

על הפרשה
בהעלותך

מחשבה ומוסר



סוגיות ועיונים

אהרן קופמן

052-7624467

7624467@gmail.com

אשמח לקבל הערות והארות

מחשבה ומוסר

"בהעלתך את הנרת" (ח, ב).

כתב רש"י, מכאן שמעלה היתה לפני המנורה שעליה הכהן עומד ומטיב. בבית המדרש בקלם היה הארון קודש גבוה, וכדי לפתוח את הארון קודש היו צריכים לעלות על כסא, עליו היו חרותות המילים "בהעלותך את הנרות". והכיתוב על הכסא לימד, שכשם שאהרן הכהן יכל להדליק את המנורה במשכן כשהוא עומד על רצפת ההיכל, ובכל זאת עלה על המדרגות כהכנה להדלקה, כך כשניגשים לארון הקודש צריכים לעלות על כסא, ולא לגשת אליו מיד אלא בהכנה ראויה. וכסא זה היה מונח בצד מערב, וכדי להשתמש בו היו צריכים להעבירו את כל היכל בית המדרש לארכו, ובכל פעם העבירו אותו שני בחורים. ואמר **הסבא מקלם זצ"ל**, כי כסא זה תרם לחינוך בני התורה והביא תועלת רבה ברוחניות, כי הבחורים התרגלו על ידו לזיכוי הרבים, וגם למדו לעקור את מידת היהירות ולהגיע לענווה, שלא יגיד בחור שאין זה נאה לכבודו שיטלטל את הכסא לאורך כל הישיבה, כאשר עשרות עיניים מביטות עליו. והמשגיח ר' יחזקאל לוישנטיין זצ"ל כתב (אור יחזקאל ד, קצב), שפעם התבטא הסבא זצ"ל על כסא זה ואמר, שהוא הצליח להפוך כמה תלמידים לרבנים.

"יעש כן אהרן אל מול פני המנורה העלה נרתיה" (ח, ג).

ולכאורה פסוק זה מיותר והלא בודאי שאהרן יקיים את ציווי ה'. וכתב לבאר זאת **הסבא מקלם זצ"ל**, שאף הרשעים מבקשים לעשות מצוות אבל דוקא גדולות ונשגבות כמו פיקוח נפש וכדומה, אבל לא כן דרכן של הצדיקים, גם במצוה הקלה עושים ממנה עסק כמו במצוה החמורה, וכמו שאמרו חז"ל הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה, כי אין לפני ה' קלות כלל. ולכן כדאי לכתוב פסוק שלם בתורה על זה, שאף דבר כזה קל להטות הפתילה לבפנים היה אצל אהרן עסק גדול כמו העבודה הגדולה ליכנס לפני ולפנים ולהקטיר קטורת, וזאת כדי להודיע כי אין קטנות לפניו יתברך, והדבר הנראה לנו יותר קטן הוא באמת יותר גדול. **"וכה תעשה להם לטהרם הזה עליהם מי חטאת והעבירו תער על כל בשרם וכבסו בגדיהם והטהרו" (ח, ז).**

כתב רש"י, מצאתי בדברי רבי משה הדרשן, לפי שנתנו כפרה על הבכורות שעבדו עבודה זרה והיא קרויה זבחי מתים, והמצורע קרוי מת, הזקיקם תגלחת כמצורעים. ולכאורה יש להבין מדוע הלויים צריכים טהרה ותגלחת וכיבוס בגדים, וכי במה חטאו שהם צריכים לכל זה, והלא לאחר שהבכורים כשלו בעגל והם צריכים כפרה, עברה קדושת הבכורים ללויים, וכי בשביל כך הם צריכים לקבל אף את חטאם, והלא הלויים לא חטאו.

ביאר זאת הגאון ר' חיים זיצ'יק זצ"ל באופן נפלא, שהנה אמרו חז"ל (מגילה כח, א) שאלו תלמידיו את רבי זירא במה הארכת ימים, אמר להם וכו' ולא ששתי בתקלת חבירי. ויש להבין, וכי בשביל שלא יצא בשווקים לשמוח בתקלת חבירו מגיע לו תגמול גדול כזה לזכות לאריכות ימים, והלא אם היה עושה כן היה זה מעשה השחתה.

אלא יש לומר שהכוונה היא, כי אם באותו הזמן שקרה האסון לחבירו, יש לו בביתו שמחה היוצאת מן הכלל, וכמו שאירס את ביתו היחידה לחתן בן תורה מטובי הלומדים, והרי זו שמחה גדולה וחד פעמית, על אף כל זאת כיון שקרה האסון בבית שכנו וידידו, הוא משתדל למעט ולצמצם את השמחה, הוא מנמיך את קול השמחה כדי שלא להכאיב את לב חבירו, ושלא לפגוע ברגשותיו, ולא להגדיל בזה את צעריו. וזהו "לא ששתי בתקלת חבירי", שלא להוסיף כאב על צעריו של בעל האסון, ושלא להבליט התקלה שקרתה לחבירו ע"י שמחה מופרזת.

וזה ההסבר בענין טהרת הלויים, שהלויים נצטוו להיטהר כדי להפחית מהם את ההנאה שקיבלו קדושה על חשבון הבכורים שנכשלו, ולכן נצטוו להיטהר כאילו היו מצורעים, ועל ידי כך לא יתכבדו בקלון חבריהם.

וכבר כתב כן המאירי (ברכות כז, ב) "כל שאפשר לאדם להרחיק מן המחלוקת ראוי לו להרחיק, וכל שכן הגדולים ובני המעלה וכל שכן הצבור, ואף כשהכרח מביאם לחלוק ולהעביר הנכבד משרתו, אין ראוי להם ליתנה לאותו שבשבילו אירע לו דבר זה, אף על פי שהוא ראוי לכך מפני שבזו יש למועבר חלישות הדעת יתרה וכו', וכן מצינו במחלוקת של קרח "אמור אל אלעזר בן אהרן וירם את המחנות" ולא רצה הקדוש ברוך הוא לומר כן לאהרן עצמו כדי ללמד דרך ארץ בכך".

ומספרים על המשגיח ר' משה רוזנשטיין זצ"ל שלפני שנכנס תחת כנפי בית התלמוד הקלמאי והיה עדיין עוסק במסחר, החזיק חנות תרופות, וכעבור זמן קצר עזב את עבודתו וסגר את החנות, כי מצפוננו הציץ לו, שהרי בטבע האדם שהוא מתפלל על הצלחת עסקיו והוא מצפה ומחכה לקונים, וגם הוא כרוקח היה מצפה שיתרבו הקונים, אבל כיון שהוא רוקח משמע שהוא מחכה שיתרבו חולים שיזדקקו לתרופות, וא"כ הוא מלמד את לבו לאכזריות ונהנה מצרת אחרים, וסיבה זו היא שהביאה אותו לסגירת עסקו.

"ואתנה את הלוים נתנים לאהרן ולבניו מתוך בני ישראל לעבד את עבדת בני ישראל באהל מועד ולכפר על בני ישראל ולא יהיה בבני ישראל נגף בגשת בני ישראל אל הקדש" (ח, יט).

אמרו חז"ל (ילקוט שמעוני תצוה, שעו), בוא וראה כמה חייב הקדוש ברוך הוא ישראל שהוא מזכירן חמשה פעמים בפסוק אחד. תניא רבי שמעון בן יוחאי אומר, משל למלך שמסר בנו לפדגוג והיה מצוה אותו אמר ליה אכל ברי שתה ברי אזיל ברי לבית ספרא אתא ברי מבי מדרשא, כך הקדוש ברוך הוא מתאוה להזכיר את ישראל בכל שעה.

כתב הסבא מקלם זצ"ל, שאם נעיין במשל נראה כי העיקר לא נזכר, והיינו השאלה האם למד בני, זה הוא לא שאל, ורק על האכילה והשתיה וכדו', וזה משום שאם מסר אותו האבא לפדגוג ודאי שהפדגוג יעשה את מלאכתו נאמנה, ושאל רק על הדברים שמוטלים על הבן

לקיימם, שעל ידם הוא יוכל ללמוד.

ולמד מכאן **הסבא צ"ל**, שכן הוא בכל עבודת ה', שאין על האדם אלא להכין את עצמו, וכמו שאמרו "פתחו לי פתח כמחט של סידקית ואני אפתח לכם כפתחו של אולם", כי התורה ודאי תלמד את האדם, אלא שצריך לעשות את ההכנה הצריכה לכך.

"ויאמרו האנשים ההמה אליו אנחנו טמאים לנפש אדם למה נגרע לבלתי הקריב את קרבן ה' במעדו בתוך בני ישראל" (ט, ז).

יש להבין כיצד עלה בדעתם לבקש דבר שכזה, והלא ידעו כי נמנע מהם לעשות הפסח בשל היותם טמאים, ומאיזה כח באו ודרשו ממישה "למה נגרע".

ביאר **המשגיח ר' יחזקאל לוינשטיין צ"ל**, שכאן לימדתנו התורה מוסר השכל, שגם כי רואה האדם כי על פי כל הנסיבות ועל פי דרכי הטבע אין לו יכולת ואפשרות להשיג דבר מסוים, אף על פי כן אל יפול ברוחו ואל ימנע עצמו מן הרחמים, אלא יעשה הכל כדי להשיג את מבוקשו, ואז יזכה לסייעתא דשמיא.

ויסוד זה לומדים מפרשת "פסח שני", שכל תקנתו היתה מפני שהיה להם את כח הרצון ושאפה לקיים את המצוות, ואף שהיו טמאים, בכל זאת לא התייאשו ועשו את השתדלותם כדי להשיג את מבוקשם, ואכן בסופו של דבר עלה בידם להקריב קרבן פסח.

"ובהאריך הענן על המשכן ימים רבים ושמרו בני ישראל את משמרת ה' ולא יסעו" (ט, יט).

כתב **הרמב"ן**, "לומר כי אם יאריך הענן על המשכן ימים רבים, והמקום ההוא איננו טוב בעיניהם והיו חפצים ומתאווים מאד לנסוע מן המקום, אעפ"כ לא יעברו על רצון השם. וזה טעם ושמרו בני ישראל את משמרת ה' ולא יסעו - כי מיראת השם ומשמרם משמרת מצותו לא יסעו. וכן אם יהיה הענן ימים מספר כשנים או שלשה ימים, והיו העם יגיעים מאד וענה בדרך כחם, יעשו רצון השם ללכת אחרי הענן. וסיפר עוד, כי יש שלא יעמדו רק לילה אחד ויסעו בבקר אף על פי שהוא טורח גדול להם, ולפעמים יעמוד הענן יומם ולילה, כי הלכו כל הלילה ובאו במקום ההוא בבקר וינוח הענן שם כל היום ההוא וכל הלילה ונעלה בבקר השני ונסעו, והוא טורח גדול מן הראשון, כי היו העם סבורים שיעמדו שם ופרקו העגלות והניחו משאם כמנהג הבאים מן הדרך ובהעלות הענן יחזרו לטעון ולא יוכלו לעשות להם תקון לדרך וכו', ולכך הזכיר הכתוב אלו השעורין בפרטן".

למד מכאן **המשגיח הגרא"א דסלר צ"ל**, שלא לחינם הקב"ה הנהיג את המסעות בצורה כזו שלא ידעו מתי הם חונים ומתי הם נוסעים, ולפעמים חשבו שנשארים וכבר פרקו את מסעם ולפתע הודיע להם הקב"ה שהם נוסעים שוב, והיה זה כדי ללמדם שבשביל קבלת עול התורה אין לחשוב שאפשר לעבוד את ה' כשהוא יושב בשקט ושלוה, אלא כל זמן שלא קנה את מדת ההסתגלות לישא עול כבד בתנאי החיים עדיין לא נחשב שקיבל עליו עול תורה.

והמשגיח ר' יחזקאל לוינשטיין צ"ל אף עורר על כך שהמסע של בני ישראל במדבר היה בית ספר לאמונה, שיש כח באדם של סקרנות שרוצה להבין כל דבר, וכח זה יש להשתמש בו

בשביל קניית החכמה, אבל לפעמים צריך להסתייג מהגישה השכלית, אלא להאמין בה' ולעשות את רצונו אף בלי הבנה.

אמנם יש בזה שני סוגי אנשים, יש אנשים שקשה להם לעשות דברים שאינם מבינים בשכלם, ודבר זה הוא היפך האמונה, שעיקר האמונה הוא שמבטל את דעותיו ומשים עצמו כבהמה ומקבל את הדברים למרות שאינם מבינים, וזה מה שהקדימו ישראל נעשה לנשמה, שלא היתה כאן הסכמה הנובעת מהבנת הדבר, אלא מכיון שזהו רצון ה' יש להתבטל כלפי רצון זה, ורק בגלל רצון ה' יש לעשות את הדבר, בלי לחשוב כלל אם יש הבנה או לא.

ויש עוד סוג אנשים שיודעים שהכל מאת הבורא, אלא שהם מתעלמים, ואף שאינם מקבלים את הדבר, הם משלימים בעל כורחם עם המציאות שאינה מתקבלת על דעתם. ואף זה חסרון באמונה, כי האדם צריך לבטל את הבנתו ורצונותיו, ורק רצון ה' צריך לעמוד נגד עיניו.

ובזה השתלמו בני ישראל בהיותם במדבר שהלכו אחר רצון ה' גם בלא הבנה כלל, אלא על פי ה' יחנו ועל פי ה' יסעו, ולא חשבו כלל אם המסע כעת הוא לפי השכל וההבנה או לא, אלא עשו את רצון ה' בלי הרהור כלל.

"וכי תבאו מלחמה בארצכם על הצר הצר אתכם והרעתם בחצצרת" (י, ט).

יש להקשות מדוע לא אמר הכתוב "וכי תבא" ולא "וכי תבואו". וכן היה צריך לכתוב "תבואו למלחמה" ומדוע כתב "מלחמה". ועוד, שהיה צריך לכתוב "וכי תעשו מלחמה" ומהו הלשון שיבואו למלחמה.

תירץ **הבן איש חי**, עפ"י דברי חז"ל על הפסוק "הקול קול יעקב והידים ידי עשו", שכל זמן שקולו של יעקב מצפצף בבתי כנסיות ובתי מדרשות, אין הידים ידי עשו, וכל זמן שאין קולו מצפצף בבתי כנסיות ובתי מדרשות הידים ידי עשו, וא"כ נמצא שאם יבוא האויב להילחם בישראל, הרי זה כאילו הם בעצמם הביאו את המלחמה על עצמם במה שלא עסקו בתורה, ולכן כתוב "וכי תבואו מלחמה" והיינו שהם יביאו את המלחמה.

