



נר למועדים

קובץ דברי תורה לימי חג השבועות תשפ"ב

יום אשר עמדת
לפני ה' אלוקיך
בחורב



מוקדש
לעלוי נשמת האשה
שיינע רחל בת אפרים פישל ע"ה
על ידי משפחתה



להארות והערות נא לפנות אל
alumnishiur@nirc.edu

Yeshivas Ner Yisroel
400 Mount Wilson Lane
Baltimore, MD 21208
410.484.7200
alumni@nirc.edu

נר למועדים

קובץ דברי תורה בעניני חג השבועות לשנת תשפ"ב
יו"ל ע"י ישיבת נר ישראל

- מורינו ורבינו הרה"ג רבי יעקב יצחק הלוי רודרמאן זצוק"ל
עליונים ששו ותחתונים עלזו בקבלת תורה הכתובה מסיני 2
- מורינו הרה"ג רבי יעקב משה קולפסקי זצוק"ל
הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם 4
- מורינו המשגיח הרה"ג רבי דוד קראנגלאס זצוק"ל
מחלון וכליון 6
- מורינו ראש הישיבה הרה"ג רבי אהרן פלדמן שליט"א
ברכת התורה לנשים 11
- מורינו המשגיח הרה"ג רבי בעריל ויסבורד שליט"א
קיום התורה – להתחבר עם נותנה 14
- אם חומה היא נבנה עליה טירת כסף – אין דבר עומד בפני הרצון 15
- הרב שמעון קרסנר שליט"א
בענין מצות יבום בנישואי בועז ורות 18
- הרב יהודה דוד ווינער שליט"א
בענין חיוב לימוד התורה בנשים ובקטנים 22

אברכי כולל עבודת לוי

- | | | |
|----|--|---|
| 33 | בענין ברכת התורה למי שניעור כל הלילה
הרב נועם הינברג | בענין אכילה ושתיה |
| 34 | בענין לאו דשכחת מעמד הר סיני
הרב יצחק אייזיק טנדלר | בבית הכנסת ובית המדרש
הרב אברהם יצחק שיין |
| 35 | בענין תר"ו מצוות שנתוספו לרות
הרב גבריאל ישראל ברמן | החזיר התורה על כל אומה ולשון
הרב יהושע משה מגילניק |
| 37 | בענין אכילת מאכלי חלב בחג השבועות
הרב יחיאל לייב שרעק | בענין ריבוי בשיעורים
הרב בנימין וואלפיש |

מו"ר הרה"ג רבי יעקב יצחק הלוי רודרמן זצוק"ל

עליונים ששו ותחתונים עלזו בקבלת תורה הכתובה מסיני

פחותה מבת שלש שנעקרו חוזרים, ואם ב"ד הוסיפו חודש אחד ע"י עיבור השנה אז יתוסף לה חודש נוסף [עד יום הולדת השלישי] שבתוליה יכולים לחזור, הרי שפסק דינו של ב"ד של מטה משנה את מציאות הבריאה.

לפ"ז יש הבדל גדול בין שני חלקי התורה, שבמה שהקב"ה נותן את התורה שבכתב לבני ישראל אינו לוקח את התורה שבכתב מהמלאכים, שהרי שניהם יכולים לזכות בתורה שבכתב בשוה. אבל לענין תורה שבעל פה לא שייך ליתנה גם לבני ישראל וגם למלאכים, שאם בני ישראל הם הבעלים על התורה שבעל פה, אז בעל כרחך המלאכים אינם הבעלים.

ומעתה יש לומר, שמה שאמרו המלאכים להקב"ה שלא יתן את התורה לבני ישראל, היינו שלא יתן את התורה שבעל פה לבני ישראל כדי שהמלאכים ישארו הבעלים על התורה, אבל מעולם לא התנגדו לנתינת תורה שבכתב לבני ישראל. ואדרבה, המלאכים שמחו שהתורה שבכתב ניתנת גם לבני ישראל.

ונראה שבזה מיושבים דברי הפייטן כמין חומר, שהפייטן אמר שהמלאכים ששו "בקבלת תורה הכתובה מסיני", הרי להדיא ששמחת המלאכים היתה אודות קבלת התורה שבכתב, אבל על התורה שבעל פה לא שמחו, ואדרבה, ביקשו מהקב"ה שלא יתן אותה לבני ישראל.

ב) הבעלות על תורה שבעל פה היא בזכות הציבור

והנה כח זה שנמסר לבית דין מגיע להם בזכות כלל ישראל, שהרי הב"ד הם מנהיגי הציבור. ונראה שעל פי זה יש להבין את דברי הגמ' במנחות (סו.), "מריש ירחא דניסן ועד תמניא ביה איתוקם תמידא דלא למספד, שהיו צדוקים אומרים יחיד מתנדב ומביא תמיד וכו', מתמניא ביה ועד סוף מועדא איתותב חגא דשבועיא דלא למספד שהיו בייתוסין אומרים עצרת אחר השבת". ומבואר שהצדוקים והבייתוסים שכפרו בתורה שבעל פה בחרו בשני דברים דוקא להתנגדותם, והם שיחיד יכול לנדב את קרבן התמיד, וש"ממחרת השבת" היינו למחרתו של שבת בראשית ולא למחרתו של יו"ט הראשון של פסח

א) המלאכים התנגדו לנתינת תורה שבעל פה לישראל עליונים ששו ותחתונים עלזו בקבלת תורה הכתובה מסיני – פיוט מתפילת מוסף ביום א' של שבועות. והנה מה שאמר הפייטן ש"עליונים ששו" ר"ל שהמלאכים ששו במה שהתורה ניתנה לבני ישראל.

ויש לתמוה על הפייטן, שלכאורה דבריו הם כנגד הגמ', דאיתא בשבת (פח.), "בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא רבוננו של עולם מה לילוד אשה בינינו, אמר להן לקבל תורה בא, אמרו לפני חמודה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם אתה מבקש ליתנה לבשר ודם, מה אנוש כי תזכרנו וכן אדם כי תפקדנו, ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ אשר תנה הודך על השמים". ומבואר מהגמ' שהמלאכים לא רצו שהקב"ה יתן את התורה לישראל, ואמרו להקב"ה שיתן הודו על השמים ולא יורידנו לארץ, וא"כ איך אמר הפייטן שהעליונים ששו כשקיבלו בני ישראל את התורה?

ונראה ליישב קושיא זו בהקדם ביאור שני החלקים של התורה, דהיינו תורה שבכתב ותורה שבעל פה. אנו מורגלים לחשוב שתורה שבעל פה כוללת כל מה שאינו כתוב בפירוש בתורה שבכתב. אבל באמת אינו כן, שבאותיות של התורה שבכתב נכללת כל חכמת התורה, וכמו שכתב הרמב"ן (בהקדמתו לספר בראשית), "וכל הנמסר למשה רבינו בשערי הבינה הכל נכתב בתורה בפירוש או שרמוזה בתיבות או בגימטריאות או בצורת האותיות וכו'", הרי שכל שערי הבינה נכללים בתורה שבכתב. ולפ"ז מה היא תורה שבעל פה? ונראה לומר, שתורה שבעל פה היא הבעלות על התורה לפסוק את דיני התורה, דהיינו שנמסר כח לב"ד של מטה להכריע את כל הספיקות שבתורה בעל פה, והקב"ה וכל הפמליא של מעלה כפופים לפסק דינם של ב"ד של מטה, וכמו שאמרו חז"ל (בבא מציעא נט.): ש"לא בשמים היא". גם מצינו שהבריאה עצמה משועבדת לפסק דינו של ב"ד של מטה, וכדאמרין בירושלמי (כתובות פ"א ה"ב, נדרים פ"ו ה"ח, סנהדרין פ"א ה"ב), "בת שלש שנים ויום אחד ונמלכין ב"ד לעברו הבתולין חוזרין ואם לאו אין הבתולין חוזרין", וכוונת הירושלמי היא שבתולים של ילדה

לתורה שבעל פה רצו לקבוע את חג השבועות באופן שלא יהיה היום שניתנה בו תורה לישראל.

ד) שמחת חג השבועות היא שמחת גמר בריאת העולם
ונראה לבאר את שמחת חג השבועות באופן אחר על פי ביאורו של השאלות בענין עונג שבת, דהנה איתא בשאלות דרב אחאי גאון (פרשת בראשית שאלתא א), "דמחייבין דבית ישראל למינח ביומא דשבתא, דכד ברייה קודשא בריך הוא לעלמיה ברייה בשיתא יומי ונח ביומא דשבתא וברכיה וקדשיה כאיניש דבני ביתא וכד מצבית ליה וגמר ליה לעיבדיתיה עביד הילולא חד יומא כדאמרי אינשי הילול בתי". וכוונת השאלות היא שכמו שבני אדם עושים שמחת "חנוכת הבית" כשגומרים בנין ביתם, כך יום השבת היא שמחת הקב"ה על שגמר את בריאת העולם.

והנה אמרו חז"ל במס' שבת (פח.), "מאי דכתיב ויהי ערב ויהי בקר יום הששי" (בראשית א, לא), ה"א יתירה למה לי, מלמד שהתנה הקדוש ברוך הוא עם מעשה בראשית ואמר להם אם ישראל מקבלים התורה אתם מתקיימין ואם לאו אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו". ולפ"ז יוצא שבאמת לא נגמרה בריאת העולם עד שישאל קיבלו את התורה, שהרי הבריאה היתה בסכנה שלא תתקיים אם לא יקבלו ישראל את התורה. ויש לומר, שזו היא שמחת חג השבועות, שכמו שהקב"ה שמח בכריאת העולם כעין שמחת חנוכת הבית, הוא הדין שיש לשמוח בחג השבועות שע"י נתינת התורה לישראל יש קיום לבריאה.

ה) השמחה של חג השבועות הוא משום

שקבלת לוחות הראשונות היתה קודם חטא העגל

אלא שיש להעיר בזה, שהרי יש לנו שני ימים טובים שנקבעו מחמת שמחת קבלת התורה, שחג השבועות נקבע מחמת שמחת קבלת התורה במתן לוחות הראשונות, ויום הכפורים נקבע מחמת שמחת קבלת התורה של מתן לוחות שניות וכדאיתא במס' תענית (ל:), "אמר רבן שמעון בן גמליאל לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכפורים, בשלמא יום הכפורים משום דאית ביה סליחה ומחילה יום שניתנו בו לוחות האחרונות וכו'", ולכן יש לתמוה למה חוגגים שני ימים טובים אלו בדרכים הפוכים מן הקצה אל הקצה, שבחג השבועות צריכים לאכול ולשתות, והכל מודים בו דבעינן נמי לכם, ואילו ביום הכפורים הוא להיפך, שכל אכילה ושתייה אסורה בו?

ונמילא ספירת העומר מתחלת ביום ראשון לשבוע והוא הדין חג השבועות].

