

בעמק אביהן

פרשת נשא • ה'תשפ"ג • שנה שלישית 107

במה לתורת רבני ואברכי גני איילון

אגדה

חג השבועות

יש להבין מדוע נקרא החג "שבועות", מדוע ימי ספירת השבועות שקדמו לחג נקבעו לשמו של החג בעוד שהחג עצמו אינו כלול במנין ימי הספירה. שאר החגים נקבע שמם על שם המצוות המתקיימות בהם - "חג המצות, חג הסוכות". או "חג הפסח" ע"ש שפסח הקב"ה על בתי בני"י במצרים.

מחלוקת גדולה היתה בין הצדוקים ובין חז"ל על מועדו של החג ועל פירוש הפסוק 'ממחרת השבת' (ויקרא כג), בעוד שהצדוקים פירשו שהכוונה ליום ראשון בשבוע ואם כן יחול תמיד היום החמישי-חג השבועות ביום א'. חז"ל דרשו (מנחות סה:): שבעה שבועות תספור לך, ספירה תלויה בבית דין שהם יודעים לחדש ממחרת השבת ממחרת יו"ט, יצאת שבת בראשית שספירתה בכל אדם, וא"כ מונים מט"ז בניסן שבע שבתות.

הספירה היא בלעדית ויחודית לך ואינה עוסקת בימי השבוע, אשר להם אין משמעות מחודשת, שהרי הם ספורים ועומדים מששת ימי בראשית. אין משמעות לספור את מה שכבר נספר. "תספור לך" ענינו לייצר ספירה חדשה, שלך, ספירה לקראת יעד ומטרה מחודשים.

מערכת זמן מיוחדת של שבע שבתות נוצרה בספירה שלנו, "וספרתם לכם". כל המשמעות של "זמן מתן תורתנו" הוא העובדה שעם ישראל יוצר מערכת זמן וסדר חיים בלעדיים שאינם חלק מהמערכת של כל העמים. ספירת הימים והשבועות העמידה מערכת זמן יחודית לעם ישראל בה השבת היא "תכלית מעשה שמים וארץ" וששת ימי השבוע הינם הכנה, ראשון בשבת שני בשבת, "לקראת שבת לכו ונלכה".

מתן תורה ואילך השבת שלנו אינה עוד השבת של כל העולם, מעתה ואילך תהיה זו "שבת קודש" "זכור את יום השבת לקדשו", זמנים מקודשים המיוחדים אך ורק לאומה הקדושה ושמרו בני ישראל את השבת... ברית עולם. ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם. "ולא נתתו ה' אלוקינו לגויי הארצות... כי לישראל עמך נתתו באהבה לזרע יעקב אשר בם בחרת... יכירו בניך וידעו כי מאיתך היא מנוחתם ועל מנוחתם יקדישו את שמך".

מערכי הזמן קבועים בסדר הבריאה, חלקם הניכר גלוי לעין, החודש ניכר במהלך הירח והשנה במחזור השמש, אך לשבוע אין היכר במערכת גרמי השמים, חלוקת הימים למחזוריות שבועית היא יצירה רוחנית על פי התורה אשר נקבעה גם בדעת כל האומות ללא עוררין. [ואף נסיונות שנעשו בהיסטוריה ליצור מערכות זמן שונות כשלו ונעלמו מן העולם].

המצווה הראשונה בה נצטוו בני ישראל היא "קידוש החודש", עם ישראל מקדש את הזמן ומבדיל אותו ממערכת החיים הכללית.

המשך בעמוד 20

דבר העמק

מורנו המרא דאתרא הגר"א ברוינא שליט"א

הלכה

עירוב תבשילין (ב)

איתא בשו"ע (או"ח תקכ"ז י"ב) מברך על מצות עירוב ואומר בדין יהא שרי לן לאפויי ולבשולי ולאטמוני ולאדלוקי שרגא ולמעבד כל צרכנא מי"ט לשבת, וכ' במ"ב (ס"ק לז) לאדלוקי שרגא - ויש שכתבו גם לאפוקי [והיינו הוצאה], מיהו בדיעבד אם לא הזכירן להני תרתי לכו"ע אין להחמיר דנכללים בלמעבד כל צרכנא. ועי' בשעה"צ (ס"ק נב) שכתב דדין זה הוא אפילו לרמ"א (ס"כ) דלמעבד כל צרכנא לבד לא מהני, דהא הרבה פוסקים לא הצריכום לומר אפילו לכתחלה, ועוד שהרי י"א דאפילו לא עירב כלל מותרים להדליק כ"ש בזה.

ודין זה ההדלקת נר מבואר שם (סי"ט) וז"ל השו"ע, מי שלא עירב מותר להדליק נר של שבת ויש אוסרים. נראה דס"ל דעה ראשונה שהרי הלכה כסתם, אך במ"ב (ס"ק נה) כ' דהרבה אחרונים הסכימו לאיסור ולכך אנו אומרים בנוסח בהדין עירובא גם לאדלוקי שרגא דגם זה ניתר על ידי העירוב, אלא דאם לא אמר אין אסור בדיעבד. אבל אם לא הניח כלל אסור אלא נר אחד, ויש מקילין כדעה ראשונה להדליק כל מה שרוצה ולכתחלה נכון שיקנה לאחרים והם ידליקו לו או יסתפק בנר אחד, ויש להבין במאי פליגי.

לקמן (תקכ"ח ס"ב) כתב השו"ע יו"ט שחל להיות בע"ש אין מערבין ביו"ט לא עירובי חצרות ולא עירובי תחומין, אף שעשה עירוב תבשילין. וכ' במ"ב (סק"ג) בשם מג"א טעם הדבר דעירובי תבשילין אינו מתיר אלא לתקן צרכי סעודה לצורך מחר.

אך ברעק"א שם כ' טעם אחר דע"ת אינו מתיר רק מה שמותר ביו"ט לעשות לצורך עצמו מותר לעשות לצורך שבת, וגם דאפשר שיהיה לצורך יו"ט אם יקלעו לו אורחים, אבל לענין עירוב דלא משכחת דבר זה לצורך יו"ט עצמו דעירוב חצירות להיתר יו"ט צריך להיות קודם יו"ט, וגם המעשה דעירוב בוודאי אינו לצורך היום דלא יהיה הטלטול ביומו כיון דלא היה מערב קודם, בכה"ג דוודאי לצורך שבת הוא אין ע"ת מתיר.

וכעין זה מצינו לענין הכנה מיו"ט דשמנ"ע לשמח"ת, והוא מש"כ הרמ"א (תרס"ז) אסור להכין ביו"ט לצורך ליל יו"ט, ולכן אסור להעמיד השלחנות והספסלים בבית לצורך הלילה דהוי הכנה, וכ'

המשך בעמוד 20

בענייני עירוב תבשילין

בית הלל אומרים תבשיל אחד דע"י תבשיל אחד סגי לעירוב תבשילין, מכל מקום כתב רבינו תם דהיינו דווקא מי שרוצה רק לבשל, אבל מי שרוצה גם לבשל וגם לאפות מיו"ט לשבת צריך לעשות עירוב תבשילין גם על פת, וסמך דרבינו תם על דברי הגמ' אמר רבי אלעזר אין אופין אלא על האפוי ואין מבשלין אלא על המבושל ואסמכוהו אקרא דאת אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו, אמנם תוס' והראשונים לא הסכימו עם דברי רבינו תם ואמרו ששיטת רבי אלעזר כשיטת ב"ש, ואיכא מ"ד דב"ש סברי אין אופין אלא על האפוי ואין מבשלין אלא על המבושל ואין מטמינים אלא א"כ הטמין מערב יו"ט.

מייב עמיקוב

מתורת רבני ואברכי השכונה שליט"א

והנה רבינו תם מודה דלהלכה פסקינן שמי שבשיל ואפה לצורך שבת מערב יום טוב וסמך עליו לעירוב יוכל לעשות כל מלאכה לצורך שבת ביום טוב, וע"כ דרבינו תם סובר שכיון שנעשה היתר לבשל ולאפות שהם עיקרי המלאכות לצורך שבת, מותר לעשות את כל המלאכות כולן וטפלות הן לאפיה, וא"כ עולה דלר"ת עיקר העירוב תבשילין נעשה בשביל בישול ואפיה ואינו עירוב תבשילין כללי על כל המלאכות כולם, שהם אינם אלא נטפלות למלאכה העיקרית דהיינו בישול ואפיה, ואם כן אם הוא עושה עירוב תבשילין רק בשביל הדלקת נר ואינו צריך כלל לאפות ולבשל, יש מקום לדון שאינו יכול לעשות עירוב תבשילין באופן זה, שהרי לבישול ואפיה הוא אינו צריך, והיאך יכול לעשות עירוב תבשילין כשצריך רק את הנר.

ובעיקר הדבר י"ל דאף שעשה עירוב תבשילין אף שלא היה יודע צורך בזה כלל שפיר דמי, שהרי אמרו בגמ' תרי טעמי לעירוב תבשילין, חדא כדי שיברור מנה יפה ליום טוב ומנה יפה לשבת, והרי עי"ז נעשה תכלית הענין של עירוב תבשילין, וע"י עירוב תבשילין שעושה יזכור לברור מנה יפה לשבת.

ויל"ד עוד שמה שאמרו בתוס' שמוכח מהגמ' דבעי עירוב תבשילין לאדלוקי שרגא כוונת תוס' לדון דהוה מלאכה שמועילה ליום טוב שאז לא יצטרכו לעשות עירוב תבשילין, דפוסקים ובב"י דנו היאך מדליקין נר ביום טוב סמוך ללילה, וכתב ב"י דבביהכנ"ס הוי נר לכבוד הביהמ"ד ומותר ביום טוב שסמוך ללילה אף שהוא חול דהוי לשימוש היום טוב עצמו, אבל בבית כיצד יוכל להדליק נר ביו"ט לצורך שבת, שהרי אין תועלת ביום טוב באותו נר, וכתבו הפוסקים דסמוך ללילה כבר יש תועלת בנר ביום טוב עצמו קודם הלילה שסמוך ללילה כבר אפשר להנות מהנר, ואף אם זה רגע קודם שקיעת החמה סגי, וי"ל דהוכיחו התוס' דנרות לא חשיבי צורך יום טוב עצמו אלא צורך הלילה לשבת הלכך צריך לעשות להם עירוב תבשילין.

ולפי זה יש להוכיח דמלאכה ביום טוב לצורך השבת גם למי שאין יכול להנות מהמלאכה ביום טוב עצמו מותר לעשותה לצורך שבת [כ"ש אצלנו שיש לנו אור בבית וכל ההדלקה לכבוד סעודת שבת, וחזינן דמלאכה שהותרה ביום טוב ע"י עירוב תבשילין זהו אפילו אם אינה לצורך יום טוב עצמו].

תנן יו"ט שחל להיות בערב שבת לא יבשל אדם בתחילה מיו"ט לשבת אבל הוא מבשל ליו"ט ואם הותר הותר לשבת, ועושה תבשיל מערב יו"ט וסומך עליו לשבת [כלומר דע"י שהתחיל להכין צרכי שבת מערב יו"ט לצורך שבת מותר לבשל ביו"ט לצורך שבת] בית שמאי אומרים שני תבשילין, ובית הלל אומרים תבשיל אחד. ובגמרא אמרינן מאי טעמא, ואמרו תרי טעמי, חדא כדי שיברור מנה יפה לשבת ומנה יפה ליו"ט, ועוד טעם כדי שיאמרו אין אופין מיו"ט לשבת קל וחומר שמיו"ט לחול אסור.

ובגמרא במסכת פסחים מו: מקשינן כיצד עושין מיו"ט לשבת והלא אסור לבשל מיו"ט לחול, ואמרינן בגמ' בשלמא לרבה דאמר

אמרינן הואיל, כלומר שאם בישל מיו"ט לחול אינו לוקה דדילמא מקלעי ליה אורחים וחזי ליומא, אם כן המבשל מיו"ט לחול אינו לוקה, ולפי זה לא הוי אלא איסור דרבנן, אם כן י"ל דהם אמרו והם אמרו כיון דאיסורא דרבנן הוא היתרו לצורך שבת, אלא לרב חסדא דלא אמרינן הואיל והמבשל מיו"ט לחול לוקה, כיצד אפשר לבשל מיו"ט לשבת ע"י עירוב תבשילין, וכי ע"י העירוב תבשילין נעשה היתר על האיסור תורה, ומשני מדאורייתא צרכי שבת נעשים ביו"ט כיון דשבת חמירא מיו"ט, והותרה מלאכת יו"ט לצורך יו"ט, כל שכן לצורך שבת החמורה.

ובדין עירוב תבשילין יש לדון בכמה הילכתא, חדא האם אדם שיודע שאינו צריך להכין מיו"ט לשבת כלום האם צריך לעשות עירוב תבשילין ואם יוכל לברך עליו. וכן יש לדון במי שעומד סמוך לסוף יו"ט שאינו יכול להנות מהמאכל שיבשל ביו"ט עצמו, האם יכול להכין מיו"ט לשבת, וכן יש לדון בעיקר איסור הכנה מיו"ט ליום אחר שאף בדבר שאין בו מלאכה אסור לעשות מיו"ט לחול, האם גם לזה צריך לעשות עירוב תבשילין.

ובנידון הראשון במי שאינו צריך לבשל ולעשות מלאכה מיו"ט לשבת אם צריך לעשות עירוב תבשילין, הנה כתבו תוס' שאף להדלקת הנר צריך לעשות עירוב תבשילין ואם לא עשה אסור להדליק נר מיו"ט לשבת, והוכיחו זה מהגמ' דאמרו מי שלא הניח עירוב תבשילין מכין לו פת אחת ותבשיל אחד ונר אחד שלא יתבטל לגמרי ויתענה בשבת וישב בחושך היתרו לו נר אחד, מבואר שאסור להדליק נר מיו"ט לשבת בלא עירוב תבשילין, ומזה למדו תוס' שכשאומר נוסח עירוב תבשילין צריך לומר בפירוש בהדין עירובא יהא שרא לנא לאפויי לבשולי ולאדלקא שרגא, והיינו שאם אמר בהדין יהא שרן לן לאפויי ולבשולי ולא אמר לאדלוקי שרגא לא יוכל להדליק נר.

עכ"פ פשיטא להו לתוס' דצריך לעשות עירוב תבשילין גם כדי להדליק נר בלחוד, וא"כ יוכל לעשות עירוב תבשילין בשביל הדלקת הנר.

ועדיין יש לשאול ולדון בזה ע"פ מה שנחלקו הראשונים, ששיטת רבינו תם שעירוב תבשילין צריך לעשות גם עם פת, ואף על פי דתנן

ודנו מזה שאף אסור לעשות מיום טוב לשבת בלא עירוב תבשילין עניינים שאין בהם מלאכה כגון כיבוד הבית, ואין נראה דהא נחלקו בגמ' אי מכבדין הבית מיוה"כ לשבת ופלוגתתם היא אף בדין דאורייתא אם חלבי יוה"כ קרבים בשבת, והרי פשיטא דלכו"ע חלבי שבת קרבים ביום טוב, וקרא הוא, דילפינן לה מקרבן פסח שקרב כל הלילה, ואוקמינהו לקרא בשבת שחל להיות בערב יום טוב, נמצא דלכו"ע מכבדין את הבית מיום טוב לשבת, ואף בלא עירוב תבשילין, שהרי מיו"כ לשבת לא שייך עירוב תבשילין, ולא אסרו לעשות ביום טוב לצורך שבת בלא עירוב תבשילין, אלא דבר שהוא מלאכה, ולא הותר ביום טוב אלא משום אוכל נפש, ואע"ג דהטמנה אסרו חכמים בשבת שמא ירתיח הוי כבישול דהטמנה אסרו חכמים משום בישול, וכבישול הוא, ואף ביום טוב לא הותר אלא לצורך אוכל נפש.

והנה יש מי שיצא לדון אם טבילה ביום טוב לצורך שבת מותרת ואם לא עשו עירוב תבשילין אם שרי, ולפ"ד שרי, שהרי גם בשבת מותר לטבול, ואין זה דבר שהותר משום אוכל נפש.

והנה תנן יום טוב שחל להיות אחר השבת בית שמאי אומרים מטבילין את הכל מלפני השבת ובית הלל אומרים כלים מלפני השבת ואדם בשבת, נמצא דאם בשבת שרי לצורך יום טוב לטבול, ואמנם י"ל דהתם מועיל לשבת עצמו, גופא, אכן נראה דלא גזרו הכנה שהוא מצוה אף בשבת עצמו לצורך יום טוב.

וכן בדין שהרי מסקנת הגמ' דצרכי שבת נעשים ביום טוב, ועוד דבגמרא בביצה לא דנה כלל היאך מותר לעשות מלאכה לצורך שבת ביום טוב, וכן כתב הביאור הלכה שאם לא הספיק להכין לשבת בזמן שהיה ראוי ליום טוב יוכל להכין גם כשאינו ראוי ליום טוב.

והנה שיטת התוס' דפסקינן כמ"ד דהאופה מיום טוב לחול לוקה ולדידהו ודאי דפסקינן דצרכי שבת נעשים ביום טוב, והרמב"ם אע"פ שפסק דאמרינן הואיל, והמבשל מיום טוב לחול אינו לוקה, מכל מקום פסק כמסקנת הגמ' דצרכי שבת נעשים ביום טוב, והא חזינן דאף הדלקת נר לדין שאין לנו צורך בזה ליום טוב שרי לן לצורך שבת, ולפי זה מי שלא בישל ואפה בשעה שהיה ראוי לאכול המבושל ביום טוב יכול לבשל סמוך ללילה אע"פ שא"א להנות מזה ביום טוב עצמו.

והנה בדברי הברייתא בשיטת בית שמאי דאמרו אין אופין אלא על האפוי ואין מבשילין אלא על המבושל ואין טומנין אלא מי שהיו לו חמין טמונים בערב יום טוב, מוכח דאף להטמנה צריך לעשות עירוב תבשילין, ואע"פ שאין בזה כלל מלאכה ביום טוב שהרי בשבת גזרו על הטמנה ולא ביום טוב, דמטמין אסרו חכמים שמא ירתיח, או שמא יבעיר, ואע"פ"כ אסור להטמין מיום טוב לשבת בלא עירוב תבשילין.



הרב יוסף סקובסקי שליט"א

נתינת טעם במנהג הישבות לעמול בתושבע"פ בליל שבועות

בוטלה כמאז"ל (שמ"ר כי תשא) 'מוטב שתידון כפנויה ולא כאשת איש'. ונקבעה מחדש ביום הכיפורים. וצ"ע.

וראיתי הערה נפלאה דהנה שנינו באבות פ"ג "כל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ" ובפיהמ"ש לרמב"ם ובחידושי הגר"א ציינו כמקור את הגמ' בעירובין נד. על תיקרי חרות אלא חירות שאלמלא נשתברו לוחות ראשונים לא הייתה כל אומה ולשון שולטת בהם. והדבר הפלא ופלא שהרי מפורש בגמ' שמעלה זו של ביטול עול מלכות היא דווקא אלמלא נשתברו הלוחות, וא"כ עכשיו שלדאבוננו נשתברו חירות מנלן?

ומבואר מדבריהם ז"ל, שלמרות שבאופן כללי בטלה מעלת הלוחות הראשונים, עדיין כל יחיד ויחיד מסוגל על ידי קבלת עול תורה ועמל התורה לזכות להגיע למעלת 'מקבל תורה' דלוחות הראשונים. עד כדי שיפקע ממנו עול דרך ארץ. דוגמת מקבלי התורה קודם חטא העגל. ולהכי כל המקבל ע"ע עול תורה מעבירין ממנו וכו' וזוכה לאותם דברים שהיו שייכים לכלל ישראל קודם חטא העגל (וכמו כן אפשר להליץ בעד מעלת 'לא היו משכחין' באשר עינינו חזו כמה מעמלי התורה שבזכות יגיעם ועמלם זכו למעלות זיכרון לא טבעיות מעין בחינת 'לוחות הראשונים')

הנה אע"ג שסדר הלימוד הנקבע בתיקון ליל שבועות מקורו קדוש מהזוה"ק ומכתבי האריז"ל. מכל מקום נהגו בישיבות לקדש את הלילה בעמל התורה. (ואף זה מנהג קדום כמו שהעיד בחק יעקב ס' תצ"ד סק"א שהתיקון סודר עבור עמי הארצות שאינם יודעים ללמוד, וכן בשו"ע הרב איתא שעיקר הלימוד הוא בתושבע"פ)

והנה חג השבועות מכונה ע"פ תקנת חז"ל בתפילה ובברכות 'יום מתן תורתנו'. ויש להתבונן בזה שהרי לאחר מתן תורה חטאו ישראל בעגל ונשתברו הלוחות. ואז ישראל ירדו ממעלתם וניטלו כיתריהם, ונשתברו הלוחות באופן שאין לנו את מעלת הלוחות הראשונים וכדברי הגמ' (עירובין נד) אלמלא נשתברו לוחות הראשונים לא היו משכחין ולא הייתה כל אומה ולשון שולטת בהם. ובנפש החיים ש"א פ"ו מבואר שנתערבה בהם זוהמת הנחש כבתחילה. ולא רק שירדו ממעלתם אלא נראה שעצם ה'מתן תורה' התבטל וכמבואר במשנה בתענית פ"ג שדורשת על יום הכיפורים - יום מתן לוחות שניות, את הפסוק: 'צאינה וראינה בנות ירושלים במלך שלמה בעטרה שעטרה לו אימו ביום חתונתו - יום חתונתו זה מתן תורה. הרי שיום כיפור הוא ה'יום מתן תורה' שלנו והוא ה'יום חתונתו' שלנו עם התורה. ולפי"ז יש לתמוה מדוע אנו חגים את חג השבועות כיום מתן תורתנו ומה נשתייר לנו מאותו 'יום מתן תורה', הרי הלוחות נשברו הכתרים ניטלו, והזוהמה חזרה ונתערבה, ו'החתונה'

ידועים דברי הירושלמי: "בכל הקרבנות כתיב חטא ובעצרת אין כתיב חטא (דכתיב שעיר עזים ולא כתיב לחטאת) אמר להן הקב"ה מכיון שקבלתם עליכם עול תורה מעלה אני עליכם כאילו לא חטאתם מימכם ע"כ והנה בירושלמי שם כתוב כמו כן לעניין ר"ה וז"ל הירושלמי שם: "בכל הקרבנות כתיב והקרבנתם וכאן כתיב ועשיתם אמר להן הקב"ה מכיון שנכנסתם לדין לפני בראש השנה ויצאתם בשלום מעלה אני עליכם כאילו נבראתם בריה חדשה"

והקשה הגר"מ שפירא זצ"ל מדוע בעצרת נקטו לשון 'כאילו לא חטאתם מימכם', ואילו בר"ה נקטו לשון 'בריה חדשה' וביאר בזה שבעצרת חוזרים אנו להיות כאדה"ר קודם החטא וכאילו לא חטאנו מעולם דהיינו כעיקר צורת הבריאה וכרצונו ית' דמעיקרא.

