

# רזמנות

מתורתם של בני רמות א'



גליון 28 | שבועות | תשע"ט

## אתרא דמר – רבני השכונה

גדר אונס לענין שהייה כדי לגמור את כולה

מורנו הגאון ר' ישראל גואלמן שליט"א

(נערך ע"י הרב שלמה מנחם בדלנדר)

א. מצוי אצל עמלי תורה הנעורים בליל שבועות שבתפילת שחרית נופלת עליהם תרדמה לזמן מה ולאחר מכן מתגברים וממשיכים בתפילתם.

ויש לעיין לו יצויר שנרדם בשיעור כדי לגמור את כולו האם כשנעור ממשיך ממקום שפסק, או דחוזר לראש הברכה או הק"ש. וכדכתב המ"ב (סה, ה) דאם שהה באמצע הברכה זמן שיכול לגמור בה כל הברכות מתחילת יוצר ועד גאל ישראל חוזר לראש הברכה, וכן נפק"מ בנרדם בניגוני הלל בכדי לגמור כולה, ועי' מ"ב (תכב, כה) פלוגתא בהלל שלם בשהה כדי לגמור את כולה מחמת אונס אם חוזר לראש, וכתב המ"ב דטוב שיחזור ללא ברכה.

ושורש הספק לדעת הרמ"א (סה, א) דבשהה כדי לגמור כולה מחמת אונס בק"ש וברכותיה חוזר לראש, האם בנידו"ד שינה חשיבא כאונס.

ובשור"ת שבט הלוי (ח"י ע"ט) נקט דהוי אונס. והיינו, דהמ"ב (סה, ב) כתב בשם המג"א דשהה מחמת אונס דחוזר לראש היינו בכגון דהגברא אינו ראוי להוצרך לנקיזו או דהמקום אינו ראוי שמצא שם צואה או מי רגלים, ובזה נקט השבט הלוי דגברא ישן חשיב אינו ראוי דהא אינו יכול להתפלל וחשוב כשהיה מחמת אונס.

אמנם שמעתי ממור"ד הגר"פ שיינברג זצ"ל דגדר אונס לענין דחשיב עי"ז שהק"ש מופסקת ומתבטלת הוא רק באופן שהק"ש עצמה דורשת מהאדם לשהות ולהפסיק כדוגמת דצואה וכדומה, אך באופן שאין מניעה להמשיך מבחינת הדבר שעוסק בו ורק שנאנס בשינה דבפועל אינו יכול להמשיך, לא חשיב שוהה מחמת אונס וממשיך ממקום שפסק.

וכ"כ הגר"י זילברשטיין שליט"א מחמיו הגרי"א זצ"ל דחולה שנרדם באמצע ק"ש לא חשיב מחמת אונס וממשיך ממקום שפסק (ספר זכרון שיח תפילה עמ' תרל"א).

ב. והגר"י גודמן שליט"א הוסיף ראייה נפלאה מהבה"ל דנראה דפשיטא ליה דשינה לא חשיב אונס דהנה כתב השו"ע (תקפח, ב) דאם שמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום יצא, וכתב המג"א דאם שהה בין התקיעות מחמת אונס בכדי לגמור כולה חוזר לראש ואפ' בסדר אחד (בפשוטו ר"ל ג' קולות), ונתקשה הבה"ל בדבריו מה המציאות של שהייה מחמת אונס בקיום מצוה, ומוכיח מכך שיש איסור לקיים מצוה במקום שאינו נקי [מחמת הכונה דהוה כהרהור בד"ת או דהוה עבודה בדרך בזיון] יעו"ש, והשתא אי נימא כהשבט הלוי דשינה הוה אונס מחמת דהגברא אינו ראוי לקרות ק"ש, ודאי ה"ה אף ביחס למצוה, וא"כ משכחת לה בפשיטות דנרדם לרגעים בין התקיעות, ובפרט דהלגמור כולה בתקיעות הוא רגעים ספורים, וש"מ דפשיטא ליה להבה"ל דשינה לא הוה אונס.

ג. וע"פ הנ"ל דגדר שהה מחמת אונס הוא בכגון דהק"ש תובעת ממנו לשהות יש לדון דמשכחת לה אופנים דמדינא אינו יכול להמשיך לקרוא ק"ש, אך אי"ז מחמת דיני הק"ש, ויש לומר שלא יוגדר כשהה מחמת אונס.

וכגון בנידון המצוי אצל המתפללים במתינות דבתפילת ערבית החזן כבר עומד בגאל ישראל והוא עומד באמצע ברכות ק"ש, נקט הגר"פ פרנק זצ"ל (צהר אהל ברוך עמ' תנ"ז) וכן היה דעתו של מור"ד הגר"פ שיינברג זצ"ל דאם עומד

### דבר הגליון

הורדת התורה מן השמים לארץ אינה העתקת מקומה של התורה, אלא תמורה בצורתה.

כך הוא בנוגע לאופן הכרעת הלכותיה, כאשר במתן תורה נקבע כי אמת מארץ תצמח, ומה שישפטו חכמי ישראל לנכון בכוונתה, היא היא אמיתה של תורה, וכדביאר בהקדמת הקצוה"ח.

וכך הוא גם בנוגע להתקיימות מצוות התורה וציאתן לפועל. נתינת המצוות לבני האדם מזווגת בין הדרישה האלוקית - המצוה, ובין החיים האנושיים עלי חלד - האדם, ומולידה דבר חדש שהוא תכלית כל בריאת העולם - "חיי תורה". אותם חיים לא היו בנמצא ולא היה ציור מהם, גם לא בשמיים, טרם מתן תורה. בדיוק כפי שבעולם הנשמות אין ציור כיצד תיראה הנשמה עצמה כשהיא תתחבר אל גוף וייוצר מצב של 'חיים' (שבכל מקום הוא חיבור רוח וגוף).

אדם מישראל שמקיים תורה ומצוות בתוך חייו, אינו רק מציית לאותן הוראות ומצוות אשר היו מאז ומקדם, אלא בכך שהוא מטמיע את התורה ומגלם אותה בחייו, הרי הוא יוצר משמעות חדשה לאותן דברי תורה, שלא היה לעולמים.

"יש ששים ריבוא אותיות לתורה" שכל אות היא אדם מישראל (זו"ח שה"ש). הוי אומר שכל יהודי בחייו כותב אות בתורה. והם הם הדברים, שקליטת התורה בכלים של האדם - כל בר נש לפי דיליה, כפי תכונותיו ותנאי חייו הייחודיים, מעמידה פְּלִילָה ומזיגה חדשים בין התורה והאדם, עד שמקבלת בכך התורה צורה ייחודית.

נוכל לתת לכך ציור פשוט: אם ננסה להבין מה היא 'שבת' או מה היא 'תפילה' וכיו"ב מתוך ידיעת התורה, נוכל לידע לכל היותר כיצד הדברים מופיעים בציור העליון, אך לא נוכל כלל לקבל מושג איך הדברים מתיישבים בפועל בתוך הכלים של בני האדם. רק כשנביט בקהל מישראל המתפלל, וכשנציץ מחלונות הבתים ונחזה במשפחות שומרות שבת, רק אז נקבל תמונה אמיתית של התפרשות המצוות הללו לאחר התמוזגותם והרכבתם בנפשות מקבלי התורה - ישראל. רק עי"י סוף המעשה נדע את העומק שהיה במחשבתו ית' בנתינת התורה.

זה העומק שבזמן מתן תורתנו, בו שמחים אנו בהתמוזגות התורה בנו, ולהראות שנוח ומקובל לנו הדבר (רש"י פסחים סח:). אין אנו כ'כתובת-דואר' למשלוח ספר התורה, אלא בעצם קבלתנו אנו שותפים ביצירת התורה המתחברת עם הכלי קיבול.

ועולה בכך ביאור חדש בהא דמי שאינו מקיים המצוות ואומר אין לי אלא תורה, אפילו תורה אין לו (יבמות קט, ב).

ובזה נבוא לביאור נפלא במה שהקדימו ישראל נעשה לנשמוע, ולמה הפכו הסדר, אלא שעמדו ישראל על סוד זה שעשיית המצוות בפועל נותנת פירוש חדש שהוא הצורה הסופית של דברי התורה בהשתלשלותם משמי רום, וע"כ יוצדק היטב שאין טעם לשמוע לפני העשייה, כי את העשייה עצמה יש לשמוע, ולצליליה יש להאזין, ורק אז ניתן להבין מה נמסר לנו במתן תורה. [וזה סוד שמלאכי השרת משתמשים בו, שהם נקראים ע"ש שליחותם ועל כן במעשיהם מתגלה מה שמונח בציורי השליחות, וא"א להפריד בין המצוה ובין המעשה].

סודו של ה"מעשה", חידוש גדול הוא לגבי תפיסתם של תלמידי חכמים המורגלים בתפנוקי הדעת, אך ידוע ידוע כי בתוך מעשה מצוה הנעשה בכלי הגוף יש מוחין חדתין, ועשייתו לאמיתו הוא ככתיבת חידו"ת. בכל פעם שעושה מצוה כמאמרה בייחוד לב, בוקע מהמעשה עצמו פירוש חדש באותם דברי תורה עצמם, וכמה יש להרכיב ולהאזין ולשמוע את הנעשה.

בין הפרקים ראוי להפסיק ולהתפלל עם הצבור ואח"כ יגמור ברכות ק"ש, דתפילה בצבור נידון כמצוה עוברת (ודלא כהעמק ברכה) דמפסיק עבודה בין הפרקים (מ"ב סו, יט ובה"ל תכו, ג) וא"כ ה"נ יפסיק בין הפרקים לתפילה בצבור.

ולפי הוראה זו צריכים לדון כאשר מסיים את תפילתו וחוזר להיכן שאחז, האם חוזר לראש הק"ש או ממשיך ממקום שפסק, דמחזר גיסא י"ל דחשיב שהיה מחמת אונס דהרי בשעה שהפסיק ונעמד לתפילה היה אסור לו להמשיך הק"ש דעומד לפני המלך, אמנם מאידך גיסא לא היה זה מדין הק"ש אלא מחמת דיני התפילה [ואין להביא ראיה מהמבואר שעה"צ קיב, ג דבממתין לחזן באמצע ברכות ק"ש לא היה שהיה מחמת אונס, דאמנם שם מחכה למעלת תפילה בצבור אך אין לו מניעה להמשיך ביחידות בעזרה] וצ"ע.

## היא שיחתי – עניני חג השבועות

הסעודה עדיין לא התחילה, ולענין זה אפשר שנחשב הבשר כמחולק מהחלב, ואין בזה את חומרת הזוהר.

עוד יש להוסיף, דבפמ"ג סי' קע"ד א"א סק"ט כתב דבר חידוש, דאע"פ שיין פוטר כל מיני משקין, היינו דוקא כשמכיר עליו את ברכתו הראויה [מעין שלש], אבל בהמ"ז דפוטר את היין שקודם המזון רק משום שגורר תאות המאכל אינו פוטר את המשקין שנפטרו על ידו קודם המזון. ולדבריו נמצא דאין חיבור בין הקפה לבשר אפי' בברכה אחרונה, וא"כ פשוט שאין בזה את חומרת הזוהר. מיהו יתכן שע"פ סברא זו נפסד כל קיום המנהג לאכול את החלב והבשר בחדא סעודה.

אולם יתכן לדון מטעם אחר דחשיב חדא סעודה, ע"פ מה דמבואר בטור בס' רע"ב דיין של קידוש נפטר בבהמ"ז משום שאין קידוש אלא במקום סעודה, דמחמת ה"ט חשיב אתחלתא דסעודה, [וע"פ זה כתב דיין של הבדלה אינו נפטר בבהמ"ז משום שאין בו דין מקום סעודה, ולא אתחלתא דסעודה חשיב]. ולפ"ז נמצא דיש אתחלתא דסעודה מתחילת הקידוש, וא"כ גם הקפה ששותה אח"כ נחשב בתוך הסעודה היות וכבר התחילה הסעודה, ומתקיים המנהג שהובא ברמ"א.

אלא שיש לדון אם ע"י סברא זו חוזרת חומרת הזוהר. ואולי לא מהני לענין חומרת הזוהר, דסו"ס אינו בחדא ברכה עם הבשר לא בברכה ראשונה ולא בברכה אחרונה, וא"כ יש בזה עצה לקיים גם את המנהג הקדום וגם את חומרת הזוהר, וצ"ע לדינא.

### מושב ועומד מהר סיני

#### הרב יעקב ישראל לוי

איתא בגמ' נדרים דף ח, א 'מנין שנשבעין לקיים את המצוה שנאמר נשבעתי ואקיימה לשמור משפטי צדק והלא מושבע ועומד מהר סיני הוא אלא הא קמ"ל דשרי ליה לאיניש לזרוזי נפשיה'. וכן שם להלן איתא עוד 'הלא מושבע ועומד הוא, ואין שבועה חלה על שבועה'. וכע"ז בגמ' יומא דף עג, ב נזיר דף ד, א מכות דף כב, א שבועות דף כא, ב ודף כב, ב ובעוד מקומות שם.

וצ"ב היכן נזכר שהושבעו כלל ישראל בהר סיני. ובגמ' נדרים דף כה, א איתא שהושבעו בערבות מואב. 'והתניא וכן מצונו במשה רבינו כשהשיב את ישראל בערבות מואב אמר להם הו' יודעים שלא על דעתכם אני משיב אתכם אלא על דעתי ועל דעת המקום שנאמר ולא אתכם לבדכם וגו' '. אבל היכן מצונו שהושבעו בהר סיני.

ומצאתי במדרש רבה במדבר [פרשת נשא פרשה ט מז] שמפרש כל הפסוקים דפרשת סוטה כלפי כלל ישראל וז"ל: והשביע אותה הכהן, זה שבועה שהשביעם שיקיימו את התורה כמה דתימא 'הנה דם הברית אשר כרת ה' וגו', ואין ברית בלא שבועה. וכך אמר להם משה אם קיימתם שבועות הברית. אם לא שכב וגו', שלא טעיתם אחר עבודת כוכבים שלא השתחויתם לה. ואם לא שטיתם שלא זבחתם. טומאה, שלא שחקתם לפני. הנקי ממי המרים האלה, כמה דתימא 'ויאמר אם שמוע תשמע לקול ה' אלקיך וגו'. את כי שטית זה המזבח לעגל. ואת כי שטית זה המקטר. כי נטמאת זה המנסך. וכי נטמאת זה המשתחוה. ויתן איש בכ וגו' זה המקבלו עליו לאלוה ואמר לו אלי אתה. וכל אלה עדים ולא התראה. והשביע הכהן את האשה וגו', כמה דתימא 'לעברך בברית ה' אלקיך ובאלתו' אין ברית אלא שבועה כמה דתימא 'כי שם נשבעו שניהם. ויכרתו ברית בבאר שבע'. ומנין שבסיני לקחו שבועות האלה, שכן כתיב 'אלה דברי הברית וגו' מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב הקיש ברית חורב לברית ארץ מואב, מה להלן באלה אף כאן באלה. אי זהו ברית של חורב 'ואם לא תשמעו לי' וגו'. ואמר הכהן לאשה זה משה, יתן ה' אותך לאלה ולשבועה וגו' אלו קללות שבתורת כהנים. ובאו המים המאריים האלה, אלו המים של נחל שבו השליך משה עפר זהב העגל והשביעם משה בכל מה שקבלו בסיני שהמים יבדקו אותן. עכ"ל.

ומבואר להדיא דבסיני היו ג' דברים ברית, שבועה, ואלה. ברית - מפורש בקרא בסוף פרשת משפטים 'הנה דם הברית אשר כרת ה' '. שבועה - דאין כריתת ברית

### שתיית קפה בין קידוש לסעודה

#### הרב חיים גמליאל הלפרט

מנהג העולם לאכול מאכלי חלב בשבועות, והובא ברמ"א בס' תצ"ד עי"ש בטעם המנהג. ויש שמקיימים את המנהג בליל החג בסעודה חלבית, ויש שנמנעים מזה בשביל לא להפסיד את השמחה בבשר אף בלילה. ובאמת שמקור המנהג שהובא ברמ"א הוא לאכול באותה סעודה, בתחילה מאכלי חלב ואח"כ מאכלי בשר, וכ"כ המג"א שם דא"צ להפסיק בבהמ"ז, והובא במ"ב שם, ורק הוסיף שיקנח פיו יפה וידיח כמבואר ביו"ד סי' פ"ט. מאידך כמה אחרונים מפקפקים במנהג זה משום שבוזוהר מחמיר שלא לאכול חלב ובשר באותה סעודה [גם כשמקיים התנאים דלעיל] והובא בב"י וברמ"א ביו"ד סי' פ"ט, עי' בדרכי דוד שם שהביאם ומה"ט כתב שבשביל לא לבטל לגמרי את המנהג ראוי להפסיק ביניהם בבהמ"ז.

