

יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם

המאמר

סיון תמוז תשפ"א קונטרס תק"א

מפתח

אור שבועות

א. איך אנו אומרים בששי בסיון יום מתן תורתנו הג"ר צבי ארי פרומר זצ"ל הי"ד.....
ב. לכם דעצרת הג"ר משה פיינשטיין זצ"ל.....
ד. כח יחיד המשתתף בשיעור הג"ר אלכסנדר משה לפידות זצ"ל.....



ו. טעה בברכה שלאחר קריאת התורה הרב יוסף ליברמן.....
ז. אם א' מהששים רבוא לא היה מקבל התורה היה תהו ובהו הרב אברהם אבא קליינרמאן.....
יא. אם בעינן להמתין בין בשר לחלב ו' שעות מלאות הרב חיים שלום הלוי סגל.....
החילוק בין קרבנות של עצרת בפרשת אמור לבין אלו דפרשת פנחס,
כא. שתי הלחם במנין המצות הרב משה אהרן קריסטל.....
קטן שהגדיל בזמן ספירת העומר, קיום מצוה בזמן פטור אי מהני
כח. לזמן חיוב הרב אליהו פורת טהרני.....
בדברי הרוקח שבשבועות הקב"ה דן על התורה שנקראת עץ חיים הרב דוד בלום.....
מז. מערה דדוד הרב ישראל איסר צבי הרצג.....
נ. ששים ריבוא אותיות בתורה הרב יונתן בלויא.....
נב. לפטור ברכת התורה באהבה רבה הרב שמואל דוד פאלק.....
'חג שבועות' - בביאור מדוע כו"ע מודים
נד. דבענין "לכם" הרב אברהם דניאל געלבשטיין.....

שׁו"ת ומאמרים

בהלכות ברכת הרעמים הרב חיים קניבסקי נח
בדין קטנה שנשאת אם אביה יכול לקבל את גיטה הרב יעקב עדס סא
גדר הפקר בחוזר הדין הרב שמריה שולמאן..... סד
בעל קורא שטעה וקרא "מנורה ואת כליו" במקום "כליה"
האם יצאו יד"ח הרב יעקב אמסעל סד
שׁו"ת בהלכה הרב אביגדור הלוי נבנצאל סג
ברכת להכניסו אם תברך האמא הרב מתתיהו גבאי סו
בענין עוברת על דת הרב יוסף חיים פערלמאן..... עד
מאכל בריאים - וויטאמינען בשבת הרב נחום אברהם..... עה
לקבל פרס מכולל עבור לימוד תורה"ק, להיות סנדוק כ"פ, אכילת
מצה ומרור למי שאבד חוש הטעם הרב צבי ארי' פרידמאן..... פ
בדין השותה תה או קפה האם מצטרף לזימון הרב גדעון בן משה פג
עד מתי יכול לברך שהחיינו על טלית חדשה הרב אלכסנדר אליעזר קנאפפלער צ
בגדר איסור אבן משכית [ובפרט בשעת בדיקת חמץ] הרב יהושע פסטרנאק..... צג
האם מותר להכניס עצמו למצב של עשה דוחה ל"ת הרב יחיאל וינר קג
פסול שינוי השם בקרבנות לשיטת הרמב"ם הרב אברהם גארדימער..... קטו

דרוש

עבד ה' ולא רק עובד ה' הרב נתן בנימין בלויא..... קיט
דרוש על ברית מילה הרב אלחנן הכהן רבינוביץ קכג
בענין כשמספרין לשה"ר המצוות והעבירות
עוברין מזה לזה הרב יצחק זאב גאלאמבעק..... קכז

דובב שפתי ישינים

ענין הקראת הש"ץ הברכה לכהנים הג"ר אליהו בקשי - דורון זצ"ל..... קל
שו"ת בהלכות יחוד הג"ר זלמן נחמיה גולדברג זצ"ל..... קלב
למה לא מברכים הישראלים על
שמיעת ברכת כהנים הג"ר חנניה יוסף אייזנבך זצ"ל..... קלד

מכתבים

נכרי שנתן ממון לצדקה מאי יעשה בו דוד בריער קלח
סיום מס' משניות לאכול בשר בט' ימים ולבכורים ער"פ י.ק..... קלח
בעשיית מצוה יותר משיעור חיובו הרב נפתלי אונגער קלט
טלפון בקברות צדיקים הרב גמליאל הכהן רבינוביץ..... קלט
מכתב לקובץ המאור ניסן אייר קובץ מס' חמש מאות הרב יוסף אביטבול קמ
תיקון ליל שבועות יעקב קליין..... קמד
ע"ד הקושיא בענין שחרור שפחה הרב נחום אברהם..... קמה
ההכרח ללימוד הלכה הרב חיים ווייס..... קמה

פתגמי קודש

ועשית עלי'ו זר זהב סביב כלי יקר א
הרהורי עבירה קשים מעבירה מראות העין ה
מאי עדיף תענית או עמילת התורה ש"ך עה"ת י
התורה והשמחה הם אחים זקוקין דנורא מב
תורת אמת שיתקדש שם שמים ע"י ח"ס נה
כלי הקדש נושאים את עצמם עוללות אפרים..... נט
למרק אכילה ושתייה שבמעיו בן יהודה ס

אין שביעה אלא דברי תורה רבי צדוק הכהן סב
 ויקרא שמו בישראל אגרת שמואל עח
 טעם למה נקרא חלול ה' עמודי שלמה למהרש"ל פו
 אנכי רות אמתוך ב"ח קו
 שתי הלחם ולחם הפנים י.א. קלא
 טעם כה תאמר לבית יעקב בלשון רכה מהרש"ם קמז
 התשוקה של ישראל להקב"ה אבני נזר קמח
 קשר מתן תורה וקריעת ים סוף עוללות אפרים קמח
 למה אין שכר בעוה"ז הלא מצוה ביומו תתן שכרו,
 איזהו שכר יש גם בעוה"ז פרשת דרכים קמט



אור שבועות

הג"ר צבי ארי פרומר זצ"ל הי"ד

אב"ד קולוגוב ור"מ לובלין

איך אנו אומרים בששי בסיון יום מתן תורתנו

וגו', ובשני הגבלה, ובשלישי פרישה, וממילא היה צריך להיות מתן תורה ביום הששי. אך מחמת שהיתה חולשא דאורחא, נתאחר כל דבר ליום שלאחריו. וע"כ היה מתן תורה ביום השביעי. ובכל שנה בר"ח סיון מתעוררת קריבת בני ישראל לפני הר סיני, ומאז מתחילין להתנוצץ ההארות וההכנות השייכים למתן תורה אשר ראשיתם ראויה להיות בראש חודש. וכיון דהיום לא שייך חולשא דאורחא, ממילא מתנוצץ ביום הראשון מאמר ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגו' ולמחרת ניצוץ הגבלה, ובשלישי ענין פרישה. ממילא אנו מוכנים היום למתן תורה בששי, וע"כ שפיר יכולים לומר בששי בסיון יום מתן תורתנו.

המג"א (סי' תצ"ד) הקשה איך אומרים היום בשבועות, יום מתן תורתנו, הרי קיימא לן דבז' בחודש ניתנה תורה, וי"ל בזה דהנה איתא בש"ס (שבת פו:): דכו"ע בר"ח אתו למדבר סיני וביום קמא לא אמר להו ולא מידי משום חולשא דאורחא, בשני אמר להו ואתם תהיו וגו', בשלישי אמר להו מצוות הגבלה, ברביעי עבד פרישה.

משמע א"כ דתיכף מר"ח בעת שבאו למדבר סיני היה ראוי שתתחיל ההכנה למתן תורה, וכשיגמרו ההכנות הצריכות יהיה אז מתן תורה. ולולא שהיתה אז חולשא דאורחא היה ראוי שיהיה בקמא מאמר ואתם תהיו לי

ועשית עלי' זר זהב סביב

הארזן כ' ועשית עליו זר זהב סביב ובשולחן ובמזבח נאמר ועשית לו.

אמרו חז"ל (יומא עב:): שזה רמז לכתר תורה, ובשולחן ובמזבח נאמר ועשית לו לפי שכתר כהונה ומלכות הוא לאנשים מיוחדים כי אין כהונה כי אם למי שהוא מזרע אהרן ומלכות לזרע דוד לכך נאמר לו אבל כתר תורה הפקר לכל לכך לא נאמר לו.

[כלי יקר]

הגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל

לכם דעצרת

לתרין קושית תוס' בפסחים דף ס"ח

[מקונ' כת"י]

בפסחים דף ס"ח ע"ב בתוס' ד"ה הכל הקשה הריב"א מאי קאמר ר"א מה ראייה רשות למצוה נימא עצרת תוכיח שהיא מצוה. ומה שתירצו מחמת דאינו מקרא אלא מסברא הוא תמוה הא אף דבר שהוא מסברא הוא דאורייתא כמו הנכתב בקרא כמפורש בחוס' שבועות דף כ"ב ע"ב. והנכון לענ"ד דצריך להבין סברת ר"א דיליף ק"ו משחיטה הא ודאי חלוק פשוט הוא דשחיטה א"א לעשותה מע"ש והרכבה והבאה מחוץ לתחום אפשר לעשותה מע"ש ובמה פליגי וצריך לומר דהנה זה שנדחה שבת לענין תמידין ומוספין ומילה וכדומה יש לחקור אם הדחוי היה בעת הציוי דלנו אי אפשר לדחות כיון שנאסר אך מתחלה בעת הציוי כבר נדחה שבת להמצות שנתחדש שנדחת וזהו כונת הירושלמי בשבועות דף כ"א שמחלילה מות יומת וביום השבת שני כבשים בדבור אחד נאמרו משום דאם היה נאסר סתם לא היה נדחה מפני מצוה אחרת אח"כ ולכן הוצרך לומר בדבור אחד שלא להאסר סתם ואולי גם מילה ושא"ד שמדחו נאמרו בדבור אחד ואף אם לא נאמרו בדבור אחד מ"מ מה שהמוספין נאמרו בדבור אחד גילה שאין האיסור סתמית אלא שידחה לפני המצות שיחדש שנדחת עכ"פ שמעינן מזה שהדחוי אינו שאנו מדחים אלא שכבר הוא דחוי משעה שנצטוו וא"כ אינו שייך זה אלא מה שהיה בכלל הדחוי בעת הציוי שהוא רק מה שא"א לעשות מע"ש ולא מה שאפשר

לעשות מע"ש וזהו סברת ר"י ור"ע. או דהדחיה הוא עתה לנו שהאיסורין נאמרו סתמא דלא יסבור הא בדבור אחד נאמרו רק דהתורה אמרה שכשנזדמן לנו שא"א לנו לקיים מצוה דמוספין ומילה וכדומה בלא איסור שבת שנדחה שבת כדי לקיים המצוה וא"כ שהדחוי הוא לנו אין חלוק דאף אם היה אפשר לעשותה מע"ש אם עכ"פ עתה נזדמן שא"א לנו לקיים בלא חלול שבת מחמת שנאנסנו אף ששכחנו להכין ברזל וכדומה משאר מכשירין נמי דוחה כיון דלקיים המצוה עדיף דאין שייך לקנוס בזה שלא נקיים המצוה וגם באונס לא שייך קנס וזהו טעמא דר"א לכן אינו מחלק בין אפשר מע"ש ללא אפשר והביא ר"י ראייה מאוכל נפש דיו"ט שאסור הרכבה והבאה מחמת שהיה אפשר מאתמול משום דלדידיה דסובר שהוא מצוה יש לפרש גם היתר דמלאכת אוכל נפש בדרך כל דחוי דמצוה וחזינן שהדחוי היה בעת הציוי משום שאנו לא נוכל לדחות שום איסור וא"כ גם דחוי דכל מצוה הוא כן שאנו לא נוכל לדחות ולכן אין לדחות מה שאפשר מע"ש. ודחה ר"א ששמחת יו"ט הוא רשות וא"א שתדחה ולכן מוכרחין לומר דבעת הציוי לא נאסרו דאין שייך ע"מ שאפשר מעיו"ט אבל במצוה מסתבר לו שהדחוי הוא לנו ולכן דוחה אף מה שאפשר מע"ש. וא"כ ל"ק כלום מה שעצרת הוא מצוה דאף שהיא מצוה עכ"פ לא מצינו שהיא מצוה שדוחה יו"ט דמה שדוחה אינו בשביל המצוה דהא גם שאר יו"ט מותר וא"כ גם בעצרת מה

שדוחה אינו מצד המצוה אלא ככל יו"ט מטעם שבעת הציזי לא נאסר שהוא רק במה שלא היה אפשר מעיו"ט. ונסתלקה קושית התוס'. אך עדיין יש להקשות הא לר"א כל מצוה ומכשיריה למדין מסוכה ולולב ומצה ועוד שדוחה אם א"א למפרך וא"כ תדחה עצרת גם מצד המצוה ולכן ידחו אף מה שאפשר מעיו"ט וצ"ל דהא יש להקשות גם שידחה לדידיה מצות ענג שבת דבשבת נמי הכל מודים דבעינן לכם וא"כ ידחה שבת לר"א וצ"ל משום דכיון שהוא מצד כבוד וענג שבת יותר יש כבוד וענג שנמנע מלאכול מצד איסור שבת וזהו כבודו וכדמצינו כעין זה בנדרים כלום עשית מפני כבודי זהו כבודי וכ"ש הכא וכדמצינו בתענית חלום שמותר מחמת שנחשב לו ענג וא"כ ודאי שהמניעה מצד איסור שבת זהו כבודו וענגו ולכן לא נוכל למילף מהמצות שדוחין. וא"כ גם בעצרת שהשמחה אינו מצד גזה"כ שצריך לאכול אלא סברא מחמת דיום שנתנה בו תורה ודאי אינו נחשב שמחה כשהיה באיסור חלול יו"ט שהוא היפוך התורה ולכן א"א למילף מאלו שדוחין וזהו י"ל בכונת התוס' דאינו מקרא אלא מסברא פי' דאינו גזה"כ שיאכל וישמח בלא טעם אלא מצד הטעם דנתנה בו תורה וא"כ אינו שמחה בחלול דיני התורה. והנה יש להקשות לר"י שמביא ראיה מיו"ט הא מצינו ביו"ט קולא מלגבי מצוה

דשפוד שנרצף וסכין שנפגם ביו"ט מותר כיון שהוא הכין ועתה נתקלקל כדאיתא בביצה דף כ"ח ואף בנפגם מעיו"ט ולא ידע איתא במג"א סי' תק"ט שמותר ובמצוה כה"ג אסור כשהכין ברזל למילה ונפגם. והנלענ"ד דביו"ט שמותר הוא מחמת שנחשבו ממלאכות הבשול ותקון המאכל כל מה שאפשר שיארע בעת המלאכה וגם כל המלאכות שהדרך לעשותם בעת הבשול נחשב ממלאכת הבשול ולכן הרכבה והבאה מחוץ לתחום יהיה אסור ביו"ט אף שהכין מעיו"ט ומתה הבהמה משום דזה אינו שייך למלאכת הבשול וכן במצוה כה"ג מצינו שדוחה לרבנן בסוף עירובין כגון לקשור נימת הלויים שנפסקה בשבת לרבנן אף דבשאר מכשירין אין דוחה כה"ג משום דנחשב ממלאכת השיר שדוחה שבת. וניחא לפ"מ שבארתי גם מה שהקשו התוס' הא ר"א מצריך קרא מיותר למכשירין שאפשר לעשותן מע"ש דהוא מצריך רק למכשירין שאפשר לעשותן ממש דלדידיה אין מחוייבין להכין כלל מע"ש אבל באם הכין ונאנס או שלא היה יכול להכין כגון הזאה שעתה זמנו או ששכח או אף הזיד מתחלה ולא הכין שעתה אם לא ידחה לא יקיים העשה ע"ז א"צ קרא דלדידיה שסובר דהדחוי הוא אצלינו אין חלוק בזה כדבארתי אך בלא קרא היה מוכרח להכין ונסתלקה קושית התוס'.

הג"ר אלכסנדר משה לפידות זצ"ל

אבד"ק ראסין

מח"ס דברי אמת, אבני זכרון, תורה הג"ר אלכסנדר משה

כח יחיד המשתתף בשיעור

וזהו פירוש הכתוב 'יקרה היא מפנינים', היינו שהתורה יקרה היא מאבנים טובות הנערכים לא לפי ערך גדלם במשקל הכמות אלא לפי ערך האיכות, לפי שויים תגדל השיווי עוד לעשרה ויותר. ואם תרצה לידע ערך הראשון, על זה אמר שהוא עולה מעל כל חפצי וסגולות תבל, וזהו ביאור הכתוב 'וכל חפציו לא ישוו בה'.

הוספת משנה שכיר:

מה נעימים בזה דברי הגאון הגדול, צדיק כביר אבדק"ק ראסין בליטא ז"ל, שראיתי במאסף [שנה י"ז, כרך א, חוברת א סי' ז]^א, ועפ"י אינו דומה דף הגמרא שנלמדת בעשרה אנשים לדף הגמרא הנלמדת מי"א אנשים, ובהוספת החברים תגדל השכר עד בלי שיעור. וא"כ מה מאד צריכים להתבונן בזה ולהתחזק בלימוד התורה בדיבוק חברים, כי בזה יגדל ערך הלימוד ויתרבה בכבוד שמים על ידו, כי מלבד שיגדל השכר כנ"ל עוד יגדל עי"ז כבודו יתברך, כי

יקרה היא מפנינים וכל חפציו לא ישוו בה [משלי ג, טו]

ברוב דברים שבעולם נערכים עפ"י ערך וכמות משקלם של אותו דבר, כמו ליטרא זהב וכסף או שאר מיני מתכות, אם עולה מחירו כך אזי אם תכפול או תשלש משקלם תעלה גם מחירם, אולם רק פי שנים או שלשה לפי ערך המשקל וכן למעלה. משא"כ אבנים טובות ומרגליות, המה אינם נערכים לפי הכמות לבד אלא גם לפי איכותם, מחמת שכל אבן יקרה יש לה סגולה מיוחדת והיא מלוטשת מכל עבר ופינה בכמה פנים להראות יפיה ובהירותה לעין הרואה, וכל מה שתגדל האבן הספירי עוד תתרבה ערך איכותה בכל חלק ממנה, וממילא תעלה ערכה פי עשרה ומאה ועוד יותר עד אין סוף באין חשבון. כן בענין התורה והמצוות, אינו דומה זכות היחיד העושה מצוה לזכות הרבים העושים, כי תגדל שכר הרבים נגד יחיד באין ערך ושיעור בלי חשבון.

בשנת תרנ"ד "אלה דברי ידיד נפשי הרב הגאון המובהק זקן ויושב בישיבה וכו' מוהר"ר אלכסנדר משה אבן לפידות שליט"א הגאבד"ק ראסין פלך קאוונא".

א. שם נדפס שם הג"ר אברהם משה לפידות זצ"ל ו"ל רבי אלכסנדר משה, ראה לדוגמא בשו"ת באר משה בנין ירושלים סימן יא להג"ר משה נחום ירושלימסקי בענין היתר נשתטית

ברוב עם הדרת מלך. וכל אחד המתאמץ לילך לשיעור הלימוד ברבים, מגדיל בזה כבוד השם יתברך.

וממילא, כמו שהוא מתאמץ עצמו לכבד את השי"ת בהופעתו בבית המדרש, כן לעומתו יבוא השי"ת לברכו בברכה שלימה. וכמו שכתב ה'אבן עזרא' בפסוק [שמות כ, כא] "בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך", וזה לשונו: פירוש בכל מקום אשר אשים זכר לשמי שכבודי שוכן שם, כמו שילה שעמד שם הארון [ובזמן הגולה היא בתי כנסיות ובתי מדרשות], אם תבוא אל המקום הנזכר לשמי לבקר אותי, גם אני אבוא אליך וברכתיך. וטעם 'אבוא', כדרך בן אדם. והטעם, תמצאני שם במקום שאזכיר את שמי עליו, והוא מקום הכבוד, כאילו באתי אליך שידעתי שתבוא ובעבורך באתי, ובעבור שבאת לכבודי אבוא אליך וברכתיך ולא תהיה צריך לאחר, כי תמצאני בכל עת ששם כבודי, עכ"ל.

ע"ע שו"ת ציץ אליעזר ח"ז סימן לג שכתב אודות ספר חתנו של הגהנ"ל שו"ת

זכרון יעקב שמתבטא עליו כת"ר בלשון אני יודע מי הוא החבר הנ"ז "ברצוני להעירו כי מחבר הספר היה גאון וצדיק ומפורסם שימש בכתר הרבנות בבויסק אשר במדינת קורלאנד יותר משלשים שנה והגאון רי"א מקאוונא כותב עליו בהסכמתו לספר בלשון הרב הגאון קדוש ה' וכו', וכן הגאונים הגדולים מוהר"ר יעקב בריט קאוונר ומוהר"ר יוסף ומוהר"ר בצלאל מווילנא מתארים אותו בתואר הגאון הצדיק המפורסם. והיה חותנו של הגאון מוהר"ר אלכסנדר משה אבן לפידות מראסיין ז"ל והלה כותב עליו נפלאות ומתחיל בלשון: והנה מר חותני הגאון הצדיק המנוח וצלה"ה ידוע צדקתו פרישותו ויגיעתו בתורה לשמה וכל המדות שהתורה נקנית בהן כלם כתומם נקבצו באו יחדו בו, מלבד שאר כל העדות הטובות וכו'".



הגרא"מ נולד בשנת תקע"ט ונפ' י' אדר תרס"ו היה מגדולי הפוסקים בדורו ותשו' ממנו בשד"ח וספרי גדולי זמנו הגר"ש סלאנט, הגר"ח ברלין ועוד.

הרהורי עבירה קשים מעבירה

חוץ מהפשוט אפשר לומר דרך דרש דג' שותפין באדם אביו ואמו והקב"ה, והקב"ה נותן בו נשמה ודבור ובינת הלב ונמצא דהחוטא במחשבה הוא חוטא בחלק שנתן לו הקב"ה. ואם חוטא במעשה הוא חוטא בחלק שנתנו בו אביו ואמו. והיה ראוי שהחוטא במחשבה יהיה חמור יותר שחטא בחלק הקב"ה. וגברו רחמיו יתברך דמחשבה רעה אינו מצרפה למעשה וזה מצד רחמיו יתברך אבל לפי האמת הוא חטא קשה לפגום בחלק שנתן לו הקב"ה לבדו. ולכן הרהורי עבירה קשים מעבירה. [חיד"א]

הרב יוסף ליברמן

רב קהל סדיגורה ראש כולל שומרי החומות
מח"ס משנת יוסף ירושלים

טעה בברכה שלאחר קריאת התורה

אמנם השערי אפרים (שער ד, כג, ובפתחי שערים סקט"ז) חולק שאינו חוזר ומברך, כיון דהברכה האחרונה על הקריאה היא לכו"ע דרבנן, וסומכים על דעת הסוברים שאין סדר לברכות ויצא יד"ח. וכ"כ הכף החיים (ס"ק מט) דספק ברכות להקל ואינו חוזר ומברך. — וא"כ כל שכן בנידו"ד שחזר לברכת אשר נתן, אפשר שגם להדה"ח יצא יד"ח.

ואף שעדיין יל"ע בזה, הואיל שכאשר חזר לברכת אשר נתן לא אמר לא כטופס ברכת אשר בחר ולא כטופס ברכת אשר נתן, רק אמר 'אשר בחר בנו מכל העמים וחיי עולם נטע בתוכנו', שזה אינו כמטבע שטבעו חכמים בשתי הברכות, וא"כ אפשר שבזה יודה השערי אפרים שלא יצא.

מ"מ עדיין נראה לצדד שמספק ברכות לא יחזור לברך, כי אף שלכתחלה יש להזהר שלא לשנות ממטבע שטבעו חכמים בברכה ולא לדלג אפילו תיבה אחת. מ"מ בדיעבד אינו מעכב רק כשדילג שם ומלכות, או שלא אמר עיקר משמעות ושורש הברכה (ראה שו"ע ס' ריד, א ומשנ"ב ס' קפז, ד). — וא"כ הכא, אף שלא הזכיר להדיא 'אשר נתן לנו תורת אמת' (או 'ונתן לנו את תורתו' שהיה מועיל לדעת השערי אפרים כנ"ל), מ"מ אמר עיקר משמעות נתינת התורה, שבחר בנו הקב"ה מכל העמים ונטע בתוכנו חיי עולם היא התורה הק', ולכן מספק נראה שיצא ולא יחזור לברך.

ע"ד שאלת הבה"ח כמר חנניה יו"ט ליפא ליברמן נ"ו, בן נכדי הרה"ג רבי יחיאל חיים שליט"א, פעיה"ק ירושלים ת"ו. בעובדא שהיתה בישיבתך, שקראו בחזר לעלות לתורה, ואחר גמר הקריאה טעה והתחיל לברך אשר בחר בנו מכל העמים, וקודם שסיים הברכה הזכירו לו שצריך לברך אשר נתן לנו תורת אמת, אך הלה חזר לומר רק 'וחיי עולם נטע בתוכנו' בלא אשר נתן לנו תורת אמת, ויוצא שלמעשה אמר 'אשר בחר בנו מכל העמים וחיי עולם נטע בתוכנו', אם צריך לחזור ולברך ברכת אשר נתן.

וצדדי השאלה, דבמשנ"ב (ס' קלט סקט"ו) הביא בשם הדרך החיים, שאם אמר הברכה הראשונה כראוי ובברכה השניה טעה והתחיל אשר בחר בנו, אם נזכר טרם אמרו בא"י נותן התורה, יתחיל מאשר נתן לנו. אבל אם לא נזכר עד לאחר שאמר בא"י נותן התורה, יתחיל עוד הפעם מתחלת הברכה. ואם נזכר לאחר בא"י קודם נותן התורה, יאמר מיד אמ"ה אשר נתן לנו וכו', עכ"ד. — ולפי זה יש לעיין אם בנידון דידן יצא הבחור ידי חובתו, כיון שחזר לומר מנוסח הברכה השניה, הגם שלא אמר כולו. או דילמא שמאחר שלא אמר הברכה כמטבע שטבעו חכמים ולא הזכיר 'אשר נתן לנו תורת אמת', לא יצא.

הנה, כשבירך ברכת אשר בחר לאחר הקריאה, כאמור דעת המשנ"ב (קלט, טו) בשם הדרך החיים שצריך לחזור ולברך.

הרב אברהם אבא קליינרמאן

ירושלים

אם א' מהשישים רבוא לא היה מקבל התורה היה תהו ובהו

ומה היה למשה רבנו להוסיף? נראה לומר שהמצב שכלל ישראל היו כאן לפני מתן תורה זה היה מצב גורלי ביותר לכל הבריאה, וכמו שכתוב בפרשת בראשית (פרק א' פסוק ל"א) בסיום כל מעשה בראשית "וירא אלוקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד ויהי ערב ויהי בקר יום השישי", ופרש"י "יום השישי הוסיף ה' בשישי בגמר מעשה בראשית לומר שהתנה עמהם על מנת שיקבלו עליהם ישראל חמשה חומשי תורה, דבר אחר יום השישי כולם תלויים ועומדים עד יום השישי הוא שישי בסיון המוכן למתן תורה". ומבואר שהיום הזה שיקבלו את התורה הוא יום גורלי לכל הבריאה שאם לא יקבלו את התורה יהיה חורבן הבריאה, וא"כ יום מתן תורה הוא לא יום גורלי רק לכלל ישראל שיכנסו לתחת כנפי השכינה, אלא הוא גם יום שקובע את העתיד של כל הבריאה כולה בלא יוצא מהכלל.

והנה כאן כתוב בפסוק שהקב"ה אומר למשה רבנו לומר לכלל ישראל דברי חיבה "כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל. אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים, ואשא אתכם על כנפי נשרים ואבא אתכם אלי. ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי, והייתם לי סגלה מכל העמים כי לי כל הארץ. ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש וגו'". וכל הדברים הללו הם דברי חיבה לקרב את

"ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש, אלה הדברים אשר תדבר אל בני ישראל". (שמות, פרק י"ט פסוק ו').

ופרש"י, "אלה הדברים, לא פחות ולא יותר".

לכאורה לא מובן למה דווקא כאן הוצרך להדגיש למשה רבנו "אלה הדברים אשר תדבר אל בני ישראל לא פחות ולא יותר", הרי ודאי שאם הקב"ה אומר למשה רבנו לדבר דבר מה לכלל ישראל הרי הוא צריך לדבר רק את מה שהקב"ה אמר לו ולא פחות ולא יותר, וא"כ מה נשתנה כאן שהוצרך להדגיש על זה במפורש.

ונראה לומר בזה בס"ד ענין נשגב, שבאמת בכל התורה כולה ודאי וודאי שמשה רבנו מדבר רק מה שהקב"ה מדבר אליו ולא פחות ולא יותר, ולא צריך על זה הזהרה מפורשת, אלה הדברים לא פחות ולא יותר. אבל אפשר לומר שכאן היתה סיבה מיוחדת שמשם רבנו ע"ה רצה להוסיף דבר מה על דברי הקב"ה, וכמובן שלא יאמר את זה בשם ה' אלא יאמר את זה מעצמו, והקב"ה שיוודע כל המחשבות ידע מזה ולכן הוצרך לומר הוראה מפורשת אלה הדברים אשר תדבר לא פחות ולא יותר שלא יוסיף כלום מעצמו על דבר הקב"ה.

עם ישראל שירצו לקבל את התורה. אבל לא אמר להם כאן את הצד השלילי, שאם ח"ו לא יקבלו את התורה אז יהיה חורבן הבריאה.

וביותר נראה שאפילו אם רק אדם אחד יחיד מכלל ישראל לא ירצה לקבל את התורה וכל הכלל כולו ירצה לקבל את התורה הרי ג"כ יהיה חורבן הבריאה, שבתורה יש שישים ריבוא אותיות וכנגד זה מוכרח שיהיו שישים ריבוא בכלל ישראל שיקבלו את התורה, ושם ישראל הוא ר"ת יש שישים ריבוא אותיות לתורה, וא"כ אם ח"ו יחסר אחד מכלל ישראל בקבלת התורה הרי אין קבלת התורה שהתורה ניתנת לשישים ריבוא ואם אין שישים ריבוא מקבלים, אין מתן תורה, וממילא תחרב הבריאה ותחזור לתוהו ובהו ח"ו.

ועוד נראה יותר שאם יהיה ביום מתן תורה, אדם אחד מכלל ישראל שעדיין לא גמר בדעתו אם רצונו לקבל את התורה, שרוצה עוד להתייעץ בזה עם בני ביתו וכדומה, הרי ג"כ יהיה חורבן הבריאה. משום שהתורה חייבת להנתן ביום שישי בסיון, והבריאה עומדת על יום השישי הוא שישי בסיון שאם ביום זה מקבלים ישראל את התורה מוטב, ואם ביום זה אין קבלת התורה אפילו של אדם אחד הרי אין בריאה, ואפילו שאותו אדם לבסוף יחליט לקבל את התורה, אבל אם ביום זה לא החליט כן, ממילא מוכרח שיהיה חורבן הבריאה.

ויענו כל העם יחדיו

ומעתה אולי י"ל בזה הרגשה נוראה שמשם רבנו ידע מכל הענין הנשגב הזה, וממילא היה חפץ מאוד מאוד לרמז את זה

לכלל ישראל, שיידעו שהשעה הזו שהם מקבלים את התורה היא שעה גורלית וקיום כל הבריאה באופן מידי תלוי בזה, ושלא יתרשל שום אדם מכל השישים ריבוא אפילו לרגע קל ולא יחשוב שום חשבון שהוא שכדאי לו לדחות את מתן תורה, אלא כולם יקבלו את התורה מתוך רצון הלב בצורה שלמה וחזקה.

ולזה בא דבר ה' אל משה רבנו ע"ה "אלה הדברים אשר תדבר אל בני ישראל, לא פחות ולא יותר", שהקב"ה חוקר לב ובוחן כליות ומבין ויודע את רצונות ותשוקות הלב של בניו בני ישראל בניי חביביי, ויודע שדי בזה שיאמר להם את דברי החיבה הללו "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש" שהדברים הללו יעוררו אותם די והותר שלא יתרשלו, וכל השישים ריבוא בלא יוצא מהכלל יבואו בשמחה ובהשתוקקות למתן תורה, וממילא אין צורך להוסיף להם את הצד השלילי מה יהיה אם לא יקבלו את התורה, שמעט דברי החיבה הללו כבר כוחם לפעול על בניו די והותר.

ולמעשה כתוב בפסוק "ויענו כל העם יחדיו ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה", שבאמת כך היה שהספיק להם "אלה הדברים" שאמר משה רבנו לכלל ישראל בלא להוסיף ובלא לגרוע וכל העם ענו יחדיו ללא יוצא מהכלל, וכולם רצו בהשתוקקות עצומה לקראת מתן תורה וברצון גדול של רצוננו לראות את מלכנו.

וכמה שמחה גדולה היתה למקום ברוך הוא ולכל הבריאה כולה, שכלל ישראל קיבלו את התורה וקיימו את הבריאה.

היה הקב"ה צופה ובא

שמחת התורה

והנה בתנא דבי אליהו (רבה, פרק י"ז) איתא, "ומהו ביום חתונתו וביום שמחת לכו, כשעמדו ישראל על הר סיני לקבל את התורה היה הקב"ה צופה ובא, ואמר בלבבו שמא לא יקבלו ישראל את תורתי עליהם כדרך שלא קבלו עליהן הגויים ויתחתם גזר דין עליהם, ויאבדו מן העולם הזה והעולם הבא ח"ו. אבל אח"כ כיון שקבלו עליהם עול מלכות שמים בשמחה, אף הקב"ה ממקום כבודו ותפארתו משמי השמים העליונים ירד עליהן, ואמר להן התשכח אשה עולה וגו', ואומר אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני תדבק לשוני לחכי אם לא אזכרכי וכו'".

ומלשון התנא דבי אליהו שכתב "היה הקב"ה צופה ובא, ואמר בלבבו שמא לא יקבלו ישראל את תורתי עליהם", משמע שבאמת היה לכאורה איזה פירור של ספק אולי לא יקבלו ישראל את התורה.

ומעתה מובן מאוד שמשא רבנו שידע מהספק הזה, רצה להוסיף רק מילה אחת להזהיר את כלל ישראל על המצב הנורא שיהיה אילו ח"ו לא יקבלו את התורה.

ובתנא דבי אליהו ממשיך וכותב, שבזכות זה שקיבלו את התורה בשמחה ובאהבה זכו לבנין המשכן שהקב"ה השרה את שכינתו בתוכם, וז"ל: "וכיון שקבלו ישראל עול מלכות שמים בשמחה, ואמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע, מיד אמר הקב"ה למשה שיאמר לישראל שיעשו לו משכן, שנאמר דבר אל בני וגו' ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם וכו'". וע"ש עוד.

ומעתה כמה יש לנו לשמוח בשמחה עצומה בלי גבול על זה שזכינו וקיבלנו את התורה מתוך רצון שלם של כלל ישראל שכולם היו ברצון אחד יחיד ומיוחד רצוננו לראות את מלכנו, שהרי בלי זה לא היה לנו עכשיו את התורה ולא את כל הבריאה כולה. ודבר זה מביא גם לאהבת ישראל גדולה שכל ישראל ערבים זה לזה, וכל אחד זכה למתן תורה רק מכח זה שגם חברו הסכים ורצה לקבל את התורה, וא"כ כמה יש לשמוח בכל אחד ואחד מישראל שבזכותו זכינו לקבל את התורה הקדושה המתוקה מדבש ונופת צופים. והשכל מחייב לשמוח ביום מתן תורה ביותר מכל הימים, "שזכינו לחיי נצח ולקיים את כל הבריאה כולה".

גרי צדק

הנה נפלאותי מה שראיתי מודפס באיזה עלון בשם "מרנא החפץ חיים זיע"א", שדיבר בשבחו של הגר צדק הגרף פוטוצקי שנהרג על קידוש ה' זיע"א, ושמח שזוכה לקדש את השם. ואמר החפץ חיים איך בכלל יוצאים גרי צדק מתוך הגויים, ובפרט גר צדק כזה כמו הגרף שהגיע לדרגות כאלו גבוהות ונשגבות. ואמר שכתוב בחז"ל שלפני מתן תורה הקב"ה הגיע בתחילה לכל האומות והציע להם לקבל את התורה, ובני עשיו ובני ישמעאל וכן שאר האומות שאלו מה כתיב בה, ולא רצו לקבל את התורה. עד שהגיע אל כלל ישראל שהם לא שאלו מה כתוב בה,

המשומדים שיצאו מכלל ישראל במשך הדורות, ונדחו מתוך הכלל.

ולכאורה התוספת הזו, לא יתכן שתצא מפה קדשו של הכהן הגדול החפץ חיים זיע"א, שהוא נגד פסוק מפורש שאמר "ויענו כל העם יחדיו, ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה", שכולם ביחד כאיש אחד בלב אחד, קיבלו את התורה ללא יוצא מהכלל.

ובאמת הדברים הללו שמפורסמים בשם החפץ חיים זה כתוב בספר "חיי המוסר" (באוצר היראה והחכמה, אות רע"ד) מהגה"ק רבי אלחנן וסרמן זיע"א בשם החפץ חיים, ושם כתב רק את החלק הראשון, מדוע ישנם גרים באומות העולם, אבל את ההמשך של המשומדים מכלל ישראל, זה לא מופיע שם.

אלא מיד אמרו נעשה ונשמע וקיבלו את התורה. ומעתה אמר שכאשר האומות לא רצו לקבל את התורה, בוודאי שהיה בהם יחידים שכן רצו לקבל את התורה, והאומה באופן כללי לא רצתה לקבל את התורה אבל היו יחידים מתוכה שכן רצו לקבל את התורה. ואותם יחידים לא נאבדו, אלא הם הם גירי הצדק שהתגייירו בהמשך הדורות, שאין הקב"ה מקפח את שכרם של אלו שרצו לקבל את התורה, ומעורר אותם להתגייר.

אלא שנפלאתי שבאותו עלון, הוסיף וכתב בשם ה"חפץ חיים", שאמר כדברים הללו גם לגבי כלל ישראל, שהיו בתוכם יחידים שלא רצו לקבל את התורה, אלא שבעת מתן תורה נמשכו אחרי הכלל כולו וקיבלו את התורה, אבל בתוך תוכם היה טוב להם שלא לקבל את התורה. ואלו הם

מאי עדיף תענית או עמילת התורה

ואם מנחת מרחשת, אם אינו מתענה ולא מסגף עצמו אלא עוסק בתורה יומם ולילה בכל כחו ורחושי מרחשוון שפיותיה, שכן אמר והגית בו יומם, לא אמר ולמדת בו אלא והגית שיהגה ויהרהר בה תמיד מרוב אהבתה, וזהו מרחשת שרוחש בה והוגה בה תמיד, כמו שארז"ל תלמיד חכם אסור לו לעבור במבואות המטונפים לפי שאי אפשר לו בלא הרהור תורה, זהו אם עושה לשמה הוא יותר מכל הקרבנות, זהו סולת, כמו הסולת שאין בו שום זיוף, וכמו השמן שאינו מקבל שום זיוף שהקרבנות באים לטהר האדם ולקרבנו, והתורה היא אש והיא מטהרת כל מי שהוגה בה ומצילתו מאשה של גיהנם. וכן מרחשת פירש"י ז"ל הוא כלי עמוק ומתוך שהוא עמוק שמנה צבור ואין האור שורפה.

[ש"ך עה"ת]

הרב חיים שלום הלוי סגל

מו"צ ור"מ בשיבת 'כנסת מרדכי' סאדיגורה
ומח"ס שו"ת 'בירורי חיים ח"ח', ו'לקט הלכות' ד"ח, ועוד

אם בעינן להמתין בין בשר לחלב ו' שעות מלאות

בלשון הרי"ף (שם) שכתב 'דלא שרי למיכל גבינה בתר בישרא, אלא עד דשהי ליה שיעור מאי דצריך לסעודתא אחריתי' עכ"ל. וטפי מהכי ראה בתוס' (שם ד"ה לסעודתא) שכתבו, דאפילו לאלתר אם סילק השלחן [שאכל בשר] ובירך, מותר [לאכול גבינה].

(א) כבר הבאנו בספר בירורי חיים (ח"א עמ' קעט) עיקר דברי הפוסקים ע"ד המתנה בין בשר לחלב, לענין אם בעינן שש שעות שוות או זמניות. ועתה אביא ע"ד, אי סגי בחמש שעות ומשהו או דילמא בעינן שש שעות מלאות.

(ב) וברמב"ם (מאכלות אסורות פ"ט הכ"ח) מצינו שכתב מנין השעות, וז"ל מי שאכל בשר בתחילה וכו' לא יאכל אחריו חלב עד שיהיה ביניהן כדי שיעור סעודה אחת, והוא 'כמו שש שעות', מפני הבשר של בין השיניים שאינו סר בקינוח עכ"ל. ומלשונו 'כמו שש שעות' למדו' דלא בעינן שש שעות מלאות. וכן משמע מלשון המאירי (חולין קה, א ד"ה

בגמ' חולין קה, א) אמר מר עוקבא אנא להא מלתא חלא בר חמרא לגבי אבא, דאילו אבא כי הוה אכיל בשרא האידנא, לא הוה אכיל גבינה עד למחר עד השתא [מעת לעת² (רש"י שם ד"ה למחר)], ואילו אנא בהא סעודתא הוא דלא אכילנא, לסעודתא אחריתא אכילנא. מדברי הגמ' חזינן דלא הוזכר כלל מנין שעות שיש להפסיק בין הסעודות. וכמו"כ מצינו

שהמנהג לאכול מאכלי חלב מחד, ומאידך לעשות סעודת יו"ט עם בשר בהמה, אזי לקיום מנהג אכילת מאכלי חלב היו מבשלים עבורו ביצה בקדירה חלבית שאינה בת יומא, ואכילת ביצה זו נחשבה אצלו כסעודת החלב של החג. ע"כ.

ג. הגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל, קובץ מוריה (טבת תשנ"ו עמ' עט). [לקמן (אות ד') הבאנו דבריו].

ב. בספר מפי ספרים וסופרים (ח"ג עמ' קצא) הובא שהאדמו"רים האביר יעקב מסאדיגורה וגיסו האדמו"ר מקאפטשניץ זיע"א, באו פעם בצוותא חדא להרה"ק רבי אהרן מבעלזא זיע"א, ושוחחו על הרה"ק רבי דוד משה מצ'ורטקוב זיע"א, וסיפרו האדמו"רים להרה"ק מבעלזא שהרה"ק מצ'ורטקוב לא היה אוכל בשר ביום שאכל בו חלב [כהנהגת האריז"ל, הובא בספרי לקט הלכות ח"א (עמ' תפ)], וכשהגיע שבועות

והדר) שכתב בזה"ל, ולא מצינו בשהייה זו פחות משיעור שבין סעודה לסעודה, והוא שש שעות 'או קרוב לזה'. [וראה עוד בספרי לקט הלכות ח"א (עמ' תסח הערה סו) שהבאנו מדברי המאירי בספרו מגן אבות שכתב 'חמש שעות או שש שעות' עיי"ש] ע"כ.

אולם בספר גן המלך (סימן קנ"ד) [לבעל שו"ת גינת ורדים] כתב דבעינן שש שעות מלאות, וז"ל כיון דאיסור אכילת גבינה אחר בשר הוי מפני הרגל עבירה, שלא יבוא לאכול שניהם בבת אחת, והיינו כל עוד שטעם הבשר נמשך בפה לרש"י ז"ל (שם ד"ה אסור), ואם יאכל גבינה נמצא טעם בשר וטעם גבינה מעורבין שניהן ואתי למיכל תרוייהו בבת אחת, ולהרמב"ם [הנ"ל] מפני בשר שנדבק בין השינים וכו', ומחזי כאוכלן בבת אחת [וע"ע בשו"ת בירורי חיים (ח"ה סימן לה הערה א)], וקא יהבו רבנן שיעורא בשית שעי, דסברי דבשית שעי חלף הלך לו טעם הבשר הנמשך בפה. אי נמי, כבר אזלו למו חוטינן הנסרכין בין השינים.

וא"כ קשה מנא לן להקל בבציר משית שעין, והרי כל שיעורי חכמים ז"ל הם בדקדוק, מ' סאה חסר קרטוב אין מטהרין במקוה, ופשיטא טובא דהנך שית שעי הם רביע היום והלילה, ובימי הקיץ יהיו כשבע שעות ובימי החורף יהיו כחמש שעות [בלשון בתמיה¹] וכו', ושאר ליה מאריה בספר פרי חדש שנשתבש בזה בסימן פ"ט. עכ"ל.

ג) והלום ראתה עיני בספר דעת קדושים (סימן פ"ט ס"א) שכתב, דלא הוי הכא כמדת חכמים חסר קורטוב. וז"ל עד שישהה ו' שעות וכו', מה שכתבו האחרונים מבשר לחלב מצד לשון חז"ל סעודה לשהות [חולין קה, א], כשיעור עיכול סעודה גדולה, לא שייך בכך שיעור מצומצם כמדת חכמים חסר קורטוב וכו', כי בכך כסעודה 'המכוון בערך, קרוב בכך', וביותר בבשר עוף עכ"ל. ועיין במקדש מעט (שם אות ב') שכתב, מ"ש בדעת קדושים דהנך ו' שעות אין הכוונה בצמצום ממש אלא הכוונה בערך ו' שעות עיי"ש², מדברי האחרונים לא משמע כן³. ע"כ.

ד. כ"כ בדרכי תשובה (סימן פ"ט סק"ו) שכוונת גן המלך בדרך שלילה ולשון בתמיה.

ה. וראה בספר פרי הדר על הפמ"ג (משב"ז סימן פ"ט סק"א סביב לפרי אות ז') שהוסיף לבאר כוונת הדעת קדושים דנראה דכוונתו דלא בעינן שש שעות מכוונות, דהרי בגמ' (חולין קה, א) לא נזכר ו' שעות, אלא איתא מסעודה לסעודה, ושפיר

י"ל דאינו שש שעות בדיוק, ופעמים שהוא פחות קצת ע"כ, ופשוט.

ו. מצינו בחמודי דניאל (הל' תערובות הב' אות ט"ו) שכתב שאין להקל בזה, ויש להמתין שש שעות שלימות דוקא. והובא בדרכי תשובה (סימן פ"ט סק"ו). וכ"כ בפרי תואר (שם סק"ה) בזה"ל, אין לסמוך לשום קולא להתיר לאכול גבינה אחר

האם לדעת החפץ חיים אפשר להקל בפחות משש שעות שלמות

ד) בספר פרפרת משה עה"ת (פר' כי תשא) הביא, שבתקופת לימודיו בישיבת אור ישראל לצעירים (כשנות תש"ל), הזמן שבין הסעודה הבשרית בצהריים לסעודה החלבית בערב, היה פחות משש שעות שלמות¹,

וכששאל על כך את ראש הישיבה הגאון רבי יעקב ניימן זצ"ל, ענה לו רבו שכך היה אצל מרן החפץ חיים זצ"ל¹⁰ (שכידוע, זכה להסתופף רבות בצלו, הן בביקוריו התכופים בביתו שבראדין, והן בפעמים הרבות שעשה הח"ח בעיר לידא, בה כיהן הרב ניימן כראש ישיבת אור ישראל תיכף לנשואיו, על פי מינויים של מייסדיה ה"ה הח"ח והגאון רבי חיים עוזר זצ"ל)¹¹. ע"כ.

בשר בפחות מו' שעות, אחר שרוב גדולי הפוסקים הראשונים ורוב האחרונים העלו בפירוש דסוגיא דבעי ו' שעות, אין לזוז מדבריהם. עיי"ש.

וע"ע בספר חכמת אדם (כלל מ' סי"ג), ובספר נדחי ישראל (פרק לג) שכתבו, שכבר ידוע לכל, דמנהג ישראל כהפוסקים דס"ל שאחר שאכל בשר או תבשיל של בשר, אסור לאכול אחריו מאכלי חלב קודם שעברו שש שעות מעת גמר האכילה, והמיקל בזה עובר משום אל תיטוש תורת אמך. ע"כ.

וראה עוד בשו"ת דברי חכמים (פרק א') שהביא מהגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל דס"ל, דלכתחילה בעינן שש שעות שלמות, ורק בשעת הדחק יכול לאכול מאכלי חלב אחר בשר בשיעור של חמש שעות וג' רבעי שעה. וכ"כ בשו"ת אבן ישראל (ח"ט סימן קכ"ו אות ה'), ובקובץ מבית לוי (ח"ט הלכות בב"ח ס"ג). וע"ע בשו"ת אבני ישפה (ח"ה סימן קא ענף ה').

ז. וכן ראיתי בקובץ מה טובו אהליך יעקב [היו"ל ע"י מכון גם אני אודך – בראשות ידידי הרה"ג ר' גמליאל רבינוביץ שליט"א] (ח"ג עמ' מו) שהובא מתוך ספר אדרת אליהו כת"י לרבי אליהו דושניצר זצ"ל, ושם הביא דמקורו משו"ת צמח יהודה לרבי יהודה זרחיה סג"ל (ח"ד סימן יא),

וז"ד בישיבה בפתח תקווה [לומז'ה] לא נהגו להמתין בין הארוחות שש שעות שלמות בין בשר לחלב, אלא הקילו להמתין חמש שעות ומשהו, ואמר רבינו הטעם, דתלמידי חכמים חלשים וכדברי חז"ל (ראש השנה טו) דהם קצירי ומריעי, לכן די להם שיכנסו באופן ניכר בשישית. ע"כ.

ח. ויעויין בספר מאיר עיני ישראל (ח"ו עמ' ת"מ) שכתב, שעד כמה שעלה בידו לברר, הרי שהחפץ חיים זצ"ל הקפיד על שש שעות שלמות בהמתנה בין בשר לחלב. שכך מספר אחד מניניו ששאל להדיא את סבתו הרבנית פייגא זקס ע"ה – בתו של החפץ חיים, שהיא אמרה שאביה הקפיד על שש שעות שלמות. וכמו"כ נכדו של הח"ח ה"ה הגאון רבי הלל זקס אמר, שלא מסתבר שהח"ח היקל בפחות משש שעות שלמות, כי אם זה היה מנהגו, אזי גם הוריו דהיינו חתנו הגרמ"מ זקס ורעייתו הרבנית בת מרן ע"ה היו נוהגים כך, והם הקפידו על שש שעות שלמות.

וכמו"כ הביא ששאל את הגאון רבי מרדכי צוקרמן זצ"ל [שלמד בישיבת ראדין שמונה שנים, מתוכם למעלה משנתיים בחיי הח"ח] ע"ז, ואמר שבישיבת ראדין נשמרו שש שעות שלמות, ולא ידוע לו על שמועה אחרת בענין בשם הח"ח. ע"כ.

וכן ראיתי מובא בשו"ת אור יצחק (ח"א יו"ד סימן א') דהגאון רבי אהרן קוטלר זצ"ל הנהיג בישיבת לייקווד המעטירה - את הזמן שבין הסעודה הבשרית בצהריים לסעודה החלבית בערב, לאחר חמש וחצי שעות, כדמשמע מהרמב"ם ע"כ.

וכמו"כ הגאון רבי יחזקאל אברמסקי זצ"ל לא המתין שש שעות שלמות^ט.

ובקובץ מוריה (טבת תשנ"ו עמ' עט) פסקי הלכות מהגרש"ז אויערבאך זצ"ל, הובא שנשאל אם אלה שמקילים להמתין מבשר לחלב פחות משש שעות, אם עליהם להמתין חמש שעות ורוב שעה^י, או חמש שעות ומחצית השעה, או די בחמש שעות ומשהו, והשיב שהמנהג להמתין שש שעות מלאות, אבל המיקל להמתין פחות משש שעות אפשר לו לחכות חמש שעות ומשהו, כי קולא זאת נובעת מדברי הרמב"ם הנ"ל שכתב 'והוא כמו"ש שש שעות'. ע"כ.

ועיין בספר דרכי חיים^{יא} (עמ' קעה) באמרי שפר מהאדמו"ר רבי יעקב לייזר מפשעוורסק זצ"ל כתב בזה"ל, שמעתי ממורי ע"ה [הגה"ק אב"ד קאלטשיץ זצ"ל] שזקיננו רבינו מצאנו זי"ע היה מחזיק לשוטה למי שמדקדק להמתין אחר אכילת בשר ששה

שעות שלימות בדקדוק דוקא עכ"ל. ושמעתי מפי עד נאמן, שגם נינו ה"ה האדמו"ר מצאנו קלויזנבורג זצ"ל לא היה מקפיד על שש שעות שלימות, דמנהגו היה לאכול בשלחן אשר לפני ה' בליל שבת בשעות המאוחרות של הלילה 'כבד', ותמיד היה מסתכל קודם אכילתו על השעון, וראה (תלמידו) שפעמים שלא עברו שש שעות מאכילת הכבד של הלילה עד שתיית קפה עם חלב בצפרא דשבתא. ע"כ.

והלום חמותי בספרו שו"ת דברי יציב (ח"ז סימן ס"ט) שכתב, דלעת הצורך הקילו לסמוך על שיטות הללו דלא בעינו ו' שעות שלימות, ועכ"פ משעה חמישית ואילך לא דקדקו כ"כ. ע"כ.

ה) ואמר לי כבו"ק אדמו"ר בעל העטרת ישראל מסאדיגורה זצ"ל, שכן הוא מנהגיני שלא להמתין שש שעות שלמות, ובשאלי את אדמו"ר זצ"ל, מה כוונתו 'למנהגיני', השיבני: שכן נהג גם אבי אדמו"ר בעל העקבי אבירים זצ"ל.

ולשאלתי מה כוונת הרבי זצ"ל, שמנהגיני שאין ממתנים שש שעות שלימות, האם מתחילת שעה שישית, והוספתי

ט. . כן שמעתי מפי נכדו ידידי הרה"ג רבי י. מ. ד. אברמסקי שליט"א.

בב"ח להרה"ג רבי יעקב עקיבא רבינוביץ שליט"א (עמ' קנו).

י. . וכן כתב בספר תורה לדעת (ח"ב פר' בהעלותך) בשם הגאון רבי חיים מבריסק זצ"ל, לדייק מדברי הרמב"ם דסגי ברוב שעה השישית. כן הביא בספר בנין יעקב על הלכות

יא. המחובר לספר 'כל הכתוב לחיים' מנהגים והדרכות וכו' מהדברי חיים מצאנו זצ"ל, שסידר רבי רפאל הלוי סג"ל צימעטבוים ז"ל שהיה משמש בקודש של הדברי חיים.

ולכן ה"נ יש להקל בתוך חצי שעה הסמוכה לשש שעות^י.

וכן הובא בשו"ת הנ"ל הנדמ"ח לאחר פטירת הרב המחבר זצ"ל בגליונות ומילואים (עמ' ריו הערה ז'), ממה שכתב איהו גופא עלי גליון ספרו, ושכן נמסר בשם הגאון רבי חיים מבריסק זצ"ל כדהובא בירחון המעיין (טבת תשל"ט עמ' לג) [ועיין לעיל (הערה ט') מה שהבאנו מהגר"ח מבריסק ז"ל בזה]. וכן נהג למעשה הגרי"ד הלוי במברגר זצ"ל בעל שו"ת יד הלוי – לאכול חלב אחר בשר בהפסקת חמש שעות ומשהו. ועיין בספר יבין דעת (סימן פ"ט סק"א) שהתיר בתוך שיעור זה, אחר סילוק וברכה וקינוח והדחה, לחולה שאין בו סכנה והוא חלש, כיון שאין זה אלא זהירות בעלמא להמתין שש שעות. וע"ע בספר נשמת אברהם (חי"ד עמ' כה).

לומר לפניו שאני העני גם אם יחסר כעשרים דקות, אינני מקפיד. השיבני: כן, זה כוונתי^{יב}.

שוב ראיתי בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ו סימן קע"א עמ' שנו ד"ה ולעצמי) שכתב, דהמיקל ביותר מה' ומחצה יש לו על מה לסמוך. וכן שמעתי, שכמה תלמידי חכמים נהגו להקל דסגי להמתין קצת יותר מה' ומחצה. ע"כ.

וכעין זה כתב בשו"ת יביע אומר (ח"א יו"ד סו"ס ד'), וז"ל ולולא דמסתפינא הוה אמינא שאם חסר משש שעות 'פחות מחצי שעה', מותר אף לגדולים, שהרי כתב הרמב"ם 'כמו שש שעות'. וכ"ה בספר ארחות חיים (ח"ב עמ' שלה), וכל בו (סימן ק"ו). ובזמנים הראשונים לא היה מורה שעות מצוי, ובודאי שהיו מקילים באומדנא. וידוע דכל תוך חצי שעה חשיב סמוך, וכמ"ש רשב"ם (פסחים קז, ב), אבל יותר מזה חשיב כמופלג,

ב'[[כתב, דבעינן שש שעות בדיוק, כמו ארבעים סאה במקוה טהרה. שאם חסר קורטוב אינו טובל וכו'. וכן כתב הפרח שושן (כלל א') סימן א') עיי"ש. אך אין דבריהם מוכרחים, והמאירי בספר מגן אבות (סימן ט' עמ' מז) כתב 'חמש שעות או שש שעות'. [וע"ע לעיל (שם) שהבאנו מדברי המאירי (חולין קה, א ד"ה והדר) שכתב והוא שש שעות או קרוב לזה עיי"ש]. ומיהו למעשה יש להחמיר בזה. ומ"מ המיקל בזה בשעת הדחק יש לו על מה שיסמוך ע"כ.

יב. בהזדמנות זו הראני כב"ק אדמו"ר זצ"ל את אוצרותיו, הוציא לפני את השולחן ערוך יו"ד ח"א שבו עמל שנים רבות, בהיותו יושב על מדין להורות הוראה בישראל בלונדון הבירה, והראני את הגהותיו בגליון השו"ע שלו, ובו הרבה הוראות למעשה שקיבל מרבו הרב הגאון רבי חנוך העניך פאדווה זצ"ל מח"ס שו"ת חשב האפוד. ואליו כוונתו בציונים שם 'שמעתי ממרן שליט"א'.

יג. והוסיף שם, והן אמת כי הגינת ורדים בגן המלך (סימן קנ"ד) [שהובא לעיל (אות

(ו) וראה עוד בספר פסקי תשובה – דומ"צ לודז' (ח"ג סימן רפ"ה) שהביא מספר ויעש אברהם [מנהגים שנהג הגה"ק מוהר"א מטשעכנוב זצ"ל¹⁷] (סימן נ"א) בזה"ל, בחג השבועות רציתי לאכול מאכלי חלב אבל לא עברו עוד שש שעות מאכילת בשר, ושמעתי אומרים כי בחג השבועות מקילים בזה [עיי' עוד להלן (אות מ') בזה], ושאלתי את רבינו זקני זצ"ל ואמר לי אם ישנת בצהרים יכול אתה לאכול מאכלי חלב [וראה בעיון יעקב (בבא בתרא י', א ד"ה שמנדין) שכתב דהשינה גורם עיכול אכילה ושתייה, כדאיתא (שם ע"ב) שתה יין, שינה מפיתו עיי"ש]. ושמעתי שכן הורה דודי הגה"ק מו"ר דוב בעריש זצ"ל מביאלא, והתיר לשתות משקה טהע עם חלב בבוקר השכם, אף שלא עברו שש שעות מאכילת בשר בערב, ובלי ספק קיבל כן

מאביו רבינו זקני זצ"ל¹⁸. עכ"ל. וכ"כ בדעת קדושים (סימן פ"ט ס"א – הנ"ל), דע"י שינה בינתיים [ממהר העיכול לבוא] אולי ג"כ צד קולא שעכ"פ די בפחות שעה או ב' עיי"ש.

ובקובץ הלכה ומעשה (סיון תשס"ח עמ' ה') הובא מהגרי"ש אלישיב זצ"ל, דבאם ישן בערך ג' שעות אחרי אכילת הבשר, נחשב הדבר כהמתין שש שעות, דמצרפינן הדיעה דסגי בהמתנת שעה אחת, לדיעה דסגי בשינה. ע"כ.

ז') ועיי' בקצור שו"ע (על הל' בב"ח סימן י' סט"ז) לרבי אהרן פפויפר זצ"ל הביא דיש מנהג להמתין בין בשר לחלב שלוש שעות בלבד, וקשה למצוא מקור או טעם ברור למנהג זה, אך כך נוהגים יוצא גרמניה, ומנהג

יד. ליקטם נכדו הה"ג מוהר"ם לאנדא ז"ל, לודז' תרצ"ו.

טו. וראה בספר דברי ישראל להגאון רבי ישראל וועלץ זצ"ל (סוף ח"ב הערות על מנהגי חת"ס עמ' כח ד"ה ואידי) הביא מספר זכרון למשה בשם ראב"ד וורבוי זצ"ל, ששמע מבעל מח"ס דן מדניאל שזקיני המקובל רבי דניאל פרוסטיץ זצ"ל אמר, שמרנא חת"ס אמר לו שבעינו בהלכות בשר בחלב המציא דבר, דמה דאמרינן ביו"ד (סימן פ"ט) דבעינן לשהות אחר אכילת בשר שש שעות, דהוא מטעם דעד אז זמן העיכול, זה אינו אלא למי שאוכל ביממא, אבל האוכל בשר בלילה

וישן אח"כ, אף שלא עברו שש שעות מאכילת הבשר, מותר לשתות חלב, כיון דע"י שישי בינתיים ממהר העיכול לבוא.

ואחר שבירר מרנא חת"ס דבר זה, הכין לעצמו אחר שאכל בשר בלילה כלי אשר ניתן בו חלב עם קפה לשתות אחר השינה דאיזה שעות, ולפני אשמורת הבוקר כאשר קם מרנא ז"ל ללמוד ולקח הכלי אשר הכין, נשבר לו הכלי ונשפך כל הקפה לארץ, אז אמר אני רואה שמן השמים אין מסכימים להוראתי זו, אלא לא פלוג חכמים בזמן שאחר הבשר יומם כלילה, זמן אחד להם. ע"כ.

אבותיהם בידיהם מדורי דורות. ע"כ.^{טז}
ובהולנד המנהג להמתין שעה אחת.^{יז}

וראה בדרכי תשובה (סימן פ"ט סק"ו) שהביא
מקור לדבר מספר מזמור לדוד לרבי

טז. א] וראיתי בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ו סימן
קע"א עמ' שנה) שכתב, דיש שהביאו מקור לזה
מאיסור והיתר לרבינו ירוחם שכתב ג' שעות, וכבר
העירו שרבינו ירוחם סותר את עצמו, שבספר נתיב
אדם כתב כשש שעות.

עיי"ש. ועוד, דבני אשכנז הוא דהחמירו כדברי
הש"ך (סימן פ"ט סק"ח) שכל מי שיש בו ריח תורה
ימתין שש שעות, אבל רוב המון עם שם שלא
חשבו עצמן כגדולים, המתינו אך ג' שעות ע"כ.

והביא דאחד מהרבנים אמר דאין די טעם מספיק
למנהגם, ויש להם להפסיק מלנהוג עוד כן. אלא
שבעל תשובות והנהגות כתב לבאר טעמם, דבני
אשכנז ס"ל לעיקר כדעת התוס' [שהובא ברמ"א
(סימן פ"ט)] דכל הטעם דבעינן להמתין אינו אלא
משום היכירא, שלא יבוא לאכול בשר וחלב
יחדיו, ולכן היכא דאוכל מיד בסעודה אחרת נמי
איכא היכירא וסגי בכך. אלא דבני אשכנז סברי
דכשקבעו חכמים השיעור בין סעודה לסעודה,
כוונתם כשאוכל סעודה אחרת כפי הרגילות באותו
מקום לאכול סעודה אחרת, וכיון שבאשכנז היה
הפרש זמן של ג' שעות בין סעודת הבוקר לסעודת
צהריים, א"כ הרגילות אצלם בין סעודה לסעודה
הוי ג' שעות, ומשום"ה הוא דנקבע להמתין ג'
שעות. ע"כ. [וכעין זה הבאנו בספרי לקט הלכות
ח"א (עמ' תלא) מספר מזמור לדוד לרבי דוד
פארדו זצ"ל שהובא בדרכי תשובה].

ב] עוד ראיתי בספר ביכורי אבי"ב (עמ' שמח)
מכתבו של בעל השפת אמת זצ"ל להרה"ק רבי
שלמה מראדזמין זצ"ל, ואף דהן אמת דהתם איירי
בחולה, מ"מ חזינן את רוח הדברים עפ"י הדין.
בראשית דבריו מברך אותו שישלח לו הקב"ה
רפואה שלימה במהרה... הנה שמעתי וכו' כי כבוד
תורתו מחמיר להשהות בין בשר וחלב ששה
שעות, והוא חומרא יתירה כאשר נצרך לו החלב
בכל עת, 'אחר ב' שעות מאכילת בשר עם הברת
הפה מותר בלי פקפוק לשתות חלב', והחומרא
להשהות שש שעות היא רק אל הבריאים, וגם
להם אינו מן הדין, ועכ"ש אשר כבוד תורתו אוכל
מעט בשר, ועיקר [מה שאוכל מעכ"ת זה אינו
אלא] הרוטב, בפרט בשר עוף, אין מקום כלל
להחמיר בזה ע"כ.

והלום ראיתי בספר אהל יעקב על הלכות בב"ח
לידידי הרה"ג רבי יעקב סקוצילס שליט"א (עמ'
רה) שהביא מהגאון רבי שמעון שוואב זצ"ל טעם
להמנהג שנהגו יוצאי גרמניה להמתין ג' שעות,
והוא מפני דהגדולים שם כגון הפרי חדש והגאון
רבי נפתלי מאמסטרדם זצ"ל המתינו שעה אחת,
והוסיפו להמתין עוד ב' שעות, משום הא דאמרינן
בגמ' (פסחים יב, א) דאדם טועה עד שתי שעות

יז. וראה עוד בספר אהל יעקב – הנ"ל (עמ' רו
הערה א') שהביא מהגאון רבי שמעון שוואב
זצ"ל, משום דהם סברי כדעת התוס' הנ"ל
[שהובא ברמ"א (סימן פ"ט)] דכל הטעם דבעינן
להמתין אינו אלא משום היכירא, שלא יבוא
לאכול בשר וחלב יחדיו, ולכן היכא דאוכל מיד
בסעודה אחרת נמי איכא היכירא וסגי בכך. ומה
דהמתינו שעה אחת אך בכדי לקיים דברי הזוה"ק
(פר' משפטים קכה, א) דכתב להמתין שעתא חדא,
ו"ז"ל כל מאן דאכיל האי מיכלא כחדא, או
בשעתא חדא, או בסעודתא חדא וכו' ע"כ.

דאינו מושך טעם גם לאחר ג' שעות עיי"ש.יח

העולה מן הדברים: גם אם לא עבר שש שעות מסיום אכילת בשר, יכול לאכול ולשתות מאכלי חלב"ט.

דוד פארוז זצ"ל, שכתב שיש כמה מקומות שאין ממתינין אחר הבשר רק ג' שעות בקירוב אפילו בקיץ, ויש למנהג זה על מה לסמוך, הואיל ואם היה בחורף אז היה כבר זמן סעודתא אחריתא, א"כ ממילא מוכח

אם אפשר להקל בשבועות בזמן המתנה בין בשר לחלב

המנחה ליכא שיעור ששה שעות. ויש שאין חוששין לזה, כיון שהוא תאב לאכול כבר נתעכל הבשר, אך כיון שעיקר השהיה בשביל בשר שבין השנים

ח) כתב הכל בו (סימן ק"ו דף עט, א) ויש נמנעים מלאכול גבינה בסעודת מנחה של עצרת, לפי שהאריכו בתפילה עד חצי היום או קרוב לו, ומשם ועד סעודת

שעות בין בקיץ ובין בחורף. ע"כ (דרכ"ת).

יט. ואבוא לסיכום הדברים דלעיל, א] לשון הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ט הכ"ח) שכתב בזה"ל מי שאכל בשר בתחילה וכו' לא יאכל אחריו חלב עד שיהיה ביניהן כדי שיעור סעודה אחת, והוא 'כמו שש שעות' עיי"ש. ב] וכן מצינו בלשון המאירי 'והוא שש שעות או קרוב לזה' עיי"ש. ג] בספר דעת קדושים כתב 'דהמכוון בערך קרוב לזה', ובפרט בבשר עוף עיי"ש. ד] יש עדות מגדולי הדורות הן מהחסידים והן מהפרושים שלא המתינו שש שעות שלימות, ה"ה בעל הדברי חיים מצאנו זיע"א, וכן בעל החפץ חיים זיע"א, והגאון בעל חזון יחזקאל זצ"ל, וכאמור כן הוא המנהג בסאדיגורה. וכמו"כ אצל הספרדים, כדהבאנו משו"ת יביע אומר (ח"א יו"ד סו"ס ד'). ה] וכן הביא הגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל יסוד למנהגא דא מלשון הרמב"ם הנ"ל. ו] ובפרט היכא שישן, דהשינה גורמת לעיכול מהיר. וכיוב"ז אמר הגרי"ש אלישיב זצ"ל, דהיכא דישן ג' שעות חשיב כהמתין שש שעות.

ועוד אמר לי ידידי הנ"ל שליט"א, דיש לו ידיד שהיה גר באמסטרדם – הולנד, ושם נהג כמנהג המקום להמתין אך שעה אחת בין בשר לחלב, ואח"כ כשנשא אשה עבר לדור בעיה"ק ירושלים תובב"א, והגיע לשאול את הגאון רבי משה הלברשטאם זצ"ל האם צריך לשנות ממנהגו ולהמתין שש שעות, והשיבו: שאינו צריך לשנות ממנהגו, ויכול להמשיך להמתין אך שעה אחת בין בשר לחלב.

יח. אמנם כבר הבאנו לעיל (אות ב') מגן המלך שכתב, דשש שעות הוא דוקא - חלק רבע מעת לעת בין בקיץ ובין בחורף. ובשו"ת פרח שושן (יו"ד כלל א' סימן א') כתב שכן עיקר לדינא עיי"ש, וכ"כ בכנסת הגדולה (הגה"ט אות ו') ובשלחן גבוה (סוסק"ג). וע"ע בשו"ת ברכה (סימן פ"ט סק"ג) שכתב דלא מבעיא לדידן דפשטה ההוראה כהמחבר להמתין שש שעות, אלא אפילו בערי אשכנז דהמון עם נהגו להמתין רק שעה אחת, והמדקדקין לבד ממתינין שש שעות, יש להן להמדקדקים להשוות מידותיהם ולהמתין שש

להמתין שש שעות, וכמ"ש בשיירי כנסת הגדולה (או"ח סו"ס תצ"ד).

