

בעמק איילון

132

פרשת ויחי • ה'תשפ"ד • שנה רביעית

במה לתורת רבני ואברכי גני איילון

אגדה

ושבו בנים לגבולם

ויקברו ימי ישראל למות ויקרא לבנו ליוסף ויאמר לו... אל נא תקברני במצרים. ושכבתי עם אבתי ונשאתני ממצרים וקברתני בקברתם... ואני בבאי מפרן מתה עלי רחל בארץ כנען בדרך בעוד כברת ארץ לבא אפרתה ואקברה שם בדרך אפרת הוא בית לחם.

פירש רש"י, ואף על פי שאני מטריח עליך להוליכני להקבר בארץ כנען ולא כך עשיתי לאמך שהרי סמוך לבית לחם מתה, ואקברה שם ולא הולכתיה אפילו לבית לחם להכניסה לארץ וידעתי שיש בלבך עלי, אבל דע לך שעל פי הדבור קברתיה שם שתהא לעזרה לבניה כשיגלה אותם נבוזראדן והיו עוברים דרך שם, יצאת רחל על קברה ובוכה ומבקשת עליהם רחמים, שנאמר (ירמי' ל"א) כה אמר ה' קול ברמה נשמע נהי בכי תמרורים רחל מבכה על בניה מאנה להנחם על בניה כי איננו. כה אמר ה' מנעי קולך מבכי ועיניך מדמעה כי יש שכר לפעלתך נאם ה' ושבנו מארץ אויב ויש תקוה לאחרייתך נאם ה' ושבנו בנים לגבולם.

אמרו חז"ל (מדרש איכה), באותה שעה קפצה רחל אמנו לפני הקדוש ברוך הוא ואמרה רבש"ע גלוי לפניך שיעקב עבדך אהבני אהבה יתירה ועבד בשבילי לאבא שבע שנים וכשהגיע זמן נשואי אבי החליפני באחותי והוקשה עלי הדבר עד מאד והודעתי לבעלי ומסרתי לו סימן שיכיר ביני ובין אחותי כדי שלא יוכל אבי להחליפני, ולאחר כן נחמתי בעצמי וסבלתי את תאוותי וריחמתי על אחותי שלא תצא לחרפה ולערב מסרתי לה את כל הסימנים שמסרתי לבעלי כדי שיהא סבור שהיא רחל, ולא קנאתי בה ולא הוצאתיה לחרפה, ומה אני שאני בשר ודם עפר ואפר לא קנאתי לצרה שלי ולא הוצאתיה לבושה ולחרפה, ואתה מלך חי וקיים רחמן מפני מה קנאת לעבודת כוכבים שאין בה ממש והגלית בני ונהרגו בחרב ועשו אויבים בם כרצונם, מיד נתגלגלו רחמיו של הקדוש ברוך הוא ואמר בשבילך רחל אני מחזיר את ישראל למקומן.

נמצא יגונה של רחל בכפליים, מבכה על בניה ומאנה להנחם כי איננו. ובהבטחה האלוקית נחמתה בכפליים "מנעי קולך מבכי ועיניך מדמעה", "יש שכר לפעלתך, ויש תקוה לאחרייתך".

מכבשונם של רבותינו נתבאר, כי בן אשר גלה מארצו ומבית אבותיו נטמע בין העמים ונשתכחה ממנו תורתו ומורשתו. בתחילה היתה זו עקת השביה עליה בכתה האם, עליה נוספה במשך הגלות האבדה הנוראה של נשמת הקודש אשר ירדה לבין הגויים ולמדה ממעשיהם ואינה מבקשת לשוב אל צור מחצבתה. מתחילה היו בניה בשבי אך עדיין נותרה תקווה לנחמתה ולאחריה בעת שובם, אך כאשר התגלתה התהום והדיוטא אליה נפלו לא נותרה תקווה "מאנה לנחם על בניה כי איננו".

כה אמר ה'... כי יש שכר לפעלתך נאם ה' ושבנו מארץ אויב... ושבנו בנים לגבולם. תחילה הם ישובו "מארץ אויב" גם בטרם ישובו לצור מחצבתם. ירידתם לבין העמים ניכרת בכל היותם. קדושת וטהרת ישראל אשר ניטלה מהם טרם חזרה למקומה. הם שבים אליך מפני האויב מפני הרדיפה והרציחות. לא אל בית אבותיהם ואמותיהם הם שבים. בגלל דמעותיך הם שבו "מארץ אויב" "מנעי קולך מבכי ועיניך מדמעה". אך לא לזאת היתה התקווה, לא את אלו הרתה ילדה וגידלה, מאנה להנחם על בניה כי איננו. לזאת ניתנה ההבטחה המופלאה, לא אבדה התקווה - יש תקווה לאחרייתך - המשך שרשרת הזהב העושה את דרכה לגאולתה ולצור מחצבתה. "ושבו בנים לגבולם" - לא בגלל

דבר העמק

מורנו המרא דאתרא הגר"א ברוידא שליט"א

הלכה

יששכר זבולון

"זבולון לחוף ימים ישכון והוא לחוף אניות" (מ"ט י"ג). רש"י - שהיה זבולון עוסק בפרקמטיא וממציא מזון לשבט יששכר והם עוסקים בתורה, והוא שאמר משה 'שמח זבולון בצאתך ויששכר באהליך', זבולון יוצא בפרקמטיא ויששכר עוסק בתורה באהלים.

מדברי רש"י עולה שכך היתה הנהגת השבטים בפועל ועי"ז זכה זבולון לברכת "שמח זבולון". אך מדברי רש"י בברכת משה רבינו קודם מותו נראה שהיה ביניהם הסכם שותפות כדרך עסקא, וז"ל רש"י שם (דברים ל"ג י"ח) זבולון ויששכר עשו שותפות, זבולון לחוף ימים ישכון ויוצא לפרקמטיא בספינות ומשתכר ונותן לתוך פיו של יששכר והם יושבים ועוסקים בתורה, לפיכך הקדים זבולון ליששכר שתורתו של יששכר על ידי זבולון היתה.

וכ' בשו"ע (יו"ד רמ"ו א') ומי שא"א לו ללמוד מפני שאינו יודע כלל ללמוד או מפני הטרדות שיש לו, יספיק לאחרים הלומדים. וכ' הרמ"א שעי"ז תחשב לו כאילו לומד בעצמו. עוד כתב, יכול אדם להתנות עם חבירו שהוא יעסוק בתורה והוא ימציא לו פרנסה ויחלוק עמו השכר, אבל אם כבר עסק בתורה אינו יכול למכור לו חלקו בשביל ממון שיתנו לו.

ומדברי המחבר נראה שאין הדבר תלוי בהסכם כי אם בעצם המעשה שעי"י שמספק ללומדים את מזונם נחשב לו כאילו לומד בעצמו. אך לדברי הרמ"א נראה שצריך לזה תנאי קודם למעשה.

עוד יש חילוק בין דברי השו"ע לרמ"א שהשו"ע לא כתב שכרו והרמ"א הוסיף שעי"י התנאי חולק עמו את שכר המצווה.

בריש מסכת זבחים (ב). כתב רש"י (ד"ה שמעון אחי עזריה) על שם שעזריה עסק בפרקמטיא וסיפק צורכי שמעון אחי בשעה שהיה עוסק בתורה והתנו ביניהן שיהא חלק לעזריה בשכר תלמודו של שמעון לפיכך נקרא על שמו שלמד על ידו. מבואר שהתנו ביניהם ויש לעזריה חלק בשכר תלמודו אך לא נאמר כמה שיעור שכרו. ובל' הרמ"א דלעיל שכתב "ויחלוק עמו שכרו" משמע פשטי' דלישנא שחולקין בשווה.

אך עי' ברש"י סוטה (כא). שכתב על שמעון אחי עזריה שלמד תורה ע"י אחיו שהיה עוסק בפרקמטיא כדי שיחלוק בזכות לימודו של שמעון, ולא הזכיר שעשו בניהם תנאי. וכתב שיחלוק בזכות לימודו ולא כתב את מה שנתבאר בדברי הרמ"א דלעיל בשם הטור שנחשב לו כאילו לומד בעצמו.

בשו"ת מהר"ם אלשקר (סי' ק"א) הביא על אותם שמוכרים זכויותיהם זה לזה ונשאל אם יש בדבר ממש, הביא בשם רב האי שנשאל גם הוא בזה וכתב כי דברים אלו דברי הבל שאין לסמוך עליהם, ואיך יעלה על לב כי שכרו של זה של מעשים טובים שעשה זה לזה, הלא הכתוב אומר צדקת הצדיק עליו תהיה וכן אמר ורשעת הרשע עליו תהיה וכי' אבל ודאי מי שנותן שכר למלמד ללמד מה שהם צריכים ומלמדן יש

אוכל פת ולא יוצא ידי חובת קידוש במקום סעודה

בהם ברכה דאו', מ"מ אינו אלא לענין ברכה ראשונה, אבל ברכה אחרונה אינו אלא מדרבנן, וצ"ב.

ואגב יש לעורר בזה אחר שמצינו דין טפלות אף לענין פת, א"כ יש לעורר דמשכח"ל לפ"ז דיאכל פת, ולא יצא יד"ח קידוש במקום סעודה, דהנה בלבושי מרדכי מהדו"ת סי' ל' יצא לדון בדבר חדש, דשייך דין עיקר וטפל לא רק לענין ברכות, אלא אף לענין שאר דיני התו' כגו' אכילת מצוה, סוכה, וסעודת שבת, אם אוכל פת טפלה לא יצא בזה יד"ח, א"כ לפ"ז יל"ד דאף לענין קידוש במקום סעודה

מים עמוקים מתורת רבני ואברכי השכונה שליט"א

לא יצא בזה יד"ח.

ומצינו דוגמא לזה במשנ"ב סי' קס"ח סעי' ח' שכ' דרקיקין דקין [שהם בורא מיני מזונות] שנותנין עליהן מקרחת [שהיא שהכל], אינו מברך אלא שהכל, והם נפטרים ג"כ. וכ"ה בס' רי"ב סעי' ב'. וא"כ לפ"ז מי שיאכל רקיקין אלו עם הערינג הרי לא יצא יד"ח קידוש במקום סעודה.

אמנם זה כמעט ל"ש בזמננו, שהפוסקים שם [הובא במשנ"ב ס"ק מ"ה] כ' דכל הדין הנ"ל אירי רק באופן שכל עיקר המטרה היא בשביל אכילת המרקחת, והקרקר הוא רק כדי של יטנפו הידים וכיוצ"ב, משא"כ בזמנינו שהקרקים נאכלים ג"כ בפנ"ע, א"כ שפיר יש לברך עליהם בכל גונא, [אא"כ באמת אינו חפץ רק בשביל מטרה אחרת, או בשביל להפיג החריפות, וכדין פת ומליח בס' רי"ב].

ובעיקר הדבר [אם יוצא יד"ח קידוש במקום סעודה], נראה לדון דשפיר יצא יד"ח, די"ל דלעולם חשי' שיש לו כונה באכילת הפת, דהא מאחר שאם הפת תהיה טפלה הוא לא יצא בזה יד"ח, א"כ הרי משו"ה ניח"ל שהפת תהיה עיקר, ויש לו ענין באכילת הפת [ולא גרע ממי שאינו רעב ואוכל פת רק בשביל לקים דין סעודת שבת וכיוצ"ב ודו"ק].

בראשית פרק מט פסו' כ"א "נפתלי אילה שלחה הנתן אמרי שפר" ובתרגום נפתלי בארע טבא וכו' תהי מעבדא פירין יהון מודן ומברכין עליהון. והינו שיהיו מברכים על פירות אלו ברכת הנהנין, ובפ"י הרא"ם [מזרחי] ע"ד רש"י פירש, שהוא תרגום בפסו' שכאילו אמר שהנותן רואם או אוכלם בפיהם לומר אמרי שפר ע"כ.

ויש לעמוד מה שנתחד כאן הענין של ברכה על הפירות, יותר משאר דוכתי.

ונראה לפרש בזה כפשוטו, דהנה ברש"י כ' דאילה שלוחה זו בקעת גינוסר, והנה ידוע מה שאמרו בסוגיא בברכות מ"ד. גבי פת טפל למליח, דא"צ לברך עליה, ופרי' בגמ' דמי איכא מידי דהוי מליח עיקר ופת טפלה ומשני שם אמר רב אשי באוכלי פירות גנוסר שנו.

ופירש רש"י שם ד"ה פירות גנוסר ז"ל פירות ארץ ים כנרת חשובים מן הפת עכ"ל. וכ"כ הריטב"א והרא"ה שם, ועיי"ש ברא"ה שהוסיף שפירות אלו הן טעונין ברכה לעולם, ואין נפטרין בפת כשאר פירות ע"כ. וכנראה כונתו שאפי' נאכלין יחד עם הפת, או לשובע ג"כ אינן נפטרים בברכת הפת, וכמו"כ יל"ד לפי שיטתו שיהיה באלו הפירות דין קדימה יותר מחשיבות הפת.

א"כ מעתה לפ"ז הרי מבואר היטב, דהא פת הוא הדבר החשוב יותר מכל מיני מאכל, כמבו' ברמ"א בס' רי"א סעי' ה', וא"כ פירות אלו שחשובין יותר מהפת, נמצא שהם החשובין ביותר מכל מיני מאכל, א"כ ע"כ מבו' היטב מה שקבעו כאן את עיקר הדין ברכה על הפירות,

ויש להמתיק בזה מה דמיתי במדרש [צ"ט אות י"ב] והביאו הרבנו בחיי כאן, וז"ל הנותן אמרי שפר, שהיו בני נפתלי מכבדין את המלכים מפירותיהן והיו משפרין דבריהם והמלכים היו מתרצין להן. ע"כ.

אולם עיקר הדבר צ"ע, דהלא דין ברכה ברכה ראשונה אינו אלא מדרבנן כמבו' בב"י סי' קס"ח, ואף לש"י הראשו' דפירות מין ז' יש

הרב יעקב ישראל פרבר שליט"א

בענין זמן תפילה

בתוך הזמן, או לומר ברכות קר"ש ושמו"ע ידחה לאחר הזמן, דעדיף לקרוא קר"ש בברכותיהן משום דהוא לא יוכל להשלים לאחר זמן תפילה את ברכות קר"ש ושמו"ע ידחה לאחר הזמן דמ"מ יכול הוא להשלימו.

ובדה"ח בספרו (הלכות אבילות) אכן נראה דכתב כן מסברא דמוטב דלא יפסיד ברכות קר"ש דאין לו תשלומים משא"כ תפילת שמו"ע הרי דיכול להתפלל לאחר מכן, ועוד צירף דהרי עיי"כ יוכל לסמוך

אֲשֶׁר לְקַחְתִּי מִיַּד הָאֲמֹרִי בְּחָרְבִי וּבְקִשְׁתִּי [מח כב]

ובגמ' בב"ב כ"ג א' וכו' חרבו ובקשתו לקח והלא כבר נאמר (תהלים מד) 'כי לא בקשתי וחרבי לא תושיעני' אלא חרבי זו תפילה קשתי זו בקשה'.

הנה כתב המשנ"ב (סימן ע"א סק"ד) בשם הדרך החיים, דמי שעומד מעט לפני סוף זמן תפילה ויש לו שהות או להתפלל שמו"ע

- עוד יל"ע בעיקר הדין של תפילה אחר ד' שעות, דהנה מבואר בגמ' בברכות כ"ו א' דתפילה בזמנה יהבי ליה שכר תפלה בזמנה, מכאן ואילך שכר תפלה יהבי ליה שכר תפלה בזמנה לא יהבי ליה. [ואף דבפשט הגמ' שם היינו לשיטת רבנן דזמנה עד חצות, כתב הב"י דכמה דאפשר למעט בפלוגתא ממעטינן, וא"כ גם לר"י יכול להתפלל לאחר ד' שעות אפילו בעבר במזיד (ומשא"כ לענין תפילת תשלומים זה רק בטעה או אונס), והיינו דהא קיימ"ל כר' יהודה דעד ד' שעות, מ"מ מודה לחכמים דעדיף עד חצות מאשר לאחר חצות.

וכתב הרמב"ם (הלכות תפילה פרק ג הל' א') וז"ל זמנה עד סוף שעה רביעית שהיא שלישית היום, ואם עבר או טעה והתפלל אחר ארבע עד חצות היום יצא ידי חובת תפלה, אבל לא יצא ידי חובת תפלה בזמנה, שכשם שתפלה מצוה מן התורה כך מצוה מדבריהם להתפלל אותה בזמנה כמו שתקנו לנו חכמים ונביאים ע"כ, והפמ"ג (משב"ז סי' פ"ט) הוציא מלשון הרמב"ם דאף לאחר לאחור ד' שעות איכא חיוב להתפלל עד חצות, וכתב הפמ"ג 'ואיני יודע למה שינה המחבר מלשון הרמב"ם ז"ל דהיינו דהשו"ע כתב [סימן פט סעיף א'] 'ונמשך זמנה עד סוף ד' שעות שהוא שליש היום ואם טעה או עבר והתפלל אחר ד' שעות עד חצות, אף על פי שאין לו שכר כתפלה בזמנה שכר תפלה מיהא איכא', ומשמע דאינו חובה עליו אלא דאם עבר והתפלל יש לו ע"ז מ"מ שכר. ובמשנ"ב [פ"ט סק"ו] הביא את דברי הפמ"ג דצריך להתפלל אף לאחר דעבר ד' שעות.