ויתכן לתת עצה לאפשר לקיים את המנהג שהובא ברמ"א חלב ובשר באותה סעודה מבלי לעבור על חומרת הזוהר, דהנה יש לדון במקדש על היין דפוטר כל מיני משקין ורוצה לשתות קפה קודם נטילת הידים, האם לפי הזוהר יש להחמיר היות ומיד אח"כ נוטל ידיו לסעודה בשרית וחשיב חדא סעודה, או שלא חשיב חדא סעודה ואף לפי הזוהר שרי, ובאמת שזה שאלה מצויה בכל שבת בבוקר אם רוצים לשתות קפה אחר הקידוש קודם נט"י דשמא אף להזוהר שרי, דאפשר שדוקא היכא שהחלב והבשר נאכלים לגמרי באותה סעודה הן מצד ברכה ראשונה והן מצד ברכה אחרונה, הוא דמחמיר הזוהר, אבל כשהקפה נפטר ע"י הגפן ואילו הבשר ע"י ברכת הפת, לא חשיב חדא סעודה. ואע"פ שהבהמ"ז לכא' פוטר גם את הבשר וגם את החלב, דכמו שיין פוטר כל מיני משקין, כך בהמ"ז שאחר הסעודה שפוטר את היין שקודם המזון, פוטר גם את המשקין שנפטרים על ידו, וגם אם שותה הקפה בלגימות שאינם מצטרפות יש לדון ע"פ מה שמצדד הגר"א גניחובסקי וצ"ל [בעצי אלמגוים] דכשאל שיעור המחייב ברכה אחרונה, גם הפחות מכשיעור שלא נאכל עמו בכדי אכילת פרס מחייב ברכה אחרונה, ולכאורה ה"ה בנד"ד, ונמצא דכלפי ברכה אחרונה חשיבא סעודה אחת וכלפי ברכה ראשונה אינו באותה ברכה.

ומצינו בכמה דוכתי דכשצריך ברכה ראשונה אינו נחשב כ"כ חדא סעודה על אף שמצורף בברכה אחרונה, כגון מה שידוע משמיה דמרן הגר"ח וצ"ל שהחמיר בסעודה שלישית אחר השקיעה שלא לאכול מאכל שחייב ברכה ראשונה, דהן אמנם הוא בתוך הסעודה לענין שנפטר בבהמ"ז, אבל היות ובעי ברכה ראשונה חשיב כהתחלה חדשה, והיות ויש צד שחל חובת הבדלה, נמצא עובר באיסור אכילה קודם הבדלה. וא"כ יש לדון האם בשביל לצאת את חומרת הזוהר מספיק שכלפי ברכה ראשונה אינו מחובר לסעודת החלב.

ואע"פ שבודאי סעודת היין והקפה לא הסתיימה שהרי אם ירצה לשתות יין יכול להמשיך לשתות על סמך אותה ברכה שבירך קודם [וכמו"כ אף להשיטות דמים אינו מחמת הסעודה, הכא שבירך על היין שקודם המזון פוטר את המים שבתוך הסעודה, ומהני חיבור זה לענין שהבהמ"ז יפטור גם את המים שקודם הסעודה], אפ"ה, היות ולענין הבשר בעי ברכה ראשונה, חשיב חילוק לענין חומרת הזוהר, ואינו דומה לדברי הזוהר שאם לא יברך ברכה אחרונה ימשיך להיות מחובר בין ע"י ברכה ראשונה ובין ע"י ברכה אחרונה.

ויש להוסיף עוד, דגם אם נימא דברכה ראשונה שבתוך סעודה לא מהני להיחשב התחלה חדשה לענין דברי הזוהר, וכגון אם יאכל דבר חלבי אחר ברכת הפת [קודם הבשר] באופן שחייב בברכה ראשונה, אפ"ה חשיב חדא סעודה, אכתי יש מקום לומר דלענין קפה שקודם ברכת הפת לא חשיב חדא סעודה, דהן אמנם מצונו שאפשר לחבר את היין שקודם המזון למזון להמ"ז, אבל בודאי שזה סוג חיבור מחודש ע"י שנחשב 'מחמת הסעודה' כמבואר ברא"ש בפסחים, אבל במציאות

## הרב אוהד ישראל תורג'מן

נהגו העולם לאכול בשבועות מאכלי חלב, וכתב הרמ"א (תצד, ו) בטעם המנהג "כמו השני תבשילין שלוקחין בליל פסח וזכר לפסח וזכר לחגיגה כן אוכלים מאכל חלב ואח"כ מאכל בשר", ומשמע שיש לאוכלם יחד באותה סעודה ולא בסעודות נפרדות. ויש לדון בחיוב ההרחקה בין אכילת החלב לבשר.

הנה מדינת דגמ' (חולין קד-קה) אחר אכילת חלב סגי בקינוח והדחת הפה ונט"י לאכילת בשר, וכך נפסק בטוש"ע (יו"ד פט, ב). אכן הרמ"א שם הוסיף "ויש מחמירין אפי' בבשר אחר גבינה", וכן פסק הב"י באו"ח (קע"ג), ואפי' בבשר עוף. ובמהות חומרא זו נחלקו הנו"כ, הגר"א (יא) נקט שהוא מטעם הוזה"ק שכתב דאין לאכול גבינה ובשר "במיכלא חדא, או בשעתא חדא, או בסעודתא חדא". ואילו בפמ"ג (שפ"ד טז) משמע שהוא משום חומרת מהר"ם שהחמיר על עצמו להרחיק בשר מגבינה כמו גבינה מבשר כיון שמצא פעם א' גבינה בין שיניו בזמן שאכל בשר.

והנה, בחומרת הוזה"ק נחלקו המפרשים (ש"ך, פר"ח, פר"ת ופמ"ג) אי סגי בשעה אחת, או דבעינן המתנת שש שעות. וכן בחומרת מהר"ם הרי שיש מנהגים חלוקים כשם שיש בין אכילת בשר לחלב. אך הא מיהת דבין לחומרת הוזה"ק ובין לחומרת מהר"ם בעינן ברכה אחרונה בין אכילת החלב לבשר, לטעם הוזה"ק כדי שלא יהא סעודתא חדא, ולטעם מהר"ם משום שאף בין בשר לחלב חייב לכו"ע ברכה אחרונה (וכ"כ בכנה"ג המובא בבאה"ט סק"ב, פמ"ג שפ"ד סק"ו ומנח"י עו, ה), וכיון שכן לכאור' אין לחוש בזה לברכה שאינה צריכה.

אמנם, במג"א (תצד, ו) כתב שאין צריך להפסיק בברכהמ"ז בין חלב לבשר, וכן העתיק המשנ"ב (סקט"ז). אכן מקורם מדברי השו"ע והרמ"א ביו"ד שפסקו להלכה שאין להחמיר כלל להמתין בין גבינה לבשר. אמנם לנוהגים להחמיר להמתין בין גבינה לבשר חייב לברך וכמשנת"ל.

וא"כ יש לעורר, דאלו שנוהגים להמתין בין גבינה לבשר שיעור חצי שעה (וכן הובא בשם הגרשו"א בהליכות שלמה שבועות פ"ג הע' 49) או שעה, הרי שעליהם לברך ברכה אחרונה בין הגבינה לבשר, דאל"כ הוי תרתי דסתרי.

ובספר פתח הבית (פרקי ההלכה פ"ה הערה א) כתב בשם הגר"ח ק"ש שליט"א שבבית אביו נהגו להקל ע"י קינוח והדחה ובלי המתנת שעה ובלי ברכמה"ז, והוסיף שבד"כ המנהגים שאמו הנהיגה היו ע"פ החזו"א, והיינו כהוראת המג"א.

## בביאור דברי הרמ"א באכילת לחם בשרי וחלבי בחג השבועות

### הרב שילה בן דוד

כתב הרמ"א (תצד, ג) "ונוהגין בכל מקום לאכול מאכלי חלב ביום ראשון של שבועות. ונראה לי הטעם שהוא כמו השני תבשילין שלוקחים בליל פסח, וזכר לפסח וזכר לחגיגה, כן אוכלים מאכל חלב ואח"כ מאכל בשר. וצריכין להביא עמם שני לחם על השלחן שהוא במקום המזבח, ויש בזה זכרון לשתי הלחם שהיו מקריבין ביום הבכורים". ומשמע שמותר לאכול באותה סעודה חלבי ובשרי. וכתב המשנה ברורה (ס"ק טז) שאין צריך לברך ברכת המזון ביניהם, אלא די בקינוח והדחה בלבד (ומובא בארחות רבינו שכן נהג החזו"ן איש).

וקשה, שהרי הרמ"א בעצמו (יו"ד פט, א) כתב שצריך להמתין מבשר לחלב שעה, וכתב בביאור הגר"א שמקורו בזוהר שאסור לאכול בשר וחלב באותה שעה, והנה בזוהר הנ"ל כתוב שלא יאכל בשר וחלב 'בשעתא חדתא ובסעודתא חדתא', וא"כ איך מותר לאכול בשרי וחלבי באותה סעודה.

ובאמת החק יעקב (תצד, יא) כתב שאפילו שלגבי כל השנה יש את חומרת הוזהר שלא לאכול שניהם באותה סעודה, בשבועות אפשר להקל יותר מבכל השנה שלא להקפיד על הוזהר הנ"ל, אלא שלענין דינא כתב בעצמו דשומר נפשו ירחק מהם ועדיף להחמיר זאת גם בשבועות (ועיין בשו"ת אגרות משה או"ח ח"א ס"ו קס). אמנם הפרי מגדים (או"ח במשבצות זהב תצד, ג ואשל אברהם סק"ו, כמובא במשנה ברורה שם ס"ק יז) כתב שאין להקל בדיני בשר בחלב בחג השבועות יותר משאר ימות השנה (אלא בדבר שהוא חומרא, כמ"ש בשפתי דעת פט, ו). ומשבצות זהב סק"ג. והיה אפשר לומר שהבין דהוזהר הנ"ל או אקאמר (כדעת חלק מהפוסקים, עיין בפמ"ג ביו"ד ס"ו פט משבצות זהב סק"ג, ובשפתי דעת ס"ק ו, טז), ומה שהתיר לאכול בסעודה אחת, היינו דוקא בהמתנת שעה. אבל קשה לאומרו, שהרי המשנה ברורה לא הזכיר זאת ולא חילק בדבר. וצריך לומר שהבין כמו שכתב הברכי יוסף שחומרת הוזהר היא רק באכילת חלב לאחר בשר שעל זה דיבר הרמ"א ביו"ד, משא"כ באו"ח דמייירי באכילת בשר לאחר חלב, גם הוזהר מודה שמותר לאוכלם בסעודה אחת.

והנה בגוף דברי הרמ"א, מבואר בשיירי כנסת הגדולה (בהגה"ט ס"ק ג-ד) שיש שני ענינים, האחד לאכול שני תבשילין כנגד הקרבנות שמקריבים בשבועות, כמו בשני תבשילין של ליל הסדר שהם פסח וחגיגה, (וכתב שכיון שהוא בעצמו חושש לזוהר,

בלא שבועה כמו דמפורש במדרש שנלמד מהקרא שנאמר גבי יעקב ואבימלך 'כי שם נשבעו שניהם. ויכרתו ברית בבאר שבע'. אלה - דמכח הפסוק 'אלה דברי הברית וגו' מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב' הוקש ברית דחורב לברית דערבות מואב, מה ברית דערבות מואב מפורש בו אלה, פירוש, הן הקללות שנאמרו בפרשת כי תבא. אף ברית דחורב נאמרה בו אלה. והיינו כל הקללות שבפרשת בחוקות, שנאמרו בסיני. וכן איתא להדיא במכילתא בפרשת יתרו [מסכתא דבחדש פרשה ג] דהקללות שנאמרו בפרשת בחקתי נאמרו בסיני קודם מתן תורה.

ולסיום, ראיתי בפנים יפות [שמות כ] דבר נחמד וז"ל: לא תשא וגו'. אחז"ל [שבועות דף לט, א] בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא לא תשא נודעו שמים וארץ וכו'. י"ל מה שהרעיש הש"י על דיבור זה יותר משאר דברות משום שאחז"ל [נדרים דף ח, א] על כל המצות מושבע ועומד מהר סיני, הרי שכל המצות תלוים בלא תשא וכשנוהרים מלעבור על לא תשא חייבים לקיים כל המצוות, אבל על לאו דלא תשא עצמו לא שייך למימר מושבע ועומד מהר סיני, דאם ח"ו יחשדו על שבועת שקר, מה תועלת במה שמושבע ועומד מהר סיני, ע"כ הוצרך להרעיש עליו יותר מכל הדיברות. עכ"ל.

## בענין שעיר החטאת של חג השבועות

### הרב שילה בן דוד

בירושלמי (ראש השנה פ"ד ה"ח) אמרו שבשעיר החטאת של חג השבועות שנאמר ב'פרשת פנחס' (במדבר כח, ל), כתוב רק "שעיר עזים אחד לכפר עליכם", ולא נאמר בו "חטאת" [כי אפילו שמקריבים 'שעיר לחטאת' (רמב"ם תמידין ומוספין ח, א), לא הזכיר במפורש 'חטאת', לרמז] שכיון שקיבלתם עליכם עול תורה, מעלה אני עליכם כאילו לא חטאתם מימכם. ומבואר שעל ידי לימוד התורה וקבלת עול, מתכפרים עוונות בני ישראל, ואינם צריכים לקרבן חטאת. ומעין מה שנאמר (מנחות קי). כל העוסק בתורה, אינו צריך לא לעולה ולא לחטאת, שנאמר (ויקרא ו, יח) "וזאת תורת החטאת", שאם עוסק בתורה אין צריך לחטאת.

וקשה, כי אפילו שב'פרשת פנחס' בשעיר של חג השבועות לא הוזכר במפורש "חטאת", אבל ב'פרשת אמור' (ויקרא כג, יט) הוזכר בשעיר "חטאת".

ואפשר לומר שדוקא בשעיר החטאת שנאמר ב'פרשת פנחס' שהוא חלק מהקרבנות המובאים מצד 'עיצומו של יום', בו לא נאמר "חטאת" כי עיצומו של יום הוא קבלת עול תורה, ואין צריך בו 'חטאת' לכפר עליהם. מה שאין כן בקרבנות האמורים ב'פרשת אמור' שהם קרבנות של שתי הלחם, נאמר בשעיר "חטאת", כי אפילו שהם באים ביום השבועות אמנם אינם מעיצומו של יום אלא מדין "שתי הלחם" (והיינו שאין בכח קדושת החג של קבלת התורה לפעול שכל השעירים שמקריבים בו לא יקראו 'חטאת', אלא רק על השעיר שבא מצד 'עיצומו של יום', אבל השעיר הנוסף של אותו היום שייך בו 'חטאת' כשעיר שבא משום שתי הלחם).

אכן שמעתי לבאר דמה שלא נאמר "חטאת" בחג השבועות, היינו דוקא ב'פרשת פנחס' שהם הקרבנות שהביאו במדבר (כדלעיל בהערה), שאז לא קידשו את החודש על פי הראיה, לפי שהיו ענני הכבוד מסתירים את הלבנה, ולכן קידשו רק לפי חשבון (עיין במנחות פו; רש"י ביבמות עב, רבינו חננאל בשמות יב, ב ורבינו בחיי שם בפסוק א), ולעולם היה חל חג השבועות ביום ו' בסיון שהוא יום מתן תורה בעצם, ובו לא שייך חטא. מה שאין כן ב'פרשת אמור' שהוא ציווי על עשיית הקרבנות בארץ ישראל ששם מקדשים על פי הראיה, ושייך שלפעמים יחול חג השבועות ביום ה' בסיון (שאינו יום מתן תורה), לכן שייך בו "חטאת".

אלא שקשה על כך ממה שנאמר (בבא בתרא קכא). שבשנה האחרונה שהיו במדבר וחפרו להם קברים בתשעה באב לא מתו, וחזרו לקבריהם כי חששו שמא טעו בזמן ועדיין לא הגיע תשעה באב, ולאחר שראו את הלבנה במילואה הבינו שהגיע כבר חצי החודש ויצאו מקבריהם, ולכן עושים את ט"ו באב ליום טוב. ומוכח שראו את הלבנה גם בזמן המדבר.