וצריך ביאור, מה הצד השווה בין שני דברים אלו? ועוד צריך ביאור, שמאחר שעיקר התנגדות הצדוקים והבייתוסים היתה לתורה שבעל פה כידוע, א"כ איך שני דברים אלו בפרט שייכים להתנגדות זו?

ונראה לומר, שהצד השווה בין שני דברים אלו הוא שהם מבטאים את כח הציבור, שמה שקרבן תמיד קרב דוקא מן הציבור הוא משום שהציבור יש להם כח מיוחד שלא שייך ליחידים. וגם מה שספירת העומר מתחלת ממחרתו של יום טוב מראה על כח הציבור, שהרי יום טוב נקבע ע"י קידוש החודש של בית דין [שהבייתוסים רצו לספור ממחרתו של שבת בראשית, ושבת קביעא וקיימא ואינה תלויה בבית דין כלל], ומאחר שכל כחו של בית דין מגיע להם רק בגלל שהם נציגי הציבור, נמצא שגם בזה ההתנגדות שלהם היתה לכח הציבור.

ולפי מה שנתבאר הרי התנגדות לכח הציבור של כלל ישראל היא ג"כ התנגדות לבעלות ישראל על תורה שבעל פה, שהרי הכח שניתן לחכמים להיות הבעלים על התורה שבעל פה מגיע להם בזכות הציבור, ולפ"ז מיושב היטב למה הצדוקים והבייתוסים שהם המתנגדים הגדולים לתורה שבעל פה בחרו בשני דברים אלו להתנגדותם.

ג) הבעלות על תורה שבעל פה

היא עיקר שמחת חג השבועות

ונראה להציע בחינה נוספת בהתנגדות הבייתוסים בביאורו של "ממחרת השבת", דהנה איתא בפסחים (פס:) "הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם, מאי טעמא יום שניתנה בו תורה הוא", ומבואר בגמ' שעיקר שמחת חג השבועות היא משום שהוא היום שבו ניתנה התורה לישראל. והנה זה פשוט דהיינו משום שחוגגים את חג השבועות חמשים יום אחרי יום טוב הראשון של פסח, כמו שקיבלו ישראל את התורה חמשים יום אחרי יציאת מצרים. והנה זה שייך רק אם מתחילים ספירת העומר למחרתו של יו"ט הראשון של פסח, אבל אם חוגגים את חג השבועות חמשים יום אחרי שבת בראשית כדברי הבייתוסים אז לא יהיה חג השבועות יום שניתנה בו תורה. והנה כבר נתבאר שעיקר מעלת קבלת התורה היתה כמה שכלל ישראל נעשים הבעלים על התורה שבעל פה. ומעתה מובן היטב שהבייתוסים שהתנגדו

מודים בו דבעינן נמי לכם, אבל לאחר חטא העגל צריכים סוג אחר של שמחת התורה, דהיינו שמחה שהיא מתוך הכנעה ותשובה, ולכן יום הכפורים שהוא יום של קבלת לוחות השניות שהוא לאחר החטא הוא יום של תענית ותשובה.

ונראה לומר בזה, שיש הבדל יסודי בין מתן תורה של לוחות הראשונות שהיה קודם חטא העגל ובין מתן תורה של לוחות השניות שהיה לאחר חטא העגל, שקודם חטא העגל השמחה של קבלת התורה היתה בלי שום גבולות כיון שעדיין לא חטאו, ולכן חג השבועות שהוא יום של קבלת לוחות הראשונות הוא יום של אכילה ושתייה והכל



מורינו הרה"ג רבי יעקב משה קולפסקי זצוק"ל

הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם

וישתה ויבעול לא ישים בלבו לעשות דברים האלו כדי ליהנות בלבד עד שנמצא שאינו אוכל ושותה אלא המתוק לחיך ויבעול כדי ליהנות, אלא ישים על לבו שיאכל וישתה כדי להברות גופו ואיבריו בלבד וכו', נמצא המהלך בדרך זו כל ימיו עובד את ה' תמיד, אפילו בשעה שנושא ונותן ואפילו בשעה שבועל, מפני שמחשבתו בכל כדי שימצא צרכיו עד שיהיה גופו שלם לעבוד את ה' וכו', ועל ענין זה צוו חכמים ואמרו וכל מעשיך יהיו לשם שמים, והוא שאמר שלמה בחכמתו בכל דרכיך דעהו והוא יישר אורחותיך.

והכסף משנה שם (בהל' ב') כתב על דברי הרמב"ם, "כלל כל זה באבות דרבי נתן, ואומר שם שכל העושה כן נקרא קדוש."

ודברי הכסף משנה קשים להבין, שהנה איתא ביבמות (ב), "קדש עצמך במותר לך", ומבואר משם שקדושה היינו רק במי שהוא פורש מן הגשמיות, וא"כ איך כתב הכסף משנה שמי שמקיים את דברי הרמב"ם נקרא קדוש, והלא הרמב"ם אינו מדבר בפרישה מן הגשמיות, אלא להיפך שהוא מדבר במי שהוא עוסק בגשמיות אלא שהוא עוסק בה לשם שמים.

ונראה שמבואר מזה שקדושה אינה פרישה מן הגשמיות לגמרי, שהרי אדרבה מי שהוא עושה כן נקרא חוטא וכמו שכתב הרמב"ם, אלא שקדושה היינו במי שהוא פורש מגשמיות לשם הנאת עצמו, אבל מכל מקום הוא עוסק בגשמיות אלא שהוא לשם שמים.

תמיחה על הגמ' בפסחים

איתא בפסחים (סח:), "אמר רבי אלעזר הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם, מאי טעמא יום שניתנה בו תורה הוא." וכוונת הגמ' היא שאע"פ שנחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע בהתנהגות הראויה ביום טוב, שרבי אליעזר סובר שאו כולו לה' או כולו לכם (ולכן או לומד תורה או אוכל ושותה), ורבי יהושע סובר שחציו לה' וחציו לכם (ולכן חציו ללימוד תורה וחציו לאכילה ושתייה), אבל בחג השבועות גם אליעזר מודה שצריך להיות גם "לכם" כיון שחג השבועות הוא היום של מתן תורה.

והנה דברי הגמ' תמוהים הם, דאדרבה איפכא מסתברא, שכיון שהוא יום של מתן תורה ראוי יותר שכל היום יהיה בבית המדרש ולומד תורה, ולמה אמרה הגמ' שצריך לעסוק באכילה ושתייה כיון שהוא יום של מתן תורה?

העוסק בגשמיות לשם שמים נקרא קדוש

ונראה ליישב את דברי הגמ' בהקדם ביאור דברי הרמב"ם, שהנה כתב הרמב"ם בהל' דעות (פ"ג הל' א-ג), "שמא יאמר אדם הואיל והקנאה והתאוה והכבוד וכיוצא בהם דרך רעה הן ומוציאין את האדם מן העולם, אפרוש מהן ביותר ואתרחק לצד האחרון, עד שלא יאכל בשר ולא ישתה יין ולא ישא אשה ולא ישב בדירה נאה וכו', גם זה דרך רעה היא ואסור לילך בה, המהלך בדרך זו נקרא חוטא וכו', ובכלל הזה אלו שמתענין תמיד אינן בדרך טובה וכו', צריך האדם שיכוון לבו וכל מעשיו כולם לידע את השם ברוך הוא בלבד, ויהיה שבתו וקומו ודבורו הכל לעומת זה הדבר, כיצד וכו', וכן כשיאכל

רבינו הקדוש עסק בגשמיות לשם שמים

איתא בכתובות (קד.), "בשעת פטירתו של רבי זקף עשר אצבעותיו כלפי מעלה, אמר רבש"ע גלוי וידוע לפניך שיגעתי בעשר אצבעותי בתורה ולא נהייתי אפילו באצבע קטנה." ומפשטות דברי הגמ' משמע שרבי היה אוכל בצמצום כדי שלא יהנה מעולם הזה כלל.

וקשה, דאיתא במס' עבודה זרה (יא.), "זה אנטונינוס ורבי שלא פסקו מעל שולחנם לא חזרת ולא קישות ולא צנון לא בימות החמה ולא בימות הגשמים." ומשמע שרבי היה אוכל מעדנים כמו חזרת וקישות וצנון, ולא היה אוכל בצמצום. והתוס' שם (בד"ה צנון) עמדו על קושיא זו, ותירצו, "ואף על גב דאמרינן שרבי לא נהנה מן העולם אפילו באצבע קטנה מ"מ אוכלי שולחנו היו רבים." וכוונתם לתרץ שבודאי רבי לא היה אוכל מעדנים שהרי הוא היה אוכל בתכלית הצמצום כדי שלא יהנה מעולם הזה, ומה שמבואר במס' עבודה זרה שהעלו מעדנים על שולחנו היינו משום שאוכלי שולחנו היו אוכלים מעדנים אלו, אבל הוא בעצמו לא היה אוכל מהם כלל.

אולם, יעוין בשו"ע (או"ח סי' רל"א) שהעתיק את דברי הרמב"ם הנ"ל בהל' דעות שכתב שיש לו לאדם לעסוק בגשמיות אלא שכוונתו תהיה לשם שמים, והגר"א כתב בביאורו שם, "ובזה מתורץ קושיות תוספות דעבודה זרה י"א א' ד"ה צנון ואע"ג כו'". וכוונתו לומר שעל פי דברי הרמב"ם יש ליישב את קושיית התוס' הנ"ל באופן אחר, שיש לומר שמה שאמרה הגמ' במס' כתובות שרבי לא נהנה מעולם הזה, אין כוונתו לומר שלא היה עוסק בגשמיות, אלא כוונתו היתה שלא היה עוסק לשם הנאת עצמו אלא לשם שמים, וממילא רבי אמר שלא נהנה בעולם הזה אפילו באצבע קטנה כיון שכל עסקו היה לשם שמים, ולכן דברי הגמ' בעבודה זרה הם כפשוטם שרבי היה אוכל חזרת וקישות וצנון, אלא שלא היתה כוונתו לשם הנאת אכילה, אלא לשם שמים כדי להברות גופו ואבריו וכדברי הרמב"ם.

והנה מכל זה מוכח כדברינו הנ"ל, שקדושה אינה פרישה מן הגשמיות לגמרי, אלא היא פרישה מגשמיות לשם הנאת עצמו, שהרי רבי יהודה הנשיא נקרא רבינו הקדוש, וא"כ בודאי נחשב לקדושה מה שהיה משתמש בגשמיות לשם שמים.

והנה אומרים בשם האדמו"ר מקאצק שזהו כוונת הפסוק, "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם" (תהלים

קטו, טז), שבפשוטו כוונת הפסוק היא שהשמים שייך להקב"ה ואילו הארץ שייך לבני אדם, אבל פירוש זה קשה מאוד, שפשוט הוא שהשמים הוא רשותו של הקב"ה והארץ היא רשותו של האדם, ולכן האדמו"ר מקאצק פירש שכוונת הפסוק היא שהשמים הם רוחניים מכח הקב"ה, אבל הקב"ה נתן את הארץ לבני אדם כדי שהם יעשו את הארץ למקום של רוחניות כמו השמים. והיינו כמו שנתבאר שהעסק הגשמי יכול להיות קדוש אם הוא לשם שמים.