והלום ראיתי מובא מאדמו"ר רבי יחיאל מאיר מנאראל זצ"ל, שדברי הנועם אלימלך נסובו על המנהג של יחידי סגולה ואנשי מעלה אשר ביום שאכלו מאכלי חלב לא אכלו בשר [כמו שכבר הבאנו לעיל (הערה א') שכן נהג הרה"ק רבי דוד משה מצ'ורטקוב זיע"א. ובספרי לקט הלכות (ח"א עמ' תפ) שכן היה הנהגת האריז"ל], וכן להיפך². ועל כך כתב שבחג השבועות אין להקפיד כל כך, והוא בכדי לקיים מנהג ישראל באכילת מאכלי חלב וגם שמחת יו"ט בבשר. ע"כ.

עוד ראיתי לפרש דבריו בדרך אחר, בספר י"ג אורות (עמ' שצב) הובא מהרה"ק רבי איציק'ל מפשעווראסק זיע"א שאמר בשם הרה"ק מציעשנוב שכוונת הנועם אלימלך, שבכל השנה חייבים להמתין שעה שלימה אחר אכילת גבינה לאכילת בשר [כפשטות לשון הזוה"ק (פר' משפטים קכה, א) 'שעתא חדא'], אבל בחג השבועות די להמתין חצי שעה. [כמנהג העולם להקל בכל ימות השנה אחר מאכלי חלב]. ע"כ.

ראוי למי שאינו נמנע מהגבינה באותה סעודה – לחצות שיניו ולהוציא הבשר קודם שיאכל הגבינה, ואעפ"כ בזמן אחר אין ראוי לסמוך על חציית שניו אלא בשהות כשיעור. ויש נמנעין לאכול מעת לעת. עכ"ל.

וידועים דברי הנועם אלימלך להרה"ק רבי אלימלך מליז'ענסק זיע"א (פר' משפטים ד"ה לא תבשל) שכתב בזה"ל, ...וגם אנחנו בחג השבועות 'התירו לנו חז"ל' שלא להמתין אחר הגבינה השיעור כמו בשאר ימות השנה וכו' עיי"ש, וכבר הביאו בנועם אלימלך הנדמ"ח בהערה, מגליוני מהר"י דהעיר דצ"ע היכן חז"ל התירו שלא להמתין כבשאר השנה, וצינו לכל בו דידן. וכן הובא בחק יעקב (סימן תצ"ד סק"א), ומ"מ סיים דהסכמת האחרונים דגם בחג השבועות יש ליזהר כמו בכל השנה ע"כ. וכ"כ הפמ"ג (שם משב"ז סק"ג - א"א סק"ו) דיזוהרו בכל מה שנוהרין בכל השנה, וכדי שלא לצאת שכרם בהפסדם ע"כ, והובא במשנה ברורה (שם סק"ז). וכ"כ בדרכי תשובה (יו"ד סימן פ"ט סק"ט) דאין לנו רשות לסמוך על הכלבו לאכול בשר תחילה ולא

מדרשים חלוקים אם אברהם אבינו האכיל את המלאכים בשר בחלב

שעשו המלאכים אצל אברהם שאכלו בשר בחלב, שבעבור זה נתנה התורה לישראל ע"כ.

ט) כתב בבאר היטב (סו"ס תצ"ד) ושמעתי שאוכלים חלב ואח"כ בשר, דלא כמו

כגון קאווע. [וע"ע לקמן בספרי לקט הלכות ח"א (עמ' תפ הערה פ"ו – פ"ז)].

כ. אמנם יש לדייק שהרה"ק מליז'ענסק זיע"א נקט 'גבינה', ונראה דאין הכוונה למשקה חלב

ויקח חמאה וחלב והדר בן הבקר אשר עשה, וכן נמי פירש רש"י קמא קמא דתקין אמטי ואייתו לקמיהו (ב"מ פו, ב). ע"כ.

ושמעתי ממו"ר הגאון רבי נתן געשטטנער זצ"ל (שבועות תשנ"ג), דלדברי הגמ' בב"מ הנ"ל דקמא קמא דמטיא אייתי לקמיהו, הרי שכל מה שגמר להכין הביא להם וממילא אכלו חמאה ואח"כ חלב ורק אח"כ את הבשר ע"כ, אלא שלא נטלו ידיהם בין החלב לאכילת הבשר, ואף דלא הוי אלא סייג דרבנן. ולכאורה אינו טעם מספיק שלא יתנו להם את התורה בעבור זה, אולם איתא בגמ' יבמות (מו, א) גר הבא להתגייר מודיעין אותו מצות קלות וחמורות, ואם הסכים לקבל על עצמו כל התרי"ג מצות לבר מסייג דרבנן אחד אין מקבלין אותו. ובגמ' שבת (פח, א) בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע באו ס' רבוא של מלאכי השרת לכל אחד ואחד וכו'. 'נשמע' רומז על מצוות דאורייתא ששמענו בהר סיני מהקב"ה, 'נעשה' רומז על מצוות דרבנן, שאף שלא שמענו ממש מהקב"ה אנו מקיימין.

וראה בשיטה מקובצת (על הדר, בכורות ו, ב אות ב') בזה"ל, ואף בירושלמי^{כא} משמע דאכלו בשר בחלב, דקאמר שאמר להם הקב"ה כשבקשו שתנתן להם התורה, אין אתם ראויים לקבלה, שמיד שתינוק בא מבית הספר מביאין לו חלב ואוכל, מביאין לו בשר ונוטל ידיו, אבל אתם אכלתם בשר בחלב כדכתיב (בראשית יח, ח) ויקח חמאה וחלב [ובן הבקר אשר עשה וגו']^{כב}. ע"כ.

וכן הובא בדעת זקנים מבעלי התוס' (שם), מלמד שהאכילם בשר וחלב, וכשרצה הקב"ה ליתן תורה לישראל, אמרו המלאכים תנה הודך על השמים (תהלים ח, ב), אמר להם כתוב בתורה לא תבשל גדי בחלב אמו ואתם כשירדתם למטה אכלתם בשר וחלב וכו', מיד הודו להקב"ה, והיינו דכתיב בפ' כי תשא (שמות לד, כז) כי על פי הדברים האלה כרתי וגו' וכתוב לעיל מיניה (פסוק כו) לא תבשל גדי וגו'. ומדרש זה חולק על מדרש אחר קיים אברהם אבינו ע"ה אפילו עירובי תבשילין (יומא כח, ב), פירוש תבשילין מעורבין, שלא היה אוכל [מאכיל] בשר בחלב, גם לא בשר ואח"כ חלב אלא חלב ואח"כ בשר, דכתיב

הבקר רץ אברהם, ואמרו חז"ל [עיין בילקוט ראובני בשם חסד לאברהם (עין משפט נהר נא)] שבן הבקר רץ מלפני אברהם, ואברהם ברא אחר ע"י ספר יצירה. וע"ז אמר וימהר לעשות אותו, ואין לו דין בשר, והיו יכולים לאכלו בחלב, וכיון שכן האכיל אברהם אבינו למלאכים בשר בחלב. ע"כ.

כא. בירושלמי לפנינו ליתא, אבל כן הוא במדרש שוחר טוב (ח'), ובפסיקתא רבתי (פ' עשר תעשר).

כב. והמלבי"ם בפ' התורה והמצוה (בראשית יח, ז) כתב מילתא חדתא, דהבשר שאכלו אין לו דין בשר, וממילא היו יכולים לאכלו בחלב. וז"ד אהא דכתיב (בראשית יח, ז) ואל

הרב משה אהרן קריסטל

קווינס, נ.י.

שתי הלחם במנין המצות

א. השמטה ממנין המצות

כתיב בפרשת אמור (ויקרא כג:טז-יז) עד ממחרת השבת השביעת תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לד'. ממושבתכם תביאו לחם תנופה שנים שני עשרונים סלת תהיינה חמץ תאפינה בכורים לד'. והיא מצות שתי הלחם שמביאים בחג השבועות בבית המקדש. וצ"ע דיש מן הקדמונים שכתבו את התרי"ג המצות בדרך פיוט שנראה מדבריהם שלא הביאו את מצוה זו. והם הרב סעדיה גאון ורבינו אליהו הזקן. (ואין להתעלם ממש"כ התוס' (יומא ח. ד"ה דכולי) על רבינו אליהו הזקן היה מקפיד לכתוב כהלכתן, אבל הכא לא נראה דתלוי על מחלוקת ראשונים אלא השמיט א' מהמצות המפורשות בתורה.)

בדעת הרס"ג ביאר הגריפ"פ (פרשה מ"ז) דהרס"ג מזכיר ביכורים ב' פעמים, פעם א' בפרשיות אף שהיא מצות יחיד, וזה לכאורה תמוה; אלא ע"כ דבפרשיות כוונתו למצות שתי הלחם שנקרא לחם הביכורים. אמנם גם הבה"ג מונה ב' פעמים ביכורים, ופעם א' הוא בפרשיות, אבל תירוצו זה אינו מעלה לדעת הבה"ג שמונה ביכורים ג"כ עוד פעם בפרשיות אף שכבר מנה ביכורים בעשין ושה"ל ג"כ. הגריפ"פ מתרץ דלהבה"ג צ"ל דביכורים בפרשיות היינו עומר דבלא"ה השמיטו. מ"מ מדחזינן דהבה"ג ג"כ מונה ב' פעמים ביכורים אף שמנה שתי הלחם, יש

רגלים לדבר שגם הרס"ג כיון למנות ב' פעמים ביכורים כפשוטו, ואכן השמיט מצות שתי הלחם.

ובדעת ר' אליהו הזקן כתב הגריפ"פ (שם) די"ל דאיכא ט"ס שהרי מצינו שמזכיר לחם הפנים ב' פעמים, ואולי במקום א' צ"ל לחם השנים. אמנם יש ביאורים אחרים למה דהזכיר לחם הפנים ב' פעמים. בפירוש הידור זקן לר' מרדכי סלוצקי זצ"ל (במילואים לעמ' י"ז) מביא בשם הגרמ"ש"כ (הוא ניהו בעל האור שמח זצ"ל) שהכוונה בא' מהם היא על הבזיכים של לה"פ וכהשגת הראב"ד (על מנין המצות הקצר שבריש ספר משנה תורה, מ"ע כ"ז) למנות הקטרת הבזיכין למצוה בפנ"ע. ובפ"י מתקן אזהרות להרה"ג ר' ישראל איסר שפירא (אות מ') כתב די"ל דהזכיר רבינו אליהו הזקן ב"פ לחם הפנים מפני דס"ל כהשגת הראב"ד (שם) שיש מצוה לאכול לה"פ שכן השיג הראב"ד על הרמב"ם. ובאמת מצינו גם באזהרות הר"ש אבן גבירול שמונה ב' פעמים לחם פנים. וכבר עמד ע"ז התשב"ץ בספר זוהר הרקיע ופ"י דס"ל דאיכא מצוה א' למעשה הלחם וא' לסידור הלחם. ולכאורה יל"פ כן גם בדעת רבינו אליהו הזקן.

ב. קרבנות יום הכיפורים במנין המצות

עוד מצינו מבוכה כע"ז לגבי קרבנות יום הכיפורים. רבינו אליהו הזקן והריב"ר

קרבנות הציבור של יוה"כ ממנין הפרשיות הוא משום דנחשבו חלק ממצות המוספים, די"ל דכל קרבנות שהם חובת היום של הציבור נחשבים כמוסף, שהרי בפשוטו נוספים הם על קרבן התמיד. ונראה להביא ראיה לזה מדברי הרלב"ג (במדבר כח:לא) וז"ל וראוי שתדע שזה המוסף הנזכר בזה המקום הוא זולת הנזכר בפ' אמור אל הכהנים... ולזה יהיו קרבים ביום הזה לעולה ארבעה עשר כבשים ושלושה פרים ושלושה אילים ושני שעירי עזים לחטאת. ולפי שהיו בכאן שני מוספים אמר ונסכיחם וכן הענין במוסף ראש השנה. עכ"ל. הרי משמע דגם הקרבנות שבאים עם שתי הלחם שם מוסף עליהם.

ואע"ג דמצינו בירושלמי יומא (ז:ב) "היך עבדת עבודת היום מקודשת ומוספי היום תדירין," דמשמע ששאר עבודת יוה"כ לא נקרא מוסף, נראה די"ל דהיינו דוקא כלפי הקרבנות שנקראו מוסף בשאר ימים טובים, אבל אה"נ גם עבודת היום יש עלי' שם מוסף.

ד. סדר הקרבנות

הנה דין המנ"ח (מ' ש"ז, אות י"א) בסדר הקרבת הקרבנות בחג השבועות. וכתב דאין קדימה למוסף כלפי הכבשים הבאים עם הלחם או להיפך אלא אזלינן בטר הכלל דחטאת קודם לעולה, ולכן יקריבו קודם את ב' שעירי חטאת דמוסף היום ושל לחם ואח"כ ג' פרים של מוסף והלחם, וג' אילים וי"ד כבשים, של המוסף ואלו שבאים בשביל הלחם.

אברגלונני מנו עבודת יוה"כ בין המצות עשה ולא בחלק הפרשיות כמו שאר קרבנות היום. (והביא הגריפ"פ שבכה"ג כת"י רומי השמיט "כל מעשה יוה"כ" ממ"ע ונקט רק "פרשת יוה"כ" במנין הפרשיות. ויל"ע בכוונת הבה"ג לפי גי' זו, דאולי כוונתו ב"פרשת יוה"כ" הוא כמ"ש הריב"ר במנין הפרשיות "עיניו יוה"כ" וא"כ נמצא דלפי גי' זו דהבה"ג השמיט את מצות קרבנות יוה"כ לגמרי). והנה ז"ל רבינו אליהו הזקן (עמ' מ' במהדורה ע"פ מתקן אזהרות): ועל המצות לכפר פר תקנה, עבודת העשור עליך תמנה. וז"ל הריב"ר (מצוה קע"ז לפי מנין של הפי' נחייב מצוותיך): קחת פר יום הכפורים ועשירית האיפה וכל מעשה היום לעשות בו עשיה. ופי' הגריפ"פ (ח"ג, עמ' 378) דמבואר דהמצוה היא שהעבודה דוקא בכהן גדול. כן משמע מדברי רבינו אלי' הזקן, אבל בדברי הריב"ר לכאורה לא משמע כ"כ. ונראה דבזה בא הגריפ"פ ליישב למה נזכר עבודת יוה"כ בין המ"ע ולא בין הפרשיות. אמנם עדיין צ"ע למה לא נמנו ג"כ עצם קרבנות היום של יוה"כ בסדר הפרשיות, מלבד פר הכה"ג שנמנה במ"ע וכנראה מטעם שכתב בדרך מצוותיך (מ' קע"ז) בשם הרב ישיר משה בטעם למה מונה הבה"ג ודעימי' מצות פר יוה"כ בפנ"ע, דהוא פר כה"ג, ומפני שפר יוה"כ הוא משל כהן גדול ואילו כל מעשה היום משל ציבור, לכן נמנו בנפרד. י"ל דמשו"ה ג"כ נזכר פר כה"ג במ"ע, אבל שאר קרבנות יוה"כ עדיין צ"ע למה לא נמנו בפרשיות הציבור.

ג. חלק ממצות המוספין

ונלענ"ד די"ל בטעם השמטת מצות שתי הלחם ממנין המצות והשמטת

לזה בכל הרגלים, רק לא ביוה"כ.

והנה לפי מה שביארנו לעיל בדעת רבינו אליהו הזקן, נראה שיש מקום לסייע את דברי המנ"ח, די"ל דבעצרת נחשבו גם השתי הלחם וקרבנותיו חלק מן המוסף, ולכן אין להקדים א' קודם של חבירו אלא נידונים כולם כקרבן א', וכל החטאות קודמים לעולות.

ה. מצות המוספים

הנה הבאנו לעיל את שיטת הבה"ג שכל מוספי המועדים נמנו כמצוה א'. וכן דעת הרס"ג ורבינו אליהו והריב"ר. מאידך, הרמב"ם בספר המצות שלו מונה מוסף של כל יו"ט כמצוה בפנ"ע. ובשורש י"ג הוכיח הרמב"ם דכן הוא, דאם לאו הכי, היו צריכים למנות השביתה מממלאכה במועדים כמצוה א' ולא כמצוה נפרדת לכל המועדים. וצ"ע בדעת הבה"ג וסייעתו.

הגריפ"פ (פרשה מ"ד) פי' דהבה"ג ודעימ' ס"ל כן משום דבסוף פרשת המוספים בפרשת פינחס חוזר הכתוב וכללן יחד דכתיב (במדבר כט:לט) אלה תעשו לד' במועדיכם וגו'. ובספר מצות המלך (מ"ע מ"א-מ"ג, עמ' רי"ז) פקפק בזה שהרי כתבה תורה כל פרשה ופרשה בפנ"ע ואח"כ כללה בחדא, דאינו אלא סיכום, ולא דמי לתמיד של שחר ותמיד של ערב, דמודה הרמב"ם דהוי מצוה א', דשם כללה התורה ב' התמידין קודם שכתבה הפרטים, דמזה מסתבר דמה שכתבה אח"כ לעשותו בשחר ובערב אינן אלא פרטי המצוה. ולענ"ד יש עוד להקשות על דברי הגריפ"פ שהרי גם

ובספר מנחת אברהם (מנחות מה:) מביא מהרגמ"ה (שם) שכתב בהדיא דלא כן, וז"ל ושל מוסף היו קריבין תחילה ואח"כ של חובת היום. ופי' המנח"א דלכאורה טעמו של הרגמ"ה משום דנחשב המוסף תדיר, ותדיר קודם, וע"פ שיטת הבה"ג דכל המוספים חדא מצוה. וכ' דאולי מודה הרמב"ם דאע"ג דכל מוסף מצוה בפנ"ע, מ"מ שם מוסף חשיב תדיר, עיי"ש.

מאידך, מביא המנחת אברהם שם מפירוש הדעת זקנים מבעה"ת (במדבר כח:כה) וז"ל ויש מקשים למה אין אומרים בתפילת מוסף של שבועות כמו כן ושני שעירים שהרי בזבחים מסיק שני שעירי עצרת למה הן באין על טומאה שאירע בין זו לזו, וכן מוכיחים הפסוקים וכו' וא"כ מאחר שקריבים שני שעירים בעצרת וכפרתן שוה לכפר על טומו"ק כשאר שעירי המוספין דין הוא להזכירם בתפילה. וי"ל דל"ד שהרי תפילת מוסף תחת קרבן מוסף היא באה, ואחד מן השעירים הללו לא היה קרב במוסף כי אם בשחר וכו'. עכ"ל. הרי דכתב דקרבן שבא עם הלחם היה קרב קודם המוסף.

ובהערות על המנ"ח (מהדורת מכר"י) הביאו ממש"כ רש"י במס' יומא (ע. ד"ה עם) וז"ל רש"י שם עם תמיד של שחר, בלישה ראשונה שנאמר במוספי כל הרגלים מלבד עולת הבקר אלמא מוספין על עולת הבקר נעשית בסמוך להן, וילמוד יום הכפורים מהם. עכ"ל. ומשמע דמוספים לעולם קודמין שצריכים להיות סמוכים לתמיד של בוקר. ובספר משנת חיים (יומא, סי' ל"א, אות ב') מביא ממש"כ רש"י (יומא ע:) דמוכח דגם ר"א מודה

ו. החילוק בין קרבנות של עצרת בפרשת אמור לבין אלו דפרשת פנחס

הנה כתיב בפרשת אמור (ויקרא כג: יז-כא):

ממושבתים תביאו לחם תנופה שנים שני
עשרנים סלת תהיינה חמץ
תאפינה בכורים לד'. והקרבנם על הלחם
שבעת כבשים תמימים בני שנה ופר בן בקר
אחד ואילם שנים יהיו עלה ליהוה ומנחתם
ונסכיהם אשה ריח ניחח ליהוה. ועשיתם שעיר
עזים אחד לחטאת ושני כבשים בני שנה לזבח
שלמים. והניף הכהן אתם על לחם הבכרים
תנופה לפני יהוה על שני כבשים קדש יהיו
ליהוה לכהן. וקראתם בעצם היום הזה מקרא
קדש יהיה לכם כל-מלאכת עבדה לא תעשו
חקת עולם בכל מושבתים לדרתיכם.

ובפרשת פנחס כתיב (במדבר כח: כו-לא):

וביום הבכורים בהקריבכם מנחה חדשה לד'
בשבעתיכם מקרא קדש יהיה לכם כל
מלאכת עבדה לא תעשו. והקרבתם עולה
לריח ניחח ליהוה פרים בני בקר שנים איל
אחד שבעה כבשים בני שנה. ומנחתם סלת
בלולה בשמן שלשה עשרנים לפר האחד שני
עשרנים לאיל האחד. עשרון עשרון לכבש
האחד לשבעת הכבשים. שעיר עזים אחד
לכפר עליכם. לא מלבד עלת התמיד ומנחתו
תעשו תמימים יהיו לכם ונסכיהם.

והנה אי' בתו"כ (אמור יג: ו) ועשיתם שעיר
עזים אחד לחטאת לד' - יכול שבעת
כבשים ושעיר האמור בחומש הפקודים הם
שבעת הכבשים ושעיר האמור כאן, וכשאתה
מגיע לפרים ולאילים אינם הם, אלא אלו

בתחילת פרשת המועדים, הלא כתיב (ויקרא
כג: ד) אלה מועדי ד' מקראי קדש אשר
תקראו אתם במועדם. ואע"ג דכללן בתחילת
הפרשה, מ"מ מודו כו"ע דהוי מצוה א'.

ובספר מצות המלך (שם, עמ' ר"ח) מבאר דעת
הבה"ג ודעימי' ע"פ מה שייסד הג"ר
שמואל בירנבוים זצ"ל דביו"ט (וגם שבת)
איכא ב' סוגי מצות. יש דינים שהם עצם
היו"ט כגון השביתה ממלאכה ויש דינים
הנוהגים ביו"ט כמו הקידוש. עפ"ז פי'
המצות המלך דס"ל להבה"ג דחובת
המוספים לאו דין בעצם היו"ט ולכן שאני
מאסור מלאכה ולא נמנו המוספים בנפרד
לכל חג וחג.

ובספר מנחת בנימין (קדשים, סי' מ"ג) מפרש
דנחלקו הבה"ג והרמב"ם ביסוד דין
דקרבנות מוסף, דהבה"ג ס"ל שהם חלק
מעבודת המקדש כמו הקטורת והדלקת
המנורה, ואילו הרמב"ם ס"ל דקרבנות
מוסף הוו חובת הציבור והוא תלוי על כל
מועד ומועד.

והנה ר' אליהו הזקן ס"ל כהבה"ג דכל
המוספים מצוה א' הן. ויש להטעים
לפי"ז מה שביארנו לעיל בעזהשי"ת בדעת
ר' אליהו הזקן, דס"ל דכל קרבן ציבור הנוסף
על התמיד הוי בכלל מצות מוספים, דהשתא
י"ל דכל שמוכא ע"י הציבור במקדש הוא
דין בעבודת המקדש. וכיון דאין מחלקין
אפילו בין יו"ט ליו"ט, כ"ש שאין לחלק בין
קרבנות של אותו יו"ט אם הן כמו מוסף
רגיל או שהן פרשה מחודשת דשתי הלחם
ועבודת יוה"כ.

קרבו בגלל לחם ואלו קרבו בגלל היום. וברש"י (ויקרא כג:יט) שינה קצת בסוף הדיבור וכתב: "אלו קרבו בגלל הלחם ואלו למוספין." ובגמ' מנחות (מה:) אי' עוד לשון בברייתא בשם רבי עקיבא: הללו באין בגלל עצמן והללו באין בגלל לחם. ויל"ע למה שינה רש"י מלשון חז"ל.

והנה לפי מה שהבאנו לעיל מספר מצות המלך י"ל דאי רש"י ס"ל כהבה"ג שפיר הוצרך לשנות לשון התו"כ, דהי' משמע דהקרבנות המוסף היו חלק מעצם היום כמו השביתה ממלאכה. ואילו לשון הגמרא לא משמע כן, אבל י"ל דרש"י סבר דלשון הגמרא לא מבורר כל כך, ולכן כתב שבאים משום מוסף. אמנם, לשון רש"י משמע קצת דלא כמה שביארנו בדעת רבינו אליהו הזקן, דמשמע קצת מרש"י דהכבשים שבספר במדבר הם למוסף אבל אלו שבפרשת אמור לאו משום מוסף. אך יש לדחות כמו שביארנו לעיל, דכוונת רש"י דשייכים הכבשים שבפ' אמור לגדר של הקרבנות המוספים הרגילים במועדים אבל אה"נ גם הכבשים שבפרשת אמור יש להם שם מוסף. אך נראה שאם רש"י ס"ל כן, הי' יכול להשאיר את לשון רבי עקיבא שבאים אלה שבפ' פינחס בגלל עצמן.

עכ"פ צ"ע למה לא נזכרו קרבנות הבאים בגלל הלחם ג"כ בפרשת פינחס עם קרבנות היום. ואולי יש להוכיח מזה שאין עליהם שם קרבן מוסף. אמנם, אכן מזכיר הכתוב את שתי הלחם עצמם בפ' פינחס, דכתיב (במדבר כח:כו) בהקריבכם מנחה חדשה לד'. ובספר אור החמה (במדבר כח:כו) תירץ

דכל המוספים באים בגלל המצוה המיוחדת של אותו יום, כגון מצה, שופר, וסוכה. ולכן נזכרו כל הני מצות בפרשת פינחס, אף שעיקר עניניהם נכתבו בפ' אמור. וביאר בספר אור החמה דה"ה שתי הלחם הם עיקר ענין היום של חג השבועות, ולכן נכתבו בפ' פינחס, שגם המוספים באים באיזו מדה בשבילם, שהם רומזים למתן תורה.

ועוד יש לשאול ג"כ למה בשאר המועדים שנזכרו בפ' אמור כתיב רק והקרבנתם אשה לד', ואלו לגבי חג השבועות מפרש כל סדר עבודת הקרבנות שבאים עם הלחם.

ובספר משלחן רבי אליהו ברוך (ויקרא כג:יח-יט) ביאר דאיכא ב' חיובים, א' מצד מוסף היום של חג השבועות, זמן מתן תורתנו, יום נ' מיציאת מצרים. וב', שתי הלחם וקרבנות שבאים עמו לחג העצרת. עפ"ז מבאר למה בפ' פינחס לא נזכר שהשעיר הוא לחטאת וכמ"ש הירו' (ר"ה ד:ח) שביום קבלת התורה אומר להם הקב"ה מכיון שקבלתם עליכם עול התורה מעלה אני עליכם כאילו לא חטאתם מימכם. אבל בפ' אמור אכן נזכר שהשעיר הוא לחטאת משום דאין ענין קרבנות אלו למתן תורה (והוא להיפך ממש"כ בספר אור החמה דהשתי הלחם כנגד מתן תורה). לפי"ז מבואר למה מצינו ב' פרשיות נפרדות של קרבנות לגבי יום זה, שיש לה ב' ענינים נפרדים.

אמנם, הקשה הגרא"ב פינקל זצ"ל בהערה (שם, עמ' ע"א) דלפי"ז למה בפרשת פינחס מזכיר הכתוב "בהקריבכם מנחה חדשה לד'." והרי לפי הנ"ל אינו שייך לקרבנות מוסף דיום מתן תורה. ואם אכן

שייך, למה לא הזכיר הכתוב את כל הקרבנות הבאים עם הלחם. ולפי דברי האור החמה הנ"ל לא קשה.

ובספר מצות המלך (מ"ע מ"א-מ"ג) מבאר לפי מה שהבאנו לעיל בשמו ע"פ שיטת הרמב"ם דהמוסף הוי חלק מעצם היו"ט, ולדין זה באמת סגי אפילו בקרבן א' נוסף על של התמידים. לפי"ז מבאר דבפרשת אמור כתיב רק הקרבנות שהם מעצם היום של היום טוב. והוא מיוסד עמ"ש בתו"כ (אמור יא:ה) והקרבנות אשה לד' שבעת ימים, מנין אם אין לך פרים הבא אילים, ואם אין לך אילים הבא כבשים וכו' ת"ל והקרבנות אשה לד' שבעת ימים יקריבו אשה לד' מכל מקום. הרי דאם אין לו כל הקרבנות למוסף, איכא חיוב עכ"פ להביא אפילו א' מהם. ובשבועות, לא כתוב בפ' אמור את כל הקרבנות אלא אלו שהם מעצם היום טוב ולא אלו שנוהגים בכל יו"ט. ובזה כבר קיים הדין שכל מועד בעי קרבן נוסף, וא"צ להזכיר עוד ענין המוספים ולכתוב והקרבנות אשה לד'.

ז. למה אין מזכירין בתפילת מוסף בחג השבועות הקרבן הבא עם הלחם

הבאנו לעיל את דברי הדעת זקנים מבעה"ת שהביא שיש מקשים למה אין אומרים בתפילת מוסף של שבועות את שני שעירים, בין השעיר הבא עם הלחם בין הבא עם המוסף. ותירץ דתפילת מוסף תחת קרבן מוסף היא באה, ואחד מן השעירים הללו לא היה קרב במוסף כי אם בשחר וכו'. עכ"ל. ובפ' הדר זקנים (במדבר כט:ו) מביא בשם ה"ר אהרן בשם ה"ר יוסף בר' ברוך שיש שהיו

באמת אומרים בחג השבועות "ושני שעירים" אבל מסיק דאינו נראה לה"ר אהרן כלל שהרי תפלתו של מוסף תחת קרבן מוסף וכו"ל בדעת זקנים, עיי"ש וגם בפ' ר' חיים פלטיאל עה"ת.

והנה מדברי ה"ר יוסף בר' ברוך נראה שיש להביא סיוע למה שביארנו בעזהשי"ת בדעת רבינו אליהו הזקן, דהיינו דלא ניח"ל לתרץ כה"ר אהרן משום דס"ל דאה"נ גם הקרבן הבא עם הלחם הוא בכלל שם מוסף. ובאמת, מעצם קושייתם משמע הכי, שהרי פשיטא דתפילת מוסף תחת קרבן מוסף תקנו. אלא נראה דסברו מעיקרא דכל קרבן ציבור הנוסף הוי בכלל מוסף. אמנם, א"כ צ"ע מה חידשו למסקנא במה שאמרו דתפילת מוסף תחת קרבן מוסף היא באה, דלכאורה לא מסתבר דעצם דבר זה לא ידעו מתחילה. ואולי י"ל דבזה גופא שינו דעתם, שמתחילה סברו דכל קרבנות הנוספים בשביל היום הן בכלל מוסף, ותיירצו דלא כן הוא, אלא רק אלו שבפ' פינחס הוו בכלל שם מוסף. א"נ דאה"נ גם שתי הלחם יש לה שם מוסף אבל לגבי תקנת תפילת מוספין בעינן שם מוסף פרטי והיינו אלו דבפרשת פינחס. ועפ"ז י"ל"ע בתפילת מוספים דיום הכיפורים דמצינו דתקנו להזכיר עבודת היום דוקא בחזרת הש"ץ ולא בתפילת יחיד.

והנה איתא במשנה מנחות (מה:): אמר ר"ש וכו' שכל האמור בחומש פקודים קרב במדבר וכל האמור בתורת כהנים אין קרב במדבר. וכתב שם השפ"א דמשו"ה ג"כ אין מזכירין בתפילת מוסף הקרבנות שנזכרו בתורת כהנים, דכיון דבמדבר לא הקריבו אותם הוו כמו שתלוי בארץ, ורק מה

ח. בעצם היום הזה

הנה הקשה בספר פרדס יוסף עה"ת (פ' אמור) למה דוקא לגבי חג השבועות ויוה"כ נאמר בפרשת אמור "בעצם היום הזה" דכתיב גבי חג השבועות (ויקרא כג:כא) והניף הכהן אתם על לחם הכורים תנופה לפני ד' על שני כבשים קדש יהיו לד' לכהן. וקראתם בעצם היום הזה מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו חקת עולם בכל מושבתיכם לדורתיכם. וגבי יוה"כ כתיב (ויקרא כג:כז-ל) אך בעשור לחדש השביעי הזה יום הכפרים הוא מקרא קדש יהיה לכם ועניתם את נפשתיכם והקרבתם אשה לד'. וכל מלאכה לא תעשו בעצם היום הזה כי יום כפרים הוא לכפר עליכם לפני ד' אלהיכם. כי כל הנפש אשר לא תענה בעצם היום הזה ונכרתה מעמיה. וכל הנפש אשר תעשה כל מלאכה בעצם היום הזה והאבדתי את הנפש ההוא מקרב עמה.

וע"פ מה שהבאנו לעיל נראה לפרש דאחר שהזכיר הכתוב את הקרבנות הבאים עם שתי הלחם בעצרת ואת קרבנות יוה"כ ("והקרבתם אשה לד'") ומה שהוא יום לכפרה, דהיינו בזמן הבית, ע"י הקרבנות, הוצרך הכתוב לפרש דאע"ג דדין קרבנות אלו אינם חלק מהיום עצמם כמו השביתה ממלאכה ועינוי יוה"כ (ואולי המוסף), מ"מ אין לטעות ולעשות דברים אלו בימים נפרדים, אלא בעצם היום שמביאים קרבנות שתי הלחם וקרבנות יוה"כ, באותו היום צריכים לקיים עצם הימים של חג שבועות ויוה"כ בשביתה ממלאכה וכל התלוי בעצם היום.

שהקריבו במדבר מוטל גם עלינו וחסר לנו ומזכירין אותם במקום הקרבה. ועוד כתב השפ"א שם דשאר קרבנות יוה"כ מיהת אכן היו מקריבים במדבר, ולכן נזכר בפ' פינחס "מלבד חטאת הכיפורים" משא"כ בשבועות דלא כתיב בפ' פינחס "מלבד הכבשים". את"ד. ובספר יד רמ"א (חג השבועות, עמ' ט"ו) להרה"ג ר' ברוך וידיסלבסקי שליט"א הק' דלפי"ז מדוע אין מזכירין עבודת היום של יוה"כ גם בתפילה שבלחש במוסף של יוה"כ.

ואולי י"ל דכיון דמצות עבודת יוה"כ היא דוקא ע"י הכה"ג, תקנו שעבודה זו תזכר דוקא ע"י השליח ציבור במקום הכה"ג, אבל שאר קרבנות מוסף מובאים בתורת ציבור בשליחות כל כהן שהוא. ויל"ע.

והנה כתב הרי"ף גיאת בהלכות יום הכפורים בזה"ל ואמר רב נטרונאי במנחה של יום הכפורים אין אומר הש"ץ אתה כוננתה וסדר עבודה ולא בשחרית אלא במוסף בלבד שמזכירין סדר עבודות והודאות בשעת עבודת כה"ג וכו' וכן המנהג בשתי ישיבות וכו' ואמר רב האי וכו' ואשר כתבתם כי מנהגכם לומר סדר עבודה ביוה"כ בשחרית ובמוסף וכי מצאתם למר רב עמרם שאמר שאין סדר עבודה אלא במוסף כדרך שאומר סדר תקיעות בר"ה, דע כי העיקר מה שאמר מר רב עמרם כך הוא וכו' אבל בבגדד מתוך שחביב עליהם דבר זה היו אומרים גם בשחרית וכו'. עכ"ל. הרי די שברא לומר עבודת הכה"ג בחזרת הש"ץ דמוסף דומיא דתקיעות בר"ה. וא"כ י"ל דאין זה שייך כלל לשם מוסף. ומסתבר, דאם ה' שייך לשם מוסף, היינו צריכים לאומרו ג"כ בתפילה שבלחש.

הרב אליהו פורת טהרני

רה"י ברכי יוסף ובעמח"ס אלופינו מסובלים

קיום מצוה בזמן פטור אי מהני לזמן חיוב וקטן שהגדיל בזמן ספירת העומר

חידושו של המרדכי בדין סומא

הנה במרדכי (מגילה פ"ב אות תשצ"א) הביא דנשאל לה"ר טוביה מווינא, איך סגיא נהור פוטר בניו ובני ביתו מן הקידוש, והא לר"י דאמר סומא פטור מכל המצוות, פרק החובל, א"כ לא מחייב אלא דרבנן, והיכי אתי דרבנן ומפיק דאורייתא,

והשיב דאשכחן כוותיה גבי קידוש גופייה, דאמרינן פרק תפילת השחר מתפלל אדם של שבת בער"ש ואומר קדושה על הכוס, והתם מוכח דהיינו שעה ורביע קודם הלילה שעדיין לא קידש היום, והוכיח שאין זה מחמת תוספת שבת דאורייתא אלא אפילו אי הוי מדרבנן ג"כ שפיר נפיק בההוא קידוש דמקדש מבע"י דאינו אלא מדרבנן – קידוש דחייב בזמנו מה"ת. (והנה בעיקר גדר תוספת שבת יש להאריך בזה טובא ובבירור שיטת הרמב"ם בזה ולדון עפ"י בדברי המרדכי ואכמ"ל)

וא"כ – כתב – גם סגי אינו מחוייב אלא מדרבנן, וסברא ידידה לחלקו מנשים גבי ברהמ"ז דאינם מוציאות אי הוי מדרבנן – משום דסומא יכול לבוא לידי חיוב אי נתרפא, וע"כ מקרי בר חיובא אלא דמוחווסר ריפוי, והשווה אותם לאדם שאכל כזית דמקרי לשי' תוס' ברכות מ"ח בר חיובא שיכול להביא עצמו לחיוב.

והנה חידוש גדול חידש לנו רבינו טוביה, והוא שחיוב מדרבנן דיכול לבוא לידי דאורייתא אין זה חסרון בעצמותו ויכול להוציא חיוב דאורייתא משום שיש בו כח של חיוב דאורייתא, דהיינו שהוא פטור מצד הדין, שהתורה היא אשר פטרה אותו ממצוותיה, אבל בשעה שיחזור לפקחותו הרי ממילא יחזור לחיובו וע"כ מקרי,,ברי חיובא" בכח, שהרי סוף הוא בר דעת, משא"כ קטן שהחסרון הוא בו מחמת חסרון המציאות, פטור מצד מציאותו שהוא קטן, וסתם קטן לא בר דעת [והרי הוא כמתעסק בעלמא] ומציאותו נותנת עליו דינים של פטור, וע"כ שפיר אינו מוציא את הגדול, ואעפ"י שיכול לבוא לידי חיוב בזמן שיגדל עכ"ז הוא אינו בכח של גדול, כי אין בו דעת ואין דעת אין חיוב והרי הוא כמציאות אחרת לגבי זמן גדלותו. (ועי' ב'עין זוכר' מה שביאר סברת המרדכי).

וכן חלקו התוס' במגילה (כ"ד א') בין קטן וסומא. תוס' שאלו מדוע סומא פורס על שמע משא"כ בקטן, ותירצו משום שקטן הוי תרי דרבנן ואין תרי דרבנן מפיק חד דרבנן, משא"כ בסומא דהוא גדול ושפיר מוציא אפילו בתרי דרבנן. דהיינו דאעפ"י ששניהם חייבים מד"ס בכ"ז ברור דיש נפק"מ בין חסרון מצד המציאות לחסרון דאורייתא.

מהל' שבת) שתירץ על נכון דשאני התם אם מברך לעצמו אע"פ שלא הגיע זמן חיובו מה"ת יצא משא"כ אם אינו מברך בעצמו ורוצה לצאת יד"ח ע"י ברכת קטן. ע"כ.

והנה כי ניחזי אנן בחילוק דח"א נראה דאיכא פירכא כמו שפרכה נכד מהרש"ם בהגהותיו. כי הנה המרדכי עצמו לא חלק שם ואדרבה הביא ראיה ממקדש בזמן תוספת שבת שהוא מדרבנן שיוצא לגבי זמן דאורייתא לנדון השאלה בסומא דמוציא אחרים, והרי השאלה היא איך מוציא פטור את החייב, דהיינו סומא את בני ביתו, וא"כ גם לפי חלוק דח"א לא נפתרה השאלה שנשאלה לה"ר טובי"ה מווינא, כי הוא רוצה לצאת יד"ח בשומעו ברכת סומא דהוא פטור.

אלא ע"כ צ"ל דסומא גם במקרה שהוא מוציא אחרים מיקרי,,בר חיובא" בכח מכיון שאם חזר לחייבו משא"כ בקטן דגריע שחסר במציאות דהיינו שהוא קטן וסתם קטן אינו בר-דעת ומתעסק בעלמא דהא חזינן דאפילו לשי' תוס' דסומא לא שייך בו תרי דרבנן ע"כ עדיף מקטן.

וא"כ ממילא נלמד מזה דקטן דאינו מוציא את הגדול, שלא יוצא בקיום מצוה שעושה בקטנותו יד"ח מצוה דחייב בזמן גדלותו.

דעת המהרש"ם בדין קטן שהגדיל

והנה בשו"ת מהרש"ם (שם) לא חלק בזה וס"ל שקטן שברך ברכת התורה שפיר יוצא בזה גם בהגיע לגיל גדלותו.

[וכע"י זה מצינו בתוס' ברכות מ"ח דחלקו על שי' רש"י דס"ל לרש"י שאם אכל הגדול שיעור דרבנן מוציא יד"ח שיעור דאורייתא, וכיון דמחויב מדרבנן מחויב בדבר קרינן ב"ה ומוציא הרבים יד"ח, משא"כ בקטן דאינו מחויב בדבר קרינן ב"ה דעליה דאבוה רמיא לחנוכיה, וס"ל לתוס' שקטן מחויב מדרבנן רק דאינו בר חיוב כלל מדאורייתא אפילו אכל כדי שביעה משא"כ גדול מחויב בדבר קרינן ב"ה אפילו לא אכל כלל.

ונראה לי לתרץ כאן קושית גליון הש"ס שם דהקשה על רש"י, הרי בגמ' אמרו דאם נשים חייבות מד"ס אינן מוציאות אנשים, והרי הם מחויבות בדבר קרינן ב"ה. אך לפי דברי המרדכי שחלק בין נשים דאינן יכולות להביא עצמם לידי חיוב מה"ת משא"כ אנשים ושפיר דמי דברי הקונטרס. (ועי' בראשונים שתירצו משום דאינם בברית ותורה)].

ביישוב קושית המג"א על המרדכי

והנה המג"א סי' רס"ז תמה על המרדכי שכ' דאף למ"ד תוספת שבת דרבנן מ"מ יוצא בקידוש מבע"י, בשאלתו הרי קטן אינו מוציא את הגדול. ולפי דברינו ניחא שפיר, כי בקטן חסרון דידו גרע טפי משא"כ בסומא. וכן מצאתי באיזה ספר לאחד מהראשונים.

והנה חזיתי לשו"ת מהרש"ם ח"ג סי' קכ"א (מובא בסוף דעת תורה על ח"א מאו"ח סי' ל"ד) שהביא את סברת המרדכי והסכים עמו, וכן הביא את קושית המג"א על המרדכי ותירץ בתירוצו של החיי אדם (כלל ו' אות ג')

מפי חכמים, א"כ צריך עיון אי קיום מצוה בזמן קטנותו יפטור אותו לזמן גדלותו.

ומעתה אתי שפיר דעת שו"ת מהרש"ם דשפיר יוצא בקיום ברכת המזון בזמן קטנותו לזמן גדלותו.

דעת הרעק"א דמספקא ל' בזה

אך הנה נמצא בחידושי הרעק"א על שו"ע סי' קפ"ח שנסתפק באם הקטן אכל בסוף שנת י"ג לעת ערב ובתחלת הלילה נעשה גדול עדיין לא נתעכל המזון, ונתספק אי מחויב מה"ת לברך, וא"כ יש להסתפק אם בירך קודם הלילה שיחזור ויברך בלילה דאינו יכול לפטור חיובו מדאורייתא. ונשאר בצ"ע. [והביאו חזו"א או"ח סי' כ"ה וביאר הספק הא'].

והנה ספיקו פשוט אי קיום מצוה בזמן קטנותו הוי קיום לגבי זמן חיובו מה"ת או דלמא לא, כי סוף סוף בזמן שברך הוי פטור מה"ת וכל ברכתו הוי מדין חנוך וע"כ לא תפטור את חיובו לברך בשעה שהגדיל ועדיין חייב לברך על אכילתו שאכל, וכאילו עתה אכל, ואי אכל עתה לא שייך שקטן יוציא את הגדול, אלא ע"כ ספיקו כיון שסוף סוף כבר בירך בעצמו שפיר מקרי בירך כחלוק הח"א, ע"כ.

עכ"פ מאי דפשיטא למהרש"ם קשיא ל'יה לרעק"א.

סיכום הדברים

והנה המורם מן כל האמור דיש כמה מיני חיובי דרבנן (א) חיוב דרבנן על בן דעת

והנה זה פלא גדול, דשאני ער"ש שהגדול הוא המקדש ושפיר מקרי קיום מצוה [ואעפ"י שעתה אין זמן חיובו מה"ת הרי תוספת שבת שהוא מד"ס מיקרי קידוש משום דגם עתה מקדש עקב השבת כמו שהוכיח הח"א מברכת זמן בזמן עשיית הסוכה, כי הסוכה שעושה משום יו"ט עושה ושפיר מקרי בזמנו], משא"כ בקטן שאין ברכתו ברכה אלא מטעם חינוך גרידא. והחסרון ידידיה בקטנותו חסרון דבמציאות ולא בדין.

והנה אי נאמר שמעשה קטן או ברכת קטן הוי מעשה או ברכה מצד סוף סוף עביד מעשה, או מצד שי' התוס' שיש חיוב על הקטן (לא כשי' רש"י רמב"ן ריטב"א ור"ן דס"ל דהחיוב על אביו גרידא) דהיינו דרבנן חייבו הקטן דרך אביו, ר"ל דכל מצוה דרבנן שייך לחייב מי שיכול להיות בר חיובא, והקטן שאינו בכלל בר-חיובא איך שייך לחייבו. אלא רבנן רמו חיובא על אביו שיחנך את הקטן, ואביו רק בתור שליח בי"ד להשגיח על הבן שיעשה רצון חכמים, כי ברצונם ה"ה שהקטן יקיים מצוות דאורייתא ובשעת קיומו המצוות הרי מקיים מצוה מד"ס, [וש' הרמב"ן ורש"י וסיעתם שאין מצוה כלל על הבן אלא אדם חייב במצוה כללית להרגילו במצוות, ואביו מצווה שיעשה כך וכך כמו שמצווה על שביתת בהמתיו שאין הבהמה מקיימת מצוה רק היא ההיכי תימצי של המצוה, כמו כל המצוות שאדם עושה כך זו המצווה, והקטן אינו רק כלי לעשיית המצוה וע"כ אין יכול להוציא את הגדול אפילו במידי דרבנן].

וא"כ הקטן מיקרי מקיים מצוה מד"ס, ואע"פ שאין הוא נושא החיוב היישר

הו"ל בני חיובא. דהיינו דגדול יש עליו מצוה זו לקיימה רק החסרון הוא בזמן וא"כ שפיר מקרי בר חיובא לגבי הוצאת יד"ח את זולתו כי אין כאן חסרון מצד שהוא לא באותו החיוב מכיון שבכח מיקרי בר חיובא רק החסרון הוא צדדי.

ועוד ראיה לזה מסוכה שיכול לברך גם בזמן עשייתה מכיון שהסוכה באה מדין החג ואז מיקרי בר חיובא ושפיר אינו חוזר ומברך בעיו"ט בסוכה.

עתה ידון בסברות האחרונים בדין קטן שהגדיל בימי ספירת העומר

עתה נדון בדין קטן שעשה מצוה בימי קטנותו אי יוצא יד"ח לגבי גדלותו. הלא כבר מילתנן אמורה דשנאי לן בין סומא, וכן גדול שקדש בזמן דרבנן – לבין קטן.

ואחד מהדברים השנויים במחלוקת הלא היא שאלת קטן שהגדיל באמצע ספירת העומר אי ממשיך לברך בגדלותו.

והנה הי"ה מי שרצה לומר דהלא חזינן שהקטן מברך על ספירה הזו וא"כ שפיר מיקרי קיום מצוה, ונראה שדבר בלא יודעין דהרי בשעה שמוטל על אביו מצוה לחנכו הרי צריך לחנכו לעשות מצוה בשלימותה והמצוה בשלמותה היינו עם ברכה דאעפ"י דברכות לא מעכבות אך עכ"פ מיקרי מצוה בשלימותה.

והלא דברים מפורשים יוצאים מתוס' עירובין צ"ו א' ד"ה דלמא וז"ל: ומקטן דמברך ברהמ"ז אין ראיה לאשה דקטן אתי לכלל

דהיינו סומא וכן אשה. (ב) חיוב דרבנן על קטן מטעם חינוך. (ג) וחיוב דרבנן על סומא שאני מאשה, דאשה אינה יכולה לבוא לידי חיוב מה"ת משא"כ סומא, וע"כ עדיף מינה שיכול להוציא את בני ביתו לדעת רבינו טובי"ה.

וכן מצינו למדים: (א) ה"ר טובי"ה השווה חיוב סומא לחיוב גדול בזמן דרבנן שיכול לצאת הוא עצמו אף כלפי החיוב העתיד דאורייתא. (ב) אך ח"א חלק אחרת דדוקא להוציא אחרים אין יכול קטן אבל אם הוא הגדול מברך בזמן דרבנן הרי הוא יכול לפטור אח"כ זמן דאורייתא וע"כ שפיר בע"ש מקדש בזמן שהוא תוספת שבת אפילו אי הוי דרבנן, והראיה מזמן דסוכה משום חג. (ד) חלוק ח"א שייך דוקא בגדול שברך בזמן שהוא חייב מד"ס, אבל אי בקטן שייך כללו של הח"א צריך עיון, אך מספק הרעק"א (וכן חזו"א) נראה שיש להסתפק בזה, אך מדברי שו"ת מהרש"ם משמע בפירוש דיש להשוות הנדונים כי קטן וגדול שם הוא.

ראיות לדברי המרדכי הנ"ל

והנה ממגילה רפ"ק איכא ראיה דאתי דרבנן בזמן גדלותו ומוציא יד"ח דאורייתא לעתיד לבוא. דהנה בני הכפרים הבאים ב"א וי"ב בני העיר קוראים להם, והא אע"פ שאז עדיין בני העיר לאו בני חיובא שעדיין לא הגיע זמנם בכ"ז שפיר יכול להוציא בני הכפר (כך ש"י רש"י לאפוקי הירושלמי המבוא בר"ן שם, והר"ן כתב דלא נראה שא' מבני העיר יוציא יד"ח בני הכפרים ורק א' מהם מוציאם. ע"י שו"ת חוות יאיר שתמה מדוע נעלם מהר"ן דברי רש"י כאן. וצ"ע) דכיון דעכ"פ יש עליהם חיוב קריאה בזמנם

חיוב וחייב לחנכו ואינו מוזהר על לא תשא עכ"ל. ר"ל שמצד דין חנוך להרגילו במצוות צריך שגם הוא יברך. וכן הוא בריטב"א (סוכה ג' ב') דמצות חינוך היא לעשות בהכשר גמור כגדול, [ועי' שפת אמת מגילה כ' א' ד"ה והנה שהסתפק אי קטן מוציא קטן שני כי י"ל דכיון דמטעם חינוך תקנו לחייב לקטן התקנה הי'ה שישמע מן בר חיובא כראוי שיתחנך לשמוע מהגדול ולא מהקטן. אך עי' בזה באחיעזר ח"ג סי' פ"א.] הרי נמצינו למדין בפשיטות דאין הברכה ראי'ה על חשיבות קיום מצות ספירת העומר.

יבואר אי מהני גדול עומד על גביו בספירת העומר – שיטות הראשונים בדין גדול העומד ע"ג

והנה כמה אחרונים ר"ל שאעפ"י שהקטן אינו מחויב במצות ספירת העומר עכ"פ מיקרי קיום מצוה אם אנו מחנכים אותו והוי כגדול עומד על גביו דמעשיו מעשים מתוך שניכרת מחשבתו מתוך מעשיו והרי הוא עושה מצוה, קיומית' כלשונם, דאעפ"י דפטור ואינו מצווה ועושה בכ"ז ההרי הוא מקיים מצוה.

והנה לפי דברינו הנ"ל יש לחלק בין סומא לקטן בסברא זו באינו מצווה ועושה, כי הסומא מעשיו מעשה והחסרון הוא מחמת הדין, משא"כ בקטן אינו בכלל עושה מעשה ורק רצון חכמים הוא שיעשה כל המצוות כדי להרגילו, דהכי מורה לשון חנוך. ואיתא בגיטין כ"ב ב' במתניתין: הכל כשרין לכתוב הגט אפילו חרש שוטה וקטן וע"ז הקשו בגמ' והא לאו בני דיעה, (והנה בקובץ הערות סי'

כ"ב חלק בין קטן דיש לו דעת וכל חסרון מחמת גזע"כ שאין יכול לפעול חלות, וע"כ שפיר יכול לקדש לכשיגדיל וכמו כן חקר בעל המשל"מ, והנה אי הכי מאי קשה לגמ' הרי איכא לשנויי גבי קטן דאית לי'ה דעת, ויש ליישב בקל.) אמר רב הונא והוא שגדול עומד על גביו, דהיינו והוא אומר מה לכתוב דהיינו מחשבת הגדול מצטרפת למעשה הגדול, מעשה דקטן ומחשבת הגדול נהיו לאחדים.

אך יש שפירשו שע"י שגדול עומד על גביו אית להם כוונה וכך פירשו התוס' כאן לחלק בין ראי'ה לעמידה ע"ג, דעמידה ע"ג היינו דמלמדו ומזהירו לעשות לשמה דהיינו מחשבת הגדול פועלת על דעת הקטן ושפיר מיקרי כוונת לצאת יד"ח לשמה דעשיית הגט. וכן כתב הרמב"ן כאן.

והנה בעיקר הדין אי קטן וגדול עומד על גביו שפיר למכתב גם התורף באנו למחלוקת, שי' הרמב"ם וכן שו"ע אחריו דאין מועיל, אבל שי' הרשב"א וכן מהרש"ל דגם התורף מהני בהו עמידה ע"ש, והמאירי הביא ב' השיטות ואמר דמהירושלמי יש להביא ראי'ה דלא מהני לשמה דקטו גבי תורף.

והנה ניחזי אנן אי גבי ברכה שייך ג"כ דין עומד ע"ג או לא, כי בברכה שכל עיקרה כוונה שבלב ולא דיבור בעלמא אי שייך בזה ג"כ למוד כמו בגט, ואי גם כאן [בתורף] בכ"ז לא מהני לשי' רמב"ם ושו"ע אזי גם בברכה לא מהני גדול ע"ג.

והנה התוס' כאן כתבו דבחליצה היה מהני מה שהבי"ד עומד ע"ז, דמינכרא

הרי עיקר הרשב"א – היכא דיש הוכחה שפיר ישנה ההלכה גדול ע"ג, היכא דלית הוכחה שפיר אינה ההלכה גדול ע"ג.

וצריך ביאור מה הגדר של מינכרא מילתא כדי שגדול עומד ע"ג יועיל לו להחשב כעושה מצוה בשלימותה.

והנה ידוע ומפורסם באו"ח סי' ס' דמצוות צריכות כוונה [דהיינו שידע במחשבתו לשם מה עושה מצוה זו כדי לקיים מצוה ולא כמתעסק בעלמא או לשום כוונה אחרת ע"ש במשנ"ב]. כי כן פסקו הרי"פ הרמב"ם והרא"ש. ובסי' תקפ"ט גבי תקיעת שופר גבי שיהא התוקע והשומע מכוונים יחדיו, כתב מרן בב"י בד"ה וצריך, דאפילו מי שסובר דמצוות אינם צריכים כוונה ה"מ בדבר שיש בו מעשה אבל במצוה שתלויה באמירה בלבד ודאי צריך כוונה שהאמירה היא בלב וכשאינו מכוין באמירה ואינו עושה מעשה נמצא כמי שלא עשה שום דבר מהמצווה, עכ"ל.

הרי נמצינו למדין בדבר שהוא רק באמירה דהיינו כל הברכות שחייבים בהם צריכים כוונה כי האמירה באה מצד הלב וע"כ חסרה הכוונה חסרה המצוה, וא"כ בשעה שקטן מברך הרי אין לו דעת דידו כדי לכיון במצוה, אלא נאמר שגדול העומד על גביו מהני לתקם פגם זה, הרי כבר מילתנו אמורה שדעת הגדול אל עוברת ירושה לקטן אלא הקטן הוא העושה והחושב הוא הגדול (וע"כ אם כיון הגדול על מעשה הקטן שפיר דמי, ואפילו אי הלך אח"כ הגדול ע"י כרתי ופלתי סי' א' מהל' שחיטה בסעיף ה'). אומנם לדברי התוס'

מילתא דעביד לשמה כמו גבי גט אלא בגמ' המעטו אותם משום דקטן לאו בכלל איש וחרש משום שאינו באמר ואמרה, (משא"כ בשוטה דלא מינכרא מילתא טובא דלשם מצוה קעביד). וכן בשו"ת הרשב"א ח"א סי' כ"ו הביא דברי התוס' והסכים עמהם ולמד מזה דאם גדול עומד על גביו בעשיית המצוה דמצוה שפיר דמי דאינם שוטים לגמרי אלא דאית להו דעתא קלישתא ואינם שוטים גמורים יוצאים במצה זו.

אך הרשב"א הביא דעת רבינו יונה שנתן גדר בדין מתי מהני עומד על גביו דוקא במקום דמהני שליח, וע"כ בגט ושחיטה מהני וז"ל: כוונת העומד על גביו ככוונת העושה מעשה דהוה ליה כשליח ולפיכך בגט כשר ואפילו שוטה וה"ה בשחיטה אי גדול עומד ע"ג ע"כ. ר"ל כמו בשליח אמרינן שהשליח יד ארוך של המשלח כן כאן שהמשלח שולח את הקטן לכתוב ומחשבתו מצטרפת לידא אריכתא. ומשא"כ בחליצה שאין בה דין שליחות וע"כ לא מועילה בה עו"ג. ומה שאמרו בגמ' טעמים שונים תירצם הוא (ע"ש).

והנה כתב הרשב"א שהסברא נוטה לומר דהכל סובב אחר ההוכחה ומינכרא דמילתא, אי מוכח שפיר ע"ג ואי לא לא, וע"כ בגט דמוכח שפיר, ובשחיטה דלא מוכח לא, ובחליצה יש הוכחה מעט דהיינו דהוא רואה האשה החולצת ורוקקת וכן היא רואה ומלמדין אותו כל הענין, וא"כ במצה לא מינכרא בעשיית הקטן ע"כ אפילו ע"ג לא מהני ולזה ישב דעת הפייטן ע"ש.

שהעמידה ע"ג ניתנת לקטן למוד וחינוך איך לעשות שפיר דמי, [אך עכ"פ גם לדעת תוס' צ"ע בדין ברכה אי מהני דעה בגדול דיחשב כאילו הקטן כמו כוונה שלימה].

אך רוח והצלה יעמוד לנו אי נסבור כסברת הרדב"ז (הביאו מ"ב ס"י ס') שבמצוות דרבנן ליכא חיוב דכוונה וכן נקטו הרבה מהפוסקים א"כ האמירה שאומר הקטן מקיים מצוותו ואין כאן פגם. ואפילו בברכת המזון שעיקרה מה"ת הלא בקטן חיובה מד"ס [וממילא אין מניעה להוציא הגדול שאכל שיעור דרבנן לשי' תוס.].

אבל יש שחלקו על עיקר זה וכן משמע בהגר"א הביאו משנ"ב ועי' ברכ"י ס'י תפ"ט בדין ספירת העומר שספר בלי כוונה לצאת בזה.

והן אמת דעדיין נשאר לנו בו הקטן דין ד,,מתעסק" דהיינו שאין מכוין כלל לשם מצוה, דהא אפילו למ"ד שמצוות אינם צריכים כוונה דוקא בסתמא אבל אם ניכר מתוך מעשיו שאין כוונתו לשם מצוה לכו"ע אינו יוצא יד"ח [ודמי למי שתוקע וכוונתו לשם שיר].

אלא פשוט הדבר שדבר זה יתוקן ע"י גדול העומד על גביו, דהיינו כ"ז שהקטן בעצמו עושה המעשה אין בזה משם מעשה אלא משום הרגל במצוות אבל בשעה שגדול עומד על גביו שפיר מיקרי מעשה, ואומנם בדבר זה באנו למחלוקת אי בכל מקום מהני גדול ע"ג דהרי הרמב"ם ס"ל שכתובת התורה ע"י קטן פסול ולא מהני גדול ע"ג, וכן כתב בהל' פסוה"מ פ"א הל' ו' דקטן

ששחט בקדשים ואפילו גדול ע"ג שחיתו פסולה, דהרי ס"ל דלא מהני דעת הגדול עם מעשה הקטן וכל סברת הגמ' דגדול עומד ע"ג היינו דוקא לטופס בגט דלא צריך כ"כ לשמה [וכן פסק מרן בשו"ע אהע"ז קכ"ג]. משמע מדברי הרמב"ם דבכל מקום שצריך דעה וכוונת הלב וידיעת הדבר שהוא עומד לעשות כגון ענין הגט וכן ענין הקדושה, כמו שכתבו התוס' בריש זבחים בד"ה זבחים דבקטן גרע דאין לו דעת להבין שהם קדשים, וכן אפש"ל גבי גיטין, שהקטן אינו יודע להבין מה זה גט.

ויש שחלקו על הרמב"ם וס"ל דגם בתורה מהני גע"ע משום דדעת הגדול מצטרפת למעש הקטן, ויש לחלק בין קדשים וגיטין – לדעתם.

והנה מצינו גבי שבת דקטן העושה על דעת אביו מצוה להפרישו ואם לא הפרישו עובר משום לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך, כ"כ הרשב"א (שבת דף קנ"ג ד"ה כשהיא מהלכת) והקשה בס' מוצל מאש למה צריך לעושה על דעת אביו מקראי הרי זה כעין ספ"ה בידים. ואומנם קושיה זו ישבה יפה בספר אמרי בינה, וזה תורף דבריו: קטן אין בו מחשבה, ובשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה משא"כ באכילת שרצים וטומאה שהגדולים הוזהרו על הקטנים שמה עביד הקטן מעשה ושפיר צותה תורה להפרישו משא"כ בשבת שאם הקטן עושה מלאכה בלי מחשבה אזי אין ע"ז דין אסור מלאכה.

אבל בשעה שאביו עומד ע"י דאז דעת ומחשבת אביו מצטרפין למעשה והוי

כאילו עושין מעשה מלאכת מחשבת, והן אמת שאפילו עושה בלי דעת אביו ג"כ צריך להפרישו זה מפאת דין אחר והיינו דין דמצות חנוך בקטנותו.

והאחיעזר ח"ג סי' פ"א אות כ"ד הביא את דברי המוצל מאש ואמרי בינה אבל דחה דברי האמרי בינה באומרו דיש ב' דינים (א) דין הכוונה ומחשבה לשם גבוה (ב) דין מחשבה כלפי מילי דעלמא. ר"ל דהא יש לקטן מחשבה לכבות את הנר, דגדר מלאכת מחשבת אינה חיובית אלא שלילית דהיינו דלא יכוון לדבר אחר אבל בשעה שאינו מכוון לד"א שפיר מיקרי מלאכה, וא"כ קטן זה מיקרי עבד מעשה.

והנה לפי דעת ה"א דמחשבת הגדול מצטרפת למעשה הקטן אומר האמרי בינה שלא דוקא עושה על דעת אביו אלא בכל גדול מיירי, אלא שדבר הכתוב בהווה וכן הוכיח מדברי רבינו ירוחם ומדברי התוס'.

והאחיעזר דחה דבריו ד,,באמת אינו נכון" והיא דעתו שסתם גדול העע"ג חייב משום איסור לספות לו בידים וכאילו מוסר לו ממש לפיו אבל איסור לא תעשה מלאכה מאן דכר שמי"ה אלא רק אביו חייב בזה.

וצריך עיון מה נפק"מ בעצם הדין אם הוא אביו או אחר, האם נתשנה מהות האיסור מחמת שהוא אדם זר, וכי יש נפק"מ בין מחמר אחר בהמתו או אחר בהמת חבירו.

והנה לפי דעה זו שאומרת שמחשבת הגדול מצטרפת למעשה הקטן הרי דין זה

שייך דוקא גבי גיטין ושחיטה, משום שאנו צריכים את עצם המעשה וע"כ שפיר מקרי מעשה גמור, משא"כ בדבר שאנו צריכים לא רק עצם המעשה אלא צריכים שהעושה יהא בגדר איש א"כ סו"ס קטן זה אינו איש, ומחשבת הגדול אינה מוסיפה לקטן דעת, והוא הקטן חסר כמו שהיה לפני זה. וזה מפורש בדברינו לעיל ברבינו יונה המובא ברשב"א שכל דבר שאפשר בשליחות כגט ושחיטה כוונת העומד על גביו ככוונת העושה מעשה דהווה ע"י כשליח, אבל בחליצה שצריך שהוא עצמו יחלוץ לא מהני כאן עוע"ג.

ונראה בכוונת דבריו שר"ל שאם אנו חפצים בעצם המעשה עצמו שיעשה ע"י בר דעת סגי לנו צרוף כוונת הגדול עם המעשה דקטן שאנו אומרים שכוונת העומד על גביו כאילו הוא הקטן מכיון ועושה בכוונה זו את המעשה, אב בדבר שאנו צריכים עושה בר דעת ואין כאן שליחות אלא רק הוא מוכרח בעשייתו הרי הוא אינו בר דעת.

וא"כ לפי שיטה זו בכל ברכה שקטן עושה אנו חפצים שהקטן בעצמו יברך ואין מהני כוונת הגדול לתת חלות על ברכת הקטן שאיהו עבד לנפשיה, ר"ל שהקטן מחויב מד"ס בברכה זו ולא יועיל שליחות על עשיית הברכה כי רק הוא חייב בכצוע מעשה הברכה.

אבל לפי שי' תוס' דמשמע שע"י שגדול עומד על גביו מקבל הקטן לזמן מה דין גדול כלשונם: שאחרים עומדים על גביהם ומלמדים אותן ומזהירין אותן לכיון למה שהם עושים אף הם מכוונים והיינו כגיטין.

ומביאים מחליצה שהגמ' מיעטה מטעה איש ולא קטן, כי אם קטן ובי"ד עומדים על גבו הי"ה יכול לחלוץ ולא הי"ה חסר בו דעת ורק המיעוט מעטו.

א"כ גם בברכה דספירת העומר וכן בעצם הספירה אי גדול ע"ג ומזהירו לכיון מרמי אנפשי'ה ומכיון הרי קיים הקטן מצוה בשלימותה אלא דצריך לומר דכל פעם שהקטן מברך צריך גדול ע"ג, כי מצינו דדעת הרא"ש בהל' ס"ת דגט צריך שיכתוב כל התורה לשמה ובזה העכו"ם אדעתא דנפשי'ה קעביד, אבל בעבוד ס"ת הלשמה הוא ברגע אחד בזמן תחילת העבוד דס"ת וצריך שיאמר לשמה, לכן מהני בס"ת בעכו"ם גדול ע"ג, משא"כ בגט דזמן אריכתא הוא וע"כ לא מהני בו ע"ג.

וכן מצאתי בכרתי ופלתי בהל' שחיטה סי' ג' אות כ' דאמר דלגבי שחיטה בכוונה – למ"ד בעי כוונה – מהני שחיטת חש"ו אי הי"ה ע"ג בתחילת השחיטה אבל לגבי קלקול דחשישנן לזה בזה צריך שיעמוד כ"ז דעביד מעשה השחיטה.

וא"כ גם גבי ברכה צריך שיעמוד לפני הברכה כדי שיכוין את דעת הקטן וכן בכל יומו יתן חנוכו כדי שיהא דעת לכיון, ואם יום א' אין גדול ע"ג הרי קיים למה נגרע.

יבואר דאיכא ב' דינים בקטן ונפק"מ לדינא

אומנם אחר העיון יש לחקור אי קטן כ"ז שלא הגדיל מיקרי לא בר-דעת או

לאו, דהרי מצינו בהם בני דעת וכן אמרו בגמ' הפועטות מקחן מקח וכל א' לפום חריפותא, א"כ נראה שבקטן יש ב' דינים א) קטן שעוד אין בו דעת וכל מעשיו כמעשה קוף בעלמא ב) קטן שהוא בר דעת אלא שהתורה בגזה"כ מיעטה אותו או מטעם דין כללי בשיעורין הלמ"מ והוא בכלל השיעורים (יעו' רמב"ם הל' מלכים).

וכן מצאתי מפורש יוצא במל"מ בפ"ז מאישות הל' ז שנסתפק אי קדש ע"מ שיחול לאחר שיגדיל והעלה דלפי רש"י בפירוש דבריו מללו דמהני, ורק לשי' תוס' לא מהני וכן לרז"ה.

וכן דיבר בזה בקובץ הערות סי' כ"א האריך בדין קטן גבי קידושין ואמר: בקטן שיש בו דעת לפי ראות עינינו נהי נמי שמדין תורה הוא דאין בו כח לפעול קנין כשהוא קטן מ"מ י"ל דליכא חסרון דעת במעשה שלו, כשאנו רואים שהוא בן-דעת ומשו"ה בקטן כזה שקידש לאחר שיגדיל דחלות הקנין הוא בשביל גדול י"ל דמהני אליבא דמ"ד אדן מקנה דשלב"ע, וכן הוכיח מדברי כל הראשונים, לבד דעת תוס' דמעשה קטן אינו דומה למעשה שוטה, ואלא דגזה"כ הוא דאין חלות על מעשיו.

וכן ע"כ מוכח דהנה יום א' לפני היותו לבר מצוה אין מעשיו מעשים ולאחר יום הוי מעשיו מעשים האם השתנה בעצמותו של הקטן מלפני היותו בר מצוה לבין אחר היותו בר מצוה, אלא ע"כ רק בדינים חל השינוי ולא במציאות. (וכן איפכא מסתברא דהיינו שגם אחר היותו בר מצוה אין בו דעת גמירא כגדול מעשה אלא שהתורה כך נתנה שיעורין שהוא מיקרי גדול).

וגדול ע"ג. תחילה הביא דעת המג"א בסי' י"א שתלה דין זה בפלוגתא שהביא מרן ב"י בסי' ת"ס משום שו"ת רשב"א – בין תוס' ורבינו יונה, דדעת תוס' מהני גע"ג בקטן אבל לא משם בשוטה, ורק בגט מהני משום דמוכח, ורבינו יונה ס"ל דגם בחש"ו מהני גע"ג ודעת הרשב"א דהכל תליא בהוכחא דמנכרא וע"כ במצה דלא ניכר כשחיטה אין מועיל גדול ע"ג.

והשווה המג"א דין עשיית ציצית לעשיית מצה, כמו דבטלית צריך לשמה אזי גם במצה צריך לשמה.

