

ויעודם

בענייני חג השבועות ומתן תורה
בהלכה ובאגדה

קובץ י"ד

סיון תשע"ח

בית ועד לחכמים - רמת שלמה ירושלים ת"ו

יו"ל ע"י 'בית ועד לחכמים'

בביהמ"ד 'ערוך לנר'

רח' הרב דרוק 95 רמת שלמה ירושלים

הערות יתקבלו בברכה בכתובת דוא"ל:

3199@okmail.co.il

כמו"כ ניתן לקבל את החוברת בכתובת זו

תוכן הענינים

הרב חיים מרדכי שפירא	
זכרון מעמד הר סיני.....	6
הרב יצחק רובניץ	
ביסוד דין מצות קריאת שמע וביכורים.....	9
הרב חגי פרשל	
מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי.....	12
הרב אברהם סומפולינסקי	
הערה בעניין הלומד כליל החג ואין בכוחו להישאר לתפילת בנה"ח.....	18
הרב צבי אריה בינדר	
תורה כולה בלשון הקדש נאמרה.....	20
הרב יאיר יעקב קרמר	
בענין האיסור לברך וללמוד בראש מגולה.....	23
הרב אשר לבין	
בכורים מביא וקורא.....	27
הרב שלום דב שמעון	
כל איש אשר נדבה רוחו אותו.....	30
הרב ארי' יהודה גוטמן	
בדין ספה"ע וקידוש והבדלה למי מקדמי'.....	32
הרב אריה לדרמן	
זמן ספירת העומר.....	36
הרב חיים שולביץ	
ספירת העומר וברכתה בספקות.....	38
הרב ברוך ויג	
זמן קצירת העומר.....	42
הרב יהושע הלר	

- 45.....קבלת התורה מאונס ומרצון
הרב שמואל חיים הלוי לפאיר
- 46.....האם מותר להכשיל בן נח בסיפור לשה"ר על נכרי אחד
הרב ישראל שלום פורגס
- 49.....גדר קריאת התורה בציבור בצורת נתינת התורה - בשיטת הרא"ש
הרב יוסף הירשמן
- 61.....בענין מעות בחזרה בתפילה
הרב דב גדליה דרקסלר
- 62.....אם בַּחֲקָתִי תִלְכוּ, שתהיו עמלים בתורה
הרב אליהו גורביץ
- 66.....השתנות זמני הימים במתן תורה
הרב אברהם ישעיהו סטפנסקי
- 70.....בענין סמיכת זקנים
הרב יעקב מילר
- 73.....ב' בתרים א' כנגד נעשה וא' כנגד נשמע
הרב מנחם זלמן קרמר
- 76.....בענין אלו ואלו דברי אלו' חיים
הרב מנחם צבי גרונר
- 81.....התחיל תפילת חול ביו"ט שחל במוצאי שבת, האם יאמר אתה חוננתנו?
הרב יוסף הירשמן
- 83.....בענין להחזיר ידית שנפלה לדלת בשבת ויו"ט
הרב מנדל ויליגער
- 85.....בענין לאכול בליל שבועות לפני ותודיענו
הרב ברוך ויג
- 88.....היתר חדש במקדש
הרב ישי זאב רדליך
- 93.....חיוב פריה ורביה אחר מתן תורה בעבר

- הרב אשר מילר
מעמד הר סיני והגבלת ההר 95
- הרב יצחק לוי
למה נקרא שמה רות? 98
- הרב שלום פוברסקי
בדין מקרא ביכורים ויידוי מעשר וברכת המזון בכחנים ולוים נשים וגרים 103
- הרב יאיר יעקב קרמר
ואהבת לרעך כמוך זה כלל גדול בתורה 112
- הרב שרגא קלוגהויפט
ביאור ברכת אהבת עולם 115
- הרב משה שיינברגר
הערות בשמעתתא דמתן תורה שבת פח. 118
- הרב יעקב יחזקיהו הלוי שולזינגר
בדין ברכות התורה 126
- הרב שמואל חיים הלוי לפאיר
"תורת חסד" 128
- הרב ישראל מאיר מורגנשטרן
הערה בדין משחק ה'גונואים' בשבועות תחל בשנה זו במוצ"ש 130
- הרב יוסף ולדמן
השבוע החמישי של ספירת העומר 131
- הרב חיים שולביץ
קישומי בלה 135

הרב חיים מרדכי שפירא

ראש הכולל

זכרון מעמד הר סיני

כתב המג"א סי' ס' ס"ק ב' וז"ל, איתא בכוונות ובכתבים והזכירות הללו הם מ"ע לכן כשיאמר ובנו בחרת יזכור מתן תורה וקרבנות מעמד הר סיני, לשמך הגדול מעשה עמלק וכו'. וצריך טעם למה תקנו לקרות פ' עמלק מה שלא תקנו בזכירות אחרים עס"י תרפ"ה וי"ל דמ"ת יש לנו חג עצרת וכו', ע"כ.

והנה שורש חיוב זכירת מעמד הר סיני ומתן תורה, הוא מדכתיב (ואתחנן ד ט) רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת לפני ה' אלוך בחרב וגו'. וכתב הרמב"ן על אתר בזה"ל, הזהיר במצות לא תעשה שלא נשכח דבר מן המעמד ההוא ולא נסירהו מלבנו לעולם. וצוה במצות עשה שנודיע בו לכל וזרענו מדור לדור כל מה שהיה שם בראיה ובשמיעה, ע"כ. הרי מפורשת דעתו דזכירה זו היא בעשה ולאז.

וצ"ע דבמנין המצוות לא מנה הרמב"ן בזה אלא לאו, ולא מנה בזה שום עשה. וז"ל בשכחת הלאוין, שנמנענו שלא נשכח מעמד הר סיני ולא נסיר אותו מדעתנו אבל יהיו עינינו ולבנו שם כל הימים והוא אמרו יתעלה השמר לך ושמור נפשך מאד וגו'. והזהיר פן יסורו מן הלב מהודיעם לבנים ולבני בנים לדורות עולם. ואל תטעה בזה מפני דרשם בראשון של קידושין לבניך ולבני בניך בלימוד התורה לבני בנים כי לימוד אמונת התורה הוא הלימוד בתורה אבל נתבונן ונקח ראיה מדבריהם כי היא מצוה עולמית ועם כל הדורות ידבר שלא ישכחו ענין המעמד ההוא שהיה לכל אדם במראית עיניהם ושמיעת אזניהם ושיעתיקו זה מדור לדור לעולם. וזאת מצות לא תעשה זכרה בעל ההלכות והרב שכחה גם כן, עכ"ל.

ואכן אף בדברי חז"ל לא מצינו חיוב הזכרה למעמד הר סיני. דהנה איתא בתו"כ בחוקותי (פרש' א ה"ג) בזה"ל, וכן הוא אומר זכור את יום השבת לקדשו יכול בלבך כשהוא אומר שמור הרי שמירת לב אמורה הא מה אני מקיים זכור שתהי' שונה בפיו וכן הוא אומר זכור ואל תשכח את אשר הקצפת את ה' אלהיך במדבר יכול בלבך כשהוא אומר אל תשכח הרי שכיחת לב אמורה הא מה אני מקיים זכור שתהא שונה בפיו וכן הוא אומר זכור את אשר עשה ה' אלהיך למרים יכול בלבך כשהוא אומר השמר בנע הצרעת לשמור מאד ולעשות הרי שכיחת לב אמורה הא מה אני מקיים זכור שתהיה שונה בפיו וכן הוא אומר זכור את אשר עשה לך עמלק יכול בלבך כשהוא אומר לא תשכח הרי שכיחת לב אמורה הא מה אני מקיים זכור שתהיה שונה בפיו, ע"כ.

והנה בזכירת מעמד הר סיני, לא מצינו חיוב הזכרה עד"ז, שתהא שונה בפך. ואף לסברת המג"א דחג השבועות קביעותו לזכרון מעמד הר סיני, עכ"ז בפשיטות לא מצינו אף בשבועות חיוב הזכרה בפה של זכרון המעמד הגדול, וצ"ע הטעם. [ואין לומר דקריאת פרשת בחודש השלישי בתורה, היא היא הזכרת מעמד הר סיני. דבפשיטות נראה מן הסוגיא בשילהי מגילה, דהוא קריאה מעניינו של יום כשאר כל המועדים, ולא דהיא קיום חובת ומצות היום].

ואשר יראה הביאור בזה, דשני אופני זכירה איתניהו. חדא זכירה כהזכרה בפה, וככל הני המבוארים בתורת כהנים הנ"ל, גבי שבת מעשה מרים ומעשה עמלק. אולם מלבד זה מצינו עוד עניין זכירה באופן אחר. דהנה כתיב (בחוקותי כו מב), וזכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם וגו'. וברש"י (ומקורו בתו"כ שם פ"ח ה"ח), ולמה לא נאמרה זכירה ביצחק אלא אפרו של יצחק נראה לפני צבור ומונח על המזבח, ע"כ. הרי דלא נאמרה זכירה ביצחק, הואיל ואפרו לפניו יתברך, וכמה שהוא לפנינו אין נתפס עניין זכירה. דאין זכירה אלא כמה ששיך בו שכחה, אולם כמה שהוא לפנינו דל"ש שכחה, ממילא גם לא אמור בזה עניין זכירה.

ועד"ז נראה בביאור דברי הרמב"ן, דזכרון מעמד הר סיני אינו חיוב הזכרה מסוימת, אחת לשנה כשיעור שכחה או אף בכל יום. כדוגמת מעשה עמלק ויום השבת. כי אם דהוא חיוב להיות זכור, כדרך שאפרו של יצחק זכור, ע"י שהוא לפניו. והלא כך ממש הם דברי הרמב"ן עצמו, שכתב אבל יהיו עינינו ולבנו שם כל הימים, עכ"ל, והוא ממש כדוגמת אפרו של יצחק. [שוב הראני חבר ביהמ"ד הג"ר מנחם גרונר שליט"א באבן עזרא יתרו (כ"ז) עה"פ ובעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו, וז"ל, ככתוב יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחרב, עכ"ל. הרי דהמצוה התמידית דיראת שמים, פתיך בה זכרון מעמד הר סיני, והוא עולה בקנה אחד עם גדר הזכרון שכתבנו].

ואם כנים הדברים אזי נראה, דלק"מ אמאי לא מנה הרמב"ן המצות עשה נמי. דהואיל והיא מצוה שאין לה קיום מסוים, וכמשנ"ת דאין חיוב הזכרה מסוימת בפה במצוה זו. על כן נראה דהואיל ומניעת השכחה היא באופן שענינו ולבנו שם כל הימים, א"כ אין קיום נוסף להמצות עשה, וממילא ל"ש תו למנותה במניין תרי"ג.

ואם הבו דלוסיף עלה נימא בזה עוד. דהנה הביא שם הרמב"ן להקשות בזה"ל, ואל תטעה בזה מפני דרשם בראשון של קידושין לבניך ולבני בלימוד התורה לבני בנים כי לימוד אמונת התורה הוא הלימוד בתורה, ע"כ. ותיורצו צ"ב. וכמדומה מבואר בזה, דלימוד תורה יש בו קיום זכירת מעמד הר סיני נמי. ומתקיים בלימוד התורה, שינון אמונת התורה, כשלומדה בתורת תורה שניתנה מסיני. אשר לפ"ז העשה דהודעתם לבניך ולבני בלימוד התורה, שיהזכיר הרמב"ן בפר' ואתחנן, אשר הוא החיוב באמונת התורה, בהיותה תורה שניתנה מסיני מפי הגבורה. מתקיים בלימוד תורה, וממילא נכלל במצות עשה דתלמוד תורה, שהיא נמנית בתרי"ג.

וכדמות ראה לזה, דהנה כך היא הצעת הסוגיא בקידושין שם. דתניא ולמדתם אותם את בניכם אין לי אלא בניכם בני בניכם מנין ת"ל והודעתם לבניך ולבני בלימוד תורה א"כ מה ת"ל בניכם בניכם ולא בנותיכם,

ע"כ. ולהלן מינה, אמר ריב"ל כל המלמד את בן בנו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו קבלה מהר סיני שנאמר והודעתם לבניך ולבני בניך וסמך ליה יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב. ופירש שם ר"ח, כך מפרשי ליה אם תודיע בניך ובני בניך יהיה לך שכר כיום אשר עמדת, עכ"ל. המבואר בדבריו דעל לימוד תורה לבני בנים, נוטל שכר כעומד לפני הר סיני. וכמדומה דכללות דברינו מבואר בדברי הר"ח. והואיל וזכרון מעמר הר סיני, אינו חובת הזכרה בפה למאורע שהיה. כי אם שהוא חיוב להחזיקו כמי שלא עבר וחלף, בבחינת ענינו ליבנו שם. ובלמוד התורה בתורת תורה שניתנה מפי הגבורה בסיני, והיינו שינון אמונת התורה, הלא מתקיים זכרון זה. ובפרט בלימוד לבני בנים, שיש בו ביותר מניעת השכחה לדורות. ועל כן הלומד תורה לבן בנו, אשר הוא משגן ביותר אמונת התורה, הרי ענינו ולבו כעומד לפני הר סיני, ובזה זוכה ונוטל שכר כאילו עמדו עתה רגליו על הר סיני, ודו"ק.

הרב יצחק רובניץ

ביסוד דין מצות קריאת שמע וביכורים

כתב הרמב"ם (ק"ש ב, יא), הקורא (ק"ש) למפרע לא יצא, ע"כ. ולהלן מינה (ה"ב) כתב וז"ל, קראה לסירוגין יצא, אפילו שהיה בין סירוג לסירוג כדי לגמור את כולה יצא, והוא שיקרא על הסדר, עכ"ל.

וצ"ע במה שכתב הרמב"ם בה"ב 'והוא שיקרא על הסדר', דמאי שיאטיה דינא דקורא למפרע לדין קראה לסירוגין, והרי האי דינא דצריך לקרות על הסדר הוא אף באופן שלא קראה לסירוגין, ועו"ק, הרי כבר כתב בה"א דהקורא למפרע לא יצא ולמה הוצרך לחזור על דין זה.

והנראה, ע"פ מה שכתב שם הרמב"ם בה"א וז"ל, הקורא למפרע לא יצא, במה דברים אמורים בסדר הפסוקים, אבל אם הקדים פרשה לפרשה אף ע"פ שאינו רשאי אני אומר שיצא, לפי שאינה סמוכה לה בתורה, עכ"ל. ונראה הביאור, דקריאת שמע הוי קריאה פרשה האמורה בתורה, וזהו גופא החיוב דק"ש, לקרות את הפרשה של תורה של שמע ושל והיה אם שמוע, ומעתה אם קראה למפרע בסדר הפסוקים לא יצא, שהרי לא קרא כפי הפרשה שכתובה בתורה ואין על זה שם קריאת הפרשה, אבל בקרא את שני הפרשיות שלא כסדר יצא, דכיון שאינם סמוכות ולא הוי חדא פרשה, הוי שני קריאות נפרדות של שני פרשיות ולא שייך שהסדר יפקיע מהם שם הקריאה של הפרשה, ואף שקריאת שני הפרשיות מעכבות במצוה, אין זה עיכוב בחפצא של קריאת הפרשה, אלא עיכוב בהמצוה של ק"ש שצריך לקרות את שני הפרשיות.

ונמצא דדין קראה שלא על הסדר אין הפירוש דנאמר דין נוסף מלבד הא דבעינן לקרות את שמע, דבעינן נמי קריאה של שמע על הסדר, אלא דכך היא המצוה לקרות את הפרשה של שמע האמורה בתורה, ורק בקראה על הסדר נחשב שקרא את הפרשה.

והנה כתב הרמב"ם (שופר ג, ה) וז"ל, שמע תקיעה אחת בשעה זו ושניה בשעה שניה, אפילו שהיה כל היום כולו הרי אלו מצטרפין ויצא ידי חובתו, והוא שישמע כל בבא מהן על סדרה, לא שישמע תרועה ואחריה שתי תקיעות או שתי תקיעות ואחריהן תרועה וכיוצא בזה. עכ"ל. והנה כלל כאן הרמב"ם שני הלכות נפרדות, א' דבשמיעת התקיעות לסירוגין יצא, ב' דבעינן תקיעות על הסדר, וחזינן דגם כאן כלל הרמב"ם האי דינא דעל הסדר יחד עם תקיעה לסירוגין, וצ"ע כנ"ל לגבי ק"ש, מאי שיאטיה דהני תרי דינים להדרי.

והנראה, דהנה הך דינא דעל הסדר בתקיעות שצריך לתקוע תקיעה תרועה תקיעה, אין יסוד הדין משום דנאמר סדר במעשה התקיעה דיש לה סדר, אלא הוי דין בחפצא דהתקיעות, דצורתם היא דיש תרועה באמצע ותקיעה לפניה ולאחריה, וכך היא צורת התקיעה.

אשר לפ"ו נראה לבאר, דבתקע לסירוגין ושהיה בין תקיעה לתרועה, כל מה דבעינן לחידוש שאינם מצטרפות, הוא אך משום דהחפצא של התקיעה היא תרועה ותקיעה לפניה ואחריה, והוי חפצא אחת

של תקיעה, ואשר על כן אם שהה ביניהם יש לומר שאינם מצטרפים להיות חפצא אחת של תקיעה, אלא הוי תקיעה בפ"ע ותרועה בפ"ע ותקיעה בפ"ע, ונתחדש בדין זה שאינו כן, אלא אף בשהה כדי לגמור מצטרפים התקיעות להיות חפצא אחת של תקיעה שיש בה תרועה ותקיעה לפניה ואחריה.

ומעתה, זהו כוונת הרמב"ם במה דכרך האי דינא דשהה לדינא דשלא על הסדר, והיינו שלא נאמר דמה דתקע לסירוגין יצא זהו מחמת שכל תקיעה הוי בפ"ע ואי"צ כלל חיבור ביניהם, דא"כ יהיה הדין דאף למפרע יצא, אלא באמת הוי חפצא אחת של תקיעה ואפ"ה מצטרפים לסירוגין, ולכן אם עשה שלא על הסדר לא יצא.

ולפ"ז נראה, דכן הוא הביאור גם במה דכרך הרמב"ם בהל' ק"ש דינא דלמפרע יחד עם דין שהה, שהרי נתבאר דיסוד הדין מה דבעי בק"ש על הסדר, הוא דבכך מתקיים קריאת הפרשה, וזהו מה דתלי לה הרמב"ם דינא דשהה לדינא דלמפרע, דאף שבשהה יצא אין הפירוש דכל פסוק ופסוק הוי קריאה בפ"ע ולכן יכול להפריד ביניהם, דא"כ אף למפרע יצא, אלא דאף דהוי חפצא אחת של קריאת הפרשה ובכל אופן גם בשהה הוי קריאה אחת, ולכן למפרע לא יצא, דאין זה קריאת הפרשה כצורתה.

בגמ' ברכות יג, א, מגילה יז, ב, תנו רבנן, קריאת שמע ככתבה, דברי רבי; וחכמים אומרים בכל לשון. מאי טעמא דרבי, אמר קרא והוי - בהוייתן יהו. ורבנן מאי טעמייהו, אמר קרא, שמע - בכל לשון שאתה שומע, וכו', למימרא דסבר רבי דכל התורה כולה בכל לשון נאמרה, דאי סלקא דעתך בלשון הקודש נאמרה - והוי דכתב רחמנא למה לי, איצטריך, משום דכתיב שמע. למימרא דסבר רבנן, דכל התורה כולה בלשון הקודש נאמרה, דאי סלקא דעתך בכל לשון נאמרה - שמע דכתב רחמנא למה לי, איצטריך, משום דכתיב והוי, ע"כ.

המבואר בגמ', דאי כל התורה כולה בלה"ק נאמרה היה בדין שצריך לקרא ק"ש בלשון הקדש, ומה דלרבי קורא בכל לשון משום דכתיב שמע בכל לשון שאתה שומע. וצ"ב, מהיכי תיתי דניבעי לקרות ק"ש כפי מה שנאמרה התורה, והרי במצות ק"ש עסקינן ולא בקריאת התורה.

ומתבאר מתוך דברי הגמ', דדין ק"ש מצותה קריאת פרשה האמורה בתורה, ואם הפרשה נאמרה בלה"ק, גם את הק"ש בעינן בלה"ק, דיסודה היא קריאת הפרשה של תורה. וכן נראה דמבואר מלשון הברייתא, ק"ש ככתבה, דהיינו מה דצריך לקרא בלה"ק משום דכך כתובה בלה"ק בתורה.

ונראה לפי"ז, דחלוק מה דבעינן בק"ש לה"ק משאר הפרשיות דאיתא במשנה בסוטה לב, א דנאמרות בלה"ק, כגון מקרא ביכורים ועוד, דכל הני פרשיות דבעינן בלה"ק הוי דין נוסף על עצם הקריאה, דבעינן נמי שהאמירה שלהם תהיה דוקא בלה"ק, אמנם מה דק"ש דינה להקרא בלה"ק אין זה דין נוסף דבעינן לקרותה בלה"ק, אלא דכיון דהמצוה היא קריאת פרשה של תורה וכך היא צורת הפרשה שהיא בלה"ק, ממילא הוא דבעינן לקרותה כך בצורתה.

והנה רש"י במגילה שם (ד"ה בכל לשון נאמרה), כתב וז"ל, לקרותה בכל לשון, ע"כ. ובתוס' שם (ד"ה כל התורה) הקשו, הרי קריאת התורה אינה כלל מן התורה, ואיך א"כ שייך לומר דהתורה נאמרה

בלה"ק. ולכן ביארו דהיינו הקריאות שיש במצות, כגון קריאת חליצה ופרשת עגלה ערופה וכו', דקריאתם היא מן התורה, והנידון הוא האם חיוב קריאתם בכל לשון או בלה"ק.

והנראה בכונת רש"י, דכל פעם שאדם קורא בתורה, יש על קריאתו שם קריאה של תורה ואף שאינו מחויב בזה, וכדי שיחשב שם קריאה של תורה בעיניו שיקרא בלה"ק, דכך נאמרה הפרשה, משא"כ שאר קריאות של מצוה כגון חליצה ועגלה ערופה, אין זה קריאה של תורה, אלא מצות קריאה ואמירה של הפרשה ואי"צ שיאמר דוקא כצורת הפרשה, אלא דיש בהם דין נוסף שנתחדש שחייבים לאמרם בלה"ק.

ובשטמ"ק בברכות (שם) כתב בשם הראב"ד והמאירי בביאור דעת רש"י, שאין אדם מקיים מצת 'והגית בו יומם ולילה' אלא בקריאה בלה"ק. ואמנם אף בקרא בשאר לשונות מקיים מצות ושננתם, שהרי גם בקרא ע"פ מקיים מצוה זו, אבל מצות והגית אינה מקיים. הנראה מבואר בדבריהם כנ"ל, דיש חפצא ושם קריאת פרשה של תורה, ובהך קריאה בעיני דוקא כפי שנאמרה התורה, ובהכי מתקיים המצוה של והגית בו דנאמרה על תורה שבכתב.

ומעתה, והוה הדין גבי ק"ש דבעיני לה"ק דכיון דקריאת פרשה של תורה היא רק בלה"ק, לכן בק"ש דמצותה היא קריאת פרשה של תורה בעיני בלה"ק, וכפי שנתבאר.

ביסוד דין קריאת פרשת ביכורים

כתב הרמב"ם (ביכורים ד, ג) רמב"ם, הגר מביא וקורא, עכ"ל. והקשה המל"מ, תמיה לי, דאף שיכולין לומר לאבותינו, מ"מ כיון שלא נמלו חלק בארץ אינם יכולים לומר 'האדמה אשר נתת לי' (דברים כו, י), ורבינו עצמו כתב בסוף הלכות מעשר שני (יא, יז), דגרים אינן מתודים מפני שאין להם חלק בארץ, והרי הוא אומר (שם, טו) 'את האדמה אשר נתת לנו', עכ"ל.

וי"ל דחלוק מקרא ביכורים מודיו מעשר שני, דודיו מ"ש יסוד תורת וידויו הוא שכל אחד מתוודה על עצמו, ורק דנוסח הודיו הוא מ"ש בתורה, משא"כ מקרא ביכורים מצוותו קריאת פרשה שבתורה, ומש"ה בודיו מעשר שני שכל אחד מתוודה על עצמו, אמרינן שגרים אין יכול להתוודות ולומר לתת לנו כיון שלא נמל חלק בארץ, משא"כ מקרא ביכורים דאין זה אלא קריאת פרשה שבתורה, אין זה מדבר על עצמו אלא ככל קורא שבתורה, שודאי יכול לקרוא פרשה זו, כן נמי במקרא ביכורים.

וכן משמע מלשון הר"מ (ביכורים ב, י) וז"ל, מתחיל וקורא הגדתי וכו' עד שיגמור כל 'הפרשה'. ועיין משנה ראשונה (ביכורים פ"ב משנה ז'), שכתב דצריך לקרות פרשת ביכורים דווקא מתוך הספר, משום דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרים על פה, ועיין תשובת ריב"ן סימן מ"ב שכתב כן, עיי"ש ומוכח כנ"ל, דקריאת ביכורים הוה קריאת פרשה של תורה ולכן איכא איסורא לאומרים על פה.

הרב חגי פרשל

מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי

א

איתא בגמ' במנחות דף ס' א אמר אביי מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי רבנן דבי ר' אשי מנו יומי ומנו שבועי, אמרימר מני יומי ולא מני שבועי אמר זכר למקדש הוא.

יש כמה אופנים איך לבאר המחלוקת בין אביי ורבנן דר' אשי דמנו יומי ומנו שבועי ואמרימר דמני יומי ולא שבועי.

רש"י בד"ה אמרימר מני פי' זו"ל אמר האי מנינא דהשתא לאו חובה הוא דהא ליכא עומר אלא זכר למקדש בעלמא הוא הלכך ביומי סגי עכ"ל.

ועי' בכס"מ הלכות תמידים ומוספין פרק ז' ה' כ"ד שהביא דברי רש"י וכתב עליו זו"ל ומושמע דאביי ורב אשי נמי סברי דזכר למקדש בעלמא הוא ואפילו הכי מצוה למימני שבועי. עכ"ל.

הרי שפירש הכס"מ בדברי רש"י שאין מחלוקת ביניהם דודאי הוי זכר למקדש, רק מחולקים אם צריכים גם למנות שבועי, כיון דהוי רק זכר למקדש אביי ורבנן דבי רב אשי אמרי אעפ"כ וימנו גם שבועי ואילו אמרימר רק מני יומי.

ועי' שם בכס"מ, שהוכיח מהרמב"ם שאביי ואמרימר מחולקים בעצם המצוה של ספירת העומר בזמן הזה, אם הוי דאורייתא או דרבנן.

הרמב"ם פוסק שם בהלכה כ"ב זו"ל מצוה עשה לספור שבע שבתות תמימות מיום הבאת העומר שנא' וספרתם לכם ממחרת השבת וכו' ואח"כ כתב בהלכה כד' מצוה זו על כל איש מישראל ובכל מקום וכל זמן, ונשים ועבדים פטורי מספירת העומר וכו' עכ"ל. הרי הרמב"ם סובר דהוי דאורייתא. והיינו שלומד שאביי סובר שספירת העומר בזה"ז הוי מן התורה לפיכך צריך למימני יומי ולמימני שבועי. ואילו אמרימר סבר שזה רק מדרבנן משום זכר למקדש משום כן די לנו למימני יומי.

ב

אמנם יש דרך שלישי לבאר המחלוקת בין אמרימר ואביי. עי' בחידושי הגרי"ז על מס' מנחות שכתב זו"ל ונראה דאין זה תקנה שתקנו רבנן מצות ספירה בזמן הזה כמו שהיה החיוב מדאורייתא בזמן המקדש דא"כ גם יומי ושבועי בעי מימני דגם לשבועי בעי זכר כמו ליומי אלא דזה תקנה שיהיה זכר למקדש ומוש"ה תקנו רק למימני יומי ולא שבועי עכ"ל.

פי' דבריו, דמה שאנו אומרים על איזו מצוה שזה דרבנן, וכמו יו"ט של גלויות, על זה אנו אומרים כל דתקין רבנן כעין דאורייתא. תקנו זאת אומרת שצורת המצוה דרבנן תקנו בדיוק כמו שהוא דאורייתא. אמנם זה דוקא בסתם מצוה דרבנן, אבל אם תקנו הדרבנן משום זכר למקדש. אז אין הצורה של המצוה צריכה להיות בדיוק כמו דאורייתא אלא די לה שע"י כן יהיה זכר למקדש. משום כן כתב הגרי"ז שמשום כן אמימר סבר מצוה למימני יומי מכיון שזה רק זכר למקדש לא צריכים לעשות בדיוק כהמצוה מן התורה. העיקר שהזכר למקדש יתקיים, ובזכר בעלמא סגי.

לפי דבריו נוכל לפרש המחלוקת בין אב"י ואמימר באופן שלישי דהיינו ודאי שניהם סוברים דספירת העומר בזה"ז הוי דרבנן. רק אב"י סבר זה תקנה דרבנן וכל דתקון מדרבנן כעין דאורייתא תקון, ואולי תקנו כדי כשיבנה המקדש לא ישכחו מלספור באופן הראוי, ומשום כן סבר אב"י ורבנן דבי ר' אלי' שכן צריכים למימני יומי ולמימני שבועי.

ואילו אמימר סבר תקנה דרבנן - גרידא דהיינו זכר למקדש לעשות זכר בעלמא וכמו שאמרו בר"ה דף ל' כשחרב בית המקדש התקין ר' יוחנן בן זכאי שיהיה לזכר ניטל במדינה שבעה לזכר למקדש. ואמרו שם מאי קרא ציון אין דורש לה, מכלל דבעי דרישה.

לפי טעם זה בשביל זכר בעלמא די לנו למימני יומא.

ג

ועי' תוס' מנחות ס"ו א' ז"ל נראה דבספק חשיכה יכול לברך, ואין צריך להמתין עד שיהא ודאי לילה כיון שהוא ספיקא דרבנן ועוד אומר דאפילו ביום סמוך לחשיכה עדיף משום תמימות כדאמרינן לעיל ואין נראה וכו'. ע"כ.

הנה התוס' לא הסבירו את עצמם למה אין זה נראה ואולי י"ל דלכאורה ק' מה זה שכתבו התוס' דאפילו ביום סמוך לחשיכה עדיף משום תמימות.

הנה בזמן המקדש לא מצאנו שהיה אדם סופר מבעוד יום. אדרבה המצוה לספור מתחילה מהחל חרמש בקמה, וזה ודאי היה ליל מוצאי יו"ט בזמן שהוא לילה, ועל זה נאמר תמימות. והיינו בהתחלת הלילה. אבל להתחיל הספירה מבעוד יום בדוקא, מהיכן שמענו דבר זה.

והנה התוס' כתבו דעדיף מבעוד יום, כי יש תמימות ונראה דזה תלוי בדין דרבנן שאמרנו. אם זה מצד הדרבנן שהוא כעין דאורייתא, אז ודאי צריכים לספור בלילה עצמו, ולא מהני מה שסופר מבעוד יום.

אבל אם נאמר שזה רק משום זכר, אז כדי לעשות זכר לתמימות עדיף לעשותו מבעוד יום, שאז ניכר הזכר יותר.

ד

וראיתי במחבר שכתב וז"ל המתפלל עם הציבור מבעוד יום מונה עמהם בלא ברכה ואם יזכור בלילה יברך ויספור. וכתב המ"ב בס"ק ט"ז מבעוד יום יש מהאחרונים לפרשו דהיינו בין השמשות דהוא ספק לילה. אמנם בבה"ל ד"ה מבעוד יום כתב וז"ל ודע דיש הרבה מאחרונים דמפרשי מבעוד יום היינו מפלג המנחה... ועל כן סמכו במקום הדחק איש מי שאומר דספירה בזמן הזה שהוא רק זכר למקדש לרוב הפוסקים אין להחמיר בה יותר מבקריאת שמע ותפילה... וכשיגיע הזמן בלילה יברך ויספור ואינו ברכה לבטלה דספירה קמייטא לאו כלום הוא מעיקר דינא וכנ"ל עכ"ל. ולכאורה כאן התוס' אומרים מפורש דהכי עדיף, ואיך כתב כדבר פשוט שאינם יוצאים. גם מה שכתב שמפלג המנחה הוא לילה ענין קר"ש ותפילה הדברים מפורשים בפסקי התוס' שם במנחות אות ק"צ ז"ל י"א דלאחר שהתפללו תפילת ערבית כיון דהוי לילה לענין ק"ש ותפילה, הוי לילה ג"כ לענין עומר. עכ"ל.

ונראה דסברת הפסקי התוס' היא סברא אחרת מתוס'. שהרי תוס' כתבו זמן הלילה דהכי עדיף משום תמימות. ואילו, הפסקי תוס' כתבו מידי דהוי לילה לענין ק"ש ותפילה הוי לילה גם לענין הספירה הרי זה שתי סברות נפרדות למה להתיר לספור בספק חשיכה, או משום תמימות, או משום שבעצם זה זמן לילה ויש לעיין בהמחלוקת אם מצות ספירה העומר הוא דאורייתא או מדרבנן [בין אם נסבור זה תקנה דרבנן סתם, או נסבור שזה זכר למקדש] הוא בעצם תלוי אם דין ספירת העומר שייך למצות המקדש, או זו מצוה בפני עצמו.

ונראה שהרמב"ם סובר שאין ענין ספירת העומר תלוי בכלל בעניני המקדש, ולפיכך אם נחרב המקדש עדיין חייב בזמן הזה, ומשום כן סובר הרמב"ם שכל אדם מחויב מן התורה. ואילו אלו שסוברים שזה מדרבנן, ע"כ זה תלוי בהבאת קרבנות העומר, ומשום כן בזמננו שאין הבאת הקרבן אינו חייב רק מדרבנן.

יש לבאר המחלוקת בעמקות יותר. הרי כתוב מהחל חרמש שבע שבועות, וכן כתוב וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה, האם החל חרמש בקמה, וכן מיום הביאכם את עומר התנופה, סיבה לספירת הימים או סימן לספירת הימים. פי' באותו זמן שאתה מתחיל להניף החרמש באותו זמן תתחיל לספור, אבל לא שזה תלוי בזה.

רש"י לומד שזה סיבה לספירת הימים על שתביא את העומר וגו' וכן בזמן שאתה מתחיל להניף החרמש בקמה אז יש מצוה לספור. אבל בזמננו שאין מביאים העומר וכן אין החל חרמש בקמה, אז אין חיוב מן התורה לספור.

ואילו הרמב"ם לומד שזה סימן. הפסוק רק מראה מקום מתי החיוב להתחיל לספור. בזמן שהחל חרמש בקנה וכן מיום הביאכם. באותו יום שזה יבוא זה הסימן ונתחיל לספור. וא"כ אפילו אם לא מביאים את העומר גם מחוייבים לספור.

ה

נחזור לדברי הרמב"ם. מצות עשה לספור שבע שבתות תמימות מיום הבאת העומר וכו' ומצוה למנות הימים עם השבועות וכו'. ע"כ. מלשוננו משמע שיש כאן שתי מצוות.

אמנם עי' ברמב"ם בספר המצוות מצות עשה קס"א שכתב בפירוש שאין כאן שתי מצוות ז"ל ואל יטען אמרם מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי ותחשוב שהם שתי מצוות כי כל חלק וחלק מחלקי המצוה שיהיו לה חולקים מצוה לעשות כל חלק ממנה, ואמנם היו שתי מצוות. אילו אמרו מנין הימים מצוה ומנין שבועות מצוה). והראיה הברורה על זה היותנו מונים ג"כ בכל לילה שהם כך וכך שבועות כך וכך ימים ואילו היו השבועות מצוה בפני עצמה לא היינו מסדרין ענינה אלא בליל השבועות והיינו אומרים שתי ברכות על ספירת העומר ועל ספירת שבועי העומר. ואין הדברים כן אלא המצוה היא ספירת העומר יומי ושבועי כמו שתקנו עכ"ל.

הרי שפתיו ברור שמצות ספירת השבועות והימים, הם מצוה אחת.

והיה אפשר לפרש דהוכחת הרמב"ם שספירת הימים והשבועות הוא מצוה אחת, הוא משום, דאם היו שתי מצוות הלא היו צריכים למנות רק בסוף השבוע. אמנם עי' בר"ג סוף ערבי פסחים וגם המאור כותב וז"ל והפירוש הנכון במצוה למימני שבועי היינו בתשלום כל שבוע ושבוע, אבל ברוב מקומות החמירו על עצמם לומר בכל יום היום כך וכך לעומר שהם כך וכך שבועות וימים כך וכו' עכ"ל. הרי שהמפרשים האלו אומרים.

והנה כתב הר"ג שבאמת המצוה הוא למנות בסוף השבוע וא"כ לפי זה עדיין היה אפשר ללמוד שזה שתי מצוות, ואעפ"כ רק מברכים ברכה אחת.

שוב מצאתי ברבינו ירוחם ספר אדם נתיב חמישי חלק ד' שבאמת מצוה למימני יומי. ומצוה למימני שבועי הם שתי מצוות, וחולק על הרמב"ם. נביא דבריו להלן.

ו

אמנם עדיין יש שינוי לשון ברמב"ם בין לשונו ביד החזקה, ובין מה שכתב בספר המצוות.

בספר המצוות כתב והוא שצונו לספור מקצירת העומר תשעה וארבעים יום והוא אמרו יתעלה וספרתם לכם ממחרת השבת וגו' ודע כי כמו שנתחייבו ב"ד למנות שנות יובל שנה שנה שמיטה שמיטה כמו שבארתי במה שקדם כן חייב כל אחד ואחד ממנו למנות ימות העומר יום יום שבוע שבוע. וכו' עכ"ל.

הרי כאן כתב הרמב"ם שהעיקר למנות הימים, ואח"כ כשמועידים לשבועות מונים גם השבועות.

ואילו הרמב"ם ביד החזקה כתב מצות עשה לספור שבע שבתות תמימות וכו' ע"כ, הרי משמע שעיקר המצוה הוא למנות שבועות.

ונראה דאין כאן סתירה, אלא הרמב"ם ביד החזקה מפרש מה היא המצוה. המצוה היא לספור שבע שבועות דזהו עיקר המצוה ומה שכתב הרמב"ם בספר המצוות שהמצוה לספור תשעה וארבעים יום, היינו איך לקיים המצוה של ספירת השבועות והוא, ע"י שיספור הימים. זה מה שמפרש הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין ומצוה למנות הימים עם השבועות שנא' תספרו חמישים יום. היינו איך מונים השבועות ע"י שתספרו חמישים יום, אבל המצוה היא לספור שבע שבועות.

ז

יש להוכיח כן ממה שכתב הרמב"ם לגבי ספירת יובל. עי' בהלכות שמיטה ויובל פרק י' א' מצות עשה לספור שבע שנים ולקדש שנת החמישים שנא' וספרת לך שבע שבתות שנים וגו' וקדשתם שנות החמישים.

וכן במנין המצוות אשר הרמב"ם מנה לפני הלכות שמיטה ויובל. כתב במצוה י' לספור השנים שבע שבע ע"כ. ואילו בספר המצוות מצוה ק"מ כתב הרמב"ם הוא שצונו למנות השנים והשמיטים שבע עד שנת היובל וכו'.

הרי כאן הרמב"ם הוסיף לכתוב למנות השנים והשמיטים והיינו שבספר המצוות הרמב"ם כתב הצורה איך לעשות המצוה, דהיינו שמונים שנה שנה כדי לספור השמיטות, וכן כאן במצות ספירת העומר בספר המצוות כתב הרמב"ם הצורה איך לקיים ספירת השבועות, והוא ע"י שיספור ארבעים ותשע יום!

[והוי יודע מהר"נ בסוף ערבי פסחים מוכח שלא היו מונים ליובלות. ז"ל גמרי רבנן דהאי וספרתם מנין ממש מה שאין כן בשאר ספירות הכתובות בתורה. עכ"ל. הרי משמע שביובל לא היו סופרים].

ח

ועי' במור סי' תפ"ט שכתב ז"ל וסופר הימים והשבועות כיצד ביום ראשון עומד ומברך על ספירת העומר היום יום אחד עד שמגיע לשבעה ימים ואז יאמר היום שבעה ימים שהם שבוע אחד וכיום השמיני יאמר היום שמונה ימים שהם שבוע אחד ויום אחד עד שיגיע לארבעה עשר יאמר היום ארבעה עשר ימים שהם שני שבועות וכן לעולם.

וכתב האבי עזרי י"א שאין צריך למנות הימים רק עד שיגיע לשבוע כגון היום יום אחד עד שיגיע לשבעה ימים ואז יאמר היום שבעה ימים שהם שבוע אחד, אבל מכאן ואילך אין צריך למנות ימים של שבוע שעבר עם השבוע הבא אלא ביום השמיני יאמר היום שבוע אחד ויום אחד ואין צריך לומר היום שמונה ימים שכבר מנאם בשבוע שעבר, וכן ביום תשיעי עד שיגיע לארבעה עשר יאמר היום ארבעה עשר ימים שהם שני שבועות וכיום חמישה עשר יאמר היום שני שבועות ויום אחד וכן לעולם.

ו"א שאין להזכיר השבועות אלא בסוף השבוע כגון ביום שביעי יאמר היום שבעה ימים שהן שבוע אחד וביום שמיני אינו אומר אלא היום שמונה ימים עד שיגיע לארבעה עשר וכן לעולם וכאשר כתבתי כן נהגו וכן עיקר. עכ"ל.

הנה לפי דברינו שעיקר המצוה הוא למנות השבועות, אתי שפיר מנהג האביעזרי. דכיון דעיקר המצוה הוא למנות השבועות ומנין הימים הוא רק היכי תימצי איך להגיע למנין השבועות. לפי האבי עזרי בזמן שהגיע שמונה ימים ויום אחד לעומר יאמר היום שבוע אחד ויום אחד ואין צריך לומר היום שמונה ימים, כי המנין הוא רק היכי תימצי איך להגיע למספר השבועות, וכיון שהגיע למספר השבע, די להזכיר השבוע בלי הימים שעבר.

ונראה דה"א סוברים שיש שתי מצות נפרדות מצות למנות הימים ועוד מצוה למנות השבועות, ומשום כן אמרו כשמוניע יום השמיני רק אומר היום שמונה ימים ואינו מזכיר שבועות, כי מצות שבועות, הוא מצוה דווקא ביום שסוף השבוע נופל.

מ

הרי לנו עד עתה שיטת הרמב"ם שיש מצוה אחת למנות השבועות ע"י ספירת הימים. ועוד שיטת הי"א שמצוה למנות הימים ומצוה למנות השבועות וכמו שהבאנו לעיל. אם זה מן התורה או מדרבנן הבאנו שהרמב"ם סובר שזה מן התורה. והתוס' סוברים שמצות ספירת העומר הוא מדרבנן. הבאנו גם שיטת הבעל המאור שספירת העומר היום הוא רק משום זכר בעלמא.

יש עכשיו להביא שיטת רבינו ירוחם נתיב החמישי חלק ד' ז"ל ונראה לן משום דכתיב ז' שבועות תספור לך וגו' וכתיב נמי מיום הביאכם את עומר וגו' ז' שבועות תספור לך וגו' וכתיב נמי מיום הביאכם את עומר וגו' ז' שבתות תמימות תהיינה נמצא שלא נכתבה ספירת שבועות כי אם גבי העומר אבל ספירת הימים לא כתיב גבי עומר. נמצא דספירת הימים הוא מן התורה אפילו בזמן הזה וספירת השבועות בזמן דאיכא עומר והיו מברכין זה על זה בזמן שבית המקדש קיים והיינו דכתיב עד "ממחרת השבת הז' תספרו ג' יום... ובזמנה"ז אנו סופרים לשבועות זכר למקדש ובדבר שהוא זכר למקדש לבד אין מברכין עליו מידי דהוה אכריכה דליל פסח ואערבה דז' של סוכות לכך אנו אומרים שהם כך וכך שבועות שאין זו ספירה ממש ואלו היינו סופרים ממש כמו שהיו עושין בזמן העומר היה נראה שהברכה חוזרת אף אספירת שבועות. ולכך אמרו במנחות אמר אביי מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי ר"ל יומי מן התורה ואמימר מני יומי ולא מני שבועי אמר זכר למקדש. הוא פ' ספירת השבוע אינה אלא זכר למקדש. וכו' עכ"ל.

הרי לנו שיטה מחודשת שיטת ר' ירוחם סובר שהימים הם מן התורה אבל השבועות הם מדרבנן.

בס"ד

הרב אברהם סומפולינסקי

הערה בעניין הלומד בליל החג ואין בכוחו להישאר לתפילת בנה"ח

בעניין מה שיש שחידשו שניעורים בלילה, והולכים לישון לפני תפילת הנה"ח ע"מ להתפלל אח"כ במניין יותר מאוחר.

ועכ"פ לכאן נראה שמו שנשתתה [בגלל המקור וכו'] עד שהגיע זמן ק"ש של משיכיר בין תכלת ללבן מחוייב עכ"פ עכשיו בק"ש לדעת הרמב"ם ודעימיה דזמן ק"ש מדינא הוא דווקא קודם נה"ח [ועי' בתשו' ופסקים שהביא דמ"ו מרבותינו הראשונים אלו בשיטת הרמב"ם וגם אנכי הק' מצאתי שבע מרבוותא דאזלי בשיטה זו].

וממילא לדעת הגר"א ז"ל הובא בבית"ל בס' מ"ו ד"ה כי, שאם מקדים וקורא ק"ש לפני הציבור, צריך לקרותה עם ברכותיה, ואזי יסמוך גאל"ת ויתפלל אף שעי"ז מפסיד תפילה בציבור, ה"נ הכא,

ואף דשם בס' מ"ו איירי בחושש שמא יאחרו הציבור ק"ש, נראה בפשטות דדינא הוא בכל שמקדים וקורא הק"ש לפני הציבור, דדינא הוא, דלפ"ד הגר"א ז"ל ק"ש בברכותיה [וסמיכת גאל"ת] קודמת לתפילה בהציבור, ולכן גם כאן כיון שמקדים וקורא ק"ש עתה דחושש לדעת הרמב"ם ודעימיה דמחוייב לקרוא ק"ש קודם הנץ וכן דעת הגר"א עצמו כהרמב"ם וכמ"ש המ"ב סי' נ"ח ס"ק ג' ממ"ש הגר"א בשנות אליהו מרבירי הירו' שאחר הנץ יוצאין רק בשוגג, וא"כ בצירוף דברי הגר"א הנ"ל לאהדרי, אישתכח שמי שהוא קודם נה"ח חייב לקרוא ק"ש עתה ולא להמתין לציבור שיקרא בג"ש כיום [וכ"א להדיא ברמב"ם בתשו'] וצריך א"כ לקרותה בברכותיה ולהתפלל.

אלא דיש כאן מקום עיון בזה מצד מה דנסתפקו באחרונים ז"ל לגבי תפילה קודם הנה"ח אי אריך לכתחילה ורק מעלת ותיקין הפסיד בזה או דהוא מיגרע ממתפלל לאחר הנה"ח. וא"כ י"ל דשמא הוא עדיף מסמיכת גאל"ת וא"כ יקרא ק"ש בברכותיה עתה, והתפילה יתפלל עם הציבור במניין המאוחר. ולכאן יש לזה קצת ראיה ממעשה דר"ב ברכות דף מ' דוימנא חדא סמך גאל"ת ולא פסק פומיה מחוכא כל ההוא יומא. ופי' שם בראשונים ז"ל דכיוון והתפלל כותיקין והיינו רבותיה דאל"כ הכל סומכין גאל"ת כל יומא. וקצ"ע דהא בפי' אמרו בגמ' דהחיוך כולי' יומא היה מחמת דבחדא זימנא סמך גאל"ת,

ולכאן נראה כוונת הראשונים ז"ל שברוב פעמים כשהיה גומר ק"ש בברכותיה היה רואה שעדיין לא הגיע ממש זמן הנץ ואז היה שוהה בינתיים מלהתפלל עד שיראה הנץ ולא הוי סמך גאל"ת, ההוא

יומא איתרמי שמיד שגמר הברכה הגיע הנץ וסמך גאל"ת עם הנץ. וא"כ מבואר להדיא דלהמתין להתפלל עד לאחר הנה"ח עדיף מסמיכת גאל"ת,

אכן לכאור' נסתר זה מסוגיית הגמ' בברכות מ"ג דאיתא התם דהיוצא לדרך אחר עלה"ש לישב בספינה או בעגלה קודם זמן משיכיר איתא פלוגתא בזה אם יעמוד עכשיו בתפילה מעומד, ואח"כ כשיגיע הזמן ק"ש יקרא ק"ש בספינה בברכותיה מיושב בלי סמיכת גאל"ת או שסמיכת גאל"ת עדיף מתפילה מעומד ולכן שיתפלל אחרי הק"ש בברכותיה מיושב.

ומשמע לכאור' דכל הצד שיתפלל מיושב מחמת סמיכת גאל"ת ולא אמרו שיפלל מיושב כדי להתפלל בזמן אחר הנץ והדברים ק"ו שהרי שם מתפלל מעומד בעלה"ש אלמא דסמיכת גאל"ת עדיף מתפילה ביום. אכן זהו לכאור' דלא כדמוכח ממעשה דר"ב הנ"ל וצ"ע.

ויתכן דיש לחלק בין היכא דשוהא מעט בין הגאולה לתפילה לבין היכא שמתבטל לגמרי הסמיכת גאל"ת ולפי"ז ה"נ בענינינו שהולך לישון נראה דלדעת הגר"א ז"ל יקרא מיד ק"ש בברכותיה ויתפלל אף שהוא קודם הנה"ח, ורק אח"כ ילך לישון.

ולפי"ז א"ש מה שנתפרסם בשם מרן שר התורה שליט"א להשלוחים המתפללים בל"ג בעומר במירון, שבשעת הנה"ח אין לו רשות לומר תהילים אא"כ הוא כבר התפלל שמו"ע מקודם, וזהו תימה לכאור' מי התיר לו להתפלל שמו"ע מקודם הא אפי' נזהר בק"ש בזמנה כהרמב"ם, סו"ס שיחכה בתפילה להנץ וכדמוכח ממעשה דר"ב, אך להנ"ל א"ש.

הרב צבי אריה בינדר

תורה כולה בלשון הקדש נאמרה

א. שנינו בגמ' סנהדרין נט. אמר ר' יוחנן עובד כוכבים שעוסק בתורה חייב מיתה. שנאמר "תורה צוה לנו משה מורשה. לנו מורשה ולא להם, וביאר רש"י בד"ה "מורשה לנו. ולא להם ואיכא משום גזל כדמפרש. עכ"ל.

ב. ויש לדון האם דין זה שעכו"ם שעוסק בתורה חייב מיתה זהו רק כשמדבר ועוסק בד"ת או אף בהרהור כשמרהר בדברי תורה חייב מיתה. [באופן שאנחנו יודעים שהוא מהרהר בדברי תורה].

ג. והנה בגמ' בברכות (ד' יג:) "למימרא דסבר רבי כל התורה כולה בכל לשון נאמרה וכו', למימרא דסברי רבנן דכל התורה כולה בלשון הקודש נאמרה. וכו'.

ופירש רש"י בפרק שני דמגילה (ד יז:) "לקרות בתורה", ו"א האם כשקורין בתורה בפרשיות המחוייבין לקרות דאוריתא כמו פרשת זכור, אי נמי מקרא ביכורים, וידידי מעשר, ופרשת חליצה שמצוה בתורה לקרות, (ע"י בתוס' ברכות יג. בד"ה בלשון הקודש נאמרה). מצווין לקרות בלשון הקודש או שאפשר לקרות בכל לשון כי כך נאמרה בסני שכל דיבור ודיבור שהיה יוצא מפי הקב"ה היה מתחלק לשבעים לשון, ע"י בתוס' שם בברכות.

ד. אך הראב"ד חולק על רש"י (הובא בש"מ). וכתב ז"ל: "הא דדייקין מרבנן על התורה אם נאמרה בכל לשון. לא על הכתיבה שכתב משה נאמרה. שהכל יודעים שלא נכתבה בספר אלא בלה"ק. אלא על התלמוד שלמדו הקב"ה למשה. ומשה למד אותה לישראל, לפי שהיו בה גרים משאר לשונות, האם היה מלמדה לכל או"א כלשונם. וכן כל אחד יוצא ידי שינון כלשונם. או שמא לכולם שונה בלה"ק ואין אדם יוצא ידי והגית בו אלא בלה"ק. עכ"ל.

ה. והקשה ה"עמק ברכה", דהא במצוות ת"ת אינו צריך דיבור, דהא גם בהרהור יוצאין ידי המצוה. כדכתיב "והגית בו יומם ולילה" והיינו בלב. כדכתיב "והגיון ליבי, וכן כתב בביאור הגר"א באו"ח סימן מ"ז, ומה"ט כתב שם הגר"א דגם בלימוד ע"י הרהור צריך לכרך ברכת התורה. וא"כ למה אינו יוצא ידי "והגית בשאר לשונות אפילו אם בלה"ק נאמרה הא שאר לשונות לא גרעי מהרהור. וצ"ע.

ו. ומהנראה ליישב קושיא חמורה זו. כדלהלן. השב שמעתתא בהקדמתו לספרו. הביא את המימרא של ר' שמעון בן יוחאי. וז"ל "רבי שמעון בר יוחאי אמר אילו הוינא בסני הוי בעינא תרי פומי חד למלעי באוריתא. וחד למילי דעלמא כדחוינא דנפיש לישנא בישא". (מאמר בירושלמי ברכות ה.). ועוד שם בשב שמעתתא. "לכאורה ידמה שאין גנאי כ"כ אם לומד בפה שמדבר במילי עלמא, אלא דתורה שבע"פ אי אתה רשאי לכותבה".

וכתב בספר תפארת ישראל (ס"ס ס"ח), כי התורה היתה מתיחסת לישראל דוקא, [נראה לענ"ד לפרשו דהא דתורה הוי מורשה. או מאורסה ומתיחסת לישראל] ועל ידי תורה שבע"פ שהיא "בפה האדם ממש" לא בקלף כו' יש לתורה, חיבור עם ישראל וכו'.

וזה אומרם בפרק הניזקין לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבע"פ שנאמר על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית וכו'. שדבר זה הוא הברית והחיבור שמחבר שני דברים יחד. ואילו היתה תורה שבע"פ גם כן כתובה לא הייתה התורה מיוחדת לישראל דוקא ע"ש.

וכתב השב שמעתתא דלפ"ז הפה הוא הקלף מתורה שבע"פ וכמו הקלף של תורה. שבכתב צריך עיבוד לשמה דוקא, ויהיה טהור ולא טמא, כן הקלף של תורה שבע"פ דהיינו הפה יהיה רק לשמה ושפיר בעי תרי פומי חד לתורה וחד למילי דעלמא. ולפ"ז צריך להיזהר שלא לדבר בפה דברים שאינם מעבודת הבורא, עכ"ל השב שמעתתא.

ז. וברור הדבר דאף שבהרהור יוצא ידי מצות ת"ת כדכתיב והגית דכולל אף הרהור כדכתיב 'הגיון ליבי', כדכתב הגר"א, אך בהרהור לא קיים ואין קיום דין של "הפה שהוא הקלף" של תורה שבע"פ ובזה הוי הברית בינינו לבין הקב"ה, ובזה מתורצת קושית העמק ברכה. דודאי שיוצאין ידי ת"ת בהרהור אך הנידון בגמ' הוא רק לענין קיום הברית ע"י לימוד בפה של תורה שבע"פ.

ובזה נחלקו רבי ורבנן האם קיום הדין הזה של הברית, ע"י לימוד התורה בפה שהוא הקלף של תורה שבע"פ יכול להיות בכל לשון או רק בלש"ק כמו שכותבין על קלף של ס"ת ששם פשיטא שכתובה זו היא רק בלש"ק.

ח. ויסוד מחלוקתם היא באיזה אופן נמסרה התורה שבע"פ למשה רבינו בסיני האם נמסרה בלשון הקודש, וגם כך מסרה משה לכלל ישראל ורק באופן הזה יש את קיום הברית, או שנמסרה למשה רבינו כשידיבורו של הקב"ה היה מתחלק לשבעים לשון.

ט. והשתא דאתינן להכי יש לומר דכל מה שנאסר לנכרי לעסוק בתורה זה נוגע רק לחלק של התורה. שמיוחסת לישראל דווקא, שיש בזה גזילה כדכתב ברש"י בסנהדרין וזה רק התורה שנלמדת בפה שהפה הוא הקלף של תורה שבע"פ. אך מה שיעסוק הנכרי בהרהור אין בזה משום גזילה ואפשר שלא יעגש על כך, כנלע"ד. וכמו כן נראה לפ"ז שהאיסור של עכו"ם ללמוד תורה זה רק בתורה שבעל פה ולא תורה שבכתב, עיין במר"ן חיות על מסכת סוטה, דף לה. שכתב שהרבה פוסקים פוסקים להלכה שכל האיסור הוא רק בתורה שבע"פ ולא בתורה שבכתב.

י. ולפי האמור לעיל ניתן להבין את המחלוקת בין המחבר להגאון בהלכות דיני ברכת התורה. דהמחבר כתב סימן מ"ז סעיף ד' "המהרהר בדברי תורה אינו צריך לכרך. וכתב המגן אברהם דהרהור לאו כדיבור דמי.

ואילו הגאון בס"ק ב' כתב וז"ל דכאן [בברכת התורה] מברך על המצוה, וכי ליכא מצוה בהרהור והלא נאמר והגית בו, וביאור מחלוקתם היא האם ברכת התורה זו ברכת המצוות גרידא וא"כ כיון שגם בהרהור מקימים מצוה א"כ יש לברך גם על הרהור וכלשון הגאון "דכאן מברך על המצוה".

או שמא ברכות התורה היא דין בפני עצמו דתורה בעי ברכה וכדילפינן לה בברכות דף כ"א מקרא דזו שם ה' אקרא. כמו שביאר לנו בחידושי מר"ן רי"ז הלוי בשם אביו הגר"ח.

וא"כ לפי הגר"ח יש לומר דדין זה, דתורה בעי ברכה, זה רק על התורה המתחסת לישראל שזהו תורה הנלמדת בפה. שהוא הקלף של תורה שבע"פ. ומכיון שהרהור לאו כדיבור, הרי התורה הזאת אמנם קיום מצוה יש כאן, אבל ברכה אין כאן, כי חסר כאן התורה שנלמדת בפה.

הרב יאיר יעקב קרמר

בענין האיסור לברך וללמוד בראש מגולה

הנה זה לשון המחבר בשו"ע או"ח סי' ב' סעי' ו' לא ילך ד' אמות בגילוי הראש (מפני כבוד השכינה). ובמ"ב שם ס"ק יב' הוסיף דכ"ש שאסור לברך וה"ה ללמוד בגילוי הראש. ובסי' צא' סעי' ג' כתב י"א שאסור להוציא אזכרה מפיו בראש מגולה וי"א שיש למחות שלא ליכנס בבית הכנסת בגילוי הראש.

והנה עי' במג"א בסי' צא' ס"ג שמחלק בין האיסור ללכת ד' אמות בגילוי הראש דסימן ב' לאיסור דסי' צא' להזכיר אזכרה מפיו בראש מגולה ולהכנס לבית הכנסת בגילוי הראש, ובפשטות ה"ה נמי לענין ללמוד. דהאיסור ללכת ד' אמות בגילוי הראש הוא רק מדת חסידות משא"כ שאר הדברים שבהם האיסור הוא מדינא.

ויש כמה נ"מ אם סיבת האיסור הוא רק מדת חסידות או דהוי מדינא. דהנה בסי' צא' סעי' ד' כותב המחבר ז"ל: כובעים הקלועים מקש חשיבא כיסוי אבל הנחת יד על הראש לא חשיבא כיסוי. ואם אחר מניח ידו על ראשו של זה משמע דחשיבא כיסוי. מבואר דהיכא דהאיסור הוא מדינא לא מועיל כיסוי של היד של עצמו. לעומת זה בענין ללכת ד' אמות בגילוי הראש דהוי אסור רק ממדת חסידות מביא המ"ב בסי' ב' ס"ק יא' דדי בכיסוי הראש עם היד. עוד נ"מ, יעוין בהגהות רעק"א בסי' צא' ד"ה חשיבא כיסוי ז"ל: וכן (מועיל לכסות ב) שערות שקורין פרו"ק. מ"מ מפני מראית עין יש לזהר. ואפשר דוקא לענין הזכרת השם אבל לענין ללכת ד' אמות בגילוי הראש דהוי רק מדת חסידות כמ"ש המג"א ס"ג י"ל בכיסוי פרו"ק שרי ולא חוששין בזה למראית עין.

אלא שטעון ביאור איך מועיל כיסוי היד בהליכה ד' אמות. דהנה המ"ב בסי' ב' ס"ק יב' מביא שהסיבה מדוע לא מהני כיסוי היד כשמברך או לומד וכו' הוא משום דיד וראש חד גוף גינהו ואין הגוף יכול לכסות את עצמו (ובאמת זאת הסיבה מדוע אם אחר מניח את ידו על ראשו, חשיב כיסוי). תמוה לפי זה איך א"כ מועיל לכסות את ראשו בידו כאשר הוא הולך ד' אמות, הרי אין הגוף יכול לכסות את עצמו. וצ"ע.

והנראה לומר בס"ד, דבאמת שונה בתכלית האיסור ממדת חסידות, לאיסור מדינא. דהאיסור ממדת חסידות הוא שהראש יהיה מגולה, והאיסור מדינא הוא שהראש לא יהיה מכוסה. וצריך להוסיף דכשמניח את ידו על ראשו, ראשו אמנם אינו מגולה אבל גם לא מכוסה מכיון שאין הגוף מכסה את עצמו. לכן בהליכה ד' אמות מכיון דבעינן רק שהראש לא יהיה מגולה, סגי בכיסוי היד גרידא דבאמת אין ראשו מגולה. אבל כדי ללמוד ולברך ולהוציא אזכרה וכו', מכיון דבאלה בעינן שראשו יהיה מכוסה דוקא, לא מועיל להניח ידו על ראשו בגלל שאין הגוף מכסה את עצמו, ובעינן כיסוי ממש.

העולה מהנ"ל דהרש"ל (מובא במ"ב סי' ב' ס"ק יא') שסובר שלצנועין במעשיהם, הליכה ד' אמות הוי אסור מדינא א"א יהיה לכסות את הראש עם היד משא"כ מי שהאיסור הוא רק ממדת חסידות,

יועיל לכסות את הראש עם היד. וכן מה שמביא שם המ"ב בהמשך דבריו את דברי הפמ"ג שכתב דלילך ד' אמות תחת אויר השמים לא מהני בזה כיסוי היד, לפי דברינו יצא שהליכה ד' אמות תחת אויר השמים בראש מגולה הוא אסור מדינא משא"כ תחת הגג דהוי רק ממדת חסידות. ג"כ מה שמביא המ"ב שם בס"ק יב' דיש מקילין בשעת הדחק כגון בלילה שרוצה לשתות ואין לו כובע בראשו דדי במה שמכסה ראשו בידו, לפי הנ"ל נראה לומר שהם מקילין לומר דהוי אסור רק ממדת חסידות. גם מה שכתב המג"א דאפילו קטנים נכון להרגילם בכיסוי הראש כי היכי דלהוי להו אימתא דשמיא כדאיאת בשבת דף קנו' ע"ב וכן בקדושין דף לג' יועיל כיסוי היד.