ולכאורה יל"ע בעיקר דיוקו של הפמ"ג דיי"ל דמש"כ הרמב"ם יצא ידי חובת תפילה אפשר דר"ל דיצא חובתו מדאורייתא דמוטל עליו להתפלל בכל יום באיזה זמן שירצה ובכל לשון שירצה להקב"ה ואלא דתיקנו אנשי כנסת הגדולה דצריך להתפלל ג' פעמים כמבואר ברמב"ם בריש הלכות תפילה. וכן מוכח מהמשך לשון הרמב"ם בהלכה זו דכתב 'שכשם שתפלה מצוה מן התורה כך מצוה מדבריהם להתפלל אותה בזמנה כמו שתקנו לנו חכמים ונביאים'. וכן יש לנו לבאר תחילת דברי הרמב"ם דיצא חובת תפילה מדאורייתא ולא תפילה מדרבנן דהיינו עד ד' שעות.

והנה מפורש בנימוקי יוסף [שהוצא לאור ע"י מכון אור הגנוז בשנת תשמ"ה מכת"י] דלר' יהודה אחר ד' שעות אין חיוב כ"א רשות בעלמא. ויעו' ברשב"א בסוגיין דהביא מרב באי גאון לשונו 'בטל מעות שאין יכול לתקון הוא ולית ליה אלא שכר רחמי דרשות בעלמא אבל שכר תפלה ממצוה לית ליה', ואמנם הרשב"א איירי שם לענין תפילת תשלומים לאחר חצות, ועכ"פ לכאורה משמע מלשונו דכן הוא לר"י לאחר ד' שעות דיהא רשות בעלמא [דכן לשון השו"ע 'אף על פי שאין לו שכר כתפלה בזמנה, שכר תפלה מיהא איכא' נלקח מהגמ' בברכות הנ"ל והא עלה כתב רב האי גאון בשי' רבנן 'ולית ליה אלא שכר רחמי דרשות בעלמא וכו'].]

[ויל"ע דהנה הא אמרו דתפילת ערבית רשות, אלא דמ"מ קיבלו עליהם חובה, ולכאורה בדין אין קיבלו עליהם חובה, דהא אינו מצוי להתפלל כל כך לאחר ד' שעות, או דיי"ל דמשום דמי דאחר הזמן מ"מ נוהג להתפלל אף לאחר הזמן, ואולי הוי ג"כ קבעוהו חובה כמו בתפילת ערבית, ועי' ברבינו יונה דמשמע מלשונו דלאחר דהאדם עצמו מתפלל הרי דבכך נקבע עליו חובה, ואינו משום דכל כלל ישראל קבעוהו חובה עליהם]. ויל"ע בכ"ו.

עוד ראיתי דבר חדש בספר אישי ישראל תשובה מהגר"ח קנייבסקי ז"ל [במכתבים בסוף הספר מהדו"ב תשובה ל"ה], דנשאל בהא דכתב המשנ"ב דעדיף שלא להפסיד ברכות קר"ש על פני זמן תפילה וכו"ל, האם הוא אפי' דלא ידלג את קר"ש עצמו דהא כל

גאולה לתפילה ואולם באם יתפלל בהקדם תפילת שמו"ע הרי יפסיד את סמיכות גאולה לתפילה.

והנה מצד ענין סמיכות גאולה לתפילה אפשר דמ"מ יאמר ברכה אחרונה (אמת ויציב) דהרי קימ"ל (שו"ע סי' ס' סעי' ג') דהברכות אינן מעכבות זה את זה, וא"כ אכתי נפק"מ אילולי סברא זו במקום אשר אין לו שהות להספיק את כל ברכות קר"ש כי אם את הברכה האחרונה ורק בכך יוכל להספיק תפילת שמו"ע בזמנה ועדיין ירוויח את ענין סמיכות גאולה לתפילה, ולפ"ר מסתימת פסק המשנ"ב משמו נראה דמשום דהסברא הראשונה סגי ואפי' במקום אשר יוכל לברך ברכה אחרונה של קר"ש מ"מ עדיף לומר את כל ברכות קר"ש על פני תפילת קר"ש בזמנה.

ואמנם בעצם סברא זו של הדרך החיים יל"ע, דהנה חז"ל קבעו דבעינן להתפלל תפילה בזמנה, והלא עיקר התפילה הוא תפילת שמו"ע ואלא דהוסיפו אח"כ דצריך לומר גם ברכות קר"ש, וא"כ יש מקום לומר דאין מוטל על האדם לחשוב חשבונות מה ירוויח באם ידחה את שמו"ע לאחר הזמן דמשום כן יפסיד את ברכות קר"ש, הא עתה קמן מוטל עליו להתפלל את עיקר התפילה בזמנה, ומה דיוצא דמשום זה יפסיד את ברכות קר"ש הרי דזו תוצאת דברים. ואילו אדם יש באפשרותו או להתפלל שמו"ע או ברכות קר"ש ודאי דעדיף שמו"ע דהיא עיקר התפילה, וא"כ גם עתה אף דיכול להשלים שמו"ע לאחר זמנה לפ"ר עדיף לו להתפלל שמו"ע משום דזו צורת חובת התפילה ויפסיד את ברכות קר"ש. [ואמנם דברכות קר"ש לאחר זמן קר"ש עד סוף זמן תפילה מבואר במשנ"ב בשם הרשב"א (סי' נ"ח ס"ק כ"ה), דמשום דברכות קר"ש אינם ברכה על קר"ש ועל כרחק הרי הם כמו תפילה, לפ"ר היינו דניתן להם דיני תפילה ואמנם קשה לומר דמעלתם חשובים כמו תפילת שמו"ע].

ולכאורה יש ליתן ראייה לזה ממקום אחר, דהנה לענין העומד בסוף היום ויש לו אפשרות להתפלל או מוסף או מנחה, כתב המג"א (סו"ס רפ"ו) דעדיף להתפלל מוסף דלא יוכל להשלימו שוב מאשר מנחה דיכול להשלימו בתשלומים ע"י דיתפלל ב' פעמים ערבית, ובדגול מרבבה [וכן הוא בצ"ח בברכות כו.]. הקשה עליו דמפורש בירושלמי (ריש תפילת השחר) דעדיף להתפלל מוסף דאיתא התם "ר"ח בשם ר"ח מנחה ומוסף מנחה קודמת, הוון בעיין מימר כשאין שהות ביום להתפלל שתיהן, אבל יש שהות מוסף קודם, ר"ז בשם ר"ח אפי' יש שהות ביום להתפלל שתיהן מנחה קודמת". והמבואר דפשיטא איכא דאין שהות לשניהם מנחה קודמת, ועי' ברע"א על השו"ע (וכ"כ בהגהותיו על הצ"ח) דיישב דברי המג"א עם הירושלמי דיי"ל דהירושלמי איירי דלא יכול להשלים מנחה אח"כ בכגון דעבר במזיד עד סוף הזמן ולא התפלל, והמג"א איירי בטעה או שכח דיכול להשלים. ואמנם הצ"ח דהקשה מהירושלמי נראה דסבר דהירושלמי איירי בכל גוונא, וכן המשנ"ב (בסי' רפ"ו) כתב על יישוב הרע"א דהוא דוחק, משמע דלדינא תפס כדברי הצ"ח.

ואם כן לכאורה יש לומר גם בדין באם עומד לפני סוף זמן תפילה לא יחשב מה דיפסיד ולא יהא לו תשלומים אלא עדיף את המוטל עליו עתה לכתחילה.

ואמנם אפשר דס"ל להמשנ"ב [וכן מוכח משיטת הפמ"ג (יעוי' להלן)] והביאו המשנ"ב סי' פט סק"ו] דשנא תפילת תשלומים דאינה חשובה כ"כ ולכן לא יאחר מנחה להשלימו בערבית שתיים, מענין תפילה לאחר זמן ד' שעות דהוא חשיב יותר כתפילה מאשר תפילת תשלומים וע"כ בזה עדיף דיקדים ברכות קר"ש.

ענינו הוא משום דקורא בתורה ואפשר דמ"מ את עצם קר"ש ודאי ידלג, והשיב דלא ידלג אף את קר"ש, יעו"ש.
ולכאוי' יפלא דהא אין חובה מעיקר הדין לקרוא קר"ש לאחר זמנה, דכתב השו"ע (סימן ס' סעי' ב') 'קרא קר"ש בלא ברכה יצא ידי חובת קריאת שמע וחזור וקורא הברכות בלא קריאת שמע, ונראה לי שטוב לחזור ולקרות שמע עם הברכות, ובמשנ"ב שם הביא

הטעם [ומקורו מהגר"א בשם הירושלמי] שהוא מפני לעמוד בתפילה מתוך ד"ת, ומשמע דאינו מן הדין [ועי"ש בביאור"ל דהביא מהפמ"ג שהוא מהדין דחשש לשיטת רב האי גאון דלא יצא מצות קר"ש כתיקונה ללא ברכות, עי"ש בביאור"ל דדחה דבריו, ועכ"פ בדין אפי' הפמ"ג יודה דעתה הלא אינו זמן קר"ש כלל, והוא רק כדי לעמוד בתפילה מתוך קר"ש]. ויל"ע.



הרב צבי אליעזר רזנברג שליט"א

בגדרי כיבוד אב לאחר מיתה ומה הדין במקום שהוא נגד צווי האם

א] יש שרצו לחלק מנתגרשה, דכיון דבחי האב היתה מחוייבת לו, אין לה זכות לצוות דבר שאינו כרצונו דהא היא חייבת בכבודו, ואע"ג דבשעת 'קיום הצוואה היא תמות ולא תתחייב כיון דאז אינו בעלה ועוד דבשעת מיתה אינה בר חיובא, הרי עצם צוואתה אין לה זכות לזה, הגע בעצמך, וכי לאשה מותר לעשות בחייה דבר שיצא לפועל לאחר מותה שלא כרצון בעלה אע"ג דבשעת התוצאה לא יהיה בעלה כלל.

{אמנם יש לדחות דפעולה גמורה שתוצאתה תהיה לאחר מיתה בודאי אסור, דהכל מתייחס על שעת הפעולה וכדברי הנמו"י המפורסמים גבי זורק חץ בב"ק פ"ב, אך ציווי שכל עשייתו יהא אח"כ בזמן שאינה מחוייבת אולי אינה משועבדת לאז זכותה לצוות כן שיעשו בזמן שאינה מחוייבת לזה, ואפילו אי נימא דאסור לה לעשות כן, ייתכן דהוא איסור חיצוני לעשות דבר נגד בעלה, אבל לגבי עצם צויה לבנה לפניו ב' צוויים כלפי אותו זמן שאינה מחוייבת לאביו, אולי יכול לעשות כפי שחפץ}.

יש לחקור האם הא ד"אתה ואמך חייבין בכבוד אביך" הוא סימן או סיבה

אך באמת יש לחקור מה הגדרת הדברים ד"אתה ואמך חייבים בכבוד אביך", האם הביאור הוא כעין סימן דהיינו אם גם האם חייבת בכבוד האב, בעל כרחך דכבוד אב קודם לכבוד אב, דבודאי לא השוותה התורה כבוד שניהם באופן שהאם מחוייבת בכבוד בעלה, או דילמא דהוא כעין סיבה דינית דהיינו כיון דהיא מחוייבת בזה בכבוד בעלה הרי אין לה זכות לחייב בנה כנגדו.

{והיה אפשר לתלות חקירה זו בעוד חקירה שחקר בזה המנחת חינוך (פ' יתרו מצוה לד' אות ג) האם מצוות כיבוד אב ואם היא מצווה דבין אדם למקום או מצווה דבין אדם לחבירו, והיינו דמצד אחד הוא בין אדם לאביו, אך כיון דלאדם אחר אין מצוה זו כי אם כלפי אביו ייתכן הוא דהוא מצווה ממצוות הבורא לכבוד אב ולהכיר טובה (וגם בזה יש להגדיר גם בנוסח דהכרת הטוב העניין הוא כלפי האדם העושה טובה שהוא כעין תביעה דראוי להכיר לו טובה או דהוא באדם עצמו כלפי מידותיו והנהגתו ובוהי יהא תלוי אי מיקרי כיבוד אב מצווה דבין אדם לחבירו או למקום), והנפקא מינה הפשוטה דבבריו כמו שכתב אב צריך לבקש מחילה מאביו על מצוות כיבוד אב או שהוא רק בינו לבין קונו.

והיינו דעד כמה דהוא 'בין אדם לחבירו' יש מקום לדון דלא שייך תביעה כלפיו מהאם לכבדה כל זמן שהיא מחוייבת לאביו, אך אם הוא בין אדם למקום יש לדון דאין קשר בין חיובה כלפי בעלה למה

"אביך ציווה לפני מותו לאמור" (בראשית נ, טז)

יש לעיין אם ציווה האב לפני מותו לעשות לו דבר, והאם עדיין בחיים ואינה מסכמת לזה, למי ישמע.

ודבר זה מתחלק לכמה נידונים:

א. אם יש להקדים אב לאם לאחר מיתת שניהם. ב. בכללי כיבוד אב לאחר מיתה. ג. האם יש מעלה לכיבוד מחיים מאשר לאחר מיתה.

וזה החלי בס"ד:

נידון א' – אם אב קודם לאם לאחר מיתתם

לכאורה יש ללמוד דבר זה מנתגרשו דיעשה מה שרוצה

אמרינן בגמ' קידושין (לא.): "שאל בן אלמנה אחת את ר' אליעזר: אבא אומר השקיני מים ואמא אומרת השקיני מים, איזה מהן קודם, אמר ליה הנח כבוד אמך ועשה כבוד אביך, שאתה ואמך חייבין בכבוד אביך, בא לפני רבי יהושע אמר לו כך, אמר לו נתגרשה מהו, אמר לו מבין ריסי עיניך ניכר שבן אלמנה אתה הטל להן מים בספל וקעקע להן כתרנגולים (יעויין פרש"י שכבוד שניהם שוה לך)". ע"כ.

המבואר בגמ' דמחיים צריך לשמוע לאב מאשר לאם, ש"אתה ואמך חייבים בכבוד אביך", והיינו כיון דגם היא מחוייבת בכבוד האב, אך בנתגרשה אין צריך לשמוע לאב יותר מלאם ויעשה מה שרוצה, והיינו דאין באמת עדיפות כלל לאב מלאם, וכל העדיפות רק כשהיא עצמה מחוייבת בזה.

ולכאורה לפי זה הוא הדין לאחר מיתה צוואת האב וצוואת האם שוים, ויעשה הבן מה שרוצה, אך בבית יוסף לא נקט כן, דכתב (יו"ד סי' שעו): "ומצווה לומר קדיש על אמו בחיי אביו, ואם אביו מקפיד אע"פ דאמו עשתה לו צוואה לומר בשבילה קדיש, כבוד אב עדיף מכבוד אב", והיינו דאע"ג דהאם כבר מתה ואינה מחוייבת עתה בכבוד בעלה, כיבוד אב עדיף מכבוד אב, וצ"ב מדוע יהא עדיף כיבוד אב, דהא אין האם מחוייבת עתה בכבוד אביו, ואין מעלה בעצם לאב מאשר לאם בעניין כיבוד. [כן הקשה הגרע"א בתשובותיו סי' סח]

יש לדחות בב' אנפי:

יש לדחות דכיון דהצווי היה מחיים הרי אין לה זכות לזה, משא"כ בנתגרשה דהצווי של שניהם היה לאחר הגרושין

ת'י רעק"א לחלק בין כבוד וגדולה שלו למניעת צערו ומה שיש לדון בדבריו

וחדש בזה הגרע"א לחלק בין כבוד וגדולה בעצמותו לעשיית נחת רוח לאביו, דדבר שהוא כבוד לעצמו של אב כגון לומר אבא מארי דמגביה כבוד אביו זה שייך לאחר מיתה, אבל לכבוד אחיו וכיו"ב דאינו בעצם כבוד האב, אלא נחת רוח לו ומניעת צערו שאין מתבזים תולדותיו, זה אין שייך לאחר מיתה, דלא איכפת ליה.

ובאמת בעיקר דבריו יש לדון מתי איכפת ליה מכבודו, דלכאורה בזמן שכבר מת ונמצא בעולם האמת, לכאורה לא איכפת ליה כלל מכבודו, דידוע מהו כבוד האמיתי ומה מקומו, דאין הכבוד אלא דמיון, אפילו אם המתים מכירים מה שיש בעוה"ז, יעויין בזה בסנהדרין פ' נגמר הדין (מז: ובתוס' שם בב' הגירסאות), ובברכות פ' מי שמתו, ואכמ"ל, ואלא דהנושא דאיכפת ליה מחיים היאך יהיה היחס אליו לאחר מותו, וכוונת דברי מרנא רעק"א דעל נחת רוח דיליה לאותו זמן עד כדי כך לא איכפת ליה ודוק.

והיינו דלמד רעק"א דמה דנוגע לעצם מהותו וכבודו האישי איכפת ליה, ומה דהוא כקישוט בעלמא דהיינו עשיית רצונו ומאוייו לא איכפת ליה, ולפי זה הסיק רעק"א דלכאורה הוא הדין על חוסר קיום רצונו לאחר מיתתו נמי לא איכפת ליה, ואם כן אין שום מצוות כיבוד אב ואם לשמוע לדברי האב והאם לאחר מיתתן.