"ויהי העם כמתאננים רע באזני ה' (יא, א).

סיפר **המשגיח ר' משה רוזנשטיין זצ"ל**, פעם שאלתי את **המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל**, איך יתכן שדור המדבר באו לידי חטא לאחר שראו את מעמד הר סיני ואת כל הניסים והנפלאות שעשה עמם ה'.

וחשבתי ששייב לי איזה דבר מחקר ועמוק ודבר סוד בזה, אבל הוא השיב לי - זה הוא, אהובי, כח היצר, והתחיל לקרוא לפני בקול נגון ובכי ובדמעות "ארבעים שנה אקוט בדור ואומר עם תועי לבב הם והם לא ידעו דרכי". והיתה לי אז מספקת תשובתו זאת יותר מהרבה דברים וביאורים.

"שטו העם ולקטו וטחנו בריחים" (יא, ח).

כתב רש"י, לא ירד בריחים ולא בקדירה ולא במדוכה אלא משתנה היה טעמו לנטחנין ולנדוכין ולמבושלין.

פעם שהה הגאון ר' שמעון שוואב זצ"ל אצל מרן החפץ חיים זצ"ל. שאלו החפץ חיים, במן כתוב שטעמו היה משתנה כפי שרצו לטעום בו, אבל מי שלא חשב כלום איזה טעם הוא היה טועם במן?

ענה מיד החפץ חיים, לא היה לו כל טעם, אם לא חושבים אין מרגישים טעם. המן היה מזון רוחני, וברוחניות כשלא חושבים הרי זה תפל. כשלומדים ולא חושבים אין טעם ללימוד, כשמתפללים ולא חושבים אין טעם לתפילה.

"וישמע משה את העם בכה למשפחתיו איש לפתח אהלו" (יא, י).

ופירש רש"י, "למשפחותיו" על עסקי משפחות, על עריות הנאסרות להם.

והקשה הגור אריה, מדוע בכו עכשיו על העריות שנאסרו להם כבר, ומה ענינו לכאן.

ביאר זאת המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל, שהתורה מלמדתנו להכיר את האדם, כי אף שבוכה הוא על חסרון הבשר וכדו', ואם אם נשאלהו על מה הוא בוכה, ודאי היה משיב כי הוא בוכה על אותו הדבר שחסר לו עכשיו, אבל באמת יש לדעת כי הוא בוכה על דברים אחרים, שנחסרו לו בעבר, ואם לא היו חסרים לו אלו הדברים, לא היה מפריע לו אף החסרון של הבשר, ובתת הכרתו ובעומק מצפונו, הוא בוכה על עסקי עריות.

"אספה לי שבעים איש מזקני ישראל" (יא, טז).

כתב המשך חכמה, יתכן, כי כאשר הבדיל השי"ת בני אהרן ושבת לוי לעבודתו, היו מהאומרים אחרי אשר אנו רחוקים משלמות מופלגת, דביקות באלקות, למה נזדכך אותנו בפרישות מבשר ומתאוות הבשרי, כיון שאין לנו יתרון מזולתנו. לכן היה מהתחבולה האלקית לעשות שבעים אנשים מזקני ישראל, מעון לשכינת השי"ת. וכל אחד מישראל אשר שאר רוח לו ומתנהג בפרישות ובהתבודדות ראוי לזה, לכן יבדלו מן התאוות, כי כולם יתאוו לההשגחה המופלגת והכבוד האמיתי, ואולי הוא על דרך שמתוך שלא לשמה בא לשמה.

"הצאן ובקר ישחט להם ומצא להם אם את כל דגי הים יאסף להם ומצא להם" (יא, כב).

לכאורה קשה מאוד, איך יתכן שמשה רבינו ידבר כך.

וביאר האברבנאל, "אף על פי שיש לך יכולת רב לתת להם כל מיני בשר, האם אפשר שהם לשטיפת תאוותם ימצא ויספיק להם באמת, תמיד יבקשו דבר מותר. וכן בדגי הים מפני תאוותם הרעה לא יסתפקו בדבר מהדברים כי בתת להם דג אחד ישאלו דג אחר, וכבר אמר הפלוסוף שהמותר אין לו גבול.

והיינו שמכיון שמי שיש לו מנה רוצה מאתים, לכן טען משה רבינו שאף דבר לא יספיק, כי בדרך הטבע אי אפשר לספק את התאוה.

"הממעט אסף עשרה חמרים" (יא, לב).

ופירש רש"י שהם העצלים והחגרים. אמנם כתבו (עי' בהכתב והקבלה) לבאר בשם הגר"א שהוא לאו דוקא, אלא חשבון זה של "עשרה חמרים" הינו מדויק ממש.

שהרי השליו היה שטוח בסביבות המחנה, ונמצא שהמרבה הוא מי שאהלו היה בקצה המחנה, שהינו יותר קרוב לשליו, ויכל לאסוף הרבה, ומי שהיה באמצע המחנה הוא היה היותר רחוק מהשליו והוא אסף פחות.

והנה השליו ירד שני ימים ולילה אחד, ומהלך אדם ביום הוא עשר פרסאות (וכמבואר בפסחים צג, ב), ומחנה ישראל היה שלש פרסאות על שלש פרסאות (וכמבואר בברכות נד, ב), נמצא שמי שהיה גר באמצע המחנה היה צריך ללכת בהליכה ובחזרה שלש פרסאות, ואם כן בשני ימים ולילה אחד היה יכול ללכת עשר פעמים הלך וחזור, שהם מהלך שלושים פרסאות. ומשא אדם בפעם אחת הוא חומר שהוא ל' סאים (וכמבואר ברש"י (פרשת שלח) לענין משא האשכול) ואם כן מדויק מה שאמר הכתוב "הממעט אסף עשרה חמרים", שבעשר פעמים שהלך אסף עשרה חמרים.

אמנם הרבי מאוסטרובוצא זצ"ל יישב את דברי רש"י שכתב שאף חגרים אספו עשרה חמרים, ואף שלא היו יכולים לילך כל כך הרבה. והוא, שהרי ד' אמות של אדם קונות לו, ואם כן בכל מקום שעמד אדם לא יכלו לאסוף מכל ד' אמותיו הקרובות לו. והנה שיעור מקוה הוא אמה על אמה בגובה שלש אמות ושיעורו הוא ארבעים סאה, נמצא ששלושים אמות מעוקבות (אמה על אמה בגובה אמה) מכילות שיעור של ארבע מאות סאה (שהרי מקוה הוא שלש אמות מעוקבות).

ואם נחשב את ארבע אמותיו של אדם בריבוע הם שש עשרה אמות, אך יש להפחית מכך שיעור אמה אחת של האדם עצמו (וכמבואר בסוכה ז, ב), ולכן יש לחשב רק חמש עשרה אמות. והנה השליו ירד בגובה שתי אמות על פני השדה, נמצא שהיו לכל אחד שלושים אמה מעוקבות מלאות שהם שלו, שהם ארבע מאות סאה.

אולם בקנין ד' אמות מחשבים אותם רק בעיגול ולא בריבוע (עי' נחלת צבי חו"מ רסח, ב. וכן כתב המג"א (קב, א) לענין ד' אמות כנגד המתפלל), והיות שמרובע גדול מן העיגול ברבע, צריך להפחית מחשבון זה רבע, ונמצא שלכל אחד היה שלוש מאות סאה.

ולכן אף חיגר שלא היה יכול לילך הרבה, אסף בכל זאת עשרה חמרים, שכל חומר הוא שלושים סאה, והיו לו סך הכל שלוש מאות סאה.

"ויקרא את שם המקום ההוא קברות התאווה כי שם קברו את העם המתאווים" (יא, לד).

הקשה השב שמעתתא (בהקדמה) מדוע כתוב בלשון "העם המתאווים" ולא "העם אשר היו מתאווים", וביאר זאת על פי דברי בעל העקידה, שהאיש שהרבה להתמיד בימי חייו לחטוא, הרי גם לאחר מותו נשאר בו בנפשו התאווה והתשוקה לחטא, כי על ידי ריבוי החטאים גם הנפש התרגלה ח"ו לענינים אלו. והמגיד ביאר לבית יוסף שזהו ענין עונש כף הקלע, עיי"ש.

ועל פי זה ביאר, שאין זה שהיו פעם מתאווים, אלא גם לאחר מיתתם הם עדיין מתאווים, כיון שתשוקה זו נקשרת בגוף ובנפש, ואף אחרי הפרד הנפש מהגוף תשאר בנפש אותה תשוקה ותאוה.

והוסיף וכתב, ומזה יוכל המשכיל להבין אם לתאוה זרה כח נפלא כזה להמית עצמו עליה, על אחת כמה וכמה לתורה ולמצות שיתלהב לב האדם בחשק נפלא ונורא מאד, ולקיים בנפשו אדם כי ימות באהל, ולא יחוש לקמחיה ולהיות אכזרי על עצמו ויהגה בתורתו יומם ולילה ואז יהיה טוב לו בזה ובבא.

"והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה" (יב, ג).

ביאר **המשגיח ר' אליהו אליעזר דסלר זצ"ל**, יש שהוא קונה מעלות רוחניות ומתגאה בהן, וזה סימן שהם עדיין מחוץ לעצמותו ואינן חלק ממנו, כי אין האדם מתגאה במה שכבר נעשה מציאותו הפנימית, כמו שאין אדם מתגאה במה שיש לו שתי ידיים ושתי עינים, וזה גדר עשית תורה ומצוות לשמן, היינו שכל כך פשוט אצלו שכך צריך להיות וכך צריך לעשות, עד שאינו מוצא בעצמו מקום להתגאות בהם כלל, אדם כזה הוא ענו אמיתי, כי הוא מרגיש שאין לו שום דבר בעולם חוץ מהשתעבדותו להקב"ה, אין לו בעלות כלל אלא עבדות, ולכן נקרא משה רבנו "עבד ה'", כי השגת דרגות העבדות המוחלטת לה' יתברך היא הענוה.

"והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה" (יב, ג).

כתוב במדרש תנחומא (פרשת צו, יג), ענו מאד - מלשון עונה כלומר שאם היה שומע אלו הדברים יודע היה לענות ולהשיב טענות כנגדן.

והדברים צריכים ביאור, והרי לפי ההשקפה הפשוטה הענוה היא מדת ההכנעה והשתיקה הגמורה, והיאך יאמר כאן על הענו מכל האדם שהיה עונה דברים למחרפיו.

ביאר זאת **הגאון ר' חיים זיצ'יק זצ"ל** בעמקות נפלאה, כי הענו השתקן העושה עצמו אילם אע"פ שהוא מפליא לעשות ששומע חרפתו ואינו משיב, אבל מכל מקום הרי ניכר בזה שהוא ענו, וכולם מקלסים אותו על גבורתו, ואף ששתיקה זו מונעת מהתפשטות המחלוקת, אבל יש והענו זוכה מהסובבים לדברי קילוס ושבח על שתיקתו. זו איננה ענוה בשלימות, הענוה השלימה היא כשהנעלב עונה מספר מילים, ולכאורה נראה כאילו גם הוא נוטה מעט לריב, ובזה מסיר הנעלב את רושם מדרגתו שהוא בעל ענוה, כל מעלתו בתור בעל ענוה מסתלקת, והוא נשאר בלי כל אהדה מצד המסקיפים בריב שבינו ובין זולתו.

חז"ל אמרו אין העולם מתקיים אלא בשביל מי שבולם פיו בשעת מריבה, ומשמע שמתחיל לריב ובולם ומפסיק לריב, זהו דרגה יותר גדולה מהשתקן, הוא עונה קצת כדי שלא יהיה אצלו את הגאווה הטמונה בענוה, ולכן עונה ונראה שהוא רב אבל הוא בולם בכל כוחו ומפסיק לריב. זה דרגתו של משה רבינו שהיה עונה ומשיב לטענות ועל ידי כך היה ענו מכל האדם.

"והאיש משה עניו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה" (יב, ג).

הנה הזהיר התנא "מאד מאד הוי שפל רוח" (אבות ד, ד), ויש להבין מדוע הזהירו על מדה זו יותר מכל המדות, עד שכפלו את התיבה "מאד מאד".

ביאר זאת **החפץ חיים זצ"ל**, כי בעולם הזה אין תשלומין עבור המצוות, כי לא יספיקו כל טובות העולם לשלם עבור מצוה אחת, כי התשלום עבור המצוה צריך להיות דבר רוחני, כי המצוה היא דבר רוחני, ולכן אין בהנאות העולם הגשמי שייכות לשכר על דבר רוחני, וכמו שכתוב "אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה בוז יבזו לו" (שיר השירים ה, ז), והוא אהבת התורה והמצוות.

אבל "כבוד" הוא דבר רוחני, ולכן הוא מעין התשלומין, ויש לזהר שאם יקבל כבוד בעולם הזה, אף שהוא כבוד מדומה, אבל יתכן שהוא יהיה שכר עבור המצוות, כי הוא דבר רוחני.

ולכן הזהיר על זה התנא להיות מאד מאד שפל רוח, כדי לא לצאת נקי מנכסיו. **ומסופר על החפץ חיים זצ"ל**, שפעם שנסע למוסקבה לעניני ישיבתו, שלח מקודם מכתב לאחד ממכריו שיסתייר את יום בואו כדי שלא יבואו לקבל את פניו.

וכשנודע הדבר בבואו, שאלהו אחד מתלמידיו, מדוע מנע מהם לקבל את פניו ולחלוק לו את הכבוד הראוי לו.

ענה לו החפץ חיים כשבת שחוק על פניו, אינני מסופק כי כבודו אוכל "קוגעל" בשבת, ואם יתאוו תאווה ביום שישי לאכול "קוגעל", תייעץ לו בעלת הבית לאכול מאכל אחר, כי את ה"קוגעל" אוכלים בשבת. וסיים "כבוד זה קוגעל" ואוכלים אותו רק ביום שכולו שבת.

"והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה" (יב, ג).

