

רזמנות

מתורתם של בני רמות א'

לגליון 56 | שבועות | תשפ"ב



גליון 56 | שבועות | תשפ"ב

אתרא דמר – רבני השכונה

ברכות התורה בחג השבועות בקומו משינת היום

מורנו הגאון ר' ישראל גואלמן שליט"א

(נערך ע"י הרב שלמה מנחם בדלנדר)

כתב השו"ע (מז, א), "ברכת התורה צריך ליזהר בה מאוד".

הזהירות של מו"ר הגר"ח פ' שינברג זצ"ל שלא ללמוד טרם שיברך ברכות התורה, היתה גדולה. הדבר התבטא במעשה דלהלן, כאשר ארע ונרדם על תלמודו באמצע סדר א' בשיבה, וחששו שמא אינו חש בטוב דלא היה מצוי אצלו כלל שירדם באמצע לימודו. לאחר הברור נודעה סיבת הדבר, כי בלילה הקודם הלך לישון כדרכו במטרה לקום שיהיה הוא מעורר השחר. ולאחר שישן כמחצית השעה צלצל הטלפון ועל הקו היה אחד מתומכי הישיבה בארה"ב שהיה באמצע לסעוד ארוחת ערב והתקשר לידע דעתו בהלכה מסוימת. מו"ר זצ"ל קם לענות לו וטרם שהשיב בירך ברכת התורה והשיב לו על שאלתו.

לאחר השיחה נסתפק מה לעשות. דאם יחזור לישון כיצד ינהג בברכות התורה בבוקר דיש בזה מחלוקת הפוסקים באופן שבירך בתחילה הלילה האם יברך שוב לאחר שינתו השניה באותו לילה, ונמלך מו"ר בדעתו שלא יכנס לפלוגתא ולא שב לישון והמשיך ללמוד עד הבוקר והלך לישיבה כדרכו עד שנרדם לאונסו.

והנה האריכו הספרים בדינא דברכות התורה ביו"ט דשבועות לענין הלימוד של הלילה, שיש לאדם לדאוג שיהיה הלימוד עם ברכות התורה כהלכתה, ובאופן שישן בערב החג כתבו להקפיד לכוון ב'אהבת עולם' דמערב לצאת ידי ברכה"ת וללמוד על אתר לאחר התפילה, וכן לענין הברכות שחרית בסוף הלילה להיזהר לשמוע הברכות.

ונבא לדון בענין הלימוד בעיצומו של יום החג לאחר קומו משנתו ביום, באופן שישן בקביעות כמה שעות לאחר העמל מלימוד הלילה מה דינו לענין ברכת התורה.

דהנה מצאנו בפוסקים חילוק בין הפסק דשינת יום ושינת לילה בדין ברכת התורה.

לענין שינת יום כתב השו"ע (מז, יא) שתי דיעות אם שינת היום הוא הפסק לברכת התורה: שיטה ראשונה והיא שיטת הרא"ש והרבה מהראשונים - דשינה בכל גוונא בין ביום בין בלילה הוא הפסק.

ושיטה שניה שהיא שיטת האגור, שאין מברכין, וכתב השו"ע על שיטה השניה 'וכן נהגו'.

והמ"ב ס"ק כה הביא הרבה אחרונים הסוברים דבעינן לברך, ומסיק המ"ב דהמברך לא הפסיד. אמנם בס"ק יג כתב דהמנהג דאין מברכים לאחר שינת היום.

ולענין שינת לילה פסק המ"ב ס"ק כח, דאם ישן שינת קבע על מיטתו אפילו בתחילת הלילה וקם בעי שוב לברך.

דבר הגליון

המעין בפרשת מתן תורה רואה כי ההתעסקות בימים שקודם המעמד הגדול, הינה סביב ציווי הגבלה. "הגבל את ההר וקדשתו". "השמרו לכם עלות בהר ונגוע בקצהו". וכו'.

ואף סמוך ונראה, כאשר כבר נאמר "וירד ה' על הר סיני", במה נצטוו משה?

"רד העד בעם פן יהרסו אל ה' לראות ונפל ממנו רב".

ובל יחשוב איש כי הוא יוצא מן הכלל: "וגם הכהנים הנגשים אל ה' יתקדשו (-להיות מזומנים להתייצב על עמדם) פן יפרץ בהם ה'".

ממה החרדה הגדולה?

מה עלול להפוך את ההתגלות ליום קטל נורא?

התקרבות שאינה מותאמת. פריקת גבולות. טשטוש המיקום של כל אחד.

ועדיין הלב שואל, מאי כולי האי? מה כ"כ הרסני במי שמרוב התלהבות פורץ קדימה?

הרמב"ם באיגרת תימן מדריך את הקהילות כיצד להעביר את התורה הלאה: "ותגדלו בניכם על המעמד הגדול הזה..."

והולך ומבאר את הפסוקים בשיר השירים - "שובי שובי השולמית", אלו דברי האומות המנסים לפתות את ישראל להיות כמוהם ולהחזיק בדתם, כאותם אנשים בני בליעל הבאים לפתות את הנשים בנות החייל. ומה משיבה להם כנסת ישראל: "מה תחזו בשולמית כמחולת המחניים", ומחולת המחניים היינו שמחת מעמד הר סיני שהיה בו מחנה ישראל ומחנה אלקים.

שמחה ומחול - כן. אבל תוך כדי שמירה על ה'מחניים'.

ושמענו מפום ממלל רברבן, הגר"מ שפירא זצ"ל, על דברי הרמב"ם: כשאוה"ע רואים מחזה גדול הם יוצאים מהכלים - לא יכולים להשאר במקומם. אצל כלל ישראל זה "מחניים". אצלנו הכלים שלנו עשויים לקלוט גילוי שכינה. אצל הגויים זה מטריף עליהם את הדעת.

זהו ה'זה לעומת זה' מול האומות: ישראל יכולים לקלוט גילוי שכינה, ולהיפך, זה מכניס אותנו לסדר גבוה יותר. אותנו זה עושה למחנה ואותם זה עושה לדבר מפוזר. (אין לדמות למה שנשמעת ישראל יצאה, דיש בלבול וטירוף ויש שא"א להשאר חי, ב' דברים שונים).

בכל מקום זה נקרא 'מעמד' הר סיני. יום אשר עמדת. הפירוש דומה למה שיתרו אמר: ויכלת עמוד. עמידה היא קיום וסדר. ע"כ דבריו.

ענה מובן שהשמירה על הגבולות והסדרים היתה לעיכובא, כי אין המטרה ליצור חוויה של יציאה מן הכלים, אלא ליצור סדר עליון. ואין מגיעים אל סדר מתוך ביטולו. כאשר נפרצים הגבולות וכולם שועטים אל ההר לחזות בנועם ה', תנועה יפה היא בנפש, אך אין זה מקום של אמת. רק כשנמצא האדם במקומו הראוי לו, יכול הוא להתקדם ולהעלות את עצמו אל מקום גבוה יותר. ושם יחיה.

ויש לעיין מה יסוד החילוק בין שינת יום לשינת לילה, האם מצד צורת השינה דע"פ רוב ביום הוה שינה באופן ארעי וחסר בקביעותה, ובלילה הוה צורת שינה קבועה [ולשון השו"ע שינת "קבע" ביום בסעי' יא הכונה (כדכתב המ"ב ס"ק כג) לאפוקי שהתנמנם במישוב על אצילי ידיו דבזה אפילו בלילה לא הוה הפסק].

או נימא דהחילוק הוא מצד זמן השינה אם היא ביום או בלילה, והביאור וכן המשמעות בשבלי הלקט (סוסי' ה) וז"ל, "ושינה ביום נמי (דלא הוה הפסק לברכות התורה) כיון דאסור לישן יותר משינת הסוס לא חשיבא קבע כולי האי להיות הפסק, דיום סתמיה לאו לשינה קאי, דלא איברא לילה אלא לשינתא כדאיתא בפרק הדר".

כלומר דיסוד החילוק הוא מצד שהיום הוא בחפצא לא זמן שינה ולא משום שהוא צורת ארעי.

ונפק"מ בתרתי:

(א) שינת יום שהיא בצורה קבועה, כנידון דידן ביום חג השבועות שאדם ישן כמה שעות וזו שינת הקבע שלו ביממה זו.

(ב) וכן נפק"מ לשינת לילה מה דינו בשינת ארעי בתחילת הלילה, כגון בימות החורף שהיום קצר והתעכב עם שינת הצהרים ולבסוף כשקם רואה שהחשיך וקם לאחר צאת הכוכבים, האם בעי לברך ברכה"ת, דמחד ישן בלילה (וכדכתב המ"ב אף בתחילת הלילה), אמנם ודאי הוה שינת ארעי וחלק משינת הצהריים וצ"ע.

ומצאנו ברבותינו האחרונים שנקטו שהחילוק בין שינת יום ללילה הוא בצורת השינה, אם היא ארעי או קבע ועמדו על הנפק"מ הנ"ל.

וז"ל המקור חיים (להחרי" ס"ק יא): "ונ"ל דגם האגור דס"ל דלא הוי הפסק לא מיירי רק בשינת צהרים שאדם שוכב כשעה במלבושיו, משא"כ כשפשט מלבושיו ושכב שתיים ושלוש שעות מודה דמברך, וגם הבין כך שהרי כתב בשו"ע וכן נהגו, ש"מ דבדבר הרגיל מיירי, דאם בפושט מלבושיו, דבר שאינו רגיל הוא ולא שייך מנהג". ולדבריו ודאי בעי לברך בקומו ביום השבועות, דאינו צורת שינת יום הרגיל, אלא צורת שינת לילה.

וכן על דרך זה מצאנו בשינת לילה בא"א מבוטשאש (על המ"א יד) דבשינת ארעי בתחילת הלילה נסתפק אם בעי לברך, ומסיק דיברך בנוסח בריך רחמנא, כלומר דנקט דשינה בלילה בעי להיות בצורה קבועה, ובכה"ג אינו צורת שינת לילה המפסקת.

אמנם למעשה המנהג דבכל גוונא על שינת יום לא מברכים, וגם בשינה קבועה של יום שבועות אין מברכין, וע"כ הגדר דנקטינן דהוא דין בזמן וכדהובא הטעם מהשבלי הלקט.

וכן נקט מו"ר לעיקר לעניין הלילה כפשוטו המ"ב דבכל גוונא על שינת לילה בקומו בעי לברך, ואף בנדון הנ"ל דנמשכה שינת הצהרים לתוך ראשית

הלילה בעי לברך, דהחילוק בין יום ללילה אינו בצורת השינה אלא בין זמן השינה אם הוה ביום או בלילה.

ב.

ובאופן שישן בתחילת הלילה וקם ללמוד, דנקטינן דמברך ברכה"ת, וחזור לישון, האם בקומו בעי לברך.

יעוין בשע"ת (יב) שהביא מחלוקת בזה וכן בבה"ל על סעי' יג הביא דנחלקו בזה הפר"ח והדה"ח, דלהפר"ח חזור ומברך, דשינת לילה הוה הפסק, כך דבחזר לישון בבוקר יברך שוב.

אמנם להדה"ח אינו מברך. ובשו"ת מהרש"ם (ח"ג קלז) הרבה לתמוה בטעמו של דבר, דהרי עשה שוב הפסק דישן בלילה.

ונראה בטעם הדה"ח, דהא מיהת חזינן דהמ"ב (ס"ק כח) כתב מהרע"א דאם היה ישן שינת קבע על מיטתו ביום, ובלילה של אחריו היה ניעור כל הלילה, דבזה לכו"ע בעי לברך ברכה"ת. ומצד ממ"נ, דהרי שיטת הרא"ש והטור דשינה הוה הפסק בכל גוונא בין ביום ובין בלילה, והכא ישן ביום, ולשיטת ר"ת (תוס' ברכות יא, ב) דכל יום איכא חיוב חדש לברך ברכות התורה ולא תליא בדיני הפסק, כך שגם ניעור בלילה בעי לברך.

מונח בדברי הרע"א דלא נמצא שיטה בהלכה (ומי שיפרש כן בדעת האגור) דלעולם שינת יום לא הוה הפסק והא דמברכים אנו כל יום לאחר הלילה הוא משום דשינת לילה הוה, הפסק דא"כ אולא הממ"נ, דאפשר בנדון הרע"א לא יברך דלא הפסיק בשינת לילה ורק ישן ביום דלא חשיב הפסק.

לפי"ז, מש"כ השו"ע בסעיף יג דהקם משנתו קודם אור היום מברך ברכת התורה, להרא"ש הוה משום הפסק שינה, ולהחולקים הוה משום דחיוב של היום החדש חל בקומו ודלא כר"ת מעלות השחר וכ"ה במ"א שם.

ולפי"ז אף אם ישן ארעי בתחילת הלילה החיוב לברך הוא מצד דנפתח יום חדש ולא משום הפסק, וכנ"ל דשינת לילה הוה הפסק הוא רק להגדיר שמהכא חל החיוב של היום הבא, וניחא שיטת הדה"ח דאף אם חזר וישן אינו מחויב שוב לברך דשינת לילה לא הוה בחפצא הפסק.

וההכרעה בזה באופן דבירך בתחילת הלילה וחזר לישון מה יעשה בקומו: המ"ב כתב בזה ס"ק כט דהמברך לא הפסיד, והיו מגדולי ישראל שקיבלו הכרעת המהרש"ם שם בתשובה דבקומו משינתו הראשונה בתחילת הלילה יאמר ברכה אחת אשר בחר בנו, ובקומו בבוקר יאמר שתי הברכות.

נמצא דלאחר שינת יום בכל גוני אין מברכים, ולאחר שינת לילה בעי לברך אף אם ישן מעט בראשית הלילה, ואם דעתו שוב לחזור ולישון יברך עכשיו ברכה אחת ובקומו בבוקר שתי ברכות.

עניני חג השבועות

עד מִמְחֶרֶת הַשָּׁבֹּת הַשְּׁבִיעִית אינו מיותר, כי בא להשמיען שאין המספר באמת חמשים יום אלא ארבעים ותשעה, ועד ממחרת השבת השביעית שהוא יום החמשים תספרו ולא עד בכלל, וכפירוש רש"י שם, אמנם גם פירושו צריך תלמוד בפשט הכתוב, כי איך זה יהיה בפשט לסרס המקרא, ומנא תיתי ליה, שמה באמת המצוה היא חמשים יום. אבל יקשה למה פירש מנין הימים שהוא יום החמשים, הלא הדבר ידוע שממחרת השבת השביעית הוא מנין חמשים. עוד נבקש לידע למה היה צריך לומר ששבע שבתות הנה, ולא יזוה ענין יהיו תמימות. גם מה שבפרשת ראה כפל שְׁבַעַה שְׁבַעַת תִּסְפְּרוּ לָךְ תַּחֲלֵל לִסְפֹּר שְׁבַעַה שְׁבַעַת הוה צריך הבנה.

והנה כאמור לכאורה ראוי היה לפרש דמצות הספירה היא חמשים יום, ומה שאמר עד מִמְחֶרֶת הַשָּׁבֹּת הַשְּׁבִיעִית הוא עד ועד בכלל שיספור גם ממחרת השבת ההיא וגם יקריב אז מנחה חדשה לה'. אלא שאין זה מתיישב עם הכתוב בראה שְׁבַעַה שְׁבַעַת תִּסְפְּרוּ לָךְ וְתַחֲלֵל לִסְפֹּר שְׁבַעַה שְׁבַעַת ולא עם הכתוב כאן שְׁבַעַת שְׁבַעַת תִּמְיָמוֹת תִּהְיֶינָה שֶׁלֹּכֵל הפחות מובן מזה שמשך הספירה יהא שבעה שבועות ובודאי לא למעלה מזה. ויש לפרש דזה מכריח שהמקרא מסורס ורצונו שעד ממחרת השבת השביעית שהוא יום החמשים תספרו

פירושי המקראות בספירת העומר יבאר הדינים העיקריים היאך הם נלמדים מדקדוקי הפסוקים

הרב ד. פרסמ

הנה פעמיים מצאנו בתורה ציווי על ספירת העומר, האחת בפרשת אמור והשנית בפרשת ראה, ובמרוצת הקריאה נראים הדברים ככפילות מיותרת. בדברי דלהלן באתי ליישב ולפרשם אל נכון עד מקום שידי מגעת לפום ריהטא, ומתוך הדברים יתבארו דיני המצוה העיקריים היאך הם נלמדים מדקדוקי הפסוקים. ישמע חכם ויוסף לקח.

א. מצוה למימני יומי

כתיב בפרשת אמור וסִפְרָתֶם לָכֶם מִמְחֶרֶת הַשָּׁבֹּת מֵיוֹם הַבִּיאָכֶם אֶת עֹמֶר הַתְּנוּפֶה שְׁבַע שְׁבַעַת תִּמְיָמוֹת תִּהְיֶינָה, עד מִמְחֶרֶת הַשָּׁבֹּת הַשְּׁבִיעִית תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם. ובפרשת ראה כתיב שְׁבַעַה שְׁבַעַת תִּסְפְּרוּ לָךְ מִחֵלֶל חֶרֶם שְׁבַעַת תַּחֲלֵל לִסְפֹּר שְׁבַעַה שְׁבַעַת. ויש כמה קשיים באלו המקראות. הנה זה שאמר

ולא עד בכלל. ולפי זה יקשה למה פירש מנין היום הזה שהוא יום החמשים, ויתבאר כי יש לזה צורך כי כל מהות הספירה היא גם למנות מנין הימים, ולענין זה הרי הוא יום החמשים אחר ארבעים ותשעת הימים הספורים כבר. אבל עדיין יקשה למה הפסוק מסורס, הלא הלימוד הזה היה בו גם אם היה אומר עד ממחרת השבת השביעית ביום חמשים תספור. ומלבד זה הלא כבר בא רבי יוסי בספרי ובמנחות ס"ה ואמר דילפינן מזה שכל ספירות שאתה סופר לא יהיו אלא כשיום המחרת לשבת השביעית הוא מנין חמשים יום, ולהוציא מדעת המכחישים שאמרו דממחרת השבת היינו שבת בראשית, ולפי זה אין ללמוד מכאן מצוה למנות ימים דמשום זה פירש מנין היום.

אבל נראה דההוכחה הזאת היתה אף אם היה כתוב עד ממחרת השבת השביעית תספור שבעה שבועות, שהיינו אומרים דכל ספירות שאתה סופר לא יהיו אלא שבעה שבועות, ואם כן מדמנה היום הזה במנין ימים יש ללמוד דמצוה למימני יומי. אבל עדיין נשארו בקושיא מ"ט הפסוק מסורס. ונראה כי אם היה אומר עד ממחרת השבת השביעית ביום חמשים תספור לא היה מקום ללמוד מצוה למימני יומי שהרי לא היה יכול לומר על מחרת השבת השביעית שהוא שבעה שבועות מהיום הראשון והיה מוכרח למנותו במנין ימים, ולכך סירס הפסוק באופן שהיה ביכולתו לומר שבעה שבועות והיה הפירוש ולא עד בכלל, ונלמד ממה שמנה במנין ימים שיש לכך צורך כי מצוה למנות ימים.

ב. תמימות תהינה

ופירשו לנו חכמים בחכמתם מה שאמר הכתוב תמימות שהוא לענין שיתחיל למנות מבערב, והוא כיון שאמר מיום ה'ב'א'א'א'א' והיה במשמע שיקצור העומר ויספור ויביא ביום לכן אמר שבע שפ'תות תמימות, שאין אתה מוצא שבע שבתות תמימות אלא בזמן שאתה מתחיל למנות מבערב. והנה לפי המתבאר עד הלום נמצא דקרא דאמור בספירת הימים מיירי, וקרא דראה בספירת השבועות, כי מה דכתיב בויקרא שבע שפ'תות תמימות תהיינה נצרך לך שלא תטעה לספור חמשים, ועל הימים הוא מדבר שיהיה משכם שבע שבתות. אמנם יש לנו קושי בזה אחר שלא אמר תמימות אלא על השבתות אף שבתית שפ'תות דיבר על משך הימים מכל מקום מנין שיספור בכל יום מבערב, הלא לא אמר אלא שתהיינה השבתות תמימות וצונו בזה להתחיל למנות מתחילתם אבל בשאר ימים יספור ביום, ואף שכבר אין לך ללמוד כן מקרא דמיום ה'ב'א'א'א'א', מכל מקום מנין לך חיוב למנות מבערב.

ומכח זה נראה לחדד עומק מנין השבועות והימים, כי אחר שנתברר דמצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי הרי הפירוש דמנין השבועות נמנה גם על ידי מנין הימים, והיינו דאילו לא נצטוונו אלא למנות שבועי היינו מונים רק השבועות פעם אחת בשבוע, אבל אחר שמצוים אנו גם למנות יומי אין הפירוש שהיא מצוה אחרת אלא שמניית השבועות תהא גם על ידי מניית הימים, ונמצא שכל הציוויים שנצטוונו במנין השבועות עומדים גם במנין הימים, ואם במנין השבועות הוצרכנו לתמימות הרי שמניית כל יום ויום תהא בתמימות. ובוזה יתבאר לך היטב דברי הרמב"ם בספר המצות, שכתב ואל יטען אמרם מצוה לממני יומי ומצוה לממני שבועי ותחשוב שהם שתי מצות, כי כל חלק וחלק מחלקי מצוה שיהיו לה חלקים מצוה לעשות כל חלק ממנה, ואמנם היו שתי מצות אילו אמרו מנין הימים מצוה ומנין שבועות מצוה וכו', ואין הדברים כן אלא המצוה היא ספירת העומר יומי ושבועי כמו שתקנו.

ותבין בזה גם מה שיש להתקשות מה טעם למעשה את הימים אנו מונים תמימים מבערב ואת השבועות אין אנו מונים תמימים כי אם במוצאם, הלא על השבתות אמר שתהיינה תמימות, ותבין כי אחר כל זה נמצא שבאמת גם השבועות נמנים תמימים וזה במניית הימים מבערב, ואילו מנין השבועות שאנו מונים ואומרים שהם שבוע אחד אין בו צורך תמימות כי נלמד מקרא דראה, רק אם יקשה לך כאמור דעל השבתות להיות תמימות על זה אמרתי שמתקיים במניית הימים מבערב, ואתי שפיר.

ובאספקלריה זו תבארנה לשונות הרמב"ם באר היטב, כי הנה בספר המצות כתב חייב כל אחד ואחד ממנו למנות ימות העומר יום יום ושבוע שבוע, הוא שאמר תספור חמשים יום ואמר שבעה שבועות תספור לך, והרי זה ממש כמו שאמרנו, אבל בהלכות תמידין לשונו מצות עשה לספור שבע שבתות תמימות מיום הבאת העומר שנאמר וספרתם לכם ממחרת השבת שבע שבתות, ומצוה למנות הימים עם השבועות שנאמר תספור חמשים יום, ונמצא בפשטות שמקורו לספירת השבועות מקרא דאמור, ויקשה. אבל להאמור יתבאר, כי כיון דקרא דשבע שפ'תות תמימות תהיינה לא אתי למצוה

למימני שבועי כי אם שלא תטעה למנות חמשים יום, נמצא דעל משך זמן הספירה הוא בא, שיהא משך שבע שבתות. ולכן בהלכות תמידין שלא עסק בפרטי המצוה ראשית דבריו היא גם כן על משך זמן הספירה שיהא שבע שבתות תמימות, וכיון שאלמלא היה כתוב בקרא דויקרא חמשים יום בודאי היינו סופרים רק שבועות לכן הוסיף שמצוה למנות הימים עם השבועות שנאמר תספור חמשים יום. אבל בספר המצות שהוסיף ועסק בפרטי המצוה במנין השבועות ומנין הימים כמו שהבאתי לך מקודם, פירט גם כן מקורי הדינים כמו שביארנו.

ג. אמימר מני יומי ולא מני שבועי

ברם חילוק נוסף יש בין הציוויים האלו. כי בויקרא אמר כי זמן הספירה הוא מיום ה'ב'א'א'א'א' את עמר התנופה, ובראה אמר מהחל חרמש בקמה, והלא ודאי שהבאת העומר מאוחרת מקצירתו. ומה שנראה מדברי התנאים בזה בספרי ובמנחות ס"ו הוא, שאם היה אומר רק מיום ה'ב'א'א'א'א' היה במשמע שיקצור ויביא ואימתי שירצה יספור, כי משמעות הפסוק שהוכשרה ספירה משעת הבאה שכן אמר מיום, לכן אמר מהחל חרמש בקמה והשמייעך שכבר הוכשרה משעת קצירה, ולזה יקשו קראי אהדדי למה אמר שהוכשרה משעת הבאה, ויוכרח שיש לפרש קרא דמיום ה'ב'א'א'א'א' דהיינו שביום ההבאה תספור ולא אימתי שתצור, והוכשרה הספירה כבר משעת קצירה. והא דאין לפרש כן בקרא דמהחל חרמש בקמה שביום הקצירה תספור אך לא תוכשר הספירה אלא משעת ההבאה, כנראה הוא יותר מסתבר משני טעמים, ראשית מפני שיקשה לפרש שתלו הספירה בקצירה אך לא הוכשרה אלא משעת הבאה, ועוד מפני שמשנתדוקדק לשון המקרא יתברר כי קרא דמיום ה'ב'א'א'א'א' מדויק היטב כמו שבארנו משום תיבת מיום, שיש לפרשה כתיבית הספירה ביום ולא בהבאה גופה, ומה שאין כן קרא דמהחל חרמש בקמה לא יתפרש אלא משעת קצירה ממש ולא מיום הקצירה.

ובזה נתברר לנו פירוש למעשה דאמימר במנחות ס"ו שמנה ימים ולא שבועות, כי אמר זכר למקדש הוא. שדבריו צריכים תלמוד, כי מה בכך שהמצוה מדברי חכמים היא שיקיים מקצתה, ולמה מנה ימים לבדם ולא שבועות לבדם. והפירוש, כי אחר שהכריעה דעת החכמים שאין המצוה אלא בזמן הקרבת העומר, ומשחרב הבית בטלה, ואין לנו אלא לעשות זכר למקדש, סבר אמימר שאין לעשות זכר אלא למצות מניית הימים ולא למניית השבועות. והטעם, כי כאמור מצוה למימני יומי למדנו מקרא דויקרא, ותלה רחמנא המצוה ביום ה'ב'א'א'א'א', ומצוה למימני שבועי למדנו מקרא דדברים והתם תלאה רחמנא בהחל חרמש בקמה, ונמצא שמניית השבועות תלויה במעשה ומניית הימים תלויה בזמן כמו שנתבאר מן הספרי שפירוש הפסוק הזה הוא על יום ההבאה ולא על ההבאה עצמה. ולכך אמר אמימר שאין לעשות זכר לספירת השבועות שהיא תלויה במעשה הקצירה שנתבטל ממנו משחרב בית השם, אבל זכר לספירת הימים יש לעשות כי תלויה היא ביום ההבאה ולא במעשה ההבאה, והלא יום ט"ו יום הבאת העומר הוא. ואין הפירוש שדיבר המקרא בזמן הזה שהרי אמר אמימר דזכר למקדש הוא, אבל לא נתלתה המצוה במעשה שנחסר מאתנו אלא ביום שנעשה בו מעשה שנחסר מאתנו, ועל זה ראוי לעשות זכר. והדברים מסתברים.

ד. מצוה למימני שבועי

ושבנו בזה לפירוש המקרא בדברים שכפל הענין ואמר שבעה שפ'תות תספור לך מהחל חרמש בקמה תחל לספור שבעה שפ'תות. ראשית אודיעך דבר בענין חילוף הדיבור כאן, כי בחלקו הראשון אמר השם קודם הפועל ובחלקו השני קדם הפועל אל השם. ועל זה עמד המלבי"ם באילת השחר פ"ב אות קט"ו עיין בו, ועיקר הדבר הוא לפי עניות דעתי שבמקום שהנושא שבמשפט השני הוא הפועל שבמשפט הראשון הוא מקדמו במשפט השני להורות קישור פנימי בין שני המשפטים, ולמשל בפסוק וימפר את פכרתו לייעקב, ויעקב נתן לעשו, או פי ככל פחי עבדתי את אביכן, ואביכן התל בי.

ונמצאו מפרשים כן גם כאן, לומר כי הפעולה שבמשפט השני לספור היא הנושא בו והיא השם במשפט הראשון תספור לך, והשם שבשני שבעה שפ'תות הוא הפועל בראשון שבעה שפ'תות, ואם כנים הדברים נמצא כי הנושא במשפט הראשון הוא דוקא תיבות שבעה שפ'תות והפועל תספור לך הוא משנה לו, ובמשפט השני הנושא הוא הפועל תחל לספור. לפי זה יתפרש רישיה דקרא על ספירת השבועות כמו בקרא דוימפר את פכרתו לייעקב שנושאו היא המכירה, וסיפיה על משך זמן הספירה שיהיה שבעה שבועות כמו ויעקב נתן לעשו שנושאו הוא יעקב, ואין כאן כפל עניינים כלל. ואל תתמה למה

הוצרך לפרש משך הזמן שיהא שבעה שבועות אחר שפירש מצות מניית שבעה שבועות, הלא הוא פשוט דאם היה מפרש לך רק מצוה למימני שבעה שבועות לא היה סותר בזה המקרא באמור חמשים יום, כי גם חמשים יום הם שבעה שבועות ויום אחד ולא שמונה שבועות, לכן פירש ואמר תחל לספור שבעה שבועות. ואם תדקדק לא תמצא בלשונות רבותינו מי שלמד המצוה למימני שבעה יום כי אם מרישיה דקרא.

ברכת שהכל לפטור את כל השתיות שבמשך הלילה

הרב אליסף פרלמן

א] כתב בהליכות שלמה [מועדים שבועות פ"ב ה"ג] הניעור בליל שבועות לעסוק בתורה ובדעתו לשנות מפעם לפעם במשך הלילה לצמאנו, אם כיון בפירוש בברכת שהכל לפני השתיה הראשונה לפטור בה כל השתיות שלאחריה, אינו מברך שנית, אך עדיף שיברך בורא נפשות ויחזור לברך שהכל על כל שתיה עכ"ל. ובהערה ג' שם כתב ואף שדעת המג"א [ס' קפ"ד ס"ט] שאפילו כיון בפירוש לא מהני על אחר שיעור עיכול, ובמשקין שלא נזכר שיעור עיכול יתכן שיעבור השיעור בין שתיה לשתייה, מ"מ למעשה נוהגין להקל כדעת האבן העזר שהביא משו"ת הרמב"ם [ס' קע"ט] [ובאבן העזר לפנינו הביאו מהרמב"ם פ"ד ברכות ה"ז] בשאפילו אם פסק כל היום כולו אי"צ לחזור ולברך. עכ"ל. [ובהגהות רעק"א כתב על דברי האבן העזר וז"ל וזה פשוט. וכן העלה להלכה בתשובת גינת ורדים חלק א' כ"ל ג' סימן כ': (הגהות רעק"א מכת"י)].

ויש לדון בזה מה יהא באופן שבירך מתחילה על דעת לפטור את השתיות שבכל הלילה, ואחר כך שכח לגמרי מכוונתו זו, באופן שכשכח לשנות באמצע הלילה היה בדעתו לברך על הכוס, ומקודם שבירך הזכיר לו חברו שכבר כיוון מתחילת הלילה לפטור בברכתו כל מה שישתה באותו הלילה, האם בכה"ג נמי יוכל לסמוך על מה שכבר בירך, מי נימא דהכל תלוי בדעתו שהיתה בשעת הברכה הראשונה, וכיון שכיון בהדיא לפטור בה גם לאחר זמן א"כ מה ששכח לא היה הפסק כמו שעצם הפסק הזמן שבאמצע והעסק בלימודו לא היה הפסק, או דילמא שאני הכא ששכח לגמרי מכוונתו.

ב] והיה נראה לומר דכל כהאי גוונא היה הפסק, דעד כאן לא שמענו דמועיל כונתו אלא שלא יחשב שיהיו הזמן והעסק בדברים אחרים כהפסק, כיון דעכ"פ אם היו שואלים לדעתו אם הסיח דעתו מן הברכה היה זוכר שכיון לפטור את כל השתיות ולא הסיח דעתו וזוכר הוא ענין זה, ואי"צ שיחשוב בכך כל הזמן אלא סתמא מועיל מה שהוא זוכר זאת, אבל כאן שהסיח דעתו לגמרי בכך ששכח, והוצרכו להזכירו, לכאור' זה עצמו הסחת דעת שעושה לו הפסק.

ולא מיבעי היכא שגם אחר שהזכיר לו חברו לא נזכר הוא כלל אלא שסומך על עדות חברו כדין ע"א נאמן באיסורים, שנאמן שכך היתה כונתו, הא מיהת דהוא שכח לגמרי מכך ואין לך היסח הדעת גדול מזאת, אלא אע"ג דאחר שהזכירוהו נזכר בזה, מ"מ כיון שהגיע לכוזה מצב של היסח הדעת שהוא מעצמו לא זכר כלל, לכאור' בזה חשיב שכבר הסיח דעתו והפסיק בין ברכתו לשתייה, ומה יועיל שכיון לפטור מתחילה, [ועיין לקמן אות ה' ואות ו' הטעם לומר לא כן].

ג] ולפי מהלך זה אכתי יש לדון בזה היכא שהוא עצמו מתחילה שכח מענין זה שכבר בירך מתחילה על דעת לפטור את כל שתיות באותו הלילה, אבל כשכח לברך על השתיה השניה נזכר מעצמו שכבר בירך, מי נימא כיון דעכ"פ נזכר מעצמו א"כ לא היה כאן היסח הדעת גמור, ורק לפי שעה לא זכר זאת אבל הדבר נמצא בזכרונו, והא קמן שזכור מאליו, או דילמא כיון דמתחילה שכח מכך, הרי שכחה זאת היא גופא מציאות של הסחת הדעת, ומה יועיל מה שזכור לאחר מכך, הא כבר הסיח דעתו וכבר היה הפסק וטעון ברכה.

