

דבר המערכת

עד היכן הדברים מגיעים

איש מצרי הצילנו מיד הרועים, משה רבינו בא והציל את בנות יתרו מפני הרועים אשר ארבו להם (עי' במדרש אות לב) ואילו כאשר באות הביתה ומספרות את הטעם שהקדימו לחזור, ה"ה אומרות כי 'איש מצרי' הצילם, ומדוע הכריזו על משה כאיש מצרי. (ובמפרשים כתבו (ע"פ המדרש שם) שהוא משום שמשה רבינו היה לבוש בגדי מצרי).

וכתב המדרש (שם) "דבר אחר איש מצרי, משל לאחד שנשכו הערוד והיה רץ לתן רגליו במים, נתנן לנהר וראה תינוק אחד שהוא שוקע במים, ושלח ידו והצילו. אמר לו התינוק אילולי אתה כבר הייתי מת. אמר לו לא אני הצלתיך אלא הערוד שנשכני וברחתי הימנו, הוא הצילך. כך אמרו בנות יתרו למשה, יישר כחך שהצלתנו מיד הרועים, אמר להם משה אותו מצרי שהרגתי הוא הציל אתכם, ולכך אמרו לאביהן איש מצרי, כלומר מי גרם לזה שיבוא אצלנו, איש מצרי שהרג". ע"כ.

משה רבינו החדיר לבנות יתרו כי אין להביט ולדון דבר על פי המבט החיצוני שלו שאם הוא זה שהצילם בפועל הרי"ז נחשב שהוא מצילים וגואלם, אלא 'איש מצרי' - היינו אותו איש מצרי רשע אשר עשה את אשר עשה, ולאחר הריגתו הוצרך משה רבינו לברוח מארץ מצרים הוא זה שגרם להצלתם ולעולם יזכר טובתו אשר מחמתו ניצלו הם מאת הרועים.

נמצא כי אע"פ שעיקר ההצלה של בנות יתרו הייתה ע"י משה רבינו, 'שם' ההצלה נקרא על שם המצרי אשר מחמתו באו לידי הצלה זו.

(מעניין לציין לדברי החת"ס (חידושי חת"ס החדש עה"ת ס"פ בא) שביאר מהו "ובני ישראל עשו כדבר משה וישאלו וגו' ושמלות", שהוא משום שמה לבש בגדי מצרי כשיצא ממצרים לזכור את הנס שנעשה עמו שהצילו השי"ת מיד פרעה ובני"אף שבמצרים לא שינו לבושם, כשיצאו ממצרים חביב היה עליהם לזכור ניסי השי"ת ולבשו אף הם בגדי המצרים, והוא אשר נטלו את השמלות לא בשביל תאוות ביזה אלא כדבר משה, היינו לזכור ניסי השי"ת גם כאשר יצאו ממצרים, הרי לנו שמעשה יחיד של משה רבינו לימד דעת לכל ישראל בדרך לזכור ניסי השי"ת גם בעתיד).

ענין זה הוא יסוד מוסד למבט הנכון אשר יש להביט ולהבין בכל מעשה אשר האדם עושה, ובפרט בדברים הרוחניים אשר האדם פועל.

הפרש גדול יש בין אדם אשר עוסק בתלמודו כ'יחיד' לבין אשר עוסק בתלמודו באופן שווה אך ב'ציבור'.

המשך בעמ' 3

מורינו הרב שליט"א

מעשה הקלף והכשרו

בענין שנים מקרא ואחד תרגום - הרב יעקב ישראל פרבר
הקשר בין 'פרשת שמות' למצות שנים מקרא - הרב ראובן יוסף שרלין
חתן דמים למולת - הרב יעקב ישראל לוי
בענין אם יש איסור מיוחד לדבר לשה"ר בימים אלו - הרב אורי שרגא שוגול
חשש טלטול בפארק החדש בשכונתנו - הרב רפאל ציקינבסקי
אם מותר לטלטל חלקי מיטה מפורקים - הרב צבי אליעזר רוזנברג
לומר בשבת 'אני נוסע מחר' ממצוא חפצך - הרב יוסף גיסר
בענין טעות בפתיחת ברכת המעביר שנה - הרב יעקב חוקת
ברכה על במבה - הרב דוד וקנין
ספק המצוי במי שאוכל בקידוש ואח"כ נוטל לסעודתו - הרב מנדל המניק
בענין גדר ברוב עם הדת מלך בימון - הרב אלעזר אנגל

ויגבה - 'אין יאוש' לשיטת הגר"א

מחשבה אחת - 'וישמע ה' את קולנו - וירא'

לדורות - יראת ה' מקור חיים

לעינא - פת חסרה מעט ופת שלמה וקטנה מה עדיף

מורינו הרב

הגאון רבי יעקב לנדו שליט"א

מעשה הקלף והכשרו (א)

כידוע יש מצוות שלבד היותן מעשה מצוה יש בהם גם קדושה, והם מצוות ס"ת תפילין ומוזוות. ולכך יש פרטים רבים בעשיית עצם החפצא דמצוה שרק בהשלמת כל התנאים ההלכתיים כשרים הם למצוה.

ואחד מהדברים הוא מעשה הקלף והכשרו, בתחום זה חל שינוי בדורות האחרונים, וכהיום יש כמה סוגי קלפים החלוקים זה מזה הן באופן עיבודם, והן בעצם חומרם, ובהתאם לכך שונה רמת הכשרם, ונבוא אי"ה לבאר הדברים.

קליפת העור העליונה

ושורש הענין הוא, שהעור הוא בעל כמה שכבות, ו'קלף' הוא שכבה מסוימת שבעור, ועלינו ללמוד איזו שכבה בעור נקראת 'קלף', וראשונה נעתיק לשון השו"ע [סי' לב סעיף ז] הלכה למשה מסיני תפילין על הקלף ולא על הדוכוסטוס, מהו קלף ומהו דוכוסטוס, העור בשעת עיבודו חולקין אותו לשנים, חלק החיצון שהוא לצד השער נקרא קלף והפנימי הדבוק לבשר נקרא דוכוסטוס, ולפי זה כי אמרינן כותבין על הקלף במקום בשר היינו במקום היותר קרוב לבשר דהיינו במקום חיבורו כשהוא דבוק לדוכוסטוס, וקלפים שלנו שאין חולקים אותם, יש להם דין קלף וכותבין עליהם לצד בשר שמה שמגרדים קליפתו העליונה שבמקום שער אינו אלא כדי מה שצריך לתקנו ולהחליקו, ואפילו היו חולקים העור לשנים היה צריך לגרד ממנו כך.

המעבר מחלוקה לגירוד

מקור הדברים הוא בסוג' בשבת [עט:]: ובראשונים שם, והמתבאר מדברי הראשונים שבזמן התלמוד היו חולקים את העור לשניים, חלקו העליון נקרא קלף [מלשון קליפה שמתקלף מהעור התחתון, כמו קליפה של תפוח המתקלפת מהפרי (חתם סופר או"ח סי' ג)], וחלקו הפנימי נקרא דוכוסטוס, ותפילין כשרים דוקא על הקלף, ודוקא כשכותב מהצד שבו הוא היה קרוב לדוכוסטוס. אבל ספר תורה ומוזוות כשרים בין שכתבם על הקלף בין שכתבם על דוכוסטוס, אך דוקא כשכותב על הקלף במקום בשר ודוכוסטוס במקום שער. [וספר תורה כשר לכתוב אף על הגויל, דהיינו עור שלם שלא התחלק לשתיים].

וכתבו התוס' (שם) בשם רבנו תם שהיום אין חולקים את העור לשניים [ובספר התרומה (סי' קצד)] ביאר דאין יודעין היום לחלוק העור באופן שיהיו שני

בשנים האחרונות נתברר שסיבת השינוי בין תקופת התלמוד לתקופת בעלי התוספות שלא הצליחו לחלק העור לשניים, נעוצה באופי העיבוד, שבזמן התלמוד עיבדו את הקלף בעפצים ובאופן זה אכן מתקלפת הליצה בנקל משכבת הדרמיס, ואילו מאז החלו לעבד בסיד, כמבואר בתוספות לא שייך אכן לחלק את העור לשניים, רק לגרדו חלקים חלקים. ואכן בעיבוד דרך עפצים ניתן גם היום לקלף את הליצה מהדרמיס ולכתוב על כל אחד משני החלקים, ובעיני ראיתי פרשיות כתובות על ליצה בכתב נאה.

ניתן לסכם שלפי פשוטם של דברים, בזמן התלמוד הליצה [השכבה החלקה] נקראת קלף, והדרמיס [השכבה הצפופה] נקראת דוכסוסטוס, וכיון שהעיבוד היה בעפצים הייתה הליצה מתקלפת בנקל מהדרמיס, וזהו שאמרו תפילין על הקלף מזוהה על הדוכסוסטוס, ושניהם כלפי פנים שהוא המקום הראוי לכתובה.

ומעת שהחלו לעבד בסיד לא ניתן לקלף את הליצה, אלא שהיו מגרדין, ולכן יש שערערו שהגירוד מוריד את שכבת הליצה ואין כאן קלף, ויישב ר"ת שכיון שמגרדין מצד הבשר - את השכבה השומנית לכן יש שם קלף על הנשאר, והוסיף הבית יוסף בביאור הדבר שמגרדין רק מעט בשיעור שהיו מגרדין גם בזמן התלמוד.

וכוונת הבית יוסף מתפרשת לאור האמור שמגרדין רק את השכבות המתות שמעל הליצה [שכבת ה'קרטין'] כדי מה שצריך לתקנו ולהחליקו [לשון השו"ע], דהיינו כדי שתהיה אכן הליצה חלקה.

קלף מגורד

מהאמור נלמד שכהיום שלא מחלקים רק מגרדין את הקלף, יש להקפיד שהליצה לא תהיה מגורדת, וניתן לגרד רק את השכבות המתות שמעליה, אבל אם יגרדו את הליצה אין שם קלף על הנשאר.

אם הדבר נכון הרי שיש להקפיד לכתוב דוקא על קלף הנקרא בשוק קלף שאינו מגורד, ולהקפיד על כך שאכן נשמרה בו הליצה.

רוב הקלפים שבשוק הרחב הם קלפים שגורד מהם הליצה, ובמאמר הבא נבאר אי"ה את הנימוק שנכתב להכשירם.

חלקיו ראויים לכתובה] אלא מגרדין חלקו התחתון ולכן זה נחשב קלף שהרי נשאר החלק העליון. כלומר, ר"ת עמד על כך שבתקופתו כבר לא ידעו לחלק את העור לשני שכבות באופן שיצא שני שכבות שכל אחת מהם ראויה לכתובה, והאופן שהיו משתמשים בעור הוא שהיו מגרדים משני צידיו הן מצד העליון, והן מהצד הפנימי, ולכן היו שערערו, [כמבואר בתוס' ובראשונים], שכיון שלא חילקו את העור לשניים אין שם קלף לדבר, ועל זה בא תשובת ר"ת שכיון שמגרדין את חלקו התחתון נמצא שבידינו החלק העליון, ולכן שם קלף עליו.

מעיון בדברי הראשונים מתבאר שטענת המערערים הייתה שכיון שמגרדין מהצד העליון לכן מה שנשאר אין שם קלף עליו, שהלא קלף הוא הצד העליון, וע"ז השיב ר"ת שאדרבה כיון שמגרדין גם מהצד הפנימי שוב מה שנשאר שם קלף עליו.

שיעור הגירוד

בשום לב להעתקת דברי ר"ת בשו"ע יש הוספת דברים בביאור סברתו של ר"ת ונעתיק שוב את לשון השו"ע הנ"ל: 'שמה שמגרדים קליפתו העליונה שבמקום שער אינו אלא כדי מה שצריך לתקנו ולהחליקו, ואפילו היו חולקים העור לשנים היה צריך לגרד ממנו כך'. והעולה מהדברים שכל הכשרו של ר"ת כשמגרדין מעט מאד בחלקו העליון, בשיעור כזה שהיו מגרדין גם בזמן שחילקו את העור לשניים.

בהמשך הדברים ננסה לעמוד על מקור דברי השו"ע, אך בטרם שנעמיק בפרט זה נבוא לברר את המציאות בימינו כמה באמת מגרדין בחלק העליון, והאם רמת הגירוד הוא בשיעור שגם בזמן שהיו חולקין העור לשניים היו מגרדין כן.

הליצה והדרמיס - שני השכבות

לשם כך נבוא להגדיר את שכבות העור כפי שמוגדר בספרות בת ימינו, העור מתחלק לשלש שכבות עיקריות, א. אפידרמיס - ליצה. ב. דרמיס - רשת צפופה של רקמות. ג. שכבה שומנית - תת עורית. עיקר עובי העור הוא בשכבה ב', מאידך שכבה א' - ליצה, שהיא דקה וחלקה יש בה בעצם שני שכבות, שכבות חיות ושכבות מתות, כלומר, העור כל הזמן מחדש את עצמו, ולעולם יהיה בו - בליצה שכבה חיה ומעליו שכבה של תאים מתים, שכבת התאים המתים נקראת 'שכבת הקרטין' שכבה זו היא השכבה העליונה של האפידרמיס והיא מורכבת מתאים קרניים שטוחים ומתים המתקלפים ללא הרף וזה גם יוצר ציפוי על פני העור כולו.

¹ מקור: אוצר הברית חלק ג' מבוא חלק א' פרק ז. וכן בספרי רפואה.

המשך מעמ' 1

בענין שנים מקרא ואחד תרגום

'ואלה שמות בני ישראל' וכתב הבעל הטורים וז"ל 'ואלה שמות בני ישראל - ר"ת ואדם אשר לומד הסדר שנים מקרא ואחד תרגום בקול נעים ישיר יחיה שנים רבות ארוכים לעולם', [ומקור הדברים מהגמ' בברכות ח' א' 'אמר רב הונא בר יהודה אמר רבי אמי לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום ואפילו עטרות ודיבן, שכל המשלים פרשיותיו עם הצבור מאריכין לו ימיו ושנותיו'].

והיה אפשר לומר דמה דרצה הבעל הטורים לרמוז ענין זה של שנים מקרא דווקא כאן בתחילת ספר שמות, אולי דפעמים אדם לא התמיד בקריאת שנים מקרא עד עתה, על כן רימוז הבעה"ט כאן אשר זהו תחילת ענין ויתחיל האדם מעתה לכה"פ בקריאת שנים מקרא [כדאמרי אנשי 'לפתוח דף מחדש']. ועל אף דצריך האדם להשלים את מה שלא קרא עד עתה משום דצריך להשלים פרשיותיו עם הציבור, מ"מ מאחר דעבר הזמן של אותו שבוע יכול הוא להשלימו בדיעבד עד שמחת תורה, כמבואר בשו"ע או"ח סי' רפ"ה סעי' ד'.

ואמנם יש לדחות דלעולם חייב אדם לקרוא כסדר הפרשיות ואינו יכול להתחיל מפרשה חדשה ומוטל עליו חובה בהקדם להשלים את מה דחיסר עד עתה, ומה דאמר הבעה"ט רמז זה כאן, אפשר הוא דלזרז את ענין שנים מקרא לאחר סיום חומש בראשית, ולא ימנע אדם את עצמו מקריאת שנים מקרא.

ובאמת יל"ע בעיקר הדין של שנים מקרא, אם כל שבוע הוא ענין וחובה בפנ"ע, ועוד יש ענין דאם עבר ולא קרא את אותה הפרשה יכול הוא להשלימו בדיעבד עד שמ"ת, ואמנם בעיקר הדין כל שבוע אינו נוגע למשנהו. או דילמא דכל הענין לקרוא שנים מקרא הוא להשלים פרשיותיו עם הציבור דהיינו דיקרא את כל התורה מראשיתה ועד גמירתה כסדר כמו שהציבור עושה בקריאת התורה במשך השנה, ולכתחילה ראוי דכל פרשה יקרא באותה פרשה אשר הציבור נמצא.

ונפק"מ דאם משער דלא יצליח להשלים את כל חסרונותיו של שנים מקרא של סדר שנה זו, ועל כן איזה מהם יקדים דאם בעיקר הדין הוא חובה המוטלת עליו בכל שבוע מחדש ודאי דיקרא בהקדם את חוב אותו שבוע ואת ההשלמה ידחה לאחמ"כ, וכן נפק"מ במקום אשר עומד לפני שמחת תורה ויודע דאינו יכול להשלים את כל התורה אשר חסר לו בקריאת השנים מקרא ואמנם עכ"פ יוכל להשלים את הפרשת וזאת הברכה דאם נימא דכל שבוע הוא ענין בפנ"ע ודאי דהא קמן מוטל עליו לקרוא את אותה פרשה, ואי נימא דכל הענין הוא לקרוא כסדר הפרשיות עם הציבור א"כ לכאורה אין ענין לקרוא חלק מהתורה [לענין דין שמ"ת].

ובשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' רי"ג) נשאל לענין אם דילג שבוע אחד פרשה אם יקרא בשבוע שלאחריו בהקדם את אותו השבוע ולאחמ"כ ישלים את שבוע העבר או יקדים של שבוע העבר ואח"כ את חובת היום לפי הסדר, ודן לומר דמוטל עליו תחילה את חובת היום ולאחמ"כ יוכל להשלים את שבוע העבר, ואמנם הביא בסוף התשובה מהאור זרוע (לשונו להלן) דלעולם מוטל עליו לקרוא לפי סדר הפרשיות וע"כ יקרא תחילה את השבוע הקודם ולאחמ"כ את פרשת אותו היום, [ומה דכתב כן במאמר המוסגר לפו"ר אינו משום דחולק עליו, אלא משום דהראו לו דברי האו"ז לאחר מכן, וכך משמע מלשונו שם].

וז"ל האור זרוע (חלק ב' הלכות שבת סי' מ"ה) 'מעשה היה בקלוניא באחד שקבל בשבת הראוי לקרות פרשת אמור אל הכהנים ועיכב תפלה וקריאת תורה כל היום וכשהגיע שבת הבאה צוה ה"ר אליעזר בר' שמעון זצ"ל להתחיל בפרשת אמור אל הכהנים ולקרותה וגם בהר סיני הראויה להקראות באותה שבת ושלא לדלג פרשה אחת מן התורה לפי כי מימות משה רבינו נתקן לקרות התורה בפרשיותיה ולהשלימה בכל שנה ושנה כדי להשמיעה לעם מצות וחוקים ואין לך לומר כיון

אדם העוסק בתלמודו בביתו והוגה יומם וליל בלא הפסקה, לא יראהו שום אדם שם ואף לא ידע על התמדתו הרבה, הרי דרך זו אהובה מאד לפני המקום שהוא לומד לשם שמים ומביע בזה את גודל אהבתו להשי"ת ולתורתו, אמנם מעלה יתירה על זו במי שלומד ב'ציבור', דכאשר עוסק בתורה בתוך רבים, הרי שבדרך כלל יש בזה השפעה אף על אנשים אחרים ברצונם להדמות אליו, ואם על איש מצרי אשר מעשהו המכוער הוזכר לטובה במה שהביא להצלתם של בנות יתרו, מדה טובה מרובה כאשר נעשה הדבר מתוך קדושה וטהרה בלימוד התורה במקום ציבור והשפעתו על כל הסובבים אותו.

(כמובן, יש לסייג הדברים שכל דבר לפי טיבו וטבעו של האדם באשר הוא שם, כאשר לפניו יעמיד מאזני משקל את התועלת והנחסר בלימוד במקום הציבורי, לעומת התועלת האישית בלימוד הפרטי)

אחד הזמנים אשר ניתן לזכות בזכות זו של לימוד ברבים והשפעה מרובה על כל הסובב, הוא הלימוד בליל שבת בבית המדרש, שבאמת לרבים מהציבור יש זמן רב אשר במאמץ קטן של יציאה מהבית ניתן לשקוע בלימוד התורה שעות רבות בביהמ"ד, אלא שחסר ההרגל לכך לעשותו כזמן של 'סדר' לימוד [ולכך מסתבר כי רבים וטובים מעדיפים את הלימוד בבית על פני הלימוד בביהמ"ד, וקול התורה ה'ציבורי' מתחלק ליחידות 'פרטיות' כל אחד בביתו].

אמנם כאשר טורח האדם ולומד בביהמ"ד גם בשעה זו [א] בעיתות אחרות אשר אינם נחשבים כ'סדר' לימוד [מועיל הוא בעצם מציאותו גם להמון רב, כאשר הנכנס אומר בראי וחש בריחו של 'בית היין', כפי שביאר המשגיח הגה"צ ר' יחזקאל לוונשטיין זצ"ל (הובא בזכרון שמואל עמ' תקנה) עה"פ "הביאני אל בית היין" (שה"ש ב,ד) שפירושוהו במפרשים על יינה של תורה, והמכוון בבית היין שמי שבא לשנות יין ושותה רק מבקבוק הרי שרק הוא בלבד משתכר הימנו, לא כן כאשר בא לשנות בבית היין הרי שכל הנכנס לשם משתכר מעצם הריח העומד באויר, וכך הוא מידת לומדי בית המדרש שככל שרבים הם הלומדים הרי שהנכנס לשם נשאב בכח לשנות אף הוא במי הדעת, והרצון והתועלת הבאים מכך הרי הם נזקפים לזכותו של אותו אחד אשר השכיל לצאת את ביתו ולהעמיד את ה'סדר ליל שבת'.

הזדמנויות אלו רבות המה, כאשר יבא האדם לאחר אריכות ימיו ושנותיו לפני בית דין של מעלה, ויראה כי מלבד כל מצוותיו שעשה בעצמו הרי שנזקפים עבורו ריבי ריבואות של מצוות נוספות אשר באו בעקבותיהן הרי שהם תוצאה ישירה למעשה קטן שעשה כאשר תחת היצטנעותו במקומו בלימוד האישי חפץ הוא בכבודו של מלכו והפיץ רוח וריח במקום התורה, ומי יוכל לשער גודל זכותו עבור זה.

גם כאשר עולה ביד האדם ללמוד ולהבין, יראה תועלת רבה במה שיביא את הדברים לפני קהל רב, ובזה זוכה הוא בכפליים, גם במה שע"ז מתבררים דבריו ומתגדר במקום שהניחו לו להתגדר בבי מדרשא, וגם בזה שחבריו לומדי בית המדרש רואים בו כדוגמא בחינת ואעשה כן גם אני, ללמוד וללמד לשמור ולעשות, ובודאי שע"י כתיבת חידושו ראו לזכות לכל זאת. אשרי הזוכה.

שעבר זמן קריאתה הלכה לה אותה פרשה לפי כי אין קבע בפרשיות לקרות פרשה זו בשבת זו וזו בשבת זו אלא כי כן נסדרו הפרשיות, וראיה לדבר שאם יארע יום [טוב] בשבת ודוחין הפרשה של אותה שבת מפני פרשה של יום טוב הלא מיד בשבת הסמוכה ליו"ט חוזר למקום שפסק ולא אמרינן הואיל ונדחית תדחה. ותו דאפי' תימא יש קבע בשבתות בקריאת הפרשיות אפ"ה אין לנו לבטל ולדחות אותה הפרשה שלא נקראת בשבתה אלא לשבת הבאה חוזרין וקורין אותה, תניא בפ' החליל בראשון מהו אומר הבו לה' בני אליהם וגו' וכו',

ביאור הקשר שמצא הריב"ה זצ"ל לשנים מקרא בפרשת שמות
וצריך ביאור מה ענין ראשי תיבות אלו לפשוטו של מקרא שאין בזה שום קשר לכאורה, ומה רצו לומר בזה, והרי בכל מציאת ראשי תיבות אין שום רמז לאיזה דבר היות ובכל מילה אפשר להמציא ולהוליד אלף ראשי תיבות ויותר וה"נ בהן קרא יכלו למצוא ר"ת טובא ובפרט בוי"ו הראשונה שאינה מסמלת בראשי תיבות זה מילת עצם כי יכולה להתפרש ב-ופטור ויכול וילך וכו' וכו' אשר ממילא אינה משתמע ממנה שום רמז בזה, ונראה דאין הכי נמי דכבר בזמן הטור היתה מצוה זו רפוייה בקרב הצבור, ולכן ראה לעורר על זה ולהודיע גודל שכרה, ותכף כשמצא מקום לרמוז כן ראה לנכון לעשות כן, ובפרט בראש חומש שהוא מקום בולט וחודר ללב יותר, ואכן זכה שמאז ועד עתה שגור בפי רבים הרמז לקריאת השמו"ת, והרבה מדברים מזה בפרשה זו, ובאמת לקושטא דמלתא יכל למצוא עוד אלף רא"ת כיו"ב אלא שבזה ראה לנכון לזרז טובא כאמור.

הערות קצרות ומועילות במצות שנים מקרא

כתב השו"ע רפהג, מיום ראשון ואילך חשוב עם הציבור, במקום אחר עמדתי בזה שלא מצינו במצוה זו הכלל הידוע ד'זריזין מקדימין למצות' האמור בפסחים דף ד. וטעמו שמא יטרד ויתבטל מהמצוה (כך עולה מהמסילת ישרים פרק ו, ועוד), וה"נ מדוע לא מצינו בשום מקום ושום פוסק שיזהיר שראוי להתחיל ולגמור כבר ביום ראשון להידור המצוה, ואדרבה נראה מהפוסקים (עיין מ"ב ס"ק ח) שעיקר מצות הקריאה ביום השישי ובשבת, וכיון שכתב הגר"י עייאש זצ"ל במטה יהודה שאף בקורא מתחילת השבוע הוא בכלל מצוה מהמובחר, הובא במ"ב הנזכר, ממילא שוב קיים גם הידור ד'זריזין מקדימין' אף בגמר הקריאה, כבר ביום ראשון, (עיין גם יוסף אומץ - הקדמון, סימן תקלג).

זמן שמו"ת רק עד מנחה דשבת ואחר זה הפסיד להרבה ראשונים

ודע שטעות נשתרשה בקרב קצת אנשים דסוברים שעד יום רביעי להשלים מהני בדיעבד לכולי עלמא, ואינו כן כי רבינו פרץ למד בגמרא בברכות ח.: שישלים פרשיותיו עם הצבור ולא יאחר היינו רק עד זמן מנחה בשבת ומשם ואילך הרי ביטל בעצלותו תקנת חז"ל והוא בכל מעוות לא יוכל לתקון שאין לזה תשלומין כלל וכן פסק הטור, רק דעת מהר"ם ועוד דגם ביום ד' עדיין מקרי עם הצבור דיעבד ולרבינו שמחה עד שמחת תורה, אבל דעת הנך ראשונים שאף בדיעבד לא מהני כלל, ובפשיטות לפי הכלל הידוע בשו"ע דבסתם ויש הלכה כסתם, פסק השו"ע בסימן רפהד, כדעה ראשונה שהיא הטור ור"פ וגמר המצוה הוא במנחה דשבת. ורק הביא הנך דעות לחומרא לחוש להם דעכ"פ ישלים עד יום ד' לקצת דעות עכ"פ, אבל לא מהני להרבה דעות שהם עיקר להלכה שלפיהם ביטל חיוב זה.

ברור שעדיף להתחיל 'שנית מקרא' ביום ראשון למי שיועד שלא יסיים עד מנחה בשבת

ולהכי לדעת הרבה מרבוותא קמאי שבגרע שעבר שבת במנחה הפסידו מצוה יקרה זו של תקנת חז"ל לקרות הסדרא כל שבוע שמו"ת, ולא בכדי שכרה הרבה מאוד עד אשר תלו אריכות ימיו ושנתיו של אדם בגללה, ולהכי נראה פשוט דגם אי נקוט שאין שום ענין דזריזין מקדימין במצוה זו מתחילת השבוע מאיזה טעם שיהא (ורק בבוקר של יום שישי מתחיל מצות הזריזין) מ"מ באדם טרוד ויש לו חשש שכשיתחיל לקרות רק בששי או שבת לא יספיק השמו"ת במלואם עד מנחה דשבת ואילו היה מתחיל באמצע שבוע ומשתדל אף לגמור אז וכגון מיד בראשון מתחיל וגומר הכל, ודאי מצוה - וְחֻבָּה עָלָיו לַעֲשׂוֹת כֵּן, דגם בנניח שזה פחות בהידור לגמור הכל ביום ראשון כי משום מה עיקר מצותה בערב שבת דוקא, מ"מ הואיל ומפסיד עיקר המצוה להרבה ראשונים, אף שנוהג להשלים עד יום רביעי, ודאי זה עדיף להשלים הכל ביום ראשון.