והאלשיך הק' ביאר כעין זה בדברי הפסוקים בפרשת נזיר, שהנה כתוב, "והניף אותם הכהן תנופה לפני ה' וגו', ואחר ישתה הנזיר יין" (נשא ו, כ), והאלשיך פירש שמה שאמרה התורה "ואחר ישתה הנזיר יין" רוצה לומר שלאחר שהיה כבר נזיר כבר למד איך לפרוש מן הגשמיות, ולכן יכול הוא לחזור לשתיית יין, והשתייה לא תזיק אותו כי כבר למד איך לעשות כל מעשיו לשם שמים.

אכילת קדשים נקראת עבודה

איתא בפסחים (עב.), "ותרומה היכא איקרי עבודה, דתניא מעשה ברבי טרפון שלא בא אמש לבית המדרש, לשחרית מצאו רבן גמליאל, אמר לו מפני מה לא באת אמש לבית המדרש, אמר לו עבודה עבדתי, אמר לו כל דבריך אינן אלא דברי תימה, וכי עבודה בזמן הזה מנין, אמר לו הרי הוא אומר 'עבודת מתנה אתן את כהונתכם והזר הקרב יומת' (קרח יח, ז), עשו אכילת תרומה בגבולין כעבודת בית המקדש."

ומבואר מדברי הגמ' שאכילת תרומה נקראת עבודה. ונראה שאם אכילת תרומה נקראת עבודה, אם כן כל שכן שאכילת קרבנות נקראת עבודה.

ונראה שהביאור בזה הוא כמו שכבר נתבאר, שאכילה ושאר ענייני גשמיות אינן רעות בעצם, אלא שתלוי אם הוא עוסק בה לשם הנאת עצמו או לשם שמים. וממילא מי שאוכל קרבנות ותרומה כדי לקיים את המצוה של אכילת תרומה ואכילת קדשים בודאי הוא מעלה גדולה, ושפיר יש לקרוא לזה "עבודה".

ועל פי זה נראה לבאר את דברי הגמ' במנחות (עג.), "אמר רב הונא שלמי העובדי כוכבים עולות (עכו"ם שנדר להביא שלמים עולות הן ואין נאכלין, רש"י) וכו', ואיבעית אימא סברא עובד כוכבים לבו לשמים." ופירש

באכילה ושתייה כיון שהוא היום של מתן תורה, והקשינו שאם כן צריך להיות יום של פרישה מגשמיות, אבל לפי מה שנתבאר שגשמיות יכולה להיות קדושה אם העסק בה הוא לשם שמים יש לומר שמתעם זה צריך לעסוק באכילה ושתייה בחג השבועות, שהרי היכולת להעלות את הגשמיות להיות רוחני שייכת רק על ידי התורה, שהתורה מרוממת אותנו ונותנת לנו אפשרות זו לחיות על פי התורה ובזה כל מעשינו יהיו לשם שמים, וממילא ביום של מתן תורה אנו צריכים לעסוק בגשמיות.

ומטעם זה הקרבן של חג השבועות כולל בו חמץ, שהרי חמץ הוא סמל של גאווה ותאוה וגשמיות, ומטעם זה קרבן מנחה צריך להיות דוקא של מצה, אבל בחג השבועות אין אנו דואגים על זה, כיון שיום זה יש בו השפעה זו של העלאת הגשמיות לרוחניות.

והנה אע"פ שסגולת היום היא להעלות את הגשמיות, מכל מקום תיזהר שלא לזנוח את עיקר היום שהוא לימוד התורה. ובאמת השמחה שהאדם משיג ע"י לימוד התורה גדולה יותר משמחה הבאה מאכילה ושתייה, שהרי אבל אסור בתלמוד תורה אבל הוא מותר בבשר ויין. ונמצא שה"חצי לה" של שבועות הוא קיום של שמחת יום טוב יותר מה"חצי לכם".

רש"י, "לבו לשמים, כוונתו הוא שיהא קרבנותיו כליל לשמים ולא שיאכלו."

ולמדנו מדברי הגמ' שנכרי שהקדיש קרבן שלמים אינו יכול להקריבו בתורת קרבן שלמים אלא צריך להקריבו בתורת קרבן עולה. והטעם הוא שכוונת הנכרי הוא שקרבנו יהיה נקרב כליל על המזבח ואינו רוצה שהכהנים יאכלו חלק מהקרבן, וממילא קרבנו צריך להיות עולה, כיון שרק קרבן עולה נשרף כליל על המזבח.

וצריך ביאור, איך אנו יודעים שכוונת הנכרי היא שלא יאכלו הכהנים מקרבנו? אבל לפי מה שנתבאר נראה לומר שמה שהכהנים אוכלים חלק מהקרבן הוא משום שגם אכילה היא חלק של העבודה, כיון שגם העסק הגשמי יכול להיות עבודה אם הוא לשם שמים. והנה הגוים אינם מבינים דבר זה, וממילא הם רוצים שכל הקרבן יעלה על המזבח כיון שרק זה נחשב לעבודה בעיניהם.

העסק הגשמי בחג השבועות

מעתה דברי הגמ' בפסחים מבוארים היטב, דלעיל הבאנו שהגמ' אמרה שבחג השבועות הכל מודים שצריך לעסוק



מורינו המשגיח הרה"ג רבי דוד קראנגלאס זצוק"ל

מחלון וכליון

חסידות. שהרי מחלון וכליון שני גדולי הדור היו ומפני צרה גדולה יצאו. ונתחייבו כליה למקום. ע"כ.

מדוע לא נענשו מחלון וכליון על שנשאו נשים נכריות רואים אנו מהרמב"ם שמחלון וכליון עברו רק על מדת חסידות ומשום זה לבד נתחייבו כליה למקום. והדבר תמוה מאוד, שעל מדת חסידות יתחייבו כליה. ואפשר משום שהקב"ה מדקדק עם סביביו כחוט השערה. אך אם כן תגדיל התמיהה עוד יותר, מאחר שהם צדיקים גמורים ושני גדולי הדור היו איך נשאו להם נשים מואביות בלא גירות, הלא דרך אישות לקחו להם כמפורש בפסוקים,

(א) איתא בבבא בתרא (צא):

וכן היה רבי שמעון בר יוחאי אומר. אלימלך מחלון וכליון גדולי הדור היו ופרנסי הדור היו. ומפני מה נענשו. מפני שיצאו מארץ לחוצה לארץ. ע"כ.

הרמב"ם הביא זה להלכה בפ"ה מהל' מלכים הל' ט' וז"ל:

אסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ וכו'. אלא אם כן חזק שם הרעב עד שנעשה שוה דינר חטין בשני דינרים וכו'. ואף על פי שמותר לצאת אינה מידת

מצוות ודאי שקבלו עליהן ויש להן דין גר תושב, ומצינו ברמב"ם בפ' הנ"ל הל' ה': הבא על בת גר תושב אין קנאים פוגעים בו. וכתב הרב המגיד שלא מצא דין זה מבואר באיזה מקום, אבל דבר נראה הוא, שאין לנו אלא בבא על הכותית, אבל גר תושב שקיבל עליו שלא לעבוד ע"ז אין בתו בדין זה, ע"כ. הטעם הוא, משום דלא הוי כמעשה שהיה בזמרי עם כזבי. ופשוט דאינו תלוי אם האב הוא גר תושב, אלא אם היא עצמה קבלה עליה שבע מצוות, דמסתמא כשהאב הוא גר תושב גם הבת שומרת שבע מצוות.

וראיתי בספר מרכבת המשנה פ' ט"ז מהל' איסורי ביאה, וכן בספר מנחת חינוך מצוה תכ"ז שכתבו, שבת גר תושב שכתב הרמב"ם דאין בה דין קנאין פוגעין, הוא רק לענין דין קנאין פוגעין, אבל לאו דלא תתחתן איכא גם בבת גר תושב. אמנם בתשובת הרדב"ז חלק ששי סי' שני אלפים קל"ב כתב, דבבת גר תושב גם לאו דלא תתחתן ליכא. ולענ"ד נראה להכריע כדבריו (ואפשר שאם ראו האחרונים לתשובת הרדב"ז לא היו חולקים בזה), וטעמי הוא, משום דכל הפרשה מיירי בנכרי ולא בגר תושב, דבדברים ז' פסוק א'-ג' כתיב "כי יביאך וכו' שבעה גוים רבים וכו' החרם תחרים אותם ולא תכרות להם ברית ולא תחנם ולא תתחתן בהם". הנה ארבע מצוות כתובות בפרשה זו, הראשונה, "החרם תחרים", וכתב הרמב"ם בפ"ו מהל' מלכים הל' ד': "אבל שבעה עממין ועמלק שלא השלימו, אין מניחין מהם נשמה שנאמר לא תחיה כל נשמה, וכן הוא אומר בעמלק תמחה את זכר עמלק ומנין שאינו מדבר אלא באלו שלא השלימו שנאמר" וכו'. וכתב הכסף משנה שבכלל השלימו הוא קבלת שבע מצוות, שאם קבלו עליהם שבע מצוות הרי יצאו מכלל שבעה עממין ומכלל עמלק, והרי הם כבני נח הכשרים, ע"כ. וכן היא ג"כ שיטת הרמב"ן עה"ת בפ' שופטים (כ, ט). הרי דמצות "החרם תחרים אותם" נאמרה רק בלא קבלת שבע מצוות, וכן המצוה השנייה "לא תכרות להם ברית" ג"כ מיירי בלא קבלת שבע מצוות, כמפורש ברמב"ם פ"י מהל' ע"ז ה"א (ובפ"ח ממלכים ה"ט מפורש יותר) וברמב"ן עה"ת פ' שופטים. גם הלאו ד"לא תחנם" מיירי ג"כ בעכו"ם ולא בגר תושב, דלא תתן להם חנייה בקרקע, דלא תתן להם חן, ולא תתן להם מתנת חנם כל זה הוא בעכו"ם ולא בגר תושב, כמפורש ברמב"ם פ"י מהל' ע"ז ה"ד.

