבר האסור בהנאה חשוב כאילו אין אפשרות במציאות ליהנות ממנו ולהשתמש בו לשום דבר וממילא אין בו דין ממון, ואע"פ שאפשר לעבור וליהנות באיסור מ"מ הו"ל הנאה של שטות דאין זה נחשב אפשרות של הנאה שמחמתו יהא לחפץ תורת ממון, והנה נראה פשוט דסברא זו שייכת דוקא במקום שהחפץ מצד עצמו אסור בהנאה דאז אין בו דין ממון הואיל ואין בחפץ שום שימוש והנאה, אבל דבר שמצ"ע הוא מותר בהנאה אלא שיש איזו מניעה חיצונית מלהשתמש בו כגון מי שצויה לו אביו או מלך שלא יהנה מאיזה חפץ, בכה"ג ודאי דיש לחפץ תורת ממון כיון דהחפץ מצ"ע הוא ראוי לשימוש ושוה ממון ואריא הוא דרביע עליה, וכסברא זו חזינן בסוגיא דב"ק יז: דקאמר רבה התם "זרק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו במקל פטור",

הדין היה ראוי שתהא מקודשת מדאורייתא כיון דמן התורה אין החמץ אסור בהנאה ויש לו דין ממון, ומשו"ה הוצרך רש"י לטעם דהפקר ב"ד הפקר דעי"ז הו"ל מקדש בדבר שאינו שלו. אבל הריטב"א שם כתב וז"ל ולא משום טעמא דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש וכו' אלא שכך דינו מן התורה דשוה פרוטה אמר רחמנא וליכא עכ"ל, [וכ"כ בחי' הריטב"א בקידושין נו:]. וכן הביא השלטי הגיבורים בפסחים שם מלשון ריא"ז וז"ל הואיל והוא אסור בהנאה מדברי סופרים הרי קידשה בדבר שאין בו שוה פרוטה עכ"ל, [והובא גם בשלה"ג בספ"ב דקידושין].

וצ"ב שיטת רש"י דס"ל דאיסוה"נ דרבנן יש בו תורת ממון מדאורייתא, דנהי דזה אסור רק מדרבנן מ"מ הא סו"ס לאחר שאסרו חז"ל ליהנות מזה הרי א"א להשתמש בזה וא"כ תו ממילא פקע ממנו דין ממון כשאר איסוה"נ דאורייתא. ועוד שהרי גם מדאורייתא אסור לעבור על איסור דרבנן, וכמו שכתב הרמב"ם [בספר המצוות בשורש הראשון ובפ"א מהל' ממרים ה"ב] דהעובר על מה שתיקנו חכמים עובר בלאו דלא תסור, וגם לשיטת הרמב"ן [בסה"מ שם] שאין הלאו הזה דלא תסור אלא בעובר על מה שדרשו חז"ל ב"ג מדות שהתורה נדרשת בהן ולא כשאר איסורי דרבנן, מ"מ כתב שם (ג. בדפי סה"מ) שיש חיוב מהלכה למשה מסיני לשמוע בקול חכמים [וז"ל שכיון שנאמר למשה בסיני שיקבלו עליהם ישראל מצות ב"ד הגדול ובאו הם ותיקנו את אלו וכו'], וא"כ הרי נמצא דמדאורייתא נמי אסור ליהנות

ומבואר בסוגיא שם [לפי פי' רש"י ותוס'] דהיינו משום דס"ל "בתר מעיקרא אזלינן" והו"ל כשבור מעיקרא מיד בשעת הזריקה אבל אי "בתר תבר מנא אזלינן" היה השני חייב, וחזינן דאע"פ שבמציאות לאחר שנוזק הכלי הרי הוא עומד להשבר ושום אדם לא ירצה לקנותו מ"מ כיון שהסיבה לזה אינו מצד חסרון בגוף הכלי אלא מחמת סיבה חיצונית אין זה מפקיע מהכלי תורת ממון ומשו"ה השני חייב.

ואשר לפי"ז מבואר היטב שיטת רש"י דס"ל דאיסוה"נ דרבנן יש לו דין ממון מדאורייתא, דאע"ג דאחרי האיסור דרבנן שוב אסור ליהנות מזה גם מדאורייתא וכנ"ל, מ"מ ס"ל לרש"י דלא חל מדאורייתא שום חלות איסור בגוף החפצא אלא דהאדם אסור לו לעבור על דברי חכמים, וא"כ הו"ל כמי שצוה לו אביו או מלך שלא יהנה מאיזה חפץ דאין זה סיבה להפקיע מהחפץ דין ממון כיון דזה רק סיבה חיצונית וכנ"ל, ולא דמי לאיסוה"נ דאורייתא דהתם חל מן התורה איסור בגוף החפץ שאסור ליהנות ממנו ונמצא שיש חסרון מצד גוף החפץ שא"א להשתמש בו ולכן פוקע מזה דין ממון וכמשנ"ת.

והנה איתא בברכות יט: "גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה", ומוקי לה התם בלאו דלא תסור, ופרש"י (ד"ה כל מילי) וז"ל דבר שהוא מדברי סופרים נדחה מפני כבוד הבריות וכו' ודקא קשיא לכו דאורייתא הוא רבנן אחלוה ליקרייהו לעבור על דבריהם היכא דאיכא

כבוד הבריות וכו' עכ"ל, ומבואר דס"ל לרש"י דבכל האיסורים שתיקנו חז"ל לא חל מדאורייתא שום חלות איסור שיהא הדבר שאסרו מעשה של איסור מצ"ע, אלא הגדר בזה הוא דיש חיוב על האדם להיזהר בכבוד החכמים וממילא צריך לשמוע בקולם, ומשו"ה כשמחלו על כבודם מפני כבוד הבריות תו ליכא בזה משום לא תסור, והיינו כמשנ"ת.

ובדעת הריטב"א והריא"ז שכתבו דאיסוה"נ דרבנן אין לו דין ממון גם מדאורייתא, נראה לומר דס"ל דכשאמרה תורה שצריך לשמוע לדברי חכמים נתחדש בזה שיש כח לחז"ל לחדש איסורים, דכמו שמצינו שנתנה התורה לכל אדם לחדש איסורי חפצא ע"י נדר או איסורי גברא ע"י שבועה, ה"נ נתנה התורה כח לחז"ל לחדש איסורי חפצא ואיסורי גברא, ונמצא שכשאסרו חז"ל איזה דבר בהנאה הרי מדאורייתא נמי חל איסור בחפצא ליהנות ממנו, ומשו"ה שפיר ס"ל דכיון שמצד גוף החפץ א"א להשתמש בו הרי ממילא אין בו דין ממון וכמו באיסוה"נ דאורייתא.

וכמה לך זה בגדר האיסורין דרבנן יש להוכיח גם בשיטת הרמב"ם, דהנה הרמב"ם בפ"ב מהל' סוטה ה"ח סובר דהא דאמרינן [בסוטה כח.] דבזמן שאין האיש מנוקה מעון אין המים בודקים את אשתו, אינו דוקא כשבא עליה לאחר שנסתרה [כדפרש"י שם] אלא כל שבא ביאה אסורה מימיו לאחר שהגדיל אין המים בודקין את אשתו, וכתב שם הרמב"ם לפי"ז דאפילו אם

[וכן כתב המאירי בסנהדרין פח.], ומוכח מזה נמי דע"י שאסרו חז"ל חמץ בשעה ששית חל בזה אף מדאו' חלות איסור של חמץ ומשו"ה זה חשיב שפיר "דבר שיש בו כרת" [דע"כ היינו אף מדאו' דאל"כ זה לא היה מועיל לחיוב מיתה]. וכן הוכיח מזה בקוב"ש ח"ב קונטרס דברי סופרים סימן א' אות ל"ב בשם הגר"ח מבריסק זצ"ל.

והגרש"מ דיסקין זצ"ל אמר להוכיח עוד כמהלך זה מדברי הריטב"א בסוכה לד: דכתב שם לפרש דהא דתנן התם דאתרוג של ערלה ושל תרומה טמאה פסול היינו משום דכיון דלשריפה קאי כתותי מכתת שיעוריה, והוסיף ע"ז וז"ל ואע"ג דתרומת אתרוג שהוא תרומת פירות מדרבנן בעלמא היא כל היכא דקאי לשריפה מאיזה טעמא ליהוי כתותי מכתת שיעוריה ופסולו מן התורה עכ"ל, דהנה נראה דהחיסרון של "כתותי מכתת שיעוריה" אינו שייך אלא בדבר שחל בו דין שריפה דהוא עומד לשריפה מצד עצמו אבל אם ישבע לשרוף איזה חפץ לא אמרינן דע"ז יהא בו לדינא ד"כתותי מכתת שיעוריה", ומדחזינן דמחמת איסור תרומה טמאה דרבנן חשיב לה מדאורייתא ד"כתותי מכתת שיעוריה" מוכח דחל חלות איסור תרומה טמאה בחפצא גם מדאו' ולא עוד אלא שאף דין שריפה [שהוא דין נוסף על עצם חלות האיסור] ג"כ חל בחפצא. ואתי שפיר דהריטב"א קאזיל בזה לשיטתו בסוגיין דס"ל דאיסוה"נ דרבנן אין להם תורת ממון גם מדאורייתא וכמשנ"ת.

הוא בא על ארוסתו בבית חמיו שהאיסור בזה הוא מדברי סופרים נמי אין המים בודקין את אשתו, וכ"כ שם (בהלכה ט') דמה"ט אם היתה אשתו אסורה עליו באיסור שניות לעריות אין המים בודקין אותה, עיי"ש, והנה זה פשוט שאם ציוה לו אביו שלא יבעול אשה פלונית או אם נשבע שלא יבא על אשה פלונית ועבר ובא עליה, אין זה נחשב שעבר איסור ביאה לענין שאין המים בודקין את אשתו, דשם האיסור בכה"ג הוא כיבוד אב או איסור שבועה ולא איסור ביאה, וא"כ מהא דכתב הרמב"ם דבעבר על איסור ביאה מדרבנן הו"ל נמי בכלל "אין מנוקה מעוון" [והיינו גם מדאו' דדין בדיקת המים תלוי במציאות האמתית שהיא לפי הדאורייתא], חזינן דע"י שאסרו חכמים ביאה זו חל בזה מדאו' חלות איסור על המעשה [ואי"ז רק כבוד החכמים] ושם האיסור שחל בזה הוא "איסור ביאה" ומשו"ה תו זה חשיב דאינו מנוקה מעון של איסורי ביאה ואין המים בודקין את אשתו.

ועוד יש להוכיח כן מדברי הרמב"ם בפ"ד מהל' ממרים ה"א לענין זקן ממרא שדינו שאינו חייב מיתה אא"כ נחלק על ב"ד בדבר שחייבים על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת, דכתב שם הרמב"ם וז"ל וכן אם חלק עליהם בגזרה מן הגזרות שגזרו בדבר שיש בשגגתו חטאת ובזדונו כרת כגון שהתיר החמץ יום ארבעה עשר בשעה ששית או אסרו בהנאה בשעה חמישית הרי זה חייב מיתה עכ"ל, ופירש שם הרדב"ז וז"ל כיון דעיקר חמץ יש בו כרת אע"פ שבמה שנחלקו אין בו כרת אלא גזירת חכמים נהרג עכ"ל,

עניני ערב פסח וקרבן פסח

סימן כז

בענין איסור מלאכה בערב פסח אחר חצות

משום הקרבן אמאי איכא בזה"ז להך איסורא. ובאמת הבעה"מ בפסחים שם הביא נמי לדברי הירושלמי וכתב ע"ז דלפי"ז בזה"ז שאין קרבן ליכא איסור וככל ערב יו"ט [דאמרי' בזה רק דהעושה מלאכה מן המנחה ולמעלה אינו רואה סימן ברכה לעולם], וצ"ב בדעת התוס' דכתבו דגם בזה"ז איכא איסורא.

והנה הרמב"ן והר"ן שם השיגו על דברי הבעה"מ וכתבו דכיון שזה נאסר אע"פ שבטל הטעם לא בטל האיסור דכל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו [וכדאי' בביצה דף ה' ע"א, עיי"ש], ולפי"ז מיושבים לכאור' דברי התוס' דכתבו באמת דזה נוהג גם בזה"ז.

אכן באמת דברי התוס' אין מתיישבים בזה, דהנה לכאור' צ"ב בטענת הרמב"ן והר"ן דהא הך דינא דכל דבר שבמנין וכו' קאי רק על גזירות ותקנות דרבנן אבל הכא דאירינן על איסור מדאורייתא - וכמש"כ התוס' להוכיח מהירושלמי - מאי שיך לטענה זו. וי"ל דהם סברו דליכא בזה באמת איסור דאורייתא, וכמו שכתב שם הר"ן לעיל אחרי שהביא לדברי הירושלמי דאפשר דמדרבנן

תנן בפסחים דף נ' ע"א "מקום שנהגו לעשות מלאכה בע"פ עד חצות עושין מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין", ומבואר שם בגמ' דדוקא קודם חצות זה תלוי במנהג אבל לאחר חצות הו"ל איסורא בכל מקום ומשמתנין ליה. ובטעם האיסור בזה כתבו הראשונים שם עפ"י דברי רש"י שם דהיינו מדרבנן כדי שלא יהא טרוד במלאכה וישכח ביעור חמצו ושחיתת הפסח והכנת מצה ומרור וכו'. אכן התוס' שם הביאו מהירושלמי דמפרש טעם אחר בזה דהיינו משום דזה זמן הבאת קרבן פסח והוא דין כללי גם בכל ימות השנה דיום הבאת קרבן אסור בעשיית מלאכה, וכתבו התוס' דמשמע מדברי הירושלמי שם דזה דין מדאורייתא, מדפרכינן התם דא"כ כל השנה יהא אסור במלאכה משום קרבן התמיד ומתריצין דשאני תמיד שהתורה הוציאה אותו מן הכלל מדכתיב "ואספת דגנך", דמבואר דעיקר הך דינא הוא באמת מדאורייתא.

והנה התוס' סיימו ע"ז דנראה דאף בזה"ז דליכא הקרבה כיון שנאסר אז אסור לעולם, וצ"ב דכיון דכל האיסור בזה הוא

הוא ואסמכין לה אקראי עיי"ש. ומעתה לפי דעת התוס' דכתבו דזה מדאורייתא אכתי קשה אמאי זה נוהג גם בזה"ז.

ובאמת יש לתרץ בזה את דעת הבעה"מ מהשגת הרמב"ן והר"ן, די"ל דאיהו ס"ל נמי דזה מדאורייתא ולכן זה בטל בזה"ז. ועיי"ל דס"ל דאף אם זה מדרבנן מ"מ גדר התקנה לא היה על "ערב פסח" אלא על "זמן הבאת קרבן" ולכן בזה"ז זה בטל ממילא דכיון שאי"ז "זמן הבאת קרבן" תו אי"ז בכלל התקנה. ועכ"פ צ"ב בדעת התוס' דסברי דזה מדאורייתא ואעפ"כ כתבו דזה נוהג גם בזה"ז.

ונראה, ליישב בזה, דהנה באמת יל"ע האין אפשר לומר דזה מדאורייתא דהיכא כתיב בקרא להך איסור מלאכה בזמן הבאת הקרבן, וי"ל עפ"י דברי הפנ"י בפסחים שם דכתב לחדש דילפי' לאיסור מלאכה בערב פסח אחר חצות מקרא דכתיב בפרשת אמור (ויקרא כ"ד) "אלה מועדי ד' וגו'" וכתיב בתריה "בחדש הראשון בארבעה עשר לחדש בין הערביים פסח לד'", דמשמע מזה דמהאי שעתא די"ד לאחר חצות איקרי מועד והיינו לענין איסור מלאכה כחולו של מועד, וסיים ע"ז הפנ"י דאפשר לפרש ג"כ שיטת הירושלמי עד"ז עכ"ד, ובבאור הדברים נראה דחז"ל הבינו דיסוד הך מילתא דחזינן בקרא

דע"פ אחרי חצות הו"ל יו"ט היינו משום דזמן הבאת קרבן הו"ל יו"ט, ומינה ילפי' לכל יום הבאת קרבן דהו"ל יו"ט ואסור בעשיית מלאכה, וזה המקור מדאורייתא להך איסורא.

ומעתה י"ל בדעת התוס' דאע"ג דחז"ל הבינו דיסוד האיסור כאן הוא מחמת הקרבן מ"מ כיון דכתיב בקרא להדיא דע"פ אחרי חצות הו"ל יו"ט ולא מוזכר בקרא דזה תלוי בקרבן אמרי' דכבר נקבע בזה דין קבוע בעצם הזמן דזה אסור לעולם בעשיית מלאכה ואי"ז תלוי בפועל בהקרבן הקרבן, ולכן זה אסור מדאורייתא גם בזה"ז, ואכן יסוד האיסור בזה הוא באמת מחמת הקרבן ומשו"ה ילפי' מינה לכל יום של הבאת קרבן דהוא אסור במלאכה מדאורייתא, אך מ"מ בזמן הזה של ע"פ אחרי חצות נקבע דין קבוע של איסור מלאכה בעצם הזמן וכמשנ"ת. [ומצינו כיו"ב בכ"ד דיש דין שיסודו משום איזה טעם וילפי' מזה למק"א ומ"מ דין זה גופא הו"ל דין קבוע ואינו תלוי בטעם הזה, וכגון דין "עשה דוחה ל"ת" דילפי' מכלאיים בציצית (כדאי' ביבמות דף ד' ע"א) אע"ג דבכלאיים בציצית גופא זה דין של "הותרה" גם במקום דליכא להעשה לדעת ר"ת בתוס' במנחות דף מ' ע"ב (ד"ה ותכלת), וכן מצינו בעוד דוכתי, ואכמ"ל בזה].

סימן כח

בענין זמן שחיטת הפסח

בתשעה ומחצה], וא"כ אם דינא דשמונה ומחצה הוא דאורייתא לא היו מבטלים דין זה בערב פסח.

ובעיקר דברי ריב"ל דדריש מלשון "בין הערבים" שהוא ח' ומחצה דוקא, הקשה המהרש"א שם דהרי בפסח ג"כ כתיב לשון "בין הערבים" וכיון שזמנו הוא לאחר התמיד כדתנן "והפסח אחריו" ע"כ דלשון בין הערבים דקרא אינו דוקא בח' ומחצה. ובנימוקי הגרי"ב שם כתב לתרץ דלשון בין הערבים בפסח לא נאמר אלא בפר' בא (שמות יב, ו) דאיירי בפסח מצרים ובפר' בהעלותך (במדבר ט, ה) דאיירי בפסח שני שעשו במדבר, ובזמן הנך פסחים לא היה הקרבת התמיד דאיכא למ"ד בחגיגה ו. דלא הקריבו בני קרבן תמיד במדבר וי"ל דריב"ל כוונתה, אבל בפסח דורות כתיב באמת בפר' ראה (דברים טז, ד) רק בערב ולא בין הערבים, ומיושב שפיר קושית המהרש"א, עכ"ד. אכן תירוצו צ"ב דהא נאמר עוד בפר' אמור (ויקרא כג, ה) "בחדש הראשון בארבעה עשר יום לחדש בין הערבים פסח לה'", והתם הרי איירינן בפסח דורות, וצ"ע.

ובאמת בירושלמי בפסחים שם איכא מ"ד דדריש ל"בין הערבים" דכתיב בפסח דהיינו שמונה ומחצה כדדריש ריב"ל

תנן בפסחים דף נ"ח ע"א "תמיד נשחט בשמונה ומחצה וקרב בתשעה ומחצה בערבי פסחים נשחט בשבע ומחצה וקרב בשמונה ומחצה וכו' והפסח אחריו", ובגמ' שם אי' "מנא הני מילי אמר רבי יהושע בן לוי דאמר קרא את הכבש האחד תעשה בבוקר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים חלקהו לבין שני ערבים שתי שעות ומחצה לכאן ושתי שעות ומחצה לכאן ושעה אחת לעשייתו, מתיב רבא בערבי פסחים נשחט בשבע ומחצה וקרב בשמונה ומחצה וכו' ואי ס"ד בשמונה ומחצה דאורייתא היכי מקדמינן ליה, אלא אמר רבא מצותו דתמיד משינטו צללי ערב [דהיינו משש ומחצה] וכו'". ונראה דגם לריב"ל דס"ל דשמונה ומחצה דאורייתא מ"מ אין זה אלא לכתחילה ולמצוה אבל לא לעכב, ומשו"ה היה ניחא ליה הא דבערב פסח הקדימו את שחיטת התמיד לשבע ומחצה כיון דסו"ס בדיעבד זה כשר, ואלא דרבא הקשה ע"ז דאע"פ שאינו אלא למצוה מ"מ אין ראוי לבטל דין זה בערב פסח שהרי אפשר להספיק בצמצום את שחיטת הפסחים גם אם יתחילו את שחיטתו בתשעה ומחצה, [וכדחזינן בסוגיא שם להלן לדעת רבי ישמעאל אליבא דרבא דס"ל דכסידרו בחול דעלמא כך סידרו בערב הפסח שחל בשבת ומתחילין את שחיטת הפסח

שבערב פסח לא נאמר כלל דין בין הערבים של תמיד].

וְלִכְאוּ יש להקשות לפי דעת הירושלמי דא"כ האיך בערב פסח שחל להיות בערב שבת אמרינן במתני' שם דהתמיד נשחט בשש ומחצה והפסח בשבע ומחצה, הרי לכאורה בזה אין מתקיים לא בין הערבים של תמיד ולא בין הערבים של פסח. אכן נראה דבזה שפיר מתקיים דין בין הערבים של פסח, דהרי גם כשחל ע"פ בחול ומתחילים לשחוט את הפסח בשמונה ומחצה אין כל הפסחים נשחטים יחד והרבה מהם נשחטים אח"כ עד הערב, ואפ"ה זה חשיב שמתקיים דין בין הערבים של פסח, והיינו משום דדין בין הערבים של פסח אינו דין בכל קרבן וקרבן אלא הוא דין בהקרבת כלל הפסחים ולכן סגי גם במה שחלק מן הפסחים נשחטים בשמונה ומחצה, וא"כ ה"נ בע"פ שחל להיות בע"ש אע"פ שמתחילים לשחוט את הפסח בשבעה ומחצה מ"מ כיון שממשיכים ושוחטים עוד פסחים גם בשמונה ומחצה שפיר מתקיים בזה דין בין הערבים של פסח.

לקרא דבין הערבים דתמיד, ומבואר שם דמפרש דהיינו טעמא דתנן דבערב פסח נשחט התמיד בז' ומחצה כדי לקיים את דין בין הערבים של פסח, ופריך עלה "ויקרב פסח תחילה והתמיד אחריו", והיינו דאמאי בערב פסח קרב התמיד בשבע ומחצה כדי לקיים את הדין של בין הערבים דפסח דמאי אולמיה דפסח מתמיד, ומשני "אם אמר את כן נמצאת מבטל בין הערבים של פסח", ופריך "אם מקיים את בין הערבים של פסח לא נמצאת מבטל בין הערבים של תמיד", ומשני "תמיד אם מבטלו את עכשיו אימתי את מקיימו לאחר זמן פסח אם מבטלו את עכשיו אימתי את מקיימו", והיינו דכיון דאפשר לקיים את דין בין הערבים של תמיד בשאר ימות השנה, משו"ה בערב פסח עדיף לקיים את דין בין הערבים של פסח הואיל וא"א לקיימו בזמן אחר. [ויש להסתפק אם זה דין "דחיה" והיינו דסברא הוא דדין בין הערבים של פסח דוחה את דין בין הערבים של תמיד, או דהוא דרשא דכיון שאמרה תורה שבבין הערבים של ע"פ יקרב הפסח והרי א"א להקריבו עם התמיד ע"כ זה גילוי

סימן כט

בדין קדימת תמיד לפסח

ואם הקדים את הפסח לא קיים אותו כהלכתו.

ונראה דנחלקו בזה הראשונים, דהנה בפסחים דף ה. יליף רבא לאיסור חמץ בערב פסח משש שעות ולמעלה מקרא ד"לא תשחט על חמץ דם זבחי" דדריש ליה על "זמן שחיטה" עיי"ש, והביאו שם התוספות (ד"ה יאחר) וז"ל אע"ג דתמיד תדיר איצטריך למיכתב דהו"א שהפסח יקדים משום עליה השלם עכ"ל, והיינו דבסוגיא שם לעיל ילפינן מקרא דיש דין בתמיד של בין הערביים ד"עליה השלם כל הקרבנות כולן" פי' שאין דבר קרב אחרי התמיד של בין הערביים, ולכן איצטריך קרא לאורויי דבפסח אי"ז כן אלא הרי הוא קרב לאחר התמיד.

וי"ש לחקור בהך ילפותא דיאחר דבר וכו', האם נאמר בזה דין "קדימה" של התמיד לפסח, [והיינו דזה גילוי דלגבי קרבן פסח ליתא לדינא ד"עליה השלם" וממילא התמיד קודם מדין קדימה דתדיר, ובאופ"א י"ל דזה דין קדימה מיוחד שנתחדש שהתמיד קודם לפסח מלבד דין קדימה דתדיר וכמו שאר דיני קדימה שנמנו בזבחים דף פ"ט ע"א], או דאי"ז גדר של דין "קדימה" של התמיד לפסח אלא זה דין בדיני הפסח שיהא אחר התמיד, והיינו דלא דמי לשאר דיני קדימה דהתם אם הקדים את המאחר לא חיסר שום דין בדיני הקרבן שהקריב אלא רק ביטל את מצות הקדמת הקרבן השני אבל הכא מדיני הפסח הוא שיהא לאחר התמיד

ואם הקדים את הפסח לא קיים אותו כהלכתו.

ונראה דנחלקו בזה הראשונים, דהנה בפסחים דף ה. יליף רבא לאיסור חמץ בערב פסח משש שעות ולמעלה מקרא ד"לא תשחט על חמץ דם זבחי" דדריש ליה על "זמן שחיטה" עיי"ש, והביאו שם התוספות (ד"ה יאחר) וז"ל אע"ג דתמיד תדיר איצטריך למיכתב דהו"א שהפסח יקדים משום עליה השלם עכ"ל, והיינו דבסוגיא שם לעיל ילפינן מקרא דיש דין בתמיד של בין הערביים ד"עליה השלם כל הקרבנות כולן" פי' שאין דבר קרב אחרי התמיד של בין הערביים, ולכן איצטריך קרא לאורויי דבפסח אי"ז כן אלא הרי הוא קרב לאחר התמיד.

וי"ש לחקור בהך ילפותא דיאחר דבר וכו', האם נאמר בזה דין "קדימה" של התמיד לפסח, [והיינו דזה גילוי דלגבי קרבן פסח ליתא לדינא ד"עליה השלם" וממילא התמיד קודם מדין קדימה דתדיר, ובאופ"א י"ל דזה דין קדימה מיוחד שנתחדש שהתמיד קודם לפסח מלבד דין קדימה דתדיר וכמו שאר דיני קדימה שנמנו בזבחים דף פ"ט ע"א], או דאי"ז גדר של דין "קדימה" של התמיד לפסח אלא זה דין בדיני הפסח שיהא אחר התמיד, והיינו דלא דמי לשאר דיני קדימה דהתם אם הקדים את המאחר לא חיסר שום דין בדיני הקרבן שהקריב אלא רק ביטל את מצות הקדמת הקרבן השני אבל הכא מדיני הפסח הוא שיהא לאחר התמיד

שחיטת הפסח הוא מיד בחצות שפיר ילפינן מינה איסור חמץ משעה ששית.

אבל המהר"ם חלאווה שם תירץ וז"ל איכא למימר דזמן שחיטת הפסח מיהא מתחילת שבע הוא אלא דתמיד מעכבו אי דאם הקדים פסח לתמיד כשר כדלקמן בתמיד נשחט עכ"ל, והיינו דס"ל דהילפותא דיאחר דבר וכו' אינו דין זמן של פסח אלא רק דהתמיד מעכבו, ומבואר מלשוננו דלא רק דאי"ז דין "זמן" בפסח אלא אי"ז כלל דין מדיני הפסח אלא זה דין קדימה דתמיד וכהצד הא' הנ"ל. נויש שהגיהו בלשוננו "אי נמי דאם הקדים פסח וכו'", ופירשו דבתי' השני ס"ל כשאר הראשונים הנ"ל, אך אין נראה להגיה כן דאכתי הלשון חסר. ויותר נראה להגיה "תדע דאם הקדים וכו'", והיינו דמהך דינא דאם הקדים פסח לתמיד כשר מוכח דאי"ז דין זמן בפסח שיהא אחר התמיד אלא הגדר הוא דהתמיד יש לו דין קדימה לפסח, דס"ל דאם זה היה דין זמן של פסח זה היה מעכב גם בדיעבד].

והנה בשיטמ"ק במנחות דף ה. (אות ל"ה) הקשה למ"ד התם דס"ל ד"יש מחוסר זמן לבו ביום" אמאי תנן בפסחים דף סא. דאם הקדים פסח לתמיד כשר הא כיון דלמצוה התמיד קודם לפסח תו הו"ל הפסח מחוסר זמן, עיי"ש, והנה אם גדר קדימת תמיד לפסח היה דין קדימה גרידא וכהצד הא' הנ"ל אי"ז שייך כלל ל"מחוסר זמן", ומוכח מדבריו דס"ל דהילפותא דיאחר דבר וכו' הוא דין זמן של הפסח שיהא לאחר

התמיד [וכמשנ"ת להוכיח מדברי התוס' והראשונים הנ"ל], ומשו"ה הקשה דכיון שיש מחוס"ז לבו ביום א"כ אמאי כשהקדים את הפסח הוא כשר והרי כל קרבן שהקריבו קודם שהגיע זמנו הוא פסול. [ובתירוצו שם לא חזר בו מזה אלא דחילק שם דהא דאמרינן התם דיש מחוס"ז לבו ביום היינו רק בקרבנות שבאים לטהר כגון אשם וחטאת של מצורע אבל לא בשאר קרבנות, עיי"ש].

והנה בזבחים יא: ס"ל לבן בתירא אליבא דר' אושעיא דזמן שחיטת הפסח הוא משחרית של י"ד [דדריש בין הערבים בין שני ערבים], ופרכינן עלה [שם יב.] "ומי איכא מידי דאילו שחיט מצפרא אמרת זימניה הוא וכי מטי בין הערבים אמרת יאחר דבר", ומשני "אין דהאריו"ח הלכה מתפלל של מנחה ואח"כ של מוספין" [במי ששהה ולא התפלל מוסף עד זמן מנחה], ולכאו' אי נימא דדין "יאחר הפסח" אינו דין קדימה אלא הלכה בהלכות הפסח שיהא אחר התמיד מאי מייתי ראייה ממנחה ומוסף, הא י"ל דהתם שאינו אלא דין קדימה של תדיר שפיר אפשר דאעפ"י שזמן המוסף קודם למנחה מ"מ אם לא התפלל עד זמן המנחה צריך להקדים את המנחה מדין תדיר, אבל בפסח אכתי קשיא מי איכא מידי דאפשר לשחטו בשחרית וכשמגיע זמן בין הערבים חל בו דין שיהא צריך להקריבו דוקא לאחר התמיד, ויעויין בשיטמ"ק שם (אות ב' נד') בהשמטות שבסוף המסכת) שכתב וז"ל אלא טעמא כיון דבא שעת מנחה תדיר קודם וכו' דמנחה תדיר ממוסף וכן לעיל תמיד תדיר טפי מפסח

התמיד, וא"כ שפיר מוכח לדידיה מהא דמתפלל של מנחה ואח"כ של מוסף דגם אם זמנו של האיננו תדיר הוא קודם לזמנו של התדיר מ"מ כשהגיע זמן התדיר יש לתדיר דין קדימה, [ומש"כ בשיטמ"ק שם היינו אליבא דבן בתירא], אבל לעולם לדין דזמן שחיטת הפסח אינו אלא בבין הערבים אפשר לומר באמת דין יאוחר דבר וכו' הוא דין בהלכות הפסח שיהא דוקא אחר התמיד וכמשנ"ת.

עכ"ל, ולכאור' מבואר מזה להדיא דין יאוחר דבר אינו אלא מדין קדימה של התמיד. [ועי' אבי עזרי קמא פ"א מהלכות קרבן פסח ה"ד].
אכן באמת נראה דאין זו ראייה כלל, דהא פשיטא דלבן בתירא דס"ל [אליבא דר' אושעיא] דזמן שחיטת הפסח הוא בשחרית דין יאוחר דבר וכו' אינו דין בפסח שיהא אחר התמיד דהא חזינן דזמנו גם בשחרית, ולדידיה ע"כ אינו אלא דין קדימה של

☆ ☆ ☆

סימן 5

בענין קדימת תמיד לפסח בפסח שני

בלבד, ולפי צד זה נקטו שם התוס' דהי מינייהו קדים ועביד ברישא, עיי"ש. ולכאורה יש לעיין בזה, דאמאי מותר להקריבו לאחר התמיד הא כיון שלא נאמר בו דינא דיאוחר דבר וכו' שוב שיהיה בו להעשה דהשלמה וכמו בכל הקרבנות.

וי"ף דהנה בהא דנתחדש בפסח ראשון דתמיד קודם לפסח אין הגדר בזה דעשה דהשלמה נדחה מפני הך דינא, אלא זה גילוי דליכא בפסח לעשה דהשלמה כלל, ומשו"ה שוב אמרינן דגם בפסח שני ליכא להעשה דהשלמה, ומשום דהקרבן שיש בפסח שני זה אותו הקרבן שיש בפסח ראשון וא"כ הרי מסתבר להשוותם לגבי זה, והא דנסתפקו התוספות לומר דבפסח שני ליכא לדינא דיאוחר דבר וכו' ולא משוינן ליה

אי' בפסחים דף נ"ח ע"ב "ת"ר תמיד קודם לפסח וכו' יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערבים בלבד", ופירשו התוס' שם דהא דאצטריך קרא אע"ג דתיפו"ל דתדיר קודם היינו משום דהרי בעלמא איכא ל"עשה דהשלמה" דהיינו להדין דכל הקרבנות נקריבים רק קודם התמיד - וכדילפינן לה בסוגיא שם לעיל מקראי - ומשו"ה אצטריך קרא דבפסח אי"ז כן, [ויעויין לעיל בסימן הקודם משנ"ת באורך בגדר הדין דנתחדש הכא דהתמיד קודם לפסח].

והנה התוספות ביומא כט: (סוד"ה אלא) נסתפקו האם בפסח שני איכא נמי להך דינא דיאוחר דבר וכו' דשמא אין בו דין זה משום דלא כתיב ביה אלא בין הערבים

זו, ולכן שפיר יכולים להקריב פסח שני מקודם ואין כאן הלכה דתדיר קודם. ולפי"ז מש"כ התוס' דהי מינייהו שירצה יקדים, כוונתם דאם ירצה יוכל להקדים פסח שני קודם שעת עשיית התמיד אבל אה"נ דכשהגיע ח' ומחצה יצטרך להקדים את התמיד מדין תדיר.

ולכאוי יש להקשות לפי"ז דא"כ בפסח ראשון נמי אמאי כתבו התוס' בסוגיא דפסחים הנ"ל דמדין תדיר יש להקדים תמיד לפסח לולא העשה דהשלמה, הא נימא בזה נמי להך סברא דקודם שמונה ומחצה זה חשיב כאינו לפנינו. וי"ל דשאני בפסח ראשון דכיון שאז הפסחים מרובים ואי אפשר שיקריבו כל ישראל פסחיהן בשתי שעות ע"כ אנו צריכים לשנות את זמן הקרבת התמיד להקדימו או לאחרו, ונמצא שהתמיד והפסח לפנינו ואנו דנים איזה מהם להקדים, ולכן שפיר כתבו התוס' דאיכא בזה להסברא דתדיר קודם.

בזה לפסח ראשון, היינו משום די"ל דדין זה דיאחר דבר וכו' אינו תלוי בקרבן הפסח עצמו אלא בזמן ההקרבה, ומשו"ה שוב אפשר דבזמן פסח שני לא נאמר דין זה, אבל מה דליכא בפסח לעשה דהשלמה זהו ודאי דין בעצם הקרבן ולכן לגבי זה שפיר משוינן פסח שני לפסח ראשון.

אכן אכתי יש להקשות בזה להיפך, דכיון דליכא בזה לעשה דהשלמה שוב צריך להיות דיקדים את התמיד משום דתדיר קודם, ואמאי כתבו התוס' דמה שירצה יקדים.

ונראה, ליישב בזה בפשיטות, דהך דינא ד"תדיר ושאני תדיר תדיר קודם" היינו דוקא בשהגיע זמנו של התדיר והוא נמצא לפנינו, ומשו"ה זה לא שייך הכא כיון דזמן התמיד הרי נקבע ליקרב רק בשמונה ומחצה, ואע"ג דמן התורה זמנו הוא כבר משש ומחצה [וכדאיתא בפסחים דף נח.]. מ"מ כיון דסו"ס בפועל נקבע זמנו לשמונה ומחצה הרי זה חשיב כאינו לפנינו עד שעה

☆ ☆ ☆

סימן לא

בענין הלאו ד"לא תשחט על חמץ דם זבחי"

לזה שייכות לעצם הקרבת הפסח, או דהוי הלכה בעצם הקרבת הפסח שאם הקריב הפסח כשיש חמץ ברשותו לא נעשתה ההקרבה כהלכתה, ונהי דקיי"ל דלא נפסל הפסח מחמת זה, וכמו שהביאו התוס' בפסחים שם (ד"ה השוחט) בשם התוספתא

תנן בפסחים דף ס"ג ע"א "השוחט את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה", ופי' רש"י "בלא תעשה, דלא תשחט על חמץ וגו'". ויש לחקור בגדר הלאו דלא תשחט וגו', האם הוא מעשה איסור בעלמא להקריב את הפסח כשהחמץ ברשותו ואין

[פ"ד ה"ד] וכן פסק הרמב"ם [בפ"ד מהל' ק"פ ה"ה], מ"מ לא נעשית ההקרבה בשלמות וגדר הלאו הוא שלא יעשה את ההקרבה עם חיסרון זה.

והנה התוס' בפסחים שם כתבו וז"ל אומר ריב"א דהפסח כשר דהא לא שנה עליו הכתוב לעכב עכ"ל, [ואח"כ הביאו דכן אי' נמי בתוספתא וכו"ל], ומשמע מדבריהם דאילו לא היה בקדשים הך כלל דבעינן "שנה עליו הכתוב לעכב" היה הפסח נפסל, ומוכח דס"ל דכששוחט פסח על החמץ איכא פגם בעצם מעשה ההקרבה ומשום"ה יש מקום לומר דכששוחט על החמץ הו"ל הקרבה פסולה לולא הא דחסר כאן ה"שנה עליו הכתוב לעכב", ולפי"ז מסתבר לומר דגדר הלאו הוא שלא יקיים את הקרבת הפסח עם חיסרון זה וכהצד הב' הנ"ל.

אולם מדברי רש"י שם יש להוכיח כהצד הא', דפירש שם בהא דפוסטר ר"ש שם בשוחט את הפסח על החמץ במועד לשמו, דהוא משום דהו"ל שחיטה שאינה ראויה

ולאו שמה שחיטה, ומשמע דלמ"ד "שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה" חייב בכה"ג אע"פ שאז הרי ליכא למצות הקרבת הפסח כלל, ומוכח דס"ל דהלאו דלא תשחט וגו' אינו שייך לעצם מצות ההקרבה אלא זה מעשה איסור בעלמא לשחוט קרבן פסח על החמץ.

והנה המשנה למלך בפ"א מהל' ק"פ ה"ה נסתפק אם איכא להלאו דלא תשחט על חמץ וגו' בקרבן שנפסל, עיי"ש, ולכאור' להצד הב' הנ"ל דיסוד האיסור הוא שלא יקיים את הקרבת הפסח שלא כראוי, זה לא שייך בפסח שנפסל דהא ליכא בו מצות הקרבה כלל, ורק אי אמרי' דגדר הלאו הוא דהוי מעשה איסור בעלמא ואינו הלכה בעצם ההקרבה י"ל דזה שייך גם בפסח שנפסל. ויעויין בשעה"מ בהל' ק"פ שם שהביא באמת מדברי רש"י הנ"ל לגבי שוחט את הפסח במועד דמבואר לכאור' דאיכא להך לאו גם בפסח שנפסל, ויעויי"ש מש"כ לדחות בזה, ואכמ"ל עוד בזה.

☆ ☆ ☆

סימן לב

בענין מצות צליית הפסח

צלייתו של הפסח דלא דחי שבת וצריך לצלותו מבעוד יום ומשום"ה מקדימים את שחיטת התמיד והפסח. והטעם בהא דצליית הפסח אינה דוחה שבת פי' רש"י שם

תנן בפסחים דף נ"ח ע"א "חל ערב פסח להיות בערב שבת [תמיד] נשחט בשש ומחצה וקרב בשבע ומחצה והפסח אחריו", ומפרשין בגמ' שם דהיינו משום דאיכא נמי

היתר הצליה שהרי אם יבטל ההיתר נמצא שלא היה הפסח ראוי לאכילה וממילא היתה ההקרבה פסולה, [ונכסברא זו כתבו התוס' בפסחים נט. ד"ה אתי עשה בשם הריב"א], ומשו"ה הוצרך רש"י לפרש דמה דצליית הפסח אינו דוחה את השבת הוא מפני שאפשר לעשותו מבעוד יום.

והנה לפי"ז נמצא דעיקר הטעם בזה הוא משום דאפשר לעשותו מבעוד יום דאל"כ זה היה צורך ההקרבה, וצ"ב לפי"ז בהא דהוסיף בזה רש"י גם את הטעם "שצורך הדיוט היא" דמשמע מזה דאילו היתה הצליה נחשבת צורך גבוה [והיינו אם היתה צורך גבוה בעצמותה] היא היתה דוחה שבת אע"פ שאפשר לעשותה מבעוד יום.

ואולי י"ל בזה ע"פ מה דמצינו דכשע"פ חל להיות בשבת לא רק שחיתתו וזריקת דמו דוחה שבת אלא גם הקטרת חלביו דוחה שבת אע"פ שאפשר להקטירם במוצ"ש, וכן מקטירים בכל שבת אברי תמיד ומוסף של שבת ואין ממתניין להקטירם במוצ"ש, והוא משום ד"חביבה מצוה בשעתה" [וכדאיתא בפסחים סח:], והיינו דכיון דעיקר שעת המצוה של הקטרת אימורים הוא ביום משו"ה הם דוחים שבת אע"פ שמותר להקטירם גם במוצ"ש, וא"כ ה"נ י"ל דאילו היתה צליית הפסח נחשבת "צורך גבוה" אז היה נחשב מעשה הצליה למצוה ששעתה בלילה שהרי היא לצורך האכילה שזמנה בלילה ומטעם "חביבה מצוה בשעתה" היה ראוי לומר דגם בע"פ שחל להיות בע"ש יעשו את הצליה

(ד"ה צליית) וז"ל מפני שצורך הדיוט היא ויכול לצלותו מבעוד יום עכ"ל. ולכא"ז צ"ב למה הוצרך רש"י לטעמים אלו, הרי מה דילפינן [בפסחים סו.] מקרא ד"במועדו" דפסח דוחה שבת איירי בהקרבת הפסח ולא באכילה, וא"כ אף אי נימא דהצליה חשיבא צורך גבוה וגם שא"א לעשותה מבעוד יום מ"מ כיון שאינה אלא לצורך האכילה מהיכי תיתי שתדחה שבת.

ונראה לבאר בזה, דאילו לא היה אפשר לצלות את הפסח מבעוד יום אלא בלילה, א"כ כשחל ע"פ להיות בע"ש אם לא נתיר לצלותו בשבת הרי ממילא גם לא יוכלו להקריבו, דקרבן פסח צריך שיהא ראוי לאכילה כדינו וכשאינו ראוי לאכילה גם ההקרבה פסולה, ונמצא שלצורך ההקרבה צריך להתיר את צלייתו בשבת, וממילא כיון דהקרבן הפסח דוחה שבת ה"נ היה ראוי להתיר את צלייתו בשבת, דנהי דלא נעשית הדחיה בעצם מעשה ההקרבה שהיא בערב שבת מ"מ כיון שאם לא נתיר את הצליה בשבת תהא ההקרבה פסולה א"כ הו"ל כמכשירין שא"א לעשותן מערב שבת וגם זה הוי בכלל ההלכה דהקרבן פסח דוחה שבת, ואע"פ שאם לבסוף לא צלו את הפסח ולא אכלוהו לא נפסלה ההקרבה בכך דלהכשר ההקרבה לא בעינן אלא שיהא הפסח ראוי לאכילה אבל אכילת הפסח בפועל אינה מעכבת את ההקרבה והיא מצוה בפנ"ע [וא"כ איך נתיר את צליית הפסח בשבת אחר שכבר היתה הקרבה כשרה], מ"מ אי אפשר שיבטל

בלילה דאע"פ שאפשר לצלות את הפסח מבעו"י מ"מ כיון ששעת מצות הצליה הוא בלילה לכן תדחה הצליה את השבת ויהא מותר לצלות גם בלילה, ומשו"ה הוצרך רש"י לפרש צליית הפסח צורך הדיוט הוא ול"ש ביה טעמא דחביבה מצוה בשעתה ולכן אי"ז דוחה את השבת.

והנה בפסחים דף סה: תנן דכשחל ע"פ בשבת אין צליית הפסח דוחה שבת, ופרש"י (ד"ה צלייתו) דהיינו משום דאפשר משתחשך, ולא הוסיף שם את הטעם שכתב הכא דצורך הדיוט היא, ועפ"י משנ"ת הוא מבואר היטב דכיון דטעם זה הוא כדי שלא נאמר דהצליה היא מצוה ששעתה בלילה ומשו"ה תדחה שבת, א"כ אין זה שייך אלא בע"פ שחל בע"ש דס"ד שמצות הצליה בלילה תדחה שבת, אבל בע"פ שחל בשבת הרי אדרבה אילו היתה הצליה נחשבת צורך גבוה והו"ל מצוה ששעתה בלילה כ"ש שלא היתה דוחה את השבת שהיא ביום, ולכן לא הוסיף שם רש"י להך מילתא.

והנה לפי האמת דחשיבא הצליה "צורך הדיוט", יש להסתפק האם אי"ז חשיב "מצוה" אלא רק "הכשר מצוה" בעלמא כדי שזה יהיה "צלי" ואין עדיפות באמת לצלות בלילה, או דגם לפי האמת יש בזה "מצוה" כדכתיב ובשלת ואכלת וגו' (דברים טז, ז) דקאי על צליית הפסח ועיקר זמנה הוא בלילה ואלא דמ"מ אי"ז דוחה שבת כיון דאי"ז חשיב "צורך גבוה". ועיין בפ"י רבינו יהונתן מלוניל בפסחים סה: שכתב וז"ל אבל צלייתו אין עיקר מצוותה ביום אלא בלילה עכ"ל, ומבואר דגם להאמת הצליה היא מצוה וזמנה בלילה. ובאמת כן מבואר כבר ברש"י בפסחים דף מ"א ע"ב (ד"ה אין לי) דעיקר זמן הצליה הוא בלילה, ויעו"י"ש במהרש"א דנתקשה בזה, אבל לפי מה דמבואר בר"י מלוניל א"ש היטב דברי רש"י. [והעירו להוכיח עוד דיש מצוה בעצם מעשה הצליה, מהא דמצינו בפסחים ר"פ כיצד צולין כמה הלכות במעשה הצליה שאינם שייכות להכשר מצוה לעשותו "צלי", דמוכח מזה דיש מצוה בעצם מעשה הצליה].

☆ ☆ ☆

סימן לא

בענין איסור אכילה בערב פסח ובגדרי הידור מצוה

תנן בפסחים דף צ"ט ע"ב "ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך", ופרש"י וז"ל כדי שיאכל מצה של מצוה לתיאבון משום הידור מצוה עכ"ל, וכ"ה בפירוש הרשב"ם.

ולכאוי' יל"ע, דהנה דין הידור מצוה אשכחן בשבת קל"ג ע"ב ובסוכה י"א ע"ב דילפ"י מקרא ד"זה קלי ואנוהו" - התנאה לפניו במצוות עשה לפניו סוכה נאה ולולב נאה ושופר נאה וציצית נאה וכו', וענין

ההידור שם הוא באיכות קיום המצוה דע"י שמסיר גם את הציצין שאין מעכבין את המילה נעשית המילה בשלמות, והיינו דאע"ג דגם בלא"ה כבר אין לו דין ערל דהא הם אינם מעכבין את המילה, מ"מ אי"ז עשיית המצוה בשלמות כיון דהמצוה היא להסיר הערלה ועדיין לא הסיר לגמרי את הערלה, וע"י שמסיר את כל הציצין גם את שאינם מעכבין מקיים את המצוה דמילה בשלמות, וזהו ההידור שבו שמהדר לעשות המצוה בשלמותה.

ודשנא לפי"ז יתבאר לן היטב כמו"כ מש"כ רש"י ורשב"ם דאכילת מצה לתיאבון הוי הידור מצוה, דכיון דנתבאר דאיכא עוד גדר של הידור מצוה שאינו משום נוי וכבוד המצוה אלא ענינו הוא לקיים את המצוה בשלימותה, זהו ג"כ ההידור מצוה שבאכילת מצה לתיאבון. ובאור הדברים הוא דהנה חזינן דשם אכילה תלוי בהנאה שבאכילה, דהא האוכל אכילה גסה שקץ באכילתו אינו מקיים בזה מצות אכילה וכמש"כ התוס' בפסחים דף ק"ז ע"ב ד"ה דיילמא) והיינו משום דשם אכילה הוא ע"י ההנאה שבאכילתו, [וכע"ז מצינו לגבי אכילה שלא כדרך דין המשנ"ל בפ"ה מיסודי התורה ה"ח דאינו יוצא יד"ח בזה, והיינו משום דאי"ז צורת אכילה מעליא], וא"כ כל שיותר נהנה באכילתו הרי זה אכילה טפי, וזהו ההידור מצוה שבאכילה לתיאבון שע"ז מקיים את מצות האכילה ביתר שלימות. וכבר באר כן בקצרה באבני נזר או"ח סי' תל"ד, עיי"ש.

ההידור בזה הוא לכבוד המצוה שמייפה את החפצא דמצוה שיהא יפה ונאה, [ומאי דאשכחן ברש"י ב"ק ט' ע"ב (ד"ה בהידור) דבכלל הידור מצוה הוא גם טלית נאה, ואע"פ שאין הטלית החפצא דמצוה עצמו אלא הציצית, היינו משום דהוא ג"כ נוי להמצוה דכשהטלית שבו מוטל הציצית של מצוה היא נאה יש בזה כבוד ונוי להמצוה], אכן מה שכתבו כאן רש"י ורשב"ם דאכילת מצה לתיאבון הוי הידור מצוה צ"ב, דבאכילה לתיאבון ליכא שום יפוי ונוי להמצוה וא"כ מאי הידור מצוה איכא בזה. [ומה דלא אשכחן במצה הידור מצוה שתהא המצה נאה, נראה דהוא משום דהמצוה במצה היא אכילתה וכשהיא נאכלת כבר אינה לעינינו, ולכן אין בנויה משום נוי מצוה כיון דבשעת קיום המצוה דהיינו בשעת האכילה אין ניכר הנוי שלה, ולא דמיא ללולב וציצית דבשעת קיום המצוה איתא לנוי דידהו ומתנאה המצוה בזה].

או"ם באמת אשכחן עוד ענין של הידור מצוה, דתנן בשבת דף קל"ג ע"ב לגבי מצות מילה "המל כל זמן שהוא עוסק במילה חוזר בין על ציצין המעכבין את המילה בין על ציצין שאין מעכבין את המילה פירש על ציצין המעכבין את המילה חוזר על ציצין שאין מעכבין את המילה אינו חוזר", ומבואר שם בהמשך הסוגיא דמה שחוזר על הציצין שאין מעכבין את המילה הוא משום הידור מצוה דזה קלי ואנוהו, והנה התם אין ההידור כמו בציצית נאה וכו' דאין בזה משום יפוי ונוי להחפצא דהמצוה, וע"כ דענין

ומצינו עוד בכ"ד לגדר זה של הידור במעשה המצוה, וכגון במצות ד' כוסות, דבדיעבד סגי בשתיית רוב הכוס דרובו ככולו ומ"מ לכתחילה צריך לשתות את כל הכוס [ע"י או"ח סי' תע"ב סעיף ט'], והיינו נמי משום הך דינא דהידור מצוה במעשה המצוה, דזה נחשב יותר שתיית הכוס כשהוא שותה את כולו והוי שלמות המצוה דשתיית הכוס. וכן מצינו לענין שחיטה, דבשחיטת רוב סימנין סגי ומ"מ לכתחילה צריך לשחוט את כל הסימנין [ע"י יו"ד סי' כ"א סעיף א'], והיינו נמי משום הך דינא דהידור מצוה, דשחיטה נמי הוי "מעשה מצוה" כדכתיב (דברים י"ב כ"א) "וזבחת מבקרך ומצאנך", ולכן איכא הידור מצוה לשחוט את כל הסימנין כדי שתתקיים המצוה בשלמות. ועוד מצינו ד"ז בהא דקיי"ל דלולב א"צ אגד ומ"מ מצוה לאוגדו משום "זה קלי ואנוהו" כדמבאר בסוכה י"א ע"ב, והנה היה אפשר לפרש שם דההידור שבאגד הוא כענין ההידור של ציצית נאה דהיינו ההידור בחפצא דמצוה לייפותו ולנאותו, דע"י האגד מתנאה הלולב ומיניו, אולם באבני נזר (או"ח סי' תל"ד הנ"ל) ביאר דההידור בזה הוא שע"י האיגוד

חשיב לקיחה טפי, עיי"ש, והיינו נמי כהך גדר של הידור במעשה המצוה וכמשנ"ת.

והנה נתבאר ענין האכילה לתיאבון לפי רש"י והרשב"ם דפירשו דהיינו משום הידור מצוה, אכן ברמב"ם בפ"ו מהל' חמץ ומצה הי"ב מבואר בזה באופ"א, דכתב שם וז"ל וכן אסור לאכול ערב הפסח מקודם המנחה מעט כדי שיכנס לאכילת מצה בתאווה אבל אוכל הוא מעט פירות או ירקות ולא ימלא כריסו מהן וחכמים הראשונים היו מרעיבין עצמן ערב הפסח כדי לאכול מצה בתאווה ויהיו מצוות חביבין עליו עכ"ל, ונראה מדבריו דאין טעם הדין שיאכל לתיאבון מדין הידור מצוה אלא היינו משום חביבות מצוה, והיינו דע"י ששמח בשעת המצוה הוי חביבות למצוה. ומצינו בשערי תשובה לרבינו יונה ש"ד פסקא ט' דכתב דכל ענין סעודת יו"ט הוא לעשות סעודה על שמחת המצוה, וזהו גם דין מצות אכילה בעיוה"כ לעשות סעודה על שמחת מצות יוה"כ, עיי"ש, וחזינן מזה חשיבות ענין שמחת המצוה, ומשו"ה בעינן שיאכל את המצה בתאווה ויהנה מהאכילה כיון דזה מוסיף בשמחת המצוה של אכילת המצה.

סימן לד

בענין החילוק לגבי איסור אכילה בין ערב פסח לכל ע"ש ויו"ט

נמי איכא איסור אכילה כדי שיכנס לשבת כשהוא תאווה וכמו בערב פסח, ובפשטות היינו מאותו טעם כמו בערב פסח דס"ל לר' יהודה דאין חילוק בזה. אכן מדברי הרשב"ם שם נראה לדייק דגם לר' יהודה יש חילוק בטעם האיסור בין ערב פסח לכל ע"ש ויו"ט, דלגבי ערב פסח פ"י הרשב"ם דהטעם הוא משום "הידור מצוה" של המצה [וכמשנ"ת באורך לעיל בסימן הקודם], אבל לגבי ערב שבת ויו"ט פ"י הרשב"ם דס"ל כדי שיהא קידוש וסעודת שבת חביב עליו עכ"ל, ונראה מדבריו דאין זה משום הידור מצוה כמו שפירש לענין מצה כי אם משום שתהא המצה חביבה עליו, [ואכן רש"י פ"י לגבי ערב שבת ויו"ט דס"ל ולא תבוא סעודת שבת על השובע עכ"ל, ונראה דכוונתו כמו שפ"י לגבי מצה דבעינן שיאכלנה לתיאבון משום הידור מצוה, אבל ברשב"ם מבואר דחילק בזה].

ונראה בבאור דעת הרשב"ם בזה דס"ל דלגבי מצה כיון דעיקר המצוה היא האכילה משו"ה הוי הידור מצוה מה שמוסיף לאוכלה לתיאבון דנוסף בזה הידור באיכות המצה [וכמשנ"ת באורך לעיל בסימן הקודם], משא"כ בשבת כיון דהמצוה היא לא בעצם האכילה כי אם שיהא לו עונג שבת,

בפסחים דף צ"ט ע"ב קאמר ר' הונא דאפי' לר' יוסי דסובר דבכל ערב שבת ויו"ט ליכא איסור אכילה מ"מ בערב פסח הוא מודה דאיכא איסור אכילה "משום חיובא דמצה", ופ"י הרשב"ם דס"ל משום חיובא דמצה, שלא תהא נאכלת על השובע וחיובא דמצה לילה הראשון חובה דכתיב בערב תאכלו מצות עכ"ל, ונראה מדבריו דהחילוק בין מצה לסעודת שבת הוא משום דבאכילת מצה איכא קרא ובסעודת שבת ליכא קרא, והיינו דאכילת מצה הוי מדאו' משא"כ סעודת שבת הוי רק מדרבנן ומשו"ה במצה החמירו. [וכן פירש בתורי"ד שם].

והנה כן הוא דעת רוב הפוסקים דחיוב סעודת שבת הוי רק מדרבנן, אכן יש פוסקים שסוברים דסעודת שבת נמי הוי מדאו' [יעויין ביראים סי' צ"ב ובלבוש או"ח סי' רצ"א ס"א], ולפי"ז צ"ב באמת מ"ש כל ערב שבת ויו"ט מערב פסח. ואולי י"ל בזה דאף להסוברים דהוי מדאו' מ"מ מדאו' אין החיוב דוקא לאכול סעודה בלילה דיכול לאכול ביום ג' סעודות וחיובא דלילה הוי רק מדרבנן ומשו"ה לא החמירו בזה. [וכ"כ בהגהות מצפ"א בפסחים שם].

והנה בסוגיא דפסחים שם מייתנין לדעת ר' יהודה דס"ל דבכל ערב שבת ויו"ט

ומה"ט היכא דהעונג שלו הוא שלא לאכול וכגון בתענית חלום הוא פטור מסעודת שבת, ס"ל להרשב"ם דבזה לא שייך טעמא דהידור מצוה באכילה באיכות טובה יותר דכיון דהעיקר זה התוצאה שיהא מעונג אין נ"מ אם זה יהא ע"י האכילה או שזה יהא בצירוף מה שכבר אכל בערב שבת, ולכן פ"י הרשב"ם בזה באופ"א דזה משום חביבות המצוה של אכילה בשבת. [ויעויין בחי' הר"ן ורבינו דוד בפסחים שם דכבר נחתו לעיקר הך חילוקא, ויעויין דבארו כן בהחילוק בזה לדעת ר' יוסי, עיי"ש].

והנה הרמב"ם בפ"ו מהל' חמץ ומצה הי"ב מפרש גם לגבי טעם האיסור לאכול בערב פסח דהיינו כדי שתהא מצות מצה חביבה עליו [וכמו שהובא לעיל בסימן הקודם], והיינו כמשנ"ת מדברי הרשב"ם על האיסור בערב שבת ויו"ט, ולכאור' לפי"ז נמצא דהאיסור בערב שבת ויו"ט [לר' יהודה] והאיסור בערב פסח הוא מאותו טעם. אכן באמת נראה לדייק מדברי הרמב"ם דס"ל נמי דאי"ז מאותו הטעם, דהרמב"ם בפ"ל מהל' שבת ה"ד כתב וז"ל אסור לקבוע סעודה ומשתה בערב שבת מפני כבוד השבת ומותר לאכול ולשתות עד שתחשך ואע"פ כן מכבוד השבת שימנע אדם מן המנחה ולמעלה מלקבוע סעודה כדי שיכנס לשבת כשהוא מתאוה לאכול עכ"ל, והנה הרמב"ם פוסק להלכה לגבי ערב שבת ויו"ט כדעת ר' יוסי דליכא איסורא ורק דמ"מ מצוה איכא, אך מבואר בלשון הרמב"ם דהטעם במצוה שבזה אינו משום חביבות מצוה וכמו שפ"י לגבי

מצה כי אם משום כבוד השבת, ונראה לפי"ז דה"נ איכא להך חילוקא לדעת ר' יהודה דס"ל דיש איסור גם בערב שבת ויו"ט דמ"מ אי"ז משום חביבות מצוה כמו בפסח אלא משום כבוד השבת, [דאם לר' יהודה טעם האיסור הוא משום חביבות מצוה מה"ת דלר' יוסי דיש עכ"פ מצוה הוא מטעם אחר, ודו"ק]. והא דבאמת ליכא בערב שבת ויו"ט להטעם של חביבות המצוה צ"ל ע"ד משנ"ת לעיל בהא דלר' יוסי ליכא איסור דהיינו או משום דזה רק מדרבנן או משום דאפשר לאכול ביום, והא דקאמר ר"ה בדעת ר' יוסי דהוא מודה בע"פ משום חיובא דמצה, הכוונה דבאמת לר' יהודה נמי יש חילוק בזה ואלא דר' יהודה סובר דגם בע"ש ויו"ט יש איסור משום כבוד השבת ור' יוסי פליג ע"ז.

והנה בסוגיא דפסחים שם מייתנין לדברי רב פפא דקאמר דגם לדעת ר' יהודה דס"ל דבע"ש ויו"ט נמי אסור לאכול מ"מ חלוק ע"ש ויו"ט מע"פ דבע"ש ויו"ט האיסור הוא רק משהגיע זמן המנחה דהיינו מט' שעות ומחצה ואילו בע"פ אסור גם סמוך למנחה דהיינו מתחילת שעה תשיעית, ולכאור' צ"ב דכיון דר' יהודה אוסר בין בע"פ ובין בע"ש ויו"ט מ"ש דבזה אסור מתחילת שעה תשיעית ובזה אסור רק מט' ומחצה. ועפ"י משנ"ת לעיל דיש חילוק גם לר' יהודה בין טעם האיסור בע"פ לטעם האיסור בע"ש מיושב היטב, והיינו בין למשנ"ת בדעת הרשב"ם דבע"פ יש בזה "הידור מצוה" משא"כ בע"ש, ובין למשנ"ת בדעת הרמב"ם

דבע"פ יש בזה "חביבות מצוה" משא"כ בע"ש, דכיון דעכ"פ בע"פ יש בזה טעם מיוחד לכן החמירו בזה לאסור טפי כבר מתחילת שעה תשיעית. [ובאמת חילוק זה מבואר לדינא גם ברמב"ם דלגבי האיסור בע"פ כתב דזה "מקודם המנחה מעט" ואילו לגבי המצוה לכתחילה בע"ש כתב דזה "מן המנחה ולמעלה"].