ותירצו, שהרי אמרו דבאותה שנה בראש חודש אב מת אהרן הכהן ונסתלקו עמו ענני הכבוד, נמצא שבאותו החודש יכלו לראות את הלבנה. והגם שענני הכבוד חזרו בעבור משה, שמא חזרו רק לאחר חודש של האבילות על אהרן, שאם לא כן לא היה ניכר כל כך אבלו, ויש לעיין.

עוד יש לומר שענני הכבוד גרמו רק שלא לראות את הלבנה בחידושה מחמת קטנותה, ולכן לא יכלו לקדש על פי הראיה, אבל באמצע החודש (בט"ו באב) היתה ניכרת תוספת אורה בעולם, והרגישו בה על אף ענני הכבוד.

ולפי זה מיושב יותר גם, מדוע הוצרכו להמתין כל כך עד ט"ו באב לצאת מידי ספק שעבר ט' באב, אבל לפי הנ"ל מיושב, שבאותו הזמן לא קידשו את החודש על פי הראיה, ועד שלא היתה הלבנה ניכרת באמצע החודש, עדיין היו בספק אם עבר תשעה באב. (ועדיין יש לעיין למה לא קידשו את החודש על פי חשבון, כמו בזמנינו).



לכן מברך ברכת המזון ואחרי שעה אוכל את הבשר, וכדעת הפרי חדש ופרי תואר הנ"ל בדעת הזוהר שצריך להמתין גם שעה וגם סעודה אחרת, דלא כהפוסקים דאו או קאמר). ועוד ענין להביא שני לחמים על השולחן זכר לשתי הלחם (ויל"ע) שהרי ממילא עושים כן משום 'לחם משנה'.

ואולם המשנה ברורה (ס"ק יד, טו ע"פ המגן אברהם סק"ח) למד שהכל ענין אחד, ובכדי שיביא שני לחמים כנגד שתי הלחם, לכן אוכלים מאכלי חלב ועושים פת אחת חלבית, וכיון שאסור לאכול עמה בשרי, לכן מוכרחים לעשות פת שניה ויצטרכו לעשות שני לחמים כנגד שתי הלחם.

וכבר כתב הדרכי תשובה (יו"ד פט, יט) דהטוב ביותר שלא לעשות סעודה חלבית בלילה, אלא לעשות קידוש חלבי ואחריו סעודה בשרית, ע"ש. והרצת לקיים את דעת הרמ"א גם לפי הבנת המשנ"ב, יביא לחם לסעודה החלבית (כגון בקידוש שתיכף לאחר התפילה), ועוד לחם לסעודה הבשרית (כגון בסעודה שלאחר השינה), וכיון שהלחמים אסורים זה בזה, מוכח שהוא כנגד שתי הלחם (כנזכר במגן אברהם ובמשנ"ב הנ"ל), [אם לא שנאמר שמקיימים זאת דוקא כשאוכלים בסעודה אחת ואז ניכר יותר שהם שתי לחמים]. ובמחצית השקל כתב דכיון שלשין אותה בחמאה - ברכתה מזוונות (כדלעיל באו"ח קסח, ז), ומוכח דמועיל לזה גם אם הלחם החלבי הוא פת הבאה בכסנין שברכתה מזוונות. ולפי זה מספיק שיביא לקידוש עוגה חלבית, ויאכל לחם בסעודה הבשרית, אלא שצריך בזה זהירות שלא יאכל בקידוש עם המזונות כשיעור קביעות סעודה, ובפרט כשאוכלים פיצה שברכתה המוציא, וגם לדעת המחמירים תמיד שלא לקדש במזונות אלא בלחם (מכמה טעמים שהרחבנו בברורי הלכות או"ח רעג, ה), וממילא בקידוש הבוקר בוצעים על הפת, עדיין ראוי שיבצעו על הפת גם בסעודה הבשרית כדי לקיים את מנהג הרמ"א לפירוש המשנ"ב לאכול שני לחמים שאסורים זה בזה. ובוה מרויח גם את דעת מעדני יו"ט (על הרא"ש ברכות פ"ז סי' כג אות ז, וע"ש ברא"ש בשם רבינו יהודה, ובשו"ת רעק"א מהדו"ק סי' א ובהגהות שם) לאכול את הבשר דוקא בסעודת הלחם, וגם את דעת הנוהגים לאכול סעודה שלישית ביום טוב (אף שמדינא אין צריך כלל, כמ"ש השולחן ערוך תקכט, סוף א והמשנ"ב שם, ושמיירת שבת כהלכתה ועוד, ורק החזון איש נהג בזה, ואכ"מ).

## אכילת שני לחמים

### הרב נתן גרוס

איתא ברמ"א או"ח סימן תצ"ד סעיף ג': "ונוהגין בכמה מקומות לאכול מאכלי חלב ביום ראשון של שבועות. ונ"ל הטעם, שהוא כמו הב' תבשילין שלוקחים בליל פסח... כן אוכלים מאכל חלב ואח"כ מאכל בשר, וצריכין להביא עמהם שתי לחם על השולחן... ויש בזה זכרון לשתי הלחם".

ואיכא למידק, דהא בלאו הכי מחוייב להביא לחם משנה בסעודת היו"ט, ושפיר מקיים בזה זכר לשתי הלחם, וא"כ תמוה מש"כ רמ"א שצריך להביא את שני הלחמים בגלל איסור בשר וחלב, תיפוק ליה שיש שני לחמים על השולחן מדין לחם משנה?

ואולי דע"י שמביא ב' לחמים לב' סעודות, חלבית ובשרית, א"כ יאכל משני הלחמים. אבל כשמביא לחם משנה עם הלחם העיקרי בסעודה, לא תמיד אוכל ממנו. דיש ענין לאכול משני הלחמים, ולא רק שיהיו על השולחן. ויש להטעים הענין דווקא לאכול משני הלחמים, דהנה באמת היה דין לאכול את שתי הלחם לאחר הנפתו, לכתחילה עד חצי הלילה, כמבואר ברמב"ם תמידין ומוספין פ"ח ה"א. ולכן אנו עושים זכר לשתי הלחם ע"י אכילתם דווקא.

## שתיית קפה עם תחליף חלב בליל שבועות

### הרב שלמה זאב שפיצר

נהוג בבתי המדרש, שבלייל שבועות, יש בפינת הקפה, חלב רגיל עבור אלו שאכלו סעודה חלבית, ותחליפי חלב, (הגראים כחלב) עבור אלו שאכלו סעודה בשרית.

ויל"ע אי שרי למי שאכל סעודה בשרית, לשתות קפה עם תחליפי חלב, דכיון שאסור לאכול חלב תוך ו שעות מאכילת בשר, א"כ בכך ששותה קפה שנראה שיש בו חלב, נראה שאוכל חלב אחר אכילת בשר, ויש לאסור משום מראית עין, ואף שבחדר השתייה, אין מ"ע משום שיש היכר, שניכר שהם רק תחליפי חלב, אך כאשר נכנסים עם הקפה לביהמ"ד, כבר אין היכר, והדין בזה תלוי בכמה נדונים וכדלהלן,

א. היכא שנראה שעובר על איסור בישול בב"ח דאו', כ' ברשב"א בתשו' וכן נפסק בשו"ע יו"ד פז ס"ד, דאסור לבשל בשר בחלב אשה משום מראית עין, אמנם היכא שנראה שעובר על איסור בישול בב"ח דרבנן, נח' בזה כדלהלן, הרמ"א שם ס"ג סובר דשרי, ולכן התיר לבשל עוף עם חלב שקדים, אמנם הש"ך שם סק"ו סובר שאף באיסורים דרבנן יש לחוש משום מראית העין, ואפי' בתרי דרבנן, וכגון לאכול בשר עוף עם חלב שקדים בלא בישול, וסובר הש"ך שכך ש' המחבר, וכך

מבו' אף בד' רעק"א והט"ז שם. ולהלכה פסק הפמ"ג (פז שפ"ד ו) שבפרהסיא צריך להחמיר אף בתרי דרבנן ובצינעה יש להקל וכך פסקו אף בנחלת צבי וביד אברהם, וכן במשנ"ב (שא ס"ק קס"ה).

וא"כ בנדון דידן, לכא' הוה תרי דרבנן, דהאיסור לאכול חלב אחר בשר, הוא גזירה שמא יהיה בשר בפיו, ואף אם יהיה בשר בפיו, ימצא שאוכל חלב עם בשר, בלא שנתבשל, שהאיסור בזה הוא דרבנן, וא"כ לש' הרמ"א יהיה שרי לשתות הקפה עם תחליף החלב, ולש' הש"ך אסור, ולש' הפמ"ג, לכא' בבתי הכנסת הוה כפרהסיא ואסור.

אלא שיש לדון, דאף דהשתייה בביהכנ"ס הוא בפרהסיא, אך ילח"ס אם אכילת הבשר בסעודה, הוה כפרהסיא, שכיון שהוא דבר מפורסם שישנם האוכלים בשר בסעודת יו"ט, א"כ אף אכילת הבשר הוה כפרהסיא, ואסור, או"ד שכיון שלמעשה לא אכלו בשר בפרהסיא, אין בזה איסור, ואי אכילת הבשר לא הוה כפרהסיא, א"כ לא אכפת לן במה ששתיית החלב הוה בפרהסיא.

ויש מקום לחלק בין היכא שאכל בסעודה, בשר עוף, לבין היכא שאכל בסעודה בשר בהמה, דבעוף, הוה תלת דרבנן, ואולי יש להתיר, אך בבשר בהמה, הוה תרי דרבנן, ואסור.

ובאמת כל הנ"ל לכא' תלוי במח' המחבר והרמ"א בסי' פט א אם דין המתנת ו שעות אחר אכילת בשר הוא מעיקר הדין או חומרא, דאם אינו מעיקר הדין, מבו' בט"ז (פז ד), דאין לחוש למראית עין, בדין שאיסורו הוא חומרא בעלמא, אך אף לש' הרמ"א שדין ו שעות אינו מעיקר הדין, אך תוך שעה אחת לאכילת בשר, שלד' הגר"א פז ז, אסור עפ"י הזוהר, א"כ אולי יש בשתיית חלב תוך שעה א', משום מ"ע.

ב. לכא' יש מקום לומר דאין איסור מראית עין כלל בהך דינא דאסור לאכול חלב תוך ו שעות לבשר, דהא בחמודי דניאל (הביאו בפ"ת פז ח) כ' שאין מראית עין בבישול מאכל הנראה כבשר, בקדירת חלב כיון שלא יודעים האם בישלו בקדירה זו חלב או לא, וא"כ ה"נ הכא אנשים לא יודעים אם אכלו לפני כ' בשר או לא, וכ"כ בכנה"ג (פז ח) שמותר לאכול מאכלים הנראים כחלב אחר אכילת בשר.

אך נראה שבלייל שבועות, אין זה סב' להתיר, דסב' ההיתר הוא שאין הדבר ידוע שהאנשים אכלו לפני כ' בשר, אך בליל יו"ט שהוא דבר ידוע שהאנשים אוכלים בו בשר, אף הכנה"ג יודה דאסור.

ג. עוד יש מקום לומר שכיון שכל אדם הוא רק ספק אם אכל לפני כ' בשר, וכמו"כ הוא ספק אם החלב ששם בקפה הוא חלב ולא תחליף, לכן אין בזה משום מראית עין, אך לכא' זה תלוי במח' באיזה רמת שכירות יש בו משום מראית עין וכדלהלן.

בכו"פ (פז ח) כ' שהיכא שמצוי חלב שקדים כמו חלב רגיל, אין בו משום מראית עין, ושרי לבשלו עם בשר, אמנם בכו"פ שם למד שמבו' בד' הרמ"א שאף בכה"ג אית בהו משום מראית עין, וכך מבו' בש' הט"ז שכ' שאסור לבשל בשר עוף עם חלב, משום מראית עין דמיחזי כבשר בהמה, אף שבשר עוף מצוי כמו בשר בהמה, וכך פסק בבדי השולחן (פז ג ד"ה משום), וא"כ אף דהכא הוא ספק השקול אם אכל לפני כ' בשר, וכן האם החלב ששותה עכשיו הוא חלבי, יש לאסור, אך יש מקום לומר דכיון דהכא איכא ב' ספיקות שקולים, אין מקום לאסור, דהוה ס"ס וצ"ע.

ד. בגוף הדבר ששמים גם חלב רגיל, במקום הכנת הקפה, יל"ע בזה, דבפמ"ג (יו"ד פז משב"ב ב), הביא משו"ת בית יעקב דמי שאכל בשר לא ישב כל ה' שעות אחר אכילת בשר, אצל שולחן שיש שם גבינה, ואף דהפמ"ג שם פליג עליה, מ"מ כ' דהיכא שאוכל פרווה, בוודאי אסור לו לאכול אצל שולחן שיש שם גבינה, וא"כ, הכא שאנשים שותים קפה ממקום זה, אלא ששותים תחליף חלב, יש לחוש שיבואו להשתמש בחלב ממש, אמנם ביד יהודה וכן בחי' הפלאה פליגי אד' הפמ"ג הנ"ל וצ"ע.

## בטעם מנהג אמירת 'זכור' בשיבועות

### הרב חנוך זונדל שפיגלמן

מנהג אמירת 'זכור' ברגלים (יו"ט אחרון של פסח, אחרון של חג ושבועות) לא נזכר בשו"ע (בשו"ע נזכר מנהג אמירתו רק ביו"ט ומשום כפרה על המתים, עיין או"ח תרכ"ה סעי' ו'). ומקור המנהג הוא מדברי הלבוש (או"ח תצ סעי' ט) "... מה שמזכירין נשמות ביום אחרון דפסח הוא משום שרוצים לפסוק צדקה, מפני שקורין בו פרשת כל הבכור שכתובה בה איש כמתנת ידו וגו', וכיון שפסקו צדקה נהגו ליתן בעבור הזכרת הנשמות שזכור אותם אלהים, ואגבן יזכור אותנו עמהם לטובה בזכותם, לכן מזכירים נשמות בכל הרגלים ביום שקורין בו כל הבכור, וביום כיפורים מזכירים מפני שהוא יום הדין אף על פי שאין קורין בו כל הבכור". ואף שבני א"י אין קורין בפרשת כל הבכור מ"מ נשתרבו מנהגם ממנהג חו"ל (עיין בשו"ת בצל החכמה ח"ד סי' קיט), אמנם אפשר שיש עוד טעמים נוספים (עיין דברי סופרים אבילות פרק סא).

ובש"ת ציץ אליעזר (חי"ב ס' ל"ט) האריך בזה ובתוך דבריו כתב בשם ספר קב הישר (פרק פ"ו) וז"ל "ושמעתי טעם הגון למה מזכירין נשמות במדינות פולין באחרית של ימים טובים, דע כי אחת מעשרה נסים שהיו במקדש היא שכל ישראל היו נכנסים לבית המקדש ג"פ בשנה בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות והיו עומדים צפופים ומשתחוים רוחים וזהו היה נגד הטבע, והענין כך כי בכל רגל היו באים נשמות אברהם יצחק ויעקב לבית המקדש של מעלה עם כל נשמות הצדיקים, והמקדש של מטה היה מסתלק והבית המקדש של מעלה היה יורד למטה ומקדש של מעלה הוא רוחני ולכן היה יכול לקבל כל כלל ישראל, ולכן עכשיו שחורב הבית בעונינו צריכין אנו להזכיר נשמות אבותינו הקדושים בכל רגל ורגל כדי שיהיה זכותם עומדת לנו ולזרענו לעד עכ"ל".

ואולי אפשר להוסיף עוד בטעם המנהג דהנה בשבלי הלקט (ס' רל"ט) נזכר ענין הזכרת נשמות בשבועות דוקא, וכן בספר תניא רבתי (ס' נ"ד), ונראה מדבריהם דענין פסיקת הצדקה בעבור המתים הוא בשבועות דוקא, וצ"ב טעם הדבר (עין בש"ת בצל החכמה ח"ד ס' קי"ט שעמד בזה).

ואפשר דהנה בטעם מנהגי האבילות בין פסח לעצרת, כתב בשבלי הלקט (ס' רל"ה) דמה שנהגו שלא לישא בין פסח לעצרת לפי מה שמצינו בסדר עולם פ"ג (וכן הוא במשניות עדיות פ"ב מ"י) דמשפט רשעים בגיהנם שנים עשר חדש ולר' יוחנן בן נורי הוא מן הפסח עד עצרת והביאו החק יעקב (תצ"ג אות ג') עיין בדבריו. ועיין בתפא"י למס' עדיות שם גבי מימרא דרבי יוחנן בן נורי דמשפט רשעים בין פסח לעצרת ר"ל כמניין הימים שבין פסח לשבועות. ואפשר עוד שבכל שנה בין פסח לעצרת נפקד עונם [ואפשר שמטעם זה ג"כ נהגו ישראל קצת אבילות בימים ההם עבור אבותינו שחטאו ואינם] עכ"ל.