והנה הוכיח שו"ת ענג יו"ט דגם הרמב"ם ס"ל כדעת תוס' אלא שחש"ו פסול משום גזירה שמא יכתוב לבדו מבלי גע"ג, כמו שאסור לכתוב טופס מדרבנן שמא יכתוב תורף לבדו ואין איש עמו.

ואח"כ שאל מדוע לא יועיל גבי בעל שנשטה גדול ע"ג, וכן מדוע לא יועיל בתרומה תנן חשמה לא יתרומו ולא מהני גדול ע"ג, ומדוע לא שייך אישות בקטן.

והנה אמר שם ליישב דיש ב' דינים (א) מחשבה אשר היא מורה על עשיית המצוה, שידע למה הוא עושה פעולה זו והעיקר נגמר ע"י עצם המעשה רק התורה הטילה תנאי צדדי שיעכב אם אין ידוע לשם מה נעשית הפעולה הזו. (ב) ושי מחשבה שהיא בעצמה גורמת ופועלת ענין המעשה כמו גבי קידושין וקנינים שרצון הקונה והמקנה עושה הדבר ורק המעשה הוא דין מהתורה שצריך שיהא מעשה שאין נגמר בדברים אלא במעשים, כגון גט ומשיכה וכאן אין המעשה אלא טפל לעצם הרצון

וא"כ בקטן שספר ספירת העומר וחזינן דיש בו דעת הרי מצד הכוונה והמעשה אין בו חסרון אלא החסרון שהוא פטור מצד הדין, ואין על מעשיו חלות כחלות הגדול. ואי חזינן שאין בו דעת הרי גם חסר במעשה עצמו, אלא אי גע"ג יהני רק לשי' תוס', וחזר הדין לעצם החקירה אי חיוב דרבנן מהני לדאורייתא.

והנה נראה לתלות את מחלוקת רש"י ותוס' בברכות אי קטן מיקרי בר חיובא, דלדעת רש"י לא מיקרי בר חיובא אפילו מד"ס ותוס' נקטי דכן. (וכדעת רש"י סברי רמב"ן ריטב"א ור"ן בקידושין). דהנה בגיטין רש"י פירש בגדול עומד על גביו, דכיון דאין דעת לקטן מה שאומר לו הגדול הרי הוא עושה דהיינו מחשבת הגדול מצטרפת למעשה הקטן. ותוס' פירשו שמלמדין אותו ורמי נפשי' ומכוין, א"כ ניחא לן לומר דרש"י אזיל לשיטתו, דהיינו מכיון שלא שייך לחנך את הקטן עצמו שהוא יכוין ע"כ לא שייך שהקטן יקרא בר חיובא אלא כל החיוב זרוק על אביו, וע"כ אין קטן מוציא גדול שאכל שיעור מד"ס, אבל תוס' אזלי ששייך לחנך הקטן וא"כ שייך שיקרא בר חיובא כדי להוציא אחרים כי אביו שמלמדו שאר המצוות יעשהו בר חיובא ואז בזמן הברכה שפיר מוציא אחרים, כי הגדול שעומד על גביו נותן בקטן דין עצמי להיות הוא עושה המצווה. וצריך עיון עדיין בזה אי באמת תלי חזא בחברתה.

דברי העונג יו"ט בדיון גדול העומד ע"ג

ושו"ר בשו"ת עונג יו"ט סי' ב' דנשאל מה הדין גבי ציצית שנטוה ע"י חש"ו

והמחשבה להקנות חפץ זה לפלוני [ומחשבה זו אינה באה להראות על פעולת המעשה למה עושה אותה].

וממילא חילוק פשוט הוא בין קידושין גיטין ותרומה שם צריך מחשבה ורצון להקנות והמעשה הוא גמר הדבר ע"כ אין מועיל כאן מחשבת הגדול כי כאן צריך שעושה המעשה הוא יחשוב כדי שפעולתו תהיה גמר המחשבה משא"כ בכתיבת הגט שהעיקר זה הכתיבה אלא צריך שיעשה בכוונה לשם מעשה הגט אזי כוונת הגדול מהני לזה.

דהיינו אם אין הכוונה מעצם הפעולה ועצם הפעולה נגמר ע"י מעשה רק המחשבה באה להורות על המעשה, [דהיינו חושב שמעשה זה כוונתו לשם תכלית אחרת, או מדין מתעסק ע"י צריך מחשבה לומר לנו שאין כאן מתעסק ומורה לנו שכך כוונתו ומעשה דידו מעשה] בזה מהני גדול ע"ג, שמלמדו למה הוא עושה. אבל בגט שצריך דעת המגרש עצמו אזי אין כאן דין גדול ע"ג, וכן גבי תרומה לא מהני מה"ט שמחשבה בה מעצם חלות התרומה, דהיינו שאם יפריש בלי מחשבה אין כאן הפרשה כלל ועיקר. ואין כאן לומר שהמחשבה תורה על המעשה דהרי התורה גלתה שהמחשבה זוהי העיקר שהרי כתיב ונחשב לכם תרומתכם, וכן אני מוסיף ראיה שתרומה ניטלת במחשבה ולא צריך הפרשה במעשה מצד הדין, ואין צריך המעשה רק מצד גמר מחשבתו ועל זה אין הדין גדול ע"ג. וע"כ בחליצה שעצם החליצה פוטרת רק צריך לזה מחשבה היה מועיל גע"ג.

וכדברי השו"ת עונג יו"ט כתב רבינו חיים הלוי מבריסק בהל' יבום וחליצה וגם הוא ירד לאותו הדין באומרו איפוא דהיכא שצריך דעת בעלים לא מועילה בזה גדול ע"ג, וכאן פירשה בהרחבה יותר משום דהמחשבה היא עצם הפעולה, וכן כתב האור שמח.

ואח"כ כתב העונג יו"ט דלא מהני גע"ג במקום שצריך דעת קריאה, כי צריך שהם יבינו הדברים בעצמם וע"כ גם בקטן החסרון דעת קריאה שחסר בו.

והמשיך שו"ת הנ"ל ודבר על עצם שאלתו אי מהני בטווי"ה גע"ג, ואמר שגם בטווי"ה צריך דעת ורצון ולא סתם כוונה, דהיינו שהתורה רצתה שצמר זה יהא מיוחד לשם ציצית וזה דומה ליחוד, ולא דומה ללישת מצת מצוה דלא צריך יחוד אלא שתהא משומרת לשם מצה, וכן שימור דעיבוד אינו דומה לשימור דמצה, והן אמת שהמג"א רצה לדמות טווי"ה לשימור מצה הרי עתה הוכיח שרחוקים זה מזה ולא קרב זה אל זה כל הדרך דיד"ה.

בירור דעת השו"ע בדין גדול העומד ע"ג

והנה מרן בשו"ט כתב: אין לשין מצת מצוה (ונתנית מים בכלל לישא ע"י בה"ל) ולא אופין אותה ע"י אינו יהודי ולא ע"י חרש (אינו מדבר ואינו שומע) שוטה (שמאבד מה שנחתין לו) ולא ע"י קטן. ולא הזכיר אם יש נפק"מ בין גדול עומד על גביו או אל עומד על גביו.

ובב"י הביא את דברי הרשב"א שאסר אפילו ע"ג, וכן פסקה הגה"מ בשם

מוכח דרך דמוכח אמרינן געע'ג, ר"ל שמוכח שעצם שהגדול עומד הרי זה משפיע על הקטן אבל אם לא מוכח יתכן ולא נקשר הקשר בין המחשבה למעשה בין מעשה קטן למחשבת הגדול.

או צ"ל מטעם אחר דכאן צריך לשם מצוות דבשעה שגוי עושה הרי פסולו שהוא מתכונן לדבר אחר ולא מהני מה שגדול עומד על גביו, והי"א דמהני ס"ל דהרי התורה אמרה שצריך שישמור לשם מצת פסח, א"כ הרי הבעלים עומדים ושומרים אותו וגוי זה כקוף בעלמא או כסתם בהמה שדעתו לא מצטרפת כלל ועיקר, וכמו שאמר שעה"צ שזה לא דין בעשי'ה אלא דין בשימור והרי זה נשמר ע"י בעה"ב. וכן דעת הרא"ה הביאה הריטב"א וכן שו"ת מהר"ח אור"ז (סי' ל"ה). אך י"ל שגם כאן השימור תלוי בעשי'ה, דאם בשעת עשיית עצם המצה הוא חושב מחשבה שלא לשמה הרי הוא פוגם וגורע כח מצוה זו, (וכן ע"י מהר"ל שדחה סברא דרא"ה) כי א"א לחלק בין מחשבה למעשה דמי שעושה הוא ידו על העליונה, והוא דעתו אשר תקבע את מהות הדבר, וגדול כח העושה מן החושב.

והנה בטלית דעת מרן אינה ברורה שהביא דדעת הרמב"ם לפסול דלא מהני לשמה בגוי ועע"ג והרא"ש מכשיר (דבסתמא לשמו משא"כ בגט, ואם סתמו לא לשמו אזי דברים שבלב הוא דברים יעוי' בשו"ת חכם צבי סי' ס"א).

וכאן גבי מצה בהל' פסח לא הביא מחלוקת זו, או דלמא דגם כאן הרמב"ם יודה כמו שכתב אורחות חיים שלדעת הרמב"ם אין צריך לשמה בלישה ואפי'ה, וצ"ע.

ראבי"ה, וכן הביאה הרב המגיד, אך הנה לשי' תוס' מהני בזה געע"ג וכן לשי' רבינו יונה שהביא הרשב"א והביאו הב"י, וכן דעת ריא"ג ורבינו האי, וכתב באורחות חיים דאין לדעת הרא"ש והרי"פ והרמב"ם נפק"מ מי לש והאופה אלא השימור בעת הקצירה דיו [ולפ"ז אפי' געע"ג לא בעינן]. ובשעה"צ ציין גם לדעת הריטב"א וכן אבודרהם וספר המנהיג שהריטב"א הביא דעת הרא"ה להקל משום דכאן לא צריך עשיה לשם מצה אלא שימור לשם מצה (כשו"ת עונג יו"ט הנ"ל).

ע"כ לא נתבררה דעת מרן בשו"ע ולא בב"י מדהביא ב' השיטות. (והנה לכאורה דרוב גדולי הפוסקים סברי דשרי וצ"ע).

והנה בסי' י"א בהל' ציצית פסק מרן ב"י טוואם אינו יהודי וישראל עומד ע"ג ואומר שיעשה לשמה, לדעת הרמב"ם פסול לדעת הרא"ש כשר, ולא גילה דעתו בענין חש"ו ועומד ע"ג, ומדין ספק דאורייתא לחומרא הרי לנו לפסוק לחומרא.

וצריך עיון בעיקר מחלוקתן (בעמידה ע"ג חש"ו גבי מצה) דיי"א דעמידה מועלת ויי"א דלא. והנה סברת י"א דמהני הרי אני אומר שזה דמיא לגט שאין הרצון והדעת עיקר אלא העיקר הרי הוא עצם המעשה אלא צריך צריך לדעת מה תכליתה אז היא נגמרת ע"י המחשבה, ע"כ שפיר אם הגדול עומד ואומר לשם מה תעשה מצוה זו או מחמת שמלמדו לכוי'ן וכוונת הגדול עוברת דרך הקטן (ועי' שעה"צ בשם ר"ח מאו"ז).

אבל ליי"א שלא מהני כאן גדול עע"ג צ"ל או מטעם סברת הרשב"א משום דלא

העלה: דדעת רוב הפוסקים דמצוות אינם צריכים כוונה וע"כ בדיעבד אין חוזר וכ"ש במצוות דרבנן.

וא"כ עצם מעשה המצוה מיקרי קיומה ושפיר בקטן דעושה גם בלי כוונה, אבל עדיין צ"ע שמא מתעסק, ואף אם נאמר דמצוות אינם צריכות כוונה בדרבנן הרי ספירת העומר היא לדעת הרמב"ם מה"ת וא"כ צריך כוונה, ואף אם נאמר דבדיעבד א"צ לחזור, הרי עכ"פ עצם הספירה צריך שהוא עצמו המברך או הסופר ידע מה אומר, דהנה אף אם ספר בלשה"ק ולא ידע מאי קאמר אינו יוצא יד"ח דצריך לדעת ואם קטן הוא לא מהני בו געע"ג בזה דהרי כאן עצם הספירה עיקרא במחשבה דמברך וכמ"ש שו"ת עונג יו"ט לא שייך לפי הרמב"ם געע"ג דהרי צריך דעת ודדעת לא שייך געע"ג. וכ"ש לפי דעת הרשב"א דס"ל דלא מהני געע"ג דוקא במילי דמוכח ומינכרא דעושה על דעת הגדול, ככתיבת הגט, אבל בשחיטה לא מהני ק"ו בדיבור שחוזר על דבריו כקוף בעלמא.

ועוד שכתבו האחרונים שדין געע"ג צריך שיהא בכל זמן וזמן ולא פעם א' וצריך שגדול יעמוד על גביו כל יום בימי הספירה וזה לא שכיח, וא"כ הרי זה כמעשה קטן גמור דלא מהני אלא למצוות חינוך.

ולעיל נתבאר דדעת המהרש"ם דמהני מה שהקטן ספר בקטנותו, אך יש לעיין בדבריו, וכן הרעק"א מספקא ליה בזה. ועל כן אין קטן זה שהגדיל יכול להמשיך לספור בברכה.

והנב"י יו"ד סי' קע"ה שאל איך הסיק ב"י מדסבר הרא"ש גבי 'עיבוד' דמהני יהודי עע"ג, דמהני גם גבי טוית ציצית, דהנה בטויה אין התחלת הטויה כוללת כל הטויה, אבל עיבוד ממשיך אחריו כל העיבוד, טויה דומה לכתיבת גט, דכל מלה פעולה חדשה, משא"כ בעבוד הכל בתר רישא גריר. ועי' בהר צבי שפסק להיתר בטויה דמכונה שהכל בא מחמת פעולה ראשונה, עי"ש.

עכ"פ נמצינו למדים בדברינו הנ"ל כי גבי גדול עע"ג דמהני בחליצה בגט או במצה ובשחיטה, וכן בטויה למ"ד שמועיל היינו שהכוונה כאן טפלה לעצם המעשה, אבל אם אנו צריכים לדעתו הפרטית שהיא העיקר ע"ז לא מהני געע"ג.

מסקנא דמילתא

וא"כ בשעה שקטן מברך וגדול עע"ג האם מהני ד"ז, דהרי בברכה צריך דעתו כמה עתה לעומר וזהו צריך דעת שלימה של הקטן ובה לא מועיל גדול עע"ג דאין כאן המחשבה רק מכוונת המעשה אלא הכל בה ורק הדיבור הוא גמור של המחשבה. (והרי י"א דהרהור כדיבור דמי דאם נאנס וקרא ק"ש באונס שפיר יצא יד"ח אף אחר שעבר האונס, כ"כ הפר"ח ועי' כה"ח, ומשנ"ב פלגי על דעה זו).

ובספר ישועות יעקב סי' ס' האריך בדין מצוות צריכות כוונה, ובראשית דבריו הראה דיש סתירה בדעת הרמב"ם, דבמצה ובפ"ב מהל' קר"ש משמע דלא צ"כ ובתקיעת שופר צריך כוונת שומע ומשמיע (ומדין מצה הר"ן תי' דבמצה סו"ס נהנה) וכן במגילה נראה דס"ל שצריך כוונה. ובסוף

הרב דוד בלום

רמות אונגוואר

ירושלים ע"ה"ק תובב"א

בדברי הרוקח שבשבעות הקב"ה דן על התורה שנקראת עץ חיים

וגו' (תהלים א) לפי שבו דן על פירות האילן ותורה נקראת עץ חיים עכ"ל הרוקח.

ולפ"ז למדנו שנרמז בדברי המשנה ששבעות הוא יום דין על התורה דתנן ר"ה טז. שבעצרת העולם נידון על פירות האילן ובריש ספר תהלים למדנו שהתלמיד חכם שחפץ בתורת ה' ולומד תורה יום ולילה הוא נקרא עץ שתול על פלגי מים וגם שלמה המלך אמר במשלי (ג:יה) שהתורה נקראת עץ חיים למחזיקים בה א"כ מאחר שלמדנו שהאילן הוא הת"ח נוכל לומר שפירות האילן הם דברי תורה שיוצאים מן האילן ולפ"ז נתברר לנו ששבעות זה יום דין על התורה לדעת הרוקח וזה מקור קדום לחידוש שמביא השל"ה.

אכן לכאן צ"ב בדברי הרוקח איך כתב שבכל המועדים נאמר חג חוץ מיום הביכורים הרי בפרשת משפטים (כג:טז) שבועות נקרא חג הקציר ובפרשת ראה (טז:י) נקרא חג שבועות אלא צ"ל כוונת הרוקח להקשות למה בפרשת פנחס התורה לא קוראת לשבועות חג הרי פסח ושבועות תמיד נקראים חג בתורה ועל זה תירץ הרוקח שיש חילוק חשוב בין שבועות לבין פסח וסוכות כי אע"ג דתנן ריש מס' ראש השנה שפסח וסוכות הם ימי הדין מ"מ זה לא נרמז בתורה משא"כ על שבועות

שגור בפי רבים וכן הוא בשל"ה מס' שבועות פרק נר מצוה אות יט בשם התולעת יעקב שחג השבועות הוא יום הדין על התורה וז"ל השל"ה ודע שכמו שבראש השנה רצה הקב"ה להשגיח ולדרוש מעשה בני האדם כי הוא יום הבריאה הראשונה וחידוש העולם וכמו שתיקנו לומר זה היום תחילת מעשיך כדברי ר"א שאמר בתשרי נברא העולם כן רצה ביום מתן תורה שהוא מורה על חידוש העולם להשגיח ולדרוש על מעשה העולם ולדונו על פירות האילן כדאיתא בפ"ק דר"ה טז. בארבעה פרקים העולם נידון וגו' בעצרת על פירות האילן וכבר ביארנו כי הפירות הם הנשמות הפורחות מאילנו של הקב"ה והעולם נידון ביום זה על התורה שנתנה בו שבטלו עצמם ממנה והוא אמרם על פירות האילן בלא השלימם בתורה ובמצות כראוי ע"כ מדברי השל"ה.

ונראה שמצינו גם בדברי הראשונים ששבועות הוא יום דין על התורה והוא בפירוש הרוקח על התורה פרשת פנחס עה"פ וביום הביכורים וז"ל בכל המועדים נאמר חג חוץ מיום הביכורים לפי שבסוכות אומרים זמן שמחתנו ובחג המצות אומר זמן חירותנו אבל בשבועות שכתוב בו שמחה אינו אומר אלא זמן תורתנו שבו דן על האילנות בתורת ה' חפצו וגו' והיה כעץ שתול

יש לנו רמז בתורה שהוא יום הדין וזה משום שהתורה קוראת אותו יום הביכורים ולא חג הביכורים ומשמע שיום הדין הוא ענין יותר גדול אצל שבועות.

ומ"ש הרוקח שבסוכות אומר זמן שמחתינו ובפסח אומר זמן חירותינו משא"כ בשבועות אומר זמן תורתנו נראה כוונתו שבסוכות ובפסח אנו מזכירין שמחה גשמית והיא שמחה של האסיף או חירות מעבדות מצרים משא"כ בשבועות אנו מזכירין דבר רוחני והוא התורה לכן שייך לומר שמה שאנו אומרים זמן תורתנו פירושו זמן הדין שיש לנו כל שנה על התורה ולא רק זכרון למה שקיבלנו את התורה אז בשבועות.

בודאי אין כונת הרוקח לומר שבשבועות אין מצות שמחה שהרי כתוב בהדיא בפ' ראה (טז:יא) שמחה אצל שבועות כמו שהזכיר הרוקח אלא כוונתו למה שהתורה כותבת בפ' פנחס ששם התורה מדברת על ענין יום הדין בשבועות משא"כ בפ' משפטים ובפ' ראה התורה אומרת שחוק ממה ששבועות הוא יום הדין הוא גם יום שמחה וחג.

ומעתה נתבאר שלפי הרוקח יש רמז בתורה עצמה ששבועות הוא יום הדין על תורה כי נאמר יום הביכורים ולא חג הביכורים וביכורים הם פירות האילן והם דברי תורה שהם מאילנא דחיי.

התורה והשמחה הם אחים

בשמחה פרש"י ז"ל לפי שאין השכינה שורה מתוך עצבות אלא מתוך שמחה של מצוה והמהרש"א פ' אם אינו לומד בשמחה והתורה היא עליו לטורח לסוף ילאה ויפרוש מן התורה אבל אם הלומד שמחה היא לו אז באהבתה ישגה תמיד, והתורה והשמחה הם אחים כמש"ה פקודי ה' ישרים משמחי לב. וכתב הרי"מ שישמח במה שזכה שיש חלקו בנעימים בתורה הקדושה והקב"ה שם חלקו מיושבי בית המדרש ולא מיושבי הקרנות, וכתב הרי"א שיסיר מעליו היגונות ומחשבות חסרון כיסו ושאר דאגות הזמניות כדי שלא יתבלבל רעיונותיו לעמקו. ונ"ל שצריך להיות בשמחה שע"י זה יפתח לבו להבין ד"ת בעומק השכל כמז"ל בפרק במה מדליקין ובערבי פסחים רבה מקמיה דפתח לרבנן בשמעתא אמר תחלה מילתא דבדיחותא ובדחי רבנן וכו' פירש רש"י ז"ל ונפתח לבם מחמת השמחה.

[זקוקין דנורא]

המערה דוד

"ויקם דוד אחרי כן ויצא מהמערה ויקרא אחרי שאול לאמר אדוני המלך ויבט שאול אחריו ויקד דוד אפים ארצה וישתחו" – שמואל א' כד, ט. הקרי הוא מהמערה אבל הכתיב הוא מן המערה, ויש להבין את הרמז בזה.

הבעל הטורים לויקרא י, ו, מחלק בין תיבת "אל" ללמ"ד השימוש וז"ל: ויאמר משה אל אהרן ולאעזר ואיתמר. הפך פניו כנגד אהרן ודבר עמו פה אל פה ולכך כתיב אל אהרן אבל לא הפך פניו כנגד אלעזר ואיתמר ולכך לא נאמר בהם אל, עכ"ל. הרי שתיבת אל מדגישה את היעד או סוף התהליך, ואילו למ"ד השימוש משמעה שהיעד הוא משני. רב דוד הכהן זופניק ז"ל בקונטרס דברי דוד הכהן הנדפס בסוף ספר "כתב יד" לבנו רב יהודה דב הכהן זופניק שליט"א במאמר "כל תיבה שצריכה למ"ד בתחילתה הטיל לה הכתוב ה"א בסופה" גם דן בענין זה, ועיין גור אריה בדבריו לויקרא א, א, שמשמע שגם הוא סובר כן בדעת רש"י.

מכאן רק צעד קטן לומר שיש הבדל מקביל בין תיבת "מן" למ"ם השימוש ולומר ש"מן" מדגישה את המקור או מקום המוצא ומ"ם השימוש משמע שהמקור הוא משני. על פי זה יש לפרש את דברי רש"י על הפסוק

"וישלח פרעה ויקרא את יוסף ויריצוהו מן הבור ויגלח ויחלף שמלותיו ויבא אל פרעה" (בראשית מא, יד). רש"י אומר, "מן הבור. מן בית הסוהר שהוא עשוי כעין גומא וכו'". וקשה קושית המפרשים שלעיל מ, טו, "כי שמו אותי בבור", לא העיר רש"י מידי על תיבת בור. ונראה שאין כוונת רש"י לפרש תיבת בור שאם כן לא היה נוקט תיבת מן בד"ה. אלא רש"י בא להסביר למה נקט הכתוב לשון מן הבור ולא מהבור, שמן משמע שיש ענין מיוחד במקום שממנו יוצאים, ומשום זה משמע ליה לרש"י שלא רק ששייך שם בור לבית סוהר, אלא שנקרא בשם זה משום שהוא בור ממש, ואם כן יש טורח ביציאה ממנו שצריכים למשוך את האסיר למעלה או לתת לו סולם, וזה משתמע מתיבת מן.^כ

הפשט הולך על פי הקרי.^{כד} יוצא אם כן שעל פי פשוטו, דהיינו הקרי, הפסוק "ויקם דוד אחרי כן ויצא מהמערה ויקרא אחרי שאול" אינו בא להדגיש שדוד נחלץ מן המערה אל שכדי לקרא אחרי שאול היה צריך לצאת מהמערה.

אבל עכשיו צריכים לבאר את משמעות הכתיב. באיזו בחינה יצא דוד "מן" המערה דוקא.

כג. בדרך זו יש לפרש כמה דבורים ברש"י כמו שכתבנו בדברינו למגילת רות על הפסוק ותצא מן המקום.

כד. ך איתא במלבים, ויקרא, אילת השחר, סי' רמ"ז.

איתא בבראשית רבה, פרשת וירא, פרשה נא סימן ז:

ויעל לוט מצוער וישב בהר, הה"ד (תהלים נז, א) למנצח אל תשחת לדוד מכתם בברחו מפני שאול במערה אמר לפניו רבון העולמים עד שלא נכנסתי למערה עשית חסד עם אחרים בשבילי, עכשיו שאני נתון במערה יהי רצון מלפניך אל תשחת.

המפרשים פירשו שהמדרש מקשר את דברי דוד אל המערה שהיא מקור הוייתו במעשה לוט ובנותיו, ויש להבין מה היתה כוונת דוד בהזכירו את המערה ההיא בתפילה זו.

כתוב באותו מזמור, "אקרא לאלקים עליון לאל גומר עלי" (תהלים נז, ג). ובתרגום, "אצלי קדם אלקא עלאה תקיפא די פקיד לעכוביתא דיגמר באיספלידא עזלא אמטולתי". התרגום מרמז לספור הידוע באלפא ביתא דבן סירא:

אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא רבש"ע מה הנאה באלו שבראת בעולמך צירעה אוכלת דבש ומשחתת ואין בה הנאה, עכביש יארוג כל השנה ולא ילבשנו, שוטה חסר דעה מזיק את הבריות ואינו יודע יחודך וגבורתך ואין בו הנאה לעולם. אמר לו הקדוש ברוך הוא דוד! מלעיג אתה על הבריות תבא שעה ותצטרך להם ותדע למה נבראו. וכשנחבא במערה מפני שאול המלך שלח הקדוש ברוך

הוא עכביש וארגה על פי המערה וסגרה אותו, בא שאול וראה ארוג אמר בודאי לא נכנס אדם הנה שאם נכנס היה קורע הארוג לקרעים והלך ולא נכנס לשם, וכשיצא דוד וראה העכביש נשקה ואמר לה ברוך בוראך וברוכה את, רבש"ע מי יעשה כמעשיך וכגבורתיך שכל מעשיך נאים.

כאן הוא הקשר בין מערת דוד ומערת לוט. המערה היא מקום חשוך ומוסתר.^{כ"ה} אין אדם יכול לראות בו אור. מעשה לוט הוא שיא השפלות, דבר שאי אפשר לראות בו אור בעולם הזה. אבל דוקא ממקום כזה יצאה נשמת המשיח שיביא את עם ישראל לתשובה מאהבה שעל ידה זדונות נעשות זכויות ומתגלה שמציאות הרע אינה מוחלטת. כמו כן, דוד לא היה יכול לראות את הטוב שבעכביש עד שנכנס למערה ויצא עם תובנה שקיים טוב בכל דבר. הקב"ה יצר אור גם תוך המערה ודוקא על ידו מתגלה אורו של משיח.

כשדוד היה בתוך המערה אנשיו הפצירו בו להרוג את שאול, ובאמת היה בדיון לעשות כן, וכמו שהודה שאול באמרו לדוד "וכי ימצא איש את אויבו ושלחו בדרך טובה". אבל על ידי חוייתו במערה דוד הבין שתפקידו הוא ללכת לפניו משורת הדין. כשם שהקב"ה מוציא את משיחו ממקור הכי שפל, כך עליו לגלות שאין רע מוחלט בעולם, ולהכיר בעומק הטוב גם באויבו.^{כ"ו} ולזה התפלל במזמור הנ"ל (פסוק

כו. ואלו דברי ר' צדוק הכהן מלובלין בצדקת הצדיק אות קיא:

כה. "אי אפשר להיות כן [כמו רבי שמעון בר יוחאי] רק במערה וחוש לעולם הזה" – צדקת הצדיק רכד.

שלו אלא של העם כולו. אם אחרי זה הוא יהרוג את שאול, תהיה נסיגה בתהליך הגאולה עצמו. לכן יותר חשוב שלא יהרוג אפילו משלא יהרג.

וזה הרמז במה שכתוב "ויצא מן המערה" וקוראים "ויצא מהמערה". לכאורה יציאת דוד היתה רק "מהמערה" כמו שאמרנו. העיקר היה שיצא. לא היתה חשיבות מיוחדת במה שיצא ממערה דוקא. אבל יציאה זאת לעומקה היתה יציאה "מן המערה". דוד יצא עם הכח הטמון במערה שעל ידו היה יכול להוציא יקר מזולל.

ב) "חנני חנני", ופירש"י "חנני שלא אהרוג ושלא אהרג". מצאנו שיעקב אבינו התפלל תפילה דומה. "ויירא ויצר. וירא שמא ייהרג ויצר לו אם יהרוג הוא את אחרים". יעקב אבינו התפלל קודם על חייו. אחר כך התפלל שלא יהרוג אחרים. אפילו אם הם חייבים מיתה, לא היה רוצה להיות סיבת מיתתם. אבל דוד התפלל "שלא אהרוג" תחילה. בשעה גורלית זו הכיר דוד שאם הוא ימות הקב"ה יגלה את אור המשיח בעולם בדרך אחרת. אבל הקנין שקנה במערה בראיית האור במערה הוא שלב בגילוי אור משיח עצמו. הוא קנין לא רק

שאמרו במדרש הנעלם וירא (ק"א) על בנות לוט ולוט שהם שורש כח היצר הרע ומשם נצמח שורש בן דוד. והיינו שזהו תכלית השלימות שיהיה אז שיתהפך שורש הרע לטוב שזה שחיטת היצר דאמרו בסוכה (נ"ב ע"א). והוא הנפש האחרון שבגוף והיותר סמוך לרע בכל מיני תוקף. ובעולם הזה הדורות הולכים ומתקטנים אבל אז כשיתוקן יהיה בטוב סוף מעשה במחשבה תחילה, בסוד (יחזקאל א, יד) החיות רצוא ושוב כמראה הבזק, שממקום שפוסק משם חוזר ומתחיל להאיר ונעשה זה ראש ונתהפכו תחתונים למעלה וכמו שאמרו ז"ל (פסחים נ' ע"א) עולם הפוך ראיתי.

בעקבתא דמשיחא העיקר הוא רק להוציא יקר מזולל ורק במקום יצר הרע ותגבורת עוונות משם יקח דייקא על ידי תשובה כמו שאמרו בחלק (סנהדרין צ"ח ע"א) בן דוד בא בדור שכולו חייב. ונפש כזה הוא מחלקו של משיח וכן דוד המלך ע"ה נקרא שהקים עולה של תשובה כידוע דכנסת ישראל רגליה יורדות וגו' רחמנא ליצלן. ובעקבי משיח הנפשות מן הרגלין ושם תגבורת הרע והיצר. ולכך דור של נפשות כאלו דייקא יזכו למשיח כמו שאמרו ז"ל (בראשית רבה ט: ז) טוב מאוד זה יצר הרע. וכן משיח עצמו נולד ממקום כזה כידוע מה

הרב יונתן בלויא

ראש הכולל מנחת יהודה

ששים ריבוא אותיות בתורה

כפסוק ועתה ישראל, או ק' א"א שיהיו ס' רבוא דאין בתורה 6000 פסוקים והביא שם שזה צע"ג וכה"ק הפנ"י בקידושין הנ"ל.

ועיין שו"ת מהרש"ם ח"ב בהקדמה שמביא בשם הגאון מליסא לפרש כי לא דבר ריק הוא מכס, כי הנה בתורה יש מקומות שפנויים כמו בין חומש לחומש ובין פרשה לפרשה אבל באמת לא ריק כי הוא מלא אותיות נסתרים וגנוזים דאין נראים לעיין דיש נשמות ישראל הראויים להדבק באותיות התורה ויש שאינם ראוי ונמשך חיותם ממקום ריק בתורה.

והביא הספר מעמד הנבחר שכ"כ ג"כ בספרו תכלת מרדכי ויקרא אות י"ב מהגאון מליסא.

והביא שם ממד"ר תלפיות ענף אותיות דאפשר דדברו חז"ל על ספר תורה של מעלה שהוא מס' רבוא אותיות.

והביא שם ערבי נחל פ' האזינו אין הס"ת רק קיבוץ כל ישראל ביחד גופיהם ונפש רוח ונשמה שלהם, וכ"א נצב כולו בתוך התורה, הגוף הוא האות, ונפש רוח נשמה שלו הם תגין נקודות טעמים וראוי לכ"א לבל ישכח זאת בשום רגע כמה גדלה מעלתו ואז לא יחטא, וכי אם יזדמן חטא הלא יבוש בחושבו מי ראה אות

אמרו בזוה"ק ח"ג ע"ג ע"א אורייתא וקוב"ה וישראל חד דהתורה הוא נשמות ישראל כי ממנו חוצבו ובה נשרשו ולכן יש בתורה ששים רבוא אותיות וכ"כ בתיקוני זוהר תיקון ס"ט וכ"כ שלה"ק תולדות אדם בית חכמה קבלנו כי ששים רבוא אותיות התורה כנגד ששים רבוא נשמות ישראל.

וכ"כ פנ"י קידושין דף ל'. דכ"א מישראל יש לנשמה שלו מצוה א' ואחיזה באות א'.

וכ' הח"ס בשו"ת קובץ תשובות סי' נ"ב אע"פ שיתרבה עם ה' אלה עד אין מספר מ"מ שורש נשמתם אינם יותר מס' רבוא שהיה על הר סיני, וכ"כ פנ"י במגילה דף ט"ז. דאין להקפיד על עיקר מנינם אלא כפי החשבון שיצאו ממצרים כדמשמע בכמה דוכתי ובכמה ספרי מפרשים ובזוה"ק דעיקר מנינם ס' רבוא.

וסיים הפנ"י בקידושין דף ל'. שדורשי רשומות מצאו שנרמז בשם ישראל שהיא ראשי תיבות יש ששים רבוא אותיות לתורה וכן רמזו קדמונים.

ועיין בשו"ת חוות יאיר סי' רל"ה שכ' לא אבין המספר שא"א לשכלי הדל להולמו אחר שסכום פסוק התורה לפי הנדפס הוא 5845, ואפ' אם כל פסוק יש צ"ט אותיות

מהתורה יחטא והוא פוגם באותו אות ומחשיך אורה.

הגמ' קידושין דף ל. אמרו לפיכך נקראו ראשונים סופרים שהיו סופרים כל אותיות שבתורה והכוונה כנ"ל.

והביא מעמד הנבחר משם גדולים לחיד"א (גדולים מ"ע ס' אות ד') וז"ל שאל הגאון רבינו סעדיה לחייט א', הבא אצלו כמה תפירות תפרת היום, והחייט השיב מעלתו יאמר לי כמה אותיות בתורה ונצטער רבינו סעדיה ולא ידע להשיב עד שהשביע בשם ובא מלאך וגילה לו ושמח לבו על הדבר מאוד.

והביא מחסד לאברהם דאריז"ל רואה במצחו הפסוק במצח האדם השייך כן לנשמתו והיה מבארו לו כי בזה תתעלה נשמתו למעלה לאין קץ.

הרואה ששים רבוא פרצופין אי' בגמ' ברכות נ"ח. אומר ברוך חכם הרזים דאין דעתם דומה זה לזה ואין פרצופיהן דומין, ומספר זה כולל כל סוגי פרצופין והדעות שיש.

וזהו המספר שנתן התורה שתכלול הכל בחשבון זה מלבד טף נשים.

במד"ר קהלת רבה פ"א, ה', כ' דור הולך ודור בא אין לך בכל יום דאין נולדין ס' רבוא ומתים בו ס' רבוא, וכ' שם דקיום כל דור הוא רק עפ"י התורה הקדושה דיש ס' רבוא.

והביא שם מתפארת שלמה עה"ת ליקוטים מספרים דא"א שיהיה ישראל פחות מס' רבוא משעת מ"ת ואילך.

והביא שם דיש ס' רבוא כוכבים נגד נשמות ישראל וכ"כ זוה"ק בהקדמה דף ב.

וזהו הטעם דקדושת ס"ת הוא רק בהצטרפות כל הס' רבוא אותיות יחד.

והביא שם מספר ערוגת הכושם פר' יתרו דכ"א עמד במ"ת לפי האותיות מי שהכיר שורש נשמתו הוא אות ב' של בראשית והכיר שחבירו הוא אות ר' מבראשית וכמו"כ מי הוא א' של בראשית וע"כ קירב עצמו ועמד אצל חבירו ששורש הוא אות בתורה הסמוך לו.

וכ' שם לפרש שכ"א מישראל הוה לו בהר סיני מחיצה בפ"ע וכ"כ הגר"א שה"ש ג', ד' וכ' שם כיון דכ"א הוא כנגד אות לכן כ"א צ' להיות גבול בפ"ע כדן אותיות התורה שצריכים להיות מוקפים גויל ולא יגיע אות א' בחבורתה ואם א' יכנס לגבול חבירו הו"ל ס"ת דאין כשרה.

והביא שם דנועם אלימלך אמר אני זוכר מעמד ה"ס ומי עמדו אצלי והביא זה שמקובל מזרע קודש מראפשיך וכך אמר הישמח משה דזוכר המעמד ה"ס והשכנו וביאר את זה דע"י שצדיקים הכירי שורש נשמות ישראל כל נשמה נגד איזה אות בתורה ידעו איזה נשמה עמדה סמוך לנשמתם כפי סדר אותיות ועיין ערוגת הבשם פר' יתרו מה שביאר ועיין בספר מעמד הנבחר בכל ענינים הנ"ל.

הרב שמואל דוד פאלק

ליקואד

לפטור ברכת התורה באהבה רבה

דאע"ג דברכה זו הוי ברכה על קרי"ש וגם הוי ברכה על התורה יש חילוק בין ברכת התורה לאה"ר כיון דעיקר ברכה לקרי"ש ולכא' צ"ב מאוד דהרי אם מבואר בגמ' דב' מצוות אע"ג דכל א' מחייב ברכה בפנ"ע אעפ"כ שייך בברכה א' לברך על ב' מצות א"כ מה החסרון במה שעיקר הברכה נתקן לקרי"ש, ואם יש חסרון כזה מהו העיצה דשנה על אתר והדברים צ"ב.

ג) וכדי להרחיב הנידון יש להקדים דהנה פשוט דדין ברכת המצות אינו רק דין שקודם המצוה יהיה ברכה, וברכה א' א"כ יכול לפטור כמה מצות, ובודאי אינו כן אלא פשוט דהמצוה מחייב ברכה ודין ברכה חל בעצם המצוה שהמצוה מחייב ברכה עליה. ונבאר בהמשך יסוד זה ונביא ראיות אבל צריכין להבין דהנה בגמ' מבואר דאעפ"כ שייך לברך ברכה א' על ב' מצות ובהכרח דע"כ כן שייך הברכה לשני המצות וא"כ צ"ע מהו החסרון בעיקר תיקון הברכה ואם נימא שכיון ד"שם" הברכה הוי עיקר לקרי"ש א"כ א"א שיהיה חל במצות ת"ת כברכה עליה דבעינן שיהיה ברכה מיוחדת למצוה זו (אף שכבר בגמ' משמע שלא כזה) א"כ מה מועיל מה ששנה על אתר ועיין בדברי הספרים בענין זה שיש מהלך להבין ע"פ ההבנה בעצם חפצת מצות קרי"ש ועצם תקנת ברכת קרי"ש ובעזה"י נבאר עניינים אלו במקום אחר, אבל נר' לפרש באופן פשוט ע"פ ההבנה ביסוד ברכת המצות.

א) א"ר יהודה אמר שמואל השכים לשנות עד שלא קרא קרי"ש צריך לברך משקרא ק"ש אין צריך לברך שכבר נפטור באהבה רבה. ופי' רש"י "שיש בה מעין ברכת התורה ותן בלבנו ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך ותלמודם חוקי רצונך" עכ"ל. ומבואר בדברי הגמ' דאף דיש חיוב ברכת התורה, אם בירך אהבה רבה פוטר ברכת התורה. ומבואר בזה דאע"ג דיש כאן ב' מצוות נפרדות לימוד התורה שטעון ברכה וגם מצות קרי"ש שטעון ברכה אעפ"כ בברכה א' יכול לצאת ב' הברכות. ומסתמא פשוט שיש להוסיף דאם המצוות לא היו שייכות כלל וכלל לא היה שייך ברכה מצורפת כזה ומסתמא פשוט דכיון דקרי"ש הוי חפצה של לימוד התורה [ויש כאן באמת סוגיא גדולה מאוד בהגדרת מצות קרי"ש עיין סוגיא מנחות דברי רשב"י (צט:) שייך מושג כזה ועדיין צ"ע בזה מאוד ואכ"מ להאריך בחלק זה.

ב) אבל אינו פשוט כ"כ, דהנה בתוס' שם וז"ל: בירושלמי יש, הא דאמרין שכבר נפטור באהבה רבה "והוא ששנה על אתר" פי' לאלתר שלמד מיד באותן מקום וכו' ועוד אפי' לפי הירושלמי דוקא האהבה רבה דלא הוי עיקר ברכה לברכת התורה דעיקר אה"ר לקרי"ש נתקן ובשביל היא אינו נפטור מברכה"ת אלא אם ילמוד מיד וגם לא יעשה היסח הדעת אבל ברכת אשר בחר בנו וברכת לעסוק בדברי תורה שהן עיקר לברכה"ת פוטרת כל היום" ע"כ. ומבואר בדברי התוס'

ד) דהנה מצינו ג' מיני ברכות ברכת השבח, ברכת הנהנין, וברכת המצות. וברכת השבח פשוט דעצם החפצה הוא הברכה וכמו דיני תפלה והלל שעצם דיבורו הוא המצוה תקנו חז"ל ברכות שאמרתן הוא המצוה ויש ברכת הנהנין שהוא דין בעשיית הגברא כגון באכילתו שאכילתו מחייב שיברך קודם ויש הרבה לבאר בסוגיא זו ואכ"מ. ויש לחקור בגדר ברכת המצות מהו תקנת חז"ל בזה. ונר' פשוט דאינו דין רק בהברכה שיש לברך קודם מצוה אלא דין בהמצוה שטעון ברכה. ומצוה עם ברכה הוי דין אחר דמצוה. ובאמת מביאין ראיה ליסוד זה מהא דאיתא דחרש שאינו שומע (אף שמדבר כיון דאינו משמיע לאזנו ולפי המד"א דלא השמיע לאזנו לא יצא) לא יתרום. ומבואר כיון דאינו מברך לא יתרום (לכתחילה) ולכאור' קשה הרי כיון דהוא חרש אינו יכול לקיים תקנת ברכה ולמה הוי סיבא שלא יתרום ואלא מוכח דדין ברכה הוא דין בהמצוה ואם המצוה יהיה בלא ברכה טוב יותר שהוא לא יתרום וצ"ב בעומק הענין.

ה) אבל נר' דמבואר הרבה יותר מזה (מכמה סוגיות ונביא מקצת דאחד מהם) דהנה מצינו סוגיא דחיתוף מצוה, שאיתא דר"ג חיוב למי שחטף מצות כיסוי הדם מהשוחט לשלם י' זהובים. ובגמ' חולין דף פז' הגמ' חוקר בזה"ל: איבעיה להו שכר מצוה או שכר ברכה, למאי נפק"מ, לברכת המזון א"א שכר מצוה אחת היא (ומשלם י') ואי אמרת שכר ברכה ארבעים הוו. וכפי משמעות למסקנה נפשטה דשכר ברכה היא. והנה צ"ב מאוד בהבנת דברי הגמ' למה נימא דהי' זהובים הוא לשכר ברכה ולא שכר מצוה. והנה בגמ' החובל הגמ' מסיק דהברי' חייב י' זהובים

למי שקצץ אילן העומד לקציצה דמצוה הוא ולא הניח המצוה להבעלים. ושם כתב התוס' וז"ל: בפרק כיסוי הדם מוכח שזהו שכר ברכה. וא"ת שכר דמצוה עצמה היכא אזיל, וי"ל דמצוה וברכה הכל א'. ואע"ג ששור העומד להריגה וכו' יש שכר מצוה אע"פ שאין ברכה מ"מ התם שכר מצות כיסוי וברכה לא היה כי אם י' זהובים, ושכר ברכה מ"ז ד' ברכות מ' זהובים. ע"כ דברי התוס'. (עיין דיבורינו בפרק החובל סוגיא זו לארכה ולרחבה וכאן מבארים רק נקודה א'). ומבואר דזהו פשוט שאין הכוונה שהחיוב י' זהובים אינו על המצוה אלא על הברכה שאבד ופשוט וכגון מי שחוטף פרי מחבירו שהיה עומד לאכול ועכשיו לא בירך פשוט שאינו מחוייב במה שע"י כן לא יברך (ועיין באמת נידון בכל מצוה דרבנן ועיין בים של שלמה שם ועיין בשו"ע ובש"כ סימן שפב' ובדברי הקצות שם וצ"ע מאוד במקומו). ופשוט דהכוונה דמחוייב משום החיתוף מצוה ורק דחשבינן המצוה כלפי הברכה. ובאמת יש לעיין דהנה שם בחולין לא הקשה התוס' כלל דשכר מצוה היאך אזיל ורק כאן בבב"ק מקשה התוס' וצ"ע. ומבואר דהיה פשוט דהכוונה שכר ברכה אינו סתירה למצות ואדרבה המצוה בתורת ברכותיו ורק כאן בהחובל דמשלם משום מצוה בלא ברכה מקשה התוס' א"כ דיש מצוה בלא ברכה שלו כלל א"כ למה אינו ב' חלקים מצוה והברכה וע"ז מתרץ התוס' "דמצוה וברכה הכל א'". וצ"ע בעומק הענין.

ו) והנר' בביאור הדבר דמבואר דיש מצוה עם ברכה ויש מצוה בלא ברכה והברכה חל בעצם חפצת המצוה ומגדיר המצוה (ויש באמת עוד הרבה ראיות לזה ואכ"מ) וא"כ היה פשוט

ביאר התוס' דברכה ומצוה הכל א"י. וע"כ הנוגע לעניינינו מסוגיא שם.

(ז) ונחזור לנידון דידן בברכת התורה דהנה ידוע הנידון בגדר ברכות אלו דהנה צ"ע מהו גדרו. ועוד צ"ע בגדר הב' ברכות דלא מצינו שום מצוה אחרת שיש ב' ברכות (ויש הרבה להאריך בנידון זה ואכ"מ דברי הגר"ח הובא בגר"י וגם בעמק ברכה. וגם עיין קהילות יעקב ברכות סימן כב'). ובאמת ברמב"ן בספר המצות (מצוה טו' במצות ששכחן הרמב"ם לשיטתו) כתב מצוה לברך ברכת התורה להודות ולשבח וכו' ומשמע דהוא ברכת השבח. אבל נר' דפשוט דברי הראשונים מבואר דהוא ברכת המצות וכמו שמוכח בתוס' ר"ה דף לג' עמוד א' בנידון הידוע במי שפטור ממצוה ועושהו האם יכול לברך עליו והתוס' מדמה לזה מה דנשים מברכות ברכת התורה אף שפטורים מתלמוד תורה. ועיין עוד בזה ואכ"מ. ועכ"פ נניח דודאי ברכה"ת הוא בגדר כל שאר ברכת המצות. וא"כ נר' דמובן מאוד דברי התוס' דודאי בגמ' מבואר דאף דידן ברכת המצות הוא דין בהמצוה שיהא עם ברכה ודאי יכול לברך ברכה א' שהוא בגדר ב' ברכות על ב' מצות וליכא חסרון דהשם ברכה אינו להדיא לא' מהם וכמו שביארנו שזהו הנחת הגמ'. ואם יש מטבע שטבעו חכמים בברכה כזה וכגון בקרי"ש וכמו שביארנו כיון דאין החפצה סתירה לשני המצות מספיק בברכה א'. ורק יש חסרון אחרת לדעת התוס' והוא כיון דבעינן שהברכה יחול ויגדיר עצם המצוה ויקבע הגברא בהמצוה א"כ צריך הברכה לחול על המצוה ממש וא"כ בעינן שהברכה ומצוה חלין זה בזה. וא"כ מבאר התוס' דס"ל להירושלמי דבשלמא אם עצם הברכה הוא

להתוס' בחולין דרק מצוה עם ברכה שייך לחיוב י' זהובים אבל בבב"ק מוכח דשייך גם למצוה בלא ברכה ולכן מסביר התוס' דודאי גם מצוה בלא ברכה שייך חיוב אבל אם יש ברכה א"כ מגדיר המצוה באופן אחר לגמרי וחיובו רק בתורת הברכה. ובביאור הדבר נר' דהנה עצם תקנת ברכת המצוה על המצוה היינו שיש בכל עשיית מצוה ב' חלקים. א. עצם החפצה דמצוה וב. מה שהוא מצוה שלו וקיום מצוה שלו והוא שילום לחיובו והוא חלק הגברא בעצם המצוה. והנה ע"ז תקנו חז"ל שמלבד עצם עשיית המצוה יש להעושה לברך ולקבוע המצוה אצלו ולחול על המצוה אשר קדשנו במצותיו וציוונו שכל הברכה מדבר על הציווי והקדושת הגברא במצוה זו. וא"כ נר' דמובן מאוד דידן חיוב עשרה זהובים בחיטוף מצוה (עיין היטב ברי"ף, וברא"ש, וברמב"ם, הב' צדדים אם הוי מדין קנס או מדין ממון ועיין דברינו בהחובל באריכות). אינו חיוב מצד המצוה דהרי המצוה אינו ממון כלל (עיין שלטי גבורים שם ב"ק) וגם אין שייך לומר שהוא גנב על שכר המצוה דודאי אינו יותר מגרמא, ורק דהוי דין חבלה בהגברא והיינו דפגע בו במה שהיה לו מצוה ועכשיו הוא בלא מצוה, וכמו בפוגע חבירו בבושת וריפוי שמבואר דבמה שהיה קודם אדם עם כבוד האדם ועכשיו הוא אדם בלא כבוד האדם הוי חבלה [ואינו משלם בעבור עצם הבושה גופה כמו שביארנו שם] ובריפוי ג"כ הוא אדם שצריך רופה וגם כאן במה שהמצוה הוחל אצלו והוי מצוה שלו א"כ בחוטף ממנו הרי זה פוגע בעצם הגברא והוי חבלה. וא"כ מובן מאוד איבעית הגמ' בחולין אם שכר מצוה או שכר ברכה והתוס' הבין דהכוונה דחיובו רק בתורת הברכה. ובבב"ק הוכיח התוס' דגם בלא ברכה ולכן

על אתר והיינו שכיון שלמד תיקף בלי הפסק א"כ צירף הברכה למצוה והוחל המצוה בהברכה והוחל הברכה בהמצוה וכמו שביארנו ואין זה גילוי דעת כלל ולא שינה ברכתו בלימודו דודאי היה כאן ברכה גם על הלימוד רק שצריך ללמוד על אתר כדי לקבוע הברכה בהמצוה ממש וכמו שביארנו.

נקבע ללימוד התורה ונתקן בשבילה א"כ חל בעצם המצוה שהוא אבל אה"ר אף שיש בו ברכת התורה כיון דעיקרה לקרי"ש נתקן וצורת המצוה היינו הברכה וקרי"ש מהיכי תיתי שחל על עצם הלימוד ובתוך אותו מצוה להגדיר המצוה וכמו שביארנו ולכן סובר הירושלמי דיש עיצה פשוט לזה והוא ששנה

תורת אמת שיתקדש שם שמים ע"י

עלת תמיד לדרתיכם פתח אהל מועד לפני ה' אשר אועד לכם שמ"ה לדבר אליך ש"ם, ונועדתי שמ"ה לבני ישראל, ונקדש בכבדי.

יל"ד בשינוי הקרא בתחלה כתי' שמה ואח"כ שם וחזר ואמר שמה, אבל הענין כי שמה בחינת נקבה המקבלים, ושם בחינת זכר המשפיעים וכשאדם מתקן עצמו הקב"ה מכין לו תלמידים הראוים לקבל, ואז על ידם זוכה הוא להשפיע יותר כי בזכות תלמידיו יותר מכלם, ואח"כ כשהוא נעשה יותר כמעין המתגבר חוזרים התלמידים להיות ראוי' לקבל יותר וחוזר הוא ומשפיע יותר וכן לעולם עד אין קץ, וכבר נאמר [יומא פו.] שיהי' התנהגותו באופן שיתקדש שם שמים ע"י שיאמרו אשרי פלוני שלמד תורה באופן שכל גדולתו .. וכו' כבוד שמים, וזהו עולת תמיד לדרתיכם וכו' לכם ולבניכם בפתח בהמ"ד לפני.. אשר אומר לכם שמה אזמין לך תלמידים מקבלים .. וזה יהי' לדבר אליך ש"ם ל' זכר להם וכשתשפיע להם אחזור .. ונועדתי שמ"ה לבני ישראל שיהיה הת"ח נקדש בכבודי מקדש שם שמים

[ח"ס]

הרב אברהם דניאל געלבשטיין

לייקוואד

'הג שבועות' – בביאור מדוע כו"ע מודים דבענין "לכם"

נזכור חסדו וטובו הגדול טרם נהנה ממנה, ומתוך שנהיה ראויין לברכה בהכשר מעשינו לפניו תתברך תבואתינו ויושלם חפץ השם בנו, שחפץ מרוב טובו בברכת בריותיו, עכ"ל.

הרי התכלית בהקרבת הקרבן העומר הוא להכיר חסדו וטובו של הקב"ה, שהוא הזן העולם כולו בטובו, בחן, בחסד, וברחמים, והוא נותן לחם לכל בשר, כי לעולם חסדו! וחידש לנו בכל שנה ושנה התבואה חדשה. וזהו התכלית בימי ספירת העומר, שהם ימי הכנה לקבלת התורה, והיינו ע"י חיזוק אמונה בהשי"ת, וע"י הכרת הטוב להשי"ת, על כל הטובות, ובפרט להכיר הטובה על התבואה החדשה.

ונראה לומר בביאור מדוע התנאי בעיקר קבלת התורה הוא הכרת הטוב. דהנה החובת הלבבות מוקם, יסוד היסודות בעבודת אלקים בנוי על חובת הכרת הטוב (פתיחה לשער עבודת אלקים), דרך אחר שיכיר כל הטוב אשר הקב"ה תמיד גומל לנו בכל רגע ורגע, מתוך כך הכרה יתחייב השכל לעבוד הקב"ה, שלא יתכן לעבור על רצונו אם מכיר כל השגחת השי"ת. ומי שאינו עושה רצונו של השי"ת הוא רק מחסרון אמונה בהשי"ת, שכל מה שיש לו הוא כולו מאת השי"ת.

ידועים דברי חז"ל (פסחים סח, ב): "אמר רבי אלעזר: הכל מודים בעצרת דבענין נמי "לכם". מאי טעמא - יום שניתנה בו תורה הוא, ע"כ. ודברי הגמ' תמוהים מאוד, שהרי ביום שניתן בו התורה הוא יום של דביקות אך ורק בו ית', ולא להיות עוסק בשום תענוגי עולם הזה, א"כ מדוע "הכל מודים" שצריך ביום הזה להתענג בתענוגים.

ובעזה"ת נראה לבאר דברי הגמ', הנה ההכנה ליום של קבלת התורה, כל אחד ואחד בכל יום מונה כל יום ויום להכין עצמו לקראת יום של קבלת התורה. וזהו המצוה של ספירת העומר. וכבר הק' החנוך (במצוה ש"ו) מדוע מתחילים רק מיום השני של פסח ולא יום הראשון, וכתב שהטעם שמתחילים מיום השני וז"ל, "שהוא קרבן נכבד שבו זכר שאנו מאמינים כי השם ברוך הוא בהשגחתו על בני אדם רוצה להחיותם ומחדש להם בכל שנה ושנה זרע תבואות לחיות בו", עכ"ל. וע"ע במש"כ החינוך (מצוה ש"ב) לבאר מצות קרבן עומר וז"ל, "משרשי המצוה - כדי שנתבונן מתוך המעשה החסד הגדול שעושה השם ברוך הוא עם בריותיו לחדש להם שנה שנה תבואה למחיה, לכן ראוי לנו שנקריב לו ברוך הוא ממנה, למען

ונבאר זה במשל: אם אדם אחד, היטב עם חבירו, ופרנסו, ודאג על כל צרכיו משעה שנודל עד היום, בודאי לא יתכן לעבור על רצונו, שהרי ירגיש בחוש חובת הכרת הטוב, לעשות כל רצונו. א"כ קו"ח בן בנו של קו"ח אם אחד יכיר כל החסדים והטובות שהשי"ת תמיד עושה עמנו בכל עת ובכל שעה, בודאי יעשה רצון אבינו שבשמים, ויעבוד אותו בלב שלם.

ויסוד זה מפורש בדברי האבודרהם שכתב לבאר מדוע בחזרת הש"ץ כל הציבור אמורים מודים דרבנן וז"ל, "כשיגיע ש"ץ למודים וכורע, כל העם שוחין ואומרים הודאה קטנה המתחלת כמו כן במודים. שאין דרך העבד להודות לרבו ולומר לו "אדוני אתה" על ידי שליח אלא כל אדם צריך לקבל בפיו עול מלכות שמים ואם יקבל על ידי שליח - אינה קבלה גמורה שיוכל להכחיש ולומר לא שלחתי. אבל בשאר התפילה שהיא בקשה, יכול לתבוע צרכיו על ידי שליח, שכל אדם חפץ בטובתו ולא יכחיש ויאמר לא שלחתי", עכ"ל. הרי מבואר בדבריו שהודאה היא קבלת עול מלכות שמים. שאילו אחד מכיר שכל מה שיש לו הוא רק מאת השי"ת, ובודאי ישעבד עצמו לעבוד את נפשו בכל לבבו בוכל מאורו להשי"ת.

וכן מבואר בדברי המדרש (משנת רבי אליעזר פרשה ז): "מפני מה ענש הכתוב ביותר לכפויי טובה? מפני שהוא כענין כפירה בהקב"ה. אף הכופר בהקב"ה כופר טוב הוא. האדם הזה הוא כופה טובתו של

חבירו, למחר הוא כופה טובתו של קונו. וכן הוא אומר בפרעה, "אשר לא ידע את יוסף". והלא עד היום הזה מצרים יודעין חסדו של יוסף, אלא שהיה יודע ולא השגיח עליו, וכפה טובתו, ולבסוף כפה טובתו של הקדוש ברוך הוא, שאמר: לא ידעתי את ה'. הא למדת שכפיית הטובה הוקשה לכפירה בעיקר. וכן הקדוש ברוך הוא אומר להן לישראל: "אנכי ה' א-להיך". מה ת"ל "אשר הוצאתיך". אמר להן, הזהירו שלא תכפו טובה, שכפוי טובה אינו יכול לקבל מלכות שמים. וכן יהושע אומר לישראל: אם כפיתם הטובה הזאת, לא תוכלו לעבוד את ה'. והן משיבין אותו, כי ה' א-להינו הוא המעלה אותנו, אין אנו כופין טובתו (יהושע כד), "ע"כ. הרי להדיא, שקבלת עול מלכות שמים הוא רק מתוך הכרת הטובות של השי"ת, וזהו הטעם שקודם קבלת התורה, אנו מכירים הטובה ע"י הקרבן עומר כמש"נ לעיל.

וא"כ י"ל דזהו הטעם מדוע בחג השבועות בענין 'לכם', שהתכלית בזה שע"י מה שהוא מתענג ביום הקדוש הזה, יבא לידי ההכרה שכל מה שיש 'לכם' הוא כולו מאת השי"ת, וע"כ החובה מוטלת עליו להכיר הטובה מעומקא דליבא להשי"ת, ויקבל עול מלכות על עצמו באהבה רבה!

ולפי זה מובן הייטב דברי הראשונים שביארו שחג שבועות נקרא 'חג הקציר' שהוא זמן להודאה להשי"ת על כל התבואה. והכוונה כנ"ל דרק ע"י זה שייך לקבל התורה, מתוך ההרגש של הודאה להשי"ת.

ש"ת ומאמרים

שאלות ותשובות מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א

בהלכות ברכת הרעמים (שו"ע או"ח סימן רכ"ז)

נערך עם הוספות ומראי מקומות על ידי הגאון רבי מתתיהו גבאי שליט"א

מח"ס בית מתתיהו ומועדי הגר"ח ושא"ס

תשובה: כן.

ברכת רעמים באמצע הלימוד

ובס' הליכות חיים ח"א עמ' ל"ו השיב ע"ז
מרן מסתבר שאפשר ע"י, ובשו"ת
מנחת דוד ח"א ס' נ"ד אות נ"ה ע"י"ש,
ובס' קשת יהונתן פ"ג לענין ברכת הקשת
באמצע קדיש ע"י"ש, ובקונטרס הקשת
בהלכה סימן כ"ט.

שאלה: השומע ברכת רעמים באמצע
הלימוד אם יפסיק בלימודו בכדי לברך.

תשובה: כן.

וכן השיב מרן בס' שער העין עמ' ת"מ ע"י"ש,
ומש"כ בזה בשו"ת משנת יוסף ח"ס ס'
מ"ח, ובס' בסתר רעם פ"ח ס"א ובס' נתיבות
הברכה פל"ד ס' ט"ז ובס' עורה כבודי ברכת
הגומל עמ' צ"ח ובשו"ת שבט הלוי ח"א ס'
נ"ח ובס' מכתבי קהילות הקודש ח"א ס'
ובשו"ת באר משה ח"ב ס"ו ובס' ברכת
שמואל ס' רכ"ז ובס' קשת יהונתן פ"ג עמ'
כ"א, ובשו"ת אור יצחק ח"ב סימן פ"ט,
ובשו"ת אדרת תפארת ח"ו סימן ל"א,
ובקונטרס הקשת בהלכה סימן כ"ז.

ברכת רעמים בעמידה או בישיבה

שאלה: השומע ברכת רעמים אם
צריך לעמוד בשעה שמברך.

תשובה: לא.

וכן מובא בס' אלא ד' אמות של הלכה פכ"ד
ס"י, שמרן לא עומד בשעה שמברך על
רעמים ע"י"ש, ובספרו נחל איתן ס"ה ס"ה
סק"ד, וכן השיב מרן בקובץ בהיכלא ח"ח
עמ' קע"ג שא"צ לעמוד בברכת רעמים ע"י"ש,
וכן השיב מרן בס' לגשמים בעתם עמ' ר'

ברכת רעמים באמצע קדיש

שאלה: השומע ברכת רעמים באמצע
קדיש אם יברך.

עוז ח"א ס' כ"ג אות ה', ומש"כ הג"ר נפתלי קופשיץ בקונו' מזהלות חתנים עמ' קמ"א, והרה"ג רבי יקותיאל אוהב ציון בקובץ אליבא דהלכתא ל"ח עמ' ק', וע"ע בשו"ת מנחת שלמה ס' צ"א אות ו' עי"ש. ומש"כ בבית מתתיהו ח"ד סימן מ"ד אות ד', לענין ברכת ברוך שחלק ע"י קבר עי"ש, ובספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ה' סימן ז' אות ג' עיין שם.

בהנ"ל

שאלה: צ"ע מש"כ לי מרן, דמסתבר שלא יברך ברכת רעמים ע"י קבר, ומ"ש ממש"כ לי מרן שיענה קדושה ואיש"ר כששומע ע"י קבר.

תשובה: כאן חיוב וביזיון אם אינו עונה.

ועי' בשו"ת הרדב"ז ח"א ס' רכ"ד בשמע קדיש וקדושה ע"י קבר לא יענה משום לועג לרש עי"ש, ומש"כ בזה בבית מתתיהו ח"ב ס"ה אות ח' יעו"ש.

ברכת רעמים אחר ברכת המפיל

שאלה: השומע ברכת רעמים אחר שבירך ברכת המפיל, אם יברך.

תשובה: בהרהור.

וכן השיב מרן בס' ולגשמים בעתם עמ' רל"ה שלא יברך ברכת רעמים אחר ברכת המפיל עי"ש, אולם בשו"ת רבבות אפרים ח"א ס' ק"פ, שיענה ברכת רעמים אחר ברכת המפיל, וכ"כ הגר"א נבנצאל בס' עורה כבודי

ובס' עורה כבודי ברכת הגומל עמ' ע"ד ק"א יעו"ש, וכ"כ בס' חוט שני ברכת ההודאה עמ' קפ"ג שא"צ לעמוד בברכת רעמים, ומש"כ בזה בשו"ת ויצבור יוסף ח"ב ס' ל"ו ובס' מעדני יום טוב להג"ר יו"ט זנגר ח"א סו"ס כ"ז, ובס' שיח הלכה ח"א עמ' ע"ב ובס' שער העין פ"ד ס"כ ובשו"ת שערי חיים ח"א ס' מ"ב ובקובץ אליבא דהלכתא ל"ח עמ' פ' ובס' שערי ציון ח"ב עמ' קל"ז, ובס' מעשה חמד הנדמ"ח פ"ח ס' ט"ז ובס' בסתר רעם פ"ב ס"ח ועי' מה שהארכנו בבית מתתיהו ח"ד ס"ד אות ח', אם צריך לעמוד בברכת השבח, ובדעת מרן בזה, ובס' דעת נוטה ח"א תשו' רס"ג הערה 256 עי"ש, ובקונו' הקשת בהלכה עמ' ס"ז יעו"ש, ובס' קשת יהונתן פ"ב ס"א, ומה שכתבנו בספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ד' סימן ו' אות ח' עיין שם.

ברכת רעמים על ידי קבר

שאלה: השומע ברכת רעמים על ידי קבר או מות, אם יענה, דאל"כ יפסיד הברכה.

תשובה: מסתבר דלא יקרא אבל על ראיותך יש לדון.

ובבית מתתיהו ח"ב ס"ה הארכנו בשאלה זו, והבאנו הוכחות לזה מש"ס ופוסקים, וע"ז השיב מרן, על ראיותך יש לדון, ובס' שער העין עמ' ת"מ השיב ע"ז מרן, שירחיק ד"א ויברך עי"ש. ובס' עורה כבודי ברכת הגומל עמ' ק"ב השיב הגר"א נבנצאל שלא יברך ברכת רעמים ע"י קבר עי"ש, ומש"כ בשו"ת ודרשת וחקרת ח"ו ס' כ"ז אות ג' ובשו"ת ארחותיך למדני ח"ז ס' י"ח ובשו"ת מעלפת ספירים ח"ב ס' כ"ג או"ג, ובס' מאיר

עמ' ס"ט בשם החזו"א, דכה"ג לא אטרחהו לקום ולברך.

ברכת רעמים באמצע בדיקת חמץ

שאלה: כששומע ברכת רעמים באמצע בדיקת חמץ, אם יענה.

תשובה: כן.

וכ"כ בס' נטעי גבריאל פסח ח"א פ"ד ס"ו ע"ש, ובס' מועדי הגר"ח ח"א תשו' נ"ה ע"ש, ובס' ברכת איתן עניני ברכת אשר יצר ס"ה ס' מ"ו, דרוב פוסקים ס"ל דשרי לברך אשר יצר באמצע בדיקת חמץ ע"ש, ובמועדי הגר"ח, ח"א תשו' נ"ד השיב מרן על ברכת אשר יצר באמצע בדיקת חמץ, כמדומה שהמנהג לברך יעו"ש, מה שצינתי ע"ז.

ברכת הגומל עמ' ק"ג ע"ש, ובשו"ת ודרשת וחקרת ח"ו ס' כ"ב אות ה', ובס' שכב כארי עמ' קמ"ז ובקובץ אליבא דהלכתא ל"ח עמ' פ', ובשו"ת נחלת יואל זאב ס' י"א.

ודעת מרן, דזהו עפמש"כ החזו"א בס' דינים והנהגות חזו"א עמ' נ"ה דאין לברך ברכת אשר יצר אחר המפיל ע"ש, ובמועדי הגר"ח ח"ב תשו' כ"ד לענין ברכת לבנה אחר ברכת המפיל ע"ש, ובבית מתתיהו ח"ד ס"ג אות י"א מה שהבאנו בשם מרן בדעת החזו"א ע"ש, ובספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ד' סימן ז' אות י"א ע"ש, ובס' מועדי הגר"ח ח"א תשו' קס"ב לענין בירך המפיל ולא ספר העומר ע"ש, ובס' בנין חיים להגרש"ח דומב ח"א ס"י ובס' מדרשני עונג ס' כ"ט, ולענין אם שמע רעמים כשישן במטתו, אם חייב לקום ליטול ידיו, השיב מרן, בס' שער העין

למרק אכילה ושתייה שבמעיו

רבי נתן אומר לא בא הכתוב אלא למרק אכילה ושתייה שבמעיו [יומא ד.].

פירש רש"י קאי על פרישה זו של ששת ימים.