והרמב"ם פסק בפרק י"ב מהל' איסורי ביאה הל' א': ישראל שבעל נכרית משאר האומות דרך אישות לוקה מן התורה שנאמר לא תתחתן בהם וכו' אחד שבעה עממין ואחד כל אומות וכו'. אפילו לשיטת הטור באה"ע סי' ט"ז ושאר פוסקים שפסקו כרבנן דבשאר אומות ליכא לאו, אך הלא מפורש ביבמות (דף כג.) דר"ש בן יוחאי סובר דכי יסיר לרבות כל המסירין. והוא הוא שסובר דמחלון וכליון שני גדולי הדור היו ופרנסי הדור היו ונתחייבו כליה על עברם על מדת חסידות. ועוד תימה, מאחר שעברו על לאו מפורש בתורה על כל ביאה וביאה, א"כ מנין לר"ש בן יוחאי שהעונש בא עליהם עבור היציאה מן הארץ ולא עבור שנשאו להם נשים נכריות. ועוד יותר, אפילו אם נאמר דר"ש בן יוחאי סובר שרק בשבע אומות יש הלאו דלא תתחתן בהם ובתו לא תקח לבנך, או אפילו נימא דמחלון וכליון לא לקחו הנשים דרך אישות (היפוך משמעות הפסוקים) אלא דרך זנות כפילגשים, ואז ליכא לאו, אפילו הכי קשה, הא בסנהדרין (דף פב.) אמר רב דהבא על הכותית אף דרך זנות חייב כרת מדברי קבלה, והובא דבר זה בכל הפוסקים להלכה, ואם כן מחלון וכליון מתו מפני שחייבים כרת ולא משום שעברו על מדת חסידות. ועוד תימה, אפילו נאמר דאין כאן לא לאו ולא כרת מדברי קבלה והבא על הכותית אינו עובר רק איסור דרבנן, ובימי מחלון וכליון עדיין לא גזרו, דבי"ד של חשמנאים גזרו על זה כדאיתא (בע"ז דף לו:), מ"מ קשה דלישא כותית אינה מדת חסידות ואיסור יש בדבר, כדכתב הרמב"ם בפ' הנ"ל הל' ז': עון זה אעפ"י שאין בו מיתת בי"ד אל יהי קל בעיניך אלא יש בו הפסד וכו' שהבן מן הכותית אינו בנו וכו' עיי"ש, א"כ מנין שמחלון וכליון מתו משום היציאה מן הארץ שהוא רק מדת חסידות ולא משום דנשאו נשים מואביות שהוא יותר חמור, אף אם נימא דאין בזה לא לאו ולא כרת, ומכ"ש דלפי הסברא יש לאו ויש כרת כדביארנו לעיל.

אם מחלון וכליון עברו איסור בלקיחת ערפה ורות

(ב) ונראה לי בבירור הענין, דאיתא במדרש רבה (רות פרשה ב'): תני בשם רבי מאיר, לא גיירום ולא הטבילום ולא היתה הלכה להתחדש עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית, ע"כ. פירוש: ר' מאיר בא לבאר למה לא גיירו מחלון וכליון את ערפה ורות, ונתן הטעם משום דעדיין לא נתחדשה ההלכה דמואבי ולא מואבית עד שבא בועז, וסברו שאם גיירו אותן לא יוכלו ליקח אותן לנשים. ונראה לי דאע"ג דלא גיירום גירות גמורה מ"מ שבע

דבכת גר תושב אין קנאין פוגעין בו, אלא משמע מזה דדעת הרמב"ם הוא כמו שהבין הרדב"ז דבכת גר תושב גם לאו ליכא.

חפשתי בספרים ומצאתי בהגהות יד איתן על הרמב"ם שכתב דאיסור חתנות איכא אף בכת גר תושב, והראיה דגזרו על יינם משום בנותיהם, וגר תושב אוסר יין במגעו בשתיה משום גזירת חתנות. ונראה דאין מזה ראייה כלל, דהא הטור והרבה פוסקים סוברים דרק בשבע אומות איכא לאו דבתו לא תקח אבל בשאר אומות החיתון הוא רק דרבנן, ומ"מ כל האומות אוסרים יין במגעם, אלא ע"כ לא פלוג רבנן בתקנתן א"כ גם בגר תושב נימא כמו כן.

תמצית דברינו הוא דמחלון וכליון לא עברו על לאו דלא תתחתן ובתו לא תקח לבנך, משום דערפה ורות קבלו עליהן שבע מצות, ובכת גר תושב ליכא לאו, כי אם איסור דרבנן דבי"ד של חשמונאים גזרו, ובימיהם לא היה שום איסור. אפילו לרבא דסובר דהלאו דלא תתחתן הוא בגירותן וא"כ גם קודם גירות דהיינו בת גר תושב ג"כ איכא לאו דבתו לא תקח לבנך, אך הבית יוסף בטור אה"ע סי' ט"ז כתב דרבא ס"ל כרבנן דהלאו הוא רק בשבע אומות, אבל לר"ש דכי יסיר בא לרבות כל המסירין לדידיה הלאו דלא תתחתן הוא רק בגיותן. לפי"ז גם לרבא דסובר דהנושא בת גר תושב עובר בלאו, הוא רק בשבעה עממין אבל במואבית לא, וא"כ גם לרבא לא עברו מחלון וכליון על הלאו דבתו לא תקח לבנך.

בת גר תושב אם יש בבוועלה כרת מדברי קבלה

ד) אמנם אכתי נשאר לנו לברר, לו יהא שבנישואי מחלון וכליון לא היה ל"ת של תורה, מ"מ הא איכא כרת מדברי קבלה, וכתב הסמ"ג ל"ת קי"ב שכרת זה חמור מכרת של תורה, שנאמר בנבואת מלאכי (ב, יא) "בגדה יהודה ותועבה נעשתה בישראל כי חילל יהודה את קודש ה' אשר אהב ובעל בת אל נכר יכרת ה' לאיש" וכו', עי"ש. ונראה לי דהבא על בת גר תושב, כשם שנתמעט מדין קנאין פוגעין בו ונתמעט מלאו דלא תתחתן, כמו כן נתמעט ג"כ מכרת מדברי קבלה. היסוד לזה הוא מפירוש המשניות להרמב"ם סנהדרין פרק ט' מ"ו ז"ל: לפי שהוא מחויב כרת על בת עובדי עבודה זרה, ואע"פ שלא נזכר בתורה ולא מנה זה בכלל הכריתות, קבלה היא, ונתבאר במקרא ובעל בת אל נכר יכרת ה' לאיש אשר יעשנה וכו'. ע"כ. מדקדוק לשונו שכתב "בת עובדי עבודה זרה",

לפי"ז גם הלאו ד"לא תתחתן במ", הפירוש של "בם" היינו הנזכרים לעיל שהם שבעה עממין בגיותן, אבל כשקבלו שבע מצוות יצאו מכלל שבעה עממין כסברת הכסף משנה הנ"ל. אף דר"ש מרבה מכי יסיר כל המסירין דהיינו כל האומות, אך זהו דוקא כעין שבעה עממין, דהיינו בגיותם, אבל בגר תושב לא מיירי כלל. הן אמת דלרבא דאית ליה דהלאו דלא תתחתן מיירי בגירותם (עיין יבמות ע"ו), א"כ צריך לאמר ד"בתו לא תקח לבנך" מיירי אף בגר תושב, אך זהו דוקא לרבא ומשום דרבא סובר דחתנות שייך רק היכא דיש תפיסת קידושין, והלאו בא לומר דאסור להתחתן בקידושין לאחר שנתגיירו, אבל הגמ' בקידושין (סו:) דמקשי נכרית מנלן דלא תפסי קידושין, ומשני אמר קרא "לא תתחתן במ" ופירש"י, לא תהא לך תורת חיתון, וא"כ סתמא דגמרא סובר דהלאו דלא תתחתן מיירי בהיותם עכו"ם, והרמב"ם בהל' איסורי ביאה פי"ב ה"א פוסק כן, ולהכי מסתבר לאמר דגם לאו דלא תתחתן במ מיירי כעין ג' מצות האחרות שהוזכרו שם. אף דלפי פירוש זה יש להקשות א"כ מנלן דלא תפסי קידושין בכת גר תושב, ויש לומר דאה"נ דהגמ' היתה יכולה להקשות זה ולפי המסקנא דילפינן מיפת תואר גם זה מיושב.

ערפה ורות היה לחן דין גר תושב שאין בו לאו דלא תתחתן

ג) עוד יש להוכיח דלהרמב"ם הלאו דלא תתחתן הוא בעכו"ם ולא בגר תושב, דבספר המצוות להרמב"ם לאוין מ"ח כתב וז"ל: "הזהירנו מכרות ברית עם הכופרים ולהבטיחם בכפירתם רוצה לאמר שבעה עממין" וכו', ע"כ. הנה לאו זה כבר הוכחנו שאינו נוהג בגר תושב, והרמב"ם קורא כופרים לעובדי ע"ז, אבל אותם שקבלו שבע מצות אינו קורא אותם כופרים. ושם במצוה נ"ב כתב וז"ל: "הזהירנו מהתחתן בכופרים והוא אמרו יתעלה לא תתחתן במ" וכו'. הרי מוכח מהרמב"ם דהלאו דלא תתחתן הוא רק בכופרים שלא קבלו עליהם שבע מצות. וכן באותה מצוה כתב: "והעובר על לאו זה (פירוש לאו דלא תתחתן) יש בענשו הפרש, אם בא עליה בפרהסיא כל מי שיהרגנו והוא דבק בעבירה הנה קיים העונש כמו שעשה פנחס לזמרי וכו' ואם לא עשה זה בפרהסיא הוא מחויב כרת מדברי קבלה וכשיש עדים והתראה לוקה". ע"כ. ועתה אם נימא דאף בכת גר תושב עובר בלאו הזה, א"כ איך כתב דהעובר בפרהסיא על לאו זה יש עונש מיתה דקנאין פוגעין בו, הלא הוא עצמו פסק

תואר חידוש הוא דביאה ראשונה מותרת, דהחידוש הוא משום שלקחה במלחמה והוה פרהסיא והיה צורך להיות דין דקנאים פוגעין בו, ואפילו הכי התירה התורה, אבל אם היה בצינשא לא היה שום חידוש, ואי נימא דגם בצינשא יש כרת מדברי קבלה, א"כ חידוש הוא גם בצינשא.

וביבמות (עו.): מתיב רב יוסף ויתחתן שלמה את בת פרעה (פירוש: וקשה לרבא דסובר דחיתון שייך רק אחר גירות), ומשני גיירה (פירוש: שלמה נשאה אחר שנתגיירה). ומקשי, ותיפוק ליה דמצרית ראשונה היא, ופירשו בתוס' ישנים, דבשלמא אי לא נתגיירה ניחא דקודם גירות ליכא איסור דמצרית ראשונה ואיסור נכרית ג"כ ליכא דשלמה לקחה בצינשא ובי"ד של חשמונאים גזר ע"ז, ובימי שלמה לא נאסר עדיין עיי"ש. הרי ברור מכאן שהבא על הכותית בצינשא ליכא דין כרת. והא דאין כאן הלאו ד"בתו לא תקח לבנך". משום דהגמ' אזלא אליבא דרבנן דרק בשבע אומות אסור. גם מהרמב"ן יש להוכיח שהבא על הכותית בצינשא אין שם חיוב כרת, שפירש בחידושו ליבמות קושיית הגמ' ותיפוק ליה דמצרית ראשונה היא, פירוש, כיון דמ"מ אסירא ליה מנא ליה שגיירה, ומה הועיל בתקנתו אלא לקחה כשהיא עכו"ם. וכן פירש שם הרשב"א. ולכאורה קשה, אי לא גיירה הוא עובר בלאו וכרת, ועתה הוא עובר רק באיסור עשה וא"כ הועיל הרבה. ויש לתרץ דהגמ' אזלא אליבא דרבנן דלאו ליכא רק בשבע אומות, אמנם מכרת קשה דהועיל הרבה דיצאה מכלל כרת לאיסור עשה. אלא ש"מ מהרשב"א והרמב"ן דמפרשים דשלמה לקחה בצינשא והבא על הכותית בצינשא ליכא איסור כרת.