ולולי דבריו אולי היה אפשר לומר בנוסח אחר קצת, לא דלאחר מיתה לא איכפת ליה מרמה כזאת של כבוד של נחת רוח ומניעת צער, אלא דלאחר מיתה באמת לא איכפת ליה מכבוד אחיו וכיו"ב ברמה כזאת דיהיה לו נחת רוח מזה, אבל היכא דמיירי בצווי דידיה דהוא נחת רוח דידיה לקיום רצונו יהא גם לאחר מיתה.

אך למעשה לדינא באופן דצווי לאחר מיתה הוכיח מלשון השו"ע (סי' רע"ט ט) דמחוייב לעשות צוואתו לאחר מותו, וכן מדברי הבית יוסף דלעיל מוכח כן, ובע"כ דגם קיום מצוות האב הוא חלק מעיקר כבודו, או דהוא בכלל מורא. (ולדברינו לעיל היה אפשר לבאר באופן אחר כנ"ל דגם על נחת רוח חייב).

עכ"פ תבנא לדינא לדברי רעק"א הנ"ל היה אפשר לומר דאין שום מצוה לשמוע לדברי האב לאחר מיתה, ואם כן בודאי ישמע לאמו שהיא בחיים ולא לאביו שכבר עבר מן העולם, אך כיון דהשו"ע לא פסק כן, ממילא יש מצוה גם לשמוע לקול האב, והדר ספיקא דין מה עדיף.

נידון ג' – האם יש מעלה לכיבוד אב מחיים מאשר לאחר מיתה

עוד יש לדון האם כיבוד מחיים עדיף מצוותו על כיבוד אב לאחר מיתה {והיינו אם או באופן דיש דין כיבוד אפילו לאחר מיתה}.

ובשו"ת נודע ביהודה מהדו"ת (אבהע"ז סי' מה) כתב בפשיטות "דלעולם כבוד חי עדיף מכבוד המת, ואף שאמרין בקידושין (לא:): ת"ר מכבודו בחייו מכבודו במוותו, עיקר הכבוד הוא בחיים, וכן מוכח לפני זה בעובדא דרב אסי דנפיק מארץ ישראל לקראת אמא, ולבסוף שמע לארונא דאתי, ואמר אי ידעי לא נפקי, הרי שאם היתה בחיים היה הולך לכבודה מארץ ישראל, יעו"ש. ע"כ.

אמנם מדברי הבית יוסף לעיל לגבי קדיש דלא דן מצד זה, משמע דלא ס"ל הכי (כן הוכיח רעק"א הנ"ל).

היוצא לדינא לדברי הבית יוסף ישמע לאב מב' הטעמים שהזכרנו לעיל, ולדברי הנוב"י ישמע לאם דהוי מחיים ועדיף מכיבוד דלאחר

שהוא מחוייב לה, וביותר דחיובה כלפי בעלה לכאורה בודאי הוא מצד 'בין אדם לחבירו', ואין שייך זה לזה כלום, כי אם בתורת סיבה.

ובעצם הדבר יש לציין דבודאי לא עלה על דעת שממילא גם יהא מחוייב יותר בכבוד בעל אמו יותר מאשר אמו כיון דחייבת בכבודו, (והיינו אפילו הוא חיוב עצמי ולא רק מחמת האם) דבודאי כל הנושא היכא דשוים בעצם היאך ראוי לעשות, אך לא מיירי באופן דבודאי בעצם המצווה קודם זה לזה.

היה אפשר לומר דנידונינו תלוי בחקירה הנ"ל

וממילא יש לומר דתלוי בחקירה הנ"ל, דאם הוא סיבה דאין לה זכות לחייב בנה – לכאורה זה שייך בכל צווי מחיים, והיינו דאע"ג דצותה דיעשו זאת לאחר מותה, אין לה זכות לומר כן כנגד דברי בעלה, אך אם זה רק סימן לרצון התורה שהאב קודם, אפשר לומר דכל רצון התורה הוא בהעמדת האב מול האם כשהיא מחוייבת בכבודו, אבל כשאין מחוייבת ועתה עומדים האב מול האם, אין מעלה לזו מזו.

עכ"פ יהיה איך שיהיה זכינו לדין דברי הבית יוסף דהאב קודם לאם לאחר מותם כשהצווי היה מחיים, והרעק"א מפקפק בזה. (והיינו דהביא הגמ' דנתגרשה והשווה ביניהם, ואז מביא דברי בית יוסף ותמה עליו, ואח"כ מביא לו קצת ראייה, ובהמשך דבריו שם משמע דלא בריא ליה).

עוד יש לדחות דאלמנה חייבת בכבוד בעלה, אך הנוב"י חלק על זה בתוקף

[ב] עוד יש לדון באמת דאלמנה חייבת בכבוד בעלה, ואם כן שוב האב קודם וכנ"ל, וכן אחז השואל לנוב"י (אבהע"ז סי' מה), אך כבר דחהו הנוב"י שם ד"לא ידעתי לזה שום טעם, ומה כבוד תהיה האשה חייבת לנהוג בבעלה לאחר מותו, והלא רשות בידה לינשא לאחר ואיה כבודו". ע"כ. וטעון בדיקה לאחד מהפוסקים אם אומר כן.

נידון ב' - בכללי כיבוד אב לאחר מיתה

סתירה בדין כיבוד אב לאחר מיתה

והנה עצם דין כיבוד אב לאחר מיתה מבואר בברייתא בגמרא קידושין (לא:), וז"ל הברייתא: "ת"ר מכבודו בחייו מכבודו במוותו, בחייו כיצד הנשמע בדבר אביו למקום לא יאמר שלחוני בשביל עצמי וכו', במוותו כיצד היה אומר דבר שמועה מפיו לא יאמר כך אמר אבא אלא כך אמר אבא מארי הריני כפרת משכבו וכו'. ע"כ.

והיה אפשר להעיר למה נקטה הברייתא באופן שונה לחייו מלאחר מותו באופני הכבוד, דלכאורה גם לאחר מיתה שייך שנשמע בדבר אביו שאמר בחייו, אך בזה יש לדחות דרצתה הברייתא לנקוט היאך משכחת לה כיבוד אב לאחר מיתה אפילו אם אין ממנו צווי מיוחד, וביותר שכבר עבר זמן ממיתתו, אי נמי דדבר המצוי נקט בכל גוני מחיים ולאחר מיתה.

אך רעק"א (בת' הנ"ל סי' סח) הוכיח מהא דיש דין כיבוד לאחר מיתה וכדאיתא בברייתא הנ"ל, ומצד שני מצינו בגמ' כתובות (קג.) דאין חיוב בכבוד אחיו הגדול לאחר מיתת אביו [ואמו], והיינו כיון דהוא מדין כיבוד אב כמ"ש הרמב"ן שם דמצטערים שמתבזים תולדותם, ולאחר מיתה אין כיבוד אב, לכן אין מחוייב בכבוד אחיו הגדול לאחר מות האב, ולכאורה הדברים סותרים זה לזה.

מיתה, ולדברי רעק"א (לולי דברי הב"י) יל"ד: 1. דיעשה כפי שרוצה וכמו שנתגרשו דבגמ'. 2. ישמע לאמו דמחיים, משא"כ לאביו דלאחר מיתה והוי רק נח"ר בשבילו אפשר דלא איכפת ליה לאחר

מותו. [עוד יל"ד במקום דהצווי אינו נוגע לו, וכן במקום דיש חסרון כ"ס, ואכמ"ל].



הרב אורי שרגל שליט"א

בעניין אמירת "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד"

ובזה ביאר רבינו הגרמ"ש זצ"ל את דברי הרמב"ם הידועים בסוף הל' מלכים, "שכל מי שאינו מאמין במלך המשיח או שאינו מצפה לבואו, הוא כופר בתורה ובמשה רבינו". ורבים התקשו מה ההגדרה של "אינו מצפה לביאתו", הרי ודאי שהוא מאמין שהמשיח יבוא (שאל"כ הוא כבר כלול בסוג הראשון "שאינו מאמין בו") אז במה הוא בדיוק מאמין ולמה הוא לא מצפה, אלא משמע שהוא אמנם מאמין שיום אחד המשיח יבוא, אבל זה לא כ"כ חשוב לו, ולכן הוא לא מחכה לזה.

ולכן הוא נחשב כופר, כי אם הוא לא באמת מצפה, אז זה גם מראה שהוא לא באמת מאמין. כי מי שבאמת מאמין שזאת המציאות האמיתית ואין בלתי, ושרק ה' הוא המלך היחידי בעולם, אז איך יכול להיות שהוא לא ירצה שכולם כבר ידעו את זה.

[ולהמחשת העניין אנחנו יכולים לעשות ק"ו, ממה שאנחנו רואים עכשיו את המאבק העצום של משפחות החטופים בעזה, שאין כמעט מקום ציבורי במדינה שלא רואים תמונות שלהם עם הכיתוב "תחזירו אותם הביתה עכשיו". והרי כולם יודעים שהם סובלים מאד בעזה, עד דכדוכה של נפש ממש. א"כ למה המשפחות שלהם משקיעים כ"כ הרבה משאבים כדי להכניס למודעות של הציבור את המצב של החטופים, וכי אנחנו לא יודעים את זה לבד, אלא שבגלל שמדובר באנשים שקרוביהם היקרים להם מאד נפלו בשבי, וזה מאד חשוב להם שהם ישתחררו, לכן הם רוצים ועושים כל שביכולתם להכניס את זה למודעות של כל העם, כדי שכל העם ירצו יחד איתם את מה שהם רוצים.

ואם הם שכ"כ רוצים את זה הופכים את כל העולם כדי שכולם גם ירצו את זה, אז כ"ש אנחנו שיודעים בכל ליבנו שה' אחד, ומאמינים בזה לא פחות ממה שמשפחות החטופים מאמינים שיקריהם סובלים מאד בעזה, אז איך ייתכן שאנחנו לא נרצה מאד שכולם יאמינו במה שאנחנו מאמינים וירצו את מה שאנחנו רוצים.

ומי שמבחינתו אומר "שמע ישראל" ומצהיר שהוא מאמין בה', אבל הוא לא אומר בשכמל"ו ומצהיר שהוא רוצה שכולם יאמינו בזה, אז הוא האיש שעליו כתב הרמב"ם "שאינו מצפה לביאתו של המשיח", על כל המשתמע מכך. כי הוא אמנם מאמין שיהיה משיח, אבל זה לא כ"כ בוער לו שהמשיח כבר יגיע, ויתגלה כבוד שמים בכל העולם. אז במה הוא מאמין, אם הוא באמת יודע כ"כ שזאת האמת, איך הוא יכול להישאר שווה נפש מול כ"כ הרבה אנשים שחיים בשקר, ולא לצפות שגם הם ידעו את האמת שהוא יודע.

בגמ' פסחים נ"ו: אמר ר"ל, בשעה שקרא יעקב אבינו לבניו, ביקש לגלות את הקץ, ונסתלקה ממנו השכינה. אמר שמא ח"ו יש פסול בזרעי כאברהם שיצא ממנו ישמעאל וכיצחק שיצא ממנו עשיו, פתחו בניו ואמרו "שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד". כשם שאין בליבך אלא אחד, כך אין בליבנו אלא אחד. פתח יעקב אבינו ואמר "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד". אמרו רבנן היכי נעביד, נאמרנו בקול, והרי משה לא אמרו בתורה, לא נאמרנו בכלל, והרי יעקב אבינו אמרו, התקינו שיהיו אומרים אותו בלחש.

ובעז"ה אבוא לבאר קצת את עניין מעלת בשכמל"ו והעניין המרומז בו, כפי ששמעתי ממו"ר הגאון רבי משה שפירא זצוק"ל.

בתרגום ירושלמי כאן כתוב שהתרגום של בשכמל"ו זה "יהא שמיא רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא". כלומר שאנחנו אומרים "ברוך שם", זה לא בלשון הווה לברך את הקב"ה עכשיו, אלא בלשון עתיד, להתפלל שכבוד מלכותו של הקב"ה יתגלה יותר ויותר בגילוי שאין לו שום חציצה והפסק, וישפיע שפע עצום של קדושה וטהרה בכל העולמות.

וטעם החשיבות לומר בשכמל"ו מיד אחרי "שמע ישראל", הוא כי בפס' "שמע ישראל" אנחנו מכריזים שאנחנו מייחדים את ה' עלינו, ומכריזים שהקב"ה הוא יחיד שאין כמותו והוא מושל בכל העולמות. וכיוון שאנחנו יודעים את זה אבל אנחנו גם יודעים שזה עדיין לא נודע בכל העולם, ועדיין יש הרבה גויים ואפילו יהודים שלא מאמינים בקב"ה, ואינם מייחדים אותו, ואינם מבינים שכל מה שקורה בכל מקום ובכל זמן בעולם מושפע ונגזר רק מרצון הקב"ה ולא משום גורם אחר, לכן מיד אחרי הכרזת האמונה שלנו בקב"ה אנחנו מביעים את משאלת הלב שלנו, שהיחוד שאנחנו מייחדים את ה' יתגלה ויתברר בכל העולמות, ושכולם יאמינו באמונה שלמה במה שאנחנו מאמינים.

וזה מה שביאר רש"י בפ' ואתחנן על הפס' "שמע ישראל" - ה' שעתה הוא אלוהינו הוא עתיד להיות ה' אחד בכל העולמות, כמ"ש "כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' לעבדו שכם אחד".

וזאת הסיבה וטעם החשיבות לכוון באמירת בשכמל"ו, עד שפסק במשנ"ב בסי' ס"ג ס"ק י"א, שבשכמל"ו הוא כמו פסוק ראשון לעניין שהכוונה בו מעכבת, כי זה כמו שני חצאים של אותו מטבע. שאם אנו מצהירים על אמונה מלאה בה' יתברך ובוזה שהוא השולט היחיד בעולם, ממילא צריך להצהיר מיד שאנו רוצים שכולם יאמינו בזה, כיוון שזאת האמת ואין בלתי.

ויה"ר שנזכה במהרה שמה שאנחנו מאמינים בו ייהפך לאמונה פשוטה אצל כל באי עולם. אכ"ר.

ובהזדמנות זו יש לבאר גם את המושג שמעוררים עליו הרבה ממגידי האמת בכל תשעה באב שיש לשאוף לבניין ביהמ"ק, ואף שכולם רוצים את המשיח, אבל כל אחד רוצה שיבוא בשביל לפתור לו את כל הבעיות שלו. ומשיח כזה לא יבוא לעולם.

ותמיד הוקשה לי, מדוע באמת אין לנו לשאוף לביאת המשיח בשביל שע"י יפתור לנו את כל הבעיות, הרי ודאי שצרותיהם של ישראל בכלל ובפרט הם סיבה ראויה מצד עצמה לבקש עליה שבשילה יבוא משיח, וכי מה שכ"כ הרבה יהודים סובלים סבל נורא אין זה טענה למה אנו חפצים בביאת המשיח.

אך האמת שביאת המשיח במהותה אינה כמטה קסמים שפותר את כל הבעיות, רק הענין הוא שכיוון שכל הבעיות שלנו מגיעות מזה שאנחנו רחוקים מהקב"ה, (שיש למרחק הזה ב' משמעויות, גם שעוונותינו מרחיקים אותנו מהקב"ה וגורמים לנו לעונשים, וגם שמי שרחוק מהקב"ה ולא חושב עליו, אז הקב"ה מביא לו ייסורים כדי שיתפלל אליו ויזכר בו) אז כשיבוא היום וכבוד ה' יתגלה בכל העולם וכולנו נהיה מאד קרובים לקב"ה, אז המשיח לא יצטרך לפתור את כל הבעיות, אלא הבעיות ייעלמו מעצמם. כי מי שבאמת קרוב לה' לא סובל משום בעיות. (וכמובן יש לא רק את קרבת הפרט, אלא גם את קרבת הכלל. שאם כל כלל ישראל יהיו ממש קרובים לה' ויחשבו עליו ויזכרו אותו, אז ה' כבר לא יצטרך להביא בעיות לאף אחד כדי שיזכור אותו, כי אוירת הזכירה תשפיע על כולם)

ויה"ר שבקרוב נזכה כולנו להתקרב לה' כראוי, ויתקיים בנו הפס' "לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי, כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים. אכ"ר.

ומכאן מוסר נורא לכל אלו שאמנם רוצים שהמשיח יבוא, אבל הם חושבים בתשעה באב: "שיבוא אחרי שנגמור לטייל בבין-הזמנים". וכי אם הייתם רואים קרוב משפחה ששוכב חולה על ערש דווי, האם גם עליו הייתם אומרים "שיהיה בריא אבל רק אחרי בין-הזמנים", אז איך אתם מסוגלים לראות שכ"כ הרבה מאחינו בני ישראל חולים בנפשם חולי קשה ביותר, במחלת הכפירה והאפיקורסות, או בשאר נגיפים של תאוות העולם הזה, ובפרט במחלת רשת האינטרנט הנפוצה מאד בכל העולם, ולהגיד עליהם "שיבראו מהר ע"י המשיח אבל רק אחרי בין-הזמנים", ולא לרצות בכל הכח שיבראו מיד כאן ועכשיו, לא פחות ממה שמשפחות החטופים רוצים לראות את קרוביהם בבית כאן ועכשיו.