ולפי צד זה לא יועיל לו זאת שבירך מעיקרא, אלא א"כ כל כמה שישאלוהו האם בירך על כל שתיות, זכור הוא לאלתר שכבר בירך וכיון לפטור את הכל, ובהכי אע"פ שבנתיים הוא עסוק לגמרי בלימודו ואינו זוכר כלל מענין השתיה, אבל מאחר שכאשר יפנה לשנות, מיד נמצא הדבר בדעתו, ולא שכח כלל דכבר כיון לפטור את שתיות בברכה הראשונה, בזה חשיב דאין כאן הפסק במה שעסק בענינים אחרים, ויכול לסמוך על ברכה ראשונה.

ד] וכל מאי דאמרן הוא במכוין בעלמא לפטור בברכתו את כל ההמשך, אמנם בכה"ג שהניח קנקן על השולחן עם כוסות, ושם הוא לומד באופן שהשולחן

ערוך לשתות בו כל אימת שירצה, נראה דכל כה"ג דמי קצת לענין של סעודה אחת, דאין זה רק שהכונה הראשונה הועילה על כל השתיות שבהמשך, אלא שגוף השתיות נחשבות המשך אחד, בכך שקבע מעיקרא לשתות לפרקים, וי"ל דכיון דנקבע בגוף השתיות שהם המשך אחד א"כ הברכה מישך שייכא גם להשתיה האחרונה, ומה שהוצרך שיזכירוהו אין זה הפסק, הא למה הדבר דומה למי שבאמצע הסעודה עלה בדעתו איזה ספק אם בירך מתחילה, ולא נזכר אלא ע"י אחר שהעיד לו שבירך, דאין בזה הפסק והיסח הדעת אע"ג שאינו זכור שבירך, והכי נמי נתברר לו דהוא כבר בירך גם על שתיה זו, ואע"פ שאינו זכור מכך, אך כיון שהזכירוהו הלא נתברר לו שכבר בירך על כך.

אך יש לחלק דלא דמי ממש לסעודה, דהכא כל מה דחשיב כהמשך אחד הוא מחמת קביעת דעתו על כך, וכיון שהסיח דעתו ושכח מכך אפשר שנתבטל הענין שהוא המשך אחד, ולא דמי לסעודה שבודאי הוא באותו ענין אלא ששכח אם בירך, אבל עד כמה שבירך בודאי הוא ענין אחד, ואכתי נראה לצדד דכיון שקבע בדעתו דהכל הוא המשך אחד, הרי במה שהסיח דעתו לא ביטל קביעה זו, וממילא כל כמה שקיימא קביעה זו ונתברר לו שכך קבע הרי הוא עומד בדעתו הראשונה, [ולא היה הפסק אלא אם גמור בדעתו שיותר לא ישתה הלילה, ושבו אחזו הצמא ובא לשתות, בדכה"ג כבר ביטל דעתו הראשונה וצריך לברך].

ה] ולפי כל הנ"ל כבר אפשר לחזור ולומר שגם היכא שאין לו קנקן על השולחן, מכל מקום מה שהוא מכין לפטור את כל שתיות הלילה היינו בגדר שקובע עצמו לשתות בהמשך אחד, ולא בגדר שברכה זו תפטור את ההמשך אע"פ שהוא אינו שייך כלל לשתיה הראשונה, ולפי"ז יש לצדד דלא כדאמרן לעיל, אלא לא אכפ"ל מה שהסיח דעתו, ושכח מכוונתו הראשונה כל שלא ביטלה, [ואם מכין לו שתיה במקרה אפשר דדמי למונה לפניו, שרק מפני שהוא רוצה בקירור הוא מניחו שם, אבל לולא זאת היה מניחו לפניו י"ל דדמי למניחו לפניו, וצ"ע].

ו] וכן נראה כצד המבואר באות ה', דהנה האבן העזר הסתמך על דברי הרמב"ם, וז"ל הרמב"ם גמור בלבו שלא לאכול או לשתות חוזר ומברך, ואם לא גמור בלבו אלא דעתו לחזור ולאכול ולשתות אפילו פסק כל היום כולו אינו צריך לברך, עכ"ל הרי מדויק מלשון הרמב"ם דעיקר הדעת הנצרכת איננה דעת לפטור בברכתו את הכל, אלא עיקר הדעת הוא מה שמתכוון לחזור לאכול ולשתות, ע"כ, ויתבאר בזה דממילא כיון שזוהו דעתו הרי הברכה מתייחסת עד גמור שתיות, ולפי"ז כל שלא סילק דעתו מלאכול עדיין הוא במהלך של שתיה אחת ולא אכפ"ל ששכח שבירך מתחילה על הכל דזה דמי למי ששכח שבירך, דלא הפסיק בכך.

וכן נראה להביא עוד ראיה, דהנה מדברי ההליכות שלמה שם נראה דס"ל דלפי דברי הרמב"ם המובא באבן העזר, אין זה רק נפק"מ לברכה ראשונה, אלא גם נפק"מ לברכה אחרונה שמברך רק לבסוף, א"כ משמע מזאת דהגדר הוא דהכל הוי שתיה אחת, דאל"כ מה יועיל כונתו הראשונה לפטור את כל השתיות דזה טעם לברכה ראשונה שתועיל על הכל, אבל מה שבירך ברכה אחרונה לבסוף היאך יפטור שתיה ראשונה שכבר עבר זמנה, ועל כרחק משם דדנים זאת כהמשך אחד של שתיה מתחילה ועד סוף, וא"כ יש לצדד דמועיל זאת אע"ג דשכח.

ז] אלא דמאידיך עיין בבירור הלכה סי' קצ' ס"א ד"ה 'אחר ששתה' וכו' דפשיטא ליה לצדד דמפסיד ברכה אחרונה בכך, ויל"ע אם פליג לגמרי על כל הק' דגדר דשתיה אחת היא, או משום דס"ל דגדר זה אינו מועיל לענין ברכה אחרונה דסו"ס אינו ממש סעודה אחת, ובספר וזאת הברכה [פרק ה' בענין שיעור עיכול בשתיה] כתב דאם קבע עצמו לשתות כגון שהניח כד על השולחן הרי זה מועיל גם לענין ברכה אחרונה שיברך רק לבסוף כשיגמור כל שתיות, וא"כ מבואר דדוקא בהכי הוי כהמשך אחד, אלא דיש לחלק כנ"ל דבקבע על שתיות הוי כסעודה אחת, ובדין שלא קבע אינו כסעודה אחת אבל עדיין הוי כהמשך אחד, ומועיל לענין ברכה ראשונה בלבד, אך לא בריא מילתא, ויש לעיין בכל זה.

ח] עלה בדינינו: מנוסח ההלכה בהליכות שלמה נראה דיש הלכה מסוימת במברך על שתיות בתחילת הלילה ומכוין לפטור את כל מה שישתה בלילה, דמועיל ע"י כונתו לפטור את כל מה שישתה, ולפי"ז צידדנו לומר דיש לדון בדיני הפסק ע"י היסח הדעת, היכא ששכח מכוונתו זו, אכן לפי משמעות הרמב"ם משמע דזהו גדר של המשך אחד, ולא כונה בעלמא לפטור את מה שישתה הלאה, ואי הוי כהמשך אחד יש לדון דאין מפסיק מה שהסיח דעתו

ושכח מכונתו לפטור את כל שתית הלילה, אך מהא דלענין ברכה אחרונה צדד הבה"ל דלא מהני כלל כונתו, משמע דאינו כסעודה אחת, ויש בזה ספק די"ל דאינו כסעודה אחת להועיל לברכה אחרונה אבל הוא כהמשך אחד להועיל לברכה ראשונה, ואין זה כונה בעלמא לפטור את ההמשך, ויל"ע.

בדינו של מי שלא שמע חלק ממגילת רות

הרב מרדכי הלוי פטרפרינד

יש לעיין בדינו של מי שלא שמע חלק ממגילת רות, והדבר מצוי קצת משום העייפות, האם צריך להשלים את מה שהחסיר. והעולם אינם מקפידים בדבר, ונראה לבאר את הטעם שמקילים בזה.

א. לענין קריאת התורה בשבת דנו הפוסקים במי שלא שמע כמה תיבות. יש שהחמירו שעליו לטרוח ללכת למקום אחר ולשמוע את התיבות שהחסיר. והביאו ממ"ש"ה השל"ה בהגה' לספר יש נוחלין (ריש פרק זהירות בתורה), "ואם חסר אפילו מילה אחת שלא שמע לא יצא". ועינין בשו"ת אג"מ (או"ח ח"ד סי' כ"ג וסי' מ') שכתב שגם יחיד צריך לשמוע כל הקריאה ולא להחסיר אף תיבה אחת מצד המנהג הקבוע בכל העולם לגמור את התורה בכל שנה ושנה. וע"ע בעמק ברכה (קריאת התורה דין ג'). וסברת המחמירים היא או משום שקריאת התורה היא חובת יחיד, או משום שגם אם זו חובת ציבור, מ"מ יחיד שהיה עם הציבור חל עליו החיוב לשמוע כל תיבה.

ומיהו כמדומה שהדעה העיקרית היא דקריה"ת היא חובת ציבור ושאלם כלל הציבור שמעו את הקריאה ורק היחיד לא שמע כמה תיבות, גם הוא יצא ידי חובתו. וכן הביאו בספר הליכות שלמה (תפילה פ"ב סע' א') בשם הגרש"ז, א, ובספר אבני ישפה (פ"ט סע' נ"ג) בשם הגר"ש. וע"ע בשו"ת תשוה"נ (ח"א סי' קמ"ח וח"ה סי' נ"ג) שג"כ העלה להקל דמעיקר הדין סגי במה שהצטרף לציבור שקראו. ורק כתב שקיום המצוה בשלימות הוא כששומע את כל הקריאה. אך אין להטריח יותר מדאי בשביל זה. וע"ש באריכות. [אך ע"ש שהעלה צד שקריאת יו"ט ומועדים וד' פרשיות וחנוכה ופורים ור"ח היא חובת יחיד משום שהיא קריאה של עניניו של יום, ולכן יש לצדד שחייב לטרוח לילך לביהכ"נ אחר לשמוע חובת הקריאה, עכתו"ד. ומיהו כמדומה שגם בזה נהגו להקל, ואכ"מ]. וע"ע בארחות רבינו (הוספות לח"א עמ' ט') מה שהביא מהחזו"א ומהקה"י.

ב. והשתא יל"ע בנדו"ד, לגבי קריאת מגילת רות, [וכן שאר המגילות פרט למגילת אסתר ששם כתבו הפוסקים להדיא שצריך לשמוע כל תיבה], האם דינה כבקריאת התורה.

והנה זה נראה פשוט שאין צד שמגילת רות חמורה יותר מקריה"ת, דקריה"ת היא תקנה גמורה, ובוזה דנו אם נתקנה על הציבור או גם על היחידים. אבל קריאת המגילות אינה אלא מנהג, וברור שהמנהג הוא על הציבור, ואין במנהג אלא מה שנהגו בו. ועיין מש"נ בזה בקונטרס כתר יתנו לך (סי' י"ט).

וכן כתב בפעולת שכיר על המעש"ר (קע"ה) בשם הגר"א, דיעוי"ש שהקשו לגר"א דאם קריאת המגילות היא חובת איך מותר לקרות בשבת ולמה לא נגזרה עליהן הגזירה שמא יעביירו ד' אמות ברה"ר, והשיב שהגזירה לא שייכא אלא בחיובים המוטלים על כל יחיד ויחיד כמו שופר לולב ומגילה בזמנה, אבל קריאת המגילות הללו לא הוקבעו כלל על היחיד כי אם על רבים, ובדבר שחיובו מוטל על הרבים ליכא למיחש לשמא יעביירו כמו דאמרינן בעלמא רבים מזכרי אהדי, עכ"ד. וע"ע בדברי המהרל"ח (סי' ל"ב) ובכה"ח (סי' רפ"ב סק"ד).

וממילא לפי מש"נ דקיימ"ל לעיקר דאפילו בקריה"ת אין חיוב להשלים את התיבות שהחסיר, ק"ו שבמגילת רות שהיא חובת ציבור אין חיוב. וביותר דעיקר חיוב קריאת המגילות אינו חיוב גמור כבקריה"ת אלא רק מנהג. [והרבה קהילות נהגו לכתחילה לקרוא מתוך חומש]. ולכן נראה פשוט שאין חיוב להשלים.

ג. עוד יש להביא ראיה להקל, דלענין קריאת הנביאים בהפטרות מצאנו במשנ"ב (סי' רפ"ד סק"ג) על פי המג"א שאם אין עירוב ואי אפשר להביא את הנביא או החומש לבית הכנסת, הולכים עשרה ומפטירין בבית שמונה שם. ומבואר דמעיקר הדין אין חיוב על כל הציבור לשמוע את ההפטרות אלא סגי בעשרה שומעים, דכשיש עשרה שומעים נחשב הדבר ש"הציבור" שמעו. ולפי זה ק"ו שבמגילות שאינן אלא מנהג, סגי שעשרה שמעו.

ד. ונראה להוסיף טעם לכך שבמגילות יש להקל יותר מאשר בקריה"ת, ושגם המחמירים שם יודו בנדו"ד.

דנראה לצדד שגדר המנהג של קריאת המגילות אינו שהציבור יוצאים יד"ח מהבעל קורא, אלא שיקראו את המגילות לפני ציבור השומעים. אך אין כאן דין שומע כעונה או דין לצאת ידי חובה בשמיעה. והדברים אינם דומים כלל לקריאת התורה שם האריכו האחרונים לדון בגדרי התקנה ויש שנקטו דהוי חיוב על הציבור לשמוע, דשאני הכא דאינו אלא דין סיפור בפני הציבור.

ולקריה"ת יש דין דברים שבקדושה שצריכים להאמר ולהשמע בעשרה. ובוזה יש צד שכל הציבור חייבים לשמוע. אבל למגילות אין דין דברים שבקדושה, ודין העשרה הוא רק משום שצריך שסיפור הדברים יהיה בציבור. וכעין דין פרהסיא שמצאנו בכמה ענינים למרות שאינם דברים שבקדושה. [עיין לדוגמא בגמ' בברכות (מה): לענין זימון בעשרה. וע"ע בריטב"א (מגילה ה.) לענין מגילה שלא בזמנה, וברמ"א (סי' תר"ו סע' א') לענין בקשת מחילה מוחבירו. וע"ע בגליון רוממות (אדר תשע"ח) מה שכתבנו בזה לענין עשרה בפרשת זכור].

ויש ליתן טעם בדבר לפי המפורסם משמיה דהגר"ח שהטעם שקריה"ת היא דברים שבקדושה בשונה מסתם לימוד תורה שאינו בכלל זה, היינו משום דין קבלת התורה מחדש בכל פעם. ועי' דברים דומים לזה בב"ח (ריש סי' קמ"א) לענין העמידה בקריאת התורה, וע"ע בשו"ע (סי' קמ"א סע' ד') ובמשנ"ב (סקט"ז) לענין ג' העומדים אצל הס"ת מש"כ דהוי דומיא דמתן תורה וכו'. ומסתבר שענין זה שייך רק בקריאת התורה ולא בקריאת המגילות, ולכן הן אינן בגדר דברים שבקדושה אלא הן כמו כל לימוד רגיל, ורק שיש מנהג שלימוד זה יהיה מתוך מגילה ובפני עשרה.

וע"ע בעמק ברכה (קריאת ד' מגילות עמ' נ"ב) שהסתפק בעיקר התקנה של קריאת ד' מגילות, האם צריך לקרות את כל המגילה בדוקא, כמגילת אסתר, או דסגי במה שקורא בענין ואפילו בקריאת מקצתן יוצאין ידי חובה. [וע"ש שרצה להביא ראיה לזה מדפליגי בגמ' במגילה (יט). גבי מגילת אסתר מהיכן קורא את המגילה ויוצא בה יד"ח וכו', ואם נימא דבכל מגילה צריך לקרוא את כולה, א"כ קשה למה פליגי מהיכן הוא קורא, הלא לא גרע משאר מגילות שצריך לקרותן כולן, ומוכח דמטעם קריאת המגילה שהוא מענין היום סגי במה שקורא בענין אפילו במקצתן, ורק במגילת אסתר שיש חיוב מיוחד של פרסומי ניסא בזה פליגי בגמ' שם מהו תוקפו של נס. וע"ש מש"כ לדחות את הראיה]. ולפי הגדר שנתבאר כאן א"ש היטב הצד שלא צריך לקרוא את כל המגילה, ודוק.

ומדאיתא להכי מסתבר מאד שהעיקר הוא שכלל הציבור שמעו את המגילה, ובוזה התקיים המנהג, וגם אם יש איזה יחיד שלא שמע חלק, אין בזה חסרון.

ומהאי טעמא נראה פשוט דה"ה יחיד שלא היה בבית הכנסת אינו חייב לקרוא את המגילות, ולא שמענו מעולם שקריאת המגילות חמורה יותר מקריה"ת של כל שבת. והיינו אפילו לפי הצד שהבאנו לעיל משו"ת תשוה"נ לגבי קריאת התורה במועדים. דשאני קריאת המגילות שענין הוא שיספרו את המגילה בפני הציבור, והדבר אינו מוטל כלל על היחידים. [ומש"כ המשנ"ב (סי' תקנ"ט סק"ה) לגבי מגילת איכה שאומרים אותה אפילו כשהוא ביחיד, אין כוונתו לחיוב קריאה כעין קריה"ת וההפטרות, אלא כוונתו מדין אמירת קינות, ואכ"מ"].

ה. אלא שמסתבר דמ"מ טוב להשלים בעצמו מתוך חומש את התיבות שהחסיר, כדי שלא יחסר לו משלימות הענין של שמיעת מגילת רות. ודבר בעיתו מה טוב. [ובשו"ת תשוה"נ (שם) כתב לעשות כך לענין קריאת התורה, שמי שלא שמע כמה תיבות שישלים אותן בעצמו מהחומש, וביאר דעיקר הדין שצריך מתוך ס"ת דוקא, מפורש בכס"מ (פ"ב דתפילה ה"ח) שהוא משום שאסור לקרוא דברים שבכתב בעל פה, ולזה הלא הראשונים במגילה הוכיחו דמקצת שרי בע"פ, וא"כ אם ששמע עיקר הדברים מס"ת והוסיף בע"פ לא מקרי שקרא ע"פ ומספיק בדיעבד].

אכן זה נראה פשוט שאין צריך לחזור ולהשלים את כל המגילה מהיכן שהחסיר והלאה, אלא סגי שיקרא לעצמו את התיבות שהחסיר, דרך במגילת אסתר יש חסרון של קריאה למפרע. [שו"ר לחכם אחד זצ"ל שכתב שבכל המגילות יש דין שלמפרע לא יצא, דילפינן כל המגילות מאסתר, וחמיר מקריאת התורה דמבואר (סי' קל"ז סע' ג') דמהני לקרוא למפרע, ע"כ, וכמדומה שהדברים תמוהים, דבגמ' במגילה (יז). מבואר שהוא דין מיוחד במגילת אסתר דכתיב נזכרים ונעשים וכו', ומהיכי תיתי ללמוד מזה לשאר המגילות, וצ"ע].

[שו"ר בקובץ הלכות מהגר"ש דבליצקי הנדפס בהגדה של פסח יקרא דאורייתא (עמ' מ"ג) שהביא שהיה עובדא אצל הגרש"א יודלביץ שלא שמע תיבה אחת במגילת רות, והלך לשמוע במקום אחר, ע"כ. אכן מסתבר מאד שנהג כן בחסידות הגדולה, ולא מן

הדין. ואפשר שהידר לשמוע הכל מתוך קלף ולא הסתפק בהשלמה מתוך חומש, כיון שרצה להצטרף עם הציבור ולהיות אחד מהמקיימים בפועל את דין הציבור לשמוע את המגילה. ואכתי צל"ע].

אם הגדרת מוקצה ביו"ט נקבעת לפי שבת

הרב אברהם שלוסברג

יש לדון האם ההגדרות של מוקצה כלי שמלאכתו לאיסור בשבת ויו"ט שונים. ובפשטות לא, שהרי ביו"ט הותרו מלאכות לצורך אוכל נפש ובשבת נאסרו. וא"כ נראה שסכין של שחיטה וכדומה, בשבת הוא כשמלא"א ומוקצה כיון שאסור לעשות בו מלאכה, וביו"ט אינו מוקצה שהרי מלאכתו להיות.

אלא שלהלן יתבאר מדברי הראשונים שההגדרות של מוקצה נקבעות לפי שבת, וא"כ אף ביו"ט סכין של שחיטה וכדומה חשיבי מוקצה, וכל ההיתר לטלטל ביו"ט אינו אלא באופן שמותר לטלטל ביו"ט מוקצה, כגון לצורך אוכל נפש ושמחת יו"ט [כמבואר ברמ"א תק"ט ס"ז].

בביצה כ"ח: איתא שפוד שצלו בו בשר אסור לטלטל ביו"ט וכו' שומטו ומניחו בקרן זוית. וכתב המאירי אע"ג דמלאכתו להיות ביו"ט הואיל ומלאכתו לאיסור בשבת. והיינו שהמאירי התקשה אמאי שומטו ולא מטלטלו כדרכו, ותי' שבשבת מלאכתו לאיסור וממילא גם ביו"ט נידון ככלי שמלאכתו לאיסור ואסור לטלטלו כדרכו, ואע"פ שביו"ט מותר לצלות [הביאו הגרש"א בשש"כ פ"כ הערה נ]. וכ"כ בספר המכתם שם כיון דבשבת מלאכתו לאיסור ביו"ט נמי כך דינו. ונראה שכן מוכח נמי בדברי רעק"א [ביצה ב' ד"ה גמ'] שכתב שסכין של שחיטה היא מוקצה ביו"ט. ולכא' ביאור דבריו משום שבשבת חשיב כלי שמלאכתו לאיסור.

ונראה שבלשון הרמב"ם יש משמעות כדברי הראשונים הנ"ל שכתב [יו"ט א' י"ז] וכל שאסור לטלטלו בשבת אסור לטלטלו ביו"ט אלא לצורך אכילה וכיוצא בה. נראה בדבריו שאיסור מוקצה נקבע לפי שבת, וכלי שאסור לטלטלו בשבת אסור לטלטלו ביו"ט, ואין היתר לטלטלו אלא לצורך אוכל נפש [וכוונתו למה שפסק הרמ"א [תק"ט ז'] שמותר לטלטל מוקצה לצורך אוכל נפש]. ונראה כדברי הראשון הנ"ל שגם כלי שמלאכתו להיות ביו"ט, נקבע לפי איסורו בשבת, ואם בשבת אסור לטלטלו ה"ה ביו"ט.²

אמנם יש להעיר ע"ז מדברי הגמ' שבת קכ"ד. אין סומכין את הקדירה בבקעת וכן בדלת, והא בקעת דביו"ט דבר שמלאכתו להיות הוא, אלמא דבר שמלאכתו להיות בין לצו"ג בין לצו"מ אסור, וכו'. כיון דבשבת דבר שמלאכתו לאיסור הוא גזירה יו"ט אטו שבת וכו'. ומי גזירין וכו' אר"י לא קשיא הא ר"א הא ר"י וכו', אר"פ ל"ק הא ב"ש והא ב"ה וכו'.

נראה בגמ' שם שאין צד להלכה שגוזרים יו"ט אטו שבת, וא"כ תמוה מאד מש"כ הראשון ומשמעות הרמב"ם שההגדרות של מוקצה ביו"ט נקבעות לפי ההגדרות של מוקצה בשבת וצ"ע.

ובישוב דברי הרמב"ם נראה בהקדם הספק הבא דיל"ע האם ירקות חיים שא"א לאוכלם בלא בישול הינם מוקצה ביו"ט בסוף היום בזמן כזה שאינו יכול להספיק לבשלם, והסברא בזה שבשבת הם מוקצה שאינם יכולים להתבשל, וכל היתרם ביו"ט הוא משום שאפשר לבשלם, וא"כ עכשו שא"א לבשלם אמורים להיות אסורים כבשבת.

והגרש"ז א [שש"כ כ"א הערה ט"ז] כתב שאינם מוקצה דאם נאמר שהם מוקצה נתת דברין לשיעורין, שמקום שיכולים לבשל מהם אינם מוקצה, ומקום שיכולים לבשל לאט הו' מוקצה. ויעו"ש עוד שהביא כעין דוג' לזה מהיתר של מוקצה מחמת היום שעבר.

1 אמנם יתכן לדחות שכוונתו משום מוקצה מחמת חסרון כיס, וס"ל דלא כתי' השני ברא"ה ביצה ו"א. ועוד ראשונים ואחרונים שאין מוקצה מחס"כ בכלי שמלאכתו להיות, אלא שגם בכשמלא"ה שייך מוקצה מחס"כ ולא רק בכשמלא"א. אמנם הדבר דחוק שהרי ביו"ט עצמו משתמש בו לשחיטה, ושוב אינו מייחד לו מקום כשאר מוקצה מחס"כ. ובפשטות גם הסוברים שיש מוקצה מחס"כ בכשמלא"ה היינו דוקא בכה"ג שמייחד לו מקום ואינו משתמש בו בשבת ויו"ט, כאוכלין העומדים לסחורה וכלי פסח בשאר ימות השנה וכדומה, אבל בכה"ג שעומד לשחיטה ביו"ט עצמו ודאי לא מייחד לו מקום. וא"כ לכא' רעק"א נקט כמאירי ומכתם שדבר המוקצה בשבת מוקצה ביו"ט וצ"ע.

2 ויש להעיר שביו"ט שחל אחר השבת כמו בחג השבועות בשנה זו יש עוד מקום להחמיר בזה לסוברים שיש מוקצה מחמת היום שעבר [אמנם הוא תלוי בנידון האם בכשמלא"א אמרינן מיגו דאיתקצא].

אמנם הגרנ"ק [חוט שני פ"ט] נקט שאסור כיון שא"א לבשלם ביו"ט, והביאור בזה ע"פ מה שכתב הרמב"ם שכל שאסור לטלטלו בשבת אסור לטלטלו ביו"ט, ולכא' תמוה הרי יש הרבה דברים שביו"ט מותרים, כגון ירקות חיים וכו' שמותר לבשלם, ואמאי כתב הרמב"ם כלל גמור שכל שאסור לטלטלו בשבת אסור לטלטלו ביו"ט, והיה מקום לומר שכוונתו כראשונים הנ"ל. אך יתכן שכוונת הרמב"ם שכל מה שמוקצה בשבת מוקצה גם ביו"ט אא"כ יש לו היתר, כגון ירקות אם אפשר לבשלם, אבל עד כמה שבפועל א"א לבשלם חוזר הדין הרגיל שכל שאסור לטלטלם בשבת אסור לטלטלם ביו"ט, וא"כ מדברי הרמב"ם מתבאר שסירים בזמן שאין שהות לבשל, וכן ירקות חיים קרוב לצאת היום הם מוקצה.

בדין דבר השווה לכל נפש במלאכת יו"ט

הרב חיים ליב פרצוביץ

במהרי"ל בריש הל' יו"ט כ' ז"ל, מאחר דרגל השבועות זוטרי בדינא משא"כ רגל פסח וסוכות ויו"ט דר"ה דנפישין דינייהו מאד. ע"כ אסדר הלכות יום טוב וכל דיני יום טוב סמוך להלכות שבועות דפנויין אז לעסוק בדינין הללו. גם אם הם שייכים לכל יום טוב ורגל ע"כ. למדנו מדברי המהרי"ל שיש ענין מיוחד לעסוק בהל' יו"ט בחג השבועות.

הנה במלאכת יו"ט שהותרה לצורך אוכל נפש, אמרינן בגמ' כתובות ז' ע"א אמרינן שאסור לעשות מוגמר ביו"ט והטעם - מקרא ד'אך אשר יעשה לכל נפש' דבר השווה לכל נפש, ומבואר שם שגם כדאמרינן מתוך מ"מ צריך שיהא שווה לכל נפש. [וע' ביצה כ"ב ע"ב].

והנה לכאורה הוצאת מקל הליכה במקום שאין בו עירוב, [באופנים שאין היתר הוצאה בשבת ע' ס"ז ש"א סי"ז ס"ח], לכא' הוא דבר שאינו שווה לכל נפש, וראיתי שדנו כיו"ב בהוצאת מוצץ וכיו"ב שהוא צורך קטנים בלבד, דחשיב נמי דבר שאינו שווה לכל נפש.

והנה מצינו שנחלקו בגדר האי דינא [והאריך בזה בספר יו"ט כהלכתו], דברש"י ביצה כ"ב ע"ב מבואר שהכלל בא לאפוקי דבר של תענוג, עוד בתו' שבת ל"ט ע"ב ד"ה א"כ, כתבו דרחיצה ביו"ט חשיבא דבר שאינו שווה בכל נפש ואסור לעשות מלאכה [הבערה ובישול] עבור רחיצה ביו"ט, אמנם הרמב"ן הק' על התו' דאין יתכן לאסור רחיצה והרי זיעה מותרת ק"ו דרחיצה שריא, אמנם התו' כ' ז"ל, אומר ר"י בשם ריב"א דרחיצה אינה אלא לתענוג ואסורה כמו מוגמר דאסור בפ"ק דכתובות משום דאין שווה לכל נפש כו', אבל זיעה שווה היא לכל נפש דאינה תענוג אלא לבריאות ע"כ. והיינו דרחיצה לא חשיבא צורך אלא תענוג, משא"כ בזיעה שעשו כן לרפואה. ומדברי התו' האלו למד הפנ"י להתיר העישון ביו"ט [דלא כהמג"א בס' תקי"ד ד'] כשבזמנם היה בו ענין רפואה. [והביאו הפרי מגדים א"א ד' בס' תקי"ד שם, - וע' בפרי מגדים תקי"ב מ"ז אות ב'].

ונמצא לפ"ז בדעת התו' שהכלל דשוה לכל נפש בא לאפוקי תענוג, אבל דבר שאינו תענוג אפילו אינו מצוי בכל נפש שפיר דמי. אמנם לדעת הרמב"ן מה שאינו שווה לכל נפש הוא חסרון בחשיבות הצורך, ומסתבר להרמב"ן שגם צורך רפואה כיון שאינו שווה לכל נפש אסור, ויש סימוכין כן ברמב"ן בתורת האדם ואכ"מ. ועכ"פ מסתבר כן בדעת המג"א שאסר העישון ביו"ט מה"ט דהגם שהוא רפואה סו"ס אינו שווה לכל נפש.

עוד מצינו שנחלקו הראשונים אם באוכל גמור יש תנאי שיהא שווה לכל נפש, והוא תלוי בפשט הגמ' בכתובות גבי צידת צבי, שהרשב"א בכתובות וכן נ' במלחמת בביצה סברי שבאוכל גמור אין תנאי של שווה לכל נפש ובבעה"מ בביצה נ' שגם באוכל יש תנאי של שווה לכל נפש. - והוא תלוי בהנ"ל שאם אינו שווה לכל נפש הוא לאפוקי תענוג הרי זה לא שייך באוכל גמור, אבל אם מה שאינו שווה לכל נפש לא חשיב צורך הרי גם באוכל גמור, הבישול והמלאכה לא נצרכת ואסור.

ונהדר להוצאת מקל הליכה לר"ה ביו"ט, לכאורה הוא צורך גמור ואינו תענוג כלל, ולסוברים שצורך רפואה חשיב שווה לכל נפש, לכאורה הוא הדין בהוצאת מקל, אבל לסוברים שגם בצורך גמור שאינו תענוג יש תנאי של שווה לכל נפש אסור.

[ובגמ' איתא ביצה כ"ה ע"ב ת"ר אין הסומא יוצא במקלו, אמנם נח' הראשונים, ברא"ש כ' דהוא משום זילותא, ובראשונים בדף י"ב מבואר שאסור כן משום הוצאה ולסוברים שיש בו משום הוצאה יש לדון בכל הנ"ל].

אמנם הנה בסי' תקי"א הובא דעת התו' דאסרי רחיצה ביו"ט, וכ' עלה בשער הציון אות י"ד ז"ל, אפילו לגבי תינוק דהוא רביתו וצריך לבריאותו, מכל מקום לא אמרינן דהוא כמו זיעה שמותר מטעם זה, [כדאיתא בתוספות ורא"ש] ואינו נחשב על ידי זה שוה לכל נפש ע"כ. הנה כ' שודאי הוא צורך הקטן, אמנם סו"ס כיון שהוא רק צורך קטנים ממילא דלא חשיב צורך אוכל נפש, וא"כ יש ללמוד שגם לדעת התו' שהתירו צורך גמור, לאו כלל הוא וסו"ס בעי שיהא שוה לכל נפש. ומכאן מקור לאסור הוצאת צרכי הקטנים שאין שוין לגדולים.

ולכא' באמת צ"ב דברי השעה צ", דמ"ש שהתירו רפואה מצורך רחיצה הקטנים. ונראה שהשער הציון סובר שהתו' מודו שיתכן שגם בצורך גמור יש תנאי של דבר השוה לכל נפש, ומה שהתו' התירו ברפואה, היינו שכל אדם יש לו צורך של רפואה, ויתכן כל בכל אדם, משא"כ בקטנים שהם עם לעצמם.

ולפ"ז יתכן מאד שגם אליבא דהתו' יתכן לאסור הוצאת המקל מטעם דאינו שוה לכל נפש, מכיון שסו"ס הזקנים, והחולים ל"ע, הם כעין עם לעצמן.