ונראה לי בס"ד דקאי רבי נתן על פסוק ויקרא אל משה שפירש רבי עקיבא שבא לחלוק כבוד למשה, אך רבי נתן אמר שהוצרכה קריאה שקראו כדי למרק אכילה ושתייה שבמעיו כי מכח דיבורו של הקב"ה בא בקרבו כח רוחני שנכנס לתוך גופו ומירק האכילה שבמעיו כמו האש היורדת מלמעלה ואוכלת הקרבנות וכאשר היה האש בתפילת אליהו הנביא זכור לטוב ובזה המירוק נזדכך ונעשה כמו מלאך שמתקיים בלא אכילה ושתייה. לכן תמצא תוך אותיות משה במילואם כזה מ"ם שי"ן ה"א מספר מלאכ". [בן יהודע]

הרב יעקב עדס

ירושלים

בדין קטנה שנשאת אם אביה יכול לקבל את גיטה

ענף א. בדין קטנה שנשאת אם יכולה לקבל גיטה

א. בדרך אמונה בהלכות תרומות פרק ט' הלכה א' בציון ההלכה אות ט' דף קי"ד סוע"ב ודף קט"ו רע"א הקשה על הרעק"א שהרי נשואה אין אביה מקבל את גיטה אפילו כשהיא קטנה וכמבואר בשו"ע באהע"ז סימן קמ"א סעיף ה' ובתוספות בקידושין בדף י' ע"א וסיים וז"ל ואולי לדעת רש"י בסנהדרין דף ס"ט ע"א דדעתו דגם משנשאת אביה מקבל את גיטה עכ"ל הדרך אמונה שם

ב. והנה כדברי רש"י בסנהדרין שם כן הוא גם ברש"י בסנהדרין דף נ"ה ע"ב אמנם לא מדבר שם בנשואה רגילה אלא ביבמה שיבם אותה היבם ומזה למד הדרך אמונה לנשואה מפני שפשוט שכל יבמה שנתיבמה דינה כנשואה לכל דבר וכן למד כמדומה מרש"י הנ"ל בשו"ת מהר"ם פדוואה סימן ט"ו

ג. ויש להוסיף שיש רש"י מבואר להדיא לענין נשואה רגילה והוא ברש"י ביבמות בדף ק"ט ריש ע"א עיי"ש

ד. והרעק"א בגליון הש"ס ביבמות ק"ט ע"א ובסנהדרין ס"ט ע"א ובקידושין י' ע"א ובקידושין מ"ג ע"ב ציין לדברי רש"י בסנהדרין ס"ט ויבמות ק"ט אהדי ויש להוסיף לדבריו את רש"י בסנהדרין נ"ה ע"ב

ה. ובמה שהביא בדרך אמונה בציון ההלכה הנ"ל בסעי א' בדעת השולחן ערוך בזה שפסק להדיא באהע"ז סימן קמ"א סעיף ה' בפשיטות כדעת התוספות דקטנה שנשאת אין אביה מקבל את גיטה יש להוסיף שכן הוא גם בשולחן ערוך בסדר הגט שאחרי סימן קנ"ד בסעיף צ"ג וצ"ד עיין שם

ו. אך יש להעיר על זה שלאידך גיסא בשולחן ערוך בסימן קע"ג סעיף ט"ז מבואר בלשונו בפשיטות כאידך שיטה שקטנה שנשאת אביה כן מקבל את גיטה וכבר העיר על זה בקצרה הרעק"א בגליון השו"ע בסימן קמ"א סעיף ה' ובסימן קע"ג סעיף ט"ז וכן דיבר מזה הדגול מרבבה בכל ג' המקומות הנ"ל בסימן קמ"א ובסימן קע"ג וגם בסדר הגט הנ"ל בסעיף קודם

ז. וציין שם הדגול מרבבה בסימן קע"ג לשו"ת מהר"ם פדוואה בסימן ט"ו שהאריך בענינים אלו

ח. ולהשלמת הענין יש להביא שיש בדבר זה שמונה הלכות חלקם מוסכמות וחלקם שנויים במחלוקת והיינו שיש קטנה ויש נערה ובכל אחת יש ארוסה ויש נשואה הרי ארבעה אופנים ובכל אחד מהם יש לברר אם היא יכולה לקבל את גיטה ואם אביה יכול לקבל גיטה הרי זה שמונה הלכות ומבוארים כל שמונה הלכות אלו בקצרה בענפים הבאים לפרטיהן

ענף ב. שני הלכות המפורשות במשנה לנערה המאורסה לאביה ולעצמה

א. ולענין נערה מאורסה מפורש במשנה בגיטין ס"ד ע"ב שאביה מקבל את גיטה

ב. ובנערה מאורסה הנ"ל אם היא עצמה יכולה לקבל גיטה הוא מחלוקת במשנה שם לחכמים יכולה ולרבי יהודה לא יכולה וקיימא לן באהע"ז קמ"א כחכמים שיכולה ושני דינים הנ"ל בענף זה הם היחידים המפורשים במשנה

ענף ג. שני הלכות שיש ללמוד מקל וחומר מהנ"ל אחת לאביה ואחת לעצמה

ג. וקטנה מאורסה אביה מקבל גיטה בקל וחומר מנערה מאורסה ואין חולק

ד. ונערה נשואה היא מקבלת גיטה מקל וחומר מנערה מאורסה שלחכמים דקיימא לן כוותיהו כנ"ל היא מקבלת ואין חולק בזה על כל פנים אליבא דחכמים ושני דינים הנ"ל בענף זה הם היחידים שיש ללומדם בקל וחומר גמור מהכתוב במשנה הנזכרת לעיל בענף קודם

ענף ד. עוד שני הלכות בענין אביה בנערה נשואה ובקטנה נשואה

ה. ולענין נערה נשואה אם אביה יכול לקבל גיטה מפורש בירושלמי בגיטין שם שאינו יכול והובאו דברי הירושלמי בכמה ראשונים וכן בפוסקים לא מצינו מי שחולק בזה וכן מבואר בשו"ע בסימן קמ"א סעיף ה'

ו. ולענין קטנה נשואה אם אביה יכול לקבל גיטה הוא המחלוקת הנזכרת לעיל בענף א' שלדעת רוב הפוסקים ומכללם התוספות בקידושין דף י' ע"א אינו יכול ולדעת רש"י בסנהדרין ס"ט ע"א יכול לקבל והשו"ע בסימן קמ"א סעיף ה' פסק דאינו יכול לקבל וכן הוא בסדר הגט שאחרי סימן קנ"ד בסעיף צ"ג אך בסימן קע"ג סעיף ט"ז לכאורה אזיל כשיטה שכן יכול לקבל והעירו בסתירה זו הדגול מרבבה והרעק"א במקומות הנ"ל ובשו"ת מהר"ם פדוואה סימן ט"ו ובשער המלך בהלכות גירושין פרק ב' הלכה י"ח האריכו בדין זה

ענף ה. עוד שני הלכות בענין אם היא יכולה לקבל בקטנה מאורסה ובקטנה נשואה

ז. ולענין קטנה מאורסה אם היא יכולה בעצמה לקבל את גיטה כמו נערה המאורסה או שכיוון שהיא קטנה שאני ואינה יכולה הביא בזה בטור ובית יוסף הביאו מחלוקת ראשונים גדולה בדין זה ובשולחן ערוך בסימן קמ"א סעיף ד' כתב בזה שני שיטות הסתם שאינה יכולה ויש אומרים שהיא כן יכולה וכן בסדר הגט שאחרי סימן קנ"ד בסעיף צ"ד הביא את המחלוקת בזה

ח. ולענין קטנה נשואה אם היא יכולה בעצמה לקבל את גיטה בשו"ע בסימן קמ"א סעיף ו' מבואר בפשיטות שהיא מקבלת ולא הביא שם שום חולק בדין זה וכן מבואר הדין בכמה ראשונים אלא שהדגול מרבבה לסדר הגט שאחרי סימן קנ"ד בסעיף צ"ג כתב לחדש שדין זה הוא לא לגמרי דבר מוסכם שאם נצרף את השיטה

עכת"ד אך בראשונים לא ידוע לי מישהו
שבפירוש כתב לומר כן שהיא לא יכולה
לקבל את גיטה

מרן הגר"ק שליט"א השיב ע"ז "סתמו
כפירושו שקטנה לא יכולה".

הנזכרת לעיל בדין ו' דבקטנה נשואה אביה
כן יכול לקבל את גיטה עם השיטה הנ"ל
בדין ז' שבקטנה מאורסה שאביה מקבל את
גיטה היא עצמה לא יכולה לקבל את גיטה
אם כן גם בדין זה של סעיף ח' בקטנה
נשואה רק אביה יקבל את גיטה ולא היא

כלי הקדש נושאים את עצמם

ונועדתי לך שם וכו' מבין הכרובים (כה כב).

כי אין להקב"ה בעולמו כי אם ארבע אמות של הלכה (ברכות ח.), ובמקום
שהשלום מצוי כי שם אין לומדים לקנטר. ומשם היה הקול נכנס אל
אוהל מועד כמו שפירש רש"י, לפי שהארון נושא* לכל הכלים המקודשים
ועל ידו יחול השפע האלהי על כולם. וכבר מצינו (סוטה לה.) שהיה הארון
נושא את נושאינו, והוא כדמות רמז למחזיקים בידי לומדי התורה נראים
נושאות והם נשואות מן לומדי התורה. [עוללות אפרים]

*צ"ע מקור לזה ומצינו בצרור המור [נשא] "ארון נושא נושאינו עצמו לא כ"ש.
וכן כל כלי המשכן היו כלי הקדש והם נושאים את עצמם". [גם זה לא
מצינו בחז"ל ולפ"ז יקשה למה נצרך העגלות]. אולי כוונתו שהכל היה בזכות
ארון הברית [המגיה].

הרב שמריה שולמאן

גדר הפקר בחזור הדין

לאחר שנסקל מ"מ השור נשאר באיסור הנאה. דהרי כמיתת בעלים כך מיתת השור, ואם באו עדים מזימין לאחר הריגת הבעלים אין העדים זוממין נהרגין (מכות דף ה') וא"כ ה"ה בשור אין משנים את הדין, ומכיון דאין מציל שישתנה הדין של חיוב (כמש"כ התוס' בגיטין דף כ"ח דריצת הסוס להציל הנדון לא שכיח), ממילא סמכינן על החזקה שבודאי יהרג השור ובעלים נתייאשים. משא"כ בדיני ממונות בודאי אין הבעלים מתייאשים דכמה פעמים משתנה הדין אף לאחר שפסקו הדיינים ואף אם באים מזימין לאחר שנתקיים הפסק (ע"ע תוס' ב"ק דף צ' ועוד כמ"ק) וזה בשור ופשוט לע"ד.

והנה לפ"ז מובן לשון הש"ס שור הנסקל שהוזמו עדיו ולא שאר מתחייבין בדין שהוזמו בדין דהתם באמת אין הבעלים מתייאשים, וכמשנ"ת.

דוגמא לדבר למשנ"ת החילוק שיש בין מוצא אבידה לאחר יאוש שהאבידה שלו ובין גזילה לאחר יאוש שאין הגזלן קונה ביאוש נראה סוגית ש"ס במרובה דף ס"ה והלאה.

ופירשו הראשונים דבמציאה בהיתר בא לידו משא"כ גזל באיסורא בא לידו, דב"נ שור הנסקל שהוא הפקר בהיתרא ביד המחזיק, ודו"ק.

בגמ' כריתות (דף כ"ד) שור הנסקל שהוזמו עדיו כל המחזיק בו זכה בו. ופי' ר"ג דמשעה שהעידוהו תחילה שנרבע או הרג את הנפש הפקירוהו בעליו וכי הוזמו כל המחזיק בו זכה בו.

ובספר "שער משפט" הקשה ממש"א בח"מ (ס' כ"ה) דין שטעה בדבר מפורש במשנה חוזר וכ"ה במשנה בסנהדרין. והקשה הנ"ל דא"כ נימא דמיד שנפסק הדין איתייש בעל הממון והפקר הוא וקנה השני מן ההפקר ולמה אפשר להחזיר את הדין, וע"ש.

(ב) וכן ראיתי מקשה ממעשה (פ' מרובה) דר"ג סימא עין עבד שיצא לחרות וא"ל ר"י אין בדברים כלום דאין לו עדים. ע"ש והרי ר"ג מייאש מעבדו וסבר שיצא לחרות, וא"כ הוי הפקר והרי מפקיר עבדו יצא לחרות.

(ג) ובאמת מהא דעבד לק"מ דהרי מפקיר עבדו יצא לחרות וצריך גט שחרור (עי' בסוגיא בגיטין פ' השולח) וש"מ דעדיין יש רשות בעליו עליו ויש בכחו לשחררו בגט. אף דהפקירו דלענין איסור לא מהני הפקרו, וא"כ אם יש טעות בשחרורו יש בידו להחזירו, וזה ברור.

(ד) והקשיא משור הנסקל שהוזמו עדיו אפ"ל דהתם משעה שנגמר דינו בב"ד נתיאשו הבעלים דאף אם באו עדים מזוממין

בעל קורא שטעה וקרא "מנורה ואת כליו" במקום "כליה" האם יצאו יד"ח.

כבוד הרב הגדול בתויר"ש ר' שמואל דוד בערקאוויטש נ"י

עד"ש במעשה שהיה בבעל קורא שטעה וקרא "מנורה ואת כליו" במקום "כליה" האם יצאו יד"ח.

אם היה זה בפרשת ויקהל בימי בו"ה או במנחה דשבתא אין שאלה כיון שיש ג' פסוקים מקודם.

ואם בשבת תרומה או ויקהל הרי מחל' בעל המנהג והרמב"ם דבעל מנהג סובר שלא לתקן לבעל קורא שלא לביישו מוכח שסבר שיי"ח גם בטעות וקסמך על מדרש דאפי' קרא לאהרן הרן יצא. ומאידך הרמב"ם סבר שחוזרין על כל טעות אפי' תנועה, והמחבר סקמ"ב פסק כוותיה. אמנם הרמ"א מפשר קצת לחלק בין דבר המשנה הענין שיחזור ואם אינו משנה אי"צ לחזור.

סב"ק הב"ח העלה שנוהגין כבעל המנהגי "ודאי בכל טעות קאמר שיצא מדכתב בסתם ולא חילק והכי נהוג כבעל המנהגי דלא כהרמב"ם".

ומעתה אליבע דרמ"א השאלה אם שינוי בין לשון זכר לנקבה הוה שינוי הענין.

והרי יתירה מזה בשו"ת צמח צדק (סי' קיט) פ"א קראו בשבת לשחרית בס' תורה בפ' אלה מסעי וגו' במדבר ל"ה והיו הערים להם לשבת ומגרשיהם יהיו בהמתם וגו' והיה צריך להיות ומגרשיהם במ"ם בסוף ונמצא שהיה כתוב ומגרשיהן בנו"ן בסוף

והוריתי שלא להוציא ספר תורה אחרת אלא יגמרו הקריאה בס"ת זו ואמרתי הטעם שימצא נמי כך בתורה מגרשיהן בנו"ן בסוף בהך פרשה גופה כתיב כל הערים אשר תתנו ללויים ארבעים ושמנה עיר אתהן ואת מגרשיהן וכן נמי בספר יהושע הרבה בסי' כ"א... והנה אחר סעודת שחרית שמתי אל לבי לעיין בדבר אולי שגייתי בהוראה ומצאתי מבואר דשפיר הוריתי ובדרך אמת הנחני ה' כי הנה שם במגילת רות כתב אבן עזרא וז"ל הלהן תשברנה הנו"ן תחת המ"ם והפך כי מר לי מאד מכם. והמה באו בית לחם. עכ"ל הרי מבואר דאורחא דקרא דהחליף מ"ם בנו"ן מזכר לנקבה. וכן להפך נו"ן במ"ם מנקבה לזכר.

ועוד הוסיף בראיות ומסיק הרי מבואר שכן נמצא הרבה בתורה שהמ"ם והנו"ן מתחלפות אעפ"י שהענין משתנה מלשון זכר ללשון נקבה או אפכא ליכא קפידא בכך ואורחא דקרא הוא הרי שפיר הוריתי שלא להוציא בשביל טעות כזה ספר אחרת".

ובאמת מצינו כהאי גם במנורה (במדבר ד ט) וְלָקַחוּ בָּגָד תְּכֵלֶת וְכֹסֵף אֶת מִנְרַת הַמֵּאֹר וְאֶת נִרְתִּיהָ וְאֶת מְלָקְחֶיהָ וְאֶת מִקְתָּתֶיהָ וְאֶת כָּל כְּלֵי שְׁמֹנֶה אֲשֶׁר יִשְׁתַּוּ-לָּהּ "בָּהֶם".

אע"פ שבפשטות קאי על כלי [דהוה זכר] אבל סוכ"ס כולם מחוברים עם "את" בכל או"א ויתכן לומר על כולם בהם.

ועכ"פ יש די סומכין שאי"צ לחזור בדיעבד והי"ת יחדש החודש עוכ"י באור	חדש בגו"נ לעבדו באמת ובלב שלם בכל שבע קני המנורה.
ע"ז זוגות ע"ע משב"ז (סי' קע ה) מבואר בגמרא פסחים לא ישתה תרי משום	יעקב אמסעל זוגות, ובשו"ע השמיטו דאין מצוי עכשיו סכנה.

אין שביעה אלא דברי תורה

כל ברכה אמצעית דשבת הוא על דברי תורה קדשנו וכו' ותן חלקנו בתורתך
שבענו מטובך אין טוב אלא תורה (ברכות ה.) ואין שביעה אלא בדברי תורה
דכתיב (קהלת ה', ט') אוהב כסף לא ישבע כסף. ואף שנדרש בגמרא (מכות י.) על מצוות
ובמדרש (דברים רבה ב', כ"ו) נדרש על תורה ומצוות שאין שביעה בהם. רק בשבת
שיש התגלות עתיקא אז יש שביעה מהאור כי טוב. ושבת כנגד מדת מלכות
מלכות פה תורה שבעל פה קרינן לה שהוא מהאור הראשון שנגזז בתורה שבעל
פה. וזה שאמרו שהם כנגד שבעה קולות שאמר דוד על המים היינו על דברי
תורה. והמזמור מדבר במתן תורה וכמו שנאמר (תהלים כ"ט, י"א) ה' עוז לעמו יתן
ונדרש בגמרא (זבחים קטז.) על שעת מתן תורה שנתקבצו כולם אצל בלעם הרשע
וכו' ה' למבול ישב אמר להם וכו' ומבקש ליתנה לישראל וכו'. [רבי צדוק הכהן]

הערה: מפורש כן בתדב"א פרשה יח ואכלתם אכול ושבוע (יואל ב כו), ואין שביעה
אלא דברי תורה, שנאמר צדיק אוכל לשובע נפשו וגו' (משלי יג כה), לכך נאמר
ואכלתם אכול ושבוע והללתם את שם ה' א-להיכם אשר עשה עמכם להפליא

(יואל שם).

שׁוֹת בַּהֲלָכָה מִהַגְרֵי אַבִּיגְדוֹר הַלּוֹי נִבְנָצָאֵל שְׁלִיט״א

בעריכת הרב מתתיהו גבאי
מח"ס בית מתתיהו ומועדי הגר"ח וש"ס

לעשן לפני התפילה

שאלה: אם מותר לעשן לפני התפילה.

תשובה: אסור בכל זמן.

ובס' אורח נאמן או"ח ס' פ"ט ס"ק י"ב כתב
לאסור עי"ש ובס' לקט הקמח ס' פ"ט
סק"א, ומש"כ בזה בשו"ת רבבות אפרים ח"ב
ס' מ"ח או"ט ובשו"ת מבית ישראל ח"א ס"א
ובשו"ת מעט דבש ח"ב ס"י ובשו"ת מעלפת
ספירים ח"ב ס"א.

פת פלטר במלוה מלכה

שאלה: למש"כ המשנ"ב ס' רמ"ב סק"ו
דאפי' הנוהגים לאכול פת פלטר של
אינו יהודי, בשבת ויו"ט, נכון ליזהר
אם גם במלוה מלכה לדעת הגר"א
או"ח ס' ש' דבעי פת, אם ג"כ נכון
ליזהר.

תשובה: מסתבר שכן.

ועמש"כ בבית מתתיהו ח"ד ס"ב אות
ח', ובס' אהל יעקב הנדמ"ח
מאכלי עכו"ם.

איך נישק משה לאהרן בהר האלוקים

שאלה: בשמות ק' כ"ז ויפגשו בהר
האלוקים וישק לו, וצ"ע האם נישק משה
לאהרן בהר אלוקים, למש"כ הרמ"א
או"ח ס' צ"ח דאסור לנשק בבית הכנסת.
וא"כ ה"ה בהר האלוקים.

תשובה: מסתמא אינו ממש בהר אלא
למרגלות ההר.

כ"כ לי מרן הגר"ח קניבסקי בהר מותר.
ובס' אריה שאג עמ' מ"ז, השיב ע"ז
הגר"ח קניבסקי, לא היה עדיין בית
הכנסת, וגם אין איסור אלא בבניו הקטנים
עי"ש, ומה שהארכנו בזה בבית מתתיהו
ח"ג ס' ט"ז, ובס' בד קודש עה"ת פר'
שמות שם, ועפמש"כ הספורנו שם, שנישקו
כמו שמנשק דבר קדוש וכס"ת עי"ש, וכ"כ
בשו"ת שפתי עני ח"א ס' כ"ג, ובשו"ת
שואלין ודורשין ח"ח ס' י"א ומש"כ לתרץ
בשו"ת בית ישראל ס"ט ובשו"ת דברי
שלום [קרויז] ח"ה ס' י"א ובשו"ת לב
חנוך ח"א ס' י"א, ובספר גם אני אודך
תשובות הגר"צ תמיר, על התורה סימן כ',
עיין שם.

סעודת ראש חודש בלילה

שאלה: אם יוצא סעודת ר"ח בלילה, או דווקא ביום.

תשובה: לכאוף דווקא ביום אבל לדעת המג"א גם בלילה.

ובשו"ת רבבות אפרים ח"ג ס' קכ"ה שיוצא גם בלילה, וכן נראה בס' נפש דוד להאדר"ת ס' נ"א, ועי' בערוך לנר סנהדרין ע' ע"ב, ואולם בס' נימוקי או"ח מבעל הדרכי תשובה, שבעי דווקא ביום, ובשו"ת משנה שכיר ח"ב ס' פ"ג ובשו"ת ישכיל עבדי ח"ז השמטות ס' י"א ובשו"ת עולת יצחק ח"א ס' ס"א ובשו"ת חמדת יוסף ח"ו סימן מ"ו אות צ"ב ובשו"ת דברי בניהו חכ"ו ס' מ"ד ובס' דרך ישרה ח"א פנ"א ס' י"ב ובשו"ת תשובות ישראל ח"ה ס' כ"ב ובס' ענפי משה ר"ח ס' י"ב ובס' רץ כצבי מעגלי השנה ח"א ס' כ"ז ובס' נתיבי המנהגים ר"ח עמ' ל"ח, ובס' הפוסק עמ' תר"מ בשם בעל השבט הלוי זצ"ל שאין יוצאין בלילה, ומש"כ בס' החודש והלבנה פ"ה ס' י"ב ובס' חי וקיים ס' כ"ג ובס' איך נשיר פ"ד ס"ו, ומרן הגר"ח קניבסקי כתב לי שיוצא גם בלילה.

השמטת הרמב"ם להלל בעמידה

שאלה: מ"ט השמיט הרמב"ם דין הלל בעמידה וכמש"כ השו"ע או"ח ס' תכ"ב.

תשובה: וכי זה נמצא בגמ'.

ועי' מה שהארכנו בהשמטת הרמב"ם בס' בית מתתיהו ח"ג ס' מ"ו עי"ש.

בירך ברכת לבנה ולא ראה הלבנה

שאלה: מי שבירך ברכת לבנה, ונזכר אח"כ שלא ראה הלבנה אם יצא יד"ח.

תשובה: כמדומני שלא.

ועי' מה שהארכנו בזה בבית מתתיהו ח"ד ס' י"ב עי"ש.

השמטת השו"ע לאיסור לא תתגודדו

שאלה: מ"ט השמיט השו"ע איסור לא תתגודדו, ורק הרמ"א הזכיר כן באו"ח ס' תצ"ג.

תשובה: השו"ע השמיט גם דיני לה"ר ועוד דברים.

ועי' מה שהארכנו בזה בס' בית מתתיהו ח"ד בפתיחה יעו"ש. ובהשמטת השולחן ערוך להלכות לשון הרע, עיין עוד בספר גם אני אודך על ענינים שונים, חלק א' סימן פ"א, ובספר גם אני אודך תשובות הגרי"ח מ' אביחצירא שליט"א, חלק ב' סימן כ"ז, ובשו"ת ברכת ראובן שלמה ח"א סוף סימן ק"ט בתשובה למח"ס "גם אני אודך", ובשו"ת אורחותיך למדני ח"ז סימן כ"ח. ומה שכתבתי בקובץ אור המערב כרך כ"ה עמוד ס"ב.

חלאקה בבית הכנסת

שאלה: אם מותר לעשות חלאקה בבית הכנסת לגזוז לקטן מעט שערות.

תשובה: כן.

ועיין מה שהארכנו בזה בספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ה' סימן י"א אות ו' יעויין שם.

שלוחי מצוה אינן ניזוקין בקטן העושה מצוה

שאלה: קטן שעושה מצוה אם אמרי' שלוחי מצוה אינן ניזוקין, כמב' בפסחים ח'.

תשובה: איני יודע.

ומרן הגר"ח קניבסקי כתב לי דאמרי' שלוחי מצוה אינן ניזוקין בקטן שהגיע לחינוך ומש"כ בזה בשו"ת אדרת תפארת ח"ב ס' מ"ג ובס' תורת הקטן סוף פל"ז, ומש"כ בזה בבית מתתיהו ח"ד ס"א אות ה'. עי"ש. ובספר גם אני אודך תשובות הגר"צ תמיר, על התורה סוף סימן ט'.

לימוד הסימנים בגמרא קודם ברכת התורה

שאלה: כשלומד בגמרא המילים הכתובות בגמ' לסימן, אם צריך לברך ברכת התורה.

תשובה: לכאורה לא.

וכ"כ לי מרן הגר"ח קניבסקי שצריך לברך ברכה"ת. וכן מובא בס' אורחות רבינו ח"א עמ' קפ"ח דאפשר שאסור קודם ברכה"ת עי"ש, ומש"כ בזה בס' פתחי תורה פ"א ס"ק תקי"ט, ועי' בס' אורחות רבינו ח"א עמ' קפ"ח. שהקהילות יעקב זצ"ל היה קורא כל הסימנים בגמ' כחלק מהגמ' עי"ש. ומה שכתב בספר גם אני אודך על ענינים שונים, חלק ב' סימן ה', ובספר זכר עשה פ"ד ס' נ"ח ובקונ' קרוב אלך עמ' ק"ד ובקובץ שערי זבול גיליון ג' עמ' קכ"ט עי"ש. ובס' יומא טבא לרבנן עמ' ק"ח השיב הגר"ח קניבסקי על סימני הגמ' שאי"ז מעכב הסיום עי"ש. ובקונ' זכרון בספר עמ' ל"ב, ובס' אריה שאג עמ' תרס"ג השיב הגר"ח על האותיות בלע"ז ברש"י שיש ללומדם אף אין מבין עי"ש, ובגיליון פנינים פ"ד.

לנשק בנו בכותל המערבי

שאלה: אם מותר לנשק בנו ברחבת הכותל המערבי לא במקום שמתפללים שם, שמעולם לא זזה שכינה ממקום המקדש, א"כ אין להראות אהבה כאהבת המקום.

תשובה: כל רחבת הכותל התחתונה היא מקום תפילה.

ועמש"כ בזה בשו"ת משנת יוסף חי"ד ס' קי"ב, ומש"כ בזה בבית מתתיהו ח"ג סו"ס ט"ז עי"ש ובס' צלותא דשמואל עמ' שי"ג עי"ש.

הרב מתתיהו גבאי

מח"ס בית מתתיהו ושא"ס
ירושלים

ברכת להכניסו בברית

בעצם מעשה המילה גופא, ובהכי קאי ברכת להכניסו, על המצוה לאב למול בנו בעצם מעשה המילה, ואילו המצוה לכל העם למול, זהו שלא להניחו ערל, ובהכי ל"ש ברכת להכניסו, והראב"ד ס"ל דא"א לחלק בינהן וגם המצוה לכל העם למול זהו בעצם מעשה המילה ושפיר כשאין אב אחד מהעם יברך דגם לכל העם המצוה למול זהו בגוף מעשה המילה, ואל משום שלא יהא ערל, ומצאתי כע"ז בס' מנחת אשר קידושין ס' מ' אות ה', דכתב כן בדעת הרמב"ם, דל"ש ברכת להכניסו, דהם לא נצטוו להחתימו באות ברית קודש ולהכניסו לברית, אלא שלא להניחו ערל, וכתב דבאמת הדברים מחודשים מאוד ואין נראה כ"כ בין שני הפנים שיש במילה, ומסתבר טפי דהא בהא תליא, וכוונת ירדו מן השמים ע"ש, ומש"כ בס' אלה דברי הברית להגר"א שלזינגר ס' מ"ה ובשו"ת ים שמחה ח"א ס' ע"ב ובס' מבשר טוב ברית מילה ח"א ס"א ובס' מילה שלמה ס' ט"ו עמ' שצ"ד ובס' ויבן משה עמ' מ"א, בהך פלוגתא דהרמב"ם והראב"ד, ובס' דברי ירמיהו פ"ג ממילה ה"א ובשו"ת צמח יהודה ח"ד ס' מ"ג ובשו"ת משנה הלכות ח"ג ס' קצ"ב יעו"ש. ובשו"ת שואל ונשאל ח"א סימן קנ"ה, דדעת השו"ע יור"ד סימן רס"ה, דאין לברך להכניסו כשאין האב נמצא.

ברכת להכניסו אם תברך האמא ברכת להכניסו ברכת המצוות, או ברכת השבח

ע"ד שאלת הרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, מח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש על המועדים. באב שנדבק בנגיף הקורונה ולא יכל להשתתף בברית של בנו, אם האמא יכולה לברך ברכת להכניסו במקום האב.

א'. כתב הרמב"ם פ"ג ממילה ה"א מצוה על האב למול את בנו יתר על מצוה שמצווין ישראל שימולו כל ערל שבינהן, לפיכך אין שם אב אין מברכין אחריה ברכה זו, ויש מי שהורה שיברכו אותה ב"ד או אחד מהעם, ואין ראוי לעשות כן, והראב"ד שם, כתב דמסתבר כמ"ד ב"ד או מיוחד שבעם מברך, ונהגו אצלנו שהסנדק מברך יעו"ש, ולכאור' צ"ע בדעת הרמב"ם, מ"ט כשאין אב אין מברכין ברכת להכניסו, הא מצוה למול זהו לכל ישראל, וכמב' בקידושין כ"ט, דלא מהליה אבוה מיחייבא בי דינא למולו, וא"כ שפיר יברכו ברכת להכניסו כשאין אב, ומ"ט נתבטלה הברכה לכל העם, ונראה מהרמב"ם דהמצוה לכל ישראל למול זהו שלא להניחו ערל, ואילו המצוה של האב למול בנו, זהו

לשם ע"ז, והראב"ד ס"ל שברכת להכניסו מברכת המצות, וכיון שכל העם מצווים למולו שפיר מברכין גם הם ברכת להכניסו על המצוה למול ולא להניחו ע"ל.

והנה הרמב"ם פ"ג ממילה ה"א שם, כתב המל מברך קודם שימול אקב"ו על המילה וכו', ואבי הבן מברך ברכה אחרת אקב"ו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו, וכתב הכס"מ שם, דדעת הרמב"ם שאבי הבן מברך ברכת להכניסו אחר המילה ולא קודם המילה כמו המל שמברך קודם המילה, משום דינא דעובר לעשייתו, דברכת להכניסו מברכת השבח והודאה בעלמא ומש"ה מברך אחר המילה יעו"ש, וא"כ מוכח מהרמב"ם שברכת להכניסו מברכת השבח, ולא מברכת המצות, ומש"ה מברך ברכת להכניסו אחר המילה ולא מעכב בהוא דינא דעובר לעשייתו, וע"י מה שהארכנו ע"ז בבית מתתיהו ח"א ס"ט אות ז' יעו"ש, וא"כ מוכח מהרמב"ם אף שס"ל שברכת להכניסו מברכת השבח, ומש"ה אין מעכב בזה דינא דעובר לעשייתו ס"ל שרק האב מברך להכניסו, דעליו מוטל לשבח ולהודות להשי"ת על המילה שזו המילה נעשית לשם יוצרנו ולא לשם ע"ז ובס' ברית הלוי ברית מילה ח"ב ס' מ"ט כתב איפכא די"ל אם ברכת להכניסו מברכת השבח כל מי שמל יוכל לברך עי"ש. וצ"ע, ומצאתי בס' משנת יצחק להג"ר יצחק וסרמן זצ"ל ס' נ"ג או"ב, דכתב דמוכח דעת הרמב"ם שברכת להכניסו הוי מברכת השבח וליתא ברכה זו אלא לאב עי"ש.

וראיתי בס' משנת יעקב להגרי"י רוזנטל זצ"ל פ"ג ממילה ה"א אות ב', בהך

ושו"מ בס' חידושי בן אריה להגרי"ג אדלשטין זצ"ל, ח"א ס' ט"ז אות ל"ה, שכתב להקשות על הרמב"ם, דאם אין אב נתבטלה ברכת להכניסו, ומ"ש ממצות כיסוי הדם, שהמצוה על השוחט לכסות, ואם לא כיסה השוחט מצוה מצוה על כל ישראל לכסות וכתב שס"ל להרמב"ם, דחלוק מצות האב ממצות כל ישראל, שמצות האב הוא על עצם מעשה המילה, ועצם מעשה המילה הוא עצם המצוה, והמצוה על ב"ד וכל ישראל, זהו שלא יניחו ע"ל בינהן, עי"ש. וכש"נ. וגם בס' קונטרסי שיעורים להגרי"ז גוסטמאן זצ"ל קידושין ס' י"ט אות ח', כתב בדעת הרמב"ם, שס"ל שמצות האב הוא מצות מילה ממש, ומש"ה כ מצות ב"ד אינה אלא מצות התעסקות במילה עי"ש, וכע"ז כתב בס' מקדש יחזקאל פ"ג ממילה ה"א יעו"ש.

ברכת להכניסו ברכת המצות, או ברכת השבח

ב' ובאופ"א אפ"ל בהך פלוגתא דהרמב"ם והראב"ד, עפ"מ ש"כ ר"ת בתוס' פסחים ז' ע"א, דברכת להכניסו ל"ה על זאת הנעשה עכשיו מברך, אלא משבח ומודה להקב"ה שציוונו על המילה כשתבוא לידו, ותיקנוה כאן לגלות ולהודיע שזו המילה נעשה לשם יוצרנו ולא לשם עבודה זרה ומש"ה א"צ לברך עובר לעשייתו יעו"ש, הרי שס"ל לר"ת שברכת להכניסו ל"ה מברכת המצות דבהכי בעי לברך עובר לעשייתו, אלא ברכת להכניסו הוי מברכת השבח וההודאה, וא"כ י"ל שס"ל להרמב"ם דברכת להכניסו הוי מברכת השבח, ולהכי ס"ל דרק האב מברך ומשבח להשי"ת ומודיע שזו המילה נעשה לשם יוצרנו ולא

וכנ"ל, וע"ע בס' ברית הלוי ברית מילה ח"ב ס' מ"ט באורך בהך פלוגתא יעו"ש, ובס' בסתר רעם פט"ז עי"ש, ובס' משנת יצחק ס' נ"ג אות ג', ובס' ברית אפרים ס' י"ג, ולמור מרן הגאון רבי ברוך דוב פוברסקי בס' בד קודש מועד א' שבת ס' מ"ג ובס' ברית אפרים ס' י"ג, בברכת להכניסו אם הוי מברכת השבח או המצוות עי"ש.

וראיתי בס' אור ליהודה להגרי"מ יעבץ קידושין ס' מ"ז אות י"ב, שכתב בדעת הרמב"ם דברכת להכניסו ל"ה ברכת השבח שנתקנה בשעת מילה דא"כ מ"ט לא יברכו אותה כשאין אב שהרי ב"ד אף הם מקיימים מצוה כשמלים את הבן, ומ"ט לא יברכו ברכת השבח, ובע"כ להרמב"ם ברכת להכניסו הוי ברכה על מצוה יתירה של אב שנתחייב בה יותר מכל העם, יעו"ש. ובתשו' שבט הלוי ח"ב ס' קל"א ג"כ כתב בדעת הרמב"ם שס"ל דברכת להכניסו מברכת המצוות על מצוה יתירה שחידשה תורה אצל אבי הבן וכתב דאף שכתב הכס"מ הנ"ל בדעת הרמב"ם שברכת להכניסו מברכת השבח ומש"ה מברך אחר המילה, מתשובות הרמב"ם מבואר שס"ל שמברך עובר לעשייתו, והראב"ד נראה שסובר דברכת להכניסו ברכת שבח בעלמא, וודאי דאם אין כאן אב אחר אומר שבח זה עי"ש, ומש"כ בדעת הרמב"ם בשו"ת יהודה יעלה יו"ד ס' רמ"א ובס' צפנת פענח פ"ג ממילה ה"א ובקונ' מכשירי מילה ס"י אות ו' ובס' שערי אורה פ"ג ממילה ה"א, ובהרחב דבר בראשית י"ז י"ג, וע"ע בשו"ת שאילת שאול להגר"ש ברייש זצ"ל ח"ב אעה"ז ס"ה עי"ש, ובשו"ת ציץ אליעזר ח"ח ס' ל"ב, ובס' מקדש יחזקאל

פלוגתא כשאין אב, דהרמב"ם כתב שיש מי שהורה דכשאין אב מברכין אותה ב"ד או אחד מהעם, ולכאור' אחד מהעם היינו מי שירצה, ולפי"ז טעם הי"מ הוא משום דס"ל דברכת להכניסו הוא רק ברכת השבח, ולהכי מברכין אותה ב"ד או מי שרוצה מהעם, והראב"ד כתב דמסתברא כמ"ד ב"ד או מיוחד שבעם מברך, וכתב שס"ל להראב"ד דברכת להכניסו מברכת השבח וס"ל דראוי שברכת שבח זו יברכה או ב"ד או המיוחד שבעם כיון דשבח הוא ופליג ביסוד הברכה על הרמב"ם, וזה מה דמשיג הראב"ד דב"ד מברכין ברכה זו ונהגו אצלנו שהסנדק מברך, דהטילו ברכת שבח זו על הסנדק ולא על המוהל, יעו"ש. ועפ"י נפיק דהרמב"ם דס"ל דרק האב מברך להכניסו ס"ל שברכת להכניסו הוי מברכת המצוות, ולא מברכת השבח, אולם ה"ז נסתר ממש"כ הכס"מ הנ"ל בדעת הרמב"ם שאין מעכב עובר לעשייתו בברכת להכניסו משום דהוי מברכת השבח, הרי שס"ל להרמב"ם דאף שברכת להכניסו מברכת השבח י"ל שרק האב מברך ולא כל אחד שירצה, די"ל שרק על האב מוטל לשבח ולהודות בברכת להכניסו, ולמש"כ המשנת יעקב אם ברכת להכניסו מברכת השבח כל מי שירצה יוכל לשבח, וה"ז נסתר מהרמב"ם שמברך להכניסו אחר המילה משום דברכת להכניסו מברכת השבח וכמש"כ הכס"מ, ואמנם אף בדעת הרמב"ם מצינו פלוגתא אם ס"ל דמברכין להכניסו אחר המילה ובשו"ת מהר"ם אלשקר ס' י"ח, כתב בדעת הרמב"ם שמברכין להכניסו קודם המילה עי"ש, ועפ"י שפיר י"ל דס"ל להרמב"ם שברכת להכניסו מברכת המצוות

לשו"ע שחייבת האשה למול מדין המול לכם כל זכר ולא נתמעטה אלא מחובת מילה בנה, דומיא על האב שהאב קודם לכל אדם, אולם מיהא מחייבא האם ככל ישראל מקרא דהמול לם כל זכר המוטל על כל ישראל עי"ש ובס' בתים לבדים לכ"ק האדמו"ר משאין ח"ב שורש ל"ט עמ' תקס"ט, כתב הגע בעצמך שהיעלה על הדעת שעל כל ערלי ישראל שבעולם רמא חובה על כתפי האשה למול וכחובת ב"ד למול כל אחד, ואילו את בנה מיעטה תורה שאינה חייבת למול, וא"כ הא דנתמעטה אשה למול, מיעוט זה אינו כולל חובתה כב"ד מקרא דהמול לכם כל זכר, ואינו כולל חובתה בחובת הערבות ככל אחד מישראל שחייב בערבות לכל אחד מישראל, וכתב עוד די"ל הא דנתמעטה אשה למול בנה אי"ז אלא ביום השמיני אבל מיום התשיעי ואילך לא נתמעטה יעו"ש.

ואכן בשו"ת מהר"ח או"ז סי' י"א כתב הא דנתמעטה אשה למול בנה זהו בדאיכא אב למול, ובדליכא אב כי אם אמא היא חייבת למול בנה כמו האב ולא רק משום החיוב המוטל על כל ישראל עי"ש, ובשו"ת ציץ אליעזר ח"ג ס"כ ח"כ ס' ל"ז ובס' ברית הלוי ברית מילה ס' נ' מש"כ בזה, ועפ"ז י"ל שתברך האשה למול כשמלה בנה, וכן ברכת להכניסו, כיון שמחוייבת במצוה אולם יש לדון כיון שהוי מ"ע שהז"ג דמילה ביום ולא בלילה, ולהשו"ע אין אשה מברכת על מ"ע שהז"ג, וכ"כ בשו"ת דברות אליהו ח"ט ס' ע"ט עי"ש.

והנה בשו"ע או"ח ס' מ"ז ס' י"ד, דנשים מברכות ברכת התורה והגר"א שם כתב

פ"ג ממילה ה"א תמה אם נימא בדעת הרמב"ם דברכת להכניסו מברכת השבח, מ"ט כשאין אב נתבטלה הברכה עי"ש, ומש"כ בס' ברית הלוי ברית מילה ח"ב ס' מ"ט יעו"ש.

אמא בברכת להכניסו

ג' ויש לדון אם האמא יכולה לברך ברכת להכניסו, דבגמ' קידושין כ"ט ע"א, דאשה פטורה למול בנה דכתיב אותו ולא אותה עי"ש, ולכאור' היא מופקעת ממצות מילה ואינה שייכת במצוה דנתמעטה מלמול, ואמנם בשו"ע יו"ד ס' רס"ד הכל כשרים למול אפי' אשה, והרמ"א שם דנוהגין להדר אחר איש, וכתב הבית יוסף שם, בגמ' ע"ז כ"ז, פליגי אם אשה כשרה למול, ולרב פסולה, ולהלכה העיקר נקטינן שכשירה, אלא דמהדרינן אחרי איש שימול עי"ש, ואין מבו' בשו"ע אם אשה שמלה תברך ברכת המילה, דמצות מילה הוי מ"ע שהז"ג, וכמשה"ק התוס' קידושין כ"ט ע"א שם, מ"ט צריך קרא דאותו ולא אותה תיפו"ל דמילה הוי מ"ע שהז"ג, דמילה ביום ולא בלילה עי"ש, ומש"כ בזה בארוכה בבית מתתיהו ח"ב ס"ד יעו"ש. וא"כ במילה הוי מ"ע שהז"ג להשו"ע אין אשה מברכת על מ"ע שהז"ג וכמבו' בשו"ע או"ח ס' תקפ"ט, א"כ ממילא אין מברכת על המילה כשמלה, ומ"ט סתם השו"ע דאשה כשירה למול ולא ביאר דלא יברכו.

ומצאתי בחי' המקנה קידושין כ"ט, שעמד בדברי השו"ע יו"ד ס' רס"ד דאשה כשרה למול, ומ"ט סתם השו"ע דאין לה לברך על המילה דהוי מ"ע שהז"ג, ולהשו"ע אין אשה מברכת על מ"ע שהז"ג, וע"כ ס"ל

ואשר עפ"ז י"ל לענין ברכת להכניסו אם האמא יכולה לברך כשאין האב נמצא, אם נימא שברכת להכניסו הוי מברכת השבת וכמש"כ ר"ת בתוס' פסחים ז' הנ"ל, בהכי אשה יכולה לברך, ורק בברכת המצוות אין אשה מברכת בז"ג, ושאיני ברכת השבח יכולה להודות ולשבח אף שהוי ז"ג, ואמנם י"ל דשאני ברכת להכניסו וכן בברכה"ת שאומרים בהם וצונו, ושאיני מברכת השחר דאין אומרים וצונו אין אשה יכולה לברך, אולם ראיתי בשו"ת מנחת שלמה ח"ב ס' נ"ג אות ב', דמה דאין אשה מברכת על מ"ע שהז"ג להשו"ע אינו משום שצ"ל וצונו, כי זה יכולים לומר כהודאה על גוף הציווי של המצוה אלא מפני שלא תיקנו חכמים לברך כיון שאינה מחוייבת עי"ש, ועפ"ז י"ל דכ"ז בברכת המצוות, אולם בברכת השבח, כברכה"ת וכברכת להכניסו שפיר אשה יכולה לברך אף שאומרת וצונו, דעיקרה מברכת השבח וההודאה.

ושו"מ בקונ' אות ברית קדש הל' מילה ס' רס"ה סק"ו, דנשאל ממע"כ, אם אשה יכולה לברך ברכת להכניסו כשאבי הבן נפטר, וכתב לתלות להנך פוסקים שלא נתקנה ברכה זו אלא לאבי הבן אשה גם לא תברך שהרי אינה מצווה למול, וילהס"ת להסוברים דכל העם יכולים לברך, אם גם אשה יכולה לברך, וכתב לתלות הא דנתמעטה אשה למול מקרא דאותו ולא אותה, אם זהו גם מחיוב דכל ישראל או"ד דלא נתמעטה אלא מחיובא דאב, ומדברי התוס' קידושין כ"ט, והרמב"ן והריטב"א שם, משמע דפטורה לגמרי ממצות מילה אפי' מחיוב דכל ישראל, ועפ"ז י"ל דאין האשה תברך ברכת להכניסו, והביא

דנשים מברכות כמו שמברכות במ"ע שהז"ג, ואף שפטורות מת"ת מברכות על ברכה"ת כמו מ"ע שהז"ג, ותמוה הא להשו"ע אין אשה מברכת על מ"ע שהז"ג וכנ"ל, והאין תברך על ברכה"ת להשו"ע הא פטורה מת"ת, וכן הקשו בשו"ת מנחת שלמה ח"ב ס' נ"ג אות ב' ובס' משנת יעבץ או"ח ס' ל"א עי"ש, ובחקרי לב או"ח ס"י ובס' הליכות שלמה תפילה פ"ו בה"ל או"ז, ובקונ' לשיח באמרתך להרה"ג רבי שמעון בן גיגי עמ' פ' עי"ש, ומש"כ לתרץ בבית מתתיהו ח"א ס"ח אות כ"ז עי"ש, ובמועדי הגר"ח ח"ב תשו' רנ"ו השיב ע"ז להרמ"א מברכות עי"ש, והיינו הגר"א כתב כן לדעת הרמ"א דאשה מברכת על מ"ע שהז"ג ולא להשו"ע, ואכתי צ"ע בזה, ועמש"כ בס' אבי עזרי פ"א מת"ת הי"ג.

ולכאור' י"ל בזה דס"ל להגר"א, דאף להשו"ע דאין אשה מברכת על מ"ע שהז"ג זהו רק בברכת המצוות, אולם ברכת התורה די"ל שהוי מברכת השבח וכמש"כ המנ"ח מ"ע ת"ל עי"ש, וכ"כ בס' מגן גיבורים ס' מ"ז סק"ז עי"ש, ומש"כ בזה נפק"מ בבית מתתיהו ח"א ס"ח אות כ"ז ובח"ד ס' ד' אות ט' יעו"ש, וא"כ בברכת התורה די"ל שהוי מברכת השבח י"ל דאשה מברכת אף בז"ג, ועיקר ד"ז כתב בשו"ת אור לציון ח"ב פ"ד ס"א בשם הגר"ע עטיה זצ"ל, שברכת השבח יכולה אשה לברך אף בזמן גרמא עי"ש, ומש"כ נפק"מ בזה בבית מתתיהו ח"ד ס' כ"ח אות ד' עי"ש, ומש"כ בזה בס' אור ההלכה [אבא שאול] ח"א עמ' ס' ובשו"ת ארחותיך למדני ח"ז ס' ט"ו עי"ש, וא"כ י"ל אם ברכה"ת הוי מברכת השבח ס"ל להגר"א דשפיר י"ל דאשה תברך אף להשו"ע.

דלא גרעא מב"ד דמחייבו למימהל ליה, וב"ד לא מחייביה אלא היכא דלא מהליה אבוה, ואפ"ה ממעטינן אמו דלא מחייבא אפי' בכה"ג דמחייבי ב"ד, מדכתיב אותו ולא אותה, ומסיק הדברי שלום, דאין האשה חייבת למול את בנה אפי' כשאין לו אב או שאביו נמצא בבית האסורין, דכתיב אותו ולא אותה אלא ב"ד חייבין למולו, יעו"ש, ומש"כ בשו"ת מחנה יוסף ס' ס"ד יעו"ש, וע"ע בשו"ת משנה הלכות ח"ד ס' קפ"ב יעו"ש, ובעיקר דברי הריטב"א הנ"ל, עי' מה שהארכנו בבית מתתיהו ח"ב ס"ד או"ז באופ"א עי"ש.

אמא אם תברך שהחיינו בברית מילה

ד' והנה בס' ארץ חיים (סיתהון) יו"ד ס' רס"ה סק"א, כשאין האב נמצא, האם מברכת ברכת שהחיינו על המילה עי"ש, וכ"פ בס' אות הברית פ"א ס' כ"א עי"ש.

ולכאור' צ"ע כיון דאין האשה מצווה למול בנה דכתיב אותו ולא אותה האין תברך שהחיינו על המילה, הא ברכת שהחיינו קאי על מצות המילה והיא אינה מצווה למול בנה, ולהשו"ע אין אשה מברכת על מ"ע שהז"ג, משום שאינה מחוייבת במצוה, וא"כ האין תברך שהחיינו על המילה.

אמנם י"ל עפמ"כ בס' ברית אפרים ס' ט"ו לחקור בברכת שהחיינו במילה, אם מברך על שמחתו שזכה לקיים המצוה, או שמברך רק על חידוש הזמן, שמשבח להקב"ה, שהחיהו והגיעו לזמן ההוא של חיוב המצוה, ולא על שמחתו בקיום המצוה,

להמהר"ח או"ז הנ"ל, דבליכא אב האמא לא נתמעטה ממילה, וכתב שמדברי הרמב"ם פ"ג ממילה הנ"ל, דאם אין אב אין מברכין ברכת להכניסו, משמע להדיא דגם אם האם נמצאת אין מברכין להכניסו, וכתב לדון אם אשה תברך להכניסו, אם אשה מברכת על מ"ע שהז"ג ומסיק דאין האשה תברך להכניסו מס"ס שמא הסוברים דאין אשה מברכת להכניסו ונתקן רק לאב ושמא כהסוברים שאין אשה מברכת על מצוות שאינן חייבת בהן עי"ש, ובספרו גם אני אודך תשובות הגר"ח פדלון, חלק ב' סימן מ"ו עיין שם, וכ"כ לי מו"ר מרן הגאון רבי יוסף ליברמן בעל המשנת יוסף, ד"ל ספק ברכות להקל, וכיון שלא מצינו חיוב על האשה אין לברך ושב ואל תעשה עדיף, ובס' בתים לבדים ח"ב עמ' תקע"א כתב באשה שמלה בנה תברך להכניסו עי"ש. ומש"כ בספר עין שמואל ליד"נ הגרמ"ש רביע ס"ח, ובספר ברית הלוי ברית מילה סימן רס"ה, ס"א ס' כ"ח.

וראיתי למוח"ז הגה"ח רבי שלום יצחק מזרחי זצוק"ל בתשו' דברי שלום יו"ד ס' ק"ג, אם האשה חייבת למול בנה כשאין אב, דבשו"ע יו"ד רס"א ס"א, דאין האשה חייבת למול בנה, והביא להריטב"א קידושין כ"ט ע"א דהקשה למ"ל קרא למעוטי אשה ממצות מילה הא מילה הוי מ"ע שהז"ג, וכתב הריטב"א דהתם במצוה דנפשה אבל הכא במצוה דבנה ה"א דמחייבא דלא גרעא מב"ד דמחייבו למימהל ליה, להכי איצטריך קרא למיפטרה דכתיב אותו ולא אותה, וכתב הדברי שלום, שמבואר מזה דאפי' היכא שאין לה אב, או שהוא נמצא בבית האסורין, לא מחייבא אמו למימהל, שהרי כתב דהו"א

וכתב עוד לחקור, אם ברכת שהחיינו קאי על המילה או שמברך על עיצומו של יום שהוא יו"ט של אבי הבן, וכשם שמברך בכל יו"ט על עצם היום, ושכן משמע בתוס' עירובין מ' ע"ב ע"ש, וא"כ י"ל כיון שהאמא היא בעלת הברית ופוטרת מתחנון, דהרי יו"ט שלה, שפיר מברכת שהחיינו על עיצומו של יום, וכמו כל יו"ט שמברכים על עצם היו"ט שפיר גם האמא יכולה לברך שהחיינו על המילה.

וכמו"כ י"ל למש"כ התוס' בסוכה מ"ו ע"ב דברכת שהחיינו במצוות קאי על השמחה וההנאה מהמצוה ע"ש, י"ל דאשה יכולה לברך שהחיינו על המילה דנהי שאין חייבת למול, מ"מ קיום מצוה יש לה, ומברכת על ההנאה והשמחה מהמצוה, וראיתי בס' גיצי אורה חנוכה ס"ד או"ב, דכתב לדון בברכת שהחיינו על המצוות אם זהו ברכה על העבר וההווה, שמודה להשי"ת על כל הזמן שעבר עליו כדי לקיים מצוה זו, או שהוי הודאה על ההנאה ושמחה של מצוה, דמודה על המצוה שעתיד לעשות שהחיה וקיים אותו השי"ת שע"י כך יוכל עכשיו לקיים מצוה ע"ש, וא"כ י"ל דשפיר האמא שהחיינו על המילה דמודה ומשבחת להשי"ת על ההנאה והשמחה לקיים מצות להכניסו בבריתו אף שאינה חייבת במצוה, מ"מ יש לה קיום מצוה, וע"ז מברך שהחיינו שהגיעה לזמן הזה, ושפיר יכולה לברך דאין אומרים וצונו בברכת שהחיינו.

וראיתי בס' חשוקי חמד פסחים קכ"א ע"ב, בברכת שהחיינו לאם כשהאב לא נמצא בברית מילה, וכתב דשפיר תברך שהחיינו, ועפמ"ש"כ בתשו' חת"ס או"ח ס'

נ"ה, דכל דבר הגורם שמחה לאדם חייב לברך עליו שהחיינו, ואם יודע בעצמו שנהנה ואינו מברך אינו אלא חוטא, ולמש"כ החות דעת יו"ד ס' ק"י סק"כ, דאדם המברך ברכה בערגת הנפש הגם שאינה חייב בה אינה ברכה לבטלה, וא"כ ודאי שהאם יכולה לברך ואין בברכה זו משום ברכה לבטלה, וכתב למסקנא שראוי שתשים לפניה פרי חדש ותכוון עליו בברכת שהחיינו ע"ש, ובס' ברית הלוי ברית מילה ח"ב ס' מ"ט, כתב להעיר ע"ד דשאני דברי החת"ס, איירי באופן שיש מח' הפוסקים אם חייב לברך שהחיינו, אז אדם יכול לומר שמח אני ולא נוכל לומר בטלה דעתך אצל כל אדם שהרי יש הסוברים כדעתו אולם בשאר מקרים שהאדם אומר שגורם לו שמחה אין מברך שהחיינו דבטלה דעתו אצל כל אדם, וא"כ כיון שלא מצאנו לשום פוסק דהאם מברכת שהחיינו מהיכ"ת שהיא יכולה לומר שהיא שמחה במילת בנה וי"ל דבטלה דעתה ע"ש, ואישתמיט ליה דבררי הארץ חיים הנ"ל שאמא מברכת שהחיינו, ועמ"ש"כ בשו"ת מקור חיים [מאדאר] ס' כ"ח יעו"ש, ובשו"ת אבני דרך ח"ז ס' קנ"ה יעו"ש. ובספר ברית הלוי ברית מילה סימן רס"ה ס"ז ס"ד.

והלום ראיתי בס' תורת הברית להג"ר מרדכי ששון בחלק הסימנים ס"ה בנידון זה כשאין האב נמצא אם האמא תברך שהחיינו, והביא מס' שם חדש ח"א דף י"ח ע"א שהאמא תברך שהחיינו, וכתב דלכא"ו הדבר צ"ב, כיון שאינה מחוייבת במצוה אלא האב מה טעם תברך שהחיינו, וכתב דלקושטא דמילתא יש לקיים פסק זה, עפמ"ש"כ השו"ע או"ח ס' רכ"ג ס"א, שבלידת בן מברכים האב והאם ברכת הטוב והמטיב, ואמנם כיום לא

בשׁו״ת בצל החכמה ח״ד ס' קס״ז אות כ״ג
ובס' אוצר ברית אברהם הל' מילה ס' רס״ה
עמ' קמ״ח, יעו״ש.

אב בברכת להכניסו ע״י רמקול או מסך

וראיתי תשו' בעל המנחת אשר בס' הביאני
חדריו עמ' שכ״ד באב שלא נמצא
בברית מילה של בנו, אם יברך ברכת
להכניסו דרך הוידיאו או מסך כשרואים אותו
הקהל מברך ומסיק שיברך ע״י מסך עי״ש,
ואולם בתשו' שואלין ודורשין ח״ו ס' מ״ז
הביא תשו' מרן הגר״ח קנייבסקי שלא יברך
האב להכניסו ע״י מסך עי״ש, ומש״כ בזה
בשׁו״ת עטרת פז ח״ז יו״ד ס' כ״ג, ובשׁו״ת
דבריך יאיר ח״ו ס' נ״ד ובס' דרך האתרים
הנדמ״ח ס' פ״ג ובשׁו״ת אבני דרך ח״ג ס'
קס״ג עי״ש, ולכאור' ה״ז תליא בגדר ברכת
להכניסו אם הוי מברכת המצוות יל״ד דלא
יברך האב ע״י מסך, ואילו אם ברכת להכניסו
מברכת השבח שפיר י״ל שיברך, ועמ״כ
בבית מתתיהו ח״ד ס״ז אות י״א, אם האב
יברך ברכת ברוך שפטרני ע״י מסך עי״ש,
וכתב לי מו״ר מרן הגאון רבי יוסף ליברמן
בעל המשנת יוסף, שלא יברך להכניסו ע״י
מסך ושוא״ת עדיף, ועמ״כ בזה בס' תורת
הברית (וויל) פ״ז ס״ד י״ח, ויש לדון אם
האמא תברך להכניסו כשאין האב משתתף
בברית מילה, או האב ע״י טלפון או מסך
כשר. ועיין בתשובות והנהגות ח״ו סימן
קצ״ז דכתב לענין ברכת שהחיינו במילה
כשהאב לא נמצא, יברך על ידי טלפון, עיין
שם. ולכאורה ברכת שהחיינו קאי על מצות
המילה וצ״ע.

נהגו בזה, והמשנ״ב שם הביא שמנהג זה יש
הסוברים דלמצוה ולא לחיוב, וא״כ אפשר ל
דכיון שהאם יכולה לברך הטוב והמטיב, יש
מקום שתברך שהחיינו על לידתו בזמן המילה
עי״ש, וכ״כ בקונ' בית רחמים [חדוק] ח״ב
סו״ס כ״ד, והביא להשו״ע או״ח ס' רכ״ג, אם
מת האב קודם שילדתו היא מברכת שהחיינו
עי״ש, וא״כ שפיר יכולה האמא לברך
שהחיינו על המילה עי״ש. וע״ע מש״כ בבית
מתתיהו ח״ד ס״ז אות ז' לענין אמא בברכת
ברוך שפטרני וברכת הגומל יעו״ש.

ה' ולדינא ראיתי בס' כאיל תערוג יו״ד עמ'
רכ״ז, בעובדא דהוי שלא היה האב
בברית, ומרן הגרא״ל שטיינמן זצ״ל היה
סנדק והוא בירך ברכת להכניסו עי״ש, וכ״כ
בתשו' רעק״א ס' מ״ב שהסנדק מברך, וזהו
כמש״כ הראב״ד פ״ג ממילה שנהגו שהסנדק
מברך להכניסו כשאין אב, ויש לדון למש״כ
הרמ״א יו״ד ס' רס״ה ס' י״א, דאין לאשה
להיות סנדק במקום שאפשר באיש שהוי
כפריצות, עי״ש, ומש״כ בשׁו״ת דברי מלכיא
ח״ד ס' פ״ו, דכה״ג דאשה מלה בנה יכולה
לישב כסנדק עי״ש, ובוש״ת רב פעלים ח״ד
סוד ישרים ס' י״א, ובשׁו״ת דברי בניהו חל״ג
ס' כ״א ובס' תורת הברית פ״ו ס״ז ובשׁו״ת
יעלת חן ח״א יו״ד ס' כ״ד ובס' אוצר ברית
אברהם עמ' ר״י, ובס' הליכות ביתה ס' ל״א
ס״ה, ומש״כ יד״נ הגרמ״ש רביע בקובץ דבר
אברהם ח״ו עמ' קנ״ה, ובספרו עין שמואל
סימן ט״ו, ובס' בגדי קודש עמ' קצ״ח, וא״כ
כה״ג דליכא איש לישב לסנדק והאשה יושבת
כסנדקאית, אם תברך ברכת להכניסו על בנה
אם נימא שהסנדק מברך, ועיקר הדבר
שהסנדק מברך להכניסו כשאין אב, כ״כ

רב יוסף חיים פערלמאן

בענין עוברת על דת

בשול"ת הרדב"ז חלק א' סי' ד דן בשאלה באשה שלא היתה טובלת לנדרתה ובעלה יודע ושותק ובא לגרשה האם יש לה כתובה בדברך כלל אין לה כתובה אבל כאן הואיל ובעלה יודע מזה אולי יש לה [הובא בפתחי תשובה אבעה"ז סי' קט"ו סוף ס"ק ג'].

והוא הביא תשובת הרמב"ם דאין לה כתובה והטעם כדי שלא יהא חוטא נשכר ואע"פ שגם הוא חוטא נשכר שנפטר מלפרוע כתובתה מניעת פריעת הכתובה לא נקרא שכר כיון שלא קיבל ממנה כלום עכת"ד בשינוי לשון קצת והכוונה דמה שהבעל מרוויח בזה שאינו משלם כתובה אינו נחשב לחוטא נשכר.

ויש להקשות מגמ' מפורשת בכתובות י"א. דהא דאמר רב הונא גר קטן מטבילין

אותו על דעת ב"ד ואמר רב יוסף הגדיל יכול למחות וע"ז הקשה רבא ממשנה דר"פ אלו נערות דגירות שנתגיירה פחות מג' שנים דיש לה קנס ואי ס"ד דהגדילה למחות יהבינן לה קנס דאזלא ואכלה בגיותה ועפ"ז מחדש הגמ' דכיון שהגדיל שעה אחת שוב אינו יכול למחות ומסיק הגמ' שאביי שלא הקשה ממשנה ההוא רק ממקום אחר סבר דממשנה ההיא אין ראייה שלא יהא חוטא נשכר.

חזינן עכ"פ שאם המאנס לא היה משלם קנס היה נחשב לחוטא נשכר וזה לכאורה בניגוד למש"כ הרדב"ז בשם הרמב"ם.

אבל יש לתרץ דשאני כתובה דאין עיקר תשלומיו קנס ואם הוא נפטר מחיובו זה כעין ריווח צדדי משא"כ מחויב קנס שכל עיקרו הוא קנס ואם הוא נפטר אז נחשב לחוטא נשכר.

ויקרא שמו בישראל

אמר ויקרא שמו כלומר יהי רצון שיקרא שמו בישראל ולא ביעקב לפי שבזמן שישאלם הם כשרים הם מוכנים בשם ישראל וכשאנו עושים רצונו של מקום הם נקראים בשם יעקב, וכענין שאמר הכתוב ולא אותי קראתי יעקב כשאין אתה קורא אותי אז שמך יעקב כי יגעת בי בתורה ובמצות אז שמך ישראל, הכי נמי אמרו הנשים שיהיה רצון שיהיה צדיק ויקרא שמו בישראל ולא ביעקב.

[אגרת שמואל על רות לבעל מדרש שמואל על אבות]

הרב נחום אברהם

דומ"ץ במאנסי

מאכל בריאים – וויטאמינען בשבת (או"ח שכח, לז)

(ב) גברא לאכילה מכוין ובערוך השולחן (שכח, מז) מדייק מלשון הגמ' דאם מכוין לרפואה אסור אף שהוא מאכל בריאים, והקשה מל' הרמב"ם והשו"ע דמוכח דמותר אפילו עיקר כונתו לרפואה עיי"ש, ונל"פ שיטתם דה"ק דאין חשש מאנשים הרואים שיחשבו שמותר ליטול רפואה בשבת דהם יחשבו שהוא מכוין לאכילה ורפואה ממילא הוי, ממילא אין חשש מכשול בזה, אפילו אם הוא מכוין בעיקר לרפואה.

(ג) עכ"פ זה פשוט דצריך שיהיה מאכל רגיל שראוי לאכילה ולא טאבלעטן (פילן) שאינו ראוי ללעוס ולאכול, וכמבואר ממ"ש בגמ' להדיא דא"א ללמוד מדין זה על ברכות הנהנין כיון דכאן עיקרו עומד לאכילה אף שעכשיו כונתו גם לרפואה, ולכן צריכי לרב ושמאל להשיענו דין זה גם בברכה"נ, וכן מבואר בתוס' דהיתר בשבת הוא רק בראוי לאכילה, וכן מבואר בשטמ"ק שם בברכות, ומזה הגמ' נפסק ההלכה (שכח, לז) דמאכל בריאים מותר בשבת.

(ד) אמנם אף אם אינו מאכל בריאים אם הוא אוכלו ולועסו ובולעו לרעבוננו ולצמאנו כ' הטור דמותר, ומפרש הבית יוסף דכיון שאינו חולה ליכא למיגזר מידי, הלכך אפילו אינו לא רעב ולא צמא מותר לאכלן ולשתותן, והטור נקט רעב וצמא אורחא דמילתא, אבל

ה"ה לצורך אחר, ולדוגמא הביא מ"ש במרדכי אם גומע ביצה חיה להנעים הקול, והלבוש הוסיף דה"ה 'לתאוו', היינו שהוא כבר שבע אבל רוצה בו לתיאבון בלבד, אבל מ"מ צריך שיהיה ע"ז שם אכילה לא בליעה שלא כדרך אכילה, דמוכח מלשון הב"י דלא מיירי אלא במה ששייך לאוכלו, לכן אף שאין דרך בריאים לאכול מ"מ מותר, אם אוכלו לרעבון ולצמאון או לתיאבון או להנעים הקול, אבל מה שאינו ראוי לאכול רק לבלוע כשהוא שלם, לא שמענו בזה היתר, ואין לפרש מאכל בריאים אפילו על פילן מאחר שדרך הבריאים לבלעם (כמ"ש הבאר משה א, לג אות ד) דמ"מ מוכח שאינו לשום צורך אכילה, רק לרפואה או לחזק מזגו שפסק המג"א (מג) דאסור, וכל האחרונים סתמו כדבריו, הפמ"ג, שולחן ערוך הרב סו"ס מג, משנ"ב, חיי אדם (כלל סט, יח), ערוך השלחן (אות מח, ועיי"ש דגם הב"י מודה לזה, ולא נחלק רק בביאור לשון הטור לא לדינא), וכן החליט הלכה למעשה הויען יוסף (א, סו"ס קפ) דאם אינו מאכל בריאים צריך דוקא שישתה לצמא וכיו"ב, אבל אם עושה לחזק מזגו כדי שלא יחלה אסור, (ומ"ש במחצה"ש דהמג"א חולק עם הב"י שכ' דהטור נקט רעבון וצמאון אורחא דמילתא, ולמג"א דוקא נקט לאפוקי מכוין לרפואה, אין הכונה שחולקין מג"א והב"י בדין זה אם מכוין לרפואה, דבודאי גם מג"א ס"ל דרעבון וצמאון לאו דוקא וה"ה לתאוו, או

להנעים הקול, אך מוסיף המג"א לדייק לשון הטור דדוקא נקט רעבון וצמאון וכל כיו"ב לאפוקי מכוין לרפואה, מבואר דס"ל דלא בא רק ליתן משל ודוגמא למה אוכלו הבריא כמו שהבין ב"י, אלא י"ל כונה מיוחדת בזה לאפוקי רפואה, ולדינא אין חוצץ בין הב"י ומג"א).

(ה) וראיה לזה ממ"ש משנ"ב (סקמ"א) בשם אחרונים (והוא מתשו' הלכות קטנות א,קא) לענין שאיפת הטאביק דמותר אף שמכוין בזה להסיר הנזילות שלו כיון דנתפשט שאיפת הטאביק בין לגדולים בין לקטנים משום 'תענוג וריח טוב' שזהו כמו לרעבון ולצמאון דמבואר בב"י דה"ה להנעים הקול כדרך שהבריאים עושים, וכן מפורש (סעי' לו) לגבי מסתכי שאם נוטל לריח הפה מותר אף שמועיל ג"כ לרפואה, הרי דאי לא היה בזה תענוג וריח טוב היה אסור, אף דהבריאים עושים כן, והרי הוויטאמין אינו לתענוג, ואף בשאיפת הטאביק אסר הר"י מפוזנא רבו של המג"א בתשובותיו סי' יג וכבר חלקו עליו עי' נבחר מכסף או"ח ו ובשד"ח (מער' יוכ"פ ג אות כ), אבל הבר דלא לוסיף עלה.

וכמו"כ הטו"ז (סקכ"ז) אסר להריח עשב להפיג השכרות כיון דפעולתו ברפואה, ובמור וקציעה השיג ע"ז דלפי המג"א אין איסור אף במכוין לרפואה רק באינו מאכל הבריאים וזה העשב נקרא מאכל בריאים להריח בו לתענוג, א"כ וויטאמין שאינו לתענוג אינו בכלל ההיתר, כי בא לחזק המזג שלא יחלה או לפי שכבר י"ל מיחוש, ובמשנת יעקב (א,לח) לא התיר רק בפיל שנוטל להחזיק אותו ער שלא

יישן, כיון דלא נעשה לרפואת איזה חולי, רק לעורר את האדם להיות זריז שלא תחטפנו שינה, והוסיף להתיר (בסי' נג) ליקח וויטאמין להשקיט רעבון או לעשות לו תיאבון לאכילה אבל לא לחזק מזגו עי"ש, ולכן מותר ליטול וויטאמינען אם אינו למנוע איזה מיחוש רק להחזיקו ער ובזריזות וממריצו לעשות כל דבר בחשק (וכמו שמותר ענערדזשי דרינק שעפ"י רוב הוא נעשה מקאפין, וכמו"כ כן מ"ש הבאר משה (ב,לב) דהגאון ר' יונתן שטייף התיר ליקח אספרין, אולי זהו בשביל שהרבה אנשים בריאים לוקחין אותו כדי שיוכלו לישון, שאין זה בגדר רפואה, לכן אף מי שי"ל קצת כאב ראש יוכל ליטלו כדי שיוכל לישון, ורפואה ממילא הויא.