אך חסד עשה עמנו הקב"ה שהיות וס"ס הקב"ה הוא מלך העולם, וההחלטה לגלות את כבוד מלכותו נמצאת בידו, ואין אף אחד שיכול להפריע לו לעשות אותה מתי שיחפוץ, ולכן הוא לא מבקש מאיתנו כ"כ הרבה מאמצים למען גילוי כבוד מלכותו, כי ממילא הוא יכול לעשות את זה לבד בכל רגע שירצה. (ולא כמו משפחות החטופים שעושים כ"כ הרבה רעש ותעמולה, כי הם חושבים שבלי הרעש והתעמולה שלהם אף אחד לא יתעניין בקרוביהם החטופים.) אבל בכ"ז דבר אחד הוא כן מבקש מאיתנו: בני היקרים, אם רצונכם באמת שאגלה את כבוד מלכותי בעולם, אז בבקשה מכם, רק תאמרו פעמיים ביום "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", מיד אחרי שתאמרו "שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד", ותצהירו שאתם מאמינים בו, ותצהירו גם שאתם רוצים שכולם יאמינו בו ושכבודי יתגלה על כל באי העולם.

ועיקר מה שיש לכוון באמירת בשכמל"ו, הוא כמו הכוונה ב-"אמן יהא שמיה רבא", יה"ר שכבודו של הקב"ה יתגלה בשיא עוצמתו ויאיר את כל העולמות, וכולם יכירו את גדלות ה' ויעבדו רק אותו. וכוונה זו יש לכוון בכל אמירת בשכמל"ו ובכל אמירת איש"ר.



הרב אלעזר אנגל שליט"א

בענין איך יעקב עבר על האיסור של לא יוכל לבכר והעביר את הנחלה לבני יוסף

שהפשיעה גרמה לו להפסיד, אך אין מבואר למה דווקא יוסף קיבל בגלל שפרנס את אביו, ובכלל צ"ע היכן מציינו שבגלל פשיעה יהיה מותר לעבור על האיסור של לא יבכר [אמנם במש"ח כאן כ' שזה היה קודם מתן תורה וצ"ע אם צריך לדווקא זה].

ובאמת בספורנו שם ביאר יותר ופשיט"ל שבאופן שיש פשיעה מותר להעביר נחלה זו"ל: "לא יעביר הבכורה מן הבן בשביל שנאת זו או אהבת זו, אבל אם יעשה זה בסיבת רשעת הבן הבכור, אז ראוי להעביר, כאמרם ז"ל (ב"ב פרק יש נוחלין) אם לא היה נוהג כשורה זכור לטוב (קלג. ב) וכן נראה שעשה יעקב אבינו כאמרו ובחללו יצועי אביו נתנה בכורתו לבני יוסף בן ישראל (דברי הימים א ה, א): "עכ"ל, [אגב, הנה רש"י כאן פי' שהסיבה שנתן לו את שכם היא בגלל שהוא המתעסק בקבורתו, וצ"ע אם הול"ל בגלל שקיבל את חלק הבכורה].

ולכאן עדיין צ"ע ממה שנפסק בהלכה ברמב"ם [וכ"ה בטוש"ע חו"מ ס' רפב] בהלכות נחלות פרק ו הלכה יא זו"ל: "כל הנותן נכסיו

א. העברת חלקי הבכורה מראובן לשאר אחיו

נמצא מקרא מפורש בדברי הימים שכיון שראובן זולזל ביצועי אביו ניטלה ממנו הבכורה [ועי' ביאורו"ד ברמב"ן וישלח], ובפרשה מציינו שיעקב העביר את הירושה של הבכורה לאחיו ואת כל החלקים של הירושה של המלכות והכהונה גם לקח ממנו, ומה שלקח ממנו כיון שהמלכות והכהונה הם ירושה בשררה, ואמרי' בגמ' בכמה דוכתי שהשררה ניתנת לפי מי שראוי למלא מקום אביו יותר, ולכן אזיל לפי מי שהתאים לו התכונות הללו בעצמם.

ב. קושיית הראשונים עה"ת איך עבר יעקב על איסור לא יבכר

ועוד מציינו גם בדעת זקנים [וכ"ה ברא"ש שם ועוד] דברים כא טז "לא יוכל לבכר. ואם תאמר הרי יעקב ביכר יוסף בן האהובה על פני ראובן בן השנואה כדכתיב וירא ה' כי שנואה לאה, בפשיעתו של ראובן היה ונתנה ליוסף שפרנס אביו" עכ"ל.

וצ"ע הרי אי' בגמ' שבת כל האומר ראובן חטא אינו אלא טועה, א"כ לומר שהיה בפשיעתו זה גם עצמו חידוש, וגם מדבריו נראה

ורוב המפרשים והתרגום וברש"י פירשו שהמכוון הוא שהבכורה עברה ליוסף לגמרי כלשון המקרא, שהבכורה ליוסף ולא נשארה אצל ראובן, ורק לענין החלוקה ולא המלכות, אבל יש שרצו לפרש, ובעיקר במלבי"ם, שמ"מ כן נמצא במקרא שראובן נקרא בכור ישראל, א"כ ע"כ שכן נשאר קצת שם בכור לענין כבודו חוץ ממה שהופקע ממנו.

וז"ל המלבי"ם שם "מפרש מ"ש בכור ישראל, מפני שהוא היה הבכור שנולד ראשון, ומה שנתנה הבכורה לבני יוסף היה רק לקחת פי שנים, שלכן היה ממנו שני שבטים מנשה ואפרים, אבל לא להתיחס לבכורה, שלענין היחס נשאר ראובן הבכור כי הוא נולד ראשונה. ובמדרש יש פלוגתא בזה ר' לוי ור' סימון, חד אמר ליוסף מיחסין ולא לראובן, וח"א אין מיחסין ליוסף אלא לראובן, ולמ"ד הראשון פי' שנתן הבכורה לבני יוסף ולא להתיחס, שראובן לא יתיחס עוד לבכורה, ורש"י פי' כפי' השני, ואמר שהגם שנתנה הבכורה ליוסף לא נתנה לו, לא להתיחס וגם לא לענין שיגיע לו המלוכה" עכ"ד.

ולענ"ד נראה שהעיקר כפי' שהבכורה עברה לגמרי מראובן, כיון שפשט הגמ' בבבא בתרא דף קכג נראה יותר שזה היה בכורה ממש ולא רק זכות על הנחלות, וז"ל הגמ' "ובני ראובן בכור ישראל כי הוא הבכור ובחללו יצועי אביו נתנה בכורתו לבני יוסף בן ישראל ולא להתייחס לבכורה ואומר כי יהודה גבר באחיו ולנגיד ממנו והבכורה ליוסף" - נאמרה בכורה ליוסף ונאמרה בכורה לדורות מה בכורה האמורה ליוסף פי' שנים כאחד אף בכורה האמורה לדורות פי' שנים כאחד, ע"כ י"ל שהגמ' למדה מיוסף את כמה הוא חלק הבכורה והיינו שכיון שהיה בכור לכן קיבל את הבכורה ולא שקיבל רק את חלק הבכורה כמש"כ המלבי"ם.

ומעתה יתכן לומר שיעקב לא העביר את הנחלה של ראובן לאחיו שמגיע לו עפ"י הבכורה, אלא את הבכורה כלשון הפסוק וכמו שמצינו שיעקב עצמו הגם שלא היה בכור ממש יכל ליקח את הבכורה מעשיו, ה"ה גם יוסף יכול להיות בכור הגם שהוא לא בכור ממש [אלא בכור מאמו], וכיון שראובן לא התנהג כשורה ניטלה ממנו הבכורה, וממילא לק"מ כיון שברגע שעברה הבכורה א"כ ממילא מגיע הירושה של הבכורה ליוסף, וכן מיושב קו' היד רמ"ה כיון שכבר הגיע לו בדין וכמש"כ שכן זה העיקר, אבל אי נימא כמש"כ המלבי"ם עדיין קשה כל קו' הראשונים הנ"ל.

ה. עוד י"ל שהנחלה עברה רק לבני יוסף ולא ליוסף עצמו

עוד אפ"ל שבלשון המקרא הנ"ל בדברי הימים כ' "ובחללו יצועי אביו נתנה בכרתו לבני יוסף בן ישראל" ויל"פ שהנחלה לא ניתנה ליוסף שיהיה עליו איסור של לא יבכר אלא ניתן למנשה ואפרים ולכן גם חלק שכס שנתן לו נתן לו רק שבירך את בניו ולא אח"כ, ויותר י"ל בזה שה' הבטיח לו [לעיל לה יא] "קהל גויים יצא ממך" וכ' שם רש"י "מנשה ואפרים שעתידים לצאת מיוסף והם במנין השבטים" ע"כ, וכ"כ רש"י כאן לי הם "בחשבון שאר בני הם ליטול איש חלק כנגדו" ע"כ, ויתכן לומר שהבכורה ניתנה לו באופן של לא שהוא הבכור אלא ששני בניו נהיו לשני חלקים ועי"ז היה קיום חלק הבכורה שלו ולא ע"י שהבכור מחלק לבניו וכלשון המקרא לבני יוסף וצ"ת. [ומעתה אפ"ל שלכן הראשונים טרחו בעיקר ליישב את השאלה מאעבורי אחסנתא, ובזה אפ"ל שבאופן שפשע מצינו בפוסקים צד שיכול להעביר את הנחלה, וה"נ לכן י"ל שאם טרח הבן יותר לאביו לכן יכול ליתן לו יותר בגלל הטירחה שלו ודו"ק].

לאחרים והניח הירושין, אף על פי שאין הירושין נוהגין (בו) כשורה אין רוח חכמים נוחה הימנו, וזכו האחרים בכל מה שנתן להן, מדת חסידות היא שלא יעיד אדם חסיד בצוואה שמעבירין בו הירושה מן הירוש אפילו מן שאינו נוהג כשורה לאחיו חכם ונוהג כשורה. ובהלכה יג "צוו חכמים שלא ישנה אדם בין הבנים בחייו אפילו בדבר מועט שלא יבוא לידי תחרות וקנאה כאחי יוסף עם יוסף." עכ"ל, א"כ לדבריו נפסק להלכה שאפילו בן שאינו הגון גם אסור להעביר ממנו הבכורה, ולהלכה עדיין לא נתבאר מה הסיבות שהעביר את הבכורה וצ"ת.

ותו יש לברר שהספורנו הביא ראיה מאעבורי אחסנתא שדין זה קיל טפי, שהרי במקום צורך הקילו הפוסקים בו ליתן אופן שאינו נוהג כבוד באביו כראוי וכיו"ב [ובשד"ח האריך בכללים אות ל' דף י"ד ואילך אם הוי איסור דרבנן או דאו' ובכל הדינים והחילוקים שהעלו הפוסקים בו] אבל באיסור דאורייתא של לא יבכר לא מצינו שום צד קולא שאם פשע או לא נהג כ"כ כשורה יהיה מותר לעבור איסור דאו' ולבכר על פני הבכור, וצ"ע.

ג. קושיית היד רמ"ה בב"ב איך הועיל העברת הירושה לבני יוסף זה

ומצינו ביד רמ"ה בבבא בתרא דף קכו ע"ב שהקשה: "ואי קשיא לך אי ס"ד דכי אמר איש פלוני בכור הוא לא יטול פי שנים לא אמר כלום, א"כ יעקב אבינו נמי כי א"ל לראובן פחו כמים אל תותר מאי אהני ליה, ועוד מי מצי אמרת נמי לגבי אחר במקום בת ובת במקום בן לא אמר כלום, והא כתיב אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי, והאי לישנא לשון ירושה משמע, דלהווי יורשין בנכסי יעקב כראובן ושמעון, דהא ראובן ושמעון לא מקבלי מתנות הווי אלא יורשין הווי, והא אפרים ומנשה בחיי יוסף אבוהון לגבי נכסי יעקב לאו בני ירושה נינהו וכאחר במקום בת ובת במקום בן דאמו, ואמאי אהני.

וכי תימא כי אפקעיה יעקב אבינו לבכורה מראובן לאו בהאי קרא דפחו כמים אל תותר אפקעה מיניה, ודאקני לה ליוסף נמי לאו בקרא דאפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי בלחוד אקנייה נהליה, אלא כל חד מהני קראי למילתא אחריתי אצטריך, ואפקעתא דבכורה מראובן מקרא אחרתא נפיק דכתיב ואני הנה נתתי לך שכס אחד על אחיך, ולשון מתנה הוא דקי"ל דאם אמר משום מתנה אפילו למי שאין ראוי לירשו דבריו קיימין, וכל שכן למי שראוי לירשו, מ"מ היכי מצי לאקנויי באמירה בעלמא, הא קי"ל דמתנת שכיב מרע באמירה בעלמא דקנייא אפילו במי שאין ראוי לירשו א"נ במקום בכור, מדרבנן בעלמא הוא, דאילו מדאורייתא חד מאנפי הקנאה בעי".

ותירץ "אלא קודם מתן תורה שאני, ונתנה תורה ונתחדשה הלכה, והכי נמי מסתברא דאי לא תימא הכי יעקב גופיה במאי קניה לבכורה דעשו דהא דבר שלא בא לעולם הוא, ועוד הא קי"ל בסוף פרק מי שמת (דף קנ"ט ע"א) בכור שמכר חלק בחיי אביו ומת הבן בחיי אביו ואחר כך מת אביו בנו מוציא מיד הלקוחות, וכ"ש הוא דמצי מפיק, אלא מאי אית לך למימר קודם מתן תורה שאני, ה"נ קודם מתן תורה שאני." ע"כ.

ד. ויש ליישב שיעקב העביר את הבכורה לא את הנחלה

ולכאורה אפ"ל באופן אחר עפ"י לשון הפסוק בדברי הימים א' פרק ה' פסוק א' "ובני ראובן בכור ישראל כי הוא הבכור ובחללו יצועי אביו נתנה בכרתו לבני יוסף בן ישראל ולא להתייחס לבכרה כי יהודה גבר באחיו ולנגיד ממנו והבכרה ליוסף".



האם יוסף הצדיק התכוון לעבור ולבטל שבועתו לפרעה?

היה לו לפרעה למונעו, ואף להערים עליו לגזום ולהטעותו שפיר דמי דמה לו לפרעה להכניס עצמו להצר בדבר זה. ולדברי רש"י על התורה שהאיום היה שיעבור על השבועה, וכנראה למד כך כפשט בגמרא, לא קשה הערת התוספות דאף שלא מהני באמת ההתרה יעבור על השבועה אחר שכאילו התיר ומצד חילול השם ליכא בעוד שאין פרעה עצמו יודע שלא מהני בלי דעתו, אלא שמלבד התוספות הנזכר, רבים מגדולי הראשונים מבואר להדיא שלמדו שהגמרא היא בדוקא ואף למדו ממנה בהלכות התרת נדרים (עיין בפסקי הרא"ש נדרים ט,ב, וחינושי רשב"א גיטין לה:, ובריטב"א נדרים סה. ובסמ"ג (לאו רמא, דף ע.) ושו"ת ריב"ש סימנים קפו, רע, ובעיקר סימן שע, ועיין יו"ד סימן רכח סעיף כ ובש"ך מא ובביאור הגר"א לח, לט [ובש"ך מט ובהגר"א מט משיגו]), לפיכך תמוה ודחוק לומר שכונת רש"י על התורה שהגמרא לאו דוקא והכונה 'לעבור', בעת שסותם דבריו מבלי שיפרש לנו להדיא שחלוק אכל הני רבוותא קמאי דפשיטא להו שהגמרא בדוקא.

אין חוסר דרך ארץ במה שמתיר שבועה לקיים מצות אביו

וכפי המבואר אין כל עוול בדבריו של יוסף כלפי המלכות ופרעה מצד חוסר דרך ארץ בין אם מתיר השבועה שאז עושה כדת בלא דררא דאיסורא בין אם הכונה שיעבור על השבועה ממש, רק בכונתו לאיים כן בשביל שיוכל לקיים 'כיבוד אב' וכעין זה דפשיטא דמותר לשקר כדי לאפרושי אחר מאיסור ובין אם הפירוש כדברי הראשונים שבלאו הכי אנוס מלקיים שבועה אחת ממילא חפץ בשבועה כלפי האונס שהוא גוי ולא כלפי אביו, אלא שראיתי לרבינו הסטיפלר זצ"ל דברים שלא נתחווירו לי כל הצורך להכי אני מצטט עיקר לשונו בזה, אשיחה וירווח לי: בספרו 'ברכת פרוץ' בפרשה תמה: "ולכאורה תמוה מאוד שיוסף ידבר כן לפני פרעה לאיים עליו שיגלה קלונו ברבים" ולהאמור שפיר דמי להתעקש ולהרתיע כנגד פרעה וככתוב אם עקש תתעקש, בעוד שמונעו מלקיים מצות אביו.

ביאור הסטיפלר הקדוש זצ"ל בטעם שפחד פרעה שיוסף יתיר השבועה – צריך ביאור

וביאר שם: הנראה שלא התכוון יוסף שבפועל יתיר מה שנשבע לפרעה, רק כונתו שעיקר השבועה הגודרת האדם הוא מדברים שבלב, שהרגשת הלב מחייב שבמה שנשבע והבטיח לאחרים היא קודש ולא יחללנו, ולא יעקרה אף על ידי שאלה, שהבטחה זו הבטחה. כן מחייבת מדת האמת שבאדם. וזה דוקא באדם שנוהר תמיד לקיים שבועתו אבל כששבר הבטחתו על ידי שאלת חכם כבר הוקל בעיניו כל ענין השבועה, וכעין מה שאמרו שבעבר עבירה ושנה בה פעמיים, נעשית לו העבירה כהתר, ובפעם אחת הוי חצי התר, לכך אמר לו יוסף שלטובת שבועה שלך אין כדאי להביאני שאשאל על שבועת אביו, דאז כבר יזולזל חומר השבועה שנשבעתי

'אבי השביעני לאמור... ויאמר פרעה עלה וקבור את אביך כאשר השביעך'

פירש רש"י נ,ו כאשר השביעך. ואם לא בשביל השבועה לא הייתי מניחך, אבל ירא לומר עבור על השבועה, שלא יאמר אם כן אעבור על השבועה שנשבעתי לך שלא אגלה על לשון הקודש שאני מכיר עודף על שבעים לשון ואתה אינך מכיר בו, כדאיתא במסכת סוטה עד כאן לשונו.