ויתר על כן נראה דגם בספק לו ויש חשש שלא יגמור וזה מצוי טובא אצל אנשים רבים

עיי"ש. והביאו הרמ"א סי' קל"ה, ובמשנ"ב שם בסק"ח הביא את עיקר הטעם שכתב מתחילה כי מימות משה רבינו נתקן לקרות התורה בפרשיותיה ולהשלימה וכו'.

והמבואר מדבריו דאפי' בקריאת התורה אם דילגו פרשה אחת לשבת הבאה יקראו קודם את ההשלמה ואח"כ את חובת אותה שבת וא"כ כ"ש לענין שנים מקרא וא"ת דענינו הוא להשלים פרשיותיו עם הציבור.

ועיי"ש במשנ"ב בסק"ז דהביא מהמהר"ם מינץ דהיכא דדילגו קריאת התורה של ב' פרשות לא צריך להשלים משום דלא מצינו דיש דין לקרוא ג' פרשות ועיי"ש דהביא מהפוסקים דפליגי עליה, ואמנם במשנ"ב שם משמע דעכ"פ אין חסרון בכך דימשיכו לקרוא קריאת התורה במשך השנה ואף דחסר חלק מהפרשות דלא קראו הציבור, ולפונ"ר לא אתיא כדברי האו"ז דהוא מקור הדין ברמ"א שם, וצ"ע בדברי המשנ"ב.

ואמנם בדין לענין קריאת שנים מקרא אפשר דיודה המהר"ם מינץ דהא לענין שנים מקרא ודאי דמצינו דאפילו יכול להשלים בדיעבד הרבה פרשות לפני שמחת תורה כמבואר בסי' רפ"ה, והיינו דסבר דאין דין קריאת התורה על הציבור שווה לדין שנים מקרא, דקריאת התורה פשיטא ליה דהוא חובה המוטלת על הציבור בכל שבוע מחדש, ואילו בדין שמו"ת אפשר דסבר דחובה להשלים מהתחלה ועד הסוף וכו"ל.

וכן משמע קצת בגמ' בברכות ח' ב' רב ביבי בר אבבי סבר לאשלומינהו לפרשייתא דכולא שתא במעלי יומא דכפורי וכו', סבר לאקדומינהו, אמר ליה ההוא סבא תנינא ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר. כדאמר להו רבי יהושע בן לוי לבניה אשלימו פרשיותיכו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום. ויש לדייק דמתחילה רב ביבי בא אביי לקרוא את כל הפרשיות בפעם אחד אלא דלבסוף נאמר לו ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר, ומהא דרצה לקרוא הכל כאחד משמע דהעיקר דהוא חובה על היחיד לקרוא את כל התורה מתחילתו ועד סופו, ואפשר דמה דנאמר לו ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר היינו דראוי דיקרא את השנים מקרא עם הציבור דהיינו מידי שבת בשבת.

והנה הגר"נ קרליץ זצ"ל (חוט שני ח"ד פרק פ"ז א') הוכיח דאם דילג שבוע בקריאת שנים מקרא ועתה בא להשילמו דיקרא בהקדם את חובת היום ולאחמ"כ ישלים את שבוע העבר, מהא דכתבו התוס' [שם בברכות] דאפשר לקרוא שנים מקרא מזמן מנחה בשבת דאז הציבור כבר קוראים את סדר הפרשה שלאחמ"כ מקרי משלים פרשיותיו עם הציבור, וחזינן דגדר תקנת שנים מקרא הוא כעין תוספת לחובת קריאת התורה על הציבור דגם היחיד יקרא וישלים עמהם את סדר הפרשיות, וא"כ יקרא קודם את חובת אותו שבת ואח"כ ישלים את העבר, עיי"ש.

ולהאמור יל"ע בזה, דאמנם גדר הדין בשנים מקרא הוא כתוספת לענין קריאת התורה, אולם מ"מ הא אפי' בקריאת התורה דינא הוא דצריך לקרוא קודם את הפרשה הקודמת החסרה ולאחמ"כ את פרשת אותה שבת וכמ"ש האו"ז הנ"ל והביאו המשנ"ב (סי' קל"ה סק"ח), ואפי' דבמשנ"ב [שם סק"ז] משמע דקריאת התורה ישנו לחיוב בכל שבוע לענינו, מ"מ אפשר דלענין שנים מקרא הוא חובה על היחיד לקרוא ולהשלים הכל לפי הסדר בדווקא וכו"ל, ויל"ע.

הרב ראובן יוסף שרלין כולל הלכה הגר"י רפפורט

הקשר בין 'פרשת שמות' למצות שנים מקרא

ראשי תיבות ואלי"ה שמו"ת בלי שום קשר לכונת הכתוב
ואלי"ה שמו"ת בני"י ישראל"ל כתב הרב בעל הטורים שהם ראשי תיבות "ואדם אשר לומד הסדר, שנים מקרא ואחד תרגום, בקול נעים ישיר, יחיה שנים רבות ארוכים לעולם", ועל זה הדרך כתב הלבוש (רפה, א) "וחייב אדם לקרות הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום וכו"ה בפרי מגדים (במש"ז שם א), עיין גם לרבינו אפרים על התורה מזה.

וזה מצוי שקשה להיות מחוברים לדבריו ולהבין כל מילה ומילה ממש, וקוראים בלי שימת לב, ויש לזוהר בזה לכתחילה.

הרב יעקב ישראל לזין כולל בית הלל

חתן דמים למולת

יעיין בצדדים השונים אם היה זה מילת גרשום או אליעזר והמסתעף מזה בשבועות משה ליתרו

א. דעת המפרשים שהיה זה מילת אליעזר

"ויהי בדרך במלון ויפגשוהו ה' ויבקש המיתו, - ותקח צפרה צר ותכרת את ערלת בנה ותגע לרגליו ותאמר כי חתן דמים אתה לי, - וירף ממנו אז אמרה חתן דמים למולת" (שמות ד כד-כו).

ובנדרים (לא:), - "תניא ר' יהושע בן קרחה אומר גדולה מילה שכל זכיות שעשה משה רבינו לא עמדו לו כשנתרשל מן המילה, שנא 'ויפגשוהו ה' ויבקש המיתו', אמר רבי, ח"ו שמשה רבינו נתרשל מן המילה, אלא כך אמר, אמול ואצא סכנה היא, שנא' (בראשית לד כה) 'ויהי ביום השלישי בהיותם כואבים' וגו', אמול ואשהא ג' ימים, הקב"ה אמר לי (שמות ד יט) 'לך שוב מצרים', אלא מפני מה נענש משה מפני שנתעסק במלון³ תחלה שנאמר 'ויהי בדרך במלון'.

ב. שיטת רש"י שהיה זה מצד מילת אליעזר שרק אז נולד

ושיטת רש"י (עה"ת ד כד) "לפי שלא מל את אליעזר בנו, ועל שנתרשל נענש עונש מיתה" [ושוב מביא שם דברי רבי הנ"ל בשם רבי יוסי עם שינויים קלים].

ג. שיטת התרגום יב"ע ועוד דהיה מצד מילת גרשום שלא מלו

מצד תנאי שהתנה עמו יתרו

אולם בתרגום יב"ע שם, "והוה באורחה בבית מבתותא, וערע ביה מלאכא דה' ובעא למקטליה, מן בגלל גרשום בריה דלא הוה גזיר על עיסק יתרו חמוי⁴ דלא שבקיה למגוריה, ברם אליעזר הוה גזר בתנאה דאתניו תרויהון, - ונסבת צפורה טינרא וגזרת ית עורלת גרשום ברה, ואקריבת ית גזירת מהולתא לרגלוי דמלאך חבלא, ואמרת חתנא בעא למיגזור וחמוי עכיב, וכדון אדם גזורתא הדין יכפר על חתנא דילי⁵, - וכע"ז בתרגום ירושלמי שם.

באופן שאף הם יוכלו לקיים דברי הש"ס הנ"ל, עד כמה שיכל כבר למול אותו מיד בצאתו מעם רשות יתרו, ולא המתין אלא מצד סכנת הדרך, ורק נתבע על שנתעסק במלון תחילה.

ד. דברי המכילתא שהיה בתנאי ושבועה להיות בן בכורו לע"ז

והמכוון בדבריהם כמו שהוא במכילתא דרבי ישמעאל (יתרו יח ג) עה"פ 'ואת שני בניה וגו' נכריה', - 'ר' יהושע אומר, ארץ נכריה היתה לו ודאי, ר' אלעזר המודעי אומר, בארץ נכריה [נכר קה], אמר משה, הואיל וכל העולם עובדי ע"ז, אני אעבוד למי שאמר והיה העולם, - שבשעה שאמר משה ליתרו, תן לי צפורה בתך

הגם שעדיפה קריאה בהתבוננות, לא על חשבון עיקר המצוה ובאמת שיטות הרבה בסדר הקריאה למצוה מהמובחר והעירו גם שצריך לקרות בשימת לב כמו שזירז המגיד את רבינו הבית יוסף, וכן החפץ חיים בלקוטי אמרים פרק ה, ולכן הרבה מושכים הקריאה בהבנהלמשך השבת פסקי פסקי עד שגומרים, אלא שפעמים מכח זה נמשך טרדה על טרדה עד שמגיע מנחה דשבת ועדיין הוא ב'שלישי', ובאמתמהראוי לאדם להשית עצות בנפשו, ולהכיר עצמו, שפעמים רבות נוח טובא לשבת כשעה ביום שישי ברצף ולקרוא בזה אחר זה הפרשה פעמים ואחר כך התרגום (כך דעת האור זרוע) או בכל דרך אחרת שערב לו, ולקרוא בריהטא ובשימת לב מנימלית בהבנת הנקרא והתרגום ויוצא לכל הפחות עיקר הדין, ואחר כך כמובן יוכל לחזור ולהתבונן יותר, וככה יוצא עיקר הקריאה מעיקר הדין לכולי עלמא מאשר למרוח אותה על פני כל השבת בקריאה איטית והתבוננות ולסוף גם לא מתקיים על ידו, כל זה כשאין עיתותיו בידו להתבונן ביום שישי כדבעי, לכן עכ"פ עדיף בריהטא כנ"ל.

לא לחשוב בדברים אחרים באמצע שקורא

וכתב רבינו בחיי זצ"ל תלמיד הרשב"א, בספרו 'כד הקמח' (ערך תורה א' בסופו), וז"ל בקיצור "פעמים שיקרא אדם פרשה אחת מן התורה ולא יתבונן בעצמו שקרא כלל, מתוך שהוא מחשב בדברים אחרים, ולכן קריאת התורה כשיודע מה שהוא קורא, אע"פ שלא יבין מה שקורא, מצוה גדולה היא" "והביאו השל"ה הקדוש במסכת שבועות).

הקורא כשלוו בל עמו לענין דיעבד

ויש לזוהר בדבר המצוי מאוד במי שקורא שנים מקרא ולבו בל עמו, באופן שבקריאתו טרוד במחשבותיו, ולא יודע ולא מרגיש כלל שהשפתים נעות והפה ממשיך, נמצא שבקריאתו הרי הוא כמתעסק, ואף יש לדון אם בדיעבד יוצא בזה ידי חובה, דאף שכתב המ"ב סז, דבק"ש (לבד מפסוק ראשון), ותפלה (לבד מברכה ראשונה), בהמ"ז, וקידוש, יוצא בדיעבד בלא כונת הלב (ונכפל גבי בהמ"ז בשער הציון קצג, ג), וכן משמע גבי מגילה בסימן תרצ ס"ב דיצא בקראה מתנמנם, מ"מ יש לומר דשני מצות "שנים מקרא" דאינו תפלה בעלמא, אלא לימוד תורה, וכשלא שם לב לא מקרי לימוד כלל ולא יוצא. ואע"פ שהגר"ז כתב בהלכות ת"ת (סוף פרק ב) דבתורה שבכתב שפיר מקרי לימוד אף כשלא מבין, מ"מ יש לומר דזה גרע כשלוו בל עמו כלל, ולא שם לב למה שאומר, מזה ששם לב רק לא מבין דשפיר חשיב אמירה, ולכן צריך לזוהר בכל פסוק ופסוק שקורא להתבונן במלים (ועיין יוסף אומץ - הקדמון סימן תקנט גבי שומע)

זהירות שימת לב באונקלוס מצויה יותר

וכן יש לזוהר מאוד בתרגום אונקלוס בפרט שלא לקרות מן השפה ולחוץ, באופן שאין פיו ולבו שוין, אחד בפה ואחד בלב,

2 [וכמה נפלא דבר זה, - החוזר ונשנה בחז"ל בג' הדברים עבורם נברא העולם מראשיתו, כאומרים בפירוש הכתוב 'בראשית', בשביל התורה בשביל ישראל ובשביל המשיח].

אם בתורה, כאמור במשה שאף בשליחותו להביא את בני"ל לתעבדון את הארקים על ההר הזה, שם יתן להם התורה ע"פ מה שנקבע להיות הוא הסרסור שננגד הששים ריבא של ישראל להימסר התורה על ידו, - אפ"ה עוד באמצע שליחותו היה אמור להיענש במיתה.

ואם בישראל, בחזרתו של יעקב אבינו מקים האומה מלבן אל יצחק, דאף בהיות חזרתו על פי ציווי הקל פחד שמא יגרום החטא, אף לענין שלא ישאר שריד ופליט מישראל [דאל"ה לא היה מתחכם לחלקם לב' מחנות כדי שישאר המחנה השני לפליטה], ללא מקום הסתמכות על הבטחת אומת ישראל.

ואם במשיח, - שאף בהיותו דוד ראש שלשלת מלכות בית דוד, ממנו המשיח, ועוד טרום הקמת זרע המשך המלוכה לקראת סוף ימיו, אשר יחייבו לבוא דווקא דרך בת שבע [וכפי שראויה היתה לו מעיקרא ורק נתבע על שקדמה ואכלה בוסר], - אפ"ה בהיותו במצוד בבורחו מפני שאול, פחד שמא יגרום החטא, ללא מקום הסתמכות על המלכותו שעוד לא התיישמה, ועל המשיח שנקבע לבוא דווקא על ידו.

ללמדך דאין חכמה ואין תבונה נגד ה', ואף כנגד כל תכלית העולם אין ויתור נגד החטא, - ללמוד מזה בכ"ש למי שלא בו תלוי מסירת התורה או הקמת אומת ישראל וגם לא דרכו תמשיך שלשלת זרע בית דוד עד המשיח].

3 [ואף שאכתי היה בדרך עוד לפני הגעתו למצרים, שהגעתו למצרים אחר צאת אהרן להר סיני להיפגש עמו, שם שלח את ציפורה חזרה למדין, וא"כ אמאי נתבע בעוד הסכנה קיימת.

כבר כתבו התוס' ישנים (קמאי נדרים לב. עמ' שנט)] "ואותו מלון היה סמוך למצרים, ולכן נענש עליו, שהיה יכול למול שם ולהביאו [למצרים בלא סכנה]".

4 [ה"ה יתרו בן רעואל לשיטת התרגום יב"ע, דרעואל היה (ב יח) "אָבוּהָא דְאַבוּהוֹן", ושוב שם (ב כא) "וְיַכְדְּ חַפִּים רְעוּאֵל דְעָרְק מִשָּׁה מִן קִדְם פְּרַעֲה טַלְק יְתִיָה לְגַבְא וְהוּת צְפוּרָה בְרִיתָה דְבְרִיָה מְפָרְנָסָא יְתִיָה בְּסִיתְרָא בְּזִמְן עֲשָׂרְתֵי שָׁנִין", - ושוב שם "וְיַהֲב יְתִיָה צְפוּרָה בְרִיתָה לְמִשָּׁה".

ודלא כפשוטו ד"ז שמות נקראו לו יתרו, יתרו, חובב, רעואל, חבר, פוטיאל, קני" - אם כמכילתא דר' ישמעאל (שמות יח א), או למכילתא דרשב"י "יתרו, יתרו, חובב, בן, רעואל, פוטיאל, קני", להיות עכ"פ יתרו ורעואל אותו אחד.

ובאברנאל (ב יא) הביא שתייהם, "ותבאנה אל רעואל אביהן אם לפי שהיו לו שמות הרבה או לפי שהוא היה אבי אביהן"].

באופן שתתפרש המילה אצלו לא רק כמילה בעלמא, אלא כמילה לשם גירות.

להמליץ שפיר לשון השטמ"ק (נדריים לב.) במה דפי בקרא ד"כי חתן דמיס', "חתן שנתחתן בהקב"ה ע"י הברית", במונח יותר יסודי, שלא רק שכתר ברית בבשרו ככל ברית שהוא בכריתת ברית בין הנימוס לקל, אלא שהוא בכריתת ברית של הכנסה לכלל היהדות בכלל.

ח. יקשה דסו"ס גם בתור בן נח חייב על הע"ז שאינה בשיתוף
אלא דלא רק דאכתי יל"ע בה, - הן מצד מה דסו"ס גם בני נח נצטוו על הע"ז, ואף דהותר להם השיתוף, מ"מ בהקדשת את גרשום לגמרי לע"ז, הרי נמצא, מייחדו לגמרי לע"ז שיעבוד אותה גרשום, אף שלא בשיתוף [וכמ"ש"כ כבר לעיל בהערה].

ט. עוד יקשה דסו"ס בעצם ההקדשה חשיב כמקריב את בנו לע"ז

והן מצד מה דכבר מצד עצם ההקדשה שלו מצידו נחשב כאבזרייהו דע"ז, דלא יהיה אלא כמקריב קרבן לע"ז, דזה היתה מלאכתם להקריב את בניהם אליה, וכנראה לא תמיד דרך שחיטה וכד', אלא פעמים רק דרך הקרבה ויחוד לכך.

י. וכבר מצד עצם השבועה יחשב לכאורה כאבזרייהו דע"ז
בפרט שגם בלא"ה, גם אם ידע את האופן להתחמק מכך לבסוף, - אכתי כבר מצד עצם השבועה שנשבע לכך, יש לכאורה לדונו כאבזרייהו דע"ז, - ע"ד דתניא בסנהדרין (סג): דאף איסור להזכיר את שם הע"ז כציון מקום בעלמא, שלא יאמר אדם לחבירו שמור לי בצד עבודת כוכבים פלונית, מקרא ד'ושם אלהים אחרים לא תזכירו' (שמות כג יג).

דאף דאין כאן שבועה בע"ז, דלא מצינו שנשבע בע"ז, אז היה הדבר אסור כבר מכלל מה דתניא שם בסנהדרין שלא ידור בשמו ולא יקיים בשמו מקרא ד'לא ישמע על פיך' (שמות כג יג).

אלא אפשר ששפיר נשבע בה' או בסתם דבר חול, כמו 'חי פרעה' שביוסף וכד', - ובאופן שאין כאן את הגזרה שמא ישביענו בע"ז, הנאמר לכאורה רק באופן שהוא מעצמו הולך לעשות עסק שיש בו חשש לכך, כאופן האמור בש"ס בסנהדרין (סג): ולא באופן שנתקע לזה, ובא להישבע באופן המותר.

מ"מ אכתי עצם ההסכמה בשבועה ליישם הדבר לעתיד, הרי זה גופיה כהסכמה עם הע"ז, - בפרט שע"ז היא מהעברות שמחשבה מצטרפת למעשה, כאילו כבר עשאה, גם במחשבה בעלמא, כ"ש בנשבע על כך.

לאשה, אמר לו יתרו, קבל עליך דבר זה שאומר לך ואני נותנה לך לאשה, אמר לו מהו, אמר לו בן שיהיה לך תחלה יהיה לע"ז, מכאן ואילך לשם שמים, וקבל עליו, - א"ל השבע לי, וישבע לו, - שני (שם ב) ויואל משה, אין אלה אלא לשון שבועה שני (שמו"א יד) 'ויואל שאול את העם לאמר, וכתוב (מל"ב ה כג) 'ויאמר נעמן הוואל וקח ככרים', לפיכך הקדים המלאך להרוג את משה, מיד ותקח צפורה צר ותכרות את ערלת בנה וגו' וירף וגו'.

ה. יקשה איך קיים תנאו נגד ציווי הקל או איך בכלל נשבע להקדישו לע"ז

ומן הראוי לתמוה דא"כ נמצא שלא היתה התביעה על משה כ"א מצד מה שנתעסק במלון תחילה, - בעוד על עצם זה שקיים התנאי שלו עם יתרו שלא למול את בנו נגד ציווי הקל, לא היה שום תביעה.

עוד לתוספת שבמכילתא, - אמנם יתורף אמאי לא יכל לעבור על תנאו, - דאף דקיי"ל דהנשבע שלא לקיים את המצווה אין שבועתו שבועה, - מ"מ בהיות טעם הדין בש"ס מצד שמושב ועומד מהר סיני, - אפשר שפיר שלפני מעמד הר סיני כן היה חל, דאף שקיימו כל התורה כולה, מ"מ סו"ס לא עמדו עדיין בפועל בשבועה זו, למנוע מכחה שבועות אחרות.

מ"מ תגדל השאלה ביותר, - איך בכלל נשבע משה בדבר כזה, נגד הציווי של ע"ז, - שהוא אפילו אחד מזו' מצוות שנצטוו עליהם בני נח, - ובפרט שבדאי שמר מצוות ישראל, ואף לשיטת הרמב"ן שאינן אלא בארץ ישראל, הא בכגון דא שהיא מהמצוות הקשורות לאמנות ישראל, בודאי שמר אף בחו"ל כמו שבת, ששמר יוסף אפילו במצרים, - וכמו שהק' כעין זה הזית רענן [על המכילתא] (אות כה).

ו. יחדד שטענת פיקוח נפש לא אמורה לעזור בכגון דא שהוא מג' עבירות בהם יהרג ואל יעבור

ואף אם הרגיש מאויים במוות, מצד יתרו או אביו רעואל [כנ"ל בהערה], שכמו שהכניסוהו לבור למשך עשר שנים להמיתו, - ולולי רחמי הקל שירחם עליו ציפורה להביא לו אוכל בחשאי במשך עשור, ואף דאגה להוצאתו משם לבסוף, לא היה נשאר בין החיים, - כך גם יכניסוהו שוב, אם יעלב מאי רצונו לישא את צפורה, דבר שטכני היה מותנה בקבלת התנאי ושבועה זו.

מ"מ הרי זה חד מג' עברות בהם אמרו בסנהדרין (עד). דיהרג ואל יעבור, - כפי דילפינן לה מקרא ד'בכל נפשך', - דאלו יצאו מכללא ד'וחי בהם', לקיימם אף אם ימות בהם.

ז. יציע שלא גייר משה את צפורה לכה"פ עד אחר לידת גרשום

והיה צד להציע שנתחכם בכך שלא לגייר את צפורה לכה"פ עד אחר לידת גרשום⁸, בכך יהיה פחות בעיה בהקדשתו לע"ז, -

5 [ושבועה זו אפשר שהיא מלבד השבועה האמורה בסנהדרין (סה), - בה הפשטות וכן פרש"י, דהיתה על זה שלא ילך מעמו ללא רשות [וכעין הקפדת לבן על יעקב בלקיחת בנותיו, ונכדיו, אף בהיותם נשותיו ובניו של יעקב, - או שהש"ס הזה בסנהדרין חלוק על דברי המכילתא הללו], - וביותר אם כהמפרש המכונה רש"י בנדריים (סה. ד"ה במדיון) 'ויתרו הדירו למשה שלא לשוב מצרים מפני אותן אנשים המבקשים להורגו'.

6 [דאף שהיה ניתן לכאורה לומר שבהקפידו על חלוקה זו, להקדיש רק הראשון לע"ז והשאר להבדיל לה', יחשב כעבודה זרה בשיתוף, שלא הוזהרו בה בני נח כ"א רק ישראל.

ואף ליישב בנקודה זו, - מה דנתקשו איך יסתדר זה עם מש"כ רש"י דנידו את יתרו מפני שפרש מע"ז, דלהאמור דעבד רק בשיתוף, אפשר שפיר דרך פרש מאיסורה דע"ז שבעכו"ם, לעובדה עדיין בשיתוף, - וכפי שאפשר שלא דווקא עם משה התנה כן אלא אף עם כל שאר חתני נושאי ששת בנותיו האחרות, שלא יקדישו כולם לע"ז כ"א חלק לה', להיות עב"פ שיתוף.

מ"מ לכאורה א"א לומר כן, דהא גם אם כלפי האב המקדיש לא יחשב אלא שיתוף מצד הקדישו חלק לה' ולהבדיל חלק לע"ז, מ"מ כלפי אותו בן שיוחד לע"ז, נמצא שהוא כולו לכך ולא רק בשיתוף].

7 [כלשון הילקו"ש (שמות קסח) 'ויהי כשמע רעואל את דבריו, אמר בלבו, אנתנה זה בית הכלל וארצה בו לבני בוש, כי נוסס הוא, ויקחהו אל בית הסהר ויהי כלאו שם עשר שנים, ויהי בקיטו עצור שמה, ותחמל עליו צפורה בת רעואל ותכללהו לחם ומים'.

ואז היה אמור להישאר שם לעולם לולי השתדלות צפורה, - 'ויהי מקץ י' שנים ותאמר אל אביה לאמר, האיש העברי אשר כלאו זה י' שנים בבית הסהר ואין דורש ואין מבקש אליו, ועתה אם טוב בעיניך אבי, נשלח ונראה אם מת ואם חי הוא, ואביה לא ידע כי כלכלתהו, - ויען ויאמר רעואל הנהיה פדבר הזה להעצר גבר בבית הכלל י' שנים ולא יאכל ויתיה, - ותען צפורה את אביה לאמר, הלא שמעת [אבי] כי אלקי העברים גדול ונורא הוא ומפליא להם בכל עת, הוא הצייל אברהם מאור פשדים, ואת יצחק מן החרב, ואת יעקב מן המלאך בהאבקו עמו, וגם עם זה רבות עשה ויצילהו מ'אור מצרים, ומחרב פרעה, גם מזה יכול למלטהו, - וייטב הדבר בעיני רעואל ויעש כן פדבר בתו, וישלח אל הבור לראות מה נעשה בו, ויראו והנה האיש חי ועומד על רגליו ומתחנן אל אלקי אבותיו, ויוציאוהו מן הבור ויגלחהו וישנו את בגדי כלאו, ויאכל לחם'.

8 [ועל דרך שכתב רש"י בסנהדרין (פב). ד"ה בת) "משה קודם מתן תורה נשא וכשנתנה תורה כולן בני נח היו ונכנסו לכלל מצות והיה עמהם גורים רבים של ערב רב".

יא. לעיין עד"ז בישוב הבעל הטורים דבטוח היה משה שיחזירנו למוטב דאכתי תיפול מצד עצם התנאי והשבועה וזה שאלה שיש לשאול גם על מהלך הבעל הטורים (שמות ב טז), דכוונתו כי ידע שיחזיר את חמיו למוטב, כמו שעשה שהרי נתגיייר.

דגם אם בכוונתו שבטוח היה בכך שיחזירנו למוטב, עד שיתרו מצד עצמו יוותר לו על שבועתו, - דאל"כ מספיק צל קטן של ספק שאולי לא יצליח בכך, כדי להוריד כל התועלת בניסיונו.

מ"מ כאמור אכתי יל"ע מצד עצם התנאי והשבועה, גם אם לבסוף לא יצטרך לקיימה.

יב. מלבד מה שכן קיים את ההקדשה הזאת לבסוף ברמת מה במה שנשתתה מחמתה מלמול אותו

מלבד מה שעצם זה שנשתתה מלמול את בנו הבכור עד אחרי לידת בנו השני, - עומד לנו כעד וראיה שכן הוזקק עכ"פ באופן זמני לקיים אחוזים מהשבועה, - דלא סתם נמנע מלמול את גרשום בזמנו, אלא מתוך היותו מקודש לע"י, הוא דנמנע מלמולו, - ונמצא א"כ שנתקיים תנאו.

שכל פעולה שיעשה מי שהקדיש עצמו לע"ז, בגין היותו מקודש אליה, יחשב שפיר כעובד ע"ז, - ולא דווקא בעבודות שכגון (סנהדרין ס:) 'זיבוח קיטור ניסוך והשתחואה, או 'שבר מקל לפניה, או פיעור לבעל פעור, וזריקת אבן למרקוליס, או ב'גיפוף נישוק כיבוד רביצה רחיצה סיכך הלבשה הנעלה, - דעד כמה שעושה זאת מצד היותו מקודש אליה, הרי מקיים שיעבודו אליה, ובוה גופא נחשב לעובדה.