ואפשר דמטעם זה נהגו ישראל לומר יזכור בעבור נשמות המתים בפסח ובעצרת, שפסח הוא תחילת דינם ושבועות הוא גמר דינם (ונשתרבב משום כך גם לסוכות), וזהו הטעם שמקור המנהג ברגלים נזכר ע"י השבלי הלקט בשבועות דוקא, שהוא שורש מנהג זה להעלות זכרון המתים בגמר דינם ולפסוק צדקה בעבורם, כדי שיעלה זכרונם לטובה, אכ"י.

## מי ששכח להבדיל במוצ"ש שחל בליל יו"ט

### הרב אפרים קרלינסקי

יש לדון במי ששכח את ההבדלה במוצ"ש שהוא ליל יו"ט, ובמקום יקנה"ז אמר רק קידוש, היאך משלים את שכחתו.

והנה זה פשוט [עי' שו"ע תע"ג א' ומ"ב שם ס"ק ה'] שאם נזכר במהלך הלילה או היום, שצריך להבדיל בנוסח 'המבדיל בין קודש לקודש'. והגידון כאן הוא כשנזכר במוצאי יו"ט, האם נאמר שהבדלת מוצאי יו"ט עולה לו לב' ההבדלות, או אולי צריך להבדיל הבדלה נפרדת בשביל מוצ"ש ששכח. ולכא' שאלה זו תלויה בנוסח שצריך לומר כשמשלים את שכחתו במוצאי יו"ט, האם צריך לברך 'המבדיל בין קודש לחול' משום שכעת הוא יום חול, ולצד זה אפשר שיוצא יד"ח שתיהן בהבדלה אחת, או שצריך לומר 'המבדיל בין קודש לקודש' משום שזה הנוסח של ההבדלה שאותה שכח לומר, ולצד זה לא יכול לצאת בהבדלה אחת ידי שתיהן.

ובעצם אפשר לחקור על כל השלמת הבדלה של מוצ"ש רגיל, כשאומר 'המבדיל בין קודש לחול', האם הכוונה על החול שמיד אחרי שבת [שהשבת הובדלה ממנה], או שה'חול' הוא על היום שבו מבדיל בפועל, שהובדל מקדושת השבת, ובוהו לכא' תלויים ב' הצדדים הנ"ל.

ובשש"כ [פס"ב ס"ט] וכן בשו"ת הר צבי [ח"א ס' קס"ו] כתבו שהבדלת מוצאי יו"ט עולה לו גם להבדלת מוצ"ש ששכח, וסגי בהבדלה אחת, וההר צבי הרחיב וביאר שהגם שנוסח ההבדלה ששכח הוא 'המבדיל בין קודש לקודש', מ"מ כעת כשבא להשלימו במוצאי יו"ט כבר לא מתאים נוסח 'בין קודש לקודש' [באשר כעת הוא יום חול], וברכת המבדיל בין קודש לחול פוטרת כעת גם את הבדלת מוצ"ש.

אולם נראה שדבריהם נסתרים מדברי המג"א, דהנה במג"א [רצ"ט ט'] כ' שאדם שהתענה במוצ"ש שקודם ראש השנה ולא הבדיל על היין, כשעושה קידוש בליל ר"ה [שחל ביום ב'] עושה קידוש על כוס אחת ואח"כ הבדלה על כוס אחרת [עי' שם במחצה] אימתי בכה"ג יברך בפ"ג, ומבואר להדיא שם במג"א שנוסח ההבדלה הוא 'המבדיל בין קודש לחול' ולא 'בין קודש לקודש', וכן כתב להדיא הביאור הלכה שם.

ומבואר בדברי המג"א שהברכה שמברך לאחר מוצ"ש הוא על ההבדלה שבין מוצ"ש ליום שהגיע אחריו, ולכן הנוסח צריך להיות 'בין קודש לחול' הגם שכעת הוא קודש. ולכא' למג"א הוא הדין בנידון דידן, שיצטרך לברך 'המבדיל בין קודש לקודש' הגם שכעת הוא חול, משום שהברכה משמלים הולכת על ההבדלה בין השבת ליום שאחריה, ודלא כדעת ההר צבי והשש"כ.

אמנם, הביאור הלכה התקשה טובא על המג"א [באופן שלא הבדיל במוצ"ש רגיל ובא להבדיל בליל ר"ה] היאך יכול לומר 'המבדיל בין קודש לחול' כשכעת אינו חול,

ומבואר שהבין שאי אפשר לומר ברכה שלא שייכת כעת, ולדבריו לכא' בנידון דידן [ששכח יקנה"ז ומשלים במוצאי יו"ט] לא יוכל לומר 'המבדיל בין קודש לקודש', ויבדיל רק אחת בנוסח 'המבדיל בין קודש לחול'. ולדבריו הביאור הלכה נוכל להצדיק את דינם של השש"כ וההר צבי, אולם המעיין בביאור הלכה יראה שהוא לא בא לחלוק למעשה על המג"א, אלא רק תמה על דינו, ויל"ע להלכה היאך סבר המשנ"ב.

והעולה, שבאופן שפתחנו בו [ששכח יקנה"ז ונזכר במוצאי יו"ט] למג"א לכא' יצטרך לעשות ב' הבדלות, אחת בנוסח 'המבדיל בין קודש לחול' ליו"ט, ואחת בנוסח 'המבדיל בין קודש לקודש' להבדלת מוצ"ש וליל יו"ט ששכח לומר. ולתמיהת הביאור הלכה אינו יכול לומר במוצאי יו"ט 'המבדיל בין קודש לקודש', ויל"ע בדבריו אם סבר כן לדינא. באופן שיוצא שהדין שהיה פשוט להר צבי ולשש"כ, לכא' תלוי במחלוקת האחרונים.

## כמה הערות בעניין נר הבדלה ל"יקנה"ז

### הרב מיכאל מרציאנו

או"ח ס' רח"צ סעיף ב': "מצוה מן המובחר לברך על אבוקה... וברמ"א שם "ונר שיש לו ב' פיות מקרי 'אבוקה', ובמ"ב ס"ק ח' כתב שזה רק בנר של שמן, אבל בנר שלנו [של שעווה], אם מונח שם כמה פתילות הוי כמו פתילה עבה ואינה חשובה אבוקה, ויל"ע לפי"ז אם מהני להכניס ב' פתילות בתוך החור של הפתיל צף, די"ל שגם זה נחשב כנר א' [ואם עושה עוד חור לפתילה השניה לכא' חשיב נר שיש לו ב' פיות], ועיין מ"ב ס"ק ח' שאם "מדביק יחד ב' הנרות להדי בעת הברכה חשיב 'אבוקה', וסיים ש"במג"א משמע שיראה שיגיעו המאורות להדדי", ומשמע שצריך גם להדביק וגם שהלהבות יתחברו [לכא' כדי ליצור 'מציאות' של 'אבוקה'], אמנם בס"ק ו' כתב רק "לקרב את הנר לזה שבבית... לקיים מצות אבוקה", ומשמע שלא צריך להדביק, רק לקרב, וצ"ב.

והנה מבואר בהלכות יו"ט (ס' תק"ב סעיף ב') "אגודה של עצים... כל עץ שלא אחזה בו האור מותר לשמטו, ואינו דומה למסיר השמן מן הנר", ומבואר שאחרי שאחזה בו האור אסור להפרידו, דהוי כ"מסתפק מן השמן" ועיין מ"ב ס"ק י"ט, וכן בשער הציון י"ח שלפי השו"ע כל זה ב"אגודים יחד" [או עצים דקים, מ"א], משא"כ לפי הרמ"א אסור גם בלא אגודים, ומאידך לפי הרמ"א מותר אם מפרידם כדי להניחם בצד השני, והאיל ואינו מכון לכיבוי".

ובביאור מחלוקתם י"ל שלפי השו"ע גדר האיסור הוא משום "מסתפק מן השמן" שעצם הפרדת השמן מהנר חשיב כיבוי [וכמבואר ברא"ש ביצה ס' י"ז], לכן גם אם זה ממשיך לדלוק אסור, ומ"מ כל האיסור רק עד כמה שהוקבע שזה ה"שמן של הנר" [ועיין רש"י שבת פ' כירה שזה חל על ע"י 'הוקצה'], ולכן רק ב"אגודה", שזה כעין 'הוקצה', משא"כ לפי הרמ"א [עפ"י המדרכי ביצה תרפ"ג] גדר האיסור משום "כיבוי", ולכן הוא רק באופן שיכול להתכבות עי"י, וכוונתו לכיבוי] אמנם עיי"ש בבי' הגר"א שביאר בדעת הרמ"א שזה משום "דמי לכיבוי", וצ"ב.

ולפי"ז י"ל שבמדביק בכוונה שיהיה נר א', י"ל שיש כאן 'הוקצה' ודמי לאגודה, ואסור להפריד אח"כ לפי השו"ע אף אם אין כאן 'כיבוי', משא"כ ב"מקרב" שאין כאן 'אגודה', [שכל א' נשאר לעצמו], אין איסור לפי השו"ע, וגם לא לפי הרמ"א כיון שאין כאן כיבוי ולא "מיעוט אור", שהרי ממשיך לדלוק כדרכו גם אחרי ההפרדה, ועוד שאין כוונתו לכיבוי.

[ובנדבך שלא בכוונה, י"ל שגם לפי השו"ע יהיה מותר להפריד, כיון שזה נעשה שלא בכוונה, ולא היתה כוונה ליצור "אגודה", שמקור ההעברה של הלהבה יהיה דוקא מב' הנרות יחד, ולא דמי ל"שמן בכלי"].

והנה יש נוהגים להדליק נר מיוחד ל"יקנה"ז [שיש לו לפחות ב' פתילות], כדי לקיים "מצוות אבוקה" לכו"ע, בלי צורך לקרב ולהרחיק. אמנם יל"ע מצד ההדלקה, שהרי לא הותר להדליק ביו"ט נר של בטלה, וכמב' בשו"ע תקי"ד ה', ונר של ביהכנ"ס הותר רק משום שיש בהדלקתו "מצוה", ועיין בשער הציון הל' בדיקת חמץ ס' תל"ה ס"ק ט' שהסתפק אם מותר להדליק נר לצורך בדיקת חמץ ב"לא ביטול", שאז חייב מה"ת, ובביטול פשיט"ל שאין להדליק [כיון שהחוביב רק מדרבנן] ויש לדחות ששם איירי דוקא ביום [שאין כאן תועלת בלי המצוה] אבל בלילה שמוסיף אורה, מותר אמנם י"ל שכ"ז בזמנם אבל בזמנינו שיש אור גדול מהתאורה, י"ל דדמי לנר ביום [ומה שמדליקים נרות ביו"ט, י"ל שזה מדין "כבוד יו"ט"], ולכא' זה לא שייך בנר קטן שמיוחד רק לזמן של ההבדלה. והנה י"ל שישתמש בזה כדי להדליק את הנרות של יו"ט [במקום גפרור], אמנם י"ל שיצא שכרו בהפסדו, כיון שעלול לנטף מהשעווה עי"י, ואז דמי ודאי ל"מסתפק מן השמן" דהוי כיבוי וי"ל עדיין שמה שמטפטף בזמן מעשה ההעברה, דמי ל"בשרא אגומרי" דהוי כיבוי המותר כיון שהוא חלק ממועשה ההעברה, אמנם י"ל דשאני התם שנצרך לעצם ההעברה וא"א בעניין אחר, וכמבואר בשו"ע תק"ס סעי' ה', משא"כ כאן שיכול להדליק ע"י גפרור.

## הרב יצחק מאיר גלס

כתב המג"א בסימן רצו סק"ד: נהגו הנשים שלא לשתות מכוס הבדלה ועי' הטעם בשל"ה. והבא להלכה במ"ב שם סק". והשל"ה (מסכת שבת תורה אור, צט) פירש הענין ע"פ הקבלה, עיי"ש. אמנם כתבו פוסקי זמננו, וכן עמא דבר, דכוס יקנה"ז שאני ונוהגות הנשים לשתות ממנו. ובהליכות שלמה (פסח פ"ט דבר הלכה, מז) ביאר דההבדלה דיקנה"ז טפילה לקידוש, כדמוכח משו"ע שם ס"ב דיש מתירין משום סברא זו דקידוש עיקר לברך יקנה"ז על הפת, אף דסתם הבדלה אין עושין על הפת, והרמ"א שם נוקט דכן עיקר, וכיון דתורת יין קידוש על יין זה, אין לחוש. והגר"ח זונפלד במכתבו שנדפס בראש שו"ת משנה שכיר, כתב להוכיח שנשים שותות מכוס יקנה"ז בזה"ל: ראיתי לפום ריהטא וכו' שנסתפק במוצ"ש שחל בו יו"ט אם מותר לנשים לשתות כוס של קידוש כיון שגם הבדלה אמרו עליו וכו', ואני תמה, הרי בשנה הזאת שנת תרפ"ז הבעל"ט במדה"י יאמרו על כוס ראשון בליל הסדר קידוש והבדלה, וכי יש ה"א שלא ישתו הרי מחויבות בארבע כוסות, ומינה יש לדון לכל יו"ט. עכ"ד.

וראיתי לחכ"א שכתב בהלכות ליו"ט שחל במוצ"ש "ויש מקפידים שלא ישתו הנשים", ויש שהגדיל לכתוב "ויש שנהגו שנשים טועמות", וכלומר, דעיקר המנהג הוא שאינן טועמות, ורק יש נהגו שטועמות, וציינו המקור משו"ת הר צבי או"ח ח"א קנ"ד בשם הגר"א מלצר. והנה שם לא איירי כלל בענין יקנה"ז, רק מביא מהגר"א טעם ע"פ הלכה למה שאין הנשים שותות מכוס הבדלה, שהוא משום שיש שיטות שאינן חייבות בהבדלה, וא"כ אמן שענו על מאורי האש ובשמים הוי הפסק בין בפה"ג לשתיה. ונקטו הכותבים הנ"ל, שלפי טעם זה גם ביקנה"ז אין להן לשתות. אך באמת לא מצאנו ולו פוסק אחד שכותב להדיא שאין נשים שותות מכוס יקנה"ז, וכמדומה שפשוט אצל כל הפוסקים ששותות, וכן עמא דבר, וכו"ל.

ולעצם טעמו של הגר"א, הנה הוכחת הגרי"ח הנ"ל היא הוכחה לכאורה דלא כטעמו, דאי טעמו משום הפסק יש לחוש להפסק גם בליל הסדר שחל במוצ"ש. ובשו"ת מגדנות אליהו לרא"א רובינשטיין ח"ב סי' יז הביא ראיה זו נגד טעמו של הגר"א, והוסיף, דאי כטעמו של הגר"א א"כ בליל הסדר יש כאן הפסק לא רק בין בפה"ג לשתיה אלא גם בין הקידוש לשתיה, והיאך שותות הנשים מכוס יקנה"ז. ושוב כתב, דיתכן דבאמת בסתם הבדלה הטעם כהגר"א, וככ"ז ביקנה"ז משום מצוה דשתיית היין לא חששו להפסק, ולפי"ז גם מטעמו של הגר"א אין להוציא הלכה שאין נשים שותות מכוס יקנה"ז.

ובלוח ההלכות והמנהגים הביאו שהגר"א זלזיק דחה ראיית המגדנות אליהו, דלא לו הנהיגים שבע"ב מוציא את בני הבית בקידוש דליל הסדר, א"כ רק כוס בעל הבית נקראת של הבדלה, לכן יכולים לשתות את הכוס המונחת לפניהם כי עליה חלה רק ברכת בורא פרי הגפן. ודחייתו אינה מובנת כלל לכאורה, דאין זו דחיה אלא אי נקטי' דהטעם שאינן שותות מהבדלה הוא ע"פ קבלה, דכיון שכוס הנשים בליל הסדר אינו כוס הבדלה ל"ש בו טעם הקבלה, אבל טעמו של הגר"א מצד הפסק ישנו גם אם הכוס עצמה אינה כוס של הבדלה, כיון שבפועל ענו הנשים אמן על ברכת הנר והבשמים והוי הפסק.

