

רוממות

מתורתם של בני רמות א'



גליון 12 | חג השבועות | תשע"ח

אתרא דמר רבני השכונה

בענין נשים בברכות התורה

מורנו הגאון רבי שלמה ניימן שליט"א

בפרק מי שמתו (ברכות כא.) איתא, מניין לברכת התורה לפנייה מן התורה וכו'. ודעת כמה ראשונים שדרשה גמורה היא ולא אסמכתא (עיי' בחי' הרשב"א לברכות מח: ובמאירי שם כא.) ובחינוך מצוה ת"ל, וכן דעת השאגת אריה סי' כ"ד). הרמב"ן מנה מצוה זו [אמירת ברכת התורה לפנייה] במנין המצוות (הוספות הרמב"ן לסהמ"צ מ"ע ט"ו).

ובענין נשים אי ג"כ מברכות ברכות התורה, לפי המושכל ראשון היה נראה לומר דאינן מברכות משום שאינן חייבות בלימוד התורה, ולא עוד, אלא שכל המלמד בתו תורה כאילו לימדה תיפלות. אמנם, הב"י (או"ח סוסי' מ"ז) כותב מהאגור בשם מהר"י מולין דנשים מברכות ברכת התורה אע"פ שאינן חייבות בלימוד התורה מפני ששייכות באמירת פרשיות הקרובות כשם שחייבות בתפילה, ולצורך זה חייבות בברכות התורה, וכ"ש לדברי הסמ"ג שכתב שהנשים חייבות ללמוד הדינים השייכים להן. וכתב שמה שאחז"ל המלמד את בתו תורה כאילו לימדה תיפלות, זהו בתורה שבע"פ אבל לא בתושב"כ. ואע"פ שלשון לעסוק בדברי תורה משמע תורה שבע"פ, מ"מ אין לשנות מטבע הברכות.

בשו"ע מז, יד נפסק: נשים מברכות ברכת התורה. ועיי' במג"א סק"ד שהביא ב' הטעמים של האגור. ועיי' בבהגר"א דלא ניה"ל בטעמים אלו, וכתב דאע"ג דאינן חייבות במצוות ת"ת, מ"מ יכולות לברך 'וצונו' מפני שרשאות הן, כשיטת ר"ת (וכנפסק ברמ"א או"ח יז, ב) שרשאות לברך על מ"ע שהזמ"ג.

ועיי' בברכ"י (מז, ז) שהק' על פסק השו"ע שנשים מברכות, מהמב' בשבת לג: דנשים אינן מצוות על ת"ת ולכן אין נענשות על ביטול תורה. ולכא' שייך גם אצלן ביטול תורה מדינים השייכים להם. ותי' הברכ"י דהיה אפשר ל"דמ"ש דחייבות ללמוד דיני נשים, לאו דוקא, אלא ה"ק, דטוב וישר להן ללמוד מידי דשייך להן, אבל אינו חיוב גמור, וכן משמע מהב"ח. אבל היותר נכון דחייבם אינו מצד מצוות ת"ת, דודאי פטורות הן, אמנם חייבות מיהא למען דעת הדינים שלהן, ואי בקיאי בהן תו ליכא עלייהו שום סרך חיוב ללמוד.

ובשיורי ברכה שם מסיק דבאמת אין הנשים חייבות או מצוות מצד ת"ת, אלא רק שייכות, ושרי להן ללמוד פרטי הדינים כדי שידעו היאך לקיימן, ונמצא שבוז גופא יש להן שייכות בתורה ומותרות לברך, ואפשר שגם כוונת האגור אינה מצד מצוות ת"ת, אלא אך ורק לידע הדינים, ואפי' אלו החולקים על ר"ת וסוברים שאין להן לברך על מ"ע שהזמ"ג, יש לחלק ולומר דשאני מ"ע שהזמ"ג שאין להן שייכות בהן כלל, משא"כ בתורה יכולות לברך, עכ"ל.

ויש שכתבו שישוד הברכ"י הוא כהסברו של הגר"ח מבריסק זצ"ל (מובא בחי' מרן ר"י הלוי על הרמב"ם פ"א מברכות ה"ט) דהא דנשים מברכות ברכה"ת, אין הברכה על קיום המצוה של ת"ת, אלא דין הוא בפני עצמו דתורה בעי ברכה כדילפי' בברכות מן הפסוק כי שם ה' אקרא וכו', וא"כ אין זה דין ששייך כלל להמצוה אלא דתורה עצמה טעונה ברכה. (כלומר ברכה"ת היא חיוב על החפצא ולא על הגברא המקיים המצוה), ונשים פטורות רק ממצוות ת"ת אבל אינן מופקעות מעצם החפצא של ת"ת. ובס' עמק ברכה ריש הל' ברכה"ת כתב ששמע כן מהגר"י בשם אביו הגר"ח, ותי' בזה קושיית הטור"א מגילה כ"ג בהא דאשה עולה למנין שבעה קרואים אפי' בסוף שבעה, שחוטמת בתורה ומברכת לאחריה ומוציאה בברכתה את כל הקרואים. והקשה, הרי אשה פטורה מת"ת ואיך מוציאה את האנשים, הא כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים. ולהנ"ל ניחא דכיון דברכה"ת אינה על המצוה אלא על התורה גופה דצריכה ברכה, וע"כ גם נשים חייבות בברכה"ת מה"ת ושפיר מוציאות בזה את האנשים.

ובס' חתן סופר (שער ברכות השחר סי' ט) כתב נימוק נוסף לחייב נשים בברכה"ת, דמכיון שיש לאשה חלק בלימוד התורה של בעלה, וכיון שעוסקת בחינוך בניה לתורה יכולה לברך לעסוק בדברי תורה.

ויש להרחיב עוד בנושא, אך היריעה קצרה.

דבר הגליון

אם יש את נפשנו לדעת מה היתה תכלית המעמד הנורא בסיני, נסכינה נא לדברי התורה עצמה בפרשת יתרו: "כי לבעבור נסות אתכם בא האלקים, ובעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו".

ופירש רש"י: "נסות אתכם. לגדל אתכם בעולם שיצא לכם שם באומות שהוא בכבודו נגלה עליכם. נסות לשון הרמה וגדולה".

זהו צד אחד של החותם שהוטבע בנו מאז: גדלות ורוממות.

אולם הפסוק לא מסתיים בכך, אלא ממשיך ומוסיף 'לבעבור' שני: "לבעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו".

כלומר, אמנם מצד אחד כל מי שעמדו רגליו על הר סיני זכה בכך להתרוממות נצחית, ואין להשוותו כלל עם בני אדם שלא זכו לעמוד שם וליטול חלק בגילוי עצום זה.

אבל מאידך, סוף כל סוף הקב"ה מרום ונשגב בלי שום ערך גם מול הנבראים הגדולים במצבים הגבוהים ביותר. ועל כן לצד תחושת הרוממות וההתקרבות שחשו ישראל באותו מעמד, שררה שם יראה גדולה, והיא זו שהביאה את ישראל לידי 'וירא העם וינעו ויעמדו מרחוק'. ואז נאמר להם "לבעבור נסות אתכם", כלומר יש בכך התאמה לגילוי זה והוא מרום אתכם; אך ההמשך הוא שאין הכי נמי היראה שאתם חשים היא חלק מן המטרה.

וחז"ל דרשו (נדרים כ, א) על פסוק זה - 'ראתו על פניכם' זו הבושה. והביאור, כי הבושה מגיעה לאדם כאשר חש את עצמו במצב נמוך מכפי שהוא אמור להיות, כגון שמצפים ממנו להשיב על שאלה כלשהי והוא אינו יודע, או שנתפס בקלקלתו, וכזה היה מצבו של עם ישראל במעמד ה"ס, מצד אחד הוא התרומם והשתייך לגילויים נפלאים, אבל לא היה לאל ידם להיות קבועים במדרגה הזו (וכמו שאמרנו למשה שיותר משתי דיברות אין בכוחם לשמוע מפי הגבורה), ומכאן הבושה. מאותו מעמד נוצקה בושה על פני האיש הישראלי, כי מרגיש שמתבקש ממנו להיות שייך לגמרי אל הענין האלוקי, אבל סוף סוף הוא גדול ממנו.

'רצוא ושוב' זה, הוא תמצית העמידה של האדם מישראל לפני ה': מחד גיסא התרוממות והתקרבות; ומאידך גיסא יראה ובושה מחמת הפער המוחלט והמהותי שבין נברא ובורא. וכך גם בדברי תורה: הבנה והתעמקות, לצד המורא מפני התורה אשר היא אש דת למו.

הגליון הבא ייצא בס"ד בשבוע שלאחר חג השבועות, לרגל שמחת הכנסת ס"ת לביהמ"ד שערי תבונה, ויעסוק בעניני ספר תורה וקריאת התורה.

ניתן לשלוח ד"ת קצרים כמקובל, עד אסרו חג דשבעות.

דוא"ל: weiss@okmail.co.il

הגליון הוקדש לכבוד

השמחה השרויה במעונו של

רבי עקיבא יוסף בדלנדר שליט"א

בהיכנס בנו יעקב נ"י למצוות

יזכו הוריו לגדלו לחנכו ולחכמו

טעם חדש למנהג העולם בברכות השחר בחג השבועות

מורנו הגאון רבי ישראל גואלמן שליט"א (נערך ע"י הרב שלמה מנחם בדלנדר)

מנהג העולם לפני שחרית של שבועות, שאדם שישן בלילה מוציא את הציבור ידי חובת הברכות המסופקות (אלקי נשמה, ברכה"ת והמעביר שינה), וכפי שרואים בבתי הכנסיות, המנהג הוא שמוציא גם בשאר ברכות השחר שאין מניעה לברכם גם לניעור בלילה כמ"ש הרמ"א סימן מ"ז ח'. ויש לעיין אם יש טעם במנהג זה, ושמא יש קפידא ליחיד הרוצה לאומרם לעצמו שלא יפרוש מן הצבור.

ואין נראה טעם המנהג משום המעלה של 'ברב עם' לכתחילה אחד יברך לכולם כמבואר בסימן ר"ג, דהא חזינן שכל השנה אין מקפידים בזה ומאי שנא חג השבועות (ועי' בשו"ת המבי"ט ח"א ק"י דכן ראוי לכתחילה כל יום בברכות השחר שאחד יברך להוציא כולם משום ברב עם, אמנם בהליכות שלמה תפילה (פרק כ"ב דבר הלכה מ"ג) נקט דברכות השחר אין בהם המעלה של ברב עם, דעיקר תקנתם הודאה לכל יחיד ויחיד והעיקר שכל אחד יברך בעצמו יעו"ש).

ואפשר דיסוד המנהג הוא משום לתא דברכה שאינה צריכה, דכיון שהצבור התאסף לשמוע הברכות המסופקות ובידם לשמוע ולצאת יד"ח בכל ברכות השחר, להיפרד ולברך כל אחד בעצמו ולהרבות בברכות הוה כגורם ברכה שאינה צריכה, ומצאנו כן בדרך החיים (הלכות קידוש אות ב', ציין לו המ"ב רע"א ס"ג) דהשומע קידוש ודעתו לשתות מהיין ומכין לצאת רק בברכת הקידוש מהמקדש, וברכת היין רוצה לברך לעצמו, אסור לעשות כן מב' טעמים, חדא דעושה כב"ש דמברך על היום ואח"כ מברך על היין ואנן קי"ל כב"ה דמברך על היין ואח"כ מברך על היום, ועוד טעם כתב וז"ל 'דהוי כגורם ברכה שאינה צריכה כנלע"ד', מבואר אף דמברך ברכה שודאי מחויב בה, אך כיון שבין כה וכה מטה אוזנו בכדי לצאת בברכה אחת, בזה שנמנע לצאת בברכה השניה ומברך בעצמו בחינם הוה כגורם ברכה שאינה צריכה, וה"ה בנדון דידן בברכות השחר ביו"ט דשבועות.

ועד"ז מצאנו עוד בהא דמבואר שו"ע (ו, ד) דיש נוהגין שאחר שברך אחד ברכות השחר וענו אחריי אמן, חוזר אחד מהעונים אמן ומברך ועונין אחריו אמן, וכסדר הוה עושין כל אותם שענו אמן תחילה ואין לערער עליהם וכו'. וכתב המ"ב ועי' בשע"ת שיש שמפקפקין בזה וכו'. והיינו דבשע"ת הביא משו"ת המבי"ט (ח"א ק"י וק"פ) ושו"ת מהרשד"ם (או"ח תשובה א') שפקפקו על המנהג והאריכו שיש להימנע, וטעמם דכיון שמתקבצים לשמוע הברכה לעניית אמן ויכולים לצאת יד"ח, הרי בכך שמכוונים שלא לצאת ומברכים לעצמם הוי מכלל ברכה שאינה צריכה יעו"ש, חזינן אפוא דוגמה נוספת לברכה שאינה צריכה אף שמברך ברכה המחויבת, דכיון שהיה יכול לצאת מחברו הוה ריבוי ברכות ומכלל ברכה שאינה צריכה, ואף דהשו"ע פליג עליהם ומקיים המנהג אפשר דנידון דידן גרע, דבנידון השו"ע מטה אוזנו לשמוע אמן אך לא לצאת כלל מברכותיו, משא"כ בנידון דהה"ח (וכן בגוונא דמוציא אחרים בברכות השחר) שמכוון לצאת מברכותיו, בזה שמכוון שלא לצאת בשאר הברכות גרע, ולכן ראוי ליחיד שלא יפרוש מן הצבור לברך בעצמו חנם.

הרהור בד"ת בחדר הרחצה

דעת מו"ר הגר"ח פ' שיינברג זצ"ל דחדר הרחצה המצוי כיום בכל בית נדון כבית אמצעי שדינו מבואר ברמ"א פ"ד א' שדיבור בכל דבר שבקדושה אסור

והרהור שרי, והטעם שחלוק מבית הפנימי שאסור אף בהרהור, דהתם החדר נפיש הבלא וזוהמא, מה שאין שייך בחדרי רחצה שלנו שאין שייך לומר 'נפיש זוהמא'. והוסיף לפ"ז דשרי ללמוד בהרהור בשעה שמתקלח דהרי אין איסור הרהור בערותו מגולה (מ"ב ע"ה כ"ט) ובידיים שאינם נקיות (צ"ב ז' בה"ל ד"ה ולכן), ואם יש שם אסלה וכדומה יכסוה במגבת (מ"ב פ"ג י"ג), ובתורה אם מותר להרהר אזי חייב בכך, וישתדל בזה, ואמרו לו מבחורי הישיבה דהמקלחות בישיבה ודאי הן 'נפיש זוהמא', ולא השתכנע, ולכשהביאוהו הבחורים לראות המקלחות התבונן והתחבט ואמר "קשה להקל בביטול תורה"!

כפו עליהם הר כגיגית

הגאון רבי מרדכי סומפולינסקי שליט"א

בנדרים דף ח אמרינן דהנשבע שילמד מסכתא זו, השבועה חלה ואף דמושבע מהר סיני, כי יוצא ידי חובה בקריאת שמע שחרית וערבית. וכ' הר"ן דודאי אינו יוצא ידי חובת לימוד תורה בקריאת שמע שחרית וערבית דהרי כתיב ושננתם ודרשינן שיהיו דברי תורה מחזודדין בפ"ך ולזה צריך שילמד תורה יום ולילה כפי כוחו, אלא דאף דמחוייב מדאורייתא מכל מקום אינו מפורש בתורה רק בשכבך ובקומך ועל כן אינו מושבע על זה מהר סיני. וכן כתב הר"ן והתוספות בשבועות דהנשבע שיאכל חצי שיעור נבילה אף לרבי יוחנן הסובר דחצי שיעור אסור מהתורה, כי אינו מושבע עליו מכיון שאינו מפורש בתורה. וכן כתב הכ"מ בביאור הרמב"ם דכ' דחלה שבועה על חצי שיעור נבילה.

ונתתי אל לבי להבין למה חשיב מושבע מהר סיני רק על מה שמפורש בתורה. ואולי יש לפרש על פי מה שתירצו הראשונים קו' תוס' למאי צריך לכפות עליהם הר כגיגית והרי אמרו נעשה ונשמע, ותירצו דהם קבלו מרצונם רק את התורה שבכתב ולא את לימוד התורה שבעל פה שללמדה צריך עמל רב מאד, ועל זה הוצרך לכפות הר כגיגית. ולפ"ז י"ל דהשבועה בהר סיני היתה בברית שכרת עמם משה ושם נאמר שאמרו נעשה ונשמע וקבלו הברית, ואם לא אמרו נעשה ונשמע על תורה שבעל פה אין על זה ברית ושבועה ומחויבים רק מכוח הכפייה של ההר כגיגית.

[ובהאי ענינא העירני אאמו"ר שליט"א דכשכתוב בתורה אכילה היא במשהו לולא ההל"מ דאכילה בכזית. וא"כ המפורש בתורה הוא אכילה כל שהוא, ולמה אינו מושבע על זה מהר סיני.