יג. עוד יקשה על עצם ההעמדה הזאת שהוליד את גרשום בגיורתה איך ישא משה את ציפורה בלי לגייר אותה

שמלבד כל זה, עוד יל"ע, בעצם ההעמדה הנ"ל, שלא גייר משה את ציפורה לכה"פ עד אחר לידת גרשום, דא"כ נמצא שנשא משה את הנכרית, ואיך ישא משה את הנכרית.

יד. דגם אם קיימה ז' מצוות כגר תושב שאין בה דין קנאין להרמב"ם אכתי אסור ויש בו מכת מרדות

דאף שהיה ניתן להעמיד שעכ"פ ז' מצוות בני נח ודאי קיימה כגר תושב, - [בפרט אם כהחז"ל דהביא רש"י (ב טז) דכבר לפני בואו של משה למדין "פירש לו מעבודת אלילים ונידוהו מאצלם", להיות גירושם מהבאר "מפני הנידוי", שמסתמא גם בני משפחתו פרשו כמותו אחריו¹⁰].

להעמיד נשואיו עכ"פ כהרמב"ם (פי"ב ה"ה מאיסו"ב) דדווקא "כל הבעל גויה בין דרך חתנות בין דרך זנות אם בעלה בפרהסיא כו' אם פגעו בו קנאין והרגוהו הרי אלו משובחין וזריזין", - בעוד "הבא על גר תושב אין הקנאין פוגעין בו אבל מכין אותו מכת מרדות".

מ"מ מדחייב מכת מרדות, הרי דאכתי איסור הוא [ובפרט להבנת המנח"ח (מצוה תכז ?) בו, שהוא מצד הלאו ממש, רק דא"א להורגם מהטעם שכתב שם].

טו. אפשר שלא נהג דין האיסור והמכת מרדות על צד שאינן אלא מתקנת חשמונאי

אא"כ נימא, דעד כמה דלכאורה אין המכת מרדות האמור אלא רק מצד מה שב"ד של חשמונאי גזרו על נשג"א ונשג"ז (בסנהדרין פב. וע"ז לו:) [ודלא כמנח"ח (תכז ?) הנ"ל], - אפשר דלא נהג אותם משה, אלא רק הדברים שנתקנו מיד עם קבלת התורה¹¹.

ואין סתירה לזה, ממה שהסכים משה עם פנחס נכד אחיו, לפגוע בזמרי בן סלוא מדין קנאין פוגעין בו, - דהיא גופא שנהג בו דין 'קנאין פוגעין בו, עומד לנו לעד וראיה, דבהכרח [הא מיהת להרמב"ם] היה מפורסם בפרהסיא לכולם דלא גייר אף לא לגר תושב, - דאל"כ יהיה חסר בה בפרהסיא של בעילת ארמית שאינה גר תושב, לנהוג בה לכל היותר כתקנת חשמונאי במכת מרדות¹².

טז. מה שלא גייר עד"ז גם את מלכת כוש כגר תושב אפשר דהוי קים ליה שלא תקבל

ומה שמצאנו¹³ דהעדיף משה לעזוב את מלכותו בכוש אחר מלון ארבעים שנה שם, כדי לא לבוא אל המלכה הגבירה הכושית¹⁴, - ולא שכנעה את הגבירה לקיים מצוות כגר תושב

9 [כלשונו שם, "ג' במסורה ולכהן מדין וב"פ גבי פסל מיכה כתיב לאב ולכהן, - יתרו היה כומר לע"א, וכשנשא משה בתו הוצרך משה לנדור לו שבן הראשון שיוול לו שיהיה כומר לע"א, וזה כוונתו כי ידע שיחזיר את חמיו למוטב, כמו שעשה שהרי נתגיייר".

ואפ"ה מסיים שם, "מ"מ נענש שבן בנו נעשה כומר לע"א, שנאמר ויהונתן בן גרשום בן מנשה, ודרשו חז"ל בן משה היה אלא שתולין הקלקלה במקולקל".

10 [אף שבפשוטו הוא דלא כחז"ל הזה, שהשיעור בהקדשת בנו בכורו לע"ז.

אא"כ נבוא לצדד אפר המע"ז מצד כפירתו בה, אלא מצד מה שהחליט שאין צורך שיעבדוהו כל האחים, אלא מספיק בהקדשת אחד מן האחים כנגד כל האחים, ובהיות אחד מצדדיו מוקדשים אליה, כבר היה מותר לו לדעתו לפרוש ממנה, ועל דרך זה הוא דרצה להקפיד גם בצאצאיו אחריו, - או כו"ב ע"ד¹¹].

11 [אם כי יעויין בלבוש (או"ח טל ס"א) בטעם שבת הגדול, דנהגו בני ישראל מוקצה במצרים, - ואף שאינה אלא תקנה שבדורות אחרונים, אא"כ למפרשים דעיקרה כבר היתה נהוגה בדורות קודמים, כפי הנראה בגר"ז (שם ס"ז) וצד אחד בחת"ס (י) בביאור שאלת שלמה על טלטולו של דוד].

12 [ואגם שמצאנו אף אופציה להריגה בהיות השעה צריכה לכך, - באיך דב"ר שבימי היוונים, - דתניא ר"א בן יעקב (סנהדרין מו.) שב"ד מכין ועונשין שלא מן התורה לעשות סייג לתורה, כשהשעה צריכה לכך, שסקלו מי שרכב על סוס בשבת והלוקו מי שהטיח את אשתו תחת התאנה, - מ"מ לא יתכן להעמידו בזה בכה"ל דג' להדיא בסנהדרין (פב.) דהיתה פגיעת פנחס מדין 'קנאין פוגעין בו'.]

13 [כמו שהוא בילקו"ש (שמות קסח) כאשר נשאר מלך כוש וצבאו מחוץ לעירו מאז חזרתם להילחם עם בני קדם, מחמת הערמת 'בלעם הקוסם הוא לָבָן הָאֲרָמִי מפתור, וּשְׂנֵי בָנָיו יְנוֹס וַיִּמְרֹסוּ, אשר השאירוהו לשמר את העיר וְדַלַת הָאֲרָץ אֹתוֹ (בברחו ממצרים לשם מפני משה אשר ביקש להורגו), לסגור שער העיר בעדם והגבהת שתי חומותיה והצבת בורות ונחשים למצוד בשאר הצדדים [כמבו' שם לעיל מיניה], - "וַיְהִי בַּיּוֹם הַהוּא הַמָּצוֹר עַל כּוּשׁ, וַיִּבְרַח מֹשֶׁה מִמִּצְרַיִם וַיָּבֵא אֶל מַחְנֵה קוֹקֵנוֹס מֶלֶךְ כּוּשׁ, וּמֹשֶׁה בֶן יִ"ח שָׁנָה בְּבָרְחוֹ כּוּ", וַיְהִי הַבְּחֹר הַזֶּה וַיִּבָּא אֶתְּמֵהּ וַיִּשְׁרִים וְכָל חֵיל הַמַּלְחָמָה אֶת הַבְּחֹר כּוּ", וַיְהִי יוֹעֵץ לְמֶלֶךְ, - וַיְהִי מֶלֶךְ ט' שָׁנִים וַיַּחֲלֶה הַמֶּלֶךְ אֶת חָלְיוֹ אֲשֶׁר יָמוּת בּוֹ כּוּ", וַיָּמָת, כּוּ", לְכוּ וְנִמְלִיכָה עֲלֵינוּ מֶלֶךְ וְנִשָּׁב בְּמִצְרַיִם עַד תִּנְתֵּן הָעִיר בְּיַדְנוּ, כּוּ", וַיַּעֲשֵׂה בְמֶה גְדוֹלָה וַיּוֹשִׁיבּוּ עָלֶיהָ אֶת מֹשֶׁה, וַיִּתְקַעוּ בְּשׂוֹפְרוֹת וַיִּאֲמְרוּ יַחֲי הַמֶּלֶךְ יַחֲי הַמֶּלֶךְ, וַיִּשְׂבְּעוּ כָּל הַשָּׂרִים וְכָל הָעָם לָתֵת לוֹ אֶת הַפְּנוּשִׁית הַגְּבִירָה אֲשֶׁת קוֹקֵנוֹס לֹא לְאִשָּׁה, וַיִּמְלִיכוּ אוֹתוֹ עֲלֵיהֶם, וּמִשָּׁה בֶן כּוּ שָׁנָה בְּמִלְכוֹ עַל בְּנֵי כּוּשׁ, כּוּ" - וַיֵּעַן הַמֶּלֶךְ אֶת הָעָם וַיִּאֲמַר אִם תִּשְׁמַעוּ בְּקוֹלִי דַעוּ כִּי תִתְּנוּ הָעִיר בְּיַדְנוּ, כּוּ", וַיִּלְחַמוּ הָעִירָה וַיִּתְּפֹשֶׁהָ, כּוּ", וַיְהִי כְּרָאוֹת בְּלָעַם הַקּוֹסֵם כִּי נִלְכְּדָה הָעִיר, וַיִּפְתַּח הַשַּׁעַר וַיִּרְכַּב עַל הַסּוּס הוּא וּב' בָּנָיו, וַיָּבֵאוּ מִצְרַיִם אֶל פְּרַעֲהַ מֶלֶךְ מִצְרַיִם, הִמָּה הַחֲרֻטְמִים הַמְכַשְׁפִּים הַכְּתוּבִים בְּסֵפֶר הַיִּשְׂרָאֵל הַיּוֹעֲצִים אֶל פְּרַעֲהַ לֵאמֹר שֵׁם יַעֲקֹב מַעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה, וַיִּלְכְּדוּ מֹשֶׁה אֶת הָעִיר בְּחִכְמָתוֹ, וַיּוֹשִׁיבּוּהוּ עַל פְּסַא הַמְּלִיכָה, וַיִּשְׁיִמוּ כְּתֹר מַלְכוּתוֹ בְּרִאשׁוֹ, וְגַם אֶת הַפְּנוּשִׁית הַגְּבִירָה נָתַן לוֹ לְאִשָּׁה, - וַיִּירָא מֹשֶׁה אֶת אֱלֹקֵי אֲבוֹתָיו וַלֹא בָּא אֵלָיו, כִּי זָכַר אֶת הַשְּׂבוּעָה אֲשֶׁר הִשְׁבִּיעַ אַבְרָהָם אֶת אֱלִיעֶזֶר עַבְדּוֹ כּוּ", וְגַם כֹּה עָשָׂה יַצְחָק בְּרַחֲמֵי יַעֲקֹב מִפְּנֵי עֲשׂוֹ כּוּ", כִּי זָכְרָנוּ אֶת אֲשֶׁר נָתַן אֶת בְּנֵי חָם לְעַבְדִּים כּוּ", וַיִּירָא מֹשֶׁה מִפְּנֵי ה' אֱלֹקָיו וַיִּתְּהַלֵּךְ לִפְנֵי בְּאֵמַת כָּל לְבָבוֹ, וַלֹא סָר מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר הִלְכוּ בָּהּ אַבְרָהָם יַצְחָק וַיַּעֲקֹב, וַיִּתְחַזַּק בְּמַלְכוּת בְּנֵי כּוּשׁ וַיִּלְחַם אֶת יְאֹדָם וְאֶת בְּנֵי קָדָם וְאֶת אַרְבֵּם, וַיִּכְנִיעֵם תַּחַת יָד בְּנֵי כּוּשׁ, וְהַמִּיָּם אֲשֶׁר מֶלֶךְ עַל בְּנֵי כּוּשׁ, מ' שָׁנָה, וַיִּצְלַח בְּכָל מַלְחָמָתוֹ, כִּי ה' אֱלֹקֵי אֲבוֹתָיו אֹתוֹ".

עד ש"בשנת מ' למלכו והוא יושב על פסא המלכה והגבירה וישבת לימינו אצלו, ותאמר הגבירה אל השרים ואל העם, הנה זה מ' שנה אשר מלך זה על כוש, ואלי לא קרב, ואת אליה בני כוש לא עבד, ועתה שמעו נא בני כוש ולא ימלך עליכם זה, הנה מונחם בני ימלך עליכם, כי טוב לכם לעבד את בן אדוניכם מעבד איש נכרי עבד מלך מצרים, וכו', וימליכו את מונחם בן קוקנוס עליהם, וייראו בני כוש לשלח יד במשה, וכו' זכרו את השבועה אשר נשבעו לו, ויתנו לו מתנות גדולות וישלחיהו בבכוד גדול, ויצא משה ויחל מלוקו על כוש, ומשה בן ס"ז שנה בצאתו מכוש, כי מה' יצא הדבר כי בא הקץ אשר התעתד מימי קדם להוציא את בני ישראל, - וילך משה מדינה כי ירא [לשוב] ויחל מלוקו מפני פרעה, ויצא אל רעואל ויספר לו משה את אשר ברח ממצרים, ואת אשר מלך על בני כוש, ואת אשר לקחו ממנו המלכה ויגרשהו".

14 [וישוי' אכן עה"פ "כי אשה כשית לקח" (בהעלתך יב א), - שפי' התרגום יב"ע (שם) "על עיסק אתתא פושיתא דאסבובי כושאיי למשאיי במיערקיה מן קדם פרעה וריקה ארום לאיתא אסבובי ית מלכתא דכוש ורחיק מינה", - וכן היש אמרים שבאבן עזרא (שם יב א) "כי משה מלך על כוש ולקח כושית", - והחוקרי (שם) באחד מפירושי' "על אדות האשה הכשית מלכה כושית כמו שכתוב בדברי הימים דמשה והוא לא נזקק לה", - דהיינו לכאורה שחשדהו שבאמת נזקק לה.

כדי לישא אותה¹⁵, - אפשר דהוי קים ליה שלא היתה מקבלת זה.

אם מצד היותה הדוקה בעבו"כ כפי שמלבד תלונתה ע"ז שלא בא עליה בכל המ' שנה, עוד הוסיפה בתלונתה להתלונן בפנ"ע על עצם זה שלא עבד את הע"ז שלהם כל אותם השנים.

או אם מצד שהבין שהיה בדעתה להדיחו כדי שיירש בנה יורש העצר של המלך קנוקוס, ולא עבד למלך מצרים, ורק שמחמת שבועתם אליהם לא יכלה להדיחו, אם אך היה מתנהג עמה באישות והיה עובד את הע"ז שלהם, - ולכך בודאי לא היה לה שום ענין לקבל על עצמה להיות גר תושב, ולתת לו בזה את האפשרות להישאר על כס מלכותו.

יז. דלצד שהיה זה גרשום יבואר שפיר הסמיכות בקרא ד'הנה אנכי הורג את בנך בכורך' למלאך שבא אל משה

ועכ"פ לפי ההבנה הזאת שהיה העיכוב במילת גרשום בנו כורו, ולא אליעזר בנו הצעיר, - ניתן לבאר שפיר העיתוי וסמיכות הפסוקים לציווי שעסק הפסוק לפני זה (ד-כא-כג) "ויאמר ה' אל משה בלכתך לשוב מצרימה כו' הנה אנכי הרג את בנך בכרך".

דאף דבודאי קאי על האזהרה שנצטווה עתה להזהיר את פרעה בהגיעו למצרים, על המכת בכורות הקשה שבכולם שיגיע לבסוף¹⁶, - מצד היותו סו"ס בדרך למלא שליחות הקל במצרים, וללא שום צורך לקשר זה למלאך שבא במלון להמיתו.

מ"מ מה נאה יהיה לבאר העיתוי והסמיכות הזאת, - דדוקא מצד מה דמינהו הקל לשליח ההזהרה לפרעה, על מיתת בנו בכורו, התעורר דקדוק מדת הדין עליו, האם גם הוא אינו ראוי במיתת בנו בכורו, שאין יוכיח בכך את פרעה, אם גם הוא יהיה לקוי בדבר שעונשו בכך.

וכמו שביאר מורה"י דתפרח הגר"י פרידמן שליט"א, בטעם דלא נענש אבידן (יבמות קה:) על זה שגינה את ר' ישמעאל בר' יוסי,

עד שגם הוא פסע על ראשי עם קודש, - אם מצד מה שזה מראה שכבר מתחילה לא הייתה כוונתו כ"א לקנטור בעלמא, ואם מצד שבתוכחתו לשני מתעוררת הבדיקה על המוכיח האם במקרה גם הוא אינו לקוי באותו דבר.

יח. יקשה עוד שאם נולד גרשום בגיות איך הוכיחו ב"ש את שיעור פו"ר בב' זכרים ממשא קיום פו"ר בנך שהוא גוי

אולם אכתי יל"ע להביאור הזה שהיה העיכוב במילת גרשום בנו בכורו, מצד שבועתו ליתרו שיקדיש את בכורו לע"ז, - להעמיד גירותה של צפורה בתור גר צדק, לכה"פ אחר לידת אליעזר, - ולומר שעד אז היתה עכ"פ גר תושב, וכמ"ד דב"ד של חשמונאי לא רק גזרו מכת מרדות על נשג"א, אלא אף את עצם האיסור עליה, ושמשה אף שבודאי קיים כל התורה כולה, לא חש לתקנות מאוחרות.

והוא מצד מה דהוכיחו ב"ש (יבמות סא:) מיניה דמשה דמצות פו"ר בב' זכרים¹⁷, - דאם כאמור הא נמצא לכה"פ אחד מהם בגיותה של צפורה, - ואיך יחשב בו למשה לקיום מצוות פו"ר, - עד כמה שאין קיום פו"ר בבניו הגויים.

דכל מה דמצינו דס"ל לר' יוחנן ביבמות (סב.) ד"היו לו בנים בהיותו עוב"כ ונתגייר קיים פו"ר", - זהו דווקא כמש"כ התוס' שם (ד"ה רבי) "כיון דבנכריותו קיים דזרעו מיוחס¹⁸ אחריו באותה שעה", - אבל בכגון דא שכבר בלידתו לא היה מצב האב ובנו שווה לכאורה פשוט שלא¹⁹.

בפרט למה שראיתי במנח"ח (א י) [וכן ראיתי מציינים מהרשד"ם (ח"א שה) וקרן אורה (יבמות כב. ד"ה איתא) ואמרי דוד (ק) דלא כמצפה אריה (תנינא אה"ע מג)], דאף אם יתגייר אכתי אינו בנו כלל, - וכמו הנראה בפשיטות בגדר הפטור מיבום במתני' דיבמות (כב.) וכפשוטו השו"ע (אה"ע ד ה, ובב"י ד"ה ישראל) [וע"ע תוס' חגיגה ב: ד"ה לא] יבמות (סב.) ד"ה הכל כל עוד לא נחלק מצד חילוק היחס שבין גויה לשפחה].

אמנם הדעת זקנים (שם) על אף שגם הוא פירש "בדברי הימים דמשה משמע כושית ממש שהיתה מלכה ומשה משל על כוש מ' שנה", - מ"מ פי' טענתם שחשדו שמחמת גאוה בשביל שדבר עמו הקב"ה נתגאה שלא ליקח אשה מישראל, בעוד הם שגם איתם דיבר הקל לא נתגאו בכך, - ועל אף שיכלו לטעון כן על צפורה, בדיוק כמו שעל המלכה הכושית, אפי"ה דווקא "על אותה מלכה שלקח היו אומרים כן, כי מצפורה בורח היה מפני פרעה ואנוס היה" [כמש"כ בפנים בהמשך דבריו דכנראה פחד שיכעס רעואל, עד כדי ניסיון שני להורגו, אם ימנע משה מלישא את צפורה].

והבכור שור כמאחד שתייהם לאחד, התחיל כעיקרון זה "לפי שלא מצינו במקום אחר שמשלה לקח אשה כושית הגיד לך הכתוב כי בודאי אשה כושית לקח, ועל צפורה לא דברו שלא היתה מישראל כי אז אנוס היה מפני שהיה בורח, ולא יכול לבא במצרים בתוך בני ישראל", - ושוב ביאר כוונתם גם מצד ד"וכי לא מצא משה אשה מבנות ישראל שיקח לו לאשה שהלך לקחת לו מבנות הכושים שהם ערלים", וגם מצד "וכי בשביל שהק' מדבר עמו מתגאה שאינו רוצה לישא אשה מבנות ישראל שבקש אשה במרחק הלא גם בנו דבר ונשאנו מישראל ולא נתגאו בכך".

אבל לא כן דעת הש"ס במו"ק (טז:) והילוק"ש (פרק יב) אשר פירשו דקאי על צפורה, - כשם שה"פושית משונה בעורה אף ציפורה משונה במעשיה", או כסיומות הילוק"ש "משנה בנויה יותר מכל הנשים".

ועד"ו האריך בתנחוא (צ יג) בהבאת פירושים בלשון כושית על צפורה, - אם מצד ש"פושית בגימטריא יפת מראה, השבנו של זה כחשבוננו של זה", אם מצד מה "שהכל מודים בפייה, כשם שהכל דוברים בשחרותו של כושי", או אם מצד "זונה נקראת כושית, כאדם הקורא לבנו נאה, כושי, כדי שלא תשלט בו העין", - להיות כוונתם בהדגשה בדיבורם על גרושיה, מצד מה ש"יש לך אשה נאה בפייה ואינה נאה במעשיה, או נאה במעשיה ואין נאה בפייה, וזו נאה בכל, ועתה גרשה".

וכדבריהם באבן עזרא (שם) ובאברבנאל (שם), רק שבשונה מהם נקטו כושית כפשוטו לגנאי, כדבריהם שם, "מדינים הם ישמעאלים והם דרים באהלים כו' ובעבור חום השמש אין להם לבן כלל וצפורה היתה שחורה וזומה לכושית", - ובאברבנאל, "כי צפורה היתה ממדין והיתה שחורה כי מדינים הם ישמעאלים שחורים מכח השמש וחומה", להיות טענתם, כי "כשנשא אותה כבר היתה כושית היהפוך כושי עורו ועכ"ל לקחה והוליד ממנה בנים. וא"כ מה ראה עתה ומה הגיע אליו שנפרד ממנה כי הנה לא נתחדש בה עתה הכושיות, ומוטב שלא לקחה להיותה כושית לא להפרד ממנה אחר שלקחה שנים רבות", - כשמיסים שם, "ודברי הימים זה [של משה ממנו כל הסיפור הנ"ל של משה בכוש] כבר ספקו בו המפרשים ואין ראוי לסמוך עליו".

ובדומה לזה בגיש מפרשים שטבור הארוך "על שלא הייתה מיוחסת כו' מעלה יש לנו על משה מצד אשתו שאינה מיוחסת והיא מדינית ולגנותה אמרו כושית, ואנחנו בעלי יחס מגדלי הדור ואשתך כמו כן מיוחסת אחות נחשון" כו'.

15 [ומצד מה דאין משכנעים גויים להתגייר אא"כ באו מעצמם להתגייר (יבמות?), זה דווקא בגר צדק, - אבל בגר תושב דכבר מצויים ועומדים בהני שבע מצוות בני נח, ואין בקבלתם שום תוספת, כ"א קיום מה שכבר נצטוו, שפיר יהיה ניתן לשכנע.

ואולי יהיה אף מקום לומר, דאף דלא שייך ערבות כלפיהם, - אפי"ה יהיה ענין להמעט עוברי רצון הקל בעולם (לבאר אצל יונה הנביא דנמנע מלהוכיח את ניונה, דרק מצד החילול השם שיבוא מזה הוא נמנע)].

16 [כדרך בעל יבולת, המראה יבולתו, במה שאינו חש להסתיר מכתו החזקה לאויבו, בידעו שאין אפשרות להינצל ממנה, אלא אדרבה מגלה אותה על ההתחלה].

17 [לשיתם (במתני' שם) דבב' בנים יוצא יד"ח, - אולם להלכה הא קי"ל בב"ה דס"ל (במתני' שם ובתניא קמא דר' נתן אליביה שם סב.) דבעי זכר ונקבה (ודלא כתניא אידך דר"נ שם אליביה דסגי בזכר או נקבה)]. - ודווקא לשיטתם של ב"ש במתני', אולם לתניא אידך דר"נ אליביה הא בעי זכר ונקבה, וביותר אם לתניא קמא דר"נ אליביה דבעי גם ב' זכרים וגם ב' נקבות, - וכל מה שנחלקו הרמב"ם (פט"ו ה"ה) והתוס' (יבמות סב: ד"ה וכל) אי סגי בשתי זכרים, היינו דווקא בבני הבו והבת היכא שנפטרו בחייו, שעד כמה שצוים באים מכח מי שפטרנו מפו"ר כמש"כ התוס' שם, - וזהו דס"ל למאירי (סב: ד"ה היו לו) [ואולי גם לנמוקי"י (שם יט: מדפה"ר)], ואף לתוס' גופיה אם כמנח"ח (מצוה א אות ט) והגר"א (אה"ע א סקי"ד) דאף בב' נקבות סגי, דבר דלכו"ע אינו מועיל בבניו ממש, דהיינו לכאורה מהטעם הנ"ל כיון שבאים מכח אלו שפטרו מפו"ר].

18 [בהיות היחס קיים גם אצל הגויים, ולא רק אצל ישראל, כמו שהוכיחו בש"ס (יבמות סב.) מקרא ד'בראדך בלאדן בן בלאדן', וכן שם מקרא ד'בן הדד בן טבריון בן חזיון, או (רש"י ב"ק טו. ד"ה נכרי) מ'הדריון בן טבריון בן חזאל'].
19 [אא"כ נמצא מקום לתלות דבריהם דווקא כלפי הקושי מ"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" (יבמות כב.), ולא בכגון דא שמעיקרא לא שייך בו קושייתם].

יט. בעוד אם היה זה אליעזר לא רק לא תקשי מינה אלא אף יבואר שפיר טעם העיתוי לשלוח את משה דווקא בלידת אליעזר

בעוד מאידך אם היה זה אליעזר ולא גרשום, לא רק דיבוא שפיר ההוכחה דב"ש מיניה דמשה, דמצוות פו"ר בב' זכרים, - אלא אף יתן להציע בסיבת העיתוי לשלוח את משה דווקא בעת לידת אליעזר.

לומר דבכוונה זימן הקל שליחותו של משה דווקא בזמן אחרי שנולד אליעזר, כדי שיספיק לקיים פו"ר ולא ימנע ממנו קיום מצווה זו.

אם מצד ידיעת הקל שלבסוף יורה אהרון למשה לשלוח את ציפורה חזרה למדין (מכילתא דר' ישמעאל ומכילתא דרשב"י תחילת יתרו), ולא תחזור אל משה כ"א סמוך למתן תורה, אז בין כה פירש שוב ממנה לעולם.

או גם לולי חזרתה למדין, עד כמה פרישתו החלה כבר מאז התחיל להיות דיבור הקל רגיל אצלו, בפשיטות מאז נבואתו בסנה, - דזה שעשה הק"ו רק אז, אינו אלא כ"א מצד מה שרק אז נאמר הציווי לישראל ללמוד ממנו הק"ו הנוגע אליו, אבל אחר היות הק"ו הזה, שוב אין שום טעם לחלק בין לפני לאחרי מתן תורה, - באופן שאם לא היתה ציפורה חוזרת ע"פ ציווי אהרון, היה הקל מסדר פרישתו ממנה באופן אחר מטעם זה.

בעוד לאידך מ"ד דבהתרשלות ממילת גרשום איירי קרא, לא יהיה שום הדגשה שדווקא אחר לידת אליעזר שלחו הקל, ולא לאחר שנים רבות.

כ. עוד יל"ע דאם היה זה מילה שלא בזמנה יש לחשב כל רגע ורגע של שיהוי אף באותו יום כהתרשלות מן המצווה עוד יל"ע עלה, - דמלשון הש"ס הנ"ל "ח"ו שמשה רבינו נתרשל מן המילה אלא, וביותר מלשון רש"י עה"ת בהבאתו "א"ר יוסי ח"ו לא נתרשל", - הרי בהם פשוט, שבאמת לא היה בזה שום חטא בהמתנתו זו, עד אחר עיסוקו במלון תחילה.

ואם כאותו צד, שהיה זה מילת גרשום, - הרי בהיותה מילה שלא בזמנה, מוטלת לעשותה כל רגע ורגע, בהתחשבות לכאורה לכל רגע ורגע של עיכוב אף באותו יום, כביטול המצווה.²⁰

כא. דלמ"ד דמילת אליעזר הייתה היה ניתן לומר כהתו"ו דבאותו יום שיצא ממדין הגיע למלון ונמצא אז עדיין מילה בזמנה

דאמנם דבר זה היה ניתן לשאול לא רק למ"ד שהיה ההתרשלות אצל גרשום בכורו, - כ"א גם למ"ד שהיה זה בהתרשלות אליעזר הצעיר, דלשתי הפירושים כל עוד נעמיד בהם הש"ס הנ"ל, יצא להדיא דיכל משה למול לפני היציאה ממדין למצרים, ורק נמנע מכך מצד סכנת הדרך, ואם יכל למול אותו עוד במדין, הרי דכבר

היה אז ביום השמיני, ומינה שיום הגעתו למלון אחר יום השמיני, להיות סו"ס מילתו שלא בזמנה.