(ו) ובמשנת יעקב (א,נג וכ"כ בתולדות שמואל מצוה לב סי' כב אות א, ובאר משה א,לג) מחלק דלא אסר מג"א רק בבריא הנוטל וויטאמין לפי שרוצה להיות יותר בריא וחזק ממה שהוא כעת זה אסור, אף דאין לו עכשיו שום מיחוש, וכ"ש מי שכבר יש לו או היה לו מיחוש שעבור זה נוטל הוויטאמינען שזה אסור, אבל מי שלוקח וויטאמין רק על העתיד שלא יתחלש וישאר מעמדו בריא כמו שהוא עכשיו ולא יאחז בו מחלה העוברת בעולם זה מותר, דזה ודאי אינו בהול ולא שייך לגזור, והביאו ראייה מסעי' כ"ז דמותר ליתן רטיה על מכה שנתרפאה לשמרה שלא יסרט ע"י בגדיו, אבל באמת אין הנידון דומה כ"כ, דהתם עושה באופן שלילי למנוע סריטה מבחוץ, אבל אינו עושה פעולה חיובי בגוף האדם משא"כ הוויטאמינען שעושים פעולה חיובית

למעשה כתב המשנת יעקב בתשובה (א,לח) להחמיר כמג"א, ומ"ש בח"ב אינו אלא הערות על סדר השו"ע דרך לימודו, ומה שכותבין בתשובה להלכה למעשה הוא יותר מוחלט).

ז) ובגליון המאור (לפסח) יישבתי דברי המג"א וכל הפוסקים שסתמו כדבריו, מקושות האג"מ, ולא מצאתי שום אחרון שיחלוק על המג"א, ועכשיו אניף ידי בעזוהשי"ת להליץ בעד המג"א ליישב ה' קושיות של האגלי טל (מלאכת טוחן סקמ"ז) על מג"א (ולמעשה בסוף דבריו כתב 'ולדינא אין בידי להכריע', שנתירא להכריע נגד המג"א, כיון שכל קושיא יש לה תי', ובפרט דקצת מהן לא הקשה רק בדרך פילפול ובאוקימתא רחוקה מדרך הפשט, וכן בתחלה כ' בל' ענוה כלפי המג"א, 'ולענ"ד יש להשיב כמעט על כולם', ולשון 'להשיב' אינו פירכא ודחייה, רק משא ומתן בעלמא, כי שמר הכלל של אם הראשונים כמלאכים כו' ולכן לא יצא בכותבת הגסה נגד מג"א), א] המג"א מביא שהטור אינו מתיר רק לרעבון ולא לרפואה, והקשה האג"ט דהב"י כ' דאורחא דמילתא נקט, וצ"ע דזה אינו בגדר קושיא, דהא ע"ז גופא חולק מג"א דדוקא קתני, וחזין מזה כבר כתבתי לעיל דגם הב"י אינו חולק לדינא עם המג"א רק בביאור לשון הטור עיי"ש, ב-ג] המג"א הביא מהברייתא (שבת קט.) דרוחץ בים, ואסור במי משרה, ובבריא מיירי, והק' האג"ט דהרבה רוחצין בים משום רפואה, ולענ"ד פשוט דכונת מג"א הוא דמדסתמה הברייתא ולא פירשה דמיירי בחולה ודאי מיירי בכל אדם וסתמו כפירוש בכה"ג, והוסיף המג"א ראייה דאחר שהביא הברייתא סיים הירושלמי (פי"ג ה"ג) על זה הברייתא ובלבד שלא ישהה דאז מוכח דעביד לרפואה, אלמא דגם בריא אסור לרפואה,

בגוף האדם, ואף דמבואר במג"א טעם ההיתר דכיון דאינו בהול כ"כ לא יבא לידי שחיקת סמנים, וא"כ ה"ה במי שאין לו מיחוש הלא אינו בהול כ"כ, אבל הרי א"א להשתמש בסברא זו תמיד, דהא קיי"ל (סל"ב) דהחושש בשיניו לא יגמע בהם את החומץ, אף דלא שייך בזה שחיקת סמנים, ומבאר בריעץ יוסף (א,קעט) דאסור משום לא פלוג דאם נתיר לו רפואה זו יעשה פעם אחרת רפואה ששייך בו שחיקת סמנים, וא"כ ה"ה בזה אם נתיר לו כשאינו בהול יבא להתיר גם כשבהול, (ולכן צ"ע ראיית משנת יעקב ב,שכח ממ"ש בשבת נג ברא"ש דלכן רפואת בהמה מותר דאין אדם בהול על ממונו כמו על גופו, דמ"מ י"ל דבאדם גופיה לא פלוג), וכן מ"ש בקצות השלחן לצרף לקולא מה שכתבתי אין בקיאות בשחיקת סמנים ואין עושין זאת בעצמם, וז"א דהא גם בתיקון כלי שיר אין בקיאות ומ"מ אסור לשיר בשבת על כלי שיר ולא התירו רק מטפחין ומרקדין, דכל שאסרו רז"ל אפילו מחמת איזה טעם אין ביד אחר יכול לבטלו וא"כ גדול ממנו בחכמה ובמנין (עי' מה שכתבתי מזה בספר דרכי ביצה על מס' ביצה), ולכן אין ראייה ממ"ש בקול סופר (שבת י"ד) דמימי קארלסבאד מותר לשתות בשבת כיון דלא יבא מזה רפואה מיד רק ברוב הימים, דהתם שתיה גמורה הוא, (ולכן צ"ב מה שהביא מזה ראייה במשנת יעקב ב,שכח, וגם מה שהביא מהלכות קטנות א,סב דמותר לאכול סמים של רפואה אם אין לו שום מיחוש, צ"ב הרי מיירי מדבר שנאכל באופן של אכילה, ומלבד זה לא כ' שם דמכוין לרפואה דאולי אוכלו להנעים הקול או לתיאבון, וכן מוכרח ממה דמייתי ראייה מזה דמותר להתפלל על צרכיו בשבת כשהוא על להבא לא על עכשיו, והרי התפלה בעצם הוא דבר המותר, והלכה

ומ"ש האג"ט דלא מצא הירושלמי הרי כתוב הדר הוא לפנינו, (ובשו"ע הדרת קודש כ' הסיבה שלא מצא האג"ט את הירושלמי, לפי שהמג"א הראה מקום לפי דפוס ירושלמי שהיה בידו דפוס קראקא ודפוס זה לא היה נמצא לפני האג"ט), ד] המג"א הביא מברייטא (שבת קט:) רוחצין במי טבריא כו' ואע"פ שי"ל חטטין בראשו, ומוקי לה באינו שוהה דוקא, מלשון אע"פ מוכח דה"ה באין לו חטטין אינו מותר רק אם אינו שוהה, ונדחק האג"ט דיש לפרש הדיוק של אע"פ באופן אחר דגם באין לו חטטין לא אסור בשוהה רק אם הוא חולה בדבר אחר פנימי שאינו ניכר מבחוץ, שבשביל זה רוחץ, והרבותא דחטטין הוא דאע"פ שניכר החולי לכל מותר באינו שוהה, והנה אע"פ שהמצאה מחוכמת הוא לדחות ראיית מג"א, אבל מובן לכל שהוא נגד הפשטות לעשות אוקימתא רחוקה כזה, ואין כדאי לדחות בזה ד' מג"א, עוד נדחק האג"ט דאין רוחצין היינו אין טובלין מטומאה, ומביא מכמ"ק דמצינו ל' כזה על טבילה, וצ"ע דהא מבואר בגמ' בראיה שלפני זה, דאין מקשין מטומאה לשבת, ועכ"ח דראיה זו לא מיירי מטומאה, והיאך מחלק הברייטא בסכינא חריפא לומר דמתחיל בטבילה ומסיים ברחיצה, ה] המג"א מביא ראיה מקושית הגמ' על הברייטא דשון שבוחשין את השתית היאך מותר רפואה בשבת, ולא משני באדם בריא, משום דגם בבריא אסור לרפואה, ודחה האג"ט דלא היה יכול לאוקמי בבריא, דדילמא מזיק ליה לבריא מאכל זה, וצ"ב דמבואר שם בגמ' דשתיתא (אפילו רכה) היה מאכל רגיל לבריא, ולכן א"א ללמוד לענין ברכת הנהנין דהוי שהכל מהא דבוחשין את השתית בשבת, כיון דלמעשה מאכל רגיל של בריאים הוא, ולכן

צריכי רב ושמואל להשמיענו דאעפ"כ מברך שהכל וכן מפורש שם בשטמ"ק, והיאך אפ"ל דזה מזיק לבריא, הרי לך מכל זה דדברי מג"א שרירין וקיימים וראיותיו חזקות כצור חלמיש, וכל רוחות שבעולם לא יזיו אותו, ובפרט על הראיה מקרקע של דיומסת שגם האג"ט מודה לראיה זו, אך מה שהקשה על זה ממ"ש הר"ן דמי שיש לו מיחוש אסור לעמוד בדיומסת ולא כ' דגם בריא אסור אם מכוין לרפואה, זה יש ליישב דאורחא דמילתא נקט, דבריא בדרך כלל אינו מכוין לרפואה, ובסתמא לא מוכח דמכוין לזה, לכן נקט מי שי"ל מיחוש, ולהלכה למעשה הרי גם האג"ט כ' דאין בידו להכריע נגד מג"א.

(ח) ובנחלת שמעון (הל' רפואה בשבת ע' קנד, מהרה"ג המפורסם ר' שמעון משה בן גאלדא מירל וואלדמאן, יחלימהו ה' וירפאהו במהרה בתושח"י) מתיר ליטול רפואה למי שרגיל בעלערדזשי עוד לפני שמגיע תקופת העלערדזשי, דבגדר חולה הוא כיון דבכל שנה שתקופה זה הוא נחלה אם לא יקדים ליטול רפואה, וכן מסתבר, גם ראיתי בשם מרן הק' מ'סאטמאר זי"ע דליקח תרופה לזכות לברכת הבנים הוא בגדר חולה כל הגוף, כי האדם בלי בנים הוא חרוב, ראה עד היכן הדברים מגיעין.

(ט) ולמעשה אינו נפק"מ כל כך לענין וויטאמין שאינו כמו מעדעצין שאינו פועל רק אם לוקחים זאת בזמן מדויק, אבל בוויטאמין אינו נפ"מ בזה רק שיטול פעם ביום, ואם נוטלו ממש לפני כניסת השבת, (ואולי יש להקל עד חצי שעה אחר השקיעה כיון דאינו מלאכה), ומיד אחר צאת

השבת, הרי זה פועל אותה הפעולה ממש כמו שאם היה נוטלו בשבת, וא"כ מהיות טוב אל תקרי רע, ובפרט דרוב אנשים אין מתחילין ליקח וויטאמין רק אחר שכבר היה להם איזה מיחוש וא"כ הרי זה בגדר לרפואה.

י) ובספר החיים להגרש"ק (שכ"ח פ"ו) כ' דרפואה שצריכה בישול אם בישלו מע"ש לא שייך גזירה שיבא לעשות בשבת, כיון דצריך מעשה גדול בודאי לא יבא לעשות בשבת, כבר השיב ע"ז בוינען יוסף (א,קעט) דהגרש"ק מייירי בדבר שא"א לקנותו ולעשותו ע"י אחר, רק בעצמו, אבל דבר שאפשר לקנות בדראג סטאר והם יעשו שחיקת סמנים שפיר יש גזירה זו עיי"ש, ובדעת תורה הביא סמוכין לד' הרש"ק מתוס' (חולין יד.) דלא גזרו שמא יתלוש אלא בפירות האילן שהוא דבר קל ולא בדבר דבעי מרא וחצינא, (אך לא ידענא למה בישול יותר קשה משחיקת סמנים), ובמשנת יעקב (ב,שכח) כ' בשם ס' אלה המצות שהביא תשו' מהרש"ם שכ' ג"כ כחידוש מהרש"ק, (ומן הסתם הביאו ממהרש"ק כמו בדע"ת), אך לענין משחה שמשמין ברחם למי שסכנה לה להתעבר בליל ש"ק, י"ל דמותר מחמת חולי כל הגוף שמותר בכל רפואה, ואין לומר לא תשמש כדי שלא תצטרך להשיג המשחה כמ"ש שם במשנת יעקב ראייה ממה דקיי"ל כרמב"ן דמותר למול אף שיודע שאח"כ יהיה צריך להחם חמין ולא אמרינן דתדחה המילה כדי שלא יבא אחר המילה לחילול שבת, כיון דעכשיו רשאי למול א"צ למיעבד טצדקי שלא יבא אח"כ לחילול שבת, (ובבאר משה לג אות ט התיר מטעם שבות במקום מצוה וצ"ע).

יא) והגרש"ק כ' עוד דאם כבר התחיל ליטול הרפואה איזה ימים קודם מותר להמשיך בשבת אף שאינו חולה, וכ' בדעת תורה שזהו נגד סעי' מפורש בשו"ע וגמ' מפורשת עיי"ש (ובאר משה א,לג אות ז הרחיק בזה), והיה לי תמיה היאך יצא דבר כזה מהגאון המהרש"ק, ועיינתי בספר החיים וראיתי שהשמיטו המלקטים כמה פרטים שכתב ופנים חדשות באו לכאן שיוצא מזה נפ"מ גדול להלכה, דלא התיר רק באופנים מסויימים, א] מייירי בדבר שאוכלין ושותין אותו בדרך אכילה, ב] לא סמך להתיר רק בצירוף שניהם, שהתחיל לפני שבת ברפואה זו, וגם הוא דבר שצריך שחיקת סמנים מקודם ואח"כ צריך בישול ואחר הבישול א"צ לערב בו עוד שום דבר, וא"א בלאו שניהם, וכבר שיחק הסמנים ובישלו מבע"י, דאין לחוש שיעשה שניהם הן שחיקת סמנים והן בישול, דלא מצינו דגזרו חז"ל על זה, וכמה גדולים דברי חכמים שאין לסמוך כלל על מלקטים, שכולם הביאו רק חצאי דברים ממהרש"ק, וא"א לסמוך על שום דבר ליקוט עד שיעיינו בפנים, כי עפ"י רוב בא עיי"ז פנים חדשות לגמרי, ומשתנה הדין הקצה אל הקצה, והמלקטים לא היו יכולים להביא הכל כמו שהוא בפנים לרגל המלאכה אשר לפניהם, ועוד כי עפ"י רוב לא עשו כל המלאכה בעצמם רק היו מצרפים עמהם אחרים בעלי כשרון שילקטו מריבוי הספרים, וכמו שכתב הדרכי תשובה, שהיה לו אברכים יושבים שעשו המלאכה, וק"ו ב"ב של ק"ו שאסור לסמוך אפילו סמיכה כל דהו בשעת הדחק על שמועות פורחות באויר, וכן לענין מ"ש בשערים מצוינים בהלכה בשם המנחת אלעזר שהתיר ליקח אספרין למי שחש לו ראשו, דאולי מייירי באופן שנחלש כל גופו עיי"ז.

הרב צבי ארי' פריעדמאן

דומ"ץ זוועהיל

שו"ת קצרות

לקבל פרס מכולל עבור לימוד תורה"ק

כמה נאשרייען שלא טוב אפי' לבריא, ודברים טובים לא אוכלים, ועי' יערות דבש (ח"א דרוש א) הכוונה בזמן המשיח יתקנו כל הגלגולים, ואפי' תיקונים של צדיקים שהם בחינת דג כבר נשלם, וע"ע מאור ושמש (ר"ה ד"ה והנה) שמהר"א מחמת הדגים חביבים עליו עד למאד היה ירא באוכלו דגים שלא ימשוך אותו התאוה למטה ולא יהי' יכול להפשיט עצמו מתאוה גשמית, ע"כ משך עצמו מהם ולא אכל אותם שלא יהיה פועל באוכלו הדגים שימשוך כך למטה דוגמתם, וע"ע בינה לעתים (ח"ב, כב) דגים מרבים תאות אכילה לאכול עמהם בשר, וע"ע ספר המידות (הרהורים מח) שע"י אכילת דגים תרבה התאוה.

להיות סנדוק כ"פ

ג) בברי"מ של בני נ"ו כבדתי את זקני מטענקא שליט"א בסנדקאות בפעם השניה, והיה כמה אנשים שהיה להם טענות ע"ז, והגם שבספרי שו"ת דברי צבי כבר הארכתי בזה, מ"מ יל"ד זה היות שש"ב שאל לי שאנו נכדי ר' יהודה החסיד, ובצוואת ר' יהודה החסיד (אות מ') איתא שלא יעשה חבירו סנדק לשני בניו, וכ"כ במהרי"ל (מילה) גדול מצות בעל הברית ממצות המוהל שרגליו נדמו למזבח כאילו מקטיר קטרת לשמים, ומאותו טעם כתב רבינו פרץ ע"ה מה שאין כופלין לתת בניו לבעל ברית אחד פעמים ושלוש רק לכל בן בורר בעל ברית

א) שאל לי אד"ח סתירא בין המשנה באבות (פ"ב, מ"ב) יפה ת"ת עם דרך ארץ שיגיעת שניהם משתכחת עון וכל תורה שאין 'עמה' מלאכה סופה בטלה וגוררת עון, עם הגמ' קידושין (פב.) אמר ר' נהוראי מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה, ות' לעי' בפנ"י בקידושין (שם ד"ה ור"ג) שאינו חולק ר"נ עם המשנה רק דיבר כלפי עצמו שראה בנו זריז בתורה, ובודאי יזכה שמלאכתו נעשית ע"י אחרים לכן רק תורה, ועי' בים של שלמה (חולין פ"ג ס' ט') דעבירה לר"י אם לא מקבל פרנסתו מאחרים דא"כ משתכח ח"ו תורה מישראל, וע"ע אגר"מ (י"ד ח"ב ס' קטז) לקבל פרס מכוללים להתגדל בתורה ודאי טוב, אם יש לו כסף ודאי טוב.

ברכת דגים

ב) יעקב בירך המלאך הגואל כדגים שאין עין הרע שולטת בהם, עי' בסנהדרין (צח.) שאין בן דוד בא עד שיבקשו דג לחולה ולא ימצא, ודבריו י"ל עפ"י העיני כל חי (קידושין כה.) שהדג מצונן ואינו טוב לחולה, ולפי"ז י"ל כוונת הגמ' שבדור שכן דוד בא לא זו בלבד שלא ימצאו מאכלים הבריאיים לחולה, אלא אפי' דגים שאינם טובים לו ג"כ לא ימצאו, וי"ל בזמינו יש משמעות אוכלים אך

שכל מה שצריכים באכילה הוא זכר מרור בעלמא, ובאמת רש"י גורס בגמרא בלע מרור יצא, למעשה לגבי ברכת הריח מבואר בשו"ע (או"ח רצו ס"ה) שמי שאינו מריח אינו מברך על בשמים, אבל בשום מקום לא מצינו בפוסקים שמי שאינו מרגיש טעם באכילה אינו מברך, אלא ודאי כיון שאוכל את האוכל כדרך אכילה של כל אדם מברך, וכן לגבי חולה שאוכל ואינו נהנה מהמאכל כלל 'מסתפק' הברכת הבית (שער א' סנ"ו) אם מברך דאפשר כיון דנהנה ממזונו ששבע ממנו מברך כשערי תשובה (רד, יז) או אין גרונו נהנה ממנו לא מברך, ולמעשה צריך לברך דסוכ"ס נהנה מהמאכל, ובפרט דעיקר תליא בהנאת מעיו, ואם אינו נהנה גם במעיו אי"צ לברך כמבואר בשערי תשובה (קצו, ח), ולהלכה למעשה מברכין אפי' אין מרגיש הטעם שאוכל בפיו כדרך אכילה של כל אדם וגם מרגיש בפיו את המאכל אלא שאינו מרגיש הטעם.

לימוד חומש רש"י בלילה

(ה) לגבי לימוד חומש רש"י בלילה, עי' משנת חסידים (פא. א) שלא הקפידו בלימוד מקח בלילה רק כשלומדים בלי פירוש, ע"ע שו"ת אבני צדק (יו"ד ס" קכ) שאין חשוב ללמוד בלילה חומש עם רש"י, וכ"כ בשו"ת ויחי יעקב (סי' ט).

לשרוף חלה בלילה

(ו) לגבי שריפת חלה בער"פ, בשבת (כה). אמר רב כשם שמצוה לשרוף הקדשים שנשטמו, כך מצוה לשרוף את התרומה שנשטמא, ופירש"י שצריך לשרפו משום תקלה שלא יכשלו בני אדם לאכלו, ולטעם

אחר, דאיתמר ביומא (כו.) כהן שהקטיר קטרת פעם אחת לא שינה עוד לעולם שהקטרת היה מעשיר, וכ"כ הרמ"א (יו"ד רסה סי"א) ושו"ך (שם סקכ"ד), ולמעשה בזכר דוד (א, עה) כתב דנהגו במקומו שהאב לוקח ב"פ סנדקאות אצל בניו, וכ"כ ביד שאול (רסה, יא) שמותר להיות סנדק אצל הרבה בניו, וכן בנו כבנו י"ל מותר לזקני שליט"א להיות כ"פ, ועי' בשו"ת נוב"י (מהר"ק יו"ד) שבכל מדינות פולין אין מדקדיקין בזה, וכ"כ בשמירות הנפש (אות י' סקל"ט) בזמה"ז לא ראיתי חוששין לזה, וע"ע בשו"ת חשב האפוד (ח"ג סי' לד) בשם מהר"א מבעלזא שברב אין מקפידין בזה ונותנים להרב סנדקאות כ"פ לפי שכשהרב סנדק אין השפעת העשירות בשבילו אלא בשביל הצבור, ולכן אין קפידא לכבד הרב בסנדקאות כמה פעמים.

אכילת מצה ומרור למי שאבד חוש הטעם

(ד) אודות אכילת מצה ומרור למי שאבד חוש הטעם, בשו"ע (תעה סג) בלע מצה יצא, בלע מרור לא יצא דטעם מרור בעינן וליכא, ומקורו מפסחים (קטו:), לפי"ז לכאו' אינו מרגיש טעם א"י לברך על מרור, אך זה אינו דאדם יוצא מרור בחזרת אפי' אין מרגישים טעם מר כשו"ע (תעג, ס"ה), כלבוס תחלתו מתוק וסופו מר, ומקור מירושלמי (פסחים פ"ב, ה"ה) חזרת מתוק, ובחק יעקב (תעג, יח) כתב דיש בחסא מרירות קצת, וכ"כ חינוך (שפא) כל עשב מר בכלל מרורים בכתוב, ויוצא יד"ח בכולן, שהצוואה לנו במרור זכר ל'וימררו את חייהם', ובכל עשב מר יזכר הדבר, לפי"ז אם לועס ואוכל המרור בפיו כרגיל, ומרגיש מרור בפיו אלא שאינו מרגיש טעמו שפיר יוצא בזה

זה אי"צ דווקא שריפה ואפשר גם לבערו בשאר אופני ביעור, אך לתוס' (שם ד"ה כך) צריך דווקא שריפה, דדמיא לקודש ומדרבנן צריך שריפה או מה"ת צריך שריפה מדאיקרי קודש, ובשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ת סי' צו) כתב שלרמב"ם צריך לשרוף החלה מה"ת שדינו כקדשים, וכ"כ במאירי (בשבת) שרוב מפרשים נקטו שיש חיוב מה"ת לשרפו, לפי"ז חלה דינו כתרומה טמאה יש חיוב לשרפו מה"ת ולא לבערו באופ"א, ולמנח"י (ח"ד סי' יג) פחות מכזית אין חיוב לשרפו, וביכול לשרוף טוב, ובקשה לשרוף החלה יש להפריש חלה פחות משיעור כזית, ואז נוכל לסמוך על הצד שאם יש פחות משיעור כזית אין חיוב שריפה, ובצירוף רש"י שמקיל בכל אופן שאין חיוב לשרוף החלה, והוסיף דאפשר להפריש חלה כשיעור כזית, ולעשות תנאי קודם שאם לא ישרוף החלה יחול קדושת חלה רק על פחות משיעור כזית,

ולגבי אם מותר לשרוף החלה בלילה עי' שו"ת נודע ביהודה (מהדו"ת או"ח סי' צו) בשם ר' ישעי' פיק שכמו שאין שורפין קדשים בלילה, כמו"כ אין שורפין תרומה טמאה בלילה, ובכלל זה שאין לשרוף חלה בלילה, ובפרט לשי' התוס' שהטעם שצריך לשרוף החלה הוא מפני שדינו כקדשים, אך הנודע ביהודה (שם) הרבה לתמוה עליו, והעלה בפשטות שמותר לשרוף תרומה טמאה בלילה, וביותר מזה שגם הקדשים שנטמא מותר לשרוף בלילה, ולא אמרו שקדשים נשרף ביום דווקא רק לענין נותר ופיגול ולא בקדשים טמאים, וכן המנחת חינוך (קמג) וערוה"ש (תקו, ד) הסכימו לנודע ביהודה, וכ"כ הפנ"י (קידושין לד.), והביה"ל (תקו ס"ד ד"ה אלא) נשאר בצ"ע, ומי ששורף החלה בתנור בבית יזהר שלא לבלוע בשאר דברים ולא יאפה מאכל בשעה שמסיק התנור לשרוף החלה.

טעם למה נקרא חלול ה'

מצות ל"ת שלא לחלל את השם. י"מ למה תלה עיקר עון החילול במלת השם יותר משאר עבירות, ולמה לא אמר לא תחללו אותי.

ונ"ל שהוא ית' לא קפיד אלא אמעלת ישראל שלא יצא עליהם שום דופי וקלון כי הם תלויין בשמו יתברך. וזהו מה שתקנו בתפלת ר"ה ושמינו קראת בשמך. ויש להם סעד מן המקרא (יהושע ז, ט) ומה תעשה לשמך הגדול כדאיתא בירושלמי (תענית פ"ב הל' ו) ובפרט השרידים אשר ה' קורא. א"כ כשהם אינן נזהרין במעשיהם ומחללין את גאון תפארת כביכול כאלו חללו שם הקדוש שהם מתקדשין ממנו. [עמודי שלמה למהרש"ל]

הרב גדעון בן משה

ראש כולל ובית הוראה "יורו משפטיך"
ואב"ד לממונות ירושלים ת"ו
בעל המח"ס שו"ת "יורו משפטיך"

בדין השותה תה או קפה האם מצטרף לזימון

רביעית מכל משקה חוץ מן המים, מצטרף עמהם. והוא שיהיה המברך אחד מאכלי הפת. ואפילו שבעה אכלו דגן ושלושה ירק מצטרפים. אבל ששה לא, דרובא דמינכר בעינן. ע"כ.

ומעתה נחזי אנן אי קפה מועיל להצטרף לזימון או לא. דהנה מרן פסק בסעיף הנ"ל דמים לא מהני להצטרף לזימון. וכן הסכימו הלבוש, הפרישה, הנחלת צבי, ובסידור בית מנוחה (אות ד), והבגדי ישע, ומגן גיבורים, והחס"ל, והבא"ח (קרח או' ה) והכה"ח (ס"ק טו) ובדע"ת למהרש"ם.

ואילו המ"א (ס"ק ו) סובר דאף אם שתה מים מועיל להצטרף לזימון, והסכימו עמו כמה מהאחרונים, ומהם: הא"ר, יד אהרן בהגב"י, הגר"ז סע' ב, הח"א (כלל מח או' יג) ועוד.

ויש לחקור מה טעם דמים לא מהני. אם משום דמים אינם משקה חשוב או משום דמים לא זייני ולא מקרו כאוכל לצרפו לזימון. והנה מרן הבית יוסף כתב הטעם ע"פ מה שאמרו בעירובין (כו:): דשתיית מים לא זייני, דלא מהני לאצטרופי. וע"פ זה פסק כן בשו"ע. ועיין בערוך השלחן (סעיף ה) שכתב לחלק בין

שאלה: אדם ששתה כוס קפה או כוס תה חמים, האם מצטרף לזימון עם אחרים שאכלו פת?

תשובה: כתב מרן בשו"ע (סימן קצז סע' ג): המצטרף צריך לברך ברכה אחרונה על מה שאכל, ואינו נפטר בברהמ"ז של אלו. במה דברים אמורים דסגי בכל מאכל, להצטרף לעשרה, אבל לשלושה אינו מצטרף עד שיאכל כזית פת. וי"א דבכזית דגן מהני אפילו אינו פת. וי"א דבירק ובכל מאכל מהני. הלכך שנים שאכלו ובא השלישי, אם יכולים להזיקקו שיאכל כזית פת מוטב, ואם אינו רוצה, לא יתנו לו לשתות או מאכל אחר. ואם אירע שנתנו לו לשתות או מאכל אחר, יזמנו עליו אע"פ שאינו רוצה לאכול פת. ע"כ. הא קמן שלתחילה אין לתת לשלישי להצטרף לזימון ע"י שתיה. וצ"ל דשאלתך איירי אם אירע ונתנו לו, וכמ"ש בשו"ע הנ"ל. א"נ אליבא דהאחרונים שהביא המשנ"ב (שם ס"ק כב) דעכשיו נוהגים שאם לא רצה לאכול פת, נותנים לו לכתחילה לשתות או לאכול איזה דבר, וכדעה האחרונה. ע"ש. א"נ בזימון של עשרה, שכתב מרן (שם סעיף ב): תשעה שאכלו דגן ואחד אכל כזית ירק, מצטרפים להזכיר את השם, ואפילו לא טיבל עמהם אלא בציר או לא שתה עמהם אלא כוס אחד שיש בו

סתם מים טפלים דלא מהני לבין מים מתוקים כמו סעלצער לימונאד או מיני קוואסין (מי סוכין) שיש בהם חשיבות קצת, שמצטרף. ובשו"ת מהרי"ץ דושינסקי (ח"א סימן כא) כתב, שאף לדעת מרן הב"י אם שתה תה או קפה שפיר מצטרף לזימון, שהם בכלל חמר מדינא. ע"ש. ופסק כוותיה בספר כיצד מזמנין (פרק ט סע' כט) דמשקה תה וקפה אפילו בלא סוכר הוא כשאר משקים דמצטרף. וצריך לשתותו באופן שמתחייב לברך ברכה אחרונה. ע"כ. [נ"ב: אבל מרן הראש"ל רבינו עובדיה יוסף סובר דהני לא חשיבי חמר מדינא, וכמו שכתב בשו"ת יחיה דעת ח"ב סי' לח, דתה או קפה וכן חלב ושאר מיצים ודבש לא חשיבי חמר מדינא לקדש או להבדיל עליהם. ע"ש מפי חכמים ומפי סופרים. ושנה פרקו בחזון עובדיה שבת ח"ב עמ' ת"ח. ע"ש]. ולגבי שאר משקין כמים מתוקים כמו לימונדה, כתב בכיצד מזמנין שם, דאם שתה יש להקל דיכולים לזמן בזימון שלושה, ולזימון דעשרה בהזכרת ה' הניח בצ"ע. וסודה דינו כמים. עכ"ל. מיהו בשו"ת אור לציון ח"ב (פרק מו תשובה לב) מובא דאם שתה תה או קפה או משקאות קלים ממותרים אינו מצטרף לזימון, כיון שעיקרם מים. אבל מיץ פירות טבעי מועיל הצטרף לזימון. ע"ש. [ואמנם מעיקרא הוה מספקא ליה בהכי עיין בספר בית חתנים פרק טו סע' ו הערה ו. ובתר הכי הדר פשטה]. וכ"פ מרן הגריש"א בשו"ת קובץ תשובות (ח"א סימן כב), שהשואל שם הסתפק במה שכתב הב"י (סימן קצז) דמים מעורבין במלח מערבין בהם, משום דחזי לטבל בהם פיתו, וחשיבי כמדי דזיינו. אי שייך לומר כן על דבר מתוק, דחשיב יותר זיינו ממים בלבד. וגם נסתפק על המיץ הנמכר כיום בשוק, שאינו

מיץ טבעי. אי חזי להצטרף לזימון. והשיבו רבינו זצ"ל דבוודאי בכל הני לא יצטרף לברהמ"ז. ע"ש. ובשו"ת מהרש"ג (ח"ב סימן קפ אר"ג) כתב, שמי סודה דינם כדין מים, והדבר תלוי במחלוקת הבית יוסף והמגן אברהם.

ולכאורה לפי דברי הערוך השלחן הנ"ל שכתב להקל בלימונדה, משמע שהבין שהטעם דמים לא מהני הוא משום שאין להם חשיבות. ואילו מדברי הב"י מתבאר שאין זה מטעם חשיבות אלא מטעם דלא זייני. ולפי מה שלמד הב"י, את הדין דלא מהני מים בזימון מדין עירוב, שאמרו בגמרא דמים לא מהני כיון דלא זייני, ולענין עירוב פסק בשו"ע בהלכות עירובין (סימן שפו סעיף ה) בסתם שמערבין במים שעירב בהם מלח [וביאר בב"י שם דהיינו טעמא, דכיון שראויים ללפת בהם את הפת, מהני לעירוב]. ולאחר מכן הביא בשם י"א דדוקא כשנתן לתוכן שמן מהני הא לאו הכי לא. ובכחה קי"ל כהסתם. וכ"כ המשנ"ב שם (ס"ק כט), ובשער הציון שם הביא שכן דעת רבים מהראשונים. ע"ש. ואפשר דגם לימונדה ושאר משקאות קלים שמעורב בהם סוכרים ושאר חומרים, לא גריעי ממים עם מלח. וי"ל. אבל מיץ פירות טבעי מסתברא דחשיב מידי דמזין. והאמת דגם בתה וקפה יש צד לומר דהוה משקין חשובים, שכן יש הסוברים שהם בכלל מיא דשילקי דמברך עליהם האדמה, וכמו שכתב השו"ע (בסימן רה סע' ב), על המים שבשלו בהם ירקות, מברך הברכה עצמה שמברך על הירקות עצמן, אע"פ שאין בהם אלא 'טעם' הירק. ע"ש. ושעל פי זה כתבו בשו"ת הלק"ט (סימן ט) ובשו"ת פנים מאירות (סימן צה) דמדינא היה צריך לברך על התה והקפה בורא פרי האדמה. ועיין באה"ט

של ספק]. ע"כ. ועיין גם בספר שערי הברכה (פרק ה סעיף י). וכעת בעת ההדפסה ממש ראיתי לידיו"נ הרה"ג רבי מתתיהו גבאי שליט"א בשו"ת בית מתתיהו הנד"מ (ח"ד סימן מ אות ב) שרן בדין שתיית סודה אי מהני להצטרף לזימון. ע"ש דבריו כי נעמו.

בר מן דין מצינו להרבה ראשונים שכתבו להדיא כפשט לשון הגמרא בברכות (מח:): שתה כוס של יין. דבעינן כוס יין דוקא. כ"כ בסידור רס"ג (דל קו) ובסידור רש"י (סימן פ) ומחזור ויטרי (סימן נז) והתוספות בברכות (שם ד"ה תשעה) והראב"ד בשו"ת תמים דעים (סימן א) והראב"ה (ח"א סימן קט) ובעל ההשלמה והמכתם והמאירי בברכות (שם) ובשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (פראג סימן תקטו) והרי"א (ברכות פ"ז הלכה ב או' ז) והשבולי הלקט (סי' קנב) והמנהיג (הלכות סעודה סי' יא). וכ"כ האורחות חיים (הלכות ברהמ"ז סימן לו) והכל בו (סימן כה) שהביאו בשם הרי"ף דמהני צירוף כשמקצתם לא אכלו פת דוקא לענין עשרה, וכתבו להדיא דמהני אוכלי ירק או "שותי יין". וכ"כ רבינו אשר ב"ר חיים תלמיד הרשב"א בספר הפרדס (שער עשירי) וז"ל: אפילו שתה יין נמי מצטרף עמהם דהא שתיית יין נמי בכלל היא משום דאמרינן יין סעיד ומשמח, כן כתבו המפרשים ז"ל. ומעתה לא נפלאות היא ולא רחוקה לומר דגם שאר הראשונים שלא הזכירו בלשונם יין להדיא אלא כתבו סתמא 'שתה כוס אחד', דכוונתם לומר כוס של יין, דסתם שתיה בזמנם הייתה יין. [ואולם בלשון מרן השו"ע אי אפשר להעמיס כן, שכן כתב: שתה עמהם כוס אחד שיש בו רביעית "מכל משקה" חוץ מן המים, מצטרף עמהם וכו'. מבואר להדיא דלאו דוקא

ושע"ת (סימן רב ס"ק יט). ע"ש. ועשו"ת יביע אומר (ח"ה או"ח סימן יח או' ג). ועיין גם בבה"ל (סימן רב סע' יא ד"ה בתוך הסעודה). ולפי דבריהם גם תה וקפה הוו משקין חשובים לכאורה. אלא שעדיין יש לדחות דסוף סוף עיקרן על בסיס מים וכמיה בעלמא חשיבי, ובפרט למאי דקי"ל דלא מברך עליהם אלא שהכל בלבד, כמ"ש האחרונים הנ"ל, והכי נהוג עלמא. [ועיין בשו"ת יחיה דעת ח"ד סימן מב דמרן הגר"ע יוסף זצ"ל סובר דמטעם זה, דחשיבי כמיה בעלמא ודין מים עליהם, אין בהם גם משום בישולי גויים, אם שנתבשלו ע"י גוי]. ובספר וזאת הברכה (תשנט. פרק יד סע' ג עמ' 130) כתב, רביעית יין או מיץ פירות טבעי ודאי נחשבים למשקים חשובים לענין צירוף לזימון. והרבה פוסקים מוסיפים שאף תה או קפה עם סוכר מועילים לענין צירוף לזימון (אם שתו בכדי שתיית רביעית כשהתקור) [כן הורה לי הגר"מ שטרנבוך ועיין בתו"ה ח"א סימן קפג שמצטרף אף לג'. אך האור לציון חולק וסובר שאינו די לצירוף. ונראה שמאחר שרבו המקילים אפשר לבן אשכנז לסמוך עליהם, בצירוף דעת המ"א, הסובר שאף על המים מועיל לענין צירוף, וכדבריו פסקו הגר"ז והח"א] אך לגבי מים ממותקים (כגון לימונדה, טמפו וכדומה) כיון שעיקרם מים, הרבה הורו שהם אינם חשובים דיים לענין צירוף. [כן הורו לי הגר"מ שטרנבוך והגר"י פישר, וכ"כ האור לציון. לעומת זאת העה"ש קצו סע' ה, והמשיב הלכה ח"ב כתבו שמצטרפים. וכ"כ הגר"מ אליהו הערה י"א, ב. ע"ש. ולמעשה מאחר שהרבה מחמירים בדבר נראה שאין לזמן בעשרה מספק הזכרת השם לבטלה, אך לענין זימון בשלשה אפשר להצטרף לזימון, כמבואר במ"ב קצג, כו בשם הח"א במקרה

יין. מיהו אפשר שאילו היה רואה לכל הני רבוותא, היה מחמיר ביין דוקא].

ועוד דהשונה קפה ותה חמים הרי הוא שותה אותם קימעא קימעא ולא שותה רביעית בבת אחת. וגם בזה איכא עכולי ופשורי. דהנה מרן בבית יוסף (סימן קצו) הביא בשם המרדכי (ברכות סימן קעג) דבשתיה בעינן רביעית ובאכילה בעינן כזית. ובשם הכל בו (סימן כה) כתב, שי"א דלענין עשרה לא בעינן כזית לאותם שלושה המצטרפים להשלים המנין, וסיים הכל בו דאיכא למימר דאע"ג דלא בעינן כזית פת, מיהו כזית ירק או רביעית יין בעינן. וכן הוא בארחות חיים (הלכות ברהמ"ז סימן לו). וכ"מ ברשב"א בחידושיו (לברכות מח. ד"ה הא דאמרינן). ע"ש. ועיין בפמ"ג (א"א ס"ק ד) שכתב לבאר, דאין אכילה פחות מכזית, ואינו יכול לומר "שאכלנו" משלו. וכ"כ בשו"ע הגר"ז (סעיף ב), ושאפילו אכל פת כל שלא אכל כזית אינו מצטרף לזימון. גם המשנ"ב (ס"ק ח) הביא דברי הרשב"א והפמ"ג בזה. ועיין בראבי"ה (ח"א סימן קכט) שכתב דבעינן שיאכל כזית ירק או ישתה רביעית הלוג, וביאר טעם הדבר משום דתרי קולי לא אמרינן. ע"ש. ונראה כוונתו דדי לנו להקל בקולא אחת שאותם שלשה לא אכלו פת, ואין לנו להוסיף עוד קולא שגם לא יאכלו כזית מהירק או לא ישתו רביעית. ועיין בבה"ל (סימן קעז ס"ב ד"ה כזית ירק) שהאריך בזה, וכתב שצ"ע להקל בזה נגד דברי השו"ע והביא גם מהמשנה דהשמש שאכל פחות מכזית אינו מצטרף לזימון, והנ"מ בשלושה כ"ש בעשרה. ובשעה צ"ש שם (ס"ק יד) כתב דבשלושה לכו"ע בעינן שיאכל כזית, דהא תנן השמש שלא אכל כזית וכו'.

ולענין שתיה מצינו עוד דבא"ר (ס"ק ה) כתב בשם הצידה לדרך (מאמר א כלל ג פרק כג) שי"א דרוב רביעית מהני, ושלא מצא לו חבר בפוסקים. והובא בשערי תשובה (ס"ק ד). ועיין במלבושי יו"ט ס"ק ג) שהביא בשם הלכות ומנהגי מהר"ש מנוישטאט (סימן קיט וסימן תלא) שפסק דבעינן רביעית. וכן פסקו העולת תמיד (ס"ק ב) והמגן גבורים (אלף המגן ס"ק ה). ועיין בבה"ל (ד"ה שיש בו) שצידד דלדעת הגר"א שא"צ כזית אפשר דה"ה שא"צ רביעית בשתיה, וסגי בפחות מכן, ברוב רביעית או אפילו כזית (ע"פ הי"א שבסימן ר"י). ע"ש. מיהו י"ל דלדין שקיבלנו הוראות מרן שמצריך שישתה רביעית [שכ"כ: אלא כוס אחד 'שיש בו רביעית'] אין להקל בפחות מרביעית. וכן פסקו הערוך השלחן (סעיף ח) ובספר בני ציון ליכטמן (ס"ק ו). וכתב הגר"ד יוסף שליט"א בספר הלכה ברורה (סימן קצו ביורור הלכה סס"ק י) שכן הסכים גם מר אביו מרן הראש"ל רבינו עובדיה יסף זצוק"ל, דבעינן רביעית דוקא. ע"ש.

ואף על פי שאם ירצה הדוחק לדחוק ולומר דשאני תה וקפה דאע"פ ששותה אותם קימעא קימעא מהני לנ"ד, והוא ע"פ מאי דס"ל לכמה מן הפוסקים, דבשתיה שכן הדרך לשתותה מעט מעט, מברך ברכה אחרונה אף אם שתאה בתוך כדי אכילת פרס. כי הנה הרמב"ם (פ"ב משביתת העשור ה"ד) פסק לגבי יוה"כ, שתה מעט וחזר ושתה, אם יש מתחילת שתיה ראשונה עד סוף שתיה אחרונה כדי שיעור שתיית רביעית מצטרפים לכשיעור, ואם שהה יותר מכן אין מצטרפים. וכן איתא בתוספתא. וכ"פ השו"ע בהלכות יום הכיפורים (סימן תריב סע' י). ע"ש. ולכאורה

הגאון רבי יוסף אישקפא (בעל הראש יוסף). ואע"פ שהוגד לו שהגאון ר' יעקב אבולעפייא לא היה מברך אחר שתיית הקפה, וטעמו ע"פ דברי הרמב"ם (פ"ב משביתת העשור ה"ד) שאם שהה יותר מכדי שתיית רביעית בבת אחת אין השתיה מצטרפת. אך יש לחלק שזהו רק לעניין איסור כרת של האוכל ושותה ביוה"כ, שהדבר תלוי ביישוב דעתו שיצא מכלל עינוי, אבל לענין ברכות בכל תלוי בהנאה, וכל ששתה רביעית אע"פ ששהה בשתייתו, כיון שנהנה גופו צריך לברך ברכה אחרונה. וכן המנהג. ע"כ. והגאון רבי יעקב אלפנדארי בשו"ת מוצל מאש (סי' טז) כתב ג"כ לחלק בין אוכל ושותה ביום הכיפורים, לבין ברכת הנהנין. כי הסברא נותנת שמאחר שמילא כרסו ונהנה, אע"פ ששהה באכילתו יותר מכדי אכילת פרס, ובשתייתו יותר מכדי רביעית בבת אחת, צריך לברך ברכה אחרונה. וראיה לחילוק זה מהתוספות (ברכות מט:) וכו'. ע"ש. וכיו"ב כתב הגאון רבינו זלמן בעל התניא בסדר ברכת הנהנין שלו (פרק ח הלכה ו), שהעיקר כדברי האומרים שצריך לברך על שתיית תה או קפה חמים, ברכה אחרונה אע"פ ששותה אותם מעט מעט ושוהה בשתייתו, אם לא שהה יותר מכדי אכילת פרס. ע"ש.

אולם המ"א (סימן רי) כתב לדחות דברי הכנסת הגדולה הנ"ל, והעלה שדין ברכת הנהנין שווה בזה לדין האיסורים, שאם שהה באכילה יותר מכדי אכילת פרס, ובשתיה יותר מכדי שתיית רביעית בבת אחת, אינם מצטרפים לברכה אחרונה. ע"ש. וכן העלה הגאון מהר"ם בן חביב בספרו תוספת יום הכפורים (יומא פ:), שאין חילוק בזה בין צירוף שתיה ביוה"כ לצירופה לענין ברכה אחרונה,

משמע שאם שהה יותר מכדי שתיית רביעית, לא מהני. אמנם הגאון רבי אברהם הלוי בשו"ת גינת ורדים (חאו"ח כלל א סימן יז) כתב שאף לדברי הרמב"ם וסיעתו הנ"ל יש לומר שמכיון שדרך העולם כששותים קפה חם לשתות אותה מעט מעט, לפיכך השותה אותה כדרכה צריך לברך ברכה אחרונה. ע"ש. וכ"כ בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' פה). אולם הפר"ח בשו"ת מים חיים (סימן א) דחה חילוק זה, והוכיח מדברי הרמב"ם (ספ"ח מאבות הטומאות) שאין חילוק בזה, ולעולם כל ששהה יותר מכדי שיעור שתייה, אין שתייתו מצטרפת. ע"ש. וכ"כ הגאון רבי אברהם יצחקי אב"ד חברון בשו"ת זרע אברהם (או"ח סימן ג). ע"ש. גם הגאון רבי חיים אלפנדארי בתשובתו להגנת ורדים (בכלל א סימן טז), העיר, שהגאון רבי משה גלאנטי הוכיח מדברי הרמב"ם (הנ"ל) שאין לחלק בכך. ע"ש. וכן בשו"ת הלק"ט ח"א (סימן ט) בדברי המני"ח, הביא ההוכחה הנ"ל בשם מר זקנו הגאון רבי משה גלאנטי. ע"ש. גם המשנה למלך (פ"ג מהלכות ברכות הי"ב) כתב, שמעתי באומרים לי שיש לברך ברכה אחרונה על שתיית קפה, ואע"פ ששוהה מתחילת שתיה עד סופה יותר מכדי שתיית רביעית מ"מ הואיל ודרך שתיית הקפה בכך, מצטרפת לברכה אחרונה. ולי נראה שחילוק זה אינו נכון, וראיה מהרמב"ם (ספ"ח מאבות הטומאות), שמוכח שאין לחלק בכך. ע"ש. וכ"כ הגאון ר' חיים אבולעפייא בספר עץ החיים (דף קמב ע"ד). וכן הסכים הח"א (כלל ג או' ה).

ומרן החבי"ב בשו"ת כנה"ג (סימן רד הגה"ט או' ג) כתב, שהורה הלכה למעשה לברך על הקפה בורא נפשות רבות, ושכן הסכים עמו

וכל ששהה יותר מכדי שתיית רביעית בבת אחת, כמו בשתיית קפה, אין לברך ברכה אחרונה. ע"ש וכ"כ הגאון יעב"ץ בספר מור וקציעה (סימן רד), ודחה בשתי ידיים סברת הכנה"ג הנ"ל. ע"ש. וכ"כ בשו"ת כנף רננה (או"ח סימן א). וכ"פ הח"א (כלל נ סימן טו), והקצור שו"ע (סימן נא סע' ו). ע"ש. וקי"ל ספק ברכות להקל.

והן אמנם מצינו לכמה מגאוני אשכנז שפסקו כן להלכה ולמעשה, לברך ברכה אחרונה אחר כוס תה וקפה חמים. וכמו שהעיד בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סימן פה), שראה את רבו בעל החתם סופר שהיה נוהג לברך אחר הקפה והתה בורא נפשות רבות. ע"ש. ובשו"ת מלמד להועיל (או"ח סי' כה) כתב, שהגאון בעל שואל ומשיב היה נוהג לברך על הקפה ברכה אחרונה, ושכן נהג בעל המנחת חינוך. ושכן דעת רבו המהר"ם שיק. ע"ש. גם הגאון מהרש"ם בספרו דעת תורה (סימן רד), אחר שהביא דברי הפנים מאירות ח"ב (סימן כז) שהעלה שיש לברך, העיד ג"כ על הגאונים בעל שו"מ ובעל המנחת חינוך שהיו נוהגים לברך. ע"ש. מ"מ לדינא אינהו נמי לא מברכים וכמו שהעלו השע"ת (סימן רד ס"ק ב) ובמשנ"ב (סימן רי ס"ק א) דמנהג העולם שלא לברך בלא שתה כשיעור. ע"ש.

מ"מ מנהג הספרדים ובני עדות המזרח כדעת רוב האחרונים שפסקו שאין לברך אחר שתיית תה או קפה חמים ברכה אחרונה, וכמו שכתבו הרב פרי חדש, המשנה למלך, מהר"ח אבולעפיא, הגאון מהר"ם בן חביב והגאון יעב"ץ. וגם הגאון בעל גינת ורדים כתב בתשובתו שהובאה בשו"ת זרע אברהם (או"ח

סימן ב) שהלכה רווחת ופשוטה בעיה"ק ירושלים שאין לברך ברכה אחרונה אחר הקפה. והגאון רבי אברהם יצחקי בספרו זרע אברהם הנ"ל (או"ח סימן ג), לאחר שהסכים למעשה עם המנהג שאין לברך. סיים: "שהמברך ברכה אחרונה על הקפה אין זה מברך אלא מנאץ". והסכים לזה הגאון ר' דוד פארדו בשו"ת מכתם לדוד (או"ח סימן ג). וכ"כ הגאון ר' יהודה עייאש בשו"ת בית יהודה (או"ח סימן ז), ובספרו מטה יהודה (סימן רי), שפשט המנהג שלא לברך ברכה אחרונה אחר הקפה. ע"ש. גם בספר מעשה רוקח על הרמב"ם (פ"ב משביתת העשור, דף רכב ע"ד) הסכים לדעת רוב האחרונים שאין לברך ברכה אחרונה על הקפה. וסיים, ולכן השותים מרק חם ע"י כף לא יברכו בורא נפשות רבות, כיון שאינם שותים רביעית בבת אחת, וה"ה לענין משקים העשויים מחתיכות שלג וקרח, ששותים אותם בתוקף החום של הקיץ, ואי אפשר לשתותם כי אם ע"י שהיות רבות, אין לברך אחריהם בורא נפשות רבות. ע"ש. ומרן החיד"א בברכי יוסף (סימן רד ס"ק ה) כתב, שבכל גלילות טורקיה וארץ מצרים וארץ הצבי, נקבע הלכה שאין לברך ברכה אחרונה על הקפה. וכ"כ עוד בספרו מורה באצבע (סימן ג או' צו). וכ"פ הגרי"ח בבן איש חי (פ' מסעי אות ט). וכ"פ המשנ"ב (סימן רי ס"ק א) בשם כמה אחרונים, ושכ"כ בדרך החיים ושכן מנהג העולם. [ואע"פ שיש כאן ס"ס עם ג' ספיקות להתיר לברך, מ"מ ידוע הכלל שיש בידינו דלא עבדינן ס"ס בברכות ואפילו כשיש כמה ספיקות. וכן העלה מרן הראש"ל בשו"ת יחו"ד ח"ה סימן כא בהערה עמ' צב. ע"ש באורך]. וכבר האריך בכל זה מרן הראש"ל בשו"ת יחוה דעת ח"ה סימן כא. וכן

איתא ביביע אומר ח"ה או"ח סימן יח. ע"ש. ועיין בשו"ת אור לציון ח"ב פרק יד תשובה כז. ויבי"א ח"ט סימן קח אות קא. ושם לעיל סימן צח או' ו. ואכמ"ל].

נמצאנו למדים דצירוף השותה תה או קפה לזימון הוא רעוע מאד. חדא דיש מצריכים שישתה כוס יין בדווקא ושאר משקין לא מהני, ואף לדעת החולקים דגם שאר משקין מהני (וכ"מ מלשון מרן השו"ע), מ"מ מים לא מהני לכו"ע, והקפה והתה שעיקרם על בסיס מים, הרבה אחרונים סוברים שדין מים יש להם, וכמ"ש מו"ר הגרב"צ א"ש זצ"ל ומרן הגריש"א הנ"ל וכן ס"ל לעוד אחרונים. וגם אם תמצא לומר דשאני קפה ותה דהוו משקין חשובים, הני מילי אם שותה מהם רביעית בבת אחת שמתחייב בברכה אחרונה, הא לאו הכי אינו מצטרף, והכא לא שותה אותם בבת אחת, וכבר העידו גדולי הספרדים שאין מברכים ברכה אחרונה אחר תה וקפה אע"פ שהדרך לשתותם קימעא קימעא, וכן המנהג פשוט. וא"כ תרי [וארבע!] קולי בהדי הדדי לא עבדינן. וכ"ש דעצם צירוף השותה משקין לזימון שנוי במחלוקת גדולה, ומעיקרא ס"ל למרן שאין ליתן לו לשתות משקין כדי לצרפו לזימון בשלושה. ובפרט לפי מה שכתב הרב קצות השלחן (סימן מה ס"ק י) דשנים שאכלו פת ואחד אכל ירק (וכ"ש שתי משקין) הזימון הוא רשות בלבד ואינו חובה. ע"ש. ולצרפו לזימון בשם חמיר טפי, שיש לנו לחוש לספק ברכות להקל [בהזכרת ש"ש בזימון]. והוו דלא להוסיף עלה. וקרוב להדפסה מצאתי בחפ"ס'ה בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן קפג) שנשאל בנ"ד ממש על שנים שאכלו כאחת ומירפו אחד

ששתה כוס תה לזימון אם מועיל. ולחרד שקיל וטרי בהאידינא והביא שלדעת מרן אין לצרפו אם אינו רוצה לאכול פת. כתב, שנראה דאף למי שנוהג כדעת המ"א (ודלא כמרן השו"ע) שהנהג כיום לתת לכתחילה לשתות ומצטרף אם אינו רוצה לאכול פת, מ"מ אין לתת לו לשתות תה חם שעיקר ברכה אחרונה בו מוטל בספק ומחלוקת הפוסקים, וכללא הוא דתרי קולי לא עבדינן, והיינו להקל שמצטרף בלי פת רק בשתייה, ועוד שמקילים גם על תה חם, ואף שאפשר שלא שתה רביעית בשיעור צירוף. שלמחבר צריך רביעית דוקא ובכדי צירוף, אין להקל לזמן. וצריך ליתן לו לאכול כזית פרי או עכ"פ לשתות רביעית בתוך שיעור שתיית רביעית ואז סומכין לזמן. ושוב הביא מספר שלחן הטהור (סימן קצו בהגהה) שכתב, שלדעת רוב הראשונים לשלשה לא מצטרף, ומסיים שאם מצטרף אין זה מצוה אלא עבירה. ע"ש. ומ"מ סיים התשובות והנהגות, דלדידן שאין המזמן מוציא השומעים י"ח, הוא יותר קל. ובספק זימון מזמנין. מיהו בעינן שיהיה עכ"פ כדעת המחבר וכן"ל. ע"ש. והניאני.

הכלל העולה: אדם ששתה כוס תה או קפה חמים, [וכן אם אכל צלחת מרק צלול, ללא ירקות], ורוצה להצטרף לזימון, נראה שאינו מצטרף, לא לזימון בשלשה וכ"ש שלא לזימון בעשרה. וה"ה אם שתה משקה קל קר מאד, שאינו מצטרף. ואם שתה מיץ פירות "טבעי" [או כוס חלב, ללא תוספת מים], וכ"ש אם שתה רביעית יין או מיץ ענבים, ושתה מהם רביעית בכדי שתיית רביעית, רשאים לצרפו, ע"פ כללי ההלכה.

הרב אלכסנדר אליעזר קנאפלער
ברוקלין נ.י.

עד מתי יכול לברך שהחיינו על טלית חדשה

ללבישת בגד חדש שכל זמן שניכר חידושו יש בו שמחה, אמנם להלכה ס"ל כדברי רבים מהפוסקים דגם בבגד אין לברך אלא בעודו בשעת לבישה ראשונה, וכדכתבין שם, עכ"ל.

ואני לא כן עמדי, רק כדעת הסוברים שיכול לברך גם אח"כ, ומה שהזכיר בשם שו"ת כתב סופר, הנה שם מחלק בין ברכת שהחיינו על פירות לברכת שהחיינו על מצות, וז"ל שם בא"ד: "אבל ברכת שהחיינו על המצוה גם אחר עשייתה שמחה לאיש בעשי" מצוה שעשה בשמחה דלא פסקה השמחה כי אחרית לאיש שלום כי היום לעשותם ולמחר לעה"ב לקבל שכרה, וצדיקים ישמחו יעלצו לפני אלקי" כשעומדים לפניו לשמור מצותיו, ואח"כ ישישו בשמחה זו שעשו רצון קונם בשמחה כשכתיב עבדו ה' בשמחה", עכ"ל. אבל לא ראיתי בדבריו שיכתוב להדיא שיכולין לברך גם בעיטוף שני ושלישי. אבל כן נראה דבוודאי עדיין שמח בבגד החדש, כל זמן שניכר חידושו.

והנה דברי הביאור הלכה מיוסדים על דברי הפרי מגדים באשל אברהם סוף הסימן שכתב וז"ל: ומה שכתב [הרמ"א] בשעת עיטוף ראשון, יראה דלאו דוקא. עיין [סימן] רכ"ה בלבוש [סעיף ג] יע"ש, עכ"ל. וזה לשון הלבוש שם: ואם לא בירך בראייה או באכילה ראשונה יכול לברך בשנייה או אימתי שיזכור, דהא עדיין לא יצא ידי חובתו שחלה עליו. ולא דמיא לברכת עבודה זרה דלעיל [סי' רכד ס"א] שאין אנו מברכין כשנגדיל כיון שראינוה

אברך אחד קנה טלית חדשה לכבוד יו"ט פסח העלל"ט, והתעטף לראשונה בטלית החדשה בשבת הגדול (פרשת צו), ושכח לברך שהחיינו, ונזכר ביום א' של פסח, ועלה ונסתפק אם יכול עדיין לברך שהחיינו, או כיון שכבר בירך שהחיינו בליל פסח כבר יצא גם על זה, ואין צריך לברך עוד. ואת"ל שלא יצא בליל פסח, עד מתי יכול לברך, או שעבר זמנו בטל קרבנו.

והנה דין זה מקורו בשו"ע או"ח סימן כ"ב, וז"ל המחבר: קנה טלית ועשה בו ציצית, מברך שהחיינו, דלא גרע מכלים חדשים. הגה: ואם לא בירך בשעת עשייה, מברך בשעת עטוף ראשון.

ובספר פסקי תשובות שם כתב וז"ל: ואם שכח לברך לפני הלבישה הראשונה, כל זמן שעדיין לא פשט הטלית יוכל לברך מתי שנזכר, אבל כשפשט הטלית שוב לא יברך 'שהחיינו' על הלבישה השניה. ובהערה שם כתב, דמש"כ בביה"ל (ד"ה בשעת עיטוף) שעוטף ראשון לאו דווקא אלא יכול לברך גם אח"כ, כבר נדחקו עליו בזה, דסותר עצמו מהא דכתב בס"י רכ"ה סקי"ג דאם לא בירך על אכילה ראשונה שוב לא יברך, ועיין בס' שיח הלכה כאן, ונדחק לומר דגם כוונת המשנ"ב יברך אח"כ היינו לאחר עיטוף ראשון כל זמן שלא פשט הטלית, והנה בשו"ת כת"ס סי' כ"ה מצינו בהדיא שיכול לברך גם בעיטוף שני ושלישי, וניתן לחלק בין פרי חדש ששוב אין שמחה באכילה שניה

בקטנותינו אף על פי שבקטנותינו לא בירכנו, שאני התם דלא היינו חייבים בברכה בקטנות ומשם ואילך כיון דדשנו דשנו, אבל הכא היינו מחוייבים בראייה ראשונה אלא שלא ברכנו וחייבין לברך בכל עת שיזכור, עכ"ל.

ומבואר מזה דאין הכוונה שאם לא בירך בשעת העיטוף יכול לברך גם אח"כ כל שלא פושטו, דהרי מדמהו לסימן רכ"ה ושם איירי מאכילה שניה. ושנית, דאם לזה נתכוין הפרמ"ג, הו"ל להביא מעטרת זקנים (שדרכו להביא תמיד) שכתב וז"ל: אם לא בירך קודם שיתעטף, מברך לאחר כן, אף על פי שכבר התעטף לפי שהמצוה היא נמשכת כל זמן שהוא מעוטף. עיין בעטרת זקנים באריכות, עכ"ל. [ומה שכתב עיין בעטרת זקנים באריכות, ידוע שהמדפיסים קיצרו דברי העט"ז משום שרובו כבר באו בטו"ז ומג"א, ולכאורה גם כאן נשמט האריכות, ולכן ציין המדפיס לעיי"ש].

ונראה להביא ראיה מהלכות שבת סימן ש"ב סעיף א', שכתב המחבר המנער טלית חדשה, שחורה, מן הטל שעליה, חייב שהניעור יפה לה כמו כיבוס. והוא שמקפיד עליה שלא ללבשו בלא נייעור, ע"כ. ובוודאי דטלית חדשה אין הכוונה רק בעיטוף ראשון, אלא כל עוד שחדשה הוא לו ומקפיד לנער הטל שעליו, ועיין שם ב"י (בסימן ש"כ) שכתב וז"ל: ומשמע לכאורה דחדתי מיקרו כל זמן שלא נתכבסו אבל מדברי הרמב"ם בפרק י' (הי"ח) שכתב המנער טלית חדשה וכו' כדרך שהאומנים עושים חייב חטאת משמע דחדשה היינו שלא נשתמשו בה כל כך אלא עדיין היא בחדושה כמו בשעה שהאומנים מתקנין אותה, עכ"ל.

ועיין במאמר מרדכי שם, שלאחר שהביא דברי הב"י, כתב וז"ל: וכתב עליו הרב פרישה ז"ל וז"ל ורבינו הטור כתב בסמוך בעצמו אצל דין קיפול דחדשים היינו כל זמן שלא רוחצו ע"כ. ולפק"ד נראה פשוט דודאי לא נעלמו דברי רבינו הטור ז"ל בזה מעיני מרן ז"ל ואדרבא נראה דמ"ש תחלת דלכאורה היה נראה דמקרו חדתי כל שלא נתכבסו מכח דברי הטור ז"ל בדין קיפול כתבו וזה דלכאורה היה נראה לו למרן ז"ל לדמו' דין נייעור לדין קיפול לענין זה דכי היכי דהתם מקרו חדשים כל זמן שלא נתכבסו ה"נ הכא אבל מדברי הרמב"ם ז"ל לא משמע הכי וס"ל למרן ז"ל דל"פ הטור ז"ל על הרמב"ם ז"ל ושפיר אית לן למימר דהרמב"ם ז"ל מודה לדברי הטור בדין הקיפול ע"ש שכתב חדשה בסתם כנ"ל ודלא כמשמעות דברי הרב פרישה ז"ל דפליגי אהדדי:

והנה מתוך דברי מרן ז"ל שהזכרנו דיליף מדברי הרמב"ם ז"ל דחדתי הנז' גבי נייעור הוא שעדיין היא בחידושה נ"ל דר"ל שיש לנו לומר כן לכל הפירושים שנזכרו בדין הנייעור דנהי דהרמב"ם ז"ל יש לו שיטה בפ"ע בעיקר הדין מ"מ לענין פ"י חדשה לא היא מחלוקת ביניהם דוק בב"י ותמצא שכ"ה ולכן אני תמיה על הרב ע"ש ז"ל שנראה ברור מדבריו שלא הבין כן עוד נ"ל דמ"ש מרן ז"ל דמדברי הרמב"ם ז"ל משמע דחדשה היינו שלא נשתמשו בה כ"כ אלא עדיין היא בחידושה ר"ל דאעפ"י שלא נתכבסה עדיין אם נשתמשו כ"כ שאינה נראית כחדשה תו לא מקריא חדשה אבל לא אתא למעוטי נתכבסה ולומר דאעפ"י שנתכבסה אם עדיין היא בחידושה מקריא חדשה דכל שנתכבסה

מקריא ישנה לענין זה ולא בחידושה הויא. אמנם מדברי הרב"ח ז"ל מבואר דס"ל דלמעוטי נתכבסה הוא דאתא דלא מקריא ישנה ע"ש ולא נהירא לעניות דעתי, עכ"ל.

וא"כ טלית חדשה שעדיין לא נתכבס מעולם, ועדיין היא בחידושה, כל שחדשה הוא בעיניו ומרגיש שמחה בלבו שכבר אין לו הטלית הישן והבלוי רק טלית חדשה, נראה דשפיר יכול לברך ולהודות לה' שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה

וזה וודאי שלא יצא בברכת שהחיינו בליל פסח, שלא נתכוין לפטור את הטלית, ומצות צריכות כוונה כדקיי"ל בשו"ע או"ח סימן ס' סעיף ד', ואף שכתב המשנה ברורה שם (סק"י) וז"ל: ודע דכתב המ"א לקמן בסימן תפ"ט סק"ח דאף דהשו"ע פסק להלכה דמצות צריכות כונה וא"כ היכא שלא כיון בפעם ראשונה צריך לחזור ולעשות המצוה אעפ"כ לא יברך עוד עליה שלענין ברכה צריך לחוש לדעת הי"א שאין צריך כונה ועי' בבה"ל, עכ"ל. שם איירי במי שעשה אותו המצוה וכבר בירך עליה, אלא שלא נתכוין, אז לא יברך שנית. אבל כאן שלא בירך כלל על הטלית, רק בירך על הטלית, בוודאי דלא יצא, וצריך לברך שוב על הטלית.

ובפרט דיש סוברים שאי אפשר לברך שהחיינו על המצוה ולפטור את הטלית, וכמו שכתב בשו"ת כתב סופר (או"ח סימן כ"ו) וז"ל: ויש לי מקום עיון ע"י התעוררות של פר"מ נ"י אם מותר לברך ברכת שהחיינו על מצוה ועל בגד חדש בברכה אחת לפטור שניהם, אם מחשב כדבר אחד שעל

שניהם מברך שהחיינו ה' לזמן הזה, או נימא דברכת שהחיינו על קיום המצוה שהחיינו ה' לקיים מצוה זו מברך ה' על דבר שאין בו הנאת הגוף, ולא ליהנות הנאת הגוף ניתנה, אלא דבר שהנשמה נהנה ממנה, ועל בגד חדש מברך שהחיינו ה' ליהנות הנאת הגופני והוי כתרי מילי, או נימא כיון שברכה אחת היא לאבינו שבשמים שהחיינו וקימנו, וגם אין מברכי' על המצוה אלא כשבאה מזמן לזמן כשעושין אותה בשמחה, הו"ל חדא מילתא. ובוודאי כשא"א בענין אחר כהא דסי' ת"ר שמברך שהחיינו על י"ט ב' של ר"ה וב"ח או יין חדש כדי לצאת ידי כל השיטות בוודאי ליכא קפידא, כיון דעושה כן משום ספק ולא מחזי כמשא, אבל בשאפשר לברך על כ"א בפ"ע ואין נדנוד חשש ברכה שאינה צריכה בכל א' מהם, יש לי מקום עיון לפום ריהטא, עכ"ל.

ובסוף התשובה מסיק: והדרינן לספקתינו לברך שהחיינו על מצוה ועל בגד חדש וכדומה אם שני ענינים הם הגם שעיקר הברכה דרבנן, מ"מ איכא משום חבילות או משום דבתרתי דרבנן ס"ל לרמב"ם בכ"מ דאיכא משום חבילות, או משום דברכה שאני, ואפשר דברכת שהחיינו על בגד או פרי חדשה שאינה חיוב כ"כ יש להקל, והיכא דא"א ודאי שרי בין לטעמא משום חבילות ובין לטעמא משום הורדת כבוד ה' ומיעוט הודי' ושבח, זהו שהעלתה מצודתי בחפזי בעיון כשעות שתים, בעזרת נורא תהלות, בדין זה שאין עושין מצות חבילות, הוא יראנו מתורתו נפלאות לשמור ולעשות מצות חבילות חבילות, בל יעכבנו מחבלי כרם ה' צבאות ואת חג המצות נחוג בדיצות, עכ"ל.

הרב יהושע פסטרנק

כולל מיר ירושלים
נכד גאב"ד שאפראן-סידיני שליט"א

בגדר איסור אבן משכית [ובפרט בשעת בדיקת חמין]

א - סוגית הגמ' ראשונים והפוסקים

איתא במגילה (כב:) רב איקלע לבבל בת"צ כו' נפול כולי עלמא אנפייהו ורב לא נפל על אנפיה מ"ט רב לא נפיל על אפיה רצפה של אבנים היתה ותניא ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחוות עליה עליה אי אתה משתחוה בארצכם אבל אתה משתחוה על אבנים של ביהמ"ק כדעולא דאמר עולא לא אסרה תורה אלא רצפה של אבנים בלבד וכו'. ופרש"י לא אסרה תורה בפסוק זה אלא שלא יעשו רצפת אבנים בביהמ"ס דוגמת של מקדש. והקשו בגמ' א"ה מאי איריא רב אפי' כולהו נמי נימא דאסור, ותי' הגמ' ג' תירוצים, (א) רק קמיה דרב הואי, וליזיל לגבי ציבורא ולינפול על אפיה לא בעי למיטרח ציבורא, ואבע"א (ב) רב פישוט ידים ורגלים הוה עביד וכדעולא דאמר עולא לא אסרה תורה אלא פישוט ידים ורגלים בלבד, וליפול על אפיה ולא ליעביד פישוט ידים ורגלים, לא משני ממנהגיה, ואבע"א (ג) אדם חשוב שאני כדר"א דאר"א אין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו אא"כ נענה כיהושע בן נון וכו' אמר ר' חייא בר אבין חזינא להו לאביי ורבא דמצלי אצלויי (מטו על צדיהם). ע"כ. ובתוד"ה ואבע"א ביארו דלפי תי' קמא יש איסור דרבנן להשתחוות אפי' בלי פישוט ידים ורגלים ולשאר התירוצים אין אפי' איסור דרבנן בזה.