ועפ"ז נראה לבאר עוד מה דמצינו עוד חילוק בין ע"פ לערב שבת, דברמב"ם בפ"ו מהל' חמץ ומצה הי"ב כתב דחכמים הראשונים היו מתענים כל ערב הפסח כדי שיאכלו את המצה לתיאבון,

[ויעווי"ש במ"מ דהמקור לזה הוא מהגמ' בפסחים דף ק"ח ע"א], ואילו לגבי ערב שבת ויו"ט לא מצינו דיש ענין בזה, [ואמנם קיי"ל כר' יוסי דבע"ש ליכא איסור כלל אך הרי גם לר' יוסי איכא עכ"פ מצוה שלא לאכול מן המנחה ולמעלה וא"כ אמאי לא יהא ענין כמו"כ לצום כל היום וכמו בע"פ], ועפ"י הנ"ל הוא מבואר היטב דדוקא בע"פ דיש בזה טעם מיוחד של חביבות מצוה יש ענין משום זה אף לצום בכל הערב פסח, משא"כ בע"ש ויו"ט דליכא להטעם של חביבות מצוה אלא רק של כבוד השבת אין ענין משום זה לצום כל היום.

עניני ליל הסדר

סימן ל"ה

בענין אכילת מצה בתוספת יו"ט

רק לגבי איסור מלאכה אבל לא לגבי מצות שמחה, ובטעמא דמילתא באר החלקת יואב בקונטרס "קבא דקשייתא" קושיא פ"ו עפ"י מש"כ המג"א בסי' תצ"א סק"א לחדש דבאחרון של פסח כשהגיע הלילה מותר באכילת חמץ אע"פ שעדיין לא הבדיל ואכתי קדושת יו"ט עליו משום תוספת יו"ט כיון דאיסור חמץ אינו תלוי ביו"ט דהא אף בחוה"מ אסור בחמץ עכ"ד, ובאור דבריו הוא דמדחזינן דבחוה"מ נמי יש איסור חמץ הרי דאי"ז משום היו"ט אלא משום הזמן שמט"ו בניסן ועד כ"ב בניסן, ולכן לא שייך ע"ז לדין "תוספת יו"ט", ומשום דדין תוספת יו"ט היינו רק להמשיך את קדושת היו"ט אבל התאריך ע"כ משתנה כשמגיע הלילה ולכן זה מהני רק לגבי דינים התלויים ביו"ט ולא לגבי דינים התלויים בזמן, והשתא עפ"י ביאר החלקת יואב את דברי התוס' הנ"ל, דכיון דמצות שמחה נוהגת גם בחוה"מ הרי דאי"ז משום היו"ט אלא משום הזמן ואי"ז כאיסור מלאכה שהוא משום קדושת היו"ט, ולכן לא שייך ע"ז דין תוספת יו"ט דתוספת יו"ט היינו רק לגבי קדושת היו"ט וכמשנ"ת.

התוס' בפסחים דף צ"ט ע"ב (ד"ה עד שתחשך) כתבו דאע"ג דבכל שבת ויו"ט אפשר לקיים מצות סעודת שבת ויו"ט גם מבעוד יום כדאי בברכות דף כ"ז ע"ב "מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קידוש היום מבעוד יום" מ"מ בליל פסח א"א לאכול מצה אלא משתחשך כיון דכתיב ביה "בלילה הזה" עכ"ד. והנה הך דינא דאמרי' דמתפלל אדם של שבת בערב שבת וכו' היינו מדין "תוספת שבת ויו"ט" [וכדמבואר ברא"ש ובראשונים בפסחים שם], וע"ז חידשו התוס' דלענין מצות מצה לא מהני תוספת יו"ט כיון דסו"ס הרי אי"ז "לילה", וכן נפסק להלכה בשו"ע סי' תע"ב סעיף א'.

וכיו"ב אי' בפוסקים בסי' תרל"ט סעיף ג' לגבי מצות אכילת כזית בסוכה בליל א' דסוכות דבעינן לאכול את זה דוקא בלילה משום דילפי' ליה בגז"ש דט"ו ט"ו ממצה דכתיב ביה "בלילה".

והנה בתוס' בכתובות דף מ"ז ע"א (ד"ה דמסר) מבואר דדין תוספת יו"ט מהני

היינו כסברת המג"א הנ"ל לגבי חמץ דכיון דמצות סוכה היא גם בחוה"מ הרי דאינה משום קדושת היו"ט אלא משום הזמן, ומשו"ה לא מהני ע"ז דין תוספת יו"ט דכיון שלא הגיע ט"ו בתשרי אכתי ליכא מצות סוכה. ומעתה צ"ב טובא כנ"ל דא"כ מ"ט בעינן להילפותא ממצה לגבי מצות האכילה בלילה הראשון שזה דוקא בלילה ולא בתוספת, וכן אמאי לגבי מצה גופא בעינן להך סברא דצריך דוקא בלילה, הא תיפו"ל דהם מצוות התלויות בזמן.

וצ"ל דשאני מצות אכילת מצה וכן מצות אכילה בסוכה בלילה הראשון דכיון דהם דוקא בליל יו"ט הם באמת שייכים לקדושת היו"ט, דכל המצוות שהם רק ביו"ט הם ע"כ שייכים וקשורים לקדושת היו"ט, ולכן היה מהני ע"ז דין תוספת אי לאו משום דבעינן דוקא לילה, ורק לענין מצות סוכה דשאר ימי הסוכות וכן לענין איסור חמץ ולענין מצות שמחה דהם נוהגים גם בחוה"מ אמרינן דלא מהני ע"ז דין תוספת כיון דאין לזה שייכות ליו"ט. (א.ה. ומיהו צ"ע לפי"ז מדברי המג"א בריש סי' תרכ"ד שהביא החלקת יואב שם לגבי איסור רחיצה ביו"כ, ואכמ"ל בזה).

ועפ"ז יש קושיא ידועה משמיה דהגר"ח זצ"ל דאמאי הוצרכו התוס' כאן לבאר דהא דלא שייך מצות מצה בתוספת יו"ט היינו משום דכתיב לגבי פסח בלילה הזה דבעינן דוקא לילה, הא תיפו"ל דמצות מצה הרי אי"ז משום קדושת היום אלא הוא משום הזמן של ט"ו בניסן ואינו ענין לקדושת היו"ט, וא"כ משו"ה לא מהני ע"ז תוספת יו"ט דזה מהני רק לגבי קדושת היו"ט וכנ"ל. וכמו"כ יש להקשות בהא דמבואר בפוסקים הנ"ל לגבי כזית בליל א' דסוכות דלא יאכל אלא כשהוא ודאי לילה משום דילפינן ט"ו ט"ו מחג המצות, דתיפו"ל גם בלאו הילפותא ממצה משום דאי"ז דין התלוי בקדושת היו"ט ולא שייך ע"ז דין תוספת.

ובאמת מצינו לגבי סוכה גופא ליסוד זה דליכא דין תוספת יו"ט לגבי מצות סוכה, דהנה מבואר בפוסקים בסי' תרל"ט שם דמי שרוצה לאכול בסוכה בתוספת יו"ט מבעו"י אינו מברך אז "לישב בסוכה", ולכאורה נהי דמצות לילה הראשון אכתי ליכא עד הלילה דילפינן ליה ממצה מ"מ למה יגרע זמן זה משאר אכילה בסוכה דשאר ימי הסוכות דמברך "לישב בסוכה" דהא כבר חל קדושת יו"ט דסוכות מדין תוספת, וע"כ

סימן לו

בענין מצות ד' כוסות

לכולם לצאת יד"ח ומה זה שייך לקידוש של כל השנה דהתם עיקר המצוה היא הרי הברכה והקידוש, אלא ע"כ מוכח מהתוס' דסברו דגם בד' כוסות עיקר המצוה היא הברכות שנאמרות על הכוסות וכמו קידוש של כל השנה, ולכן י"ל דשפיר סגי בשתיית הבעה"ב וכמו בכל קידוש. ועוד הוסיף שם הגרי"ז להוכיח כן מהא דדימו התוס' בפסחים דף ק"ז ע"א (ד"ה אם) ודף ק"ח ע"ב (ד"ה רובא) את שיעור השתיה בד' כוסות לשיעור השתיה בכל קידוש לענין דסגי במלוא לוגמיו, דאם בד' כוסות זה גדר אחר של מצות שתיה מאי שייך לדמותם, וע"כ דזה אותו הגדר, עכ"ד.

אכן באמת יש להוכיח לכאור' מגמ' ערוכה דיש מצוה בעצם שתיית הד' כוסות, דהנה בפסחים דף ק"ח ע"א קאמר ריב"ל דנשים חייבות בארבעה כוסות שאף הן היו באותו הנס, ואי נימא דבמצות ד' כוסות המצוה זה לא השתיה אלא הברכות אמאי בעינן להך חידושא וטעמא הא תיפו"ל דנשים חייבות בכל הברכות שעל הכוסות דהיינו בקידוש ובהגדה ובברכת המזון ובהלל, [והנה לענין קידוש וברכת המזון ודאי דהן חייבות, אכן לענין הגדה דנו באחרונים דשמא הו"ל ככל מ"ע שהזמן גרמא דנשים פטורות, ואכן ברמב"ם בסוף ספר המצוות מוכח דהן חייבות בהגדה עייש"ה, (ויעיין משנ"ת בזה להלן בסי' ל"ח), ובשו"ע בסי' תע"ב סעיף י"ד

דנה בפשטות עיקר המצוה של ד' כוסות היינו עצם השתיה של היין שזה מעשה של דרך חירות [וכמו מצות הסיבה], אכן הגרי"ז זצ"ל בספרו בהל' חמץ ומצה פ"ז ה"ט האריך לבאר דאיכא פלוגתא בזה בראשונים, דאמנם לשיטת הרמב"ם ועוד ראשונים באמת עיקר המצוה היא עצם השתיה של הד' כוסות [ויעיין ש"ש מש"כ כמה ראיות לזה], אבל לשיטת התוס' אין עיקר המצוה בשתיה אלא באמירת הברכות שעל הכוסות דהיינו הקידוש וההגדה וברכת המזון והלל, והו"ל ממש כדין הכוס בקידוש של כל השנה ובשאר כוס של ברכה, ומעשה השתיה שבזה הוא לא איזה מצוה מיוחדת אלא זה כדין השתיה בכל כוס של קידוש ושאר כוס של ברכה דהיינו מדינא ד"המבורך צריך שיטעום".

ועיקר הך ביאור בשיטת התוס' הביא שם הגרי"ז שכן באר כבר אביו הגר"ח זצ"ל, והוכיח כן הגר"ח מדברי התוס' בפסחים דף צ"ט ע"ב (ד"ה לא יפחתו), דכתבו שם בתחילה לדייק מלשון המשנה דאין נותנים ד' כוסות לכל המסובים אלא רק לבעה"ב והוא מוציא את כולם, וכתבו ע"ז וז"ל וסברא הוא דמ"ש ארבע כוסות מקידוש דכל השנה שאחד מוציא את כולם עכ"ל, דהנה להפשטות דעיקר המצוה היא השתיה צ"ב טובא האיך סגי בשתיית הבעה"ב שיהני

חילק כן להדיא בין ד' כוסות לכל כוס של קידוש לגבי הך דינא, והגרי"ז הביא את דבריו על שיטת הרמב"ם ודעימיה, אבל באמת הרי גם בתוס' מוכח להך חילוק וכמשנ"ת].

ולכך נראה דלעולם גם התוס' מודו למש"כ הגרי"ז בדעת הרמב"ם דהשתיה היא מיסוד המצוה שיהא דרך חירות ואי"ז כמו בכל כוס של קידוש, ואלא דהנה כבר כתב שם הגרי"ז דודאי יש בזה גם דין של ברכות על הכוס וכדאי' בפסחים (דף קי"ז ע"ב) "ארבע כוסות תיקנו רבנן דרך חירות כל חד וחד נעביד ביה מצוה", והשתא ס"ל להתוס' דאי"ז ב' דינים נפרדים דהיינו מצות שתיה ומצות ברכות על הכוס [כדפירש שם הגרי"ז בדעת הרמב"ם] דלא מסתבר שתיקנו בזה ב' תקנות נפרדות, אלא התקנה היתה לברך להנך ברכות על הכוס ולשתותם בצורת כל כוס של ברכה ובוה גופא יתקיים גם דין השתיה, ונמצא דצורת המצוה היא כמו בכל כוס של ברכה ולכן צידדו התוס' דסגי בכוס אחד לבעה"ב וכן ס"ל להתוס' דסגי בשיעור של כמלוא לוגמיו, אך למעשה מתקיים בזה עוד ענין מיוחד של שתיה דרך חירות, והא דזה מתקיים לכל המסובין אף דרק הבעה"ב שותה, היינו משום דכיון דכולם מסובין יחד ונצטרפו עימו לברכה על הכוס מיחשבא שתייתו את הכוס כקיום "דרך חירות" של כל המסובין, [ובאמת התוס' נסתפקו בזה דאפשר דבעינן כוס לכאו"א, ולא נסתפקו בעיקר גדר מצות ד' כוסות אלא נסתפקו בפרט הזה האם סגי בשתיית הבעה"ב בשביל כולם].

אי' דהן חייבות בכל מצוות הנוהגות בלילה, והיינו גם בהלל], ואף אם נימא דחיובן בהגדה והלל גופא הוא משום הך טעמא ד"אף הן היו באותו הנס"מ אמאי נקיט ריב"ל להך דינא על ד' כוסות דאחרי דבד' כוסות גופא ליכא כלל מצוה אלא המצוה היא בהגדה ובהלל הו"ל לנקוט כן על ההגדה וההלל גופייהו, [ונדוח"ל דס"ד דלא יתחייבו לברך להנך ברכות על הכוס, דכיון דזה רק פרט במצות הברכות שוב אחרי דהן חייבות בברכות אלו ודאי מסתבר דיתחייבו בזה כצורת התקנה לאנשים], וע"כ מוכח מזה דישי מצוה בעצם שתיית הד' כוסות.

ויצוד יש להוכיח כן גם מדברי התוס' עצמם, דהנה התוס' בפסחים דף ק"ח ע"ב הנ"ל אחרי שכתבו דשיעור השתיה בד' כוסות הוא כמלא לוגמיו וכמו בכל כוס של קידוש כתבו דמ"מ לכתחילה צריך לשתות רביעית, ואי אמרינן דליכא מצוה בעצם השתיה אמאי לכתחילה צריך לשתות רביעית, דהא בכל כוס של קידוש ושאר כוס של ברכה ליכא לדין זה [וכמו שהוכיח בבאור הלכה סי' רע"א סעיף י"ג], ומשום דכיון דאין המצוה שם בעצם השתיה אלא השתיה זה רק לקיום דין "המברך צריך שיטעום" ושיעור טעימה חשובה הוי כמלא לוגמיו תו אין ענין להוסיף ולשתות רביעית, ומהא דהכא כתבו התוס' דצריך לכתחילה לשתות רביעית מוכח דהכא המצוה היא בעצם השתיה, ומשו"ה בעינן לכתחילה לשתות רביעית כיון דזה קיום מצות שתיה מעליא טפי וכמשנ"ת בזה לעיל בסימן ל"ג עיי"ש. [ויעויין בב"ח בסי' תע"ב דכבר

והשתא מיושב שפיר הא דצריך לחדש דנשים נמי חייבות בזה, דאע"ג דהן חייבות בברכות מ"מ כיון דיסוד המצוה הכא הוא לא מצד הברכות אלא מצד מצות שתיה צריך לחדש דגם בזה הן חייבות. וכן

מיושב היטב הא דלכתחילה צריך לשתות רביעית ול"ה כמו בכל כוס של קידוש וכו' כיון דהכא יש מצוה מיוחדת בעצם השתיה וכמשנ"ת.

☆ ☆ ☆

סימן ל"ז

עוד בענין מצות ד' כוסות

ברוקח ובאבודרהם הקשו מ"ט אין מברכין ברכת המצות על מצות ד' כוסות, ותירצו דכיון דהמצוה היא בכל הד' כוסות יחד ויש הפסק ביניהם משו"ה אין מברכין ע"ז דאין ברכה על חצי מצוה. והנה הגרי"ז בספרו בהל' חמץ ומצה האריך לבאר דנחלקו התוס' והרמב"ם ביסוד דין מצות ד' כוסות, דלשיטת הרמב"ם המצוה היא בעצם השתיה אבל לשיטת התוס' המצוה זה רק בברכות שעל הכוסות וכמו בכל כוס של קידוש ושאר כוס של ברכה, עיי"ש, (והבאנו דבריו באורך לעיל בסימן הקודם), והשתא לשיטת התוס' לק"מ לקושית הרוקח והאבודרהם דכיון דהמצוה זה לא עצם השתיה אלא הברכות מאי שייך ע"ז ברכת המצות, וע"כ מוכח מקושייתם דסברי כהרמב"ם דהמצוה היא בעצם השתיה. [ויעויין לעיל בסימן הקודם שם שנתבאר להוכיח דלעולם גם התוס' מודו דיש מצוה בעצם השתיה].

והנה המג"א בריש סי' תפ"ג כתב דאם יש לו רק ג' כוסות יקיים המצוה עכ"פ בג' כוסות. ולכאורה לפ"מ דמבואר ברוקח ובאבודרהם דזה מצוה אחת בכל הד' כוסות. תו מה הענין במה שעושה רק ג' כוסות. אכן באמת לק"מ, דהנה כבר כתב הגרי"ז בספרו דאף לשיטת הרמב"ם דהמצוה היא בעצם השתיה מ"מ מלבד זה איכא נמי מצוה מיוחדת בברכות שיהיו על הכוס וכדאי' בפסחים (דף קי"ז ע"ב) "ארבע כוסות תיקנו רבנן דרך חירות כל חד וחד נעביד ביה מצוה", והשתא לגבי הך מצוה ודאי דנים על כל כוס בפ"ע דזה מצוה נפרדת בקידוש ובהגדה ובברכת המזון ובהלל שכ"א יהיה על הכוס, ולכן שפיר כתב המג"א דאף אם יש לו רק ג' כוסות יקיים המצוה בג' כוסות, דאף דאת מצות השתיה של ד' כוסות דרך חירות הוא לא יקיים בזה מ"מ הוא יקיים בזה עכ"פ את מצות הברכות שעל הכוס וכמשנ"ת. [ויעוי"ש מש"כ דסדר הקדימה

בזה הוא קידוש ברכת המזון הגדה והלל, והיינו קדימה במצות הברכות שעל הכוס וכמשנ"ת].

ולכאוי יש להקשות לפמשנ"ת מדברי הגרי"ז דיש בארבע כוסות ב' מצוות דהיינו מצות השתיה ומצות הברכות על הכוס, דא"כ אמאי ליכא בזה להחיסרון של "אין עושין מצוות חבילות חבילות" במה שהוא כולל את ב' המצוות יחד, וכדאמרי' כיו"ב בפסחים דף ק"ב ע"ב דמה"ט א"א לומר שתי

קדושות על כוס אחד, עיי"ש. וי"ל בפשיטות דשאני הכא כיון דכך היתה עיקר צורת מצות ד' כוסות שזה יהיה בכוסות של ברכה ויהיה כאן ברכות על הכוס עם שתיית הכוס, ודינא ד"אין עושין מצוות חבילות חבילות" שייך רק היכא דנצטרפו ב' מצוות שכ"א מהם יש לה קיום גם בפ"ע ורק דבמקרה נצטרפו יחד, אבל הכא דכך היתה עיקר צורת תקנת המצה לא שייך בזה להך חיסרון.

☆ ☆ ☆

סימן לח

בענין חיוב נשים בד' כוסות ובהגדה

אי בפסחים דף ק"ח ע"א "אמר ר' יהושע בן לוי נשים חייבות בארבע כוסות הללו שאף הן היו באותו הנס". והנה הר"ן בשבת דף קי"ז ע"ב הביא בשם ר"ת דנשים חייבות בג' סעודות ובלחם משנה בשבת [אע"ג דהו"ל מ"ע שהזמן גרמא] משום דאף הן היו באותו הנס של המן, וכתב ע"ז הר"ן דאין צריך לזה דתיפו"ל דבכל מצוות שבת איש ואשה שוין כדילפינן בברכות דף כ' ע"ב מ"זכור ושמור" דכל שישנו בשמירה ישנו בזכירה ובכלל זה הו"ל כל חיובי שבת, עכ"ד. והקשה בגליון מהרש"א (על הר"ן בסוגיא דפסחים הנ"ל) דא"כ אמאי בעינן הכא לגבי ד' כוסות לטעמא ד"אף הן היו באותו הנס", הא נימא נמי דכיון דאיכא היקש ד"כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה" [וכדאי'

בפסחים דף מ"ג ע"ב] נכלל בזה כל המצוות של ליל הפסח כד' כוסות וכיו"ב.

וי"ף דכל דברי הר"ן לא שייכי אלא בג' סעודות ולחם משנה דשבת משום דזה נכלל בכלל זכירה דשבת דזה ג"כ מענין זכירה דשבת, ולכן הו"ל בכלל ההיקש ד"זכור ושמור", והיינו מש"כ הר"ן שם "ובכלל זה הו"ל כל חיובי שבת" דהיינו שזה בכלל הזכירה גופא, משא"כ ד' כוסות ושאר מצוות הלילה אי"ז מענין מצות מצה ולא נכלל בה דזה ענינים נפרדים, ולכן אי"ז נכלל בהקישא דמצה.

אכ"ן באמת יל"ע בזה, דהנה האחרונים דנו האם נשים חייבות מדאור' במצות הגדה וסיפור יצי"מ או לא, והיינו דלענין מצה

מ"מ היה שייך בזה נמי לכללא דנשים פטורות ממ"ע שהזמ"ג משום דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. אכן שיטת רש"י בברכות דף כ' ע"ב (ד"ה ה"ג) דהך כללא דנשים פטורות ממ"ע שהזמ"ג גרמא היינו רק במצוות דאורייתא ולא במצוות דרבנן, וקשה ע"ז דהא הכא הו"ל מצוה דרבנן ואעפ"כ בעינן בזה להסברא של "אף הן היו באותו הנס" [וכדפירשו בזה התוס'], וכבר הקשה עליו כן בתור"י החסיד בברכות שם, וצ"ע.

והתוס' בברכות שם הקשו עוד על רש"י מהא דא"י בסוכה דף ל"ח ע"א דנשים פטורות ממצות הלל משום דהו"ל מ"ע שהזמ"ג, אף דהרי זה מצוה דרבנן. אכן באמת יש ראשונים שסוברים דמצות הלל היינו מדאורייתא, וכמו שהאריך בזה הרמב"ן בספר המצוות שורש ראשון, [וע"ע בראב"ד ובמ"מ בפ"ג מחנוכה ה"ו בענין זה], ולפי"ז ל"ק על רש"י. [וכן תירץ כבר בכפות תמרים בסוכה דף ל"ח ע"א].

והנה בגוף דברי רש"י צ"ב אמאי מצוות דרבנן יהיו עדיפי ממצוות דאורייתא ולא נימא בזה דכל דתקון כעין דאורייתא תקון. וי"ל דהנה המקור להא דנשים פטורות ממ"ע שהזמ"ג מסקין בקידושין דף ל"ה ע"א דהוא מהיקש לתפילין, והכלל הוא דהיקש קאי רק על דינים המפורשים בתורה ולא על דינים שנאמרו בהל"מ, וא"כ אם יהיה מ"ע שהזמ"ג מהל"מ צריך להיות דנשים חייבות בזה כיון דאי"ז בכלל ההיקש, ומשכח"ל במצות ערבה בהושנא רבא דהו"ל מהל"מ [כדאי' בסוכה דף מ"ד ע"א] ולפמשנ"ת יהיה הדין דנשים

מרבין להו מהיקש לחמץ וכנ"ל אבל לענין הגדה הא לא מצינו ריבוי וא"כ לכאור' הו"ל ככל מ"ע שהזמ"ג גרמא דנשים פטורות, ואף דשייך ע"ז להטעם של "אף הן היו באותו הנס" הא כתבו התוס' [בסוגיא דפסחים הנ"ל ובכ"ד] דהך טעם לא מהני לגבי לחייב במצוות דאורייתא אלא רק לגבי ד' כוסות ומגילה וחנוכה דהוו מדרבנן עיי"ש, ואכן בספר החינוך מצוה כ"א כתב דגם נשים חייבות בזה, ובמנח"ח שם נתקשה באמת בטעמא דמילתא. ויעוי"ש במנח"ח שכתב דלא מצא דין זה ברמב"ם, אבל באמת זה מבואר מדברי הרמב"ם בספר המצוות בסוף מנין המצוות דמנה שם להמצוות שנשים חייבות בהן ולהמצוות שנשים פטורות מהן ומבואר שם להדיא דמצוה זו היא מן המצוות שנשים חייבות בהן, ואכן צ"ב באמת בטעמא דמילתא דמנלן לחייב אותן בזה, וע"כ צ"ל דהיינו משום דאף זה בכלל ההיקש לחמץ דההיקש לא קאי רק על מצות מצה אלא על כל מצוות הלילה, וע"ד מש"כ הר"ן כיו"ב לגבי כל מצוות שבת, והיינו דלא כמשנ"ת לחלק בזה.

ולפי"ז שוב הדרא קושית הגליון מהרש"א לדוכתא דה"נ נימא לגבי ד' כוסות ואמאי בעינן בזה להטעם ד"אף הן היו באותו הנס", וצ"ע.

ובעיקר הא דבעינן בד' כוסות להטעם ד"אף הן היו באותו הנס" ולולא זה הן היו פטורות מזה, והיינו משום דהו"ל מ"ע שהזמ"ג גרמא, יעויין בתוס' שם שהוסיפו לפרש בזה דאע"ג דד' כוסות זה מצוה דרבנן

מ"מ הרי אי"ז מפורש בתורה, וא"כ אכתי אי"ז בכלל ההיקש. ואכן הנה במקור מצות הלל דאורייתא י"מ דידעינן ליה מהלל"מ [יעויין ברמב"ן בספר המצוות הנ"ל], ולפי"ז אכתי לא ניחא, אבל י"מ דידעי' לזה מסברא עפ"י הסוגיא במגילה דף י"ד ע"א [יעויין בזה בשו"ת חת"ס יו"ד סוס"י רל"ג], ולפי"ז י"ל דמידי דילפי' מסברא זה חשיב כמפורש בתורה כדאמרי' בכ"ד "למה לי קרא סברא הוא", ולכן שפיר קאי ההיקש גם ע"ז. (א.ה. ויעויין ברמב"ן בספר המצוות הנ"ל דצידד עוד דזה בכלל "מצות שמחה" עיי"ש, ולפי"ז נמי י"ל לכאור' דזה חשיב כמפורש בתורה).

חייבות בזה, ומעתה שוב שפיר אמרי' כמו"כ לגבי מצוות דרבנן שהזמן גרמא דנשים חייבות בזה משום דאי"ז בכלל ההיקש כיון דאי"ז כתוב בתורה, והו"ל שפיר "כעין דאורייתא" כיון דגם בדאו' גופא מה שלא כתוב בתורה ל"ה בכלל ההיקש ונשים חייבות בו. [ועויי"ש בסוגיא בקידושין דאיכא תנאי דס"ל דילפי' לפטור נשים ממ"ע שהזמ"ג מב' או ג' כתובים הבאים כאחד, ואולי גם לפי"ז י"ל להך חילוק דזה מלמד רק על דינים המפורשים בתורה דומיא דהנך ב' או ג' כתובים].

אכן לפי"ז שוב קשה קושית התוס' מהלל, דהא אף להסוברים דהלל הוא מדאו'

☆ ☆ ☆

סימן ל"ט

בענין ההידור לאכול את כל הכזית מצה בב"א

על גידין ועצמות דילמא אמרינן דאין לך בו אלא חידושו וכי אכיל ליה בבת אחת מיחייב דסתם אכילה בבת אחת משמע אבל לחצאין לא עכ"ל, [ועויי"ש בסוגיא דמייתנין פלוגתא בזה], והשתא צ"ב מה נתכוין המג"א להוכיח מהתם להכא, דהא הכא לענין אכילת מצה לא שייך להך סברא דחידוש הוא וכו', וכדחזינן דבדיעבד שפיר יצא גם בכא"פ וא"כ מה הביא המג"א מהתם, [ועיו' במחצה"ש שם מש"כ בזה].

ונראה בבאור דברי המג"א עפ"י משנ"ת לעיל בסימן ל"ג דאיכא דין הידור

כתב המג"א [סי' הע"ה סק"ד] לגבי מצות אכילת מצה דאע"ג דגם כשאוכל את המצה שלא בבת אחת ממש אלא בתוך כדי אכילת פרס יצא מ"מ לכתחילה צריך לאוכלו בבת אחת ממש, וסיים ע"ז המג"א "וכן משמע בחולין ספ"ז דצריך לבלוע ביחד" עכ"ל. וצ"ב כוונתו להוכיח מחולין שם, דהנה בסוגיא שם [דף ק"ד ע"ב] מספקא לן באוכל אבר מן החי לחצאין בכדי אכילת פרס אי חייב ע"ז או לא, ופי' רש"י בבאור הספק בזה דאע"ג דבשאר איסורין קיי"ל דכא"פ מצטרף לאכילה אחת מ"מ כיון דאמה"ח חידוש הוא דחייב ביה גם

איכא לההידור של אכילה בב"א או לא בספיקו של הירושלמי.

והנה בירושלמי שם מבואר דהספק בזה הוא לגבי המצוה של אכילת כזית בלילה הראשון של סוכות, ולכא"ו יל"ע דאמאי ליכא לספק זה גם בשאר הימים לגבי עצם מצות אכילה בסוכה דדילמא בעינן שתהא לתיאבון משום הידור מצוה. ועוד יל"ע מה באמת הצד שלא יהא בזה להך הידור מצוה. ויעוי"ש בירושלמי דמפרשין דהספק הוא האם זה בכלל הילפותא של ט"ו ט"ו מחג המצות או לא, וצ"ב דתיפו"ל מסברא גם בלא הילפותא דאמאי לא יהא בזה להך דינא דהידור מצוה.

ונראה בזה דבאמת חלוק מצות אכילה בסוכה ממצות אכילת מצה, דבמצה המצוה היא עצם האכילה, ולכן הידור מצוה הוא כשאוכל בענין דנחשב טפי אכילה דהיינו אכילה לתיאבון [וכן אכילה בב"א], משא"כ בסוכה אין המצוה בעצם האכילה דהא המצוה היא "תשבו כעין תדורו" רק דאכילה היא אופן של ישיבת קבע המחייבת בסוכה אבל עצם המצוה היא הישיבה ולא האכילה, ולכן אין הידור שיאכל בצורה שהיא אכילה טפי, וכל ספיקו דהירושלמי הוא לגבי הלילה הראשון ומשום הגז"ש דט"ו ט"ו, דשמא מכח הגז"ש ילפינן דבלילה הראשון יש מצות אכילה לבד ממצות הישיבה [וכדחזינן בשיטות הראשונים דגם מצטער חייב בלילה ראשון] וממילא שייך בזה שפיר הידור לאכול באופן שהוא יותר אכילה וכמשנ"ת.

מצוה במעשה המצוה לקיים את המצוה בשלמותה, [ויעוי"ש לעיל דבארנו עפ"י דין "הידור מצוה" דאיכא באכילת המצוה לתיאבון, ויעוי"ש עוד ראיות לזה], והשתא זה הבאור בדברי המג"א כאן, דהביא מהסוגיא דחולין שם דמבואר דסתם אכילה היינו בבת אחת ממש ובכא"פ אי"ז אכילה בבת אחת ממש אלא דאתרבי מהלל"מ דהוא ג"כ בכלל אכילה אחת והיינו מה דמספ"ל לגבי אמה"ח דכיון דחידוש הוא דילמא חיובו הוא רק באכילה אחת ממש ולא בכא"פ, ומעתה הרי נמצא דכשאוכל בב"א ממש זה נחשב טפי אכילה אחת מאשר כשאוכל בכא"פ, וממילא הוי הידור מצוה לקיים מצות אכילת כזית דמצוה בבת אחת ממש כיון דזה יותר נחשב אכילה אחת של כזית, והיינו דיניה דהמג"א דצריך לכתחילה לאכול את הכזית בב"א ממש, [ואמנם היינו רק לכתחילה וככל הידור מצוה דאי"ז מעכב].

וי"ל ע' בהך דינא דהמג"א דאיכא הידור מצוה לאכול את הכזית מצה בב"א, האם איתא להידור זה גם לגבי מצות אכילה בסוכה כגון בלילה הראשון או בשאר ימים כשאוכל אכילת קבע בסוכה או לא.

והנה התוס' בסוכה דף כ"ז ע"א (ד"ה תשבו) הביאו את דברי הירושלמי בסוכה שם דמסתפק לגבי מצות אכילה בלילה הראשון בסוכה האם צריך שיאכלנו לתיאבון כמו במצה או לא, ולהבואר הרי דין אכילה לתיאבון ודיניה דהמג"א חד טעמא ניהו דתרוייהו משום הידור מצוה ניהו, וא"כ לכאורה תלוי נידון זה האם באכילה בסוכה

סימן מ

בענין מצות אכילת מרור

עמהם ובזמן שאין בשר אין במרורים מצוה עכ"ל, וכן הוא גם דעת הר"ן ורבינו דוד והמאירי בפסחים דף כ"ח ע"ב, עיי"ש.

אכן בדברי רש"י בפסחים דף צ"א ע"ב (ד"ה לית ליה) מבואר דפליג ע"ז וס"ל דאכילת מרור נמי הו"ל מצוה בפ"ע כמו אכילת מצה, דכתב שם לדעת ר"ש דס"ל התם דנשים בפסח רשות דמ"מ במרור הן חייבות כמו במצה דמסתמא מצה ומרור בהדי הדדי כתיב על מצות ומרורים וכשם שנשים באכילת מצה חובה ה"נ במרור עכ"ל, ומבואר דס"ל דיש מצוה מדאו' במרורים גם בלא הפסח, [ויעויין ברש"ש שם שעמד על דברי רש"י בזה, אך ע"כ כן מבואר משיטת רש"י דגם מרור זה מצוה בפ"ע וכמשנ"ת, וכן הוכיח בחי' הגר"ח על הש"ס עמ"ס פסחים שם], וכן מבואר מדעת הרס"ג (עשה מ"ט) והיראים (סי' צ"ד) דמנו את זה למצוה בפ"ע, וכן הוא דעת רבי דניאל הבבלי בספרו מעשה ניסים סי' ר' (נדפס בספר המצוות בסופו), יעוי"ש שהאריך להשיג בזה על דברי הרמב"ם בספר המצוות הנ"ל, וכתב שם לדחות את הוכחת הרמב"ם הנ"ל מהא דאמר' בפסחים דף ק"כ ע"א דמרור בזה"ז דרבנן, דזהו דוקא בזה"ז דליכא בית המקדש [וכדילפי' לה התם מקרא] אבל בזמן הבית היה מצוה בפ"ע באכילת מרור גם בלא אכילת הפסח. [והנה הרמב"ם

נחלקו הראשונים ביסוד מצות אכילת מרור מדאו' האם זה מצוה בפ"ע וכמו מצות אכילת פסח ומצות אכילת מצה או דאי"ז מצוה בפ"ע אלא זה חלק ממצות הפסח, דהרמב"ם במנין המצוות אינו מונה את מצות אכילת מרור למצוה בפ"ע אלא כחלק ממצות הפסח, ובאר בזה בספר המצוות מ"ע נ"ו דהיינו משום דהמרור הוא נגזר לאכילת הפסח דכל המצוה לאכלו זה רק עם בשר הפסח וכדכתיב "על מרורים יאכלוהו" אבל בלא הפסח אין מצוה לאוכלו ול"ה כמו מצה דיש מצוה לאוכלה גם בפ"ע, וסיים שם הרמב"ם דיש ראייה ברורה לזה מהא דאי' בפסחים דף ק"כ ע"א דמצה בזה"ז דאו' אע"ג דליכא פסח אבל מרור בזה"ז דרבנן משום דבזמן דליכא פסח ליכא מרור, דחזינן דכל מצות מרור מדאו' זה רק לאוכלו עם הפסח, עכ"ד, וכ"כ הרמב"ם בפ"ז מהל' חמץ ומצה הי"ב וז"ל אכילת מרור אינה מצוה מן התורה בפ"ע אלא תלויה היא באכילת הפסח שמצות עשה אחת לאכול הפסח על מצה ומרורים עכ"ל, [וכ"כ עוד בפ"ח מהל' קרבן פסח ה"ב], וכן הוא גם דעת הרמב"ן עה"ת בפר' בא (שמות י"ב ח'), עיי"ש שכתב בזה וז"ל והנה צוה באכילת הבשר ובאכילת המצות ולא צוה באכילת המרורים רק אמר שיאכלו לבשר עם מרורים ירמוז שאין במרורים מצוה רק לאכול הבשר

בספר המצוות הנ"ל הביא דבמכילתא בפר' בא מבואר כשיטתו דליכא בזה מצוה בפ"ע, אכן במכילתא שלפנינו מבואר דאדרבא איכא בזה מצוה בפ"ע, וזה ב' גירסאות במכילתא].

והנה בסוגיא בפסחים דף ק"כ ע"א שם [וכן בדף כ"ח ע"ב] ילפינן מקראי לגבי מי שהיה טמא או בדרך רחוקה וכן ערל וכן נכר דאע"ג דהם אינם אוכלים בפסח מ"מ הם אוכלים מצה ומרור עיי"ש, ובתשו' רבי דניאל הבבלי הנ"ל כתב להוכיח מזה כשיטתו דיש מצוה בפ"ע גם באכילת המרור דהא אמרי' להדיא דהם חייבים במרור מדאו' אע"ג דלא אכלי פסח. ואכן בחי' הר"ן וברבינו דוד בפסחים דף כ"ח ע"ב כתבו באמת דהא דנקטינן בזה מרור שיגרת לישנא הוא לפי שרגילות להזכיר בכל מקום מצה ומרור אבל לעולם הם אינם חייבים במרור מדאו' כיון דכל מצות אכילת מרור זה רק ביחד עם הפסח, וכ"כ המאירי שם בשם "יש מי שפירש".

ורבי אברהם בן הרמב"ם בתשובתו לרבי דניאל הבבלי (שנר' בסוף ספר המצות שם) כתב לתרץ בזה באופ"א, דאין הכוונה בהך דרשא לחייבם במרור אלא להתיר להם את אכילת המרור, דס"ד דכמו דנאסרו באכילת הפסח ה"נ יאסרו באכילת המצה והמרור הנגרר עם הפסח קמ"ל. והנה התוס' בפסחים דף כ"ח ע"ב שם (ר"ה כל) כתבו דאין לפרש דאצטריך קרא להתיר להם את אכילת המצה דאטו קדושה אית בה אלא ע"כ איצטריך קרא לחיובא עיי"ש, אכן ר"א בן הרמב"ם פליג ע"ז

ומפרש [בשיטת הרמב"ם] דלעולם איצטריך קרא להתיר דלא נימא דאסור להם לאכול את זה כיון דזה נגרר עם הפסח. ובאמת יש לדייק כדבריו מדברי הרמב"ם עצמו בפ"ט מהל' קרבן ה"ח, דכתב שם וז"ל ערל שאכל כזית מבשר הפסח לוקה שנאמר כל ערל לא יאכל בו וכו' הוא שאינו אוכל אבל אוכל הוא מצה ומרור וכן מותר להאכיל מצה ומרור לגר תושב ולשכיר עכ"ל, ומבואר בדבריו דהחידוש בזה הוא דמותר להאכיל את זה לערל מדסיים ע"ז "וכן מותר להאכיל מצה ומרור לגר תושב ולשכיר", דבגר תושב ושכיר ודאי החידוש הוא מה דמותר להם לאכול [וכלשון הרמב"ם] דהרי הם גויים ולא שייך לחייבם בזה אלא רק להתיר להם, ומדדימה את זה הרמב"ם לערל מבואר דזה גם החידוש בערל, [וימה"ט הביא הרמב"ם דין זה בהל' קרבן פסח ולא בהל' חמץ ומצה כיון דהחידוש הוא שלא יאסרו בזה מחמת שזה נגרר עם הפסח]. וכבר הוכיח כן הר"י קורקוס שם מדברי הרמב"ם האלו דס"ל דהחידוש הוא להתיר להם את זה ודלא כדברי התוס' הנ"ל.

והנה אף לשיטת הרמב"ם ודעימיה דאין באכילת המרור מצוה בפ"ע, ה"מ מדאורייתא אבל מדרבנן תיקנו בזה מצוה בפ"ע, וכדאמרינן בסוגיא דבפסחים הנ"ל דאכילת מרור בזה"ז מדרבנן, וכ"כ הרמב"ם בפ"ז מהל' חמץ ומצה הי"ב וז"ל ומדברי סופרים לאכול המרור לבדו בלילה זה אפילו אין שם קרבן פסח עכ"ל. והנה הך תקנה לא נתקנה דוקא בזה"ז דליכא כלל פסח אלא גם

והנה כל הנידון הנ"ל הוא רק לגבי מצות אכילת מרור אבל לגבי מצות אכילת מצה כו"ע מודו דזה מצוה בפ"ע גם בלא הפסח, וכדאמר' להדיא בסוגיא דפסחים דף ק"כ ע"א הנ"ל וילפי' לה מקרא דכתיב "בערב תאכלו מצות". ואכן כתב בתשו' חת"ס או"ח סי' ק"מ דה"מ בפסח ראשון אבל בפסח שני ליכא מצוה בפ"ע באכילת מצה אלא כל המצוה בזה הוא יחד עם הפסח וכמו מצות המרור, וכתב שם דזה מבואר בלשון הפסוקים, דבפסח ראשון כתיב (שמות י"ב ח') "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו", ואילו בפסח שני כתיב (במדבר ט' י"א) "בין הערביים יעשו אותו על מצות ומרורים יאכלוהו", והיינו דבפסח ראשון כתיב למצות האכילה על הפסח ועל המצות בשוה ומסיים קרא דיאכלום "על מרורים" דבמרור ליכא מצוה בפ"ע, אבל בפסח שני כתיב למצות האכילה רק על הפסח ומסיים קרא שיאכלוהו "על מצות ומרורים" דגם המצה אינה מצוה בפ"ע אלא טפלה לפסח וכמו המרור.

בזמן הבית איכא להך תקנ"ח, ונ"מ למי שאינו אוכל פסח מאיזה טעם שהוא דמ"מ הוא חייב מדרבנן לאכול מרור. וזה נראה הבאור בהא דמבואר ברמב"ם בפ"ח מהל' חמץ ומצה ה"ו דיש ברכת המצוות בפ"ע על אכילת מרור גם בזמן הבית באופן שהוא אוכל את זה בפ"ע, [ניעווי"ש שכתב וז"ל ואח"כ כורך מצה ומרור כאחד ומטבל בחרוסת ומברך בא"ה אמ"ה אקב"ו על אכילת מצות ומרורים ואוכלן ואם אכל מצה בפ"ע ומרור בפ"ע מברך ע"ז בפ"ע וע"ז בפ"ע עכ"ל], דבאמת מצד הדאו' לא שייך לברך ע"ז בפ"ע כיון דזה רק חלק ממצות הפסח אלא הברכה ע"ז הוא מצד התקנ"ח שתיקנו שיהא בזה גם מצוה בפ"ע וכמשנ"ת. [ולפי"ז יש חידוש בהא דמבואר ברמב"ם דבאופן שהוא אוכל את זה עם המצה הוא מברך ברכה אחת על שניהם, דאע"ג דמצד התקנ"ח יש כאן ב' מצוות נפרדות מ"מ שייך לברך ברכה אחת על שניהם, וכפה"נ היינו משום דסו"ס מדאו' שניהם הוו יחד עם הפסח].

☆ ☆ ☆

סימן מא

בענין שיעור אכילת מרור

התרוה"ד (ח"ב סי' רמ"ה) והשאג"א (סי' ק') דס"ל להרא"ש דמצד עיקר מצות אכילת מרור מדאורייתא לא בעינן כזית ומשום דלא כתיב ע"ז בתורה לשון "אכילה", דכתיב

כתב הרא"ש בפסחים פרק ערבי פסחים סי' כ"ה וז"ל משום דמברך על אכילת מרור צריך שיאכל כזית דאין אכילה בפחות מכזית עכ"ל, ובבאור דבריו פירשו

קמא סי' קכ"ד שעמד בזה באמת מנלן בהנך איסורין דלא כתיב בהו לשון אכילה דהשיעור הוא בכזית, ויעויין בפמ"ג בפתיחה להל' פסח ח"ב פ"ג מש"כ בזה, ועכ"פ בפשטות הוא כמשנ"ת דזה דין כללי דאין אכילה פחותה מכזית], וא"כ מ"ש הכא לגבי מצות מרור דלא אמרינן הכי.

ונראה לבאר בזה עפ"י מה דהובא לעיל בסימן הקודם מדברי הרמב"ם והרמב"ן דיסוד מצות אכילת מרור מדאו' הוא לא מצוה בפ"ע אלא זה חלק ממצות הפסח לאכול עימו את המרור ומשו"ה בלא הפסח אין מצוה לאוכלו מדאו', עיי"ש באורך, והשתא שפיר אמרינן דבמצות מרור לא בעינן כזית דכיון דאין המצוה באכילת המרור בפ"ע אלא רק בצירוף אכילת הפסח סגי בהא דיש שם אכילה על אכילת הפסח וא"צ שם אכילה בפ"ע על אכילת המרור. ולפי"ז נמצא דמדרכנן ודאי בעינן ביה כזית [וכמו שהובא לעיל מדברי הנתיב"מ], דהא מדרכנן יש מצוה בפ"ע באכילת המרור גם בלא הפסח וכדחזינן בזה"ז דיש מצוה באכילת המרור מדרכנן. [ויעויין בשו"ת אבנ"ז או"ח סי' שפ"ג אות ה' ובכתבי הגר"ח על הש"ס בסוף מסכת פסחים שכבר עמדו בכל זה].

ולשיטת רש"י בפסחים דף צ"א ע"ב ועוד ראשונים שהובאו לעיל בסימן הקודם דסברי דלעולם יש מצוה מדאו' באכילת המרור בפ"ע גם בלא הפסח, באמת נראה דיסברו דבעינן בזה כזית אע"ג דלא כתיב ע"ז בתורה להדיא לשון "אכילה" כיון דעכ"פ זהו מצות אכילה וכמשנ"ת.

בקרא "צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו" (שמות י"ב ח') "על מצות ומרורים יאכלוהו" (במדבר ט' י"א) דלשון "אכילה" קאי על הפסח ולא על המרור, ואלא דמ"מ בעינן ביה כזית משום לשון הברכה דמזכירים בזה "אכילה". ואמנם יש לפרש בכוונת הרא"ש דמ"מ מדרכנן בעינן כזית, ומש"כ הרא"ש דמשום דמברך על אכילת מרור בעינן כזית, אין הכוונה דכל הסיבה היא כדי שיהא לשון הברכה כראוי, אלא זה הוכחה דרבנן תיקנו באמת דבעינן כזית, וכן כתב הנתיב"מ בהגדת "מעשה ניסים" דמודה הרא"ש דמדרכנן בעינן כזית. [והנה השתא דאתאן להכי דכוונת הרא"ש להוכיח מלשון הברכה, היה מקום לדון עוד בכוונתו דלעולם מדאו' נמי בעינן כזית ואלא דהרא"ש הוצרך להוכיח כן מלשון הברכה משום דבתורה לא כתיב לשון "אכילה", וכ"כ באמת בשו"ת חת"ס או"ח סי' ק"מ אות א' לפרש בכוונת הרא"ש, אכן התרוה"ד והשאג"א הנ"ל ורוב האחרונים נקטו לא כן דאין כוונת הרא"ש להוכיח מזה על החיוב מדאו'].

והנה בעיקר הך מילתא דסבר הרא"ש דכיון דלא כתיב בתורה על מרור לשון "אכילה" משו"ה א"צ בזה כזית, לכאו' יל"ע דהרי לגבי מאכ"א מצינו דבעינן כזית גם בהנך דלא כתיב בהן לשון "אכילה" וכמו איסור בשר בחלב דילפי' ליה מלישנא ד"לא תבשל" ואיסור כלאי הכרם דילפי' ליה מלשון "פן תקדש", ומשום דכיון דסו"ס זה איסור אכילה איכא בזה לההלל"מ ד"אין אכילה פחותה מכזית", [ואמנם יעויין בשו"ת רע"א

בעינן במרור כזית. ובבאור הדברים י"ל כמו שהאריך השאג"א הנ"ל דאע"ג דעיקר לשון "אכילה" דכתיב בקרא קאי על הפסח מ"מ דרשינן ליה גם על המרור ועוד דהמרור הוקש לפסח ולמצה, עיי"ש.

והנה השאג"א שם כתב דלפי דברי הרא"ש יהיה הדין דבמרור שבכורך לא בעינן כזית דהא ליכא ברכה על הכורך, ובשו"ת כת"ס או"ח סי' פ"ו כתב לחלוק ע"ז דהרי מאי דעבדינן כורך היינו זכר למקדש כהלל שהיה כורך פסח מצה ומרור, והלל עצמו הרי גם היה מברך בזה על המרור וא"כ היה צריך לאכול כזית גם מן המרור, ולכן שוב גם אנן דעבדינן בזה זכר למקדש בעינן בזה כזית אע"ג דלא מברכין ע"ז עכ"ד. אכן הנה ברמב"ם בפ"ח מהל' חמץ ומצה ה"ו כתב דבזמן המקדש כשהיו כורכין את המצה והמרור יחד היו מברכים ע"ז "אקב"ו על אכילת מצות ומרורים", ומעתה הרי נמצא דגם בזמן המקדש לא היו מזכירים לשון אכילה על המרור שבכורך לחוד, וא"כ גם אז לא היו צריכים בזה כזית, וא"ש דברי השאג"א דה"נ בזה"ז א"צ בזה כזית כיון דליכא ע"ז ברכה.

(א.ה. ויעויין בשאג"א הנ"ל שכתב להוכיח באמת מדברי רש"י בפסחים ל"ט ע"א (ד"ה ומצטרפין) דס"ל דבעינן מדאו' לאכול כזית במרור, וא"ש לשיטתו, ויעויין ביראים סי' צ"ד שגם כתב דבעינן מדאו' כזית במרור, וא"ש נמי לשיטתו דמוכח שם דס"ל דיש מצוה במרור בפ"ע מדמנה את זה למצוה בפ"ע וכנ"ל בסימן הקודם, אכן היראים שם כתב מקור לזה דכתיב גם במרור לשון אכילה, ואכמ"ל בזה).

ואכן בשיטת הרמב"ם עצמו נראה להוכיח דס"ל נמי דבעינן מדאו' כזית באכילת המרור אע"ג דס"ל דליכא בזה מצוה בפ"ע, והוא מדבריו בפיה"מ בפסחים פ"ב מ"ו אהא דתנן התם לגבי מרור "ואלו ירקות שאדם יוצא בהם יד"ח בפסח וכו' ומצטרפים לכזית וכו'", דפי' שם הרמב"ם וז"ל כמו שאכילת מצה כליל פסח מצות עשה כך אכילת מרור מצות עשה בזמן שכבש הפסח נאכל הוא מה שאמר יתברך על מצות ומרורים יאכלוהו ואמרו ומרורים נופל על אלו שמנה עכ"ל, ומבואר דפירש דאיירינן במתני' לגבי המצוה מדאו', ומשמע מסתימת דבריו דאיירי על כל דיני המשנה שם דהיינו גם הא דתנן התם "ומצטרפים לכזית", ומבואר דגם מדאו'

סימן מב

בענין מצות הסיבה

בפסחים דף ק"ח ע"א אי' דצריך להסב במצה ובד' כוסות, וכתבו שם התוס' (ד"ה מאי) דמה דצריך הסיבה במצה היינו כשמברכין על אכילת מצה ובאפיקומן, והיינו דבשאר הסעודה א"צ הסיבה, ואכן הרמב"ם בפ"ב מהל' חמץ ומצה ה"ז הוסיף בזה וז"ל ואימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבעה כוסות הללו ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב ה"ז משובח עכ"ל, וכ"כ הרמ"א בסי' תע"ב סעיף ז' דלכתחילה יסב בכל הסעודה.

וכתב הגרי"ז בספרו דמדברי הרמב"ם האלו מבואר דמצות הסיבה היא מצוה בפ"ע לאכול ולשתות כלילה הזה בהסיבה דרך חירות ואלא דזמן חיובה של מצוה זו היינו בשעת אכילת כזית מצה והד' כוסות אבל אי"ז חלק ממצות המצה וד' כוסות אלא זה מצוה בפ"ע של אכילה ושתייה דרך חירות, ומשו"ה כשמיסב בשאר אכילתו ושתייתו ה"ז משובח דגם בשאר אכילתו ושתייתו הוא מקיים את מצות ההסיבה שענינה אכילה ושתייה כלילה הזה דרך חירות, אבל אם זה לא היה מצוה בפ"ע אלא זה היה מדיני המצה וד' כוסות לא היה שייך למצוה זו בשאר אכילה ושתייה כיון דכל החפצא של המצוה שבזה הוא רק בתורת חלק מדיני הכזית מצה והד' כוסות, וע"כ מוכח ברמב"ם דזה מצוה בפ"ע וכמשנ"ת.

והנה התוס' בפסחים שם נסתפקו במי ששכח ולא היסב בד' כוסות האם צריך לחזור ולשתות, וברא"ש ובמרדכי שם כתבו דלא יצא וצריך לחזור ולשתות, ועיי"ש דכתבו כן גם על מצה, [והתוס' דהזכירו בזה רק ד' כוסות ולא מצה, אפשר דהיינו משום דס"ל דכיון דאת החיוב מצה דמדאורייתא הוא ודאי יצא גם בלא הסיבה תו גם מדרבנן לא אמרינן בזה דלא יצא, ורק בד' כוסות דכל החיוב בזה הוא מדרבנן י"ל דתיקנו בזה שזה יהא גם לעיכובא], וכתב שם הגרי"ז להוכיח מזה דלא כהמהלך הנ"ל דמצות הסיבה זה מצוה בפ"ע ואלא דזמן המצוה הוא בשעת אכילת הכזית מצה וד' כוסות, דא"כ אמאי אם לא היסב לא יצא יד"ח מצה וד' כוסות הא כיון דאי"ז מדיני המצה וד' כוסות נהי דהפסיד את מצות ההסיבה מ"מ את מצות מצה וד' כוסות שפיר קיים כדן, ועוד דמה יעזור לו לחזור ולאכול ולשתות בהסיבה הא כיון דאת מצות מצה וד' כוסות כבר קיים הרי כעת אי"ז אכילה ושתייה של מצות מצה וד' כוסות אלא סתם אכילה ושתייה וא"כ הרי אי"ז הזמן של מצות הסיבה, וע"כ מוכח מהתוס' והרא"ש דסברי דמצות הסיבה זה לא מצוה בפ"ע אלא זה חלק ממצות מצה וד' כוסות דצריך לקיימם בהסיבה, ולכן י"ל דזה מעכב בדיעבד דכשלא היסב לא יצא יד"ח מצה וד' כוסות והוא

כן לגבי מצוות אחרות כיו"ב ובקה"י בברכות שם כתב דלפיי"ז ה"ה במצה), ומשו"ה אע"ג דכבר יצא יד"ח מצה כשאכל בלא הסיבה מ"מ כשיחזור ויאכל בהסיבה זה חשיב שפיר שהוא מקיים הסיבה בשעת קיום מצות מצה כיון דכל מצה שמוסיף לאכול אית בה לקיום מצות מצה, וכן י"ל גם לגבי ד' כוסות, [וע"ע להלן], ולכן שפיר נסתפקו דיהא בזה להדין ד"בין שלישי לרביעי לא ישתה" דכיון שכבר יצא יד"ח ד' כוסות בשתיה הראשונה בלא הסיבה קרינן בזה שפיר "בין שלישי לרביעי". ובאמת כיסוד זה דהנצי"ב כבר הביא הב"ח בסי' תע"ב בשם המהר"ל מפראג וז"ל אבל שאר כל אדם יסב לכתחילה כל פעם כשאוכל מצה דכל האכילה של המצה אפי' אוכל הרבה הכל הוא מצוה אחת ויותר טוב שיהיה כל אכילתו במצוה עכ"ל. [והנה בדברי הנצי"ב היה אפשר לדון דה"מ במה שמוסיף לאכול בב"א או בכא"פ, אבל במהר"ל מבואר דה"ה גם במה שאוכל אח"כ].

אכן באמת דברי המהר"ל מפראג והנצי"ב מחודשים הם, וחידוש גדול הוא לומר דגם התוס' והראשונים כאן ס"ל הכי. ועוד דלענין ד' כוסות א"א לתרץ עפיי"ז משום דהרי מצות ד' כוסות אינו בשתיית כוסות יין בעלמא אלא חז"ל תקנום על כוסות של ברכה וזה היתה צורת התקנה של הד' כוסות (וכמשנ"ת בזה באורך לעיל בסימן ל"ו), וא"כ בזה אין שייך כלל לומר דכשהוא שותה עוד כוסות זה המשך קיום מצות ד' כוסות דכיון דהכוסות הנוספים הם לא "כוס של ברכה" הרי חסר בהם כל החפצא של מצות ד'

צריך לחזור ולאכול ולשתות בהסיבה, וזה שפיר מהני ליה כיון דרק באכילה ושתיה השניים יצא יד"ח מצה וד' כוסות, עכ"ד.

והנה התוס' בפסחים שם נסתפקו עוד וז"ל וכן אם בכוס שלישי לא היסב אם יכול לחזור ולשתות בהסיבה אע"ג דבין שלישי לרביעי לא ישתה [כדתנן בפסחים דף קי"ז ע"ב] עכ"ל, וכן נסתפקו בזה הרא"ש והמרדכי שם והוסיפו לבאר את הצד דיוכל לשתות דאיכא למימר דכיון דשתה שלא כתיקונו בלא הסיבה הוברר הדבר שלא ממנין הכוסות היה וכאילו שלא שותה מעולם ומה ששותה עתה הוא הכוס של חובה, והניחו את זה בספק. ולכאור' יש לתמוה מה הצד לומר לא כן, דהא כיון דסברי דמצות ההסיבה היא חלק ממצות הד' כוסות והוא לעיכובא, הרי ע"כ הוברר דמה ששתה זה היה סתם כוס בעלמא ואין כאן שתיית כוס "בין שלישי לרביעי", ולמה לא יוכל לחזור ולשתות.

ולכאור' היה נראה להוכיח מזה דלא כהגריי"ז, דלעולם גם התוס' והרא"ש והמרדכי מודו דמצות ההסיבה היא מצוה בפ"ע ורק דהזמן שלה הוא בשעת המצה וד' כוסות, והא דסברי דאם לא היסב יחזור ויאכל וישתה היינו לא משום מצות המצה והד' כוסות אלא לקיום מצות ההסיבה, והא דזה מהני אף דכבר יצא יד"ח מצה וד' כוסות יש לבאר עפ"י היסוד דהנצי"ב (בהעמק שאלה פר' יתרו) שהובא בקה"י בברכות (סי' ו') דאע"ג דסגי בכזית לקיום מצות מצה מ"מ כל מה שמוסיף לאכול מצה בלילה הרי זה בכלל קיום המצות מצה דאו', (עיי"ש בנצי"ב דכתב

כוסות, וע"כ מהא דאמרי' דמהני לחזור ולשתות בהסיבה מוכח דבלא הסיבה הוא לא יצא יד"ח המצות מצה וד' כוסות וכדהוכיח הגרי"ז, ושוב הדרא הקושיה לדוכתא דא"כ מה הצד שלא יוכל לעשות כן בין שלישי לרביעי הא הכוס הראשונה לא היתה כלל מד' כוסות.

ואשר נראה בזה, דאע"ג דהתוס' והרא"ש והמרדכי סברי דמצות הסיבה הוא חלק ממצות מצה וד' כוסות מ"מ פשוט להם דאי"ז מעכב בקיום מצות המצה וד' כוסות עד דנימא דבלא הסיבה הוא לא יצא כלל יד"ח מצה וד' כוסות, אלא זה רק תוספת במצות המצה וד' כוסות דבלא הסיבה חסר בקיום המצות מצה וד' כוסות, ומאי דאמרינן ליה לחזור ולאכול ולשתות היינו כדי להרויח לקיים גם את התוספת הזו של ההסיבה, [וע"ע להלן ביתר באור בזה], והשתא שפיר מיבע"ל דמ"מ בין כוס שלישי לרביעי לא יחזור וישתה דכיון דבשתיה הראשונה בלא הסיבה הוא יצא עכ"פ את עיקר המצוה הרי יש לזה שפיר שם של ד' כוסות ותו י"ל דכבר הו"ל בכלל דינא ד"בין שלישי לרביעי לא ישתה", ומיושב שפיר הקושיה הנ"ל.

ואכן צריך להוסיף באור במאי דאמרינן דאע"ג דאי"ז מעכב בקיום מצות מצה וד' כוסות מ"מ מהני ליה לחזור ולאכול ולשתות בהסיבה, ולכאור' היה אפשר לבאר בזה דזה כמו תוספת הידור במצה ובד' כוסות וכשהיה חסר לו את ההידור הזה הוא יכול להשלים את זה אח"כ. אכן באמת זה לא א"ש דהא ידועים דברי הגר"ח זצ"ל דמי

שנטל אתרוג כשר ויצא יד"ח א"א לו ליטול אח"כ אתרוג יותר מהודר דאחרי שכבר יצא יד"ח לא שייך להוסיף הידור מצוה, וכן כתב יסוד זה כבר בבית הלוי ח"ב סי' מ"ז, ואכן אי"ז מוסכם באחרונים דיש אחרונים דלא ס"ל להך סברא, אך מ"מ הסברא היותר פשוטה הוא כדברי הגר"ח זצ"ל.

ולכן נראה לבאר בזה באופ"א, דהכא אי"ז רק גדר של "הידור" במצות מצה וד' כוסות אלא הגדר הוא דבלא הסיבה איכא פגם וחיסרון בקיום המצות מצה וד' כוסות דלא נעשו כתיקונם [וכלשון הרא"ש שהובא לעיל], ואמנם אי"ז נחשב שלא יצא יד"ח דסו"ס הוא יצא יד"ח עיקר המצוה אך מ"מ זה נחשב שיש כאן פגם וחיסרון בגוף המצוה, ולכן הוא שפיר יכול לחזור ולקיים את המצוה בשלמות כראוי דהיינו בהסיבה, ויש לזה שפיר שם מצות מצה וד' כוסות אע"ג דכבר יצא יד"ח עיקר המצוה כיון דאכתי לא קיים את המצוה כראוי והיה חסר לו בקיום המצוה וכמשנ"ת, אך מ"מ שייך שפיר לדון שיהא בזה לדינא ד"בין שלישי לרביעי לא ישתה" כיון דסו"ס הכוס הראשונה לא היתה סתם שתיית כוס בעלמא דהא קיים בזה את עיקר המצוה וכמשנ"ת.

ואכן לכאור' אכתי יש להקשות בזה לגבי ד' כוסות, דהרי נתבאר מקודם דבד' כוסות המצוה היא לא סתם שתיית יין אלא שתיית כוס של ברכה, וא"כ כיון שכבר בירך על הכוס הראשונה הרי מה שהוא חוזר ושותה זה כבר לא "כוס של ברכה" ואיזה קיום מצות ד' כוסות בהסיבה יש בזה.

דעל ידו מיתקן חיסרון טעימה שהיה חסר בהכוס של ברכה הראשון וזה מצטרף אליו, והשתא ה"נ הבאור הכא לגבי הסיבה, דכיון שהוא חוזר ושותה כוס אחר בהסיבה לתקן את החסרון הסיבה שנחסר בהכוס של ברכה הראשון יש גם להכוס שני דין "כוס של ברכה" מה"ט דהוא מצטרף לראשון, וממילא שוב מתקיים בזה שפיר מצות ד' כוסות בהסיבה כהלכתו.