ולמתבאר לעיל בדברי הגר"א יש להוסיף ולהמתיק דמ"מ כל הזכייה במתן תורה דעצרת שהיא כאדה"ר קודם החטא, הוא בהקדם תנאי אחד המבואר בחז"ל שם: 'מכיון שקבלתם עליכם עול תורה' אזי 'כל המקבל עליו עול תורה מעבירים ממנו עול דרך ארץ' דוגמת מקבלי התורה דלוחות הראשונים.



הרב דוד הוך שליט"א

חג מתן תורתנו

והנה מפשטות הדברים נראה שכביכול כל נתינת התורה לעם ישראל זה בזכות אלו שמגיעים ללימוד הנסתר, וא"כ אנחנו שעוסקים רק בנגלה כאילו אין לנו חלק בעיקר של התורה. וזה קשה לאומרו שהרי אנו רואים שהתורה מקדשת את האדם ומקרבת אותו לקב"ה וכל סגולות התורה הם אף על העוסק בנגלה שלה.

אבל האמת היא שאף העוסק בנגלה יש לו חלק בנסתר של התורה והיינו עפ"מ"ש בנפח"ח (שער ד' פ' כ"ח) בשם הוזה"ק שהנגלה של התורה זהו הלבוש של העוה"ז וכשהיא מדברת בתחתונים רומזת היא בהם גופי תורה ועניינים פנימיים ופנימיים לפנימיים, גבוה מעל גבוה עד אין תכלית, עיי"ש.

וא"כ כאשר עוסק בנגלה מושפע עליו שפע אור התורה וקדושתה מגבהי סתריה ויש בזה כל סגולות התורה וכמ"ש בנפח"ח (שם פרק ל"ב) שע"י עסק התורה כראוי הוא מעורר שורשה העליון להאציל ולהשפיע שפעת אור עליון וקדושה על העולמות כולם וכו' עיי"ש, וכן בפרק י"ד, ט"ו, עיי"ש, וכן בהמשך השער הזה כמה פעמים.

אבל כל זה בתנאי שהוא עוסק בה כראוי וכמ"ש נפח"ח הנ"ל והיינו כאשר ביאר בנפח"ח (שער ד' פ"ו ופ"ז) שלפני הלימוד יתבונן ביראת ה' ובתשובה ויכוון להתדבק בלימודו בו בתורה בו בקב"ה שאז תורתו קדושה וטהורה עיי"ש, ובוה גם כאשר עוסק בנגלה מעורר שורשה העליון.

שמעתי מהגר"י דיויד שליט"א שבמרכזו של חג השבועות יש מעמד נשגב שלא קיים בשום חג, והוא מעמד קריאת התורה היחודית של שבועות, והביא לשון חז"ל בילקוט: "אמר הקב"ה לישראל בני היו קורין את הפרשה הזו בכל שנה ואני מעלה עליכם כאילו אתם עומדים לפני הר סיני ומקבלין את התורה שנאמר ביום הזה באו מדבר סיני, אימתי בחדש השלישי" (והוסיף שמפני ייחודיותה של קריאה זו נהגו באמירת האקדמות קודם קריה"ת)

נמצאנו למדים שבחג השבועות בשעת קריאת התורה אנו זוכים לחזור ממש למרגלות הר סיני ולקבל את התורה כבימים ההם בזמן הזה. ועל פי זה יש לבאר את מנהגנו בליל שבועות. והיינו שבכדי שנזכה לקבל כראוי את התורה שנתנה בחג השבועות, דהיינו לוחות הראשונים, מקדימים אנו בכל אותו הלילה קבלת עול תורה מתוך עמל ויגיעת התורה, וכמו שנתבאר בדברי הרמב"ם והגר"א שזוהי הדרך שלנו להתחבר לדרגה של מעמד הר סיני הראשון ולוחות הראשונים. ורק כך נבוא ראויים ומוכשרים כראוי לקריאת התורה ובעצם לעיצומו של 'יום מתן תורה' דחג השבועות.

כ' בגמ' בשבת (פח:) אריב"ל בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה מה לילוד אשה בינינו, אמר להן לקבל תורה בא, אמרו לפניו חמודה גנוזה וכו' תנה הודך על השמים א"ל הקב"ה למשה החזר להן תשובה, אמר לפניו רבש"ע מתיירא אני שמא ישרפוני בהבל שבפיהם, אמר לו אחוז בכסא כבודי והחזר להן תשובה שנאמר וכו' מלמד שפירש ה' מזיו שכינתו ועננו עליו, אמר לפניו רבונו של עולם תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה אנכי וגו' אמר להן למצרים ירדתם וכו' קנאה יש בניכם, יצה"ר יש בניכם, מיד הודו להקב"ה וכו'.

ופי' המהרש"א שם את המשא ומתן שביניהם, שהמלאכים טענו שבנ"א שבאים מילוד אשה אינם ראויים לקבל הנסתר של התורה שהוא רוחני אלא תנה הודך על השמים למלאכים שהם ראויים לקבל דברים רוחניים, ומשה רבינו פחד שישרפוהו בהבל שבפיהם דהיינו שינצחוהו בהבל פיהם שהוא כולו רוחני מוכן יותר להשיג בדבר רוחני. ועוד פי' המהרש"א שפחד שינצחוהו בהבל פיהם שאינו של חטא משא"כ הבל פיהם של בנ"א שהוא בחטא, וא"ל הקב"ה אחוז בכסא כבודי דהיינו שאפי' שהאדם מוטבע בחומר הגוף כי הוא בשר ודם מ"מ מצד שהוא אחוז בכסא כבודי שנשמות הצדיקים צרורות בצרור החיים תחת כסא הכבוד מוכן הוא לקבל דברים רוחניים ומושכלים גם דברים נסתרים וזה פירש מזיו שכינתו עליו דהיינו אצילות רוחני לקבל סודות ונסתרות, ומעתה בא משה בטענה מאחר שדרך הנסתרות של התורה ראוי ג"כ לבנ"א ראוי ליתן לו התורה יותר מליתנה על השמים מצד הנגלה וכו', עכ"ד המהרש"א, עיי"ש עוד.

כנגדו וכל מילה שמוציא מהפה, יוצאת כביכול ג"כ מפי הקב"ה כמ"ש בנפה"ח (פרק י"ד) וא"כ וודאי שגם כשעוסק בנגלה הוא מעורר שורשה העליון שהרי הקב"ה מדבר מילים אלו, וזה נקרא לאחוז בכסא הכבוד, אבל כל זה בתנאי שהוא מתאחד באמת עם התורה ועם הקב"ה ולזה צריך אהבת ה' ויראת ה' ולא לעזוב את התורה כיון שהם אחד דאם יעזוב את התורה מידי פעם, לא יוכל לעולם להתאחד עמה.

וזמ"ש המהרש"א שנשמות הצדיקים צרוות בצרור החיים תחת כסא הכבוד בעודם חיים כאן בעוה"ז שזה ע"י שהם דבוקים בתורה ובאהבת ה' ויראתו ועי"ז הם דבוקים בקב"ה ומתאחדים עמו ואוחזים בכסא הכבוד ואז משפיע עליהם הקב"ה את שורשה העליון של התורה.

ולא רק בשעה שבא ללמוד יתבונן ביראת ה' ובתשובה כנ"ל אלא צריך לחיות עפ"י התורה וביראת ה' במשך כל היום והתורה עצמה משפיעה על זה ואז כאשר בא ללמוד זהו מתוך דביקות בה' אלא שכאשר בא ללמוד צריך להתבונן שוב ביראת ה' ובתשובה וכנ"ל, אבל אם במשך היום יעזוב את יראת ה' אז גם כאשר בא ללמוד גם אם יתבונן או ביראת ה' ובתשובה, קשה מאוד שתורתו תהיה קדושה וטהורה אא"כ יקבל ע"ע באמת תשובה שלימה ולחיות כל היום ביראת ה' אבל בלא זה אין יראתו שלימה ואמיתית, אבל כאשר חי עם יראת ה' ועפ"י התורה במשך היום אז יראתו אמיתית ושלימה ותורתו קדושה וטהורה ובזה מעורר שורשה העליון ומתקדש בקדושת התורה, וכנ"ל.

ובעומק יותר, הרי ישראל קוב"ה ואורייתא חד הוא כמ"ש בנפה"ח (פרק י"א) מהזוה"ק, וכשהאדם לומד הקב"ה שונה

בענין שמחת יום טוב

כ' בגמ' בפסחים (סח:): דלר' אליעזר ביו"ט או כולו לה' או כולו לכם ולר' יהושע חציו לה' וחציו לכם. וכ' המהרש"א דלמ"ד כולו לה' מקיימים מצוות ושמחת בחגך ע"י לימוד תורה המשמח הלב ומ"ש בגמ' אין שמחה אלא בבשר הכוונה היא אין שמחה לכם שהיא אכילה אלא בבשר עכ"ד. וצ"ב למה לא תירץ ששם זה למ"ד חציו לכם דלדידיה שמחה זה בבשר ורק למ"ד כולו לה' שמחה זה בתורה. ומוכח מדברי המהרש"א דאף למ"ד חציו לכם ששמחה זה בבשר היינו רק בחציו של לכם אבל בחציו של לה' גם חייבים לשמוח ושם השמחה זה בתורה וא"כ כשלומדים תורה ביו"ט צריך לכוון לקיים מצוות ושמחת בחגך.



הרב אריה קרפ שליט"א

ביכורים בשביעית

אולם מביא השפתי חכמים במקום שיש בכך שינויי גרסאות וז"ל ובקצת נוסחאות אינו רק כתיב בכורי אדם נכנס וכו' וכ"כ הרא"ם והג"א דאין השביעית חייב בבכורים דאין יכול לומר ועתה הנה הבאתי וגו' אשר נתת לי דהא לו לא נתן אלא הוא הפקר לכל.

והנה הרא"ם עצמו באמת מתייחס לכך והוא רוצה להסביר שמה שגרם לרש"י לומר שגם בשביעית נוהג ביכורים זה מהפסוקים שלפני כן דהנה בפסוק יב כתוב וביום השביעי תשבית ומפרש רש"י אף בשנה השביעית לא תעקר שבת בראשית ממקומה, שלא תאמר הואיל וכל השנה קרויה שבת, לא תנהג בה שבת בראשית. וכן בפסוק יז שכתוב שלש פעמים בשנה אומר רש"י לפי שהענין מדבר בשביעית הוצרך לומר שלא יסתרו רגלים ממקומן, א"כ לכך כתב רש"י כן גם לגבי ביכורים כדי שלא יהו הבכורים נדחים ממקומם.

ואומר הרא"ם דזה אינו דהא במיכלתא גם מפרש כמו רש"י לגבי שבת ורגלים אולם לגבי ביכורים כתוב שם ראשית בכורי אדמתך ללמד שגם במשקים שייך ביכורים. לכך אומר הרא"ם שכנראה זו טעות בגירסא.

אחת המצוות בתורה שנהגו כשביית המקדש היה קיים היא מצוות ביכורים, וכמו שכתוב בתורה [שמות כג יט] ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלוקיך, דהיינו כל פרות שגדלן לאדם את ראשיתם צריך להביא לבית המקדש.

והנה יש לדון לגבי שנת השמיטה האם גם אז יש מצוות ביכורים או שמא לא.

והנדון הוא שכידוע האדם המביא ביכורים הוא אומר "ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי ה'" [עיי' בפרשת כי תבוא באריכות התורה על מצוות ביכורים] וא"כ לכאן בשמיטה שהפרות אינם שלו לא יוכל להביא ביכורים.

אלא שרש"י על המקום כותב וז"ל אף השביעית חייבת בבכורים, לכך נאמר אף כאן בכורי אדמתך. כיצד, אדם נכנס לתוך שדהו, ורואה תאנה שבכרה, כורך עליה גמי לסימן ומקדישה. ואין בכורים אלא משבעת המינין האמורין במקרא (דברים ח ח) ארץ חטה ושעורה וגו': א"כ משמע מרש"י שיש מצוות ביכורים בשנת השמיטה.

המאירי [יבמות עג.] כותב מפורש שאין ביכורים בשביעית דז"ל ונוהגין בכל שנה ושנה חוץ משנת השמיטה שאין אדם זורע בה. מהירושלמי [מעשר שני פ"ה ה"ב] לפי פרוש המהר"א פולדא משמע שיש דין ביכורים בשביעית.

אלא שאם יש שיטות שס"ל שמצוות ביכורים נוהגת בשביעית יש בזה כמה קושיות.

א' מה זה שונה ממעשר ותרומה שוודאי לא נוהג בשביעית.

ב' איך שייך ביכורים בשביעית הא השדות הוי הפקר בשביעית ואיך יכול להביא ביכורים, וכמו שכבר אומר האו"ח שאינה שלו אלא מופקרת לכל.

יש בזה כמה תרוצים –

ראיתי שמביאים בשם המהר"ם שיק [על תרי"ג מצוות מצוה צא ב:] שרוצה לומר שלשיטות הסוברות [הב"י] שדין הפקר בפרות שביעית אינו קורה לבד דהיינו שהפרות אינם הפקר מעצמם [כפי שיטת המבי"ט] אלא שבעל השדה צריך להפיקרם, א"כ כשהתחילו הפרות לגדול הם שייכים לבעל השדה, וא"כ באותה שעה כבר התחייב בעל השדה בבכורים עוד לפני שהתחייב להפיקרם, ולכך לאחר שמפיקרם זוכה בהם ואז הוא מביא את הביכורים.

ובנדון הראשון דמה זה שונה מתרומות ומעשרות יש לומר שהחילוק הוא שתרומ"מ החיוב הוא על החפצא דהיינו שיש חיוב שהפרות יהיו מעושרין וא"כ בשביעית הפרות מופקעין מדין זה, משא"כ לגבי ביכורים החיוב הוא על הגברא וא"כ הגברא חייב גם בשביעית.

ויש שרוצים לומר שגם אם אין ביכורים בשביעית מ"מ שייך הבאת ביכורים בשביעית כגון בפרות שחנטו בשנה שישית ונלקטו בשביעית שאינם הפקר ויש בהם דין ביכורים.

וכ"כ הגור אריה זז"ל בודאי טעות סופר הוא, דאיך שייך דיהיה השביעית חייב בביכורים, שאיך קורא אני כאן "ועתה הבאתי ראשית פרי האדמה אשר נתת לי" (דברים כו, י), דהא לא לו נתן, ואיך שייך שחייב בביכורים.

וכן ברש"י בפרשת כי תבוא לא כתב ע"כ שיש מצוות ביכורים בשביעית.

ובאמת לא מצאנו אף ראשון שאומר שמצוות ביכורים נוהגת בשביעית.

והנה הרמב"ם לא כתב זאת בהלכותיו. וכן החינוך [מצוה צא] לא כותב שנוהגת בזמן השביעית.

וכותב ע"כ המנחת חינוך שמדברי הרמב"ם והחינוך שלא כתבו שאין ביכורים בשביעית משמע מדבריהם שס"ל שמצוות ביכורים נוהגת בשביעית, דאל"כ היה להם לפרש שלא נוהגת בשביעית. וכן רש"י כתב שנוהגת בשביעית וודאי מצא כן באיזה מדרש וכדו', אלא שתמוה על האו"ח בכי תבוא שכותב שלא נוהג ביכורים בשביעית לפי שאינה שלו אלא מופקרת לכל ולהוציא דין זה מפסוק בלי קבלת חז"ל קשה מאוד, וכן שלא הזכיר כלל דברי רש"י ומנין לו לחלוק על רש"י בכך וגם אחרי שלא מצאנו שהרמב"ם חילק בכך.

והנה רש"י ביבמות עד. ד"ה ונהגין כותב זז"ל תרומה וביכורים בשאר שני השמיטה וכו' ולכאן משמע מדבריו דאין ביכורים בשנת השמיטה וא"כ יוצא שסותר את דבריו על התורה שכתב שנוהג ביכורים בשמיטה.

ולכאן היה נראה לי לומר דשיטת רש"י שאין ביכורים בשביעית מכמה ראיות א' שבפרשת כי תבוא לא הזכיר רש"י כלל שנוהג בשביעית ב' שביבמות משמע מרש"י שאין נוהג בשביעית ג' מזה שהאו"ח לא מזכיר את דברי רש"י בזה כלל, ולכך היה נראה לי לומר כאותם אחרונים שס"ל שמה שכתוב ברש"י משפטים שנוהג בשביעית הוי טעות סופר.



הרב רפאל וייס שליט"א

בירור שיטת הרמב"ם בייחודיותה של הלכה למשה מסיני

המקובלים ממה שאין בהם מחלוקת כלל, לפי שעד עכשיו לא מצאנו שנפלה מחלוקת בין החכמים בשום זמן מן הזמנים ממה רבינו עד רב אשי שאחד אמר שמי שסימא עין אדם מסמין את עינו כמאמר ה' יתעלה עין בעין, ואחר אמר דמים בלבד הוא חייב. גם לא מצאנו מחלוקת במה שאמר הכתוב פרי עץ הדר שאחד אמר שהוא האתרוג, ואחר אמר שהוא הפריש או הרמון או זולתם וכו'.

נמצא לפי הכללים שהקדמנו שכל הדינים הקבועים בתורה נחלקים לחמשה חלקים.

כתב הרמב"ם בהלכות ממרים פרק א,ג, "דברי קבלה אין בהן מחלוקת לעולם וכל דבר שתמצא בו מחלוקת בידוע שאינו קבלה ממה רבינו". כיוצא בכתב הרמב"ם בהלכות מלכים פרק יב,ב, בדבריו על ימות המשיח "גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו, אלא לפי הכרע הפסוקים, ולפיכך יש להם מחלוקת בדברים אלו". – דברי הרמב"ם ברור מיללו שלא תיתכן מחלוקת בדבר שנמסר בקבלה והכל מודים בזה.

ובהקדמת הרמב"ם לפירוש המשניות הרחיב מאוד בביאור יסוד זה וזה לשונו: "זה יסוד צריך שתדענו, והוא, שהפירושים

מאותן המדות הנה פעמים תפול בו המחלוקת ושיש שם דינין הם פירושים מקובלים ממה שאין מחלוקת בהם אבל הם מביאים ראייה עליהם באחת משלש עשרה מדות כי מחכמת הכתוב שהוא אפשר שיימצא בו רמז מורה על הפירוש ההוא המקובל או הקש יורה עליו. וכבר בארנו זה הענין שם".

העולה מדברי הרמב"ם שיסוד זה שאין מחלוקת בדבר הנמסר בקבלה, בין אם יש בו רמז בכתוב ונחשב ל'פירושי התורה' ובין אם אין לו רמז בכתוב ונחשב ל'הלכה למשה מסיני' גרידא, הינו יסוד נכבד מאוד עד שהחשיבו ליסוד גדול בתורה.

ב. אמנם כבר התפלאו רבים על בסיס יסוד זה, וראש המדברים בזה הוא החוות יאיר בסימן קצ"ב שהאריך טובא להביא עשרות מחלוקת בש"ס על עניינים של קבלה והלכה למשה מסיני יעויין באריכות דבריו, ובתחילת דבריו כתב: 'ודאי שייך שחכה בהלכה למשה מסיני ודלא כדברי הרמב"ם, והוא האמת הברור כשמש בצהרים, לא מצד הסברא חלילה רק מתילי תילין גמרות ערוכות וכו' כך הם לא נירא ולא נחת לומר אחר בקשת המחילה מעצמותיו הקדושים ששגה בזה, כי ידוע שחיבר פירוש משניות בילדותו וכו', והרי גדול הנביאים טעה ונתעלם ממנו הלכה ובוזה לא נפחת חלילה מעלתו כי מי עיור שלא יראה ולא יבין מחיבוריו הפלגת השגתו בכל התורה עם כל שבע החכמות עד שאמרו עליו משה עד משה' וכו'.