ולכאורה צ"ל דההל"מ לימדה פירוש בפסוק דאכילה שבתורה היא בכזית. ואח"כ בא עוד דין דחצי שיעור אסור מהתורה מדרשא דכל חלב או מחיו לאיצרופי.

אלא דהראוני דהרמב"ם בהל' מלכים כ' דנכרי שאכל חצי שיעור אבר הני החי נהרג כי ההל"מ היתה רק על ישראל, ומוכח דפירוש הפסוק נשאר אכילה בכל שהוא, וההל"מ לימדה דלעונשין בישראל בעינן שיעור כזית, ודין חצי שיעור לימד דלאיסור בלי עונשין נשאר המשמעות של הפסוק. וכמו ש' אחרונים. וא"כ הדרא קו' לדוכתא דחצי שיעור הוא מפורש בתורה. אלא שכבר ציינו דתוס' חולק וסובר דלא נהרג נכרי בפחות מכזית.]

בתוס' הנ"ל הקשו למה צריך כפיית ההר כגיגית והרי אמרו נעשה ונשמע, ותירצו דהיה חשש שיחזרו בהם מפחד האש הגדולה ולכן כפו עליהם הר כגיגית. והעיר מרן המשגיח ר' מאיר חדש זצוק"ל דאחר דהם קבלו נעשה ונשמע היתה להם סייעתא דשמיא לעזור להם שלא יחזרו מהקבלה, על ידי כפיית ההר כגיגית. ויש להתבונן עוד דהאש הגדולה היתה לעזור להם שתהיה להם יראת שמים לדורי דורות - יראת שמים מיוחדת של "יראתו על פניכם" - "לבלתי תחטאו" כמבואר במסכת נדרים. ובעזרה של האש הגדולה היה חשש שיפלו ויפחדו עד שיחזרו בהם מהקבלה והוסיפו להם עוד עזרה וסייעתא דשמיא בכפיית ההר כגיגית.

היא שיחתי - בעניני חג השבועות ותלמוד תורה

ויש שפירשו ככוונתו, שכל דבר שמפורש בתורה, חשיב תורה שבכתב, וכל דבר שנלמד מדרשה, חשיב תורה שבע"פ, וחידש הר"ן, שכלל ישראל לא נשבעו בסני אלא על תורה שבכתב, ולא על תורה שבע"פ, ולכן שבועה חלה על דבר שאינו מפורש בתורה.

אך תימה מגמרות ערוכות שכלל ישראל נשבעו גם על התורה שבע"פ, עי' נדרים כ"ה א' ושבועות כ"ט א' שאמרו שמישה השביע את בני' בערבות מואב על דעתו ועל דעת המקום, כדי שתחול שבועתם הן על תורה שבכתב והן על

הרב ראובן קרואני

כתוב בפסוק ויתייצבו בתחתית ההר, ולכא' הם היו מסביב להר, ומכאן דרשו חז"ל שהיו מתחת להר משום שהקב"ה כפה עליהם הר כגיגית בכדי שיקבלו את התורה, נמצא דהם היו תחת ההר דההר היה כגיגית עם חלל ואם הם לא היו מקבלים אז ההר היה שוקע עליהם.

ויש להקשות מדוע היה צריך לכפות עליהם את ההר כגיגית הרי כבר התנה הקב"ה עם כל הבריא שאם לא יקבלו ישראל את התורה כל העולם חוזר לתוהו ובוהו.

ונראה דיש ליישב, דהנה המהר"ל כתב דמה שישאל קבלו את התורה בכפייה אין זה מצב של בדיעבד אלא לכתחילה, דהיינו לא היה צריך את הכפייה משום שהם סרבו, אלא יש הבדל בין קשר שבא מרצון לקשר שאנסו את האדם עליו, דקשר שתלוי ברצון שני הצדדים יכול להינתק, מה שא"כ קשר שבא בכפייה אין הצד שאנס יכול לנתק את הקשר, כאותו דין שהנושא אשה מרצונה יכול לגרשה כי נכנסה מדעת וא"כ אינו מחוייב לה, אך האונס אשה אינו יכול לגרשה. עכ"ל.

לאור הקדמה זו נראה ליישב ע"פ הסתירה המפורסמת ברמב"ם של "מתרפאין". דהרמב"ם כתב דמי שאנסוהו לעבוד ע"ז ועבד אינו חייב מיתה משום שהוא אנוס [אע"פ שהוא חייב למסור נפשו], מאידך כתב הרמב"ם דמי שנטה למות והתרפא ע"ז עבודה זרה חייב מיתה, ומיישבים האחרונים דבמתרפאין אין נאנס על המעשה, מה שא"כ בגוי הוא אנוס על המעשה.

ממילא בענייננו אם ישראל לא יקבלו את התורה אין לעולם זכות קיום בעצם, וע"י שהם מקבלים את התורה הם מצילים את העולם והיו כמתרפאין ואינו חשוב אונס, מה שא"כ כפיית הר כגיגית הוא על עצם קבלת התורה ואז אנו נחשבים אנוסים ושוב הוי קשר של אונס שאינו נפרד לעולם.

ושמעתי ליישב בדרך אחרת, ע"פ מה שכתבו התוס' דמה שכפה עליהם הר כגיגית היה כלפי התורה שבע"פ, וכלפי התורה שבכתב אמרו נעשה ונשמע, ויתכן שכלפי ה'תנאי עם מעשה בראשית' התורה שבכתב יכולה להעמיד את העולם וע"כ היה צריך לכפות עליהם ביחס לתורה שבע"פ. שוב ראיתי שהמהרש"א מתייחס לזה במסכת ע"ז ב. ומיישב דע"י שיחזור לתוהו ובוהו כך תהיה קבורתם עיי"ש. עוד הביא בשם הפענח רוי שמשא ואהרון היו מקבלים את התורה והעולם לא יחזור לתוהו ובוהו, וע"כ הוסיף וכפה על כלל ישראל. ועיין בצ"ח בשבת פת. עוד שני תירוצים לקושיא זו.

זכירת מעמד הר סיני ומהות ת"ת

הרב חנוך העניך מנדלסון

הרמב"ן בהשמשות הלואין מנה לאו דשכחת מעמד הר סיני שנאמר "השמור לך ושמור נפשך מאוד פן תשכח את הדברין אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת לפני ה' אלוהיך בחורב", והאריך בגודל הענין שהאמונה וקיום התורה באים מכח הראיה העצמית ולא מנבואה או מופת עיי"ש, וכבר תמזהו עליו דבגמ' בכמה מקומות הובאו פסוקים אלו על לימוד התורה וידיעתה ולא על מעמד הר סיני, כמבואר בברכות כ"ב שלמדו מכאן שלימוד התורה צריך שיהיה באימה ויראה כמו שהיה בהר סיני, ובקידושין ל' דרשו שהמלמד את בן חברו תורה הרי הוא כאילו קבלה מהר סיני שנאמר "והודעתם וכו' וסמך ליה יום אשר עמדת וכו'", ובמנחות צט: השוכח דבר ממשנתו עובר בלאו ד"השמור פן תשכח", ואיך כתב הרמב"ן שהאיסור הוא לשכוח את המעמד ולא את התורה.

ובאמת כבר כתב הרמב"ן שם "ואל תטעה בזה מפני דרשם בראשון של קידושין לבניך ולבני בניך בלימוד התורה לבני בנים, כי לימוד אמונת התורה הוא לימוד התורה", ובמגילת אסתר הבין מדבריו שהגמ' בקידושין שאמרה על המלמד את בן בנו תורה כונתה כשלמדו על מעמד הר סיני, ותמה עליו דבגמ' נראה ברור דקאי על לימוד תורה ממש.

ונראה ברור שכונת הרמב"ן היא להיפך שלימוד אמונת התורה נעשה ע"י לימוד התורה, וכך מוכח מדבריו בפי' עה"ת שכתב שיש כאן לאו שלא לשכוח ועשה "הודעתם" להודיע לבנים ובני בנים כל זה, ותמה המגיה שם מ"ט במגין המצוות הוסיף רק את הלאו ולא את העשה, וכתב דצ"ל דנכלל במצוות ת"ת כמש"כ הרמב"ן בסה"מ, אבל אין הכונה שבמקרה כשלומד תורה נזכר במעמד הר סיני, דא"כ ס"ס היא מצוה בפנ"ע וגם לא ענה על הגמ' בקידושין, אלא הכונה שהכל דבר אחד ממש, שבכל לימוד תורה לבנו מלמדו מה נאמר בהר סיני, שהרי לא מילמם סתם מה כתוב בספר, אלא מלמדו "תורה מן השמים" מה צוה ה' בהר סיני, וזו צורת ומהות כל ת"ת, ויובן היטב דרשת הגמ' בברכות שכל לימוד תורה צריך להיות באימה ויראה כמו שהיה בהר סיני, כי כל

תורה שבע"פ, עיי"ש. ושם ל"ט א' אמרו שנשבעו אפילו על מצוות שעתידות להתחדש, עיי"ש.

ונראה דצ"ל, עפ"מ ש"כ הבית הלוי (שמות י"ט ה') שהתורה שבכתב, הריהי כפי שניתנה בסיני, ועליה אין להוסיף מאומה, וס"ת יתירה אות אחת נפסלת כמו חסרה, אבל תורה שבע"פ אין לה גבול וקצבה, ובכל דור מתחדשים בה דינים, ועליה אמר הכותב 'ארוכה מארץ מידה ורחבה מיני ים', עיי"ש. וכתב עוד, שעל כוונה זו אמרו ישראל 'נעשה ונשמע', 'נעשה' קאי על העבר, שקיבלו עליהם לעשות ככל הכתוב, ו'נשמע' קאי על הלבא, 'שקיבלו עליהם לשמוע בקול החכמים שבכל דור ודור, כל מה שיתגלה אח"כ בחידושי התורה'.

וביאור דבריו, כדברי הר"ן בדרשותיו, שהתורה שבע"פ נמסרה להכרעת החכמים כפי השכל האנושי, כי על כן לא יכלו בני"ל לקבל על עצמם כל דין ודין שבה בפרט, שהרי דיניה לא הוחלטו, אלא נמסרו להכרעת חכמי הדורות הבאים, ולכן קיבלו ע"ע קבלה כללית לשמוע בקול חכמי התורה שבע"פ.

ולפ"ז נראה, שחלוקה במהותה השבועה על התורה שבכתב - ששבועתם חלה על כל מצוה ומצוה האמורה בה בפרט, ומשא"כ השבועה שנשבעו על התורה שבע"פ, לא היתה על כל מצוה ומצוה בפרט, אלא הייתה זו שבועה כללית לשמוע בקול החכמים.

ולפ"ז יתבאר היטב דברי הר"ן, שכיון שלא נשבעו על כל מצוה שבתורה שבע"פ בפרט, אלא שבועה כללית לשמוע בקול חכמים, על כן שפיר חלה עליה שבועה, שעתה נשבע על המעשה גופו. ומשא"כ השבועה על התורה שבכתב, היתה שבועה בפרט על גוף המצוות, ושפיר דייגן ליה כמושבע ועומד על עצם מעשה המצווה (וי"ל עוד, למש"כ שם הב"ה בהמשך דבריו, שהקנו גופם לעבדים, וממילא נתחייבו לקיים את התורה שבע"פ).

והדברים מדויקים בלשון הר"ן בשבועות, שכתב 'וכל דליתא מן התורה מפורש, לא מקרי מושבע ועומד לענין שלא תחול שבועה עליו, ומשמע מלשון זו, דשפיר הוי מושבע ע"ז, אך לא לענין שלא תחול עליו שבועה.

ענין תחתית ההר

הרב דוד מרדכי זילבר

שבת קמ"ו, ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן וכו' גרים מאי א"ל אע"ג דאינהו לא הוו מזלייהו הוו, וע"ע שם דפליגא אר"א דכבר מיעקב פסק הוזהמא.

ובאוה"ח (דברים ל"ג ג') פירש שפסקה זוהמתן ע"י שיצאה נשמתן בשמיעת דברי האלוקים, ומשא"כ הגרים לא פסקה זוהמא מהם כידוע מדבריהם (והוא מזוהר). וביאורו, דכתיב ויחן שם ישראל נגד ההר, ופי' ברמב"ן שישראל לבדם חנו לפני ההר והערב רב אחריהם כי לישראל יתן התורה כמ"ש כה תאמר לבית יעקב וכו'. וצ"ע מתנחומא (ויקהל ח') דכתיב דבר ה' אל כל קהלכם, בא לרבות גרים לקבלת התורה. וי"ל ע"פ מש"כ הגרי"ז דהקב"ה רצה לדבר למשה וישראל רק ישמעוהו, אך ישראל ביקשו שידבר עמהם ונתרצה הקב"ה עיי"ש, ועי' אוה"ח (שמות כ' א') דפריחת הנשמה היה משום שהדיבור היה עמהם, וי"ל שעמדו מאחור ר"ל שרק שמעו מה שדיבר לישראל.

ולשיטתו שהיה ע"י פריחת הנשמה, לכן ל"מ דמזלייהו הוו, לכה"פ לגרים שבכל הדורות. וע"ע רשב"א (יבמות ק"ג) דהוא מענין משכחו לבית המדרש, אך לפי"ז מה מקשה גרים מאי, ונראה דלא גרס ליה וכדמשמע בתוס' חכמי אנגליא (ע"ז כ"ב) ועיי"ש בתוס'. וגירסתינו הוא כראב"ד (שו"ת י"א) דהוא מעצם העמידה על הר סיני, ופירש דזה הכוונה, אלו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה דיינו.

והנה שם פ"ח, ויתייצבו בתחתית ההר וכו' שכפה עליהם הר כגיגית. והקשו התוס' הא כבר אמרו נעשה ונשמע. ותיירץ הגרי"ז ע"פ החז"ל שנעשה ונשמע היה בגניבת דעת עליון. אף דחז"ל שיבחוהו על אמירת נעשה ונשמע, ומשמע שהיה בהסכמת הלב. י"ל דלקבלת התורה בעי רצון גמור, דהנה עי' ביה"ל דהכפיה הוא כמ"ש הר"מ (ספ"ב דגירושין) דמהני כפיה משום דישאל רוצה בלבו ורק יצור תקפו, ובנתה"מ (ר"ס ר"ה) הק' על הר"מ, ת"ל דדברים שבלב ל"מ, ותי' דלגירושין בעי רצון, ה"ה הכא הוצרכו לכפיה לעורר רצונם הפנימי.

ולפי"ז לערב רב ל"מ כפיה, וי"ל דהיה רק על ישראל ולא על הערב רב שעמדו מאחוריהם. ואי נימא דרצון פנימי תלוי בהפסקת הוזהמא, י"ל דהגמ' קאי כמ"ד דפסקה זוהמא מיעקב, ולמ"ד דרך במעמד הר סיני פסקה הוזהמא, צ"ל דסגי בהסכמה, ותחתית ההר עי' תרגום יונתן דהוה זייג כאספקלריא, ועי' מכילתא דלא הזכיר כפיה, אלא קרא דיונתי בחגי הסלע וכו' הראיני וכו', והוא חיבת אישות כמ"ש רש"י עה"פ תחת התפוח עוררתין, דהוא תחתית ההר העשוי על ראש כתפוח ושם נתעורר חיבת אישות, ויש לפרש בזה ברכת מקדש עמו ישראל ע"י חופה וקידושין, עי' יש"ש (כתובות פ"א י"ז). וי"ל דהנשואין הם הפסיקו הוזהמא, דו"ק בריש"י (ע"ז שם) שלמדו מכולך יפה רעיתי, ולוזהר י"ל דנמעטו ערב רב ממעלה זו, ולא היו תחת התפוח.

לימוד מהותו המשך וזכירת ולימוד מה ששמענו בהר סיני, ולכן מנה הרמב"ם את הלאו שלא לשכוח את המעמד, אבל העשה הוא עשה דת".

ועי' בטור בסי' מ"ז ובב"ח שם שעיקר ברכת אשר בחר בנו שמברכים כל יום הוא "לפי שהזהיר אותנו בתורתו שלא נשכח מעמד הר סיני וכמו שכתוב בפרשת ואתחנן רק השמר לך ושמור נפשך מאוד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך וגו' יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב וגו' ותקרבון ותעמדון תחת ההר וההר בוער באש וידבר ה' אליכם מתוך האש וגו' לפיכך צריך לכוין בברכה זו השנייה להודות לו יתעלה על מעמד הר סיני וכו' ומסיים בה ברוך אתה ה' נותן התורה כלומר נותן התורה כלי חמדתו מתוך האש כאמור".

חזרו למומן

הרב ישי לשר

אמרו חז"ל במכילתא דבמתן תורה נתרפאו כל בעלי מומין, אולם בחטא העגל חזרו למומן (במדבר רבה נשא פרשה ז).