בגמרא מתבאר שרצה שישאל על שבועתו ולא שיעבור

מלשון רש"י הקדוש נראה שהיה דין ודברים אם יעבור השבועה, ובאמת בדקתי בכלא מסכתא דסוטה, יגעתי ולא מצאתי למצוא המאמר הנזכר, ואדרבה מצאתי שם לכאורה הפך מדברי רש"י דפרעה רצה שישאל ויתיר שבועת אביו, ויוסף אמר לו שישאל להתיר גם שבועתו כלפי פרעה, ואלו הם דברי הגמרא הקדושה בסוטה (בסוף דף לו) אחר שמבארת שגבריאל המלאך לימד את יוסף כל הלשונות ולמחרת כל לשון שדיבר עמו פרעה השיב לו, עד שדיבר עמו יוסף בלשון הקודש ופרעה לא ידעה, וביקש פרעה שילמדו, ולימדו, ופרעה לא הצליח ללומדו, "אמר ליה אישטבע לי דלא מגלית, אשתבע לו, כי אמר ליה 'אבי השביעני לאמור', אמר ליה זיל איתשיל אשבעתך אמר ליה ואישתלי נמי אדידך ואף על גב דלא ניחא ליה¹, אמר ליה עלה וקבור את אביך כאשר השביעך".

אין זה טענה שאם עובר בזדון שבועה אחת יעבור שוב

הרי קמן דלא היה כל צד שיעבור יוסף בזדון על השבועה כיון שפרעה מעבירו על שבועת אביו, שאין זה גם טענה כלל, אלא רק שאל על שבועת שתיים ובה אין עוול ועבירה, ודחוק לומר שרש"י לא גרס גמרא זו או גרס אחרת דהרי להדיא ברש"י בסוטה שם "איתשיל אשבעתך. השאל לחכמים שיתירוה לך".

בראשונים על התורה הבינו דברי רש"י כפשוטו, שהכונה לעבור על השבועה ממש בלי לישאל

והראשונים² על התורה הקשו על רש"י וכי בשביל שפרעה יעבור על שבועה, יותר גם ליוסף וכו', עיין בהערה תירוץ, וזה קשה בפשיטות רק ללשון רש"י, אבל להמבואר בש"ס שעושה בדרך התר, על ידי שישאל לחכמים ממילא ליכא דררא דאיסורא, ולא שייך לשאול כן.

לתוספות הכונה שרק איים להתיר השבועה הגם שלא מהני

והתוספות (בסוטה לו בסופו) שאלו על עיקר דברי הגמרא שנראה דמהני התרה על שבועתו שלא יגלה שפרעה לא יודע לשון הקודש, הרי בעינן דעת חבירו וליכא, עד שכתבו "ושמא אוקמיה במלתא דגזוזם בעלמא שגזוזו כן, מיהו לא היה יכול לישאל עליו אי לא ניחא ליה לפרעה", כונתם דמשום כבוד אביו וציויו המוטל עליו לא

¹ תיבות 'ואף על גב' וכו' נמשכות אדלעיל, וכדמוכח בתוספות ועוד ראשונים, ובש"ס שוטינשטיין ומתיבתא שגו בזה.

² כן הקשה הרא"ש נ,ו אחר שהביא דברי רש"י כתב: תימה מה תועלת ליוסף לעבור על שתי שבועות וי"ל ודאי היה לו תועלת לעבור על שבועה אחת, כי כך אמר יוסף אני נשבעתי שתי פעמים, ומסתמא יותר חלה השבועה אשר נשבעתי לאבא מרי איש בריתי לקיים דיבורו מאותה שבועה אשר נשבעתי לאיש אשר לו ערלה ואם כן טוב לי לעבור על השבועה ראשונה ובה יעבירוך מהיות מלך, ומאחר שיעבירוך לא אמצא מונע ומבטל שאמלוך תחתך ואקיים את השבועה אשר נשבעתי ליעקב אבי, ונמצא שלא אעבור על שתי שבועות חלילה וחס לזעיה דאבא, עכ"ל בדילוג קצת, וכן כתב בספר מושב זקנים, וכתירוצו כתבו רבים כמו 'יריעות שלמה' בשם מהרש"ל, באר היטב, ועיין בספר 'באר בשדה'.

ובספר 'דברי דוד' לרבינו דוד הלוי זצ"ל בעל ה'טורי זהב' על ארבעה חלקי שלחן ערוך כתב: קשה וכי בשביל שיעבור על שבועה אחת הותר לו לעבור על כל שאר שבועות שלו. ונראה דהיה מקום לומר שאין עונש רק בנשבע מצדו לא באחר שהשביעו, שאין לבו שלם באותה שבועה, לכך מה שהשביעו אביו אין עונש כשיעבור, אם כן גם השבועה לפרעה אין שום עונש כשיעבור עליה עכ"ד.

לך, והרי אתה רוצה שהשבועה תהא עלי חמורה ביותר כדי שתהא מובטח שהשבועה שלך תגדור בעדי ביותר, וגם פרעה הסכים והבין זה שלא כדאי לו להרגיל את יוסף בהתרת השבועה ולכן נתן לו רשות לעלות עכ"ד.

דחוק לומר שיוסף יתיר או יעבור על שבועה מפני שיותר בעיניו חומר השבועה

גם תירוץ זה לא נתבאר היטב אם כונתו שבלי משים לב יתיר השבועה כמו שעשה לפרעה מידיעה, וכמו שציטט שם לשון הגמרא שהכונה שיתיר השבועה, לכאורה פלא להגיד שהגם שלא ירצה יוסף באמת להתיר בזדון השבועה, מיהו יזולזל אצלו חומרותה ויתכן שיתירנה בשוגג, ואם המכוון בדבריו שבלי משים לב יעבור על השבועה בלי להתירה עוד יותר פלא לומר כן על יוסף הצדיק שיעבור על איסור חמור כל כך, משום שפעם אחת סבר ששצריך לעבור או להתיר שבועה אחרת, ופשיטא שבדרי הגמרא ש'נעשית לו כהתר' הם בבחינת בתמיה למי שלא שולט ביצרו, ומי כמו יוסף הצדיק שפטפט ביצרו לעשות רצון יצרו, ודאי חשש רחוק הוא, מבלי שיסבור שמוטל עליו מצד רצון השם להתיר ולגלות השבועה, לכך לא התחווירו דבריו הקדושים, וכבר נתבאר מהראשונים ליישב הענין על נכון.

ביאור ברש"י שיעבור על השבועה הכונה שיתירנה, צ"ע למה שינה רש"י מהגמרא

ובעיקר התמיה אדברי רש"י מצאתי אחר החיפוש בספר 'תפארת יוסף' על התורה לרבי יוסף יוזל הלוי סגל זצ"ל (אב בית דין ור"מ דקהילת לעסלא, נדפס בפראג תפ"ה) שעמד בזה וכתב שדברי רש"י על התורה לאו דוקא הן, וזה תורף דבריו: הביא שהקשו אחרונים וכי בשביל שיעבור על שבועה אחת יעבור גם על השניה, והביא מגמרא דסוטה שהלשון "ואשאל" ורש"י כאן כתב 'כדאיתא במסכת סוטה' לכך מסתמא עבור על השבועה שכתב רש"י רצה לומר על ידי שאלה, ולפי התוספות שפירשו שרק גיזם שישאל, ובאמת לא מהני יש מקום לומר שגם רש"י נקט עבור על השבועה אפילו על ידי שאלה, מיהו הרא"ש פסק דבדיעבד מהני [וכן משמע קצת מסנהדרין קג. גבי צדקיהו שלא אמרו בגמרא שמקרי שעשה הרע בעיני השם מחמת זה שנשאל על שבועת נבוכד נצר שלא מדעתו, וכ"כ מהרש"א שם] ועפ"ז י"ל דעבור על השבועה כיון דלכתחילה מיהו לא שרי עכ"ד, ואכתי טעמא בעי מה ראה רש"י על ככה לשנות מלשון הגמרא, ולהעמיס בכונת רש"י שהתכון שבאמת לא ניתר שלא מדעתו הוא דוחק.

הבטחת יוסף לפרעה שחלילה שיגלה שלא יודע לשון הקודש

ובאמת כלשון רש"י יש גם ב'מדרש אגדה' לבראשית בפרשה (אולם יתכן שהמלקט העתיקו מרש"י), שמבואר הכונה לעבור על השבועה זו"ל: "אל יוסף חס וחלילה שאעשה זה אל פרעה א"כ השבעה לי, ומיד נשבע לו וכשרצה יוסף לילך לקבור את אביו לא הניחו פרעה, מיד שלח יוסף לפרעה ואמר לו אתה השבעתני שלא אגלה הסוד ואבי השביעני שאלך ואקבור אותו במערה אם תניחני אלך ואקברוהו ואחזור ואם לאו אני אבטל שבועתך ושבועת אבא ואשלחנו ביד אחי שיקברו אותו, כששמע פרעה שהוא אמר שייבטל השבועות, אמר לו עלה וקבור כאשר השביעך" ואפשר דגם כאן הלשון 'אבטל' לאו דוקא באיסור אלא הכונה על ידי שאלה.

לשון 'עובר על שבועתי' יתכן בדרך היתר

גם בכמה ראשונים שמעתיקים כנראה לשון חז"ל מבואר לכאורה בפשיטות הלשון שיעבור באיסור, לשון רבינו טוביה ברבי אליעזר

(מזמן רש"י) בספרו 'מדרש לקח טוב' ובתוך לשונו בענין כתב: 'שלח לו אבי השביעני לאמור אם אקיים שבועתי זו אני עומד בשבועתך, ואם לאו כשם שאני עובר על שבועת אבי, כך אני עובר על שבועה שהשבעתני, מיד ויאמר פרעה עלה וקבור את אביך כאשר השביעך'.

וכן רבינו מנחם ב"ר שלמה בספרו 'מדרש שכל טוב' (מחכמי איטליה לפני כ-900 שנה, נדפס לראשונה בשנת תרס"א) וזה לשונו לעניינינו: 'ועכשיו שלח לו כל הדברים הללו תדע לך שהשבעתני בדבר זה, והשביעני אבא לקבורו בארץ כנען, אם אתה מניחני לקבורו בארץ כנען מוטב, ואם לאו כשם שאתה מביאני לעבור על שבועת אבא כך אני עובר על שבועתך לכך נאמר לאמור, וכן כתב ב'מושב זקנים' בשם המדרש כלשון רש"י; אולם עדיין יד הדוחה נטויה שהכונה עלי ידי שאלה רק נחתו לדקדק בזה.

טעם שרצה פרעה שיעקב אבינו יקבר במצרים

ובטעם שרצה פרעה לעכב שלא יקבר יעקב אבינו רק בארצו מצרים ולא יעלוהו ראיתי במהרש"א לסוטה (סוף דף לו) שכתב שראה פרעה שנתברך הנילוס ושפסק הרעב כשבא יעקב עכ"ד לכאורה כונתו שסבר שעל ידי שיעלוהו למקום אחר ימשיך הרעב, והנילוס לא יעלה עוד, אבל רמב"ן (סוף פרק מז) כתב גבי השבעת יעקב את יוסף שיעלהו: שיעקב השביעו לא כי חשד בו שלא יקיים הציויי רק לחזק הענין בעיני פרעה שמא אחר יעלה ושמה "שיחפוץ פרעה שיקבר הנביא בארצו לכבוד להם ולזכות" לכך השביעו, וכן הוא בלשון ה'משך חכמה' (נה) "קברו היה תפארת להמצריים", היינו משום כבודם רצו שקבר יעקב יהיה שם להתפאר בו, וזה גופא אחד מארבע טעמים שיעקב לא רצה להקבר שלא יעשוהו עבודה זרה. ורבי יהושע אבן שועיב זצ"ל תלמיד הרשב"א בספרו על התורה (בפרשה דף יט-ט) הביא דברי רמב"ן הלז, ואחר זה הוסיף: כל שכן לדעת המדרש כי כל ימי חייו שהיה במצרים י"ז שנה לא חש אדם בשיניו ולא הפילה אשה, ולכן היה צריך להשביעו, וכן היה כי לולא השבועה לא היה מניחו פרעה, עכ"ד (ועיין תורה שלמה לר"מ כשר זצ"ל בהערות).

טעם שרצה שיוסף ישאר עכ"פ במצרים

ובטעם שלא רצה פרעה לאשר ליוסף עצמו לעלות מבואר בלשון רמב"ן (מט, כט) 'שלא יתעכב בארצו, ויותר מבואר בלשון החזקוני (נד), שפרעה היה ירא שמא יוסף בארץ כנען ובידו כל תוקף ולב עם ארץ מצרים. וכ"כ בטעמא דקרא (נד), בשם אביו שלכך שלח לו על ידי שליחים להם יפחד לבאר טעמו שלא יסתדר בלעדיו.

לא היתה לפרעה שליטת אימה על יוסף הצדיק

ולמדנו מויכוח זה שהיה לפני פרעה שליוסף הצדיק היה אחיזה של ממש אצל פרעה, ולא יכל פרעה להשתיקו ולומר לו שלא יגלה השבועה ובכל זאת להכריחו להשאר במצרים, ובואי אי לא היה ירא מפניו היה אונסו לקיים דבריו עד כדי שהיה הורגו, ומדיוסף לא היה ירא מזה כלל ואדרבה התוכח עמו כדבר איש אל רעהו למדנו שהיה בשלטון ממש ויתכן שלא היה ירא מפרעה יותר מאשר פרעה היה ירא ממנו, לכך התוכח עמו.

אף אצל הגוים הקדמונים היה חמור בעיניהם לעבור על שבועה

עוד למדנו שאף אצל הגוים דאז היה חמור מאוד לעבור ולבטל שבועה שהרי פרעה כשהשביע את יוסף שלא יגלה שיוודע לשון הקודש, היה בעיניו כגוי פושע מהכלא, ובכל זאת סמך עליו סמיכה בכל כוחו, והפקיד אמונתו בידו שלא יגלה שפרעה לא ידע לשון הקודש, והרי על פי מוצא פיו של יוסף הצדיק [שהיה בעיניו כגוי]

לענייננו, ומציין למשנה למלך, ולא ביאר ההוכחה מנין למדים מפרעה שמענשים, ולמה שנתבאר נראה שהיה חמור בזמנם לעבור על זה, וסמך על זה, שידעו שיענשו כשיעבור על זה אתי שפיר, ועיין עוד בנידון בני נח, באבני נזר (חיו"ד שו, טז, יז); ובשדי חמד (חלק ב דף צג טור ג בסוף אות ל).

סתם גוי בחזקת שקרן, ואעפ"כ נזהר מלבטל שבועה, ק"ו ליהודי

וראיתי להגר"י גלינסקי זצ"ל שלמד מזה שאפילו שסתם גוי בחשש 'משקר', מיהו כשאומר בלשון 'שבועה' אין משקר שירא, ולמד מזה מוסר לנו על אחת כמה וכמה ישראל שנצטוו ב'הן צדק' חובה לקיים כל הבטחה אף שלא נאמר בלשון שבועה, וכ"ש הבטחה לדבר מצוה שהיא כנדר (והגדת בראשית דף תרס).



הרב יונה רוזנטל שליט"א

ברכת הבנים

שלפניהם, ואם כן נמצא שלא רק שלא ירדו אלא עלו ונתעלו מתוך הנסיון שהיה להם.

ובכמה מקומות נקראו כלל ישראל בשם 'אפרים' – 'הבן יקיר לי אפרים' (ירמיה לא' יט'), 'ואנכי תרגלתי לאפרים' (שהוא המשך לפס' כי נער ישראל ואהבהו, הושע יא' ג), ונקראו על שם אפרים מכיוון שהוא גדול ממנשה, ובעלי התוס' (פר' מקץ) ביארו שאפרים הוא שני פעמים אפר, כנגד אברהם אבינו שאמר 'ואנכי עפר ואפר', ויצחק אבינו שאפרו צבור ע"ג המזבח.

וזוהי ברכת הבנים, בכל מצב יהיו כמנשה ואפרים שגדלו מתוך הנסיון להיות חלק משבטי קה.

איך מוסיפים את פסוקי ברכת כהנים, והלוא זר הנושא כפיו עובר בעשה

אחרי ברכת הבנים נהוג להוסיף ולברך את פסוקי ברכת כהנים 'יברכך, יאר, ישא'.

והקשו רבים הרי אסור לזר לישא את כפיו והנושא כפיו מבטל עשה, שחז"ל למדו מהפס' 'כה תברכו את בני ישראל' (במדבר ו' כג) אתם ולא זרים (כתובות כד' ע"ב ובפ' רש"י שם, וכ"פ הרמ"א או"ח קכח' ס"א).