עורר **הגאון ר' גרשון ליבמן זצ"ל**, הנה משה רבינו היה מלא מעלות ומידות טובות, ומילא את רצון ה' בתנאים קשים, ועשה הרבה נסים ונפלאות לישראל, ומכל הדברים האלו לא מצאה התורה שום מידה טובה כדי לשבח, אלא שהיה ענו, וכפי שפירש רש"י שהוא מלשון שפל וסבלן.

ומזה יש ללמוד שהנסיון הכי גדול וקשה לאדם זה להיות סבלן כשלא מקבלים את דרכו, והאדם יכול בקלות יותר לסבול נסיונות של עניות ואפילו בזיונות, אבל כאשר מישוהו מתנגד לו ואיננו מקבל את דעתו ואינו מסכים אתו, זהו נסיון שקשה מאוד לסבול אותו, כי כל אדם רוצה שכולם יסכימו אתו ויקבלו את דבריו, ובמעלה זו התייחד משה רבנו יותר מכל מידותיו שהיה שפל וסבלן, ולכן כשדברו נגד דרכו לא התפעל כלום מכך, כי היה ענו, וזו הדרגה הכי גדולה שבאדם.

"והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה" (יב, ג).

בביאור מידת הענוה כתב **הגר"ח מוואלז'ין זצ"ל** (רוח חיים אבות ד, א), "והנה עיקר ענוה לא לבד מה שהאדם צריך לקבל עליו עלבונות וסבלנות וכדומה, כי אם שגם בלבבו יחשוב שאינו

נחשב לכלום נגד הפחות שבאנשים, שאף אם חכם הוא וירא בעיניו, על כל זאת אולי לפי שכלו ותכונתו לא עמל עוד ולא טרח כראוי, והפחות שבאנשים לפי שכלו ותכונתו אולי עמל הרבה יותר וכו', אך אם יחשב בעיני עצמו עצום ורב, הגם שיטריח עצמו לסבול עלבונו ושאר דרכי ענוה כדי לקיים המצוה, על זה אמר הכתוב "בפיהם יכזבו ולבם לא נכון", כי כל ענוה הוא שלא יחזיק את עצמו שבא למדת ענוה, כי אם יחשוב זה שהוא גדול אך שהוא מקיים מצות ענוה, כבר יצא מגדר ענוה".

וכן ביאר מרן הגרי"ס זצ"ל את דברי רב יוסף שאמר לאביו שראה "עולם הפוך, עליונים למטה ותחתונים למעלה", והשיב לו אביו, "בני, עולם ברור ראית". ולכאורה מה התפלא רב יוסף, וכי לא ידע שיש בעולם הזה צדיקים שאין יודעים ממעשיהם, ובעולם האמת הם ראויים להיות למעלה.

אלא ביאר הגרי"ס, כי כל אדם צריך שיעבוד את ה' לפי כוחותיו, ולכן יתכן בשני אנשים, שאמנם האחד גדול מחבירו בתורה או בעבודה, אבל השני התעלה לעומת זה ועבד את ה' בכל כוחותיו, ואילו הראשון לא ניצל כראוי את כוחותיו, נמצא שאף שהראשון יותר גדול מחברו, אבל השני עולה עליו מפני שניצל את כל כוחותיו, וזה "עליונים למטה ותחתונים למעלה".

והסבא מקלם זצ"ל ביאר באופן נוסף, כי יש מעלות באדם שאינו מרגיש בהם כלל שיש בו מעלה, כי יודע כן צריך להיות, וכמו שאינו מרגיש את מעלת העין בראייתה ומעלת האוזן בשמיעתה, אבל כשיחלה האדם ואח"כ יבריא מעט, אז מרגיש את מעט בריאותו למעלה ויתרון ושימח בזה. משא"כ הבריא אינו מרגיש שצריך לשמוח כי כך צריך להיות, והדבר הצריך להיות אינו מורגש לאדם.

וכן הוא בענין שלימות האדם, שמשה רבינו מעלותיו היו כקנין ממש בנפשו, שלא הרגיש כלל שהם יתרון, שהרי כך צריך להיות, ולכן אין המעלה היתה מורגשת אצלו.

סוגיות ועיונים

דישון והטבת המנורה

א. כתב הרמב"ם (תמידין ומוספין ג, י), דישון המנורה והטבת הנרות בבוקר ובין הערבים מצות עשה שנאמר "יערוך אותו אהרן ובניו". ולכאורה מבואר בדבריו שדישון המנורה והטבת הנרות הם מצוה אחת.

זר העושה עבודות אלו אינו חייב מיתה, מפני שזר העובד במקדש חייב מיתה דוקא בעבודה תמה, והיינו שהיא עבודה שאין אחריה עבודה נוספת. וכן אין חייב מיתה אלא על עבודת מתנה והיינו עבודה שנותנים בה על המזבח, ולא על עבודת סילוק, שהיא עבודה שמסלקים בה מהמזבח (וכמבואר ביומא כד, א).

ולכן הרמב"ם חילק בטעמיהם, שלגבי הדין של הטבת הנרות כתב שאינה עבודה תמה שהרי היא רק לצורך הנרות, אבל מצד הדישון עצמו היא עבודה תמה ונגמר מצוותה בהרמת הדשן, אלא שהיא עבודת סילוק ולכן זר אינו חייב מיתה עליה.

וברמב"ם (ביאת מקדש ט, ה) כתב, שזר שהטיב את הנרות אינו חייב מיתה, מפני שאינה גמר עבודה ויש אחריה עבודה להדליק את הנרות. ואילו לגבי דישון המנורה כתב (הלכה ח) שזר שדישן את המנורה אינו חייב מיתה מפני שהיא עבודת סילוק.

ב. והוכיח את יסודו ממה ששנו (מעילה יא, ב) שבדישון מזבח הפנימי ובדישון המנורה אין בהם דין מעילה. וביארו בגמ', בשלמא מזבח החיצון דכתיב ביה ושמו אצל המזבח, מזבח הפנימי מנלן, אר"א דאמר קרא והסיר את מוראתו בנוצתה וגו' אם אינו ענין למזבח החיצון תנהו ענין למזבח הפנימי וכו', מנורה מנלן דשן הדשן.

ונחלקו הראשונים בביאור הסוגי'. דעת ר"י (מובא בתוס' יומא נט, ב) שהקשו בסוגי' על עיקר דין דישון המזבח והמנורה, שכיון שאמרו במתני' שאין מעילה בדשן, על כרחך שיש מצוה לדשן את המזבח

ולכאורה אם הם מצוה אחת מדוע שינה הרמב"ם בטעם הפטור של זר על עבודתם, שבהטבת הנרות כתב שהיא מפני שאינה עבודה תמה, ובדישון כתב שהוא מפני שהיא עבודת סילוק.

הפנימי והמנורה וכיון שנעשה מצוותו אין בכך מעילה, ועל זה הקשו מה המקור שיש מצוה בדישון. אמנם בתוס' הקשו על דבריו, שאם כן למה שאלו מנין שצריך לדשן את המנורה, והרי כתוב בתורה במפורש "בהיטיבו את הנרות" (שמות ל, ז). ולכן תוס' למדו שצריך הסוגי' היא על מקום הנחת הדשן של מזבח הפנימי והמנורה, ולמדו מקרא שמניחים אותו לפני המזבח.

וביאר מרן הגרי"ז זצ"ל, שלפי דבריו שיטת ר"י מיושבת היטב, שכיון שיש שני דינים בדישון המנורה, שניהם צריכים קרא בפני עצמו. ואת הדין שהוא משום הטבת המנורה וקיום המצוה הוא במנורה לומדים מהפסוק "בהיטיבו את הנרות", ואת הדין הנוסף שהוא מצד עצם הדשן זה לומדים מהפסוק "הדשן", וכמו דישון המזבח, שאינו מדין המזבח אלא מצד הדשן עצמו.

ולכן דנו במתני' על דין מעילה בדשן המנורה, שאם היה זה רק לצורך המנורה לא היה כלל איסור מעילה בדשן, כי אינו עומד למצוה כלל, ורק משום שיש מצוה בדשן עצמו לכן יש לדון בו משום מעילה, ולאחר שדישן שנעשה מצוותו אין בו יותר מעילה.

ג. וכן כתב לדייק בדברי רש"י, שביומא (כד, א) כתב שהפטור של זר ממיתה בדישון המנורה הוא משום שהיא עבודת סילוק. ובזבחים (ק"ב, א) כתב שהמדשן את המנורה בבוקר אינו חייב משום זרות כיון שאינה עבודה תמה (וכבר הקשה כן בשפת אמת ביומא).

ולפי הנ"ל יש לומר שאף רש"י סבר שיש

שני דינים בדישון המנורה, ויש בו גם פטור מצד עבודת סילוק וגם פטור משום שאינה עבודה תמה. ובסוגי' בזבחים איירי לענין הטבת הנרות ולכן כתב שהפטור הוא משום שאינה עבודה תמה. ובסוגי' ביומא איירי לענין הדשן בעצמו ולכן כתב שהיא עבודת סילוק.

ד. אמנם החזון איש (מנחות לו, י) עמד על הסתירה בדברי רש"י, וכתב לחלק באופן אחר, שהניקיון של הנרות הוא עבודת סילוק, וסידור הנרות היא עבודה שאינה תמה, ולכן ביומא כתב על דישון המנורה והיינו הניקיון שזר פטור ממיתה משום שהיא עבודת סילוק. ובזבחים לגבי הטבת הנרות והיינו סידור הנרות והכנתן הם עבודות שאינן תמות. וכן כתב בשיטת הרמב"ם.

ה. ובמשנה למלך (תמידין ומוספין ג, יב) כתב שאין צריך ללבוש בגדי כהונה לדישון המנורה. ודבריו תמוהין שהרי היא מעבודת המנורה ומדוע אין צריך ללבוש בה בגדי כהונה. וכתב על זה מרן הגרי"ז זצ"ל, שמצד הדין של הדשן עצמו אין צריך לכך בגדי כהונה, אבל מצד הדין של הטבת הנרות, הרי היא עבודה וצריך לכך בגדי כהונה. ונפק"מ במקום שאינו יכול להדליק וכגון שאין לו שמן וכדו' אז יכול לדשן גם בלי בגדי כהונה.

ו. אמרו במנחות (פח, ב), נר שכבתה נידשן השמן נידשנה הפתילה, כיצד עושה מטיבה ונותן בה שמן ומדליקה. ורש"י סבר שהנר שכבה באמצע הלילה צריך לדשנו ולהדליקו שוב.

ובשו"ת הרשב"א (א, עט) הקשה עליו, שלא מצינו דין הטבה בלילה, ולכן סבר שאם כבה הנר אין צריך לדשן לא את השמן ולא את הפתילה אלא חוזר ומדליק.

וביאר מרן הגר"ז זצ"ל, שרש"י לשיטתו שסבר שיש שני דינים בדישון המנורה מצד הדלקת המנורה ומצד עצם הדשן, ולכן אם נר כבה באמצע הלילה חל עליו שם דשן, וצריך לדשנו מדין הדשן ולא משום הטבת הנרות, שזהו דין רק בבוקר קודם שמדליק, אבל מצד הדשן עצמו חייב לסלקו אף באמצע הלילה.

ז. והנה כתב הרמב"ם (תמידין ומוספין ג, יב), מהו דישון המנורה, כל נר שכבה מסיר הפתילה וכל השמן שבנר ומקנחו ונותן בו פתילה אחרת ושמן אחר במידה והוא חצי לוג, וזה שהסיר משליכו במקום הדשן אצל המזבח עם דישון המזבח הפנימי והחיצון ומדליק נר שכבה, והדלקת הנרות היא הטבתם, ונר שמצאו שלא כבה מתקנו.

ומבואר בדברי הרמב"ם שרש"י שלא כבה אין צריך לכבותו ולדשנו, אלא רק מתקנו. אולם יש ראשונים שחלקו וסברו שצריך לכבות את הנרות ולדשנם.

וביאר מרן הגר"ז זצ"ל, שלפי מה שכתב שיש שני דינים בדישון המנורה, יש להוסיף, שכל הדין של דישון המנורה משום המנורה, זה רק לאחר שיש עליו שם דשן והוא חייב מדין הדשן, אז יש בו גם חיוב מדין הטבת המנורה, אבל אם אין עליו שם דשן אינו חייב לדשנו גם משום הטבת הנרות.

ולכן בנר שדולק אין עליו שם דשן עדיין, ולכן סבר הרמב"ם שאין צריך לכבותו ולדשנו מדין הטבת הנרות, שהרי אין חייב לדשנו מדין הדשן, אלא רק צריך לתקנו, ואינו חייב לכבותו ולעשותו לדשן.

ולפי זה כתב אף ליישב מה שכתב הרמב"ם (פיהמ"ש מעילה, ג), כבר ידעת שדישון הוא האפר ודישון המנורה קצות הפתילות השרוף שנשרף מהם. ולכאורה הוא סתירה למה שכתב (בנ"ל) שכל הפתילה היא דשן וצריך להסיר את כולה, וכאן כתב שרק קצות הפתילה הוא דשן.

אלא שיש לומר שאם הנר לא כבה אין עליו שם דשן, ולכן צריך לתקן רק את ראש הפתילה מדין הטבת הנרות, ואין צריך לכבות את הנרות ולדשנם, אבל אם הם כבו יש על כל הפתילה שם דשן וממילא חייב לדשן את כל הפתילה מדין דשן, ואז גם חייב לדשן משום הטבת הנרות.

ח. היוצא מכל הנ"ל שיש שני דינים בדישון המנורה, יש חיוב מצד עצם הדשן גם בלא הטבת הנרות לאחריה, וכגון במקום שאין לו שמן להדליק וכדו', ויש חיוב מצד הטבת הנרות שצריך לתקן את הנרות שיהיו ראויים להדלקה.

ויש נפק"מ בזה לכמה צדדים, שמצד אחד אם הנר נכבה בלילה, אף שאין חובת הטבת הנרות בלילה, אבל חייב מצד דין הדשן. ומצד אחר אם אין עליו שם דשן וכגון שלא כבה הנר כלל, אין צריך לדשנו אף משום הטבת הנרות, שחיוב זה בא רק לאחר שנתחייב מצד הדשן.

בגדר החיוב לדאוג על קיום המצוה קודם זמנה

פסוק אף מפסח].