ועוד הנה המ"ז בס"ח' ס"ג' פוסק בדומנו אסור גמור מדינא להיות בגילוי הראש ואפילו יושב בביתו, ומעמו משום ובחוקותיהם לא תלכו. והנה אפשר להסתפק האם לפי דעתו יועיל לכסות את הראש עם היד ואפילו דהוי אסור מדינא ויסדנו לעיל דהיכא דהאיסור הוא מדינא, לא סגי בכיסוי היד ובעינן כיסוי ממש, או מכיון דהאיסור הוי בגלל דין כללי דבחוקותיהם לא תלכו דילמא סגי בכיסוי היד. והנה ז"ל המ"ז שם בס"ד: מה שכתב רש"ל דדי בכסוי היד על הראש ודאי די בזה אף לסלק חוקות העכו"ם כיון שהוא מורה בזה שאסור לו לשב בגלוי הראש אבל לא יועיל לענין שיצא דבר קדושה מפיו וכמ"ש בסימן עד'.

והיו נכונים ליום השלישי

בפסוק (שמות יט, יא) "והיו נכונים ליום השלישי" פירש רש"י שיהיו מובדלים מאשה, וכן הוא במכילתא. ובחי' מרן רי"ז הלוי עה"ת שם הקשה דבלוחות שניות אמר הקב"ה למשה והיה נכון לבוקר, ושם אי אפשר לפרש כן, שהרי משה היה אסור באשתו מזמן מתן תורה וכדילפינן מקרא שאמר לו הקב"ה ואתה פה עמוד עמדי, ואין צריך לאסור עליו שוב. ותירץ הגרי"ז דמלבד מצות הפרישה מאשה כמש"כ רש"י נכלל בזה מצוה בפ"ע שיהיו מוכנים ומזומנים לקבלת פני השכינה ולשמוע הדברות, וזו היא מצוה בפ"ע שנתחדשה כאשר אמרו בני ישראל רצוננו לראות את מלכנו, ורצו לקבל את התורה באופן של קבלת פני שכינה ממש, ונאמרו להם דינים איך מקבלים פני שכינה. והביא הגרי"ז דוגמא לזה ממש"כ הרמב"ם פ"ל מהל' שבת ה"ב ויושב בכבוד ראש מייחל להקבלת פני השבת כמו שהוא יוצא לקראת המלך. ומבואר שכאשר מקבלים פני מלך (והוא הדין פני שבת) צריכים להמתין ולצפות לבואו בכבוד ראש, וזה נכלל במצוה והיו נכונים ליום השלישי, עיי"ש בדבריו הנפלאים.

ופשוט שאף בזמנינו הרוצה לזכות לקבלת התורה בחג השבועות כמו שהיה בשעת מתן תורה צריך קודם לכן לצפות ולייחל בכבוד ראש לקבלת התורה, והענין בזה נראה דצריך להתבונן במחשבתו בגודל קדושת התורה ובערכה שלא יסולא בפז, ע"י לימוד בעיון מאמרי חז"ל המדברים בקדושת התורה וכדומה, שלא יבא עליו חג השבועות פתאום ויחלוף כלעומת שבא. ואביא בס"ד כמה מאמרים שמסייעים לענין זה.

במשנה סוף פ"ק דפאה תנן ותלמוד תורה כנגד כולם, ובירושלמי שם איתא ר' ברכיה ור' חייא חד אמר אפילו כל העולם כולו אינו שוה לדבר אחד של תורה, וחד אמר אפי' כל מצותיה של תורה אינן שוות לדבר א' מן התורה. ויליף התם מקרא כתוב אחד אומר וכל חפצים לא ישוו בה וכתוב אחד אומר וכל חפציה לא ישוו בה, חפצים אלו אבנים טובות ומרגליות (פי' הפני משה משמע כל שאר חפצים שאינם בעצמותו של אדם כגון אבנים טובות ומרגליות) חפציה אלו דברי תורה (פי' הפני משה כלומר עשיית המצוות שהן חפציו של האדם ועמו בעצמו ואפ"ה לא ישוו לת"ת). ונראה פשוט דכונתם של ר' ברכיה ור' חייא לומר דאם נשים על המשקל תיבה אחת של תורה כנגד כל אבנים טובות ומרגליות שבכולם הרי התורה עדיפא. וכן אם נשים על המשקל תיבה אחת של תורה כנגד כל המצוות כולם (ולא רק כנגד מצוה אחת) הרי תורה עדיפא. [גדולה מזו שמעתי מהגרש"ד פנקס זצ"ל, שכונת המשנה שתיבה אחת של תורה של כל אדם ואדם עדיפא מכל המצוות שנעשו בכל הדורות, ע"י כל התנאים ואמוראים והגר"א והחתם סופר וכו' וכו', ושמעתי שהגר"ח קנייבסקי שליט"א אמר שזהו הפשט הפשוט במשנה. אך השכל אינו יכול לקלוט דבר זה, והרגש אומר שודאי זהו גזמא בעלמא].

ובנפש החיים שער ד' הביא הרבה מאמרי חז"ל שהעוסק בתורה כונה שמים וארץ ונעשה ריע להקב"ה בקיום העולם, וכתב בפרק י"א שם: והאמת בלא ספק כלל שאם היה העולם כולו מקצה עד קצהו פנוי ח"ו אף רגע אחד ממש מהעסק והתבוננות בתורה כרגע היו נחרבים כל העולמות עליונים ותחתונים והיו לאפס ותוהו חס ושלום, וכן שפעת אורם או מיעוטו ח"ו הכל רק כפי ענין ורוב עסקנו בה, עכ"ל. ופשוט דכיון שיש בכח כל יחיד ויחיד להחזיק את כל העולמות עליונים ותחתונים בלימוד תורתו אילו רק הוא היה לומד תורה, אם כן זה שיש הרבה שלומדים תורה ומקיימים את העולם אין זה מגרע מכח כל יחיד ויחיד. וכאשר אדם לומד תורה הרי הוא לומד תורה כזאת שבאמת מקיימת את כל העולמות כולם, בלא קשר שיש עוד אחרים שעושים זאת, והוא דבר גדול מאוד למתבונן.

ובמהר"ל גבורות ה' פרק מ"ז כתב וז"ל: העמוד השלישי הוא התורה, כי על ידי התורה יש לעולם דביקות בו יתברך וכו' אבל התורה היא כמו אמצעי שהוא מקשר שני דברים יחד, כך התורה היא הקישור בין השם ית' ובין האדם, ולפיכך נקראת התורה ברית בכל מקום, כי הברית הוא החיבור, והתורה היא עצם החיבור בין השם ית' ובין האדם.

וכפי שאדם מעריך בנפשו יקרת התורה כך התורה פועלת יותר, וכפי שהאריך בדרך ה' חלק ד' פרק שני, וסיים שם: ואולם כפי מדרגת המורא ושיעור הכבוד והזהירות בו, כן יהיה שיעור יקר הלימוד ומדרגת השפעה הנמשכת על ידו, עכ"ל. ובמס' נדרים פא. איתא מפני מה תלמידי חכמים אין מצויין לצאת מבניהם תלמידי חכמים וכו', רבינא אמר מפני שאין מברכין בתורה תחילה וכו'. וגמ' זו הובאה בטור או"ח סי' מז דמהאי טעמא צריך להזהר מאוד בברכת התורה. ובפרישה שם נסתפק בכונת הגמ' שאין מצויין ת"ח לצאת מבניהם ת"ח, האם הכוונה שאין מצויין יותר מאותן שאינם ת"ח, דהיה צריך להתקיים בהם ברכת לא ימוש מפך וכו', וע"ז משני דכיון שאין התורה חשובה בעיניהם אינם זוכים לברכה זו יותר משאר בני אדם. או שמא הכוונה שיותר מצוי לצאת ת"ח מאותן שאינם ת"ח. ודייק כצד שני מהר"ן שם שכתב שעל הרוב אינם בני תורה. וביאר לפי"ז תירוץ הגמ' שת"ח הואיל

ורגילין בה אינן זהירין לברך ולהתפלל על בניהן שיהיו הם וצאצאיהן לומדי תורה, משא"כ בשאר בני אדם שכשהם פונים מעסקיהם ולומדים תורה אותו הפעם נוהרין לברך עליה ולהפלל וכו' ולכך מקויים בהם להיות בניהם ת"ח טפי. ומבואר שיותר מצוי זלזול בערך לימוד התורה אצל בני אדם שלומדים תורה כל היום. (בזמנינו הדבר מצוי יותר בזלזול בתלמידי חכמים).

ולפי האמור בדברי הגרי"ז, ערב חג השבועות הוא זמן ההכנה הנצרכת לייקר במחשבתו את גדולת המתנה של התורה, ולקבל עול תורה, ונוכה בס"ד לקבל את התורה בשלימות.

הרב אשר לבין

בכורים מביא וקורא

והגדתי פעם אחת

תנן בכורים פרק א' משנה ז' תנן הפריש בכוריו ומכר שדהו מביא ואינו קורא והשני מאותו המין אינו מביא ממין אחר מביא וקורא, רבי יהודה אומר אף מאותו המין מביא וקורא. ע"כ

הראשונים מפרשים השני מאותו המין אינו מביא- היינו הקונה את השדה לאחר שהבעלים הראשון הביא בכורים והטעם הדבר הביאו את הירושלמי דכתיב הגדתי היום ואמרו פעם אחת אתה מגיד ולא שתי פעמים ורבי יהודה סובר הגדתי נאמר רק על אותו אדם ולא על שני בני אדם אפילו מאותו השדה ומאותו המין מביא וקורא.

תנן שם משנה ט' הרי שהביא ממין אחד וקרא וחזר והביא ממין אחר אינו קורא, ע"כ במשנה ז' מבואר שהשני נכנס תחת הראשון וחשוב כמי שהוא הביא ביכורים לכן אינו מביא וקורא מאותו המין שנאמר והגדתי פעם אחת ולא שתי פעמים מבאר שהקריאה של הראשון מתיחסת גם לשני, ואילו מה שחייב במין אחר ומביא וקורא, בפשטות משום שהמין השני לא הביאו ביכורים לכן יכול השני להביא שהרי גם הראשון שלא הביא חייב להביא מהמין השני, מבואר שהשני דינו כדין הראשון, וקשה במשנה ט' מבואר שבמין אחר הראשון גם אינו יכול לקרוא שנאמר והגדתי ואם השני נכנס תחת הראשון היה צריך להיות שהשני במין אחר גם מביא ואינו קורא וכתוב במשנה שמביא וקורא.

הרע"ב כתב במשנה ט' שאין הראשון קורא לא נצרכה אלא לרב יהודה דסבר דחוזר ומגיד לומר שזה שאומר שהשני חוזר ומגיד דווקא משום שהוא אדם אחר של הגיד אבל אותו אחד שהגיד פעם אחת אפילו שהביא ממין אחר אין חוזר ומגיד דכבר קרא פעם אחת דאין נפקא מינא בין קרא על אותו המין בין קרא על מין אחר אין חוזר וקורא.

והקשה רעק"א דצריך גם לרבנן מאחר ואדם אחר היינו השני שקנה את השדה מביא וקורא, צריך לומר שאותו אדם אינו קורא, פרוש דצריך ללמדנו שאף שהשני נכנס תחת הראשון מ"מ בהבאת ביכורים ממין אחר דינם חלוק שהשני יכול לקרוא ואילו הראשון אינו יכול לקרוא, התוס' ישנים מקשה כן ומחזק את קשיתו מדברי הרמב"ם דפסק בה' ביכורים פרק ד' כדברי ת"ק במשנה ז' שהשני מאותו המין אינו מביא ואילו מין אחר מביא וקורא, ובהי"א כתב דין משנה ט' שהראשון ממין אחר מביא ואינו קורא מוכח שגם לדברי ת"ק צריך לומר שהבעלים שהביא ביכורים ממין אחד וקרא כאשר מביא עוד בכורים ממין אחר אינו קורא.

הנה בירושלמי מבואר בדברי הרע"ב ששאל למי נצרכה לרבי יודה אף על גב דרבי יודה אמר מגיד וחוזר ומגיד הרי שהביא ממין אחד וקרא וחוזר והביא ממין אחר הרי זה אינו קורא. מבאר הגר"א דלרבנן שמעינן זה ברישא דאמר דהשני ממין אחר מביא וקורא משמע דרך השני מביא אבל הראשון אינו מביא גם שזה ממין אחר, וצריך להבין מה מבין רעק"א שהקשה דצריך גם לרבנן, הרי מדויק במשנה בדברי רבנן שאין הראשון קורא גם שמביא ממין אחר ע"כ נצרכה רק לרבי יהודה.

הנה בדברי הרמב"ם בהלכות ביכורים נמצא ביאור חדש בדברי רבנן מדוע אין השני מביא ואינו קורא שמביא מאותו המין הביא הראשון, דכתב בפ"ד ה"ה הפריש בכוריו ומכר שדהו מביא ואינו קורא, שאינו יכול לומר אשר נתת לי שהרי אין לו, והלוקח אינו חייב להפריש בכורים מאותו המין שכבר הפריש ממנו המוכר ואם הפריש מביא ואינו קורא אבל ממין אחר מפריש ומביא וקורא. מבואר שהטעם שאין השני מביא מאחר שכבר הביאו מאותו המין ביכורים אי אפשר להביא מאותו המין עוד פעם ביכורים, והטעם שכתב בפיה"מ דרחמנא אמר והגדתי פעם אחת ולא שתי פעמים מביא בהי"א על דין המבואר במשנה ט' באחר שהביא ביכורים ממין אחד וקרא וחוזר והביא בכורים ממין אחר אינו קורא מטעם שנאמר והגדתי פעם אחת ולא שתי פעמים.

מבואר שדין והגדתי פעם אחת שאינו חוזר ומגיד פעם שניה נאמר על אדם אחד שהביא וקרא ולא על אדם שני שמביא מאותה שדה ביכורים, א"כ צריך להבין במה נחלקו רבנו ורבי יהודה, מוכח שהביאור כאשר הביאו ביכורים ממין אחד משדה אחת א"א להביא פעם נוספת מאותו המין מאותה שדה ביכורים, וגם כשמביא אין זה דין הבאת ביכורים אלא הבאת תוספת ביכורים שדינם שאינו קורא, ולדין זה אין צריך דרשה והגדתי פעם אחת ולא שתי פעמים כיון שאין זה הבאת ביכורים כלל אין צריך לימוד שאינו קורא, לפ"ז המשך המשנה שממין אחר השני מביא וקורא משום שדין השני אינו כדין הראשון ואין חובת ביכורים של השני תלוי בחובת הביכורים של הראשון אלא נלמד שחובת הבאת הביכורים הוא על השני כדין כל בעל שדה אלא שהיא אפשר להביא מאותו המין מאותה שדה פעמים ביכורים שמאותו המין אין זה ביכורים, דאחר שמהמין הזה הביאו אין שם ביכורים על אותו המין משדה זו, ורבי יהודה סבר ששני בני אדם הוי שתי חיובים נפרדים בהבאת ביכורים וכלפי השני הם ביכורים של שדהו שבחלפת הבעלים השני מתחייב כשדה שלא הביאו ממנה עדין ביכורים.

ולרמב"ם דרשת והגדתי פעם אחת ולא שתי פעמים נלמדת על אדם אחד שהביא ביכורים ממין אחד של שדהו ועכשיו מביא ביכורים ממין שני שעדין לא הביא ממין זה אינו יכול לקרוא פעם שניה, דחובת הבאה והקריאה על הגברא בעל השדה שאמר אשר נתתה לי ועל קריאה זו נאמר שאינו חוזר וקורא דחובת הקריאה היא פעם אחת ולא שתי פעמים אף שחייב להביא ביכורים מכל מין ומין משדהו, אבל חובת הקריאה היא רק אחת.

השתא לא קשה דברי רעק"א שכתב דגם לרבנן נצרכה המשנה דאין הראשון קורא שמביא בפעם השניה ממין אחר, ואין לדייק מרברי רבנן מזה שבשני מביא וקורא שהראשון אינו קורא, דשיטת

הרמב"ם ביד החזקה שמשנה מחדשת דאף שיש חובת הבאת ביכורים על השני שקונה שדה אפילו שהראשון הביא מאותה השדה ביכורים מ"מ מאותו מין שהביא הראשון אינו יכול להביא שעל אותו המין אין שם ביכורים יותר, אין לדייק בדברי המשנה שהשני ממין אחר מביא וקורא דרך השני ולא הראשון, דבשלמא אם המשנה מחדשת חובת הבאה על השדה בזמן שהחליפו בעלים ומאותו המין אינו מביא וקורא דאין חוזר ומגיד אבל ממין אחר חייב להביא ואינו חשוב כחוזר ומגיד כיון שהוא אדם אחר שלא קרא יש להוכיח שרק השני ולא הראשון, ואותו הראשון שהביא אינו יכול לחזור ולקרא, אבל לשיטת הרמב"ם דהא שהשני מביא מטעם שחובת הבאה על השני שאין הבאת הראשון פוטרת את השני מחובת הבאת ביכורים אין להוכיח שהראשון אינו יכול להביא ממין אחר ולקרא דאין חוזר ומגיד, דהא דהשני יכול לקרוא אינו חידוש דחיובו אינו קשור לחיובו של ראשון ואין קריאתו חשובה כחוזר וקרא אף שהביאו כבר מהשדה שאין הבאת הראשון פוטרת את השני מלהביא.

הרב שלום דב שמעון

כל איש אשר נדבה רוחו אותו

הרמב"ם סוף שמיטה ויובל, ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי עולם אשר נדבה רוחו אותו וכו' הרי זה נתקדש קדש קדשים ויהיה ה' חלקו ונחלתו וכו' ויזכה לו בעולם הזה דבר המספיק לו וכו', ע"כ. בברכת שמואל סוף קידושין כתב מה ששמע מרבו הגר"ח זללה"ה שבכאן מבואר שהרמב"ם פסק כרשב"י, אכן בנפש החיים (ש"א פ"ה, והביאו בביאור הלכה קנ"ו) כתב דמה שאמר רבי ישמעאל ואספת דגנך מצוה הוא הוראה לרבים, אבל מודה ביחידים שהדרך הוא כרשב"י, והוא שאמר אב"י (ברכות ל"ה ב') הרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידים, הרבה דייקא, ולפי"ד נמצא שהרמב"ם שכתב כל איש שנדבה רוחו פסק כר"י, דאילו לרשב"י הרי כן היא דרך התורה המעולה אף לרבים (וכ"כ בב"ה"ל שם דברמב"ם מבואר בדברי הנפה"ח דמורה ר"י ביחיד), וכן נראה מבואר בשנות אליהו ריש פאה דהלכה כר"י, שכתב שם דהעסק בפרנסה הוא מצוה, עיי"ש.

ונראה שנחלקו במה דאמרינן בברכות שם אליבא דרשב"י כאן בזמן שעושין רצונו של מקום וכו', הגר"ח ז"ל פ' דבזמן שאין עושין רצונו של מקום הדרך לרבים היא ואספת דגנך, ומשום דאין מלאכתך נעשית ע"י אחרים והיאך יתפרנסו, וכל זה הוא להרבים שאין להם במה להתפרנס, אבל יחידים שנדבה רוחם אותם זמין להם השי"ת פרנסתם בכל עת, והוא שכתב הרמב"ם דכל איש שנדבה רוחו אותו יזכה לו ה' דבר המספיק לו, ובזה פסק כרשב"י דהדרך לכתחלה היא לעסוק בתורה בלבד ולבטוח בהשי"ת שיזמין לו פרנסתו, דאילו לר"י ואספת דגנך הוא מצוה ואין היחיד יכול ליפטר ממנה (אא"כ פרנסתו כבר מזומנת לו). אבל בנפה"ח שם מפרש מה שאמרו כאן בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום, שאין הכוונה דבזמן הזה הדרך לכתחלה הוא ואספת, אלא דקרא דואספת מדבר בישראל שאין עושין רצונו של מקום, והיינו שאינם נוהגים בהדרך המעולה לכתחלה, ולפי"ז נמצא שמש"כ הרמב"ם כל איש ואיש שנדבה רוחו וכו' זהו כדעת רבי ישמעאל, דאילו לרשב"י הרי זוהי דרך התורה לכתחלה לכל ישראל ואינה נדבת לבו של היחיד.

ויש להבין מהיכן נלמד דבר זה דהדרך ליחידים הוא שלא לעסוק בפרנסה, ובשלמא לדעת הגר"ח ז"ל שהוא לשיטת רשב"י ניחא, שהרי לפי דעתו ואספת דגנך אינו מצוה אלא היתר לרבים וכמוש"ג, אבל לדעת הנפה"ח דואספת דגנך הוא מצוה וכן הוא דרך התורה המעולה לכתחלה, למה יפטר היחיד שנדבה רוחו אותו ממצוה זו.

אכן הרבה מבואר בדברי הרמב"ם שם, שכתב ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש וכו' הרי זה נתקדש קדש קדשים ויהיה ה' חלקו ונחלתו וכו', הרי מבואר שאותו האיש שנדבה רוחו הרי זה נתקדש ונעשה כשבט לוי ממש, ובזה מיושב שהרי קרא דואספת אינו אלא לכל ישראל, אבל שבט לוי ה' הוא נחלתם כמפורש בתורה. וכן הוא מפורש בהמשך דברי הרמב"ם שם, שכתב ויזכה לו בעולם הזה דבר המספיק

לו כמו שזיכה לכהנים וללוים, הרי מפורש דאין זה שהשי"ת יזמין לו פרנסתו כגדרי הבטחון, אלא שפרנסתו מזומנת לו כדין מתנות כהונה והרי הוא אוכל משלחן גבוה, וזהו שסיים הרמב"ם וכתב הרי דוד אומר ה' מנת חלקי וכוסי אתה תומיך גורלי, ולמה לא הביא מקראות רבים בתהילים המדברים בענין הבטח בה' וכמו ה' רועי לא אחסר, אלא שכאן אין המדובר בפרנסה המזומנת כגדרי הבטחון, אלא שהוא חלקו ונחלתו כדין מתנות כהונה, ולזה הביא קרא שאמר דוד ה' מנת כוסי, ומנת הוא מתנת כהונה ככתוב לתת מנת לכהנים.

ובזה נראה מבואר ברמב"ם כדעת הנפה"ח, דאילו לדעת הגר"ח שהרמב"ם פסק כרשב"י למה הוצרך לכל זה, והרי לדעת רשב"י כ"ה הדרך לכתחלה לכל ישראל לבטוח בהשי"ת שיזמין להם פרנסתם, אלא שהרבים שאינם בדרגא זו הותר להם לעסוק בפרנסה אבל היחידים יבטחו בה' שיזמין להם פרנסתם, אבל לדעת הנפה"ח ניהא, שהרמב"ם פסק כר"י דואספת דגנך מצוה ולזה הוצרך לבאר שאותם היחידים נתקדשו קדש קדשים ונעשו כשבט לוי וה' מנת חלקם.

הרב ארי' יהודה גוטמן

ברין ספה"ע וקידוש והבדלה למי מקדמי'

כתב רבינו השו"ע בסימן תפ"ט סעיף ט' דבליל שבת וליל יו"ט מברכין וסופרים אחר קידוש בבהכנ"ס כותב ע"ז המג"א סעיף כ"ב דהיינו משום דמקדמי' שבת כל מאי דאפשר ומקורו מדברי התה"ד שהוא מקור דינו דשו"ע וכתב התה"ד סימן ס' דהמעם דמקדמי' לקידוש הוא משום דמקדמי' לקדושת היום כמבואר בפסחים דף קה: דעיולי יומא כמה דמקדמי' ליה עדיף וכן כתב הט"ז סעיף י' ושאר רבותינו אולם הלבוש כאן סעיף ט' כותב דהמעם דמקדמי' לקידוש הוא משום דקידוש הוי תדיר וכן משום דחיוב הקידוש כבר חל עליו קודם צאת הכוכבים וקודם בין השמשות משום דצריך להוסיף מחול על הקודש משא"כ ספה"ע וכוונתו לסברות המובאות בברכות דף נא: וצ"ב מדוע הלבוש לא נקט כמעם התרה"ד.

ונראה דהנה יעוין ברשב"ם פסחים שם דכותב דהא דשאני עיולי יומא מאפוקי יומא היינו דעיולי יומא מחבבי' ליה ועבדי' קידושא מאורתא כי היכי דלינקטיה עילון הייא דחביבה מצוה בשעתה וזריון מקדימין למצות מבואר לכאורה בדבריו של הרשב"ם דמעלת עיולי יומא אינה משום דהכנסת שבת עדיף להכניס כמה שיותר מוקדם והוי דין מיוחד בקידוש מבואר ברשב"ם דאינו כן אלא הוי דין בכל מצוה התלוי' בזמן דאמר' דבעי להקדימה הואיל וחביבה מצוה בשעתה ולכן ס"ל ללבוש דבקדוש וספה"ע אין להקדים לקידוש משום המעלה דעיולי יומא דאין זה נחשב למעלה כנגד ספה"ע אין להקדים לקידוש משום המעלה דעיולי יומא דאין זה נחשב למעלה כנגד ספה"ע דגם בספה"ע איכא למעלה דעיולי יומא דספה"ע הוי נמי מצוה התלוי' בזמן דאמר' בה חביבה מצוה בשעתה ואין לקידוש שום מעלה עליה להקדימה לה אלא משום דקידוש הוי תדיר וכן משום דכבר קידש היום וספה"ע עדיין לא בא, זוהי סברת הלבוש. אולם התה"ד סובר דמעלת עיולי יומא הוי מעלה המיוחדת לקידוש דשבת דמקדים לקדש את שבת מלכתא, והואיל וכן ס"ל דזה הוי סברא להקדים קידוש לספה"ע.

והנה השו"ע מוסיף וכותב דבמוצאי שבת ויו"ט סופרין קודם הבדלה וכשחל יו"ט האחרון של פסח במוצ"ש דאז אומר קידוש והבדלה בפעם אחת יש לספור קודם שמברכין על הכוס בבהכנ"ס דאפוקי יומא עדיף מעיולי יומא, והקשה ע"ז רבינו הגרעק"א נהי דבתה"ד כתב כן בכ"ז הרי י"ל דהיינו משום דס"ל כפוסקים דהבדלה דרבנן אבל לפסק הרמ"א דס"ל הבדלה דאוריתא וכו' י"ל דהבדלה קודם ואע"ג דבכל מוצ"ש ספירה קודם משום דאפוקי יומא עדיף מסברא דקדימה דאוריתא ומוכח כן מיקנה"ז אף דקידוש דיו"ט דרבנן מ"מ י"ל במוצ"ש ויו"ט לענין הספירה דיש בקידוש עיולי יומא ובהבדלה אפוקי יומא קימי אדינא להקדים דאורייתא ובאמת מ"ש במוצ"ש דעלמא ליכא ג"כ הוכחה להקדים ספירה להבדלה מיקנה"ז דהתם יש ב' למעלותא א' עיולי יומא דקידוש וא' אפוקי יומא דהבדלה משו"ה מקדימין לקידוש דרבנן מקמיה הבדלה דאוריתא וכו' צ"ע עכ"ד רבינו הגרעק"א.

והנה קושיותיו רבינו הגרעק"א הוא משום דלמד דעיולי יומא הוי מעלה בקידוש גרידא אולם לדברי הרשב"ם דף קה: הנ"ל דהוי דין בכל מצוה בשעתה א"כ נראה דכשמצטרפים קדוש והבדלה כאחת הא דמקדימין לקידוש ואח"כ להבדלה אין זה משום דבקידוש איכא מעלה דעיולי יומא ובהבדלה איכא מעלה דאפוקי יומא ואיכא ב' למעליותא דב' למעליותא איכא רק אם מעלה דעיולי יומא הוי מעלה בקידוש אבל אי הוי מעלה בכל מצוה בשעתה דחביבה מצוה בשעתה א"כ האי מעלה דעיולי יומא הוי נמי מעלה בהבדלה דיש להקדים הבדלה מחמת חביבה מצוה בשעתה ואין לקידוש שום מעלה להקדימו להבדלה דגם בהבדלה איכא סברה להקדימה כמה דאפשר מחמת הסברא דחביבה מצוה בשעתה והטעם דמקדמי' לקידוש קודם הבדלה היינו רק משום דאפוקי יומא כמה דמאחר' ליה עדיף, וכמו"כ בספ"ע ובמוצ"ש שהוא יו"ט אין מעלה להקדים קדוש לספירה משום הא דעיולי יומא כי גם ספירה הוי עיולי יומא דהוי מצוה בשעתה דחביבה, ולכן שפיר מוכחי' מהא דיקנה"ז לספירה במוצ"ש כי ביקנה"ז איכא רק חדא למעליותא ובכ"ז מקדמי' לקדוש דרבנן קודם להבדלה דאורייתא, ה"נ בספירה מקדמי' לספירה קודם הבדלה אע"פ שספירה הוי דרבנן והבדלה דאורייתא.

וכמו"כ שפיר מוכח מהא דיקנה"ז דסופרים במוצ"ש שהוא יו"ט קודם הקידוש דכמו דהתם דאיכא רק למעלה דאפוקי יומא [דגם קידוש וגם הבדלה אית בהו סברה דעיולי יומא וחביבה מצוה בשעתה ואין שום מעלה להקדים קידוש קודם להבדלה אלא כל הטעם שמקדמי' לקידוש הוא רק משום הסברא דאפוקי יומא] דאולי' בתר האי סברא ה"נ לגבי ספירה בהאי יומא דאית ביה יקנה"ז מקדמי' לספירה קודם ליקנה"ז כי מעלה דעיולי יומא ליכא הכא דבין בקידוש בין בהבדלה בין בספירה איכא לסברא דעיולי יומא ליכא הכא דבין בקידוש בין בהבדלה בין בספירה איכא לסברא דעיולי יומא דחביבה מצוה שעתה ואין לחד מיניהו עדיפות על חברי' בהאי סברה וכנגד זה איכא סברא לאחר ההבדלה משום אפוקי יומא לכן מאחרינן להבדלה ומקדמי' לספירה ואתו שפיר פסקי השו"ע ומיושבת קושיית רבינו הגרעק"א.

ורבינו שהקשה על פסקי השו"ע היינו משום דס"ל דהשו"ע לא סובר כרשב"ם [ולבוש שביארנו דנמי ס"ל כרשב"ם] דהא מקור דברי השו"ע הוא מדברי התה"ד ובתה"ד מבואר דהטעם דמקדמי' קידוש קודם ספירה הוא משום דעיולי יומא עדיף הרי דס"ל דסברא דעיולא יומא הוי סברה מיוחדת בקידוש ולא משום דחביבה מצוה בשעתה דאי משום חביבה מצוה בשעתה א"כ אין מעלה לקידוש ע"פ ספירה דהא גם ספירה הויא מצוה בשעתה ומ"ט כותב התה"ד דבקידוש איכא מעלה דעיולי יומא ע"כ היינו משום דס"ל דמעלה דעיולי יומא הוי מעלה מיוחדת בשבת דבעינן להקדים ולקבל פני שבת מלכתא, לכן שפיר מקשה רבינו הגרעק"א מה שהקשה.

ואפשר דזהו טעמו של הלבוש שכתב דטעם השו"ע בהא דקידוש קודם לספירה היינו לא מחמת טעם התה"ד אלא מחמת תדיר וכו' וכבר קידש היום וכו' היינו משום דהוקשה לו ב' קושיות הגרעק"א בהא דפסק השו"ע גבי הבדלה וספירה דספירה קודמת וכן במוצ"ש שהוא יו"ט דספירה קודמת טעמא מאי הרי אין ראי' מיקנה"ז כדהקשה הגרעק"א זה הכריח את הלבוש ללמוד דהשו"ע לא לומד בטעם הקדמת קידוש לספירה כתה"ד דהוא פליג על התה"ד וסובר כרשב"ם בהא דעיולי יומא וא"כ ליכא

שום מעלה להקדים קידוש קודם לספירה דתרווייהו הוו עיולי יומא והטעם דמקדמי' לקידוש הוא משום תדיר וכו' ומשום דכבר קידש היום וכו' ועיי"ב.

והנה על הא דכתב בשו"ע דבמוצ"ש שהוא יו"ט סופר קודם שמכרכין על הכוס כותב ע"ז רבינו הגר"א בד"ה יש לספור דאפוקי יומא עדיף מעיולי יומא וראי' ממש"כ רשב"ם בפרק ער"פ קב: ד"ה רב א"נ וכו' ולא אמר משום עיולי יומא וכ"ש ביו"ט שני דרבנן ושבת דאוריתא. ול"נ ראי' ממ"ש בברכות שם וסברי ב"ש וכו' אלמא דחינן טעמי דב"ש משום אפוקי יומא ואפ"ה בעיולי יומא הצריך להני טעמא ואע"ג דב"ש לא ס"ל הני טעמא דב"ה:

כוונת רבינו ז"ל להוכיח מדברי הרשב"ם קב: שכותב בהא דלרב עכדי' יקנ"ה דכי מבדיל ברישא מיחזי דהוי עליה קדושת היום כמשוי הרי דהרשב"ם מוכיר רק מסברת אפוקי יומא ולא מזכיר מסברת עיולי יומא ראי' דאפוקי יומא עדיף מעיולי יומא וכותב הגר"א דאם לגבי קידוש והבדלה דיו"ט א' הכי הוא דלא מחשבי' כלל לסברא דעיולי יומא כ"ש בקידוש והבדלה דיו"ט ב' דההבדלה עיקר דהשבת הוא דאוריתא והיו"ט הוי דרבנן כ"ש שלא מחשבי' לסברא דעיולי יומא לסברא, ומוסיף הגר"א ומביא ראי' דסברא דאפוקי יומא עדיפה מסברא דעיולי יומא ממה דאיתא בברכות נב. דלכ"ש בקידוש ברכת היום קודמת לברכת היין היות וכבר קידש היום וכו' וכן דהיום גורם ליין שיכוא ואילו בהבדלה ס"ל לב"ש דמבדל קודם על היין ואח"כ על היום מחמת הסברא דאפוקי יומא עדיף הרי דסברא דאפוקי יומא עדיפה מסברא דעיולי יומא דבאפוקי יומא דחינן לטעמם של ב"ש דיום גורם וכו' ודכבר קידש היום וכו' דחינן להו מחמת הסברא דאפוקי יומא.

ואף בקידוש לא קאמרי ב"ש דהטעם דמקדמי' לקידוש הוא משום דעיולי יומא עדיף אלא קאמרי דהטעם הוא מחמת שהיום גורם וכו' ומחמת שכבר קידש היום, ומדוע לא קאמרי לטעם דעיולא יומא גרידא. דבשלמא אי הוי ס"ל דטעמם של ב"ה דמקדמי' לברכת היין מחמת תדיר וכו' ומחמת שהיין גורם לקידוש וכו' שפיר ניחא דהוצרכו ב"ש לטעמים של כבר קידש היום וכו' והיום גורם דבלא"ה לא הוי מקדמי' לקידוש אע"פ שאית ביה סברא דעיולי יומא לא הוי מקדמי' ליה דכנגד עיולי יומא איכא ב' סברות דתדיר ודיין גורם לכן צריכינן ב"ש לסברות דכבר קידש וכו' ויום גורם ולא סגי לה בטעם דעיולי יומא, אבל מאחר דב"ש אינם סוברים כלל לסברות דב"ה דתדיר ודיין גורם מוכיח הגר"א מהא דלא קאמרי ב"ש דטעם דמקדמי' לקידוש הוא משום עיולי יומא ע"כ חזינן דסברת עיולי יומא גריעא מסברא דאפוקי יומא כן היא כוונת רבינו הגר"א.

וכל דבריו הם רק משום דהבין בהא דעיולי יומא כמו שהבין רבינו הגרעק"א דהוי מעלה השייכת לקידוש אולם למה שנתבאר מהרשב"ם דף קה: דהוי ענין בכל מצוה בשעתה לכאורה אין מקום לראיות רבינו הגר"א כי בהא דרשב"ם דף קב: שפיר כותב הרשב"ם דהטעם דיקנ"ה הוא משום דעדיף לאחר את ההבדלה ולא כותב לסברא דעיולי יומא היינו משום דכשחלים קידוש והבדלה כאחת אין מעלה להקדים לקידוש מחמת סברא דעיולי יומא כי סברא זו שייכה נמי בהבדלה דהוי מצוה בשעתה לכן הרשב"ם לשיטתו לא כותה להא דעיולי יומא משום דס"ל דלא שייך כאן מעלה דעיולי יומא.

וכמו"כ ליכא ראי' מהא דברכות דף נב. כי כתב נמי שפיר הוכרחו ב"ש לנקוט בהא דקידוש להא דכבר קידש היום וכו' ולהא דהיום גורם וכו' ולא נקטו למעם דעיולי יומא היינו משום דלא שייך התם לנקוט למעם דעיולי יומא דרק אם עיולי יומא היו סברא בקידוש שייך לומר מקדמי' לברכת היום דקידוש קודם ברכת היין מחמת הסברא דעיולי יומא אולם אם סברא דעיולי יומא היו סברה בכל מצוה בשעתה א"כ לא שייך לומר דלכן מקדמי' לברכת הקידוש קודם ברכת היין דהוי עיולי יומא אין שייך לומר כן כי הרי לפ"ז בברכת היין נמי איתא לסברא דעיולי יומא דברכת היין נמי הוי מצוה בשעתה ולכן לא יכלו ב"ש לנקוט למעם דעיולי יומא אלא הוכרחו לנקוט להא דכבר קידש היום וכו' ולהא דיום גורם ליין שיכוא וכו' ועיי"ב.

ולכאורה מגוף דברי הרשב"ם בדף קב: נמי משמע דס"ל דסברא דעיולי יומא היו סברא בכל מצוה בשעתה ואינה סברה מיוחדת בקידוש מדכתב הרשב"ם שם ב' טעמים מ"ט רב סובר יקנ"ה טעם ראשון משום דס"ל דקדושת היום עדיפא מהבדלה א"נ משום אפוקי יומא ולכאורה צ"ב נהי דבטעם ב' נקט להא דאפוקי יומא ולא נקט לעיולי יומא משום דס"ל דאפוקי יומא עדיף כדכתב הגר"א אולם צ"ב מדוע בטעם א' אינו נוקט להא דעיולי יומא הרי בסברא א' לא ס"ל דאפוקי יומא עדיפא? אלא ע"כ דהא דלא נוקט למעם דעיולי יומא היינו משום דס"ל דטעם דעיולא יומא הוי משום חביבה מצוה בשעתה דהוי סברה נמי בהקדמת הבדלה ולכן לא יכול הרשב"ם לכתוב דמה"ט מקדמי' לקידוש.

אולם באמת מהא אינו מוכרח דשפיר י"ל דהרשב"ם בדף קב: סובר בהא דעיולי יומא כהבנת הגר"א והגרעק"א והא דאינו נוקט בטעם א' להא דעיולי יומא היינו משום דס"ל דליתא להאי סברא דהואיל ובפרוש א' לית ליה לסברא דאפוקי יומא [דרך בפרוש ב' ס"ל להא דאפוקי יומא] נמי אינו נוקט להא דעיולי יומא כי אפוקי יומא עדיף מעיולי יומא כדמוכח מפירושו ה' דרשב"ם הג"ל כמו שכתב הגר"א לכן בפרוש א' דלא ס"ל לסברא דאפוקי יומא כ"ש דלא ס"ל לסברא דעיולי יומא דהוי פחות סברא מאפוקי יומא אולם נהי דליכא ראי' מרשב"ם קב: דלא כהבנת רבותינו זיע"א הגר"א והגרעק"א בכ"ז מדברי הרשב"ם דף קה: לכאורה מתבאר דלא כוותיהו וא"כ גם ברשב"ם דף קב: אין ההסבר כדברי רבינו הגר"א אלא כמו שכתבנו בעניינו ולכאורה מזה שהרשב"ם נוקט ב' פרושים בהא דיקנ"ה ואינו נוקט דיש ב' סברות להא דיקנ"ה א' משום עיולי. ב' משום אפוקי והכל בחד פירוש מדאינו נוקט כן משמע דלא ס"ל לסברת עיולי יומא וע"כ היינו ע"פ דבריו בדף קה: ודלא כהבנת רבינו הגר"א.

סוף דבר שבדברי הגר"א והגרעק"א מתבאר דסברה דעיולי יומא הוי סברה ומעלה בקידוש וכן מתבאר בתה"ד סימן ס' אולם ברשב"ם פסחים ק"ה: ובלבוש לכאורה מתבאר דהוי סברה בכל מצוה בשעתה ולא הוי מעלה מיוחדת בקידוש ולפי דבריהם מתיישבים שפיר דברי השו"ע מהשגות הגרעק"א וכן ליתא להוכחות הגר"א ועיי"ב, והנה יעוין במשנ"ב סימן ע"ר סעק"ב דלהנהוגין לומר במה מדליקין אחר תפילת ערבית יש לאומרו אחר קידוש דעיולי יומא עדיף ומקדמי' ליה כך הביא מהב"ח וכתב דבמדינתנו המנהג לומר במה מדליקין קודם והביא טעם לזה בשם הפרישה יעו"ב ולמבואר בדת הרשב"ם והלבוש שפיר י"ל דליתא לסברת הב"ח היות וגם באמירת במה מדליקין איכא עיולי יומא ועיי"ב.

הרב אריה לדרמן

זמן ספירת העומר

שו"ע תפ"ט ס"ב. אם טעו וכו', והמדקדקים אינם סופרים עד צאת הכוכבים. ובמ"ב סקי"ב כתב. ר"ל, דמן הדין היה אפשר להקל ולספור משתחשך אף קודם צה"כ דבין השמשות הוא ספק לילה ואולינן לקולא בספק דרבנן וכו' עי' שעה"צ שכתב דכן מוכח בטור וב"י ועי' ט"ז וביאור הגר"א. ומשמע דלהפוסקים דספירת העומר בזה"ז דרבנן מותר גם לברך (וכן מוכח נמי ממש"כ השו"ע והמדקדקים, ואי נימא דמותר לספור אך אין יכול לברך ע"כ אסור לכתחילה לעשות כן).

והנה יל"ע דהניחא יכול לספור משום דסד"ר לקולא אך איך יברך מספק וספק ברכות להקל וכן העירו האחרונים. ואמנם ע"כ מוכח דכיון דסד"ר לקולא לא זו בלבד דמותר לו לסמוך לקולא אלא דכמו שכתב הרשב"ץ בזה"ז הרקיע דאף להסוברים דבכל תקנת חכמים איכא נמי לאו דאורי' דלא תסור מ"מ אולינן לקולא בספק דכך הורשו מאת מתקני התקנות להקל בספיקו, ולפ"ז י"ל יותר דכך היא תקנת חכמים שיוכל לקיים המצוה גם באופן המסופק ויוצא בזה בודאי ולכך יכול נמי לברך, וכדמצינן נמי בתוך דספק ידיים להקל פ"ב ידיים ובשו"ע או"ח ק"ס ס"י וז"ל מים שיש לו ספק אם נעשה בהם מלאכה או לאו וכו', או אם הם טמאים או טהורים וכו' טהור, ועי"ש במ"ב סקמ"ו דבין אם נסתפק בזה אחר הנטילה או אפי' קודם נטילה מותר ליטול בהם אם אין לו מים אחרים ועי' בפוסקים שהוא מטעמא דספיקא דרבנן לקולא (אמנם יש שביארו שהוא דין מיוחד בספק ידיים) ולא אשתמיט למ"ד דבהכ"ג יטול בלא ברכה, וע"כ כנ"ל.

ואמנם יל"ע (וכן ראיתי מאחרוני זמננו שהעירו בזה) מהך דסעיף ז' דכתב המחבר שכח ולא ברך כל הלילה יספור ביום בלא ברכה, ע"ש מ"ב סקל"ג יספור ביום, כדעת הרבה פוסקים דבדיעבד ספירת יום עולה לספירה. ושם סקל"ד. בלא ברכה, דיש לחוש לדעת הפוסקים דאין זמן ספירה אלא בלילה וכשמברך ביום הוא לבטלה. ולהאמור יל"ע אמאי לא נימא כאן דכיון דספק אם יכול לספור ביום נימא ספיקא דרבנן לקולא ויכול לספור ביום בברכה להנך פוסקים דביה"ש סופר בברכה.

ואם נבא לחלק דשאני ספירה ביום שהוא פלוגתא דרבנן דהגם דאף בספק זה אמרינן ספיקא דרבנן לקולא היינו למימרא שיוכל להקל ולסמוך על המקילים לומר דנפטור מחיובו. אך למימרא דחשיב כאלו ודאי קיים המצוה זה לא, כיון דלמתקני התקנות היה פשוט כא' מהצדדים ל"ש לומר דתקנו שיוכל לקיים בודאי בכה"ג.

אמנם ע"כ אינו כן כדחזינו דגם בספק פלוגתא דרבוותא יכול לברך במצוה דרבנן וכדראיתי מביאים ממש"כ במ"ב ס' תפ"ו דיוכל לצאת באכילת מרור בשיעור הקטן בזה"ז דאכילת מרור דרבנן.

וכן יש להוכיח ממש"כ בביאור הלכה ס' רע"א לענין שיעור רביעית דרק בקידוש הלילה דעיקרו הוא דאורייתא יש לחוש להשיעור הגדול, ועי' כמו"כ במ"ב הנ"ל ק"ס סקמ"ז לענין ספק ידיים שכתב וז"ל,

וספק במחלוקת הפוסקים הרי הוא כשאר ספק דכיון שלא הכרענו בה הרי הוא ספק במילתא דרבנן ונקטינן להקל. וכהנה רבות. עוד יש להעיר ממש"כ מג"א הל' לולב סי' תרנ"ב סק"א. דאם לא נודמן לו לולב עד בין השמשות דכתב הב"י בשם הר"ן דכיום ראשון יש לו ליטול דספק דא' לחומרא ובשאר ימים פטור וכתב המג"א, ומ"מ נראה לי דיטלנו ביה"ש בלא ברכה. והנה אע"ג דכתב ליטלו מ"מ אין מברך עליו אף דהויא ספק בין השמשות. אמנם ע"כ משם ל"ק דמעיקר הדין נוקט כהר"ן דא"צ ליטול עי' מחצה"ש.

והנה, בפשוטו הדברים חלוקים ביסודם ולא קשה ולא מידי. דכד איירינן בביה"ש דתחילת היום שעדיין חיוב של היום הבא עומד לפניו בזה י"ל ספיקא דרבנן להקל לא רק באופן קיום המצוה אלא גם בזמן הראוי לקיים המצוה. אבל כגון בין השמשות לענין לולב ביום הב' ע"כ י"ל ספיקא דרבנן לקולא ולמירא דתו אינו מחויב. ומעתה הגם דכתב המחבר לספור ביום, ולא כתב דפטור מספיקא, הנה עי' פמ"ג תפ"ט בא"א סק"ו שכתב, ול"א ספיקא לקולא, י"ל, התם פלוגתא ומסתבר כמ"ד דסופר ביום, וברכה מחמירין שלא לברך ומשא"כ כאן וכו'. והנה, הא דמחמירין לא לברך הוא משום דחיישינן להפוסקים שכבר הפסיד המצוה והרי הוא פטור, ול"ש להקל לומר דעדיין הוא מחויב, ולכך יספור בלא ברכה, ופשוט.

ואמנם עי' מה שהביאו במ"ב דרשו בשם המנח"י להקשות מדברי הביה"ל סי' רס"א ד"ה עירובי חצרות. דהביא מהמג"א דאפשר לברך על עירובי חצירות בה"ש והק' שם הביה"ל מ"ש מכ"ד דאמרינן ספק ברכות להקל עי"ש מה שתי' בעירוב חצירות דקיל עשאוהו כיום ודאי. וזה לכא' סותר להאמור כאן דבה"ש סופר בברכה. וזה לא נתיישב בדברינו.

הרב חיים שולביץ

פירת העומר וברכתה בספקות

תוס' במנחות (סו.) כתבו, דבספק חשיכה יכול לברך ואין צריך להמתין עד שיהא ודאי לילה, כיון שהוא ספיקא דרבנן, ותמה הר"ן (על הרי"ף שלהי פסחים) שהרי לכתחילה אסור לאדם להכניס עצמו לספק, ובשפת אמת (מנחות שם) הוסיף לתמוה, שדברי התוס' אינם מובנים, דמ"מ הוי ספק ברכה לבטלה, דילמא יום הוא ולא קיים אפילו מצוה דרבנן, כדאמרינן (סוכה מז:) בשמיני ספק שביעי מיתב יתבינן ברוכי לא מברכינן, והובא במ"ב (תפמ, יד).

ובחיי אדם (כלל ה הערה א) כתב דהא דלא מברכינן מספק, הוא רק פטור, והיינו שלא חל חיוב ברכה כשעושה מספק, אך רשאי להחמיר ולברך, ואין בזה איסור של ברכה לבטלה מספק, כיון שמספק עליו לקיים את המצוה. ולכא' הנידון הוא, אם קיום המצוה והברכה מספק נחשבת כחומרא או כקולא, והיינו, אם הקיום הוא כדי להחמיר ולצאת את צד הספק שחייב בה, ועל ספק לא מברכים, או שמא קולא היא שהקלו חכמים שיכול לצאת ידי חובתו, אף שמעיקר הדין פטור לגמרי מחמת הצד שאינו מקיים, וכיון שנתנו לו מקום קיום, מאותו קולא יכול גם לברך.

והנה המג"א (תקפה סק"ג) כתב שהמסופק ביום שני דר"ה אם שמע קול שופר, אינו חייב לשמוע, כי הוא ספק דרבנן, ואילו לגבי נטילת לולב (תרנ"ב סק"א) כתב שאם בחול המועד הגיע בין השמשות ועוד לא נטל לולב, אף שחיובו רק מדרבנן, חייב ליטול מספק, כי כבר הוחזק חיובו, ואף שגם בתקיעת שופר הוחזק חיובו, הרי שם הנידון אם שמע או לא, וכיון שהוא ספק דרבנן, הולכים לקולא ותולים שכבר שמע, [והוא הדין בספק אם נטל לולב או אם ספר פירת העומר], ומה שכתב בהל' לולב שמספק חייב ליטול הוא באופן שודאי עוד לא קיים את המצוה, והנידון הוא אם כבר חלף זמנה ואינו יכול לקיימה, ובספק דרבנן אין הולכים לחומרא לומר שביטל את המצוה, אלא הקלו עליו שיטול את הלולב בבין השמשות. הרי שבמקום ספק אם עדיין יכול לקיים מצוותו, קולא היא לתת לו יכולת לקייה.

והנה מצינו בשו"ת הרשב"א (שכ, הביאו הכס"מ ק"ש פ"ב הי"ג) שהקשה סתירה בדברי הרמב"ם שם, שכתב לגבי ספק קרא ק"ש, שקורא ומברך לפנייה ולאחרייה, ולכא' סתר משנתו שכתב לגבי טומטום ואנדרוגינוס שאין מברכים לישב בסוכה מחמת הספק שמא דינם כאשה, [ולשיטתו נשים אין מברכות ברכת המצות].

ובכנסת הגדולה (סי' רז) כתב ליישב, שבטומטום ואנדרוגינוס הספק הוא אי הווי בר חיובא, ולכן אינו מברך, אך בספק אם קרא ק"ש הרי הוא ודאי בר חיובא, והספק הוא אם קיים, ולכן מברך. והביאו הגר"א (תפמ ו) ליישב את שיטת הטור שאם פתח בברכה ודעתו לומר ד' ימים, ואמר ה', ימים, שהוא

ספיקא דדינא (ברכות יב.) וחוזר ומברך מספק, והיינו משום שודאי חייב, והספק אם קיים. ולכא' זה הוא גם טעם התוס' שיכול לברך על הספירה בין השמשות.

ומעם החילוק הוא, לפי שספק בעצם החיוב אינו מחייב בברכה, אך אם כבר חלה עליו חזקת חיוב, והנידון אם קיים, הרי חזקתו מחייבת גם בברכה. ואף שלגבי עצם חיובו במצוה החילוק הוא להיפך, שבספק אם קיים, אזלינן לקולא ואינו חייב לקיים, כי תלינן שכבר קיים, ואילו בספק אם עתה הוא זמן החיוב, כמבואר לגבי מי שהודמן לו לולב בביה"ש בסוף היום, שחייב לקיים מצוותו אז, כי חזקתו שעדיין חייב, מכל מקום לגבי ברכה, בספק קיום מברך מצד חזקת חיובו, ואילו בספק חיוב כתב המ"ב (סו סק"א) שהנוטל לולב בסוף היום לא יברך מספק, הרי שחזקת החיוב שעומד בה אינה מחייבתו בברכה, ואמנם נקודת חילוק זו מעונה טעם.

וכבר נודע יסוד הבית הלוי, במכתבו לבעל התכלת, שאין חיוב לקיים מספק אלא כאשר בקיום זה ודאי יצא מן הספק, וא"כ יש לומר שבספק אם קרא ק"ש, חייב לקרא, כיון שעתה ודאי מקיים, ויוצא מספקו, אבל בספק חיוב, כגון נטילת לולב בסוף היום, לא יתחייב בו, אך המ"ב נקט שגם בספק חיוב צריך לקיים משום שעצם החיוב נשאר בחזקתו, וחייב לקיים מספק, אך כיון שאינו יוצא מן הספק לא יברך [והיינו, שלדעת המ"ב המקיים מספק דינו כמומטום, שאף שכאשר מקיים אינו יוצא מספקו, ודאי צריך מספק לישב בסוכה, כי זה כל חיובו, אלא שאינו מברך, ואילו לבה"ל הטומטום יוצא כל חיובו, ואילו המסופק אינו יוצא אלא אם יקיים בודאי, ודוק].

מעתה יש לדון לגבי ספירת העומר בין השמשות, שהתוס' כתבו להקל בביה"ש שלפני היום, ובו הוא ספק חיוב, אך לא התברר אם סברתם שייכת גם בספק קיום, דהיינו באופן ששכח עד סוף היום, אם יכול לברך בביה"ש בסופו, מדין ספק דרבנן לקולא, ולהמבואר לכא' הקולא רק לגבי עצם קיום מצוות הספירה, שהקלו ונתנו לו לקיים אף שאינו יוצא מידי ספקו, אך לגבי הברכה לכא' לא יוכל לברך, שהרי אינו יוצא מן הספק, וכסברת המ"ב.

אולם כל זאת הוא רק אם הקולא היא שמקיים על צד הספק, והיינו שהקיום הוא כדי להחמיר ולצאת את צד הספק שחייב בה, אך אם הקולא היא בעצם הספק, והיינו שחכמים נתנו אפשרות לצאת ידי חובתו אף בספק, הרי אין זו ספירה מספק, אלא שצד הקולא היא שעתה נחשב לילה, ויכול לספור בין לפני ובין בסוף היום, וגם יכול לברך, כי שוב אינו עומד בספק, ומקיים חיובו בתורת ודאי.

אולם יש לבא בנידון זה בדרך אחרת, והוא טעם מיוחד לברכה על ספירת העומר מספק, כי הנה איבעיא לן בבי מדרשא, אם נזכה ויבנה בית המקדש במהרה, עוד בימי הספירה, אם אז תתקיים הספירה מדאורייתא, או כיון שתחילתה היתה מדרבנן, שוב אין לחלקה קיום מה"ת [וכעין חקירת המנ"ח (שו) בקטן שהגדיל בימי הספירה, ולכא' תלוי במחלוקת בה"ג ותוס'].]

וכדי לפשוט נידון זה יש להקדים הערה העולה לפום ריהטא, לגבי מי שלא ספר יום אחד, שממשיך לספור בלא ברכה, למה לא יפטר לגמרי מספירה משום ספק דרבנן לקולא, דהא לבה"ג שכל הספירה

מצוה אחת נמצא ששוב אינו מקיים את הספירה [ולמבואר לעיל, זו גופא הקולא, שנתנו לו יכולת לקיים אף שהוא ספקא דדינא].

ויסוד הדבר יעמוד על דברי הנודע ביהודה (או"ח כז), לגבי אונן שזמן קבורתו נמשכת יום שלם, שהכריע שיספור אותו יום בלא ברכה, ושאר הימים בברכה, ולכאורה תמוה, הלא אונן פטור מכל המצוות, ואיך תועיל ספירתו באותו יום להמשיך הספירה. [ואפשר לומר, כמו שציידו הראשונים שהשוכח לספור יאמר למחרת 'אתמול היה כך וכך', וכנודע, שאף שבספירתו לא מקיים מצוה, הרי 'היום ספור', ואכמ"ל].

והנה תוס' ברכות (יז: ד"ה ואינו מברך) כתבו שלדעת רש"י אונן רשאי להחמיר על עצמו ולקיים מצוות, והיינו כי לדעתו הפטור הוא מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, ואף שלא חל עליו חיוב, יכול לקיים מצוה, אך תוס' סברו שאם רצה לברך אין שומעין לו, דגוה"כ היא 'מים שאתה עוסק בחיים', והיינו שחל איסור לאונן לקרות ק"ש משום כבוד הבריות. ונראה שבספירת העומר לכו"ע יוכל לספור, כי לדעת הבה"ג שכל המ"ט יום הם מצוה אחת, אין הכוונה שחלות החיוב נמשכת וחלה בכל הימים, כי אם שחיוב כל הימים חל עליו מתחילה, אלא שזמן קיומו נמשך כל הימים, ובכל יום הוא פורע חלק מחיובו, וא"כ לדעת רש"י שבעלמא לא חלים על אונן חיובי המצוות, הרי במצוה זו שחיובה חל קודם, וזמן קיומה נמשך, יתכן שתתקיים על ידו. ואילו לתוס' שאונן אינו פטור, אלא הוא מנוע מקיום בפועל, יש לומר דהיינו דוקא במצוות שהוא מחויב בהם מצד הזמן, אך בספירת העומר המנין אינו קיום מצוות היום, אלא הוא ממצוות הקובעים את היום, ואף אם אונן אינו יכול לקיים את המצווה, הרי קבע את היום, והמנין נמשך [ונכון העיר בזה ידידי הג"ר משה אריה קופמן, דנפ"מ לאונן ביום א' דספירת העומר, שאם כל החיוב חל ביום זה, נמצא שנפטר מכל הימים, אף ללא חסרון בספירה].

מעתה הרי אין לפטור את המשך הספירה מצד ספק דרבנן לקולא, כי הקולא שייכת רק למנוע חלות חיוב חדש, ואילו היתה חלות החיוב נמשכת כל הימים, הרי כשלא ספר היה פטור למחר מצד הספק אם חייב לספור, אולם למבואר שחיוב כל הימים חל עליו מתחילה, אלא שזמן קיומו נמשך כל הימים, הרי אחר חלות החיוב אינו יכול שוב להפטר, אף אם חיסר חלק מפרטי המצוה ואינו יכול להשלימה, אלא שלדעת הבה"ג נמצא שאין בידו לקיים את המצוה כראוי, ואף שיש ספק שמא הלכה כדעת הבה"ג, הרי הספק הוא רק אם מקיים חיובו, וספק כגון דא אינו פוטר מחיובו הראשון. [והעירוני, שלפ"ז השוכח יום אחד יוכל להוציא את חברו, כי הרי חיובו לא פקע, אלא שאינו יכול לקיים מצוותו, אך בר חיובא הוא לפטור אחרים, וכבר נגע בזה הפרי חדש (תפח ח), ע"ש. ויש להעיר לגבי הברכה, שלכא' חיוב הברכה הוא חיוב נפרד מעצם המצוה, ובכל גווני יכול אדם לברך על מצות חברו מדין ערבות, אף שאינו חייב בעצם המצוה].

ולפ"ז מה שאינו מברך באופן ששכח יום אחד, הוא כמבואר לעיל שאין ברכה על קיום שאינו יוצא בו מירי הספק, אולם היינו רק כשהספק בעצם המשך החיוב, אך כשבא לספור בין השמשות, בין לפני ובין בסוף היום, יכול לברך, כיון שאין זה חיוב שחל מצד אותו יום, אלא שעתה בא לפרוע חיובו

הראשון, ואף אם מצד חזקת חיוב אינו יכול לברך, הרי כאשר בא לפטור את עצמו, ודאי הוי הספק לקולא, ובספירתו יוצא ממנו, ויכול לברך.

נמצא, שאף אם נזכה ויבנה בית המקדש בימי הספירה, לא תתקיים הספירה מדאורייתא, כיון שחיוב כל הספירה נקבע בתחילתה, ואחר שהחלה בחיוב דרבנן לא יתכן שיהיה לחלק ממנה קיום מה"ת [אמנם בר מן דין, פשוט הוא שכל נידון המנ"ח שייך רק בקמן שהוא יחיד, אך על ספירת הציבור אין מקום לדון בזה אלא לדעת הרמב"ם שהספירה בזה"ז דאורייתא, אך כבר כתב הר"ן שלדעת רוב הפוסקים הספירה היא 'מיום הביאכם את עומר התנופה', והשתא לא בא].

הרב ברוך ויג

זמן קצירת העומר

מנחות ס"ה, מתני', כיצד היו עושין שלוחי בית דין היו יוצאים מערב יום טוב ועושין אותן כריכות במחובר לקרקע כדי שיהא נוח לקצור. כל העיירות הסמוכות לשם מתכנסות לשם כדי שיהא נקצר בעסק גדול, כיון שהחשיכה אמר להן בא השמש אומר הין בא השמש אומר הין וכו' שלש פעמים על כל דבר ודבר והן אומרים לו הין הין הין וכל כך למה מפני הבייתוסים שהיו אומרים אין קצירת העומר במוצאי יום טוב, ע"כ.

והנה מחלוקת הבייתוסים עם חכמי ישראל מתי זמן הקרבת העומר וכמו שפרשו בגמ' שהבייתוסים פרשו הפסוק ממחרת השבת על שבת בראשית ודלא כפירוש חז"ל שהכוונה על יום טוב ראשון של פסח, וא"כ צ"ב למה עשו עסק גדול להוציא מדעת הבייתוסים בקצירת העומר שהיו צריכים לעשות את זה בהקרבת העומר שעל זה נחלקו מתי זמן ההקרבה. עוד צ"ב כשחל יום טוב ראשון של פסח בשבת שזמן הקרבת העומר הוא ביום ראשון וזמן הקצירה הוא במוצאי שבת למה היו קוצרים בעסק גדול שהרי בשנה זו אין חילוק בין חכמי ישראל ובין הבייתוסים, וביותר קשה שהבייתוסים יאמרו שזה ראיה לדבריהם שהמצוה היא ממחרת שבת בראשית ולכן עושים עסק גדול.