אמנם גם מהנחה זו שדברי הרמב"ם בפירוש המשניות הינם דבריו בקטנותו חזר בו החוות יאיר בהגה"ה שהגיה בתוך הדברים ולשונו: 'אמנם ומ"מ צ"ע כי גם בספר הי"ד כתב גבי זקן ממרא ריש הלכות ממרים שכל דבר שבו מחלוקת אינו קבלה ממרע"ה וע"כ צ"ל דלא שייך בו שחכה דהא בהא תליא'. וסיים שם שדברי הרמב"ם צע"ג.

ביאור היסוד הגדול בתורה

ונראה שבאמת אין כל מקום תמיהה על דברי הרמב"ם ודברי הרמב"ם ברור מיללו אלא שדבריו טעונים הבהרה וביאור קצת:

מדברי החוות יאיר נראה שהבין שלדעת הרמב"ם אין כל שחכה בהלכה למשה מסיני אלא כל התנאים והאמוראים קיבלו את כל ההלכות ולא נעלם מהם מאומה, ודבר זה הווא מסגולת הקבלה ומכלל הבטחת התורה שלא תשכח התורה שבעל פה לעולם, ומשום כך הפליא להקשות ממקומות רבים שמפורש שהיו תנאים שלא ידעו את ההלכה למשה מסיני וחלקו עליה או שלמדו את הדין ממקומות אחרים.

אמנם בדקדוק דברי הרמב"ם נראה שלא התכוון לדבר זה מעולם, ואדרבה מפורש בדבריו שיתכן לשכוח את הקבלה ואת ההלכה למשה מסיני כפי שיתכן לשכוח כל דבר אחר, וכך כתב הרמב"ם הנ"ל 'החלק הראשון: הפירושים המקובלים ממה שיש להם רמז בכתוב או שאפשר ללמדם באחת המדות, וזה אין בו מחלוקת כלל, אלא כל זמן שיאמר אדם קבלתי כך וכך מסתלק כל וכו', ומפורש שיתכן שיפול ויכוח בדבר שיש בו קבלה ממה שיש שאם יבוא אדם ויאמר שקיבל כך וכך יסתלק הויכוח ויודו לו כולם, ומ"מ עד שבא אותו אדם התווכחו בדבר מחמת חוסר ידיעה ושכחה, ומפורש איפוא שאף תנאים ואמוראים עלולים לשכוח או לא לדעת את הקבלה מסיני ואין בכך כל פגם.

החלק הראשון, הפירושים המקובלים ממה שיש להם רמז בכתוב או שאפשר ללמדם באחת המדות, וזה אין בו מחלוקת כלל, אלא כל זמן שיאמר אדם קבלתי כך וכך מסתלק כל וכו'.

החלק השני, הם הדינים שבהם אמרו שהם הלכה למשה מסיני, ואין עליהם ראייה כמו שאמרנו, וגם זה ממה שאין בו מחלוקת.

החלק השלישי, הם הדינים שנלמדו באחת המדות, ובהם נופלת מחלוקת כמו שאמרנו, ונפסק בהם הדין כדעת הרוב לפי הכללים שהקדמנו, וכו'.

אבל סברת מי שחשב שגם הדינים שיש בהם מחלוקת קבלה ממה, ונפלה בהם מחלוקת מחמת טעות בקבלה או שכחה, ושהאחד צודק בקבלתו והשני טעה בקבלתו, או ששכח, או שלא שמע מרבו כל מה שצריך לשמוע, ומביא ראייה לכך מה שאמרו משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכן רבתה מחלוקת בישראל ונעשית תורה כשתי תורות, הנה זה חי ה' דבר מגונה ומוזר מאד, והוא דבר בלתי נכון ולא מתאים לכללים, וחושד באנשים שמהם קבלנו את התורה, וכל זה בטל. והביא אותם לידי השקפה נפסדת זו מיעוט ידיעת דברי חכמים הנמצאים בתלמוד, לפי שמצאו שהפירוש מקובל ממה שזה נכון לפי הכללים שהקדמנו, אבל הם לא הבדילו בין הכללים המקובלים והחדושים שנלמדו [בדרכי העיון].

אבל אתה אם תסתפק במשהו ודאי לא תסתפק במחלוקת בית שמאי ובית הלל באמרם מכבדין את הבית ואח"כ נוטלין לידים או נוטלין לידים ואח"כ מכבדין את הבית, שאין אחת משתי הסברות מקובלת ממה ולא שמעה מסיני, וסבת מחלוקתם כמו שאמרו שאחד מהם אוסר להשתמש בעם הארץ והשני מתיר, וכן כל הדומה למחלוקת אלו שהם סעיפי סעיפי סעיפים.

אבל אמרם משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכן רבתה מחלוקת בישראל, ענין דבר זה ברור מאד, כי שני אנשים שהם שווים בהבנה ובעיון ובידיעת הכללים שלמדים מהם לא תהיה ביניהם מחלוקת במה שלומדים באחת המדות בשום פנים, ואם תהיה תהיה מועטת, כמו שלא מצאנו מחלוקת בין שמאי והלל אלא בהלכות אחדות, לפי שדרכי למודם בכל מה שהיו לומדים אותו באחת המדות היו קרובים זה לזה, וגם הכללים הנכונים שהיו אצל זה היו אצל השני. וכאשר נתמעט למוד תלמידיהם ונחלשו אצלם דרכי הדין בהשוואה לשמאי והלל רבותיהם נפלה מחלוקת ביניהם בשעת המשא ומתן בהרבה ענינים, לפי שכל אחד מהם דן לפי כח שכלו ולפי הכללים הידועים לו. ואין להאשימם בכך, כי לא נוכל אנחנו להכריח שני בני אדם המתוכחים שיתוכחו לפי [רמת] שכלם של יהושע ופינחס, וגם אין אנחנו רשאים לפקפק במה שנחלקו בו מפני שאינם כשמאי והלל או למעלה מהם, כי לא חייב אותנו בכך ה' יתעלה. אלא חייב אותנו לשמוע מן החכמים חכמי איזה דור שיהיה, כמו שאמר או אל השופט אשר יהיה בימים ההם ודרשת. ועל אופן זה נפלה מחלוקת, לא שטעו בקבלתם וקבלת האחד אמת והשני בטלה. וכמה ברורים דברים אלה למי שמתבונן בהם, וכמה גדול היסוד הזה בתורה, "עכ"ל הרמב"ם.

ועוד הוסיף הרמב"ם בספר המצוות בשורש השני וכתב: "כבר בארנו בפתיחת חבורנו בפרוש המשנה שרוב דיני התורה יוצאו בשלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן ושהדין היוצא במדה

ב. ועתה כשנדקדק בקושיות החוות יאיר שם נראה שכלל הקושיות מתורצות במה שנתבאר ואדרבה חלק מהראיות שהביא הינם ראיות ליסוד זה, והיינו שנראה מהגמ' שאחר שהיתה מחלוקת בעניין מסויים נאמרה קבלה בדבר ואחר שנאמרה קבלה זו לא הייתה עוד מחלוקת והכל הסכימו עם הקבלה. ודוגמא לזה מצאנו ביבמות עו: שנחלקו בבית דינו של שאול אם עמונית ומואבית אסורות וכמעט הוכרעה ההלכה שאסורות, ולבסוף בא עמשא ואמר שיש לו קבלה משמואל שעמונית מותרת ובזה סילק את המחלוקת ולא נחלק אף אחד לומר שאין בדבר מסורת וקבלה.

כיוצ"ב יש להשיב על חלק מהראיות שכתב החוות יאיר שעיקריהם הוא מכך שנחלקו הראשונים בדבר התלוי בהלכה למשה מסיני ומזה הוכיח החו"י שיש פלוגתא בהלכה למשה מסיני - ועל זה ניתן ליישב בפשיטות שכבר כתב הרמב"ם בהקדמת ספר היד שהקבלה נמשכה עד חתימת התלמוד ומאז אין עוד קבלה בעל פה, ונמצא איפוא שנשכחו כל ההלכות ואין עוד מחלוקת על הקבלה גופא אלא בסברות בלבד, ובזה בוודאי יש מקום למחלוקת.

והעולה מהדברים שהגם שבוודאי ששייכת שכחה בהלכה למשה מסיני, מ"מ השכחה איננה יכולה ליצור מצב שתהיה מחלוקת האם נאמרה הלכה כזו, או מחלוקת מה נאמר בהלכה.



הרב מאיר אליהו תפילינסקי שליט"א

בענין מצות הגבלה

והנה ג' ימים דקודם שבועות נקראים ג' ימי הגבלה, ולכן מדינא לא אומרים תחנון [ולא נוהגים האבילות דהספריה] וכמש"כ המג"א בסיומן תצ"ד בשם ההגהות מנהגים (מהראשונים) שהיינו משום שהם ימי הגבלה.

והנה לענ"ד שגור בזה טעות גדולה בפי העולם, שמבינים שג' ימי הגבלה שייכים לימי פרישה והכנה שהיה לר"י דהוסיף משה יום אחד מדעתו, והדברים סתומים וקשים מאוד לפי זה, דלא ברירא דקי"ל כר"י (עי' מג"א בסיומן תצ"ד) ולרבנן לא היה ג' ימים, וביותר דלא נקרא הפרישה בשום מקום בתורה ובש"ס בלשון 'הגבלה', ועל כל זה קשה שהפרישה מפורש דהתחיל בד' סיון ולא בג' סיון, ומזור מאוד שאנו עושים ג' ימי הגבלה בזמנים אחרים.

אמנם לענ"ד ברור דהאמת יורה דרכו והמכוון הברור בימי הגבלה, היינו מאז שאמר להם משה מצוות הגבלה, וזה הכוונה בג' ימי הגבלה ודו"ק.

אמנם יל"ע טובא מה התוכן והמשמעות בימים אלו שהיה בהם ציווי של ההגבלה, והיה מקום לדון שמיד כבר נתחייבו בדין הגבלה מההר, [וגי"צ ז"ב בתוכן הענין] אמנם האוה"ח דן בזה בפרשת יתרו ונקט שודאי לא נתחייבו עדיין בהגבלה לפני מתן תורה רק שכבר

אמנם כוונת הרמב"ם היא שלא תיתכן מחלוקת על הקבלה עצמה, כלומר לא יתכן שיחלקו מה היתה הקבלה האם אסור או מותר חייב או פטור אלא האחד יקבל קבלה והאחר לא יקבל ועל כן כאשר ישמע זה שלא קיבל את דברי המקבל יחזור בו ויסכים עם המקבל ללא עוררין. וכיוצ"ב בוודאי יתכן שהאחד ישכח או שלא ישמע מרבו כל הצורך, אולם לא יתכן שבגלל ששכח או שלא קיבל מרבו הוא יהיה בטוח ומשוכנע שלא היתה על כך קבלה אלא כל אימת שיבוא אדם ויאמר שיש לו קבלה בדבר מיד יסכימו עמו האחרים וידעו בביורור שלא שמעו את הקבלה או ששכחוה. – וביאור זה עולה יפה עם דברי הרמב"ם הנ"ל 'אבל סברת מי שחשב שגם הדינים שיש בהם מחלוקת קבלה ממשה, ונפלה בהם מחלוקת מחמת טעות בקבלה או שכחה, ושהאחד צודק בקבלתו והשני טעה בקבלתו, או ששכח, או שלא שמע מרבו כל מה שצריך לשמוע וכו', הנה זה חי ה' דבר מגונה ומזר מאד, והוא דבר בלתי נכון ולא מתאים לכללים, וחושד באנשים שמהם קבלנו את התורה, וכל זה בטל' - מבואר בדבריו שטענה כזו נחשבת לחשד במקבלי התורה, ובוודאי אין כוונתו לומר שהאומר שהיתה שכחה נחשב לחושד במקבלי התורה, ועל כן ברור שכוונתו לומר שהגם שיתכן שהאחד ישכח והאחר לא ישכח מ"מ לא יתכן שאחד יחליט שלא היתה קבלה בדבר זה הגם שחבירו אומר שהיתה לו קבלה, ומי שחושב כך הרי הוא חושד את מקבלי התורה שלא האמינו זה לזה וזהו דבר בטל.

הנה בסוגי' דמתן תורה בשבת פז. אמרינן הסדר דימי החודש מה עשה משה בכל יום, ומבואר דבתלתא אמר להו מצוות הגבלה, ובד' עבוד פרישה, והיינו אף שבתורה נאמרה מצוות הגבלה לאחר מצוות פרישה, מ"מ ילפינן ממה שנאמר 'ויגד משה את דברי העם אל ה'" שאין ברור על מה היה דברי העם אלו, ודרשו חז"ל דקאי על מצוות הגבלה שנאמר אח"כ, והכוונה ב'ויגד משה את דברי העם' היינו שבא לומר שהעם קבלו עליהם את מצוות ההגבלה, ובכך הוא דנדרש שנאמר בשלישי מצוות הגבלה, עכתו"ד הגמ' ע"ש.

והנה יש כאן דבר מופלא, דאמאי צריך במצוות הגבלה את התשובה שכלל ישראל מקבלים עליהם מצוות הגבלה טפי מכל המצוות, וביותר יש לתמוה דהא מתבאר שכל האופן איך דדרשינן לאמירת ההגבלה הוא מכח זה שכתוב 'ויגד משה' שאיירינן בתשובת וקבלת העם מצוות ההגבלה, וצ"ב אמאי זה כ"כ יסודי בהגבלה.

עוד יל"ע בגוף ענין ההגבלה שנראה בתורה שיש בו עסק גדול כהכנה למתן תורה שנאמר בתחילה ושוב נשנה לאחר שירד ה' על הר סיני ממש לפני מתן תורה, וחזינן שיש כאן ענין מהותי וצ"ב אמאי.

וזה מה שנתחדש במצוות בתורה גם באותם שכבר היו קיימים מצד בני נח וזה מחויבות בתוכן אחר לגמרי וכנ"ל ואת זה האומות לא רצו לקבל ודו"ק.

תוכן ענין ההגבלה עפי"ז

ועפי"ז נראה לבאר דעומק הדין הגבלה מהר סיני לא נאמר רק כדין בעלמא שאסור לעלות על ההר אלא מונח כאן ושורש כל המחויבות לכל מצוות התורה, דשורש כולם הוא להיות מוגבל ומחויב למציאות העליונה דסיני שמבטאת את חלות ירידת ה' בהר שהוא הגילוי למטה של המציאות העליונה והלהיות בגבול ביחס להר סיני מונח בו כל התוכן המיוחד של המוגבלות והמחויבות המחודשת שחידשה תורה לישראל שאת זה האומות לא רצו לקבל, ובוה יש לבאר שלכן היה ענין ותוכן שג' ימים לפני מתן תורה כלל ישראל יהיו קיימים עם הציווי דהגבלה גם אם בפועל זה לא נהג מ"מ שישתייכו לתוכן המחודש הזה של מוגבלות וממילא המצורפות למציאות העליונה ובשביל היה נזקק להיות ג' ימים בזה.

ונפלא להתבונן דבדין ההגבלה נאמר סקול יסקל או ירה יירה דמיניה ילפינן בסנהדרין מה. לעיקר דיני הסקילה דכל התורה [וכל הדין השלכה מבית הקומות נאמר רק פה] ולהנ"ל הוא מבואר היטב השייכות דכאן התחדש עצם המחויבות והמוגבלות למציאות העליונה שזה מביא את העונשים המיוחדים כסקילה וכדו"ק [וסקילה היא החמורה] של"ש כלל בבני נח רק כשזה בא כמחויבות כזאת.

ויש להוסיף עוד דהנה בהגש"פ מבואר שיש מעלה בעצם מלבד המתן תורה מה שקרבנו לפני הר סיני והאריכו בזה בכל מיני אופנים שהיה כאן דרגה בעצם השייכות להר סיני, ויש שפירשו שה'פסקה זוהמתן' שייך לזה דייקא, ועוד, ולענייננו נראה ששייכות זו דהגבלה היה שייכות לדרגה דקרבנו להר סיני להיות מצורפים עם המציאות העליונה ע"י המחויבות והמוגבלות אליה ודו"ק היטב. (וכמדומה יש שפירשו שבקרבנו לפני הר סיני נפקע מזה שם בן נח ואם כנים הדברים א"ש עם הנ"ל).

ובזה נשכיל להבין את גודל הענין של הג' ימי הגבלה שכנתבאר הכוונה לימים שכבר נאמרה מצוות ההגבלה ורבותינו אמרו דברים גדולים על ימים אלו, ולהנ"ל נראה הביאור דבימים אלו חל הצירוף והשייכות דידן למציאות העליונה דתורה ע"י ההגבלה ועד היום זה רוממות הימים ודו"ק,

ועל פי זה נראה לבאר מה שבמצוות ההגבלה היה נדבך טפי מכל המצוות שכלל ישראל יקבלו עליהם מצוות ההגבלה דלהנ"ל אין זה מצוה בעלמא של איסור עליה להר אלא יש כאן העמדתו של כל ישראל איך שהם נעמדים לתורה [וכנתבאר שזה עיקר החילוק בין ישראל לאומות] ולכן היה נצרך במהות ההגבלה שיהיה כאן את הקבלה מצד ישראל ודו"ק היטב.

הזהירם לפני כן להיות שייך לזה ושינהגו כבוד בהר מעכשיו ויתרגלו להתרחק מההר ע"ש, עכ"פ לפי האמור לזה אנו מחשיבים ג' ימי הגבלה ומה המשמעות בזה.

גדר החילוק בין מצוות ישראל למצוות בני נח

ונראה בעזה"י ובהקדם דהנה יש לתמוה טובא במצוות שנתחדשו במתן תורה לישראל טפי מהגויים, דהנה רוב עשרת הדברות הם מצוות דשייכי גם בבני נח, ומה נתחדש להם בזה כישראל, וביותר יש לתמוה בדברי חז"ל שה' חזר על האומות לקבל את התורה ושאלו מה כתיב בה וענה להם לא תרצח או לא תגנוב וכו' ולא רצו אף שהם מצוות שגם בני נח מחויבים בהם, וצ"ע.

והנה ידוע בזה דאינו דומה המחויבות של ישראל למחויבות של בני נח גם באותם המצוות בכל סדר ופרטי הדינים דשונים ישראל מבני נח וכאביזרייהו וכדו', וזה מחויב ברמה אחרת, וכן כל סדר העונשים שונה בישראל מבני נח וכמבואר בסוגיא דסנהדרין נו: ואילך, בעדה ועדים והתראה, משא"כ ב"נ שנהרג בעד אחד ודיין אחד ובלא התראה וכן המיתות דבב"נ זה רק בסיף [ולתנא דבי מנשה בחנק] ובישראל יש גם מיתות חמורות כסקילה ושריפה, אך יש לבאר עומק התוכן בזה.

ונראה בעזה"י דעומק הדברים דבב"נ גדר המחויבות של המצוות הם כסדר נכון ומתוקן מצד המציאות העצמית שלהם וכמבואר בראשונים דזה מצוות דמסתברא ומשום יישוב ותיקון העולם, והיינו שזה גבולות ומחויבות מצד המקום המסוים של בני האדם עצמם שיחיו בסדר נכון ומתוקן, אמנם שיעור המחויבות בישראל הוא בתור מחויבות למציאות עליונה שאנו זוכים שהיא תחייב ותרום אותנו בסדר עליון של גבולות ומחויבות ולכן שייך גם חוקים ומצוות בלא טעם וגם שיעור המחויבות הוא בשלילה הרבה יותר מוחלטת כדרישת האביזרייהו וכדו', ודרישת מניעת הרציחה היא ברמה הרבה יותר דקה כלא תעמוד על דם רעך על דרך משל וכן הרבה בדרך זה, דהמחויבות היא לא מה שנכון מצד המציאות המצומצמת של האדם אלא מחויבות למציאות העליונה המחייב את זה.

וזהו העומק גם בעדה ועדים והתראה שזה לקולא, והיינו שבישראל סדר הענישה צריך לבוא עם סדר שלם של לחייב עלינו מציאות עליונה מאיתנו שמכוחה נענשים ולכן צריך כח ב"ד ומחייב דעדים והתראה משא"כ ב"נ נענש מצד שהוא במקום שלו לא צודק ונכון וכן עד"ז שכל מיתתם סייף וחנק שמשמעותם גוף שלילת הקיום ולא לתת לאדם להמשיך לחיות משא"כ מיתות כסקילה ושריפה באים כהעמדה חיצונית ועליונה מעל האדם לבטלו ולשוללו לגמרי, וזה שייך לישראל ודו"ק.



האם יש מעלה ללמוד בלילה יותר מביום

אך באמת לשון הגמ' קשה לתוס' דמשמע דלריש לקיש לא נברא הירח אלא לגירסא, ולא דנשאר זמן בתקופת טבת ללמוד.

שיטת המהרש"א דהלילה הוא לשינה אך הירח הוא ללימוד

ובמהרש"א ביאר שם באופן נפלא (דלא כתוס') דרב יהודה מדבר על הלילה - שכל מה שנברא הלילה דהיינו שאין שם שמש המאירה לכול, כדי שיוכלו לישון, וריש לקיש מדבר על הירח - דהיינו למה בלילה לאחר שאין שמש, למה לא חשוך לגמרי, והוא כדי שיוכלו ללמוד מי שרוצה. (אך באמת נראה בטור דגרס לא איברי לילה אלא לגירסא ולא על סיהרא, ואינו מוכרח)

אך עכ"פ גם לדבריו יוצא דעיקר הלילה לשינה, אלא שייך גם ללמוד בו, אך מהיכי תיתי לרמב"ם שרוב חכמתו אלא בלילה דלא כמשמעות גמ' דידן.