וי"ל דהנה אי' בשו"ע סי' רע"א סעיף ט"ו דאם קידש על היין ונשפך מביא כוס אחר ומברך עליו בפה"ג וא"צ לחזור ולקדש עליו ומתקיים בזה שפיר להדין ד"המקדש צריך שיטעום", ולכאור' הרי הכוס השני זה כבר לא כוס של קידוש ומה מרויחים בזה, והבאור בזה הוא דכיון דבכוס הראשון היה חסר הטעימה לכן הכוס השני שבא לתקן את ענין הטעימה החסרה חשיב נמי "כוס של ברכה"

☆ ☆ ☆

סימן מג

בענין מצות הסיבה בר' כוסות

וע"ז כתב הר"ן לפרש דהא דהחמירו כאן מספק אע"ג דבעלמא ספיקא דרבנן לקולא היינו משום דלאו מילתא דטירחא הוא או משום דהכא ע"כ א"א לדון לדינא דספק דרבנן לקולא דא"כ מיעקרא מצות הסיבה לגמרי.

אכן באמת נראה בבאור דברי הר"ן באופ"א, דהנה בברכות דף י"א ע"ב פליגי אמוראי בענין ברכת התורה מאי מברך, דרב יהודה בשם שמואל קאמר "אשר קב"ו לעסוק בדברי תורה", ור' יוחנן מסיים בה "הערב נא ד' אלוקינו וגו'", ורב המנונא אמר "אשר בחר בנו וגו'", ומסקינן "נאמר רב פפא] הלכך לימרינהו לכולהו", ולכאור' קשה דהא מדאורייתא ודאי נפיק בברכה אחת דהא

בפסחים דף ק"ח ע"א מייתי' תרי לישני האם צריך להסב רק בב' כוסות הראשונות או דצריך להסב רק בב' כוסות האחרונות, ואמרי' עלה "השתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי אידי ואידי בעו הסיבה". וכתב ע"ז הר"ן שם וז"ל ואע"ג דבעלמא קי"ל איפכא דכל ספיקא דרבנן לקולא הכא כיון דלאו מילתא דטירחא היא עבדינן לרווחא דמילתא כך פירשו ז"ל ולי נראה דעל כרחך בעי למעבד הסיבה בכולהו דאי ניזיל לקולא אמאי נקיל בהני טפי מהני ואי נקיל בתרווייהו הא מיעקרא מצות הסיבה לגמרי עכ"ל.

והנה בפשטות כוונת הגמ' ד"אידי ואידי בעו הסיבה" היינו לחומרא מספק,

אין כאן ספק אלא הוא תקנה גמורה לחייב הסיבה בתורת ודאי בכל הד' כוסות.

והנה הגרעק"א (בשו"ת שבמהדור' המאור ח"ד יו"ד סי' ס"ח) הקשה על דברי הר"ן הנ"ל אמאי אם יהא בזה לדין ספק דרבנן לקולא מיעקרא מצות ההסיבה לגמרי, הא אחר ששתה לב' כוסות הראשונות בלא הסיבה שוב צריך לשתות ב' כוסות בהסיבה ממה נפשך, דאם הראשונות בעו הסיבה הרי צריך לחזור ולשתות בהסיבה כדי לקיים את הראשונות [לפ"מ דפסקו הראשונים דהסיבה מעכבת בדיעבד] והן הן הראשונות, ואם האחרונות בעו הסיבה הרי מקיים ההסיבה השתא והם יהיו האחרונות, וא"כ שוב שפיר נימא דהראשונות לא בעו הסיבה מספק משום ספיקא דרבנן לקולא ולא מיעקרא מצות הסיבה בכך כיון דעל כרחו בב' האחרונות יהא צריך הסיבה.

ועפ"י משנ"ת דאין הנידון כאן האם בפועל יהיה לדין "ספק דרבנן לקולא" אלא הנידון הוא בטעמייהו דחז"ל דתיקנו בתורת ודאי לחייב בכולם, נראה ליישב בזה דנהי דבפועל אם היה בזה להדין ספק דרבנן לקולא הוא היה חייב להסב בב' האחרונות ממ"נ מ"מ כיון דבעיקר התקנה אי ניזיל לקולא אין כאן ב' כוסות מסויימים שהוא מחויב בהם כבר זה טעם שפיר לתקן לחייבו בכולם, ודו"ק.

אפי' בברכת אהבה רבה יוצא יד"ח וכל נוסח הברכה מדרבנן הוא, וא"כ מ"ט מסקינן דלימרינהו לכולהו הא ספיקא דרבנן לקולא. והישוב ע"ז הוא דזהו תקנה מאוחרת שתיקנו אחר דפליגי בזה אמוראי דתיקנו שתהא הברכה כנוסח כולם יחד, והשתא מה דמברכינן לכולהו אי"ז משום דמחמירין מספק אלא דהכי תיקנו בתורת ודאי לכלול את כל השיטות. והשתא נראה דזהו ג"כ מה דמסקינן בסוגיין לגבי ד' כוסות דכולהו בעו הסיבה, דאי"ז רק חומרא מספק אלא תקנו כן בתורת תקנה חדשה בודאי, ומה דפירש הר"ן בזה הוא רק טעם למה תיקנו כן ולא הקילו בזה לגמרי, ולזה יהיב הר"ן טעמא או משום דלאו מילתא דטירחא היא או משום דבלא"ה מיעקרא מצות הסיבה, אבל עכ"פ הא דכולהו בעו הסיבה אי"ז משום חומרא מספק אלא דבאמת האידנא אין בזה ספק כלל דכבר תיקנו הסיבה בכל הד' כוסות וכמשנ"ת.

וכן יש לדייק מדברי התוס' והראשונים שם דדנו בענין מי ששתה בלא הסיבה האם יחזור וישתה בהסיבה או לא, דמשמע דעצם חיוב ההסיבה הוא ודאי, דאם עצם החיוב זה רק מספק היו צריכים להוסיף ולדון דאף אם נימא דההסיבה מעכבת בדיעבד מ"מ כיון דכל עיקר החיוב בד' כוסות הוא רק מספק י"ל דא"צ לחזור ולהסב דלענין זה ודאי י"ל דספק דרבנן לקולא, וע"כ כמשנ"ת דלמסקנא

סימן מד

בענין ספירת העומר בבין השמשות

התוס' במנחות דף ס"ו ע"א (ד"ה זכר) כתבו בזמן הזה דמצות ספירת העומר הוי רק מדרבנן משום זכר למקדש [וכדאי' בסוגיא שם] אפשר לספור ולברך גם בספק חשיכה וא"צ להמתין עד שיהא ודאי לילה כיון שהוא ספיקא דרבנן עכ"ל, וכן נפסק בשו"ע סי' תפ"ט סעיף ב' [וכדפירושו בנו"כ שם]. וקשה דהאיך הוא יכול לברך מספק, ונהי דאיכא בזה לדינא ד"ספק רבנן לקולא" לענין שלא נחייבו לספור שוב משחשיכה מ"מ אכתי האיך הוא יכול לברך ע"ז מספק. [וכבר נתקשה בזה השפ"א שם, עיי"ש].

ונראה, ליישב בזה בהקדם הא דיש להוכיח דבדין "ספק דרבנן לקולא" אין הגדר רק דמספק א"צ להחמיר [וכמו דין "ספק דאורייתא מדאורייתא לקולא" לפי שיטת הרמב"ם בכ"ד] אלא הגדר הוא דאזלינן בזה לקולא בתורת ודאי דכך היתה תקנת חז"ל דבספק יהא הדין לקולא בתורת ודאי, ודבר זה מוכח מדברי הב"י בחו"מ סי' ס"ז דהביא שם את דברי הרא"ש בפ"ק דמכות (סי' ג') שכתב לגבי ספק בשמיטת כספים בזה"ז דאזלינן בזה לקולא ואי"ז משמט כיון דשביעית בזה"ז דרבנן, והקשה ע"ז הב"י דהא מאידך גיסא הרי זה ספיקא דממונא דאם יש שמיטה נפטר הלוח והאיך מספק אפשר לאפוקי ממונא, ותירץ ע"ז הב"י

וז"ל ונראה לי דטעמיה משום דשמיטה איסורא הוא ומקילין דלא תנהוג כיון דרבנן היא בזה"ז ונהי דנ"מ לענין ממונא והויא חומרא לתובע מ"מ כיון דבעיקרא דדינא לא אתי למיבעי אי מפקינן ממונא מהאי גברא אלא לענין איסורא אי נהג השביעית או לא לקולא נקטינן כנ"ל עכ"ל, והיינו דדין הפקעת הממון תלוי במצות השמיטה ולכן כיון דלגבי המצוה אזלי' לקולא ממילא אפשר גם להוציא את הממון, ולכא' צ"ב דנהי דלגבי המצוה אזלינן לקולא מ"מ הא סו"ס גוף הספק במקומו עומד ואם האמת הוא דאיכא בזה למצות השמיטה הרי פקע הממון ממילא ורק דבפועל א"צ לנהוג למצות השמיטה אך כשבאנו לדון על הממון אכתי שיהא בזה לדין המע"ה כיון דאם האמת דיש בזה מצות שמיטה פטור הלוח. והישוב ע"ז הוא עפ"י הך יסוד דהגדר בדין "ספק דרבנן לקולא" הוא דאזלינן לקולא בתורת ודאי, דנמצא דבספק שמיטה בזה"ז כיון דהו"ל ספק דרבנן ליכא בזה למצות השמיטה בתורת ודאי, וממילא תו אין כאן כלל "ספק" לגבי הממון ולכן שפיר מוציאים את הממון מהלוח.

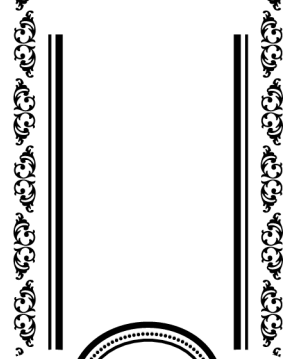
והשתא עפ"י הך יסוד נראה לבאר את דברי התוס' במנחות הנ"ל, דכשיש ודאי מצוה דרבנן וספק בקיום הדין "ספק דרבנן לקולא" בזה הוא לומר שיוכל לקיימה גם בכה"ג ולא יצטרך לחזור ולקיימה באופן

השמשות, וכיון דהספק הוא על הקיום תו הדין "ספק דרבנן לקולא" בזה הוא להיפך לומר דזה מהני ליה שפיר לקיום המצוה, ולכן שוב הוא גם יכול לברך ע"ז כיון דנקטינן כן בתורת ודאי וכמשנ"ת לעיל.

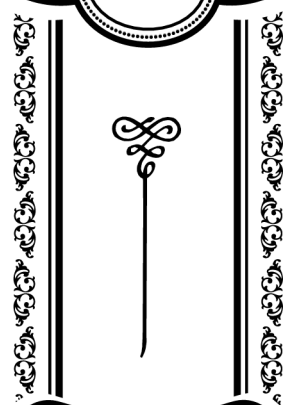
והנה בתוס' בשבת דף כ"א ע"ב (ד"ה דאי) כתבו לגבי הדלקת נר חנוכה לאחר שכלתה רגל מן השוק דהו"ל ספק [דזה תלוי בב' תירוצים בגמ' שם] ומספק הוא צריך להדליק, וקשה דאמאי ליכא בזה לדינא ד"ספק דרבנן לקולא". ועפ"י דברי התוס' במנחות הנ"ל היה אפשר לומר כמו"כ התם דכיון דהו"ל ספק בקיום המצוה האם אפשר לקיימה גם לאחר שתכלה רגל מן השוק אמרי' דזה ודאי נחשב קיום וממילא הוא גם מחוייב בזה. אכן אכתי קשה דהתם זה דמי להנידון דלולב, דעל הצד שעבר הזמן נגמר החיוב, וא"כ הו"ל ספק בעיקר החיוב ושוב צריך להיות דמספק לא יתחייב, וצ"ע. [ויעויין בפר"ח סי' תרע"ב סעיף ב' שכתב לבאר בדברי התוס' דאע"ג דספק דרבנן לקולא מ"מ ראוי להחמיר בזה משום פירסומי ניסא, ויעויין עוד בשפ"א בר"ה דף ל"ד ע"ב מש"כ בזה].

של ודאי כיון דמקילינן בספק, וממילא שוב זה חשיב שפיר קיום המצוה בתורת ודאי כיון דמה דאזלינן בזה לקולא הוא בתורת ודאי דכך היה תקנת חכמים וכו"ל, ולכן תו אפשר נמי לברך ע"ז כיון דהוא ודאי מקיים כאן להמצוה דרבנן.

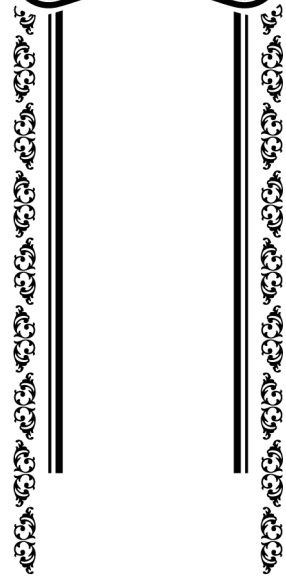
והנה הר"ן והריטב"א בסוכה דף מ"ו ע"ב כתבו לגבי מצות לולב בזה"ז בשאר הימים דמי שלא נטלו עד בין השמשות אינו נוטלו בין השמשות דכיון דהו"ל רק מדרבנן אמרינן בזה דספיקא דרבנן לקולא, ולכא' זה סותר לדברי התוס' במנחות הנ"ל דכתבו לגבי ספירת העומר דרבנן דאדרבא הוא אף יכול לברך בבין השמשות. ונראה דא"י סתירה, דהתם לגבי לולב הספק הוא על עיקר החיוב דהא כל החיוב זה רק ביום ועל הצד שזה כבר לילה תו ליכא חיוב, וא"כ הרי זה ככל ספק בחיוב דרבנן דאמרינן בזה דמספק הוא פטור ואדרבא הרי הוא פטור בתורת ודאי וממילא תו ודאי דגם א"א לו לברך ע"ז, אבל לגבי ספירת העומר דאירינן על הספירה של היום שאח"כ אין בזה ספק על עיקר החיוב דהרי ודאי יש לו חיוב לספור בלילה ואלא דהספק הוא על הקיום דהיינו האם אפשר לקיים את החיוב הודאי הזה כבר בבין



לקט
מאמרי
חיזוק



פסח
ויציאת מצרים



לקט מאמרי חיזוק



נאמר בישיבה, אדר תשס"ב

התעסקות במצוות, הזכות לגאולה

כלל ישראל יצאו ממצרים, ואחר כך זכו לקבלת התורה, ואחר כך היה הקמת המשכן, ובהמשך זכו גם לארץ ישראל ולבית המקדש. אך כל הדברים האלו לא היו בצורה פשוטה, והיו צריכים זכויות והכנה קודמת לזה. כמו שמצינו ביציאת מצרים, שהגיע זמנם לצאת ממצרים, אך לא היו בידם זכויות להיגאל, ונתן להם הקב"ה מצוות מיוחדות שיתעסקו בהם כדי שיהיו להם זכויות להיגאל.

כמו שכתוב (שמות יב, ג) דברו אל כל עדת ישראל לאמר בעשור לחודש הזה ויקחו להם איש שה לבית אבות וגו' והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום וגו' (שם ו) ופירש רש"י: למשמרת – זהו לשון ביקור, שטעון ביקור ממום ארבעה ימים קודם שחיטה, ומפני מה הקדים לקיחתו לשחיטתו ארבעה ימים מה שלא ציווה כן בפסח דורות? היה רבי מתיא בן חרש אומר, הרי הוא אומר (יחזקאל טז) ואעבור עלייך ואראך והנה עתך עת דודים – הגיעה שבועה שנשבעתי לאברהם שאגאל את בניו, ולא היו בידם מצוות להתעסק בהם כדי שיגאלו, שנאמר ואת ערום ועריה, ונתן להם שתי מצוות, דם פסח ודם מילה וכו', ע"כ.

והיינו שכבר הגיע הזמן לקיום השבועה שנשבע הקב"ה לאברהם אבינו להוציא את ישראל ממצרים, אך לא היו בידם זכויות להיגאל, ובלי זכויות לא שייך שתהיה גאולה! אף על פי שהייתה שבועה, אבל אי אפשר לקיים את השבועה אם אין זכויות, ולכן הקדים הקב"ה ונתן להם מצוות מיוחדות שיתעסקו בהם, לקיחתו ארבעה ימים קודם לשחיטתו, שיתעסקו במצוה ארבעה ימים קודם לשחיטת הפסח, וגם דם פסח ודם מילה, שבזכות המצוות האלו יהיו להם זכויות להיגאל. אבל בלי המצוות לא היו ראויים לגאולה.

ואף על פי שמצינו בדברי חז"ל (ע"ז י, ב; יז, א; יח, א) יש קונה עולמו בשעה אחת, והיינו שאפשר גם בשעה אחת להתעלות ממדרגה נמוכה מאד, וברגע אחד אדם

יכול להפוך מרשע לצדיק, מכל מקום כבר הזכרתי מה ששמעתי ממו"ר הגה"צ רא"א דסלר זצ"ל, שכל אלו שמוזכר בגמרא שקנו עולמם בשעה אחת, מיד אחר כך מתו, ואם היו ממשיכים עוד לחיות, לא היו מחזיקים מעמד באותה מדרגה, והיו יורדים ממדרגתם, כי אי אפשר לרכוש מדרגה יציבה וקבועה ברגע אחד.

וכך פירש המהרש"א מה שאמרו בגמרא שם "בכה רבי ואמר יש קונה עולמו בשעה אחת ויש קונה עולמו בכמה שנים", ולכאורה על מה בכה רבי, הלא אדרבה ראוי לשמוח בזה שזכה לקנות את עולמו? ופירש המהרש"א בחידושי אגדות שם "בכה רבי אההוא דלא קנה עולמו רק בשעה אחת שנהרג ויצא מן העולם ולא זכה למדרגה היותר גדולה לקנות עולמו בכמה שנים", והיינו כמו שנתבאר שהקונה עולמו בשעה אחת, זוהי מדרגה פחותה, ואינו כמו מי שקנה עולמו בזמן ממושך.

ולכן גם ביציאת מצרים לא הספיקה התעוררות של רגע אחד מה שיתעוררו בשעת היציאה עצמה, אלא נתן להם הקב"ה מצוות מיוחדות, שיתעסקו בהם כבר כמה ימים קודם היציאה, ועל ידי שיתעסקו במצוות כל אותם הימים יגיעו למדרגה הנצרכת שיהיו ראויים לגאולת מצרים.

יציאת מצרים הכנה לקבלת התורה

ויציאת מצרים עצמה הייתה הכנה לקבלת התורה, מלבד מה שהיו צריכים הכנה וזכויות על עצם היציאה וכמבואר, גם היציאה עצמה הייתה הכנה, לזכות אחר כך לקבלת התורה, וכפי שמפורש כן בהרבה פסוקים, שכל תכלית יציאת מצרים הייתה לצורך קבלת התורה, כמו שאמר הקב"ה למשה רבינו (שמות ג, יב) בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלוקים על ההר הזה [עיין ספר החינוך מצוה ש"ו], וכל האותות והמופתים ביציאת מצרים היו לתכלית זו, שיראו את ההשגחה ויתחזקו באמונה, כמו שכתוב (שם ג, ז; י, ב) "וידעתם כי אני השם", ועל ידי חיזוק האמונה יהיו ראויים לקבלת התורה.

וכל גאולת מצרים לא הייתה רק גאולה גשמית משעבוד מצרים, אלא גאולה רוחנית של התרחקות מטומאת מצרים, וזה היה ההכנה לקבלת התורה, כפי שמוזכר בפסוקים (ריש פרשת וארא) ארבע לשונות של גאולה "והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי", והלשון הרביעי "ולקחתי" נאמר על קבלת התורה בהר סיני כמו שכתבו המפרשים, וכן כל הלשונות של גאולה, הם דרגות של גאולה רוחנית, וכל לשון מורה

על דרגה אחרת של התרחקות מן הטומאה וקירוב לקדושה, וזו הייתה ההכנה לקבלת התורה.

התבוננות וזכירת חסדי השם לעורר ההרגשים

ועם כל זה מבואר בפסוקים שהיו צריכים עוד הכנות, מלבד עצם היציאה ממצרים, היו צריכים גם התבוננות לעורר ההרגשים כדי שיהיו ראויים לקבלת התורה, כגון מה שכתוב (שם יג, ד) "היום אתם יוצאים בחודש האביב" ופירש רש"י: וכי לא היינו יודעים באיזה חודש יצאו? אלא כך אמר להם, ראו חסד שגמלכם, שהוציא אתכם בחודש שהוא כשר לצאת, לא חמה, ולא צינה, ולא גשמים, וכן הוא אומר (תהלים סח, ז) "מוציא אסירים בכושרות" – בחודש שהוא כשר לצאת, ע"כ.

וכל זה אמר משה רבינו לכלל ישראל כחלק מן ההכנה לקבלת התורה, ראו חסד שגמלכם הקב"ה, מלבד עצם ההוצאה ממצרים, הוא גם הוציא אתכם בזמן מיוחד שנוח לצאת בו, מצד תנאי מזג האוויר, ואמר להם כן כדי לעורר בהם את ההרגשים, שירגישו עוד קצת קרבת אלוקים, ועל ידי זה יהיו ראויים יותר לקבלת התורה, כשיתבוננו וישימו לב לכל החסדים שעושה איתם הקב"ה, וזהו עוד חסד מן השמים, שעל ידי ההתבוננות בזה יוכלו לקבל עוד איזה התעוררות, קצת התקרבות, שהפנימיות תהיה יותר קרובה לתורה.

ובאמת זה מצות עשה של זכרון חסדי השם, כמו שכתב רבינו יונה בשערי תשובה (ג, יז) "ודע כי המעלות העליונות נמסרו לנו במצוות עשה... ומעלות זכרון חסדיו והתבונן בהם שנאמר (דברים ח, ב) וזכרת את כל הדרך אשר הוליךך השם אלוקיך וגו'", ואמנם זה נאמר בדור המדבר, אבל רבינו יונה כותב שזו מצות עשה לדורות, ומביא שם את הפסוק שאמר דוד המלך (תהלים קז, מג) ויתבוננו חסדי השם.

וענין זה הוא מ"המעלות העליונות" משום שזה משנה את כל מהות האדם, ומוסיף הרגש בפנימיות הלב, שהאדם נעשה בזה לאדם אחר, אדם עם הרגשים כאלה של זכרון חסדי השם, וזה מביא את האדם לידי מעשים טובים הרבה, וכל מהותו משתנה בזה! – זהו החיוב והמצוה של זכרון חסדי השם [ועיין עוד בספר חרדים פרק ט' אות כ"ג מה שכתב בזה].

רגשי קרבת אלוקים הכנה לקבלת התורה

ומצינו עוד קודם קבלת התורה, שהקב"ה אמר למשה רבינו שיגיד לבני ישראל (שמות יט, ד) "אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים ואשא אתכם על כנפי נשרים ואביא

אתכם אלי", ופירש רש"י: אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים – על כמה עבירות היו חייבין לי קודם שנזדווגו לכם, ולא נפרעתי מהם אלא על ידכם, ע"כ. והיינו למרות שהמצרים עשו הרבה עבירות קודם ששעבדו את ישראל, והם גם היו המושלים בעולם ועשו הרבה צרות לעמים אחרים, אף על פי כן לא נפרע מהם הקב"ה, רק בגלל מה שעשו לישראל.

ועל זה אמר הקב"ה לישראל, "אתם ראיתם" אשר עשיתי למצרים, כלומר תראו ותתבוננו חיבתכם לפני המקום, ותרגישו בזה את ההרגש של קרבת אלוקים, בזכרון חסדיו שעשה עמכם.

וכן מה שממשיך הפסוק "ואשא אתכם על כנפי נשרים" פירש רש"י: ואשא אתכם – שהיו ישראל מפוזרין בכל ארץ גושן ולשעה קלה כשבאו ליסע ולצאת נקבצו כולם לרעמסס, על כנפי נשרים – כנשר הנושא גוזליו על כנפיו וכו' אינו מתיירא אלא מן האדם שמא יזרוק בו חץ, לפי שאין עוף פורח על גביו, לכך נותנו על כנפיו אומר מוטב ייכנס החץ בי ולא בבני, אף אני עשיתי כן: ויסע מלאך האלוקים וגו' ויבוא בין מחנה מצרים וגו' והיו מצרים זורקים חצים ואבני בליסטראות והענן מקבלם, ע"כ.

וכל זה אמר הקב"ה לישראל קודם קבלת התורה, שיתבוננו וירגישו גודל חיבתם לפני המקום, וכמשל אהבת הנשר לבנים שלו, שמוכן למסור נפש בשביל הצלת הבנים, כך היא כביכול אהבת הקב"ה לכלל ישראל, וכשיתבוננו בזה יתעורר אצלם הרגש של קרבת אלוקים, וזוהי הכנה לקבלת התורה.

הלימוד מצנצנת המן לדורות

ועוד רואים לפני קבלת התורה בירידת המן, שמן השמים הראו להם איזה עניינים לעורר ההרגשים, כמו שכתוב (שם טז לג-לד) "קח צנצנת אחת ותן שם מלוא העומר מן והנח אותו לפני השם למשמרת לדורותיכם וגו' ויניחוהו אהרן לפני העדות למשמרת", ומהו ענין למשמרת לדורותיכם? פירש רש"י: למשמרת – לגניזה, לדורותיכם – בימי ירמיהו, כשהיה ירמיהו מוכיחם למה אין אתם עוסקים בתורה, והם אומרים נניח מלאכתנו ונעסוק בתורה מהיכן נתפרנס? הוציא להם צנצנת המן, אמר להם אתם ראו דבר השם, שמעו לא נאמר, אלא ראו, בזה נתפרנסו אבותיכם, הרבה שלוחין יש לו למקום להכין מזון ליראיו, ע"כ.

והיינו כמו ששנינו באבות (ג, ה) כל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ, אם אדם רק מקבל עליו עול תורה, מובטח לו מן השמים

שלא תחסר לו פרנסה, וכדי להמחיש ענין זה, ציווה הקב"ה להניח צנצנת המן למשמרת לדורותיכם, כדי שיתעוררו ויאמינו לענין הזה שמי שמקבל עליו עול תורה אינו צריך לדאוג לפרנסה, והאמונה בכך תהיה ברורה על ידי שיראו בעיניהם – את צנצנת המן.

וברוך השם גם בזמנינו אפשר לראות זאת, שמי ששקוע בתורה ומקבל עליו עול תורה ודבוק בתורה, אין לו קשיים, ומן השמים מסייעים לו, כמו שאמרו חז"ל (יזמא לח, ב) הבא ליטהר מסייעין אותו, יש סייעתא דשמיא לתורה ואין דאגות של פרנסה, כך רואים במציאות וזה בדוק ומנוסה.

ואמנם אף על פי שרואים זאת, לא כל אחד מושפע ממה שעיניו רואות, כפי שכתוב בצנצנת המן והנח אותו "לפני השם", "לפני העדות", היינו ליד הארון ששם היו לוחות העדות, והיינו, מי שעוסק בתורה – שהוא בבחינת "לפני העדות", הוא מקבל את ההשפעה מצנצנת המן, אבל מי שרחוק מתורה, אפילו כשרואה בעיניו את צנצנת המן, זה לא משפיע עליו, כי היצר הרע חזק מאד, ומונע את קבלת ההשפעה.

כדאי היא ההוצאה ממצרים שתהיו משועבדים לי

ובקבלת התורה עצמה גם כן רואים את המשך הדברים האלה, שמתחילים עשרת הדיברות (שמות כ, ב) "אנכי השם אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים", ומדוע מוזכר כאן ענין היציאה ממצרים? פירש רש"י "כדאי היא ההוצאה שתהיו משועבדים לי", והיינו כי אנכי השם אלוקיך פירשו שאנחנו עבדי הקב"ה, וחייבים אנו לקיים תרי"ג מצוות, ותרי"ג מצוות הרי הם שעבוד גדול, ובא להסביר למה להשתעבד לתרי"ג מצוות? כי "כדאי היא ההוצאה", אשר הוצאתיך מארץ מצרים, כזה חסד שעשה עמנו הקב"ה, זה מביא לידי הרגשה של שעבוד! כי אדם שמקבל חסד צריך להכיר טובה, וההרגש הזה של הכרת החסד מעורר הרגש של השתעבדות, ובחובות הלבבות שער הבחינה מאריך בזה הרבה, על הענין של הכרת טובות הבורא, וזוהי המצוה של זכרון חסדיו.

ובאמת כתוב גם בשערי תשובה במקום אחר (א, יב) כשמדבר על החרטה והיגון שהם מעיקרי התשובה, הוא מזכיר גם הרגשים כאלה שמעוררים לעבודת השם: "איך לא זכר יוצרו אשר בראו יש מאין, וחסד עשה עימו, וידו תנחלו בכל עת, ונוצר נפשו בכל רגע, ואיך מלאו לבו להכעיס לפניו, ואיך טח מראות עיני החוטא מהשכיל

לבבו?! והמשכיל אשר נפקחו עיניו, יוחקו הדברים האלה בלבבו ויבואו חדרי רוחו", עכ"ד.

והזכיר כאן רבינו יונה בקיצור נמרץ כמה פרטים שאפשר להאריך בהם הרבה: "לא זכר יוצרו אשר בראו יש מאין" – האדם הוא יש מאין, וכל הבריאה היא יש מאין, "וחסד עשה עימו", "וידו תנחהו בכל עת" – בכל עת יש השגחה, אדם צריך השגחה תמידית שיהיה טוב לו, שלא יהיו לו צרות, צריך על זה השגחה תמידית, וזהו חסד הנמשך, "ונוצר נפשו בכל רגע" – בכל רגע צריך השגחה של "נוצר נפשו", שהנשמה תתקיים בגוף, "ואיך טח מראות עיני החוטא מהשכיל לבבו" – מי שלא מרגיש את זה, זה נקרא שאין לו עיניים ואין לו שכל בלב. "והמשכיל אשר נפקחו עיניו" – צריך להיות משכיל שנפקחו עיניו בהשכלה עם לב, עם לב של הרגש, ואז "יוחקו הדברים האלה בלבבו ויבואו חדרי רוחו" – היינו שזה מוכרח להשפיע ובוודאי ישפיע עליו.

זהו הענין של זכרון חסדיו שהתורה מזכירה את זה תמיד, כדי לעורר ההרגשים בשביל כל העבודת השם. וזו הייתה ההכנה למתן תורה, "אתם ראיכם" – לעורר את ההרגש!

בהירות האמונה בקבלת התורה

ואף על פי כן אמרו חז"ל (שבת פח, א) שבקבלת התורה כפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם אם אתם מקבלים את התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם, היינו שקבלת התורה לא הייתה בשלמות מתוך אהבה שלמה, אלא מיראה, שהקב"ה כפה עליהם את ההר כגיגית.

ואמנם המפרשים ביארו (תפארת ישראל למהר"ל פרק ל"ב) כי אין הדברים כפשוטם, ומה שאמרו שכפה הקב"ה את ההר כגיגית זהו רק משל, והביאור הוא שהייתה כפייה שכלית, שהבינו בשכלם שלא יתכן אחרת, ובלי תורה אי אפשר להתקיים, וזהו גדר של יראה, שאף על פי שיש בחירה, מכל מקום מצד היראה יש יראה חזקה כל כך שאינו מעלה בדעתו לעשות אחרת, כמו מלאכים שיש להם בחירה – אבל הם רואים את האמונה בבהירות גדולה והיראה חזקה כל כך, שאין להם צד לעשות נגד רצון השם, כמו שאדם אינו קופץ לתוך האש.

זו הייתה מדרגת כלל ישראל בקבלת התורה, שהייתה האמונה ברורה כל כך, עד שהיו כמוכרחים מצד שכלם לקבל את התורה, אבל זה לא היה מאהבה אלא מיראה, ורק אחר כך בימי אחשוורוש חזרו וקיבלו את התורה מאהבה, כדאיתא בשבת

שם "הדור קיבלוה בימי אחשוורוש דכתיב קיימו וקיבלו היהודים קיימו מה שקיבלו כבר", והיינו שאז זכו לקבלת התורה מאהבה יותר ממה שהיה במתן תורה בסיני, וכיצד הגיעו למדרגה זו? פירשו רש"י ותוספות בשבת שם "מאהבת הנס שנעשה להם", והיינו על ידי ההרגש של הנס, לאחר שהיו בצרה שלושה ימים עד שהיה הנס, וכשנעשה להם הנס הגיעו לידי הרגש כזה של קבלה מאהבה.

השראת השכינה בהקמת המשכן

ולאחר קבלת התורה בהר סיני, הייתה הקמת המשכן, ועל ידי המשכן זכו להשראת השכינה ותוספת קדושה בכלל ישראל, יותר ממה שהיה קודם הקמת המשכן, וענין המשכן הוא השפעת קדושה לכל כלל ישראל, כמו שידוע מחז"ל (מובא בנפה"ח א, ד ועוד) על הפסוק "ושכנתי בתוכם" – בתוך לבו של כל אחד ואחד, היינו שהייתה השפעת קדושה מן המשכן על כל כלל ישראל.

וגם זה לא היה פשוט, והיו צריכים הכנה לזה, ראשית היו צריכים קודם לקבל את התורה, כי בלי תורה לא שייך לזכות לבית המקדש ולמשכן, ואפילו אחרי קבלת התורה גם כן, עדיין לא היה כל כך פשוט לזכות להשראת השכינה כמו שהיה במשכן, והיו צריכים לזה איזה התעוררות מיוחדת שכלל ישראל יתעוררו יותר לקדושה ולקרבת אלוקים על ידי מיתת בני אהרן נדב ואביהוא.

כמו שכתוב על המשכן (שמות כט, מג) "ונקדש בכבודי", ופירש רש"י אל תקרי בכבודי אלא במכובדי, במכובדים שלי, כאן רמז לו מיתת בני אהרן ביום הקמתו, ע"כ, והיינו כי מיתת בני אהרן גרמה התעוררות בכלל ישראל, כמו שמביא רש"י (ויקרא י, ג) מדברי חז"ל שכשהקדוש ברוך הוא עושה דין בצדיקים מתיירא מתעלה ומתקלס, "מתיירא" היינו שזה עושה השפעה גדולה להוסיף יראת שמים, "ומתעלה ומתקלס" הם מדרגות השייכות לאהבה, כאלו מדרגות גבוהות של יראה ואהבה זכו כלל ישראל על ידי ההתעוררות שהייתה במיתת נדב ואביהוא, ורק אז היו ראויים לזכות להשראת השכינה בדרגה שהייתה במשכן.

וכאמור ענין המשכן הוא ה"ושכנתי בתוכם" בתוך לבו של כל אחד ואחד, שהמשכן מוסיף שפע של קדושה לכל כלל ישראל, וזהו בנוסף להכנה הקודמת כמבואר, שהיו צריכים דרגה של הכנה להיות מוכנים להשראת השכינה של המשכן, אחרי זה המשכן מוסיף עוד קדושה ועל ידי זה מתעלים יותר ויותר.

הגאולה השלמה מובטחת לכלל ישראל

ולאחר ארבעים שנה זכו להיכנס לארץ ישראל, שבה יש את קדושת הארץ, וזוהי זכות נוספת לכלל ישראל, שזכו להיות בקדושת הארץ, שהיא מדרגה של קדושה יותר ממה שהיה בחוץ לארץ.

ואחר כך זכו לבית המקדש שהוא יותר מהמשכן, ורק בארץ ישראל יכול להיות בית המקדש, אף על פי שגם במשכן היה מחנה שכינה אבל זה לא כמו בית המקדש, ואז זכו למלכות בית דוד ולשלמה המלך, עד שהתחילה הירידה בחורבן בית ראשון וחורבן בית שני, ומאז אנו נמצאים בגלות.

אבל אחרי הגלות, כלל ישראל מובטח שתהיה הגאולה השלמה, שאז ייבנה בית המקדש השלישי עם דרגות של קדושה יותר ממה שהיה כל הזמן, אפילו יותר ממה שהיה בבית ראשון, בבית שלישי תהיה יותר קדושה, וזה יהיה בית שיביא לשלמות של כל כלל ישראל עד שלמות כל הבריאיה כולה.

זהו כלל ישראל, העבר והעתיד של כלל ישראל, שהכלל מובטח לו בלי שום ספיקות שתהיה גאולה, ויש סייעתא דשמיא לכלל ישראל, על ידי גלות וכל מיני דרכים, שבזה יזכו לגאולה המובטחת.

ההשגחה על כל יחיד תלויה בבחירתו

אמנם ההבטחה היא על הכלל, אבל כל יחיד ויחיד בפני עצמו אינו מובטח, אלא תלוי בבחירתו, ורק עם הצדיקים יש הנהגה מיוחדת, שהקב"ה מדקדק עמהם כחוט השערה (יבמות קכא, ב) שאם יש בהם איזה פגם קטן מיד מעוררים אותם מן השמים כדי להעמידם על מדרגתם.

כמו שמצינו אצל משה רבינו במלחמת עמלק שכתוב (שמות יז, יב) וידי משה כבדים ויקחו אבן וישימו תחתיו וגו', ופירש רש"י למה היו ידיו כבדים? "בשביל שנתעצל במצוה ומינה אחר תחתיו, נתייקרו ידיו", והיינו מפני ששלח את יהושע להילחם בעמלק ולא יצא הוא בעצמו להילחם, זה נחשב שנתעצל במצוה, ואמנם זה דבר שאינו מובן כל כך, אבל מכל מקום מבואר שהיה פה איזה משהו דקות של עצלות, ומיד מן השמים עוררוהו לזה, שנעשו ידיו כבדים, ובוודאי משה רבינו הבין מזה שיש איזו התעצלות, ומיד עשה תשובה ותיקן את מה שצריך.

וזוהי השגחה מיוחדת על הצדיקים, שמן השמים מדקדקים עמהם כחוט השערה, ואין מניחים להם כלל לזוז ממדרגתם אפילו חוט השערה. וכן שמעת לפרש הכתוב (תהלים קמ"ה, כ) "שומר השם את כל אוהביו", דהיינו שמירה רוחנית,

שהקב"ה שומר על הצדיקים להעמידם על מדרגתם, ולכן הוא מדקדק עמהם כחוט השערה, כדי שיהיו בשלמות המדרגה, ואם יהיה בהם איזה פגם מיד יתקנו את מה שצריך ויישארו במדרגתם. זוהי מדרגה של צדיקים, אבל סתם בני אדם, כל יחיד ויחיד אינו במדרגה הזאת, וצריך בעצמו להתחזק.

וראיתי בזמן האחרון דבר פלא, שיש כאלה שרוצים להתחזק, ומבקשים לשמוע דברי חיזוק, אבל הם אומרים "שאינם יכולים", רוצים לקום בזמן לתפילה, ולשמוע על הסדרים, אבל הם לא יכולים... היה אחד שאמר לי שהוא רוצה ללמוד, אבל הוא "לא יכול" ומדבר דברים בטלים באמצע הסדר. כלומר שישנה מציאות שיודעים את האמת שזה לא טוב, ואף על פי כן מרגישים שלא יכולים, כך טבע האדם, אבל זה היצר הרע!

אהבת התענוגים סתירה לרוחניות

ויש הרבה דברים שצריכים תיקון – דברים שהם נגד הטבע, אך רבים אינם יודעים מהם, ובפרט צעירים אינם יודעים, שהם דברים חשובים לענין שלמות האדם.

כגון מה שיש תאוה גשמית, אהבת התענוגים והנאות העולם הזה, אם יש לאדם "אהבה" ו"שאיפה" לתענוגים גשמיים, ונמשך להנאות העולם הזה, כתוב בחובות הלבבות (שער הפרישות פ"ב) "ומן הידוע כי הגברת התאוה על השכל היא ראש כל חטאת וסיבת כל גנות". ונזכרו בדבריו שני עניינים: הא' ראש כל חטאת – היינו שאהבת התענוגים עלולה להביא לידי חטאים, לעבור על איסורים ממש, והב' סיבת כל גנות – היינו אפילו דברים שהם מגונים מצד ההרגש, ומובן שזה מגונה, גם כן התאוה מושכת לזה.

ואם התאוה שולטת באדם זה סתירה לרוחניות, כמו שכתב החובות הלבבות (שער חשבון הנפש פ"ג) "כאשר לא יתחברו בכלי אחד המים והאש, כן לא תתחבר בלב המאמין אהבת העולם הזה ואהבת העולם הבא, ואמרו, העולם הזה והעולם הבא כשתי צרות, כאשר תרצה אחת מהן תקציף השנית", היינו שאהבת העולם הזה ואהבת העולם הבא הם תרתי דסתרי, ואין מקום לשני הדברים האלה יחד.

ואמרו חז"ל (בראשית רבה כב, ו) כיון שרואה היצר אדם שתולה בעקבו ממשמש בגדיו ומסלסל בשערו, הוא אומר זה שלי! והיינו כיון שאדם נמשך לענייני העולם הזה, היצר הרע שולט עליו, ואין לו שליטה על עצמו, אף על פי שהוא יודע ומבין בשכלו, אבל הוא "לא יכול" להתגבר... וזה נקרא "טבע", אבל הטבע הזה הוא יצר הרע, ולא האדם עצמו, כי האדם זה הנשמה, והנשמה אינה רוצה את העולם הזה.

"קיום" החכמה בהשפעתה על מהות האדם

ושנינו באבות (ג, ט) כל שחכמתו מרובה ממעשיו אין חכמתו מתקיימת, והיינו אם המעשים אינם מתאימים לידיעה – שידוע מה טוב ומה לא טוב, ולמרות הידיעה אינו מקיים, כגון שידוע שביטול תורה זה איסור, וזה דבר לא טוב, ואף על פי כן "אינו יכול" להיזהר מביטול תורה, וכן שאר דברים שהם נגד הטבע, אם חכמתו מרובה ממעשיו, אין חכמתו מתקיימת! והיינו כל חכמתו, ולא רק העודף של החכמה על המעשים.

והיינו משום שאם חכמתו מרובה ממעשיו, הרי היצר הרע שולט עליו, ואין לו שליטה על עצמו, וזה נקרא "שאין חכמתו מתקיימת" כלומר: שהחכמה לא משפיעה עליו ואינה משנה אותו, כי "חכמה" זה תורה, ותורה היא "תבלין" ליצר הרע (קידושין ל, ב) ונקראת "תורה דיליה" (שם לב, ב), שהתורה משנה את מהות האדם, וכידוע שאדם בן תורה יש לו פנים אחרים ממי שאינו בן תורה, ומי שחכמתו מרובה ממעשיו הרי מהותו אינה משתנה על ידי התורה, וזה הפירוש "אין חכמתו מתקיימת" – שאין אצלו קיום של חכמה בזה.

ולכאורה מה בכך שחכמתו מרובה ממעשיו, הרי סוף-סוף הוא לומד תורה, ומדוע אין התורה משפיעה עליו? הסיבה לזה מפני שהוא לומד בצורה שהתורה לא יכולה להשפיע, כי כנגד הזמנים שהוא לומד יש גם זמנים של בטלה, ואמרו חז"ל (ירושלמי סוף ברכות) אם תעזבני יום יומיים אעזבך, היינו שאם אדם עוזב את התורה ומתבטל מלימודה – אזי התורה מתרחקת ממנו כפליים, ומי שלומד שעה אחת ואחר כך במשך שעה הוא מתבטל, הרי השעה שמתבטל מורידה ומרחיקה אותו מן הקדושה יותר ממה שהשיג בשעה שלמד, ובאופן כזה אין התורה יכולה להשפיע עליו, כי יש רגע של השפעה, אבל אחר כך יש השפעה הפוכה. כך המציאות.

לימוד המוסר משנה את האדם

ומה העצה לזה? כבר דיברנו כמה פעמים כי בני ישיבה צריכים להקפיד על שמירת הסדרים, סדרי הישיבה בכלל, ולימוד המוסר בפרט, זה דבר שמשפיע מאד ומשנה את האדם, אם יש בזה קביעות.

כתוב בכל הספרים וגם בספרי ההלכה שיש חיוב של יראת שמים, ויראת שמים לא מקבלים בלי מוסר, כי בדרך הטבע היראה יורדת ואינה עולה, וצריכים ללמוד ספרי מוסר המחזקים את היראה.

וגם יש בספרי המוסר הרבה ידיעות חשובות, שמי שאינו לומד מוסר אינו יודע אותם, ויכול להיות ממש עם הארץ שאינו יודע דברים פשוטים, ואפילו דברים שידוע כבר, צריך לחזור עליהם, כמו שכתב המסילת ישרים בהקדמה שיש דברים פשוטים שאם לא מתבוננים בהם בזמנים קבועים – שוכחים אותם.

ומי שלומד מוסר בקביעות מקבל מהות אחרת לגמרי, אפילו שאפשר לראות אנשים שאינם לומדים מוסר והם אנשים חשובים, עם חשיבות, אבל אם היו לומדים מוסר היו אחרת לגמרי, ויכול להיות אדם שבטבעו הוא עם מהות טובה, שנולד עם מידות טובות, אבל אם היה תוספת של מוסר היה נעשה אדם אחר לגמרי, עם מהות טובה יותר. זוהי המציאות של השפעת לימוד המוסר.

סדרי הישיבה - הצלחה מובטחת

וגם סדרי הישיבה בכלל, בדוק ומנוסה שמי ששומר על סדרי הישיבה, כל הלימוד הוא עם הצלחה אחרת, ורואים במציאות כי אלו ששומרים על הסדרים הם יותר בשמחה, שמחים בחלקם, ומרגישים הרגשה טובה מאד, וכשאדם מרגיש טוב הוא יכול יותר להצליח, ואז הלימוד הוא לימוד והתפילה היא תפילה, וכל היום הוא יום של שמחה, וההצלחה עם שמחה היא הצלחה אחרת לגמרי, כשאדם שרוי בשמחה ובמצב רוח טוב יש לו "כוח תפוקה" והמוח עובד טוב יותר, ובלי סדרי הישיבה חסרה השמחה, עד שלפעמים מרגישים צורך לדבר דברים בטלים כדי לקבל איזה מצב רוח טוב... אבל זה רק חיצוני, ואין שמחה בפנימיות.

וזהו מלבד זיכוי הרבים שיש בשמירת סדרי הישיבה, שמשפיע בזה גם על אחרים, אבל אין צורך להאריך בהסברים, וזה בדוק ומנוסה שמי ששומר על סדרי הישיבה מצליח הצלחה מובטחת, אפילו שילמד בכמות פחות ממי שאינו שומר סדרי הישיבה, אמנם המציאות היא שאם שומרים סדרי הישיבה – לומדים יותר! וגם יש בזה ענין של דבקות וחיבור אל הציבור, וזוכים בזה לזכויות אחרות לגמרי.

וכבר אמרו לי כמה שהתחילו לשמור סדרי הישיבה ומרגישים הרגשה נעימה ומאושרת מאד, ובאמת כדאי שאלו שטעמו את הטעם הזה ומרגישים את השינוי בעצמם, שיגידו גם לאחרים, ומצוה לפרסם, לעשות חסד עם אחרים, שיידעו ויבינו שכדאי לעשות כן, ובעזרת השם על ידי החיזוק בדברים הללו ההצלחה מובטחת.





נאמר בישיבה, סיון תשס"ט

מדרגות כלל ישראל והאבות הקדושים

כלל ישראל יש להם כמה מדרגות, ואינם עומדים תמיד באותה המדרגה. היסוד של כלל ישראל התחיל מהאבות הקדושים, שלושה אבות, אברהם יצחק ויעקב, כמו שאמרו חז"ל (ברכות טז, ב) אין קורין אבות אלא לשלושה, אברהם יצחק ויעקב הם שלושת האבות, והם היסוד של כלל ישראל.

ובאבות עצמם גם כן יש מדרגות, כמו שמצינו ביעקב אבינו שנקרא גם ישראל, ופעמים נזכר בשם יעקב ופעמים בשם ישראל, וכתוב בספרים שזה שתי מדרגות, יעקב זו מדרגה יותר נמוכה, וישראל זו מדרגה יותר גבוהה, ובדרך כלל כשמזכירים זכות אבות מזכירים יעקב ולא ישראל, כגון בשמונה עשרה אלוקי אברהם אלוקי יצחק ואלוקי יעקב, ומצינו פעם אחת שנזכר ישראל (דה"י א' כט, יט) השם אלוקי אברהם יצחק וישראל אבותינו וגו', אבל בדרך כלל מזכירים יעקב, כי בשביל זכות אבות מספיק דרגת "יעקב".

וגם כלל ישראל לפעמים נקראים בני יעקב ולפעמים בני ישראל, והכל תלוי לפי המדרגה, והמפרשים מסבירים בכל מקום לפי הענין מדוע נקראו יעקב או ישראל כפי מדרגתם באותו הזמן.

דרגת האמונה ביציאת מצרים

ורואים את הדרגות של כלל ישראל, שכשירדו למצרים הייתה ירידה במדרגתם, והוצרכו לגלות לתקן את הירידה ולהתרומם במדרגתם, ובזמן שהיו במצרים היו שרויים במ"ט שערי טומאה (זוהר ריש פרשת יתרו), ואפילו לאחר יציאת מצרים בתחילה היו בדרגת "עבדים", ואחר כך נתרוממו למדרגת "בנים".

כמו שמבואר באמת ואמונה בתפילת מעריב, שמזכירים תחילה ואנחנו ישראל "עמו", וכן ויוצא את "עמו" ישראל מתוכם לחירות עולם, ואחר כך המעביר "בניו" בין גזרי ים סוף, וראו "בניו" גבורתו, מלכותך ראו "בניך", ומבואר שבשעת יציאת מצרים, "ויוצא", אז עדיין היו במדרגת "עמו", כמו עבדים, ורק אחר כך בשעת קריעת ים סוף, "בין גזרי ים סוף", נתרוממו ונתעלו למדרגת בנים, ואז אמרו שירה, לאחר שראו את כל הניסים וקריעת ים סוף, ראו "בניו" גבורתו שבחו והודו לשמו, והיו במדרגה הגבוהה של בנים [ראה עוד להלן מאמר י"א].

אבל לפני זה, קודם יציאת מצרים היו במדרגה שפלה מאד, שהיו שקועים במ"ט שערי טומאה, והיו צריכים תשובה וחיזוק האמונה כדי לזכות לגאולה, ולכך נועדו עשרת המכות וכל המופתים, שכלל ישראל יראו את ההשגחה ויתחזקו באמונה, כפי שמוזכר כמה פעמים בפסוקים "וידעתם כי אני השם" (שמות ו, ז; י, ב), כי היו צריכים חיזוק האמונה, מאחר שמדרגתם באמונה הייתה נמוכה.

ומצד שני מצינו, כששלח הקב"ה את משה רבינו אל פרעה, אמר לו משה (שם ד, א) והן לא יאמינו לי וגו', ואמרו חז"ל (שבת צז, א) כי היה גלוי לפני הקב"ה שישראל מאמינים, ואמר הקב"ה למשה "הן מאמינים בני מאמינים ואתה אין סופך להאמין" – הן מאמינים דכתיב (שם לא) ויאמן העם, בני מאמינים (בראשית טו, ו) והאמין בהשם וכו', ומבואר כי כשנשלח משה רבינו אל פרעה כבר היו ישראל מאמינים.

ובאמת מצינו שעשו תשובה במצרים כמו שכתוב (לעיל ב, כה) וירא אלוקים את בני ישראל ויידע אלוקים, ובתרגום יונתן כתב על זה "וגלי קדמוי ית תיובתא דעבדו בטומרא דלא ידעו אנש בחבריה", היינו שחזרו בתשובה בצנעה, כל אחד לעצמו, היה חיזוק האמונה בלב, באופן שלא היה ניכר לעיניים [וכן הוא במדרש שמות רבה א, לו], וכיון שהיה בצנעה, גם משה רבינו לא ידע מזה, ולכן חשב שלא יאמינו לו, כי לא ראה את התשובה שעשו, אבל הקב"ה ידע את התשובה שהייתה בפנימיות הלב, וזהו "ויידע אלוקים". וכיון שחזרו בתשובה, הגיעו לדרגת האמונה הנצרכת בשביל הגאולה, והגיע זמן גאולתם.

דרגות האמונה של דור המדבר

וביציאת מצרים היו בדרגת אמונה המספקת לזכות ליציאת מצרים, אבל עדיין זה לא הספיק בשביל קבלת התורה, וכדי להגיע לקבלת התורה היו צריכים יותר אמונה, כי יש הרבה דרגות באמונה, וגם לאחר יציאת מצרים היו עדיין חסרים בשלמות האמונה, כמו שכתוב (שמות יג, כז) פן ינחם העם בראותם מלחמה ושבנו מצרימה, ומצינו שאמרו אל משה (שם יד, יא) המבלי אין קברים במצרים לקחתנו למות במדבר, וגם אמרו חז"ל (זוהר תרומה קע, ב) שהיה קטרוג על כלל ישראל באותו הזמן "הָלָלו עובדי עבודה זרה" וכו'.

ואחר כך בקריעת ים סוף זכו להתרומם למדרגה נוספת גבוהה מאד באמונה, כמו שאמרו חז"ל (מכילתא בשלח ג) ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי בנבואה, וכמו שמובא גם ברש"י על הפסוק (שמות טו, ב) זה קלי ואנוהו – בכבודו

נגלה עליהם והיו מראין אותו באצבע וכו', ובמדרגה גדולה כזו של אמונה התעלו לדרגת "בנים", ואז אמרו שירה.

אמנם לאחר קריעת ים סוף שוב מצינו שהייתה ירידה באמונה, כמו שכתוב (שם טז, ב) וילונו כל עדת בני ישראל על משה ועל אהרן וגו', ואחר כך היו אנשים שעברו על ציווי השם והותירו מן המן, והקב"ה אמר למשה רבינו "עד אנה מאנתם לשמור מצוותי ותורותי" (שם כח).

ובקבלת התורה זכו והגיעו לדרגה גדולה מאד של אמונה, כמו שכתוב (דברים ד, לה) אתה הראת לדעת כי השם הוא האלוקים אין עוד מלבדו, ופירש רש"י שזה היה בקבלת התורה, שהקב"ה פתח בפניהם שבעה רקיעים וראו שהוא יחידי, כזו בהירות האמונה הייתה! ומכוח זה זכו לקבלת התורה, על ידי הדרגה של אמונה שהייתה בקבלת התורה, דרגה כל כך גדולה, בזה זכו לקבלת התורה.

ואחר כך במעשה העגל שוב הייתה ירידה באמונה, שחטאו בעגל, וכבר לא היו להם זכויות להשראת השכינה, והיו צריכים חיזוק האמונה שיהיו ראויים לזכות להשראת השכינה במשכן.

וזהו מה שכתוב בהקמת המשכן "ונקדש בכבודי" (שמות כט, מג) ופירש רש"י שזה נאמר על מיתת נדב ואביהוא בני אהרן, שנתקדש שם שמים על ידי מיתתם, וכמו שהביא רש"י בפרשת שמיני (ויקרא י, ג) מדברי חז"ל כשהקב"ה עושה דין בצדיקים מתיירא מתעלה ומתקלס, היינו שמיתת נדב ואביהוא עוררה את כלל ישראל ליראה ולאהבה, וקיבלו מזה חיזוק האמונה, ובזה נעשו ראויים להשראת השכינה.

וכך במשך כל התקופות היו עליות וירידות במדרגת האמונה של כלל ישראל.

מדרגת כלל ישראל בארבע גלויות

אמנם יש דרגה מיוחדת שקיימת בכלל ישראל לאחר קבלת התורה, והוא מה שאמרו במדרש פרשת בא (שמות רבה ו, טו) על הפסוק בשיר השירים (ו, י) מי זאת הנשקפה כמו שחר וגו' "ארבעה דברים של שבח יש כאן לישראל, כנגד ארבע גלויות, שבארבע גלויות שעמדו על ישראל לא כפרו בהקדוש ברוך הוא".

יש ארבע גלויות: גלות בבל, גלות פרס ומדי, גלות יוון, וגלות אדום. וכן ארבע לשונות של גאולה "והוצאתי" "והצלתי" "וגאלתי" "ולקחתי" – מכוונים כנגד ארבע גלויות, כמו שכתב הבעל הטורים ריש פרשת וארא (ו, ו) "ארבע לשונות של גאולה

כנגד ארבע מלכויות", והיינו כמו שבמצרים היו ארבע דרגות של גאולה, כך גם במשך הדורות, צריכים ארבע דרגות של גאולה – בארבעת הגלויות.

וביאר המדרש שם כי בפסוק נזכרו ארבע לשונות, "נשקפה כמו שחר", "יפה כלבנה", "ברה כחמה", "איומה כנדגלות", וכל לשון מכוון כנגד אחת מן הגלויות: "נשקפה כמו שחר" זה גלות בבל, "יפה כלבנה" זה גלות פרס ומדי, "ברה כחמה" זה גלות יוון, ו"איומה כנדגלות" זה גלות אדום שהוא הגלות האחרון שבו אנו נמצאים עתה. וכל לשון מורה על דרגה אחרת, שעמדו כלל ישראל באותה הגלות. "כמו שחר" זה כמו אור השחר שמאיר לעולם, "יפה כלבנה" זה אור הלבנה שמאיר פחות מאור השחר, ו"ברה כחמה" זה יותר משניהם, שהשמש כבר זורחת בעיצומה, כמו (שופטים ה, לא) "כצאת השמש בגבורתו", ולהלן יבואר עוד בזה.

קרבת אלוקים בדגלי המדבר

וענין "נדגלות" מרמז גם לדגלי המדבר, שאין לנו השגה בהם, ובדגלים זכו כלל ישראל לדרגה גבוהה של השראת השכינה וקרבת אלוקים, כמו מלאכים, וכפי שהובא במדרש (במדבר רבה ב, י) שכל סדר חנייתם סביב אוהל מועד היה מסודר כנגד מרכבת השכינה בשמים, שיש שם את כיסא הכבוד וסביבותיו חונים ארבע חיות וכל כיתות המלאכים, ובאופן זה הייתה חניית בני ישראל במדבר, שהיו מסודרים בארבע דגלים סביב אוהל מועד, והגיעו לדרגה נפלאה של קרבת אלוקים כבנים הסמוכים על שולחן אביהם.

ומצינו במדרש (שם ב, ד) קדושים וגדולים היו ישראל בדגליהם וכל האומות מסתכלים בהם ותמהים ואומרים מי זאת הנשקפה וגו', אומרים להם האומות שובי שובי השולמית, הידבקו לנו, בואו אצלנו ואנו עושים אתכם שלטונים, הגמונים, דוכסין, אפרכין, אסטרטליטין וכו', וישראל אומרים מה תחזו בשולמית, מה גדולה אתם נותנים לנו, שמא כמחולת המחניים? שמא יכולים אתם לעשות לנו כגדולה שעשה האלוקים במדבר, דגל מחנה יהודה, דגל מחנה ראובן, דגל מחנה דן, דגל מחנה אפרים וכו', ע"כ.

היינו שאומות העולם מבקשים לפתות את כלל ישראל, ומציעים להם "הידבקו לנו ובואו אצלנו", וניתן לכם משרות גדולות ונחשקות מאד, כמו שיש בימינו משרת 'נשיא ארצות הברית', 'ראש עיריית ניו יורק', 'חבר הפרלמנט' וכדומה, שיש שחושקים במשרות אלו, ובזה אומות העולם מפתים את כלל ישראל, כלומר: היצר הרע מפתה לזה, ואומות העולם הכוונה לשרי האומות למעלה, שמנסים למשוך

ולפתות את כלל ישראל להידבק בהם ויתנו לנו כבוד גדול של משרות גשמיות... אבל כלל ישראל אינם נמשכים לזה, אלא משיבים ואומרים להם: שמא יכולים אתם לעשות לנו כגדולה שעשה האלוקים בדגלי המדבר? כי ההרגשה הנפלאה של השראת השכינה וקרבת אלוקים עדיפה יותר מכל הכבוד והשררה בעולם הזה.

וכעין זה מצינו גם בפיוט האקדמות שאומרים בחג השבועות "שבח ריבון עלמא וכו' לחוויה באפי מלכוותא וכו' תמהין ושיילין מאן הוא רחימך וכו' יקרא ויאה את אין תערבי למרוותא רעותך נעביד לך בכל אתרוותא", היינו שכלל ישראל מספרים שבחו של הקב"ה בפני מלכי אומות העולם ששואלים מי הוא הקב"ה, ומציעים הם לנו להתערב בהם ואז יתנו לנו ממשלה וגדולה ויעשו רצוננו בכל מקום, אבל כלל ישראל משיבים ועונים להם "רבותכון מה חשיבא קבל ההיא שבחתא" היינו שכל הגדולה שהם מציעים לנו אינה חשובה כלל לעומת הגדולה והכבוד האמיתי והנצחי שיעשה לנו הקב"ה בבוא הגאולה.

וכך גם בדגלי המדבר זכו כלל ישראל להשראת השכינה וקרבת אלוקים בדרגה גדולה מאד, שהיא הרגשה נפלאה שאין כדוגמתה בעולם הזה, הרגשה של השראת השכינה! לא תמיד מרגישים זאת, אבל יש כאלה שמרגישים השראת השכינה, וכפי שאמר לי מרן הרב מפוניבז' זצ"ל כי כשהוא נכנס לביתו של מרן החזון איש זצ"ל הוא מרגיש את השכינה שורה שם, הרגשה כזאת של השראת השכינה, "אשריך בעולם הזה" שאין למעלה ממנו, זה יותר מכל הנאות העולם הזה שהיצר הרע מפתה להם בגלות.

"נשקפה כמו שחר" בגלות בבל

ונשוב לדברי המדרש, שמדרגת כלל ישראל בגלות בבל הייתה "כמו שחר", ומבאר בזה המדרש "נבוכדנצר היה משתחוה לשמש... ודניאל היה שוחר ומתפלל למקום... ולמה היה שוחר ומתפלל? כדי שירחם הקב"ה על ישראל... וכן מצינו כשהושלך דניאל לגוב אריות לא ניזוק... חנניה מישאל ועזריה הושלכו לכבשן האש ולא ניזוקו... אלא האירו לעולם כשחר שהוא מאיר לעולם, לפיכך הנשקפה כמו שחר".

והיינו כפי שידוע שתכלית כל הגלויות הוא לתיקון כלל ישראל, שיגיעו אל השלמות, ובגלות בבל היו כלל ישראל צריכים להגיע לדרגה של "אור השחר", ולזה זכו על ידי היחידים שהיו באותו הדור, כגון דניאל שהיה מתפלל להקב"ה עם עלות

השחר, וכן חנניה מישאל ועזריה, ועמהם כל גדולי התורה, כל הסנהדרין בית דין הגדול, "החרש והמסגר" שהגיעו לבבל לפני החורבן (כדאיתא בגיטין דף פ"ח), וכן עזרא הסופר שהיה ראוי שתינתן תורה על ידו לישראל אלמלא קדמו משה (סנהדרין כא, ב), היינו שהיה בעל מדרגת ענווה גדולה כזו שהיה ראוי להיות מוסר התורה כמו משה רבינו [עיין רוח חיים ריש פרקי אבות].

ויחידים אלו השפיעו על כלל ישראל בגלות בבל התעלות "כמו שחר", אחרי החורבן שהייתה ירידה במדרגת כלל ישראל כמו שכתוב (איכה א, ח) "חטא חטאה ירושלים", היו צריכים בגלות בבל לתקן את הירידה, ולהתעלות לדרגה של אור השחר, מכוח השפעת היחידים שבאותו הדור.