## בדין ערבות בקריאת מגילת רות

### הרב מרדכי הלי פטרפרינד

יל"ע אם מי שקרא מגילת רות במנין אחד ראוי לברך ולקרוא שנית במנין נוסף. וכן יל"ע לענין שיה"ש בפסח וקהלת בסוכות. ושורש הספק הוא דאפשר דהא דקיימ"ל דיצא מוציא מדין ערבות, [כמבואר בר"ה (כט). ברש"י ד"ה אע"פ], היינו רק בדברים שבחובה ולא בדברים שהם בגדר מנהג כנוד"ד.

וראיתי למי שהחמיר בזה. ואפשר שיש מקור לכך בישועות יעקב (תכ"ב סק"ה) שדן בדברי המג"א שנקט בהלל של ראש חודש דמי שיצא ראוי להוציא, וכתב הישועות, "לא ידעתי אם בהלל דר"ח הדין כן, דבאמת הך מילתא דאעפ"י שיצא מוציא מטעם ערבות קאיתנין עלה וכו' והיינו במצוה גמורה דאם יש בידו מחויב לכוף את חבריו שיעשה המצוה, אבל הלל דר"ח דמנהג הוא ואם אינו רוצה לומר הלל בר"ח אינו מוטל עליו לכוף לקיים, בזה לא שייך ערבות וכו'". ולכאורה לפי זה גם במגילות לא יהיה דין ערבות. [וזאת מלבד השיטות דבדרבנן ליכא ערבות, עי' ברכ"י (סי' קכ"ד) ואכהמ"ל].

ומיהו לדינא נראה דשפיר דמי שבעל קורא אחד יקרא את המגילות ויברך בכמה מקומות, וכן נהגו, וכן הורה הגרש"א, [עי' בשש"כ (פנ"א הערה י"ח) ובהליכו"ש (ניסן עמ' שט)], ונראה לבאר זאת בב' אופנים.

א. ראשית יש להעיר דבמשנ"ב מבואר בכמה מקומות דס"ל דלא כהישועות"י אלא שגם בדברים שאינם חובה יש ערבות. (א) בביאור"ל (תכ"ב, ב' ד"ה הלל) מבואר דנקט כהמג"א שגם בהלל דר"ח אפשר להוציא מדין ערבות. (ב) במשנ"ב (תפ"ד סק"ד) כתב דאפשר לברך ולהוציא יד"ח בכרפס אף כשאנו אוכל בעצמו. (ג) בביאור"ל (ק"צ, ד' ד"ה יטעום) נקט דאפשר להוציא יד"ח בכוס של ברהמ"ז אף כשאנו טועם בעצמו. (ד) במשנ"ב (רח"צ סקל"ו) כתב דאפילו מי שכבר בירך בהבדלה בורא מאורי האש יכול לחזור ולברך להוציא בני ביתו.

ויש ליתן טעם בהא דאף בכה"ג יש ערבות, דשיטת הרמב"ם (פ"א מממרים ה"ב) דאיכא לא תסור במנהגים, ועי' בזה בתשו' החת"ס (יו"ד קצ"א) ובחי' הרי"ז (פי"א מברכות הט"ו), ולפי זה שפיר י"ל דמקרי דבר שבחובה שיש בו ערבות.

וע"כ נראה לדינא א"צ לחוש לטענת הישועות"י, ושפיר רשאי אותו בעל קורא לקרוא את המגילות ולברך בכמה מקומות.

ומיהו אכתי יל"ע בזה מדברי המשנ"ב (רצ"ז סק"ג) שכתב דא"א להוציא יד"ח בברכת הבשמים אם אינו מחוייב כיון שהוא רק מנהג חכמים וא"צ לחזור אחריו, ומקור הדברים בטור מרבינו אפרים. ולכאורה זו סתירה לכל דברי המשנ"ב הנ"ל. ונראה ליישב דשאני התם דעיקר מה שא"א להוציא ה"ז משום מש"כ המשנ"ב שם שברכת הבשמים עיקרה להנאה להשיב הנפש ולא למצוה והוי כברכת הנהיגין, ועי' במג"א (רצ"ז סק"ה), ומה שהזכיר שזה רק מנהג ר"ל דאם באמת היה חיוב אזי למרות שעיקרה להנאה מ"מ שייך ערבות, ורק משום שזה מנהג אמרינן דכשעיקרה להנאה ליכא ערבות. ויש להכריח זאת בדעת המשנ"ב דאל"כ צ"ב מה החילוק בין בשמים לנר [הנ"ל] והרי תרומתו הם מנהג, ועכ"ל כמש"נ. [וע"ע בגר"ז (רצ"ז, ט' וקונטרס"א סק"ב) ודוק, וע"ע בשש"כ (פס"א הערה י"א ופנ"א הערה י"ח)].

ב. עוד נראה לומר טעם אחר שגם מי שכבר קרא את המגילות ראוי לחזור ולקרותן ולברך, ושגם הישועות"י יודה לזה. דהנה מבואר באחרונים שקריאת המגילות אינה חובת יחיד אלא חובת ציבור, ועי' בזה בפעולת שכיר על המעש"ר (קע"ה) בשם הגר"א. ונראה לבאר דחובת הציבור אינה מתקיימת ע"י שהציבור יוצאים יד"ח מהבעל קורא, אלא הגדר הוא שצריך שיהיה בעל קורא שיקרא לפני הציבור והם ישמעו. וזו צורת התקנה. אך אין כאן דין שומע כעונה. ולפי זה נראה דאין חסרון גם אם הבעל קורא כבר יצא אף לולי דין ערבות, כיון שאין כאן דין להוציא, דכל התקנה היא לקרוא בפני הציבור וזה מתקיים גם במי שכבר יצא דסו"ס הוא קורא בפניהם.

[וכמדומה שלפי גדר זה יש ליישב את מנהג העולם שלא חוששים לטענת מו"ר הגר"ש דבליצקי זצ"ל, [עי' הגדש"פ מחשבת בצלאל עמ' ק"א], בהא דכשפסח חל בשבת יש להקפיד שיהיו שישא מהמנין שלא קראו שיה"ש אחר הסדר, ע"ש, ולמש"נ אפשר דא"צ לדקדק בזה, ואכהמ"ל].

ונראה שסברא זו תועיל גם לגבי הברכה, ד"ל דאף בברכה לא צריך להוציא את הציבור יד"ח, אלא הגדר הוא דכל היכא שיש אחד שקורא את המגילה בפני הציבור יש לברך על זה ובכך מתקיים המנהג, ולכן גם אם המברך כבר יצא בברכה אין בזה חסרון. ובפרט י"ל כן לפי מה שייסד הגרי"ז (פי"א מברכות הט"ו) לבאר כיצד מברכים על המגילות אף שלהרמב"ם אין מברכים על מנהגים, דברכה זו אינה ברכת המצוות רק שתקנו ברכה על עצם קריאת המגילות בציבור ואין זה משום לתא דמצוה, ע"ש, ולדבריו שפיר י"ל דכמו שהקריאה עצמה אינה מדין שומע כעונה, אלא שתקנו לקרוא לפני הציבור, הכ"נ לגבי הברכות יש לומר כן, ועיי'. [ואפשר שיש נפק"מ בזה לענין שלא יצטרכו לעמוד בשעת שמיעת ברכת המגילות, ודלא כמש"כ השעש"צ (תר"צ סק"א) במגילת אסתר, דשאני הכא שאין בזה דין שומע כעונה. וכן תהיה נפק"מ לענין שלא יצטרכו לכון לצאת ולהוציא, ודלא כמש"כ בלוח לא"י, אא"כ נימא דבעינן כוונה כדי שיתייחס אליו, ואכהמ"ל].

ונראה דכמו"כ שפיר דמי שיברך שהחיינו גם בפעם השניה שקורא, כמו שנהגו במגילת אסתר, דלענין זה אין סברא לחלק ביניהם. [וע"ע בעמק ברכה (עמ' ו') וצל"ע].

## קביעות יום חג השבועות

### הרב נתן גרוס

עיינן בדברי המהרש"א ריש ע"ז דף ג עמוד א', שהסיבה שאנו חוגגים את חג השבועות ביום החמישים לספירה, ולא ביום החמישים ואחד כמו שהיה באמת בזמן מתן תורה, כדי להראות שיראת חטא קדמה לחכמה במעלה ובזמן. כלומר, שאנו מציינים היום החמישים דווקא, שבו הגיעו ישראל לשיא טהרתם לפני מתן תורה.

ולכאורה קשה, דבשלמא יראת חטא קודם לחכמה בזמן, היינו שכל שיראת חטא קודמת לחכמתו - חכמתו מתקיימת, וכמש"כ מהרש"א שם. אבל קודם לחכמה



במעלה קשה - וכי הקב חומטין של יראה שמשמר את החיטים - החכמה - חשוב מן החיטים עצמם?

ונראה לבאר, דהנה ביום החמישים הגיעו בעמל עצמם למעלה הנשגבה שהיו מוכנים לקבל את התורה, וביום החמישים ואחד ניתנה להם במתנה. ורצתה התורה

ללמדנו, שיסוד קבלת התורה הוא עד כמה שמכשיר עצמו לקבל אותה, וזה עיקר עבודת האדם, והתורה שיוזכה לה אינה אלא מתנה. ולכן, מצד עבודת האדם, החשוב הוא שיבנה אוצר של יראת שמים שיוכל להכיל את מתנת התורה.

## היא שיחתי - עניני תלמוד תורה

### תלמיד חכם נקרא משה

#### הרב אליסף פרלמן

הנה בשבת דף קא: ובעוד מקומות בש"ס מצינו דרב ספרא היה משיג על אמורא בלשון א"ל 'משה שפיר קאמרת' וכו' ובביאור דבר זה כתב רש"י שם שבת קא: 'רבינו בדורו כמשה בדורו', ובסוכה דף לט. פרש"י גדול הדור' ובחולין צג. ביאר רש"י משה 'תלמיד חכם', והיינו דכל תלמיד חכם קרינן ליה משה,

ובביאור דברי רש"י בחולין נראה לומר דהנה איתא בגמ' נדרים דף לח. אמר רבי יוסי בר חנינא בתחלה לא ניתנה התורה אלא למשה ולזרעו שנאמר כתב לך פסל לך, מה פסולתן שלך אף כתיבתן שלך, ומשה נהג בה טובת עין ונתנה לישראל שנאמר טוב עין הוא יבורך וגו'. מתיב רב חסדא וכו' ומסיק אלא פלפולא בעלמא, וביאר רש"י להבין דבר מתוך דבר. נמצא דכח הפלפול ביחוד משתיין למשה רבינו שמסרה בטובת עין לישראל וי"ל דזהו דמשיג רב ספרא שהיה השגתו על ענינים הבאים בכח הפלפול שהוא בכוחו של 'משה'.

והנה בכריתות דף יג: איתא ולהבדיל בין הקדש ובין החול וכו' 'אשר דבר ה" - זה הלכות [למשה בסיני]', "ביד משה" - זו גמרא. וביאר המשך חכמה [ויקרא פרק י'] דהמכוון הוא לפלפול שניתן למשה והוא נתנה לישראל וזהו הנקרא גמרא וזהו דקרי לה 'ביד משה' והנה רש"י ברכות דף מז: ד"ה שלא שימש תלמיד חכם - זה לימוד גמרא. ומבואר דברי רש"י בחולין דף צג. שהבאנו לעיל דכתב 'משה' תלמיד חכם, שהרי תלמיד חכם זהו לימוד גמרא ולימוד גמרא היינו הפלפול הניתן לישראל ע"י משה וכמושנ"ת לעיל.

### בענין לימוד תורה בשכר

#### הרב יצחק יהודה הכהן מנדלסון

בגמרא (בבכורות דף כט.) איתא מה אני בחינם אף אתם נמי בחינם, ומבואר שאסור ללמד תורה בשכר. ובהמשך הגמרא, מניין שאם לא מצא בחינם שילמד בשכר, תלמוד לומר "אמת קנה", ע"כ. ומקשים העולם דקעבר התלמיד אלפני עיור לא תתן מכשול. ומפורסם מה שתירץ הגר"ש כהנמן זצ"ל בשם בנו הג"ר יצחק זצ"ל דממה נפשך החכם קעבר על אותו איסור, דהא מצוה ללמד בחינם וממילא בין אם לא מלמדו כלל ובין אם מלמדו בשכר, ביטל את העשה ללמד בחינם, ולכן אין כאן איסורא דלפני עיור, עכ"ד.

ויש לעיין בזה, דלכאורה אם לא מלמדו כלל ביטל את העשה בשב ואל תעשה, ואם מלמדו בשכר מבטלו בקום ועשה דחמירא טפי. ויש לומר דגם אם מלמדו בשכר הוי רק איסורא בשב ואל תעשה דהרי על עצם מה שלמדו תורה אין איסור אלא על מה שמקבל שכר מהתלמיד שנותן לו, ואפשר שגם זה נחשב שב ואל תעשה, ועדיין צריך עיון, אכן נראה ליישב את עצם הקושיה בכמה אופנים אחרים.

א] כיון שיש אופנים שמותר ללמד תורה בשכר כגון שכר בטלה או כדי פרנסתו, יש לתלמיד לתלות בצד היתר ולא לחשוש שמכשילו בעבירה, וכעין המשנה בשביעית (סוף פ"ה ובתוי"ט שם) שמותר למכור (או להשאיל) לחשוד על השביעית כלי מלאכה מסויימים מפני דרכי שלום שתלינן בהיתר, כ"ש בענייננו משום חשיבות מצות תלמוד תורה שהיא כנגד כולם. וגם אין לו לתלמיד להאמינו שמלמד באיסור, אפילו ששנינו (שם) 'כולן בפירוש אסורים', דיש לחלק ביניהם (דהתם עם הארץ שמבקש כלי בעבור עצמו, יש היתר לתלות שעושה כן בהיתר, אבל כשאומר בהדיא שיעשה בזה איסור, אין צריך לתת לו. משא"כ כאן שהוא רוצה ללמוד תורה ודואג לעצמו, שפיר יכול לתלות בהיתר, ולא להאמין למלמד, דאין אדם משים עצמו (רשע).

ב] כיון שהתורה ניתנה לכל ישראל יש לומר דאין לחכם 'בעלות' על התורה שהוא יודע ומחוייב על פי דין ללמד מוחכמתו לתלמיד, וא"כ יש לומר דאם לא מלמדו נחשב כגזול ועביד איניש דינא לנפשיה, ולכו"ע להציל את שלו מיד הגזול גם אם עובר בכך על איסור הכאה, וה"ל אין לו לחוש לאיסור 'לפני עיור' (בפרט אם איסור

לפני עיור הוא איסור קל יותר, עיין בריטב"א). וקצת ראייה מרשב"י שאמר לר"ע אם אי אתה מלמדני תורה - הריני מוסרך למלכות.

ג] עשה של התלמיד ללמוד תורה ידחה את הלא תעשה של לפני עיור להכשיל את המלמד.

ד] כיון שהחכם אינו מוכרח לחטוא במה שמלמדו אלא שהוא רוצה בכך, יש לומר דשרי מדין הלעיטהו לרשע וימות.

ה] כמו בכל המצוות שכופין אותו עד שיאמר רוצה אני או שתצא נפשו (עיין בכתובות פו.), אפילו שעובר על איסור הכאה, ה"ל למרות האיסור של לפני עיור שרי כדי לקיים מצות תלמוד תורה.

### בדין כל חפציה לא ישוו בה

#### הרב דוד מרדכי זילבר

מו"ק ט'. אורח חיים פן תפלס, במצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים, עיי"ש ברש"י, אך בתוס' הרא"ש פירש דבכה"ג ילמוד ולא יעשה המצוה, והקשה מאי איריא תורה הא כל מצוה שא"א ע"י אחרים דוחה מצוה שאפשר ע"י אחרים, ותיירץ דת"ת איצטריכא ליה דסד"א כיון שהלומד אינו אלא לצורך קיום המצוה, יבטל ת"ת מפני כל המצוות קמ"ל. ובפשטות ביאור הקמ"ל הוא דמ"מ במקום שאפשר שיתקיימו שניהם לא"ת ת"ת גרע.

אמנם בהמשך שם, 'וכל חפצין לא ישוו בה' הא חפצי שמים ישוו בה, כאן במצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים, 'וכל חפציה לא ישוו בה' דאפי' חפצי שמים איירי במצוה שאפשר ע"י אחרים, מבואר מלשון לא ישוו בה, דהא דדוחה מצוה שאפשר ע"י אחר הוא משום חשיבותה. וכו"ה בר"מ (פ"ג מת"ת ה"ג), עיי' ב"ח (יור"ד רמ"ו), ובלא"ה אכתי הו"א דכיון דהוא ע"מ לעשות ידחה.