והדבר טעון ביאור, אמאי חזרו למומן, עד כמה שבמתן תורה נעלמו המומין ומי שחסרה לו יד צמחה ועלתה כאחד האדם מפני מה ייעשה בעל מום בעקבות העגל, נהי שבטלה המעלה של מתן תורה אבל הוא כבר בריא ולעשותו בעל מום פירוש הדבר להענישו בקטיעת יד (משל למה"ד לשר שהיה אוהבו של מלך והיה סומא והביא המלך רופאים לרפאו מרוב אהבתו, לימים סרח השר, אטו ינקר המלך את עיניו). ואם על חטא העגל מגיע עונש להעשות בעל מום, היה א"כ על כל ישראל להעשות בעלי מומין, ולא רק מי שהיה מקודם לכן כזה.

ונראה לבאר בס"ד דהנה ישראל במעמד ה"ס חזרו למדרגת אדה"ר קודם החטא (כמ"ש אני אמרתי אלקים אתם וגו') כנודע, והנה כ' הרמח"ל (דעת תבונות) שגופו של אדה"ר קודם החטא היה דומה לנשמה שלו אחר החטא, וממילא יש לומר דהסיבה שנתרפאו ממומן היא שמאחר ונתעלה גופם ונודרך להיות רוחני כעין אדה"ר קודם החטא, ממילא לא שייך שיהיו בעלי מומין, דהלא מום שיש לאדם אינו שייך כי אם בגופו ואילו החלק הרוחני שבו אינו בעל מום. הלא מעתה מובן היטב דאחרי שחטאו בעגל וחזר גופן להיות מגושם כבתחילה, דין הוא שישונו בעלי מומין למומן, מאחר וברובד החיצוני-גופני מעולם לא היה ריפוי, אלא שהם נתעלו וחיו את המציאות הפנימית והשלימה, וכשירדו ממדרגה זו, שב הגוף להתגלות כפי מה שהוא ונותרו במומן דמעיקרא.

בענין שם 'יום הביכורים'

הרב יצחק מאיר גלס

מצינו בתורה שחג השבועות מכונה ע"ש ה'ביכורים'.

בפרשת משפטים (כג, טז): וְחָג הַקִּצִּיר בְּפִנְיֵי מַעֲשֵׂיךָ.

בפרשת כי תשא (לד, כב): וְחָג שְׁבַעַת תַּעֲשֶׂה לָּךְ בְּפִנְיֵי קִצְרֵי חֹטִים.

בפרשת אמור (כג, יז): מִמּוֹשְׁבֵיכֶם תִּבְיֹאוּ וְכו' סֵלֶת תִּתְּיֵנָה חֶמֶץ תִּתְּפִינָה בְּפִנְיֵיכֶם לָה'.

בפרשת פנחס (כח, כו): וּבָיִים הַפְּנִימִים בְּהַקְרִיבְכֶם מִנְחָה חֲדָשָׁה לָה' בְּשַׁבְעֵיכֶם.

וכתב רש"י במשפטים: "בכורי מעשיך - שהוא זמן הבאת בכורים, ששתי הלחם הבאים בעצרת היו מתירין החדש למנחות ולהביא בכורים למקדש, שנאמר וּבָיִים הַפְּנִימִים וגו'". מבואר שחג הקציר הוא "זמן הבאת בכורים" ולכן הוא נקרא "יום הבכורים".

אבל באמת מבואר במנח"ח מצוה שז, דלכתחילה לא יביא ביכורים ביו"ט, כיון דטעון קרבן מה"ת ואפשר דקרבן זה אינו דוחה י"ט, דהוי כמו נדרים ונדבות, דבשלמא שלמי חגיגה ועולת ראייה הוי חובת יו"ט, אבל זה אינו מחמת יו"ט, ומביאין ביכורים עד החג ועד חנוכה. עכ"ל. וכדבריו מבואר במהרי"ט אלגזי ובשטמ"ק בבכורות כ"ו ע"ב אות כ"ט. [והמנח"ח גופיה במצוה יח הביא את המהרי"ט א]. ובשבט הלוי (ח"א סימן רה) נתן עפ"י טעם חדש לענין האיסור לצום באסרו חג שבועות, דהמג"א (סי' תצד סק"ג וסי' תכט סק"ח) כתב שהוא יום טבוח עיי"ש, וי"ל שהטעם דהוא יום ראשון להבאת ביכורים, שהרי אין מביאין ביום טוב עצמו.

והנה לשון הפסוק בפ' משפטים בְּפִנְיֵי מַעֲשֵׂיךָ משמע דקאי על ביכורים של כאו"א בשדהו, ולכן פירשו רש"י על הבאת ביכורים. אבל מצינו עוד בתורה לשון "ביכורים" על שבועות, ומתפרש בענין אחר לפי ענין המקרא, והוא בפ'

כי תשא: וְחָג שְׁבַעַת תַּעֲשֶׂה לָּךְ בְּפִנְיֵי קִצְרֵי חֹטִים, וברש"י: בכורי קציר חטים - שאתה מביא בו שתי הלחם מן החטים. בכורי - שהיא מנחה ראשונה הבאה מן החדש של חטים למקדש, כי מנחת העומר הבאה בפסח מן השעורים היא. והיינו דשבועות הוא ביכורי המנחות, ששתי הלחם הם הביכורים של המנחות הבאות מן החדש. וכן מצינו ששתי הלחם נקראים ביכורים בפרשת אמור: בְּפִנְיֵיכֶם לָה'. וברש"י: בכורים - ראשונה לכל המנחות... לא תקרב מן החדש קודם לשתי הלחם.

והנה רש"י במשפטים הביא את הפסוק בפרשת פנחס: וּבָיִים הַפְּנִימִים בְּהַקְרִיבְכֶם מִנְחָה חֲדָשָׁה לָה' בְּשַׁבְעֵיכֶם, כסמך לפירושו דבכורי מעשיך היינו זמן הבאת ביכורים של כל אחד ואחד משדהו, ואילו במקומו פירש: וביום הבכורים - חג השבועות קרוי בכורי קציר חטים על שם שתי הלחם, שהם ראשונים למנחת חטים הבאים מן החדש. וצ"ב למה לא הזכיר שהם גם מתירים להביא ביכורים.

וברש"י בסנהדרין (יא ע"ב): "...שעצרת זמן הבאת ביכורים דכתיב וביום הביכורים...". ומבואר ד"וביום הביכורים" ר"ל יום שמביאים בו ביכורים מפירות האילן, וזה צ"ב, דאמור במקומו פירש רש"י דביכורים היינו שתי הלחם שהם בכורי המנחות, ואף בפרשת משפטים לא מבואר ממש להדיא דהוא יום הבאת ביכורים אלא שקרבים בו שתי הלחם המתירים להביא ביכורים, ואכן ביד רמה שם מקשה כן על רש"י.

וברש"י בר"ה טז סוף ע"א: שתי הלחם - ירצו על פירות האילן, שהן מתירין להביא בכורים, שאין מביאין בכורים קודם לעצרת, דכתיב בכורי קציר חטים עכ"ל. ומבואר דגם הקרא ד"בכורי קציר חטים" קאי על ביכורי יחיד, וצ"ע"ג דהאי קרא ודאי קאי על שתי הלחם שהם ביכורי המנחות הבאות מן החטים, כדמוכח מעניינו, וכדפירשו במקומו, וכדלעיל.

עכ"פ חזינו דשבועות הוא "יום הביכורים" מתרי טעמי, מצד שמקריבים בו "ביכורים" היינו שתי הלחם שהם מנחה חדשה וביכורים, ומצד שממנו מתחיל זמן הבאת ביכורים.

[ובאמת יש נידון בזה באחרונים אם ה"עצרת" מצד עצמה מתירה הבאת ביכורים או דוקא הבאת שתי הלחם. דבטורי אבן ר"ה ז ע"ב דן אם לא הביאו שתי הלחם האם הוי כמו עומר שיום הנף מתיר, או שאני שתי הלחם מעומר ואיסורו עומד לעולם, וכל אותה שנה אסור להביא מנחות. ומצד שם דהוי כמו עומר ומותר אח"כ להביא מנחות, ודנו בזה האחרונים, עיי' עליהם].

אם קידוש ביו"ט מדאו' או דרבנן

הרב חנוך נריה

בענין קידוש ביו"ט כתב הר"מ פכ"ט מהלכות שבת הי"ח כשם שמקדשים בלילי שבת ומבדילין במוצאי שבת, כך מקדשים בלילי יו"ט ומבדילין במוצאייהו ובמוצאי יום הכפורים שכולם שבתות ה' הן, עכ"ל. ובמ"מ כתב ודע שאין קידוש יו"ט דבר תורה, וכ"כ המג"א ר"ס רע"א משמו, וכ"פ בפשיטות המ"ב. [וכ"ה עוד בדבריו לענין שיעור ד' כוסות, שאחר שהביא הכרעת השע"ת [מהבית אפרים] בענין הפלוגתא בשיעור הרביעית שעורר הצ"ח סוף פסחים, והכריע שבדאו' יש לחוש לדבריו ובדברנן יש להקל, וכתב המ"ב שצ"ע ד' כוסות שהם מדברנן אפשר להקל, לבד אם חל בשבת, שאז כוס ראשונה של קידוש עיקרה דבר תורה וצריך לחוש. וגם זה עפ"י ההנחה הנ"ל שקידוש יו"ט בעלמא מדברנן הוא. וראיתי עוד בדברי האבנ"י או"ח ב' ל"ז שהביא שם בתו"ד מהריטב"א במו"ק י"ט שמבואר בדבריו שקידוש יו"ט דבר תורה, וכ' שד"י מחודש הוא, ו'אני יודע מי שיאמר שהוא דבר תורה".

אבל לכא' יש לגמגם בזה טובא, הן בדעת הר"מ, והן בדעת שאר רבוותא, וכן יש ללמוד בפרוש דברי הר"מ ממש"כ בסמ"ג עשה דקדוש [כ"ט] שאחר שכתב לדינו בשבת כתב והמועדות כולם נקראו שבתות ה' וצריך לזכורם בכתלה ועל הכוס כמו שבת, עכ"ל, ומשמעות דבריו ודאי שיו"ט בכלל שבת לדבר זה, ודבר תורה הוא, והרי דרכו תמיד בעקבי הר"מ, ודאי נראה מדבריהם שזכור את יום השבת גופא כולל גם יו"ט. וכן תפסו בפ"י פשטות שיטת הר"מ שקדוש יו"ט דבר תורה, הפמ"ג והמשכנ"י או"ח ל"ז.

ורבו כמו רבו האומרים כן להדיא שהוא ד"ת. ואציין השיטות (וחלקן הראוני) ז"ל קמאי דקמאי, השאלות ס' נ"ד דמחייבין לקדושי ליומא טבא וליומא דשבתא דכתיב זכור את יום השבת לקדשו, ובי"ט כתיב מקרא קודש יהיה לכם ותניא מקרא קודש זה קדוש היום וכו' בקדוש דיו"ט. וכ"ה בבה"ג בהלכות קדוש שפתח מחייבין לקדושי לשבתא וליומא טבא בצלותא ועל כסא דחמרא דכתיב זכור את יום וכו', עכ"ל הבה"ג, וכעיי"נ בדבריו רה"ל יו"ט, [ובמנין המצוות שלו לקדש ח' ימים] הימים טובים, ובידאי נראה שתפס דמיייר בדין מקרא קודש דידהו, ולהנ"ל י"ל דמיייר בקידוש]]. וראיתי מובא

הקטנת להבה האם אסורה משום כיבוי

הרב אפרים קרלינסקי

בדין כיבוי ביו"ט, יש מבוכה בנוגע לשאלה אם הקטנת להבה אסורה משום כיבוי, או שמא כיבוי הוא רק באופן שמכבה לגמרי את האש, שבזה חלק מהנהר שהיה אמור להישרף לא נשרף, ודומיא דכיבוי פחמים.

מצד אחד משמע בדברי הפוסקים שגם הקטנה של להבה אסורה משום כיבוי, וכמנהג העולם שלא להקטין את להבת הגז, וכן יש שהזהירו בהבדלת יקנה"ז שלא יחבר לצורך האבוקה ב' נרות, משום שבהפרדתם אח"כ יש כיבוי משום הקטנת הלהבה.

ומאידך מצינו שלא הקפידו על הקטנת הלהבה [באופן שבסופו של דבר הכל יישרף], בכל הדלקת גפרור, אשר כידוע אופן ההדלקה היא שבתחילה מטים את הגפרור כלפי מטה בשביל שהלהבה תתפס, ואח"כ מטים כלפי מעלה בשביל שהגפרור לא יישרף מדי מהר, ומדוע אין בהקטנת הלהבה שאלה של כיבוי. וכן במה שכתבו הפוסקים שלא לכבות גפרור דולק, אלא להניחו בנחת על צלחת, והמציאות מראה שבהנחת גפרור בכל אופן שהוא הלהבה מתקטנת. וצ"ע בכל זה.

ובמה שהבאנו לעיל בענין הפרדת הנרות שיש שדנו בזה משום כיבוי, יל"ע מדוע לא הזהירו את האזהרה הנ"ל בכל הדלקת נר, שבהרחקת הגפרור הדולק אחרי שהודלק הנר יש כיבוי בהקטנת הלהבה.

עשיית מצוה בלי ברכת התורה

הרב יוסף הכהן שברון

כתב בשו"ע מז"ס, מרחץ ובית הכסא לא הוי הפסק ואין צריך לחזור לברך ברכת התורה. וכתב במ"ב (כד) - לפי שגם שם אינו מסיח דעתו עדיין מללמוד אח"כ, ועוד שגם שם צריך לזיזתו בדיניהם כמו בגילוי טפח וטפחיים בבה"כ, וכיוצא בזה במרחץ לענין שאילת שלום, על כן לא הסיח דעתו עדיין מהתורה. ועיין בביאור הגר"א. ע"כ. והכונה דבביאור הגר"א תמה טובא על הטעם השני, והקשה שקיום דינים אינו סיבה לברכת התורה, וכי יהיה אסור להיפנות קודם ברכת התורה. ומסיק דמעשה אינו לימוד, וכל שאינו מתכוון ללמוד אין צריך ברכת התורה על עשיית מעשה מצוה. אבל במ"ב העתיק טעם זה על אף קושיית הגר"א, ואילו במ"ב (ס"ק ז) כתב בפשיטות כדברי הגר"א דמעשה מצוה אינו לימוד.

עוד יש להקשות אם מעשה מצוה וקיום דינים הוי כלימוד לענין ברכת התורה, א"כ מצינו טעם פשוט הא דנשים חייבות בברכת התורה מחמת שצריכים לקיים הדינים, מצוות עשה ולא תעשה, ואילו הפוסקים נתנו טעמים אחרים.

והנראה בדברי המשנה ברורה (ס"ק כד) ממתיק ומיישב בדבריו את קושיית הגר"א - דלענין היסח הדעת כל שמקיים דינים לא הוי היסח הדעת מהתורה, דאמנם לענין ברכה אינו לימוד תורה (וכמ"ש הגר"א), אבל לענין היסח הדעת מתורה אין כאן, וזה מה שדקדק המ"ב 'לא הסיח דעתו', ומעתה מיושב דגבי נשים אין זה סיבה לחיוב בברכת התורה, אבל לגבי היסח הדעת מברכה"ת כל שמקיים דיני תורה אין כאן היסח הדעת. ועיין כע"ז נבשמת אדם כלל ט סעיף ב.

ועיין עמק ברכה (עמ' יט) שנקט דלדעה זו פשוט שאסור לעשות מעשה מצוה במקומות המטונפים, משום דהוי לימוד תורה, אך לפי מה שנתבאר אכתי יש לדון כיון שרק לענין דלא חשיב היסח הדעת מהני.

ת"ת בלא ברכה

הרב יוסף סעד

נחלקו האחרונים במי שאנוס ואינו יכול לברך ברכות התורה, האם מותר לו ללמוד בלא ברכה, דדעת ההר צבי (הובא במנחת שלמה ח"א צא א) דאסור לו ללמוד, ודעת הגרש"ז (שם) והגר"ש (קובץ תשובות ח"א ט ב) שמותר לו ללמוד. ויש לומר דנחלקו האם הברכה היא ברכת המצוות או ברכת הנהנין, [ועי' ביה"ל (סב ד"ה שלא יהא) שבמרחץ שאינו יכול לברך אין היתר לשנות בלא ברכה].

והנה הדבר אברהם (ס' טז יז) הביא מהגאון ר"א וסרמן שחידש שהלומד תורה בלא ברכה, לא קיים מצות תלמוד תורה, עפ"ד התוס' רא"ש (ברכות טו א) שהא דברכות לא מעכבות, הוא רק כשהברכה דרבנן אך כאשר הברכה

שדברי הבה"ג בזה הובאו גם בראב"ה ואו"ז ומחז"ו, וכ"נ עוד ברי"ד פסחים ק"ז ובמהרי"ל בשו"ת סי' נ"ד ובמהר"מ שהובא במג"א סי' תקצ"ז ועוד. וכ"נ גם בריטב"א מו"ק י"ח: שהך קרא דזכור כולל יו"ט. וע"ע בשטמ"ק ביצה ד' שכתב משמו שהבדלה דיו"ט דבר תורה, והרי בר"מ כתב שגם הבדלה מזכור נפקא. ובתשובת הרשב"א בעל התוס' המובא בסו"ס אגרות הרמ"ה כ' שהבדלה דיו"ט דבר תורה מדכתיב להבדיל בין הקודש ובין החול, ולא ידעתי מהו לענין קדוש [ובקוב"ש ביצה אות י' דן שלדבריו יתכן שהקידוש מדר].