מ"מ לצד שהיה זה במילת אליעזר היה ניתן לומר כהתוס' ישנים [קמאי נדרים לב. עמ' שנ], - "אר"י דיום שנסע היה יום שמיני, וכל היום לא הענישו, שעדיין היה לו שהות ביום, כשראה לעת ערב, סמוך ללילה, שהיה עוסק במלון, ולא היה עוסק במילה, מיד הענישו, והינו דקאמר שלא נתלה לו למשה עליה מלא שעה", - דהיינו דבאותו יום שנסע בו ביום הגיע למלון.

להימצא הגעתו למלון עוד ביום השמיני²¹, כמילה בזמנה, - דמלבד דינא דזרידין מקדימין, אין כל בעיה בשיהוי כל עוד לא יעבור היום.

כב. נקודה ד' מראה מקומות רדב"ז בתשובה (ב' קסח).

ע"י פסקי ר' אביגדור צרפתי מבעלי התוס' בשי' קמאי (נדרים לב. עמ' שנ)

ע"י רש"י (ב טז) ומהרש"א על הגמרא שנענש משה מפני שנתעסק במלון תחילה.

הרב אורי שרגא שוגול כולל עומקא דשמעתא

בענין אם יש איסור מיוחד לדבר לשה"ד בימים אלו

בספר מענה לשון לנכד החפץ חיים הגר"ה זאקס זצוקללה"ה בסוף מנין הלאוין, הקשה על הח"ח שחפש למצוא כל הלאוין שאפשר לבוא על ידי דיבור לשה"ר, ולמה לא מנה לאו דונשמרת מכל דבר רע להזהיר אזהרה מיוחדת שלא לדבר לשה"ר בשעת מלחמה. ומקור דבריו הם מהרמב"ן עה"ת דברים כ"ג י' על הפס' דונשמרת וכו', שהביא מהספרי שלא זה נאמר לגבי שעת מלחמה לאסור כמה דברים שנאסרו גם שלא בשעת מלחמה, ומ"מ נוסף עליהם לאו מיוחד לשעת מלחמה לפי שהם גורמים סילוק שכינה מישראל, ויעו"ש ברמב"ן שעיקר הדבר נאמר לגבי ערוה, עבודת גילולים, ג"ע, שפיכות דמים וקללת ה', ומהא דכתוב ונשמרת מכל דבר' דרשי' אף לענין דיבור לשה"ר.

והנה לאו זה שנאמר לענין שעת מלחמה לא נעלם מעיני הבדולח של רבינו הח"ח, יעו' בחלק שמייה"ל ח"ב פ"ג ד"ה ראשון ושם פ"י ד"ה בפרשת ויצא שהביא לדרשת הסיפרי, ונראה מזה שלא נעלמו הדברים מעיניו, אלא דמאיזה טעם לא מנאו, וצ"ב.

ובאמת עיקר הדבר שמבו' בסיפרי דדרשי' לה לשעת מלחמה ולכמה לאוין הוא צ"ב, דבכתובות מ"ו פליגי מהו המקור לאזהרת מוציא שם רע, דר"א אמר מלא תלך רכיל, ור"נ אמר מונשמרת מכל דבר רע, ופריק ר"א מ"ט לא דריש מהכא, ומשני דהוא מיבעי ליה לכדר' פנחס בן יאיר דאל יהרהר אדם בלילה ויבוא לידי טומאה ביום, וכע"ז אמרו בסתמא בע"ז כ' א' דילפי' מינה

20 [ואין קושיא זו לחזו"א (סופ"ג דנגעים) ד"בכל מצוה שאין זמנה קבועה ממתין בין לדבר מצוה בין להפסד ממון כו', וכדאמר (נדרים לב.) במשה שנענש שנתעסק במלון תחלה מכלל דמותו מן הדין", ורק "אם מתעכב בלא טעם אפשר דעובר בעשה", ואף אז "אפשר דכל שדעתו לקיימה אינו עובר בעשה", אא"כ בכל קבלת מצוה דשייך בה בל תאחר אבל לא ב"מצות שלא קיבל עליו אלא התורה חייבתו [ש] אין בהו בל תאחר".

כי אם אולי להשערה צ" (תמד ס"ק כד) הסובר שאף ש"מילה שלא בזמנה חיובה כל רגע ורגע", ויש בו חסר במה שהשהה מלקיים, בשונה ממילה בזמנה שאין בה כ"א רק זריזין מקדימין עד כמה שזמנה כל היום, מ"מ כיון ד"סו"ס ימול אותו ולא חסר אלא מה שהשהה מלקיים", אין זה כ'עשה דתשבתו' ד"כשמטבל יום אחד מצוה זו שוב אי אפשר לתקן אותו יום והוי חסרון שלא יוכל להמנות".

בו ניתן לפלפל האם מצד מה שאין בו חסרון לא יוכל להימנות, לא יחשב אף לביטול עשה באותם רגעים, - או שעד כמה שאין בו רק 'דינא דזריזין מקדימין' כמילה בזמנה שחיובה כל היום, בהיות חיובה כל רגע ורגע, הרי שמה שהשהה מלקיים כן יחשב אצלו לביטול עשה בכל רגע ורגע, - ורק נתכוון לחלק דאפ"ה גרע מעשה דתשבתו'.

21 [ולפי ההעמדה זו של התוס' ישנים, דאכן היתה צאתו ממדין והגעתו למלון עוד בעיצומו של יום השמיני, ניתן ליישב גם מה שיש שנתקשו אמאי לא דחתה המצוות מילה את ציווי הקל לשוב מצרימה.

אלא שבלא"ה, היה ניתן ליישב בזה, - אם מצד היות ההצלה דרבים תלויה בזה. או יותר פשוט מצד מה שאם הקל במצבו ציווהו בכך, הרי כנתכוון לומר לו אעפ"כ, - וכמשמעות לשון התוס' ישנים שם "הקב"ה אמר לי לך שוב למצרים, ויודע הקב"ה שיש לי בו למול".

או מצד מה דאין זה בעידנא, כמו שאמרו בעדל"ת (ביצה ה:), דרק בהיכא "דבעידנא דקא מעקר לאו קא מוקים לעשה" הוא "דאמרינן אתי עשה ודחי את לא תעשה" ולא בהיכא ד"בעידנא דקא מעקר לאו לא מוקים עשה", - ואף כאן כיון שהיה יכול להשאירו אצל אשתו במדין שהיא תמול אותו שם, ורק מכח העדפתו למולו בעצמו לקיים המעלה של "מצוה בו יותר מבשלוחו" (קדושין מא.) [עד כמה שרק "האב חייב בבנו למולו ולפדותו אביו אין אמו לא" (קדושין ל:)], הוא דהוצרך לקחתו עמו, - ו"ל דאין ציווי המילה מתנגש עם שליחותו למצרים.

או גם אם תהיה סיבת לקיחת אותם עמו, מצד חשש שמא תתקלקל אשתו בהשאירה אותה לבד בין המדיינים, לחזור לסורה [ואף שלבסוף שלחה, אפשר דנתייעץ גם על זה עם אהרון עד שבסוף הסיק דאין לחשוש בדבר], ומכאן זה סובב מילתו על חשבון הדרך, אכתי יהיה זה עניין צדי לגמרי, ולא יחשב לבעידנא].

הילדים ד' אמות, אלא שמצינו לפחות ג' אופנים שאפילו בלי טלטול ד' אמות נכשלים בהוצאה.

א. כל מתקן הגבוה י' טפחים (כמעט מטר) ורחב ד' על ד' טפחים (בין 40 ל-30 ס"מ) נחשב רה"י (כמבואר בסי' שמ"ה) ואם מרים את הילד אל המתקן כדי להתגלש וכדו' או אפילו אם נפל לילד הכיפה ומרים אל המתקן הרי הוא מכניס מכרמלית לרה"י.

ב. מתחת למתקנים יתכן מקרים דנחשב לרה"י, משום דאמרינן פי תקרה יורד וסותם, והיינו כשיש שניים ושלושה מחיצות, יעויין בה"ל סי' שמו ד"ה הבולטים.

ג. המתקנים המוקפים אפילו רק בג' גדרות דינם כרה"י (סי' שמה משנ"ב סקנ"ה), אלא שכיון שמדובר בעינן ד' מחיצות א"כ שוב יהיה מותר לטלטל מכרמלית לתוכם, עיין בה"ל (סי' שסה ד"ה מפני) שכתב כן, וסיים דיל"ע.

סוף דבר נתבאר דא"כ פ' שהפארק דינו לחומרא ככרמלית אבל יש מקומות בו שדינם כרה"י גמורה, ויש ליזהר מלהוציא ולהכניס מזול"ז.

אחר כותבי כל הנ"ל הלכתי לבדוק את פני השטח וראיתי שרוב ככל המתקנים גבוהים י' ורחבים ד' ודינם כרה"י, אך לא מצאתי מתקנים שמתחתיהם יהיה רה"י בגלל פי תקרה, אך זה ראיתי שסביב מתחם האומגה מוקף מחיצות לגמרי ודינו כרה"י לכל דבר, וכן סביב המגרש משחקים וכן קיימים מבנים מעץ המוקפים מחיצות שיש לדון בהם אם הם רה"י.

הרב עבי אליעזר רוזנברג כולל מצויינים

אם מותר לטלטל חלקי מיטה מפורקים

יש להסתפק האם מותר להזיז {לטלטל} חלקי מיטה מפורקים וכיו"ב, ובאופן שכבר הרבה זמן מונח בחדרו בלי שימוש, וממתנינים לזמן שיצטרכו להם, (וכגון מיטת תינוק מפורקת, וכעת אינה בשימוש עד שעוד תינוק יגיע לגיל המתאים), האם בכהאי גונא מותר לטלטל או דאסור מטעם מוקצה או מטעם אחר.

ובנידון זה יש לדון מצד ג' דברים: 1. מוקצה מחמת גופו 2. כלי שמלאכתו לאיסור. 3. חשש שמא יתקע.

נידון א' - מוקצה מחמת גופו

מחלוקת תנאים בשברי כלים אם צריך שיהיו ראויים לכעין מלאכה ראשונה, ולהלכה קי"ל דסגי במלאכה כל דהו והנה שנינו במתניתין בשבת פ' כל הכלים (קכד:): "כל הכלים הניטלים בשבת שבריהן ניטלין עמהן, ובלבד שיהיו עושים מעין מלאכה, שברי עריבה לכסות בהן את פי החבית, שברי זכוכית לכסות בהן את פי הפך, רבי יהודה אומר: בלבד שיהיו עושים מעין מלאכתן, שברי עריבה לצוק בתוכן מקפה, ושל זכוכית לצוק לתוכן שמן", והיינו פלוגתת ת"ק ורבי יהודה אם צריך דוקא שעושים מעין מלאכה ראשונה או דסגי בכל מלאכה, דלדעת רבי יהודה בעינן דוקא מעין מלאכה ראשונה, ולדעת ת"ק סגי בכל מלאכה שהיא.

ומסקנת הגמרא דהפלוגתא שנשברו בשבת דלת"ק כשראוי לשום מלאכה נקרא מוכן, ולרבי יהודה נקרא נולד כיון שאינו ראוי למלאכה ראשונה, אבל בנשברו מער"ש לכו"ע מותרין הואיל והוכנו למלאכה מבעוד יום (היינו מלאכה כל דהו אפילו לא מעין מלאכה ראשונה), ופסקו רוב הראשונים ובכללם הרמב"ם (פכ"ה הי"ב) והרי"ף (מח). והרא"ש (סי' ה) כת"ק, והיינו דסגי במלאכה כל דהו גם אם נשבר בשבת עצמה, ולא מיקרי נולד²², וכן פסקו הטור והשו"ע (סי' שח ס' ו): "כל הכלים שנשברו אפילו בשבת, שבריהם מותרים לטלטלם, ובלבד שיהיו

לאיסור הסתכלות באשה, ועכ"פ נראה מכ"ז דלאו זה לא נאמר דוקא בשעת מלחמה אלא ילפי' מינה איסור כללי.

שו"ר שמה שהביא הגר"ז מהרמב"ן עה"ת, מבו' גם ברמב"ן בהשגות לסה"מ בשכחת הלאוין לאו י"ב, והתם הביא להא דסיפרי והאר"י, וכתב דמה שאמרו בגמ' לא בא ללמד לאו גמור אלא לתוכחת, אבל עיקר הלאו לא נאמר אלא במחנה (והיינו בזמן מלחמה) לפי שהוא גורם לסילוק שכינה ולהפסד המחנה.

ולפ"ד הרמב"ן בסה"מ לכאו' מתעוררת תמיהה עצומה, דהא בגמ' נחלקו מהיכן ילפי' איסור מוציא שם רע, אם מלא תלך רכיל או מונשמרת, וא"כ אחר שהקשו לדעת ר"א מ"ט לא דריש מונשמרת, אמאי תירצו דההוא מיבעי ליה לאיסור הרהור, והא באמת עיקר הלאו נאמר רק לגבי שעת מלחמה, וילפי' מינה גם לאיסור עריות וגם לאיסור לשה"ר, וא"כ כו"ע מודו דהפס' נאמר גם לענין לשה"ר, אלא דס"ל לר"א דאיירי רק בזמן מלחמה, והול"ל שהוא בשעת מלחמה הוא דכתיב, ולכאו' אי"ז מתאים לתרץ על קו' זו למאי מיבעי ליה מה שלמדו לתוכחת בעלמא ולא לעיקר הלאו.

ולגודל הקו' נראה לומר, דמה שאמרו בסיפרי דילפי מקרא ד'דבר' אף לענין לשה"ר, אסמכתא בעלמא היא, ועיקר הלאו נאמר לענין שאר הדברים שנזכרו שם שהם גורמים לסילוק שכינה בישראל, ואף שודאי מבו' לן מהא דסיפרי שאמרו שיש להחמיר יותר בלשה"ר בשעת מלחמה, מ"מ הוא מאסמכתא ואינו לאו גמור. ובאמת שגם משמעות ד' הרמב"ן בהשגות על סה"מ נראה קצת כדברינו, שכל אריכות דבריו הם על שאר הדברים שנזכרו בסיפרי, וענין לשה"ר נזכר רק פעם אחת בדרך אגב יעו"ש היטב. ולפ"ז א"ש, דר' נתן סבר דעיקר הלאו נאמר לענין לשה"ר, ולדבריו הלאו נאמר לאו דוקא בשעת מלחמה אלא בכל זמן, ואמרו בגמ' דלר"א הלאו לא נאמר כלל על לשה"ר (דרך בדרך אסמכתא למדוהו משם וכמש"נ) אלא לענין איסור הרהור, ואף שגם לגבי הרהור עיקר האיסור נאמר בשעת מלחמה, מ"מ כיון שהזכירו הדבר בדרך תוכחת לכל זמן לא טרחה הגמ' להשמיע דלאו זה נאמר לשעת מלחמה אלא דעכ"פ איירי לגבי דינים אחרים וסגי בהכי.

ויתכן דלהכי לא הזכיר הח"ח לאו זה, אחר שמוכח בגמ' דעיקר הלאו לא נאמר לענין לשה"ר, וגם דמסתימת רוב הראשונים שלא הביאו לדריש דסיפרי נראה דלא סברי לה.

מיהו אח"כ ראיתי ברבינו בחיי על הפס' ונשמרת מכל דבר רע שבפשוטו מבו' שלא כדברינו, שכתב וז"ל, ודרשו רז"ל מכל דבר רע אלו עריות ולשה"ר, עריות ממה שכתוב ולא יראה בך ערות דבר, וזהו שאמר מכל דבר רע. לשה"ר הוא שאמר מכל דבר רע, כלומר דבור רע וזהו לשה"ר. ורצה הכתוב להזהיר על שתיים אלה, לפי שהן עבירות חמורות, והשכינה מסתלקת בשבילן, ע"כ. ולכאו' מבו' שהשווה ביניהם, ששניהם נלמדו מעיקר קרא ולא דאחד הוא לאו גמור ואחד אסמכתא. אלא דיל"ל דס"ל דלא הדרשא שנזכרה בסיפרי היא אסמכתא בעלמא וגם מה שאמרו לענין עריות (וזה א"א לומר בדברי הרמב"ן שמנאה במנין המצוות), וצ"ע.

דברים אלו נכתבים בשעת מלחמה אחר טבח שמחת תורה תשפ"ד, ובודאי שלא באו להמעט מאיסור לשה"ר בשעת מלחמה, והרי חזי' דמ"מ ילפי' בסיפרי עכ"פ מאסמכתא שיש ליזהר מלשה"ר בשעת מלחמה יותר משאר זמנים, וגם דהא בלא"ה איסור לשה"ר אסור מדאו' וכמש"נ בכל הלאוין שנזכרו בד' הח"ח בארוכה, אלא דמה שאנו באים לדון הוא לפלפולא בעלמא בלי נ"מ למעשה אם נאמר לאו גמור המיוחד לשעת מלחמה או לא.

הרב רפאל עיקינבסקי כולל עטרת שלמה

חשש טלטול בפארק החדש בשכונתינו

היות ועדיין לא זכינו שיהיה לפארק החדש עירוב מהודר, אך כאורה אפשר ללכת לשם בלי עגלה וכדו', וכן בלי לטלטל את

²² ביאור זה בפלוגתתן הוא לפי פשטות לשון הגמרא וכן ביאור הב"ח והט"ו והא"ר והתו"ש, אבל המג"א (סי' טו) למד דבדאי אם אין עושים ענין מלאכה ראשונה הוי נולד, ופלוגתת ת"ק ור"י אם אמרינן נולד בשבת, דלת"ק אין איסור נולד בשבת ולר"י יש איסור נולד בשבת, וקי"ל דאין נולד בשבת, ולכן מותר בראוי למלאכה כל דהו, (וביאור דברי הגמ' לשיטתו יעויין במחצה"ש שם) ועל פי זה כתב המג"א דמאן דמחמיר בנולד בשבת יהא צריך שיהא ראוי למלאכה ראשונה להתיר, וכן יהיה נפקא מינה ביו"ט דקי"ל שיש נולד, יהא אסור במלאכה כל דהו (משב"ס ס"ק ה), והזכירו בביאור הלכה (ד"ה לשום) אך לא פסקו כן.

ראויים לשום מלאכה וכו', אבל אם אינם ראויים לשום מלאכה לא. ע"כ.

אמנם יש לציין דלא סגי בזה שראוי לשום מלאכה, אלא רק אם באמת הדרך להשתמש הכי, אך אם הדרך לזרוקן באשפה הוי מוקצה, והוא על פי הגמרא (קכג). דמחט שניטלה חררה (פי' חור שלה) או עוקצה, מדלעניין טומאה לאו כלי הוא, לעניין שבת נמי לאו כלי הוא, ומסקינן שם ביאורו דכיון דאדם זורקה לבין גרוטאות לכן הוי מקצה, וכן פסק השו"ע (סי' שח ס' יא): "ניטל חודה או חור שלה אסור", וכ"כ שם המג"א להדיא (ס"ק כד) בביאור החילוק משברי כלים, "דדוקא בשברי כלים דרגילים להשתמש בהם תשמיש אחר שרי לטלטלם, משא"כ במחט דרגילים לזרוקו בין הגרוטאות", וכן משמע במשנ"ב שם (ס"ק מח)²³.

היוצא מהדברים דבעי לכה"פ שראוי לשום מלאכה במצב העכשווי שהן שבורים ודרכן בהכי, אבל אם אין ראויים כלל, הוי מוקצה מחמת גופו ואין ראוי לטלטול כלל²⁴, ולפי זה לא שייך להתיר חלקים מפורקים של כלים שאינם ראויים לשימוש כלל במצב העכשווי.

אך בכלים שנתפרקו אין צריכים להיות ראויים לאיזה מלאכה אלא לתקנן לאחר השבת

אך לעומת זאת במתניתין בריש פ' כל הכלים איתא (קכב): "כל הכלים ניטלים בשבת, ודלתותיהם עימהם אע"פ שנתפרקו²⁵, שאינן דומין לדלתות הבית לפי שאינן מן המוכן", ופרש"י (ד"ה ואין): "שדלתות הבית אינן מן המוכן לטלטל לפי שאינן כלי, אבל אלו הן כלי אגב אביהן", והיינו דדלתות הבית בטלות לבית וממילא אינן כלי, משא"כ דלתות הכלים הרי הן כלי כאביהן.

ואמרינן שם בגמרא דנתפרקו בשבת יש יותר סברא להתיר מאשר בנתפרקו בחול, דבשבת מוכנים אגב אביהן בתחילת השבת, משא"כ בחול דכבר בתחילת השבת לא היה עומד עם אביו.

והקשו בתוס' שם (ד"ה אדרבה) דלמה בשברי כלים יש יותר סברא שבנשברו בחול מותר דבזה לא היה פלוגתא תנאים, ובכלים שנתפרקו יש יותר סברא להתיר בנתפרקו בשבת.

ותורף דברי תירוץ התוס' דבנתפרקו סיבת ההיתר דאכתי כלי הוא שעומד למלאכה ראשונה להתחבר הכיסוי עם הכלי אחר השבת, ועד כמה שבתחילת השבת היה חלק ממנו יותר סיבה להתיר, משא"כ בנשברו דסיבת ההיתר דעומד למלאכה אחרת, אם נשברו בשבת יש יותר מקום לומר דהוי נולד.

המבואר מזה דבכלים שנתפרקו אין צריך להיות ראוי כלל לאיזה מלאכה (במצב העכשווי כשהן מפורקין), דסיבת ההיתר דהם עצמן ראויין להתחבר לאחר השבת עם אביהן ולחזור למלאכתן הראשונה, וכן משמעות הטור והשו"ע (ס' ח) דבדלתות שנתפרקו התירו בסתם ולא הצריכו ראויים לאיזה מלאכה, וכן הבין המשנ"ב שם (ס"ק לה, ע"פ הפמ"ג מ"ז ס"ק ח)²⁶.

ונמצא דיש ב' סוגי כלים: 1. חלקי כלי מפורקים - דעומדים למלאכתן ראשונה להתחבר עם אביהן, אין צריך שיהיו ראויים עתה לשום מלאכה. 2. שברי כלים - דאין עומדים למלאכתן ראשונה במצב שהם כעת, צריך שיהיו ראויים לאיזה מלאכה ובתנאי שדרכן בהכי.

ואם תאמר מה החילוק בין מפורקים לשברים דהרי שניהם במצב העכשווי אינם ראויין למלאכתן ראשונה, ואם יתוקנו לאביהן יהיו ראויים למלאכתן ראשונה, ואם כן ממה נפשך או דסגי בזה ששייך תיקון ויועיל בלי שראויים עתה לאיזה מלאכה, או דלא סגי בזה ובעינן ראויים עתה לאיזה מלאכה בלא תיקון.

תשובתך בצידיך דהשם פירוק מעיד עליו דעומד לחזור ולהתחבר, והיינו דלא חסר בו מעשה תיקון, אלא קיום ייעודו לחזור ולחבר, וממילא שם כלי עליו גם בזמן שהוא מפורק²⁷, משא"כ בשברים דהשבירה היא נגד צורת הדבר, ומה דיעשה אחרי זה הוא תיקון מחודש ועתה לא מיקרי כלל כלי.

ולכאורה לפי זה יוצא דחלקים מפורקים כגון חלקי מיטה, אע"ג דאין ראויים להשתמש, כיון דהם רק מפורקים ואינם שבורים, היא דינם דמותרים בטלטול ואינם מוקצה מחמת גופו.

אך כשנבוא לדון בנידון דידן, היה אפשר לדון מצד ג' חסרונות:
א. דהכא החלק המפורק אין לו שימוש חשוב לעצמו אפילו כשהוא מחובר. ב. עתיד להתחבר רק לאחר זמן. ג. דהכא כל החלקים מפורקים, ואין לו כלי קיים להתחבר אליו.

יש לחקור ביסוד ההיתר דנתפרקו דעתה מצד עצמו יש לו שם כלי או כיון דחסר רק הרכבה יש לו שם כלי שיש לו כשהוא מחובר

והיינו דבאמת אין הדברים ברורים, די ש להסתפק ביסוד הדבר דבנתפרקו אין בזה איסור מוקצה, די ש אפשרות לומר זאת בב' נוסחאות: 1. דכעת הוא מצד עצמו יש לו תורת כלי דאינו שבור אלא שלם, אלא דאינו מחובר למקום השימוש שלו, וכגון דלת השידה, דמהות הדלת היא סגירה, ומקום הסגירה היא בשידה, וכשמפורק כעת לא בא לידי שימוש בפועל, אך במהותו נשאר שלם מקומו, ולפי נוסח זה אם יהיה חצי דלת מפורקת לא נימא הכי, וכן בחלקי מיטה דאין להם מצד עצמם שם שימוש כלל אלא רק בצירופם, ואם כן יהיו מוקצה.

2. דלא חסר בו מעשה תיקון אלא מעשה הרכבה, וממילא לא בטל ממנו תורת כלי, דהרי ראוי ונכון להתחבר בחזרה לאביו, אע"ג דמצד עצמו אין לו תורת כלי כלל, ואם כן גם בחלקים מפורקים שכעת אין להם חשיבות עצמית כלל לא יהיו מוקצה.

היה אפ"ל עוד נ"מ בעתיד להתחבר לאחר זמן, אך לכאורה לא נמצא כן בפוסקים

ולכאורה היה אפשר לומר עוד נפקא מינה בחקירה זו במה די ש עוד להסתפק מה הדין כשאינו עומד להתחבר עתה אלא לאחר זמן מרובה, דאם מצד שכעת יש לו שם כלי וכגון דלת וכיו"ב - גם אם עתה אין רוצה לחברו מיקרי כלי, אך אם מצד דעומד להתחבר - אולי צריך חיבור בקרוב, ואם כן במקרה דידן יש עוד חסרון, דאינו עומד להתחבר בקרוב ולא יועיל לצד זה.

אך כמדומה דלא נמצא כן בפוסקים חילוק בזה, וכנראה דגם אם הנושא רק בגלל שראוי להתחבר - עצם הדבר דעומד להתחבר באיזה זמן ממילא לא נתבטל מנו שם כלי הכללי.

עוד היה אפ"ל נפקא מינה אם צריך מעשה אומן לחברו, דאם מצד שמו העצמי - יועיל אפילו אם צריך מעשה אומן, ואם מצד דחסר בו רק מעשה הרכבה - יש לדון דלא יועיל אם צריך אומן לחברו, אך אינו מוכרח, דאולי גם באומן הוא רק חסרון צדדי היאך לחבר כל הלקים באופן מהיר ובלי תקלות, ואינו חסרון בעצם, ויל"ע.

²³ ואמנם הרשב"א (קכה. ד"ה הא) מעמיד דמחט מיירי כשנשבר מער"ש, אבל נשבר בשבת מותר כיון דראוי לשום מלאכה, אך לא משמע כן בפוסקים ובשו"ע דלא חילקו. (יעוין בזה בהגהות רע"א על השו"ע שם)

²⁴ אמנם בפרישה לא נקט כן, דכתב (ס"ק ו) דלצורך גופו או מקומו מותר הואיל דאתי מתורת כלי וכן דעת הלבוש (ס' ו), אך לא משמע כן ברמ"א וכן מצדד הפרי מגדים (שם) דאסור לגמרי וכן נראה דעת המשנה ברורה (ביה"ל ד"ה כגון).

²⁵ למסקנת הגמ' שם ביאור המשנה אע"פ שנתפרקו בחול מותרין בשבת, ולא מיבעיא נתפרקו בשבת דבדואי הוו מוכנים אגב אביהן.

²⁶ ויש לציין די ש ראשונים דסבירא להו דגם בדלתות שנתפרקו בעינן ראויים לאיזה מלאכה, הלא הם המאירי והחידושים המיוחסים לר"ן והר"י מלוניל, אך לא משמע כן בתוס' הנ"ל ובטור ושו"ע וברמב"ם. (ובס' שש"כ כתב (פ"טו ה' רב) בשם הגרש"א דטוב להחמיר כשיטתם)

²⁷ הא די ש עליו תורת כלי עתה כבר הביא כן המשנ"ב הנ"ל בשם הפמ"ג.