במשנה ס"ג, רבי חנינא אומר בשבת היה נקצר ביחיד ובמגל אחד ובקופה אחת ובחול בשלשה בשלש קופות ובשלש מגלות וחכמים אומרים אחד שבת ואחד חול בשלשה בשלש קופות ובשלש מגלות, ע"כ. ואמרו בגמ' עד כאן לא קאמר רבי ישמעאל הכא {שבשבת מפשים עד החזה} אלא דליכא פרסומי מלתא אבל התם {שקוצר בשלשה ובשלש קופות ובשלש מגלות} דאיכא פרסומי מלתא אימא כרבנן סבירא ליה. ופרש"י: "ועבדינן בשלשה לפרסם הדבר שקצירת העומר במוצאי ט"ו בניסן מפני הבייתוסים שאומרים אין העומר בא אלא באחד בשבת."

כתב הרמב"ם בפירוש המשנה: "ומה שחייב הכתוב שיקצרו אותו בג' כדי שייגמר מעשהו במהרה כמו שיבאר אח"כ. והדברים צ"ב שבגמ' אמרו משום פרסומי מלתא ומשמע כפרש"י להוציא מלבן של הבייתוסין, והיכן נתבאר שהטעם הוא כדי שייגמר מעשהו במהרה.

והנה איתא במשנה "כיצד היו עושים שלוחי ב"ד יוצאים מערב יו"ט ועושין אותן כריכות במחובר כדי שיהא נוח לקצור" וצ"ב מה הענין לעשות שיהא נוח לקצור. עוד צ"ב דבפ"ז מתמידין ומוספין ה"ז כתב הרמב"ם: "וקוצרין מפני הנמיעות שלא יפסדו וקוצרין לפנות מקום לבית האבל או לבית המדרש שנא' קצירכם ולא קציר מצוה. ואע"פ שמותר לקצור לא יעשה אותן כריכות כדרך הקוצרים אלא ינחם צבתים." הרי שעשיית כריכות הוי מדרך הקוצרין ולכן אף באופן שיש היתר לקצור מפני בית האבל או בית המדרש או מפני הפסד הנמיעות לא הותר רק החלק הנצרך דהיינו עצם הקצירה ולא הכריכות

שאין בהם צורך לבית האבל ולבית המדרש ולהפסד הנמיעות, והדבר צ"ב שבמשנה אמרו שהכריכות נעשו כדי שיהא נוח לקצור והרמב"ם כתב שזה חלק מהקצירה.

ובעיקר דברי הרמב"ם הקשה הגרי"ז מה שייד כאן לומר כדרך הקוצרים, דבמקום שהיו איסור מלאכה שייד לומר כיון שהיו כדרך הקוצרים הרי זה בכלל המלאכה ואסור אבל כאן שזה איסור על מעשה הקצירה לא שייד לאסור דבר שאינו קצירה ורק הוי מדרך הקוצרים, ודברי הרמב"ם צ"ב.

ובמשנה ס"ז, ב: "בא לו לעשרון נתן עליו שמנו ולבנותו." וכתב הרמב"ם בפירוש המשנה: "זה שאמר ונתן עליו שמנו ולבנותו לא יהא אלא ביום ר"ל ביום ט"ז בניסן." היינו שאע"פ שאת הקצירה ושאר העבודות עשו בלילה את היציקה והבלילה ונתינת הלבונה צריך לעשות ביום, אך צ"ב למה הוצרך להדגיש בדבריו ביום ט"ז בניסן שפשימא שהיו יום ט"ז בניסן שקודם לכן אין כאן עומר, וההקרה היא בט"ז ניסן א"כ פשוט שהיציקה ונתינת הלבונה הוי ביום ט"ז ולמה הוצרך להזכיר זאת בפירוש. וכך כתב גם בפ"ז מתמידין ומוספין ה"ב: "ובוללין אותו בלוג שמן ביום ששה עשר בניסן." ודבר זה צ"ב.

ולהלן ע"ב, א הק' על מה שאמרו במשנה נקצר ביום כשר מהא דתנן במגילה דבר שמצוותו ביום כשר כל היום דבר שמצוותו בלילה כשר כל הלילה, ודיקו מזה דכמו שמצוותו ביום אינו כשר בלילה כך מצוותו בלילה אינו כשר ביום וא"כ למה נקצר ביום כשר. וכתבו התוס': "אף דלילה ביום לא, ע"כ ביום שלמחרת קאמר דאי ביום שלפניו הרי הקטר חלבים ואברים שכשרים ביום שחיטתן, ותימה א"כ מאי קשה לימא מתני' נקצר ביום כשר היינו ביום שלפניו כהקטרת חלבים, וכו'." הרי שמכרו התוס' שאפשר להעמיד נקצר ביום כשר היינו בנקצר ביום ט"ז, {יעו"ש מה שתיירצו}, ודברי התוס' צ"ב מה הדמיון בין קצירת העומר להקטר חלבים ואברים דהקטר חלבים ואברים זמנם הוא יום שלפניו ורק שאפשר להקטירם גם בלילה אבל קצירת העומר מצוותה ביום ט"ז ורק שעושים אותה בלילה שלפניו ואיך נכשיר את הקצירה ביום שלפניו ביום ט"ז.

והנראה בזה שיש חילוק מהותי בין פירוש חכמים שממחרת השבת היינו ממחרת יום טוב ראשון של פסח לפירוש הבייתוסים שהכוונה על שבת בראשית, שלפירוש הבייתוסים שהיו שבת בראשית אין יום השבוע גורם דינים אלא הוי סימן בעלמא שיעשה למחרת השבת, אבל לפירוש חכמים שקאי על זמן מסויים, יום טוב של פסח, הכוונה שהיו"ט מחייב לקצור בלילה, דהמחייב זה היו"ט ורק הזמן הוא בלילה, ולכן השוו התוס' דין קצירת העומר להקטר חלבים ואברים שבשניהם הזמן הוא יום שלפניהם ורק העשייה היא בלילה ולכן אפשר להעמיד מה שאמרו נקצר ביום היינו ביום ט"ז שזה זמנו. וכן משמע ממה שהיו קוצרים משקיעת החמה כמשמעות המשנה "בא השמש" ואם היה דינו ליקצר ביום ט"ז היו צריכים לקצור לאחר צאת הכוכבים.

ועפ"י מבואר למה הוצרך הרמב"ם להדגיש בפירושו למשנה ובהלכה שהיציקה נעשית ביום ט"ז בניסן, שכוונתו לומר שדוקא הקצירה מצוותה ביום ט"ז ורק שנעשית בלילה אבל מהיציקה ואילך שזה מדיני ההקרה דינה ביום ט"ז.

ולפי"ז מבואר מה הענין למהר את הקצירה להראות שזה שייך ליו"ט של פסח שזה המחייב של הקצירה וזהו זמן הקצירה יום ט"ו רק שזמנה בלילה, ומשום כך שלוחי ב"ד היו עושים כריכות מערב יו"ט כדי שיהיה נוח לקצור, היינו שהקצירה תושלם מהר קרוב יותר ליום טוב של פסח, להראות שזה קצירה של יום ט"ו, וסבר הרמב"ם שזה גם הטעם לשלשה קוצרים למהר הקצירה קרוב יותר ליו"ט שיהא מוכח שיו"ט הוא זמן הקצירה ורק שנעשית בלילה, וסבר הרמב"ם שזה הכוונה לפרסומי מלתא לפרסם שהזמן הוא בט"ו ורק שנעשית בלילה, דלא כהבייתוסים שזמן הקצירה הוא בט"ז ואין ענין למהר הקצירה דכל הלילה הוא ט"ז.

ומבואר היטב למה עשו עסק גדול דוקא בקצירת העומר ולמה גם כשחל יום ראשון של פסח בשבת עשו עסק גדול בקצירת העומר, דברין קצירת העומר חלוקים חכמים מהבייתוסים שלחכמים הקצירה זה מדין היו"ט וזמנה הוא ביום ט"ו ורק שנעשה בלילה אבל לבייתוסים שהכוונה לשבת בראשית והיו סימן בעלמא ואין הקצירה שייכת ליום השבת זמן הקצירה הוא ביום ט"ז ואין שום צורך למהר הקצירה דכל הלילה הוא יום ט"ז.

והנה האיסור לקצור קודם לעומר נלמד מהפסוק "ראשית קצירכם" ומכיון שקצירת העומר נעשית באופן של עשיית כריכות כדי שתושלם הקצירה במהרה וקרוב ליו"ט, א"כ נכלל בקצירת העומר גם עשיית הכריכות ועל הכל נאמר "ראשית קצירכם" והאיסור לקצור קודם לעומר כלול בו כל מה שנכלל בקצירה של העומר וממילא גם עשיית כריכות אסורה קודם לעומר, ולכן בקוצר מפני הנמיעות או מפני בית האבל או מפני בית המדרש כיון שכל ההיתר מפני שזה צורך מצוה או מפני ההפסד אין זה היתר רק על עצם הקצירה אבל עשיית הכריכות שאינם לצורך המצוה נשאר באיסורו, וכוונת הרמב"ם "לא יעשה אותם כריכות כדרך הקוצרין אלא יניחם צבתים" הכוונה כדרך הקוצרים את העומר.

הרב יהושע הלר

קבלת התורה מאונס ומרצון

שבת פת. 'ויתצבו בתחתית ההר' מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית ואמר להם אם אתם מקבלים את התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם. א"ר אחא בר יעקב מכאן מודעא רבה לאורייתא. [ופרש"י, מודעא רבה, שאם יזמינם לדון למה לא קיימתם מה שקבלתם עליכם יש להם תשובה שקבלוה מאונס]. אמר רבא אעפ"כ הדר קבלוה בימי אחשורוש דכתיב 'קימו וקבלו היהודים' קיימו מה שקבלו כבר.

והקשו התוס' ותוס' הרא"ש שם דבנדרים כה. איתא שכרת משה עם ישראל ברית והשביעם על כך. ובסוטה לו: מבואר שקבלו את התורה כולה בהר גריזים ובהר עיבל. ותירץ ר"ת דהתם נמי ע"י הדבור ובעל כרחם אבל בימי אחשורוש קבלוה מאהבת הנס בלב שלם מדעתם. והקשה הרמב"ן דמה מהני קבלה שבימי אחשורוש למפרע לגבי מה שנענשו קודם לכן על מה שלא קימו את התורה. ואם נאמר שנענשו משום שעברו על גזירת מלך, א"כ מה מהני האי מודעא שיאמרו שקבלו את התורה מאונס.

ותירץ הרמב"ן דמתחילה אע"פ שהיה להם מודעא מ"מ לא נתן להם את הארץ אלא כדי שיקיימו את התורה. והם מתחילה לא עיכבו בדבר כלום ולא אמרו במודעא כלום אלא ברצון נפשם מעצמם אמרו 'כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע'. לפיכך כשעברו על התורה עמד והגלם מן הארץ ומשגלו מסרו מודעא על הדבר. [והיינו דמתחילה קבלו מרצון משום נתינת הארץ ומשגלו וכבר לא ניתנה להם הארץ התבטלה קבלתם מרצון שהיתה מחמת קבלת הארץ ונותנה רק קבלתם מאונס במעמד הר סיני]. וכשבאו לארץ בביאה שניה בימי עזרא עמדו מעצמם וקבלוה ברצון שלא יטענו עוד שום תרעומות, והיינו בימי אחשורוש שהוציאם ממות לחיים והיה זה חביב עליהם מנאולה של מצרים.

ונראה לדקדק מדברי רש"י דבא ליישב קושיות הרמב"ן דכתב וז"ל, מודעא רבה, שאם יזמינם לדון למה לא קיימתם מה שקבלתם עליכם, יש להם תשובה שקבלוה מאונס, עכ"ל. והיינו דהאי תשובה שקיבלוה מאונס הוא כלפי אם יזמינם לדון. ונראה לבאר דהאי יזמינם לדון הוא לעתיד לבוא ואינו בעולם הזה. דבעולם הזה שפיר נענשו גם על מה שקיבלו באונס משום שעברו על גזירת מלך. [ועיין גמ' שבת לא. אמר רבא בשעה שמכניסים אדם לדון אומרים לו נשאת ונתת באמונה וכו'. ובגמ' קדושין מ: ובסנהדרין ז. איתא, דאמר רב המנונא אין תחילת דינו של אדם אלא על דברי תורה. וברש"י קדושין שם פירש, תחלת דינו, ליום הדין. וברש"י סנהדרין שם פירש, תחילת דינו, לעתיד לבא].

ויש לבאר עוד דהנה כתב רש"י וז"ל, שאם יזמינם לדון למה לא קיימתם מה שקבלתם עליכם עכ"ל. והיינו דהוא טענה מיוחדת מדוע לא קיימו את מה שקבלו. דאמנם מחמת מה שעברו על גזירת מלך שפיר נענשו כבר, אולם עכ"פ יש להזמינם לדון על מה שלא קיימו מה שקבלו דעל האדם לקיים מה שהתחייב וקיבל על עצמו. ועל זה שפיר יש להם תשובה שקיבלו מאונס דמשו"ה לא הוי התחייבות. אולם עכ"פ אכתי נענשים על מה שאין מקיימים גזירת מלך ואפילו שקבלתם היתה באונס.

הרב שמואל חיים הלוי לפאיר

האם מותר להכשיל בן נח בסיפור לשה"ר על

נכרי אחד

מנהל מוסד ידע שאחד מהעובדים הנכרים זילזל בו, וקרא לא' מהעובדים הנכרים האחרים ודרש שיספר לו מי הוא. ויש לדון האם מותר למנהל לעשות כן וכדלהלן.

(א) קיימא לן דאסור להכשיל נכרי בשבע מצוות בני נח, וכדאחז"ל שהמושיט אבר מן החי לב"נ עובר בלפני עור [ועי' בס' החינוך מצוה רל"ב ובמג"ח שם, וביסוד שייסד הרב מפונבז' זצ"ל מחמת כן בעומק גדרי לפנ"ע, ואכמ"ל]. ומעתה יש לדון האם אסור לבן נח לספר לשה"ר על חבירו, ועכ"פ באופן שגורם לו נזק עי"ז.

והנה ידועים דברי האחרונים שחיפשו מקור שאסור להזיק (עיין קהל"י ב"ק סי' א' וקונטרסי השיעורים עמ"ס ב"ק), ובפי' רבינו זונה עמ"ס אבות (פ"א מ"א) כתב שהוא נלמד מהאיסור לגזול. ולפי"ד נראה שגם לב"נ אסור להזיק. ולכאור' נראה פשוט שאיסור זה כולל גם מזיק בגרמא שאעפ"י שפמור בדיני אדם מ"מ מדחייב בדיני שמים מוכח שבכלל מזיק הוא.

ומעתה כיון שיסד רבינו הח"ח בריש כלל ט' מהל' רכילות בבמ"ח שהגורם ע"י סיפור לשה"ר שיפמרו אדם ממשרתו או זיקוקו, הריהו נחשב כמזיק בגרמא, לכאורה גם ב"נ העושה כן יחשב כמזיק, ונמצא שעובר איסור גמור. ולפי"ז לכאורה עבר המנהל בלאו דלפנ"ע.

(ב) ויש לדון עוד עפ"י חידושו של רב ניסים גאון (המודפס בראש מסכת ברכות) וז"ל "...ונאמר כי כל המצוות שהן תלוין בסברא ובאובנתא דלבא כבר הכל מתחייבים בהן מן היום אשר ברא א-לוקים אדם על הארץ, עליו ועל זרעו אחריו לדורי דורים וכו', " וכיון שאיסור לשה"ר (עכ"פ באופן שגורם נזק ע"י דיבורו) מצוה שכלית היא, יש לומר שגם ב"נ מצווה בה. (וצ"ע בזה להלכה, אשמח מאוד לשמוע ממה שיש באמתחת הלומדים בזה).

(ג) ויש להוסיף שמטעם נוסף יתכן שנכרי מצווה שלא להזיק אפילו בגרמא, שהלא מצות דינים כלול בז' מצות ב"נ, ולשיטת הרמב"ן בפרשת וישלח היינו "דיני גניבה ואונאה ועושק ושכר שכיר ודיני השומרים ואונס ומפתה, ואבות ונוזקין וחובל בחבירו וכו' וכיוצא בו, כענין הדינים שנצטוו ישראל, ונהרג עליהן אם גנב וכו' או שהדליק גדישו וכו' וכיוצא בהו וכו'", עכ"ל. ומבואר מלשונו שכלול בדינים תרתי, הא' "דיני" הממונות, כלומר שחייב לשלם, והב' איסור להזיק (ועיין קהל"י ריש ב"ק). וכדדייק באבי עזרי פ"ט מהל' מלכים הי"ד.

ומעתה כיון שהזכיר "אבות נזיקין" בהדיהו, לכא' כולל בכך גם כריית בור, ובור ביסודו הוא מזיק בגרמא. ובעצם כל נזקי ממונו הוו כגרמא כלפי האיסור אם ננקוט דיסוד חיובם מחמת שהסיר שמירה המחוייבת, ודו"ק. ולפי"ז נכרי המזיק בגרמא הרי הוא עובר במצות דינים, ויהא מצווה על כך.

אמנם הסתפקתי, דיש מקום לדיוק דלענין חיוב מיתה הרמב"ן צמצם הרשימה שהביא קודם ולא נקט אלא גווני דמזיק בידים, ואולי כוונתו לומר להיפך, דאף דמצוות דינים מחייבין אותו בתשלומים גם בכל נזקי ממון, אולם האיסור המחייבו מיתה על עצם הנזק אינו אלא במזיק בידים, וצ"ת.

ד) עד כאן נקטנו דב"נ מצווה שלא להזיק, וא"כ גם מזיק ע"י לשא"ר י"ל דהוי בכלל זה, ונפ"מ שאסור להכשילו בכך.

אולם ברמב"ם לכאורה מוכח לא כן, שהנה בפ"י מהל' מלכים ה"ו כתב שנכרי שחבל בישראל אינו נהרג בב"ד, ועיי"ש בנו"כ. ואי נימא דנזק בכלל גזל, אמאי אינו נהרג.

ולכאורה סבירא ליה דגזל גזל (שעליו ב"נ נהרג) היינו במה שלוקח לעצמו את ממון חברו, ואילו בחבלה נזק, על אף שחבירו הפסיד, מ"מ אין כאן תורת גזל. [ועיין קידושין י"ג ע"ב תוד"ה מלוא הכתובה בתורה. ועיין לח"מ פ"ה מחובל ה"ט בביאור החילוק בין תשובתו של המזיק לבין תשובתו של הגזלן].

ה) והנה בהרצותי הדברים בפני ידי"נ הרה"ג ר' אשר מילר שליט"א, רצה לדחות ולומר דלעולם מזיק ממון יהא בתורת גזל לעניין ז' המצוות, ואיסור גזל בב"נ הוא מצד הפסדו של חברו, ושאיני חבלה דלית בה תורת "הפסד ממון", ובנה סברתו על יסוד דברי הגר"ח בהלכות טוען ונטען, דתשלומי חבלה אינם כהשלמת הפסדו של הנחבל, ולפי"ז דוקא בחובל כתב הרמב"ם שאינו נהרג.

איברא, יש לדון בזה טובא. שהנה בחידושי הר"ן סנהדרין נ"ח ע"ב צידד בתחילה שנכרי החובל ואפילו בנכרי אחר הריהו נהרג כדין גזלן "דמה לי חבל בגופיה, מה לי חבל בממוניה" [ולפי"ז מפורש שגם אם הזיק יהא חייב מיתה, דזהו לשון "חבל בממוניה"], אולם שוב חזר בו וכתב שרק אם חבל בישראל חייב מיתה, [כלומר, והוי חיוב מצד עצמו ולא מדיני גזל], והוכיח כן דאל"ה אמאי הוצרכנו למנות בהדי ז' מצוותיו שפיכות דמים, תיפו"ל מדין גזל, עכ"ד [ועיי"ש היטב במש"כ עוד].

והנה אי נימא דהסברא לחלק בין חובל לבין גזל הוא כדהציע ידי"נ הנ"ל, דבחובל לא חשיב כ"הפסד ממון", זה אתי שפיר בחובל, אבל בהורג את חברו נראה דבדואי נחשב גם כגזלן ומפסידו ממונו, דמה לי לזקק ממונו ממנו ומה לי לקחת אותו מממונו וכדיארו האחרונים עד"ז את הסברא להתיר את ממונו של המוסר. וכיון שהר"ן הוכיח שגם ההורג את חברו אינו בגדרי גזל לעניין חיוב ב"נ, לכא' מוכח דס"ל דדוקא באם לקח לעצמו את ממון חברו חייב, ולא במה שמפסיד את חברו.

הוספות

כאנו את דברי הרמב"ם פ"י ממלכים שנכרי שחבל בישראל חייב מיתה אבל אין הורגים אותו בבי"ד. ומרן הר"ז עה"ת ביאר לפי"ז הא דאמר' דמשרע"ה הרג את המצרי בשם המפורש דוקא, והיינו משום שבאמת לא נתחייב מיתה בידי אדם (ועיי"ש שביאר לפי"ז הא דהוצרך לראות שלא יצא מהמצרי זרע הראוי להתגייר).

ולכא' צ"ע דהלא בני נח בודאי חייבים מיתה על גזל, ונראה פשוט שב"נ שישתעבד באדם אחר ויבפחו לעשות מלאכתו הריהו נחשב כגזולו ויתחייב מיתה על כך [והרה"ג ר' נתנאל ר. שליט"א הוסיף דאם נימא דלא חלה ביה תורת גזילה הריהו יתחייב לשלם שכרו, עיין היטב בריש האומנים, וכיון שלא שילם הריהו כובש שכר שכיר וחייב מיתה על כך כמבואר ברמב"ם פ"ט ממלכים ה"ט, ודפח"ח]. ולפי"ז צ"ע אמאי לא נתחייב אותו מצרי (וכן כל המצרים) מיתה מצד ששיעבדו את ישראל.

ועכצ"ל דכיון שישאל היו עבדים להם, שוב ליכא כלל תורת איסור גזילה בכך, ואף שאין ב"נ קונה ב"נ לגופו, מ"מ י"ל דהו"ל ככבוש מלחמה דמהני (הנ"ל שליט"א).

וכד אתינן להכי שוב יש מקום לומר דבכה"ג דנכרי חובל בעבדו באמת ליכא תורת גזל, ובעינן פרשה מיוחדת דאיסור חבלה מצ"ע. אבל החובל במי שאינו עבדו, יתכן שיהא חייב מיתה גם מדין גזל. ואם כנים אנו יש מקום לחדש שגם בגוונא שהורג את עבדו, ליכא לחייבו מדין גזל (ובפרט אם ננקוט שהגזל שיש בכך הוא כמה שלוקחו מממונו), ומשו"ה בעינן למנות שפיכות דמים כמחייב מצד עצמו, ונתיישבה קושיית הר"ן.

ברמב"ן שהובא באות ג' מפורש שנכרי מצווה גם באיסור אונאה.

והנה בריש איזהו נשך קעבדא הגמ' צריכותא לאיסורי גזל, אונאה וריבית, ומבואר דלולי דנתחדש לאו באונאה, לא היה נאסר בתורת גזל, כיון דדרך מקח וממכר הוא.

ויש לחקור האם נתחדש בהאי לאו דאכן אונאה הויא בגדרי גזל, או"ד איסור מצ"ע הוא. ואין להביא ראיה ממש"כ הטור דהמאנה עובר בלא תגזול, די"ל דאף אם אין עיקר הדבר גזל, מכל מקום לאחר שאסרתה התורה שוב נחשב כלוקח ממון חבירו שלא כדין (ולא דמי לרבית דלית בה איסור גזל גם לאחר שנאסר, דהתם הוי ממש מדעתו). ועיין היטב בחי' הגר"ח על הש"ס ב"ק על דף ל"ח בענין הפקעת הלואה עכו"ם, מש"כ בגדר אונאה.

והנה מפורש בתוה"ק שאין איסור להונות עכו"ם, ובבכורות י"ג ע"ב מפורש שגם אם גזל עכו"ם אסור, אונאתו מותרת. ולכא' ישמקום לצדד מכך שאין האונאה מצ"ע נחשבת כגזל, ורק כלפי ישראל, לאחר שנאסרה הרי היא גזל.

ומעתה לבאורה אין מקור לכלול אונאה ב' מצוות ב"נ ולומר שאסור לב"נ לאונות אחרים, דמצד עצמה אינה בתורת גזל, ויל"ע בדברי הרמב"ם הנ"ל מהיכי תיתי שאסור.

הרב ישראל שלום פורגס

גדר קריאת התורה בציבור בצורת נתינת

התורה – בשיטת הרא"ש

א] כתב הרא"ש ריש פ"ג דמגילה ו"ל קראה שנים יצא (שם כא ב) תנא משא"כ בתורה שאין קורא אלא אחד אותו שעומד לקרות בתורה ואין ש"ץ קורא עמו ומה שנהגו האידנא שש"ץ קורא וכו' לכך התקינו שיקרא ש"ץ שהוא בקי בקריאה ומ"מ גם העומד לקרות יקרא בנחת ובדקדוק עם ש"ץ שלא תהא ברכה לבטלה ואותו שאינו יודע לקרות אין ראוי שיקראהו ש"ץ! והויא ברכה לבטלה ולא מסתבר שהוא יברך על קריאת ש"ץ², ולכאורה סברת הרא"ש³ במה שצריך העולה לקרות בלחש עם הש"ץ שמאחר שהקורא מוציא את הרבים יד"ח קריה"ת הוא הש"ץ א"כ מה נשתנה העולה משאר הציבור שרק הוא מברך⁴ וע"כ שצריך גם הוא לקרות.

אלא שיש לעיין בזה מב' צדדים הא' מה מועיל מה שקורא העולה בלחש הרי אין הציבור יוצאים בקריאתו כלל אלא בקריאת הש"ץ ומה מועלת קריאתו לעצמו ובמה שונה העולה מכל אחד מהציבור שיקרא מתוך הכתב בלחש לעצמו שאינו מברך, וכבר הקשה כמו"כ בשו"ת משאת-בנימין⁵ ו"ל יש לתמוה על הרא"ש שכתב דלא מסתבר שיברך העולה על קריאת הש"ץ, דהא לדרידה נמי שהעולה קורא בנחת ע"כ צ"ל שהעולה מברך על קריאת הש"ץ דעל קריאת עצמו שקורא בנחת אי אפשר לברך שהרי בקריאת עצמו שבנחת אינו מוציא אחרים ידי חובתן וברכה זו לא נתקנה בשביל כבוד

¹ וכן הוא בשו"ת הרא"ש כלל ג' סי' יב' ובור לקרות בתורה אין דבר הגון כי מאחר שהוא מברך צריך שיקרא שלא תהא ברכה לבטלה אמנם אם קורא עם החזן ויודע להבין ולחבר האותיות ולקרותם עם החזן מקרי שפיר קריאה אבל שיברך הוא על מה שהחזן קורא והוא לא יקרא כלל לא יתכן כלל.

² ובאבודרהם (דיני קריה"ת) הביא מרבנו סעדיה שאם הם צריכין לזה האיש שאינו יודע לקרות שיעלה לפי שהוא כהן או לוי ואין שם אחר זולתו יראה ש"ץ אם כשיקרא לו מלה במלה יודע לאמר יכול לקרות ואם לאו לא יעלה, ועיין מג"א קלמ' סק"א אי בעי שיקרא מהכתב דווקא [ועיין ב"י סי' קמא' ס"ב מה שהאריך בדעת החולקים ומה שנחלק עליו בדרכי משה שם בביאור הזוהר ובמחלוקת הפוסקים והמקובלים מי גובר, ועיין שו"ע ורמ"א קלמ' סוף ס"ג לענין סומא אם עולה (ומשנ"ב שם וקלה' סקט"ו), ושו"ע קמא' ס"ב, ובדברי הביאור³ שם במה שלא חלק הרמ"א כאן כמו בקלמ' לענין סומא].

³ עיין ביאור⁴ ריש קמא' ד"ה לבטלה יובאו דבריו להלן שכך ביאר דברי הרא"ש.

⁴ שלכאורה פשוט שמי שיברך לעצמו ברכה"ת על שמיעת קריה"ת ברכתיו לבטלה, שרק לעולה נתקן לברך [ובראשונים נחלקו בגדר ברכות התורה אי כברכת המצוות היא או ברכה לכבוד התורה היא (עיין ברמב"ם ריש פ"א מהלכות ברכות, ותוס' דה"ש לג א סוד"ה ר' יהודה, ושו"ת הרא"ש כלל ג' סי' ח' ומור או"ח סי' קלמ' ס"ח)].

⁵ סי' סב'.

התורה אלא כשמוציא אחרים ידי חובתן שהרי יחיד הקורא בתורה להוציא את עצמו אינו רשאי לברך אלא על כרחך אקריאת הש"ץ שמוציא אחרים י"ח מברך העולה, ע"כ.

והב', שהרי קי"ל דשומע כעונה⁶ וא"כ אמאי צריך שיקרא העולה בלחש ולא מהני שישמע מהש"ץ ויחשב כקורא העולה בעצמו⁷, וכמו"כ הקשה בט"ז⁸ וז"ל ותמוה לי הא איתא בתוספתא וירושלמי וכו' מעשה בר"מ שקרא וכו' ונתנה לאחר ובירך עליה ופריך שם זה קורא וזה מברך א"ר ירמיה מכאן שהשומע בקורא וא"כ למה לא נימא גם בזה כן דאחר מברך והחזן קורא וכו', ועיין ביאור"ל ריש סי' קמא' וז"ל ולענ"ד פשוט דהדין עם הראשונים שהחמירו בזה (כהרא"ש שצריך העולה לקרוא בלחש) ואין דומה כלל דינא דירושלמי דמירי לענין מגילה לקה"ת דשאני התם במגילה דמן הדין כל הצבור צריכים לקרות ולברך כל אחד ואחד בפני עצמו ולהכי אחד מברך לכולם להוציאם משא"כ הכא דאין הצבור רשאים לברך ברכת התורה על שמיעתם⁹ אלא הקורא הוא המברך וא"כ כשאנו קורא בעצמו אינו אלא כשאר אנשי הצבור ששומעים א"כ איך רשאי לברך הא גבי שומעים לא תיקון רבנן ברכה בקה"ת, ורצה ליישב¹⁰ שהט"ז נקט כהתוס' דתקנת קריאת הש"ץ בשביל העולה (שלא לביישו שאינו יודע לקרות) וא"כ העולה יוצא מדין שומע כעונה ולכך יכול לברך (אף שאינו קורא בלחש) והציבור אינו כעונה ויוצא בשמיעה בלבד לכך לא שייך בהו ברכה, ולכך ס"ל להט"ז דאי"צ העולה לקרוא בלחש, אבל הרא"ש לשיטתו (ריש פ"ג דמגילה שם¹²) שחלקו על התוס' וכתבו הטעם שתיקנו שיקרא

⁶ סוכה לח ב.

⁷ (ויש מן הלומדים שרצו להעמיד במחלוקת ראשונים אי שומע חשיב כמו העונה או חשיב כאילו הוא עונה בעצמו, ולפי"ז רצו לומר שלהרא"ש חשוב כעונה ששמע ממנו ולא כאילו הוא עצמו ענה ולכך אינו מברך. עיין בזה שו"ת האלף לך שלמה או"ח סי' לה, ואכ"מ).

⁸ קמא' סק"ג (ובדומה לזה בפר"ח שם).

⁹ זה אפילו אי נימא שקריה"ת יוצא מהקורא מדין שומע כעונה, ובייחוד להבנת הביאור"ל שם בהמשך שקריאת התורה חובבתה בשמיעה (כדלהלן מהרא"ש פרק ג' שאכלו).

¹⁰ וז"ל ובדוחק יש ליישב להט"ז דהש"ץ אינו מכוין להוציא רק העולה שקורא בשבילו וכמו שכתבו התוספות שהתקינו כן כדי שלא לבייש את מי שאינו יודע ולשאר הצבור אינו רק שמיעה בעלמא שאינו מכוין הש"ץ כלל להוציאם ולא שייך בזה שומע כעונה ממש לדידהו] ולהכי שייך ברכה לגבי דידהו ולא לדידהו והרא"ש דלא ניהא ליה בזה אויל לשיטתיה דס"ל דהתקנה היה רק בשביל הצבור כמו שכתב בהדיא.

¹¹ מגילה כא ב ד"ה תנא שכתבו ועבשו נמי לא התקינו (שיהיה הש"ץ קורא במקום העולה) אלא שלא לבייש מי שאין יודע לקרות וכו'.

¹² וז"ל ומה שנהגו האידינא ששליח צבור קורא היינו שלא לבייש את מי שאינו יודע לקרות כדתנן גבי בכורים (פ"ג מ"ז דמס' בכורים) בתחלה מי שיועד לקרות קורא ומי שאינו יודע לקרות מקרין אותו נמנעו מלהביא מחמת הבושה התקינו שיהו מקרין את הכל. ואין הדמיון ג"ל דהתם נמנעו מלהביא בכורים ועברו על מה שכתוב בתורה אבל הכא בקריאת יקראו והאחרים ימנעו ומחמת הבושה יתנו לב ללמוד הפרשה אלא נראה הטעם לפי שאין הכל בקיאים בטעמי הקריאה ואין צבור יוצאין בקריאתו והוא בעיניו כיועד ואם לא יקראוהו בתורה אתי לאינצוי עם ש"ץ לכך התקינו שיקרא שליח צבור שהוא בקי בקריאה.

הש"ץ הוא בשביל הציבור שיצאו ממי שיודע לקרות ולא ישמעו מהעולה שפעמים קריאתו פסולה מלצאת בה ומשמע כוונתו שא"כ גם העולה אין יוצא מדין שומע כעונה שהרי אינו קורא בשבילו ולכך סובר הרא"ש שצריך לקרוא בפיו בלחש, וצ"ע דבריו, דאף שלהרא"ש התקנה בגלל הציבור אבל אי מהני שומע כעונה למה לא יצא העולה בשמיעה מהש"ץ שיחשב לו כעונה וקורא ממש ויוכל לברך בלא לקרות בפיו [ושאני משאר הציבור שיוצאים בשמיעה בעלמא ולכך אינם מברכים], ואדרכא אי נחלק בזה בין ש' התום' להרא"ש ונאמר דלהרא"ש קריאת הש"ץ היא בשביל הציבור ולא בשביל העולה א"כ הש"ץ עומד תחת העולה ממש ואיך יברך העולה הרי אין בינו לבין שאר הציבור כלום ומה מועלת קריאתו לעצמו, וע"כ שכוונת הרא"ש שסיבת תקנה זו של זמנינו שיקרא ש"ץ היתה לטובת הציבור ולא לטובת העולה כמו שהאריך שם, אבל ודאי קריאת הש"ץ גם להרא"ש היא במקום קריאת העולה וא"כ הדרא קושיא לדוכתא אמאי לא תועיל קריאת הש"ץ כאילו העולה הוא הקורא ויברך על שמיעה בקריאה זו.

ואמנם שאני קריאת התורה מקריאת וברכת מגילה שבמגילה חובת ברכה וקריאה על כל אחד ואחד להיות קורא ומברך לעצמו, אלא דמדין שומע כעונה הוי כעונה הן בברכה והן בקריאה וה"נ שיכול לצאת הברכה והקריאה אף מב' אנשים שונים וכמו"כ יוצא הברכה או הקריאה זה מעצמו וזה מאחר ובקריה"ת עיקר המצוה היא שמיעת הקריאה¹³, ורק שבקורא תיקנו ברכה, אמנם מאחר דקיי"ל ששומע כעונה למה לא יהני קריאת אחר והעולה כעונה, ואי נימא שלא תיקנו ברכות העולה אלא למי שקורא ממש, א"כ שוב קשה מה מועיל מה שקורא בלחש וכי מיקרי קורא בציבור בשביל זה.

עוד יש לעיין מה מועלת קריאת העולה הרי הש"ץ גם הוא קורא [ועוד שכולם יוצאים בקריאתו דווקא] וא"כ אף אם העולה יקרא בלחש במה עדיף הוא מהש"ץ שרק העולה יברך, ואיך יתכן שיש כאן ב' קורין ורק אחד מהם מברך.

עוד יש לעיין ביסוד דברי הרא"ש שלא מסתבר שברכת העולה היא על קריאת הש"ץ, ומבואר שהברכה היא של האדם הקורא ולא על עצם ענין קריאת התורה, ומנ"ל, אולי הברכה היא לכבוד התורה¹⁴ ואחד מהציבור הוא מברך בשביל כולם כמו שאחד קורא בשביל כולם¹⁵ (ואף בלי שומע

¹³ וכדמוכח מדברי הרא"ש משם ר"ת בפרק ג' שאכלו יובאו דבריו להלן שקמן עולה למנין ז' אף שאינו בר חיובא משום דקריאה"ת מצותה בשמיעה, ובייחוד לפי משמעות הראשונים (עיין ביאור"ל ס' קמ"ד"ה ויש מתיירין) דמצוות קריה"ת היא חובת הציבור שתהיה קריאה בציבור כדי שישמעו (עיי"ע רמב"ן מלחמות ריש מגילה מה שחידש לומר דקריאת התורה בציבור היא חובת ציבור ולא חובת יחיד, ואכמ"ל) ולא חובת קריאה על כל יחיד ויחיד [והיא תמיתה הבה"ל הנ"ל על הט"ו, דאי נימא שסובר הט"ו שגם בקריה"ת המצוה היא באמירה וכל הציבור יוצאין מדין שומע כעונה א"כ במה שונה העולה משאר הציבור].

¹⁴ כלשון הטור ס' קמא' ס"ב.

¹⁵ ואכן כך דעת ראב"ן (שאלות ותשובות בתחילת הספר סימן עג) וז"ל שאלני אחי ר' חזקיה הקורא בתורה למה אומר לציבור ברכו את ה' המבורך, יברך ברכת התורה ודיו. והשבתי לו לפי שעזרא תיקן לישראל שיהו קורין בתורה בב' וה' ובשבת והקורא בתורה מוציא את הציבור ידי חובתו מקריאה, לפיכך הרי הוא אומר לציבור אתם צריכין לברך ולקרות

כעונה למה לא יהיה העולה מברך אף שאינו קורא כלל). גם יש לעיין שהרא"ש הוצרך להביא ראיה לדבריו¹⁶ שצריך לקרות בלחש משמע שסך"ד שיהיה העולה עולה ואינו קורא, וצ"ע במה נקרא עולה כלל ובמה מקיימת בו תקנת הקריאה שתהיה במנין ז' (או מנין אחר) עולין.

גם בעיקר ענין מנין העולין שתקנו חז"ל יש לעיין מהו, שהרי אם העולה הוא המוציא את הציבור בקריאה (וכשופר או מגילה) היכן מצינו שיחלקו את המצווה למספר אנשים שיוציאו הרכים, ואמנם שאני קריאת התורה ממגילה ושופר שבהם הוא חובת יחיד ואין הש"ץ אלא שליח להוציאם יד"ח ובקריאת התורה כך היא התקנה שתהא בעולין וקורין לפני הציבור אך יש לעיין מהו גדר תקנה זו שבה העובר לפני הציבור יש לו מעמד מיוחד שתיקנו שיחלק למנין כזה או אחר.

ב] והנה אף שהרא"ש נקט בסברתו שצריך העולה לקרוא בלחש כדי שלא תהיה הברכה לבטלה באם לא יקרא, לכאורה אין הכוונה דווקא משום ברכה לבטלה אלא הכוונה לעצם התקנה שיהיה כאן שם עולה (למנין העולין), והיינו שאם אין העולה קורא בלחש אינו נקרא עולה כלל ונמצא שאין כאן תקנת הקריאה בעולין, וראיה לזה ממה שהביא הרא"ש מהתוספתא רביה לשיטתו וז"ל להלן שם¹⁷ תוספתא (פ"ג) בני הכנסת שאין להן מי שיקרא אלא אחד עומד וקורא ויושב ועומד ואפי' שבעה פעמים¹⁸ והיאך מיירי שאין להם מי שיקרא אלא אחד והלא אין קורין בתורה בפחות מעשרה אלא מיירי שאין יודעין לקרות וזו היא ראיה למה שכתבתי לעיל דמי שאינו יודע לקרות שלא יעלה בתורה דהוא ברכה לבטלה דאם היה מותר שיעלה ויברך והחזן יקרא טוב היה יותר בענין זה ממה שיקרא אחד שבעה

כמוני תסכימו לקריאתי ולברכתי ותברכו עמי והם עונין ומברכין וכן ש"ץ אומר ביוצר ומעריב לפי שהוא מוציא את הציבור ידי חובתן ואומר להם תסכימו לקריאתי ולברכתי ותברכוהו עמי והם עונין ומברכין ויוציאין ידי חובתן וכן המברך ברכת המזון לפי שהוא מוציא בני הסעודה אומר להם תסכימו ולכולן סמכו חכמים שתיקנו ממשא שאמר כי שם ה' אקרא ואתם הבו גודל לאלהינו ותברכוהו אתי, ע"כ, ומבוארת שיטתו שהן בקריאה והן בברכות מוציא העולה את הציבור ידי חובתן (וצ"ע מההלכה המובאת ריש סי' קמ' שנשתתק אין כאן ברכה על מה שאינו קורא, ואם הוא מוציא הרכים הרי יצאו כולם בברכתו, ועיין), ולא כך שיטת הרא"ש לא בברכות ולא בקריאה כמו שיובא להלן ממה שכתב ברכות פ"ז האידך קמן עולה למנין ז' ומוציא וכן ממה שכתב שאין מסתבר שהברכות קאי אקריאת הש"ץ משמע שקאי הברכות על קריאת העולה [אולם עיין ברא"ש ברכות פ"ט סי' כד' שיכולים להשלים מאה ברכות בשמיעת ברכות התורה מהעולה, וצ"ל דאף שאין זה ברכת הציבור אלא של העולה מ"מ כיון שחלק מתקנת קריאת הציבור הוא שייכי אף לדירה להשלמת מנין הברכות וצ"ל דלחובת מאה ברכות אי"צ דווקא שייחשב כאילו בירך ברכה שמחוייב בה אלא גם בברכות ששייך בהו באופן כללי בברכות התורה, ועיין הגהות רעק"א סי' רפד' סק"ג דלא שייך לומר שומע כעונה בברכות העולה ולכן צריך דווקא לענות אמן שיעלו לו לק' ברכות וכו', ויש לעיין בברכות ששמע מקמן העולה אם ייחשב לו למנין ק' ברכות], (ומשמיה דהגר"י שהקפיד על שמיעת ברכת העליה מדויק דברי הרמב"ם פ"ב מתפילה ה"ה שהברכות חלק מתקנת הקריאה כמש"כ וכל העם עונין אמן).

¹⁶ הראיה מובאת להלן.

¹⁷ סי' י'.

¹⁸ והוסיף שם הרא"ש בזה"ל וזה היה בימיהם שהיה הראשון מברך ברכה ראשונה והחזן מברך ברכה אחרונה ולכך צריך לישב בכל פעם להכירא שהן שבעה אבל האידנא שצריך לברך בכל פעם ברכה ראשונה ואחרונה כגון כהן שקורא במקום לוי אין צריך לישבו.

פעמים, ע"כ, וצ"ע ראיית הרא"ש הרי התוספתא מיירי לפני תקנת התלמוד¹⁹ להצריך ברכה לפני ולאהריה לכל עולה ועולה מפני הנכנסים והיוצאים (וכמו שכתב הוא עצמו שזה היה בימיהם וכו') וא"כ אם היה ש"ץ קורא במקום עולה שאינו יודע לקרות במה נקרא העולה שעלה אם גם אינו קורא וגם אינו מברך²⁰, ומה ראיית הרא"ש שצריך הקורא לעלות ולירד ז' פעמים כדי לקיים תקנת ז' [או ג'] עולים, וע"כ צ"ל בכוונת הרא"ש שבעצם עליית העולה ליד הש"ץ כבר נקרא שיש כאן עולה (ועדיף משישב האחד ויעמוד ז' פעמים), ומוכח שדברי הרא"ש להוכיח שצריך העולה לקרות בלחש אינו משום הברכה אלא מצד עצם העליה של העולה [גם בזמן התוספתא שלא היו ברכות לכל העולים האמצעיים], וגם מה שכתב הרא"ש שם בתחילת דבריו²¹ שלא מסתבר שתהיה ברכת העולה על קריאת הש"ץ לאו דווקא ברכת העולה, אלא לא מסתבר שתהיה עליית העולה נקראת עליה ליחשב תקנת ז' [או ג'] עולים בקריאת הש"ץ אם העולה לא יקרא בלחש, והיינו שאין מסתבר שיהיה הש"ץ קורא והעולה נחשב שעולה (והוסיף ענין הברכה לתוספתא, שהרי הברכה נתקנה לעולה כדלהלן), והדברים מפורשין בדברי הריב"ש שסובר כהרא"ש ואף הוא הביא הראיה מבריתא הנ"ל, וז"ל בתשובה²² אם אינו יודע לקרות הדבר ברור שאינו עולה כלל ואפילו אין שום כהן אחר ואיך יעלה והוא אינו יודע לקרות ואף על פי שנהגו ששליח ציבור מקרה את הכל היינו שלא ימעה בקריאתו²³ אבל צריך הוא כשיקרא עם הש"ץ שיבין מתוך הספר ואם לא כן אינו עולה כלל ואדרבא כשמברך הוה ברכה לבטלה ועובר משום לא תשא וכו', הרי שעיקר טענת הריב"ש שאם אינו קורא אינו עולה כלל שעיקר שם עולה הוא בקריאה [אלא שהוסיף שכשמברך ברכתו לבטלה], וגם בהמשך כשמביא הראיה מהתוספתא זה לשונו ואף על פי שהדבר ברור מעצמו שמי שאינו יודע לקרות אינו עולה למנין שבעה ואין צריך ראיה לרוב פשיטותו, עכ"ז לפטרך בלא ראיה אי אפשר דגרסינן בתוספתא דמגלה בני הכנסת שאין להם מי שיקרא אלא אחד עומד וקורא ויושב וכו' ובדאי יש אחרים בביהכ"נ שהרי

¹⁹ מגילה כא ב.

²⁰ וכן הקשה בבאור הגר"א סי' קלט ס"ג וז"ל ומה שהוכיח הרא"ש פ"ג דמגילה ס"י וזו היא ראיה כו' אינו מבין דבימיהם לא היו מברכין אלא ראשון ואחרון כמ"ש בעצמו שם ולמה יעלו ודבריו צ"ע, ע"כ, (ועיין משאת-בנימין שם שכבר העיר בזה).

²¹ הובאו לעיל מריש פ"ג.

²² סי' רד'.

²³ יש לעיין בכוונת הריב"ש אי בעי שיקרא בקול והש"ץ רק מסייעו שלא ימעה, וא"כ פליג אשאר ראשונים שאוסרים שב' יקרא יחד. ועיין בתשובות הגאונים החדשות (הוצאת אופק) סימן לד' (וכ"ה בספר העיתים סי' קעח') ומה שעושים בני הדור שקורא החזן ושותק העולה לקרות, איננו קרי בהדיה, לאו שפיר הוא ולא נפיק ידי חובתה אותו המברך על התורה בקריאת החזן דלא אשכחן דבכי האי גונא יכיל איניש לשויי שליח. ואף על גב דכתב' לעיל בהלכות ספר תורה דהתירו רבואתא לסייע את הקורא בין בקול רם (בי) בין בקול נמוך, אנו לא חזי לן לעניות דעתין שיוכל החזן לקרות בעבור העולה כי איך יברך זה ויקרא זה, כשם שהוא עושה שליח לקריאה יעשה נמי שליח לברכה וכו'. ועיין ראב"ה ח"ב מגילה סימן תקנא ובצרפת ראיתי רבינו יעקב מגביה קולו עם החזן וכו', עיי"ש. ועיין רש"י שבת יב ב"ה ראשי פרשיות, ועיי"ע בשבלי הלקט לו' מה שהביא בשם ר' נטרונאי גאון.

אין קורין בתורה בפחות מ' אלא ר"ל שהאחרים אין יודעין לקרות אלא זה לבדו וזה עולה ז' פעמים ואין האחרים עולים כלל כיון שאינן יודעין לקרות ואף על פי שתקנת חז"ל שיקראו שבעה²⁴ בתורה היא תקנה קבועה לפי שאין קריאת מי שאינו יודע לקרות מתוך הספר קריאה של כלום, ע"כ, ולא הזכיר כלום מהברכה, אלא שאם אינו קורא מתוך הספר אינו עולה כלל שאין זו קריאה, והביאור בזה שעיקר התקנה הייתה שיהיו כאן שבעה קורין, ומי שאינו קורא מהספר אין יכול ליחשב בכלל הז' עולין וקורין (וכנ"ל מוכרח שזו גם כוונת הרא"ש, והזכיר הברכה לתוספת, אבל עיקר הראיה מהתוספתא הוא אף קודם שניתקן שמברך כל עולה).

וצריך ביאור בשיטתם כנ"ל, ראשית, מהו גדר העולה שצריך שיקרא דווקא הוא בעצמו ולא מהני בו שומע כעונה, (וגם למה כשמברך כל עולה לא יחשב בזה עולה במנין ז' שהרי ממילא הציבור שומעין הקריאה מהש"ץ, ולמה צריך בדווקא שיקרא כל עולה), ועוד, שגם כשקורא בלחש מה מהני ובמה נקרא בזה עולה, (ועוד, למה השליח ציבור עצמו לא נקרא ג"כ הוא עולה ובייחוד שבקריאתו יוצאין הציבור).

גם יש לעיין על ראייתם שפשוט ששייך עולה ושליח ציבור אחר קורא לרבים (וכן הוא המנהג הפשוט עכשיו), אולי אדרבא מהתוספתא מוכח שלא שייך כלל שאחד עולה ואחר קורא (ואף אם יקרא בלחש) ומנא לן בפשיטות המנהג שנהגו עכשיו שאחד עולה ואחר קורא עד שיפלא על התוספתא למה לא עדיף הא מאחד קורא ויושב ועומד ויושב ועומד²⁵, ומשמע דפשיטא לן שיש עולה שאין עיקר ענינו מה שקורא לרבים אלא עצם מה שעולה כבר מקיים ענינו ואפי' אחר משמיע במקומו את הקריאה וכל הנידון אם צריך העולה ליקרות בלחש עם הש"ץ או בזה שעלה כבר מיקרי שיש כאן עולה, וצ"ב מהו ענין העולה.

ג] ועיין ברא"ש ברכות²⁶ שכתב (משמיה דר"ת²⁷) ודווקא להצטרף (קמן לברכת זימון) אבל לאפוקי אחרים ידי חובתן לא דהא אמרינן בשילהי ראש השנה (דף כט א) דכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא

²⁴ משמע מיניה שבוה שעומד ויושב ז' פעמים לא מתקיימת התקנה, וצ"ל שמש שיושב ועומד הוא רק שיהיה כעין התקנה.

²⁵ ואכן בתשובות הנאונים החדשות (הוצאת אופק) סימן לד' (וכ"ה בספר העיתים סי' קעח) ואם תאמר [מה] יעשה מי שאינו יודע לקרות בתורה, פטור הוא מלקרות בתורה ואף אינו רשאי לעלות כלל שהרי שנינו בתוספתא בני הכנסת שאין להם מי שיקרא אלא אחד עומד וקורא ויושב אפי' עד שבעה פעמים, ואלו היה אמת שיוכל אדם לקרות בשביל אחרים היה הדין שיעלו מבני הכנסת שאין להם מי שיקרא אלא שבעה ויקרא אחד בשביל כלם וכו', ומשמע דפשיטא להו לנאון מהאי תוספתא שאין עולה אלא מי שקורא ואפי' לקרות בלחש לא מהני.

²⁶ פרק שלשה שאכלו סי' כ, ובתוס' הרא"ש ברכות מ"ח ד"ה לית הלכתא, וכ"ה באור-ורוע ח"א הלכות סעודה סי' קצ"ו בשם תשובת ר"ת (ועיין גינת ורדים כלל ב' סי' כב).

²⁷ ובספר ליקוטי הפרדס המיוחס לרש"י (דף יז ב מדפי הספר) הובא תשובה זו בזה"ל והאי דסליקי קמן ועבד ואשה דליתנהו בחובת תלמוד תורה למנין ז' משום דס"ת להשמיע קול וכו', ויש לעיין אי תשובה זו מרש"י או מר"ת. ועיין

נתינת התורה שהייתה ע"י נותן בקריאת הדברים³⁴ ועל ידו שמיעת הציבור³⁵, וה"נ תיקנו קריאת התורה בציבור שתהיה הקריאה בצורה שאחד קורא והציבור שומעין, והיינו אף להרא"ש הנ"ל (בשם ר"ת) שעיקר מצוות קריה"ת היא בשמיעה, אין הקריאה היכ"ת שיהיה כאן דיבור של בר חיובא כדי שתהיה כאן שמיעה ונאמר שאף הקורא עצמו יהיה יוצא בשמיעה (דוגמת שופר להרמב"ם שגם התוקע יוצא רק כמה ששומע התקיעה, ולכך נפסק³⁶ שחרש שאינו שומע פטור מתקיעה) אלא כאן העולה תקנתו שיוצא בקריאה ממש³⁷ והציבור מצוותן בשמיעה, שכך היא התקנה להיות עולה ולהיות שומעין, ולכך אין שייך כאן שומע כעונה, כי אין שייך שומע כעונה אלא היכא שהמצוה היא אמירה ודיבור וא"כ השומע חשיב כעונה אבל בקריה"ת כל ענין העולה הוא שיהיה הוא המדבר ואין שייך בזה אלא כשהוא עצמו עונה ממש³⁸. ועל עליה וקריאה זו דווקא נתקנה ברכת התורה של העולה, ולכך אכן סק"ד דהרא"ש שיהיה שם עולה אף בלא שיקרא כלל אלא שכתב שא"י מסתבר [והש"ן בומנינו שעל ידו נעשית השמיעה אצל הציבור אינו נקרא העולה, כי אין סוף דבר שמי ששמיע

³⁴ ב' דברות ראשונות מפי הגבורה והשאר מפי משה מפי הגבורה. ועיין תוס' ב"ב טו א ד"ה שמונה שהביאו מירושלמי מגילה שצריך הקריאה שתהיה בדוגמת נתינת התורה, ואדרבא משמע שם שי' ר"י שצריך הסרסור שיהיה מסייע קצת בידי הקורא (ועיין סי' קמא ס"ד). ועיין ריש סי' קמא' אהא דילפינן מהפסוק ואתה פה עמוד עמודי שצריך לעמוד (ולמקצת פוסקים שם הוא לעיכובא).

³⁵ [עיין ב"ח אורח חיים סימן קמא וצריך לקרות מעומד וכו' כתב ב"י משמע דוקא הקורא צריך לעמוד אבל לא שאר הציבור וכו' עכ"ל מיהו יש נוהגים לעמוד בשעת קריאה וכן כתב המדרכי על שם מהר"ם שהיה נוהג כך ע"ש בפרק רבי אליעזר דמילה אכן נראה דלא מדינא היה נוהג כך אלא כיון דצריך כל אדם להעלות על דעתו כששומע הקריאה מפי הקורא כאילו קיבלה באותה שעה מהר סיני וכן כתב בספר הזוהר ומביאו ב"י ובהר סיני היו כל ישראל עומדין כדכתיב (דברים ה ה) אנכי עומד בין יי' וביניכם לכך הגון וראוי שיהיו עומדין בשעה שקורא בס"ת. ועיין בלבוש ריש סי' קמא' והקורא בתורה צריך לקרות מעומד, וכן החזן המקרא אותו עומד עמו, מדאמר ליה הקדוש ברוך הוא למשה [דברים ד, כח] ואתה פה עמוד עמודי, משמע אפילו השי"ת המקרא למשה היה עומד כביכול, ואם כן כל שכן שכל ישראל היו עומדין מפני אימת הקדוש ברוך הוא הנותן אותם וכו' ודווקא בשעת מתן תורה שהיו כולם המקבלים היו עומדים כולם, אבל עכשיו שהעולה הוא עומד במקום כל המקבלים כמו שיתבאר בעזה"י, אין צריך לעמוד אלא הוא ולא שאר הציבור וכו', ודברי הבלבוש מחודשים לומר שרק העולה במקום כל ישראל הם, וצ"ע].

³⁶ או"ח תקפמ"ט ס"ב ועיין שאנ"א סי' ר'.

³⁷ ולכך נראה דלכו"ע יוצא חרש שאינו שומע כמה שהוא הקורא בתורה [כי אצל העולה המצווה בדיבור] ואינו דומה לשופר שלהרמב"ם חרש אינו יוצא בתקיעה. וכן נראה שאם הס"ת גזול אין יוצאים בזה קריאת התורה שאף שאצל השומעין המצווה בשמיעה צורת המצווה היא על יד קורא דווקא וא"כ לא דמיא למה שפסק הרמב"ם שיוצא בתקיעה בשופר גזול לפי שהמצווה בקול ואין גזל בקול.

³⁸ ולכך פשיטא לן שכשיש עולה, גם אחר שהוא ש"ץ יכול לקרות בשליחותו שמאחר שיש כאן עולה מתקימת צורת תקנת הקריאה ואף שלכתחילה צריך שיהיו שומעין אותו הציבור, משמע בראש עדדיפא מפי שיהיו ז' עולין חלוקין וישמעו הציבור משי"ן מאשר יהיה עולה אחד בצורה שיושב ועומד יושב ועומד בכל קריאה, וצ"ל דגם זה מצינו בח' דברות אחרונות שהיו ע"י משה ידבר והאלוקים יענו [עיין מכילתא ורש"י (שמות יט יט) שפסוק זה קאי על ח' דברות אחרונות שהיה ע"י אמירת הקב"ה למשה ומשה המשמיע לישראל], אלא שהביא הרא"ש ראייה שהעולה צריך לקרות כדי שיקרא עולה.

הקריאה הוא העולה אלא העולה מיקרי מי שמגדר התקנה עומד להיות נקרא שיש כאן קורא והש"ן במקומו של העולה עומד³⁹ להשמיע קריאתו של העולה⁴⁰], דבעצם זה שעומד שם בשם עולה לקרות מתקיימת צורת התקנה של הקריאה אף שהקריאה בפועל תהיה ממי שעומד מכוחו, אלא שכתב הרא"ש שזה אינו מסתבר כלל שיהיה שם עולה בלא שיקרא הוא עצמו ואין אצלו קריאה כלל [וע"ז ההוספה עוד⁴¹ שהברכה תהיה לבטלה, דאין מסתבר שתהיה על קריאת הש"ן, שמאחר שהש"ן לא מיקרי עולה אלא קאי תחת העולה, אם העולה לא יקרא כלל נמצא שאין כאן עולה כלל, ושל מי הברכה⁴²].

ה] ולכך קמן ואשה השייכים בתורה⁴³ עולין למנין ז' ליקרות קורין, דאמנם אינן בר חיובא למצוות תלמוד תורה (ולכך אילו היו צריכין להוציא הציבור לא היו מוציאים אותו, כשאלת הרא"ש הנ"ל פ"ז דברכות) אבל כיון שהציבור אינם צריכין לצאת יד"ח ע"י העולה, שלא הייתה התקנה שיוציא אחד את הרכים בקריאה, אלא הייתה שיהיה אחד קורא בתורה והציבור שומעין ובשמיעה יוצאין יד"ח כיון ששמעו מהעולה, א"כ אף שהוא קמן⁴⁴ ואשה הא מ"מ שייכי בתורה וממילא קריאתן מיקרי קריאת תורה (וכן הברכות יכולים לברך כנ"ל ברא"ש ברכות שם בהמשך דאין הברכה על מצוות ת"ת, והיינו החפצא בתורה דשייכי בה⁴⁵), ושאיני קריאת התורה מתקיעת שופר (להרמב"ם) ששם אם לא יהיה התוקע בר-חיובא אין כאן תקיעת מצווה ואין כאן קול שופר של מצוה אבל בקריאת התורה אי"צ

³⁹ ועיין אגרות-משה או"ח ח"ב סי' עב' שרצה לומר שהוא מדין שליחות ממש ובכך רצה ליישב פסק המג"א (רפכ') שאף שקמן עולה למנין ז' מ"מ אינו יכול להיות הבעל קורא לציבור, ותמוה דמ"ש, וביאר שם דכיון שאין שליחות לקמן אינו יכול להיות שלוחו של העולה (ולפי"ז כמ"כ לא יוכל להיות גדול שלוחו של קמן עולה), וצ"ע אם הוי שליח ממש או בחריקאי בעלמא של העולה הוא, ויש לעיין אי מדין שליחות ממש היא שהרי בש"ן בשביל סומא איך יוכל להיות שלוחו במה שהסומא עצמו לא שייך בו, ועיין.

⁴⁰ וכנ"ל שגם בנתינת התורה היתה ע"י משה שהביא דבר ה' לשמיעת העם.

⁴¹ (ברבי"ש וכמו שהוכחנו מראיית הרא"ש מהתוספתא שזה נראה גם כוונת הרא"ש).

⁴² ועיין תוס' סוכה נב א ד"ה וכיון שכתבו דברכת העולה לתורה אינה ברכה שמוציא בה את הציבור ולא דמיא לברכות התפילה, ומבואר דהברכה לא שייכא למצוות הקריאה שא"כ גם הציבור היו מחויבין בה אלא היא ברכת העולה דווקא (ועיין ראבי"ה סי' קנט') שחלק ותמה על התוס' שהרי ברכת העולה היא בשביל להוציא כל הציבור).

⁴³ יעוין בדברי הגר"ח המובאים בספר ח' רי"ז הלוי על הרמב"ם הל' ברכות.

⁴⁴ לשון המאירי מגילה כד א ואם הוא קמן ואינו ראוי להוציא את הרכים בפריסת שמע ותפלה וכו' קמן קורא בתורה שאין הכוונה אלא להשמיע לעם ואין זו מצוה גמורה כשאר מצות שנאמר בה כל שאינו מחויב וכו' ואף על פי שהוא מבדק הרי מ"מ יש לו שייכות בתלמוד תורה עד שאחרים מצווין ללמדו וכו'.

⁴⁵ (ועיין בדברי הרא"ש שהובאו בטור סי' קמא' לענין ברכת התורה ב' פעמים במי שבידך ברכת התורה של שחרית ושוב נקרא לתורה ולא אמר פסוקים בינתיים שפשט הרא"ש שיבדך פעם שניה אף שעדיין לא קרא אחר ברכותיו הראשונות דהברכות הם ברכת קריאת התורה ולא מיקרי ב' ברכות כפולות, ואכמ"ל בזה).

לקול של מצוות תלמוד תורה אלא לקול של תורה וזוה שייכי קמן ואשה⁴⁶ וממילא נפקי הציבור מצוותן של קריאת התורה⁴⁷.