וביאר השדי חמד (נ' לט') שאין איסור בזה ע"פ מה שכתב הב"ח (או"ח ריש סי' קכח) שהאיסור הוא לישא כפיים אבל מותר לזר לברך ברכת כהנים בלי לישא את כפיו.

אולם יש לדון שהנחת הידיים על הראש בשעת הברכה היא כנשיאת כפיים.

ובתורה תמימה (במדבר ו' כג' קלא') כתב: 'ושמעתי מאיש אמונים שהגר"א מוילנא בירך את הגאון רבי יחזקאל לנדא, מורה צדק בוילנא בשעת חופתו, והניח ידו אחת על ראש רבי יחזקאל בשעת הברכה, ושאלוהו על ככה, והשיב שלא מצינו ברכה בשתי ידיים רק לכהנים במקדש, וזולת זה לא ראיתי מי שהעיר כן וכו', וגם בסידור האריז"ל (ר' שבתאי כוונת ליל שבת) כתב לברך ביד ימין ולא בשתי ידיים, וכן נראה מדברי החיד"א בדבש לפי (מערכה כ'),

ברגע אחד הופך להיות מלך גמור, ומדיח את פרעה לגמרי, ובכל זאת לא התירא מזה פרעה כלל וסמך על שבועתו שלא יחללנה, וזוהי מציאות שהיתה קיימת בזמנם מבלי חוק ומשפט תורתית.

האם בני נח מצווים על שבועה, והטעם

ובאמת יש לדון אי בני נח מוזהרים על השבועה ורבינו ה'משנה למלך' (מלכים י, ד"ה שו"ר, דף רפד בהוצאת רש"פ), דן בזה ומביא מירושלמי נזיר ט, א, שלגוים אין התר חכם בשבועה, מוכח שמוזהרים על זה, וכתב הטעם דאפשר שהוא בכלל ברכת השם שלא להשבע בשמו לשוא ולשקר עכ"ד, והאריך בזה טובא, וב'משך חכמה' (יתרו כ, ד"ה ויתכן) כתב: בני נח לא הוזהרו בשבע מצות, על שבועת שוא ושקר שבידי אדם אין נהרגין, רק בידי שמים נענשין כדאשכחן שהשביע פרעה ליוסף, כי היא מצוה שיכלית עכ"ד

למה מברכים את הבנים שיהיו כאפרים ומנשה דווקא

"בך יברך ישראל לאמר ישימך אלקים כאפרים וכמנשה (מח' כ')

בפסוק זה אומר יעקב אבינו ליוסף בנו, שבכל פעם שירצה איש מישראל יברך את בנו - יברכו שיהיה כאפרים וכמנשה.

ואכן ברכת הבנים שהיא מנהג קהילות רבות לברך את בניהם בכל ליל שבת, פותחת בפס' זה 'ישימך אלקים כאפרים וכמנשה', ומנהג זה מופיע כבר במעבר יבק (מאמר ג') ובספר החיים (לאחי המהר"ל ג' ו') ובסידור יעב"ץ (עמ' שדמ') והגהות מקור חיים (לחו"י סי' ער'), ואף ברכת הבנים הנאמרת בערב יום כיפור פותחת ב'ישימך אלקים כאפרים וכמנשה'.

בתרגום יונתן מבאר בפסוק שבכל ברית מילה מברכים את הרך הנימול בברכה זו, וביארו הביאור יונתן ומושב זקנים ובשבה"ל שכוונתו למה שאומרים: "יחי הילד לאביו ולאמו, יהי אח לשבעה וגם לשמונה", ומרומז כאן על אפרים ומנשה שהקריבו את קרבנם בחנוכת המשכן ביום השביעי והשמיני, ובפ' יונתן הביא מהגאון מהר"ד שזה מה שאומרים בברית "זה הקטן גדול יהיה" - כשם שאפרים הקטן קדם למנשה אחיו הגדול כך יבורך הרך הנימול.

ודבר זה טעון ביאור, במה התייחדו אפרים ומנשה שמברכים בשמם, יותר מיהודה שיצאו ממנו פרץ וזרח או מלוי שיצאו ממנו משה ואהרן או מאברהם יצחק ויעקב שמהם יצאו כלל ישראל, (וכשם שאת הבנות אנו מברכים ישימך אלקים כשרה רבקה רחל ולאה).

ושמעתי מת"ח אחד (וכע"ז כ' בכת"ס והביא גם בעבד המלך) שיש ייחודיות גדולה בדרגתם של מנשה ואפרים שהרי הם לא גדלו בביתו של יעקב אבינו בארץ ישראל יחד עם שאר השבטים, אלא במצרים שהיא ארץ טומאה בין הגויים הטמאים והפרוצים, ועוד שבבית אביהם שהיה משנה למלך היה שפע רב, עושר וכבוד, וגדול נסיון העושר מנסיון העוני, ואחרי כל זאת לא רק שעמדו בצדקתם אלא שהשווה אותם יעקב אבינו לבניו שבטי קה שהיו הדור

ואף יעקב אבינו לא נתן את שתי ידיו על ראש כל אחד מהם אלא בירך כל אחד ביד אחת.

אולם בספר תוספת ברכה (פר' נשא עמ' ל') כתב שהרבה חכמים וצדיקים אינם נוהרים בזה ומברכים בשני ידיים, וכן כ' בסידור בית יעקב ליעב"ץ (ליל שבת ז') לברך דווקא בשתי ידיו שהוא דרך ברכה בעין יפה וכמו שמצאנו שבירך משה רבינו את יהושע בשתי ידיים, ומה שבירכם יעקב אבינו ביד אחת הוא מפני שבאו לפניו יחד ולא רצה להטיל קנאה ביניהם, והעיד שכך בירכו אביו החכם צבי, וגם בספר פחד יצחק כתב (ברכה נד' ע"ג) שאדרבה יש לברך בשתי ידיים, וכן נוהגים רבים כיום לברך בשתי ידיים.

ובביאור הלכה (ריש סי' קכח' ד"ה דור עובר בעשה) כתב סיבה נוספת להתיר, שהרי חז"ל תיקנו את ברכת כהנים על סדר התפילה,

אף שמן התורה ניתן לברך ברכת כהנים גם שלא על סדר התפילה, ברור שאין כוונת המברך לקיים מצוות ברכת כהנים וכאילו הוא מכווין בפירוש שלא לקיים בזה את המצווה ואין זו נשיאת כפיים ומותר.

ובשו"ת מהרי"ט (ח"א סי' קמט') כתב גם סיבה להתיר, שרק נשיאת כפיים בשם המפורש אסורה לזר, כדרך שהיו מברכים במקדש, אבל בזמן הזה שאין מברכים בשם המפורש אין איסור בדבר.

ואולם בהגהות בית ברוך על חיי אדם כתב שנכון שיכוון בפירוש שאינו מתכוון לשם מצוות ברכת כהנים, וכך לכו"ע אין בזה איסור, וכתב בספר כתר כהונה (ב' ד') שאם מברך בשתי ידיו יעשה זאת בשינוי כגון בישיבה או כקורא בתורה שאין זו נשיאת כפיים ומותר.

המשך 'דבר העמק' - אנדה

האויב, אלא לגבולם ואל ביתם, הבית ממנו נעקרו, לבנות הנהרסות ולטעת נשמות באדמת הקודש והמקדש. וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם... ונתתי לכם לב חדש ורוח חדשה אתן בקרבכם... וישבתם בארץ אשר נתתי לאבותיכם והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לאלקים (יחזקאל לו). אני ה' בניתי הנהרסות נטעתי הנשמה אני ה' דברתי ועשיתי. כצאן קדשים כצאן ירושלים במועדיה כן תהיינה הערים החרות מלאות צאן אדם וידעו כי אני ה'.

המשך 'דבר העמק' - הלכה

לו שחר גדול בכך... וכן המסע מקיימי מצוות כדי שיוכלו לקיים יש לו שחר על כך ולהם, וביותר מי שעוזר עסוקים בתורה ובמצוות להפנות לבותם לעסוק בה יש לו שחר, והשחר שיש לו על פעולתו הוא.

ומי שמשיא עצמו לקנות שחר חבירו בדמים או במתנה לבזו הוא ולעג וכל הון יקר וחמודות אין אדם קונה בו שחר חבירו. וכן כתוב אם יתן איש כל הון ביתו באהבה בוז יבוזו לו. ואמרו חכמים (סוטה כא.) מאי בוז יבוזו לו אמר עולא לא כשמעון אחי עזריה ולא כיוחנן דבי נשיאה אלא כהלל ושבנא. דכי אתא רב דימי אמר הלל ושבנא אחי הווי מר עבד פרקמטיא ומר עסק בתורה אמר ליה פלוג דאילפוג יצאת בת קול ואמרה אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה בוז יבוזו לו, עכ"ל.

ועיקר החילוק בין הלל ושבנא לבין שמעון אחי עזריה הוא כמבואר בגמ', שלאחר שעשה עסקא ואחר שלמד חבירו תורה בעת הזו באו לחלוק ועל זה נאמר בוז יבוזו לו שא"ל לקנות שחר מצווה שנעשתה ורק יקבל הנותן שחר פעולתו, משא"כ עזריה שע"י שהתנו ביניהם קודם שלמד יכול היה שמעון לעסוק בתורה במנוחת הנפש וע"ז זוכה בשכר תורתו.

ובשו"ת אבקות רוכל למרן הבית יוסף (סי' ב') כתב דעזריה היה עוסק בפרקמטיא כדי לחלוק בזכות תלמודו של שמעון ור' יוחנן למד תורה ע"י הנשיא שהיה מפרנסו. ומשמע שישנו חילוק ביניהם, שעזריה היה חולק כל מה שהיה מרויח עם שמעון ואף יותר מכדי פרנסתו. אך רש"י בובחים כתב ז"ל שעזריה סיפק צרכי שמעון, ואולי י"ל דסיפק צורכי שמעון היינו על ידי שהיה נותן לו חצי מה שהיה מרויח.

ובשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ד סי' ל"ז) כתב דאין זו מצוות צדקה רק הלכה במצות ת"ת ודינו ככל דיני השותפות שבממון, ואין תוקף להסכם אלא אם הם חולקים חלק בשוה בשכר התורה ובריוח הממון ואין הזבולון יכול לתת ליששכר סכום קצוב כדי לחלוק בשכר תורתו. ועפ"ז כתב דאין להוציא כספי מעשר על הסכם יששכר זבולון, כיון שאין זו צדקה אלא עסקא.

ובנותן טעם להביא כאן נובח ההסכם עפ"י המבואר ברמ"א ובחידושי רע"א (שם), וכפי נוסח ההסכם עפ"י מרן החזו"א זלה"ה, הובא בקובץ אגרות חזו"א שערך הסכם כזה בכמה הזדמנויות.

הנדיב הנכבד הנ"ל יתן בל"ג סך של... בכל חודש, במשך שנה מהיום, להרב הנ"ל למען יוכל לעסוק בתורה במנוחת הנפש בלי טרדה. כל לימודו של הרב... שליט"א, בעזרת תמיכתו של הנדיב היקר הר"ר... יהיה שכרו חלק כחלק, ללומד ולמחזיק וכמו יששכר זבולון, וכשמעון אחי עזריה. ובשכר זה יזכו כל העוסקים בעסק קדוש זה להצליח בכל מעשי ידיהם ויזכו לרב טוב הצפון לעמל' התורה ותומכיה.

ונראה דיש כמה וכמה דקדוקים בנוסח זה שממנו עולה ששכר התומך הוא מכאן ולהבא לפי שיעור הלימוד שנתווסף בכמות או באיכות מכח התמיכה הזאת במה שיוכל ללמוד במנוחת הנפש בלי טרדה ובזה יהיה שכרו חלק כחלק עם הלומד.

האספו ואגידה לכם את אשר יקרא אתכם [מט,א] ביאר הגרי"ז מה שהיה צריך לקרוא לכולם ולא בירך אחד אחד, משום שהיו ברכות שהיו שייכים לכל השבטים וכגון הברכה של יששכר זבולון שממנו זכו כל ישראל להיות שייכים לתורה ע"י מה שיחזיקו לומד תורה.

ויראו אחי יוסף פי מת אביהם ויאמרו לו יש'טמנו יוסף [נ,טו] הביא הג"ר אליהו ברוך פינקל זצ"ל שיש שפירשו את חששם של האחים ע"פ מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בספר המצוות אם מצות כיבוד האח הגדול הוא חלק ממצות כיבוד אב או שהיא מצוה נפרדת, ובפתחי תשובה כתב

נפק"מ אם מחוייב לכבדו אחר מות אביו ואימו, וא"כ חששו האחים שכיון שמת אביו לא יכבדו יותר כיון שאין מצוה כבר, וע"ז אמרו לו אביך צוה לפני מותו וכיון שצוה האב מחוייב הוא לכבדו וכמו שמבואר גבי אשת האב (כתובות נ) שאם צוה האב לכבדה מחוייבים הם.

ויאמר לו אם נא מצאתי הן בעיניך שים נא ידך תחת ירכי [מו,כט] יש לדון מפני מה ביקש יעקב מיוסף בלשון תחנונים ולא גזר עליו במצוות כיבוד אב, וביאר המהרי"ל דיסקין שרצה להשביעו ואם היה

מבקש ממנו מדין כיבוד אב לא היה יכול להשביעו כיון שהוא נשבע לקיים את המצוה וע"כ ביקש ממנו בתורת טובה, ודבריו מחודשים שיש בכח האב לבקש דבר ולא יהיה עליו חיוב כיבוד אב אף שכל החילוק היה בנוסח הבקשה.

האליהם אשר התהלכו אבתי לפניו אברהם ויצחק וכו' המלאך הגאל אתי

מפל רע יברך את הנערים [מח,טו-טז] לכאורה יש להקשות כאן וכי יעקב ביקש ברכה ממלאכים, ביאר הגרי"ז שצריך לומר פשט בפסוק שתחילת הפסוק הוא המשך ההודאה על הטובות שעשה עימו הקב"ה והיינו שהמלאך גאל אותו מכל רע, והמשך הפסוק יברך את הנערים קאי על הקב"ה וזה המשך למה שאמר האלוקים אשר וגו'.

עמק הפרשה

חידושים מתורת גאוני הדורות
הרב ישעיה בלאק שליט"א

בענין ניתוחי מתים לצורך לימוד רפואה וכדו'

ולהציל נפשות בהם, ולכן גם לנתח מתים כדי להתלמד מזה איזו רפואה נמי אין על האדם שום חיוב וממילא אסור משום שהוא ניוול המת.

מיהו נראה שדבריו הם רק באופן שאין חולה לפנינו, אבל אם יש חולה לפנינו ויש ביד האדם ללמוד איך לרפא אותו, מחויב הוא בזה, וכמו שאדם חייב לברר איך מכינים תרופה לחולה שנמצא לפניו, כך מחויב הוא ללמוד איך לרפא חולה שנמצא לפניו, ודו"ק.

דעת המהר"ם שיק

ועי' עוד במהר"ם שיק (יו"ד סימן שמ"ז) שנחלק על הבנין ציון וכתב דלא שייך כאן הסברא דאסור להציל עצמו בממון חברו, דבעלמא מה שאסור להציל עצמו בממון חברו הוא משום מה דאמרינן בגמ' (ב"ק ק"ט). דכל הגזל את חברו כאילו הוא נוטל את נפשו, אבל במת לא שייכא סברא זו, ועוד כתב דכל מה דאמרינן שאסור להציל עצמו בממון חברו הוא דוקא היכא שהאדם הביא את הסכנה על עצמו, עי"ש בדבריו.

ועי' בבנין ציון (סימן קע"א) מה שהשיב על דברי המהר"ם שיק, ועי' במהר"ם שיק (סימן שמ"ח) מה שהשיב על תשובת הבנין ציון.

ועי"ש עוד במהר"ם שיק שנחלק על הבנין ציון גם במה שנראה מדברי הבנין ציון שאם המת הסכים בחייו שיתנתחוהו לאחר מותו מהני הסכמתו לזה, ועל זה כתב המהר"ם שיק דאין זה תלוי רק במת עצמו אלא בעיני נמי הסכמת היורשים.

ג' מחלוקת בדבר, ולכו"ע כשיש פיקו"נ לפנינו מותר לנתח מת שהסכים לכך

והעולה עד עתה ג' מחלוקות בנידון ניתוחי מתים, א' **בגוונא שרוצים לנתח המת כדי ללמוד ממנו דרכי הרפואה**, בזה שיטת הנודע ביהודה והחתם סופר דאין זה חשוב פיקוח נפש כיון שאין זה לפנינו, ושיטת המחנה חיים שבאופן שמצוי שיהיו חולים שיצטרכו לרפא אותם ע"פ הידיעה שתבוא ע"י הניתוח של המת חשוב כפיקוח נפש.

ב' בגוונא שיש פיקוח נפש לפנינו, דעת הנוב"י והחת"ס והמחנה חיים והמהר"ם שיק שפיקוח נפש דוחה את איסור ניוול המת, ודעת הבנין ציון דאין להתיר לנתח מת משום פיקוח נפש, משום שאין איסור גזל נדחה מפני פיקוח נפש.

ג' בגוונא שהמת הסכים בחייו שיתנתחוהו, דעת הבנין ציון שכל האיסור לנתח מת הוא משום שאסור להציל עצמו בממון חברו, אבל אם המת הסכים שיתנתחוהו מותר, ודעת החתם סופר והמהר"ם שיק שלא מהני הסכמת המת לזה.