והמנחת חינוך (ה) חלק עליו וסבר שודאי מצות עשה על כל ישראל לעשות הפסח ככל מצוות עשה שבעולם, ומחויב לילך מקצה הארץ להתקרב עצמו כדי לקיים מצות עשה, אלא שאם עבר והוא בדרך רחוקה יש דינים שציוותה התורה, אבל בודאי מחויב להתקרב ולקיים מצות עשה.

והכריח כן, שאם נאמר כסברת הצ"ח א"כ אפילו בארץ ישראל כל מי שהוא רחוק ט"ו מיל מירושלים נחשב בדרך רחוקה והוא פטור מלילך ולעשות הפסח, וא"כ רוב ישראל פטורים מלעשות את הפסח, ופסח שני אינם יכולים להקריב, כי אין מקריבין ברוב ציבור, נמצא שרוב עם ישראל פטור מלעשות פסח. [והוסיף, שאף שחייבין לבוא מצד מצות ראייה ויקריב אף קרבן פסח, אמנם בשביל ראייה יכולים לבוא ביו"ט בבוקר כיון שתחומין רק דרבנן].

ועוד הקשה, שודאי מוטל על כל אחד לדאוג ולטרוח אף קודם זמן המצוה, שיוכל לקיים את המצוה בזמנה, ופשוט שאדם צריך לקנות קודם החג לולב ושופר כדי שיוכל לקיים את המצוה בחג.

ב. ואף החיי אדם (נשמת אדם, סח) סבר כסברא זו, שכתב לדון אם אדם מחויב לעקור מביתו וללכת לעיר אחרת כדי שיוכל לקיים מצוה דאורייתא.

והביא ראייה שאינו חייב ואף במצוה

א. "איש איש כי יהיה טמא לנפש או בדרך רחקה לכם או לדרתיכם ועשה פסח לה' בחדש השני בארבעה עשר יום בין הערבים יעשו אותו" (ט, י-יא).

ונחלקו הצ"ח והמנחת חינוך מהו הגדר של דרך רחוקה. הצ"ח (פסחים ג, ב) כתב שאין חיוב לעלות ולהתקרב קודם הפסח, אלא מי שביום י"ד ניסן נמצא בדרך רחוקה (שיעור ט"ו מיל מירושלים) אינו חייב בפסח, ומקריב פסח שני.

והוכיח כן מדברי התוס' (שם) שהקשו על מה שאמרו על רבי יהודה בן בתירה שהיה בנציבין ומצודתו פרוסה בירושלים (שיעץ לגוי שיבקש שיתנו לו בקרבן פסח מהאליה (שאינה נאכלת ומקריבים אותה למזבח) ועל ידי כך גילו שהוא נכרי). והקשו התוס', מדוע לא עלה רבי יהודה בן בתירה לרגל. ותירצו, שלא היה לו קרקע או שהיה זקן שאינו יכול להלך ברגליו שפטור מראיה.

ודקדק הצ"ח, מדוע תוס' הקשו רק משום מצות ראייה ולא הקשו מפני מה לא עלה להקריב קרבן פסח, אלא ע"כ שמקרבן פסח היה פטור כי הוא בדרך רחוקה, ואין חובה לטרוח קודם יום י"ד להתקרב ולבוא לירושלים כדי לא להיות בדרך רחוקה [ואף שכתבו התוס' בתירוצם שמי שאינו יכול להלך ברגליו פטור אף מקרבן פסח, אין כוונתם לתרץ מדוע לא עלה לרגל, וזו אינה קושייתם, אלא אם היה עולה משום מצות ראייה היה צריך אף להקריב קרבן פסח, וע"ז תירצו שאינו חייב בראיה משום שאינו יכול לילך ברגליו וממילא

יכלו לעשת הפסח ביום ההוא", ואנשים אלו היו עוסקין במת מצוה שחל שביעי שלהן להיות בערב פסח, ולכן לא יכלו לעשות את הפסח בזמנו.

ומשמע שכל ההיתר שהיה להם להיטמא זה מדין העוסק במצוה, אבל לדבר הרשות אסור לאדם להיטמא קודם הפסח אם על ידי כך לא יוכל להקריב את הפסח בזמנו [כן ביאר בשו"ת מנחת יצחק (ב, עה) את סתימת דברי החיי אדם שציין לדברי הגמ' ולא ביאר כוונתו].

אבל לגבי חיוב כרת אם נטמא או שהיה ערל, אינו ענוש כרת אלא אם היה יכול לטהר ולמול עצמו לאחר חצות, אבל על הזמן קודם חצות אינו חייב כרת (כן מבואר מרש"י פסחים סט, א).

ה. וצריך לבאר מה גדר החיוב, שצריך לדאוג שיוכל לקיים את המצוה אף קודם זמנה אבל חיוב כרת אינו אלא בזמנה. ועוד צריך לבאר מה החילוק בין מצה ולולב שלכו"ע מחויב לטרוח ולקנות קודם החג אף שלא הגיע זמן החיוב.

ובאבני נזר (או"ח, שכא) כתב יסוד גדול בדין זה, שיש ב' חיובים בקיום המצוות, יש חיוב של כל מצוה בפני עצמה לקיימה בזמנה, ויש עוד חיוב כללי מכח השבועה מהר סיני שהושבעו לקיים את כל המצוות. והחיוב של המצוה עצמה חל רק כשהגיע זמנה לקיימה, אולם החיוב מכח השבועה חל אף קודם זמן הקיום, כי הוא חיוב כללי על האדם לקיים את כל מצוות התורה [ועוד כתב להכריח כן, כי אם השבועה חלה רק בזמן קיום המצוה יוכל לבטלה קודם שנתחייב, וע"כ

העוברת, ממה שאמרו (ר"ה לד, ב) שמצות תקיעה קודמת למצות ברכות, כיון שהתקיעות הם מדאורייתא, ולכן אם יש ב' עיירות שבאחת תוקעין ובאחת מברכין צריך לילך למקום שתוקעין. ולכאורה מדוע שלא ילך מערב החג למקום שיש בו גם תקיעות וגם ברכות, אלא ע"כ שבערב יו"ט שעדיין לא הגיע זמן החיוב אינו חייב לטרוח ולעקור דירתו, ורק ביו"ט עצמו שבא זמן החיוב צריך לטרוח וללכת לקיים את המצוה, ולכן אם יש לפניו ב' עיירות שיכול לילך אליהם, צריך ללכת למקום שתוקעין כי הוא דאורייתא [ועיי"ש שכתב עוד סברא במי שיש לו אשה שאין צריך לעקור דירתו כי מצות שמחה ביו"ט הוא גם דאורייתא וצריך לשמח את אשתו].

ג. וכן הב"ח (או"ח, תקפו) נקט כסברא זו לענין שופר, שמצוה מן המבואר לתקוע בשופר של איל ולא בשופר של עזים. וכתב הב"ח, "ונראה שכל זה אינו אלא בראש השנה עצמו כשהגיע הזמן לתקוע ונושאים ונותנים איזה שופר כשר טפי לתקוע בו, אבל קודם ראש השנה דעדיין לא חל עליו חיוב תקיעה יכול לקנות שופר של עזים, אף על פי שיש לפניו גם כן של איל אלא שצריך לקנותו בדמים יקרים ויודע שלא יהא בעירו שופר של איל בראש השנה, אפילו הכי אין חייב לקנות של איל בדמים יקרים אלא יש לו דין הידור מצוה עד שליש ולא יותר".

ד. אמנם החיי אדם כתב בסו"ד להביא ראיה שיש חיוב לדאוג קודם זמן המצוה שיוכל לקיימה, ממה שלמדו (סוכה כה, ב) דין העוסק במצוה פטור מן המצוה מקרא "ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם ולא

שהשבועה חלה אף קודם זמן המצוה].

ולכן יש לחלק בין מצוות שאם לא יוכל לקיימם יהיה בגדר אנוס על קיומם, שבהם הוא חייב לטרוח אף קודם זמן החיוב, לבין מצוות שיהיה פטור בהם לגמרי אם לא יכול לקיימם. כי במצוות שאם לא יקיימם יהיה פטור מהם [ובין אם הם בגדר הותרה ובין אם הם בגדר דחוייה], וכגון חילול שבת לצורך פיקוח נפש וכדו', הוא פטור גם מצד השבועה, כי השבועה היא לקיים את המצוות כדין, והרי הוא עושה כדין, שהרי מחלל שבת עפ"י הדין, ולכן אינו מבטל את השבועה.

אבל במצוות שאם לא יקיימם לא יהיה פטור עליהם אלא אנוס עליהם, בהם הוא חייב לטרוח ולדאוג לקיימם מצד השבועה שחל חיובה אף קודם זמן המצוה, ואף כי מצד חיוב המצוה אינו חייב אלא בזמן הקיום, והרי אינו יכול לקיים, אבל מצד השבועה חייב לדאוג אף קודם הזמן שיוכל לקיים את המצוה.

ולכן בקרבן פסח אף שמצד קיום המצוה אם הוא טמא או בדרך רחוקה אינו מבטל את המצוה בידים, כי אינו יכול לקיימה, אבל מפני שאינו בגדר פטור מן המצוה אלא אנוס, לכן אסור לו לטמאות את עצמו קודם הפסח מפני חיוב השבועה, שמחייבתו לדאוג שיוכל לקיים את המצוות. ומפני כך אף שחיוב כרת הוא רק אם אינו מטהר את עצמו ביום י"ד לאחר חצות, שאז חייב כרת מפני דיני המצוה, אבל אף לפני הזמן אסור לו לטמאות עצמו מפני השבועה, אלא שאין חיוב כרת על ביטול השבועה, ורק אם היה

עוסק במצוה וכגון שנטמא למת מצוה אז פטור מן המצוה, והיינו שפטור מהחיוב שבועה כי עושה כדין התורה ונטמא למת מצוה.

וכן במצה ולולב לכו"ע חייב לדאוג ולקנות קודם החג, וזה מחיוב השבועה שחייב לדאוג על קיום המצוות אף קודם זמנם.

[ולגבי דרך רחוקה שכתב הצ"ח שאינו חייב לדאוג ולהתקרב לירושלים קודם הזמן, יש לומר שסבר שהגדר בדרך רחוקה שהוא פטור מפסח ואינו בגדר אנוס. ועיי"ש באבני נזר. שדן בזה].

ו. ולפי הנ"ל יש להוסיף וליישב את שיטת המנחת חינוך, שלכאורה מצינו סתירה בדבריו, שלגבי קרבן פסח האריך להשיג על שיטת הצ"ח וסבר שחייב לדאוג ולהתקרב קודם הפסח שיוכל לעלות להקריב בזמנו ולא להיות בדרך רחוקה, ואילו לגבי מצות מילה כתב המנחת חנוך (מצוה ב) לחדש שיכול למול קודם יום השמיני אף על ידי קטן ואשה שפסולים למול, כי המצוה למול היא דוקא כשיש ערלה, ואם חתך את הערלה קודם יום השמיני אינו חייב למול כלל. ודוקא ביום השמיני כשיש ערלה צריך למול כדינו, ואם לא מל כדינו ביטל עשה, אבל אם חתך את הערלה קודם אין בזה ביטול עשה כלל [והוסיף שרק בעידנא דריתחא מענישים על ביטול עשה כזו וכדין מי שאינו לובש בגד של ד' כנפות כדי להתחייב בציצית].

ולכאורה דבריו סותרים את מה שכתב לחלוק על הצ"ח, ובקרבן פסח

סבר שצריך לדאוג לקיום המצוה אף קודם זמנה, ואילו לגבי מילה כתב שמותר לחתוך את הערלה אף שמבטל את המצוה.

אמנם לפי יסודו של האבני נזר החילוק מובן, שבקרנן פסח אם הוא בדרך

רחוקה הוא בגדר אנוס, ולכן יש חובה על האדם שלא להביא את עצמו לידי אנוס על קיום המצוה, אבל במילה אם הסיר את הערלה אינו בגדר אנוס אלא אין מצוה כלל שהרי אין ערלה, לכן אינו צריך לדאוג קודם הזמן שיוכל לקיים את המצוה.

בדין שמחה בשבת

ביום השביעי ואין צריך לכך קידוש ב"ד). ומבואר, ששבת הוא יום שמחה.

והבית יוסף (או"ח, רפא) כתב שנהגו לומר בשבת "ישמחו במלכותך" עפ"י דברי הספרי ששבת הוא יום שמחה.

וכן כתב הרמב"ם (אישות י, יד), "ואין צריך לומר שאסור לישא בשבת, ואפילו בחולו של מועד אין נושאים נשים כמו שביארנו לפי שאין מערבין שמחה בשמחה". ומבואר שיש דין שמחה בשבת.

וכן הרמ"ע מפאנו (סימן עח) כתב שאין לקדש את הלבנה בשבת ויו"ט, "דכיון דעדיף כבוד שבת כלה מלכתא וקדושת יום טוב גם כן בלי ספק מהקבלת פני לבנה, אין מערבין שמחה בשמחה". ומבואר ששבת הוא יום שמחה.

וכן כתב הר"ן (שבת ס, ב) לבאר את האיסור שגזרו לצאת בשבת ויו"ט בסנדל המסומר משום מעשה שהיו יושבין בבית הכנסת ושמעו קול של סנדל המסומר מאחורי בית הכנסת, וכסבורין היו שבאו עליהן אויבים, ומתוך כך דחקו זה בזה והרגו זה את זה יותר ממה שהרגו בהן האויבים.

א. "וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם" (י, י). "וביום שמחתכם אלו שבתות, ובמועדיכם אלו שלש רגלים, ובראשי חדשיכם כמשמעו" (ספרי, פיסקא עז). וכ"כ בעל הטורים, "שמחתכם - בגימטריא גם ביום השבת (ספרי)". וכ"כ בספר המנהיג (בתחילת סדר תפילות של שבת) שנהגו שלא לומר נפילת אפים במנחה של ערב שבת, כיון ששבת הוא יום שמחה וכמו שאמרו "וביום שמחתם" - אלו שבתות.

ומשמע מדברי הספרי שיש בשבת דין של שמחה. ונמצאו בזה כמה דינים חלוקים שנראים כסותרין [והביאום בשו"ת מהרש"ם ט, ז בההערה], ונבוא לבארם וליישבן.

