

ויעודם

בענייני חג השבועות
בהלכה ובאגדה

סיון תשע"ז

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	
עניין כתר תורה.....	6
הרב יצחק רובניץ	
מקרא קדש.....	10
הרב צבי אריה בינדר	
ער היכן כוחה של תורה.....	12
הרב אברהם סומפולינסקי	
זמן מתן תורתנו.....	14
הרב דוד אפין	
הכל מודים בעצרת דבעינן "לכם".....	17
הרב יצחק גרשוני	
קריאת שמע בנשים ובעבדים.....	18
הרב רחמים יזדי	
גדר מצוות ברכת התורה.....	22
הרב שלום דב שמעון	
ותלמוד תורה כנגד כולם.....	25
הרב יאיר יעקב קרמר	
כונה להוציא בשומע בעונה.....	27
הרב אשר לבין	
ביכורים לקיחתן והבאתן באחד.....	29
הרב שמואל לפאיר	
במעלת המצווה ועושה.....	33
הרב יהושע הלר	
גדר מצות תלמוד תורה.....	35

- הרב אריה גוטמן
לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה.....41
- הרב ישראל שלום פורגס
בענין טעות באמצע ברכה בתפילה (לשיטת הגר"א).....45
- הרב שמואל לפאיר
בדין ביטול תורה למצות כיבוד אב.....48
- הרב דב גדליה דרקסלר
דיני ישראל מול הדינים שנצטוו בהם בני נח.....52
- הרב אברהם ישעיהו סטפנסקי
ימי ספירת העומר - גר שמל ולא טבל.....58
- הרב חיים שולביץ
הערה לניעורים בלילה.....61
- הרב אברהם לוי
הגלו עלי אהבה.....64
- הרב ברוך ויג
חיתר חדש במקדש.....68
- הרב מגדל ויליגער
נשים בברכת התורה אם הפסיק.....70
- הרב יוסף הירשמן
בענין הזכרת יו"ט בתפילה.....72
- הרב אליהו סוסבסקי
חמירו דאורייתא.....74
- הרב אהרן אוריאל הרצברג
מעלת הקדמת נעשה לנשמע.....78
- הרב ישראל מאיר מורגנשטרן
חמשתמש באור תורה.....81

הרב יצחק לוי

87.....ויהי בימי שפוט השופטים.....

הרב שרגא קלוגהויפט

בענין עיקר צורת תלמוד תורה אם בדיבור או בהרהור, ובדין ברכת התורה על הרהור

91.....

הרב חיים שולביץ

94.....עצרת בענין לכם.....

הרב שלום פוברסקי

96.....קרבנות עצרת.....

הרב אשר מילר

100.....'חילוקי מטבע' בין מצות ישראל בסיני - למצוות בני נח.....

הרב מנחם פריינד

106.....בענין צדקה שלא לשמה.....

הרב מנחם זלמן קרמר

108.....נאמרו בסיני נשנו באהל מועד ונשתלשו בערבות מואב.....

הרב מנחם צבי גרונר

113.....הערות בענין הכדלה בין יום טוב ראשון לשני.....

הרב חיים מרדכי שפירא

ראש בית הועד

עניין כתר תורה

שנינו באבות (ד יג) רבי שמעון אומר שלשה כתרים הם כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות וכתר שם טוב עולה על גביהן. ובגמ' יומא עב ב, אמר רבי יוחנן שלשה זירים הן של מזבח ושל ארון ושל שלחן של מזבח וזה אהרן ונטלו של שלחן וזה דוד ונטלו של ארון עדיין מונח הוא כל הרוצה ליקח יבא ויקח. הרי דאף כתר תורה תתכן זכיה בו, כדרך שזכו אהרן ודוד, בכתרי כהונה ומלכות. וכן כתב הרמב"ם רפ"ג מת"ת ז"ל, בשלשה כתרים נכתרו ישראל כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות. כתר כהונה וזה בו אהרן וכו' כתר מלכות וזה בו דוד וכו' כתר תורה הרי מונח ועומד ומוכן לכל שנא' תורה צוה וכו' כל מי שרוצה יבא וימול, עכ"ל. ועיקר עניין כתרים אלו שנכתרו בהם ישראל, ועניין הזכיה בהם, צריך ביאור תוכנו.

והנראה בזה, הנה כתב הרמב"ם בפ"א ממלכים ה"ז ז"ל, כשמעמידין המלך מושחין אותו בשמן המשחה שנאמר ויקח שמואל את פך השמן ויצק על ראשו וישקהו ומאחר שמושחין המלך הרי זה זוכה לו ולבניו לעולם שהמלכות ירושה וכו'. ולא המלכות בלבד אלא כל השררות וכל המינוין שבישראל ירושה לבנו ולבן בנו עד עולם וכו'. כיון שנמשח דוד וזה בכתר מלכות והרי המלכות לו ולבניו הזכרים הכשרים עד עולם שנא' כסאך יהיה נכון עד העולם וכו'. הנה מנה הרמב"ם ג' דינים בהא דהמלכות ירושה. חדא במלכות, אידך בכל השררות שהם ירושה, והשלישי במלכות בית דוד. וגבי בית דוד דק דירושת בניו היא משום הגדר המסוים דזכיה בכתר מלכות. וצ"ב עניין כפילות ושילוש זה.

ולפום ריהטא היה נראה לומר, דמתחילה הזכיר דין ירושה בכל מלכות, ואף מלכי ישראל, לבסוף הזכיר דין ירושת מלכי בית דוד. וכן הזכיר דין ירושת שאר שררות שאינן מלכות. האומנם מדברי הראב"ד מתבאר שתפס בדעת הרמב"ם, דירושת מלכי ישראל, אינה מדין ירושת מלכות כלל ועיקר. וכל דין ירושת מלכות אינו שייך אלא במלכי בית דוד. דהנה כתב הרמב"ם שם בה"ט, מלכי בית דוד הם העומדים לעולם שנאמר כסאך יהיה נכון עד עולם, אבל אם יעמוד מלך משאר ישראל תפסק המלכות מביתו שהרי נאמר לירבעם אך לא כל הימים. וכתב הראב"ד אבל אם יעמוד מלך משאר ישראל תפסק המלכות וכו'. א"א זה סותר מה שאמר למעלה ולא המלכות בלבד וכו', ע"כ. הרי שנקט הראב"ד בדעת הרמב"ם, דהא דמלכי ישראל מלכותם ירושה, הוא בכלל המבואר ברמב"ם דשאר השררות והמינוין ירושה. וא"כ אף ברישא על כרחין דאירי במלכי ב"ד.

ונראה דאף משיטת הרמב"ם גופיה מוכח דאיירי במלכי ב"ד, דהא לשיטת הרמב"ם משיחה בשמן המשיחה שייכא הך במלכי ב"ד, כמבואר שם בהל' י'. וא"כ ע"כ דאיירי במלכי ב"ד, ולא במלכי ישראל, וכמו שנקט הראב"ד בדעתו דמלכי ישראל הם בכלל שאר השררות והמינוין. [והגם דהביא הרמב"ם הפסוק האמור במשיחת שאול. ומוכח דשאול משיחתו היתה בשמן המשיחה, וכ"כ המאירי בהוריות (יא ב.). כבר כתב הכס"מ בה"י, שיש לחלק בין מלך ראשון בערך עצמו, לראשון בערך כל ישראל כשאול שלא קדם לו מלך על ישראל].

ומעתה יש לעיין מהם ב' הדינים שזכר הרמב"ם, האחד מש"כ בתחילת ההלכה דכיון שנמשח המלך זכה לו ולבניו, והשני שחזר וכתב להלן כיון שנמשך דוד זכה בכתר מלכות. אחר ששניהם איירו מעניין ירושת מלכות דוד דווקא.

ובביאור הדברים נראה, דזכיית דוד במלכות הויה מצד ב' דינים. האחד דזכה הוא במלכות ישראל, והוא בדומיא לדין כל זוכה בשררה. ושררת מלכות זו ירושה היא לבניו, כדן כל השררות דשייכי בירושה. האומנם הא דזכה דוד בכתר מלכות, נראה הביאור בזה, דנתחדש שם מלכות מחודש מסויים, דמלכות בית דוד. והא דמלכות זו ירושה לבניו, אינו כדן ירושה שררה, ששררת האב עוברת אל הבן, כי אם דהחפצא המסוימת דמלכות זו, מעיקר שמה מיישך שייכא לדוד ולזרעו. וכדוגמת הא דבן כהן הרי הוא כהן, אשר פשוט דאין זו ירושה, אלא דהכהונה ראויה לזרע אהרן, וכל מי שהוא כשר מזרע אהרן, הרי הוא ראוי לכהונה בלא כל דין ירושה. נלפענ"ד דכך הוא ממש דין הא דכתר המלכות זכה בו דוד וזרעו, דהשם המסויים דמלכות ב"ד, הוא אינו בירושה, אלא דהואיל והמלך הוא מזרע דוד הרי הוא ראוי מצד עצמו להשם המסויים דמלכות ב"ד. ורק עיקר שררת המלכות, היא הבאה בירושה אף למלכי ב"ד. ואלו הם ב' הדינים שזכר הרמב"ם.

ומעתה נראה, דזהו גופא הגדר המסויים דכתר מלכות. והיינו דמלבד מה שהוא מחזיק במלכות, עוד נתחדשה חפצא דמלכות מסוימת דהיא ידידה, ושמו עליה. ונראה דדין זה תלוי בבחירה ומשיחה למלכות, שהבחירה היתה בדוד כמבואר במכילתא פר' בא עיי"ש. ומתבאר מלשון הרמב"ם הכא, דתלי דלין הזכיה בכתר מלכות במשיחה. וכמש"כ כיון שנמשח דוד וכו'.

ונראה דכבר נחית לזה הרמב"ם בסה"מ (לאוין שסב), בלאו דלא תוכל לתת עליך איש נכרי. שכתב וז"ל, אמנם המלכות לכד כבר ידעת מכתובי ספרי הנבואה שזכה בה דוד ובביאור אמרו כתר מלכות זכה בו דוד וכן זרעו אחריו עד סוף כל הדורות. אין מלך למי שיאמין תורת משה רבינו ע"ה אדון כל הנביאים אלא מזרע דוד ומזרע שלמה לכד וכל מי שהוא מזולת זה הזרע הנכבד לענין מלכות נכרי קרינן ביה כמו שכל מי שהוא מזולת זרע אהרן לענין עבודה זר קרינן ביה וזה מבואר אין ספק בו, ע"כ. הנה מבואר בדברי הרמב"ם, דמי שאינו מזרע דוד, לא זו בלבד

שאינו נוחל המלכות, אלא זר הוא אצל כתר זה. בדוגמת דין זרות דישאל אצל הנהגה. ומדוקדק עוד דתלה הרמב"ם זרות זו, משום שזכה דוד בכתר מלכות.

ונראה שכבר נמבעו במטבע ברכת מגן דוד, ב' גרדי ירושה אלו. דאמרינן, על כסאו לא יישב זר, ולא ינחלו עוד אחרים את כבודו. הרי דעניין ישיבת בניו על כסאו, הוא לפי שאינן זרים לכסא זה. וכמבואר דמעיכא הם הראויים לשם מלכות זו, והוא אינו שייך לדין ירושה ונחלה כלל ועיקר. אולם כבודו והיינו שררת המלכות, ירושה היא לבניו, ומדין נחלה באה להם, ואינה עניין לזרות. אלא שאף הנחלה לבנים היא, ועל כן לא ינחלו אחרים את כבודו.

ומעתה נראה דזהו נמי ביאור דברי הכ"מ, שכתב דהגם דמלכי ישראל אינם נמשחין, שאול נמשח, ולשיטת הרמב"ם בשמן המשחה, לפי שהיה מלך ראשון בערך כל ישראל. והביאור הוא, דבמלכות שאול נתחדשה עצם מלכות ישראל. ולדרכנו הלא מבואר דחידוש מלכות מחודשת כהא דמלכות ב"ד שהיא חפצא דמלכות מחודשת, לזה בעי משיחה. וא"כ אף במינוי שאול הוצרכה משיחה לא משום זכית שאול במלכות, אלא משום חידוש מלכות ישראל.

ומעתה נראה דאף גר זכיה בכתר תורה, הוי בדוגמת הזכיה בכתר מלכות. דהנה שם בהל' י"ג כתב הרמב"ם בזה"ל, אע"פ שמצוה ללמוד ביום ובלילה אין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה לפיכך מי שרצה לזכות בכתר התורה יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפי' אחת מהן בשינה וכו' אמרו חכמים אין רנה של תורה אלא בלילה וכו' עכ"ל. המבואר בדברי הרמב"ם, דכיון דאין רנה של תורה אלא בלילה, לפיכך אין זוכין להשם המסוים דכתר תורה, אלא בת"ת דלילה, ולא סגי בת"ת דיום. ומעם הדברים צריך ביאור.

והביאור נראה, דהנה כתיב (תהילים א) אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים וכו' כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה וילל. ובגמ' ע"ז יט איתא עלה, אמר רבא מתחילה נקראת על שמו של הקב"ה ולבסוף נקראת על שמו שנאמר בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה וילל. ופרש"י, על שמו של אותו תלמיד שמרר בה, ע"כ. המבואר, דלזכות בתורה יתכן בב' אופנים. חדא באופן דמתחילה, דאכתי התורה היא תורת ה', אלא שזוכה בה. ועוד יש זכיה מעולה מזה בתורה, דאחר שמרר בה נעשית תורתו ונקראת על שמו. ולדרכנו נראה דמה שנקראת תורתו על שמו, הוא הוא ענין הזכיה בכתר תורה. דמשנעשית התורה ידידה, והיינו שנתחדשה תורה הנקראת על שמו, ובוה נמצא דהוא מוכתר בכתר התורה. שכן תורה זו ידידה היא, ואין לזרים חלק בה. והוא ממש כפי הגדר שנתבאר לענין כתר המלכות, שהשווה הרמב"ם. דמה שנתחדשה מלכות דדוד, הוא ענין הזכיה בכתר המלכות.

אשר לפ"ז נמצא מתבאר מלשון הפסוק, דלזכיה בכתר התורה לא סגי בת"ת דיום אלא בעי ת"ת דלילה נמי. דגבי תורת ה' כתיב חפצו בסתמא, ל"ש יום ול"ש לילה. אולם גבי תורתו כתיב, יהגה

יומם ולילה. הנה כי כן לפי דרכנו, נתבאר מגופא דקרא מקור דברי הרמב"ם, דלזכות לכתר תורה
א"א אלא בת"ת דלילה. דלזכות לכתר תורה, היינו דתהא התורה ידיה, עלה מבואר בפסוק,
דבענין יהנה יומם ולילה, דווקא.

וכמדומה, דגדר הדברים המבואר, מתבאר נמי מסוגיא דיומא שם דבי ג' זרים. דאיתא התם, רבי
יוחנן רמי כתיב זר וקרינן זיר זכה נעשית לו זיר לא זכה זרה הימנו. ופרש"י, זכה, ללמוד לשמה
ולקיימה. זרה, משתכחת ממנו. הרי מתבאר דעניין זר תורה ומלכות, הוא היפך עניין זרות לתורה
ומלכות.

הרב יצחק רובניץ

מקרא קדש

בגמ' שבועות (יג, א), יכול לא יהא יוהכ"פ מכפר אא"כ התענה בו וקראו מקרא קודש ולא עשה בו מלאכה, ת"ל, יום כיפורים הוא, מ"מ. ובביאור דברי הגמ' ו"קראו מקרא קודש" פי' רש"י, לא קיבלו בברכותיו, לומר מקדש ישראל ויוהכ"פ. ובתוס' (ד"ה לא קראו) הק', ואין נראה, דלא אשכחן ברכות ביוהכ"פ דליהו דאורייתא.

וברש"י עה"ת (ויקרא כג, לה), פירש למקראי קודש האמור בימים טובים, דביוהכ"פ קדשהו בכסות נקיה ובתפילה, ובשאר יו"ט במאכל ובמשתה ובכסות נקיה ובתפילה. ומבואר בדבריו דמקרא קודש היינו בתפילה והיינו כפירושו בגמ' דברכת מקדש ישראל ויוה"כ הוי מדאורייתא. וברמב"ן עה"ת (שם) פירש למקראי קדש, וז"ל, שיהיו ביום הזה כולם קרואים ונאספים לקדש אותו, כי מצוה היא על ישראל להקבץ בבית אלוקים ביום מועד לקדש היום בפרהסיא בתפילה והלל לאל בכסות נקיה ולעשות אותו יום משתה וכו', והנה מקרא קודש מלשון קרואי העדה עכ"ל. וע' בפמ"ג (אור"ח תצ, א"א סק"ב), דאף שחיוב תפילה בימי החול הוי רק מדרבנן מ"מ תפילה ביו"ט הוי מדאורייתא מקרא דמקראי קדש, והיינו כנ"ל בדברי הרמב"ן.

וצ"ע, דיעוי' ברמב"ן (סהמ"צ עשה ה') דהשיג על הרמב"ם שכתב דתפילה דאורייתא ויליף לה הרמב"ם מהכתוב ולעבדו דזו תפילה דכן הוא בספרי, וכתב, שבודאי תפילה הוי רק מדרבנן כדאמרינן בברכות (כא, א) "ותפילה דרבנן", ומה דאיתא בספרי לעבדו זו תפילה, היינו שנתפלל אליו בעת הצרות וזה בענין שכתוב (במדבר י, ט), וכי תבואו מלחמה בארצכם על הצד הצורך אתכם והרעותם בחצוצרות ונזכרתם לפני ד' אלוקיכם, והיא מצוה על צרה שתבא על הציבור, לזעוק לפניו בתפילה ותרועה עיי"ש, נמצא דלהרמב"ן חיוב תפילה הוא רק בעת צרה, וצ"ע, דבפירושו עה"ת נראה כדעת הפמ"ג דאיכא חיוב תפילה בפרהסיא ביו"ט ג"כ, ולמה בספהמ"צ כתב דרק בעת צרה יש חיוב תפילה דאורייתא.

והנראה, דהנה דין תפילה לרמב"ן ביו"ט נלמד מהקרא דמקראי קדש, והיינו דהאיך אתם תקראו ותעשוהו למועדי ד', ע"י מקראי קדש, היינו ע"י שתתאספו ותתקבצו בבית האלוקים וע"י שנקראים ומוזמנים במקומות קדושים יחד בפרהסיא בתפילה והלל הוין הימים ימי קדש ואקרי מועדי ד', וכמו שכתב כמו כן בכסות נקיה דע"י הכסות נקיה נחשב למקראי קודש, כן ע"י התפילה נחשב למקראי קדש, נמצא דהתפילה ביו"ט אינו מדין קיום דלעבדו בתפילה דהוי עבודה שבלב, דתפילה לשיטת הרמב"ן היא רק בעת צרה, וביו"ט הוי דין אחר לגמרי מדין מקראי קודש.

ולפ"ז נראה, דכן הוא שיטת רש"י בשבועות הנ"ל, שדין תפילה בעבודה שבלב הוי מדרבנן, אלא דביו"ט מדין מקראי קדש לאשווי קדושת היום הוי מדאורייתא. ולרש"י הוי קידוש היום ע"י יחיד שמתפלל בברכותיו מקדש ישראל והזמנים, ואלו לרמב"ן הוי קידוש היום ע"י תפילה בפרהסיא. [עי' בחי' הגר"ח פ"ד מתפילה, שכתב דאף להרמב"ן החולק על הרמב"ם וסובר דתפילה הוא מדרבנן היינו רק בחיובה, אבל קיומה וענינה הוי לכו"ע מדברי תורה, אשר לפ"ז אתי יותר שפיר דברי הרמב"ן, דע"י התפילה איכא קיום מדאורייתא של מקראי קדש, דשם וקיום תפילה יש גם מדין תורה, ודו"ק].

הרב צבי אריה בינדר

עד היכן בוחה של תורה

א. איתא בשו"ע יו"ד סימן רמ"ה סעיף ה' "מאימתי מתחיל ללמד לבנו. משיתחיל לדבר מתחיל ללמדו תורה צוה לנו וגו', ופסוק ראשון מפרשת שמע, ואח"כ מלמדו מעט מעט עד שיהא כבן ששה או כבן שבעה ואז מוליכו אצל מלמדי תינוקות, עכ"ל.

ומשמע מדבריו דפסוק ראשון מפרשת שמע מלמדו מדין חיוב תלמודתורה ולא מדין קבלת עול מלכות שמים.

ב. ומקור הדברים בספ"ג דסוכה דף מב. ובגאון בבאוריו הביא את הספרי "לדבר בם מכאן אמרו כשהתינוק מתחיל לדבר אביו מדבר עמו לשון הקדש ומלמדו תורה וכו'.

ג. והנה דין זה "משיתחיל לדבר" אין זה עצה טובה קמ"ל, אלא דוקא הכי בעינן למעבד, דזהו הזמן המוקדם ביותר שניתן ללמד את הבן תורה, ודווקא הזמן הזה הוא הזמן להחדיר בנפשו ובדמו של "הבן" את התורה הקדושה שלא תשכח ממנו לעולם.

ד. ומצינו בחז"ל על שניים, אחד שלמדו אביו תורה בקטנותו ועל אחד שלא למדו אביו בקטנותו, הראשון עלה ונתעלה ואילו השני נזכר לדראון עולם.

ה. בדברי הימים – ב פרק ל"ג "בן שתים עשרה שנה מנשה במולכו וכו' ויעש הרע בעיני ה' כתועבות הגויים אשר הוריש ה' מפני בני ישראל. ולהלן ויבא ה' עליהם את שרי הצבא אשר למלך אשור וילכדו את מנשה בחיים ויאסרוהו בנחשתים ויוליכוהו בבלה, וכהצר לו חילה את פני ה' אלוקיו ויכנע מאוד מפני אלקי אבותיו".

ו. ובילקוט מלכים ב' אות רמ"ו. "מאי ויאסרוהו בנחשתים עשה לו כמין מולאייר של נחושת, ועשו אותו נקבים נקבים ונתנוהו לתוכה והתחילו מסיקין תחתיו וכיון שראה צרתו וכו' וכיון שלא הועיל לו כלום אמר זכור אני שהיה אבי מקרא הפסוק הזה "בצר לך ומצאוך כל הדברים האלה ושבת עד ה' אלוקיך הרי אני קורא אותך וכו' והיו מלאכי השרת סותמין את חלונות של רקיע שלא תעלה תפילתו לפני המקום ואומרים לפניו רבון העולמים אדם שהעמיד צלם בהיכל כלום יש בו תשובה, אמר להם הקב"ה אם איזו מקבלו בתשובה הרי הדלת נעול בפני כל בעלי תשובה, מה עשה הקב"ה חתר לו כמין חתירה אחת תחת כסא הכבוד שלו, ושמע תחינתו וכו', עכ"ל הילקוט.

ז. מנשה שחז"ל העידו עליו שלא הניח עבודת אלילים בעולם, ושהעמיד צלם בהיכל והתרחק בתכלית הריחוק מכל שמץ של עבודת ה', נזכר בשעת צרה שהיה אביו מקרא הפסוק "בצר לך", ופשוט שאביו היה מקרא פסוק זה "בהקהל" בסוף שנת השמיטה, כשכל כלל ישראל היו שומעין מהמלך את משנה התורה, וכאז"א ה' ה מביא את בניו לשמוע וזהו שאמרו חז"ל "זכור אני שהיה אבי מקרא הפסוק" ותורה זו היא שהחזירה את מנשה בתשובה, תורה שלמד ושמע בקטנותו.

ח. ולעומתו מצינו בדברי חז"ל בפרשת התוכחה הנקראת קודם חג השבועות בפרשת בחוקתי.

ט. "ונתתי את פגריכם על פגרי גילולייכם – וכי מה הפגרים עושים אצל הגילולים אלא כשהיה אליהו מחזר על תפוחי רעב מצא אדם אחד שתפוח ומוטל ברעב. א"ל מאיזה משפחה אתה, א"ל ממשפחה פלונית וכמה הייתם א"ל שלשת אלפים, וכמה נשתירו מכם א"ל אני, א"ל רצונך לומר דבר אחד ותחיה א"ל הן, א"ל אמור שמע ישראל ה' אלוקינו וכו', ותחיה, צווח עליו ואמר הם כי לא להזכיר בשם ה' לא למדני אבא כך", מה היה עושה נוטל את יראתו ונותנה על לבו מחבקה ומנשקה עד שנבקע כריסו ונפל הוא מיראתו לארץ, לכך נאמר ונתתי את פגריכם על פגרי גילולייכם.

י. והדברים הם נוראים למתבונן, אדם שמכל משפחתו נשאר הוא יחיד, והוא בעצם הממשיך היחיד של אותה משפחה, ואינו מוכן לומר "שמע ישראל" מפני שלא למדו אביו, ומבואר שאי לו היה אביו מלמדו, לא היה מסרב לומר שמע ישראל והיה מקיים את המשך קיום המשפחה, אך הוא לא עשה כן.

יא. ובמהרש"א שם בסנהדרין (סד). כתב וז"ל דאילו למדו אביו לא היה אומר הכי כראמרינן ס"פ לולב הגזול תינוק הודע לדבר אביו מלמדו ק"ש והיינו "שמע ישראל".

וא"כ הדברים מבהילים דאילו היה אביו מלמדו קריאת שמע "משהתחיל לדבר" ז"א בקטנותו לא היה אומר הם, אלא קורא את שמע וניצל. נמצינו למדין שחובה זו המוטלת על האב "ללמדו תורה" הוא משיתחיל לדבר, כי אז הוא מנחיל את התורה בנפשו ובדמו של בנו. ותורה זו נשמרת לדורי דורות.

הרב אברהם סומפולינסקי

זמן מתן תורתנו

הנה כבר הארכנו בזה אשתקד להוכיח דלמעשה בלחץ תנאי ס"ל דמתן תורה ביום החמישים ל'יציא"מ וכחמפורש בסוגיא דפסחים דאמר רב יוסף הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם מ"מ יום שניתנה בו תורה לישראל.

וגם בסוגיא בשבת לא משבח"ל כלל לחד מהתנאים כברייתות שהובאו שם בסוגיא דס"ל למעשה דמתן תורה חמישים ואחד יום לאחר יציא"מ, דהנה הברייתא דהובא שם בגמ' דס"ל דניסן ופסח דהאי שתא בחמישי הוא מהמכילתא ושם איתא להדיא דבשישי ניתנה תורה. [וב"ה בפרקי דר"א דבחמישי יצאו ובשישי נתנה תורה] והברייתא דסד"ע שהובא בגמ' דבשישי יצאו ממצרים אמרה שם בסד"ע דמתן תורה הוי בשבת וא"כ אישתכח דלכלהו ברייתות מתן תורה ביום החמישים ולא מצינו לאחד מן התנאים שם"ל ד'יציא"מ ביום חמישי ומתן תורה בשבת. ולכן אמרו בפסחים הכל מודים וכו' דשפיר אית לן למימר דגם ר' יוסי אית ליה האי כללא אלא דס"ל דחסרוה לניסן דהא שתא ואדרבה כ"ש אית לן לומר דלר' יוסי חסרוה לניסן מלומר דלרבנן עברוה לאייר שהרי באותה שנה ע"כ דהוו טפי חסירים כמבואר במסקנת הסוגיא בשבת. ואין לזה סתירה כלל מדברי רבא שהובא בריש הסוגיא שם, דהוא לא בא אלא לומר דר"י ורבנן תרווייהו ס"ל שפיר דבשבת ניתנה תורה ויעו"ש ואכ"מ.

האמנם דהקשר של חג השבועות עם מתן תורה לא נזכר להדיא בתורה שבכתב. ויסודו בתושב"ע פ', ומ"מ קבעו לן רז"ל זאת בעצם נוסח התפילה חג השבועות הזה זמן מתן תורתנו. ויתכן דזהו גופא דבאו להשריש, שחמישים יום הנמנים מיום הקרבת העומר, וחמישים היום לאחר יציא"מ שאז ניתנה תורה, חד נינהו.

כיון דפי' הקרא ד"ממחרת השבת", הכונה היא ממחרת יו"ט הראשון. ולהוציא מליבן של צדוקים האומרים, שאין חג השבועות חמישים יום למחרת היו"ט של פסח, וממילא אין חג השבועות יום מתן תורה.

וכידוע מה שנרמז בזה בדברי רבותינו ז"ל בקרבנות דחג השבועות ועוד במדרשים הרבה, אך להבין גם על דרך פשוט, ההתאמה של שני הדברים יחד. יל"פ עפ"י מה מה שאנו אומרים

בנוסף ברהמ"ז על שהוצאתנו מארץ מצרים, ופדיתנו מבית עבדים. שבנאות מצרים כידוע נכלל גם היציאה מארץ מצרים, וגם פדות נפשינו מבית עבדים.

ובשם שהיציאה מארץ מצרים היתה להגיע לארץ ישראל וכמ"ש והוצאתי וכו' והבאתי אתכם אל ארץ חמדה טובה וכו', כך גם פדיתנו מ"בית עבדים" היתה להגיע לקבלת התורה וכמ"ש ג"ז למשה מעיקרא, וזה לך האות כי אנכי שלחתיך כי בצאתכם ממצרים תעבדון את האלקים על החר הזה. [ובביאור מאי דאמר זה לך האות וכו' תעבדון את האלקים על החר הזה, אשר לכאן] צ"ב מהו האות שיש בזה לעכשיו. ואפש"ל דהנה משה שאל ואמר מי אנכי וכו' היינו דחשש שמא יגרום החטא ויוכל סו"ס עדיין להידחות קיום ההבטחה של הגאולה, ואמר לו הקב"ה וזה לך האות כי בצאתכם ממצרים תעבדון את האלקים על החר הזה. ופי' זה לך האות היינו, זה מה שאתה רואה עכשיו את השכינה בסנה בחר סיני, וזה כבר ירדת השכינה בשביל המתן תורה שיהיה אח"כ על החר. דהיינו, שזה כבר נמצא. וז"ש של נעליך כי המקום וכו' וכמו שבאמת רואים שהשכינה נשארה שם כל הזמן וכמ"ש באהרן ויפגשוהו הר האלקים, וכמשנ"ת ברמב"ן עה"פ ורצון שוכני סנה.]

ועכ"פ נמצא דהובטחו דהיציאה מארץ מצרים ומבית עבדים יזכו לשני הדברים לא"י ולמתן תורה ולשני הדברים האלו הווקצנו לחמישים יום.

דהנה כמו שניתנה להם תורה רק לסוף חמישים יום לאחר יציא"מ, כך גם הנה הקרבת העומר ושתי הלחם בכל שנה הוא, ממחרת יום טוב ראשון[שהוא היום דיציא"מ], עד שתי הלחם ביום החמישים.

והרי עד להקרבת העומר ושתי הלחם אסורה עלינו תבואת הארץ, שרק ע"י עבודת העומר ושני הלחם מותרת התבואה החדשה כל שנה, זה במדינה וזה במקדש, נמצא שרק לאחר עבודה דעומר ושתי הלחם לסוף חמישים יום, אנו זוכים לארץ ישראל.

ומה שבכל שנה צריך לזכות מחדש בתבואת הארץ, מה"ט גופא הוא, שהרי בכל שנה אנחנו גם יוצאים בפסח מחדש ממצרים בעבודה דפסח מצה ומרור וכמ"ש בעבור זה וכו'. וממילא דהמהלך של והוצאתי והבאתי גם הוא חוזר בכל שנה, ולכן צריכים בכל שנה לקבל מחדש את הארץ. [ובכח' בפרשה דשמיטה כי גרים ותושבים אתם עמדי וכמד"א כי גרים אנחנו עמך ותושבים וכו']

ויתכן לפ' בזה דבר פלא מה דחזינן גם כביאת הארץ, אף דאיכא למד"א דאז עדיין לא נתחייבו בחדש ועומר ושתי הלחם, מ"מ הא מיהא כתיב בקרא שאכלו מעיבור הארץ רק ממחרת [עשיית] הפסח, אף שעברו את הירדן כבר בעשור לחודש,

וביאור הדברים דמ"מ המחלך של והוצאתי והבאתי נשמר גם אז, ולכן גם המן שבת אז רק ממחרת עשיית הפסח. וזהו שני המקראות וב"י אכלו את המן עד בואם אל ארץ נושבת [היינו העברת הירדן], את המן אכלו עד בואם אל קצה ארץ כנען שזה היה ממחרת הפסח דייקא שרק לאחר הפסח זכו ל"בואם אל קצה ארץ כנען"

וכמו כך ממש, אנחנו צריכים, גם לאחר גאולתינו ופדות נפשינו שבכל שנה מה"בית עבדים", לזכות לקבלת התורה ממש בכל שנה כעבור חמישים יום, כאז כן עתה. וכמו שהוכיחו מהא דיש האידנא איסור בכל ערב שבועות בחקות דם.

אך הנה מלבד ששתי הזכויות האלו הם שתי בחינות של יציא"מ, באמת הם בהדדי שייכי גם מצד עצמם, דהרי גם א"י ניתנה דווקא ע"י תורה, וגם התורה עיקר קיומה בא"י דייקא, נמצא דהספירה לדורות, של החמישים יום מיציא"מ לזכיה בא"י ובתורה, אחת היא ובב"א. וכבר נתפרש בזה בדברי רז"ל בעניין קרבן דשתי הלחם שהוא כנגד שני לוחות הברית.

הרב דוד אפין

הכל מודים בעצרת דבעינן "לכם"

בשאלות ותשובות ר' עקיבא איגר אורח חיים סימן א' נשאל על אודות בני ביתו ששכחו להזכיר של חג בברכת המזון וחזרו וברכו וכו' ועכ"ז אלו נשאלתי אנכי על ככה. כמדומה הייתי מורה ובא דכל מרבית בני ביתו אנשים יחזרו לברך אבל לא הנשים והבנות. ומעמא ידידי משום דיש לי לדון דאשה מותרת להתענות ביו"ט, דאיסור תענית ביו"ט נראה שהוא מדין עונג... וא"כ לא תהא מצוה זו עדיפא מכל מ"ע שהזמ"ג שנשים פטורות (ע"ש כל האריכות)... וכאן דאינה במצות תענוג מותרת להתענות. וממילא אם שכחה להזכיר של יו"ט בבהמ"ז א"צ לחזור ולברך דהוי יו"ט דידהו כמו ר"ח לגבי דידן. וזלית כליל א' דפסח דמחוייבת במצה מהקישא דכל שישנו בבל תאכל חמץ וכן בשבת וכו'.

וזה רבות בשנים שמעתי מכבוד מו"ח הגאון ר' לייב באקשט זצ"ל להקשות על דברי רע"א אמאי לא כלל גם עצרת דהא חייבות ב"לכם" היינו עונג כמו אנשים. וכדאיתא בפסחים ס"ח ב' דאפילו לר' אליעזר דס"ל או כולו לד' או כולו לכם מודה דבעצרת בעינן נמי לכם מ"ט יום שניתנה בו תורה הוא, וכתב רש"י שישמח בו במאכל ומשתה להראות שנוח ומקובל יום זה לישראל שניתנה תורה בו. ובודאי דזה מחייב נשים ג"כ כיון דהוא מסברא כמו תפילה דחייבת למרות שההוי זמן גרמא אף לכם בעצרת חייבת מסברא. אחר זמן רב מצאתי קדוש אחד שכבר הקשה כן והיא הגאון ר' שלמה מוויילנא בעל החשק שלמה במכתב ששלח לבעל שדה חמד עיין בדרך ו' מערת יום טוב סימן ב' אות ו' ד"ה ומיהו. (ועי' ח"י ר' שלמה פסחים סי' ד').

ואמר בזה מו"ח זצ"ל לישב דהנה עצרת אינו כמו שאר המועדים דקבועים ביום חודש מסויים, אלא דתלוי בסוף ספירת העומר. ולפעמים נופל בה' ולפעמים בו' ולפעמים בז' בחודש סיון. ואילו יום שניתנה תורה המחייבת אכילה ושתייה הוה בו' נמצא דהמועד דמחמתו חייבים להזכיר בבהמ"ז אינו תלוי ביום מסויים רק בסוף ספירת העומר ואילו חובה לאכול ולשתות היא מחמת תאריך מסויים של יום שניתנה בו תורה ולא קרב זה לזה. וגם היום שהלוח קבוע ועצרת נופל בו' בחודש מ"מ הסיבה לאכילה היא לא המועד רק ה"יארצייט" של קבלת התורה היא הסיבה רק נודמנו לפונדק אחד.

[ועיין בתוס' ד"ה הכל מודים וז"ל תימה לריב"א א"כ מאי קאמר רבי אליעזר במשנה ריש פירקין – מה ראייה רשות למצוה דנימא עצרת תוכיח שהיא מצוה. וי"ל דהא דבעי בעצרת לכם לאו דווקא מקרא אלא מסברא. ותיירצם אינו מובן, ועי' בצל"ח בכוונת דבריהם והדברים עולים בקנה אחד עם דברי מו"ח זצ"ל].

הרב יצחק גרשוני

קריאת שמע בנשים ובעבדים

א. איתא במשנה ברכות דף כ ע"א נשים ועבדים וקטנים פטורין מק"ש וכו' ובגמ' הקשו, פשיטא מצות עשה שהזמן גרמא הוא, וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, ומשני מהו דתימא הואיל ואית בה מלכות - שמים, קמ"ל.

וכתב ב"י בס' ע"ז"ל: כתוב "באהל מועד", נראה בעבד ואשה חייבים הם בקבלת היחוד דהיינו פסוק ראשון עכ"ל. ובשו"ע שם סעיף א, כתב המחבר, נשים ועבדים פטורים מק"ש מפני שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, ונכון הוא ללמד שיקבלו עליהן עול מלכות שמים. הגה, ויקראו לפחות פסוק ראשון ע"כ.

וכתב המ"ב ס"ק ד' "ונכון הוא", משמע מצד הדין פטורין, והב"ח פסק דחייבין מדינא לקבל מלכות שמים בפסוק ראשון עיי"ש, אבל הרבה אחרונים חולקין על זה ע"כ. ובביאור הגר"א כתב ונכון וכו' ויקראו וכו' לחומרא בעלמא. דלא כאהל-מועד שכתב "שחייבות", שבגמ' לא משמע כן דקאמר מהו דתימא הואיל וכו'.

והנה הב"ח כתב להדיא דנשים "חייבות" ומפרש דמ"ש שם בגמ', מהו-דתימא הואיל ואית בה מלכות שמים קמ"ל, פירוש, הואיל ועל כל פנים נשים ועבדים חייבים לקבל עליהן עול מלכות שמים שכתוב בפסוק ראשון, ליחייבו נמי בקריאת "כל שלשה" פרשיות קמ"ל. שמעינן דאע"פ דפטורים מקריאת כל השלשה פרשיות. מ"מ חייבים בקבלת יחוד השם עליהם ולקרות פסוק ראשון, וכן כתב ב"י בשם ספר אהל-מועד ומסוגיא זו למד כך, והכי נקטינן וכן יש להורות לנשים. ע"כ.

ובספר אליה רבה סי' ע מובא כל הנושא האם נשים חייבות, ולאחר שהביא לשון הבית-יוסף בשם אוהל-מועד דנשים חייבות. הביא מה שהקשה העולת - תמיד. דמוכח מהגמ' להדיא דנשים פטורות מהא דפריך הש"ס פשיטא דנשים פטורות מק"ש משום דהוי מצות עשה ז"ג. ומשני מהו דתימא הואיל ואית בה קבלת מ"ש קמ"ל, הרי דאפילו מקבלת מ"ש פטורות ע"כ, וממשיך האליה רבה וז"ל וכבר מתרין לה הב"ח דהכי קאמר הש"ס הואיל ועכ"פ חייבים לקבל עול מ"ש דפסוק ראשון ליחייבו ב-ג' פרשיות דק"ש קמ"ל, וכן פירש הנחלת - צבי, גם בלא"ה ליכא שום תמיה על האהל - מועד מהש"ס. כי מצאתי בחידושי הרשב"א דיש נוסחאות דלא גרסי הכי. אלא גרסינן. מאי שנא ק"ש ותפילין, ומשני מצות עשה שהזמן גרמא וזו היא גירסא נכונה ע"כ, וכן ראיתי בכנה"ג. וא"כ י"ל דכן גרים אהל - מועד. כתב לחם חמודות דף יט יראה לפרש דלאו חייבים מדאורייתא קאמר אהל-מועד, דא"כ לדין דקימ"ל שק"ש מדאורייתא אינה אלא פסוק ראשון, מאי פטורות הנשים יותר מאנשים, אלא לחייבנהו מדרבנן בעלמא, ולכן כתבו בשו"ע

ולבוש בזה הלשון "ונכון הוא" ללמד כן ע"כ. ולא יראה לי כן, דעל חיוב דרבנן לא שייך לשון "ונכון". לכן נראה לי דודאי אהל-מועד חיובא מדאורייתא קאמר. וכדפסקו נמי הב"ח ונחלת - צבי, והא דכתב השו"ע לשון "ונכון", משום שהביא בכנה"ג. שמצא הגה בית - יוסף שכתב על אהל-מועד זה לשונו: לא ידעתי מנין לו, ואינו רואה שיהיה דעת הפוסקים כן ע"כ, לכן כתב השו"ע רק לשון "ונכון". ואגב ראיתי להביא דבר חדש שכתב בעל ה"ג. ז"ל מזוהה פשיטא דחייבין, הא אין הומן גרמא הוא, סלקא דעתך אמינא הואיל דכתיב ביה בשכבך ובקומך. תיהו כמצות עשה שהומן גרמא קמ"ל. ובש"ס איתא מהו דתימא הואיל ואיתקש לתלמוד תורה. ע"כ מתוך האליה - רבה.

א"כ למסקנה ג' דעות באמירת פסוק ראשון לנשים. י"א דהוי רשות בלבד. י"א דחיובן עכ"פ מדרבנן וי"א דחיובן אף מדאורייתא.

ולכאורה יש לתמוה הרי להרבה פוסקים חיוב ק"ש הוא פסוק ראשון בלבד גם לאנשים, וא"כ מה בין אנשים לבין נשים. והרי הגמ' פוטרת נשים להדיא ממצות ק"ש. וכן מובא קושיא זו לעיל בשם הלחם-חמדות.

ואפשר לומר דגם אם נאמר דרק פסוק ראשון הוא מדאורייתא, י"ל שיש כאן ב' טעמים לחיובא מדאורייתא, א. מצד ק"ש כמ"ש "בשכבך ובקומך". ב. מצד קבלת מ"ש. וכיון שלפי טעם א' הנ"ל הו"ל זמן גרמא לכן נשים פטורות מדין "בשכבך ובקומך", שהרי מטעם זה, הו"ל זמן גרמא, מ"מ חייבות מטעם ב' הנ"ל. ונפ"מ, דאילו מטעם א. זמן ק"ש הוא רק עד רביע היום ואילו למעם ב. יתכן שקבלת מלכות שמים אין לה זמן מיוחד של "ובקומך".

עוד נפ"מ האם אשה יכולה להוציא איש בפסוק ראשון של ק"ש, לאומרים דבכ"ש ג"כ אפשר לצאת יד"ח מאחרים כמ"ש במ"ב סי' ס"א ס"ק מ עיי"ש. (דלא כהגר"א בשנות אליהו פ"א דברכות, ודלא כריטב"א ריש מגילה) וע"פ מ"ש בהגהות רע"א על שו"ע או"ח סי' רע"א ס"ק ד דאשה יכולה להוציא איש מדין ערבות, בתנאי שגם לאשה יש אותו החיוב שיש לאיש, כגון "בקדוש" שהרי גם אשה חייבת בקדוש מן התורה כמו האיש עיי"ש. א"כ אף אם האשה כבר יצאה יד"ח בפסוק ראשון של ק"ש, והאיש עדיין לא קרא פסוק ראשון תוכל להוציאו מדין ערבות ובנ"ל ברע"א.

אמנם יש לדון בזה, כיון שאצל האיש איכא ב' טעמים לחייבו מדאורייתא בפסוק ראשון, ואילו אצל האשה יש רק טעם השני בלבד ובנ"ל. א"כ יתכן שלא תוכל האשה להוציא את האיש יד"ח. ולפ"ז מיושב הקושיא של הל"ח שהקשא לאומרים שחיוב ק"ש לאשה הוא מן התורה, מאי איכא בין איש לאישה, ולפי הנ"ל ניחא.