ומכל מקום למדנו שדעת כל האחרונים מסכמת שכשיש חולה לפנינו וגם המת הסכים בחייו שיתנתחוהו, הרי שמותר לנתחו, שהרי אף לדעת הבנין ציון כל האיסור הוא משום שאין להציל עצמו בממון חברו, אך אם המת הסכים לכך בחייו, וגם יש פיקו"נ לפנינו, לכאורה לכו"ע יהיה מותר לנתח מת.

האיסורים שיש בניתוחי מתים והנ"מ ביניהם

והנה כמה פנים יש לאיסור ניתוחי מתים, א' **איסור ניוול המת**, ב' **איסור הנאה מן המת**, ג' **איסור הלנת המת וחובת קבורתו**, ויש להאריך הרבה בכל איסור ואיסור במקורותיו ובגדריו, ועתה נבוא בקוצר אמרים.

דהנה הנודע ביהודה בדבריו מתייחס בעיקר לאיסור ניוול המת, אך החתם סופר מוסיף על דבריו שיש לאסור גם מצד הנאה מהמת, ותמה על הנוב"י שלא חשש לאיסור הנאה מן המת.

ובטעם הדבר שהנודע ביהודה לא חשש לאיסור הנאה מן המת, כתבו האחרונים (מחנה חיים וחזון איש שם ועוד) דמה שחותר המת כדי ללמוד ממנו דרכי הרפואה אין זה חשוב נהנה מן המת, שהרי אינו נהנה מגופו של מת, אלא שראוהו ועי"ז לומד כדי לרפא וזה לא מיקרי הנאה.

אולם דעת החתם סופר דאסור לנתח מת כדי ללמוד דרכי הרפואה משום שזה חשוב הנאה מן המת, וביארו המנחת שלמה (ח"ב סימן צ"ו) דכיון שעושה מעשה בגופו של המת זה מיקרי הנאה האסורה עי"ש עוד טעמים לזה.

גדרי האיסורים חלוקים ביסודם

ובאמת חלוקים הם ביסודם איסורים אלו, שהרי איסור ניוול המת הוא איסור שביין אדם לחברו, משא"כ איסור הנאה מן המת הוא איסור שביין אדם למקום, ונפקא מינה שאם הטעם הוא משום ניוול המת א"כ במקום שהמת הסכים שיתנתחוהו [וגם היורשים הסכימו לזה] יש להתיר, אך אם הוא משום הנאה מן המת אין כח ביד המת להתיר איסור זה.

- המשך בגב הגיליון -

ויצו יוסף את עבדיו את הרפאים לחנט את אביו ויחנטו הרפאים את ישראל (ג,א)

דעת הנודע ביהודה והחתם סופר שמותר לנתח מת במקום שיש פיקו"נ לפנינו

בנודע ביהודה (סימן ר"י) נשאל אם מותר לנתח מת כדי לדעת וללמוד ממנו דרכי הרפואה ועי"ז יצילו חולים, והשאלה אם יש בזה איסור משום דאית ביה ניוול ובזיון להמת הזה, או שמא כיון שיש בזה הצלת נפשות מותר לנתח המת.

והביא הנוב"י שהמתיר רצה ללמוד מהניטה שמצונו בתורה ביעקב ויוסף, והניטה מלכים במלכי ישראל, ואם כן מצאנו מקומות שהותר לנתח את המת, ואם כי זה היה לכבודם של המתים, י"ל שגם מה שיבוא ע"י הניתוח ורוח והצלה לעולם זהו כבודו של המת.

אמנם מה שהוכיח הנוב"י מהחניטה של יעקב, יעו"י בכל המפרשים שהאריכו לבאר ענין החניטה שהיתה ביעקב אביו שלא היתה זו חניטה כשאר כל המלכים שהיו חותכים את בטנם ומוציאים את כריסם כדי שלא יסריחו, אלא אצל יעקב היתה החניטה בלא שיגעו בגופו אלא ע"י בשמים ומרקחות [ולכאורה זה גופא הטעם שפירשו כן והיינו משום שאסור לחתוך מגופו של המת], ולפי זה אין להוכיח משם לנידון ניתוחי מתים.

עכ"פ מדברי הנודע ביהודה עצמו נראה שהחניטה של יעקב היתה בכלל ניתוחי מתים אלא שהיא עצמה מותרת משום שאינה בזיון כלל למת, ואדרבה היא לכבודו של המת, וכל מה שהוא לכבודו של המת אין בו משום ניוול, וכל שכן במקום פיקוח נפש שמותר לנתח את המת, אלא שהנוב"י חולק בעיקר הדבר וסובר שמה שלומדים ע"י הניתוח את דרכי הרפואה אין זה נחשב פיקוח נפש, דפיקו"נ הוא רק כשיש ספק סכנת נפשות לפנינו כגון חולה או נפילת גל, אבל בנדון דידן אין כאן שום חולה הצריך לזה, רק שרוצים ללמוד חכמה זו אולי יזדמן חולה שיהיה צריך לזה, ובשביל זה אין דוחים איסורים, שאין זה בכלל פיקוח נפש.

וביסוד הדברים כתב ג"כ החתם סופר (ח"ב סימן של"ו) דכיון דאין כאן פיקוח נפש לפנינו אסור לנתח את המת, והוסיף עוד החת"ס שאפילו אם אדם זה מסכים שיתנתחוהו אסור לנתחו, כיון שהאיסור לנתח מת אינו איסור שביין אדם לחברו, אלא הוא איסור שביין אדם למקום שמת אסור בהנאה, וממילא אין כח ביד האדם להסכים לנתחו.

ומדברי שניהם למדנו שכל האיסור לנתח מת הוא במקום שאנו רוצים ללמוד ממנו דרכי הרפואה, שזה אינו נחשב פיקוח נפש¹, אך אם יש חולה לפנינו מותר לנתח מת כדי להצילו.

דעת המחנה חיים להתיר אף כשאין חולה לפנינו

אמנם בשו"ת מחנה חיים (יו"ד סימן ס') טען כנגדם שאף שאין עכשיו חולה לפנינו מ"מ דבר זה הוא בכלל פיקוח נפש ומותר לנתח מת כדי ללמוד ממנו דרכי הרפואה, וסברתו שכיון שהדרך היחידה לדעת הרפואה היא ע"י שמנתחים את המת א"כ נמצא שע"ז יצמח הצלת נפשות, ומותר לחלל שבת בעבור תכלית הצלת נפשות, ואם משום דהוי מילתא דלא שכיחא שיבוא חולה לפנינו, הרי שאצל הרפאים המומחים בעיר המלוכה הדבר מצוי שיבואו חולים, וכוננת הנוב"י היא לחוש פן יחתכו את כל המתים ללמוד מהם.

דעת הבנין ציון שאפילו כשיש חולה לפנינו אסור לנתח מת

ולאידך גיסא בעל הערוך לנר בשו"ת בנין ציון (סימן ק"ע) חולק על הנוב"י וסובר שגם במקום פיקו"נ אסור לנתח מת, ודבריו הם ע"פ המבואר בסוגי' דב"ק (ס): שאסור להציל עצמו בממון חברו, ושם נחלקו הראשונים אם כוונת הגמ' לאסור לגזול ממון כדי להציל נפש מישאל, והכי הוא שיטת רש"י שם, אך שיטת התוס' דודאי אין לך דבר שעומד מפני פיקו"נ, וכל הנידון בגמ' שם הוא אם המציל עצמו בממון חברו צריך לשלם, ועי"ז אמרינן דאסור להציל עצמו בממון חברו ואם הציל צריך לשלם.

והשתא כתב הבנין ציון דאף לפי דברי התוס' שמותר להציל עצמו בממון חברו זהו רק במקום שיכול לשלם, אבל הגזל את המת ע"י שמנוולו אין לו איך לשלם למת, ובכה"ג אף התוס' מודים שאסור להציל עצמו בממון חברו, וא"כ גם במקום פיקו"נ אסור לנתח מת.

ובאגרות משה (יו"ד ח"ב סימן קנ"א) כתב סברא נוספת לאסור ניתוח מתים כדי ללמוד דרכי הרפואה, ואף אם מצוי שיהיה חולים, והוא משום שהחיוב על האדם הוא שאם הוא כבר רופא חייב הוא לרפא חולים, אבל אין חיוב על האדם ללמוד איך לרפא חולים כדי שאם יודמן לו חולה יכול לרפא אותו, וכמו שאין חיוב על האדם לעבוד ולהרויח הרבה כספים כדי שיכול לקיים מצות צדקה

¹ ובחזו"א (יו"ד סי' ר"ח סק"ה) ביאר הדברים יותר, וז"ל, בפתחי תשובה סי' שס"ג סק"ה בשם הנודע ביהודה והחתם סופר דאם יש חולה קמן לנוולו משום פיקוח נפש, אבל אין חולה קמן אסור, ואין החילוק בין איתא קמן ללייתא קמן, אבל אם מצוי הדבר, דבזמן שמתרעין עליה אף שאין בשעה זו חולה קמן משום חולי מהלכת, הו"ל כאיביים שצרו בעיר הסמוך לספר, וכדאמר עירובין מ"ה א' ובתענית כ"א, ומיהו בשעת שלום לא חשבינן ליה פיקוח נפש, אע"ג דשכיח בזמן מן הזמנים שיצטרכו לזה, כמו שאין עושין כלי זיין בשבת בשעת שלום, דא"כ בטלת כל המצוות, אלא לא מקרי ספק פיקוח נפש בדברים עתידיים שבהוה אין להם כל זכר, ובאמת שאין אנו בקיאים בעתידות ופעמים שמה שחשבונום להצלה מתהפך לרועץ, והלכך אין דנים בשביל עתידות רחוקות, עכ"ל.

בדין כבוד יום

שו"ע סי' רע"א סעי' ג' אם אין ידו משגת לקנות יין לקידוש ולהכין צרכי סעודה לכבוד הלילה ולכבוד היום ולקידוש היום מוטב שיקנה יין לקידוש הלילה, והא דתניא כבוד יום קודם לכבוד לילה היינו דוקא בשאר צרכי סעודה אבל אם אין לו אלא כוס אחד לקידוש כבוד לילה קודם לכבוד יום. ובשערי תשובה הביא דברי מהרש"ל בגיטין לח: שקרא תיגר על שאין נוהרין בכבוד יום, ואדרבה מוסיפים בליל שבת, וכ' שהוא קיבל על עצמו שלא לאכול דגים בליל שבת כי אם בבוקר דכל דבר שיעשו ללילה לא ישווה לסעודת שחרית שיש בה דגים,

ובמשנ"ב הביא דבריו ע"ש. ולדין מקובל שה'טשולנט' הנאכל בשבת בבוקר נחשב מאכל חשוב יותר מהמאכלים הנאכלים בלילה, ובהא יצאנו ידי חובתנו בכבוד יום.

ויש לחקור אם הא דכבוד יום עדיף מכבוד לילה הוא משום עצם היום שצריך לכבדו יותר מהלילה, והה"ת לכבד את היום הוא באכילה חשובה ולא דוקא בסעודה, או שכבוד יום הוא בסעודת היום שכבוד סעודת היום יהיה מרובה משל סעודת הלילה, וכמה נפק"מ בדבר.

נוהג נפוץ אצל בני הישיבות השוקדים עד מאוחר על תלמודם בליל שבת, לטעום לאחר לימודם מן ה'טשולנט' שהוכן לבוקר, והנה אם הא דכבוד יום הוא דין בסעודה עצמה, הרי בכך שאוכלים מאכל חשוב שלא בסעודה ולמחרת יאכלו בסעודה מאכל זה נמצא בסעודת היום היא חשובה יותר מסעודת הלילה, אבל אם כבוד יום הוא מצד עצם היום, הרי במה שנאכל בלילה מאכל חשוב כבר אין כבוד יום כשיאכלנו למחרת, ולפי צד זה אין לאכול 'טשולנט' בליל שבת.

עוד נפק"מ שכיחה בימות החורף שאוכלים סעודה קצרה בשחרית, ומפסיקים ואח"כ אוכלים את עיקר הסעודה שיש בה מאכלים חשובים, וסעודה זו האחרונה היא סעודה שלישית, והנה זה ודאי שבסעודה שלישית אין דין כבוד יום, וראיה לזה מדברי התוס' בפסחים קא. ד"ה טעימו מידי שכתבו שרק בסעודה שלישית יש דעות שמועיל לצאת במיני תרגימא ולא בסעודת ערבית ושחרית משום שהם עיקר כבוד שבת, ומבואר בסעודה שלישית אינה עיקרית, ואם יש דין כבוד יום בסעודה בודאי הוא בסעודת שחרית, ונמצא שהאוכלים את המאכלים החשובים בסעודה שלישית, אם דין כבוד יום הוא בעצם היום מתקיים בזה כבוד יום, אבל אם כבוד יום הוא דוקא בסעודת היום, לא נחשבת סעודה שלישית סעודת היום לענין זה ולא קיימו דין זה דכבוד יום.

והנה, בירושלמי ברכות סוף פרק שלשה שאכלו אמר ר' תנחום בר יודן כבוד היום קודם לכבוד לילה, וכ' הר"ש סירילאו כמה טעמים בדבר, או משום שהוא דומה למה שמצינו בסעודת פורים, ועוד דל' הכתוב 'אכלוהו היום' ולא כתי' אכלוהו בעבר משמע שעיקר האכילה היא ביום, ועוד דנס דמן לא מינכר אלא ביום, דאילו בליל כניסת שבת כל לילה היה להם מן ולא היה נבאש אלא בבוקר וזה סוד עכ"ד. וממשמע הדברים שהדבר תלוי באכילה של המן, ואכילה זו שייכת לסעודה עצמה ולכן מברכים על לחם משנה זכר למן, נראה שכבוד יום שבו ניכר נס המן הוא בסעודה ולא במהלך היום.

ונראה להביא ראיה לזה, דדינא הוא בשו"ע אה"ע סי' ס"ב סעי' ח' ששבת ויו"ט הוי כפנים חדשות בסעודת הלילה ושחרית אבל לא בסעודה שלישית, והרמ"א הוסיף לבאר את המנהג שמברכים שבע ברכות בסעודה שלישית משום שרגילים לבא פנים חדשות או משום שיש שם דרשה, אך בסעודת הלילה ושחרית הם פנים חדשות מצד עצמם, והטעם מבואר שם בט"ז סק"ה ובביאור הגר"א דליל שבת הוי

פנים חדשות משום דאיתא במדרש מזמור שיר ליום השבת אמר הקב"ה פנים חדשות באו לכאן, וביום הטעם משום שכבוד יום עדיף מלילה, משא"כ בסעודה שלישית שאין שם עילוי ותו דאיכא למ"ד שיוצא במיני תרגימא והיינו שאין לה חשיבות של סעודה.

ואם טעם כבוד יום הוא משום היום, מאי נפק"מ בין סעודה שניה לשלישית הא בתרווייהו הוא ביום וכל היום נחשב כבוד יום, ונראה מזה שכבוד יום הוא בסעודת שחרית דוקא ולכן היא נחשבת פנים חדשות ולא סעודה שלישית.

ולפי זה יש לעורר על מה שיש שמחלקים את סעודות השבע ברכות בשבת לשנים שאוכלים סעודה אחת ומברכים שבע ברכות, ואח"כ מתאספים שוב לסעודה ארוכה ובה מוגשים המאכלים החשובים ומברכים ברכת המזון ושבע ברכות. ולהמבואר הרי בסעודה הראשונה לא התקיים כבוד יום דעיקר האכילה החשובה היתה בסעודה שלישית, ואם אין בה אכילה חשובה אין בה דין פנים חדשות מכח כבוד יום, ואין לברך שבע ברכות רק ברכת אשר ברא כדין כל סעודה שאין בה פנים חדשות, ועיי'.

אכילת פת הבאה בכסנין לאחר ארוחה

יש להעיר במי שאכל סעודת פת ואחר כך נודמן לו לאכול פת הבאה בכסנין (קידוש בכולל אחרי ארוחת בוקר וכדו') אפי' בשיעור מועט, דלכאורה צריך לברך ברכת המזון על אכילתו זו.

וטעם הדבר, דהנה כתב בשו"ע סי' קפ"ד סעי' ו' שיעור אכילה לברך עליה ברכת המזון בכזית. ובמשנ"ב שם ס"ק כ"ב ביאר שכזית הוא מדרבנן, אבל מדאורייתא אינו חייב לברך אלא כשאכל שיעור שביעה, ושיעור כדי שביעה תליא בכל אדם כפי שביעתו. ובביאור הלכה שם האריך בשיעור שביעה ובשלהי דבריו הביא תשו' הרדב"ו שאף להפוסקים שצריך שביעה ממש, מכל מקום בזקן או חולה או שכבר אכל מקודם והוא שבע על ידי כזית או כביצה שאכל השתא, חייב לברך מן התורה כיון דמכל מקום הוא שבע.

ולהמבואר מי שאכל סעודת פת ובירך ברכת המזון, ואח"כ אכל פת בשיעור כזית או כביצה, חייב לברך ברכת המזון מדאורייתא כיון שהכזית והכביצה מועילים לו לשבוע משום ששבע מאכילתו הקודמת. ולפי זה גם כשאכל פת הבאה בכסנין אחר סעודתו, הרי דין פת הבאה בכסנין ששבע ממנה מבואר בסי' קס"ח סעי' ו' שמברך עליה ברכת המזון, ובאופן כזה שאכילה זו היא משביעתו יתחייב לברך ברכת המזון כדין שבע מפת הבאה בכסנין.