"יפה כלבנה" בגלות מדי

ואחר כך הייתה גלות פרס ומדי, שאז זכו ישראל לדרגת "יפה כלבנה", וביאר המדרש "יפה כלבנה בגלות מדי, אתה מוצא בלילה אם אין הלבנה נראית ברקיע, החושך בעולם ואין אדם יכול להלך אפילו תוך המדינה, כיון שהלבנה נראית ברקיע הכל שמחין ומהלכין בדרך, כך בימי אחשורוש שגזרו על ישראל להשמיד להרוג ולאבד, ובאה אסתר והאירה לישראל... ואם רצונך לידע שנדמית אסתר ללבנה, כשם שהלבנה נולדה לשלושים יום, כך אסתר אמרה ואני לא נקראתי לבוא אל המלך זה שלושים יום".

והיינו שמרדכי ואסתר השפיעו על כלל ישראל שבאותו הדור, ואז זכו לבנין בית המקדש השני, אבל מקדש שני לא היה כמו מקדש הראשון, כמו שאמרו חז"ל (יומא כא ב) שמקדש שני חסרו בו חמישה דברים: ארון וכפורת וכרובים, אש, ושכינה, ורוח הקודש, ואורים ותומים.

ובאותו הזמן היו בדרגת "יפה כלבנה", שהלבנה גם כן מאירה ואפשר להשתמש לאורה, אבל זה פחות מ"חמה" כמו שמצינו (ב"ב עה, א) פני משה כפני חמה פני יהושע כפני לבנה וכו', וזה גם פחות מ"שחר". ובאמת בגלות בבל שהיו בדרגת "כמו שחר" עדיין היו נביאים שהתנבאו לכלל ישראל, דניאל עזרא ונחמיה ועוד, אבל אחר כך בימי בית שני פסקה הנבואה (כדאיתא בסוטה דף מ"ח), ואז היו רק "כפני לבנה".

"ברה כחמה" בגלות יוון

ואחר כך בגלות יוון היו בדרגת "ברה כחמה", שזה יותר מ"לבנה" וגם יותר מ"שחר", כי חמה היינו שהשמש באמצע הרקיע, וזו הייתה מדרגת כלל ישראל

בגלות יוון, כמו שהמשיך המדרש שם: "ברה כחמה במלכות יוון... בתקופת תמוז מי יוכל לעמוד כנגד השמש הכל בורחין ממנו שנאמר ואין נסתר מחמתו. כך במלכות יוון הכל ברחו ממנו ומתתיה הכהן ובניו עמדו באמונתו של הקב"ה וברחו מפניהם האוכלוסין של יוון ונהרגו כולם".

היינו שהחשמונאים בנס חנוכה זכו והגיעו לדרגה כזו של "ברה כחמה", שנעשו להם ניסים וישועות למעלה מן הטבע, אחרי שעשו מלחמה במסירות נפש נגד היוונים, בלי שום חשבונות, למרות שבדרך הטבע לא היה שייך שינצחו, מסרו נפשם על קידוש השם, כיון שהייתה שעת השמד.

ומסרו נפשם אף יותר מן החיוב, כמו שמצינו (ויקרא רבה לד, א) מה לך יוצא ליסקל על שמלתי את בני, מה לך יוצא לישרף על ששמרתי את השבת וכו', ובמכילתא (יתרו ו) מה לך יוצא לישרף על שקראתי בתורה וכו', היינו שמסרו נפשם גם על קיום מצוות עשה, למרות שאין חיוב ייהרג ואל יעבור בשב ואל תעשה, גם בשעת השמד [כמו שכתבו הרמב"ן הרשב"א והר"ן בשבת דף מ"ט], אף על פי כן מסרו נפש בהוראת שעה, וכמו שכתב הכסף משנה בהלכות יסודי התורה (ה, ד) בשם הנימוקי יוסף, שאדם גדול רשאי למסור נפש גם על דברים שאין בהם חיוב ייהרג ואל יעבור, כשהוא רואה שצורך השעה בכך בשביל חיזוק הדת.

והחשמונאים יצאו למלחמה במסירות נפש נגד היוונים, למרות שלא היו בטוחים שינצחו, ובדרך הטבע לא היה שייך שינצחו, כמו דוד המלך שזרק אבן והרג את גלית, ויתכן שהרגיש ברוח הקודש שיעזרוהו מן השמים [א"ה. כמו שכתב בחזון איש אמונה וביטחון סוף פ"ב: יש עוד ממידת הביטחון כי על הבוטח שורה רוח הקודש ומתלווה עמו רוח עוז המבשרו כי אמנם יעזרוהו השם, וכמו שאמר דוד המלך ע"ה אם תחנה עלי מחנה לא יירא לבי אם תקום עלי מלחמה בזאת אני בוטח, וזה ענין מתחלף לפי מעלת הבוטח ורב קדשו, ע"כ], וכיון שמסרו נפשם בדרגה כזו של מסירות נפש, זכו לניסים ולישועה מן השמים שלא כדרך הטבע.

וגם נעשה להם נס מיוחד של פך השמן, שלכאורה מה הצורך בזה, הרי מאחר שהיו אנוסים היו פטורים, והיכן מצינו שנעשה נס מן השמים לצורך קיום מצוה, רק נס הניצחון במלחמה היה בו צורך פיקוח נפש, וניסים כאלו כבר מצינו בקריעת ים סוף, ובהצלת אברהם אבינו וחנניה מישאל ועזריה מכבשן האש, והצלת דניאל מגוב האריות ועוד, שזכו לניסים כשהיו שרויים בסכנת נפשות, אבל בנס פך השמן הרי היו יכולים להתקיים גם בלי הנס, וזה דבר מיוחד שנעשה נס לצורך קיום מצוה.

וביאר מו"ר הגה"צ רא"א דסלר זצ"ל (עיין מכתב מאליהו ח"ד עמ' 338) כי הענין בנס פך השמן היה להראות חביבותם לפני המקום, מפני שמסרו נפשם על התורה והמצוות – נעשה להם נס מיוחד לצורך קיום המצוות, והיה גילוי שכינה מיוחד להראות חיבתם לפני המקום [וכך כתב הפני יהושע בשבת דף כ"א "לכאורה יש לתמוה כל טורח הנס זה למה דהא קיימא לן טומאה הותרה בציבור והיו יכולין להדליק בשמן טמא... לכך נראה דעיקר הנס לא נעשה אלא להודיע להם חיבת המקום עליהם" וכו', עיין שם].

וזו הייתה דרגת "ברה כחמה" שזכו כלל ישראל בימי חשמונאי, שאז תיקנו לדורות הדלקת נרות חנוכה, שעל זה אמר הקב"ה לאהרן הכהן (תנחומא בהעלותך ה) "שלך גדולה משלהם שאתה מדליק ומטיב את הנרות" וכפי שביאר הרמב"ן בתחילת פרשת בהעלותך שהכוונה בזה "על חנוכה של נרות שהייתה בבית שני על ידי אהרן ובניו, רצוני לומר חשמונאי כהן גדול ובניו", והיינו שזכו לזה בני חשמונאי מכוח קדושת הכהונה של אהרן הכהן, והעלו את כלל ישראל לדרגה של "ברה כחמה"!

הגלות האחרון עד הגאולה

ואחר כך שוב הייתה ירידה, והיו הצדוקים, ונמשכה הירידה, עד שחרב בית המקדש, כי כפי מדרגתם של כלל ישראל באותו הזמן לא הייתה ברירה, והיה מוכרח להיות חורבן, ואמרו חז"ל (תגינה ה, ב) שהקב"ה בוכה על זה כמו שכתוב במסותרים תבכה נפשי, כביכול, אבל אין דרך אחרת, אין תיקון אחר ואין רפואה אחרת, רק הגלות היא התיקון, וזוהי גלות אדום שהיא הגלות הקשה ביותר, הגלות האחרון שנמשך עד עכשיו.

ואמרו חז"ל (סנהדרין צח, א) כתיב "בעתה" וכתוב "אחישנה", זכו – אחישנה, לא זכו – בעתה, היינו שאם יהיו זכויות לכלל ישראל, הקב"ה ימהר ויחיש את הגאולה, אבל אם לא יהיו זכויות, תהיה הגאולה "בעתה", והיינו במועד הקבוע לה מן השמים, יש זמן שהמשיח מוכרח להגיע, וכיצד? – "הקב"ה מעמיד להם מלך שגזירותיו קשות כהמן וישראל עושים תשובה ומחזירים למוטב" (שם צז, ב).

והנה אין אנו יודעים מה המצב שלנו כעת, אך כמדומני שהשואה האחרונה הייתה בבחינת "מלך קשה כהמן", ובאמת מאז רואים שיש התחזקות והתחזקות, ממש למעלה מן הטבע, והוא דבר שלא יאומן כי יסופר, ומי העלה בדעתו שיהיה דבר כזה, ההתקרבות שיש בימינו לתורה ולמצוות, רחוקים מתקרבים לתורה, ותורתם אומנותם, עוסקים בתורה מתוך הדחק ושמחים בזה.

וב"ה יש סייעתא דשמיא לתורה, לכל "יששכר" יש "זבולון", זבולון גדול או קטן, אבל אפשר להתקיים! וגם כשחיים חיי צער ודחקות, אם "בתורה אתה עמל" אזי "אשריך בעולם הזה" כמאמר התנא בפ"ו דאבות, ואמנם לא כולם זוכים להתקרב, אבל יש תהליך של התחזקות שנמשך ונמשך בכל העולם, ותחילתו היה בארץ ישראל, מכוח השפעת קדושת הארץ, ואחר כך נמשך גם לכל העולם, מהשפעת הקדושה שבארץ ישראל, שהיא מרכז העולם כידוע (תנחומא קדושים י, ועיין עוד יומא נד, ב).

"איומה כנדגלות" השגחה על כלל ישראל

זהו הגלות האחרון, גלות אדום, שאנו נמצאים בו כעת, וזהו "איומה כנדגלות", וביאר המדרש שם "למה נקרא שמה איומה? לפי שעומדת במלכות שיש לה אימה... מהו איומה כנדגלות? אתה מוצא י"ב מזלות יש ברקיע, כשם שאין השמים יכולים לעמוד חוץ מ"ב מזלות כך אין העולם יכול לעמוד חוץ מ"ב שבטים... כנדגלות אין דגלים אלא צבאות שנאמר דגל מחנה וצבאו ופקודיהם, וכן דגלי השמים – המלאכים, ודגלי הארץ – ישראל, צבאות השמים מלאכים וצבאות הארץ ישראל, ואדון שניהם הקדוש ברוך הוא, וכשם שהכל יראים מן הקב"ה ומן המלאכים כך הגויים יראים מישראל שנאמר וראו כל עמי הארץ כי שם השם נקרא עליך ויראו ממך, לכך נאמר איומה כנדגלות, שדימה הקב"ה את ישראל למלאכים" וכו', עיין שם.

ומבואר בדברי המדרש, שיש השגחה מיוחדת בגלות אדום, שאומות העולם מפחדים מכלל ישראל, ואף שאין ידוע ממה הם מפחדים, כגון מה שאנו רואים שאמריקה מבקשת לשמור עלינו, הרי זה דבר שאינו מובן, מה הם צריכים אותנו, אבל כך היא השגחת הקב"ה על כלל ישראל, שהגויים יפחדו מישראל, וכך מהלך הגאולה, שיחד עם זה שישנם חבלי משיח, יש גם פחד ואימה לגויים מישראל.

ולכן נקראת גלות אדום "איומה", שהיא איומה לכלל ישראל, וכן בברית בין הבתרים כתוב (בראשית טו, יב) והנה אימה חשכה גדולה נופלת עליו, ודרשו חז"ל (בראשית רבה מד, יז) אימה זו אדום דכתיב דחילה ואימתני, וזוהי הגלות הקשה ביותר לישראל, אבל היא גם איומה לאומות – שמפחדים מכלל ישראל, ואין להם אומץ נגד כלל ישראל, וגם כאשר יש אומה אחת בעלת אומץ, יש כנגד זה אומה אחרת שמונעת ממנה, וכך כלל ישראל שמור שלא בדרך הטבע, בזכות האבות.

השראת השכינה על ידי עסק התורה

וכל זה בזכות השראת השכינה בכלל ישראל, על ידי שעושים מצוות ומעשים טובים ועוסקים בתורה, ובעסק התורה זוכים להשראת השכינה כמו שאמרו חז"ל (אבות ג, ו) עשרה שיושבים ועוסקים בתורה שכינה שרויה ביניהם שנאמר אלוקים נצב בעדת קל, ומנין אפילו חמישה וכו', ומנין אפילו שלושה וכו', ומנין אפילו שניים וכו', ומנין אפילו אחד שנאמר בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך. אפילו אדם אחד שעוסק בתורה לבדו, שכינה שרויה עימו, ואם שניים או שלושה יושבים יחד ועוסקים בתורה, יש יותר השראת השכינה, וככל שמספר העוסקים בתורה גדול יותר, עשרה או מאה וכו', כך השראת השכינה גדולה יותר.

ומצינו לענין ברכת הזימון (ברכות מט, ב) שבעשרה מוסיפים אזכרת השם "נברך אלוקינו", ויש תנא שסובר שגם במאה מוסיפים ואומרים "נברך השם אלוקינו", וכן מאלף או מעשרת אלפים ומעלה מזכירים שם נוסף, כי ריבוי ציבור מקיימי התורה מוסיף בהשראת השכינה, וכלל ישראל יש להם דרגת השראת השכינה של רבבה.

אמנם להלכה בזימון אין הבדל בנוסח הברכה בין עשרה ליותר, ומכל מקום הכל מודים שכשהציבור גדול יותר ועוסקים בתורה ובמצוות, דרגת הציבור גדולה יותר, רק שלענין נוסח הברכה אין חילוק בין עשרה ליותר, אבל ככל שציבור העוסקים בתורה גדול יותר, כך יש יותר השראת השכינה.

כמו שכתוב בפרשת בחוקתי (ויקרא כו, ח) "ורדפו מכם חמישה מאה ומאה מכם רבבה ירדפו", ופירש רש"י "וכי כך הוא החשבון, והלא לא היה צריך לומר אלא מאה מכם שני אלפים ירדפו? אלא אינו דומה מועטין העושין את התורה למרובין העושין את התורה", היינו שחמישה מאה זה פי עשרים, ומאה רבבה זה פי מאה, כי מרובין העושין את התורה הם במדרגה אחרת, ויש להם יותר זכויות והשראת השכינה.

וכאמור השראת השכינה היא על ידי עסק התורה, גם בזמן הזה לאחר החורבן, במקום שיש תורה יש שכינה, כמו שאמרו חז"ל (ברכות ח, א) מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד, השכינה שרויה במקום שעוסקים בתורה, וככל שהציבור העוסק בתורה הוא יותר גדול כך יש יותר השראת השכינה, ובזה מקרבים את הגאולה!





נאמר בישיבה, שבט תשס"א

גלות מצרים לחיזוק האמונה

הנה מצינו בחז"ל (נדרים לב, א) כי החטא שגרם לגלות מצרים היה מפני שאברהם אבינו שאל (בראשית טו, ח) "במה אדע כי אירשנה", ולכך נאמר לו (שם יג) "ידוע תדע כי גר יהיה זרעך" וגו' – שישתעבדו בניו בגלות מצרים, והיינו בשביל השאלה הזאת שאסור היה לשאול "במה אדע", לכן היה העונש של גלות מצרים.

וקודם לזה כתוב (שם ו) "והאמין בהשם ויחשבה לו צדקה", ופירש רש"י שם שזה הולך על בשורת הזרע, שהקב"ה אמר לו "הבט נא השמימה וספור הכוכבים אם תוכל לספור אותם – כה יהיה זרעך", על זה הייתה האמונה בשלמות, ועל זה נאמר ויחשבה לו צדקה, שזו הייתה זכות גדולה לאברהם מה שהאמין באמונה שלמה בבשורת הזרע, אבל על ירושת הארץ שאל במה אדע וזה נחשב חטא.

ובאמת גם מה שהאמין בשלמות בבשורת הזרע, צריך ביאור מה היא הזכות הגדולה בזה, והרי הוא רואה את האמונה בחוש, שהקב"ה מדבר איתו ואומר לו "אני השם" (שם ז), ושמע דבר השם בנבואה ממש, ומה חסר עוד בשביל האמונה, הרי הוא רואה כל כך ברור את האמת, ומדוע מגיע שכר על זה, ולמה האמונה הזאת נחשבה לו לצדקה ולזכות? וכפי הנראה שאין לנו הבנה בדרגות האמונה, שיש בזה הרבה דרגות גבוהות שאין לנו השגה בהם, שהאמונה תהיה בשלמות ממש זה דרגות גבוהות מאד [ואברהם אבינו זכה והגיע לדרגות גבוהות מאד בשלמות האמונה למעלה מהשגתנו, וזה מה שנחשב לו לצדקה ולזכות].

אבל מה שאמר "במה אדע" היה חטא, שעל זה נענש והשתעבדו בניו בגלות מצרים. וצריך ביאור מה אשמים כלל ישראל בזה שאברהם שאל במה אדע, ומה שייך לתת עונש לדורות הבאים על חטא האבות?

ומוכרחים לפרש בזה, שאם יש איזה חיסרון בשלמות אצל האבות, חסרה השלמות גם בדורות הבאים, כי כלל ישראל קיבל את השלמות מהאבות הקדושים, ואם היה חסר שלמות אצל האבות, חסר גם השלמות בכלל ישראל, לכן אם היה איזה חיסרון משהו פגם בשלמות האמונה אצל אברהם אבינו, ממילא היה פגם גם בכלל ישראל, ואף על פי שאינם אשמים בזה, מכל מקום יש בהם פגם וצריכים לתקן זאת [וראה עוד מה שיובא בזה להלן מאמר ה'].

ולכך נאמר ידוע תדע וגו', שכלל ישראל ישתעבדו בגלות מצרים, ובזה יתוקן החטא, כי החטא היה חיסרון בשלמות האמונה, והגלות מביאה לידי חיזוק האמונה.

ניסיונות הגלות מרוממים את כלל ישראל

וזה דבר ידוע שכתוב בכל הספרים, שכל הגלויות של כלל ישראל אינם בתורת "עונש" על העבר כאדם שחייב מיתה שזה עונש על העבר, אלא ענין הגלות הוא "תיקון" מכאן ולהבא, לתקן את שורש החטא, וכל הצרות והגלויות של כלל ישראל, עניינם הוא, שעל ידי הגלות יש הרבה ייסורים וניסיונות, ועומדים בניסיונות, ומתחזקים באמונה, וחיזוק האמונה הוא התיקון. וראו זאת גם בתקופה האחרונה בשואה, שהיו אפילו אנשים פשוטים מאד שהתחזקו באמונה, ועמדו בניסיונות בקידוש שם שמים.

זהו ענין הניסיונות, שכל הניסיונות שאדם עומד בהם, הרי הם מרוממים אותו, ומתעלה בהם לדרגה גבוהה יותר, וכפי שביאר הרמב"ן (בראשית כב) שזהו ענין הניסיונות של אברהם אבינו, שנתנסה בעשרה ניסיונות, ולכאורה לשם מה צריך את הניסיונות לנסות ולבדוק אותו, הרי הקב"ה בודאי הכיר וידע את דרגתו של אברהם שיעמוד בניסיונות, וביאר הרמב"ן כי ענין הניסיון הוא "להוציא הדבר מן הכוח אל הפועל", וכשעומדים בניסיון בפועל, זה מחזק יותר, ועל ידי זה מקבלים דרגה גבוהה יותר בכל השלמות.

ולכן כל העשרה ניסיונות שנתנסה אברהם אבינו, היו לפי סדר מסוים, שאחרי כל ניסיון שעמד בו, נתעלה למדרגה גבוהה יותר, שמכוח זה קיבל כוחות לעמוד בניסיון הבא אחריו, כי כל ניסיון היה קשה מחברו, ועקידת יצחק היה הניסיון העשירי הקשה מכולם, ורק אחרי שעמד בכל הניסיונות הראשונים, קיבל מזה את הכוחות לעמוד בניסיון הקשה של עקידת יצחק.

וכן כל ניסיון וניסיון שאדם עומד, מרומם אותו לדרגה גבוהה יותר, וכידוע שניסיון הוא מלשון "הרימו נס" (זוהר ח"א קמ, א, ועיין רש"י שמות כ, יז), והוא ענין של התעלות, וגם גלות מצרים הייתה בשביל שיעמדו בניסיונות ויתחזקו באמונה, ובזה יהיה תיקון למה שהיו חסרים בשלמות האמונה.

הזכות לארץ ישראל, עמידה בניסיונות

והנה רש"י כתב עוד פירוש על הפסוק "במה אדע כי אירשנה", שבאמת אברהם אבינו לא ביקש סימן והוכחה על ירושת הארץ לחזק את האמונה להיות בטוח בזה,

ולא היה כאן חיסרון באמונה, רק שאל "באיזה זכות", ובמה אדע פירוש באיזו זכות יזכו כלל ישראל לארץ ישראל, כי צריכים זכויות בשביל ארץ ישראל, שהיא הארץ הקדושה, וצריכים את קדושת הארץ בשביל שלמות כלל ישראל, ושאל אברהם אבינו באיזו זכות יזכו לירושת הארץ, והשיבו הקב"ה על זה "בזכות הקרבנות" (עיין תענית כז, ב).

ולפי פירוש זה באמת לא היה חטא מה ששאל במה אדע, כי רק שאל באיזה זכות, ולא היה בזה חסרון אמונה, והקב"ה אמר לו ידוע תדע וגו', כי בשביל לזכות לארץ ישראל צריכים תחילה לעבור את גלות מצרים, ולעמוד שם בכל הניסיונות, שבה יקבלו את השלמות הנדרשת לזכות לארץ ישראל.

ובהמשך הפסוקים בברית בין הבתרים כתוב "והנה אימה חשכה גדולה נופלת עלי" וגו', ומבואר במדרשים (עיין בראשית רבה מ"ד) כי אברהם אבינו ראה במראה הנבואה לא רק את גלות מצרים, אלא את כל הארבע גלויות שעתידים כלל ישראל לעבור במשך הדורות עד הגאולה האחרונה.

כי גם לאחר גלות מצרים, שזכו להיכנס לארץ, הרי לא נשארו בה, ואחר כך היה חורבן ושוב הייתה גלות בבל, ואימתי יזכו כלל ישראל לגאולה השלמה שכבר לא יצטרכו עוד פעם לגלות? – זהו רק לאחר ארבע גלויות, כשיעברו את כל הניסיונות של הארבע גלויות ויעמדו בהם, אז יקבלו את השלמות.

ועל זה כתוב (שם יח) ביום ההוא כרת השם את אברם ברית לאמר לזרעך נתתי את הארץ וגו', והיינו בזכות הניסיונות שיעמדו כלל ישראל בכל הדורות, זה יהיה כבר בבחינת "ברית", שזה יישאר לעולם.

ובאמת ארץ ישראל לכלל ישראל זה לא דבר פשוט, כלל ישראל צריכים את קדושת הארץ בשביל השלמות, כמו שמצינו שנבואה הייתה רק בארץ ישראל, ולא הייתה נבואה בחוץ לארץ, ואפילו יחזקאל שהתנבא בבבל, התחיל קודם להתנבא בארץ ישראל, ואחר כך היה המשך הנבואה (עיין מו"ק כה, א, ובתנחומא פרשת בא), כי לקבל דרגה של נבואה אפשר רק בארץ ישראל, שצריכים לזה את קדושת הארץ.

אבל זכו לארץ ישראל רק אחרי שעברו את גלות מצרים, ועמדו שם בכל הניסיונות, והתחזקו באמונה מזה, כמו שמפורש כמה פעמים בפסוקים בפרשת וארא (ו, ז) ובפרשת בא (י, ב) "וידעתם כי אני השם", היינו שזו הייתה הזכות של כלל ישראל לצאת מגלות מצרים – האמונה "כי אני השם", אמונה בהשגחה פרטית, וזו הייתה גם התכלית של עשרת המכות במצרים, כדי שכלל ישראל יראו את ההשגחה ויתחזקו באמונה, ובזכות זה זכו ליציאת מצרים, ולקבלת התורה שהייתה התכלית של יציאת מצרים.

"והבאתי אתכם אל הארץ" בזכות האמונה

וכך מפורש בפסוקים בתחילת פרשת וארא (שמות ו', ו-ז) והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים והצלתי אתכם מעבודתם וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים, ולקחתי אתכם לי לעם וגו' וידעתם כי אני השם וגו'. ונזכרו בפסוקים כאן ארבע לשונות של גאולה: והוצאתי, והצלתי, וגאלתי, ולקחתי, ובוודאי שיש משמעות מיוחדת לכל לשון, שהם ארבעה מיני גאולות, ארבע דרגות של גאולה, והלשון הרביעי "ולקחתי אתכם לי לעם" מבואר במפרשים ובמדרשים שהכוונה לקבלת התורה, שזו הייתה התכלית של יציאת מצרים, ואחר כך כתוב "והבאתי אתכם אל הארץ", כי רק לאחר קבלת התורה אפשר לבוא לארץ ישראל.

ובספורנו שם כתב עוד, כי בפסוק נזכר תחילה "וידעתם כי אני השם" ואחר כך "והבאתי אתכם אל הארץ", ובא לומר בזה כי כדי לזכות לארץ ישראל צריכים תחילה להתבונן ולהתחזק באמונה. וזה לשון הספורנו: "וידעתם – הכירו והתבוננו שכל זה יתאמת, כי אני השם אלוקיכם המוציא – כי בהיותי אלוקיכם, משגיח עליכם בפרט, ואני המוציא ומשתדל עתה להוציאכם, אין ספק שאעשה כל מה שאמרתי", ועל זה ממשיך הפסוק "והבאתי אתכם אל הארץ – כאשר תתבוננו בכל זה תהיו ראויים שאביאכם אל הארץ ואתננה לכם", היינו שהזכות להיכנס לארץ היא על ידי ההתבוננות באמונה שלמה ובביטחון בהשגחה פרטית.

אבל הסוף היה שיוצאי מצרים לא זכו להיכנס לארץ, והטעם בזה כמו שממשיך הפסוק "ולא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה", וביאר הספורנו: "ולא שמעו אל משה – להתבונן בכל זה בענין שיבטחו בישועת הקל יתברך ויחשבה להם צדקה כענין [האמור] באברהם, לכן לא נתקיים בהם ונתתי אותה לכם, אבל נתנה לבניהם", היינו שלא התבוננו כפי שהיו צריכים להתבונן בכל המכות וביציאת מצרים לקבל חיזוק האמונה.

וממשיך הספורנו "מקוצר רוח, כי לא נאמנה את קל רוחם ולא נתנו לב להתבונן", היינו ש"קוצר רוח" פירושו חוסר התבוננות, ומדוע לא התבוננו? – "מעבודה קשה, כי לולא העבודה הקשה היו נותנים לב לדברי משה, והיו מבינים מטענותיו שראוי לבטוח", עכ"ד. והיינו שהחיסרון ברוח, בהבנה ובאמונה, היה מחמת העבודה הקשה, שהיא זו שגרמה שלא היה להם יישוב הדעת לחשוב ולהתבונן.

ומשום כן לא זכו להיכנס לארץ ישראל, רק בני הדור השני, אבל יוצאי מצרים עצמם היה חסר להם ההתבוננות וחיזוק האמונה שהיו צריכים להתחזק בזה, והספורנו הזכיר בדבריו גם ענין ביטחון – "שיבטחו", "שראו לבטוח", וידוע שאמונה

וביטחון ויראת שמים הכל ענין אחד ותלוי זה בזה, ומאחר שלא התחזקו באמונה וביטחון כראוי, לכן לא זכו להיכנס לארץ ישראל, רק בני הדור השני.

ולכאורה יש שאלה פשוטה מאד על זה, שהרי בחומש במדבר מפורש כי הסיבה שלא זכו להיכנס לארץ ישראל הייתה מחמת חטא המרגלים, שאז נשבע הקב"ה שיישארו ארבעים שנה במדבר ולא יראו את הארץ, ואם כן חטא המרגלים הוא שגרם לזה, ולא חסרון ההתבוננות קודם יציאת מצרים.

ונראה בפשטות בזה, שהרי גם חטא המרגלים היה חיסרון באמונה, כמו שכתוב (במדבר יד, יא) "ועד אנה לא יאמינו בי", ואמנם הם היו מאמינים, אבל היו חסרים בשלמות האמונה, ומעתה מבואר, כי אם היו שלמים באמונה בעת יציאת מצרים, אם היו מתבוננים אז כמו שצריך כפי שהיה נדרש מהם, אזי גם אחר כך לא היו באים לידי חטא המרגלים, וכל מה שנכשלו אחר כך בחטא המרגלים נבע מאותו חיסרון באמונה, שלא התבוננו בעת יציאת מצרים, ובאמת זה היה השורש הגורם שלא נכנסו לארץ ישראל.

לכן חיזוק האמונה הוא אחד מן החיובים הגדולים שיש בכל הדורות על כל אחד ואחד, וזהו טעם המצוה של זכירת יציאת מצרים בכל יום בבוקר ובערב, לקבל חיזוק האמונה על ידי ההתבוננות בכל ענייני יציאת מצרים.

וענין זה מפורש עוד בתחילת פרשת בא שכתוב (שמות י' א-ב) "ויאמר השם אל משה בא אל פרעה כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו למען שתי אותותי אלה בקרבו, ולמען תספר באוזני בנך ובן בנך וגו' וידעתם כי אני השם", ומבואר [וכך פירש גם הספורנו] שהיו שני עניינים במכות מצרים, הא' למען שתי אותותי אלה בקרבו – שהמצרים עצמם יראו את המכות ויחזרו בתשובה, כלומר שזה גם לטובתם, שיכירו בחטאם, ויתעוררו לתשובה, והענין הב' הוא וידעתם כי אני השם – היינו שגם כלל ישראל יתחזקו באמונה מזה, שיחזרו בתשובה על חסרון האמונה, ויקבלו שלמות באמונה, ובזכות זה יזכו ליציאת מצרים.

כל יום ויום להתחזק באמונה

ורואים שגם אחר כך במשך כל התקופה שהיו במדבר ארבעים שנה, הייתה כל הזמן השגחה מיוחדת על חיזוק האמונה, אפילו לאחר קבלת התורה, וכמו שמצינו בגמרא (יומא עו, א) ששאלו תלמידיו את רבי שמעון בן יוחי, מפני מה ירד המן לישראל בכל יום ויום, ומדוע לא ירד בפעם אחת לכל השנה כולה, הרי בין כך זה היה נס,

ומאי נפקא מינה אם ירד בפעם אחת או הרבה פעמים, וכי יד השם תקצר לעשות נס שירד בפעם אחת לכל השנה?

והשיבם רבי שמעון בן יוחי משל למלך בשר ודם שהיה לו בן יחיד, והבן היה במקום אחר, ומדי שנה היה אביו המלך שולח לו את כל ההוצאות מה שצריך למשך השנה שלא יחסר לו, וכיון שכן, היה הבן בא אל אביו רק פעם אחת בשנה, וכל השנה היה שוכח מאביו, כי לא היה חסר לו כלום, ולא הרגיש שהוא צריך את אביו, כך הטבע, אפילו שהוא בן ובוודאי יש אהבה בין האב לבן, אבל שוכחים.

אולם המלך רצה לראות את הבן, כי אהבת האב לבן יותר גדולה מאהבת הבן לאב, והאב אינו שוכח את הבן, ורוצה לראות את בנו בכל יום ויום, לכן התחיל לתת לו מזונותיו בכל יום רק בשביל אותו היום, ומאז התחיל הבן לבוא אליו בכל יום, והיה רואה אותו בכל יום, וכבר לא שכח ממנו.

כך גם המן שירד במדבר, אם היה יורד בפעם אחת לכל השנה, היו שוכחים בכלל מי נותן את המן, שיש אב ויש בנים כמו שכתוב (דברים יד, א) "בנים אתם להשם אלוקיכם", והקב"ה באהבתו את בניו כלל ישראל דואג לכל מחסורם, אך אם המן היה יורד רק פעם בשנה היו שוכחים מזה, ולכן הוריד הקב"ה את המן בכל יום, שהיו צריכים בכל יום לחכות שירד מן, ומי שהיו לו ארבעה וחמישה בנים היה דואג להם מה יאכלו למחר, האם ירד מן או לא, ועל ידי זה היו כולם משעבדים את לבם לאביהם שבשמים והתחזקו באמונה.

ומבואר כי אפילו דור המדבר היו צריכים את ירידת המן בכל יום ויום לחיזוק האמונה, ובלי זה היו עלולים לשכוח, למרות שזה דבר לא מובן כל כך, שהרי הם היו מוקפים בענני כבוד מלמעלה ומלמטה ועמוד האש הולך לפניהם, וראו כל הזמן את הניסים ואת ההשגחה, כמו שכתוב (שמות יג, כא) והשם הולך לפניהם יומם וגו', עם כל זה הטבע הוא שכאשר מתרגלים לדבר מסוים, חושבים שכך המציאות, וכבר לא מרגישים את ההשגחה שבזה, ולכן היו צריכים כל הזמן להוסיף חיזוק האמונה, וזהו מה שכתוב במן (שמות טז, יב) "וידעתם כי אני השם", מפני שזה מביא לחיזוק האמונה, וכמו שאמר רשב"י לתלמידיו כנ"ל.

וחיזוק האמונה היה ההכנה לקבלת התורה. וכמו שזה היה ההכנה בשעת קבלת התורה באותו הדור, כך גם כל אחד בכל דור ודור, מי שרוצה לזכות לתורה צריך שהאמונה תהיה מושלמת, ויש הרבה דרגות בשלמות האמונה, וככל שיותר מתחזקים באמונה כך מוכנים יותר לזכות לתורה.





כ"א טבת תשע"ד

יציאת מצרים בזכות האבות

הבעל הטורים בתחילת פרשת וארא כתב על הפסוק (שמות ו, ו) לכן אמור לבני ישראל אני השם והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים וגו', כי תיבת "לכן" עולה בגימטריא מאה, והוא רמז לאבות הקדושים אברהם יצחק ויעקב, שאברהם הוליד בן בגיל מאה שנה, ויצחק זרע ומצא מאה שנים, ויעקב הוליד כל תולדותיו עד גיל מאה שנה, ובא לרמז בזה שבזכות האבות הקדושים אברהם יצחק ויעקב יצאו בני ישראל ממצרים.

וצריכים לפרש כי העניינים הנ"ל שהזכיר בעל הטורים, רומזים למדרגות רוחניות שהשיגו האבות הקדושים, שזה עמד לכלל ישראל בדורות הבאים, וכגון אברהם אבינו שהוליד בן בגיל מאה שנה, זה היה לאחר שנימול בגיל תשעים ותשע, ואז קיבל את שלמותו הרוחנית, כמו שאמרו חז"ל (נדרים לב, ב) שבתחילה נקרא אברהם בגימטריא רמ"ג, ולבסוף נקרא אברהם בגימטריא רמ"ח, שעל ידי המילה זכה לשלמות רוחנית למשול בכל רמ"ח איברים, וכשהיה במדרגה הזאת בשנת המאה לחייו הוליד את יצחק.

וכן יצחק שזרע ומצא מאה שנים, יש לפרש שזה מרמז על דרגה רוחנית, שמן השמים העשירוהו שלא כדרך הטבע, וכמו שפירש רש"י (בראשית כו, יב) שהקרקע הצמיחה פי מאה ממה שאמדה לעשות, והרי יצחק בודאי שלא היה צריך את הגשמיות, אלא עשה מזה הרבה מצוות, וזכה לזה מחמת דרגתו ומעלתו הרוחנית, שנעשה לו נס למעלה מן הטבע, ונתנו לו עשירות שיוכל לעשות בה הרבה מצוות ומעשים טובים.

ויעקב הוליד כל תולדותיו עד גיל מאה שנה, כמו שמבואר כל החשבון ברש"י סוף פרשת תולדות, שבגיל ע"ז הגיע לבית לבן, ועבד אצלו ארבע עשרה שנה בשתי בנותיו ושש שנים בצאנו, וכשחזר מבית לבן בדרך נולד בנימין שהיה אחרון השבטים, ונמצא שבגיל מאה כבר הוליד את כל השבטים, וזוהי גם כן דרגה של שלמות רוחנית, שזכה להעמיד י"ב שבטים, שבטי קה, שהם ההתחלה של כלל ישראל.

וזהו שכתב בעל הטורים כי בתיבת "לכן" נרמזו האבות הקדושים שבזכותם יצאו ישראל ממצרים, והיינו בזכות מדרגתם הרוחנית של האבות שעמדה לכלל ישראל.

כיצד מועילה זכות אבות לבנים

ובאמת צריך ביאור, שהרי בני ישראל במצרים היו שקועים במ"ט שערי טומאה, והיו עובדי עבודה זרה, כמו שמצינו שהיה עליהם קטרוג: הָלְלוּ עובדי עבודה זרה וכו', וכיצד הועילה להם זכות האבות למרות מדרגתם הרוחנית הירודה?

וכן צריך ביאור בעיקר ענין זכות אבות, כיצד מועילה זכות האבות לבנים, וכי בשמים נותנים עדיפות למי שאבותיו היו צדיקים, שלא יענש על מעשיו הרעים?

ושמעתי ממו"ר הגה"צ רא"א דסלר זצ"ל כי זכות אבות הוא מלשון זוך, כלומר שהזכות של האבות עוברת אל הבנים, וכשיש באבות איזה מעלה וקדושה, זה נמשך גם אצל הבנים, בפרט בענייני מידות, כאשר האבות הם בעלי מידות טובות, זה עובר בתורשה לבנים, שגם הבנים יהיו בעלי מידות טובות, ומידות טובות הרי זה קדושה, ואילו מידות רעות הם טומאה, והקדושה נמשכת מן האבות לצאצאים שלהם.

ובזה מבואר, כי ענין זכות אבות הוא שהקדושה והזכות של האבות נמשכת וקיימת גם אצל הבנים, ומעתה הרי הבנים זוכים כבר בזכות עצמם, שגם הם יש בהם מדרגת האבות.

וכך גם בני ישראל במצרים, אף על פי שהיו שקועים במ"ט שערי טומאה עם הרבה יצרי הרע, יחד עם זה היה בהם גם חלק אחד מחמישים בקדושה, וזה נשאר בהם מכוח זכות האבות הקדושים אברהם יצחק ויעקב, ובזכות זה יצאו ממצרים, מפני שחלק הקדושה שבהם השפיע והועיל לגרש את הטומאה, כמו שידוע כי מעט מן האור דוחה הרבה מן החושך. זהו ענין זכות האבות שבזכותו יצאו ממצרים.

הגאולה מטומאת מצרים, עד השלמות בקבלת התורה

והנה בהמשך הפסוקים מוזכרים ארבע לשונות של גאולה: והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים, והצלתי אתכם מעבודתם, וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים, ולקחתי אתכם לי לעם וגו', וגם ארבע כוסות של ליל הסדר הם כנגד ארבע לשונות אלו (ירושלמי ריש פרק ערבי פסחים).

וענין הלשונות האלו הוא ארבע דרגות של התרחקות מטומאת מצרים והתקרבות לקדושה, כי אף על פי שיצאו ממצרים, עדיין היו מושפעים מטומאת מצרים, והיו צריכים להתרחק ולהתנתק מן הטומאה, וזה לא היה בבת אחת אלא בארבעה שלבים, שהתרחקו מן הטומאה, עד שהגיעו לטהרה שלמה.

וביארם המפרשים כי הלשון הרביעי "ולקחתי אתכם לי לעם" נאמר על קבלת התורה במעמד הר סיני, שאז זכו לטהרה שלמה וניתוק מוחלט מטומאת מצרים, ואז כבר הייתה השלמות של כלל ישראל, כמו שאמרו חז"ל (שבת קמו, א) שבשעה שעמדו ישראל לפני הר סיני פסקה זוהמתן, וחזרו למדרגת אדם הראשון לפני החטא, ועל אותה שעה נאמר "אני אמרתי אלוקים אתם ובני עליון כולכם" (עין ע"ז ה, א).

ומה הייתה מדרגת אדם הראשון קודם החטא, מבואר בנפש החיים (שער א' פרק ו') כי קודם החטא לא היה היצר הרע בתוך האדם עצמו, אלא היה צריך לפתות מבחוץ, כמו הנחש שפיתה את חוה, והרגישו שזה פיתוי חיצוני ולא הרצון האמיתי של האדם, אבל לאחר החטא נכנס היצר הרע בתוך האדם עצמו, שמרגיש כאילו הוא בעצמו רוצה את הפיתוי, ואינו מרגיש כי היצר הרע הוא זה שמפתה אותו.

והאמת היא שהאדם עצמו אינו רוצה את פיתוי היצר, כי האדם זה הנשמה ולא הגוף, והגוף הוא רק לבוש חיצוני שהנשמה מתלבשת בו, והנשמה אינה רוצה גשמיות אלא רוחניות.

גוף האדם מורכב משני חלקים: הנפש הבהמית וגם הנשמה העליונה, והנפש הבהמית רוצה גשמיות כגון אכילה ושתייה, אבל הנשמה מושכת לרוחניות, ואינה צריכה אכילה ושתייה אלא מזון רוחני. והחפץ חיים בהקדמתו למשנה ברורה האריך שמזונה הרוחני של הנשמה הוא עסק התורה.

וכן מצינו במדרש (שמות רבה מז, א) שבשעה שעלה משה רבינו למרום "לחם לא אכל ומים לא שתה" אבל לחמה של תורה אכל ומימיה של תורה שתה, והיינו, שהתורה נמשלה ללחם ולמים כמו שכתוב (משלי ט, ה) לכו לחמו בלחמי, וכן (ישעיה נה, א) הוי כל צמא לכו למים, וכמו שהגוף צריך מזון של אכילה וגם שתייה, כך הנשמה צריכה אוכל ושתייה, והאוכל והשתייה של הנשמה הם דברי תורה, והיינו כל מיני חלקים שיש בתורה, שכל אחד משביע את הנפש לפי עניינו, כמו אוכל וכמו שתייה המשביעים את הגוף.

ובקבלת התורה חזרו כלל ישראל למדרגת אדם הראשון קודם החטא, שהיצר הרע לא היה בתוכו אלא מבחוץ והרגיש שכל פיתוי היצר הם נגד רצון הנשמה שהוא רצונו האמיתי, ומצינו (סנהדרין נט, א) שאדם הראשון קודם החטא היה מסב בגן עדן ומלאכי השרת צולין לו בשר ומסננין לו יין, ומסתבר שזה לא היה מזון גשמי, אלא מזון רוחני של גן עדן – ששם הוא מקום הנשמות, ובקבלת התורה זכו כלל

ישראל לדרגה הגבוהה של אדם הראשון קודם החטא, והגיעו לדרגת השלמות של כלל ישראל.

אמנם אחר כך חטאו בעגל ושוב ירדו ממדרגתם, ואף שהיו עדיין בדרגה גבוהה של דור המדבר, ואנו רחוקים מהם הרבה, אבל כבר לא היו בדרגת השלמות שזכו בשעת קבלת התורה.

ארבע לשונות של גאולה כנגד ארבע גלויות

והבעל הטורים כתב עוד "ארבע לשונות של גאולה כנגד ארבע מלכויות, ובאחרון כתיב ולקחתי כנגד אדום, ועל כן כתיב ביה ולקחתי, כאדם הלוקח בחזקה, שהוא קשה מכולם", היינו שגם אחרי שיצאו מטומאת מצרים, צריכים לעבור עוד ארבע גלויות: בבל, פרס ומדי, יוון, ואדום, מפני שאחרי קבלת התורה בחטא העגל ירדו ממדרגתם, וצריכים לעבור ארבע גלויות כדי להתעלות ולקבל את השלמות של כלל ישראל.

והענין בזה כמו שידוע שענין הגלויות אינו "עונש" על העבר, אלא "תיקון" מכאן ולהבא, שהגלות מעוררת ומביאה לידי תשובה ותיקון המעשים, כי בגלות סובלים צרות וגזירות קשות, ומי שהוא בעל אמונה מבין שזה לא בחינם אלא על חטא, ומתעורר לתקן את מעשיו ולחזור בתשובה.

וכך כתב הרמב"ם בהלכות תעניות (ה, א) שענין התעניות שקבעו חכמים זכר לחורבן הוא "לעורר הלבבות לפתוח דרכי התשובה", על ידי שנזכור את הצרות שאירעו לאבותינו, ונבין שזה היה מחמת חטאיהם, והרי עדיין הצרות נמשכות והחורבן קיים, וזה סימן שגם אנו ממשיכים באותם החטאים, ואיננו טובים יותר מאבותינו, ולכן אנו סובלים צרות בגלות, והתענית מעוררת להתבונן בזה ולחזור בתשובה.

וכן הגלות מעוררת לתשובה, וצריכים לעבור ארבע גלויות, שכל גלות היא ניסיון, שיש גזירות וקשיים וצריכים לעמוד בניסיונות לקיים תורה ומצוות, וכשעומדים בניסיונות מתרוממים לדרגה גבוהה יותר, כמו שביאר הרמב"ן את ענין הניסיונות של אברהם אבינו, שהקב"ה ידע שאברהם יעמוד בניסיונות, ולא היה צריך לבדוק אותו, אבל הניסיון היה לטובת אברהם עצמו, שעל ידי עמידתו בניסיון בפועל, נתעלה במדרגתו, ואף שגם קודם היו בו הכוחות לזה, מכל מקום כשמוציא "מן הכוח אל הפועל" מקבל מדרגה גבוהה יותר.

וניסיון הוא מלשון "הרימו נס", "שאו נס", שעל ידי העמידה בניסיון אדם מתרומם, ומתעלה למדרגה גבוהה יותר ממה שהיה קודם הניסיון, ובפעמים הבאות

כבר פחות קשה לו לעמוד בזה, וכן כל דבר קשה בענייני התורה והמצוות, הקושי הוא רק בתחילה, ולאחר שמתגברים ועומדים בניסיון כבר אין זה קשה.

הכוח של כלל ישראל לעמוד בניסיונות - מאברהם אבינו

וידוע כי הניסיונות שעמד בהם אברהם אבינו נתנו את הכוח לכלל ישראל בכל הדורות לעמוד בניסיונות, וברוח חיים על פרקי אבות (ה, ג) ביאר כי זהו מה שכתוב "מתהלך בתומו צדיק אשרי בניו אחריו" (משלי כ, ז) – כי כמה מידות שהצדיק טרח ויגע להשיגם, לבניו אחריו המה כטבע מוטבע, ובקצת יגיעה יגיעו לזה, ע"כ. וכך גם הניסיונות שעמד אברהם אבינו, נתנו את הכוח לכלל ישראל בכל הדורות לעמוד בניסיונות.

וביאר הרוח חיים שם, כי זהו מה שאמרו במשנה "עשרה ניסיונות נתנסה אברהם אבינו", ואילו במשנה הקודמת לגבי עשרה דורות מנח ועד אברהם לא מוזכר הלשון "אבינו", והטעם, כי לגבי הניסיונות נקרא אברהם "אבינו" מפני שבזה נתן את הכוח לנו – בניו אחריו – לעמוד בכל הניסיונות, "כמו שנראה בחוש שרבים מעמי הארץ מהיהודים מוסרים את עצמם על קידוש השם, והוא מוטבע בנו מאבינו אברהם שמסר נפשו לאור כשדים על אמונתו, וכן כל העשרה ניסיונות היו להישיר דרך לפנינו".

וזהו ענין הארבע גלויות, שהם ניסיונות לכלל ישראל, ועל ידי העמידה בניסיונות מתעלים למדרגה יותר גבוהה, וגם חוזרים בתשובה מחמת הצרות והקשיים, וזה יביא למדרגת השלמות של כלל ישראל.

ירושת הארץ בזכות שמירת התורה

והנה לאחר הלשונות של גאולה כתוב עוד (שמות ו, ח) "והבאתי אתכם אל הארץ וגו' ונתתי אותה לכם מורשה אני השם", ובבעל הטורים כתב: מורשה ב' במסורה, ונתתי אותה לכם מורשה, ואידך מורשה קהילת יעקב, שבזכות התורה ירשו הארץ כדכתיב וייתן להם ארצות גויים וגו' בעבור ישמרו חוקיו ותורותיו יצורו, ע"כ, וכל דברי הבעל הטורים מקורם במדרשים, וגם כאן הוא ממדרש תנחומא (ראה ח) עיין שם.

היינו שכל ירושת הארץ היא בזכות שמירת התורה, ורק אחרי קבלת התורה זכו לארץ ישראל, כי כדי לזכות לארץ הקדושה צריכים שגם מי שנמצא בארץ יהיה קדוש, וזהו על ידי קבלת התורה ושמירתה, שבזה מתקדשים וזוכים לירושת הארץ, ואם לא מקיימים את התורה מאבדים את הזכות על ארץ ישראל.

וכן ידוע מהרשב"א (הובא בפרשת דרכים דרך הערבה דרוש כ"ב, ולפנינו אינו נמצא ברשב"א אלא ברמב"ן שבת דף פ"ח) שכתב: "לא נתן להם הארץ אלא כדי שיקיימו התורה כמו שמפורש בתורה בכמה פרשיות, וכתוב ויתן להם ארצות גויים ועמל לאומים יירשו בעבור ישמרו חוקיו ותורותיו ינצורו וכו', לפיכך כשעברו על התורה עמד והגלם מן הארץ", ע"כ. והיינו שהגלות אינה עונש, אלא לכתחילה כל ירושת הארץ הייתה בתנאי שיקיימו את התורה, וכל הזכות לארץ ישראל היא בזמן שמקיימים ושומרים תורה ומצוות, אבל אם עוברים על התנאי ולא מקיימים את התורה, ממילא בטלה הזכות על ארץ ישראל, וזוהי סיבת הגלות.

התקדמות במדרגות האמונה

והנה יסוד כל המדרגות הוא אמונה, וכפי שמצינו גם ביציאת מצרים שכתוב "וידעתם כי אני השם", היינו שכל האותות והמופתים ועשרת המכות נועדו להביא לחיזוק האמונה, שכלל ישראל יראו את ההשגחה ויתחזקו באמונה, וכן "וידעו מצרים כי אני השם" שגם המצרים יקבלו אמונה מזה.

עיקר השלמות תלוי באמונה, ויש הרבה מדרגות באמונה, כגון מה שכתב הרמ"א בסעיף הראשון בשולחן ערוך "שויתי השם לנגדי תמיד הוא כלל גדול בתורה ובמעלות הצדיקים אשר הולכים לפני האלוקים", וביאר שם את דרגת האמונה שאדם יזכור כל הזמן ולא יסיח דעתו מן האמונה.

אבל לא שייך ברגע אחד להתקדם בדרגות האלה, וגם אם יש כבר דרגה של אמונה, אחר כך שוכחים מזה, כי האמונה אינה דבר טבעי, ואמנם יש אמונה בטבע האדם, אבל יש גם יצר הרע שמשכיח, והעצה היא לימוד המוסר ותפילה לחיזוק האמונה.

וכשאדם דבוק באמונה בלי היסח הדעת, יכול להגיע לדרגות גבוהות מאד, כמו שכתב החובות הלבבות (חשבון הנפש פ"ג בחשבון העשירי) שיש מדרגה שאדם "רואה בלי עין ושומע בלי אוזן", היינו שמקבל הבנה ברורה כל כך שהוא יודע דברים מעצמו, אף על פי שלא ראה ולא שמע אותם, זה ברור אצלו כמו שראה ושמע. ואם החובות הלבבות כתב זאת, כנראה שהוא בעצמו היה במדרגה זו. אמנם זוהי מדרגה גבוהה מאד, והלוואי שנזכה אנו להתקדם לפי כוחנו בדרגות האמונה, מה שאפשר להתקדם הרבה בזה.





נאמר בישיבה, שבט תשס"ט

מדרגת הבנים מושפעת משלמות האבות

כלל ישראל נשתעבדו בגלות מצרים, ואחר כך הייתה גאולה, ומה היו הסיבות לשעבוד ולגאולה? מפורש בחז"ל (נדרים לב, א) כי השעבוד היה מפני שאברהם אבינו אמר במה אדע כי אירשנה, וזה נחשב חטא לפי גודל מדרגתו של אברהם אבינו, שהיה ראש המאמינים, וכפי שביאר המסילת ישרים פרק ד' שהקב"ה דקדק עימו בזה כחוט השערה, וכיון ששאל במה אדע, אמר לו הקב"ה ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום ועינו אותם ארבע מאות שנה.

אך צריך ביאור מה אשמים כלל ישראל בזה שאברהם אבינו שאל במה אדע, ומה הם חטאו שצריכים להשתעבד בגלות מצרים. ואמנם מצינו שגם כלל ישראל היו להם חטאים, וכדאיתא בזוהר (ריש פרשת יתרו) שהיו שקועים במ"ט שערי טומאה, והיו בהם חלק גדול שלא היו ראויים להיגאל, כמו שכתוב (שמות יג, יח) וחמושים עלו בני ישראל מארץ מצרים, ופירש רש"י: וחמושים – אחד מחמישה יצאו וארבעה חלקים מתו בשלושת ימי אפילה, ובמדרש (תנחומא בשלח א) יש שיטות שיצאו רק אחד מחמישים או אחד מחמש מאות, והיו הרבה רשעים שלא זכו לגאולה, אבל אלו היו חטאים שלהם, ומה זה שייך לאברהם אבינו?

וצריכים לפרש בזה, כי שורש חטאים אלו היה מחמת חסרון השלמות כחוט השערה אצל אברהם אבינו, שאם היה אברהם אבינו בשלמות בלא החוט השערה אזי השפעתו על כלל ישראל הייתה גדולה יותר, כי לפי דרגת המשפיע כך ההשפעה על המושפע, והייתה מועלת השפעת אברהם אבינו שלא יהיה שייך חטא כלל, וכיון שהיה חסר משהו בשלמותו של אברהם אבינו, היה חסרון גם כן בשלמות של כלל ישראל, והגיעו לידי חטא, שכן הוא הטבע הרוחני, שאם יש חסרון שלמות באבות, חסר גם בבנים.

[א"ה. ובמקום אחר הביא בזה רבינו שליט"א: והראוני מה שכתב הנהגות בסיפור 'נחלת יעקב' על התורה על הפסוק ראובן בכורי אתה (בראשית מט, ג) "הנה אמרו חז"ל כמה פעמים על דבר קטן שעשו האבות שעל ידי זה נתחייבו זרעם בעונשין, כמו שאמרו בשביל שאמר אברהם במה אדע נענשו זרעו בגלות מצרים

ארבע מאות שנה, ולכאורה הוא תמוה, דבשביל חטא קל כזה נענשו זרעם בעונשים חמורים כאלו, ואבות אכלו בוסר ושיני בנים תקהינה".

וביאר בנחלת יעקב שם "אך נראה כי אם לא חטאו האבות אפילו חטא קל, לא היה בזרעם שום זוהמא, כי מגודל הקדושה אף זרעם היו נקיים מחטא, אך מחמת החטא שלהם, והוא קצת זוהמא, ממילא נתרבה הזוהמא בזרעם וזרע זרעם, כמו שאמר דוד הן בעוון חוללתי ובחטא יחמתני אימי, ונתרבה הזוהמא והלך ממדרגה למדרגה, עד שחטאו חטאים גדולים כל כך עד שנתחייבו גלות", עכ"ד.

וענין זה מפורש גם בתשובות הרשב"א (החדשות מכת"י סימן שס"ח ד"ה חזר): "חטא חטא בו אב המשפחה, כחטאו של אדם הראשון, כי לבדו חטא ואנו מאשימים אותו על כל מה שעשה, ועם כל זה נענשו הדורות כולם הבאים אחריו באותן עונשין המפורשים בכתוב המיתה וזיעת אפיים וכו', וזה ראוי מן הדעת כי ראש המשפחה שורש לתולדות, וכשהשורש נפסד לא יימלט הפרי להיותו יונק מאותו הפסד, על כן הבאים ממנו מתדמים לו לעיתים לאחר כמה דורות בצורתם הגשמית גם בטבעם והנהגתם שטבעם שמור בגזע", ע"כ].

חיזוק האמונה בגלות מצרים ולאחריה

ולכן היו כלל ישראל צריכים להשתעבד בגלות מצרים, לתקן מה שהיו חסרים בשלמות האמונה, אשר זהו ענין הגלות, לחיזוק האמונה מתוך העינוי והעבדות, כמו שכתוב (שמות ב, כג) ויֵאָנְחוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מִן הָעֲבֹדָה ויִזְעְקוּ וְתַעַל שׁוֹעֲתָם וגו', ובאמת הם חזרו בתשובה, כמו שכתוב (שם כה) וירא אלוקים את בני ישראל ויידע אלוקים, ובתרגום יונתן שם: "וגלי קדמוי ית תיובתא דעבדו בטומרא דלא ידעו אנש בחבריה", היינו שחזרו בתשובה בסתר ולא ידעו האחד מחברו, ועל ידי החזרה בתשובה זכו לגאולה.

ואמנם הגאולה עצמה הייתה בצורה לא פשוטה, אלא על ידי ניסים גלויים, במורא גדול באותות ובמופתים, עשרת המכות, וקריעת ים סוף, ואחר כך בקבלת התורה הקב"ה פתח להם שבעה רקיעים וראו שהוא יחידי, כזה גילוי שכינה! וש להתבונן מדוע היה כך סדר יציאת מצרים, ולמה היו צריכים לכל זה.

וכפי הנראה, למרות שעשו תשובה בשעת השעבוד לפני המכות והניסים, עדיין לא הייתה תשובתם שלמה, והיו צריכים עוד חיזוק באמונה, כמו שכתוב כמה פעמים במהלך המכות "וידעתם כי אני השם", כי יש הרבה דרגות באמונה, ולכן היה צורך שיראו את כל הניסים והמופתים, במורא גדול זה גילוי שכינה, ובקריעת ים סוף

ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בנבואה (מכילתא בשלח ג), יותר ממדרגה של נביאים! ובקבלת התורה אתה הראת לדעת כי השם הוא האלוקים אין עוד מלבדו, ועל ידי כל זה הגיעו לדרגה של אמונה שלמה.

אבל גם אחרי קריעת ים סוף היו עוד ניסיונות, והיה צורך בניסים נוספים לעוררם לחיזוק האמונה, כגון מה שירד המן בכל יום, ולא פעם אחת בשנה, ואמרו חז"ל (יומא עו, א) שהענין בזה היה לשעבד את לבם לאביהם שבשמים "מי שיש לו ארבעה וחמישה בנים היה דואג ואומר שמא לא ירד מן למחר ונמצאו כולן מתים ברעב, נמצאו כולן מכוונים את לבם לאביהן שבשמים". ככה היו צריכים כל הזמן חיזוק האמונה.

והוצאתי והצלתי - גאולה גשמית. וגאלתי ולקחתי - רוחנית

ובאמת מצינו בפסוקים (ריש פרשת וארא) ארבע לשונות של גאולה "והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי", ובתחילה כתוב "והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים" היינו גאולה מהסבל הקשה של השעבוד, ואחר כך "והצלתי אתכם מעבודתם" היינו גאולה גם מעבדות שאין בה סבל ועינוי, אבל צריך ביאור מה הם הלשונות האחרים "וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים", וכן "ולקחתי אתכם לי לעם", הלא כבר יצאו ממצרים ופסק השעבוד, ואיזו עוד גאולות שייכות כאן?

והביאור בזה, שהרי מלבד השעבוד הגופני, היה גם שעבוד רוחני, שהיו שקועים במ"ט שערי טומאה, וביציאת מצרים הייתה גאולה מהטומאה והתקרבות אל הקדושה, יותר להתקדש! על ידי אמונה ומצוות, דם פסח ודם מילה, הכל כדי להתקרב אל הקדושה, ולכן גם אחרי שכבר נגאלו מהשעבוד והסבל הגופניים, עדיין היו צריכים גאולה רוחנית.

ואמנם גם בגאולה הגשמית היה קצת גאולה רוחנית, כי כל זמן שהיו משועבדים בעבודת הגוף, היה "קוצר רוח" ו"עבודה קשה", ולכן "לא שמעו אל משה" כמו שביאר הספורנו שם [ריש פרשת וארא], ואחרי שנגאלו משעבוד הגוף של העבודה כבר היה להם יישוב הדעת להתבונן ולהתחזק באמונה, אבל זה עדיין לא הספיק, והיו צריכים יותר חיזוק האמונה, על ידי שיראו את האותות והמופתים במצרים.

וזהו הלשון השלישי של גאולה "וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים", והיינו גאולה רוחנית, שיראו בעיניהם גילוי שכינה באותות ובמופתים, וכשיראו זאת יקבלו יותר חיזוק באמונה, כי לא הספיקה דרגת האמונה מצד חשבונות לבד, והיו

צריכים לראות בעיניהם את האמונה, בגילוי שכינה של "זרוע נטויה" ו"שפטים גדולים", שיהיה יותר חיזוק האמונה, וזוהי הגאולה הרוחנית מטומאת מצרים.

אמנם בכך לא נשלמה גאולתם, ויש עוד המשך לזה "ולקחתי אתכם לי לעם", וביארו המפרשים שזה נאמר על קבלת התורה בהר סיני, שאז פסקה זוהמתן וחזרו למדרגת אדם הראשון קודם החטא (כדאיתא בשבת דף קמ"ו), וזהו הלשון הרביעי "ולקחתי" שבו נשלמה גאולת מצרים, הגאולה הרוחנית, בקבלת התורה, ואז הגיעו למדרגה של אמונה שלמה, שזה היה כל הענין של יציאת מצרים, להביא לחיזוק האמונה.

כל דברינו ומקרינו כולם ניסים

וכהיום, יש לנו מצוות של חיזוק האמונה, כגון בעשרת הדיברות, הדיברה הראשונה היא "אנכי השם אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים", וכן הדיברה השנייה "לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני", וזוהי מצות האמונה, להאמין בהשגחה, ולא מוזכר כאן בריאת העולם, אלא "אשר הוצאתיך מארץ מצרים", כי לא די באמונה בבריאת העולם, וצריכים גם להאמין בהשגחה, שהקב"ה גם משגיח על כל הברואים, ומנהיג את העולם בהשגחה פרטית, וענין זה לומדים מיציאת מצרים, ששם ראו את השגחת הקב"ה בכל האותות והמופתים שעשה במצרים.

וכתב הרמב"ן בסוף פרשת בא שיש הרבה מצוות בתורה זכר ליציאת מצרים, וכן יש מצוה להזכיר בפה יציאת מצרים בכל יום, וטעם המצוות האלו הוא לחיזוק האמונה בהשגחה על ידי זכירת יציאת מצרים, ואמנם לכל מצוה יש גם טעמים נסתרים שהם סתרי תורה שאין לנו השגה בהם, ואפילו שלמה המלך בחכמתו לא השיג הכל כמו שכתוב (קהלת ו, ג) אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני, אבל יש גם תועלות גלויות של המצוות, וכפי שמבאר בספר החינוך את "שרשי המצוות", והיינו התועלות הגלויות שיש לאדם מקיום המצוות, וכל המצוות שנאמר בהן זכר ליציאת מצרים, התועלת הגלויה בהן היא להביא לחיזוק האמונה בהשגחה.

והמשיך הרמב"ן שם "ומן הנסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בנסים הנסתרים שהם יסוד התורה כולה, שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכולם נסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם, בין ברבים בין ביחיד, אלא אם יעשה המצוות יצליחנו שכרו, ואם יעבור עליהם יכריתנו עונשו, הכל בגזירת עליון".