ב. עוד מבואר בגמ' ברכות דף כ, דגם "עבדים" פטורין מק"ש מטעם מצות עשה שהו"ג. ובביאור הגר"א על סעיף א שם בשו"ע, מביא את הירושלמי, שכתב טעם נוסף לעבדים שפטורין מק"ש,

וז"ל הירושלמי. עבדים מנין שנא' "שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד", את שאין לו אדון אלא הקב"ה, יצא העבד שיש לו אדון אחר ע"כ.

ולכאורה י"ל דהירושלמי מביא טעם נוסף לעבדים, שהרי באשה אמרו שנכון ללמדם פסוק ראשון שיקבלו עליהם עול מ"ש, ואפי' אם נאמר דהוי רשות בלבד מ"מ בעבדים אין מהראוי שיאמרו שהרי שקר הם דוברים, שהרי יצא העבד שיש לו אדון אחר, ואיך יאמר "ה' אחד" ודומה קצת למ"ש שלא יאמר אדם וקשרתם לאות וכו' בלא תפילין בידו ובראשו. וזה נלע"ד כוונת הגר"א, שאחר שהביא דבאשה הוי חומרא בעלמא לומר פסוק ראשון ולא "חובה" ודלא כאהל-מועד וכו"ל. הביא מיד הירושלמי הנ"ל, ולכאורה מה הקשר של הירושלמי לריש דבריו, ע"כ בא הגר"א לומר דאצל עבדים גם חומרא ליכא מפני דמחוי כשקרא. והעיר לי הרה"ג ר"א גוטמן נ"י, שכוונת הגר"א להוכיח נגד האה"מ, דכמו שמצינו בירושלמי דעבד כנעני אינו מחויב בפסוק ראשון, ה"ה גם באשה כך.

ומצינו גם להגהות רע"א על השו"ע שם, שמביא את הירושלמי הנ"ל, וכתב דלפ"ז חצי עבד וחצי בן-חורין ג"כ פטור. דאילו לטעם הבבלי, דמשום פטור של זמן גרמא, הרי מ"מ החצי ב"ח חייב בק"ש, אבל השתא לפי שיש לו אדון אחר ג"כ, הרי יש לו פטור גם על החצי של ב"ח. וכדאיתא להדיא בריש מסכת חגיגה, (ד' ע"א) דמי שחציו עבד וחב"ח פטור מראיה ברגל, משום שנא' "אל פני האדון ה'". מי שאין לו אלא אדון אחד, יצא זה שיש לו אדון אחר, [ויתכן שרע"א הוקשא לו, לשם מה היה צריך הירושלמי לטעם נוסף ולא סגי ליה לטעם של זמן גרמא] ומוסיף שם רע"א דלפי משנה אחרונה דכופין את רבו לעשותו בן-חורין, תו אין רשות רבו עליו, וחייב בק"ש דאורייתא. וכדאיתא בחגיגה, דלפי משנה אחרונה חייב "במצות ראיה" לפי שכופין את רבו לשחררו, ותו "לא" מקרי שיש לו אדון אחר, ה"נ לענין ק"ש. וא"כ שוב אין נפ"מ לטעם זה של הירושלמי, מ"מ אם רבו קמן דאז אין כופין אותו לעשותו ב"ח. או שהיה הת"ע וחב"ח סרים, דגם בזה אין כופין את רבו, וכן אם היו לו בנים בגיותו עוד לפני שנעשה עבד דגם בכה"ג אין כופין את רבו, ונשאר לעולם ועד חצי עבד וחצי ב"ח. בכל אלו האופנים, אין חייב במצות ראיה, ואין חייב בק"ש אפי' מחלקו הבן-חורין שהרי יש לו "אדון אחר" ע"כ דברי רע"א שם.

כתב המנ"ח מ' תכ מי שחציו עבד וחציו בן-חורין בוודאי אינו יוצא אם קורא ק"ש בעצמו. כי מצד ב"ח חייב במצוה זו. אמנם אין חלק העבדות מוציא חלק הב"ח כמבואר גבי שופר וכמה מצוות, דאף לעצמו אינו מוציא דלא אתי צד עבדות ומפיק צד חירות, וצריך לשמוע מאחר לצאת יד"ח כמו בשופר כמו שמבואר בשו"ע בהרבה ענינים ע"כ.

ויש לדון מה יעשה אותו הח"ע וחב"ח שיצא יד"ח ע"י ששמע מאחר ק"ש, ואח"כ באותו היום שחררו רבו לחציו השני. ועתה חייב החציו השני לאחר השחרור בק"ש דאורייתא, האם נוכל לומר שיאמר הוא עצמו שוב ק"ש. ואע"פ שחציו הראשון כבר נפטר, מ"מ קימ"ל אפי' אם יצא

מוציא מדין ערבות, או דלמא דין ערבות זה דוקא בין אדם לחבירו, ולא מאותו האיש לעצמו, וא"כ חייב עתה שוב לשמוע מאיש אחד בדוקא.

עוד שם במג"ח מביא ג"כ הירושלמי הנ"ל בשם ספר "סמיכת זקנים" ואת הנפ"מ הנ"ל בח"ע ובחציו ב"ח, ולבסוף תמה על טעם הירושלמי, דבשלמא לגבי מצות ראייה שייך פטור לע"כ מטעם שיש לו אדון אחר, לפי שנא' "לפני אדון ה'" יצא ע"כ שיש לו אדון אחר, אבל בק"ש לא נאמר "אדון" אלא "ה' אחד" ואין זה בא לאפוקי מי שיש אדון אחר.

ונראה לכאורה, דגם למשנה ראשונה וכן לג' אופנים הנ"ל בעבד של קמן, בסרים או במי שיש לו בנים מזמן היותו גוי, שאז לכו"ע נשאר הוא ח"ע וחב"ח. ואז למעשה עובד לרבו, יום אחד ולעצמו יום אחד, הרי ידוע שיטת הירושלמי מובא בקצה"ח סי' רמט ס"ק ב הא דאמרינן למשנה ראשונה עובד לרבו יום אחד, אע"פ דמוכח מהבבלי דאין העבד מתחלק לעניין איסורא אלא רק לעניין ממונא, מ"מ מירושלמי מוכח דמתחלק העבד בין יום של רבו ליום של עצמו נמי לעניין איסורא, דאמר בירושלמי קידש אשה ביום של מריה אין חוששין לקדושין, ביום של עצמו חוששין לקדושין. וא"כ ה"נ לעניין ק"ש, גם בג' אופנים הנ"ל. ולמשנה ראשונה, הרי יוצא לפי הירושלמי, דביום של רבו הרי הוא כעבד גמור ופטור מק"ש הן מטעם זמן גרמא והן מטעם שיש לו אדון אחר וביום של עצמו הרי הוא כבן-חורין גמור ואז חייב בק"ש דאורייתא. ושוב צריך למעם הפטור של. "מי שיש לו אדון אחר".

ונראה להביא ראי' למ"ש, דסוגיא המוכאת בריש חגיגה לעניין ח"ע וחב"ח במצות ראייה שהבבלי מחלק בין משנה ראשונה למשנה אחרונה, דלמשנה ראשונה הוא פטור משום שיש לו אדון אחר, ולמשנה אחרונה הוא חייב, דכיון שכופין את רבו הרי כמי שיש לו רק אדון אחד (כך מבואר שם ברש"י ותוס') דבש"ס חגיגה דף ד. מקשה למה לי קרא למעוטי ע"כ ממצות ראייה שנא' לפני אדון ה'. יצא ע"כ שיש לו אדון אחר, תיפוק לי' דגמרנן לה לה מאשה, ומשני דאצטריך קרא לח"ע וחב"ח, ואילו בירושלמי פ"א דחגיגה ה"א, מביא דאשה פטורה שנא' "זכורך" וע"כ פטור שנא' "אדון ה'" יצא עבד שיש לו אדון אחר, ולא הביא הירושלמי את פירכת ש"ס דילן ולא מה דמשני ש"ס דילן הנ"ל. ולפי מ"ש לעיל ניחא, דהירושלמי לשיטתו. שאין לו נפ"מ בח"ע וחב"ח, דממ"נ, למשנה ראשונה, ביום של עצמו יש לו רק אדון אחד, וביום של רבו, הרי יש לו אדון אחד, ודו"ק.

יש לי קצת הערה על כל האמור בעבד כנעני, שיש לו פטור במצות ראייה, משום שנא' "לפני אדון ה'" יצא זה שיש לו אדון אחר, א"כ גבי עבד עברי אמרינן בש"ס, (קדושיו כב ע"ב) מ"מ נרצע באזנו, לפי שאוזן ששמעה בחר סיני "עברי הם" והלך זה וקנה אדון לעצמו. לפיכך ירצע באזנו. ולפ"ז גם לע"ע יש אדון נוסף, א"כ האם נאמר שיפטור ממצות ראייה, ואף שפשוט לן שאדון של ע"כ שונה מאדון של ע"ע. מ"מ מאחר שגזרת הכתוב מי שיש לו אדון אחד חייב ולא מי שיש ב' אדונים מהיכא תיתי לחלק בן כנעני לעברי וקצ"ע.

הרב רחמים יזדי

גדר מצוות ברכת התורה

א. הרמב"ם בספר המצוות לא מנה במנינו את מצוות ברכת התורה. והרמב"ן בהשגות (מצוה ט"ו מהל' ברכות) הקשה על הרמב"ם. מגמ' מפורשת דאמרינן בברכות (כ"א) מנין לברכת התורה מן התורה שנא' כי שם ה' אקרא, הבו גודל לאל'.

ולכן כתב הרמב"ן (במצוה ט"ו). "שצונו להודות לשמו בכל עת שנקרא בתורה. ומצוה זו היא מן התורה.

ובאמת שקושיא הרמב"ן קושיא אלימתא היא, ודרשינן ל' מקרא. ויעויין בקרית ספר על הר"מ שכתב. שגם הרמב"ם ס"ל שברכה זו מן התורה היא, ואינו חולק בזה על הרמב"ן. אלא שבמנין המצוות לא מנאו. כי להרמב"ם יש כללים וגדרים מה למנות במנין המצוות. ומה לא. אבל בעצם החיוב דברה"ת גם להרמב"ם דאורייתא הוא. וכ"ז באנשים.

אך בברכת התורה בנשים. הרי נשים פטורות הם מחיוב תלמוד תורה. והקשו המפרשים היאך נשים מברכות ברה"ת. וביותר קשה לדעת הרמב"ם בפ"ג מציצית שכל מצוות שנשים פטורות בהן אינם רשאיות לברך. וא"כ איך נשים מברכות.

והן אמנם שי"א שכיון שהן חייבות במצות שאין הזמן גרמא. ושאר מצוות ששייכים להם במיוחד. וצריכות לדעת גדרי ודיני אותם מצוות שפיר מברכות.

אך זה קשה דחיובם לדעת פרטי המצוות אשר יעשון. אינו מדיני תלמוד תורה שבו, רק כדי לדעת הדינים כיצד לקיימם. ואינו ממצות ת"ת כלל.

ב. ויעויין בגרי"ז בהל' ברכות שהביא בשם הגר"ח זצ"ל. לחדש שהכרכה דברכת - התורה אינה על קיום המצוה של ת"ת, אלא שהוא דין בפני עצמו. "דתורה בעי ברכה". והראי' דילפינן לה מקרא בפנ"ע. כי שם ה' אקרא הבו גודל. א"כ אין ברכה זו שייכת כלל להמצוה. רק שהתורה עצמה מעונה ברכה ונשים פטורות רק ממצות התלמוד תורה. אבל אינם מופקעות מעצם החפצא של ת"ת. ושפיר אפשר לברך על לימודה מכיון דלא אתינן עלי' מכח לתא דקיום המצוה כלל. עכ"ד.

וצ"ב בהבנת הדברים. ומה הגדר בזה.

וג"ל לפרש דברכת התורה אינה לא ברכת המצוות ולא ברכת הנהנין (עיין לקמן). אלא זו ברכה על גודלה וחשיבותה של התורה, שהתורה היא כלי כה מפואר ונשגב שא"א לגשת אליה בלי

לפארה ולרוממה. ואדם שניגש אליה בלי ברכה ה"ז פגיעה וזלזול בה. כי מגלה בכך שאינו מבין את גודלה ורוממותה. כי להפגש עם המלך בעצמותו - כביכול. ועם כתר של המלך - כביכול א"א בכדי. וע"ז בעי ברכה לבטאות את חשיבות של הדבר שאני עומד להתעסק בו וללמוד בו. אחרת זה זלזול באחשבי' של התורה. ותורה חשיבותה בעי. וזה לא קשור למצוות תלמוד תורה. אלא על חשיבות הדבר ושכחו.

וע"כ נשים מברכות על ד"ת. כי אינה ברכת המצוות כלל. וגם נשים חייבות לידע בחשיבותה של תורה.

וכ"ז בברכה ראשונה - דאקבו' על דברי תורה (נא. לעסוק בד"ת): וברכה שני' - דהערב נא, היא ברכה ובקשה על העריבות הלימוד שהתורה תהא עריבה עלינו.

וברכה ג' - אשר בחר בנו, זו שבח והודי' להקב"ה על קדושת ובחירת עמו ישראל שהקב"ה בחר בנו לעם שאנו זכנו למעלה זו ולא שאר העמים. אשר בחר בנו מכל העמים. ונתן לנו.

[ולפ"ז קצת קשה דאמרינן בנמ' שברכה זו דאשר בחר בנו היא המעולה שבברכות וכתב במשנ"ב כשאדם יש לו ספק יברך רק ברכה זו כאשר - והרי להמבואר ברכה זו כאשר בחר בנו קאי רק על מעלת ישראל מכל העמים. ועיקר הברכה על שבחה של תורה הוא בברכה הא' על ד"ת - לעסוק בד"ת. שזהו עיקר המצוה כמבואר לעיל. וא"כ עיקרה של הברכה חסרה. ובנמ' מבואר שהיא המעולה שבברכות? ואולי י"ל שאדם שמברך ומרגיש כי הוא הנבחר מכל העמים, ועיקר הביטוי על מעלת בחירתו הוא בזה שזכה לקבל את התורה וזוהי גאוותו, הרי שזו עצם שבחה של תורה. ואין לך שבחה של תורה גדול מזה].

ג. אומנם המנ"ח במצוה ת"ל - פר' עקב. כתב ליישב. כיצד נשים מברכות על ד"ת. וביאר דזהו במצוות ברכת המזון שבעצם אין מצוה וחייב לאכול. אלא שאם אכל צריך ברכה מן התורה.

וה"נ נשים אומנם אינם חייבות ללמוד בד"ת. אומנם אם לומדות חייבות לברך. כי הגדר הוא מי שאוכל חייב לברך. ומי שלומד חייב לברך אע"פ שאינו מחוייב לאכול. או ללמוד.

ועיין בקה"י ברכות סי' מ"ב שהבין בדברי המנ"ח. שכוונתו שד"ת חייבים בברכה מדין ברכת הנהנין. - שהרי השווהו לברכת המזון. אך הסתייפלר דוחה הבנה זו במנ"ח. שהרי המנ"ח מסיים להדיא בסה"ד שברכתו הוא ברכת השבח. ולכן נשים חייבות ולא ברכת הנהנין.

ד. האמת שמצינו בלבוש סי' מ"ז אות ו' שמדמה ברה"ת לברכת הנהנין, שכשם שאדם (הנה באכילתו וחייב לברך, כך כשאדם נהנה בלימודו חייב לברך ע"ז. וברכה א' - הוא ברכת המצוות וברכה ב' - דהערב נא הוא על ההנאה. כברכת הנהנין.

ומוסיף דלא דמי לברכת המצוות שיש בהן הנאה. כגון מצה, ואכילת פסח. וזבחים. דהתם ההנאה. והמצוה הם ב' ענינים. א. המצוה שמקיים באכילת הפסח. ב. הנאה שנהנה בגופו. משא"כ בת"ת ההנאה להמצוה חדא מילתא היא. שהרי המצוה שידע מה שלמד. והוא ענין א' ולא שני ענינים כפסח ומצוה ומ"מ נהנין הוא.

ה. אך יעויין בלשון הרמב"ן בהשגות שם מצוה ט"ו שכתב וז"ל "שנמצוינו להודות לשמו בכל עת שנקרא בתורה על הטובה הגדולה שעשה עמנו בתתו תורתו אלינו, והודעתו המעשים הרצויים לפניו, שבדים נחל חיי עוה"ב. וכאשר נצטוינו בברכה אחר כל אכילה כן ציוונו גם כזו.

מבואר ברמב"ן בפשטות שזו ברכת ההודאה לא ברכת המצוות ולא הנהנין. אלא הודאה. וכשם שגם שגם ברהמ"ז היא ברכת ההודאה.

נמצא די"ל בהבנת ברכת התורה ד' אופנים. א. ברכת הנהנין. ב. ברכת ההודאה ג. ברכת המצוות. ב. ברכת השבח על גדלותה ושכחה של הורה עצמה.

הרב שלום דב שמעון

ותלמוד תורה כנגד כולם

איתא במשנה ריש פאה, אלו דברים שאין להם שעור וכו' ותלמוד תורה כנגד כולם. וכתב אדוננו הגר"א זיע"א בשנות אליהו שם ז"ל, ונקט התנא הא דאין לת"ת שעור למטה להורות שצריך האדם מאד מאד לחבב את התורה, דבכל תיבה ותיבה שלמד בה הוא מצוה בפני עצמה, והראיה שיוצא בתיבה אחת מצות לימוד התורה שהיא שקולה כנגד כל המצות וכו', שכל תיבה ותיבה בפני עצמה היא מצוה גדולה והיא שקולה כנגד כולם וכו', ע"כ. ולהתבונן נוראות נפלאות ערך תיבה אחת מתורתנו הקדושה, ראה מה שכתוב בזה"ק (הקדמת הזוהר דף ד' ע"ב, הובא בנפה"ח ש"ד פי"ב) וז"ל, ובכל מלה דאתחדש באורייתא על ידא דההוא דאשתדל באורייתא עביר רקיעא חדא, תנן בההוא שעתא דמלה דאורייתא אתחדש מפומיה דבר נש ההיא מלה סלקא ואתעתדת קמיה דקוב"ה וקוב"ה נמיל לההוא מלה ונשיק לה וכו', עיי"ש עוד אריכות דברים נפלאים עד מאד, ובזה"ק פר' אמר (ק"ה א') ופרשת ויקהל (רי"א א', הובא בנפה"ח ש"א פי"ג). וראה עוד מש"כ מזה"ר ח' זללה"ה בנפה"ח (ש"ד פי"ד) וז"ל, בעת שהאדם עוסק בה בכל תיבה, אותה התיבה ממש נחצבת אז להבת אש מפיו ית"ש כביכול ונחשב כאילו עתה מקבלה בסני מפיו ית"ש, עכלה"ק.

ולחבין קצת הענין לפי ערכנו, הנה כתוב בנביא (ישעיה נ"א ט"ז) ואשים דברי כפיך לנמוע שמים וליסוד ארץ, ומבואר בדברי חז"ל (סנהדרין צ"ט א', זוה"ק צו ל"ה א') שפסוק זה הוא נאמר על כל לומדי תורה. והענין, שהבורא ית"ש ברא עולמו בדבור כדכתיב בדבר ה' שמים נעשו וגו', והוא ודבורו חד הם, ודבור זה ממש הוא שנתן לנו במתן תורתנו, שהתורה הק' היא דבורו ית' ובאמירת תיבותיה ברא כל העולמות כמו שהאריך בזה בנפה"ח ש"ד פ"י, וזהו שכתוב ואשים דברי כפיך וגו', שכל תיבה ותיבה של תורה היא דבר ה' אשר שם בפינו, וכשמוציא איש הישראלי תיבה של תורה מפיו אותה התיבה נחצבת אז להבת אש מפיו ית"ש כביכול, ויש בכחה לנמוע שמים וליסוד ארץ¹. ויש להתבונן עוד, שהתורה"ק מקור שרשה העליון גבוה מאד מעל כל

¹ ובזה יש לבאר ענין מי מריבה שנצטוו משה על שלא דבר אל הסלע והוציא המים, ומה נשתנה מפעם הראשונה (כפר' בשלח) שצווהו ה' להוציא המים ע"י המטה, אלא שאז היה קודם מתן תורה ולא היה בכחו להוציא המים אלא באמצעות מטה האלקים אשר חקוק בו שמו ית', אבל משנתנה תורה ודבר ה' הושם בפיו, אז יש בכח דבורו לבד להוציא מים מן הסלע. ואיתא בילקוט פר' חקת, אמר הקב"ה למשה שנה עליו פרק אחד והוא מוציא מים מן הסלע, והן הן הדברים. ועד"ז בי' באוה"ח הק' (פר' בשלח) הענין מה שבקריעת ים סוף היה נצרך לנס גדול, ואילו רבי פנחס בן יאיר

העולמות (עי' נפה"ח ש"ד פכ"ו), ומשתלשלת ויורדת עד עולם התחתון ועדיין בקדושתה הראשונה עומדת², ובכל תיבה של תורה שמוציא מפיו (או שכותב) שוכן בה אור התורה וקדושתה משרשה העליון, וכן כשמצייר במחשבתו תיבה של תורה אז ישכון בה אור התורה וקדושתה ומאיר במח³. ולא רק בתיבה של תורה היוצאת מפיו, אלא אפילו בהבל פיו לבד כבר ישכון בו האור, וכמו שאמרו רז"ל אין העולם מתקיים אלא בשביל הבל פיהם של תשב"ר (שבת קי"ט ב', ועי' זוה"ק קהלת פ"ז תק"ג), ואיתא בזוה"ק (סבא ק' ע"ב, הובא בנפה"ח ש"א פ"ג) אפילו הבל דפומא אתר ודוכתא אית ליה וקוב"ה עבד מיה דעביד⁴ ע"כ, ושרש ענין זה הוא מקרא שכתוב בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם, ובכלל ואשים דברי בפ"ך נכלל גם כן רוח פיו.

גזר על נהר גינאי חלוק לי מימך וחלק לו, עיי"ש. ע"ע מה שהובא בספר עליות אליהו (עמ' י"ח בהערה) ממרנא מוהר"ח זללה"ה בכח שינוי הטבע דבעלי תורה.

² וכמוש"כ בנפה"ח (ש"ד פכ"ז), שאף שנשתלשלה וירדה ממקור שרשה העליון מדרגות לאין שעור מעולם לעולם וממדרגה למדרגה, עם כל זה קדושתה הראשונה כמו שהוא במקור שרשה כדקאי קאי, ובקדושתה הראשונה עומדת גם בזה העולם התחתון כאשר היתה באמנה אתו ית' במקור שרשה, עכתו"ד. ובהו יבואר מה דאיתא בזוה"ק (פר' ויצא) בענין מראה הסלם שראה יעקב אבינו, סלם דא סיני (סלם בגי' סיני), ועוד איתא בזוה"ק (רע"מ נשא קכ"ג ב') סלם ודאי איהי נשמת חיים, והענין דשני דברים אלו בלבד, תורה שירדה בסיני ונשמת ישראל (עי' נפה"ח ש"א פ"ט), שרשם העליון גבוה מכל העולמות ומשתלשלים ויורדים עד עולם התחתון ועדיין בקדושתם הראשונה הם עומדים, וזהו ענין הסלם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה.

³ וראה מש"כ בנפה"ח (ש"א פכ"ב), שאם חטא האדם ח"ו במחשבה אשר לא טהורה וגרם בזה שנסתלקו מעליו נצוצי זהר נשמתו שהיתה עד הנה בהלה נרה עלי ראשו, אז ע"י עסק התורה בבינה יתרה בעומק תבונתו מעורר שיתאצל תוספת קדושה על שרש נשמתו ומשם לנשמתו להחזירה שתאיר עליו אורה, להשכילו בתורה הק' בבינה יתירה בסתרי טהוריה, עכלה"ק. ושמעתי ממז"ח גאון ישראל הגרמ"ש זללה"ה לפרש מה שאומרים בסיום מסכתא הדרן עלך והדרך עלן, שהדר התורה חופף עלינו ומאיר במוחנו, וכמוש"כ הדר הנשמה השוכנת במח חופף ומאיר על תיבות התורה שבתוכו. וראה ברוח חיים רפ"ו דאבות, שפי' ענין תורה לשמה דהיינו למענה ממש, וביאר בזה מש"כ עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר, שאם לומד למען התורה לתמכה ולסעדה לשמה ולמענה זהו תומכיה מאושר, עיי"ש בכ"ד.

⁴ וע"ע בנפה"ח ש"א סופי"ד וש"ב פ"ד.

הרב יאיר יעקב קרמר

כונה להוציא בשומע כעונה

איתא במתני' ברכות דף כ' ע"ב בעל קרי מהרהר בליבו ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה וכו'. ובגמ' שם אמר רבינא זאת אמרת הרהור כדבור דמי דאי סלקא דעתך לאו כדיבור דמי למה מהרהר. אלא מאי הרהור כדיבור דמי, יוציא בשפתיו. כדאשכחן בסיני. ובתוס' שם פירש דאע"ג כדבור דמי לענין שיצא מ"מ לאו כדבור דמי לענין שיהא בעל קרי אסור להרהר, כדאשכחן בסיני, דהיה שם דבור והיו צריכין למבול ואע"פ שהיו שותקין, שומע כעונה.

הנה בענין שומע כעונה בעינן שהמשמיע יהיה בר חיובא וג"כ יכוין להוציא את השומע והשומע יכוין לצאת. וטעון הסבר מדוע שלא מספיק עצם השמיע בלבד כדי שיחשב שהשומע ענה. ועיין גם בזכרון שמואל ס' יח' אות ב' שמעיר דבתוס' הנ"ל מבואר דבע"ק אסור בשמיעת ד"ת מדין שומע כעונה, והרי מבואר דשומע כעונה אינו כעונה ממש דהא בעינן שיתכוין להוציא ושיהיה חייב בדבר, וזה מובן בלהוציא חבירו בברכה שהגדר הוא דחבירו מוציא בברכתו מתוך שהוא שומע הברכה ומתכוין לצאת בה. אבל מה זה שייך לענין איסור בע"ק בשמיעת ד"ת, דהא לענין איסור בע"ק בד"ת בעינן דיהיה עונה ממש. ע"ש מה שתירץ.

והנראה לומר בס"ד דהנה יעוין בחדושי מרן רי"ז הלוי עה"ת על הפסוק (שמות יט') ויגד משה את דברי העם אל ה' וכו' וקדשתם וכו' ובפרש"י שם אם כן שמזיקין לדבר עמם לך אל העם וכו' שביאר עפ"י"מ דאיתא בגמ' ברכות דף כ' ע"ב הנ"ל אלא מאי הרהור כדיבור דמי יוציא בשפתיו כדאשכחן בסיני ע"כ. ובתוס' שם פירש כדבור דמי לענין שיהא בע"ק אסור להרהר כדאשכחן בסיני דהיה שם דיבור והיו צריכים למבול ואע"פ שהיו שותקין שומע כעונה. הרי דבסיני היתה נחשבת שמיעתם כמו דיבור ובשביל זה היו צריכים למבול.

והנה מתחלה אמר לו הקב"ה למשה הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך דהיינו שהקריאה והדיבור יהיו רק עם משה בלבד, והם ישמעו מה שהקב"ה מדבר עם משה, ואם היה כן לא היתה שמיעתם נחשבת כמו דבור, רק היה זה כהרהור בלבד מאחר שהם אינם שייכים לעצם הקריאה שמפי הקב"ה, רק כשומעים מן הצד מה שהקב"ה מדבר עם משה, ופשיטא דאז אין שמיעתם כעונה ולא היו צריכים למבול, אבל כיון שהשיבו שהם רוצים לשמוע מהקב"ה עצמו כפרש"י שם דהיינו שהדבור יהא מוסב אליהם ולא אל משה, א"כ הרי הם שייכים לעצם הקריאה והדבור שמפי הקב"ה, ושמיעתם כעונה, משו"ה היו צריכים למבול.

לפי זה אפשר להסביר מדוע בשומע כעונה בעינין שהמשמיע יכוין להוציא אותו ושהוא יכוין לצאת - כדי שמה שנאמר יתיחס אליו, ולא מספיק שהוא שומע בלבד. אמנם בענין מדוע המשמיע צריך להיות חייב בדבר זה כדי שמה שהוא אומר יהיה לזה שם של ברכה, משא"כ בדברי תורה שהם ד"ת בעצמם.

אלא שיעוין בנמ' ר"ה דף כ"ח ע"ב דכל הדין שצריך שיתכוין המשמיע להוציא והשומע לצאת מישך שייד לדין מצוות צריכות כונה, ולפי הנ"ל לא מובן מדוע. וצ"ע.

הרב אשר לבין

ביכורים לקיחתן והבאתן כאחד

תנן במסכת ביכורים פרק א' משנה ה' והשליח והעבד והאשה ומומטום ואנדרונינוס מביאין ולא קורין שאינן יכולין לומר אשר נתת לי השם. מבואר דשליח שמביא ביכורים אין השליח קורא, נחלקו הראשונים כששליח מהביא בכורים האם הבעלים יכול לקרוא הרשב"ם סבר דבשליח שבצר והביא יכול הבעלים לקרוא דשליח של אדם כמותו והרמב"ן ושאר הראשונים חולקים דאם השליח הביא אין הבעלים יכולים לקרוא, וצ"ב במה נחלקו ומה סברת הראשונים דלא שנאמר דין שליחות בהבאת ביכורים.

למדנו במס' ב"ב פ"א: בספק ביכורים מקשה הגמ' ודלמא בכורים נינהו ובעו קרייה אמרת הגמ' קרייה לא מעכבת מקשה הגמ' ולא והאמר ר' זירא כל הראוי לביילה אין בילה מעכבת בו, ושאינו ראוי לביילה בילה מעכבת בו דאם אינו ראוי לקריאה הקריאה מעקבת, אומרת הגמ' דעביד להו כר' יוסי בר חנינא דאמר בצרן ושגנן ביד שליח, ומת שליח בדרך מביא ואינו קורא מאי טעמא דכתיב ולקחת והבאת עד שתהא ליקחה והבאה כאחד, בפשטות דכמת השליח בדרך הוי היכי תימצא דהביכורים לא חייבים בקריאה.

מבאר הרשב"ם בצרן ושילחן ביד שליח או שמת שליח בדרך שהשליח עצמו בצרן ומת בחצי הדרך ומינה שליח אחר תחתיו עד לירושלים או שהביא והוה הבעלים עצמן משם ואילך, ומבאר הדין דבעינן הבצירה והבאה כולה עד לירושלים באדם אחד, הלכך היכא דבצרן איהו והשליח הביאן לא הויא לקיחה והבאה באחד אלא בשנים וכן היכא דמית בדרך לא הויא לקיחה וגמר הבאה באחד אבל היכא דבצרן שליח והביאן לירושלים אז קורין הבעלים דשלוחו של אדם כמותו ויכול לקרות הנה הבאתי וגו'.

הרמב"ן מביא פרוש הרשב"ם וכתב ואינו מחזור דבצרן ושגנן ביד שליח למה יקרא והלא צריך הוא לומר הנה הבאתי ולא הביא הוא, ומה שאמר שלוחו של אדם כמותו א"כ בצרן ושגנן ביד שליח לקיחה והבאה באחד הוא ששלוחו כמותו, דקשה לו מאחר ולמדנו בבצר בעל הבית ושלח שליח לירושלים שאינו קורא מוכח שלא נאמר בביכורים דשלוחו של אדם כמותו דמה נפקא מינא אם השליחות על חלק מהבאת הביכורים או על כל מעשה הבאת הביכורים, ואילו לרשב"ם חלוק דבשלוח ביכורים באם השליחות מהבצירה ועד הבאתן לירושלים אמרינן דשלוחו כמותו ויכולים הבעלים לקרוא ורק כאשר השליחות בחלק ממעשה הבאת הביכורים לא אמרינן דשלוחו כמותו דהתמעט שאין שליח יכול לעשות חלק ממעשה הבאת הביכורים שבכה"ג אין הבעלים קוראים אבל שהוא שליח על כל מעשה הבאת הביכורים שלוחו של אדם כמותו ויכולים הבעלים לקרוא.

הר"ש מביא ירושלמי שלח ר' יוסי בשם ר"ל בשם ר' הושעיא בשליקמן הבכורים שנראו להיות בקריאה אינן ניתרין אלא בקריאה, ומקשה מדברי הגמ' דעביד להו כר' יוסי בר חנינא דאמר בצרן ושיגרון ביד שליח ומת שליח בדרך משמע דלקיחה מתוך הבית היינו לקיחה שעשה השליח והבעלים עשו הבאה לעזרה ולא נקט בצרן אלא לפי שדרך הבעלים משלחין מה שרוצין וא"כ מה לי ליקמן והביאן הוא מה לי ליקמן ושילחן ביד אחר תרוייהו חזו לקריאה נינהו ואין ניתרין אלא בקריאה כמבואר בירושלמי עכ"ל, קשה לר"ש דאם היתה בשעת הפרשת היו הביכורים ראויים לקריאה א"א להביאן בלי קריאה.

וכן הקשו התוס' מסוגיא במס' מכות מהפריש ביכורים מלפני החג ולא הביאן ירקבו דחזו לקריאה ולאחר החג לא חזו לקריאה, מתרצים תוס' דבצרן על דעת לשלחן ביד אחר, א"כ דאיירי דמתחילה לא חזו לקריאה קשה למה אמרת הגמ' במת השליח בדרך דאין הבכורים חייבים בקריאה אפילו השליח לא מת והביא הביכורים עד ירושלים גם אינו קורא, מתרין התוס' רי"ד דבא לחדש שאפילו הביאו הבעלים לירושלים גם אינם קוראים פרוש שאו"ה אפילו שלא נתחבו הביכורים בקריאה אם הבעלים מביא יכול לקרוא קמ"ל דבעינן הבאה ולקיחה כאחד.

אמנם לשיטת הרשב"ם א"א לומר כן דכתב או שמת שליח בדרך שהשליח עצמו בצרן ומת בחצי הדרך ומוינה שליח אחר תחתיו עד לירושלים דיש חידוש גם בשלח שליח אחר דאינו קורא ואם איירי בבצרן על דעת לשלוח שליח הרי לא חזו לקריאה ולא בעינן דמת בדרך, ועוד דלרשב"ם דלקיחה היינו בצירה א"כ דבצרן והבאתן כאחת אם השליח בצר מה החידוש שאין הבעלים קורא בבצרן השליח הרי לא חזו לקריאה.

בר"ש מבואר בדרך שכתב בתוס' רי"ד דכתב בתחילת דבריו ומיהו יש לפרש דבצירה היא הלקיחה [ורבותא] נקט אף על פי שגם הם גמרו והבאה לאחר [שמת] שליח בדרך אפילו הכי לא קרינא ביה לקיחה והבאה בא' מאחר ששליח עשה מקצתה, דהגמ' מחדשת שגם בהכ"ג שהבעלים הביאו לירושלים לא קרואים דלא הוי לקיחה והבאה כאחד.

עוד כתב ר"ש ואין לפרש דהאי ומת שליח כמו או מת דאם כן הוה ליה למימר או שבצרן שליח ומת בדרך עכ"ל, אמנם הרשב"ם כתב כן, ושיגרון ביד שליח: או מת השליח ולא קשה לו דהיה לומר דבצרן שליח ומת, ונראה דלמד דלקיחה והבאה כאחד היינו בצרן והבאתן כאחד וע"כ הביאור דהשליח בצר ומת בדרך ולא צריך לכתוב שבצרן שליח דאם הבעלים בצרו והשליח הביא גם בלא מת לא הוי לקיחתן והבאתן כאחד, לשיטת ר"ש שלמד כר"ת דלקיחה היינו לקיחה מתוך הבית, הדין לקיחתן והבאתן כאחד נאמר על הלקיחה מהבית והבאה כאחד ואם כונת הגמ' לומר דבצר השליח ומת בדרך היינו דבצרן על דעת שהשליח מוליך היה לו לכתב או שבצרן שליח, דבסתמא שיגרון ביד שליח היינו שלח מהבית ע"י שליח.

לדברינו לשיטת הרשב"ם הקשה קשית הראשונים בהפרשת הביכורים חזו לקריאה א"כ א"א לשלוח ע"י שליח מאחר ואין השליח יכול לקרוא הוי חזו לקריאה ונדרחו שדינים ירקבו.

נראה דשורש מחלוקת הוא בביאור הלימוד דבעינן לקיחה והבאה כאחד הרשב"ם כתב דכתיב ולקחת מראשית כל פרי האדמה אשר תביא והאי ולקחת קרא יתירא הוא דמצי למיכתב והבאת מארצך ודרשינן ביה מי שלוקח דהיינו בוצר הוא מביא דבעינן הבצירה והבאה כולה עד לירושלים באדם אחד עכ"ל דאיכא דרשא בפרשת ביכורים דבעינן בצרן והבאתן כאחד, בפשטות לשון הגמ' לא הוי דרשא אלא פשטא דקרא לקחת והבאת האופן שמביא ביכורים וקורא כתיב ולקחת והבאת ובאת אל הכהן, וכן מצאתי בתורת חיים דכתב מאי מעמא דכתיב ולקחת והבאת. פירש רשב"ם ז"ל דכתיב ולקחת מראשית כל פרי האדמה אשר תביא והאי ולקחת קרא יתירא הוא דמצי למכתב והבאת מארצך ודרשינן בין וכו', ולישנא דש"ס לא משמע פירושו מדקאמר דכתיב ולקחת והבאת משמע דקרא הכי כתיב, לכך נראה דגרסינן דכתיב ולקחת ובאת דברישא כתיב ולקחת מראשית כל פרי האדמה והדר כתיב ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם הגדתי לכך דרשינן עד שתהא לקיחה והבאה כאחד ומדברי הרמב"ם זכרוננו לברכה פ"ד מהלכות ביכורים משמע בהדיא [ד]גרסינן ולקחת ובאת, עכ"ל.

הנפקא מינא בצורת הלימוד דלרשב"ם הלימוד בדין ביכורים, דאיכא בכורים שאינם חייבים בקריאה כאשר אחד בוצר ואחר מביא, מדדרשינן אשר תביא ולקחת דקרא יתירא ודרשינן שהלוקח היינו הבוצר שהוא המביא לכן למד לקיחה היינו הבצירה, ושאר הראשונים למדו לקחת היינו הלקיחה מהבית דלדבריהם הלימוד מפשטא דקרא דלקחת והבאת ובאת לכהן דלמדים מה הוא סדר הבאת הבכורים ובאיזה סדר יכול לקרוא ובאזה אינו יכול לקרא, כאשר אותו שלקח מביא לכהן יכול לקרוא וכאשר סדר הבאת הביכורים לא באחד אינו יכול לקרא, לכן למדו הלקיחה דקרא היינו ההוצאה הבכורים מהבית להביאן לירושלים.

מעשה נראה דהטעם דלמדו בראשונים דליכא דין שליחות בהבאת ביכורים דנלמד דאין מעשה הבאת ביכורים החייב בקריאה יכולה לעשות בשנים מבואר דאין אותו אחד שמצטרף להבאת הבעלים דינו כידו כיד הבעלים אין לחלק ולומר דעל כל המעשה הבאת הביכורים יש דין שליחות מאחר והקריאה היא חלק מסדר הבאת הביכורים א"א לחלק את הלקיחה והבאת מהקריאה, ומשום הכי לא מחזור לראשונים שיטת הרשב"ם דיכול שליח לקחת ולהביא והבעלים קורא דשליח של אדם כמותו דכשם שאין שליחות על חצי מעשה הבאת הביכורים כל גם אין שליחות על כל מעשה ההבאה ושהבעלים קורא דהקריאה חלק מסדר הבאת הביכורים שנלמד שרק במעשה הבאת הביכורים דהכל ע"י אחד דהלוחק והמביא הוא הקורא. אבל הרשב"ם למד דהדרשא על מהות הביכורים ולא בדין הבאת הביכורים, דלמדים דאם הבוצר הוא המביא יכולים לקרוא דבכאילו בכורים מתחייב בקריאה, משום הכי שייך בהבאת ביכורים שליחות דמה

שונא מצוות ביכורים משאר מצוות שאינם מצווה שבגופו, אלא דבעינן דהבוצר הוא המביא כל שמתקיים הבאת הבכורים באחד שיכולים לקרוא, אלא דרך הבעלים יכולים לקרוא ולא השליח

השתא נראה לבאר דברי הגמ' לשיטת הרשב"ם שלא קשה קשית הראשונים מהירושלמי ומהסוגיא דמכות, מקשה הגמ' הרי בכורים דחזו לקריאה חייבים בקריאה מתרצת הגמ' דעביד להו כריב"ח הביאור דעדין לא נתחייבו הבכורים בקריאה דכיון דהשליח בוצר לא התברר אם חייבים בקריאה דעד שעת הבאת הביכורים לירושלים לא ידוע אם נתקיים כל התנאים להתחייב בקריאה דמאחר דבעינן לקיחה והבאה כאחד כששליח בוצר או שיביא השליח הביכורים בדין שליחות או שמא ימות בדרך ואחר יביא או הבעלים עצמן יביאו דבהכ"ג לא חייבים בקריאה, ומדוקדק בדברי הרשב"ם שגנן בית שליח או מת הביאור דכשליח בוצר אין הביכורים נקבעו לקריאה מצד שאין השליח קורא או שמת השליח בדרך דאף דשייך שיקרא הבעלים מדין שליח של אדם כמותו מ"מ או מת בדרך שלא בני קריאה הם שבעינן עד שתהא לקיחה והבאה כאחד, מימלא לא קשה דנראו ונדחו דינם שירקבו זה אמרת הגמ' דעביד כריב"ח דעדין לא נראו, ולראשנים שהדרשא בסדר הבאתן של הביכורים מיד בהפרשתן נקבע דינם אם חזו לקריאה או לא חזו לקריאה, דאם חזו חייבים לעשות סדר הבאתן באופן שיכול לקרוא, ואם לא ידחו וירקבו, הביאור בגמ' לראשונים דעביד כריב"ח דאיכא ביכורים שלא חזו לקריאה ובאמת לא צריך לדינא דלקיחה והבאה כאחד לפטור מקריאה דכל ששליח מביא אינו קורא אלא שבא לחדש עוד דין שלא מחייב בקריאה, שבצרן ושגנן ביד שליח דבעינן דהלקיחה מהבית והבאתן לירושלים כאחד ולכך הוקשה דאם בהפרשה התחייב בקריאה דינם שירקבו ומתרצים מיד בהפרשה עביד באופן שלא יתחייב בקריאה, אבל לרשב"ם לא קשה מיד דעדין לא נקבע מה דין הביכורים האם חזו לקריאה או לא.

הרב שמואל לפאיר

במעלת המצווה ועושה

מצאנו דבר פלא, שהנה דרשו חז"ל [ב"ק ל"ח א'] עה"פ עמד וימודד ארץ ראה ויתר גוים, מה ראה, ראה שבע מצוות שקיבלו עליהם בני נח ולא קיימום, עמד והתירן להם, והקשתה הגמ' וכי איתגרי אתגר, א"כ מצינו חומא נשכר, אמר מר בריה דרבנא לומר שאפילו מקיימין אותן אין מקבלין עליהן שכר, והסיקה הגמ' שהיינו שאין מקבליים שכר כמצווה ועושה אלא כאינו מצווה ועושה. וצ"ע איזו מידה יש בעונש זה, והלא אליבא דאמת מצווים הם והיאך המעיטו שכרם להחשיבם כאינם מצווים לעניין שכר המצווה.

ועוד צ"ב מה שכתב המאירי וז"ל "מי שהפקיע עצמו ופירק מעליו עול תורה ומצוות, אעפ"י שמקיים מקצתם מצד נדבה אינו מקבל שכר עוד כמצווה ועושה אלא כמו שאינו מצווה ועושה וכו'", ומסתימת לשונו משמע להדיא שכוונתו היא שגם בישראל נאמר דבר זה, ולכאורה מנליה לומר כך, הלא יתכן שחומרא זו לא נתחדשה אלא לגבי הגוים.