פרטי דינים בבא על גויה

גם מהרמב"ם יש להוכיח כן, שכתב בפ"ב מהל' איסורי ביאה הל' ב': "הבא על הכותית דרך זנות מכין אותו מכת מרדות גזירה שמא יבא להתחתן". ע"כ, ואי נימא דהבא על הכותית בצינשא דרך זנות חייב כרת מדברי קבלה, א"כ למה צריך לטעם גזירה שמא יתחתן, הלא זהו גופא הוא איסור דאורייתא, והא דגזרו בי"ד של חשמונאים הוא רק כדי לחייב מלקות שעל ידי זה ימנעו ההמונים עם מלעבור על האיסור כדפירש הר"ן. אלא מוכח שהרמב"ם סובר כהחלקת מחוקק שהבא על הכותית בצינשא אינו רק איסור דרבנן בלבד, וטעם הגזירה שלא יבואו לישא את הכותית דרך אישות וזה אסור מן התורה. והא דכתב הרמב"ם בספר המצות לאוין נ"ב שהבועל ארמית אם לא

מוכח בפירוש דבבת גר תושב ליכא כרת. גם מספר המצות להרמב"ם לאוין נ"ב מוכח כן וז"ל: ואמרו הבועל ארמית קנאין פוגעין בו, אבל בתנאים שאמרנו והוא שיבא עליה בפרהסיא ובשעת מעשה וכמעשה שהיה, ואם לא עשה זה בפרהסיא, או שפירש ולא פגעו בו קנאין, הנה הוא מחויב כרת וכו', ע"כ. משמע מדבריו דדוקא בארמית שיש בה דין קנאין פוגעין אם היה בפרהסיא ובשעת מעשה, אז גם בצינשא או שלא פגעו בו בשעת מעשה יש כרת, אבל בבת גר תושב דאפילו בפרהסיא ובשעת מעשה ליכא דין קנאין פוגעין, ליכא ג"כ הדין כרת מדברי קבלה. אולם הרדב"ז בתשובה הנ"ל כתב בפירוש, דבבת גר תושב אף שאין קנאין פוגעין מ"מ חייב כרת מדברי קבלה, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא איך נשאו מחלון וכליון מואביות.

בועל ארמית בצינשא אם יש בו כרת מדברי קבלה

(ח) ונראה דהנה יש מחלוקת בדין כרת זה, אם הוא דוקא כשבא על הכותית בפרהסיא או אפילו בצינשא. והחלקת מחוקק אה"ע סימן ט"ז סק"ה סובר דרק כשבא עליה בפרהסיא שהוא איסור תורה, והראיה שהרי קנאין פוגעין בו, או אפילו בצינשא אך אם בא עליה דרך אישות שיש ג"כ איסור תורה אז חייב כרת מדברי קבלה, אבל כשבא עליה בצינשא דרך זנות שאינו איסור תורה אלא גזירת בי"ד של חשמונאים אז אין שם דין כרת מדברי קבלה. אבל הבית שמואל שם סק"ד הביא בשם הב"ח והדרישה דאפילו בצינשא ודרך זנות ג"כ איכא כרת מדברי קבלה.

ובאמת מחלוקת זו תלויה בשני פירושים בחידושי הר"ן לסנהדרין דף פב, דהר"ן הקשה שם דלמה היה לבי"ד של חשמונאים לגזור על הבא על הכותית בצינשא דרך זנות, הלא אסור מדין תורה דהא יש חיוב כרת מדברי קבלה. ותירץ, דהחיוב כרת הוא רק בפרהסיא כדכתיב כי חילל יהודה קודש ה', והוא מטעם חילול השם ברבים. עוד תירץ, דלעולם אפילו בצינשא ג"כ חייב כרת, אך בי"ד של חשמונאים גזרו עליה משום נשג"ז כדי לחייבם במלקות, שראו שהמונים העם אינם חוששים לחיוב כרת שהוא בידי שמים, לכן חייבו מלקות הרבה למונעם ולהפרישם מאיסור.

נשואי שלמה בבת פרעה

ויש ראיות מכמה ראשונים שחיוב כרת הוא דוקא בפרהסיא אבל בצינשא דרך זנות הוא רק איסור דרבנן. הרשב"א והריטב"א כתבו בקידושין כא: על הא דיפת

דמסגינא ד' אמות בלא תורה ובלא תפילין (ועיין ברמב"ם פ"ה מהל' יסודי התורה הל' יא). אבל נישואי הנשים היה בצינעא ולא היה חילול השם בזה.

אולם קשה, דאמר רב חייא בר אבין אמר רב יהושע בן קרחה, חס ושלום שאפילו מצאו סובין לא יצאו, ואלא מפני מה נענשו, שהיה להם לבקש רחמים על דורם ולא ביקשו (בבא בתרא צא:). פירוש: רבי יהושע בן קרחה חולק על ר"ש בן יוחאי, וסובר שלא נענשו על יציאתם מן הארץ, ומשום דחזק הרעב כל כך שלא מצאו אפילו סובין לאכול, אך נענשו משום שלא ביקשו רחמים. וקשה, למה לא נאמר דהעונש הוא בשביל נישואי הנשים נכריות, אם משום דהיה בצינעא, גם החטא של לא ביקשו רחמים הוא ג"כ דבר שבצינעא, דאפשר דביקשו רחמים ולא הועילה תפילתם. וצריך לאמר דנישואי הנשים מאחר שלא היה בזה לא איסור דאורייתא ולא איסור דרבנן, דבימייהם לא היתה הגזירה עדיין, גם מדת חסידות לא היה בזה, מאחר שאי אפשר לעמוד בלא אשה משום הרהורים וכו', ואשה ישראלית לא היה שם, לכן לא נענשו בשביל זה אלא בשביל יציאתם מן הארץ או משום שלא ביקשו רחמים.

מה שאמרה רות "ואלקיך אלקי"

(ז) הנה אמרנו לעיל שערפה ורות קיבלו עליהן שבע מצוות קודם הנישואין למלחון וכליון, והיסוד לזה, מאחר דתני ר' מאיר דלפיכך לא גיירן ולא הטבילן משום דעדיין לא נתחדשה ההלכה דמואבי ולא מואבית, א"כ לכל הפחות היה למחלון וכליון לעשותן לגר תושב, ובודאי שכן עשו באמת. אולם לפי זה קשה הגמ' יבמות (דף מז:), שנעמי אמרה לרות אסיר לן עבודה זרה, ורות השיבה אלקיך אלקי, ולפי דברינו למה אמרה לה אסיר לן עבודה זרה, הלא קיבלה מכבר שלא לעבוד ע"ז. ויש לתרץ, שאינו דומה דיני ע"ז בישראל לדין ע"ז בבין נח, דאיתא בגמרא סנהדרין (ס:), דבישראל אסור גיפוף, כיבוד, נישוק, ריבוק, מלביש ומנעיל, ואילו בבין נח אמרינן (שם נו:), דאינו מוזהר בזה. וכן לענין שיתוף שם שמים ודבר אחר, דעת התוס' (שם סג:), דבבין נח שרי ובישראל הוא ע"ז ממש. וכן הל"ת ד"אל תפנו אל האילים" הוא מיוחד בישראל. לפיכך אמרה נעמי לרות אסיר לן עבודה זרה, שבדיננו איסור ע"ז כולל הרבה יותר.

עשה בפרהסיא הוא מחויב כרת, התם מיירי שבועל דרך אישות, ובבועל דרך אישות אף בצינעא חייב כרת כדכתב החלקת מחוקק. ובפ"ב מהל' איסורי ביאה הל' ו' כתב וז"ל: "לא פגעו בו קנאים ולא הלקוהו ב"ד הרי עונשו מפורש בדברי קבלה שהוא בכרת", ע"כ. פירוש: לא פגעו בו קנאים, היינו שבא עליה בפרהסיא, ולא הלקוהו ב"ד מיירי ג"כ בפרהסיא, וכוונת הרמב"ם הוא שלא פגעו בו קנאים וגם ב"ד לא הלקוהו מכות מרדות דרבנן, שאם הלקוהו המלקות פטר מכרת, אבל בצינעא גם אם לא הלקוהו פטור מכרת. אלא שאם נפרש כן נמצא בזה חידוש גדול, דמכות מרדות דרבנן פטר מכרת. אמנם יש לפרש בדרך שני, לא פגעו בו קנאים היינו שבא עליה בפרהסיא, ולא הלקוהו ב"ד מיירי אף בצינעא אך שבא עליה דרך אישות שאז חייב מלקות מן התורה, ובי"ד לא הלקוהו משום שלא היו עדים והתראה, אז חייב כרת, אבל הלקוהו ב"ד פטור מכרת, דחייבי כריתות שלקו נפטרו מידי כריתתן (מכות כג:). אבל בבא עליה בצינעא שלא דרך אישות אף אם לא הלקוהו פטור מכרת. לפי"ז נראה דהא דכתב הרדב"ז דהבא על בת גר תושב אף דלית דין קנאין פוגעין ולא לאו מ"מ חייב כרת מדברי קבלה, זהו רק בפרהסיא, ומשום דדייק מקרא שחילל יהודה קודש ה' ומשום חילול השם הוא, ולכן מחלון וכליון שנשאו הנשים בצינעא שלא היה בפני עשרה מישראל לכן מן הדין היה מותר לגמרי, לאו דחתנות לא היה אצלם משום שקיבלו שבע מצוות, ודין כרת לא משום שהיה בצינעא. ולהב"ח והדרישה והר"ן בהתירוץ השני שגם בצינעא חייב כרת, צריך לאמר שהם יסברו שבבת גר תושב ליכא לא לאו ולא כרת, ולפיכך לא היה שום איסור בנישואי מחלון וכליון.