[ובתוס' ותוס' הרא"ש ברכות (כ ב) גבי בעל-קרי שאסור בדיבור ומותר בהרהור כתבו שנתנית התורה שאני מהרהור שמותר בבע"ק, דבנתנית התורה מכיון ששמעו שומע כעונה, וצ"ל שאין הביאור שהוצרכו במתן-תורה לצאת חובת דיבור כל שהוא [שהרי עיקרה היה שמיעת התורה ולא לימוד התורה] אלא כוונתם שדין שומע כעונה בעלמא מלמד שיש חשיבות בשמיעה יותר מבהרהור (שהרי מהני היכי שצריך לצאת בדיבור שיהיה חשוב השמיעה כעניה ודיבור) ולכך אסור בע"ק בשמיעה⁴⁸ אף במקום שאינו יוצא יד"ח מדין שומע כעונה⁴⁹, ולא דמי להרהור שמותר בע"ק בהרהור בעלמא בלא שמיעה⁵⁰].

[ו] ועיין טור או"ח קל"ט ואינו רשאי לקרות עד שיאמרו לו קרא וכתב ע"ז הב"י ואפשר לדלידן שהש"ץ קורא במקום העולים כשרוצה לברך לעצמו ולקרות אינו צריך ליטול רשות כלל שכיון שהרשוהו להיות ש"ץ הרי הרשוהו לקרות בתורה ומה לנו אם יברך ויקרא במקום אחד מהעולים וכן נהגו לברך שליח ציבור לעצמו ולקרות כשרוצה בלי נטילת שום רשותא, אך בדרכי משה שם כתב ומנהגא דידן שאין שום אחד מן העולים עולה אלא מי שקורא אותו שליח צבור לעלות והשליח צבור אינו קורא לאחד לעלות אלא מי שמצוה לו הקונה סגן כמנהג הארץ וכשרוצה הסגן שיעלה השליח צבור אומר הוא לשליח צבור לעלות ואם כן גם השליח צבור אינו עולה בלא רשות [ובס"ג קל"ט] ס"ג הובאה כפולגתא בין המחבר והרמ"א [ולכאורה צ"ע מעם הרמ"א שגם הש"ץ לא יעלה בלא רשות הרי הרשוהו לקרות בתורה, ולדברינו ברא"ש א"ש דאין הש"ץ נקרא עולה וקורא אלא במקום העולה קאי,

⁴⁶ [ועכו"ם שמופקע מתורה פשוט שאין עולה. ועיין ס' רפב' ס"ג ברמ"א דעבר כנעני כאשה וצ"ל דלגבי ת"ת הרי הוא כאשה].

⁴⁷ ועיין בטור קל"ט אם קראוהו לקרות בתורה קודם שיברך ברכת התורה ודאי ג"ל שאין לו לברך שנית אשר בחר בנו דלא גרע ממי שנפטר באהבה רבה, ומדוהצדך לומר שלא גרע מאהבה רבה ולא נקט בפשיטות דכיון שקורא בתורה ובירך עליה [אף שעיקר ברכת העולה הוא מפני כבוד התורה ולא ברכת עסק התורה, מ"מ] ודאי יש כאן גם ברכה"ת על עצם הלימוד (כיון שעדיין לא בירך ברכה"ת בבוקר) ומה צריך לדמיון לאהבה-רבה, וצ"ע.

⁴⁸ (בשור"ת הלכות קמנות ח"ב ס' קנ"ט) שאלה השומע ד"ת אם צריך לברך תשובה נראה דמאחר דשומע כעונה יש לברך מידי דהוי אשומע שופר ומגילה ואפ"י לדברי אגור דהביא ב"י ס' מ"ז (ס"ד) דהרהור לאו כדבור דמי ושאלן לברך התם הוא דליכא שומע ומשמיע, ע"כ, ולכאורה כוונתו אף כשאין המשמיע ד"ת מתכוון להוציא דמיירי בכל גוונא ששומע דברי תורה מ"מ עדיף מדיבור, אלא דצ"ע א"כ מה מביא מושור ומגילה ששם יוצא יד"ח בשמיעתו, ועיין.

⁴⁹ (עיין ביאור"ל ריש ס' קמ"א) שמדוקדק תיבותיו דלגבי העולה להט"ז הוי הקריאה של הש"ץ שומע כעונה ממש, משמע דלשאר הציבור הקריאה היא שומע כעונה לא ממש, והוא כנ"ל שיש לו חשיבות שמיעה כעניה אבל לא לצאת יד"ח עניה.

⁵⁰ ולפי"ז בע"ק אסור בשמיעת קריה"ת אף אי נימא שמצוותה בשמיעה ולא בקריאה שמו"מ שומע כעונה [אך עיין בפ"י רבינו ניסים (ברכות שם) על הא דאמרינן כראשכחן בסיני, ולפירושו אין ראייה שהרהור ע"י שמיעה היכי שאינו צריך לצאת בגדר שומע כעונה יהיה אסור בבע"ק בדיבור].

וא"כ כשירצה להיות הוא עצמו העולה ודאי צריך ליטול רשות. ועיין עוד קמא' ס"א שצריך הקורא לעמוד וכתב ע"ז הרמ"א וכן החזן הקורא צריך לעמוד עם הקורא ומקורו במדרכי בהלכות קטנות⁵¹ וז"ל יש עומדים בשעת קריאת התורה ומביאים ראיה מדרכיב⁵² וכפתחו עמדו כל העם ואין ראיה מכאן דבסוטה (לט). מפרש עמדו לשון שתיקה והכי משמע בירושלמי⁵³ דההוא גברא דהוה קרי וסמך א"ל עמוד מה נתינה בעמידה ובאימה וכו' משמע דוקא לחזן יש לעמוד, ע"כ, ואף שמשמעות המדרכי שרק החזן (הש"ץ) הוא העומד [ולא הזכיר כלום מהעולה] משמע לשון הרמ"א שעיקר הקורא הוא העולה (אף שאין הציבור שומעין קריאתו) אלא דהש"ץ אף הוא צריך לעמוד עם העולה כיון שהוא הקורא [והיינו כנ"ל שהוא שלוחו ובמקומו של הקורא לכך עומד עימו]⁵⁴.

ז] ויש לעיין במה פליגי שאר הפוסקים על הרא"ש, ומה סברתם לומר שיש כאן עולה אפי' לא יקרא בלחש, ובאמת במנהגי מהרי"ל⁵⁵ משמע שהמנהג לקרות העולה בלחש עם הש"ץ⁵⁶ ואעפ"כ מעלין סומא או עם הארץ שאינו יודע לקרות ולא כהרא"ש⁵⁷, ועיין בטור סי' קמ' שהביא מירושלמי שאם נשתתק העולה מתחיל הבא תחתיו ממקום שהתחיל המשתתק ובברכה תחילה וכתב ע"ז ר' יונה (הביאו בב"י שם) ואפילו למנהג שאנו נוהגים עכשיו ברוב המקומות שהחזן קורא הפוסקים אם שתק האחד ועלה אחר תחתיו צריך שיתחיל (החזן) ממקום שהתחיל לקרות עם (העולה) הראשון חדא שדרך הוא שהוא קורא עם החזן ואפילו לא יקרא הוא כיון שדרך הוא שהחזן קורא במקומו כאילו קורא הוא דיינינן ליה, ע"כ, משמע מדבריו שכך היה המנהג שקורא העולה עם הש"ץ וכו"מ גם אם

51 סי' תתקסח.

52 נחמיה ח ה.

53 מגילה פ"ד ה"א.

54 אמנם עיין ביאור הגר"א (שם סק"ג) שהמעם שעומד החזן לפי שעכשיו הוא עיקר הקורא, וקצת צ"ע שהוא נקרא עיקר הקורא, ודעת הגר"א לעיקר דלא כהרא"ש שצריך העולה לקרות בלחש כמו שתמה על ראייתו בביאור הגר"א סי' קלמ' ס"ג ונקט כמהרי"ל שמבכר העולה על קריאת הש"ץ, ויש לכאור שיטתו כמו שנבאר להלן העולה מדברי ר"י [הביאו בביאור הגר"א ריש סי' קמ']. (ועיין בביאור הגר"א לעיל קלמ' ס"ג שביאר מה שהש"ץ צריך נמילת רשות לעליה לפי שאין ש"ץ קורא במדינות אלו מדעתו אלא מדעת הסגן ועיין דרכי-משה, ע"כ, וצ"ע כוונתו שהרי מה שקורא הש"ץ לאחרים מדעת הסגן וגם הוא עצמו עולה ע"י קריאת הש"ץ (כפי שהביא בדרכי משה הנ"ל) אינו המעם אלא מציאות המנהג, וצ"ב הבנת הגר"א בדרכ"מ שהביאו לעיין בו).

55 הלכות קריה"ת סק"ג.

56 שהביא משם מהר"ש משם התוס' שכשקורין בתורה שאר כל הציבור בלתי אותו שקורא לס"ת אין לקרוא בנחת עם החזן. משמע דהעולה אין לו להיות בלחש.

57 ובביאור הלכה ריש סי' קמא' תמה על הרמ"א שלגבי סומא הביא כמהרי"ל שנוהגין להעלותו ולגבי קריאה עם הש"ץ בלחש לא הגיה שבלא"ה שפיר דמי, ובאמת שבמהרי"ל עצמו ניכר המנהג שאמנם העולה קורא בלחש ואעפ"כ היו מעלין סומא וע"ה שאין יכולים לקרות.

לא יקרא ש"ד, וגראה ביאור דברי ר"י שברכת העולה או שהולכת על מה שקורא הוא עצמו⁵⁸ עם הש"ץ (ולא על קריאת הש"ץ) או אפי' קאי הברכה אקריאת הש"ץ אבל רק במה שמתייחסת אל העולה להיות כקריאתו [ולא אל קריאת החזן כמי שמוציא אחרים⁵⁹] ולכך אם ישתתק העולה אף שהחזן ימשיך לקרות להוציא הציבור מיקרי שאין ברכה על מה שקורא מעת שהשתתק, כיון שאין הקריאה הזו מתייחסת אל העולה המברך הראשון, והביאור בזה שאין העולה מברך על קריאת הש"ץ לכשעצמה אלא מברך על מה שהוא עולה וקריאת הש"ץ כקריאתו (וא"כ כשמשתתק ועולה אחר תחתיו נמצא שאין כאן ברכה על הקריאה שמעתה תתייחס לעולה השני שלא היה עליו ברכה), ולכאורה על זו הסברא בא הרא"ש לחלוק ולומר שאין מסתבר שברכת העולה על קריאת הש"ץ, והיינו שזה לכו"ע הברכה לא קאי אקריאת הש"ץ לכשעצמה ולר"י אף בלא קריאת העולה עם הש"ץ כיון שהיא בשביל העולה דיינין לה כאילו הוא קורא ולהרא"ש אין זה סברא [וכאמר לעיל שאין עיקר הפלוגתא על מה קאי הברכה אלא במה מתקיים שיש כאן שם עולה האם דווקא במה שהוא עצמו קורא או בעצם עמידתו מיקרי שיש כאן עולה וקריאת הש"ץ כאילו הוא קורא וממילא מברך ע"ז.

⁵⁸ (ולא מפורש בדבריו אם היה העולה קורא בלחש או בקול).

⁵⁹ וכמבואר לעיל שהברכה היא ברכת העולה על מה שיש כאן שם עולה ואף שהש"ץ הוא המשמיע קולו של העולה אין הש"ץ עולה אלא משמיע קול העולה.

הרב יוסף הירשמן

בענין טעות בהזכרה בתפילה

שאלה.

מי שהתפלל בחוה"מ פסח ומעה ואמר בברכת השנים ותן טו"מ ואח"כ אמר יעלו"י ונוכר לאחר
לאחר שגמר מודים וחזר לברכת השנים ושכח יעלו"י וגמר תפילתו מה דינו.

והנה הלומדים דימו את השאלה הזאת לשאלה של חכמי פרוכניצא במי שלא הזכיר טו"מ מקרי שלא
התפלל או לא וה"נ מי ששכח ואמר ותן טו"מ אם הוא כמו שלא התפלל וא"כ היעו"י שאמר מעיקרא
נתבטל וא"כ צריך לחזור ולהתפלל ואם נאמר שהיו תפילה וא"כ כבר אמר את היעלו"י וכבר יצא ול"צ
לחזור ולהתפלל. ולפי"ז להלכה כבר נפסק שזה ספק וצריך לחזור ולהתפלל בתנאי של נדבה. וי"א
שבאמר ותן טו"מ בקיץ קלקל תפילתו ולכו"ע הו"י כמו שלא התפלל. אך בפוסקים לא משמע כן.

אך נראה שלכו"ע אי"צ לחזור ולהתפלל שכל המחלוקת הוא רק בגמר תפילתו אם זה חיסרון בעלמא
או שמקרי שלא התפלל כלל אך כאן כיון שהוא באמצע התפילה ועוד לא גמר להתפלל ותיקן את
הברכה של ברכת השנים מקרי בוודאי שהיו תפילה כיון שלא חסר לו שום דבר בעצם התפילה ורק
שבברכת השנים נתקלקל וחזר ותיקנו אך בעצם התפילה לא חסר לו כלום וא"כ היעלו"י שאמר
מעיקרא עלתה לו ולא צריך לחזור להתפלל.

ונראה עוד בזה שהנה בתה"ד כתב לחדש שמי שאמר יעלה ויבא שלא במקומו כגון שאמר בברכת
אתה חונן חננו מאתך חכמה בינה ודעת ביום ראש החודש הזה והמשיך משם וגמר תפילת ואי"צ
לחזור שבדיעבד סגי בהזכרה בכל מקום שהוא ורק אם הוא עוד באמצע התפילה צריך לחזור למקומו
ולחזרו במקומו. והראיה הוא מזה שמבואר בשו"ע שמי שהתפלל תפילת חול בשבת, והזכיר של
שבת באיזה מקום שהוא יצא. ואף שלא הזכירו במקומו ובע"כ שבדיעבד אם גמר תפילתו סגי בהזכרה
בכל מקום שהוא, ולפי"ז פשוט שבנידון דידן אי"צ לחזור לראש כיון שכבר הזכיר יעלה ויבא בתפילתו.

ונסתפקתי בציור הנ"ל אם נוכר לאחר שגמר ברכת ההדאה ונוכר שלא אמר יעלה ויבא אם יחזור
לעבודה או לא שאפשר שמקרי שכבר הזכירו במקומו בפעם הראשונה כסברא הנ"ל כיון שהברכה
עבודה היתה כהלכתה וא"כ כבר הזכיר יעלו"י ואי"צ לחזור לברכת העבודה כיון שכבר גמר ברכת
העבודה.

ונראה שאפילו באופן שאמר משיב הרוח בימות הקיץ ונוכר קודם שעקר רגליו וחזר לראש ולא אמר
יעלה ויבא בפעם השניה ג"כ יוצא כנ"ל שכ"ז שלא עקר רגליו מקרי שעומד באמצע התפילה ומתקן
את התפילה וא"כ לא נתבטלה התפילה ויצא י"ח יעלה ויבא. ואף שחזר לראש זה משום שצריך
לחזור לראש הברכה שמעה בה. וצ"ע.

הרב דב גדליה דרקסלר

אם בַּחֲקָתִי תִּלְכּוּ, שִׁתְּהוּ עֲמָלִים בַּתּוֹרָה

[א]. 'בַּחֲקָתִי תִּלְכּוּ' וְ'מִצְוֹתֵי תִּשְׁמְרוּ'. ולדברי רש"י גם 'מִצְוֹתֵי' חוזר על תורה

פרשת הברכות והקללות שבספרנו, ספר תורת פהנים, נפתחת בפסוקים אלו: **אם בַּחֲקָתִי תִּלְכּוּ וְאֵת מִצְוֹתֵי תִּשְׁמְרוּ וְעֵשִׂיתֶם אֹתָם, וְנִתְּנָה הָאָרֶץ וְיִבֹּלְהָ וְעַץ הַשָּׁדֶה וְיִתֵּן פְּרִיָּו...** הכפילות בפסוק 'בַּחֲקָתִי תִּלְכּוּ' וְ'מִצְוֹתֵי תִּשְׁמְרוּ' נדרשת לדברי חז"ל לרבות הן עמל התורה והן קיום מצות. כך כתב רש"י: **"אם בַּחֲקָתִי תִּלְכּוּ - יכול זה קיום המצות, כשהוא אומר ואת מצותי תשמרו, הרי קיום המצות אמור, הא מה אני מקיים אם בחקתי תלכו, שיתהיו עמלים בתורה. וְאֵת מִצְוֹתֵי תִּשְׁמְרוּ - הוּא עֲמָלִים בַּתּוֹרָה עַל מִנַּת לִשְׁמֹר וּלְקַיֵּם, כְּמוֹ שֶׁנֶּאֱמַר (דברים ה' א') וְלִמְדַתְּם אֹתָם וְשִׁמְרַתְּם לַעֲשֹׂתָם"**.

בהתבונן בלשון הפסוק, ובדברי רש"י שעליו, נמצא סתירת דברים. מלשון הפסוק, ופירושו הראשון של רש"י, נראה שהדרישה היא כפולה, כאמור: כדי לזכות לברכות האמורות, וחלילה לא להפכם, נדרשים ישראל הן לעמול בתורה והן לקיים מצות. זה בלא זה אי אפשר; 'בחקתי תלכו' ואת מצותי תשמרו ועשיתם'. ברם, אם כן, היה צריך רש"י לפרש על 'את מצותי תשמרו', שפירושו הוא לשמור ולקיים. הרי עמל התורה כבר כתוב קודם. אבל לא כן פירש: גם על החלק הזה הוא שב ומזכיר את ענין העמל בתורה. הוּא עֲמָלִים בַּתּוֹרָה עַל מִנַּת לִשְׁמֹר וּלְקַיֵּם. נשמע בדבריו שגם 'את מצותי' ענינו תורה, היינו לא רק שתהיו עמלים בתורה סתם, אלא שתהיו עמלים כדי לשמור ולקיים. פירוש זה הוא לכאורה נמייה מפשוטו של מקרא.

וראה בהמשך הפרשה, בתחילת הקללות, שפירש שם כפשוטו. הפסוק אומר (י"ד) **וְאִם לֹא תִשְׁמְעוּ לִי וְלֹא תַעֲשׂוּ אֶת כָּל הַמִּצְוֹת הָאֵלֶּה. וְכָתַב רִשְׁ"י "ואם לא תשמעו לי - להיות עמלים בתורה, לדעת מדרש חכמים. יכול לקיום המצות, כשהוא אומר ולא תעשו וגו', הרי קיום מצות אמור, הא מה אני מקיים ואם לא תשמעו לי, להיות עמלים בתורה... ולא תעשו - משלא תלמדו, לא תעשו, הרי שתי עבירות". הרי שם הדברים כפשוטן. לא פירש ש'לא תעשו' היינו לא הייתם עמלים בתורה כדי לשמור ולעשות.**

[ב]. עמל התורה הנקרא 'חק' ונקרא 'הליכה'

אבל הקושי היותר נכבד כאן הוא עצם לשון הפסוק; למה, ולאיה הוראה, נקרא עמל התורה בלשון חק: 'בַּחֲקָתִי', ובלשון הליכה: 'תִּלְכּוּ'.

הפסוק המקביל - בין הברכות לקללות - לפסוק כאן, אם בַּחֲקָתִי תִּלְכּוּ וְאֵת מִצְוֹתֵי תִּשְׁמְרוּ וְעֵשִׂיתֶם אֹתָם, הוא הפסוק (ט"ו) **וְאִם בַּחֲקָתִי תִּמָּאֲסוּ וְאִם אֶת מִשְׁפָּטִי תִּגְעַל נַפְשְׁכֶם לְבַלְתִּי עֲשׂוֹת אֶת כָּל**

מִצְוַת לְהַפְרֹכֶם אֶת בְּרִיתִי¹. ומבאר הרמב"ן ששם הלשון 'חק' הוא כפירושו בתורה, דברים שלא נודע מעמם, ועל כן הם נמאסים בעיני הכסילים. "ואם בחקתי תמאסו - בעבור היות החוקים מצות לא נתגלה מעמם להמון, ימאסו אותם הכסילים, יאמרו מה החפץ לשם שלא אלבש הבגד הזה המרוקם ברקמי שש ותכלת, ומה נועיל כי נשרוף הפרה ונזרוק עלינו האפר. אבל המשפטים, הכל חפצים בהם והכל צריכים אותם, אין ישוב לעם ומדינה בלתי משפמ...". לא נעמוד כאן על פירוש הפסוק שם², רק נצביע על פירוש הלשון 'בחקתי' שלא יצא מידי פשוטו. אם כן יש לשאול כאן, למה עמל התורה יכונה חק.

ולבר מה שהוא מכונה חק, הוא מכונה גם הליכה. בַּחֲקָתִי תֵלְכוּ. גם כאן צריך להבין למה ההליכה תתייחס לעמל התורה דוקא, וכיצד זה דוקא לעמל התורה המכונה חק.

ג]. משמעות ההליכה בדרך ה'; הדרך המצרפת כל הפרטים

לביאור הענין נאחזו תחילה בהערה האחרונה שהערנו, הקשר שבין תורה ובין הליכה. נדמה כי תמונת הדבר תוכל להיות נפרשת בהצגת שתי קצוות. על האבות הקדושים אמרו חז"ל כי 'הן הן הַמְּרַכְּבָה' (בראשית רבה מ"ו ז'), ושמעתי מפי אדם גדול, נשמתו כנגזי מרומים, שאמר שהפירוש הפשוט בזה הוא שהאבות היו הולכים לפניו ית' מתחילה ועד סוף. היינו דימוי המרכבה, מרכבת המלך, שהעבדים מלוים אותה בכל הדרך אשר היא הולכת³.

ועל הקצה השני, כנגד ראשי צירים אלו, עומד הדימוי של ריקנין שבישראל. עליהם אמרו חז"ל (סנהדרין ל"ז א') "כְּפֶלֶח הָרְמוֹן רֶקֶתֶד, אִפִּילוּ רִיקְנִין שֶׁבַךְ מְלֵאִין מִצְוֹת כְּרֵמוֹן". השאלה מתבקשת, אם הם מלאי מצוות, כמה הם ריקנין. ודבר נכון נאמר בזה בשם הג"ר דוד פוברסקי זצ"ל (ראש ישיבת פוניב'ז)⁴. נעתיק רעיונו כפי לשוננו: אֶרֶץ חַיִּים לְמַעַלָּה לְמַשְׁכִּיל. הנדרש מאיש יהודי הוא שיהיו מעשיו מביאים אותו לידי שלימות. ממעשה למעשה הוא מתגדל והולך. אמנם כל זה הוא כשיש קשר בין מעשה למעשה; קשר פנימי המחבר ביניהם, בעצם ולא במקרה, והם בבחינת יֵלְכוּ מִחִיל אֶל חִיל. אולם יש ואדם עושה הרבה מעשים טובים, אבל באין דרך ואין מוצא, ואין קשר ושייכות בין כל אלו המעשים. המעשים הללו, ככל שהם גדולים וטובים, הם מתפוררים ואינם מתחברים למהלך אחד. על כגון אלו בא משל הָרְמוֹן. הרימוֹן, הרבה גרעינים לו, אולם הם פרודים אחד מחבירו, עלים דקים

¹ כן ציינו כמה מפרשים. ראה לדוגמא בחזקוני "ואם בחקתי תמאסו, כנגד אם בחקתי תלכו. ואם את משפטי תגעל נפשכם, כנגד ואת מצותי תשמרו. לבלתי עשות, כנגד ועשיתם אותם".

² שרש"י, בעקבות הספרא, פירשו גם כענין אחר "ואם בחקתי תמאסו - מואם באחרים העושים. משפטי תגעל נפשכם - שונא החכמים. לבלתי עשות - מונע את אחרים מעשות. את כל מצותי - כופר המצוות שלא צויתים". ופירושו זה צריך תלמוד בפני עצמו.

³ וכפי הנראה מקור דבריו בספר מסילת ישרים (פרק כ"ז) שכתב "אך הקדוש הדבק תמיד לאלקיו, ונפשו מתהלכת בין המושכלות האמתיות באהבת בוראו ויראתו, הנה נחשב לו כאילו הוא מתהלך לפני ה' בארצות החיים עורנו פה בעולם הזה... וכמאמרם ז"ל... האבות הן הן המרכבה, וכן אמרו הצדיקים הן הן המרכבה...".

⁴ הובא בספר 'דף על הדף' שם.

מפרידים בין גרעין למשנהו כידוע. היינו אותם ריקנין שבישראל. אמנם הם מלאים מצוות, אבל כרימון הזה: המצוות שלהם פרודות אחת מחברתה. אין דרך אחת העולה ברצף בין מצוה למצוה. העיקר חסר, והמלא נחסר ומתרוקן. והדברים נוקבים.

- ברור בעיני שלפי הביאור הזה, לא יהיה נכון לומר שריקנין שבישראל מלאים 'תורה' כרימון. המשפט הזה יהיה מזויף מתוכו. כי על כן מהותה של תורה היא הדרך. והודעת לָהֶם אֶת הַדֶּרֶךְ יִלְכוּ בָּהּ וְאֵת הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר יַעֲשׂוּן. עמל התורה, הוא המניח את האדם בתוך השיטה, הולך בדרך ה'. "דרך זה תורה שנאמר (דברים ה' ל') בְּכָל הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֱלֹקֶיכֶם אֲתֶכֶם תֵּלְכוּ..." (תנ"ך) "א רבה פרק כ"ו)⁵. אם כן, להתמלא עמל תורה, בהכרח אומר שהוא להיות בדרך, לצרף ולקשר כל הפרטים למהלך אחד.

ד. היינו בונת חז"ל במדרשיהם: המצוות צריכות להיות מקוימות בתוככי

הדרך

עתה נוכל לומר שלכך כוונת חז"ל בדרשתם "אם בְּחֶקְתִּי תֵּלְכוּ - יכול זה קיום המצוות, כשהוא אומר ואת מצותי תשמרו, הרי קיום המצוות אמור, הא מה אני מקיים אם בחקתי תלכו, שתהיו עמלים בתורה". ראשית הדרישה תהיה בְּחֶקְתִּי תֵּלְכוּ דייקא. ההליכה הזאת אינה מתחילה בקיום המצוות. המצוות צריכות להיות נעשות בתוככי הדרך, שלא יהיו נפורות, חלילה, על פני חצות, ולא מותרות אחריהם עקבות - דרך.

לאור דברים אלו נוכל לראות את דיבורו השני של רש"י באור אחר לגמרי. כאשר כתב על הפסוק השניה שבפסוק וְאֵת מִצְוֹתַי תִּשְׁמְרוּ "הוּא עֲמָלִים בתורה על מנת לשמור ולקיים, כמו שנאמר וְלִמְדָתֶם אֹתָם וְשִׁמְרָתָם לַעֲשֹׂתָם". שאלנו, למה לא פירש כפשוטו שכאן הוא אומר 'לשמור ולקיים המצוות', אלא חזר שוב לציווי לעמול בתורה באופן של שמירה וקיום? אבל אחרי שידענו עומק הכונה כאן שיהיו המצוות מקוימות דוקא באופן זה, שיבואו אחרי בְּחֶקְתִּי תֵּלְכוּ ובתוכו, הנה זה מה שהדגיש רש"י הוּא עֲמָלִים בתורה על מנת לשמור ולקיים. כך ולא אחרת.

נראה כי עיקר הרעיון הזה נתבאר במדרש רבה בתחילת פרשתינו (ל"ה א') בלשון אחרת לגמרי, ובדרשה הזאת פתח המדרש את דרשות הפסוקים⁶: "אם בְּחֶקְתִּי תֵּלְכוּ, הדא הוא דכתיב (תהלים קי"ט נ"ט) חֲשַׁבְתִּי דְרָכִי וְאָשִׁיכָה רַגְלִי אֶל עֲדָתֶיךָ, אמר דוד, רבונו של עולם, בכל יום ויום הייתי מְחַשֵּׁב ואומר למקום פלוני ולבית דירה פלונית אני הולך, והיו רגלי מביאות אותי לבתי כנסיות ולבתי מדרשות, הו"ד וְאָשִׁיכָה רַגְלִי אֶל עֲדָתֶיךָ".

⁵ ובדברי רבותינו מאורי החסידות האריכו בזה ש"לשון תורה היא תורה דרך להולכין בה" (תוי"פ פר' יתרו. וראה מאור עינים פרשת וישב בתחילתו). ולשון השפ"א (ויגש תרג"ו) "שנקראת תורה להורות לישראל דרך ה'".

⁶ ונאמר שהספרא שפתח דבריו בדרשה שהביא רש"י על 'שתהיו עמלים בתורה', והמדרש שפתח בדרשה שנביא לפנינו - לענין אחד נתכוונו.

המעשה הזה יש להתפלל בו והסתם רב. הלא מן הסתם גם בשלב שהיה דוד מחשב דרכיו לא היה זה לדברים בעלמא, כי אם לצורך מצוה או דבר שיש בו הכרח. אם כן, לכתר הכי מאי קסבר; למה השיב רגליו. גם אינו מובן כיצד נפרש את המציאות של 'רגלי מביאות אותי', האם מכילי משים היה זה, או מה.

אכן, מעבר לכל הפרטים, נובל לעמוד על השורש: השורש הוא הליכה כנגד הליכה. העולם כולו מלא דרכים. אנו רצים והם רצים, אנו עמלים והם עמלים. גם מדקדקי קלה וחמורה מחשבים דרכיהם למקום פלוני ולבית דירה פלונית. אומר דוד, ב'אם בְּחַקְתִּי תִלְכּוּ' כתוב שאפשר וצריך לעשות הרבה דברים. אבל אי אפשר ללכת בשני דרכים. השאלה תמיד היא אי זה הדרך אשר נלך בה; האם בסופו של דבר הדרך מוליכה לבתי כנסיות ולבתי מדרשות?⁷

ה. והדרך הזאת יסודה בחוקי המבע

נותר לנו להשלים דברינו במשמעות החק הנאמר כאן. בְּחַקְתִּי תִלְכּוּ. אפשר שתהיה השלמת הענין מבוארת מתוך דרשה אחרת שדרשו במדרש כאן (ל"ה ד') "חקים שבהם חקקתי את השמים והארץ שנאמר (ירמיהו ל"ג כ"ה) אם לא בְּרִיתִי יוֹמָם וְלַיְלָה חֻקֹּת שָׁמַיִם וָאָרֶץ לא שָׁמַיִתִי, חקים שבהם חקקתי את השמש ואת הירח שנאמר (ירמיהו ל"א ל"ד) כֹּה אָמַר ה' נָתַן שָׁמֶשׁ לְאֹר יוֹמָם חֻקֹּת יָרֵחַ וְכוֹכָבִים לְאֹר לַיְלָה, חקות שבהם חקקתי את הים... חוקות שבהם חקקתי את החול... חוקים שבהם חקקתי את התהום...". הרי יש בתיבה זו משמעות גם לחוקי המבע שבהם חקק את עולמו. אחד מחוקי המבע הללו הוא החק של 'אם לא בְּרִיתִי יוֹמָם וְלַיְלָה חֻקֹּת שָׁמַיִם וָאָרֶץ לא שָׁמַיִתִי'. החק הזה, יראה לכל מתבונן, הוא היסוד לכל הנתבאר בדברינו לְדִרְכָּה שֶׁל תוֹרָה. הדרך הזאת, ההולכת יום ולילה, בחוקי המבע נחקקה, ימיה כימות עולם, ראשית דְּרָכּוֹ קָדֶם מִפְּעֻלּוֹ מֵאֶז - - -

מאמר זה נכתב בתוך השלושים לפמירת אבי היקר

הר"ר יצחק ב"ר יהודה ו"ל הב"מ

הוא שהבניסני לבית המדרש, וגידלני במסירות אין קץ.

נודרך ביסורים רוב ימיו ונלב"ע ביום שב"ק כ"ט ניסן תשע"ח.

יהיו הדברים נר לזכרו ולעילוי נשמתו. ת.נ.צ.ב.ה.

⁷ ונציין עוד פסוק שיש להתבונן בו. על הפסוק ביתרו (י"ח כ') וְהִזְהַרְתָּה אֶתְהֶם אֶת הַחֻקִּים וְאֶת הַתּוֹרָה וְהוֹדַעְתָּ לָהֶם אֶת הַדֶּרֶךְ יִלְכוּ בָּהּ וְאֶת הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר יַעֲשׂוּ. מצאנו שנחלקו במכילתא "והודעת להם את הדרך ילכו בה, זה תלמוד תורה; ואת המעשה אשר יעשו, זה מעשה הטוב, דברי ר' יהושע. ר' אלעזר המודעי אומר, והודעת להם, הודע להם בית חייהם. את הדרך, זה בקור חולים. ילכו, זו קבורת מתים. בה, זו גמילות חסדים. ואת המעשה, זו שורת הדין. אשר יעשו, זה לפני משורת הדין". לכאורה דברינו כאן מתאימים רק לדרכו של ר' יהושע. אמנם כדרשתו של ר' אלעזר המודעי הביאו בשם רב יוסף הביאו בב"ק ק' א' ובב"מ ל' ב', והמעין שם בדברי רש"י (ומה שביארו בו במהרש"א לב"מ ובפנ"י לב"ק) יראה שגם דברי ר' אלעזר עולים באותו קנה.

הרב אליהו גורביץ

השתנות זמני הימים במתן תורה

א. קושיית הראשונים דמתן תורה לא היה בחג השבועות, ויקשה יותר בשיטת המור. ב. חידוש ההפלאה דקודם מ"ת הלילה הלך אחרי היום, ויובח כן מכמה מקומות. ג. ידון בדברי האב"ע שהביאו התוס' בקידושין, אי אויל לשיטתו בחלומו המפורסם באגרת השבת.

א.

הקשה המג"א ריש סי' תצד כיצד אמרינן בתפילת חג השבועות זמן מתן תורתנו, וכמבואר בגמ' בפסחים סח: "הכל מודים בעצרת שבעינן לכם, מ"ט יום שניתנה בו תורה". ועוד שם, "רב יוסף ביזמא דעצרתא אמר עבדי לי עגלא תלתא אמר אי לא האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא", והא אין הדבר עולה ע"פ החשבון, ולכאורה הני גמרות דלא כהלכתא. וכבר נתקשו בזה הריטב"א [שבת פז:], והריב"ש [צו].

ושורש הקושיה, דבגמ' בשבת [פז:] נחלקו תנאים בכמה ימים מטמאה הפולטת שכבת זרע, ויסוד מחלוקתם הוא כמה ימי פרישה היו קודם מתן תורה, דפרישה זו היתה כדי שלא תטמאנה הנשים בקבלת התורה, ולסוברים שבו' ניתנה תורה פולטת מטמאה ב' ימים (יום שלם ועוד מקצת היום) וכראב"ע, ורבנן שסוברים שמטמאה ו' עונות בהכרח שסברו כר"י שבו' בסיון ניתנה תורה. וכיון דקי"ל שרק ה' ימים אחר ששימשה מתחילה לספור ז' נקיים, ומעם הדבר שהלכה כחכמים שו' עונות מטמאה בפליטה, (ומחמת חששות טעות בבין השמשות הוסיפו עוד ב' ימים). וא"כ מוכרח שם"ל שניתנה תורה בו' בסיון, וכיצד עבדינן את חג השבועות בו' בסיון.

והוסיפו בקושייתם, דאין ליישב שע"כ חג השבועות אינו תלוי בתאריך בחודש אלא בנ' ימים אחרי פסח כדכתיב "שבעה שבועות תספור ... ועשית חג שבועות". וכדמוכח מהגמ' בר"ה ו: שחג השבועות בזמן שקידשו ע"פ הראיה היה פעמים בה' בסיון ופעמים בו' ופעמים בז'.

דיש להוכיח מסוגיית הגמ' דניתנה תורה ביום נא' לעומר. דבגמ' [שם פז:] מצינו שיצאו ממצרים ביום חמישי, והקשתה הגמ' לרבנן דא"כ ו' בסיון הוא יום שישי ולא בשבת, ותירצה הגמ' שבאותה שנה עיברו גם את ניסן וגם את אייר. וא"כ יוצא דלכו"ע היה מתן תורה ביום נא' לעומר ולא ביום ז', דלר"י מונים 15 יום בניסן 29 יום באייר ועוד 7 ימים בסיון, ולרבנן מונים 15 יום בניסן 30 יום באייר ועוד 6 ימים בסיון.

ותי' הריטב"א דהגמ' בדף פח. הביאה מהסדר עולם שיצאו ממצרים ביום שישי ולא ביום חמישי, ולפ"ז לרבנן שבו' בסיון ניתנה תורה אצ"ל שעיברו את אייר, דאדרבה א"כ יצא שניתנה תורה ביום ראשון, נמצא דלסדר עולם היה מתן התורה ביום ז' לעומר.

מיהו בשי' המור א"א למימר כן, דבסי' תל' ביאר ששבת שקודם פסח נקראת "שבת הגדול" מפני שי' בניסן בשנה שיצאו ממצרים שבו לקחו להם השה לקרבן פסח היה בשבת, ואם י' בניסן היה בשבת עולה שט"ו היה ביום חמישי כברייתא פז: ולא כסדר עולם.

השפ"א תי' ע"פ הפרקי דר"א דס"ל שמתן תורה לא היה בשבת אלא ביום שישי, ולפ"ז אצ"ל שעיקרו את אייר באותה שנה. ועיי"ש שביאר הכרח לפסוק דלא כהבבלי. אולם גם תירוצו זה כתב השפ"א שאינו שייך בשיטת המור, שבסי' רצב' ביאר המור שביום השבת אמרינן בתפילה "ישמח משה במתנת חלקו", מפני שבשבת ניתנה תורה לישראל. נמצא א"כ שהמור פסק כסוגיין שתורה ניתנה בשבת ולא כפרקי דר"א שמתן תורה היה ביום שישי.

ב.

ואולי י"ל ע"פ מה שיסד ההפלאה דקודם מתן תורה היה הלילה הולך אחר היום. ותחילת הדברים בגמ' בקידושין לו: דלמדה מהפסוק "ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח" [יהושע ה], דחדש נאסר מיד ככניסתם לארץ ולכן לא אכלו עד יו' בניסן, מבואר ד'ממחרת הפסח' היינו ממחרת יום אכילת הפסח. והביאו התוס' "הקשה ה"ר אברהם אבן עזרא היכי אמרינן ממחרת הפסח דהכא הוי ששה עשר בניסן שנקרב העומר, דלמא ממחרת הפסח ממחרת שחיטת הפסח קאמר דהיינו ט"ו בניסן שעדיין לא נקרב העומר, דהכי נמי אשכחן בפרשת מסעי דכתיב ממחרת הפסח יצאו בני ישראל והם יצאו בט"ו".

ותי' המקנה דלעולם ממחרת הפסח הוא מאכילת הפסח, וליישב הפסוק במסעי כתב דקודם מתן תורה הלילה הלך אחרי היום, דהיינו שהתחלפות הימים היתה בעלות השחר, ורק אחרי מתן תורה נתחדש הדין שהיום הולך אחרי הלילה. ולפ"ז אכילת הפסח היתה ביד', ויצאו ממצרים בבוקר טו' שהוא מחרת זמן אכילת הפסח.

ובספרו בפנים יפות פרשת נח ובפר' בא ובפר' יתרו ביאר דקרא "דיום ולילה לא ישבותו מורה שהיום קודם ללילה, וכן היה עד מתן תורה שאז נתחדש בפסוק "מערב עד ערב תשבתו שבתכם" שהיום הולך אחרי הלילה, ומפורש בר"ה כ: שמהכא ילפינן שהיום הולך אחרי הלילה. [עיי"ש שביאר בזה כיצד שמר אברהם את השבת הלא גוי ששבת חייב מיתה, ותי' שמר כישראל לילה ואחריו יום ולאותה תקופה לא היה זה יום השבת. וצ"ע כיצד נהג כשהיה יוה"כ סמוך לשבת דהוא ביאר שם דכה"ג א"א לגוי לשבות. ואכ"מ].

המקנה תי' בחידוש זה את המדרש קהלת [יא ב] על הפסוק "תן חלק לשבעה וגם לשמנה" חלק לשבעה זהו דורו של משה שמלו לשבעה, וגם לשמנה זהו דורו של יהושע שמלו לשמנה, וצ"ע מ"ט מלו בדורו של משה לשבעה. וע"פ הג"ל ביאר שהכוונה היא לנולדים בלילה, דקודם מתן תורה נידונים שנולדו ביום הקודם וכלפי הימים של אחר מתן תורה נימולו לשבעה. ועיי"ש עוד ראיות נוספות

בספר אמת ליעקב [להגר"י קמיונצקי, פרשת בא] תי' בזה את קושיית תוס' על הגמ' בברכות ח: "תנא ליה חיאי בר רב מדפתי כתיב ועניתם את נפשיכם בתשעה לחדש בערב וכי בתשעה מתענין והלא בעשרה מתענין אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי". ובתוס' "הקשה רבינו שמואל ב"ר אהרן מינבי"ל מאי קשיא ליה והא כתיב בראשון בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות (שמות יב) ואותו ערב ר"ל ערב של ט"ו הכא נמי נימא מאי ערב ערב של עשירי".

וע"פ הג"ל תי', בדפסח מצרים שהיה הלילה הולך אחרי היום כשאכלו מצות בלילה היה זה יד' בניסן דהלילה הולך אחרי היום. וא"כ בארבעה עשר יום לחדש בערב הוא כפשוטו, דהיה הערב שבו אכלו המצותיד' בניסן. ול"ש לתרץ בזה המקראות דיוה"כ דנאמרו אחר מתן תורה.

גם נראה ליישב בזה רש"י במדבר טו' מא' "ושמונה חומים שבה כנגד שמונה ימים ששהו ישראל משיצאו ממצרים עד שאמרו שירה על הים". והקשו הרבינו בחיי והשפתי חכמים דרש"י בפרשת בשלח ביאר שאמרו שירה בשביעי של פסח נמצא שעברו רק ז' ימים מציאת מצרים.

ועי' ברבינו בחיי שכתב "אבל באור דבריו משיצאו ממצרים משעה שנתן להם רשות, ויום י"ד של שחיטת הפסח הוא בכלל זה". להג"ל ניחא שפיר דהרשות לצאת היתה כבר כליל יד' דאמר להם פרעה קומו צאו מתוך עמי, ונשארו עד הבוקר מרצונם, ולכן קריעת הים היתה ח' ימים אחרי התחלת היציאה. [ועי' עוד ברבינו בחיי ובשפתי חכמים שתירצו דביציאת מצרים היה הקרבן עיקר ובקרבות הלילה הולך אחרי היום. וחלק מהקשיות שהבאנו מתורצות גם עפ"ז].

ב. ועפ"י י"ל בדרך חידוש הקושיה שהבאנו בריש הדברים דחג השבועות אינו ביום ג' לעומר אלא ביום נא', דהא נתבאר דיסדר המקנה דליל הסדר בהיותם במצרים היה יד' ניסן, דבאותו הזמן הלילה הלך אחרי היום. ותחילת הספירה ביציאת מצרים לא היתה כליל טו' דידן דזה היה טו' בזמנם, ורק בבוקר התחיל יום טז. ומעתה ליל שבת שבו ניתנה תורה היה הוא ג' לעומר. וכשניתנה תורה והצטרף היום ללילה, נחשב הכל יום הנ'.

בנו"א י"ל, דשינוי זה דהיום הולך אחרי הלילה הוכיח המקנה [שם] שהשיגו משה מדעתו קודם מתן תורה וקבע מתן תורה ע"פ יום דתורה, וביאר בזה דברי הגמ' 'משה הוסיף יום אחד מדעתו דדריש מה היום לילו עמו אף למחר לילו עמו', ולדרכו פי' הדרשה שהשיג שנתנית התורה צריכה להיות ע"פ ימים של תורה. ויתכן דלימי התורה ספירת היום הראשון לא היתה ספירה, דהתחילו לספור את היום, ולא נספר הלילה עימו. והיום הראשון שנספר כולו הוא ב' לעומר. ונתנית התורה בעיני ג' ימים שלימים, דחלו רק ביום הנא' ליציאת מצרים.

[ועי' בחת"ס בדרוש לחג השבועות [עמ' רפד', ד"ה ובמג"א] שתי' גם הוא קשיה זו ע"פ ההפלאה, אלא דהוא ביאר שמשה הוסיף יום אחד מדעתו משום שבשעה שהקדימו נעשה לנשמע נתעלו לדרגת

ישראל, ולכן כבר מאותה שעה הלך היום אחרי הלילה. וכשניתנה תורה נתגלה שהיו ישראל כבר יום קודם יעושים החג בזמן שנעשו ישראל. וצ"ב בכוונתו דהחג הוא על מתן התורה ועל דרגת ישראל].

ג.

נתבאר לעיל דת' המקנה לקושיית האבן עזרא שכתום' בקידושין בביאור קרא ד'ממחרת הפסח', דקודם מתן תורה היה הלילה הולך אחר היום. ושמעתי לפרש דהאב"ע שמיאן בזה אזיל לשיטתו בחלומו המפורסם באיגרת השבת.

וז"ל 'ויהי בשנת ארבעת אלפים ותשע מאות ותשע עשרה שנה בחצי הלילה בליל השבת בארבעה עשר לחדש טבת, ואני אברהם ספרדי אבן עזרא הייתי בעיר אחת מערי האי הנקרא קצה הארץ, שהוא בגבול השביעי מגבולות הארץ הנושבת, ואני הייתי ישן ושנתי ערבה לי, ואראה בחלום והנה עומד לנגדי כמראה גבר וכידו אגרת חתומה, ויען ויאמר אלי קח זאת האגרת ששלחה אליך השבת'.

והביא שם בארוכה לשון האיגרת שנתגלתה לו בחלום, ותורף הדברים שהשבת טענה שמחזיק בביתו ספרים הקוראים לחללה.

'ואיקץ, ותתפעם רוחי עלי, ונפשי נבהלה מאד, ואקום, וחמתי בערה בי, ואלבש בגדי, וארחץ ידי, ואוציא חוצה הספרים לאור הלבנה, והנה שם כתוב פירוש: ויהי ערב ויהי בקר, "והוא אומר כי כאשר היה בקר יום שני אז עלה יום אחד שלם, כי הלילה הולך אחר היום. וכמעט קט קרעתי בגדי, וגם קרעתי זה הפירוש, כי אמרתי טוב לחלל שבת אחת, ולא יחללו ישראל שבתות הרכה, אם יראו זה הפירוש הרע'. עיי"ש עוד שהאריך.

והנה פירוש זה שיצא עליו קצפו של האב"ע, נדפס בחלק מפירוש הרשב"ם לתורה. ולכאורה לדרכו של הפלאה דקודם מתן תורה הלך הלילה אחר היום, אין כ"כ חומרה לבאר המקראות דפרשת בראשית כדרך הרשב"ם דהלילה אחרי היום, ולא יבאו מזה לחלל השבת, אחרי שנשתנה הדבר במתן תורה.

אולם זה וודאי אינו, דהא מפרש בגמ' בברכות כו. ובעוד מקומות, דמהאי קרא דויהי ערב ויהי בוקר, ילפינן שהיום הולך אחר הלילה, והפך הפירוש הנדפס בספר שהובא לאבה"ע. וליישב דברי המקנה דקודם מתן תורה היה הלילה הולך אחרי היום, י"ל בפשיטות, דאה"נ בריאת העולם היתה כדין התורה לילה ואח"כ יום, אולם מנין הימים הניתן לבג"א קודם מתן תורה היה להפך. ובמתן תורה התחיל המנין כסדר הבריאה.

וכל טענת האב"ע היא כמפורש באגרתו דלא יתכן שיום השבתה לא יתאים לימי הבריאה. ושפיר י"ל שרק אחר מתן תורה מנו הימים כדרך בריאתם, ויתורץ בזה כהנ"ל דחג השבועות הוא זמן מתן תורה.

הרב אברהם ישעיהו סטפנסקי

בענין סמיכת זקנים

כתב הרמב"ם פ"ד מסנהדרין ה"א: אחד בי"ד הגדול או סנהדרי קטנה או בי"ד של שלשה צריכין שיהיה כל אחד מהן סמוך מפי סמוך, ומשה רבינו סמך יהושע ביד שנאמר ויסמך את ידיו עליו ויצוהו, וכן השבעים זקנים משה רבינו סמכם ושרת עליהן שכניה, ואותן הזקנים סמכו לאחרים והאחרים לאחרים ונמצאו הסמוכין איש מפי איש עד בית דינו של יהושע עד בית דינו של משה רבינו. וכיצד היא הסמיכה לדורות לא שיםמכו ידיהן על ראש הזקן אלא שקורין לו רבי וכו', עכ"ל. ומבואר מדברי הרמב"ם שסמיכת זקנים עניינה כסדר קבלת התורה שהיא איש מפי איש עד משה רבינו, והוא עצמו סמך את הזקנים ביד ועי"ז שרתה עליהם רוח נבואה לשעה כמבואר במס' סנהדרין יז., ואותם זקנים סמכו לאחרים ואחרים לאחרים, וסמיכה לדורות אינה צריכה להיות ביד אלא באמירה בעלמא, אך היא צריכה להיות איש מפי איש עד משה רבינו.

ובחי' מרן רי"ז הלוי עה"ת פר' יתרו הקשה מדוע הסמיכה צריכה להיות דרך השבעים זקנים דוקא, הא קודם לכן משה רבינו מינה ששים אלף להיות שרי עשרות וששת אלפים שרי מאות וכו' לדון דיני קנסות ודיני נפשות, ועל כרחיק היו סמוכין מפי משה שהרי אי אפשר לדון בלא סמיכה, ולכאורה אף הם יכלו לסמוך אחרים שהרי נסמכו מפי משה, ומדוע נקט הרמב"ם שהסמיכה לדורות איש מפי איש צריכה להיות דוקא דרך השבעים זקנים, ומהו המיוחד בסמיכת השבעים זקנים מפי מסמיכת כל אותם שרי אלפים ושרי עשרות.

ויש לחדד את השאלה ולהוסיף דבשו"ת אגרות משה חו"מ סי' א' ענף ד' הקשה מנ"ל להרמב"ם שגם סמיכת ע' זקנים היתה ביד, הא בקרא מפורש כן רק לגבי יהושע שנאמר ויסמך את ידיו עליו ויצוהו, ולא נתבאר כן לגבי ע' זקנים. ותירץ, דהרמב"ם נקט מסבא דהא דמשה סמך את יהושע ביד ולדורות אין צריך סמיכה ביד הביאור הוא דכיון דלדורות הסמיכה היא סמוך מפי סמוך עד משה רבינו הרי זה נחשב גם הוא כנסמך בידו של משה בעצמו, ונקט הרמב"ם דסמיכה ביד היא לעיכובא אף לדורות דכלא זה אינה סמיכה כלל, אלא שלדורות מתקיים הדבר בידו של משה, דכל הנסמכין לדורות נחשבין כנסמכין בידו של משה וכולם רק ממשיכים את סמיכת משה שהיתה ביד, ודוקא ידו של משה יכולה להועיל לזה, עיי"ש. ומכאן נקט הרמב"ם שאף סמיכת ע' זקנים היתה ביד, שהרי גם הם יכולים לסמוך אחרים לדורות, וגם בהם צריך להתקיים סמיכה ביד של משה, עכ"ל. והנה לגבי שאר השרי אלפים לא מצינו שסמכם ביד, ומבואר שהיה לזה גדר אחר ואי אפשר להמשיך סמיכה זו לדורות, והדבר צ"ב במה נתייחדה סמיכת ע' זקנים מפי מסמיכת שרי אלפים.

ותירץ הגרי"ז שם דכיון שבאותה שעה לא נאמרה עוד הפרשה דאספה לי וגו' ומשה בעצמו במקום סנהדרין גדולה של שבעים ואחד, ממילא דלא היתה סמיכתן רק על עניינים שדינן בסנהדרין של

עשרים ושלושה ולא על עניינים שדינן בסנהדרין של שבעים ואחד, והרמב"ם מיידי מסמיכה הנהגת לדורות המועלת גם לישב בסנהדרין של שבעים ואחד, וזהו דקחשיב רק סמיכת זקנים ויהושע, והניח בצ"ע, עכ"ד. והנה מש"כ שמשו בעצמו במקום סנהדרין גדולה כוונתו למש"כ הגר"ז בכמה מקומות דעד שנאמרה הפרשה דאספה לי, משה רבינו דן לבדו כל הדינים כבי"ד של שבעים ואחד, דהיה לו כח של סנהדרין גדולה, ואח"כ כשאמר משה לא אוכל אנכי לבדי לשאת וגו' ואמר לו הקב"ה אספה לי שבעים זקנים, נטל ממנו כח סנהדרין לבדו ונעשה רק ראש לסנהדרין אך אינו נחשב לבדו ככל הסנהדרין. ועפ"ז כתב כאן דמשה מינה את השרי אלפים ושרי עשרות רק להיות כסנהדרין קטנה ולא כסנהדרין גדולה.

ודבריו מעונים ביאור רב, שהרי גם סנהדרין קטנה צריכים להיות סמוכים, ואין סמיכה מיוחדת לסנהדרין גדולה וסמיכה מיוחדת לסנהדרין קטנה, אלא שאם נאסוף כ"ג אנשים סמוכים ניצור בזה סנהדרין קטנה ואם נאסוף ע"א אנשים סמוכים ניצור בזה סנהדרין גדולה, אך הסמיכה עצמה שוה, ומה תירץ בזה הגר"ז.

ולכאורה נראה ביאור דבריו, דהרמב"ם פ"ד מסנהדרין ה"ח כתב: ויש להן למנות לכל מה שירצו לדברים יחידים והוא שיהיה ראוי לכל הדברים, כיצד חכם מופלא שראוי להורות בכל התורה כולה יש לבי"ד לסמוך אותו וליתן לו רשות לדון ולא להורות באיסור והיתר, או יתנו לו רשות להורות באיסור והיתר ולא לדון דיני ממונות, או יתנו לו רשות לזה ולזה אבל לא לדון דיני קנסות, או לדון דיני קנסות אבל לא להתיר בכורות במומן, או יתנו לו רשות להתיר נדרים בלבד או לראות כתמים וכל כיוצא"ב. וכן יש לסומכין ליתן רשות עד זמן ולומר לנסמך יש לך רשות לדון או להורות עד שיבוא הנשיא לכאן או כל זמן שאין את עמנו במדינה, עכ"ל. ומבואר כאן דאפשר להגביל את הסמיכה ולסמוך לדבר מסוים או לזמן מסוים, ומקורו מהגמ' סנהדרין ה:, אלא דהתם איירי לענין נתינת רשות לדון (נפק"מ שאם יטעה יפטר) ולא איירי לענין סמיכה, והרמב"ם למד מכאן גם לדין סמיכה דאפשר להגבילו לדבר מסוים או לזמן מסוים, וכן הוא להדיא במג"ח דאף סמיכה ממש אפשר להגביל לדבר מסוים או לזמן מסוים.

והנה יש לחקור אדם שנסמך לדבר מסוים או לזמן מסוים האם יכול לסמוך אחרים או לא, וי"ל בזה ג' צדדים, א, בזמן שהוא סמוך יכול לסמוך אחרים לעולם כיון שעכשיו מיהא הוא סמוך. וכן כאשר נסמך לדבר מסוים יכול לסמוך אחרים לכל דבר. ב, יכול לסמוך אחרים רק לזמן שהוא סמוך או לדבר שהוא סמוך. ג, כיון שאינו נסמך לגמרי אינו יכול לסמוך אחרים כלל. [והנה צד ראשון אינו מסתבר, שהרי אם בכוחו לסמוך אחרים לגמרי יוכל לסמוך אדם אחר לעולם ולגמרי ואותו אדם יחזור ויסמוך אותו לעולם או לגמרי, ועוד, שהוא יוכל לסמוך את עצמו לעולם או לגמרי, כיון שהוא נסמך, אך עדיין יש להסתפק האם יכול לסמוך לזמן או לדבר שהוא סמוך].

ואם נאמר שהנסמך לזמן או לדבר מסוים אינו יכול לסמוך אחרים כלל יש לבאר תירוץ הגר"ז דמשה רבינו סמך את השרי אלפים ושרי מאות אלא שהגביל את הסמיכה רק לדבר שיכולים לדון בבי"ד של

עשרים ושלושה ולא לדבר שצריכים ב"ד של ע"א. וכיון שסמיכתם מוגבלת שוב אינם יכולים לסמוך אחרים כלל, ולכן כל הסמיכה לדורות היא מכח הע' זקנים שהוסמכו בלא הגבלה כלל. אך לפי"ז עדיין לא מבואר כל כך מדוע לא מוזכר שמישה סמכן ביד, ומשמע קצת שהסמיכה עצמה היתה שונה, ולא רק שהיא היתה מוגבלת.

עוד יש ליישב קושיית הגר"ז באופן אחר, דהנה כתב הרמב"ם שם הי"א: נראין לי הדברים שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל למנות דיינין ולסמוך אותן הרי אלו סמוכין ויש להן לדון דיני קנסות ויש להן לסמוך לאחרים, עכ"ל. והיינו דהרמב"ם חידש חידוש גדול שאף לאחר שנתבטלה הסמיכה אפשר לחדש אותה ע"י הסכמת כל החכמים שבארץ ישראל, ובפיה"מ למס' סנהדרין הוכיח כן, דאל"ה איך תתחדש הסמיכה כשיבנה ביהמ"ק, עי' רב"ז על הרמב"ם שם שהאריך לדחות דברי הרמב"ם. ובשו"ת אגרות משה שם הקשה איך מועיל הסכמת חכמי ישראל לסמוך אדם לדון דיני קנסות, הא כל ענין הסמיכה הוא איש מפי איש עד משה רבינו כמש"כ הרמב"ם בתחילת הפרק, ועוד, דלפי מש"כ שם דסמיכת משה ביד מעכבת בדיון סמיכה וכולם נסמכים ביד משה משום דהוי איש מפי איש, איך מתקיים ענין זה בהסכמת חכמי ישראל. וכתב ליישב דסמיכה זו שחידש הרמב"ם הוא דין חדש שאיש כזה יש לו דיני סמוך, אך אינו סמוך בעצם. ולא ביאר האג"מ דבריו מהו סמוך בעצם ומהו הסכמת חכמי ישראל.

והנראה לומר בזה, דהנה מצינו במס' סנהדרין יז. שבזמן שמישה סמך את השבעים זקנים האציל את רוחו עליהם ונחה עליהם רוח נבואה לאותה שעה. ולכאורה משה אסף אותם בשביל לסמוך אותם לסנהדרין גדולה, ומה ענין זה להאצלת הרוח ולנבואה. ומשמע לכאורה דסמיכה אינה סתם רשות לדון, אלא כל סומך מאציל מרוחו לנסמך וכך הוא סדר הסמיכה, ולכן צריכה הסמיכה להיות איש מפי איש עד משה רבינו, דאין זה סתם רשות בעלמא אלא שכל אחד מוסר את הרוח שקיבל מהסומך אותו ומעביר אותו לנסמך והכל מגיע ממשה רבינו, וממעם זה הע' זקנים היו נביאים לאותה שעה שהרי קיבלו ממשה את רוחו ולא רק רשות ומינוי להיות בסנהדרין. אמנם לאחר שנתבטלה הסמיכה חידש הרמב"ם דמכל מקום יש עוד ענין של סמיכה שהיא רשות בעלמא לדון דיני קנסות, ואין בזה את כח הסמיכה של איש מפי איש עד משה רבינו, וזהו דין חדש ואינו סמיכה בעצם.

ומעתה י"ל דמשה רבינו סמך את השרי אלפים ושרי עשרות כרשות לדון בעלמא, ועדיין לא נתחדשה הסמיכה של האצלת רוח עד מעשה דע' זקנים, ולכן לא היתה סמיכה ביד ולא האציל מרוחו עליהם, אלא כעין הדין חדש שלאחר ביטול הסמיכה שהוא רשות בעלמא, ורק הע' זקנים נסמכו באופן של האצלת הרוח, והם בלבד יכולים להעביר את רוחו של משה לדורות. ואפשר שזהו מקורו של הרמב"ם שיש דין סמיכה נוסף שלא ע"י איש מפי איש עד משה אלא נתינת רשות לדון.

הרב יעקב מילר

ב' כתרים א' כנגד נעשה וא' כנגד נשמע

בגמ' שבת פח. איתא 'דרש רבי סימאי בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע, באו ששים ריבוא של מלאכי השרת, לכל אחד ואחד מישראל קשרו לו שני כתרים, אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע. וכיון שחטאו ישראל, ירדו מאה ועשרים ריבוא מלאכי חבלה, ופירקום. שנאמר ויתנצלו בני ישראל את עדים מהר חורב. אמר רבי חמא ברבי חנינא: בחורב טענו בחורב פרקו. בחורב טענו כדאמרן, בחורב פרקו - דכתיב ויתנצלו בני ישראל וגו'. אמר רבי יוחנן: וכולן זכה משה ונמלן, דסמך ליה (ומשה יקח את האהל. אמר ריש לקיש 'עתיד הקדוש ברוך הוא להחזיר לנז, שנאמר ופדויו ה' ישבון ובאו ציון ברנה ושמחת עולם על ראשם - שמחה שמעולם על ראשם'.

ויש להבין מדוע זכו לכתרים דווקא משום שהקדימו נעשה לנשמע, דמשמע שאם לא היו מקדימים הנעשה לנשמע, אף שהיו מקבלין את תהורה מ"מ לא היו מקבלים הכתרים. וידועים בזה דברי הבית הלוי עה"ת יעו"ש באריכות דבריו הנפלאים. וכן יש לדקדק לשון חז"ל שאמרו דבאו ששים ריבוא של מלאכי השרת לכל אחד ואחד מישראל וקשרו לו ב' כתרים, וצ"ע מדוע הוצרכו לקשור הכתר ולא די בהנחתו על ראשם.

והנה בתוס' שם כבר הקשו דאחר שכבר הקדימו נעשה לנשמע למה הוצרך לכפותם בהר כניגית. ות' דשמא היו חוזרין בהם כשיראו את האש הגדולה. וצ"ב היאך יחזרו בהם אחר שכבר קיבלו, ועוד יש לעי' שהרי גם לאחר שכפה עליהם הר כניגית היו יכולין לחזור בהם על ידי המסירת מודעא, וכדברי רבא שם דמכאן מודעא דאורייתא וכו' ואם כן מה הועיל הא דכפה עליהם הר כניגית.

ובביאור הדברים יעו"י בשפת אמת (במדבר שבועות תרמ) ותוכן דבריו דענין הכתרים שהבורא ית' שילם להם כמדתם כמו שקבלו עליהם יותר מכחם כמו כן נתן להם שיוכלו לקבל הארות גבוהים ורמים שלמעלה מהשגתם. והיינו דעל ידי קשירת הכתרים זכו ישראל לקבלת כוחות והארות למעלה מהשגתם כיון שקיבלו עליהם יותר מכוחם.