ובכוכבי אור סימן ח' העלה לבאר את עיקר סברת הגמ' עפ"י מה שביארו התוס' דמעלת המצווה ועושה על פני האיני מצווה, הוא מחמת שלמצווה יש יותר צער וקושי של כפיית יצרו, ואילו למי שאינו מצווה ישנו פת בסלו שאם ירצה יניח. ולפי"ז הגוים שהרגישו בנפשם שאין להם צורך וחוב לקיים מצוותיהם, הרי שגם אם יקיימום, עכ"פ דאגה וכפיית יצר אין להם, ומשו"ה מופקעים מהשכר הנ"ל של מצווה ועושה.

ולפי"ז פשוטים המה דברי המאירי, שהרי בסברא זו אין חילוק כלל בין ישראל ובין נכרי. ומבואר בכך עוד מה שהגדיר המאירי שאותו אדם מקיים מקצתם "מצד נדבה", והיינו שרק בכה"ג הפקיע עצמו מתורת שכרו של המצווה ועושה.

ונמצינו למדים לפי מהלך זה תוספת הבנה במעלת מה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע, שהגדירו בכך שכל מהות קבלת התורה היא בקיום ציווי של מלך ולא כהחלטה הבאה ע"י בחינת הדבר, ודו"ק.

ועוד ניתן לבאר עפ"י יסודם של חלק מהראשונים (עיין בריטב"א קידושין ל"א א' ותורא"ש שם ועוד) דמעלת שכרו של המצווה ועושה היא מחמת שמהות המצווה היא לקיים ציווי יתברך, וכמלך שגזר גזירות והעם שומעים ומקבליים דבריו [ועיין בקובץ מאמרים לג"ר אלחנן זצ"ל הי"ד סי' ב' שהאריך לבאר שישנם שני חלקים ביסוד המצוות, הא' עצם קיום הציווי, והב' מה שהמצווה פועלת באדם ובבריאה, והעלה כמה נפ"מ ביניהם]. ונמצא לפי"ז שהמקיים מצווה מחמת שחוא

החליט שמעשה זה כשר בעיניו, חסר בעיקר תורת קיום ה"ציווי". וידוע מה שביארו בכוונת השערי תשובה (שער א' אות ו') שמי שאינו מקבל על עצמו להישמר מחטא ידוע, אף אם נזהר מכל העבירות שבתורה, הריהו מומר לדבר אחד "ואת פושעים נמנה וגדול עונו מנשוא, כי אם אמור יאמר העבד לרכו כל אשר תאמר אלי אעשה וזלתי דבר אחד כבר שבר עול אדוניו מעליו והישר בעיניו יעשה וכו'", והיינו שגם המצוות שאכן מקיימם אינם מחמת ציווי יתברך (שאם כן היה לו לקיים כולם בשוה) אלא מחמת שהוא ניהו המחליט לקיימם, ופקע מיניה תורת "עבד" המקיים ציווי האדון. ובזה מבואר היטב מדוע הגוים איבדו שכר המצווה ועושה וכן דברי המאירי. [ומה שאעפי"כ יש להם שכר כאינו מצווה ועושה, י"ל שזהו מצד החפצא של המצווה, וכדביאר בקובץ מאמרים הנ"ל עניינו].

הרב יהושע הלר

גדר מצות תלמוד תורה

א. קדושין כט. דת"ר האב חייב בבנו וכו' וללמדו תורה. ובגמ' שם כט: איתא, מגלן דכתיב 'ולמדתם אותם את בניכם' (דברים יא, יט). והיכא דלא אגמריה אבוה מיחייב איהו למיגמר נפשיה דכתיב 'ולמדתם'. וכתב רש"י וז"ל, דכתיב 'ולמדתם', קרא אחרינא הוא 'ולמדתם' אותם ושמרתם לעשותם' (שם ה, ג) עכ"ל. ומבואר דמקרא ד'ולמדתם אותם את בניכם' ילפינן דמחוייב האב ללמד את בנו. ומקרא ד'ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם' ילפינן החיוב ללמוד בעצמו.

ב. והרמב"ם פ"א ה"א מהל' תלמוד תורה הביא החיוב ללמד בנו תורה וז"ל, נשים ועבדים פטורים מתלמוד תורה אבל קטן אביו חייב ללמדו תורה שנאמר 'ולמדתם אותם את בניכם' עכ"ל. ובהלכה ב' שם הביא החיוב ללמד בן בנו ולתלמידים וז"ל, כשם שאדם חייב ללמד את בנו כך הוא חייב ללמד את בן בנו שנ' 'והודעתם לבניך ולבני בניך'. ולא בנו וכן בנו בלבד אלא מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים אע"פ שאינם בניו שנ' 'ושננתם לבניך' מפי השמועה למדו בניך אלו תלמידים שהתלמידים קרויים בנים שנ' 'ויצאו בני הנביאים' עכ"ל. הרי דילפינן מקרא ד'והודעתם לבניך ולבני בניך' דחייב אדם ללמד בן בנו. ומקרא ד'ושננתם לבניך' דחייב אדם ללמד את התלמידים.

ובהלכה ג' שם הביא החיוב ללמוד בעצמו וז"ל, מי שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו כשיכיר שנ' 'ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם' עכ"ל.

ג. ובסהמ"צ מ"ע י"א כתב וז"ל היא שציונו ללמוד חכמת התורה וללמדה וזהו שנקרא תלמוד תורה עכ"ל הרי דמכלל בחדא מצות עשה גם את החיוב ללמוד וגם את החיוב ללמד. וצ"ב אמאי מכלל להו בחדא מצות עשה דלכאורה תרי חיובי נינהו ותרי מצוות עשה נפרדות וכבר הקשה בן הגר"פ בביאורו לסהמ"צ להר"ם ג.

ד. וכתב עוד וז"ל והוא אמרו ו'ושננתם לבניך' ולשון ספרי לבניך אלו תלמידים וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמידים קרויים בנים שנאמר ויצאו בני הנביאים'. הרי דהביא הקרא ד'ושננתם לבניך' לגבי החיוב ללמד את התלמידים. וצ"ב דלא הביא גם הקרא ד'ולמדתם אותם את בניכם' לחיוב ללמד את בנו וכן קרא ד'והודעתם לבניך ולבני בניך' לחיוב ללמד בן בנו.

ואמנם בסוף דבריו כתב וז"ל ונשים אין חייבות בה מאמרו בה 'ולמדתם אותם את בניכם' ואמרו בניכם ולא בנותיכם עכ"ל. הרי דהביא האי קרא רק ע"מ לבאר דנשים פטורות מתלמוד תורה ולא לגבי עיקר החיוב.

וקושיא זו יש ליישב דהרמב"ם בהל' תלמוד תורה פ"א ה"א וב' הביא ההלכה ללמד בנו ובן בנו ולתלמידים בחדא מחתא (וכמש"נ לעיל אות ב') וכתב וז"ל, אם כן למה נצטוו על בנו ובן בנו, להקדים בנו ובן בנו לבן חברו עכ"ל. הרי דס"ל דהכל הוא חיוב אחד ללמד לאחרים אלא הוא סדרי קדימה דבנו קודם לבן בנו, ובן בנו קודם לאחרים וא"כ עיקר החיוב הוא מקרא ד'ושננתם לבניך' אלו התלמידים.

ה. ולגבי החיוב ללמד את עצמו כתב שם בסהמ"צ וז"ל ושם נאמר 'ושננתם' שיהיו מחודדים בפ"ך כשארם שואלך דבר לא תהא מגמגם לו אלא אמור לו מיד. וכבר נכפל הציווי הזה פעמים רבות 'ולמדתם ועשיתם', 'למען ילמדו' עכ"ל ובהל' תלמוד תורה לא הביא האי דרשא לגבי החיוב ללמוד בעצמו.

ו. והסמ"ג ג"כ נקט כהרמב"ם דהכל הוא מצות עשה אחת דמנה מצות עשה י"ב וז"ל שחייב אדם ללמד בנו תורה ומצוות שנאמר 'ולמדתם אותם את בניכם'. ולא מנה מצוה נוספת ללמד את עצמו. ואמנם כתב עוד בהל' ת"ת דאם אביו לא לימדו מחוייב הוא ללמד את עצמו מקרא ד'ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם'.⁵

וכתב עוד הסמ"ג בהל' תלמוד תורה וז"ל מצות עשה ללמד את בנו תורה שנאמר 'ולמדתם אותם את בניכם'. ועיי"ש עוד שכתב דמצוה ללמד בן בנו מקרא ד'והודעתם לבניך ולבני בניך'. וכתב עוד וז"ל, ולא לבנו ולבן בנו בלבד אלא מצוה על כל חכם מישראל ללמד תורה לכל התלמידים שנאמר 'ושננתם לבניך' ותניא בסיפרי אלו התלמידים עכ"ל. הרי דמכלל בחדא מחתא החיוב ללמד לבנים ובני בנים ולתלמידים.

⁵ ויש לדקדק בדברי הסמ"ג דבמש"כ במנין המצוות לא הזכיר כלל הא דמחוייב ללמוד בעצמו ורק הזכיר זאת אח"כ בביאור המצוה בהל' ת"ת. ועוד יש לדקדק דכשכתב שם דחייב ללמד את עצמו כתב וז"ל, וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמוד קודם למעשה מפני שהתלמוד מביא לידי מעשה ואין המעשה מביא לידי תלמוד עכ"ל ומשמע דעיקר התלמוד הוא ע"מ שיעשה המצוות. אולם י"ל דתרווייהו בעינן גם תלמוד וגם מעשה אלא שהתלמוד קודם כיון שמביא לידי מעשה משא"כ המעשה דאין מביא לידי תלמוד.

וכתב עוד וז"ל אם כן למה הוצרך להזהיר על בנו ועל בן בנו, להקדים בנו לבן בנו ובן בנו לבן חברו עכ"ל והיינו שהיה קשה לו דכיון דהכל הוא חדא חיוב ללמוד לתלמידים א"כ מודוע נקט קרא בנפרד לבנו ולבן בנו ועל זה תירץ דעכ"פ הוא סדרי קדימה להקדים וכמש"נ לעיל בשיטת הרמב"ם.⁶

ז. והרס"ג כתב במ"ע י"ד, תלמוד תורה. ובמ"ע ט"ו כתב, ללמדה. הרי דחילק לתרי מצוות עשה נפרדות את המצוה ללמוד ואת המצוה ללמד. ובמצוה ט"ו, ללמדה, לא חילק למצוות נפרדות את החיוב ללמד את בנו אות החיוב ללמד אחרים וצ"ל שהוא כמש"נ בשיטת הרמב"ם והסמ"ג שהוא חדא מצוה ללמד לתלמידים והוא רק סדרי קדימה להקדים בנו לשאר תלמידים.

ח. אמנם הבה"ג מנה הכל במצוות נפרדות דכתב, במ"ע ל"ח, ללמוד. במ"ע ל"ט, ללמד. במ"ע ע"א, למד בנך תורה ומצות. במ"ע ע"ב, ושננתם (וכתב בהגהות הרא"ש טרובי, קידושין ל. שיהיו דברי תורה מחודדים בפיו שאם ישאלך אדם אל תגמגם). הרי דמנה הבה"ג מצוות נפרדות מה שמחויב ללמוד לעצמו ומה שמחויב ללמד לאחרים ומה שמחויב ללמד את בנו ומה שמחויב שיהיו דברי תורה מחודדים בפיו.

ט. ונראה לבאר בשיטת הרמב"ם דמנה מצוה אחת גם ללמוד וגם ללמד שהוא חפצא אחד דמצוה ללמוד וללמד וזהו שכתב הרמב"ם בסהמ"צ שם וז"ל, היא שציונו ללמוד חכמת התורה וללמדה וזהו שנקרא תלמוד תורה עכ"ל.

י. ונראה לבאר דיסוד שיטת הרמב"ם הוא דבגמ' בקידושין כט: איתא, ואיהי מגלן דלא מיחייבא (והיינו דמגלן דאשה אינה מחויבת ללמוד את בנה), דכתיב ולימדתם ולמדתם כל שמצווה ללמוד מצווה ללמד וכל שאינו מצווה ללמוד אינו מצווה ללמד. ומבואר דכיון דאין אשה מצווה ללמוד בעצמה אינה מצווה ללמד וחזוין דהמצוה ללמד תלויה במצוה ללמוד ומבואר מזה דאינם ב' מצוות נפרדות אלא חדא מצוה ומשו"ה מיתלי תלי בהרד"י.⁷

⁶ וכתב עוד שם וז"ל, וחייב לשכור מלמד לבנו ללמדו ואינו חייב לשכור מלמד לבן חברו אלא בחינם עכ"ל. וצ"ב דכיון דהוא חדא חיוב אלא דמסדרי קדימה חייב ללמד בנו א"כ מאי שנא בנו דמחויב לשכור לו מלמד מבין חבריו דאינו מחויב לשכור לו מלמד אלא בחנם.

⁷ והנה הרמב"ם פ"א ה"א מהל' תלמוד תורה הביא החיוב ללמד בנו תורה וז"ל, נשים ועבדים פטורים מתלמוד תורה אבל קטן אביו חייב ללמדו תורה שנאמר 'ולמדתם אותם את בניכם'. ואין האשה חייבת ללמד את בנה שכל החייב ללמוד חייב ללמד עכ"ל. וצ"ב אמאי פתח הרמב"ם הל' ת"ת במה

יא. עוד נראה דיסוד לשיטת הרמב"ם הוא דבסהמ"צ הביא הקרא לחיוב ללמד תלמידים מקרא ד'ושננתם לבניך' (וכבר נתבאר לעיל אות ד' דלהרמב"ם גם החיוב ללמד בנו הוא מחמת חיוב זה אלא דאיכא סדרי קדימה ללמד את בנו מקרא ד'ולמדתם אותם את בניכם'), ולאחר מכן הביא החיוב ללמד את עצמו ג"כ מהאי קרא דכתב וז"ל, ושם נאמר 'ושננתם' שיהיו מחודדים בפך כשאדם שואלך דבר לא תהא מגמגם לו אלא אמור לו מיד. וכבר נכפל הציווי הזה פעמים רבות 'ולמדתם ועשיתם', 'למען ילמדו' עכ"ל. וחזינו דילפינן מחד קרא גם החיוב ללמד וגם החיוב ללמוד וא"כ י"ל דהיינו דהוא חדא מצוה.

יב. ונראה דכן מבואר מהחינוך מצוה תי"ט כתב וז"ל, מצות עשה ללמוד חכמת התורה וללמדה, כלומר כיצד נעשה המצוות ונשמור ממה שמנענו האל ממנו, ולדעת גם כן משפטי התורה על כיוון האמת ועל כל זה נאמר 'ושננתם לבניך' (דברים ו, ז) ואמרו זכרונם לברכה בניך אלו תלמידך וכו' ושם נאמר 'ושננתם' שיהיו מסודרין בתוך פיך כשאדם שואלך דבר אל תהא מגמגם לו אלא תאמר לו מיד וכפלה מצוה זו במקומות רבים שנאמר 'ולמדתם ועשיתם' (דברים ה, א) 'למען ילמדו' (שם לא, יב) ולמדתם אותם את בניכם (שם יא, ט).

הרי דנקט כשיטת הרמב"ם דהכל הוא מצות עשה אחת ללמוד וללמד והביא דהוא מקרא ד'ושננתם לבניך' הן לגבי המצוה ללמד והן לגבי המצוה ללמוד.⁸

יג. עוד נראה דיסוד לשיטת הרמב"ם מגמ' קידושין כט: דאיתא שם, ת"ר הוא ללמוד ובנו ללמוד הוא קודם לבנו, ר' יהודה אומר אם בנו זריו וממולח ממנו ותלמודו מתקיים בידו בנו קודמו ע"כ. ומעתה אם הוא ב' מצוות נפרדות חדא מצוה ללמוד וחדא מצוה ללמד מהיכי תיתי שבנו קודם, אולם אם הוא חדא מצוה אתיא שפיר.⁹

דנשים פטורות דהו"ל למינקט בתחילה אופן החיוב ואח"כ אופן הפטור וכבר עמדו בזה. ולפמש"ג אתיא שפיר דמהאי דינא דנשים פטורות דכיון דאינן מחויבות ללמוד אינן מחויבות ללמד חזינו עיקר גדר מצות ת"ת דהוא ללמוד וללמד.

⁸ אמנם יש לדקדק דא"כ דהמצוה ללמוד היא באופן שמלמד והוא ע"מ שיהיו דברי תורה מחודדים בפך א"כ כל זה הוא כאשר הוא מלמד בעצמו אולם אינו מחויב לדאוג ללמד את בנו ע"י אחרים והרי מחויב הוא לשכור ע"מ ללמד את בנו. ועוד דא"כ באופן שע"י התלמיד אינו לומד הוא עצמו יותר טוב אינו מחויב ללמד לאחרים.

⁹ ובספר אהל יהושע (להג' ש"מ דיסקין זצ"ל) עה"ת (עקב יא, יט) חקר באופן שיש לו כמה בנים אם מחויב להוציא חומש על כל אחד ואחד או דסגי במוציא חומש אחד על כולם יחד. וכתב דהדבר תלוי דאם הוא מצוה שלו ללמוד וללמד סגי בחומש אחד אולם אם הוא ממצוות הבן על האב מחויב

יד. והנה יש לחקור דאם גדר המצוה הוא ללמוד וללמד הוא מחמת דתרווייהו ילפינן מקרא ד'ושננתם', י"ל דגדר המצוה הוא דבעינן שילמוד באופן שמלמד ולפי"ז העיקר הוא מה שהוא עצמו לומד. אולם א"כ דהעיקר הוא מה שהוא עצמו לומד מדוע אם בנו זריז וממולח ממנו בנו קודמו (ואפשר לומר דזהו דעת ת"ק דנקט דהוא קודם לבנו בכל גוונא דעיקר המצוה הוא מה שהוא עצמו לומד. אמנם יש המבארים דר' יהודה הסובר שבנו קודמו באופן שהוא זריז וממולח אינו חולק על ת"ק אלא מבארו)¹⁰.

ויש לבאר דגדר המצוה דהוא ללמוד וללמד היינו דבעינן שיהיה ריבוי תורה והוא גם ע"י שהוא לומד וגם ע"י מה שמלמד ומשו"ה אם בנו זריז וממולח ממנו בנו קודמו דבזה הוי טפי ריבוי תורה¹¹.

ונראה לבאר דגם זה ילפינן מקרא ודרשא ד'ושננתם' שיהיו דברי תורה מחודדים בפ"ך. דלא סגי בעצם מה שלומד בפועל אלא בעינן שיהיה ריבוי תורה באיכות שיהיו מחודדים (וידועים דברי הגר"ם דהדין ושננתם שיהיו מחודדים היינו דבעינן לימוד באיכות והבנה ולא רק בידעת התורה) ומשו"ה נכלל במצוה מה שיש ריבוי תורה במה שמלמד לאחרים¹².

להוציא חומש על כל אחד ואחד. והביא ראיה מסוגין דאם בנו זריז וממולח ממנו בנו קודמו דחזינן דהוא מצוה שלו ללמוד וללמד.

¹⁰ והרמב"ם פ"א מהל' ת"ת ה"ד כתב וז"ל, היה הוא ללמוד תורה ויש לו בן ללמוד תורה הוא קודם לבנו ואם היה בנו נכון ומשכיל מה שילמוד יותר ממנו בנו קודם עכ"ל. ומדוקדק מדברי הרמב"ם דבאופן דשניהם שוים הוא קודם לבנו. ולפמ"ש א"ש דהוא משום דגם המצוה ללמד הוא משום הלימוד שלו.

והקשו דבגמ' איתא דרב אחא בריה דרב יעקב שלח את בנו ללמוד ואח"כ ראה שאינו מחודד והחזירו ולמד במקומו וחזינן דמתחילה שלח את בנו ולא את עצמו. וי"ל דמתחילה לא ידע מי מחודד טפי ושלחו ע"מ לבדוק וכשראה שאינו מחודד החזירו.

¹¹ ויש לדקדק דבריש הל' תלמוד תורה כשפרט הרמב"ם המצוות המבוארות כתב וז"ל הל' ת"ת, יש בכללן שתי מצוות עשה, ראשונה ללמוד תורה, שנייה לכבד תורה ויודעיה. הרי דנקט רק המצוה ללמוד ולא נקט המצוה ללמד וחזינן דעיקר המצוה הוא מה שלומד אלא צורתה הוא באופן שמלמד.

¹² הרמב"ם הל' ת"ת פ"א ה"ד כתב וז"ל, ואע"פ שבנו קודם לא יבטל הוא, שכשם שמצוה עליו ללמד את בנו כך הוא מצווה ללמד את עצמו עכ"ל. [ויש לדקדק דכתב דחייב ללמד את עצמו, ולא כתב ללמוד בעצמו, וחזינן דגם היכא דלומד בעצמו הוא אופן של 'ללמד'. ואם הגדר של ללמד הוא משום ריבוי תורה א"ש דגם כשלומד בעצמו כן הוא]. וכתב הכס"מ דהיינו דלא נימא דכיון דעוסק לפרנס בנו הלומד ליפטר איהו מתלמוד תורה לגמרי קמ"ל דלא כיון דתרי מצוות נינהו. וצ"ב מש"כ

דתרי מצוות ניהו והרי הרמב"ם מכלל להו במצוה אחת וכמש"נ. וי"ל דאח"נ דכיון דהוא מצוה אחת הו"א דסגי בקיום המצוה ע"י שדואג שבנו ילמד וקמ"ל דבמצוה נככל ב' אופנים וחייב לקיים את שניהם.

ובשו"ע יו"ד סי' רמ"ה ס"ב הביא ההלכה דאם בנו נבון ומשכיל מה שילמוד יותר ממנו בנו קודמו. וכתב עוד וז"ל, ואף על פי כן לא יבטל הוא עכ"ל. וכתב הט"ז וז"ל, פירוש שלא ילמד הכל עם בנו אלא קצת עם עצמו עכ"ל. ובדגול מרכבה שם כתב דנראה שהבין מהשו"ע שהוא בעצמו לומד עם בנו אבל בכסף משנה לא פירש כן דבריו אלא מיירי ששלחו לבית המדרש והוא יתן פרנסתו וכן מצינו בגמ' (והיינו דבגמ' דאיירי לגבי הדין דבנו קודמו מביא המעשה דרב אחא בר יעקב שלח ללמוד את בנו).

ונראה דהכס"מ סבר דגדר המצוה דללמוד וללמד הוא משום ריבוי תורה וא"כ הו"א דאף אם אינו לומד כלל ושולח את בנו סגי בזה, וקמ"ל דעכ"פ בעינן גם לימוד תורה באופן שלומד בעצמו. והט"ז ס"ל דכיון דגדר המצוה הוא ללמוד וללמד פשיטא דבעינן שילמד גם הוא בעצמו אולם הו"א דהיכא דלומד הוא עצמו עם בנו סגי בזה דהוא גם לומד וגם מלמד וקמ"ל דבעינן שילמד גם הוא בעצמו.

והנה לעיל אות ו' הובא דהסמ"ג ג"כ נקט כהרמב"ם דהכל הוא מצות עשה אחת דמנה מצות עשה י"ב וז"ל שחייב אדם ללמד בנו תורה ומצוות שנאמר 'ולמדתם אותם את בניכם' עכ"ל. ולא מנה מצוה נוספת ללמד את עצמו. ואמנם כתב עוד בהל' ת"ת דאם אביו לא לימדו מחויב הוא ללמד את עצמו מקרא ד'ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם' הרי דלא נקט בעיקר גדר המצוה דחייב ללמוד בעצמו. ומעתה להסמ"ג י"ל דבאמת אם לומד עם בנו אינו מחויב ללמוד בעצמו דעיקר גדר המצוה הוא מה שמלמד את בנו והתלמידים ואמנם יהיה מחויב ללמוד ע"מ לעשות

הרב אריה גוטמן

לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה

בפסחים נ: מייתי הגמ' לדברי רב יהודה אמר רב לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות אע"פ שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה והקשו תוס' מדברי הגמ' בברכות יז. כל העוסק בתורה שלא לשמה נוח לו שלא נברא ותירצו שהתם איירי שלומד כדי להתיהר ולקנטר ולקפח את חברו בהלכה ואינו לומד ע"מ לעשות אבל הכא מיירי שאין מתכוין לשום רעה ובסוטה כב: כתבו התוס' שעוסק שלא לשמה היינו מיראת היסורין ומאהבת קיבול פרס שאינו מתכוין להשלים רצון יוצרו שצויהו על כך אלא להנאתו וכו' בהא אמרינן מתוך שלא לשמה בא לשמה והא דאמרי' כל העוסק בתורה שלא לשמה נוח לו שלא נברא היינו שאינו עוסק בתורה כדי לקיים לא מאהבה ולא מיראה אלא להוסיף על חמאתו פשע שעתה שגגות נעשות לו ודונות שאע"פ שידע שעובר לא מנע מכל תאות לבו מבואר מדברי התוס' שיש אופנים שאמרי' שיעסוק שלא לשמו ויש אופנים שנוח שלא יעסוק.

והנה הר"מ בפ"י מתשובה הל"ד כותב אמרו חכמים הראשונים שמא תאמר הריני לומד תורה בשביל שאהיה עשיר בשביל שאקרא רבי וכו' ת"ל לאהבה את ה' וכו' ובהל"ה כל העוסק בתורה כדי לקבל שכר או כדי שלא תגיע עליו פורענות הר"ז עוסק שלא לשמה וכל העוסק בה וכו' מפני אהבת אדון כל הארץ הר"ז עוסק בה לשמה ואמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה ואפי' שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה ויעוין עוד בדבריו בפרהמ"ש ריש פרק חלק במה שהארץ בזה

ומבואר בדבריו ששלא לשמה היינו בשביל אהבת שכר או יראה מיסורין וכדומה אבל לקנטר ושלא ע"מ לעשות לא מוזכר בדבריו נראה שסובר כדברי התוס' שבזה לא אמרי' לעולם יעסוק אדם שלא לשמו ויעוין בר"מ פ"ג מת"ת הל"ה שכותב תחלת דינו של אדם אינו נידון אלא על התלמוד ואח"כ על שאר מעשיו לפיכך אמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה בין לשמה בין שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה כאן סותם הר"מ ולא כותב מה הוא השלא לשמה כמו"כ מתבאר בדברי הר"מ דהא דיעסוק שלא לשמו היינו רק בתורה ולא במצות שהרי הר"מ כותב שבגלל מעלת וחשיבות התורה לפיכך יעסוק אדם בתורה גם שלא לשמה הרי שהיו דין

בתורה בלבד ודברים אלו צ"ע שהרי בפסחים מייאזהגמ' לזה גבי מצות ויעוין באגלי טל מש"כ בזה בארוכה בהקדמה.

ובדברי הרב בשולחנו המהור בקונטרס אחרון הלכות ת"ת פ"ד ס"ק א' כותב שהר"מ מיייתי לה לגבי מצוה שהרי הוא כותב בפ"י מתשובה הל"ה לעולם יעסוק אדם בתורה אפי' שלא לשמה וכו' לפיכך כשמלמדים את הקטנים ואת הנשים וכלל עמי ארצות אין מלמדן אותן אלא לעבוד מיראה כדי לקבל שכר עד שתרכבה דעתן ויחכמו חכמה יתירה ונשים הרי פטורות לגמרי מת"ת וע"כ דאיירי בקיום המצות ומלמדים אותן לקבל שכר היינו שלא לשמה הרי שגם במצות אמרי' לעולם יעסוק אדם שלא לשמה וא"כ צ"ב דברי הר"מ בהלכות ת"ת ותירץ שמאחר שהשמיענו הר"מ שיעסוק בתורה אפי' שלא לשמה שוב א"צ לאשמועי' שבמצות נמי כך הוא דילפי' לה במכ"ש מת"ת והו"א דדוקא בקיום המצות אמרי' דיעסוק שלא לשמה משום דסוף סוף המצוה נעשית כתיקונה אלא שמחשבתו אינה לשם מצוה בזה אמרי' מתוך שלא לשמה בא לשמה וכו' משא"כ בת"ת כשלומד ואינו מקיים עליו נאמר ולרשע אמר אלוקים מה לך לספר חוקי וסד"א דראוי לו שלא ללמוד קמ"ל דאפ"ה התלמוד מביא לידי מעשה בסוף שהמאור שבה מחזירו למוטב וסופו ללמוד ולקיים לשמה.

והנה הרב בשולחנו מיייתי לשיטת התוס' שמחלקין בין לומד ע"מ לקבל שכר לבין לומד שלא לקיים ומיייתי וי"א שגם בזה ילמוד שלא לשמה כי המאור שבה יחזירו למוטב.

ובתשובות הרב סי' ע"ח הרחיב בזה והואיל ואין הספר מצוי אצטט לשונו בענין עסק התורה שלא לשמה דסתרי אהרדי וכו' ותידצו התוס' כאן לקנמר וכו' וזה אינו מספיק לנו לחלק כוונת הבריות הרי הכל נקרא שלא לשמה והנראה ע"פ האמת דבחינת שלא לשמה דפסחים הוא עצמו השלא לשמה דברכות שהוא סם המות ונוח לו שלא נברא דהא סתם נקיט לה רב יהודה הכא והתם ואפ"ה קאמר לעולם יעסוק וכו' שמתוך הרגל למודו יבוא לבחינת לשמה כי המאור שבו מחזירו למוטב כי הגם שנקרא סם המות מ"מ כך הוא ויכול להתהפך לסם חיים במאור שבה אבל אם היה מונע לגמרי בשביל זה מעסק התורה היה הולך בשרירות לבו לעשות כל רע בעיני ד' כי עיקר שלא לשמה כתב הרא"ש [פסחים פ"ד ס"ב] ע"פ הירוש' [ברכות פ"א הל"ד] הלומד ע"מ שלא לעשות וא"כ מה אכפת אם הוא קורא ושונה תמיד היפוך רצונותיו הטבעיים הרעים עד"מ אם הוא עובר על גזל וג"ע ושפ"ד והוא לומד תמיד ושונה בכל עניניו בפרטיות דיניהם וסברותיהם וכל נדנוד עבירות ד"ס ואף שהוא עובר עליהם מ"מ ע"י תורתו בהם תמיד על אזהרותיו אולי המאור שבה תחזירנה למוטב להפוך שרירות לבו הרע ואולי יהפוך לו הסם המות

לסם חיים לרפואה לטוב לו ועכשיו יתורצו ב' המאמרים כי באמת נוח לו שלא נברא ואעפ"כ עצת ר' יהודה נכונה שיעסוק אף שלא לשמה אולי יבוא לבחינת לשמה ע"ד הנ"ל.

וכ"ז ע"פ תשובת הרא"ש בשם הירוש' דעיקר שלא לשמה הוא הלומד ואינו מקיים וכו' וזהו כוונת הר"מ שכתב לפי שת"ת שקול כנגד כולם לעולם יעסוק וכו' וכוונתו לאפוקי פירוש הרא"ש דהיינו אף שאינו מקיים כלל שעובר על כל המצוות אעפ"כ ראוי לו שיעסוק בתורה מפני שבחינת התורה למעלה מכל המצוות ולא איצטריך לאשמועי' מצוות אע"פ שגם הם נזכרים בדברי רב יהודה הנ"ל כי מצוות א"צ כוונה [כוונתו שאע"פ שהר"מ פוסק שמצוות צריכות כוונה בכ"ז המצווה נעשית כתיקונה גם בלא כוונה כמו שכתב בהלכות ת"ת ממשיך הרב וכתב] אלא ע"פ הירוש' קמ"ל, ושורש הדברים כי אע"פ שלא ניחא ליה לקב"ה בעסק הרשע בתורה כמ"ש ולרשע אמר אלוקים מה לך לספר חוקי שהוא לומד ועובר תמיד וכו' אעפ"כ אם בא להמליך אם לעסוק בתורה אם לא אזי עצת רב יהודה נכונה לומר שיעסוק וכן הוא הדין באמת וכן הוא ע"ד הקבלה ובזה יובן מאז"ל שויתר הקב"ה על עון הגול ועריות ושפ"ד ולא ויתר על ביטול תורה והוא מאד תמוה אם יש בהם גזל וכו' וע"ד הנ"ל יובן היטב עכל"ק.

והנה בלשון שו"ע הרב מבואר שמתוך שלא לשמה בא לשמה אינו בהכרח שיבא ללשמה, אלא פירושו שיוכל לבא ללשמה, כמבואר בלשונו בשו"ע דיליה וביותר בקונטרס אחרון שכותב דסד"א דבתורה ראוי שלא ילמד שלא לשמה, קמ"ל דאפ"ה התלמוד מביא לידי מעשה בסוף עכ"פ, שהמאור שבה מחזירו למוטב, וסופו ללמוד ולקיים לשמה. והא דאין מלמדין לתלמיד שאינו הגון י"ל דהרב אינו צריך להכניס את עצמו לבית הספק שמא לא יחזור בו נמצא זורק אבן למרקולים, אבל הוא עצמו חייב להכניס את עצמו, דמה יפסיד. ואף ששגגות נעשו כזדונות, אין הפסידו שקול כנגד שכרו אם יזכה ויסור למוטב, ואם לא יזכה דמו בראשו, והלעימהו וכו', ויעויין שם בהמשך דבריו. הרי דלשו"ע הרב אינו בהכרח שיגיע בסופו ללשמה.

אולם בנפש החיים פ"ג מבואר שמתוך שלא לשמה בא לשמה היינו שבודאי חלק מלימודו יהיה בו לשמה. דנהי שאינו בהכרח שבסוף ילמד כל הזמן לשמה, אפ"ה בתוך לימודו יהיה זמנים שיהיה קצת לשמה, ולכן ילמד שלא לשמה. וביותר מבואר כן ברוח חיים פ"א מאבות מ"ג. שבודאי בא בסוף ללשמה. ויעויין בהקדמה לאגלי טל שהאריך להוכיח שלא כשיטה זו מהא דמייית בנמ' דר' יהודה יליף להא דיעסוק בתורה ובמצוות שלא לשמה מהא דבלק הקריב מ"ב קרבנות וזכה ויצאת ממנו רות, והתם שלא לשמה הוי שהקריב את הקרבנות כדי להנצל מישראל כמבואר במהרש"א שם, והוי דומיא דעוסק בתורה כדי לקבל שכר, והרי הוא לא הגיע לבסוף ללשמה, הרי דהעסק בתורה שלא לשמה הוא אפילו אם לבסוף לא יגיע ללשמה. וכן כתב הנצי"ב

במשיב דבר ח"א סי' מ"ד שמה שרגילים העולם לפרש מתוך שלא לשמה בא לשמה שלבסוף ילמד תורה לשמה ולפ"ז יוצא שאם כל למודו יהי' שלא לשמה אינו עולה לרצון לפני הקב"ה בסנהדרין למדנו ביאור אחר דמייתי התם מבלק שיצאה ממנו רות הרי למדנו שבא לשמה היינו שזוכה שיצא ממנו דוד שיעשה לשמה.

ונראה דלפי יסוד דברי שו"ע הרב שבתורה סד"א שאין ללמוד שלא לשמה משום שלרשע אמר אלוקים מה לך לספר חוקי, ס"ל לנפש החיים דההיתר ללמוד הוא רק משום שיגיע ללשמה, דבלא"ה לא היינו מתירין לו ללמוד משום הא דלרשע אמר אלוקים מה לך לספר חוקי, משא"כ במצוות ההיתר לעסוק בהם שלא לשמה הוא גם בלא שיגיע ללשמה, וכהא דמעשה דבלק. ושו"ע הרב ס"ל דאין חילוק בין תורה למצוות דבתרויהו עוסקין שלא לשמה גם כשאינו בהכרח שיגיע ללשמה, כמבואר בדבריו.

הרב ישראל שלום פורגס

בענין טעות באמצע ברכה בתפילה (לשיטת

הגר"א)

מי שמטה והזכיר ביעלה-ויבוא יום אחר מהיום שעומד בו (כגון שאמר ביום חג המצות הזה תחת ביום חג השבועות הזה) ולא תיקן תוכ"ד, לכאורה היה נראה שחוזר לתחילת או"א יעלה ויבוא ויזכיר היום כהוגן, ולא מיבעי לפסק המחבר או"ח סוף סימן קח' (סי"ב) שהזכרת מאורע שלא בזמנו לא חשיב הפסק [א"כ הכא לא גרע מהזכיר יעלה ויבוא שלא בזמנו, שאין לו הפסק] ויזכיר שוב יעלה ויבוא כהוגן, אלא אפילו להפוסקים (עיין במ"ב שם) החולקים וסוברים דהוי הפסק וחשיב כשח באמצע הברכה, שדינו (סי' קד' ס"ו) שחוזר לראש הברכה ששח בה (ואפי' בלא שהיה לגמור כולה) ובג' ראשונות או אחרונות חוזר לראשן, מ"מ הכא שדינו להזכיר המאורע אלא שמטה נראה דאינו כשח אלא כטועה במטבע הברכה וההזכרה שדינו לחזור ולתקן הלשון שאי"צ לחזור לראש הברכה אלא לבטל הטעות ולתקן הלשון [וא"כ יהיה סגי להתחיל מתחילת או"א יעלה ויבוא ולא לחזור מתחילת הברכה כהפסיק בה].

ומקור הדברים מהא דנפסק (סי' קיד' ס"ד) שהאומר מוריד הגשם ביממה"ח חוזר לראש הברכה לאתה-גבור ועיין בהרא"ש (תענית פ"א סי' א') וז"ל בימות החמה ואומר מוריד הגשם מחזירין אותו ויחזור לראש הברכה, ואם סיים הברכה יחזור לראש התפלה דשלש ראשונות אחת הן, בימות הגשמים לא אמר מוריד הגשם מחזירין אותו כתב רבינו אבי"ה ז"ל דאין צריך לחזור לראש הברכה אלא חוזר ואומר משיב הרוח מוריד הגשם מכלכל, ולא דמי לאומר מוה"ג (ביממה"ח) דחוזר לראש הברכה דהתם אם היה חוזר למכלכל חיים לא היה מבטל מה שהזכיר שלא כדין אלא חוזר לראש הברכה ואינו מזכיר וכו', ע"כ, ומבואר דאף בהזכרת מוה"ג ביממה"ח שהוא קלקול שיש בו קללה סגי בתיקון הלשון ובביטול הטעות (אלא במוה"ג לפי שאין ניכר התיקון אם לא יתחיל מאתה גבור צריך להתחיל מראש הברכה, משא"כ הכא שניכר התיקון במה שיחזור שוב ליומר או"א יעלה ויבוא ויזכיר היום כהוגן א"כ אי"צ לחזור לראש הברכה).

אמנם עיין בביאור הגר"א (או"ח קיד' ס"ד) על לשון השו"ע אם אמר מוה"ג ביממה"ח מחזירין אותו וחוזר לראש הברכה וכו' וכתב הגר"א וצ"ע הא אמרינן בברכות (לד א) טעה בג"ר חוזר לראש דג"ר חשובות כאחת ונראה כמו שכתב הרמב"ם דלעולם חוזר לראש, ע"כ, ונראה מלשונו שכתב לעולם חוזר לראש שביאר דעת הרמב"ם [שכתב (תפילה פ"י ה"ח) מי שמטה בימות הגשמים ולא אמר מוריד הגשם וכו' חוזר לראש וכו' טעה בימות החמה ואמר מוריד הגשם חוזר לראש וכו'] שכוונתו אף בנוכר קודם שסיים הברכה שאין מועיל ביטול הטעות ותיקון וחזירה

לראש אתה גבור אלא הוי כמעה בברכה שדינו שחזור לראש הברכה מדינא ובג"ר חוזר לראש התפילה, וחולק הרמב"ם על הראב"ה והרא"ש שכל שלא סיים הברכה מועלת ביטול המעות ותיקון הברכה (ומעיקר הדין לדידהו סגי שלא לחזור לראש אתה גבור אלא שצריך שיהיה התיקון ניכר ולכך חוזר לראש אתה גבור), והסכים הגר"א עם הרמב"ם שבמעות בנוסח התפילה אין מועיל תיקון הלשון אף באמצע הברכה אלא צריך מעיקר הדין חזירה לראש הברכה ובג"ר לראש התפילה, ולפי"ז גם כאן כמעה ביעלה ויבוא לא יועיל שיתקן ויחזור ליעלה ויבוא אלא צריך לחזור לראש הברכה שמעה בה, ואף שיש לחלק בין הזכרת מוה"ג בימיה"ח שהוא קללה (עיין רש"י תענית ג ב) לשיבוש באמצע ברכה והזכרת מאורע שלא כהוגן, מ"מ לשון השגתו על הראב"ה והרא"ש שכתב וצ"ע הא אמרינן מעה בג"ר משמע שהשיג על עצם מה שסוברים שמועיל תיקון בברכה אפילו בעודו עומד תוך הברכה שמעה בה (ויש עוד מקום לעיין בזה דהנה בהזכיר מאורע שלא בזמנו (קח סי"ב) הכריעו האחרונים דהוי הפסק, והוי כשח באמצע התפילה (סי' קד' ס"ו).

ועיין בשעה"צ (קח' סק"ס) שהסתפק בדעת הגר"א שנראה שימיתו בשח באמצע ברכה שלא הוי הפסק, וא"כ מה שהחמיר בהזכרה שלא בזמנה (סוף סי' קח') הוא כי גרע מעות בתפילה משח שלא מענין התפילה, עיי"ש ובחזו"א יח' סקי"ג), וא"כ לכאורה הוא הדין במעות ביעלה ויבוא שצריך לדעת הגר"א בהרמב"ם להתחיל מתחילת הברכה כדין מעה בברכה שחוזר לברכה שמעה בה (ואמנם בהזכיר מוה"ג בימיה"ח אף שהביא הביאור"ל בסי' קיד ס"ד ד"ה וחוזר את הכרעת הגר"א כהרמב"ם לחזור לראש, מ"מ המחמיר בזה נכנס לספק ברכה לבטלה שהרי לשימיתם חוזר על ברכת אבות שלדעת הראב"ה והרא"ש אינו חוזר עליה, אבל הכא במעות ביעלה ויבוא שלהנ"ל חוזר לתחילת אתה בחרתנו או לתחילת רצה לא ברירא שיש בזה ברכה לבטלה לחזור שוב על ראש הברכה, וא"כ לביאור הגר"א ברמב"ם יש להחמיר לחזור לראש הברכה. ובעיקר דברי הגר"א ברמב"ם עיין בדמשק-אליעזר קיד' ועיין בחזו"א או"ח סי' יח' סקי"ב-ג).

עוד יש לעיין לפי הבנת הגר"א ברמב"ם, שהזכיר מוה"ג בימיה"ח חוזר לראש התפילה ולא מועיל תיקון וביטול המעות, מיירי אפילו בעומד עדיין בברכה ולא סיימה, שא"כ גם מה שכתב שם הרמב"ם בהמשך בהחסיר מוה"ג בימיה"ג שחוזר לראש, צריך לומר שאף שלא סיים הברכה נקרא מעות ושוב לא מועיל תיקון והוספה וחזירה למקום הזכרת הגשם ולכך חוזר לראש התפילה [ולכאורה המעם שסובר שעיקר הזכרת הגשם היא לפני מכלכל חיים בחסד וכיון שדילג מיקרי מעות, ודלא כהרא"ש שמועיל בדיעבד הזכרת גשם בכל מקום שנוצר בברכה שניה, ובוה לא פסק הגר"א (סימן קיד' ס"ה) כהרמב"ם שחוזר לראש התפילה אלא כהרא"ש שסגי להזכירו במקומו], והוא חידוש לומר שמה ששכח הזכרה מיקרי מעות שאין יכול לחזור ולהזכיר.

אכן נמצא כן מפורש באורחות חיים (ח"א הלכות תפלה אות צח) זו"ל טעה בא' מג' ראשונות חוזר לראש בא' מג' אחרונות חוזר לעבודה י"מ דה"מ כשמסיים הברכה חוזר לראש אבל אם לא סיים אותה חוזר לראש אותה ברכה כן מצאתי וכן נמי דעת הר"ף שכתב זו"ל אם שכח ולא הזכיר גבורת גשמים ולא נזכר עד שיסיים אותה ברכה או ברכת האל הקדוש לא יחזור לראש הברכה אלא יחזור לראש י"ח וכו' ובשם הרשב"א זו"ל שמעתי שכל זמן שמעה בא' מהן כיון שעבר מקום הטעות חוזר לראש התפלה, ע"כ.