ובאמת יעויין במגדל עוז שצייין על הרמב"ם את הגמ' הכא כמקור שהעיקר הוא בלילה, וכנראה כוונתו לשיטת ריש לקיש שלא איברי סיהרא אלא לגירסא, וסבר דפליגי, ודלא כביאור התוס' או המהרש"א, והעדיף את ריש לקיש יותר מפשטות כל שאר האמוראים וסוגיא דהתם, וצ"ב למה מיאן בפירוש התוס' או המהרש"א דסברי דלא פליגי ריש לקיש כלל, ולשיטתו צריך לעשות פלוגתא ביניהם, וגם להכריע כדעת ריש לקיש.

לכאורה דברי הרמב"ם מוכרחים מדברי ריש לקיש במדרש רבה

אך האמת היא דהרמב"ם גופיה מזכיר פה באמצע דבריו ברייתא דשם איתא את דברי ריש לקיש עצמו, ומשם לכאורה מוכח כדעת הרמב"ם בביאור דברי הגמרא בעירובין (לפי המגדל עוז).

דהכי איתא במדרש רבה על שיר השירים (ה, יא): "ר' יוחנן ור' שמעון בן לקיש, ר' יוחנן אמר - אין גרנה של תורה אלא בלילה, מה טעם, (משלי לא, טו) ותקם בעוד לילה, וכתוב (איכה ב, יט) קומי רוני בלילה. ר' שמעון (בן לקיש) אמר - ביום ובלילה, על שם שנאמר (יהושע א, ח) והגית בו יומם ולילה. אמר ריש לקיש יפה למדני ר' יוחנן שאין גרנה של תורה אלא בלילה. אמר רשב"ל כד הוינא לעי באורייתא ביממא, בלילה הוה מנהרא לי דכתיב והגית בו יומם ולילה".

ובפשטות משמע דהיה בזה פלוגתא דר' יוחנן וריש לקיש אם בלילה משיגים יותר או שהיום והלילה שוים, ושוב ריש לקיש חזר בו דבלילה יש יותר חכמה, וכן לשונו שמה שלמד ביום, בלילה הדברים היו מאירים יותר, וכן משמע דאינו סתם כי לא היה זמן ביום, אלא אפילו שלמד ביום, בלילה היה יותר צלילות, ועכ"פ חזינן דריש לקיש עצמו אמר (לאחר חזרה) דעיקר החכמה בלילה ולא ביום.

אך הנה יעויין במדרש רבה על שמות (פר' מז אות ה') קצת בנוסח אחר: "ר' יוחנן (לגני' עץ יוסף) היה אומר לתלמידיו בואו ולימדו

כתב הרמב"ם (הל' תלמוד תורה פ"ג ה"ג): "אף על פי שמצווה ללמוד ביום ובלילה, אין אדם לומד רוב חכמתו אלא בלילה. לפיכך מי שרוצה לזכות בכתר התורה יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפילו אחת מהן בשינה ואכילה ושתייה ושיחה וכיוצא בהן אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה. אמרו חכמים אין גרנה (ס"א רינה) של תורה אלא לילה שני' קומי רוני בלילה. וכל העוסק בתורה בלילה חוט של חסד משוך עליו ביום שני' וכו', וכל בית שאין דברי תורה נשמעין בו בלילה אש אוכלתו וכו'".

וצ"ב: א. מה כוונתו בהא דאין רוב חכמתו של אדם אלא בלילה, האם כוונתו דכך הוא מבחינה טכנית לפי המציאות, דעד כמה שאדם עובד ביום, לא נשאר לו זמן פנוי ללמוד אלא כמעט רק בלילה, ולכן רוב חכמתו הוא מהלילה, ולפי זה הרמב"ם לא נקט כלל חידוש שיש איזה מעלה בלילה, אלא נקט בדברי מוסר, שעד כמה שבמציאות יותר שייך ללמוד בלילה לכן יזהר על לילותיו וכן יש להסביר את כל הגמרות שמביא שמי שמנצל לילותיו יהא חוט של חסד משוך עליו, וכן שבית שמתבטלין בלילה אש אוכלתו, (באמת מובאות אלו אפשר לומר גם אם אין רוב חכמתו אלא סתם על עניין ניצול הזמן) ולפי זה כל נוסח הרמב"ם בזה אינו אלא לעוסקים בפרנסתם במשך היום שאז רוב חכמתם בלילה ולא לאברכים השוקדים על לימודם ביום או דילמא דנאמר פה עניין אחר שבאמת קמ"ל הרמב"ם דאפילו מי ששוקד על לימודו ביום, ידע שרוב החכמה יבוא מהלימוד בלילה, ואם כן באמת צריך להבין טעמא מאי, מה המעלה של לימוד הלילה מביום.

ובקצרה יש להסתפק האם יש מעלה בעצם ללימוד בלילה ולכל אחד או שהוא נושא מציאותי שבדרך כלל למי שעמל לפרנסתו אין לו זמן ללמוד אלא בלילה. (יש לציין שפעם צורת העבודה המצויה היתה לכאורה " ואנחנו עושים במלאכה מעלות השחר עד צאת הכוכבים")

ב. לכאורה נראה דבסוגיא דעירובין משמע להפך, דאיתא שם (סו.): "אמר רב יהודה לא איברי לילה אלא לשינתא (פ' לישון), אמר רבי שמעון בן לקיש לא איברי סיהרא (פ' הירח) אלא לגירסא (פ' ללמוד), אמרי ליה לרבי זירא מחדדין שמעתך, אמר להו דיממא נינהו וכו' אמר רב נחמן בר יצחק אנן פועלי דיממי אנן (פ' לומדים ביום) רב אחא בר יעקב זיזף ופרע (פ' היה לו קביעות מה ללמוד ביום, ומה שלא הספיק ביום פרע בלילה)".

שיטת תוס' דתלוי אם זה לילי טבת הארוכין או לילי תמוז

והיינו דלרב יהודה משמע דמיועד רק לשינתא, ורב זירא אמר דחידוד הדברים כיון שלמדן ביום ולא בלילה, ואמנם ריש לקיש דאמר שמיועד לגירסא, אך יעויין תוס' שם (ד"ה אלא לשינתא ודוק) דלא פליגי, ובלילות הקצרים רק לשינתא, ורק בלילות הארוכים כליילי טבת יש זמן גם ללמוד, אך משמע מכל זה דלכו"ע עיקר הלימוד הוא ביום ולא בלילה, וצ"ע מקור דברי הרמב"ם (דאמנם איתא כן במדרש רבה, אך בגמ' לא משמע כן, ולמה שבק הגמ' ונקט המדרש).

וכשתימצי לומר אולי זה סיבת החילוק במדרשים בשיטת ריש לקיש, דבבקיאות בתחילה חשב שאין צורך ומעלה בלילה ואח"כ חזר בו, ובעיון היה פשיטא ליה דבלילה הוא יותר נח לעיון, ודוק ותשכח.

עוד אפ"ל להגמ' דנה במציאות מתי זמן הלימוד והמדרש והרמב"ם מתי מוכשר יותר לחכמה

עוד אפשר לומר דבאמת ייתכן דהגמרא אצלינו לא פליג על המדרש, אלא דבגמ' מיירי על המציאות שביום למי שלומד כל היום ואינו עמל לפרנסתו, דהיום בפועל מיועד ללמוד דהלילה נברא לישון מלבד לילות הארוכין, אך אם מצליח ללמוד בלילה, זוכה לרוב חכמה ולכתר תורה.

ויעויין לשון הטור (או"ח סי' רלח): " ובעניין לימוד הלילה יותר ויותר מבשל יום בני הזהר כמו שאמרו חכמים אין רינה של תורה אלא בלילה וכו', הלכך כיון ששעות הלילה נוחין ורצויין ללמוד, המבטלן עונשו מרובה". ודוק בלשונו דהם גם נוחים יותר בלי הפרעות וגם רצויים יותר שהראש יותר צלול, והלימוד עדיף.

אגב, בב"ח שם מביא על זה: " האחרונים קבלו לומר משכבי עד קומי, שכבי. ומקומי עד שכבי, קומי. דמחג השבועות שאומרים מגילת רות שכתוב בה 'שכבי עד הבוקר' עד תשעה באב שאומרים מגילת איכה שכתוב בה 'קומי רוני בלילה', שכבי- דאין צריך לקום כיון דהלילות קצרים, אבל מת"ב שאומרים קומי עד חג השבועות שאומרים שכבי, קומי- חייב לקום קודם אור הבוקר שהלילות ארוכים". ע"כ תו"ד.

תורה דשחרין, ודקריין בלילה (פי' למדו ממני בבוקר, ויאיר לכם בלילה כשתעיינו בזה אז), וריש לקיש היה אומר לתלמידיו בואו ולימדו תורה דאימטין (פי' מתי שיבוא לידכם בין יום בין לילה), אלא אעפ"כ מודה היה ריש לקיש שאין רינה של תורה אלא בלילה, שנ' קומי רוני בלילה וכן הוא אומר ותקם בעוד לילה, רבנן אמרי ביום ובלילה שנ' ויהי שם עם ה' ארבעים יום וארבעים לילה וכו'".

הנראה ממדרש זה דיש פה ג' שיטות: שיטת ר' יוחנן- שהעיקר הלימוד בלילה וצריך לדאוג שאז ישקיע עיקר עיונו, ולריש לקיש- ינצל מתי שיבוא לידו, אמנם מודה הוא שעיקר העיון הוא בלילה, (והיינו לא שחזר בו ריש לקיש, אלא שבפועל ילמד תמיד כפי ההזדמן, אבל מודה שבאמת עיקר הזמן המוכשר ללימוד הוא הלילה, ולא כדמשמע במדרש בשה"ש), ולרבנן - היום והלילה שוים. (ויש עד כמה מדרשים ובויקרא רבה פר' יט אות א' ואכמ"ל).

ונמצא דלפי האמת יש בזה פלוגתא דר"י ור"ל כנגד רבנן, דלר"י ור"ל- עיקר החכמה בלילה, ולרבנן היום והלילה שוין, והרמב"ם פסק כר' יוחנן ור"ל. [וכן בטור הביא את דברי הרמב"ם בס' רמו ס' כג, ובשו"ע שם לא הביאו, אך הרמ"א בהגה שם הביאו.]

ובעצם המעלה דלימוד הלילה כבר הבאנו ב' גירסאות ברמב"ם, ודוק שבשה"ש רבה שלפנינו הגירסה היא 'גורנה של תורה', ובשמות רבה הגירסה היא 'רינה של תורה', והחילוק ביניהם לכאורה פשוט דגורנה של תורה היא לשון אסיפה והוא לכאורה הבקיאות וידיעת התורה, ורינה של תורה היא העיון, דהיינו הבהירות של דברי התורה (וכן ביאר בזה העץ יוסף), והיינו דבין הבקיאות ובין העיון בלילה עדיף.



הרב מרדכי אליהו זקס שליט"א

'זמירות היו לי חוקיך', מעלה או חיסרון

המל ות והבבות שבמשנה. ולכן כמה פעמים בחר התנא ג"כ במלה זאת ולפעמים באחר, הכל כפי הנאות לקול השיר המיוחד להמשנה. ומה"ט לפעמים נשנה בבא שנראית יתירה במשנה זו ואצ"ל זו, אבל היה כדי לשקול בבות המשנה כפי הבבות שבפרקי השיר. ומה"ט אף שהי' חסורי מחסרא הניחוחה כך, מדמובן ממילא דאל"כ יהיה מעשה לסתור, ואם היו מבלבלים המלות יתבלבל השיר המיוחד לה ויתבלבל הזכרון, ותשתכח המשנה ח"ו".

ובפרט יקשה דהכי פי' המפרשים שם בתהילים דזו היתה כוונתו במה שאמר 'זמירות היו לי חוקיך' וז"ל המצודת דוד שם כ' בכל המקומות שהייתי גר שם היו נחשבים לי חוקיך כשיר וזמר ר"ל למדתי בשמחת הלב וכדרך המזמר, ובמלבי"ם שם כ' 'זמירות והגם שהייתי גר נדרף ממקומי בכל זה למדתי חקיך בזמירות ובשמחה, אף החקים שאין טעמם נודע למדתי בשמחה'.

איתא בגמ' סוטה לה מפני מה נענש דוד מפני שקרא לדברי תורה זמירות, הרי מבואר בדברי הגמ' דאיכא גריעותא בלש' זמירות כלפי התורה, ולהכי 'נענש דוד מפני שקרא לדברי תורה זמירות, שנאמר זמירות היו לי חוקיך בבית מגורי', והנה יל"ע בעיקר הזילותא דהאי לישנא, ובפרט דמצינו במגילה לב. 'ואמר רבי שפטיה אמר רבי יוחנן כל הקורא בלא נעימה ושונה בלא זמרה עליו הכתוב אומר וגם אני נתתי להם חקים לא טובים'.

[ומצינו בהאי מילתא לתפארת ישראל ערכין פ"ד [א] 'ולולא מסתפינא היה נ"ל ע"פ מ"ש תוס' שלהי מגילה [דל"ב א'] על השונה בלא זמרא, וכ"כ אמרי' [ביצה כ"ד א'] גמרא גמור זמורתא תהא, שהיו להן זמירות מיוחדין לכל משנה ומשנה. ולפע"ד היה זה כדי לחזק המשנה בכח הזכרון, מדהיו שונין המשניות על פה אפי' בימי רבי [כרש"י ב"מ דל"ג א.]. ועיי' הניגון נזכר היטב לישנא דמתני', באשר שהיה הזמר מסודר לפי

דאיירי בד"ת דכתיב לעיל מיניה מבינתך חדל דהיינו על בינתך אל תשען שאי אתה צריך לחזור אחריה כי התעייף עיניך גו' כי בקל תבא לידי שכחה וק"ל.

ובנצי"ב כ' בס' מרומי שדה 'וע"ז אמר דוד שאצלו באים בנקל כזמירות, ומשו"ה נענש, וטעה בדרשה הכתוב. וא"כ צריך לפרש ד"ת שכתוב התעייף עיניך בו, שאם מעקם עיניו בהם לדרוש שלא באופן האמת ואיננו, מעביר על המקרא לגמרי, ונעשה כאילו עבר עליו ואיננו, ואתה קורא אותן זמירות, ונענש בזה, והיינו מבאר דעיקר הנקודה הוא באופן עיונא דאורייתא דצריך להעשות מתוך עומק ולא בנקל.

עוד מצינו ברעק"א בגיליון בסוגיין שביאר דעיקר התביעה היא בחסרון הכרה במעלת התורה וז"ל 'וצע"ק דא"כ אמאי נענש דוד בקראו לדברי תורה זמירות שהכוונה שהם מכריתים המקטרגים וכדברי המהרי"ו ואולי גם ע"ז נענש דמשמע דדברי תורה יש בהם רק כח ביעור הרע לא השתלמות והתעלות בטוב עצמו וע' תוס' מגילה ג' א' ד"ה אמש דכ' דה"ק שם הלנו אתה בשביל ת"ת באת דכתי' תורה צוה לנו אם לצרינו היינו בשביל הקרבנות המגינים עלינו מצרינו עכ"ל משמע ג"כ הכוונה כן דת"ת הוא מעלה לנו בעצם הוספת שלימות משא"כ קרבנות רק מגינים מן הצרים וע"כ נענש דוד בקראו לד"ת זמירות דזה חלילה פחיתות אל ד"ת'.

עוד דבר נפלא מצינו בהקדמת האבי עזרי לסדר הפלאה זרעים וכו' דתמה הרי נקבע פסוק זה בספר תהילים, ואנו אומרים אותו ומקבלים שכר כדברי תורה, והלא דוד נענש על אמירתו. וביאר שיש במשמעות הלשון 'זמירות' שני מובנים, האחד לגריעותא כלומר שנקל לקיימן כזמירות, ועל זה נענש דוד דאדרבה כל הגדול מחבירו יצרו גדול וצריך יותר שמירה וזהירות, ויש במשמע גם לשון נעימות וקורת רוח ואושר רוחני שיש למתבונן ומתעמק בתורה ומצות, ולזה אדרבה צריך לשאוף, דכל חיי עולם הזה לא ישוו לשעה אחת של קורת רוח בעסק התורה והמצות, ולכוונה זו צריך לכוין באמירת פסוק זה.

והנה יש לידע דמצינו כדברי האבי עזרי במדרש תנחומא (ורשא) פרשת פינחס סימן ח דכ' בהאי לישנא 'ויקרב משה את משפטן יש אומרים שהפליא משה שיש צדיקים שנתנאו בדברים של מצוה והתייש הקדוש ברוך הוא כחן, את מוצא שאמר דוד זמירות היו לי חקיך (תהלים קיט), שקלות ורגילות עלי כזמירות, א"ל הקדוש ברוך הוא חייך שסופך לטעות בדבר שהתנוקות של בית רבן יודעין בו, ושפיר.

דעוד צ"ב דמצד חד איכא תביעה כלפי דוד, ומאידיך הרי מצינו בגמ' בבא בתרא יד 'דוד כתב ספר תהלים ע"י עשרה זקנים ע"י אדם הראשון, על ידי מלכי צדק, ועל ידי אברהם, וע"י משה, ועל ידי הימן, וע"י ידותון, ועל ידי אסף, וברש"י שם 'על ידי עשרה זקנים כתב בו דברים שאמרו זקנים הללו שהיו לפניו ויש שהיו בימיו כגון אסף והימן וידותון מן הלויים המשוררים' [והנה בעיקר דברי רש"י לא נתברר אי נאמרו ממע ע"י זקנים].

אולם מצינו ברד"ק דברי הימים א פ' כה פ"א 'היו בני אסף מנגנים בכלי שיר ואסף שורה עליו רוח הקדש והיה משורר בפיו לקול הכנורות, וכן הימן וידותון כלם היו נביאים עם כלי השיר כי ספר תהלים ברוח הקדש נאמר', ומשמע דהספר עצמו ברוח הקדש נאמר.

ובהקדמת העקידת יצחק לשיר השירים נמי מייתי לה וז"ל 'ויקרא מדבר ברוח הקדש ובוזה המין מהדיבוק חוברו ונכתבו תהלים משלי וקהלת וכל הספרים המכונים בשם כתובים כדברי נעים זמירות (ש"ב כ"ג) רוח ה' דבר בי ומלתו על לשוני, וכן מייתי לה בפרמ"ג (סי' רי"ט א"א ומשב"ז) דכשם שאסתר נכתבה ברוח הקודש כך תהילים נכתב ברוח הקודש'.

וביד רמ"ה ב"ב שם כ' 'נמי הכי וז"ל 'הא דקתני דוד כתב ספר תלים על ידי עשרה זקנים הכי קאמר, שעשרה זקנים הללו אמרו מזמורים דספר תלים יש מי שאמר אחד ויש מי שאמר יתר מיכן וחברם דוד וכתבם בספר תלים', הרי לן דעיקר המזמורים נאמרו ע"י זקנים.

והנה בעיקר הקושיות הנ"ל, ראשית יש לן לידע דאין לן שייכות כלל בתביעות שנעשו כלפי דוד, והכל הוא לפום דרגתיה וכדברי הגמ' על מעשה בת שבע 'כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה', והנה בעיקר קושייא בתרייתא הנה מצינו דהרבה פסוקי התהילים הם דברים שנאמרו ע"י דוד במקומם ונכתבו ע"י דוד בספר כדוג' 'מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו' וכדברי הגמ' דמבאר מ"ט אמר מזמור באותה שעה, ועוד כהנה וכהנה רבות, ולבסוף כל הני מילי נכתבו בספר ע"י דוד ע"י רוח הקודש, והנה הא מיהת מבואר דעיקר לשון זמירות כלפי תורה אינו דבר גריע וכדברי המפרשים הנ"ל, ואדרבה נכתב בספר תהילים להורות לן, ומ"מ כלפי דרגתיה דדוד איכא תביעה על אמירתם.

ונראה להביא דברי האחרונים שבי' הדברים, דבמהרש"א בסוגיין ח"א כ' 'מפני שקרא לד"ת זמירות כו'. כי הזמר הוא בפיו של אדם לפי שעה אבל דברי תורה הם צריכין תמידית שלא ימושו מפיו כדי שלא ישתכחו ממנו וכו' ומייתי מקרא התעייף עיניך בו גו'.



הרב אורי שרגל שליט"א

מהותו של חג השבועות

ורציתי להאיר פינה נוספת במהותו של החג הקדוש הזה, להבין מזווית אחרת את מהותו של החג.

ידוע לכל מה שחידשו ששבועות הוא יום הדין על התורה, כמה ס"ד תהיה לכל איש ישראל בלימוד התורה ובהבנתה בשנה הבעל"ט.

שאנחנו שמחים עם התורה שניתנה לנו, כי אדם שקיבל מתנה גדולה מאד, תמיד יזכור לטובה את היום שהוא קיבל אותה. ובעצם זה שהוא שמח באותו יום הוא מראה שהוא נהנה מהמתנה שהוא קיבל.

זה העיקר של חג השבועות! ודאי שחשוב ללמוד תורה ביום הזה כמה שיותר, ובשביל זה אנחנו ערים כל הלילה. אבל סוף סוף בשביל להיות ערים וללמוד כל הלילה יש הרבה לילות שאפשר לעשות זאת. העיקר שחשוב לעשות דווקא בחג השבועות זה לשמוח עם התורה! להעביר לנו ולדורותינו כמה אנחנו מחשיבים ומייקרים את התורה שקיבלנו היום.