ב. בירושלמי (מגילה א, ד) אמרו לענין סעודת פורים שחל בשבת שיש לאחר את הסעודה ליום ראשון, משום שנאמר "לעשות אותם ימי משתה ושמחה" - את ששמחתו תלויה בב"ד (שפורים נקבע זמנו על ידי קידוש החודש שב"ד קובעים מתי ר"ח ועל ידי כן נקבע זמנו של פורים) יצא זה ששמחתו תלויה בידי שמים (ששבת תלויה

ולא גזרו בימות החול כי המעשה היה בשבת. וביו"ט ג"כ גזרו כי יש בו אף התאספות של מצוה בבית הכנסת. אבל בימי התענית אע"פ שיש בו התאספות בבית הכנסת, לא גזרו בו כיון שיום זה מותר בעשיית מלאכה, וגזרו רק בשבת ויו"ט שיש בהן איסור מלאכה.

וביאר הר"ן, "וכדי שלא יהפוך ימי שמחתם ומועדם לאבל שלא יזכרו להם התקלה הבאה לאבותיהם ונמצא נמנעין משמחת שבת ויו"ט שהוא מצוה לשמוח ולהתענג בהם אסרו בשבת ויו"ט". ומבואר בדבריו שיש מצוה לשמוח בשבת.

וכן יש להוכיח משיטת רבה (שבת קמח, ב) שהלואת שבת ויו"ט ניתנת ליתבע. שרבי יוסף סבר שאין לתבוע הלואה זו משום חשש שיבוא לכתוב את ההלואה ולכן אסרו עליו לתבעה, ורבה סבר שמותר לו לתבעה, שאל"כ לא ילוו בשבת ויו"ט וימנעו משמחת שבת ויו"ט. ומוכח שיש חיוב שמחה אף בשבת.

וכן כתב המאירי (נדרים סו, א) לפרש את הדין שפותחין את הנדר בשבתות, וכתב "אם נדר שלא לאכול בשר כל שלשה ימים ולא הרגיש שהשבת סמוך לו בתוך השלשה, ואומרין לו אלו היית זכור שהשבת בכלל הנדר ואתה חייב לשמחו היית נודר, וכל שאומר לאו מתירין אותו". ומשמע שיש דין שמחה בשבת של אכילת בשר.

ג. ומאידך כתבו התוס' (מועד קטן כג, ב) לענין אבלות שיש חילוק בין יו"ט לשבת, שבשניהם אין נוהג דיני אבלות, אבל יו"ט

אינו עולה למנין שבעה ושבת עולה למנין שבעה. וכתבו לחלק, שברגל אין בהן אבלות כלל משום שכתוב בהן "שמחה", אבל שבת שלא נאמר בה שמחה אע"פ שאין נוהגין בהן אבלות כיון שכתוב "ברכת ה' היא תעשיר ולא יוסיף עצב עמה", ושבת כתוב בה ברכה, אבל היא עולה למנין שבעה. ומבואר בדבריהם להדיא שבשבת אין דין שמחה.

וכן בשיטה מקובצת (כתובות ז, א) תמה על דברי הרמב"ם (הנ"ל) שאין נושאים נשים בשבת לפי שאין מערבין שמחה בשמחה. וכתב, "ולא נהירא דלא אישתמיט תנא דליתני הכי, כי קתני אין נושאים נשים במועד, ונראה דבמועד הוא דשייך למימר ביה ערבוב שמחה בשמחה משום דכתיב ביה ושמחת בחגך כו' אבל בשבת לא כתיב ביה שמחה".

וכן בשו"ת שבות יעקב (ג, לא) הקשה על פסק הרמ"ע מפאנו (הנ"ל) שאין מקדשין הלבנה בשבת משום שאין מערבין שמחה בשמחה. ותמה עליו, שביו"ט יש דין שמחה אבל בשבת אין דין שמחה אלא רק דין עונג, ואין זה נקרא שמחה בשמחה.

וכן נראה מדברי המהרי"ל (הל' יו"ט) לגבי תענית חלום שכתב, "שאין להתענות ביום טוב תענית חלום, דהא דמתענין בשבת גם כי כתיב גביה וקראת לשבת עונג (ישעיה נח, יג), נותנים בו טעם דהיינו עונג ידידיה דמתבטל החלום בתעניתא, אכן ברגלים, כתיב שמחה ושמחת בחגך (דברים טז, יד), ואין שמחה אלא בבשר ויין, לכן אסור

להתענות בהן". ומבואר להדיא בדבריו שבשבת אין דין שמחה אלא דין עונג, ולכן אם מתענג במה שמתענה מותר לו להתענות.

וכ"כ בשו"ת רע"א (סימן א בהשמטות) שהחובה לאכול כזית פת בשבת אינו מדין שמחה שאין דין שמחה בשבת, אלא הוא מדין כבוד שבת שמכבדו באכילת פת, [ומפני זה כתב שאף ביו"ט החיוב אכילת פת אינו מצד השמחה אלא מדין כבוד, ונשים אינן מצוות בזה ביו"ט מצד שהיא מצוה שהזמן גרמא, ונפק"מ שאם שכחו לומר יעלה ויבוא שאינן חוזרות כי אינן חייבות באכילת פת].

וכן נראה מדברי המשנה אחרונה (נגעים א, ד) שכתב על דברי הרמב"ם שפירש שאין רואין נגעים בשבת משום שאסור לדון. ואילו בחתן ובימי הרגל אמרו שאין לראות נגעים כיון שכתוב בהן שמחה ואם יטמאנו מבטלו משמחה, אבל בשבת שאין חיוב שמחה, לכן הוצרך הרמב"ם לומר שאסור מחמת שהוא דין.

ד. ובס' תורת חיים (חולין כו, ב) כתב לחלק בין שמחת יו"ט לשמחת שבת, שבשבת אף שיש בה חובת שמחה אין היא שמחת הגוף של אכילה ושתייה, אלא שמחה רוחנית וכמו שאומרים בתפילה "וישמחו בך ישראל" שהשמחה היא בקב"ה, וכן אומרים "ישמחו במלכותך" שהשמחה היא במלכות ה' ולא בשמחה גופנית של אכילה ושתייה, אבל ביו"ט השמחה היא גופנית של חובת אכילה ושתייה [וודאי שאף שמחה זו היא שעל ידה נגיע לשמחה רוחנית].

וכ"כ בהעמק שאלה (טו, י) שהשמחה

בשבת היא שמחת הנפש, ובמועדים היא שמחת הגוף.

אמנם השדי חמד (מערכת אלף כלל פב, ז) כתב שאין דעתו נוחה לפרש כן את דברי הספרי שהשמחה בשבת אינה על שמחת הגוף, [ועיי"ש שהאריך טובא להוכיח שאין חיוב שמחה בשבת].

ה. והאחרונים כתבו ליישב עפ"י יסוד דבריו של הגר"ש רוזובסקי זצ"ל (כתובות, ו) לענין אבלות בשבת, שהרי כתבו התוס' (הנ"ל) ששבת עולה למנין שבעה, ויו"ט אינו עולה למנין שבעה, ואף שבשניהם אין נוהגים דיני אבלות, אבל חלוקים ימים אלו ביסודם, שימי יו"ט נקראים בתורה ימי שמחה, ואילו שבת אינה יום שמחה, אלא יש בה דיני שמחה שצריך האדם להתנהג בה במעשה שמחה, אבל אין זה מחובת היום עצמו שיש עליו שם של שמחה, משא"כ יו"ט שיש עליו שם של יום שמחה [אף בלא הדינים של מעשה וניהוג השמחה באכילת בשר ושתיית יין]. ולכן לענין אבלות דוקא ימים שיש עליהם שם של ימי שמחה אינם עולים למנין שבעה, כי יום שמחה הוא ההיפך מיום אבלות ולא שייך שיעלה עבור יום אבלות, אבל שבת שאינה יום שמחה אלא רק נוהגים בה ניהוג של מעשה שמחה, לכן אין סתירה לכך שהשבת תעלה למנין שבעה.

ועל פי זה כתב ליישב את קושיית המנחת חינוך (מצוה רסד) לשיטת הראב"ד שנשים אינן מצוות בשמחת יום טוב כי היא מצוה שהזמן גרמא, א"כ מדוע שלא ינהגו אבלות ברגל, שהרי מה שאין נוהג אבלות ברגל הוא מצד עשה של שמחה שמחויבים

בה רבים שדוחה לא תעשה של אבלות דיחיד (כמבואר במועד קטן יד, א), וכיון שאשה אינה מצווה בשמחה א"כ לא שייך עשה דוחה ל"ת.

ותירץ לפי יסודו, שאף שנשים אינן חייבות בדין ניהוג שמחה, אבל ודאי שיו"ט הוא גם זמן שמחה לנשים, ואף לגבי נשים הוא חלות זמן שמחה, ולכן זמן השמחה דוחה את חלות יום אבל.

וכן תירץ לפי זה את קושיית השאגת אריה (סימן סח), לפי המבואר (פסחים עא, א) שליל יו"ט הראשון התמעט מדין שמחה שכתוב "והיית אך שמח" ו"אך" בא למעט לילה הראשון משמחה כיון שאין שמחה לפניו. ולכאורה אם אין בו דין שמחה מדוע אין נוהג בו דין אבלות, [ומרן הגר"ח מברסק זצ"ל (סוכה מח, א) נקט שאינו התמעט מדין שמחה לגמרי אלא רק מדין שלמי שמחה].

אולם לפי האמור הוא מיושב, ואף אם ננקוט כדעת השאגת אריה שהלילה הראשון התמעט לגמרי מדין שמחה, אבל ודאי שהוא זמן שמחה, שהרי הוא יו"ט, וכל המועד הוא זמן שמחה, והזמן שמחה דוחה את האבלות ולא ניהוג השמחה בפועל ובמעשה.

ו. ולפי זה יש ליישב אף את הסתירה בין הפוסקים אם שבת הוא זמן שמחה. ויש לומר ששבת עצמה אינה זמן שמחה, ואינה כמו יו"ט שכל מהותו חלות זמן שמחה, והאכילת בשר של שלמי שמחה ביו"ט אינה רק כהיכי תמצוי שהאדם יהיה שמח, אלא

הוא חיוב של שמחה מחמת היום להביא שלמים ואע"פ שאינו נהנה מאכילת בשר, כי היום שהוא זמן שמחה מחייב אכילת בשר, אבל בשבת אינו כן שאינו זמן שמחה בחלות היום, אלא רק צריך לנהוג בו במעשה של שמחה, ולכן אין בו חובת אכילת בשר אלא למי ששמח מכך.

ולכן לגבי נשיאת נשים בשבת ולענין קידוש לבנה שייך לומר שאין לעשותם בשבת משום שאין מערבין שמחה בשמחה, כיון שעושה מעשה של שמחה המנגד את חובת המעשה שמחה בשבת. וכן גזרו על סנדל המסומר בשבת כדי שלא יהיה ביטול מעשה שמחה בשבת.

אבל מאידך לענין אבלות אין שבת חלות זמן שמחה שסותרת את האבלות, ולכן שבת עולה מן המניין. וכן מותר להתענות בשבת תענית חלום, כי אין התענית סותרת את דין השמחה של שבת, שהרי אינה זמן שמחה בעצם, אלא רק יש בה דיני ניהוג שמחה, וכיון שהתענית היא לתענוג לו על מה שחלם, לכן מותר לו להתענות, שהרי אף התענית היא שמחה ועונג, משא"כ ביו"ט התענית סותרת את מהות היום שהוא זמן שמחה ומחייב באכילה.

וכן לענין נגעים יש לומר, שאף שבשבת יש חיוב על הגברא לשמוח אבל אין זה מחובת הכהן שלא לטמאותו כיון שאין השמחה מחלות היום עצמו, ורק ברגל שהוא זמן שמחה בעצמותו בזה מוטל על הכהן שלא לטמאותו [ועדיין קצת צ"ע].

לא בשמים היא

דברי נביא, ואם כן היאך סמכו על ההגדה של המן.

ותירץ שם, שבאמת משה פסק על פי הוכחות והלכות, ורק כדי שלא יפקפקו בדינו ולהוציא מלבם היה נעשה אות ומופת על פי המן.

ג. המהר"ם חביב האריך בענין זה וביאר כמה מקומות שהנביאות ורוח הקודש או הבת קול באו לסייע להלכה. מבואר בשבת (לד, ב) שרשב"י טיהר את טבריה שהיה לכהנים צער שהיו צריכים להקיף את הדרך ורשב"י קיצץ תורמוסין והשליכן, וכל מקום שהיה שם מת התורמוסין היו צפין. ובתוס' כתבו שזה לא היה על פי נס אלא על דרך הטבע שמקום של מת הוא לח, והיתה ידועה ומקובלת להם בדיקה זו מסיני. אמנם במדרש רבה (וישלח, עט) מובא שרשב"י נשבע ואמר יבא עלי אם אין בידי הלכות כשער ראשי על טבריה שהיא טהורה חוץ מזה ומזה. ואם כן אף כאן לא סמך רשב"י על רוח הקודש אלא שידע על פי הלכה שטבריה טהורה ורק כדי להוכיח לכהנים ולהוציא מלבם כל חשש עשה נס זה.

וכן במחלוקתם של בית שמאי ובית הלל מבואר בעירובין (יג, ב), שלש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים הלכה כמותנו והללו אומרים הלכה כמותנו, יצאה בת קול ואמרה אלו ואלו דברי אלקים חיים הן, והלכה כבית הלל. וביארו שם, שאע"ג שאלו ואלו דברי אלקים חיים זכו

א. כתוב בפסוק "והמן כזרע גד הוא", ודרשו חז"ל ביומא (עה, ב) שהמן היה מגיד להם דינים (ובמהרש"א ביאר שהיה מגיד ומלבן את הדינים ולכן נקרא "גד לבן"), וכגון שלא ידעו של מי הולד אם הוא בן תשעה חדשים והוא של השני או בן שבעה חדשים והוא מן הראשון (וכתב בתוספות ישנים שעדיין לא היו ממתנות שלושה חדשי הבחנה כיון שהמן היה מגיד להם) היה המן מגיד להם, כיון שכתוב בשמות (טז, יח) "וימודו בעומר ולא העדיף המרבה וההמעט לא החסיר איש לפי אכלו לקטו", ולפי זה אם נמצא יתר בבית של הראשון על כרחך שהולד שלו וכן אם נמצא יתר בבית השני סימן שהוא של השני.