ולענין פסק כ' הרא"ש שם בסי' ד' אב"א אין אדם רשאי ליפול על פניו אא"כ נענה כיהושע בן נון וכו' ואמר ר' חייא ב"ר הונא חזינא להו לאביי ורבא דכי נפלי על אנפיהו דמצלי אצלויי, משמע מתוך דברי האלפסי (הנ"ל) שחיבר אלו המימרות יחד דס"ל דהא דמצלי אצלויי משום ההיא דר"א דאין אדם חשוב וכו' ואין הטעם כן דהא הטעם דמייתי לה בשמעתין וכו' ומשמע דאתא ר"ח בריה דר"ה לאשמעין אע"ג דמן התורה אין השתחואה אסורה אלא בפישוט ידים ורגלים מדרבנן אסור אף בלא פישוט ידים ורגלים ולהכי הוה מצלי אביי ורבא וכו', עכ"ד הרא"ש וע"ש.

והיינו דלפי הרי"ף קיי"ל כהתי' בתרא ולפ"ז אין איסור אפי' מדרבנן להשתחוות בלי פישוט ידים ורגלים ואפי' על רצפת אבנים, וכן משמע מפרש"י ד"ה מצלי אצלויי. והרא"ש חולק וס"ל דעובדא דאביי ורבא דהוו מצלי אצלויי חוזר על דין אבן משכית, וחזינן מכאן דקיי"ל כתי' קמא ויש איסור דרבנן להשתחוות על רצפת אבנים אפי' בלי פישוט ידים ורגלים אם לא הטה על צדו. וכן פסק הרמב"ם בפ"ו מהל' ע"ז ה"ח דאפי' בלא פישוט ידים ורגלים יש איסור דרבנן עכ"פ (ועכס"מ בהל' תפילה פ"ה הי"ד) וכן פסקו הטור והרמ"א בהגה באו"ח

בסי' קל"א ס"ח (וע"ש בב"י בד"ה ומש"כ רבינו בשם ר' נטרונאי). וכ' הרמב"ם בפ"ו ה"ז דנהגו כל ישראל להציע מחצלאות בבתי כנסיות הרצופות באבנים במיני קש ותבן להבדיל בין פניהם ובין האבנים (כשמשתחווים). וכ"כ המרדכי בסי' תת"ז.

[וקצת תימה על המחבר שלא הזכיר איסור אבן משכית להדיא בשו"מ בשו"ע, רק כ' באו"ח בסי' קל"א ס"א כשנופל על פניו נוהגין להטות על צד שמאל. ואפי' תימא ד"נוהגין" קאי רק אצד שמאל ולא על ההטייה שהיא מעיקר הדין משום אבן משכית, סו"ס צ"ע דהו"ל להמחבר להזכיר איסור זו להדיא בשולחנו הטהור. וע' להלן באות ד'.]

אמנם עי' בהגהות אשר"י ברכות פ"ד סוסי' כ' וז"ל, ביהכנ"ס שיש בה רצפת אבנים אסור להשתחוות ע"ג האבנים בפישוט ידים ורגלים ואפי' מטה קצת על אפיו והטעם שלא יהא נר' כמשתחוה למה שלפניו אבל כמו שש"ץ שלנו נופל בלי פיו"ר מותר, וכשאינן שם רצפת אבנים אפי' בפיו"ר מותר ובלבד דמטה אפיו קצת על הצד. מא"ז. עכ"ל. ותמה עליו הב"י וז"ל, ועל מש"כ דכשאינן שם רצפה צריך שיטה אפיו קצת אני תמה ואיני יודע לו טעם ושמא גזירה שלא יבא לעשות כן על הרצפה. ואפשר שטעמו כדכ' הריב"ש בתשובה (סי' תי"ב) בשם ר' שרירא גאון דאביי ורבא חיישי לאבן משכית אפי' לא היתה שם רצפת אבנים לפנייהם שמא היתה שם ונבנה עליהם ע"כ, וסובר האור זרוע דכיון דחששא בעלמא הוא את"ל שיש שם רצפה אינה ניכרת שרי ע"י אצלווי משא"כ על הרצפה ממש. עכ"ל הב"י.

וחוץ משתי תי' הב"י לפרש דברי האו"ז עי' בב"ח בד"ה ומש"כ רבינו דמדרבנן אסור בסו"ד שכ' עוד תי' לשי' האו"ז וז"ל, ולפע"ד נר' דטעמו נכון דכי היכא דבלא פישוט ובלא אצלי אצלווי איכא איסור דרבנן בדאיכא רצפה, ה"נ בפישוט וברצפה בדאצלי אצלווי, וה"ה בפישוט וליכא רצפה ובדלא אצלי אצלווי דהני תלתא שקולין נינהו והכי נקטינן. עכ"ל הב"ח. ולכא' דברי הב"ח סתרי אהדדי דלעיל בד"ה ומש"כ ואתמר נמי במגילה וכו' כ' הב"ח לפרש דברי הטור ור' נטרונאי כשיטת ר' שרירא גאון שהובא בתשו' הריב"ש שהזכיר הב"י וא"כ למה מיאן ליישב האו"ז ג"כ ע"פ שיטת ר' שרירא והריב"ש כמו שתירצו הב"י, וצ"ב.

איברא, המעיין בתשובת הריב"ש בפנים יראה ב' דברים. חדא שכ' דאפי' בלא פיו"ר אסור ברצפת אבנים כתי' קמא בגמ' וכ' "ואפשר שיהיה זה מדרבנן לבד". מבואר דיש לו צד לומר דיש איסור דאורייתא אפי' בלי פיו"ר דלא כהתוס' והרא"ש. ועוד, ממש"כ הריב"ש "והר"י בן גיאות כ' בשם רבינו שרירא ז"ל דאביי ורבא חיישי לאבן משכית אפי' לא היתה שם רצפת אבנים לפנייהם, שמא היתה שם וחרב המקום ונבנה עליה כשהיא שם. אבל דעת הר"מ ז"ל דכל שיש דבר המפסיק בין פניו והאבן משכית אינו אסור שכ' שלכך נהגו לשום מחצלאות או גמי בבתי כנסיות שהם רצופות באבנים". הרי מוכח דלפי הריב"ש כיון דר' שרירא חושש לאבן משכית אפי' עד הקבר תהום, אין היתר אפי' ע"י מחצלאות המפסיקות כיון דסו"ס יש אבן משכית מתחתיו ובכה"ג

דכל דבר המחובר לקרקע בטל לקרקע עד התהום כמו שמצינו בדיני טומאה ועי"ז מובנים הם דברי הרמ"א ואין סתירה בדבריו.

האמנם עי' בפר"ח שהקשה טובא על דברי הרמ"א ז"ל ובסו"ד כ' ועוד אפי' שנניח בהנחה מועטת שהיתה שם אבן משכית ונבנה עליה, מה טעם או מה סברא יש בזה לאסור, כל' סו"ס אין גופו על האבנים ורחוק הוא שזה נחשב איסור אבן משכית ע"י חיבור קרקע דאין שום סברה בזה. וכן עי' במור וקציעה שתמה על המ"א דמה לנו בדיני טומאה עד התהום כל' לך אצל דיני אבן משכית ואינו משתחוה ע"ג אבן.

ב – בי' שיטת הפוסקים

וקודם שנבא לבאר שיטת הפוסקים יש להקדים תחילה מחלו' ראשונים בטעם האיסור אבן משכית. דהנה רש"י פי' במגילה וכן מוכח מפירושו עה"ת שהאיסור הוא שלא נעשה בכל מקום דוגמה מה שעשו בביהמ"ק להשתחוות לה' על רצפת אבנים. ובביאור דבריו כ' המלבי"ם פ' בהר באות ק"ה דנאסר כמו שנאסר לעשות תבנית ההיכל ואולם המיוחדים למקדש. ואולם הרמב"ם בסה"מ ל"ת י"ב ובהל' ע"ז פ"ו ה"ו כ' שאסרה תורה משום שכך היה דרך עובדי ע"ז להשתחוות לע"ז ע"י אבן משכית שלפניה וכ"כ הספר החינוך במצוה שמ"ט. וע"ש שהוסיף החינוך עוד טעם משום חשד.

וכאן המקום להעיר דשיטות רש"י והרמב"ם בכל דיני אבן משכית לכל אורך ורוחב הסוגיא נובעים מפירושם בבי' לשון הקרא שנחלקו בפי' מילת "משכית". דהנה רש"י פי' בחומש שהוא לשון כיסוי והיינו דאסור

ודאי צריך להטות פניו, וחולק הריב"ש על הרמב"ם.

והנה, הרמ"א בסעיף ח' פסק לחומרא וז"ל "הגה וכן אסור לכל אדם ליפול על פניו בפיו"ר אפי' אם אין שם אבן משכית, אבל אם נוטה קצת על צידו מותר אם אין שם אבן משכית". והוסיף הרמ"א "וכן יעשה ביו"כ כשנופלים על פניהם אם יציעו שם עשבים כדי להפסיק בין הקרקע וכן נוהגין". והיינו דאע"ג שהחמיר הרמ"א אפי' בלא רצפת אבנים, הקיל ביו"כ אם יטו על צדיהם וגם יפסיקו במחצלאות. וזה לכאו' תמוה דממ"נ אי ס"ל כהרמב"ם דמהני הפסק מחצלאות למה בעי הטיה לצד, ואם ס"ל כהריב"ש מה הועילו המחצלאות הרי כאילו הוא ע"ג רצפת האבנים שמתחתיו ממש וכאן אין אפי' ספק בדבר לו' אולי אין אבנים תחתיו, ולפי הריב"ש הר"ז איסור אבן משכית דאורייתא ובעי הטיה. ואולי י"ל לפי גירסא זו דס"ל להרמ"א כת' הראשון של הב"י דלעיל דגזרין בכל קרקע כדי שלא יבא לעשות כן באבנים ולכן מצריך שיהיה הפסק וגם להטות על צדיהם.

מיהו ע"ש במג"א בס"ק כ"ב וז"ל, ובקצת ספרים הגיה או יציעו וכו' (ולא אם) פי' ואז אפי' בלא הטיה שרי דדוקא על הקרקע אסור בלא הטיה שמא יש תחתיו רצפת אבנים ונבנה עליה דקרקע לא חשיב הפסק שארצו של בית כמוהו עד התהום כדאיתא פ' ט"ו דכלים (צ"ל פט"ו דאהלות מ"ה – מחצית השקל ומור וקציעא וע"ש הביאור) אבל עשבים (גם ר' שרירא גאון מודה ד) חשיבא הפסק וכ"כ הרמב"ם פ"ו מע"א וכן עיקר וכנ"ל, דלא כמ"ש הריב"ש סי' תי"ב ע"ש. עכ"ל המ"א. וכוונתו

טמון בקבר התהום, אלא לפי רש"י הוי דומה למקדש שמשתחווים על בית מיוסד אבן ואסור. ובענין הדומה קצת קיי"ל ביו"ד סי' ק"כ סעיף א' דכלי אוכל מצופים באבר חייבים בטבילה וכ' בקרית ספר הל' מאכ"א פי"ז ה"ו, בדרכי תשובה בס"ק ט"ז, ובכף החיים באו"ח סי' שכ"ג ס"ק מ"ז שד"ז אינו אלא מדרבנן אבל מן התורה ל"צ ונר' דהטעם הוא כהנ"ל וילע"ע בסוגיא דשלהי חגיגה. ואולם יש לחלק בין ציפוי לבנין כמובן.

ויש להביא ראיה מדברי הב"ח שהקשינו עליו לעיל דכיון שהוא עצמו פי' דברי הטור ור' נטרונאי גאון כפי' ר' שרירא גאון למה לא פי' גם דברי ההגהות אשר"י בכך וכמו שפירש דברי ההג"א בהבית יוסף אלא המציא תי' חדש לפרשו. ולפי הנ"ל א"ש דהרי כ' בהגהות אשרי הנ"ל להדיא בא"ד "והטעם שלא יהא נר' כמשתחוה למה שלפניו", וה"ז כטעם הרמב"ם וא"כ א"א לפרש דבריו ע"פ דרך רש"ג דבע"ז לא חיישינן לטמון וכמש"כ ולכן כ' הב"ח לפרש דברי ההג"א דכל מקום שיש ב' מהג' תנאים אסרו חז"ל גזירת אטו, וזה א"ש גם לשיטת הרמב"ם. (אכן בספר האשכול דפוס הלבדשטאט סי' ט"ו ע' 33 משמע דס"ל שגם רש"ג חושש לנר' כמשתחוה).

ומעתה גם לפי רש"י י"ל כחילוק המג"א ושאני דבר תלוש כגון מחצלאות שחשוב בפנ"ע וודאי לא בטיל לקרקע וממילא א"ש דברי הרמ"א. [אבל הריב"ש עצמו שכ' להדיא דעצת הרמב"ם לשיפ מחצלאות לא יועיל לפי ר' שרירא גאון עכצ"ל דס"ל דגם דבר תלוש בטל לגבי הקרקע וזה דלא כהרמ"א]. ועי' בשו"ת לבושי מרדכי ח"א באו"ח סי' ק"ד שנותן טעם

לעשות כיסוי אבנים בשום מקום שיבא להשתחוות עליה היות שזה דומה לכיסוי קרקע שהשתחוו עליה במקדש. והרמב"ם בסהמ"צ וס' החינוך כ' שהוא לשון אבן מצויירת שדרכם של עובדי ע"ז היה להשתמש באבן מצוייר לפני גילוליהם כמבואר שם. הרי שיטתם בדיני האיסור נובעים ממחלו' בפי' המילה משכית.

עכ"פ לפי הרמב"ם והחינוך אין שום סברה לומר שעובר על איסור אב"מ כשיש שום דבר מפסיק בין תלוש בין מחובר כיון דאין זה דרך העובדים ולא מיחזי כעובד ע"ז בכך כלל. ואפי' מדרבנן אין לאסור ואפי' בפיו"ר וכ"כ הרמב"ם בפירוש ע"ש. וגם לטעם רש"י אי נימא דדעת ר' שרירא גאון באמת דחיישינן עד התהום לרצפת אבנים ג"כ אין סברא לומר שזה דוגמת המקדש ודרך עבודת המקדש כלל.

אבל לענ"ד אין ר' שרירא גאון חושש עד התהום ממש רק עד יסוד אותו הבית דילמא יסודו מאבן ושוב בנו עליה מדבר אחר וכן משמע מלשונו שכ' "ונבנה עליה כשהיא שם", משמע עליה ממש ולא מחשש אבנים בקבר תהום. ונפק"מ דודאי מותר להשתחוות בחצר או בשדה וכדומה דאין שום חשש בכה"ג שהרי אין השדה בטל לאיזה בנין ישן נושן הטמון בקרקע. אבל אם היה בנין עם רצפת אבנים ושוב כיסוה מדבר אחר בזה י"ל דבטל הבנין החדש לגבי האבנים שתחתיהם. ומעי"ז מצינו ברצפת ביהמ"ק עצמו שגם שם ציפו אבני הרצפה בעצי ברותים ואעפ"כ עדיין היה נחשב רצפת ביהמ"ק רצפת אבנים. ולפ"ז יתכן שא"צ לדמות אבן משכית לדיני טומאה ומחשש ליסוד בית זה או בית אחר

לשבח מהא דפ"ק דסוכה דאם בא למעט אויר
הסוכה ע"י צרורות ותבן מהני אבל ע"י כרים
וכסתות לא מהני.

ויש להעיר דלפי האמור יצא דכשיש שטיח
המחובר ליסוד אבנים יש איסור
דאורייתא להשתחוות עליה בפיו"ר, וגם בלי
פיו"ר צריך הפסק ע"י דבר אחר או להטות
דעדיין קיים איסור דרבנן כאילו הוא על האבן
עצמו (ולפי הרמב"ם מותר אפי' בפשוט יו"ר). וכבר
העיר בזה בשו"ת לבושי מרדכי הנ"ל ע"ש.
ומקורב יצא לאור ס' הליכות שלמה והביאו
שם בהל' יוהכ"פ פ"ד בדבר הלכה אות ז'
בשם הגרשז"א ז"ל ע"פ תשו' כת"י שדעתו
דמותר להשתחוות על שטיח המחובר לקרקע
אבנים ולא כ' טעמו ונימוקו, וצ"ע. ואולם
תלי"ת שו"ר בס' חוט שני להגרנ"ק ז"ל (בס'
הל' יו"ט וחוה"מ בתחי' ליקוטי יו"ד בע' רמ"ט) שכ'
דשטיח המחובר לקרקע נחשב כקרקע ואינו
מפסיק כלל, והוא כנ"ל.

ואולם כשהבית נבנה מעצים ושם אבנים על
גביהן אפי' במחובר נר' פשוט דלא
אמרינן כה"ג שהאבנים בטלין לקרקע הבית
להתיר להשתחוות עליהן דהכא זהו האיסור
ממש ולא איכפת לן אי בטלינהו אי לאו,
והחידוש הוא רק לחומרא דעובר גם ע"ג
עצים כשהם בטלים להאבנים שמתחתיהם.
ולהרמב"ם יהיה זה דאורייתא ולרש"י יתכן
שיהיה רק דרבנן.

ובאמת שי' הרמב"ם צ"ב דהנה הרמב"ם
עצמו כ' בהל' ח' כל המשתחוה
לה' על האבנים המפוצלות בלא פיו"ר אינו
לוקה אלא מכין אותו מכת מרדות אבל
לעבד"כ אחד השתחויה בפיו"ר או בלא פיו"ר

משעה שיכבש פניו בקרקע נסקל". וכיון
דלפי הרמב"ם כל יסוד איסור אבן משכית
מבוסס על איסור השתחויה לע"ז לכאור'
הול"ל דעובר מה"ת אפי' בלי פיו"ר כיון דגם
זה דרך עבודתם. ועי' בקרית ספר ובחי'
הרד"ע (בס' הליקוטים) שתי' דלגבי אבן משכית
שכוונתו בהשתחויתו לה' אסרו לעשות כדרך
רוב עובדי ע"ז אלא דהמשתחוה לע"ז ממש
אפי' שלא כדרך רוב העובדים חייב כדמוכח
בהוריות (ד.). ואע"ג שזה ביאור נכון
בהרמב"ם עצמו, לענ"ד לקו' זו כיון הריב"ש
בתשובתו הנ"ל שכ' שהמשתחוה על רצפת
אבנים אפי' בלי פיו"ר אסור "ואפשר שיהיה
זה מדרבנן לבד", והיינו דיש צד לומר דגם
בלא פיו"ר אסור מדאורייתא דומה לע"ז.
ולפ"ז יצא דהא דכ' התוס' במגילה בד"ה
ואבע"א לחלק דבתי' קמא דגמ' צ"ל דס"ל
דאסור מדרבנן בלי פיו"ר ובתי' השני ושלשי
ס"ל דמותר, לפי סברת הרמב"ם והחינוך
אפ"ל דבת"ק ס"ל דאסור גם מן התורה בלא
פיו"ר כיון דגם זה כעין ע"ז ולשאר התי' ס"ל
דדוקא דרך רוב עובדים בכלל האיסור. ותי'
הראשון חולק אדעולא שכ' בתי' שני דלא
אסרה תורה אלא פיו"ר. ותדע דהמעייין בדברי
הריב"ש יראה שהביא דעת ר' שרירא גאון
וגם דעת הרמב"ם ולא הכריע ביניהם ולזה
שפיר נופל הלשון ואפשר שיהיה זה מדרבנן,
דאי כרש"ג כבר כתבנו שסברתו ע"פ סברת
רש"י בודאי אינו אלא דרבנן בלא פיו"ר. אבל
לסברת הרמב"ם שהוא דרך עובדי ע"ז יש
מקום לומר דהוי אסור מה"ת גם בלי פיו"ר.

ומצאתי להמהר"ם שיק על המצוות במצוה
ש"נ שהק' לחלק בין ע"ז דחייב
בלא פיו"ר ואבן משכית אמרי' דאינו חייב עד

שיפשוט יו"ר, ותי' דבע"ז הרי הוא מקבל הע"ז לאלהות בהשתחוויה לחוד, אבל מצות השתחוויה במקדש "אינו מקיים אלא בפיו"ר דהקרקע דמקדש הוא קדוש יותר מאויר העזרה לכך צריך דוקא פיו"ר, וה"נ קאמר בארצכם לא תתנו להשתחוות עליה ואסור לעשות שום דבר כמו שעשו במקדש וכו'". הרי שתירץ ע"פ שיטת רש"י לנכון אבל לפי הרמב"ם ע"כ צריכין תי' אחר. ברם יל"ע בדבריו מהגמ' שבועות (טז:) וביותר מדברי רש"י בפר' מקץ מ"ב ו'.

ג – באיזה מעשה ומאיזה שעה עוברים

ועתה נשים פנינו לבאר מהו מעשה האיסור ומאיזה שעה עוברים על איסור אבן משכית דהרי כתיב לא תתנו בארצכם להשתחוות עליה, ויש לדון אי האיסור הוא הנתינה א"ד ההשתחוויה. וראיתי בס' היראים בסי' ש"נ שכ' להדיא שהאיסור הוא משעת הנתינה ולא משעת השתחוויה, וע"ש בתועפות ראם אות ה'. וכן עי' לשון הסמ"ג בל"ת מ"ג וכן המס"ק בסי' ק"פ שכתבו שהאיסור הוא ליתן אבן משכית בארצכם ועוברים בנתינה לחוד. וכן לע"ד מבואר שהוא דעת רש"י שהרי פרש"י במגילה כב: ד"ה לא אסרה תורה בזה"ל "לא אסרה תורה בפסוק זה אלא שלא יעשו רצפת אבנים בבהכנ"ס דוגמא למקדש". לכאור' הול"ל דאסרה תורה להשתחוות על רצפת אבנים דבזה איירי בגמ' שם בעובדא דרב ולא בעשייתו. ועוד תמוה מה דמשמע מרש"י דאסרה תורה רק בביהכנ"ס, הלא הפסוק מזהיר על כל מקום חוץ לבית המקדש.

אכן עפרש"י עה"ת שכ' וז"ל, להשתחוות עליה אפילו לשמים, לפי שהשתחואה הוא בפישוט ידים ורגלים היא ואסרה תורה לעשות כן חוץ מן המקדש. ע"כ. ונסתפקתי בל' רש"י דלמא ב' דיבורי רש"י שם ד"ה אבן משכית וד"ה להשתחוות חד דיבורא הוא וא"כ הרי כ' "...שמכסין הקרקע ברצפת אבנים להשתחוות עליה אפילו לשמים וכו'". ומש"כ ואסרה תורה "לעשות כן" י"ל דמוסב על נתינת אבן משכית דקרא וא"כ יהיו דבריו כאן תואמים ממש לדבריו במגילה. נמצא שהאיסור קאי אנתנת אבן משכית ופשוט דסתם נתינת אבן לרצפה בעלמא אינה אסורה אא"כ נתנה לשם ועומד להשתחוות עליה, וזהו כונת רש"י בפ' הגמ' הנ"ל דאסור לעשות רצפת אבנים כדי להשתחוות עליה כיון דאין רצון התורה שישתחוה כן בפיו"ר מחוץ למקדש ולכן בביהכנ"ס שהרצפה עומדת להשתחוות עליה לה' בנפילת אפים ועוד (בימי חז"ל) אסור לרצף באבנים. אבל אם רצף ביתו הפרטי באבנים ש"ד דאין ריצוף זה עומד להשתחוויה וממילא אין איסור בנתינתו. אבל כיון דכל הקפידא בנתינה היא כדי שלא יבא להשתחוות דוגמת המקדש, פשוט שגם ההשתחוויה על רצפת אבנים אסורה. ולפ"ז דברי רש"י במגילה מדויקים מאד. וכ"מ בהמאירי שם כדברינו בדעת רש"י, וע' לקמן באות ה' עוד ראיות דהיינו כונת רש"י ומש"כ ע"ז למעשה.

ברם, שיטת הרמב"ם בזה צ"ע דהרי בסהמ"צ ל"ת י"ב ובמנין הקצר כ' הרמב"ם דאסור "ליתן" אבן משכית כדי להשתחוות [וכן מצאתי במאירי ריש פ"ג דמכות בלא תעשה ו' ממנין ק"מ ל"ת בסוף המתני' (עמוד

ע"ט) שכ' שהאיסור הוא הנותן אבן משכית], אבל בהכותרת להל' ע"ז במצוה כ"ח כ' הר"מ שלא להשתחוות על אבן משכית, וגם בפנים פ"ו ה"ו כ' הרמב"ם דאינו עובר ולוקה עד שהשתחוה בפישוט ידים ורגלים. וצ"ע. ואולי ס"ל דבאמת גם הנתינה כדי להשתחוות לחודה אסורה אלא כיון שהאיסור הוא רק שלא יבא להשתחוות לכן אין האיסור נגמר ואינו לוקה עד שישתחוה בפועל וכדבריו בהל' ע"ז. א"נ י"ל דס"ל דבעינן ב' תנאים נתינה לשם השתחויה וגם השתחויה, נמצא דאם נתן לשם השתחויה ונמלך מלהשתחוות אינו עובר כלל עכ"פ מדאורייתא. וכצדדים אלו משמע מל' הרמב"ם שם בה"ו "שנ' ואבן משכית לא תתנו וכו' שכן היה דרך ע"ז להניח אבן לפניה להשתחוות עליה וכו' ואינו לוקה עד שיפשוט ידיו ורגליו על האבן וגו'".

שו"מ סיוע גדולה לפי' זה מאחד הראשונים והוא בפי' המושב זקנים לבעלי התוס' בפרשת שופטים עה"פ לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה' וז"ל, "פרש"י אזהרה לנוטע אע"פ שלא עבדה. וא"ת פשיטא שהרי לא תטע מ"מ משמע, וי"ל דה"א דאינו עובר בנטיעה אא"כ עבדה ואז עובר בב' לאוין אבל כל זמן שלא עבד היה פטור מלאו דנטיעה דהא בהא תליא מילתא, קמ"ל מדסמך אשרה לכל עץ אצל מזבח מה אצל מזבח מיד בנטיעה עובר אף זה דאל"כ הכי הו"ל להפך ולומר אשרה לא תטע וכו' עכ"ל. והיינו דס"ל להבעלי התוס' דההנחה הפשוטה היא דאע"ג דודאי יש לאו לנטיעה שהרי כתיב לא תטע, אפ"ה לא יהיה עובר אפי' על הנטיעה עד שיעבוד קמ"ל וכו'.

ממוצא דבריהם מבו' דבקרא דידן אבן משכית לא תתנו כו' ה"ה די"ל כהנ"ל, וכן מוכח מהמשך ל' הפסוק דכ' לא תתנו להשתחוות עליה דכמעט בפירוש הוא בפסוק כדברי הס"ד של התוס' הנ"ל דהאיסור הוא הנתינה אלא דאיסור הנתינה מתלא תלי וקאי עד שישתחוה ואז יעבור בב' לאוין כפי' השני שכתבנו. ואולם אפי' אם הר"מ כרש"י ס"ל בהא דבעינן גם הנתינה לשם השתחויה כדי ללקות, הרי להר"מ עובר בכל מקום שמניח אבן כדי לעשות מעשה השתחויה בעלמא משא"כ לרש"י רק בביהכנ"ס וכדו' שמניח כדי להשתחוות לה', וכנ"ל. ויל"ע אם עשה רצפת אבנים שלא לשם השתחויה ונמלך והשתחוה (ואפי' לשיטת רש"י ודאי גם זה אסור) אם לוקה בכה"ג א"ד אין מלקות בלא גם נתינה לשם השתחויה וגם השתחויה וצ"ע.

ד - דעת הטושו"ע שלכאן' השמיטו ד"ז

והשתא דנחתנין להכי כבר אפשר ליישב דעת המחבר שכבר תמהנו (באות א' ד"ה וקצת תימה) מדוע השמיט המחבר דין אבן משכית ולא הזכירו בשולחנו הטהור. ולהאמור י"ל דס"ל דבתי כנסיות שלנו בזה"ז אינם עשויים ועומדים להשתחויה וכמו שיתבאר בעז"ה.

ונר' שהטושו"ע כרש"י ס"ל בטעם האיסור שלא יתנו אבנים להשתחוות לה' מחוץ לביהמ"ק דוגמת ההשתחויה המיוחדת למקדש על רצפת אבנים ובפיו"ר, וההשתחויה לה' מצויה במקום תפילה ובמקום קדוש כמו בביהכנ"ס. וכן בגמ'

ה – הערות למעשה הנושרים מכל הנ"ל

ומעשה אפשר לבאר כמה פרטי דינים הנוגעים למעשה ע"פ יסודות הנ"ל. לגבי איסור אב"מ למי ששוכב על הרצפה בכבישת פנים ממש אלא שאינו עושה כן דרך השתחויה כגון שנפל או ישן על הרצפה, א"נ עוסק הוא במלאכתו כמו בבדיקת חמץ מתחת לארונות משי' רש"י הנ"ל ומש"כ לעיל שכן נר' דעת הטושו"ע להלכה אכן נר' סמך גדול למה שמטין עלמא שלא נאסרה אלא דרך וכוונת השתחויה לחוד, ומה גם בביתו שבכלל אינו עשוי לכך. וגם להרמב"ם והחינוך מסתבר שלא נאסר אלא מעשה השתחויה ממש כדרך העובדים ולא מעשה שכיבה ופישוט בעלמא, וכל שניכר ממעשיו שעוסק במעשה אחרת - למשל בשעת בדיקת חמץ - אינו מסתבר שיהיה נקרא משתחוה ארצה. ואולי מטעם חשד שנוכח בהחינוך יש קצת מקום להחמיר והמעשה עם הסתייפלער גאון ז"ל ידוע. ואולם בקרקע אבן המכוסה בעצים וכדו' בכה"ג נר' שאין להחמיר דעיקר החשש אז רק לפי רש"י ולדידיה לא קיים הכא חשש וכו"ל.

ולענין השטיחים למיניהם (קארפצטס) כבר הארכנו לעיל באות ב' בד"ה ויש להעיר, קחנו משם.

ולגבי בנין ביהכנ"ס כתבנו באות ג' דמדויק מרש"י במגילה דס"ל דאסור לרצף כל ביהכנ"ס באבנים כיון שזה נחשב מקום העומד להשתחויה והוי נותן אבן כדי להשתחוות עליהם [ובמעשה דרב רק לפניו היו אבנים]. והרמב"ם בפ"ו ה"ז

מגילה הביאו עובדא דרב ודינא דר"א שדרך תפילה נפלו על פניהם. ולכן כיון שכ' הטור דין אצלוויי בדיני נפילת אפים הרי כבר שנה לן ד"ז במקומו הראוי לו דהיינו הל' תפילה ואין צורך לכפלו בדיני איסורי ע"ז שביורה דעה. דלפי רש"י אין יו"ד מקומו כלל דלדידיה אין כאן משום לתא דע"ז ודומה יותר להיות בהל' תפילה. והמעין בדברי הטור בסי' קל"א יראה דבאמת כן משמע דס"ל דאיסור אבן משכית שייך רק להשתחויה הנעשה דרך תפילה ותחנונים ולא לשאר דבר, ע"ש. וא"כ העושה מעשה פיו"ר בביתו לאיזה סיבה שיהיה כיון שאינו עושה כן לה' אלא לסיבה אחרת לפי הטור לית לן בה ואינו בכלל האיסור. וא"ש מה שהשמיט הטור דין זה ביורה דעה לגמרי שכבר השמיענו כל מה שנצטרך לדעת מזה דהיינו דין אצלוויי בהל' תפילה.

ולהרמב"ם פשיטא שלא בא הכתוב כאן לאסור השתחויה לע"ז ממש שאיסורו בכל השתחויה שבעולם ועוד שבהשתחויה לע"ז עצמה פשיטא שאין לחלק בין רצפה לרצפה. ועכצ"ל שהלאו כאן שלא יעשה מעשה שדרך העובדי ע"ז במעשה זו, והוא דומה לשאר איסורי חוקות עכו"ם הנאסרים אפי' שלא לשם ע"ז. וא"כ לדידיה איסור זה שייך בכל מקום ובכל עת וגם בביתו של כל אדם ובודאי שייך למתניא בכלל איסורי ע"ז שביורה דעה. ובכן ק"ק על המחבר שבדר"כ הולך בעקבות הרמב"ם וכאן לא הזכיר כלל דעת הר"מ לאסור דין אבן משכית בכל מקום ואפי' בב"י, אלא הלך בעקבות הטור והשמיטו לגמרי ביו"ד וכשי' רש"י.

עליו בכולם. ולכאור' מחלו' זו היינו פלוגתת רש"י והרמב"ם הנ"ל, ודו"ק.

וראיתי מקשים כיון שבזמנינו מפסיקין ע"י מחצלאות וכדומה למה אין משתחוים ביו"כ בפיו"ר הרי אין חשש אפי' דרבנן בכה"ג. ובאמת לפי הרמב"ם דבריהם נכונים ולכאור' מותר. מיהו כבר כתבנו שהב"ח פ"י לפי ההגהות אשר"י דכל זמן שיש ב' מהג' תנאים (רצפת אבן, פיו"ר, בלא אצלי אצלו) אסור מדרבנן ולפ"ז גם בנד"ד אסור. וכן לפי הפ"י הראשון שכ' המג"א בסקכ"ב וכגירסא שלפנינו בדברי הרמ"א דלא מהני מחצלת לחוד בלא אצלו"י ג"כ אסור ואע"ג דלא חיישינן לזה לדינא וסומכין אמחצלת לחוד היינו בלי פיו"ר דאין כאן אלא נידון בדרבנן, אבל להשתחות בפיו"ר דנכנס לספק דאורייתא אין להקל. ולפי המהר"ם שיק שכתבנו לעיל בלא"ה לא שייך ענין ותועלת להשתחוות בפיו"ר מחוץ למקדש.

עוד דנו הפוסקים ברצפה העשויה מחצץ ואבנים קטנים ולא מאבנים גדולים האם שייך בהם איסור דאורייתא דאבן משכית. ולענ"ד הדבר תלוי במחלו' רש"י והרמב"ם דלפי הרמב"ם והחינוך נר' פשוט דאין איסור שדרך העובדים הוא על אבן אחת ולא בהרכב אבנים קטנים מאד ואין על זה שם אבן משכית כלל. אבל לפי רש"י שהאיסור הוא להשתחוות על רצפת אבנים דוגמת ביהמ"ק לענ"ד נר' לאסור דהנה הרמב"ם בהל' ביהב"ח פ"א ה"י כ' "ומרצפין כל העזרה באבנים יקרות", ולא כ' בהם שום גודל או שיש צורך דוקא בגדולים. ואע"ג דבבב"ן שלמה כ' (מ"א ז"י) ומיוסד אבנים

כ' להדיא "ומפנ"ז נהגו כל ישראל להציע מחצלות בבתי כנסיות הרצופות באבנים וכו'", מזה נר' בעליל דס"ל דרצפת אבנים בביהכנ"ס מותר וכן עמא דבר. וי"ל דאפי' אי נימא דס"ל להר"מ דהאיסור הוא משעת נתינה וכמש"כ לעיל בדעתן, אעפ"כ היינו דוקא כשהשתחוה לבסוף אז יעבור גם על הנתינה (דהוי גמר המעשה א"נ דהו ב' לאוין שאינו עובר אפי' על הנתינה עד ההשתחויה וכמש"כ לעיל באות ג'). משא"כ לרש"י הנתינה לחוד במקום שעומד להשתחויה איסור היא גם בלי השתחויה בפועל. אמנם י"ל שסתם ביהכנ"ס היום כבר אינו עומד להשתחויה וכמו שיתבאר.

וראיתי בס' זהר הרקיע להרשב"ץ (פי' לאזהרות דאבן גבירול) בל"ת רי"ח שכ' דמשום אב"מ נהגו שלא לרצוף הביכנ"ס באבנים. ולכאור' מנהג זה מפני שחששו לשי' רש"י. גם הלום ראיתי להמאירי במגילה אחר שהביא דעת הרמב"ם כ' וז"ל, וקצת חכמי האחרונים כתבו שאף עשיית רצפה של אבנים אסורה ודוקא בבית הכנסת אבל בבית מותרת שהרי אינה עשויה להשתחויה אלא לדריסת הרגל. ויש מתירין אף בבית הכנסת אא"כ במקום שהשתחויה מצויה. עכ"ל. ואתי שיטה זו כדעת רש"י ואעפ"כ כ' המאירי דיש מתירין כשאינו עומד להשתחויה. ובזה"ז שאין נופלים על פניהם ממש בביהכנ"ס כימי קדם י"ל דגם סתם ביהכנ"ס אינו נחשב לעומד להשתחויה ולכן מותר גם לרש"י. וציין המו"ל שם לכנה"ג ריש סי' קל"א שכ' דהר' מכיר משריטי ס"ל שאסור לשחות בביהכנ"ס שיש בו אבנים וכ"ש להשתחוות עליה ואפי' אסור לרצוף אותו בתחילה, והראבול"י חולק

יקרות אבנים גדולות וכו', הרמב"ם לא כ' כן וי"ל ששלמה המלך עשה כן לנוי אבל אין חיוב בגדולים דוקא. וע"ש בהל' ח' בבבין ההיכל ועזרה ששם באמת כ' הרמב"ם לכתחילה לבנות באבנים גדולות משא"כ ברצפה לא כ"כ כלל. וכיון שגם באבנים קטנים מותר לרצף העזרה, נמצא שגם ההשתחוייה חוץ למקדש אסורה גם על רצפת אבנים קטנים. וכן ממה שפרש"י בחומש משכית לשון כיסוי מבואר דהאיסור הוא בכל אופן שאבנים מכסים הרצפה ול"ד על אבן אחד שמשתחוה עליו.

אמנם גם לפי רש"י לענ"ד היינו דוקא ברצפה שכולו או רובו אבנים אבל כשרובו [היינו רוב המקום שתחת פניו שהוא מקום האיסור דוקא פניו דבוקות בקרקע כמבואר ברמב"ם פ"ו ה"ו מהל' עכו"ם] עשוי מחומר אחר אלא שיש גם קצת אבנים קטנים מעורבים בהם נר' דמותר, דבכה"ג הנה פניו נשען על שאר החומרים ולא על האבנים. ויש

להביא ראיה לזה ממש"א במשנה בזבים פ"ד מ"ד זה שהיה מוטל על חמשה ספסלים וכו' לרחבן טהורין, ופי' הרע"ב בטעמה דאין רובו של הזב נשען על א' מהם. וכן נ"ל ע"פ המשנה הנ"ל לומר בהלכות שבת לגבי דיני בסיס לדבר אסור אם יש כמה ספרים או חפצים עומדים בזקיפה ודבר מוקצה גדול שוכב על חודיהן לרחבן למעלה כיון דכי ינטל כל ספר וספר בפנ"ע אין המוקצה נופל לכן אין א' מהם נעשה בסיס לביטול להמוקצה אפי' ינטלו כולם. ובלא"ה לרש"י לכאור' אין זה נקרא רצפה המכוסה באבנים ובמקדש לא היו עושים דוגמתו. וי"ל ע לענין בנין המזבח דבעינן ביה אבנים שלימות ומבואר בזבחים (עפרש"י בסוכה מה. ד"ה עלה אמה ובמהרש"ל שם ובתוס' שם מט. ד"ה שכל) שבנו המזבח בתערובת של סיד וקוניא וזפת ואבנים קטנים ובה קיימו החיוב לבנותו מאבנים שלימות, האם היה מן החיוב שיהיה הרוב מהאבנים או ל"צ. יה"ר שיבנה ביהמ"ק בב"א.

אנכי רות אמתך

נקראת בשם רות על שם שיצא ממנה דוד שריוה להקדוש ברוך הוא בשירות ובתשבחות (ב"ב יד:) ושמקיימת תו"ר מצות מוסף על שבע מצות בני נח. וזהו אומרה אנכי רות אמתך, כלומר אנכי היא הנקראת בשם רות על שם שקבלה על נפשה לקיים תרי"ג מצות המפורשים בתורת אמת, וזה מרומז בלשון אמתך שהוא מלשון אמת, וגם ירמז על שהיא נתגיירה בגירות צדק ואמת. וזהו אנכי רות אמתך מלשון אמת, שהלא אנכי נתגיירתי בגירות צדק ואמה ועוסקת בתורת אמת ועל כן ופרשת כנפיך על אמתך, חזרה ואמרה אמתך לומר אליו האמת נא את דבריך האמת והצדק שאמרת שמותרת אנכי לבא בקהל דעמוני ולא עמונית, כי גואל אתה אלי בדבר זה כי הלא על ידך ולא על ידי זולתך יתפרסם לחדוש הלכה זו לדורות הלכה למעשה. [ב"ח]

יחיאל וינר

פאסעיק נ.ז.

חיבור זה מוקדש לעלוי נשמת דודי ר' יוסף ברונר עליו השלום שהלך לעולמו בחודש שבט שנת תשפ"א.

דוד המלך ביקש: שבתי בבית ה' כל ימי חיי לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו. דודי זכה להצליח בענייני ממונא ומתוך זה ביחד עם אשתו החשובה דודתי לאה ע"ה העמידו בתי מדרשות, בתי כנסיות, בתי ספר (בפרט בדרום של אפריקא) ומקואות (בישיבת כרם ביבנה). בכל זאת עיקר התשוקה שלו (וגם שלה) הי' ללמוד וללמד בכל עת ובכל רגע בכל מקום ובכל מצב ולכל עם ישראל בין אלו שלא ידעו מאומה בין אלו שידעו כבר. ומכאן זה זכה לחיים של האי בקשה שבתי בבית ה'..... ואף בשנים האחרונות שהיו קשים מאד מצד בריאותו עכ"ז טרח להמשיך בלימודו ועוד יותר להמשיך ללמד אחרים. יהי זכרו ברוך

האם מותר להכניס עצמו למצב של עשה דוחה ל"ת?

[ובפרט היכי דהי' אפשר לקיים שניהם
מתחלה ועכשיו לא, וכן היכי
שעכשיו לא אבל לאחר זמן כן]

היכי שיש לו עפר מוכן, אף לב"ה שוחטים
החיה ועוף לכתחלה, ממשיך הגמ' להביא
ברייתא דתני:

א [הקדמה:

"כוי (פי' ספק בהמה ספק חיה ומת"כ ספק אי בעי
כסוי הדם) אין שוחטין אותו ביו"ט ואם
שחטו אין מכסין את דמו."

איתא במשנה ריש ביצה

"השוחט חיה או עוף ביום טוב (ויצטרך
לכסות הדם) בית שמאי אומרים
יחפור בדקר ויכסה ובית הלל אומרים לא
ישחוט אלא אם כן היה לו עפר מוכן
מבעוד יום. ומודים (ב"ה) שאם שחט
שיחפור בדקר ויכסה".

הגמ' מוכיח שהברייתא מדובר היכי שיש לו
עפר מוכן דאי לא מה שייך להגיד "אין
מכסין את דמו" אלא הכונה דאף שיש לו
ואילו חיה הוא יכסה, בכוי לא. מק' הגמ'
"אלא ספק (פי' כוי) מאי טעמא (אין מכסין)?
ותירץ "דלמא עביד כתישה" (פי' אף שמדובר
בעפר מוכן חוששין שמא יש בו רגבים מדובקים דלא
יועילו למצות כסוי ויצטרך לכותשו וקא עבר אמלאכת
טוחן). ממשיך הגמ' להק' "ודאי (היינו חיה או
עוף) נמי נגזור משום כתישה? השיבה הגמ'

ובגמ' שם איתא דכל המח' היא כשאין לו
עפר מוכן אלא דקר נעוץ (ע"ש ברשב"א
שהמח' היא אם מה שיש לו דקר נעוץ מספיק שייחשב
העפר מוכן – שיטת ב"ש או לא – שיטת ב"ה) אבל

"ודאי כי קא עביד כתישה אתי עשה ודחי את לא תעשה" ע"כ ד' הגמ'¹.

מלאכה דקיימא לן בפרק קמא דיבמות (דף ד.) "עשה דוחה את לא תעשה".

פשטות כונת הגמ' היא היכי ששחט חיה או עוף אפי' אם בא לידי כתישה אתי עשה ודחי משא"כ בכוי אם אתי לידי כתישה הוי רק ספק עשה (פי' דלמא בהמה היא ואין בה מצות כסוי) נגד איסור מלאכת יו"ט ואין ספק עשה דחי ודאי ל"ת.

אמנם המעיין ברש"י שם ד"ה ודאי נמי נגזור יראה שלא למד כן וז"ל

"ומשני כיון דרוב פעמים אין צריך לכתוש לא גזור רבנן משום כתישה דאי נמי אתו לידי כך לאו איסורא דאורייתא איכא דאתי עשה ד"וכסהו בעפר" ודחי לא תעשה

ופשטות כונתו היא היות ורוב פעמים אין שם רגבים מדובקים ומת"כ אין כאן דחיית הלאו ורק במיעוט המקרים יש, ואף באלו אתי עשה דכסוי ודחי הל"ת דמלאכת יו"ט את"ש שיכסה. וכ"ז אצל ודאי משא"כ אצל כוי דעל הצד שהיא בהמה לא רצו חכמים לסמוך על הרוב (דעל צד המיעוט הוי מלאכת טוחן שלא במקום מצוה), ובפרט שיכול לכסות אחר יו"ט.

לכאוי יש לנו כמה בעיות בהבנת פירושו (1) אם יש כאן רוב שהעפר תיחוח (פי' אין בו רגבים מדובקים) למה לא סמכינן עליה בין כששחט ודאי בין כששחט כוי (2) למה לו להביא כל החשבון הזה שרוב עפר תיחוח ורק

כו. ולא חזר הגמ' לטעון ספק נמי אי עביד כתישה אתי ע' ודחי ל"ת. וק' הרי קיי"ל דספק דאוי' לחומרא ולכמה ראשונים (הרשב"א ועוד) היינו דין תורה (פי' דמה"ת חייב לחוש גם לספק איסור או לקיים ספק מצוה היכי שנסתפק אם יצא עדיין) אז אין כאן ספק אלא ודאי דחייב לכסות. (ועי' ברש"י כאן דף ח: בהא דקאמר רבא דבהכניס עפר לכסות בו צואה מותר לכסות בו דם ציפור אבל אם הכניס ללצורך דם ציפור אסור לכסות בו צואה) אלא מוכרחים להגיד שאף לאלו הגם שמה"ת חייב לחוש עכ"ז נשאת בתורת ספק. וזה מוכרח מכמה מקומות (1) בכל הני ספיקות אם עבר ואכל איזה ספק דאוי' אינו לוקה והאמת היא דזה גופא כל הפרשה של הקרבן אשם תלוי היכי ששגג ודאי - מביא חטאת ובספק - אש"ת. הרי דלא דמי ודאי לספק אלא אף שמה"ת ספק

אסורה וחייב לחוש לה (בין במצות ע' היכי שנסתפק אם כבר קיימו ובין באיסור לאו אם נסתפק שאסורה) עדיין נקרא ספק. אמנם מצאתי בחשק שלמה שהבין שספק דאוי' נשנתנה להיות ודאי והביא רא' מגמ' כאן ח. כשסברו דמקרה של "כוי לא ישחוט" מדובר בדלית לי' (היינו עפר מוכן) מק' הגמ' א"כ ודאי נמי לא? ותי' דלמא ספק אימא משום שמחת יו"ט נשחוט ולא לכסיי' קמ"ל. הרי דלמס' לא שרינן ואם נגיד שספק דאוי' לחומרא אינו אלא דרבנן למה לא הרי יש ודאי מצות שמחת יו"ט ורק ספק מצות כסוי. ועלה בדעתי דגם אלו שפסקו דמברכין ברכת המצוה על הספק (דעת הראב"ד אצל אנדרוגניס במצות ישיבת סוכה דלמא מפני שדן ספק דאוי' כודאי וא"כ למה לא נברך וצ"ע ולא באתי רק להעיר.

העשה אסור לקיימו מדרבנן. וזה מרוותן איגרי דלא מצינו בשום מקום בש"ס שהדין כן אלא להיפך היכי שא"א לקיים שניהם אמרינן ע' דוחה ל"ת לכתחלה. (סדין בציצת, יבום במקום אשת אח, הקרבת תמידין ומוספין בשבת ויו"ט, מילה בצרעת..... וכהנה וכהנה) ואיך כ' רש"י שמכח עדל"ת ישאר איסור דרבנן.

ב] מצות כסוי הדם במקום מלאכת יו"ט נקרא "אפשר לקיים שניהם" שהי' לו להכין העפר ולכותשן ערב יו"ט

ונ"ל לומר דודאי דעת רש"י היא כדעת כל הראשונים דהיכי דאמרינן ע' דוחה ל"ת חייב לקיימו ולעבור הל"ת בלי שום ספק, רק כונתו דכסוי הדם ביו"ט נחשב אפשר לקיים שניהם (פי' היה לו לבעל הכוי להכין העפר מבעוד יום קודם יו"ט ולבדוק אחר רגבים מדובקים באותו שעה ועי"ז יקיים הע' דכסוי בלי שיעבור הלאו כלל כ"ח) ואנן קיי"ל כריש לקיש דכל כה"ג לא אמרינן אתי ע' ודחי ל"ת.

מיעוט אין ועל המיעוט אין בעי' וכו'. הא אפי' אין רוב ואפי' נגיד שהעפר שהכין הוי חתיכה אחת גדולה ויש ודאי מלאכת כתישה עכ"ז אתי ע' ודחי ל"ת משא"כ בכוי דאין כאן אלא ספק עשה. (בקיצור למה לא למד כמו הפשטות בגמ' שהבאנו למעלה שהכל בנוי על עדל"ת ואין את זה אצל כוי) (3) והבעי' הכי תמוה לדעתי מה שהוסיף רש"י וזה לשונו

"שלא גזור חכמים על מיעוט המקרים שיש רגבים מדובקים מפני "שלאו איסורא דאורייתא איכא" דאתי ע' דכסוי ודחי ל"ת דיו"ט..

דמשמעותה היא דכל מקום בש"ס דאמרינן ע' דוחה ל"ת היינו רק מן התורה אבל מדרבנן עדיין אסור וכל הסבה שהתירו חכמים כאן אצל כסוי היא רק מפני הרוב שאין כאן רגבים דבוקים ומת"כ רוב פעמים לא יבא לדחיית הלאו דיו"ט, עד כאן החשבון של רש"י. יוצא לפי"ז היכי שאין רוב או היכי שודאי יעבור על הלאו בשעה שקיים

לב"ה היא היכי שאין לו עפר מוכן ועבר ושחט מה דינו אבל לכתחלה ודאי בעי להכין דאף לב"ש שהתיר לכתחלה "בשוחט הבא לימלך אם מותר לו לשחוט" אומרים לו שחוט חפור וכסה" אוקמוה בדיש לו דקר נעוץ מבעוד יום – ע"ש דף ז: למטה בשם ר' יהודה (דלכאור' אין לדמותן כלל שבמקרה של הרמב"ן מדובר שאשתפך המים (פי' שמתחלה הכין מספיק מים חמין שיהא מספיק בשביל קודם המילה וגם אח"כ אבל לכתחלה שלא יתחמם המים מפני שהמילה מותרת ולתלות שאח"כ יהא התינוק במצב פיקו"נ ואז שרי לי' להחם מאן דכר שמי' ובודאי אסור. א"כ

כח. ע' בפנ"י כאן שהק' אותו קושיא אלא שכ' הטעם דחשוב "אפשר לקיים שניהם" היא מחמת שיכול לכסותו לאחר יו"ט וע"ש שדן במה שאסור מדרבנן להמתין היות ויש חשש שיבלע הדם והבעי' לשחוט לתוך כלי וכו'. ולא מובן לי למה לא כ' טעמא שלנו דדנקרא "אפשר"ממה שבידו להכין העפר מקודם יו"ט. האם דעתו שאין אדם מחוייב לעשות כן בדומה לשי' הרמב"ן אצל מים חמים לתינוק שנימול בשבת (פי' היות והשחיטה מותרת אז מה שבא אח"כ דהיינו מצות כסוי אינו עולה בחשבון מראש. וצ"ע מכל הסוגיא ביצה דף ז: ח: שחלק מהנידון בין ב"ש

ג] הא דר"ל דבאפשר לקיים שניהם לא אמרי עדל"ת- דין תורה היא או רק דרבנן

הנקודה הנפלאה היוצא מד' רש"י לפי
הבנתנו היא שהאי דינא דריש
לקיש דהיכי שאפשר לקיים שניהם לא
אתי ע' ודחי ל"ת היינו רק מדרבנן
וכלשונו "שלאו איסורא דאורייתא
איכא".^{כט} לפי"ז מתורץ קושייתנו למה
אמרינן עדל"ת אף שאפשר לקיים שניהם
נגד המיעוט. היות דלרש"י עדל"ת אף
במקום שאפשר לקיים שניהם אינו אסורה
אלא מדרבנן אז במקום חשש המיעוט של
מלאכת טוחן שהיא גופא חשש דרבנן,
הקילו לסמוך אדין תורה שעדל"ת אף
במקרה שאפשר לקיים שניהם. כך נ"ל
ביאור דברי רש"י וזה לכאור' דברים
נפלאים בהבנת הסוגיא.

מת"כ היה קשה לי' לרש"י למה קאמר הגמ'
גבי ודאי אתי ע' ודחי הא אפשר לקיים
שניהם? ע"ז מביא רש"י כל החשבון שלו
שעיקר ההיתר היא מכח הרוב (פי' שאין כאן
מלאכת כתישה כלל ולא צריכים כלל הדין של עדל"ת)
ואפי' אם יחוש למיעוט (וזה ודאי רק דרבנן דמן
התורה הולכין אחר הרוב) אמרינן אתי ע' ודחי
וזהו כונת הגמ' דאתי ע' ודחי היינו על צד
המיעוט (אבל עיקר ההיתר היא הרוב שעפר בדרך
כלל תיחוח היא ולא מדובקים) עד כאן ביאורו של
רש"י בחשבון הגמ'.

אלא דעדיין ק' מה שכ' לבסוף דעל צד
המיעוט שיש בו רגבים מדובקים יש
לנו לומר עדל"ת, ולמה? הרי אמרנו שמצות
ע' של כסוי במקום הלאו דמלאכת יו"ט נקרא
"אפשר לקיים שניהם" ומת"כ אין לנו להגיד
עדל"ת ומה כונתו. ונ"ל שהמפתח לזה מונח
בבעי' אחרת שכולטת בד' רש"י והיא ככה....

דכסוי נקרא גמר מעשה השחיטה השתמש ב"ה
בל' לא יחוט אבל כונתו לא יכסה ע"ש. אמנם
מצינו שיש אלו שדימו קשר כסוי הדם עם שחיטה
לקשר תפילין של יד עם של ראש וצ"ע.

כט. ונפ"מ גדולה תהא היכי שהי' אפשר
לקיים שניהם ועבר ועשה את העשה
האם לוקה עבור הל"ת). אם נגיד שדינא דר"ל
דין תורה אז אין הע' דוחה ולוקה משא"כ אם
היא רק דרבנן ומה"ת הל"ת נדחה עדיין בפני
הע' אינו לוקה.

כאן נמי למה אינו חייב להכין עפר בשביל הכסוי
שחייב בו מיד אחר השחיטה. ובדוחק י"ל היות
והכסוי נקראת "גמר השחיטה" (עי' רש"י ז': ד"ה
הא לא קשיא) והשחיטה עצמה מותרת אז הכסוי
נגרר עמה, אמנם אין זה נוח לי ובפרט שלמעשה
אין הכסוי מעכב האכילה אז צ"ע מה בדיוק
הכונה דגמר השחיטה ובגמ' עצמה יש מקום לומר
שהיא רק מליצה בעלמא שהכונה היתה להגיד
דמה שתני ב"ה לא ישחוט אף שהמדובר היא
היכי שכבר שחט כונתו היתה לא יכסה והיות

שאינן ע' דוחה ל"ת לא (לכאור' בלי זה צ"ל ככה דמהי תיתי שיש רשות לעבור איסור אף לקיים עשה בלי היתר מפורש שבדרך כלל לאווים חמורים הרבה יותר ממצות עשה^ל).

יותר מזה הגמ' יבמות דף כ: על דין המשנה דחייבי לאוין כגון גרושה שנפלה לפני כהן ליבום - חולצת ולא מתייבמת. שואלת הגמ' למה לא אמרינן מתייבמת הואיל וע' דיבום ידחה הל"ת דכהן לגרושה? ע"ז מביא רבא דינא דריש לקיש היכי דאפשר לקיים שניהם כגון הכא ע"י חליצה (פי' במקום יבום ולא בעי לעבור אלאו דכהן לגרושה) לא אמרינן ע' דוחה ל"ת. והכי קיי"ל לדינא (ע' רמב"ם הל' ציצת ו:ג^ל). מיד מק' הגמ' והא תניא "אם בעלו

אמנם להגיד שהאי כללא דריש לקיש (שהיכי שאפשר לקיים שניהם לא אמרינן עדל"ת) המובא בש"ס הרבה פעמים וגם קיי"ל כן להלכה מהוה רק דין דרבנן ומדאור' בעצם הע' דוחה ל"ת^ל הוי חידוש נפלא וצועקת "דורשני".

ד] דינא דריש לקיש לכאור' סברא היא וצ"ל שדינא דין תורה

בהשקפה הראשונה נראה ודאי שהיא דין תורה שהיא סברא אלימתא. וכונתי היא שהגמ' ביבמות (ג:ח:) שקיל וטרי לחפש המקור שעשה דוחה ל"ת. יוצא שהסברא החיצונית היא דבלי מקור ודאי הדין

ואילו גבי ל"ת לא מצינו זה. והאחרונים האריכו בדבר דלכאור' צ"ל דכש"כ הדין כן במי שרצה לעבור איסור.

לג. "ומה הוא לעשות חוטי צמר בכסות של פשתן או חוטי פשתן בכסות של צמר אע"פ שהוא לבן לבדו בלא תכלת בדין הוא שיהא מותר שהשעטנו מותר לענין ציצית שהרי התכלת צמר הוא ומטילין אותה לפשתן ומפני מה אין עושין כן מפני שאפשר לעשות הלבן שלה ממינה וכל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם יכול אתה לקיים את שתיהן הרי מוטב ואם לאו יבא עשה וידחה את לא תעשה וכאן אפשר לקיים את שתיהן". אמנם אצלינו (הל' יבום ו:י) פסק "היתה היבמה אסורה על יבמה איסור לאו או איסור עשה או שהיתה שנייה הרי זו חולצת ולא מתייבמת. ומפני מה צריכה חליצה מפני שיש בה

ל. פי' הדבר שאם עבר על ד' חכמים וקיים העשה ועבר הל"ת אינו לוקה עבדו היות שמדין תורה הע' דחה ל"ת.

לא. ע' תוס' יבמות דף ז. ד"ה דכתיב שהעיר כן להדיא אצל כלאים בציצת אי לאו דסמוכים (פי' קרא דלא תלבש שעטנו וקרא גדילים תעשה לך) ודאי ה' אסור ללבשם.

לב. לדוגמא כדי לקיים מ"ע אין לבזבז יותר מחומש ואילו למנוע עצמו מלעבור ל"ת חייב לבזבז כל ממנו דכ' "בכל מאודיך". וכן המבטל ע' - תשובה לחוד מכפרת ואילו בלאוים רובא דרובא רק מלקות מכפרת. (הרמב"ם מונה קסח' לאוין שלוקין עליהם (ע' הל' סנהדרין יט:ד). רק מצאתי חד מקום שמ"ע חמורה דקיי"ל "כופין על המצות" שיש לב"ד לכופ אדם לקיים איזה מ"ע ואם הוא מורד יש להם לכופו עד שתצא נפשו.

קנו" (פי) אם עבר הכהן וייבם הגרושה חל היבום והצריכה גט) הרי שלמעשה אתי ע' ודחי ל"ת וקאמר הגמ' תיובתא דרבא ע"כ ד' הגמ'.

ואם נגיד שכל הדין דר"ל אינו אלא דרבנן ומן התורה עדיין אתי ע' ודחי, מה בכלל בעיית הגמ'? אה"נ הדין כר"ל דלא אמרינן עדל"ת היכי שאפשר לקיים שניהם

אמנם זה רק מדרבנן והיכי שעבר הכהן וייבמה, מה"ת היבום חל (פי) "אם בעלו קנו" ובעי גט. ומתוך שלא תירץ כן ועוד יותר שכתב הגמ' "תיובתא לרבא, מוכח דסבר הגמ' שדינא דר"ל דין תורה ומת"כ אם עבר ובעל צ"ל דלא קנה דכה"ג אין עדל"ת^{לד}. (וע"ש שדחה הגמ' ד' רבא דחליצה במקום יבום חשוב "אפשר לקיים שניהם" דזה אינו אלא בעינן

היא "כל שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה" (שם יבמות דף כ: למטה) ובמתני' תנא "דחולצת ולא מתייבמת" אז מוכרחים להגיד שהעשה של יבום במקומה עומדת רק שאי אפשר לקיימו היות ויש לו האפשרות לחלוץ.

ונ"ל לומר שמכאן יש לפשוט שאלת הפרשת דרכים בכל חי"ל שהדין הוא חולצת ולא מתייבמת האם האיסור אשת אח חוזרת למקומה או לא (פי) בכל מקרה דיבום האיסור אשת אח נדחה אז בכה"ג דמפאת סבה חיצונית אי אפשר לייבם, אם עבר וייבמה חייב כרת או נגיד דכבר פקע האיסור אשת אח ופטור מכרת) דכאן מוכח שהאיסור אינה חוזרת למקומה היות שאם עבר ובעלו קנו דאי חוזרת למה קנו הרי מה"ת פקע מצות יבום ונשארת איסור אשת אח. אלא מוכח שחל מצות יבום ומפקיע האיסור אש"א ומת"כ קנו. ולפי"ז קו' הגמ' על רבא היא אם חליצה נחשב מצוה במקום יבום ועי"ז חשוב "אפשר לקיים שניהם" ולא אתי ע' דיבום ודחי, אז האיסור אשת אח חוזרת למקומה וצ"ל הדין אם בעלו לא קנו. והא תניא אם בעלו קנו, א"כ מוכח דחליצה במקום יבום אינו מצוה ומפני כך אם בעלו קנו דיש כאן מצות יבום ודחי לאו דגרושה והאיסור אשת אח נדחה כמו בכל מקרה רגיל של יבום.

לקוחין הואיל וקידושין תופסין בהן הרי הן זקוקות ליבם. ומן הדין היה שיתייבמו שהיבום מצות עשה וכ"מ שאתה מוצא עשה ול"ת יבא עשה וידחה את ל"ת. אבל חכמים גזרו שלא יתייבמו חייבי לאוין ולא שניות גזירה שמא יבוא עליה פעם שנייה והרי ביאתה אסורה ואין שם מצוה שאין מצות עשה אלא ביאה ראשונה בלבד לפיכך אם עבר ובעל יבמתו האסורה לו משום לאו או משום עשה וא"צ לומר שנייה ה"ז קנה קנין גמור ומוציאה בגט והיא וכל צרותיה מותרות לזר שהרי נפטרו. ולא כ' טעמא דאפשר לקיים שניהם [וזה ע"פ מסקנת הגמ' שם דף כא. שחליצה במקום יבום אינו מצוה]

לד. האמת היא דאף אם דינא דר"ל דין תורה ומת"כ לא אמרינן אתי ע' ודחי למה לא יקנה היבמה? הלא האיסור כהן לישא גרושה אינו אלא חייבי לאוין דקיי"ל קידושין תופסין אז כאן במקרה של יבום למה נגרע מסתם כהן שנשא גרושה, להיפך בסתם כהן לגרושה הקי' תופסין אף שאין לו שום מצוה וכאן אפי' נגיד דלא אתי ע' ודחי מחמת דינא דר"ל, לא גרע מכהן שנשא גרושה סתם ד"אם בעלו קנו"? וכ"ת דלא שייך כאן תפיסת יבום היות ואין העשה דוחה (פי) הדבר מוכח שהיא נקרא "אפשר לקיים שניהם" פקע העשה דיבום לגמרי, זה אינו שהרי הכלל

לקיים שניהם" דכה"ג לא נאמרה הל"ת כלל ונשאר רק עשה לחוד.

עכשיו כד נעיין אם שחיטה ביו"ט דמי לרוב המקומות כמו כלאים בציצת או פיקוח נפש שדינם בתורת דחיה או דמי למת מצוה.

אמנם זה לא מספיק שידועים ד' רש"י ברכות

אלא דנ"ל לחלק בין אלו המקומות שרק במקרה בא העשה ופגע בל"ת לאלו שכל הזמן באים כאחד

[ו] יש חורש תלם אחד וחייבין עליה משום שמונה לאוין.....ואי אמרינן "הואיל" אחרישה לא לחייב הואיל וחזי לכסוי דם ציפור

ונראה להביא רא"י שדינא דר"ל אינו אלא דרבנן ומדאורייתא עדיין אני אומר אתי ע' ודחי ל"ת מקר' ר' חסדא לרבה במחלקותן אי אמרינן "הואיל" (פ') דשרי לבשל מיו"ט לחול הואיל ואי מקלעי ל' אורחים הוי חזי ל' השתא נמי חזי ל' או לא אצל מלאכת יו"ט. שהרי המשנה במכות תנן

לייבם וזה הסבה שמביא הברייתא "אם בעלו קנו". אמנם במקומות שאפשר לקיים שניהם אה"נ הדין כר"ל ואסור לקיים הע' ולעבור הל"ת מן התורה)

ה] למה נגיד שכללא דר"ל רק דרבנן הרי סברא ישרה היא וכה"ג צ"ל דין תורה?

ועלה בדעתי (ע' רשימות ליבמות עמוד ב') הסבה שלמד רש"י שדינא דר"ל היא רק דרבנן ומה"ת עדיין אתי ע' ודחי ל"ת אף שבדרך כלל דבר הלמד מסברא נחשב לדין דאור' (ע' סוגיא דבב"ק ופנ"י שם) מפני שידוע כבר ומפורסם החקירה בעולם הישיבות אם גדר הדין ע' דוחה ל"ת הוי בתורת הותרה או דחיה. ונ"ל לומר שלדעת רש"י במיעוט המקומות הוי בגדר הותרה^ל דהיינו שבמקום העשה לא נאמרה הל"ת ואין בכלל מקום לסברת אם אפשר לקיים שניהם וכו'. דכ"ז ניתן להאמר היכי שיש ל"ת בפנינו אז יש סבה לחפש אחר דרך שיוכל לסבב הל"ת שלא יפגע בו אבל אם גידרה "הותרה" (פ') שבמקום העשה לא נאמרה הלאו כלל) אין מקום לסברת ר"ל דלא שייך להגיד המלים "אפשר

לה. ש"י ברכות דף כ. ד"ה שב ואל תעשה שאני - דברים רבים התיירו לעקור דבר תורה מפני סייג ומפני כבוד הבריות היכא דאינו עוקר דבר במעשה ידים אלא יושב במקומו ודבר תורה נעקר מאליו כגון תקיעת שופר ולולב בשבת וסדין בציצית ודכוותיהו טובא ביבמות (דף צ:;) אבל מעקר בידים לא והלובש כלאים עוקרו במעשה ממש שהוא לובשו וטומאת גופי' שהותרה לכהן ולנזיר ליטמא למת מצוה דקא

מעקר בידים מפני כבוד הבריות דלאו שב ואל תעשה הוא היינו טעמא דלא גמרינן מיניה דהתם לאו כבוד הבריות הוא דדחי לא תעשה ידיה דמעיקרא כשנכתב ל"ת דטומאה לא על מת מצוה נכתב כשם שלא נכתב על הקרובים אבל השבת אבדה ופסח לכל ישראל נאמר ואצל כבוד הבריות נתנו לדחות ע"כ היינו דדחייתן אינה בידים אלא בישיבתו תדחה המצוה אבל כלאים דבמעשה ידי ידחה הזהיר באזהרתו:

משמע בל' הגמ' להדיא שכן כשהתחילה להקשות מה בין כוי לודאי מובא ככה

" אלא אמר רבה אפר כירה מוכן לודאי ואין מוכן לספק. לספק מאי טעמא לא? דקא עביד גומא ודאי נמי קא עביד גומא?.....אלא ספק מאי טעמא דלמא עביד כתישה ודאי נמי נגזור משום כתישה...

הרי אצל עשיית גומא כתוב דעביד גומא היינו שודאי היא משא"כ אצל כתישה כתוב דלמא עביד. מזה יצא לרש"י שיש כאן רוב ורק דלמא יבא לידי כתישה.¹⁰

ז] יש ב' סוגי אפשר לקיים שניהם חד מה"ת וחד מדרבנן

עד כאן למדנו שלדעת רש"י הדין של ר"ל דאם אפשר לקיים שניהם לא אתי ע' ודחי היא רק דרבנן ומה"ת עדיין אמרינן עדל"ת. ואף שמצינו אחרונים שלמדו כן, פשטות משמעות הסוגיות בש"ס שמביאו משמע שהיא דין תורה (ע' לעיל מה שהבאנו מיבמות דף כ:). ונ"ל לומר שאה"נ גם דעת רש"י כן אלא דעתו שיש מקומות שמה"ת לא נקרא "אפשר לקיים שניהם" ומת"כ עדיין אני אומר עדל"ת ורק מדרבנן נקרא "אפשר לקיים שניהם" ולא אמרינן עדל"ת. וכונתי למקרה שלנו דעד כאן למדנו דהכנת העפר לצורך כסוי נקרא אפשר לקיים שניהם מפאת שבידו להכינו מבעוד יום. אמנם מן התורה גדר אפשר לקיים שניהם

"יש חורש תלם אחד וחייבין עליה משום שמונה לאוין החורש בשור וחמור והן מוקדשים וכלאים בכרם שביעית ביום טוב כהן ונזיר אבית הטומאה"

מק' ר' חסדא לרבה לדידך דאמרינן הואיל "אחרישה לא ליחייב הואיל וחזי לכיסוי דם ציפור" (פ'י) למה מנה התנא מלקות משום חרישה ביו"ט, נגיד הואיל וראוי לכסות דם ציפור אם שחטו מדין עשה דוחה ל"ת - ע' דכסוי ידחה הל"ת דמלאכת יו"ט).

וקשה לי איך אמרינן עדל"ת הא הוי מקרה של "אפשר לקיים שניהם" ע"י שהכין העפר מבעוד יום (או אחר יו"ט) ואם נגיד כן אז מוכן שמנה התנא חרישה ביו"ט כחד מהשמונה חיובי מלקיות. אמנם לדברינו שדינא דר"ל אינו אלא דרבנן ומדאורייתא עדיין אמרינן עדל"ת אתי שפיר דאה"נ הוי מקרה שאפשר לקיים שניהם אמנם כ"ז מדרבנן אבל מדאור' אתי עשה ודחי ומת"כ הק' ר' חסדא למה לוקה? אבל אה"נ עדיין אסור לקיים העשה לכתחלה. ועי' ברש"י שם ד"ה אחרישה וז"ל "משום לאו דיו"ט לא לילקי". משמע מלקות ליכא איסורא מיהא איכא והיינו לשיטתי' דאף כשאפשר לקיים שניהם ומה"ת עדל"ת ואינו לוקה עכ"ז אסורה מדרבנן.