והיינו דהקדמת הנעשה והנשמע הוא דבר שלמעלה מן כוחות האדם, ולכן זכו לכתרים שעל ידם יש לישראל כח קיבול של הארה מן שמיא למעלה מכוחותם.

ונראה להוסיף בביאור הדברים ע"פ דברי המהרש"א שם וז"ל דזהו דבר סודי שהמלאך כולו רוחני ואין לו דעת אחרת כ"א לעשות רצונו ית' ב"ה והוא מוכן כאלו עשה משא"כ האדם מחובר בגוף ונפש שיש בו גם דעת היצאה ואינו מוכן לעשות רצון אביו שבשמים כי היצאה"ר מסיתו לרעה אבל ישראל במ"ת נגלה להם סוד זה להיות להם דעת א' להיות מוכנים לעשות רצון אביהם שבשמים כמ"ש מי יתן והיה לבבם זה וגו' דהיינו שב' הלבבות שהם ב' יצרים היו להם דעת אחד כמלאכים הללו שהם מוכנים לעשות קודם שמיעה וק"ל:

כלומר: שאדם הגשמי תלוי בדעתו ולדעתו יש דעת יצר טוב ויצר הרע, וכאשר מבטל דעתו העצמית, ומוכן למסור דעתו לדעת אבינו שבשמים הרי שאין מקום ליצר הרע להיות בקרבו ודבר זה הוא למעלה מכוחות האדם, כיון שהאדם במבצע תלוי בדעתו.

ולפ"ז מובן מדוע קיבלו הכתרים דווקא משום שהקדימו נעשה לנשמע, דבהקדמת הנעשה לנשמע עשו דבר שהוא למעלה מן כוחותם שביטלו את דעתם לדעת אבינו שבשמים, ועי"ז זכו לדרגה של מלאכים שההארות שלהם מן שמיא אינם לפי כוחותם.

וכן יתבאר דברי התוס' דחשש פן יחזרו בהם בראותם האש הגדולה, והיינו כשיראו את הדרגה הנשגבה שלהם הגיעו עד לראות האש הגדולה, יחששו פן לא יחזיקו בדרגה כל כך גבוהה כי דרגה זו לעולם תלויה ועומדת במה שביטלו דעתם לדעת הקב"ה שהוא דבר שלמעלה מן כוחות האדם. אבל אחר שכפה עליהם הר כניגית ואמר להם שאם לאו שם תהא קבורתכם, הרי שזה קבע בהם את מעלת הנעשה והנשמע לנצח. כי מעתה והלאה יהיה בבחינת 'תנאי מילתא אחריתי' המחייב לבטל את הדעת לדעת המקום, ואינו תלוי ברצון של כל רגע ורגע. ואפילו שאחר מעמד הר סיני ביטול הדעת נובע מחמת הרצון לחיות, מ"מ כיון שבתחילה אמרו את זה מעצמם, ולא בעו אלא להחזיק המדרגה זה הועיל להם בכפיית הר כניגית.

וידוע מה שמבארים בעלי העבודה עה"פ מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו, דאכן לעלות בהר ה' זו מעלה גדולה, אך כדי להיות בבחינת 'ומי יקום במקום קדשו' שענינו להחזיק בדרגה הגבוהה שזכה להגיע מכח עבודתו, לזה צריך תוספת עבודה ויגיעה גדולה. וזה כנ"ל דכדי להחזיק בדרגת נעשה ונשמע הוצרכו לכפיית הר כניגית וכפי שנתבאר.

והנה בהמשך הגמ' שם איתא דבימי אחשורוש הדר קיבלוה מאהבה דכתיב קימו וקיבלו היהודים וכו' ומבואר שם בגמ' דקבלת התורה בימי אחשורוש הועיל לענין זה דתו לא מצו למימסר מודעא שהרי קיבלו התורה ברצון.

ולפי האמור הרי לנו, שבקבלת התורה בפורים מתוך אהבת הנס נתקעה יתד לאותה קבלת התורה שהיה בהר סיני, ויש לסמוך על אותו יתד שיוכל להחזיק ולשמר את עם ישראל באותה דרגה של 'נעשה ונשמע' שהיא יותר מכוחות אדם ודומה יותר לדרגת מלאך. דגדולה כח עבודת ה' מאהבה שביכולתה להעלות את האדם ממדרגת אדם לדרגת מלאך. ולפי דברי המהרש"א הנ"ל יובן היטב, כי דרגת מלאך היינו שאין לו דעת עצמית התלויה ביצריו, כי אם דעתו מבוטל ומכוונת לדרגת הבורא ית' שמו, ובעבודת ה' מאהבה יתכן מאד להגיע לדרגה זו כי מהות עבודת ה' מאהבה שעל ידה יש רצון אמיתי ופנימי לעשות רצונו יתברך, ואם כך ודאי אין מקום לדעת האדם לדון אם זה טוב או רע.

ושמעתי ממו"ח שליט"א לבאר עפ"ז מאי דכתיב ושמחת עולם על ראשם ודרשו בגמ' שם דזה קאי על הכתרים שיחזרו להן לעתיד לבוא, ומבואר שהכתר מונח על ראשם ואינו מונח בראשם, וזה משום

שהכתר מורה על קבלת דרגה הגבוהה למעלה מן כוחות האדם עצמו ולכן כתיב על ראשם דזה למעלה הימנו.

וראה בשפת אמת שם שהוסיף עוד עד"ז דהכתרים הם בבחי' תפילין של ראש ותפילין של יד דהתפילין של יד הוא בבחינת נעשה, ושל ראש בחינת נשמע ומה שממשיכין עתה ע"י התפילין הי' אז מורגש בנפש כל איש ישראל אותן הארות ומוחין הבאין מלמעלה. כי כל כתר הוא המשכת כח מלמעלה מהשגת האדם והוא בחי' נשמה יתירה כמ"ש במ"א. לכן בשבת אין צריכין תפילין כמ"ש חז"ל שהם עצמם אות שבשבת מחזירין לבנ"י אותן הכתרים ויכולין להרגיש מעצמם אותן ההארות שזוכין ע"י התפילין בחול'

ולפי כל הנ"ל ידוקדק היטב לשון חז"ל 'ירדו מלאכי השרת וקשרו לישראל' ומבואר שלא היה די בהנחת ב' הכתרים אלא היה צריך לקושרם על ראשי ישראל, ויש לבאר ענין הקשירה, כי הכתרים הם בבחינת 'קשר תפילין' (וכפי שכתב השפת אמת דתפילין איקרו כתר) וענין הקשר של תפילין דהתפילין הם כח הארה הבאה מן למעלה שאיננו תלוי בכוחות האדם, וצריך לזה 'קשר' שהוא כעין חוט הנותן לאדם כח להתקשר לבורא יתברך ולקבל השפעות מעבר לכוחותיו.

הרב מנחם זלמן קרמר

בענין אלו ואלו דברי אלו' חיים

א. ב"מ פו. קא מיפלגי במתיבתא דרקיעא, אם בהרת קדמה לשער לבן טמא, ואם שער לבן קדם לבהרת טהור. ספק, הקב"ה אומר טהור, וכולהו מתיבתא דרקיעא אמרי טמא. אמרי מאן נוכח, נוכח רבה בר נחמני, דאמר רבה בר נחמני אני יחיד בנגעים אני יחיד באהלות. שדרו שליחא בתריה וכו', כי הוה ניחא נפשיה אמר טהור טהור. יצאת בת קול ואמרה אשריך רבה בר נחמני שגופך טהור ויצאתה נשמתיך במהרה, ע"כ. והדבר צ"ת כמובן, מה שיידך לחלוק על הקב"ה שאמר בהאי דינא טהור, עד כדי שהמכריע בדבר הוא רבה בר נחמני.

ויעוי' עוד לעיל פה: כי הוו מינצו רבי חנינא ורבי חייה, אמר ליה רבי חייה לרבי חנינא בהדי ידידי קא מינצית, ח"ו אי משתכחת תורה מיישראל מהדרנא לה מפלפולי. אמר ליה רבי חייה לרבי חנינא בהדי ידידי קא מינצית דעבדי לתורה דלא תשתכח מיישראל וכו', עכ"ל. וגם זה צ"ב וכי באו להתפאר זע"ז.

ב. גיטין ו: שלח ליה ר' אביתר לרב חסדא וכו' אמר ליה רב יוסף מאן לימא לן דר' אביתר בר סמכא הוא וכו'. ועוד הא ר' אביתר הוא דאסכים מריה על ידיה, דכתיב ותזנה עליו פילגשו, רבי אביתר אמר זבוב מצא לה, רבי יונתן אמר נימא מצא לה. ואשכחיה רבי אביתר לאלוהו א"ל מאי קא עבדי הקב"ה, א"ל עסיק בפילגשו בגבעה. ומאי קאמר, אמר ליה אביתר בני כך הוא אומר רבי יונתן בני כך הוא אומר. א"ל ח"ו מי איכא ספיקא קמיה שמיא, א"ל אלו ואלו דברי אלו' חיים, זבוב מצא ולא הקפיד נימא מצא והקפיד וכו' עיי"ש. ויל"ע [כמדומה לי ששמעתי הקושיא בשם הגר"ח שמואלביץ זצ"ל], מדוע נשתדל להוכיח מהא דאסכים מריה על ידיה והיינו לכאן' מהא דאמר אליהו אלו ואלו דברי אלו' חיים, וכי בהא דנשנה בשמים דבריו של רבי אביתר לא סגי להוכיח דבר סמכא הוא ומדוע הוכיח רק מהא דאסכים מריה על ידיה.

ג. ובעיקר הענין דאלו ואלו דברי אלו' חיים, מצינו כמו כן בעירובין יג: א"ר אבא אמר שמואל שלש שנים נחלקו ב"ש וב"ה הללו אומרים הלכה כמותינו והללו אומרים הלכה כמותינו יצאה בת קול ואמרה אלו ואלו דברי אלו' חיים הן והלכה כב"ה. וכי מאחר שאלו ואלו דברי אלו' חיים מפני מה זכו ב"ה לקבוע הלכה כמותן מפני שנוחין וענוין היו וכו', עכ"ל הגמ'. ויעוי' שם בחי' הריטב"א, שכ' בזה"ל: שאלו רבני צרפת ז"ל, היאך אפשר שיהיו שניהם דברי אלו' חיים וזה אוסר וזה מתיר. ותירצו, כי כשעלה משה למרום לקבל תורה, הראו לו על כל דבר ודבר מ"ט פנים לאיסור ומ"ט פנים להיתר, ושאל להקב"ה ע"ז, ואמר שיהא זה מסור לחכמי ישראל שבכל דור ודור ויהיה הכרעה כמותם וכו' עכ"ל. ובאריכות יותר נמצאים הדברים בדרשות הר"ן דרוש השביעי וז"ל שם: דקדוקי סופרים הם המחלוקות וחילוקי הסברות שבין חכמי ישראל, וכולם למדם משה מפי הגבורה בלא הכרעה, כל מחלוקת ומחלוקת בפרט, אבל מסר לו כלל אשר בו יודע האמת, והוא אחרי רבים להטות וכן לא

תסור מן הדבר אשר יגידו לך. וכשרבו המחלוקות בין החכמים, אם היה יחיד אצל רבים היו קובעים ההלכה כדברי רבים, ואם רבים אצל רבים או יחיד אצל יחיד כפי הנראה לחכמי הדור ההוא שכבר נמסרה להם ההכרעה כאומרו ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם וכן לא תסור. הרי שנתן רשות לחכמי הדורות להכריע במחלוקת החכמים כפי הנראה להם, ואף אם יהיו הקדומים מהם גדולים מהם ורבים מהם, ונצטוונו לילך אחר הסכמתם הן שיסכימו לאמת או הפכו. וזה ענין ר"א הגדול ומחלוקתו וכו' הנה ראו כולם שר"א מסכים אל האמת יותר מהם, וכי אותיותיו כולם אמיתיים וצודקים, והכריעו מן השמים כדבריו, ואעפ"כ עשו מעשה בהסכמתם, שאחר ששכלם נוטה לממא, אע"פ שהיו יודעים שהיו מסכימים היפך מן האמת לא רצו לטרה, והיו עוברים על דברי תורה אם היו מטהרין כיון ששכלם נוטה לממא, שההכרעה נמסרה לחכמי הדורות ואשר יסכימו הם הוא אשר צוה ה' יתברך.

והוסף הר"ן שם: וע"ז הדרך יתפרש מה שאמרו בפ' השוכר את הפועלים בענין רבה בר נחמני וכו'. ויש כאן שאלות עצומות וכו'. השנית, אחרי שהשיגו מה' יתברך שהיה מטהר, איך טימאו הם עד שהוצרכו להכרעתו של רבה בר נחמני וכו'. אבל הגדה זו מתפרשת על הדרך שכתבנו, כי עם היותם יודעים שספק טהור על דרך האמת היו אומרים ממא, שאחרי שהכרעת התורה נמסרה להם בחייהם, ושכלם היה מחייב לממא, היה מן הראוי שיהיה ממא, אע"פ שהוא היפך מן האמת שכן מחייב השכל האנושי, והשאר אע"פ שהוא אמת אין ראוי לעשות כן מעשה בדרכי התורה, כמו שלא מיהרו בעלי מחלוקתם של רבי אליעזר אע"פ שניתנה להם בת קול מן השמים שהלכה כדבריו וכו' ואעפ"כ אמרו לא בשמים היא. ולפיכך אמרו מאן נוכח רבה בר נחמני, ולא באת לו הכרעה מן האמת כי לא נסתפקו בזה, אלא שהכריע ששכל התורה מחייב כפי התורה והמידות שהיא נדרשת בהן - לטרה. ומה שהיו מטמאין לא היה רק מקוצר שכלם בערך השכל האנושי, או מהתירשלות בלימוד התורה בחייהם וכו' עכ"ל הר"ן. ומב' מדברי הריטב"א והר"ן דבכל דבר ודבר יש מ"ט פנים לאיסור ומ"ט פנים להיתר וזהו אלו ואלו דברי אלו' חיים, ויש בזה הכרעה ע"פ האמת האלו', אבל ההכרעה בפועל נמסרה לשכל האנושי בכללים ידועים ועפ"ז נקבעת ההנהגה אפי' שהוא נגד האמת.

ד. ויתכן לפ"ז דזהו מה שנתוכחו רבי חנינא ורבי חייא זע"ז באמרם בהדי דידי קא מינצית, דכוונתם להכריע מי הוא המובחר יותר בערך השכל האנושי לקבוע הלכה כמותו. וע"ז אמר רבי חנינא דכיון דיגעתי בתורה בשיעור כזה אשר אם ח"ו תשתכח תורה מישאל יכולני להחזירה מסברתי ובפילפולי, ע"כ שנודרך בי כח השכל האנושי להכריע בערך זה. [וע"ד זה יש לבאר דברי הגמ' בב"ק סה: בפלוגתא רבי חנינא ורבי אילעא בסוגיא דמלה ונעשה איל דא"ל חד לחבריה רחמנא ניצלן מהאי דעתא וא"ל חבריה אדרבה רחמנא ניצלן מדעתא דידך, דכיון דמרחו כל ימיהן לזקק סברתם שתהיה ממבחר השכל האנושי, כל דבר שהיה נוטה לדעתם מן האמת לפי ערך השכל האנושי, אע"פ דוראי היה דברי אלו' חיים היו חרדים ממנו וע"ז אמרו רחמנא ניצלן מדעה זו]. והשיבו רבי חייא דיגיעתי להעמיד התורה במהרתה בכלל ישראל באופן שלא תשתכח, היא העומדת לי בחוותי דעה לפי ערך השכל האנושי לכיון אל האמת, כמו שהועילה סברת נוחין וענוין היו לגבי בית הלל.

ה. וידועים בזה דברי הבית הלוי בספרו עה"ת פר' יתרו, שפי' עד"ז הענין המבואר בשבת שהמלאכים ביקשו התורה, וכי ס"ד שהם יקיימו המצוות שבה והלא רובן הם תלוין בנוף, אלא דענין תורה שבע"פ הוא הכללים והמידות שהתורה נדרשת בהן וע"י הכללים והמידות מתפרשת התורה שבכתב ונתחדש בה חידושי דינים ופרטים לאין סוף, והתורה ניתנה לישראל שיהיו הם דורשים אותה וכפי שהם מסכימים ע"פ הכללים כן הוא האמת וכמו שאמרו בב"מ לא בשמים היא, וזהו שרצו המלאכים וביקשו שיתן להם את התורה ולא להאדם, ויהיה האמת כמו שהם ידרשוהו. וזהו שאמרו מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו, והיינו שאין האדם ראוי שתזכרנו אף כי למנותו לפקיד וממונה, תמשילוהו במעשה ידך כל שתה תחת רגליו, שעשית אותו גם למושל. ועד"ז ב' הפסוק, ה' יתן אומר המבשרות צבא רב, מלאכי צבקות ידודן ונות בית תחלק שלל, דה' יתן אומר המבשרות צבא רב היינו, דבמאמר אחד של הקב"ה בתורה שבכתב נדרשים הרבה חידושים והלכות בתורה שבע"פ, ועל דבר זה מלאכי צבקות ידודן היינו דקמרגו ורצו שישאר כח החידוש אצלם, אבל נות בית תחלק שלל, דישאל נצחו להם וזכו הם בתורה שבע"פ, ע"כ תורף דבריו. אלא דיש להעיר, דבשלמא אם מענת המלאכים היתה דקיום המצוות לא יתן לאדם, א"ש תשובת משה להמלאכים שם, כלום יצאתם ממצרים כלום שייך בכם ע"ז, כלום אב ואם יש לכם, כלום קנאה יש ביניכם, יצה"ר יש לכם, והיינו דאין שייך בכם קיום המצוות, אבל לדברי הביה"ל דע"ז ודאי לא ביקשו המלאכים כיון דרוב המצוות ודאי תלוין בנוף, אלא דתלונתם הוא על כח תורה שבע"פ לחדש חידושי תורה ולמשול מכחה בדברי התורה, א"כ מה השיבם משה באומרו כלום יצאתם ממצרים וכו' כלום קנאה ויצה"ר יש בכם, הא לא ביקשו כלום מקיום המצוות. ויתכן לומר, דמענתו של משה היתה דכח החידוש בדינים והלכות המצוות בכללים ובמידות שהתורה נדרשת בכם והיינו כח השכל האנושי הנ"ל דכשם שישכים שכלם כן הוא האמת, אין שייך אלא רק במי ששייך בו הקיום בפועל ודו"ק, והוא חידוש גדול המתבאר לדרכו של הביה"ל.

ו. והנה יעוי' בהקדמת רבינו בעל קצוה"ח שכתב לבאר עפ"ד הר"ן הנ"ל דברי הוזה"ק בפר' בראשית שכ' בזה"ל: ר"ש פתח, ואשים דברי בפך, כמה אית ליה לבר נש לאשתדלא באורייתא יממא ולילא, בגין דקב"ה ציית לקלהון דאינון דמתעסקין באורייתא וכו', על ידא דההוא דאשתדל באורייתא עבד רקיעא חדא. תנן, בההיא שעתא דמלה דאורייתא אתקדשת מפומא דבר נש ההיא מלה סלקא ואיתעדתת קמיה דקוב"ה, וקוב"ה נטיל לההוא מלה ונשיק לה וכו' והוא קרי לון שמים חדשים שמים מחדשים סתימא דרזא דחכמתא עילאה, וכל אילין שאר מילין דאורייתא דמתחדשין, קיימין קמיה דקודשא בריך הוא וסלקין ואיתעבדו ארצות החיים וכו' עיי"ש עוד שהארץ. והקשה הקצוה"ח מי יבא אחר המלך את אשר כבר עשהו ולחדש דבר מעתה, דהכל ברא הקב"ה חוץ מן השקר שבני אדם בודין מלבן, ומאן דמשקר ח"ו אין זה חידושי תורה, והאמת כבר היה, וא"כ איך אפשר דנבראין ע"י החידושי תורה שמים חדשים אשר כביכול לא היו קודם לכן. ותי' עפ"ד הר"ן הנ"ל, דכשחבר בנו ונתן לנו התורה, נתנה לנו כפי הכרעת שכל האנושי אע"פ שאינו אמת, וא"כ המחדשו הרי הוא חידוש גמור, רק שיהיה אמת כפי הכרעת השכל האנושי. והוסיף הקצוה"ח, דוהיה הכוונה כמה שאחז"ל שהראהו הקב"ה למשה כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, כי נתחדשו הדברים ע"פ התלמיד

המחדשו, עכ"ד הקצוה"ח הצריך לעניינו והאריך שם עוד בדברים מתוקים. ולכא' לפי מה שביאר, הא דנאמר בזה"ק דנעשה מן החידושי תורה שמים חדשים וארץ חדשה, קאי רק על אותם הדברים המתחדשים שאינם אמת ונכונים רק ע"פ שכל האנושי, אבל כשיכוין שכל האנושי לדברים אשר הם אמת גם ע"פ התורה, וכגון דברי רבה בר נחמני שפסק דספק קדם בהרת לשער לבן טהור דכוונה הדברים למה שאמר הקב"ה, וכי בזה לא נאמרה המעלה הזו. ונראה, דמדברי הקצוה"ח הנ"ל מתבאר, דכיון דכח ההכרעה ניתן לשכל האנושי ורק על פיו ישק דבר ויכריע בהבנת דברי התורה, נמצא דכל דבר ודבר המתחדש מכח השכל האנושי אפי' אם ישוו דבריו לדברי התורה האמיתיים, עדיין שמים חדשים וארץ חדשה יקרא, כיון דרק מכח עיון ועמל התורה שנעשה ע"י השכל האנושי חל עליו שם דברי תורה שניתנו לידרש כאן.

ז. ויש להוסיף דעפ"ז יתבאר לן עומק דברי חז"ל שאמרו בקידושין לב: תורה דיליה היא דכתיב ובתורתו יהגה יומם ולילה, ופירש"י שם, כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה, בתחילה היא נקראת תורת ה', ומשלמדה וגרסה היא נקראת תורתו, עכ"ל, דהתם קאי לענין הרב שמחל על כבודו כבודו מחול דדידיה הוא, ובפשטות הכוונה היא רק להוכיח מן הפסוק דיש לו איזה כח בעלות כביכול על התורה שלמד דלכך יכול הוא למחול על אותו כבוד המגיעו מכחה, אמנם השתא י"ל, דבאמת היא תורה חדשה שנתחדשה רק מכח פיו דת"ח היגע בתורה נעשה כאן בריאה בתורה שלא היתה קודם לכן וזהו שאמר הפסוק, דמתחילה היתה תורת ה' ומשלמדה וגרסה נקראת תורתו דאין זה רק כח בעלות כביכול אלא הוא יציר כפיו לגמרי.

ועוד יש להוסיף - ע"פ המתבאר מדברי קצוה"ח הנ"ל בבי' דברי הוזה"ק, דכל דבר ודבר מדברי התורה הנלמד ע"י האדם המחדשו מכח השכל האנושי הוא היוצר שמים חדשים וארץ חדשה - הא דאחז"ל [פסחים סח: ובספר נפש החיים שער ד'] עה"פ אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי, דאם יהיה העולם שמים מן התורה אפי' רגע אחד אין לעולם קיום, דבפשטות הוא כעין כח וזכות קיום העולם דהוא רק מכח לימוד התורה, והשתא י"ל, דבאמת הלא העולם בכל רגע ורגע צריך כח בריאה חדש כמו שדייק בספר נפש החיים ש"א פ"ב מן הלשון שמבעו אנשי כנסת הגדולה בברכת יוצר אור, המחדש בטובו בכל יום מעשה בראשית, ומקורם מלשון הפסוק לעושה אורים גדולים, עשה לא נאמר אלא עושה. ונראה, דלדברי הוזה"ק הנ"ל נעשה זה ע"י אותו התורה הנלמדת ע"י הכלל ישראל בכח שכלם האנושי דהוא כח בורא ממש שנעשה עי"ז שמים חדשים וארץ חדשה, דהתורה החדשה שמתחדשת בכל רגע ורגע היא כח הבריאה של אותם השמים והארץ של אותו הרגע, וא"כ אפשר דזוהי הכוונה במה שאמרו ז"ל דאם היה העולם שמים מן התורה אפי' רגע אחד לא היה לו קיום, כיון דכל קיומו הוא מכח שמתחדש ונברא שוב בכל רגע ורגע, והבורא הוא אותו הלומד תורה באותו הרגע בכח שכלו הבורא שמים חדשים וארץ חדשה כפשוטו ממש.

ויתכן עוד דזוהי ג"כ הכוונה במה שדרשו חז"ל [הובא ברש"י בראשית א' לא'] עה"פ ויהי ערב ויהי בקר יום השישי, שהיו תלויים ועומדים עד יום השישי בסיון, דבפשטות הכוונה היא רק כנ"ל דכל

הבריאה היא רק עבור התורה ולכך הכל תלוי ועומד עד שישי בסיון. אמנם להנ"ל י"ל, דהנה מלשון הגמ' בב"מ נט': משמע דאותו הכלל של לא בשמים היא דתלוי בשכל האנושי הוא ממתן תורה ואילך, דאמרי' התם מאי לא בשמים היא שכבר ניתנה תורה מהר סיני, אין אנו משגיחין בבת קול, וא"כ איך נתחדשה הבריאה עד אותו היום, וע"ז אמרו שהכל היה תלוי ועומד עד יום השישי הוא שישי בסיון ודו"ק.

ונחזור עתה לבאר דברי הגמ' בגיטין ו': דמקשה מאן לימא לן דרבי אביתר בר סמכא הוא והוכיח לו מהא דרבי אביתר אסכים מריה על ידיה דביאר קרא דותזנה עליו פילגשו בפרשת פילגש בגבעה דזכוב מצא לה ואמר ליה אליהו דהקב"ה עסיק בפילגש בגבעה ואומר אביתר בני כך הוא אומר ואמר ליה אליהו אלו ואלו דברי אל' חיים. והקשינו אמאי הוצרך להוכיח רק מהא דאסכים מריה על ידיה והיינו דאלו ואלו דברי אל' חיים ולא סגי בעצם הענין שהזכרה תורתו בשמים. ונראה, דבאמת שאילתו של רב יוסף מאן לימא לן דרבי אביתר בר סמכא הוא היינו מאן לימא לן דנחשב רבי אביתר לבר סמכא בערך השכל האנושי, דסברתו סברת אמת לקבוע הלכה כמותו, וע"ז הוא דהשיב לו דרבי אביתר אסכים מריה על ידיה. אלא דלכא' אם בשכל האנושי עסקינן, אין ראייה כלל מהא דנשנית תורתו בשמים מכא אלו ואלו דברי אל' חיים דענין זה הוא רק דכלפי שמיא תורת אמת הוא דבכל דבר ודבר איכא ממ' פנים לטהר ולטמא כמ"ש"כ הריטב"א בעירובין הנוכר וכמשנ"ת. ובזה נראה הביאור - ע"פ מה שהוספנו בדברי הקצוה"ח דכיון דנקבעה התורה ע"פ השכל האנושי א"כ כל דבר ודבר בתורה בין אם מסכים לסברא האמיתית בשמים ובין אם לאו תורה חדשה היא ותורה דיליה היא - דבאמת ההוכחה מהא דאסכים מריה על ידיה אינה מהא דאלו ואלו דברי אל' חיים, אלא מהא דנשנו דברי התורה דזכוב מצא לה משמיה דרבי אביתר, דבאמת הלא הביאור דותזנה עליו פילגשו דזכוב מצא לה היה קיים הרבה קודם רבי אביתר, רק דכיון דבא רבי אביתר וזכה לחדש מדעתו דזכוב מצא לה, נעשית מיד ע"י כך לתורת רבי אביתר, עד כדי שבשמים נשנה דבר חידוש זה משמיה דרבי אביתר, והיינו דכח השכל האנושי של רבי אביתר קבעה לתורה דיליה של רבי אביתר עד דאסכים מריה על ידיה ואמרה בשמו וא"כ ראייה גדולה היא דרבי אביתר בר סמכא הוא.

הרב מנחם צבי גרונר

התחיל תפילת חול ביו"ט שחל במוצאי שבת,

האם יאמר אתה חוננתנו?

בספר שמירת שבת כהלכתה פרק נ"ח הערה כ"ט כתב "ויש לעיין במוצש"ק ליו"ט וטעה והתחיל אתה חונן במקום אתה בחרתנו דקיי"ל שצריך לגמור את הברכה ולהתחיל באתה בחרתנו, אם צריך לומר גם אתה חוננתנו או ותודיענו בברכת אתה חונן".

ויש לעיין בצדדי הספק, ולכאורה הצד שיבדיל בברכת אתה חונן הוא דהרי הטעם שדינו לסיים את הברכה שהתחיל כיון שתפילת חול שייכת ביו"ט אלא דלא אמרוהו רבנן (סימן רס"ח) ואם כן, אם היה מתפלל תפילת חול דינו היה להבדיל באתה חונן, ואם כן, עתה דינו כמתפלל תפילת חול ומוטל עליו חובת הבדלה, והצד דלא יבדיל באתה חונן לכאורה הוא דמכל מקום עתה יש עליו חובת תפילת יום טוב, שקבעו בה הבדלה בברכה אמצעית, וממילא אין דינו להבדיל באתה חונן כיון שיש עליו חובת הבדלה בברכת אתה בחרתנו.

והנה, גוף הספק בגדר ברכות תפילת חול שהתחיל בהם בשבת יתכן ותלוי במחלוקת ההלכות קטנות והחיי אדם (והביא ד' ההלכות קטנות בשערי תשובה סימן רס"ח) בהתפלל תפילת חול בשבת בימות החמה ושאל מל וממר בברכת השנים, דדעת הלכות קטנות שקודם שחזור לתפילת שבת דינו לתקן את ברכת השנים, אכן החיי אדם פליג וס"ל שברכות אלו ממילא נתבטלו.

וסברות מחלוקתם יתכן אם התפילת חול היא חלק מן התפילה (וכמוש"כ כיון שגם ביו"ט תפילת חול היא תפילה נכונה) או לאו לדעת ההלכות קטנות הוא חלק מן התפילה וממילא דינו לתקן הברכה המקוללת אבל לדעת החיי אדם אינם חלק מן התפילה ועל כן אינו חייב לתקן הברכה המקוללת ועוד יש לדון בגדר.

אכן, לענין מה שנסתפק השמירת שבת ביו"ט שחל במוצש"ק אם יבדיל באתה חונן, יש לומר אולי, מטעם אחר דאין להבדיל באתה חונן; דהנה, דעת רבי עקיבא במשנה בברכות (ל"ג א') דהבדלה אומרה בברכה בפני עצמה, (ולא באתה חונן כתנא קמא או בהודאה כרבי אליעזר) ואמרין בגמרא (שם ל"ג ב') דביום טוב שחל במוצאי שבת גם לרבי עקיבא יש יותר סברא לא להבדיל בברכה בפני עצמה כיון שז' ברכות תקנו שמונה לא תיקנו (ובתורא"ש נדה ח: נראה שנקט כן למסקנא בדעת רבי עקיבא).

ואם כן, אי נימא דיבדיל בברכת אתה חונן, כיון שמחוייב בהבדלה בתפילה אם כן תפילת יום טוב שלו תכלול שמונה ברכות וזה אסור דשבעה תקנו תמני לא תיקנו. (ולכאורה אין לשאול דבכל התחיל תפילת חול דלא הוה ברכה לבטלה מה שהתפלל (דהרי דינו לגמור הברכה) אם כן תפילתו הוא יותר

מז' ברכות, זה אינו דהתפילת יום טוב שלו היא שבע והברכות של חול הם מגדר תפילת חול, אבל ביום טוב, אי נימא שיבדיל באתה חונן, האתה חונן הוא חלק מתפילתו ויש לו שמונה, (ועיין בקהילות יעקב ברכות שדן לפי מה שפסק הביאור הלכה בהלכות ראש השנה, דמי שאינו יודע י"ח ברכות (בחול) שלא יתפלל כלל דתמני סרי תקנו אם כן בהתחיל תפילת חול בשבת אין לתפילת חול י"ח ברכות עיי"ש) ועוד יש לדון בכל זה.

הרב יוסף הירשמן

בענין להחזיר ידית שנפלה לדלת בשבת ויו"ט

שאלה. מעשה שהיה בא' שנכנס לחדר וסגר הדלת ונפלה הידית של הדלת ועי"ז א"י ליצא משם האם מותר לו ליקח הידית ולפתוח הדלת או לא. והאם יש נפק"מ בין יו"ט לשבת או לא.

והנה לכאור' הידית הוי מוקצה משום ב' סיבות סיבה א' שהרי נפסק בשו"ע שדלתות הבית הוי מוקצה שאי"ז מן המוכן שמחובר לא הוי מוכן למלטול ולכאור' זהו הגדר שאי"ז מוקצה מצד שאינו מוכן לשימוש שהרי הוא משמש בתורת מחובר ורק שאינו מוכן למלטול. ועכ"פ לפי"ז אם הידית בידו יהי' מותר לו להכניסו לדלת ולפתוח הדלת שהרי כל מוקצה שעודו בידו ובפרט שהגיע לידו בהיתר מותר להמשיך ולמלטול.

ואם אינו בידו יש היתר לומר לא"י ליקחו ולפתוח הדלת שהרי מותר לומר לא"י למלטול מוקצה לצורך דבר המותר וכמ"ש בס' רע"ז סעיף ג' והטעם משום שלישאל הותר למלטול מן הצד לצורך דבר המותר ה"נ מותר לומר לו שיקח הידית ויפתח הדלת.

וזה בשבת אך ביו"ט יותר קל ששם מותר אפי' אינו בידו שהרי ביו"ט מותר למלטול מוקצה לצורך או"נ וה"נ אם יהיה צורך או"נ בוודאי מותר לעשות כן, [ולצורך יו"ט סתם דנו בזה הפוסקים].

אך לכאור' גם ביו"ט הרי מותר רק למלטול מוקצה לצורך או"נ אך השתמשות במוקצה הרי אסור גם לצורך או"נ וא"כ הרי כאן הוא משתמש בידית לצורך לפתוח הדלת וזה לא הותר גם ביו"ט. ועי"ז י"ל שזה שיש איסור שימוש במוקצה הוא משום שמוקצה נאסר גם במלטול ועוד שיש איסור שימוש במוקצה והוא בפשטות משום איסור הכנה שכל שאינו מוכן לשימוש אסור להשתמש בו משום איסור הכנה. ולפי"ז נראה שיש להסתפק באמת בדלתות הבית מהו האיסור מוקצה שיש בהם שהרי הוא עומד להשתמשות ויכולים לומר שהוא משום שאינו מוכן למלטול ויש סוג של מוקצה חדש למלטול שאסור למלטול משום שאינו מוכן לכך וכ"ה לשון הרמב"ם בפיהמ"ש וא"כ לפי"ז אין כאן איסור שימוש כלל, רק איסור למלטול ולפי"ז ביו"ט מותר למלטול לצורך או"נ או לצורך יו"ט וכנ"ל. ועיי' לשון רש"י ד"ה כל הכלים שהרש"י כתב שם שאינו כלי כיון שאינו מוכן למלטול ולכאור' משמע שאינו כלי כלל וא"כ הוא מוקצה גמור. אך נראה שרש"י נתכוון לומר שהאיסור למלטול שלו הוא לא משום מוקצה למלטול אלא שרבנן הרי אסרו למלטול כל הכלים והתירו למלטול כלים כל כלי בהיתרים שלו אך דבר שאינו כלי אי"ל שום היתר למלטול, אך יסוד איסורו הוא רק בתורת איסור למלטול ולא בתורת מוקצה מחמת גופו וכדו'. וא"כ אי"ל איסור שימוש.

ודוגמא לזה מצאנו בהל' יו"ט סו"ס תצ"ט שכתב השו"ע שם שמותר למלטול עלי לקצב עליו בשר אף שהוא מלאכתו לאיסור וכתב המג"א שם שיי"א שהוי מוקצה מחמת ח"כ אך מ"מ מותר למלטלי לצורך שמחת יו"ט והקשו הגרעק"א והפמ"ג שם שהרי אסור להשתמש במוקצה לצורך שמחת יו"ט. ותי' שכיון שהוי כלי מותר. וזה באמת לשון הגמ' ביצה דף י ע"א יעו"ש. וצ"ב כוונתם.

ונראה שכוונתם הוא שמוקצה מחמת ח"כ אין איסור השתמשות כיון שהוא כלי ומוכן לשימוש ורק שרבנן לא התירו לטלטלו, זה נכלל בגזירת טלטול כלים אך אי"ז מוקצה בעצמותו ולכך אין איסור שימוש בזה ביו"ט, ועיין בבית"ל שם שדייק מהרשב"א שחולק ע"ז. ואולי הרשב"א ס"ל שמוקצה מחמת ח"כ הוא מוקצה בזה ולכך יש איסור השתמשות ולכך לא הותר אף לצורך יו"ט. וצ"ע.

אך עדיין יש עוד איסור טלטול של הידית משום שמבואר בגמ' שכירה שנשמטה אחת מירכותיה אסור לטלטלה שמא יתקע הרגל, ולכאן' לפי"ז אסור לטלטל הידית שמא יתקע הידית ויבא לידי חיוב חטאת וא"כ אסור אפי' ע"י א"י ואפי' שעורה בידו שאי"ז משום גזירת מוקצה אלא משום חשש שמא יתקע.

אך נראה שנחלקו בזה המ"ב והשועה"ר מהו גדר האיסור של כירה שמשמטה אחת מירכותיה שהמ"ב בסי' ש"ח כתב בבית"ל שאם עודה בידו מותר ליתנה על ספסל אחר. ולכאן' אם הוא סתם איסור להשמיש בכירה כדי שלא יבוא לתקוע וא"כ מהו המעלה שעודה בידו. ומוכח שהמ"ב ס"ל שגדר האיסור של כירה שנשמטה מירכותיה שנתנו לו דין מוקצה ולכך אם עודה בידו מותר. ולפי"ז ה"ג ביו"ט יהיה ג"כ מותר לצורך או"נ כיון שביו"ט מותר לטלטל מוקצה לצורך או"נ. וכן מותר לומר דא"י כמו שמותר לומר לו לטלטל מוקצה.

אך בשעה"ר בסי' ש"ח כתב שאסור לטלטלה לצורך גופה ודייק מזה בתהל"ד שלצורך מקומו מותר. והוא משום שאי"ז מוקצה כלל ורק שרבנן אסרו להשתמש בזה והזהיר גופא האיסור וא"כ ל"ש לטלטלו לצורך גופו שהרי רבנן אסרו כל ההשתמשות שבו, אך אי"ז מוקצה וא"כ לצורך מקומו מותר. ולפי"ז אין היתר של עודה בידו ואין היתר לצורך או"נ ביו"ט כיון שאי"ז איסור מוקצה. וגם אין היתר לומר לא"י לטלטל כיון שאי"ז איסור מוקצה אלא סתם איסור שימוש בזה. [ורק שיש לדון בכל דבר שנאסר מחמת גזירה שיבוא לידי איסור אם יש ע"ז איסור אמירה לא"י. ובשועה"ר בקו"א בסי' רנ"ג האריך בזה יעו"ש].

ורק שבאופן שלנו שדיברנו באופן שנפל ידית שבדלת שיש איסור בזה משום בונה שהרי הוא בנין בקרקע ואף ברפוי ג"כ הוא איסור תורה וא"כ לא מהני כל ההיתרים שכתבנו לעיל ורק בכלים יהיה היתר וכן בכירה שנשמטה אחת מירכותיה יש כזה היתר אך בלא"ה לא.

אך נראה שיכניסנה באופן שאין הדרך לעשות כן בחול כגון שלא יכניסנה לגמרי ואז מותר שאי"ז דרך בנין כלל ואז מותר. ואולי י"ל שכיון שכל השבוע הדרך להכניסו באופן שתוקעים החלק השני שבמצד השני של הדלת א"כ באופן שמכניס רק צד א' של הידית אי"ז כדרכו ומותר להכניסו בשבת ויו"ט מצד איסור בונה.

ואפשר שלצורך גדול מאוד יש להקל להכניסו לגמרי כדרכו ע"י א"י וכמו שהקיל המ"ב בהל' סוכה שבמקום מצווה אפשר לומר לא"י לבנות סוכה ביו"ט שסמכין על הראשונים שביו"ט בונה הוא רק מדרבנן וא"כ הוא שבות דשבות לצורך מצוה. ואפשר שבענינו לכו"ע הוא מדרבנן שכל האיסור של בונה הוא משום שהיו מלאכה שנעשית לימים הרבה ואפשר שלהכניס ידית באופן רבוי אי"ז נקרא מלאכה שנעשית לימים הרבה ואפשר שהיו לפ"ז רק דרבנן וצ"ע.

הרב מנדל ויליגער

בענין לאכול בליל שבועות לפני ותוריענו

יש ישיבה"ק שבליל שבועות יש סדר לימוד לפני תפילת ערבית ומתפללים מאוחר ויש כאלו שקשה להם לחכות ועושים קידוש (עם שומר) והשאלה אם גם השנה שחל במוצ"ש נכון לעשות כן.

בגמ' ברכות דף ל"ג ע"א לענין הברלה בתפילה היכן תקון מתחילה תקניהו בתפילה העשירו קבעוהו על הכוס הענו חזרו וקבעוהו בתפילה והם אמרו המבדיל בתפילה צריך שיבדיל על הכוס עיי"ש כל הסוגיא, ומוכח מסוגיא זו דהברלה בתפילה היא עיקר תקנת הברלה דתקנוה שיאמרו הברלה בתפילה, והוסיפו דגם יבדיל על הכוס, ואינו כמו קידוש דאין תקנת קידוש בתפילה, אלא דנחלקו האחרונים אי יוצא יד"ח בקידוש בתפילה אבל אין תקנת קידוש בתפילה.

אבל צ"ע דהגמ' שם הוכיח דהמבדיל בתפילה צריך שיבדיל על הכוס מקידוש שאע"פ דקידוש בתפילה צריך לקדש על הכוס ואפשר דשאני הברלה דעיקר חיובו כבר קיים משא"כ בקידוש אין עליו שום חיוב לקדש בתפילה.

ולפי"ז נסתפקו האחרונים אי מותר לאכול לאחר הברלה אם לא התפלל מעריב כיון דיש עליו עדיין חובת הברלה בתפילה, ועיין בחי' מרן רי"ז הלוי דנסתפק באיסור מלאכה לפני הברלה אי הוה דעדיין יש עליו קדושת שבת לענין זה או דיש איסור לעשות מלאכה לפני הברלה ומשמע דפשיט"ל דאיסור אכילה לפני הברלה הוא מפני חובת הברלה שיש עליו, וא"כ כיון דיש עליו חובת הברלה של תפילה אסור לו למעום קודם, וכן מבואר מלשון החינוך דאחד מן התקנות של קידוש והברלה שלא יאכל לפני זה ולא דמי לקידוש דאין איסור למעום לפני תפילת ערבית אם קידוש על הכוס דבקידוש אין חיוב של קידוש בתפילה משא"כ בהברלה אסור למעום קודם חיוב זו של הברלה.

וזהו המקור למה שכתב המשנה ברורה בסי' רצ"ט סקל"ה לענין אכילה במוצ"ש דלא מהני עד שיבדיל הברלה גמורה על הכוס וגם בתפילה, וכתב השעה"צ ס"ק מ"ו דאם התפלל ושכח להבדיל די בכוס לבד, ומשמע מדבריו דבכל מוצ"ש לא סגי בכוס לבד וצריך גם הברלה בתפילה.¹

ואפי' דמבואר דמותר לעשות הברלה קודם תפילת ערבית ולכאז' איך מותר לשתות כוס זו לפני הברלה, וכן מבואר דמי שבירך ברכת המזון על הכוס ואין לו אלא כוס אחד יבדיל ע"ז ומשמע קודם

¹ בשו"ת שבט הלוי ח"ט סי' ס"ג כתב דכוונת המ"ב דלא סגי באמירת ברוך המבדיל אלא דבעינן הברלה על הכוס וכן לא סגי בתפילה לבד ולא משמע כן מדבריו, וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר דנדהק בדבריו, וכולם נתקשו בדבריו דמיהכ"ת יהא איסור אכילה לפני מעריב ולהנ"ל ניחא כיון דיש עליו חובת הברלה אסור לאכול קודם שיקיים חיובו.

תפילת ערבית, ואפשר כיון דהאיסור הוא מפני חובת הברלה דיש עליו אין איסור לשנות יין של הברלה דהוא חלק מקיום מצוות הברלה דהא הוה באמצע לקיים מצוותו א"א לאסור עליו.

והא דמבואר בס' רצ"ט סעיף א' דבאמצע סעודה א"צ להפסיק וי"א דהני מילי בספק חשיכה אבל בודאי חשיכה אפי' ה' יושב ואוכל פורס מפה ומבדיל וגומר סעודתו, וכע"ז כתב הרמב"ם (פכ"ט משבת הל' י"ב) דאם באמצע שתייתו החשיך מבדיל וחוזר לשתייתו, ומשמע דאינו מתפלל ואינו מבדיל בתפילה ומשמע דמותר אפי' דהוה קודם הברלה בתפילה ולא מסתבר לחלק בין אכילה לשתי', לדעת הסוברים דבאמצע הסעודה א"צ להבדיל בתפילה י"ל דס"ל דבאמצע סעודה אפי' דחל עליו חובת הברלה אבל כיון שבאמצע סעודה לא חל עליו חובת תפילה י"ל דלא חל עליו חובת הברלה בתפילה כעין שמצינו בנשים דאפי' דיש עליהן חובת הברלה אפ"ה חובת הברלה בתפילה, אין עליהן וע"כ דכיון דאינן מחייבות בתפילה אין עליהן חובת הברלה בתפילה, ה"נ י"ל דבאופן שאין חובת תפילה לא חל חובת הברלה בתפילה. אבל בשתי' צ"ע דהא חל חובת תפילה עליו ואפשר דגם בשתי' י"ל כן דהוא באמצע שתייתו לא חל חובת שתייה.

ויש להסתפק מה דין מעריב במצו"ש שחל ביו"ט ושורש הספק אי ותודיענו הוה חובת הברלה כמו במצו"ש או רק חובת הזכרה בתפילה, דעיין בלשון הרמב"ם פ"ב מתפילה הלכה י"ב וי"ט שחל במצו"ש מתפלל תפילת ערבית "ואומר" ותודיענו, ובמצו"ש כתב "מבדיל" בואתה חונן אע"פ שמבדיל על הכוס, ומשמע דמצו"ש ליו"ט אינו הברלה אלא הזכרה ולכן כתב לשון ואומר דהוה חלק מנוסח התפילה (ועי' באבןהאזול שם דב' דהברלה במצו"ש אינו נוסח התפילה אלא הברלה בתפילה).

ויש להסביר דין זה על פי הגמ' בברכות הנ"ל דאיתא התם הטעם דתקנו הברלה בתפילה כיון דלא ה' יין להברלה אבל לקידושי לא תקנו וכתב הצ"ח דלא תקנו כיון דיכול לקדש על הפת ופת תמיד ה' להם דא"א לקדש בלא פת דאין קידוש אלא במקום סעודה, וא"כ מצו"ש ליו"ט דהוי קידוש ג"כ וכתב בתוס' פסחים דף ק"ו ע"ב דיכול לומר יקנה"ז על הפת כיון דקידוש עיקר ויוצא נמי חובת הברלה אפשר דלא תיקנו הברלה בתפילה ואפשר דכיון דתקנו בכל מצו"ש הכי נמי תקנו במצו"ש זו.²

וכן משמע מד' השו"ע דמצו"ש כתב לשון מבדילים בתפילה ובהל' יו"ט כ' הלשון ואומר ותודיענו אבל בשו"ע הרב סי' תצ"א כתב דמצו"ש ליו"ט אע"פ שמבדיל על הכוס מבדילים בתפילה.

² במטה אפרים כתב דאם שכח ותודיענו עד שהתחיל ותתן לנו שוב אינו אומר והק' בשו"ת שבט הלוי דמ"ש מאתה חוננתנו דעד שלא גמר הברכה חוזר לומר, ולפי הנ"ל י"ל דחלוק דאתה חוננתו היא חובת הברלה משא"כ ותודיענו אינו אלא הזכרה בעלמא.

וי"א דמצו"ש שבת ליו"ט לא תקנו הברלה ואפי' מה שאומר על הכוס הוא חובת קידוש.

אבל מדברי הביאור הלכה מוכח שהוא חובת הבדלה דבסי' רצ"ד על הא דאיתא דאם מעם כששכח הבדלה בתפילה חוזר ומתפלל כתב הבה"ל דה"ה אם לא אמר ותודיענו חוזר אם מעם קודם (ועיי"ש בסוגיא דהוא משום קנס), ומוכח שהוא חובת הבדלה דאל"כ לא מסתבר שיחייבו אותו כיון שלא אמר ההזכרה³ וכן כתב להדיא בתוס' הרא"ש ברכות שם טעה בזה ובוה הכוונה ממוצ"ש ליו"ט וטעה בקידוש ובתפילה חוזר ומתפלל ומוכח שהוא חובת הבדלה.

ובבי' לשון הרמב"ם דבמוצ"ש כתב ומבדיל וממוצ"ש ליו"ט כתב ואומר ותודיענו י"ל דנוסח של הבדלה במוצ"ש אינו מל' הגמ' א"כ כתב הרמב"ם דהעיקר הוא שיבדיל באיזה נוסח שהוא אבל ממוצ"ש ליו"ט כתב ואומר ותודיענו דיש ע"ז נוסח בגמ' ואומר הנוסח בזה.

עוד נפק"מ יש אי הוה הבדלה או נוסח התפילה, דכתב המג"א בסי' רצ"ד דמי שלא התפלל מעריב במוצ"ש מזכיר הבדלה בשניה שהוא מעריב ובהגהות רעק"א חולק ע"ז וס"ל דמזכיר בראשונה (עי' ביאור הלכה רס"י רצ"ד) ובי' הגר"ח (על הש"ס) דכוונת רעק"א דהתקנה היתה להבדיל בתפילה ראשונה של חול ולא תלוי במעריב וא"כ אם התפילה ראשונה היא שחרית יאמרנו בשחרית.

וביו"ט שחל במוצ"ש ושכח להתפלל לכאן' יהא תלוי בהג"ל דאי הוה תקנה של הבדלה דינו כמו כל מוצ"ש אבל אי הוה רק הזכרה י"ל שהוא דוקא הזכרה שתקנו במעריב, וכן הוא לשון הרמב"ם מתפלל ברכה רביעית "בלילה" ובמוצ"ש לא כתב בלילה וי"ל דבמוצ"ש הוא בתפילה ראשונה משא"כ ממוצ"ש ליו"ט הוא הזכרה של מעריב (ויש להסתפק אי שכח אפשר דא"צ כלל להזכיר דהתקנה היתה בלילה).

והראינו בספר ברכת יצחק (להגאון ר' בנימין פאלר זצ"ל) בפ"ב מתפילה דהאריך בענין הג"ל ודייק מד' הרמב"ם דאתה חונן אינו הזכרה גרידא אלא חובת הבדלה, וגם האריך דותודיענו אינו אלא הזכרה ולא מצד הבדלה, ודייק שם מד' הרמב"ם הג"ל דכשהביא הענין של הבדלה בתפילה התחיל בדין של הבדלה משבת ליו"ט ואח"כ הביא ההלכה של כל מוצ"ש ואפי' ד' הבדלה של מוצ"ש שכיח טובא, וכתב עפ"י הג"ל דמשבת ליו"ט אינו אלא הזכרה והרמב"ם בפ"ב מתפילה עסיק מהלכות הזכרה בתחילה יעלה ויבוא וכד' ולכן כתב נמי משבת ליו"ט יש הזכרה זו ואגב זה הביא הדין של הבדלה בתפילה דאינו הזכרה אלא חובת הבדלה.

³ וכן בי' באבן האזל הל' ברכות דהא דקנסו כאן כיון שהוא חובת הבדלה ואינו הזכרה בעלמא אבל בשביל הזכרה לא ה' חוזר.

הרב ברוך ויג

היתר חדש במקדש

מנחות ס"ח:; מתני', אין מביאין מנחות וביכורים ומנחת בהמה קודם לעומר אם הביא פסול קודם לשתי הלחם לא יביא ואם הביא כשר.

א. בגדר האיסור בהקרבת חדש.

הנה משמעות המשנה שהיו ב' איסורים, הקרבה קודם העומר, והקרבה קודם שתי הלחם, שאם אינו רק איסור אחד וכל החילוק בין קודם לעומר לקודם שתי הלחם רק לענין דיעבד היה צריך לומר אין מביאין קודם שתי הלחם ואם הביא קודם העומר פסול לאחר העומר כשר, וצ"ב מה הם ב' האיסורים.

ובגמ', יתיב רבי מרפון וקא קשיא ליה מה בין קודם לעומר לקודם שתי הלחם אמר לפניו יהודה בר נחמיה לא אם אמרת קודם לעומר שכן לא הותר מכללו אצל הדיוט תאמר קודם שתי הלחם שהותר מכללו אצל הדיוט, ע"כ. הנה בפשטות דברי הגמ' צ"ב למה כשהותר להדיוט מחשיב אותו כהותר מכללו לגבי מקדש שהרי ב' איסורים הם איסור להדיוט ואיסור לגבוה ואף ששניהם הוו איסור חדש הרי הם שני איסורים ולמה כשהותר איסור אחד הרי זה נידון כאיסור שהותר מכללו.

ובתוס' כתבו דר"ט ידע שיש טעם לאסור קודם העומר משום "ממשקה ישראל" שבעינן דבר המותר לישראל וקודם לעומר הרי זה אסור לישראל ומ"מ הקשה שנילף קודם שתי הלחם מקודם העומר, ועל זה תרץ יהודה בר נחמיה שכן הותר מכללו ולא שייך ללמוד קודם העומר מקודם שתי הלחם. והדברים תמוהים דאם יש סיבה לאסור קודם לעומר משום ממשקה ישראל מה שייך להקשות שנילף קודם העומר מקודם שתי הלחם שהרי יש בזה סיבה שאין בזה. והנראה בזה שממשקה ישראל אינו איסור עצמי אלא הגדר בזה שהאיסור גבי הדיוט שייך גם לגבי גבוה מטעם ממשקה ישראל, היינו שהאיסור חדש שגבי הדיוט אסור גם לגבוה משום ממשקה ישראל, נמצא שבגבוה יש ב' איסורי חדש איסור שעיקרו גבי גבוה קודם שתי הלחם ואיסור חדש שנאסר גבי הדיוט וגם גבוה אסור בו משום ממשקה ישראל, ולזה הקשה רבי מרפון שנילף איסור חדש שקודם העומר מאיסור חדש שקודם שתי הלחם, וסבר רבי מרפון שלא שייך בזה הותר מכללו שבעיקרו הוי איסור להדיוט ויהודה בן נחמיה סבר כיון שש"ס איסורו גם לגבוה שייך בזה הותר מכללו.

ולפי זה מתבאר היטב שאכן שני איסורים הם איסור שעיקרו למקדש קודם שתי הלחם ואיסור שעיקרו להדיוט ונכלל בזה גם למקדש מדין ממשקה ישראל וזה קודם לעומר.

ב. בגדר היתר חדש להדיוט ולמקדש

עוד בגמ', בעי רמי בר חמא שתי הלחם מהו שיתירו שלא כסדרן היכי דמי כגון דזרעניהו בין העומר לשתי הלחם וחליף עלייהו שתי הלחם ועומר מאי כסדרן שריין שלא כסדרן לא שריין או דלמא שלא כסדרן נמי שריין, ע"כ. וצ"ב למה העמידו האיבעיא כשזרע לאחר העומר שלכאורה הספק שייך אף בזרע קודם לעומר והשריש אחרי העומר, שהרי כל היתר העומר זה לתבואה שהשרישה קודם לעומר וא"כ בתבואה שהשרישה לאחר העומר יש לה היתר של שתי הלחם קודם שיש לה היתר של העומר והרי זה בכלל הספק האם שתי הלחם מתירים שלא כסדרן, ומוכח מזה שמנחת העומר מתירה תבואה הזרועה להקריב ממנה מקדש אע"פ שלא השרישה, ורק להתיר התבואה להדיוט בעינן שתשריש בקרקע והדבר צ"ב. וביותר צ"ב למה לא יהא אסור בהקרבה מדין ממשקה ישראל שהרי תבואה הזרועה שלא השרישה אסורה להדיוט.

כתב הרמב"ם בפ"ז מתמידין ומוספין ה"כ: "וכן תבואה שהיתה בקרקע וחנצו עליה או הנצו עליה שלה כשהביאו שתי הלחם הרי זה ספק אם הנצת עלין או חנצתן כמו השרשה והותרה להביא ממנה מנחות או אינה חשובה השרשה לא יביא ואם הביא הורצה." הרי שיטת הרמב"ם שאיבעיית הגמ' בהנצה והשרשה הוי איבעיא בתבואה לגבי היתר שתי הלחם האם זה נחשב כהשרשה ושתי הלחם מתירים את התבואה או שאינה חשובה כהשרשה ואינה ניתרת ע"י שתי הלחם, והדברים צ"ב למה הספק הוא רק לענין שתי הלחם ומשמע שלענין היתר להדיוט אין זה חשוב כהשרשה ותמוה מנין למדו לחלק בין השרשה להתיר לגבוה ובין השרשה להתיר להדיוט, וביותר צ"ב שאם אין כאן היתר להדיוט א"כ נמצא שאין כאן היתר של מנחת העומר והיתר שתי הלחם הוי שלא כסדרן וא"כ כל האיבעיא הווי שייכת באת"ל ששתי הלחם מתירים שלא כסדרם ושיטת הרמב"ם בכל מקום שפוסק באת"ל וכאן הביא שהקריב שתי הלחם שלא כסדרן הרי זה ספק אם התיר להקריב במקדש ומוכח שמכאן שאין הספק אם הנצה הוי כהשרשה הוי באת"ל שהקרבה שלא כסדרן מתרת והדבר צ"ב. וביותר צ"ב שלגבי היתר למקדש מצינו שלא בעינן השרשה אלא שיהא זרוע והיאך כאן דנים אם נחשב כהשרשה להתיר למקדש.

והנראה שחלוק היתר חדש להדיוט מהיתר חדש למקדש דלגבי הדיוט ע"י הקרבת העומר נידונית התבואה כתבואה ישנה ולכן בעינן שתהיה מושרשת בקרקע שרק ע"י נחשבת כתבואה ישנה, אבל היתר למקדש אין כאן שינוי בהגדרה של התבואה רק בעינן שלא תהא זו הקרבה הראשונה, ושתהיה ההקרבה נמשכת אחר הקרבת הביכורים, וכעין שמצינו שכל הקרבנות נמשכים אחר תמיד של שחר {עליה השלם כל הקרבנות} ולזה צריך שהתבואה שמביאים ממנה המנחה יהיה לה שייכות עם התבואה שהביאו ממנה את הביכורים ואז אפשר להחשיבה כהקרבה לאחר הקרבת הביכורים, ולזה מועיל מה שהתבואה זרועה שהכל נחשב כזרע השנה הזו, אע"פ שעדיין לא השרישה.

ולפי זה מבואר למה האיבעיא של הגמ' הוי כשזרע לאחר העומר שאם היה זרוע קודם לעומר היה זה נחשב ששתי הלחם מתירים כסדרן שההיתר למקדש תלוי בזרוע ולא בהשרשה. וא"א לאסור

להקריבה למקדש מטעם שבעינן "ממשקה ישראל" שכבר נתבאר לעיל בדעת התוס' שממשקה ישראל אינו סיבה לאסור מה שאסור להדיוט לאסור לגבוה אלא שזה סיבה להכליל את הגבוה באיסור שאסור להדיוט, וממילא לגבי איסור חדש מכיון שגדר האיסור לגבוה ולהדיוט הוו ב' גדרים שונים, אף שאמרינן בזה ממשקה ישראל ויהיה לגבוה איסור נוסף האיסור שעיקרו להדיוט נכלל בו גם איסור לגבוה מ"מ כיון שלגבוה הוי גדר איסור אחר אמרינן גם באיסור שעיקרו להדיוט שהאיסור לגבוה בזה כגדר האיסור לגבוה, ועל דרך שאמרו דון מינה ואוקי באתריה.

והנה בעצם הספק אם חנטה והנצה נחשבים כהשרשה הק' המפרשים היאך שייך שיהיה הנצה וחנטה קודם השרשה וב"אבן האזל" תירץ ע"פ ד' התוס' בשבת דף נ' ע"ב בד"ה הטומן לפת וצנונות שכתבו דע"כ מיירי בשלא השרישו. ומ"מ שייך דינא לענין מעשר לענין התוספת שרגילות הוא שמתוספים מחמת לחלוחית הקרקע. ולפי"ז יש לומר דכונת הרמב"ם לפרש שקצרו השיבילים והטמינום בקרקע ואפשר שהעלין יחנמו בקרקע ואחר הבאת שתי הלחם השרישו ועשו דגן ובעי אם זה חשיב כמו השרשה. ודבריו מדוקדקים בדברי הרמב"ם שכתב "תבואה שהיתה בקרקע וחנמו עליה או הנצו עליהם שלה". שהלשון היתה בקרקע משמע שאין התבואה זרועה בקרקע אלא היא נמצאת בו שמוטמנת בו.

ועפ"ז מבואר שלגבי היתר להדיוט שנידונית כתבואה ישנה אין היתר רק כתבואה הזרועה בקרקע ומושרשת בה אבל כשטמנה בקרקע אינה יכולה ליחשב כתבואה ישנה אבל לגבי היתר למקדש שצריך שיהיה לה שייכות עם התבואה שהביאו ממנה ביכורים כשהתבואה אינה זרועה בקרקע אלא טמנה בה א"א להחשיבה כזרע השנה אבל כשחנטה או הנצה בזה יש מקום לדון האם זה נחשב כזרע השנה שהרי זה מחובר לקרקע כמו בהשרשה, ומ"מ אם זה נידון כהשרשה לענין להתיר למקדש אין זה נחשב כשתי הלחם שמתירים שלא כסדרן שאין גדר ההיתר למקדש כגדר ההיתר להדיוט וכמו שמצינו שבזרוע בקרקע אף שלא השרישו שאינו מתיר להדיוט הרי זה נחשב מתיר כסדרן למקדש.

ג. שיטת הרמב"ם בהיתר עומר למקדש.

כתב הרמב"ם בפ"ז מתמידין ומוספין הי"ט: "תבואה שזרעה אחר שקרב העומר וקצרה אחר שקרב העומר של שנה הבאה הרי זה ספק אם מביאין ממנה מנחות לכתחילה קודם הבאת שתי הלחם הואיל ותבואה זו עבר עליה הבאת שתי הלחם וקצירת העומר או אין מביאין עד שיביאו שתי הלחם אחר הבאת העומר של שנה אחרת." והנה משמעות לשונו שכתב "הואיל ותבואה זו עבר עליה הבאת שתי הלחם וקצירת העומר" שהמתיר של העומר למקדש זה קצירת העומר, וכן כתב בפירושו על המשנה "אין מביאין מנחות וביכורים ומנחת בהמה קודם לעומר אם הביא פסול" שהכוונה קודם קצירת העומר, היינו שאם הקריב לאחר קצירת העומר אינו פסול שקצירת העומר מתירה למקדש בדיעבד.