והיינו כי לא די להאמין שיש מציאות השם, שברא את העולם, ושהייתה קבלת התורה במעמד הר סיני, ובוודאי מאמינים בזה, אבל צריכים גם יותר מזה – להאמין ש"כל דברינו ומקרינו", כל דבר קטן, הכי קטן, הכל, "אין בהם טבע" אלא הכל בהשגחה ברצון השם! כל דבר הקטן ביותר הוא רצון השם, ורצונו פועל ומנהיג את כל הפרטים ופרטי הפרטים שבעולם, כל אחד מן הברואים, וכל מה שיש בעולם, הכל מונהג ברצון השם!

האמונה שהקב"ה משגיח ומחיה את כל הבריאה

וזהו העיקר הראשון בי"ג עיקרים "אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו הוא בורא ומנהיג לכל הברואים והוא לבדו עשה עושה ויעשה לכל המעשים", היינו לא רק שהוא בורא, אלא הוא גם מנהיג, ומה הפירוש "מנהיג"? – שהוא לבדו עשה עושה ויעשה לכל המעשים, כל מעשה שנעשה בעולם, הכל הוא לבדו עושה! ואין שום כוחות טבעיים, רק רצון השם הוא המחדש והמחיה את כל הכוחות בבריאה בכל רגע ורגע.

ובספר תומר דבורה להרמ"ק כתב להמחיש ענין זה, בביאור מידת "מי קל כמוך", שהקב"ה הוא מלך נעלב [כענין הנעלבים ואינם עולבים] שסובל עלבוננו באופן שלא יכילהו הרעיון, כי בזמן שרשע עושה עבירה, מהיכן יש לו כוח לעשות את העבירה, ומי מחיה אותו ברגע הזה, מאיפה יש לו את החיות ומי נותן בו את הכוחות? – הרי רצון השם הוא המחיה אותו ונותן לו את הכוחות ברגע זה ממש, ובכל רגע ורגע.

וכאשר האדם משתמש בכוחות שמקבל מהקב"ה לעשות דברים נגד רצונו, וכי מגיע לו לקבל כוחות? בפרט מי שעושה להכעיס, כמו בלעם ונמרוד, שיודע את ריבונו ומתכוון למרוד בו, הרי הקב"ה יכול באותו הרגע להפסיק ליתן לו את הכוח, וכפי שהיה מעשה עם ירבעם שנתייבשה ידו (מלכים א' יג, ד), כיון שהיה חילול השם, ברגע שהרים את ידו, נעשתה היד משותקת, ופסקה חיותה, וכך היה הקב"ה יכול לעשות לכל עוברי עבירה, אבל הנהגתו יתברך שהוא סובל עלבוננו, וממשיך לתת לאדם את הכוחות.

הנהגה באמונה, לחיות על פי התורה

זהו ענין האמונה, לדעת שיש השגחה על כל מעשה ומעשה, וכל מה שקורה בעולם זה בהשגחה, וזו הייתה תכלית יציאת מצרים, לחזק את האמונה בהשגחה,

כמו שכתוב וידעתם כי אני השם, וידעת היום והשבות אל לבבך וגו', לדעת שכל המאורעות בעולם, וכן כל מעשה שאדם עושה, וכל דיבור, וכל מחשבה, הכל ברצון השם, והכל גלוי וידוע לפניו, כמו שאמרו (אבות ב, א) דע מה למעלה ממך עין רואה ואוזן שומעת וכל מעשיך בספר נכתבים, וגם המחשבות גלויות ונכתבות בספר, הכל נרשם והכל קיים! שום דבר אינו נשכח, ויש דין וחשבון על כל דבר ודבר.

וכשאדם חי עם אמונה כזו, כל ההנהגה היא אחרת לגמרי, אבל זה לא פשוט, כי זה נגד טבע האדם, ואמנם בודאי יודעים את זה ומאמינים בזה, אבל למעשה לזכור את זה כל הזמן, קשה מאד, ומי מגיע לדרגה כזו, אבל יש דרגות בזה, וגם אם לא בכל רגע, אפשר מדי פעם, או בזמנים מיוחדים, כגון בזמני התפילה, או כשהולכים לעשות איזה מעשה, לחשוב לפני מה שעושים, האם זה רצון השם, והאם זה מצוה או עבירה.

ובכל דבר יש הלכה כיצד להתנהג על פי התורה, התורה הקדושה היא "תורת חיים" על כל פרט ופרט בחיי האדם, מה צריך לעשות ומה אסור לעשות, וכבר האריך בחובות הלבבות (שער עבודת האלוקים פ"ד) כי אין דבר שהוא "רשות", אלא כל מעשה שאדם עושה, הוא או מצוה או עבירה, כי אם יש לו זמן פנוי ואינו מנצלו לתורה ומצוות, הרי זה חטא, ואם אינו יכול וצריך לנוח, אזי המנוחה היא גם כן מצוה, שכל צרכי הגוף ההכרחיים הם מצוה, מפני שזקוק לזה ליישוב הדעת ולקיום הגוף.

וכל אחד יכול להתקדם כפי דרגתו בזה, לזכור את ההשגחה, ולהתנהג כפי האמונה, והעצה לזה היא קביעות בספרי מוסר לחשבון הנפש, ובמחשבה לבד קשה לחשוב, כי המחשבה נמשכת לדברים אחרים, וכמו שכתב הגרי"ס באגרת המוסר שהאדם חפשי בדמיונו, אבל מה שרואים בספרי המוסר משפיע, לזכור ולא לשכוח את האמונה, ואמנם כדי לקבל את ההשפעה צריכים לעסוק בזה בכל יום, וכבר הסכימו הפוסקים פה אחד שיש צורך בקביעות יומית ללימוד המוסר, כי בלי זה הטבע הוא ששוכחים, וספרי המוסר מזכירים לאדם את האמונה.





נאמר בביהמ"ד חניכי ארחות תורה, ניסן תשע"ד

זכירת יציאת מצרים לחיזוק האמונה

בחג הפסח יש חיוב סיפור יציאת מצרים, כמו שכתוב (שמות יג, ח) והגדת לבנך ביום ההוא וגו', וכן בכל יום מזכירים יציאת מצרים בפרשת ציצית, ובשבתות וימים טובים בקידוש, וביום טוב גם בתפילה מזכירים יציאת מצרים, וכן בעשרת הדיברות, הדיברה הראשונה היא "אנכי השם אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים", ויש להתבונן מהו הטעם לחיוב זכירת יציאת מצרים, אמנם יש טעמי המצוות שהם מסתרי תורה, אבל ידוע שכל מצוה יש בה גם תועלות גלויות, שאדם מקבל תועלת רוחנית מקיום המצוה.

והרמב"ן בסוף פרשת בא (יג, טז) האריך בזה וביאר "וכן כל כיוצא בהן מצוות רבות זכר ליציאת מצרים, והכל להיות לנו בכל הדורות עדות במופתים שלא יישכחו, ולא יהיה פתחון פה לכופר להכחיש אמונת האלוקים, כי הקונה מזוזה בזו אחד וקבעה בפתחו ונתכוון בעניינה כבר הודה בחידוש העולם ובידיעת הבורא והשגחתו וגם בנבואה, והאמין בכל פינות התורה, מלבד שהודה שחסד הבורא גדול מאד על עושי רצונו שהוציאנו מאותו עבדות לחירות וכו', עכ"ד.

והיינו שהענין בזכירת יציאת מצרים הוא לחיזוק האמונה, שביציאת מצרים היו הרבה ניסים שלא כדרך הטבע, וכמעט במשך שנה היו עשרת המכות [עיין רש"י שמות ז, כה, שכל מכה במצרים נמשכה חודש], וכן בקריעת ים סוף היו עוד מכות שקיבלו המצרים על הים, וכשראו את כל הניסים הגלויים התחזקו באמונה, עד כדי כך שאפילו פרעה הרשע שבתחילה אמר (שם ה, ב) "לא ידעתי את השם", כשקיבל את המכות הודה ואמר (ט, כז) "השם הצדיק", וכן בקריעת ים סוף אמר "מי כמוכה באלים השם" [כדאיתא בפרקי דרבי אליעזר מב-מג].

ואמנם עיקר חיזוק האמונה היה בשעתו, בזמן יציאת מצרים וקריעת ים סוף, שאז ראו את יד השם ואת מלכותו, וכפי שאנו אומרים בתפילה "מלכותך ראו בניך בוקע ים לפני משה", ועל ידי זה "המליכו ואמרו השם ימלוך לעולם ועד", אבל במשך הזמן נחלשה האמונה, וכשהיו במדבר התלוננו כמה פעמים על משה ועל אהרן, וגם היו חטאים נגד האמונה, והקב"ה אמר (במדבר יד, יא) "ועד אנה לא יאמינו בי בכל האותות אשר עשיתי בקרבך", כי כך הטבע, אפילו שרואים ניסים גלויים בחוש, היצר הרע חזק מאד, ומפתה לשכוח את האמונה.

לכן זכירת האמונה צריכה חיזוק תמיד, והחיזוק הוא על ידי זכירת יציאת מצרים, וכמו שכתוב בעשרת הדיברות (שמות כ, ב) "אנכי השם אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים", היינו שיציאת מצרים היא ראיה על "אנכי השם אלוקיך", שהקב"ה הוא המנהיג את כל הברואה, ולזה צריכים לזכור תמיד את יציאת מצרים. אמנם בלי מעשים מיוחדים קשה לזכור, ולכן יש הרבה מצוות זכר ליציאת מצרים, שעל ידם נזכור את האמונה.

האמונה משנה את כל החיים

ורואים בזה את חשיבות הענין של חיזוק האמונה, שיש בתורה הרבה מצוות זכר ליציאת מצרים שכל תכליתן הוא לעורר ולחזק את האמונה, וצריכים לא רק להאמין שהעולם נברא ויש השגחה, אלא גם שההנהגה בפועל תהיה לפי האמונה, ומי שהוא בעל אמונה, זה משנה לו את כל החיים! שידע שכל מה שקורה בעולם, ובפרט מה שנעשה איתו, הכל בהשגחה מן השמים, ומתנהג בהתאם לזה.

ולמשל, כשאדם חי עם האמונה, כל דבר טוב שיש לו, הוא מרגיש שחייב להודות להקב"ה עליו, ובכל התפילה יש הרבה דברי שבח והודאה, כגון בברכת "יוצר אור" אנו מודים ומשבחים להקב"ה שיצר את המאורות, וכן באהבה רבה מודים להקב"ה על התורה, ועל שבחר בנו מכל עם ולשון. ויש לפרש "הבוחר בעמו ישראל באהבה" – שהקב"ה הוא זה שעשה אותנו למובחרים, ואין זה כמו אדם שבחר דבר משני דברים, שלא יצר את חשיבות הדבר ההוא, ורק בחר בו מבין הדברים הקיימים, אבל הקב"ה הבוחר בעמו ישראל, הוא יצר את החשיבות של עם ישראל, וכל הקדושה שיש לנו היא ממנו, ועל זה אנו מודים בתפילה.

וכן בכל דבר טוב שיש לאדם, אם הוא חי עם האמונה, הרי הוא מכיר טובה ומודה להקב"ה על זה, וכן להיפך כל צער וקשיים שיש לו, אין בלבו שום תרעומת עליהם, אלא מבין שהכל לטובתו, וכמו שאמרו חז"ל (ברכות ס, ב) כל דעביד רחמנא לטב עביד, ואפילו צער שבא בידי אדם, שאדם אחר פוגע בו ומצער אותו, בדרך הטבע יש שנאה וכעס על מי שפוגע בו, אבל לפי האמונה אין שום מקום לכעס ולשנאה, מפני שמבין שהכל בידי שמים, ובבית דין של מעלה פסקו עליו שחייב לקבל את הצער.

ומסתמא הסיבה לזה מפני שיש לו איזה חטא שצריך תיקון, ומן השמים נותנים לו צער כדי שיתעורר ויחזור בתשובה, שכל דיני שמים אינם נקמה, אלא תיקון

לנפש האדם, שעל ידי הצער יתעורר לפשפש במעשיו ולחזור בתשובה, ובזה נעשה מתוקן, אבל מי שאינו חוזר בתשובה ייענש בגיהנום, והגיהנום גרוע יותר מכל צער בעולם הזה, שייסורי הגיהנום הם ייסורים איומים שאין לשער, וכמו שאמרו (שם נז, ב) שאש של גיהנום היא פי ששים מאש שלנו, ובוודאי עדיף תשובה וייסורים בעולם הזה במקום ייסורי הגיהנום.

לכן מי שחי עם האמונה שהכל בידי שמים, אינו כועס ואינו מקפיד, ואינו שונא את מי שציער אותו, שהרי הוא יודע שהצער בין כך היה מגיע לו, וגם אם אותו אדם לא היה מצער אותו, היו שולחים מן השמים אדם אחר שיצער אותו, ואמנם המצער הוא בעל מידות רעות וצריך לרחם עליו ולהתפלל שיחזור בתשובה, שעל זה מבקשים בתפילה "השיבנו" בלשון רבים – שכל כלל ישראל יחזרו בתשובה, אבל אין שום מקום לכעס וקפידא, רק צריך לחשוב מה פשעי ומה חטאתי שמגיע לי צער מן השמים.

וזוהי התועלת בסיפור וזכירת יציאת מצרים, להתחזק באמונה לחיות לפי האמונה, וכמו שכתב הרמב"ן בדבריו שם "שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דבריו ומקרינו שכולם נסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם, בין ברבים בין ביחיד, אלא אם יעשה המצוות יצליחנו שכרו, ואם יעבור עליהם יכריחנו עונשו, הכל בגזירת עליון", והיינו להאמין שכל מה שקורה לאדם הוא בהשגחה לפי מעשיו, וכל דבר טוב שיש לו צריך להודות עליו, ולהיפך כל צער שיש לו צריך לפשפש במעשיו ולחזור בתשובה.

יפשפש במעשיו מידה כנגד מידה

וכן מצינו אצל אמוראים שכל צער שהיה להם, פשפשו ובדקו במעשיהם למצוא מה הסיבה בהשגחה, ובברכות דף ה' ע"ב מסופר על רב הונא שהחמיצו לו ארבע מאות חביות יין בכרם, ואמרו לו חכמים שיפשפש במעשיו למצוא מהו הדבר הצריך תיקון אצלו, ואמר להם שאם יש מהם מי שיודע דבר שהוא צריך לתקן – שיודיע לו.

והנה אמרו חז"ל (שם בע"א) אם רואה אדם שייסורים באים עליו יפשפש במעשיו, פשפש ולא מצא יתלה בביטול תורה, וכבר העירו המפרשים שאם יש בידו עוון ביטול תורה, הרי מצא עוון ביטול תורה, ומהו שאמרו פשפש "ולא מצא"? ובנפש החיים (ד, כט) ביאר בזה שהרי עונשי שמים הם במידה כנגד מידה, ועל זה אמרו

פשפש ולא מצא, היינו אם לא מצא חטא המתאים במידה כנגד מידה לעונש שבא עליו, אז יתלה בביטול תורה, שכל העונשים מתאימים לביטול תורה, וכשם ששכר תלמוד תורה גדול מכל המצוות, והתורה היא גם רפואה לכל המחלות כמו שכתוב "ולכל בשרו מרפא", כך גם להיפך, על ביטול תורה מגיע כל העונשים שבעולם.

אמנם רב הונא פשפש במעשיו ולא מצא שום חטא, וגם לא ביטול תורה, ולכן ביקש שיאמרו לו מהו הדבר הצריך תיקון אצלו, והשיבוהו, שיש לו אריס בכרם שמקבל את חלקו למחצה לשליש ולרביע, והוא לא נתן לאריס את חלקו מן הזמורות שבכרם, אמר להם רב הונא, הרי האריס הזה גנב ממני הרבה יותר ממה שמגיע לו, והשיבוהו החכמים כי גם הגונב מן הגנב טועם טעם גניבה, וראוי שייתן לאריס את חלקו אף על פי שגנב ממנו, ושמע רב הונא לדבריהם, ונתן לאריס את חלקו מן הזמורות, ומיד אחר כך נעשה לו נס, שנתייקר החומץ ונמכר בדמי יין, ולפירוש אחר בגמרא החומץ עצמו חזר ונהפך ליין, שזהו נס יותר גדול של שינוי הטבע.

בני תורה נתבעים יותר לדקדק במעשיהם

ובאמת אדם אחר לא היה נענש על דבר כזה, שמן הדין אינו חייב לשלם לאריס שגנב ממנו, ורק רב הונא בדרגתו הגבוהה דקדקו עימו מן השמים בדבר קל כזה, שיש בו טעם של גניבה, וכפי הנראה רב הונא לא החשיב את עצמו כל כך, ולא חשב שהוא בדרגה כזאת שתובעים ממנו על זה, ולכן לא ידע מהו החטא, אבל חכמים אמרו לו שהוא אדם חשוב, ומן השמים מדקדקים עימו כחוט השערה, ולכן צריך שיתקן את החטא בזה.

ויש ללמוד מכאן כי אדם שהוא בעל מדרגה ונחשב בעיני הציבור, צריך יותר לדקדק במעשיו ולהיזהר שלא יחשדו בו, מפני שעלול לגרום חילול השם וכמאמרם (יומא פו, א) היכי דמי חילול השם אמר רב כגון אנא אי שקילנא בישראל מטבחא ולא יהיבנא דמי לאלתר, ופירש רש"י כשהוא רואה שאני מאחר לפרוע הוא אומר שאני גזלן ולמד ממני להיות מזלזל בגזל. ועוד מובא שם, רבי יוחנן אמר כגון אנא דמסגינא ארבע אמות בלא תורה ובלא תפילין. והיינו דברים כאלה שאינם נחשבים חטא אצל אנשים אחרים, אבל רב ורבי יוחנן לפי מדרגתם וחשיבותם בעיני הציבור זה נחשב אצלם לחילול השם.

בפרט בני תורה שנחשבים מאד בעיני הציבור, ואפילו בקרב הרחוקים מתורה ומצוות, אלו שנפגשים עם בני תורה מחשיבים אותם מאד, ומעשה שהיה לפני הרבה

שנים בזוג חילונים שאחד מהם רצה לחזור בתשובה, והשני לא רצה, ופעם עברו בקיוסק ליד ישיבת חברון בירושלים, וראו בן ישיבה ששותה כוס שתייה, והתפעלו מאד מאופן שתייתו, שהשתייה של בן תורה היא שתייה אחרת, ועשה עליהם רושם גדול, וחזרו בתשובה. זוהי ההנהגה של בני תורה. וכיון שאנו נחשבים כל כך בעיני הציבור, זה מחייב אותנו להתנהג באופן המתאים לזה.

מצות "והגדת לבנך" - חיזוק האמונה

ובעמדנו לפני חג הפסח שיש בו מצות "והגדת לבנך", בעצם זוהי מצות חינוך, לחזק את האמונה של הילד בסיפור יציאת מצרים, ובכל התורה מצות חינוך היא רק מדרבנן, אבל בחג הפסח יש מצות חינוך דאורייתא "והגדת לבנך", ואמרו בברייתא (פסחים קטז, א) שגם מי שאין לו בן הוא שואל לעצמו, והיינו שיחזק לעצמו את האמונה.

ומבואר מזה כי חיזוק האמונה הוא דבר הכרחי וחיוב גדול מאד, וצריכים תמיד חיזוק בזה, כמאמרם (ברכות לב, ב) ארבעה צריכים חיזוק ואלו הן תורה ומעשים טובים תפילה ודרך ארץ, ופירש רש"י שם: שיתחזק אדם בהם תמיד ובכל כוחו. והדבר הראשון שצריך חיזוק הוא תורה, ולזה צריכים חיזוק האמונה, וכן תפילה שהיא עבודה שבלב תלויה בחיזוק האמונה, שיהיה "שויתי השם לנגדי תמיד".

ולמעשה הדרך לחיזוק האמונה היא על ידי לימוד קבוע בספרי המוסר. בישיבות יש סדר מוסר קבוע בכל יום, וסדר זה אינו מידת חסידות, אלא חיוב דאורייתא, לחזק את האמונה, וכמו שהביא הביאור הלכה בסימן א' מספר החינוך שש מצוות תמידיות שחיובן בכל רגע, ואחת מהן היא "אנכי השם אלוקיך", והיינו לזכור תמיד את האמונה, ולחיות לפי האמונה, ובכל יום חייבים להוסיף חיזוק באמונה, שאין גבול למדרגות בזה.

והחיוב בזה הוא לכל אחד כפי כוחו, אם שייך יותר – חייבים יותר! וקשה לצאת ידי חובה בשלמות בקיום חובות הלבבות, ועל זה נתחבר הספר חובות הלבבות, ומחברו נקרא "החסיד" בעל חובות הלבבות, אבל הדברים שהוא כותב אינם מידת חסידות, אלא חיוב גמור, וכשמם כן הם "חובות" הלבבות, ויש בזה הרבה מדרגות שאין לשער, שכל אחד ואחד מחויב להתקדם בהם כפי כוחו, על ידי הקביעות בספרי מוסר.

ההנהגה בבין הזמנים והכנה לפסח

ולכן אפילו בבין הזמנים, ראשית צריכים לדעת שבין הזמנים אינו זמן של פטור מתלמוד תורה, וברוך השם יש הרבה ישיבות בין הזמנים, אבל צריכים לדעת כי הלימוד בבין הזמנים אינו מידת חסידות, אלא הוא חיוב גמור, שאין רגע שפטורים ממצות תלמוד תורה, ולכן לא יוצאים ידי חובה במה שלומדים בשעות של "ישיבת בין הזמנים", אלא גם בשאר שעות היום, כל זמן שיש אפשרות לעסוק בתורה זה חיוב גמור.

ואמנם יש גם חיובים אחרים בבין הזמנים, ובני ישיבה החוזרים לביתם חייבים במצות כיבוד אב ואם, ובימים אלו שלפני הפסח צריכים גם לעסוק בהכנת צרכי החג, ומלבד כיבוד הורים יש בזה גם ענין של כבוד יום טוב, וכמו שאמרו (קידושין מא, א) רב ספרא מחרין רישא, רבא מלח שיבוטא, והיינו שאמוראים טרחו בגופם איזה טרחה שהיא לכבוד שבת, וכן בערב יום טוב, כל טרחה שטורח בגופו לכבוד המצוה, זה זכות גדולה מאד.

אבל יחד עם זה צריכים לשים לב שלא להתבטל מלימוד התורה שלא לצורך, שהתורה היא התבלין ליצר הרע, וכן לימוד המוסר, כמו שהביא המשנה ברורה (א, יב) מדברי הקדמונים כי תבלין היצר הרע הוא תוכחת מאמרי חז"ל, ספרי המוסר הם התבלין המועיל ביותר כנגד היצר הרע, וצריכים שתהיה קביעות לזה גם בבין הזמנים, אפילו דקה אחת בכל יום, לעצור להתבונן ולראות מה שכתוב בספרי המוסר, שזה מזכיר את האמונה.

ועכשיו בעמדנו לפני חג הפסח שנקרא "זמן חירותנו", היינו לא רק חירות הגוף, אלא גם חירות הנפש, וכפי שאנו מזכירים בתפילה "לחירות עולם", והיינו חירות הנפש מטומאת מצרים, שיצאו לחירות מכל ההשפעה של מצרים, ובכל שנה ושנה בימים האלו, זהו זמן המסוגל להתקדם בדרגות של חירות עולם וחיזוק האמונה על ידי ספרי המוסר, כל אחד כפי האפשרות וכפי הצורך, אין שיעור למדרגות שאפשר להתקדם בזה, ויהי רצון שנזכה כולנו להתחזק בדברים הצריכים חיזוק, ובזכות זה נזכה באמת לחירות עולם!





חוה"מ פסח תשע"ד

זכירת האמונה בהשגחה

הנה יש מצוה לזכור את יציאת מצרים, כמו שכתוב (דברים טז, ג) "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך", ובכל התורה מוזכרת יציאת מצרים פעמים רבות, כגון בעשרת הדיברות (שמות כ, ב) "אנכי השם אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים", ובסוף פרשת ציצית כתוב (במדבר טו, מא) "אני השם אלוקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים", וכן בקידוש ובתפילת שבת ויום טוב מזכירים "זכר ליציאת מצרים".

והענין בזה להזכיר את האמונה בהשגחה, שאין שום מקרה בעולם, וכמו ביציאת מצרים שראו את ההשגחה בחוש, בעשרת המכות ובקריעת ים סוף, כך גם תמיד, כל הבריאה מתנהלת בהשגחה על כל פרט ופרט, וצריכים תמיד להתבונן לזכור את זה, כי בדרך הטבע האמונה נחלשת, והיצר הרע מפתה נגד האמונה.

וכפי שמצינו גם בדור המדבר עצמם, לאחר יציאת מצרים, שהתלוננו ואמרו למשה ולאהרן (שמות טז, ג) "כי הוצאתם אותנו אל המדבר הזה להמית את כל הקהל הזה ברעב", ומשה ואהרן ענו להם (שם ו) "ערב וידעתם כי השם הוציא אתכם מארץ מצרים" ופירש רש"י: תדעו כי לא אנחנו המוציאים אלא השם הוציא אתכם. הרי שגם לאחר שראו את כל הניסים הגלויים ביציאת מצרים, עדיין היו מצבים שנחלשה האמונה אצלם.

וכבר הזכרנו מדברי הספורנו בתחילת פרשת וארא, שנאמרו שם בפסוקים ארבע לשונות של גאולה, וכתוב אחר כך והבאתי אתכם אל הארץ וגו', היינו שיש הבטחה לדור המדבר שיבואו לארץ ישראל, ואף על פי כן לבסוף הם לא נכנסו לארץ, ועמד על זה הספורנו שם, מדוע באמת לא נתקיימה ההבטחה.

וביאר בזה הספורנו, כי הפסוק הזכיר תנאי מוקדם לכניסתם לארץ: "וידעתם כי אני השם אלוקיכם המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים", היינו שצריכים תחילה להתבונן בהשגחת הקב"ה ולהתחזק באמונה, ורק על ידי זה יהיו ראויים להיכנס לארץ ישראל. אבל הם לא קיימו את התנאי, כמו שכתוב אחר כך "ולא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה", היינו שהעבודה הקשה גרמה שלא היה להם יישוב הדעת לחשוב ולהתבונן, כי חיזוק האמונה תלוי ביישוב הדעת, כי האמונה

אינה נראית בחוש, וצריכים לזה התבוננות עד שיתיישב על הלב כמו שכתוב (דברים ד, לט) וידעת היום והשבות אל לבבך וגו', ומקוצר רוח ועבודה קשה לא היה להם כוח מחשבה להתבונן להאמין באמונה שלמה, ולכן לא זכו להיכנס לארץ, רק בניהם שנולדו במדבר.

ויש הרבה דרגות של אמונה, מרן החזו"א זצ"ל אמר פעם על שלושה מגדולי בעלי המוסר שהיו בדורו, שאחד מהם יש לו אמונה בראש – שהיה חושב ומתבונן במחשבתו תמיד בענייני האמונה, והשני יש לו אמונה בלב – שהלב מרגיש את האמונה, והוא בעל רגש חזק באמונה, והשלישי הוא בעל אמונה בחוש – שהיה חי עם האמונה בחוש כמו שרואים בעיניים ושומעים באוזניים. אלו הן מדרגות באמונה.

ובציאת מצרים בקריעת ים סוף זכו כלל ישראל למדרגה גבוהה מאד באמונה, כמו שכתוב (שמות יד, לא) "ויראו העם את השם ויאמינו בהשם ובמשה עבדו", ואמרו חז"ל (מכילתא בשלח ג) ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בנבואה, אבל אחר כך שוב וילונו וגו', כי כך הטבע שהרגשת האמונה נחלשת.

אין שום כוח בבריאה מלבד רצון השם

והיצר הרע מפתה את האדם לחשוב כאילו שיש מציאות של טבע ורק לפעמים הקב"ה עושה ניסים, אבל האמת היא שאין שום טבע, וכמאמרם (תענית כה, א) מי שאמר לשמן וידלוק הוא יאמר לחומץ וידלוק.

וידועים דברי הרמב"ן בסוף פרשת בא (שמות יג, טז) שהאריך בזה וכתב "שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכולם ניסים, אין בהם טבע ומנהגו של עולם, בין ברבים בין ביחיד, אלא אם יעשה המצוות יצליחנו שכרו, ואם יעבור עליהם יכריתנו עונשו, הכל בגזירת עליון", וכן האריך הרמב"ן גם בהקדמה לפירושו על איוב (מובא בסידור הגר"א בשיח יצחק בתפילת מוסף של שבת) שעיקר האמונה הוא לדעת שאין שום טבע, אלא גם הטבע הוא נס, והכל ברצון השם ית'.

ובכל יום אנו אומרים בתפילה "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית", וביאר בזה הנפש החיים (א, ב) שהקב"ה מחדש וממציא את הבריאה בכל רגע, וזהו מה שכתב הרמב"ם בתחילת הלכות יסודי התורה "שאם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי אין דבר אחר יכול להימצאות", והיינו שאם לא היה מציאות השם, לא הייתה שום מציאות בעולם, כי רצון השם הוא המקיים את הבריאה בכל רגע ורגע.

וזוהי אמונת הייחוד שאנו מזכירים בקריאת שמע "השם אחד", ותחילה מזכירים "השם אלוקינו" – שהוא בעל הכוחות כולם ושולט על כל הכוחות, אבל עדיין היה מקום לחשוב כאילו שיש איזה כוחות, שכך החושים מטעים את האדם, וכנגד זה ממשיכים ואומרים "השם אחד" שאין שום כוח בבריאה מלבד רצון השם, כגון מה שאדם מחזיק חפץ בידו, אינו מחזיק בכוחו, אלא רצון השם הוא שכך יהיה.

ומטעם זה כתב בחובות הלבבות (שער הביטחון פ"ד) כי השכר שאדם מקבל עבור קיום המצוות, אינו על התוצאה של קיום המצוה בפועל, אלא השכר הוא על הבחירה, מה שמחליט ובוחר בלבו לעשות את המצוה, וכן על ההשתדלות שמשתדל לקיימה, אבל על הקיום בפועל אינו מקבל שכר, מפני שהקיום בפועל אינו תלוי בו כי אם ברצון השם, וצריך רק לבחור בקיום המצוה ולהשתדל כפי כוחו לקיימה, וכבר אמרו (קידושין מ, א) שאם חשב לעשות מצוה ונאנס ולא עשה מעלה עליו הכתוב כאילו עשה, והיינו מפני שהוא מצידו עשה מה שהוא יכול, ומה שנאנס ולא עשה בפועל, אין זה תלוי בידו, אלא רק ברצון השם.

ולכן ציוותה התורה לזכור יציאת מצרים, שזה מביא לחיזוק האמונה בהשגחה שהכל ברצון השם, וכפי שראו ביציאת מצרים את ההשגחה בחוש, בעשרת המכות, ובקריעת ים סוף, ובשאר הניסים הגלויים שנעשו שם, מזה לומדים גם על המשך קיום העולם וכל המאורעות בכל הדורות, שהכל בהשגחה ברצון השם.

תיראי אותי תקחי מוסר

כגון אם יש רעידות אדמה, שיטפונות והרי געש, אפילו במדינות הרחוקות בעולם, הכל בהשגחה ברצון השם, והמטרה בזה היא כמו שאמרו חז"ל (יבמות סג, א) אין פורענות באה לעולם אלא בשביל ישראל שנאמר הכרתי גויים נשמו פינותם החרבתי חוצותם וגו' וכתוב אמרתי אך תיראי אותי תיקחי מוסר, ופירש רש"י: בשביל ישראל לייראם כדי שיחזרו בתשובה, והיינו כי על ידי שרואים את ההשגחה שיש פורענויות בעולם, מפחדים ומקבלים יראת שמים, וממילא נזהרים יותר שלא לעבור עבירות ולקיים את כל המצוות.

ובאמת יראת שמים רק מתוך הפחד מהעונש היא מדרגה נמוכה, כמו שכתב הרמב"ם (הלכות תשובה י, א) שיראת העונש היא מדרגה נמוכה שמלמדים אותה לנשים ולעמי הארץ שאינם בעלי הבנה כל כך, ומי שהוא בעל מדרגה צריך לקיים מאהבה ומיראת הרוממות ולא רק מיראת העונש, אבל כבר אמר רבי ישראל סלנטר כי בדורנו הלואי שתהיה לנו לכל הפחות המדרגה של יראת העונש.

ירידת הדורות ביראת שמים

והיינו מפני שיש ירידת הדורות ביראת שמים, ושמעתי ממו"ר הגה"צ רא"א דסלר זצ"ל שאמר כי בדורות הקודמים היו רואים את היראת שמים ברחובות, ואילו לימוד התורה היה בצנעה כמו שאמרו חז"ל (ירושלמי ברכות ה, א) כל הלומד בצנעה מחכים, ועכשיו בדורנו זה להיפך, שכבר אין רואים ברחובות יראת שמים, כי יש ירידת הדורות ביראת שמים, אבל לימוד התורה הוא בפרסום ובפרהסיא.

והגרי"ס באור ישראל (מכתב יד) תיאר את ירידת הדורות ביראת שמים, וכתב כי בדרך הטבע היה צריך להיות שמי שהוא יותר צדיק ועוסק בתורה, לא יפחד כל כך בימים הנוראים, אבל המציאות היא להיפך, שדווקא הצדיקים מפחדים יותר מאימת הדין, והאנשים הפשוטים לא מפחדים כל כך, והסיבה לזה מפני שיש ירידת הדורות ביראת שמים, וכמו שכתב שם "מלפנים כאשר ידעתי כל איש אחזו פלצות מקול הקורא קדוש אלול", ויש פתגם ידוע שאפילו הדגים שבנהרות רועדים מיום הדין, אבל בדורו של הגרי"ס כבר "חרדת האלול כמעט נכבתה", ומאחר שנחלשו הדורות ואין מרגישים את היראה, צריכים חיזוק תמידי באמונה וביראת שמים.

להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות

כתוב בתהלים (צב, ג) "להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות", וביארו המפרשים כי בוקר נקרא כשיש אור, והיינו כשאדם חי חיים טובים, צריך לדעת כי "בבוקר – חסדך", מה שהוא חי חיים טובים, זה בחסדי השם ולא בדרך הטבע, וצריך להכיר טובה להקב"ה על כך, "ואמונתך בלילות" היינו אפילו בזמן גלות וקשיים שהם בבחינת לילה, צריך להאמין שגם זה מן השמים, וגם זו לטובה!

וכך בכל קשיים הבאים על האדם, צריך שיבין שהקשיים הם לטובתו שיזכה בהם לחיי נצח, כי כל הגלות ועונשי שמים אינם עונש על העבר, אלא המטרה היא לעורר את האדם שיחזור בתשובה.

הנהגת הקב"ה בתקופת הגלות להחזיר את ישראל בתשובה

וענין זה מבואר באריכות בהפסרת פרשת פרה (יחזקאל לו) שכתוב שם: "בן אדם בית ישראל יושבים על אדמתם ויטמאו אותה בדרכם ובעלילותם", היינו שבתחילה כלל ישראל ישבו "על אדמתם" בארץ ישראל, והיו בהם מידות רעות ומעשים מגונים

שטימאו את הארץ, לכן "ואפיץ אותם בגויים ויזרו בארצות", היינו שהקב"ה הוריד אותם לגלות כדי שיחזרו בתשובה ויתקנו את מעשיהם.

אבל המציאות היא "ויבוא אל הגויים אשר באו שם ויחללו את שם קדשי", היינו שלא חזרו בתשובה, אלא המשיכו לעשות את אותם החטאים גם בגלות, ונגרם בזה חילול השם שהגויים רואים את כלל ישראל הנמצאים בגלות, ומבינים כי הגלות היא מחמת חטאיהם שאין מקיימים את התורה והמצוות, ומתחלל שם שמים בזה.

לכן "ואחמול על שם קדשי", כי כשכבוד שמים מחולל צריכים תיקון לזה, "וקידשתי את שמי המחולל בגויים וגו' ולקחתי אתכם מן הגויים וקיבצתי אתכם מכל הארצות והבאתי אתכם אל אדמתכם", היינו מאחר שהגלות לא עוזרת שיחזרו בתשובה, ורק נגרם חילול השם יותר גדול, לכן הקב"ה מחזיר אותם לארץ ישראל, כדי שקדושת הארץ תשפיע עליהם לחזור בתשובה, ועוד כתוב שם וזרקתי עליכם מים טהורים וגו' היינו תורה וכמאמרם (ב"ק פב, א) אין מים אלא תורה, וקדושת התורה תשפיע שיחזרו בתשובה.

שמחת יום טוב - עושים סעודה לשמוח במצוה כראוי

והנה אנו עומדים בחג הפסח שהוא "זמן חירותנו", והכוונה לא רק לחירות שהייתה ביציאת מצרים, אלא גם בכל שנה ושנה, חוזרת ההשפעה שהייתה באותו הזמן, וכשם שביציאת מצרים לא יצאו רק יציאה גשמית אלא גם יציאה רוחנית מטומאת מצרים, כן בכל דור ודור, בימי חג הפסח חוזרת ההשפעה שאפשר לזכות לחירות מטומאת היצר הרע, וכמאמרם (אבות ה, ב) שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה, וזהו 'זמן חירותנו' שיש בו השפעה שאפשר להשתחרר מהיצר הרע ולהתקרב יותר לתורה ויראת שמים.

ויש גם מצוה של שמחת יום טוב, וסעודת יום טוב, ובשערי תשובה (ד, ט) כתב "כי בשאר ימים טובים אנחנו קובעים סעודה לשמחת המצוה", היינו שהאכילה והשתיה ביום טוב הם "לשמחת המצוה", יש כמה מצוות ביום טוב, כמו שכתוב "מקרא קודש", ופירש רש"י (ויקרא כג, לה) "קדשהו בכסות נקייה ובתפילה", והרמב"ן (שם ב) כתב "שהיו ביום הזה כולם קרואים ונאספים לקדש אותו כי מצוה היא על ישראל להיקבץ בבית האלוקים ביום מועד לקדש היום בפרהסיא בתפילה והלל לקל בכסות נקייה ולעשות אותו יום משתה", ומלבד זה יש מצוות מיוחדות בכל יום טוב לאותו היום טוב, כגון אכילת מצה בחג הפסח וכיוצא בזה.

והמצוה של שמחת יום טוב היא לשמוח מחמת מצוות היום, ולכך קובעים סעודה, כדי שנוכל לשמוח במצוה בשלמות, כי כשאדם רעב הרי הוא טרוד ואינו יכול לשמוח במצוה כראוי, אבל הסעודה מיישבת דעתו של אדם, ועל ידי זה יכול לשמוח בשמחת המצוה כראוי, וזוהי "סעודה לשמחת המצוה".

ואין זו שמחה מחמת האכילה והשתייה הגשמית, אלא שמחה ברוחניות בתורה ובמצוות, וכמאמרם (שיר השירים רבה א, לא) "זה היום עשה השם נגילה ושמחה בו אמר רבי אבין אין אנו יודעין במה לשמוח אם ביום אם בהקב"ה, בא שלמה ופירש נגילה ושמחה כך בהקב"ה, כך בישועתך, כך בתורתך, כך ביראתך, אמר רבי יצחק כך בכ"ב אותיות שכתבת לנו בתורה", עכ"ד המדרש.

התבוננות וקיום חובות הלבבות השייכים לימים אלו

ואמנם מלבד מצות השמחה ביום טוב, יש גם את ההרגשה המיוחדת השייכת לאותו היום טוב, כגון בחג הפסח שבו חוזרת ההשפעה של חיזוק האמונה כפי שהיה ביציאת מצרים, שראו את עשרת המכות וקריעת ים סוף, ולאחר מכן המשיכו והכינו את עצמם לקבלת התורה, כמו שביאר בספר החינוך (מצוה ש"ו) שזהו ענין ספירת העומר, שכלל ישראל ידעו כי כל תכלית יציאתם ממצרים היא לקבל את התורה בהר סיני, ומרוב ציפיתם ותשוקתם לכך ספרו את הימים, ושמחו בכל יום שעובר, כי הנה הם מתקרבים ליום הגדול הנכסף של קבלת התורה, ובכל שנה ושנה בימים אלו חוזרת ההשפעה של התקרבות לשמחת התורה.

ובאמת דבר זה תלוי ביישוב הדעת ובמחשבה, ואין זה פשוט להרגיש ולחיות עם השמחה בחג הפסח שזוכים להשפעה של חיזוק האמונה וחירות מיצר הרע, וכן בחג השבועות שזוכים להשפעה של תורה, צריכים התבוננות ביישוב הדעת להרגיש את השמחה בזה כראוי. וענין זה הוא מחיובי הלבבות, שכל זמן וזמן יש בו חובות הלבבות השייכים לאותו הזמן, וכל אחד צריך להשתדל בהם ביישוב הדעת כפי כוחו.

ואמנם כבר כתב המסילת ישרים (פרק ב') שהיצר הרע מכביד על האדם בכל מיני טרדות שלא יהיה לו פנאי לחשוב, אבל צריך לעצור את המחשבה ולהתבונן ולחשוב לעצמו: מה אני חייב כעת, ושמעתי מאחד שהיה מקורב מאד למרן המשגיח הגה"צ רבי יחזקאל לוונשטיין זצ"ל, כי אצל המשגיח ראו במיוחד את הענין הזה, שהיה חושב כל הזמן מה אני חייב לעשות כעת, ולא הסיח דעתו מזה.

ויתבוננו חסדי השם

וסיפר לי הגה"צ רבי דוד זינגרביץ זצ"ל, שנכנס פעם אל המשגיח לעת זקנתו, כאשר כבר לא היה בכוחו לעלות לישיבה, והמשגיח שאל אותו מה אני חייב ומה אני יכול לעשות עכשיו, וענהו רבי דוד בלשון הפסוק (תהלים קז, מג) "ויתבוננו חסדי השם", וזהו מהמעלות העליונות שכתב רבינו יונה בשערי תשובה (ג, יז) מעלת זכרון חסדיו, לזכור את החסדים שעשה עימו הקב"ה מנעוריו ועד עתה.

ואמר לו המשגיח: אכן, איזה חסד עשה עמי הגנב ההוא... וסיפר כי בילדותו התגורר בוורשה, והתייתם מאביו, והיה צריך לדאוג לפרנסת אמו האלמנה, והתחיל לשמש כשליח בחנות פרחים, והשתכר פרוטות מועטות, ובמשך הזמן נאסף אצלו סכום גדול, וכבר חשב לפתוח עסק בעצמו ולהרוויח יותר, עד שבערב שבת אחד החליט כי מיד לאחר השבת יפתח עסק חדש בעצמו. אבל אחר כך באותו ערב שבת הלך לבית המרחץ וכספו היה מונח בכיס בגדיו, וכשיצא ראה שנגנב ממנו הכל ונשאר בלי כלום, והתבונן וחשב לעצמו, אם כן, הכסף אינו שווה כלום, שהרי זה עלול להיגנב, וכבר עדיף יותר לעסוק בתורה שעליה נאמר (משלי ג, יד) "כי טוב סחרה מסחר כסף", ונסע ללומז'ה ללמוד תורה. זהו חסד השי"ת ששלח את הגנב ההוא, ובזכותו נעשה רבי יחזקאל!

וזהו מה שאנו צריכים לחיות כל הזמן במחשבה ובהתבוננות מה אנו חייבים לעשות, ואמנם אין זו עבודה קלה כל כך, והדרך לזה היא רק אם לומדים בכל יום ספרי מוסר, או ששומעים דברי מוסר, וכן אם קוראים סיפורי צדיקים ממעשי הגדולים, ואין הכוונה למופתים ומעשים נפלאים שהם דרגות גבוהות ואינם בשבילנו, אלא הדברים הפשוטים, כיצד הם חיו בחיי היום-יום שלהם, על מה חשבו ומה היה מונח להם בראש, האמונה הפשוטה, זהו הדבר החשוב ביותר שאפשר להתקדם בזה, ובעזרת השם נזכה לסייעתא דשמיא.





ליל ש"ק בא תשס"ז-תשס"ט

הכבדת לב פרעה כי לא היה שב בלב שלם

הנה מפורש בפסוקים שהקב"ה הכביד את לב פרעה שלא לשלוח את בני ישראל, וכדאיתא במדרש (שמות רבה יא, ו) שבחמשת מכות הראשונות כתוב שפרעה עצמו הכביד לבו, ובחמשת מכות האחרונות כתוב שהקב"ה הכביד את לבו. וצריך ביאור בזה, שהרי לאדם ניתן כוח הבחירה בין טוב לרע, ומדוע נטל הקב"ה מפרעה האפשרות לבחור בטוב על ידי הכבדת לבו. וכבר עמדו הראשונים בזה.

ורש"י בפרשת וארא כתב על הפסוק (ז, ג) "ואני אקשה את לב פרעה" מאחר שהרשיע והתריס כנגדו, וגלוי לפני שאין נחת רוח באומות עובדי עבודה זרה לתת לב שלם לשוב, טוב לי שיתקשה לבו למען הרבות בו אותותי ותכירו אתם את גבורותי, עכ"ל. אמנם עדיין צריך ביאור מה בכך שפרעה לא יחזור בתשובה "בלב שלם", והלא מכל מקום הוא שב מחטאו וכבר אינו בגדר חוטא יותר, ומדוע הכביד הקב"ה את לבו.

ויש לבאר בזה, כי הנה מצינו כמה חלקים בתשובה, ומהם עזיבת החטא וחרטה על העבר, ובמסילת ישרים (פרק ד') ביאר ענין החרטה וזה לשונו, שבהיות השב מכיר את חטאו ומודה בו ומתבונן על רעתו ושב ומתחרט עליו חרטה גמורה דמעיקרא כחרטת הנדר ממש שהוא מתנחם לגמרי והיה חפץ ומשתוקק שמעולם לא היה נעשה הדבר ההוא ומצטער בלבו צער חזק על שכבר נעשה הדבר ועוזב אותו להבא ובורח ממנו, הנה עקירת הדבר מרצונו, ייחשב לו כעקירת הנדר ומתכפר לו, עכ"ל.

ומבואר בזה כי מעיקרי התשובה הוא החרטה הגמורה שיתנחם על מעשיו ומשתוקק שלא היה נעשה הדבר ההוא וכו', ויש כמה דרגות בזה, כמו שביאר רבנו יונה בשערי תשובה (שער א אות יב-יג) מדרגת היגון שבא מ"טוהר הנשמה העליונה", ודבר זה הוא מעיקרי התשובה.

ובאמת עזיבת החטא קלה יותר מן החרטה, כי בשביל לעזוב החטא מספיק שידע כי החטא מביא לעונש, ומחמת הפחד כבר יעזוב את החטא, אף על פי שאינו מצטער על מה שעשה בעבר, ורק מכאן ולהבא לא יעשה עוד כן. אבל חרטה היא דרגה גבוהה יותר ומעלה אמיתית בנפש, שהוא גם מצטער על העבר, ולא רק שנמנע מלחטוא מכאן ולהבא. וכן כתב בספר אור ישראל בכוכבי אור להגר"י בלאזר זצ"ל סימן ז' עיין שם.

ומצינו במעלת התשובה (יומא פו, ב) שבתשובה מיראה זדונות נעשות לו כשגגות, ובתשובה מאהבה זדונות נעשות לו כזכויות. ולכאורה זה מובן שזדונות נעשות לו כשגגות, כיון שעכשיו עם התשובה נוסף לו הבנה חדשה שלא היה לו קודם, ממילא כל הזדונות שעשה לפני התשובה הם כשגגות, כי אז לא ידע את חומר החטא.

ואף שידע את האיסור בזה, הרי אמרו (שבת סט, א) שאפילו הזיד בלאו ושגג בכרת, זהו שוגג ומביא חטאת [ומכל מקום מסתבר שעדיין צריך כפרה על חומר עבירת הלאו, אף שמביא קרבן – שזה מועיל רק על שגגת הכרת], והיינו משום שלא ידע את חומר האיסור, וכמו אדם הקונה בהמה, שאם ידע שיש בה מומים אך לא ידע עד כמה – זה מקח טעות, גם כאן, כיון שקודם התשובה לא הבין את חומר החטא, זדונות נעשות לו כשגגות.

אבל עדיין יש להבין מה הטעם שזדונות נעשות כזכויות, והביאור בזה, כמדומני ששמעתי ממו"ר הגה"צ רא"א דסלר זצ"ל, כי לאחר ששב בתשובה מאהבה הרי נתברר למפרע שהועילוהו זדונותיו לעוררו לתשובה שלמה, כמו שכתב בחובות הלבבות (שער התשובה פ"ח) "כי יש חטא שמועיל לשב יותר מכל צדקות הצדיק", שעל ידי החטא הוא מתעורר לשוב בתשובה, ומחמת החטא הוא נכנע בלב שלם לפני השם ומקבל יותר מעלה, עד שמצינו שלפעמים מן השמים נכשל הצדיק בחטא קל בשביל שיוסיף במדרגתו על ידי התשובה, וזה הטעם שזדונות נעשות לו כזכויות, כי על ידי הזדונות זכה להתרומם במדרגתו – ולהגיע לקרבת אלוקים בתשובה מאהבה.

ונשוב לדברי רש"י שפרעה לא היה נותן לב שלם לשוב, והיינו שלא היה שב בתשובה מחמת הכרת האמת, אלא רק הייתה עזיבת החטא למראית העין מפני שלא יכול לסבול רעת המכות, ותשובה כזו דומה לגנב שמפסיק לגנוב מחמת שאין לו מה לגנוב או מיראת העונש, ואין זו תשובה ראויה, אלא צריך להכיר ולדעת בנפשו את האמת, ולהתחרט ולהצטער על מה שהיה, ואצל פרעה לא הייתה חרטה על העבר, רק עזיבת החטא מכאן ולהבא, ולכן היה ראוי לכל העונשים הקשים.

תכלית המכות כדי שיראו ישראל וייראו

אך לכאורה עדיין קשה מה התועלת בכל העונשים האלו, ומדוע הכביד הקב"ה את לב פרעה להביא עליו מכות, הרי גלוי וידוע לפניו שהעונשים לא יביאו את פרעה לחזור בתשובה שלמה.

והענין בזה מבואר בהמשך דברי רש"י שכתב "טוב לי שיתקשה לבו למען הרבות בו אותותי ותכירו אתם את גבורותי, וכן מידתו של הקב"ה מביא פורענות על האומות עובדי עבודה זרה כדי שישמעו ישראל וייראו, שנאמר הכרתי גויים נשמו פינותם וגו' אמרתי אך תיראי אותי תקחי מוסר", ע"כ, ומקורו מדברי הגמרא ביבמות (סג, א) אין פורענות באה לעולם אלא בשביל ישראל וכו' עיין שם.

והביאור בזה כי כל עת שבאים אסונות ופגעים על אומות העולם, הרי הגויים אין להם דעת להבין שזה בשביל שיחזרו בתשובה, ובכל זאת רואים מעשים שבכל יום שיטפונות ורעידות אדמה וכיוצא בזה בכל העולם, והלא ידוע כי אין הקב"ה מביא עונשים בעולם הזה אלא בתכלית שיחזרו בתשובה [ומה שמגיע עונש על העבירות, נענשים הרשעים בגיהנום, שכן הנהגת הקב"ה שמעניש את הרשעים בגיהנום ולא בעולם הזה, שעונשי הגיהנום קשים יותר מעונשי העולם הזה, ואם באים עונשים על הרשעים בעולם הזה, זהו בהכרח כדי לעורר לתשובה], וכיון שהגויים עצמם בודאי לא ישובו בתשובה, ממילא בהכרח שכל הפורענות היא בשביל ישראל, שכלל ישראל יראו את גבורות השם, שיש השגחה, ויתעוררו מזה לתשובה ויראת שמים.

והוא כמו שאמרו חז"ל (אבות ו, יא) כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא אלא לכבודו שנאמר כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו, ואמרו (ויקרא רבה לו, ד) לא נברא העולם אלא בשביל ישראל שנקראו ראשית שנאמר קודש ישראל להשם ראשית תבואתה, היינו שתכלית הבריה היא לריבוי כבוד שמים על ידי ישראל, ולכן הקב"ה מביא פורענות על אומות העולם, בשביל שכלל ישראל יראו גבורות השם וייראו, ובזה יתרבה כבוד שמים, ומטעם זה גם הכביד הקב"ה את לב פרעה והביא עליו עוד מכות, שעל ידי זה ישמעו ישראל וייראו כמו שפירש רש"י כנ"ל, ונמצא כבוד שמים מתרבה בעולם על ידי כלל ישראל.

וידעו מצרים כי אני השם

והנה בכמה מקומות במכות מצרים כתוב (שמות ז, ה; יד, ד; יד, יח) "וידעו מצרים כי אני השם", ומבואר כי אף שעיקר תכלית המכות היה בשביל ישראל, שיראו את ההשגחה וייראו, מכל מקום יש בזה תועלת מסוימת גם על האומות, שידעו המצרים כי אני השם.

וצריך לומר כי בהכבדת לב פרעה היו שני עניינים, כמו שכתוב בתחילת פרשת בא (י, א-ב) "ויאמר השם אל משה בא אל פרעה כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו למען שתי אותותי אלה בקרבן; ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר

התעללתי וגו'. וביאר הספורנו שם "הנה אנכי כבר הכבדתי את לבו בשחין, וזה להרבות האותות בקרב מצרים כדי שישוב איזה מהם בתשובה, ולמען יספרו ישראל לדורות ויכירו גדלי וטובי".

וכן כתב הספורנו בפרשת וארא על הפסוק ואני אקשה את לב פרעה "בהיות הקל חפץ בתשובת רשעים ולא במיתתם וכו' אמר שירבה את אותותיו ואת מופתיו, וזה להשיב את המצרים בתשובה בהודיע להם גדלו וחסדו באותות ובמופתים וכו', ועם זה הייתה הכוונה שישראל יראו וייראו כאומרו למען שתי אותותי אלה בקרבו ולמען תספר", עכ"ל.

נמצא ששני עניינים היו. הא' "למען שתי אותותי אלה בקרבו", היינו שהמצרים יראו את גבורות השם ועל ידי כך "ישוב איזה מהם בתשובה", וזהו מה שכתוב וידעו מצרים כי אני השם. והב' היה תכלית בזה שכלל ישראל עצמם יראו את גבורות השם ויספרו לדורות, כמו שכתוב "למען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים", והוא ענין ריבוי כבוד שמים על ידי שישמעו ישראל וייראו, וזהו מה שמוזכר כמה פעמים בפסוקים (שמות ה, ז; י, ב) "וידעתם כי אני השם".

החי באמונה אינו מתאונן על מצבו

ובאמת אדם שחי עם אמונה שלמה – זה משנה את כל מעשיו והנהגותיו, וכל חייו הם חיים אחרים לגמרי, שאינו כועס ואינו מקפיד, וחי חיים מאושרים, ומי שכועס על אדם אחר שציערו זהו חיסרון באמונה, משום שאם לא היה מגיע לו מן השמים לא היה יכול לצערו, ועל כרחך שמן השמים מגיע לו את זה.

וראיתי בספר ראש הגבעה (צוואת המגיד מפלאצק תלמיד הגר"א) שכתב על מה שדרך בני אדם להתאונן על מצבם, כמו שילדים קטנים מתלוננים ובוכים כדי שיפנקו אותם, אך באמת הלא אדם צריך להתבייש בזה, כי אם הוא צדיק הרי אלו ייסורים של אהבה להגדיל שכרו בעולם הבא ומה לו להתלונן, ואם אינו צדיק הרי זה לכפרת עוונות, ובושה היא לספר לאחרים שיש לו עוונות.

וכתב שם: "לכן ייבוש האדם ויכלם לגלות מחסורו כמו שהוא בוש לגלות מום גדול והמאוס שבו, וכל שכן שלא יתלונן ויתרעם עליו יתברך ח"ו, ויתרעם על עצמו ועל מעשיו וייתן בעפר פיהו".

ויש עוד דברים השייכים לאמונה, כגון אדם שמשתדל להרוויח ממון ובהשתדלותו הוא גורם צער לזולתו, והוא עושה כן משום שסבור חייך קודמים, אך טעות בידו, כי זה נאמר לגבי השבת אבדה וכדומה, שאין צריך לתת ממון לחברו

אלא חייך קודמים, וזהו בשב ואל תעשה, אבל לצער את השני בודאי אין שום היתר, וגם לא שייך להרוויח יותר ממה שנקצב עליו, כמו שאמרו (ביצה טז, א) שכל מזונותיו של אדם קצובין, ואם היה חי עם אמונה היה מבין זאת. כל אלו הדברים הם קלים לעשותם וקשים שצריך להתבונן בזה כל הזמן בלא היסח הדעת.

הכבדת לב פרעה מפני שחטא חטא גדול המונע התשובה

והנה הרמב"ם כתב עוד בענין הכבדת לב פרעה (הלכות תשובה ו, ג): ואפשר שיחטא האדם חטא גדול וכו' עד שייתן הדין לפני דיין האמת שיהיה הפירעון מזה החוטא וכו' שמונעין ממנו התשובה ואין מניחין לו רשות לשוב מרשעו כדי שימות ויאבד בחטאו שיעשה, הוא שהקב"ה אמר השמן לב העם הזה וכו', לפיכך כתוב בתורה ואני אחזק את לב פרעה, לפי שחטא מעצמו תחילה והרע לישראל הגרים בארצו כו', נתן הדין למנוע ממנו התשובה עד שנפרעין ממנו, לפיכך חיזק הקב"ה את לבו, עכ"ל.

ומו"ר הגה"צ רא"א דסלר זצ"ל בספרו מכתב מאליהו (ח"ב עמ' 235) הביא שבספר העקידה כתב להעיר בזה, שהלא הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ד') במנותו עשרים וארבעה הדברים המעכבים את התשובה, ברובם נותן טעם שמעכבים את התשובה בדרך הטבע ולא מפאת גזירת שמים מיוחדת, וכגון הפורש מן הציבור – לפי שבזמן שיעשו תשובה לא יהיה עמהן, והחולק על דברי חכמים – לפי שמחלקותו גורמת לו לפרוש מהם ואינו יודע דרכי התשובה וכו'. ואם כן הרי גם כאן יש לחפש הסבר לענין על פי כוחות נפש האדם ולפי הנסיבות, וצריך עיון מה היא הסיבה הטבעית שעל ידי שחטא יכבד לבו ולא יוכל לשוב בתשובה.

כוח הטומאה - קלקול בנפש המושך לחטא

ובביאור הענין כתב בספר מכתב מאליהו שם, ונראה להרחיב בביאור דבריו, ובהקדם שהרי יש שני מיני יצר הרע, האחד הוא היצר הרע הטבעי שמושך את האדם לתאוות אסורות כמו גאוה וכבוד וכיוצא בזה, ויש עוד יצר הרע של כוח הטומאה שמושך את האדם לעבירה גם בלא הסבר טבעי, והוא כוח מיוחד שחקק הקב"ה בטבע הבריאה, כמו שברא הקב"ה את השמש והירח וכל צבא השמים שפועלים במסלולם ובמתכונתם הקבועה, כך גם יש בבריאה טבע רוחני מציאותי שצריך נס כדי לשנותו, ובתוך טבע זה יש גם נשמה רוחנית חלק אלוק ממעל,

וכש'אדם חוטא ח"ו הרי הוא מקלקל את נשמתו שנכנס בה רוח טומאה, וכוח טומאה זה מושכו אחר כך לחטוא שוב, וזהו שאמרו (אבות ד, ב) עבירה גוררת עבירה.

וזהו ענין (משלי ט, יז) "מים גנובים ימתקו", שכל המתיקות היא מחמת שזה עבירה, וכן יש תאות נקמה, שאפילו שהנוקם יודע שזה יזיק לו ויפסיד מזה, בכל זאת יש תאוה של נקמה, כמו שכתב במסילת ישרים (פרק י"א) שהנקמה מתוקה מדבש, וזה טבע מכוח הטומאה.

והדברים מבוארים באיגרת המוסר לרבי ישראל סלנטר וזה לשונו, "בזאת מצאנו פשר דבר בין השיטות בענין יצר הרע ויצר הטוב, מה המה, השיטה האחת היא השיטה הנודעת כי יצר הרע הוא כוח הטומאה באדם המובילו לפשעים ויצר הטוב הוא כוח הקדושה באדם המובילו לטוב, היא שיטת רוב המחברים הגדולים, והשיטה השנייה היא שיצר הרע הוא כוח תאות האדם המשקפת אל כל הערב לשעתו וכו'.

אמנם אם נאמר כי היצר הרע הוא כוח התאוה, הדבר נכון, כי תאות האדם תלויה במזגו, ומזגי בני אדם מתחלפים, לזאת גם עוונותיהם מתחלפים. אכן גם בזה לא יתכן, הלא עינינו רואות בני אדם עושים עבירות עצומות שאין תאותם גרמה להם כל כך ולפעמים התאוה מנגדתם וכו', אין זאת כי אם רוח הטומאה המבלבלו ומובילו להרע גם נגד תשוקתו ההבלית. מזה נראה בעליל כי שתי השיטות נכונות, היצר הרע הוא כוח התאוה, וגם יש בו רוח הטומאה", עכ"ל.

ובזה יתבארו דברי הגמרא (גיטין נו, ב) באונקלוס שבא להתגייר והעלה באוב את בלעם וטיטוס, ושאל אותם, מאן חשיב בההוא עלמא, אמרו לו: ישראל. ושאלם, מהו לאידבוקי בהו, ואמרו לו, לא תדרוש שלומם וטובתם כל הימים, ויעצו לו להצר להם דכתיב (איכה א, ה) "היו צריה לראש" – כל המיצר לישראל נעשה ראש, ואף שהם היו כבר בעולם האמת וראו את כל האמת, וכמבואר בגמרא שם שנענשו ייסורי גיהנום נוראים, מכל מקום עדיין נשאר בקרבם טבע מידותיהם הרעות כמו שהיו בעולם הזה, ואף על פי שכבר ידעו והבינו ההפסד במי שמיצר לישראל, מכל מקום לא התחרטו כלל על מה שחטאו ולא היה להם יגון על זה.

וזהו מכוח יצר הרע של כוח הטומאה, שאינו בא מחמת תאוה טבעית, אלא הוא בא מכוח טבע רוחני של טומאה, הנדבק בנפש האדם, וכוח זה נשאר גם לאחר המיתה, ולכן גם לאחר שהכירו בלעם וטיטוס את האמת הברורה, עדיין נשאר בהם הרצון והחשק להצר לישראל.

ובגודל השפעת כוח הטומאה שמעתי ממרן הרב מפוניבז' זצ"ל על המעשה שהיה עם הדיבוק, שישבו ליד שולחן שבת שהיה מכוסה במפה לכבוד שבת קודש,

ואחת מפינות השולחן לא הייתה מכוסה במפה, וכל העת נמשך הדיבוק לאותו חלק בשולחן לנשקו. והענין בזה, כי דיבוק הוא רוח טומאה, ולכן נמשך לטומאה כל כך, לנשק את אותו החלק בשולחן שהיה בו פחות קדושת השבת.