[ורק מה שהפליג א' ממחברי הזמן וכתב היפך ד' האבנ"ז מקצה לקצה, וכ' שלא מצינו למי מהראשונים שיאמר שהוא מדר' לבד המ"מ, זה אינו לכאור' שהרי בדברי ר"ת תוס' בשבועות דלהלן מבואר כן].

והנה ברש"י שבועות י"ג פ' מ"ש בגמ' שם גבי יוהכ"פ, לא קראו מקרא קודש, ופירש"י שלא הזכירו בברכת קדושת היום. ובתוס' הקשה ר"ת שזה אינו אלא מדרבנן, ופליג עליה. והישוב הפשוט בדעת רש"י הוא כנ"ל, וכ"ה בריטב"א שם, שכיון דביוהכ"פ מיירי שאין בו קידוש על הכוס, א"כ נמצא שברכת התפלה ודאי דאור', וגם בכל המועדים איתיה לזה מעיקרא דדינא.

וכל הנ"ל גם נפק"מ לענין נשים בקדוש יו"ט, שהגרע"א בתשובה א' פשיט"ל שפטורות עכ"פ משום מ"ע שהז"ג, ורק בשבת הוקשו, אבל אם מחד קרא נפקי גם שבת גם יו"ט, יל"ע אם שייך לומר כן. [ונוגע גם להבדלה דיו"ט] ודו"ק.

עשה דוחה ל"ת בתוספת יו"ט

הרב אליהו יונבר

הגמ' בביצה ח: מביאה מחלוקת האם עשה דכיסוי הדם דוחה ל"ת של יום טוב, דלדעת רבא (שם ושבת כד:) יו"ט הוא רק ל"ת ונדחה מפני עשה, ולדעת ר' אשי ועוד, יום טוב הוא ל"ת ועשה, ואינו נדחה מפני עשה.

ויש לעיין לדעת רבא דיו"ט הוא רק 'לאור' ושפיר נדחה מפני עשה, מה הדין בזמן תוספת ביום טוב (לשיטות דהוא דאורייתא), דלכאורה הרי תוספת יום טוב אינה אלא 'איסור עשה', ואין עשה דוחה עשה אלא שוא"ת. וא"כ יוצא דבר זו דיו"ט עצמו נדחה, ובתוספת לא נדחה.

והנה היה מקום ליישב ע"פ הרשב"א (כתובות מ.) דעשה דמצרית ואדומית נדחה מפני עשה אחרינא וה"ה כאן.

אך אינו מספיק דהא מוכרח לפי הרשב"א שיש חילוק בין 'לאור' הבא מכלל עשה' שדינו כלאו, לאיסור עשה שדינו כעשה. דלאור הבא מכלל עשה, כל האיסור לא נאמר במפורש 'דור שלישי יבוא להם', ומשמע הא שני לא יבוא. משא"כ ב'איסור עשה' שנאמר האיסור מפורש בתורה, אלא שנאמר בצורה של עשה, דבזה דינו כעשה ואינו נדחה. וכן מבואר בערל"נ (יבמות יא.) דחילק בין עשה דמצרית ובעולה לכה"ג שנדחה מפני עשה, לבין עשה ד'ונטמאה' דספק סוטה, שהוא עשה גמור, ולא נדחה מפני עשה דיבום.

אמנם יתכן ליישב באופ"א, דאף שבאמת כל האיסור כאן הוא עשה, אך אין גדרו כעשה דבעלמא, אלא הגדר הוא שזה אותו הלאו של יו"ט, רק ברמה' של עשה בעלמא. וממילא כל הדינים שיש בלאו עצמו קיימים גם בעשה כי החפצא של האיסור הוא ממין איסור לאו, ורק שהאזהרה והציווי שלו היא אזהרה קלושה ברמה של עשה.

ודוגמא לדבר, מצינו בגמ' ביצה יב. דלב"ה דאמרין 'מתוך', המקריב עולה ביו"ט, עובר רק בעשה ד'לכם ולא לגבוה', והיינו שהדין 'מתוך' מהני דאין כאן את הל"ת הרגיל, אך מכל מקום אסור משום עשה הנ"ל. ובפשטות אין כאן איסור עשה חדש ומיוחד על מלאכת גבוה ביו"ט, אלא היינו האיסור לאו דיו"ט המקורי רק ברמה של עשה.

עוד דוגמא מצינו בדין 'טעם כעיקר' לדעת הר"י מאורליינ"ש דאסור בעשה ד'תעבירו במים' ואין ב'טעם כעיקר' איסור לאו גמור. ובפשטות אין הכוונה שיש כאן איסור עשה חדש מה שאין באיסור עצמו, אלא יש כאן את הלאו הפרטי של כל איסור, רק ברמה של עשה, ויתכן נפק"מ מזה לדין הקל הקל בפיקו"נ בין טעם כעיקר של חלב שהוא ביסודו בכרת, לטעם כעיקר של גבילה שעיקר איסורו בלאו.

עוד מצינו לגמ' בקידושין יג: דס"ד דמיתת הבעל אינה מתרת רק ממיתה אבל אכתי איכא עשה, ופי' הרמב"ן דהאי 'עשה' אינו עשה ממש, אלא שהאיסור 'אשת איש' המקורי הוקלש, וכעת הוא אסור רק באיסורא בעלמא, וזהו כעין עשה.

עוד מצינו בראב"ד (בתו"כ חובה י' ו') לגבי איסור 'והזרתם' הנאמר בבוועל ופרסה נדה באמצע ביהא, דאינו אלא 'עשה', ומכל מקום יש על זה כרת וקרנן, משום שהוא משורש הלאו.

דאורייתא מעכבת את הקיום. ועי' שם שחלק עליו שמקיים מצות ת"ת גם בלא ברכה.

ויש לדון לדעת הגרש"ז והגר"ש דמותר ללמוד בלא ברכה, אמאי לא נימא דלכתחילה לא ילמד, וכדין דערום לא יתרום (תרומות א ו), דמבואר שם דחסרון הברכה הוא חסרון בקיום המצוה, ולפיכך לא יתרום כלל, וה"ה הכא י"ל דלא ילמד.

ונראה לחלק שבתרומה כיון שהמצווה היא ההפרשה והיא נעשית פעם אחת בלבד, א"כ אף אם לא יפריש עכשיו יוכל לקיים מצות הפרשה לאחר זמן בשלמות, משום הכי ערום לא יתרום, אך מצות ת"ת הינה מצוה תמידית כל רגע ורגע, וא"כ כלפי המצוה דהשתא אין לומר שילמד אח"כ כשיבירך, כיון דאין זה השלמת המצוה דהשתא, אלא הוא חיוב חדש בפני עצמו, ולפיכך אע"פ דמצוות דהשתא חסר בשלימותה בלא ברכה, מ"מ אם לא ילמד יפסיד המצוה לגמרי, ולפיכך עדיף לכל הפחות לקיים מצוה חסרה, מלבטלה לגמרי.

למוד ענין אחר ממה שנתכוין בשעת ברכת התורה

הרב משה שרים

בספר בר אלמוגים להגר"א גניחובסקי עמ' קט נסתפק במי שבירך ברכה"ת על דעת לומר פסוק מסויים, ולאחר שבירך נמלך ואמר פסוק אחר, אי איכא בזה גריעותא דאיתא בסי' רו גבי בירך על פרי ונפל מידו וכו', ועיי"ש שכ' די"ל דברכת המצוות שאני.

ונראה דהנה מצינו בכמה דוכתי דפסק המ"ב דאף בברכת המצוות אמרינן האי דינא דעי' סי' קמ גבי ברכה בהעולה לתורה ובכ"י שם, וע"ע מ"ב סו"ס תקפה גבי שופר וסי' תרנא סקנ"ו גבי לולב, ולכאורה לפי"ז אף בברכות התורה נימא כן.

אלא דעי' שעה"צ סי' תפט סקמ"א דכ' להכריע כדעת האחרונים דבבירך על דעת לספור ספירה שאינה ראויה (בספיה"ע) ותיקן עצמו לספירה הראויה דיצא יד"ח, ודלא כהט"ז דס"ל דדמי לדינא דנפל הפרי מידו, ועיי"ש בשעה"צ דכתב לבאר משום דהברכה לא קאי על היום אלא על עצם המצוה, עכ"ד, ולכאורה האי סברא שייכא בכל ברכת המצוות וצ"ע מכל הנ"ל.

אכן באמת עיי"ש במאמר מרדכי דהוא מקור השעה"צ ועיי"ש דכ' דשאני ספיה"ע דאין חפצא דמצוה דליחול עלה ברכה, עכ"ד, והיינו דבאמת אף בברכת המצוות נקטינן האי דינא, ואלא דהיכא דהמצוה היא במילים בעלמא לא אמרינן כן, ולשון שעה"צ צ"ע, ועכ"פ נראה דלדברי המאמר ה"ה בברכה"ת ליכא חפצא דחיללא עלה ברכה ואינו צריך לחזור ולברך.

ושוב התבוננתי דיש לומר דאף אי דמיא לדינא דתורמוס, הנה דעת הרמ"א שם דאם היו לפניו על השולחן אין צריך לחזור ולברך דנקטינן דעתו על הכל, ואפשר דדברי תורה נמי חשובים ככולם לפניו ודעתו על הכל.

בענין פטור מתפילה למי שתורתו אומנותו

הרב אליהו מאיר ולד

בגמ' שבת יא. חברים שהיו עוסקין בתורה מפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפילה, אמר ריו"ח לא שנו אלא כגון רשב"י וחביריו שתורתו אומנותו, אבל כגון אנו מפסיקין לק"ש ולתפילה, והרמב"ן בסהמ"צ מצוה ה' הוכיח מזה דתפילה דרבנן וע"כ מי שתורתו אומנותו פטור, אך הרמב"ם כ' בפ"ו מת"ת ה"ח ביאר דמי שתורתו אומנותו ואינו עושה מלאכה כלל והיה עוסק בתורה בשעת תפילה אינו פוסק, שמצות ת"ת גדולה ממצות תפילה, וצ"ב דהא בת"ת אין פטור של עוסק במצוה וע"כ גם מי שתורתו אומנותו חייב בק"ש, וגם אם מצוות ת"ת גדולה מתפילה גם במי שאין תורתו אומנותו ייפטר.

ואולי י"ל ע"פ מש"כ הרמב"ם בסהמ"צ מהספרי ולעבדו זו תפילה, ואמרו ג"כ ולעבדו זה תלמוד, ויתכן דקיום לעבדו בתלמוד הוא דווקא במי שתורתו אומנותו ואינו עושה מלאכה כלל ומתפרש לעבדו כעבודת עבד שכל עבודתו לרבו, וכמו שנאמר ביששכר ויט שכמו לסבול ויהי למס עובד שפי' חז"ל דקאי על עול תורה (ואמנם שם מבואר שעובד את אחיו שמעמיד להם ראשי סנהדראות שפוסקים לכל ישראל הוראות וסדרי עיבורין) והוא היה תורתו אומנותו שזבולון פרנסו.

וכן לשון הרמב"ם פי"ג ה"ג משמיטה ויובל כל איש ואיש מכל באי העולם וכו', לעמוד לפני ה' לשרתו ולעבדו לדעה את ה', ומבואר דכשם ששבת לוי משרת ועובד את ה', והיינו בעבודת הקרבנות שנקראת עבודה, גם מי שפרק עול החשובות הרבים מעל צוארו נקרא שהוא משרת ועובד את ה', ומבואר

היטב כמש"כ. (ועיין בחי' הגרי"ז עה"ת שפי' דברי הרמב"ם שם כגון רשב"י, ומבואר כנ"ל).

וממילא דרשב"י וחביריו מקיימים בתורתם מצוות ולעבדו כמו בתפילה, וכיון שת"ת גדול מתפילה ממילא הם פטורים, משא"כ כגון אנו מפסיקין לתפילה. ויש להוסיף עוד, דמפורש ברמב"ם שם שקאי על "כל איש ואיש מכל באי העולם", הרי להדיא שהוא גם בנכרי (שמעתי ממו"ח זצ"ל), ולכא' הוא חידוש, אמנם הרי מבואר בגמ' (ב"ק לה.) ר"מ אומר וכו' אפי' נכרי ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול, ומבואר שכמו שכהנים הם משרתי ה' ועובדיו בעבודת הקרבנות כך גם נכרי העוסק בתורה, ומה שהגמ' נקטה כהן גדול ע"ש בתוס', ואולי יש להוסיף לפי מש"כ הרמב"ם פ"ה ה"ז מכלי המקדש על הכה"ג, וכבודו ותפירתו שיהיה יושב במקדש כל היום, לא יצא אלא לביתו בלבד בלילה או שעה או שתיים ביום ויהיה ביתו בירושלים ואינו זו משם, ומבואר שכה"ג מיוחד שלא יהיו לו עסקים אחרים, וגם בזה יכול הנכרי להיות דומה לו וכנ"ל.

בענין חיוב ברכה"ת מדאורייתא

הרב שלמה חיים נפתלי

דעת הרמב"ן שברכה"ת חיובה מדאו' וכמ"ש בספה"מ מצוה ט"ו שנצטוונו להודות לשמו יתברך בכל עת שנקרא בתורה על הטובה הגדולה שעשה עמנו בתתו תורתו אלינו וכו'.

ויש להעיר דהנה השו"ע בסי' מ"ז סי"א הביא את מחלוקת הראשונים אם שנת קבע ביום הוא הפסק לברכה"ת, ובסי"ב כתב דאחר שנת לילה צריך לחזור ולברך, וכתב המג"א שם ס"ק י"ב דלהשיטות ששינה ביום לא הויה הפסק א"כ שינה אינה הפסק לברכה"ת ומה שצריך לברך בבוקר אחר שנת לילה היינו משום שחכמים קבעו ברכה זו בכל יום דומיא דשאר דברכות השחר.

ולפי"ז יל"ע דאחר שבירך פעם אחת בימי חייו ברכה"ת תו לא משכח"ל חיוב ברכה"ת מדאו' שהרי לא שייך כלל הפסק דהפליג בעסקיו אינו הפסק וה"ה ביהכ"ס ובית המרחץ כמ"ש השו"ע בס"י ולמ"ש המג"א אפילו שנת לילה ל"ה הפסק ואי"צ לברך בבוקר אלא מתקנ"ח. וא"כ מהו שכתב הרמב"ן שחיוב ברכה"ת מדאו' הוא בכל עת שנקרא בתורה. וכן יל"ע עמ"ש השאג"א (הביאו המשנ"ב) דבספק אם בירך ברכה"ת חייב לחזור משום ספק דאו' ולכא' לא משכח"ל חיוב דאו' בכל יום. והיה מקום לומר דאחר התקנ"ח לברך בכל יום ממילא הוה כמכוין להדיא שלא לפטור בברכה אלא מה שילמד עד הבוקר וממילא מחויב מדאו' דלא כיון לפטור יותר מזה. אלא שדוחק לפרש כן בדברי הרמב"ן.

בענין אמירת דברי תורה על השולחן

הרב אליהו אלפר

באבות פ"ג מ"ג רבי שמעון אומר שלשה שאכלו על שלחן אחד ולא אמרו עליו דברי תורה כאילו אכלו מזבחתי מתים. וברע"ב שם כתב וז"ל ובברכת המזון שמברכים על השולחן, יוצאין ידי חובתן, וחשוב כאילו אמרו עליו דברי תורה. והתו"ט השיג עליו דודאי דרבי שמעון לאו בהכי מיירי. דאטו ברשיעי עסקינן שאינן מברכין ברכת המזון שהיא מצות עשה מן התורה. ומילי דאבות. מילי דחסידות נינהו.

ומבואר שנחלקו אי באמירת ברכת המזון יוצאים ידי חובת דברי תורה, ועיי"ש בתו"ט גופיה שביאר למה ברכת מזון נחשבת דברי תורה אליבא דהרע"ב משום פסוקי תורה וכדו'. וצ"ב א"כ אמאי לא נפטרו בברהמ"ז אליביה.

ונראה לומר בזה דהנה בבית יוסף סימן מ"ז גבי הא דאיתא בירושלמי שמי שרוצה לצאת ידי חובת ברכות התורה באהבה רבה צריך ללמוד מיד. כתב וז"ל וא"ת למה לו לירושלמי לומר על הנפטר באהבה רבה שצריך שילמוד מיד שהרי לעולם הוא לומד שהרי קורא ק"ש אחר אהבה רבה וכו' ועוד יש לומר דק"ש ותפלה לא חשיבי לימוד לענין זה דדברי תחנונים ותפלה לחוד ודברי תלמוד תורה לחוד וק"ש כדברי תפילות הוא. הרי מבואר שבמה שעושה לשם תפילה וכדו' אינו יכול לצאת ידי חובת תלמוד תורה. ולפ"ז הרי פשוט שאינו יכול לצאת בברכת המזון גם ידי חובת מצות ת"ת, ולהכי כת' התו"ט שאינו יוצא בזה.