והגר"ז כתב מקור דברי הרמב"ם מהירושלמי בחלה: "אמר רבי יונה הבאה מתרת להבאה וקצירה מתרת לקצירה א"ר יוסי קצירה מתרת הבאה וקצירה" ופירש שם הגר"א דמתרת הבאה היינו הבאה

למקדש לענין דיעבד, ופסק הרמב"ם כרבי יוסי שקצירה מתרת הבאה. וצ"ב היאך קצירת העומר מתרת הבאה למקדש שהרי ההיתר של העומר למקדש מפני שמנחת העומר היא מנחת ביכורים וזה מתיר למקדש בדיעבד וא"כ היאך הקצירה מתירה הבאה למקדש שהרי קודם הקרבה אין כאן מנחת ביכורים.

והנראה בהקדם ביאור מה שנאמר בתורה על מנחת העומר "מנחת ביכורים" וכן גבי שתי הלחם נאמר "ביכורים לה'" ואיך נקראים שתי הלחם ביכורים שהרי היה כבר מנחת העומר שהיא נקראת מנחת ביכורים, והרא"ה בספר החינוך כתב "ואותה מנחה היא ראשונה לכל המנחות הבאות מן החיטים" היינו שיש ביכורים בשעורים וזה מנחת העומר ויש ביכורים מחיטים שזה שתי הלחם. וברשי"א א"א לפרש כך דהנה רש"י פירש "בכורים, ראשונה לכל המנחות אף למנחת קנאות הבאה מן שעורים לא תקרב מן החדש קודם לשתי הלחם." הרי ששתי הלחם הוו ביכורים גם לגבי מנחת שעורים וא"כ צ"ב איך נחשבים שתי הלחם כביכורים שהרי מנחת העומר כבר קדמה לה, והיא נקראת מנחת ביכורים. והנראה שמנחת ביכורים שנאמר במנחת העומר אין הכוונה על הקרבת המנחה שהיא ההקרבה הראשונה אלא ביכורים קאי על עצם עשיית המנחה, שזו המנחה הראשונה שנעשית, והרי היא מנחת ביכורים בעשייתה, ואף שמנחת העומר היא גם ההקרבה הראשונה מתבואה חדשה מכיון שהיא קריבה כדי להתיר חדש במדינה ואילו שתי הלחם באים לעצם ההקרבה להיות הקרבה ראשונה מתבואה חדשה, ואין ההקרבה של העומר נחשבת כהקרבת שתי הלחם, ולכן הם נקראים ביכורים בהקרכתם.

ולפי"ז מתבאר דין המשנה אין מביאין מנחות וביכורים ומנחת בהמה קודם לעומר אם הביא פסול קודם לשתי הלחם לא יביא ואם הביא כשר, שאין מביאין קודם שתי הלחם שהם הקרבת ביכורים היינו ההקרבה הראשונה אבל אינו נפסל כשהביא לאחר העומר מכיון שיש כאן כבר מנחת ביכורים ואף שאין זה הקרבת ביכורים אלא עשיית ביכורים מ"מ כיון שיש כאן כבר ביכורים לא נפסל מה שהקריב קודם שתי הלחם.

ולפי זה מבואר למה קצירת העומר מתירה הבאה למקדש, דהנה קצירת העומר הוי חלק מעשיית המנחה שהרי צריך לקצור לצורך מנחת העומר, ונמצא שכבר בקצירה חל בו שם מנחת ביכורים, ומנחת ביכורים מתירה הבאה במקדש לענין דיעבד.

והנה שנינו במשנה "הביאותה לעזרה והיו מהבהבין אותו באור וכו' שטחוהו בעזרה והרוח מנשבת בו וכו'" וכבר הקשה הגרי"ז מה טעם עושים כל העבודות של הכנת המנחה בעזרה, שהרי בכל המנחות היו עושים בעזרה רק את עבודות המנחה ולא את ההכנה להם. עוד הקשו האחרונים שפסחים ל"ו איתא שאין צריך ללחות את המנחה בעזרה. ולפי האמור מבואר שחלוק מנחת העומר משאר מנחות שנקראת מנחת ביכורים, וביכורים היא בעשייתה, נמצא שאין עשיית המנחה כהכשר להקרבה אלא זה נותן שם המנחה עליה ולעכן צריך לעשותה בעזרה ככל מעשה המנחה.

ועפי"ז אפשר לבאר דברי הרמב"ם בפ"ז מתמידין ומוספין הכ"א: "והקוצר קודם קצירת העומר אינו לוקה והקציר כשר." ומשמע שהקציר כשר למנחות דאם כוונתו שאינו נאסר באכילה היל"ל והקציר מותר, והדבר צ"ב מהיכי תיתי לפסול הקציר למנחה שהוצרך המב"ם ללמדנו שהקציר כשר, ולפי הנ"ל מבואר דס"ד שכיון שנקצר קודם לעומר אם יעשה ממנו מנחה הרי זה מפקיע ממנחת העומר שם מנחת ביכורים שיש כאן מנחה אחרת שנעשית מנחה קודם למנחת העומר שהרי נקצרה לפניו, קמ"ל שהחטים כשרים למנחה שאין עשיית מנחה מהחטים מפקיע שם מנחת ביכורים מהעומר, והטעם בזה כיון שאין דין לקצור לצורך המנחה {מלבד מנחת העומר} לא חל על זה שם מנחה משעת הקצירה.

הרב ישי זאב רדליך

חייב פריה ורביה אחר מתן תורה בעבד

איתא בגמ' בסנהדרין נט ע"ב: "כל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני לזה ולזה נאמרה, לבני נוח ולא נשנית בסיני, לישראל נאמרה ולא לבני נוח".

ומקשה הגמ' ממצות פרו ורבו שנאמרה לבני נוח דכתיב ואתם פרו ורבו ונשנית בסיני לך אמור להם שובו לכם לאהליכם, ובכל זאת לישראל נאמרה ולא לבני נוח [בני נוח פטורים ממצות פרו]. ומת' הגמ' שמה שנשנית בסיני הוא משום סיבה אחרת כדאמר בגמ' ההוא לכל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו הוא דאתא.

ומתבאר מהגמ' שמצות פרו ורבו כיון שלא נחשב שנשנית בסיני נאמרה רק לישראל ולא לבני נוח.

דנו הראשונים מה דינו של עבד כנעני דאין לו חיים, האם חייב בפריה ורביה. והתוס' בחגיגה ב: ד"ה לא תוהו הוכיחו דעבד חייב בפריה ורביה מדברי הירושלמי מ"ק פ"א ז"ל: "ועוד דכי כתיב פרו ורבו אכולהו בני נוח כתיב אף לכנען. וכנען עבד היה ומכאן מוכח שגם עבדים מצווים על פריה ורביה".

אמנם דברי התוס' תמוהים דהלא הם נסתרים מהגמ' בסנהדרין הנ"ל דמבואר שם דמצוות פריה ורביה לישראל נאמרה ולא לבני נוח שהרי לפי תי' הגמ' מצוות פרו ורבו לא חזרה ונשנית בסיני וא"כ רק לישראל נאמרה ולא לבני נוח ומה הראיה מכנען שנצטווה גם הוא בפר"ו והרי ניטלה ממנו לאחר מתן תורה. והיא קשיית המהרש"א שם על התוס'.

והמשל"מ פ"י מהל' מלכים ה"ז השיג על המהרש"א וכתב דהטעם דאמרינן דכל מצווה שנאמרה לבני נוח ולא נשנית בסיני, לישראל נאמרה ולא לב"נ הוא דוקא מסני ואילך דכשבאו לסיני ישראל שיצאו לקדושה עמדו באיסורם ובני נוח ניטלה מהם, אבל קודם מתן תורה פשיטא דמצוות פרו ורבו הייתה מוטלת על כל בני נוח, ורק כשבאו לסיני ניטלה מב"נ ונשאר לישראל. וע"כ שכוונת התוס' הוא רק להביא ראיה מכנען ששייך אצל עבד חיוב פרו"ר למרות שלעבד אין חיים ומשום זה לא שייך שיהיה במצוות פרו ורבו כיון שבנו לא מתייחסם אחריו. ואחרי שגם כנען נצטווה, ע"כ שמצוות פרו"ר שייך גם בעבד הגם שאין לו חיים. ועבד גוי ודאי שפקע מצוות פרו ורבו ממנו לאחר שלא חזרה ונשנית בסיני והתוס' רק הביאו ראיה שעבד כנעני שמל ומבל [ודינו כישראל] יהיה חייב במצוות פרו"ו ואין כאן חסרון שאין לו חיים דנימא שיהיה פטור משום זה ממצות פרו"ר.

וזמש"כ התוס' שפ"ר אכולהו בני נוח כתיב אף לכנען דכוונתם, דעבד זה דמיירי התוס' בעבד שמל ומבל לשם עבדות, והרי הוא ישראל גמור ואף לאחר שבאו לסיני שניטלה מבני נוח, העבדים מוזהרים עליה כדן ישראל, דאיך יעלה על הדעת דבשביל שניטלה מב"נ יהיו פטורים העבדים שמלו ומבלו לשם עבדות. והתוס' לא באו אלא לומר דהיה עולה על הדעת דמתחילה לא נצטוו העבדים בפר"ו

משום דאין להם חיים, וא"כ בסיני נמי, נהי דנשארה מצווה זו לישראל, מ"מ העבדים פטורים משום דעבדים לא נצטוו בה, לזה כתבו התוס' דפו"ר אכולהו בני נוח כתיב אף לכנען, נמצא דמתחילה כשצוה ה' לב"נ על פו"ר גם העבדים בכלל, וא"כ בסיני נהי דניטלה מב"נ, פשיטא דמעבדים שמלו וטבלו לשם עבדות לא ניטלה מהם.

ובספר אבני מילואים סי' א' ס"ק ב' הביא כל דברי המשנל"מ הנ"ל והקשה עליו דאם זו היא כוונת התוס' א"כ לא הוכיחו מידי מהא דכתיב פו"ר אף לכנען, דכנען עצמו דלא מל וטבל לשם עבדות אית ליה דין נכרי גמור דיש להם חיים לגבי עצמן והדין שהולד הולך אחר הזכר וגם מנחיל את בנו, [כמבואר ברמב"ם פט"ו מהל' איסורי ביאה ה"ו], וא"כ פו"ר דכתיב לכנען, כיון דלא מל וטבל אית ליה חיים והרי הוא כשאר נכרי, והשתא דניטלה מב"נ ואינה אלא לישראל מצינו למימר דעבד כנעני פטור מפו"ר כין דאין לו חיים, ואם לא מל וטבל ודאי ליתא בפו"ר כיון דהו"ל נכרי גמור, וא"כ נהי דכתיב פו"ר גם לכנען כיון דלא מל וטבל הרי הוא כשאר ב"נ, ואין ראייה מכאן לעבד שמל וטבל אם חייב במצוות פו"ר.

ורצו לומר שהחילוק בין מל וטבל ללא מל וטבל, שאם מל וטבל הרי הוא של ישראל ואין לו חיים ואינו חייב במצוות פו"ר ואם לא מל וטבל הרי הוא כגוי שיש לו חיים וחייב בפו"ר, כל זה הוא דוקא לאחר מתן תורה שנתחדש שע"י מילה וטבילה הוא קנוי לישראל ואין לו חיים משום זה. אמנם לפני מתן תורה שאין נפק"מ אם מל וטבל או לא, ולא מחמת שקנוי לישראל נעשה עבד אלא דהתורה עשאו לכנען עבד, הרי שהשם עבד מפקיע אותו מלהיות גוי רגיל והשם עבד משווהו לעבד דאין לו חיים ואפי' שלא מל וטבל. ומעתה שפיר מוכיח התוס' דעבד חייב בפו"ר אף דאין לו חיים מהא דפו"ר נאמרה אף לכנען, דאף דלא מל וטבל מ"מ אין לו חיים ואפי"ה חייב בפו"ר, א"כ גם לאחר מ"ת עבדים שמלו וטבלו אף דאין להם חיים מ"מ חייבין בפו"ר ולא תלוי פו"ר ביש להם חיים.

הרב אשר מילר

מעמד הר סיני והגבלת ההר

ביאור משא ומתן דמשה עם הקב"ה - בענין הגבלת ההר.

[א] הנה אחר שהגביל מרע"ה את ההר וקידש את העם כדבר ה', ואחרי עלותו בהר אל ה' אמר לו הקב"ה - לך רד העד בעם פן יחרסו לראות וגו' וגם הכהנים בעם יתקדשו. ויאמר משה אל ה' - לא יוכל העם לעלות בו כי אתה העדות בנו לאמר הגבל את ההר וקדשתו. ויאמר אליו ה' לך רד ועלית אתה ואהרן עמך והכהנים והעם אל יחרסו וגו'. נראה כאן כביכול איזהו משא דרך שאלה ותשובה, וצ"ב מה היה תוכן המו"מ, [וע' אבן עזרא שהביא דהרס"ג כל ימיו נתקשה בפירוש זה המקרא, וע"ע פירוש רשב"ם דהיה המו"מ בזה אם נאסרה התקרבות של ראייה לחוד עי"ש].

והנראה דקידוש ההר והאיסור לנגוע בו היה בו מעין קדושת מחנה שכינה, שהרי ההר היה לו תורת במת ציבור לקרבנות כמבואר בזבחים, אולם ביותר היה בו דין קדושת משכן באשר עתיד לירד עליו ה' והוא בקדושת משכן לאותו הזמן. ולפי"ז י"ל דהיינו דקאמר קב"ה למשה דנהי שהגביל וקידש ההר והחיל עליו תורת מחנה שכינה, אולם שוב רד העד בעם והכהנים גם יתקדשו פן יחרסו לראות. והבין מרע"ה דמה שנצרכה תוספת אזהרה זו היינו להזהיר את הכהנים שבעם לא לעלות מאחר והרי הם מותרים במחנה שכינה, ולהכי הוא דהוצרך להזהירם כי יש כאן קדושה חמורה כעין קדש קדשים באופן דגם הם אסורים בו. לכן אמר משה קמי ה' אמנם הכהנים יש להזהירם אך את העם אין אני צריך להעיד, כי לא יוכל העם בלא"ה לעלות כי אתה העידות בנו לאמור הגבל את ההר וקידשתו, ר"ל דהרי לעם הוא בלא"ה מחנה שכינה וכבר הוגבלו בראשונה ומה צורך יש בהגבלה בתרייתא? ע"ז אמר הקב"ה דיש כאן חשש מחודש והא נוגע בין לכהנים בין לעם, היינו דמרוכב תשוקה וחשק לראות יחרסו אל ההר, וביותר לכהנים משרתי ה' אשר ירצו קרבת אלוקים ויתפרצו לראות את הקודש, לכן רד להעיד בעם והכהנים להודיעם כי מלבד קדושת המחנה, יש כאן חשש גדול של פן יפרוץ בם ה' וע"ז צריך אזהרה שניה נוספת על הראשונה. [ועין להלן אות ב].

מ"ט היו צריכין קבלה מיוחדת על מצוות הגבלה

[ב] שבת דף פז. תניא וישב משה את דברי העם אל ה' וכתוב ויגד משה את דברי העם אל ה' מה אמר לו קב"ה למשה? ומה אמר להם משה לישראל? ומה אמרו ישראל למשה? ומה השיב משה לפני הגבורה? - זו מצות הגבלה. ופירש"י דשאלת התנא היתה מה היה בין וישב משה ד'נעשה ונשמע' [פסוק ח] לויגד משה [דפסוק ט] דאמר להן דבר מה לישראל, ומה אמרו ישראל למשה על כך שהוצרך משה להגיד למקום והלא לא נאמר בינתיים אלא הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמם וגם כך יאמינן לעולם. וע"כ דזו מצות הגבלה שאע"פ שכתובה אחר מצות פרישה בשלישי

נאמרה לו והוצרך להשיב שקבלו עליהן. עכ"ד רש"י. אשר מבואר כאן חידוש גדול, דמן הדין היה צריך משה להשיב אל ה' כי קבלו ישראל על עצמם מצות הגבלה, וזה מלבד השבת דבריהם לאמור נעשה ונשמע.

ותמוה מדוע היה צריך תשובה מיוחדת על מצות הגבלה [מה שלא מצינו לדוגמא על מצות פרישה וכיבוס בגדים וכו'] בשלמא נעשה ונשמע הוא מסדר הברית שנעשה בין קב"ה לישראל והיה צריך כאן ההשבה והקבלה, אולם זהירות מנגוע בהר הרי הוא מצוה ואזהרה פרטית שהוצרכה לאותה שעה, ומדוע היה צריך קבלה ותשובה לה' והוא דבר הראוי להבונן בו. והיה נראה ללמוד מזה דג"ז הוי חלק מהברית, לידע גבול הקדושה של כל אחד ואחד איש על מחנהו ואיש על דגלו, להתיצב על מקום העבודה לבלתי פרוץ אל מקום הקודש ובבחינת במופלא ממך אל תדרוש, וכבר החמיר הכתוב על משורר ששיער ולוי שעשה עבודת כהן שהוא במיתה והוא חלק מהברית. ולכן היה כאן תנאי קודם למעשה ועוד חלק בברית עם ה' ודוק היטב.

אולם יתכן עוד [ע"ד הענין שנת' באות א] דהנה על קרא דויגר משה את דברי העם אל ה' כ' רש"י דתשובה על דבר זה שמעתי מהם שרצונם לשמוע ממך, אינו דומה השומע מפי שליח משומע מפי המלך, רצוננו לראות את מלכינו. ונראה דלפי ד' הגמרא בשבת נמצא ד'תשובה על הדבר הזה' היינו על מצות הגבלה, ביאור הדבר דהם הבינו תוכן ההגבלה מקרא דהנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם, שיהיה בזה הדיבור אל משה לפני ולפנים בתוך הענן והקול ישמע אליהם החוצה כאשר במשכן. [וכ"כ המהרש"א שבת שם] וע"ז הוא דהשיבו ישראל למשה כי רוצים לראות את כבוד המלך ולשמוע ממנו ואמנם קיבלו ע"ע ההגבלה וקידוש ההר, אך השיבו שרוצים בעצמם לשמוע ולא יהיה כאשר במשכן. ועל כן הוא דבאו ב' אזהרות נוספות א' לך וקדשתם וכבסו שלמותם כד' הגר"ז מדין קבלת פני השכינה אחר שאמרו רצוננו לראות את מלכינו, והב' מצות הגבלה מפורשת מאת ה' דלא סגי עתה בקדושת מחנה שכינה וקודש קדשים כי מאחר ומשתוקקים כל כך לראות מלכם, הרי יש חשש גדול של פן יהרסו אל ה' לראות וכמו שנתבאר לעיל בביאור קרא דרק העד בעם.

מה דלא נצטוינו בסיפור מעמד הר סיני כאשר בסיפור יציאת מצרים.

ג] כתיב [דברים ד ט'- י'] רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשבת את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלכביך כל ימי חיידך, והודעת לבניך ולבני בניך: יום אשר עמדת לפני ה' אלוך בחרב. ויש להתבונן, מדוע זה לא מצינו מצוה מיוחדת לדרוש ולספר לבנים ביום מתן תורתנו, לתאר יום עמדינו לפני בחרב, כשם שנצטוינו על יציאת מצרים כליל חמשה עשר? והגם שעיקר האמונה בה' משום יציאת מצרים היא כמו שנאמר אנכי ה'א' אשר הוצאתיך מארץ מצרים כמו שהאריך הכוזרי, אולם אחר שהתורה עצמה כן ציוותה בפירוש שלא נשכח אותו מעמד ואמרה אף והודעת לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת וגו' מדוע א"כ אין לנו מטבע של סיפור למצוה זו כאשר כליל פסח.

ונראה [ע"ד דרוש] כי סיפור יציאת מצרים ענינו, להאיר ולעורר אותה הארה והשגה בו ית' בהאי שעתא, בפרוש ה' כנפיו עלינו בכרתו ברית עמנו בהוציאנו ממצרים. ולכן הוא דרך סיפור והתעוררות

של כאילו יצאנו ממצרים, כי דרך הסיפור מעוררים ומחיים את הארת אותו זמן, עד שמגיעים לאותה השנה ותפיסה שהיתה לנו באותה שעה. [גם ענין דרשת הפרשה כולה דארמי אובד אבי כדאי' ברמב"ם, היינו דבכח ההארה של תורה שבע"פ ודרשת הפרשה כולה - להגיע אל תוכן והנקודה הפנימית של הגאולה ממצרים ע"ד המאור של תורה שבע"פ ודוק היטב בזה].

כל זה הוא על יציאת מצרים. אך לענין מתן תורה אחר שקבלנו התורה, כמדומה שאין לנו כח חיות וחידוש ההארה של מעמד הר סיני יותר מאשר לדבק בתורה עצמה, שהרי באמת היא ניתנת לנו כל יום מחדש, ובת קול עדין נשמעת מחורב, א"כ מיושבת ההערה הנ"ל דאכן קיום הסיפור לבנים ולבני בנים על הקולות והברקים וכל אשר שמענו מתוך האש נעשה על ידי לימוד התורה בעצמה בין בלימודינו עצמינו בין לימוד לבנים, דזה קיום של והודעת לבניך ולבניך בנך וגו' והיינו דאמר בקידושין כל המלמד את בן בנו תורה כאילו קרבו להר סיני, היינו דזהו באמת האופן הנעלה להתקרב שוב להר סיני היינו בלימוד התורה ובחידושינו בה מתוך עמל ויגיעה, וכמבואר בגמ' שניתן להגיע ע"י תלמוד תורה למצב של והיו הדברים שמחים כנתינתם עד שליחכה אש סביבותם.

ומכאן נראה מקור למנהגן של ישראל להיות עסוקים ענוכים ותפוסים כליל שבועות כל כולם בעסק לימוד התורה ולא דוקא בתורה שבכתב אלא תורה שבע"פ, ולכאורה מן הראוי היה לעסוק יותר בקיום מצוות התורה שעליהם אמרנו נעשה ונשמע ועכ"פ בתורה שבכתב, אלא כמו שביארנו שכח הסיפור - להחזיק ההארה של מתן תורה, את יום אשר עמדנו לפני ה"א בחורב - הוא דוקא בלימוד ועיון התורה שבעל פה בכל רמ"ח ושם"ה עד שהדברים יהיו שוב ששים ושמחים כנתינתם מסיני ודוק.

ענין 'טעם עליון' דעשרת הדברות וקריאתן בן בחג השבועות

ד] והאלו' יעננו בקול - למדו רז"ל מכאן שירה מן התורה עין ערכין יא' ומעודי תמהתי 'מה ענין שירה אל הר סיני' ולמתן תורה, עד שראיתי בס' צפנת פענח דבר נפלא, דטעמי המקרא הם הם גוף נעימות השירה של תורה והן הן שירת הלויים [ועין משא ומתן ואריכות דברים בזה עם מרן הגר"ק שליט"א בספר משנת חיים - שמות], ולכן יעננו בקול היינו שנמסר בזה למשה מסיני ענין הטעמי מקרא כדאי' בנדרים דטעמי מקרא נאמרו הלכה למשה מסיני, ועוד דמשה לוי ומשורר היה כד רש"י בערכין וסוטה ע"כ ניתן לו ענין הטעמים.

ובזה יבואר ענין 'טעם עליון' אשר נמסר לן ב' מיני טעמים ופיסוק המקרא בעשרת הדברות גופייהו, ויש שנהגו לקרוא בטעם עליון כשקורין בציבור ואנן נהנינא כן עכ"פ בחג מתן תורה, והיינו דהטעמים הרגילים הינם בתורת טעמי תורה ומצורת החפצא של תורה, אולם הטעם עליון הוא כחינת ה"שירה" המיוחדת של 'והאלוקים יעננו בקול' שהיתה במעמד 'הדברות ומסירתן למשה ולישראל לכן כשאנו קוראים ושומעים את הדברות בקריאת הזמן עכ"פ, קוראים אותן כתבנית הנעימה אשר שמענו וראינו בהר ודוק.

הרב יצחק לוי

למה נקרא שמה רות ?

בגמרא ב"ב (דף יד:) מקשינן למה נקרא שמה רות ? וכ' המהרש"א שאין כוונת הגמרא לשאול על שמה של רות המואביה. משום שרק אצל עם ישראל מצינו שדרשו בשמות, אבל אצל 'רות' ששמה בא בגיורתה לא מצינו שחז"ל דרשו שמות של גוים, אלא רק כאשר יש לאדם ב' שמות כגון יתרו ובלעם. וע"כ פי' המהרש"א שהשאלה היא למה נקרא שם המגילה 'רות'. דהיה ראוי להיקרא מגילת נעמי שהיא תחילת הענין ועיקרו. וע"ז אומר ר' יוחנן משום שיצא ממנה דוד שריוהו להקב"ה בשירות ותשבחות. שזה הוא עיקרו וענינו שיצא ממנו דוד שהוא האחרית ותכלית הגמור שריוהו וכו'. עכת"ד המהרש"א.

וצ"ב אם נושא המגילה זה גיורה של רות, ושיצא ממנה דוד, א"כ החלק הראשון של אלימלך ובניו אינו קשור לגיורה של רות ולמה נכתב כל ההתחלה קודם רות. ודוחק לומר שזה רק רקע והקדמה לעיקר הנושא של המגילה. ועוד קשה אפילו אם היה צריך לכתוב את הרקע המשפחתי מה היה צריך לכתוב ויהי בימי שפוט השפטים ויהי רעב בארץ. ועוד שלא מוזכר במקום אחר את התופעה של שפוט השופטים ולא מוזכר ג"כ את הרעב שהיה באותם ימים. מלבד כאן במגילה. ובהכרח צ"ל שזה מוזכר רק כאן במגילה, משום שהתופעה של שפוט השופטים שיבואר להלן, וכן הרעב הינם חלק בלתי נפרד מהנושא העיקרי של המגילה. וא"כ לפי המהרש"א שהנושא העיקרי המגילה זה רות ושיצא ממנה דוד, לא ברור כל המילים הראשונות שהמגילה פותחת בהם. ואדרבה במדרש (רות רבה) מביא כמה אמוראים דפתחי פיתחא למגילת רות. וכולם עוסקים שם אודות שפוט השופטים והרעב. א"כ מבואר מזה שזהו עיקר המגילה שפוט השופטים והרעב. ולכאורה ב' הענינים הרעב ורות אינם עולים בקנה אחד. ועוד קשה למה ייחדו לרות מגילה בפ"ע ולא כללו אותה בספר שופטים, כמו שכ' שם מעשה של פילגש בגבעה.

ספר שופטים ומגילת רות הם שני פנים לאותה תקופה

במגילת רות כ' את החטא ויהי בימי שפוט השפטים, והתוצאה ויהי רעב בארץ.

אבל בספר שופטים כ':

ויעזבו את ה' אֱלֹהֵי אֲבוֹתָם הַמוֹצִיא אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיֵּלְכוּ אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים מֵאֱלֹהֵי הָעַמִּים אֲשֶׁר סְבִיבוֹתֵיהֶם וַיִּשְׁתַּחֲווּ לָהֶם וַיַּכְעֲסוּ אֶת ה': וַיַּעֲזְבוּ אֶת ה' וַיַּעֲבְדוּ לַבַּעַל וְלַעֲשֵׁתֹרוֹת: וַיַּחַר אַף ה' בִּישְׂרָאֵל וַיִּתֵּן בְּיָד שָׁמִים וַיִּשְׁפּוּ אוֹתָם וַיַּמְכְּרֵם בְּיַד אוֹיְבֵיהֶם מִסָּבִיב וְלֹא יָכֻלוּ עוֹד לַעֲמֹד לִפְנֵי אוֹיְבֵיהֶם: בָּכַל אֲשֶׁר יֵצְאוּ יָד ה' הִיטָה בָּם לָרָעָה כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר ה' וְכֹאֲשֶׁר נִשְׁפַּע ה' לָהֶם וַיַּצֵּר לָהֶם מָאֹד: וַיָּקָם ה' שְׁפָטִים וַיּוֹשִׁיעוּם מִיַּד שְׂסִיחֵם: וְגַם אֵל שְׁפָטֵיהֶם לֹא שָׁמְעוּ כִּי זָנוּ אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים וַיִּשְׁתַּחֲווּ לָהֶם סְרוּ מִהֶרָּץ מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר הָלְכוּ אֲבוֹתָם לִשְׁמֹעַ מִצֹּת ה' לֹא עָשׂוּ כֵן: וְכִי הָקִים ה' לָהֶם שְׁפָטִים וַהֲיָה ה'

עם השפוט והושיעם מיד איביהם כל ימי השופט כי ינחם ה' מנאקתם מפני לחציהם ודחיקהם: והיה במות השופט ישבו והשחיתו מאבותם ללכת אחרי אלהים אחרים לעבדם ולהשתחות להם לא הפילו ממעלליהם ומדרבם הקשה: (שופטים ב' י"ב-י"ט)

וכן בתהלים כ'

וינסו וימרו את אלקים עליון ועדויתו לא שָׁמְרוּ: ויסגו ויבגדו באבותם נהפכו פקשת רמיה: ויכעסוהו בבמותם ובפסיליהם יקניאוהו: שמע אלקים ויתעבר וימאס מאד בישראל: וימש משכן שלו אהל שכן באדם: ויתן לשבי עזו ותפארתו ביד צר: (פרק ע"ח נ"ו-ס"א)

ושם: ויתעברו בגוים וילמדו מעשיהם. ויעבדו את עצביהם והיו להם למוקש. ויזבחו את בניהם ואת בנותיהם לשדים. וישפכו דם נקי דם בניהם ובנותיהם אשר זבחו לעצבי כנען ותחנף הארץ בדם. וימאאו במעשיהם ויזנו במעלליהם. ויחר אף ה' בעמו ויתעב את נחלתו. ויתנם ביד גוים וימשלו בהם שנאיהם. וילחצום איביהם ויכנעו תחת ידם. פעמים רבות יצילם והמה ימרו בעצתם וימכו בעונם. בימי השופטים בין שופט לשופט כגון עגלון ובושן רשעתים וסיסרא ופלשתים ומדין (רש"י). (פרק קו לה-מג)

וזה פלא שבשופטים ובתהלים כתוב שהחמא היה עכו"ם, והעונש היה שמסרם ביד גוים. לעומת מגילת רות שהחמא הוא שפוט השופטים והתוצאה רעב.

ומכל זה מוכרח שהחמא של שפוט השופטים והרעב בעקבותיו הם חלק עיקרי ויסודי דווקא במגילת רות.

החמא - שפוט השופטים

ויהי בימי שפט השפטים. אוי לדור ששפטו את שופטיהם. ואוי לדור ששופטיו צדיכין להשפט. ומי היו רב אמר ברק ודבורה היו, ריב"ל אמר שמגר ואהוד היו, רב הונא אמר דבורה וברק ויעל היו. (רות רבה פרשה א').

והמדרש מציין ב' תופעות קשות מאוד. א. חמא של הדור שהוא שופט את שופטיו. ושם מביא דוגמא לכך. אדם מישראל שהיה עובר עכו"ם, והיה הדיין מבקש לעשות בו דין. היה הוא בא ומלקה את הדיין. ואמר, 'מה שרצה הדיין לעשות לי עשיתי לו'. אוי לדור ששופטיו נשפטין. הוי "ויהי בימי שפוט השופטים (פתיחה דרות רבה ז') ב. חסרון של השופטים שגרם שהם צריכים להשפט. בימי ומביא דוגמא לכך ש'שופטיו נשפטין'. שמשון הלך אחר עיניו, שנאמר (שופטים יד, ג): "אותה קח לי כי היא ישרה בעיני". גרעון עבד עבודת כוכבים, שנאמר (שם ח, כז) "ויעש אותו גרעון לאפוד" (רות רבה פרשה א' ב').

המדרש מלמד ג"כ שזה לא היה רק בדור אחד. אלא התופעה הזו היתה במשך כל שנות השופטים, שזה יותר מ-350 שנה. וכמו שכ' להדיא בס' שופטים הנ"ל. ואפילו בדור שהיו ב' שופטים כאחד, כגון ברק ודבורה ויעל, שמגר ואהוד.

התוצאה היתה - רעב

וַיְהִי רָעָב בְּאֶרֶץ ר' ברכיה פתח (פתיחה ב') כ' 'עצלה תפיל תרדמה' וכו' בגלל שהיו מרמין לקב"ה והיו עובדין ע"ז הרעובין הקב"ה מרוח הקודש. ודרשו עוד שהרעובין הקב"ה ברעבון בימי שופטים. דהיינו רעב גשמי של אוכל. ורעב רוחני שאין נבואה ורוח"ק. ומאידך דרש שם מאותו פסוק 'עצלה תפיל תרדמה' שבימי אליהו שנתעצלו מלעשות תשובה רבתה הנבואה שהעמיד להם ה' ק"כ ריבוא נביאים שיחזירו למוטב. וקשה למה בדור הזה שנתעצלו מתשובה נתמעטה מאוד הנבואה, לעומת דורו של אליהו שהעצלות מתשובה הביאה לריבוי עצום מאוד של הנבואה, שהיו לפחות 1,200,000 נביאים שבכל עיר מינימום 2 נביאים.

ויתכן שהחילוק הוא שהשופטים לא הוכיחו את עם ישראל. כמ"ש בשופטים בַּיָּמִים הָהֵם אֵין מֶלֶךְ בְּיִשְׂרָאֵל אִישׁ הִיָּשֵׁר בְּעֵינָיו יַעֲשֶׂה, (פרק י"ז ופרק כ"א). והסיבה לכך, או בגלל שהעם לא שמעו לתוכחתם. או בגלל שגם הדיינים היו נגועים בחטאי העם. ועל כן לא היה תועלת בריבוי הנבואה. וכמ"ש ודבר ה' הָיָה יָקָר בַּיָּמִים הָהֵם אֵין חֲזוֹן נִפְרָץ ופירשו שם כל המפרשים בטוב טעם שמיעוט הנבואה היה בסיבת אותם הדורות ולא כפי הטבע הרוחני שחפץ להשפיע נבואה. אך לעומת זאת בזמן של אליהו שהיה מוכיח את ישראל. על כן הקים להם הקב"ה ק"כ ריבוא שיהיו בכל עיר נביאים שיוכיחו את העם. אבל לעומת זה בתקופת השופטים שלא היה מוכיח ועומד בפרץ, אשר על כן נתמעטה הנבואה מאוד. ויש להוסיף עוד הברל ע"פ מש"כ האב"ע (ריש מגילת רות) 'יש אומרים כי ה' שפט השופטים כי על ידם בא רעב בארץ ישראל' ומבואר באב"ע שהרעב היה בגלל השופטים ולא בגלל העם, לעומת ספר שופטים שם העונש היה בגלל העם.

ויש להוסיף שריבוי הנבואה מראה על קירבת ה' והנהגה גלויה לעומת מיעוט הנבואה שמורה על הנהגה נסתרת. וא"כ הרעב מרמז שהקב"ה התנהג כאן בהנהגה נסתרת!! וזה יבואר להלן.

הקב"ה צירף את ישראל ברעב להעמיד את מלכות בית דוד

האם הרעב היה עונש על מעשיהם? כפי המבואר במדרש שלמרות החטאים שלהם ושל השופטים. הקב"ה נהג עמם במידת היושר. ועל כן הביא עליהם רעב.

אמר הקב"ה בני סרבנין הן הפכפכין הן, מרחנין הן. אבל לכלותן אי אפשר וכו', להחזירן למצרים אי אפשר וכו', להחליפם באומה אחרת איני יכול וכו'. אלא מה אעשה להם, הריני מייסרן ביסורים, ומצרפן ברעבון בימי שפוט השופטים. הה"ד "וַיְהִי בַיָּמִים שֶׁשֵׁפֹט הַשְּׁפֹטִים וַיְהִי רָעָב בְּאֶרֶץ. (פתיחה דרות רבה ג' ד')

וצ"ב איזה צירוף צירף הקב"ה את ישראל באותו רעב.

ונראה לבאר דאיתא (סנהדרין דף כ:): תניא רבי יוסי אומר שלש מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ להעמיד להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק, ולבנות להם בית הבחירה. (וכן פסק הרמב"ם ריש ה' מלכים).

יוצא מזה שלא נכנסו ישראל לארץ ישראל רק כדי לגור בה, אלא שאחרי הירושה והישיבה היו צריכים ומחויבים לקיים ג' מצוות הללו. אך כאשר מתבוננים במעשיהם של ישראל והתוצאה מכך. רואים שבמשך כל תקופת השופטים הם נתרחקו מהתכלית הזו. והיו מכעיסים את ה' בעכו"ם דור אחר דור. עד שה' החריב את משכן שילה. וגלה כבוד מִישראל. וכל זה מסופר בארוכה בספר שופטים ושמואל. וא"כ ג' מצוות הללו מה תהא עליהם.

לזה באה מגילת רות לספר מעשי הקב"ה. איך שהקב"ה מצידו נהג עמם ביושר, ולא היה חפץ להענישם כמעשיהם. אלא סיבב את הסיבות והכשיר את צמיחת מלכות בית דוד. והביא אותם לקיום ג' המצוות הנ"ל, להכרית זרעו של עמלק, מלכות בית דוד, ובנין ביהמ"ק.

ולזה המגילה פותחת 'ויהי בימי' שיש כאן ל' צער. משום היה מצב מקולקל שהם מתרחקים מהייעוד שלהם לג' מצוות הנ"ל. אבל לעומתם הביא הקב"ה רעב, כדי שע"ז יבואו את התכלית של העמדת מלכות בית דוד, שיבנה את ביהמ"ק.

ובזה מתורץ למה לא כ' בספר שופטים אודות הרעב. משום שהרעב אינו קשור לנושא של ספר שופטים. שבס' שופטים מספר אודות מעשיהם של ישראל ועונשם. ושם העונש היה שנמסרו ביד הגוים. אבל במגילת רות המהלך שמספר את מעשי הקב"ה. שעסק להעמיד להם את מלכות בית דוד. [וכמו"כ הרעב במצרים בזמן יוסף היה הכנה לירידת יעקב בכבוד למצרים, והרעב היום שהוא לא רעב ללחם ולא צמא למים הוא ג"כ הכנה לגאולה].

ויש לבאר יותר, שאילו היה כ' בספר שופטים אודות הרעב. המשמעות היא שהרעב הוא תוצאה של מעשיהם הרעים. אבל לפי סדר הדברים שבמגילת רות, הרעב אינו תוצאה, אלא תחילתו של מהלך גדול. שמגילת רות עוסקת במעשיו של הקב"ה, כיצד באותם הדורות הקב"ה היה עוסק להקים להם את מלכות בית דוד.

ועפ"ז יש לבאר מש"כ המהרש"א שחז"ל שואלים למה נקרא שמה של המגילה 'רות' הרי נעמי היא תחילת הענין והיא גיירה את רות ויעצה לה על בועז? אלא משום שעיקר המגילה הוא לא אותם האנשים שמסופר מעשיהם במגילה אלא העיקר זה דוד, שנולד כמה דורות אחרי כן. ועל כן 'רות' היא העיקר במגילה. בעבורה סיבב הקב"ה את כל הסיבות מתחילת הרעב, בשביל שהיא תתגייר ותכנס תחת כנפי השכינה. היא המציאה שכ' עליה בכמה מקומות 'שני בנותיך הנמצאות'. ודוד עצמו שיבח את עצמו בייחוס הזה. וכן צאצאיה נקראו על שמה 'בני פחת מואב' וכמ"ש בתענית (דף כח. ובתוס' שם). וכן ביהמ"ק נקרא 'אריאל מואב' שבנאו דוד דאתי מרות המואביה (רש"י ברכות דף יח.).

ולזה נתכוונו חז"ל 'למה נקרא שמה רות, שיצא ממנה דוד' וכו'. ששמה של המגילה בדיוקא הוא 'רות', משום שכל מהותה של רות, היא מלכות בית דוד. וכל הענין של מגילת רות הוא מלכות בית דוד. כמבואר בגמ' הנ"ל (ב"ב דף יד:): דאמרינן 'רות פורענות דאית ליה אחרית דאמר רבי יוחנן 'למה נקרא שמה רות שיצא ממנה דוד שריווהו להקב"ה בשירות ותשבחות' וכמ"ש במהרש"א 'שוה הוא עיקרו וענינו שיצא ממנו דוד שהוא האחרית ותכלית הגמור'. ופי' רש"י שסוף הפורענות נהפך לאחרית ותקוה שיצא דוד משם. ומבואר מזה שהסוף הטוב של המגילה הוא מלכות בית דוד. דהיינו התוצאה

שבאה ג' דורות אחרי רות ובוועז. וכן מבואר שם בתוס' (ד"ה פורענות) שאחרית של דוד, היא אחרית טובתם של כל ישראל, ולא טובה של יחיד.

סוף המגילה מלמד שלא היה כאן כלל פורענות

ובזה יש לבאר ג"כ הא דמקשינן 'רות נמי המגילה עוסקת בפורענות של רעב וגלות ומיתת אלימלך ובניו. ומתריצין פורענות דאית ליה אחרית, דאמר רבי יוחנן למה נקרא שמה רות, שיצא ממנה דוד שריווהו להקב"ה בשירות ותשבחות'. [ופי' רש"י ד"ה דאית ליה אחרית, סוף הפורענות נהפך לאחרית ותקוה שיצא דוד משם] (ב"ב דף יד:). ולכאורה קשה הרי יש במגילה ב' חלקים א. הפורענות של הרעב ומיתת אלימלך ובניו ב. גיור רות והיכוס של בועז. וא"כ קשה כיצד נהפך הפורענות לאחרית הרי הם לכאורה ב' דברים נפרדים. אבל לפי מה שנתבאר שם' שופטים עוסק בעונש של ישראל על העכו"ם שהיה בידם. אבל במגילה הנושא הוא העמדת מלכות בית דוד, א"כ סוף הסיפור מגלה למפרע את כל המהלך הנסתר של הקב"ה. וסמך לדבר בגמ' ב"ב (דף צא:) תניא מאי דכתיב (דברי הימים א ד-כב) 'ויוקים ואנשי כוזבא ויואש ושרף אשר בעלו למואב וישבי לחם והדברים עתיקים'. וכו'. 'ויואש ושרף' אלו מחלון וכליון. ולמה נקרא שמן יואש ושרף, 'יואש' שנתיאשו מן הגאולה, 'שרף' שנתחייבו שריפה למקום. 'אשר בעלו למואב' שגשאו נשים מואביות, 'וישבי לחם' זו רות המואביה ששבה ונדבקה בבית לחם יהודה, 'והדברים עתיקים' דברים הללו עתיק יומיא אמרן. [דכתיב (תהילים פט-כא) 'מצאתי דוד עבדי' וכתיב (בראשית יט-טו) שתי בנותיך הנמצאות] ופי' הרשב"ם דברים הללו שייצאו מחלון וכליון לחו"ל, וע"י כך באה רות ונשאת לבועז, וגולדו מלכי בית דוד. עתיק יומין אמרן. מאתו יצאו כבושים. - 'מכוסים' מל' 'בהדי כבשי דרחמנא למה לך'. כלל במשפט אחד את כל מהלך מגילת רות מתחילה ועד סוף וחתם שכל זה יצא מאתו כבושים!! א"כ כל מה שהיה נראה פורענות בתחילת המגילה מתהפך לטובה בסופו. והוברר הדבר למפרע שהכל היה מכון לטובה. ודברים הללו הם מסודות התורה להצמיח דווקא מקליפת מואב את מלכות בית דוד.

מִצְאָתִי דָּוִד עֶבְדִּי בְּשִׁמּוֹן קְדָשִׁי מִשְׁחָתִיו

בפסוק הזה ב' ג' מעלות של דוד המלך. א. חשיבותו מצד שמו, דוד. ב. עבדי. [רש"י במדבר עה"פ 'בעבדי במשה' (פי"ג פסוק ח') מבאר שהם ב' מעלות]. ג. נמשח בשמן המשחה.

ונסיים בדברי המדרש (רבה סוף רות) המלמד שהמגילה נכתבה לייחס את דוד:

רבי ברכיה ורבי סימון, מִשַּׁל לְמֶלֶךְ שֶׁהָיָה עוֹבֵר מִמָּקוֹם לְמָקוֹם וְנִפְלָה מִרְגְּלִית מֵעַל רֹאשׁוֹ, עָמַד הַמֶּלֶךְ וְכָל פְּמִלִּיא שְׁלוֹ שָׁם, וְהָיוּ עוֹבְרִים וְשׁוֹבִים אוֹמְרִים מַה טִּיבוֹ שֶׁל מֶלֶךְ וְכָל פְּמִלִּיא שְׁלוֹ כָּאֵן, רָאוּ, אָמְרוּ וְנִפְלָה מִרְגְּלִית מֵעַל רֹאשׁוֹ. מַה עָשָׂה צָבַר אֶת הָעֶפֶר וְהִבִּיא מִכְבָּרוֹת וְכָבַר אֶת הַצְּבוֹר הָאֶחָד וְלֹא מִצָּאָהּ, וְהִשְׁנִי, וְלֹא מִצָּאָהּ, וְהִשְׁלִישִׁי, וּמִצָּאָהּ. אָמְרוּ מִצָּא הַמֶּלֶךְ אֶת מִרְגְּלִיתוֹ. כִּד אָמַר הַקְדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא לְדָוִד, מַה צָרָךְ הָיָה לִי לִיחֹם פְּרִיץ, חֲצֹרֹן, רֶם, עַמִּינָדָב, נַחֲשׁוֹן, שְׁלֹמֹן, בְּעֹז, עֹזֵבֵר, יִשִּׁי, לֹא בְּשִׁבְיָלָךְ (תהלים פמ, כא): מִצְאָתִי דָּוִד עֶבְדִּי.

הרב שלום פוברסקי

בדין מקרא ביכורים וידידי מעשר וברכת המזון בכהנים ולוים נשים וגרים

פטור נשים ממקרא ביכורים מפני שאין להם חלק בארץ, וגדר בנות צלפחד,

א. ביכורים פ"א מ"ה האשה וטומטום ואנדרוגינים מביאין ולא קורין שאינן יכולין לומר אשר נתת לי השם. ופירשו הראשונים דהוא משום דהארץ לא נתחלקה לנקיבות, ומקור ענין זה הוא מבואר בספרי פרשת פנחס פ' קלב איש לפי פקודיו ויתן נחלתו יצאו נשים טומטום ואנדרוגינים, ויעו' בפיה"מ להרמב"ם דכתב דמה"ט טומטום ואנדרוגינים אינן קורים בתורת ודאי משום דלא נתחלקה הארץ אלא לאיש ודאי.

ובתוי"ט על אתר העיר מהא דמצינו לבנות צלפחד שנמלו חלק בארץ, ופירש דבנות צלפחד לאו בתורת חלוקה לקחו אלא בתורת ירושה. ואכן הדברים באו בפירוש ברש"י בברכות כ' ב' גבי הא דמספקי' שם אם נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן, ופירש"י דהספק הוא משום דכתיב על הארץ הטובה אשר נתן לך, והארץ לא נתחלקה לנקיבות, ופירש שם וז"ל ואי משום בנות צלפחד, חלק אביהם הם דנמלו שהיה מיוצאי מצרים.

פטור גרים מוידוי מעשר מפני שאין להם חלק בארץ, ודין נשים בזה, ופסקי רבינו אליהו בענין בנות צלפחד

ב. והנה גבי וידידי מעשר איתא במתני' דמעשר שני פ"ה משנה י"ד דכיון שנאמר בה האדמה אשר נתת לנו כאשר נשבעת לאבותינו לפיכך מי שאין לו חלק בארץ מתמעט מוידוי מעשר, והוזכר שם במשנה דגרים אינם מתודים, וגבי כהנים ולוים הוא מחלוקת שם, ואולם גבי נשים לא נזכר במשנה דינם לענין וידידי מעשר.

ובחינוך מצוה תר"ז כתב דמצוה זו של וידידי מעשר נוהגת בזכרים בלבד, וכתב המנ"ח ב' טעמים לזה האחד דהוי מצות עשה שהזמן גרמא, והשנית דהא לא נמלו חלק בארץ וכגרים שאינם מתודים, ולכאורה יש בזה נ"מ בין ב' הטעמים לענין טומטום ואנדרוגינים דאם מצד פטורם ממ"ע שהז"ג הרי זה ספק דספק זכר הוא וחייב במצות כזכר, אבל אם פטורם משום דלא נמלו חלק בארץ הרי ספק איש נמי לא קיבל חלק בארץ בתורת ודאי וכנ"ל.

ויעו' בחידושי הגר"ח [על הש"ס אות רצא] שנקט דסתימת לשון המשנה והרמב"ם בזה משמע דנשים ישנם בוידוי מעשר, ואינם כגרים וכהנים ולוים בזה. אלא דנתקשה בזה מ"ש ממקרא ביכורים דשנינו

להדיא דאינם קורות מטעם שאין להם חלק בארץ. ואמנם נמצא כן להדיא באחד מן הראשונים בפסקי רבינו אליהו [מנחם] מלונדרי"ש על זרעים שכתב לענין וידוי מעשר וז"ל אבל נשים לא אימעוט מהאי טעמא דנחי שלא נמלו מ"מ על ידי ירושה יש להם חלק דומיא דבנות צלפחד עכ"ל, ודבריו קשים מאוד דהא גבי ביכורים משנה מפורשת היא דהאשה פטורה שאין לה חלק בארץ, וכמו שנתבאר ברש"י ותו"ט דבנות צלפחד לאו חלק דידהו נמלו אלא חלק אביהם. וצ"ע.

דין נשים וגרים בברכת המזון, מטעמים הנ"ל

ג. והנה במשנת מע"ש הנ"ל הרי נתפרש דין גרים שאינם מתודים משום שאין להם חלק בארץ, ולכאור' לפי האי טעמא הוא הדין דיש לדון אף לענין ברכת המזון לד' רש"י דבעי' לזה חלק בארץ, ואכן עמדו בזה ברשב"א ובהגהות אשר"י ובתוס' ר"י החסיד לברכות שם, וכן ברמב"ן ב"ב פ"א א' דלסברת רש"י יש לדון דאף גרים לא יהיו חייבים מדאורייתא בברכת המזון, ואמנם ברמב"ם נראה מוכח דגרים אינם בכלל ספק זה, שכתב בהלכות ברכות פ"ה דעבדים בכלל הספק ומשמע דזהו רק מצד מה שהם חוקשו לנשים, אבל מצד מה שהם גרים אין בהם שום גריעותא לענין חיוב ברכת המזון.

דעת הראשונים בדין גרים במקרא ביכורים, וצ"ע בסתירת דברי הרמב"ם בזה.

ד. ואמנם בהדברים צריכים עיון בשיטת הרמב"ם בזה, דהנה בפ"ק דביכורים מ"ד איתא דגר מביא ואינו קורא משום שאינו יכול לומר לאבותינו, ומפורש שם דהוא משום שאין האבות קרוים אבותיו ומה"ט גם בתפילה צריך לומר אלוקי אבות ישראל, ואיתא שם עוד דאם אמו מישראל שפיר קורא דיכול מעתה לומר לאבותינו, ובר"ש שם הביא מהירושלמי דרבי יהודה פליג בזה וסובר דגר קורא משום שאברהם אב המון גוים הוא ולפיכך יכול הוא לומר על האבות לשון אבותינו, אלא שנתקשו הראשונים בזה [יעו' בר"ש שם וברמב"ן בב"ב שם וכ"ה בתוס' ב"ב שם], דהרי אף אם יכול לומר לשון אבותינו על האבות מ"מ הרי לא נמל חלק בארץ, ואיך יאמר האדמה אשר נתת לי ה', וכן אשר נשבעת לאבותינו לתת לנו, וכתבו דיש להעמידה דוקא בגרים שהם מבני קיני חותן משה, שיש להם את דושנה של יריחו שנאמר לכה אתנו והיטבנו לך, ולפיכך נחשב שיש להם חלק בארץ, ולפ"ז משנת מעשר שני מיירי בגרים בעלמא, ומשנת ביכורים מיירי בבני קיני חותן משה שיש להם חלק בארץ.

וברמב"ן שם כתב עוד די"ל דכיון דאברהם חשיב אב המון גוים ואב לגרים נחשבים הגרים יורשיו ונוטלי חלק בארץ, ואף שלא נמלו בפועל הרי הם כמפלגין שראוים לירש ואין להם, יעו"ש, וא"כ הרי לפי זה צ"ל דמתני' דמעשר שני שגרים אין מתוודים משום שנמלו חלק בארץ פליגא על רבי יהודה דגר מביא וקורא.

והנה הרמב"ם בפ"ד מהלכות ביכורים כתב דגר מביא וקורא משום שיכול לומר לאבותינו דאברהם אב המון גוים הוא, ולא כתב דדין זה הוא דוקא בבני קיני חותן משה, ואילו בהלכות מעשר שני סוף פרק י"א כתב דגר אינו מתוודה שאין לו חלק בארץ, ותמהו בזה כל המפרשים דדבריו סותרים זה את

זה דאם לענין ודוי מעשר חשיב גר כמו שאין לו חלק בארץ א"כ כמו כן לענין מקרא ביכורים צריך להיות הדין דאינו קורא שאינו יכול לומר אשר נתתה לי ה', וכמו אשה שאינה קורית שאינה יכולה לומר אשר נתתה לי ה'. וצ"ע.

ובמל"מ בהל' ביכורים שם כתב בזה בשם הכפות תמרים לתרץ דגבי מקרא ביכורים איתא הלשון אשר נשבעת לאבותינו לתת לנו ומשמע דקאי אף על נתינת הארץ לעתיד לבוא, ואיתא במדרשות רבות ובפסוקים דספר יחזקאל דלע"ל אף הגרים ינחלו בארץ ולהכי לענין ביכורים נחשבים הגרים כבני חלק בארץ, אולם אכתי צ"ע בזה דהא גבי ביכורים קורא הוא גם את המקרא אשר נתתה לי ה' שהוא לשון עבר וקאי על נתינה שהיתה כבר בעת שבאו לארץ ובוה הרי לא נחלו הגרים, ויש למעט גרים ממקרא ביכורים.

והנה גבי נשים כבר נזכר לעיל דהגר"ח נקט מסתימת המשנה והרמב"ם דנשים מתודות אף דלית להו חלק בארץ, והעולה מזה בדעת הרמב"ם דיש חילוק בכ"ז בין דיני מקרא ביכורים לבין דיני וידוי מעשר, דגבי מקרא ביכורים ממעמי' נשים וכהנים ולוים ואילו גרים לא נתמעטו, ואילו גבי וידוי מעשר הופקעו גרים וכהנים ולוים ולא נשים, והדברים צריכים פירוש.

יסוד הגר"ח דבני ישראל נוטלים בארץ מצד שני זכויות שונות, ירושת אבות

וזכות עצמם, והחילוק בזה בין גרים לנשים

ו. וביאר בזה הגר"ח דזכות בני ישראל בארץ ישראל היא מחמת שתי ענינים, האחד היא שהארץ היא מוחזקת ושייכת לאבותינו ואנו יורשיהם כדין כל ירושה, ואף שאינה כהלכות ירושה הרגילים אלא נאמר בזה משפט חלוקה מסוים לדין נחלת הארץ, מ"מ הוא קיום זכות ירושה שיש לנו בארץ מאבותינו, והשנית נאמר גם כח ירושה ושייכה לישראל לזכות בארץ ולנחלה, ומצד עצמם הוא.

ויסד הגר"ח בזה דחלוק הפקעת נשים מהפקעת גרים בחלוקת הארץ דנשים אתנייהו שפיר בזכות האבות דאף הן בכלל יורשי האבות בארץ ישראל, אלא שהופקעו מזכות וכח ירושה ושייכה לנחול את הארץ, ואילו גרים הרי י"ל בהיפוך דלכת ירושה ושייכה הרי הם בכלל בני ישראל שניתן להם הארץ לנחול אותה, ואך שאין להם בזכות האבות שבארץ שהרי אינם בנים ואינם יורשים אותם ירושת ממון, ולפיכך לא יכלו ליטול חלק בארץ, ואשר לפי זה פירש הגר"ח את שיטת הרמב"ם דבוה הוא דחלוק וידוי מעשר ממקרא ביכורים, דגבי וידוי מעשר איתא בקרא אשר נתת לנו כאשר נשבעת לאבותינו ונמצא דהמקרא מדבר כלפי מה שנוטלים בארץ מכח זכות האבות, וזוהו הופקעו גרים שאין להם בחזקת האבות כלום, אבל נשים שפיר אתנייהו בכלל זה שהם זרע האבות ככל ישראל, אבל לענין ביכורים אינו כן דהתם כתיב אשר נתתה לי ה', וזה קאי על הכח נטילה בארץ שניתן לבני ישראל לרשת ולנחול אותה, וזוהו הופקעו נשים כנ"ל, ומ"מ גרים לענין זה הם בכלל כל ישראל, והרי בשאר ארצות גרים נוחלים ככל ישראל, ונמצא שהם בכלל הזכות לרשת ולשבת וליטול חלק בארץ ככל ישראל, ולפיכך שפיר יכולים הם לומר אשר נתתה לי ה'.

והנה הרי עדיין צ"ת לפי דבריו שהרי נאמר גם בפרשת ביכורים אשר נשבעת לאבותינו לתת לנו, ונמצא דאף לענין ביכורים המקרא מדבר על חלקנו מצד זכות האבות, וקשה לומר דהכונה היא על זכות הגרים לעתיד לבוא וכמש"כ הכפות תמרים דמ"מ אף לעתיד לבוא לא ינחלו הגרים מכח ירושת האבות דהא עכ"פ אינם בכלל זרעם, וצ"ע.

יל"ע בנדר הפקעת כהנים ולוים מחלק בארץ אם זהו מזכות עצמם או מירושת האבות

ז. ועוד יש לעיין לפי דרכו של הגר"ח דהא במשנת מעשר שני הנ"ל איתא פלוגתא דר"מ ורבי יוסי בדין כהנים ולוים אם מתודים, ומחלוקתם היא האם זכותם בערי מגרש משוי להו כבני חלק בארץ, ובירושלמי בכמה דוכתי מפרש פלוגתייהו באם הערי מגרש למחלוקת ניתנו או לבית דירה בלבד נתנו. ועכ"פ מבואר דלמ"ד דלבית דירה נתנו הרי הם בכלל לאו בני חלק בארץ, ולכאוי יש לדון מתורת מה הופקעו הכנים והלוים, דיש לומר דמצד יורשי האבות ליכא בהו שום גריעותא, ולא נאמר אלא דאין להם זכות ליטול ככל ישראל ולנחול ולשבת בארץ, וי"ל דדמיא הפקעתם להפקעת נשים, ואילו במשנה שם מבואר דכהנים ולוים אינם מתודים מה"ט. וצ"ל דהגר"ח ס"ל דבחידוש התורה וגויה"כ דשכט לוי אינם נוחלים נאמר בהו שהופקעו מלירש חלקם הראוי להם מכח האבות ולפיכך אף אינם בכלל נתינת הארץ לאבות וצ"ב בזה.

ישוב אאמו"ר הגאון שליט"א בדעת הרמב"ם דשתי חלוקות ישנם בארץ חלוקת שבטים וחלוקת יחידים, וביאור ההפרש בין מקרא ביכורים ווידוי מעשר לפ"ו

ח. ואאמו"ר הגאון שליט"א בבד קודש מועד א' כתב בזה לבאר שיטת הרמב"ם בדרך אחר, ויסוד דבריו הוא דבחלוקת הארץ היו ב' חלוקות נפרדות דהארץ נתחלקה לשבטים והיה גורל על נחלת כל שבט ושבט, ומלבד זאת היה חלוקה לכל הפקודים ובאי הארץ בתוך השבטים, והדברים מפורשים בספר יהושע, ומעתה הרי י"ל דגרים מה דלא נחלו ככל יחידי ישראל הוא משום דלא היה להם מקום לנחול בו מאחר ומתחילה הארץ נתחלקה לשבטים, ואמנם בשאר ארצות נוחלים ככל יחידי ישראל, אבל נשים יתכן דבכלל מה שנתחלקה הארץ לשבטים היו הנשים בכלל השבט כולו שקיבל הנחלה ורק בחלוקת יחידים בתוך השבטים מזה הוא שהופקעו הנשים.

ואשר לפי זה כתב לבאר דיש הפרש בלשון המקרא בין ודוי מעשר למקרא ביכורים דבודוי מעשר כתוב הנתנה בלשון רבים אשר נתת לנו ומיירי לגבי נתינת הארץ לשבטי ישראל לחלוקת שבטים ובזה אף האשה בכלל זה, ורק הגרים אינם בכלל שבטי ישראל ואינם מקבלים עמם, ולהכי גרים אינם מתוודים ואשה מתוודית, אבל לענין ביכורים הרי כתוב האדמה אשר נתת לי ה' והוא לשון יחיד, וא"כ קאי על חלק שנמל כל יחיד בפני עצמו וגרים היו בכללם ושפיר מביא וקורא, ורק האשה יצאה מכלל זה שאין האשה מקבלת חלק בארץ בחלוקת היחידים.

והוסיף לבאר דמה שכתוב בפרשת הביכורים שאומר אשר נשבעת לאבותינו לתת לנו והוא לשון רבים זה באמת קאי על לעתיד לבוא כדברי הכפות תמרים הנ"ל, ולעתיד לבוא מפורש במקראות בספר יחזקאל דיהיה לגרים חלק בנחלת השבט שבו הם דרים ונעשים מכלל השבט עצמו יעו"ש ובמדרש רבה קהלת שהובא במל"מ, וא"כ שפיר יכולים הגרים לקרות לתת לנו שלעתיד לבוא הרי הם בכלל חלוקת הארץ לשבטים.

ועל פי זה יישב נמי את דין הכהנים והלוים דהרי בפשוטו הופקעו הם מכלל נחלת השבטים דשבט לוי אינו נוחל עם הכלל, וא"כ הרי דינם כגרים לענין זה ולכן אין מתוודין לר"מ דס"ל דערי מגרש לבית דירה ניתנו, ולענין ביכורים נמי אין קורין שכתוב שם גם לתת לנו וכנ"ל דקאי על חלוקת הארץ לשבטים לעתיד לבוא ובוה חלוקים מגרים דשבט לוי אף לעתיד לבוא אינו נוחל בארץ, ויעו" בזה בדברי הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל, ואף לדעת הסמ"ג שלעתיד לבוא יש חלק לשבט לוי וכדכתיב ושער לוי אחד, מ"מ כתב המנ"ח דזכותם בזה כדן ערי מגרש בחלוקה הראשונה ושפיר תלי בפלוגתת ר"מ ור"י בדן ערי מגרש, ויעו" עוד בגניי הספרי שפירש שהוא נמילה בתורת תרומת הקודש, ועכ"פ אין כאן נחלה כשאר שבטי ישראל ולפיכך אינם קורים לר"מ.