עוד יש לחקור האם השם כלי הוא דוקא בגלל שנטפל לכלי הקיימים או מצד עצמו

ועוד יש להסתפק באופן דאין כלי שלם קיים, וכגון שכל חלקי הכלי מפורקים, האם בכהאי גוונא נמי מיקרי כלי, ויסוד הספק האם כל ההיתר הוא דמיקרי כלי מחמת אביו, וכגון בדלתות הכלים, דכיון דנשאר שם כלי על השידה והתיבה לכן יש שם כלי על הדלתות, או דילמא גם בלי זה עצם הדבר שראוי להתחבר נותן לזה שם כלי [והיינו מצד דיש לו שימוש עצמי בשעת חיבורו, או עצם הדבר דחסר בו רק הרכבה בעלמא].

בס' ארחו"ש רצו לתלות חקירה זו במחלוקת ראשונים, וכיון להלכה כרש"י משמע דמותר

ובספר ארחות שבת (מלואים לפי"ט הערה ריח"ט)²⁸ רצו לתלות במחלוקת ראשונים, בדגמ' שבת (קיב). איתא בסנדל שנפסקה רצועה הפנימית מותר לטלטלו, וחיצונה אסור לטלטלו, וביאר שם ברש"י (ד"ה דאי) החילוק ביניהם, דבנפסקה פנימית ראוי לתקנו דאינו כ"כ גנאי שייראה התיקון דלא מתחזי כלפי חוץ, אבל בחיצונה אין הגון לתקנו, דייראה כלפי חוץ, ומשמע דאם ראוי לתקנו אע"ג דכעת אין לו כלל שימוש בלי רצועה נקרא כלי ומותר לטלטלו.

אך רבינו חננאל מבאר שם החילוק באופן אחר דחיצונה היא עיקר הסנדל, ולכן כשנפסקה בטל שימוש הסנדל, אך בנפסקה פנימית עדיין אפשר ראוי להשתמש בשעת הדחק, ומשמע דעצם הדבר שראוי לתקנו אינו סיבה כלל לקרותו כלי, וכע"ז מבואר שם ברמב"ן וברשב"א ובריטב"א דלא מועיל מה שעומד לתקן למחר.²⁹

ולכאורה כוונתם דאמנם בדעת החולקים על רש"י אפשר לבאר בתרי אנפי: א. מצד הא דעומד לתקן אינו נותן לזה שם כלי. ב. אולי צריך אומן לתקנו ולכן אינו סיבה לקרותו כלי.³⁰

אולי יש לדחות דבעינן שיהיה עיקר צורתו קיימת

אך אולי יש לדחות דכל זה בסנדל דעיקר צורתו קיימת גם עתה, ואע"ג דאינו ראוי לשימוש, מכל מקום זה שראוי להתחבר אליו משאירו בשם כלי, וכמדומה דבודאי לרצועה עצמה בודאי אינה מותרת בטלטול, וגם לא תקבל טומאה, וכל הנידון רק בסנדל עצמו דעיקר צורתו קיימת אלא דבמצב העכשווי אינו ראוי לשימוש מועיל הא דאפשר לחברו, אבל חלקי כלי שכעת אין כלל צורת כלי עליהם, אלא דאפשר לחברם ולעשותו מחדש, בזה אינו נקרא שם כלי, והבוחר יבחר.

אך בדעת רש"י משמע דעצם הדבר שראוי לתקן עושהו כלי³¹ אע"ג דכעת אין לו שימוש כלל, והבית יוסף העתיק שיטת רש"י, וכן המג"א (ס"ק כח) והמשנ"ב (ס"ק נח), ואם כן יצא להלכה דעצם הדבר דראוי לתיקון אפילו אם אינו מתחבר לכלי מתוקן ייקרא כלי. זהו תורף דבריהם.

היוצא מהדברים דבפשטות היינו כלים שנתפרקו ומותרים בטלטול, אך יש לפקפק בזה מכמה אנפי וכמו שכתבנו לעיל.

נידון ב' - כלי שמלאכתו לאיסור

לכאורה כיון דכל שימוש ע"י איסור יהא כלי שמלאכתו לאיסור ויהא מותר רק לצורך גופו ומקומו

לכאורה היה מקום לומר דכיון דצורת השימוש יהיה רק על ידי חיבור כל חלקי הכלי המפורקים, וחיבורם אסור ואפילו

מדאורייתא דהוי בונה לרוב ראשונים או מכה בפטיש (ואפילו אם הוא מדרבנן), לכן הוי כלי שמלאכתו לאיסור, וכמו שדנו הפוסקים בכל כלים חשמליים כמאוורר וכיו"ב³², וממילא יהא אסור לטלטל עכ"פ לצורך גופו ומקומו³³.

אך יש לדון דכיון דכל שימוש בהיתר, אלא דצריך מלאכה ליצירתו בכה"ג לא מיקרי מלאכתו לאיסור

אך יש לדחות³⁴ דכל זה רק באופן דעצם השימוש הוא שימוש של איסור, אלא שפועל מעצמו אחר שמפעילים אותו, וכגון בדוגמא הנ"ל במאוורר דאם הפעילו מער"ש הרי כעת אפשר להשתמש דעתה לא עביד מידי, אבל אם יפעילו בשבת כל מה דייעשה עתה עד סוף זמן פעולתו הוי כחיצוי, ובכהאי גוונא מיקרי כלי שמלאכתו לאיסור לכה"פ כשאינו פועל, אבל חלקי מיטה המפורקים דכשיתקנם כל עיקר שימושם ללא שום איסור, אלא דכעת אינו עומד על בוריו ולהעמיד צורת הכלי שבו יצטרכו לעבור על מלאכה, והיינו כלי שיצירתו באיסור, אולי בכהאי גוונא לא מיקרי כלי שמלאכתו לאיסור, וטעון בדיקה בזה בפוסקים וצ"ע.

נידון ג' - חשש שמא יתקע

לכאורה יש לאסור משום חשש שמא יתקע

לכאורה יש לדון דייאסר לטלטל החלקים גזירה שמא יתקע, והוא על פי דברי הגמרא (שבת קלח): כירה שנשמטה אחת מירכותיה לדעת רב אסור³⁵ לטלטלה גזירה שמא יתקע, וכן פסקו הרמב"ם (כוו), והטור והשו"ע (סי' שח ס' טז): "כירה שנשמטה אפילו אחת מירכותיה אסור לטלטלה" והוסיף הרמ"א "הגה וכן ספסל ארוך שנשמט אחד מרגליה, כל שכן שתיים, דאסור לטלטלה ולהניחה על ספסל אחרת ולישב עליה, אפילו נשברה מבעוד יום (תרוה"ד סי' עא), אלא אם כו ישב עליה כך פעם אחת קודם השבת (בי"ס סי' שיג)", ע"כ, ובפשטות הוא הדין בכהאי גוונא אם יטלטל יש לחוש שמא יתקע לחבר שוב החלקים ויעבור על מלאכה דאורייתא.

א. אמנם יש מקום לחלק מכמה אנפי: יש שרצו לומר דכל הגזירה היא רק בבא להשתמש בכלי, שאז יש לחשוש שמא יתקע כדי להשתמש בצורה נאותה, אבל אם מטלטל לצורך איזה עניין אחר מותר, ואם כן יהיה אפשר לטלטל חלקי המיטה לצורך איזה עניין אחר.

אך זה אינו, דהר"ח והערוך (שם) הסבירו הגמרא דאסרה לטלטל לצורך מקומה (דלגופה בין כך לא שייך בהיתר), והיינו אע"ג דלא בא להשתמש שם, וכן משמעות הפוסקים בפשטות שלא חילקו. (כל זה על פי דברי הארחו"ש פי"ט הע' רכג (ח"ב ע' פא), אמנם רצו לדייק שם מהגר"ז (שח"מ) דכתב דאסור לצורך גופה ולא נקט מקומה, דבכה"ג יהא מותר)

ב. יש לדון באופן דאינו רוצה להשתמש עתה כלל בעת הזאת כי אם לאחר זמן, ואין צריך לו כלל לשימוש כעת, שמא בכהאי גוונא לא גזרו.

ג. עוד יש לדון כיון דהרבה זמן עבר שם ולא תיקנה, הרי שאין דעתו לתקן כלל באופן זה, ולא גרע מ'ישב עליה פעם אחת מבעוד יום' דכתב הרמ"א דמותר לטלטלה, דכיון דלא תיקנה

²⁸ חלק ב' עמ' תקצב.

²⁹ וכהאי גוונא נחלקו הראשונים בכירה שנשמטו ב' ירכותיה (שבת קלח): דאסור בטלטול, דלר"ח ולריטב"א כיון דלא מיקרי כלי אע"ג דעומד לתקנו למחר, ולרש"י רק משום גזירה שמא יתקע, והיינו דזה דעומד לתיקון הוא סיבה לקרותו כלי לרש"י, אע"ג דכעת אין ראוי כלל לשימוש (הכ"ל).

³⁰ אמנם באמת הדברים אינם מחוורים כל כך לא במציאות אם באמת צריך אומן לתקן הנעל, ולא בדיון כמו שביארנו דלכאורה מעשה אומן הוא חסרון טכני וצדדי דעל ידי אומן ייעשה בקל.

³¹ ואי נימא דצריך מעשה אומן - אפילו אם יצטרכו מעשה אומן.

³² ואמנם כשהמאוורר פועל לא ברירא בזה שהוא כלי שמלאכתו לאיסור (באג"מ יש בזה סתירה בין ב' תשובות, ובמנח"ש א"ט נסתפק בזה, ובחוט שני ג, ריא אסר), אך כשאין פועל דכדי שיפעל צריך מלאכת איסור, פשיטא דמיקרי לכה"פ כלי שמלאכתו לאיסור, ועיין הערה הבאה.

³³ ואי נימא דמלאכתו לאיסור שאין בו שימוש היתר אסור בשימוש כלל כמו שהחמירו בו גאוני הזמן לכתחילה, ממילא יש לדון דגם פה ייאסר באופן דהצורה היחידה לשימוש רק על ידי מלאכה וכמו במאוורר שאינו פועל דדנו בו כנ"ל (ועיין ארחו"ש פי"ט הל"ה, ח"ב עמ' ח).

³⁴ קרוב לדבר זה שמעתי מידי"ע הגר"א מילגרם שליט"א.

³⁵ אמנם בגמ' שם מייתי פלוגתא דבריייתא איתא ד"אחת מירכותיה מותר לטלטלה, שניים אסור", אך רב פליג דאפילו אחת אסור משום גזירה, ופסקו הפוסקים כמותו.

לשימוש לא יתקנה (ועכ"פ לא יהא טריד לתקנה), הכא נמי כיון דעבר ולא תיקנה באופן זה, הכא נמי יותר לא יתקנה.

אך באמת אינה ראייה דכשירצה להשתמש לא יתקנה, ואם הטענה דכל זמן שלא בא להשתמש לא יתקנה, לכאורה בלאו הכי הוא כך, וכבר נכלל בטענה ראשונה, ולכאורה כיון דסתמו הפוסקים בכל זה, לכאורה צריך ליאסר גם מצד חשש דשמא יתקע.

היוצא מהדברים דבאמת יש מקום לומר דאסור מצד ג' סיבות הנ"ל כולם, אך יש לפלפל למצוא היתר באלו.³⁶

הרב יוסף גיסר כולל רצופות

לומר בשבת 'אני נוסע מחר' ממיצוא הפעיך ד

שאלה: במציאות זמנינו (שכשאומר שהולך לנסוע כוונתו בדרך איסור), האם מותר לומר בשבת אני נוסע מחר למקום פלוני (שנמצא בחו"ל או בארץ)? האם מותר לדבר על כיווני דרך הנצרכים לנהג?

הקדמה

בשבע עבר הבאנו כאן את המימרא של הגמ' (שבת קנ.) "א"ר יהודה אמר שמואל מותר לאדם לומר לחבירו לכרך פלוני אני הולך למחר, שאם יש בורגנין הולך" עכ"ל. והובא שם כמה הסברים בביאור ההיתר של בורגנין א. דעת הערוך השולחן שיש בזה את התירה של "רמז והרהור" כיוון שמהדיבור עצמו לא מוכח האיסור שאולי יש בורגנין. ב. דעת הבי"ח והט"ז שההיתר הוא מחמת **שבשבת עצמו** אפשר שגויים יתקנו בורגנין ג. שכיוון שהמעשה עצמו יכול להיות באיסור ויכול להיות בהיתר, אפי' שזה באיסור אינו בכלל העיסוק האסור. ד. הסבר שנראה בחזו"א - שאולי עד מחר יהיה מותר מחמת שיהיה בורגנין.

לדבר על נסיעה וכדו'

אולם כל ההיתר זה אם יאמר "לכרך פלוני אני הולך למחר", אבל כתב המשנ"ב "מיהו אסור לומר אני רוכב למחר או שילך בקרון שקורין בל"א פאהרין", כיון דדבורו הוא דבר האסור בעצם, ואין מועיל עצה לזה רק יאמר אני הולך למחר" עכ"ל.

ויש לעיין מה הדין בזמנינו אם אומר "מחר אני ילך לירושלים", והטעם לחלק כיוון שהיום כולם מבינים שכוונתו לנסוע ברכב, ולא מצאנו היתרא דרמז אלא כשאומר "הנראה שתעמוד איתי בערב" שזה רמז בעלמא, אולם אם זה פירוש לדבריו יתכן שאסור? ונראה דמותר כיוון שסוף סוף אמר את זה בצורה המותרת אפי' שמבינים את כוונתו אין זה בכלל דיבור, אלא הגדרת דיבורו הוא שיעבור מפה לירושלים (שזה מותר מחמת הבורגנין), ומה שברור שהוא יעשה את זה באופן האסור הוי בכלל הרהור בעלמא ואינו פירוש לדבריו כלל.

אולם עדיין יש לעיין מה הדין אם אומר "מחר אני יהיה בחתונה בירושלים" וכולם מבינים שכוונתו ליסוע? והנה המשנ"ב כתב

[בה"ל ס"ח] "שאם אומר שיביא פירות ממקום אחר אפילו שהם מחוברים מותר, דיש פירות לא מחוברים, ואינו מוכרח מתוך דיבורו שמתכוון למחוברים". ולפ"ז יש להסתפק האם גם פה שאומר "מחר אני יהיה בחתונה בירושלים" אפשר לומר שכוונתו ללכת לירושלים אפי' שזה מוזר, או שנאמר שכיון שזה מופקע לגמרי מהמציאות אסור, וכמדומה שהמנהג להקל בזה³⁷ וצ"ע. [וראה עוד להלן מה שנתבאר בזה בעזרה"י].

ויש לעיין אם אמר "אני ייסע למקום פלוני" האם אסור? ובעולם מקובל שזה אסור וכעין מה שכתב המז"ב שאסור לומר אני רוכב למחר, אולם לכאורה יש לפקפק בזה שהרי יש אופנים שיתכן שמותר לנסוע (והוי כבורגנין). א. באופנים. ב. אפי' ברכבת ובאוטובוס אם הנהג גוי והוא לא נוסע בשבילי צ"ע אם אסור מעיקר הדין³⁸, וא"כ יש אפשרות בהיתר וכמו בורגנין, והנה לגבי האפשרות של אופניים ורכבת י"ל שאם דיברו הרגיל ליסוע מתפרש "באוטובוס או ברכב" נחשב כאילו פירש להדיא כן ואינו דומה להרהור³⁹, אולם לגבי הסברא של אוטובוס שיש אפשרות שהנהג גוי (וגם במציאות זמנינו יש הרבה נהגים גויים) י"ל שכיוון שהמציאות בארץ שהנהג נוסע בשביל הנוסעים שהם ישראל, א"כ גם נהג גוי יאסר להנות ממעשיו, כדין גוי שעשה מלאכה בשביל ישראל⁴⁰, ואם הנהג יהיה ישראל יהיה אסור ליהנות ממעשיו כדין מעשה שבת, וא"כ עדין נחשב שאומר מלאכה האסורה בשבת. אולם צ"ע האם איסורים אלו הם בכלל איסורים האסורים לדבר עליהם בשבת כיוון שאינם איסורי מחמת עצם מלאכות שבת וכדו' אלא קנס של רבנן, ובעיקר לגבי איסור "מעשה שבת" שאסור גם לאחר השבת⁴¹. וצ"ע בזה.

ויש לעיין מה הדין אם אומר "אלך למדינה פלונית שמעבר לים" האם שרי? וראיתי בספר ארחות שבת שמבאים מהגר"ש אורבך זל"ה שדינו כאומר להדיא אטוס וכיוצ"ב⁴² עכ"ד ובשם הגריש"א זצ"ל⁴³ ראיתי שהתיר בזה כיוון שלא שייך ללכת לחו"ל וא"כ מה שאומר ללכת זה שקר ופטומי מילי בעלמא, ואפי' שמבינים שכוונתו לנסוע בספינה מ"מ זה אינו בכלל דיבורו עכ"ד, (אולם לא ברירה לי האם הלשון "הליכה" לא יכול להתפרש גם על נסיעה⁴⁴).

אולם גם אם נאסור ללכת למקום פלוני, יש עדיין לעיין מה הדין אם אומר "מחר שאני יהיה באמריקה..."? וראה לעיל שצידדנו שיתכן שאפי' שלא מזכיר להדיא את מעשה האסור אסור, ולפ"ז גם הכא יהיה אסור.

אולם מאידך יש לדון בכל האיסור שהרי האם א"א להיות בחו"ל בהיתר? משני אופנים א. יש לדון האם בכלל יש איסור לטוס במטוס? (וראה הערה⁴⁵) ב. שהנה יש לעיין האם מותר לומר אסע "בספינה"? ובערוך השולחן מתיר כיוון שיש דרך היתר להפליג בספינה בשבת אפי' בער"ש, כמבואר בשו"ע (סי' רמ"ח ס"א) שמתיר אפי' לדבר הרשות יותר מג' ימים קודם שבת⁴⁶. (ויש מקום לדון על דבריו טובא כיוון שבשבת עצמה זה

³⁶ ואין ההוראה מסורה אלא לחכמי התורה, ומכל מקום עיקר התורה נמסרה לכל אחד ע"מ לקיים.

³⁷ והעיר ע"ז הגאון רבי חנוך כהן שליט"א בזה"ל "באומר מחר אהיה באמריקה בדרך כלל כוונתו לדבר על גוף המצב שיהיה באמריקה בלי התייחסות לעניין הנסיעה כלל ובכה"ג ודאי מותר עכ"ל. וראה עוד להלן.

³⁸ ובערוך השולחן אסר לומר אסע ברכבת, וצ"ע הטעם.

³⁹ וכן מצאתי באורחות שבת (פרק כ"ב הע' ט"ז) - "שמענו בשם הגרש"ז איוערבאך זצ"ל דיש להתיר אמירת למחר 'אסע' כיון שאפשר לנסוע באופניים. וכתב מו"ר הגר"ש איוערבאך שליט"א דמסתמא הוראה זו שייכת רק במי שרגיל לנסוע באופניים וכן במקום שרגילים לעשות כן, ואז שרי גם אם בסתמא אין כוונתו לכך [וגם י"ל דכיון שכבר נתקבל באיסור לנסוע באופניים ויש בזה אל תיטוש תורת אמך יאסר גם לומר מחר אסע באופניים] עכ"ד אולם לגבי הסברא שהזכיר שיש בזה "אל תטוש" לכן אסור לדבר ע"ז, לכאורה צ"ע לומר כן.

⁴⁰ ויש לעיין שלכאורה היה אמור לנסוע גם כאשר אין נוסעים והאוטובוס ריק כיון שחייב למלאות את המסלול שהוא אמור לעשות, וצ"ע בהלכות אמירה לעבו"ם, וראה ארחות שבת (פרק כ"ג סעי' ל"ח).

⁴¹ [אולם בעצם הדבר לא ברירה לי האם כל נוסע לא נחשב שמשותף במלאכה].

⁴² ואין זה דומה כלל להיתר של רמז המובא בגמ' שבת דף קנ. באומר לפועל הנראה שתעמוד עמי לערב.

⁴³ (דרור יקרא עמ' שמ"ה אות נ"ז, אשרי האיש או"ח ח"ב פרק ט"ז סעי' י"ט, ישא יוסף ח"ג [או"ח ח"ב] סי' פ"ג).

⁴⁴ וראה עוד להלן תחת הכותרת "האם הולכים אחרי הלשון בעולם, או על הלשון שהוא רגיל בה או המובן כעת?".

⁴⁵ הנה מצד תחומים אם המטוס נוסע מעל לים אין איסור, וגם אם נוסע מעל ליבשה לא ברירה האיסור מעל לעשרה, ומצד מעשה שבת וכדו' לא מוכרח שיהיה אם הנהג גוי ורוב הנוסעים גויים (נעזרתי בספר פיה פתחה בחכמה וראה שם עוד).

⁴⁶ וכשהולך לדבר מצוה מותר בכל גווני. אולם יש לעיין אם זה מתיר אם לא נוסע לדבר מצווה, ואולי כזה סוג איסור שמותר לדבר מצווה מותר? אולם י"א שאמירה לעבו"ם מותר לצורך מצווה ואע"פ כן אסור לדבר ע"ז, ועיין.

פירש דבריו רק לא ממש "ברחל ביתך הקטנה" אסור, ואולי יש לדחות את הראיה מהמשנ"ב כיוון ששם בכלל ההבאה יתכן שכלול גם הקצירה, אבל אם מדבר רק על התוצאה גרידא יתכן שמותר (וראה עוד הערה⁵¹). ואולי יש חילוק אם מתכוון לדבר על הבישול וכדו' ורק אומר את זה בצורה של תוצאה (כאומר "העוגה תהיה אפוייה" ומתכוון שיאפה אותה רק אומר זאת בשינוי), לבין אופן שמדבר על פעולה גרידא ורק שמי שמחשבן בין שבהכרח יהיה כאן איסור. צ"ע בזה⁵².

איזה איסורים אסור לדבר

והנה יש לעיין האם מותר לדבר על איסור אחר [שאינו מלאכה], כגון לדבר על אוכל על אחר יוה"כ או חמץ אחר פסח? וראיתי שהגרשז"א התיר בזה, כיוון "שאינו מלאכה" (וראה הערה⁵³).

אולם יש לציין שחזינן שכל איסורי שבת גם אמירה לעכו"ם וגם מוקצה, ולכאורה גם איסור רפואה נאסר. ולפי"ז יש לעורר על מה שמצוי שאומרים "אסור לדבר ע"ז היום, נדבר ע"ז מחר", האם שרי? שהרי גם האיסור של "דבר דבר" הוא מאיסורי שבת וכמו שאסור לדבר על שכירות פועלים, ואולי אם יאמר "נחשוב ע"ז מחר" יאו נפגש מחר יהיה מותר. ויש לעיין בזה טובא⁵⁴.

עוד בעניין חפצי שמים

יש לחקור במה שנהוג בהרבה בתים בישראל שהמנהג הוא שכשהילד מחזיר את אפיקומן האבא מבטיח לו שיקנה דברים, האם מותר לומר לאבא בפירוש אני יקנה לך או דילמא איכא איסור משום ממצוא חפצך ודבר דבר, שאסור להזכיר בשבת צרכי קניה וחול בשבת⁵⁵ ולכאורה קשה להתיר את זה מטעם חפצי שמים. ואם יאמר "אני יתן לך" יתכן ויש יותר צד להקל⁵⁶.

דינים העולים (אין לסמוך למעשה)⁵⁷

לדבר על פעולה שקודמת לאיסור כמו נפגש במוצ"ש אפי' שכוונתו לאיסור מותר, אולם אם זה מתפרש מאיליו כאיסור כמו תקח אותי במוצ"ש וכדו' יש לצדד לאסור, אם אומר ללכת מחוץ לתחום מותר כיוון שיש אפשרות להיתר, ויש להסתפק אם מדבר על בישול האם יש אפשרות להקל מחמת שיש בישול בחמה? (אם מדבר על דבר שאכן יכול להתבשל בחמה).

אולם אם מדבר על נסיעה או על טיסה מקובל לאסור (ואינו מוכרח כלל וכנ"ל, ואם יש צירוף של חפצי שמים וודאי יש להתיר), אם מדבר על הליכה למדינת הים - הדעת נוטה להקל בזה, אם אומר "אני ישלח לך את המאמר במוצ"ש" יש להסתפק, אולם אם מדבר על מאמר תורני וכדו' יש להקל בזה.

אם מדבר על תוצאה גרידא ולא על פעולת האיסור יש מקום להסתפק בזה, ואם כוונתו גם לפועלת האיסור רק אומר אותה בצורה של תוצאה (כמו "זה יהיה כתוב אצלי במוצ"ש) מסתבר

אסור, ובעיקר אם אומר אסע בספינה שזה לכאורה כולל את ההפלגה של היום הראשון וראה הערה⁴⁷). ולמעשה צ"ע בזה למעשה, אולם אם זה לצורך חתונה ושאר דבר מצווה וודאי יש לצרף להקל.

ויש לעיין האם מותר לדבר על כיווני דרך הנצרכים לנהג, כמו אם ידבר על באיזה כיוון או באיזה כביש נוסעים למקום פלוני? והנה אם ידבר על כבישים וודאי אסור, ואם ידבר על כיוונים שאפשר גם ללכת ברגל צ"ע.

האם הולכים אחרי הלשון בעולם, או על הלשון שהוא רגיל בה או המובן כעת?

יש לעיין באומר לחבירו בנוגע למאמר פלוני "אני ישלח לך את זה במוצ"ש" ומתכוון לשלוח במייל האם שרי? ושורש השאלה שבלשון בני אדם לשלוח לא מתפרש בהכרח כמייל אלא גם לשלוח את זה ביד ולפי"ז גם שמתכוון לאיסור אולי הוא בגדר רמז ומותר, (אולם יש לציין שאם המאמר בדברי תורה א"כ זה נכנס לנושא של צרכי מצווה, ואם המאמר בדברי חול בדרך כלל הוא שטרי הדיוטות והוא ג"כ מוקצה וא"כ גם לשלוח בידיים יהיה אסור), ומאידך י"ל שכיוון שהוא בדר"כ משתמש בלשון כזאת על שליחת מייל או שמהנוסח והסגנון של הדברים משמע כן ולפי"ז יהיה אסור. כמו כן יש מקום להסתפק בעוד מקרים כגון דא. וצ"ע למעשה.

וראיתי עוד הלכה נוגעת למעשה בספר ארחות שבת (פרק כ"ב סעי' ט"ז) וז"ל "מותר לומר למחר אדבר עם פלוני אף שכוונתו ברורה שידבר עמו בטלפון (אה... יש קצת לעיין בהיתר זה, כיוון שבנסיבות אלו זה מתפרש כלדבר בטלפון, ובעיקר אם הוא גר בחו"ל ואומר אני ידבר איתו במוצ"ש שאין אפשרות שיבוא⁴⁸ וצ"ע), אולם אסור לומר למחר **אתקשר** אליו דלשון זה מתפרשת כדיבור בטלפון⁴⁹". עכ"ל.

לדבר רק על התוצאה ולא על פעולת האיסור

יש לעיין אם אומר "מחר יהיה כתוב בכתבים שלי חידוש פלוני" (שלא אמר מפורש "אני יכתוב"), או אומר "מחר אני יאכל מהירקות האלו מרק"⁵⁰, "העוגה תהיה אפוייה במוצ"ש", וכנהנה רבות, שמדבר רק על התוצאה והאיסור נשמע רק ממילא (וגם לא מוכרח שהוא עצמו יעשה את האיסור, שאולי גוי יאפה את זה) האם שרי למימר הכי?, והספק הוא האם זה דומה להתירא דרמז שמצאנו באומר "הנראה שתעמוד איתי לערב"? ולכאורה מדברי הביאור הלכה שכתב [שז"ס"ח] "שם אומר שיביא פירות ממקום אחר אפילו שהם מחוברים מותר, די שפירות לא מחוברים, ואינו מוכרח מתוך דיבורו שמתכוון למחברים", חזינן שאסור, ואינו דומה ל"נראה שתעמוד איתי לערב" כיוון ששם כלל לא פירש את האמירה שבה יהיה את האיסור, אולם אם

⁴⁷ והנה כתב השו"ע (רמח"ג) "היכא דמותר להפליג מערב שבת אם נכנס בספינה בערב שבת וקנה בה שביתה אף על פי שמפלגת בשבת מותר" עכ"ל. ויש לעיין לפ"ז האם פה נאמר שמותר כיוון שמותר אם קנה שביתה מערב"ש, ולכאורה נראה ששרי כיוון שיש בזה צד התר, אולם לכאורה לא התירו להחשיך "חוץ לתחום" מחמת שיוכל לעשות עירוב תחומין? כיוון שבמציאות של היום זה איסור. ואולי יש לחלק וצ"ע. ולפי"ד הב"ח שצריך שבשבת עצמה יהיה אפשרות של בורגנין יאסרו עיין. והנה לדברי הרי"ף הרמב"ם והרא"ש שהטעם הוא "שגורם ביטול מצות עונג" אפשר שאין זה נכלל בכלל הדברים האסורים, (ובפרט בספינות של היום שבידוע מוגנות ונימוחות טובא ודרין שם **כמו בבית מלון**, אזי יש שאמרו שאין לאסור לטעם הרי"ף וסייעתו דאין בכך צער וביטול עונג) אולם לפי הטעמים האחרים לא שייך ההיתר הזה. ויש כאן להאריך טובא ואכמ"ל.