מפרעה נמנעה הסייעתא דשמיא לתשובה

ובזה נראה לבאר דברי הרמב"ם, כי מה שהכביד הקב"ה את לבו של פרעה, לא הייתה זו הנהגה מיוחדת לפרעה שלא יוכל לשוב בתשובה, אלא כל רשע גם כן יש לו טבע רוחני של כוח הטומאה, ורק שאדם רגיל כשבא לחזור בתשובה זוכה לסייעתא דשמיא, והוא ענין "אתערותא דלעילא" כמבואר בספרים וכמו שאמרו (יומא לח, ב) הבא ליטהר מסייעין אותו, אבל פרעה היה חטאו גדול כל כך שלא קיבל סייעתא דשמיא לחזור בתשובה, ומה שאמר הכתוב "ואני אקשה את לב פרעה" נראה הכוונה בזה, אני שבראתי את הטבע של כוח הטומאה – בזה אקשה את לבו, אבל לא היה בזה הנהגה מיוחדת לשעתו, אלא מצד כוח הטומאה שבו לא היה יכול פרעה לחזור בתשובה, כיון שלא זכה לסייעתא דשמיא לכך.

ואחר שלמדנו גודל כוח היצר, מוטל עלינו לחפש דרכים כיצד להתגבר עליו, וישנם עצות לזה, כמו שמצינו בכוחות הגוף, שכשאדם משתמש בהם הם מחוזקים, ואם האברים נחלשים, עושים בהם "פיזיותרפיה" שעל ידי זה האבר מתחזק, כן גם בכוחות הנפש על ידי ההרגל נעשה טבע מתחזקים בזה, וגם אם בתחילה בא הדבר בקושי, במשך הזמן מתרגלים וכבר לא קשה, כגון מי שקשה לו ללמוד, ומתגבר ולומד, הרי אחר כך יתרגל ויסולק הקושי, אכן זהו רק אם לומד בצורה המתאימה לפי טבעו ונהנה מהלימוד, שאז מתיקות התורה מושכת אותו להוסיף וללמוד עוד.

ועוד דבר נצרך מאד במלחמת היצר הוא לימוד המוסר, יש ספרי המוסר הידועים, שערי תשובה, חובות הלבבות, מסילת ישרים, ומי שקשה לו ללמוד מסילת ישרים יכול ללמוד ארחות צדיקים שהוא יותר קל, וכן אפשר לקבל תועלת והשפעה על ידי ראיית תלמיד חכם שיש בו יראת שמים, וראיית העיניים משפיעה יותר משמיעת האוזן, אבל יחד עם זה צריכים גם ללמוד ספרי מוסר, שעל ידי זה יודעים להיזהר שלא ליפול במצודת היצר.

הקב"ה יעזרנו שנזכה להתגבר על היצר ולהתחזק בכל הדברים הצריכים חיזוק!





כ"ט טבת תשע"ח

מכות מצרים לחיזוק האמונה

בפרשת השבוע (שמות י' א-ב) "ויאמר השם אל משה בא אל פרעה כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו למען שתי אותותי אלה בקרבו, ולמען תספר באוזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים ואת אותותי אשר שמתי במ וידעתם כי אני השם".

היינו שהמטרה של מכות מצרים הייתה, ראשית בשביל המצרים עצמם, שמגיע להם המכות, וזהו "למען שתי אותותי אלה בקרבו", כדי שיהיו המכות במצרים עצמם, בפרעה ובעבדיו. ועוד מטרה הייתה "למען תספר באוזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים", היינו שגם אנחנו, כלל ישראל, נספר לבנינו ולבני בנינו לדורות הבאים את גבורות השם, שעשה אותות ומופתים במצרים.

וסיום הפסוק הוא "וידעתם כי אני השם", היינו לא רק שתספרו לבניכם, אלא גם אתם בעצמכם, דור יוצאי מצרים, תתחזקו באמונה מזה שתראו את המכות שיביא הקב"ה על המצרים. ולכאורה הרי הסדר הוא להיפך, שקודם הם בעצמם יראו את המכות ויתחזקו באמונה מזה, והם המושפעים הראשונים, ורק אחר כך יספרו לבניהם, ומדוע הזכיר הפסוק תחילה למען תספר, ורק לבסוף וידעתם בעצמכם כי אני השם.

ויתכן לפרש, כי מה שהם בעצמם יתחזקו באמונה מראיית המכות, זהו דבר פשוט, שהרי הם רואים בעיניהם את הניסים, וממילא יקבלו אמונה מזה, ופחות נצרך להזכיר זאת, אבל העיקר הוא למען תספר באוזני בנך ובן בנך לדורות הבאים, שהם לא ראו את המכות, ולהם צורך יותר חשוב לספר, שיידעו גם הם מכל הניסים ויתחזקו באמונה, לכן פתח הכתוב בזה והזכיר תחילה למען תספר וגו'.

חיזוק האמונה בכל הדורות

וצריכים תמיד לספר ולספר בזה, לעורר חיזוק האמונה, לא מספיק פעם אחת בחיים, או פעם בשנה, או פעם בחודש, אמנם מצות ההגדה היא פעם בשנה בליל הסדר, אבל גם בכל יום צריכים לזכור יציאת מצרים כמו שכתוב (דברים טז, ג) למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך, כי האמונה צריכה חיזוק תמיד.

ואם זה נאמר לגבי דור יוצאי מצרים, שהם בעצמם ראו את כל האותות והמופתים, ובודאי שגם בניהם ידעו מכל מה שהיה, קריעת ים סוף וכל מכות מצרים, אף על פי כן היו צריכים עוד לספר ולספר בשביל חיזוק האמונה, קל וחומר אנחנו, בדור שלנו, שאנו רחוקים כל כך הרבה דורות מאלו שראו את הניסים, בודאי צריכים יותר חיזוק באמונה, ועלינו להתבונן כיצד מתחזקים באמונה.

ובאמת בכל דור ודור יש בעלי אמונה, תמיד יש בעלי אמונה חזקים מאד, שמאמינים ממש שהכל בידי שמים והכל לטובה, בכל דור יש בעלי אמונה כאלו, וכמו שכתב החובות הלבבות (שער התשובה פ"ו) שבכל דור יש מורה דרך לעבודת השם, בכל דור יש סייעתא דשמיא שישנם מורי דרך, ומי שרוצה לדעת ורוצה להיות מאמין, יש לו עצה, ויש מישהו בדור שאפשר לקבל ממנו דרך בעבודת השם.

ומלבד מה שיש אנשים שאפשר לקבל מהם, יש גם ספרי מוסר, ראשית, בגמרא יש הרבה דברי אגדה, ואמרו חז"ל (שבת פז, א) שדברי אגדה מושכים את לבו של אדם, והיינו כי אגדה הוא לשון משיכה, כמו שכתוב (שמות יב, כא) משכו וקחו לכם וגו', ובתרגום: אתנגידו, ודברי אגדה מושכים את הלב לאמונה, ומקרבים את האדם להקב"ה, וכל הש"ס ומדרשי חז"ל מלאים הרבה דברי אגדה המושכים את הלב ומשפיעים אמונה.

וכן יש הרבה מהראשונים שחיברו ספרי אמונה, כגון חובות הלבבות, ושערי תשובה לרבינו יונה, וכן אורחות צדיקים הוא מאחד הקדמונים, וגם הרמב"ם בסוף כל ספר מספרי ה"יד" כתב דברי אמונה חזקים מאד, וכן במורה נבוכים יש הרבה דברי אמונה, כגון שויתי השם לנגדי תמיד הוא כלל גדול בתורה ובמעלות הצדיקים וכו' – שכתב הרמ"א באורח חיים סימן א' – זהו מדברי הרמב"ם במורה נבוכים, וכהנה יש עוד הרבה ספרי אמונה מהראשונים ומהאחרונים, כגון מסילת ישרים, שהוא ספר מלא אמונה, ועוד הרבה ספרים.

קביעות יומית בספרי מוסר

אבל זה משפיע רק אם יש בזה קביעות בכל יום, מפני שצריכים חיזוק תמיד, כמו שאמרו חז"ל (ברכות לב, ב) ארבעה צריכים חיזוק וכו', ופירש רש"י שם "שיתחזק אדם בהם תמיד ובכל כוחו", ואחד מהדברים הצריכים חיזוק הוא אמונה, תפילה זה אמונה [כוונת הלב בתפילה תלויה בהכרת האמונה], וזה צריך חיזוק תמיד דבר יום ביומו, שאם אין זה "תמיד" זה לא חיזוק!

וכבר נודע מה שכתב החפץ חיים במכתבו לראשי הישיבות (נדפס בספרו בית ישראל פ"ט) כי הוא דיבר עם גדולים שהתנגדו מלפנים ללימוד המוסר בישיבות, והיו סבורים שאין זה נחוץ כל כך שיהיה זמן קבוע בכל יום באמצע הסדר כשכולם יושבים ולומדים, להפסיק את הלימוד ולעסוק במוסר. אבל עכשיו, כותב החפץ חיים [כבר בזמנו] "הודו הכל כי כהיום נחוץ מאד לימוד המוסר, ובלא לימוד המוסר אין אנו בטוחים שתתקיים תורת השם ויראתו בלבנו", צריכים חיזוק קבוע של לימוד המוסר, ובלי זה אין היראה מתקיימת באדם.

לכן מוכרח להיות קביעות יום יומית למוסר, והחצי שעה הקבועה לזה בישיבות, אינה מידת חסידות, אלא דבר הכרחי לכל אחד ואחד! בישיבות זה סדר קבוע לבחורים, אבל גם אלו שאינם לומדים בישיבות, אברכים ובעלי בתים, כל אחד צריך למצוא לעצמו איזה זמן בכל יום, וכפי שכתב החפץ חיים בהמשך דבריו שם: "הן בני הישיבות, והן סתם בעלי בתים, צריכים לקבוע איזה זמן בכל יום ללימוד ספרי יראה", כדי להזכיר לעצמו, שלא לשכוח את האמונה.

חיזוק האמונה על ידי תפילה

ושמעתי שהסבא מקלם אמר פעם כי רואים שבראשונים לא מוזכר שהיה להם קביעות בכל יום ללימוד המוסר, ועל כל פנים לא ידוע שעסקו בלימוד המוסר בזמן קבוע בכל יום, והסיבה לכך, אמר הסבא מקלם, כי אצלם התפילה הייתה כמו מוסר, שתפילתם של הראשונים הייתה בכוונת הלב כמו שצריך להיות, וכמו שכתב בשולחן ערוך הלכות תפילה (או"ח צח, א) שחסידים הראשונים היו מגיעים בתפילתם להתפשטות הגשמיות וקרוב למעלת הנבואה, כזו מדרגה היו מגיעים בתפילה, ולכן כבר לא היו צריכים ללמוד מוסר, כי שלושת התפילות ביום היו עבורם המוסר הכי טוב שיכול להיות!

וכך כתב בספר הכוזרי (מאמר ג') ששלושת התפילות ביום הם כמו מזון הגוף, שצריך לאכול כמה פעמים ביום, וכל מזון מחזק את הגוף לשעתו, וכעבור זמן מהאכילה נחלש הגוף וצריך שוב לאכול, כך גם הנפש זקוקה למזון רוחני, והתפילה היא מזון הנפש, שכל תפילה משפיעה חיזוק האמונה וטהרת הנפש, וכעבור זמן מהתפילה נחלשת השפעתה וצריך שוב להתפלל לחיזוק הנפש, וכאשר התפילה היא בכוונה כראוי אזי האמונה מתחזקת ומתחזקת בזה.

וידוע גם בדור האחרון ממרנן החזון איש והגרי"ז זצ"ל, שתפילתם הייתה בהתפשטות הגשמיות, וכפי שמסופר על החזו"א שפעם אחת באמצע התפילה הייתה שאלה של פיקוח נפש, וניגשו לשאול אותו, ודיברו אליו ולא שמע, עד שהיו צריכים

לנענע אותן, כי היה מרוכז כולו בתפילתו עד שכל החושים הגשמיים היו בטלים אצלו.

וכך מסופר גם על הגרי"ז שהיה מתפלל שמונה עשרה בקול רם לצורך הכוונה, ופעם אחת בראש חודש שמעו איך שהוא מתפלל ושוכח יעלה ויבוא, והעירו ואמרו לו יעלה ויבוא! אך הוא לא שמע, ולאחר שמונה עשרה כשאמרו לו ששכח, אמר למה לא אמרתם לי...

מסילת ישרים יהיה מנהלך

ועם כל זה שתפילתו של הגרי"ז הייתה בהתפשטות הגשמיות כזו, אף על פי כן למד מוסר בכל יום, כפי ששמעתי מאדם נאמן כי בכל בוקר היה הגרי"ז לומד פרק במסילת ישרים, וכשסיים ללמוד את הפרק האחרון ביקש אותו אדם מבנו של הגרי"ז שיראה מה ילמד אביו למחר, ובדק וראה שהתחיל שוב מסילת ישרים מתחילת הספר.

ומדוע מסילת ישרים? – כיון שידוע שרבי חיים מוואלוז'ין אמר לתלמידו רבי זונדל מסלנט "כל ספרי מוסר טוב ללמוד אך ספר מסילת ישרים יהיה מנהלך", כל ספרי המוסר הם טובים ומשפיעים, אך בפרט ספר מסילת ישרים הוא "המנהל", שנותן דרך ושיטה לפי כוחות הנפש כיצד להיות בעל אמונה, והאיך להתקדם בכל המדרגות ולהיות בעל זהירות וזריזות ונקיות וכל המדרגות עד קדושה, המסילת ישרים נותן "דרך" ו"שיטה" לזה.

וכיוצא בזה שמעתי שמרן הגאון רבי ברוך בער זצ"ל התבטא ואמר פעם על השערי תשובה לרבינו יונה (באדיש) "ער האט אויסגעטראטן א שוסיי פון תשובה" – השערי תשובה סלל לנו כביש של תשובה! וכך גם המסילת ישרים נותן דרך ומסילה כיצד להתקדם בכל המדרגות בעבודת השם.

ואמנם השערי תשובה נותן דרך בפרט על "תשובה", ושמעתי כי החפץ חיים בשיחותיו היה מזכיר הרבה מספר שערי תשובה, והיה מביא את לשונו של רבינו יונה ומבארו.

כולנו "בעלי תשובה" וצריכים תשובה

ובאמת אנחנו כולנו "בעלי תשובה", כל אחד צריך תשובה, ואין מי שלא צריך תשובה, כל אחד ואחד אם יפשפש במעשיו מיום עמדו על דעתו, מגיל בר מצוה, וכי לא היה שום ביטול תורה, הרי זה דבר שכמעט לא שייך במציאות.

ואפילו מי שאינו יודע בעצמו על דבר שנכשל וצריך תשובה, מכל מקום הרי אפשר להשיג עוד מדרגה, וצריך תשובה על זה שלא הגיע למדרגה יותר גבוהה, כמו שידוע מרב סעדיה גאון שבכל יום היה עושה תשובה על היום שעבר, כי בכל יום נוסף לו תוספת הכרה בגדולת הבורא, וצריך לחזור בתשובה על זה שביום הקודם לא ידע להחשיב את הקב"ה כל כך כמו שהוא מחשיב היום.

וזהו גם כן חטא, שהיה חסר את שלמות המדרגה הזו [כמו שנתבאר במקום אחר כי ענין חטא אינו דווקא כשעובר עבירה, אלא כל חיסרון שלמות נחשב חטא, כי חטא הוא לשון חיסרון כמו שכתוב (מלכים א' א, כא) "והייתי אני ובני שלמה חטאים" ופירש רש"י: חסרים ומנועים מן הגדולה כמו אל השערה ולא יחטיא].

תורת היראה - תבלין ליצר הרע

ובאמת אמרו חז"ל (קידושין ל, ב) בראתי יצר הרע בראתי לו תורה תבלין, וכתב רבי ישראל סלנטר באיגרת המוסר, "ואין חילוק באיזה דבר תורה שיהיה עסקו, תצילנו מחטא. אם יעסוק בענין שור שנגח את הפרה וכיוצא, תצילנו גם מלשון הרע וכיוצא, הגם כי אינם שייכים זה לזה, רק רוחניות התורה תשמרנו", אמנם כתב שם כי "הנשגב והעיקר בשימוש רפואות התורה לתחלואי היצר הוא ללמוד בעוז ועיון עמוק היטב דיני העבירה עצמה ההלכה עם כל סעיפיה", כגון לגאווה – תורת הגאווה וכו'. עיין שם מה שהאריך בזה.

ובספר אור ישראל (מכתב י"ד) כתב "אכן בכלל נודע אם כי הניסיון יורנו, להיות עובד השם ית"ש גם במדרגה נישאה בלי לימוד המוסרי, אך ההתהפכות מרע לטוב בלי לימוד המוסרי היא כמו בקשת הראיה בלי עין ושמיעה בלי אוזן", היינו שאדם יכול להיות עובד השם בהתלהבות ובמדרגה גדולה גם בלי לימוד המוסר, אבל ההתהפכות מרע לטוב שישתנה טבע המידות, זה שייך רק עם לימוד המוסר, כי צריכים לזה עבודה מיוחדת על המידות עצמן, על פי חכמת הנפש שבספרי המוסר, להשפיע ולהשפיע על עצמו עד שישתנה.

ויכול להיות אדם שהמידות שלו אינן מושלמות, אבל הוא עובד על עצמו, ובמשך הזמן ההרגל נעשה לו לטבע עד שהוא נעשה בעל מידות טובות מאד! ואפילו אדם שבטבעו לא היה בעל מידות טובות כל כך, ואינו אשם בזה, מפני שהוא נולד כך, אף על פי כן צריך לתקן את מידותיו ולהרגיל את עצמו במידות הטובות, כמו שכתוב (ויקרא יט, יח) ואהבת לרעך כמוך, וחיוב הוא על כל אחד ואחד שתהיה בלבו

אהבת הבריות, וכן להיזהר בכבוד חברו ומאונאת דברים, זה חיוב, ואפשר, על ידי חינוך תמידי אדם יכול להשתנות.

גם במשנה ברורה (א, יב) כתב בשם אחרונים כי "תבלין היצר הרע הוא תוכחת מאמרי חז"ל", ואמנם כל דברי תורה הם תבלין, אך התבלין המועיל יותר הוא תורת היראה, ללמוד ספרי מוסר המבארים מה זה יראת שמים, גיהינום וגן עדן, לדעת שיש גיהינום בעולם הזה ובעולם הבא, ולפחד מן הגיהינום, והפחד שובר את היצר הרע של טבע הגוף, כמו שאמרו (ב"ב י, א) גוף קשה פחד שוברו.

שויתי השם לנגדי תמיד

וזה מה שהביא הרמ"א בשולחן ערוך סימן א' מדברי הרמב"ם במורה נבוכים "שויתי השם לנגדי תמיד הוא כלל גדול בתורה ובמעלות הצדיקים אשר הולכים לפני האלוקים", לזכור תמיד ולא להסיח דעת מן האמונה, וכשאדם זוכר כל הזמן שעין רואה ואוזן שומעת וכל מעשיך בספר נכתבין (אבות פ"ב) זה משפיע על כל הנהגתו!

וכפי שהמשיך הרמ"א שם "כי אין ישיבת האדם ותנועותיו ועסקיו והוא לבדו בביתו כשיבתו ותנועותיו ועסקיו והוא לפני מלך גדול, ולא דיבורו והרחבת פיו כרצונו והוא עם אנשי ביתו וקרוביו כדיבורו במושב המלך, כל שכן כשישים האדם אל לבו שהמלך הגדול הקב"ה אשר מלוא כל הארץ כבודו עומד עליו ורואה במעשיו וכו', מיד יגיע אליו היראה וההכנעה בפחד השם יתברך ובשתו ממנו תמיד". זוהי ההשפעה של ה"שויתי", שאדם זוכר כל הזמן שהקב"ה רואה אותו, וזה משפיע על כל הנהגתו שתהא הנהגה אחרת.

תפילה על עצמו ועל אחרים

ואמנם יחד עם זה צריכים גם תפילה, לזכות לסייעתא דשמיא, ועל זה מבקשים בכל יום השיבנו וכו' והחזירנו בתשובה שלמה, שנזכה לסייעתא דשמיא לשוב בתשובה שלמה, ומבקשים בלשון רבים, לא רק על עצמנו, אלא על כלל ישראל, וכל המתפלל על חברו הוא נענה תחילה (ב"ק צב, א), לכן כל התפילה היא בלשון רבים.

אמנם בסוף התפילה יש בקשה אחת בלשון יחיד, אלוקי נצור לשוני מרע וכו', ולמקללי נפשי תידום וכו', וכל החושבים עלי רעה מהרה הפר עצתם וקלקל

מחשבתם. ונראה לפרש "רעה" כמו שדרשו חז"ל (נדרים כב, א) על הפסוק וגם רשע ליום רעה – אין רעה אלא גיהנום, ולפי זה "כל החושבים עלי רעה" היינו אלו שרוצים להחטיא אותי ולהכשילני, "הפר עצתם וקלקל מחשבתם" שלא יכשילו אותי.

אלו הם דברים פשוטים וחשובים, שצריכים סייעתא דשמיא לזכות לקיים אותם, יהי רצון שנזכה לסייעתא דשמיא!



י"א ניסן תשע"ו

תכלית המכות "וידעתם כי אני השם"

אנחנו עומדים בחודש ניסן שבו הייתה יציאת מצרים, וקודם לזה היו כל ההכנות ליציאת מצרים, עשרת המכות וכל הניסים. וכבר דיברנו כי תכלית כל האותות והמופתים שהיו ביציאת מצרים, היה בשביל חיזוק האמונה, וכפי שמוזכר כמה פעמים בפסוקים (שמות ו, ג; ב, ועוד) "וידעתם כי אני השם", היינו שכלל ישראל יראו את ההשגחה ויתחזקו באמונה שהכל בידי שמים, וגם "וידעו מצרים כי אני השם" (שם ז, ה; יד, ד; יח) שגם המצרים יקבלו אמונה מכל הניסים והמכות.

ובאמת זה השפיע, כמו שכתוב (שם י, ז) ויאמרו עבדי פרעה אליו עד מתי יהיה זה לנו למוקש וגו' הטרם תדע כי אבדה מצרים, וגם פרעה עצמו שבתחילה אמר (ה, ב) "מי השם אשר אשמע בקולו", "לא ידעתי את השם", ולא האמין כלל שיש מציאות השם, אלא היה סבור שכוחות הטבע הם השולטים בעולם, גם הוא לאחר המכות האמין ואמר (ט, כז) "השם הצדיק", "העתירו אל השם" (שם כח ועוד), וזו הייתה המטרה של כל המכות, שכלל ישראל וגם המצרים יקבלו אמונה – "וידעתם כי אני השם"!

ומצינו בפסוקים (ריש פרשת וארא) ארבע לשונות של גאולה "והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי", וכפי הנראה שנרמזו בזה ארבע דרגות של אמונה שזכו כלל ישראל ביציאת מצרים, על ידי שראו את ההשגחה בכל שלבי הגאולה: והוצאתי והצלתי וגו', וכל לשון הוא מדרגה יותר גדולה שזכו באותה הגאולה.

"ולקחתי" בגאולה השלמה על ידי חיזוק האמונה

ובבעל הטורים כתב עוד שלשונות אלו מכוונים כנגד ארבע גלויות, שגם הגלויות נועדו להביא לחיזוק האמונה, "ובאחרון כתיב ולקחתי כנגד אדום, ועל כן כתיב ביה ולקחתי, כאדם הלוקח בחזקה, שהוא קשה מכולם", היינו שהלשון האחרון נאמר על גלות אדום, שהוא הגלות האחרון, ועל זה נאמר "ולקחתי" – שעל ידי העמידה בניסיונות הגלות וחיזוק האמונה, יזכו למדרגה של "ולקחתי" בגאולה השלמה.

וחודש ניסן הוא הזמן שבו זכו למדרגה הגדולה של אמונה, שכבר היו ראויים ליציאת מצרים, לאחר שראו את כל הניסים הגלויים והתחזקו באמונה, ומדרגות האמונה הללו היו גם הכנה לקבלת התורה.

חודש ניסן זמן המסוגל לחיזוק האמונה

ומצינו שאמרו חז"ל (ר"ה יא, א) בניסן נגאלו אבותינו ממצרים ובניסן עתידין להיגאל, היינו כמו שגאולת מצרים הייתה בחודש ניסן, כך גם הגאולה העתידה תהיה בניסן, וצריך ביאור מה השייכות בין זה לזה, ומדוע אם גאולת מצרים הייתה בניסן גם הגאולה העתידה תהיה באותו הזמן?

והביאור בזה כי הרי גאולה צריכה זכויות, צריכים זכויות כדי לזכות לגאולה, ובניסן נגאלו ממצרים על ידי הזכויות והאמונה שהייתה אז, כמו שכתוב (ירמיה ב, ב) זכרתי לך חסד נעורייך אהבת כלולותייך לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה, והיינו שיצאו למדבר ולא שאלו שאלות, אף שלא היה להם אוכל, רק שיירי מצה ומרור [כמו שפירש רש"י על הפסוק (שמות יב, לד) משארותם צרורות בשמלותם על שכמם], הם לא שאלו שאלות, ויצאו למדבר באמונה שלמה. כזו אמונה הייתה באותו הזמן, ובזכות האמונה נגאלו.

ונמצא שחודש ניסן הוא הזמן שהיה חיזוק האמונה, וידוע שכל זמן שהייתה בו איזה השפעה טובה, ההשפעה חוזרת בכל שנה בהגיע אותו הזמן, כמו שכתב הרמח"ל (דרך השם ח"ד פ"ז) "שכל תיקון שנתקן ואור גדול שהאיר בזמן מהזמנים, בשוב תקופת הזמן ההוא, יאיר אור מעין האור הראשון, ותחודש תולדת התיקון ההוא במי שקיבלו", ואם כן בחודש ניסן בכל שנה חוזרת ההשפעה של חיזוק האמונה.

וכן מה שחג הפסח נקרא "זמן חירותנו", ולכאורה הרי החירות הייתה בשנה שיצאו ממצרים, ומדוע זה נקרא זמן חירותנו גם עכשיו? אבל הענין הוא, כי חירות

הכוונה לחירות רוחנית, חירות מיצר הרע, שהנשמה שולטת על הגוף, ולזה זוכים על ידי עסק התורה, כמו שאמרו חז"ל (אבות ו, ב) אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה, ובחג הפסח זהו הזמן שזכו לחירות רוחנית מטומאת מצרים, ובכל שנה ושנה באותו הזמן חוזרת ההשפעה שאפשר לזכות לחירות מיצר הרע, ולכן זה נקרא "זמן חירותנו" בכל שנה.

ספירת העומר: אהבת התורה והשתוקקות לקבלתה

וכל זה היה הכנה לקבלת התורה, שהתחזקו באמונה, והתרחקו מטומאת מצרים, וגם הייתה להם אהבת תורה, שחיכו והשתוקקו מאד לקבלת התורה, וכפי שביאר בספר החינוך (מצוה ש"ו) שזהו ענין מצות ספירת העומר "לפי שכל עיקרן של ישראל אינו אלא התורה... והיא העיקר והסיבה שנגאלו ויצאו ממצרים כדי שיקבלו התורה בסיני ויקיימוה... נצטוונו למנות ממחרת יום טוב של פסח עד יום נתינת התורה, להראות בנפשנו החפץ הגדול אל היום הנכבד הנכסף ללבנו, כעבד ישאף צל, וימנה תמיד מתי יבוא העת הנכסף אליו שיצא לחירות, כי המנין מראה לאדם כי כל ישעו וכל חפצו להגיע אל הזמן ההוא", עכ"ד.

והיינו כי כשיצאו בני ישראל ממצרים, ידעו שתכלית יציאת מצרים היא לקבל את התורה בהר סיני, וכפי שאמר הקב"ה למשה רבינו (שמות ג, יב) בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלוקים על ההר הזה, וחיכו לקבלת התורה בכליון עיניים, וספרו את הימים, "כעבד ישאף צל" – כמו עבד שידוע שהוא עתיד להשתחרר בעוד זמן מה, שהוא סופר את הימים, ושמח בכל יום שעובר, שמתקרב יותר למועד שחרורו, כך הייתה ציפייתם של בני ישראל לקבלת התורה, שחיכו לזה מאד, מרוב אהבת התורה שהייתה בהם.

וכל אלו הן מדרגות של אהבת תורה וחיזוק האמונה שזכו בני ישראל ביציאת מצרים שהייתה בחודש ניסן, ולכן "בניסן נגאלו", מפני שאז הגיעו למדרגת אמונה כזו שבזכותה היו ראויים להיגאל, וכך גם "בניסן עתידין להיגאל" היינו משום שבחודש ניסן חוזרת ההשפעה של חיזוק האמונה, כפי שהיה באותו הזמן בעת יציאת מצרים, והוא זמן המסוגל לחיזוק האמונה, ובזכות האמונה עתידין להיגאל.

הניסים ומדרגת האמונה בגאולה העתידה יותר מיציאת מצרים

וכתוב (מכה ז, טו) "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות", היינו שבגאולה העתידה יהיו נפלאות כמו שהיו ביציאת מצרים, ויותר מזה כתוב (ירמיה כג, ז-ח) "הנה

ימים באים נאום השם ולא יאמרו עוד חי השם אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי השם אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם וישבו על אדמתם", היינו שבגאולה העתידה יהיו ניסים גדולים יותר מיציאת מצרים, עד כדי כך שיציאת מצרים תהיה טפלה לזה (עיין ברכות יב, ב).

והענין בזה שעל ידי כל הניסים והנפלאות שיהיו בגאולה העתידה, יקבלו חיזוק האמונה יותר ממה שהיה בעת יציאת מצרים, ובזכות מדרגת האמונה שתהיה אז, יזכו לגאולה השלמה.

ויאמינו בהשם ובמשה עבדו

וכאמור ביציאת מצרים הגיעו כלל ישראל למדרגה גבוהה של אמונה, על ידי שראו את ההשגחה בכל הניסים, כמו שכתוב (שמות יד, לא) וירא ישראל את היד הגדולה וגו' ויאמינו בהשם ובמשה עבדו.

וראיתי מפרשים (אבן עזרא וע"ע בהעמק דבר להנצי"ב) שאין זו עוד אמונה במשה, אלא הכוונה שהאמינו במשה "שהוא עבדו", כלומר שמשה רבינו הוא עבד השם, והעבד אינו עושה שום דבר מדעתו, רק מה שיעונו האדון, והאמינו שכל מה שמשה רבינו עושה, זה לא הכוח של משה אלא בידי שמים, וכפי שאמר משה רבינו בעצמו (שמות טז, ז) "ונחננו מה", וזוהי האמת, שאין שום כוח ושליטה בידי אדם, אלא הכל בידי שמים.

ומה שאמרו חז"ל (עיין מו"ק טז, ב) צדיק גוזר והקב"ה מקיים, היינו שמן השמים מתחשבים בדבריו של הצדיק, שכוונתו לשם שמים, ומאחר שהצדיק רוצה שכך יהיה, מן השמים מתחשבים בזה בזכותו של הצדיק, שיהיה לו נחת רוח על ידי שיתמלא רצונו.

חוסר התבוננות באמונה "מקוצר רוח ומעבודה קשה"

ומצינו עוד במדרגת האמונה של בני ישראל קודם יציאת מצרים, שאחרי כל הלשונות של גאולה כתוב (שמות ו, ח-ז) וידעתם כי אני השם וגו' והבאתי אתכם אל הארץ וגו', ופירש הספורנו שם כי בא לומר בזה שביאתם לארץ תלויה במדרגת האמונה והביטחון שתהיה להם, כמו שכתוב "וידעתם כי אני השם", אבל הם "לא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה" (שם ט), היינו שמחמת העבודה הקשה לא נתנו לב להתבונן ולהאמין, ורק מאוחר יותר, כשראו את כל הניסים הגלויים,

אז התחזקו והגיעו למדרגה הגבוהה של אמונה, אבל קודם לזה כשהיו במצרים תחת קושי השעבוד, לא היה להם יישוב הדעת להתבונן, והיו חסרים בשלמות האמונה.

ואף על פי שגם בשעת השעבוד היו מאמינים, כמו שכתוב (שמות ד, לא) ויאמן העם, מכל מקום כפי הנראה "וידעתם" זוהי דרגה גדולה יותר של אמונה, והם לא קיימו את ה"וידעתם" מקוצר רוח ומעבודה קשה, ולכן לא נתקיים בהם ה"והבאתי", ולא זכו להיכנס לארץ רק בני הדור השני שנולדו במדבר.

הצורך בחיזוק תמידי נגד היצר הרע

ואמנם גם לאחר שזכו למדרגת האמונה הגבוהה ביציאת מצרים, היו ניסיונות נגד האמונה, כמו שאמרו חז"ל (אבות ה, ד) עשרה ניסיונות ניסו אבותינו את המקום ברוך הוא במדבר שנאמר וינסו אותי זה עשר פעמים ולא שמעו בקולי, והיינו שהיה חיסרון באמונה, למרות שכבר היו במדרגה גבוהה של אמונה, זהו כוח היצר הרע שמתגבר ומפתה כל הזמן, וצריכים תמיד חיזוק כנגדו.

כמו שאמרו חז"ל (ברכות לב, ב) ארבעה צריכין חיזוק ואלו הן תורה ומעשים טובים תפילה ודרך ארץ, ופירש רש"י "שיתחזק אדם בהם תמיד ובכל כוחו", תמיד צריכים חיזוק מפני שהיצר הרע גם כן מפתה תמיד, וכמו שכתב החובות הלבבות (שער יחוד המעשה פ"ה) "שאתה ישן לו והוא ער לך".

וצריכים חיזוק ראשית בתורה, שהיצר הרע מפתה לביטול תורה ומפריע ללמוד, וכן בתפילה היצר הרע מבלבל הכוונה, שהתפילה לא תהיה עם כל הלב, ומעשים טובים זה מידות טובות, גם בזה היצר הרע מונע ומקלקל את המידות הטובות, אפילו אדם שנולד עם מידות טובות, כידוע שהמידות עוברות בתורשה, אף על פי כן יש יצר הרע נגד המידות הטובות, ולפעמים אין זה ניכר בגלוי, אבל בלב היצר הרע מפתה ומשפיע עליו, שתהיה לו איזה קפידא, ושלא "יפרגן" למישהו, או איזה תאוה או קנאה ושנאה, כל הדברים האלו שייכים גם באדם שהוא בעל מידות טובות בטבעו, שהיצר הרע מפתה תמיד, וצריכים תמיד חיזוק כנגדו.

כל מצבי האדם ניסיונות עבירו לחזקו באמונה

וחודש ניסן הוא זמן המסוגל לחיזוק האמונה, שאז חוזרת ההשפעה של אמונה, ואפשר לנצל את הזמן להוסיף חיזוק האמונה, על ידי ספרי מוסר, וגם על ידי מחשבות, לחשוב מחשבות של אמונה, שהכל בידי שמים, ושום דבר אינו מקרה,

כל מה שקורה בעולם, וכל מה שקורה עם האדם עצמו, מה שהוא מרגיש טוב או להיפך, אם הוא שמח או חיסרון שמחה, הכל בידי שמים, ובית דין של מעלה פסקו עליו שכך יהיה איתו.

וכל המצבים שיש לאדם הם ניסיונות עבורו, בין אם יש לו צער, או שיש לו שמחה, הכל ניסיונות, כמו שכתב המסילת ישרים פרק א' כי כל ענייני העולם בין לטוב בין לרע הנה הם ניסיונות לאדם, העוני מצד אחד והעושר מצד אחד, כענין שאמר שלמה פן אשבע וכיחשתי ואמרתי מי השם, ופן אורש וגנבתי וכו' עיין שם.

האדם נמצא תמיד בניסיון, ואין רגע שהוא לא בניסיון, בכל רגע יש ניסיון מה לעשות ומה לדבר ומה לחשוב, וצריך יישוב הדעת לעמוד בניסיון ולא להיכשל, בפרט ניסיונות של מחשבה – יותר קשה, כי במעשים אפשר לעשות או לא לעשות, וכן בדיבור, אבל במחשבה לשלוט על המחשבה, שהמחשבה תהיה מחשבה אמיתית, מחשבה של מצוה, ושלא יהיה ח"ו חטא במחשבה, וכן דבקות המחשבה בתורה, זה קשה מאד.

ועיקר הדבקות בו יתברך היא על ידי דבקות במחשבה, אמנם יש גם דבקות במעשים ובדיבור, אך בפרט במחשבה, כגון בשעת האכילה לחשוב בדברי תורה, אפשר לעשות כן, ואין זה מפריע לאכילה... כמו שאם יש לאדם איזה טרדה גשמית, אם יש לו עסקים ויש חשש הפסד או רווחים, הרי הוא חושב על זה גם בשעת האכילה ואינו מסיח דעת, כך בדברי תורה, זה לא סתירה, ואפשר לאכול ולחשוב באותו הזמן.

וישנם בעלי כישרונות מיוחדים שיכולים גם לדבר ולחשוב, כמו שידוע על מרן הגאון רבי חיים עוזר זצ"ל, שהיו באים לדבר איתו בענייני הציבור או בעניינים פרטיים, והוא היה מקשיב ושומע, ובאותו הזמן גם היה מדבר, וגם חושב בדברי תורה, עד כדי כך היה בכוחו לשמוע לדבר ולחשוב באותו הזמן על שלושה עניינים שונים, וכן זכורני ממו"ח הגרי"ז דיסקין זצ"ל שהיה עוסק לחשוב איזה חשבונות, מה שצריך ריכוז המחשבה, ובאותו הזמן גם היה שומע ומדבר עם מי שבא להתייעץ עימו, וזהו כישרון מיוחד.

על כל פנים יש להשתדל עד כמה שאפשר בשליטת המחשבה, שהמחשבה תהיה דבוקה בתורה ובאמונה, וצריכים סייעתא דשמיא לזה, הכל תלוי בסייעתא דשמיא, ובפרט המחשבה, והדבר הראשון המועיל לזה הוא לימוד המוסר, אבל לימוד המוסר לבד אינו מספיק, כי אף שזה משפיע, אם אחרי הלימוד שוכחים ומסיחים דעת, יורדת ההשפעה! וכמו שכתב באיגרת הגר"א "אבל חס ושלום לא תהיה

התכלית לקריאה לבד" וכו' עיין שם, וצריך גם לאחר הלימוד לחשוב על מה שלמד ולא להסיח דעת מזה. אמנם אי אפשר לחשוב בכפייה, ואי אפשר להכריח את המחשבה, כי אדם חושב על מה שמעניין אותו, ורק מה שחושבים מתוך התעניינות משפיע.

וכשאדם חי עם האמונה הוא חי חיים טובים ומאושרים, ואין בלבו קפידא על שום אדם, כי גם אם משהו גרם לו איזה צער, אין זו סיבה להקפיד עליו, שהרי הצער נגזר מן השמים, ואם פלוני לא היה מצער, היו שולחים מן השמים משהו אחר שיצער, כי כך נגזר שיהיה צער, וכן כשיש איזה שמחה או הצלחה, הכל מן השמים, וכשיש הצלחה גשמית אולי זה ניסיון, ושמה הוא מהרשעים שמקבלים עולם הזה במקום העולם הבא, וכך בכל דבר יש להתבונן ולחשוב על פי האמונה, וחודש ניסן הוא הזמן המסוגל לזה.

השמחה בימי ניסן ובכל השנה

והכל צריך להיות מתוך שמחה, בפרט בימי ניסן שהם ימי שמחה, צריך להשתדל להיות בשמחה, ולשמוח בחלקו, כמו שאמרו באבות פ"ו שהתורה נקנית בארבעים ושמונה דברים, ושניים מתוכם הם: בשמחה, והשמח בחלקו. וביארו המפרשים כי בשמחה היינו בשעת הלימוד, ושמח בחלקו היינו גם בזמן שאינו לומד.

בשעת הלימוד יש שמחה, ראשית מצד ההנאה שיש בלימוד עצמו, שהלימוד מעניין ומשמח את הלב, כמו שכתוב (תהלים יט, ט) פיקודי השם ישרים משמחי לב, וגם שמחה מתוך הכרת החשיבות והזכות הגדולה שבלומד התורה, שזה יותר מכל המצוות, והעוסק בתורה שכינה שרויה עימו (אבות ג, ו) והוא זוכה להיות יחד עם השכינה, וגם הקב"ה שונה כנגדו (תדא"ר פ"ח ועיין גיטין ג, ב), ועוזר לו להבין את מה שהוא לומד, כפי שאנו אומרים בחתימת הברכה "המלמד תורה לעמו ישראל" (עיין ב"ח וט"ז או"ח סימן מ"ז), וכשאדם יודע את זה הרי הוא שמח שמחה עצומה ומאושר שהוא זוכה ללמוד ולעסוק בתורה.

זוהי השמחה שיש מחמת הלימוד עצמו, וגם שמח בחלקו אפילו כשאנו לומד, לשמוח ולהאמין שכל מה שנעשה עימו זה לטובה כמו שאמרו (ברכות ס, ב) כל דעביד רחמנא לטב עביד, וכפי שהיה אומר נחום איש גו"ז "גם זו לטובה" (תענית כא, א), ושמעתי פעם מאדם שאמר באידיש "עס איז געווען גוט, און עס וועט זיין גוט, און עס איז גוט", כלומר: היה לי טוב כל הזמן, ויהיה לי טוב, וגם עכשיו טוב לי!

והוא היה אדם חולה וחלש מאד, שבקושי דיבר, אבל היה בעל מדרגה באמונה, ועבר את השואה, וניצל בניסים, וחיבר ספר 'דף של ספינה', על פי הגמרא ביבמות (קכא, א) "אמר רבן גמליאל פעם אחת הייתי מהלך בספינה וראיתי ספינה אחת שנשברה והייתי מצטער על תלמיד חכם שבה ומנו רבי עקיבא וכשעליתי ביבשה בא וישב ודן לפני בהלכה אמרתי לו בני מי העלך אמר לי דף של ספינה נזדמן לי וכל גל וגל שבא עלי נענעתי לו ראשי", וכך האדם הנ"ל קרא לספרו 'דף של ספינה', כי האמונה החזיקה אותו, וזכה לאריכות ימים בזכות האמונה.

ובעמדנו בחודש ניסן, זהו זמן שיש בו השפעה של אמונה, וצריכים לנצל את הזמן המסוגל לחיזוק האמונה. יהי רצון שנזכה לסייעתא דשמיא בזה, לנצל את הזמן לחיזוק האמונה.



ח' ניסן תשע"ג

התעלות ממדרגת עם למדרגת בנים

אנו אומרים בתפילת מעריב בברכה של יציאת מצרים: כי הוא השם אלוקינו ואין זולתו ואנחנו ישראל עמו, היינו שכלל ישראל מכונים "עמו" של הקב"ה, וכן בהמשך ויוצא את עמו ישראל מתוכם, שוב מכונים בתואר עמו, אבל אחר כך משתנה היחס ומכונים "בנים": המעביר בניו בין גזרי ים סוף, וראו בניו גבורתו וכו', מלכותך ראו בניך, וצריך ביאור בטעם הדבר, למה מתחילים בלשון עמו ומסיימים בלשון בנים.

ונראה מזה כי בתחילה היו כלל ישראל במדרגה של עם, כמו מלך ועבדים, ובהמשך התעלו למדרגת בנים, וזכו לקרבת אלוקים כמו אב ובן, ויש להתבונן אימתי היה השינוי במדרגתם.

הנה בתחילה מזכירים "ואנחנו ישראל עמו", כל זמן שהיו ישראל במצרים, היו עדיין במדרגת עם, ולא במדרגת בנים, מפני שהיו שקועים במ"ט שערי טומאה של מצרים, וגם בשעת יציאת מצרים עדיין היו במדרגת עם, כפי שמזכירים בנוסח הברכה "ויוצא את עמו ישראל מתוכם", היינו שגם בשעת היציאה, ויוצא, היו במדרגת עמו, כי עדיין היו מושפעים מטומאת מצרים, ורק אחר כך בשעת קריעת

ים סוף נתעלו למדרגת בנים, כפי שמזכירים בהמשך הברכה "המעביר בניו בין גזרי ים סוף", ואז זכו לקרבת אלוקים כמו אב ובן, ויש להבין מה נשתנה בקריעת ים סוף שאז זכו למדרגת בנים מה שלא זכו קודם.

המדרגה הגבוהה בקריעת ים סוף

ובאמת אנו רואים שבקריעת ים סוף זכו להשגות ומדרגות גבוהות של נבואה, כמו שאמרו חז"ל (מכילתא בשלח ג) ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי בנבואה, וכן הובא ברש"י על הפסוק (שמות טו, ב) "זה קלי ואנוהו" שהקב"ה בכבודו נגלה עליהם והיו מראין אותו באצבע, כזו דרגה של נבואה מוחשית זכו בשעת קריעת ים סוף, וקודם לא זכו לזה, וצריכים להבין מה ארע בשעת קריעת ים סוף ומה נשתנה אז, שהגיעו למדרגות גבוהות כאלה מה שלא זכו קודם בשעת יציאת מצרים.

ונראה בזה, ובהקדם מה שיש להתבונן עוד בפסוקי שירת הים, שכל תחילת השירה נאמרה בלשון "נסתר", כגון אשירה להשם כי גאה גאה, לא אמרו גאית אלא גאה, סוס ורוכבו רמה בים, לא רמית אלא רמה, וכן כל ההמשך השם איש מלחמה השם שמו, מרכבות פרעה וחילו ירה בים וגו', הכל אמרו בלשון נסתר, עד תהומות יכסיומו ירדו במצולות כמו אבן, ומשם נהפך הכל ללשון "נוכח", ימינך השם נאדרי בכוח וגו', וברוב גאונך תהרוס קמיך וגו', וברוח אפיך נערמו מים וגו', מי כמוכה באלים וגו', וצריך ביאור למה השתנה הלשון.

ונראה כי בתחילה לא היו כלל ישראל בדרגת נבואה ברורה כל כך לומר שירה בלשון נוכח, רק בלשון נסתר, אבל אחר כך התעלו במדרגתם וזכו לדרגת נבואה ברורה יותר, וכבר אמרו בלשון נוכח.

כשטבעו המצרים בים פסקה השפעתם

ואימתי היה השינוי במדרגתם? אחרי "תהומות יכסיומו ירדו במצולות כמו אבן" – לאחר שהמצרים טבעו בים ונאבדו מן העולם, אז כלל ישראל התעלו במדרגתם וכבר היו יכולים לומר שירה בלשון נוכח, ואז גם אמרו דברי נבואה על העתיד, כפי שמוזכר בהמשך השירה: תביאמו ותטעמו וגו' השם ימלוך לעולם ועד, ואין זו רק תפילה אלא נבואה שכך יהיה, ונעשו נביאים ממש! שקיבלו דרגה של נבואה.

והטעם שהיה השינוי הזה לאחר טביעת המצרים בים, כי כל זמן שהיו המצרים קיימים בעולם, ובני ישראל ראו אותם מאחוריהם, זה השפיע על בני ישראל חיסרון

במדרגה, ומחמת השפעת טומאתם של המצרים לא היו ישראל יכולים לזכות לכל המדרגות וההשגות הגבוהות.

כמו שמצינו באברהם אבינו (בראשית יג, יד) "והשם אמר אל אברם אחרי הפרד לוט מעמו" ופירש רש"י: שכל זמן שהרשע עימו היה הדיבור פורש ממנו, היינו שכל זמן שהיה אברהם אבינו יחד עם לוט, זה הרחיק ממנו את הקדושה, שלא היה יכול לקבל נבואה, וכך גם כלל ישראל, כל זמן שראו את המצרים, עדיין היו מושפעים מהם, ולא היו יכולים לזכות לכל הדרגות הגבוהות.

ורק לאחר שטבעו המצרים ונאבדו מן העולם, וכלל ישראל כבר לא ראו אותם יותר, אז בטלה לגמרי השפעתם על כלל ישראל, ואז זכו ישראל לכל ההשגות הגבוהות של נבואה שראתה שפחה על הים וכו' – מה שלא זכו קודם, וקיבלו דרגה של נבואה ברורה כל כך שאמרו שירה בלשון נוכח, ואז נתעלו למדרגת בנים, לאחר הניתוק המוחלט מהשפעת טומאת מצרים, כשטבעו המצרים בים סוף.

ניסן זמן המסוגל להתעלות ולהיגאל

והנה אנו עומדים בחודש ניסן, שעליו אמרו חז"ל (ר"ה יא, א) בניסן נגאלו אבותינו ממצרים ובניסן עתידין להיגאל, היינו שחודש ניסן הוא זמן המסוגל לגאולה, כי צריכים זכויות בשביל הגאולה, ובלי זכויות לא שייך גאולה, בשביל הגאולה צריכים להיות בדרגה יותר גבוהה מהרגיל, ובחודש ניסן ביציאת מצרים קיבלו כלל ישראל מדרגה של ראויים להיגאל, ולכן בכל שנה בחודש ניסן זה זמן המסוגל להתעלות בדרגה, והגאולה העתידה גם כן תהיה בניסן, שאז הדרגה של כלל ישראל תעלה עד שיהיו ראויים לגאולה.

ולכאורה הרי בי"ג עיקרים אנו אומרים "אחכה לו בכל יום שיבוא", היינו שלא רק בחודש ניסן, אלא בכל יום אנו מחכים לגאולה.

ויש לבאר לפי מה שאמרו חז"ל (סנהדרין צח, א) רבי יהושע בן לוי רמי, כתיב בעתה וכתוב אחישנה, זכו אחישנה, לא זכו בעתה, היינו שיש זמן מסוים שבו הגאולה מוכרחת להגיע, וזהו "בעתה", אבל יכול להיות גם שהגאולה תהיה יותר מהר, לפני אותו הזמן, אם לכלל ישראל יהיו יותר זכויות, הקב"ה ימהר ויחיש את הגאולה לפני המועד הקבוע לה, וזהו "אחישנה".

ולפי זה נראה [וכן ביאר הטורי אבן בר"ה שם] כי מה שכתוב אחכה לו בכל יום שיבוא, היינו בתורת "אחישנה", אם כלל ישראל יהיו זכאים לזה, אזי הגאולה יכולה להיות בכל יום ולא רק בניסן, וכפי שאמר המשיח לרבי יהושע בן לוי "היום

אם בקולו תשמעו" (כדאיתא בסנהדרין שם), ומה שאמרו בניסן עתידין להיגאל היינו אם הגאולה תהיה "בעתה" בלי אחישנה, אז יצטרכו לחכות לניסן.

בזמנים המסוגלים יש יותר ניסיונות

והנה ידוע כי "זה לעומת זה עשה האלוקים" (קהלת ז, יד), ובזמנים המסוגלים להתעלות יש יותר ניסיונות, וכן ימי חודש ניסן, הם גם תקופת בין הזמנים, ויש בהם ניסיונות של בטלה.

וכבר עורר המהר"ל (בדרוש עה"ת הנדפס בסוף באר הגולה עמ' מו) על הבטלה המצויה בימי בין הזמנים: "שאינן תורתם כי אם באקראי לא תמידים, כי אם לתקופת השנה, ואחר כך יקראו דרור לארץ לכנות הזמן בין הזמנים, וכל אחד הולך בשרירות לבו הרע... וכאילו אין זה זמן לתורה לקרותו 'בין הזמנים', ואם הראשונים הנהיגו כך בודאי היה זה לכמה סיבות עצמיות לתורה כידוע, אך עתה אין זה כי אם להסרת התורה..."

וידוע שימי בין הזמנים נועדו בעיקרם בשביל המלמדים, שהיו עסוקים כל היום עם התלמידים מבוקר ועד ערב, ולפני פסח וסוכות היו המלמדים צריכים לעזור בביתם להכין את צרכי החג, ולא יכלו להמשיך ללמד בניסן ותשרי, וזו הסיבה שנקבע "בין הזמנים", בשביל המלמדים ולא בשביל התלמידים.

אבל למעשה כיון שזה זמן של רפיון בעולם, הרי החיוב גדול יותר, ויש צורך להתאמץ יותר להשלים את מה שחסר, ללמוד עם יותר התמדה ופחות בטלה, ומי שהוא בעל הבנה ואינו מחפש התפרקות והשתחררות מעול תורה, מבין כי אדרבה בימים אלו העול תורה צריך להיות יותר גדול, אך ישנם רבים בעולם שלא מבינים זאת, ושמעתי היום מאחד שאמר לי שאמו דורשת ממנו שבבין הזמנים ילמד פחות, מפני שצריך לנוח, אך באמת זה תלוי כל אחד לפי כוחותיו, וזה שייך לרופא לשער עד כמה הוא זקוק למנוחה.

ניצול הזמן בערב שבת ושבת

וכן גם במשך השנה יש זמנים של רפיון מתורה, כגון בימי ששי ושבת, שבת הוא יום קדוש, יום מנוחה וקדושה, והוא זמן של הצלחה בתורה, וידוע מהמקובלים (בן איש חי שמות שנה ב') שלימוד התורה בשבת חשוב פי אלף ממה שלומדים כל השבוע, אבל המציאות היא שדווקא בשבת יש רפיון מלימוד התורה.

והרמ"א כתב (או"ח סימן ר"צ) "ופועלים ובעלי בתים שאינן עוסקים בתורה כל ימי השבוע, יעסקו יותר בתורה בשבת מתלמידי חכמים העוסקים בתורה כל ימי השבוע, והתלמידי חכמים ימשיכו יותר בעונג אכילה ושתייה קצת, דהרי הם מתענגים בלימודם כל ימי השבוע (בית יוסף סימן רפ"ח בשם ירושלמי)".

והיינו תלמידי חכמים שבמשך השבוע מתאמצים הרבה בלימודם, כפי שהייתה יגיעת התורה בדורות הקודמים, ולומדים כל השבוע בהתמדה גדולה [עיי' לשון הבית יוסף שם: תלמידי חכמים שהם "יגיעים" בתורה כל ימות השבוע וכו'] – הם צריכים בשבת לנוח קצת, אבל על פי רוב המציאות היא שלא מתאמצים כל כך במשך השבוע, ואין צורך במנוחה יתירה בשבת, לכן אדרבה, בשבת החיוב גדול יותר, לנצל את הזמן המסוגל וללמוד יותר בהתמדה. אבל המציאות היא לא כך, ויש רפיון מתורה בשבת.

וכן ערב שבת הוא זמן ההכנה לשבת, וכבר מתנוצצת בו קדושת השבת, וביסוד ושורש העבודה כתב לפי מה שידוע מחז"ל שהגיהינום שובת בשבת, מי שמקדים לקבל שבת משעה מוקדמת, אם נשמתו תהיה בגיהינום, יוציאו אותה מן הגיהינום כבר בערב שבת, משעה שהיה רגיל בעולם הזה לשבות, ובשם עולם להח"ח פ"ד כתב בשם גדול אחד שמשעה שאדם מתחיל בערב שבת להתעסק בצרכי שבת, יוציאו את נשמתו מן הגיהינום, "ודומיא דמוצאי שבת דעד שישלימו ישראל סדריהם אינם נענשים בגיהינום אף שכבר הוא לילה, מטעם דנמשכת קדושת השבת, כן הוא בערב שבת מעת שמתחיל להתעסק בצרכי שבת מתנוצץ עליו קדושת שבת".

ובאמת יש כאלה שעושים כך, ובערב שבת מיד לאחר מנחה גדולה מסיימים להכין את צרכי השבת, ומתלבשים כבר בבגדי שבת (שבת'דיקע) ויושבים ועוסקים בתורה עד כניסת השבת, ומי שעושה כך הרי כנגד אותו הזמן שהוא מוכן לשבת בשעה מוקדמת, יוציאו את נשמתו מן הגיהינום, אבל מי חושב על זה? בדרך כלל לא חושבים על זה. וגם ללא המעלה המיוחדת בזמנים אלו, הרי כל זמן שיכולים ללמוד ולא לומדים זה ביטול תורה.

שקידה והתמדה, השתוקקות לתורה

ומה נקרא התמדה? שמעתי פעם שיש חילוק בין שקדן למתמיד, ומצינו במשנה שאמרו (אבות ב, יד) "הוי שקוד ללמוד תורה" [ובקובץ איגרות חזון איש ח"ג י' כתב: "כי מושג של שקידה אינו תלוי בהארכת הזמן, אלא במסירת האישיות ונתינת הלב במתנה לעיון התורה, וטובה שעה אחת בשקידה והשתוקקות מרבות בעצלותיים,

ואמנם התמדת הלימוד היא תולדה מחויבת מהשקידה, אך ההשתדלות להשגת השקידה דורשת גם הסכמות מכריחות ועריכת מלחמה של השכל עם המידות התאוונות" וכו', עיין שם].

ויש כאלה שכשלוּמדים הם לומדים בריכוז גדול מאד, אבל כשאִינם לומדים הם מסיחים דעת, ויש כאלה שגם בשעה שאִינם לומדים אִינם מסיחים דעת, אלא מחכים כל הזמן "מתי יבוא לידי ואקיימנה", מתי יוכלו כבר לחזור ללמוד, ורוצים לגמור מהר את מה שהם צריכים לעשות, כדי שיוכלו לשוב לתלמודם.

וכן כתב בקונטרס הנהגה ישרה של הגאון רבי זונדל מסלנט [שהיה רבו של הגרי"ס ותלמיד הגר"ח מוואלוז'ין] "בעת אשר יצטרך לעשות צרכי הגוף ההכרחיים כמו לאכול וכו' יראה לחשוב במחשבתו דברי תורה, ויראה לקצר בכל האפשרי, ולחשוב בכל עת אימתי אוכל לילך וללמוד", היינו שגם בזמן שמוכרח להפסיק מהלימוד, יש להשתוקק מתי כבר יגמור עם מה שצריך לעשות, ויוכל לחזור ללמוד.

ויותר מזה, שייך גם לחשוב בלימוד, יש כאלה יחידים ששמתי לב עליהם, שגם בשעה שאִינם לומדים, ועסוקים בדברים אחרים, אִינם מסיחים דעת מלחשוב בדברי תורה, גם בזמן שלא יושבים ליד הגמרא – הראש תפוס בתורה וחושבים בדברי תורה.

ויש הרבה דברי תורה מה לחשוב, על מה שלמד, ועל מה שהוא רוצה ללמוד, או לחשוב על התפילה, יש הרבה מה לחשוב ולהתבונן בביאורי התפילה, או על תשובה, לפשפש במעשיו ולעשות חשבון הנפש, יש הרבה מחשבות קדושות שאפשר לחשוב גם בזמן שאִי אפשר ללמוד.

התבוננות בחסרונות עצמו ובמעלות זולתו

ובקלם אמרו שגם במקומות שאסור לחשוב בהם בדברי תורה, אפשר לחשוב שם על פחיתות האדם, כלומר על פחיתות עצמו, מה הם החסרונות שיש לו. אבל בנוגע לאחרים צריך לראות את המעלות שיש בהם ולא את החסרונות, ושמעתי פעם מחנך שאמר לילדים בכיתה שכל אחד יכתוב מעלות שהוא רואה על השני, והם עשו כך, וזה השפיע הרבה על הנהגתם, שהתרגלו לראות את המעלות בחבריהם.

ובשערי תשובה לרבינו יונה (א, יח) מביא את הפסוק במשלי "בעלוץ צדיקים רבה תפארת ובקום רשעים יחופש אדם", וכתב על זה, פירוש: הצדיקים מפארים

ומכבדים בני אדם על כל מעלה טובה הנמצאה בהם, והרשעים מחפשים מומי בני אדם ושגיאותם להשפילם, ע"כ. היינו שדרך הרשעים לחפש בכל אחד את החסרונות שיש לו, ואילו הצדיקים רואים תמיד את המעלות.

וכן בכל דבר בבריא יא יא להתרגל לראות את הצדדים הטובים ולא את החסרונות, כמו שכתב החובות הלבבות (שער הכניעה פ"ו, וכן בשע"ת ג, ר"ז) על אחד מן החסידים שעבר עם תלמידיו ליד נבלת כלב מסרחת מאד, ואמרו התלמידים כמה מסרחת נבלה זו, ואמר להם החסיד: כמה לבנות שיניה!

בפרט יש להיזהר בשמירת הלשון, ויש כאלה שזה נהפך אצלם לטבע, לא לדבר משהו איזה ביקורת על מישהו, אפילו בצורה עקיפה, החפץ חיים מביא הרבה דוגמאות איך שייך לשון הרע גם בצורה לא ישירה, ולפעמים גם כשמשבחים אדם יש חשש שמתוך שבחו בא לידי גנותו, ויבוא לומר דברי ביקורת עליו.

ובספר שמירת הלשון (שער התבונה פ"ג) כתב על הגאון רבי רפאל מהמבורג בעל "ושב הכהן" שלעת זקנתו היה מבקש מהאנשים הנכנסים אצלו שלא ידברו בביתו אודות שום איש, ועוד מביא שם על גדול הדור אחר שהיה זהיר מאד שלא יישמע על פיו שום שם איש. אמנם מסתבר שאם אומרים מעשה טוב על אדם גדול בדרך לימוד, אין לחוש שיבואו מזה לידי איסור, ואדרבה יכולים ללמוד מן המעשים הטובים, וגם בגמרא מובא הרבה פעמים מעשים שסיפרו אמוראים בדרך לימוד, והזכירו את שמו של בעל המעשה.

הנהגת מידות טובות בערב פסח ובכל השנה

ויש הרבה עובדות מגדולי הדורות שניתן ללמוד מהנהגתם במידות טובות, כמו למשל מעשה שהיה עם מרן החזו"א זצ"ל, שהגיע אליו פעם אדם מתל אביב ובפיו הערה, כי בספר חזון איש שואל שאלה, והשאלה הזאת נמצאת כבר בירושלמי, וכיצד יתכן שאינו מביא דברי הירושלמי, ופתח והראה לחזו"א את דברי הירושלמי בפנים, והחזו"א עיין ואמר: נכון, נכון, וכוונתו הייתה שהוא מסכים עם ההערה, והלך אותו אדם לביתו.

ואחר כך התחיל החזו"א לחשוש אולי אותו אדם לא הבין שהסכמתי עימו, ושלא יצא ממני בפחי נפש וחשב שאני משתמט מלענות לו, ושלא את תלמידו הגרש"פ שטינברג זצ"ל שייסע במיוחד לתל אביב לחפש אחריו ולקרוא לו, והגרש"פ לא הכירו, ורק פעם אחת ראהו כשהיה אצל החזו"א, אבל נסע לבית הכנסת הגדול בתל אביב, ששם היו הרבה מניינים למנחה ולמערב, והיו מסתובבים שם הרבה

אנשים, וקיווה למצוא אותו שם, ואכן באחת התפילות פגש אותו, ואמר לו כי החזו"א מבקש שיבוא אליו.

וחזר הלה לביתו של החזו"א, ונתיישב עימו החזו"א והתחיל להסביר לו, על מה ששאלתני כיצד לא הזכרתי דברי הירושלמי, האמת היא שכאשר כתבתי את הספר ישבתי ללמוד בבית הכנסת בוילנא, ושם כמעט לא היו מצויים ספרים, וגם תלמוד ירושלמי לא היה שם, לכן לא הייתה אפשרות שאדע את הירושלמי. וטרח להסביר לו כן, מפני שהבין שאם יאמר לו סתם שלא למד את הירושלמי לא יאמין לו, ורצה להפיס את דעתו.

אלו הן מידותיו הטובות של מרן החזו"א, שכאשר עלה בלבו איזה חשש שמא נגרם למישהו חלישות הדעת ממנו, מיד שלח שליח מיוחד שייסע עד לתל אביב לקרוא לו ולדבר עימו כדי לפייסו.