והנה גבי ברכת המזון אין כתוב אלא 'הארץ הטובה אשר נתן לך' ולדברי הגר"ח א"ש מה דלא ממעטי' מינה גרים דלא הופקעו אלא מירושת אבות כנ"ל, ועדיין צ"ע גבי כהנים ולוים דלכא' אינם בכלל הארץ אשר נתן לך, ואולם לדרכו של אאמו"ר הגאון שליט"א מיושב גם זה היטב דכיון שכתוב בלשון יחיד לפיכך כהנים ולוים בכלל דלא הופקעו אלא בנמילת חלק בחלוקת שבטים.

יש ליישב לפי זה את פסקי רבינו אליהו בנדר בנות צלפחד, ועוד נ"מ בזכות

האשה בחלוקת השבט

ט. והנה יתכן להוסיף ע"ז ולבאר לפ"ז את פסקי ר"א מלונדרי"ש הנ"ל שכתב דנשים מתוודות דיש להם חלק כמו בנות צלפחד שנמלו חלק בארץ, אשר נתבאר כבר דהדברים תמוהים מאוד דהא להדיא אמרי' דאינם קוראות משום שאין להם חלק בארץ, אולם לפי דברי אאמו"ר נראה דהן הן דברי הר"א מלונדרי"ש, וכונתו בזה לבאר דאמנם לענין מעשר הדבר תלוי בחלק שיש להמתוודה בחלוקת הארץ לשבטים, אלא דבזה בלבד לא סגי דעדיין צ"ע דמה יש לאשה מזכות השבט בנחלה דעכ"פ הא אינה נוטלת מזה כלום ואין נחשיב אותה שייכת לזה, ועל זה יש להשיב דעכ"פ היא מכלל השבט בכך שהיא מכלל יורשי השבט ונחלה הנופלת לבני השבט ראוי לבוא אליה בתורת ירושת אביה, ונראה דענין זה מבואר להדיא במקרא סוף פרשת מסעי דכל זמן שהנחלה בידי בנות צלפחד אין כאן הסבת נחלה כלל דעדיין הנחלה בידי בני השבט במה שהוא בידי בנות צלפחד, וכנתבאר דאף הם מכלל בני השבט הם, ולפיכך שפיר איתנייהו בכלל חלק בארץ במה שנוגע לוידוי מעשר, אבל לענין מקרא ביכורים דכתיב נתינה בלשון יחיד יש להוציא מכלל זה נשים שאינן נוטלות מכח עצמם ואף בנות

צלפחד לא נמלו חלק מצד עצמן אלא חלק אביהם וכמו שכתב זה רש"י בברכות לענין ברכת המזון והדברים מאירים.

ונראה עוד נ"מ בזה, דהנה בריש הלכות זכיה ומתנה כתב הרמב"ם דמדבריות הרי הם הפקר וכל המחזיק בהם זכה, והשיג הראב"ד והתנה דאין זכות זו נתונה אלא לבני אותו שבט שבו נמצא המדבר הזה, ומעתה נראה להנ"ל דאשה בת השבט יכולה שפיר לזכות שם דמכלל בני השבט היא ויש לה זכות בנחלת השבט, וכבר אית לן נ"מ נוספת בזכות האשה בחלק השבטים ושפיר האשה מתוודה.

יש לפרש דיסוד חלוקת שבטים היא באה מכח ירושת האבות וחלוקת יחידים היא מצד זכות בני ישראל מצד עצמם

י. והנה לפי"ר הרי נתבאר לן עד עתה ב' מהלכים שונים בביאור ענין החלק בארץ האמור במקרא ביכורים ובידוי מעשר, דלפירוש הגר"ח גבי וידוי מעשר בעי' שיהא המתודה בירושת האבות ואילו לגבי ביכורים בעי' שיהא הקורא בר זכות ירושה בא"י כחלק מכלל ישראל, ולפירוש אאמו"ר שליט"א גבי מעשר עסקי' גבי חלוקת השבטים בארץ ולגבי ביכורים הענין תלוי בחלוקת יחידים וככל הנ"ל.

ונראה לומר דבאמת יסוד הדברים אחד, ומילתא דא תליא במילתא דא, די"ל דזכות האבות וירושתם מתקיימת בחלוקת הארץ לכלל ישראל על ידי חלוקת שבטים, ואולם חלוקת היחידים אשר מתקיימת במקומות שכוששים היא מזכות שיש לכל אחד ואחד מישראל כח ירושה וישיבה בפני עצמה, ומכוחה נוטלים היחידים, שאין זכיה זו מתקיימת ביחוד לכלל, אלא היא חלוקה בין הכלל לכל יחיד ויחיד מהם. ומתבאר טפי לפי זה מש"כ לעיל דלדברי הגר"ח כהנים ולוים אינם בירושת אבות, אשר לפי זה מבואר הדבר מאוד דכיון שהופקעו מחלוקת השבטים כבר יצאו מנחלת חלק בירושת אבות דירושת אבות אינה אלא בחלוקת הארץ לשבטי ישראל.

חלוקת שבטים הינה חלות שם בעיקר הנחלה, וחלוקת יחידים אינה אלא קנין ממון גרידא, וזהו יסוד ההפרש בין החלק הנדרש לידוי מעשר לבין החלק הנדרש למקרא ביכורים

יא. ויש להוסיף בזה עוד דהחילוק בזה אינו רק מצד סיבת הזכיה וכוחה אם היא באה מתורת אבות ושבטים או מתורת כח ירושה ליחידים, אלא הוא הפרש בעיקר מהות החלק עצמו, דבאמת יש חילוק יסודי בין נחלת השבט בחלקו לבין כח נחלת כל יחיד ויחיד בחלקו שלו, ונתפרשו בזה הדברים בבהירות בחידושי מרן רי"ז הלוי הלכות בית הבחירה, דחלוקת הארץ לשבטים הינה יתר מכל קנין וזכות ממון גרידא, והוא חלות שם בעיקר הנחלה דחייל בה שם נחלת השבט המסוים שנחל אותה, וביאר שם דמה"ט גם לא יועיל אם יחזרו כל השבטים לקנות מקום משבט אחר, ולא יבטל בזה שם נחלת אותו שבט ממקומו, דחלוקת הנחלות לשבטים הינה חלות בעיקר שם המקום ואינו תלוי בגדרי קניני ממון גרידא, אבל נחלת כל יחיד בחלקו הרי זה קנין ממוני גרידא, ואף דיש בו באמת גם דינים

יתרים מכלל קנינים בעלמא ושם שדה אחוזה היא החלוקה משדה מקנה, מ"מ לענין עיקר הזכות הוא זכות ממון גרידא.

וממוצא הדברים אנו למידים דיסוד ההפרש בין מקרא ביכורים לידיו מעשר הוא בעיקר מהות ושם החלק בארץ שנדרש לקיום תנאי החיוב בהם, דליודיו מעשר הענין תלוי בחלק בארץ באופן של חלקו ושמו בעיקר שם הנחלה, ואינו תלוי בזכויות ממון שיש לו בה, אלא שהוא כר נחלה בעיקר שם הארץ ודין זה תלוי בהיותו מכלל השבטים היורשים זכות האבות ונחלים מכוחם בארץ ומתחלק הארץ ל"ב שמות נחלה, ולהאמור גם נשים בכלל זה דבכלל בני השבט הם ומיורשי השבט הם, וכש"נ, וגרים הופקעו מזה, אולם לענין מקרא ביכורים הדבר תלוי בזכות קנין ממון לירש ולישב בארץ ובמקומות ששייכים לבני ישראל, ומי שיש לו כח קנין וזכות ממון זו מתחייב במקרא ביכורים, ואשר לפיכך מתחלק הדין וגרים קורים דישנם בכלל בני ישראל לקנות ולהתחלק עם כל הציבור בקנינם בקנין כל יחיד ויחיד, ואילו נשים יצאו מכלל זה שהרי אין הארץ מתחלקת אלא לזכרים.

והנה י"ל לפי זה דאין החסרון רק דאינו יכול לומר בפועל מילות אלו הארץ אשר נתת, אלא הוא גדר ילפוטא ומיעוט מעיקר החיוב של הודאה וקריאה זו, דמלשון האמור בפרשה ילפי' דחיוב זה אמור על מי שיש לו חלק בארץ, ולפיכך לגבי יודיו מעשר שנאמר אשר נתת לנו כאשר נשבעת לאבותינו אנו למדים דבעי' שיהא למתורה חלק בארץ בתורת נחלת הארץ ובחלוקתה בעיקר שם הנחלה לשבטים, ולענין מקרא בכורים דכתיב בהו אשר נתתה לי ה' מינה ילפי' דתנאי החיוב שיהא הקורא כר חלק בארץ בקנינה וזכות ממון שבה שיכול להוציא הימנה פירות ביכוריו, ואין צריך שיהא לו חלק בעיקר שם נחלת הארץ. ועל כן כבר י"ל דאין להקשות ממה דכתיב גבי ביכורים גם הלשון באתי אל הארץ אשר נשבעת לאבותינו וגו' דמ"מ הדר רבי קרא בהארץ אשר נתת לי דהחלק הנדרש לזה הוא זכות חלוקת קנינים בארץ ולהכי אין נשים בכלל.

לפי הנתבאר שוב יש לדון גבי כהנים ולוים דעכ"פ יש להם זכות קנין ממון למה יש בהם חסרון לענין מקרא ביכורים.

יב. אלא דאם כן הרי הדר יקשה בדין כהנים ולוים דמבואר ברמב"ם ובתוספתא דאף גבי מקרא ביכורים תלוי הדבר במחלוקת ר"מ ור"י כמו גבי יודיו מעשר, והלא לפי הנתבאר הרי כהנים ולוים שהופקעו מנחלת הארץ לשבטיה ואין ירושת האבות מתקיימת בהם שפיר הופקעו מידיו מעשר, אך יש לדון מעתה אם נחשבו גם שהופקעו מעיקר כח ירושה וישיבה בארצות של בני ישראל כמו נשים די"ל כפי שנתבאר דיש להם זכות קנין בעלמא כגרים ואינם כנשים לענין זה, וא"כ כבר יש לחייבם במקרא בכורים, ואכן אאמו"ר ביאר דאף למקרא ביכורים בעי' שיהא לו חלק בנחלת השבטים עכ"פ לעתיד לבוא, וכדכתיב לתת לנו, ובהא גריעי כהנים ולוים מגרים, אך לפי מה דבעינן לפרש עתה דלענין מקרא בכורים הדבר תלוי רק בזכות קנין הממון שיש לכל יחיד ויחיד ולא איכפת לן כלל בהא שאין להם שם נחלה וחלק בעיקר חלוקת הארץ לשבטים שוב צ"ע למה כהנים ולוים אינם בכלל

המחוייבים קריאה בביכורים, ולמה תלוי דינם במחלוקת ר"מ ור"י אם זכותם בערי מגרש למחלוקת היא או לבית דירה היא.

בתוספתא מבואר דגבי מקרא ביכורים אין הנדון אלא לענין כהנים ולא לענין לויים וצ"ב החילוק בזה

יג. ואשר נראה בזה לומר, דהנה יש בענין זה מבוכה רבה, דפלוגתת ר"מ ור"י בענין כהנים ולויים נשנית במשנה רק לענין ודוי מעשר בלבד, ולא לענין ביכורים, ואך מ"מ הרמב"ם הביא דין זה כר"י לענין ביכורים ומקורו מהתוספתא, ועתה זה לשון התוספתא שם פ"א ה"ב ר' יוסה אומר מאיר היה אומר כהנים מביאין ולא קורין מפני שלא נטלו חלק בארץ, ואני אומר כשם שנטלו לויים כך נטלו כהנים בין מדבר מרובה בין מדבר מועט ע"כ. הרי מפורש דמודה רבי מאיר בלויים ולא נחלק אלא בכהנים בלבד, והדברים צ"ע בתרתי חדא דהלא ר"מ סובר דלויים אין להם חלק בארץ וכמו שנתבאר בירושלמי לענין וידוי מעשר דס"ל דערי מגרש אינם למחלוקת אלא לבית דירה, וא"כ למה מודה גבי מקרא ביכורים, והשנית מה חילוק יש בין כהנים ללויים בענין זה, ומפרשי התוספתא הגיהו בזה ותקנו הלשון דפליג ר"מ גם בלויים, אולם קשה להגיה כן ובפרט שלשון התוספתא הובא בראשונים ברמב"ן בב"ב הנ"ל ובתוס' ר"י החסיד בברכות.

והנה לפי הנ"ל כבר יש לפרש הענין למה גבי ביכורים באמת מודה ר"מ, דהרי מחלוקת ר"מ ור"י היא במהות חלק שבט לוי בעריהם אם בתורת חלוקת נחלה או אינה אלא זכות וקנין לבית דירה בלבד, וא"כ הרי לפי הנ"ל אין נ"מ בזה אלא לענין וידוי מעשר אשר בעי' לזה חלק בארץ מתורת נחלת שבטים, שיהא חלקו ושמו על נחלתו, ובוה פליגי בגדר ערי הלויים אם תורת נחלה היא להם ושמום בה מעין חלק שבטים והיא הפקעה מחלק השבטים האחרים בתוך ערים אלו, או דאינו אלא זכות קנין בלבד שניתנה להם בחלק שבטים אחרים, ושוב לא סגי בזה לתנאי חיוב דידוי מעשר, אבל לענין מקרא ביכורים דדין חלק בארץ האמור בו הוא קנין וזכות ישיבה בעלמא, הרי חלק הכהנים בעריהם אף שהוא לבית דירה בלבד מ"מ סגי בזה דיש להם קנינים וזכות לקבל קנין בארץ, וכך הוא דרך נטילת חלקם בארץ ישראל, וא"כ אף ר"מ שפיר מודה דלויים מביאים וקורים. אלא דעדיין צ"ע דמה חילוק יש בזה בין כהנים ללויים.

הסבר החילוק שבין זכות כהנים ולויים בערי מגרש, והפרש שיש בעיקר הפקעת כהנים מהפקעת לויים דהלויים יש להם עכ"פ זכות ממון כנגד חלקם שניטל מהם, ולכהנים הופקעו לגמרי, ונוטלים בזכות קדושת הכהונה בלבד

יד. ומצאתי בצפנת פענח שמדבר מזה, והוא כתב לחדש דזכות כהנים בעריהם היתה מוגבלת לכהנים בכיהונם דוקא, ובהן שנתחלל ופקע קדושת כהונתו פקע לו גם זכותו בעירו, ויל"פ בזה דזכותם וקנינם אינם מצד דרך נטילת חלק בארץ, אלא הוא דין מיוחד ליתן דירה ומקום לכהנים מצד קדושתם, ומתורת קדושת כהונה נטלו חלקם ולא מצד חלק שבט הלוי בארץ, ואשר לפי זה יש לומר דכהנים

גרעיני מזכות בית דירה דלית להו בארץ כלום, וערי הכהנים אינם אלא זכות המוקנית לקדושת כהונה משרתי ה', ונמצא דהופקעו הם גם מליחשב כרי חלק בארץ גם בתורת זכות קנינים בארץ, ולהכי רבי מאיר סובר דכהנים דוקא אינם מביאים וקורים.

ויש להטעים הדבר עוד דהנה מהמקראות שבסוף פרשת קרח נראה חילוק מהותי בין כהנים ללוים במה שאין להם נחלה בארץ שמחולק זה לשני פרשיות ועל אהרון כתיב בארצם לא תנחל וחלק לא יהיה לך בארצם אני חלקך ונחלתך בתוך בני ישראל ואילו גבי בני לוי נאמר דהם מקבלים שכר מעשרות חלק עבודתם אשר הם עובדים וכיון שמקבלים זה על כן אמרתי להם שלא יטלו נחלה דשכר עבודתם וחלקם במעשר התבואות הוא נחלתם.

ונראה דמבואר בזה חילוק יסודי דשבט לוי בכללותו יש לו זכות בארץ רק אינו מקבל זכותו באופן שחולק עם השבטים חלק בחלק אלא מקבל חלקו באופן של מעשרות מכלל השבטים, וזכותו לזה הוא מצד היותו מושלל מן הנחלה כמותם לפיכך נוטל כנגדו במעשרות, וזהו חלק עבודתם אשר הם עובדים במקדש ובטלים מן הנחלה, אבל שבט הכהונה אין לו כלום ואינו נוטל כנגד זה במתנותיו, אלא אין לו חלק ונחלה אלא ה', ויעו' בתרגום שכתב על הכתוב אני חלקך ונחלתך 'מתנן דיהבית לך אינון וגו' והיינו דמתנותיו הם מתנות שמים ואינו נוטל זה מבני ישראל כנגד מה שאין לו נחלה.

ואם כן י"ל כן גם לענין ערי הלויים והכהנים דהלויים זכותם בעריהם אף שאינו למחלוקת מ"מ הבית דירה דאית להו זכות בארץ, דמקבלים מן השבטים כנגד מה שאין להם נחלה גמורה, וזהו כבר נחשב קצת חלק, ואולם הכהנים אף זה אין להם ועריהם הם בתורת מקום למשרתי ה' ומכח קדושת המקדש והמשמשים בו ניתן להם מקום לדור בו, ואף כי כמו שכתב הצפנ"פ אילו נתחלל אחד מן הכהונה כבר בטלה זכותו בעירו דהרי דירתם בה כמו מתנות כהונה שהם שוכני חלק ונחלת ה' בלבד. ומתפרש א"כ היטב הא דסבר רבי מאיר דכהנים אינם קורים אף דלויים קורים דכהנים גרעיני ואף כזכות בית דירה אין להם.

ומיושב מעתה שפיר כל חילוקי הדינים שבין וידוי מעשר למקרא ביכורים, דגרים אינם בוידוי מעשר שאינם בחלוקת הארץ לשבטיה, וכהנים ולויים הוא מחלוקת ר"מ ור"י, ואילו לגבי מקרא ביכורים סגי בזכות קנין שיש להם בארץ ולהכי גם גרים וגם לויים קורים לכו"ע ולא פליג ר"מ אלא בכהנים כנ"ל, ובנשים הדין להיפוך דמתודים ואינם קורים כש"נ.

ואלא דלפי זה עדיין יל"ע דא"כ גבי ברכת המזון יש לנו למעט כהנים לר"מ דאינם בכלל הארץ הטובה אשר נתן לך, אך באמת י"ל בזה דלענין להודות על הטוב שיש לאוכל מחמת הארץ סגי בכל זכות שהיא ואף זכות מגורים ושימוש הבאה לו מחמת קדושתו נמי מועיל לזה, וגם י"ל דהרי עכ"פ אם פקע קדושתו הדר נוטל כשאר בני לוי, אבל לענין מקרא ביכורים בעי' שיהא לו עתה זכות קרקע להביא ממנו פירות ביכורים והכהן אין זכותו כזכות וחלק בחלוקת הארץ כנ"ל. ודוק.

הרב יאיר יעקב קרמר

ואהבת לרעך כמוך זה כלל גדול בתורה

א

לא תקם ולא תטר את בני עמך ואהבת לרעך כמוך אני ה'. (ויקרא יט;יח) וברש"י שם: אמר רבי עקיבא זה כלל גדול בתורה (תו"כ יט מה). טעון הסבר מדוע באמת ואהבת לרעך כמוך הוי "כלל גדול בתורה" ועיין בשפתי חכמים שם ז"ל: ר"ל במצוה זה נכלל כל התורה כמו שאמר הלל הזקן (שבת דף לא ע"א) מאי דסני לך לחברך לא תעביר זהו כל התורה כולה. אמנם גם דברי הלל עצמו טעונים ביאור איך כלול בזה זה כל התורה כולה.

והנראה לומר בס"ד דהנה כתיב בריש פרשת קדושים (ויקרא יט;ב) דבר אל כל עדת בני ישראל ואמרת אליהם קדשים תהיו כי קדוש אני ה' אלקיכם. וברש"י שם: מלמד שנאמרה פרשה זו בהקלה מפני שרוב גופי תורה תלויין בה (ת"כ יט א ויק"ר כד ה). ועיין באדרת אליהו שמסביר את דברי רש"י ז"ל: ר' לוי אומר לפי שעשרת הדברות כלולים בה. א' אני ה' אלקיכם ב' ואלהי מסכה כו' ו' ואהבת לרעך. (עיין ברמב"ן יט;ד שמביא את דברי המדרש). וכונתו, שמה שרש"י אומר "מפני שרוב גופי תורה תלויין בה" מוסבר לפי דברי ר' לוי שאומר שעשרת הדברות כלולים בה, וכפי שמפרט. והנה ואהבת לרעך כמוך הוי כנגד לא תחמוד, והכונה לכאורה שאם הוא אוהב את חבירו כמו שהוא אוהב את עצמו, הוא ממילא לא יחמוד את שלו.

בענין הלאו דלא תחמוד יעוין בדברי האבי עזר שמוות כ;יד ז"ל: ולדעתי נראה בציווי לא תחמוד וכן לא תתאוה שהמה באים בסוף הדברות, כמו מוכיח חכם על אוזן שומעת (משלי כה;יב) מזהיר תחילה הפרטים ואחר כן כולל בסוף ענין אחד הכולל כל הפרטים, וכשנשמר מהכלל אשר מזהיר בסוף נשמר מכל הפרטים. כי ידוע דעיקר ורוב עבירות באים מחמוד ממון או חמוד זנות, וטרם עובר עבירה חומד בלבו תכלית ממון המגיע ממנה, כמו עדות שוא ושקר ושבועת שקר ועשות מלאכה בשבת ורצוח, וכן מחמת חמדת ממון פוגע בכבוד יולדיו, ולפעמים עובר עבודה זרה למצוא חן בעיני העובדים לפרנס אותו, וזה כולל כל השמעיות כולו אשר נכללים בו פרטי הדברות לא תחמוד אשת רעך. ואף שהוא פועל עומד עצמו ולא שייך בו אזהרה, אולם הכתוב הזהיר להכין עצמו בהכנות ידועות ובסמים ידועים ביראה ובמוסר למען כל יבוא חמדה ותאוה בלבו כלל.

מבואר לפי זה שהכלל הגדול של ואהבת לרעך כמוך הוא, שאדם יכין את עצמו שלא יחמוד כלל את של חבירו, ועל ידי זה הוא ימנע מעצמו מלעבור על כל הפרטים שבעשרת הדברות. וזה הכונה שבמצוה זו נכלל כל התורה כולה.

ב.

יעוין בחפץ חיים פתיחה-עשין שמביא שהמרגל בחבירו עובר על כמה עשין.

א. עובר ע"י זה על מצות עשה זכור את אשר עשה ה' אלקיך למרים בדרך וכו' (דברים כד;טו) שהזהירנו התורה בזה שזכור בפה תמיד הענש הגדול אשר עשה ה' יתברך לצדקת מרים הנביאה שלא דברה אלא באחיה אשר אהבתהו כנפשה וכו' והיא לא דברה בגנותו וכו' ולא דברה לפניו שיבוש וכו' והוא לא הקפיד על כל הדברים האלו שנאמר (במדבר יב;ג) והאיש משה עניו מאד וכו'.

ב. ועובר ע"י הסיפור הזה גם על מצות עשה ואהבת לרעך כמוך (ויקרא יט;יח) שנצטוינו בזה לחוס על ממון חבירו כמו שהוא חס על של עצמו, ולחוס על כבוד חברו ולספר בשבחו כמו שהוא חושש על כבוד עצמו. וכו'.

הנה אפשר להסתפק איך הדין אם דבר לשוה"ר על אדם שאינו מקפיד על בזיונו האם עובר על ואהבת לרעך כמוך משום שאין כאן דין "כמוך" שהרי על בזיונו לא איכפת לו, או שנאמר שבטלה דעתו אצל כל אדם. (ולכאורה ה"ה להיפך אם המדבר הוא אדם שאינו מקפיד על בזיונו). דעת הגר"ח קנייבסקי (מובא במהדורה של דרשו) שבטלה דעתו אצל כל אדם, ואף שאומר שאינו מקפיד, באמת מקפיד.

לפי זה יש לומר שמרים כשדברה על משה רבנו לא עברה על המ"ע של ואהבת לרעך כמוך שהרי התורה עצמה מעידה על משה רבינו שהאיש משה עניו מאד מכל האדם שעל פני האדמה, וכמו שכתב הח"ח שהוא לא הקפיד על כל הדברים האלו.

והנה ז"ל החינוך במצוה רמג לאהוב כל אחד מישראל: לאהוב כ"א מישראל אהבת נפש כלומר שנחמול על ישראל ועל ממונו כמו שאדם חומל על עצמו וממונו שנאמר ואהבת לרעך כמוך וארז"ל דעלך סני לחברך לא תעביד וכו'. ועיין גם ברמב"ן שם וברמב"ם בסה"מ מ"ע ר"ו. מבואר שהמודד ל"כמוך" הוא כמו שאדם חומל על עצמו וממונו וכו' וכמו שארז"ל דעלך סני וכו'. לפי זה לכאורה אין זה משנה לכאורה אם האדם שהוא דבר עליו מקפיד על בזיונו או לא. א"כ לכאורה כאשר מרים דברה על משה רבינו היא אכן עברה על מצות ואהבת לרעך כמוך.

והנה יעוין שמות ד;ג ויאמר השליכהו ארצה וישליכהו ארצה ויהי לנחש וינס משה מפניו. וברש"י שם ז"ל רמז לו שסיפר לשוה"ר על ישראל באומרו לא יאמינו לי, ותפש אומנותו של נחש. הנה אפשר להסתפק האם משה רבינו העניו מכל אדם שעל פני האדמה כאשר הוא דבר לשוה"ר עבר ג"כ על מצות ואהבת לרעך כמוך, שהרי הוא על עצמו לא הקפיד, לכאורה לפי הג"ל הוא לא עבר.

הנה העירו לי תלמידי חכמים מדברי הח"ח עצמו שמגדיר בהגדרה מחודשת לכאורה את המ"ע דואהבת לרעך כמוך.

דז"ל בהלכות לשה"ר כלל ה' סעי' ו': והוהר אחי שאל ימעה אותך היצר לאמר הלא אמרו חז"ל כל מאי דעלך סני לחברך על תעביד, ותמעה לומר מה אמרתי עליו שהוא אינו לומד תורה רק ג' או ד'

שעות ביום הלא איני מצוה לאהב אותו יותר מכמוני והלואי שהיו אומרים עלי שאני לומד תורה ג' או ד' שעות ביום וכן כהאי גונה בעניני הצדקה וכו' אבל באמת זהו טעות דכונת הגמ' כל מאי דעלך סני וכו' היינו אם היית במדרגתו היה דבר זה שנאוי לך. ובאמת זה תלוי לפי האיש שדבר עליו והמקום והזמן אם לפי הענין יהיה זה לגנאי בודאי לשון הרע הוא מן הדין. ע"כ.

מבואר מדבריו ש"כמוך" נמדד איך שהמדבר היה מרגיש לו היה במדרגה ובמצב של האדם שעליו הוא דבר.

ואידך זיל גמור - שמרים שדברה על משה רבינו, באמת לא עברה על ואהבת לרעך כמוך אבל משה רבינו שדבר על כלל ישראל יתכן באמת שעבר.

הרב שרגא קלוגהויפט

ביאור ברכת אהבת עולם

יש להעיר בנוסח ברכת אהבת עולם, דאומרים בשכבנו ובקומנו נשיח בחוקך כו' ובהם נהגה יומם ולילה, הרי דמתחילין בלשון של שכיבה ואחריו קימה וכלשון הפסוק בשכבך ובקומך, ואח"כ אומרים יומם ואחריו לילה וכלשון הפסוק והגית בו יומם ולילה, וצ"ב השינוי בהפסוקים בזה, [ואף דעיקר קרא דבשכבך ובקומך קאי על קריאת שמע דמצותו כשאר מצות דמתחיל בלילה, מ"מ במה שדרשו חז"ל דקאי על לימוד התורה יש לעיין בסדר דשכיבה ואח"כ קימה], וכן צ"ב שינוי לשון של נשיח ויהגה, [וע' מש"כ בזה ידידי הג"ר אשר מילר שליט"א בקובץ בית ועד לחכמים שבועות תשע"ו].

וע' בסידור אשי ישראל בפירוש שיח יצחק בזה"ל, אהבת עולם וכו' וזוהו אנו יודעים כי רצונך להצליח אותנו בהצלחה היותר גדולה ועצומה, וכאשר ראינו כי הנצמח מאהבה זו כי תורה ומצות חוקים ומשפטים אותנו למדת מזה אנו מבינים כי אך זו היא ההצלחה היותר עצומה ע"כ בשכבינו ובקומינו נשיח בחוקך ולשון שיחה הוא הדיבור הנפלט מפי האדם בלא כוונה, ור"ל שכל כך רעיונינו דבוק בהתורה עד כי גם השיחה שלנו תהיה בחוקי התורה ע"כ.

וי"ל באופן אחר, דהנה אף דבכל המצות היום הולך אחר הלילה שאני מצות תלמוד תורה דהלילה הולך אחר היום דמה"ט לא מברכין ברכת התורה עוד פעם בלילה, וביאר בזה בתר"י ברכות [דף ו' דפי רי"ף] ד"ה ואמר על פי דברי הירושלמי, [ובעין זה בבבלי עירובין דף ס"ה] שכתוב בזה"ל, אן אנגרי דיממא אן דיפנין ביממא ופרעינן בליליא ע"כ, וע"ז כתב כלומר מי שהוא שכיר אין לו להתבטל ממלאכתו כל היום וכיון שכן ואנחנו מצוה עלינו לקרות כל היום אם כן אנו כמו פועלים שאין לנו להתבטל מהקריאה ומה שאנחנו מתבטלין ממנה ביום הוא כמו הלואה אצלינו ואנחנו פורעין אותה בלילה הנה שקריאת הלילה היא מהיום ההוא ולפיכך בברכה שבירך בבקר להפטר ממה שלומד ביום באותה ברכה נפטר גם כן במה שלומד בלילה ע"כ.

וקשה הרי כיון דחייב ללמוד בלילה מצד הזמן של הלילה עצמו מה שייך לפרוע אז חובתו של היום, וע' רש"א ח"א עירובין דף ס"ה ע"א וב"ב דף קכ"ב ע"ב, וע' פתחי תשובה סימן רמ"ו סק"א, וצ"ע.

ואפשר לומר בזה, דהנה איתא בעירובין שם א"ר שמעון בן לקיש לא איברי סיהרא אלא לגירסא אמרי ליה לר' זירא מחדדן שמעתך אמר להו דיממי נינהו ע"כ, ונראה דמכאן מבואר דזמנו העיקרי של המצוה דהגיון ועיון בתורה הוא ביום והזמן העיקרי ללימוד גירסא הוא בלילה, והלילה נברא להך לימוד דגירסא דווקא, ולפי"ז נראה לפרש דכוונת הירושלמי דפורע בלילה היינו חוקי הקבוע ללימוד עיוני ביום, [וע' רש"י שם], ובהו אומר תר"י דכיון דהלילה שייך לפרעון מצות היום אין מברכין עוד ברכת התורה.

אולם צריך להוסיף דמה דאין חיוב ברכה מכח החובת לימוד גירסא של הלילה הוא משום דסוף סוף לא היה הפסק למצותו של היום שעבר לגבי לימוד התורה.

ולפי דברינו דומנו העיקרי של החלק ההגיון והעיון בתורה הוא ביום אלא דאיכא לזה פרעון בלילה יש להסביר לשון הפסוק והגית בו יומם ולילה, דוהגית הוא מלשון הגיון ומחשבה [כמש"כ רש"י יהושע שם, וע' נשמת אדם כלל ד' אות ד'], ולגבי הק' לימוד דעיקר הזמן הוא יומם ולילה דלאחריו הוא לתשלומין מובן מאוד הסדר של יומם ואחריו לילה.

ובביאור לשון הפסוק בשכבך ובקומך י"ל ובהקדם דברי הברכת שמואל קידושין סימן כ"ז אות ד', דמבאר שם דאיכא שני קראי בחובת מצות תלמוד תורה, איכא קרא דבשכבך ובקומך דמצד זה מספיק ללמוד פרק אחד בבוקר ופרק אחד בלילה, ואיכא עוד קרא דוהגית בו יומם ולילה דכתוב חיוב ללמוד כל היום וכל הלילה, ונפקא מינה מזה הוא לגבי ביטול מתורה לטרדות של פרנסה וכדומה, ודמה שכתוב בקרא ואספת דגנך להתיר ביטול לצורך הוא בהך מצוה של כל היום, [וכן ביאר דבקרא דושנתם לבגד כתוב מחייב ללמוד כפי כחו בכל האיכות והותר מצוה זה ג"כ לצורך ע"ש], והארכת דבריו בהקדמה לברכות.

ועתה יש לומר דנראה להגדיר הק' מצוה הנלמד מקרא דובשכבך ובקומך כלימוד לגירסא (וכמו שיוצאין המצוה על ידי קריאת שמע), ולפי זה יוצא דקרא דובשכבך ובקומך הוא המחייב הלימוד גירסא דלפי דברינו עיקרו הוא בלילה, ובוה מובן הלשון בשכבך ובקומך דהיינו דומן הק' מצוה הוא קודם בלילה ואח"כ ביום, [ואף דודאי איכא אף חיוב ללמוד גירסא ביום מ"מ יש להגדירו כמו שאר מצות שמתחילין בלילה ויום הולך אחריו].

ובזה נבאר נוסח הברכה, אהבת עולם וכו' דמכח מה שנתת לנו תורה ומצות חוקים ומשפטים רואים אהבת ה' אלינו וכדברי השיח יצחק, ואח"כ אומרים דעל כן נקיים מצות תלמוד תורה דהחוק המינימום הוא ע"י שיחה, דהיינו כדברי השיח יצחק דיבור הנפלט ללא כוונה, ולהנ"ל זה קאי על לימוד גירסא, והוא החיוב של ערב ובוקר ע"י קריאת שמע בשכבינו ובקומינו, דבוה מובן הסדר של שכיבה ואח"כ קימה, ואח"כ אומרים ונשמח בדברי [תלמוד] תורתך ובמצותיך לעולם ועד, והוא הוספה של קבלה ללמוד התורה בשמחה, ואח"כ אומרים כי הם חיינו ואורך ימינו, והפשט בזה, דאנו מבינים דרך בתורה הוא חיינו ואורך ימינו ולכן נבטל כל הביטולים ונקיים והגית בו יומם ולילה בכמות ואיכות כפשוטו, ובעיון, וחלק זה מתחיל לפי דברינו ביום והלילה הוא תשלומין, ובוה מובן הנוסח מה שאומרים ובהם נהגה מלשון עיון יומם ולילה, דהיינו יום ואח"כ לילה וכמש"כ.

ומסיימים ואהבתך אל תסיר ממנו לעולמים, והפשט בזה, דבתחילת הברכה אמרנו על האהבה רבה שה' הראה לנו בנתינת התורה ולזה מסיימים עם בקשה שיהא תמיד הק' אהבה ויתן לנו התורה.

וי"ל עוד דנראה מנוסח אהבה רבה בבוקר שהוא בעיקר בקשה על הבנה בתורה משא"כ הנוסח של אהבת עולם בלילה, ולפי דברינו הוא מובן, שהרי עיקרו של היום הוא העיון וההבנה, [ונראה דהזכרת מתן תורה בנוסח הבוקר הוא מה שאומרים ותלמדם חוקי חיים].

אולם יש להעיר על דברינו מדברי הגמרא מנחות דף צ"ט ע"ב אמר רבי יוחנן משום ר"ש בן יוחי אפי' לא קרא אדם אלא קרית שמע שחרית וערבית קיים לא ימוש וכו', הרי דהלשון הוא שחרית וערבית אף לגבי המצוה דגירסא ודלא כדברינו.

הרב משה שיינברגר

הערות בשמעתתא דמתן תורה שבת פח.

ויתיצבו בתחתית ההר אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא מלמד שכפה הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כניגית ואמר להם אם אתם מקבלים התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם

אמר חזקיה מאי דכתיב משמים השמעת דין ארץ יראה ושקטה אם יראה למה שקטה ואם שקטה למה יראה אלא בתחילה יראה ולבסוף שקטה ולמה יראה בדריש לקיש דאמר ריש לקיש מאי דכתיב ויהי ערב ויהי בקר יום הששי ה"א יתירה למה לי מלמד שהתנה הקדוש ברוך הוא עם מעשה בראשית ואמר להם אם ישראל מקבלים התורה אתם מתקיימין ואם לאו אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו

א] נמצא כי סירוב ישראל לקבל התורה יסובב: א) קבורה לישראל ב) החזרת העולם לתוהו ובוהו, ויש להבין מה משמעות יש לקבורה תחת ההר בארץ תוהו ובוהו? אכן ישראל קדמו לעולם, ובראשית ברא אלוהים את השמים והארץ דרשוהו בשביל ישראל שנקראו ראשית, והארץ שנבראה בשביל ישראל היתה תוהו ובוהו, על כן חזרת העולם לתוהו ובוהו אין לה משמעות לישראל, שהרי הם קדמו לעולם, על כן זוהרים בקבורה, כי החזרה לתוהו ובוהו היא כהשבת אילן ופירותיו אל גרעינותם, אשר אמנם בפועל נתבטל וכלה האילן ופירותיו, אך עודם ב'כוח', וקבורה היא השבה וביטול של החלק במקורו כאמור כי עפר אתה ואל עפר תשוב, ולא כליא קרנא אלא שבטל ביטוי וציורו הפרטי בשובו להיכלל במקורו, גם יש לדעת כי לפי המבואר בדברי חז"ל כבר באמירת נעשה ונשמע התעלו משליטת כל כוחות זולתו ית', אם כן לא ימוטו ישראל בשוב העולם אל תוהו ובוהו, והוצרך לכפייה של קבורתם תחת ההר

ב] בעשרה מאמרות נברא העולם, וכנגדם עשרת הדברות, אמירה היא רכה והדיבור קשה, כי תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית כי קיומם תלוי ועומד בקבלת ישראל את התורה, על כן במאמרות נברא העולם באמירה רכה, ולא בדיבור קשה מוחלט וסופי, על כן כשמשמים השמיע דין, יראה הארץ, אם אכן יתקיים התנאי והמאמרות הרכים יתגבשו ויוחלטו לדברים קיימים, או שמא ימוגו ויתמוססו המאמרות, שמא זו היא שאמרו בשמות רבה: 'א"ר אבהו בשם ר' יוחנן בשנתן הקדוש ברוך הוא את התורה צפור לא צווח עוף לא פרח שור לא געה אופנים לא עפו, שרפים לא אמרו קדוש קדוש, הים לא נודע, הבריות לא דברו, אלא העולם שותק ומחריש ויצא הקול אנכי ה' אלהיך' כי כלתה חיותם שמעשרה מאמרות¹ ומעתה מעשרת הדברים תהיה חיותם וקיומם², על כן אם אין

¹ וכך נודע כי אין עוד מלבדו, כמו שמסיים שם המדרש, בהיראות כי אין קיום לשום דבר זולת דבר ה' המחייהו.

² וכענין דורמיטא דהעולמות בר"ה

מקבלים ישראל את התורה ימוגו המאמרות ויחזרו הכול לתוהו ובוהו, תוהו ובוהו דייקא ולא אפס ואין³, כי בראשית אף אם נמי מאמר הוא, כבר דרשוהו בשביל ישראל שנקראו ראשית, על כן לא יתבטל בביטול העולם

ג] תנחומא נח 'ואם תאמר על התורה שבכתב כפה עליהם את ההר והלא משעה שאמר להן מקבלין אתם את התורה, ענו כלם ואמרו נעשה ונשמע מפני שאין בה יגיעה וצער והיא מעט אלא אמר להן על התורה שבע"פ שיש בה דקדוקי מצות קלות וחמורות והיא עזה כמות וקשה כשאל קנאתה', ולכא' מה תשובה היא זו, והרי כל אמירת נעשה ונשמע ביאר רבא להווא מינא היא כי אנן סגין בשלימותא ופירש"י: 'דסגין בשלימותא - התחלכנו עמו בתום לב, בדרך העושים מאהבה וסמכנו עליו שלא יטענו בדבר שלא נוכל לעמוד בו' ואם כה בטחו וסמכו עליו עד שהקדימו פומיהו לאודניהו ונעשה ונשמע אמרו כאחד, למה זה נסוגו אחור מאימת היגיעה והצער ודקדוקי מצות קלות וחמורות שבתורה שבעל פה ולא סמכו עליו ית' כי לא יטענו בדבר שאין יכולים לעמוד בו? גם יש להבין מה קבלה היא זו קבלה של תורה שבכתב לברה מבלי תושבע"פ, הכי ייטב בעיני ה' היות כל העם כצדוקים וכקראים ויקריבו העומר ממחרת שבת בראשית ועין תחת עין ידונו?

ד] מתן תורה אינה הודעת אזהרות וציוויים גרידא, וכי כשנצטוו בני נח בשבע מצוות נתנה להם תורתם עמה? אם כן מהו הדבר אותו קיבלנו בסיני מעבר לאזהרות ולמצוות שנוכל לציין כי היא התורה שניתנה לנו וכדינו היא? אכן התורה כולה שמותיו של הקב"ה, דהיינו אופני התגלותו ודרכי ומידות הנהגתו, ומשתלשלים מעולם לעולם עד לעולם העשייה בו מתבטאים הם בשור שנגח את הפרה, מעתה יתכן כי היא נתינת התורה, ציור וסידור אותיות התורה בהתאמה לאופי המקבל, על כן קבלת התורה היא, כי שמותיו הק' אשר המה אותיות התורה השתלשלו והתהוו בסדר וציור המכוון ומותאם לישראל

ה] תדע שכן הוא, ממה שדחה משה רבינו טענת מלאכי השרת לקבל את התורה, וכך אמרו: 'אמר לפנינו רבוננו של עולם תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים אמר להן למצרים ירדתם לפרעה השתעבדתם תורה למה תחא לבם שוב מה כתיב בה לא יהיה לך אלהים אחרים בין הגויים אתם שרויין שעובדין עבודה זרה שוב מה כתיב בה וזכור את יום השבת לקדשו כלום אתם עושים מלאכה שאתם צריכין שבות שוב מה כתיב בה לא תשא משא ומתן יש ביניכם שוב מה כתיב בה כבר את אביך ואת אמך אב ואם יש לבם שוב מה כתיב בה לא תרצח לא תנאף לא תגנב קנאה יש ביניכם יצר הרע יש ביניכם' ומעתה יש להבין איך הציע ה' את התורה לישמעאל ולעשיו, וכי למצרים ירדו? האם בין הגויים הם שרויים? אכן אם

³ וכן גם בתנחומא: 'את מוצא כשבקש הקדוש ברוך הוא ליתן את התורה לישראל החזירה על כל האומות ולא קבלוה בקש להחזיר העולם למדידת מימיו שנאמר עמד וימורד ארץ ראה ויתר גוים' ומדידת מימיו היינו לתוהו ובוהו כד' הפייטן: 'ענתה בת קול משמים, אם אשמע קול אחר אהפוך את העולם למים, לתוהו ובוהו אשית הדומים', הרי כי אך אל תוהו ובוהו ביקש להחזיר העולם, ולא לאין ואפס.

כנים אנחנו, מבואר באר היטב, כי לו היו ישמעאל מסכימים לקבל התורה לא היה אומר להם אנוכי ה' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים כי אם אנוכי אשר בראתי שמים וארץ או אשר הצלתיך ממוות בצמא וכיו"ב, ותשובת משה למלאכים הייתה כי באשר המה בשמים הרי לא יתגלו שמותיו ית' ברובד ובממד הגשמי, כי לא ארץ מצרים להם אף לא יצר הרע וקנאה, וזה נובל להבין תשובתו לבני עשוי וישמעאל לשאלתם מה כתיב בה, ואמר להם לא תנאף ולא תרצח, אשר לכאן נראה שבעלילה בא אליהם להמאים התורה בעיניהם למען ימאנו לקבל התורה, אכן, לא כך הוא הדבר, אלא שמכיוון שהניאוף מוטבע בישמעאל והרצחה בעשוי, על כן להם הייתה התורה משתלשלת לעולמינו בציוור וסדר המכוון ומותאם להם, והיה להם זה העיקר והכלל של תורתם, לא תנאף ולא תרצח, כי אין דומה התגלותו ית' לישראל להתגלותו לישמעאל או לעשוי, ולכן להם תהיה התגלותו ושכינתו בהם בהימנעותם מן הניאוף והרצחה

[ו] ולא זו בלבד, אלא כל אחד ואחד מישראל שמע הקול מדבר אליו כפי כוחו דעתו והשגתו, וכמבואר במדרש רבה: 'היאך הקול יוצא, אצל כל ישראל כל אחד ואחד לפי כחו, הזקנים לפי כחו, הבחורים לפי כחו, והקטנים לפי כחו, והיונקים לפי כחו, והנשים לפי כחו, ואף משה לפי כחו, שנאמר משה ידבר והאלהים יענו בקול, בקול שהיה יכול לסובלו, וכח"א קול ה' בבת, בכחו לא נאמר אלא בבת, בכחו של כל אחד ואחד, ואף נשים מעוברות לפי כחו, הוי אומר כל אחד ואחד לפי כחו, כי ניתנה תורה באופן שלכאן"א מישראל חלקו המיוחד לו בתורה' כי הותאמו אותיות התורה וסודרו לכל אחד ואחד מישראל במיוחד כפי מה שהוא וכך אמרו בתחומא: 'אנכי ה' אליהך. אמר ר' לוי נראה להם הקדוש ברוך הוא כאיקונין הווי שיש להם פנים מכל מקום, אלף בני אדם מביטין בה, והיא מכמת ככולם, כך הקדוש ברוך הוא כשהיה מדבר, כל אחד ואחד מישראל היה אומר עמי היה הדבור, אנכי ה' אליהך כתיב'⁵

[ז] שמא זו היא אמרו בחגיגה: 'בעלי אספות אלו תלמידי חכמים שיושבין אסופות אסופות ועוסקין בתורה הללו משמאין והללו משהרין הללו אוסרין והללו מתירין הללו פוסלין והללו מכשירין שמא יאמר אדם היאך אני למד תורה מעתה תלמוד לומר כולם נתנו מרעה אחד אל אחד נתנו

⁴ והוא ענין ששים ריבוא אותיות שבתורה המכוונות לששים ריבוא נשמות ישראל כידוע

⁵ שמא זה פשר ד' הגמ' פט. 'בשעה שירד משה מלפני הקדוש ברוך הוא בא שמן ואמר לפניו רבונו של עולם תורה היכן היא... חזר ואמר לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם חיפשתי בכל הארץ ולא מצאתיה אמר לו לך אצל בן עמרם הלך אצל משה אמר לו תורה שנתן לך הקדוש ברוך הוא היכן היא אמר לו וכי מה אני שנתן לי הקדוש ברוך הוא תורה אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה משה בראי אתה אמר לפניו רבונו של עולם חמורה גנוזה יש לך שאתה משתעשע בה בכל יום אני אחזיק מוכה לעצמי אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה הואיל ומיעמט עצמך תקרא על שמך שנאמר זכרו תורת משה עבדי... והיינו שמועט עצמו מהיות ראוי שיהיו הדברים מיוחדים אליו ועל שמו יקראו, תדע מדרכתיב במשה: 'ובכא משה אל אהל מועד לדבר אתו וישמע את הקול מדבר אליו מעל הכפרת אשר על ארן העדת מבין שני הכרבים וידבר אליו' אין משה שומע רק את הדברים המוחלטים אלא שומע את הקול מדבר אליו, שומע את הקול בהעשותו לדיבור אליו כי על כן שכינה מדרבת מתוך גרונו.

[אין לך מבני המחלוקת מביא ראיה מתורת אלוה אחר, אלא מתורת אלהינו. רש"י] פרנס אחד אמר [אין לך מביא ראיה מדברי נביא הבא לחלוק על משה רבינו. רש"י] מפי אדון כל המעשים ברוך הוא דכתיב וידבר אלהים את כל הדברים האלה אף אתה עשה אוניך כאפרכסת [מאחר שכולן לבן לשמים - עשה אוניך שומעת ולמוד, ודע דברי כולן, וכשתדע להבחין אי זה יכשר - קבע הלכה כמותו. רש"י] וקנה לך לב מבין לשמוע את דברי מממאים ואת דברי ממחרים את דברי אוסרין ואת דברי מתירין את דברי פוסלין ואת דברי מבטלין הנה באו בזה ליישב דעתו של אדם הנבון ותוהה לנוכח ריבוי הדעות והמחלוקות, אי זו הדרך ילך בה לאמיתה של תורה, ואם כן מה תשובה השיבו לו כי כולם ראיותיהם מתורת אלוהינו, הכי בשל כך יוכל להבחין ולהכיר עם מי האמת, ואילו לא היו כולם מרועה אחד וכו' למה לא ידע להבחין אי זה יכשר לקבוע הלכה כמותו? אכן לפי ששנינו כי לכל אחד ואחד מישראל נתייחד הדיבור כפי אופיו טבעו ומהותו, נמצא כי אכן כולם אמת ידברו, כי כל אחד תורה דילי' נקיט בידו, ותורת אמת היא, לכן אף אתה עשה אוניך כאפרכסת לשמוע דבריהם, כי תורה היא וללומדה אתה צריך, ומתוך כך קנה לך לב להבין וכשתדע להבחין איזה יכשר, הבחנתך זו היא תורה דידך, והיא הדיבור שנתייחד אליך

ח] ומהא, מכיוון שניתנה תורה לישראל וייחדו דבריה לישראל, והרי עשרת הדברים המה חיתום וקיבוע של האמירה הרכה של עשרה מאמרות, נמצא כי בהתייחד הדברים אל ישראל אינתקו מאמרות דבריות העולם מן האומות לישראל לבדם, וכך דרשו במדרש: 'כי מי כל בשר אשר שמע קול אלהים חיים, א"ר סימון דיפרוספין היה הדיבור יוצא, סם חיים לישראל, וסם חיות לאומות העולם, סם חיים לישראל כאשר שמעת אתה ויחי, שמעת וחיית, וסם חיות לאומות העולם שמעו ומתו' ואפשר הביאור בזה הוא כי מיתת או"ה היינו כרשעים אשר בחייהם קרויים מתיים⁶, כי כל דיבור שנתייחד לישראל - סם חיים הוא להם, כי דבר ה' המחיה את הכל - כד' מדרש שוח"ט⁷ עה"פ לעולם ה' דברך ניצב בשמים, כי דבר ה' יהי רקיע מהוה ומקיים את הרקיע - לא יאמר עוד באמירה רכה אשר יש ברכותה מרחב להכיל אלפיים שנות תוהו, כי אם בדברים קשים מוגדרים ומיוחדים לישראל לבדם, ומשנתייחדו הדברים לישראל הרי בזה גופא נכרתה חיות האומות מדבר ה' המחיה כל, על כן עשרת הדברים סם חיים לישראל וסם חיות לאומות, כי חיי עולם נטע בתוכנו, בנותנו לנו תורת אמת, באהבה רכה שאהבנו ובחמלה גדולה ויתירה אשר חמל עלינו, שהרי אמרו רבותינו כי מלבד מיני דומם צומח חי ומדבר יש מין נוסף והוא ישראל, וכשם שאין מין הצומח רק 'דומם' משודרג, כי אם מהות אחרת לגמרי, כך מהותם של ישראל אינה רק 'מדבר' משופר כי אם

⁶ ואף כי מדברי המדרש שם משמע שמתו ממש, אבל על כורחך אתה אומר שמיתתם הינה כרשעים בחייהם, כי נכרתו מעין החיים, ודבר ה' להם כסם החיות הוא אשר השפעתו שונה מאיש לרעהו, יש אשר ימות מיד ויש לאחר זמן, וכן האומות יש שמתו מיד ויש שעדיין נדמים כחיים כבהמה המפרכסת אחר שחיטתה

⁷ הביאו ביה"ל פ' בראשית, ועי' תניא שהיה"א פ"א.

מהות שונה לגמרי, מכיוון שבנתינת התורה יוחד לנו דבר ה' המהוה הכל ובכך נקבעה מהותנו להיות ממין ישראל, החי ממוצא פי ה'⁸

ט] 'אמר רבי אלעזר בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע יצתה בת קול ואמרה להן מי גילה לבני רז זה שמלאכי השרת משתמשים בו דכתיב ברכו ה' מלאכיו גברי כח עשי דברו לשמע בקול דברו ברישא עשי והדר לשמע' הקדמת נעשה לנשמע באה כדי לאפשר השמיעה, וכך משמע מריהטא דפשוטו של מקרא, שהרי הדיבור הוא החיצון והקול הוא הפנימי, והקול נשמע מבעד לדברים, אם כן מלאכי השרת עושי דברו – כדי שעל ידי זה יוכלו – לשמוע בקול דברו

י] 'ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור' כשם שלאור לא היה לו שהות לומר נשמע ונעשה, שהרי קודם שיעשה ויתהווה לאור אין מי שישמע, ורק על ידי היעשותו לאור שמע דבר ה' ויהי אור, כן מלאכי השרת ששליחותם היא שמם דהיינו מהותם, ממהותם שומעים שליחותם, כך ישראל הקדימו נעשה לנשמע, באמרם אם לא נעשה לא נהיה כאן לשמוע, הרי בכך בטלה מיתה מהם, שהרי הגדירו מהותם שכל חיותם והווייתם היא דבר ה' המתגשם ונעשה על ידם, ודבר אלוקינו יקום לעולם, אבל אומות העולם אין חיותם ישירה מדבר ה', ואין חיותם לגופם, כי אם בהשתלשלות מדבר ה' המהוה ומקיים טבעו ומנהגו של עולם, ואין חיותם נצרכת לגופה, כי אם ליישובו של עולם ולצוות לזה וכו'⁹ על כן מתים המה בחייהם

יא] תוספתא ב"ק ז ט כשהיו ישראל עומדין על הר סיני בקשו לגנוב דעת העליונה שנ' כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע כביכול נגנב הוא להם ת"ל מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אותי וגו' אם כן ובניסיון לגנוב דעת העליונה עסקינו, למה הפליא כל כך הקב"ה מעלתינו בהקדימנו נעשה לנשמע וכתרים קשר לראשנו? אלא שאף כי למלאכי השרת תודעה כזו התופסת את עצמה ומהותה כדבר ה' המתהווה, לא כן בבני אדם שוכני חומר, להם לא תיתכן תודעה כזו שהרי בפועל בא אליהם הדיבור אחר תודעת קיומם, ובתפיסתם המה קודמים לכל דבר כי אין ידיעותיהם מעצמם כי אם מחוצה להם, לכן רז הוא, כי אכן אמת הוא אלא שאינה נתפסת ומושגת בדעת אנוש, על כן שימוש ברז זה הנשגב מיכולת השגתם כניסיון לגניבת דעת העליונה יחשב, וכל אמירתם כן הייתה כדי שייתן להם דברו, וזו מעלתם וזוה נשתבחו, כי גילו תשוקתם וחשקם לשמוע דבר ה', עד כדי הצהרה כי אכן כמלאכי

⁸ עפי"ז ניתן לבאר מיתת תלמידי ר"ע שהיו עניניהן צרות בתורת זולתם, כי הדיבור המיוחד לכל אחד חיותו כשם שהדיבור לכל ישראל הוא חיותם, ומכיוון שלכל אחד חלקו הוא בתורה ואין מלכות נוגעת בחבירתה כמלוא נימא, הרי ל"ש צרות עין, על כן בצרות עינים נתקו עצמם כל אחד מהדיבור המיוחד לו, ובכך נברתה חיותם וימותו.

⁹ ואף לעת"ל זו מהות קיומם אם כורים רועי צאננו ואם כאפר תחת כפות רגלי צדיקים, תדע שאמר אנוכי ה' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים ולא אמר בורא שמים וארץ, כי מעתה ייחוד שמו וגילוי כבודו הוא כה' אלוהי ישראל, ולא כבורא העולם גרידא, על כן אין חיותה של מצרים נצרכת עוד לגופה שעל ידה יתגלה ה' כבוראה, אלא רק כארץ המשמשת רקע ותפאורה להיות ה' אלוהי ישראל המוציא את עמו מבית עבדים, ועי'.

השרת הם, על כן כפה עליהם ההר כגיגית, כדי להביאם למצב בו חפצו להיות¹⁰, לחוש כי כל מציאותם וקיומם הוא היותם מקבלי התורה, היותם התהוות והתגשמות של דבר ה' הנותן תורה לעמו, המה העם המתהווה מרצון ה' ליתן תורתו לעם, ושליטת אפשרות הבחירה אם לקבל תורה או לא, היא הדרך להביאם להכרה של מלאכי השרת שדבר ה' להם הוא מהותם, כי הכפייה והאונס המחישו להם כי אין להם מציאות כי אם מרצונו וכרצונו ית'

יב] ויקרא בו יד 'ואם לא תשמעו לי ולא תעשו את כל המצות האלה' ופירש"י: 'אם לא תשמעו לי - להיות עמלים בתורה, לדעת מדרש חכמים', נמצינו למדים כי השמיעה לו ית', והיינו ה'נשמע' אותו קיבלנו על עצמינו בסיני, הוא עמלה של תורה שבעל פה - 'מדרש חכמים', הרי שכפיית ההר שהייתה על תורה שבעל פה היא כפייה לקבלת ה'נשמע', כי תורה שבעל פה מדעת החכם נובעת, וכשם שהמלאכים מתוך התהוותם - עושי דברו, שומעים הם מתוך היעשות דברו את קול דברו, את דבר ה' המהווה אותם, כך החכם בעמלו בתורה שבעל פה חוצב את דבר ה' ממעמקי תודעתו-הנשמה שבקרבו חלק אלוה ממעל, דבר ה' המחיהו, וכך עולה מפירש"י ב"ב יב: כי חכם עדיף מנביא היא ב'סברת הלב היא הבאה לו בנבואה', מעתה נבין גודל וראתם מקבלת תורה שבעל פה, כי בוודאי הלכו עמו בתומת ישרים, ובו במחו ועליו סמכו, על כן קיבלו מאהבה תורה שבכתב ובוודאי כלול בזה עשיית מצוותיה כפירושה בעל פה, אבל קבלה של התורה שבעל פה, אשר אם צדקו דברינו בקבלת תורה שבכתב שעניינה שיתייחדו הדברים אליהם, הרי שבתורה שבעל פה יתפרש לפי זה עניינה שיהיו הם כלי לשמוע דבר ה' בנבואה המתייחדת להם בסברת הלב¹¹, על כן פחדו, כי על עצמם לא סמכו ובעצמם לא במחו כי ישכילו ויצליחו לגבור על חשכת החומר ולטהר ולברר לבם שתהא סברתו נבואה

יג] 'ההוא מינא דחוייה לרבא דקא מעיין בשמעתא ויתבה אצבעתא ידיה תותי ברעא וקא מייץ בהו וקא מבקען אצבעתיה דמא אמר ליה עמא פזיזא דקדמיתו פומייכו לאודנייכו אכתי בפחוותייכו קיימיתו ברישא איבעיא לכו למשמע אי מצינו קבליתו ואי לא לא קבליתו אמר ליה אנן דסגינן בשלימותא כתיב בן תמת ישרים תנחם הנך אינשי דסגן בעלילותא כתיב בהו וסלף בוגדים ישרים' הרי ההוא מינא על מה נזעק? על עומק עיונו של רבא בשמעתתא, והיינו תורה שבעל פה אותה קיבלנו בכפייה, ואם כן מה השיבו רבא מתומתנו בקבלת תורה שבכתב? אלא על כורחך

¹⁰ וכמעשה השגור בפי המגידים על איש אשר הציל את המלך מרודפו והחביאו בביתו, ובבואו לפני המלך ליטול שכרו לא ביקש דבר, כי אם לדעת איך הרגיש המלך במחבואו כאשר נכנסו האויבים לחפשו בביתו, לשמע דבריו חרה בו אף המלך ורגו למיתו כמורד במלכות, משעלה לגדרום וכמעט פרחה נשמתו הורידוהו ויבוא המלך אליו בפנים שוחקות ויאמר לו: הגה מילאתי משאלתך, כך בדיוק הייתה תחושתו במחבואו

¹¹ ומינה תבין דעת האומרים כי חומר שהחמירה תורה שלא ילמדו גויים תורה, הוא רק בתורה שבעל פה, כי התורה שבכתב כבר קבועה ומווחדת לישראל על כן לא מצי מחריב בה, כי אף הגוי לומד דברים של ישראל ולא יוכל לחללם ולהמירם, לא כן תורה שבעל פה אשר דעת האדם מעורה בה, הרי עירוב דעתו בדברי התורה מחריב בה על כן כבא על מאורשה ייחשב או כגזל ירושה כי משלם שליש בה להזנותה בתר דעתו המגושמת

שבקבלת נעשה קודם לנשמע זאת קיבלנו על עצמינו שנהיה 'שומעים' של דבר ה', אלא שהדרך להגיע למצב זה היא בכפייה, והיה די בכפייה זו לזככם ולמהרם מוזהמת הנחש והיו למדים תורה שבעל פה ללא יגיעה, אכן המאנו בעגל, וכאחד השרים נפלו על כן מאז - 'תורה שבע"פ היא קשה ללמוד ויש בה צער גדול שהוא משולה לחשך שנאמר העם ההולכים בחשך ראו אור גדול אלו בעלי התלמוד שראו אור גדול שהקב"ה מאיר עיניהם באיסור והתר בממא ובטהור' ואמרו 'לא תמצא תורה שבע"פ אצל מי שיבקש עונג העולם תאוה וכבוד וגדולה בעולם הזה אלא במי שממית עצמו עליה שנאמר זאת התורה אדם כי ימות באהל וכך דרכה של תורה פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה ובתורה אתה עמל', עוד אמרו כי תורה שבע"פ 'יש בה צער גדול וגדוד שינה ויש מבלה ומנבל עצמו עליה' וכל זה לזכך ולמהר הלב שיהיה ראוי להתנבא בסברתו, על כן עמל ויגיעה זו ציין רבא לאות כי אוהבי ה' אנן ובשלימותא סגינן עימי' בדרך העושיין מאהבה, הצמאים לקול דודם הדופק במפתחי הלב, על כן אמרו עליה: 'לפי שאין לומד אותה אלא מי שאוהב הקדוש ברוך הוא בכל לבו ובכל נפשו ובכל מאורו שנא' ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך'

יד] אמר רב אחא בר יעקב מכאן מודעא רבה לאורייתא אמר רבא אף על פי כן הדור קבלוה בימי אחשוורוש דכתיב קימו וקבלו היהודים קיימו מה שקיבלו כבר, הרי כי למרות כל זאת כאונם נחשב לנו כי לא באה לנו השנה זו מעצמינו כי אם בכפייה חיצונית, על כן בלא לב ולב האמינו בעצמם כי ראויים הם לכוון דעתם מרעתם לרצוננו, על כן עד ימי אחשוורוש הנהיגם בנבואה ישירה וגלויה, ומאז עד עתה ישלח דברו אל לב חכמי התורה הממיתים עצמה עליה וטרודים לדעת סודה, והנה הקשו התוס' איך דריש לה רבא הכי הכא ובמגילה דריש מינה שאסתר ברוח הקודש נאמרה והכי דריש: קיימו למעלה מה שקבלו למטה ותיירצו דהא שפיר שמעינן מינה תרתי, ולדברינו שפיר נשמע הני תרתי, שהרי אם עד עתה יראו מגשת אל הקודש לקבל תורה שבע"פ, כי מי יאמר זיכיתי לכבי וכו', אכן עתה נזכחו לדעת כי מכוונים הם לדעת המקום ברוך הוא, שהרי מתחילה מעצמם נהגו את ימי הפורים, ועל כן כשקיימו מלמעלה את אשר מעצמם קיבלו עליהם מלמטה, סרה יראתם מעצמם והדר קיבלוה מאהבה, כי האוהב יכווין לדעת אוהבו כדברי רמח"ל: 'אמנם מי שאוהב את הכורא ית"ש אהבה אמיתית לא ישתדל ויכוין לפטור עצמו במה שכבר מפורסם מן החובה אשר על כל ישראל בכלל, אלא יקרה לו כמו שיקרה אל בן אוהב אביו שאילו יגלה אביו את דעתו גילוי מעט שהוא חפץ בדבר מן הדברים, כבר ירבה הבן בדבר ההוא ובמעשה ההוא כל מה שיוכל. ואף על פי שלא אמרו אביו אלא פעם אחת ובחצי דיבור, הנה די לאותו הבן להבין היכן דעתו של אביו נוטה לעשות לו, גם את אשר לא אמר לו בפירוש, כיון שיוכל לדון בעצמו שיהיה הדבר ההוא נחת רוח לפניו ולא ימתין שיצוהו יותר בפירוש או שיאמר לו פעם אחרת'¹²⁷

¹²⁷ על כן צורת עמלה של תורה הוא על מנת לשמור לעשות ולקיים כדרשת חז"ל אם בחוקותי תלכו - שתהיו עמלים בתורה על מנת לשמור ולעשות

טו] תהלים צה 'כי הוא אלהינו ואנחנו עם מרעיתו וצאן ידו היום אם בקלו תשמעו אל תקשו לבבכם כמריבה ביום מסה במדבר' ועתה אם שמוע תשמע בקולו אל תקשה לבבך כמדבר שאף הם לא בטחו ולא סמכו על עצמם כי ראויים הם לרשת את הארץ וכי ראויים הם לאהבתו של ה', ויאמרו כי בשנאת ה' אותם וכו' וכמ"ש הלשם (הדע"ה ח"ב דרוש ה ענף ד) אודות דור המדבר 'ולבך גינה אותם הכתוב.. שלא האמינו בעצמם שהם כדאי שיעשה עמם נפלאות תמיד והוא חבל פחיתת הביטחון'¹³ הו' אומר קול ה' הגשמע בעד הדברים הוא קול דוד הדופק פתחי לי, לבל נחוש לפשיטת כתונת ולטינוף גלינו כי לו החסד והרבה עמו פדות והוא יפדה את ישראל מכל עוונותיו, והוא קול דברו בתתו לנו תורה שבעל פה כי בנים אמן בם אנו לו להפקיד בידנו כלי חמדתו.¹⁴

¹³ ודון מינה כי אמר הגר"א כי עיקר נתינת התורה לישראל שיישמו במחונם בה', על כן חוסר הביטחון היה בעוכרם להצריכם כפייה, ואי אימון בעצמם חוסר ביטחון בה' הוא, לאמור כי תקצר ידו מהושיע מי שאינו הגון ואינו כדאי, וע"ע בדבריו כי נבעה טעותם בראותם כי לא סר פיתויי היצר והם"מ מהם, ודנו מזה כי פחותים הם בעצם, ולא השכילו להבין כי אין הקב"ה בא במרוניא עם בריותיו ואין זו מהותם ולא נצרכה כי אם לנסותם להרבות שכרם, וכן הדבר הזה כבואם לקבל תורה שאף כי בקשו להיעשות כמלאכי השרת על כן הקרימו נעשה לנשמע אבל כבואם להתבונן במהותם כמלאכי השרת לשמוע מזה את דבר ה' להם והנה עדיין יצר סוכן בם ושעירים ירקדו בקרבם, אחום חיל ורעדה להעלות בדעתם שתשכון תורת ה' בלב כזה, והסיקו כי אין ראויים הם להתייחד לשמוע דבר ה' בלב עקוב שכוה, והוצרך לכפותם, ועי', לא כן הרשעים בני ישמעאל ובני עשיו אשר אין תורת ה' חפצם ומראש וויתרו והגדירו וקבעו את נטייתם לרציחה וניאוף כי היא מהותם, על כן תורתם היא לא תרצח ולא תנאף, על כן מיאנו בה.