בנישואי מחלון וכליון אם היה חסרון מדת חסידות

(ו) אמנם אף שביארנו שבנישואי מחלון וכליון לא היה שום איסור, מ"מ אין זה ממדת חסידות, שהרי הזרע אינו מתייחס אחריהם והם גוים גמורים, וא"כ מנין לר"ש בן יוחאי שמיתתם היתה בשביל שיצאו מארץ לחו"ל, אפשר שמתו משום שנשאו להם נשים מואביות. ויש לאמר שאין הקב"ה מעניש עונש מיתה על עבירת מדת חסידות אלא אם כן כרוך בזה חילול השם, ויציאתם מן הארץ היתה בפרהסיא, ולחסידים כמותם אף לעבירה קלה הוא חילול השם, וכדאמרינן (ביומא פו:), היכי דמי חילול השם, אמר רב כגון אנא אי שקילנא בשרא מטבחא ולא יהיבנא דמי לאלתר, ורבי יוחנן אמר כגון אנא

דעת התרגום על נשואי מחלון וכליון

אולם התרגום על רות על פסוק "וישאו להם נשים", אמר: "ועברו על גזירת מימרא דה' ונטלו להון נשים נוכראין", ועל פסוק "וימותו" אמר: "ועל דעברו על גזירת מימרא דה' ואתחתנו בעממין נוכראין", חולק על ר"ש בן יוחאי ועל רבי יהושע בן קרחה, וסובר שסיבת מיתתם היא שעברו על לא תתחתן. בעל כרחנו לפרש, או שסובר דרות וערפה לא קבלו עליהן שבע מצוות, או שסובר שאף שקיבלו שבע מצוות מ"מ הלאו דלא תתחתן במקומו עומד. מ"מ ביאורנו בר"ש בן יוחאי ור' יהושע בן קרחה נכון וברור ומסכים להלכה. דרך אגב מזה אנו

צריכים ללמוד איך להתעמק להבין ולפרש סיפורים בתנ"ך. פשטות המקראות כשאנו קוראים מגילת רות נראה לנו מהם שמחלון וכליון היו רשעים ופחותים, אולם חז"ל הקדושים בחכמתם הרבה האירו לנו העינים לראות את האמת. שהדברים הם בהיפוך ממש, שני גדולי הדור היו (לאו מגדולי הדור – אלא גדולי הדור ממש), וצדיקים גמורים היו, אלא שעברו על מידת חסידות, או משום היציאה מארץ ישראל לחוץ לארץ או שלא ביקשו רחמים על דורם. זה צריך לשמש לנו לדוגמא על שאר הסיפורים בתנ"ך.



מורנו ראש הישיבה הרה"ג רבי אהרן פלדמן שליט"א

בענין ברכת התורה לנשים

א

בשו"ע או"ח סי' מ"ז סעי' י"ד פסק דנשים מברכות ברכת התורה, וצ"ע שהרי אינן מחוייבות בת"ת.

ובאגור מובא בב"י ס"ס מ"ז תירץ על זה שני תירוצים, או משום שחייבות לומר קרבנות או כסמ"ג שחייבות ללמוד את המצוות שלהן, ובביאור הגר"א פירש דהא דמברכות היינו מדין הכללי שאשה יכולה לברך על המצ"ע שהז"ג אע"פ שהיא פטורה משום שהיא יכולה לחייב את עצמה במצוות.

[ובאמת יש להקשות עוד דאיך מותר להן ללמוד הלא כל המלמד את בתו תורה כאילו מלמדה תיפלות, והגר"א תירץ שם משום דתיפלות אינה אלא בתושבע"פ ולא בתושב"כ. והאבי עזרי הל' ת"ת בא לתרץ דתיפלות היינו רק ללמד אותה אבל היא בעצמה יכולה להחליט שלא תוציא את התורה לתיפלות, ולכן היא יכולה ללמוד תורה ולברך ברה"ת. אולם דבריו צ"ע דמי שמה לשר ושופט להכריע שלא תוציא את דברי תורה לתיפלות ושאינה מרוב נשים שאין לבן מכוונות, דאולי הכרעתה זו גופא נובעת מתיפלות, והא דמצינו נשים ת"ח שהורו הלכה היינו שהורה לה ת"ח שראויה להוראה מפני שהיא לומדת בלי פניות ושאינה מרוב הנשים].

ועל האגור והסמ"ג הקשה בבית הלוי (ח"א סי' ו') כמה קושיות: (א) יש לימוד (קידושין כט) ולמדתם אותם את בניכם ולא את בנותיכם, וכך הקשה הגר"א בביאוריו שם, (ב) בחגיגה ג' א' לגבי מצות הקהל אמרינן נשים באות לשמוע ובירושלמי מובא בתוס' שם שזה דלא כבן עזאי דחייב אדם ללמד את בתו תורה. ג) הגמ' בסוטה (כא.) מסתפקת איזה זכות תולה את היסורים של מי סוטה, ומקשינן, אילימא זכות תורה הא לא מיפקדא, הרי שאינה מצווה כלל דאל"כ אולי הזכות של המצוות שהיא מחוייבת בהן שהיא חייבת ללמוד לפי הסמ"ג תולה לה. וחוץ מהנ"ל יש להקשות מהגמ' בברכות י"ז א' דמקשה הני נשי במאי זכייין, ותיפ"ל דזכייין במה שהן לומדות את מצוות שלהן וע"כ מכל זה שאין בלימודן של מצוותיהן משום ת"ת. ובזה דוחה מה שכתב המג"א סי' קפ"ז ס"ק ג' דנשים מזכירות תורה בבהמ"ז משום לימוד מצוותיהן.

ופי' הבית הלוי דבאמת סובר האגור שאשה מברכת משום שיכולה לחייב את עצמה בת"ת ולברך כמו כל מצ"ע שהז"ג (והוא כגר"א הנ"ל), והאגור הביא את הסמ"ג רק ליישב למה אין איסור של מלמדה תיפלות וע"ז תירץ שאין תיפלות במצוות שחייבת בהן.

להנצל ממי סוטה צריכים עצם הקדושה של התורה ולא מספיק להיות תשמישי קדושה.)

ב

והנה צע"ג על הגר"א שמפרש דהא דנשים מברכות משום שיכולות לחייב את עצמן במצוות עשה שהז"ג שהרי הרמב"ם (הל' ציצית פ"ג) ושו"ע (או"ח סי' י"ז סק"ב וסי' תקפ"ט סק"ו) פסקו שאע"פ שיכולות לחייב את עצמן במצ"ע שהז"ג מ"מ אין מברכות עליהן, ואיך פירש את דברי השו"ע שסובר שיכולות לברך ברה"ת ע"פ שיטה שהשו"ע חולק עליה.

ובאבי עזרי שם תי' ע"ז דהא שאין נשים מברכות על מצ"ע שהזמ"ג היינו משום שא"א להן לומר וצונו, אבל מכיון שהן חייבות ללמוד כדי לדעת את מצוותיהן שפיר אפשר להן לומר וצונו דומיא דהא דמברכים על דרבנן וצונו משום לא תסור אע"פ שהחויב מצד מצוה צדדית.

אבל דבריו קשים דלפי"ז אשה העוסקת בתורה במצוות שאין נוהגות בנשים, כגון אשה שאינה בת תיפלות העוסקת בתורה, לא תצטרך לברך לפי שיטת השו"ע שאין מברכות על מצוה שהן פטורות מהן, ומה גם שיותר קשה לדברי האבי עזרי עצמו שכל אשה יכולה לטעון שאינה לומדת לשם תיפלות וכנ"ל ולמה לא הזכירו את זה בשו"ע.

ונראה לתרץ דמש"כ לעיל להסמ"ג דאין לנשים מעלת וקדושת התורה נראה שהגר"א אינו סובר כן אלא שגם לנשים זכות במעלת התורה, וראיה לזה שעל הא דאיתא בשו"ע יו"ד סי' רמ"ו סעי' ו' (והוא מהרמב"ם) דנשים הלומדות יש להם שכר כאינן מצוות ועושות ציין הגר"א המקור לזה משום דלא גרעה מנכרי, והיינו דאמרי' בב"ק (לה) דנכרי העוסק בתורה ה"ה ככהן גדול, והקשה האבי עזרי הל' ת"ת דלמה לא כתב הגר"א משום שכל מצ"ע שפטורות נשים יכולות לחייב את עצמן.

ונראה מוכח מזה דהגר"א סובר דלנשים העוסקות בתורה יש כל מעלות וקדושת התורה ולכן לא הביא המקור משום שיכולות לחייב את עצמן בכל מצוות שפטורות מהן, דא"כ לא היה לנו מקור שזכות למעלת התורה ע"י לימודן, שהיה אפשר לומר שמעלת התורה שייכת רק למי שנצטווה בתלמוד תורה (וכמו שכתבנו שהיא שיטת הסמ"ג) ולא במי שחייב את עצמה הת"ת, לכן הביא הגר"א מקור מנכרי שיש לנשים גם מעלת התורה שהרי

ודבריו צ"ע דמלשון האגור משמע שבא ליישב למה נשים מברכות ולא למה אין תיפלות במה שהן לומדות כמו שפירש את דבריו הביה"ל, ועוד לפי"ז הגר"א טעה בהבנת הסמ"ג שתירוצו הוא גופא תירוצו של הסמ"ג, ועוד מה בא הסמ"ג לחדש שחייבת ללמוד המצוות שנוהגות אצלה אם לא בא ליישב את עיקר הקושיא דאיך מברכות, דאם בא לומר שמותרות ללמוד מצוותיהן פשיטא דאיך תדע איך לקיים אותן.

אלא נראה שבודאי הסמ"ג מפרש כפשוטו שיש מצות ת"ת במצוות שהיא חייבת בהן, שחייבת ללמוד כדי שתוכל לקיים מצוותיה וכן משמע ביבמות (קט:) ולמדתם ועשיתם כל שישנו בעשייה ישנו בלימוד, וכן משמע ב"ק (לה) שגוי בכלל הפסוק של ושמרתם ועשיתם אשר יעשה אותם האדם לרבות נכרי העוסק בתורה בז' מצות שלו.

ונראה ליישב קושיות הנ"ל, דשתי הקושיות הראשונות יש ליישב בפשיטות, דקרא דולמדתם את בניכם שממנו ממעטינן ולא את בנותיכם קאי על כהת"כ ולא רק על מצוות הנוהגות בנשים, ועל הקושיא מהקהל הא דנשים באות לשמוע משמע דבאות לשמוע כל מה שקוראים בתורה בשעת הקהל והיינו כל המצוות שבספר דברים ושפיר מקשה למה נשים באות, ועל הקושיא השלישית מסוטה שאין לנשים זכות התורה נראה ליישב משום דאע"פ שיש לנשים מצות ת"ת במצוות שלהן היינו מצד שחייבות ללמוד להכין את עצמן לעשיית המצוות אבל עדיין אין להן זכות ומעלת התורה שאלו באות רק מעיקר מצות ת"ת לא מהחויב לדעת מצוותיה הנלמד מקרא הנ"ל. והיינו על פי מה שביאר בית הלוי בהקדמתו דהא דבעינן זכות התורה לתחיית המתים משום דתשמישי מצוה נזרקים אבל לא תשמישי קדושה, והגוף יכול לעמוד לתחיה"מ רק אם הוא תשמישי קדושה, ולכן צריך דוקא זכות התורה שאז הגוף הוי תשמישי קדושה, וכן כל המסייעים בת"ת כגון הני נשי וכדומה יש להם דין תשמישי קדושה, ולכן נשים שאין להם מעלת התורה אלא שלומדות רק להכין את עצמן למצוות, הווין רק תשמישי מצוה ולא תשמישי קדושה. (הגהה: ואין להקשות שהלא אמרו נשים במאי זכיין וכו' וא"כ יש להם דין תשמישי קדושה מדזכיין לתחיה"מ דאין כאן קושיא דלפי הקדמת בית הלוי דזכיין בגוף שלהן לתחיה"מ דהוי תשמישי קדושה, אבל עדיין אין להם עצם הקדושה שיש לנשמה של מי שלומד תורה וכדי

ישראל נצטוו במצות אלה והן בכלל כלל ישראל, הוא הדין במצות ת"ת גם השו"ע יודה שיכולות לברך וצווננו, דאע"פ שהשו"ע פוסק שאין לומר וצווננו בשאר מצוות היינו משום שנשים לא נצטוו על מצוות אלה באופן פרטי, אבל בת"ת שהברכה נתקנה על מה שהקב"ה נתן תורה לעמו ישראל גם נשים יכולות לברך שהתורה ניתנה להם.