וכן מבואר שם שהמן היה כמו נביא, וכשם שהנביא היה מגיד להם לישראל מה שבחורין ומה שבסדקין, כך המן מגיד להם לישראל מה שבחורין ומה שבסדקין. וכגון שנים שבאו לפני משה לדין זה אומר עבדי גנבת, וזה אומר אתה מכרתו לי. אמר להם משה לבוקר משפט, למחר אם נמצא עומרו בבית רבו ראשון בידוע שזה גנבו, אם נמצא עומרו בבית רבו שני בידוע שזה מכרו לו.

ב. הקשה המהר"ם חביב בתוספת יום הכיפורים, היאך היה המן מגיד להם של מי הולד, והרי זה נוגע לכמה דינים חמורים וכגון אם הכה את אביו שחייב סקילה ולענין איסורי עריות, ואם כן איך פסקו על פי המן, והרי מבואר בכמה מקומות ש"לא בשמים היא" ואין סומכים על בת קול משמים או על

בית הלל לקבוע הלכה כמותן מפני שהיו נוחין ועלובין. ואע"פ שאין משגיחין בבית קול כתבו בתוס' ביבמות (יד, א) ובפסחים (קיד, א) שהם היו רבים ולכן הלכה כמותם, והבת קול באה לומר שאין הלכה כב"ש אפי' שהם היו מחודדים יותר. ואף כאן מוכח שאין הבת קול חידשה דבר, אלא סייעה לדין אחרי רבים להטות.

וכן לענין תנור של עכנאי (בבא מציעא נט, ב) שרבי אליעזר סבר לטהרו והביא הוכחות וניסים שהחרוב זז ממקומו וכותלי בית המדרש מטו ליפול, ואף יצאה בת קול ואמרה שהלכה כרבי אליעזר בכל מקום ובכל זאת לא קבלו אותה ואמרו שלא בשמים היא. ואף כאן רבי אליעזר לא רצה שיסמכו על הנסים והבת קול אלא הביאם רק כדי לסייע לדבריו שסבר מתוך ידיעתו וסברתו.

ד. אמנם האור שמח (יסודי התורה ט, ד) כתב, שבמקום שהבת קול נאמרה על האדם ולא על גוף ההלכה אין בכך משום לא בשמים היא, שזה שהאדם ראוי לקבוע הלכה כמותו אין זה מופת פרטיי שכיון להאמת בדבר פלוני, רק בכללות בכל מקום ראוי לפסוק כמותו.

ה. המשנה למלך (אישות טו, ו) כתב לחלק בין ספק בדין לבין ספק במציאות, ומה שאמרו את הדין לא בשמים היא זה על ספק בדין, אבל אם יש ספק במציאות איך היה ויש לנו ידיעה על פי נביא או בת קול אפשר לשמוע להם ולפסוק את הדין על פיהם. [ועי' בהגהות רע"א שהביא מכמה מקומות שאף בספק של דין אמרו שיבוא אליהו ויפסוק, וצ"ע].

ולדבריו לא קשה מהמן, כיון שהיה רק מברר את המציאות, ועל פי המציאות היה משה חותך את הדין, ולכן היה אפשר לסמוך על דבריו.

אבל מדברי המהר"ם חביב משמע שאינו מחלק בין ספק בדין לבין ספק במציאות, ולכן הקשה איך היו פוסקים את הדין על פי המן, והוצרך לתוך שלא היו פוסקים על פיו אלא רק הביאו אותו לסיוע להלכה.

ו. הברכי יוסף (או"ח לב, ד) הביא ראיה לסברת המהר"ם חביב, ממה שמבואר בחולין (קכד, א) שנחלקו האם ר' יוחנן אמר את דבריו על הרישא או על הסיפא, ורבי אמי נשבע שאף אם יאמר לו יהושע בן נון מן השמים (וביאר הרמב"ם בהקדמה לפי' המשניות שהיינו על ידי נביאות) לא ישמע. ואף שכאן זה דבר במציאות האם ר' יוחנן דיבר על הרישא או על הסיפא, ובכל זאת רבי אמי לא היה מקבל את הדברים משום לא בשמים היא.

וכן דייק ממה שכתוב בזבחים (סב, א) שלשה נביאים עלו עמהן מן הגולה, אחד שהעיד להם על המזבח ועל מקום המזבח, ואחד שהעיד להם שמקריבין אף על פי שאין בית, ואחד שהעיד להם על התורה שתכתב אשורית. ומשמע שהיה זה בתורת עדות ולא בתורת נביאות אע"פ שזה דברים שהיו במציאות, אלא על כרחך שאין לחלק וגם על דברים במציאות אין מועילים דברי נביאות.

ז. אמנם מאריך החיד"א להביא כמה ראיות

שבדבר במציאות אפשר לסמוך על דברי הנביא. מבואר בשבת (קח, א) ששאל מר בריה דרבינא את רב נחמן בר יצחק האם מותר לכתוב תפילין על גבי עור של דג טהור. ואמר לו אם יבא אליהו ויאמר, והקשו שם מה יאמר אליהו, ופירש רש"י שהרי אינו יכול לומר איסור והיתר שהרי לא בשמים היא. ותירצו, שיבוא אליהו ויאמר אם נפסקה זוהמתו של הדג או לא. ומבואר שרק על ספק בדין אין אליהו יכול לפסוק אבל על דבר במציאות יכול לפסוק, ולכן סומכים על דבריו לומר אם נפסקה זוהמתו של הדג [וכן ביאר שם המהר"ץ חיות].

ועוד הביא ממה שאמרו בברכות (לה, ב) שאם יבוא אליהו ויאמר שקובעים סעודה על יין יברכו עליו ג' ברכות. וכן אמרו בפסחים (טו, א) שאין שורפין תרומה תלויה עם טמאה שמא יבוא אליהו ויטהר אותה ונמצא שטמאו אותה בידיים. ועיי"ש שהביא מעוד מקומות [ע"ע בשם הגדולים ערך רבינו יעקב החסיד].

אכילת חמץ בפסח שני

ח. החתם סופר (או"ח, רח) כתב לחדש, שהסברא שלא בשמים היא כדי שלא כל אחד יבוא ויאמר שנגלו לו משמים ואין מצוה שתשאר כתיקונה, אבל אצל משה רבינו לא שייך טעם זה ולכן הוא יכול לפסוק על פי נבואה.

ט. בדרך נוספת אפשר לתרץ על פי דברי בית האוצר (א, ד) שכתב לחדש, שכל הארבעים שנה שהיו במדבר עדיין לא היה דין של לא בשמים היא, כיון שעדיין לא קבלו את כל התורה והמצוות רק בסוף הארבעים שנה.

י. בכמה מקומות אמרו בש"ס לענין ממונות יהא מונח עד שיבוא אליהו. ויש לפרש כדברי המשנה למלך והחיד"א שאין על דבר במציאות דין של לא בשמים. אבל אף לשיטת המהר"ם חביב שגם בדבר במציאות אינו נאמן, כבר ביארו האחרונים (קובץ שיעורים ב"ב, תרמ) שהכוונה בזה שאם יבוא אליהו כבר יודה השקן ויתבייש לכפור בפני אליהו.

כתב רש"י (ט, י) פסח שני מצה וחמץ עמו בבית ואין שם יום טוב, ואין איסור חמץ אלא עמו באכילתו.

ומשמע מדבריו שאף שמותר להשאיר חמץ בבית אולם אסור לאכול יחד את הפסח עם חמץ.

שכתוב בתוספתא (פסחים ח, ג) פסח ראשון נוהג כל שבעה ופסח שני נוהג יום אחד. והיינו שבפסח אסור לאכול חמץ כל שבעה וכן פסח שני נוהג יום אחד ואינו נאכל עם חמץ.

ובמנחת חינוך (מצוה שפא) תמה על רש"י שלא מצאנו איסור זה בשום מקום.

ומרן בעל האבי עזרי כתב לחדש פירוש

ובמשך חכמה הביא מקור לדבריו ממה

חדש ברש"י, שאין כוונת רש"י לומר שאסור לאכול יחד, אלא אדרבה כוונתו לומר

להיפך, שאין אסור "אלא עמו באכילתו" ונאכלים יחד.

איבוד הזכויות למספר לשון הרע

עליו, אלא רק הזכויות שעל ידם נגדל הנזק, וכגון שראובן שדיבר לה"ר על שמעון הוא איש חשוב, ומחמת חשיבותו הנזק והבושה שנגרמו לשמעון הם יותר גדולים, ולכן המצוות והזכויות של ראובן שגרמו לו להיות איש יותר חשוב הם נלקחים ממנו, כי על ידם הוא הזיק יותר.

וכן ביאר את העבירות שנוספו על המדבר לה"ר, שזה משום "כל הפוסל במומו פוסל", שאם הוא רואה רעה אצל חברו סימן שגם בו יש מן הרע ההוא, ולכן הוא נתבע על עבירות אלו. [וצ"ע שהרי עבירות אלו היו בידו אף קודם שדיבר ומה נוסף על ידי הדיבור. ואולי יש ליישב שלא יכול לטעון בהם שהוא שוגג, שהרי הוא רואה עבירות אלו ביד חברו והיה עליו לבחון האם הוא נקי מעבירות אלו, ולכן על ידי הדיבור הוא מזיד עליהם].

והמשגיח הגאון ר' חיים פרידלנדר זצ"ל (קובץ מרפא לשון, ד) ביאר, שהוא עונש מדין מידה כנגד מידה, שמטרת המספר לשון הרע הוא להתגדל על חשבון חברו שמשפילו, ולכן בעולם הבא הוא נענש שמגדילים את חברו עליו ומשפילים אותו מתחת לחברו, ועונש זה הוא תיקון החטא.

כתב החובות הלבבות (שער הכניעה, ז), הרבה בני אדם יבואו ליום החשבון, וכשמראים להם מעשיהם, ימצאו בספר זכיותם זכיות, שלא עשו אותם, ויאמרו לא עשינו אותם. ויאמר להם עשה אותם אשר דבר בכם וספר בגנותכם. וכן כשיחסר מספר זכיות המספרים בגנותם, יבקשו אותם בעת ההיא, ויאמר להם אבדו מכם בעת שדברתם בפלוני ופלוגי. וכן יש מהם גם כן שימצאו בספר חובותם חובות שלא עשו, וכשאומרים לא עשינום, יאמר להם נוספו עליכם בעבור פלוני ופלוגי שדברתם בם, כמו שנאמר "והשב לשכנינו שבעתים אל חיקם חרפתם אשר חרפוך ה'". ועל זה הזהירנו הכתוב באמרו "זכר את אשר עשה ה' אלקיך למרים בדרך". והביא את דבריו החפץ חיים (שמירת הלשון שער הזכירה, ג). וכן כתב הארחות צדיקים (שער הענוה, ב).

והחתם סופר (דרוש לז' אדר, תקע"ו) כתב שאם הוא חוזר בתשובה מצוותיו חוזרות לו. ורמז זאת בפסוק על המעיל שמכפר על לשון הרע, עיי"ש.

וביאר המשגיח הגרא"א דסלר זצ"ל (מכתב מאליהו ד, 214) שאין כוונת הראשונים לומר שכל מצוותיו עוברות לאיש שדיבר

באיסור אכילת גבינה לאחר אכילת בשר

שצריך להמתין הוא מפני הבשר שבין השיניים.

ולדבריו צ"ב מהי שאלתו של רב אחא מה דינו של הבשר שבין השיניים, והלא זהו טעם האיסור שצריך להמתין וא"כ ודאי שצריך ליטלו.

וביאר הב"ח, שרב אחא שאל אם יש לסמוך על ניקור הבשר שבין השיניים שלא יצטרך להמתין שש שעות, והשיב לו את המקרא "הבשר עודנו בין שיניהם", והיינו שאין לסמוך על הניקור והסרת הבשר מבין שיניו כי עדיין אני קורא עליו המקרא הזה הבשר עודנו בין שיניהם, ואף לאחר הניקור הוא עדיין בין שיניו, ומכאן הוציא הרמב"ם את דינו שצריך לשהות כשיעור משום בשר שבין השיניים ואין לסמוך על הניקור כל עיקר עד שישהה שש שעות ואז אין צריך ניקור.

והמהר"ם (חולין, שם) ביאר באופן אחר, שרב אחא לא שאל מה דין הבשר שבין השיניים אלא הקשה על עצם הדין שצריך להמתין לאחר אכילת בשר, והרי הבשר שבין השיניים אינו נחשב לבשר, ועל זה השיב לו רב חסדא את הפסוק "הבשר עודנו בין שיניהם" וא"כ משמע שנקרא בשר ולכן צריך להמתין.

ב. והטור (יו"ד, פט) הביא את ב' הטעמים להלכה, גם מצד שהבשר מוציא שומן ומושך טעם עד זמן ארוך [וזה טעם אחר קצת מרש"י], וגם משום בשר שבין השיניים,

א. שנינו (חולין קה, א), אמר רב חסדא אכל בשר אסור לאכול גבינה, גבינה מותר לאכול בשר. אמר ליה רב אחא בר יוסף לרב חסדא, בשר שבין השיניים מהו, קרי עליה "הבשר עודנו בין שיניהם" (יא, לג). אמר מר עוקבא, אנא להא מלתא חלא בר חמרא לגבי אבא, דאילו אבא כי הוה אכיל בשרא האידנא לא הוה אכל גבינה עד למחר עד השתא, ואילו אנא בהא סעודתא הוא דלא אכילנא לסעודתא אחרייתא אכילנא".

ונחלקו הראשונים בביאור שמועה זו. רש"י פירש, שאסור לאכול גבינה אחר בשר משום שהבשר מוציא שומן והוא נדבק בפה ומאריך בטעמו. ושאל רב אחא את רב חסדא מה הדין אם נשאר לו בשר בין השיניים האם מותר לו לאכול גבינה עמו או שצריך ליטול את הבשר, והשיב לו שאע"פ שהוא בין שיניו יש שם בשר עליו שנאמר "הבשר עודנו בין שיניהם" ולכן צריך ליטלו.

ולפי פירושו יש כאן ב' ענינים שונים, האיסור לאכול גבינה אחר בשר משום השומן שנדבק וגורם שיש לו טעם בשר בפיו, ויש איסור נוסף לאכול גבינה אם יש לו בשר בין שיניו.