ואין לומר שבמקום שבלא"ה יברך ברכה מעין שלש על מה שאוכל אינו צריך לברך ברכת המזון, וא"כ מאחר שיברך על הפת הבאה בכסנין מעין שלש ומהני ברכה זו לדאורייתא יפטר בזה. דעיי' בסי' קס"ח שעה"צ ס"ק ע"א שנקט לגבי ספק פת או פהב"כ שבמקום שיש חיוב דאורייתא אין לו לפטור עצמו בברכה מעין ג' ולכן ספק נחשב כספק דאורייתא לענין ברכת המזון גם במקום שיכול לברך מעין שלש ולהפטר את הדאורייתא, וכמו"כ הכא אם צריך לברך ברכת המזון אין להפטר במה שמברך מעין שלש, וזו הערה גדולה.

ויש לציין שלכא' דברי השעה"צ אינם כדברי רעק"א, דשם בסי' קס"ח העיר רעק"א על דברי האבן העוזר (דפוס יוהנסבורג מובא בחלק מהשו"ע גם על הגליון בסעי' ו') שספק פת הבאה בכסנין לא נחשב ספק דאורייתא עיי"ש.

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

דיני מלאכת טוחן בשבת

הדעות שאין טחינה כשעושה ע"מ לאכול מייד [בחזו"א נו מגביל היתר זה רק כשאינו מרסק לגמרי, וכן מגביל היתר זה רק למי שיכול לאכול ולא לפני מי שאינו יכול לאכול כגון זקן או תינוק], אבל לכתחילה אין להקל בזה אלא יעשה חתיכות גדולות יותר ממה שעושה בחול (מ"ב שכ"א מה), ושיעור חתיכות גדולות הוא יותר ממה שרגיל בחול, ויש שהקילו שכל שעדיין צריך לחתוך עם השיניים חשוב עדיין חתיכות גדולות לענין זה אבל אין להקל בזה שיש שפקפקו בזה והוא נוגע לחשש דאורייתא [עיין חזו"א או"ח נ"ז ד"ה ומנחת שלמה א צא ס"ק י"ג וחוט שני ח"א פ"ב ס"ק ג].

אנרות משה או"ח ח"ד ע"ד, וארחות שבת ח"א פ"ה ס"ד בשם מרן הגרי"ש].

אנרות משה או"ח ח"ד ע"ד, וארחות שבת ח"א פ"ה ס"ד בשם מרן הגרי"ש].

אנרות משה או"ח ח"ד ע"ד, וארחות שבת ח"א פ"ה ס"ד בשם מרן הגרי"ש].

אנרות משה או"ח ח"ד ע"ד, וארחות שבת ח"א פ"ה ס"ד בשם מרן הגרי"ש].

אנרות משה או"ח ח"ד ע"ד, וארחות שבת ח"א פ"ה ס"ד בשם מרן הגרי"ש].

אנרות משה או"ח ח"ד ע"ד, וארחות שבת ח"א פ"ה ס"ד בשם מרן הגרי"ש].

אנרות משה או"ח ח"ד ע"ד, וארחות שבת ח"א פ"ה ס"ד בשם מרן הגרי"ש].

אנרות משה או"ח ח"ד ע"ד, וארחות שבת ח"א פ"ה ס"ד בשם מרן הגרי"ש].

אנרות משה או"ח ח"ד ע"ד, וארחות שבת ח"א פ"ה ס"ד בשם מרן הגרי"ש].

א [דבר שצומח מן הארץ איסור טחינה הוא דאורייתא אבל דבר שאין גידולו מן הארץ דעת רוב הראשונים שאין בו איסור טוחן מדאורייתא, ומ"מ מדרבנן יתכן שיש בו איסור טוחן, גידולו מן הארץ הוא דבר שצומח בארץ אבל בעלי חיים אינו חשובים גדולו מן הארץ, ויש מן הראשונים שסברו שגם בעלי חיים נחשב גדולו מן הארץ, ומ"מ אין מקילים בטחינה של דבר שאין צומח מן הארץ רק בצירוף שיטות נוספות כדלהלן.

עומקה של הלכה הגאון רבי ישראל משה בלוי שליט"א רב ביהכ"ס הגדול תורה ותפילה ומרבני בית ההוראה

ב [הרשב"א מחדש שטוחן לאלתר מותר כמו בורר פסולת מתוך אוכל לאלתר, ודעת רוב הפוסקים להלכה היא כן (רמ"א שכ"א יב), ומ"מ כיון דיסוד ההיתר הוא משום שחשוב כדרך אכילתו יש מן האחרונים שסוברים דזה רק בדבר שראוי לאכילה כמות

שהוא בלא טחינה אבל תבלין או בשר חי לעופות שאינו ראוי לאכילה אין שייך בו היתר של לאלתר [שעה"צ שכ"א ל], ולכתחילה אין להקל לסמוך על היתר של לאלתר בטחינה שיש חולקים על זה [מ"ב שם ס"ק מ"ה], ובחזו"א [נ"ז ד"ה נמצינו למדים] ס"ל דגם למאן דמתיר לאלתר זה רק למי שיכול לאכול ולא לצורך זקן או תינוק שאינו יכול לאכול.

ג [נחלקו הראשונים שיש סוברים שבדבר שראוי למאכל כמות שהוא אין בו איסור טחינה, עוד נחלקו שיש הסוברים שרק טוחן ע"מ לבשל אסור, ויש מן הראשונים שסברו שאין טחינה כלל במאכלים רק טחינה הדומה לטחינת חיטים אסורה מדאורייתא, ולהלכה קי"ל דגם טחינת מאכלים אסורה מדאורייתא [בפשטות דלגבי איסור הנאה ממעשה שבת היה מקום להתיר בדיעבד טחינה באוכלים אבל במ"ב שכ"א מ"ה כתב דהטוחן בצלים שלא סמוך לאכילה אסור בדיעבד וצ"ע].

ד [מ"מ כיון שטחינה באוכלים קלה יותר מטחינה בדבר שאין גדולו מן הארץ מותר לחתוך בשר ועופות וכן ביצים דק דק גם לא לאלתר כיון דאין גדולו מן הארץ, וגם זה אוכלים שיש הסוברים שאין בזה טחינה מותר, אבל ירקות שגדולם מן הארץ אין היתר לטוחן דק דק מדאורייתא [שכ"א ט ב].

ה [גם אם חותך לאדם שאינו יכול ללעוס בלי לחתוך כיון שלרוב האנשים ראוי אין בזה איסור טחינה כשאין גדולו מן הארץ [מ"ב שכ"א לב], אבל בשר חי לבעלי חיים כיון שרוב האנשים אין יכולים לאכול חי אין זה חשוב כאוכלים ואסור לחתוך בשבת דק דק [רמ"א שכ"א ט' ומ"ב לג], אבל גבינה קשה שאפשר לאוכלה ע"י הדחק חשוב כאוכלים שמותר בזה טחינה וזה שונה מבשר חי שאע"ג שאפשר לאוכלו ע"י הדחק אינו חשוב אכילה.

ו [בשביית השבת מלאכת טוחן ב כתב שדרכו לאכול מבושל וראוי גם לאכול חי אבל כיון שיטותר דרך לאכול מבושל וכשאוכלו חי מברך שהכל כמבואר בה' ברכות אין חשוב כאוכלים שיש הסוברים שאין טחינה באוכלים.

ז [אסור לחתוך גבינה קשה ע"י כלי שמיועד לטחינה משום עובדין דחול [שכ"א י], סלייסר חשוב כלי המיוחד לטחינה ואסור.

ח [הרגילים לאכול דג חי ע"י שפורסים אותו לפרוסות דקות מאוד אסור מהתורה לחתוך בשבת משום שדבר חי שאינו חתוך אינו חשוב אוכל שיהיה בו את הקולא של אין טחינה באוכלים לצרפו לזה שאין גדולו מן הארץ.

ט [חתיכת ירק אסורה רק כשעושה דק אבל חתיכות גדולות אין בזה איסור טוחן, וקשה לתת הגדרה לגודל בו אין איסור טוחן מן התורה, ויתכן כשעושה יותר ממה שרגילים רוב האנשים לעשות בחול אינו אסור מהתורה.

י [מעיקר הדין יש להקל לחתוך ירקות דק דק כדי לאכול מייד בצירוף הדעות. שאין טחינה באוכלים ובצירוף הדעות שאין טחינה רק ע"מ לבשל ובצירוף הדעות שטחינה הוא רק כשעושה כקמח, ובצירוף

למקום ואין זה תלוי בהסכמת האדם. ורק במקום שיש פיקוח נפש לפנינו מותר, אא"כ נימא כהבנין ציון שגם במקום פיקוח נפש אסור לנתח מת.

מיהו יש שרצו לומר דאם לוקחים אבר ממת ומשתילים אותו באדם חי, ועי"ז האבר ממשיך לתפקד, חשוב הדבר כאילו האבר חזר לתחיה ופקע מיניה איסור הנאה מן המת, כן כתב בשבט מיהודה והסכים עמו במנחת שלמה (ח"ב סימן פ"ד).

אמנם בשו"ת שרידי אש (יו"ד סימן צ"ג) חולק על סברא זו וטוען שאיסור הנאה מן המת אינו פוקע ע"י השתלת האבר באדם חי, דמה בכך שאבר זה חי הוא, והלא סו"ס אבר זה הוא מן המת, וכן מובא בשם הגריש"א שכיון שחל חובת קבורה על אבר זה היא אינה פוקעת גם כאשר משתילים אותו באדם חי, ולפ"ז יתכן שיהיה אדם חי שחלק ממנו חייב בקבורה.

כניסת כהן לאהל אדם חי שהושתל בו אבר של אדם מת

והנה נידון זה אם אבר של מת שהושתל באדם חי חשוב כחלק מהאדם החי, יש בו נ"מ גם לענין טומאת כהנים, והיינו שאם אינו חלק מהאדם החי א"כ אין פוקע ממנו הטומאת מת שהיתה בו, ונמצא שאם לקחו אבר ממת והשתילו בו באדם חי לכאורה יהיה על הכהנים איסור להיכנס לאוהל של אדם זה.

אולם נראה שאף אם לקחו אבר ממת והשתילו בו באדם חי אין בו איסור טומאת כהנים, דעד כן לא חלקו האחרונים אלא לענין איסור הנאה מן המת ולענין חובת קבורה, משום שדברים אלו לא פקעו ע"י שהחזירו את האברים המושתלים לתחיה, שסו"ס אבר זה הוא מן המת וכיון שהמת אסור בהנאה, גם אבר זה אסור בהנאה, וכן לענין קבורה כיון שהמת חל עליו חובת קבורה ממילא נתפס הדבר על האבר, והוא מחוייב בו גם באבר חי שבא מן המת.

אך לענין טומאת כהנים אין הטומאה חלה על האבר מכח מה שהיא באה מאדם מת, אלא משום שהאבר בעצמו הוא אבר מת, ואם החזירו לתחיה את האבר ע"י שהשתילו אותו באדם חי, שוב אין חל טומאה על אותו האבר, ודו"ק, ויש להאריך בכל זה הרבה ואכמ"ל.

עוד נ"מ איכא לענין חניטה, ששם אין הנאה מן הניתוח שעושים במת, אך יתכן ועצם החיתוך נחשב כניווול המת, ולכן מצד ניוול יש מקום לאסור, אך מצד הנאה מן המת מותר (ומ"מ הנוב"י עצמו נקט שהחניטה אינה בכלל ניוול שזהו כבודו של המת).

וכן יש נפקותא לענין מת גוי, שמצד ניוול אין לחוש לאיסורו, כיון שאין אנו מצווים על כבודו, אך מצד איסור הנאה הרי שאף בגוי יש איסור הנאה מן המת, ועי' בזה בראשונים בסוגי' בב"ק (י) ובשו"ע (יו"ד סי' שמ"ט). ובחזו"א באהלות שם עמד בנפקותא זו וכתב דכע"ז יש נ"מ לענין הפורש מדרכי ציבור שמוותר לניווול ואסור להנות ממנו.

ועי' באגרות משה (יו"ד ח"ב סימן קנ"א) שהאריך הרבה בענין ניתוחי מתים ובסוף דבריו כתב שאם אין חותכים האברים, רק רוצים לתחוב מחט להוציא ממנו איזה לחלוחית, או שרוצים לקחת ממנו מעט דם, כדי לדעת איזה דברים הנוגעים להמחלה, זה אינו נחשב ניוול, שהרי דבר כזה מצוי טובא בזמננו שעושים כן גם לחיים, ויש להתיר. ולכאורה כל סברתו מועילה ביחס לאיסור ניוול המת, אך מצד איסור הנאה מן המת יתכן ויהיה אסור.

השתלת אברים של מת באדם חי

והנה כל נידון זה הוא ביחס לניתוחי מתים כדי ללמוד ממנו דרכי הרפואה, שבזה יש לדון דאינו חשוב הנאה מן המת, אך באופן שאנו רוצים לקחת איבר מן המת ולהשתילו באדם חי, בזה יש איסור הנאה מן המת לכו"ע, שהרי נהנה מגופו של המת, וגם יש בזה חיסרון נוסף של מצוות קבורה של אותו האיבר [ואמנם בפחות מכזית הוא נידון בפנ"ע אם צריך קבורה, עי' תוס' יו"ט (שבת פ"י מ"ה) שהסתפק בזה, ובמנחת חינוך (מצוה תקל"ז) ג"כ מסתפק בזה, ועי' משנה למלך (ה"ל אב"ל פ"ד הכ"א) שנוקט שחייב קבורה הוא רק על ראשו ורובו של מת ואכמ"ל].

ובזה לכאורה לא יועיל ג"כ הסכמה מחיים של המת שמסכים לתרום אבריו לאחר מיתה, שהרי כבר נתבאר שהאיסור הנאה מן המת הוא איסור שבין אדם

עמק הברכה



ברכת מזל טוב נשגר קמיה

ידידנו החשובים לרגל השמחה השרויה במעונם:

הרב **יואל לב** שליט"א לרגל היכנס בנו לעול תומ"צ

הרב **יחזקאל שפירא** שליט"א לרגל היכנס בנו לעול תומ"צ

הרה"ג **רבי מרדכי יהונתן וייס** שליט"א להולדת הנכד

הרב **אברהם וולס** שליט"א להולדת הבן

הרב **אליעזר פיליפס** שליט"א להולדת הבת

הרב **מרדכי איצקוביץ** שליט"א להולדת הבת

הרב **אליהו מלמד** שליט"א להולדת הבן

הרב **יצחק דובדבני** שליט"א להולדת הבן

יה"ר שיזכו לרוות נחת מכל יוצ"ח

נושאים לכתיבת חידו"ת בשבוע הבא פרשת שמות

שניים מקרא ואחד תרגום (פ"א פ"א, ברכות ח). ♦ הריגת עוברים (פ"א פ"ו, סנהדרין נז). ♦ פרו ורבו כשהבנים עתידים למות (פ"ב פ"א, סוטה יב). ♦ יניקת קטן מחלב נכרית (פ"ב פ"ו, סוטה יב; ויבמות קיד). ♦ נכרי שהכה את ישראל (פ"ב פ"ב, סנהדרין נח). ♦ הריגה על ידי שם (פ"ב פ"ב, קהילות יעקב ב"ק סי' מה). ♦ איסור הריגת נכרי (פ"ב פ"ב, בי"ד יו"ד סי' קנ"ח ועי' בית מאיר אהע"ז סי' י"ז ג). ♦ המגביה ידו על חבירו נקרא רשע (פ"ב פ"ג, סנהדרין נח). ♦ מורא מקדש ובית הכנסת (פ"ג פ"ה, ברכות סב). ♦ חושד בכשרים (פ"ד פ"א, שבת צז). ♦ התרת נדרים שלא בפניו (פ"ד פ"ט, נדרים סה. ועי' שו"ת הריב"ש סי' קפ"ו). ♦ להסתכן כדי להציל את ישראל (פ"ד פ"ט ובמש"ח ועי' בבית יוסף חו"מ סי' תכ"ו ומנ"ח מצוה רל"ז). ♦ מילה במקום סכנה (פ"ד פכ"ד, נדרים לא; ועי' רמב"ם הל' מילה פ"א הי"ז). ♦ פיקוח נפש קודם מתן תורה (פ"ד פכ"ד וברא"ם, ועי' זכרון שמואל סי' ס"ה). ♦ מילה על ידי שליח (פ"ד פכ"ה, שו"ע יו"ד סי' רס"ד ס"א). ♦ מילה על ידי אשה (פ"ד פכ"ה, ע"ז כז).

הוצאות הדפסת הגיליון נתרמו ע"י ידידנו

הרה"ג רבי עוזיאל מורדכיוב שליט"א

לרגל הולדת בנו שיחי'

יזכו אביו ואמו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט

הוצאות הדפסת הגיליון נתרמו ע"י ידידנו

הרה"ג החפץ בעילום שמו שליט"א

לרגל השמחה השרויה במעונו

יזכה לראות נחת מכל יוצאי חלציו

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 ותגובות 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 בנדר"פ ל"ביהמ"ד הגדול חניכי הישיבות גני איילון" בקטגוריית "בעמק איילון"

את העלון ניתן לקבל במייל הנ"ל או במאגר העלונים של דרשו