הרב שמואל לפאיר

בדין ביטול תורה למצות כיבוד אב

א. יש לדון במי שעוסק בתורה וציווהו אביו להשקותו וכדומה, האם יניח תלמודו ויעסוק בכבוד אביו או שמא ימשיך בלימודו.

והנה לכאורה היה נראה דכיון דקיי"ל דלענין הלומד תורה וגזרמנה לפניו מצוה עוברת לא אמרינן העוסק במצוה פטור מן המצוה, אלא מניח תלמודו ועוסק במצוה אם אי אפשר לעשותה ע"י אחרים, הוא הדין הכא, דיניח תלמודו ויעסוק בכבוד אביו.

אולם לעיל בסימן ה' צידדנו להוכיח דהא דקיי"ל דמחוייב להניח כבוד אביו ע"מ לקיים מצוה עוברת שגזרמנה לו ואי אפשר לעשותה ע"י אחרים זהו אפילו בשכבר התחיל לעסוק בכבוד אביו, ולא אמרינן דיהא דינו כעוסק במצוה פטור מן המצוה. וביארנו במעמנו דבמקום מצוה עוברת ליכא מצות כבוד אביו [או משום שאביו מצווה למחול על כבודו במקום מצוה, או משום דאין זה מזכויות האב לדרוש לעסוק בכבודו במקום מצוה, עיי"ש].

ומעתה יש מקום לומר דגם במקום מצות ת"ת לא נתחדש חיוב כיבוד אב שהרי אתה ואביך מחוייבים במצוה, וא"כ בודאי לא יפסיק מתלמודו [ולא דמי לשאר מצוות שגזרמנו לו בשעה שעוסק בתורה, דהתם חיובם רמו עליה, משא"כ בכיבוד אב ואם דקיי"ל שבמקום מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים ליכא מצות כיבוד אב], ודו"ק היטב. וצ"ע להלכה ולמעשה.

ב. ואין להשיב דתלמוד תורה אינה מצוה עוברת ובידו להשלים לימודו לאחר מכן, ודוקא במקום מצוה עוברת ליכא מצות כיבוד אב ואם, דכבר כתב המאירי במו"ק [דף מ'] וז"ל "...הואיל וכלל ת"ת כל שעה שעה עוברת היא וכו'", ובפשוטו ר"ל דכיון שמוטל על האדם ללמוד בכל שעה ושעה, נמצא שבמה שילמד אחר כך אינו משלים את חיובו דהשתא, אלא מקיים את חיובו שבאותה שעה גופא, ומשו"ה השעה שהפסיד עתה אינו יכול להשלימה, והו"ל כמצוה עוברת.

ג. והנה במגילה ט"ז ע"ב איתא דגדול ת"ת יותר מכיבוד אב ואם, וילפינן לה מיעקב אע"ה דלא נענש על יד' השנים שלמד בבית מדרשם של שם ועבר אף שבאותם שנים נתבטל ממצות כיבוד אב ואם. והובא להלכה ביו"ד ס' ר"מ סע' י"ג.

ובסעיף כ"ה כתב המחבר - "תלמיד שרוצה ללכת למקום אחר שהוא בוטח שיראה סימן ברכה בתלמודו לפני הרב ששם ואביו מוחה בו לפי שדואג שבאותה העיר העכו"ם מעלילים, אינו צריך לשמוע לאביו בזה". ובגמ"א כתב דהוא משום דתלמוד תורה גדול מכיבוד אב, ושוב הוסיף "ואפילו משום כל מצוה שאי אפשר להעשות ע"י אחרים נדחה כבוד אב"א כמ"ש סע' י"ב".

הנה משמע להדיא דס"ל דדין ת"ת הוא כדן כל המצוות לענין שדוחים מצות כיבוד או"א, ולכאורה נפשטה בעיין, ואין לו להפסיק מתלמודו ע"מ לעסוק בכבוד אביו אף אם אי אפשר לעשותו ע"י אחרים.

אולם בפתחי תשובה [סי' ר"מ סק"ח] מבואר להדיא לא כן, דלענין הא דאמרינן דת"ת גדול מכיבוד או"א כתב הוא ז"ל - "היינו דוקא אם צריך לילך חוץ לעיר, אבל אם הוא בעיר צריך לשרת את אביו ולחזור לתורתו כמ"ש סימן רמ"ו סי"ח, כ"כ הפר"ח בליקוטים. ובוה מתורץ קושיית ספר המקנה בקידושין דף ל"א ד"ה אסתייעא מילתא", עכ"ל.

ומה שציין לסימן רמ"ו סע' י"ח היינו דאמרינן התם דאף דת"ת שקול כנגד כל המצוות, מכל מקום אם היתה לפנינו מצוה עוברת שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים יעשה המצוה ויחזור לתלמודו.

ומבואר להדיא דס"ל דכי היכי דמבטלין ת"ת עבור כל המצוות שא"א לעשותם ע"י אחרים, הכי נמי מבטלין מת"ת ע"מ לעסוק במצות כיבוד אב ואם, ולא כפי שהבאנו דמשמע בנר"א.

ד. אמנם עיקר סברת הפר"ח לכאורה צריכה ביאור, דכיון דהא דשרי להפליג לתלמוד תורה אינו אלא משום שתלמוד תורה גדול מכבוד אב, נמצא לכאורה דלשאר מילי אסור להפליג ולהרחיק את עצמו מאביו, וצריך לומר דחשיב כמתבטל מכבודו. וכיון דמוכח שאעפ"כ מותר להתבטל בכה"ג מכבודו ולהפליג כדי לתלמוד תורה, אם כן צ"ב אמאי לא סגי בהא דת"ת גדול מכבוד אב ע"מ להתיר לו להמשיך ולעסוק בתלמודו גם כשהוא במקום אביו.

ושמא יש לפרש דלעולם אין תלמוד תורה דוחה מצות כיבוד אב (וכדקיי"ל בעלמא דמבטלין ת"ת במקום מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים) והא דשרי להפליג ממקום אביו היינו משום דאחרי שהפליג והתרחק שוב אינו מחוייב לעסוק בכבודו [כן משמע לכאורה מהא דרב אסי שנמרפה דעת אמו, והובא להלכה ביו"ד סי' ר"מ סע' י'. וצע"ק מהא דיעקב אע"ה נענש על השנים שלא שהה במחיצת יצחק אע"ה. וכן צ"ב גדר פטור זה ושיעוריו]. ומכל מקום אי לאו דת"ת גדול מכבוד אב הוה אמינא דאין לו להרחיק את עצמו מאביו, דהנה במקום אחר הארכנו בגדרי המכנים את עצמו להפטר ממצות עשה, ומצינו דיש לחלק בין גוונא דהגיע עידנא דחייבא לבין גוונא דלא הגיע, ועיי"ש באריכות. ואמנם גם קודם שהגיע זמן חיוב המצוה יש לחלק בין אם גורם לעצמו שיתבטל אח"כ מהמצוה מחמת שעוסק עבשיו במצוה ואפילו מצוה קלה, לבין שמכנים עצמו לפטור בחינם ובלא צורך, עיי"ש. ולפי"ז יש לומר דאי לאו דת"ת גדול מכיבוד אב לא היה בדין שיכנים את עצמו להיפטר מכיבוד אב (אף דנימא דהו"ל כלא מטא עידנא דחייבא כלפי צרכי אביו שיהיו למחר ובעתיד, ודו"ק בוה, ואמנם עיי' לעיל סימן ה' אות א' בשם ערוה"ש), אבל כיון דלפינן מיעקב אע"ה דת"ת גדול מכבוד אב, שוב אמרינן דאין לו לדאוג עתה

על מה שגורם לעצמו להתבטל בעתיד ממצות כיבוד אב, ושפיר יש לו לילך למקום רבו. אכן בגוונא שאביו צריך עתה לשימושיו הרי דהו"ל כממא עידנא דחיובא דמצות כיבוד אב, ועל כן יש לו להפסיק מלימודו ולעסוק בצרכי אביו וכבכל מצוה עוברת הדוחה ת"ת.

[ועוד היה נראה לומר טפי בפשטות, דכיון שאם יפליג ייפטר ממצות שימוש אביו ויהא בידו לעסוק בתורה, ואילו אם ישאר יהיה פטור מת"ת מחמת מצותו לשמש אביו ויהא בידו מצות כיבוד אב, בעינן לקבוע די מינייהו עדיף, ועל זה קאי ההלכה דת"ת גדול מכיבוד אב וטפי עדיף ליה לפטור עצמו משמוש אביו כדי שיהא בידו מצות תלמוד תורה. אלא דצע"ק לומר כן, דהא קיי"ל דת"ת גדול מכל המצוות וא"כ בכה"ג שבידו תלמוד תורה ע"י שייפטר ממצוה אחרת עדיף לתלמוד תורה ודמי למצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים דאמרינן בה כל החפצים לא ישוו בה ואפילו חפצי שמים כמבואר במו"ק דף ט' ע"ב, ואם כן מאי גרעותא דכיבוד אב טפי משאר מצוות כדמשמע כאן דת"ת גדול מכבוד אב דייקא. וצ"ת בכל זה].

איברא, לכאורה נראה דעיקר יסוד דברינן כאן אינו מכוון, דהנה מקור דברי המחבר בבסעיף כ"ה, דכתב דשרי להפליג לתלמוד תורה במקום אחר, הוא בתרוה"ד סי' מ' ושם מיירי בתלמוד שרצה לצאת לתלמוד תורה "ואביו מוחה בו בתוקף וא"ל בני אם תלך לאותה מדינה שהרב שם תצערני עד מאד כי אדאג עליך תמיד ח"ו פן תהא נתפס או יעלילו עליך וכו'". ובפשטות נראה דבכה"ג עצם נסיעתו גורמת צער וקפידה אצל אביו ואפי"ה התיר תרוה"ד לנסוע עבור ת"ת. ומוכח דאעפ"י שמבטל מצותו בידיים מ"מ שרי, ודלא כדריצונו לומר דבנסיעתו אינו אלא מכניס את עצמו לפטור. ושוב צ"ב מהו שחילק הפר"ח דאעפ"י שמותר נלסוע ע"מ לתלמוד תורה מ"מ אם לומר במקום אביו חייב להפסיק ולעסוק בכיבוד אב, דמאי שנא זה מזה.

ה. ואולי יש לומר כדברי הפר"ח לפי מה שדייקו האחרונים בלשון הרמב"ם (והעתיקו השו"ע יו"ד סי' רמ"ו סע' י"ח) דכתב דהלומד תורה ונודמנה לפניו מצוה עוברת שא"א לעשותה ע"י אחרים יעשה את המצוה ויחזור לתלמודו, והקשו מאי אתי לאשמעינן בזה, פשיטא הוא שבגמר המצוה יחזור לתלמודו דמה יפטרנו מכך. וביארו דהוא תנאי בעיקר ההיתר להפסיק מתלמודו עבור קיום המצוה, ורק אם בגמרו המצוה יהא בידו לחזור לתלמודו שרי ליה להפסיק מעיקרא, אבל אם יודע שמחמת העיסוק במצוה יהא עליו להתבטל לגמרי מת"ת אינו מפסיק מלימודו גם במקום מצוה עוברת.

ולפי דבריהם י"ל שבוה חלוק דינו של תרוה"ד מדינו של הפר"ח, דבגוונא דתרוה"ד הו"ל כאין בידו לחזור לתלמודו באם ישמע בקול אביו ולא יסע לתלמוד תורה, דהלא מיירי בתלמוד שרצה לתלמוד אצל רב מסויים "שהוא כוטח שיראה סימן ברכה בתלמודו לפני הרב ששם" (ועיי' בפתחי תשובה דה"ה אם ספק לו האם יראה סימן ברכה) ובוה יש לומר דכיון שאם לא ילמד אצל אותו הרב הריהו מפסיד שיעור גדול בתורה, הרי"ז כגדר מי שמפסיק מלימודו ויודע שלא יהא בידו

לחזור אליו, ובכה"ג אינו מפסיק גם עבור מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים, ומשו"ה יבטל ממצות כיבוד אב נמי. מה שאין כן בגוונא דהפר"ח מיירי ביה, דהתם שפיר בידו לחזור לתלמודו בגומרו לשמש את אביו, ומשו"ה חייב לשמשו וכבכל המצות שא"א לעשותם ע"י אחרים. ומדויק בזה מה שהפת"ש הנ"ל נקט כס גם את סיום דברי הרמב"ם וכתב "אבל אם הוא בעיר צריך לשרת את האב ולחזור לתורתו".

אלא דלדרכינו צ"ע אמאי תלו דין זה בהא דתלמוד תורה גדול מכיבוד אב, דלכאור' הוא הדין לעניין כל המצוות דאין לו ליבטל מת"ת ע"מ לקיים שאר מצוות אם לא יוכל לחזור לתלמודו מחמת כן. וצע"ע בכל זה.

הרב דב גדליה דרקסלר

דיני ישראל מול הדינין שנצטוו בהם בני נח

א]. וְאַלֶּה הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תִּשִּׂים לִפְנֵיהֶם. רש"י הביא דרשת חז"ל שלשון לִפְנֵיהֶם בא לאסור הליכה לדון לפני דייני עכו"ם, ואפי' אם באותו הדין הם דנים כדיני ישראל. מעמו של רש"י שהמביא דינו לפניהם "מחלל את השם ומיקר שם עבודה זרה להחשיבה".

אמנם מתוך לשון התנחומא (משפטים סי' ג') נראה טעם אחר. הטעם הזה ראשיתו מצער; מעורר בתחילתו קושי, כאשר נעמוד לפנינו. אבל אחריתו ישנה מאד. מתוך העיון בו יש לעמוד על ענין כביר מתורתנו הקדושה, וְתִרְפִּינָה סְרַעֲפָתוֹ וְתִאֲרָכָנָה פִּאֲרָתוֹ מִמֵּי־רָבִים.

כתב התנחומא "מנין לבעלי דינין של ישראל שיש להם דין זה עם זה שיודעים שהעכו"ם דנין אותו הדין כדיני ישראל שאסור להזדקק לפניהם, תלמוד לומר אֲשֶׁר תִּשִּׂים לִפְנֵיהֶם, לפני ישראל ולא לפני כותים. שכל מי שמניח דייני ישראל והולך לפני עכו"ם כפר בהקב"ה תחלה ואחרי כן כפר בתורה... משל למה הדבר דומה, לחולה שנכנס הרופא לבקרו, אמר לבני ביתו האכילוהו והשקוהו כל מה שרוצה אל תמנעו ממנו כלום. נכנס אל אחר, אמר לבני ביתו, הזהרו שאל יאכל דבר פלוני ואל ישתה דבר פלוני, אמרו לו לזה אמרת לאכול כל מה שהוא רוצה ולזה את אומר אל יאכל, אמר להן החולה הראשון אינו של חיים, לפיכך אמרתי להם אל תמנעו לו, כלומר בין יאכל ובין לא יאכל ימות, אבל זה שהוא של חיים אמרתי אל יאכל דבר פלוני שלא יכבד את חוליו, וכן חוקות עכו"ם שנא' (ירמיהו י' ג') פִּי חֲקוֹת הָעַמִּים הֶבֱלָה הוּא, וכתוב (יחזקאל כ' כ"ה) וְגַם אֲנִי נָתַתִּי לָהֶם חֻקִּים לֹא טוֹבִים וּמִשְׁפָּטִים לֹא יִחְיוּ בָּהֶם. אבל לישראל נתתי להם מצות וחוקים טובים שנא' (ויקרא י"ח ה') וְשִׁמְרֶתֶם אֶת חֻקְתִּי וְאֶת מִשְׁפָּטִי אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֹתָם הָאָדָם וְחִי בָּהֶם".

מדברי התנחומא מבואר שהמזדקק לדון לפני עכו"ם, גם אם הם דנין כדיני ישראל, הרי הוא כופר בהקב"ה ובתורה. ואף משול לחולה שאינו של חיים. - ברם, אם למעשה הם דנים כדיני ישראל, קשה להבין מאי כולי האי, וְלָמָּה זֶה מִשְׁפָּט מוֹת. אם היה התנחומא אומר כרש"י שעצם ההליכה אליהם היא חילול ה' - ניחא. אבל איך אפשר שהכרעת הדין היא חקים לא טובים ומִשְׁפָּטִים לֹא יִחְיוּ בָּהֶם כאשר היא שוה לדיני ישראל.

ב]. מה שיותר קשה הוא, שלא רק הכרעת הדין שוה, גם מקור הסמכות אחד הוא: אחת משבע מצות בני נח, המבוארים בסוגית הגמ' סנהדרין נ"א א' ב', היא דינין. כל מצותיהם נתלו בפסוק אחד בפר' בראשית (ב' ט"ז) וַיֵּצֵא ה' אֱלֹקִים עַל הָאָדָם לֵאמֹר מִכָּל עֵץ הָעֵץ אָכַל תֹּאכַל. שם מאיזה תיבה נלמדת כל מצוה. המקור למצות דינין, לדעת ר' יוחנן הוא מוֹיָצֵו, והוא כלשון הפסוק

(שם י"ח י"ט) כִּי יִדְעֶתִיו לְמַעַן אֲשֶׁר יֵצֵא אֶת בְּנָיו וְאֶת בֵּיתוֹ אַחֲרָיו וְשָׁמְרוּ דֶּרֶךְ ה' לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט. וְלִדְעַת ר' יצחק הוא מַאֲלָקִים, וּדְמִיּוֹנוֹ מִלִּשׁוֹן הַפֶּסֶק (שמות כ"ב ז') וְנִקְרָב בְּעַל הַבַּיִת אֶל הַמַּאֲלָקִים.

מה הם הדינים שנצטוו בהם? נחלקו הראשונים: דעת הרמב"ן (בראשית ל"ד י"ג) ש"צוה אותם בדיני גנבה ואונאה ועושה ושכר שכיר ודיני השומרים ואונם ומפתה ואבות נזיקין וחובל בחבירו ודיני מלוה ולוה ודיני מקח וממכר וכיוצא בהן בעניני הדינים שנצטוו ישראל... ומכלל המצוה הזאת שיושיבו דינין גם בכל עיר ועיר כישראל...". כלומר, בני נח מחוייבים להקים לעצמם מערכת משפט שלמה הכוללת כל הדינים שבין אדם לחבירו. אמנם הרמב"ם (הל' מלכים פ"ט הי"ד) סובר שבמצוות דינין נאמר לבני נח להקים בתי דין שידונו בשש המצוות האחרות¹. אלא שהרמב"ם אינו חולק על הרמב"ן בעצם הדין. גם לדעתו בני נח מחוייבים בהיקף הדינים, אלא שהוא לומד שהם כלולים באיסור גזל, לא בדינים².

עדיין אין לנו יודעים על איזה מערכת דינים מדובר. האם מה שהכריעו חכמיהם משכלם, או שהם מחוייבים למערכת דיני התורה. - הרמ"א (בשו"ת סימן י') סובר ששאלה זו עומדת ביסוד מחלוקת האמוראים הנ"ל, האם דיני בני נח נלמדים מוֹיָצוֹ או מַאֲלָקִים. "רבי יוחנן הלומד דינין מוֹיָצוֹ סובר שבן נח אינו מצווה רק לשמור המנהג המדיני ולדון בין איש ובין אחיו ובין גרו משפט יושר, אבל אינו בדרך דיני ישראל שמסרם לנו משה מסיני, רק הוא חק נימוסי... ורבי יצחק רוח אחרת עמו, ולומד דינין מאלקים... כלומר וסובר שדיני בני נח הן אותן דינים שנצטוו ישראל בסיני ולכן לומד אותן מקרא הנאמר בסיני והכל אחד...". ועוד האריך הרמ"א שם להוכיח שכדברי ר' יצחק כן הוא להלכה "שעל כל דיני ישראל בכלל ובפרט נפקדו... שבן נח מוזהר בכל דיני ישראל בכל חקותיו ומשפטיהו"³.

¹ הלח"מ שם העלה שפשטות הסוגיא היא כהרמב"ן. ובמרכבת המשנה (חצלמא) השיב עליו עיי"ש.

² וזה מבואר בשו"ת חת"ס (ח"ו ליקוטים סי' י"ד) "דרמב"ם ס"ל דכל אלו נכללו במשמעות מצות גזל והכוונה גזל וכל אביזריהו". ראה לשון הרמב"ם שם פ"ט ה"ט.

³ כן הסכימו עמו רבותינו האחרונים, והעלו נ"מ לדינא ע"פ דבריו. עיי' בחת"ס חו"מ סי' צ"א, וחי'דושי גיטין י' ב'. וראה תומים (סימן ק"י סק"ג) "וכפי מש"כ הרמ"א בתשובה סימן יו"ד כן נח מצווה על הדינים היינו בדיני ישראל בכל אופן בלי שינוי וא"כ דיינין ליה כדינינו". ובאבני נזר (חו"מ סי' נ"ה) כתב שזה מחלוקת בין רש"י והרמב"ן להרמב"ם, וק"ל כרש"י ורמב"ן. ואמנם יש חולקים, עיי' להנצי"ב במרומי שדה נ"ו ב', והמצוין שם, קה"י סנהדרין סי' כ"ד. וראה רוח חיים אבות פ"ה ה"י.

מתוך הקדמת דברים אלו, נוכל לומר במידה המסתברת, שכאשר דיברו חז"ל על העכו"ם שדנין באותו הדין כדיני ישראל, ואעפ"כ אסור לדון לפניהם - באו דבריהם על היסוד הזה; לא במקרה הם דנים כדיני ישראל, כי אלא שנצטוו על כך. ומכל מקום איסור חמור ללכת לבתי דינם⁴. אם כן, מתחזק הקושי על טעמו של התנחומא פי חקוֹת העָמִים הַכָּל הוא, וכתוב וגם אֲנִי נָתַתִּי לָהֶם חֻקִּים לֹא מוֹכִימִים וּמִשְׁפָּטִים לֹא יִחִיו בָּהֶם. הלא מדובר באותן חוקים שצוה השי"ת לישראל, ולמה הן אינם של חיים.

ג]. אמת שמגופם של דברים כבר רואים חילוק יסודי בין ישראל לעמים. הרי כל פרטי המצוות הללו שנכללו אצל בני נח במצוה אחת ['דינין' או 'גזל'], אצל ישראל נמנו לעשרות רבות, מצות עשה ואיסורי לא תעשה. - החילוק הזה אומר משהו; כביכול אצל הגוים נתחדשה נקודה אחת ותו לא.

הנקודה הזאת מתפרשת יותר מהמשך הסוגיא בסנהדרין (נ"ח ב'). הגמ' אומרת שבשבע המצוות נמנו רק מצוות שהם 'שב ואל תעשה', אבל 'קום עשה' לא נמנה. ושואלת על זה, הרי 'דינין' קום עשה הוא, ונמנה ביניהם. ומתרצת שהוא כלול משניהם "קום עשה ושב אל תעשה נינהו". פירוש, בכלל המצוות של דינים יש חלק 'עשה', כמו להעמיד בתי דינים ולעשות בהם משפט צדק. וחלק לא תעשה, כמו לא לעשות בהם עֶוֶל. על החלק השני, הלאו, הם מצווים. ואילו חלק העשה לא נתפרש להם.

⁴ וראה דיוק לשון הסמ"ע (חו"מ סי' כ"ו סק"ב). השו"ע כתב "אסור לדון בפני דיני עובדי כוכבים ובערכאות שלהם, אפילו בדין שדנים כדיני ישראל". כתב ע"ז "לפינן לה (גיטין פ"ח ב') מדכתיב ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם, ולא לפני גוים, דמשמע אפילו אלו המשפטים עצמן שדין דיני ישראל לא ישמע על פיהן לדון לפניהן". לדברינו אכן מדויק הלימוד מהפסוק, כי באמת מדובר ב'אלו המשפטים עצמן', כאשר מקור אחד להם.

אמנם עיקר דברינו יש בהם קושי. הרי בכ"מ בחז"ל מצאנו דינים שונים בין ישראל לעכו"ם, כלשונם 'דיניהם' ו'דיננו'. תשובה לזה מצאתי להגר"ש פישר שליט"א (בית ישי מהדורה חדשה סי' ק"ז אות ג'). כתב שם בלשונו "ואף לדברי הרמב"ן הנ"ל בענין דינין... נראה פשוט, שלא ניתנו להם כל הדינים האלו אלא כפי פשוטו של מקרא של פרשת משפטים, ולא כפי קבלת ודרשות חז"ל. שהרי ידוע בכל המדרשים שאין לאו"ה חלק ונחלה בתורה שבע"פ (עי' תוס' גיטין ס' ב' ד"ה אתמוהי). ומקרא מפורש הוא (תהלים סוף קמ"ז) מַגִּיד דְּבָרָיו לְיַעֲקֹב חֻקָּיו וּמִשְׁפָּטָיו לְיִשְׂרָאֵל, לֹא עָשָׂה כֵן לְכָל גּוֹי וּמִשְׁפָּטִים כָּל יְדָעוֹם". תתבונן בדבריו שמיושב למה לשון התנחומא הוא שבדין אחד הם דנים כישראל. למה בדין אחד, הרי לדברינו בכל הדינים כן. אבל התנחומא מדבר על איזה דין שבו פשוטו של מקרא חופף לגמרי לדברי חז"ל [ובודאי כמה דינים כאלו יש]. באותו הדין יש גם הכרעה שוה וגם מקור אחד - ועל דוגמתו סובבים כל דברינו.

מצאנו במפרשים כמה אופנים לפרש מהו העשה ומהו הלא תעשה שבמצות דינין, אין כאן המקום לדון בהם⁵; אבל נעמוד על היסוד העולה שהוא שוה לכל: עד כמה שדיבר ה' על כל הגוים, לא הגיע רצונו מהם רק עד מצות לא תעשה. פֶּזַה וְכָזָה לא תעשו. אבל לעולם לא היתה דרישתו מהם לעשות ולקיים מצותו בפועל, קום עֲשֵׂה. הכלל הזה על כל המצות נאמר, אבל במצות דינין הוא בולט שבעתיים: כאשר יש ממבע שהוא בהכרח של שני צדדים, ואנו ממביעים בו צד אחד, ואילו את הצד השני משאירים חָלָק.

נמצא לומר ששני החילוקים הללו מכוונים למקום אחד: רצה הקב"ה לזכות את ישראל, לְמַזְבֵּחַ לָהֶם כָּל הַיָּמִים וּלְחַיֵּיתָם כְּהִיּוֹם הַזֶּה, כולם כאחד וכל פרט בפני עצמו, לפיכך הרבה להם תורה ומצות. והם הרי מכוונים רמ"ח מצות עשה ושם"ה לא תעשה כנגד אברים וגידים - ולתיקון כל מהותם וקומתם השלימה. מערכת היחס הזאת אינה שייכת בגויים כלל; בחינת המצות שצויה אותם מכוונת אך ורק כנגד הכלל, לתיקון המדינה והעמדת הצדק והמשפט בעולם. הגדר הזה מכריח את שני הדברים שנתבארו. מכריח שכל פרטי מצותיהם של בני נח יאוחדו לענין אחד: דינין; תחת צילו בא כללות הנהגת האומות. וגם מכריח שלא יהא בפרטן שום מצות עשה, רצונו מהם אינו בא אלא על דרך השלילה, אל יעשו עֹל, מַעֲשֵׂי אֲוֶן וּפְעֻלַּת חָמָס. הא ותו לא. מעשיהם ופעולותיהם החיובות, סתמיות הם בעיניו, ואינן נמנות להם⁶.

ד]. נוכל להשלים את החילוק הזה עוד מענין אחר. הרמב"ם בהל' מלכים (פ"ח הי"א) כתב "כל המקבל שבע מצות ונוהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם... והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקדוש ברוך הוא בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן, אבל אם עשאו מפני הברע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם אלא מחכמיהם"⁷.

⁵ עי' רש"י ויד רמ"ה. וגם דנו בזה לפי הרמב"ן ולפי הרמב"ם. עי' בלח"מ על הרמב"ם הגו' (מלכים פ"ט הי"ד), אבי עזרי שם, ועוד.

⁶ ועי' בזה בערבי נחל בראשית דרוש י"ב.

⁷ הגירסא 'אלא מחכמיהם' אינה גירסת הדפוסים, אלא גירסת גדולי המחברים נוכדעתם הכריעו מהדירי פרנקל]. הביאו שו"ת מהר"ם אלשקר סי' קי"ז. ובספר תולדות אדם בשם הג"ר זלמלי הראה שהדבר מבואר במדרש "אמר ר"י חסידי או"ה שמענו שיש להם חלק לעוה"ב, חכמי או"ה לא נתפרש לנו. איזה חסיד או"ה, זה המקבל עליו שבע מצות מפני שהן כתובין בתורה, חכם או"ה זה העושה אותן מפני שקול דעתו". והגרח"ק בקרית מלך הביא מקורו ממשנת ר"א (פ"ו) "חסידי אומות העולם כו' בד"א כשעושים אותן ואומרים מכה שצוה אתנו אבינו נח מפי הגבורה אנו עושים ואם עשו כן הרי הן יירשו עוה"ב כי ישראל כו' אבל אם עשו ז' מצוות ואמרו מפי פלוני שמענו או מדעת עצמן שכך

ובהלכה שלאחר מכן (פ"ט ה"א) פירט מצוותיהן, וכתב "על ששה דברים נצטווה אדם הראשון. על ע"ז, ועל ברכת השם, ועל שפיכות דמים, ועל גילוי עריות, ועל הגזל, ועל הדינים, אף על פי שכולן הן קבלה בדינו ממש רבינו, והדעת נוטה להן, מכלל דברי תורה יראה שעל אלו נצטווה, הוסיף לנח אבר מן החי... נמצאו שבע מצוות. וכן היה הדבר בכל העולם עד אברהם. נצטווה יתור על אלו במילה..."

בדברי הרמב"ם כתוב ברור, שהמאפיין של מצות בני נח הם דברים שהדעת נוטה להן. מה שלא כתוב בפירוש בדבריו הוא ענין נוסף [שנתבאר בגמ' כנ"ל], שהמשותף לכל המצוות הללו הן מצות לא תעשה. - בן היה הדבר בכל העולם עד אברהם. כאשר בא אברהם והבדיל עצמו מכלל בני נח, המצוה הראשונה שנצטווה היא כזאת שיצאה מכלל אלו שני הכללים: מצות מילה. היא המצות עשה הראשונה שהיתה בעולם, וגם הראשונה שאין בה הכרע הדעת. מצוה כזאת היא אכן מוציאה מכלל בני נח, ולדורות: "גר שנכנס לקהל ישראל חייב מילה תחילה" (רמב"ם הל' מילה פ"א ה"ז).

נמצאו מצות בני נח עֲמֻדֵיהֶם וְשְׁלֹשָׁה: מצות לא תעשה⁸. הם כלליות - אין בהם אלא שלא יעשו עֹל בהנהגתם ובמשפטם. וכולם הכרע הדעת⁹.

ה]. עתה, לאור הדברים, נשוב ונתבונן בענין שאנו דנים בו: הליכה לפני דייני עכו"ם, כאשר הם דנים כדינו. והנה מכל הנתבאר עולה חילוק עצום בין מושב דייני ישראל למושב דייני עכו"ם. גם אם מסקנת משפטם תדמה, אבל פְּרָחַק מְזוֹרָח מְמַעֲרָב כן ירחקו אלו מאלו. דייני ישראל מעשיהם מעשי מצוה, דברם דברי תורה, ודעתם מוכרעת מדעת עליון. כלל של דבר, כל מה שהרחיק את הגוים ממקור התורה, ומתיקון המצות, ותיקון נפשם, כן קירב את ישראל לעומתם.

הדעת מכרעת כו' אין לוקחין שכרן אלא בעוה"ז". לכאורה גירסא זו מחדשת שיש ערך מוסרי לקיום אותם מצות שהדעת נוטה להם גם אם לא נעשה מתוך כונה לשמוע בקול ה', והעושה כן הוא מחכמי אומות העולם.

⁸ יש מקום לשער ולומר שלכן הרמב"ם בעצמו כלל את דינים בגזל דוקא כנ"ל, שהיא כולה מצות לא תעשה.

⁹ והענין שכתב הרמב"ם, ששלמותם באה בענין שמקיימין מצוותיהן בשביל שצויה ה', הוא דבר נפרד, המצריך ביאור בפני עצמו. ואריכות דברים נפלאה בזה נמצא בשו"ת יד חנוך, למוהר"ה מסאסוב, סימן ס"ב.

החילוק בין שתי מערכות הדינים הללו הוא המרחק בין משפטי ה' להכרע הדעת, בין ישב ולא עשה עבירה לבין עמד ועשה מצוה. בין משפטים לא יחיו בהם לבין חקתי ומשפטי אשר יעשה אתם האדם וחי בהם. ואידך זיל גמור¹⁰.

¹⁰ וצורף לזה לשון האלשיך הקדוש כאן "הנה כי כן יבורך גבר ההולך במשפטי ה', כי שם יקנה קדושה ממקראי קדש הכתובים הדוברים בהם. כי כל התורה כלה שמותיו של הקב"ה, ובכל דין ומשפט יברא פרקליט מלאך מליץ יהיה עם עושיהם הולך לפניהם. מה שאין כן במשפט הישרת חכם לבב לפי שכלו כמדובר. וזה יאמר ואלה המשפטים שהם משפטי ה', הם אשר על ידם תשים אותם לפניהם של ישראל, שבקיימם אותם המשפטים עצמם נעשים מלאכים וסניגורים אשר הם נצבים וקיימים לפניהם ככל יתר מצות ה', מה שאין כן למשפט נמוסי העמים".

הרב אברהם ישעיהו סטפנסקי

ימי ספירת העומר - גר שמל ולא טבל

כריתות ט. תניא רבי אומר ככם כאבותיכם, מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דם אף הם לא יכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דמים. כלומר, דכשם שבמתן תורה בני ישראל נכנסו לברית ע"י מילה וטבילה וקרבן, אף כל גר הבא להתגייר צריך מילה וטבילה וקרבן גירות, עיי"ש בסוגיא. ואמרינן בשלמא מילה דכתיב כי מולים היו כל העם היוצאים, (פי' רש"י בשעת יציאתן מלך). אי נמי מהכא ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמך ואומר לך בדמך חיי וגו', (פי' רש"י דם פסח ודם מילה). הרצאת דמים דכתיב וישלח את נערי בני ישראל וגו'. אלא טבילה מנלן, דכתיב ויקח משה חצי הים ויזרוק על העם, ואין הוזהר בלא טבילה. ובמס' יבמות מו: אמרינן טבילה מנ"ל, אילמא מדכתיב לך אל העם וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלותם, ומה במקום שאין טעון כבוס טעון טבילה מקום שטעון כבוס אינו דין שטעון טבילה. ודלמא נקיות בעלמא, (פי' רש"י ההוא כיבוס לאו משום טומאה הוה דלטעון טבילה מק"ו, אלא שיהיו בגדיהם לבנים והגונים לקבל פני שכינה). אלא מהכא ויקח משה את הדם וכו' וכדאיתא במס' כריתות.

וברמב"ם פי"ג מאיסורי ביאה ה"ב פסק כרבי דילפינן מילה וטבילה בגירות ממתן תורה, והביא מקור לטבילה במתן תורה מוכבסו שמלותם, וכהם"ד נגמ' ביבמות. וכן למילה הביא מקור אחר דכתיב וכל ערל לא יאכל בו. ועי' מדרש רבה על הפסוק זאת חוקת הפסח שהיה הקב"ה מבקש לגאלן ולא היה להם זכות, מה עשה הקב"ה קרא למשה ואמר לו לך ומהול אותם, והרבה מהן לא היו מקבלין עליהם למול, אמר הקב"ה שיעשו הפסח, וכיון שעשה משה את הפסח גזר הקב"ה לארבע רוחות העולם ונושבות בגן עדן מן הרוחות שבגן עדן הלכו ונדבקו באותו הפסח וכו', נתכנסו כל ישראל אצל משה אמרו לו בבקשה ממך האכילנו מפסחך מפני שהיו עייפים מן הריח, היה אומר הקב"ה אם אין אתם נמולין אין אתם אוכלין שנאמר זאת חוקת הפסח וגו', מיד נתנו עצמן ומלו וכו'.

ועכ"פ לדברי הכל מבואר שבמתן תורה נכנסו לברית ע"י מילה וטבילה, והם התחלקו לשתיים, שהמילה היתה ביציאת מצרים והטבילה היתה לאחר נ' יום בהר סיני, ובמשך הזמן שבנתיים היו בגדר גר שמל ולא טבל. והענין הוא שהמילה היא פרישה מהערלה שהוא התחלת הגירות, והטבילה היא גמר המהרה שבוה נעשה ישראל גמור, וכל הזמן שבנתיים הוא בבחינת גר שמל ולא טבל. והנה בשנת תר"ח ארע מעשה בגר שמל ולא הספיק למבול עד לאחר שבת, וחייבו הג"ר אשר לעמיל לחלל שבת, שהרי קיי"ל כר' יוחנן דאינו גר עד שימול ויטבול, וכיון שאינו גר

אסור לו לשמור שבת דקיי"ל גוי ששבת חייב מיתה. ונחלקו עליו כל גדולי הדור שמעולם לא נשמע שאחרי שכבר קיבל עליו כל המצות בשעת מילה ונימול ועומד ומצפה בכל יום לטבול שיהיה מותר לו לחלל שבת, וכל שכן שלא נחייבו לחלל שבת. ובשו"ת בנין ציון סי' צ"א הסכים עם כל גדולי הדור שאסור לו לחלל שבת, דלאחר שמילת הגר נקרא ברית ושבת נקרא ברית איך נאמר שלאחר שנכנסם לברית האחת יהיה מוכרח להפר ברית האחרת, ומעם הדבר ביאר שם דמשעה שנכנסם לברית מילה כבר נבדל מכלל בן נח.

והוכיח הבנין ציון שדינו כישראל לגבי חילול שבת מהא דאיתא במס' שבת פז: ובמס' סנהדרין נו: דעל שבת נצטוו ישראל במרה, וכן מוכח מהכתובים שכבר קיימו ישראל שבת קודם שבאו להר סיני, שהרי הספור של המן היה קודם סיני, וכיון דמבילה לא היה עד סיני על כרחיך קיימו ישראל שבת כשמלו ולא טבלו, ועל כרחיך צ"ל דגויה"כ היה שלענין שבת יצאו מכלל בן נח, או שע"י ברית מילה נכנסו נמי לברית שבת, עיי"ש. ושמעתי לדחות ראיתו עפ"י מש"כ רש"י עה"ת על הפסוק בפר' בשלח "שם שם לו חק ומשפט ושם ניסהו" במרה נתן להם מקצת פרשיות של תורה שיתעסקו בהם שבת פרה אדומה ודינין, עכ"ל. וכתב המזרחי שם דלגבי פרה אדומה לא ניתן להם שיקיימו אותה קודם מתן תורה, דהא לא נשרפה פרה עד הקמת המשכן, אלא שיתעסקו בלמודן לדעת הלכותיהן ולהרגילן בהם כדי שיתעסקו בהן בעת שיצטוו בעשייתן, עכ"ד. ולפי"ז י"ל נמי לגבי שבת שלא ניתן להם לקיים הכל אלא שיתעסקו וילמדו הלכותיהן. אך בגמ' שבת שם פליגי האם איפקוד גם על תחומין או לא, ומשמע קצת שמלבד תחומין נצטוו בכל הלכות שבת.

אך עיקר דבריו צ"ע דהא מצינו ששמרו שבת במצרים אף שהיה קודם מילה, ועי' אור החיים (על ויכולו השמים) שמיום ברא אלוקים אדם לא חסר העולם דבר המעמיד צדיק יסוד עולם שהוא שומר שבת, כי אדם שומר שבת היה ואחריו קם שת בנו ואחריו כמה צדיקים וכו' ומשם לא פסקה שמירת שבת מישראל ואפילו במצרים היו שומרי שבתות וכו', עכ"ל, ומבואר שאף קודם מילה דמצרים ואף קודם מילת אברהם היו שומרי שבתות, ולא שייך בזה גוי ששבת. [ואפשר ששמירת שבת זו לא היתה עם כל הפרטים, ולכן אין בזה ענין גוי ששבת].

ולכאורה יש לדחות ראיתו בפשיטות דכל ענין גוי ששבת חייב מיתה שייך לאחר שנצטוו ישראל על השבת, והשבת ניתנה לישראל בלבד כמו שנאמר "כי אות היא ביני וביניכם", ומעתה גוי ששבת חייב מיתה. אך בשעה שישראל עצמם היו בבחינת גר שמל ולא טבל, ולא היו אחרים שנצטוו על השבת, לא שייך בזה ענין גוי ששבת. ובזה מיושב נמי איך האבות שמרו שבת, דודאי קודם שניתן שבת לישראל דוקא לא שייך ענין גוי ששבת. ועי' עוד בהערות להגריש"א כריתות שם.

ובעיקר הדבר שבין פסח לשבועות היו ישראל בבחינת גר שכל ולא מכל, הענין הוא שהגירות התחילה ביציאת מצרים וכל משך זמן ימי ספירת העומר היו צריכים ישראל להשלים בעצמם את הגירות להכנס בברית המקום, עד שנשלם הדבר בחג השבועות. וכן הוא בזמנינו ענין ימים אלו הם הכנה לקבלת התורה כל שנה בבחינה מחודשת עד שבשנה זו נהיה בבחינת גרים לעומת שנה הקודמת ונכנס שוב לברית חדשה של קבלת התורה. וראיתי בספר שער יששכר רמז נאה, דבשלהי מס' יומא תנן אמר ר' עקיבא אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרין ומי מטהר אתכם אביכם שבשמים, מ"י ג' חמישים, והוא רומז ליום החמישים שהוא חג השבועות, ובא ר' עקיבא לומר שלפני מ"י, דהיינו לפני חג השבועות, אתם מטהרין, צריך עבודה לטהר עצמו. ומ"י, דהיינו ביום חג השבועות עצמו, מטהר אתכם אביכם שבשמים ע"י הטבילה, שבוה נשלם הדבר מלמעלה כפי הכנתו בימי העבודה. ומסיימת המשנה ואומר מקוה ישראל ה', מה המקוה מטהר את הטמאים אף הקב"ה מטהר את ישראל, והוא רמז לטבילה דחג השבועות, שסיום הגירות נעשה ע"י הקב"ה.

הרב חיים שולביץ

הערה לניעורים בלילה

תוספות בברכות (יא): הביאו בשם ר"ת שאדם העומד ממטתו בלילה ללמוד, אין צריך לברך ברכת התורה מפני שברכת התורה של אתמול שחרית פוטרת עד שחרית אחרת, וכתבו דלא נהירא. ומעמו של ר"ת הוא, שחייב הברכה אינו כברת המצוות, אלא הוא ברכת השבת, שנתקנה בברכות השחר בלבד, וראה ב"י שלפ"ז אף אם קם בבוקר ללמוד קודם התפילה, אינו צריך לברך. והטעם שאינו חייב ברכת המצוות, הוא כמבואר באו"ז (ח"א קמ) שאין לברך על מצוה תמידית.

אמנם הרא"ש בברכות שם חלק, וכתב שהישן שינת קבע אפילו ביום, חייב ברכת התורה, וסברת הרא"ש היא שהברכה היא על התורה, וכיון שהפסיק, הרי הוא ככל המפסיק במצווה, שכשחוזר צריך לברך, וכבר כתבו התוספות שם שהטעם לחלק בין לימוד תורה למצוות סוכה שצריך לברך על כל סעודה וסעודה לישב בסוכה. הוא משום שבתורה שאינו מייאש דעתו, דכל שעה אדם מחוייב ללמוד דכתיב והגית בו יומם ולילה, והוא כמו יושב כל היום בלא הפסק. אבל אכילה בסוכה יש שעה קבועה. ובשו"ע כתב שביוצא לעסקיו כיון שדעתו לחזור אין זה הפסק, וכבר כתב המ"ז שם שאף שרגיל לא לחזור, אם חזר אינו מברך, כיון שהחייב רובץ עליו בכל שעה. וראה ב"י שם אם הנכנס לבית הכסא חייב לברך כיישן, או שעדיין זוכר שחייב ללמוד, או שמקיים דיני המקום.