ע"ז אומרת הגמ' בפסחים ס"ח שרב יוסף היה מבקש מעבדיו להכין "עגלא תילתא" לכבוד חג השבועות, לא בגלל שהיום הוא למד יותר טוב, אלא בגלל "אי לאו האי יומא כמה יוסף איכא בשוקא". כלומר שהוא היה מבטא בכך את שמחתו שבגלל התורה הוא "רב יוסף" ולא סתם עוד "יוסף".

וכשנעשה עסק גדול מסביב לשמחה על מתן תורה, זה יתן לנו הרבה יותר כח ורצון לקבל באמת את התורה גם בשנה הבעל"ט וללמוד אותה כמה שיותר טוב.

ואוסיף כאן עוד איזה חידוש יקר שנתחדש לי על מהותה של ספירת העומר שהיא המובילה אותנו ליום מתן תורה.

כתוב בפרשת אמור "וספרתם לכם". ומה התוספת במילה "לכם"? ונלע"ד לבאר ע"פ המבואר בגמ' בסוכה שדרשו חז"ל על ד' מינים, שלולב הגזול פסול שנאמר "לכם" ודורשים "לכם-משלכם". וגם דרשו מזה שאתרוג של ערלה או תרומה טמאה פסול, משום "לכם-שיהיה ראוי לכם".

כי אם יבוא השואל וישאל, למה צריך להכין את עצמנו למתן תורה ע"י ספירת העומר, והרי את התורה כבר קיבלנו לפני אלפי שנים? אף אתה אמור לו, שצריך להכין את עצמנו לתורה שנהיה ראויים ללמוד אותה ולהבין אותה.

והרי אמרו בגמ' בע"ז י"ט: שת"ח שעמל בתורה, "מעיקרא כתיב "תורת ה'" ולבסוף לאחר שעמל בה נעשית "תורתו" ונקראת על שמו". וא"כ יוצא שמי שעמל בתורה כראוי התורה נהיית שייכת לו.

אז א"כ מובן למה כתוב "וספרתם לכם", כי ספירת העומר מכשירה אותנו להיות ראויים לתורה, וזה מתאים לדרשה "לכם-שיהיה ראוי לכם". ואחרי שאנחנו באמת ראויים לתורה ועמלים בה כראוי, אז התורה גם נהיית שלנו, וזה מתאים לדרשה של "לכם-שלכם".

ועוד חידוש נפלא שנתחדש לי במהותו של מתן- תורה: (ונכתב בספרי "מתנת אבות" פרק ג' משנה י' עיי"ש באריכות)

כתוב במשנה באבות "כל השוכח דבר אחד מתלמודו... כאילו מתחייב בנפשו, שנאמר רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים...". ויש לתמוה ע"ז מאד, שהרי הפסוק הזה מדבר על מעמד הר סיני שאותו אסור לשכוח, ומהיכן לקח התנא שזה הולך על כל דבר מהתורה?

ויש להקדים ולשאול מדוע אין לשבועות חול-המועד כמו פסח וסוכות? ולמה אין שום מצווה מיוחדת או שום סימן מהתורה שצריך לעשות בחג זכר למתן תורה? ועוד צ"ב מדוע למרות שבועות הוא יום מתן תורתנו אין זה מוזכר בשום מקום בתורה אפילו לא ברמז? ובכל מקום בתורה שמדברים על חג השבועות מוזכר רק "חג הקציר" או "יום הביכורים", שמות שמדברים רק על העונה שבה חל החג, אבל עיקר עניינו של החג שהוא יום שניתנה בו תורה ושנהיינו עם ה', זה לא מוזכר בשום מקום. מדוע?

וב"ה מצאתי שה-"כלי יקר" בפרשת אמור תמה על כך, ותיריך ע"ז בטוב טעם כדרכו, ונבוא להסביר את תירוץ:

הכלי יקר מסביר שכל המועדים מהותם לזכר מה שקרה לעם ישראל באותו תאריך, ולכן ציוונו ה' לציין את מה שקרה אז ע"י מצווה מסוימת שנעשה באותו מועד. כגון, בפסח אוכלים מצות זכר לכך שאבותינו יצאו ממצרים ולא הספיק בצקם להחמיץ. בסוכות יושבים בסוכה זכר לענני כבוד שהיו לאבותינו במדבר, וכל מהותו של זכרון זה הוא באותה שעה, אך אחר כך לא ממשיכים את הזיכרון הזה לשאר ימות השנה, וממשיכים הלאה. (כמובן עם דרגה יותר מרוממת בהשפעת המועד, אבל הכוונה שעיקר מעשה הזיכרון של המועד נגמר).

משא"כ בחג השבועות, שהוא יום שניתנה בו תורה. וכי שייך לומר שנעשה זכר למתן תורה ע"י שנלמד תורה וזהו? ואז במוצאי החג לא נעשה זכרון זה עד שנה הבאה? חלילה לומר כן, שהרי תורה צריך ללמוד כל הזמן! ולכן בשבועות אין שום רמז בתורה לכך שזה יום מתן תורה, כי את מתן תורה לא זוכרים רק יום אחד בשנה, אלא התורה מלווה אותנו כל הזמן! לא רק בחג השבועות.

זאת גם הסיבה לכך שאין שום מצווה מהתורה לעשות בחג השבועות, כי שאר מצוות המועדים (כגון שופר, סוכה, מצה) הם מצוות שנועדו לזמן המועד בלבד כדי לזכור את מה שהיה באותו מועד בעבר. וא"כ כל מהותם הוא זיכרון לזמן מסויים בלבד. אבל התורה שקיבלנו בשבועות היא לא רק זיכרון רחוק, התורה היא כל תכליתנו בעולם והיא מלווה אותנו יום יום, ולא שייך לעשות שום דבר של תורה שיהיה כזיכרון רק ליום אחד בשנה!

וזאת כמובן גם הסיבה למה אין חוה"מ לשבועות, כי כשיש שבוע של חג זה אומר שבאותו שבוע מציינים זכר לחג, וזהו. משא"כ בשבועות שהזיכרון למתן תורה לא מוגבל בזמן, אין צריך לזה חול המועד.

א"כ יש לשאול, אם ללמוד תורה צריך כל השנה, אז למה נועד חג השבועות עצמו? מה באמת מיוחד ביום הזה דווקא שאותו אנחנו חוגגים כיום מתן תורתנו?

ונלע"ד לבאר שחג השבועות הוא היום שבו אנחנו מבטאים את שמחתנו על התורה שקיבלנו ביום הזה. כי מדאורייתא הדבר היחיד שצריך לעשות בחג השבועות זה "הכל מודים דבעצרת בעינן נמי לכם לפי שהוא יום שניתנה בו תורה!" ולכאורה צ"ב מה הקשר בין מתן תורה להנאותנו עד שאמרו הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם, והתשובה לזה כי בעצם הנאתנו בחג השבועות אנחנו מכריזים

ומכאן נבין מה הקשר בין שכחת מתן תורה לשכחת דבר מן התורה, שמי ששכח את התורה שלמד, סימן שהיא לא חשובה בעיניו מספיק (כי ידוע שמה שאדם מתעניין הוא זוכר טוב!) ולמה היא לא חשובה בעיניו? כי זה סימן שהוא שכח בבחינה מסוימת את מעמד הר סיני, כי אם הוא היה זוכר את החשיבות והעוצמה של מעמד הר סיני, אז הוא היה מבין שהתורה שניתנה במעמד זה היא חשובה עד אין קץ, וממילא הוא היה מחשיב את התורה מאד ולא היה יכול לשכוח אותה.

וזה מה שכתוב שם בהמשך המשנה: "יכול אפילו תקפה עליו משנתו? ... אינו מתחייב עד שישב ויסירם מליבו". ואיך שייך להסיר ד"ת מהלב? אלא שמי שלא מחשיב את התורה כראוי, בגלל זה הוא לא שם אותה מספיק חזק על ליבו, ואז היא מוסרת לבד. ויוצא שמי שלא מחשיב את התורה כראוי, אז לכן הוא יכול לשכוח אותה. הרחמן הוא יזכנו ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולזכור את כל דברי התורה הזאת אכ"ר.

אלא צ"ל שכל הסיבה שבגללה ה' עשה מעמד כ"כ גדול ונורא בהר-סיני, עד שכל העולם השתתק לחלוטין והיו שם קולות וברקים וענן כבוד, וזה היה משהו נורא עד שפרחה נשמתם של העומדים בו, זה רק כדי ללמד אותנו ואת כל העולם עד כמה חשובה התורה שהולכת להינתן במעמד זה.

כמו שכל אחד מבין שכשנשיא ארה"ב מגיע לבקר כאן בארץ, עושים לו כבוד עצום, וסוגרים בשבילו את כל הכבישים, וכמה עשרות רכבים ואופנועים נוסעים אחריו. וכל זה לא רק בגלל צרכי האבטחה שלו, אלא בעיקר כדי להדגיש את כבודו וחשיבותו של האורח הנכבד שטרם להקדיש מזמנו לבקר בארץ, אז כ"ש וכ"ש שכשהקב"ה נתן לנו את התורה שהיא כלי שעשועיו, שאיתה הוא ברא את כל העולמות וכל רצונו וחכמתו גנוזים בה, שוודאי שהיא צריכה להינתן במעמד כזה גדול ונורא שלא היה ולא יהיה כמותו, כדי שנדע ונבין שבמעמד כ"כ חשוב נותנים דבר מאד חשוב.



הרב מנדל המניק שליט"א

בענין קצירת העומר בפני כל העיר

בימהים, והיה אפ"ל דהוא ענין בפנ"ע משו' ברוב עם הדרת מלך והראוני ל'ד' הפסיקתא זוטרתא ויקרא דף סג: וז"ל, כל העיירות הסמוכות לשם מתכנסת לשם כדי שיהא נקצר בעסק גדול כמו שנאמר (משלי יד) ברב עם הדרת מלך וגו' אולם במפרשי המשנה הנ"ל משמע דזהו כל הטעם ויל"ע.

בעיקר האי מקרא יל"ע עוד דהא מצות העומר עיקרה להביא מירושלים כדאיתא במנחות פ"י משנה ב' מצות העומר לבוא מן הקרוב לא ביכר הקרוב לירושלים וכו' והתם הלא היו בבית לחם, ואמנם ד"ז אינו לעיכובא ויל"ע. ויעוי' במנחות סד: אם הוא משום אין מעבירין על המצוות, וא"כ בכל מקום קרוב למשכן צריך להביאו משם וצ"ע.

עוד איתא במדרש רבה פרשה ב' ד"ה ובאשר ז"ל ובאשר תליני אלין לנה אני על קרבנותי. ויל"ע דהלא הכא היה בשילה א"כ מבו' דהיה דין לינה אף בזמן שילה ותנן במגילה ט: שבשילה נאכל בכל הרואה, וא"כ דין לינה הוא בכל הרואה הקרבן, א"כ צ"ע כל העם שהתאסף היכן קיים מצות לינתו ויל"ע.

איתא במדרש רבה [רות פרשתא ג' אות ב] ותהום כל העיר. א"ר שמואל בר נחמן, אותן ימים ימי קצירת העומר היו, דתנינן תמן, כל העיירות הסמוכות לשם היו מתכנסות לשם, כדי שיהא נקצר בעסק גדול. ע"כ.

והנה האי דינא דכל העם מתכנסין לשם, מבו' במשנה במנחות פרק י' משנה ג' כיצד היו עושים וכו' וכל העיירות הסמוכות לשם מתכנסות לשם כדי שיהא נקצר בעסק גדול, ופי' שם הרע"ב והתוס' יו"ט כדי שיהא נקצר בעסק גדול, בקול המולה גדולה. שיכירו הצדוקים שבמוצאי יום טוב קוצרים אותו משום דאינהו לא מודו בהאי, עכ"ד. והינו כדקתני שם בהמשך המשנה שאומר להם בא השמש וכו' מגל זו וכו' שלשה פעמים על כל דבר ודבר והם אומרים לו הין הין הין כל כך למה מפני הביתוסים שהיו אומרים אין קצירת העומר במוצאי יום טוב.

ויל"ע א"כ לפ"ז מה שייך האי דינא דכל העם מתכנסין בזמן רות ונעמי, דהא לא שייך התם צדוקים, שרי לא היו כלל צדוקים



ביאור שיטת הרמב"ן באיסור צידה ביום טוב

מלאכה' לא יעשה בהם הוצרך לפרש אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם [דמהתם ילפינן היתר עשיית מלאכת אוכל נפש], ובשאר כל ימים טובים יקצר ויאמר 'כל מלאכת עבודה' לא תעשו, לאסור כל מלאכה שאיננה אוכל נפש ולהודיע שאוכל נפש מותר בהן' עכ"ל. ומבואר, דגדר ההיתר דמלאכת אוכל נפש ביו"ט הוא מצד דלא נאסרה ביו"ט אלא מלאכת עבודה, ואילו מלאכת אוכל נפש מלאכת הנאה היא ולא מלאכת עבודה.

ומעתה א"ש דאין צדין ביו"ט אף דהוי צורך אוכל נפש, והיינו משום דכיון דחשיבא מלאכת עבודה עכ"פ, שוב אינה בכלל ההיתר דמלאכת הנאה.

ומש"כ הרמב"ן דהטעם דחשיבא צידה מלאכת עבודה ולא מלאכת הנאה משום דעושה מלאכה בדבר שאינו ברשותו. נראה לבאר עפ"י לשון רבינו חננאל שהביא הרמב"ן בפירושו עה"ת שם וז"ל: 'וכתב רבינו חננאל 'כל מלאכת עבודה' מגיד שאינו מתיר אלא במלאכת אוכל נפש כו', פירוש מלאכת עבודה, מלאכה המשתמרת לעבודת קנין כגון זריעה וחפירה וכיוצא בהם, אבל מלאכת אוכל נפש אינה מלאכת עבודה' עכ"ל.

מבואר בלשון הר"ח דהגדר של מלאכת עבודה הוא 'מלאכת קנין', ונראה הכוונה בזה, דכל המלאכות האלו כגון זריעה וחפירה וכיוצא"ב הן מלאכות שהוא עושה על ידם חידוש, כגון זריעה שכל עצמה אינה אלא חידוש, וכן חפירה שעל ידה בונה לעצמו דבר חדש, וכל כיוצא בזה שהוא מתעסק להשביח נכסיו ועסקיו ולהוסיף יתר על מה שיש לו, כל זה חשיב 'מלאכת קנין', ומלאכת קנין הויא 'עבודה' שהיא מלאכה חשובה, משא"כ במלאכת אוכל נפש, דאינו עושה דבר חדש או משביח נכסיו ועסקיו אלא מכין מאכלו לצורכו ולהנאתו.

ומעתה מבואר מה שכתב כאן הרמב"ן דלצוד בעלי חיים שאינן ברשות אדם וכן לעקור דבר מגדולו כגון קצירה ותולדותיה, אלו וכיוצא בהן אסורין והן בכלל מלאכת עבודה, וכוונתו, דמלאכות כאלו הוו מלאכות קנין, שהרי עוסק הוא לקנות ולהוסיף דבר חדש, ועל כן חשיבא מלאכת עבודה.

ואין להקשות דסו"ס הוא אינו עושה כן אלא לצורך אוכל נפש, ומלאכות הותרו לצורך אוכל נפש ומה אכפ"ל דהוי מלאכת קנין, דזה אינו, שהרי הא גופא שיטת הרמב"ן, דכל היתר מלאכת אוכל נפש אינו לצורך אוכל נפש, אלא מצד שם מלאכת הנאה דאית לה, וא"כ עד כמה שיש למלאכה זו שם מלאכת עבודה, שזה עיקר שמה, תו לא מצאנו היתר לעשותה לצורך אוכל נפש ופשוט.

והנה מבואר מכל הנ"ל, דגדר ההיתר לעשות מלאכות דאורייתא לצורך אוכל נפש, אינו בתורת התירא בעלמא שהתירה התורה בשביל אוכל נפש ושמחת יו"ט, אלא דמעיקרא לא נאסרה מלאכה ביו"ט כי אם מלאכת עבודה דוקא, וכל שעושה בשביל אוכל נפש, חיילא עליה שם 'מלאכת הנאה' ולא שייכא ביה איסור שביתת יו"ט כלל.

מתני' דביצה כג: ריש פ' אין צדין דתנן 'אין צדין דגים מן הביברים ביום טוב' ע"כ. ונפסק להלכה בשו"ע תצו ס"א.

והנה ברש"י שם כתב וז"ל: 'אע"ג דשחיטה ואפייה ובישול מאבות מלאכות הן והותרו לצורך יו"ט, טעמא משום דאי אפשר מערב יו"ט כו', אבל צידה אפשר לצודו מבעוד יום ויניחנו במצודתו במים ולא ימות, ולמחר יטלהו' עכ"ל.

ובתוס' שם הקשו על דברי רש"י, דאין לחלק באוכל נפש בין אפשר לעשותו מערב יו"ט לאי אפשר ורק במכשירין יש חילוק, ותירצו התוס' דעל כרחך צריך לומר דהוי איסור דרבנן ע"ש.

והרמב"ן שם במלחמות יג: בדה"ר הביא דברי רש"י והקשה ג"כ כקושיית התוס', דבאוכל נפש עצמו ליכא חילוק בין אפשר לעשותו מעיו"ט לאי אפשר, ועוד הוסיף הרמב"ן להקשות, דצידה הוי מלאכה שא"א לו לעשותה מעיו"ט וז"ל: 'והצידה עצמה א"א לעשותה מבערב יו"ט, ואם צד דגים מן הים בערב יו"ט וחזר וצד ביו"ט זו צידה אחרת היא, אי אפשר לו לעשותה מבערב' עכ"ל. כלומר, דמה שיכול לצוד בערב יו"ט לא חשיב אפשר לעשותו מערב יו"ט, שהרי אם יצוד ביו"ט, דגים אחרים יצוד וצידה אחרת היא.

וקושייתו צ"ב, דהא אף אם נימא דפעולת הצידה של יו"ט לא יוכל לעשות מבעוד יום, מ"מ הלא על עצם אכילת יו"ט אנו דנין, וזה ודאי אפשר לו להכין מערב יו"ט, דעל ידי צידה זו שצד בערב יו"ט מכין הוא אוכל למחר, ומה נ"מ אם על ידי צידה זו או צידה אחרת.

עוד יש להבין, דהנה לאחר שדחה את שיטת רש"י, כתב הרמב"ן לבאר מה הטעם שאסור לצוד ביו"ט: 'אלא הווי יודעים שלא כל המלאכות הותרו ביו"ט אלא הכשר המאכלים לאכלן כגון אפיה ובשול וכיוצא"ב, אבל לצוד בעלי חיים שאינן ברשות אדם וכן לעקור דבר מגדולו כגון קצירה ותולדותיה, אלו וכיוצא בהן אסורין והן בכלל מלאכת עבודה' ע"כ. ובהמשך שם: 'שלא התירה תורה אלא להכשיר אוכלין שברשותו אבל לעקור דבר מגדולו לא כו', וכל שכן צידת בעלי חיים שהוא בכלל מלאכת עבודה, וזה טעם משנתנו דאין צדים דגים' עכ"ל.

ובספר מנחת שלמה להגרש"ז אורבאך זצ"ל עמ"ס ביצה ריש פ' אין צדין הביא את דברי הרמב"ן, ותמה, היכן רמיזא באורייתא חילוק בין אוכל נפש הנמצא ברשותו של אדם לבין אוכל נפש שאינו ברשותו של אדם, ומנליה להרמב"ן להמציא חילוק זה ע"ש וצ"ע.

והנראה בכל זה, דהנה בלשון הרמב"ן מבואר דגדר איסור צידה ביו"ט הוא דכיון שעושה מלאכה בדבר שאינו ברשותו, חשיבא 'מלאכת עבודה', ומלאכת עבודה אסורה ביו"ט אף דהוי אוכל נפש.

ועיקר הדבר נתפרש ברמב"ן בביאורו עה"ת בפ' אמור (ויקרא כג ז') שכתב לבאר גדר ההיתר דמלאכת אוכל נפש ביו"ט וז"ל: 'אבל פירוש 'מלאכת עבודה' כל מלאכה שאינה לצורך אוכל נפש כו', ומלאכה שהיא באוכל נפש היא מלאכת הנאה, לא מלאכת עבודה, וזה מתבאר בתורה, כי בחג המצות שאמר תחילה (שמות יב) 'כל

המלאכה, דעד כמה דהוי מלאכת אוכל נפש תו לא שייכא ביה איסור יו"ט וכנ"ל, על כן אף דאכילת יו"ט היה יכול להכין מבעוד יום, מ"מ אין הנידון על האכילה אם יכול להכין מבעוד יום או לא, אלא על המלאכה גופה אם יכול לעשותה מבעוד יום או לא [לדברי רש"י שחילק במלאכת אוכל נפש בין אפשר לעשותו מערב יו"ט לאי אפשר] ודו"ק.