ובאמת כעין יסוד זה כבר איתא בחי' הגרי"ז הל' ברכות בשם הגר"ח דברה"ת אינה על המצוה אלא על החפצא של תורה ונלמדת מכי שם ה' אקרא (ולכאורה ביאור דבריו שברה"ת היא ברכת הודאה כמו שמברכים על הרים גבוהים וכדומה), ולפמש"נ אין בזה סתירה מהגר"א שנתן טעם שנשים שמברכות משום שיכולות לחייב את עצמן דלפמש"נ היינו הך. אלא שקשה על הגר"ח (ועל מה שכתבתי) דיש ראשונים שמפורש בהם שברה"ת היא ברכת המצוות, עי' ב"י סי' מ"ז בשם רשב"א שאין מברכים אחרי לימוד התורה משום שאין מברכים ברכה אחרונה בברכת המצוות, ועי' רא"ש (קידושין מט) וכן רא"ש פסחים בסוגיית נוסח על בברכות שמוכח כן, ועי' דבר אברהם סי' כח.

ויש להוסיף דהקה"י ברכות סי' כ"ד (דפ"ר) הקשה על דברי הגר"ח דלמה לא פסק השו"ע דאין מברכים על הרהור ד"ת ולכאורה הטעם משום דהשו"ע לשיטתו בב"י שלכן אין מברכים על ביטול חמץ משום שאין בו מעשה, אבל אם הברכה על החפצא של התורה (וגם לפי מה שנתבאר שהיא על מעלת התורה), הרי הגר"א פסק שמברכים על הרהור בדברי תורה משום שיש בו מצות ת"ת, ולכאורה יהיה מוכח מזה דהשו"ע סובר שאין מצות ת"ת בהרהור וממילא אין בהרהור חפצא של ת"ת וחולק על הגר"א בזה.

אמרו שנכרי העוסק בתורה הרי הוא ככה"ג, וא"כ ע"כ שאע"פ שאינו מצווה מ"מ יש לו מעלת התורה וה"ה לנשים אע"פ שאינן מצוות ועושות, ואם היה מביא הגר"א מכל מצ"ע שהזמ"ג שנשים יכולות לחייב את עצמן לא היינו יודעים שיש להם גם מעלת התורה.

(ולפי"ז מיושב הא דהעירו תוס' שם בב"ק דאמרינן ממזר ת"ח עדיף מכה"ג משא"כ נכרי אינו אלא כמו כה"ג, דנראה משום דממזר ת"ח נוסף לקדושתו שרכש מהתורה הרי הוא גם מצווה בת"ת, אבל נכרי יש לו רק המעלה והקדושה הנובעות מן התורה ובזה הרי הוא כמו כה"ג שיש לו מעלה וקדושה אבל אינו עדיף ממנו כמו ממזר העוסק בתורה מכיון שאינו מצווה בת"ת כממזר.)

נמצינו למדים שהגר"א סובר שנשים הלומדות תורה זוכות למעלת וקדושת התורה. ובזה יתיישב מה שהקשינו על הגר"א בסי' מ"ז דפירש את דעת השו"ע דנשים מברכות על ת"ת משום שיכולות לחייב את עצמן במצוות דלא כשיטת השו"ע עצמו שאין נשים מברכות על מצוות עשה שהז"ג שחייבו את עצמן בהן, ונראה לפרש דטעם השו"ע שאינן מרכות על אלו המצוות משום שאינן יכולות לומר וצווננו, אבל נראה שהגר"א סובר שברכת התורה אינה על מצות התורה אלא על מעלת התורה שניתנה לישראל כמו שאנו מברכים אשר בחר בנו מכל העמים וגם ברכת לעוסק בדברי בתורה נראה שהיא הודאה על שזיכנו למעלת וקדושת התורה, תדע שמסיימים את הברכה עם והערב נא וכו' המלמד תורה לעמו ישראל, שהיא בקשה לזכות למצות תלמוד התורה, שלא מצינו כזאת ברכה בשאר ברכות המצוות אע"כ שהברכה היא הודאה על התורה, ולפי"ז סובר הגר"א שבת"ת גם השו"ע יודה שנשים יכולות לברך וצווננו בברה"ת, שכמו שהפוסקים דלא כשו"ע סוברים שיכולות לומר וצווננו על מצ"ע שהזמ"ג משום שכלל



מורינו המשגיח הרה"ג רבי בעריל ויסבורד שליט"א
לע"נ מרת אביבה ע"ה בת מו"ר הרה"ג רבי שמואל יעקב זצוק"ל

קיום התורה – להתחבר עם נותנה

ועל זה ציוה אותנו הרמב"ם "ושים לבך על העיקר הגדול", שנשים לב להבין שכל קיום מצוה הוא מכח המעמד הגדול של הר סיני.

ב בפרקי דרבי אליעזר (מ"א) מצינו "ר' טרפון אומר ה' מסיני בא, וזרח משעיר למו, הופיע מהר פארן, זרח הקב"ה ובא מהר סיני, ונגלה על בני עשו, ואין שעיר אלא בני עשו שנאמר וישב עשו בהר שעיר, אמר להם הקב"ה מקבלים אתם עליכם את התורה, אמרו לו ומה כתוב בה אמר להם לא תרצח, אמרו לו אין אנו יכולין לעזוב את הדבר שבירך יצחק את עשו שאמר לו ועל חרבך תחיה. ומשם חזר ונגלה על בני ישמעאל שנאמר הופיע מהר פארן, ואין פארן אלא בני ישמעאל שני' במדבר פארן, אמר להם הקב"ה מקבלים אתם את התורה, אמרו לו ומה כתוב בה, אמר להם לא תגנוב, אמרו לו אין אנו יכולין לעזוב את הדבר שעשו אבותינו שגנבו את יוסף והורידוהו למצרים שנאמר כי גנב גנבתי מארץ העברים. ומשם שלח מלאכים לכל אומות העולם אמר להם אתם מקבלים עליכם את התורה, אמרו לו ומה כתיב בה אמר להם לא יהיה לך אלהים אחרים על פני, אמרו לו אנו רואין שאין אנו יכולין להניח דת אבותינו שעבדו את האלילים."

וביאר בזה מורי חמי מורנו ורבנו ראש הישיבה הגה"ר שמואל יעקב וינברג זצוק"ל, דבודאי כל אומה היו להם איזה חוקים ומשפטים, ולא הותרו שאיש את רעהו חיים בלעו, ושיגזלו וימיתו אחד את השני, אבל עם כל זה לא רצו לקבל התורה. ובעל כרחך שמה שלא הסכימו לקבל התורה לא נבע מעצם איסור הגזילה והרציחה והניאוף, אלא שלא רצו אלא הלכות שהם קבעו בעצמם, משפטים שהבינו מטרם, אבל הם לא הסכימו שהקב"ה יקבע חוקים, לא רצו לשעבד עצמם לקיים רצון ה'.

ורק בני ישראל רצו לקבל תורה בתור תורת ה', בלי שום צורך להבינה. ומפני זה אמרו בני ישראל נעשה ונשמע –

א שגורים היו בפי חמי זקני הרה"ג מרן בעל העבודת לוי זצוק"ל דברי הרמב"ם בפיה"מ בחולין (פ"ז) וזה לשונו שם, "ושים לבך על העיקר הגדול הנכלל במשנה הזאת, והוא מה שאמר [שגיד הנשה] מסיני נאסר, לפי שאתה הראית לדעת שכל מה שאנו מרחיקים או עושים היום אין אנו עושין אלא במצות הקב"ה ע"י משה רבינו ע"ה, לא שהקב"ה אמר זה לנביאים שלפניו, כגון זה שאין אנו אוכלין אבר מן החי אינו מפני שהקב"ה אסרו לנו, אלא לפי שמשא אסר עלינו אבמ"ה במה שצוה בסיני שיתקיים איסור אבמ"ה, וכמו כן אין אנו מלין מפני שאברהם אבינו ע"ה מל עצמו ואנשי ביתו, אלא מפני שהקב"ה צוה אותנו ע"י משה רבינו שנמול כמו שמל אברהם אבינו ע"ה, וכן גיד הנשה אין אנו הולכים אחר איסור יעקב אבינו אלא מצות משה רבינו ע"ה, הלא תראה מה שאמרו תרי"ג מצות נאמרו לו למשה מסיני וכל אלו מכלל המצות" עכ"ל.

ודברי הרמב"ם אלו הם יסוד מוסד בכל קיום המצוות, שאין עיקר קיום המצוות מחמת שאברהם אבינו מל עצמו ואנשי ביתו, אין גיד הנשה מחמת המעשה שאירע ליעקב, אלא מפני שנצטוינו בהר סיני. ועומק הדברים הרי הוא דאם היינו מקיימים מצוות מחמת המילה שמל אברהם אבינו, או מחמת מה שאירע עם יעקב והמלאך, זה היה בבחינת מנהג אבותינו בידינו, זה היה מחבר אותנו עם אבותינו, בבחינת מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי, על ידי זה היינו מקשרים עצמינו לאבותינו, ומתקרבים אל מעשיהם, אבל מכיון שאין אנו עושין אלא במצות הקב"ה ע"י משה רבינו ע"ה, על ידי שקיבלנו התורה, ונתחייבנו לקיימה כשאמרנו נעשה ונשמע, נמצא שכל קיום מצוה היא קיום של אותו ברית שכרת עמנו בחורב, שהבטיח לנו והייתם לי סגולה מכל העמים, ואתם תהיו ממלכת כהנים וגוי קדוש, וכל מצוה ומצוה מקרבת אותנו להבורא ית', שהוא המְצַוֵּה בהם.

והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן. אבל אם עשאו מפני הכרע הדעת, אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם ולא מחכמהם."