ודע שכל החשבון הזה שיש רוב לענין כתישה לא בדו רש"י מלבו אלא כן

דקר נעוץ שהיא נעוצה בקרקע) ושם ודאי יש רגבים מדובקים שהקרקע גוש אחד משא"כ אצלינו מדובר בעפר מוכן רק דלא בדקו מחמת רגבים מדובקים.

לו. לעומת הגמ' לעיל דף ז: למטה אחרי שהעמיד הגמ' המח' ב"ש וב"ה כשיש לו דקר נעוץ מק' "והא קא עביד כתישה" ולא כתב "דלמא" ההבדל פשוט דשם מדובר בעפר שעדיין בקרקע (היינו

השבת עכ"ל. ויש הרבה פירושים בסבת האי דין. דעת הבעה"מ (שבת דף ז. בדפי הרי"ף) וז"ל "ולי נראה טעם אחר ... דכולהו מקום סכנה הוא, וכל שלשה ימים קודם לשבת קמי שבתא מקרי ונראה כמתנה לדחות את השבת, מפני שאין דבר שעומד בפני פקוח נפש. והוא הדין להפריש במדברות וכל מקום סכנה שאדם עתיד לחלל בו את השבת" עכ"ל.

הרי שלדעתו יש איסור דרבנן קודם שבת להכניס עצמו למצב שיצטרך לדחות איזה לאו אף שבאותה שעה (פי' בשבת עצמו כשיש סכנה) תהא מותרת מכח עדל"ת. הראי' שהיא רק דרבנן, מוכרח ממה דשרי רק לצורך מצוה דאי הוה איסור תורה אין מקום לחלק"ל. יוצא שמדרבנן חייב אדם לסלק עצמו עכשיו (היינו בימי החול תוך ג' ימים לשבת) ממה שהוא יודע בעתיד יביא אותו לדחיית איסור. וזה לכאור' ממש המקרה שלנו שמדרבנן חייב להכין העפר קודם יו"ט כדי שלא יצטרך לדחות מלאכת יו"ט ע"י העשה דכסוי הדם"ל.

ואחרי זמן מצאתי בחידושי הרשב"א ביצה ח: ד"ה אתי עשה, שהעיר כן להדיא וז"ל ק"ל א"כ למה לי דקר נעוץ ישחוט ואפי' לכתחלה ואע"פ שאין לו דקר נעוץ דהא בשעת שחיטה לאו מידי קא עביד ובהיתירא

נאמרה רק "באותו שעה" וזה הבדל היא ככה. מן התורה לא נקרא אפשר לקיים שניהם אא"כ עכשיו הוי אפשר. לדוגמא גרושה שנפלה לפני כהן ליבום נקרא אפשר לקיים שניהם היות שבאותו שעה ביד הכהן לחולצה, אצל מילה בצרעת באותה שעה הוי בידו של אבי הבן לבקש מאדם אחר שיעשה המילה (ע"ש שבת דף קלג. שע"י אחר אין איסור של קציצת בהרת שאין כוננו לטהרו). אבל היכי שעכשיו (פי' ביו"ט עצמו) אי אפשר לקיים שניהם רק שמתחלה ה' אפשר. מן התורה לא נקרא אפשר לקיים שניהם, אמנם מדרבנן כן.

ואם תשאל מהיכי תיתי לחלק ככה דלכאור' כל מקרה שהי' בה האפשרות לסלק עצמו מלדחות הל"ת תיקרא "אפשר לקיים שניהם" ולמה לנו לחדש שיש הבדל אם האפשרות היא עכשיו או רק מכבר? אומר אני תיתי ותיתי.

ה) הדין שאין מפליגין בספינה ג' ימים קודם שבת

בשו"ע (או"ח רמח"א) פסק "מותר להפליג בספינה אפילו בערב שבת אם הולך לדבר מצוה אבל לדבר הרשות אין מפליגין בספינה פחות משלשה ימים קודם

מוקצה בדיעבד שלא לבטל מצות כסוי. ומקור הדברים היא התוס' והרא"ש (ע"ש בשער הציזון אות צח'). ועי' בשו"ת מנחת שלמה תניינא (מג:ג) להרה"ג ר' שלמה זלמן זצ"ל שהביא קו' שער המלך דלפי"ז למה הדין הוא דאין עולין באילן כדי להוריד השופר (פי' לדחות הדרבנן להעלות באילן כדי שלא לבטל המצוה דאו' של תקיעת

לז. פי' שאין היתר לדחות שבת מפני איזה מצוה חוץ ממצות מילה בזמנו או הבאת קרבנות ציבור – התמיד והמוספין.

לח. בשו"ע או"ח (תצח:טו) פסק דאסור לשחוט חיה או עוף לכתחלה אם יש לו רק אפר שהוסק ביו"ט (דהוי מוקצה), ואם שחט מותר לכסות בו. ובמ"ב שם ס"ק עט' מסביר דשרי רבנן

קא שחיט ולבתר דשחיט יחפור ויכסה דאתי עשה ודחי את ל"ת, וי"ל כיון דלבסוף אי אפשר לו לכסות אלא בדיחוי הלאו, לכתחילה לא ישחוט שהרי זה כמתכוין לבטל לא

תעשה, והראיה מההוא ^לדאישתפוך חמימי דינוקא קודם מילה (עירובין ס"ז ב') ולא התירו להחם ^מ ולא אפי' שבות דאמירה לגוי לדעת אביי..... ואם איתא ימול, דבשעת מילה לאו

שופר)? והמנח"ש עצמו מק' למה אין מפקחין את הגל בשביל תקיעת שופר לדעת הר"ן והרשב"א שסבת האיסור שם משום טלטול מוקצה של האבנים וע"ש שמביא עוד כמה מקרים שלא התירו מוקצה ושאר שבותים במקום איזה מצוה דאו' ומאי שנא כסוי הדם? ובהמשך (ד"ה אך יותר נראה) מסביר המנח"ש דשאני שופר ולולב דכבר נתחייב מאתמול דזמן ממילא קאתי והוה לי' כמכשירין שיכול לעשותן מאתמול לעומת מצות כסוי הדם ששחט רק ביו"ט ולא נתחייב עדיין מאתמול... ע"ש.

ותמוה לי דלמה לולב ושופר נקרא כבר נתחייב מאתמול (היינו מערב יו"ט) מחמת "דזמן ממילא בא" והכנת אוכלים בשביל יו"ט לא? הרי יש לנו פסוק להדיא אצל יו"ט דכתיב "והכינו" דחייב אדם להכין כל מה שביכולתו מערב יו"ט. והמנח"ש עצמו בחדושו על מס' ביצה דף ב. ד"ה ולכן כ' כן להדיא. אחר שהביא ל' הרמב"ן במלחמות על כונת חז"ל לאסור מוקצה ביו"ט "וכל עיקר לא דיברו חכמים במוקצה אלא כדי שיברור ויזמין לעצמו צרכיו מערב יו"ט ולא יצטרך למחר לטרוח בסעודה שמא יבא לעשות בו מלאכה..." הוסיף המנח"ש "ונראה דגזירה זו שגזרו לענין אכילה אסמכניהו רבנן אקרא ד"והכינו" דכל מידי דמיכל בשבת ויו"ט צריך הכנה מאתמול ע"ש. ומת"כ נ"ל דאיפכא מסתברא דלולב ושופר הצריכו מקור, דמהי תיתי להגיד שאדם נקרא בר חיוב לולב ושופר קודם יו"ט? ועי' גמ' סוכה לג. "בעי ר' ירמי' נקטם

ראשו (של הדס) מערב יו"ט ועלתה בו תמרה ביו"ט מהו יש דחוי אצל מצות או לא? וע"ש ברש"י סוף ד"ה ולולב מסוכה שכ' "איצטריך למינקט ביום טוב משום דאי לאו דקידש היום אכתי לא חל עליה זמן מצוה ולא שם מצוה לקרייה דחוי" עכ"ל. הרי להדיא שקודם יו"ט לא נקרא שכבר חייב אע"פ שהזמן ממילא קאתי (היינו סברת ר' שלמה זלמן שהבאתי למעלה). יותר מזה עי' בביאור הלכה לס' תקפו' שהק' דזמן מצות לולב מתחיל מעמוד השחר (פי' ביום) וא"כ אפי' חזר ההדס לכשרותו בלילה (פי' ליל יו"ט ראשון) תיחשב קודם הזמן. כונתו שאף בליל יו"ט לא נקרא האדם בר חיובא עדיין היות שמצות לולב לא מתחיל עד הבוקר. (עי' בס' ארץ הצבי סי' י' ביאור יפה בזה לת' קר' המ"ב)

ל"ט. אלא דק"ל למה מביא ממקרה דאישתפין חמימי' ולא ממפליגין בספינה דלכא' יותר דומה למקרה שלנו דבאשתפין כבר התחילה שבת ובודאי שחייב אדם לחשוב על העתיד משא"כ אצלינו וכן בספינה שהמדובר קודם שהתחיל שבת ויו"ט ואפ"ה חייב לתת לב. ביתר ביאור במקרה דאשתפין אפשר שמן התורה חייב לחשוב (וסניף לזה דלא מסתבר שיעמידו חכמים דבריהם במקום מצוה דאו' של מילה שחייבים עליו כרת) משא"כ אצלינו ובספינה היא רק מדרבנן וכמו שבארנו. ועי' בס' הררי קדם חלק ג' בענין אישתפין חמימי' שדן הרב זצ"ל בהאי נקודה באריכות

מ. ולא רק אליבא דהבעה"מ אלא אפי' להרמב"ן שהתיר להחם היכי שנשפך החמין אפי' קודם

עד הערב כאותה שאמרו בחולין פרק כיסוי הדם (פד, ב) גבי השוחט לחולה בשבת שאינו מכסה עד הערב וכדתניא בברייתא דכסוי הדם אין ודאי דוחה שבת. ונראה לי דמהכא איכא למשמע ד"אין מעבירין על המצות כלל" אלא כיון שא"א לקיים עכשיו את שניהם אומר יבא עשה וידחה ל"ת דאם ימתין אפשר דמטריד ולא מקיים ונמצא דיחוי מפני ל"ת עכ"ל.

הרי שהרשב"א עצמו נתקשה בקושייטנו איך אמרין עדל"ת הא "אפשר לקיים שניהם"? אמנם הסבה לדעתו שנחשב כן היא מה שיכול לכסות אחר יו"ט. וק"ל למה לא כ' מפני היכולת להכין העפר מערב יו"ט ובפרט ע"פ מה שהבאנו משמו למעלה שהסבה דלא שרי לי' לחפור בדקר ביו"ט כדי לכסות היא שאסור לאדם להכניס עצמו למצב שבדאי יבוא לבטל שום לא תעשה. ובמלים אחרות היינו "אפשר לקיים שניהם" שע"י הכנת העפר קודם יו"ט לא יצטרך לחפור ולטחון העפר ביו"ט. ועוד ק' ממה שתירץ שלענין הגדר של "אפשר לקיים שניהם" לא מסתכלים על לאחר זמן רק על אותה שעה שהוא עומד בו דהיינו ביו"ט עצמו "דאין מעבירין על המצות" עכ"ל. עוד הפעם לא מובן, למה לא מקרי אפשר לקיים שניהם במה שבדיו לתקן העפר מערב יו"ט ובכה"ג לא אמרין אתי ע' ודחי. ואל תגיד דאין מסתכלים על הזמן הקודם אלא על אותו שעה שעומד בה שהרשב"א עצמו פסק

מידי עביד ובהיתרא מהיל ולאחר מילה הוי ליה תינוק מסוכן אצל חמין ויחמם אפי ע"י ישראל, אלא ודאי כדאמרן דכל שהוא עושה על דעת שידחה הלאו לבסוף ואי אפשר לו בלאו הכי הרי זה כדוחה אותו בתחלה עכ"ל.

הרי להדיא שדעתו עם הבעה"מ שאסור לכתחלה לעשות (להפליג בספינה) או לא לעשות (שלא להכין העפר בשביל מצות כסוי קודם יו"ט) היות "ואסור להכניס עצמו למצב של דחי" לעתיד" אע"פ שבאותה שעה יש לו עדל"ת, מחוייבים להכין העפר מערב יו"ט ואם לא עשה כן, אז ביו"ט עצמו אסורה מדרבנן לחרוש העפר ולכותשה כדי לכסות הדם דחשוב עדל"ת במקרה שהי' אפשר לקיים שניהם (ע"י הכנת העפר קודם יו"ט) ודו"ק. ועי' בחידושי למס' שבת דף קלד: שכ' להדיא שדעתו עם הבעה"מ נגד הרמב"ן ושם הביא ראי' מכאן פי' ממה דבעי דקר נעוץ ובלאו"ה אסור לשחוט ואח"כ לחרוש כדי לכסות)

ט] הבדל בין אפשר לקיים שניהם "לשעבר" לעומת האפשרות "להבא"

אמנם מצאתי ברשב"א שם ביצה דף ח: ד"ה כי קא עביד כתישה שהעיר - קשיא לי דהא קיימא לן כרשב"ל דאמר (שבת דף קלג.) "כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם אתה יכול לקיים את שניהם מוטב ואם לאו יבוא עשה וידחה את לא תעשה", הכא נמי הא יכול לקיים את שניהם דימתין ולא יכסה

דגם בכה"ג התיר הרמב"ן ע"פ סברתו היכי דאשתפיך וז"ל "ואין למצוה אלא שעתא". אלא דלכאוי' הי' לו להרשב"א להעיר כן ולא לכתוב זה אליבא דכו"ע.

המילה, היינו שהכין מקודם אלא שנשפך אבל אם לא הכין כלל משמע דלא שרי להחם. וזה מפני דגם להרמב"ן אסור להכניס עצמו למצב של דחי' לכתחלה. אמנם שמעתי אלו שלמדו

אצל מילה היכי שאשתפיך חמימי' בשבת דרחינן המילה עד לאחר שבת ולא אמרינן יקיים הע' ואח"כ יעבור הל' לחמם המים משום פקו"נ. הרי להדיא דכן מסתכלים על האפשרות שמקודם הזמן.

**י' הרוב שהעפר תיחוח יועיל
שלא יתחייב להכין העפר מבעוד
יום ומת"כ לא נקרא "אפשר
לקיים שניהם"**

לולי ד' רש"י הייתי אומר שבודאי דינא דר"ל דין תורה ואם קיים העשה ועבר

הל' לוקה והא דמביא הגמ' אצלינו גבי כסוי דאתי ע' ודחי אף שכנראה הוי מקרה של "אפשר לקיים שניהם" זה אינו, הואיל ויש רוב שהעפר תיחוח כדפירש רש"י לא חייבו חכמים לבדוקה. יוצא שאינו מקרה של "אפשר לקיים שניהם". דכל האפשרות היתה על ההנחה שהי' חייב להכין העפר מערב יו"ט אבל אמרו חכמים היות שיש לנו רוב יכול אדם לסמוך עלי' והדרה להיות מקרה של אתי ע' ודחי ל"ת בלי הריעתא ד"אפשר לקיים שניהם" וכמו שמובא בפשטות ל' הגמ' מא



מא. אלא שחכם אחד העיר לי תינח קודם יו"ט יועיל הרוב לסלק השם "אפשר לקיים שניהם" אמנם עדיין צ"ל אפשר מחמת היכולת לכסותה אחר יו"ט. ונ"ל לומר דו"א ומכמה טעמים. (א) מצינו (פסחים דף סח:) אצל הקטר חלבים של התמיד המובא בשבת שמקטירים בשבת ולא אמרינן ימתין לערב אף שהקטר חלבים שרי בלילה וכ' הגמ' ע"ז דחביבה מצוה בשעתה (ואגב ראים עד כמה החביבות לפני המקום דדחי שבת) אז כאן נמי היות וכסוי נקרא

גמר השחיטה (ע"י רש"י ז: ד"ה הא לא קשיא) חביבה מצוה בשעתה ולא דחינן. (ב) מצינו איסור דרבנן אצל כסוי הדם להמתין דחוששיין שמא יבלע בקרקע ולשחוט לתוך כלי אסורה (ג) הדין לענין כסוי אף בימות החול היא ד"אם אין לו עפר לכסות אין שוחטין" (יו"ד כח: כא) אז אצלינו שיש לו היתר לשחוט יכסה מיד דאי שרי להמתין גם בחול נגיד שישחוט עכשיו ויכסה כשבא לידו עפר אא"כ נגיד דשאני גבי יו"ט משום דאתי לאמנועי משמחתה.

אברהם גארדימער

וואשינגטאן הייטס, נ.י.

פסול שינוי השם בקרבנות לשיטת הרמב"ם

כתב הרמב"ם (הל' מעשה הקרבנות ד:יא):
וצריך שתהיה מחשבתו בשעת
שחיתת העולה לשם ששה דברים. לשם
הזבח, ולשם הזובח, ושהזבח לשם ברוך
הוא, ושיקטירו לאשים, ושהקטרתו לריח
בלבד, ושריח זה נחת רוח לפני הקב"ה. ואם
שחט סתם כשר כמו שביארנו. והשוחט
חטאת ואשם צריך שתהיה מחשבתו לשם
אותו החטא שבאו עליו.

הקשה מרן הגרי"ז הלוי זצ"ל אמאי נקט
הרמב"ם גבי כל הני ששה דברים
שאם שחט סתם, הקרבן כשר, דמשמע דכל
ה' דברים מעכבין; מיהו בהל' פסולי
המוקדשין (יג:א) כתב הרמב"ם שרק שינוי
השם ושינוי בעלים פוסלין, ולא הזכיר את
שאר ששה הדברים. (הביא הגרי"ז את קושיא זו
בשם הלח"מ והמל"מ (על הל' מעה"ק שם), שהלכו
בדרכים אחרות בענין.)

והעלה מרן הגרי"ז, וז"ל: באמת תרי דיני יש
בדין לשמה של קרבנות, חדא עיקר
הדין שצריכים שיהיו נקריים לשמן בעשייתן,
ושנית דמחשבת שלא לשמן היא דבר
הפוסל, וזהו דין מחודש בקדשים... ובע"כ
דיסוד דין זה דזבחים בסתם לשמן עומדים
הוא חלות דין בגוף הקרבן שהוא קרב ממילא
לשמו ולא מהניא ע"ז גם מחשבתו שחשב

בהדיא להיפוך. ע"כ. המשיך הגרי"ז לבאר
שששה הדברים, שהם מעצם חלות הקרבן,
הוו לעיכובא ולעולם חלין בע"כ מדין סתמא
לשמה (וא"א שלא יחולו אפי' אם יפרש שלא יחולו),
ובהכי מיירי הרמב"ם בהל' מעשה הקרבנות
שם. מיהו, שינוי השם ושינוי בעלים הוו
מחשבות הפוסלות, ע"פ חידוש התורה,
ובהכי מיירי הרמב"ם בהל' פסוהמ"ק שם,
דאע"ג דלא אהנו מחשבות שינוי השם ושינוי
בעלים למנוע את עצם חלות הקרבת הקרבן
לשמה, שהרי כל הששה דברים חלים בע"כ
בתורת סתמא לשמה ופסול של שינוי השם
ושינוי בעלים "יסוד דינו הוא פסול נוסף של
מחשבה, ולא משום חסרון לשמה
שבהקרבן", שפיר אהנו שינוי השם ושינוי
בעלים לפסול את הקרבן בתורת מחשבות
פוסלות שחידשה תורה כדין נפרד. וה"ט דלא
נקט הרמב"ם בהל' פסוהמ"ק דד' הדברים
האחרים (שחיתתו שלא לשם הקטרה לאשים, ושלא
לשם הקטרה לריח בלבד וכי') פוסלין, משום דהוו
כל הששה דברים מעיקר דין לשמה בהקרבת
הקרבן וחליו בו בע"כ מדינא סתמא לשמה
ולא שייכים לב' המחשבות הפוסלות
שחידשה תורה.

הביא הגרי"ז ב' ראיות שאפי' אם חשב
בשעת בהקרבה מחשבה שלא לשמה
בנוגע לששה הדברים, אינה מונעת את חלות

להרמב"ם דאמרינן סתמא לשמן קאי רק היכא דעביד בלי מחשבה, ולא כשחשב דווקא שלא לשמן.

ועוד, בסוגיא בפסחים (ס:) שהביא הגרי"ז לראי', הנה אמר רבא: פסח ששחטו בשאר ימות השנה לשמו ושלא לשמו כשר דהא סתמו לשמו קאי ואפילו הכי כי שחיט ליה שלא לשמו כשר אלמא אתי שלא לשמו ומפיק ליה מידי (סתמא) לשמו כי שחיט נמי לשמו ושלא לשמו אתי שלא לשמו ומפיק ליה מידי לשמו. עכ"ל. והא כיון דביאר הגרי"ז דסתמא לשמה בקרבנות היינו דין בעיקר חלות הקרבן ופסולא דשינוי השם (דמיירי ב' רבא הכא) היינו פסול חדש של מחשבה הפוסלת ואינו דין של אי-חלות הקרבן לשמו או פסול בחלות הלשמו, קשה לשון "אתי שלא לשמו ומפיק ליה מידי (סתמא) לשמו כי שחיט נמי לשמו ושלא לשמו אתי שלא לשמו ומפיק ליה מידי לשמו", שהרי לאור ביאור הגרי"ז הלשמו והלא לשמו הם ב' דברים משונים ונפרדים לגמרי, שכבר חל בקרבן דינא דלשמו וא"א להסירו לעולם ושחיטה שלא לשמו פוסלת בתורת דין חדש ואינה פוגעת בחלות הלשמו, וע"כ קשה לומר שהלא לשמו מפיק מידי הלשמו, שהרי לפי ביאור הגרי"ז, הלשמו חל בהחלט ובמילואו לעולם והלא לשמו פוסל מטעם אחר לגמרי ואינו עוקר את חלות הלשמו או מהפכו כלל, שלא כדברי הגמ'. להגרי"ז, אין השלא לשמו מוציא מידי הלשמו, בניגוד לדברי רבא.

אולם נ' לבאר את שיטת הרמב"ם בדרך אחרת. הנה כתב בהל' מעה"ק שם:

הקרבא לשם הששה דברים בע"כ וחל דין לשמה בהקרבת הקרבן, "דחזינן דלשם חולין כשר אף שחשב בהדיא שלא לשמן, ובע"כ דגם בחשב להדיא להיפוך ג"כ חייל בהו דינא דסתמן לשמן קיימי, ונעשין מעצמן לשמן, וכ"ה מבואר להדיא מהא דאיתא בפסחים דף ס' דמדמי הגמ' פסח ששחטו שלא לשמו לשחטו לשמו ושלא לשמו משום זה דסתמא לשמו קאי, הרי להדיא דדין זה דסתמא לשמו קאי אית' גם בחשב בפירוש שלא לשמו."

ואיכא לאקשוויי טובא. חדא, דהגמ' בזבחים (ג. ושם) משמעא דאמרינן סתמא לשמן קאי רק היכא דליכא מילתא דמכחשא, כדאיתא התם: "גט דל עובדת כוכבים מיניה הוה ליה סתמא וסתמא פסול קדשים דל חולין מינייהו הוה ליה סתמא וסתמא כשירים". הנה הקדשים כשירים מתורת סתמן לשמן רק משום דאין החולין מכחישים את הדין של לשמה, דס"ד "דלאו מינה לא מחריב", ולא משום דאמרינן דינא דסתמא לשמן קאי היכא דאיתכחש להדיא. והכי מוכחא נמי במסקנת הסוגיא (שם:), דשחטה לשם חולין כשרה משום דאמר רבי אלעזר קדשים מחללין קדשים ואין חולין מחללין קדשים; הא אי לאו האי דינא, אם שחטה לשם חולין הי' פסול (לר' אליעזר התם) ולא הוה מהני דין דסתמא לשמן קאי.

וכך משמע דברי הרמב"ם עצמם, שהרי כתב (הל' מעשה הקרבנות ד:): ואם שחט ועבד שאר עבודות סתם ולא חשב כלל בעולה ובשלמים הרי הן כשרים ועלו לבעלים. עכ"ל. הרי לפי הפשוט ס"ל

כתב רק "כשר" והשמיט את ענין של עלי' לבעלים. והיינו משום דהל' יא איירי בחסרון או פסול במעשה שחיטת העולה אם לא כיון לששה הדברים, שאם שחט את העולה בלי מחשבת ששה הדברים, השחיטה פסולה והקרבן ממילא פסול, וא"א לומר שכשר אלא שלא עלה לבעלים. אולם הל' י איירי בענין אחר, כדיתבאר בס"ד.

ע"י בהל' פסוהמ"ק (טו:ג): אסור לחשב בקדשים מחשבה שאינה נכונה כמו שיתבאר. לפיכך זבח ששחטו שלא לשמו או מנחה שקמצה שלא לשמה בין בזדון בין בשגגה חייב להשלים שאר עבודות לשמן. אפילו שחט וקבל והוליד במחשבת שינוי השם חייב לזרוק במחשבה נכונה. ע"כ. וע"י להלן שם (יח:א-ב): כל המחשב מחשבה שאינה נכונה בקדשים הרי זה עובר בלא תעשה שהרי הוא אומר לא יחשב. מפי השמועה למדו שבכלל דין זה שלא יפסיד הקדשים במחשבה. שהרי זה דומה למטיל מום בקדשים. ואע"פ כן אינו לוקה שאין המחשבה מעשה. עכ"ל.

ונ"ל דס"ל להרמב"ם דשינוי השם ושינוי בעלים בכל ד' עבודות של קדשים אינו פסול בעשיית ד' העבודות אלא הריהו פסול בקדשים גופייהו, וזה דמיון של המטיל מום בקדשים, שהוא פסול בגוף הקרבן עצמו. ובהכי שאני האי דינא, דמיירי ב"י הרמב"ם בהל' י של פרק ד מהל' מעה"ק, מדין פסול של אי-קיום ששה הדברים (הל' יא שם), שששה הדברים הם דין מיוחד במעשה שחיטת העולה ולא חלות פסול בקרבן גופו.

(הל' י) כל הזבחים צריך העובד שתהיה מחשבתו לשם הזבח ולשם בעליו בשעת זביחה ובשעת קבלת הדם ובשעת הולכת הדם ובשעת זריקתו על המזבח. שני' ובשר זבח תורת שלמיו, שתהיה זביחה עם שאר העבודות הארבע לשם שלמיו. וכן שאר הקרבנות. ואם שחט ועבד שאר עבודות סתם ולא חשב כלל בעולה ובשלמים הרי הן כשרים ועלו לבעלים. (הל' יא) וצריך שתהיה מחשבתו בשעת שחיטת העולה לשם ששה דברים. לשם הזבח, ולשם הזובח, ושהזבח לשם ברוך הוא, ושיקטירו לאשים, ושהקטרתו ליהי בלבד, ושריח זה נחת רוח לפני הקב"ה. ואם שחט סתם כשר כמו שביארנו. והשוחט חטאת ואשם צריך שתהיה מחשבתו לשם אותו החטא שבאו עליו. עכ"ל.

הרי הל' י איירי בכל ד' עבודות ובכל קרבנות, ולפי הרמב"ם אתיא מקרא דובשר זבח תורת שלמיו. (ע"י ברדב"ז ובמהר"י קורקוס שם). מיהו, הל' יא איירי בקרבן עולב גרידא ובשחיטה גרידתא ואתיא מקרא דעולה ריח ניחוח לד', כדאיתא בפ' ב"ש (מו:). יוצא שהדינים בהל' י ובהל' יא שונים ונפרדים, שהל' יא הויא דין מיוחד בשחיטת העולה, דהיינו שיש חסרון או פסול במעשה שחיטת העולה אם לא כיון לששה הדברים. מיהו, הל' י הויא דין בכל ד' עבודות של כל הקרבנות, ואתיא מקרא אחרינא והויא סוגיא אחריתי (בריש זבחים - וסוגיא דששה דברים היא בפ' ב"ש (מו:)), ולכן נ' שהיא ענין אחר לש"י הרמב"ם.

וכן מדויק ג"כ ממה שכתב הרמב"ם בהל' י, "הרי הן כשרים ועלו לבעלים", ובהל' יא

וכן מדויק בלש' הרמב"ם. הרי כתב בהל' פסוהמ"ק (טו:א) בענין שינוי השם בד' העבודות של כל קרבנות, וז"ל: במה דברים אמורים בשעקר שם הזבח בזדון; ע"כ. הגם שהגמ' (פסחים עב. ומנחות מט.) השתמשה בלש' עקירה, לא פירטה ששם הקרבן נעקר ממש ע"י שינוי השם; אולם כתב הרמב"ם ששם הקרבן נעקר, והיינו משום דס"ל דשינוי השם הוי דין ופסול בקרבן גופו ולא רק פסול במעשה הקרבנות.

בהכי שפיר אתו דברי הרמב"ם בהל' פסוהמ"ק (יג:א, טו:א), שביאר את דין שינוי השם ושינוי בעלים בד' העבודות של כל קרבנות והשמיט שם את ששה הדברים, והיינו משום דמירי הרמב"ם בפסול בקדשים גופייהו ולא בפסול במעשה שחיטת העולה. מה"ט הביא הרמב"ם שם (בפ' יג) את דין שינוי השם ושינוי בעלים (בכל ד' העבודות של כל קרבנות) אצל דיני פיגול ומחשבת הזמן, דכולהו הוו פסול בקרבן גופי'. בזה מיושבת קושיית הלח"מ, המל"מ והגרי"ז.

ובהכי מתרצא קושיא אחרינא, שהרי תחילה כתב הרמב"ם בהל' פסוהמ"ק (יג:א): שלש מחשבות הן שפוסלין את הקרבנות ואלו הן. מחשבת שינוי השם... , ואח"כ כתב (טו:א): כל הזבחים שנשחטו במחשבת שינוי השם בין בקרבנות יחיד בין בקרבנות צבור כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה חוץ מן החטאת והפסח; ע"כ. הרי כתב הרמב"ם שמחשבות אלו פוסלות ואז כתב שהקרבנות כשרים. ולא קושיא מידי, שהרי אע"פ שכשרים הקרבנות להקרבה, שינוי השם מהווה פסולא בקדשים גופייהו לענין שאינן

עולין לבעלים. (ע"י בפיה"מ לריש מס' זבחים, שהשתמש הרמב"ם בלש' פסול בביאורו את ענין של אינו עולה לבעלים, והיינו כדברינו.) ס"ל להרמב"ם שדין אינו עולה לבעלים אינו דין חדש של חסרון ביציאת הבעלים את ידי חובתן בקרבן, אלא הריהו מפאת פסול בקרבן גופו המעכב את יציאת הבעלים ידי חובתן.

יוצא ששי' הרמב"ם היא שמחשבת הקרבה לשמה משלים את שם הקרבן גופו וחל בקרבן עצמו, שהרי כשביטל את דין הקרבה לשמה והקריב במחשבת שינוי השם, אז "עקר שם הזבח" (הל' פסוהמ"ק טו: א) וחל שינוי השם בקרבן וממילא לא עלה לבעלים; ולהכי מאידך גיסא כשהקריב לשמה, חל בקרבן השלמת שם הזבח.

בזה מובן למה כלל הרמב"ם את שינוי בעלים כחלק ממש משינוי השם (הל' פסוהמ"ק יג:א וטו:א) וכתב (הל' מעה"ק ד:י) שצריך לחשב לשם הזבח ולשם בעליו בכל ד' העבודות של כל קרבנות, ושהקרבה שלא לשם הזבח ולשם בעליו פוסלת בכל ד' העבודות של כל קרבנות בתורת שינוי השם (הל' פסוהמ"ק שם, שלא כפשוטו דברי הגמ' – פסחים סא. וזבחים ד.י.), שהרי סובר הרמב"ם ששם בעליו הוא חלק של שם הקרבן, שחל בו שם עולה של ראובן או שם שלמים של שמעון וכדו' ע"י הקרבנות לשמו בכל ד' העבודות. לכן, קרבן שנקרב בשינוי השם-שינוי בעלים אינו עולה לבעלים משום שחסר בקרבן השלמת שם עולה של ראובן או שלמים של שמעון, ואדרבה נעקרה השלמת שם זה ובע"כ אין הקרבן עולה לבעלים.



דרוש



הרב נתן בנימין בלויא

רב במאנסי

עבד ה' ולא רק עובד ה'

וממשיך לפרשו, דיסוד גדול ועיקרי בעבודת ה' הוא, שהעושה מצוה ומקיימו וכן בת"ת, לא ידע כלל מעצמו ש"הוא" בעצמו עשה משהו לו יתברך, רק יראה ויחשוב המעשה לה' ש"נעשה עמו", והוא רק הכלי והצינור האיך נתקיים המצוה, והוא רק כחפץ המצוה כלולב ואתרוג ותפילין, ולא העושהו והמקיימו, וכן בפסוק ואהבת לרעך כמוך (ויקרא יט' יח') בכ' הדמיון כאילו אתה אוהבו בדמיון, ורק אז המצוה היא בשלימותה, דכל האנוכיות נעלם ואינו, ודפח"ח וש"י.

ויובן ע"ד העובדא, דבעלי מוסר החסידיים משתמשים בו להבהיר יסוד זה, ע"ד איש קדוש שמתחיל בהכנותיו לשחרית כבר מלילה הקודם, שישן מעט מעט, ומיד מתעורר לקום לחצות בגלגול שלג, ובשק ואפר בדמעות שליש, ומתגלגל על הארץ, ואח"כ לומד קבלה ברגליו במים קרים, בגימטריא "מת" כנודע, ולפנות בוקר מתעטף כבר בטלית אחר מקוה חמה וקרה, ועומד להתפלל בתפילין, והוא כבר עולה ומתעלה עד למעלה מעלה, ומאריך בתפלה

הנה משה רבינו עליו השלום שלא קם עוד נביא כמותו, שראה ה' פנים אל פנים ובכל בית ה' נאמן הוא, העומד בין השי"ת וכלל ישראל למסור להם דבר ה', שירד מן ההר אל העם ולא פנה לעסקיו, כשמזכירים שיא פסגת גדולתו ומעלתו, מתאר אותו הכתוב וימת משה "עבד" ה' (יושע א' א'), וכן זכרו תורת משה "עבדי" (מלאכי ג' כב'), זה התואר הכי גדול, שכולל בתוכו כל היקף אישיותו העניקי, וכבר עמד בזה הרלב"ג והרד"ק ריש ספר יהושע והאריך בזה. וננסה לנגוע אפס קצהו תוכן התואר הלזה "עבד ה'" שאין למעלה ממנו.

דהנה הנועם אלימלך בחלק ליקוטי שושנים, עה"כ הגיד לך אדם מה טוב, ומה ה' דורש ממך, כי אם עשות משפט ואהבת חסד, והצנע לכת עם ה' אלוקיך (מיכה ו' ח'), מפרשו בדיוקן, דמתחיל בלשון נסתר והצנע "לכת" ולא "לכתך", ומסיים בלשון נוכח עם ה' אלוקיך, הול"ל או לכתך אלוקיך או לכת עם אלקים, או כולו נסתר או כולו נוכח,

זה, והנה בתמימותו ענה אני אני, והקול חזר לו, אין אני יודע שיש אני ואנוכי רק אני ה' אלוקיכם, ואנוכי ה' אלוקיך וכו', שוב מיד לבית רבך המגיד הגדול זי"ע כי לא למדת כלום עדיין, וכפתגם החסידי עה"כ אנוכי עומד בין ה' וביניכם (דברים ה' ה') דהאנוכיות של האדם עומד ומפריע וסותר בין ה' וביניכם, דלהיות קרוב מאוד מאוד לה', הוא באפיסת האנוכיות לגמרי.

ויש להעמיק ולהחדיר בעומק העבודה עוד יותר, דחילוק גדול הוא בין "עובד" ה' ו"עבד" ה', דעובד ה', היינו שהוא באנוכיותו עובד ה' יתברך, בתכלית העבודה בשלימות ובתמימות, אבל באנוכיותו המורגש והמוחש, דהיינו דעסוק ושקוע כל כולו בעבודת ה' אבל "הוא" עובד ה', אבל "עבד" ה' אין אנוכיות כלל, דיד עבד כיד רבו (גיטין ע"ב) כל מה שקנה עבד קנה רבו (פסחים פח' ב'), שנכלל ונבלע לגמרי בתוך רבו ואין לו עצמאות כלל, דוודאי עושה עבודת ה' בכל כחו וחילו ונפשו ומהותו, אבל בלא יודעים, כעבדא קמא מרא, דאין שליטתו בידו כי הוא חלק אדונו לגמרי, בטל לי' וכלול בתוכו, זה עבד ה', שכל עבודתו כחלק אדונו, בידו ורגלו וקניינו, ואין אנוכי ואני כלל וכלל, כי הכל מסור ונתון לו יתברך, וזהו העבודה מלהיות עובד ה' לעבד ה', ותואר הכי ענקי וגדול על איש יהודה הוא "עבד ה'" חלק אלוק ממעל, ואין אני ואנוכיותי מורגש אצלו במציאות אצלו כלל.

וזה מסיק הנו"א בליקוטי שושנה שם, דכוונת הכתוב מה טוב ומה ה'

מתוך יגיעה רבה, וכשמגיע לעושה שלום הולך לאחוריו, ונתעורר אצלו מחשבה קטנה, נא נא! עבודתי נתקבל לטובה לפניו יתברך, לא בגאווה רק במחשבה בעלמא אחר יגיעה עצומה דשעות ארוכות כל הלילה, על כגון דא אמרו הבעלי מוסר, שנפח הכל ונפל לבירא, וכל עבודתו לא עלתה למעלה כלל, כי נגע בעצמו, דאין העבודה סביב אישיותך כלל, רק ואך שמו הגדול והנורא של השי"ת, ואין עמך ואתך כלל וכלל, והמשהו שהשתייכת את עבודת ה' לך ולאישיותך, מיד נפל פיתא בבירא, והכל נעלם מלפניו יתברך וכאילו לא עשית כלום.

כי עבודת השי"ת הוא "עבודת עבד", ואין שייך כלל לאישיות האדם, אדרבה, מקריב ומוסר עצמו לו יתברך, ומתקרב לה' ומניח ועוזב עצמו, והוא בטל כל כולו להשי"ת, ואני "כל האני קרבת אלוקים לי טוב (תילים ע"ג כח"), ואני תפלה (שם קט' ד') כל האני שלי, שלך היא, הנשמה לך והגוף שלך, זה עבודה תמה, והאדם רק כלי המעבר של העבודה, במה נעשית, אבל האדם עצמו אין הוא עושה ויעשה כלום מעצמו כלל וכלל, והוא מן העבודות הקשות, והוא יסוד העבודה, וכלשון הנועם אלימלך שהוא יסוד עבודה וחסידות כולה, שלא לידע ולא להרגיש עצמו כלל, מי מדבר משכר, ומי מדבר בשכר והודאת עצמו, שאינו כלל וכלל, דכל זמן שנשאר אנוכיות חסר בעבודה תמה.

וכמו שנודע מאחד תלמידי המגיד זי"ע, שאחר שהותו אצל רבו המגיד חזר הביתה ודפק על הדלת, ונשאל מי הוא

והמתקתי בזה, האיחול בברי"מ כשם שנכנס לברית כן יכנס לתורה ולחופה ולמעש"ט, שלא מצינו כן בשום מצוה, הן אמת שהוא מצוה ראשונה, וגם הוא גופא, למה הוא מְצוּה כבר בקטנטנותו, אלא מצות ברית מילה הי' ראוי' להיות בגדלותו ובבגרותו, אך לפי כל הנ"ל, דגברא היהודי שומר תורה ומצוות ומקיימם בשלימות, הוא רק חפצא דמצוה דעל ידו נעשית המצוה ואתו עמו, ולא הוא העושה כלל, אימתי ובאיזה מצוה הוה האדם בשלימות קיום המצוה כזה, הוה אומר במצוות ברי"מ, דהוא קטן בן שמונת ימים, ואין מתחשבין כלל עמו, והוא מובל בשמחה לברי"מ ומטיפין ממנו דם והוא מצותו, והוא אך ורק "חפץ המצוה" בשלימות ותמימות.

וע"כ שפיר חוטפין השעה והרגע של מצב קיום המצוה בשלימות ממש, ומאחלים כשם שנכנס לברית, פי' ממש באופן ומצב כזה שהובל לברי"מ, בכל השלימות בלי אנוכיות כלל וכלל, כן יכנס לתורה ולחופה ולמעש"ט, כשיהי' אנוכיות ואני, והוא יהי' נקי לגמרי מזוכך וזך מפניי' ורצון עצמו כלל, ואך ורק חפץ המצוה, שעל ידו ואתו עמו נעשה המצוה, ולא שהוא עושה כלום כלל, והוא דייקא בקטנטנותו, שהוא הכנה והקדמה לחיי היהודי, וברית גימטריא תרי"ב שכולל עמו שאר כל תרי"ב מצוות התורה, שהוא סמל אופן קיומם, באפיסת אנוכיות, "ובחפצא דגברא", ובזה כורתים ברית עם השי"ת, דזה מהותו ואמיתותו, אך ורק כל כולו לה' בקרבן ומקורב לו יתברך, והכל בשמחה רבה שעדיין עושין אותו בשמחה, וזהו

אלוקיך דורש ממך, הוא עשות משפט ואהבת חסד, תורה ומצוות ומעש"ט בכל כחו וחילו ותקפו, אבל והצנע לכת, כלומר בלשון נסתר שכל העבודה הוא נסתר ונעלם ממך, שאין לכתך שמסויים ומיוחד נקרא על שמך כלל, אלא אתה המכונה שעל ידך נעשית ואין אתה עושה כלום, ואתה רק כלי שהמצוה עובר דרך מהותך, ואז, את אלוקיך, אתה נערב מאוד לאלוקיך המיוחד והמסויים לך ולמעשיך, כי אין דבר עומד בינך ובין קונך, אתה השלמת עבודתך בשלימות העבודה לקל יתברך שמסרת נפשך בחיך לקונך וליוצרך, והמיתך את אנוכיות ואני שלך שבכלל אינם במציאות כלל, שאינם מיוחדים לך כלל, שאתה כל כולו עבד ה' ולא רק עובד ה', חלק עצמי וכלול באדונך האדון הכל.

ולחמשיך הקו הלאה, כל תכלית וכוונת האדם בעולמו, הוא לעשות נח"ר למי שבראו לכבודו, ולזה יצרו ועשיתו, דהיינו שיהא הוא כלי שרוח המקום נוחה הימנו, שמריח מריח ורוח המקום, והי' ע"י ענוה יתירה שאין אנוכיות ואני בו כלל, ואין לו שום התעניינות רק לעשות רצונו יתברך, הוא אמר ונעשה רצונו, ואין לו רצון עצמי פנימי כלל, כי אינו רוצה באמת כלום רק מה שהקב"ה רוצה, ורצון עצמו בטל לגמרי בפני רצון קונו, וסימנך כמבואר באבות (ג' י') דרוח הבריות נוחה הימנו, וכל מעשיו תפארת לו מן האדם "צו גאט און צו לייט", באמת ובעצם ובלי חשבון ופני' כלל, והוא נקי לגמרי מעצמו, ולא נראה ולא ניכר בו רק רצון יוצרו וקונו בכל משהו שלו, מעשיו הליכותיו, ענייניו, וכו'.

כריתת ברית בשלימות ובתמימות לכל החיים כולו.

ועד"ז שמעתי הרבה פעמים מכ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצ"ל לבאר החילוק בין הכתוב בכל דרכיך דעהו (משלי ג' ו'), והחז"ל (אבות ב' יב') וכל מעשיך יהיו לשם שמים, דכל מעשיך לש"ש, עדיין הוא בבחי' "עובד" ה', דהיינו מעשיך שהוא עושאם ופועלם, אך כל כוונתו לש"ש כולו לשם, אבל עדיין הוא ומהותו נרגש ונטעם בהם, אבל בכל דרכיך דעהו, דעת מלשון חיבור, היינו דמחובר וקרוב להשי"ת כתאומים, אין לו עצמאות כלל, רק כל דרכיו דרכי ה' הנה, ומחוברים ומקושרים ומדובקים בו יתברך, והוא אינו עושה מעצמו כלום להשי"ת, רק דמוכר ונודע לו יתברך בכל ענייניו, והיינו עבד ה', יד עבד כיד רבו, וכל מה שקנה עבד קנה רבו, הוא חלק עצמותי מהרב, ודעתו דל ואני קרבת לי טוב, ואני תפלה.

אשר ע"כ, משרע"ה שהגיע להמדריגות הכי גדולות לילוד אשה (ע' משך חכמה ריש פ' שמות), דבכל ביתי נאמן הוא, וראיית פני ה' פנים אל פנים, וירד משה מן ההר אל העם (שמות יט' יד') מלמד שלא פנה לעסקיו, נקי וזך ומצוחצח בלי שום פני' והתעניינות עצמי כלדהו, רצון ה' נקי וזך בתכלית, שפל וסבלן ועניו מכל אדם אשר על פני האדמה, תוארו הכי ענקי הוא "עבד השי"ת", זכרו תורת משה עבדי, תורה נקרא על שמו בתואר עבדי, דהיינו בעל העבודה בשלימות שאין בו מגרמי' כלום, ונשאר כלול מיש ואין דיש אין לגמרי וזה

נשיאותו ורוממותו וגדלותו, דהקב"ה ברא העולם יש מאין וכבודו מלא עולם, והנברא האדם הנבחר, עבודתו אין מיש, שכל גופו בטל לנשמתו לחלק אלוק ממעל ממש, ואין בו שום גשמיות רק כולו נשמה טהורה, אלוקי, נשמה שנתת בי טהורה היא, ואין הגוף וענייניו מעורב בו כל, וע"כ לא ידע איש את קבורתו, דאין קבורה לנשמה, וגדולים צדיקים במיתתם יותר מבחייהם (חולין ד' ב'), מתוך חיייהם מלא עבודה, ויכול כל אדם להיות כמשה רבינו בס"ד (רמב"ם).

וזה יל"פ התחלת פרשת משפטים בפרשה דעבד עברי ורציעה ועבדו לעולמו של יובל, מיד אחר פ' יתרו דקבלת התורה, להורות דאנוכי ה' אלוקיך אשר הוצאתיך מארמ"צ מבית עבדים (שמות כ' ב'), דעבדי הם (ויקרא כה' מב') ולא עבדים לעבדים, דהיינו דתורה הקדושה וקבלתה אינם סתם צוויים הכרחיים, אלא עבדות אמיתי, דתרי"ג מצוות הם חיובי העבד בעבודתו ועבודתו, ותחילת העבודה הוא קבלת עבדות, והתורה מורה, האיך עובדים את ה' והאיך הם עבדים לה', עד דין דרצועה, ועבדו לעולם, דקבה"ת ויהדות עבדות עולם הוא, אבל אין לך בן חורין כמי שעוסק בתורה (אבות ו' ב'), דאין העבדות ה' לעשות דבר בהכרח ועבדות, אלא עבודת השי"ת הוא, האיך מה שצריכין באמת ורוצים באמת, וזה עבדות אמיתי, לעשות מה שנברא לעשות ולעשותו בשמחה, ונזכה ונחיה לעשות רצונו ולעבדו בלבב שלם, ולעשות לו נח"ר באמת.

הרב אלהנן הכהן רבינוביץ

מח"ס מועדי קדשיך וש"ס
ירושלים

דרוש על ברית מילה

דינו של חשמונאי, לקבוע המועד שמונה ימים, הלא לא היה הנס רק שבעה ימים.

כי רצו (בית דינו של חשמונאי) שיהיו נרמזין בימי הישועה הללו, כל הג' מצוות שרצו היוונים לבטל.

דהנה יש בימים הללו "ראש חודש" ו"שבת", וקבעו שמונת ימים, לרמז על מצות מילה, שניתנה לשמונה ימים (עכ"ד הבני יששכר בשם החיד"א).

והסבר דבריו הוא, היות שהיונים רצו לבטל "חודש" "מילה" "שבת", והקב"ה הפר עצתם, ומביטול גזירה זו תהיה נס חנוכה, בכל שנה ושנה, וקבעו שמונת ימים אלו להודות ולהלל, רצו בית דינו של חשמונאי, שיהיה רמזים על ג' מצוות אלו בתוך ימי חנוכה, ולכן מה שרצו לבטל "חודש", על אפם ועל חמתם, ראש חודש טבת חל תמיד בחנוכה, וגם תיקנו שחנוכה יהיה שמונה ימים, שאז תמיד יהיה "שבת" באמצע חנוכה (ולפעמים גם ב' שבתות), וגם עצם שמונה ימי החג, מרמז ל"שמונה ימי מילה".

היוצא מדברי החיד"א, שתקנו לנו שמונה ימי חנוכה, לרמז על שמונה ימי מילה, כיון שהיוונים רצו לבטל מילה.

סעודת ברית - יום ה' מקץ נר ז' דהנוכה ב' טבת תשפ"א

לניני רך הנימול לוי בן הרב שלמה שליט"א, בן בני הרב גמליאל שליט"א

אודה ה' בכל לבב, בסוד ישרים ועדה, שיושבים עתה בסעודת ברית של ניני רך הנימול, שנקרא על שם אאמו"ר הגה"צ זללה"ה, להבדלחט"א לוי. בן נכדי החשוב והלמדן הרב שלמה בן בני הרה"ג רבי גמליאל שליט"א. מה אשיב לה' כל תגמולוהי עלי.

א. ברית שעושים בחנוכה, הוא ממש בעתה ובזמנה, ובפרט שהילד רך נימול הוא מ"שבת הכהונה", ואבאר דבריי בס"ד.

ידוע שהיוונים רצו לבטל ג' מצות אלו "חודש" "מילה" "שבת" (מגילת אנטיוכוס ס"ק י"א, בני יששכר מאמרי חודש כסלו טבת מאמר ד' ס"ק פ"ח).

והבני יששכר (שם) מביא בשם הרב הגדול החיד"א זצלה"ה (ראש דוד פרשת מקץ ד"ה ויתכן לומר) לתרץ הקושיא שהקשו רבותינו הקודמים (מאירי שבת דף כ"א ע"ב, ב"י או"ח סימן תר"ע סעיף א' ד"ה ואיכא) על מה עשו ככה, בית

ב. על אחת כמה וכמה, כשמילה עצמה עושים בחנוכה, הוא ממש דבר מושלם, בעתה ובזמנה. ובני הרה"ג רבי יחיאל שליט"א הראה לי עכשיו בסעודת הברית, דברי רבי חיים פלאג'י ז"ל, בספרו מועד לכל חי (סימן כ"ז ס"ק פ') וז"ל: ירוץ לברית מילה בחנוכה, אפילו שיתבטל מתלמוד תורה (עכ"ל).

ובפרט ברית זה, דלשון הבני יששכר (שם) הוא "חודש מילה שבת", ואתמול יום רביעי היה "ראש חודש טבת", והיום יום חמישי הוא "מילה", ומחר כבר "ערב שבת", נמצא שעכשיו נתקיים "חודש" "מילה" "שבת" לפי הסדר.

ג. רמז נוסף, ברית לחנוכה, רואים במדרש תהלים (ל', א'), ומדרש שוחר טוב (תהלים ל', א') "מזמור שיר חנוכה הבית" זה שאמר הכתוב (איוב מ"א, ג') "מי הקדימני ואשלם" לו, מי חושב בלבו לעשות מצוה לפני, ולא השלמתי לאחריו, מי עשה מילה, ולא נתתי לו אני קודם הבן, - מי שחושב בלבו לעשות מצוה, ונאנס ולא עשאה, אני מעלה עליו כאילו עשאה, שהרי דוד חשב לבנות בית המקדש, ונקרא על שמו, שנאמר "מזמור שיר חנוכה הבית לדוד".

רואים כאן שמזמור זה "מזמור שיר חנוכה" שאומרים בחנוכה כל יום ג' פעמים, בשחרית אחרי התפלה (מסכת סופרים פרק י"ח הלכה ב', כל בו סימן מ"ד, אליה רבא סימן תרפ"ג ס"ק א', מעשה רב הלכות חנוכה סימן רמ"א) ומנהג חסידים בירושלים לאמרו גם במעריב, במקום שיר למעלות אשא עיני. ובהדלקת נרות

חנוכה (סידור יעב"ץ ברכת נר חנוכה, יסוד ושורש העבודה שער י"ב פרק א', דרכי חיים ושלום סימן תתי"ד, ליקוטי מהרי"ח סדר דיני ומנהגי חנוכה דף קי"ב ע"א ד"ה ועיין).

מזמור זה שייך למילה, שכתוב "מזמור שיר חנוכה הבית לדוד", בו בזמן שדוד לא בנה הבית המקדש (שמואל ב. ז', א'-י"ז. גמרא מכות דף י' ע"א. ירושלמי שקלים פרק ב' הלכה ה'), רק כיון שרצה לבנות, נחשב להקב"ה כאילו בנה, וגם מי שחושב לעשות ברית מילה, נותן לו הקב"ה בן, שיוכל לקיים מצות מילה.

ד. ועכשיו נשאר לבאר, החשיבות של ברית מ"שבת הכהונה", ואקדם דברי רביה"ק בעל חוקי חיים זי"ע, שאמר בדרוש לחנוכה (ליל ז' של חנוכה, נדפס בקובץ קול אמונים כסלו תשמ"ו דף קמ"א - קמ"ג) שהקשה, מה שייך "מזמור שיר חנוכה" לנרות חנוכה, והגם שאומרים זאת בשביל "חנוכה בית החשמונאים", שחינכו את הבית המקדש מחדש בחנוכה, אחרי ששיקצוהו היוונים.

אמנם בשביל טעם זה, די שיאמרו זאת אחר תפלת שחרית, בכל ימי חנוכה, אבל מה שייכות מזמור זה לומר בעת "הדלקת נרות חנוכה".

והסביר רביה"ק זי"ע, שבמזמור שיר חנוכה, מרומז הדלקת הנרות של המנוחה בבית המקדש, והר"ת של מזמור שיר ח'נוכה ה'בית, הם אותיות "משחה", שמרמז על משיחת "שמן המשחה", שמוכא בספרי תלמידי הבעש"ט זי"ע, שהגם שבצלאל עשה

את כל הכלים במשכן (שמות ל"ה, ל"ו-ל"ז, א'-ב'), עכ"ז לא נתקדשו, כל זמן שלא משחם משה רבינו ע"ה בשמן המשחה, שבזה הכניס בהם קדושה, בבחינת נשמה. כי הכלים היו בבחינת גוף, והשמן שמשחו, היה בחינת הנשמה להכלים.

והנה בבית המקדש, לא מצינו שנמשחו הכלים, כמו שעשה משה במשכן, כי החיות והקדושה שהמשיך משה רבינו ע"ה, על כלי המשכן נמשכו גם על כל כלי המשכן, עד לעתיד לבוא.

ובזה יובן למה אומרים "מזמור שיר חנוכת" בנרות חנוכה, כי הנס של חנוכה, היה על ידי זרע אהרן ובניו, שנמשחו בשמן המשחה, הנרמז כאן בר"ת של מזמור ש"ר ח'נוכת ה'בית ל'דוד שהוא אותיות "למשחה", כמו שדרשו חז"ל (יומא דף ט"ו ע"א) "למשחה" "לגדולה".

ומובא בבני יששכר (מאמרי חודש כסלו טבת מאמר ב' ס"ק ט"ז) "שם אצמיח קרן לדוד, ערכתי נר למשיחי" (תהלים קל"ב, י"ז) שמרמז על נרות חנוכה, שהמה הכנה לאורו של משיח (עכ"ד).

ולכן אומרים "מזמור שיר חנוכת הבית לדוד" בחנוכה, בזמן הדלקת הנרות דייקא, כיון שנתגלה עכשיו אור העתיד, שמזמור זה מרמז על חנוכת בית המקדש השלישי, שיתחנך על ידי דוד המלך ע"ה, ובן דוד צדקנו, (עכת"ד רביה"ק זי"ע).

הרי שלך לפניך ש"מזמור שיר חנוכת" שיש לזה קשר לברית מילה (מדרש שוחר טוב הנ"ל ס"ק ג'), מזמור זה אומרים בחנוכה, שנס

חנוכה נעשו, על ידי זרע אהרן ובניו.

והיום שהיונים רצו לבטל "חודש" "מילה" "שבת", ובשביל זה חנוכה שמונה ימים, נגד שמונה ימי מילה (כנ"ל ס"ק א' בשם החד"א), נמצא כשיש ברית מ"שבט הכהונה", מישך שייכי יותר לחנוכה, ברית של כהן.

ה. גם בקריאת התורה של חנוכה, נפסק בשו"ע (או"ח סימן תרפ"ד סעיף א') שביום הראשון של חנוכה, מתחילין ב"ברכת כהנים", וז"ל הטור (שם) ויש מקומות שמתחילים בברכת כהנים, ומנהג יפה הוא, לפי שנעשה הנס על ידי כהנים, וכ"כ אבודרהם (קריאת התורה בחנוכה דף ר"ג) מפני שנעשה הנס על ידי חשמונאי ובניו, שהם כהנים, (וכ"ה בלבוש החור סימן תרפ"ד סעיף א', ט"ז שם ס"ק ב', מ"ב שם ס"ק ב', כף החיים שם ס"ק ב').

ורואים כאן ג"כ, שחכמינו ז"ל, תיקנו להתחיל קריאת התורה של חנוכה, עם "ברכת כהנים" בשביל שהנס היה על ידי כהנים. הרי שמכל הצדדים, רואים הקשר של ברית של כהן, לחנוכה.

ו. היום יום חמישי בשבת פרשת מקץ, וכבר הבאנו לעיל (ס"ק א') שהיוונים רצו לבטל "חודש" "מילה" "שבת", ושלשתם מרומז בפרשתינו פרשת מקץ.

"חודש" מרומז בפרשת מקץ, דכתוב שם (בראשית מ"א, א'-מ"ו) יציאת יוסף מבית האסורים, ואיתא בגמ' (ר"ה דף י' ע"א, י"א ע"א) "בראש השנה יצא יוסף מבית האסורים", והרי ראש השנה הוא "ראש חודש".

"מילה" מרומז בפרשת מקץ, דכתיב שם (בראשית מ"א, נ"ה) "ותרעב כל ארץ מצרים, ויצעק העם אל פרעה ללחם, ויאמר פרעה לכל מצרים, לכו אל יוסף, אשר יאמר לכם תעשו", ואיתא במדרש רבה (שם פרשה צ"א ס"ק ה') נתקבצו המצריים, ובאו אצל יוסף, אמרו לו, תנו לנו לחם, אמר להם "אלקי" אינו זן את הערלים, לכו ומולו עצמכם, ואתן לכם (הובא ברש"י פרשת מקץ, מ"א, נ"ה).

"שבת" מרומז בפרשת מקץ, דכתיב שם (בראשית מ"ג, ט"ז) "ויאמר לאשר על ביתו, הבא את האנשים הביתה, וטבוח טבח והכן" ואיתא במדרש רבה (במדבר פרשה י"ד ס"ק ב') אמר רבי יוחנן, ערב שבת היתה, ואין והכן אלא לשבת, שנאמר (שמות ט"ז, ה') "והיה ביום הששי, והכינו" (והארכתי בזה בספרי חרותה ליום השביעי חנוכה פרשת מקץ ס"ק ג').

ז. ילד רך הנימול, נקרא על שם אאמו"ר הגה"צ זללה"ה "לוי", לא אאריך בשבחיו של אאמו"ר הגה"צ זללה"ה, רק אספר ב' עובדות, מרביה"ק בעל חוקי חיים זי"ע, א) שמעתי מנכד של רביה"ק זי"ע הרב ר' פנחס געלדצעלער שליט"א, באחד הפעמים שאאמו"ר הגה"צ זללה"ה, ביקר אצל רביה"ק זי"ע, וכשיצא, פנה רביה"ק בעל חוקי חיים זי"ע לנכדו, ואמר לו יהודי זה אני מקנא, הוא עושה רצון השי"ת בלי רעש.

ואני זוכר סעודת ברית, של נכדי הבחור החשוב והמופלג שמעון אהרן, בן בני הרה"ג רבי אליעזר שליט"א, שרביה"ק זי"ע היה סנדק, וגם השתתף בסעודת הברית, ובאמצע הסעודה פנה לאאמו"ר הגה"צ

זללה"ה, ושאל אותו האם הייתם אצל הרבי מבעלזא זי"ע, ואאמו"ר הגה"צ זללה"ה, ענה לרביה"ק זי"ע"א, שהיה אצלו כמה פעמים, וסיפר שהיה בקבלת פנים ליד שערי צדק הישן (רחוב יפו), ואז לא היה שייך ליתן שלום, מרוב הקהל והצפיפות שהיה שם, רק למחרתו שמע שנמצא בדירה ברחוב שמואל הנביא, והלך לשם למנחה, ואחרי מנחה עברו ליתן לו שלום, וכשנתן לו ידו, שאל אותו מה שמו, ושם אחיו, ואם יש לו משפחה וכו' ומה עושה לפרנסה כו', ורביה"ק זי"ע, שמע ואמר בהתפעלות "אזוי האט דער רוב גיפרעגט, אזוי האט דער רוב גיפרעגט" (ואאמו"ר הגה"צ זללה"ה, לא המשיך לספר, מה סיפר לי, שבשעת מעשה, לא חשב שזה חשיבות, רק אח"כ שמע שאנשים שואלים, מי זה האברך, שהרבי מבעלזא דיבר אתו, הבין שזה חשיבות, ולכן עזב את המקום). ואחרי ברכת המזון, קרא לי רביה"ק זי"ע לחדרו, ואמר לי אני רואה שהרבי מבעלזא זי"ע, הכיר כבר את אביך, כשהיה עוד אברך בשנים. (זה היה בשנת תש"ד, והיה אז בן כ"ד שנים).

השי"ת יעזור, שזה הקטן גדול יהיה, וכשם שנכנס לברית, עם כל הזיידעס והבאבא"ס, והמשפחה, כן יכנס לתורה ולחופה ולמעשים טובים, וכולנו נזכה לראות נחת ממנו, וההורים יגדלו אותו לתורה ולחופה ולמעשים טובים.

ועומדים אנחנו באורות של חנוכה, הרחמן הוא יעשה לנו נסים, כמו שעשה נסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה, בפרטות ובכללות. ושנזכה כבר מהרה לאור חדש על ציון, ונזכה כולנו יחד מהרה לאור, אמן כן יהי רצון.

הרב יצחק זאב גאלאמבעק

לייקווד

בענין כשםספרין לשה"ר המצוות והעבירות עוברין מזה לזה

עוונות ישראל אל חיק האמות המחרפים אותם וכו' עכ"ל.

(והקשה טוב הלבנון בד"ה חובות שלא עשו על מה שכתב החובת הלבבות דיש

מהם גם כן שימצאו בספר חובותם חובות שלא עשו הלא למעלה כתב החובת הלבבות רק שמנכין מזכיותיהם ואילו כאן כתב דיש מהם גם שימצאו בספר חובותם חובות שלא עשו ועיי"ש מה שתירץ אולם עיין האורחות צדיקים בשער הענוה (בד"ה השלישי) דהביא הנ"ל בזה"ל אם אחד ספר עליו מעשים רעים... ואם מה שספר עליו הוא שקר, אל יכלים המספר ולא יכעס עליו כי כבר נאמר על אחד מן החסידים שאחד ספר עליו רעה וכשנודע הדבר לחסיד שלח לאותו שספר עליו דורון וכתב לו אתה שלחת לי דורון מזכיותי ואני גמלתי לך בדורון זה ששלחתי לך כי ליום הדין מראים מצוות להרבה בני אדם שלא עשו אותן המצוות ויאמרו הלא לא עשינו זה וישיבו להם אותם שספרו אליכם רע הם עשו אלו המצוות ונוטלים אותן מהם ונותנים להם וכן לרשעים מראים עבירות שלא עשו אותן וכשיאמרו הלא לא עשינו זה ישיבו להם אלו העבירות עשה אותם פלוני שספרתם עליו לשון הרע ונטלו ממנו ונתוספו עליכם וזהו שנאמר והשב לשכנינו שבעתים אל חיקם חרפתם אשר

איתא בהחובת הלבבות שער הכניעה (שער ו' פרק ז' בד"ה ואם) בזה"ל ואם מה שספרו עליו שקר יאמר למספר.. הרף אחי יחמול על זכיותיך שלא תאבדנה ממך ולא תרגיש כי כבר נאמר על אחד מן החסידים שזכרו אותו לרעה וכיון שהגיעו הדבר שלח למדבר בו כלי מלא מזמרת ארצו וכתב אליו הגיעני ששלחת אלי מנחה מזכיותיך וגמלתיך בזה. ואמר אחד מן החסידים הרבה בני אדם יבואו ליום החשבון וכשמראים להם מעשיהם ימצאו בספר זכיותם זכיות שלא עשו אותם ויאמרו לא עשינו אותם ויאמר להם עשה אותם אשר דבר בכם וספר בגנותכם וכן כשיחסרו מספר זכיות המספרים בגנותם יבקשו אותו בעת ההיא ויאמר להם אבדו מכם בעת שדברתם בפלוני ופלוני. וכן יש מהם גם כן שימצאו בספר חובותם חובות שלא עשו וכשאומרים לא עשינום יאמר להם נוספו עליכם בעבור פלוני ופלוני שדברתם בם כמו שנאמר (תהילים עט: יב) והשב לשכנינו שבעתים אל חיקם חרפתם אשר חרפוך ד'. וביאר הבית לחם (בד"ה והשב לשכנינו) בזה"ל כוונתו... שכל המצר לישראל או מי שמתקומים עליהם הוא כאילו הוא מתקומם נגדו יתברך.. לכן מה שאמר בכאן חרפתם אשר חרפוך הכוונה על המחרבים את ישראל ובקש דוד המלך ע"ה שעבור זו ישובו המון

חרפון ד' וכו' עכ"ל והאורחות צדיקים לא כתב הנוסח של "דרך יש מהם ימצאו בספר חובותם חובות שלא עשו" משמע מזה דסבר האורחות צדיקים דכשם שלעולם מנכין לו מזכיותיו גם כן לעולם מראים עבירות שלא עשו אותן ע"ש).

(ב) החפץ חיים (בשמירת הלשון שער הזכירה פרק ז') הביא עוד מקור להיסוד הנ"ל דכשםספרים לשון הרע מנכין לו מזכיותיו דכתב בזה"ל בא וראה עוד כמה גדול ענש העון המר הזה שבדברי לשון הרע ורכילות שהוא מדבר הוא מאבד את מעט תורה שיש בידו שזהלשון המדרש שוחר טוב (תהילים מזמור נב) בקהלת ב: ב כתוב "למה יקצוף האלקים על קולך" על אותו הקול שהוצאתך בפיו ואמרת לשון הרע על חברך, "וחבל את מעשה ידך" מעט תורה שיש בידך על חבירך אתה מאבדה ופשוט דכונת המדרש הוא כמו שכתבו הספרים הקדושים שמי שמדבר לשון הרע על חבירו הוא גורם שנוטלין ממנו זכיותיו שעשה עד עתה ונותנין לחבירו עכ"ל.

(ג) והנה המרפא לנפש (בד"ה ועל זה הזהרנו זכור את אשר למרים) כתב דעל פי זה נתבאר לי' הפסוק (תהילים לד: יב-יד) מי האיש החפץ חיים... נצר לשונך מרע ר"ל כאיש צדיק משתעי קרא החפץ חיים נצחיים בעולם הבא אוהב ימים לראות טוב בעמלו שעמל תחת השמש באותן ימים שעשה ופעל בהם מצות ומעשים טובים ורוצה לראות אותם וליהנות מהם בעולם הבא... שלא תאבדנה ואיש אחר יקחנה אזי זאת העצה נצר לשונך מרע ועל ההיפוך שנותנים

לזה המדבר לשון הרע החובות של חבירו יש רמז בזה בתהילים (ז:יז) כתיב ישוב עמלו בראשו ועל קדקדו חמסו ירד ר"ל מה שעמל זה המדבר מצות ומעשים טובים ישוב בראשו של זה שדבר עליו, ועל קדקדו של זה המדבר חמסו של נדבר יורד במקומו עיי"ש.

(ד) והנה המרפא לנפש (הנ"ל באות ג') מעורר מהו הפשט בזה דכשמדבר לשון הרע על פלוני המצות והעבירות יעברו מזה לזה ומזה לזה וי"ל דאיתא בב"מ נח: כשם שאונאה במקח וממכר כך אונאה בדברים.. אם היה בעל תשובה לא יאמר לו זכור מעשיך הראשונים והקשה ר' יהושע אבא בוסל מהו הדמיון של אונאה במקח וממכר לאיסור אונאת דברים האיסור אונאה במקח וממכר הוא מדין גזילה שלא יגזול את ממנו של חבירו ואילו האיסור אונאת דברים לכאורה אינו שייך לאיסור גזילה אלא הוא איסור מדין אחר שלא לצער את חבירו אלא מאי מבואר שגם האיסור אונאת דברים הוא איסור מדין גזילה שכל אדם כשם שיש לו ממון יש גם כבוד ואם מביישו או מבזהו הוא גוזלו את כבודו א"כ נמצא דהאיסור אונאה במקח וממכר הוא אותו סוג איסור של אונאת דברים דשניהם הוא איסור של גזילה שלא יגזול את ממון חבירו וגם לא יגזול את כבודו א"כ לפי"ז י"ל דהלמצות וכשמדבר לשון הרע על חבירו המצות והעבירות יעברו מזה לזה ומזה לזה הוא משום דכשמדבר לשון הרע על חבירו הוא עושה שני דברים הוא גוזל את כבודו וגם הוא מזיקו דמרבח בבזיונו של חבירו ובזיונות נחשב למעשה מזיק דכשם שיש

אכן באור הדבר הוא כגון ששניהם דרים בעיר אחת והרשע מתלוצץ תמיד על הנהגתו של הצדיק על תורתו ועל עבודתו ומטיל דפי עליו בעיני הבריות והצדיק מתחזק וסובל עלבונו ואינו בא בריב עמו והולך בדרך ד' לתורתו ועבודתו אז כשיבואו לדין לעתיד לבוא הרשע מאבד חלקו בזכותיו כי מלבד שהוא לא רצה לעבוד ד' עוד היה מתלוצץ ממנו שהוא עובד ד' וגם קרר על ידי זה עבודת ד' בעיני הבריות ולמי שייכות כל זכותיו לצדיק שכנו שהיה מתלוצץ עליו וגרם לו בזיון וכלימה וגם היה צריך להתחזק תמיד ולא להתרפות מעבודתו וזהו שאמרו נוטל חלקו וחלק חברו בגן עדן ומה שאמרו רשע נוטל חלקו וחלק חברו בגיהנם כגון שעל ידי הלעג והלצנות שלו שהיה מתלוצץ תמיד מן הצדיק נתהוו לצדיק כמה קלקולים בעבודתו אז מוכרח הרשע לקבל אותן היסורים על עצמו אחרי שעל ידו נסבב הדבר הזה עכ"ל דלמה הוצרך החפץ חיים לחדש סברא אחרת למה הצדיק נוטל חלקו בגן עדן דמשום הרשע היה צריך להתחזק תמיד ולא להתרפות מעבודתו וזה שהרשע נוטל חלקו בעבירות הוא משום דמשום הרשע נתהוו לצדיק כמה קלקולים בעבודתו תיפוק ליה מה שכתב החפץ חיים עצמו בשער הזכירה פרק ג' הנ"ל דאם הרשע רגיל לדבר לשון הרע על צדיק משום סברת החובת הלבבות נמצא האדם הזה עלול הוא שיצא מן העולם נקי מנכסיו והכל הולך לצדיק והעבירות של הצדיק הולך לרשע א"כ למה הוצרך החפץ חיים לפרש פשט בגמ' חגיגה בסברא חדשה ולא בסברא פשוטה כמו החובת הלבבות הנ"ל ואכמ"ל.