והיה מקום לדון דבר חידוש, שהוצאה שאני מכל מלאכות, שבכל מלאכה יש לדון לפי הצורך של המלאכה הזו, אמנם בהוצאה אולי יש צורך לאדם להוציא כל צרכיו עימו, ויש להביא דוגמא לדבר, דהנה לכא' יש לאסור הוצאת משקפיים [בידין], שהרי א"א לאף אדם חוץ ממנו להשתמש בהם, אלא ודאי שדנים שיש צורך של כל אדם להוצאת משקפיים, ואולי ניתן להרחיב הסברא שיש צורך לאדם להוציא כלי תשמישו עימו. וצריך מקור לזה, וצ"ע בכ"ז.

בהיתר מכשירי אוכל נפש ביו"ט

הרב יצחק יהודה הכהן מנדלסון

א. נחלקו הראשונים איזה מכשירי אוכל נפש הותרו ביו"ט כשא"א לעשותם מערב יו"ט כשיטת רבי יהודה (ובדעת הרמב"ם נחלקו הנו"כ אם פוסק כר"י ומתיר מכשירים מסוימים או פוסק כרבנן ואמ"ל) ודעת הרמ"א (סימן תק"ט ס"א וע"ש במ"ב וביה"ל ושעה צ", וכן בתק"ד ס"א ועוד) יותר להקל.

ויש לעיין מה שדנו הפוסקים לגבי עישון סיגריות ביו"ט (עיין ביה"ל בסוף סימן תקי"א שהאריך בזה ובדירשו) לפי המתירים, כשיש כיתוב על הסיגריה אם יש לחשוש לאיסור מוחק (עיין שלמי תודה ושו"ע סימן ש"מ סעיף ג ובדירשו שם), עוד דנו הפוסקים אם מותר להשתמש במים חמים מהדוד שמש ביו"ט לשטיפת ידיים וכדומה (ולענין שטיפת כלים בשש"כ בשם הגרשז"א הסתפק אם צריך שא"א לחמם מבע"י) למרות שנכנסים מים קרים ומתבשלים ואין לו שום צורך בהם. (בשבות יצחק הביא שהגרשז"א התיר והגרש"א אסר).

ויל"ע באופן שא"א לעשות מעיו"ט אם יש להתיר מדין מכשירי אוכל נפש.

ב. עוד יל"ע דכמו שמצינו שמותר לטלטל מוקצה לצורך אוכל נפש (הרמ"א בסוף סימן תק"ט וכן בסימן תק"י ס"ד ובבי"ה"ל שם דן אם זה מדין מכשירים וכשא"א לעשותם מעיו"ט או שגם בלא"ה מותר). ה"נ מדין זה יהיה מותר כיון דאיסוריהו לכל היותר מדרבנן, בסיגריות זה מוחק שלא ע"מ לכתוב ושלא דרך מחיקה, ובדוד שמש חימום המים הוי באינו מתכוין ואולי גם ע"י גרמא.

ג. בשש"כ פרק י"ג הערה מ"ה הביא בשם הגרשז"א דלצורך דבר שאינו אוכל נפש ממש אלא ששוה לכל נפש ושרי רק מדין מתוך אסור לטלטל מוקצה, ולכן אסר לנקות את המיקטרת מהאפר שבה מישום מוקצה, ובה"א ש"נמי הנ"ל, שמכיון שאינו לצורך אוכל נפש ממש אין להתיר מכשירי, אלא שלפ"ז אם צריך את המים החמים לשתייה [צורך אוכל נפש] אולי יהיה מותר להשתמש בדוד שמש עכ"פ מדין מכשירים.

ד. לפי המתירים שימוש בדוד שמש ביו"ט ומטעם שמה יצטרך למים הקרים שנכנסים ומתבשלים לכאורה בפעם האחרונה יהיה אסור כיוון שלא צריך יותר, וא"כ כל פעם יחשב אחרונה ויאסר [עיין מש"כ בשב"י וצ"ע], וצ"ל שגם מספק מותר ודומיא להואיל שמה יבואו אורחים. אלא שיש לדון לפי דעת הגרשז"א הנ"ל שלא מתירים במכשירים במקום שההיתר הוא משום מתוך, אולי גם יש להחמיר במכשירים במקום הואיל. וצ"ע. [וע"ז במ"ב דרשו סימן תקי"ד שעה צ"ט ובהערות דרשו בשם עוד פוסקים שמתירים להשתמש בדוד שמש].

ה. הגר"י זילברשטיין שליט"א בשיעורו [ר"ח סיון תשפ"ב] הסתפק באישה שבטעות הכניסה מאכל חלבי [בלינצזעס במקום קרעפלאך] לתוך סיר בשרי שעל האש האם צריכה להוריד את הסיר כדי להינצל מאיסור בישול בב"ח, או שעדיף לא לגעת כדי שלא תעבור על איסור מוקצה, ויל"ע דממנ"פ אם כבר נתבשל א"כ נגמר האיסור, ואם עוד לא נתבשל, א"כ אכתי לא נאסרו התבשיל והסיר ופשיטא שצריך להורידו מהאש וצ"ע, ויל"ד דאיירי בספק נתבשל. האם להורידו מהאש ולהינצל מספק איסור בישול בב"ח, א"ד להשאירו על האש ולהינצל מאיסור מוקצה. ולכאורה יש לילך בתר חזקה דמעיקרא שעוד לא נתבשל, אולם מ"מ יהיה מוקצה ואסור באכילה מצד הספק שאינו יכול להתברר, ועו"ל שמדובר שמקצתו התבשל.

ו. ובגוף הנידון לכאורה כשם שמותר לטלטל מוקצה לצורך אוכל נפש והרי הדין הוא שמתוך שהותר לצורך הותר נמי שלא לצורך [ובלבד שיהיה צורך קצת] ה"נ שנתיר לו לטלטל מוקצה כדי להנצל מאיסור בישול בב"ח. ולפי דברי הגרשז"א הנ"ל א"ש דאין להתיר לטלטל מוקצה שלא לצורך אוכל נפש ממש, וצ"ע.

ובדרשו במהדורה החדשה [בס"ס תק"ט] הביא קצת מקור מהפמ"ג שאסור לטלטל מוקצה משום שמחת יו"ט במקום שאינו צורך אוכל נפש.

רץ בערב יו"ט והזיק

הרב אברהם שלוסברג

הנה קיי"ל בב"ק ל"ב. שרץ בע"ש בין השמשות והזיק פטור מלשלם. וכתב הרמב"ם [חובל ו' ט'] ואם היה ער"ש ביה"ש פטור מפני שברשות הוא רץ כדי שלא תכנס השבת והוא אינו פנוי [הביאו ב"י בסי' ש"ע ח']. ובהגהות אשר"י שם כתב דלאו דוקא ביה"ש, אלא משעה שמתחילין לתקן צרכי שבת לאפות ולבשל ולצלוח הרי הוא ברשות דהיינו מחצי היום וכו'.

והנה יל"ע מה הדין ברץ בעיו"ט והזיק, האם נאמר שדינו כרץ בער"ש, או כיון שבעיו"ט טרוד פחות מער"ש שהרי מלאכות אוכל נפש הותרו ביו"ט, רץ בעיו"ט והזיק יהיה חייב. ובפרט לפמש"כ ההגה"א שהזמן הוא משעה שמתחילים לאפות ולבשל ולצלוח, ונראה מדבריו שהטרדה האמורה היא באפייה בישול וצלייה, וכל הנך מלאכות שרו ביו"ט³.

וברמב"ם בפיה"מ בב"ק שם כתב ואם הזיק שום אדם בעת מרוצתו חייב אא"כ אותה שעה הוא ערבי שבתות או בערבי ימים טובים, לפי שבנ"א נחפזים ללכת בדבר מצוה. עכ"ל. מפורש בדבריו שגם בעיו"ט פטור. אמנם בספר ארץ חמדה סי' כ"ט העיר שכל דברי הרמב"ם הם משום שנקט שכל ריצה לדבר מצוה פוטרת [כשי' כמה אחרונים], אמנם ברמב"ם בהלכות חובל ומזיק לא מצינו שכל ריצה לדבר מצוה פוטרת, והנו"כ בסי' ש"ע האריכו לדון שדוקא רץ בער"ש פטור ולא כל דבר מצוה, וא"כ לדינא אין מקור שרץ בעיו"ט פטור.

מיהו מהסוגיא בביצה י"ט. ומדברי רש"י שם לכא' נראה שרץ בעיו"ט חלוק מרץ בער"ש ואם הזיק בריצתו חייב. דאיתא שם ת"ר כלי שנשטמא מעיו"ט אין מטבילין אותו ביה"ש, ר"ש שזורי אומר אף בחול אין מטבילין אותו מפני שצריך הערב שמש. ות"ק לא בעי הערב שמש. אמר רבא אשכחתינהו לרבנן דבי רב דיתבי וקאמרי במחשבתו נכרת מתוך מעשיו קמפלגי, וה"ד כגון דנקיט מנא בידיה ורהיט ואזיל בין השמשות לאטבוליה, מ"ס האי דקא רהיט ואזיל מידע ידע דבעי הער"ש, ומ"ס מחמת מלאכתו הוא דקרהיט וכו'. וכתב רש"י הלכך בין השמשות דיו"ט אסור משום דמטביל ביו"ט שלא לצורך, אבל בחול לא מחינן ביה דמחשבתו ניכרת שלהערב שמשו הוא מתכוין מתוך מעשיו של מרוצתו.

ולכא' יש להעיר אמאי הוצרך רש"י לומר שהסיבה לאסור בביה"ש דערב יו"ט היא משום שמטביל ביו"ט שלא לצורך, תיפול"ל שבעיו"ט אין כלל מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו, שהרי כולם רצים משום שהם טרודים בצרכי יו"ט. ולכא' נראה שרש"י נקט שבעיו"ט לא רצים וכמשנ"ת שבעיו"ט לא טרודים, וא"כ משמע מדברי רש"י שרץ בעיו"ט והזיק יהיה חייב.

3 והיה מקום לדון שהדבר תלוי אם הרץ הוא בן אשכנז או בן עדות המזרח, שלש"ר [תצ"ה א'] מותר לאפות לבשל ולצלוח גם מה שלא מפגי טעם מעיו"ט, והרמ"א שם אסר. וא"כ בן אשכנז יהיה פטור כיון שאכתי טרוד לאפות ולבשל כל מה שאפשר לעשותו מעיו"ט, ובן ספרד יהיה חייב כיון שאינו טרוד כי מותר לאפות ולבשל הכל ביו"ט. ויל"ע.

והיה מקום לומר שרש"י מיירי בטבילה לחולין ולמעשר שלא בעיני בהם הע"ש, וא"כ אין נפ"מ במה שאין מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו. אמנם מפורש ברש"י שמטביל ביו"ט שלא לצורך והיינו דמיירי בתרומה דבעי הע"ש [ועמדו בזה המהרש"א הפנ"י והשעה"מ ועוד], ואם מיירי בתרומה ממילא הדק"ל אמאי לא כתב רש"י שאין מחשבתו נכרת מתוך מעשיו.

תנה הודך על השמים

הרב יעקב ישראל לוי

איתא בגמ' שבת דף פח,ב: ואמר רבי יהושע בן לוי בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם מה לילד אשה בינינו אמר להן לקבל תורה בא אמרו לפניו חמודה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם אתה מבקש ליתנה לבשר ודם מה אנוש כי תזכרנו וכן אדם כי תפקדנו ה' אדנינו מה אדיר שמך בכל הארץ אשר תנה הודך על השמים אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה החזיר להן תשובה כו' אמר לפניו רבונו של עולם תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים אמר להן למצרים ירדתם לפרעה השתעבדתם תורה למה תהא לכם שוב מה כתיב בה לא יהיה לך אלהים אחרים, בין הגויים אתם שרויין שעובדין עבודה זרה שוב מה כתיב בה זכור את יום השבת לקדשו כלום אתם עושים מלאכה שאתם צריכין שבות שוב מה כתיב בה לא תשא משא ומתן יש ביניכם שוב מה כתיב בה כבד את אביך ואת אמך אב ואם יש לכם שוב מה כתיב בה לא תרצח לא תנאף לא תגנב קנאה יש ביניכם יצר הרע יש ביניכם מיד הודו לו להקדוש ברוך הוא שנאמר ה' אדנינו מה אדיר שמך וגו' ואילו תנה הודך על השמים לא כתיב מיד כל אחד ואחד נעשה לו אוהב ומסר לו דבר שנאמר עלית למרום שבית שבי לקחת מתנות באדם בשכר שקראוך אדם לקחת מתנות. עכ"ל הגמ'.

ומבואר, דהיה נידון בין משה רבינו למלאכי השרת, מי יקבל את התורה.

וקשה דהרי בגמ' שבת דף פח,א איתא: דאמר ריש לקיש מאי דכתיב ויהי ערב ויהי בקר יום הששי ה"א יתירה למה לי מלמד שהתנה הקדוש ברוך הוא עם מעשה בראשית ואמר להם אם ישראל מקבלים התורה אתם מתקיימין ואם לאו אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו. ע"כ. וכן פרש"י בפרשת בראשית עה"פ וַיְהִי עֶרְבַּ וַיְהִי בֹקֶר יוֹם הַשֵּׁשִׁי וז"ל: יום הששי - הוסיף ה' בששי בגמר מעשה בראשית, לומר שהתנה עמהם על מנת שיקבלו עליהם ישראל חמשה חומשי תורה. עכ"ל. והוא ממדרש רבה שם.

ואם אכן מלאכי השרת יקבלוהו כמו שטענו, ולא ישראל. א"כ העולם יחזור לתוהו ובוהו, כמו שהיה קודם בריאת העולם. שהרי לא נתקיים התנאי שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית. ונמצא דגם המלאכים שנבראו ביום השני למעשה בראשית [כדפרש"י בפרשת בראשית אה], לא יתקיימו. ומה תועלת יש להם בזה.

ונראה לבאר על פי מש"כ בעל ה'תפארת יעקב' למס' גיטין, בהקדמה וז"ל: וראוי לנו להתבונן במאמר הזה מה עלתה על דעתן של מלאכי השרת שיתנו להם התורה לקיים מצותיה מה שאין להם שייכות לשום מצוה שבה, וכמו כן סיפורי התורה הם מאבות ובני ישראל מירידתם למצרים ויציאתם משם ורוב המצות תלויין בזה זכר ליציאת מצרים, ומכ"ש שיאמר להם אשר הוצאתיך מארץ מצרים, וזה מבואר הביטול. גם יש לדקדק בלשון 'למה תהא לכם' והוי ליה לומר 'למה לכם'. וכו'.

לכן נראה לי שנתכוין בעל המאמר הזה לומר לפי שיש בקבלת התורה שני דברים, האחד הוא קבלת המצות לעשות אותם כפי מה שנצטוו. והשני הוא שניתן להם התורה במתנה. כמ"ש ויתן אל משה ככלותו שניתנה לו במתנה. וענין מתנה זו, שישלחו בה הם ויחדשו בה דברים, והם גופי תורה. כמו שאמרו פרק הזהב 'לא בשמים הוא כבר נתנה תורה לארץ ואין אנו משגיחין בבת קול', הרי שנתנה תורה לישראל לדון בה על פי שכלם שכל האנושי. וכאשר יאמרו כן יקום. ועל פיהם יהא כל ריב וכל נגע, וכל משפט התורה. לא שישאלו כל דבר באורים ותומים, או על פי נביא. כי כאשר נתנה לישראל לא בשמים היא, רק הם שולטין בה כפי שכלם.

ועל דבר זה ערערו מלאכי השרת. שהם רצו שישראל יקיימו מצות התורה כפי אשר יסכימו עליהן מן השמים, וישאלו ע"פ נביא או באו"ת, לא שישלחו בה כחפצם. עכ"ל. [ע"ש שביאר מה השיב להם משה רבינו].

[ואגב, על פי דבריו עולה דאותו הענין השני שקבלו ישראל את התורה בתורת 'מתנה' שיכריעו בה על פי שכלם ודעתם. שנלמד מקרא הנאמר בפרשת כי תשא [שמות לא,יח] ויתן אל משה ככלותו לדבר אתו פה סני שני לחת העדת' כמבואר במדרש רבה [ב"ר ויה]: שלשה דברים נתנו במתנה לעולם, ואלו הן התורה, והמאורות, והגשמים. התורה, שנאמר [שמות לא,יח] ויתן אל משה ככלותו לדבר אתו. עכ"ל. וכמבואר בגמ' נדרים דף לח,א, [שהביא בעל התפארת יעקב] וז"ל יוחנן בתחלה היה משה למד תורה ומשכחה עד שניתנה לו במתנה שנאמר ויתן אל משה ככלותו לדבר אתו' והיינו דכיון דניתנה לו בתורת מתנה, ומה שמפרש בה לפי שכלו חשיב תורה. ממילא לא יהיה בה שכחה. היה בסוף מ' יום הראשונים שהיה משה בשמים לקבל את הלוחות [הראשונות]. ולא כשקבלו את התורה בתחילת סיון].

מעתה מבואר מה שהקשינו בתחלה. דאם המלאכים יקבלו את התורה ולא ישראל, יהפך העולם לתוהו ובוהו, שהרי לא יתקיים התנאי שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית. ונמצא שהמלאכים עצמם נמי לא יתקיימו, ומה תועלת יש להם בזה שהם יקבלו את התורה. דיש לומר דבדאי אין הכוונה דישראל לא יקבלו את התורה כלל. אלא הכוונה שאחר שקיבלוה, יעשו מצוותיה כפי שתהא ההכרעה בשמים על פי נביא ואורים ותומים. ואתי שפיר.

"וישי הוליד את דוד"

הרב יצחק יהודה הכהן מנדלסון

בגמרא ביבמות [עו-עז] על דוד המלך ששאלו בבית המדרש ואמרו עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית ודואג האדומי הקשה קושיות אשתיקו ורצו להכריז על דוד שפסול לבוא בקהל, מיד עמשה בן יתר [חתנו של ישי] חגר חרבו כישמעאל ואמר כל מי שאינו שומע הלכה זו ידקר בחרב כך מקובלני מב"ד של שמואל הרמתי עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית. וביאר המהרש"א [בח"א] דכך מקובלני מב"ד של שמואל היינו בהלכה למשה מסיני [וכ"כ בסמ"ג ובירמב"ם בהלכות אס"ב י"ב ועיין גרי"ז על רות], וצ"ב למה עמשה שתק עד הרגע האחרון. ועצ"ב למה רק עמשה ידע ולשאר הת"ח לא היה ידוע שיש כזה הלל"מ. ועו"ק דכתוב בספרים [הרוקח על ההגדה ש"פ בהלל. עשרה מאמרות לרמ"ע מפאנו. החדיד"א במראית עין סוף פסחים כנראה המקור ממדרש] שלפני שנולד דוד פרש ישי מאשתו שלוש שנים כי חשש לדרשה של מואבי ולא מואבית דהלכה זו היתה רופפת בידם, וצ"ב למה היתה רופפת וכן הקשה המהרש"א [הנ"ל] אמאי לא הוכיחו ממה שבוועז נשא את רות המואבית שכך היא ההלכה. ועו"ק למה עמשה איים שמי שלא יקבל דרשה זו ידקר בחרב. אמאי חייבים מיתה על כך [וכך הקשה בפירוש המהר"ו במד"ר רות ע"ש, וע"ע מהרש"א בח"א מה שתירצו] ועו"ק הלשון כך מקובלני למה לא אמר כך שמעתי.

והנלע"ד ע"פ הרמ"ע מפאנו הנ"ל שכתב שאחרי שיש פירוש מאשתו ג"ש וחשש שמא הוא פסול וזרוע פסול רצה להביא זרע כשר ונשא את שפחתו על תנאי שאם הוא פסול אזי היא נשארת שפחה והילדים יתייחסו אחריה ואח"כ ישחררם ויהיו כשרים לבוא בקהל, ואם הוא כשר אז שפחתו משוחררת. והשפחה מסרה סימניה לאשת ישי ובאה איליו במקומה וישי לא ידע וזוהי נולד דוד וביקשו אחיו להרגם כי היו בטוחים שהוא ממזר ואמר ישי שיהיה רועה צאן [ובזה פירשו את הפסוק בתהילים ס"ט "מוזר הייתי לאחי ונכרי לבני אימי". שאחיו מאביו חשבוהו לממזר, ואחיו [או שאר קרוביו] מאמו אחזוהו לנכרי דהיינו מואבי ופסול לבוא בקהל], וכשהיה בן כ"ח בא שמואל להמליך את בן ישי וישי הגיש כל בניו לשמואל לבד מדוד כי סבר שאינו בנו וכנ"ל ואח"כ כששמואל המליך את דוד התברר למפרע שהוא בן ישי ואינו ממזר שהרי אין מעמידים מלך אלא מהמשיאים לכהונה [תוספתא סנהדרין סוף פ"ד], [והרוקח הוסיף שהפך הקב"ה קלסתר פניו של דוד כשל ישי והיינו וישי הוליד את דוד וי"ג ואישי" וי"א שזה מדה"י ולא גירסא אחרת ברות] שבוכות אשת ישי נולד דוד].

ולפי"ז י"ל שהתברר גם הדרשה מואבי ולא מואבית ובוזה א"ש טפי למה גם ישי ובניו השתתפו באמירת הפסוקים שבסוף ההלל [מאודך כי עניתי כדאיתא בפסחים ק"ט וי"א שלכן כופלים אותם ורש"י בסוכה פירש בא"א] כי התברר באופן מוחלט שגם הם כשרים לקהל, [וע"ש במהרש"א בח"א]. ואע"פ שאין נביא רשאי לחדש מ"מ אם כן היתה הלל"מ ונשכח יכול נביא להחזיר ההלכה

במלכות דוד . ורשות למלך להרוג בסייף את המורדים במלכות, וא"ש טפי בסוף רות שהעם והזקנים ברכו את בועז שרות תהיה כרחל וכלאה והקדימו גם רחל ללאה כיוון שדוד נולד ע"י מעשה דומה של מסירת סימנים מהשפחה לאמו.

[כדאיא במגילה ג], וא"ש נמי למה הסתירו עובדא זו כיוון שזה סכנה אם שאול ישמע מכך ששמואל המליך את דוד, ועמשה ידע כי היה נכדו של ישי ולא רצה לגלות עד שכלו כל הקיציים וגם אז רק אמר כך מקובלני ולא פירט יותר . וא"ש נמי אמאי מי שלא יקבל הלכה זו ידקר בחרב כיוון שהוא מורד

רחבה מצוותך מאד – ענינים כלליים

שינוי מקום בקריאת התורה:

בשב"ק פרשת תזריע תש"פ קיימו מנינים בחצרות הבתים ובגגות עקב התפשטות נגיף הקורונה, ובאמצע קריאת התורה החל לרדת גשם, ומיד הכניסו את הס"ת לתוך הבנין והמשיכו בקריאת התורה, ויש לדון אם צריך לחזור ולברך לפני משום שינוי מקום, וראשית יש לדון אי הוה כדברים הטעונים ברכה לאחרים במקומן [דלדעת השו"ע יש בזה דין שינוי מקום ולדעת הרמ"א אין בזה דין שינוי מקום] שהרי צריך לברך לאחריה, אך יש לדון אם צריך לברך במקום הקריאה או שאפשר לברך במקום אחר, ואף את"ל שצריך לברך במקומן עדיין יתכן דהיינו משום שצריך לברך אצל הס"ת אבל הכא שגם הס"ת גלה ממקומו ממילא אין טעון ברכה במקום הקריאה והוי שינוי מקום.

ואי נימא דלא חשיב כטעוין ברכה במקומן, נמצא דתלוי בפלוגתא גבי הולך לסוכת חבירו, דלמג"א צריך לחזור ולברך שהרי טעמי המג"א בבשמים לא שייכי הכא שהרי קורא פסוקים אחרים ולא אתי ממילא, אך לטעם החי"א בדברי הגר"א דכיון שמחויב בזה לא שייך היסח הדעת ה"ה דהכא אין דין שינוי מקום, וכמו"כ סברת האחרונים דלעיל שבחזקא מצוה אין שייך הפסק שייכא גם הכא שהרי עדיין לא סיים קריאת התורה, ויתכן שאף המג"א שנחלק בסוכה דבהולך לסוכת חבירו הוי שינוי מקום יודה, ד"ל שגבי סוכה ס"ל דלא חשיב כחזקא מילתא משא"כ בקריאת התורה.

אם אפשר לצאת ידי חובת ברכת התורה ע"י שמיעת אהבה רבה מאחר

הרב שלמה זאב שפיצר

בשו"ע סימן מז סעיף ז' כ' דברכת אהבה רבה פוטרת ברכת התורה ומקור הדברים בגמ' ברכות יא: ויל"ע אם יכול לצאת ידי חובת ברכת התורה אף ע"י שישמע מאחר ברכת אהבה רבה או דווקא אם הוא עצמו מברך אהבה רבה, נפטר בזה יד"ח ברכת התורה,

והסב' לומר שאין יכול לצאת ע"י שישמע מאחר אהבה רבה, הוא דבאופן שהמברך אהבה רבה כבר בירך ברכות התורה קודם התפילה, וא"כ ביחס למברך אינו 'ברכת התורה', וא"כ א"א לומר שביחס לשומע הוה 'ברכת התורה', והגדון בזה הוא האם ע"י שומע כעונה שייך שלשומע הברכה שמתייחס אליו יהיה ברכה אחרת מאשר מה שברכה זו הוא אצל המשמיע, ובאופן שהמשמיע גם בא לצאת יד"ח ברכת התורה א"כ ביחס אליו הוה ברכת התורה וא"כ לכאורה בוודאי יכול אף להוציא אחרים יד"ח, אך יש לדון באופן שהמשמיע לא בא לצאת באהבה רבה יד"ח ברכה"ת וא"כ ביחס אליו אינו ברכת התורה, ויש לדון אם יכול להוציא אחרים יד"ח ברכה"ת,

ומצינו בנדון זה בביאור הלכה סי' קא ד"ה יכוון שדן באופן שהחזן לא כיוון באבות דהכוונה בו מעכב בדיעבד ונמצא דהחזן לא יצא יד"ח ברכת אבות, ודן דמ"מ הציבור יוצאים יד"ח ברכת אבות, דכיון שיוצאים מהחזן מדין שומע כעונה, לכך יוצאים כיון שהם כיוונו ומבו' דהציבור יכולים לצאת ע"י ברכה אף שהחזן לא יוצא בברכה זו, עיי"ש שתלוי בשני התירוצים שם בביה"ל, אמנם בחז"א או"ח סי' כ' דאם אין הש"ץ מכוון אין הציבור יכולים לצאת ממנו דכיון שאצל החזן אינו 'ברכת אבות' לא שייך שכלפי השומע ברכה זו תוגדר 'ברכת אבות' (ונח' בגדרי שומע כעונה ואכמ"ל) וא"כ ה"נ הכא לכא' לד' החז"א בוודאי דא"א לצאת יד"ח ברכה"ת ע"י שמיעה מאחר שביחס אליו אינו ברכת התורה ולד' הביה"ל אפשר שיכול לצאת ע"י שמיעה מאחר באופן שהשומע יתכוון לצאת בזה יד"ח ברכה"ת,

אמנם נראה דשפיר יכול לצאת יד"ח ברכה"ת ע"י שמיעה מאחר, דהנה יש לדון בהא דיוצאים יד"ח ברכה"ת ע"י ברכת אהבה רבה, האם בעצם ברכת אהבה רבה אינו ברכת התורה אלא דבאופן שבא לצאת בזה יד"ח ברכה"ת,

הערה בענין תפילת השל"ה

הרב משה דוד הכהן בורנשטיין

יש להעיר בתפילת השל"ה המקובל לאמרו בער"ח סיון, דחלקים מהתפילה כתובים בלשון ארמית, [בגין לאשתמודע, מארי כו'], ובשו"ע סי' ק"א סעיף ד' איתא שאין ליחיד להתפלל בלשון ארמית כיון שאין המלאכים נזקקים ללשון זה.

וא"כ איך נהגו לאמרו ביחידות, ואף בסידור השל"ה לא מוזכר לאמרו דוקא ברבים, וגם כל התפילה הוא בלשון יחיד, וצ"ע.

שינוי מקום בברכת התורה ובקריה"ת

הרב שלמה חיים נפתלי

שינוי מקום בברכת התורה:

בכמה מקומות נתבאר דין שינוי מקום במצוות, (סימן רי"ז גבי שינוי מקום בברכת הריח, וסימן ח' גבי ציצית, וסימן תרל"ט גבי יוצא מסוכה לסוכה, סימן תל"ב ס"ב ובגליון רע"א גבי בדיקת חמץ) ובדברי המג"א נתבארו ב' סברות דאין שינוי מקום במצוות, או משום דשינוי מקום היינו גבי אכילה שאוכל דבר אחר משא"כ בלבוש טלית קטן ויוצא מחדר לחדר שממשיך לקיים את המצוה באותה טלית, או משום דשינוי מקום היינו דוקא במחוסר מעשה בשביל ההנאה אבל במידי דאתי ממילא כנכנס לחנותו של בשם שממילא בא לו הריח אין דין שינוי מקום.

וכתב נפק"מ ביוצא מסוכה לסוכה דבזה מקיים את המצוה בסוכה אחרת, אבל קיום המצוה בא לו ממילא בזמן כניסתו לסוכה השניה. ועוד כתב דבלבוש ט"ק ומשנה מקומו שיוצא מביתו לביהכ"ס ולובש ט"ק צריך לחזור ולברך לפי שתי הטעמים שהרי לובש טלית אחרת וגם לא אתי ממילא דצריך להתעטף בה.

אמנם בביאור הגר"א בסימן ח' נחלק וס"ל דאין כלל שינוי מקום במצוות, ובנשמ"א (כלל י"ב סק"א) ביאר טעמו בזה דודאי לא מסיח דעתו מן המצוה שהרי מחויב לקיימה בכל שעה ואי"ז דומה לאכילה דאי בעי לא אכיל.

והנה יש לדון מ"ט אין דין שינוי מקום גבי ברכות התורה שכשיוצא מביתו וחוזר או שהולך לבית אחר יצטרך לחזור ולברך.

ולפי"ד הגר"א והחי"א פשוט שאין בזה שינוי מקום שהרי אין שייך היסח הדעת בתורה, וכמבואר במשנ"ב. אך לדברי המג"א יל"ע דב' הטעמים לא שייכי בזה שהרי לומד דברי תורה אחרים ודמי לאכילה, וגם לא אתי ממילא.

ואולי בתורה גם המג"א מודה לסברת הגר"א דאין שייך שינוי מקום משום דבזה אין כלל היסח הדעת, וכמבואר במשנ"ב (סימן מ"ז סק"ב).

אלא שבעיקר הדברים יל"ע דאי"ז פשוט דשינוי מקום גדרו משום היסח הדעת, דהנה בסימן קע"ח נחלקו השו"ע והרמ"א היאך לפסוק בדין שינוי מקום אם זרק ברכה אחרונה על מה שאכל כבר קודם ששינה מקומו, או רק ברכה ראשונה על מה שיאכל אחר ששינה מקומו, וגבי היסח הדעת פשיטא דאי"ז ברכה למפרע על מה שכבר אכל, ובשעה"צ (סק"ד) ביאר דלדעת השו"ע שינוי מקום גרע מהיסח הדעת וז"ל "וגרע מהיסח הדעת דאינו מצריך רק ברכה לכתחלה, דהתם מכל מקום סעודה אחת היא, אבל על ידי שינוי מקום חשיב כסעודה אחרת לגמרי", והיינו דהוי גמר הדבר כברהמ"ז. וא"כ לפי"ז הדרגתן לדון דאף אי נימא שבתורה ומצוות אין שייך היסח הדעת מ"מ מ"ט אין בזה דין שינוי מקום שהוא גמר הדבר.