אמנם במאירי הקשה את קושית התוס' הרא"ש מכח הא דאמרין (קידושין ל"ב) מניח כבוד אבא ועושה את המצוה שאני ואבא חייבין במצוה, איסי בן יהודה אומר אם אפשר למצוה לעשות ע"י אחרים וכו' ילך הוא בכבוד אביו. אמנם הרשב"א (שו"ת ח"א שכ"א) פירש הא דבאפשר ע"י אחרים יעסוק בכבוד או"א, הוא משום דהוקש כבודו לכבוד המקום, א"כ תו י"ל דבשאר מצוות אין חייב לעשות כן. ומותר לקיים מצוה שכבר נתחייב בה הוא, אף שתתבטל מצוה שא"א ע"י אחרים, ומשא"כ בת"ת וכיבוד או"א, משום חשיבותם, חייב להודיע לאחרים שייקמו המצוה, ויקיים הוא ת"ת או כאו"א.

ובגוונא דכבר עוסק במצוות ת"ת, עיי' בספר הליקוטים בר"מ הנ"ל, אי כיון שכל תיבה מצוה, ל"ח עוסק במצוה שפטור מהמצוה, ועיי"ש מהברכ"י כיון דבעי ע"מ לעשות ל"א פטור עוסק, ותמה שם הא זה רק סברת הו"א כנ"ל בתרא"ש. וקשה דאינו הו"א, דהא מה"ט נדחה מפני א"א ע"י אחר.

ובכיבוד או"א פליגי הרי"ד והריא"ז אי אתה ואביך וכו' מסלק פטור דעוסק במצוות כיבוד או"א, אך יש לחלק דכיבוד או"א באמת גדול דהוקש לכבוד המקום, וכשקולין, אלא דומיא דאב ואם דשקולין ואתי אתה ואמך חייבים וכו' ומעדיף קדימה לאב, ה"נ באתה ואביך במצוה, אך במקום עוסק במצוה דנאמר פטור, מנ"ל דמהני אתה ואביך וכו'. משא"כ סברת ע"מ לעשות הוא סברא אלימנא דל"ש תורה במקום ביטול מצוה.

והנה בפסקי הרי"ד כתב כשהתחיל לעסוק בכבוד אביו פטור ממצוה אחרת. והוסיף, וכיבוד או"א אין לך מצוה גדולה ממנה, ור"ל כלפי סברת הר"מ (רפ"ב מאבות) דפטור עוסק במצוה משום שא"א יודע גודל המצוות, א"כ אי אמר' דאתה ואביך וכו' מגרע בעצם המצווה, לא הוה פטרינן בעוסק וכו', אלא כנ"ל דלעולם היא מצוה גדולה, אך כששניהם לפניו יש קדימה למצוות המקום. והריא"ז דפליג פירש דכיון דאביו חייב לבטל כבודו מפני המצוה, כי גם היה חייב בה אם היה בו כח, ל"ח כלל מצוה, וליכא פטור דעוסק במצוה עיי"ש, ולדבריו אתה ואביך וכו' משוי גריעותא בעצם המצוה.

## הרב אליהו וינבר

קיימא לן ד'עוסק במצוה פטור מן המצוה'. אבל העוסק בתלמוד תורה אינו נפטור ממצוות אחרות שאי אפשר לקיימן על ידי אחרים.

וביסוד הדבר עיקר הטעם הוא מה שמצינו במאירי (שבת ט.) על פי דברי הירושלמי (ברכות א' ב') דכיון שעיקר מצוות תלמוד תורה הוא על מנת לעשות, ודאי שלא ידחה לעשייה. (ויש עוד טעמים בזה, או דכל תיבה מצוה בפני עצמה, או שעיקר מצוות ת"ת נאמרה חוץ משאר צרכים וה"ה חוץ מזמן מצוה, ואכמ"ל). אמנם מצינו כמה מצוות שיש בהם סרך תלמוד תורה, ויש מהם שהעוסק בהם כן פטור ממצוות אחרות.

ונראה לחלק הדברים לג' סוגים:

א. הנה יש כמה מצוות שיש בהם חוץ מהמצוה עצמה, גם מצוות תלמוד תורה, כגון ברכת כהנים, וקריאת מגילה, ומקרא ביכורים, וידידי מעשרות, סיפור יציאת מצרים, קריאת פרשת חליצה, ודברי הכהן בעורכי המלחמה. שבהם פשוט שיש פטור של 'עוסק במצוה', כי יש כאן מצוה בפני עצמה, והתלמוד תורה הוא רק נלוו למצוה, וודאי לא גרע זה שיש בזה גם כן מצוות תלמוד תורה.

ב. מצוות שאינם מצוות נפרדות לגמרי מתלמוד תורה שבהם גם כן מצינו שיש בהם פטור של 'עוסק במצוה':

**לימוד תורה לבנו** - בספר חוט שני (או"ח ריש ח"א, קונטרס בענין 'עוסק במצוה', וכ"כ בספר 'דרך שיחה' להגרח"ק) חידשו דמי שמלמד את בנו תורה, פטור מלעסוק במצוות אחרות, אף שאי אפשר לעשותן על ידי אחרים, כיון שיש קיום מצוה אחר של 'ללמד אתם אותם', שזהו מצוה בפני עצמה.

**קריאת שמע** - מצינו שיש בזה דין עוסק במצוה, (ברכ"י יו"ד רמ"ד, וכ"מ בראשונים ברכות יט. דפטור מניחום אבילים), ואף שיסוד מצוות קריאת שמע היא בשביל קיום מצוות תלמוד תורה, וכמו שהאר"ך בזה ב'שיח השדה' חלק ג' על ברכות (דף יא.) ומכל מקום דיינינן ליה כמצוה בפני עצמה, ולא כמצוות תלמוד תורה וכן פשוט.

**קריאת התורה** - הגר"ח פלאג' (נפש כל חי או"ח ס"ד) כתב דפטור מן המצוה, וכ"כ בדרך אמונה (פי"י ממתנו"ע ציה"ל סקצ"ו).

ובאמת שהיה מקום לחלק בין קריאת התורה של שבת ושני וחמישי, שכל יסודם הוא כדי שלא יהיו ג' ימים בלא תורה, לבין קריאת ד' פרשיות וקריאת המועדים, שאין יסודם ממצוות תלמוד תורה, אלא אף שודאי גם מקיימים בהם ת"ת. ולגבי הפטורה, כיון שהיא במקום קריאת התורה דשבת מסתבר שדינה כקריאה עצמה דשבת.

**לימוד תורה לרבים** - הרמ"א (סו"ס קו') כתב דבמלמד תורה לאחרים פטור מן המצוה. ופי' המשנ"ב (שם סק"ח) דאפילו אם עי"ז יעבור זמנו, ובאופן שאם לא ילמדו עכשיו יתבטלו, ובפשוטו האי דינא הוא מכח האי דינא דעוסק במצוה וכמו בעוסק בצרכי רבים, וצ"ע.

ג. ומאידך גיסא ראיתי מובא בשם הגר"ק שליט"א לענין קורא 'שנים מקרא ואחד תרגום' דאין בזה פטור עוסק במצוה, דכל ענינו הוא לימוד תורה. וכן ראיתי כתב בספר שומרי מצוה (י') על עניני 'עוסק במצוה'. וכנראה ששם אינו כלל חיוב חדש, אלא פרט בתוך מצוות תלמוד תורה עצמה.

ויש לעיין במצוות 'הקהל' האם עוסק בזה יהיה פטור ממצוה אחרת, דמצד אחד כיון שכתוב בתורה 'למען ישמעו ולמען ילמדו' נראה דיסוד הדין הוא ממצוות תלמוד תורה. אמנם מצינו שגם נשים וטף חייבים בזה אף שפטורים מת"ת וצ"ע.

## ברכות שיוצא בהן במקום ברכות התורה

### הרב יחיאל איתמר

ברכות דף יא: אמר רב יהודה אמר שמואל: השכים לשנות, עד שלא קרא קריאת שמע צריך לברך, משקרא קריאת שמע אינו צריך לברך, שכבר נפטור באהבה רבה. ובביאור דין זה שיוצא ידי חובת ברכת התורה בברכת אהבה רבה נחלקו רש"י והרא"ה, דרש"י פירש: שיש בה מעין ברכת התורה ותן בליבנו ללמוד וללמד לשמור ולעשות את כל דברי תלמוד תורתך ותלמודם חקי רצונך, עכ"ל. דהיינו שכיון שמזכיר בברכה הודאה ובקשה על דברי תורה יצא ידי חובת ברכת התורה, אף שבעיקר הברכה - הפתיחה והחתימה אינו מזכיר תורה, אלא אהבת ה' לעמו.

אבל הרא"ה (שם) פירש לא כן, דהרא"ה הביא בשם הירושלמי: והוא ששנה על אתר. שרק אם אחר שקרא קריאת שמע עסק בתורה, רק אז יצא ידי חובת ברכת התורה.

ופירש הרא"ה את טעם הדין: פרשו בירושלמי והוא ששנה על אתר, פי' לאלתר, וטעמא משום דאהבה רבה אינה ברכה מיוחדת לתלמוד תורה, ולתלמוד תורה ברכה אחרת מיוחדת יש לה אלא שמכל מקום כיון דקריית שמע בכלל תלמוד תורה כיון שבירך עליה ושונה לאלתר הרי הוא פטור בכך, עכ"ל. וכן משמע בתוספות (שם ד"ה שכבר) וכן פסק בשו"ע או"ח מ"ז ס"ז.

דהיינו שכיון שהיא ברכה שנתקנה על מצוות קריאת שמע - שהיא בכלל תלמוד תורה, יוצא בה ידי חובת ברכת התורה אם שנה על אתר, אך אם לא שנה על אתר אין הברכה מתפרשת אלא על החלק המסוים הזה בתורה, שעליו נתקנה וצריך לחזור ולברך על תלמוד תורה בכלל.

עלה בידנו מדברי הרא"ה, שעל כל חלק בתורה שנתקנה לו ברכה בפני עצמה, הברכה על אותה קריאה פוטרת מברכת התורה הכללית. ומבואר שאין טופס ברכת אהבה רבה דומה לברכות התורה, מ"מ כל שמברך על התורה יוצא ידי חובת ברכה על התורה תחילה. וכן נראה בכל הסוגיא שם, שמעיקר הדין יכול לברך לעסוק בדברי התורה, או אשר בחר בנו, שהם ברכות שונות ויש מהן מעולה יותר.

ולפי"ז, הנכנס לבית הכנסת בעת קריאת ההפטרה ולא בירך עדיין ברכת התורה, יכול לסמוך על ברכת אשר בחר בנביאים טובים שהיא ברכה על דברי נביאים - שהם חלק מסוים בתורה. [אף שמסתבר שלא יועיל לו לשנות על אתר לשאר חלקי התורה, כיון שבירך בהדיא על דברי נביאים דווקא, אבל תועיל לו הברכה ללמוד אח"כ בשאר ספרי הנביאים בלא לברך ברכת התורה]

ויש מקומות שנהגו לקרוא מגילת רות קודם שחרית, ולפי מה שנתבאר מסתבר שיוכל גם כן לסמוך על ברכת מקרא מגילה ואינו צריך לברך ברכת התורה לפניה. כי היא ברכה על מצוות הקריאה והלימוד של המגילה. [ויעיל לו גם כן ללמוד אחר התפילה את המגילה עם פירושה, ויש לדון אם יוכל לסמוך בברכה זו שבירך על מגילת רות גם לפטור עצמו מברכה אם לומד אחריה מגילת שה"ש או אסתר וכיו"ב, או שהיא ברכה על מגילה זו שנוהגים בה עכשיו שעליה יכול לומר 'צונו' ואינה פוטרת לימודי שאר מגילות]

עוד מסתבר לומר, שהנה נחלקו רבותנו הראשונים אם הקורא פסוקים דרך תחנונים צריך לברך ברכת התורה (עיין שו"ע או"ח מ"ו ס"ט). ומסתבר, שאם לא בירך ברכת התורה קודם שחרית ולא שנה על אתר אחרי קרי"ש ובירך על ההלל, לכולי עלמא - אף להרמב"ם והאגור שהחמיר כמותם השו"ע, שצריך לברך ברכת התורה על תורה דרך תפילה ותחנונים, יכול לסמוך על ברכת ההלל ואינו חייב לברך ברכת התורה בשביל לומר הלל. אף שהיא ברכה על ההלל שבו, מ"מ זוהי התורה שבה ההלל והשבח לפני ה', והרי בירך על חלק זה שבתורה.

ויש לעיין אם שכח לברך ברכת התורה קודם שחרית ועומד בפסוקי דזמרה, אם יכול לסמוך על ברכת ברוך שאמר, כיון שהיא ברכה על אותם המזמורים שמזמר, משבח ומהלל בהם את בוראו, ואומר ומזכיר בברכה את השבח המיוחד - שיש 'ובשירי דוד עבדך'. או דנימא, דכיון שאין עיקר הברכה על מזמורי תהילים דייקא, וגם מעיקר הדין יכול לומר, להלל ולשבח במילים ושירות אחרות, אין עיקר הברכה מתייחסת למזמורי תהילים ואינו יוצא בברכת ברוך שאמר שהיא על הזמרה והשבח בעלמא. ויש לעיין בכל זה.

## בענין ברכה"ת בהולך לעסקיו וחוזר ללמוד

### הרב אברהם פלהיימר

תוס' בברכות (י"א: ד"ה שכבר) תמהו מאי שנא ברכת התורה מסוכה שבסוכה צריך לברך על כל סעודה וסעודה וברכה"ת אם הפסיק וחוזר ללמוד ל"צ לברך. ותי' דשאני תורה שאינו מייאש דעתו דכל שעה אדם מחוייב ללמוד דכתיב והגית בו יומם ולילה והוי כמו יושב כל היום בלא הפסק, עכ"ל.

ולכא"ו ילה"ק דהשו"ע בסי' ח' פסק שאם פשט טליתו אפי' היה דעתו לחזור ולהתעטף בו מיד צריך לברך כשיחזור ויתעטף בו, והרמ"א פסק שאם דעתו להתעטף ל"צ לחזור ולברך, ופסק שם המשנ"ב דדוקא אם דעתו להתעטף מיד וכן עשה, וא"כ קשה לא מיבעיא לשו"ע דלא מהני דעתו א"כ מאי שנא ברכה"ת, ואפי' לרמ"א זהו דוקא מיד. ונהי ששם יש דעות שעד ד' שעות נחשב מיד, מ"מ לענין ברכה"ת יש לפעמים הפסקה של יותר מזה.

והנלע"ד לומר סברא חדשה דלא הוי הפסק, דהרמב"ן בסוף מסכת פסחים אחר שהוכיח שעל הלל שאומרים בליל הסדר בהגדה צריך לברך עליו, ביאר שאין כאן הפסק בתוך ההלל הואיל וכן תיקנו למצוה וסדרו של יום הוא, ועיי"ש שהוכיח מכמה



מקומות סברא זו, וז"ל וכן קריאת הלל על אכילת פסחים ומצה חובה ואין הפסקה של סעודה גורמת ברכה לא בתחילה ולא בסוף, שכך תקנו אותה מתחילה בהפסקה זו, הלכך מברך בתחילת מצוה וסופה, ע"כ, ולפי"ז י"ל דלימוד התורה הואיל וזמנו כל היום ובע"כ שאדם יצטרך להפסיק מהלימוד לעסקיו ולשאר דברים הנצרכים וכמו שנאמר בגמ' הנהג בהן מנהג ד"א, א"כ כל ההפסקות שהן צורת החיים אינם הפסק. ובזה י"ל נמי דלכן בית הכסא לא היה הפסק ובביאור הגר"א דחה כל הטעמים שהביא הב"י שלא יהיה הפסק דמאי שנא מתפילין ולא כתב הסבר למה לא יהיה הפסק, ולהנ"ל א"ש דכך הוא צורת המצוה, ובזה מיושבת השאלה מציצית. אך צריך עכ"פ שדעתו לחזור ללימוד וכמו שכתבו התוס' דאל"כ הוי התחלה חדשה ולא המשך לקיום המצוה, ויש עוד נפק"מ בסברא זו ואכמ"ל.

## דין ערבות בברכת התורה

### הרב אליסף פרלמן

בחי' הגרי"ז הל' ברכות הביא בשם אבין הגר"ח לבאר בגדר ברכת התורה דאין זה כברכת המצות בעלמא שמברך קודם מעשה המצוה דתלמוד תורה אלא הוא ברכה על החפצא של תורה דעצם החפצא של תורה טעון ברכה, ובזה ביאר הגר"ח הא דנשים מברכות ברכת התורה וקשה דהא פטורות מת"ת וביותר קשה לשי' הרמב"ם שפסק בפ"ג מהל' ציצית דעל מצות שנשים פטורות אינן רשאות לברך, אלא הביאור כנ"ל כיון שתורה עצמה טעונה ברכה אע"ג דנשים פטורות מהמצוה של ת"ת אבל אינם מופקעות מעצם החפצא של תורה ולימודם הוי בכלל ת"ת ושפיר מברכות, עכ"ד.