אכן, דעת הרע"ב נראה דהנה יל"ה"ם בעיקר דברי התנא שכל שולחן שלא אמרו עליו דברי תורה כאילו אכלו מזבחתי מתים, אם המכוון הוא שצריכים ללמוד בשולחן ולקיים מצות ת"ת על השולחן, שע"י קיום מצות ת"ת חשיב

כשולחנו של מקום, או דילמא כונתו היא רק שיאמרו דברי תורה ואף שאינם מקיימים בזה מצות ת"ת משום שעצם דברי התורה מחשיבים את השולחן, ואף שאין בזה מצות תלמוד תורה מ"מ חשיבי דברי תורה לענין זה. משא"כ ברכות התורה שהם על מצות ת"ת. ויש לומר דזהו אשר סבירא ליה להרע"ב דאף שאינו יוצא בזה ידי חובת תלמוד תורה שהרי הוי כדברי תחנונים ותפילה מ"מ שם דברי תורה איכא עלייהו לענין דברי תורה על השולחן.

וי"ל עוד דאף התוי"ט ס"ל הכי דהדין דברי תורה אינו משום מצות תלמוד תורה, אלא דס"ל שדין זה של אמירת דברי תורה על השולחן אינו מועיל אחר שסיימו סעודתם, וברכת המזון כיון שהיא אחר סיום הסעודה ככלל דוכתי שמבואר דמדי שסילקו עצמם מלאכול כבר לא חשיב תוך הסעודה לא מהני, שהדין דברי תורה על השולחן הוא ב"תוך הסעודה" כדי שאכילתם לא תהיה כזבחי מתים וקאי צואה.

והנה איתא בוו"ק פרשת תרומה (צוין בתוספות חדשים בשם ראשית חכמה שער הקדושה), שלחן דלא אתמר עליה מלי דאורייתא עליה כתיב כי כל שלחנות מלאו קאי צואה בלי מקום, ואסור לברכא על ההוא שלחן, מ"ט בגין דאית שלחן ואית שלחן, שלחן איהו דקא מסדרא קמיה דקוב"ה לעילא ואיהו קיימא תדיר לסדרא ביה פתגמי אורייתא ולאכללא ביה אתון דמלי דאורייתא, ואינון אתון דמלי אורייתא אתכלילן ביה בההוא שלחן. ויש ספרים שנוסף בהם - ולא בריך על ההוא מזונא לקודשא בריך הוא וכן דא הוא ברכתא דמזוני דאית פסוקי ומלי דאורייתא. וב' הגירסאות נחלקו אי מהני לצאת ידי ד"ת בברכת המזון. ומ"מ נראה קצת מלשון הוו"ק - לאכללא פתגמי אורייתא ואתון דאורייתא, שאמירת דברי תורה שבכאן היא להזכרת פתגמי ואתון דאורייתא ולא משום מצות תלמוד תורה.

ביאור לשון ברכת אהבת עולם

הרב יהודה לייב שוב

איתא בברכת אהבת עולם "על כן ד' א' בשכבינו ובקומינו נשיח בחוקך ונשמח בדברי תורתך ובמצוותיך לעולם ועד" וצ"ב שינוי הלשון דבשכבינו ובקומינו נשיח ב"חוקים", ואילו "בדברי תורה והמצוה" נשמח לעולם ועד, ויש לבאר הדברים עפ"י מש"כ הרמב"ם בפ"א מהלכות ת"ת ה"י בדרך קיום מצות

ת"ת, דבתחילת לימודו חייב לשלש זמן לימודו שליש בתורה דבכתב ושלש בתורה דבע"פ, ושלש יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מתוך דבר וידמה דבר לדבר ויבין במדות דהתורה נדרשת בהן וכו' וענין זה הוא הנקרא גמרא, ובהלכה י"ב כתב דכ"ו בתחילת לימודו אבל כשיגדיל בחכמה ולא יהא צריך ללמוד תורה דבכתב ולא תורה דבע"פ יקרא לעיתים מזומנים תורה דבכתב ודברי השמועה כדי דלא ישכח דבר מדברי התורה, ויפנה כל ימיו לגמרא לפי רוחב שיש בליבו וישוּב דעתו עכ"ל. ומבואר ברמב"ם דמצות ת"ת כולל ב' ענינים: א] לדעת כל התורה דבכתב ובע"פ. ב] להבין דבר מתוך דבר בתורה שבכתב ובתורה שבע"פ, והגר"ז כתב דד"ו הוא הלכה למ"מ, ומבואר ברמב"ם דיש ג' חלקים בתורה הקדושה א. תורה שבכתב. ב. תורה שבע"פ. ג. גמרא להבין דבר מתוך דבר.

והנה באהבת עולם כתוב ג' דברים "תורה מצוה וחוקים" ויל"פ דקאי על ג' הדברים הנ"ל, דהנה הרמב"ם בהקדמת ספר הי"ד כתב "כל המצוות שניתנו לו למשה מסיני בפירושן ניתנו שנאמר ואתנה לך את התורה והמצוה תורה זו תורה דכתב והמצוה זו פירושה ומצוה זו היא תורה דבע"פ" ומבואר ד"תורה" זהו תורה דבכתב ו"מצוה" זהו תורה דבע"פ, ומש"כ "חוקך" הר"ז קאי על הגמרא דע"ז נאמר אם בחוקתי תלכו שתהיו עמלים בתורה [וכבר האריכו לבאר בזה אמאי לימוד הגמ' נקרא חוק ואכמ"ל], ונמצא דג' דברים הללו המנויים בברכה זו קאי על ג' חלקי התורה דהאדם צריך ללמוד.

ולפי"ז יש לבאר היטב נוסח הברכה, והוא עפ"י דברי הרמב"ם הנ"ל דהחיוּב ללמוד תורה דבכתב ותורה דבע"פ הוא רק כדי שיוכור אותם תמיד ומשו"ה חייב לחזור עליהם בעיתים מזומנים, אבל ליכא חיוב להגות בהם תמיד. ומשא"כ בחלק הלימוד הנקרא גמרא דהוא החוקים הרי איכא חיוב ללמוד בהם תמיד, וזהו מש"כ בברכה ד"על כן ד"א בשכבנו ובקומנו נשיח בחוקך" דבחקך דהוא לימוד הגמרא נשיח תמיד, ומשא"כ בדברי התורה והמצוה ליכא חיוב להגות בהם כל יום אלא רק לעיתים מזומנים שלא ישכח מעמנו, וזהו מש"כ "ונשמח בדברי תורתך ובמצוותיך לעולם ועד" והוא עפ"י מש"כ בגמ' מנחות צט: איתא דראה הקב"ה שד"ת חביבין על יהושע ביותר, א"ל לא ימוש התורה מפריך, ופירש"י דהבטיחו שלא ישכח התורה ממנו, והוכיחו רבותינו מהא דהעצה לזכרון הלימוד הוא ע"י דחביבין על האדם ד"ת שלמד, וכמש"כ "בחוקך אשתעשע לא אשכח דברך" וזהו מש"כ ונשמח בדברי תורתך ובמצוותיך לעולם ועד דהר"ז קאי על התורה דבכתב ועל התורה דבע"פ דאיכא חיוב לזכרם תמיד ובהם נשמח תמיד ועי"ז לא ישכחו מליבנו.

רחבה מצותך – נושאים כלליים

שבעה, ושוב כתב בסי' ריא ס"ו 'היה לפניו תבשיל מקמח כוסמין ושבולת שועל ושיפון... ואיהו לאו ממין שבעה'.

והנה בדברי המג"א נראה קצת סתירה, שהוא הביא בסי' קסח סק"ב את דברי השו"ע כפשוטן דאינם בכלל ז' המינים, ואילו שם בסמוך (סק"ו) מביא את דברי הטור החולק דהוּוּ מו' המינים, ושוב בסי' ריא' סק"ב וי"ג מבאר דברי השו"ע עפ"י שיטת הטור והאגודה הנ"ל.

ומזה למד המשנ"ב (סי' קסח סק"ג וסק"ב, ובסי' ריא' סק"ד) דדעת מג"א דהוּוּ בכלל ז' המינים וזוהי כונת השו"ע במה שכתב שאינם מו' המינים, היינו שאינם מפורשים בקרא, וזוהי הכרעתו בלא להזכיר שהוא מחלוקת.

ויש מקום להעיר שהגר"ח קנייבסקי בספרו דרך אמונה (בכורים פ"ב סק"ט, וראה מקורו בשעה"צ) כתב בפשיטות שאינם מו' המינים, ולא הזכיר בדבריו כלל את דברי הכהן הגדול מרן המשנ"ב שכתב בפשיטות כדברי מג"א דהוּוּ מו' המינים.

ובגוף סברת האגודה שמעתי להעיר דממנ"פ אם הוּוּ מו' המינים בע"כ שנכללו בחיטה ושעורה דקרא כיון שהם מין חיטה ושעורה, וא"כ מה ביאור סברת האגודה שאינם נזכרים בפירוש בקרא, הרי זהו שםם ותכונתם והם מין חיטה ושעורה, וצ"ב.

עוד יש להביא בזה, דהרש"ש (פסחים לו: הנ"ל) הביא ראיה מקרא דהכוסמין אינה מו' המינים, שהרי נאמר במכת ברד 'והחיטה והכסמית לא נכו כי אפילות הנה' ואי כוסמת מין חיטה לא צריכא למיכתבה שלא נזכרה שהרי היא חיטה.

אולם שמעתי שהעיר ע"ז הגרי"ג אדלשטיין, שהרי כתבו תוס' בפסחים לה. (ד"ה כוסמין) שהכוסמין היא 'אף' מין חיטה אבל עיקרה היא שעורה, וא"כ אחר שמצינו שהשעורה נזכרת כדכתיב שם 'והפשטה והשעורה נזכרה', צריך למיכתבה שהכוסמת על אף שעיקרה שעורים לא נזכרה.

הבאת בכורים משיפון שיבולת שועל וכוסמין

הרב משה צבי פליישמן

כידוע חיוב הבאת בכורים הוא דוקא משבעת המינים וכמב' במשנה (בכורים פ"א מ"ג) וילפינן לה מקראי, ראה מנחות פד: שר' יוחנן יליף לה מדכתיב 'מראשית' ולא כל ראשית, ואילו ריש לקיש [לפי' תוס' וכו"ה בפ"א א' ברש"י כת"י הנדמ"ח] יליף לה מדהוקש 'מאוצן' לשבח א"י דכתיב ביה 'ארץ' ולא דרש 'מראשית', ומאידך ריו"ח דרש 'מאוצן' לד"א ולא להקישו ל'ארץ'.

וע"ע בירושלמי בכורים (פ"א ה"ג) דממעט כל הפירות מדכתיב 'מראשית' ולא כל ראשית ומדהוקש ל'ארץ' מרבה לכל ז' המינים. ויש להעיר שעצם שיטת הירושלמי נוטה לדעת ריו"ח שהרי דברי ר"ל נדחו, ואפ"ה הילפותא היא כדרך שיטת ר"ל שבמנחות הנ"ל - שמקיש ל'ארץ'.

והנה מצינו מחלוקת אם כל חמשת מיני דגן חייבים בבכורים דהוּוּ מין חיטה ושעורה וא"כ הם משבעת המינים או דדוקא חיטה ושעורה אבל ג' המינים האחרים אינם מו' המינים [ורק לדינים דתלו בחימוץ או בחשיבות הוּוּ כחיטה ושעורה].

דעת הטור או"ח ריש סי' רח שכולהו הוּוּ בכלל שבעת המינים. ומה דחיטה ושעורה קודמים בחשיבותם, הביא מג"א (סי' קסח סק"ו) בשם האגודה דזה מחמת שהם מפורשים בקרא.

ועיין תוס' פסחים לו: (ד"ה אוציא חיטין) ובמהרש"א שביאר דכ"ה שיטת תוס', וקדמו במלאכת שלמה (שם בסופו).

ואולם פנ"י חולק על מהרש"א בהבנת התוס', וכן השו"ע כתב בב' מקומות; סי' קסח ס"ד 'פת שעורים ופת כוסמין מברך על השעורים כיון שהוא ממין

הרב יצחק לנדא

ידועים דברי השו"ע באו"ח סי' שמה שהביא את שתי שיטות הראשונים בענין אי רה"ר בעי' ס' רבוא, וכתב שם המשנ"ב דמשמע מלשון המחבר דנקט עיקר לדינא את השיטה דלא בעינן ס' ריבוא כיון שהזכירה בסתם, ואילו את השיטה המקילה דבעינן ס' ריבוא נקט בלשון ויש אומרים. ועי' בבה"ל שהביא דכ"כ העולת שבת והא"ר והתוספת שבת וצידד כוותיהו ע"ש.

אמנם המג"א שם (סי' שמה) בס"ק ז' כתב דכיון דרוב הפוסקים ס"ל להקל דבעינן ס' ריבוא וגם המחבר גופיה משמע בכמה מקומות שנקט כשיטה זו (סי' שג וסי' שכה) ממילא נקטינן כן להלכה. ובדרך זו הלך גם הט"ז שם סק"ו.

ויש להבין טעם לדבר מדוע נתעלמו רבותינו המג"א והט"ז מהאי כללא דסתם ויש אומרים הלכה כסתם שהוא כלל מפורסם בפוסקים הקדמונים והוא גם מלתא דמסתברא מצד עצמו.

כמו"כ יש לעיין מה באמת פשר הדבר שבסי' שמה נקט השו"ע בסתם דלא בעינן ס' ריבוא ואילו בסי' שכה ס"ב הביא להלכה דין שכל כולו בנוי על השיטה המקילה דבעינן ס' ריבוא, וכפי שמבואר להדיא בבית יוסף שם.

ונראה דאין נידו"ד דומה כלל לשאר מקומות שמצינו בהם שנקט השו"ע סגנון של סתם ויש אומרים. דעיקר האי כללא דסתם וי"א דנקטינן את דעת הסתם לעיקר, היינו שנקט השו"ע להדיא להקל (או להחמיר) כשיטה א', ואח"כ הוסיף ויש אומרים שהדבר אסור (או מותר), שבכה"ג סברא פשוטה היא שנקט לעיקר כשיטה א'.

אבל בעניננו אף שנקט הלשון 'ויש אומרים', אין זה וי"א שבא אחרי סתם, דהשיטה הראשונה לא הובאה כלל בסגנון של סתם שאז הסברא נוטה כאמור לצד הסתם. דכאן עוסק השו"ע בסידור התנאים הנצרכים להגדרת רשות הרבים ועל כן סידר הוא בפנינו את הדבר באופן המבורר ביותר: ישנם שני תנאים הנדרשים לכו"ע להגדרת רה"ר והם: א. שיהיו הרחובות רחבים ט"ז אמה. ב. שיהיו מפולשים משער לשער. והוסיף השו"ע דישנה מחלוקת א' ישנו גם תנאי שלישי לרה"ר או לאו, וזוהי המשמעות שלדבריו 'ויש אומרים שכל שאין ששים ריבוא עוברים בו בכל יום אינו רה"ר', לא ויש אומרים בתור דעה שולית לגבי הדעה שנאמרה קודם, אלא וי"א שהוא לשון צחה וקצרה (לעולם ישנה אדם לתלמידו בלשון קצרה), לומר שבעיני התנאי השלישי של ס' ריבוא ויש מחלוקת בדבר, י"א דבעינן וי"א דלא בעינן. ולהאמור אין בלשון השו"ע בעניננו שום צד של הכרעה בין השיטות כפי שהוא ב'סתם וי"א' רגיל, ולכן לא הזכירו המג"א והט"ז מאומה מכלל זה. וממילא מובן דפשיטא להו דיש להכריע ענין זה ע"פ פסקי השו"ע והרמ"א בשאר מקומות בהל' שבת.

כמו"כ מתיישבים מאליהם כל הקושיות שהקשו באחרונים על סתירה בדעת המחבר בין מש"כ בסי' שמה לשאר מקומות, דלהאמור אין זה בגדר סתירה כי בסי' שג וסי' שכה ועוד הסתמך השו"ע לדינא על השיטה דבעינן ס' ריבוא ואילו בסי' שמה לא כתב אחרת אלא רק הביא שם את ב' השיטות מבלי להכריע ביניהם כלל.