והגרעק"א (בגליון שו"ע או"ח מזו) הכריע שאם יישן ביום, וניעור בלילה יכול לברך, כי לדעת הרא"ש חייב מצד שנתו, ואילו לר"ת חייב בברכת השחר, ואם לא יישן ביום, יוצא מאחר כי חושש לשיטת הרא"ש, אכן אינו צריך להפסיק ללמוד בעלז"ש, כי להרא"ש הרי אינו חייב בברכה [אא"כ ישן, וכבר חייב קודם הלילה], וגם לר"ת אינו מתחייב עד זמן התפילה.

ולהלכה, כתב בשו"ע (שם סי"א) שנהגו לא לברך אחר שינת קבע ביום, והיינו כרבנו תם, ואילו לגבי המשכים לקום קודם היום כתב (סי"ג) שיברך מיד, ולכאורה היינו שלא כר"ת. וכתב המג"א (שם וריש סימן תצד) שיש טעם אחר בשיטת ר"ת, וממנו למד לחייב ברכת התורה מיד בבוקר, בין יישן ובין ניעור כל הלילה, והוא משום שאין דעתנו לפטור רק ליום ולילה, ולפ"ז יכול לברך בעצמו, ואינו צריך לשמוע מאחר, שהרי חיובו בברכה הוא חיוב גמור.

והקשה הנשמת אדם (כלל ט אות ג) שלכאורה המג"א סותר משנתו, שהרי בהל' סוכה (סי' תרל"ט) הביא דברי הב"ח (בסו"ס תרמ"ג) לענין ברכת לישב בסוכה, שצריך לברך על כל סעודה בפני עצמה, אפילו לא הפסיק בינתיים, כי מסתמא אין דעתו לפטור אלא עד סעודה האחרת,

ותמה המג"א וכי מי שיש לו ציצית בבגדו ויכווין שלא יפטרנו בברכתו אלא עד חצות וכי יחזור ויברך בחצות, הרי שאי אפשר להגביל את ברכת המצוות לזמן מסויים.

אכן קושיא זו היא רק אם ברכת התורה היא ברכת המצוות, אך לפי סברת הגר"ז (הל' ברכות) שברכת התורה נתקנה על החפצא דתורה, יש לומר שאף שבברכת המצוות אינו יכול להגביל עד מתי תועיל ברכתו, מ"מ בברכת התורה שנסובה על עצם התורה, הרי יכול לומר מה רוצה לכולל בברכתו, ומה לא, וכמבואר בעמק ברכה שזה תורף נידון האמוראים (ברכות יא:): על מה מברכים, אם דוקא על תושב"כ או גם על מדרש, או משנה, ואפילו על תלמוד, כי אף שודאי בכולם מקיים מצוות ת"ת, נחלקו מה היא התורה שעליה יש חיוב ברכה, וכע"ז י"ל שיכול לקבוע גם על איזה זמן לימוד כוונתו לברך.

ובבית שערים (או"ח סימן לב) כתב לחלק, שרק העוסק במצוה בהמשך אחד, כגון בסוכה או ציצית, נפטר ממילא, ולא מועילה דעתו שלא לפטרו רק עד שעה ידועה, אבל בברכת התורה, שאינו עוסק במצוה בהמשך אחד, אף שנפטר בברכה ראשונה, מכל מקום כיון שהיא מצוה בפני עצמה, מועילה דעתו שלא לצאת אלא עד זמן ידוע. וזו דעת הפרי חדש (יו"ד ס' ז).

וראה בבה"ל (ס' נב) שהביא בשם פמ"ג שאם נזכר קודם ברכת אהבה רבה שעדיין לא ברך ברכת התורה, יכוון שיאוננו רוצה לפטור באהבה רבה את ברכת התורה, והבין הביאור הלכה שתועיל לו הברכה לקריאת שמע, אך לא תועיל להמשך היום, ותמה, איך אפשר לכוון לחלק שלענין ק"ש תחשב ברכה ולשאר ת"ת לא תחשב ברכה, ואמנם בתהלה לדוד (ס' מז) נקט בפשוטו שכוונת הפמ"ג שיכוון להגביל את הברכה עד זמן מסוים, אך הביא שבתבואות שור (סימן י"ט ס"ק ז) חלק בזה על הפר"ח, ונקט שא"א להגביל את הברכה לזמן מסויים. עכ"פ מדבר הבה"ל משמע שהחסרון רק מצד שאינו יכול להגביל את חלות הברכה לחלק מדיניה, אך אפשר להגביל את הזמן באופן זה שאינו באמצע הלימוד, כי אחר ק"ש מפסיק בתפילה.

ולפ"ז מובן מה שנוהגים בשלהי ליל שבועות, שממשיכים ללמוד עד אור היום, ואין מפסיקים לברך ברכת התורה כשעלה עמוד השחר [שלא כדעת החיד"א בעבודת הקודש חלק כף אחת סימן כב אות ד שהזהיר שכשיאור היום צריך להפסיק לברך ברכת התורה], כי מש"כ המג"א שצריך לברך, הוא רק משום שאין דעתו לפטור יותר, והיינו כשמפסיק בינתיים, אבל כשאין מפסיק מהלימוד הרי זה כמו סוכה, שכשאנו יוצא מסוכתו אפילו אם כיוון שלא לפטור אלא עד סעודה אחרת לא מועילה הכוונה, ואין צריך לברך, והוא הדין בת"ת אף שאין דעתו לפטור אלא ליום ולילה, מכל מקום כשעדיין לא הפסיק מלימודו אין צריך לברך אף שכבר האיר היום.

אכן הבית יוסף נקט שעיקר ההלכה כהרא"ש, שמברך אחר שינת קבע, אולם בשינת היום יש לחוש לשיטת ר"ת, ולא לברך, וכתבו המג"א (סקי"ב) הגר"א והחיי אדם, שלכן נהגו לא לברך

אחר שינת קבע ביום, אף שהלכה כהרא"ש והמשכים לקום קודם היום חייב לברך מיד, ולפ"ז כתבו שהניעור כל הלילה אינו צריך לברך, שהרי לא ישן, וכן פסק המ"ב שאינו חייב בברכה, ורק לחומרא יחפש אחר שיוציאו בבכרכה. וכיון שכן יש לתמוה טובא, שהרי נמצא שכשיוצא מחברו, אינו יוצא ידי חובתו לברך אחר שיפסיק מלימודו בשנתו ביום [כדעת הרא"ש שהלכה כמותו], ואם כן כשישוב ויישן צריך לברך, והיא עיקר חובתו, ואיך נוהרים לשמוע בבוקר את הברכה מאחר כדי לצאת ידי חומרא בעלמא, ועל ידי כך מפסידים את עיקר החיוב לברך אחר כך בקומו משינת הצהרים.

ואמנם בדברי המג"א היה מקום לומר שכל מה שיכול להגביל את הברכה, הוא רק עד הבוקר, כי בכל יום חל חיוב חדש של לימוד תורה, כמו שמצינו (עירובין סה.) דיזיף ביממא ופרע בלילה, והלילה הולך אחר היום וראה רבינו יונה (ו: ברי"ף), ומשום כך יכול להגביל ברכתו למצוות היום הזה ולא מחרתו, כי יש בהם צד של שתי מצוות, אבל להגביל זמן בתוך יום אחד הוא כחילוק ברכה בין שני חלקי מצווה אחת, וכסברת הביאור הלכה הנ"ל.

אכן במנהגי חתם סופר (פי"א ס"ג) מצאתי, שהורה לתלמידיו שבבוקר חג השבועות יכוונו בברכת התורה שתועיל רק עד שעה שיקומו משנתם, ואז ישובו לברך. ולכאן עצה זו ראויה מאד לעשותה בבוקר של ערב שבועות, שהרי כמעט הכל ישנים שינת קבע באותו יום לצורך לימוד הלילה, ולדעת הרא"ש חייב ברכת התורה, ונמצא שכל לימוד אותו הלילה הוא ללא ברכה לפניה, [ואף שנהגו כר"ת, הלא מדברי רע"א מבואר שצירף להלכה אף את דעת הרא"ש]. אולם המכוון להגביל את הברכה עד שינתו, הרי יוכל לצרף את דעת הרא"ש ולברך אחריה ברכת התורה לפני לימוד הלילה. ולמעשה צריך הוראת חכם.

הרב אברהם לוי

דגלו עלי אהבה

א) איתא במדרש (ילקו"ש, פ' במדבר רמז תרפד), שישאל חמדו ונתאוו שיהי' להם דגלים, וז"ל "ד"א הביאני אל בית היין, בשעה שנגלה הקב"ה על הר סיני ירדו עמו כ"ב רבבות של מלאכים שנאמר (תהלים סח) רכב אלוקים רבתיים אלפי שנאן, והיו כולם עשויים דגלים דגלים שנאמר "דגול מרכבה", כיון שראו אותן ישראל שהם עשויים דגלים דגלים, התחילו מתאווים לדגלים אמרו הלא כך אנו נעשים דגלים כמותן, לכך נאמר "הביאני אל בית היין", זה סיני שנתנה בו התורה שנמשלה כיון וכו', ודגלו עלי אהבה, אמרו אילולי הוא מגדיל עלי אהבה וכן הוא אומר נרננה בישועתך וגו' אמר להם הקב"ה מה נתאויתם לעשות דגלים חייבם שאני ממלא משאלותיכם (תהלים כ) ימלא ה' כל משאלותיך, מיד הודיע הקב"ה אותם לישראל ואמר למשה לך עשה אותם דגלים כמו שנתאוו".

וכע"ז איתא במדרש (מד"ר פ' במדבר פ"ב פ"ג) "חיבה גדולה חבבן הקב"ה שעשאו דגלים כמלאכי השרת, כדי שיהיו ניכרין, ומנין שהוא אהבה לישראל, שכן שלמה אומר "הביאני אל בית היין ודגלו עלי אהבה". וכו'. כך ברא הקב"ה שבעים אומות, מכולם לא מצא הנייה אלא בישראל, שנאמר הביאני אל בית היין, ומנין שיהיו עולה ע', י' עשרה נ' חמשים הרי שבעים, ומכולם ודגלו עלי אהבה. וכו'.

ובילקו"ש (שם) וז"ל "ובשם אלקינו נדגול שהקב"ה שם שמו בשמותינו, ועשה אותנו דגלים, שנאמר איש על דגלו באותות, חיבה גדולה חבב הקב"ה את ישראל שעשאו דגלים כמלאכי השרת, כדי שיהיו ניכרין בני ראובן לעצמן ובני שמעון לעצמן".

ומבואר מהנ"ל, דהדגלים הם גילוי מופלא על גודל אהבת השי"ת לישראל, עד שהשוה אותם כמלאכי השרת, שאף הם יש להם דגלים.

ב) ולכא' צ"ב, א. במה מורים הדגלים על אהבת השי"ת לישראל, ומה המעלה בזה. ב. דמאחר שאמר שהקב"ה חיבבן ולכן נתן להם דגלים, א"כ מה השאלה ומנין שהוא אהבה לישראל, הא ודאי דאהבה היא כיון דהקב"ה חיבבן. ג. גם ישראל הבינו את מעלת הדגלים שהרי נתאוו להם, ומנא להו מעלתם. [ועי' בשל"ה (תורה אור פ' במדבר) שעמד בדברי המדרש הנ"ל, וכן הכלי יקר (במדבר פ"ב פ"ב) עמד בזה, עיי"ש. ולדבריו אין זו מעלה בעצם הדגלים שניתנו לישראל, אלא רק כלפי אומות העולם שיראו שהקב"ה שוכן בתוכם ויראו מהם. ובמדרש משמע שמעלה בעצם הם הדגלים].

(ג) ולכן נראה לבאר באופן אחר, דהנה כתיב בקרא (במדבר פ"ב פ"ב) "איש על דגלו באתת", ופרש"י וז"ל "באתת. כל דגל יהיה לו אות, מפה צבועה תלויה בו. צבעו של זה לא כצבעו של זה, צבע כל אחד כגון אבנו הקבועה בחשן, ומתוך כך יכיר כל אחד את דגלו". וצ"ב, מה הענין שכל אחד יכיר את דגלו.

ונראה לבאר, דהנה אמרו חז"ל (במד"ר פ' במדבר פ"ב) וז"ל "ולא עוד אלא שעשה אותם דגלים לשמו, אמר הקב"ה למשה עשה אותם דגלים לשמי, למה שהם בני, שנא' (דברים יד) בנים אתם לה' אלהיכם, והם צבאותי, וכן הוא אומר (שמות פ"ז, פסוק ד') והוצאתי את צבאותי את עמי בני ישראל מארץ מצרים, וכן הוא אומר דגל מחנה יהודה תימנה לצבאותם, ולפי שהן צבאותי אעשה אותם דגלים לשמי, הה"ד איש על דגלו". מכאור מדברי חז"ל שמטרת הדגלים היתה להורות שישראל הם צבאות ה'.

(ד) ובביאור הענין נראה, דכשם שהמלאכים שהם משרתי ה' בעליונים, ולכל מלאך יש תפקיד מיוחד בעבודתו, ולכל קבוצת מלאכים יש תפקיד מיוחד בעבודתם, וע"ז מורה ענין הדגלים, להורות שיוך של כל קבוצה לתפקידה. כך בני ישראל הם משרתי ה' בתחתונים, שהם עם המייחדים שמו יתברך בעולם, ותפקידם בעולם הוא לגדל ולקדש את שמו של הקב"ה. וזהו מה שאמרו שהקב"ה חיבב את ישראל חיבה גדולה ולכן עשאו דגלים כמלאכי השרת, והיינו דכמו שמלאכי השרת הם משרתי השי"ת במרום, כך הקב"ה מתוך חיבתו לבני ישראל נתן להם את המעלה והזכות להיות משרתי השי"ת בתחתונים (ולזה בחרם מכל האומות), ומכיון שהם נבחרו לצבאות ה' בעולם נזקקו לדגלים, שלכל אחד מישראל יש תפקיד מיוחד רק לו ביחוד שמו ית' בעולם, ולכל שבט את התפקיד והיעוד המיוחד להם בגילוי כבוד השי"ת בבריאיה. וכלשון הילקוט דלעיל "כדי שיהיו נכרין בני ראובן לעצמן ובני שמעון לעצמן".

וכן אמרו חז"ל (שמו"ר פ' בא פט"ו) דהקב"ה עשה את ישראל בארץ כדוגמת המלאכים למעלה, וז"ל "איומה כנגדגלות, אין דגלים אלא צבאות, שנאמר (במדבר ב) דגל מחנה וצבאו ופקודיהם, וכן דגלי השמים - המלאכים, ודגלי הארץ - ישראל, צבאות השמים מלאכים שנאמר (ד"ה ב יח) "וכל צבא השמים עומדים וגו'", צבאות הארץ ישראל שנאמר (שמות יב) יצאו כל צבאות ה' מארץ מצרים, וארון שניהם הקב"ה, וכשם שהכל יראים מן הקב"ה ומן המלאכים כך העובדי כוכבים היו יראים מישראל, שנאמר (דברים כח) וראו כל עמי הארץ כי שם ה' וגו', לכך נאמר איומה כנגדגלות שדימה הקב"ה את ישראל למלאכים, וכו'".

(ה) עוד אמרו חז"ל (שהש"ר פ"ב) "ולא עוד אלא שאמר הקב"ה ודגלו עלי אהבה ודיגולו עלי אהבה, רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי אמרה כנסת ישראל הביאני הקב"ה למרתף גדול של יין זה סיני, ושם ראיתי מיכאל ודגלו, גבריאל ודגלו, וראו עיני מקסים של מעלה ואהבתי אותם, באותה שעה אמר הקב"ה למשה הואיל ורצונם של בני לחנות בדגלים יחנו בדגלים, הה"ד

(במדבר ב') איש על דגלו באותות". ומבואר גם דמדאמרו חז"ל "מיכאל ודגלו גבריאל ודגלו", דכל מלאך יש לו תפקיד משלו, והדגל מסמל את תפקידו ויעודו וייחודו.

ובני ישראל שנתאוו וחמדו לאותם דגלים, היינו, לאותם תפקידים, שכל אחד יהי' לו תפקידו משלו המיוחד לו בעבודת השי"ת, לגלות את שמו של השי"ת בעולם, ולכל אחד יהי' את הבהירות מה חובתו בעולמו שלו.

(ו) וכעין הדברים הנ"ל כתב בספר דעת תורה (למרחן ר' ירוחם וצ"ל ממיר, עה"פ ויהיו כל פקודי וגו'), וז"ל "סוד ענין הדגלים הוא מסוד הגדול של מלך וצבאותיו, והכלל ישראל וכו' זה עם יצ"מ להיות צבאות ה' קרובי המלך פנימה, אומה חבוקה ודבוקה בו, הוא הוא שבח הכלל ישראל, מאמינים כי מלא כל הארץ כבודו, יחידה ליחדו, וידעים מסוד היחוד השלם, עד ששם השם נתיחד עליהם וכו', הוא אשר זכו להם במתן תורה להיותם יחד ממש, מלך ועם, כאשר ראו במלאכי עליון מלאכי השרת, אשר אצלם הלא ודאי יחד המה עם המלך והו אשר התאוו וכו'".

עוד כתב שם (עה"פ איש על דגלו) וז"ל "יסוד ענין הדגלים כדי שיהיו ניכרין, ענין ניכרין מתייחס ודאי עם ענין עצמות, עצמות לא מתערב, עצמות אחד אין לו כל התדמות לעצמות אחר, ניכרת היא ודאי. וכן להיפך, מהנהגת ניכרות באים לידי עצמות וכו'. והוא ענין הדגלים של מלאכי השרת, כל מלאך ומלאך לעצמו הוא, כל מלאך ומלאך יש לו דגלו שלו, אין מלאך אחד מתערב בחבירו, וכו', והוא ענין הדגלים שלהם אשר נתאוו ישראל להיות בדגלים כמלאכי השרת. וכו'. כל שבט ושבט הי' לו שם תואר לעצמו, דגל לעצמו, אבן לעצמו, גוון לעצמו, ללא כל ערבוביה כלל וכו'. הוא סוד הדגלים, סוד נשיאות ושמירת העצמות שלהם, לשמור ולחסות בעד כל התבוללות, כל אחד ואחד ישמור ויגן את העצמות שלו וכו'".

ושמעתי שענין זה מרומז במה שאמרו חז"ל (זהר חדש שה"ש כד, ב, ועי' פני יהושע קידושין ל': ד"ה הואיל) יש שישים ריבוא אותיות בתורה, כנגד כל נשמות ישראל. והנה בספר תורה יש שתי דינים, שאם חסרה אות אחת כל הספר פסול. וכן אם ישנה אות שאינה מוקפת גויל כל הספר פסול. וכע"ז בישראל לכל אחד תפקיד מיוחד לעצמו שאין נוגע בתפקיד חבירו. ומצד שני נצרך תפקידו של כל אחד לצורך שלימות תפקיד הכלל כולו בעולם.

(ז) אכן מדברי חז"ל נראה דמלבד מה שהדגלים מורים לישראל שתפקידם ויעודם הוא לגלות כבוד מלכות שמים בבריאה, עוד הם גם מורים לאומות העולם שישראל הם העם המיוחד שנתייחד בקדושת השי"ת, והוא מרומם מכל שאר האומות, דכן אמרו (מדרש תהלים מזמור כב) וז"ל "איממה כנדגלות. ור' יהושע אומר כיציאתן ממצרים שעמדו דגלים דגלים. תני ר' חייא משל לבת מלכים שהיתה מלקטת בשפלין, והיה המלך עובר והכירה שהיא בתו, אהבה ונטלה והושיבה בקרונן, והיו חברותיה תמיהות עליה ואומרות, אתמול היית מלקטת בשפלין, והיום

את יושבת בקרונין אצל המלך, אומרת להם כשם שאתם תמיהות עלי, כך אני תמיהה על עצמי, כך כשהיו ישראל משועבדין במצרים בחומר ובלבנים, היו מאוסין בעיניהם של מצרים, ובשנאולו ונעשו בני חורין, ופחות וסגנים על כל באי עולם, והיו תמיהים, והיו ישראל אומרים להם, כשם שאתם תמיהים עלינו, כך אנו תמיהים על עצמנו, הדא הוא דכתיב לא ידעתי נפשי שמתני מרכבות עמי נדיב".

ח) והנה, פ' במדבר שבה הצווי לחנות על דגליהם, קוראים בתורה תמיד קודם לשבועות, ונראה שענינה קשור לחג השבועות שחל באותו שבוע, ולהנ"ל מבואר, דההקדמה היא להורות שכל אחד יש קבלת התורה לחלק שלו, לפי כוחותיו לפי כשרונותיו ולפי עבודתו, וידוע מש"כ בספר מעלות התורה, על הא דמתפללים 'ותן חלקינו בתורתך', דכל אחד יש את חלקו המיוחד לו בתורה, בהבנת התורה, ובקיום מצוות התורה, וכ"כ באבודרהם (מעריב של שבת) שכתב וז"ל "ותן חלקנו בתורתך על שם (תהילים קי"ט, נ"ז) "חלקי ה' אמרתי לשמור דבריך", ועוד על שם שכתוב בקהלת (ט, ט) "כי היא חלקך בחיים", גבי אשה, כלומר התורה אצלך כמו אשה ארוסה, ואומר במדרש (תהילים פמ"ז, ו) "כי חלק ה' עמו" כאיניש דאמר נפלה פלניא לפלן". והוא ממש הענין שנתבאר.

הרב ברוך ויג

היתר חדש במקדש

ס"ח: בעי רמי בר חמא שתי הלחם מהו שיתירו שלא כסדרן, היכי דמי כגון דזרעינהו בין העומר לשתי הלחם וחליף עלייהו שתי הלחם ועומר מאי, כסדרן שריין שלא כסדרן לא שריין או דלמא שלא כסדרן נמי שריין. והנה צ"ב למה העמידו האיבעיא באופן שזרע לאחר העומר דיכול להעמיד באופן שהשריש לאחר העומר וממילא אין לו את היתר העומר כדתנן דבעינן שיושרש קודם העומר כדי שיתירו העומר, וצ"ב.

והרמב"ם בפ"ז מתמידין ומוספין הי"ט כתב וז"ל: "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. "וצ"ב למה כתב שקצרה לאחר שקרב העומר של שנה הבאה שהרי בטעם ההיתר של התבואה למנחות כתב הואיל ועבר עליה שתי הלחם וקצירת העומר, הרי שמספיק קצירת העומר להתיר למקדש [וכל הספק מחמת שהיו שלא כסדרן] ועצם הדבר צ"ב מהו ההיתר של קצירת העומר דלא מצינו בגמ' אלא היתר הבאה.

ובהלכה כ' כתב הרמב"ם: "וכן תבואה שהיתה בקרקע וחנצו עליה או הנצו עליה שלא כשהביאו שתי הלחם הרי זה ספק אם הנצת העלים או חנצתן כמו השרשה והותרה להביא ממנה מנחות או אינה חשובה השרשה לפיכך לא יביא ואם הביא הורצה". והנה הרמב"ם למד שאיבעיית הגמ' בהנצה והשרשה הוי איבעיא בתבואה, והאיבעיא האם הנצה וחנצה הוי כהשרשה או לא. והק' על הרמב"ם שאם האיבעיא הוי בתבואה למה הספק קודם לשתי הלחם שיסתפקו קודם העומר ויהיה זה ספק הן לגבי מזבח והן לכו"ע. ועוד הק' על סוף ההלכה "לפיכך לא יביא ואם הביא הורצה" שהר"ז יתור דברים שכבר כתב בהי"ח "דלא יביא קודם שתי הלחם ואם הביא כשר" וא"כ למה הזכיר שוב שאם הביא הורצה. עוד צ"ב מה שכתב הרמב"ם "תבואה שהיתה בקרקע" למה הוסיף דבר זה על הגמ'.

והנראה בזה בהקדים שחלוק גדר היתר חדש במדינה מגדר היתר במקדש, דגדר ההיתר במדינה שע"י העומר נחשבת התבואה לישנה, שהיתה כבר קודם הקרבת העומר, וכל האיסור לאכול תבואה חדשה, והתבואה נחשבת כישנה שמותרת באכילה. וגדר ההיתר במקדש אינו מפני שנשתנה שמה מתבואה חדשה לתבואה ישנה, אלא שהקריבו ממנה קרבן ראשית, ולכן הותרה גם היא להקרבתה. ובגדר זה בעינן שייצטרף העומר לשתי הלחם, שהקריבו מהתבואה גם את העומר וגם שתי הלחם, וכזה נחלק הרמב"ם וסובר שאין צירוף העומר לשתי הלחם בהקרבת

העומר אלא בקצירתו והבאתו למקדש, שמהתבואה החדשה הביאו ממנה למקדש ואם הקריבו ממנה, והמיוחד בעומר שקצירתו והבאתו הוי מצוה ודוחה שבת. ומטעם זה חלוק השיעור הנאמר כתבואה הניתרת במדינה משיעור התבואה שנאמר להתיר במקדש, דבמדינה בעינן שתהא התבואה נשרשת בקרקע, שתבואה שלא הושרשה בקרקע א"א להחשיבה כתבואה ישנה, אבל בהיתר התבואה למקדש בעינן שתחשב כתבואה שהביאו ממנה למקדש בקצירת העומר כשנזרעה בקרקע ושייך בה קצירה, מתייחסת קצירת העומר גם אליה.

ולפי"ז נראה שגדר הדין שאם הביא קרבן קודם שתי הלחם כשר, שההיתר של העומר במדינה מתיר גם במקדש בדיעבד, שמכיון שע"י העומר נחשבת כתבואה ישנה אין כאן חסרון של קרבן ראשית בדיעבד, אבל בעינן שתהיה התבואה בשיעור שניתרת במדינה דהיינו שהושרשה בקרקע דרך בכהא"ג אפשר להחשיבה כתבואה ישנה.

והרמב"ם סבר שהנצת העלים וחנטם אינה יכולה ליחשב כהשרשה לגבי היתר חדש במדינה, דכל עוד שלא נשרשה התבואה בפועל בקרקע א"א להחשיבה כתבואה ישנה, וכל הספק אם הנצת העלים נחשב כהשרשה לעניין היתר למקדש, דע"י הנצת העלים הרי זה נחשב כתבואה של השנה הזאת, והקרכת שתי הלחם מתייחסת גם אליה. וגם בספק לגבי היתר למקדש סובר הרמב"ם שא"א לפרש את הספק לעניין היתר עומר למקדש, דהרמב"ם לשיטתו דהיתר עומר למקדש זה בקצירת העומר ולא בהקרכת העומר ולזה לא בעינן השרשה אלא די בוריעה לבדה שכבר שייך בה קצירה.

ועפ"י"ז נבוא אל הביאור בדברי הרמב"ם, דמה שהוסיף והקדים בדבריו, "תבואה שהיתה בקרקע" רצונו לומר שיש בה היתר של העומר למקדש שהרי היא בקרקע ושייך בה קצירה, וממילא קצירת העומר מתייחסת אליה, וכל הספק רק בהיתר של שתי הלחם. ומש"כ "ולפיכך לא יביא ואם הביא הורצה" אין זה מדין מקריב לפני שתי הלחם שכשר בדיעבד, דשם ההיתר מצד ההיתר של העומר במדינה וזה רק כתבואה המושרשת בקרקע, אלא מפני שנקמינן לקולא שהנצת העלים נחשבת כהשרשה ושתי הלחם מתירתה.

הרב מנדל ויליגער

נשים בברכת התורה אם הפסיק

בסי' מ"ז סעיף י"ד פסק המחבר דנשים מברכות ברכת התורה, והטעם כתב הבית יוסף או מפני שחייבות לומר פרשת הקרבנות או דחייבות ללמוד הדינים שלהם, האחרונים הקשו על טעם זה דאינו מצוות ת"ת אלא הכשר מצוה לקיים מצוותן, בביאור הגר"א חולק ע"ז וכתב הטעם דיכולות להתחייב לברך כמו שמברכות על כל מצוות עשה שהזמן גרמא.

בחידושי מר"ן רי"ז הלוי הל' ברכות הק' על הא דנשים מברכות דהא פטורות מלמוד תורה, [דס"ל דאינם חייבות ללמוד הלכות שנוגעים להם ממצות ת"ת אלא דחייבות ללמוד לדעת ההלכות וא"כ אינו ממצוות ת"ת ולא שייך לברך ע"ז], ועל הטעם הגר"א הק' דלדעת הרמב"ם והמחבר דס"ל שנשים אין מברכים על מצוות עשה שהזמן גרמא היאך מברכין, ותי' בשם הגר"ח דברכת התורה אין הברכה על קיום המצוה של ת"ת, רק דהוא דין בפ"ע דתורה בעי' ברכה, ואה"נ דנשים נתעטו ממצות ת"ת אבל כשלומדים יש ע"ז שם של תורה ולכן מברכין ע"ז.

תוס' בברכות דף י"א ע"ב ד"ה שכבר הק', כגון אנו שלומדים מיד לאחר תפילת השחר וטרודים והולכים בלא לימוד עד אמצע היום אמאי אין מברכים פעם אחרת כמו בסוכה דמברך כל פעם שנכנס, ותי' דשאני תורה שאינו מייאש דעתו, דכל שעה אדם מחייב ללמוד תורה דכתיב והגית בו יומם ולילה, והוה כמו שיושב בלא הפסק, והכוונה דכיון דחייבים לחזור מיד לתלמודו אין כאן היסח הדעת, וא"כ צ"ע באשה דאינם חייבות בתלמוד תורה ובמצוות והגית בו יום ולילה, למה אינם צריכות לברך בכל פעם.

ובאמת כ"כ בצל"ח שם דלפי"ז אשה שאינה מחוייבת במצוות ת"ת, כל פעם שהפסיקה צריכה לברך, וסיים דלא מצאתי כן בראשונים ואחרונים עיי"ש.

הבית יוסף הביא בשם האגור דכל פעם שמפסיק צריך לברך, וכתב דאם יצא לבית הכסא א"צ לחזור ולברך דגם שם צריך לקיים הלכות, וא"כ מוכח דקיום הלכות נמי אינו הפסק ואשה הרי ג"כ צריכה לקיים ההלכות וא"כ גם אצליהם לא מיקרי דהסיחו דעתם, ואפשר דהאגור כתב כן רק דלכן אינו הפסק גמור כמו שינה אבל הפסק הוה ורק מי שמצווה בהגית אינו מסיח דעת.

ולכא' תלוי בהטעמים הנ"ל דאם הטעם דחייבו עצמם י"ל דחייבו עצמם רק פעם ביום דלא חייבו עצמם יותר ממה שאנשים חייבים, (ולפי"ז אפי' ישנים נמי א"צ לברך דהם אפי' מפסיקים נמי לא מברכין, ואשה שערה כל הלילה יכולה לברך בבוקר דהם נהגו לברך כל יום ולא כשהפסיקו, ואצלה לעולם יש הפסק אבל אין מברכים עד למחרת), אבל אם הטעם שמברכות הוא מפני

שחייבים ללמוד הדינים שלהם צ"ע דהא אין עליהם חיוב של והגית אמאי לא יברכו כל פעם שלומדים (ואפ"ה באשה שערה יכולה לברך בבוקר דהפסיקה וגם היא למחרת וממ"נ יכולה לברך).

ואפשר לפימש"כ הגרי"ז דנשים מברכות על החפצא של תורה לא שייך הפסק בזה דהוה כמו ברכת השבח דכיון דברכו ע"ז ביום זה שוב א"צ לברך, ומה שהק' התוס' דהוה הפסק דמשמע דאם הפסיק חוזר ומברך, י"ל דבברכת התורה כלול גם ברכת המצות כמו שכל מצוה צריך ברכה, גם מצוות ת"ת צריך ברכה וחזין מזה גם תורה צריך ברכה, ובתוס' הקשו על החלק של ברכת המצוות דאם הפסיק דיחזור ויברך, ולפי"ז באשה דמברכות היא רק על החלק של תורה צריכה ברכה ולא מברכות ברכת המצות אצלה אפי' הפסיקה א"צ לחזור ולברך.

אבל בפשטות מד' הגר"ח לא משמע דהוה ברכת השבח אלא דהתורה צריך ברכה, וא"כ צריך הברכה להתייחס לתורה שילמד וא"כ אם הפסיק לא מתייחס אליה הברכה, וא"כ באשה שמפסיקה למה א"צ לחזור ולברך.

במנחת חינוך סוף מצוה ת"ל כתב דנשים מברכות דהוה ברכת השבח כמו בברכת הנהנין (ומחלק בין ברכת אשר קדשנו לברכת אשר בחר בנו) ואי הוה ברכת השבח לכא' החיוב רק פעם אחת ביום, ותוס' שהק' דהוה הפסק צ"ל דהוה על החלק של ברכת המצוות, והוה גם ברכת המצוות וגם ברכת הנהנין. (ועי' בשו"ת אגרות משה ח"ב סי' ג' דברכת אשר קדשנו הוה ברכת המצוות וברכת אשר בחר בנו הוה ברכת השבח).

אבל בעמק ברכה הל' ברכת התורה ב' דברכת התורה אינו אלא ברכת השבח ואינו ברכת המצוות כלל, ובזה ביאר דברי רבינו יונה דכתב הטעם דמברכים אפי' על אגדה וכל תורה שבע"פ דיש בהם פסוקים, דמצוות ת"ת מקיים בכל מה שלומד, אבל כיון דהברכה הוא על החפצא של תורה ותורה צריכה ברכה רק תורה שבכתב צריך ברכה, משמע דאין מברכים על הקיום מצוה של מצוות ת"ת אלא על החפצא של תורה ולא שייך לברך אלא על תורה שבכתב אבל אי הטעם משום המצוה דכל ת"ת יש מצוה, ואי הוה ברכת השבח צ"ע מה שהק' התוס' למה א"צ לברך לאחר שהפסיק. אבל אם נאמר דתורה צריך ברכה י"ל דשייך הפסק.

במג"א כתב דכליל שבועות יכול להגביל בערב שבועות הברכה רק עד הבוקר, וזה לא שייך רק בברכת המצוות אבל לא בברכת השבח, וא"כ אשה בודאי אינה יכולה להגביל הברכה אם יש ספק בברכתה.

הרב יוסף הירשמן

בענין הזכרת יו"ט בתפילה

שאלה.

מעשה שהיה במי שהתפלל ביו"ט והתחיל אתה בחרתנו והמשיך עד יעלה ויבא, ובטעות חתם ותחזינה עינינו עד המחזיר שכינתו לציון ומיד נזכר שטעה וחזר והשיאנו וכו' והמשיך עד סוף התפילה כסדר, ויש להסתפק בזה כמה צדדים לגבי לכתחילה ולגבי דיעבד.

והנה יש כאן מקום לדון שצריך עכשיו לחזור לראש התפילה שהרי בסי' תפ"ז מבואר שאם א' לא אמר והשיאנו לא יצא וא"כ נמצא שתחילת הברכה שהתחיל אתה בחרתנו ולא גמר והשיאנו וסיים המחזיר שכינתו לציון וא"כ לא גמר הברכה כהלכתו א"כ לא יצא י"ח הברכה ואף שאח"כ התחיל לומר והשיאנו א"כ זה כמו שהתחיל מחדש והשיאנו וכתב המ"ב שם בסי' תפ"ז בשם דרך החיים שלא יצא י"ח כיון שלא הזכיר חג פלוני וזה לעיכובא וא"כ לא יצא כלל וצריך לחזור לראש התפילה.

אך יש לדון כאן בב' אופנים שבדיעבד יצא י"ח תפילה, אופן א' שי"ל שזה שהפסיק ואמר המחזיר שכינתו לציון הו' רק כשיחה באמצע הברכה. וא"כ בדיעבד שיחה אינו הפסק לכה"פ בשוגג עיין סי' ק"ה וא"כ כשחזר וגמר והשיאנו מקרי שגמר ברכתו כהלכה וא"כ יצא י"ח הברכה וא"כ אי"צ לחזור ויצא י"ח התפילה.

באופן ב' יש לדון שאפי' אם נאמר שזה שגמר המחזיר שכינתו לציון מקרי שעקר א"ע מהברכה של אתה בחרתנו אך מ"מ הרי אמר והשיאנו שזהו עיקר הברכה ואף שבדה"ח מבואר שלא סגי בזה משום שצריך להזכיר חג פלוני הוה י"ל שזה אינו מעכב בברכת אתה בחרתנו והשיאנו שמעיקר הברכה סגי בלא שיוזכר חג פלוני הוה ורק שיש דין להזכיר בתפילה את החג, וא"כ ע"ז סגי בכל הזכרה שיוזכר אפי' שלא בתוך הברכה של אתה בחרתנו כמו שאם התפלל י"ח ברכות והזכיר את היו"ט יצא יח וה"נ הרי כבר הזכיר מקודם יעלה ויבא, א"כ כבר הזכיר את החג וא"כ כבר יצא י"ח הזכרת החג וא"כ סגי ליה בדיעבד בזה שאומר והשיאנו וא"כ שפיר יצא י"ח תפילה בדיעבד.

ולפי"ז נראה שבדיעבד אם כבר גמר ברכת והשיאנו לא יחזור אלא ימשיך לברכת רצה אך לכתחילה אם לא גמר והשיאנו יחזור לאתה בחרתנו וימשיך עד הסוף. ויש לעיין באופן שטעה לגמרי והתחיל אתה בחרתנו ולא הזכיר את החג וגמר ברכת והשיאנו שלא יצא י"ח כיון שלא

הזכיר את החג אם לכתחילה צריך לחזור לאתה בחרתנו כיון שלא הזכיר את החג אם לכתחילה צריך לחזור לאתה בחרתנו ולהזכיר שם את החג או שיאמרנו ברצה בנוסח יעלה ויבא.

והנה לעניין שבת וי"ט מבואר בשו"ע סי' רס"ח שאם התפלל י"ח והזכיר של שבת יצא י"ח וכתב בדה"ח בהל' שבת להסתפק האם לכתחילה לאחר שכבר אמר י"ח ברכות יכול לכתחילה להזכיר של שבת. כיון שכבר התפלל י"ח וא"כ הוי תפילה גמורה ורק שלא הטריחוהו לכתחילה אך דיעבד כבר יצא וא"כ אי"ל חיוב להזכיר הברכה של קדושת השבת וסגי להזכיר שבת. או שי"ל שכיון שחז"ל חייבו ברכה חדשה להזכיר קדושת שבת א"כ אסור להזכיר סתם הזכרה של יום השבת ונשאר בצ"ע ובהל' יו"ט הכריע שיכול לעשות כן לכתחילה. אך באופן הנ"ל י"ל שלכתחילה יכול לעשות כן כיון שהרי כבר הזכיר הברכה שתיקנו חז"ל להזכיר קדושת יו"ט ורק שלא הזכיר חג פלוני הוזה א"כ י"ל שעכשיו כבר יכול להזכירו לכתחילה ברצה, וצ"ע.

הרב אליהו סוסבסקי

חמידו דאורייתא

א. איתא בשבת דפ"ח ע"ב ואמר רבי יהושע בן לוי מאי דכתיב לחייו כערוגת הבושם כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא נתמלא כל העולם כולו בשמים, וכיון שמדיבור ראשון נתמלא דיבור שני להיכן הלך, הוציא הקב"ה הרוח מאוצרותיו והיה מעביר ראשון ראשון, שנאמר שפתותיו שושנים נוטפות מור עבר אל תקרי שושנים אלא שושנים ע"כ.

ולכאורה מבואר שמה שהיה הקדוש ברוך הוא מוציא רוח מאוצרותיו ומעביר ראשון ראשון הוא ליצור מקום לדיבור הבא אחריו, וא"כ לכאורה הדבור האחרון עדיין ממלא את כל העולם כולו. ויש להתבונן בתוכן הענין.

ב. כתיב לא תחמד בית רעך לא תחמד אשת רעך ועבדו ואמתו ושורו וחמרו וכל אשר לרעך, וכבר עמדו הרא' (עי' אבן עזרא ועוד) איך ניתן לצוות על חמדה שבלב, והרי מצד טבעו כאשר רואה את אשר לרעהו בא לידי חמדה, ונראה לומר בזה דהנה איתא בסוטה דף מ"ז ע"א אמר רבי יוחנן שלשה חיות הן חן מקום על יושביו חן אשה על בעלה חן מקח על מקחו, ושמעתי מירידי הרה"ג ר' זאב גייזלר שליט"א שג' חיות הללו כנגד ג' חמדות האמורות בקרא, חן אשה על בעלה כנגד חמדת אשת רעהו, חן המקום על יושביו כנגד חמדת בית רעהו, וחן המקח על לוקחו כנגד חמדת כל אשר לרעך (והוסיף בזה שגימ' ח"ן הוא אחד מעל הגימ' של חמד"ה, להורות שהקב"ה נטע כח של חן שיש בו כח הגובר על זו של החמדה), ונראה שהביאור בזה שבלאו של לא תחמד קבע הקב"ה בטבע העולם שיש שדבריו של אדם מוציאים חן בעיני עצמו, עד שנח לו קב שלו מתשעה קבין של חבריו, והוא עצם נטיית הלב הטבעית של האדם, ואדם החומד בוחר ללכת אחרי עיניו ולמאוס בחן הטבוע בו, ולחמוד את אשר לחברו, ונראה שכח הנפש הנוטה שלעצמו לחן הוא דבר שנקבע באותו הבשם שיש בעולם שקבע לאו זה של לא תחמוד להיות מכלל תכונת האדם.

ג. אולם בכלל לאו אתה שומע חן, שמלכד האיסור חמדה של אשת רעך ביתו וכל אשר לרעך, שעליהם נאמר לא תחמד, מכלל זה שאר חמדות מותרות, ועל דרך שנתבאר שניטע באדם הלאו של החמדות האסורות, ע"י שיש בו החן הטבועה בו בטבעו, כנגד זה גם ניטע בתכונת האדם עצם החמדה, והוא כח התשוקה והשאפה של כל אדם באשר הוא, שאינו מסתפק באשר לו ויש

לו מנה רוצה מאתים, והאדם אינו שבע לעולם, ואין אדם מת וחצי תאותו בידו, ששורשו בענין החמדה.

והנה איתא בזה"ק לא תרצה, לא תנאף, לא תגנב, לא, פסקא מעמא בכל הני תלת, ואי לאו דפסקא מעמא לא הוי תקונא לעלמין, ויהא אסיר לן לקטלא נפשא בעלמא, אף על גב דיעבור על אורייתא, אבל במה דפסקא מעמא אסיר ושרי. לא תנאף, אי לאו דפסקא מעמא, אסיר אפילו לאולדא, או למחדי באתתיה חדוה דמצוה, ובמה דפסקא מעמא אסיר ושרי. לא תגנב, אי לאו דפסקא מעמא, הוה אסיר אפילו למגנב דעתא דרביה באורייתא, או דעתא דחכם לאסתכלא ביה, או דיינא דדאין דינא לפום טענה, דאצטריך ליה למגנב דעתא דרמאה, ולמגנב דעתא דתרווייהו, לאפקא דינא לנהורא, ובמה דפסקא מעמא אסיר ושרי. לא תענה ברעך עד שקר, הכא לא פסקא מעמא, בגין דאסיר הוא כלל כלל, ובכל מילי דאורייתא קודשא בריך הוא שוי רזין עלאין, ואוליף לבני נשא ארחא לאתתקנא בה ולמוקד בה, כמה דאת אמר (ישעיה מח ז) אני יהו"ה אלהיך מלמדך להועיל, מודריכך בדרך תלך. אוף הכי.

לא תחמד לא פסיק מעמא כלל, ואי תימא אפילו חמודא דאורייתא אסיר כיון דלא פסקא, תא חזי, בכלהו עבדת אורייתא כלל, ובהאי עבדת פרט, בית רעך שדהו ועבדו וגו', בכל מילי דעלמא, אבל אורייתא איהי חמודה תדיר, שעשועים, גנוי דחיי ארכא דיומין בעלמא דין ובעלמא דאתי וכו' ע"כ.