ולכא"ו יש להקשות לפי"ז דהנה חלוק הוא דין ברכות הנהנין מדין ברכת המצות כדאיתא ראש השנה דף כט. תני אהבה בריה דרבי זירא כל הברכות כולן, אף על פי שיצא - מוציא, חוץ מברכת הלחם וברכת היין, שאם לא יצא - מוציא, ואם יצא - אינו מוציא, וביאר שם רש"י דכל הברכות שיצא מוציא היינו ברכת המצות וטעמא שהרי כל ישראל ערביין זה בזה למצות, חוץ מברכת הלחם והיין היינו נמי שאר ברכת פירות וריחני, שאינן חובה אלא שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה, ובזה אין כאן ערבות, שאינו חובה על האדם; לא ליתנהי ולא ליברך. עכ"ד.

הלא מעתה יש לנו לדון בהאי ברכה דברכת התורה שהיא אינה ברכה כברכת המצות המחויבת מצד המצוה אלא היא ברכה משום דתורה טעונה ברכה וזהו נמי הטעם דהיא מחויבת גם בנשים אע"ג דלית בהו מצוה כלל, וקשה דא"כ יותר דמי זאת לברכת הנהנין שאינה ברכה הבאה מצד החיוב וכל כהאי גונא יצא אינו מוציא, וקשה מדוע בת"ת יכולים להוציא ע"י אחר אע"ג דכבר בירך את ברכתו, וככל שאר ברכת המצות, [ויש לחלק שהרי אע"פ שיצא ידי הברכה אבל המצוה מוטלת עליו כל רגע מחדש ולא יצא ידי המצוה המתחדשת שוב ושוב בכל רגע].

ויש לבאר דהנה בגמ' שם ר"ה כט: יש ספק בברכת המוציא לחם מן הארץ שקודם אכילת מצה ובברכת יין שעל הקידוש אם יצא מוציא וביאר רש"י דהספק כיון דהוה ברכת הנהנין אלא שהוא מחויב באכילה ופשטינן דשפיר מוציא אחרים, והיינו דכל כה"ג דמחויב הוא במעשה המצוה הרי אע"ג דהברכה איננה באה מחמת החיוב מ"מ כיון דלא שייך לומר 'לא ליתנהי ולא לברך' ממילא שפיר מוציא את חברו ואע"פ שיצא מוציא וכשאר ברכת המצות, ומיושב דהכי נמי בברכת התורה כן ואע"ג דאין זה ברכה הבאה על החיוב, אלא דלפי"ז עולה דאכן זהו רק למסקנת הגמ' אבל לפי הספק של הגמ' והצד דהתם לא אמרינן אם יצא מוציא כיון דסו"ס הברכה לא באה על ענין החיוב הכי נמי בברכת התורה לא הוי אמרינן אם יצא מוציא שהרי הברכה איננה באה מחמת החיוב.

והנראה לחלק בזה ובהקדם דהנה יש לשאול אם הברכה היא אכן על החפצא של תורה ולא מצד החיוב א"כ עכו"ם שילמד תורה נימא נמי שיהא מחויב בברכה שהרי יש כאן חפצא של תורה, ואמנם עכו"ם אינו מחויב כלל בברכות, אך פשוט דגם בלאו הכי אין כאן שיכות ברכה שהרי כיון דניתנה התורה לישראל ולא לעכו"ם א"כ לא שייך אצלו כלל עסק התורה ולימודה ואין כאן חפצא של ת"ת אצלו כלל שיהא שייך לברך עליו, ומתבאר בזה שכל ענין מה שיש חפצא של תורה לברך עליו הוא דוקא ע"י נתינת התורה וקבלתה ע"י ישראל אשר בזה נעשה הענין בלימודם שהוא מעשה תלמוד תורה ושייך בו ברכה.

ומעתה י"ל דכל עיקר הערבות שנכנסו ישראל היתה בעצם קבלת התורה ומכוחה הוא דנתחייבו בערבות על קיום המצות, אבל תחילת דין הערבות נעשה על עצם קבלת התורה אשר הערבות שבזה היא על כך שתהא התורה בידם של ישראל ויחזיקו את החפצא של תורה בידם, ומעתה י"ל דכל כהאי גונא בודאי דהברכה

השיכת על החפצא של תורה היא בכלל הערבות עצמה שהיתה בקבלת התורה, ורק בשאר המצות אשר הערבות הניתנת בהם היא על קיום החיוב בהם ועל כן התם רק ע"י החיוב עצמו הוא שנוצר הדין ערבות משא"כ בחפצא של התורה אשר הוא כל ענין הקבלה שקבלו חפצא של תורה לידם בזה הערבות היא בעצם החפצא של תורה ואינו מחמת החיוב וממילא דהברכה הבאה מחמת עצם החפצא של תורה בודאי אם יצא מוציא בברכה על ענין שבו יש דין ערבות.

והנה הבה"ל סי' מז' סעיף יד' דן האם נשים יכולות להוציא את האיש בברכת התורה ותלה זאת בהשאלה האם יש אצלם חיוב בלימוד תורה או שהוא רק רשות, עיי"ש, ולדרכו של הגר"ח יש לדון לפי מה שנתבאר דיהא אפשר לצאת גם אם זהו רק רשות אצלם ד"ל דמ"מ כיון דאית בהו חפצא של ת"ת והם בכלל קבלת התורה בענין זה ולא דמו לעכו"ם, א"כ נכנסו גם בענין הערבות המסוים הזה של עצם החפצא של תורה שתהא בידם אשר הערבות השייכת בזה אינה באה מחמת החיוב שבדבר אלא מחמת עצם הדבר, וכיון דעל החפצא הזה של תורה באה הברכה הרי הם שייכי בענין הערבות הזאת ויכולות להוציא את האנשים.

## מי נחשב רבו

### הרב אברהם פלהיימר

בגמ' מו"ק כה. מבואר דאיכא חיוב קריעה על חכם שהכל כקרוביו, ואיתא שם שכשרב ספרא נפטר לא קרעו רבנן עליה הואיל ולא למדו ממנו, ואביי אמר להם דלא כתוב הרב שמת אלא חכם שמת, ועוד כל יומא שמעתתיה בפומין בבי מדרשא. וברא"ש שם סי' נ"ט הביא מרבינו מאיר דהקריעה על חכם היינו דוקא שיודעים משמועותיו שחידש אבל אם אין יודעים מחידושי כלום וגם אינו רבו לא מחייב לקרוע עליו וראיה מהגמ' הנ"ל שסיימה ועוד כל יומא שמעתתיה בפומין וכו' משמע בלא"ה לא קורעים ותמה הרא"ש אדרבה מוכח להפך שהגמ' אמרה אפי' נימא שהחיוב הוא על רבו ולא חכם מ"מ הוא רבינו שהרי שמועותיו בפנינו, וא"כ משמע שחכם ל"צ ששמועותיו יהיו בפנינו, ועיין בב"י סי' ש"מ שכתב דראית הרא"ש אלימא והכי קי"ל.

ונלע"ד דנקט רבינו מאיר דבשביל להיות רבו צריך שילמד ממנו כרב לתלמיד, וע"י שיועד שמועותיו לא נעשה לרבו דהרב הוא דוקא כאשר משפיע תורה לתלמיד. ועיין ספר האמונה והבטחון לרמב"ן פרק כ"ד וז"ל ולפי שרצתה רחל למשוך כח הלידה לכן אמרה ותלד על ברכי ואבנה גם אנכי ממנה, וכשתלד על ברכי אמשוך ממנה כח ההריון וכו', שלא מן הכל אדם זוכה לקבל, ובפירוש אמרו שלא מן הכל אדם זוכה ללמוד, ואם בדברי תורה כך, על אחת כמה וכמה בעניינים אחרים שאין אדם זוכה לקבל מן הכל וכו', עכ"ל, וא"כ ע"י שמועות לא נעשה לרבו אלא רק גורם לו ידיעה ולכן נקט רבינו מאיר שבהכרח כוונת הגמ' שהואיל ושמועותיו בפנינו לכן יש לו דין של חכם, אולם הרא"ש פליג דדין של רבו יש לו גם בלומד משמועותיו.

ויל"ע אי יכול להיות לו גם דין של רבו מובהק באופן שלא לומד ממנו בצורה אלא ע"י לימוד בספרים שלו.

## גדר ביטול תורה

### הרב אביגדור לויטן

ע"ז יח: תנו רבנן: ההולך לאיצטדינן ולכרוק, וראה שם את הנחשים ואת החברין, בוקיין ומוקיין ומולוין ולולוין, בלורין סלגורין - הרי זה מושב לצים, ועליהם הכתוב אומר: אשרי האיש אשר לא הלך וגו' כי אם בתורת ה' חפצו, הא למדת, שדברים הללו מביאין את האדם לידי ביטול תורה. עכ"ל.

מבואר כאן המושג 'ביטול תורה' שאין פירושו כענין ביטול מצות עשה, שעוסק בדברי חול וממילא אינו לומד באותו זמן, דא"כ אין צורך לומר שדברים הללו הם ביטול תורה דפשיטא הוא, וגם מה הפי' 'מביאים' לידי ביטול"ת הלא הם עצמם הם ביטול.

אלא שביטול תורה הוא משהו שמבטל את התורה, והרי לא נאמר 'ביטול זמן', ואיך יתכן לבטל את התורה, נהי שמשמש בזמן לדברים אחרים ואינו לומד במה תבטל התורה שכן לומד בעתים אחרות? אלא שדברים אלה שהם מושב לצים מבטלים מהאדם את התורה שבלבו, שכן הם סותרים לה. זהו המושג ביטול תורה, שממלא את עצמו בעניינים שדוחקים את התורה שבלבו. וזהו 'שמביאין את האדם לידי ביטול תורה', שטבעם של דברים אלה שכשאדם נמשך אחריהם מאבד את הרצון והשייכות לתורה (וכן אמרו במדרש על כל דבר ליצנות שנכנס שיוצא כנגדו דבר תורה). [וכל זה גם מבואר בד' האה"ו הנודעים בהל' מלכים].

## הרב יעקב ישראל לוי

בהקדמה לספר נחלת יעקב על הש"ס לרבי יעקב מליסא [בעל נתיבות המשפט] הקשה מהו הטעם בדברכת התורה תקנו חז"ל מטבע הלשון "אשר בחר בנו מכל העמים" [וכן בנוסח הקידוש הוא מפורש "אשר בחר בנו מכל עם" וכן בתפילת מוסף דשלש רגלים "אתה בחרתנו מכל העמים"] דהרי מבואר בגמ' ע"ז ב, ב [והוא מפסיקתא, וכן הוא בספרי וזאת הברכה שמ"ג] דהקב"ה סיבב בין האומות ולא רצו לקבלה וא"כ היכן היא הבחירה בעם ישראל.

ונראה לבאר. דהנה איתא באיכא רבה והובא גם בילקוט שם [תתראה]: "אני הגבר" א"ר יהושע בן לוי אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה אנא הוא דיליפנא יסורין כל מה דאת בעי איתי עלי משל למטרונא וכו' כך אמרה כנסת ישראל רבש"ע מפני מה כך הגון לי, שלא קיבלה אומה תורתך אלא אני, אמר לה הקב"ה לאו, **אלא אני הוא שפסלתי את כל האומות בשבילך**, אמרו לו לאו, אלא הן שלא קיבלו אותך, מפני מה הלכת להר שעיר כו'. עכ"ל המדרש.

וצ"ב מהו שאמר הקב"ה אני הוא שפסלתי את כל האומות בשבילך. ומה המו"מ בין ישראל להקב"ה. [ועי' בבית הלוי ריש פרשת יתרו מש"ב בזה בסגנון אחר].

והנראה, דהנה איתא בספרי [וזאת הברכה שמ"ג, והובא בילקוט בזאת הברכה תתקנא] ובפסיקתא, שהקב"ה חיזר אחר כל האומות, והאומות לא רצו לקבל את התורה. וז"ל הספרי: כשנגלה המקום ליתן תורה לישראל, לא על ישראל בלבד הוא נגלה, אלא על כל האומות. בתחלה הלך אצל בני עשיו ואמר להם, מקבלים אתם את התורה, אמרו לו מה כתוב בה, אמר להם "לא תרצח", אמרו לפניו כל עצמו של אותו אביהם רוצח הוא וכו'. הלך לו אצל בני עמון ומואב ואמר להם, מקבלים אתם את התורה, אמרו לו מה כתוב בה, אמר להם "לא תנאף", אמרו לפניו רבש"ע כל עצמו של ערוה שלהם היא וכו'. הלך ומצא בני ישמעאל אמר להם, מקבלים אתם את התורה, אמרו לו מה כתוב בה, אמר להם "לא תגנוב" אמרו לפניו רבש"ע כל עצמו של אביהם ליסטים היה וכו'. עכ"ל הספרי. ובדומה לזה איתא במכילתא שמות [יתרו בחודש פרשה ה']. וכע"ז בגמ' ע"ז דף ב, ב.

ולכשתבונן בדברי הספרי, נראה דלכל אומה ואומה אמר הקב"ה איסור אחר. והיינו שהקב"ה ידע את נקודת התורפה של כל אומה ואומה, מה שאינם יכולים לקיים, משום דנהגו כן מאבותיהם. ואת זה דווקא אמר להם, והכל כדי שיסרבו לקבל את התורה. וזהו שאמר הקב"ה לכנסת ישראל **"אני הוא שפסלתי את כל האומות בשבילך"** דהיינו שהקב"ה גרם להם שיסרבו לקבל את התורה.

והטעם שסיבב בין האומות, נאמר במכילתא להדיא [יתרו בחודש פרשה ה'] בזה"ל: ולפיכך נתבעו אומות העולם בתורה **שלא ליתן פתחון פה לאומות** לומר אלו נתבעו כבר קבלנו עלינו, הרי שנתבעו ולא קבלו עליהם. עכ"ל. וכלל ישראל לא ידעו זאת, ולכן אמרו 'אלא הן שלא קיבלו אותך' אבל האמת היא שהקב"ה חיזר אחר האומות רק כדי שלא יהיה להם פתחון פה.

מעתה שפיר מבואר ענין הבחירה 'אשר בחר בנו', שהקב"ה בחר בעם ישראל. ואדרבה הוא פסל כל האומות בשביל ישראל, שגרם להם שלא ירצו לקבלה. ואף שחיזר אחר האומות, היינו רק כדי שלא יהא להם פתחון פה.

ועל פי זה יש ליישב עוד קושיא. דהנה איתא בילקוט במדבר [תרפ"ד]: בשעה שקבלו ישראל את התורה נתקנאו אומות העולם בהן מה ראו להתקרב יותר מן האומות, סתם פיהן הקב"ה אמר להן הביאו לי ספרי יוחסין שלכם. עכ"ל. ולכאורה זה סותר לדברי חז"ל בספרי בזאת הברכה, ובפסיקתא, ובמכילתא בפרשת יתרו הנ"ל, ובגמ' ע"ז דף ב, ב שהקב"ה חיזר אחר כל האומות, והאומות לא רצו לקבל את התורה.

אמנם להמתבאר יש לומר דמש"כ בילקוט במדבר דהקב"ה אמר 'הביאו לי ספרי יוחסין שלכם', היינו הך מה שאיתא בספרי שאמרו לו האומות 'כל עצמו של אביהם רוצח הוא' או 'כל עצמו של אביהם ליסטים היה', וכיו"ב. דכבר מיוחסים היו כל אומה ואומה לעבירה אחרת שהיא שייכת לאבי אותה האומה, ולכן אין יכולים לקבלה.

עוד אפשר ליישב הקושיא שהקשה בעל הנתיבות אם הקב"ה סיבב בין האומות מהו 'אשר בחר בנו'. דיש לומר דאשר בחר בנו קאי על מה שהוציאנו ממצרים, והוא עוד קודם לנתינת התורה, וזה היה דוקא לישראל. והטעם שמזכירים זאת בברכת התורה, היינו משום דנתינת התורה היא תכלית יציאת מצרים, כמש"כ הרמב"ן עה"פ 'בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלוקים על ההר הזה' דהקב"ה אמר לו דע"מ כן יוציא את העם מצרים. וכבר אמר רס"ג דאין ישראל אומה אלא בתורתה.