איסור להזיק את נכסי חברו יש גם איסור להזיק חברו בדברים דבזיונות נחשב למעשה מזיק אם כן נמצא דבזה שהוא נוטל כבודו של חברו בזה שדברו לשון הרע עליו צריך לשלם מה שגזל ואיך משלמין בשביל כבוד כשנותנו מצוותיו דמצוות של אדם זהו כבודו אם כן הדין נותן מדין השבת הגזילה צריך לשלם מצוותיו, וכן צריך ליטול את העבירות של מי שדיבר עליו לשון הרע דכשמדבר לשון הרע עליו הוא מזיקו בזה שמרבה בבזיונו והעבירות של אדם הוא בזיון של אדם וכשם שאם מזיק חפץ חברו צריך לתקן ההזיק כן כשמדבר לשון הרע על חברו צריך לתקן ההזיק ואיך מתקנים את ההזיק דאם מוסיף בזיונות על חברו צריך להסיר מעליו הבזיונות והעבירות של אדם הוא בזיונו א"כ כשלוקח את עבירותיו של חברו הוא מסיר מעליו הבזיונות.

ונמצא לפי"ז כשמדבר לשון הרע על חברו והמצות והעבירות יעברו מזה לזה ומזה לזה אין הפשט שהמספר לשון הרע אובד כל מצותיו ונוטל כל עבירותיו רק לפי ערך הבזיון והכלימה שהגיע להם על ידו וכן כתב החפץ חיים להדיא (בשמירת הלשון שער הזכירה סוף פרק ג') בזה"ל שלקח מכל אחד לפי ערך הבזיון והכלימה שהגיע להם על ידו וכו' עכ"ל.

ה) והנה יש לעורר על מה שכתב החפץ חיים בשמירת הלשון (ח"ב פרק ח') דהביא הגמ' חגיגה טו. דצדיק נוטל חלקו וחלק חברו בגן עדן רשע נוטל חלקו וחלק חברו בגיהנם והנה לכאורה יקשה הלא אלקים אמת הוא ושופט צדק וגם לאיזה צדיק נותנים זה ותירץ

דובב שפתי ישנים

הג"ר אליהו בקשי – דורון זצ"ל

הראשון לציון

ענין הקראת הש"ץ הברכה לכהנים

מרקד לפניו בדמות עגל והזכיר עווננו בעגל (ראה בתו"כ מילתא דמילואים אות ח'), ואמר לו משה כי לכך נבחרת, דווקא הבושה והענווה ושברון הלב, הם שהכשירו את בחירתו ככהן גדול שהרי "זבחי אלוקים רוח נשברה" (תהלים נ"א, י"ט), ובמטבע זה כך גם ברכתם של הכהנים לדורות, למרות שמצווים על הברכה וראויים לברך, מתוך "ענווה ויראה" אינם מברכים עד שיאמרו להם, דוגמת אהרון הכהן.

כמו כן בברכת אהרון הכהן את העם נאמר (ויקרא ט', ה') "ויקרב כל העדה ויעמדו לפני ה'", כשהקהל כולו עומד לפני ה', פונה משה רבינו אל העם (שם פסוק ו') "ויאמר משה זה הדבר אשר ציווה ה' תעשו וירא אליכם כבוד ה'", והוראה זו אומרת דרשני, הרי העם עומד ואינו עושה דבר, ומה היא כוונת הכתוב "זה הדבר אשר ציווה ה' תעשו", ופירשו חז"ל בספרא (שם אות ו'): זה הדבר אשר תעשו, א"ל משה לישראל, אותו יצר הרע העבירו מלבכם, ותהיו כולם ביראה אחת

מידי עוברי בין בתרי הספר, ראיתי מה שעמד בספרו, מדוע צריך הש"ץ להקריא לכהנים את ברכת כהנים תיבה בתיבה, ומדוע יש לברך ברכת כהנים פנים כנגד פנים.

ונראה לבאר שפשוטו של מקרא (במדבר ו', כ"ג) "כה תברכו את בני ישראל", משמעו לברך בדוגמת הברכה שקדמה לה, דהיינו לברך את הברכה שנזכרה לפני הציווי בפרשת נשא שם, והיא הברכה שנאמרה בפרשת שמיני בחנוכת המזבח, ככתוב (ויקרא י', כ"ב) "וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם" ופרש"י "ויברכם, ברכת כהנים, יברך יאר ישא", וכל ההלכות שנאמרו בברכת כהנים נלמדות מהברכה שברך אהרון את העם באותו מעמד.

על הכתוב "קרב אל המזבח" (ויקרא ט', ז') שאמר משה רבינו לאהרון הכהן אחר הציווי על הקרבנות, מפרש רש"י: שהיה אהרון "בוש וירא לגשת", א"ל משה למה אתה בוש לכך נבחרת. וביאורו, שהיה השטן

כנגד פני הכהנים ולא יסתכלו בהם" כלשון השו"ע בסי' קכ"ח (סעיף כ"ג), דהיינו שצריך שהעם יתכוונו ויהיו ראויים לברכה כדי שתחול הברכה עליהם, ובמקום אחר הארכתי בענין זה, ואכמ"ל.

ובעצה אחת לשרת לפני המקום וכו' ואם עשיתם כן וירא אליכם כבוד ה', ע"כ. וכן פירש בתרגום יונתן על אתר. וכן לדורות צריכים העם לעמוד פנים כנגד פנים אל מול הכהנים, "והעם יכוונו לברכה ויהיו פניהם

שתי הלחם ולחם הפנים

ר' שמעון אומר, לעולם הוי רגיל לומר שתי הלחם ולחם הפנים כשרות בעזרה וכשרות בבית פאגי. [מנחות סג.]

מאמר זה מובא כ"פ וצ"ע הני לשונות "לעולם הוי רגיל לומר", ועוד מאי הקשר בעזרה ובית פגי.

אולי לרמז בא ר"ש כי נודע כל הברכה בלחם ופרי השדה [שהוא עיקר החיים לא על הלחם לבדו יחיה האדם וכו'] בא מלחה"פ ושתי הלחם.

בריקאנטי (ויקרא כו ו) ואכלתם לחמכם לשובע כבר בארתי בסוד לחם הפנים, כי הלחם רמז ליסוד עולם וממנו שובע יוצא לעולם, כי כל כהן המגיעו כפול אוכל ושבע [עי' יומא לט.].

ושתי הלחם אחז"ל ראש השנה טז. הביאו לפני שתי הלחם בעצרת, כדי שיתברכו לכם פירות האילן.

הדגיש כשרות בעזרה וכשרות בבית פאגי שהרי בית פגי הוא הגבול בין המקדש וירושלים [רש"י סנהדרין יד:]. להורות על המשך הברכה מבית ה' לכל ישראל בכל מושבתיהם, 'ברוך ה' מציון וראה בטוב ירושלים וכו'.

[י. א.]

הגאון רבי זלמן נחמיה גולדברג זצ"ל

רב"ד בירושלים הישר והטוב
חבר בית הדין הרבני הגדול

ב"ה יום ט"ו אייר תשע"ב

כבוד הרה"ג ר' יעקב אהרן סקוצילס
שליט"א יקרת

בענין אם סומכין על אשתו בעיר לענין איסור יחוד

שאלה: האם יש מקום להתיר יחוד
עם אשה כשאשתו בעיר?

בענין אשתו בעיר אם מותר להתייחד עם
אשה אחרת, עי' באוצר הפוסקים כרך
ט' דף 100 שהביא כמה אחרונים שמתירים
בשעת הדחק, והדובב מישורים הביא
שלהתייחד עם שתי נשים שאינו אלא מדרבנן
יש לסמוך להתיר באשתו בעיר.

להתייחד עם חולה שיש לו אלצהיימר

שאלה: האם מותר לאשה להתייחד עם
אחד שיש לו חולי אלצהיימר?

תשובה: עי' באוצר הפוסקים כרך ט' דף
84 שנחלקו בזה עי' שם, וציין לציין
אליעזר שדן בדברי הזית רענן ואכתוב בזה
הערה שהזית רענן הקשה על מה שאמרו
בגמ' שמקנין על ידי שתוף, ומקשה הגמ'
פשיטא ואב מותר ביחוד יש כאן חידוש
שמקנין גם על מי שמותר ביחוד, ולענ"ד

קשה שגם אם אסרו ביחוד אין כאן
פשיטא שהרי משמש בעריות פטור חוץ
מאשת איש, עי' סימן ס' בבית שמואל
והטעם כנראה שבקפידא דבעל תלוי
איסור סוטה, מ"מ אין זה פשיטא וצ"ע.

בענין יחוד בבית גוי ליד קברי צדיקים ברוסיה ופולין (מצלמות)

שאלה: האם מותר להתייחד עם אשה
במקום שיש מצלמה?

תשובה: מסתבר שאפשר להחשיב את
המצלמה כפתח פתוח אם יש לפחות
ג' אנשים שמסתכלים על ה"ודיאו".

אח"כ ראיתי שכתב בזה רבינו זצ"ל
תשובה ארוכה בקובץ פעמי יעקב
(עז-עח) וז"ל:

בדבר שאלתכם על מה שנוהגים איזה אנשים
לשכור חדר בדירת הגוי בסמיכות לציוני
הצדיקים ולא חלו ומרגשו בעוון יחוד
המתרגש עליהם, נראה שצדקו דבריכם שיש
בזה משום איסור יחוד, אמנם נראה דיש
מקום להכשיר בלא הרבה טורח, באחד מן
האופנים דלהלן:

א. שיקפידו באמת שישנו שם דווקא ג'
אנשים כשרים, שזה כשר גם בלילה, וכמו
שהצעתם במאמר הנ"ל.

נעשה בבית. ובאמת בצבא, ידוע שקיימות מצלמות כאלו בכל החדרים, מטעמי בטיחות, והדבר מציל את השוהים שם גם מאיסור יחוד. אמנם בכפרים שבפולין ורוסיה הסמוכים לקברי הצדיקים מסתבר שלא קיימים כאלו מצלמות, ולכן לא שייך בהם היתר זה, אך עכ"פ בבית שבכל זאת קיימות מצלמות כאלו, אין חשש לשכור בהם חדר שהמצלמה כאמור מצילה מיחוד.

ויש להוסיף, שהמצלמות המצילות מיחוד, צריכות להיות בכל החדרים בהם עוברים היהודים, כגון במסדרון המוביל לדלת היציאה, במטבח וכדומה, שהרי כשישראלים נמצאים שם הם ג"כ צריכים שומר מיחוד. אמנם בשאר חדרי הבית אין צריך שיהיו מצלמות, ולא חיישינן שיתקפנו יצרו להכנס לחדרים שאין בהם מצלמות ולהתייחד שם, משום דכל זמן שאינם במצב של יחוד אין לחוש שמא יבואו לידי יחוד. כעין מה שמצינו בבית שמואל (ס"ק ט'), שכתב דגם בדרך מספיק ב' כשרים ואין צריך שלשה (א"כ הולכים לשמור אותה), ולא חיישינן שמא ילך אחד לצרכיו והשני יתייחד עם האשה, דכיון שכרגע אינם במצב של יחוד, לא שייך כאן תקיפת היצר, ואם אחד יבקש לילך לנקביו ילך חבירו עמו ולא ישאר עם הערוה לבדו עיי"ש. הרי שכאשר אינם במצב של יחוד אנו תולין שישמר מיחוד עד כדי כך שאפילו יצא מהמקום שהוא שם בכדי שלא להכשל, וכ"ש בנידון דידן שלא נחשוש שיעבור בקום ועשה ויכנס למקום היחוד.

אמנם במקום שלא נתקיימו התנאים הנ"ל, נראה לאסור היחוד, ואסורים לשכור חדר בדירת הגוי.

ב. שיקפידו לשהות בבית רק כשהבעל נמצא שם, ואז נוכל לסמוך על כך שבעלה משמרה בעודו בביתו, והגם שהבאתם דעת כמה אחרונים הסוברים דלא אמרינן היתר דבעלה בעיר בגויה, הדעת נוטה דהיינו דווקא בבעלה בעיר, אבל בעלה בבית נראה להקל לכו"ע, דלא מסתבר שיפקיר הגוי את אשתו עד כדי כך שיראה חרפתו שמזנה בפניו וישתוק, עי' ברמב"ן עה"ת (בראשית ל"ח, כ"ד), דמנהג איזה מקומות של גויים, שאשת איש שמזנה תחת בעלה, מוסרים אותה לבעלה והוא דן אותה כרצונו, עיי"ש. הרי שהיה הבעל מקפיד על זה עד שהיה דן אותה אפילו למיתה על זה, וממילא מסתבר שמשמרה מלזנות עכ"פ בפניו. ולכן כל עוד שהגוי נמצא בבית יכולים להתייחד עמה, אבל יצטרכו להשמר, שכאשר יוצא הגוי מביתו יצאו גם הם עמו.

ג. אם יש פתח לצאת מאותו החדר לחוץ, והפתח המחובר בין אותו חדר לשאר החדרים סגור, נראה דבכלל אין בזה משום יחוד, והוי כב' בתים נפרדים, ומה שיש פתח בין החדר שלהם לחדרי שאר הבית אינו הופכו לבית אחד, כיון שאין עוברים דרך הפתח הזה אלא יוצאים מפתח אחר. וכיוצא בזה מצוי מאוד בבתי מלון שיש דלת המחברת שני חדרים יחדיו, ועכ"ז בהרבה מקרים משכירים את החדרים הללו למשפחות נפרדות שאינם משתמשים בפתח ההוא אלא יוצאים כ"א מחדרו לחוץ, ואין חוששים בכה"ג משום יחוד וה"ה בנידון דידן.

ד. אם יש מצלמות המצלמות את הנעשה בחדרי הבית ואנשים צופים בזה במקום אחר, בזה אין חשש יחוד, והוי כפתח פתוח לרשות הרבים, שהרי הרבים יודעים מה

הגאון רבי חנניה יוסף אייזנבך זצ"ל

מח"ס מחנה יוסף
ירושלים

יום שלישי י"ט אדר תשע"ב

למע"כ הרב הגאון מוהר"ר גמליאל בהגר"א רבינוביץ שליט"א

למה לא מברכים הישראלים על שמיעת ברכת כהנים

מע"כ הואיל לשאול: "לשיטות שיש מצוה על הישראלים להתברך מהכהנים, למה לא תיקנו ברכה לישראלים לשמוע ברכת כהנים, וכמו שמברכים לשמוע קול שופר".

כמדומה שהענין פשוט:

א. ממה נפשך אם הישראל בכלל אותה מצוה, הרי יוצא בברכה שהכהן מברך, ובדיוק כמו שהוא בשופר, שאין כל שומע מברך, אלא התוקע מברך "לשמוע קול שופר" ומוציא את השומעים. שמה תאמר שאינו דומה, כי בשופר התוקע עצמו מתחייב באותה הברכה "לשמוע קול שופר" והוא מוציא ידי חובת אחרים, אבל כאן הישראל מצותו להתברך שלא כהכהן שמצותו לברך, ולמה לא יהא על הישראל חובת ברכה לעצמו - כבר הארכתי בשעתו למע"כ, שגם לדעת החרדים וההפלאה ז"ל, אין הפירוש שיש מלכתחילה מצוה על הישראל מצד עצמו להתברך, אלא שכיון שהמצוה היא על הכהן לברך את ישראל, ממילא גם הישראל הוא בכלל המצוה, והנפק"מ בשכבר קיים הכהן את המצוה, שאין חיוב מיוחד על הישראל

להתברך מן הכהן, וברכת הכהנים של הכהן וקבלתו על ידי ישראל, אינן שתי מצוות נפרדות, אלא מצוה אחת היא, וכיון שעל המצוה הזו כבר בירך הכהן אין טעם עוד שהישראל יברך.

ב. ומלבד שהוא מתחייב מן הסברא, הרי הדבר מפורש בשו"ת הרשב"א סי' של"ח: "דבענין אחד התלוי בשנים, כגון זה שהאב פודה והכהן מקבל פדיונו, אין מברך אלא האחד" עי"ש, וממילא לא שייך לחייב גם את הישראל לברך על ברכת כהנים.

ג. עוד י"ל להסוברים שהברכה שלפני ברכת כהנים אינה ברכת המצוות ממש, וכמו שהביא דיעה זו ב"העמק שאלה" שאילתא קכ"ה סי' י"א בתוך דבריו "כמו שלא תיקנו אשר קדשנו על קריאת שמע" עי"ש, ממילא אין דין ברכת הכהן על נשיאות כפים, מכריח כלל שגם על הישראל המתברך יש חיוב ברכה, שהרי סוג ברכה מיוחד הוא ואינו דומה לכל ברכת המצוות, ובפרט לדעת ביאור הגר"א סי' קכ"ח סק"ל שהוכיח ממגילה כ"ז ע"ב שאין הברכה על נשיא"כ מעיקר דינא. אבל עי' בשו"ע הרב סי' קכ"ח סעיף י"ז: "ולדברי הכל מברכים קודם שישאו ויפרסו כפיהם כו' וכל המצוות מברך עליהם עובר

מש"כ "כעומד בתפילה" כתב בשו"ע הרב שם סל"ו: "כמי שעומד בתפלה בכוונה, שהרי הם מתפללים שיברך הקב"ה את כל ישראל כו", ומקורו ב"לבוש" סכ"ג: "כמי שעומד בתפילה בכוונה שהרי הם מתפללים שיברך הש"י את כל ישראל". הרי שעיקר ברכת הכהנים היא שמתפללים שיברך הקב"ה "את כל ישראל", אף שנאמר גם דין שמקבלי הברכה צריכים לכוין [ובמשנ"ב סקפ"ח העתיק דברי הלבוש והשמיט תיבות "בכוונה" ותיבת "כל" וצע"ק]. שלפי זה ברור שאין מצות ברכת הכהנים תלויה בכוונת המתברכים בבית הכנסת.

ו. ברם יש לעי' קצת, לפי מה שיסד הר"י בן פלאט ז"ל, והובא ברשב"א ובאבודרהם כנ"ל וז"ל: "וארבעה ועשרים מתנות כהונה נמי אין מברכין על נתינתן לכהן, משום דלא יהיב ליה ישראל לכהן מדידה כלום דליברך לתת לכהן, אלא רחמנא הוא דיהיב לכהנים, דכהנים משולחן גבוה קא זכו כו", וחזר על זה עוד שם, ואם כן כיון שנתבאר שברכת כהנים גדרה "שמתפללים שיברך הקב"ה את כל ישראל" הרי אין הברכה עצמה משלהם אלא משלו יתברך, וכמפורש ברמב"ם פט"ו שם ה"ז: "ואל תתמה ותאמר ומה תועיל ברכת הדיוט זה, שאין קיבול הברכה תלוי בכהנים אלא בהקב"ה שנאמר: ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם, הכהנים עושים מצוה שנצטוו בה והקב"ה ברחמיו מברך ישראל כחפצו", והוא מהירושלמי גיטין פ"ה ה"ט: "אמר הקב"ה: ומי מברכך, לא אני מברכך? שנאמר: ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם" וכן עד"ז בספרי נשא עי"ש, ואם כן באופן כזה הרי לא נאמר דין

להתחלת עשייתן כו", הנה דימה בפשטות ברכה זו לכל ברכות המצוות. שוב ראיתי שמפורש הוא בלבוש סי"א: "וכשמחזירין הכהנים פניהם כלפי העם מברכין על המצוה כמו שמברכין על כל מצות, ואומרים בא"י אמ"ה אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו לברך את עמו ישראל באהבה",

ד. לכאורה היה מקום להרהר לפי מש"כ בשו"ת הרשב"א סי' י"ח [בשם הר"י אבן פלט ז"ל והובא באבודרהם סדר תפילות החול], ש"אין מברכין על מצוה שאינה תלויה כולה ביד העושה, מפני שאפשר שלא יתמצא בה חבירו, ונמצא מעשיו מתבטל כגון מתנות עניים והלוואת הדלים ונתינת צדקה והענקה וכיוצא בהם" [ובודאי שגם כאשר ידוע לנו שהשני רוצה ומתמצא, אינו מברך, כי על מצוות כגון אלו מלכתחילה לא נתקנה ברכה], ואם כן ברכת כהנים הרי תלויה היא לכאורה בדעת הישראלים שצריכים לכוין אל הברכה, ובכה"ג לכאורה אין מקום לברך ברכת המצות, ובהכרח שאינה מברכות המצוות, וממילא הוא גם לעניננו שאין לדמות את הישראל לכהן המברך.

ה. אך באמת לא נראה לומר, שאם הישראל אינו מכוין לברכה (ואפילו מכוין ח"ו שלא להתברך) יש איזו גריעותא בברכת הכהן, ובביאור הדבר נראה דהנה ז"ל הרמב"ם בפ"ד מהל' תפילה וברכת כהנים ה"ז: "כשיהיו הכהנים מברכין את העם לא יביטו בעם ולא יסיחו דעתן אלא יהיו עיניהם כנגד הארץ כעומד בתפילה כו' כל העם מתכוונים לשמוע הברכה ומכוונים פניהם כנגד פני הכהנים כו'", והועתק גם בשו"ע שם, ועל

אברהם" להגרא"י ניימרק ז"ל לסוטה שם ביאר: "דמטבע של הברכה הוא לברך את עמו ישראל באהבה, אם כן מי שמרגיש את עצמו שאינו אוהב עמו ישראל באמת אין צריך לברך, כי דובר שקרים לא יכון לנגד עיניו, ולדעתי מענין זה הוא כל הסוגיא שהאריכו לדבר מטיבו של טוב עין, ושאינו טוב עין לא יברך גם בברכת המזון כו', ובזה קמ"ל ר' אלעזר באמת דבר גדול, שכל כך היתה בלבו תקועה אהבת ישראל שלא קרה לו לברך ויהיה איזה בר ישראל שאינו אוהבו שהיה מונעו מברכה ע"ש),

ט. ובחדא"ג מהרש"א מגילה שם כתב: "דהוי אמינא דאין הכהן צריך לברך כיון שאין זו המצוה אלא לטובתן של ישראל שתחול ברכת הקב"ה כמ"ש ואני אברכם", ויש לבאר דבריו ז"ל ע"פ הנ"ל, שהי' ס"ד שלא לברך כיון שאינו אלא להחיל ברכת ה', אבל רבי אלעזר בן שמוע חידש שצריך לברך, והוא כמוש"כ ברמב"ם כנ"ל שגם ברכת ה' תלויה בזה שהכהנים "עושים מצוה שנצטוו בה",

י. או יש לומר, שבאמת עיקר הברכה היא על כך ש"קדשנו בקדושתו של אהרן" וכיון שכבר מברך, מזכיר גם "וציונו לברך את עמו ישראל באהבה", ולפי"ז יומתק המשך לשון הגמ' בסוטה שם, שלאחר שאמרו "ולא נשאתי כפי בלא ברכה", שאלו: "ומאי מברך" ותירצו: "אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וציונו לברך כו'", היינו שלכן ר"א בן שמוע בירך על נשיאות כפים כיון שעיקר הברכה היא "אשר קדשנו בקדושתו של אהרן" [ולהעיר שבשאלות דרב אחאי גאון סי' קכ"ה שם וכן בסדר רב עמרם גאון דף י"א ע"ב גרסו: "מאי מברך, א"ר זירא א"ר חסדא בא"י אמ"ה אקב"ו לברך את עמו

ברכת המצוות, [ולהעיר מדברי רבינו בחיי ז"ל פר' נשא: "ועל דרך המדרש: כה תברכו, מסר להם הקב"ה הברכות לכהנים במתנה שיהא כוח בידם לברך את ישראל, ולפי שעתידי למסור להם ארבעה ועשרים מתנות כהונה ועם זו הם עשרים וחמשה, לכך הזכיר הלשון הזה "כה" תברכו, כלומר עם ברכת כהנים הם עשרים וחמשה" ועי' בכת"ס עה"ת פר' נשא], ולכאורה צ"ע,

ז. ואולם ידוייק בלשון הרמב"ם ששינה קצת מלשון הירושלמי, וכתב: "הכהנים עושים מצוה שנצטוו בה והקדוש ברוך הוא מברך ישראל כחפצו", הרי הקדים וכתב שהכהנים "עושים מצוה שנצטוו בה", היינו שברכתו של הקב"ה תלויה כביכול בקיום המצוה של הכהן, ועל קיום מצוה ודאי מברכים.

ח. ובזה יש מקום לבאר דברי הגמ' במגילה כ"ז ע"ב (וסוטה ל"ט ע"א): "שאלו את תלמידיו את רבי אלעזר בן שמוע במה הארכת ימים, אמר להם: מימי לא עשיתי קפנדריא לבית הכנסת ולא פסעתי על ראשי עם קודש ולא נשאתי כפי בלא ברכה (לפי שהכהנים צריכים לברך בא"י אמ"ה אשר קדשנו בקדושתו של אהרן, במס' סוטה, רש"י), וכבר הקשה הריטב"א ז"ל, מאי רבותא שלא בירך על נשיאות כפים ומה חסידות יש בזה, ותירץ שבא לומר שיש בענין זה משום סגולה לאריכת ימים עי"ש, ועי' ב"טורי אבן" ועוד אחרונים ז"ל שהקשו כן ותירצו בכמה אנפי (וב"גינת וורדים" חא"ח סי' י"ג וי"ד, צוין ב"גלין מהרש"א" במגילה ובסוטה, ביאר הדברים בשלשה פנים עי"ש ועצ"ע, וב"ביאור הגר"א" כנ"ל הוכיח מזה באמת שאין הברכה מעיקר דינא, וזה קצ"ע, ועי' ב"שועות יעקב" או"ח סי' קכ"ח סק"ט, וב"אשל

ישראל" ולא הזכירו כלל "אשר קדשנו בקדושתו של אהרן".

יא. והנה ב"העמק שאלה" שם, כתב לבאר: "על פי מה שכתב בעל המאור שלהי מס' ראש השנה בד"ה ומה שנהגו, שאין ברכה אשר קדשנו בציבור על תקיעת שופר מדינא דגמרא, לפי דעתו שאין צריך לברך מיושב לפני תפילת מוסף משום שאינו עיקר המצוה, ועל תקיעות שעל סדר ברכות מלכיות זכרונות ושופרות אין לברך כלל" עי"ש באורך, והיינו משום שברכת כהנים הוי ברכה בעצמה, ועי' גם ב"קרן אורה" ובהגהות הרד"ל לסוטה שם, ולפי דבריו יומתק מאוד מה שכתב הר"י בן פלאט ז"ל: "אבל על ברכת כהנים ועל תקיעת שופר מברך", ובפשטות הדברים צע"ג: א. מאי שנא תקיעת שופר מכל המצוות שצריך לומר שמברכים עליהן ומה חידש כאן. ב. מה חידוש יש בברכת כהנים, ג. מה הקשר ביניהם (והמהדירים לא עמדו ע"ז), ולדברי ההעמ"ש מובן מה שרצה בזה.

יב. ולמסקנא דמילתא נראה, לפי דברי הרשב"א שהובאו בתחילת דברינו: "דבענין אחד התלוי בשנים כו' אין מברך אלא האחד", וממילא אין מקום כלל לישראל המתברך לברך על המצוה.



הנה מש"כ באות ה' "כמי שעומד בתפילה בכוונה", היינו שלענין זה הוא כעומד בתפילה, אבל לא שענין ברכת כהנים הוא כתפילה (ואין זה ענין לנידון במק"א אם ברכת כהנים היא מצוה לעצמה וקבעוה בתפילה או שהיא חלק מן התפילה ואכ"מ), כי גדרם שונה, שהתפילה היא בקשה מלמטה למעלה, ואילו הברכה היא

להמשיך מלמעלה למטה, ויומתק בזה מ"ש הב"י בשם הארחות חיים, והובא בשו"ע ובשו"ע הרב ס"כ: "ונהגו לפרוש ידיהם בענין שיחא תוך כפיהם כנגד הארץ ואחורי ידיהם כנגד השמים, היפך מפרישת ידיהם לתפילה", שברכת כהנים היא להמשיך ברכת ה' אל המקבלים, ולכן "תוך כפיהם" היינו כלי הקיבול הוא כנגד הארץ, משא"כ בתפילה הוא להיפך שמושיטים הידים לקבל מלמעלה ולכן התוך הוא כלפי מעלה,

וראיתי בספר "יפה שיחתן של עבדי אבות" להגה"צ מוה"ר אלחנן הלפרין שליט"א מלונדון (ח"ב אות קס"ג) וז"ל: "הרה"ק ר' איציקל מפשעווארסק זצ"ל אמר קבלה בשם הבעש"ט הק' זי"ע, להקפיד שכלי קיבול אשר נמצאים בבית יעמדו בפתח למעלה, שראה איזה כלי עומד הפוך הקפידו להעמידו פתוח למעלה, וטעם הדבר שיעמדו מוכנים לקבל השפעות הירדות מלמעלה, והקשני מקשן אחד, ממה שראה כתוב מהרבי החב"די הגה"ק רמ"מ שניאורסון זצ"ל, שגביעי מנורת ביהמ"ק היו בפתחיהן למטה, ושכן מצא בכת"י פי' המשניות להרמב"ם ז"ל, והשבתי לו, אדרבא משם יש חזוק להדברים הנ"ל, כי מנורת המקדש היתה משפיעה חכמה לעולם כמבואר בספרים מפי חכז"ל, וכך דרכו של כלי משפיע, שפתחו למטה, בכדי לערות לתוך כלי המקבל שעומד בפתחו למעלה", - ולהנ"ל הרי הדברים מפורשים בשו"ע, שיש הבדל בין תפילה שהיא בקשה לקבל שאז פרישת ידיהם היא שהתוך כלפי מעלה, לבין ברכת כהנים שהיא להשפיע הברכה מלמעלה ולכן התוך הוא כלפי מטה.



מכתבים



ג' ניסן תשפ"א
כבוד הרה"ח ר' דוד בריער נ"י

נכרי שנתן מומון לצדקה מאי יעשה בו

עד"ש שנכרי נתן לו צדקה ורצונו ליתנו לנכרי. הן אמת שכ"כ הרמב"ם (פ"י מלכים ה"י) עכו"ם שנתן צדקה מקבלין ממנו ונותנין אותה לעניי עכו"ם. ושורשו מב"ב י: ורבא נמי לעניי עובדי כוכבים יהבינהו.

אולם בשו"ע לא מובא ונראה מלשון המחבר סנ"ד שרק בפרהסיא אסור לקבל מהם משום חלול ה' ולא כן בצינעה. (עי' כ"ס יו"ד סק"ד בביאר כ"ז). לכן י"ל כיון שקיבלו זכה לו ויכול ליתנו לכל צדקה שהרי אין שליחות לעכו"ם כבב"מ עא. וראה מגן אברהם סי' תנ בדין דאסור לקנות חמץ בממון עכו"ם "דהא אין שליחות לעכו"ם ונמצא הישראל קונה אותו", וע"ע מחנה אפרים שלוחין סט"ז ובהג"ה כמה ראיות בזה, לכן נלע"ד נכון כנ"ל שיתנו לצדקה ושלום על ישראל.



יעקב אמסעל

סיום מס' משניות לאכול בשר בט' ימים ולבכורים ער"פ

כבוד המערכת

שאלה:

אם יכולים לעשות סיום על' מס' משניות לאכול בשר בט' ימים ולבכורים ער"פ.

י.ק.

תשובה

ביו"ד (סי' רמ"ו סעיף כ"ו) איתא כשמסיים מסכת מצוה לשמוח ולעשות סעודה. מקורו משבת קיט. באב"י דעביד ימא טבא לרבנן וכו'. ועי"ש בט"ז ס"ק ט בשם רש"ל סוף פרק מרובה דאפי' אחרים שלא סיימו מצוה לשמוח עם זה שסיים.

המאור

קלט

החזרות יאיר ס"ע (מובא בפתחי תשובה שם ס"ק ח) הרחיק לכת דה"ה יום של אחריו כנהוג שהיה שלמה המע"ה עשה משתה ז' ימים ואפשר שגם שאחר אחריו כמ"ש גבי ז' ברכות מחמת הלולא.

הרי שהמדובר מסיום מסכת אולם גדולי המחברים עסקו בזה משך הדורות והראשון כנראה הגרש"ק באל"ש שדן גם בסיום על נביא. בהגהות פסקי תשובה (סי' קצד) מביא כן בשם הגז"ל מהר"ם אריק בספר מנחת פתים שה"ה אחד מכ"ד ספרי הקודש דהוי סעודת מצוה, וכ"כ בפני יהושע

ברכות י"ז וכן ה"י נוהג האבני נזר וכן הובא בדעת תורה בסי' תקנ"א בשם הרה"ק מקאמינקא זי"ע.

בשו"ת בנין שלמה (או"ח סי' נ"ט) כתב דאף סיום מס' משניות הוי סעודת מצוה, ועלה אמרו בב"ב (קמ"ה:) כל ימי עני רעים זה בעל גמרא, וטוב לב משתה תמיד זה בעל משנה, כי בעל גמרא שוהה זמן רב עד שמסיים ועושה משתה, אבל לסיים משנה אפשר בכל יום ותמיד שמח במשתה, וע"ז אמרו וטוב לב משתה תמיד. ולכן נ"ל להקל אפי' במסכת אחת משניות, ובאינו יודע צורתא דשמעתא, ודי כשמבין בפ"י הר"ב.

וכ"כ בשו"ת אפרקסתא דעניא (סקנד אות ג) דאף לרבא דמהפך כל ימי עני רעים זה בעל משנה, וטוב לב משתה תמיד זה בעל גמרא, לא שייך זה בזה"ז, שיש לנו פ"י הרמב"ם והר"ב דפסקי הלכתא, והביא שכן ציוה הרה"ק ר"י מרוזין לסיים מס' משניות ולסעוד בשבוע ט"ב. וכ"כ בשו"ת בית ישראל (סי' מז) דמזה ראייה דגם סיום משניות חשוב סיום, דבימי אביי לא ה"י אלא הששה סדרי משנה שלא היה עדיין הגמרא מסודר, וכ"ת דשלים מסכת הכוונה עם פלפול הגמ' בע"פ, הרי כתב רש"י במס' תענית ד. דצורבא מרבנן נקרא בחור חריף, ולא מסתבר דבחור חריף כד שלים מסכתא זכר בעל פה הפלפול של האמוראים, וכן הובאה ראייה זו בספר ברכת הפסח סי' ט' בפתחא זוטא סק"ד.



בענין עשיית מצוה יותר משיעור חיובו

בענין מה שכתב בקובץ ת"ק, בענין עשיית מצוה יותר משיעור חיובו, נכון להעיר, דזה כמעט מבואר בגמ' פסחים קי"ז ע"ב, רבא הוה שתי חמרא כולי מעלי יומא דפיסחא כי היכי דניגרריה לליביה דניכול מצה "טפיי", ולא אמר דניכול מצה לתיאבון טפי, משמע דכל מה דאוכל טפי, הוי חלק מן המצוה, וכן דייק האבני נזר או"ח תמח ז, דמכאן שמצוה להרבות באכילת מצה, ואם אוכל כמות מרובה הכל בכלל המצוה ונמצא מגדיל בכך את עשיית המצוה, אע"פ שיוצאים ידי חובה בכזית

בכבוד רב

נפתלי אונגער

טלפון בקברות צדיקים

הסתפקתי אודות מה שמצוי בהרבה קברי צדיקים, שהמשתטח על קבר הצדיק מטלפן לחבירו, על מנת שיתפלל גם הוא, ובשל כך מצמיד את הפלאפון לציון הצדיק, האם יש מעלה בתפילה זו, או שעיקר התפילה בקברי הצדיקים היא בבואו ממש אל הציון.

בברכת כהנים באהבה כעתירת

גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים.

מכתב לקובץ המאור ניסן אייר קובץ מס' חמש מאות

יום ב' ב' ניסן תשפ"א

ראיתי קובץ המאור מס' 500, ובלי עין הרע, זוכים להוציאו פעם בחודשיים, ובו מאמרים ותשובות מגדולי הפוסקים, וראשי הישיבות, יהי רצון שימשיכו להוציא עוד כהנה וכהנה, עד ביאת גואל צדק משיח צדקינו, שזה מקרב הגאולה, וכמ"ש במכתב הברכה של הגר"י ליברמן שליט"א בעמח"ס משנת יוסף, יעו"ש.

ועתה אעיר כמה הערות כפי מיסת ידי בעזה"י החונן לאדם דעת.

א). במש"כ לדון בעמ' ל' בענין אמירת תהילים בשבת וביו"ט ממרן שר התורה רבינו הגר"ח קניבסקי שליט"א, בעריכת הרב דוד בלום שליט"א, ושם הביא שנשאל הגר"ח"ק האם מותר להגיד תהילים בשבת על חולה שאין בו סכנה, והשיב מרן הגר"ח"ק שליט"א מסתבר שמותר, ושם כתב מדברי האג"מ ח"א סימן קה שבציבור יש לאסור אבל ביחידות שרי, יעו"ש, ויש להמשיך דאולי כל מה שהשיב הגר"ח"ק שמותר לומר תהילים בשבת על חולה ביחידות אבל לא בציבור, וזה א"ש למש"כ ההוראה בשם מרן הגר"ח"ק שליט"א בקונ' שער יוסף בדין שאילת צרכים ובקשות בשבת, שהיה מעשה באשת ת"ח שחלתה והיה במצב של פיקוח נפש, והתיר הגר"ח"ק לומר בציבור בליל שבת קודש מזמור שיר ליום השבת, וכה"ג התיר לומר מזמור שיר ליום השבת בזמן הקורונה, ראה מש"כ זכה בקובץ באר התורה מס' 21 ח"א בעניני הקורונה יעו"ש.

ב). בעמ' סא, נשאל מרן הגר"א נבנצל שליט"א רב העיר העתיקה בירושלים תובכ"א, ע"י הגר"מ גבאי שליט"א בעמח"ס בית מתתיהו ד"ח, שאלה: מי שיכול בערב פסח לצום לתענית בכורות או לשמוע סיום מסכת אם יש עדיפות לצום, תשובה: עדיף לצום אם לא יפריע לו זה בהכנות לחג ובסדר. עכ"ד, והיינו דסו"ס כיון דזה עיקר דינא עדיף לצום, ובאמת היום לא מצינו שכמעט צמים, וכה"ג כתב בספר פסח בציון (עמ' קלו) כתב שמור אביו הגה"ק רבי סלמאן מוצפי זיע"א שהיה בכור ובחסידותו הגדולה נהג כל ימיו להתענות דוקא ולא לפטור את עצמו מהתענית

המאור

קמא

ע"י סיום מסכת או שאר סעודת מצוה, וגם כתב נוסח תפילת עננו לבכור המתענה לאורמה בתפילה בברכת שמע קולנו בשחרית ובמנחה, וטעמו כתב הגר"צ מוצפי שליט"א שם, וכי מצוה זו לחינם נתקנה המצוה להתענות יתקנו מראש סעודות מצות וחסל, ולכן כל ההפצרות והשיכנועים כי התענית עלולה להזיק לביראותו חס ושלום עלו בתוהו ואפילו בשנתו האחרונה התענה ופעם בצעירותו בא לביתו בערב פסח חתן בתוך ימי המשתה ע"ש, ועי' גם בהגדה של פסח לספר בציון.

אבל הנה למעשה יש בזה גם ענין ע"פ הקבלה, וכמו שכתב מרן הבית יוסף בספרו מגיד מישרים (פרשת ויקהל) בטעם התענית, וז"ל: הטעם שמתענין הבכורות והאיסטניסין וקצת בני אדם אחרים בערב פסח, מפני שישראל חייבים לשתות ארבע כוסות בליל פסח, וכדי שלא ישטינו עליהם סמא"ל ונחש, נוהגים להתענות בערב פסח להכניע כחם, ולהורות כשישראל שחים ושותים יין אינו חס ושלום להשלים תאות היצר הרע אלא לעבודת קוננו, שהרי הם מקדימים להתענות קדם לכן להכניע תאוות היצר הרע עכ"ל הקדוש. וא"כ לפי"ז יש ענין לצום ולא לשמוע סיון ולהפטר, והכל לפי הענין אם הוא מרגיש שיכול לצום או לא. וכן בשו"ת אול"צ (פי"ב אות א') כתבו שם שמי שאין התענית קשה לו ויודע בבעצמו שיוכל לערוך ליל הסדק ולקיים מצותיו כהוגן ולא יופרע עי"ז ממצות והגדת לבנו וכ"ו מוטב שיתענה ולא יסתמך על הסיום מסכת, והיינו משום שבראשונים אל הובא בכלל קולא זו ורק באחרונים עי"ש, ומ"מ לא זכר לדברי מרן הבית יוסף במגיד מישרים. ושוב מצאתי בספר נר ציון "חודש ניסן" (עמ' קעט) שהקפיד האדמו"ר הישא ברכה סידנא בבא סאלי צדיק יסוד עולם רבי ישראל אבוחצירא זיע"א להתענות בערב פסח.

ומה שיש לדון מה הדין בזה השנה, שכיון שי"א וכן הוא דעת השו"ע דאין חיוב להתענות, א"כ י"ל דשפיר יותר קל, וכ"ש שלדעת מורינו החיד"א בברכ"י שיש לצום ביום ו', דאפשר יותר להקל בזה.

אלא מה שהביא שם הגר"מ גבאי שבס' מנחת תודה עמ' שסז מובא בשם מרן הגר"ק שסיום מסכת עדיף מלצום, ע"ש, והביא מה שבספר מועדי הגר"ח ח"ב תשובה פג שאל להגר"ק הא סיום מסכת רק פוטר את הצום, והשיב ע"ז שהרי סיום מסכת הוא יותר מצוה גדולה, וע"ע במש"כ בזה בשו"ת תשובות ישראל ח"ה סימן כד שכתב בזה, שכל הנידון על בכור שיש לו סיום מסכת משלו שהוא למד את כל המסכת ובזה יש לדון שעדיף שיסיים מאשר יצום, אבל אם רק שומע סיום אצל משהו אחר פשוט שאין כאן שום מצוה אצלו ובודאי עדיף שיצום וזה רק היתר שהקלו לו שלא יתענה.

אבל מ"מ נראה לדינא דברור דעדיף לצום וכמו שענה הגר"נ אם לא מפריע לו, דמה"ט מצינו בפוסקים שכתבו לקהל מדוע נהגו להקל בזה, הנה מקור הענין נמצא בס' בתי כנסיות (סימן תע) שכתב שמנהג העולם להקל בסעודת נישואין וכו' ע"ש. וכן רבי חיים פלאג'י בספרו חיים לראש (דף יג סע"א), ובשו"ת ערוגת הבושם (סימן קלט) שנוהגים להקל להפטר מהתענית ע"י סעודת

סיום מסכת, וטענמו לומר דמהני שהרי העיקר התענית הוא זכר לנס שיצלו ממכת בכורות וא"כ י"ל בסעודת מילה דקביע ליה זמן אין כאן זכר לנס שניצלו ממכת בכורות משא"כ בסיום מסכתא לפי שנתפשט המנהג שעושין סעודת סיום מסכת בשביל הפקעת התענית א"כ בזה גופא איכא זכר לנס ולכן לכו"ע שרי בכה"ג, וכן כתב בשו"ת מקור חיים (סימן לו) ע"ש. [והנה לפי טעם זה שכתב בשו"ת ערוגם הבושם (שם) כתתב בשו"ת ארץ צבי (סימן עט) שצ"ע על המנהג שאוכלין הבכורים כל היום ער"פ עך סמך הסיום שעושין בבוקר שהרי בשאר תענית ציבור אפילו מי שאכל באמצע התענית פ"א אסור לו לאכול אח"כ וכמו שנפסק בשו"ע סימן תקס"ח ס"א ולמה כאן הדין הוא שמותר לאכול כל היום, וכתב לשיב המנהג דמה דשרי לאכול כל היום, דהכא שאני דבכל תענית יש ב' דברים מצוה להתענות ואיכא גם איסור לאכול ולעולם כשאכל פעם אחת באות היום תו אינו מקיים מצות תענית דכל שאכל כזית אחד אין שם תענית עליו ומה דאסור לו לאכול הלאה בתענית ציבור דאכתי איסורא רביע עליה שלא לאכול ביום התענית ואיסור זה הוא חל על כל כזית וכזית, וא"כ כ"ז דוקא בשאר תענית ציבור שהוא משום סיגוף, אבל תענית בכורים שהוא זכר נס, שנצולו ממכת בכורים אין בזה איסור אכילה רק מצות תענית גרידא ע"כ כל שאכל פעם אחת ביום שוב אין עליו איסור תענית ומותר לו לאכול כל היום ע"י עוד. ועי' עוד בספר מנהג ישראל תורה (עמ' רסב) ע"ש, וע"ע בשו"ת מנחת יצחק (ח"ח סימן מה) שדן ומפלפל בדברי הארץ צבי ומביא מש"כ במג"א (סימן תקס"ח סק"י) שכתב לענין תענית בה"ה ועשרת ימי תשובה, בזה"ל: ופשוט דבמקום שמותר לאכול על הסעודה אינו תענית כלל ומותר אח"כ לאכול ולשתות אפילו בביתו" וכתב שם במנח"י שה"ה כאן].

ועוד טעם שמצינו להקל להפטר ע"י סיום מסכת, כתב הגר"ש קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה (סימן שטז) שהרי בטעם התענית איתא בספרים שהוא משום שיש חשש סכנה לבכורים ולכן הם צריכים להתענות מ"מ כ"ז דוקא בסתם סעודה אבל בסעודת מצוה מותר לאכול משום ששומר מצוה לא ידע דבר רע, משום דכל איכא מצוה בדבר וכוונתו לשם מצוה ליכא איסור בדבר.

עוד טעם מצינו להקל בזה, ידוע בשם הרה"ק רבי צבי הירש מזידטשוב שטעות סוחר נזדרקה במס' סופרים ומה שכתוב במס' סופרין הוא הבכרים מתענגים ולא הבכורים מתענים, והיינו שהוא כר לנס, וכן הובא בספ' מנהגי זידטשוב (הוספות אות סח) שמעתי מאיש נאמן ששמע מפי הרה"צ רבי שלמה מדאילנא זצ"ל ששמע מפ"קשל העטרת צבי זצ"ל שאמר שהיה קשה לו התענית ההוא כי היכן מצינו שעל נס יקבע תענית דרבה על נס יש לקבוע יו"ט עד שגילו מן השמים שנשתבשו כל הספרי בזה ומש"כ במס' סופרים שהבכורים מתענים הוא טעות סופר וצ"ל הבכורים מתענגים. והנה סו"ס קשה דהרי השו"ע כתב והכל גילו מן השמים וח"ו לומר שהשו"ע ואף שגילו להאי גברא רבא מן השמים מ,מ הרי קימ"ל אין תורה מן השמים וזה תלוי אם פסקינן וסמכינן על שו"ת מן השמים.

ושוב ראיתי שכבר כתב להעיר על דבריו המנחת אלעזר בספרו דברי תורה (ח"ה אות ט') והנה ראו הביא לנו איש עברי ממזרח (א"י) לצחק בנו הכי קרא שמו ספר פאר יצחק לשום לאבלי

ציון אפ"ר תחת פא"ר על זה דוה לבנו על אלה חשכו עינינו בחבלי משיח אשר העיקו לנו גם צחוק לנו ולאותו צדיק יע"א אשר קראו על שמו ועל תולדתו הרה"ק מהרי"א מזידשטוב זצ"ל"ה וכו' ובאתי בזה להעיר מה שתקע לעצמו לפגוע בדבר הלכה ולתלות בוקי סרוקי בשם אותו צדיק ז"ל שאין להתענות הבכורים בער"פ עי"ש בטוש"ע או"ח שהבכורים צריכים להתענות בע"פ הוא ט"ס וכו' ובדברי תועבות כאלו יכולים לעקור ח"ו כלומר לעבור על כל התורה כולה ולומר על הכל שהוא ט"ס וזה ברור ופשוט כי דברי הבל וריק הוא כנגד כל הפוסקים הראשונים ע"ש. ובנימוקי או"ח (סימן תע) כתב גם לדחות דבריו עי' וכו' אשר יצא בשם ספר פאר יצחק אשר תלה בוקי סרוקי בשם צדיק אחד לומר כי טס הוא בטוש"ע ובמקום הבכורים מתענים בע"פ צ"ל מתענגים ואין כדאי להשיב על דברי בורות והבלי אף הירושלמי הנ"ל הוכיח בפירוש שלא לאכול רק להתענות ע"ש. [אולם מח"ס פאר יצחק כתב להשיב על דברי הנימוקי או"ח וכתב: יצא נגדי רב גדול אחר בספרו נימוקי או"ח וכן אותי ברותחים על שתליתי בוקי סרוקי ברבינו לאמור משמו שיש ט"ס בטוש"ע מהש לא אמרתי בכלל כי אם שנזכר הט"ס במקור הדין במס' סופרים מה שאין מן המנעות בכלל כי גם בש"ס שילן ישנו לפעמים חילופי גירסאות וכו' אינני יודע למה נזדעזע כ"כ הגאון בעל הנימוקיין וחתה גחלים על ראשי ופוק חזי מאי עמא דבר שהבכורים מתקבצים לעשרות בבית המדרש ותולים עצמו באילן אחד צרובא מרבנן שיש לו סיום מסכת ועושים סעודה לגומרה של תורה והבוכים באמת מתענגים בער"פ מה שלא היו עושים אילו היה התענית אמת דבר שבחובה ע"ש, אולם יש להשיב על דבריו דאם לא היה חיוב תענית א"כ הבכורים בכלל לא היו מתענגים כלל כי לא היו סיום מסכת כי הרי לא צריכים להפטר בכלל מהתענית או"כ כל מה שיש להם התענגות הכל מכוח החיוב להתענות וא"כ בע"כ שכן יש חיוב להתענות וכל מהגמיר מזי' הוא אמר כן רק בדרך מיצה בעלמא דכך יצא אבל אין כוונתו לפסק הלכה ודו"ק].

וכן דחה הרב יוסף שוורץ בספר ויצבר יוסף (סימן ז') שדחה את דברי הפאר יצחק וכתב דהמעין במס' סופרים יראה כי א"א לגרוס וכן להעמיס לשון זה במקומו דהרי במסכת סופרים מירי שם לגבי איסור התענית חודש ניסן וע"ז קאמר אלא הבכורות מתעניין וכו' וא"כ מוזר הוא להעמיס ולגרוס כאן שהבכורות מתענגין שלפי"ז אין המ"ס המשך וקישור דקאמר אלא וכו'.

ובשו"ת מנחת יצחק (חלק ב' סימן צג) העיר על דברי המנחת אלעזר ממונקאטש שהרי מהירושלמי מוכח שאין הבכורים מתענים וכו' עי"ש, ופלא עליו שלא ראה שכבר כתב כן המנח"א בספרו נימוקי או"ח, וכתב שם: אבל בודאי כ"ז אין מועיל להלכה למעשה לעשות שלא כדברי השו"ע אבל י"ל "דכ"ז מצטרף ליתן טעם להמנהג שנהגו להקח בתענית בכורים ע"י סיום מסכת. ועי' עוד בספר שלמי מועד (עמ' שמח בהערה 116) מה שהביא בזה מהגרשז"א באריכות שכן יש להליץ בעד הגירסא של ומתענגין.

אולם בשו"ת תשובה מאהבה (ח"ב סימן רסא) כתב להחמיר בסעודת סיום מסכת, והביא כן בשם רבו בעל הנודע ביהודה והטעם כיון שיכול לעשות סעודת סיום מסכת בער"פ אחר, עי"ש שהביא שבית דינו של הנודע ביהודה הוציא כרוז לאסור את זה, והמהרש"ם (דע"ת סימן תע) הביא

כ"ז, אבל למעשה המשנ"ב כתב שהמנהג להקל וכן מוכח מספר נשמת אדם (הל' שבת כלל א' סוף סק"א) שכתב השמנהג שוט בוילנא שבערב פסח כשיש פדיון הבן אפילו שלא בזמנו הבוכרים אוכלים שם בער"פ, ומבואר דהמנהג להקל בזה, והגאון בעמח"ס שו"ת שואל ומשיב בספרו "יוסף דעת" (יו"ד סימן שצט דע"ו ע"ב) כתב לדינא שיש להקל בזה אף שהוא בכור והיה רגיל לסיים מסכת בער"פ ולאכול, כי התענית קשה מאד ובפרט בערב יו"ט שהטורח רב, והואיל ואין התענית הזה אלא מנהג, וכבר נהגו ישראל להקל בזה הנח להם ע"ש, וכן פסק בערוך השולחן (סימן תע), וכן כתב מורינו ורבינו הבא"ח בכן איש חי (פרשת צו אות כה). וכן עמא הדבר לצאת ידי חובה בסיום מסכת.

ועוד סברא מצינו בדברי הערוך השולחן (סימן ת"ע ס"ה) שנוהגים להקל בזה מפאת חלישות הדור, ובערב פסח הטורח רב, וגם אכילת המרור בלילה אינה יפה לבריאות, החשיבו את עצמם כאינם יכולים להתענות, וסמכו ע"כ שהתענית בכלל לא מוזכרת בדברי הגמ' ושכן הוא מסקמת הירושלמי כמו שהבאנו כבר, ואינו אלא מנהג וכדהבאנו. וע"ע בספר משיבת נפש לרבי יוחנן לוריא ז"ל (גרמניא שנת ר' בהוספה לפרשת בשלח בדרוש לאלמן שנשא אלמנה) כתב שכתב ונראה לי כשלומד תורה שבע"פ והם ישרים שנתייטבו לו הספיקות והקושיות אז משמח הלב וקודם לזה אינו משמח כשאין הלכתו פסוקה הוא טרוד בעיון עד שימצא המבוקש ואז ישמח ג"כ בשמחת התורה שבע"פ בכח וכו' וע"כ נוהגים בכל סיום מסכת לשמוח ולעשות סעודה והיא נקראת בודאי סעודת מצוה עכ"ד, ולפי דבריו ה"ה מסכת ממשניות, וראה במש"כ בזה בהגדה של פסח יד יוסף בעניני סיום מסכת בער"פ.

בברכת התורה

הצב"י יוסף אביטבול

מח"ס שערי יוסף ושא"ס

בני ברק

תיקון ליל שבועות

כבוד המערכת

כ"פ כתבו בהמאור אודות הדעות אי עדיף לומר תיקון או ללמוד בליל שבועות והרב שפיגל העיר איך שהגרמ"פ אמר תיקון והעיר לו אודות סבר המצות שהדפיסו שהוא לא כסהמ"צ ורצוני רק להביא מדרש שיר השירים רבה שמורה בעצבע במעלה זו:

נאו לחייך בתורים, בשעה שמייילין ההלכה אלו עם אלו כגון ר' אבא בר מימי וחבריו, צוארך בחרוזים, בשעה שהיו חורזים בדברי תורה ומדברי תורה לנביאים ומנביאים לכתובים והאש מתלהטת סביבותיהם והיו הדברים שמחים כנתינתן מסיני וכי עיקר נתינתן מהר סיני לא באש היו נתנין שנאמר (דברים ד) וההר בוער באש עד לב השמים בן עזאי היה יושב ודורש והאש סביבותיו, אזלון ואמרן לרבי עקיבא ר' בן עזאי יושב ודורש והאש מלהטת סביבותיו, הלך אצלו

המאור

קמה

ואמר לו שמעתי שהיית דורש והאש מלהטת סביבך, אמר לו הן אמר לו שמא בחדרי מרכבה היית עסוק, אמר לו לאו, אלא הייתי יושב וחורז בדברי תורה ומתורה לנביאים ומנביאים לכתובים והיו הדברים שמחים כנתינתן מסיני והיו ערבים כעיקר נתינתן, וכן עיקר נתינתן מסיני לא באש היו נתינתן הה"ד (דברים ד) וההר בוער באש.

בכבוד וברכה

יעקב קליין

ע"ד הקושיא בענין שחרור שפחה

לכבוד מערכת המאור

בספר אבנים יקרות (על עניני שמחות, מהרה"ג ר' אברהם משה שאי שליט"א ע' תשכו, שזה עכשיו יצא לאור) מביא שהגרמ"ד שטיינווארצל ז"ל הציע לפני הסטייפלער קושיא על הגמ' גיטין לח. דאביי לא רצה לכופ האדון של ההיא אמתא שנכשלו בה בנ"א לשחררה, משום עשה דלעולם בהם תעבודו, והקשה הגמ' מההיא חציה שפחה וחציה בן חורין שכפו את רבה לשחררה בשביל שנכשלו בה בנ"א, והקשה הגאון רמ"ד שטיינווארצל דלא דמי כלל לפימ"ש בגמ' (ע"ז לו: וברמב"ם איסורי ביאה יב,ב) דגויה זונה אינה אסורה אלא מד"ס מגזירת בי"ד החשמונאים (אם אינה בפרהסיא), ואילו זונה ישראלית אסורה משום לאו דלא תהיה קדשה (רמב"ם אישות א,ד), וא"כ י"ל דלא כפו את רבה רק כשנוגע למכשול דאורייתא ולא בדרבנן, ותי' הסטייפלער דאין לחלק בין גויה זונה לישראלית, ואם הישראלית בלאו גם גויה זונה אינה בלאו, ושאל בעל אבנים יקרות מבנו הגר"ח ק' דהרי זה נגד גמ' מפורשת והשיב לו דמ"מ תי' אבי עפ"י סברא עכ"ד (עיי"ש באבנים יקרות עוד תי' אחר), ולענ"ד א"א לומר סברא בדבר דכל בר בי רב יודע שזה אינו אמת, והיאך שייך לומר שרצה לתרץ עפ"י סברא כשאינה אמת, הלא תורה אמת כתיב בה, ועוד דהא ההיפוך מסברתו מפורש במגיד משנה שם (אישות א,ד) דאין להקשות קושיא זו היאך החמירו בזונה ישראלית יותר מזונה גויה, דא"א לומר בגזירות של עריות סברות דהא אם חמותו בשריפה ואם אמו מד"ס עיי"ש עוד, ולכן נראה דהסטייפלער רק אמר דלא מסתבר שחכמים יחלקו לכופ את רבה רק כשנכשלין בה באיסור דאורייתא ולא כשנכשלין בה באיסור דרבנן, כיון דסו"ס מכשול הרבים הוא, ובמכשול הרבים דוחין העשה, וגם דהולדות שלו יהיו נכרים, ועוד דעובר על מ"ע דקידושין, וזהו כונת הגר"ח ק' דענה אביו מכח סברא שאין חכמים מחלקין בהיתר כפיית האדון בין דאורייתא לדרבנן, ועי' תוס' הרא"ש ברכות טו. דלכתחלה אין להתיר בדרבנן יותר מדאורייתא רק בדיעבד, וכן מצינו כמ"פ דתיקנו רבנן כעין דאורייתא.

נחום אברהם

ההכרח ללימוד הלכה

כבוד המערכת

יש מכתב מרבי יעקב מפשעווארסק זצ"ל משנת תשי"ב שכתב לאברך לעוררו בלימוד הלכה, שמצוה לפרסמו לזכות את הרבים בהו, "כי מי שאין לו קצת ידיעה בהלכות השכיחים אינו מן הישוב, יהי חסיד או למדן, ולמה נקראת תורה, ע"ש שהיא מורה לנו הדרך אשר נלך בה (זוה"ק מצורע נג), ומי שיש לו פנאי במעת לעת ללמוד רק ב' או ג' שעות, ולומד רק גמרא וספרי מוסר בודאי עתיד ליתן דין וחשבון על זה, והוא גרוע הרבה מדריגות מעם הארץ". דבריו הם דברי הט"ז יו"ד סי' רמו ס"ק ב שבעלי בתים ילמדו ספרי הלכה "ואינם יוצאים כלל בלמוד גפ"ת לחוד דההיא דתנא דבי אליהו כל השונה הלכות פרש"י הלכות פסוקות".

הוסיף משל נעים מעם הארץ יר"א שיבוא לפני בית דין של מעלה שמצאו עליו עשרים עבירות:

ז'. אכל בסעודה עם שני בניו, ובן אחד שכח ובירך ולא המתין על זימון, ולא בירך עוד אביו ברכת זימון.

א'. רקק בשבת בחצר והרוח נשא את הרוק (עיין או"ח ס"ס שיט).

ח'. טעה בתפלת ערבית מוצש"ק ולא אמר אתה חוננתנו, ושכח ואכל קודם הבדלה, ולא התפלל מעריב שנית (עיין סרצ"ד).

ב'. עשה בצלים (ציבאלעס) בשבת קודם התפלה (עיין סימן שכ"א מג"א ס"ק טו).

ט'. בסעודת המפסקת ערב ת"ב בירך ברכת זימון.

ג'. שתה יין אחר אכילת דגים בתוך הסעודה [שקידש על היין] ובירך בורא פרי הגפן (עיין סי' קע"ד סעיף ד').

י'. הקשר של ראש הי' בתוך הגומא.

י"א. בחוה"מ לא הלך בבגדי יו"ט.

ד'. פעם אחת שאל משכינו בצלים בשבת ואמר לו הלוני (עיין סש"ז סעיף יא).

י"ב. ערב שבת חנוכה לא הדליק הנרות כשיעור שיהי' עד חצי שעה אחר צאת הכוכבים.

ה'. לקח נוצות מהבגד בשבת (עיין סש"ב מג"א ס"ק ד').

י"ג. התפלל לכתחילה תפלת שחרית קודם הנץ החמה.

ו'. הוציא כמה שערות מעור העוף שאוכל בש"ק (עיין בטו"ז סוף סימן של"ו, ובסימן ש"מ במג"א ס"ק ג').

י"ד. כנגר הפתח לא שייר אמה על אמה בלא סיד.

ז'. השפוד שצולין עלי' בשר כבד לא ליבן באש בין צלי' לצלי'.

ט"ו. השפוד שצולין עלי' בשר כבד לא ליבן באש בין צלי' לצלי'.

המאור

קמז

ט"ז. בבית הכנסת נשק לבניו הקטנים. י"ט. כתיב בצדק תשפוט עמיתך והוא הי' דן לחבירו לכף חוב.

י"ז. הניח ספרים על המטה.

כ'. שכח פעם אחת לומר רצה בשלש סעודות, וכן פעם אחת שכח יעלה ויבא ואכל בשר. י"ח. לא המתין שעה אחת אחר אכילת גבינה בר"ח, ובירך בהמ"ז שנית.

אמר להם לב"ד של מעלה: הנה י"ט עבירות שאתם חושבים עלי, אין אני יודע אם האמת אתכם, אבל עבירה האחרונה שאתם חושבים זה הוא שקר, כי קבלתי מאבי, בגן עדן תהא מנוחתו, שאפילו אם אומר בר"ח 'מגדיל' ישועות מלכו צריך לחזור ולברך בהמ"ז... והנה בלי ספק שע"ה הזה נפטר מעונש והלך ישר לגן עדן... אבל מי שיודע ספר מה ישיב על שאלות כאלו?

בכבוד רב

חיים ווייס

טעם כה תאמר לבית יעקב בלשון רכה

כה תאמר לבית יעקב (אלו הנשים תאמר להם בלשון רכה) ותגיד לבני ישראל וגו' (דברים קשים כגידין כמו שכתב רש"י) אתם ראיתם וגו' ועתה אם שמוע תשמעו וגו' (י"ט, ג'-ה').

יש לבאר, על פי מה שאמרו בב"ר ר"פ בהר (ל"ג א') מות וחיים ביד לשון וכו' (משלי י"ח כ"א) והביא ממעשה שהביא העבד לשון כד היא טב לית טבא מינה וכד בישא לית בישא מינה. וכן התורה זכה נעשית סם חיים לא זכה נעשית סם מות, ולכן נשים שאין מצוות בתלמוד תורה קרוב אצלם לשכר ורחוק מהפסד, וזהו שאמר "ב'לשון' רכה". [מהרש"ם]



התשוקה של ישראל להקב"ה

וְהִגְבַּלְתָּ אֶת הָעַם סָבִיב לְאֹמֶר וּגו' (יתרו יט, יב). הא דאמרו ז"ל (ספרי פ' ברכה) שפתח המקום לבני עשו וישמעאל לקבל את התורה ולא רצו, כדי שלא יהי' להם אח"כ פתחון פה למה לא ניתנה התורה להם. וקשה דאכתי יאמרו כלום אמרת להם (לישראל) שיש בתורה מצוות שהן היפוך טבעם כמו שאמר לבני עשו שכתוב בה לא תרצח וכו', ואולי אם היו יודעים נמי לא קבלוה.

והגיד היות טבע ישראל להשתוקק לאביהן שבשמים, היפוך מצות הגבלה לעמוד מרחוק, ועכ"ז ישראל קבלו עליהם מצוה זו, הנם רואין שישראל קבלו אף מה שהוא היפוך טבעם [אבני נזר]

הגאון מקוזיגלוב בעל ארץ צבי זצ"ל הי"ד הוסיף על יסוד דברים הללו, דהנה עה"פ (יט, כא) 'פן יהרסו אל ה' ונפל ממנו רב', פירש"י בשם המכילתא, כל מה שיפול מהם ואפי' הוא יחידי חשוב לפני רב. ולכאן' למה לא נכתב כן בשום עונש אחר.

אך מחמת שהעובר על מצות הגבלה הוא מחמת עוצם השתוקקותו לקדושה, שאינו יכול לעצור עצמו מלגשת, ואיתא בזוה"ק (נח טו:) דמי שרוצה לעלות למעלה מערכו שבחא הוא דיליה, ע"כ אף שמוכרח להענש, כי אין הקב"ה ותרן, מ"מ נחשב לפניו רב, כיון דסוף סוף העונש הוא מצד אהבה עזה שיש לו להשי"ת.

קשר מתן תורה וקריעת ים סוף

התורה נמשלה לים, כמ"ש (עי' ישעיה יא, ט) ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים, אלא שנסתמו מקורות וצנורות החכמה, וקרע להם הקדוש ברוך הוא דרך מבוא ומסלול בים החכמה, ונפתחו להם צינורות החכמה בהסיר מהם חשכת החומר אשר הוא מסך מבדיל בין האדם לבין אור שכלו, ובקריעת ים סוף נקרעו כל הימים שהם ז' מיני חכמות וכו', ובגלות הח"ל מקוצר רוח ועבודה קשה נסתמו מקורות החכמה, ולעתיד תחזור החכמה לאיתנה, כמ"ש ומלאה הארץ דעה וגו'. [עוללות אפרים מאמר קיז]

למה אין שכר בעוה"ז הלא מצוה ביומו תתן שכרו

איזהו שכר יש גם בעוה"ז

ישלם ה' פעלך ותהי משכורתך שלימה מעם ה' אשר באת לחסות תחת כנפיו (רות ב, יב) אפשר דאה"נ דאית ליה שכר גם בהאי עלמא [פרשת דרכים]

טעם שאין שכר מצוה בהאי עלמא דעונש נמי ליכא בהאי עלמא אמצות עשה כ"א בעלמא דאתי [תבואות שור].

לפ"ד יצא לנו דין חדש בל"ת בבא דבר עבירה לידו וניצול דוודאי כעשה מצוה ממש, יש שכר בהאי עלמא [תיבת גמא]*

כ"ז מלבד המצות שמתן שכרן בצידן והמפורש במשנה אלו דברים שאדם אוכל פירותיהם בעוה"ז והקרן קיימת וכו' כיבוד אב ואם גמילות חסדים והשכמת בהמ"ד וכו'. כן אמרו מי הקדימנ"י ואשלם מי מל לפני וכו' מי עשה מזוזה וכו' [ויק"ר אמור]. ונודע הפי' ע"י הרצון והשתוקקות לקיים מצות הי"ת מתי יבוא לידי ואקיימנה.



איתא במדרש כל מה שישראל אוכלים בעולם הזה אינם אוכלים אלא בשביל שכר האמונה. ותמונה מפני מה דוקא בעבור זאת.

ויש לפרש דהנה באמת קשה אמאי שכר מצוה בהאי עלמא ליכא הא כתיב ביומו תתן שכרו. וצריך לומר דהא קיימא לן דאם שכר את הפועל על ידי שליח אינו עובר משום בל תלין דהבעל הבית יכול לומר אני לא שכרתיך והשליח אומר הא לא עבדת אצלי. והנה התורה ניתנה לנו על ידי שליח זה משה רבינו עליו השלום משום הכי אינו עובר משום בל תלין.

והנה איתא בגמרא ובמדרש דשני דברות הראשונות אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענו. אם כן לפי זה אתי שפיר דכל מה שישראל אוכלים בעולם

הזה הוא מכח שכר אמונה. דהא מצות אמונה שמענו מפי הקדוש ברוך הוא בעצמו ולא על ידי שליח אם כן מחויב ליתן השכר תיכף ביומו.

[חנוכת התורה – יתרו]

לפי זה י"ל את הפסוק בקהלת (ד, ט), 'טובים השנים מן האחד שיש שכר טוב בעמלם, 'השנים' אלו שני דברות ראשונות שהם מן 'האחד' היחיד בעולמו, על זה יש שכר בעמלם בהאי עלמא, כדי שלא יעבור בבל תלין.

[פרדס יוסף – וארא]

בתיבת גמא (משפטים) תירץ ק' הנ"ל ממתני' 'שכיר יום גובה כל הלילה, שכיר לילה גובה כל היום', והעולם הזה דומה ללילה, ולכן אפשר לגבות בכל היום שלאחריו, דהיינו בעולם הבא.

כוונתו נראה לעבירות קלות שבחמורות הלא דין ד' מיתות לא בטל מי שנתחייב חנק או טובע בנהר או מת בסרוני וכו' (כתובות ל: ועי' תוס' פסחים קה.). בספה"ק יש עוד מהלכים בהנ"ל וד"ב

[המגיה].