אפשר להגדירו כברכת התורה, או שברכת אהבה רבה הוא בעצם ברכת התורה,

ובפשטות יש ללמוד מהא דכתבו הראשונים וכן פסק בשו"ע שם דאין יוצאים ברכת התורה ע"י ברכת אהבה רבה אלא באופן שלומד מיד אחר התפילה, וביאר במשנ"ב מזו סקי"ט דאף להצד שיוצא יד"ח ברכת התורה אף אם לא לומד אחר התפילה, מ"מ בברכת אהבה רבה אינו יוצא אלא באופן שלומד אחר התפילה, משום דלא הוה עיקר הברכה לברכת התורה, ולכאורה כוונתו כמש"נ דכיון שבעצם אינו ברכת התורה ורק ע"י כוונתו הוה ברכת התורה לכך בעי' ג"כ שילמד מיד אחר התפילה בכדי להחיל על ברכת אהבה רבה גדר של 'ברכת התורה'

אמנם צ"ב דלכאורה נחלקו הראשונים בנדון הנ"ל אם אהבה רבה הוה ברכה"ת בעצם או רק ע"י כוונתו, והובא בביאור הלכה סי' מז ד"ה פוסטרת, דשי' תלמידי רבי' יונה דאף אם מצוות אין צריכות כוונה מ"מ בכדי לצאת יד"ח ברכת התורה ע"י אמירת אהבה רבה בעינן שיכוון לשם ברכת התורה, ואם לא כיוון לא יצא, ולכא' ס"ל שבעצם ברכה זו אינו ברכת התורה, ורק אם מכוון לצאת בזה יד"ח ברכה"ת, יוצא בזה, אמנם שי' הרא"ש דאף בכה"ג שלא כיוון יצא, ולכא' ס"ל דאהבה רבה הוא ברכת התורה בעצם ולא צריך 'לעשות' לברכת התורה, וצ"ב דבמשנ"ב מזו סקי"ד כ' דמשמע שהשו"ע נקט כהרא"ש שיצא והיינו דברכת אהבה רבה הוא בעצם ברכה"ת ולא רק ע"י שמכוון וצ"ב מהמשנ"ב הנ"ל בסקי"ט דמבואר דס"ל דאהבה רבה אינו ברכה"ת בעצם,

ועוד צ"ע דבביה"ל סי' נב סעיף א ד"ה ומ"מ הק' על הפמ"ג שכ' שמועיל כוונה שלא לצאת באהבה רבה והק' עפמ"ש"כ המאמר מרדכי שנפטרים בברכת אהבה רבה 'לפי שאהבה רבה גופא היא ברכת התורה' והיינו דכיון שאהבה רבה נתקן כברכה על קריאת שמע, וכיון שקריאת שמע הוא תורה, לכך הוה ברכות התורה, ולכך לא שייך לכוון בה שלא לצאת יד"ח ברכה"ת, לפטור ע"י ברכה זו כל התורה, דא"א לחלק שהברכה יהיה ברכה על קריא"ש ולא על כל התורה, ומבז' דס"ל דהוה ברכת התורה בעצם אף באופן שאין יוצא בזה יד"ח ברכה"ת,

והנראה בזה דבאמת ברכת אהבה רבה הוא בעצם ברכת התורה ומ"מ כמש"כ במשנ"ב מזו סקי"ט 'אהבה רבה לא הוה עיקר הברכה לברכת התורה' ולכן מצד אחד אין יוצא אא"כ למד מיד אחר התפילה, ומצד שני לא בעינן כוונה וכמו"כ א"א לחלק שלא יצא בזה יד"ח ברכה"ת,

ואם כנים דברינו א"כ היה נראה שיוכל להוציא אחרים יד"ח ברכה"ת ואין תלוי בנדון אם השומע יכול להוסיף משמעות לברכת המשמיע, אלא דכיון שבעצם הוא ברכת התורה א"כ אף באופן שהמשמיע לא יוצא בזה יד"ח ברכת התורה מ"מ כיון שהוא בעצם ברכה על התורה אף השומע יכול לצאת בזה.

אמנם באשי ישראל פ"ו הע' לג הביא מהגר"ח קניבסקי זצ"ל דנראה שא"א לבקש מאחר שיוציאו בברכת אהבה רבה יד"ח ברכה"ת ורק בברכה"ת יכול לבקש מאחר שיוציאו, וכן ראיתי לדקדק בד' המשנ"ב סי' מז סק"א שכ' שבאופן שמסתפק אם בירך ברכה"ת מה טוב אם יבקש מאחר שיוציאו או שיכוון באהבה רבה וילמד מיד אחר התפילה, ומבז' דנקט הך עצה רק לגבי ברכה"ת ולא לגבי אהבה רבה,

וצ"ב אמאי ס"ל דאין יכול להוציא הרי עד כמה שברכת אהבה רבה הוא ברכת התורה א"כ בוודאי שיוכל להוציא אחרים, וביותר דמשמע מדברי הגר"ח שם דא"א לבקש מאחר אף באופן שהאחר יוצא בזה יד"ח ברכה"ת וצ"ב שעד כמה שביחס למשמיע הוא ברכת התורה אמאי אין יכול להוציא אחרים,

וצ"ל עפמ"ש"נ דכיון שאין עיקר ברכת אהבה רבה ברכת התורה, ס"ל להגר"ח ק' דשומע כעונה הוא רק על דברים שהם בעצם ברכה ולא על משמעויות של הברכה והיינו דשומע כעונה מייחס רק את המילים עצמם ולא משמעויות של המילים, והא דאהבה רבה הוא ברכת התורה הוא רק משמעות של אהבה רבה ולא גוף הברכה, ועכ"פ באופן שלא בא לצאת ברכת אהבה רבה ע"י שמיעתו, לא שייך שיצא רק את המשמעות של אהבה רבה בלא שעיקר הברכה מתייחסת אליו.

ונמצא דיש לחלק באיזה אופן יוצא ברכת אהבה רבה דהנה שייך לצאת ברכת התורה בברכת אהבה רבה בג' אופנים, א. באופן שהמשמיע גם בא לצאת יד"ח ברכת התורה א"כ ביחס אליו הוה ברכת התורה ומסב' יכול אף להוציא אחרים יד"ח אך בד' הגר"ח מבז' דא"א, ב. באופן שהמשמיע לא בא לצאת וא"כ ביחס אליו אינו ברכת התורה, ויש לדון אם יכול להוציא אחרים יד"ח

ברכה"ת ובד' הגר"ח ק' מבז' דא"א, ג. באופן שהמשמיע מוציא השומע גם בברכת אהבה רבה וגם בכך שברכת אהבה רבה יהיה ברכת התורה, דכה"ג אפשר שכן יוכל להוציא השומע גם בברכת התורה.

האם כשבירך על עוגה פרווה תוך ו' שעות לסעודה בשרית פוטר את העוגה חלבית לאחר ו' שעות

הרב חיים הלפרט

יל"ע במי שמברך על עוגה פרווה בליל שבועות וכשעובר ו' שעות מהסעודה בשרית רוצה לאכול עוגת גבינה [כשלא עבר שיעור עיכול מהברכה], האם צריך לברך שנית, או שנפטר בברכתו הראשונה. והנידון הוא בג' אופנים. א. כשלא חשב להדיא לפוטרה אבל היתה מונחת לפניו. ב. לא חשב לפוטרה ולא היתה לפניו והביאו לו אח"כ. ג. חשב להדיא לפוטרה. ונדון תחילה בב' האופנים הראשונים כשלא חשב להדיא לפוטרה.

ב' גדרים בהא דברכה על מאכל אחד פוטר מאכל שני

שורש הספק. דהנה בסי' ר"ו ס"ו נחלקו השו"ע והרמ"א במי שבירך על פרי ונפל מידו, דדעת השו"ע דגם כשדעתו היתה לפטור שאר פירות חוזר ומברך, והרמ"א חולק דכל שהיתה דעתו לפטור שאר פירות אין חוזר ומברך, ורק כשמונח לפניו ואין דעתו לפוטרה חוזר ומברך, וידוע לבאר בדעת הרמ"א, דכל שהיו רק מונחים לפניו ולא היתה דעתו עליהם, גדר מה שנפטרים בברכתו על הראשון אינו משום שדעתו עליהם, אלא הברכה חלה על הפרי הראשון, ושאר הפירות נפטרים מדין 'גרירה', דנגררים לאכילת הפרי שעליו בירך, והיות וחלה הברכה על הראשון, ממילא חלה על כולם, ולהכי כל שנפל הפרי שעליו בירך יצאה ברכתו לבטלה ואין מה שיפטור את שאר הפירות, אבל כשהיתה דעתו לפטור את כולם, לא צריכים לדין גרירה בשביל לפטור כולם, כיון דדעתו להדיא על כולם, ולהכי לא יצאה ברכתו לבטלה, היות וחלה על השאר.

דעת הפוסקים לחלק בין מונחים לפניו להביאו אח"כ

ועי' במ"ב סק"ב ו' דהכרעת האחרונים דאפי' רק מונחים לפניו ולא היתה דעתו עליהם גם אין חוזר ומברך, אא"כ לא היו מונחים לפניו והביאו לו אח"כ מאותו מין או אפי' ממין אחר כל שלא סיים אכילתו [עי' מ"ב סק"ב], דרק בכה"ג חוזר ומברך. וצ"ב מ"ש מונחים לפניו מהביאו לו אח"כ מאותו מין או אפי' ממין אחר כשלא סיים אכילתו. ויש ללמוד מדבריהם על דרך החילוק הנ"ל, אלא דסברי דגם כשלא היתה דעתו להדיא לפטור כל הפירות, מהני מה דמונחים לפניו להחשיבם כאילו יש דעת מפורשת, ולהכי לא יצאה ברכתו לבטלה, כיון דהוי כמכוין להדיא על כל מה שמונח לפניו, וכ"ה לשון המ"ב סק"ו, "דכיון שהיה מונח לפניו על השלחן הוי כדעתו בהדיא על הכל", משא"כ כשלא היה מונח לפניו רק הביאו לו אח"כ או מאותו מין או אפי' ממין אחר כשלא סיים אכילתו, חוזר ומברך, דהיות ולא היתה דעתו להדיא על מה שיביאו אח"כ, ולא היה דינם להיפטר אלא מדין גרירה, כל שנפל הפרי הראשון, יצאה ברכתו לבטלה ולהכי חוזר ומברך.

העולה מהדברים דחלוק ביסודו הא דברכה פוטרת מאכל השני כשמונח לפניו על השלחן, דהוי כדעתו בהדיא על כל המאכלים, לבין היכא דאינו לפניו ורק הגיע אח"כ, דמהני רק מדין גרירה היות ולא היתה דעת מפורשת.

האם ע"י עיכוב הלכתי הוי כמכוין שלא לפוטרה

ולפ"ז יל"ד בנד"ד דכשמונחים לפניו על השלחן שמא יהיה דינו לחזור ולברך, דהא כל מה שנפטר במונחים על השלחן הוא משום דכאילו דעתו להדיא על כל מה שלפניו, אבל כשמונח מלאכול מחמת דין המתנה ו' שעות, שמא הוי כמכוין שלא לפוטרו [ואין נ"מ במה שו' שעות הוי רק מנהג כמבואר ביו"ד סי' פ"ט, דסו"ס מחוייבים לקיים מנהג זה כמש"כ הש"ך סק"ח דכן ראוי לעשות לכל מי שיש בו ריח תורה].

אלא שאף בזה יל"ד, דהן אמנם אין לעוגת גבינה דעת מפורשת לפוטרה, אבל הא מיהת יש לפוטרה מדין גרירה, דרק כשנפל הפרי שבירך עליו, הוא דאינו נפטר בגרירה, אבל כשאכל העוגה שבירך עליו, יש לפטור את העוגת גבינה מדין גרירה, כדחזינא בהא דנפטר כשהביאו לו אח"כ דהוא מדין גרירה כדלעיל, דאטו נימא דאם הביאו לו אח"כ עוגת גבינה אינו חוזר ומברך

וכשמונח לפניו על השלחן חוזר ומברך, זה לא יתכן, אלא ודאי דאם כשהביאו לו אח"כ נפטר מדין גרידה, ה"ה כשמונח לפניו על השלחן נפטר מדין גרידה.

אלא שבאמת הספק הוא בב' האופנים, גם כשמונח לפניו וגם כשהביאו לו אח"כ, דאפשר שכל שיש מניעה הלכתית לאוכלו הוא כמכוין להדיא שלא לפוטרו, ובטלו ב' אופני היתר ברכה, גם הדעת להדיא, וגם הדין גרידה, דכל שיש כוונה שלא לפוטרו ליכא דין גרידה, ואפשר שיהיה חוזר ומברך בין כשהיה מונח לפניו ובין כשהביאו לו אח"כ. אבל מאידך גיסא אפשר שע"י עיכוב הלכתי לא הוא כמכוין שלא לפוטרו, ושפיר יש לפוטרו מצד ב' הדינים, ובאמת שיש להסתפק כע"ז בהרבה אופנים כגון כשבירך על פרי והיו לפניו פירות נוספים טבל שאח"כ הפרישו עליהם תרומה, האם נפטרים אותם פירות, או דהוי כמכוין שלא לפוטרו.

בירך על מאכל והיו לפניו גם מאכלים שאינם מבושלים

והראני ידידי הרה"ג ר' מרדכי ברטלר שליט"א דהאשל אברהם בסי' ר"ו [ד"ה אול] כתב להסתפק באותם מאכלים שלא היו ראויים לאכילה בשעה שבירך כי היו חסרים בישול או אפיה, ולא היתה דעתו להדיא לפוטרו כי לא ידע שיבשלוהו או יאפוהו, דאף שהיה דעתו על כל מה שיביאו לו, אפשר דאין אלו בכלל, דהוי היסח הדעת מוחלט, והניח הדבר בספק, ואולי אף ניד"ד תליא בספק זה, האם מניעה הלכתית של ו' שעות גורמת להיסח הדעת מוחלט ובטלו ב' אופני היתר הברכה, או של"ח היסח הדעת, וע"י בכף החיים בסי' קס"ח סק"ח כתב בהחלט שדברים אלו אינם נפטרים, ולכאורה ה"ה לניד"ד.

אולם יתכן לחלק, דרק במחוסר בישול או אפיה הוי היסח הדעת מוחלט וחוזר ומברך, אבל המתנה בין בשר לחלב ו' שעות שהוא דבר התלוי בזמן ועובר מאיליו, אפשר דל"ח היסח הדעת מוחלט, ואולי יש לחלק גם לאידך גיסא, דרק עיכוב טכני חשיב היסח הדעת, אבל עיכוב הלכתי לא [ודחק]. וצ"ע לדינא.

כשמונח לפניו להדיא לפטור את העוגת גבינה לאחר ו' שעות

ועתה נדון באופן שחשב להדיא בברכת מזונות לפטור גם את העוגת גבינה שיאכל אחר ו' שעות. ונראה דפשוט שמהני לפוטרה, דהא מצינו שאדם יכול לכוין לפטור גם מאכל שעדיין לא לפניו ויגיע ממקום אחר [ע"י בסו"ס קע"ז ובסי' ר"ו], וכ"ש שיכול לכוין על עוגה שאינו יכול לאוכלה רק מחמת דין המתנה.

אולם ראיתי בחשוקי חמד בנדרים דף ל"ב ע"ב שכתב להסתפק בזה, "מי שרוצה לאכול גלידה חלבית, אך היות ואכל בשר לפני כחמש וחצי שעות, יהיה מותר לו לאכול רק בעוד חצי שעה, התעורר בשאלה, האם יכול לכוין לפטור את הגלידה החלבית בברכת שהכל שמברך כעת על דבר פרווה, למרות שאסור לו כעת לאוכלו, רק בעוד חצי שעה, או שאי אפשר לכוין לפטור". וכתב לפשוט ספיקו מדברי הפמ"ג שכתב בסי' ר"ו בא"א סק"ח דמי שבירך על מאכל בסוף יום התענית שעדיין אסור לאכול מפני התענית, דאם המתין בלי היסח הדעת עד שהמאכל יותר עליו בסוף התענית, יכול לאכול על סמך מה שבירך בתענית, ולמד מכאן דמהני הברכה גם אם בזמן הברכה אסור באותה אכילה.

והנה הראיה מהפמ"ג הוא בדרך של כ"ש, דבפמ"ג מבואר שאע"פ שאין לברכה אפשרות לחול אלא על מאכל שאסור בזמן התענית, אפ"ה חלה בסיום הצום, וכ"ש היכא דהברכה כבר חלה על מאכל המותר ומכוין לפטור גם את המאכל השני בזמן ההיתר, דפשוט שפוטרו. ובאמת הוא מילתא דפשיטא ולא ברור מדוע הוצרך לראיה.

אולם בב' האופנים הראשונים שלא היתה דעת מפורשת על העוגת גבינה, ולא חשב כלל שרוצה לאוכלה, בזה יל"ד שמא הוי כחשב להדיא שלא לפוטרה, וצ"ע לדינא.

ואני אברכם - לישראל

הרב יוסף הכהן שבדרון

בגמרא חולין מט. - ישמעאל כהנא מסייע כהני, מאי היא, דתניא כה תברכו את בני ישראל, רבי ישמעאל אומר למדנו ברכה לישראל מפי כהנים, לכהנים עצמן לא למדנו, כשהוא אומר ואני אברכם הוי אומר כהנים מברכין לישראל והקדוש ברוך הוא מברך לכהנים.

רבי עקיבא אומר למדנו ברכה לישראל מפי כהנים, מפי גבורה לא למדנו כשהוא אומר ואני אברכם הוי אומר כהנים מברכין לישראל והקדוש ברוך הוא מסכים על ידם.

אלא רבי עקיבא ברכה לכהנים מנא ליה, אמר רב נחמן בר יצחק מואברכה מברכין.

ומאי מסייע כהני, דמוקי לה לברכת כהנים במקום ברכה דישראל. ע"כ.

והיינו דרבי ישמעאל כהני מסייעא כהני, דעדיפא שהכהנים מתברכין יחד עם הישראל. ובתוס' (ד"ה והקדוש) דלכו"ע (לר"י ולר"ע) הקב"ה מסכים על ידם, אלא לרבי ישמעאל הכהנים מתברכין עם ישראל. ובמהרש"א - דלרבי ישמעאל מתברכים בברכה המיוחדת לכהנים משא"כ לרבי עקיבא מתברכים בברכה שגם גויים מתברכים בה וכמבואר בתוס' ד"ה ואברכה.

ובספר הערות - דלרבי ישמעאל על ידי שמתברכים הכהנים עם הישראל יש זכות הרבים, אי נמי מתברכים בברכות המפורטות של ברכת כהנים משא"כ לרבי עקיבא.

נמצא דלרבי ישמעאל 'ואני אברכם' - היינו לכהנים, ולרבי עקיבא 'ואני אברכם' לישראל. (וברש"י במדבר פרק ז פסוק כז הביא ב' הפירושים ואני אברכם לישראל ואסכים עם הכהנים. ד"א ואני אברכם לכהנים).

להלכה קיי"ל כרבי עקיבא ואני אברכם לישראל, וכדלהלן.

ברמב"ם - (טו תפילה ו ז) - וז"ל: כהן שלא היה לו דבר מכל אלו הדברים המונעין נשיאת כפים אף ע"פ שאינו חכם ואינו מדקדק במצות, או שהיו הבריות מרגנים אחריו, או שלא היה משאו ומתנו בצדק, הרי זה נושא את כפיו ואין מונעין אותו לפי שזו מצות עשה על כל כהן וכהן שראוי לנשיאת כפים ואין אומרים לאדם רשע הוסף רשע והמנע מן המצות. ובהלכה ז - ואל תתמה ותאמר ומה תועיל ברכת הדיוט זה, שאין קבול הברכה תלוי בכהנים אלא בהקדוש ברוך הוא שנאמר ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם הכהנים עושים מצותן שנצטוו בה והקב"ה ברחמי מברך את ישראל כחפצו. ע"כ.

והביא זאת המשנה ברורה קכח ס"ק קמו.

וכתב ברבינו מנוח על הרמב"ם בסוף הלכות ברכת כהנים - מבואר ברמב"ם דקיי"ל כרבי עקיבא ואני אברכם לישראל, ולכן מועיל כל ברכת כהן, אף כהן שאינו בעל מעלות.

וכן בתפילה לכהנים לאחר נשיאות כפים המובא בגמרא סוטה לט: ובשו"ע סעיף טו - 'עשה עמנו מה שהבטחתנו' פירש"י (שם) מה שהבטחתנו - שתסכים על ידינו כדכתיב ואני אברכם. ע"כ. וכן בפרישה ס"ק כ. וכן במשנה ברורה ס"ק נה העתיק הלשון שתסכים על ברכתנו כדכתיב ואני אברכם. ע"כ. מהלשון היה נראה דאתיא כרבי עקיבא 'ואני אברכם' לישראל. וכן לשון הגמרא לדעת רבי עקיבא והקב"ה מסכים על ידן.

בערוך השולחן קכח סעיף ג הביא פלוגתא ר"י ור"ע במסכת חולין - ומוסיף וזהו שאמר רבי יהושע בן לוי בסוטה לח: כל כהן שמברך מתברך ושאני מברך אינו מתברך שנאמר ואברכה מברכך. ע"כ. - וברש"י שם - ואברכה מברכך - דאילו ואני אברכם אישראל קאי כר"ע, דאמר באלו טריפות (חולין דף מט) למדנו ברכה לישראל מפי כהנים מפי הגבורה לא למדנו כשהוא אומר ואני אברכם הוי אומר הכהנים מברכים את ישראל והקב"ה מסכים על ידם. ע"כ.

ומבואר דרבי יהושע בן לוי נקט כרבי עקיבא.

ודברי רבי יהושע בן לוי הביא הרמב"ם בסוף הלכות תפילה כתב כל כהן המברך מתברך - ומבואר דקיי"ל כרבי עקיבא. וכן ברי"ף פרק ד ממגילה טז. מדפה"ד אלף קמז. וכן ברא"ש מגילה פ"ג סימן כב, ובטור קכח סעיף ד וז"ל: ואם הוא נושא כפיו מתברך דכתיב ואברכה מברכך. ע"כ.

וכן מהתפילה שלאחר ברכת כהנים המופיע בגמרא סוטה לט. - במהרש"א דייק דהנוסח הוא אליבא דרבי עקיבא - עשינו מה שגזרת עלינו כו'. דכיון דהברכה תלויה בהקב"ה כמו שכתוב ואני אברכם דקאי על ישראל כדעת ר' עקיבא, וא"כ ברכת כהנים למה, ואינו אלא גזירת המלך עליהם שיברכו את ישראל ושהוא מתאוה לברכתם כדאמר ריב"ל לעיל וק"ל. ע"כ.

וכן יש לדקדק מרש"י (סוטה לט: ד"ה מה שהבטחתנו) דאתי תפילה זו לרבי עקיבא - דפירש"י שתסכים על ידינו כדכתיב ואני אברכם. ע"כ. והנה לשון

זה שתסכים על ידינו הוא לרבי עקיבא וכמו שכתוב בגמרא חולין וברש"י בחומש דהוא אליבא דרבי עקיבא.

והנה בשו"ע קכ סעיף א - והכהנים מהמנין, והביא הגר"א מקור מדברי הגמרא סוטה לח, ובב"י דכהנים בכלל ברכה. וכמו שגבי שבע ברכות החתן מכלל המנין.

אך במשנה ברורה - סימן קכ ס"ק ב - והכהנים מהמנין - לפי שהכהנים גם כן בכלל ברכה מדכתיב ואני אברכם כלומר לכהנים. ע"כ. ונמצא שהוסיף תיבות שנראה מהלשון דאזיל כרבי ישמעאל, שסובר ואני אברכם לכהנים.

והוא על פי דברי הלבוש והט"ז והגר"ז.

ולכאורה דבריהם דלא כר"ף ורמב"ם ורא"ש דקיי"ל להלכה ואני אברכם לישראל.

ויש שרצה לומר - על פי מה שכתב במ"ב (ס"ק קא והוא עפ"י דהט"ז ס"ק כג) שיש ב' דינים האחד לקבל ברכה והחלק השני הוא להתברך, וממילא את הברכה יכולים לקבל רק עשרה כהנים, ולכן בית כנסת שכולו כהנים, עולים לדוכן רק היתירים על העשרה, אבל להתברך יכול אפילו ישראל אחד, ואם יש תשעה כהנים וישראל אחד כולם עולים לדוכן, ובתוספת טעם - דלישראל יש מצוה להתברך, משא"כ לכהנים אין מצוה להתברך, ונמצא דהכהנים רק מקבלים הברכה ואינם מתברכים. וממילא מה שכתבו הנך פוסקים דהכהנים בכלל הברכה היינו לענין שמקבלים את הברכה, אבל להתברך זה רק הישראל ולא הכהנים, ורבי עקיבא. (אך אכתי תיקשי למה נקטו הפוסקים לקרא ואני אברכם לכהנים דזהו כר"י ולא כר"ע).

נפק"מ בין ר"י לר"ע - בספר מנחה חרבה ומנחת ירושלים בשם מהר"ל דיסקין - שהנפק"מ בין רבי ישמעאל לרבי עקיבא היא - הנה כתב הפרי מגדים (קכח מ"ז סוף) דכופין על ברכת כהנים ככל מצות עשה שכופין אותו עד שיאמר רוצה אני. והמהר"ל דיסקין אמר דתלי בפלוגתא דרבי עקיבא ורבי ישמעאל - דלרבי עקיבא כופין, אבל לרבי ישמעאל כיון דכל מצות עשה שמתן שכרה בצידה אין ב"ד כופין עליה, לא יכפו על ברכת כהנים.

עוד נפק"מ - בישועות יעקב (קכח ס"ק א) - כתב דלרבי ישמעאל - דהכהנים בכלל הברכה, א"כ מצטרפים למנין להיות עשרה כיון שהם גם מתברכים. אבל לרבי עקיבא דאין הכהנים בכלל המתברכין לכן בעינן עשרה חוץ מהכהנים, וכמו דמציינו גבי אבליים דכיון שאינם בכלל המנחמין אין מצטרפין לעשרה. ומסיים אבל זה לא אתי שפיר אליבא דהלכתא דקיי"ל כרבי עקיבא ואעפ"כ הכהנים מן המנין (ומש"כ עיין לקמן לא מצאתי).

בתרגום יונתן בן עוזיאל - בפרשת לך לך (יב ג) על הפסוק ואברכה מברכין כתב כמו רבי עקיבא וז"ל: ואברך ית כהניא דפרסין ידיהון בצלו ומברכין ית בנך. ע"כ.

חשי' מכה בפטיש' במתקנים ליישור שיניים

הרב הלל קצנלבון

ברצוני להעלות על שולחן מלכים הערה שנתקשיתי בה לאחרונה, מתוך בקשה מהתלמידי חכמים שיש בידם אפשרות לסייע בעדי ליישב את מנהג העולם.

הנה במשך שנים רבות מקובל להרכיב מכשירים ליישור שיניים בחלל הפה בעיקר אצל נערים, אך גם אצל מבוגרים יותר הדבר מצוי. והנה יש כמה סוגים של פלטה ליישור שיניים, יש כאלו הבנויים מקוביות שהרופא מותח אותם מפעם לפעם והאדם עצמו אינו עושה פעולה לסייע לפעולת היישור, אך יש כמה סוגים של פלטות ליישור שיניים שהאדם שמרכיבים לו אותם עושה בעצמו פעולה בכל יום לסייע ליישור השיניים או הלסתות. יש כאלו שיש להם צורך למתוח גומיה בין שתי קוביות כדי להתמקד ביישור איזור מסויים, יש כאלו שיש להם מבנה שמכניסים לחלל הפה ובו יש ברזל המיישר שיניים ספציפיות וכן יש כאלו שמרכיבים רסן שמותחת את הלסת לאחור. הפעולה הנוצרת באמצעות מכשירים אלו היא פעולה מתמשכת שבכל יום ויום מותחת מקצת מהשן העקומה או הלסת למקומם הראוי ובמשך כל הזמן יחד הפעולה מסתיימת.

ולא שמענו מי שיאסור לנהוג במכשירים אלו בשבת כמו שנוהגים עמם בימות החול, ואף בספרי פוסקי הזמן כתבו להתיר את השימוש במכשירים

אלו בשבת הן מצד דיני רפואה בשבת, מצד דיני הוצאה או מצד מיחזי כבונה וכגון בשמירת שבת כהלכתה כתב (פ"ד ס"ד) וזה לשונו: פלטה או מתקן אחר ליישור שיניים, מותר לחברם בפה בשבת, ואף מותר להבריג או להרכיב את הפלטה, וכפי שהוא רגיל לעשות בכל יום, ואף מותר לצאת בהם לרשות הרבים. ובהערה שם הוסיף שאין בזה משום רפואה בשבת כיון שאין שייך בזה שחיקת סממנים ואין בזה משום מיחזי כבונה כיון שאינו ניכר להדיא (וכוונתו לחלק מהדין המבואר במשנ"ב סי' ש"ל ס"ק ל"ה לאסור ליישר איברי התינוק ע"ש). ויש שהתירו אף להרכיב הפלטה בפעם הראשונה אם אין זה בכרוך במלאכות אחרות.

ותמהתי על היתר זה, שאף אם אין חשש איסור מדין שחיקת סממנים או עובדין דחול, לכאורה יש לאסור חלק מהפעולות הנ"ל בשבת מחמת איסור מתקן מנא ומכה בפטיש. דהנה הא דיש איסור מכה בפטיש בגוף האדם הוא גמרא מפורשת בשבת דף ק"ז המפסי מורסא בשבת אם לעשות לה פה חייב, ולחלק מהראשונים הוא משום מכה בפטיש ומתקן כלי (יעו"ר ש"י שם וברמב"ם פ"י ה"ז מהלכות שבת וברש"י כתובות ו' ע"ב), וא"כ מבואר ששייך תיקון כלי גם בגוף האדם וכל שכן שיהיה שייך תיקון בשיניים של האדם וכן פסק בחתם סופר בשו"ת או"ח סי' ע"א לגבי מוהל המתקן ציפורניו יעו"ש.

ולגבי פעולה של יישור כלי, מצינו במגן אברהם בסי' ש"מ ס"ק י"א שהביא מספר הזכרונות שמחט שנתעקמה אסור ליישרה בשבת, ובמשנה ברורה הביא את דברי המג"א בהלכות יו"ט סי' תק"ט סק"ז שאע"פ שכתוב בשו"ע שם שמותר ליישר שיפוד שהתעקם, היינו מכיון שהוא לצורך אוכל נפש הא בלא"ה אסור כמבואר במג"א בדין מחט. ומבואר שכל יישור של כלי נחשב תיקון ואסור. ומאי שנא שיניים שבגוף האדם ממחט או כלי אחר שנתעקם.

ואין די בכך שכל פעולה ופעולה שהאדם עושה אין בה תוצאה אלא בצירוף פעולות רבות, מכיון שבדין לוקט יבולות שאסור משום מכה בפטיש הסתפק הפרי מגדים בסי' ש"ב האם יש איסור כאשר לא מסיים את הליקוט בשבת, רק מלקט יבולת אחת, ובביאור הלכה שם ד"ה הלוקט הכריע דהאיסור הוא גם כאשר לוקט רק יבולת אחת והוכיח כן מהגמ' בצר צורה בכלי חייב משום מכה בפטיש אפילו בכל שהוא, ומבואר שאף אם עושה פעולה קטנה שהיא רק חלק קטן מהגמר חייב משום מכה בפטיש וה"ל במלקט יבולת אחת, אף שאין ניכר הוצאת יבולת זו ואין התוצאה בבגד ניכרת חייב.

ועיין בספר בניין שבת מלאכת מכה בפטיש פרק י"א האריך לבאר הטעם שחייב על מלאכת מכה בפטיש אף במלאכה חלקית ולא סופית. והוכיח מדברי הראשונים לחלק בין פעולות להכשרת כלי לבין פעולות תוספת בכלי, שבפעולות של תוספת בכלי שהוא כבר מוכשר למלאכתו אלא עוסק ביפויי חייב גם בייפוי כל שהוא כגון יישור עקמומית של כלי, צורה בכלי או סיתות של אבן. אך יש מלאכות של הכשרת הכלי שבזה כל שלא גמר את הכשרת הכלי אינו חייב משום מכ"פ. ונידון יישור שיניים הוא דומה לייפוי של כלי שבזה חייב גם בייפוי כל שהוא, ועל כן לכאורה גם מי שמיישר מחט שנתעקמה או שפוד שנרצף יהיה חייב גם על יישור קטן אם הוא עושה אותו על מנת ליישרו ובכמה יישורים שיעשה יהיה השיפוד ישר. ולכאורה כך יהיה הדין במי שמיישר משקפיים שהתעקמו בשבת שאף אם אינו משלים את פעולת היישור מכיון שמתכוון לכך להדיא ועושה פעולה של יישור הרי הוא מתקן כלי וחייב בכל שהוא.

וראיתי מי שכתב לדמות נידון זה למי שהולך על מדרכה חדשה ועל ידי הליכתו היא מתחזקת ונבנית, שנוהגים להיתר מכיון שבכל הילוך והילוך אין די לתיקון המדרכה ורק בצירוף כל ההליכות היא מתחזקת. אך אין כל טעם בדימוי זה כיון שבמדרכה עיקר ההיתר מבוסס על כך שאין כוונת ההולכים עליה לחזקה, אך אם מתכוון להדיא לכך ובכל פעולה ופעולה יש חלק מהתיקון הסופי, מאי טעמא לא יהיה שייך בזה מכה בפטיש. ועיקר מלאכות שבת תלויים במלאכת מחשבת וכאשר דעת האדם על מלאכה אף אם היא נעשית כפעולה אחת מיני רבות, מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו ולכאורה מעשיו מוכיחים על פעולתו וניכר לכל שהוא מתקן את השיניים בשבת, אף שהתוצאה עצמה בשבת אינה ניכרת. וכשם שמי שפשוט שאסור לצייר לסטט על אבן בשבת גם מילימטר אחד בצירוף שהתחיל קודם לכן כיון שהוא עושה פעולה של ייפוי, כך יש מקום לראות את הפועל ליישור השיניים.

ובקובץ אור ישראל כ"ג משנת תשס"א נחלקו כמה רבנים בעניין שימוש בשומר מצב בשבת (שומר מצב הוא מה שמניחים בפה לאחר סיום היישור עצמו ובכדי שהשיניים לא יחזרו למצבם הקודם כפי שהיו רגילים קודם לכן), ובה יש

שכתבו לאסור מדין מכה בפטיש על אף שמדובר בשומר מצב מכיון שהטבע של השיניים לחזור למצבם הקודם בעקמימות הרי שנתנית השומר מצב בפה הוא חלק מפעולת היישור. והחולקים כתבו שכיון שבפועל השיניים כעת ישרות, השומר מצב כשמו כן הוא שומר את המצב הקיים כרגע ואין הוא פועל ליישור השיניים.

אך נראה שבמכשירים רבים שמשמשים ליישור השיניים מותחים בשבת עצמה את השן או הלסת עצמה למקומה המתוקן ובכך יש לתמוה מאי טעמא אין בפעולות אלו של נתינת גומיות, חיבור הרסן, סיבוב הבורג והכנסת המבנה לפה משום מכה בפטיש אף שהוא מעשה שנעשה להדיא לשם כך ובכל מעשה ומעשה יש יישור חלקי שמצטרף ליישור המלא במשך זמן.