אמנם הרמב"ם (מאכלות אסורות ט, כח) כתב, מי שאכל בשר בתחלה בין בשר בהמה בין בשר עוף לא יאכל אחריו חלב עד שיהיה ביניהן כדי שיעור סעודה אחרת והוא כמו שש שעות מפני הבשר של בין השיניים שאינו סר בקינוח. ומבואר שסבר שהטעם

צריך לרוק כל הו' שעות כדי לא לטעום בשר
טריפה.

ג. וביארו האחרונים, שלכו"ע אין עיקר
האיסור משום שאוכל בשר בחלב יחד, וכפי
דעת התוס' שהוא דין בסעודה שחז"ל גזרו
שלא לאכול באותה סעודה יחד בשר בחלב
כדי שלא יבוא לאכול אותם יחד, ולכן גזרו
שלא לאכול כלל גבינה עד לסעודה הבאה,
אלא שהראשונים נתנו טעם מדוע צריך
להמתין ו' שעות ולא די שיברך ויתחיל
סעודה אחרת, ועל זה כתבו שהוא משום
שיש שומן שנדבק בפיו או שיש בשר בין
שיניו וממילא אין היכר שגמר כבר את
סעודתו הראשונה ויכול לבוא לידי אכילת
בשר וחלב באותה סעודה, אבל מצד השומן
ובשר שבין שיניו אין מקום לגזור על אכילת
גבינה כיון שהבשר כבר מעוכל ואין בו ממש,
ולכן בגוי שנתגייר אינו צריך לפלוט את
הטריפות שאכל בגויותו, אלא טעמים אלו
באים לבאר את דברי מר עוקבא שאמר
שצריך להמתין לסעודה אחרת, וכל זמן
שיש שומן בפיו או בשר בין שיניו עדיין שם
סעודה הראשונה עליו, ולכן צריך להמתין ו'
שעות שאז יש היכר שהוא בסעודה אחרת
לגמרי.

ובזה אף יש לתרץ את קושיית התורת חיים
(חולין, שם) על התוס', שאם האיסור לאכול
גבינה אחר בשר הוא מצד היכר שלא יבוא
לאכלם יחד ולכן יכול לאכול מיד אם הוא
בסעודה אחרת, א"כ מדוע לא עשו היכר גם
לא לאכול בשר אחר גבינה ויצטרך להמתין
לסעודה אחרת. אולם לפי מה שנתבאר יש
ליישב, שאף התוס' מודים לדברי הראשונים
שאם אין שומן בפיו ובשר בין שיניו אין

וכתב נפק"מ אם לעס את המאכל לתינוק
אם צריך להמתין, שלדברי רש"י אין צריך
להמתין כיון שלא אכל ואינו מוציא טעם,
אבל לפי הרמב"ם כיון שלעס צריך להמתין
משום הבשר שבשיניים, וסיים וכתב "וטוב
לאחוז בחומרי ב' הטעמים". וכן פסק בשו"ע
(שם, א).

אמנם שיטת התוס' שאין צריך להמתין כלל
ו' שעות אלא יכול לאכול אפילו מיד אם
סילק את השולחן ובירך.

וכן פסק הרמ"א (שם). אלא שכתב "והמנהג
הפשוט במדינות אלו, להמתין אחר אכילת
הבשר שעה אחת ואוכלין אחר כך גבינה וכו',
ויש מדקדקים להמתין שש שעות אחר
אכילת בשר לגבינה, וכן נכון לעשות".

ולכאורה דברי התוס' מבוארים בדברי מר
עוקבא שאמר במפורש שאכל גבינה
בסעודה אחרת, ועיקר הקפידא היא שלא
לאכול באותה סעודה בשר וחלב, ואף
החולקים שצריך ו' שעות ביארו הראשונים
(עי' ריטב"א ורא"ש. וביאור הגר"א י"ד, שם)
שהוא כדרך העולם שאוכלים סעודה אחת
בשחרית ואחת בבין הערבים, אבל דברי
הראשונים שכתבו טעמים שאינם מוזכרים
בגמ' צ"ב מאין מקורם, ובשלמא הטעם
שכתב הרמב"ם יש משמעות בגמ' לטעם
זה, [וכפי שביארו הב"ח והמהר"ם (הנ"ל)],
אבל דברי רש"י צ"ב מאין מקורו שיש חשש
לשומן שנדבק בפיו.

ועוד, שבגוף טעמיהם צ"ב מדוע חששו
לשומן שנדבק בפיו ולבשר שבין שיניו,
והלא אינו אלא טעם מעוכל ואינו כלום,
והאם גם גוי שנתגייר ואכל בשר טריפה

גבינה בסעודת הצהרים, וכן אם אכל בשר בחצי היום מותר לאכול בערבית אף על גב דליכא בין אכילה לאכילה אלא כמו ד' שעות בקירוב, וזה דבר מוסכם לכולי עלמא, דהא לשון הגמרא הוי "בהא סעודתא הוא דלא אכילנא לסעודתא אחרינא אכילנא" משמע דמסעודה לסעודה שפיר דמי ולא קמפליג בין ימים קצרים לימים ארוכים אלא משמע כדכתיבנא". והעתיקו בגליון מהרש"א וכתב שדין זה מוסכם.

והפלתי (ג) תמה עליו וסבר שהוא תלוי בשיעור עיכול, ולכן תמה "וכי העיכול או טעם הבשר עבר בחורף וימים קצרים, ביותר מימים ארוכים, ואין בזה ממש".

ולפי דברי האחרונים יש לבאר את שיטת הפרי חדש, שסבר שעיקר ההיכר הוא כשאוכל בסעודה אחרת, אלא שכל זמן שיש טעם בפיו ובשר בין שיניו נחשב לסעודה הראשונה, אבל בימים קצרים שכולם נוהגים לאכול יותר מוקדם א"כ יש היכר בין הסעודות אף שיש טעם בפיו.

וכן מבואר לפי זה טעם המתירים לאכול גבינה לאחר שינה אף אם לא עברו שש שעות, ומסופר על החת"ס [מובא בתשובות והנהגות (א, תלא)] שרצה בתחילה להתיר, והכין לעצמו חלב לקפה לשתות בבוקר ונשפך, ומזה הבין שאין הדין כן ולכן מאז פסק שאין לחלק אם ישן או לא. אבל עכ"פ טעם ההיתר הוא משום שאם עושה הפסק של שינה ודאי שאינו נחשב לאותה סעודה ויש לו היכר שלא יבוא לאכלם יחד, ולכן אף אם עדיין יש בשר בין שיניו אין סיבה לאיסור כלל.

מקום לאסור כי אין חשש שיאכלם יחד שהרי אוכלם בזה אחר זה, ורק בבשר שיש לו טעם למשך זמן בזה אמרו שצריך להמתין לסעודה אחרת כי יש לו הרגשה שאוכלם יחד, וזה ההיכר שלא יבוא לאכלם יחד [והראשונים נחלקו בפרט זה וסברו שאין די בסעודה אחרת שאוכלה מיד אלא רק בסעודה לאחר ו' שעות כי עדיין יש טעם בפיו ובשר בשיניו], אבל בגבינה כיון שאין היא נדבקת בפיו ובין שיניו בזה אין צריך לעשות היכר כלל כי לעולם אוכלם בזה אחר זה, ולכן יכול לאכול בשר באותה סעודה [אמנם צריך קינוח והדחה כמבואר בשו"ע שם, ב].

ד. ולפי זה יש לבאר עוד כמה דינים שנשנו בדין זה. שהנה כתב הש"ך (שם, ה) בשם המהרש"ל "דלכ"ע אם לא סילק ובירך אפי' כל היום כולו אסור, דהא בעינן סעודה אחרת והרבה בני אדם מקילין בזה וטעות הוא בידם". וביד יהודה הקשה שכיון שכבר עברו ו' שעות ואין טעם בפיו ובשר בין שיניו מדוע יש לאסור עליו לאכול אם לא בירך והלא אין חשש שיאכל יחד. אולם למה שנתבאר הוא פשוט, כיון שלכו"ע עיקר האיסור הוא לאכול באותה סעודה, אלא שעד ו' שעות עדיין אין לו היכר שהוא בסעודה אחרת כיון שיש לו טעם בפיו, אבל אם לא בירך אף שכבר עברו ו' שעות ואין לו טעם בפיו, אבל סו"ס הוא באותה סעודה ויש חשש שיבוא לאכול בשר וחלב יחד.

ה. עוד נחלקו הפוסקים אם הזמן בין סעודה לסעודה הוא פחות מו' שעות האם צריך להמתין. שהפרי חדש (ו) כתב, "ומיהו לאו דווקא שש שעות, כגון בחורף שהימים קצרים כל שאכל בשר בשחר מותר לאכול

ו. והנה כתב השו"ע (שם, ג) "אכל תבשיל של בשר, מותר לאכול אחריו תבשיל של גבינה, והנטילה ביניהם אינה אלא רשות". אמנם הרמ"א כתב, "ונהגו עכשיו להחמיר שלא לאכול גבינה אחר תבשיל בשר, כמו אחר בשר עצמו, ואין לשנות ולפרוץ גדר. מיהו אם אין בשר בתבשיל, רק שנתבשל בקדירה של בשר, מותר לאכול אחריו גבינה, ואין בו מנהג להחמיר". וכתב הש"ך (יט) שהחידוש הוא שאף שנתבשל בקדירה שלא הודחה יפה ויש בה קצת ממשות של בשר מותר לאכול אחריה גבינה [ואף שאסור לאכול גבינה יחד עם תבשיל זה]. וכבר כתב כן הב"ח (או"ח, קעג).

אבל האליה רבה (או"ח קעג, ד) חלק על דבריהם וסבר שכיון שאסור לאכול עמו גבינה יחד צריך אף להמתין לאחר אכילת קדירה זו שש שעות.

ולכאורה יש לבאר את דבריהם לפי יסוד הדברים הנ"ל, שגדר וסיבת האיסור הוא שלא לאכול באותה סעודה בשר וחלב כדי שלא יבוא לאכלם יחד, ולכן אם אוכל מאכל שאינו בשר אלא רק נתבשל בקדירה של בשר שאינה נקיה, אין חשש שיבוא לאכול יחד, כי אינו מתכוון לאכול כלל בשר, ואף שאסור לו לאכול תבשיל זה יחד עם גבינה, אבל אין זה סיבה להרחקת שש שעות, כי אין כאן אכילת בשר, ואין צריך היכר בין האכילות.

ז. עוד נחלקו הפוסקים אם מותר לברך כדי לאכול גבינה, והרמ"א (שם, א) כתב "ויש אומרים דאין לברך ברכת המזון על מנת לאכול גבינה (ארוך בשם מהר"ח), אבל אין נזהרין בזה".

וכתב הט"ז, "לא ידעתי במה סמכו בזה וכו' משמע דלא מהני ברכת המזון אלא כשכבר סילק עצמו מן הסעודה של בשר, ואלו כאן לא סילקו עצמם מן האכילה, אדרבה מכינים עצמם לאכילה אחרת וא"כ ברכת המזון לא מהני כלום, נמצא שאין להם על מה שיסמוכו ועושים נגד דברי התלמוד לפי כל הדעות, והירא דבר ה' יחדול עצמו מלישב עם שאינן נזהרין בזה במסיבה אחת".

אולם הפלתי ביאר את דברי הרמ"א כיסוד הדברים הנ"ל, וכתב "ואני לא הבנתי טעם האוסרים, דכל ענין שאין לאכול בשר וגבינה בחד סעודה, הוא משום היכרא דלא יאכלו בשר וחלב כאחד, ומה בכך דמתכוין לברך כדי לאכול גבינה אח"כ, סוף כל סוף איכא היכרא. ואדרבה אם דעתו באמת לאכול עוד רק שמברך כדי לאכול גבינה, הרי היכרא ביותר, ואין יאכל כאחד, ואף הוא אינו יכול לאכול אם לא בהפסק ברכת המזון, לכן לא ידעתי מה חומרא יש בזו". והוא מבואר כיסוד הדברים הנ"ל שעיקר האיסור הוא כדי שיהיה היכר, ולכן אם מברך בכוונה כדי לאכול גבינה יש היכר ביותר ולא יבוא לאכול יחד.

בדין העוסק במצוה פטור מן המצוה

ולמדו (סוכה כה, ב) מפסוק זה שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, כי אנשים אלו היו

א. "ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם ולא יכלו לעשת הפסח ביום ההוא" (ט, ו).

עוסקים במת מצוה ששביעי שלהם חל בערב פסח [שהרי נאמר שרק באותו יום לא יכלו לעשות הפסח, ומשמע שלמחר היו יכולים], ומה שהיה מותר להם להיטמא למת אע"פ שלא יוכלו להקריב את הפסח הוא משום שהעוסק במצוה פטור מן המצוה. ועוד אמרו, שאע"פ שכבר נלמד דין זה מהפסוק "בשבתך בביתך" שדוקא אם יושב לצורכו אבל אם מתעסק במצוה פטור ממצוה אחרת, צריך עוד פסוק ללמד שאף בחיוב כרת נאמר דין זה, ואם מתעסק במצוה ואף קלה הימנה אינו צריך לקיים את המצוה השניה שחמורה ממנה [ע"פ פי' רש"י].

ונחלקו הראשונים בדין זה. שהתוס' (שם, א) כתבו שהפטור של העוסק במצוה הוא דוקא באופן שאינו יכול לקיים את שתי המצוות, אבל אם יכול לקיים את שתיהן מדוע שיפטר מהמצוה השניה, ואין סברא שכל אדם שיש לו ציצית בבגדו ותפילין בראשו יהיה פטור מכל המצוות. והוכיחו כן ממה שאמרו (נדרים, לג, ב) שמי שמודר הנאה מחבירו מותר להחזיר לו אבידתו, ואע"פ שרב יוסף סבר ששומר אבידה דינו כשומר שכר משום שהוא מרויח שאינו צריך ליתן פרוטה לעני מדין העוסק במצוה, וא"כ נמצא שהוא מרויח הנאה מחבירו, אבל כיון שאינו שכיח שיבוא עני בשעה שהוא שומר על האבידה לכן אין בו איסור הנאה. והוכיחו התוס', שאם הוא פטור מליתן פרוטה לעני כל זמן שהאבידה ברשותו א"כ ודאי שהוא שכיח, אלא ע"כ שפטור מליתן פרוטה לעני דוקא בשעה שעוסק בשמירת האבידה כגון טלית של אבידה שצריך לשטוחה כדי שלא תתקלקל או בהמה בשעה שנותן לה מזונות,

ואין שכיח שיבוא עני ויבקש ממנו צדקה באותה שעה ממש.