שו"ר שבסידור "אשי ישראל" בפירוש אבני אליהו להגר"א בתפלת מוסף לג' רגלים, פירש ד"אתה בחרתנו מכל העמים" קאי על פסח שיצאו בו ממצרים. "אהבת אותנו" קאי על שבועות זמן מתן תורתנו. "ורצית בנו" קאי על סוכות. עי"ש. וא"כ מפורש כדברינו, דהבחירה של עם ישראל היתה ביציאת מצרים.

אמנם בטור או"ח סי' מז מבואר ד'אשר בחר בנו' קאי על מתן תורה. דכתב וז"ל: ועוד יש ברכה אחרת על התורה בא"י אמ"ה אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו בא"י נתן התורה ויכוין בברכתו על מעמד הר סיני אשר בחר בנו מכל העמים וקרבנו לפני הר סיני והשמייענו דבריו מתוך האש ונתן לנו את תורתו הקדושה שהיא בית חיינו כלי חמדו שהיה משתעשע בה בכל יום. עכ"ל. [ועי"ש בב"ח דהוי ברכת השבח וההודאה]. הרי מפורש דקאי על מעמד הר סיני.

## אמיתתה של תורה

### הרב ישי לסר

"והיה לך לאות על ידך וכו' למען תהיה תורת ה' בפיך". הפירוש הפשוט הוא שע"י שהדברים יהיו קשורים על ידך ובין עיניך, יהיו שגורים בפיך ותעסוק בהם תמיד. [וזה העומק שדרשו מפסוק זה 'מן המותר בפיך', דכדי שיחוש האדם שייכות עמוקה לתפילין לא יתכן שיהיו עשויים ממינים טמאים המשוקצים אצל האדם מישראל כמו שנא' את אלה תשקצו - כלו' אינו רק איסור על הפעולה אלא התורה מצווה על תנועת נפש של שיקוף. ומוכן היטב שמותר לעשותם מנבילה וטריפה, דאף שאינו מותר בפיך, אבל לא נאמר עליו שיקוף].

וראיתי מקשים למה כוונות התפילין שכתבו הטור והשו"ע (סי' כה) בהנחת תפילין לא נזכר ענין זה של 'למען תהיה תורת ה' בפיך', ואדרבה כל עיקר הקפידא על הכוונה הוא מפסוק זה שנאמר בו 'למען' (כמ"ש הב"ח).

ונראה פשוט שתורת ה' המדובר כאן אין הפירוש שיעסוק בתורה באופן כללי, אלא יבואר ע"פ התוס' בגיטין ו: ועוד דוכתי שביארו מה שאמרו שמזוה צריכה שרטוט כאמיתתה של תורה, ופירשו דאין הכוונה לס"ת אלא למזוזה, ומה שנקרא אמיתתה של תורה, לפי שיש בה יחוד מלכות שמים.

שמענו שעצם הלוח של התורה כולה, והיסוד הפנימי, הוא יחוד מלכות שמים. וכל התורה הוא פירוש לזה. [וממה שמכונה 'אמיתת' של תורה' שמענו שהפירוש 'אמת', היינו הנקודה הפנימית בלי הכיסויים שאינם עצם הדבר (וזה הסיבה שאמת הוא קיום, דרך העצם' מתקיים, והשאר כבגד יבלה). וזה הביאור במש"כ ברמב"ן בפי' התורה 'על דרך האמת', וכי ח"ו פירושי הפשט הם לא אמת, אלא שהנסתר הוא הנקודה הפנימית וזה נקרא 'אמת'].

ומד' התוס' הנ"ל ניתן להבין ד' הרמב"ם הנודעים (פהמ"ש סוף ברכות) שיקר בעיניו ללמד עיקר באמונה יותר מכל דבר אחר שמלמד, והיינו משום שזו אמיתתה של תורה. ולפי"ז מיושב שא"צ לכוין כוונה נפרדת "למען תהיה תורת ה' בפיך", אלא הכל נכלל במה שמפורט בטוש"ע לכוין על יחוד ה' ושליטתו וכו', דהן הן הדברים.

## כמה הערות והארות בענינים שונים

### הרב אברהם ברילובסקי

א.

"ותתננו היום ובכל יום בעיניך ובעיני כל רואינו לחן ולחסד" וכו', וכן הוא בפסוק ומצא חן ושכל טוב בעיני אלוקים ואדם. ולכא' אחרי שאדם מוצא חן בעיני ה' מה צריך לחשוב על בני אדם? אלא שאמנם ברור שהכל נכלל בה', ומ"מ יש הסתכלות של ה' ויש הסתכלות של בני אדם, ועל דרך מח' קוב"ה ופמליא וכו', וגם כאן יש את המבט לפי התכנית האלוקית, ויש את המבט לפי העיניים של בני אדם, וגם זה רצון ה', שאדם יעשה מה שנכון ע"פ העיניים של בני האדם.

ועי' נמי ברש"י בפרשת נשא גבי סוטה, שמעוררת על עצמה את הקנאה של ה' ושל הבעל, הרי שתי עוולות, לסטות ממבט העליון ית' ולסטות ממבט בני אדם.

ב.

דבר נפלא כתב רש"י ע"ז ח, א בהא דאמרינן דמשה רבינו הקדים שבחו של מקום לבקשתו, וקאמר ר' יהושע שאין ללמוד ממנו לכל אדם דשאני משה דרב גובריה. ופרש"י: דרב גובריה - גדולת מעשיו וחכמתו רבה ונאה לו לשבח ולהעדיף בשבחו של מלך מלכי המלכים אבל אינש בעלמא מיחזי כיהורא. (אגב אורחא יש להעיר היאך משה עשה זאת ולמה לא חשש למחזי כיהורא והלא היה עניו מכל האדם, אלא חזינן שאין הענוה סתירה לכך שידע שרב גובריה).

ולכא' אין מובן דאדרבה המבקש מבלי להקדים שבח מיחזי כיהורא (כאילו בדין שיקבל בקשתו).

ד.

הנה יש מקומות של אכילה שמצינו שצריך להזהר לאכול בתיאבון, כגון מצה, וכן סעודות שבת בסי' רמט. אמנם נראה שיש סעודות מצוה שלא מצינו שיש בהם מטרה והידור לאכלם בתיאבון, כגון סעודות מצוה למיניהן, דלא מצינו בשום מקום שיש הידור מצוה לאכלן בתיאבון, וכן סעודות פורים לא מצינו שיש דין ליהדר שלא לאכול סעודה אחרת קודם לכן (אמנם אם נימא שאין דין בסעודה מסויימת אלא בהפיכת היום ליום משתה ושמחה, הרי שכל מה שאוכל בפורים הוא בכלל, ואין ראייה).

ונראה דבמצה שהיא מצות 'אכילה' יש הידור בתיאבון, שזהו יותר אכילה (דפעולת אכילה אינה מעשה 'ביש' אלא מין ממיני ההנאות כמ"ש הרמב"ם בנקודה הנפלאה), וכן בסעודת שבת הענין הוא מצד עונג שבת, וביו"ט הוא מצד שמחה, ובכל אלו התאווה מוסיפה, משא"כ בסעודות מצוה אחרות המבוקש אינו ההנאה הפרטית של הגברא או שמחת לבבו, אלא המעמד של הסעודה מחשיב את המצוה, ולא ההנאה הפרטית.

ה.

ויק"ר פ"ב מעיד אני עלי שמים וארץ בין גוי ובין ישראל ובין אשה וכו' קורא את המקרא הזה צפונה לפני ה' זוכר עקידת יצחק. וצ"ע מה שייך זכירת העקידה לגוי. וצ"ל דסו"ס כולם בני אדם בצלם אלוקים וכאשר יצחק מסר נפשו, זה מגלה על משהו קדוש במין האנושי. ועוד דאברהם נקרא אב המון גוים. ואכת"ב צ"ב.

אלא דיש להבין שלשבת את הקב"ה אינו סתם פעולה שעושים אלא הוא ע"י שהאדם מרגיש התפעלות ותנועה מאותו שבח, וזה ע"י הדמיון שיש בינו - בתור צלם אלקים, לאותו שבח של מקום (וכן מפורש בפ"ק דברכות י', א: תבוא הנשמה שיש בה חמשה דברים אלו ותשבח למי שיש בו חמשה דברים).

ויש להוסיף לכך את הברכה הג' בשמו"ע "אתה קדוש וכו' וקדושים בכל יום יהללך סלה", הרי דלשבת את ה' על קדושתו, אפשר לקדושים בעצמם.

על כן מי שמעדיף בשבחו של מקום מראה שאותו שבח שייך אליו ושיש לו נגיעה בו, והוא כיוהרא למי שאין רב גובריה.

ג.

יל"ע באוכל במוצ"ש מזונות אחרי הבדלה, ויותר מאוחר מסדר שולחנו למלוה מלכה עם פת ובשר וכו', האם נימא שכיון שאפשר לצאת במזונות הרי כבר יצא יד"ח, ויצטרך לכיין כונה הפכית?

ונראה שכל מה שאוכל במוצ"ש לשם ליווי המלכה, מלווה בזה את השבת, ולא שייך לומר "כבר יצא", דסו"ס אם אח"כ סידר שולחנו לכבוד השבת, איך נוכל לומר שלא עשה כבוד וליווי לשבת. ואין בזה גדר של "מעשה מצוה", אלא של "כבוד" שמתבטא במעשה אכילה, אבל הכבוד הוא הענין. ואינו דומה לכזית מצה וכדומה שהמצוה לאכול, ולא בתור ביטוי למשהו (ואפי' במצה י"א שמקיים בכל כזית).

## תגובות

### הרב אליהו אלישע נכס

- משה"ק הרב משה דוד בורנשטיין שליט"א בגיליון 8 כיצד תענית חלום יכולה לדחות דין קידוש, דהתינוח מי שהאכילה מזקת לו שא"י בשבילו עונג שבת ודחי מצות עונג שבת דא"ל דין קידוש דרבנן, אך מה נימא כאן, עכ"ד. ויש לציין לדברי הרשב"א (בברכות ל"א ב' ד"ה מאי) דההיתר של תענית חלום הוא משום "שהרי זה מתענג בתעניתו", וא"כ כשם שאדם שהאכילה מזקת לו פטור דא"י עונג שבת, ה"נ כאן.

- מה שהביא מוריניו הגר"י גואלמן שליט"א בגיליון 10 בענין חומרות שאינם מעיקה"ד הנהוגות בפסח, שהשע"ת ס' תנ"ג סק"ה הביא מוח' אם בעו התרה, ושלדעת הפר"ח ל"ב התרה, יש להעיר לכאן, דבשביל שלא יצטרכו התרה בעי' שיהא מילתא בלא טעמא, [וכלשון השע"ת "מילתא יתרתא הוא דעביד"], אך בהרבה מחומרות הפסח יש איזשהו טעם, או עכ"פ שהוא סייג וגדר, שגם זה נחשב לטעם כמבו' שם בדבריו, וכדברי השע"ת ס' תקנ"א סק"א גבי הנוהגים שלא לישא וליתן כלל משנכנס אב, דאף דאין לזה מקור בהלכה, דאעפ"כ בעו התרה, כיון שעשו משום סייג עיי"ש.

### תשובת הרב שלמה בדלנדר

אה"נ, אך יש הרבה מנהגים שאין בהם סרך חמץ ובהרבה קהלות מחזיקים במנהגם אך ורק משום שאבותיהם נזהרו ובזמנם היה חשש כגון אכילת דגים יש הרבה קהילות שלא אוכלים דגים כלל והטעם שאבותיהם לא אכלו דגים כמבואר בפמ"ג סוף סימן תמ"ז דלשמור על טריות הדג לאחר שהוצא מהמים להאריך לו חיים הונח פרוסת חמץ עם יין שרף לפיו של הדג והיה חשש בזה כבוש בחריף לאחר שמת, ופשוט שכהיום אין שייך כלל ויש הרבה מנהגים באיסורי המאכלות על דרך זה.

### הרב ישי לסר

בגיליון רוממות בחג השבועות דאשתקד העיר הרב אליהו וינבך שליט"א: לפי"ד הרמב"ן שנשים חייבות בספירת העומר ולא מיקרי מ"ע שהזמ"ג. וביאר בזה הידברי יחזקאל' 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 מצותיו ולא רק בלאו אלא גם בעשה שבו, וכן במצוות עונג ושמחה, ונפק"מ ליעלה ויבא בברכת המזון שאם תשכח תהיה חייבת, וצ"ע. ע"כ דבריו.

ונראה דבאמת יש לתמוה מאד להשיטות דספיה"ע בזה"ז מדרבנן ומשום דסופרים להקרב העומר והא לית לן, א"כ הכי נמי ליהוי חג השבועות עצמו

מדרבנן, שהרי אין לו זמן מסוים כי אם ביום החמישים לספירה, ועד כמה שאין ספירה חג מניין.

וזכינו בזה לד' הרמב"ן (אמור כג, פסוקים טז וכו'; סוף מטות) דאה"נ הוצרכנו למקרא מפורש לכך וז"ל (בפסוק טז): "והוצרך לומר 'חוקת עולם לדורותיכם בכל מושבותיכם' באיסור החדש ובשביתת חג השבועות, מפני שהוא תלוי בהנפת העומר ובמנחה חדשה, לומר שאפילו אחרי גלותנו בחוצה לארץ שאין עומר ומנחה, יצוה בהם".

לפי"ז ניחא היטב קושיית הרב אליהו שליט"א דכל ד' הרמב"ן דספיה"ע אינו הזמ"ג, הוא רק בנוגע למצוות הספירה שתלויה בעומר, אך באשר לחג עצמו אדרבה אין הוא תלוי בעומר אלא בעצם היום הזה.

### הרב נחמיה שלומוביץ

בגיליון פסח הביא הרב קרליבך להוכיח מד' הט"ז שמותר להכין אוכל נפש אף כשאפשר לעשותו שלא בדרך מלאכה ועפ"ז בא לדון במה שהובא בשם הגרי"ש שהנצרך למים חמים ביו"ט ויש לפניו חמין שנצטננו ישתמש בהם.

ברם רבו מאוד הראיות מד' הראשונים שמלאכת או"נ דחווה היא אצל יו"ט וגדולה מכולם הן דברי הרא"ש (פרק יום הכיפורים יד) שדן בספיקא דקדמאי בחולה שיש בו סכנה שיש לו בשר נבילה אי שרי לו לשחוט בשבת או שיאכל הנבילה, וכתב הרא"ש בשם מהר"ם מרוטנבורג להוכיח להתר שכשם שביו"ט שרי לשחוט אף שיש לו נבילה ה"נ בחולה שישב"ס. וא"נ דבמלאכת או"נ ביו"ט א"צ לעולם לחזר אחר ההיתר אין כאן מקום לדמיון כלל ול"ש להוכיח מידי למלאכת פ"נ אצל שבת. וכע"ז בתוס' פסחים מה ע"ב גבי הואיל יעו"ש, וכן לכ' נראה מד' רש"י ודעמיה שס"ל שכל שאפשר לעשותו מערב יו"ט אסור לעשותו ביו"ט ובסמ"ק ואו"ז מבואר שהוא אסור מן התורה (אף שכמובן יש לחלק דבכה"ג לא מקרי מלאכה דיומא) וכמדומה שבישועות יעקב כבר דקדקן כן מדבריהם ויעו' עוד בפרמ"ג א"א תצח כ"ג.

ורבו בזה הראיות לכאן ולכאן וכבר הלכו בהן הנמשות. רק מאחר שהכותב הסיק כן ע"פ דברי הרמב"ן דמלאכת או"נ אינה מלאכת עבודה. הנה גם מד' הרמב"ן יש פנים לאסור, דהנה בגמ' שבת קל"ד אמרו שאסור למתק את החרדל (ופי' הרמב"ן משום שמיתוק החרדל דמי לטחינת חטים) ומותיב אביי שם מ"ש מבישרא אגומריא ופי' הרמב"ן (מלחמות פ"ב דביצה עמוד יב בדפי הרי"ף) שהרי בבשרא אגומריא אפשר לצלותו רחוק מן הגחלים מבלי כיבוי הגחלת ואפ"ה אין חוששין לכיבוי זה אלמא שכבישו שאינו לצורך אינו בכלל מלאכה ביו"ט ושרי וכו' (כך נראה פירוש הרמב"ן ובהוצאת עוז והדר גרעו והוסיפו על מגן) הרי שכל שאפשר לעשותו מבלי חילול יו"ט אין מחללים על חנם ולא התירו בישרא אגומריא אל משום שלא חשיב מלאכת כיבוי כלל.