בנידון התולש שער זקנו להנאתו בספירת העומר או ימי בין המיצרים

הרב נתן גרוס

יש לעיין באדם שמעביר ידו בזקנו להנאתו באחד הזמנים האסורים בתגלחת כגון ספירת העומר או שלושת השבועות, והוא פסיק רישא שבכל עת שעושה כן הרי הוא תולש מקצת שערות מזקנו, וניחא לו בזה.

אי חשיב כה"ג שעובר בזה על איסור תגלחת משום שודאי הוא שיתלוש שיער ורוצה בכך, או דלמא כיון שאין עושה כן ע"י מעשה גילוח מכוון, רק ע"י העברת יד בעלמא - לא אסרו חז"ל כה"ג כלל.

והנה בהלכות שמחות למהר"ם מרוטנבורג סימן ק"ה מתיר לאבל לסרוק שערות ראשו אפילו תוך שבעה "דכל דין אבילות בעלמא לבד מיום ראשון הוי רבנן, וכיון דאינו אלא מדרבנן - לא אסרו אלא נטילת שיער דרך תספורת ותגלחת שהוא לייפות עצמו, אבל לסרוק מותר" עכ"ל. וכן נפסק להלכה בשו"ע יו"ד סימן ש"צ סעיף ו.

וא"כ לכאורה יש ללמוד מזה להיתרא לעניינו, שהרי איסור תספורת ותגלחת דספירת העומר ושלושת השבועות יסודו בהלכות אבילות.

אבל יש לדחות שלא דיבר מהר"ם מרוטנבורג אלא באופן שמסרק שעריו ואינו מכוון לתלוש, אבל בנידון דידן שמעביר ידו בזקנו ומכוון לתלוש ע"י כך שערות דלמא יש להחמיר בזה.

איברא דלפי הטעם שכתב מהר"ם שלא אסרו אלא דרך תספורת ותגלחת ליופי לכאורה יש להתיר, וצ"ע.

שוב הראני הגרי"ש בלוי שליט"א גמרא ערוכה בניזיר דף מ"ב ע"א: "כל הסורק - להסיר נימין מדולדלות מתכוון", וא"כ יש ללמוד מדברי מהר"ם מרוטנבורג להיתרא, דאע"ג שמכוון לתלוש - מותר לאבל להסתרק כיון שאינו דרך תספורת ותגלחת לייפות עצמו.

ולפי זה ה"ה מי שמעביר ידו בזקנו על דעת שיתלוש ע"י כך שערות.

כמה פרטים בגדרי לשון הרע

הרב יצחק לנדא

א. יש לעיין האם שייך אסור לה"ר כשמספר לחבירו דברי גנות על אדם שלישי אשר נראה הוא להם רק מגבו והוא הולך ומתרחק מהם והשומע לא יוכל יותר לזהותו בעתיד, נראה לכ' פשוט דליכא בזה משום לישנא בישא כיון דלא קיבל כאן השומע כל מידע שלילי אודות מאן דהו, והוי כאילו אמר לו דברי גנות על פלוני מבלי לנקוב את שמו דפשיטא דלא הוי לה"ר. ולא מסתבר דצריך המספר לחשוש שמא ירוץ השומע ויראה במי המדובר, דאין זה מצוי כלל.

ב. ועוד יש לדון במספר דברי גנות על אדם (ונקוב את שמו) אשר גר בעיר גדולה במרחקים וכגון שעומד המספר בירושלים ואמר דבר של גנאי על יהודי בשם דוד ויס הגר בלוס אנג'לס ובדרך הטבע אין שום סיכוי שהשומע הירושלמי יפגוש אי פעם (וכגון שלא אמור לבקר שם כלל) את דוד ויס הג"ל וממילא הוי כאומר דבר של גנאי על פלוני בלי לנקוט את שמו דלא הוי לה"ר, וכן מסתבר לדינא דהא מבחינת השומע אין שום משמעות לשם המסופר וחשוב הוא בעיניו כאלמוני שלא נודע שמו. ויתכן דבמקום שמדובר בגנות מיוחדת מאד הדבר שונה כיון שבכה"ג מצוי לפעמים שהדבר מתפרסם במדינות נוספות

ואותו דוד ויס יוצא מאלמוניותו ומתפרסם לציבור, אבל בגנות רגילה וכגון שסיפר שאותו דוד ויס פגע בו בלשונו כשבקר שם לית לן בה. וכל זה משורת הדין, אבל פשיטא דאין זה משנת חסידים, דסו"ס הוי שפת יתר ולשם מה צריך לנקוב בשמו של המסופר והרי סו"ס דבר זה מוליד איזה חשש שיוודע לשומע אי פעם זהותו.

ג. עוד יש לדון בראובן האומר לשמעון צא החוצה וראה את המתרחש שם, ושמעון יוצא כנ"ל ורואה את לוי עובר עבירה במזיד האם נחשב הדבר לה"ר או כיון שאינו מספר על עובדא שקרתה בעבר, ואת הקורה כעת רואה לוי בעצמו, לא חשיב לה"ר, והוי דבר מגונה בלחוד ואולי עובר בזה גם על ואהבת לרעך כמוך ותו לא מיד.

נראה לכאורה דהוי לשון הרע גמורה, דעיקר איסור לה"ר הוא למסור לחבירו מידע של גנות על פלוני, ואין לך מסירת מידע שלילי יותר מניד"ר שנותן לו לראות בעיניו את גנותו של פלוני, וגרע טפי משאר לה"ר ששם יכול השומע להימנע מלהאמין כי אולי כחש חבירו משנאתו את פלוני או שעכ"פ גם בדבריו, אבל כאן גרם ראובן ששמעון יראה את הגנות בעיניו, (וראובן ידע מראש שלוי עובר כעת עבירה).

ואם יש תועלת בכך ששמעון יראה את הדבר וכגון שצריך שמעון לידע מהו מצבו הרוחני של לוי בטרם יקחהו למלמד בת"ת אותו הוא מנהל, בזה חוזר הדבר להיתר של תועלת הקיים תמיד בשאר עניני לה"ר (ועל פי המבואר בספר חפץ חיים בכ"מ צריך תמיד לשקול בפלס אם באמת הוי תועלת או שרק הוי תירוץ בכדי לגנות את זולתו, וכגון שיוודע ראובן היטב שעבירה כזאת שייכת בעוה"ר אצל רבים וטובים ובכללם גם אצל מלמדים אחרים רק שכששומעים על כך באופן מפורט שפלוני עשה כן מתגנה הוא באופן מיוחד עד כדי שימאן שמעון לתת לו משרה במסודו וכנ"ל), וממילא אין לנקודה זאת כל נגיעה בדברינו כאן.

ועי' ח"ח כלל א' ס"ח שכ' שם דאסור לה"ר הוא גם כשמספר עליו הלה"ר בדרך רמז וכגון שקורץ בעיניו לאחד מן השומעים ומזה מבין אותו שומע שהדברים נאמרו לגנאי (שם באר מים חיים ס"ק י"ג), וע"ע בבמ"ח שם ס"ק י"ד שכתב דגם כשמראה לאחרים מכתב שכ' פלוני דמדבריו שם ניכר שאינו חכם או למדן "גם זה בכלל אסור לה"ר הוא".

והנה כשמראה לאחרים מכתב שכ' פלוני הרי נותן לאחרים לראות בעצמם את גנותו של פלוני וס"ל להח"ח צוק"ל דהוי לה"ר אלא שעדיין אינו דומה לגמרי לנידונו שמדובר ששולח את רעהו לראות גנות שמתרחשת כעת ולא שקרתה כבר בעבר, אמנם להאמור לא נראה לחלק בזה דסו"ס מאי שנא אם ענין הגנות התחיל ונגמר כבר או שהוא עדיין ממשיך בהווה סו"ס אילמלי שהיה מדווח לחבירו על כך לא היה נחשף לגנותו של פלוני ומה לי אם נגמר מעשהו ומה לי אם לא נגמר.

ושוב הראני ידידי הרה"ג ר' חיים רבי שליט"א שבספר קובץ תשובות ח"ב סי' כ' נשאל שם בשנת תשכ"ה ע"י הרה"ג ר' משה ויא שליט"א (שהיה אז בחור בישיבת הנגב) חמש שאלות, והשאלה החמישית היא "ראובן עושה מעשה מגונה ולוי מראה לשמעון שיראה בעצמו את המעשה המגונה של ראובן (שילמד להימנע מזה או אפילו לא כדי שילמד) האם יש בזה משום איסור לה"ר או לא?" והגרי"ש צוק"ל עונה לשאלה זו בזה"ל "אם לוי מראה לשמעון את המעשה בשעה שראובן עושה ושמעון בעצמו רואה את הדבר אין בזה משום לשה"ר עכ"ל. ודברי הגאון זצ"ל מפורשים דס"ל שאין בכה"ג אסור לשה"ר. והדברים צריכים תלמוד דמה לי אם מפנה את תשומת לבו של חבירו למעשה הגנאי בשעת מעשה לבין אם מראה לו זאת לאחר מעשה, והלא אם יסריט את מעשה הגנאי ויראה את ההסרטה לחבירו חמש דקות אחרי כן יהא נידון בזה כלה"ר וא"כ מאי שנא דבשעת מעשה לא יחשב למספר לה"ר, וכבר כ' לעיל דגם הסברא נותנת דכל שגורם למידע שלילי על זולתו הוי לה"ר, וכאן המידע הוא אמין יותר וממילא גרע טפי מספור לה"ר רגיל.

ויתכן דס"ל להגאון זצ"ל דכל שהמעשה מתרחש בהווה הרי הדבר באחריות העושה וכשם שאינו יכול לומר לעומדים שם שלא יביטו במעשהו כך לאו כל כמיניה לצפות שיאסר להראות את מעשהו לאחרים דאם לא רוצה הוא שיראו את המעשה השלילי שעושה, שימנע ולא יעשה וממילא לא יראו זאת הנוכחים באותו מקום ורק כשנגמר המעשה שייך שיהיה לו את הזכות שלא לדבר בגנותו והיינו אסור לשה"ר, וצ"ע.

ועוד י"ל בדעת הגרי"ש ז"ל דס"ל דסו"ס כל שמתרחש הדבר בהווה אין כאן עדיין מידע שלילי שנמצא בידי המספר שאותו הוא מעביר לחבירו

אלא המידע מתהווה כעת וכששולח את חבירו לצפות בכך לא נקרא הדבר שהעביר לו מידע שלילי על זולתו שזהו עיקר ההגדרה של לש"ר. אמנם באמת יש לעיין בזה דמהיכתי תיתי לעמוד כל כך על ההגדרה שצריך בדווקא להעביר מידע מוגמר אודות חבירו, מדוע לא נאמר בפשטות שכל שגורם להעביר לחבירו מידע של גנאי על זולתו הווי לה"ר, וגם אם המידע רק הינו בהתהוותו הרי מעביר לזולתו מידע ברור של גנאי שהרי יודע הוא ששמעון יתקל במעשה העבירה שעושה כעת לוי ומה לי שהוא טרם נגמר?

ומכל מקום יש להוסיף בזה דגם להגרי"ש צוק"ל אף שאין במעשהו של ראובן אסור לה"ר, אבל יש בזה משום בטול מצוות עשה של ואהבת לרעך כמוך. וראיה לדבר ממה שכ' הרמב"ם בספר המצוות גבי מצוות ל"ת (מצוה ש"ב) לא תשנא את אחיך בלבבך "אמנם כשהראה לו השנאה והודיע שהוא שונאו אינו עובר על זה הלאו, אבל הוא עובר על לא תקום ולא תטור ועובר על עשה גם כן והוא אמרו "ואהבת לרעך כמוך" עכ"ל, וכדברי הר"מ כ' גם החינוך במצוה רל"ח. וקצת צ"ע על הגאון צוק"ל שלא הזכיר בתשובתו הנ"ל מדבר זה, ומשמע מלשונו שהדבר מותר הלכה למעשה.

ד. ומעניין לעניין באותו עניין שאלתי את הגרי"ש צוק"ל (כמדוד בשנת תשמ"ט) האם יש אסור לראובן ושמעון לדבר בגנותו של לוי אודות חסרון אשר ידוע לשניהם שלוי לוקה בו. והשיב לי הגרי"ש ז"ל דיש בזה אסור של דברים בטלים (עיין מג"א סק"ב שהעתיק מצוות רבות ודינים רבים בכל ענייני התורה הנוהגים בחיי היום יום, ולקראת סוף דבריו כתב גם "השח שיחת חולין עובר בעשה פירוש דברי גנאי וקלות ראש", והעתיקו המשנ"ב שם והוסיף את לשון הגמ' ביומא י"ט. דילפינן לה מודברת בם ולא בדברים בטלים), ושאלתי אותו "זה הכל?" והשיב לי הגרי"ש "זה לא מספיק לך", ע"כ. ובאמת דבר זה אין בו חידוש כ"כ כבנידון הקודם דכיון שידועים הם כבר את הגנות של לוי ממילא לא סיפק אף אחד מהם מידע חדש של גנאי על לוי. וכן מוכח בח"ח כלל ד' סעיף י' שכ' שם דראוי לאדם לספר לבנו או לתלמידו דלפלוני יש מידה מגונה כגון גאוה או כעס ולהזהירם שלא יתחברו עמו כדי לא ללמוד ממעשיו, וכ' שם בבמ"ח ס"ק מ"א דאין להביא ראיה לדין זה ממה שציווה רבי לבניו אל תדורו בשכנציב משום דליצני ניהו ומשכי בליצנותא (פסחים ק"ב, ב) דאפשר שזה היה מפורסם לעין הכל "ובזה לא שייך לשון הרע". וכן הוא בח"ח כלל ב' ס"ד שכתב שם בתו"ד "אם לא שכבר נתפרסם הדבר ונודע לכל" ע"ש. אמנם עי' ח"ח כלל ה' ס"ח "וכ"ש לספר בשנים דבר גנות על חברו דאסור", ועי' בבמ"ח שם סקי"א שכתב דאפי' אם אחד סיפר מתחילה ואח"כ סיפר השני ג"כ יש איסור לה"ר על השני ע"ש, ויש לחלק ולהאריך בזה.

"לא תעשון אתי" - צילום שמש וירח

הרב נתנאל ולדנבר

המצווה הראשונה שנאמרה לאחר מתן תורה, היא "לא תעשון אתי" (שמות כ כ) - האיסור לעשות צורות כדמות המשמשים לה'.

בברייתא בגמרא (ר"ה כד ב וע"ז מג ב) נאמר: "לא תעשון אתי - לא תעשון כדמות שמשיי המשמשין לפני, כגון חמה ולבנה, כוכבים ומזלות".

מכאן דנו באחרונים לאסור תצלום שמש וירח [עכ"פ במלואם], למשל צילומי שקיעה.

בצדדי הקולא דנו הפוסקים מכמה צדדים:

א. יש רגילות כיום לצלם, להדפיס ולהחזיק תמונות כאלה שלא לשם ע"ז כלל, וכמו שכתב עיקר הסברא בשו"ת כנסת יחזקאל (או"ח סי' יג, הובא בפת"ש יו"ד סי' קמא ס"ק ו).

ב. הצילום הוא ע"י מכונה ואפשר שאינו חשוב מעשה בידיים (עי' להורות נתן ח"ג סי' נ).

ג. צילום במצלמה דיגיטלית שאין בו יצירת דבר ממשי כלל (כל זמן שנשארו בקובץ ללא הדפסת התמונה).

יש לדון להביא מן החדש להתיר:

א. בגדר האיסור מבאר הרמב"ם בסהמ"צ (ל"ת ד): "והמצוה הרביעית היא שהזהירנו מעשות צורות... ואף על פי שלא יעשו להעבד. וזו הרחקה מעשות הצורות בכלל, כדי שלא יחשוב בהם מה שיחשבו הסכלים שהם

עובדי עבודה זרה שיחשבו כי לצורות כחות. והוא אמרו ית' לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב".

מבואר שיסוד האיסור הוא כדי שלא יגיע לידי טעות עובדי ע"ז לחשוב שיש בצורה כח.

במושג של עשיית צורת שמש ירח וכוכבים לעבודה זרה, מבאר הרמב"ם (ריש הל' ע"ז) שעובדי האלילים דימו כי השמש ירח וכוכבים הם המנהיגים את העולם, לכן עשו צורות כדמותם כדי לעבוד להן: "מדמין שאין שם אלוה אלא הכוכבים והגלגלים, שנעשו הצורות האלו בגללם ולדמותן [הד' פתוחה והמ' חלומת]".

נראה לדון שכל צורת העבודה של ע"ז זו, היתה ע"י שיוצרים צורה חדשה שהיא כעין השמש ירח וכוכבים, כיון שבכך ניכר שבא אדם והוא זה שיצר צורה זו לכבוד השמש ירח וכוכבים, כדי לעבוד להם באמצעותה, וכמו שסיים הרמב"ם שהצורה באה 'לדמות' את הצורה האמיתית.

לכן גם איסור העשייה לנוי משום "לא תעשון אתי", הוא בעשיית 'צורה' ע"פ הגדרה זו.

ממילא נראה שבצילום השמש או הירח כפי שהם, אין כאן סרך של יצירת 'צורה', דאדרבה, הצילום מנציח את הטבע בטהרתו כפי שעשאו הקב"ה ואין ניכר בו שינוי ותוספת כלל, וכפי שנתבאר שדוקא כשעושה 'כעין' יש בו משום צורה, אך כשעושה 'מדוייק' ללא כל שינוי מהבריאה, בכה"ג לא ניכרת יצירת האדם ואיסורא מעיקרא ליתא.

ב.אמנם אפשר שהדבר שנוי במחלוקת ראשונים - מהו טבעה של עבודת השמש ירח וכוכבים, ומה ראו עובדיה ליצור פסלים עבורה?

שתי שיטות מצינו בדבר:

א) הרמב"ם (ריש הל' ע"ז, הקדמה לפהמ"ש, פהמ"ש ע"ז פ"ד מ"ז, מו"נ ח"ג פכ"ט וכו') סובר שע"ז אינה כלום. וההולכים אחריה לא עשו זאת אלא מרוח שטות.

אם כן למה עבדו? - סברו שהקב"ה נתן כח בצבא השמים להנהיג את העולם, על כן ראוי לחלוק להם כבוד. ובדו מלבם שרצון ה' לעשות צורתו "כדי להשתחוות לו" (הל' ע"ז שם) - כלומר, לכבודו. מתוך כך השכיחו אח"כ שם ה'.

ברמב"ם אכן מפורש שבהמשך הם דימו שהצורה משפיעה (ראה מקורות הנ"ל, ועוד בפהמ"ש חולין פ"א מ"א ופ"ב מ"ח), אך פשוט שלדבריו הוא פועל יוצא ממה שכבדו בעשיית הצורה - כלומר כיון שכבדו את הכוכב בעשיית צורתו ובהשתחויה ועבודה לצורה זו, ממילא הכוכב הנעבד בכך משפיע עליהם כביכול, אך לעולם עיקר העשייה הוא לשם כבוד ולא כדי ליצור השפעה, ורק נתינת כבוד זו ממשיכה את ההשפעה (כביכול).

במאירי (חיבור התשובה שבר גאון מאמר ב פ"ה) מפורש שזהו הטעם באיסור "לא תעשון אתי": "והיו משתחוים לשמש לאמור שהוא שמש השם ושהוא ראוי לעבדו, כי היו טועים לאמר כי אין בזה חרון השם כמו שהמלך רוצה שיכבדו שריו ועבדיו, והוא כנגד התורה שאמר לא תעשון אתי אלהי כסף".

ב) לעומת זאת העיקרים (מאמר ג פ"ח ד"ה ויש כת) ודרשות הר"ן (דרשה ט ד"ה מצורף) סוברים שלא היו שוטים [לשון הר"ן: כי רשעים היו אבל לא שוטים], אלא כפרו בהשגחה, וסברו שההשגחה היא ע"י צבא השמים, שיש בכחם להשפיע (ראה דרך ה' ח"ב פ"ז), לכן עבדו להם כדי שישפיעו עליהם לטובה.

ולדעתם זהו הטעם בעשיית הפסלים - שעל ידי כך הכוכבים שבעולם העליון, ישפיעו השפעתם בעולם הזה. לשון העיקרים: "ויאמינו כי הצורה הנעשית מאיזה מן המתכות בשעה ידועה ובמצב ידוע לשאר הכוכבים עם הכוכב ההוא, ירד עליו רוחניות הכוכב ההוא ויגיע שפע הכוכב באמצעות עבודת הצורה ההיא, ומכאן יצא עבודת הצורות הנעבדות מעובדי עבודה זרה".

יוצא שנחלקו הראשונים אם עשיית הפסל נעשתה לשם כבוד - הרמב"ם. או כדי להשפיע בעולם הזה - העיקרים ודרשות הר"ן.

והנה לדעת הרמב"ם שעשיית הפסל היא משום כבוד, בזה אפשר להסתפק שמא כל שמחזיק בידו צורה ותמונה של הכוכב, מכבדו בכך. אך מצד שני יש לומר שענין 'כבוד' הוא דוקא כאשר ניכרת יצירת האדם שעשאה לכבוד הנעבד, אבל כל שמעתיק הטבע כפי שהוא ולא מוסיף בו דבר, לא עשה כלום. דוגמא לדבר - ברור לכל אחד, שציור אומנותי של אחד מגדולי ישראל התלוי בסלון, נחשב מכובד ויוקרתי יותר מתמונה בעלמא שלו.

שימכור כליו. וזה תקנת רבנן מאוחרת יותר כמבואר בקרית ספר על הרמב"ם מתנות עניים, פ"ט ה"י.

ולכאורה הדינים נראים כסותרים, שהרי גם כלי ביתו שהוא רגיל בהם ומתקשה להיפרד מהם, כמבואר בגמ' שם, נחשבים לו לדי מחסורו, וא"כ למה שיצטרך למכור אותם?

והנה בטעם הדין דחייב למכור כלים יקרים בבא ליטול מהקופה, הביא הב"י בשם פירוש המשניות לרמב"ם בסוף פאה וז"ל, אפילו יש לו כסף וכו' אינו חייב למכור עד שיקח מתנות העניים, ויכתב בכללם, אז יאמרו לו מכור אותם הכלים וקנה אחרים ואל תמעיט מתנות עניים, עכ"ל.

ומשמע מדבריו שישנו חילוק בין נוטל צדקה בין היחידים, שאז חייבים לספק לו די מחסורו (אם ידם משגת), לבין הקופה שצריכה לדאוג לכלל העניים. ולכן לא רק שהקופה אינה חייבת לדאוג לדי מחסורו שלו, אלא גם מחייבים אותו למכור את כליו היקרים ולקחת פשוטים, שאם לא כן נמצא גורם הפסד לשאר העניים.

ויוצא מזה שחייב הקופה לדאוג רק לצרכים הבסיסיים של כלל עניים. אמנם צ"ע דברמ"א סי' רנ"א, מבואר שהחייב לדאוג לכדי מחסורו מוטל על הגבאי צדקה.

ועוד אפשר לומר שיש חילוק בין נוטל בצינעה לנוטל בפרהסיה. שאם נוטל בצינעה אז חייבים לספק לו די מחסורו. אבל אם בא לבקש מן הקופה זה נחשב כנוטל בפרהסיה, ואז לא חייבים לדאוג אלא לצרכים הבסיסיים שלו. וכן מבואר בשיטה מקובצת כתובות סז, ב, בשם הגאונים, וז"ל דכל הני וכו' בעני שאינו מפורסם בעניות שעושין לו כבוד שלו כדי שלא יתפרסם, אבל עני שנתפרסם אין לו אלא כאחד מעניי ישראל עכ"ל. ומבואר בדבריהם שהסיבה שיש לספק לו די מחסורו היא מפני בושת העני שלא יתפרסם הדבר לבני אדם שידעו שפלוגי ירד מנכסיו, ואין זה מחמת הדאגה לצורכי העני שמצטער ללא דברים אלו. אלא שצ"ע שבדברי שאר הראשונים לא מצינו חילוק בין אם הוא עני מפורסם או לא.

בכל אופן גם לפי ביאור זה הקופה אינה צריכה לדאוג לכדי מחסורו של העני אלא רק לדברים הבסיסיים הנדרשים לו, מכיון שאחרי שפנה לקופה כבר נחשב לעני מפורסם. ולכאורה ואפילו אם הקופה נותנת בצינעה, משמע מדברי הרמב"ם שהבאנו לעיל שעצם זה שבא לבקש מהקופה "ויכתב בכללם (-העניים)" נחשב לפרהסיה.

העולה מהדברים, שבדרך כלל קופה של צדקה אינה מספקת את כל צרכי העניים לא מחמת חיסרון האמצעים, אלא לפי שכל עיקר התקנה של קופת צדקה לא נועדה כי אם לדאוג לצרכים הבסיסיים של העניים בלבד. אלא שדבר זה עדיין צ"ע מפסק הרמ"א בסימן רנ"א.

בענין גדר מצות ידיעת התורה

הרב משה ששון

חיוב לימוד וידיעת כל התורה כולה

ע"י היטב בדברי הרמב"ם בהל' ת"ת וריהטת דברי הרמב"ם בכל פירקא קמא דהמצוה היא לידע את התורה, ומלבד כך איכא מצות נוספת של והגית, אך עיקר המצוה היא ידיעת התורה, ומשמע שעיקר החיוב צריך להשלים את ידיעת התורה כולה, ובלא זה אינו מקיים את המצוה.

והגר"ז בהל' ת"ת (פ"א ד) העמיד דין זה בהרחבה, וחזר ופירשו כמה פעמים, דכתב. 'חייב הוא מן התורה לשכור לו מלמד שילמדנו היטב לידע כל התורה שבכתב ושבע"פ כולה, דהיינו תנ"ך וכל הלכות פסוקות של כל התורה עם הטעמים כי הן הן פירוש התרי"ג מצות שבתורה ודקדוקיהם בכל פרטיהם ואף שיש בהן חלוקי דעות הרי אלו ואלו דברי אלהים חיים ואפילו המצות שאין נוהגות עכשיו וגם ללמוד כל דברי חכמים שהסמיכום על מדרש הפסוקים שהן ההגדות שנאמר כי אם שמור תשמרון את כל המצוה הזאת ודרשו חכמים שלא תאמר למדתי הלכות די לי תלמוד לומר כל המצוה למוד הלכות ואגדות ומדרש שהוא התלמוד שמפרש טעמי ההלכות שבמשניות וברייתות ומקורם בדרשות הפסוקים שבתורה וההלכות שאין להן דרשה בפסוקים הן קבלה הלכה למשה מסיני או מסברא והכל ניתן למשה מסיני וכן דברי חכמים שהסמיכום על מדרש הפסוקים שהן ההגדות כמו שדרשו

אך אם נאמר כדברי החולקים שעשיית הפסל היא כדי להשפיע כאן בארץ, בזה נראה פשוט שהאיסור שייך רק כאשר יש כאן 'צורה' חדשה שהאדם יצר להשפיע באמצעותה, וכמו שכתב העיקרים שעשאה ממתכת מסויימת, ובשעה ובמצב מסויימים, אבל תמונה בעלמא המראה את הכוכב ומעתיקה את מראהו בשמיים, זו אינה כלום ואין בה מקום ליצירת השפעה.

שתי סיבות לחלות אחת

הרב ישי לסר

מצינו בכמה מקומות שיכולות להיות כמה סיבות לחלות אחת. וכדלהלן:

א. בנדרים דף יג נחלקו ר' יעקב ור' יהודה אי בכור נחשב 'דבר הנדור' (כלומר שקדושתו באה מכח שהאדם נדר אותו והקדישו), וטעמיה דר' יעקב דבכור הוא דבר הנדור, משו סדאף שקדוש מרחם, מצוה להקדישו.

ונתקשו רבים, כיון שכבר נתקדש מהרחם, הרי שהמצוה להקדישו אינה אלא מצות אמירה בעלמא, דהרי הוא כבר קדוש מקודם לכן. ושוב אין מובן למה נקרא 'דבר הנדור'.

וידוע לומר, דגדר הדין שמצוה להקדישו הוא דהדיבור הוא סיבה נוספת לקדושת הבכור, ואף דבלא"ה הוא קדוש, כעת יש ב' סיבות לקדושתו. וכך כתב הגר"ש רוזובסקי (סי' יב עמ' קב) בדעת המחנ"א והלח"מ. ומביא כן בשם הגר"ש. ואין הביאור דיש בבכור זה שתי קדושות, כי אם דמכח אמירתו חלה אותה קדושת בכור עצמה שכבר יש בבהמה זו, ונמצא דהבהמה יש בה חלות קדושה אחת שחלה מב' סיבות. [ואף שמסברא אין שייך דבר כזה, ילפינן כן מהפסוקים].

ב. ונראה ענין דומה לזה: אחותו מאביו ומאמו, מדוע אין לוקין עליה פעמיים, משום אחותו מאביו ומשום אחותו מאמו. הרי התורה מזהירה בנפרד על אחותו מאביו ועל אחותו מאמו. וע"כ דהאיסור הוא בשם 'אחות', וא"א שאשה אחת תהיה פעמיים 'אחות', ורק שייך שהשם אחות שיש בה יהיו לו ב' סיבות.

מיהו נראה דדמיון זה אינו עולה יפה, דבאחות מאב ומאם אין כאן אותה חלות שיש באחות מן האם גרידא ורק מכח ב' סיבות, אלא דהוי אחוה חדשה ואלימא יותר, כמב' בתוס' 'במות (ב, ב).

ג. ונראה לרמות מקום אחר, והוא בפדיון הבן, דמצינו בגאונים נוסח ברכה ארוך, ולפי חלק מהגרסאות אומרים שם: "אביו אומר זה בני בכורי...", ותמה הריב"ש בשם הרמב"ן דהרי בכור לפדיון אינו תלוי כלל באב אלא רק במה שהוא בכור לאמו, א"כ מה פשר אמירת אביו 'זה בני בכורי'.

ונראה לבאר שיטתם דדמי לבכור בהמה דמצוה להקדישו, והובא לעיל הביאור דההקדש של הבעלים מהוה סיבה נוספת לקדושה, כעין זה י"ל בבכור אדם, דאמנם הבכורה מהאם היא סיבת הקדושה, אבל כאשר הוא גם בכור מאב, הרי יש כאן סיבה נוספת לאותה קדושת בכורה.

ואין לטעון דאיך יתכן לומר שהבכורה מהאב היא סיבה לקדושה, הרי לעולם בעינן נמי שיהא בכור מהאם, דהרי כך בדיוק הוא גם בבכור בהמה, דהמצוה להקדישו אין לה שום כח ללא היותו קדוש מרחם, ואעפ"כ אמרינן שהמצוה להקדישו היא להוסיף סיבה, כך היות הבכור גם מאם וגם מאב, הוא כסיבה נוספת לקדושה.

האם קופה של צדקה חייבת לספק די מחסורו של העני

הרב יעקב שוב

בגמ' בכתובות סז, ב מבואר שצריכים לתת לעני די מחסורו אשר יחסר לו. וכן נפסק בשו"ע י"ד סי' רנ"א. כל אחד לפי מה שהוא צריך, ולפי הראוי לו מאכלים, כלים וכו'.

אמנם בגמ' שם סח, א וכן נפסק בשו"ע סימן רנ"א, על פי שיטת הרי"ף, והרמב"ם ועוד ראשונים, מבואר שעני אינו צריך למכור את כלי ביתו ואפילו הם של כסף וזהב, וזהו דוקא כל זמן שעדיין לא נצרך ליטול מהקופה רק נוטל בסתר מיחידים. אבל אם בא ליטול מהקופה של צדקה, לא יתנו לו עד

חכמים על פסוק ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם ומכל מקום לימוד ההלכות קודם ללימוד ההגדות.

ויש לדון במצוה זו של ידיעת התורה, האם מצוה זו היא לידע את כל חלקי התורה הידועים לנו בזמנינו ואף אלו אשר נתחברו ע"י כל הראשונים והאחרונים ללא גבול, אלא דמ"מ התחדש בזה שלא עליך המלאכה לגמור, או דלמא עיקר המצוה היא רק בעיקר תורה שבע"פ, אשר יש לה גבול וקצבה, ויתכן שזהו רק דברי חז"ל, וידיעת כל חלקי התורה זהו שלמות של קיום מצות ת"ת, אשר הזוכה בה הוא אשר הוא זוכה בכתר תורה, אך מ"מ אינה חובה לכל יחיד, אלא מעלה גדולה, אמנם את"ל כן צריך להגדיר היטב מהו עיקר התורה שבע"פ, ומדוע מחוייב דווקא בה.

שיטת הפוסקים שצריך ללמוד את כל חלקי התורה שהתחדשו במשך הדורות
ונראה לבאר שענין זה שנוי במחלוקת, וראשית יש להציע בזה את השיטה דהחוב בזה הוא ללמוד ולידע את כל חלקי התורה הידועים לנו, דכן ביאר הגר"ז, דמאחר שדרשין מקרא דאין לו להניח דבר, ממילא ש"מ שצריך ללמוד כל דברי חכמים, וכפי שכתב שם בפירושו, ואף כל ההלכות של תורה שבע"פ, ומשמע מדבריו דכל ההלכות שהתחדשו בדורות המאוחרים, ג"כ בכלל זה, ומלבד כך צריך ללמוד אף את טעמיהם, אלא דמ"מ משמע דבעינן ההלכות המוסכמות והמקובלות, דהרי סיים בשו"ע ובב"י, ולא הזכיר את לימוד הנו"כ, אכן באחרונים אחרים משמע דאין בזה גבול, עי' בספר נהורא דאורייתא.