⁴⁸ וראיתי בספר פיה פתחה בחכמה שאוסר בכגון דא.

⁴⁹ וראיתי בשם אחד מגדולי המורים שליט"א שנסתפק האם מותר לומר אתקשר, כיוון שלשון התקשרות לא מתפרש דווקא כטלפון, אלא יכול להתפרש על קשרים שונים (כקשרי שידוכים וכדו'). אולם התר זה צ"ע טובא [ואולי אם יאמר "אתקשר **איתו**" יהיה איזה צד להקל בזה].

⁵⁰ "איסור בישול", ואולי כיוון שאפשר לבשל בחמה מותר? וצ"ע.

⁵¹ הראיה ממו"ר הגר"מ קופמן שליט"א וראיתי שהביא עוד שכן מבואר מתוס' שהקשו למה הגמ' לא הוכיחה את הדין של בורגנים מהדין של המשנה של "אומר לשמור פרות שחוץ לתחום", ומבואר משאלת התוס' שאפילו שלא מדבר על ההליכה אלא על המציאות של השמירה בכל אופן ללא היתר בורגנים היה אסור, ובאמת בדעת רש"י במשנה קצת משמע שזה סיבת ההיתר ובה מיושב קושית התוס' וצ"ע עכ"ל.

⁵² ובספר פיה פתחה בחכמה ראיתי שמתיר בכל זה.

⁵³ אולם ראה במגילת ספר שזן מטעם שזה נהיה מוקצה.

⁵⁴ והעיר לי ע"ז הגר"ח כהן שליט"א בזה"ל "באומר אסור לדבר ע"ז היום נדבר ע"ז מחר לכא' מצד מה שאומר שיעשה איסור ודבר דבר יש לאסור, שאיסור דבר דבר הוא גוף מהותה של השבת וגרע מאמירה לכבר שהוא מטעם זירה, שהדיבור בשבת על ענייני חול נחשב עיסוק של חול ופוגע ביום השבת, ולכן גם כשמדבר בשבת על כך שידבר דיבורי חול אחרי שבת לכא' ג"כ יש לאסור כיון שזה גופא עיסוק של חול. וצ"ע בזה.

⁵⁵ אמנם לעיקר המקרה יש לדון שבאומר נדבר ע"ז מחר אין הכרח שידבר באופן האסור אלא ידבר בלי להזכיר גוף האיסור, ורק שיש לדייק מדבריו שאמר אסור לדבר ע"ז היום שכוונתו לדבר מחר באופן שבשבת אסור לדבר אבל אפשר שזה רק גדר של רמז כי אינו אומר להדיא רק שמבנינים מתוך דבריו שמתכוון לדבר באופן זה" עכ"ל. ובספר מעשה איש מובא בזה"ל. "פ"א דברתי (הגר"ח"ק צ"ל) עמו בשבת על שידוך, ואמר לי: בשבת? ... שאלתי הרי דין מפורש הוא שמותר בלא חולק? ואמר לי להביא ספר" (משנה ברורה), עיין ואמר: נשאר זה לאחר השבת" ע"כ. וצ"ע בטעמו ואכמ"ל.

⁵⁶ ראה מ"ב (סימן ש"ק ל"ג, סי' תמ"ד ס"ק כ') - "אסור ליתן מתנה לחבירו דדמי למקח ומכר שהרי יוצא מרשותו" עכ"ל.

⁵⁷ הדברים נכתבו תוך כדי לימוד הסוגיא ולא באו להורות הלכה למעשה, ויש לשאול לגדולי ההוראה.

טפי לאסור. ויהי רצון שההתעסקות בדברים אלו יועיל שלא נכשל בזה.⁵⁸

הרב יעקב חוקת ישיבת מיר

בענין טעות בפתיחת ברכת המעביר שנה

מעשה באדם שברך ברכות השחר לפני התפילה מלבד ברכת המעביר שנה, וכאשר בא להשלים אחר התפילה את ברכת המעביר שנה שכח שברך את שאר הברכות ופתח בברוך אתה ה' אמי"ה על דעת להמשיך הנותן לשכוי בינה ונזכר קודם שסיים הנותן לשכוי כו',

ויש לדון האם ראוי לסיים בברכת המעביר שנה או לא, דהנה בברכות דף יב. דנה הגמ' במאן דנקיט כוס שער שברכתו שהכל וסבר שהוא יין ופתח בא"י אמ"ה על דעת לסיים בורא פה"ג ונזכר וסיים שהכל כדן, האם אזלי בתר עיקר הברכה דהיינו הפתיחה או בתר החתימה, והבעיא לא אפשרי, ובשו"ע סי' ר"ט ס"א פסק להקל, אמנם כתב המג"א שם שהוא רק מספקא דאמרי" סב"ל, אך באופן שיהיה נוגע לברכה דא' כגון ברכת המזון שפתח את הברכה על דעת לומר ברכה אחרת אמרינן דכיון שהוא ספק דא' שצריך לחזור ולברך,

וא"כ בנד"ד שהוא ברכה דרבנן לכאוי יכול לסיים המעביר שנה, ועל דרך זה כתב המשנה ברורה סי' ח' ס"ק מ"א דמי שהתחיל לברך על הטלית ולקחוה מידו יסיים להניח תפילין ויניחם וא"כ ה"נ לכאוי יסיים המעביר שנה,

אך לכאוי יש לדון דכאן אי אפשר כלל לסיים בהמעביר שנה, דכיון שצריך לחתום אח"כ הגומל חסדים טובים דהוי שוב הזכרת שם שמים אין לו רשות לזה, דהרי לפי הצד בגמ' שאם פתח על דעת ברכה אחרת הוי קלקול בברכה נמצא שכה"ג הוי ברכה לבטלה וא"כ אין לו רשות לחתום וכנ"ל,

אמנם יש להוכיח שגם בכה"ג שיש חתימה יכול בדיעבד להמשיך את הברכה שצריך לברך ולחתום, דהנה כתב המשנה ברורה בסי' קפח ס"ק כ"ג בשם החיי אדם שמי ששכח לומר רצה והחליצנו בשבת והתחיל ברכת הטוב והמטיב ונזכר אחר שאמר בא"י אמ"ה יסיים אשר נתן שבתות למנוחה וכו', ולכאוי קשה דשם הרי יש גם כן חתימה דבא"י מקדש השבת, וא"כ כיון שפתח את הברכה על דעת ברכת הטוב והמטיב נמצא שמה שיוצא ידי ברכת אשר נתן הוא רק מספקא ובכל זאת מבואר בחיי אדם שראוי לברך ולחתום מספקא ולכאוי ה"ה בברכת המעביר שנה,

אמנם באמת צ"ב בטעמא דמלתא דהרי לכאוי כיון שהו"ל ספק ברכה לבטלה מדוע ראוי לחתום, והיה מקום לומר שבאמת הוא דווקא בגוונא דהחיי אדם שם שאם לא נאמר לו להמשיך באשר נתן שבתות כו' היה צריך לחזור לראש ברהמ"ז, ולכן עדיף שסיים רק את ברכת אשר נתן ולא יעשה את כל הבהמ"ז שלו לבטלה, ולפי"ז בעלמא וכגון בגוונא הנ"ל דהמעביר שנה לא יוכל לסיים המעביר שנה.⁵⁹

עוד יש לדון לדחות דשם אין לו אפשרות לסיים בברכה אחרת שאין בה חתימה ולכן כיון שממ"נ יש כאן חשש ברכה לבטלה, דהרי אם לא יסיים אשר נתן ויחזור לראש הוי מה שהתחיל ברכת הטוב והמטיב לבטלה, ולכן אמרי' דמוטב שסיים אשר נתן, אך באופן שיש לו אפשרות לסיים את הברכה בלי חתימה זה עדיף, וא"כ בגוונא דרצה לברך המעביר שנה יצטרך לחפש לברך על דבר אחר שאין בו חתימה וכגון שיקח טלית של ביה"כ ויסיים ברכתו באקב"ו להתעטף בציצית וילבשנה,

אמנם שמעתי בשם כמה אחרונים שייסדו שחלוק ספק ברכות בספקא דדינא מספק במציאות, דבספקא דדינא אמרי' דכיון שהדין בספק הוא להקל ממילא הוכרע שבאמת כל אדם שיברך בכה"ג של הספק דיצא ידי חובתו, וא"כ יתכן לומר גם כאן שכיון שכל מקרה של פתח אדעתא דטעות הוי ספק ברכות דלהקל ממילא הוכרע שאין בזה חיסרון, וא"כ יש מקום לדון שזהו טעמיה דהחיי אדם שראוי לחתום במקדש השבת,

אמנם לכאוי כל זה שייך לומר באופן שכבר סיים ברכתו ודנים האם יצא בה או לא, וכגון אם ארע לו בא' מברכות ברהמ"ז או שמו"ע ספק כזה אמרי' שיכול להמשיך את סדר ברכותיו למרות שהברכות מעכבות זא"ז דהוכרע מכח סב"ל שיצא יד"ח, אך כשדנים על הברכה בעצמה לפני שסיים אותה האם ראוי לסיים אותה לכאוי אין להתיר לו לסיים,

אך י"ל שטעמיה דהחיי אדם הוא מסיבה אחרת, דהרי בעיקר הסוגיא בברכות של פתח אדעתא דטעות נחלקו הראשונים בגירסת הגמ' האם גרסי' "פתח אדעתא דחמרא" והיינו שהספק הוא כנ"ל, או שלעולם אין חיסרון כלל באופן של פתח אדעתא ושם איירי שגם סיים לא נכון [והגירסא היא "פתח בדחמרא" דהיינו שאמר הגפן בטעות ותיקן לשהכל], ולדבריהם אין כל חיסרון של פתח ע"ד טעות, ועפ"ז יתכן לומר שהחיי אדם צירף את דעות אלו לומר שסיים אשר נתן, ואף שהבאנו מהמג"א שפסק שלענין ברכה דא' יש לחוש ולחזור מכח החשש של פתח בטעות, מ"מ י"ל שכיון שאם לא יסיים באשר נתן תהיה פתיחתו וודאי לבטלה ואם יסיים ויחתום מקדש השבת יהיה רק בספ"ס אם הוא לבטלה [דהיינו ספקא דגמ', וספק אם זה הנושא בגמ'] ממילא עדיף כן לסיים באשר נתן,

ולפי"ז בגוונא דהמעביר שנה הנ"ל אף שדמי לדינא דהחיי אדם, מ"מ אם יש לו אפשרות לסיים בברכה אחרת שאין בה חתימה הוא עדיף ורק אם אין לו משהו אחר לברך עליו ראוי לסיים המעביר שנה ולחתום הגומל חסדים טובים.⁶⁰

הרב דוד וקנין כולל יביע אומר - רמלה

ברכה על במבה

קיצור דברי הגמ': בגמ' (ברכות לח.) אמר מר בר ר' אשי: האי דובשא דתמרי שהכל זיעא בעלמא הוא, והוא כר' יהושוע שנחלק עם ר' אליעזר לענין האוכל "דבש" תמרים של תרומה שר' אליעזר מחייב קרן וחומש (כדין האוכל תמרים של תרומה) ור' יהושוע פוטר (שאינו פרי אלא זיעא בעלמא הוא). כפרש"י. (היינו שלר' אליעזר, אף אם שותה דבש תמרים, נשאר בעינו ומברך העץ. ולמר בר' אשי, ירד ממעלתו ומברך שהכל).

ובתוס' (שם ד"ה האי דובשא), דבש תמרים אפי' בעין- שהכל. ובה"ג פירש (הובא בתוס' שם) שדבש הזב מן התמרים ברכתו שהכל רק אם ערבו בו מים, אך אם לא ערבו בו מים, ברכתו העץ. וביאר הרא"ש בדבריו (פכ"מ סי' יב) שנראה דהיות ובתורה נאמר: "זית שמן ודבש", ואף שדבש היינו תמרים, משמעת שאף הדבש היוצא מהן, כמותם. וכן הביא הרשב"א מר' האי גאון שפירש כבה"ג בזה (ותמה עליו. ע"ש).

וברמב"ם (פ"ח מהל' בר' ה"ד) ובטור (סי' רב) ובשו"ע (סי' רב) ס"ח) על דבש הזב מן התמרים מברך שהכל.

ולענין טרימא:

בגמ' (שם לח.): טרימא מהו? פרש"י: טרימא - כל דבר שכתוש קצת. חשילתא דבר המעוך.

⁵⁸ הערות יתקבלו בברכה.

⁵⁹ אך יש לדון בזה דהרי מי שברך בהמ"ז וחסר הזכרת רצה או יעלה ויבוא לכאוי לח"ש שכל ברכותיו לבטלה אלא שחיסר הזכרה, וגם לדעת התוס' בברכות כו: שמי ששכח יעלה ויבוא במנחה של ר"ח שצריך להשלים במוצאי ר"ח אף שלא יזכיר שם יעלה ויבוא והיינו משום שכל שהתפלל ולא הזכיר יעלה ויבוא הוי כאילו לא התפלל [ודלא כרבנו יהודה שם], מ"מ ידוע שלא הוי ברכותיו לבטלה אלא דלא יצא יד"ח בתפילתו ולכן צריך להשלים ולהתפלל שוב, וא"כ אף אם לא יסיים אשר נתן אלא יחזור לראש לכאוי לא יהיו כל ברכותיו לבטלה ואם בכל זאת אמרי' שסיים אשר נתן יש להוכיח כנ"ל שאין לחוש במה שצריך לחתום עי"ז.

⁶⁰ אלא שיש לדון האם שייך לשנות את הברכה מברכת השבח לברכת המצוות דלא אשכחן כי האי גוונא, אך מסברא אין לחלק בזה וצ"ע.

להלכתא תמרי ועבדינהו טרימא, ב"פ העץ, מ"ט, במלתייהו קיימי כדמעיקרא. ע"ש.

ובהרמב"ם (פ"ח מהל' בר' ה"ד): אבל תמרים שמיעכן ביד ועשאן כמו עיסה מברך תחילה עץ, ולבסוף מעין שלוש.

ובטור (סי' רב) כתב: תמרים שכתשן קצת ואינן מרוסקין לגמרי, בורא פרי העץ, והרמב"ם כתב וכו' תמרים שמיעכן וכו' ועשה מהן עיסה מברך עליהן ב"פ העץ וכו' ואפשר שגם ר"י מודה בזה הענין וכו'. עכ"ל. ובסי' רד ביטל הטור דעתו מפני דעת חבריו והוכיח הב"י שאכן דעת הטור כהרמב"ם.

והב"י (סי' רב) אחר שהביא את תרומת הדשן שדייק מלשון רש"י שדווקא בנכתשו קצת מברך העץ, הא אם הם נכתשו הרבה, מברך שהכל, כתב עוד: אבל הרמב"ם כתב, תמרים וכו' מברך העץ וכו' (וידוע שבכללי הפסיקה שכשפוסק אומר לשון אבל, קימ"ל שכן דעתו. שדה חמד כללי הפסיקה סי' יב' אות ה' בשם היד ימין, ואף שאין זה מוסכם, שם סימן יג', יב').

וכן פסק מרן בשולחן הטהור (סי' רב סעי' ז') שאף על תמרים שמיעכן וכו' מברך העץ ולבסוף מעין שלוש.

וכן ברור ופשוט לדעת הרמ"א בהגה (שם) שכתב שכך הדין צריך להיות בפאוידלא שהיא ריבה, שהם פירות שנתבשלו עד שנימוחו לגמרי ועושים מהן ריבה, לברך העץ. והביא את תרומת הדשן כיש אומרים לברך שהכל, ולכן כתב שטוב לחוש לכתחילה לברך שהכל אבל אם ב"פ העץ יצא **כי כן נראה עיקר**. עכ"ד.

נמצא שאכן דעת הרמ"א היא ג"כ לברך העץ אף על המעוך ומרוסק לגמרי ואף על הנימוח, אלא שבא לחוש מהיות טוב לתרומת הדשן שידוע שביטל דעתו מפני ברוב מקומות, ואף שאין נראה כן לעיקר.

ואף שבשירי כנה"ג (סי' רב הגב"י אות ט') כתב לתמוה על מרן איך לא חש לסב"ל משום תרומת הדשן שאמר לברך שהכל על מעוך וכו'. יש לומר שהשו"ע לא חש לזה היות שסבר כדעת הרמב"ם והטור ועוד שדעתו בזה כדעת הרמב"ם עיקר.

ועוד שרש"י עצמו פירש על הגמ' (יומא פא): שאמרה: היא אומלתא מברך עליה אדמה, פי', דהיינו בשמים כתושים בדבש. וא"כ משמעת שאף במרוסקין לגמרי דינא הכי. ובכל אופן יש מחלוקת בדעת רש"י (עין בב"ח ובט"ז לקמן).

ועוד שיש סיוע לדברי הרמב"ם מהירושלמי שהביא הראב"ה (סי' צח' עמ' עז): כל הפירות, בין בעינים בין שחוקים, כל זמן שלא נשתנו ע"י האור, אומר עליהם, ב"פ העץ.

ועיין עוד להט"ז (סי' רב' סק"ד) שכתב על הא דכתב הרמ"א אבל אם ב"פ העץ יצא כי כן נראה עיקר, כתב שאותו עיקר הוא עיקר ברור ואין מקום ליישב שלא לברך העץ, והרבה להקשות שם על תרומת הדשן שדייק מלשון רש"י שבמרוסק לגמרי יברך שהכל, וביאר בכמה אנפין מדוע באמת לא יברך שהכל אלא העץ ואחת הראיות שהביא הוא מדאמר ר' אסי: האי תמרי של תרומה מותר לעשות מהן טרימא ואסור לעשות מהן שכר. ע"כ. ואם באמת אין הטרמימא הוא מרוסק הרבה, א"כ לא היה לו לר' אסי להשמיע איסור רחוק כ"כ כשכר, והיינו שתמרים של תרומה מותר לעשות מהן טרימא שהוא ריסק קל אך אסור לעשות מהן שכר שאבד כל ממשו לגמרי, שהרי לפ"ז צריך היה לומר שמוותר לעשות מהן טרימא שהוא ריסק קל, אך אסור לעשות מהן ריסק חזק שמאבד צורתו ולא היה צריך להרחיק עד שכר. אלא שהיות ואמר שאסור לעשות מהן שכר, קמ"ל שרק כשעושה כן שמאבדו לגמרי עד שכלה כל ממשות התמרים לגמרי ואין שם אלא טעם בעלמא, הוא נקרא איבוד הפרי שיברך שהכל, אך כשעשאו טרימא, אף שריסקו הרבה, עדיין שם פרי עליו וברכתו העץ. עכ"ד הט"ז.

ועוד דייק הט"ז (שם) בדברי רש"י לא כתומת הדשן, שרש"י כתב על לשון טרימא תמרים שכתשן קצת, לא שרצה לומר שאם כתשן הרבה בזה ישתנה ברכתו לשהכל, אלא שבא רק

ואף הנהגת אברהם (סי' רב ס"ק יח) מבואר שאם הדרך לכתוש ולשחוק את אותו הדבר, ודרכו תמיד להיות מעוך ומרוסק, נחשב שבמלתייהו קיימי ומברך כברכת הפרי ורק בנימוחו ונתבשלו עד שעברה צורתם, יש ספק בדבר ויברך שהכל.

ועיין עוד במחצית השקל (שם) שהרבה לפרש כן בדברי המגן אברהם וכך נראה מדברי עצמו.

ועיין עוד להחזון עובדיה שהביא ראייה מהגמ' (ברכות לח') שאמרה: דבש תמרים - שהכל, מ"ט, זיעה בעלמא ע"כ. וא"כ למה לי הטעם שהיות זיעה בעלמא הוא, יברך שהכל, והרי לשיטת רש"י, אף במרוסק הרבה, ברכתו שהכל, אלא ודאי שרק כשאותם תמרים הגיעו לרמת דבש, ברכתם שהכל, אך קודם לכן, אף שנתרסקו הרבה עד שעברה צורתן, ברכתם העץ. ע"כ.

וראה להב"ח (סי' רב ד"ה תמרים שכתשן) שביאר בדברי רש"י שבריסקין קצת יברך העץ, והיינו שאם ריסקו הרבה, יברך אדמה שירד בדרגה אחת בלבד. (ולא כתומת הדשן שדייק לברך שהכל).

ועוד נ"ל שאשפר שלדברי ר' האי גאון והבה"ג שעל דבש תמרים יברך העץ, א"כ כ"ש שעל תמרים מרוסקים יברך העץ.

וכן רבים מהראשונים כתבו כהרמב"ם שעל מעוך ומרוסק אפי' הרבה מברך העץ.

וז"ל הערוך (ערך טרימא) פירוש: לוקחין גופן של תמרים וכו', וטורפין אותם, ומוציאים גרעיניהם ולשין בהם שומשומין וכיו"ב וכו'.

וכן הוא בספר המכתם: טרימא, פירוש, שמסירין גרעיני התמרים ואח"כ כותשין אותם הרבה וכו' ומברך עליהם העץ, דבמלתייהו קיימי. וכן כתב הרוקח (סי' שמא) תמרים כתושים מבושלים, פרי העץ והוא טרימא. וכדברים האלו כתבו עוד הרבה ראשונים: או"ז, ריא"ז, ספר הנר בשם ר' האי גאון מאירי ועוד.

ואפשר שאם היה רואה תרומת הדשן את כל אותם הראשונים שכתבו כך היה מכריע לברך העץ, שהמעין בדבריו (שם, סימן כט) יראה שאכן משמע שצריך לברך כברכתו וכ"ש אם דרכו תדיר להיות מעוך ומרוסק, ורק מהספק כתב לברך שהכל.

ואף הכנסת הגדולה (שהובא לעיל) שתמה על הב"י איך לא חש לסב"ל, נראה שאם היה רואה את כל הראשונים הנ"ל, היה מודה להבית יוסף.

אלא שהרא"ה בחידושו לברכות (סוף עמ' קיב) כתב: תמרי ועבדינהו טרימא, בורא פרי העץ, פי': שמפציעין התמרים ומדייקין אותם זה על זה כעין עיגולי דבילה, אלא שהן מרוסקין יותר מברך העץ, דבמלתייהו קיימי, ושמעינן מינה שאם נתרסקו לגמרי עד שעברה צורתן, לא, ומברכין שהכל ולבסוף ולא כלום וזה בנין אב למשקין היוצאים מן הפירות חוץ מזיתים וענבים שאין דינם כמותם ומברכין עליהם שהכל, עכ"ד. וכן כתב הריטב"א תלמידו.

ולכאורה היה לנו לומר סב"ל כרש"י ולברך שהכל ולא כהרמב"ם שאף על מרוסק הרבה לברך העץ.

אלא שאין מוכרח לומר סב"ל מכמה טעמים.

א. הרי כבר הבאנו את דברי הט"ז להוכיח ולבאר שאף לרש"י יברך על מרוסק

הרבה העץ, ומה שכתב רש"י "שריסקן קצת", בא רק לבאר את פירוש המילה טרימא ולא לרבות שבמרוסק הרבה יברך שהכל.

ב. אף הב"ח לא הבין מדברי רש"י שיברך שהכל, אלא אדמה. והנה בכל אופן עדיין שם פרי עליו.

ג. עוד שאף להרא"ה שכתב שאם נתרסקו לגמרי עד שעברה צורתן יברך שהכל, הכוונה שריסקן כ"כ עד שנעשו משקה (ואף שגוף הפרי עדיין מרוסק שם) ובזה יברך שהכל, אך אם רק ריסקן הרבה ולא נעשו כמשקה, אף שעברה צורתן, יברך העץ. וכמו שסיים בעצמו וכתב שמכאן בנין אב לכל "המשקים" היוצאים מן הפירות (והיינו שאם נתרסקו עד שנעשו משקה, יברך שהכל וכ"ש שאם נסחטו והופרדו מן שיירי הפרי שיברך שהכל).

והנה ר' ירוחם (תולדות אדם נתיב טז ח"ב דף קמ"ג): כתב, שעל הקורא (הוא הרך של הדקל, שבעודו רך ראוי הוא לאכילה וכשמתקשה נעשה חלק מענפי העץ) מברך שהכל ואם ניטע בשביל לאוכלו כן, מברך האדמה. וכן ממשיך ר' ירוחם וכותב ששקדים המרים: קטנים- עץ, גדולים- אינו מברך, ואם ממתקן בבישול וכד' מברך העץ, היות וניטע לשם כך.

ולפ"ז נמצא שהיות וחטיף הבמבה נעשה מזן של תירס שהוא גידול מיוחד שנוטעים אותו בשביל לרסקו ולעשותו במבה או פופקורן ע"י בישול או ניפוח, ואין אותו תירס ראוי לאכילה בפני עצמו, ברכתו תהיה אדמה.

ועוד שגרגירי התירס לא נכתשים ונשחקים לגמרי עד שנעשים קמח ואח"כ נלושים כפת, אלא שנשארים גרגירים קטנים (לפחות) ובזה נחשבים כקיימי במלתייהו.

וכמו שכתב המגן אברהם (סי' רב"ס"ק יח) ולענין בשמים שחוקים שאם הדרך לכתוש ולשחוק את אותו הדבר ודרכו תמיד להיות מעורר ומרוסק נחשב כמלתייהו קימי ומברך כברכת הפרי כיון שדרכם בכך.

ושכ"כ הגר"ז (סי' רב"ס"ז): אבל פירות שדרך אכילתם הוא כשהם מבושלים, אע"פ שנמוחו דרך אכילתם הוא בכך. וכן הוא בחיי אדם (כלל נא, י) אם רוב דרך אכילת אותם פירות הוא ע"י ריסוק, אף לכתחילה מברך ברכתו הראויה. וכן בכלל (נגי) יגדעש במדינה זו שדרכן לרסק אותם לגמרי וכו' ראוי לברך אדמה.

ושכן פסק המשנה ברורה (סי' רב"ס"ק מד) שאם דרך אכילת פירות הוא ע"י ריסוק אף לכתחילה מברך ברכתו הראויה.

וצריך לדעת, שתהליך יצור הבמבה כמו שהעיד מו"ר הגאון הר' יצחק יוסף שליט"א בכמה מספריו (עין יצחק, ח"ב עמ' תקעד ועוד) שביקר באופן אישי במפעלי הבמבה ועמד על כל שלב בייצור הסודי עם מנהל המפעל (ואין זה כמו הסיוור שעושים במרכז המבקר) וכך הוא התהליך (בקיצור): בתחילה מרסקין את גרגירי התירס שהוא זן וגידול מיוחד עד שנעשה לגרגירים קטנים אך לא נעשה קמח ולא עיסה, עד שאם טועמים את אותם גרגירים ניכר בהם טעם תירס, ובתוך מאתיים קילו של תירס, מערבים מאה ושלושים גרם בלבד של אבקת אפיה וברור ופשוט שאבקה זו מתבטלת בתוך כמות התירס זו. ועל אותם מאתיים קילו תירס זה מזלפים שש ליטר מים בלבד ושראה בבירור שאין אותה התערבות נעשית לעיסה שעדיין הם גרגירים דקים. (ה"ה, וראיתי להר' אלקנה ישראל שליט"א שמקושר לאותו מפעל של הבמבה במגדל העמק, שאחר ביקור ובירור מעמיק במפעל הבמבה, כתב מאמר בירחון אור התורה תמוז תשס"ה סי' קב והאיר, שמה שנותנים את אותם המים בדוד קודם ששמים את גרגירי התירס לתוך "האקסטרודר" שהוא בורג בצורת חילזון אשר בנקביו נכנסים גרגירי התירס, אין הגרגירים נעשים כלל כעיסה ע"י המים שהם מעט מזער לעומת כמות התירס ויוצאים מאותו הדוד יבשים כמו שהיו מתחילה וכל מה שמכניסים את אותן המים לתוך הדוד הוא רק בשביל תהליך "האקסטרוזיה" שהיא יצירת לחץ גבוה בחום ועל ידי אותה לחלוות שנבלעת בתירס נוצר לחץ גדול יותר בשעה שהגרגירים בצינור (אקסטרודר) היות וטבע המים להתאדות).