¹⁴ ואלו דברי רמח"ל: 'ובאמת שלא יוכל איש להצליח במשקל הזה אלא בנ' דברים: א. שיהיה לבו ישר שבלבבות שלא תהיה פנייתו אלא לעשות הנחת רוח לפניו יתברך, ולא זולת זה כלל. ב. ושיהיה מעיין על מעשיו עיון גדול וישתדל לתקנם על פי התכלית הזוה. ג. ואחר כל זאת יהיה משליך יתנו על ה', שאז יאמר בו אשרי אדם עוז לו כך וגו' לא ימנע טוב להולכים בתמים. אמנם אם אחד מן התנאים האלה יחסר לו לא יגיע אל השלימות, וקרוב הוא ליבשל וליפול דחינו או אם הכוונה לא תהיה מובחרת וזכה, או אם יתירשל מן העיון כמה שיוכל לעיין, או אם אחר כל זה לא יתלה במחוננו בקונו, קשה לו שלא יפול. אך אם שלשתם ישמור כראוי, תמימות המחשבה, עיון, ובמחון, אז ילך במח באמת ולא יאונה לו כל רע'. ואף שדבריו אמורים על קניית החסידות שהיא עבודה מאהבה, בוודאי נכונים הם לקניינה של תושבע"פ, כי היא היא נחלת אוהבי ה' כי לא עם הארץ חסיד, וכה אמר ר' צדוק הכהן: 'כשם שצריך אדם להאמין בהשם יתברך כך צריך אחר כך להאמין בעצמו. רצה לומר שיש להשם יתברך עסק עמו ושאינו פועל במל שבין לילה וגו' ובחיתו שדה שלאחר מיתתם נאבדו ואינם. רק צריך להאמין כי נפשו ממקור החיים יתברך שמו והשם יתברך מתענג ומשתעשע בה כשעושה רצונו'. (צדקת הצדיק קנר)

הרב יעקב יחזקיהו הלוי שולזינגר

ברין ברכות התורה

א. האם מותר לפסוק הלכה קודם שבירך ברכות

שו"ע סי' מ"ז סע' ד המהרהר בדברי תורה אינו צריך לברך הג"ה וה"ה דיכול לפסוק דין בלי נתינת טעם לדבריו (ר"ן) וז"ל הר"ן ע"ז מד: בד"ה תנא באמצע הדיבור ולהשיב בדבר האסור והמותר גם כן מותר בה שכל שאינו אומר טעמו של דבר אינו אלא כהרהור וכו' עכ"ל הר"ן בא להסביר שם את המעשה עם ר"ג שעכו"ם שאל אותו שאלה בבית מרחץ ור"ג אמר לו אין משיבין במרחץ והר"ן מקשה איך היה מותר לו לומר אין משיבין במרחץ הרי זה דבר תורה ואסור במרחץ והוא מתרין לפי הגמרא בשבת דף י' שיש 3 בתים במרחץ ובבית האמצעי דיניו קלים מהבית הפנימי והרהור שם מותר וליפסוק דין בלי נתינת טעם חשיב כהרהור. וצ"ל מה הטעם שלפסוק חשיב כהרהור ובמשנ"ב שם ס"ק ז בד"ה לפסוק כותב שהטעם שהוא עיקר הדין אינו אלא מהרהר בליבו. וצ"ע דאדרבה העיקר זה ההוראה ולמה המשנ"ב אומר שהפסק הוא לא לימוד ורק הטעם נחשב לימוד ולכן אם את הטעם הוא מהרהר מותר קודם ברכות התורה שהרי מותר להרהר קודם ברכת התורה. ואפשר לומר שאם אומרים הוראה בלי טעם ההוראה בטילה ורק הוראה שיש לה טעם היא נחשבת ולכן כל זמן שלא אמר את הטעם אין חשיבות להוראה. והמשנ"ב שם מביא שהגר"א חולק שאסור לפסוק דין וכן לפי הגר"א גם הרהור קודם שבירך ברכת התורה אסור ואפשר להסביר את המחלוקת בין הגר"א לשאר פוסקים בין לגבי הרהור ובין לגבי לפסוק דין שלפי הגר"א עד כמה שיש מצוה כשהוא מהרהר בלימוד (יעו"ש בבאה"ל)

וכן בודאי שיש מצוה כשהוא פוסק דין דהרי אח"כ הוא יאמר את הטעם לכן אם יש מצוה של לימוד צריך לברך והחולקים סוברים דגם באופן שיש מצוה צריך לימוד חשוב ולכן הרהור שזה פחות חשוב מדיבור וכן פסק דין לבד שהוא פחות חשוב מפסק דין שהוא אומר את הטעם לא מברכים. ובמשנ"ב שם ס"ק כותב וז"ל נראה דוקא לפסוק דין בין בעלי דינים דאינו דרך לימוד אבל ללימוד דין בספר בלי טעם מברך דלא גרע מכותב (מטה יהודה) עכ"ל וצ"ע בתרתי א. דנראה מדבריו שרק לפסוק בין בעלי דינים מותר שזה לא חשיב לימוד אבל לפסוק באיסור והיתר אסור והרי בגמרא שהובא לעיל במעשה עם ר"ג מדובר באיסור והיתר ומצאתי שמקשים את זה והערוך השולחן פוסק שמותר לענות דין אם באיסור והיתר. ב. קשה סוף דברי המשנ"ב שאם לומד דין בספר בלי טעם מברך דלא גרע מכותב. א. צ"ל אם הוא לומד דין מתוך ספר אז לא מדובר בכלל בין בעלי דינים אז ממילא אסור לפי המטה יהודה. ב. המשנ"ב אומר שאם לומד בספר מברך דלא גרע מכותב הטעם שמברך בכותב אע"פ שמהרהר לא מברך אומר המשנ"ב בס"ק ד דעביד מעשה והפשט הוא שאם הוא מהרהר זה לימוד גמור רק לא חשוב כדיבור ולכן לא מברך משא"כ בכותב שעביד מעשה מברך כי יש לזה חשיבות

אבל אם פסק דין בלי טעם חשוב כהרהור משום שהוראה לבד לא נחשבת אם אין לה טעם וכנ"ל אז מה זה משנה אם הוא קורא את הדין מתוך ספר.

ב. לומר הלכה שלא בלשון הוראה

בגמרא בשבת מ. כתבו אמר ר' בן אבדימי פעם אחת נכנסתי אחר רבי לבית המרחץ ובקשתי להניח לו פח של שמן באמבטי ואמר לי טול בכלי שני ותן שמע מינה תלת שמע מינה שמן יש בו משום בישול וש"מ כלי שני אינו מבשל וכו'. הר"ן שם מוכיח שמותר לומר עבד לי הכי והכי אע"פ שממילא נשמע מזה הוראה שהרי רבי אמר לו תן בכלי שני ולמדנו מזה שכלי שני אינו מבשל (יעו"ש עוד בדברי הר"ן בביאור הסוגיא) והמשנ"ב בס' פה ס"ק יד מביא בשם החי"א שאם הוא רואה בבית המרחץ בער"פ אחר חצות שאנשים מתגלחין שיאמר להן אין מגלחין שזהו לא לשון הוראה ומותר לומר בבית המרחץ אבל לא יאמר אסור לגלח דהוה לשון הוראה ואסור לומר בבית המרחץ. ויל"ע דהרי מובא לעיל דלומר אין משיבין במרחץ זה נחשב לשון הוראה ולמה לומר אין מגלחין לא נחשב לשון הוראה.

ואפשר לומר דמכיון ששאלו את ר"ג הלכה בבית המרחץ והוא אמר אין משיבין למי ששאל אותו זה הוראה משא"כ כשהוא רואה אנשים שמתגלחין בבית המרחץ והוא ניגש אליהם מעצמו ואומר להם אין מתגלחין אין זה הוראה. (ואם נרצה לחלק שאצל ר"ג היה איסור משום שהוא הזכיר מרחץ יעוין בחי"א כלל ג בנשמ"א ח שכותב שגם אין משיבין לבד אסור לומר ובמשנ"ב שם מביא בשם המג"א שאם הוא רואה אנשים שמתגלחין וכדלעיל יכול להפריש אותם בלשון הוראה משום שאפרושי מאיסורא מותר בבית המרחץ ובנשמת אדם שם מקשה איך מותר לומר דברי תורה שזהו איסור דאורייתא בשביל שחבירו לא יעבור איסור ובבאה"ל כאן כותב שאפשר לדחות דבריו. ואולי הכונה שכל האיסור לומר דברי תורה במקום מטונף הוא משום שזהו בזיון תורה כמבואר ברמ"א ביור"ד סוף סי' רפב ולפ"ז אם אומר דברי תורה בשביל להפריש מאיסור אין זה בזיון משום שהוא מוכרח לומר.

ויל"ע דהרי הרמ"א הביא בהלכות בירכות התורה שמותר לפסוק דין קודם שבירך וכנ"ל למה הרמ"א לא הביא שמותר לומר עבד לי כך וכך שלא בלשון הוראה דהרי מאותה סיבה שמותר לומר עבד לי כך וכך בבית המרחץ והוא משום שלא נחשב כלימוד (לפי המגן אברהם) אז יהיה מותר גם קודם ברכות התורה ואולי מכיון שהרמ"א הביא שמותר לפסוק דין שהיותו והוא לא אומר הטעם זה נחשב כהרהור וכדלעיל א"כ כשאומר עבד לי כך וכך שלא בלשון הוראה הרי בודאי הוא לא אומר שום טעם ולכן פשוט שמותר לומר גם קודם שבירך. ולפי דברי המטה יהודה יש נפ"מ לגבי הלכה באיסור והיתר וקשה מאד למה הרמ"א לא הביא דברי הר"ן אלו.

הרב שמואל חיים הלוי לפאיר

"תורת חסד"

(א) בקידושין מ' ע"א הגמ' הביאה את המשנה בריש פאה שאלו דברים שאדם עושה אותן ואוכל פירותיהן בעוה"ז והקרן קיימת לו לעוה"ב, אלו הן כבוד אב ואם וגמילות חסדים והבאת שלום בין אדם לחבירו, ות"ת כנגד כולם. ואקשינן אמאי לא הוזכרה מצות שילוח הקן, ואמר רבא, רב אידי אסברא לי אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו, וכי יש צדיק טוב ויש צדיק שאינו טוב, אלא טוב לשמים ולבריות זהו צדיק טוב וכו'. והקשה בקובץ מאמרים (בסוף קובץ הערות סי' ז' אות ו', ז') שאם כן היאך נמנה תלמוד תורה במשנה, דלכאוי' הוא מצוה שבין אדם למקום. ויישב עפ"י מש"כ בנפה"ח שער ד' שכל קיום העולם מיתלא תלי בלימוד התורה ונמצא שאין לך הטבה גדולה מכך לכל הבריות. [ולכאוי' יש להוסיף שגם אם יש אחרים הלומדים באותה שעה, ונמצא שגם בלעדיו מתקיים העולם, מ"מ גם כמות הברכה והשפעת הטוב מיתלא תלי בלימוד התורה"ק, וככל שישנה תוספת בלומדים בודאי מביא הטבה נוספת].

נמצא לפי"ז שהעוסק בתורה ראוי שיכוין לשם מצות חסד, מלבד כוונה לשם מצות ת"ת, דמצוות הלא צריכות כוונה. אכן ידוע שדנו האחרונים האם גם במצות חסד הכוונה לשם מצוה מעכבת (עיין אהבת חסד ח"ב פכ"ג, ועיין בקוב"ש כתובות אות' ובקוב"ש ח"ב סי') ואכ"מ.

אמנם לכאוי' צע"ג שהנה בסוכה מ"ט ע"ב איתא מאי דכתיב פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה, וכי יש תורה שהיא של חסד ותורה שאינה של חסד, אלא תורה שהיא ללמד היא תורה של חסד, ותורה שאינה ללמד זו היא תורה שאינה של חסד, ע"כ. הרי לן שרק תורה שמלמד בה אחרים נכללת בגדר תורת חסד [ומדויק הלשון משמע שחל עליה שם תורת חסד עוד לפני שמלמד בפועל, וכדאמרו "שהיא ללמד", ודו"ק במה שיש לדון בכך לעניין "הכשר חסד" אי הוי הכשר מצוה בעלמא, או שהוא חלק מעצם המצוה עצמה. ויתכן שהדבר תלוי בעיקר שורש ומקור מצות החסד, ואכמ"ל], ואילו מהמשנה בריש פאה מוכח שכל תורה נכללת בגדרי טוב לשמים וטוב לבריות. ובפשטות מקיים בכך מצות חסד נמי. [אודה מאוד למי שיאיר עיני בזה!].

(ב) ועכ"פ כד חזינן שלימוד התורה"ק בכלל חסד היא, מעתה יש לדון בהלכותיה לעניין העוסק במצוה פטור מן המצוה. דהנה קיי"ל שעל אף דבעלמא העב"מ פמה"מ, ת"ת שאני, ובאם נודמנה לו מצוה עוברת שא"א לקיימה ע"י אחרים, יפסק מלימודו ויקימנה, ועיין בקה"י שבת סי' ביאור נפלא בסברת הדין.

והנה ראיתי הדנים בדינו של העוסק במצות חסד האם גם הוא פטור משאר מצוות, ונפ"מ בכך לרוב [עיין בקונטרס מאור להרה"ג ר' בנימין פוריני שליט"א בסופו מש"כ בזה, ואחיו הרה"ג ר' יצחק שליט"א

הביא ראיה מקושרת הריטב"א אמאי אין כל שומר חנם פטור מפרוטה דרב יוסף, ודו"ק, ויש שציינו לדברי הח"ח באהב"ח פ"א נה"ח סק"ז].

אם ננקוט שאכן פטור יש לעיין במי שעוסק בת"ת אמאי לא ייפטר משאר המצוות מצד מצוות החסד שעוסק בה.

ולענין החסד שבעצם הלימוד שעל ידה מקיים את העולם, לא קשה מידי, די"ל דכיון שמדיני מצות ת"ת חייב להפסיק למצוה האחרת, הרי שדוקא ע"י כך הריהו מקיים את העולמות ומוסיף בברכתם. ויתירה מכך ראיתי בספר הנפלא בתורתו יהגה, שהמפסיק מלימודו בכה"ג נחשב לו כשכר לימוד תורה, ואכמ"ל.

אולם בגוונא של "תורת חסד" שעל מנת ללמד אחרים, דבפשטות גדרה כמצות חסד בעלמא (מלבד מצות ת"ת), יל"ע האם אכן יפסיק.

ולמשל, המכין שיעור שנתחייב לאומרו, ובאם יפסיק לתפילת מנחה לא יספיק להכינו, האם יתפלל (ועכ"פ האם יתפלל ביחידות).

וביותר יש לדון במי שמכין תלמיד למבחן שעומד להיערך (ובפרט כמבחן קבלה לישיבה וכדו') וחייב ללמדו עתה, האם יפסיק ע"מ להתפלל.

[ועכ"פ נראה פשוט שהסועד חולה, ומחזקו במה שלומד עמו, והגיע זמן מנחה, בזה לכא' יש לדון את החסד כעומד לעצמו, ודו"ק]. ולע"ע כל זה צריך לי עיון.

הרב ישראל מאיר מורגנשטרן

הערה ברין משחק ה'גוגואים' בשבועות החל

בשנה זו במוצ"ש

בידוע לתקופת השנה הזו, בסביבות חג השבועות מצויים משמשים בשוק, והילדים משחקים מזה שנים רבות בגרעיני המשמש במשחקי 'גוגואים' שונים. ויש לדון שבשנה זו ששבועות חל במוצאי שבת יתחדש מוקצה על גוגואים למרות שלא היו מוקצים בשבת, וכפי שיתבאר.

א. האם ה'גוגואים' אסורים משום 'מוקצה': יש לדון באופן שהגרעין היה בתוך המשמש בכניסת השבת, ורק בשבת אכלו את המשמש והוציאו את הגרעין, האם הגוגואים נאסרים משום 'מוקצה'. הוראת הגרי"ש אלישיב זצ"ל היתה שאדם שיש לו ילדים שמשחקים בגרעינים אלו, הרי שמעיקרא קונה את הפרי על דעת השימוש בגרעין, ומחמת כן אינו מוקצה, ראה עוד הע' 1. ואין הגוגואים אסורים בשבת משום 'נולד', שקיי"ל נולד מותר בשבת ואסור ביו"ט. (מלבד נולד גמור).

ב. אם אכלו את המשמש ביו"ט (מצוי בא"י רק בחג השבועות), גרעיני המשמש מוקצים משום 'נולד', שבוה חמור יו"ט משבת, שכל נולד אסור בו.²

ג. במקרה שיו"ט חל לאחר השבת (כגון שחל חג השבועות ביום ראשון), יש לדון באופן שאכלו את המשמש בשבת, האם רשאי לשחק בגרעינים ביו"ט, משום הכלל ש"אין שבת מכין ליום טוב", כיון שביו"ט נולד אסור, נמצא ששבת הכין ליו"ט.³

ד. לפי הצד שנאסר ביו"ט משום נולד, אם כבר עירבן בתוך שאר הגרעינים, יש לדון שכל הגרעינים יאסרו משום 'דבר שיש לו מתירין'.

¹ וכן צידד בשש"כ (פמ"ז הע' לב). (אמנם בשנים קודמות יותר, הורה הגרי"ש אלישיב שיש בוה מוקצה). כל זה כדן המבואר בשו"ע (או"ח ס' שח סעי' ל) ברין גרעיני תמרה הראויים לבהמה, וכאן עדיף שראוי לשימושם גם שלא בשעת הדחק. אך כל זה רק לבני אשכנז, אך לספרדים לפי האמור לעיל יתכן שנחשב מוקצה גם מה שהיה מחוץ לפרי מערב שבת, ולא יהני מה שיחדו לשחק בו. ראה לעיל בתחילת הפרק דברי הפוסקים בזה.

² גרעינים נחשבים 'נולד', כמבואר בגמ' בשבת (כמ). כיון שהיו מכוסים ועכשיו התגלו. וכך פסק בשו"ע ומ"ב ס' תקא ס"ק ג). ואין מועיל מה שדעתו עליו ומה שעומד להסקה, כיון שמה שהוא 'נולד' נחשב בלתי מוכן.

³ כמבואר בגמ' בבבא (ב:) וטעם הדבר מבואר בגמ' משום שנאמר "והיה ביום השישי והכינו את אשר יביאו", ודווקא "חול מכין לשבת" ולא יו"ט או שבת, ופירש"י: "וכתיב ביום השישי וסתם ששי חול הוא, ואחשבה רחמנא לסעודת שבת שיזמינה מבעוד יום, ובחול. ואין יום טוב מכין לשבת. ויום טוב נמי קרוי שבת, ובעיא סעודתו הומנה, והומנתה בחול".

הרב יוסף ולדמן

השבוע החמישי של ספירת העומר

מבואר בחז"ל (רע"מ קנב ע"ב) שהעת רצון של פסח שני נמשך כל ז' ימים. נמצא שהארת פסח שני נמשכת כל כל השבוע החמישי של ספירת העומר שכן לפי החשבון יום י"ד באייר לעולם חל ביום הקראשון של השבוע החמישי.

והנה ידוע בשם האר"י הק' שהיחס שבין הימים טובים לשאר ימות השנה הוא כיחס שבין מעיין הנובע מיפין מיפין לארובות השמים כשנפתחים. כלומר השפע הרוחני היורד ביו"ט הוא עצום ללא השוואה לשפע הרוחני שזוכים בשאר ימות השנה. ואשר על כן פסח שני שהוא בעצם פסח [דאיכא מ"ד (פסחים צג)] שפסח שני הוא רגל בפני עצמו יש בו השפעה עצומה שנמשכת על שבעת ימי השבוע הזה. ואם כן חובה להטות ליבנו להבין ענין נשגב זה לפי קוצר השגתנו.

פסח שני נתגלה בכתוב על ידי אנשים אשר היו טמאים לנפש ובערה בהם השתוקקות לקיים מצות הפסח ושאלו 'למה נגרע'. ומשמע שללא שאלה זו לא היתה מצוה זו מתגלית, והלא דבר הוא, מדוע מצות פסח שני לא נתגלתה כשאר מצוות התורה שנצטווה משה רע"ה לומר לבני ישראל. עוד יש לעיין בעיקר הטענה דלמה נגרע, מהיכתי תיתי שיקבלו מה שלא נצטוו, הרי מעיקרא כך היה דינם שהם פטורים מפסח שני ואם היו עושים כמומאה היו עוברים על איסור ופוסלים את הקרבן הרי שקיום מצות פסח בשעתו לא היה שייך להם, וכי כהן בעל מום שהוא פסול לעבודה יעלה בדעתו לשאול למה נגרע.

ובביאור הענין יש לומר דהנה מבואר ברש"י בפ' בהעלותך בפרשת פסח שני עה"פ וכי יגור אתכם גר ועשה פסח. יכול כל המתגייר יעשה פסח מיד, ת"ל חקה אחת, ע"כ. מבואר כאן שהיה סלקא דעתין לומר שכל מי שמתגייר צריך לעשות פסח, נמצינו למדים שתוכן קרבן פסח שייך למהלך של כניסה לברית, וממילא מתבאר שענין מצות הפסח שנתנה לכלל ישראל במצרים אינה רק כמצוה גרידא כדי שיתעסקו במצוות, אלא ענינה שעל ידי מצוה זו בפרט יוכלו להכנס לברית דולקחתי אתכם לי לעם, וממילא אתי שפיר מדוע כל גר שבא לחסות תחת כנפי השכינה היה ס"ד שיעשה פסח, כי זה ענינו להכניס את המקריב לברית כדי שבשם ישראל יקרא.

והנה הדבר ידוע בכל קדושת הזמנים שהארתם מתחדשת בכל שנה ושנה וממילא כשם בזמן יציאת מצרים היה מהלך של כניסה לברית כן הוא בכל שנה ושנה. וידועים דברי האור החיים הק' על הפסוק בפרשת בלעם, אל מוציאים ממצרים. מדוע אמרה לשון הווה, הגם שחז"ל הוכיחו מכאן שמוציא הוא לשון עבר, אף על פי כן יותר משמע לשון עבר אם היה אומר הוציאים. ותירץ על דרך אומרם ז"ל (פסחים קמ"ב) בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים, על כן אמרו וידעי פנימיות התורה כי כל ליל פסח מתבררים כוחות הקדושה מהקליפה וגוספים בעם בני ישראל והיא

הבחינה עצמה של יציאת מצרים, והוא אומרו אל מוציאים כי לא יציאה ראשונה לבד אלא בכל שנה ושנה מוציאים כזכר. וממילא כיון שבכל דוד ודוד יש לו את היציאת מצרים שלו, נמצא שבכל דוד ודוד זקוק לכניסה לברית המיוחדת לזמן ההוא וזה ענין קרבן פסח שבכל שנה ושנה.

ולפי זה נוכל להבין מה היתה הטענה דלמה נגרע, הן אמת שלא היתה כאן טענה שהם חפצים בקיום מצוה שהיו פטורים ממנה ומופקעים מקיומה, אלא טענתם היתה סוף סוף חסר להם בכניסה לברית דאותה שנה. והגם שפטורים אך טענתם היתה כמו גר שבא להתגייר הגם שהוא פטור ממצוות ואין על גוי מצוה להתגייר אלא ההשתוקקות לחסות בצל השכינה ולהיות חלק מעם ה' מביא אותו לרצון להתגייר בן היא גדר טענת האנשים הללו, למה נגרע.

ובנותן מעם יש להוסיף, הרי מצינו שעונשים על עבירה על ל"ת אבל ביטול עשה אין מענישים למעט בזמן דאיכא ריתחא ענשינן כמבואר במנחות (מא.), ואילו פסח [ומילה] מפורש עונשם בתורה שהוא עונש כרת, וביאור הדברים דכיון שגדר יציאת מצרים היא כלידה של כלל ישראל כמאמרם ז"ל (שוחר טוב קיד) גוי מקרב גוי, אמר ר' אחא בשם ר' יונתן מהו גוי מקרב גוי, כאדם שהוא שומט את העובר מתוך מעי הבהמה בזמנו, כך הוציא הקדוש ברוך הוא את ישראל ממצרים, שנאמר גוי מקרב גוי, נמצא שביציאת מצרים קבלו כלל ישראל חיות של עם ישראל וקרבן פסח בא להמשיך את החיות הזו [ולהג"ל חיות זו נצרכת בכל שנה ושנה], ממילא המבטל פסח חיסר בו מהחיות הזו ולכן עונשו פסיקת החיות, כרת. כמו כן גר שדינו כקטן שנולד כלומר כח הגירות הוא לחדש בו חיות חדשה, חיות של בן ישראל, שפיר שייך שיתחייב בקרבן פסח כדי להמשיך חיות זו. וכעין זה היתה טענת הממאים, מכח שבערה בתוכם אש של אהבה והשתוקקות לזכות בחיים האמתיים טענו מעומק לבם למה נגרע.

וכאן באנו לעמוד על החידוש של פסח שני, שכח הרצון וההשתוקקות להיכנס בברית הולידה דרך חדשה לכניסה לברית והיא פרשת פסח שני. ובאמת ללא ההשתוקקות שלהם לא היתה מתחדשת פרשה זו. ומכאן לימוד עצום, שעל ידי רצון פנימי עז להתקרב אל ה', אפשר לגלות מהלכים חדשים ונעלים בקירבת ה'.

כעין זה נלמד מתורתו של רבי עקיבא. דהנה שנינו במנחות (מב.) אמר רב יהודה אמר רב בשעה שעלה משה למרום מצאו להקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות, אמר לפניו רבש"ע מי מעכב על ירך. אמר לו אדם אחד יש שעתידי להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות. אמר לפניו רבש"ע הראהו לי. אמר לו חזור לאחורך. הלך וישב בסוף שמונה שורות ולא היה יודע מה הן אומרים. תשש כחו, כיון שהגיע לדבר אחד אמרו לו תלמידיו, רבי, מנין לך. אמר להן הלכה למשה מסיני, נתיישרה דעתו. מבואר בסוגיא הזו שיש צורת לימוד של כתרי אותיות שזה סוג לימוד שלא שייך למשה רבינו, ויעויין במהר"ל (חידושי אגדות שם) שביאר מה הוא גדר הלימוד דדרשת התגין והארץ לבאר מדוע אין לימוד זה שייך להשגת משה רבינו ובל נטעה ונחשוב שמדרגת רבי עקיבא היתה יותר גדולה ממשה אלא שזה אופן של לימוד שהוא רחוק מן האדם שהוא בעולם המורגש. והוסיף לבאר שמה שביקש משה רבינו מהקב"ה להראות לו אותו, כי רצה

לעמוד על מדרגתו במציאות עולם הזה. כי כל צדיק וצדיק יש לו מדרגה מיוחדת במציאות. ובמדרש (רבה חקת פ' ט אות ו) דברים שלא נגלו למשה נגלו לר"ע וחבריו (איוב כח) וכל יקר ראתה עינו זה רבי עקיבא וחבריו. וביאר בחומת אנך (איוב כח) על פי מה שכתבו גורי האר"י ז"ל דמשה רבינו ע"ה השיג מ"ט שערי בינה ולא השיג שער הנ' ור' עקיבא השיג שער הנ', וז"ש כל יקר כל גימטריא נ' יקר ר"ל שער הנ' שהוא יקר, ראתה עינו של ר' עקיבא. הרי שרבי עקיבא זכה ליקרות התורה בעולם הזה שעניינו השגה עליונה שאינה שייכת לבני אדם.

ומאידך כתב הרמב"ם בהקדמה ליד החזקה שיוסף אביו של רבי עקיבא היה גר צדק, וידועים דברי הגר"א (כך שמעתי מהרי"א ו') שלכך שמו עקיבא לפי שהוא מעצם ברייתו שייך לעקב שבבריאה, ואם כן עולה התמיהה, הכיצד, מי ששייך לחלק התחתון שבבריאה ישיג בתורה השגות עצומות שאף האב לנביאים לא זכה.

אלא הן הן הדברים כמו גר שמתעורר באש קודש לעזוב את מנעמי העולם הזה שיש לגוי ורצונו להידבק בשכינה יש בכוח הרצון הזה לזכות לסדר גירות והפיכתו לבן ישראל, כך רבי עקיבא שמושרש בו מאביו כח הרצון לעלות ולהדבק בו יתברך עד אין קץ יכול לזכות לגילויים של תורה שאינם נתפסים בכח אנוש בעולם הזה.

ולפי מה שנתבאר שרבי עקיבא זכה לגלות את עוצם יקרותה של תורה נוכל לעמוד על ענין העונש החמור של תלמידיו על שלא נהגו כבוד זה בזה. שהרי עצם היותם תלמידי רבי עקיבא מחייב שאת תורתו ינחילו לדורות וזה תפקידם בעולם, ממילא אם לא נהגו כבוד זה בזה על אף שהם היו בעלי תורה היתה פגיעה בכבוד התורה שזה חיסרון בעצם מהותם ותפקידם, לכן נענשו בביטול ישותם.

והנה ידוע שהשבוע החמישי של ספירת העומר עומד כנגד מידת ההוד דמנין המידות שבפסוק לך ה' הגדולה והגבורה וכו' וההוד. וענינה של מידה זו כתב בעבודת ישראל פ' ראה (בהפטרות על הפסוק הטו אזנכם) בשם המגיד. כי לכן נקרא הוד, מלשון מודים מכלל דפליגי, כי במקום שאין פלוגתא לא שייך לשון הודאה, רק במקום דפליגי אז מכונה בלשון הודאה, כלומר אף על גב דפליגי יש לך מי שמודה בדבר. וכן במלכות הבורא ברוך הוא דאיהי בהוד, הגם שיש כופרים בארץ ומכחישים ואומרים לא הוא, מכל מקום איהי אמונה דיליה, פירוש כנסת ישראל מאמנת בדודה ואומרת אתה מלכי לעולם ואין זולתך, עכ"ל.

ובברכות (נח). איתא דרבי שילא דרש את הפסוק לך ה' הגדולה וכו' ההוד זו מלחמת נחלי ארנון שנאמר על כן יאמר בספר מלחמת ה' את והב בסופה וגו'. ובמתניתא תנא משמיה דרבי עקיבא דהוד הוא בנין בית המקדש. יעויין בצל"ח מה שביאר, ואפשר להנ"ל ששניהם ענין אחד דהא על הפסוק דעל כן יאמרו המושלים דורשים חז"ל המושלים ביצרם בואו ונחשב חשבוננו של עולם והוא ענין הודאה שמכח הכרתם באמת מכלכלים את מעשיהם וכו' מגלים את עוצם עבודתם, כמו כן דרשת רבי עקיבא על בית המקדש שהוא מקום שכלל ישראל נכנסו לעבודת חשבו גילוי של הוד. ובהא פשר לבאר מדוע התעוררו האנשים שהיו טמאים דוקא בזמן ההוא. והטעם, כיון שהארת מידת ההוד יצרה

בלבם את ההכרה בחיסרון השלימות שבהם, ומכוחה התעוררו לדרוש את מילוי החיסרון שבעומק נפשם.

ובזה נעמוד על הענין שביום ל"ג בעומר פסקה הגזירה על תלמידי רבי עקיבא. דהנה מה שלא נהגו כבוד זה בזה [פשוט, דכך היה לפי דרגתם, ואין לנו תפיסה בזה], היינו שהיה חסר בהכרה בערך הזולת והתוצאה לא נהגו כבוד, ואשר על כן כשהגיע זמן דהוד שבהוד שהוא יום ל"ג בעומר נתגלתה מידת ההוד במלוא עוזה וזכו להכיר ולהודות בערך מעלת זולתם ומכח זה במלה הסיבה למיתתם. ולכן נוהגים בו קצת שמחה.

הרב חיים שולביץ

קישומי בלה

כ"ד קישומי תורה

במדרש רבה (שמו"ר מא ה), תלמיד חכם מקשט את עצמו בכ"ד ספרים כנגד כ"ד קישומי בלה, הביאו רש"י על הפסוק (שמות לא יח) 'ויתן אל משה ככלתו לדבר עמו', 'מה בלה מתקשטת בעשרים וארבעה קישומין, האמורים בספר ישעיה, אף תלמיד חכם צריך להיות בקי בעשרים וארבעה ספרים', וכתב רבינו בחיי (שם) שכך צריך לקשט גם את השבת שנקראת 'בלה' בלימוד מסכת שבת שיש בה כ"ד פרקים, והיינו קישומי תושבע"פ, וראוי לברר ענין קישומי ת"ח ושבת, ואיך הם גנוזים בתורה שבכתב ובתושבע"פ.

קישומי בלה בימות עולם

סביב קישומי הכלה נמושה מלחמת עולם מראשית הבריאה, כי כאשר הביא הקב"ה את חוה לאדם הראשון, קישמה הקב"ה בכ"ד קישומי בלה (ב"ר יח א), וכן דרשו חז"ל (זוהר ח"א מח ע"ב) מהפסוק (בראשית ב כב) 'ויבאה אל האדם', שנכתב 'ויבאה' חסר י' אחת, להורות על מנין קישומיה. ואילו כאשר בא הנחש לפתות בחטא עץ הדעת, הקדים והטיל בחוה כ"ד זיני דמסאבותא, כמו שדרשו (זוהר ח"ג עט ע"א) מהפסוק (שם ג טו) 'ואיבה אשית', כמנין ואיב"ה הטיל הנחש זוהמא, והיפך 'ויבאה' ויעש 'איבה'.

בעת מתן תורה, כאשר פסקה מִישראל זוהמא שהטיל נחש בחוה (שבת קמו ע"א), שבו הקישומים לישראל, כאשר קבלו בתורה כ"ד קישומי בלה, וכתב האר"י (שער המצוות ואתחנן) שכיון שהם עומדים תחת כ"ד זיני דמסאבותא, נאמר בהם 'מזה ומזה הם כתובים' [כל ז"ה בני' יב], אך לבסוף נותרו רק בידי משה, כי על כל ישראל שבה הזוהמא בעת מעשה העגל, עד שנאמר להם 'ועתה הורד עדיך' (שבת פח ע"א, זוהר ח"א סג ע"א), ולא נותרו אלא למשה שהיה על ההר בעת חטאם, וכדלהלן.

מהות ענין הקישומ

עצם ענין הקישומ בתכשיטים דורש התבוננות, כי לכאורה מצד כבוד האדם ראוי לו להמנע מלקשט עצמו, שהרי אף שבתכשיט עצמו יש פאר והדר, הלא כיון שהעין נמשכת אל הדר הקישומ, נמצא שראייתו מסימה את שימת הלב ממעלותיו העצמיות של המקושט, הכוללות את עצם יופיו, הדרת פניו, וחכמתו המאירה פניו, ומה מעלת הקישומ כאשר הוא גורם שלא יבחינו בראוי בנושא.

ואמנם, תכשיטי אדם הם חותמו או כלי זיינו, שבהם נראה הדר מעשיו ופעולתו (כמבואר בשבת פ"ו), ואילו כאשר הוא בא להפיק כבוד והדר על ידי תכשיט זהב וכסף, הוא מקשט בהם את רעייתו, שהיא נמפלת לו, וקישוט זה מועיל למתבוננים, שמתוך הכרת חשיבות הנמפל לו על ידי התכשיט, יבואו להכיר בחשיבות שלו עצמו. וזה עומק ענין קישוטיה של אשה, שבעלה מראה בה את שלימותו, וכוחו ניכר בה כפי מסת ידו לקשטה.

קישוטי ההורים והבעל

אכן, זה הוא ענין הקישוטים שמקבלת אשה מבעלה, והם מעוררים את תשוקתה אליו, ובוה חלוקים מהם הקישוטים שהכלה מקבלת לנישואיה מאביה ואמה, שעניינם הוא להגדיל חינה של הכלה בעיני החתן, ולעורר תשוקתו אליה, ואף שהקישוטים אינם בעצם גופה, הרי בהם החתן רואה את מעלת יחסה, והשפעת הוריה לה, וכפי הערכתם לה אף הוא לא זו מחבבה.

חילוק זה עולה ממה שאמרו במדרש (שמו"ר שם) שתלמיד חכם צריך לקשט את עצמו בכ"ד ספרים, ומשמע שהקישוט הוא תוספת מעלה על עצם היותו תלמיד חכם, ואילו במדרש (שה"ש ד) אמרו 'מה כלה זו מתקשטת בכ"ד קשומין ואם חיסר אחד מהן אינה כלום, כך ת"ח צריך שיהיה רגיל בכ"ד ספרים ואם חיסר אחד מהם אינו כלום [ובפסיקתא זוטרא (שה"ש ד יא) 'חיסר אחד מהם אינו חכם']', וחילוק יחסי המדרשים למעלת קישוטים מעון ביאור, וכיותר ראוי לבאר מפני מה כלה שיש בה חסרון כל שהוא היא בבחינת 'אינה כלום'.

ולפי המבואר, יש לפרש שהמדרשים נסובו על שני סדרי קישוטים, כי יש לחלק בין הקישוטים שמקבלת מאביה ואמה לבין הקישוטים שמקבלת מבעלה, כי אלו שמקבלת מאביה ואמה, כל מיעוט בהם הוא חסרון שלא ניתן להתקן, כי הוא מחסר בחינה לפפני החתן, וכבר בתחילת זוגם ממעט תשוקתו אליה. אך הקישוטים שמקבלת מבעלה, הרי אף אם יחסר בהם תוותר רעייתו, ולכל היותר תתמעט תשוקתה אליו, והדבר בידו להחזירם ולהשיב תשוקתה. וכן הוא בתלמיד חכם, כי עצם היותו תלמיד חכם אינו תלוי בקישוטי, שהם רק תוספת שלימות למעלתו, אולם לגבי מעלת המוחין שלו, הרי אם חסר בהם חלק מקישוט כ"ד ספרים הרי הוא 'אינו חכם', שהרי אינה דומה פגיעה כל שהיא במוח, לכל חסרון אחר בשאר הגוף.

הלבושים והקישוטים

והנה שנינו בברייתא (משנת רבי אליעזר, פרשה יח) 'תפארת העכסים והשביסים והשהרונים וגו', שלשה עשר מיני כסף וזהב, המחלצות והמעטפות והמטפחות וגו', אלו אחד עשר מיני בגדים. ושומה עלינו להעמיק חקר, מפני מה חולקו הקישוטים באופן זה, של י"ג קישוטי כסף וזהב כנגד י"ג מידות, והלא גילוי מידותיו ית' נמשל למלבושים, כאמור (ר"ה יז ע"ב) 'מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח צבור

והראה לו י"ג מידות, זאת ועוד, כי לכאורה קישומי כסף זהב נעלים הם מקישומי המלבושים, ומה הם מייצגים אחר השנת י"ג מידותיו ית'.

אמנם הפרש רב יש בין קבוצות הקישומי, כי בעוד קישומי כסף זהב ממרתם היא הכלטה חיצונית, המשמשת רק לכבוד ויוקרה, והם מהווים הבעה וגילוי ללא צד של הסתרה, הרי לעומתם, מהותם של הבגדים כלפי הגוף כפולה היא, כי מצד אחד הבגד משמש כלבוש המסתיר את גוף הלובוש, ולאידך גיסא הוא נותן צד הכרה בגוף, שהרי אין מלך ניכר מזולתו אלא ע"י לבושו (ראה באר הגולה ד), והוא עניינם של י"ג מידות, שמצד אחד יש בהם כדי לתת ציור של השגה בדרכי הנהגת ה', וכמאמר הקב"ה למשה (שמות לד) 'אני אעביר כל טובי על פניך וקראתי בשם ה' לפניך', ועל כך אמרו מלמד שנתעמף הקב"ה כשליח צבור והראה לו י"ג מידות, ולאידך הרי שם נאמר למשה, 'כי לא יראני האדם וחי', כי אין לו תפיסה בעצמותו ית', אלא רק בהכרת הנהגותיו הן מידותיו, ואותם לימד הקב"ה למשה.

וביתר ביאור, ההכרה הנובעת מצורת הלבוש היא מצד חשיפת כבוד הלובוש, כאמור 'ועשית בגדי קודש לכבוד ולתפארת', דהיינו שהכבוד והתפארת הגנוזים בפנימיות הכהן, מתגלים ע"י הלבושים, כי הנשמה הפנימית שבאבר מתגלה ע"י הלבוש, [ובלבוש העליון היא נובעת מתוך התבוננות בבריאה, שהיא מגלה את כבוד ה' כאמור 'השמים מספרים כבוד אל', והם הרי לבושו ית' ה'נוטה שמים כיריעה']. אולם יש בלבוש צד כיסוי לעוצמת החן הפנימי, שהוא יופי האברים, וכיסוי זה הוא גופו גורם לגילוי פנימיות נשמתם, שכן עצם הצורך בכיסוי מורה על פנימיות נעלה. לעומתם, קישומי כסף זהב, מקיפים את הלובוש בהילה, ובכך הם פועלים את ייעודם בגילוי גמור, שכן ממרתם לשייך את האיבר למקורו, ולגלות עליו את האור המקיף והסובב את האדם, ולכן הם נשזרים עם האבר המקושט, לעטרו ולהעצימו, ואינם כלבוש חיצוני שגילוי תלוי בכיסוי, כי מטרתו לגלות פנימיותו, ואילו הקישוט בא להורות על ההילה האופפת את האבר ממקור עליון, וכולו גילוי (וראה מהר"ל נצח ישראל מז).

מעתה נתנה ראש ונשובה להבין ולהשכיל, כי אורם העליון של קישומי זהב וכסף מורה על פנימיות ההנהגה העליונה, התואמת לאברים עצמם ש'ידיו כגלילי זהב', עד כדי שהקישוט נשזר עם הפנימיות, ולכן אינו תלוי בזיכוכ וסילוק הרע, ואף כי קישומי מסתלקים בעוונות ישראל, הרי ההנהגה נמשכת גם אחר העוון בעתות רצון, וכדלהלן, ברם, ההשגה החיצונית במידותיו ית' כמלבושים, באה ע"י הכרת המעלה שנדרש לה כיסוי והעלם, ולכך צריך להקדים זיכוכ ב"א בירורי החכמה [שכנגדם י"א מלאכות בסידורא דפת, כי תהליך הוצאת הפת מהחמה, מורה על יציאת החכמה לפועל, עד שתינוק קורא אבא].

במעשה העגל נימלו קישומי המוחין

והנה אחר כל האמור יש מקום להבין כי אף שענין הקישומין נובע מהאור הפנימי, הרי גילויים הוא חיצוני בכ"ד ספרים, והם גילויים חלוקים בכ"ד מקומות, כקישומי כלה לאבריה. ברם, ביחזקאל (טז יא) הוזכרו י"ג קישומים, כמשלים לטובות שהטיב הקב"ה עם ישראל בדור המדבר, ועל מתן תורה נאמר שם 'ואעדך עדי ואתנה צמידים על ידיך ורביד על גרונך', וכמו שתרגם יהונתן שם 'תקנית יתכון תקון פתגמי אוריתא כתיבין על תרין לוחי אבניא ויהיבין על ידי משה ובקדושת שמי רבא קדישית יתכון', הרי שהעדי הצמידים והרביד אינם שלשה קישומין לאברים נפרדים, אלא שהם מורים על עומק לפנים מעומק בתפיסת התורה, ולפיכך בקבלת הכתב נקראו 'עדי', ובנתינתם על ידי משה נחשבו 'צמיד', ובהיותם מקדשים את ישראל הרי הם 'רביד'.

ולאמור נראה, כי אמנם שתי מערכות קישומין הם, ושלושת אלו שהזכירם יחזקאל הם קישומין שמקבלת הכלה מאביה ואמה, שמהם נובע כח ההבנה, ותפיסת עומק רזי התורה, והם הם הכתרים שנאבדו מישראל אחר מעשה העגל עד שיתקנו, כי בחטא זה שבה זוהמתן, אכן, יחד עמהם נימלו גם הקישומין שבגופה, המורים על ידיעת כל חלקי תורה, אך הם שבו וחזרו להם [כדלהלן]. ויש לפרש בזה מה שכתבו תוס' (שבת פח ע"א) 'שני כתרים של הוד היו, לפיכך כשנטל משה קרן עור פניו', והיינו כי אמא עד הוד איתפשט, ולכן כל קישומי כלה נרמזו בניקודי קמץ (כתר) וקובוץ (הוד), וכאשר נמלם משה וזה לקרני הוד.

ביאור דברי בעל המורים

והנה מצינו דברים מחודשים בבעל המורים (שמות כה ו), שיחזקאל מנה י"ג מיני מלבושים הנ"ל, כי כשחטאו ישראל בעגל אבדו י"ג מלבושים, ועליהם נאמר (שמות לג ו) 'ויתנצלו בני ישראל את עדיהם', וכשתרמו י"ג מינים למשכן, חזרו אליהם י"ג המלבושים. ולכאור' דבריו תמוהים, שהרי בסוגיא דשבת (שם) מבואר שאין הכתרים חוזרים אלא לעתיד לבא. ועוד, מה שנקט שנימלו מישראל י"ג תכשימים האמורים על כל הטבות הקב"ה בדור המדבר, ואילו בגמ' מבואר שלא ניטל מהם אלא מה שקבלו במתן תורה, ואם הכוונה לכל קישומי כלה, הלא כ"ד הם ולא י"ג.

ולביאור הדברים יש להקדים תמיהת כל הראשונים עה"ת, לשם מה אמר הקב"ה לישראל (שם ה) 'ועתה הורד עדיך מעליך', והרי כבר נאמר קודם לכן (שם ג) 'ולא שתו איש עדיו עליו', ראה שם שביארו בכמה אופנים.

אכן הכל יתבאר כדלעיל, וכפי העולה מקדוק בלשון רש"י, כי על הפס' 'ויתאבלו ולא שתו איש עדיו עליו', כתב רש"י שהם 'כתרים שניתנו להם בחורב, כשאמרו נעשה ונשמע', ואילו בפס' 'ויתנצלו את עדיהם מהר חורב' ביאר דהיינו העדי שהיה בידם מהר חורב, והחילוק עולה מאליו, שהחלק של עומק ההבנה, הוא ה'כתר' אשר 'ניתן להם', ולכל אחד בפני עצמו, כי כל אחד יש לו את חלקו בתורה, וזהו 'עדיו', שהוא תכשיט לו לבדו, והוא נחסר מאליו בעת האבלות, והוא אכן לא חוזר, ולא שם איש עליו

נמשך עד אשר יטהרו לע"ל מזוהמת הנחש, כי כתרים אלו תלויים בזיכור וסילוק הרע, אולם 'עדיים' הכללי של כל ישראל, הוא ידיעת כל התורה ששייכת לכולם יחד, ומשמשת כ"ג מלבושים, שהם השגת שמותיו ומידותיו ית', הם התכשיטים אשר 'היו בידם', והשגתם נבעה מכל לכתם אחר ה' במדבר, ואותם נטלו מהם, והם אשר חזרו בעת תרומת המשכן.

הוראת הקישוטים והכתרים

והנה מהות ריבוי צורות הקישוטים וחילוק שימושיהן בהכרח נובע מהוראתם על אופני ההנהגה העליונה, וראש וראשון להם הוא הכתר שלא נמנה בכ"ד קישוטים. ואמנם כבר התבאר לעיל הענין שאין קישוטי יופי אלא באשה, ואילו האיש אינו מתקשט אלא בכלי מלאכתו ופעולתו, אך מכל מקום מצינו קישוט אחד לאיש, והוא הכתר בראשו של מלך, והוא שונה בצורתו ותכליתו מכל קישוט, כי אינו מקיף ומפאר את הראש, אלא עומד עליו, וצורת גובהו מורה שראשו של המלך משתייך למקום עליון יותר, והרי הוא כתחיתו של צינור המרכז ומעביר שפע עליון אל המלך התחתון, ובוה הוא נבדל מכל הקישוטים, שכולם נשזרים באברי האדם, ותלויין ביופי מעשיו, ואילו הכתר מרומם את האדם למעלה ממעלתו העצמית, ומגביה את קומתו, כי המלך אינו תלוי במעשיו, אלא בכך שאין מעליו אלא ה' אלוהיו.

ואכן, שינוי הצורה מורה על חילוק המהות, כי הקישוטים מורים על מעלת אבריו, ובהם כלולה התפיסה במרחבי ידיעת התורה, וקניינה בעמל גוף ונפש, אולם הכתר מורה על הבנת המוח, שהיא נובעת מהלו נר ה' נשמת אדם על ראשו, והוא חבוש על ראש האדם רק אחר השלמת קומתו, ובו חיבורו אל גנוי מרומים.

מרגניתא טבא דא נמצאת תותי חספא דשיחת חולין של חכמי ישראל, במעשה הנודע (ירושלמי שבת פ"ו ה"א), ברבי עקיבא שעשה לאשתו עיר של זהב, ראתהו אשת רבן גמליאל וקנאה בה, אמרה לפני בעלה, אמר לה וכי עשית לי כמו שעשתה היא לבעלה, שהיתה מוכרת קליעות ראשה ונתנת לו כדי שיוכל ללמוד תורה. והיינו שאשת רבן גמליאל קיבלה רק תכשיטין, וכאשר חפצה בעיר של זהב, שהיא עטרה לראש (סוטה מט ע"ב), אמר לה בעלה שהכתר תלוי בשלימות, כאשת רבי עקיבא, כמבואר בפירוש הגר"א לשה"ש (א, י) עי"ש.

ומה נורא מקום מעלה זו, כי אף אשת רבי עקיבא, הקרויה 'רחל', לא זכתה בעטרתה אלא אחר שעל ידה השלים רבי עקיבא מעלתו בלימוד כ"ד שנים¹, והעמדת כ"ד אלף תלמידים, וכיון שזקפם לזכותה, נתן לה עיר של זהב, כי אין כתר של זהב נאה אלא כשהוא בא אחר שלימות כ"ד תכשיטין של הכלה.

¹ וידועים דברי הגר"ח שמואלביץ (שיחות מוסר מאמר צב) שהטעם שלא נכנס ר"ע לביתו כאשר שמע את הסכמת אשתו שימשיך בלימודו עוד י"ב שנה, הוא משום שמעלת י"ב ועוד י"ב אינה כעשרים וארבע רצופות, ולמבואר כאן

משה נמל כל הכתרים

והנה בנדרים (לח ע"א) אמר רבי יוסי ברבי חנינא לא ניתנה תורה אלא למשה ולזרעו, שנאמר כתב לך פסל לך מה פסולתן שלך אף כתבן שלך, משה נהג בה טובת עין ונתנה לישראל וכו', ומקשי' שהרי נאמר ועתה כתבו לכם את השירה הזאת למען תהיה לי השירה הזאת לעד בבני ישראל, אלא פילפולא בעלמא. ומאמר זה מעון ביאור, מה הנידון לומר שכל התורה נתנה רק למשה, ולא לישראל, וכבר האריכו בזה.

אכן כיון שמאמר זה נדרש במקרא האמור בלוחות שניות, יש לבארו על פי מה שמצינו (שבת פח ע"א) דאמר רבי יוחנן על הכתרים שנמלו מישראל אחר מעשה העגל, שבכולן זכה משה ונמלן. וכבר התבאר שהסתלקו מהם רק הכתרים, כי הם המוחין שבהם כח ההבנה, אך ידיעת התורה נותרה בישראל, וזהו שהסיקה הגמרא בנדרים שפילפולא ניתן רק למשה, וביארו תוס' שם דהיינו שיטת חריפות והבינה. נמצא שאמנם ידיעת כל התורה, שהיא נחשבת כ'שירה', ניתנה לכל ישראל, ורק תפיסת עומק הבנתה, ניתנה דוקא למשה, וממנו קבלו כל ישראל בטוב עינו.

קישומים בתושב"ב וכתרים בתושבע"פ

והנה בעירובין (נד ע"א) אמרו, אלמלא נשתברו הלוחות לא היתה תורה משתכחת מישראל, שנאמר 'חרות על הלוחות', וכשהיו מסתכלים בלוחות ידעו כל מה שהיה נצרך להם בתורה, והשכחה בלימוד התורה התחדשה רק בשבירתם, ובירושלמי (פאה פ"ב ה"ד) אמר ריב"ל 'ועליהם ככל הדברים', מקרא משנה גמרא ואגדה, אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש לפני רבו כבר נאמר למשה בסיני, מה מעם יש דבר שיאמר ראה זה חדש הוא, משיבו חבירו ואומר לו כבר היה לעולמים. וכן הוא בשקלים (פ"ו ה"א) אמר חניניה בן אחי רבי יהושע בין כל דיבור ודיבור דקדוקיה ואותיותיה של תורה, וביאר הבית הלוי (ח"ג דרוש יח) שבלוחות ראשונות כל התורה היתה רמוזה, וישראל היו המקיימים את התורה ושומרים אותה, כארון הקודש שמונח בו הספר תורה, והוא תשמישי קדושה, אבל בלוחות שניות ניתנה להם התורה שבעל פה, נמצא שישראל הם בבחינת קלף של תורה שבעל פה, כמאמר הכתוב (משלי ג, ג, ז) כתבם על לוח לבך, וכשם שהקלף והכתב שעליו הם יחד ספר תורה, כן התורה וישראל כולא חד הוא. וכל אחד ואחד זוכה לפי מדרגתו ולפי יגיעתו בתורה הקדושה.

וכבר נודעו דברי התנחומא (פר' נח) שכפיית ההר לא היתה על התורה שבכתב, כי עליה ענו כלם ואמרו 'נעשה ונשמע', כיון שאין בה יגיעה וצער והיא מעט. וכל הכפיה נצרכה רק על התורה שבע"פ, שיש בה דקדוקי מצות קלות וחמורות והיא עזה כמות וקשה כשאל קנאתה, עד שאין לומד אותה אלא מי שאוהב הקב"ה בכל לבו ובכל נפשו ובכל מאודו, לפיכך אור שנברא ביום ראשון גזוז הקדוש

הלא כן הם הדברים בששרשם, כי כ"ד שנים כוללים י"ב תיקוני דיקנא דא"א וי"ב תיקוני דיקנא דז"א, וכיון שכל שפעו דז"א בא מא"א, הלא כאשר נמשכו ברצף נמשכה הארה נפלאה מא"א לז"א.

ברוך הוא לעמלי תורה שבע"פ. ועוד מצינו שם (כי תשא מז) שכאשר התרצה הקב"ה למושה ואמר לו פסל לך שני לוחות אבנים, התפלל משה לכתוב הכל כמו שהיה בראשונות, כדי שיזכו למדרגה הראשונה שהיו למדים ואינם שוכחים, והשיב לו הקב"ה שלא יתן להם כולה בכתב, רק 'כתב לך' זה מקרא, אבל המשנה והתלמוד יהיו מעתה בעל פה, הרי שאחר שנשתברו הלוחות, נוסף קנין חדש בתורה והוא ע"י עמל ויגיעה, ובעוד שבעת מתן תורה כשאמר אנכי נקבע תורה כלכם (שהש"ר א מז), הרי אחר שבירת הלוחות רק ע"י העמל בתורה שבעל פה נקבעת התורה בנפש האדם [וראה עוד בזכרון שמואל ובשיעורי הגרש"ר סנהדרין צט ע"ב אות תצה].

נמצא, שהתורה שבכתב נשארה כולה לישראל, וקבלוה בלוחות שניות ביוה"כ, אולם בכל כ"ד ספרי תושב"כ אין לנו אלא קישוטי תורה, שהם צד ידיעת התורה, אך הכתרים גנוזים בתורה שבע"פ, וכמבואר שענין הכתר הוא השגת פנימיות המוחין שבהם כח ההבנה, וזאת ע"י עמל התורה להגיע לנקודה הפנימית, שהיא גנוזה בתושבע"פ.

ובזה יאיר אור חדש על נמילת הכתרים ע"י משה, כי אמרו בתנחומא (כי תשא מז) כל ארבעים יום היה לומד תורה ושוכח ואחר כך ניתנה לו במתנה, והיינו שאצל משה רבינו היתה כל התורה כמו קודם השבירה, ונעשה גופו קדוש כגוף של תושב"ע, וכמו שבלוחות הראשונים היו כתובים כל דברי התורה, כך היו כתוב בראשו של משה כל מה שניתן לאדם להשיג בתושבע"פ, והיינו כתריה, כמבואר.

חזרת הכתרים בשבת

בפרי עץ חיים (שער השבת פ"ח) מבואר שמושה רבינו מחזיר בכל ליל שבת את הכתרים לישראל, ומחלק זה שנמל משה מקבלים תוספת נשמה, ועל זה אומרים בתפלת יום השבת 'ישמח משה במתנת חלקו', שזוכה בשבת למדרגות אורו שזכה במתן תורה ומחזיר הכתרים לישראל. וראה גם במנורת המאור (מהר"י אבוהב, נ"ג כ"ד ח"ה פ"א), שמושה רבינו 'זכה ונמלן ברשותו, להחזיר לכל מי שילמוד ממנו בחייו ומתורתו לאחר פטירתו'.

ולמבואר, יש לפרש מעמו, שחזרת הכתרים בשבת ע"י משה היא, משום שמושה לא חטא בעגל, וכיון שלא שבה אליו זוהמת הנחש, הרי נותרו בידו כתרים הראשונים, שבהם הבנת התורה, אך לכל ישראל אין תפיסה בה אלא כאשר בשבת שבכל העולם לתיקונו כלפני חטא עץ הדעת, כמבואר במדרש (ב"ר פי"א ו"ב) שאור הגנוז שימש ל"ו שעות, והיינו גם ביום השבת שלאחר חטא עץ הדעת, ובהכרח הוא משום שמעלת השבת היא, שכולה למעלה מחטא, ולפיכך לא ניכר פגם הבריאה עד אשר עברה שבת בראשית, ונגנו אור הגנוז, וראה עוד בספר הדע"ה (ח"ב דרוש ד ענף ט ס' ד).

אכן, כפי המבואר, הרי בכ"ד ספרים של תושב"כ יש רק את קישוטי התורה, והם נמצאים באותיותיה, אך כתריה תלויים בהבנת תושבע"פ, ולפיכך החזרתם היא רק ע"י לימוד כ"ד פרקי מסכת שבת, ורק ביום השבת מעין עוה"ב ניתן להנחיל בהם את כתרי הבנת התורה לישראל.