וכן נראה בפשוטו מהמדרש שהביא הבאה"ל בס' קנה וז"ל איתא במדרש משלי פ"י אר"י בא וראה כמה קשה יום הדין שעתידי הקדוש ברוך הוא לדון את כל העולם וכו' בא מי שיש בידו מקרא ואין בידו משנה הקדוש ברוך הוא הופך את פניו ממנו ומצירי גיהנם מתגברין בו כו' והם נוטלים אותו ומשליכין אותו לגיהנם. בא מי שיש בידו שני סדרים או ג' הקדוש ברוך הוא אומר לו בני כל ההלכות למה לא שנית אותם כו' בא מי שיש בידו הלכות א"ל בני תורת כהנים למה לא שנית שיש בו וכו' בא מי שיש בידו ת"כ הקדוש ברוך הוא א"ל בני חמשה חומשי תורה למה לא שנית שיש בהם ק"ש תפילין ומוזזה בא מי שיש בידו ה' חומשי תורה א"ל הקדוש ברוך הוא למה לא למדת הגדה וכו' בא מי שיש בידו הגדה הקדוש ברוך הוא א"ל בני תלמוד למה לא למדת וכו' עי"ש והאיש אשר אינו מזרז א"ע לקבוע לו עתים לתורה בכל יום בודאי ישאר ריקם מכל ח"ו ומה יענה ליום הדין והחכם עיניו בראשו עכ"ל, ומבואר שצריך ללמוד את כל חלקי התורה, ואף את כל ההלכות של כל הסדרים.

ונראה שענין זה מבואר ברמ"ה שהביאו הב"י בבדק הבית בס' רמו סעיף ד שכתב 'וכתב רבינו ירוחם (נ"ב ח"א טז ע"ד) יש מהמפרשים שכתבו דהא דאמרינן שליש במקרא דוקא לתינוק שעדיין לא קרא מקרא כל צרכו אבל אדם שקרא מקרא אינו רשאי לעסוק בה שליש ימיו ויבטל מן המשנה ומן התלמוד ורמ"ה כתב דלא אמרו זה אלא לדורות הראשונים שהיה לבם פתוח ודי להם למשנה ולתלמוד שני שליש ימיהם אבל לדין למקרא בגירסא דינקותא והלואי יספיקו שאר ימותינו למשנה ותלמוד עכ"ל, ומבואר שבכל ימינו אין מספיקים למשנה ותלמוד, וע"ע בשירי כנה"ג שהוסיף על דבריו 'ואני אבא אחרי הרב ומלאתי את דבריו, שלא אמרו שישלש אדם שליש במקרא כו' אלא בזמנם שלא היה להם תורה שבעל פה ארוכה זולת משניות ובריות ותוספתות והגדות ותלמוד, אבל בזמנינו זה שכל הרבנים הרחיבו גבול' בתורה וכל אחד ואחד חבר ספר או ספרים, ובודאי שהן נכנסים בכלל תורה שבעל פה, הלואי יספיק ימותנו בקרות'.

דברי הרמב"ם דמצוי שאחר זמן מה האדם מסיים ללמוד תורה שבע"פ

אך נראה לענ"ד שיש לדון בכל זה מדברי הרמב"ם ידיעת כל התורה"ק אינה עיקר מצות ידיעת תורה שבע"פ, דיש לדון ממה שביאר בריש הל' ת"ת שעיקר מצות ת"ת היא בלימוד האב לבנו ורק בהל' ג כתב 'מי שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו כשיכיר שנאמר ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם', וענין זה מפורש בגמ', ומשמע דהדרך הראויה היא שאביו ילמדו את כל התורה, ודבר זה מצוי ואפשרי, ומשמע מכך שאין הכוונה ללימוד כל חלקי התורה"ק, שבאופן רגיל לא יתכן שאדם יזכה לדעתם מפי אביו.

ותירה מכך מבואר במה שכתב 'וחייב לשלש את זמן למידתו, שליש בתורה שבכתב, ושליש בתורה שבעל פה, ושליש יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מדבר וידמה דבר לדבר ויבין במדות שהתורה נדרשת

בהן עד שידע היאך הוא עיקר המדות והיאך יוציא האסור והמותר וכיוצא בהן מדברים שלמד מפי השמועה, וענין זה הוא הנקרא גמרא. כיצד היה בעל אומנות והיה עוסק במלאכתו שלש שעות ביום ובתורה תשע, אותן התשע קורא בשלש מהן בתורה שבכתב ובשלש בתורה שבעל פה ובשלש אחרות מתבונן בדעתו להבין דבר מדבר, ודברי קבלה בכלל תורה שבכתב הן ופירושו בכלל תורה שבעל פה, והענינים הנקראים פרס בכלל הגמרא הן, במה דברים אמורים בתחלת תלמודו של אדם אבל כשיגדיל בחכמה ולא יהא צריך לא ללמוד תורה שבכתב ולא לעסוק תמיד בתורה שבעל פה יקרא בעתים מזומנים תורה שבכתב ודברי השמועה כדי שלא ישכח דבר מדברי דיני תורה ויפנה כל ימיו לגמרא בלבד לפי רוח שיש בלבו וישוב דעתו, ומבואר שרק בתחילת לימוד האדם הוא משלש לימוד, אך כשיגדיל בחכמה, לא יהיה צריך לעסוק בתורה שבע"פ, כיון שישלים את לימוד התורה שבע"פ, וכ"כ בשו"ע, ומבואר לפי"ז שע"י לימוד של שלוש שעות ביום של תורה שבע"פ בזמן מה יכול להספיק ולהקיף ולידע את כל התורה שבע"פ, ובהכרח שאין הגדר של ידיעת תורה שבע"פ לכל חלקי התורה, ובפשוטו מוכרח דסגי בלימוד הש"ס בבלי שהוא היסוד לכל התורה שבע"פ, בכדי להחשב כידיעת תורה שבע"פ.

מוכח מדברי הרמב"ם דבלימוד ש"ס בבלי מתקיימת ידיעת תורה שבע"פ

ונראה שהדבר מפורש בדברי הרמב"ם בהקדמתו לי"ד שכתב 'ומפני זה נעיתי חצני אני משה בן מיימון הספרדי וכו' וראיתי לחבר דברים המתבררים מכל אלו החיבורים וכו' עד שתהא תורה שבעל פה כולה סדורה בפי הכל בלא קושיא ולא פירוק. וכו' עד שיהיו כל הדינים גלויין לקטן ולגדול בדין כל מצוה ומצוה ובדין כל הדברים שתיקנו חכמים ונביאים. כללו של דבר כדי שלא יהא אדם צריך לחיבור אחר בעולם בדין מדיני ישראל אלא יהא חיבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה עם התקנות והמנהגות והגזירות שנעשו מימות משה רבינו ועד חבור הגמרא וכמו שפירשו לנו הגאונים בכל חיבוריהם שחיברו אחר הגמרא. לפיכך קראתי שם חיבור זה משנה תורה. לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחלה ואחר כך קורא בזה ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם'. ומפורש שע"י לימוד כל המשנה תורה אדם זוכה ללמוד תורה שבע"פ כולה, והרי הדבר ידוע שרוב ככל פסקי הרמב"ם הם רק המתבארים ומתפרשים בש"ס בבלי, ויש מהם המפורשים בירושלמי ותוספתא, וכפי שדקדק בלשונו כאן שהביא את דיני הגמ' ע"פ פירושי הגאונים, אך את כל הפסקים שחידשו הגאונים בכל הדורות שקדמו לרמב"ם הוא לא הוצרך להביא, והיינו דאינם מכלל עיקר תורה שבע"פ.

ושמענין מדבריו דהתורה שבע"פ זהו בעיקר בלימוד הש"ס בבלי, ואין בכלל זה שאר הבריות, ושאר פסקי הגאונים, וסגי ללמוד כל ענינים אלו בכדי להשלים את החיוב של ידיעת כה"ת, מפני שעיקר קיומו הוא ידיעת הש"ס. ועי' באגרות משה (י"ד ח"ב סי' קי) שהאריך לבאר שיש חיוב על כל אחד ללמוד את כל התורה, ובדבריו מתבאר שבלימוד כל הש"ס בבלי מתקיים חיוב זה, וכתב שמחמת כך יש מעלה גדולה בלימוד הדף היומי, [ונראה שהטעם שלא כתב שזהו חיוב, כיון שמ"מ אין מקיימים את המצוה כראוי, שהרי עיקר המצוה היא לידע את התורה, ובלימוד דף היומי לא יתכן הדבר לידע, אך מ"מ יש בזה שייכות ללימוד כה"ת] וע"ע מש"כ במק"א (או"ח ח"ד סי' לט) בזה.

ויש מקום לפי"ז לדון ולדחות את הראיה מהמדרש שהביא הביאור הלכה, דאין המכוון שם לתבוע את האדם מצד ביטול מצות ת"ת, אלא מפני שנדרש על האדם להרבות ולהוסיף בלימוד כל התורה כולה לפי יכולתו, דהרי שנינו שם שצריך ללמוד אף מעשה מרכבה, וענין זה בפשוטו לכו"ע אינו מגדר עיקר תורה שבע"פ, אלא שזהו שלימות ידיעת התורה, ובאמת רק בתחלה נזכר שם שנענש בגיהנם, אך בשאר התביעות שחסר בהם, לא הוזכר שמיצרי גיהנם מתגברין.

ועי' ברמב"ם בפ"ג מהל' ת"ת דמבואר שיש דרגה מיוחדת בלימוד וידיעת כל התורה, שהיא במה הרוצה להיות מוכתר בכתר תורה ולקיים מצוה זו בשלימות, עי"ש שהאריך כיצד צריך להקדיש את כל חייו ללמוד התורה"ק, ומשמע דזהו שלימות בידיעת התורה, אך יש אפשרות לקיים מצות ת"ת מעיקר הדין בלימוד עיקר תורה שבע"פ, ורק החפצים בכתר תורה נדרש מהם לדעת את כל התורה"ק, וכידוע דרך גדולי ישראל שבכל הדורות למדו וידעו את כל התורה בשלימות, אכן מלבד ת"ח מרובים שהיו בכל הדורות לא זכו בכך, ומסתברא דאף הם קיימו את עיקר מצות ת"ת שענינה ידיעת התורה שבע"פ, וזהו ע"י כך שידעו היטב את כל הש"ס בבלי.

ונפקא א"כ פלוגתא בגדר מצות ידיעת התורה, האם צריך ללמודה כולה בכל פרטיה וחלקיה או רק עיקרה שזהו הש"ס בבלי, וצ"ב בטעם נידון זה.

ונראה לבאר שורש נידון זה, דהרי אמרו שגדול תלמוד שמביא לידי מעשה, והיינו שע"י הלימוד יבוא לידי מעשה, וא"כ בפשוטו מסתבר שעיקר הלימוד של תורה שבע"פ זהו פירושי התרי"ג מצוות כדי שידע האדם כיצד לקיימם, ונראה דמטעם זה דנו האחרונים שצריך להשלים ולהקיף הידיעה בכל דברי הראשונים והאחרונים הנצרכים להוראת כל הלכות התורה, וכ"ז הוא מכלל עיקר מצות ידיעת התורה שבע"פ.

אך נראה דיש לדקדק מלשון הרמב"ם שזהו אינו עיקר תורה שבע"פ, דעיקר תורה שבע"פ זהו מה שהגדיר כמשנה, ומלבד כך יש ענין אחר שהוא הוראת האיסור וההיתר, והגדיר שזהו תלמוד להבין ולהשכיל ולהורות, דהרמב"ם כתב 'זחייב לשלש את זמן למידתו, שליש בתורה שבכתב, ושלש בתורה שבעל פה, ושלש יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מדבר וידמה דבר לדבר ויבין במדות שהתורה נדרשת בהן עד שידע היאך הוא עיקר המדות והיאך יוציא האסור והמותר וכיוצא בהן מדברים שלמד מפי השמועה, וענין זה הוא הנקרא גמרא. כיצד היה בעל אומנות והיה עוסק במלאכתו שלש שעות ביום ובתורה תשע, אותן התשע קורא בשלש מהן בתורה שבכתב ובשלש בתורה שבעל פה ובשלש אחרות מתבונן בדעתו להבין דבר מדבר, ומבואר שרק המשנה [וכפי שנתבאר לעיל ע"פ דבריו דהכוונה לש"ס בבלי] זהו בגדר תורה שבע"פ, והוראת הדינים שמשכיל ולומד מתוך המשנה אינו עצם התורה שבע"פ, ולכן נקט דרך המשנה יש לה גבול וקץ, אך התלמוד שהוא השכלת והוראת הדינים היוצאים מתוך המשנה אין להם גבול, אלא כל ימיהם יעסוק בהם, ואינו רשאי לעסוק בלימוד זה שמוגדר כתלמוד יותר משליש ולגרע באפשרות הלימוד של התורה שבע"פ, ואע"פ שבתורה שבע"פ עדיין אין ההוראה מסורה בידו, מ"מ כיון שהיא יסוד ההוראה זהו שלימות בהיקף של ידיעת תורה שבע"פ, שיסודות הפסק מבוססים עליה.

ונראה שטעמו של הרמב"ם שהגדיר שתורה שבע"פ היא הש"ס בבלי, ע"פ מה שביאר בהקדמתו ל"ד החזקה, שכתב 'נמצא רבינא ורב אשי וחבריהם. סוף גדולי חכמי ישראל המעתיקים תורה שבעל פה. ושגזרו גזירות והתקינו התקנות והנהיגו מנהגות ופשוטה גזירתם ותקנתם ומנהגותם בכל ישראל בכל מקומות מושבותם. ואחר בית דין של רב אשי שחבר הגמרא וגמרו בימי בנו נתפזרו ישראל בכל הארצות וכו'. וכל בית דין שעמד אחר הגמרא בכל מדינה ומדינה וגזרו או התקין או הנהיג לבני מדינתו או לבני מדינות רבות לא פשטו מעשיו בכל ישראל מפני רחוק מושבותיהם ושבוש הדרכים. והיות בית דין של אותה המדינה יחידים ובית דין הגדול של שבעים ואחד בטל מכמה שנים קודם חיבור הגמרא. לפיכך אין כופין אנשי מדינה זו לנהוג כמנהג מדינה האחרת. ואין אומרים לבית דין זה לגזור גזירה שגורה בית דין אחר במדינתו'. ומפורש דחכמי התלמוד הם סוף חכמי תורה שבע"פ, מטעם שדבריו הוסכמו והתקבלו ומחוייבים ע"י כל כנסת ישראל, ומעתה ואילך כל מה שהתחדש ע"י שאר החכמים אינו בגדר עצם תורה שבע"פ, וממילא יש לדון מכך לענין מצות ידיעת התורה שבע"פ דעיקר קיומה הוא בידיעת הש"ס בבלי.

והאר עינינו בתורתך - בדרכי הלימוד

הרב יצחק לנדא

בענין הלימוד בעיון או בבקאות נתאזרחו לאחרונה גם בין תופסי התורה מושגים שגויים שמעולם לא עלו על דעתם לא של בעלי הסיני ולא של עוקרי ההרים.

הנה בנוגע ללמוד הבקאות כשאדם לומד דף גמ' ביום ולמחרת ממשיך לדף הבא אין זה נקרא ללמוד בקאות כלל דאין כאן בקאות אלא ריקנות מתורה שמשכח בכל יום את הדף שלמד אתמול, ויש מן הלומדים שסגלו לעצמם אתגר מיגע ללמוד שבעה דפים מדי יום עד שמסיימים את הש"ס בשנה אחת, ולא ידעו ולא יבינו כי אספו רוח בידם כאשר משכחים מידי חודש כמאתיים דפי גמרא ובסיום השנה יכולים לעשות סיום על שכחת הש"ס כולו, והדבר פשוט אצל כל בעל שכל ישר שהלמוד הראשוני לא יכול להעשות בצורה שכזאת - ובפרט במקצוע התלמוד שהסוגיות בו בד"כ מורכבות מצד עצמם גם אם לא נכנס בהם לעומק העיון של שיטות הראשונים ז"ל. וידועים דברי רש"י ז"ל בברכות ו: ד"ה אגרא דפירקא והטא - "עיקר קבול שכר הבריות

הרצים לשמוע דרשה מפי חכם הוא שכר המרוצה שהרי רובם אינם מבינים להעמיד גרסא ולומר שמועה מפי רבן לאחר זמן שיקבלו שכר לימוד" עכ"ל.

וידוע שכל רבותינו מצוקי ארץ גם אלה שהיו מיוחדים במדת סיני והיו בקיאים בתלמוד באופן מבהיל ראשית לימודם היה שלמדו כמה דפי גמרא וחזרו עליהם מספר פעמים ואח"כ חזרו על הפרק כולו כעשרה פעמים, וכשסימו את המסכת חזרו על כולה פעמים רבות עד שהיה מפורסם על גדולים רבים מדור העבר שלמדו את מסכת פלונית כחמישים פעמים ועל מסכת אחרת כששים פעמים, ולא עברו לפני כן למסכת אחרת.

והיסוד בלמוד זה שנתנו לעצמם את היכולת לעכל את הסוגיא היטב ואח"כ חזרו עליה עוד ועוד וכדרך שכ' לעיל עד שנחרטה בלבם וקנאוה לעצמם לקנין עולם.

אבל הלמוד של דף ליום או חלילה שבעה דפים ליום אין בזה כלל את השיעור עכול הנצרך להבנת הסוגיות, ומה שחזרו עליהם לאחר כשנה הוא למוד חדש לגמרי ושגם בו לא יהיה את שיעור העכול הנדרש, וממילא אין כל קשר בין למוד כזה למושגים של ידיעת התורה או בקאות בתורה. ויש לציין שדבר זה נכון גם אם חזרו כמה פעמים על הז' דפים היומיים באותו יום ולמחרת, סו"ס אחרי שתעבור שנה לא ישאר לו מזה מאומה. ויש להמליץ על זה שעובר בזה על שכחת התורה בידיים - שלומד כמות גדולה של דפים מתוך ידיעה שעוד חודש לא יזכור מהם מאומה (וכל שיטות התנאים האמוראים יהיו אצלו עיסה בלולה). והיינו שמשכח בידיים, דאם עכ"פ לא היה לומד רבוי כזה של דפים לא היה לו ההיכר תימצא לשכחם.

וכל זה הוא בלמוד הראשוני, שאז מתועלת העניין הוא ללמוד באופן שיתעכלו הדברים במוחו עם חזרות מרובות באופן שנתבאר, אבל כשהדברים כבר נחרטו בלבם בזה שייך לחזור על סוגיות הש"ס פעם בשנה כיון שכאן המדובר הוא רק על שמור התורה הבלועה כבר בדמו, וכך נהגו רבים מרבותינו מצוקי ארץ בשמור תורתם. ועיקר החשיבות והמשמעות של הבקאות בתורה היא היכולת להקשות מגמ' אחת לחברתה (וללבן ע"כ את גדרי ההלכה שבאותה סוגיא) וכמו כן להביא ראיה מסוגיות שונות לנושא הנלמד, וכל לומד יבחון את עצמו האם בקיא הוא במסכתות שרכש לעצמו בלמודי הבקאות באופן שיכול להביא ראיה או קושיה מסוגיא אחת לסוגיא אחרת.

ובזמנינו נדיר למצוא בין הלומדים מי שלמד כל מסכת עשרות פעמים אבל כבר נתפתחו כמה וכמה שיטות של למוד עם חזרה כמה פעמים תיכף לאחר הלימוד הראשוני, ואח"כ לחזור במרחק מה, ואח"כ שוב לחזור במרחק זמן גדול יותר - באופן המתאים לכח הזכרון שבאדם, ובזה מונעים את הכשל שתיארנו לעיל של למוד שלא נשאר ממנו מאומה (מלבד השכר מצוה על הזמן שהתאמן ללמוד).

ובזה נבוא להעמיד את העיון מול הבקאות בזמנינו אנו, רק שנבהיר כי כשאנו אומרים עיון אנו מתכוונים לעיון המקובל אצל אברכי הכוללים בוגרי הישיבות הק' ולא לעיון הנהוג בחמשת שנות הישיבה שהוא עיון בעייתי ביותר הבנוי על המון חקירות ודיונים פילוסופיים מופשטים תוך הספק ללמוד של דפים ספורים והמצב רק הולך ומחמיר, כשקרב האור היחיד שיש כאן הוא רק העובדה שמדובר בשנים ספורות ואחרי כן יעבור הבחור התיקן לכולל ושם יוכל להתחיל ללמוד כדבעי, וכבר צווחו על עיקר דבר זה רבותינו גדולי ראשי הישיבות מדור העבר ובראשם הגרא"מ שך זצוק"ל וכידוע.

והנה בפשטות נראה כי יש כמה וכמה יתרונות ללמוד העיוני אלו הן:

א', הלומדים בעיון לומדים את הסוגיות לאמיתתן של תורה, ונבאר דברינו. דרכה של תורה הוא שבכדי להבין נושא תלמודי על בוריו צריכים להכיר את כל הסוגיות בגמרא העוסקות באותו נושא ולחשבנם באופן שכל פרט והגדרה המוזכרת בהם תהיה סדורה על מקומה בלי עקש ופתלתול, ולפני הכל הדברים אמורים בסוגיות שדנות בנושא אחד ונמצאות בתוך רצף של חמישה או עשרה דפים, ומצוי טובא שהיסודות היותר בסיסים באותו נושא מופיעים דוקא בדף האחרון שבאותו רצף, ומאידך גם בדפים הקודמים מצויים עקרונות שקובעים הגבלות ליסוד הבסיסי שיופיע בדף האחרון. ובלמוד הבקאות שבזמנינו מצוי טובא שלומדים מתוך צורך של הספק מסויים ולא שתיים את ליבם לצורך החיוני הנזכר להוציא מתוך עשרת הדפים את העקרונות והסיגים שיוצאים מתוך הסוגיות, ומתוך המהירות לומדים כל דף לעצמו, והוא למוד שלא לאמיתתה של תורה, (שהרי אם נציג ללומד מספר שאלות סביב ההגדרות היוצאות למסקנא הסוגיא ישיב לנו תשובות שאינן נכונות).

ודברינו אלה אמורים גם במקום שחוזר על הסוגיות פעמים או שלש ויכול לענות לשאלות של מבחן בסוף אותו חודש, (וכמובן בחודש הבא יוכל לענות רק על הדפים של חודש הבא והימים הראשונים יפלו), מ"מ אל חקר הסוגיות בשלמותם טרם נכנס.

ואין אנו מדברים כאן על לימוד עם שיטות הראשונים, אלא אפילו על לימוד של הסוגיות והבנתם כדבעי עכ"פ ע"פ שיטת ראשון אחד שעל פיו יצאו הסוגיות ברורות אצלו מה נתחדש בדף הראשון ומה נתוסף בדף השני והשלישי ומה נתייחס בדפים שאחרי כן, והנה הנקרא תלמיד שמשנתו סדורה עליו, ולמוד הבקיות בזמנינו פעמים רבות שגורם הוא למצב תמידי של אין משנתו סדורה, ומכלל לאו אתה שומע הן שמי שלומד בבקיות באופן הנכון שכ' כאן וגם כשחוזר על תלמודו חוזר על מסקנות הסוגיות באופן זה, זהו כבר לימוד עיוני בחלקו ועל כה"ג אין דברינו כאן אמורים. ועל הנקודה שעמדנו כאן יש לקרוא את אמירתו החרפה של הגר"ש אלישיב זצוק"ל "אין לימוד שלא בעיון", וכוונתו ז"ל היתה לומר שלימוד בבקיות באופן שהצגנו לעיל מבלי לקשר את הסוגיות זה בזה, אין זה לימוד.

ב. הלומדים בעיון זוכרים את לימודם באופן טבעי, משא"כ לומדי הבקיות. הנה כשלומדים תוך השוואה בין הסוגיות השונות ונזכר לעיל ממילא כח הזכרון פועל במשולב לגבי מכלול הסוגיות משא"כ כשלומד בנפרד דף אחר דף כח הזכרון צריך להתאמץ בכל דף בנפרד, ולכן התוצאות פחותות בהרבה. ועוד, דגם ההנאה של הלומד מתוך השוואת הסוגיות - שרואה מול עיניו את ההרמוניה שבין מכלול הסוגיות, והיאך כל פרט מוצא את מקומו, יש בזה גורם חשוב לזכירת הדברים, כי מה שמעניין את האדם ומושך את התעניינותו באופן טבעי ואמיתי (ולא רק בגלל שידוע שחשוב לרכוש בקיות), נקלט הוא באופן טבעי בזכרונו.

אכן בלימוד בעיון נמרץ עם השיטות העיקריות בראשונים ועם חדירה לשורשי הסברות בסוגיא, ההשתקעות בלימוד וההנאה הצרופה מכל רגע הינה גדולה שבעתיים מאשר בלימוד הבקיות, וממילא זכרון הפרטים והיסודות של הסוגיות גדלה ג"כ שבעתיים.

נצייר לעצמנו שני אברכים שקדנים, האחד לומד דף אחר דף את מסכת שבת וביצה, והשני לומד בעיון את סוגית מוקצה, הנה כל מקום מתוך עשרות המקומות במסכתות הנ"ל שמדובר בהם על ענייני מוקצה, ההבדל בין הבקיא לבין המעיין הוא כהבדל בין שמים וארץ. "המעין" יראה בסוגיות הללו סתירות וקושי, גדרים והגבלות לגדרים, וכן פרטים בתוך הגדרים, לעומת חבירו בעל הבקיות שהרי הוא כסומא באפילה, הוא אמנם שולט בכל דף בפני עצמו, אבל הוא לא התחיל באמת להבין את גדרי מיגו דאתקצאי, או את גדרי בסיס לדבר האסור וטלטול כלי שלא בידים, וכבר כתבנו לעיל שגם את עצם הגמרות השונות העוסקות במוקצה לא יוכל ה"בקיא" לזכור ע"י לימוד של פעם בשנה, משא"כ הלומד בעיון - חלק גדול מהיסודות וכ"ש הגמרות בעצמם ייחרתו בזכרונו לשנים רבות (אמנם לית מאן דפליג דגם בלימוד העיון מוכרח הוא שימצא זמן לחזרה, ורבים וטובים מסכמים לעמם בתמציתיות באופן שיוכלו לחזור על הדברים ולרענן את זכרונם במהירות יחסית).

ג. בלימוד העיוני יש ניצול זמן גדול בהרבה מלימוד הבקיות, וממילא מקיימים בזה מצוות ת"ת בהידור רב מאשר בלימוד הבקיות.

הנה המציאות מראה שהלומדים בעיון, כל עשתונותיהם ושרעפיהם מסורים ללימוד, והזמן מנוצל אצלם כמעט במלואו, משא"כ בלימוד הבקיות - מלבד שלא נעשה לימוד זה עם כל הכוחות - הרי שגם מצוי בו יותר שהלומד מפסיק באמצע, וכל זאת מחמת ההבדל שכ' לעיל שלימוד המושך את הסקרנות ואת ההתעניינות של הלומד, מטבע הדברים אין סיבה ללומד להפסיק את הלימוד לדברי שיחה או לעשיית אתנחתא, משא"כ בלימוד הבקיות.

ועיינו הראות שתי חבורות של לומדים היושבות זו בצד זו בבית המדרש, בחבורת העיון הלמוד גועש ורועש תוך משא ומתן ודיונים בלתי פוסקים בסוגיות הנלמדות כשלשיחה בטלה כמעט ולא נשאר מקום. כל ההתעניינות מסורה לליבון הסוגיא וגם כשהולכים למצוא ספר הנצרך ללמוד עושים כן במסירות ובלהיטות למצוא את מבוקשם ולא מתוך רצון לנוח מעט מלמודם המיגע, ולעומת זאת בחבורה השניה מורגש בעליל השוני הגדול, הן מבחינת רמת ההשתקעות והדביקות בלימוד וכן מבחינת האתנחתאות הנעשות באמצע הלמוד. גם בין הלומדים יחיד ניכר ההבדל הזה באופן בולט, הלומד ענין כלשהוא בעיון ניתן לראותו יושב מרותק למקומו כשסביבו ספרים

רבים והוא מעין בהם בלהיטות, וכשעוסק הוא גם בכתיבת הדברים - נכונים הדברים בכפלים, ומשא"כ בלומד דף אחר דף, במקרים רבים נראה הוא לומד מתוך רפיון וחוסר רכוז, והוא הערה גדולה ונצרכת לרבים וטובים שמקדישים אי אלו שעות ביום ללימוד מהיר, אבל מתקיים בהם המאמר הרבה עשו ולא עלתה בידם והם יושבים זמן רב מתוך חוסר ריכוז וממילא חוסר מעש.

וכבר הזכרנו שישנם הלומדים בקיות עם חזרות באופן שאינם משכחים את תלמודם כל כך אבל עדיין אין להם כל שייכות ללימוד הבקיות של גדולי ישראל מדורות שעברו וכפי שתיארנו לעיל שהיו לומדים בתחילת למודים עשרות פעמים כל מסכת לפני שעברו למסכת הבאה, ומשא"כ בזמנינו גם הטובים שבין אלו האוחזים בפלך הבקיות אינם זוכים לבקיות ברמה הנ"ל וגם כשעושים בחינות הרי שכבר בבחינה עצמה אינם זוכרים ברהיטות ומסתפקים אם תשובה ב' היא הנכונה או תשובה ג', וכ"ש שאחרי הבחינה מתעמעם אצלם הזכרון של אותם דפים.

ואף שיש ארגונים שבהם נבחנים בכל פעם גם על הדפים הקודמים - אבל כידוע - רמת הבחינות על הדפים שעברו מהחודשים הקודמים משתנה, והשאלות קלות ביותר - ושוב אצל רוב הלומדים אין כאן שום דמיון לרמת הבקיות שהיו אצל גדולי הת"ח מדורות קודמים, ולכן גם כלפי ת"ח אלה שייכים דברינו דבלמוד העיון ישנם יתרונות ברורים מלימוד הבקיות הנז', ולו היו בוחרים לעצמם מסכת או שנים וחוזרים עליה עשרות פעמים בשעתיים או שלש ביום ובשאר הזמן היו לומדים בעיון היו משיגים בכך יותר מהלימוד המהיר של מסכתות רבות.

ועי' בספר שמושה של תורה מהגר"צ ויספיש שליט"א שהביא דברים חריפים ביותר בשם הגר"ש אלישיב זצ"ל בעניין לימוד הבקיות, והובא שם שהורה להגאון ר' יצחק דרזי שליט"א שיעיקר לימודו יהיה במסכת שבת בעיון במשך שנים רבות ע"ש, ואמר שעדיף לבוא לשמים עם מסכת אחת שלמדה בעיון ויודעים אותה בשלמות מאשר עם מסכתות רבות שידועים אותם במגומגם, וגם אמר כעין מש"כ לעיל שבלמוד העיוני מגיעים ממילא לסוגיות רבות נוספות וכן למקורות רבים בראשונים ובאחרונים וגם זוכרים אותם אחרת לגמרי ממה שזוכרים את הנלמד בלימוד הבקיות. ובאמת ששמעתי את הדברים אחרי כן מהגר"י דרזי עצמו, ואמר לי שהמובא בספר הנז' נכון הוא בדקדוק.

ופשיטא שגם בזמננו ישנם ת"ח מופלגים שזוכים להקדיש זמן מיומם לחזרות רבות על דפים רבים מתוך דביקות בתורה הק' וזה וזה מתקיים בידם, והוא קרוב לדרך הלמוד של רבותינו מדור העבר שהזכרתי לעיל.

וישנם אשר מביאים ראיה מהגר"ח קנייבסקי זצוק"ל לחשיבות הגדולה של לימוד הבקיות, אבל באמת דוקא מהגר"ח קנייבסקי ז"ל ראיה לדברינו שהרי ההבדל בין לימוד הבקיות של הגר"ח זצ"ל ללימוד הבקיות של רוב לומדי זמננו הוא תהומי ממש, שהרי הגר"ח היה בולט ביכולתו המיוחדת לזכור כל פרט ופרט מסוגיות הבבלי והירושלמי והיה מביא ראיות מקצה אחד של הש"ס לקצהו השני - וזהו לימוד של ידיעת התורה כפשוטו ובאופן מבהיל כחד מקמאי, ומה לזה ללימוד הבקיות שתיארנו לעיל, שעניינו רכישת מושגים כלליים במקרה הטוב (וישנם דרכים רבות ומעולות בזמנינו לרכוש מושגים כללים בכל נושא מתוך ספרים שנדפסו בכל ענין ועניין, ואדרבא יאה זה לימוד מסודר ותועלתו יותר). וכמו"כ ידוע דהגר"ח זצ"ל היה לומד בצעירותו (בישיבת לומזא) עשרות פעמים כל מסכת.

גדר ההיתר לעסוק באומנות

הרב שמואל ולדנברג

א. במנחות (צט ב) אמרו 'שאל בן דמה בן אחותו של ר' ישמעאל את ר' ישמעאל, כגון אני שלמדתי כל התורה כולה, מהו ללמוד חכמת יונית' (- 'לשון חכמה שמדברים בו בני פלטיין, ואין שאר העם מכירין בו' - רש"י סוטה מט ב). קרא עליי המקרא הזה, לא ימוש ספר התורה הזה מפין והגית בו יומם ולילה, צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמת יונית'.