וצריך לדעת, שתהליך יצור הבמבה כמו שהעיד מו"ר הגאון הר' יצחק יוסף שליט"א בכמה מספריו (עין יצחק, ח"ב עמ' תקעד ועוד) שביקר באופן אישי במפעלי הבמבה ועמד על כל שלב בייצור הסודי עם מנהל המפעל (ואין זה כמו הסיוור שעושים במרכז המבקר) וכך הוא התהליך (בקיצור): בתחילה מרסקין את גרגירי התירס שהוא זן וגידול מיוחד עד שנעשה לגרגירים קטנים אך לא נעשה קמח ולא עיסה, עד שאם טועמים את אותם גרגירים ניכר בהם טעם תירס, ובתוך מאתיים קילו של תירס, מערבים מאה ושלושים גרם בלבד של אבקת אפיה וברור ופשוט שאבקה זו מתבטלת בתוך כמות התירס זו. ועל אותם מאתיים קילו תירס זה מזלפים שש ליטר מים בלבד ושראה בבירור שאין אותה התערבות נעשית לעיסה שעדיין הם גרגירים דקים. (ה"ה, וראיתי להר' אלקנה ישראל שליט"א שמקושר לאותו מפעל של הבמבה במגדל העמק, שאחר ביקור ובירור מעמיק במפעל הבמבה, כתב מאמר בירחון אור התורה תמוז תשס"ה סי' קב והאיר, שמה שנותנים את אותם המים בדוד קודם ששמים את גרגירי התירס לתוך "האקסטרודר" שהוא בורג בצורת חילזון אשר בנקביו נכנסים גרגירי התירס, אין הגרגירים נעשים כלל כעיסה ע"י המים שהם מעט מזער לעומת כמות התירס ויוצאים מאותו הדוד יבשים כמו שהיו מתחילה וכל מה שמכניסים את אותן המים לתוך הדוד הוא רק בשביל תהליך "האקסטרוזיה" שהיא יצירת לחץ גבוה בחום ועל ידי אותה לחלוות שנבלעת בתירס נוצר לחץ גדול יותר בשעה שהגרגירים בצינור (אקסטרודר) היות וטבע המים להתאדות).

וא"כ כשנכנסים אותם גרגירי תירס לתוך צינור זכוכית ששם יש מאה מעלות חום ושם היות ואין להם לאן לברוח, הם נדבקים לזכוכית ומתנפחים בצורת נחש ארוך ושם כבר יש סכינים

וא"כ פשוט וברור אף לדברי החת"ס שאם ניטע לצורך אכילת אדם וצורת אכילתו היא שע"י שיכתשו קמח ויעשה ממנו פת קיטנית (במבה) שיברך עליו אדמה!

וא"כ פשוט וברור אף לדברי החת"ס שאם ניטע לצורך אכילת אדם וצורת אכילתו היא שע"י שיכתשו קמח ויעשה ממנו פת קיטנית (במבה) שיברך עליו אדמה!

ונראה שאפשר לדמות זאת עוד למה שמצוי כיום בשביבי תפוחי אדמה מיובשים גרוסים וקטנים מאד, שצורת אכילתם היא ע"י שנותנים בהם מים רותחים ובוחשים ויוצא מזה פירה תפוז"א ואף שנעשה עיסה, שברכתם אדמה להרמב"ם ורוב הראשונים ומרן השו"ע ופשט דברי דעת הרמ"א, שהיות וזה צורת אכילתו וניטחן וניטע לשם כך. (ושכ"כ ההלכה ברורה בזה למעשה, שיברך אדמה).

ולפי הנ"ל, אף אי נימא שצורת הכנת הבמבה היא ע"י שנעשה עיסה ואח"כ נעשה במבה, הרי שאותם גרגירים ניטעו לשם כך (כחומר החת"ס) וכל צורת אכילתם היא רק באופן כזה היות ואי אפשר לאוכלו בעודו עיסה אלא רק אחר שנאפה ונקשה ומורחים עליו את חמאת הבוטנים לטבלו, ובוה נכשר לאכילה, א"כ אף באופן כזה תהיה ברכתו ב"פ האדמה. (ואף שאין דין זה מוסכם בפוס', מ"מ יהיה זה סניף לעיקר הדבר לומר שכ"ש שבאמת צורת הכנת הבמבה היא לא ע"י שנעשה קמח ועיסה, אלא ע"י ריסוק גרגירי התירס וניפוחם, ובמלתייהו קיימי, ברכתו ב"פ האדמה).

ויצא עוד מזה שהיות והן גרגירי תירס ולא נעשו קמח כלל, יהיה שווה לכל הפחות לחיטה גרוסה שברכתה האדמה. ועיין באור תורה (שם) שהעיד הר' אלקנה ישראל שליט"א שאחר שהראה להג' הר' אלישיב זצ"ל את מרכיבי הבמבה ואת אופן תהליך יצורו, הסכים שיש לברך על הבמבה האדמה. ועיין להט"ז (סי' רח ס"ק יא) שכתב על פת דוחן שמברך שהכל זה היות ואין דרך בני אדם לעשות מהן פת עכ"ד.

וא"כ מובן וברור מדבריו שאם דרך בני אדם לעשות מהן פת ברכתו האדמה, ובסוף דבריו כתב שאותן שנעשו מטטקה שאין מחמשת המינים מברך שהכל ובורא נפשות וזה ופשוטו.

ותמה עליו הפ"מ (משב"ז יא' בסוף הדיבור) אמאי לא יהיה ברכתו ב"פ האדמה וכו', ואפי' נטחן קמח במקומות שרגילין הרבה בהם וכל זריעתן של טאטרקי לטחון ולעשות קמח, איני יודע טעם נכון שלא לברך פרי האדמה וכו' עיין סי' רב במ"א אות ח"י וכו' (ששם כתב בבירור שאם ניטע לשם אכילתו ע"י ריסוק וכדו' מברך כברכתו) וצ"ע בזה. עכ"ל.

ובמה שתמה הפ"מ על הט"ז שכתב לברך על הטאטרקי שהכל, אפשר ליישב בדברי הט"ז שלא יקשה כלל, שהרי בריש דבריו כתב שאם אין דרך לעשות מזה פת יברך שהכל וא"כ, הטאטרקי שאין דרך לזרוע אותו ע"מ לעשות מהן פת, אם עשאו פת יברך שהכל.

מה שא"כ במקומות שאכן דרכם לעשות פת מקיטנית מסוימת, יברך עליה אדמה. כ"נ ברור.

ולפי כל הנ"ל יוצא שמה שאמרו שעל פת קיטנית מברך שהכל זה היות וסתם קיטנית ראויה לאכילה היא בעצמה או ע"י בישול וכדו', ובאופן שעשאה פת הפסיד את עיקרה והשתנה לגרועותא אך אם אותה קיטנית לא ראויה בפני עצמה כלל אלא רק ע"י ריסוק וניפוח וכדו' א"כ היא עילויה ומברך כברכתה העיקרית, אדמה.

ועוד ראיה יש עימי, שבמשך שנים רבות הרכיבים בבמבה "אוסם" (לפחות) היו: 51 אחוז תירס, 49 אחוז בוטנים, ולכן כל האומרים לברך על במבה "שהכל" סברו כך היות ונתלו על זה שהתירס נעשה קמח ונילוש לעיסה וכו' והו' כפת קיטנית שמברך שהכל, והיות והתירס רוב בעיסה הולכים אחר הרוב. אלא שראיתי בשלוש שנים האחרונות שהשתנו הטבעים (הרכיבים) וגברו הבוטנים על התירס, שאחוז הבוטנים הוא 54, והתירס ירד 46 אחוז, וא"כ כעת, הבוטנים הם הרוב ולכן אף לאותם שסברו לברך שהכל מחמת התירס, יודו כעת לברך אדמה מחמת הבוטנים.

ואם תקשה ותאמר, הרי זה לא בוטנים ממש, אלא חמאת בוטנים!! אמת ונכון הדבר, רק שכבר הקדמנו להוכיח מדברי הרמב"ם ורוב הראשונים ומרן השו"ע והאחרונים, שאף בדבר

שהוא כתוש ומרוסק ביותר (וכ"ש אם דרכו בכך שבזה אף הרמ"א בסי' רה סעי' יא' מודה) חשיב כבמלתייהו קיימי ונשאר בברכתו. וא"כ אף חמאת בוטנים ברכתה ב"פ האדמה, וכמו שכתב הר' ברכת ה' זצ"ל (ח"ג עמ' ק') שעל הטחינה מברך אדמה. וכן כתב הר' הלכה ברורה (חלק י' עמ' רכ') לענין חמוס למריחה שמברך האדמה, ושם (עמ' רכא') כתב שעל הטחינה מברך שהכל היות ומערבים בו הרבה מים, לימון ותבלינים עד שאבד טעמו לגמרי מחמת התבלינים, הא אם שם מעט תבלין וטעם השומשוים מורגש אפי' מעט, מברך אדמה, וה"ה בממרח בוטנים.

ואף בספר פתח הדביר (סי' רד' ס"ק טז' דף מ"ג עמ' ד' ד"ה עוד הקשה) שכתב לברך על התחינה שהכל, ביאר שזה משום שבלילתו רכה (שנעשה כמשקה) שבאופן שנעשה משקה, אף שנעשה כן מה' מיני דגן, מברך שהכל לכ"ע.

ואף אם תקשה שהרי הר' הלכה ברורה בעצמו כתב (ח"י עמ' רכב, ובאוצרות יוסף שם סי' י') שעל חטיפי תירס יש לברך שהכל, ואף הביא בהקדמה לספר זה מכתב מאביו, מו"ר ועט"ר מרן הגאון הר' עובדיה יוסף זצ"ל שהסכים עימו בזה, המעיין בדבריהם יראה שלא נחתו לבמבה כלל, ועוד שכל הסמיכה והטעם לברך עליהם שהכל היא רק מפני ששינה אף את טעמו ממש שלא נשאר אפי' טעם מעט מהתירס, א"כ בבמבה שיש את הטעם הבוטנים שלדעתו הוא מברך על החמאת בוטנים אדמה, פשוט וברור שאף על אותה במבה יודה לברך אדמה, ודו"ק.

ועיין עוד בספר וזאת הברכה (בירור הלכה סי' יז) בשם הגריש"א ועוד שבענין זן מיוחד הולכים אחר כללות מין הפרי.

ושם כתב שעל במבה שעשויה מקמח תירס, יברך שהכל, אלא שלפי הכללים שהביא הוא בעצמו שם לא מובן מדוע כתב כן שלפי דבריו אף על במבה העשויה מקמח תירס שהוא זן מיוחד שניטע במיוחד לשם במבה, צריך לברך אדמה (ושם בפ"ב שאם רוב דרך אכילת אותם פירות ע"י ריסוק וכו' מברך הבר' הראויה לו).

ולפי טעמו שם, שאכן לפי האמת בתהליך יצור הבמבה שלא נעשה קמח אלא בעודו גרגירים גרוסים וכו', כ"ש שצריך לברך עליהם אדמה. (וכבר כתבנו לעיל בשם הר' אלקנה ישראל שהעיד עדות נאמנה שאחר שהראה להר' אלישיב זצ"ל את מרכיבי הבמבה ואופן התהליך היצור, הסכים שיש לברך עליה אדמה).

ואף הפסק' תשובות (סימן רב אות כא ובהערות שם) הבין בפשטות שמדברי השו"ע והפוס' הספרדים בכל אופן, שיש לברך על הבמבה, ב"פ האדמה. ע"כ. ואנא אמינא שאף לרוב הפוס' האשכנזים מובן כן בפשטות ושכן מוכח מדברי הרמ"א שבסימן רב' חשב לדברי תרומת הדשן במרוסק לברך שהכל, מודה (בסימן רד' סעי' יא') שאם דרך אכילתם היא ע"י ריסוק לגמרי, מברך כברכתם. וע"ע להחזו"א (אוה"ח סי' לג' אות ה') שכ"כ לנכון בדעת הרמ"א שעל הפיודלא יש לברך העץ ולכן מותר לעשות פאיודלא מפירות שביעית.

ועוד שאף במי פירות מצינו ראשונים רבים הסוברים שברכתם כברכת הפרי (רשב"א, ראב"ד, ועוד) אלא שיש חילוקים בזה בין פירות שדרכם בסחיטה לבין פירות שדרכם לאכילה וכדו' (רא"ש ועוד. וע"ע חזו"א אוה"ח סי' לג' אות ה'). והצד השווה שבהם הוא שמ"מ ראינו שאף במיץ יש דעות לברך כברכת הפרי, וכ"ש בנתרסק.

העולה מן האמור שהנכון יותר לברך על הבמבה ב"פ האדמה בין לספרדים ובין לאשכנזים ואין לומר בזה סב"ל שהרי בכל אופן לא תהיה כאן ברכה לבטלה שהרי אף להאומרים שברכת הבמבה היא שהכל (ולפי מה שביארנו סוברים כן מאי ידיעה כיצד הוא תהליך ייצור הבמבה ממש), זה דווקא לכתחילה אבל בדיעבד גם הם יודו שאם ברך האדמה יצא י"ח שהרי באמת אדמה הוא ואע"פ שנשתנה לגרועותא, מ"מ שם פרי עליו ואינו

ועוד ראיה יש עימי, שבמשך שנים רבות הרכיבים בבמבה "אוסם" (לפחות) היו: 51 אחוז תירס, 49 אחוז בוטנים, ולכן כל האומרים לברך על במבה "שהכל" סברו כך היות ונתלו על זה שהתירס נעשה קמח ונילוש לעיסה וכו' והו' כפת קיטנית שמברך שהכל, והיות והתירס רוב בעיסה הולכים אחר הרוב. אלא שראיתי בשלוש שנים האחרונות שהשתנו הטבעים (הרכיבים) וגברו הבוטנים על התירס, שאחוז הבוטנים הוא 54, והתירס ירד 46 אחוז, וא"כ כעת, הבוטנים הם הרוב ולכן אף לאותם שסברו לברך שהכל מחמת התירס, יודו כעת לברך אדמה מחמת הבוטנים.

ואם תקשה ותאמר, הרי זה לא בוטנים ממש, אלא חמאת בוטנים!! אמת ונכון הדבר, רק שכבר הקדמנו להוכיח מדברי הרמב"ם ורוב הראשונים ומרן השו"ע והאחרונים, שאף בדבר

משקר בברכתו וא"כ לא עשה ברכה לבטלה רק שלא ברך ברכה מבוררת לשיטתם.

וכמו שכתב כיוצא בזה המגן אברהם (סי' ר"ו ס"ק א') שאע"פ שהמברך על פרי האדמה ב"פ העץ לא יצא, מ"מ פירות הגדלים באילן שצריך לברך עליהם האדמה משום שלא נגמר הפרי או מפני שאינם עיקר הפרי, אם ברך עליהם ב"פ העץ, יצא.

והסביר הפ"מ (שם) שהטעם לזה משום שמהברך ב"פ העץ על פרי האדמה משקר בברכתו שהרי אין פרי האדמה יונק מהעץ, אבל פרי האילן שברכתו ב"פ האדמה משום שלא נגמר הפרי או שאינו עיקר הפרי וברך עליו ב"פ העץ, הרי אינו משקר בברכתו שבאמת הוא יונק מן העץ ורק שלכתחילה יש לו לברך ב"פ האדמה, ע"ש. ושכן כתב מרן החיד"א בברכי יוסף (סי' ר"ו ס"ק ב').

גם הצ"ח (בר' מ' סוף עמ' א') כתב בדין פירות שהם מיני אטד (שסובר ר' מנחם בתוס' שם שצריך לברך עליהם ב"פ האדמה) שמודה ר' מנחם שאם ברך עליהם ב"פ העץ, יצא שהרי בוודאי עץ הוא, אלא שאינו חשוב לקבוע לו ברכה חשובה ואין צריך לברך עליו לכתחילה ב"פ העץ, אבל בדיעבד אם ברך עליו ב"פ העץ, יצא, ע"ש. וכן הלכה בפירות אדמה שטובים מבושלים יותר מחיים שבעודם חיים צריך לברך עליהם שהכל, אם ברך עליהם ב"פ האדמה, יצא, ושכ"כ בשו"ת פנים מאירות (ח"א סי' נח).

והובא להלכה בברכי יוסף (שם ס"ק ג') ובשערי תשובה (שם ס"ק א'). והוסיף השערי תשובה שאם מסופק בפרי האדמה אם הוא טוב חי ממבושל או ההיפך יברך עליו ב"פ האדמה בין בחי בין במבושל שמכיון שבדיעבד יצא, עדיף לברך ב"פ האדמה יותר מברכת שהכל כיון שברכת ב"פ האדמה מבוררת יותר. ע"ש.

ולכן אף בבמבה שמוכח לדעת רוב הפוסקים שצריך לברך עליו ב"פ האדמה, ואף החולקים מודים שאם ברך עליו אדמה יצא, וכמו שכתב עוד כיוצא בזה בשו"ת פנים מאירות (ח"ג סי' כא') ע"ש. וכ"כ בשו"ת מנחת שלמה (סי' צא' אות ג') שהמברך העץ על פרי שנתמעך, יצא י"ח לכ"ע. וע"ש עוד (אות ב') שכתב לענין השוקולד שברכתו ב"פ העץ, ובטח להספרדים ונדחק ליישב את המנהג לברך עליו שהכל, ואעפ"כ נשאר בצע"ג על זה. ע"כ. והמעייין בדבריו שם יראה בפשטות שלדעתו צריך לברך על הבמבה ב"פ האדמה לכתחילה (שאם יקשה לך מדבריו שם באות ב' שעל השוקולד יברך העץ ובאות ג' שעל פירות מרוסקים יברך שהכל לא קשיא שהרי ביאר בדבריו כהמגן אברהם שאם הדרך לכתוש ולשחוק את אותו פרי, חשיב כקיימי במלתייהו מה שא"כ בסתם פירות שאין דרכן בכך וכן הוא בבמבה שזה דרכו) וא"כ ברכה מבוררת עדיף באופן שאין חשש לברכה לבטלה. וכבר כתב הר"ד אבודרהם, שהנהנה מהעולם הזה בלא ברכה הוא אותו שאינו מברך ברכה הראויה על אותו מאכל.

הרב מנדל המניק כולל הליכות משה

ספק גדול שמעוץ במי שאוכל בקידוש קוגעל ופת הבבכ"ס ואח"כ בא לאכול סעודה

הנה מצוי בשמחות שעושים סעודה מיד אחרי הקידוש, ויש לעורר בזה מכשול במי שאוכל בקידוש קוגעל ושאר מיני עוגות שיש בזה לכאוף ספק לענין ברכה אחרונה וכפי שיבוא.

הנה במשנ"ב סי' קע"ו [ס"ק ב'] מבו' באורך, דכל דבר שאוכל קודם הסעודה, אם הוא בא לפטור דבר שטעון ברכה בסעודה הרי הוא כחלק מהסעודה, וא"צ לברך אחריו ברכה אחרונה, ומזה הסיק בבה"ל שם דאם אוכל פת הבבכ"ס קודם הסעודה, ויש לו עוד בתוך הסעודה, יוכל לסמוך לכתחלה על הבהמ"ז שיברך אחר הסעודה,

[וגדולה מזו הסיק הבה"ל שם, דלענין ספק פת הבבכ"ס אפשר דאפי' אם לא יאכל מהן כלל, ג"כ נכון שלא יברך על המחיה קודם הסעודה, דמאחר שהן ספק פת, א"כ הרי מספק צריך עליהו ברכהמ"ז, א"כ משו"ה נכון שיפטור בברכהמ"ז, וטוב שיכוין להדיא בעת ברכהמ"ז לפטור אותן ע"ש].

ומעתה ילה"ס ספק גדול לפ"ז, במי שאוכל קוגעל, ורוגעלך או שאר מיני ספיקות של פת הבבכ"ס, האיך ינהג, דהרי מצד הקוגעל הוא חייב לברך ברכה אחרונה, שהרי הוא ודאי לא נפטר בברכהמ"ז, [לפי מה שנקטו רוב הפוסקים דהוא לא בכלל ספק פת הבבכ"ס, ע"י שש"כ ח"ג פני"ד הע' ס"ה, וכן בס' מאור השבת ח"ב סי' כ"ד ס"ק י"א בש' הגרש"ז ז"ל],

ומאיידך אם יברך ברכה אחרונה הרי הוא יגרום ברכה ברכה שא"צ, שהרי בזה יצטרך לברך שוב על שאר העוגות שיביאו בסעודה, א"כ היכי לידנא להאי דינא,

ולכאוף יש בזה עצה שימתין מלברך ברכה אחרונה על הקוגעל עד אחר אכילת העוגות בגמר הסעודה, ושוב לא יגרום ברכה שא"צ על שאר העוגות, אולם לכאוף אי"ז תקנה טובה שהרי בדרך כלל עד סוף הסעודה, יעבור שיעור עיכול מאכילת הקוגעל, וא"כ שוב יפסיד את הברכה אחרונה על הקוגעל,

ואמנם מסברא היה מקום לדון, דל"ח שעובר שיעור עיכול, דמאחר שתוך כדי שיעור עיכול הוא אוכל שאר מיני הסעודה, א"כ מהני ג"כ לענין הקוגעל, ומצינו כיוצ"ב במג"א סי' קפ"ד ס"ק ט' לענין סעודה גדולה שנמשכת שעובר שיעור עיכול בסופה, דאין בזה חסרון של שיעור עיכול כיון שכל משך הסעודה הוא סעודה אריכתא, א"כ ה"נ יל"ד כן כנ"ל. וכע"ז מצינו בשבט הלוי ח"ז סי' כ"ז ע"ש מה שדן.

אולם לכאוף הוא תלוי במה שנח' שם הפוסקים בב"ד דברי המג"א שם דהפרמ"ג כ' דהוא משו' שכל שהוא עסוק באכילה לית ביה עיכול אולם במשנ"ב שם משמע דהוא דוקא במה שחלק מהסעודה,

א"כ לפ"ז נמצא לדינא דלד' הפרמ"ג ודאי יכול להמתין בברכת הקוגעל עד קודם ברכהמ"ז, אבל עכ"פ ממספק יש לברך עליו קודם ברכהמ"ז, ולפי סברת המשנ"ב לכאוף הוא ספק אם הוא בכלל הסעודה או לא, א"כ לפ"ז הרי מספק לכאוף ראוי לברך ברכה אחרונה קודם הסעודה, ולא חש"י ברכה שא"צ מאחר שהוא עושה כן מספק. מיהו במג"א סי' קע"ד ס"ק י"ד מבו' דבספק אין לברך ברכה והו"ל אי"צ וכן העתיק הבה"ל שם סעי' ו', ולפ"ז ה"נ לכאוף אין לו לברך מספק וצ"ע לדינא.

הרב אלעזר אנגל כולל הליכות משה

בענין גדר ברוב עם הדרת מלך בזימון

דברי מחלוקת האחרונים מה עדיף ברוב עם או שיזמן בעצמו א. במשנה ברורה (סימן קצג סק"א) מביא את המחלוקת בין הד"מ לבין האחרונים וז"ל: "אינן מחויבין לחלק - היינו דלא אמרינן טוב יותר להתחלק כדי להרבות בברכות ועיין בד"מ שדעתו דאדרבה שמצוה מן המובחר שלא להתחלק בין בעשרים ובין בששה משום ברוב עם הדרת מלך רק דמדינא אין איסור בדבר אם יתחלקו ויש שחולקים ע"ז וס"ל כיון שיש בכל כת ג"כ מקצת רוב עם וגם נתקיים מצות ברכת זימון בכל חד וחד ולהכי שקולים הם ויכול לעשות כמו שירצה אפילו לכתחלה". ולכאוף יש להעיר למה בכל הברכות לא מצינו כן שיצטרך להתחלק בשביל שיברך בעצמו ואפי' שיפסיד קצת ברוב עם.

הביאור של הט"ז למה בכל הברכות לא אמרינן הכי

ב. ובט"ז כ' לבאר מדוע שונה מכל הברכות וכ' כיון שכאן יש ברכה מיוחדת על הזימון לכן ככה"ג עדיף שיברך הוא בעצמו מאשר שיפסיד קצת רוב עם ע"ש וביאור דבריו שהזימון בפ"ע זה מצוה בפ"ע כל זימון הוא עוד מצות זימון של חבורה של צירוף שיש עליו ברכה ולכן בזימון יתכן שעדיף שיהיה עוד

להפסיד עוד רוב עם נוסף בשביל לקיים את הברכה בעצמו של הזימון.

צ"ע אם לפי הט"ז בברכת חתנים גם יהיה אפשר להתחלק
ד. ויל"ע אם לפי"ד הט"ז א"כ יל"ע שברכת חתנים מצינו שגם היא נאמרת רק ב' א"כ ה"ה נימא שיהיה עדיף להתחלק ולא לעשות ברוב עם [גם לפי השיטה שהברכ"ח לא תלוי בסעודה] כיון שזה ברכה מיוחדת כשיש ציבור.

ואפשר בכוונת הט"ז שכאן הברכה עצמה היא דווקא על הזימון ועל הקיבוץ ולא שנהיה כאן סתם ברכה ב' אלא הברכה עצמה על הזימון והיינו על אסיפת הציבור ולכן יש כאן תועלת בברכה נוספת על הציבור משא"כ שברכ"ח היא ל"ש לאסיפת הציבור אלא רק ברכה שדינה ליאמר ב' א"כ יתכן שאין דינה להתחלק [ומ"מ לפי מה שנקטינן לברך ברכ"ח בברכהמ"ז א"כ מסתמא יל"ע שלא יתחלקו לכו"ע צבגלל ברכת החתנים וצ"ע].

ברכת זימון מאשר להפסיד קצת רוב עם כיון שמוסיף כאן עוד מצוה בזה שיש כאן עוד זימון וצ"ע

ב. יש לומר עוד סברא שבזימון נקבע השיעור של הברוב עם לכתחילה לכן זה מספיק אם יש קצת כדי להעדיף להתחלק
ועוד יש לבאר שמ"מ בזימון עצמו יש לדון אם יש מ' אנשים האם גם בכה"ג נימא שיכול לחלק וכן הרבה מאד אפי' אלף עדיף לחלקם כדי שיהיה ריבוי ברכות של זימון וצ"ל שככה"ג לא אמרינן הכי בגלל שיש רוב עם גדול א"כ אין להפסיד את כל הרוב עם בשביל ברכת הזימון שבכה"ג כן נעדיף את הרוב עם על הברכה בעצמה.

שבזימון יש גדר מיוחד כמה הברוב עם שלה לכה"פ ולכן יתכן לוותר שיש כבר קצת ברוב עם

ג. ויתכן עוד לומר שבג' ו' כיון שהמצוה היא דווקא בג' ו' א"כ כבר נקבע הברוב עם שלה כמה היא כדי לעשות המצוה א"כ לכן יתכן שכדי להרויח עוד ברכה של זימון משו"כ אפשר

פרויקט חברותות

ניתן להפנות דרישות לחברותות דרך מייל המערכת v384384@gmail.com

או בטל 053-3187988

כדאי לתת את מירב הפרטים הרלוונטיים.

זמן/שעות	נושא	מיקום	הערות/סגנון לימוד	טל' ויצירת קשר
ליל שבת	גמיש, עדיפות ללימוד אוה"ח על הפרשה	גמיש		053-3187988
יומי, 8.30 הבוקר או 6.45 בערב	דף היומי	גמיש		053-3187988

בעזרהשי"ת ניתן יהיה לשלוח מידי שבוע חידו"ת מוקלדים עד יום חמישי בשעה 14:00

את החידו"ת וכן תגובות לחידו"ת ולמדור "לעיונא" יש לשלוח למייל: v384384@gmail.com.
או להביא לאחראים, יש לציין שם מלא, כולל ומס' טלפון.
אין התחייבות להכניס כל חידו"ת שישלח, אלא הכל לפי הענין והמקום.
כמו"כ תגובות עצות והערות למערכת ניתן לשלוח בדרכים הנ"ל.