ומעתה נבין היטב את קושיית הרמב"ן שהקשה על רש"י דצידה שצד מערב יו"ט אינה אותה צידה שיצוד ביו"ט, ותמהנו, דמ"מ ע"י שיצוד בעיו"ט מכין הוא שפיר את אכילת היו"ט ומה נפ"מ אם גוף המלאכה יכולה להיעשות מבעוד יום או לא, ולהנ"ל מבואר, דכיון דיסוד ההיתר דמלאכת אוכל נפש אינו מצד דההתעסקות באכילת יו"ט עדיפא ממלאכות יו"ט, אלא דהוי היתר מצד עצם שם



פרשת נשא

הרב יונה מרצבך שליט"א

מפרשת נשא פרק ו' פסוק ב' "לנדר נדר נזיר להזיר" למדה הגמ' במסכת נזיר דף ה' "מלמד שהנזירות חלה על נזירות" וכך הובא גם במסכת נדרים דף י"ז

התחייבויות לנזירות ולצדקה

באותו מחיר תן לי עוד מוצר באותו מחיר, ודאי לא שייך הבלעה. דוגמא 2 תשלום על קניית עלייה לתורה עם הכסף שבכל מקרה כבר התחייב לשלם בהו"ק לבית הכנסת, ודאי לא שייך הבלעה. דוגמא 3 עם חטאת אחת אי אפשר לשלם על כמה חטאים, דודאי דלא שייך הבלעה. והחילוק שב3 דוגמאות אלו זה "תשלום", מה שאין כן בנזיר זה "התחייבות לנהוג הנהגות". ומעתה יש לחקור אם ההו"ק לעימך זה "תשלום" כמו ב3 הדוגמאות או "התחייבות לנהוג הנהגת תרומה חודשית".

ולמעשה, נראה פשוט שאומדים דעתי ודעת גבאי הקופה, שלא היה בדעתינו תשלום של 120 אלא הגדלת ההו"ק ל100.

חשבנו להביא ראייה לכך שאומדים דעתנו במה חפצנו מתוס' בנזיר דף י"ג. תחילת ד"ה בעי דמסתמא אין דעת זה האיש וכו' סוף ד"ה או "לא דמיא לאומר הריני נזיר כשיהיה לי בן ונזיר 100 יום, שאם נולד לו בן תוך 70 שיכול להבליעו מבליעו, ואין צריך 30 אחרים, דהתם אמרינן שהיתה דעתו להבליעו את של בנו, ומה שלא אמר בפירוש הריני נזיר כשיהיה לי בן ומעכשיו 70 יום, היינו משום שדעתו להיות נזיר 100 יום אם לא יולד לו בן, אבל הכא שקיבל נזירות אחר 20 בדעתו למנות לו מנין שלא יעלה למנין 100 יום דאם איתא דחפץ להבליעו והרי הוא יודע בבירור דבהנך 20 לא שלמי 100 לימא בפירוש הריני נזיר לאחר 20 אלא ודאי חפץ לעשות 100 יום בלא הנזירות"

כשאמרתי להגרמז"ק אמר, שמתוס' אין ראייה מוכחת, כי יתכן, שאין כוונת תוס' שאולינן בתר אומדן דעתו וכוונתו, אלא כוונת תוס' שאולינן בתר אומדן המכוון במילים שאמר,

חלק א'

בדידי הוה עובדא, התחייבתי לקופת הצדקה השכונתית (עימך), 20 שקל לחודש מאב תשפ"ב עד אב תשפ"ג, וכשעשו מגבית גדולה בשנה זו, התחייבתי 100 שקל לחודש מאדר תשפ"ג עד אדר תשפ"ד, (ולא שהגדלתי הו"ק בנקאית אלא הבאתי מחדש פרטי אשראי, והתחייבתי 1200 ב22 תשלומים כולל תפיסת מסגרת). ונסתפקתי אם בתקופה זו, כלומר מאדר תשפ"ג עד אב תשפ"ג, אני צריך לשלם 100 או 120. הצד ש-120: כי זה 2 ההתחייבויות שונות ונפרדות. הצד ש-100: כי בכלל 100, 20, וב100 יוצא אני גם ידי התחייבות 100 וגם ידי התחייבות 20.

במסכת נזיר יש מקרים דומים. במשנה בדף ט"ו מי שהתחייב הריני נזיר לכשיהא לי בן (סתם נזירות 30 יום) וגם אני מתחייב שהריני נזיר מעכשיו 100 יום (ובשעת ההתחייבויות לא ידע אם בעתיד הבן יולד לאחר גמר 100) ונולד לו בן עד 70 יום מהיום שהתחייב, לא הפסיד כלום. הטעם שלא הפסיד כלום מבאר תוס' בדף י"ג "אחרי שנזירות בנו של 30 יום מובלעים תוך 100 יום, הני 100 יום עולים גם ל30 דנזירות בנו וגם ל30 דנזירות עצמו וכו' כיון דשל בנו מובלעין בתוך 100 יום עולים הימים בשביל שתי הנזירויות, גם לנזירות בנו וגם לנזירות עצמו, וישלים מאה יום, ויגלה על שניהם, ויביא שני קרבנות" עכ"ל תוס'. ומבואר שתוס' בנזיר באר סברת הבלעה, שאותו יום עולה בשביל שתי נזירויות שונות, (ובהערה הבאנו חזו"א, שכשנולד בנו זה נזירות חדשה ונוספת, ולכן צריך שני קרבנות). ולפ"ז ב100 שקל לחודש יוצא אני גם ידי התחייבות 20.

אלא שיש לדחות, דשמא אין סברת הבלעה שייך אלא בנזירות. ובהקדם 3 דוגמאות. דוגמא 1 אמר למוכר בחנות,

ואזלינן אחרי מה שמונח בדבריו. והראיה, שתוס' מאריך "ומה שלא אמר בפירוש" "לימא בפירוש". דהרי וודאי שלא נשאל אותו מה כוונתו, אלא כוונת תוס' מה מונח בדבריו, ולא אזלינן בתר אומדנא כלל וכלל.

אבל בנידון ההו"ק לעימך אמר הגר"ח"ק שנראה שאזלינן אחר אומדן דעתי ודעת גבאי הקופה, גם בלי ראייה מתוס'.

הקשיתי להגר"ח"ק שיש ראייה שאומדים דעתינו במה חפצנו מתוס' בנויר תחילת דף י"ד (בדיבור המתחיל בדף י"ג, ד"ה חדא) "ולחכי לא ניהא ליה להפסיק נזירותו וכו' ולא קפיד אהפסקת נזירות או דילמא וכו' ואין רצונו להפסיק נזירותו ומסתמא בשעת קבלה היה בדעתו". ודחה הגר"ח"ק שאין כוונת תוס' ששואלים כל אדם מה כוונתו באופן פרטי, אלא כוונת תוס' שאומדים באופן כללי מה דעת בני אדם בכלליות, ולמרות שאזלינן בתר אומדנא, אין זה אלא בדעת בנ"א בכלליות.

ולפ"ז בנידון ההו"ק לעימך יש ראייה מתוס', כי דעת בני אדם באופן כללי להגדיל ההו"ק ל100 ולא להתחייב 120.

ולקמן נביא שמצאתי ט"ז מפורש "דאם אומר בפירוש כוונתו היאך היתה, הכל מודים דאזלינן בתר פירוש", ומהט"ז מוכח שאזלינן בתר אומדנא באופן פרטי לאדם זה ספציפית. (כמובן שגם להט"ז, אינו יוכל לומר א' ולומר התכוונתי ב', אלא, כשיש ספק מה כוונתו וכשיש 2 פירושים בדבריו, יכול לומר לאיזה מהפירושים התכוין).

נמצא לסיכום דרגות אחר מה אזלינן : 1 אחר המכוון במילים שנאמרו, תוס' דף י"ג . 2 אחר דעת בני אדם בכלליות, תוס' דף י"ד . 3 אחר מה שאומר בפירוש כוונתו היאך היתה, ט"ז. ודווקא כשיש ספק מה כוונתו.

חלק ב'
בגמ' בנויר דף י"ד מובא תוספתא "הריני נזיר לאחר 20 יום, ומעכשיו 100 יום, מונה 20 ואח"כ מונה 30 ואח"כ מונה 80 כדי להשלים נזירות ראשונה. }מה שאין בזה סברת הבלעה, הסביר תוס' (הבאנו לעיל את התוס') "הכא שקיבל נזירות אחר כ' בדעתו למנות לו מנין שלא יעלה למנין המאה יום, דאם איתא דחפץ להבליע, לימא בפירוש הריני נזיר אחר כ', אלא ודאי חפץ לעשות ק' יום בלא הנזירות" }

(ומגמ' זו למד ר"א מן ההר " ושמעינן מינה שמי שאמר בשר אסור עלי, לאחר כ' יום ל' יום, וחזר ואמר ומעכשיו ק' ימים, שאסור בבשר מעתה 130 יום").

ומגמ' זו פסק הטור (יו"ד רל"ט) " אם אמר שבועה שלא אוכל בשר 20 יום, וחזר ואמר שבועה שלא אוכל 22 יום, שנייה נמי חלה ואסור בבשר 42 יום".

והקשה הבית יוסף " מה שכתב שאסור 42 ימים. תימה הוא בעיני, דעד כאן לא אמרו באומר הריני נזיר הריני נזיר דמונה שתי נזירות, אלא משום דאין נזירות פחות מ30 יום, אבל בשבועות ונדירים עולים הימים לשני הנדרים והשבועות". עוד הקשה הב"י "מאי שנא מאומר שבועה שלא אוכל 9 אלו וחזר ואמר שבועה שלא אוכל 10 שנתבאר בס' רל"ח שאם אכל 9 ועוד אחד עבר על 2 השבועות". ולכן פסק השו"ע סי' רל"ט סעיף י"ד "אמר שבועה שלא אוכל בשר 20 יום וחזר ואמר שבועה שלא אוכל בשר 22 יום, לדעת הטור אסור בבשר 42 יום, ואינו נראה לי, אלא אינו אסור בבשר אלא 22 יום ואחרי 22 יום מותר לאכול בשר". ובט"ז תרץ שכיון שיש להסתפק מה כוונתו בשבועה השניה של 22 יום, לכן מחמירים ואוסרים 42 יום, ולכן הוסיף הט"ז "נראה פשוט דאם אומר בפירוש כוונתו היאך היתה אין כאן מחלוקת, דהכל מודים דאזלינן בתר פירוש".



הרב יצחק אהרן מנדלזון שליט"א

"וכל משרת ענבים לא ישתה"

איסור הנאה ואין היתר לאיסורו אינו דין שיעשה טעם כעיקר.

ור"ע סובר שהמקור של טעם כעיקר זה מגיעולי נכרים דהיינו ששם נאמר איסור לבשל בקדרה שבישל בה נכרי, מפני שבשעת הבישול היא מגעלת בליעתה לתוך של ישראל. ומזה ילפינן לכל התורה שטעמא בעלמא אסור.

בסוגיית הגמ' בפסחים מד.: מבואר שנחלקו רבי עקיבא ורבנן מהו מקור הדין טעם כעיקר דרבנן ילפי התם מנזיר דכתיב ביה משרת ליתן טעם כעיקר שאם שרה ענבים במים ויש בהן טעם יין חייב, ומזה למדו לכל התורה כולה מקל וחומר ומה נזיר שאין איסורו איסור עולם ואין איסורו איסור הנאה ויש היתר לאיסורן עשה בו טעם כעיקר כלאים שאיסורו איסור עולם ואיסורו

דהוי דין בפנ"ע וגוה"כ וחלות דין טעם כעיקר, וביאור דבריו דאם אנו נוקטים כצד א' א"כ זה לא חידוש מיוחד בטעם כעיקר אלא זה ודאי שבכל התורה הדין של ביטול ברוב זה דוקא בתערובת שאין ניכר בה האיסור, אבל אם ניכר בתערובת האיסור אין האיסור בטל ברוב, ובטעם כעיקר הגדירו לנו שגם טעם עושה את האיסור לניכר משא"כ אם אנו נוקטים כצד ב' אזי נאמר כאן חידוש מיוחד שטעם אסור.

וא"כ מזה שהגמ' בעי למילף בק"ו ולא מגילויי מילתא בעלמא מוכח כצד ב', דאי כצד א' סגי בגילויי מילתא.

ולכן אומר ר' חיים שצ"ל שהך דינא טעם כעיקר בעיקרו הוא דין מסויים בפנ"ע וחלות איסור של טעם כעיקרו כדילפינן לה מקרא דמשרת דהוי לאו ואיסורא, ואך דדין איסור זה הוא זהו גופא דלא בטיל, ושפיר ניחא הא דמועיל הך דינא דטעם"ע גם לענין מצות לצאת בו ידי חובת מצה, כיון דהוא כעיקרו ממש דהא פקע מיניה דין ביטול, וגם ניחא הא דלא חשיב גילויי מילתא, כיון דגם זה דלית ביה דין ביטול הוא ג"כ ע"י חלות הדין איסור של טעם כעיקר.

ונראה לבאר דבריו דבאמת נאמר בטעם כעיקר דין מחודש לאסור את הטעם אלא שגדר הדין הוא שטעם לא מתבטל והוא נחשב לעיקר. ולפי"ז הכל מיושב דמה דילפינן למצה הוא מפני שהטעם נחשב לעיקר והוא לא מתבטל, ומה דלא חשיב גילויי מילתא הוא מפני שמה שזה לא מתבטל זה לא בגלל שזה ניכר, אלא זה חידוש שנאמר בהלכות טעם כעיקר של טעם אין ביטול.



הרב חיים צבי פישר שליט"א

באיסור הזר לברך ברכת כהנים

לכוונת המצוה, אלא שעושה כן כדי שלא לעבור על דברי חבריו שחשבו שהוא כהן ואמרו לו עלה לדוכן פשיטא דאין כאן איסור עשה כלל עי"ש, ולפי"ז ניחא דרבי יוסי לא היה עובר בעשה אם היה עולה לדוכן כיון שאינו מכוון בזה למצוה אלא רק כדי שלא לעבור על דברי חבריו.

אלא שהוסיף המשנ"ב דכ"ז ניחא דוקא למאי דקי"ל לעיל בסימן ס' ס"ד דמצות צריכות כוונה, דלמ"ד מצוות אי"צ כוונה לא מהני מה שהוא אינו מכוון למצוה, דסו"ס עובר הוא בעשה אם עולה לדוכן, ולשיטתו צ"ל דמיירי שהוא מכוין בפירוש שלא לשם מצוה או שאינו מכוין כלל לברכה, דבזה גם למ"ד מצוות אי"צ כוונה הוא אינו מקיים מצוה.

בחידושי ר' חיים הלוי בפ"י הלי"ב ממעשה הקרבנות חוקר ביסוד הדין טעם כעיקר האם נאמר בזה שע"י הטעם חשוב ניכר האיסור ולית ביה דין ביטול כלל. וכמו דקיי"ל שבכל תערובת מהני ביטול דוקא אם האיסור לא ניכר, או דבא מתחייל על האיסור דין ביטול, ורק דגם טעם האיסור יש בו דין איסור וכדילפינן לה מקראי דוכל משרת וגיעולי נכרים וכלשון הגמ' בכל דוכתי טעם כעיקר.

בשביל לפשוט חקירה זו מביא ר' חיים את המשנה בחלה פ"ג העושה עיסה מן החיטים ומן האורז אם יש בה טעם דגן חייבת בחלה ויוצא בה אדם ידי חובתו בפסח ומבואר בזבחים דף עח. דהוא משום דמין שאינו מינו בטעמא, ואם נימא דבאמת יש על הדבר דין ביטול אלא דאסור משום דין טעם"ע א"כ הרי לא שייך זאת אלא באיסורין, דילפינן לה מקרא דמשרת וגיעולי נכרים, דאע"ג דעצמו של דבר נתבטל מ"מ יש בו איסור טעמו, אבל לענין לצאת בו יד"ח מצה הרי פשיטא דכל שיש בעיקרו דין ביטול שוב אינו יוצא בו ידי מצה, דלא מצינו דבדינא דטעם"ע לחוד יהא סגי לצאת בומצותו אלא ודאי דיסוד דינא דטעם"ע הוא דאמרין דכיון דניכר הטעם פקע דין ביטול גם בעיקרו, ולהכי שפיר יוצאיד"ח מצה, כיון דיש כאן גם עיקרו ממש לכל מילי.

אמנם אומר ר' חיים שיש הוכחה לאידך גיסא מהא דמבואר בגמ' בפסחים דילפינן מנוזיר לכל התורה בק"ו וגם מבואר בגמ' בנוזיר שליכא למילף מהתם דחמיר איסוריה וכו', ולא חשבינן ליה לגילויי מילתא בעלמא דחשוב ניכר האיסור, ובודאי ש"מ דדינא דטעם"ע לא לענין ביטול נאמר, כי אם

בכתובות כד: מבואר שזר הנושא את כפיו עובר באיסור עשה, ופירש רש"י מדכתיב כה תברכו, ודורשים אתם ולא זרים ולא הבא מכלל עשה, עשה, עי"ש.

ועי' במסכת שבת קיח: "ואמר רבי יוסי מימי לא עברתי על דברי חברי, יודע אני בעצמי שאיני כהן, אם אומרים לי חברי עלה לדוכן אני עולה", וצ"ע איך היה עולה במצוות חבריו, הא אם יעלה יעבור על איסור עשה בידיים, שהרי כתיב כה תברכו וזה הוי עשה לזר לעלות לדוכן כדנתבאר.

ובישוב הסתירה עי' במשנ"ב סימן קכח ס"ק ג' שכתב בשם המגן גבורים דהא דאמרה תורה אתם ולא זרים אינו אלא במתכוין לכוונת המצוה, אבל אי לא מכוין כלל

עם כהנים אחרים, וכן אם יש רק כהן אחד שמברך אין הישראל עובר בעשה אם יעלה לדוכן ע"ש.

אך עי' במנח"ח שם שהוכיח מהריטב"א (סוכה לא.) שאין מצווה על הישראל להתברך ודלא כהחרדים הנ"ל, שבריתב"א כתב להוכיח שאין בל תוסיף בקיום מצווה כמה פעמים מהא שהכהן יכול לישא כפיו שוב אע"ג שאינו מחוייב אלא פעם אחת, והוסיף הריטב"א שאין לומר שזה בשביל להוציא את הישראל, משום שהרי הישראל לא מצווה, וא"כ מבו' דלא כהחרדים ע"ש.

וע"פ יסודו של ההפלאה יש לדון לדחות את דברי המנח"ח שכיון שכבר הכהן עלה היום ממילא אין מצווה להישראל להתברך, שכל מצוותו היא להשתתף במצווה של הכהן, משא"כ כשהכהן לא מצווה לברך גם הישראל לא מצווה להתברך, ולכן אין ראיה מהריטב"א שלא כהחרדים, כיון דהריטב"א איירי באופן שהכהן אינו מצווה לברך, שהרי כבר בירך בשחרית, ועי' בזה.

ומאיך עי' בשו"ת יהודה יעלה (או"ח מו) שחולק וס"ל שאף להחרדים אין מצווה על הישראל להתברך אלא הוי רק בבחינת מסייע לדבר מצווה של הכהן, ע"ש הוכחותיו.

ועי' בדבר אברהם (א לא) מה שכתב לדחות את ראיית המנחת חינוך מדברי הריטב"א באופן אחר, דאין כוונת הריטב"א לומר שאין על הישראל מצווה להתברך, אלא כוונתו דחלוק המצווה של הכהן לברך מהמצווה של הישראל להתברך, שהכהן מצווה הוא לחזור אחר המצווה, משא"כ הישראל אינו מצווה לחזור אחר ברכת כהנים, וממילא ס"ל להריטב"א דלא יתכן שמה שהכהנים מברכים במוסף הוא משום המצווה של הישראל להתברך, כיון שאין לישראל ענין להתברך, ועי"ש עוד במה שדן בזה.

ויש לדון עוד ששורש הנידון אם יש על הישראל מצווה להתברך הוא תלוי בגדר המצווה של ברכת כהנים האם הוי כמצווה שבין אדם לחבירו, והיינו דהוי מצווה שנועדה לטובתו של הישראל, ולפי זה הישראל יכול לוותר על הברכה, או דילמא הוי כמצווה שבין אדם למקום, ולכן מוטל על הישראל להיות חלק מהמצווה ואינו יכול למחול על זה, ודו"ק.

וראייתו להגר"ש פישר זצ"ל בדרשות בית ישי שהאריך ביסוד זה שהמצווה היא בין אדם לחבירו, וביאר לפי זה מאי שנא ברכת כהנים מכל המצוות שמצינו שבברכת כהנים אין הכהנים מבטלים עשה אלא א"כ קראו להם לעלות לדוכן ולא עלו, וצ"ב מאי שנא, וביאר דכיון דהמצווה היא לטובת הישראל א"כ צריך שיהיה תביעה של הישראל מהכהן לעלות לדוכן, וכל שהישראל לא אמרו לכהן לעלות לדוכן ליכא חיוב על הכהן לברך את ישראל.

ועי' עוד בביאור הלכה שם שהביא את שיטת הב"ח שבברכת כהנים ללא נשיאת כפיים לא עובר בעשה ע"ש, ולפי"ד עולה ישוב נוסף דמה שהיה רבי יוסי עולה לדוכן איירי בלא נשיאות כפיים, ודוחק, וע"ע באחרונים ביישוב סתירה זו.

והנה יעוי' בדברי התוס' בשבת שם שכתבו וז"ל, לא ידע ר"י מה איסור יש בזר העולה לדוכן, אם לא משום ברכה לבטלה, עכ"ל, ודבריהם תמוהים מהסוגי' בכתובות הנ"ל שמבואר להדיא דיש איסור עשה בזר שמברך את ישראל.

ועי' בדרכ"מ וברמ"א סי' קכח סע' א' שמבאר שהאיסור של הגמ' בכתובות זה דוקא כשהזר נושא את כפיו לבד, אך כשנושא כפיו עם כהנים אחרים בזה כתב ר"י שאין איסור מלבד הברכה לבטלה, אך עי' במשנ"ב שהאחרונים תמהו על חילוק זה ולא הסכימו איתו לדינא.