ב. אבל הר"ן (על הרי"ף, סוכה, שם) סבר שאף אם יכול לקיים את שניהם כל זמן שהוא עסוק במצוה הראשונה אין הוא חייב במצוה השניה. והוכיח את דבריו ממה שאמרו (ברכות טז, א) שחתן פטור מק"ש עד מוצאי שבת, ואע"פ שודאי יכול ליישב את דעתו שהרי אם רוצה לקרות יכול לקרות, אלא שאינו חייב לקרות כיון שהוא עוסק במצוה הראשונה. וכן; החופרים קבר למת (שם יד, ב) והמשמרים את המת שפטורים מק"ש אע"פ שיכולים להפסיק רגע ולקרוא ק"ש, אלא ע"כ משום שעוסקים במצוה הראשונה אינם חייבים להפסיק אף אם יכולים לקיים שניהם.

ומה שהביאו התוס' ראייה משומר אבידה שודאי חייב ליתן צדקה בזמן שהאבידה בשרותו ואינו טורח עבורה, כתב הר"ן שבזה אף הוא מודה שחייב כיון שאינו עוסק במצוה הראשונה, וכל הפטור הוא רק ל"עוסק" במצוה, אבל מי שמקיים מצוה חייב במצוות אחרות.

וכן כתב האור זרוע (הובא בהגהות אשרי שם, ו), "דכל העוסק במצוה בידיו או ברגליו כגון משקה בהמת אבידה או מאכילה מיפטר בההיא שעתא למיתב פרוטה לעני אף על גב דאפשר לקיים שניהם, וכן לובש תפילין או מתעטף בציצית פטור בשעה שהוא לובש או מתעטף, אבל אחר שהשקה או נתעטף בציצית או לבש תפילין חייב, ואין זה קרוי **עוסק** במצוה".

ובהלכות סוכה (סימן רצט) הקשה על שיטת התוס', שאם אינו יכול לקיים את שניהם מדוע צריך פסוק לפטור, והלא הוא עוסק במצוה ואין סברא שיסתלק מן המצוה שעוסק בה ויתעסק במצוה אחרת, ואף שהיא מצוה חמורה ממנה, כיון שאין אתה יודע מתן שכרן של מצוות. ועוד, שהרי אמרו חז"ל אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס.

ובריטב"א (סוכה, שם) כתב ליישב את שיטת התוס', שאף אם רוצה לעזוב את המצוה שעוסק בה כדי לעשות מצוה גדולה יותר, אסור לו לעשות כן, [ובריטב"א כתב שהמצוה השניה היא כדבר הרשות]. ועוד תירץ, שאע"פ שיש מצוה שקבוע לה זמן כגון ק"ש ושחיטת הפסח, מותר לו להתחיל במצוה שבאה לידו אף שיודע שלא יוכל לקיים את המצוה הקבועה.

ג. והרמ"א פסק כשיטת הר"ן והאור זרוע (או"ח לה, ח), וכתב שכותבי תפילין ומזוזות (וכן תגרי תפילין שעוסקים לשם שמים) שהזדמן להן קונה שרוצה לקנות סת"ם והקונה רוצה לפרוש בים או בשיירא עכשיו ואי אפשר לו להמתין עד שהסופר או התגר יקיים מצוה שבאה לידו כגון הנחת תפילין או ק"ש, מותר לכתוב לו ולמכור אע"פ שעל ידי זה יעבור זמן המצוה. אלא שהוסיף הרמ"א שאם יכול לקיים את המצוה השניה בלא טורח צריך לקיימה, אבל אם יש לו טורח אף שיכול לקיים שניהם אינו חייב משום העוסק במצוה, וזה כדעת הר"ן וכפי שהאריך לבאר הביאור הלכה (שם).

ד. וביארו האחרונים (עי' קהילות יעקב ברכות, טו. וע"ע בקובץ שיעורים ב"ב, מח) את

מחלוקתן עפ"י מה שיש לחקור בדין העוסק במצוה שפטור מהמצוה, האם הוא משום אונס שכיון שהוא עוסק במצוה הראשונה א"כ הוא אנוס על קיום המצוה השניה, או שהוא פטור שהתורה פטרה אותו מלקיים את המצוה השניה כל זמן שהוא עוסק בראשונה.

ונראה שבזה נחלקו תוס' והר"ן, שתוס' סברו שהוא משום אונס, ולכן דוקא אם אינו יכול לקיים את שניהם נחשב שאנוס, אבל הר"ן סבר שהוא פטור ולכן כל זמן שהוא עוסק במצוה אחת, התורה פטרה אותו מלקיים מצוה אחרת.

ה. ועוד כתבו לתלות נידון זה במחלוקתן של הט"ז והדרישה בדין העוסק במצוה לענין תפילת תשלומין. שלגבי אונן נפסק בשו"ע (יו"ד שמא, ב) "מי שמת לו מת בשבת, יאכל במוצאי שבת בלא הבדלה, ולא יתפלל, ולא בבוקר קודם קבורה, ולאחר קבורה יתפלל תפלת שחרית אם לא עבר זמנה, אבל תפלת הערב לא יתפלל, שכבר עבר זמנה. ולא דמי לשכח ולא התפלל ערבית שמתפלל שחרית שמים, כיון שבליילה לא היה חייב להתפלל", ומבואר שאונן אינו צריך להשלים את התפילה שלא התפלל כיון שלא היה חייב להתפלל בשעה שהיה אונן, ולכן אינו דומה למי ששגג ולא התפלל שצריך להשלים כיון שהיה מחויב להתפלל.

והדרישה (שם) כתב, "מכאן היה נראה דהוא הדין להעוסקים בצרכי ציבור וכיוצא בו בזמן התפילה שפטור מלהתפלל וכו', ומתוך העסק עבר זמן אותה תפילה שגם כן אינו צריך להשלימה בזמן תפילה שאחריה להתפלל שמים אחת לתשלומין, כיון שג"כ

בזמן העסק היה פטור מתפילה כמו באבלות דהכא, דמה לי פטור מכח אונס דאבלות או עסק מצוה, ולדעת כל שכן הוא דהא בשעת עסקו בצרכי ציבור גם כן עבד עבודת השם יתברך.

אמנם הט"ז (שם, ה) הביא את דבריו וכתב, "אין הנדון דומה לראיה, דדוקא אם הפטור בא מחמת דבר אחר דהיינו שהוא עצמו יכול להתפלל בלי שום מניעה אלא שהאבילות פוטרנו, בזה אין תשלומין אח"כ. משא"כ אם הפטור מחמת טירדא אין זה קרוי פטור מצד עצמו אלא אונס, דהא באמת א"א לו להתפלל דזה נקרא פטור שאין לו פנאי, והוא כמו חולה שאין יכול להתפלל ועל זה תקנו תשלומין דמיקרי פטור מחמת אונס כיון שא"א לו".

וביארו האחרונים שאף הם נחלקו בנדון זה, שהדרישה סבר שעוסק במצוה פטור ממצוה הוא בגדר של פטור וכדין אונס, ולכן כתב שאינו צריך להשלים את תפילתו שחיסר וכדין אונס שאינו צריך להשלים, אבל הט"ז סבר שהוא בגדר אונס שכיון שהוא עוסק בראשונה הרי הוא אונס על המצוה השניה, ולכן צריך להתפלל תפילת תשלומין כדין כל אונס.

ו. אמנם בדברי המשנה ברורה לכאורה יש סתירה בנדון זה. שלגבי קריאת שמע (ע, יח) כתב בשם הפרי מגדים, שאע"ג שהעוסק בצרכי רבים פטור מק"ש, מ"מ אם פסק וקרא יצא ידי חובה, כיון שאינו פטור ממש מק"ש אלא שהוא אז עוסק במצוה אחרת. ולגבי אונס כתב (עא, ג) בשם רבי עקיבא איגר, שאם קרא אינו יוצא וצריך לחזור ולקרות אחר הקבורה. ונראה מדבריו שסבר

כדעת הט"ז שעוסק במצוה אינו פטור אלא אונס, ולכן אם קרא יצא ידי חובה, אבל אונס שפטור אינו יוצא ידי חובה אם קרא.

וכן כתב לגבי אכילת מצה (תעה, לט), שהשו"ע פסק שאם אכל כזית מצה בזמן שהיה שוטה ואח"כ נתרפא שצריך לחזור ולאכול אחר שנתרפא, כיון שאותה אכילה היתה בשעה שהיה פטור מכל המצוות. וכתב בשער הציון, שאם היה עוסק במצוה כגון שהיה שומר אבידה או משמר את המת, אם אכל מצה ודאי שיצא ידי חובה, כיון שהוא "איש" אלא שלא חייבתו התורה מפני שהוא עוסק במצוה, אלא שהסתפק אם יכול לברך ולומר אשר קדשנו במצוותיו וצונו כיון שאינו מצווה על זה באותה שעה.

ומוכח מדבריו שסבר שעוסק במצוה שפטור ממצוה אינו בגדר פטור שהרי יוצא ידי חובה אם קיים את המצוה ואינו כמו אונס שלא יצא ידי חובה אם קיים את המצוה בשעת הפטור, אלא הוא בגדר אונס, ולכן אם עזב את מצוותו הראשונה וקיים את השניה יוצא ידי חובה, אלא שהסתפק אם יכול לברך בכה"ג ולומר "וצונו". אמנם לכאורה דבריו סותרים את שיטת הרמ"א (הנ"ל) שפסק כדברי הר"ן שהוא בגדר פטור וכפי שהאריך שם הביאור הלכה. וכן פסק (צ, ח) במפורש כשיטת הדרישה שאם עוסק בצרכי ציבור בשעת התפילה אינו צריך להשלים את התפילה כי הוא פטור מאותה תפילה, והביא (קח, ב) את דברי הפרי מגדים שישלים רק בתורת נדבה. וא"כ לפי זה אין פסק שאם קיים את המצוה יוצא ידי חובה.

ויש ליישב, שאע"פ שעוסק במצוה פטור מלקיים מצוה אחרת, אבל אם עשה שלא

כדין ועזב את המצוה הראשונה שוב הוא חייב לקיים את המצוה השניה, ואינו דומה לאונן שאף בשעה שמקיים את המצוה עדיין הוא אונן ויש סיבה שהוא פטור מקיום המצוה אף בשעה שמקיימה ולכן אינו יוצא ידי חובה, משא"כ עוסק במצוה אם כבר אינו עוסק במצוה שוב הוא חייב ולכן יוצא ידי חובה, ורק יש להסתפק אם יכול לברך בכה"ג כיון שעשה שלא כדין שעזב את המצוה הראשונה שהיה עוסק בה.

ז. והנה יש לדון בעוסק במצוה דרבנן האם פטור ממצוה דאורייתא. ולשיטת הרמב"ם (ספר המצוות שורש ראשון, ועוד מקומות) שבכל איסור ומצוה דרבנן עוברים בלא תסור, א"כ אין חילוק אם עוסק במצוה דרבנן או דאורייתא כיון שלעולם הוא עוסק במצוה דאורייתא ונפטר מהמצוה השניה, [כ"כ הערוך לנר (סוכה כה, א)]. אבל להמב"ן וסייעתו שסברו שאין איסור לא תסור בכל מצוה ועבירה דרבנן, יש מקום להסתפק האם כשעוסק במצוה דרבנן נפטר ממצוה דאורייתא.

ובחידישי רבינו אברהם מן ההר (סוכה כו, א) כתב, "והא דאמר רב חתן וכל השושבינין וכל בני חופה פטורים מן הסוכה וכו' שמצוה מדבריהם לשמח חתן וכלה, ואע"ג דסוכה מן התורה ומשום מצוה דרבנן מבטלינן מצוה דאורייתא, שב ואל תעשה שאני וכו'". ומבואר בדבריו, שעוסק במצוה דרבנן נפטר ממצוה דאורייתא, אבל כתב שפטור זה הוא רק מדרבנן.

אולם הגר"א וסרמן זצ"ל (קובץ שיעורים ב, לב) כתב לחדש שאף מדאורייתא הוא פטור, שהרי הפטור של עוסק במצוה נלמד מקרא

שכתוב "בשבתך בביתך ובלכתך בדרך" שדוקא בלכת דידך הוא חייב בק"ש, אבל בלכת של מצוה הוא פטור, ויש להסתפק אם החיוב הוא דוקא בלכת דידך או שיש פטור בלכת של מצוה, והנפק"מ במצוה דרבנן, שאף שמדאורייתא אינו לכת של מצוה (כיון שכלפי דאורייתא הוא רשות), אבל מצד לכת דידך אינו שהרי מקיים את דברי חכמים ואינו הולך לצרכו, ואם ננקוט שגדר החיוב במצוה הוא רק באופן שהולך הליכת רשות, א"כ אף שעוסק במצוה דרבנן נפטר ממצוה דאורייתא, כיון שסו"ס אינו בכלל לכת דידך, [וכ"כ המצפה איתן (סוכה י, א)].

ובשו"ת שאגת אריה (לז) כתב שאם עוסק בספק מצוה אינו נפטר ממצוה ודאית. ובקובץ שיעורים (הנ"ל) דחה את דבריו, שאף שעוסק רק בספק מצוה אבל עדיין אינו לכת דידך שהרי עושה כן מחמת הדין, ולכן אינו חייב במצוה הודאית.

ח. ואפשר להטעים את הדברים עפ"י הנדון הנ"ל אם עוסק במצוה הוא פטור או אנוס, שאם הוא בגדר של פטור, א"כ העסק במצוה הראשונה הוא הגורם לפטור של המצוה השניה, ולכן יש לדון אם המצוה הראשונה היא מצוה ביחס לשניה, וא"כ מצוה דרבנן אינה יכולה לפטור מצוה דאורייתא, וכן ספק מצוה אינו יכול לפטור מצוה ודאית, אבל אם הוא בגדר אנוס שאינו יכול לקיים את המצוה השניה, א"כ בכל מקום שאינו יכול לקיים את המצוה השניה מחמת אנוס של מצוה אינו חייב בה, ואף שהמצוה הראשונה היא דרבנן או רק ספק, אבל סו"ס הוא אנוס מחמת מצוה וכבר אינו בכלל לכת דידך ולכן אינו חייב במצוה השניה.