ונראה דהיינו כנ"ל שכאן על הפרט נאסר, דהיינו חמדות האסורות של אשר לרעך, ועל הכלל לא נאמר, שאין החמדה של עצמה אסורה, ואדרבא החמדה הוא תכונת האדם, כדי שיוכל לכוונו לעבודת ה', וכדברי הרמב"ם בסוף הל' איסור"ב וז"ל וכן ינהוג להתרחק מן השחוק ומן השכרות ומדברי עגבים שאלו גורמין גדולים והם מעלות של עריות ולא ישב בלא אשה שמנהג זה גורם לטהרה יתירה, גדולה מכל זאת אמרו יפנה עצמו ומחשבתו לדברי תורה וירחיב דעתו בחכמה שאין מחשבת עריות מתגברת אלא כלב פנוי מן החכמה ובחכמה הוא אומר אילת אהבים ויעלת חן דדיה ירווך בכל עת באהבתה תשגה תמיד¹ עכ"ל (ועיי"ע שם פכ"א י"ט). והיינו שכל כח

¹ ונראה שמעלה המיוחדת בתורה שמצד אחד מפנה כלפיו את כל כח החמדה, אך נעשית יעלת חן, היינו שאמנם חמד לכל התורה אשר אינו תחת ידו אך כאשר משיגו יש בו חן שהרי נעשית שלו עי' רש"י קדושין ל"ב ע"ב ד"ה ובתורתו יהגה כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה בתחילה היא נקראת תורת השם ומשלמדה וגרסה היא נקראת תורתו עכ"ל, הרי שנעשית שלו, ונראה יתר ע"כ שיש לתורת

החמדה שבאדם יש לו לפנותו לחמידו דאורייתא (וכן איתא בזה"ק קל"ח ע"א שמה שלא יתבטל התאוה הוא מפני שהוא נצרך לחדותא דשמעתתא).

הרי שכל כח השאפתנות והחמדה שיש בעולם תכליתו הוא להפנותו לתכלית שלכך הקב"ה הטביע את כח החמדה בעולם שהוא חמידו דאורייתא ורוח ובושם זה הוא אשר נשאר בעולם הזה, ופועל בקרב כל אחד ואחד שאינו שבע בחלקו בעולם, ויש לו מנה רוצה מאתים, אך אמרו חז"ל (ויק"ר כ"ב א') וכשם שאוהב כסף לא ישבע כסף אוהב תורה לא ישבע תורה.

ד. ונראה שזהו הענין מה שנאמר בתורה שיש ערבות לתורה, והנאה מלימודה, וחביבה התורה על לומדיה, ובאהבתה ישנה תמיד (וכידוע מדברי האגלי טל בהקד' שמצות לאו להנות נתנו אך תורה להנות נתנה, וכן מטין מדברי ראמ"ה בגדרים) דהנה שמעתי ממו"ר הגאון ר' משה שפירא זצ"ל במה ששכר מצוה בהאי עלמא ליכא הוא מפני שהעולם אינו מקום שיכול להכיל מצוה, וביאר בזה דברי הנפה"ח שער א' פ"ו, שכתב וז"ל כי מעת שעולה על רעיון האדם לעשות מצוה, תיכף נעשה רישומו למעלה במקור שרשה העליון וממשיך משם על עצמו אור מקיף וקדושה עליונה חופפת עליו וסובבת אותו, וכתוב מפורש והתקדשתם והייתם קדושים וכמאמרם ז"ל (יומא ל"ט א') כל המקדש עצמו מלמטה מקדשין אותו מלמעלה רוצה לומר שמלמעלה נמשך עליו הקדושה משרשה העליון של המצוה וכו' והיא המסייעתו להוציא המצוה לפועל, ועיי"ש עוד בזה, וביאר שהמצוה אכן נפעלת במקומה השייכת למצוה ושכר מצוה בהאי עלמא ליכא כי המצוה עצמה אין מקומה בעולם הזה, וכל שכר המצוה הוא במקומה של המצוה.

ושמעתי מהרה"ג ר' מנחם שלנגר שליט"א לבאר בזה דברי התרגום על הפסוק, (תהלים צ"א) ויהי נעם ה' אלקינו עלינו ומעשה ידינו כוננה עלינו ומעשה ידינו כוננהו, וז"ל ויהי בסימותא דגן עדן מן קדם ה' עלנא ועובדי ידינא מניה יתקנון ע"כ, דהיינו כנ"ל שמעשי ידינו במעשה המצוות נתקנים ע"י הבסימותא דגן עדן, שורש המצוה השורה עלינו בעת עשייתנו את המצוות (וזה הענין מה שיש נוהגים לומר מקרא זה לפני עשיית מצוה היינו הזמנה בפה לאותו הענין השורה על האדם כאשר עולה בדעתו לעשות מצוה).

ולמה שנתבאר יש לומר דהנה כיודע מדברי הרס"ג ועוד שכל התורה כולה כלולה בעשרת הדברות, וכל הבשמים שהתפשטו בעולם כאשר יצאו הדברות מפי ה', הוציא ה' רוח והעבירם

כל מעלת הג' חינות, שכן אמרו ושמח באשת נעורך זה תורה שלמד בנעוריו, ומיקרי מקומו של אדם כמו שאמרו (ברכות דף ב') ותנא היכא קאי אקרא קאי, ומיקרי מקח כי לקח טוב נתתי לכם.

לגן עדן, ונמצא שמעתה הבשם והנעימות של המצות הוא בגן עדן, וזהו הבקשה שיהיה בסימותא דגן עדן מן קדם ה' עלנא. למשוך מאותו מקום אשר שם הבשמים של המצות ושם שכר המצוה, שנוכל להשלים מכחה את המצוה. אך להאמור שמכלל הלאו האמור על הפרטים של לא תחמד, נשמע ההן על הכלל שיש מקום לחמדה בעולם וכל העולם פועל מכח החמדה, וכל השאפתנות והאי הסתפקות הוא מאותו החמדה, אשר תכליתו הוא לכוונו לחמידו דאורייתא ולחדוותא דשמעתתא, הבשמים הללו נשארו בעולם הזה², ומהם כל נעימות וערכות של התורה, נמצא שמכח מעמד הר סיני וקבלת התורה נקבע באויר העולם החמידו דאורייתא, וכח זה שהאזהב תורה לא ישבע תורה.

² ועי' שבת ל"א והאמר רב גידל אמר רב כל תלמיד חכם שיושב לפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מר תכוינה שנאמר שפתותיו שושנים נוטפות מור עובר אל תקרי מור עובר אלא מר עובר אל תקרי שושנים אלא שושנים, דהיינו שלגבי כל המצות נדרש שהמור הוא עבר ועבר ע"י הרוח לגן עדן ואינו ניכר בעולם אך לגבי השונים של דברי תורה בזה נשאר המור בעולם הזה, ואדברא צריך שיהיה לימודו מתוך כך ששפתותיו נוטפות מור.

הרב אהרן אוריאל הרצברג

מעלת הקדמת נעשה לנשמע

שבת פח. דרש ר' 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 שחמאו ישראל ירדו מאה ועשרים ריבוא מלאכי חבלה ופירקום שנאמר ויתנצלו בני ישראל את עדים מהר חורב.

מבואר דדוקא משום שהקדימו את הנעשה לנשמע זכו כלל ישראל לשני הכתרים, וצ"ב מדוע רק בזה שהקדימו נתנו מעלה לנעשה ולנשמע, הא עשית המצוות ושמיעת התורה גדולה מעלתם בכל אופן, ואי דרך משום מעלתם שהקדימו זכו לכתרים, מהו כנגד נעשה ונשמע, הא ההקדמה לא שייכא לשניהם, ועוד שהרי המעלה בהקדמה היא רק במה שקיבלו לעשות אף בלא השמיעה דהיינו בבטחון העשיה בלא השמיעה, אך מה המעלה בשמיעה בפנ"ע.

ובזמירות לשב"ק ובאו כולם בברית יחד נעשה ונשמע אמרו כאחד ופתחו וענו ה' אחד, ויש לבאר מדוע ע"י שאמרו נעשה ונשמע כאחד פתחו וענו ה' אחד.

ובשבת שם אמר רבי אלעזר בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע יצתה בת קול ואמרה להן מי גילה לבני רו זה שמלאכי השרת משתמשים בו דכתיב ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו ברישא עושי והדר לשמוע, ופרש"י שם שהיינו שמוכנין לעשות קודם שישמעו ולא כדרך שאר עבדים ששומעים תחילה את הדבר לידע אם יכולין לקבל עליהם אם לאו, והדברים מתמיהים מה הרו הגדול שגילו לישראל, שמשתמשים בו מלאכי השרת, מה הסוד בכך שמוכנים להיות כעבדים שנתגלה להם, והאיך משתמשים בו המלאכים.

והנה ענין השמיעה היינו קבלת הדברים, וכל שיש לאדם מציאות עצמו, השמיעה היא קבלת הדברים להיותם נידונים לפי רצונו של האדם להוציאם מן הכח אל הפועל, שכך הוא כל פעולות האדם שאם יודע שהדבר טוב נמשך הוא לעשות המעשה, וא"כ ענין הקדמת הנעשה לנשמע, היינו ביטול מציאותם וחיבורם אל המקור, ומעתה אין השמיעה היא כאפשרות לידע הדברים בכדי לקיים, אלא נעשית השמיעה לעצם התפיסה והחיבור, וזהו מציאותם של המלאכים שעומדים הם בעצם מציאותם להיות 'עושי דברו', והלשמוע היא קבלת הדברים שהם הנעשים ע"י המלאך.

והוא מה דאיתא שם ההוא צדוקי דחזייה לרבא דקא מעיין בשמעתא ויתבה אצבעתא רידיה ותתי כרעא וקא מייץ בהו וקא מבקען אצבעתיה דמא א"ל עמא פויזא דקדמיתו פומיכו לאודניכו

אכתי בפחזותייכו קיימיתו ברישא איבעי' לכו למשמע אי מציתו קבליתו ואי לא לא קבליתו א"ל אנן דסגנינן בשלימותא כתיב בן תומת ישרים תנחם הנך אינשי דסגן בעלילותא כתיב בהו' וסלף בוגדים ישרים, דהיינו דרבא ביטל כל מציאותו ואשיותו ללימוד התורה, וממילא לא חש כלל בהא דמבען אצבעתיה, וזהו דביאר דזה בא בגלל הליכתם בשלימות ובתמימות, דהיינו דכל כולו מסור לעבודתו כעולה תמימה, ואין מקום כלל לשמיעת הגוף כחלק מהקביעה אי יעשה הדבר.

ובשל"ה (מס' שבועות ל'): ביאר בשם ספר תולעת יעקב ענין היום וז"ל עוד ירמוז היום הקדוש הזה על העולם שלאחר התחיה שאז יתענגו בני העולם בגוף ובנפש יחד מן הסעודה השכלית המעודדת להם, כמו שהיה מתענג אדה"ר בגוף ובנפש קודם שחטא, כי אז יחזור העולם לשלימותו הראשונה, ולדוגמא זו בא הקרבן ביום הזה חמץ ומצה, חמץ כנגד הגוף ומצה כנגד הנפש, והחמץ ומצה קריבים יחד על גבי המזבח, גם הנפש והגוף יתענגו יחד בעידון העולם ההוא שהוא זיו השכינה שמצינו למשה ואליהו.

והוא כמוש"נ שביום זה הגיעו לדרגה של אדה"ר קודם החטא, שגם הגוף מתענג מהסעודה השכלית, ואין הגוף מהוה מציאות של חציצה, וכעין מה דאיתא בנדה (ל'): דעובר במעי אמו וכו' שצופה מסוף העולם ועד סופו, דהיינו דתורה דיליה היא תורה בלא הצמצום של החומר.

וא"כ רז הנגלה להם לאו היינו דבר הנסתר מהם, אלא הוא דבר שבעצמותו הוא רז, והיינו דזכו לרזי התורה ולאותה הארה שבאה בעמדם במצב זה, והוא ההארה האלוקית בלא שום דבר המפרידם, והיינו דדייק 'בשעה שהקדימו וכו', דהיינו דלאו היינו שבר בעד קבלתם, אלא שהגיעו בשעה זו לדרגה זו, וממילא זכו הם לאותם קרני ההוד, ולפי"ז השמיעה היא עצם התפיסה והעשיה היא עשית המציאות האלוקית בלא פעולה מצד דעת העושה, וא"כ כל שהקדימו נעשה ונשמע לא היו רק מעלה בהקדמה, אלא כל עניניהם קיבל משמעות אחרים, שהשמיעה פעולתה אחרת וכן המעשה, ולכך זכו הם לקרני ההוד, ולשני כתרים כנגד הנעשה וכנגד הנשמע, והוא ענין הכתר כמו"ש המהר"ל (ח"א סנהדרין קה:): הכתר מורה על מעלה נבדלת, דהיינו דבוה נהיו מובדלים מן המין האנושי.

ומעתה הקדמת הנעשה לנשמע הוי יחוד הגמור לשמו יתברך, וביור האמת לגמרי, והוא הנאמר בפזמון ופתחיו וענו ה' אחד.

ובתוס' שם הקשו אמאי כפה עליהן הר כגיגית ואע"פ שכבר הקדימו נעשה לנשמע שמא יהיו חוזרים כשיראו האש הגדולה שיצאתה נשמתן, וצ"ע אמאי הקשו רק מהא שהקדימו נעשה לנשמע, ולא די בכך שקיבלו לשמוע ולעשות, ונראה דהא ב' המהר"ל (גו"א שמות פ"ט אות כב) דכפית הר כגיגית ל"ה להכריחם לקבלה, אלא עיקר הפירוש כי כפה עליהם לומר כי התורה הכרחית לקבלה ואין כל קיום בלעדה, ולפי"ז ל"ק כלל מעצם רצונם לקבל התורה לצורך

בכפיה, ולכך הקשו דכיון שבהקדימם נעשה לנשמע העמידו עצמם במצב שהתורה מחויבת אף בלא רצון ודעת האדם, א"כ תו אין צורך ליצור מצב זה ע"י כפית ההר עליהם.

והנה בטור (או"ח סי' תיז) הביא בשם אחיו דחג השבועות הוא כנגד יצחק, והדברים מתמיהים דהא בפשוטו שבועות מישך שייכי ליעקב דהוא עמוד התורה וכמוש"כ בזהר חדש (פרשת תולדות), ולפימש"נ אפשר לבאר דבקבלת התורה לא הוי רק קבלת דברי התורה, אלא דמסרו עצמם לתורה ע"י ביטול הגוף ומסירתו לעבודתו, ולכך הוי כנגד עקידתו של יצחק, וגם ניתנה במקום שנעקד יצחק.

והוא מה דכתיב אמירת נעשה ונשמע בתוך כריתת הברית שכרת עמנו הקב"ה, כיון שאמירת נעשה ונשמע ל"ה רק קבלה על דברי התורה, אלא יצירת החיבור והברית עמו יתברך.

הרב ישראל מאיר מורגנשטרן

המשתמש באור תורה

אור תורה מחייהו לתחיית המתים

בגמ' במסכת כתובות (ק"א:) נידונה השאלה, האם ובמה יזכו עמי הארץ לחיי עולם הבא, ז"ל הגמ': "אמר ר' אלעזר עמי הארצות אינן חיים, שנאמר מתים כל יחיו וגו'. תניא נמי הכי, מתים כל יחיו, יכול לכל, ת"ל רפאים כל יקומו במרפה עצמו מדברי תורה הכתוב מדבר. א"ל ר' יוחנן לא ניהא למרייהו דאמרת להו הכי, ההוא במרפה עצמו לעבודת כוכבים הוא דכתיב", מבואר שנקט ר"א שע"ה אינם חיים לעוה"ב מחמת שמתרפים מדברי תורה, ודאחו ר' יוחנן דהיינו דווקא שמרפה עצמו לע"ז.

אך ר"א הוסיף ודרש ממקור אחר: "א"ל מקרא אחר אני דורש, דכתיב כי טל אורות מליך וארץ רפאים תפיל, כל המשתמש באור תורה אור תורה מחייהו, וכל שאין משתמש באור תורה אין אור תורה מחייהו", מבואר לכאן שעל אף שמצד רפיונם אינם נענשים, מכל מקום נעדרים הם את אורה של תורה המחיה בתחיית המתים.

נצמער ר' יוחנן על הדברים, עד שמצא להם ר"א תקנה: "כיון דחזייה דקמצמער א"ל רבי מצאתי להן תקנה מן התורה, 'ואתם הדבקים בד' א-לקיכם חיים כולכם היום'", "וכי אפשר לדבוק בשכינה, והכתיב כי ה' אלקיך אש אכלה הוא", "אלא כל המשיא בתו לתלמיד חכם, והעושה פרקמטיא לתלמידי חכמים, והמהנה תלמידי חכמים מנכסיו, מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה".

תמיהות בדברי הגמ' בכתובות

בשימת לב לאמור בגמ' זו מתעוררות כמה תמיהות יסודיות:

- א. לכאן יש כאן מין סתירה, שבתחילה אמר שכל שאין משתמש באור תורה אין אור התורה מחייה אותו, ואח"כ מצא להם תקנה מן התורה, א"כ האם בטל הכלל הראשון שצריך שישתמש באור התורה?
- ב. עוד צ"ב, מהו 'המשתמש' באור תורה, 'משתמש' משמע שעושה שימוש באור התורה, והלא אסור להשתמש בתורה, וכמו ששנינו 'ודאישתמש בתגא חלף'! באיזה שימוש איירינן?
- ג. מהו משתמש 'באור' תורה, למה לא אמר משתמש 'בתורה'?

- ד. מה הכוונה 'אור תורה מחייהו', משמע שעצם 'אור התורה' מחייה, ואין התורה רק סיבה לחיות בתחיית המתים.
- ה. בפסוק נאמר: "כי טל אורות טלך", דהיינו שטל של תחיית המתים הוא טל אורות, אך מגליה שזהו אור התורה?
- ו. למה אמר שהתקנה לע"ה היא 'לעשות פרקמיא לת"ח' ולא אמר שמחזיק ת"ח מנכסיו וכיוצ"ב?

מהות אור התורה

נעיין בע"ה בהאי מילתא של אור התורה, ולאחר מכן נשוב לעיין בסוגיה זו, של "המשתמש באור תורה", ויה"ר שיעמידנו ה' בקרן אורה.

בכמה מקומות מצינו בחז"ל שהתורה קרויה אור: בגמ' במגילה (טו:) איתא: "אמר רב יהודה אורה זו תורה, וכן הוא אומר כי נר מצוה ותורה אור", ובגמ' בב"ב (ד:) שהתורה 'אורו של עולם': "א"ל הוא כבה אורו של עולם דכתיב כי נר מצוה ותורה אור, ילך ויעסוק באורו של עולם דכתיב ונהרו אליו כל הגוים".

ובמדרש (תנחומא, במדבר) נאמר על קבלת התורה: "ובתהו ילל ישימון, תהו ויללה היה העולם עד שלא קיבלו ישראל את התורה, כיון שיצאו ישראל ממצרים וקיבלו את התורה האיר העולם, שנאמר כי נר מצוה ותורה אור".

ומהו אור זה של התורה? במה ואת מה מאירה התורה?

הדברים מבוארים בגמ' בסוטה (כא.) זה לשון הגמ': "והתניא, את זו דרש רבי מנחם בר יוסי, כי נר מצוה ותורה אור, תלה הכתוב את המצוה בנר ואת התורה באור, את המצוה בנר לומר לך מה נר אינה מגינה אלא לפי שעה אף מצוה אינה מגינה אלא לפי שעה, ואת התורה באור לומר לך מה אור מגין לעולם אף תורה מגינה לעולם, ואומר בהתהלך תנחה אותך וגו', בהתהלך תנחה אותך זה העוה"ז, בשכבך תשמור עליך זו מיתה, והקיצות היא תשיחך לעתיד לבא. משל לאדם שהיה מהלך באישון לילה ואפילה ומתיירא מן הקוצים ומן הפחתים ומן הברקנים ומחיה רעה ומן הלסמין ואינו יודע באיזה דרך מהלך, נזדמנה לו אבוקה של אור ניצל מן הקוצים ומן הפחתים ומן הברקנים, ועדיין מתיירא מחיה רעה ומן הלסמין ואינו יודע באיזה דרך מהלך, כיון שעלה עמוד השחר ניצל מחיה רעה ומן הלסמין, ועדיין אינו יודע באיזה דרך מהלך, הגיע לפרשת דרכים ניצל מכולם".

מבואר בגמ' שהמצוות הינן כ'נר' שמאיר בחשכת הלילה, אולם התורה הינה אור, המאיר כאור היום. המהלך בעולם הזה הדומה ללילה, בכוחו להינצל ע"י המצוות-הנר מהסכנות הנראות לעין

בקוצים וברקנים, אך אין בכוחו להינצל מהמכשולות שאינן נראות לעין כליםמים וחיות רעות, וזו מציאות העולם הזה הדומה ללילה בו תרמוש כל חייתו יער. ולפיכך, עודנו מתיירא מהליסמים וחיות רעות, כיוון שהגיע אור היום, ניצל גם מהם. ובנמשל, אם העולם הזה דומה ללילה, הרי שהדרך היחידה להינצל מסכנת הלסמים וחיות רעות, רק ע"י אור היום, אך מה נעשה ששרויים אנו בעולם הזה הדומה ללילה כיצד ננצל מפחד הלסמים וחיות הרעות, הפתרון לכך הינו רק אור 'היום', אור של עולם הבא, אור זה קיים כאן בעולם הזה בתורה הק' אשר שורשה בעולמות עליונים. [ביתר עומק נראית הכוונה בזה להבדל בין היצה"ר הטבעי הקיים בעצם העולם ותאוותיו שעלול האדם ליפול בבורות ומכשולות, וניצל מזה ע"י הנר, לעומת זאת יש את היצר הרע המבקש להחמיא, ובכל יום מתגבר ומבקש להמיתו, ואינו יכול להינצל ממנו כי אם בראיית העולם באור העולם הבא].

אך בכך לא די, כמבואר במשל החכמה של הגמ' – גם כשאור היום מאיר, עדיין נתון הוא בסכנה, שכן אף שרואה היטב את הסכנות האורכות, אך במבוכת היער אינו יודע איזה דרך ילך. עד שמגיע לפרשת דרכים, ושם כבר מזהה את הדרך הנכונה, לפי דרך המשל הנ"ל, הרי שגם לאחר שניצל מהסכנות האורכות, מפחד ההלך פן ילך בדרך לא נכונה ויגיע למקום מסוכן או יסתובב ויסתובב ולא יגיע לשום מקום. (אמנם רש"י שם פי' שהחשש הינו "שמא יכפנו יצרו ליבטל וישיב עליו יצה"ר ופורענות", אך נראה שזה רק לפי פירושו של רב חסדא דלהלן). לפיכך עליו לחפש אחר פרשת הדרכים, שם יראה את הדרך הנכונה.

ומהי פרשת הדרכים? מבואר בהמשך הגמ' שלשה פירושים: "מאי פרשת דרכים"; (א) "א"ר חסדא זה ת"ח ויום מיתה". פירש"י: "והוא תלמיד חכם ביום מותו, וידע שלא פירש לפרוק מעליו עול תורה", היינו כפירש"י הנ"ל שלא גבר עליו יצרו ליבטל מן התורה, ועד יום מותו לא הסיר מעליו עול תורה. (ב) "רב נחמן בר יצחק אמר זה ת"ח ויראת חטא". פירש"י: "זכה ליראת חטא אחר שזכה לתורה ניצל מכולן, שהתורה מלמדנו דברי מצוה ודברי איסור וממה שהוא צריך לפרוש, ויראת חטא מונעו מלדרוך אחרי יצרו", מבואר שבשילוב התורה עם היראת שמים יוכל להכיר את הדרך הנכונה. (ג) "מר זוטרא אמר זה ת"ח דסלקא ליה שמעתתא אליבא דהלכתא", פירש"י: "וה"ק עלה עמוד השחר ניצול מן החיה כו', זכה לתורה ניצול מיצה"ר ומן החטא, ועדיין אינו יודע באיזו דרך מהלך אם יזכה שיסייעו מן השמים להתקבל דבריו בין חבריו להורות כהלכה וכמשפט, הגיע לפרשת דרכים, כלומר, זכה לכך, ניצול מכולם". (לכאן לפי פי' זה נוקק לשלימות בתורה ברמה של 'אסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא' בכדי להנצל מכולם).

והאר עינינו בתורתך

זהו אור התורה שהאר בעולם בעת נתינת התורה, וכדברי המדרש הנ"ל: ובמדרש (תנחומא, במדבר) נאמר על קבלת התורה: "ובתהו ילל ישימון, תהו ויללה היה העולם עד שלא קיבלו ישראל את התורה, כיון שיצאו ישראל ממצרים וקיבלו את התורה האיר העולם, שנאמר כי נר מצוה ותורה אור".

העולה מדברי הגמ' בסוטה שאור התורה מאיר את עיני האדם ממכשולות עולם הזה ומהפורענויות הכרוכות בכך. זה ששיבח דוד המע"ה: "נר לרגלי דבריך ואור לנתיבותי". (נ"ב. לאור בגמ' דלעיל, ייתכן שבדווקא אמר 'לנתיבותי' ולא 'אור נתיבותי', משום שהאור מאיר את הנתיב, אך לא מאפשר את בחירת הנתיב עד הגיעו ל'פרשת הדרכים').

על השגה זו בתורה אנו מתפללים כל יום: "והאר עינינו בתורתך", ומצינו במדרש תהלים (שחר טוב, מזמור מט) "ר' אבא אמר מה מתוקין דברי תורה שנמשלה כאור, שנאמר כי נר מצוה ותורה אור (משלי ו כג), אשרי אדם שרואה את ההלכה מלובנת כשלג". וכן מצינו במדרש (שם קט, קה) "וכן אמר דוד אפילו אני מתאווה ומבקש לחטוא אין דברי תורה מניחין אותי, אם בקשתי להלך הם מאירין לפני, לכך נאמר נר לרגלי וגו'". ובאוצר מדרשים "וחור הקדוש ברוך הוא על כל מדות טובות ולא מצא להם לישראל מדה טובה כתורה, שכל העוסק בתורה אף על פי שמעשיו מכוערין ולשונו מבולבל התורה מישבו ומזכה אותו לחיי עולם הבא".

המשתמש באור תורה

לאור הדברים האמורים לעיל, נתיישבו בע"ה דברי הגמ' בכתובות מהקושיות הנ"ל, והדברים בע"ה מאירים וברורים כמין חומר.

ר"א דרש ממה שנאמר בפסוק בישעיה (כו,ט): "יְחִי מְתִידָה נְבִלָתִי יְקוֹמוּן הַקִּיצוֹ וְרָגְנוּ שְׁכֵנֵי עֶפְרַיִם מִלְּאֹרֶת טֶלֶךְ וְאַרְצָן רַפָּאִים תִּפֹּל", כפי המבואר לעיל התורה מוגדרת כאור העולם, 'תורה אור', 'אור נתיבותי' וכו', ומי שנעדר אור זה הרי הוא נופל ע"י הארץ עצמה, שהיא 'ארץ רפאים', והם הם הדברים האמורים בגמ' הנ"ל בסוטה, שהארץ צופנת בחובה מכשולות מסוגים שונים, כולל ליסמים וחיות רעות, והדרך להינצל מהם היא ע"י 'טל אורות'.

לפיכך דרש ר' אלעזר: "כל המשתמש באור תורה אור תורה מחייהו, וכל שאין משתמש באור תורה אין אור תורה מחייהו", השימוש באור התורה הינו להאיר הנתיבות ולהמלט מהסכנות המתחדשות בעולם הזה הדומה ללילה. זהו שימוש המותר, ואף הכרחי באורה של תורה, שלכך נועדה התורה להאיר עינינו באור עליון השייך לעולם הבא, ולהשכיל להמלט מסכנות עולם הזה. (ומיושב לשון 'שימוש' ולשון ב'אור תורה').

וזהו 'אור תורה מחייהו' שמשמעותו שעצם אור התורה מחיה ואינו רק סיבה לזכות לחיות בתחיית המתים, כפי האמור לעיל, הזוכה ליאור באורה של תורה הלא הוא חי את חייו באור התורה שהוא אור העליון כבר בהיותו בעולם הזה. והנה, הדבר ברור שכל ההגבלות הקיימות הינם רק במושגי עולם הזה, אך במושגי עולם רוחני אין מגבלות כלל וכלל, כך שהזוכה לחיות את חייו באור רוחני עליון ואמיתי, חיים אלו קיימים לנצח נצחים, ובעת שיקצו וירננו שוכני עפר מציאות רוחנית בלתי מוגבלת זו תתגלה, והרי שאותו אור תורה שבה זכה לחיות את חייו כאן בעולם הזה, היא היא שתאיר לו להחיותו בסור המגבלות והגבולות של עולם הזה.

מחות ה'תקנה' לעמי הארץ

בגמ' בכתובות שהובאה לעיל נאמר: "כיון דחזייה דקמצטער א"ל רבי מצאתי להן תקנה מן התורה, 'אתם הדבקים בד' א-לקיכם חיים כולכם היום'", "וכי אפשר לדבוקי בשכינה, והכתיב כי ה' אלקיך אש אכלה הוא", "אלא כל המשיא בתו לתלמיד חכם, והעושה פרקמטיא לתלמידי חכמים, והמהנה תלמידי חכמים מנכסיו, מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה".

נראה, שר"א גם ב'תקנתו' לא מצא להם מוצא אחר לקום בתחיית המתים מלבד 'אור תורה', וכפי הכלל האמור בדברי הקבלה, אלא שנתחדש במסקנה שיש דרך נוספת, אמנם פחות מובחרת, בה יזכה ליאור באורה של תורה, והיא ע"י שימוש החכמים והדבקות בהם בדרכים שונות, כגון שמשא ביתו לת"ח או עושה פרקמטיא לת"ח, שמתוך הדבקות בחכמים הדבקים בתורה, יוכל גם ע"ה ליאור מאור התורה, ע"י החכם המאיר באורה של תורה.

אמנם, ביאור זה בעשיית פרקמטיא לת"ח תלוי במחלוקת הראשונים, שרש"י בכתובות שם פ': "מצאתי להם תקנה. יהנו לתלמידי חכמים מנכסיהם", "העושה פרקמטיא. מתעסק בממון ת"ח כדי להגיע לידם שכר והם פנויים לעסוק בתורה ע"י אלו, וכתיב חיים כולכם היום, ע"י דיבוקן של תלמידי חכמים יזכו לחיות". ומשמעות דברי רש"י שהחזקת התורה היא דיבוק החכמים, וא"כ לכאור' למסקנה מצא להם תקנה לתחיית המתים, היא בדרך אחרת ולא בדרך של 'אור תורה' דלעיל.

אך שמחתי כשראיתי בס"ד, שהרמב"ם בספר המצוות (עשה ו) פ"א ממש כיסוד הדברים האמור לעיל, ז"ל: "והמצוה השישית היא שצונו להדבק עם החכמים ולהתייחד עמהם ולהתמיד בשיבתם, ולהשתתף עמהם בכל אופן מאופני החברה במאכל ובמשתה ובעסק, כדי שיוגע לנו בזה להדמות במעשיהם ולהאמין הדעות האמתיות מדבריהם, והוא אמרו יתע' (עקב י) ובו תדבק. וכו', וכן הביאו ראיה על חיוב האדם לישא בת תלמיד חכמים ולהשיא בתו לתלמיד חכמים ולהאכיל תלמידי חכמים ולתת להם עסק מאמרו ובו תדבק וכו'". וכ"כ ביד החזקה (פ"ו מדעות ה"ב): "מצות עשה להדבק בחכמים ותלמידיהם כדי ללמוד ממעשיהם, כענין שנאמר ובו

תדבק, וכי אפשר לאדם להדבק בשכינה, אלא כך אמרו חכמים בפירוש מצוה זו, הדבק בחכמים ותלמידיהם, לפיכך צריך אדם להשתדל שישא בת תלמיד חכם וישיא בתו לתלמיד חכם ולאכול ולשתות עם תלמידי חכמים ולעשות פרקמטיא לתלמיד חכם ולהתחבר להן בכל מיני חבור שנאמר ולדבקה בו, וכן צוו חכמים ואמרו והוי מתאבק בעפר רגליהם ושותה בצמא את דבריהם". שיטת הרמב"ם מתאימה מאוד ליסוד הדברים האמורים לעיל.

אך יתכן לומר שגם לשיטת רש"י אין כוונתו למצוות 'החזקת התורה', אלא לאופן מסוים ומיוחד של 'דביקות' בה' ע"י הדביקות בחכמים. שכבר תמה האגרות משה (או"ח ח"ג סי' לו) שרש"י פי' לדברי הגמ' במצוות החזקת התורה, ואנן איירינן בדרך של 'לדבקה בו'. וביותר קשה שרש"י עצמו מפרש: "העושה פרקמטיא - מתעסק בממון ת"ח כדי להגיע לידם שכר והם פנויין לעסוק בתורה ע"י אלו, וכתוב חיים כולכם היום, ע"י דיבוקן של תלמידי חכמים יזכו לחיות", מדוע דבר זה מוגדר כ'דיבוקן של חכמים'? אמנם יתכן להציע, שכמבואר בגמ' עמי הארץ שונאים את החכמים, זאת משום שקיעותם ב'ארץ' רצופת המכשולות והסכנות, דבר המנוגד לדרך החכמים החיים באור התורה אור העולם הבא. הערך החשוב ביותר במושגי הארץ הינו ה'כסף' אשר איליו נכספים בני אדם קרוצי אדמה, ולפיכך, בעת אשר מקדיש ומקריב עם הארץ את הערך העליון ביותר שלו, לחכמי התורה המתנגדים לדרך הארציות, בכך מגדיר ומבטל בעצמו את כל ערכי ה'ארץ' לערכים רוחניים עליונים, ובכך מדבק נפשו בחכמים, באור התורה, בהשי"ת.

הרב יצחק לוי

ויהי בימי שפוט השופטים

המגילה פותחת 'ויהי בימי שפוט השופטים' לכאורה נראה שזה הקדמה לנושא שבו עוסקת מגילת רות, ובא רק לכתוב את התקופה שבה אירע הסיפור של המגילה. אבל זה אינו נכון א. אם כן היה יכול בעל המגילה לכתוב את יחוסו של אלימלך, ובוה נדע באיזה תקופה אירע כל המעשה, וכמו שכתוב בריש ספר שמואל ויהי איש אחד מן הרמתים צופים וכו' ושמו אלקנה בן ירחם וכו'. ב. מאחר שייחוסו של אלימלך כתוב בסוף המגילה א"כ ידוע שזה קרה בימי שפוט השופטים. ובפרט אחר שאמרו חז"ל (ב"ב צא.) שאבצן שהיה מהשופטים (שופטים י"ב ח') זה בועז שגאל את רות והקים שם למחלון. א"כ ברור שכל הסיפור היה בתקופת השופטים. ג. בסוף המגילה כתוב את כל היחוס של משפחת אלימלך. ד. מכיון שבספר שופטים יש 13 שופטים מלבד עלי ושמואל שכתובים בספר שמואל, וזה משתרע על יותר מ- 300 שנה [שהרי אחר י"ד שנים של כיבוש וחלוקת הארץ באו לשילה. ומשכן שילה היה קיים 369 שנים, ונחרב בסוף ימי עלי הכהן]. א"כ מה התועלת לכתוב שזה היה בתקופת השופטים אם לא נציין בדיוק אצל איזה שופט אירע המעשה הזה. א"כ לא מסתבר שבעל המגילה פתח ואמר 'ויהי בימי שפוט השופטים' כדי לציין את התקופה וסתם ולא פירש אותה.

דור ששופט את שופטיו

חז"ל רואים את התיבות הללו כתוכחה. במדרש (ריש פתיחתא דרות רבה) ר' יוחנן פתח ואמר 'שמעה עמי ואדברה ישראל ואעידה בך אלוקים אלקיך אנוכי' (תהילים נ). שמעה צריך קודם שתשמע ואח"כ נעיד בך ונוכיח אותך. עמי מפני מה אתם קרויין עמי ולא כשאר אומות סבתא ורעמא וסבתכא, משום ואדברה שאמרתם בסיני נעשה ונשמע. ומה אעידה בך, שאלוים אלוים אנוכי, רבנן פתרי קרא בדיינים אע"פ שקראתי אתכם 'אלוים' שג' אלוים לא תקלל, מ"מ 'אלוים אנוכי' דעו שאנוכי על גביכם, וחזר ואמר לישראל אני חלקתי כבוד לדיינים וקראתי אותם אלוים והם מכזבים אותם, אוי לדור ששפטו את שופטיהם.

יש כאן תביעה גלויה שמכזבים ושופטים את שופטיהם. זה עיקר הנקודה שבעל המגילה בא לציין לדעת ר' יוחנן. לא באים לציין את תקופת המעשה אלא חלק עיקרי בהכנת המעשה וההשתלשלות של מגילת רות. שאותם דורות נכשלו בחטא זה.

ספר שופטים אינו ספר היסטוריה חלילה. אלא זה ספר תוכחה כמ"ש (נדרים כב:) אמר ר' אדא ברכי חנינא אלמלא חטאו ישראל לא ניתן להם אלא חמישה חומשי תורה וספר יהושע בלבד

וכו' שנ' כי ברוב חכמה רוב כעם. שבגלל שחטאו הוצרך לכתוב להם את ספר שופטים ושאר ספרי הנ"ך.

ביקורת דומה כתובה ג"כ בספר שופטים (פרק ב) שבהתחלה כאשר יהושע היה חי הוכיח אותם הנביא, והם בכו וישבו אל ה'. אבל אח"כ ויָקָם- דור אחר אחריהם אשר לא ידעו את ה' וגם את- המעשה אשר עשה לישראל: ויעזבו את ה' ויעבדו לבעל ולעשתרות: יד ויחר-אף ה' בישראל ויהנם ביד שסים וישפו אותם וימכרם ביד אויביהם מסביב ולא-יכלו עוד לעמוד לפני אויביהם: טו בבל אשר יצאו יד ה' היתה-בם לרעה כאשר דבר ה' וכאשר נשבע ה' להם ויצר להם מאד: טז ויָקָם ה' שפטים וישעוים מיד שסיהם: יז וגם אל שפטיהם לא שמעו כי זנו אחרי אלהים אחרים וישתחוו להם סרו מהר מן-הדרך אשר הלכו אבותם לשמע מצות ה' לא-עשו כן: יח וכי-הקים ה' להם שפטים והיה ה' עם-השפט והושיעם מיד אויביהם כל ימי השופט כי-ינחם ה' מנאקתם מפני לחציהם ודחיקתם: יט והיה במוות השופט ישבו והשחיתו מאבותם ללכת אחרי אלהים אחרים לעבדם ולהשתחוות להם לא הפילו ממעלליהם ומדרךם הקשה: ויחר אף ה' בישראל ויאמר יען אשר עברו הגוי הזה את בריתי אשר צויתי את אבותם ולא שמעו לקולי.

פרק זה הוא תיאור המסכם את כל תקופת השופטים. שהעם עזב את ה' ועבד ע"ז. ולא שמעו אל השופטים. ובמות השופט לא היה הנהגה לעם שנים רבות. השופטים הוקמו כדי להציל את העם מיד הגויים שלחצו את ישראל.

במגילת רות כתוב יותר מזה, שהעם מבזה ושופט את שופטיו. ונתבונן מה הכוונה שופט את שופטיו האם זה מתבטא באי התבטלות לדברי השופט ומתיחת ביקורת עליו או יותר מזה. בפתיחתא (שם אות ו) מובא משל למלך ששלח שליח לגבות מס מבני המדינה ותפסו אותו העם והלקוהו וגבו ממנו, וכך היה בזמן השופטים כאשר אדם עבד ע"ז, והיה הדין חפץ לדונו. היה בא ומלקה את הדיין, ואמר מה שרצה לעשות לי עשיתי לו, או לדור ששופטיו נשפטים.

ידיה רעב בארץ

ומכיון שחטאו ולא שמעו אל השופטים כמ"ש (שופטים ב' י"ז) 'וגם אל-שפטיהם לא שמעו, כי זנו, אחרי אלהים אחרים, וישתחוו להם; סרו מהר, מן-הדרך אשר הלכו אבותם לשמע מצות ה', לא עשו כן' נענשו מדה כנגד מדה שחרעיבן הקב"ה מרוח הקודש. שהיה מאוד קשה לקבל נבואה ולשמוע את דבר ה', וכמ"ש (שמואל א ג א) ודבר ה' היה יקר בימים ההם אין חזון נפרץ. וזה היה בכל תקופת השופטים (ע"פ מהר"ז שם בפתיחה אות ב'). מלבד הרעב ללחם שהיה בימי אלימלך כפשוטו של מקרא.

ויהי בימי אינו אלא לשון צער, שהיה אז רעב (מגילה י: ובמדרשים) כמ"ש ויהי בימי שפוט השופטים והיה רעב בארץ. המקום שבו ראוי לציין את כל הנ"ל, בחר בעל המגילה לכתוב אותו בריש מגילת רות. ובוודאי יש סיבה לכך.

ונראה לבאר, הנה ספר שופטים מסיים 'בימים ההם אין מלך בישראל, איש הישר בעיניו יעשה'. וק"ק וכי לא ידענו שלא היו אז מלכים. ועוד קשה מפני מה צריך לכתוב את זה ג"כ בפרק י"ז פ"ו, ופרק י"ח פ"א, ופרק י"ט פכ"ה שאין מלך בישראל ואיש הישר בעיניו יעשה. אלא הדבר פשוט, וכן ביארו שם המפרשים שהפסוק בא לומר שאותם סיפורים של פסל מיכה וכן ³פילגש בגבעה וכל מה שיצא מזה נעשה מחמת שלא היה מלך. ואילו היה בישראל מלך, זה לא היה קורה. וכך רואים מצורת השתלשלות הסיפור שלא היה מנהיגות.

עד"ז י"ל כאן שהמגילה פותחת 'ויהי בימי שפוט השופטים ויהי רעב בארץ וילך איש מבית לחם' ללמד שאילו לא היה אותו חטא שהדור שופט את שופטיו לא היה קורה רעב. וג"כ לא כתוב שאלימלך יצא ע"פ עצתו והוראתו של בועז. ובניו לא היו נושאים נשים מואביות⁴.

מהמתבאר יוצא שגם אצל אלימלך ובניו היה בחינה של של איש הישר בעיניו, לעומת רות שעשתה ודקדקה כפי שהורו לה לעשות. ויש עוד להוסיף שהסיפור של אלימלך לא הסתיים בטוב שהרי מת הוא ובניו [וכמו שפילגש בגבעה לא הסתיים טוב]. וכל ההמשך של רות זה מהלך בידי שמים להוציא יקר מזולל, את דוד ונשמת משיח מקליפה של מואב, ויתכן שאין לאלימלך חלק במהלך הזה.

איש הישר בעיניו

המושג של 'איש הישר בעיניו' נדרש לגנאי, גם אצל אנשים שאין דרך התורה נר לרגלם. אבל בחז"ל התביעה היא ברוח אחרת. המדרש פותח בפסוק 'שמעה עמי ואדברה ישראל ואעידה בך אלוקים אלקיך אנוכי'. א. עם ישראל הם עם ה' עמי. א. ישראל נתבעים לשמוע. וכן בשופטים פרק ב' המובא לעיל מבואר בפרט חובת השמיעה. ג. הקב"ה קורא לדיינים אלוקים וחלק להם כבוד, ועוד כ' במדרש הנ"ל 'אלוקיך אנוכי דעו שאנוכי על גביכם', שזה הוא חלק של גילוי שכינה שיש אצל הדיינים, כמ"ש אלוקים נצב בעדת א-ל. וג"כ לימוד תורה מפי הרב אינו רק לימוד של

³ בחז"ל מובא ששני המקרים הללו אירעו בתחילת ימי השופטים, וכן מביא הרד"ק והאברבנאל. אך המלבי"ם יש לו דרך אחרת בזה.