ועוד עובדא כיוצא בזה היה עם מרן הגרי"ז זצ"ל, שהיה אדם מהרצליה שהגיע בכל שנה למרן הגרי"ז להביא לו אתרוגים לחג הסוכות, ובשנה אחת ביקש ממנו תלמיד חכם מבני העיר, אם יוכל להצטרף עימו לנסיעתו אל מרן זצ"ל, כי יש לו כמה קושיות בענייני קדשים והוא רוצה להציג בפניו, ואכן באותה שנה הצטרף אותו תלמיד חכם לנסיעה למרן הגרי"ז, והציג בפניו את קושיותיו, ועל כל קושיא ששאל השיבו הגרי"ז: נכון, נכון, והתכוון לומר לו בזה שהוא מסכים לקושיותיו ואין לו תשובה עליהן.

וכשיצא אותו תלמיד חכם מביתו, התחיל הגרי"ז לחשוש, שמא הוא לא מבין שאני מסכים עימו, ושמא הוא חושב שיש לי תשובה ואני משתמט מלענות לו, ושמר הגרי"ז את המקרה בלבו במשך שנה שלמה, ולשנה הבאה כשהגיע אליו שוב האדם מהרצליה שהיה מביא לו אתרוגים, אמר לו הגרי"ז כבדרך אגב, הן בשנה שעברה הגיע עימך תלמיד חכם פלוני מעירכם, ושאל אותי קושיות טובות בקדשים, שלא היה לי מה לענות עליהם, ואמר לו את הדברים בכוונה שיעבירם לאותו תלמיד חכם, ובכך יפיס את דעתו.

אלו הן הנהגות של אנשים גדולים, שחשבו על אחרים, ונזהרו שלא תהיה שום חלישות הדעת לאחרים מחמתם.

בפרט עכשיו בעמדנו בחודש ניסן, ערב חג הפסח, זהו זמן שיש בו הרבה ניסיונות במידות, מפני שצריכים להכין את צרכי החג, ויש קצת לחץ בבית לעזור ולהספיק הרבה דברים, וצריכים לעמוד בניסיון ולהיות במצב רוח טוב, לא להתרגש

ולא להתרגז, ולהתאפק ולא לכעוס, אם כן זהו זמן שצריכים חיזוק, והוא זמן המסוגל להתעלות עם ניסיונות של ירידה. ועצם הדבר שיודעים מזה, זה כבר טוב מאד.

יהי רצון שנזכה לסייעתא דשמיא לעמוד בכל הניסיונות ונזכה לפסח כשר ושמח!



יב

ד' ניסן תשע"ו

בזכות מילה נגאלו: שמירתה במצרים, ומעלת קדושת המילה

הבעל הטורים בתחילת פרשת שמות מביא מדברי חז"ל שבשביל שלושה דברים נגאלו ישראל ממצרים, שלא שינו את שמותם, וששמרו שבת ומילה, ויש להתבונן מה המעלה המיוחדת בדברים אלו.

הנה מה ששמרו מילה במצרים, לכאורה הרי היו חייבים בזה, שכבר נאמר ציווי על המילה לאברהם אבינו, והיו חייבים בזה גם לפני מתן תורה, ואם כן מדוע זה נחשב זכות ומעלה, הרי אם לא היו מלים זה היה חטא, וכנראה במצרים היה בזה ניסיון גדול יותר, והם עמדו בניסיון ושמרו מצות מילה.

וגם יש בזה ענין נוסף שהמילה מוסיפה קדושה ושלמות בנפש האדם, שהרי ערלה היא פגם, והערל פסול לעבודה, ואסור לאכול בתרומה, ולדעת רבי עקיבא ערל הרי הוא כטמא (יבמות עב, ב), ועל ידי ששמרו מילה במצרים זכו וקיבלו את המעלה של קדושת המילה [וראה עוד מה שיובא להלן מאמר י"ז בענין השפעת קדושת המילה].

ובאמת מצינו (שמות רבה יט, ו) שכל ישראל היו ערלים חוץ משבט לוי שנאמר בהם ובריתך ינצרו, אבל לפני יציאת מצרים נימולו כל ישראל כמו שכתוב (יחזקאל טז, ו) ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיך ודרשו חז"ל אלו דם פסח ודם מילה, ובזכות זה נגאלו ויצאו ממצרים.

ומה שמצינו ביהושע (פרק ה') שכל ישראל היו ערלים בכניסתם לארץ ויהושע מל אותם, שם אין מדובר על יוצאי מצרים, אלא על בניהם שנולדו במדבר, כמפורש

בפסוקים, והם לא היו יכולים למול כדאיתא בגמרא (יבמות עב, א) מפני שלא נשבה להם רוח צפונית.

בזכות שלא שינו את שמם: נבדלו מדרכי המצרים

ומה שהזכיר בעל הטורים שלא שינו את שמותם, וכיוצא בזה מצינו בדברי חז"ל שלא שינו את לשונם ואת לבושם, הענין בכל זה הוא להיבדל מדרכי הגויים, שלא להתערב ולא לקבל שייכות איתם, ולא להיות מושפע ממעשיהם ומהנהגתם, כי כשאדם נקרא בשם יהודי, ומתלבש בלבוש יהודי, ומדבר בלשון הקודש, על ידי זה הוא זוכר שהוא יהודי ובעל מדרגה אחרת, ונבדל מהגויים.

וידוע שגם בדורות האחרונים בחוץ לארץ, היהודים לא היו מדברים בשפת הגויים אלא היו מדברים באידיש, ובמקומות שדיברו בשפת הגויים לא היה טוב, כגון בגרמניה היו מדברים גרמנית, והייתה שם התבוללות נוראה רחמנא לצלן, ומשם יצאו המשכילים הראשונים.

ובמדינת ספרד היו היהודים מדברים בלשון לאדינו, שזו הייתה שפה מיוחדת ליהודים, וידוע שספרי "ליקוט מעם לועז" שחיבר רבי יעקב כולי [תלמידו של בעל המשנה למלך] בתחילה כתב אותם בשפת לאדינו, ורק אחר כך תורגמו ללשון הקודש, ויש בהם ליקוט גדול של המדרשים ומאמרי חז"ל על פרשיות התורה, כמו שיש ספר "צאינה וראינה" בלשון אידיש, שהנשים בחוץ לארץ היו קוראות בו, וכן זכורני מזקנתי ע"ה שהייתה קוראת בזה, ובדרך כלל היהודים במדינות אירופה דיברו אידיש, ולא דיברו בשפת הגויים.

אם כן מבואר המעלה שלא שינו את שמם ואת לשונם ואת לבושם, שזה היה כדי להיבדל מהמצרים שלא לקבל השפעה מהם, וכן מילה כבר היו חייבים בזה לפני מתן תורה, וגם קיבלו בזה את המעלה והשלמות של קדושת המילה.

בזכות השבת: מאז בריאת העולם הייתה קדושה ומקור הברכה

ויש להתבונן מה הענין ששמרו שבת במצרים, הרי עדיין לא נצטוו על השבת, ומבואר כי גם לפני הציווי היה מעלה בשמירת השבת, עד כדי כך שבשביל מעלה זו יצאו ממצרים, והענין בזה, מפני ששבת הוא יום קדוש כבר מבריאת העולם, כמו שכתוב (בראשית ב, ג) "ויקדש אותו", היינו שהזמן של שבת הוא זמן מקודש, שבכניסת השבת יורדת קדושה לעולם, וכל חלל האוויר מלא בקדושה, זה הפירוש הפשוט ויקדש אותו, שהזמן נעשה מקודש, וכל העולם הוא יותר מקודש בשבת.

והקדושה הזאת הייתה גם בדורות הראשונים של אדם שת אנוש וכו', למרות שהם לא נצטוו על שמירת השבת, ואדרבה הם היו גויים, וגוי ששבת חייב מיתה [יש נידון כיצד יעשה מי שהוא ספק גוי, אם יחלל שבת, שמא הוא יהודי וחייב בשמירת השבת, ואם ישמור שבת, שמא הוא גוי ואסור בשמירת שבת, ועיין מנחת חינוך מצוה ל"ב אות ו' מה שכתב בזה], מכל מקום כבר בזמנם הייתה קדושה ביום השבת, ואפילו לפני אברהם אבינו, בכל הדורות שהיו עובדי עבודה זרה גם כן, שבת היה יום קדוש.

והנה דרשו חז"ל (בראשית רבה יא, ב) על הפסוק "ויברך אלוקים את יום השביעי ויקדש אותו", ברכו במן שהיה יורד בערב שבת לחם משנה, וקידשו במן שלא ירד מן בשבת, וצריך ביאור וכי עד ירדת המן לא הייתה שום קדושה וברכה בשבת?

ונראה כי בודאי קדושת השבת וברכתה כבר היו קיימים קודם, אלא שבירידת המן ראו זאת בחוש [עיין רש"י ורמב"ן וגור אריה בראשית שם], אבל כבר מבריאת העולם הייתה קדושה ביום השבת כמו שכתוב ויקדש אותו, וכן הברכה של שבת כבר הייתה מבריאת העולם כמו שכתוב ויברך אלוקים וגו', ואף על פי שעדיין לא נצטוו על שמירת שבת, מכל מקום הייתה ברכה, והשומר שבת היה מתברך.

שבת היא "מקור הברכה", ומשפיעה ברכה על כל השבוע, וכל הברכות שיש במשך השבוע הם מכוח ברכת השבת, כגון מה שיש ברכה בצמחים ובבעלי חיים, וכן בבני אדם, מה שיש להם בריאות וכל מיני הצלחות במשך השבוע, הכל מכוח השפעת השבת שהיא מקור הברכה (עיין זוהר שמות פח, א).

שבת קודש מתנה טובה לישראל

והנה אנו אומרים בתפילת שבת "ולא נתתו השם אלוקינו לגויי הארצות, ולא הנחלתו מלכנו לעובדי פסילים, גם במנוחתו לא ישכנו ערלים", ונזכרו בזה שלושה עניינים, הא'. לא נתתו לגויי הארצות, והב'. לא הנחלתו לעובדי פסילים, והג'. במנוחתו לא ישכנו ערלים. ונתבונן מה הם שלושה עניינים הללו.

החלק הראשון "ולא נתתו לגויי הארצות" מובן בפשוטו, כי שבת היא מתנה טובה שניתנה לכלל ישראל, כמו שאמרו חז"ל (שבת י, ב) אמר הקב"ה למשה מתנה טובה יש לי בבית גנזי ושבת שמה ואני מבקש ליתנה לישראל, והטעם שנקראת

שבת "מתנה טובה", כי כלל ישראל זוכים להתקדש בשבת, מלבד הקדושה שהיום יום קדוש מששת ימי בראשית, זה גם משפיע קדושה על כל אחד ואחד.

ויתכן שזהו ענין הנשמה היתירה בשבת, שיש תוספת קדושה בנשמה מכוח השפעת קדושת השבת, ויש אנשים שפניהם משתנות בשבת, כידוע שפנים זה מלשון פנים, והפנימיות משפיעה על מראה הפנים, ובשבת יש לאדם פנימיות אחרת מכוח השפעת קדושת השבת, ועל ידי זה משתנה גם מראה הפנים.

ודבר זה תלוי גם בהנהגת האדם עצמו, כיצד הוא מתנהג בשבת, במעשים בדיבורים ובמחשבות, וכפי הנהגתו הרי הוא זוכה להתקדש. וכל זה נכלל במה שכתוב "ויקדש אותו", שלא רק היום קדוש, אלא האדם גם כן מתקדש, וכל אחד יכול להתקדש יותר ולקדש את העולם עימו, על ידי הנהגתו בשבת.

ומסתבר שגם ענין זה היה קיים כבר מבריאת העולם, מי שהיה מתנהג בשבת בהנהגה מיוחדת של קדושה, עם מחשבות קדושות, מחשבות של אמונה, ושל תורה ותפילה ומעשים טובים, היה זוכה לקדושה מיוחדת.

וזו הייתה מעלת בני ישראל ששמרו שבת במצרים, אף על פי שעדיין לא נצטוו בזה, מכל מקום כבר הייתה קדושה בשבת, ועל ידי זה זכו להתקדש ונעשו ראויים להיגאל.

וזה הפירוש "לא נתתו השם אלוקינו לגויי הארצות" את המתנה הטובה הזאת ששבת שמה, עם כל המעלות המיוחדות של קדושה ונשמה יתירה שזוכים בשבת, נתן הקב"ה רק לכלל ישראל ולא לאומות העולם.

השפעת קדושת השבת כנחלה שאין לה הפסק

והחלק השני "ולא הנחלתו מלכנו לעובדי פסילים", כאן מזכירים "הנחלתו" לשון נחלה, וכן בקידוש "ושבת קדשך באהבה וברצון הנחלתנו", והיינו כמו נחלה שאין לה הפסק (ב"ב קט, ב) כך גם שבת מוסיפה שלמות ומדרגה נצחית. ובהמשך התפילה מבקשים בלשון עתיד "והנחילנו השם אלוקינו באהבה וברצון שבת קדשך", שכל המדרגות והמעלות שזכינו בשבת יימשכו אצלנו גם אחר כך במשך השבוע כמו נחלה.

והנה לעיל הוזכר "גויי הארצות", וכאן מוזכר "עובדי פסילים", ונראה כי עובדי פסילים היינו אפילו יהודי עובד עבודה זרה, שאף על פי שחטא ישראל הוא, וחייב

במצוות, וידוע שהגר"א אמר למשומד ששתה בלא ברכה, דע לך, כי אף על פי שאתה משומד, עדיין אתה יהודי, ויענישוך בגיהנום גם על מה ששתית בלא ברכה (מובא בכתר ראש בסופו אות ה'), וזהו עובדי פסילים – גם מי שהוא פוקר רח"ל, ואינו תינוק שנשבה, אלא עובד פסילים במזיד, אינו זוכה לנחלה של קדושת השבת, למרות שהוא יהודי.

במנוחתו לא ישכנו ערלים - השגחה מיוחדת

והחלק השלישי "גם במנוחתו לא ישכנו ערלים", ערלים זה הגויים, כמו שכתוב (ירמיה ט, כה) כל הגויים ערלים, והגויים אין להם את המנוחה של יום השבת, גם מה שקבעו לעצמם ימי מנוחה, זה בימים אחרים ולא בשבת, וזה בהשגחה מיוחדת מן השמים, כי שבת ניתנה רק לכלל ישראל ולא לגויים.

כמו שידוע דבר דומה לזה, שבזמן שגילו את אמריקה, הגיעו לשם הרבה אנשים מכל העולם, והיו צריכים להחליט מה תהיה השפה המדוברת, והעלו הצעה לדבר בשפת המקרא בלשון הקודש, כי גם הנוצרים מאמינים בקדושת המקרא, ומאמינים במעמד הר סיני, אך בסופו של דבר לא יצאה ההצעה לפועל, וזהו בהשגחה, מפני שלשון הקודש שייכת לכלל ישראל ולא לגויים. כך גם שבת ניתנה רק לכלל ישראל ולא לגויים, וזהו "במנוחתו לא ישכנו ערלים", ישכנו לשון מנוחה כמו שוכן לשבטיו (במדבר כד, ב), וזה השגחה מיוחדת שהגויים אין להם את המנוחה של שבת, וגם יום המנוחה שלהם הוא בימים אחרים ולא בשבת.

שומרי שבת, קוראי עונג, ומקדשי שביעי

עוד מזכירים בתפילה "ישמחו במלכותך שומרי שבת וקוראי עונג עם מקדשי שביעי כולם ישבעו ויתענגו מטובך", ונזכרו כאן שלושה עניינים: שומרי שבת, וקוראי עונג, ומקדשי שביעי.

ונראה כי אלו הם שלוש מדרגות שונות וכפי שיבואר.

"שומרי שבת" – היינו אלו שנוהרים מחילול שבת ואינם עושים מלאכות האסורות בשבת, אבל זה לא "עונג" אצלם, והם היו רוצים לעשות מלאכה ולהרוויח, רק בלית ברירה אינם עושים כן מפני האיסור שיש בזה.

"וקוראי עונג" – היינו אלו ששמירת שבת היא עונג אצלם, כי הם מבינים שזה כדאי, ושמחים בשמירת השבת. וגם נכלל בזה עונג שבת כפשוטו, שמתענגים בתענוגים לכבוד שבת.

"ומקדשי שביעי" – זו מדרגה נוספת, שלא רק ששומרים שבת ומקיימים מצות עונג שבת, אלא גם מקדשים את השבת, בנוסף לקדושה שהיום קדוש כבר מששת ימי בראשית, מוסיפים עליו עוד קדושה על ידי שמתנהגים בהנהגה מיוחדת של קדושה.

וזהו ביאור מה שמזכירים בזמירות של שבת "כל מקדש שביעי כראוי לו, כל שומר שבת כדת מחללו, שכרו הרבה מאד על פי פעלו, איש על מחנהו ואיש על דגלו", ונזכרו כאן שני עניינים: מקדש שביעי כראוי לו, היינו שמקדש את השבת בהנהגה מיוחדת של קדושה כראוי לשבת, ושומר שבת כדת מחללו היינו שנזהר מחילול שבת, אבל אינו "מקדש שביעי", ועל שניהם נאמר "שכרו הרבה מאד", אבל כמה? "על פי פעלו", כל אחד לפי דרגתו, המקדש שביעי יזכה לפי פעלו, והשומר שבת יזכה לפי פעלו.

והנהגה קדושה שייכת במעשים בדיבורים ובמחשבות. מעשים היינו כל מה שעושים לכבוד שבת, כגון לבישת בגדי שבת וכיוצא בזה, וכן שאר מעשים טובים שעושים בשבת, ודיבורים שיהיו דברי תורה ולא דברים בטלים, וגם מחשבות קדושות, כל זה נקרא "מקדשי שביעי" שמקדשים את השבת ומוסיפים בה קדושה.

ועל זה מסיימים "כולם ישבעו ויתענגו מטובך", היינו כל אלו הנזכרים לעיל: "שומרי שבת" הנזהרים מחילול שבת, ו"קוראי עונג" המתענגים בשמירת השבת, ו"מקדשי שביעי" המקדשים את השבת בהנהגה מיוחדת של קדושה, "כולם" – מהמדרגה הקטנה ועד למדרגה הגדולה ביותר, "ישבעו ויתענגו מטובך"!

אלו הם ענייני שבת שבזכות זה יצאו ממצרים, ועניינים אלו נוגעים לכל אחד ואחד גם לאחר יציאת מצרים, להתקדש ולקדש את השבת בהנהגה של קדושה, ובסייעתא דשמיא נזכה לזה.





ר"ח ניסן תשע"ג

היציאה ממצרים "לחירות עולם"

אנו אומרים בתפילת מעריב באמת ואמונה "ויוצא את עמו ישראל מתוכם לחירות עולם", היינו שביציאת מצרים יצאו כלל ישראל לחירות עולמית, ונעשו בני חורין לעולם.

וצריך ביאור, שהרי גם לאחר יציאת מצרים יש גלות, ואמנם אז יצאו לחירות ממצרים, אבל אחר כך היו עוד גלויות, גלות בבל, גלות פרס ומדי, וגם עכשיו אנו נמצאים בגלות, גלות אדום, שהוא הגלות האחרון עד הגאולה, ואם כן מהו הלשון "לחירות עולם", הרי אחר כך שוב היו גלויות, ואין זו חירות עולמית.

והביאור בזה הוא, כי חירות האמורה כאן הכוונה כמו שאמרו חז"ל (אבות ו, ב) והמכתב מכתב אלוקים הוא חרות על הלוחות, אל תיקרי חרות אלא חירות, שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה.

חירות הנפש על ידי עסק התורה

וצריכים לבאר ענין זה, למה מי שעוסק בתורה נקרא בן חורין, הרי הוא נמצא בגלות ומשועבד בשעבוד מלכויות, ובמה הוא בן חורין?

והביאור, כי חירות הכוונה לחירות מיצר הרע, כי בטבע האדם יש יצר הרע חזק מאד, שהסביבה משפיעה עליו, וגם הגוף מושך לכל מיני תאוות, ואם כן כבר אינו בן חורין אלא נשלט בידי אחרים, שהסביבה שולטת עליו, וגם טבע הגוף שולט עליו, ואינו בן חורין לעשות מה שצריך לעשות.

אבל מי שעוסק בתורה הוא בן חורין, כי עסק התורה תבלין ליצר הרע (קידושין ל, ב), ובכוח התורה הוא שולט על עצמו, שלא להיות מושפע מהסביבה, ואף כשנמצא בגלות, זוהי רק גלות הגוף, אבל הנפש משוחררת – שהוא עושה מה שצריך לעשות, ומדבר מה שצריך לדבר, וחושב מה שצריך לחשוב, ואינו מדבר מה שאסור לדבר, ולא חושב מה שאסור לחשוב, ובזה הוא "בן חורין".

ממשלה על הכוחות להנהיגם על פי התורה

ולא רק שהוא בן חורין, אלא יותר מזה, הוא גם בבחינת מלך ומושל, שמושל בכל כוחותיו, כמו שמובא בספר הכוזרי (מאמר שלישי) שהמלך הכוזרי שאל את החבר "ספר לי מעשה החסיד שבכם היום", וענהו החבר בדרך משל "החסיד הוא הנזהר במדינתו, משער ומחלק לכל אנשיה טרפם וכל ספקם, וינהג בהם בצדק, לא יונה אחד מהם, ולא יתן לו יותר מחלקו הראוי לו" וכו', ושאלו הכוזרי, הרי על חסיד שאלתיך ולא על מושל, ואמר לו החבר "החסיד הוא מי שהוא מושל, נשמע בחושיו וכוחותיו הנפשיים והגופיים, ומנהיגם ההנהגה הגופית, כמו שנאמר (משלי טז, לב) ומושל ברוחו מלוכד עיר, והוא המוכן לממשלה".

היינו שחסיד הוא אדם השולט על כל חושיו וכוחותיו להנהיגם על פי התורה, ומיד בבוקר כשקם משנתו הוא עושה תכנית מה יעשה כל היום, תכנית לא רק על "עבודת כפיים" מה יעשה עם הידיים, אלא גם מה יעשה עם המוח, מה יחשוב ומה לא יחשוב, מה ידבר ומה לא ידבר, שהכל יהיה על פי התורה, ושלא יהיה נשלט על ידי ההשפעות של היצר הרע, והוא לא נשלט אלא מושל, כמו שכתוב (שמואל ב' כג, ג) "צדיק מושל יראת אלוקים", היינו שהצדיק מושל ביצרו על ידי יראת אלוקים שיש בו, והיראה נותנת לו כוח למשול על עצמו ולא להיות נשלט [ועיין עוד במלבי"ם בשמואל שם שהביא בזה דברי הכוזרי הנ"ל].

וזה הפירוש "ויוצא את עמו ישראל מתוכם לחירות עולם", שמלבד מה שיצאו לחירות משעבוד הגוף, זכו גם לחירות הנפש מיצר הרע – על ידי קבלת התורה, והחירות הזו היא חירות עולמית, שגם כאשר הגוף משועבד בכל מיני גלויות וצרות, אבל הנפש היא בת חורין, ואינה נשלטת בידי היצר הרע.

יציאת מצרים לצורך קבלת התורה

ואף על פי שמזכירים בנוסח התפילה "ויוצא" את עמו ישראל, משמע שכבר ביציאה זכו לחירות עולם, והרי קבלת התורה לא הייתה מיד ביציאת מצרים, אלא בחודש השלישי בסיוון, ורק אז זכו לחירות עולם, מכל מקום אפשר לפרש "ויוצא לחירות עולם" – שהיציאה הייתה "לצורך" חירות עולם, ובאמת החירות בפועל הייתה מאוחר יותר בקבלת התורה, אבל כיון שהיציאה הייתה לצורך כך, זה נקרא יציאה לחירות עולם, בשביל החירות שעתידה להיות.

ומפורש בפסוקים שכל תכלית יציאת מצרים היה לצורך מתן תורה, כמו שאמר הקב"ה למשה רבינו (שמות ג, יב) בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלוקים על ההר הזה, וכן בארבע לשונות של גאולה, הלשון הרביעי הוא "ולקחתי אתכם לי לעם", ופירושו המפרשים שזה נאמר על קבלת התורה במעמד הר סיני, שזו הייתה המטרה של יציאת מצרים, ובזה נשלמה גאולת מצרים, כשזכו לחירות הנפש מיצר הרע בקבלת התורה.

ובאמת גם שאר הלשונות של גאולה, והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי, יש מפרשים שמסבירים שזה ארבע דרגות של גאולה רוחנית ויציאה לחירות מטומאת מצרים, אחרי שהיו שקועים במ"ט שערי טומאה כדאיתא בזוהר, ובקבלת התורה נשלמה הגאולה הרוחנית, וזכו לחירות מיצר הרע על ידי התורה.

וכבר הזכרנו מדברי בעל הטורים שארבע לשונות של גאולה מכוונים כנגד ארבע מלכויות, גלות בבל, גלות פרס ומדי, גלות יוון, וגלות אדום, וכל גאולה נאמרה בלשון אחרת המתאימה לאותה הגלות, ויש לפרש שגם זה הולך על גלות הנפש וחסרון החירות מיצר הרע – בכל גלות וגלות כפי מה שהיה באותו הזמן.

שבט לוי במצרים לא רצו לקבל שום עול מלבד עול תורה

ואמנם מצינו שגם קודם מתן תורה היו עוסקים בתורה, וכשהיו במצרים שבט לוי עסקו בתורה והיו פטורים מעבודת פרך, כמו שפירש רש"י על הפסוק (שמות ה, ב) "לכו לסבלותיכם" – למלאכתכם שיש לכם לעשות בבתיכם, אבל מלאכת מצרים לא הייתה על שבטו של לוי. והיינו בזכות שעסקו בתורה, וכמו שאמרו חז"ל (אבות ג, ה) כל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ.

וזה היה גם בצורה טבעית, כי שבט לוי לכתחילה לא רצו לקבל על עצמם שום עול אחר, רק עול תורה, כמו שמבואר בחז"ל (סוטה יא, ב, תנחומא בהעלותך ח, ספר הישר שמות) כי בתחילה לא היה השעבוד חובה אלא רשות, שהמצרים ביקשו מישראל להתנדב "לטובת המדינה", לבנות מבצרים, וגם המצרים בעצמם התנדבו לזה, [ועיין סוטה יא, א, מלמד שהביאו מלבן ותלו לו לפרעה בצווארו וכל אחד ואחד מישראל שאמר להם איסטניס אני, אמרו לו כלום איסטניס אתה יותר מפרעה וכו' עיין שם].

ובני ישראל שהיו גרים במצרים, הרגישו שלא בנוח אם לא יעבדו, והסכימו מעצמם להתנדב, עד שנהפך להם השעבוד לחובה וכבר היו חייבים לעבוד, אבל שבט לוי לכתחילה לא הסכימו להתנדב, ולא ביקשו למצוא חן בעיני השלטונות, רק ישבו ועסקו בתורה, ומחמת כן לא הייתה עליהם גזירת השעבוד.

ובדעת זקנים מבעלי התוספות (ה, ה) כתב "אמרו שבט לוי, עתידים אנו לעבוד עבודת משא של הקב"ה, חלילה שלא נעבוד שום עבודה לרשע זה בשום שכר שייתן לנו, וענו הלויים ואמרו כולם שאינם יודעים לעשות לבנים, ומאותו יום והלאה לא היה לו פתחון פה לשאול להם שום דבר עבודה".

שבט לוי עמדו נגד הפיתויים, ולא רצו לקבל על עצמם שום עול אחר שאינו עול תורה, ובזכות זה נפטרו מגזירת השעבוד.

עסקו בתורה קודם נתינתה

וכל זה היה קודם מתן תורה, שעדיין לא היו חייבים בתלמוד תורה, ולא היה איסור ביטול תורה, אבל התורה הייתה מקדשת את האדם, ולימוד התורה כבר היה תבלין ליצר הרע, כמו שמבואר בדברי חז"ל לגבי מלחמת עמלק, שכתוב (שמות יז, ח) "ויבוא עמלק ויילחם עם ישראל ברפידים", ודרשו חז"ל מאי לשון רפידים? שרפו ידיהם מן התורה לפיכך בא עליהם עמלק (סנהדרין קו, א), והיינו אף על פי שעדיין לא נצטוו בתלמוד תורה ולא היה איסור ביטול תורה, אבל היה יצר הרע, והיו צריכים את התורה תבלין להתגבר על היצר הרע, וכשהתורה היא תבלין – אין עמלק, אבל כשאין תורה תבלין יש יצר הרע, ומיד בא עמלק.

וכבר בזמן האבות הקדושים עסקו בתורה, כמו שאמרו חז"ל (יומא כה, ב) אמר רבי חמא ברבי חנינא מימיהן של אבותינו לא פרשה ישיבה מהם, היו במצרים ישיבה עמהם שנאמר לך ואספת את זקני ישראל, היו במדבר ישיבה עמהם שנאמר אספה לי שבעים איש מזקני ישראל, אברהם אבינו זקן ויושב בישיבה היה שנאמר ואברהם זקן בא בימים, יצחק אבינו זקן ויושב בישיבה היה שנאמר ויהי כי זקן יצחק, יעקב אבינו זקן ויושב בישיבה היה שנאמר ועיני ישראל כבדו מזוקן, אליעזר עבד אברהם זקן ויושב בישיבה היה וכו'.

וגם לפני האבות הקדושים היו עוסקים בתורה בבית מדרשם של שם ועבר, ואף על פי שעדיין לא ניתנה התורה, הם היו נביאים, וידעו את התורה ברוח הקודש, ושם בן נח היה נביא כמו שכתוב אצל רבקה (בראשית כח, כב) ותלך לדרוש את השם, ופירש רש"י לבית מדרשו של שם, והוא אמר לה בנבואה שני גויים בבטנך, וברוח הקודש ידעו את התורה קודם שניתנה ועסקו בה.

ואחר כך האבות הקדושים, אברהם אבינו זקן ויושב בישיבה היה, ואליעזר עבד אברהם היה מושל בתורת רבו ודולה ומשקה מתורת רבו לאחרים כדאיתא ביומא שם, ומצינו בגמרא (ע"ז יד, ב) שבמסכת עבודה זרה של אברהם אבינו לבדה היו ארבע

מאות פרקים! וכפי הנראה אלו הם הרבה סתרי תורה בענייני האמונה השייכים למסכת עבודה זרה [שעבודה זרה היא חסרון אמונה, וכל ענייני האמונה שייכים לזה].

וכן יצחק ויעקב היו זקנים ויושבים בישיבה, וכשירד יעקב אבינו למצרים כתוב (בראשית מו, כח) ואת יהודה שלח לפניו אל יוסף להורות לפניו גושנה, ופירש רש"י לתקן לו בית תלמוד שמשם תצא הוראה, ובמדרש הוסיפו על זה (בראשית רבה צה, ג) "ללמדך שבכל מקום שהיה יעקב יושב היה עוסק בתורה כשם שהיו אבותיו", וכשירד למצרים שלח את יהודה לפניו לתקן לו בית תלמוד שיוכל לעסוק שם בתורה יחד עם השבטים.

וכאמור גם במצרים שבט לוי עסקו בתורה והיו פטורים מגזירת השעבוד, וכשיצאו ממצרים כבר עסקו בתורה כל כלל ישראל, כמו שהובא ברש"י (שמות טו, כה) שבמרה ניתנו להם מקצת פרשיות של תורה שיתעסקו בהם, ולא מסתבר שרק שבט לוי עסקו בזה, אלא כל כלל ישראל, וזה היה קודם מתן תורה.

עסק התורה לאחר מתן תורה - דרגה וקדושה אחרת

אבל זה לא דומה לתורה שלאחר מתן תורה שהיא דרגה אחרת, ויש הרבה חילוקים בין התורה שלפני מתן תורה לתורה שאחרי מתן תורה, שבמתן תורה נמסר לחכמי ישראל הכוח להכריע ולקבוע את ההלכה כדיני התורה, וכפי מה שהם פוסקים למטה כך נקבעת ההלכה גם בשמים.

והתורה שלאחר מתן תורה היא תורה עם קדושה אחרת, שאז נתחייבו במצות תלמוד תורה, ונעשו "מצווים ועושים", ומי שהוא מצווה ועושה מעלתו גדולה יותר, כי עצם הציווי מקדש את האדם, וכפי שאנו מזכירים בנוסח הברכות "אשר קידשנו במצוותיו", ומקבלים בזה קדושה נוספת וכוחות חדשים לקיים את התורה ולהתגבר על היצר הרע, כי מכוח הקדושה היצר הרע נחלש, ואפשר יותר להתגבר עליו.

וזוהי החירות שזכו במתן תורה, חירות הנפש מיצר הרע מכוח קדושת התורה.





כ"ב ניסן תשע"ג

חירות מיצר הרע וממלאך המוות

הנה כבר הזכרנו שיש לעמוד על נוסח התפילה שאומרים "ויוצא את עמו ישראל מתוכם לחירות עולם", וצריך ביאור שהרי לאחר יציאת מצרים היו עוד גלויות, ומדוע זה נקרא "חירות עולם"? ואמרנו שהביאור בזה לפי מה שאמרו חז"ל (אבות ו, ב) והמכתב מכתב אלוקים הוא חרות על הלוחות, אל תיקרי חרות אלא חירות, שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה, היינו שבלמוד התורה זוכים לחירות הנפש מיצר הרע, וכך גם ביציאת מצרים זכו לחירות הנפש על ידי קבלת התורה, וזוהי חירות עולמית.

ועוד אמרו במדרש (שמות רבה מא, ז) מאי חירות, חירות ממלאך המוות, היינו שעל ידי התורה זוכים גם לחירות ממלאך המוות, וצריך ביאור וכי מי שעוסק בתורה חי לעולם, הרי לאחר חטא אדם הראשון נקנסה מיתה על כל העולם, וגזירת הכתוב היא שכל אדם סופו למיתה, אפילו מי שאין בידו שום חטא, וכמו שאמרו בגמרא (שבת נה, ב) ארבעה מתו בעטיו של נחש, היינו אף על פי שלא היה להם שום חטא, מתו מחמת גזירת המיתה שנקנסה בחטאו של אדם הראשון, ואם כן מה הפירוש "חירות ממלאך המוות"?

ויש לבאר לפי מה שאמרו חז"ל (ב"ב טז, א) הוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המוות, היינו שהיצר הרע ומלאך המוות זה אותו המלאך, ו"מלאך" פירושו שליח, כמו שמצינו (תהלים קד, ד) עושה מלאכיו רוחות, ופירש רש"י: עושה את הרוחות שלוחיו, היינו שהרוח הולכת בשליחות הקב"ה, כלומר שיש מלאך הממונה על הרוח, כמו כל דבר בבריאה שיש לו מלאך ממונה עליו כמו שמצינו שרו של ים וכו', והמלאך הזה הוא שלוחו של הקב"ה להוליך את הרוח, וכך גם היצר הרע ומלאך המוות זהו אותו המלאך – שלוחו של הקב"ה.

ואמרו על זה בגמרא שם, יורד ומתעה ועולה ומרגיז נוטל רשות ונוטל נשמה, היינו שהמלאך הזה בא תחילה בתור יצר הרע ומפתה את האדם לחטא, וזהו "יורד ומתעה", ולאדם נדמה שהוא בעצמו רוצה את פיתויי היצר, אבל זה לא הוא! כי האדם זה הנשמה, והנשמה רוצה תורה ומצוות ואינה רוצה לחטוא, אלא שיש גם נפש הבהמית, וזהו היצר הרע המלאך המפתה לחטא, ולאחר שמצליח לפתות את האדם ולהכשילו ח"ו, הוא השטן שעולה ומרגיז ומקטרג עליו בבית דין של מעלה,

ואז דנים את האדם בבית דין של מעלה, וכשפוסקים את דינו למיתה נותנים רשות לאותו המלאך ליטול את נשמתו, וזהו מלאך המוות.

ולפי זה יש לפרש כי חירות מיצר הרע וממלאך המוות, הכל ענין אחד, שעל ידי התורה נעשים בני חורין מיצר הרע שהוא מלאך המוות – שלא להתפתות אחריו, ולזה זכו ביציאת מצרים על ידי קבלת התורה.

וזה נקרא "חירות עולם" משני טעמים, א' כי על ידי עסק התורה זוכים "לחיי עולם", ומקבלים גן עדן ועולם הבא שהם חיים נצחיים, וב' זוהי גם חירות "לעולם" – שתמיד האדם יכול לעסוק בתורה ולהיות בן חורין, במשך כל החיים שלו, וגם כשהוא נמצא בגלות הגוף, יכול לזכות לחירות הנפש על ידי התורה.

ככל שהתרחקו מטומאת מצרים זכו ליותר חירות

והחירות הזאת התחילה כבר ביציאת מצרים, כי כל זמן שהיו בני ישראל בתוך מצרים, היו מושפעים מטומאת מצרים, וכדאיתא בזוהר שהיו שקועים במ"ט שערי טומאה, כי המצרים היו שטופים בכפירה בעבודה זרה ובטומאה, וזה לא נתן לעם ישראל להתקדש בקדושה, אבל כשיצאו ממצרים ועזבו את מקום הטומאה, התחילה החירות, וככל שהתרחקו יותר מהמצרים היה יותר חירות.

ואמנם כל זמן שהיו המצרים בעולם ובני ישראל ראו אותם מאחוריהם, עדיין היו תחת השפעתם קצת, ורק כאשר המצרים "טובעו בים סוף" אז נפסקה השפעתם לגמרי, וכבר יכלו כלל ישראל לזכות לכל המדרגות הגבוהות, כמו שאמרו חז"ל (מכילתא בשלח ג) ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי בנבואה, וזה היה לאחר הניתוק המוחלט מהשפעת טומאת מצרים [וראה לעיל מאמר י"א מה שנתבאר בזה].

"האכילנו את המן" - מדרגה נוספת

ואחרי קריעת ים סוף בט"ו באייר התחיל לרדת המן, וזוהי מדרגה נוספת שזכו לאכול את המן שנקרא (תהלים עח, כה) "לחם אבירים", ואמרו חז"ל (יומא עה, ב) שנקרא כן משום שהוא לחם שמלאכי השרת אוכלים אותו, וגם מפני שהיה נבלע באיברים ולא היו צריכים לנקביהם. והוא נס גדול ושינוי מדרך הטבע, כידוע שיש בבריאה ארבע מדרגות: דומם צומח חי ומדבר, והאדם שהוא המדבר ניזון מן החי, והחי ניזון מן הצומח, והצומח מן הדומם, וכולם צריכים מזון ומוציאים פסולת, וגם הצמחים

מוציאים "פחמן" בלילה, אבל המן היה מזון רוחני שמלאכי השרת אוכלים אותו ולא היו צריכים להוציא פסולת.

[והרמב"ן בשער הגמול כתב וזה לשונו: והנה ראינו כי זכי הנפש, קיום גופם בדברים הדקים, והזכים מהם בדקים מן הדקים, כי אנשי המן נתקיימו במן הנבלע באיברים, שהוא מתולדות האור העליון המתגשם ברצון הבורא יתברך, וניזונו בו במדבר, וזכו בדבר משעה שנתעלית נפשם במה שהשיגו בנפלאות הים, כמו שאמרו ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל הנביא ע"ה, עכ"ל].

ואחר כך בקבלת התורה זכו למדרגה נוספת, והקב"ה פתח להם שבעה רקיעים וראו שהוא יחידי (רש"י דברים ד, לה), כזו בהירות האמונה! ואז נשלמה חירותם הרוחנית, והגיעו לחירות עולם, חירות מיצר הרע.

חירות משני מיני יצר הרע, הטבעי וכוח הטומאה

ובאיגרת המוסר לרבי ישראל סלנטר האריך שיש שתי שיטות מהו היצר הרע, וכתב שם כי אין מחלוקת בזה ושתי השיטות אמת הן, וישנם שני מיני יצר הרע, הא' הוא יצר הרע טבעי שאדם נמשך לתאוות והנאות הגוף, והב' הוא כוח הטומאה שמושך את האדם לחטא מבלי שיהיה שום הסבר טבעי לכך.

והיצר הרע הראשון שמצד הטבע, כולל את כל תאוות הגוף והנפש, תאוות הגוף הם הנאות של חמישה חושי הגוף, ותאוות הנפש הם הנאות נפשיות, כגון תאוות השררה לשלוט על אחרים, או לעשות צרות למישהו, יש טבע של אכזריות, שבני אדם נהנים מאכזריות, ובשערי תשובה לרבינו יונה (ג, לו) כתב שהוא חיבר גם "שער האכזריות", ואין זה בנמצא תחת ידינו, כפי הנראה שהדור אינו זכאי לזה, ושמעתי מהגה"צ רבי אבא גרוסברד זצ"ל בשם הסבא מקלם שאם היה לנו שער האכזריות של רבינו יונה, היינו מפחדים להישאר לבד עם מישהו, כמו שיש איסור יחוד עם גוי, כך היו מפחדים מכל אדם, אם היו יודעים עד היכן מגיע טבע האכזריות שבאדם.

וכן יש טבע של חמדת הממון והכבוד שהם הנאות נפשיות, ואמרו חז"ל (קהלת רבה א, יג) מי שיש לו מנה רוצה מאתיים ומי שיש לו מאתיים רוצה ארבע מאות, היינו שאם אדם נמשך אחרי חמדת הממון, הוא לעולם לא ישבע מהממון שיש לו, וככל שיש לו יותר הוא מרגיש שחסר לו יותר, ואם יש לו מיליון הוא מרגיש שחסר לו עוד מיליון, וכן בחמדת הכבוד, אם אדם רודף אחרי הכבוד, ככל שיתנו לו יותר

כבוד זה יחסר לו יותר, וירצה כפליים ממה שיש לו, כמו שמצינו בהמן (אסתר פ"ה) שסיפר לאשתו את כבוד עושרו ורוב בניו ואת כל אשר גידלו המלך ואת אשר נישאו על השרים ועבדי המלך, ועם כל זה לא היה שבע מהכבוד, עד כדי כך שאמר "וכל זה איננו שווה לי" בזמן שראה את מרדכי היהודי עומד בשער המלך ולא משתחוה אליו.

והיצר הרע השני הוא כוח הטומאה, שמפתה את האדם לחטא לא מצד הטבע שמושך לזה, אלא מפני שזה חטא, וכמו שהובא בגמרא סוף נדרים הפסוק "מים גנובים ימתקו" (משלי ט, יז), היינו שהחשק לעשות את החטא הוא רק מצד האיסור שבזה, ואם לא היה איסור לא הייתה לו שום תאוה לזה, כגון שיש לפניו שני מאכלות של היתר ושל איסור עם אותו הטעם ממש, היצר הרע מפתה לאכול דווקא את המאכל האסור [וראה עוד לעיל מאמר ח' מה שהובא בזה].

וביציאת מצרים וקבלת התורה זכו כלל ישראל למדרגות גבוהות של חירות רוחנית מכל מיני היצר הרע שיש באדם.

היצר הרע תמיד ממשיך לפתות גם בדרגות גבוהות

והנה למרות המדרגות הגבוהות שזכו ביציאת מצרים, שראו גילוי שכינה, וכפי שאמר בעל ההגדה "במורא גדול זה גילוי שכינה", וכן בקריעת ים סוף שקיבלו אמונה בהירה כמו שכתוב (שמות יד, לא) ויאמינו בהשם ובמשה עבדו, אף על פי כן אחר כך היו שוב חטאים, כי היצר הרע תמיד קיים וממשיך לפתות.

ובאמת זה פלא גדול, כיצד זה יכול להיות, אחרי שראו קריעת ים סוף, והיו במדרגה יותר מנבואה, כמו שאמרו ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בנבואה, וכן במעמד הר סיני הקב"ה פתח להם שבעה רקיעים וראו שהוא יחיד, אף על פי כן מיד אחר כך נכשלו ועשו את העגל, וזה תימה איך קרה דבר כזה אחרי שראו כל כך את האמונה בבהירות גדולה כזו, וכי בזמן קצר כל כך שכחו מכל מה שראו.

השגות מכוח רוח הקודש אינן בחושים הגשמיים

ומצינו דבר דומה לזה אצל יעקב אבינו, שביקש לגלות לבניו את הקץ מתי תהיה הגאולה, וכתוב שאמר להם (בראשית מט, א) האספו ואגידה לכם את אשר יקרא אתכם באחרית הימים, ופירש רש"י שביקש לגלות את הקץ אבל נסתלקה ממנו

שכינה והתחיל לומר דברים אחרים, וצריך ביאור, שהרי קודם ידע את הקץ, וכי בזמן קצר כל כך שכח את מה שידע ואינו זוכר את מה שידע קודם?

ונראה לבאר בזה, כי השגות של רוח הקודש, אין אדם משיגם בחושים הגשמיים, אלא הם למעלה מן הטבע, וכעין שמצינו במתן תורה שהיו "רואים את הנשמע" (רש"י שמות כ, טו), ואין זו ראייה בחוש הגשמי, כי לא שייך בדרך הטבע מציאות כזו לראות את הנשמע, אלא זו ידיעה והשגה למעלה מן הטבע מכוח דרגה של קדושה, וכל זמן שדרגת הקדושה קיימת משיגים את ההשגות ברוח הקודש, אבל ברגע שרוח הקודש מסתלקת, שוב לא שייך לראות ולזכור כלום, כי הידיעה הייתה רק מכוח דרגת הקדושה, ולא בכוח הזיכרון הגשמי.

וכשיעקב אבינו ידע את הקץ וביקש לגלותו לבניו, לא הייתה זו ידיעה מכוח החושים הגשמיים השמורה בזיכרון, אלא שבאותו הזמן היה במדרגת רוח הקודש שמכוחה השיג השגות למעלה מן הטבע וראה את הקץ, אבל ברגע שירד מאותה המדרגה ונסתלקה ממנו שכינה הרי הוא כמו אדם אחר, ואינו יכול לזכור עכשיו את מה שראה קודם שלא כדרך הטבע, כי הראייה שראה קודם לא הייתה חושית.

ועל דרך זה יש לבאר גם בבני דור המדבר, שההשגות הגבוהות שזכו בקריעת ים סוף ובמעמד הר סיני, לא היו השגות חושיות, אלא מכוח דרגת הקדושה שהייתה להם באותו הזמן, ולכן אחר כך כשירדו ממדרגתם לא זכרו מזה.

והראונו כדברים הללו בספר שיחות מוסר למרן הגר"ח שמואלביץ זצ"ל (שנת תשל"ג מאמר כ"ג) שכן אנו מוצאים באלהיו הנביא לאחר שעלה בסערה השמימה, אמרו בני הנביאים לאלישע "הנה נא יש את עבדיך חמישים אנשים בני חיל ילכו נא ויבקשו את אדוניך, פן נשאו רוח השם וישליכוהו באחד ההרים או באחת הגאיות" (מלכים ב' ב, טז), וכתב רש"י: אפשר אמש אמרו לו הידעת כי היום השם לוקח את אדוניך, ועכשיו נעלם מהם היכן הוא, מלמד שמיום שנגזז אליהו נסתלקה רוח הקודש מן הנביאים, ע"כ.

וצריך ביאור כי הדבר מובן שלא יזכו לנבואה מכאן ולהבא, אבל הם כבר ידעו לפני כן "כי היום השם לוקח את אדוניך מעל ראשך", וכיצד נסתלקה מהם ידיעה זו בשעה שנסתלק אליהו.

וכתב הגר"ח שם לבאר בזה כי "אין ידיעה על ידי נבואה כשאר ידיעות שכיון שידען האדם הרי הוא יודעם, אלא הנבואה היא מצב של האדם שהוא מקורב להקב"ה ומדובק בו, ועל ידי כן משיג הוא את ההשגות הנבואיות, וכיון שנסתלק

אליהו וירדו ממעלתן ואיבדו מדרגת נביאים שהייתה להם, לא הועילה להם הידיעה הקודמת כלום, ומיד התחילו להסתפק בה שמא בכל זאת נשאו רוח אלוקים באחד ההרים, ורק כל זמן שהיו בדרגת נבואה אזי הייתה ידיעתם ברורה להם, עכ"ד, והן הן הדברים.



ט' ניסן תשע"ד

העוסק בתורה זוכה לחירות הנפש ממידות רעות

אנחנו עומדים כבר ימים ספורים לפני חג הפסח, זמן חירותנו, שבו יצאו ממצרים, ונתבונן בענין יציאת מצרים, שהרי השעבוד פסק כבר זמן רב לפני שיצאו ממצרים, וכמו שאמרו (ר"ה יא, א) בראש השנה בטלה עבודה מאבותינו במצרים, ופירש רש"י כי ששה חדשים לפני גאולתם פסק השעבוד, ואם כן כבר הייתה תקופה ארוכה שלא נשתעבדו בעבודת פרך, ומה הייתה הגאולה ביציאת מצרים.

ויש לבאר כי גאולת מצרים לא הייתה רק משעבוד הגוף, אלא זכו לגאולת הנפש וחירות מטומאת מצרים, וכפי שאנו אומרים בתפילת מעריב ויוצא את עמו ישראל מתוכם "לחירות עולם", ואין הכוונה בזה לחירות הגוף, שהרי השעבוד פסק כבר כמה חדשים קודם, אלא הכוונה לחירות רוחנית מטומאת מצרים, וכמו שאמרו חז"ל (אבות ו, ב) והמכתב מכתב אלוקים הוא חרות על הלוחות אל תיקרי חרות אלא חירות שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה, וכן בני ישראל ביציאת מצרים ובקבלת התורה זכו לחירות הנפש.

והענין בזה, כי אדם שאינו עוסק בתורה הוא עבד, שמשועבד לכל המידות הרעות, ויש שתי מידות ראשיות: גאוה ותאוה, תאוה כוללת את חמדת הממון וכל הנאות הגוף, וגאוה הוא מה שרוצה שררה לשלוט על אחרים, ומבקש כבוד לעצמו, עד כדי כך שבלי כבוד הוא סובל ממש, ומחמת זה הוא עבד ואינו בן חורין, כי המידות הרעות שולטות עליו, ואינו יכול לעשות מה שטוב לו בשביל התענוג הנצחי וחיי העולם הבא, אלא הוא עבד נרצע למלאך המוות היצר הרע, כמו שאמרו (ב"ב טז, א) הוא יצר הרע הוא שטן הוא מלאך המוות, והיצר הרע שולט עליו ומסיתו לעוד חטא ועוד חטא, והוא יורד ומתקרב למוות, ומתוך שהוא שקוע ברדיפת התאוה

והכבוד, אינו יכול לעסוק בתורה ולכוון בתפילתו, ומאבד את כל המצוות והמעשים הטובים.

אבל מי שעוסק בתורה הוא בן חורין אמיתי, שעל ידי עסק התורה נעשה בן חורין מיצר הרע, כמו שאמרו חז"ל (קידושין ל, ב) בראתי יצר הרע בראתי לו תורה תבלין, ובמסילת ישרים פרק ה' האריך בענין התורה תבלין וכתב "פשוט הוא שאם הבורא לא ברא למכה זו אלא רפואה זו אי אפשר בשום פנים שיירפא האדם מזאת המכה בלתי זאת הרפואה, ומי שיחשוב להינצל זולתה, אינו אלא טועה, ויראה טעותו לבסוף כשימות בחטאו", ע"כ, היינו כמו אדם חולה, שאם אינו לוקח הרפואה הנצרכת לו, מרה תהיה אחריתו, רח"ל, כך גם צריכים לקחת את הרפואה להינצל מחולי היצר, והרפואה היחידה היא לימוד התורה שהוא התבלין ליצר הרע, ולכן מי שעוסק בתורה נקרא "בן חורין", שהוא משוחרר משליטת היצר הרע.

עבוד מאהבה עבוד מיראה

והמשנה ברורה בסימן א' כתב בשם קדמונים כי התבלין ליצר הרע הוא לימוד תורת היראה שבספרי המוסר, ואמנם כל לימוד תורה הוא תבלין ליצר הרע, אך בפרט לימוד המוסר מועיל יותר, שעל ידי זה מקבלים יראת העונש, והיראה משברת את היצר הרע של טבע הגוף, כמו שאמרו חז"ל (ב"ב י, א) "גוף קשה פחד שוברו", היצר הרע של טבע הגוף נשבר מתוך פחד הגיהנום ויראת העונש.

ואמנם הרמב"ם כתב בהלכות תשובה (י, א) שיראת העונש היא מדרגה נמוכה מאד שמלמדים אותה לנשים ולעמי הארץ, ומי שהוא בר דעת צריך לעבוד את השם מאהבה ומיראת הרוממות, ולא רק מיראת העונש.

וראיתי לאחד שכתב שיש אנשים שומרי תורה ומצוות, שכל מה שהם עושים הוא רק מתוך פחד הגיהנום, וכתב שהם אומללים ממש, שאין להם טעם בתורה ובמצוות ובעבודת השם, ועושים הכל רק מתוך פחד ויראת העונש.

אמנם, ידוע מרבי ישראל סלנטר שאמר כי דברי הרמב"ם הנ"ל מתאימים לבני דורו, שהיו במדרגה גבוהה של אהבה ויראת הרוממות, ובזמננו הלוואי שתהיה לנו המדרגה של יראת העונש, ומוכרחים להתחיל עם יראת העונש, שעל ידי זה ממילא עוסקים בתורה ובתפילה, ובמשך הזמן מקבלים קצת טעם בתורה ובתפילה, כמו ילד קטן שבתחילה יושב אצל המלמד מפני שמפחד מהעונש, ואחרי זה במשך הזמן הוא מתרגל ללמוד ומקבל טעם בתורה.

ושמעתי שיש כאלה שאומרים כי בזמננו אסור להפחיד עם הגהינום, שאם מפחידים את האנשים הם נשברים לגמרי, אבל באמת זה לא נכון, ובוודאי צריכים גם יראת העונש, כמו שאמרו חז"ל (ירושלמי סוף ברכות) "עבוד מאהבה עבוד מיראה, עבוד מאהבה שאם באת לשנוא דע שאתה אוהב ואין אוהב שונא, עבוד מיראה שאם באת לבעוט דע שאתה ירא ואין ירא בועט".

רק יש קצת אנשים שאינם בריאים בנפשם, שגם אינם יכולים ללמוד מוסר, שאם ילמדו מוסר ייכנסו למתח ויתבלבלו לגמרי, ועבורם הדרך היא לעסוק בתורה מאהבה, מתוך מתיקות והתעניינות בדברי תורה, ועל ידי זה במשך הזמן יקבלו מדרגת אהבת השם, וכמו שמבואר במסילת ישרים פרק י"ט כי אהבת התורה היא ענף מאהבת השם, אבל כלל בני האדם בודאי שצריכים גם את יראת העונש.

החסיד מושל על כל כוחות הטבע שלו

והאדם העוסק בתורה ובספרי היראה, זוכה להיות בן חורין, שאינו עבד כפוף לכל היצרי הרע שלו, אלא הוא מושל ושולט על עצמו, כמו שכתוב (שמואל ב' כג, ג) "צדיק מושל יראת אלוקים", ובספר הכוזרי כתב כי "החסיד הוא מי שהוא מושל, נשמע בחושיו וכוחותיו הנפשיים והגופיים ומנהיגם ההנהגה הגופיית והוא המוכן לממשלה", היינו שיש לו שליטה על עצמו, ומושל על כל כוחות הטבע שלו, ומכריח אותם להיכנע אל השכל, כמו שהאריך בזה החובות הלבבות בשער יחוד המעשה, וביאר כל מיני אופנים שהיצר הרע מפתה את האדם, ומה הם הדרכים והנשק להכניע את היצר הרע "ואז יינגף היצר", והאדם הזוכה לזה הוא בן חורין אמיתי!

וזהו שאנו אומרים בתפילה "ויוצא את עמו ישראל מתוכם לחירות עולם", כי אף שכבר פסק השעבוד בהיותם במצרים, מכל מקום עדיין היו שקועים במ"ט שערי טומאה, עם כל היצר הרע של מצרים, והקב"ה הוציאם "לחירות עולם", שעל ידי קבלת התורה זכו לחירות אמיתית שהיא חירות הנפש משלטון היצר הרע.

מיתת הרשעים שרצו להישאר במצרים

ומצינו עוד ברש"י על הפסוק (שמות יג, יח) "וחמושים עלו בני ישראל מארץ מצרים" ופירש רש"י אחד מחמישה יצאו וארבעה חלקים מתו בשלושת ימי אפילה, והוא ממדרש תנחומא בתחילת פרשת בשלח "וחמושים עלו בני ישראל אחד מחמישה, ויש אומרים אחד מחמישים, ויש אומרים אחד מחמש מאות", היינו שכל הששים ריבוא שיצאו ממצרים הם רק חלק קטן מאד ביחס לאלו שנשארו במצרים,

ורוב בני ישראל מתו במצרים בשלושת ימי אפילה, ולא זכו לצאת ממצרים, ויש להתבונן בטעם הדבר מדוע באמת הגיעה להם מיתה כזו בידי שמים, ומדוע לא זכו להיגאל כשאר יוצאי מצרים.

והטעם לזה (ראה עוד להלן מאמר ט"ז) מפני שבאותה תקופה של המכות כבר פסק השעבוד, ורבים מבני ישראל היה טוב להם במצרים, וקיבלו שם משרות עם פרנסה, וכבר היו בידידות עם המצרים, וגרו עמם בשכנות טובה, כמו שכתוב (שם ג, כב) "ושאלה אשה משכנתה ומגרת ביתה" ופירש רש"י מאותה שהיא גרה איתה בבית, ומאחר שהרגישו טוב במצרים, כבר היו כאלה שלא רצו לצאת משם, ועל זה נענשו, מפני שתכלית יציאת מצרים הייתה לקבל את התורה בהר סיני, והם לא רצו תורה, אלא ביקשו את הגשמיות והנאות העולם הזה, והעדיפו להישאר במ"ט שערי טומאה של מצרים, ומשום כן נענשו ומתו בשלושת ימי אפילה.

"השתא עבדי" - עבדי היצר הרע

ונתבונן על עצמנו, מה איתנו ומה המצב שלנו. הנה אנו אומרים בהגדה של פסח "השתא עבדי לשנה הבאה בני חורין", ולכאורה הרי כבר יצאנו ממצרים, ואנו בני חורין כבר, ובמה אנו עבדים?

ומסתבר שיש לפרש "השתא עבדי" שאנחנו עבדי היצר הרע, שהיצר הרע מושל בנו, וצריכים תמיד לעסוק במוסר וחיזוק היראה כדי להתגבר עליו, ותמיד נמשכת מלחמת היצר.

ולכך אנו מבקשים "לשנה הבאה בני חורין", שנזכה להיות בני חורין מיצר הרע, על ידי שתבוא הגאולה, ואז ישפיע הקב"ה רוח של קדושה בכל העולם, כמו שכתוב (יואל ג, א) "והיה אחרי כן אשפוך את רוחי על כל בשר", ו"מלאה הארץ דעה את השם כמים לים מכסים" (ישעיה יא, ט).

ובאמת על הגאולה העתידה כתוב (קהלת יב, א) "והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ", ודרשו חז"ל (שבת קנא, ב) אלו ימי המשיח שאין בהם לא זכות ולא חובה, והיינו שבימות המשיח לא ישלוט היצר הרע [וכבר האריכו בזה המפרשים, שאם כן עבור מה יקבלו שכר בימות המשיח, ויש שכתבו שאז לא תהיה עבודה מיראה אלא מאהבה, ועיין במכתב מאליהו ח"ב עמוד 147 מה שכתב בזה].

תפילה על רוחניות אינה חוזרת ריקם

והדרך לזכות לכל המדרגות הרוחניות היא על ידי תפילה, ידוע מרבי ישראל סלנטר שאמר כי בדוק ומנוסה שתפילה על רוחניות אינה חוזרת ריקם, וכל גדולי הדורות זכו והגיעו למדרגות הגבוהות על ידי תפילה, וכן מבואר בגמרא (נדה ע, ב) שלא שייך הצלחה בתורה בלי תפילה ובקשת רחמים, ובמהרש"א קידושין דף כ"ט כתב שאם התרחש לאדם נס על ידי תפילתו, אין זה נס, אלא דבר טבעי שתתקבל התפילה, ושם מדובר אפילו בתפילה על גשמיות וחיי העולם הזה, קל וחומר בתפילה על רוחניות שאינה חוזרת ריקם.

וענין זה תלוי אצל כל אחד עד כמה שהוא מחשיב את הרוחניות, וכמה שהוא רוצה את העולם הבא, ולא מסתפק בחלק מועט של עולם הבא, וכמו שכתב המסילת ישרים פ"ד שאם אדם היה יכול להשיג מדרגה גבוהה יותר של עולם הבא ולא השיגה, זה יהיה גיהנום קשה מאד עבורו, ויצטער הרבה על מה שלא השתדל יותר בימי חייו.

והתפילה צריכה להיות מעומק הלב ובלשון תחנונים, כמו שכתב בשולחן ערוך (או"ח צח, ג) "יתפלל דרך תחנונים כרש המבקש בפתח ובנחת", וכתב במשנה ברורה "שיאמרה בנחת בלשון תחנונים כמי שמבקש רחמים על עצמו, וישים אל לבו שאין ביד שום נברא למלאות שאלתו כי אם ברצונו יתברך", ובביאור הלכה שם הביא שיש פוסקים הסוברים שאם לא התפלל בלשון תחנונים לא יצא ידי חובתו.

וזוהי עבודה קשה מאד להתפלל כראוי, בכוונה מעומק הלב, ושיהא אכפת לו באמת על מה שהוא מבקש, וידוע כי מרן החזון איש זצ"ל היה מתאמץ מאד בעבודת התפילה, וצריכים תפילה על זה גופא, שהתפילה תהא בכוונה כראוי. יהי רצון שנוכה לסייעתא דשמיא בכל מה שצריך!





י"א ניסן תשע"ה

יציאת מצרים ביום טוב הראשון

אנחנו עומדים כבר ימים ספורים לפני חג הפסח, ונתבונן מה זה צריך לעורר את המחשבה. הנה ביום טוב ראשון של פסח יצאו בני ישראל ממצרים, ובשביעי של פסח היה קריעת ים סוף.

ואגב אורחא יש להעיר כיצד יצאו ממצרים ביום טוב הראשון, הלא אסור לצאת חוץ לתחום ביום טוב [ונחלקו הראשונים אם איסור תחומין ביום טוב הוא דאורייתא או דרבנן (א"ה. עיין בזה בשיעורי רבינו שליט"א פסחים דף ה' ע"ב)], ואף שזה היה קודם מתן תורה, הרי האבות קיימו את כל התורה עד שלא ניתנה, וכן משה רבינו וכל הצדיקים בודאי קיימו את התורה, וכיצד יצאו חוץ לתחום ביום טוב, ולא היה שם מקום יישוב, שהרי הלכו דרך המדבר שאינו מושב בני אדם.

והנה אין להקשות על כל הארבעים שנה שהלכו במדבר, כי יתכן שבאמת לא הלכו בשבתות וימים טובים, אבל ביום טוב ראשון של פסח שיצאו ממצרים, כיצד יצאו חוץ לתחום.

וצריכים לפרש כי מאחר שכל הליכתם הייתה על פי השם, כמו שכתוב והשם הולך לפניו יומם בעמוד ענן לנחותם הדרך וגו', וכתוב על פי השם יחנו ועל פי השם ייסעו, ממילא הייתה הוראת שעה מפי הקב"ה שצריכים עכשיו ללכת ולא להתחשב באיסור תחומין. ועיין עוד בשבת דף ל"א ע"ב.

מצוות חג הפסח לחיזוק האמונה

על כל פנים חג הפסח הוא זמן יציאת מצרים, וזה צריך לעורר חיזוק האמונה, שכל תכלית יציאת מצרים והמכות היה לחיזוק האמונה, וכפי שמוזכר הרבה בפסוקים "וידעתם כי אני השם", "וידעו מצרים כי אני השם", היינו שהמכות באו לעורר את כלל ישראל לחיזוק האמונה, וגם לעורר את המצרים לקבל אמונה שלא לעבוד עבודה זרה ולהאמין שיש השגחה מן השמים, זו תכלית כל המכות והניסים.