הרב חנוך זונדל שפיגלמן

השערי תשובה (סי' תפ"ב) הביא לחדש מספר אגרת שמואל על מגילת רות (לבעל מחבר ספר מדרש שמואל על פרקי אבות) דהנה בועז אמר לגואל 'ביום קנותך מיד רות המואביה', ולמה אמר 'המואביה' והרי הוא עצמו סבר 'מואבי ולא מואבית', אלא לפי שצפה ברוה"ק שעתיד לצאת ממנה שלשלת מלכות בית דוד, לכך אמר 'המואביה' כדי שימאן הלה ויקחנה הוא ויזכה לשלשלת הגדולה ההיא, ואף שאסור לרמות חבירו לקחת את שלו, זהו בדבר שבממון אבל במצוות כל שלא זכה עדיין הם כמדבר המופקר לכל, וכל אדם נצטוו להשלים את נפשו ולזכות במצוות, וזה ענין יעקב אבינו ע"ה בבכורה ובברכות לפי שראה וידע שעשו התמכר לעשות הרע והוא היה צריך לזה לשלימות נפשו, ועי"ש בשערי תשובה במה שהאריך בזה.

ובסי' תרנ"ח ציין השערי תשובה לדבריו הנ"ל בסי' תפ"ב, לענין דמשום הכי אין דין להקדים אדם חשוב או ת"ח בעשיית מצוות, אך ציין דיש מקומות שמכבדין לת"ח בעשיית מצוות קודם, עי"ש בטעם הדבר.

וכיון דבמצוות מותר לרמות את חבירו אפשר דזהו הטעם דחיישין לרמאין ביומא (כ"ג ע"א) גבי גורל לתרומת הדשן דאין מוציאין ג' אצבעות ולא גודל מפני הרמאין. (וכן בירושלמי פסחים פ"ה ה"ה גבי לויים).

ואפשר לבאר בזה לדברי המדרש (הובאו בטור סי' תר"ד) גבי מצות אכילה בערב יו"כ שהביא שם מעשה בשוטר העיר שאמר לעבדו קנה לי דגים ולא מצא אלא דג אחד ונתן בו זהוב והיה שם יהודי חייט והוסיף עליו עד שהעלוהו לחמשה ונשאר לחייט, והשוטר שלח לתבעו. וטענת השוטר כמובא במדרש היא א. למה קנית דג שוה זהוב בה' זהובים. ב. ולא עוד אלא שלקחתו מיד עבדי. ותשובת החייט במדרש שם 'והיאך לא אקננו אפילו בעשרה כדי לאוכלו ביום כזה שציונו הקב"ה לאכול ולשתות ושאונו בטוחים שהקב"ה יכפר לנו עונותינו'.

ותמיהו המפרשים בזה (עיין ב"י ומהרש"ל הובא בב"ח שם וט"ז) מה התשובה על הקושיא השניה של השוטר שקניית הדג נחשבת כמו מרד בשוטר העיר, ויעוי' במה שתירצו בזה.

ולדברי השע"ת אתי שפיר דכיון שלקחת הדג הוה לצורך מצוה הרי שיכול החייט ליתן סכום מופרז ולהקדים לחבירו כיון שהוא לתיקון נפשו, ואין כאן מרד בשוטר העיר דבמצוות אין דין קדימה גם לגדולים וחשובים (ואפשר דזו גם כוונת הב"י והב"ח שם).

ועל פי זה יומתקו דברי המדרש (בראשית רבה פר' ויצא פרשה ע') גבי דברי יעקב ולאח ביום חתונתם "אמר לה מה רמייתא בת רמאה לאו בליליא הוה קרינא רחל ואת ענית לי, אמרה ליה אית ספר דלית ליה תלמידים לא כך היה צווח לך אבון עשו ואת עני ליה". והיינו שכנגד טענתו של יעקב אבינו על רמאות, אמרה לו לאה שכמו שהותר לו לרמות כדי לזכות בברכותיו של יצחק אבינו (כמבואר באגרת שמואל הנ"ל), כך גם הותר לה לרמות את יעקב אבינו כדי לזכות לינשא לצדיק ולזכות בשלשלת עם ישראל כהונה לויה ומלכות.

פלאות עדותיך – מדור קושיות

ואין לומר שהחשש הוא שיגמר בישולם מבעו"י סמוך לביהש"מ שלא יהא שהות לאוכלם לפיכך אין הואיל, דא"כ היה אפשר ג"כ ליתנם סמוך לחשיכה ובאופן זה ודאי לא יתבשל מבעו"י (וכדמצינו בדין שהיה בקדירה חיתה).

הסכם יששכר וזבולון

הרב מרדכי לוי

כתב הרמב"ם (פ"ג מת"ת ה"י) "כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה, הרי זה חילל את השם, ובוה את התורה, וכבה מאור הדת, וגרם רעה לעצמו, ונטל חייו מן העולם הבא, לפי שאסור ליהנות מדברי תורה בעולם הזה" וכו' עכ"ל. ודבריו מבוארים ביתר ביאור ואריכות בפירוש המשנה פ"ד ממסכת אבות יעוי"ש.

וצ"ע שדבריו נסתרים לכאורה מהמקרא (דברים לג, יח) "שמח זבולון בצאתך ויששכר באהלך" ואמרו במדרש (ספרי פרשת וזאת הברכה) שזבולון היה יוצא בפרקמטיא ומפרנס את יששכר שהיה עוסק בתורה, ולכך הקדים זבולון ליששכר לומר שתורתו של יששכר בזכותו של זבולון היא שהיה מפרנסו. הרי להדיא שששכר יששכר היו עוסקים בתורה ולא במלאכה וששכר זבולון היה מפרנס אותם, ואיך כתב הרמב"ם שהעושה כן חילל את השם. וצע"ג.

הערה במבשל בשבת ונגמר הבישול משחשיכה

הרב שלמה חיים נפתלי

ידוע שנחלקו הרש"ש והמנח"ם במבשל בשבת ונגמר בישולו משחשיכה דלהרש"ש (שבת ע"ג.ג.) חייב, ודעת המנח"ם (מוסך השבת, זורע) דפטור דומיא דזורע.

ויש להעיר על דעת המנח"ם מהא דכתבו הפוסקים (עיי' משנ"ב וביה"ל ר"ס תקנ"ז) דביו"ט שחל ער"ש ומבשל לשבת על סמך עירוב תבשילין, כיון שלהראשונים (עי' תוס' ביצה ב:) דאין מלאכות שבת נעשין ביו"ט מדאו' ההיתר ע"י ע"ת משום הואיל ואי מקלעי אורחים, לפיכך צריך שיקדים הכנת מאכליו כדי שיגמר מלאכתו מבעוד היום גדול דסמוך לחשיכה שלא יצטרך לו היום יש בזה לתא דמלאכה דאורייתא, ולדברי המנח"ם קשה דאף אם לא יקדים לא יעבור על בישול דממ"נ אם יגמר הבישול ביו"ט הרי שייך הואיל ואם יגמר בישולו בשבת לא עבר כלל על מלאכת בישול דאו' ביו"ט דכיון שלא נגמר בישולו מבעו"י לא עבר על מלאכת בישול ביו"ט.

דין עוסק במצוה במלמד תורה לחבירו

הרב משה שרים

שמעתי משמיה דרה"י הגר"ד פוברסקי שליט"א במי שעוסק בתורה עם תלמידיו או חבירו, אי נמא דהוה כשאר ת"ת דעוסק בה אינו פטור מן המצוה, או דלכאורה שאני הכא דהרי מלבד התלמוד תורה הרי עוסק בחסד, ולגבי חסד הרי איכא האי פטורא, והא לא שמענו וצ"ע.

[ואפשר דשייכא בזה סברא דלא דחי' איסורא מקמי ממונא, ופי' הראשונים דה"ט משום דאף חבירו בעל הממון מחויב בקיום דהאי איסורא, ואפשר דכיון דהחסד הוא דמלמדו תורה, והרי אף ת"ת ידידה נדחה מפני האי מצוה לא אמרי' ביה דין דעוסק במצוה.]

העוסק בתורת מצוה כאילו עשה

הרב אפרים אלעד אפלבוים

באוה"ח הקדוש עה"פ אם בחוקותי תלכו (בביאור הי"ד) כ' שמה שאמרו חז"ל במנחות קי. שכל העוסק בפרשת חטאת כאילו הקריב חטאת, לא שייך רק בקרבנות אלא בכל המצוות, שכשאדם עוסק בהלכותיהן כאילו קיימם. וכ"כ המשך חכמה בפרשת יתרו (יט, ח) לגבי כלל ישראל שאמרו נעשה ונשמע, שקיום כל המצוות אפשרי רק ע"י הגשמה שהוא לימוד הלכותיהן, ומבואר שבכל המצוות שייך ענין זה דע"י שעוסק בתורת המצוות נחשב כאילו קיימן.

ולכאורה קשה ע"י מהגמ' בב"מ קיד: שאמר רבה בר ר' הונא "בארבעה לא מצינא בשיתא מצינא?", ופרש"י: בארבעה לא מצינא. בגירסא דארבעה סדרין, כגון מועד ישועות נשים שהן נוהגות בזמן הזה כבזמן הבית, וקדשים נמי כדכתיב ובכל מקום מוקטר מוגש לשמי ואמרינן אלו ת"ח העוסקין בהלכות עבודה בכל מקום מעלה עליהן הכתוב כאילו מקריבין אותן בבית המקדש. בשיתא מצינא. בתמיהה, זרעים אינו נוהג בחוצה לארץ, וכן טהרות. עכ"ל. וקשה דאי נמא שבכל מצוות התורה נוהג ענין זה, במה עדיף סדר קדשים מסדר זרעים וטהרות. (וע"ע בח"ח בהקדמה לליקוטי הלכות כ' להעדיף לימוד סדר קדשים משום שהוא כנוהג בזה"י מחמת שכאילו מקריב הקרבן, ומשמע דס"ל שדין זה הוא דוקא בקדשים)

[ותי' לי א' האברכים שיחי', דבבב"ל לא עסקו אלא בסדר קדשים כיון שהכל זקוקים לכפרה על עוונות שעשו וכן לקיים עי"ז חובות הקרבנות (שמוטלות על הציבור כחובה), משא"כ זרעים, אע"פ שגם בהם ייחשב כאילו קיימו הלכות אלו, מ"מ הרי לא היה להם קרקע בא"י ולא נתחייבו במצוות אלה, ועל כן לא היה להם צורך להחשיב עצמם כאילו עשו דברים אלו ולכן פחות עסקו בהם.]

בענין בת אנוסתו

הרב נתנאל לייקין-יפה

צ"ב מהו הציור של בת אנוסתו, שמבואר בסנהדרין (עו). שחייבת שריפה, שהרי איתא בחולין (יא:) דאזלינן בתר רובא שנלמד ממכא אביו ואמו שהורגים את המכה 'דאמרינן זיל בתר רובא ורוב בעילות אחר הבעל' (כך הקשו הסנהדרין קטנה והעצי ארזים). [וכל זה נוגע נמי לפטור מיבום ומחליצה, דרק ודאי בתו יפטור מחליצה, דבצד שאינו שלו אינו פטור].

והנה בדברי חיים (ח"ב אה"ע ק"פ) רצה ליישב, והוסיף להעיר למה הש"ס בכל מקום קורא לדין זה בת אנוסתו ולא בת מפותתו, וכתב דהרי תוס' בחולין (ד"ה כגון) כתבו וז"ל ועוד הוה מצי למידק ודילמא משום דאזלינן בתר חזקה דהעמד האם בחזקת צדקת, ע"כ. דהיינו שאף אם לא ניזל בתר רוב, הרי כיון שהאם צדקת, לא תעשה מעשה עם אחר, ולאנוס לא חוששים דלא שכיח, כמו שכתבו תוס' כתובות (ט). וכל זה נאמר באנוסה, שהיא לא עשתה דבר זה ברצון ואית לה חזקת צדקת, משא"כ מפותתה, הרי כמו שהיתה עם איש זה, דילמא היתה עם אחר, ולא נוכל לענוש אותו אם עבר ובא על בת היוצאת ממנה.

אמנם מדברי המהר"ם נראה להקשות על מהלך זו שאין לומר למסקנה שיש חזקת צדקת [וא"כ לא נוכל לומר הציור של בת אנוסתו הוא באנוסה סתם, כמו שרגילים לחשוב] - שכתב דהרי הגמ' רוצה להביא כאן ראייה דאזלינן בתר רובא, ואם דחתה הגמ' רק את הסברא של חבושין בבית האסורין באין אפוטרופוס לעריות, ולא נדחה דברי התוס' בסברתם של חזקת צדקת, א"כ עדיין אין לגמ' ראייה שאזלינן בתר רוב, דנקשה כסברת התוס', ואלא מאי שגם סברא זו נדחית, וצ"ע.

קושיה בדין נשים במצוות חג שבועות

הרב אליהו וינבר

הרמב"ן (קידושין לד.) חידש שנשים חייבות בספירת העומר ולא מיקרי מ"ע שהזמ"ג. וביאר בזה ה'דברי יחזקאל' (מה' ד') דס"ל דכיון שהמצוה אינה קשורה ביחוד לזמן זה, אלא תלויה בהבאת העומר, ואם יהיה העומר בזמן אחר יתחיל הספירה מאז, וממילא לא מיקרי זמן גרמא.

ויש להעיר לכאורה, דלפי"ז גם חג השבועות עצמו, כיון שאינו תלוי בזמן עצמו אלא בסוף הספירה, גם כן לא יהיה זמן גרמא, ונשים יהיו חייבות בו בכל מצוותיו ולא רק בלאו אלא גם בעשה שבו, וכן במצוות עונג ושמחה, ונפק"מ ליעלה ויבוא בברכת המזון שאם תשכח תהיה חייבת, וצ"ע.

פלאות עדותיך – מדור קושיות

הסכם ישישכר זבולון

הרב מרדכי לוי

כתב הרמב"ם (פ"ג מת"ת ה"י) "כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה, הרי זה חילל את השם, ובוזה את התורה, וכבה מאור הדת, וגרם רעה לעצמו, ונטל חייו מן העולם הבא, לפי שאסור ליהנות מדברי תורה בעולם הזה" וכו' עכ"ל. ודבריו מבוארים ביתר ביאור ואריכות בפירוש המשנה פ"ד ממסכת אבות יעו"י"ש. וצ"ע שדבריו נסתרים לכאורה מהמקרא (דברים לג, יח) "שמח זבולון בצאתך ויששכר באהלך" ואמרו במדרש (ספרי פרשת וזאת הברכה) שזבולון היה יוצא בפרקמטיא ומפרנס את יששכר שהיה עוסק בתורה, ולכן הקדים זבולון ליששכר לומר שתורתו של יששכר בזכותו של זבולון היא שהיה מפרנסו. הרי להדיא ששבט יששכר היו עוסקים בתורה ולא במלאכה ושבט זבולון היה מפרנס אותם, ואיך כתב הרמב"ם שהעושה כן חילל את השם. וצ"ע"ג.

דין עוסק במצוה במלמד תורה לחבירו

הרב משה שרים

שמעתי משמיה דרה"י הגר"ד פוברסקי שליט"א במי שעוסק בתורה עם תלמידיו או חבירו, אי נמא דהוה כשאר ת"ת דעוסק בה אינו פטור מן המצוה,

הערה במבשל בשבת ונגמר הבישול משחשיכה

הרב שלמה חיים נפתלי

ידוע שנחלקו הרש"ש והמנח"ח במבשל בשבת ונגמר בישולו משחשיכה דלהרש"ש (שבת ע"ג.) חייב, ודעת המנח"ח (מוסף השבת, זורע) דפטור דומיא דזורע.

ויש להעיר על דעת המנח"ח מהא דכתבו הפוסקים (עיי' משנ"ב וביה"ל ר"ס תקכ"ז) דביו"ט שחל ער"ש ומבשל לשבת על סמך עירוב תבשילין, כיון שלהראשונים (עי' תוס' ביצה ב:) דאין מלאכות שבת נעשין ביו"ט מדאו' ההיתר ע"י ע"ת משום הואיל ואי מקלעי אורחים, לפיכך צריך שיקדים הכנת מאכליו כדי שיגמר מלאכתו מבעוד היום גדול דסמוך לחשיכה שלא יצטרך לו היום יש בזה לתא דמלאכה דאורייתא, ולדברי המנח"ח קשה דאף אם לא יקדים לא יעבור על בישול דממ"נ אם יגמר הבישול ביו"ט הרי שייך הואיל ואם יגמר בישולו בשבת לא עבר כלל על מלאכת בישול דאו' ביו"ט דכיון שלא נגמר בישולו מבעו"י לא עבר על מלאכת בישול ביו"ט.

ואין לומר שהחשש הוא שיגמר בישולם מבעו"י סמוך לביהש"ש שלא יהא שהות לאוכלם לפיכך אין הואיל, דא"כ היה אפשר ג"כ ליתנם סמוך לחשיכה ובאופן זה ודאי לא יתבשל מבעו"י (וכדמצינו בדין שהיה בקדירה חיתא).