ובירושלמי (פאה פרק א הלכה א), הובא מעשה זה בשם רבי יהושע, והקשו בירושלמי 'התני רבי ישמעאל ובחרת בחיים זו אומנות, מעתה אסור ללמוד את בנו אומנות בגין דכתיב והגית בו יומם ולילה. רבי בריה דר' חייא בר ווא בשם ר' יוחנן מפני המסורות'. דהיינו שהוקשה לירושלמי, שלטעם זה אסור ללמוד את הבן אומנות, שהרי כתוב והגית בו יומם ולילה. והשיב הירושלמי,

שמה שאסור ללמד את הבן חכמה יוונית הוא מפני המוסרים, שיוכלו להחניף לרשעים ולהלשין על אחיהם (כמו שהובא מעשה בזה בבבלי סוטה מט ב).

ותימה שהרי רבי ישמעאל (לגרסת הבבלי, ור' יהושע לגרסת הירושלמי) השיב שהטעם שאסור ללמוד חכמה יוונית הוא משום שנאמר והגית בו יומם ולילה - שיש בזה איסור ביטול תורה דאורייתא, ולא השיב שהיינו משום שאסור ללמוד חכמה יוונית, שזה איסור פרטי מדברי קבלה.

ב. ומצינו ביאור בזה בברכת שמואל (קידושין סימן כז ס"ק ו), שהקדים שההיתר לעסוק באומנות ולהתבטל מדברי תורה, הוא משום שיש בזה קיום התורה, כדדרשין בגמ' (קידושין ל ב) קרא ד'ראה חיים עם אשה אשר אהבת' - ש'אשה' זו התורה, ו'חיים' זו אומנות, ו'כשם שחייב ללמוד תורה כך חייב ללמוד אומנות', ופירש הגר"ד, שמאחר ש'כל שאינו מלמדו אומנות כאילו מלמדו ליסטות', נמצא א"כ שלימוד האומנות הוא סיבה לשמירת התורה.

ומעתה כתב הגר"ד, שהליסטים, אם יתבעו אותם בבי"ד של מעלה על שהתבטלו מדברי תורה, לא יוכלו להשיב שעשו כן מחמת ההיתר לעסוק באומנות, שהרי כל ההיתר לעסוק באומנות הוא רק משום שאם אינו מלמדו אומנות כאילו מלמדו ליסטות, ובוה מהווה האומנות חיים לתורה, והליסטות בעצמה איך תהיה החיים להתורה, ועל כן יתבעוהו גם עבור מה שלא למד אז בשעה שעבר על דברי התורה. ובוה מובן תירוץ הירושלמי, שהקשה למה לא יהיה היתר ללמוד חכמה יוונית משום אומנות, ויישב שמכיון שאסור מדברי קבלה, א"כ אין זה רצון התורה, ומעתה שוב נאסר הוא גם מצד ביטול תורה דאורייתא, שאין בזה משום קיום התורה.

ג. השו"ע (או"ח סימן קנה) כתב שאחר התפילה יקבע עת ללימודו, ובסימן קנו כתב 'אחר כך ילך לעסקיו, דכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עון, כי העוני יעבידנו על דעת קונו, ומ"מ לא יעשה מלאכתו עיקר, אלא עראי, ותורתו קבע, וזה וזה יתקיים בידו'. וכתב המש"ב (ס"ק ב), שיעשה רק כדי פרנסתו, 'שיתבונן בעצמו מה הוא הכרח האמיתי שאי אפשר בלעדו, ואז יכול להתקיים בידו שיהא מלאכתו עראי ותורתו עיקר'. והיינו שגדר חובתו הוא, שהתורה תהא מרכז החיים, והמלאכה תשמש את התורה, שיהיה לו כדי צורכו, שאם לא כן סופו להתבטל מהתורה ולחטוא.

ובשו"ע (יו"ד סימן רמו סעיף ד) כתב 'חייב אדם לשלש למודו..., כיצד, היה בעל אומנות ועוסק במלאכתו ג' שעות ביום וט' בתורה, קורא ג' מהם בתורה שבכתב, ובג' תורה שבעל פה, ובג' יבין דבר מתוך דבר'. ומבואר מכאן אופן החלוקה הראוי (כשאפשר), שרביעית מהיום מוקדש לאומנות, וג' רבעים מוקדשים ללימוד התורה, שכן תורתו קבע ומלאכתו עראי.

ד. בגמ' (ברכות לה ב) 'תנו רבנן ואספת דגנך מה תלמוד לומר, לפי שנאמר לא ימוש ספר התורה הזה מפריך, יכול דברים ככתבן, תלמוד לומר ואספת דגנך, הנהג בהן מנהג דרך ארץ, דברי רבי ישמעאל'. ופירש רש"י 'הנהג בהם. עם דברי תורה: מנהג דרך ארץ. שאם תבוא לידי צורך הבריות סופך ליבטל מדברי תורה'. וכוונתו, ש'ואספת דגנך' אינו סותר למה שנאמר 'לא ימוש ספר התורה הזה מפריך', כי לעולם החוב הוא לעסוק בתורה יומם ולילה (מלבד הצרכים ההכרחיים), ואך שהעיסוק בדרך ארץ מחויב מצד חובת לימוד התורה, שאם לא יעסוק לפרנסתו, יזדקק לבריות, וסופו ליבטל מדברי תורה.

וגם מכאן מוכח שהעיסוק באומנות לא הותר מצד עצמו - שבזמן זה האדם מתבטל מלימודו - אלא רק מצד שהוא מהווה קיום לתורה (הגר"ד פירש שהיינו משום שיש בזה שמירת מצוות התורה, שלא יבוא לידי ליסטות, ובדברי רש"י התווסף שיש בזה גם משום קיום לימוד התורה, שלא יתבטל מדברי תורה).

ה. השו"ע (יו"ד סימן רמו) כתב 'כל איש ישראל חייב לקבוע לו זמן ביום ובלילה, וכתב הגר"א (ס"ק ד) 'כמ"ש בפ"ב דשבת (לא א) קבעת עתים כו', ופי' בבעל אומנות, ועיין סעיף ד כיצד כו', וכוונתו שבגמ' בשבת שם אמרו שבשעה שמכניסים אדם לדין שואלים אותו 'קבעת עתים לתורה', וכתב רש"י 'קבעת עתים. לפי שאדם צריך להתעסק בדרך ארץ, שאם אין דרך ארץ אין תורה, הוצרך לקבוע עתים לתורה דבר קצוב, שלא ימשך כל היום לדרך ארץ'. והנה רש"י לא כתב דאיידי בבעל אומנות, אלא סתם שהאדם צריך להתעסק בדרך ארץ, ועל כן צריך לקבוע עתים לתורה, שלא ימשך כל היום לדרך ארץ, והגר"א העמיד דווקא בבעל אומנות, שבעל תורה אינו מחויב לקבוע עתים לתורה, שהרי בין כה וכה כל עתותיו מוקדשות לתורה (וכן מצינו בשל"ה פרק נר מצוה אות כא).

ועל המילים 'ביום ובלילה' כתב הגר"א (ס"ק ה) 'מנחות צט ב שאל בן דמה כו'.

ודבריו תמוהים טובא, ששם אמרו '...כגון אני שלמדתי כל התורה כולה, מהו ללמוד חכמת יונית, קרא עליו המקרא הזה לא ימוש ספר התורה הזה מפריך והגית בו יומם ולילה, צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמת יונית', הרי שדברים כפשוטם, שצריך ללמוד ביום ובלילה, ואיך למד מכאן הגר"א את החיוב המסוים של בעל אומנות לקבוע עתים ביום ובלילה.

ועל פי מה שנתבאר נראה ככוונתו, שביסוד החיוב ללמוד ביום ובלילה אין חילוק בין בעל אומנות לבעל תורה - שכל ההיתר של בעל אומנות לעסוק לפרנסתו הוא משום שיש בזה קיום התורה. וחובת בעל אומנות לקבוע עתים ללמוד ביום ובלילה, הוא בשביל שלא ימשך כל היום לדרך ארץ. ורבי ישמעאל אסר על בן דמה ללמוד חכמה יוונית משום שאחר שאסרוהו חז"ל, שוב אין בה קיום התורה, וחוזרת להיות ביטול תורה.

באופן שהגר"א פירש את מה שאמרו 'חייב לקבוע לו זמן ביום ובלילה', דהיינו שאף בעל אומנות חייב שעיקר קביעות יומו תהא בדברי תורה, הן ביום והן בלילה, ובוה מתקיים 'לא ימוש ספר התורה הזה מפריך והגית בו יומם ולילה'. והדברים מכוונים עם דברי ר' ישמעאל גופיה בברכות (לה ב), דוק ותשכח.

דיני קבלת גר הנלמדים מנעמי

הרב דוד מרדכי זילבר

עי' יבמות מ"ז דמודיעים לגר מקצת מצות ועונשים, כדי שיפרוש. ועי"ש דנעמי הודיעה לרות גם איסור ע"י. והקשה המהרש"א הא בזה גם גוי אסור. כוונתו דלא דמי הודעת מקצת מצות בשעת טבילה, שהוא כדי שיקבל עליו עול מצות כמשפ"ש שם, דבוה יש לקבל גם איסור ע"י בתורת ישראל, ולא סגי מה שנאסר בזה קודם, אך הכא הודעת נעמי היה כדי שתפרוש, דהא היא אין מגיירתה, אלא הוא המושך לדבריה שתשוב ותפרוש ממנה.

ותירץ המהרש"א שכוונתה אהא דדר בחז"ל כעובד ע"י. וע"ע כלי חמדה דכוונתה אדין יהרג ואל יעבור דע"י. אמנם הנה ע"ע שם מדכתיב ותרא כי מתאמצת היא ללכת ותחדל לדבר עמה, נלמד שאין מאריכין בהודעת העונשים. ובר"מ (פ"ד מאיס"ב ה"ב) מבואר דקאי גם אמקצת מצות, שאין מאריכין, וכנ"ל דהכל כדי שתפרוש, וכ"כ שם (פ"ג ה"ד), ועי"ש בר"מ דבאיסור ע"י מאריכין, כיון דהוא מעיקרי הדת, עי"ש במגיד משנה, אף דגם גוי מצווה בזה, על כרחך דקאי אאיסור שיתוף וכדומה דנתחדש בישראל, וזה מעיקרי הדת, וע"י גם דיברה נעמי, וכ"ה בערל"ג שם. אלא דקשה הא הלכתא דאין מאריכין נלמד מכאן, והוא הא כלל אזהרת ע"י. וצ"ע.

ב) ועי' בפירוש שרש ישי הא דנעמי לא אמרה לה שכר המצוות המבואר ביבמות שם שאומרים לגר, כיון דראתה דהיא מתאמצת ללכת, לא נצרך לזה, וזהו ותחדל לדבר עמה. אמנם בגמ' מבואר שחדלה לדבר עמה הוא הודעת מצוות ועונשים. ומבואר דכל שאמרו לו מקצת מצות ועונשים, וקיבל עליו, זה חשיב מתאמצת, [ואז יש ענין לא להרחיקו מדת האמת], ומ"מ א"ל שכר המצוות. ובאמת הגר"א פירש לשון מתאמצת לא מלשון תוקף הרצון, אלא מלשון קושי, שמתקשה לקבל עליה, ולדבריו ילפינן מהכא גם טעם דאין מרבין, דכיון דמקצת גרם לה קושי לקבל עליה דת האמת, אין מרבין עליו. (וצע"ק דבגירות דסיני, שמות י"ט ג', נאמר לנשים לשון רכה ולאנשים העונשים, והכא ילפינן אנשים מנשים).

ג) אמנם הסמ"ג (ל"ח קט"ו) כתב דיותר נראה דהודעת מקצת [מצוות] ועונשין, הוא כדי שלא יאמר אילו ידעתי לא התגיירתי. ובאמת בבה"ג נראה שגרס בגמ' דהאמירה לגר כדי שיפרוש, הוא רק מש"ש שם שא"ל מה ראית שבאת להתגייר אי אתה יודע שישראל דויין וכו'. וכן משמע לשון הבריתא שם, דתניא א"ל מה ראית וכו' אם אומר יודע אני ואיני כדאי מקבלין אותו מיד ומודיעין אותו מקצת מצוות וכו', משמע דמודיעין אותו וכו' הוא אחר שמקבלין אותו, וכבר אין אומרים לו דברים כדי שיפרוש.

ולפי"ז הודעת נעמי מקצת מצות ועונשין לא שייך לדבריה הקודמים שרצתה שתפרוש ממנה, א"כ הא זה שייך לבי"ד כשיבואו לגיירה, שיבדקו אם יודעת מה מקבלת, ולא לנעמי. י"ל לזוהר חדש דערפה ורות כבר נתגיירו קודם שנישאו למחלון וכליון, והא דנעמי קיימה בה דיני קבלת גר, משום שמתחילה

אלא מקורו מאומה אחרת לא יכלל בגזירה זו וממילא מובנת היטב הקושיא דרות לא מוגדרת כמואביה וממילא היא צריכה להיות מותרת.

אמנם המהרי"ט בתשובתו חידש דהאיסור הוא על תושבי הארץ הידועים לנו מאותו זמן ולפי דבריו לכאורה אם נדע על אדם שהוא מהאומה המואבית ונדע בודאות שלא היה בארץ מואב בזמן יציאת בני ישראל ממצרים יהיה זרעו מותר לבוא בקהל לאחר גירותו וחידוש הוא.

אלא שהוסיף המהרי"ט לייסד את האיסור של רות ללא שייכות להגדרה אם האיסור הוא על בני עם מואב או על בני אנשי מואב באותו זמן שהרי בעיקר האיסור כתוב בסופו 'ואשר שכר עליך את בלעם בן בעור לקללך' ולכאורה עיקר השכירות הייתה ע"י בלק וא"כ הוא תימה גדול לומר דהאיסור הוא רק על בני מואב מחמת האי שכירות ואילו זרעו של בלק שמדינים הם לא יהיו בכלל האיסור ובע"כ דהגדר באיסור הוא זרעם של אותם אנשים שהיו בארץ מואב באותו זמן וממילא אף רות המואביה בכלל.

בדין ביכורים בשביעית

הרב ישעי' ברנד

בפירש"י עה"ת פר' משפטים, (פרק כ"ג פסוק י"ט), עה"פ ראשית ביכורי אדמתך תביא בית ה' אלו, כתב וז"ל שם, אף השביעית חייבת בביכורים, לכך נאמר אף כאן ביכורי אדמתך, כיצד, אדם נכנס לתוך שדהו, רואה תאינה שביכרה, כורך עליה גמי לסימן ומקדישה, ואין ביכורים אלא משבעת המינים האמורים במקרא, ארץ חטה ושעורה וגו', עכ"ל רש"י.

והמהר"ל בס' גור אריה עה"ת שם כתב שזה ט"ס, דהרי א"א ששביעית תהיה חייבת בביכורים, דהא פירות שביעית הם הפקר ולא מיקרי פרי האדמה אשר נתת לי, ועיין כמו"כ בדברי הרא"ם עה"ת שם, וה"ה עיין גם בס' אוה"ח עה"ת בפר' כי תבוא (פרק כ"ו פסוק ב'), עה"פ ולקחת מראשית כל פרי האדמה אשר תביא מארצך אשר ה' אלו' נותן לך וכו', וז"ל שם, אבל שנת השמיטה אין בה הבאת ביכורים לפי שאינם שלו אלא מופקרת לכל, עכ"ל האוה"ח שם.

ובמנ"ח מצוה צ"א כתב, דהרמב"ם וכן החינוך סתמו בזה, וכתב הרמב"ם רפ"ב מהל' ביכורים וז"ל שם, מ"ע להביא ביכורים, וכומו"כ כתב בס' החינוך מצוה צ"א וז"ל שם, מצות הבאת ביכורים, עיין גם בס' החינוך מצוה תמ"ט ומצוה תר"ו בזה, ולא חילקו בזה בין שנה לשנה, דמשמע מיניה, דאף בשביעית חייב בביכורים, ועיין גם בשו"ת התשב"ץ ח"ב סימן רמ"ז דכתב וז"ל שם, ולענין ביכורים, רש"י ז"ל כתב בפר' אם כסף תלוה, שהיו מביאים אותם בשנת השמיטה, וכיון שהיו מביאים היו קורין ג"כ, עכ"ל התשב"ץ עיי"ש, ועיין ירושלמי מס' פאה פ"ה ה"ב ופ"ז ה"ה, ובמפרשים שם, דמשמע מיניה, דיש חיוב ביכורים בשנת השביעית.

והנה הרמב"ם פ"ב מהל' ביכורים הי"ט כתב וז"ל, כיצד מפרישין הביכורים וכו' קושרן בגמי, ואומר הרי אלו ביכורים, והם נעשים ביכורים במחובר, משקרא להן שם וכו' ומשיגמרו ויתלשם מן הקרקע, אי"צ לחזור ולקרות להם שם, עיין גם במס' ביכורים פ"ב מ"ד דתנן התם, שהביכורים נקנין במחובר לקרקע, ועושה אדם כל שדהו ביכורים, אלא דצ"ב בדברי רש"י והרמב"ם והחינוך דהרי פירות שביעית המחוברים לקרקע הן הפקר ואי"צ שלו לדין ביכורים.

ואפש"ל בזה, דמיד בתחילת גדילת הפירות שביעית, נתחייב בביכורים, קודם שחל עליה קדושת שביעית, דעיין במקדש דוד זרעים סימן ס' דקדושת שביעית חל רק משבאו לעונת המעשרות, ועיין עוד בחזו"א שביעית סימן י"ט ס"ק כ"א, דקדושת שביעית חל בסמדר, אבל ביכורים אפשר לומר דחל קודם לקדושת שביעית, וממילא הקדושת שביעית לא מפקיע את החיוב ביכורים, והרי"ז דמי להפקר לאחר מירוח, דלא מהני ההפקר להפקיע מחיוב תרו"מ, וטפי מיניה אפשר"ל בזה דלענין ביכורים רק בדליכא להם בעלים מעיקרא, דאין מי שיתחייב בהבאתם, הרי"ז פטור מהבאת ביכורים, דעיין בטורי אבן במס' ר"ה דף ט"ו. דמקשה מנ"ל דהפקר פטור מתרומה דקרא ובא הלוי כתיב רק במעשר, ומתוך הטורי אבן דיש כלל דכל שאינו חייב באחד מהם דאי"ז חייב בכולם, ולפי"ז אפשר"ל דלענין ביכורים ליכא פטורא דהפקר, דהך ילפותא דהפטור מאחד מהם פטור מכולם הרי"ז רק לגבי תרו"מ, דהם

היה מאימת בעליהן, ולכן ערפה חזרה לסורה אחר מיתת בעלה, ולכן נצרך לבדוק את רות אם נשארת ביהדותה, ולפי"ז י"ל דכמו שבדקה אם מתחילה היה מחמת אימת בעלה, ה"ה בדקה אם ידעה את המצוות והחייבים, והיה גירות שלימה. וניחא שלא אמרה לה דישראל דווין וכו', דזה כדי שתפרוש ולא תתגייר, והכא כבר נתגיירה. וניחא גם קושיא הנ"ל, למה לא הודיעה לה שכר המצוות.

ד) והנה מקשים מהזהר שם בהמשך, שמתו בני אלימלך משום שנשאו נשים נכריות, ומשמע שלא נתגיירו. ועי' מ"ר (פ"ז) דטען הגואל שאין רוצה את רות, משום שכבר מתו הראשונים שנשאו נשים מואביות והוא לא ידע שכבר נתחדש הלכה מואבי ולא מואבית, והוא כזוהר דנתגיירו, ולכן שייך איסור מואבית שהוא בגירותה ולא בגיותה. ואולי ערפה שנתגיירה מאימת בעלה לא חל גיורה, ובאיסור גויה. ורות שרצתה בגירות, חל גירותה, ובאיסור מואבית (כי עדין לא נתחדש היתר מואבית). ועי' לקח טוב, ושם השנית רות, לשון שנית, ששינתה ממעשה יבמתה, וזה נכתב בתחילה בעת נשואיהן, ומבואר כנ"ל דרות מתחילה שינתה ממעשה יבמתה, ונתגיירה בלב שלם. וניחא שהיה שייך בה ענין היבום.

בגדר עמוני ומואבי לגבי איסורם לבוא בקהל ה'

הרב שילה היילברון

סוטה מ"ז ע"א "ואמר רבי יוסי בן חוני רות בתו של עגלון בנו של בלק היתה" ובקידושין ס"ז ע"א "אמר רבי יוחנן באומות הלך אחר הזכר נתגיירו הלך אחר הפגום שבשניהם" ופרש"י והאיכא גבי יש קידושין ואין עבירה הולד הולך אחר הפגום הא דכי אתא רבין וכו' באומות הלך אחר הזכר איש ואשה הבאים משני אומות [כדלקמן] נתגיירו דיש קידושין ואין עבירה הולד הולך אחר הפגום כדלקמן בשמעתין ומתניתין תני הולד הולך אחר הזכר."

והביאור בזה דמיירי כלפי דין מצרי ואדומי דדור שלישי מותר לבוא בקהל ה' והגדר של מצרי כל זמן שהוא גוי נקבע הגדר בזה לפי הזכר והיינו דאם מצרי נושא פלשתית בנם מצרי והוא מצרי שני ולהיפך אם פלשתי נושא מצרית בנם פלשתי אך אם נתגיירו מצרי ופלשתית או להיפך בנם יהיה תמיד מצרי שני דזה הדין של פגום שבשניהם.

ועפי"ז הקשה בחי' מהרי"ט (קידושין שם ד"ה ובאומות) דרות לא הייתה מואביה כלל שהרי קי"ל דבלק מנסיכי מדין היה וכשמת סיחון מינוהו עליהם למלך לצורך שעה (וכן פרש"י בריש פרשת בלק במדבר כ"ב, ד) וכיון שקי"ל באומות הלך אחר הזכר והיא נכדתו של בלק מצד בנו ובלק מדיני היה א"כ אף היא מדינית ואין בה איסור כלל של מואבית אף ללא חידוש ההלכה של מואבי ולא מואבית.

וכתב המהרי"ט ליישב קושייתו ז"ל "וי"ל דהכא מיירי באומות שנתערבו לאחר איסורן אבל בלק בשעת גזרה מלך מואב היה ואף הוא בכלל האיסור היה ולטעמא דיהיב קרא על דבר אשר לא קדמו טפי ראוי לעונש המלך שספק בידו לקדם יותר משאר העם ועוד דכתיב ואשר שכר עליך וכו', ומי שכר אלא בלק דכתיב עמי זכור נא מה יעץ בלק וכו'"

ונראה לבאר את ההבנה שבת' המהרי"ט למה היא לא רק פרט מסויים שחייב אלא דיש בזה הבנה מחודשת של הגדר של האיסור דלא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה'. דהנה יש לחקור בהאי איסורא דלכאורה נכתב בתורה בלשון עמוני ומואבי ויש לנו גדרים באיסורים הללו שתלויים הם באומות וא"כ יש לדון האם מי שהיה מאומה זו אלא שמאורעות הזמן הרחיקוהו ממדינתו ובזמן יציאת מצרים לא היה כלל מאנשי ארץ מואב אלא מאנשי מצרים שלא טבעו בים האם אף זרעו בכלל.

והתשובה לזה תלויה האם גדר האיסור הוא על האומה כמש"כ בתורה בפשוטו או דכוונת התורה היא על מי שהיה בארץ הזו באותו זמן וכן להיפך ולכאורה כיון שהתורה כתבה בצורה פשוטה את האיסור על האומה ולא על צאצאי אנשי אותה ארץ אנו אומרים דהאיסור הוא כללי על האומה ולא על האנשים שהיו באותו מקום הנקרא מואב בזמן שנהגו שם שלא כהוגן כלפי בני ישראל וממילא אף מי שהיה שם אלא שאין הוא במקורו מאותו חבל ארץ

הרב ישי לסר

א.

"מי מעיד בך". חגיגה טז, א. שמא תאמר מי מעיד בך - אבני ביתו מעידין, וי"א נשמתו של אדם מעידה, וי"א אבריו של אדם מעידים, וי"א מלאכי השרת מעידין וכו' כל הסוגיא.

וכל זה תימה גדולה, וכי למה צריכים 'עדות', עד שנתווכחו האמוראים מי מעיד, וכי הקב"ה לא יודע מה שעשה האדם. ועוד קשה, דאמרינן "כל מעשיך בספר נכתבים".

וראיה גדולה מכאן לדברי המהר"ל בגדר ענין 'עדות'. שכתב (דרך חיים פ"ד עמ' רי'): "שאל תאמר כי ענין העדות שצריך שידע הדיין המעשה ואם אין עד, לא ידע המעשה, שא"כ למה אין עד נעשה דיין הרי הדיין יודע... אלא הדין חל רק כאשר הדבר הוא נגלה בפועל לפני הדיין ואז אפשר לו לדון, והעד הוא שמוציא הדבר לפועל לפני הדיין עד שיוכל לדון הדיין, ולפיכך אין עד נעשה דיין..."

ונוסיף נופך ונאמר, שראיית העד היא זאת שמשקפת את הרושם שנעשה מכת המעשה, כלומר המעשה הותר חותם בראייתו של העד, ולכן נקרא הדבר שהמעשה "יצא לפועל". הוא נמצא "על השולחן".

ואף כאן, הנידון בסוגיא הוא באיזה חלק במציאות פועלת העבירה ומותרת בו חותם. כי לולא אותו חותם, הרי מעשה העבירה נעשה ואינו, כחלום יעוף, ומה שייך לדון עליו. וזה גופא גם המושג 'כל מעשיך בספר נכתבין', דהיינו עושים רושם במציאות ונחקקים בה.

ונחלקו כל האמוראים כאן בענין עמוק, באיזה חלק במציאות הוא עיקר מקום חלות העבירה. האם בגוף, או בנשמה, או בבית (-בסביבה), וכו'.

ב.

מה עשה משה בהר מ' יום. האבן עזרא (שמות לא, יח) כתב: "ריקי מוח יתמהו, מה עשה משה בהר מ' יום ומ' לילה, ולא ידעו אם יעמוד שם עם ה' כמספר הזה וכפל כפלו שנים, לא יוכל לדעת חלק מאלף ממעשי השם ודרכיו וסוד כל המצוות שצוהו. כי יחשוב כי המעשה העיקר ואינו רק הלבב והמעשה... וקדמוניו אמרו רחמנא ליבא בעי". ע"כ דבריו הקדושים.

ולכא' בדברי הגמ' מצינו אפשרויות אחרות ליישב את השאלה הנ"ל.

במגילה ריש פרק הקורא את המגילה עומד אמרינן לענין מה שנאמר אצל משה בהר סיני "ואשב בהר", ומאידך כתיב "ואנכי עמדתי בהר": "אמר רב - עומד ולומד, יושב ושונה", ופרש"י יושב ושונה שנית לבדו מה שלמד.

כתוב כאן חידוש שמשה רבינו היה עושה 'חזרות' על מה שלמד מפי הגבורה. א"כ ודאי שאם חוזרים שוב ושוב, הרי אין לדבר קיצבה ואף אם לעצם הלימוד היה די בפחות ממ' יום, אם חוזרים הרי ניתן למלא כל פרק זמן שיש.

[ועצם הדבר שחזר על מה שלמד, צ"ב, דהא ודאי שלא היה חשש שמשה ישכח, דהרי בלוחות ראשונות היו לומדין ולא משכחי, ואנן במצב של לוחות ראשונות איירינן. וברור שהחזרות המדוברות אינן למניעת שכחה, אלא כדי להעמיד לעצמו את הלימוד. שבתחילה היה בפנים של קבלה מלמעלה, ועכשיו כשיושב ושונה הרי עוסק ביישוב הדברים על לבו הוא. והן הן דברי הגמ' שאת החזרות היה עושה בישיבה, דזה כבר לא מול ה' אלא עם עצמו]

ועוד י"ל ע"פ הגמ' נדרים (לח, א) דבתחילה היה משה לומד תורה ומשכחה, עד שנתנה לו במתנה. ויתכן אפוא שלמד את אותם הדברים שוב ושוב כי נשכחו ממנו, ורק בסוף מ' יום שניתנה לו במתנה, פסק מללמוד.

ג.

ביסוד כח השקידה. מובא בקדמונים לגבי הד' שנכנסו לפרדס (בפ"ב דחגיגה), שאותם תנאים היו כנגד פרד"ס התורה, כאשר בן עזאי הוא כנגד הפשט, דאיתא משמת בן עזאי בטלו השקדנים.

ומבואר כאן יסוד חשוב, שאף ניכר, שכוח השקידה עולה בקנה אחד עם כוח הפשט. ההתעמקות קצת סותרת את השקידה, כי היא מפסיקה את חוט המחשבה הסדור והקבוע, הנצרך לשקידה רצופה.

דברים הטובלים משא"כ ביכורים, דאי"ז טובל את הפירות, (עירש"י גיטין דף מ"ז): דליכא להך ילפותא, ול"ש בזה הפטור דהפקר, וא"ש בזה דנתחייב בביכורים כשזה עוד במחזור, שזה היה הפירות שלו קודם שחל הקדושת שביעית, ולא פקע חיובו כשזה נעשה הפקר ע"י הקדושת שביעית.

והנה התוריד במס' ר"ה דף ט"ו. כתב וז"ל שם, וכי שנת השביעית פוטר מן המעשרות הפקר הנוהג בשביעית פוטר מן המעשר, עכ"ל התוריד שם.

וכ"כ הב"ב בשו"ת אבקת רוכל סימן כ"ד וז"ל שם, ואני אומר כי מה שהוא סובר וכו' כי לא נפטרו פירות שביעית ממעשרות, אלא מטעם הפקר, וכל שאינו מופקר לא נפטר ממעשרות, ומש"כ אטו ישראל שגדר כרמו ולא הפקירו יהא חייב במעשרות, י"ל שזה כמודיע הדבר וכו' דאיכא למימר בהא איה"נ שהוא חייב אע"ג דרחמנא אפקריה, כיון דאיהו לא אפקריה, עכ"ל דהב"ב שם.

וכן משמע מדברי הרמב"ם בסהמ"צ מצוה קל"ד דכתב וז"ל שם, היא שציונו להפקיר כל מה שתצמיח הארץ בשנת השמיטה וכו', דמבואר מדברי הרמב"ם והתוריד והב"ב, דבעל השדה חייב להפקיר ובלא זה אי"ז הפקר, וא"ש דברי רש"י והרמב"ם והחינוך והתוריד והב"ב דכל זמן שלא הפקיר הרי"ז שלו, וחייב בביכורים אף בשנת השביעית ומפריש את הביכורים אף במחזור.

ובתוס' אנשי שם במס' ביכורים פ"ג מ"א, דתנן התם, כיצד מפרישין הביכורים, יורד אדם לתוך שדהו, ורואה תאינה שביכרה וכו' קושרו בגמי, ואומר הרי אלו ביכורים, כתב שם התוס' אנ"ש וז"ל, פי' אם רוצה לקרוא להם שם במחזור, אז הוא שצריך לעשות כן, אבל אם ירצה לתלשם תחילה, ואח"כ לקרות להם שם אי"צ לזה, ואפשר דתני הכא מפני השביעית, שגם הוא חייב בביכורים, ואז צריך בע"כ לעשות כן, כדי שלא יטלום להסימן, דאל"כ כיון שהכל הפקר יטלו הכל, ולא יישאר ממה להביא ביכורים, עכ"ל שם.

הרי מבואר מיניה דיש חיוב ביכורים בשנה השביעית, וגם מדוקדק לפי"ז לשון רש"י עה"ת הנ"ל, דלאחר שכתב רש"י דאף השביעית חייב בביכורים המשיך רש"י לכתוב שם כיצד אדם שנכנס לתוך שדהו ורואה תאינה שביכרה כורך עליה גמי לסימן ומקדישה וכו', דלכאורה צ"ב דברי רש"י דמה שייך זה לזה, אלא דלפי"ד התוס' אנשי שם אפש"ל בזה, דכשהפירות הם במחזור ולא הפקירם הרי"ז עדיין שלו.

תנו עוז לאלקים על ישראל גאותו

הרב יוסף אביר

יש לפרש, שהנה כתב בבית הלוי על הפסוק "אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה", שזו ההבטחה הגדולה ביותר מכל ההבטחות שאין הקב"ה עושה ניסים אלא לצורך ישועתו של ישראל וע"י ישועת ישראל יתפרסם שם כבודו בעולם. ובזמן שיהיו ישראל בשפלות ואין הקב"ה עושה להם ניסים, ממילא יהיה גם כבודו בהסתר ובהעלם, ואינו נגלה בעולם. אך כשהקב"ה יעלה את ישראל ויעשה להם ניסים יתפרסם שמו בגוים ויהיה עליה לכבודו.

וכמו שכתב הרמב"ן בסוף פרשת בא שהניסים שהיו ביצי"מ באו מפני שהיתה כפירה גדולה בעולם וע"י הניסים ראו כולם שיש בורא לעולם ומנהיגו, ומסיים הרמב"ן אם כן האותות והמופתים הגדולים עדים נאמנים באמונת הבורא ובתורה כולה, עיי"ש שהארץ.

וע"ז נאמר "תנו עוז לאלקים", תלמדו ותקיימו מצוות ועי"ז תזכו שה' יעשה לכם ניסים ואז יתפרסם שמו בעולם וידעו כולם שהוא הבורא והוא המנהיג. וזה ההמשך: "על ישראל גאותו", ומפרש רש"י בשירת הים על הפסוק "כי גאה גאה" שעשה דבר שאי אפשר לבשר ודם לעשות וכו', וכל שאי אפשר לעשות ע"י זולתו נופל בו לשון גאות, כמו כי גאות עשה (ישעיה י"ב ה) עכ"ל. ובעמק ברכה כתב: "שנתגאה על הגאים ונתגדל שמו והכירו גבורותיו של הקב"ה. וא"כ זה שנא' "על ישראל גאותו" שעליהם מתגלה גבורתו ואנו רואים יד השם הגדולה, וזה ממש כדברי בית הלוי.