⁴ מדברי המפרשים לא ברור האם אלימלך שהיה מפרנסי הדור חשוב מהשופטים או חלק מהעם ששפט את שופטיו.

הלכות, אלא זה צורת מסירת התורה, וכמ"ש (תענית ח.) 'כי הא דריש לקיש הוה מסדר מתני' ארבעין ומנין כנגד מ' יום שניתנה תורה ועייל לקמיה דר' יוחנן. שלימוד תורה מהרב זה בחינה של קבלת התורה, והכבוד המחויב לרב או לדיין זה שייך למצות לימוד תורה. ומצינו שהרמב"ם סידר בהלכות תלמוד תורה ג"כ הלכות כבוד החכמים והמלמדים. התורה מלמדת שהדיין הוא בחינת אלוקים והרב במלאך ה' והמהרהר אחרי רבו כמהרהר אחר השכינה.

גלה כבוד מישראל

לפי המתבאר לעיל שהחטא לכל אורך תקופת השופטים שזה כאמור מקביל למשכן שילה, היה שלא נהגו בכבוד אל השופטים והדיינים. מובן ג"כ חתימת אותה תקופה של השופטים בחורבן משכן שילה ומיתת עלי. שכתוב על זה כאשר אשת פינחס (בנו של עלי) שמעה שארון האלוקים נשבה ועלי ובעלה מתו קראה את שם בנה שנולד בדיוק באותו יום 'אי כבוד'. כמ"ש 'וַתִּקְרָא לְנֶעֱר אֵי כְבוֹד יֹאמֶר גָּלָה כְבוֹד מִיִּשְׂרָאֵל אֶל הַלֵּקֶחַ אַרְוֹן הָאֱלֹהִים וְאֶל חָמִיָּה וְאִישָׁהּ. וַתֹּאמֶר גָּלָה כְבוֹד מִיִּשְׂרָאֵל כִּי נִלְקַח אַרְוֹן הָאֱלֹהִים'. שקוננה על הארון ועלי שהוא השופט ובעלה שהיה ראוי לכהונה גדולה להורות את העם, וכל זה אבד. ובסוף הזכירה רק את הארון משום שהוא עיקר הכבוד. ולאור האמור י"ל שהיא רצתה לומר את סיבת הפורענות שבאה בעקבות זלזול ואי כבוד כנגד ב' דברים הללו התורה וחכמי ושופטי ישראל. ולבסוף דקדקה יותר שעיקר הכל זה כבוד הארון כמ"ש במדרש הנ"ל 'דעו שאנוכי על גביכם'. זלזול בכבוד שמים. ומשום שחטאו באלו לקו ג"כ באובדן שלהם.

הרב שרגא קלוגהויפט

בענין עיקר צורת תלמוד תורה אם בדיבור או בהרהור, ובדין ברכת התורה על הרהור

(א) בגמ' ב"ק דף פ"ב ע"ב איתא דעזרא תיקן מבילה לבעלי קריין לעסוק בתורה, ויש לעיין דהנה מצינו דנחלקו האחרונים אם יוצאין מצות תלמוד תורה ע"י הרהור, ע' ביאור הגר"א סימן מ"ז ס"ק ב' דפשיטא ליה דאיכא קיום מצוה, וע' פני יהושע ברכות דף ט"ו ע"ב דנקט דללא השמעה לאזניו לא יצא, וע' ש"ע הגר"ז הלכות ת"ת סוף פ"ב שמחלק בזה בין לימוד עיוני המצריך להרהר דווקא דבוה יוצא המצוה אף ע"י הרהור, ללימוד דמצי להוציא בפיו דבעי להוציאם בפיו דווקא, [וע' מש"כ הנשמת אדם כלל ט' אות ד' דוהגית דמשמע בהרהור הוא באופן דא"א להוציא בפיו עש"ה, וצ"ע אם כוונתו לעיכובא במצוה], וע' שו"ת שב יעקב יו"ד סימן מ"ט דמבאר החילוק בין כתיבת תורה להרהור בתורה לגבי דין ברכת התורה אף דשניהן כדיבור דמי, דמצות עשה דתלמוד תורה נפקא מ"ושננתם לבניך", "ולמדתם את בניכם", א"כ מבואר דהמצוה הוא דווקא באופן שיכול ללמדו לבניו ולכן בהרהור דא"א ללמד לבניו לא הוי בכלל המצוה משא"כ כתיבה ע"ש, ויש לציין לדבריו לשון החובות הלכות שער הבטחון פרק ד' אבל פרוש החלק החמישי והוא חובות האברים אשר תועלתם ונוקם מתעברים אל זולתו כצדקה והמעשר ולמוד החכמה וצוות בטוב וכו', הרי שכלל לימוד התורה בהדי המצות שהן שייכים להזולת, ולפי דברי השב יעקב הדבר מובן, כיון דעיקר המצוה הוא באופן שיכול ללמד לבנו.

(ב) וע' בצל"ח דף ב"א ובשאנת אריה סימן כ"ד שהקשו במה דלא מהרהר בעל קרי בברכת התורה כיון שיש תורת תלמוד תורה לקריאת שמע, ואם אין מצות תלמוד תורה בהרהור לא קשה.

(ג) וע' בברכות דף כ' ע"ב דכתוב בהמשנה דבעל קרי מהרהר בלבו קריאת שמע ולא שאר ברכות ותפלות ומשום תקנת עזרא, ושם נחלקו רבינא ורב חסדא אם יוצא בו ידי מצוה בהרהור בין דהרהור כדיבור דמי או לא כיון דלאו כדיבור דמי, ושם הקשו על רבינא דכדיבור דמי ועם כל זה התירו לו לקיים מצותו דקריאת שמע הו"ל אף לדבר וייעשו בנאסר כדאשכחן בסני, ומבואר דלפי רב חסדא לא קשה כיון דהרהור לאו כדיבור דמי, וקשה דלפי"ד הגר"א הנ"ל דאיכא מצוה בהרהור למה לא נאסר לבעל קרי אף הרהור, ואז יקשה על ר' חסדא כקושיית הגמ' על רבינא, ודאם התירו הרהור ה"נ יתירו דיבור.

ד) ויותר מזה, נראה פשוט דאף להפנ"י והגר"ז הנ"ל איכא שם תלמוד תורה בו אף ללא שמיעת אזנו אלא דלא יצא המצוה, והארכת דאיסור בעל קרי לא שייך לקיום המצוה אלא לתורת לימוד תורה וא"כ קשה למה מותר לבעל קרי.

ה) ועוד יש להעיר בדברי האגור סימן ב' דביאר דמה דאין ברכה על הרהור תורה הוא משום דהרהור לאו כדיבור, דמבאר מדבריו דאיכא מצוה אף בע"י הרהור, וצ"ב מה הפשט שברכה תלוי בהרהור כדיבור ולא בקיום מצוה.

ו) ונראה המבואר מזה, דפשוט וברור דעיקר צורת תלמוד תורה הוא כדיבור, וכמו שמצינו דכל הפסוקים של מצות לימוד התורה הן באופן זה דווקא, "ודברת בם", "ושננתם", "והודעתם" ועוד, ואף אם אין זה לעיכובא במצות תלמוד תורה מ"מ בוודאי שעיקר צורתו הוא כדיבור.

ז) וכן ראיתי בתוס' הרא"ש שהעיר מה דלא מוכיחין דהרהור לאו כדיבור ממה דאיסור "ולא יראה כך ערות דבר" אינו אוסר הרהור, וכתב בזה"ל, דשאני ת"ת כי עיקרו הוא בדבור כדדרשינן כי חיים הם למוציאיהם ולכל בשרו מרפא למוציאיהם בפה ע"ש.

ח) ויש להוסיף דמדברי הנשמת אדם הנ"ל נראה דלכתחילה ילמוד כדיבור אבל לימוד בהרהור הוא בדיעבד ודווקא באופן שאי אפשר ללמוד כדיבור, והפשט דצורת לימודה הוא כנתינתה בסיני דהיה עכ"פ בגדר שומע כעונה ולא הרהור גרידא וכמש"כ תוס'.

ט) וכיון שכן, מובן מה דאם הרהור לאו כדיבור לא גזרו על הרהור דבעל קרי, וכל הנדון בסוגיין הוא אם הרהור כדיבור דמי, דאז יש להרהור דין דיבור והוי בדינו כעיקר צורת לימוד תורה, ודווקא מה"ט הול"ל בכלל האיסור דעזרא.

י) ועל פי זה נבאר דברי האגור הנ"ל, דתלה דין הברכה אם הרהור כדיבור או לא אף אם איכא מצוה אף בהרהור, ומשום דתיקנו הברכה על התורה כעיקר צורתה שהוא כדיבור דווקא.

יא) ומה דהגמ' יישבה אליבא דרבינא דאף אם הרהור כדיבור מ"מ לא הוי בכלל איסור דעזרא, ודאיכא חילוק אף לדידיה בין דיבור לבין הא דשומע כעונה, י"ל דס"ל להאגור דהיינו דווקא סברא באיסורא דבעל קרי ודלא הוי כמו שהיה בסיני, אבל לגבי דין ברכה כל דשם דיבור עליו הוי שפיר כאופן צורת תלמוד תורה ותקנו בו ברכה.

יב) ויש להביא סמוכין לזה, דע' מג"א סימן תקנ"ד סק"ה שמביא ממנהי"ל טעם במה שאסור להרהר בדברי תורה אף בתשעה באב אף אם הרהור לאו כדיבור דמי, משום דטעם איסור תורה הוא משום דמשמח ובהרהור איכא שמחה, וע' לשון ספר האגור סימן תתס"ב עיקר שמחה הוי בהרהור שאם ילמוד ולא יבין מה שמחה יש ע"כ, וצ"ע הא איסור תורה בתשעה באב לא שייך למצות לימוד תורה, ולמה חפשו עוד טעם, וכן בפרט אם נימא דאיכא קיום מצוה בהרהור ודאי

קשה למה הוצרכו לעוד מעם, ולפי"ד י"ל דכיון דעיקר צורת תלמוד תורה הוא בדיבור הו"א דאסרו דווקא כהך צורה, ובזה הסבירו דכיון דמעם האיסור הוא משום שמחה אף הרהור בכלל.

(יג) ולפי"ד יש ליישב עוד, דהנה הגר"א שם מקשה דכיון דברכת התורה הוא ברכת המצות ואיכא קיום מצוה ע"י הרהור הו"ל לברך, ויש להעיר מדבריו בסימן ח' בזה"ל, נראה ליתן מעם למה בקצת מצות אין מברכין, א', כל מצוה שאין בה מעשה כגון השמטת כספים ע"כ (ודיבור בכלל מעשה בזה), [ומדבריו נראה דמצות אמירת משמט אני הוא אף בלבו, וצ"ע], וקשה מ"ש דעל הרהור בתורה איכא ברכה.

(יד) ולפי"ד י"ל דס"ל להגר"א דמה שחילקו בין מצוה דע"י מעשה ודיבור למצוה דע"י מחשבה, הוא חילוק בתורת המצוה, ודעל מצוה דקיומו אף בלבו לא תקנו ברכה, אבל מצוה דעיקרו בדיבור י"ל דכיון דכבר תיקנו ברכה על הך מצוה באופן שמקיימו כעיקרו שפיר תקנו לברך אף אם מקיימו בהרהור, ובזה פליג על האגור דס"ל דלא כן ודתיקנו הברכה רק באופן שלומד בדיבור.

(טו) וע' במנחת חינוך מצוה ת"ל שכתב דאף אם יש מצוה בהרהור מ"מ אין ברכה על הרהור כמו ביטול חמין, אולם נראה להוסיף כמש"כ, שהרי ודאי עיקר המצוה דלימוד התורה הוא בדיבור וא"כ על האי מצוה שפיר תיקנו ברכה ומ"מ ס"ל להאגור דתלוי איך מקיימו בפועל.

(טז) ויש להוסיף בזה, דע' בסוגיא דברכות דף י"א ע"ב דנחלקו התנאים על איזה לימוד תורה מברכין ברכת התורה והוכיח מזה בעמק ברכה כדברי מרן הגר"ח בגדר ברכת התורה ודלאו מצד לתא דברכת המצוה הוא דבזה אין חילוק איזה תורה אלא מצד גוף לימוד התורה ובזה מוכן דברי תר"י שם דנחלקו אם הברכה הוא רק על הפסוקים דווקא ע"ש, וע' מש"כ לברכות שם לתמוה דמ"מ מה גרע הך מצוה דתלמוד תורה משאר מצות דלא יתקנו בו ברכת המצוה, וכתבתי בזה דלא כדבריו ודאה"נ תרתי איתנהו בו אולם יישבתי שם הפוך ממש"כ כאן ודס"ל דכיון דאפשר לקיים הך מצוה אף בהרהור אפשר כבר לא תקנו בו ברכת המצוה כלל, דדוקא סוג ברכה דקיומה הוא במעשה או דיבור אית בה דין ברכת המצוה, משא"כ מצד גוף הלימוד אף בזה שמקיים בהרהור איכא מצוה, חידוש.

(יז) עוד בשיטת הגר"א, ע' מש"כ במדומי שדה וקה"י סימן י"ד, וע' שו"ת בנין עולם סימן ו' שדן לאסור הרהור בתורה במי שעומד בשירה חדשה להגר"א, ורמ"א בסימן ס"ח שהתיר הרהור בתורה בברכות קריאת שמע הוא לשיטתו דאין ברכה על הרהור ע"ש, והקשה בביאור חלכה סימן מ"ז ד"ה המתהרהר דאף דהגר"א אומר דיש מצוה בהרהור עדיין י"ל הרהור לאו כדיבור, וע' מש"כ הר צבי ח"א סימן מ"ב עוד.

הרב חיים שולביץ

עצרת בעינן לכם

בפסחים (ס"ח:): אמרו, הכל מודים בעצרת דבעינן לכם, וביאר רש"י שישמח בו במאכל ובמשתה, להראות שנוח ומקובל יום זה לישראל שניתנה תורה בו, וכתב הרמב"ן (שמות כד יא) ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו, כי חובה לשמוח בקבלת התורה, וכן בכתבם כל דברי התורה על האבנים נאמר וזבחת שלמים ואכלת שם, וכבר תמה הבית הלוי (פר' יתרו) על טעם הצורך לשמוח במאכל ומשתה בעת קבלת התורה, שלכאורה אדרבה יותר היה צריך לקיים ביום זה את חלק ה'לה', וביאר ע"פ המבואר (שבת פח.), שהמלאכים ביקשו שיתנו להם התורה, ואמרו 'תנה הודך על השמים, מה אנוש כי תזכרנו' ומשה רבינו נצחם, ועיקר הנצחון היה במה שהמלאכים אינם יכולים לקיים מצוות שבגוף, ולכן בעצרת צריך לקיים המצוה דלכם מה שאין המלאכים יכולים לקיימה, אך את חלק ה'לה' הרי הם יכולים לקיים עוד יותר מבני אדם. ועדיין תמוה, וכי עניינו של יום להורות את צדקת טענת האדם שהוא בעל יצר, ומתגבר עליו, והרי בצד זה צדקו המלאכים שהתורה שייכת יותר לעליונים.

והנה כבר כתב מהר"ו (בעה"ד טוב) שאין תכלית התורה אל פשטותה אלא אל נשמתה ורוחניותה, ובדרשות מהר"ל (דרוש על התורה, ד"ה ובשביל) ביאר שהמלאכים טענו, כיון שמעלת התורה היא בפנימיות התורה הרי היא שייכת למלאכים. ועל כך השיבם משה שבפחיתות האדם יוצאת התורה לפועל בכל חלקי הבריאה, ותגלה כבודו ית' עד קצה התחתון, ונמצא שהאכילה והשתיה מורות את קידוש וזיכוך החומר שעל ידי התורה, וזו היא תכלית התורה, ואם כן מקודשות הנה, והן הנה מהות היום, שנעשה בו שינוי בעולם, ובו חלה התורה בכל רבדיו.

חידוש מצינו בחג השבועות, שמביאים בו קרבן שלמים, שלא כשאר הרגלים, ולכאורה תמוה, שהרי ידוע (רש"י ויקרא ג א) שעניינם של שלמים לעשות שלום בין המזבח הכהנים והבעלים, שיש לכולם חלק בהם, ודבר זה אינו שייך בכבשי עצרת, כי הרי הם קדשי קדשים ונאכלים רק לכהנים, וביאר המשך חכמה יתרו, שכבשי עצרת נאכלים לכהנים הן מצד כהונתם והן מצד בעלותם, והם שלוחי דידן לאכול, וראה תוספות (ב"ק יב.) שרק כהנים משלחן גבוה זכו, אך בעלים לא משלחן גבוה, ולהג"ל הרי בשבועות אף הבעלים זוכים משלחן גבוה, והוא מדין הכל מודים בעצרת דבעינן לכם, והיינו שאכילתם אינה אכילת גוף של מטה, אלא כאמור בספרי (האזינו שו) עשה אדם תורה ומצות ורצון אביו שבשמים, הרי הוא כבריות של מעלה, שנאמר, אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כלכם. לא עשה תורה ולא רצון אביו שבשמים, הרי הוא כבריות של מטה, שנאמר אכן כאדם תמותון, והיינו שכל דבר נמשך אחר שרשו, ואם עשה עצמו

תורה, הרי גם גופו נמשך אחריה, ונחשב כבריות של מעלה, שגופם ונשמתן מן השמים, וכלשון החזו"א (קו"א א יג) שהולך בין אנשים, והוא מלאך הגר עם בני תמותה וחי חיי אצילות. ודבר זה נאמר על ישראל בעת קבלת תורה, כמבואר בע"ז (ה.), שלולי חטאו היו כמלאכים, ולא היו מולידים בנים.

ובזה מבואר הענין שבמתן תורה פרחו נשמתם, ואמר רשב"י (שהש"ר ו ג) שהתורה שנתן הקב"ה לישראל החזירה להם נפשותיהן, דכתיב תורת ה' תמימה משיבת נפש, והיינו שפריחת נפשים נבעה מדבקתה לשרשה, כי בשרשה אין לה מקום בגוף, כמו שאמרו במדרש (קה"ר ו ו) משל לעירוני שנשא בת מלך, שכל מעדני עולם אינם כלום לה, לפי שהיא מן העליונים, ועל ידי נתינת התורה נעשה גופם כחלק מהתורה, והרי אף הגוף מן העליונים, ויש בו מקום לנשמה.

וזה הוא עומק דברי הגר"א (ספי"צ א ח) שבתורה ומילה נאמר 'ברית' ועניינה הוא שכורת דבר משלו ונותן לחברו, ועל ידו לא יתפרד ממנו, ובמילה נותן אדם לקוב"ה מדים גופו, ואילו בתורה נתן הקב"ה לאדם משלו, והיינו כי הברית היא הדרית, ועל ידה נעשים קוב"ה ישראל ואורייתא חד.

ובזה מובן מה שירד הקב"ה על הר סיני לתת את התורה, ולא נתנה משמים, כי ענין הנתינה היה לתקוע דברי תורה בלבם, כמו שאמרו (שהש"ר א טו) רבי יהודה אומר בשעה ששמעו ישראל אנכי ה' אלהיך נתקע תלמוד תורה בלבם, רבי נחמיה אומר בשעה ששמעו ישראל לא יהיה לך נעקר מלבם יצר הרע, ובכך לעשות גופם תורה, והוא ענין שברא את עולמו 'בספר בספר ובספור', וכביאור הגר"א שספר וספר הן חו"ב שעדיין הוא בשכל לבד, וסיפור הוא הדעת שמוציא השכל מהכח אל הפועל כמו הסיפור, והיינו שספר שני מפרש פירוש ספר ראשון, אולם רק ע"י קריאת הסיפור נקבעים הדברים כחלק מן המציאות, וזה היה ענין הירידה לקבוע את התורה כמציאות העולם.

ובזה מבואר מה שאמרו במגילה (לא:): עזרא תיקן להם לישראל לקרות קללות שבפרשת בחוקתי קודם עצרת ושל כי תבא קודם ראש השנה, באמרו תכלה שנה וקללותיה, כי אף עצרת היא ראש השנה לאילן. והיינו, כי תכלית הבריאה היא קיום התורה בכל חלקיה, ולפיכך כשיש תורה יש קמה, כי בכל ענייני הקמה יוצאים גילויי התורה, וכלה הקללה, ולכן בעצרת בעינין לכם, כי אילו כשיש תורה אין קמה, הלא נמצא שח"ו לא התקיימה התכלית, ולכן בה חל ר"ה לשפיע עוה"ז ע"י קיומו בתורה.

נמצא שענין האכילה והשתיה בעת קבלת תורה, היא העמדת הגשמיות כמציאות של תורה, ולפיכך בחג השבועות בעינין לכם, כי היו"ט ניתן מצד הקב"ה לישראל אחר עבודתם, ואף ה'לכם' שבו הוא עצם חלק ה'.

הרב שלום פוברסקי

קרבנות עצרת

הנה קרבנות המוספין של המועדות נכפלו בתורה בשתי מקומות האחד בפרשת אמור ושם נכתב בלשון סתומה בלא פירוט הקרבנות ובכל מועד נאמר בו והקרבנתם אשה לה', ואילו בפרשת פנחס שב ונכפל דין המוספין בהרחבה ובפירוט כל מועד כמה קרבנות צריך להקריב בו הן המוספין והן שעירי החטאות, וצ"ב מעם כפילות זו.

ואמנם יש לדקדק בפרשת אמור אשר אף כי בכל המועדות נכתב בקרא והקרבנתם אשה לה' אשר כאמור קאי על קרבן המוספין של המועד, הרי בשתי מועדות לא נכתב זה, האחד בשבת אשר נכתב ענינו בראש כל המועדים ולא נאמר בו הציווי והקרבנתם אשה לה', וכן בחג השבועות לא נכתב במקרא דפרשת אמור קרבן המוסף אלא רק קרבנות הבאים עם שתי הלחם, אשר מאיזה טעם נכלל ענינם בפרשת אמור ואילו קרבן המוסף הושמט, אף שנכתב בשאר המועדות וצ"ע בטעמו של דבר.

והיה נראה בביאור הדברים דהנה הרי לפי הענין אין מקומו של המוסף להיות נזכר בפרשת אמור שהרי אין זה פרשת הקרבנות אלא פרשת המועדות עצמם ובהם נצטוו על ענינם ועשייתם מקרא קודש, ולמה הוזכר כלל אפילו בדרך קצרה וכללית, אלא נראה דבאמת לא בא הכתוב ללמד ציווי הקרבנות המוספין כשלעצמן, אלא לחייבם מצד חיוב עשיית המועד והמקרא קודש, והביאור הוא דהנה יעו' ברמב"ן בפרשת אמור שפירש מהו ענין מקרא קודש האמור במועדות, וז"ל וטעם מקראי קודש שיהיו ביום הזה כולם קרואים ונאמרים לקדש אותו, כי מצוה היא על ישראל להקבץ בבית הא-להים ביום מועד לקדש היום בפרהסיא בתפלה והלל לא-ל בכסות נקיה, ולעשות אותו יום משתה וכו' עכ"ל, הרי דענין מקרא קודש של המועד הוא ליחד המועד הזה לעבודת הקל בהדרכים הנוכרים, וי"ל דענין הקרבנות המוסף במועדות פתיך ביה הק' ענין שבכלל יחוד היום לעבודת הקל יש בו תוספת עבודות מיוחדות במקדשו, וזהו קיום של המקרא קודש שנעצרים ממלאכתם ועובדים את ה' בהקרבנות קרבנות מיוחדים באותו היום, ומעתה יתכן שזהו כונת הכתוב בהוסיפו בציווי המועדות מקרא קודש יהיה לכם והקרבנתם אשה לה', והיינו כנ"ל שבא לבאר ענין מהות היום שיעשוהו מקרא קודש וקיום המקרא קודש הוא במה שיקריבו בו קרבן לה', וי"ל דמשום כך לא פירט בו הכתוב כמה הם הקרבנות שיש להקריב בו, שאי"ז מענין הכתובים כאן, אלא עיקרו של חיוב הוא שיהא יום זה מיוחד לעבודת הקל שיש בו הקרבנות קרבנות מיוחדים ליום זה.

ולפי זה נראה דכל זה הוא בשאר מועדות, אבל שבת אין ענינו וחיוב השביתה בו מצד הצורך לייחד יום זה לעבודת הקל כדברי הרמב"ן הנ"ל, אלא עיקר ענינו הוא דין שביתה מצד עצמו שבו שבת קל מכל מלאכתו, ואנו עושים זכר למעשה בראשית בשביתתנו, [ויש להוסיף די"ל דזה הסבר הענין במה שחלוק שבת מיו"ט בענין מלאכת אוכל נפש שהותרה ביו"ט דשביתה יו"ט שענינה לצורך ניהוג מקרא קודש דהיו"ט הרי צרכי היום ועינוגו אינם בכלל השביתה דכל השביתה הוא לצורך קריאת המקרא קודש וניהוגו, אבל שביתה השבת היא שביתה מצד עצמה שהוא יום שבת מצד בריאת היום כיום מנוחה ולפיכך כל מין מלאכה אסורה בה ואף מלאכה שהיא צורך לעונג השבת אף היא סותרת את ענין השביתה] ועל כן אין קיום המקרא קודש בעבודות היום המיוחדות להשבת, אלא שבאמת יש קרבן מוסף בשבת מצד קדושת השבת אבל אין זה מעיקר ענין מקרא קודש, שתכלית יום השבת הוא לשביתה בפני עצמה ולמנוחה לא למטרת היות היום פנוי לעבודתו בהלל וכו', ועל כן לא נזכר בפרשת אמור קרבן מוסף דשבת.

והנה לשון הכתובים בפרשת אמור הם "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עמר התנופה שבע שבתות תמימת תהיינה. עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה'. ממושבתיכם תביאו לחם תנופה שנים שני עשרנים סלת תהיינה חמץ תאפינה בכורים לה'. והקרבתם על הלחם שבעת כבשים תמימים בני שנה ופר בן בקר אחד ואילם שנים יהיו עלה לה' ומנחתם ונסכיהם אשה ריח ניחח לה'. ועשיתם שעיר עזים אחד לחמאת ושני כבשים בני שנה לזבח שלמים. והניף הכהן אתם על לחם הבכרים תנופה לפני ה' על שני כבשים קדש יהיו לה' לכהן. וקראתם בעצם היום הזה מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבדה לא תעשו חקת עולם בכל מושבתיכם לדרתיכם". ע"כ. ומשמעות כתובים אלו הם ששונה ענין חג השבועות משאר מועדות, ששאר מועדות קביעת המועד שלהם היא מחמת סיבה בפני עצמה, ומחמת אותה סיבה אמרה תורה לעשות אותם הימים ימי מקרא קודש וכו"ל שמיוחדים ימים אלו לעבודת הקל בשמחה, אולם חג השבועות נראה להיפך שיום זה הוא יום הקרבת המנחה חדשה אחר נ' ימים מהבאת העומר, ומתוך שיום זה הוא יום מיוחד להקרבת קרבנות אמרה תורה לקובעו יום מועד במקרא קודש. וכן הוא לשון המקרא בפרשת פנחס 'וביום הבכורים בהקריבכם מנחה חדשה לה' בשבעותיכם מקרא קודש יהיה לכם וגו', והענין בזה להנבאר שכל עיקרו של מקרא קודש דהמועדות הוא שקיום המקרא קודש מתקיים בכך שיש בו הקרבת קרבנות לה', ולפיכך ביום חמישים להבאת העומר שמביאים בו מנחה חדשה עם קרבנות, ומיוחד יום זה לעבודתו, כבר נייחד אותו היום מקרא קודש בשלימות ליעצר ממלאכה. ונמצא שאין המקרא קודש סיבה לקרבנות אלא הקרבנות הם הסיבה להמקרא קודש, ואשר לפי זה מבואר היטב למה לא הוזכר בחג השבועות והקרבתם אשה לה' דהיינו המוספין, דכל עיקר הזכרת המוספין בפרשה זו אינה אלא לפרש קיום המקרא קודש שיש בו הקרבת קרבנות באותו היום, ואילו בשבועות לא זו בלבד שכבר הוזכרו בו קרבנות לה', אלא כל עיקרו של יום בא בעבור שיש בו הקרבת קרבנות,

ואין טעם להוסיף בו על מהות המקרא קודש שיש בו הקרבה שהרי כבר הוזכר בו הקרבה כל שהיא וזהו עיקר סיבת היום.

ושמעתי בזה עוד תוספת דברים, והוא די"ל דבאמת אין הכונה שבהמקרא דוהקרבנות אשה לה' רמזה תורה לחיוב הקרבת המוספין האמורים בפרשת פינחס, אלא ענינו באמת חיוב הקרבה בפני עצמו מצד המועד המחייב להביא בו קרבן כל שהוא, וכמו שנתבאר דהכי הוא קיום המקרא קודש להביא בו קרבנות, ואילו בפרשת פינחס הוי זה חיוב מוסף כשלעצמו שנתחדש קרבנות מוסף על התמידים במועדות, ושני מיני חיובים חלוקים הם, אלא שבהבאת המוספין מתקיים גם הך חיובא דפרשת אמור להקריב בו קרבן מצד המקרא קודש, וזהו שאמרה תורה בלשון כללי והקרבנות אשה לה' והיינו שתיעשה בו הקרבה כל שהיא לכבוד המועד, ובקרבנות המוספין יוצאים ידי חובה זו, ודוגמת דבר זה יש לראות דהנה בקרבנות יום הכיפורים נאמר בפרשת אחרי מות בהדי שעיר ופר גם איל לעולה, וכן בפרשת פינחס נאמר בהדי המוסף איל לעולה, ואיפלגו בזה תנאי ביומא דף ג' א', דרבי אליעזר ברכי שמעון סובר דשני אילים הם ואיל האמור בחומש הפקודים הוא מן המוספין ואיל האמור בפרשת אחרי מות הוא איל נוסף הקרב בהדי עבודת היום, ורבי חולק וסובר שאיל אחד הוא, הוא האמור בחומש הפקודים הוא האמור בפרשת אחרי מות, והכי איפסיק לדינא כרבי, ואמר הגר"ז דאף לרבי אין הכונה שבפרשת אחרי מות כתבה תורה את חיוב האיל דהמוספין, אלא באמת חיוב מיוחד הוא מצד עבודת היום המחייב הבאת איל לעולה בהדי קרבנות היום המכפרים, אלא שסובר רבי דבאותו איל דהמוספין מתקיים שני החיובים גם דין מוסף היום וגם חיוב הבאת האיל מצד סדר עבודת יום הכיפורים, וי"ל דהכי נמי הוא בכל קרבנות המוספין דהחיוב דפרשת אמור חיוב מצד עצמו הוא להביא קרבן לקיום המקרא קודש דהיום, וקיום זה מתקיים בהבאת קרבן כלשהו לחובת אותו היום, ובקרבנות המוספין האמורים בפרשת פינחס מתקיים גם חובת מוספי היום וגם חיוב הקרבת אשה דפרשת אמור.

ומתבאר מפי מה שכתבנו דלהכי לא הוזכרו קרבנות המוספין בפרשת אמור, דבעצרת הרי קיום המקרא קודש מתקיים דוקא בקרבנות הבאים עם הלחם שהם עיקר קיום המקרא קודש דהיום, ועיקר חיובם אין מתקיים בקרבנות המוספין אלא בהני קרבנות היום, ולפיכך בחובת היום דפרשת אמור לא הוזכרו קרבנות המוספין כלל.

ושוב הראוני דהדברים מפורשים באור שמוח פ"ח מהל' תמידין ומוספין שכתב דאף שקיי"ל דבמוספי החג עולות קודמים לחטאות דכמשפט כתיב בהו, מכל מקום זהו רק היכא שמקריב כולם כדן אבל באין לו כולם אשר ילפינן מקרא דוהקרבנות אשה לה' שאינם מעכבים זה את זה בזה הדר הדין דחטאת קודמת לעולה כבכל הקרבנות כולם, והביאור כנ"ל דבאמת שני חיובים הם חיוב אחד האמור בפרשת אמור שצריך להקריב בו אשה מצד המקרא קודש, ובהאי קרא נאמר הילפותא דאין מעכבין זה את זה והמעם כמבואר דבעינן בו הקרבה כל שהיא, ואין מעכב

פירוש המוספין שלא נאמרו בהם כלל כמות הקרבנות האמורים ליקרב בהם, ורק שבפרשת פינחס נאמר גם הקרבת מוסף וכנ"ל דבקרבנות אלו יוצאים ידי חובת הקרבת אשה האמורה בפרשת אמור, ואמנם בקרבן זה מעכב כמות הקרבנות זה את זה, וכשמקריבם כדין יש בהם הלכות דעולות קודמות לחטאות, אבל אם אין לו את כולם הרי מקריבם רק מצד הקיום של והקרבתם אשה לה' אשר הוא חיוב בפני עצמו, ובו הדר הדין דחטאת קודמת לעולה בכל מקום.

ויש להוסיף בענין זה עוד, דהנה ברמ"א סימן תצ"ד הביא המנהג לאכול מאכלי חלב בחג השבועות ופירש הטעם משום שבכך שאוכלים שתי מיני לחם אחד לסעודת חלב ואחד לסעודת בשר יש בזה זכר לשתי הלחם, ובתו"ד שם כתב דהמנהג הוא ביום ראשון דחג השבועות, ויל"ע למה יוחד מנהג זה ליום א' דשבועות דוקא ולא ליום ב' של גליות, ויתכן בזה לפי מה שנתבאר דחג השבועות בא מכח ומסיבת הקרבת שתי הלחם ביום נ' מהקרבת העומר, ועל הקרבה זו נקבע היו"ט, ולא הקרבת שתי הלחם מחמת החג, הרי מעתה י"ל דכל מהות שני הימים טובים לא הוקבע אלא כלפי קדושת היום טוב וניהוגו, אבל ענין שתי הלחם שהוא ענין בפני עצמו התלוי בספירת נ' ימים, לא שייך בענינו כלל ענין של יום טוב שני, והרי לענין הספירה לא נהגי' כלל ספיקא דיומא, וה"ה לענין שתי הלחם התלוים בזה. ולהכי רק ביום הראשון נתייחד המנהג לעשות זכר לשתי הלחם. ויתכן בזה גם דכיון דמהות הקרבת שתי הלחם היא שתהא ראשונה מן החדש, אין ראוי לנהוג לה זכר ב' פעמים דכל ענינה היא ראשונה וחדשה מן החדש.

הרב אשר מילר

'חילוקי מטבע' בין מצות ישראל בסיני – למצוות בני נח

א] זה לשון הרמב"ם בפירוש המשנה סוף פרק גיד הנשה: ושים לבך על העיקר הגדול במשנה הזאת מה שאמרו 'מסיני נאסר' – לפי שאתה הראת לדעת שכל מה שאנו מרחיקים או עושים היום אין אנו עושין אלא במצות הקב"ה ע"י משה רבינו ע"ה, לא מפני שהקב"ה אמר לזה לנביאים שלפניו, כגון זה שאין אנו אוכלין אבמ"ה אינו מפני שהקב"ה אסר אותו לנת, אלא לפי שמשה אסר עלינו אבמ"ה במה שצוה בסיני שיתקיים איסור אמ"ה, וכמו כן אין אנו מלין מפני שאברהם אבינו ע"ה מל עצמו ואנשי ביתו אלא מפני שהקב"ה צוה אותנו ע"י משה שנמול כמו שמל אברהם אבינו, וכן גיד הנשה אין אנו הולכין אחר איסור יעקב אבינו אלא מצות משרע"ה הלא תראה מה שאמרו תרי"ג מצות נאמרו לו למשה רבינו וכל אלו מכלל המצוות.

דברי הרמב"ם שרשם בפלוגתת ר"י וחכמים במשנה ס"פ גיד הנשה, בדין גיד הנשה אי נהג בבהמה טמאה [לחייבו שתיים] או לא, דלחכמים נהג בטהורה ואינו נהג בטמאה ולר"י נהגת גם בטמאה. ובגמ' ביארו דטעם חכמים משום דאין איסור חל על איסור שהרי איסור טמאה נהג כבר בהיותו עובר ואילו איסור גיד חייל רק משעת לידתו, אולם ר"י פליג וס"ל דנוהגת גם בטמאה. ושאל ר"י את חכמים 'והלא מבני יעקב נאסר ועדין בהמה טמאה מותרת להם?' אמרו לו, בסיני נאמר אלא שנכתב במקומו. ובפשטות - וכך פירש רש"י, דמשה כשכתב 'על כן לא יאכלו וגו' רק על סדר המאורע להסביר טעם האיסור דסיני כתב, אך באמת לא נצטוו בזה עד סיני. אולם הרמב"ם כנראה פירש דתשובתם של חכמים היתה העיקר הגדול הנ"ל דאמנם נאסרו בני יעקב קודם לכן אולם האיסור דידן מכאן ולהבא הוא מציוי ה' בחר סיני ולא משום ציווי קמיתא, וצריך ביאור איך כל זה מישך שייך המשא ומתן בין ר"י לחכמים על השאלה של אין איסור חל על איסור ועין הערה¹.

¹ ונרחיב השאלה: דבאמת שאלת ר"י לחכמים תמוהה ביותר, מה טענה היא זו 'והלא מבני יעקב נאסר ובהמה טמאה עדין לא נאסרה'? הלא אדרבה היא הנותנת, דאמנם אז היה הגיד אסור גם בטמאה משום שהיתה הבהמה מותרת. אולם אחר שנאסרה לא תאסר משום דאחזע"א, ואכן בהמשך הגמ' גילתה סוד שאלתו דס"ל דשאני איסור גיד הנשה דחייל על איסור טמאה שכן איסורו נהג בבני נח - והיינו דא"ר יהודה והלא מבני יעקב נאסר וכו' - רש"י פירש דטענת ר"י היתה דמאחר ובני

אולם בעיקר מה שצריך לתת הדעת עליו - הוא גוף חידושו של הרמב"ם. מדוע באמת הדבר כן דמה שאנו עושין היום הוא רק משם תרי"ג מצוות שנצטוונו בסיני, והרי נתחייבנו בו כבר בתורת בני נח? [ולהראשונים היה לנו דין בני נח קודם מתן תורה אולי יש ליישב דבמתן תורה פקע מאתנו שם 'בן נח' והינו ע"כ צריכים עתה ציווי חדש בתורת ישראל². אולם מה נעשה לשיטות האחרות מה גם דלשון הרמב"ם אין מורה כן].

ועל כרחינו מזה דיש הבדל יסודי בעיקר ה'חפצא דמצוה' אותה שנצטוונו בסיני לבין מה שנצטוונו עד עתה בתורת בני נח, היינו דהמצוה קבלה מטבע מחודש בתורת ישראל עד שאין לנו מאותו ציווי דבני נח כ"א ציווי דסיני. ונראה נפק"מ לדינא, דהמכוין במילתו היום משום 'מצות אברהם' יצטרך להטמך דם ברית לא מבקיא למ"ד מצות תירכות כוונה אלא אף למ"ד מצות א"צ כוונה מאחר וכיון לשם מטבע ושם מצוה אחרת של בני נח והוא חידוש³] ומעתה צריך להעמיק בדבר מה שינוי המטבע שנתחדש לישראל בסיני מה שלא נצטוונו בו קודם לכן.

מדוע נשנו ז' מצוות בסיני, ומדוע נעתקה גה"נ מבני נח וניתנה לישראל.

ב] בגמ' סנהדרין נמ. הקשו מדוע חזרה ונשנתה מצות אבר מן החי לישראל בסיני, והלא כבר נאמרה במפורש לבני נח? ומשני משום דר' יוסי ב"ר חנינא דאמר ריב"ח כל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנתה בסיני - לזה ולזה נאמרה, לא נשנתה בסיני - לישראל נאמרו ולא לבני נח, ואנו אין לנו אלא גיד הנשה בלבד [פירוש גיד הנשה מצוה יחידה שנאמרה לבני נח ולא לישראל. ובעמוד ב' [שם] א' דזה א"א לומר דמצוה שנאמרה לבני נח ולא לישראל - רק לב"נ נאמרה ולא לישראל,

יעקב נאסרו קודם מתן תורה חשיב כאיסור חמור דחייל על איסור קל, שכן נאסר לבני נח, אשר לפי"ז תשובת חכמים לרש"י היינו דבאמת לא נאסר כלל קודם סיני רק נכתבה קודם. אולם הרמב"ם הרי פירש לא כן, דלמרות שנאסר קודם אולם אנו מצווים רק מכח סיני, צ"ע א"כ מה תשובה היא על טענתו של ר' יהודה. הרי טעמו היה בשל היותו איסור זה חמור מדנאסר גם לבני נח באותה שעה, ומה תשובה יש כאן וכ"ז אומר דרשיני, ולדברינו בפנים מיושב כמין חומר [ראה אות [ז].

² ועד"ז ראה בס' עבודת מתנה עמ"ס עבודה זרה [עמוד לא] מדברי הגאב"ד ור"י דפוניב"ז צוק"ל דגר תושב מעלת קבלתו ז' מצוות על מה שהיה מצווה קודם שעתה הוא בתורת ישראל ועיי"ש כל דבריו.

³ ושמעתי להעיר מד' חידושי רח"ה הלכות מילה דנקט בדעת הרמב"ם בדין מילת בני קטורה, דמלבד תורת מצוה של סיני עדין יש לבוא מתורת מצוה דבני נח במקום דאין אמו טמאה לידה, ולכאורה נסתר מד' הרמב"ם בחולין, דאין לנו מאותה מצוה כלל. וכנראה הגר"ח פירש דכוונת הרמב"ם יש לנו מטבע מחודש אך עדין לא פקע הדין הישן.

דהא ליכא מידי דשרי לישראל ואסור לבני נח. [פירש רש"י דשכשיצאו מכלל בני נח להתקדש יצאו ולא להקל עליהם] ע"כ מדלא נשנתה אותה מצוה בסיני ע"כ דנעקרו מבני נח וניתנו מכאן ולהבא רק לישראל.

וקשה וכי מפני מצות גיד הנשה שהיא מצוה יחידה שלא נשנתה בסיני לישראל [ועברה לישראל] היו צריכים לחזור על שאר מצוות בני נח, כמו אבר מן החי עריות וע"ז וכו' היה צריך איזה מיעוט בתורה דגיד הנשה אינו מצווים בו ב"נ. ובעיקר צ"ב מה פשר הפקעת וניתוקה של מצוה זו מבני נח לישראל, הרי כשאמרו בנגמ' ב"ק עמד ויתר גוים ראה הקב"ה שאין אומות העולם מקיימים ו' מצוות עמד והתיר להם - שאלו בנגמ' התיר להם ס"ד? אלא ביטל מהם שכר מצווה ונעשה להם כאינו מצווים ועושים, ומדוע כאן העביר מהם מצות גה"נ לישראל?

סברת הראשונים בהא דאין איסור חל על האיסור.

ג] ונראה לבאר בהקדם דבר המתבאר לכאן' בסוגית איסור חל על איסור: הנה מסתימת הראשונים נראה דהא דקיי"ל 'אין איסור חל על איסור' סברא היא ואינה צריכה למקראה. [מלבד תוס' סנהדרין פג: שחפשו לו מקור]. ולשון הראשונים בסברא זו: דהאיסור השני לא משכח רווחא בחפץ לחול בו. וצ"ב הלא מצינו הרבה מקומות אמרו חז"ל 'לעבור עליו כב' לאוין' אלמא דשפיר משכחת לה כי יתקיימו ב' איסורים בחפץ א', מה גם דבבת אחת חייל איסור על איסור הרי שהחפץ סובל שפיר ב' איסורים, מדוע א"כ כ"כ פשוט מסברא דאין איסור חל על איסור, הכי ציוויו ית' באמת צריך רווח מקום לנוח בו?

אשר למדנו מזה כי אין איסורי התורה רק הוראות וגזירת רצונו ית' - מה לקרב מה לרחק - בלבד, כ"א בעיקר מציאותם גם חלות ו'שם איסור' דחייל בהחפצא או בגברא, באופן דאחר דחייל חד איסורא כבר הוגדר שם החפצא דאיסורא באיסור הראשון ותו לא אשכח רווחא לאיסור שני לחול⁴.