הרב נתנאל לייקין-יפה

צ"ב מהו הציור של בת אנוסתו, שמבואר בסנהדרין (עו). שחייבת שריפה, שהרי איתא בחולין (יא): דאולינן בתר רובא שנלמד ממכה אביו ואמו שהורגים את המכה 'דאמרינן זיל בתר רובא ורוב בעילות אחר הבעל' (כך הקשו הסנהדרין קטנה והעצי ארזים). [וכל זה נוגע נמי לפטור מיבום ומחליצה, דרך ודאי בתו יפטור מחליצה, דבצד שאינו שלו אינו פטור].

והנה בדברי חיים (ח"ב אה"ע ק"פ) רצה ליישב, והוסיף להעיר למה הש"ס בכל מקום קורא לדין זה בת אנוסתו ולא בת מפותתו, וכתב דהרי תוס' בחולין (ד"ה כגון) כתבו וז"ל ועוד הוה מצי למידק ודילמא משום דאולינן בתר חזקה דהעמד האם בחזקת צדקת, ע"כ. דהיינו שאף אם לא ניזל בתר רוב, הרי כיון שהאם צדקת, לא תעשה מעשה עם אחר, ולאמר באנוסה, שהיא לא עשתה דבר כמו שכתבו תוס' כתובות (ט). וכל זה נאמר באנוסה, הרי כמו שהיתה עם איש זה ברצון ואית לה חזקת צדקת, משא"כ מפותתה, הרי כמו שהיתה עם איש זה, דילמא היתה עם אחר, ולא נוכל לענוש אותו אם עבר ובא על בת היוצאת ממנה.

אמנם מדברי המהר"ם נראה להקשות על מהלך זה שאין לומר למסקנה שיש חזקת צדקת [וא"כ לא נוכל לומר הציור של בת אנוסתו הוא באנוסה סתם, כמו שרגילים לחשוב] - שכתב דהרי הגמ' רוצה להביא כאן ראייה דאולינן בתר רובא, ואם דחתה הגמ' רק את הסברה של חבושין בבית האסורין באין אפוטרופוס לעריות, ולא נדחה דברי התוס' בסברתם של חזקת צדקת, א"כ עדיין אין לגמ' ראייה שאולינן בתר רוב, דנקשה כסברת התוס', ואלא מאי שגם סברא זו נדחית, וצ"ע.

קושייה בדין נשים במצוות חג שביעות

הרב אליהו וינבר

הרמב"ן (קידושין לד.) חידש שנשים חייבות בספירת העומר ולא מיקרי מ"ע שהזמ"ג. וביאר בזה ה'דברי יחזקאל' (מה' ד') דס"ל דכיון שהמצוה אינה קשורה ביחוד לזמן זה, אלא תלויה בהבאת העומר, ואם יהיה העומר בזמן אחר יתחיל הספירה מאז, וממילא לא מיקרי זמן גרמא.

ויש להעיר לכאורה, דלפי"ז גם חג השבועות עצמו, כיון שאינו תלוי בזמן עצמו אלא בסוף הספירה, גם כן לא יהיה זמן גרמא, ונשים יהיו חייבות בו בכל מצוותיו ולא רק בלאו אלא גם בעשה שבו, וכן במצוות עונג ושמחה, ונפק"מ ליעלה ויבוא בברכת המזון שאם תשכח תהיה חייבת, וצ"ע.

תגובות

אכן, יש לדון מצד אחר, דמבואר ברשב"א (ב"ד ש"ד לו:), דהאי היתרא הוא דווקא על בליעות ולא על בעין, ובפשטות משום שבבעין תמיד יש חשש תיאורטי שיבוא לידי נ"ט. וא"כ הכא שיש לחוש לבעין בצינורות יאסר.

אכן, שנינו בתרומות (פי"א, מש' וח), מגורה שפנה ממנה חיטי תרומה, אין מחייבין אותו להיות יושב ומלקט אחת אחת, אלא מכבד כדרכו ונותן לתוכה חולין. המערה (שמן תרומה) מכבד לכד ונוטף שלש טיפים, נותן לתוכה חולין. וכתב הרשב"א (בחי"ב לב"ב פז:) להוכיח מכאן דמותר לבטל אף איסור בעין כשאין חשש שיתן טעם בהיתר. וא"כ צ"ל דמש"כ בתוה"א לאסור בכל בעין, הוא רק כשיש חשש ממשי לנ"ט, וא"כ בנידו"ד אין לאסור דאין חשש ממשי שיגיע לרוב.

הרואה סוטה בקלקולה

בגליון 11 הקשה הרב אריה סבג שליט"א דלכא"ו ישנה סתירה בין מה שנאמר שהרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין, ופי' רבונתו דהוא מחשש שעצם ראיית החוטאת יגרום לקלקול בנפשו, לבין הא דנאמר שמצוה על כל הנשים הנמצאות שם לבוא ולראותה.

ונראה דשאני איש הרואה מאשה הרואה, דבאיש הרואה, הרי הוא רואה את החוטאת ונפגמת נפשו, אך נפשו אינה מתפעלת מהעונש די הצורך, משום שרואה את האשה הנענשת ולא את הבעל נענש, וע"כ אומר לו יצור שיוכל לחטוא והאשה תענש. אך באשה הרואה הרי היא רואה את העונש שיוכל להגיע

או דלכאורה שאני הכא דהרי מלבד התלמוד תורה הרי עוסק בחסד, ולגבי חסד הרי איכא האי פטורא, והא לא שמענו וצ"ע.

[ואפשר דשייכא בזה סברא דלא דחי' איסורא מקמי ממונא, ופי' הראשונים דה"ט משום דאף חבירו בעל הממון מחויב בקיום דהאי איסורא, ואפשר דכיון דהחסד הוא דמלמדו תורה, והרי אף ת"ת ידיה נדחה מפני האי מצוה לא אמרי' ביה דין דעוסק במצוה.]

העוסק בתורת מצוה כאילו עשה

הרב אפרים אלעד אפלבוים

באוה"ח הקדוש עה"פ אם בחוקותי תלכו (בביאור הי"ד) כ' שמה שאמרו חז"ל במנחות ק'. שכל העוסק בפרשת חטאת כאילו הקריב חטאת, לא שייך רק בקרבנות אלא בכל המצוות, שכשאדם עוסק בהלכותיהן כאילו קיימם. וכ"כ המשך חכמה בפרשת יתרו (יט, ח) לגבי כלל ישראל שאמרו נעשה ונשמע, שקיום כל המצוות אפשרי רק ע"י הנשמע שהוא לימוד הלכותיהן, ומבואר שבכל המצוות שייך ענין זה דע"י שעוסק בתורת המצוות נחשב כאילו קיימן.

ולכאורה קשה ע"ז מהגמ' בב"מ קיד: שאמר רבה בר ר' הונא "בארבעה לא מצינא בשיתא מצינא?", ופרש"י: בארבעה לא מצינא. בגירסא דארבעה סדרין, כגון מועד ישועות נשים שהן נוהגות בזמן הזה כבזמן הבית, וקדשים נמי כדכתיב ובכל מקום מוקטר מוגש לשמי ואמרינן אלו ת"ח העוסקין בהלכות עבודה בכל מקום מעלה עליהן הכתוב כאילו מקריבין אותן בבית המקדש. בשיתא מצינא. בתמיהה, זרעים אינו נוהג בחוצה לארץ, וכן טהרות. עכ"ל. וקשה דאי נימא שבכל מצוות התורה נוהג ענין זה, במה עדיף סדר קדשים מסדר זרעים וטהרות. (וע"ע בח"ח בהקדמה לליקוטי הלכות כ' להעדיף לימוד סדר קדשים משום שהוא כנוהג בזה"ז מחמת שכאילו מקריב הקרבן, ומשמע דס"ל שדין זה הוא דוקא בקדשים)

[ותי' לי א' האברכים שיחי', דבבב"ל לא עסקו אלא בסדר קדשים כיון שהכל זקוקים לכפרה על עוונות שעשו וכן לקיים עי"ז חובות הקרבנות (שמוטלות על הציבור כחובה), משא"כ זרעים, אע"פ שגם בהם ייחשב כאילו קיימו הלכות אלו, מ"מ הרי לא היה להם קרקע בא"י ולא נתחייבו במצוות אלה, ועל כן לא היה להם צורך להחשיב עצמם כאילו עשו דברים אלו ולכן פחות עסקו בהם.]

הרב אוהד ישראל תורג'מן

רכישת קפה ממכונת ממכר משקאות

בגליון 11 דן הרב מרדכי פטרפרוינד שליט"א ברכישת קפה ללא חלב ממכונת קפה שנמכר בה גם קפה עם חלב עכו"ם, וכתב הרב שאין לאסור משום מבטל איסור לכתחילה בטיפות החלב שבצינורות כיון שאינו מתכוון לכך. ואכן כן כתבו הב"ח (קכב, ד), הפרישה (קכב, ה), הט"ז (צט, ז) והפמ"ג (צט מ"ז טו). אמנם, בפמ"ג שם כתב דאף שאין את האיסור דכוונתו לבטל, מ"מ ישנו איסור דרבנן לבטל מחשש שמא יתן טעם, ומקורו ברשב"א (תוהב"א, וכפי שביארו המהגיה בפרישה קכב, ה). וא"כ אף הכא היה מקום לאסור מחשש שמא החלב יתן טעם בקפה. אלא דמ"מ הרב כתב לדרך זו דאף בנתינת טעם מותר ורק ברוב יאסר, וא"כ י"ל דלכך ודאי לא חיישינן שיהא רוב חלב איסור בקפה.

והקשה שם הרב, מ"ש ממבשל בכלי שאינו ב"י שאסרו חכמים אף שאינו מתכוון. והנה כעין זאת הקשה הטור (סי' קכב) על הרשב"א שהתיר לבשל לכתחילה בכלי שדרך לבשל בו בשפע ונבלע בו מעט איסור. ותי' הב"י שם דשאני דרכו בשפע שודאי לא יבוא לידי נתינת טעם, משא"כ כלי אינו ב"י שיש לגזור אטו ב"י שאז בא לידי נתינת טעם ויאסר המאכל. וא"כ אף הכא יש לתרץ כן, דאף שאסרו בכלי אב"י, מ"מ הכא שאין חשש שיבוא לידי רוב יש להתיר (שוב, ע"פ מש"כ הרב להתיר ברוב).

אליה עצמה, והרי זה פועל בנפשה לפחד ולירא מעונש כזה. וכן מדויק שכתבו "זיר" בלשון זכר. וכן "כל הנשים חייבות" בלשון נקיבה.

הרב מאיר גויטיין

הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין

בגליון 11 הקשה הרב אריה סבג:

בסוטה דף ב. אמרינן הרואה סוטה בקלקולה (פי' בניוולה) יזיר עצמו מן היין. וידוע לפרש שהרואה את החוטא, אפילו שרואה אותו בניוולו ועונשו, יש עליו השפעה שלילית והוא עלול לחטוא מכח ראייה זו. והובא במכתב מאליהו ח"ג עמ' 128 ח"ד עמ' 11 בשם פרי הארץ. ויש להעיר על זה הערה עצומה, דלקמן שם בדף ח: איתא דכל הנשים חייבות לבא ולראות את הסוטה, שנא'. הרי מפורש להיפך, שראיית החוטאת בעונשה מרחיקה את הרואים מן החטא.

ונראה - הן ודאי מחויב כל איש ישראל להיוודע לראות ולקחת מוסר גם מהמעשים הלא טובים הנוגעים אליו בכדי להרחיק את עצמו מן העבירה, כמפורש בקרא "וכל העם ישמעו ויראו ולא יידון עוד" וכהנה רבות. ולזה גם חויבו הנשים לבוא ולראות את הסוטה לקיים משנ"א "וכל הנשים תוסרנה ולא תעשנה כזמתכנה". אלא שמאחר וראייה זו טומנת סכנה בחובה פן יראה בעיניו ולבבו לא יבין, ואדרבה תחלש אצל הרואה הרתיעה מן העבירה, (וכעין שא' בתנחומא "משל לאמבטי רותחת שאין כל בריה יכולה לירד בתוכה, בא בן בליעל אחד קפץ וירד לתוכה. אף על פי שנכוה, הקרה אותה בפני אחרים") לזה גילתה תורה האין להשיב אל הלב את הרוע שבעבירה ולקבע את התפיסה המרחיקה מן החטא - ע"י מעשה דמעשה מוציא מיד מעשה ומיד מחשבה. הסמיכה התורה פרשת סוטה לפרשת נזיר להורות שהרחקה שלימה מן החטא שייכת רק כאשר היא חודרת עד המעשה, דהנודר נדר נזיר לה' מיישם את הרתיעה מן החטא במצוה מחודשת שמונעת אותו בפועל מלהתקרב אל העבירה. בכך תבוא תועלת וארוכה ע"י ראיית החטא ועונשו בהרחקת האדם מן העבירה בהרחקה שיש בה ממש.

בענין אי מהני אמירת פסוק בקפנדריא

במש"כ הרה"ג רבי יצחק לנדא שליט"א בגליון 10 לתמוה על דברי הביה"ל שהתיר לעשות קפנדריא בביה"כ ע"י אמירת פסוק כדרך שהותר להיכנס לביה"כ באופן זה ע"מ לקרוא לאדם.

מדבריו נראה שהבין את איסור השימוש בביה"כ כדרך איסור הנאה מתשמיש מצוה, ולכן חילק בין רמת ההשתמשות בביה"כ - שאם הוא נכנס לקרוא לחבירו אינו משתמש בביה"כ ממש ולכן הותר ע"י אמירת פסוק ואם הוא מקצר דרכו דרך ביה"כ הרי זו השתמשות אסורה.

ולכא' יש להביא דלא כהנחה זו, דאם יש איסור הנאה מביה"כ להיכן פרח בנידונים המובאים בסעיפים ד' וה' להיתר (הנכנס לצורך ביה"כ או לצורך מצוה, וכן באם היתה דרך עוברת שם קודם שנכנס ביה"כ וכן אם לא נכנס בתחילה ע"מ לקצר דרכו ועוד), והרי גם באלו נמצא שניצל את ביה"כ לצרכיו ומדוע הותר.

ומתוך דברי הגמ' והפוסקים נראה שיסוד האיסור הוא מחמת **כבוד** ביה"כ שכאשר נכנס לביה"כ לצורך עצמו יש בזה ביזוי, ולכן כאשר **נראה** שכניסתו לא היתה לצורך עצמו שוב אין בזה ביזוי ומותר להיכנס באופן זה. (וכעין שביאר הרה"ג רבי ישי לסר בהערותיו על כבוד הספרים בגליון 10 שכל ענין הכבוד הוא כלפי חוץ) ומהמקרים הנ"ל מוכח שיכול לעשות ב' פעולות זהות, שבאופן אחד יהיה אסור כשכלפי חוץ נראה כביזוי כשמשמש לצורך עצמו, ובאופן אחר מותר כשנראה שעושה לצורך ביה"כ או דבר אחר, שאז אינו נראה כלצורכו ולא איכפ"ל כלל במה שנהנה ומשתמש בפועל מביה"כ לצורכו.

ולפי זה י"ל שיסוד ההיתר של אמירת פסוק הוא דכשם שמוותר לכתחילה להיכנס לצורך תפילה או לימוד או שאר מצוה אף שנהנה מכך ומקצר דרכו, מפני שאינו נראה שעושה לצורכו אלא לצורך אחר, כך התירו ע"י אמירת פסוק וכלשון השו"ע "כדי שלא יהא נראה כאילו נכנס לצרכו". אלא שאינו אלא היתר מדוחק, דדוקא הנכנס לצורך תפילה או לימוד לאורך זמן שניכר יותר שהוא לצורך מצוה מותר לכתחילה, אבל באמירת פסוק יש פחות הכר.

ולכן רק כאשר אין לו עצה אחרת כגון שצריך להיכנס כדי לקרוא לאדם שנמצא בביה"כ, התירו מדוחק ע"י אמירת פסוק או שישהה מעט. אבל להנכנס מפני החמה או מפני הגשמים דמוכח שנכנס לצורכו אסור, דאע"פ שקורא פסוק מ"מ לא התירו מפני שיכול להיכנס לבית של חול. ובזה מיושב מש"כ במשנ"ב

ובשעה"צ שאין להתיר להיכנס מפני הגשמים ע"י אמירת פסוק כדרך שהותר בנכנס לקרוא לאדם דהתם אין לו עצה אחרת, וכוונתו דאע"פ שע"י אמירת פסוק שוב אין כאן ביזוי, מ"מ אי"ז היכר ברור ואין לנהוג בו אלא כשאין לו עצה אחרת ומיושב מה שהביא ראייה ממגילה דכאשר מוכח שנכנס לצורך עצמו אין היתר דאמירת פסוק או לימוד.

וכמו"כ י"ל דמטעם זה התיר בביה"ל לעשות קפנדריא ע"י אמירת פסוק שע"כ אין בזה ביזוי (ואין נפק"מ במה שנהנה מביה"כ וכו"ל). והדגישו בהערות של מהדורת דרשו שהיתר זה הוא רק באופן שאין לו עצה אחרת, מאחר וכל וההיתר הוא מדוחק כמו בנכנס לקרוא לאדם אבל למי שמקצר דרכו ויכול ללכת בדרך אחרת לא התירו. (ואין נחשב צורך מה שדרכו קצרה יותר דלא התירו אלא כשצריך להיכנס לקרוא לאדם שנמצא רק בביה"כ זה).