הדפסת גליון זה לע"נ

הרבנית מלכה ינטא בת ליבה מרדכי ע"ה
נלב"ע כ"א טבת תשל"ט

הדפסת גליון זה לע"נ

הרב שמואל יהודה ב"ר שמעון עזריה כל-טוב זצ"ל
נלב"ע בשב"ק י"ט טבת תשפ"ד

'אין יאוש' לשיטת הגר"א

ויאמר ה' ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים (שמות, ג, ז). האור החיים הקדוש מפרש את שתי הראייות הנזכרות בפסוק. א. אני רואה את הצער שבני ישראל שרויים בו כעת.

ב. ראיתי את העוני הרוחני בזה באשר הם במצרים, ואם יתעכבו שם הם נאבדים על דרך שאמרו חז"ל בהגדה של פסח, 'ואלו לא הוציא הקדוש ברוך הוא את אבותינו ממצרים עדיין וגו' ' כי אם היו מתעכבים שם עוד היו נכנסים בנ' שערי טומאה ולא היתה להם תקומה. ולכן גאלם מיד ולא שהו אפי' שיעור שיספיק בצקם להחמיץ.

פירוש זה מבוסס על מה שמקובל מהאריז"ל שהיו במצרים נ' שערי טומאה ואם היו עוד רגע קט במצרים היו נטבעין בשער הנ'.

והנה ידוע שהגר"א גילה שאין כלל נ' שערים של טומאה, ואף שיזה לעומת זה עשה האלוקים, אין זה אלא מצד מ"ט שערים, אבל שער החמישים הוא השורש שעומד מעל המערכת של זה לאומת זה' ושייך רק לקדושה.

ובפשטות נראה כי הגר"א חולק על דברי האריז"ל הנ"ל, ופלא הוא שהרי רבי חיים מואלוז'ין מתאר את האימה שהיה הגר"א רק בהזכרת שמו של האריז"ל, ואם היה לו כל כך התבטלות אליו, לכאורה היה מבטל דעתו לאריז"ל. ואיך יתכן ביניהם מחלוקת כ"כ שורשית? אתמהא.

בעל 'הלשם' טורח ליישב חילוקי דעות בין שני מאורות העולם הגר"א והאריז"ל, לומר 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'. ובאמת אין שער נ' שייך לטומאה כדברי הגר"א, אבל אם היו בני ישראל מתעכבים במצרים עוד רגע, היו נמשכים לתוך נ' שערי קדושה. כי הגילוי אלוקותו ית' היה הולך וגדל, ואילו היו מתעכבים עוד רגע היתה מתבטלת הבחירה החופשית וכבר לא היה שייך מושג של עבודת ה' בעולם מרוב גילוי ה' שהיה. ולכן הקב"ה הוציאם בחיפזון כי לא יכלו להתמהמה.

חידוש נורא (וראה בשפת אמת פסח תרנ"ד פירוש כעין זה).

נבדוק את הנושא מזווית אחרת.

המהר"ל בספרו 'אור חדש' מסביר למה כל המועדים עתידין ליבטל חוץ מפורים (וי"א גם יו"כ) כי לו יצויר שמשנה רבינו לא היה מגיע למצרים לגאול את בני ישראל, עדיין אפשר שיבא הגואל האחרון לדפוק על דלתי מצרים באחרית הימים ולגאול אותם. נמצא, כי אחרי ימות המשיח, זה שהיה גם גאולת מצרים לא כ"כ משנה. אבל אילו לא היה פורים, גם אם יבא הגואל לדפוק על דלתי מצרים, לא היה נשאר את מי לגאול. ולכן גם לעתיד לבא הגאולה של פורים היא מאוד משמעותית, עכ"ל. וכאן הבן שואל, הרי לפי דברי האריז"ל הנ"ל מבואר דאילו לא היתה הגאולה אז, גם לא היה נשאר מי לגאול. אלא ע"כ למד המהר"ל שגם אחרי אלפי שנים עדיין יהיה את מי לגאול. ובעל הלשם (שתירץ שהיינו נכנסים לנ' שערי דקדושה) לא עשה שלום בין האריז"ל למהר"ל.

ולולי דמיסתפינא, נראה להשוות כל אלו המאורות הגדולים בדרך נוספת, אך היא גם מחודשת.

שמעתי כי שער הנ' דטומאה היא היאוש המוחלט. וכשמגיע האדם למצב שנשרף לו הזיק' האחרון של התקוה הרי הוא כסומא ההולך באפילה בלי פתחון פה להתחיל. אפילו ריחוק הוא לא מרגיש, וגם לא מרגיש שהוא לא מרגיש כלום... פשוט נמצא בריקנות טוטלית... מצב של תוהו ובוהו וחושך על פני תהום.

אמנם ידוע כי אין מקום ליאוש ביהדות כלל, ואף שלפעמים יש מצבים שנאמר עליהם 'כל באיה לא ישובון', אלא ע"כ שזה הולך לפי שיטת רבינו הגר"א שפסק בקול ברור: 'אין שום שער נ' דטומאה בעולם כלל! וממילא גם כשאדם נמצא במצב של יאוש גמור, אין זה אלא אשליה, על דרך שאמר הרבי מקאצק, 'יאוש שלא מדעת', שאין זה אלא מצד חוסר הדעת, ואין כזה 'שער' במציאות.

ולפי הנ"ל הכל מסתדר. אילו לא היה מגיע משה רבינו לגאול את בני ישראל ברגע הקריטי, היינו נופלים בתוך יאוש מוחלט, ואז 'לא היה עם מי לדבר'... (הרי רואים שכל אלה שלא האמינו בגאולה לא נגאלו).

אבל אין זה סוף פסוק. כי בכל מקרה יתקיים יעוד הבריאה באחרית הימים. כאשר יבא הגואל בזמן ה'בעיתה' וידפוק על דלתי מצרים (או מקום אחר), ויקרא בקול גדול 'הגיע זמן גאולתכם! ואם אין אתם מאמינים ראו האור שזורח'. ולמה ישמעו אז את דברי הגואל אחרי יאוש מוחלט? כי הוא כבר ידבר בשפה אחרת, בשפה של 'אור חדש על ציון תאיר', והוא יגלה את אור האורות של האמת.

זה על פי דברי החזון איש זצ"ל שהתבטא כי 'אין עצב בעולם כלל למי שמכיר אור האורות של האמת'. ובעל הפחד יצחק דרש ממשפט זה תילי תילים של הלכות דעות וחבות הלבבות.

האמת היא כואבת, שכידוע 'יוסיף דעת יוסף מכאוב'. וע"י האור של האמת מתחברים יותר ליהדות אבל עדיין גם בזה יש עצב. וע"י גילוי אור האורות של האמת, באים להשגה של קודש הקדשים לפני ולפנים, ששם אין פגם ואין עצב אלא אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה.

וממילא אלו ואלו דברי אלוקים חיים. לולי גאולת מצרים אז היינו נופלים לתוך יאוש גמור בניתוק מוחלט, אבל הכל מצד 'יאוש שלא מדעת' כי אין שער נ' קיים כלל, ואז ימלא הארץ דעה ה'. וכשיבא הגואל הרי תאיר על ציון אור האורות של האמת, וישמחנו ה' אלוקינו באליהו הנביא עבדו, במהרה יבא ויגל לבנו וישמח נפשינו בישועתו באמת. יתגלה לעין כל כי אין עצב ואין יאוש כי הגר"א פסק בקול ברור כי אין שער נ' של טומאה בעולם כלל, ולישרי לב שמחה.

'וישמע ה' את קולנו - וירא'

ישנן מספר נקודות יסודיות בפרשתינו הצריכות ביאור והבנה:

'ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויזעקו ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה. וישמע אלקים את נאקתם... וירא אלקים את בני ישראל וידע אלקים'. (שמות ג, כג-כה).

יש להבין:

א. מדוע רק כאשר מת מלך מצרים נזכרו לצעוק על מצבם?

ב. לכאורה מיתת המלך היתה אמורה להוות פתח תקווה, שמא יקום מלך טוב ממנו ויקל מעליהם את השיעבוד, ואולי אף יבטל את גזירת קודמו. וא"כ מדוע החלו לצעוק מן העבודה?

ג. בתחילה כתוב כי **שמע** ה' את נאקתם, ורק אח"כ **ראה** את בני ישראל ואת מצבם, ועל ידי זה 'וידע אלקים' וכפירש"י 'נתן עליהם לב ולא העלים עיניו'.

וקשה מדוע העלים ה' עיניו מהם עד אשר זעקו אליו, הלא גלוי וידוע לפניו קושי השיעבוד.

ד. כאשר התגלה ה' אל משה רבינו בסנה וציווה להוציא את בני ישראל ממצרים, שאל משה: 'וכי אוציא את בני ישראל ממצרים' (ג, יא), היינו באיזו זכות ראויים ישראל ליגאל כדפירש"י, והשיבו הקב"ה: 'בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה' (שם, יב), ופרש"י: 'ושאלת מה זכות יש לישראל שיצאו ממצרים, דבר גדול יש לי על הוצאה זו, שהרי עתידים לקבל התורה על ההר הזה'.

וקשה, א"כ אין להם זכות כעת, ומה מועיל מה שעתידיים לקבל עול תורה ומצוות?

ה. 'ובאת אתה וזקני ישראל אל מלך מצרים ואמרתם אליו... נלכה נא דרך שלשת ימים במדבר ונזבחה לה' אלקינו' (שם, יח).

יש להבין מדוע הוצרכו בני ישראל לבקש במשך עשרה חדשים לצאת רק בכדי לזבוח לה', וכי לא יכלו להודיע לפרעה כי בורא העולם ציווה כי עליו לשלח את בני ישראל מארצו לצמיתות, מבלי התנצלות כלשהיא?!

- - - - -

הנה כידוע נמצאים אנו בימי השוכב"ים, אשר גילה לנו האריז"ל כי מסוגלים הם לתיקון פגם היסוד אף בגלגולים קודמים, כשם שתיקנו בני ישראל ע"י צער השיעבוד את ניצוצות הנשמות אשר יצאו מהאדם הראשון באותם ק"ל שנה אשר היה פרוש (עיין עירובין יח:).

והנה בימים אלו ישנו עניין גדול לפרש את התורה בדרך ה**דרוש**, שכן ד' חלקי הפרד"ס מכוונים כנגד ד' העולמות אבי"ע, וחלק הדרוש מכון כנגד עולם ה**בריאה**, אשר שם תלוי פגם ותיקון היסוד כידוע.

ועל פי זה מבאר הבני יששכר את עומק כוונת המדרש (משלי י') 'כשהחכם יושב ודורש, הקב"ה מכפר לעוונותיהם של ישראל'. כאשר עוסקים בחלק הדרוש, הקב"ה מכפר לבני ישראל על פגם היסוד [דסתם 'עוון' היינו פגם זה. שם]. שכן חלק ה**דרוש** מגיע עד עולם הבריאה אשר שם תלוי פגם ותיקון היסוד כנ"ל. אשר על כן נשתדל בזאת לשלב את הדרוש בד בבד עם הפשט:

- - - - -

הנה פרעה מלך מצרים מבקש להתחכם לבני ישראל לבל ימרדו בו, על כן מצוה להעביד אותם בלחץ גדול אשר לא יאפשר להם לנוח מעט ולטכס עצה כנגדו (עיין מסילת ישרים פרק ב') עד כדי כך שלא מאפשרים להם אפ"י לצעוק אל ה' ולהתפלל אליו כי יושיע אותם.

והנה כאשר מת מלך מצרים והולכים הנוגשים לספוד לפרעה ולבכותו, או אז מנצלים בני ישראל את הפוגה ומתחילים לצעוק, [והכלי יקר אומר כי המצרים היו סבורים שבני ישראל בוכים יחד עמם, ואילו לא כן לא היו מניחים אותם להתפלל אל ה', ובזה מבאר מדוע לא מוזכר בפסוק כי צעקו אל ה', שכן רק בסתר ליבם התכוונו אל שומע תפילות].

והנה כידוע ישנן שתי בחינות:

א. איתערותא דלתתא. ב. איתערותא דלעילא, היינו התעוררות שלמטה והתעוררות שלמעלה.

כאשר ראוי האדם, די בהתעוררות מלמעלה בכדי להושיעו מצרתו. ברם, באם אין להאדם זכויות, מוכרח הוא לפתוח ראשון בהתעוררות של תשובה ותפילה ומעשים טובים, ורק ע"י זה תתעורר גם כן מידת הרחמים של מעלה לעזרו ולהושיעו.

לפי שנים רבות גילו החוקרים כי בשונה מן השמיעה, אשר הקול עולה מן הדבר המשמיע **אל האוזן**, לא כן בראייה, האור יורד **מן העיניים** אל הדבר הנראה.

על פי זה מבאר הבני יששכר את בחינת ראייה ושמיעה אצל הקב"ה כביכול:

השמיעה נקראת 'אתערותא דלתתא', היינו שתפילותינו ומעשינו עולים מלמטה למעלה.

והראיה נקראת 'אתערותא דלעילא', היינו השגחת ה' ועזרתו מלמעלה, עכ"ד.

כאשר משועבדים בני ישראל במצרים, מעלים ה' כביכול את עיניו ולבו מלהצילם ולגאלם, וממתין הוא להתעוררות מלמטה, מכמה טעמים:

א. מפני שאין להם די זכויות בכדי להגאל.

ב. שכן אחד הטעמים לשיעבוד הנורא הוא משום שעליהם לתקן את פגם היסוד כנ"ל, ועל חטא זה יש צורך בהתעוררות מלמטה תחילה.

מחשבה אחת...

הרב יחזקאל ברקוביץ

ברם, בני ישראל השקועים במ"ט שערי טומאה אינם יכולים אפילו לזעוק אל ה' מחמת הלחץ הנורא אשר מצרים מעבידים ולוחצים אותם.

אך כאשר מת מלך מצרים מיד מרימים בני ישראל את קולם וזועקים, ובזאת פותחים פתח כחודו של מחט המכונה 'אתערותא דלתתא', ובכך מאפשרים כביכול להקב"ה להשיב להם בהתעוררות למעלה ולהתחיל את תהליך הגאולה.

(ועל כן רק לאחר ששומע ה' את נאקת בני ישראל פוקח הוא את עיניו כביכול לראות בצרתם ולפעול לגאלם).

והנה כאשר מתגלה הקב"ה אל משה רבינו ומצווה להוציא את בני ישראל ממצרים, שואל משה: באיזו זכות יכולים ליגאל, הלא עדיין שקועים הם במ"ט שערי טומאה ואינם מקיימים מצוות.

על כך משיב לו הקב"ה: 'דבר גדול יש לי על הוצאה זו, שהרי עתידים לקבל התורה על ההר הזה! וכיון שבני ישראל פתחו בהתעוררות תחילה, מידת הרחמים דורשת כי זכות התורה והמצוות אשר יקיימו יעמדו להם להגאל (וכפי שאמרו חז"ל: 'בראשית - בשביל התורה ובשביל ישראל שנקראו ראשית'. היינו דאף שלא היו בני ישראל בפועל בעולם, מ"מ בזכות התורה והמצוות שיקיימו בני ישראל בעתיד - נברא העולם, כמובא בספרים הקדושים).

אלא שלכך צריכים בני ישראל לחפוץ ולצפות למעמד הר סיני ולקבלת התורה, ובזה ייחשב להם הרצון כמעשה ממש (וכדמצינו בגמ' תענית ח: שבימי ר' זירא גזרו הגויים שלא ישבו ישראל בתענית, בכדי למנוע את ישועתם. אמר ר' זירא: נקבל עתה התענית ונקיימה כאשר הגזירה תתבטל. והוכיח מן הכתובים שהדבר מועיל, עיין שם).

אשר על כן מצוה הקב"ה למשה ולזקני ישראל כי כל משאם ומתננם עם פרעה תהיה עבור **דרך שלשת ימים הליכה במדבר בכדי לזבוח לה' אלוקינו**, וע"י זה אשר כל מגמת בני ישראל תהיה להגיע אל הר סיני, ייחשב להם כאילו כבר עמדו בהר וקיבלו את התורה.

בימים אלו אשר כה זקוקים אנו לישועת ה', ממתין בורא העולם להתעוררות מצידנו בתורה ובתפילה, ובאם נזעק אל ה' מקירות ליבנו מובטחים אנו כי ישמע קל ויעננו.

ויהי רצון שבקרוב ממש נראה בהתעוררות העליונה, בביאת הגואל במהרה בימינו, אמן.

לעיונא

פת חסרה מעט ופת שלמה וקטנה מה עדיף

הנה כשיש לאדם שני לחמים האחד גדול והשני קטן יש לו לברך על הפת הגדולה לכבוד הברכה. (קסח,ב).

ובשב"ק יש לבצוע על שני ככרות שלמות שבהם מקיים לחם משנה. (רעד,א).

ואם נחסר מהפת עד חלק אחד מארבעים ושמונה עדיין נחשב שלם ויכול לקחת חלה זו ללחם משנה. (סו,ו) וע"י במשנ"ב רעד, סק"ב שציין שע"ת שם סק"א שהביא בזה פלוגתא.

ומעשה באחד שהיה לו לפניו בשב"ק שני חלות כשהאחת נחסר הימנה פחות מחלק שבמ"ח, והשניה שלמה לגמרי אלא שהיא קטנה ולא תספיק לכל הסעודה, והסתפק האם בכה"ג שנחסר מהפת פחות מא' חלקי מ"ח אף שדינו כשלם עדיין מעלתו פחותה מפת שלמה לגמרי, או שבכה"ג אינו נחשב לשום חסרון כלל.

ונפק"מ האם יקח את החלה הגדולה כאשר חסר הימנה אחד מחלקי מ"ח שבה ויש לה מעלת גדולה, או שיקח את החלה הקטנה שהיא שלמה לגמרי מכל וכל, אף שלמעשה יצטרך להשתמש גם בחלה השניה. (עי' קסח,א ברמ"א).

ובאמת בפשטות מאחר שיש פלוגתא אם להחשיב א' חלקי מ"ח כשלמה כמובא בשע"ת שם, א"כ ודאי שיש להוציא נפשיה מפלוגתא.

אמנם יש לעיין בזה, דיתכן כ"ז במקום שהחסרון ניכר, אולם במקום שהוסר מן הפת רק הקליפה שלה, ועצם הפת הרי הוא שלם אולי בכה"ג ישוב מעלת הגדול מעלת השלם מכל וכל, וצ"ע.

(ובאמת יש לעיין הרבה בכל מיני הפת הנמכרים בימינו לכבוד שב"ק שבהרבה מקומות הם דבוקים זה לזה, ויש בזה שני אופנים, יש אשר ניכרים כל אחד לעצמו אלא שנושכים זה מזה במקום הדיבוק, וגם כאשר הופרדו ה"ה שהופרד מהפת החלק שאינו משוייך אליו, [ובזה לכא' הוי באמת פת נפרדת אלא שיש לדון אם נחשב חסרון במקום החתך שהרי באמת אינו נחתך משהו מתוך הפת אלא רק הדיבוק שלה עם חברתה, ועיין], ויש אשר נדבקים באפיינתם באופן שלעיתים אף אינם נכרים כיחידה נפרדת אלא לגדלם ולצורך מכירתם ניתן לזהות את מקום החיבור, ולכא' בכה"ג אין לדונו כלל כפת שלמה אלא כחלק אחד מתוך הדבקים.)

לסיכום עיקר הנידון: האם להחשיב פת אשר נחסר ממנה חלק קטן ואפי' פחות מא' חלקי מ"ח, אם עי"ז בטל ממנה מעלת שלם ביחס לפת שלמה מכל וכל אלא שקטנה היא ממנה בהרבה.

[ובמוסגר באנו לדון מתוך הדברים במה שנמכר בזמנינו לכבוד שב"ק אם יש לו מעלת שלם, ובעיקר הנידון במה שאינו דבוק לגמרי אלא רק מעט במקום הסמוך לפת הסמוכה, ובמקום בו כל הפת דבוקה לחברתה וקשה לזהות את מקום החיבור אלא ע"פ הגודל הראוי לה, בזה הלב נוטה לומר שאינו נחשב לשלם, אם כי יש מקום לבע"ז לדון ולומר שנחשיב את הדבר ע"פ העיסה או הכוונה שהרי בודאי מכווין שכל אחד יחשב כפת נפרדת, אלא שלא חס על יופיה מפני מקום הדיבוק].

יראת ה' מקור חיים

ותראן המילדות את האלוקים ולא עשו כאשר דיבר אליהן מלך מצרים ותחינה את הילדים.

נדמה כי בלב ההמון שוכן ציור לא מדויק מה היא יראת שמים, נדמה להם שיראת שמים היא תחושה לא נעימה, ובטבע האדם לברוח מתחושות קשות של פחד וחרדה ולכן יש שנמנעים מלעסוק בנושאים אלו של יראת שמים. והנה לפנינו פסוק אחד קצר בו נלמד על השוני המהותי בין פחד וחרדה טבעית לבין יראת שמים. ובציור נכון של יראת שמים יוכל להיות בעזרת השם תועלת מעשית מרובה, וכפי שיתבאר.

יש להקדים: נפש האדם מתמודדת עם תחושות שונות באמצעים שונים, ובכל מצב התגובה הנפשית שונה כידוע. כל מי שהרגיש פעם תחושת פחד אמיתי יודע שהתגובה הטבעית היא כיווץ כל הכוחות הנפשיים. כשאדם רואה נגדו איום על החיים הוא מתאבן וקופא על מקומו, וכן כשאדם חש חוסר בטיחות על גורלו הוא ממעיט בפעילות ומתכנס בעצמו וכוחותיו משתתקים ומתמעטים. כך היא דרכה של הנפש וכמו שמפורש במשנה בנדה [פ"ד] 'חרדה מסלקת את הדמים'. כלומר, החרדה מכווצת את כל הכוחות, את הכוחות הנפשיים וגם את הכוחות הגופניים. הכל משתתק ומתכנס.

וכך ארז"ל בגמ' גיטין [ע]. שלשה דברים מכחישים כוחו של אדם, ואלו הן פחד, דרך, ועוון. פחד דכתיב לבי סחרחר עזבני כוחי. ופרש"י, פחד, דאגה שדואג על דבר העתיד כגון טירוד מזונות או פחד אויב. סחרחר, מוקף דאגה. כלומר, כאשר אדם חש מוקף בבעיה חמורה בלי פתרון, הוא מאבד את כוחותיו, 'עזבני כוחי'. זו היא התחושה הטבעית של פחד.

מובן מאליו שבזמן חרדה אין לנפשו של אדם כוחות ליזום יוזמות, ולהרבות בפעילות, הנפש מרוסנת ומאופקת, האדם מסתגר בעצמו חסר מעוף, כאשר כל תשומת הלב מופנית אל הסכנה ואל הבריחה ממנה. ולכן גם תחושת הפחד קשה עד מאוד.

ולפי הציור הזה, לכאורה גם ביראת שמים היה צריך להיות כן, שכשאדם קונה בנפשו יראה אמתית מהשם והפחד מוחשי, יהיו כוחות הנפש שלו מכווצים כל חייו ולא יוכל לפרוח ולהתרחב לעולם, תמיד יהיה במצב חרדה מאופק ומכונס בעצמו.

אולם בפרשתנו מתגלה לעינינו ההיפך הגמור. ותרין המילדות את האלוקים וגו' ותחינה את הילדים. התורה העידה שהכוח של המיילדות היה כח היראה, ואעפ"כ אנו רואים אותן בפעילות מלאה, 'ותחינה את הילדים' כמו שאחז"ל שלא רק שלא הרגו את הילדים אלא טרחו להחיותם. שהיו הולכות המילדות ומביאות מים ומזון מבתיהם של עשירות ובאות ונותנות לעניות והן מחיות את בניהן. [שמו"ר טו, ועיין סוטה יא], כלומר, אותו כח יראה שמנע מהם להרוג את הילדים הוא גם נתן להם את היוזמה והמעוף להתחיל פעילות ציבורית של גיוס תרומות וטיפול התינוקות, הרי לפנינו שכח היראה דווקא מוליד ומחדש כוחות נפשיים לפעילות ענפה.

כך גם בפרשת ויחי, אחרי פטירת יעקב אבינו כשהאחים פחדו ממנו שישבי להם על מה שעשו לו, אמר להם יוסף 'אל תראו, כי התחת אלוקים אני', וכתב התרגום, ארי דחלא דה' אנא. כלומר, כח יראת השם מונע ממני מלהשיב לכם כל רע. ושם בפסוק כתוב 'ועתה אל תיראו, אנוכי אכלכל אתכם ואת טפכם'. כלומר, אותו כח יראה גורם להרבות במעשים טובים, להחיות עם שלם ולהמשיך להעניק ולתת בכל הכח.

והדברים מפליאים, הרי כפי שהתבאר מצד כוחות הנפש הדברים צריכים להיות להיפך. כח הנפש של היראה מצמית וגורם איפוק בכל הילך החיים, ואיך אנו רואים את יוסף ואת המיילדות נכנסים לפעילות מכח היראה. אין זאת אלא שיראת השם שונה מכל חרדה אחרת. וצריך ביאור.

- - - - -

רבינו בחיי [שמות ל יב] דן בסוגייה זו מצד בריאות הגוף, שהיראה מחלישה את הגוף וגורמת לקיצור החיים. וסידר לפנינו את הדברים דברים ברורים. וכלשונו, 'שהדאגה והיראה מחלישין כח האדם בדרך הטבע ומקריבים ימי מיתתו. ואמר שלמה יראת ה' תוסיף חיים, כי מי שיש בו יראת ה' ודואג על עוונותיו יאריכו ימיו והנה זה נס נסתר. ואילו שנות רשעים תקצורנה, לפי שהתענוגים מרחיבין לבו של אדם בדרך הטבע וממשיכין ומאריכין ימיו, על כן יאמר הרשע המתעדן והנמשך אחר תענוגי הגוף לא יועילו לו תענוגיו כי תקצרנה שנותיו וגם זה נס נסתר'. עכ"ל.

הנה לפנינו סוד הדבר. כי אמנם החרדה הטבעית קשה מאוד, מכווצת את הכוחות ואף מקצרת את החיים. אך יראת השם בדרך נס מוסיפה חיים. ועומק כוונתו, שיראת השם שונה במהותה מכל הפחדים, איננה מכווצת כלל את הנפש, אדרבה, מי שירא מהשם מקבל כוחות חדשים, אינו מתכנס בעצמו ומפחד כל היום, להיפך, הוא מתעורר ומתגבר מיום ליום, מקבל עוז נפש וגוף, ומאריך ימים.

אין לנו כל קושי להבין איך היראה נתנה כח מילדות להחיות את הילדים, זהו הנס הקבוע ביראת השם לתת כוחות ולהגביה את המעשים יותר ויותר, וכך גם יוסף עם אחיו, כאשר יוסף ירא מהשם הוא מקבל כוח להמשיך ולהעניק ולהחיות עם שלם.

- - - - -

כמה נפלאים כעת דבריו של **רבינו יונה** על דברי התנא באבות [פ"ג משנה ט] כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת. שם מבואר שחכמתו של אדם מלמדת אותו מה אסור ומה מותר, ואם אין יראתו קודמת לחכמתו קשה לו מאוד לפרוש ממה שאסור. אבל 'בזמן שיראת חטאו של אדם קודמת לחכמתו שנמצא כשהוא למד מזהירותו ומאשרתו לילך בדרך שהורגל ללכת בה מכמה ימים שהוא ירא חטא, ולבו מוסיף בה אהבה ומתאוה להוסיף ממנה לפי שהיא מאשרתו למה שהורגל בהם'. עכ"ל. כלומר, לא זו בלבד שהיראה איננה עוצרת את האדם מלפעול, אלא אדרבא 'מאשרתו לילך בדרך שדבק בה, ולבו מוסיף אהבה ומתאוה להוסיף ממנה', כי היראה של תורה יש בה כוח מצמיח של אהבת ה' ומוסיף חיילים לתורה ויראה.

- - - - -

ומקרא מלא דיבר הכתוב [משלי יד כז] 'יראת השם מקור חיים לסור ממוקשי מות'. ופירש **רבינו יונה**, 'מידה אחת והיא מקור לכל הפעולות הנכבדות וכו', שהמידה הזאת תחתית ויסוד לכל המידות והפעולות הנכבדות'.

למדנו שיראת השם היא תחושה נפשית נעימה, כח נפשי מלא חיים ועשייה, שכן קבע הקב"ה בדרך נס זו היא טבעה האמתי של יראת שמים.