ועיין במנחת חינוך מצווה שע"ח שהביא מהמהרי"ט שכתב דהעשה הוא דוקא במקדש שהיו הכהנים מברכין בשם המפורש, ואיכא עשה דאת ה' אלוקיך תירא, אך בזמן הזה ליכא עשה לזר לברך ברכת כהנים.

ועי' בהפלאה (כתובות כד:), וע"ע פנים יפות עה"ת בפרשתן) שיצא לבאר באופן חדש שבאמת האיסור אינו משם אתם ולא זרים, דאשכחנא הרבה מיעוטים כה"ג שמתמעטים מהמצווה ואם מקיימים אותה לא נחשב שעברו על עשה ע"ש, אלא ביאר שהאיסור הוא ע"פ שיטת החרדים שכתב שישראל העומדים פנים כנגד פני הכהנים הם בכלל המצווה, וממילא כשזר עולה לדוכן ואינו פנים כנגד פני הכהנים הוא מבטל את המצווה של הישראל להתברך כמבו' בגמ' (סוטה לח) שברכת כהנים זה דוקא פנים כנגד פנים, וא"כ כל הביטול הוא בשב ואל תעשה, ולכן רבי יוסי היה עולה לדוכן כדי לא לעבור על מצוות חביריו בשוא"ת ע"ש.

ועפ"ז ביאר את דברי התוס' די"ל להיפך מהרמ"א, שדוקא כשיש עוד כהנים הוא עובר בעשה כי מבטל את המצווה של הישראל, משא"כ כשאין עוד כהנים ובלא"ה לא היה מתברך ליכא איסור מלבד ברכה לבטלה, ובזה דיברו התוס' ע"ש.

ולפי"ז מי שאינו בכלל המצווה להתברך אין לו איסור עשה לישא כפיו מלבד הברכה לבטלה, וע"ש שכתב נפק"מ לעבד שאינו בכלל המצווה, [ויש לדון לענין נשים, עי"ש] וע"ע בביאור הלכה שהביא מהפמ"ג ומהפר"ח שחלל שנושא כפיו עובר בעשה, ולפי"ז יש לדון בדבריהם אי חלל בכלל המצווה של הישראל להתברך וא"כ לא יעבור בעשה

וע"ע בכת"ס (או"ח סי' י"ד) שכתב עפ"ד ההפלאה שאם הישראל כבר שמע ברכת כהנים תו אינו מצווה להתברך, שהרי כבר קיים מצוותו פעם אחת, ושוב יכול הוא לעלות גם



המשך 'דבר העמק' - הלכה

המ"ב (סק"ה) דמשו"ה אסור לסדר בשבת הס"ת בפרשה שיקראו בה ביו"ט וכן מיו"ט לחבירו, וכ' בשער הציון (סק"ז) דהו"המיו"ט לשבת.

אך רע"א כ' דמשמע מהרמ"א דמיו"ט לשבת מותר לסדר הס"ת ע"י עירוב תבשילין. וכ' שם דלפי הטעם שכ' לעיל א"כ הכא מיו"ט לשבת מותר ע"י ע"ת דשייך ג"כ היתירא הואיל ומקלעי אורחים ורוצים ללמוד הפרשה שיקראו בשבת, אבל לטעמא דהמג"א דע"ת אינו מתיר אלא צרכי סעודה א"כ הכא אסור.

העולה לדעת רע"א דעירוב חצירות שאינו לצורך יו"ט א"א להכינו ביו"ט לצורך שבת, משא"כ הכנת ס"ת שרי ע"י ע"ת כיון דראוי ליו"ט. וכל זה בדבר שאינו מאכל ומשתה ודלא כהמג"א דע"ת אינו מתיר אלא לתקן צרכי סעודה לצורך מחר.

וראה זה פלא, שבס"י ש"ב (ס"ג) כתב השו"ע מקפלים כלים בשבת לצורך שבת ללבשם בו ביום וכו' וכתב ע"ז במ"ב (ס"ק י"ז) ומ"מ ביו"ט שחל בע"ש מותר לקפל טליתו וכו' והיינו כשעשה עירובי תבשילין דאל"ה הרי אסור לו להכין לצורך מחר. וצ"ע ג' שהרי אין זה צרכי סעודה והרי דעת המ"ב להורות כהמג"א ולא כרע"א כמבואר לעיל. וכן צ"ע במש"כ המ"ב דאם לא הזכיר לאדלוקי שרגא אין להחמיר בדיעבד הנכלל בלמעבד כל צרכנא, וצ"ע דלפי מה שפסק כהמג"א אין להתיר אלא צרכי סעודה.

המשך 'דבר העמק' - אגדה

"ותבדל ה' אלקינו בין קודש לחול בין אור לחושך ובין ישראל לעמים". מצות חג השבועות היא לקדש את השבוע, לערוך סדר חיים יעודי ויהודי. אין אנו חלק ממערכת החיים של כלל האנושות. אמנם למראה עין נראה שהם ואנחנו צועדים במסלולים זהים, אך על זה אומרים אנו בתפילת ר' נחוניא בן הקנה "אנו משכימים והם משכימים... אנו עלים והם עמלים... אנו רצים והם רצים".

אנו הולכים לקראת שבת "מעין עולם הבא" בעוד האנושות עסוקה בעשיית העולם הזה, איש איש ומעשהו, מעשיהם הם רק בעת בה אדם חי ופועל ללא משמעות מעבר לכך, ללא יעד וללא תכלית בדרך לבאר שחת, עם ישראל צועד אל יעודו - לקראת שבת לכו ונלכה "מזמור שיר ליום השבת - ליום שכולו שבת".

חג "שבועות" - כל ימי הספירה הם ההכנה לקראת היום המכונן הזה בו יצאנו מחיי שעה לחיי עולם. "אשר נתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכנו". למערכת זמנים מקודשת "מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש" (ויקרא כג).

אתה בחרתנו מכל העמים אהבת אותנו ורצית בנו... ותתן לנו ה' אלוקינו באהבה את יום חג השבועות הזה זמן מתן תורתנו.

ומצאתי בחיד"א בספר מחזיק ברכה (או"ח תרסז) שכתב דמוכח בש"ס דעירוב תבשילין מתיר מה דמתנה בפירוש או מה שהוא מוכרח לבישול, ולשיטתו יש לחלק בין אם אמר בפירוש דמהני אבל באמירת כל צרכנא לא הותר רק בישול אך אם יפרוט באמירתו ולגלול הס"ת יהיה מותר.

כל ימי נורו מפל אשר יעשה מנפן היין [ו,ד] בגמרא מבואר לך לך אמרי לנירא לכרמא לא תקרב, היינו שאפילו לא יתקרב לכרם, וביאר בזה הגר"א את הפסוק בשופטים וירד שמשון אביו ואמו תמנתה ויבואו עד כרמי תמנתה והנה כפיר אריות שואג לקראתו וגו', ולכאורה יש כאן קושי בלשון שכתוב כפיר אריות שואג לקראתו והיה לו לומר לקראתם שהרי אביו ואמו היו עמו, אלא ביאר הגר"א שכיון שמבואר בפסוק שבוא עד כרמי תמנתא לא רצה שמשון להיות בקרבת הכרם כיון שהיה נזיר והלך מדרך אחר ושם פגשו כפיר האריות.

עמק הפרשה

הידושים מתורת גאוני הדורות
הרב ישעיה בלאק שליט"א

וגם של תשליו לה מן הצבתים [רות ב,טז] פירש רש"י עשו עצמכם כאילו אתם שוכחים, הקשו כאן דלכאורה אם לא שכחו באמת היו חייבים במעשר והיא חשבה שזה שכחה ולא עישרה אותם וא"כ הכשילוה באכילת טבל, ובמלבי"ם פירש שזה מה שכתוב אח"כ ועזבתם ולקטה, היינו שיפקירו את מה ששכחו כדי שיהיה פטור בתורת הפקר, ורה"י הגר"א י סאלאוויציק שליט"א תירץ כאן שמוכח מהמשך הפסוקים שהיתה עדיין נכרית שהרי כתוב ורחצת וסכת ופירש רש"י ורחצת מטינוף ע"ז שלך, וא"כ מבואר בה שלא היה להם חיסרון להאכילה טבל, ויש להאריך.

ולקח הכהן את הזרע בשלה מן האיל וגו' והניף אותם הכהן וגו' על הזה התנופה ועל שוק התרומה [ו, יט-כ] פירש רש"י שהזרוע בשילה מתווספת על החזה והשוק הנוהגים בכל שלמים, וביאר הגר"א בזה שאף ששניהם היה להם תנופה בכל זאת חילקם הכתוב ללמד שמדיני נזיר מה שמעכב אותו מלשתות יין להיטמא למתים היינו דווקא הזרוע בשילה ולא החזה והשוק של כל שלמים וע"כ חילקם הכתוב בלשון ולא כתב שצריך להניף את כולם.

וכל תרומה לכל קדשי בני ישראל

אשר יקריבו לפהו לו יהיה ואיש את קדשיו לו יהיו איש אשר יתן לפהו לו יהיה [ה,ט] צריך להבין השינוי בלשון שכאן כתב אשר יקריבו לה' וכאן כתב אשר יתן לכהן, וביאר הגר"א ע"פ מה שכתב הגר"ח בספרו שבדברים הניתנים לאנשי משמר אין בהם טובת הנאה לבעלים אלא נותנם לכהן בלא זכות של טובת הנאה ואף שבידו לתיתו לכל משמר שירצה היינו רק עצה בעלמא אמנם אינו זכות טובת הנאה, וא"כ ביאר הגר"א שמתנה שיש לה דין הקרבה היא מיד אשר יקריבו לה' - לו יהיה, שמיד שחל הדין הקרבה הוא שייך לכהן, אמנם איש את קדשיו היינו מה שאין בו הקרבה, רק ע"י שיתן לכהן יהיה של הכהן.



מהות מתן תורה – אשר בחר בנו מכל העמים

ביאור דבמתן תורה נבחרו ישראל לעם התורה

ואשר יראה בכל זה במהותו של יום מתן תורתנו שאין יום זה יום נתינת התורה בעלמא, דגם קודם לכן כבר היתה תורה וכל מי שחפץ להיכנס תחת כנפי השכינה נכנס בדת זו וקיים המצוות, אלא שעד מתן תורה לא היתה התורה מסורה לעם ישראל כעם, אלא היא היתה מסורה לכל מי שחפץ לקיים את התורה, אבל הקב"ה חפץ ליתן את התורה לאומה מסוימת שהיא תהיה ממלכת כהנים וגוי קדוש, והתורה תהיה דתה של אומה זו.

ולכן קודם מתן תורה הופיע קודשא בריך הוא מאומה לאומה וביקש ליתנה לאומה שתחפוץ לקבל את התורה, וכשישראל אמרו נעשה ונשמע וקיבלו עליהם לקיים את התורה, אז היה מתן תורה מחודש, ומאותה שעה ניתנה התורה באופן שהיא תורה לעם ישראל והיא אינה מסורה לכל באי עולם לקיימה.

ועיקר מה שהיה במעמד הר סיני הוא הענין של 'אשר בחר בנו מכל העמים'

והיינו בחירת ישראל כעם, וממילא היתה נתינה של התורה באופן מחודש. דהנה מהותו של עם יכולה להיקבע בכמה אופנים, או על ידי המקום שהם דרים בארץ אחת, או על ידי דת וחוקים מיוחדים שיש להם, או על ידי המלכות שיש לכלול מלך אחד שאותו הם ממליכים עליהם ובקולו הם שומעים, והנה כלל ישראל קודם מתן תורה לא היו דרים בארץ אחת שהיתה מיוחדת להם ולא לשאר האומות, וגם לא היה להם מלך אחד, ואף דת של נימוסים והנהגות ומצוות המיוחדות להם לא היתה להם, וכל מה שהיה משותף להם היה בהיותם זרע אברהם יצחק ויעקב, וכל זה היה עד מתן תורה, אך במתן תורה הקב"ה בחר בהם להיות לו לעם, ומה שמיוחד אותם כעם הוא מה שיש להם את התורה שהיא הדת שלהם.

עומקא דשימעתתא הרב יעקב ישראל יהל שליט"א

כיון שנבחרו ישראל לעם ניתנה התורה מחדש

וענין זה שאחר שנבחרו ישראל לעם ניתנה להם התורה באופן מחודש, יש לפרשו שעד מתן תורה במעמד הר סיני לא היתה התורה מסורה לעם ישראל כעם, אלא היא היתה מסורה לכל מי שחפץ לקיים את התורה, וקיום זה לא היה בתורת מצוות וחייב, אלא בתורת קיום רצון ה', שעד מתן תורה היתה התורה רק אמצעי לגילוי רצון ה', [ולכן מבואר שהאבות הקדושים פעלו לפי מה שהשיגו ברצון ה' גם אם זה נגד מה שכתוב בתורה וכדוגמת מה שיעקב אבינו נשא ב' אחיות, וכמו שמבואר בנפש החיים], אבל הקב"ה חפץ ליתן את התורה לאומה מסוימת שהיא תהיה ממלכת כהנים וגוי קדוש, והתורה תהיה דתה של אומה זו.

וכשינתנה תורה במעמד הר סיני נהייתה התורה כדת האומה, ואין הציויים שבתורה מופיעים רק כגילוי רצון ה', אלא הוא תורה המחייבת מצד שהיא דת משה וישראל, ואותו היום שנעשו ישראל לממלכת כהנים וגוי קדוש, זהו עיקרו של מתן תורה, היינו לא בעצם נתינת התורה, אלא ב'אתה בחרתנו מכל העמים אהבת אותנו ורצית בנו ורוממתנו מכל הלשונות וקדשתנו במצוותיך'. ולכן מעת מעמד הר סיני בטלו כל הציויים שקדמו לזמן זה, ומעתה ואילך אין אנו מחויבים בקיום המצוות אלא מכח מה שנצטוונו במעמד הר סיני, כיון שכל התורה ניתנה מחדש באופן של דת האומה, ולא בתורת גילוי רצון ה'.

ומצינו שכשבא הקב"ה לאומות והציע להם לקבל את התורה שאלוהו מה כתוב בה, ואמר להם לא תרצו ולא תגנובו וכו', וידוע להקשות שהרי כבר היו מצוים בזה קודם לכן, שהרי הם בכלל שבע מצוות בני נח, אמנם הביאור בזה שמעת מתן תורה נהיה האיטור דלא תרצו כדת האומה, ולא כמו שהיה קודם לכן שהיה רק גילוי רצון ה', ואת זה לא הסכימו האומות לקבל, וזהו שהשיבו כל עצמו של אביהם לסטים היה, והיינו שמצוה זו אינה יכולה להיות דתה של אומה זו.

וזה היה הדיבור הראשון 'אנוכי ה' אלוך אשר הוצאתיך מארץ מצרים' והיינו שאותו הציווי שהיה גם קודם לכן על יחוד השם, הופיע עתה כציווי לעם ישראל אשר הוצאתיך מארץ מצרים, ולא כציווי של אנוכי ה' אלוך אשר בראתי את העולם, אלא הוא ציווי המיוחד לישראל בהיותו העם שמחויב בקיום התורה. ויש להאריך בכל זה הרבה.

ואם כנים הדברים יתבאר לך מאי טעמא התחילו למנות את האלפיים שנות תורה מימות אברהם אבינו, משום שבאמת מימות אברהם אבינו התחילה היצירה של ישראל כעם, שאברהם הוא אבי האומה, וכל ישראל הם מזרעו, ואותם בחר ה' להיות לו לעם, ואף שגם קודם לכן היו שלמדו תורה, מכל מקום היה לימודם נחשב כתוהו, משום שלימודם לא הביאם לכלל עם, אבל אברהם הוא הראשון שהתחיל לעסוק ביצירת העם דישאל.

בהמבואר שתחילת התורה היתה בימי אברהם

הנה מן הכתובים ומדברי חז"ל נראה שבמעמד הר סיני היה יום מתן תורה, ובפשטות הענין הוא שעד אז לא היתה התורה בעולם, ובהגלות מלכנו על הר סיני ירדה התורה לעולם ונמסרה לישראל לקיימה.

אבל באמת חזינו שעיקר התורה התחילה עוד קודם מתן תורה, דאמרין בגמ' ע"ז ט. תנא דבי אליהו ששת אלפים שנה הוה העולם, שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה, שני אלפים ימות המשיח, בעונותינו שרבו יצאו מהן מה שיצאו מהן, ועי"ש בגמ' החשבון שהאלפיים שנות תורה לא התחילו במתן תורה אלא תחילתם היה מהזמן שהחל אברהם לגייר את האנשים כדכתיב ואת הנפש אשר עשו בחרן, ומתרגמינן דשעבידו לאורייתא.

וחזינו מזה שהתורה התחילה כבר בזמן אברהם אבינו, ובאמת שעל אברהם מצאנו שקיים את כל התורה כולה, אלא שאברהם לא היה מחויב בקיום התורה,

וקיים את התורה כאינו מצווה ועושה, ולפי זה יש לומר שאמנם היה שייך לקיים את התורה קודם מתן תורה, אך עדיין לא היו מצוים על התורה, ובמתן תורה נצטוונו לקיים את התורה, וזהו עיקר תוכנו של מתן תורה שאז ניתנה התורה בתורת ציווי לישראל, ולא רק כדבר התלוי ברצונו של כל אחד ואחד אם ירצה לקיים את התורה.

אלא שעדיין אין זה מבואר די הצורך, שהרי גם קודם אברהם היה שייך לקיים את התורה, כדאמרין שמתושלח למד תורה, ובבית מדרשם של שם ועבר למדו תורה, ונח למד תורה, וא"כ מה נשתנה מזמנו של אברהם שמאז נחשב שהתחילה התורה.

בדברי הרמב"ם שהתורה נשלמה ע"י משה

והנה ברמב"ם הלכות מלכים פ"ט ה"א כתב ז"ל, על ששה דברים נצטווה אדם הראשון וכו', אף על פי שכולן הן קבלה בידו משה רבינו, והדעת נוטה להן, מכלל דברי תורה יראה שעל אלו נצטווה, הוסיף לנח אבר מן החי שנאמר אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו, נמצאו שבע מצוות, וכן היה הדבר בכל העולם עד אברהם, בא אברהם ונצטווה יתר על אלו במילה, והוא התפלל שחרית, ויצחק הפריש מעשר והוסיף תפלה אחרת לפנות היום, ויעקב הוסיף גיד הנשה והתפלל ערבית, ובמצרים נצטווה עמרם במצות יתירות, **עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו, עכ"ל.**

ומדבריו למדנו שלא כמו שנתבאר עד עתה שגדר הדברים הוא שזמן אברהם התורה היתה קיימת אלא שלא היו מצוים עליה, אלא תחילת הציויים היו עוד הרבה קודם מתן תורה, והיינו זמן אברהם אבינו שהוא הראשון שנצטווה במצוות שהם אינם בכלל השבע מצוות בני נח [דאף שאדם הראשון נח נצטוו במצוות מכל מקום לא היה זה בתורת חלק מהתורה אלא הוא השבע מצוות שחייבים בהם כל העולם] ונמצא דבאמת תחילת התורה היתה מאברהם אבינו שהוא התחיל להצטוות במצוות, ובמתן תורה נשלמה התורה על ידי משה רבינו.

ומזה יש ללמוד שבאמת מתן תורה התחיל בימות אברהם אבינו, ולכן חשיב אלפיים שנות התורה מזמן אברהם, אלא שבמתן תורה רק נשלמה מסירת התורה, וכמו שכתב הרמב"ם 'עד שבא משה ונשלמה תורה על ידו'.

אמנם לכשתבוננו נראה דדבר זה רחוק מן הדעת לומר שמתן תורה היה רק בגדר השלמה לנתינת התורה שהתחילה בזמן אברהם, ועוד דהרמב"ם בפירוש המשניות לחולין פ"ז מבאר שגם המצוות שנצטוו בהם קודם מתן תורה חזרו ונשנו אחר כך בסיני ואין אנו מקיימים אותם מכח הציווי שלפני מתן תורה, שכתב שם ז"ל, ושים לבך לכלל הגדול הזה המובא במשנה זו והוא אמרם מסיני נאסר, והוא, **שאתה צריך לדעת שכל מה שאנו נוהרים ממנו או עושים אותו היום אין אנו עושים זאת אלא מפני צווי ה' על ידי משה, לא מפני שה' צוה בכך לנביאים שקדמוהו, דונמא לכך, אין אנו אוכלים אבר מן החי לא מפני שה' אסר על בני נח אבר מן החי, אלא מפני שמשא אסר עלינו אבר מן החי במה שנצטווה בסיני שישאר אבר מן החי אסור, וכן אין אנו מליים בגלל שאברהם מל את עצמו ואנשי ביתו, אלא מפני שה' צונו על ידי משה להמול כמו שמל אברהם עליו השלום, וכן גיד הנשה אין אנו נמשכים בו אחרי אסור יעקב אבינו אלא צווי משה רבינו, הלא תראה אמרם שש מאות ושלוש עשרה מצות נאמרו לו למשה בסיני, וכל אלה מכלל המצוות, עכ"ל.**

ועל כרחק שבמתן תורה נתנו מחדש כל אותם המצוות שנצטוו בהם קודם לכן, ואם כן ודאי שאין דברי הרמב"ם שהתורה נשלמה ע"י משה מתפרשים כפשטם, אלא באמת היתה כאן נתינה מחודשת של התורה, וצ"ב עניינה.