וא"ש מה שלא הובא היתר דאמירת פסוק בגמ' ובפוסקים לגבי קפנדריא דאכן לכתחילה אין להתיר, אלא רק כשדמיא להנכנס לקרוא לאדם בביה"כ שמשם הוציא הביה"ל את היתרו.

ואולי יסוד דברי הביה"ל הוא מהלבוש (שם) שכתב לגבי קפנדריא "וכן אם לא נכנס מתחלה בו כדי לקצר דרכו **אלא לצורך אחר באופן שנתבאר** שמוותר", שכיוון למה שהתיר לגבי הנכנס לקרוא לאדם ע"י אמירת פסוק שע"כ נראה כנכנס לצורך אחר ולא לצורך עצמו.

תשובת הרב יצחק לנדא

גם אנוכי סבור שאיסורי השימוש בביה"כ"ס (כאיסור קפנדריא וכהאיסור ליכנס בהם מפני החמה ומפני הגשמים ועוד) יסודם הוא מחמת כבוד ביה"כ"ס ולא מצד איסור הנאה מתשמיש מצוה, אלא דגם כשאנו דנים מצד כבוד ביה"כ"ס נראה דישנו הפרש גדול בין קפנדריא לבין הנכנס לקרוא לחבירו.

דהעושה קפנדריא לוקח הוא טרקלין והופך אותו לפרוזדור, והתייחסות כזו הכל מבינים שמהווה זלזול גדול בכבוד ביה"כ"ס ומשא"כ הנכנס לקרוא לחבירו קרוב הדבר לומר שאין כאן זלזול כלל, דעצם הכניסה אף שהיא שלא לצורך מצוה אין בה ניצול של המקום לצרכיו כזה שהפך את ביה"כ"ס למעבר ציבורי, וכשנצטרף את העובדה שהנכנס לקרוא לחבירו הוא **ביסודו** מצב של צורך נחוץ שלא שייך לעשותו באופן אחר, נבין שאין כאן זלזול כלל. והטעם שנאסר הדבר ע"י להלן.

וכן הוא גם במלכותא דארעא כאשר מוצאים אדם שנכנס לארמונו של שר נכבד וכמענה לשאלתינו על פשר ביקורו בארמון הוא עונה שצריך להגיע לרחוב אשר נמצא מעברו השני של הארמון והמעבר דרך הארמון חוסך לו זמן רב, אין לך התנהגות מזלזלת גדולה מזו. ומשא"כ אם עונה שיש לו איזה ענין דחוף עם אחד מעובדי הארמון, ודאי יראה הדבר אחרת לגמרי.

וזה הסיבה שלא נזכר איסור זה (ליכנס לקרוא לחבירו) לא במתני' ולא בברייתא כיון דקיל טפי משאר איסורי שנזכרו שם, ונתחדש הוא בגמ' כתוספת איסור, לא מצד ביזוי ביה"כ"ס אלא מחמת ש"אין נכנסין בהם אלא לדבר מצוה", ודוקא בזה מצינו בגמ' ובירמב"ם ובשו"ע דמהני היתירא דאמירת פסוק, כיון דהשתא נכנס גם לצורך מצוה, אבל גבי קפנדריא הרי הכל רואים שנכנס לביה"כ"ס - נעצר לרגע קט ומיד ממשיך בדרכו ויוצא מהפתח השני, וממילא עדיין ניכר הדבר גם כלפי חוץ (ובזה יתאימו דברינו גם ע"פ הגדרתו של ידידי הרה"ג ר' מאיר גויטיין שליט"א) שמתיראם הוא לביה"כ"ס כאל מעבר ציבורי שהוא ביזוי גדול וכאמור לעיל.

ומה שדייק הרה"ג הנזכר מדברי הלבוש, לענ"ד פשיטא שלא נתכוין הלבוש לרמוז להיתר של אמירת פסוק אלא לאותם צרכי חול שהזכיר קודם לכן שבהם מותר ליכנס לביה"כ"ס לכתחילה אף בלא אמירת פסוק. ובאמת הדברים מוכרחים מתחילת לשונו "וכן אם לא נכנס מתחילה בו כדי לקצר דרכו וכו'", הרי מילותיו ברורות דאירי שנכנס שלא על דעת לקצר ואילו ההיתר של אמירת פסוק איירי בנכנס ע"מ לקצר.

ואדרבה הלבוש ודאי ס"ל ג"כ כדברינו דהא לא הזכיר להיתירא דאמירת פסוק אלא גבי הנכנס לקרוא לחבירו ואילו גבי קפנדריא לא התיר אלא בגוונא שלא נכנס מתחילה ע"מ לקצר ולא הזכיר כלל שיש אפשרות להתיר אפי' בנכנס לקצר (ע"י אמירת פסוק).

ובעיקר הענין ראוי להדגיש כי מהא דפסקו הרמב"ם (פי"א מתפילה ה"י) והשו"ע (קנ"א ס"ה) דמי שנכנס להתפלל בפתח זה "מותר לו לצאת בפתח שכנגדו כדי לקרב את הדרך" מוכח דלא עלה על דעתם להתיר באמירת פסוק גרידא. ובאמת הוא מפורש בגמ' בברכות סב: ובמגילה כט. "א"ר חלבו א"ר הונא הנכנס לביה"כ"ס להתפלל מותר לעשות קפנדריא שנא' ובבוא עם הארץ לפני ד' במועדים וגו', ואי הוה סגי באמירת פסוק היה לגמ' לומר כפי שאמרה גבי הנכנס לקרוא לחבירו

(מגילה כח:) אי איצטריך ליה לאיניש למעבד קפנדריא מאי? אי צורבא מרבנן

הוא לימא הלכתא ואי תנא הוא לימא מתנא ואי קרא הוא לימא פסוקא.

ומה שגרסו הרי"ף בברכות והרא"ש במגילה "מצוה לעשותו קפנדריא", אין זה אלא משום שהוקשה להם דהא דשרי הוא מילתא דפשיטא שהרי נאמר כבר לפני כן בסמוך "הנכנס שלא ע"מ לעשותו קפנדריא מותר לעשותו קפנדריא", ובפרט שהאמת כן דמצוה יש בדבר וכדמוכח מסימא דקרא דמיתו התם "ובבוא עם הארץ כו' הבא דרך שער צפון להשתחוות יצא דרך שער הנגב", ולכן שינו את הגירסא ממותר למצוה. ופשיטא שלא נתכוונו לרמוז דהיתר לקצר ישנו אפי' באמירת פסוק.

ויש לדעת דהרי"ף במגילה וכן הרא"ש בברכות השאירו את גירסת הגמ' כפי שהיא בידינו "מותר לעשותו קפנדריא" ולא חששו להא ד'מותר' הוא מילתא דפשיטא, דאפשר שר' חלבו לא שמיעא ליה למימרא דהנכנס שלא ע"מ לעשות קפנדריא, והגמ' לא חששה להביא את שתי המימרות כדרכה בעוד מקומות שמוכח דין אחד בנוסחים שונים. וכפי שראינו לעיל כך גרס גם הרמב"ם ובעקבותיו השו"ע, ומכל הני ודאי יש להוכיח כדברינו.

וכל דברינו לא אמורים אלא באמירת פסוק גרידא אבל פשיטא שאם לומד שם שיעור זמן חשוב יותר וכגון ארבע דקות, בזה ודאי יהי' לכו"ע להתיר, לא מבעיא לגבי הנכנס מפני החמה ומפני הגשמים אלא אפי' גבי קפנדריא. דשיעור זמן חשוב כזה ודאי מפריד הוא בין פעולת הכניסה לפעולת היציאה, ולא חשיב כנכנס לקצר, אף שבאמת יהי' ליה יציאתו מהפתח השני (וכגון שמרויח מהקיצור 7 דקות ונשאר ללמוד רק 4 דקות) וגם כיון לכך מראש, ולא אסרו אלא באמירת פסוק גרידא שניכר לכל שמנצל את ביהכנס' לצרכיו.

הרב בנימין ריפס

תגובה נוספת בענין זמן אכילת מצה

בגליון פסח כתב הרב יצחק לנדא ששיעור אכילת פרס משתנה לפי כל מאכל המאכל שהוא אוכל וכיון שהמצה נאכלת לאט זמן אכילת פרס שלה ארוך, ובגליון שאח"כ כתבתי לצדד דכזית בכדאכ"פ הוא שיעור זמן קבוע לפי זמן אכילת אכילת פרס פת חטיף מטובל בליפתן כשיעור שאמרו בגמ' בעירובין וסוכה גבי בית המנוגע.

ויש להביא ראיה לזה משיטת הראב"ד הובא בשו"ע סי' תרי"ב שאף לענין שתיית מלא לוגמיו נאמר שיעור ד"תוך כדי אכילת פרס" (וחלק על הרמב"ם שדעתו השיעור בכדי שתית רבעית והגר"א הכריע כשיטת הראב"ד) חזינן ששיעור פרס אינו משתנה לפי כל מאכל ומאכל, אלא שיעור זמן קבוע שבכך נחשב אכילה אחת. ובעצם הנדון באמת כבר שקו"ט בזה רבים, יעויין בספר המפתח החדש להרמב"ם הל' שביתת העשור פ"ב ה"ד, ובשיעורין של תורה להגר"ח נאה עמ' ר"ג ואילך.

הרב אליהו וסרמן

הרואה סוטה בקלקולה

במה שהקשה הרב סבג בגליון 11 גבי רואה סוטה בקלקולה. מעיין בסוגיא דסוטה עולה דסדר קיום/עשיית דין סוטה הוא כדלהלן:

עושים כל מיני ביזוי וניווול כדי שתתבזה האשה ותודוה, ובכך ימנע מחיקת השם. הבזיון והניווול הם בגלל שאנשים רואים אותה בניווול, ואילו יהיו שם רק נשים לא תתבזה כ"כ ולא תודוה ויצטרכו למחוק את השם, (ועי' בתוס' ח. ד"ה ויתגרו, שמהאי טעמא לא עושים מחיצה לצניעות כ"ע" המחיצה תו ליכא ביזוי וניווול כ"כ ולא תוסרנה הנשים).

אנשים הרואים את הניווול רואים דבר ערוה וחוששים שמא יבואו לידי הרהור, (ואף אם תמות האשה לבסוף, סו"ס לא ראוה נסקלת וחיישינן להרהור, ועי' תוס') נשים הנמצאות באותו מעמד, רואות איזה בזיון יעשו להם אם יעשו כמעשיה, ומשכך יראת העונש גורם להם שלא יעשו כזמנתה כדי שלא יבואו לידי בזיון גדול כזה.

נמצא לפי הנ"ל:

אנשים רואים ערוה וחוששים להרהור שיביאם לדבר עבירה ולכן הרואה סוטה בקלקולה - פ' בשעת ניוולה יזיר עצמו מן היין כדי לשמור עצמו מן העבירה, וכדאמרי' במתני' "הרבה יין עושה"

נשים רואות גודל העונש והבזיון שיבוא להם אם יעשו העבירה ולכן הראיה תגרום להם לשמור עצמם יותר שלא לבוא לידי עבירה, ולכן אמר רבא (ח:) **"נשים חייבות לראותה** שנאמר ונוסרו כל הנשים ולא תעשינה כזמנתה" (וכן פ' הרמב"ם פ"ג מסוטה ה"ה)

(ועי' ברש"י ח: ד"ה הכא טעמא מאי וז"ל: אמרי רבנן שמצוה לביישה ואפילו היא טהורה משום ונוסרו כל הנשים שלא יביאו עצמן לידי חשד ותהייה צנועות)

הרב ישראל אביר

בענין נראה כמשתחוה לו ביושב לפני המתפלל

כתב השו"ע (או"ח, קב, א): "ויש מי שאומר דהנ"מ מן הצד אבל שכנגדו אפי' כמלא עיניו אסור", וכתב המשנ"ב הטעם: "מפני שנראה כמשתחוה לו". ויל"ע מדוע בכה"ג שכבר אין המתפלל צריך עוד לכרוך בתפילתו כגון שברור שכבר סיים כל הכריעות בתפילתו ג"כ צריך לחשוש לזה, וכן לכאורה היה להתיר לשבת, ובזמן שהמתפלל משתחוה היושב יקום, ואולי נאמר דלא פלוג, אך קשה שאדרבה, מניין לאסור מעיקרא לשבת בכל התפילה, שהדין יהיה שבזמן שהמתפלל משתחוה אסור לשבת לפניו.

ואולי י"ל, שבאמת אין הדין הזה הוא מחמת המתפלל בפועל, דהיינו, שהיות ונראה שהמתפלל משתחוה לו אסור לישב שם, אלא זה דין על המקום תפילה, דהיינו, שהיות ועי' ישיבתו נראה שהמקום תפילה הזה מכוון אליו, וממילא מי שיתפלל שם נראה שמשתחוה אליו, זהו חסרון בצורה של המקום תפילה, שהמקום תפילה צריך להיות ראוי לתפילה כזו שהמתפלל בה לא יראה כמשתחוה לו.

ויש ללמוד שיש דין "מקום" לתפילה מהא שבדין שאסור לישב בצד המתפלל בד' אמות מבואר שאם יש הפסק מותר לישב לפניו כיו שהוא יושב ברשות אחרת, והרי שיש לתפילה "מקום" ושיעור מקום הוא ד' אמות (כמו שמצאנו בדינא דד' אמות של אדם קונות לו), וזה מה שכתוב בגמ' כל הקובע מקום לתפילתו אלוקי אברהם בעזרו (שבפשוט זה דווקא בשמ"ע), וכן מוכח שיש צורה ודינים על המקום הזה מחמת שהוא מקום תפילה, שכתב המשנ"ב (שם ס"ק יד) על הא שאף אם ישב קודם שבה המתפלל יש לו לקום ממידת חסידות "כדי להרים מכשול מחברו וכו' וישיבתו היא גנאי למקום קדוש של התפילה", וכך גם יש לומר שהמקום קדוש של תפילה צריך שיהיה ברור שהוא מקום תפילה לאלוקים ולא השתחויה לאדם. (ולפי דברינו יש לפרש שאין דברי המשנ"ב כאן טעם חדש, כי לא נראה כ"כ שיאמר כאן המשנ"ב טעם חדש שלא הוזכר כלל קודם לכן, שבאמת זה הנושא, ששיבתו היא מקום גנאי למקום קדוש משום שאינו מקבל עליו עול מלכות שמים במקום זה, או שנראה כמשתחוה לו, שזה גם דין על המקום לפי דברנו).

ובזה אף יש לפרש מה שהקשה הרב יחזקאל מלאך (גליון 11) מדוע בעלינו ומודים דרבנן אין דין זה, שהוא משום שאין דין מקום לזה, והרי אין איזו קביעות שמכוונת כנגד אדם אחר, ולכן לא נראה כמשתחוה לו, מה שאי"כ בתפילה שיש דין מקום ודין קביעות, הרי זה נראה כמכוון בדווקא ודו"ק.

במה שהקשה עוד הרב הנ"ל שם דלכאורה טעם זה של נראה כמשתחוה לו, הוא פגם אצל המשתחוה יותר מן היושב, ומדוע לא מצינו דין על המשתחוה מטעם זה, נראה להציע שאין הטעם כפי הנראה בפשוטו ש"ע" כן נראה שהמשתחוה משתחוה לאדם ח"ו, אלא זהו פגם באדם שנראה כמשתחוה לו.

והביאור, שבשיטה הראשונה שם בשו"ע מבואר שהטעם שאסור לישב הוא משום שנראה כאילו רוצה לקבל עליו עול מלכות שמים, ובשיטה השניה שמביא השו"ע שלפניו אסור בכל גווני אומר "אפילו עוסק בקריאת שמע", וצריך להבין מה המעליותא בעוסק בק"ש שהייתה הו"א שבזה לא צריך לחשוש דנראה כמשתחוה לו, ורק לשיטה הראשונה שהטעם הוא משום שנראה שאינו מקבל עליו עול מלכות שמים א"ש המעליותא של עוסק בק"ש. אלא צ"ל שבאמת גם השיטה השניה מיזל אזיל בטעם זה, אלא שמוסיף דכיון שנראה כמשתחוה לו, הרי היושב נראה שמחזיק עצמו כאחד שראוי להשתחוות לו וזה חסרונו, וזה כעין החסרון של "אתו למחשדיה שאינו מקבל עליו עול מלכות שמים", אלא שלשיטה זו אף בכה"ג יש לחשוש בזה משום שנראה כמשתחוה לו, ולכן הייתה הו"א שאם מקבל עול מלכות שמים כבר אין חשש בזה. ועל המתפלל שמשתחוה י"ל שאין חשש כלל כיון שהוא עסוק בתפילה וברור שהוא משתחוה לשמים, אלא החסרון הוא מצד היושב שנראה שמיחס לעצמו ההשתחוות של השני.