ביאור הדברים:

ד] ונראה לבאר הדבר, כי בכל מצוה ומצוה שקיבלנו בסיני אחת דיבר ה' שניים זו שמענו, האחד הוא גילוי מהו רצונו יתברך מברואיו מה לקרב ומה לרחק, אולם המצוה עצמה יש לה חוקים

⁴ ולכן גם במקום דאחזע"א קי"ל דקוברים אותו בין רשעים גמורים כי מצד רצון ה' שבמצוה הרי עבר באמת על רצונו ית' פעמיים, אך במשפט האיסור אין לו רוח לחול עוד. ולפי מה שיתבאר בהמשך דזהו דבר שקיבלנו מסיני, משא"כ בני נח יתכן מאד דבמשפט בני נח באמת 'איסור חל על איסור' מאחר ויסוד האיסור והעונש שם הוא על עבירת רצון ה'.

ומשפטים קבועים. וכשם שמשפט הממון של תורה אין הם רק ענין מדיני למען הסדר הטוב אלא שיש בו חלות של תורה על החפץ לקבוע בו דין הבעלות או האישות, כך גם המצוות והאיסורים מלבד היותם רצון וציוויי הבורא ית"ש - יש בהם חלות המגדיר את החפץ לקבוע בו שם אותו איסור. כי דין תורה הוא חקיקה בעצם המציאות, לכן הקנינים של תורה קובעים ומחילים בחפץ עצמו משפט הבעלות בחפץ שיעמוד או ישתעבד לבעליו. לכן מצות סוכה ולולב - מחילה על הסוכה או על הסכך 'שם סוכה' ושם הושענא על הלולב, לכן גם האיסורים הם חלות שם נבילה ומריפה וכו' וזהו חוקי האלוקים שקיבלנו בסיני מה שאין כן מצות אומות העולם כאשר יבואר עוד להלן.

חידוש התוס' דחצי שיעור לא חשיב מושבע ועומד מחר סיני.

ה' [ובזה מתבאר היטב חידושם של התוס' בשבועות כו: דבאיסור חצי שיעור אי נמי אסור מן התורה, לא חשיב כמושבע ועומד מה סיני] והנשבע על חצי שיעור שלא לאוכלו חייל שבועתיה] משום דחצי שיעור 'איסורא בעלמא הוא' ולא חשיב מושבע ועומד מחר סיני. ביאור הדבר דיסור איסור חצי שיעור בנבילה לאו היינו חפצא דנבילה שאסרה תורה שהרי עדין לא בא לכלל השיעור האסור וגדרו, כ"א דאיסורא בעלמא איכא משום רצון ה' שלא יאכל הדבר, אך אינו בגדר חלות איסור של תורה כזה אשר יתפוס את מקומו ולא תמצא השבועה רוחא לחול, דמה"ט גם אין בו עונש מלקות כי אינו בכלל חלות האיסור לכל גדריו. [ראה הערה⁵].

מצות בני נח ומצות שניתנו בסיני - ב' מטבעות חלוקות ביסודן.

ו] ומעתה נראה לבאר ד' הגמרא בסנהדרין במה שנשנו שוב מצוות בני נח בסיני, דבאמת שאני מצות בני נח דהמה באמת מצוות שחקק הבורא ית' לסדר העולם כי כך רצונו שבוה ינהגו באי

⁵ דוגמא לדבר נראה להביא ממצות קדושים תהיו - האריך בה הרמב"ן [ר"פ קדושים] דהוא איסור כללי בתורה שלא להיות נבל ברשות התורה, ועתה הגע עצמך וכי אם יקבל אדם על עצמו בנדר או שבועה לגדור עצמו בקדושה מסויימת וכי יחשב מושבע ועומד מחר סיני? ודאי שלא, דבשבועת הר סיני קיבלנו המצות לפי גדרים חוקים ומשפטי המצוה, ואילו מצות קדושים תהיו אינו מצוה בת גדרים וחוקים, אדרבה כל ענין מצוה זו על אופן השלילה שלא נלך רק לפי החוקים באופן שנשאר נבלים - כי זה היפך רצון ה' המכוון בכל המצות, להיותך עם קדוש לה' אלוהיך. [אכן ודאי אם ישבע אדם להדיא להיות נבל ברשות התורה אם יש שבועה כזו, לא חיילא משום שבועה לבטל את המצוה, אך אינו ענין לכאן דגם בנשבע לעבור על חצי שיעור דעת התוס' בשבועות דחשיב נשבע לבטל את המצוה ודוק].

העולם, [ואין בהם חק ומשפט המצוה דישראל כמו שיעורי גדלות [עין חת"ס], רוב וחזקה [עין רשב"א בכתובות טו:], ואין בהם דין התראה, כי אין נהרגין משום 'עבר אמימרא דרחמנא' בודון. אלא מאחר ועברו על רצונו אזהרתו זו היא מיתתו, לכן 'גם צוה משה מפי הנבוכה לבוץ כל באי העולם לקבל מצוות שנצטוו בהן וכל מי שלא יקבל אותן יהרג' [לשון הרמב"ם פ"ח מאס"ב ה"י] פירוש: כי הוא תנאי הכרחי לקיום העולם.

ויתכן אף לחדש [לפי האמור לעיל] חידוש גדול דבמצוות בני נח אין בו משום 'אין איסור חל על איסור' וזה מאחר ואין איסורין צריך רווחא למיחל, והעיקר שם הוא העבירה בעצם על רצונו, אלא שאין כ"כ נפק"מ בחידוש זה כי אין בהם מלקות.

כ"ז עד מתן תורה אולם משנתנה תורה בסיני ניתנו אותן המצוות לישראל במטבע מחודש ובו גדרים ומשפטים של תורה, באופן שהמצוה קבלה מטבע חדש לגמרי דהאיסורים מעתה הם חלות החקוקה בעצם המציאות, וזאת משום שנתקדשו ישראל בקדושה מיוחדת וקבלו קדושת התורה, ואסתכל באורייתא וברא עלמא הכל לפי משפט הקנינים וחלויות של תורה⁶.

חלויות וקנין של אישות נתחדש הוא ממטבע המצוות של סיני.

[ז] הן דברי הרמב"ם פ"א מאישות ידועים וז"ל: 'קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה וכו' מכניסה לתוך ביתו ותהיה לו לאשה כיוון שנתנה תורה דצטוו ישראל שאם ירצה וכו' יקנה אותה תחלה בפני עדים ואח"כ תהיה לו לאשה וכו' ולקחיון אלו מצות עשה וכו' ואשה שנקנית מג' דבריים אלו נקראת מקודשת או מאורסת. ביאור הדבר דעד מתן תורה

⁶ ובזה יתבאר ענין ההפקעה של מצות גיד הנשה מבני נח לישראל, [ששאלנו בהערה 2] דהנה נתבאר לנו דיסוד מצוה שנאמרה לבני נח ונשנתה שוב בסיני הוא, משום שנאמר בה ב' מטבעות א' תורת בני נח משום תיקון וסדר העולם: ב' דניתנה אותה מצוה עצמה כחלות מחודשת של חוקי האלוקים לישראל. [ועין היטב לשון הרמב"ם דחסדי אומות העולם היינו אלו שמקיימים ז' מצות בני נח לא משום שהבינים מדעם ושכלם אלא משום דכך כתוב בתורת משה שה' ציווהו על כך ודוק היטב].

אולם גיד הנשה שנאמרה לבני נח ולא נשנתה בסיני, הנה מדלא כתבתו תורה ב' פעמים כאשר שאר מצוות ע"ז אבר מן החי עריות, ע"כ דביסודו מין איסור כזה שאינו בתורת מצוה המדינית של בני נח, כ"א כמו כל איסורי תורה עם חוקים ומשפטים אשר לישראל, לכן הגם כי מעיקרא נאמרה לבני יעקב או בני נח, אולם משאמרנו רק אנו נעשה ונשמע וסירבו אומות העולם, ונתנה ה' לנו, נעשה בזה הפקעה מבני נח לישראל, דהא בני נח אינם בתורת חוקי אלוקים ותורותיו, ע"כ נעתקה מהם מצות גיד הנשה שביסודו חוקי האלו ותורותיו הוא ע"כ נעתקה מהם ונתנה לנו.

היה הנישואין ואיסורי בני נח הנלוין ממנו תלוי במציאות היחוד לו לאשה והיה נעשה בפשטות ללא חלות וקנין של תורה, אולם משנתנה תורה נתחדשה הלכה כי אין הנישואין והאישות מציאות לעצמה, בלי קנינים וחלויות אירוסין ונישואין כדת משה וישראל כי זהו כל עיקר מטבע של תורה שכל עניני החיים יש להם חלות ודין של תורה והן הן הדברים.

ח] ומעתה מה נאוו ד' הרמב"ם, שהראינו לדעת - כי מה שאנו עושין ומרחקים וכו' אינו אלא מכח סיני ולא מכח האבות, היינו דמאחר מתן תורה מצות שאנו עושין יש בו מטבע וגדר מיוחד של סיני שהוא בגדר חק ומשפט וחלות בחפצא, ואינו איסור ועבירה על רצונו ית' בעלמא כאיסור חצי שיעור. ויתכן לפלפל דלהרמב"ם זה עצמו היה עומק המשא ומתן של ר"י וחכמים בפ' גיד הנשה הנ"ל [דבר שנתקשינו בו], דר' יהודה מען לחכמים דמצוה שנצטוינו בתורת בני נח עדין היא קיימת לנו באותו מטבע דבני נח, וא"כ ל"ש ביה כלל חסרון דאין איסור חל על איסור, מאחר וגיד הנשה אסור לן אכתי מלתא דדיני בני נח, אינו א"כ במשפט של סיני שצריך רווחא למיחל אלא הוא אסור לנו משום רצון הכורא כמאז ועד עתה, ואז הרי איסור גה"נ גם כלל בהמה טמאה ה"ה כל הימים, על זה ענו לו חכמים שפיר ביסוד ד' הרמב"ם דגיד הנשה שאנו מצוין היום הוא מכלל החוקים של סיני כי נתנה תורה ונתחדשה הלכה, א"כ שוב הדר דינא להיותו במשפט של סיני דאין איסור חל על איסור ועיין בכל זה.

הרב מנחם פריינד

בענין צדקה שלא לשמה

בכתובות סו: ת"ר מעשה ברכן יוחנן בן זכאי שהיה רוכב על החמור, והיה יוצא מירושלים, והיו תלמידיו מהלכין אחריו, ראה ריבה אחת שהיתה מלקטת שעורים מבין גללי בהמתן של ערביים, כיון שראתה אותו נתעמפה בשערה ועמדה לפניו, אמרה לו רבי פרנסני, אמר לה בתי מי את, אמרה לו בת נקדימון בן גוריון אני, אמר לה בתי ממון של בית אביך היכן הלך, אמרה לו רבי לא כדן מתלין מתלא בירושלים מלח ממון חסר, ואמרי לה חסד. [ופירש"י: מלח ממון חסר. הרוצה למלוח ממון, כלומר לגרום לו שיתקיים, יחסרנו לצדקה תמיד, וחסרוננו זהו קיומו: ואמרי לה חסד. יעשה ממנו חסד, ושל בית אבא לא עשו צדקה כראוי, וכלה ממון]. וכו'.

ושואלת הגמרא אח"כ: ונקדימון בן גוריון לא עבד צדקה, והתניא אמרו עליו על נקדימון בן גוריון, כשהיה יוצא מביתו לבית המדרש, כלי מילת היו מציעין תחתיו, ובאין עניים ומקפלין אותן מאחריו. איבעית אימא לכבודו הוא דעבד, ואיבעית אימא כדבעי ליה למיעבד לא עבד, כדאמרי אינשי לפום גמלא שיחנא. [ופירש"י: לפום גמלא שיחנא. לפי כח הגמל ימעינוהו משא].

והמהרש"א בח"א כתב ע"ז וז"ל: איבעית אימא לכבודו הוא דעבד כו'. להאי תירוץ משמע, דאפילו הוה עבד כדבעי למיעבד, כיון דלא עשה כן משום מצוה, אלא לכבודו, ה"ל שלא לשמה ונענש עליה, ואין להקשות, הא אמרינן גבי צדקה אפילו שלא לשמה יש לו שכר עליה, כדאמרי' כדי שיחיה בני וכו', ודרשו ובחנוני נא בזאת וגו', די"ל האי שלא לשמה לכבוד הוא גרע טפי, כמו שמחלקין התוספות בפסחים אהא דאמרינן לעולם יעסוק אדם בתורה אפילו שלא לשמה כו', ובעלמא אמרינן טוב לו שלא נברא ע"ש. ורבים בדור הזה שמקבצין עושר שלהם שלא באמונה ובחילול השם כגזולת עובד כוכבים, ואח"כ מתגדבים מאותו ממון, להיות להם כבוד בכל שנה, ולתת להם ברכת מי שבירך להיות להם שם ותפארת, ואין זה אלא מצוה הבאה בעבירה, ואין לעושר הזה מלח וקיום כדאמר הכא: עכ"ל.

ויש להעיר זה מדברי החתם סופר על התורה בפרשת פקודי על הפסוק: ויתנו את הפעמונים בתוך הרמונים וגו', ודן שם החת"ס במה דנחלקו רש"י והרמב"ן, דלדעת רש"י היו הפעמונים בין הרמונים, ולדעת הרמב"ן היו בתוך הרמונים ממש.

וכתב ע"ז החת"ס וז"ל: ולולי דמסתפינא הייתי אומר, או"א דא"ח, כי הי' פעמון בלא רמון, ואח"כ רמון ופעמון בתוכו, ואח"כ פעמון בלא רמון, ואח"כ רמון ופעמון בתוכו, וכן הי' על שולי המעיל סביב סביב. והרמז עפ"י דאחז"ל [ערכין מז]. שמכפר על לה"ר, וג"ל דלאו דוקא המדבר רע על חבירו, אלא גם המדבר טוב על עצמו, ומתפאר כך וכך עשיתי מע"ט, היינו ממש כמו לה"ר על

חבירו, ומי לנו גדול מנחמי' נענש על אמרו זכרה לי אלקי לטובה [סנהדרין צ"ג:], ומכ"ש מי שאינו מתכוון רק להתפאר, ע"כ הפעמונים מכפרים על לה"ר, ורמונים עם פעמונים בתוכו, מכפרי' על מלאים מצות כרמון ומשמיעים קול בחוצות.

ועד"ז אמרתי רמז בפסוק פזר נתן לאביוני' צדקתו עומדת לעד [תהלים קי"ב] פי' כי בנתינת צדקה ישובח גם זה האיש המפאר עצמו, שאפי' לנסות הקב"ה הותר [תעני' ט.]. מכ"ש לפאר עצמו בזה, וזהו פזר נתן לאביוני' פז"ר ר"ת פ'עמון ו'הב ר'מון, פי' שמשמיע קול בנתינתו לאביוני' מ"מ צדקתו עומדת לעד. עכ"ל החת"ס.

וחזי' מדברי החת"ס, דגם שלא לשמה כדי להתפאר, דומה להא דמותר בצדקה שאר שלא לשמה, והביא רא' מזה דאפי' לנסות הקב"ה הותר בצדקה, וחזי' לכא' דסובר שלא כהמהרש"א בזה, שהרי המהרש"א הביא ג"כ הפסוק דובחנוני נא בזאת, ומ"מ סובר דלכבוד גרע טפי משאר שלא לשמה.

ואולי יש לחלק בין מי שעושה לצורך כבוד, דבזה איירי המהרש"א, ובין מי שעושה לשמה או סתמא, אלא שאח"כ מפאר עצמו בזה, דבזה איירי החת"ס. אמנם זה דוחק, דהרי בתחילת דבריו כתב החת"ס, ומכ"ש מי שאינו מתכוון רק להתפאר, משמע דקאי גם על אופן זה שעיקר כוונתו בעשיית המצוה היא להתפאר.

והעירני ת"ח אחד, דאולי י"ל בכוונת הגמרא לכבודו הוא דעבר, היינו שכלל לא התכוין לצדקה, אלא פירסו הכלי מילת לכבודו, ומה דעניים היו באים ומקפלים אותם אח"כ, זה היה מחמת דלא איכפ"ל מחמת רוב עושרו, אבל לא נתכוין כלל לכתחילה במצות הצדקה שהיו כרוך בזה אח"כ. שו"ר שבהפלאה שם כתב כע"ז, שקושית הגמ' היתה, שכיון שעביד מילתא יתירא בכלי מילת, פשיטא שפיזר שאר צדקות הרבה לעניים, וע"ז משני שזה עשה לכבודו, ואפשר ששאר צדקות לא נתן.

ובקובץ שיעורים שם אות רכ"ד כתב, שזה תימה לומר על נקדימון בן גוריון שלא התכוין רק לכבודו ולא לשם מצוה, שהרי הוא אחד משלשה שנקדה להם חמה, אלא ש"ל שלכבוד גרע טפי מע"מ שיחיה בני עיי"ש.

הרב מנחם זלמן קרמר

נאמרו בסיני נשנו באהל מועד ונשתלשו בערבות מואב

א. איתא בסוטה לו: ת"ר וכו' הרי שש עשרה (בהר גריזים והר עיבל) וכן בסיני וכן בערבות מואב וכו', נמצא מ"ח בריתות על כל מצוה ומצוה. ר"ש מוציא הר גריזים והר עיבל ומכנים אהל מועד שבמדבר. עוד שם, אין לך כל מצוה ומצוה שכתובה בתורה שלא נכרתו עליה ארבעים ושמונה בריתות. רבי שמעון בן יהודה איש כפר עכו אמר משום רבי שמעון, אין לך מצוה ומצוה שכתובה בתורה שלא נכרתו עליה ארבעים ושמונה בריתות של שש מאות אלף ושלוש אלפים וחמש מאות וחמישים, ע"כ. וברש"י שם ד"ה ר"ש בן יהודה אומר, שיש מאות אלף ושלוש אלפים וחמש מאות וחמישים כמנין שהיו במדבר שכל אחד נעשה ערב על אחיו וכו' עכ"ל. והוה מקור הדין שישראל ערבים זה בזה במצוות.

ב. שבועות כ: וכן איתא נמי בברכות כ: אמר רב אדא בר אבהו נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה, דאמר קרא זכור ושמור, כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, והני נשי הואיל ואיתנייהו בשמירה איתנייהו נמי בזכירה, עכ"ל הגמ'. ובס' רעא' סעי' ב' פסק השו"ע משום כך, דכיון דנשים מחויבות בקידוש מדאורייתא יכולות הן להוציא את האנשים. ונחלקו האחרונים האם יכולה אשה להוציא את האיש גם בגוונא שהאשה יצאה כבר ידי חובה והיינו האם יש באשה דין ערבות שיכולה מה"ט להוציא אחרים גם אחר שיצאה ידי חובה.

ושורש הפלוגתא מיוסד על דברי הרא"ש בברכות פ"ג סי' יג', דכתב אהא דאמר' התם בגמ' דאם נשים מחויבות בברכת המזון מדאורייתא יכולות הן להוציא את האנשים בברה"מ, אבל אם אינן חייבות אלא מדרבנן אינן יכולות להוציא את האנשים. והקשה ע"ז הרא"ש, מהא דאמר' בפרק שלשה שאכלו (ברכות מח.) דגם האוכל כזית דגן דאינו מחוייב אלא מדרבנן יכול להוציא את המחוייב מדאורייתא שאכל כדי שביעה. ותי' הרא"ש, דבאמת גם מי שאינו מחוייב יכול להוציא חבריו, דחשיב מחוייב כיון דכל ישראל ערבים זה בזה וכדחזו' ברה"מ. דאפי' יצא יד"ח כבר מוציא את חבריו שלא יצא עדיין מדין ערבות [והא דבעי' שיהא עכ"פ מחוייב מדרבנן שיאכל שיעורא דרבנן, היינו מדרבנן, שאמרו שלא יכרך ברכת הנהנין בלא הנאה], והא דאמר' דאם האשה מחוייבת רק מדרבנן אינה מוציאה את האיש המחוייב היינו משום דאין האשה בכלל הערבות.

ובהגהות דגול מרבבה נקט בדברי הרא"ש כפשוטו, דאין דין ערבות כלל בנשים ומה"ט העלה דגם בקידוש דמחויבות הן מדאורייתא אין מועיל אם האשה יצאה כבר ידי חובה כיון דאין שייך בהן דין יצא מוציא, דכל חיליה דיצא מוציא הוא מדין ערבות. אמנם רבינו הגרע"א פליג, דמעולם לא העלה הרא"ש על דעתו לומר דאין ערבות בנשים כלל, אלא דכוונתו היא לומר דמי שאינו מחוייב בדבר שייך רק במי שאין המצווה שייכת בו כלל כענין נשים בברה"מ [להצד דהוא דרבנן] וכו' אין שייך ערבות, אבל מי שהברכה שייכת בו אלא דלא אכל כשיעור, ודאי יכול להוציא אחרים מדין ערבות דלא גרע מציא מוציא. ולפ"ז ודאי דכמצווה שהאשה שייכת בה כגון קידוש אלא דעתה אינה מחוייבת כגון שכבר יצאה ידי חובה ודאי שייך בה ערבות.

ויל"ע בדעת הדגול מרבבה דנקט דאין דין ערבות בנשים, דלכא' לפ"ד גם דין כל ישראל ערבים זל"ז אין בהם, דלכא' חד דינא הוא. ולא משמע כן בפרשת ניצבים בפרשת הערבות דודאי קאי גם על נשים, כמו שנאמר שם בקרא טפכם נשיכם וגרך אשר בקרב מחנך וגו'. ומצאתי אח"כ קושיא זו בחקרי לב או"ח סי' מח' ד"ה והנה ראיתי. [ועוד עמד בכמה הערות על דרך זה, דמצינו דהוצרכו האנשים למחות בנשים ולהיפך ונענשו ע"ז, כבשבת נד: גבי פרת שכנתו של רבי אלעזר בן עזריה, ובע"ז יח. שנהרגה אשתו של רבי חנינא בן תרדיון משום שהיה הוגה את השם בפרהסיא ולא מיחתה בו.]

ג. והנה יעוי' בעירובין ו. תוד"ה כיצד מערבין דרך רה"ר, שכ' וז"ל: פ"ה רה"ר רחב טו' אמות ומפולש משני צדדים משער לשער ומצויין בה שישים ריבוא וכו'. ועוד הקשה בדברגלי מדבר היו טף ונשים לאין מספר וכן קשה מערב רב. ויש לומר, דלא גמרי ממשכן אלא מילתא דכתיבא בהדיא במספרם. ובהגהות הרש"ש ע"ד התוס' כתב בזה"ל: וצריך לומר דס' ריבוא לאו דוקא, דהא בריש פקודי מבואר שהיה בעת נדבת המשכן ת"ר אלף וג' אלפים וה' מאות וחמישים, וכן בשנה השנית אחר הקמתו בפר' במדבר ולכד מספר הלויים, עכ"ד. ודבריו מחודשים מאד למתבונן, דלפ"ז משתנה כל שיעור ס' ריבוא שנאמר בדין רה"ר ועולה לשיעור תרג' אלף חמש מאות וחמישים ואולי גם נצטרך להוסיף לזה מספר הלויים האמור במנינם בתורה.

אמנם באמת עיקר תירוץ התוס' צריך הסבר, שכתבו דלא גמרי' אלא מילתא דכתיבא בהדיא במספרם, אמאי הוא כן ואמאי צריך שיהא מפורש בפסוק. ונראה לומר בזה, דכשאמר הכתוב בפרשת בא, ויצאו ממצרים כשש מאות אלף רגלי הגברים לבד מטף, אין זה רק מנין הגברים יוצאי מצרים אלא הוא מספר המשלים לכלל ישראל, ומספר זה הוא מספר שרשי הנשמות של כלל ישראל וממנו ועל ידו מתהווה הכלל. ויתכן דזוהי כוונת תוס' שכתבו דגמרי' רק

ממילתא דכתיבא בהדיא במספרם והיינו רק מילתא דכתיבא בהדיא בהמנין המכונה כלל ישראל. ומעתה נראה, דאפי' אם יתרבה מספר בני ישראל כחול הים עדיין שיעור שם כלל ישראל הוא שישים ריבוא אלא שאותם שישים ריבוא שרשים מתחלקים באופן רב יותר אבל השורש נשאר שישים ריבוא. ולכך הגם דבפרשת פקודי ובפרשת במדבר עולה מספר בני ישראל לתרג' אלף חמש מאות וחמישים אין זה משנה את מנין הכלל ישראל. ונראה דשיעור רה"ר לא נקבע לפי מנין הפרטים הנמצאים בהכלל ישראל אלא לפי שיעור כלל ישראל, ולכך את מספר שלשת אלפים חמש מאות וחמישים היתרים אין לצרף לשיעור רה"ר כיון דשיעור רה"ר נקבע לפי שם כלל ישראל. [וכשאמר רבא לתלמידיו מעשה וילדה אשה במצרים שישים ריבוא בכרם אחת ונתכוין למשה רבינו שהיה שקול כנגד כל הכלל ישראל, כוונתו לשישים ריבוא בלבד ולא ליותר אפי' אם בפועל יכול מספר בני ישראל מספר רב יותר של אנשים.]

ד. והנה, הזכרנו לעיל דברי הגמ' בסוטה לז:, ואין לך כל דבר מצוה ומצוה שכתובה בתורה שלא נכרתו עליה ארבעים ושמונה בריתות. רבי שמעון בן יהודה איש כפר עכו אמר משום רבי שמעון, אין לך מצוה ומצוה שכתובה בתורה שלא נכרתו עליה ארבעים ושמונה בריתות של שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמישים, נמצא לכל אחד מישראל שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמישים, עכ"ל הגמ', והנידון ביניהם צ"ת. גם יש להתבונן, דכמדומה בכ"מ שמוזכר בחז"ל ובמדרשים מספר יוצאי מצרים ודור המדבר, המספר הוא שש מאות אלף, ואילו כאן מרחו חז"ל לצמצם המספר וכתבו שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמישים.

ונראה לומר בזה ע"פ הנ"ל, דמנין בני"י יש בו שתי פנים, האחד כללי והוא מרכיב את השם כלל ישראל ובו המספר הוא שש מאות אלף ותו לא, ובו אין שינוי ולא יהא כל שינוי. והשני הוא מספר הפרטים של ישראל, וזהו המספר המוזכר בהמנין של פרשת במדבר ופרשת פנחס, ומספר זה משתנה כל העת לפי מספר הפרטים. וכיון שכך יתכן לומר, דגם הערבות דאמרו חז"ל דכל ישראל ערבים זה לזה, יש בו שתי פנים. ערבות אחת כללית, שכל הכלל ישראל נחשבים כגוף אחד ולא כפרטים נפרדים. והשנית, ערבות פרטית, והיינו דלמרות דהם גופים מוחלקים כל אחד ואחד אחראי על כל אחד ואחד מישראל [ולקמן נבאר הנפק"מ ביניהם]. ולכך ת"ק דס"ל דעל כל מצוה ומצוה יש ארבעים ושמונה בריתות ותו לא, היינו משום דאיהו מיירי בדין הערבות הכללי ששייך בכל ישראל באופן כללי, דכל ישראל נחשבים לגוף אחד, וממילא אין שייך בהם תוספת לפי מנין הפרטים. אבל רבי שמעון בן יהודה איש כפר עכו משמיה דר"ש, איירי בדין הערבות הפרטי שכל אחד ואחד אחראי עבור כאו"א

מהכלל ישראל באופן פרטי, ולכך הוסיף ואמר, דחוי מן הבריתות שאיחדו את ישראל באופן כללי יש אחריות נוספת של כל איש ישראל על כאו"א מִישראל באופן פרטי. ולכך דקדק התנא בדבריו וכתב, דלכל אחד ואחד יש שש מאות אלף ושלושת אלפים וחמש מאות וחמישים בריתות, ולא כתב מנין כללי של שש מאות אלף, כיון דכל דין ערבות זה מיוסד על דין הערבות הפרטי שיש לכל או"א מִישראל ולא על הכלל ישראל באופן כללי, וזהו שהדגיש גם את השלושת אלפים חמש מאות וחמישים. באופן, דכ"מ דעסקי' בכלל ישראל נקטי' מנין כללי של שש מאות אלף, וכדעסקי' במנין הפרטים או בדברים שנקבעים לפי מנין הפרטים בזה באמת לא סגי במנין הכללי לבד.

[והעירני אבא מארי שליט"א מדברי רש"י בפר' בהעלותך פר' יא' פס' כא', דכתיב בקרא שש מאות אלף רגלי העם הזה אשר אנוכי בקרבו ואתה אמרת בשר אתן להם וגו', וכתב ברש"י ע"ז דאע"ג דהיו שם עוד שלשת אלפים וחמש מאות וחמישים לא דקדק הכתוב במנינם, דלכא' משמע דמעיקר הדין היה לו לפרש גם את מנין הנותרים, ואמאי לא קאמר דמספר שש מאות אלף הוא בדוקא דזהו שם כלל ישראל. ואחר העיון י"ל, דאדרבה משם ראייה, דהא התם קעסיק במנין האנשים שצריך ליתן להם בשר ולא בדברים השייכים באופן כללי להכלל ישראל וא"כ אדרבה בזה הו"ל למיכתב בדוקא את המנין השלם והמפורט ולא את המנין הכללי ולכן הוצרך רש"י לומר דלא דקדק כאן, אבל מצד עצם הענין הכא היה צריך לפרט ולכתוב בדוקא את המנין הפרטי.]

ה. ונראה, דבדין כל ישראל ערבים זה לזה תרתי איכללו בה, הא', שכשחוטא אחד מִישראל הוא פגם בכולן ולכך נתפסים האחד בעון חבריו וכדאיתא בשבועות לט. מקרא דוכשלו איש באחיו, ודרש'י' עלה איש בעון אחיו שכל ישראל ערבים זה בזה, וכן בסנהדרין מג: לרבי יהודה דאפי' על הנסתרות נענשו איש בעון אחיו אחר שעברו את הירדן. והב', אחריות כל אחד על חבריו לקיום מצוותיו המבואר בר"ה כמ. דזהו המעם דיצא מוציא במצוותיו כמבואר בראשונים שם דהוא מדין כל ישראל ערבים זה לזה במצוות.

ומעתה י"ל, דדין העונשין הוא מכח הברית והערבות הכללית, דאחד מִישראל שחטא יש תביעה על כל הכלל ישראל, משום דחד גופא נינהו, וגוף שחלה מקצתו רח"ל, חלה כולו. אבל הברית הנוספת דהערבות הפרטית, בה נתחדשו דינים, ומכוחה נאמר דין יצא מוציא, דכיון דכל אחד מִישראל נעשה אחראי לקיום דיני התורה של כאו"א מִישראל יש בכוחו להוציא ידי חובה, דאע"פ דהוא עצמו יצא כבר ידי חובה עדיין יש בו חיוב מסוים משום המצוה של חבריו מכח האחריות שיש לו על חבריו.

ויתכן אם כן, דכל מה שחידש הדגול מרבבה בדעת הרא"ש דאין דין ערבות בנשים דמה"ט אין שייך בהם דין יצא מוציא הוא רק בהדין ערבות הפרטי שנתערבו כאו"א על חבריו דבזה הערבות לא היתה אלא על הגברים וכמו שדקדק בלשונו ר"ש בן יהודה איש כפר עכו וכתב רק את מגין הגברים ולא קאי כלל במגין הנשים דיתכן דבברית זו לא היו נשים כלל. אבל בברית הכללית שחלה על כל כלל ישראל לדונם כאיש אחד וכגוף אחד ודאי הנשים בכלל, דודאי גם הם חלק מן הכלל ישראל, ולכך גם מה שנובע מערבות זו דהיינו העונשין של כולם על חטא היחיד כמו שאמרו חז"ל כל ישראל ערבים זל"ז, זה ודאי שייך גם בנשים, דודאי גם הם חלק מכלל ישראל. ומעתה יש לפרש דמה דנאמר בקרא טפכם נשיכם וגרך אשר בקרב מחניך וגו' לעברך בברית ה' אלוי' ובאלתו וגו', קאי התם בדין הערבות הכללי ובה ודאי כולו איתנייהו בברית זו, [וא"ש לפ"ז דסיפא דהאי פרשתא הוא הנסתרות לה' אלוי' וגו', דמינה דריש רבי יהודה דאחר שעברו את הירדן נענשו איש בעון אחיו אף על הנסתרות] ודו"ק.

הרב מנחם צבי גרונר

הערות בענין הברלה בין יום טוב ראשון לשני

א. אם ביום טוב שני אין עליו חובת הברלה דיום טוב ראשון:

הנה, עיקר הטעם שלא עושין הברלה בין יום טוב ראשון לשני, מבואר בראשונים (רשב"א ביצה ד,; מאירי שם בטעם הראשון ריטב"א סוכה מ"ז). דהוא מטעם דאתי לזלולי ביום טוב שני. והיינו דמעיקר הדין שייך חיוב הברלה כיון דהיו"ט שני הוא ממנהג אבותינו (עיין בכל זה בסוגיא בביצה ד:; ויש לדון, אם הגדר דרבנן ביטלו את החובת הברלה ביום טוב ראשון (ואע"פ שמבדיל כמוצאי יום טוב שני אין זה ההבדלה דיום טוב ראשון), או דהחיוב הברלה דיום טוב ראשון קיים אלא שנדחה לשני, (ובמוצאי יום טוב שני מקיים גם את חובת ההברלה דיום טוב ראשון).

ונפק"מ לכאורה בקמן שהגדיל ביום טוב שני, (אי נימא דקמן שהגדיל במוצ"ש אין מחוייב בהברלה שדנו בזה האחרונים) דאי נימא דבמוצאי יום טוב שני מקיים גם את החובת הברלה דמוצאי יום טוב ראשון א"כ אין יכול להוציא גדול אחר כיון דלא הוה בר חיובא בהברלה דיום טוב ראשון, וכן לכאורה נפק"מ באונן רח"ל במוצאי יום טוב, שדנו בזה הראשונים (עיין ברא"ש תחילת ריש פרק ג' דברכות ובשו"ע וט"ז יו"ד סימן שצ"ו סעיף ב' עיי"ש) דאי נעשה אונן רק ביום טוב שני אם כן מחוייב בודאי בהברלה מחמת היום טוב ראשון ויש לדון.

והנה, ברמ"א בהלכות הברלה (סימן רצ"ט סעיף י') על מה שכתב בשו"ע דאסור לעשות מלאכה קודם שיבדיל כתב הרמ"א "די"א דכל זה במלאכה גמורה, כגון כותב ואורג, אבל הדלקת הנר בעלמא או הוצאה מרשות לרשות א"צ לזה" וכתב הגר"א לבאר דעה זו "ממה שהתירו למיכחל עינא וכיוצא בזה בי"ט שני" והיינו דביאר הגר"א דמזה שיש מלאכות האסורות ביום טוב ראשון ומותרות בשני, (וכמבואר בביצה דף כ"ב. דאמימר שרי למיכחל עינא) מוכח שיש מלאכות שמותר לעשות קודם הברלה, ולכאורה כוונתו, קודם הברלה היינו הברלה דיום טוב ראשון, ולכאורה בדברי הגר"א מוכח דס"ל דהחיוב הברלה בין יום טוב ראשון לשני קיים, רק בפועל, לא עושים הברלה מחמת אתי לזלולי, אבל מה שנוגע לאיסור מלאכה קודם הברלה עדיין קיים, ועל כן מה שמותר למיכחל עינא ראייה שרק "מלאכה גמורה" אסור לעשות קודם הברלה אבל אי נימא דס"ל דבין ראשון לשני אין כלל חיוב הברלה (ומחמת אתי לזלולי) ליכא ראייה כלל ממיכחל עינא ופשוט.

ודבר זה מתבאר גם מהמשך דברי הגר"א שם שכתב "וא"ל ממת שהתירו בו מלאכות גמורות די"ל דמלאכה קודם הברלה דרבנן והתירו כמו בי"ט ב" וביאור דבריו לכאורה, דהוא קושיא על

עיקר הדין דאסור לעשות מלאכה קודם הברלה דהא בביצה ה' מבואר דלמת התירו מלאכות גמורות ביו"ט שני, ואם כן צ"ע כיצד עבדינן ביום טוב שני למת מלאכות גמורות, הרי הוא קודם הברלה, ולכאורה היינו הברלה דיו"ט ראשון וכמוש"כ ועל זה יישב דכמו שעיקר היו"ט שני הותר למת, כמו כן הותר גם מלאכה קודם הברלה, ומכל מקום לכאורה מוכח דס"ל דבין יום טוב ראשון ליום טוב שני יש חובת הברלה, אלא דלא עושים בפועל מחמת אתי לזלולי וכנ"ל ועל הוכיח והוקשה לו ממלאכות דהותרו בשני דהא הם קודם הברלה. (אבל אי ס"ל דאין כלל חובת הברלה ליכא לא ראייה ולא קושיא וכנ"ל, ועיין בדמשק אליעזר שם מה שצייד להגיה בדברי הגר"א ואף לפי דבריו תישאר הראייה ממנה שהקשה הגר"א עיי"ש).

ב. אם בהברלה דיום טוב שני מתקיים גם ההברלה דיום טוב ראשון:

הנה, בגרע"א בגליון שו"ע סימן רצ"ט הביא מספר לשון חכמים והובא במשנה ברורה שם ס"ק ט"ז) דאע"ג דבשבת מי שלא הבדיל כל ג' ימים אחר השבת, זה דווקא בשבת, אבל ביום טוב, הברלה דיום טוב הוא רק במוצאי יום טוב, עיי"ש הטעם דרק בשבת שייך לומר דהג' ימים שאחריו הוה מוצאי שבת אבל ביום טוב לא שייך למימר הכי (והגרע"א גופיה ס"ל שם דכל היום שאחר היום טוב חשיב אחר היום טוב ויכול להבדיל עיי"ש). ואם כן צריך עיון כיצד מתקיימת הברלה דיום טוב ראשון, דאין מבדילין עד מוצאי יום טוב שני, והוא יותר מיום אחד אחר היום טוב ראשון וכבר עבר זמן ההברלה דיום טוב ראשון.

ולכאורה נראה מזה דלדעת הגרע"א, מחמת הסברא דאתי לזלולי ביום טוב שני, לא מתקיים דין ההברלה דיום טוב ראשון, ונשאר רק דין הברלה דיום טוב שני, וצ"ע. ולפי זה קמן שהגדיל ביו"ט שני חייב בהברלה כגדול אחר כיון דכל ההברלה היא רק מיו"ט שני וכנ"ל.

ג. במוצאי יו"ט ראשון שהוא גם מוצאי שבת, אם מתקיים גם ההברלה דיום

טוב ראשון:

יש לדון, בחל יום טוב ראשון בשבת, דעושים הברלה דיקנה"ז במוצאי שבת שהוא גם מוצאי יום טוב ראשון, אם הוא גם הברלה מראשון לשני, או דכיון דאין מבדילין מראשון לשני או ההברלה היא רק משבת ליום טוב ויל"ע. ואולי יש לתלות ספק זה במחלוקת הראשונים בביצה ד'; לרב אסי שהבדיל בין יום טוב ראשון לשני, מה היה נוסח ההברלה, דרש"י פירש דהבדיל בין קודש לחול, אכן בשיטה שם בשם הרא"ה כתב דהבדיל בין קודש לקודש, ואם כן, במוצאי שבת שהוא גם במוצאי יו"ט ראשון, שמבדיל בין קודש לקודש, אם מקיים גם הברלה דבין ראשון לשני, יהא תלוי בזה, דאם נימא דההברלה בין ראשון לשני היא בין קודש לחול, לא מקיים חובת הברלה,

אבל אי ההבדלה הוא בין קודש לקודש שייך למימר דמקיים החובת הבדלה במוצאי שבת ביקנה"ז ויש לעיין.

[ד. לפלפולא בעלמא: נתחייב הבדלה בין ראשון לחול, ונתחייב ביום טוב שני, אם מחוייב בהבדלה דראשון:

יש לעיין לדינא, כבן ארץ ישראל שנמצא בחוצה לארץ ביום טוב, ובמוצאי יום טוב ראשון נתחייב בהבדלה (בצינעא), כיון דמעתה חול הוא אצלו, (ואע"ג שאסור במלאכה מפני המחלוקת, כמבואר בגמרא פסחים נ"ב. מכל מקום חול הוא אצלו ומתפלל י"ח וכמבואר כל זה בסימן תצ"ו), אם קודם שהספיק לעשות הבדלה קבע בדעתו להשאיר בחוצה לארץ דמתחייב מעתה בכל דיני יום טוב שני (כהכרעת האחרונים דחייב יום טוב שני יכול להתחייב באמצע היום עיין בהערה¹), אם עדיין חובת הבדלה הראשונה עליו כיון שהיה חול אחר הקודש (והיום טוב שני הרי חל רק משעה שקבע בדעתו להשאיר ולא למפרע) וממילא אע"ג שעושה קידוש דיו"ט שני, עושה גם הבדלה דיום טוב ראשון (בין הקודש דיו"ט ראשון לחול שבא אחריו), או דנימא דכיון שחל עליו יום טוב שני ואין מבדילין מיום טוב ראשון לשני, לא שייך עכשיו להבדיל, ויבדיל רק במוצאי יום טוב שני ויש לעיין.

והנה, באחד שלא הבדיל במוצאי שבת וחל יום טוב ביום ג' דבליל יום טוב עדיין מחוייב בהבדלה דשבת נחלקו השל"ה והמג"א (במגן אברהם סימן רצ"ט סק"ט) מה נוסח ההבדלה שלו, דדעת השל"ה דמבדיל בין קודש לקודש (ככל מוצאי שבת היוצא ליום טוב), ודעת המגן אברהם דמבדיל בין קודש לחול, ובביאור הלכה שם השאיר בצ"ע מה יעשה דלא יכול לומר המבדיל בין קודש לחול כיון שעכשיו הוא קודש, וגם נוסח דהמבדיל בין קודש לקודש אינו יכול כיון שנתחייב

¹ בגדולי האחרונים הסתפקו אם חייב יום טוב שני תלוי לפי קביעות האדם באותו הרגע, ואף באמצע היום טוב שני, בקבע בדעתו להשאיר בחו"ל נתחייב ביו"ט שני, וכן להיפוך כשקבע להשאיר בא"י מתבטל הימנו חייב יו"ט שני, או דתחילת היום טוב קובע ואם נתחייב ביו"ט שני כיון שהיה בן חו"ל, תו לא פקע אף אם קבע באמצע היום לישאר בארץ ישראל. עיין בזה בשבות יעקב חלק א' סימן מ' שהכריע שתלוי בדעתו באותו הזמן (ודבריו לענין שיכול בן ארץ ישראל לעלות למנין הקרואים ביו"ט שני כיון שבידו לקבוע דירתו) וכן באמרי בינה שבת סימן י"א (לענין שיכול הבן ארץ ישראל להוציא בקידוש הבן חו"ל) וכן הורה החזון איש לבעל הלהורות נתן זצ"ל (עי' בדבריו חלק י"ב סימן כ"ז) ונודע שכן היה באמו של הגר"א גניחובסקי זצ"ל. אכן, בקובץ שיעורים ביצה ס"ק ט"ז והלאה פקפק בזה שפוקע היו"ט באמצע היום, וכעין זה במנחת אלעזר חלק ג' סימן נ"ט בסופו עיי"ש (ולכאורה, כל מה שפקפקו הוא לענין דכשחל עליו יו"ט, תו לא פקע אבל להתחייב באמצע היום אולי מודו עי' בדבריהם, ויש לעיין).

במבדיל בין קודש לחול עיי"ש. ואולי יש לומר בציור דידן, דנתחייב בהבדלת יום טוב ראשון לחול ומקיימו ביו"ט שני, דלדעת רש"י יכול לומר המבדיל בין קודש לחול דהא כלפי יום טוב ראשון, השני הוא חול, ויכול לומר הבדלה דבין קודש לחול.

(עוד יש לעיין בכל זה. עוד יש לעיין למעם הצל"ח בביצה ד: והמאירי במעם השני דלא עבדינן הבדלה בין ראשון לשני ממעם תרתי דסתרי עיי"ש אם בכהאי גוונא חשיב תרתי דסתרי ויש לעיין.).