עירוב תבשילין לבני הבית

כתב המשנ"ב בס"ק תקכ"ז ס"ק נ"ו שאשתו ובני ביתו יוצאין בעירוב תבשילין שלו ואף אם לא זיכה להם הם נטפלין לו ומותר להם לבשל. ויש לחקור האם נחשב שכל אחד מבני הבית עירב לעצמו מפני שנטפל לעירובו של בעה"ב, או שכיון שהם טפלים לו אינם צריכים עירוב דמבשלים לצורך הבית על סמך העירוב שנעשה בבית.

ויש בזה כמה נפק"מ, דהנה כתב הפמ"ג שם משב"ז סק"ז דלעירוב תבשילין בעינן שיהיה ראוי לאכילה שלא על ידי הדחק, ולכן אם התבשיל אינו מבושל כל צרכו אפי' שהוא כבר כמאכל בן דרוסאי ל"מ לעירוב תבשילין, ומבואר שע"ת צריך שיהא ראוי לאכילה גמורה, ובאופן שאחד מבני הבית

אינו יכול לאכול את העירוב כגון שמערבים בביצה והיא אסורה עליו מטעמי בריאות וכדו', אם נטפל לבעה"ב יוצא בעירובו, אבל אם נחשב שהוא עצמו עירב הרי אין כאן עירוב הראוי לאכילה. עוד נפק"מ באם אחד מבני הבית אינו רוצה לצאת בעירובו של בעה"ב, דאם הוא עירוב עבירו הרי אינו רוצה לצאת בעירובו, ואם נטפל לעירובו של בעה"ב כל זמן שהוא חלק מבני הבית העירוב מועיל לו.

עוד נפק"מ יתכן במי שיצא חוץ לתחום ביום טוב עצמו, דלגבי עצמו במקום שבא לשם דנו האחרונים אם שיוצא בעירוב של גדול העיר שהגיע לשם או שאין לו עירוב, אבל לגבי בני הבית שנשארו בבית, אם נחשב שעירבו ממש, מהני להו גם במקום שלבעל הבית כבר לא מועיל, אבל אם הם נטפלים לו בעירובם והשתא הוא אינו יכול לסמוך על העירוב אין להם עירוב כדין ואינם יכולים לבשל לשבת על סמך הע"ת. וכדי לצאת מן הספק, מי שחושש שמא יצטרך לצאת מחוץ לתחום ביו"ט זיכה עבור בני ביתו ולא יסמוך על מה שעושה לכולם.

נפק"מ נוספת היא מה שכ' בתשובות והנהגות ח"ב סי' שכ"ד שהביא שהגר"ח מבריסק הידר לדקדק שבשעה שעשה עירוב תבשילין יעמדו אצלו בני הבית, כדי שידעו שעושה להם עירוב, ומרן הגר"ז זיע"א לא העמידם אצלו אבל הקפיד להודיע להם שעשה עירוב תבשילין, ועיקר טעמם משום שסברו שמי שעושים עבורו עירוב צריך שידע מזה ודלא כעירוב חצירות שא"צ ידיעה שעירבו עבורו. וי"ל שכל זה הוא אי נימא שמערב עבורם והעירוב נחשב שלהם, אבל אם העירוב מועיל להם משום שנטפלים לבעל הבית מהני עצם מה שעירבו בבית ואין הכרח שידעו שעשה עבורם.

ואולי אפשר להוכיח מל' הגר"ז בסעי' י"ח שכתב שבני הבית הם טפלים לו ויוצאים בעירובו, ומשמע שנחשב שעירבו ויצאו בעירובו של בעל הבית. וכמו כן במחצית השקל שם ס"ק י"א כתב שודאי שבני הבית האוכלים משולחן הבית אף שמבשלים לעצמם כיון שהם אוכלים משולחן בעל הבית העירוב שעירב ושייך גם למאכלם נחשב תחילת בישול עבורם וכאילו עירב כל אחד מהם.

ובביאור הלכה שם סעי' א' ד"ה ספק חשיכה דן באשה שהדליקה נרות האם אפשר לעשות עבורה ע"ת, ומחלק בין הדלקת נרות של שבת דהוי כקבלה גמורה לבין הדלקת נרות יו"ט שלא נהגו כולם לקבל את היו"ט בהדלקה ע"ש, ויש משמעות שהנדון הוא גם באופן שהבעל לא עשה עירוב ולא קיבל יו"ט, ולכאן באופן כזה למה לא יוכל הבעל לערב ותצא היא בעירובו, ונראה שסבר הביה"ל

שהעירוב עבורה הוא כאילו עירבה ממש, וכיון שקבלה יו"ט תו אינה יכולה לערב וממילא אי אפשר לערב עבורה.

שתיית קפה בתחילת ארוחה בשרית

כתב הרמ"א בסו"ס תצ"ד שנוהגין בשבועות לאכול מאכל חלב ואח"כ מאכל בשר, וכתב המשנ"ב ס"ק ט"ז שאין צריך להפסיק בברכת המזון ביניהם אלא די שיקנח במפה בין החלב לבשר, ומקורו הוא ממג"א שם. ויש מהאחרונים שכתבו שלא לעשות כן לאכול חלב ובשר באותה סעודה, מפני חומרת הזוהר שלא לאכול חלב ובשר בסעודה אחת, והרמ"א ביו"ד סי' פ"ט סעי' א' כתב שכן הוא המנהג עי"י ביאור הגר"א שם.

ויתכן למצא פתרון לאכול חלב ובשר בסעודה אחת ולא לעבור על חומרת הזוהר, דהנה קיי"ל שיין פוטר כל מיני משקין ולכן אם קידש על היין אינו מברך על משקין ששותה אח"כ, ואם כן יכול לאחר הקידוש לשתות קפה וכיון שלא פוטר בברכה אחת גם את הבשר וגם את החלב אלא היין פוטר את החלב והפת פוטר את הבשר לא נחשב סעודה אחת לגבי חומרת הזוהר, אף שלענין סעודת חלב ובשר של הרמ"א נחשבת סעודה אחת כיון שאינו מפסיק ביניהם בברכת המזון.

ויותר מכך יתכן, שיכול אף לאחר שנטל ידיו לשתות קפה ועדיין לא יחשב סעודה אחת לגבי הזוהר, דעי"י משנ"ב סי' קע"ד ס"ק ל"ט שנקט שהשותה קפה בסעודה יש ספק אם נפטר בברכת הפת או לא, ולכן יברך מתחילה על מעט סוכר כדי לפטור את הקפה, אמנם בשבת ויו"ט שמקדש על היין אין צריך לפטור בסוכר כיון שברכת היין פוטרת כל המשקין, ולפי"ז מה ששותה בתחילת הסעודה אפי' לאחר נט"י והמוציא נפטר בכל גווני ברכת היין ולא נחשב שפטר את הבשר והחלב באותה ברכה ואין בזה חומרת הזוהר, ואם כן גם החושש שלא לשתות בין קידוש לסעודה משום שמרחיק את הסעודה מהקידוש או מטעם אחר, יכול לשתות לאחר נט"י ויחשב סעודה לגבי חלב ובשר ולא תחשב סעודה לגבי חומרת הזוהר. ואי נימא שאף במקום שלא נפטרו שניהם באותה ברכה ראשונה מכל מקום כיון שמברך ברכה אחרונה אחת על הכל נחשב הכל אותה סעודה, ואם כן כיון שהברכת המזון פוטרת את היין ואת הקפה נחשב הכל סעודה אחת ושייך בה חומרת הזוהר, אפשר להציע לשתות את הקפה באופן שלא יתחייב בברכה אחרונה כגון בכמה לגימות שלא בשיעור שתייה, או אפי' לשתות פחות מכשיעור ואז אינו צריך ברכה אחרונה עליו ואין שום שייכות בברכה בסעודת הבשר.

אלא שהאחרונים לא בריא להו דבר זה אם מי שאכל או שתה פחות מכשיעור בתוך הסעודה ונפטר מברכה ראשונה מחמת הטפילות לפת, אינו חייב בברכה אחרונה כלל, או שחייב בברכה אחרונה כדין ברכת הפת שהמאכל נטפל לו ונפטר בברכת המזון שבירך על הפת, ולפי זה כל ה"ת שפטר עצמו בברכה ראשונה מחמת טפילות ומברך אח"כ ברכה אחרונה, ברכה זו היא ברכה על הכל ונחשב הכל כסעודה אחת.

ויש לציין שיש אומרים שבשתיית חלב ואחר כך אכילת בשר באותה סעודה אין את חומרת הזוהר, וכן נראה בבן איש חי (שנה ב' פר' קורח סעי' יד טו) שהתיר לאכול בשר אחר חלב ולענין בשר אחר מאכלי חלב הביא את חומרת הזוהר. ואם כן יש עוד סמך להתיר לשתות קפה קודם אכילת הבשר ויחשב סעודה אחת ואין בה חומרת הזוהר.

עמק הלכה
הרה"ג רבי צבי רותן שליט"א
מרבני בית ההוראה

דיני הניעור בלילה

[א] מי שישן ביום ערב שבועות יכוין במעריב בברכת אהבת עולם לצאת ידי חובת ברכת התורה ואחר מעריב יאמר פסוקי יברכך וכו'.

[ב] לאחר עמוד השחר יש לזוהר ליטול ידי ג' פעמים.

[ג] הניעור כל הלילה ישמע בבוקר אלוקי נשמה ומעביר שינה מאחר שישן, ולכתחילה ייצא ממי שמוציא בעשרה, ואם אין לו ממי לשמוע י"א שיברך בעצמו, ולגבי ברכת אלוקי נשמה כשישן ביום ודאי יכול לברך [מ"ב סי' מ"ו ס"ק כ"ד, וביאור הלכה סי' נ"ב ד"ה ומ"מ].

[ד] אם לא ישן ביום ישמע ברכת התורה מאחר שישן בלילה לכה"פ חצי שעה, ואם אין לו ממי לשמוע

יכוין לצאת באהבה רבה ואחר שחרית יאמר יברכך וכו', לא למד אחר שמונה עשרה יכול לבקש מהעולה לתורה להוציא בברכת נותן התורה, ואם לא ימצא אחר שיוציאו ישן ביום ויברך כשיקום, וע"י אשה י"א דאינו יכול לצאת לצאת, וכן ע"י קטן שהגיע לחינוך אינו יכול לצאת, [באה"ל סי' מ"ז ד"ה נשים].

[ה] ישן ביום ולא נתכוין לפטור באהבת עולם לדעת המ"ב [מ"ב כ"ח], יכול לברך בעצמו אחר עלות השחר, והחזו"א פליג, [דינים והנהגות מהחזו"א פ"א דפקפק בסברת הגרע"א].

[ו] מנהג הספרדים שגם הניעור כל הלילה יכול לברך, ואשכנזי יכול לשמוע מספרדי ולצאת ידי חובה, וגם בישן ביום יכול לצאת דיכול להוציא מדין ערבות.

[ז] מי שהיה ניעור בלילה יכול להוציא מי שישן מדין ערבות, [תהלה לדוד סי' ח' סק"ג בשם הגאון ר' לוי יצחק מברדיטשוב שכך היה נוהג].

[ח] אחר שעלה עמוד השחר אם יש לו ממי לשמוע ברכת התורה ישמע ואם לא יכול להמשיך ללמוד, [דינים והנהגות מהחזו"א פ"א אות י"ב קובץ תשו" ח"א סי' ט'].
[ט] אם ישן ביום יברך בעלות השחר כדעת המ"ב, ואם חושש לדעת החזו"א י"ש ייצא מאחר, אבל לא ימשיך ללמוד אחר עלות השחר בלי לשמוע ברכת התורה כיון שמדינא חייב לברך בכה"ג כהכרעת המ"ב.

[י] למנהג הספרדים שנוהגים לברך בעלות השחר מיד בעלות השחר יברך ולא ילמד בלי ברכה.

[יא] זמן עלות לענין ברכות הוא 72 דקות לפני נץ החמה.

[יב] ברכת ענט"י לניעור כל הלילה יעשה צרכיו וישפשף ואח"כ יברך, ולמנהג הספרדים לא יברך.

מדיני בשר בחלב

[א] אחר אכילת בשר כדי לאכול מאכלי חלב יש להמתין שש שעות, להשו"ע מדינא, ולהרמ"א ממנהגא, וסופר השש שעות מגמר אכילת בשר ולא מגמר הסעודה.

[ב] חולה שאינו בו סכנה יכול לאכול מאכלי חלב אחר שעה, ולכתחילה יעשה קודם קינוח והדחה, ולהרמ"א גם חולה קצת יש להקל בזה, וקינוח הוא ע"י אכילת דבר מוצק, והדחה ע"י שתיה, אכילת פירות אינה נחשבת לקינוח.

[ג] קטן עד גיל שלש אין צריך להמתין, ולכתחילה ישקוהו מים אחר אכילת בשר לפני אכילת מוצרי חלב, מגיל שלש ומעלה עד גיל שש –

תשע לפי הענין, יש להמתין שעה אחר קינוח והדחה, ואחר גיל תשע יש לחנך להמתין שש שעות, ולכה"פ חמש וחצי שעות, ובמקום חולי קצת יש להקל אחר שעה וקינוח והדחה.

[ד] בירך בטעות על מוצרי חלב תוך שש שעות לאכילת בשר, אם עבר שעה יטעם מעט שלא יהיה ברכה לבטלה, גם אם לא עשה קינוח והדחה.

[ה] מותר לשתות כוס תה בכוס חלבית נקיה תוך שש שעות לאכילת בשר.

[ו] בצל או שאר דבר חריף שנחתך בסכין בשרי אין לאוכלו עם חלב.

[ז] י"א דאין לאכול בצל שנחתך בסכין חלבי תוך שש שעות לאכילת בשר, ויש שהקילו בזה וכן המנהג, ויש להזהר לא לאכול באותה סעודה בצל

שנחתך בסכין בשר ואח"כ חלב או בצל שנחתך בסכין של חלב, אבל בסעודה אחרת אפשר לאכול גם תוך שעה.

[ח] אחר אכילת בצל שנחתך בסכין בשרי לכו"ע אין צריך להמתין שש שעות.

[ט] אחרי אכילת חלב יעשה קינוח והדחה ע"י אכילת דבר מוצק ושתיה קודם אכילת בשר, ומעיקר הדין מותר לאכול באותה סעודה חלב ואח"כ בשר אחר קינוח והדחה, [מ"א תצ"ד ו'], וע"פ הזוהר יש להחמיר בזה ולכן יברך ברכה אחרונה על החלב, ואח"כ יאכל בשר, ואם שתה חלב פחות מכשיעור לכתחילה יעשה שינוי מקום המצריך ברכה ראשונה, ויש מחמירים ע"פ הזוהר להמתין שעה, ויש נוהגין חצי שעה.

[י] י"א דאחר גבינה צהובה יש להמתין שש שעות לפני אכילת בשר, לכן אחר אכילת פיצה לדעה זו ימתין שש שעות, אבל תבשיל שמעורב בו גבינה צהובה שאינו בעין אין צריך להמתין.

[יא] בישל מאכל פרווה בסיר בשר בן יומו, והכניס כף חלבי בן יומו, ואין שישים כנגד הכף, לדעת השו"ע לא נאסר, ולדעת הרמ"א הכל נאסר, ובכף שאינו בן יומו, וסיר בן יומו, או הפוך ישאל חכם.

[יב] חתך בצל בסכין חלבית גם כשאנינה בת יומא, וטיגן במחבת בשרית הבצל נאסר, ולגבי המחבת אם צריך הגעלה ישאל חכם.

[יג] אין לאפות באותו תא בתנור בשר וחלב, ובשעת הדחק אם חיים התנור בין אפיית הבשר לחלב במשך חצי שעה והשתמש בתבנית אחרת יש להקל, וגם אם לא עשה כן, בדיעבד אין נאסר המאכל כשהתנור היה נקי משאריות כשהשתמש בתבנית אחרת.

[יד] מותר לאפות חלות בתנור חלבי גם בן יומו כשהוא נקי משאריות חלב, ולכתחילה יחמם התנור קצת קודם שמכניס החלות.

[טו] לכתחילה אין לאפות בשני תאים של התנור בו זמנית בשר וחלב, ובשעת הדחק כשיש הכשר על התנור יש להקל, ולכתחילה ייחד העליון לבשר.

[טז] אין אפשרות להשתמש במקרוגל לבשר וחלב, ואין אפשרות גם להגעילו, ובשעת הדחק יחמם עם שני כיסויים.

[יז] אין לבשל בסיר בשרי גם כשאינו בן יומו על מנת לאכול התבשיל עם חלב, ובשעת הדחק יש להקל, אבל מותר לחמם במיקרוגל בשרי שאינו בן יומו תבשיל פרוה ע"מ לאכול עם חלב.

[יח] אין להכין חלות או מאפה חלביות אלא אם כן עושה בצורה ניכרת שהם חלביות, ואם עשה אסור לאוכלם, והמכין חלות רק ליום לאכול בביתו באותו יום יכול להכין גם בלי היכר.

עומקה של הלכה

הרה"ג רבי ישראל משה בלוי שליט"א

רב ביהמ"ס הגדול תורה ותפילה ומרבני בית ההוראה

עמק הברכה

ברכת מזל טוב נשגר קמיה
ידידנו החשובים לרגל השמחה השרויה במעונם:

הגאון רבי ישראל משה בלוי שליט"א להולדת הנכד
בן לחתנו הרב מרדכי שטרנבוך שליט"א
הרב שמואל גולדשטוף שליט"א להולדת הבן
הרב שמואל במברגר שליט"א להולדת הבת

יה"ר שיזכו לרוות נחת מכל יוצ"ח

הוצאות הדפסת הגיליון נתרמו ע"י
הגאון רבי ישראל משה בלוי שליט"א
לרגל הולדת נכדו
בן לחתנו הרב מרדכי שטרנבוך שליט"א
השלום זכר יתקיים בליל שב"ק נשא
בביהמ"ד תורה ותפלה שלב ב'

הוצאות הדפסת הגיליון נתרמו ע"י ידידנו
הרב אריה אטיק שליט"א
לרגל הולדת בתו חיה מלכה שתחי'
יזכו אביה ואמה לגדלה לתורה לחופה
ולמעשים טובים

הוצאות הדפסת הגיליון נתרמו ע"י ידידנו
לע"נ הרב שבתי ב"ר יעקב ז"ל
ת.נ.צ.ב.ה



כל השונה הלכות בכל יום

מובטח לו שהוא בן עולם הבא

הננו שמחים לבשר לציבור שוחרי ההלכה
כי במסגרת שיעורי "דף היומי בהלכה"
הנמסרים מפי

הרה"ג רבי צבי רותן שליט"א

מתחילים בס"ד ביום ראשון ח' בסיון

הלכות קריאת התורה - סימן קל"ה

השיעור מתקיים מדי יום

בין השעות 18:50-19:10

בבית שני שע"י ביהמ"ד הגדול

'חניכי הישיבות'

הרב אלישיב 1 לוד | עדיכנים: 074-7964000 | chanicheyas@gmail.com
לחומות בנק פאי סניף 180 חשבונו 876270, ובעמודי נדרים (ג.ר. 580705688)

נושאים לכתובת חידו"ת בשבוע הבא פרשת בהעלותך

הדלקת והטבת המנורה (פ"ח פ"ב) • תנופת הלויים (פ"ה פ"ג)
• עבודת הלויים (פ"ח פ"ג, חולין כד. ורמב"ם כלהמ"ק פ"ג)
• פסח שני (פ"ט פ"ב, פסחים פרק מי שהיה) • בנין ביהמ"ק
בלילה (פ"ט פ"ו, שבועות טו: ועי' ר"ה ל. וסוכה מא.) • סותר על
מנת לבנות במקומו (פ"ט פ"ג, שבת לא: ועי' עירובין נה:)
• תקיעה על הקרבנות ובעת צרה (פ"י פ"ב, ר"ה כו: ועי' מג"א
סי' תקע"ו) • חלק הגרים בארץ ישראל (פ"י פ"ט, ירושלמי
בכורים פ"א ה"ד) • אם מותר להתפלל על חולה שימות
(פ"א פ"ו וברמב"ן ועי' ר"ן נדרים מ.) • סנהדרין (פ"א פ"ז)
• הרחקה בין בשר לחלב (פ"א פ"ג, חולין קה.) • לשון הרע
וצרעת מרים (פ"ב פ"א) • נבואת משה (פ"ב פ"ו, רמב"ם
יסוה"ת פ"ז ה"ו) • תפילה על חולה (פ"ב פ"ג, ברכות לד.)

ניתן לשלוח חידו"ת לעלון עד יום חמישי בצהריים למייל ba150150150@gmail.com

לתועלת הלומדים נא לא לשלוח חידושי תורה באורך של יותר מ- 1500 מילים

וכן לא לשלוח תגובות למדור "עמק תשובה" באורך של יותר מ- 800 מילים

הוצאות הדפסת הגיליון מרובות, הציבור הק' מתבקש להשתתף בהוצאות בנדבת לבו ובתרומת ידו
ניתן להנציח לע"נ לרפואת או לרגל שמחה וכדו', לתרומות נא לפנות לרב יעקב ישראל יהל או לרב יוסף איצקוביץ
ניתן לתרום גם בשלב ב' אצל הרב מאיר יהל

וכן ניתן לתרום באשראי בקופת ביהכ"ס חניכי הישיבות בקטגוריית "בעמק איילון"