וזוהי הדיברה הראשונה בעשרת הדיברות אנכי השם אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים, להאמין באמונה שלמה שהשם הוא אלוקיך, בעל הכוחות כולם,

שמשיג על כולם בהשגחה פרטית, "אשר הוצאתיך מארץ מצרים", היינו שמיציאת מצרים רואים את ההשגחה, וזה מביא לחיזוק האמונה.

ולכן יש מצוות עשה דאורייתא לזכור יציאת מצרים בכל יום, וזה משש זכירות, כמו שכתוב (דברים טז, ג) למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך, וכתוב (שמות יג, ג) זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, וזהו כדי לזכור תמיד את ההשגחה שהייתה ביציאת מצרים, ועל ידי זה להתחזק באמונה שהכל בידי שמים.

וזה גם טעם המצוות שנצטוונו בחג הפסח, פסח מצה ומרור, כדי שנזכור את יציאת מצרים, ונתעורר מזה לחיזוק האמונה, ואמנם עיקר טעמי המצוות הם טעמים נסתרים שאין לנו מושג בהם, אבל יש גם טעמים גלויים לכל מצוה, וכפי שמבאר בספר החינוך בשרשי המצוות את התועלת הגלויה שיש לאדם מקיום המצוות, וכך גם במצוות חג הפסח, מלבד הטעמים הנסתרים, יש גם טעם נגלה להתעורר על ידם לחיזוק האמונה.

וכגון מצוות קרבן פסח, אנו מזכירים בהגדה של פסח: "פסח שהיו אבותינו אוכלים וכו' על שום מה, על שום שפסח הקב"ה על בתי אבותינו במצרים שנאמר ואמרתם זבח פסח הוא להשם אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל".

השגחה שלא ליתן פתחון פה למצרים

והנה במכת בכורות הקב"ה בכבודו ובעצמו הכה את המצרים כמו שאמר בעל ההגדה "ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה – אני ולא מלאך, והכיתי כל בכור בארץ מצרים אני ולא שרף, ובכל אלוהי מצרים אעשה שפטים – אני ולא השליח, אני השם – אני הוא ולא אחר", ובספר דברי אליהו להגר"א הקשה, אם כן מהו שכתוב ולא יתן המשחית לבוא אל בתיכם לנגוף (שם יב, כג), היינו שלא תהיה רשות למלאך המוות לבוא אל בתי בני ישראל, והרי המכה הייתה על ידי הקב"ה בעצמו ולא על ידי מלאך, ומה ענין המלאך המשחית לכאן.

וביאר הגר"א שם "דהאמת הוא שמכת בכורות היה על ידי הקב"ה בעצמו, ומה שאמר הכתוב ולא יתן המשחית לבוא אל בתיכם היינו אף מי שהגיע עתו למות בלא זה בשעת מכת בכורות על ידי המלאך המשחית דהוא מלאך המוות הממונה להמית את כל מי שהגיע עתו למות, גם אותו לא יתן לבוא אל בתיכם לנגוף באותה שעה, כדי שלא ליתן פתחון פה להמצריים דגם על בני ישראל עברה הגזירה", עכ"ד.

ומטעם זה, הרשעים שבבני ישראל מתו בשלושת ימי אפילה, כדי שהמצרים לא יראו שמתים מבני ישראל, וכמו שכתב רש"י (שם י, כב) "ולמה הביא עליהם חושך? שהיו בישראל באותו הדור רשעים ולא היו רוצים לצאת, ומתו בשלושת ימי אפילה כדי שלא יראו מצרים במפלתם ויאמרו אף הם לוקים כמונו", והיינו גם כן כדי שלא ליתן פתחון פה למצרים לומר שגם בני ישראל לוקים עמהם.

מיתת רשעי בני ישראל במצרים

ובאמת רבים מבני ישראל מתו באותם ימים, כמו שכתוב (שם יג, יח) "וחמושים עלו בני ישראל מארץ מצרים", ופירש רש"י חמושים אחד מחמישה יצאו, וארבעה חלקים מתו בשלושת ימי אפילה, ובמדרש תנחומא יש אומרים שיצאו רק אחד מחמישים, או אחד מחמש מאות, וכל השאר מתו בשלושת ימי אפילה.

והטעם שמתו, כתב רש"י מפני שלא היו רוצים לצאת ממצרים, ומקורו במדרש (שמות רבה יד, ג) שהיו פושעים בישראל שהיה להם פטרונים מן המצריים והיה להם שם עושר וכבוד ולא היו רוצים לצאת.

והיינו מפני שהשעבוד כבר פסק זמן רב לפני יציאת מצרים, כדאיתא בגמרא (ר"ה יא, א) בראש השנה בטלה עבודה מאבותינו במצרים ופירש רש"י ששה חודשים לפני גאולתם פסק השעבוד, ומצרים הייתה ארץ עשירה מאד, וכשפסק השעבוד היו כאלה שקיבלו שם משרות, והייתה להם פרנסה ברווח, וחיו חיים טובים מאד, ומרוב שהרגישו טוב שם ביקשו להישאר במצרים.

ועל זה נענשו ומתו בשלושת ימי אפילה, כי כל תכלית יציאת מצרים הייתה לקבל את התורה בהר סיני, כמו שכתוב (שמות ג, יב) בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלוקים על ההר הזה, והם לא רצו תורה, אלא ביקשו גשמיות והנאות העולם הזה, והעדיפו להישאר במ"ט שערי טומאה של מצרים, ומשום כן נענשו ומתו בשלושת ימי אפילה.

ובמאמר המוסגר, נמצא שכל הששים ריבוא שיצאו ממצרים, הם רק אחד מחמישה מכלל בני ישראל שהיו במצרים, ויש אומרים שהיו אפילו יותר מזה, והוא דבר נפלא, שנתרבו כל כך בהשגחת השי"ת, כמו שכתוב (שם א, ז) ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו וגו', שהיו יולדות ששה בכרס אחד, ולפי המבואר במדרש הנ"ל הגיע מספרם לכל הפחות חמש פעמים שש מאות אלף, ויש דעות שהיו פי חמישים, או אפילו פי חמש מאות!

פסח מצה ומרור - חיזוק האמונה על ידי זכירת הניסים

על כל פנים מצות קרבן פסח היא כדי לעורר לחיזוק האמונה, על ידי זכירת הנס, שהקב"ה פסח על בתי אבותינו במצרים, וגם עצם הקרבת הפסח היה הנס, שהרי באותו הזמן עדיין היו בני ישראל במצרים, והקריבו את השה שהיה עבודה זרה של המצרים, ואף על פי כן המצרים לא הפריעו להם בזה, וכל זה בהשגחת השי"ת שלא יכלו להפריע, וקרבן הפסח מעורר לזכירת כל הניסים האלו.

וכן מצות מצה מעוררת לזכירת הניסים, כפי שאנו מזכירים בהגדה "מצה זו שאנו אוכלים על שום מה, על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים וגאלם שנאמר ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגות מצות כי לא חמץ כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגם צדה לא עשו להם".

והיינו אף על פי שגם בפסח מצרים היה חיוב אכילת מצה כמו שכתוב (שמות יב, ח) מצות על מרורים יאכלוהו, ואם כן לכתחילה היו צריכים לאכול מצות, ולא רק מפני "שלא יכלו להתמהמה", מכל מקום לא היו צריכים להיזהר שלא יחמיץ הבצק, כיון שעדיין לא היו מוזהרים בבל יראה כמו שכתב הר"ן בפסחים (דף כ"ה ע"ב מדפי הרי"ף), וכל מה שלא הספיק בצקם להחמיץ זה מפני הנס שיצאו בחיפזון ולא יכלו להתמהמה, וזהו טעם אכילת מצה לזכור את הנס ולהתעורר לחיזוק האמונה.

וכן הוא ענין אכילת המרור, וכפי שאנו מזכירים בהגדה "מרור זה שאנו אוכלים על שום מה, על שום שמיררו המצרים את חיי אבותינו במצרים שנאמר וימררו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים ובכל עבודה בשדה את כל עבודתם אשר עבדו בהם בפרך", והיינו כדי שנזכור את הצרות והשעבוד שהיו במצרים, ואת הניסים שעשה לנו הקב"ה והצילנו מידם, ועל ידי זה נתעורר לחיזוק האמונה.

ובאמת האמונה היא דבר שכלי, ואברהם אבינו הגיע מעצמו לאמונה שאין בירה בלא בעלים (בראשית רבה לט, א), ובחובות הלבבות שער הייחוד האריך בהרבה ראיות לאמונה, אך ידוע כי דברים אלו אינם בשבילנו, ומקובלנו מרבתינו שאין לנו לחקור בשכלנו על האמונה, אלא מאמינים אנו שהיה מעמד הר סיני, וקיבלנו תורה מן השמים, ושמענו קול השם, כמאמרם (מכות כד, א) אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענו.

ואף הגויים אינם מכחישים מעמד הר סיני, אלא שהנוצרים אומרים שהיה אחר כך עוד נביא, וכן המוסלמים אומרים שהיה עוד נביא, שהרמב"ם כותב עליו באגרת

תימן שהיה משוגע, אבל כולם מודים במעמד הר סיני. ובספר הכוזרי בהקדמה מובא שהיה ויכוח בין חכמי הנוצרים והמוסלמים, ואמר להם המלך הכוזרי, הן אתם שניכם מודים שהיה מעמד הר סיני, אלא שאתם נחלקים ביניכם אם היו שינויים אחרי זה, וכל אחד מכם מכחיש דברי חברו, אם כן שניכם שקרנים, והיהדות היא האמת הברורה שאין אדם מכחישה.

אבל אנחנו לא זקוקים לראיות, אלא אנו מאמינים שהיה מעמד הר סיני וקיבלנו תורה מן השמים, ורק הטבע החומרי משכיח את האמונה, לכן יש הרבה מצוות להזכיר ולחזק תמיד את האמונה.

מצות תפילין לזכירת ניסי יציאת מצרים ולחיזוק האמונה

וכגון מצות תפילין מעוררת לחיזוק האמונה, כפי שמזכירים בהנני מכוון "שציונו להניח תפילין וכו' והם ארבע פרשיות אלו שיש בהם ייחודו ואחדותו יתברך שמו בעולם, ושנזכור ניסים ונפלאות שעשה עמנו בהוציאנו ממצרים, ואשר לו הכוח והממשלה בעליונים ובתחתונים לעשות בהם כרצונו. וציונו להניח על היד לזכרון זרוע הנטויה ושהיא נגד הלב לשעבד בזה תאוות ומחשבות לבנו לעבודתו יתברך שמו, ועל הראש נגד המוח שהנשמה שבמוחי עם שאר חושי וכוחותי כולם יהיו משועבדים לעבודתו יתברך שמו. ומשפע מצות תפילין יתמשך עלי להיות לי חיים ארוכים ושפע קודש ומחשבות קדושות בלי הרהור חטא ועוון כלל".

והיינו שמצות תפילין מעוררת לחיזוק האמונה, לזכירת ניסי יציאת מצרים, ולשעבד כל הכוחות והחושים לעבודת השם, וגם עצם המצוה מקדשת את האדם ומשפיעה עליו מחשבות קדושות.

השפעת קדושת התפילין לפי מדרגת האדם

ושמעתי בזה עובדא מהג"ר מרדכי צ'יקינבסקי זצ"ל, שהלך פעם לבקר את מרן הגרי"ז זצ"ל, ומרן קיבל אותו בסבר פנים יפות, ודיבר איתו, והרגיש הרגשה נעימה מאד. מרן הגרי"ז זצ"ל היה ידוע באהבת האמת ולא היה יכול לשמוע שום דבר שאינו אמיתי – ועם כל זה הייתה הרגשה נעימה מאד להיות במחיצתו. וכשהגיע זמן תפילת המנחה, היה מרן הגרי"ז מתפלל מנחה עם תפילין, וכשראהו הרב צ'יקינבסקי עם התפילין, נפל עליו פחד פתאום ואחזתו רעדה, ולא הבין מה ארע עכשיו שהתחיל לפחד ממנו.

ואחר כך התבונן והסביר, שהרי כתוב בפסוק (דברים כח, י) וראו כל עמי הארץ כי שם השם נקרא עליך ויראו ממך, ודרשו חז"ל (ברכות ו, א) אלו תפילין שבראש, היינו כשעמי הארץ, הגויים, רואים אדם מישראל שמניח תפילין, זה מפיל עליהם פחד ומורא. אמנם זה תלוי מה הכוונה והמחשבה, ומי שמניח תפילין בלי כוונה ובלי חיזוק האמונה זה לא משפיע, ונשאר אותו האדם עם התפילין, ומה שכתוב שהתפילין משפיעות 'שפע קודש ומחשבות קדושות' זוהי תפילה ובקשה, וצריכים זכויות לזה.

ומרן הגרי"ז כשהניח תפילין, זה היה עם שלמות הכוונה הגדולה ביותר, ואצלו זה היה בבחינת "תפילין שבראש" – שבתוך הראש, היינו שהשפעת התפילין קיימת בתוך הראש והמוח, וכשרואה אותו אדם אחר שאינו במדרגה הזאת, הוא כמו "עמי הארץ" ביחס לדרגתו של מרן הגרי"ז, וממילא "ויראו ממך" זה מפיל עליו פחד ומורא. זוהי השפעת התפילין שבראש.

וכעין עובדא זו מובא בספר כתר תפילין (וילנא תרע"ג) שמעתי מספרים על הגאון רבנו אליהו זצ"ל, שפעם אחת לן לינת לילה בבית מלון, ויהי בבוקר עמד בעל המלון להתפלל שחרית והניח תפילין כדת, וגם הגאון עמד להתפלל בחדר שלו והניח תפילין. והנה פתאום בא איש איכר בליעל והתחיל להכות את בעל המלון מכות רצח, ויזעק זעקה גדולה ומרה. ויהי כאשר שמע הגאון ז"ל את צעקת בעל המלון, ויפתח הגאון את דלת החדר, ויהי כאשר ראה הבליעל הזה את הגאון ז"ל, נפחד מאד ויפול מלוא קומתו ארצה ויתעלף.

אחר כך שאל בעל המלון להגאון, מדוע נרעד הבליעל מפניו, ויאמר לו הגאון, משום שראה את התפילין שעל ראשי. תמה בעל המלון, הן גם אני התפללתי בתפילין על ראשי, ומדוע בכל זאת היכני. השיב לו הגאון, אתה נושא את התפילין על ראשך ואני בתוך ראשי. כלומר, אתה נושא התפילין ללא כוונה, וללא מחשבה לשעבד עצמך לעבודת הבורא, כאשר מצות תפילין נועדה לעורר האדם להיות עבד נאמן. והכתוב אומר וראו כל עמי הארץ כי שם השם נקרא עליך ויראו ממך ודרשו חז"ל אלו תפילין שבראש [דקדקו לומר 'שבראש' ולא 'על הראש']. היינו שאם על ידי התפילין יהיה נקרא שם השם עליך, אז ויראו ממך. ע"כ.

שמחת יום טוב - נגילה ונשמחה בך

והנה בפסח יש גם מצוה של שמחת יום טוב, ומצינו במדרש (שיר השירים רבה א, לא) על הפסוק "זה היום עשה השם נגילה ונשמחה בו", אמר רבי אבין אין אנו יודעים במה לשמוח, אם ביום אם בהקב"ה, בא שלמה ופירש נגילה ונשמחה בך,

בהקב"ה, כך בישועתך, כך בתורתך, כך ביראתך. אמר רבי יצחק כך בעשרים ושתיים אותיות שכתבת לנו בתורה, בי"ת שנים, כ"ף עשרים, הרי כך. ע"כ.

זוהי השמחה ביום טוב, שמחה במה שיש לנו תורה ותר"ג מצוות. עסק התורה וקיום המצוות הם דברים חשובים כל כך, שזוכים בהם לעולם הבא וגם לאשריך בעולם הזה, כמאמרם (אבות ג, ד) כך היא דרכה של תורה וכו' ובתורה אתה עמל ואם אתה עושה כן אשריך וטוב לך אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא, היינו שעסק התורה הוא האושר הכי גדול בעולם, שאין אושר יותר מזה.

וידוע שכך המציאות, כפי שמסופר על אנשים גדולים שהיו צריכים לעבור ניתוח שיש בו כאבים, ואמרו שאין צורך להרדים אותם, רק יודיעו להם כמה דקות קודם הניתוח, והם יתעמקו בדברי תורה ולא ירגישו כלל את הניתוח, ובאמת כך היה, שלא חשו בשום כאב כלל, מרוב התענוג של דבקות המחשבה בתורה.

וכעין זה מובא בגמרא (שבת פח, א) על רבא שהיה עוסק בתורה, ובשעת לימודו לחץ את אצבעו ויצא ממנה דם, ולא הרגיש כלל שכואב לו, מרוב שהיה שקוע בתורה. וכן סיפר לי מרן הרב מפוניבז' זצ"ל כי פעם דיבר בלימוד עם רבו הגאון רבי אליעזר מטלז' זצ"ל, ובתוך כדי דיבורם נקע את אגודלו, ולא הרגיש שום כאב בזה – זהו כוח התורה, שהמתיקות והתענוג שבתורה משכיחים את כל הצער והכאבים!

מועדים לעסוק בתורה

והנה אמרו בירושלמי (מובא במשנ"ב סימן תק"ל) "כלום אסור לעשות מלאכה בחולו של מועד אלא כדי שיהו אוכלין ושותין ויגעין בתורה, ועכשיו אוכלין ושותין ופוחזין", היינו שיש איסור מלאכה בחול המועד [עיין ביאור הלכה שם שהביא כל שיטות הראשונים אם זה איסור דאורייתא או מדרבנן], והמטרה בזה היא כדי שינצלו את הזמן ויעסקו בתורה, אבל למעשה המציאות היא לא כך, אלא יש הרבה שאוכלים ושותים לקיים שמחת יום טוב ומתוך כך פוחזין ובאים לידי קלות ראש, וזה נגד ההלכה והמטרה של חול המועד.

צריכים שתהא שמחת יום טוב עם עסק התורה, וזוהי שמחת יום טוב בשלמות, ובגמרא (ביצה טו, ב) נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע כיצד האופן לקיים מצות שמחת יום טוב, אם לחלקו חציו להשם וחציו לכם, או שיהא או כולו להשם או כולו לכם, והיינו ששייך שמחה על ידי כולו להשם בלי לכם, יש מדרגה כזאת, לעסוק כל היום בתורה ולא לאכול, שהתורה משביעה את הנפש כמאמרם (ברכות יד, א) המשביע עצמו

מדברי תורה, ונותנת הרגשה נעימה כל כך עד שאין צורך לאכול, אמנם ההלכה היא לחלקו חציו להשם וחציו לכם (או"ח סימן תקכ"ט).

ואמנם גם מה שמקיימים חציו לכם בסעודת יום טוב, אין המטרה האכילה עצמה, אלא שעל ידי זה יכולים יותר לשמוח בשמחת המצוה, כמו שכתב בשערי תשובה (ד, ט) "כי בשאר ימים טובים אנחנו קובעים סעודה לשמחת המצוה", היינו שכל יום טוב יש בו מצוות, כגון אכילת מצה בחג הפסח [בלילה הראשון, ובשאר ימים מחלוקת אם הוא מצוה], ונטילת לולב וסוכה בחג הסוכות, וכן שבתון ומקרא קודש, ומצוות שמחת יום טוב, וצריכים לקיים את המצוות הללו בשמחה, וכדי לחזק את הרגשת השמחה במצוה קובעים סעודה, כי אדם שטרוד ברעבוננו אינו מיושב בדעתו לשמוח במצוה כראוי, והסעודה היא אמצעי כדי שיוכל לשמוח יותר במצוות.

השי"ת יעזרנו שנזכה לקיים את כל חובות היום של יום טוב וחול המועד ושל כל השנה כולה בשלמות על פי התורה!



חזה"מ פסח תשע"ו

חול המועד ובין הזמנים

אנו עומדים בימי חול המועד של פסח, ובחול המועד יש איסור מלאכה, מדאורייתא או מדרבנן [עיין תוס' חגיגה דף י"ח], וטעם האיסור מבואר בירושלמי (מובא במ"ב סימן תק"ל) כלום אסור לעשות מלאכה אלא כדי שיהיו אוכלין ושותין ויגעין בתורה, ועכשיו אוכלין ושותין ופוחזין, ע"כ. היינו שהטעם שאסור לעשות מלאכה בחול המועד הוא כדי שיעסקו יותר בתורה, כי כשפנויים ממלאכה יש יותר זמן לעסק התורה, אבל המציאות היא שבמקום לעסוק בתורה "אוכלין ושותין ופוחזין", כי יש מצוה של שמחת יום טוב וסעודת יום טוב, ועל ידי האכילה והשתייה נמשכים לקלות ראש, ופוחזים מלשון "פחז כמים" (בראשית מט, ד).

נמצא שבחול המועד, האיסור מלאכה מחייב ללמוד יותר מכל השנה, ואמנם ב"ה אנו בני תורה, וגם במשך השנה לומדים הרבה, אבל יש כאלה שבמשך השנה עובדים וטרודים במלאכה, ובחול המועד שלא עובדים יש יותר זמן, וצריכים יותר ללמוד, והמציאות היא לא כך. יוצא שיש חטא של ביטול תורה מחמת חול המועד.

ויש עוד ענין בימים אלו, שהם ימי בין הזמנים, ואין בהם סדרים קבועים בישיבות, אמנם יש ישיבות בין הזמנים הסמוכות לבית, אבל זה לא באותה ההתמדה כמו בתוך הזמן. אם כן בימים אלו יש תרתי לריעותא, הן מצד חול המועד שאוכלין ושותין ופוחזין, והן מצד בין הזמנים, יש רפיון מתורה.

והאמת היא להיפך, שבחול המועד ובבין הזמנים יש יותר חיוב ללמוד, כיון שהם זמנים שיש בהם רפיון מתורה וזכות התורה חסרה בימים אלו, לכן כל אחד חייב להשתדל יותר להשלים את מה שחסר.

ורואים שבבין הזמנים עד עכשיו היו הרבה אסונות, רח"ל, שלא יהיו הלאה, וחלק מהאסונות ניכר בבירור שהם מחמת בין הזמנים, כגון שיצאו לטיולים, ותוך כדי הטיולים אירעו אסונות, אבל גם דברים שלא ניכר שהם מחמת בין הזמנים, היו אסונות גם בלי שיצאו לטיולים, ומסתבר כי הסיבה לזה היא מפני שזכות התורה חסרה, שיש רפיון מתורה, ועל כל פנים ההתמדה אינה כמו באמצע הזמן, וחסר זכות התורה.

הלומד בזמני רפיון נוטל שכר כולם

ומי שמתחזק בתורה בזמני רפיון, שכרו גדול מאד, כמו שאמרו חז"ל (ירושלמי סוף ברכות) תני רבי שמעון בן יוחי אומר אם ראית את הבריות שנתייאשו ידיהן מן התורה מאד עמוד והתחזק בה ואתה נוטל שכר כולם מאי טעמא הפרו תורתך עת לעשות להשם, היינו שבזמן שיש רפיון מתורה, בבחינת הפרו תורתך, זהו העת לעשות להשם להתחזק בלימוד התורה, ומי שמתחזק נוטל שכר כולם.

ובאבות פ"ה שנינו, עשרה דורות מאדם ועד נח, להודיע כמה ארך אפיים לפניו, שכל הדורות היו מכעיסין ובאין, עד שהביא עליהם את מי המבול. עשרה דורות מנח ועד אברהם, להודיע כמה ארך אפיים לפניו, שכל הדורות היו מכעיסין ובאין, עד שבא אברהם אבינו וקיבל שכר כולם.

היינו שהקב"ה מאריך אף עד עשרה דורות, ובדורו של נח לאחר עשרה דורות שהיו מכעיסין ובאין, הביא עליהם הקב"ה את מי המבול, אבל בדורו של אברהם אבינו, אף על פי שעברו עשרה דורות שהיו מכעיסין ובאין, לא מצינו שנענשו, כי אברהם אבינו תיקן את כל מה שקלקלו העשרה דורות, שכל העולם היה מקולקל בחסרון אמונה ובכל השבע מצוות בני נח, גזילה, רציחה ועריות, ואברהם אבינו בא

ותיקן את כל מה שהם קלקלו והחזיר בתשובה, אברהם היה מגייר את האנשים ושרה הייתה מגיירת את הנשים, וכל זה היה תיקון למנוע שלא ייענשו.

אך יש להבין מהו "שכר כולם" שקיבל אברהם, ולמי הכוונה "כולם"? וביאר מו"ר הגה"צ רא"א דסלר זצ"ל שהכוונה בזה לכל העשרה דורות, שאם כולם היו צדיקים, היה מגיע להם שכר הרבה מאד, וכל השכר הזה קיבל אברהם אבינו, שזכה להיות אב המון גויים, וקיבל שכר רוחני וגם גשמי כמו שכתוב (בראשית יג, ב) ואברם כבד מאד במקנה בכסף ובזהב, וכל הגשמיים הייתה לצורך הרוחניות, ומן השמים נתנו לו שכר גדול וסייעתא דשמיא מפני שהשלים את הזכויות שהיו חסרות לעשרה דורות, וקיבל את השכר שהיה מגיע להם אם היו צדיקים.

והטעם שמגיע על זה שכר גדול כל כך, כי לאחר העשרה דורות שהיו מכעיסין ובאין, התחזק מאד כוח הטומאה בכל העולם, והיצר הרע השולט בעולם היה חזק מאד, והיה יותר קשה להתקדש כנגד כוח הטומאה, כי במקום שיש טומאה קשה להתקדש, ואברהם אבינו היה צריך להתגבר במסירות נפש כנגד השפעת הטומאה השולטת בעולם ולהשפיע אמונה על כל בני דורו, לכן קיבל על זה שכר כולם.

וכך גם בימי בין הזמנים וחול המועד, שהם זמני רפיון, ועליהם נאמר "עמוד והתחזק ואתה נוטל שכר כולם", מי שמתחזק למרות הרפיון ומשתדל עד כמה שאפשר ללמוד בבין הזמנים כמו בתוך הזמן, נוטל שכר כולם, וכן בחול המועד, שיש מצוה של שמחת יום טוב, אמנם ודאי שצריכים לקיים שמחת יום טוב כהלכתה, כמו שכתוב ושמחת אתה וביתך וגו', שתהיה אווירה של שמחה בבית, אבל יחד עם זה צריכים לעסוק בתורה עד כמה שאפשר, ובזמנים אלו החיוב גדול יותר כנ"ל, ומי שמתחזק ועוסק בתורה נוטל שכר כנגד כל אלו שאינם לומדים.

לפי גודל המצוה יגדל עונש המבטלה

וכגודל השכר כך גם להיפך, אם לא מתחזקים זהו חטא חמור, כמו שכתב רבינו יונה בשערי תשובה (ג, טז) "ודע כי לפי גודל המצוה, יגדל עונש מי שיחדל לעשותה, אף על פי שאינו עושה מעשה בהפרתה, כמו שמצינו במצות הפסח ובמצות המילה שהן מצוות עשה ויש בהן כרת", והיינו אף על פי שבכל התורה אין עונש כרת על ביטול מצוה בשב ואל תעשה, במצוות פסח ומילה אין זה כך, וכשמבטלן בשב ואל תעשה יש עונש כרת, מפני שהן מצוות גדולות וחשובות מאד, וכגודל המצוה כך גם העונש על ביטולה.

מצות מילה, המילה מקדשת את האדם, ומי שהוא ערל פסול לעבודה, ואינו אוכל בתרומה, שהערלה מעכבת אותו. ונתפרסם לאחרונה עובדא ביהודי שהיה ערל, וגם היה נשוי לגויה רח"ל, והסכים שילמדו איתו גמרא, רק בתנאי שלא ידברו איתו על מה שאינו מהול, או על מה שהוא נשוי לגויה, והתייעצו עם מרן הגראי"ל שטינמן (שליט"א) זצוק"ל מה לעשות, ואמר הגראי"ל שילמדו עימו סוגיית תגרי לוד בבבא מציעא פרק הזהב, שיש שם הרבה חשבונות הנוגעים לסוחרים, מה ירוויחו ומה יפסידו, ואונאה עד שתות ושליש.

והתחיל אברך אחד ללמוד איתו בחברותא, אבל הוא לא הבין כלום ממה שלמדו, למרות שהיה כישרוני, ובלימודי חול היה תופס ומבין בקלות, כאן לא הצליח לקלוט, מפני שתורה זה לא כסתם חשבונות של חול, תורה יש בה קדושה! ומכיוון שהיה ערל לא היה שייך שיבין את התורה הקדושה.

הוא היה יהודי, וישראל אף על פי שחטא ישראל הוא, וקידושי קידושין, ונשאר מחויב בתרי"ג מצוות, אבל הערלה נותנת בו פגם, ואסור לו לאכול בקרבן פסח [ולדעת רש"י ביבמות דף ע' אפילו ערל שמתו אחיו מחמת מילה, שהוא אנוס שאינו יכול למול, ואסור לו למול מפני פיקוח נפש, אף על פי כן הערלות מעכבת], מפני שחסרה בו קדושה, קדושת המילה הייתה חסרה לו, ולכן למרות שהיה כישרוני ומבין כל מיני חשבונות במתמטיקה בלי שום קושי, אבל חשבונות של גמרא ותוספות שיש בהם קדושה לא היה שייך שיבין, ולא הצליח לתפוס בשכלו.

והצטער על זה מאד, וניסה שוב לחזור על הסוגיא, וגם ביקש מאחרים שיסבירו לו, אבל לא הצליח להבין! עד שהרגיש בנפשו שהערלה מפריעה לו להבין את הסוגיא, והחליט למול את עצמו, והודיע לחברותא כי הוא נאלץ להפסיק לזמן מסוים, והלך ומל את עצמו, ולאחר כמה ימים חזר ולמד עם החברותא, ואז נפקחו עיניו וקלט והבין היטב את כל הסוגיא, עם כל החשבונות של תגרי לוד! וגם גירש את האשה הגויה מביתו.

זהו הכוח מה שערלות פוסלת ומה שמילה מקדשת, עד כדי כך שנתעורר מזה לגרש את האשה הגויה, וגם הבין את הסוגיא של תגרי לוד, מה שלא הצליח לקלוט ולהבין קודם המילה, וזה כוח קדושת התורה שלא היה שייך שיבין אותה בזמן שהוא ערל וטמא.

ומאחר שמצות מילה היא מצוה גדולה כל כך, שמקדשת את האדם, וגם נכרתו עליה שלוש עשרה בריתות (נדרים לא, ב), וכן קרבן פסח הוא קרבן מיוחד – קרבן

יחיד שדוחה את השבת, והוא זכר ליציאת מצרים, כפי שמזכירים בהגדה של פסח "אשר פסח הקב"ה על בתי אבותינו במצרים", לכן מי שמבטל מצוות אלו, פסח ומילה, אף על פי שאינו עושה מעשה, רק נמנע מקיום המצוה בשב ואל תעשה, אף על פי כן עונשו חמור בכרת, כי לפי גודל המצוה יגדל העונש על ביטולה, כך כתב רבינו יונה.

ומזה יש להתעורר גם לימים אלו, חול המועד ובין הזמנים, שמי שעוסק בהם בתורה שכרו גדול מאד, וגם החיוב גדול יותר כמו שנתבאר, וממילא גם להיפך, אם לא עוסקים בתורה, זה חטא חמור יותר.

חג הפסח זמן חירותנו בכל שנה

והנה חג הפסח נקרא "זמן חירותנו", ולכאורה הרי זמן חירותנו היה כשיצאנו ממצרים, ומה זה נוגע לכל שנה שנקרא שוב "זמן חירותנו"? ובתפילה מזכירים זאת כהודאה להקב"ה על המעלות והזכויות שיש לנו, וקידשתנו במצוותיך, וקירבתנו לעבודתך, ותתן לנו וכו' את יום חג המצות זמן חירותנו, וצריך ביאור מה המעלה והזכות בזה, הלא החירות הייתה כשיצאנו ממצרים, ומה נתחדש בזה בכל שנה?

ועוד כבר הזכרנו שיש להבין מה שאנו מזכירים בתפילת מעריב "ויוצא את עמו ישראל מתוכם לחירות עולם", ולכאורה וכי זוהי חירות עולם, הרי היו אחר כך עוד הרבה גלויות, גלות בבל, גלות פרס ומדי, גלות יוון, ועכשיו אנו בגלות האחרון גלות אדום, והיכן יש כאן "חירות עולם"?

ברם הביאור הוא כי חירות הכוונה לחירות הנפש, כמאמרם (אבות ו, ב) שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה, ואף על פי שהיו עוד גלויות ושעבודים של הגוף, ואין כאן חירות הגוף, אבל יש חירות הנפש, ומי שעוסק בתורה הוא בן חורין שאין עליו שום שליטה, היצר הרע לא שולט עליו.

וזוהי החירות האמיתית, חירות הנשמה, חירות הנפש, גם אם הגוף משועבד בכל מיני גלויות וצרות, אבל הוא בן חורין! כי הוא שולט על עצמו, יש לו שליטה על כל היצרים, והוא לא משועבד להם.

וזוהו שאמרו (אבות ד, א) איזהו גיבור הכובש את יצרו, היינו שיש לו כוח לשלוט על היצר הרע. היצר הרע הוא מלאך חיצוני שמפתה את האדם כמו שאמרו (ב"ב טז, א) הוא יצר הרע הוא שטן הוא מלאך המוות, ולאדם רק נדמה שהוא רוצה בעצמו את פיתויי היצר, אבל באמת זה לא הוא, רק היצר הרע מפתה אותו שיחשוב שהוא

רוצה, כל תאוות הגוף, גאוה ותאוה, וכל הרצונות הגשמיים, הם פיתויים של היצר הרע, ומי שאינו מתגבר עליהם הרי הוא משועבד לתאוה וליצר הרע.

והאדם הכובש את יצרו הוא הגיבור האמיתי, שיש לו גבורת הנפש, מה שאין כן גבורת הגוף יש גם לבעלי חיים, שור גיבור וחזק יותר מן האדם, וזו אינה מעלה, רק גבורת הנפש, להתגבר ולכבוש את יצרו, זוהי גבורה אמיתית, ששייכת רק באדם שיש לו נשמה קדושה.

וכיצד זוכים לזה? על ידי עסק התורה! מי שעוסק בתורה, הזכות של עסק התורה מקדשת אותו, ובזה הוא נעשה בן חורין אמיתי ששולט על כל היצרים שלו, ואין היצר הרע שולט עליו.

ולכן חג הפסח נקרא "זמן חירותנו", כי מלבד מה שיצאו אז לחירות משעבוד הגוף, זכו גם לחירות הנפש מטומאת מצרים, כי במצרים היו שקועים במ"ט שערי טומאה, וביציאת מצרים יצאו "לחירות עולם" – היינו חירות הנפש שהיא חירות עולמית, וכתוב בספרים כי בכל שנה בימי המועדות חוזרת ההשפעה שהייתה פעם באותו הזמן, וכן בחג הפסח בכל שנה חוזרת ההשפעה שאפשר לזכות לחירות הנפש מהיצר הרע, ולכן זה נקרא "זמן חירותנו".

אמירת שיר השירים בפסח

והנה בשבת חול המועד פסח נוהגים לומר שיר השירים (כפי שהובא ברמ"א או"ח סימן ת"צ), וכתב במשנה ברורה שם הטעם בזה מפני שמפורש בו ענין יציאת מצרים.

ועל שיר השירים אמרו חז"ל (ידיים ג, ה) שכל הכתובים קודש ושיר השירים קודש קדשים, ולכאורה הרי קדושת שיר השירים היא רק קדושה של כתובים, לא ספר תורה, וגם לא נביאים, אם כן שיר השירים בקדושתו הוא פחות מנביאים ופחות מספר תורה, ולענין מה נתייחד במעלתו שהוא "קודש קדשים"?

ואפשר לפרש שהכוונה היא על התוכן – מה שכתוב בשיר השירים הוא קודש קדשים, וכשאדם אומר שיר השירים ומתבונן בתוכן הדברים הרי הוא גם כן מתקדש בזה ונעשה קודש קדשים, אם יקרא ויחדיר בלבו את מה שכתוב בשיר השירים, וכפי שהאריך המלבי"ם לבאר על פי קבלה שכל שיר השירים מכוון כנגד הנשמה והגוף, שהנשמה אוהבת את הרוחניות והגוף הוא גשמי, וזהו שכתוב (שיר השירים ו, ג) אני לדודי ודודי לי, שהנשמה רוצה קרבת אלוקים, ומשתוקקת לדודי הוא הקב"ה.

ומצינו עוד במדרש (במדבר רבה ב, ד) על הפסוק בשיר השירים שובי שובי השולמית וגו', שאומות העולם אומרים לישראל "הידבקו לנו, בואו אצלנו ואנו עושים אתכם שלטונים, הגמונים, דוכסין וכו', וישראל אומרים מה תחזו בשולמית, מה גדולה אתם נותנים לנו, שמא כמחולת המחניים – שמא יכולים אתם לעשות לנו כגדולה שעשה האלוקים במדבר, דגל מחנה יהודה, דגל מחנה ראובן וכו', שמא יכולים אתם ליתן לנו כגדולה שעשה לנו האלוקים במדבר שהיינו חוטאים והוא מוחל לנו", האומות מבקשים לפתות את ישראל בכל מיני פיתויים של גשמיות, אבל כלל ישראל אינם חפצים בזה, כי יש להם נשמה קדושה הנמשכת לרוחניות.

והתוכן הזה של שיר השירים הוא קודש קדשים, שזה מעורר לאהבת השם וליראת שמים [כמו שפירש רש"י בתחילת שיר השירים "שכולו יראת שמים וקיבול עול מלכותו", וברש"י ברכות דף נ"ז כתב "שיר השירים כולו יראת שמים וחיבת המקום בלב כל ישראל"], ומי שקורא ומתבונן בתוכן הפסוקים, מתרומם גם כן למדרגה הזאת ונעשה קודש קדשים.

ובזה מובן כי חג הפסח הוא הזמן המתאים לומר שיר השירים, מפני שהוא "זמן חירותנו" וכמו שנתבאר שזוכים בו לחירות מהיצר הרע ומכל התאוות הגשמיות, והנשמה שולטת על הגוף, ועל ידי זה אפשר יותר לקבל את הקדושה ולזכות למדרגת קודש קדשים שבשיר השירים, כיון שהוא זמן של חירות, שיש בו שליטה על היצר הרע, והזמן מסוגל יותר לזכות למדרגת קודש קדשים על ידי אמירת שיר השירים.

והדרך להגיע לכל השלמות הזאת היא על ידי עסק התורה, כמו שאמרו חז"ל (קידושין ל, ב) בראתי יצר הרע בראתי לו תורה תבלין, אמנם הרי היצר הרע מפריע, ואינו נותן לעסוק בתורה, והעצה לזה היא לימוד ספרי המוסר, וכבר הזכרנו מה שכתב המשנה ברורה (סימן א') בשם קדמונים "כי תבלין היצר הרע הוא תוכחת מאמרי חז"ל", ספרי המוסר הם תורת היראה, וזהו התבלין המועיל ביותר כנגד יצר הרע.

לימוד ספרי מוסר בחג

אמנם הרי ביום טוב צריכים גם לשמוח בשמחת יום טוב, וכשלומדים ספרי מוסר שמא זה יגרום קצת פחד וחוסר שמחה, וידוע שבקלם בשבת היו לומדים ספר תומר דבורה "מפני שבתומר דבורה מדבר בענין והלכת בדרכיו וכו', אבל ספר

מוסר אחר שמביא התמרמרות בשעת הלימוד, אף על פי שאחר כך מתמלאים בשמחה, מכל מקום יש שאלה אם כדאי לימוד כזה בשבת, מה שאין כן תומר דבורה אדרבה לומדים משם גדלות האדם ועד כמה עצומים כוחות הנפש שלו, שמצווים אותו והלכת בדרכיו וכו' להתדמות לקונו, ויכול הוא להגיע לזה, דאם לא כן לא היו מחייבים אותו" (לב אליהו ח"א עמ' לא וקצא).

ספר תומר דבורה עוסק בענייני המידות הטובות, שהאדם ראוי שיתדמה לקונו, כמו שאמרו (שבת קלג, ב) מה הוא חנון ורחום אף אתה וכו', וצריך להשתדל שיהיו לו גם כן מידות אלו, שלוש עשרה מידות של רחמים, כגון מידת מי קל כמוך, שהקב"ה נקרא "מלך נעלב" – שהרשע עושה עבירה נגד רצונו ית', ובאותו הזמן ממש הקב"ה מחיה אותו כמו שכתוב (נחמיה ט, ו) ואתה מחיה את כולם, בכל רגע רצון השם מחיה את האדם ואת כל הבריאה, וגם כשהרשע עושה עבירה, הקב"ה ממשיך להחיות אותו, וסובל את עלבונו.

ועל האדם ללמוד בזה ממידתו של הקב"ה, לסבול עלבונו ולא להקפיד על מי שמצער אותו, ואם משהו גורם לו צער, ידון אותו לכף זכות שהיצר הרע שולט עליו, וכפי שהקב"ה סובל עלבונו ומחיה את הרשע, ואפילו מסית ומדיח שעליו נאמר "לא תחמול ולא תכסה עליו", הקב"ה מחיה אותו, ואמנם שם יש סיבה אחרת כמו שכתוב "ומשלם לשונאיו אל פניו להאבידו" (דברים ז, י) ופירש רש"י בחייו משלם לו גמולו הטוב כדי להאבידו מן העולם הבא, היינו שאם יש לרשע איזה זכויות, נותנים לו את השכר בעולם הזה, כדי שלא יקבל עולם הבא, ויש כמה חשבונות מדוע יש רשע וטוב לו, עיין חובות הלבבות שער הביטחון פ"ג.

והנוגע לנו למעשה, יש להתחזק בלימוד התורה, על ידי ספרי מוסר, מסילת ישרים, וחובות הלבבות, וכל ספרי המוסר שעוסקים בהם במשך השנה, ובחג הפסח אפשר ללמוד ספר תומר דבורה כמו שנהגו בקלם ללמוד בשבת, וגם להתבונן ולחשוב מחשבות של 'תומר דבורה' על תיקון המידות, או ללמוד שיר השירים עם הפירושים, יש פירוש רש"י ותרגום יונתן, וגם פירושים מהמלבי"ם והנצי"ב על שיר השירים, זהו החיזוק לימים אלו, ויהי רצון שנוזכר כולנו להתחזק ולזכות לשמחת יום טוב!





אסרו חג פסח תשע"ד

מועדים לשמחה - חיוב השמחה ביום טוב

אנחנו אומרים בתפילת יום טוב ותתן לנו השם אלוקינו באהבה "מועדים לשמחה", היינו זמנים של שמחה, שיש בהם חיוב של שמחה, שמחת יום טוב, וכן "חגים וזמנים לששון", יש גם חיוב של ששון, וידוע מהגר"א ששמחה וששון הם שני עניינים [עיין ביאור הגר"א איוב ג, כא, ואסתר ח, טז].

ולכאורה כיצד שייך לומר "חיוב של שמחה", הרי שמחה זה דבר טבעי, וצריכים סיבה שתגרום לשמחה, כגון אם אדם מקבל דבר חדש שחפץ בו מאד, הוא שמח בזה, אבל אם לא מקבלים שום דבר ואין סיבה הגורמת שמחה, כיצד אפשר לשמוח ובמה תהיה השמחה, וכי לשמוח ולרקוד סתם בלי סיבה נחשב שמחה?

וכבר נאמר (קהלת ב, ב) "לשחוק אמרתי מהולל ולשמחה מה זה עושה", היינו שיש שחוק ויש שמחה, והשחוק אינו דבר חיובי, אלא הוללות, אמנם אפשר לחייך, אבל אם צוחקים בקול רם, הרי כתוב (שם ז, ו) "כי כקול הסירים תחת הסיר כן שחוק הכסיל", ואין זה מתאים למי שהוא בר דעת.

אבל "לשמחה מה זה עושה", בשמחה תלוי מה הסיבה של השמחה, יש שמחה טובה ויש שמחה שאינה טובה, יש שמחה שיש לה חשיבות והיא מדרגה, ויש שמחה שאינה מוצדקת, שמחה לא אמיתית. וזה תלוי "מה זה עושה" – מה היא הסיבה הגורמת את השמחה: אם אדם שמח במצוות, שמחה שהמצוה משמחת אותו, הרי זה דבר טוב, וזוהי מדרגה, אבל אם אדם שמח כשהוא אוכל וכשהוא שותה, ושאר הנאות העולם הזה שגורמות מצב רוח טוב, זה רק כמו "כדורי הרגעה", ששוכח לזמן קצר מהצרות ומהקשיים שיש לו.

שמחת יום טוב בטבע האדם

וביום טוב יש מצוה של שמחה, היינו שמחה אמיתית, שמחה של מצוה, אך כאמור יש להבין כיצד שייך לצוות "ציווי של שמחה", הרי שמחה זה דבר טבעי שבא מעצמו, ומבואר ומוכרח מזה שבאמת השמחה הזו קיימת בטבע האדם, וביום טוב יש סיעתא דשמיא מיוחדת שהטבע מתעורר יותר לשמחה של מצוה, כי מאחר שהתורה ציוותה לשמוח ביום טוב, בודאי שכל אחד ואחד יש לו האפשרות לקיים זאת.

וכמו שביארנו במקום אחר לענין מה שציוותה התורה (ויקרא יט, יח) ואהבת לרעך כמוך, וצריך ביאור איך שייך לצוות לאהוב, הרי אהבה זה דבר טבעי, ואי אפשר להכריח לאהוב את מי שאינו אוהב, ואמרנו לבאר בזה, כי מאחר שהתורה ציוותה כן, מוכרח שהאהבה קיימת בטבע האדם, כמו שכתוב (קהלת ז, כט) אשר עשה האלוקים את האדם ישר והמה ביקשו חשבונות רבים, והאדם בטבעו הישר אוהב את הבריות, כפי שרואים במציאות שילדים קטנים שאין להם חשבונות אוהבים זה את זה, ורוצים להתחבר האחד עם רעהו.

ואמנם לפעמים האדם רוצה את החברה מאהבת עצמו, שהוא שמח בזה שיש לו חברים, אבל יש גם טבע שאדם אוהב את הבריות, ומחמת זה הוא רוצה להתחבר עם אחרים ולהיטיב להם, מתוך אהבת חסד, כמו שמצינו באברהם אבינו שישב פתח האוהל כחום היום, בשלישי למילתו, וחיכה שיבואו אורחים, למרות שכולם היו ספונים בבתייהם ולא היו זקוקים למי שיארח אותם, אבל אברהם אבינו היה חסר לו עשיית החסד, מתוך אהבת החסד שהייתה בו, עד כדי כך שזה היה חסר לו, כמו אדם שחסר לו אוכל.

זהו הטבע הישר של האדם מתחילת יצירתו, שיש בו אהבת חסד ואהבת הבריות, רק שכנגד זה יש יצר הרע, וזהו מה שממשיך הפסוק "והמה ביקשו חשבונות רבים", מצד אחד יש ישרות בטבע האדם, וזהו יצר הטוב, ומאידך יש יצר הרע המפתה בחשבונות רבים כנגד הישרות, והם שני כוחות באדם.

נמצא כי באמת אהבת הבריות קיימת בטבע האדם, אלא שיש יצר הרע המפתה בחשבונות ונגיעות נגד הישרות ומונע אהבת הבריות, ועל כך ציוותה התורה "ואהבת" – לסלק את כל החשבונות ולהתנהג כפי הטבע הישר באהבת הבריות, ודבר זה הוא ביד האדם, להתגבר על היצר הרע, על ידי שילמד ספרי מוסר, ויעשה חשבונות, כמו שאמרו חז"ל (ב"ב עח, ב) בואו ונחשוב חשבוננו של עולם הפסד מצוה כנגד שכרה ושכר עבירה כנגד הפסדה, וזו משנה מפורשת בפרקי אבות (ב, א) הוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה וכו'.

וכך גם ביום טוב שיש מצוה של שמחה, ולכאורה הרי שמחה זה דבר טבעי, ומה שייך לצוות על זה? הביאור הוא כי מאחר שזוהי המצוה, סימן שכך הוא טבע האדם! ויש סייעתא דשמיא מיוחדת ביום טוב שכך טבע הבריאה, שאדם יכול להיות במדרגת שמחה של מצוה – שמחת יום טוב.

מקראי קודש, "מועדי" או "מועדיכם"?

ובענין שמחת יום טוב, רבינו יונה כותב בשערי תשובה (ד, ט) לגבי סעודת יום טוב: "כי בשאר ימים טובים אנחנו קובעים סעודה לשמחת המצוה", היינו שביום טוב יש שלושה חלקים, הא' הוא המצוות שיש ביום טוב, והב' שמחה במצוות, והג' סעודה לשמחת המצוה. ונתבונן מה הם שלושה עניינים אלו.

החלק הראשון הוא המצוות שיש ביום טוב, ראשית יש מצוות מיוחדות לכל חג וחג, כגון אכילת מצה ומרור בפסח ונטילת לולב ושיבת סוכה בסוכות, וגם יש מצוות כלליות לכל המועדים, שבתון ומקרא קודש.

וענין מקרא קודש פירש הרמב"ן (ויקרא כג, ב) "שיהיו ביום הזה כולם קרואים ונאספים לקדש אותו, כי מצוה היא על ישראל להיקבץ בבית האלוקים ביום מועד לקדש היום בפרהסיא בתפילה והלל לקל בכסות נקייה ולעשות אותו יום משתה וכו' והנה מקרא קודש מלשון קרואי העדה", עכ"ד.

ובספורנו שם כתב: "מועדי השם אשר תקראו אותם מקראי קודש וכו' – והכוונה בהם, שעם שמחת היום שישמח ישראל בעושיו, יהיה העסק בקצתו בעסקי קודש כאומרם ז"ל יום טוב חציו להשם וחציו לכם, ובזה תשרה שכינה על ישראל בלי ספק כאומרו אלוקים נצב בעדת קל".

והמשיך הספורנו: "אותם מועדים שתקראו אותם מקראי קודש, פירוש אסיפות עם לעסקי קודש וכו', אלה הם מועדי – הם אותם המועדים שארצה בם. אמנם כשלא תקראו אותם מקראי קודש אבל יהיו מקראי חול ועסק בחיי שעה ותענוגות בני האדם בלבד – לא יהיו מועדי אבל יהיו מועדיכם שנאה נפשי", היינו שצריכים לקיים מקרא קודש בעסק התורה ובתפילה ובשאר דברים שבקדושה, ואם עוסקים רק בדברים בטלים שאין בהם קדושה, זה לא "מועדי" אלא "מועדיכם", ועל זה נאמר (ישעיה א, יד) מועדיכם שנאה נפשי!

ובתפילה אנו מזכירים ותתן לנו השם אלוקינו באהבה מועדים לשמחה וכו' זמן חירותנו מקרא קודש, כלומר שהזמן הוא "זמן של מקרא קודש", והיינו מאחר שביום טוב יש חיוב של מקרא קודש, הרי הזמן מסוגל לזה שיהיה מקרא קודש, ויש סייעתא דשמיא ביום טוב לקבל השפעה של קדושה, מפני שזהו החיוב, וממילא כך טבע הבריאה שביום טוב מתקדשים, ומן השמים מסייעים בזה לקיים מקרא קודש.

הקדושה ביום השבת

וכך גם שבת נקראת מועד [עיין רמב"ן שם בתחילת דבריו שכתב: "והזכיר השבת במועדי השם אשר תקראו אותם מקראי קודש שגם הוא יום מועד נקרא אותו מקרא קודש, ואחר כן הבדיל שאר המועדות ממנו ואמר אשר תקראו אותם במועדם כלומר באיזה יום מן השבוע שיגיעו בו, כי השבת קבוע הוא ביומו יבוא לא נצטרך לקרוא אותו במועדו", אמנם בהמשך שם דחה פירוש זה וכתב "שאין השבתות בכלל מועדי השם", אבל רבינו בחיי נקט כפירושו הראשון וכתב "הזכיר השבת בכלל המועדים כי יום מועד הוא"].

ושבת הוא גם כן זמן של קדושה, כמו שכתוב (בראשית ב, ג) ויברך אלוקים את יום השביעי ויקדש אותו, ובתפילה מזכירים: אתה קידשת את יום השביעי לשמך וכו', וקידשתו מכל הזמנים, מקדש השבת, היינו שאוויר העולם מלא קדושה בשבת, והאדם מוקף בקדושה ונמצא בתוך קדושה.

וראיתי מובא שכתוב בספרים (עיין ברית עולם עמ' 10) שיש להיזהר בשבת לא להסיח דעת מקדושת השבת כל היום, ובזה מקיימים "זכור את יום השבת לקדשו", כי לכאורה מה שייך "לקדשו", הרי השבת מקודשת כבר, כמו שאמרנו (חולין קא, ב) קדושת שבת קביעא וקיימא, שבת הוא יום קבוע ואין צורך לקדשו כשאר מועדות, אבל שייך לקדשו בזכירה, שלא מסיחים דעת מקדושת השבת, וכן בהנהגה של קדושה.

ומאחר שזהו החיוב, יש סייעתא דשמיא לזה, ושבת הוא יום שמסוגל להיות בקדושה יותר מכל השבוע. ואמנם על תלמידי חכמים כתוב (זוהר ח"ג כט, א) שגם כל השבוע הם בבחינת שבת, כיון שהם עוסקים בתורה, וקדושת התורה נותנת להם דרגה של שבת, וידוע שקדושת התורה היא יותר מכל הקדושות.

שמחת המצוה ביום טוב ובכל השנה

והחלק השני שנזכר בדברי רבינו יונה הוא "שמחת המצוה", היינו לשמוח במצוות היום, כגון מקרא קודש ושאר המצוות שיש ביום טוב, ועל זה אנו אומרים בתפילה בשלוש רגלים "מועדים לשמחה", כי ברגלים יש חיוב ומצוה מיוחדת של שמחת יום טוב, אבל בשבת ובראש השנה ויום כיפור לא מזכירים מועדים לשמחה, ואף שגם שבת נקראת מועד, וכן ראש השנה ויום כיפור, אבל אין בהם חיוב מיוחד של שמחה כמו ברגלים.

ומה שמצינו ענין שמחה בשבת כמו שמזכירים בזמירות "מנוחה ושמחה", "לנוח בו ולשמוח", וכן בראש השנה (נחמיה ח, י) "כי חדות השם היא מעוזכם", זהו מצד הענין הכללי של שמחה במצוות ובעבודת השם, ששייך גם בכל השנה, והשמחה במצוות כל השנה אינה מצוה בפני עצמה, רק פרט באיכות קיום המצוה, אבל ברגלים יש מצוה מיוחדת, שהיא מצוה בפני עצמה, לשמוח ביום טוב.

ושכר השמחה במצוות גדול מאד, כמו שכתב בשערי תשובה שם "כי יגדל וישגה מאד שכר השמחה על המצוות", משמע שהשכר על שמחת המצוה גדול יותר משכר המצוה עצמה, והיינו מפני ששמחת המצוה באה מתוך הפנימיות, שאדם מחשיב בלבו את המצוה, ומחמת זה הוא שמח בקיומה.

וכן מצינו בהידור מצוה שאמרו חז"ל (ב"ק ט, ב) עד שליש משלו מכאן ואילך משל הקב"ה, היינו שאם אדם מוסיף בהידור מצוה יותר משליש, שזה יותר מן החיוב, זוכה בזה לשכר מיוחד משל הקב"ה, ופירשו רש"י ותוספות שם דהיינו שהקב"ה משלם לו גם בחייו, וזוכה לאכול פירות בעולם הזה והקדן קיימת לעולם הבא, והוא שכר מיוחד שזוכים רק על ההידור, יותר ממה שזוכים בקיום המצוה עצמה.

והטעם בזה כי את עצם המצוה אדם מקיים מפני שהוא חייב, ועושה מצד היראה, כי הוא רוצה לזכות לעולם הבא ומפחד מהגיהנום, אבל מה שמוסיף בהידור מצוה יותר מהחיוב, זה נובע מאהבת המצוה והכרת חשיבותה בפנימיות הלב, ועל זה מגיע שכר מיוחד יותר משכר המצוה עצמה.

ואמנם קיום המצוה עצמה הוא לעיכובא, ואילו ההידור במצוה ושמחת המצוה – אף שזוכים בזה ליותר שכר, מכל מקום אין זה לעיכובא, כי זה רק מדרגה באיכות קיום המצוה, וגם בלי זה נתקיימה המצוה, אבל ביום טוב יש מצות עשה מיוחדת של שמחת יום טוב, שהשמחה היא לעיכובא, ואין זו רק "מדרגה" ו"הידור" במצוה, אלא מצוה בפני עצמה, ואם עבר הזמן ולא שמח, ביטל מצות עשה מתרי"ג מצוות.

וידוע מהגר"א שאמר שקשה מאד לקיים שמחת יום טוב, והיינו לשמוח באופן הראוי, שתהא השמחה בהקב"ה ובמצוותיו, כמו שאמרו חז"ל (שיר השירים רבה א, לא) "זה היום עשה השם נגילה ושמחה בו, אמר רבי אבין אין אנו יודעים במה לשמוח, אם ביום אם בהקב"ה, בא שלמה ופירש נגילה ושמחה בך בהקב"ה, בך בישועתך, בך בתורתך, בך ביראתך", ולא סתם לשמוח באכילה ובשתייה, אלא שמחה של מצוה.

זוהי מדרגה, אבל אם זהו החיוב סימן שזה שייך, ויש סייעתא דשמיא לקיים זאת.

סעודה על שמחת המצוה

והחלק השלישי שכתב רבינו יונה הוא "סעודה על שמחת המצוה", והיינו מלבד מה שמקיימים את מצוות היום, ושמחים בהם, צריכים גם לקבוע סעודה על שמחת המצוה.

והענין בזה הוא לחיזוק שמחת המצוה, כי כשאדם רעב, קשה לו לשמוח במצוה כראוי, ועושים סעודה כדי שיהיה רגוע ויוכל לשמוח יותר במצוות, אבל השמחה היא לא מחמת הסעודה אלא מחמת המצוה, וכמו בזמן שיש שמחה משפחתית ועושים סעודה, השמחה היא לא מחמת הסעודה אלא מחמת השמחה המשפחתית, ועל ידי הסעודה רק שמחים יותר בשמחה המשפחתית, כך גם ביום טוב השמחה היא בקדושת המצוות שיש לנו, ומחזקים את השמחה על ידי סעודה.

"והנחילנו מועדי קדשך" - תפילה על המשך המדרגה

ובהמשך התפילה אנו מבקשים "והנחילנו השם אלוהינו בשמחה ובששון מועדי קדשך", היינו שהקב"ה ינחילנו את השפעת הימים הטובים, שתימשך אצלנו המדרגה שקיבלנו ביום טוב, כמו "נחלה" שאין לה הפסק (ב"ב קכט, ב). צריכים תפילה להמשיך את המדרגה, שלא תהיה ירידה, וכל אחד שזכה לקיים שמחת יום טוב בשלמות לפי מדרגתו, יכול על ידי התפילה לזכות שתימשך המדרגה הזו גם בכל השנה.

אבל תפילה צריכה להיות מעומקא דליבא, ואם לא מבקשים מעומק הלב אין זו תפילה, צריכים באמת לרצות מאד את המדרגה הזו, ולבקש עליה בתחנונים ממש, כמו שאמרו (אבות ב, יג) אל תעש תפילתך קבע אלא רחמים ותחנונים לפני המקום [ועיין שו"ע או"ח סימן צח סעיף ג'], ובלי תחנונים אין התפילה מתקבלת, ותחנונים היינו להרגיש שהוא מסכן אם תחסר לו המדרגה הזו, אם לא ימשיך את התענוג הזה – את השמחה של מצוה, ואם מבקשים מעומק הלב, אז בסייעתא דשמיא אפשר לזכות לזה.

ואמנם אלו הן מדרגות גבוהות, ומי זוכה לזה, אך אנו מדברים רק בדרך לימוד והתבוננות במה שכתוב, ומתוך זה כל אחד יכול להתעלות, יש כאלה שיכולים בקלות להתקדם בזה, ויש שצריכים יותר להתאמץ, ומכל מקום ודאי שאי אפשר ברגע אחד לזכות לזה, וכל המדרגות של חובות הלבבות וענייני האמונה אינן נקנות

בבת אחת, אלא בהתקדמות איטית מדרגה אחר מדרגה עד שההרגל נעשה טבע, וזה לוקח הרבה זמן.

וצריכים לחשוב "שויתי השם לנגדי תמיד" כמו שכתב הרמ"א בסעיף הראשון בשולחן ערוך, שיהיו המחשבות רצופות בלי היסח הדעת מההשגחה, שהקב"ה רואה את כל מה שאני עושה, ושומע כל מה שאני מדבר, וגם המחשבות גלויות לפניו כמו שכתוב (תהלים צד, יא) השם יודע מחשבות אדם, לזכור ולא לשכוח את האמת הזאת, ואמנם הטבע הוא ששוכחים, וצריכים הרבה כוחות וגם הרגל עד שזוכים לזה.

וכתב הרמ"א שם כי כשאדם יחשוב כן ולא יסיח דעתו מזה "מיד יגיע אליו היראה וההכנעה בפחד השי"ת ובושתו ממנו תמיד", היינו שעל ידי זה יזכה ליראה, וגם להכנעה, היינו ענווה, שלא ירגיש שום חשיבות, ויהיה שפל רוח, וגם יזכה למדרגת הבושה, ויתבייש מהקב"ה שרואה אותו שהוא לא בשלמות.

ובאמת זוהי עבודה לא פשוטה, וצריכים תפילה כדי לזכות לזה, וכן כל דרגות ברוחניות לא שייך לזכות בלי תפילה, והתפילה צריכה להיות בלשון תחנונים מעומק הלב, וזה לא פשוט, להרגיש כל כך את חסרון המדרגה עד שיבקש עליה מעומק הלב, וצריכים תפילה על זה גופא לזכות שהתפילה תהיה כראוי.

והעצה להתקדם בכל העניינים האלו היא לימוד המוסר, ללמוד כל אחד בספר שהוא מרגיש שזה מחמם אותו ומשפיע עליו, זוהי העצה היחידה, ובלי זה אדם שוכח ומסיח דעת, וצריך תמיד לעסוק בדברים המזכירים ומחזקים את האמונה, וכן דבקות בתורה ותפילה מועילים לחיזוק האמונה.

ושמעתי בשם הסבא מקלם שאמר כי אצל הראשונים לא מצינו שלמדו מוסר בקביעות, והטעם לזה מפני שאצלם התפילה הועילה כמו לימוד המוסר, כי הם היו מתפללים בהרגשת הלב, ותפילה כזו מביאה לחיזוק האמונה, כמו שביאר בספר הכוזרי מאמר ג' שהתפילה היא מזון הנפש, וכמו מזון הגוף שמחזק את הגוף מסעודה לסעודה, כך גם כל תפילה משפיעה חיזוק האמונה וטהרת הנפש עד לתפילה הבאה.

הנה כבר אנו יודעים כמה דברים, אבל הידיעה לבד לא מספיקה, וצריכים גם להשתדל לקיים, והלוואי שנזכה כפי שאמרנו בהגדה "כאשר זכינו לסדר אותו – כן נזכה לעשותו!"