והדבר גם קשור לכוחות הנפש, כי להתעמקות יש תכונה של נפש סוערת יותר, שהשקידה פחות מתאימה לה.

ד.

בענין החלבנה שבקטורת. רש"י בפרשת כי תשא כתב שזהו בושם שריחו רע ומנאה הכתוב בין סממני הקטורת ללמדנו שלא יקל בעינינו לצרף עמנו באגודת תעניותנו ותפילותינו את פושעי ישראל שיהיו נמנין עמנו.

תגובות

עשיית מלאכה מיו"ט לחבירו

הרב נתן אהרן מרמס

בגליון 55 כתב הר' הר' אברהם שלוסברג לדון לגבי עשיית מלאכת או"נ מיום טוב לחבירו, וציין שנחלקו בזה הפוסקים, הפמ"ג אוסר אבל בשער הציון כתב להתיר.

אעתיק מה שהעיר על דברי שער הציון הנ"ל בספר עמק ברכה (יו"ט ח') "הנה באמת שכן מבואר להדיא בפסחים ד' מ"ז דמקשי התם למ"ד שמן התורה צורכי שבת נעשים ביו"ט, מהא דתנן אין אפיית של לחם הפנים דוחה יו"ט אם חל יו"ט בע"ש, וא"א צורכי שבת נעשין ביו"ט [שיטת ר' חסדא] אמאי לא דחי יו"ט, הרי להדיא דאפי' שמפסיק בינתיים ימי החול אפ"ה שרי לאפות בשביל שבת הבאה למ"ד שבת ויו"ט קדושה אחת [כמו שפירש רש"י בשיטת ר' חסדא], א"כ ה"ה מיו"ט ליו"ט לכ"ע שרי לאפות אף שמפסיק בינתיים ימי חול כיון ששניהם יו"ט. ואף שמשני שבות רחוקה לא היתר היינו דוקא מיו"ט לשבת אסור לבשל בלא עירוב תבשילין, וע"י ע"ת ודאי שרי [הפרט זה צ"ע ע' שו"ע תקכ"ז סי"ג] אבל מיו"ט ליו"ט אפשר דלא בעי אף ע"ת. אמנם בר"ח שם מצאתי שהתורה לא התירה שבות רחוקה לבשל מיו"ט לשבת רחוקה אפי' שניהם קדושה אחת. א"כ לפי"ז ה"ה מיו"ט לחבירו אסור [ע"ש בהמשך הסוגיא שנחלקו בזה תנאים] "עכ"ל, היינו לפי פירושו של הר"ח חזינן לכאורה כדעת פמ"ג.

לע"ד לקיים דברי מ"ב, דיל"ע מה באמת הטעם שלא התירה תורה שבות רחוקה, כנראה הוא ע"פ דרכו של רש"י דלא התיר ר"ח מיו"ט לשבת אלא משום שהן קדושה אחת, א"כ ק' אם מפסיקים ימות החול ביניהם בודאי א"א להחשיבם לקדושה אחת כמו שהק' תוס' שם, וי"ל דאח"כ זה גופא מה שת' הש"ס שבות רחוקה לא התירה תורה ולא הוי קדוש"א משום דפסקי ביניהם ימות החול. ואם דברי נכונים אפשר ליישב בס"ד פסק של המ"ב בתרי אנפי, א' דוקא אם רוצה לבשל לשבת שאין קודשת שבת מתירה מלאכת או"נ בזה שרק אם שבת סמוך ממש ליו"ט אמרינן דהוי חד קדושה כלפי או"נ, משא"כ אם רוצה לבשל ליו"ט אחר שבקדושת יו"ט ההוא גם קיים היתר של מלאכת או"נ בזה לא אכפ"ל אם יש ביניהם ימות החול היינו הן כקדושה אחת היינו שהן באותה דרגה של קדושה [אותו סוג קדושה] אע"ג לאו חד יומא הן.

ב' ואי בעית אימה לעולם אין לחלק בין שבת ליו"ט רחוק, ובשניהם צריך סיבה שמאחדת אותם לקדושה אחת כדי להתיר בישול מיו"ט לחבירו, אלא שיש לחלק בין אם מפסיקים ביניהם ימות החול לימות חול המועד, לא אמרו בסוגיא שבות רחוקה לא התירה תורה אלא שיש ביניהם ימות החול של שאר ימות השנה, אבל מיו"ט ראשון ליו"ט אחרון שיש ביניהם חוה"מ שהם ימי קדושה אין זה הפסק גמור ועדיין שייך לקרוא לשני יו"טים חד קדושה כלפי מלאכת או"נ. ואולי זו היא עומק כוונתו של מרן הגר"ד לנדו שליט"א שגם להמ"ב אין היתר לבשל מפסח לשבועות וכדומה, והיינו משום דמפסיקים ביניהם ימות החול. לפי תירוץ שני יל"ד מה"ד לבשל מיו"ט ראשון לשבת שחל בתוך חול המועד וצ"ע.

תשובת הרב שלוסברג

בדבר מה שכתב הרב מרמס שליט"א ב' דרכים ליישב את הערת העמק ברכה על המשנ"ב מדברי הר"ח, ובדרך השניה כתב שימי חוה"מ שבין יו"ט ליו"ט לא חשיבי הפסק כימות החול.

וכתב שא"כ יתכן שמותר לבשל מיו"ט לשבת חוה"מ.

והדברים צ"ע למתבונן, וכי ברמזים עסקינן, הרי בסופו של דבר מדובר בקטורת שהיא ריח טוב, ומה פשר הוספת סממן שריחו רע. וכי לא ניתן ללמדנו לקח הנ"ל, באופן אחר.

ונראה פשוט שההבנה הנכונה היא שיש כאן תועלת מצד צורת הקטורת, שנתחדש כאן שצורת הקטורת היא יחד עם קצת ריח רע, וזה תורם לסך הכללי של הריח. אלא שבצד הדרש יש כאן רמז. וזה גם עומק הרמז, שכמו שהריח הרע מוסיף לריח הטוב (וכמו ששמים קצת מלח בדברים מתוקים), כך הריח הרע של הרשעים מוסיף לסך הכל גוון נוסף ותוספת של הרחבה.

ויש להעיר שכל זה הוא אליבא דר' חסדא שצרכי שבת נעשים ביו"ט, אמנם העיקר להלכה הוא כרבה [תק"ג א'] שצרכי שבת אין נעשים ביו"ט, וא"כ ודאי שלדינא אין מקום להתיר לבשל מיו"ט לשבת חוה"מ [אמנם במשנ"ב וביאה"ל ר"ס תקכ"ז מבואר שבשעת הדחק יש לסמוך על דעת ר"ח שצרכי שבת נעשים ביו"ט]. ובמה שכתב עוד שיתכן שזו כוונת מרן הגר"ל שליט"א שאסר מפסח לשבועות משום שמפסיקים ביניהם ימות החול. אכן היה מקום לומר כן, אלא שבהמשך לדברים הנ"ל שאלתי האם מותר לאפות ולבשל מיו"ט ראשון של סוכות לשמ"ע, ואמר שנסתפק בזה מכבר. ואח"כ אמר שיתכן שהוא בכלל דברי הגמ' שמיני רגל בפנ"ע לענין פז"ר קש"ב, ומבואר בגמ' שהר' היא רגל וכתב רש"י [יומא ג'] שאין שם חג הסוכות עליו, ואמר שאי ניאם שאסור איכא נפ"מ במה שאין שם חג הסוכות עליו, שאסור לאפות ולבשל מיו"ט ראשון של סוכות לשמ"ע. ומ"מ מבואר שאין כוונתו מפני שימי חוה"מ לא חשיבי הפסק, כי א"כ פשוט שמותר אף מיו"ט ראשון של סוכות לשמ"ע.

הקדמת מעריב מפלג המנחה

הרב מרדכי שלום גליק

הרב שלמה זלמן דינין שליט"א כתב בגליון הקודם [גליון 55 פסח תשפ"ב. דרך אגב, הגליון הנזכר עשה עונג יו"ט, בהיותו מלא בחידושים נפלאים ומקוריים בנושאים מגוונים] בענין הקדמת מעריב של ליל שבת מפלג המנחה, ש"משמע מהמשנ"ב שנוקט העיקר לדינא כהמג"א אך ורק בשעת הדחק, וכמו"כ דן באופן שנקלע למקום שיש רק מנין פלג האם יתפלל איתם או עדיף בלילה ביחידות, והיה נראה לכא' באופן שונה, וכדלהלן.

א. נחלקו רבנן ור' יהודה מתי מסתיים זמן מנחה ומתחיל זמן ערבית, דלרבנן בלילה, ולר"י בפלג המנחה. ונפסק בגמרא (ברכות כז) ובשו"ע (רגל, ג) ש"דעביד כמו עביד ודעביד כמו עביד. אבל אין לעשות תרתי דסתרי, אלא "עשה לעולם כחד מנייהו" (שו"ע שם). ובשעת הדחק אפשר לעשות יום כרבנן ויום אחר כר"י (שו"ע שם). אבל תרתי דסתרי באותו יום אין לעשות אפי' בשעת הדחק, (משנ"ב שם ס"ק יא) [א"כ בדחק מיוחד, היינו בציבור שטורח לקבצם שנית ויתבטל מעריב בציבור], (משנ"ב שם).

ובס"י רלה (סעיף א) בבאה"ל (ד"ה "ואם הציבור מקדימים") הביא את שיטת המעשה רב (אות סה) "דמוטב להתפלל ערבית בזמנה ביחיד אם א"ל לו לאסוף עשרה בזמן ק"ש ואף בשבת דעתו שם שיתפלל בזמנה דוקא", הביאור במע"ר נראה מצד תרתי דסתרי, דכיון דנהגינן כרבנן אין להתפלל מעריב לפני הלילה. והבאה"ל הביא את המע"ר רק לגבי תרתי דסתרי באותו יום דזהו הנושא שם בס"י רלה, ובס"י רלה לא הביאו, משמע שסובר שתירתי דסתרי שלא באותו יום וודאי אין לנהוג כמע"ר, ויש להתפלל במנין מבעוד יום ולא ביחידות בלילה.

ואפי' תרתי דסתרי באותו יום פסק המשנ"ב כמה פעמים (ס"י רלה ס"ק יא. שם יג. ס"י רלה ס"ק ח) שבציבור שקשה לאוספם שנית מותר, אלא ש[בתרתי דסתרי באותו יום] הביא גם את שיטת הגר"א. [עוד יתכן ככוונת המשנ"ב בהא שמביא את שיטת הגר"א בבאה"ל כדי לזרז להתפלל מעריב במנין בלילה ולא לסמוך על תרתי דסתרי באותו יום, ואפי' בציבור שמקילים משום שטורח להתקבץ שנית, מ"מ ראוי למדקדקים לעשות מנין בלילה ולא להקל בתרתי דסתרי באותו יום, וכך משמע במשנ"ב שם ס"י רלה סוף ס"ק יב, שאחר שכתב "ואשרי המתפלל מעריב בזמנו בציבור", מציין לבאה"ל בשם המע"ר, עיי"ש].

ב. ולגבי ער"ש, לנהוגין תמיד כרבנן, נחלקו הראשונים, דלבה"ג [מובא במג"א] ותוס' [מובאים בטור] רמב"ם ורא"ש [מובאים בב"י ומג"א] והטור, מותר להתפלל

מעריב מפלג המנחה [היינו אפי' לנוהג כרבנן כן משמע בב"י ומבואר במג"א], ולר"ץ גאות כיון שנהגו כרבנן גם בער"ש אין להקדים מעריב.

וכתב הב"י: "ולענין הלכה כיון שהרמב"ם והרא"ש מסכימים לדעת אחת הכי נקטינן ודלא כר"ץ גיאת". וכן פסק בשו"ע (רסז ב) כרמב"ם ורא"ש וסיעתם ש"מפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפלת ערבית ולאכול מיד".

וכן במג"א (ס"ק א) במסקנתו מסכים לפסק השו"ע "דאפילו הנוהגין להתפלל מעריב בזמנה מותרים להתפלל בליל שבת מבעוד יום ... אך הנוהג כן יהיה עכ"פ בער"ש להתפלל מנחה קודם פלג המנחה כדי שלא יהיה תרתי דסתרי אהדדי" [לשון המשנ"ב בשם משמעות המג"א]. ועיי"ש במג"א ג' טעמים שבער"ש לא חיישינן לתרתי דסתרי מיום ליום.

וכן גם מביא המשנ"ב להלכה.

ג. מיהו בהלכות קידוש, כתב המשנ"ב (ס' רע"א א) בבאה"ל (ד"ה "מיד", סמוך לתחילתו הדיבור), וז"ל: לפי מה שהתעורר שם המג"א להקשות לדין דמתפללין מעריב בזמנו ומנחה אחר פלג המנחה אלמא דלא ס"ל כר"י האין אנו יוצאין בזה ואף שמישיב זה מ"מ לכתחלה יותר טוב למנוע מזה כנלע"ד. עכ"ל.

ולכא' קשה, הרי המשנ"ב בס' רסז פסק את המג"א ללא כל הסתייגות, ומשמע ש[אפי' הנוהג כרבנן] יכול לכתחילה להתפלל בער"ש ערבית בפלג המנחה [רק שבאותו יום - בער"ש יתפלל מנחה קודם פלג].

ולכא' י"ל בביאור הבאה"ל, שכל ההיתר רק לגבי מעריב, אבל לגבי קידוש וסעודה "לכתחלה יותר טוב למנוע" [וגם לגבי קידוש וסעודה לא אוסר, אלא רק "לכתחילה יותר טוב למנוע" היינו הידור בעלמא]. וטעם החילוק בין ערבית לקידוש, י"ל דהטעמים במג"א שם להתיר, שייכים רק לגבי ערבית, ולא לגבי קידוש וסעודה, דוק ותשכח.

אמנם מלשון הבאה"ל לא נראה שכן כוונתו, דכתב: "ואף שמישיב זה מ"מ וכו', מבואר שלא בא לומר שבקידוש וסעודה לא שייך המג"א, [דא"כ הולל"מ שאף שמישיב זה מ"מ הישויבים רק על תפלה ולא על קידוש. אלא] היינו שאף שמישיב לכתחלה יותר טוב להחמיר לא לסמוך על ישובים אלו. אא"כ נימא שהלשון לא מדויק.

אלא נראה ביאור הבאה"ל, שלמרות שפוסק השו"ע (ס' רסז) שבער"ש מותר תרתי דסתרי, וכך פוסק גם המג"א וגם המשנ"ב עצמו, אמנם אכן כך ההלכה, אעפ"כ "לכתחילה יותר טוב" למנוע מזה, כלומר יותר טוב להדר ולהימנע מלסמוך על קולת השו"ע והמג"א.

[כידוע להגלים בדברי המשנ"ב שהוא מדויק בלשונו בכל נושא האם מוכרע או נוטה וכד', והאם ועד כמה יש מקום להחמיר / להקל. ולשון "לכתחילה יותר טוב למנוע", משמע הידור בעלמא, שלא מעיקר הדין].

ועדיין יש לדעת, מדוע המשנ"ב בס' רסז סתם כהמג"א [ללא שום הסתייגות], ורק בס' רע"א בבאה"ל בדרך אגב. נראה משום שרצה לקבוע את ההלכה כמג"א, [ללא הסתייגות בעיקר פסק ההלכה], מאידך רצה לומר שיש מקום להדר לא לסמוך על חידוש זה, לכן במקומו סתם כהמג"א, ובמקום אחר העיר שיש מקום להדר להחמיר [או בלשונו הזהב המדויקת של המשנ"ב: 'מ"מ לכתחלה יותר טוב למנוע'].

שוב נראה שמש"כ הבאה"ל בס' רע"א אינה סתירה למש"כ המשנ"ב בס' רסז, דגם בס' רסז הלשון: "... יכול לסמוך על דעת הסוברים דהוי כלילה ..., ולשון "יכול לסמוך" אמנם הוי לכתחלה, אבל יש מקום להדר לא לסמוך, היינו ש"לכתחילה יותר טוב למנוע".

נמצא דמותר לכתחילה להתפלל מעריב מפלג המנחה בער"ש, אלא שיותר מהודר להתפלל בלילה.

עוד יש להוסיף, שכפי הנראה כשיש סתירה בין המשנ"ב לבאה"ל [כונתו] שיהיה הלכה כמשנ"ב [כמדומה שכן גם כתבו הרבה ספרים, ואכמ"ל יותר]. [עוד יתכן שכשיש סתירה במשנ"ב, ומקום אחד נמצא היכן שזה עיקר הנושא שם בשו"ע, ומקום אחר המשנ"ב מזכיר בדרך אגב שזה לא עיקר הנושא שם, הלכה כמשנ"ב שבמקומו]. [וק"ו שגם רק בבאה"ל וגם לא במקומו. וכל זה בנוסף לכל הנ"ל, שאפי' אם דברי הבאה"ל היו במשנ"ב ובמקומו נראה שמעריב בער"ש בפלג הוא לכתחילה].

ה. א"כ נמצא לכא' לא כמו שכתב רש"י דינן שליט"א ש"משמע מהמשנ"ב שנוקט העיקר לדינא כהמג"א אך ורק בשעת הדחק", אלא העיקר לדינא כהמג"א אפי' לכתחילה [כלומר גם כשאנו שעת הדחק], אלא ש"מ"מ לכתחילה יותר טוב למנוע מזה].

ו. ולפי"ז לכא' גם אין מקום לדון האם עדיף להתפלל במנין בפלג המנחה, או בלילה ביחידות, דפשיטא שיתפלל במנין בפלג, דאפי' אם יש לו מנין בלילה, יכול לכתחילה להתפלל במנין פלג.

ואף שבמע"ר כתב שעדיף להתפלל בלילה אפי' ביחידות, ראה לעיל (אות א) שהמשנ"ב לא פוסק כך, ולגבי תרתי דסתרי מיום ליום לא הביא את שיטת המע"ר, ורק לגבי תרתי דסתרי באותו יום הביא את שיטתו בבאה"ל, אבל גם בכה"ג לא פוסק כך, דהרי פסק שכשטורח לקבץ הציבור שוב למעריב מותר תרתי דסתרי באותו יום.

ז. ועוד, דבהכרח שכן, דהרי המשנ"ב מתיר [בשם האחרונים] להתפלל מנחה ומיד מעריב, אפי' שתתרי דסתרי באותו יום, באופן שאם לא יעשו כך תתבטל תפלת הציבור לגמרי, [ועיקר הטעם שלא יתפללו ביחידות, (למרות שהזכיר גם שיש גם עמי הארץ שלא יתפללו כלל)], ואי נימא שעדיף להתפלל ביחידות מלהתפלל בפלג, מדוע פסק להתפלל פלג מחשש שיתבטל תפלת הציבור ויתפללו ביחידות, אדרבה, הרי עדיף ביחידות בלילה, אלא מוכח ברור שעדיף בפלג במנין.

ואפילו באופן של תרתי דסתרי באותו יום [ולא בער"ש], ק"ו באופן שהיום הוא התפלל מנחה לפני פלג, וק"ו בן בנו של ק"ו בער"ש [שמוחר תרתי דסתרי מיום אחר, ורק "לכתחילה יותר טוב למנוע מזה"].

תשובת הרב דינן

יישר כוח לכת"ר שליט"א על שעיינתם בדברי והארתם את הדברים בהעמדת צורתא דשמעתתא, קבלתי את תגובתכם רק ביום האחרון ולא הספקתי לעיין בדבריכם הנחמדים ואכתוב מקופיא הנלע"ד והמקבל יקבל והחדל יחדל.

ובגוף דבריכם: באות א' כתבתם בתור דבר מוחלט שהמ"ב הביא את הגר"א רק כלפי תרתי דסתרי באותו יום שבוה מדובר בסימן רל"ה ולכן בס' רל"ג לא הביאו. הנה מלשונכם משמע שהנכם מודים שהגר"א דיבר גם לא בתרתי דסתרי באותו יום, רק כך העמדתם בכוונת המ"ב, והנה זה נכון שנראה שהמ"ב נקט לעיקר לדינא דלא כגר"א, אך נראה שהמ"ב בא להביא לנו את דעת הגר"א ולומר שמי שנוהג כך ג"כ אין מזניחין אותו [וכלשון המ"ב בהקדמתו שהגר"א הוא אורן של ישראל ויתד שהכל תלוי בו וכדאי להכריע הדבר] ומנין לחדש שהמ"ב לוקח את דבריו רק באותו יום הרי הטעם של הגר"א לכא' זה מפני קר"ש, דהיינו הנושא בסימן רל"ה אינו מתי "זמן תפילת ערבית" אלא מתי "זמן קריאת שמע" ששם מתחיל הלכות קריאת שמע, והנושא בראשונים ה' האם קר"ש כפוף לגדרי תפילת מעריב או לא דקר"ש תלוי בושכבך, ואם נפריד את הקר"ש בלילה אין זה סומך גאולה לתפילה ע"ש. ועל זה מביא הביאור ההלכה את דעת הגר"א "דמוטב להתפלל ערבית בזמנה ביחיד אם א"א לו לאסוף עשרה בזמן קריאת שמע ואף בשבת דעתו שם שיתפלל בזמנה דוקא" ולכן הביאו בס' הזה ולא ברל"ג ודלא כמ"ש שהביאו כאן כי כאן איירינן באותו היום, דהא גם בס' רל"ג סק"א דיבר המ"ב על תרתי דסתרי באותו היום (וגם כאן ציין שסומכים על רל"ג ע"י בסק"ח) ולמה לא הביאו שם וע"כ כמ"ש וא"כ אין לדייק מזה כלל, וגם מה שמסיים את דברי הגר"א אחרי ואשרי וכו' זה מפני שרצה לציין לדעת רבנו הגר"א שיש מקור ג"כ למי שנוהג כך.

(במ"ש באות ב' שבשבת אפשר להתפלל מפלג גם הנוהגים כרבנן הבאתם שכן פסק השו"ע בס' רס"ז, הנה במ"ש שם משמע שמהשו"ע אפשר לדחות דאיירי לנוהגים כרבי יהודה, דזה לשונו "משמע מדברי המג"א דאפי' הנוהגים להתפלל מעריב בזמנה מותרים להתפלל בליל שבת מבע"י" ולדבריהם ה' צריך לומר הנה דעת השלחן ערוך או כתב הבית יוסף וכו' וכתב המג"א וצ"ע).

ובהמשך דבריכם במה שהארכתם לסתור את דברי שכתבתי "העיקר לדינא כהמג"א אך רק בשעת הדחק" וכתבתם שדקדוק הלשוניות זה "לכתחילה יותר טוב למנוע מזה" צדקו דבריכם שלא דקדקתי בלשוני. אמנם יש להעיר למה שצינתי שם בקצרה שפוסקי זמנינו דנו שבארץ ישראל שהמנהג הרווח הוא כרבנן א"כ יש מקום יותר להחמיר בזה יעוין במשנ"ב מהדורת דרשו בס' רס"ז מה שהביאו בזה.

אכן במה שכתב שלפי"ז אין מקום למה שדנתי מה הדין כשאין מנין, הנה במח"כ לא עיין במה שכתבתי, דגם לנוסח שכתבתי ודאי כשאין מנין הוי כשעת הדחק ושפיר דמי, וכל מה שהארכתי שם במאמרי זה מה הדין אדם שכל שבת ג"כ מתפלל משחשיכה ולא מפלג, ורק בשבת אחת רוצה להתפלל מפלג, וכמו שהדגשתי שם בתחילת המאמר, ועל זה דנתי בטעם הב' של המג"א שאומר שמחמת שהקטרת האימורים היתה בער"ש ולא בשבת ומעריב כנגד הקטרת האימורים לכן מתפללים מבע"י, ועל זה דנתי דלטעם זה אולי א"א שבת אחת להתפלל משחשיכה ובשבת השני' להתפלל מבע"י, דהא לטעם זה לכא' אין אפשר להתפלל משחשיכה, ועל זה כתבתי דזה רק סיבה לנקוט פעם אחת כרבי יהודה ע"ש באריכות (ובמה שכתבתי על התוספות שבת שו"מ שכוונתי בזה בעז"ה למחזיק ברכה וע"י עוד בעיקר הדבר במור וקציעה ובבגדי ישע).

בגליון 55 כתב הרב אפרים קרלינסקי בנדון של ספק דבר האבד וספק צורך המועד. לפי דבריו יוצא לדינא - בין ספק דבה"א בין ספק צורך המועד אם יש הוא דבר מצוי שיופסד או שיצטרך לו שרי [ויחס פסק זה להכרעתו של בה"ל ריש סימן תקל"ז וכדעת ח"א שם]. עוד כתב לדון מסבירא בין ודאי צורך וספק נפל במלאכה אם תועיל לו או לא ובזה נוטה להתיר טפי, לבין ספק צורך שנוטה להחמיר משום שיש ספק בעצם המתיר ומהיכי תיתי שמוותר, וציין שהרע"א נקט להפוך מזה. לדעתי אינו כן אלא יש חילוק מהותי בין ספק דבר האבד לספק צורך המועד, ועוד שפשוט לי כסברת רע"א [גם אלולי שרע"א כתבה], כמו שאבאר בע"ה.

[א] דברים יודעים ופשוטים שיש ג' דעות בקמאי בחומרת איסור מלאכות בחוה"מ, הו' בבה"ל סימן תק"ל, י"א חוה"מ דאורייתא י"א דרבנן, ושיטת הרמב"ן והרשב"א שכל מה נעשה לצורך המועד א"נ דבר האבד מותר מדאורייתא אפ' מלאכה אומן ויש בזה טרחה יתרה, אבל אם אין מלאכה זו לצורך המועד או דבה"א יש בזה איסור תורה, בה"ל שם נוקט להחמיר כשיטת הרמב"ן.

הנה לגבי ספק דבה"א כתב מג"א (ריש תקל"ז) דשרי, כמה וכמה רבונתיו אחר' נקטו משום דהוי ספק דרבנן לקולא, כ"כ פמ"ג לבושי שרד ומחה"ש, לפי"ז הוסיף הפמ"ג דה"ה ספק צורך המועד שרי, וכח סברא זו גופא אתא להחמיר ח"א וחושש להפוסקים שמלא' חוה"מ דאורייתא וא"כ הוי ספק תורה ולחומרא. אבל דרכם של אחר' קשה מאוד כמו שהוכיח בה"ל כי כבר במשניות מוכח שיש התיר של ספק דבר האבד אלמא גם לפי קמאי שחוה"מ אסור במלאכה דאורייתא שרי בספק, וכיוון בדבריו למה שכתב הרב מהרשד"ם (או"ח סימן כ"ז) להוכיח מכמה דוכתי בש"ס שגם ספק דבה"א שרי, וכן הוא בהרמב"ן, שציין בה"ל בסוף הדיבור, מתיר ספק דבה"א אע"ג דס"ל שמלאכה שנעשית שלא לצורך המועד אסורה דאורייתא כנ"ל. אלא יותר מורווח להסביר שאין היתר של ספק דבה"א מפאת ספק אלא ע"פ מה שכתבו קמאי (ריטב"א מ"ק י"ג ד"ה אלא אמר) "ולפיכך התירו חכמים כל שהוא צורך המועד וכל שהוא דבר האבד כדי שלא יהא דואג על אבדתו ונמנע משמחת יום טוב" וכ"כ הגמ"י (יו"ט פרק ו' אות כ' בשם ראב"ה), לפי"ז יש לומר שגם בספק דבר האבד קיימת סברא זו כי סוף סוף דואג ואינו שמח כ"כ בשמחת החג, ולכן דוקא במקום שהפסד מצוי כמו שסייג בה"ל דאז באמת אינו שמח ושרי לעשות מלאכה. משא"כ אצל ספק צורך המועד אין לנו מקור מהש"ס להתיר, אלא בפשטות הוה אמינא דניזיל לחומרא לפי שיטת הרמב"ן והוי ספק דאורייתא ממש, ומסבירא אין לדמות ספק הפסד שמטריד מנוחתו לספק צורך המועד, לכן בדברי בה"ל לא הוזכר כלל דין זה.

וא"כ נמצאנו למדים - כדי להתיר ספק צורך המועד לשיטת הרמב"ן צריכים ראייה גדולה. ותמה אני על המ"ב (כאן סק"א) שהעתיק דברי פמ"ג שספק צורך המועד מותר ולא העיר על דבריו כלום, הלא פמ"ג לא כ"כ אלא אליבא דפוסקים שחוה"מ אסור במלאכה מדברי הסופרים אבל לידן דמחמירין כשיטת הרמב"ן אין להתיר בזה. ואולי יש ליישב פסק זה משום דהוי כמין ספק ספיקא, כי להרמב"ן הוי ספק תורה ויש לצרף דעות שחוה"מ אסור במלאכה רק מדבריהם והוי רוב צדדים לקולא, וצ"ע גדול בזה.

עוד יש להוסיף להעיר למה אף אחד מן הפוסקים לא ציין שמקור של היתר בספק דבר האבד לכאורה מתבאר להדיא בשו"ע בסימן תקל"ג ס"ג, נפסק שם "פירות שנתבשלו קצת ונאכלין ע"י הדחק, מותר ללקטן כדי לאכלן, ואם לקטן לאכלן והותיר, וחושש שמא יתלעו"אם לא יכבשם להוציא ליחה מהם יכול לכבשם [ע"ש בהגר"א]" מבואר שגם בספק הפסד שרי, אולי משום דכבישה לא הוי מלאכה גמורה.

[ב] לגבי סברת רע"א [שכתב זאת כדי ליישב סתירה בדברי מג"א] לחלק בין ודאי הפסד וספק הצלה דאסור לבין ספק הפסד דשרי, לכ' סברא זו ברורה ביותר והיא ע"פ מה שביארו רבונתיו קמאי שהיתר של דבר האבד מבוסס על זה שאדם דאוג להפסידו ואינו שמח בשמחת הרגל וכמו שכתבתי לעיל שגם בספק הפסד קיים גורם הזה ונמצא באותה דרגה של הפסד ודאי, ולא התירו לעשות מלאכה אלא כדי שיהיה שמח והיינו דאזלינן בתר תוצאה שיוכל לשמוח ברגל ולא יהיה טרוד בנכסיו, ולכן מובן שדוקא אם מעשיו יצילוהו מהפסד או אפ' מספק הפסד

ויבוא אח"כ לשמוח ברגל ודאי שרי ליה בלא פקפוק לעשות מלאכה, אבל אם אינו ברור שעשיית מלאכה יביא אותו לידי שמחת החג בזה יש לדון שאין היתר עשיית מלאכה. ומה שכתב רע"א שחלוק זה דוחק יש לבאר משום שסוף סוף גם זאת שמוכרח להמנע מעשיית מלאכה גורם לו צער וטרדה.

בספק שכחת מוריד הטל

הרב יצחק לנדא

ברוממות פרשת אחרי - קדושים תשע"ח (גליון 11) כתבתי דמי שידוע בעצמו שכאשר הוא מרוכז אפ' במקצת (ר"ל שאינו חולם לגמרי) זכור הוא לומר מוריד הטל כבר בימים הראשונים לאמירת מוריד הטל, יכול לסמוך על זה אף כשאחרי שמי"ע נתעורר אצלו ספק דלמא טעה ואמר משיב הרוח ומוריד הגשם.

ושוב נתעוררתי בדאמת הוא מילתא דפשיטא דהרי מה שאנו תולים עד חודש ימים שאמר כהרגלו הקודם הוא מצד שכך הוא ההרגל של שפתותיו לומר מיד אחרי אתה גבור כו' - משיב הרוח ומוריד הגשם ופשוט א"כ שלא נאמרה הלכה זו אלא בגוונא שחולם לגמרי שאז אמרין ששפתיו אמרו באופן אוטומטי את מה שהורגלו בששת החודשים האחרונים, אבל כשידוע בעצמו שהיה מרוכז באופן חלקי בזה לא שייכת התליה הנ"ל ויכולים אנו להניח שזכר לומר כדן כיון שמונח היטב בזכרוננו שהתחילו לאחרונה לומר מוריד הטל, וכ"כ באופן שכ' שם שהרגיש בעצמו כמה פעמים שזכור הוא לומר את הנוסח החדש.

ומה שאינו זוכר בפעם זו מיד עם סיום תפילתו אם אמר מוריד הטל או מוריד הגשם כתבתי שם דכך הוא טבע הדברים שאין האדם זוכר מה כיון ומה חשב בקטעים שבהם היה מרוכז רק באופן חלקי - וגם לא את עצם אמירתם.

שימור בנתינת הקמח

הרב יוסף הכהן שבדרון

מה שהקשה הרב אריאל קצנלבוגן (בגליון פסח) מה שייך שימור מחמץ בשעת נתינת המים לקמח - היה נראה דכמו דלענין שבת משעת נתינת המים מיקרי גיבול ומתחלת מלאכת לישנה, ונמצא דהוי חלק ממלאכת הלישה, וא"כ בודאי בעינן שימור מחמץ בשעת הלישה.

לע"נ אבי מורי
הר"ר אברהם ב"ר שמואל ז"ל
נלב"ע ג' סיון
נדבת בנו ידידנו היקר הרב איתן יהלום שיחי'

הגליון הבא ייצא בס"ד לקראת לקראת ימי בין המצרים
שייהפכו לששון ולשמחה

לקראת הוצאת מאסף הגליונות מהשנים האחרונות
על עניני ימים נוראים, ניתנת אפשרות לכותבים
לשלוח תיקונים לדברים שפרסמו

מערכת 'רוממות'
בכל ענייני הגליון, ולתרומות והנצחות -
0527620385
למשלוח חידו"ת ותגובות - yrlessar@gmail.com