1 א.ה. ע"י רמב"ם הלי' מלכים (פ"ח הי"א) וז"ל "המקבל שבע מצות ונהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם. ויש לו חלק לעולם הבא. והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה

עצמה, אלא עיקר מעלת התורה הוא שהקב"ה מצוה, ורצוננו לעשות רצונו, ולקרב עצמינו לנותן התורה.²

אמרו נעשה קודם שנשמע, שאדרבה אצלינו אין נפקא מינה בעצם הציווי, אין הציווי והפעולה חשוב בפני



אם חומה היא נבנה עליה טירת כסף – אין דבר עומד בפני הרצון

מושלכת בעפר. לכן חזקו ואמצו ועלצו בני ידידי המהדרים, ואל תפסיקו הלימוד כי חוט של חסד משוך עליכם ותורתכם ערבה לפני הקב"ה.

את כל הדברים האלה דבר אלינו ושמעה אזנינו, ... ושנסנו בעוז מתנינו ועשינו בלילה השניה כסדר הראשון, ומרוב השמחה שהיינו עשרה לא המתינו עד עת קרא המשנה, ולא עד חצות כמו בלילה הראשונה, שהיה ממש בחצות הלילה, רק תכף שהיינו קוראים דברות של משנה תורה בהגיענו אל פרשת שמע, קול דודינו דופק והתחיל, שמעו ידידי המהדרים מן המהדרים הקיצו ורננו שוכני עפר בסוד עפר העליון שני ההין כו', ודברים רבים של חכמה אמר.

הנה אחר כך אמר אשריכם ידידי אשריכם המעלים אותי, כמה וכמה נתעליתם שאתם עשרה לכל דבר שבקדושה, אשריכם בעולם הזה, אשריכם ואשרי יולדתכם, אל תראו חרפת אנוש ומגדופם אל תחתו כי אתם המעלים לכנסת ישראל, ודעו כי אתם מבני עליה כו' כדלעיל, ואתם מתדבקים בי והכבוד חופף על ראשיכם וחוט של חסד משוך עליכם. ואלמלא נתן רשות לעין, הייתם רואים האש הסובבת הבית הזאת. לכן חזקו ואמצו ואל תפסיקו הקשר, והעלונו בקול רם שמע ישראל, וברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, כיום הכפורים, ודברים אחרים כמו חצי שעה, וחזרונו לסוד הלימוד.

ובדברי הרב שלמה אלקבץ טמונים כמה וכמה יסודות בענין הימים הנשגבים של שבועות, ובענין התורה. רואים בחוש גדלות ימים אלו כמה הם מסוגלים לקבלת התורה, ואפילו הלילה השניה, וכמו כן רואים חשיבות

(א) מורנו ראש הישיבה הרה"ג רבי יעקב משה קולפסקי זצוק"ל היה מרבה לספר דברים נוראים שהביא השל"ה (נר מצוה – שבועות) מה שכתב הרב שלמה אלקבץ אודות לימודו בלילי שבועות וז"ל;

"ובעת שהתחלנו ללמוד המשנה ולמדנו שתי מסכתות, זיכנו בוראנו ונשמע את קול המדבר בפי החסיד נר"ו קול גדול בחיתוך אותיות, וכל השכנים היו שומעים ולא מבינים, והיה הנעימות רב והקול הולך וחזק, ונפלנו על פנינו ולא היה רוח באיש לישא עיניו ופניו לראות מרוב המורא והדיבור ההוא מדבר עמנו. והתחיל ואמר, שמעו ידידי המהדרים מן המהדרים, ידידי אהובי שלום לכם אשריכם ואשרי יולדתכם, אשריכם בעולם הזה אשריכם בעולם הבא אשר שמתם על נפשיכם לעטרני בלילה הזה, אשר זה כמה שנים נפלה עטרת ראשי ואין מנחם לי, ואני מושלכת בעפר חובקת אשפתות, ועתה החזרתם עטרה ליושנה. התחזקו ידידי התאמצו אהובי, שמחו ועלצו ודעו כי אתם מבני עליה וזכותם להיות מהיכלא דמלכא, וקול תורתכם והבל פיהם עלה לפני הקב"ה ובקע כמה אורים וכמה רקיעים עד שעלה, ומלאכים שתקו ושרפים דממו והחיות עמדו וכל צבא מעלה להקב"ה שומעים את קולכם. ואם הייתם עשרה הייתם מתעלה יותר ויותר, אבל עכ"ז נתעליתם, ואשריכם ואשרי יולדתיכם ידידי אשר נדדתם שינה מעיניכם, ועל ידיכם נתעלתי הלילה הזה. ... לכן בני התחזקו ואמצו ועלצו באהבתי בתורתך ביראתי, ואלו הייתם משערים אחד מאלף אלפים ורוב רבי רבבות מהצער אשר אני שרויה בו, לא היתה נכנסת שמחה בלבבכם ולא שחוק בפיכם בזוכריכם כי בסבתכם אני

2 א.ה. ע"י רבינו יונה (שער שלישי אות כ"ג) "כי לא יבינו לאשר המצוה הזאת קלה לעומת החמורות, אך יבינו לגדולת המזהיר עליה יתברך, פקח עיניך היטב לראות כי העיקר הנכבד הזה נתבאר בתורה, כי נכתב

חמשה מלאכים בדמות בני אדם, אמרו לו רבי תן לנו חמשה סלעים ואנו מעלים אבןך לירושלים, ובלבד שתתן ידך עמנו, ונתן ידו עמהם ונמצאו עומדין בירושלים, בקש לתן להם שכרם ולא מצאן. בא המעשה ללשכת הגזית, אמרו לו דומה רבנו שמלאכי השרת העלו לך את האבן לירושלים, מיד נתן לחכמים אותו השכר שהשכיר עם המלאכים.

הקב"ה שלח מלאכים מחמת הרצון של רבי חנינא להביא קרבן, אך ורק מחמת רצונו וטוהר ליבו. והוכיח מזה הגר"ש פרייפלד שכשיש רצון אמיתי, שאיפה אמיתי, הקב"ה יעשה נסים כדי שיצא רצונו לפועל. ודבר זה מחייב אותנו, דמכיון שרואים כמה סייעתא דשמיא ניתנת למי שיש לו רצון אמיתי, עד כדי ניסים, ממילא אסור לנו להתייאש מקיום רצוננו, אף במקום שאי אפשר לשאיפתינו להתקיים אלא מעל דרך הטבע.

ד) בפרקי דרבי אליעזר (ריש פ"א) מובא מעשה ברבי אליעזר בן הורקנוס, שהיו לאביו חורשים והיו חורשין על גבי המענה, והוא היה חורש בטרשין. ישב לו והיה בוכה ... וכששאלו אביו מפני מה אתה בוכה, אמר לו, שאני מבקש ללמוד תורה. אמר לו, והלא בן עשרים ושמונה שנים אתה, ואתה מבקש ללמוד תורה. אלא קח לך אשה ותוליד לך בנים ואתה מוליכן לבית הספר, עד שנגלה אליו אליהו הנביא ואמר לו לעלות לירושלים ללמוד תורה אצל רבי יוחנן בן זכאי, ולבסוף עלה אביו לירושלים לנדותו מנכסיו, ומצאו יום טוב לרבי יוחנן בן זכאי, והיה רבי אליעזר יושב ודורש, ופניו מאירות כאור החמה, וקרנותיו יוצאות כקרנותיו של משה, ואין אדם יודע אם יום ואם לילה, ובא רבן יוחנן מאחוריו ונשקו על ראשו. אמר לו, אשריכם אברהם יצחק ויעקב שיצא זה מחלציתכם, ועיי"ש שהורקנוס אביו נהנה מאד מבנו ונתן לו נכסיו במתנה.

והגר"ר נח וינברג זצ"ל היה מקשה, דרואים שהורקנוס לא היה מתנגד ללומדי התורה, הרי הוא אמר לרבי אליעזר שיוליך בניו לבית הספר, והרי הוא נהנה כשראה גדלות בנו, וא"כ למה לא שלח רבי אליעזר בנו ללמוד תורה.

וביאר בזה הגר"ר נח, דבודאי ובודאי הורקנוס שלח בנו ללמוד תורה בבית ספר, ורבי אליעזר הלך יום יום ללמוד תורה אצל רבו, אבל ראשו היה אטום, שום דבר לא נכנס, קשה לשמוע ומהיר לאבד, לא ידע לא קריאת שמע ולא תפילה ולא ברכת המזון, אמר לו אביו הרי אתה לא

הענין של ציבור לעומת יחידים, דבלילה הראשונה שהיו פחות מעשרה לא התעלו באותה אופן שהתעלו כשהיה עשרה, ורואים מעלת התורה בטהרה, ורואים כמה איכפת להתורה על כבודה המחוללת ועל היותה מושלכת בעפר. אבל על הכל רואים מעלת האדם, רואים המדרגות העצומות שהאדם יכול להגיע אליה, עד כדי כך שהשכינה מדברת מתוך גרונו, פאר המעלה.

ב) שמעתי מחתן אחותי ר' יחזקאל מילוורם שיחי' סיפור נורא ששמע מאחד מבני החבורה של הרה"ג ר' ישראל זאב גוסטמן זצוק"ל, שהגרי"ז גוסטמן למד בחברותא עם הרה"ג ר' חיים שמואלביץ, והיו עסוקים בלימוד ג' ימים ברציפות, ולא ביטלו לימודם אלא לקרוא קריאת שמע. לא מדברים כאן על אנשים מלפני מאות שנים, מדברים על אנשים בדור שלנו, שאנחנו עוד הכרנו, ועל ידי כח הרצון הטמון בהם הגיע למעלות עצומות ונשגבות. ואף שבודאי הם היו במרדגה עילאה, מכל מקום צריכים אנו לקחת מזה מוסר השכל לעצמינו, עד כמה מסוגל האדם לעלות אם רק ייחד לבו ללימוד התורה הקדושה.

הגר"ח שמואלביץ זצוק"ל כתב מאמר בספרו שיחות מוסר (מאמר לב – ייחד לב) על כח הרצון, על כח השאיפה, על מה שאשפר לאדם להגיע אם יש לו רצון אמיתי ושאיפה טהורה, הוא מתאר שם שכשיעקב אבינו בא לחרן היה אבן על פי הבאר, כל יום חיכו הרועים עד שיבואו כולם לגלול האבן, לא היה בכחם לגוללה, אבל יעקב אבינו ייחד לבו, השתמש בכח הרצון והשאיפה, ועל ידה גלל האבן.

ג) הגר"ר שלמה פרייפלד זצ"ל היה מביא את המדרש בתחילת שיר השירים רבה;

חזית איש מהיר במלאכתו, (משלי כב, כט) זה רבי חנינא, אמרו פעם אחת ראה אנשי עירו מעלים עולות ושלמים, אמר כלם מעלים שלמים לירושלים ואני איני מעלה כלום, מה אעשה, מיד יצא למדבריה של עירו בחורבה של עירו, ומצא שם אבן אחת, יצא וסדקה וסתתה וכרכמה, אמר הרי עלי להעלותה לירושלים, בקש לשכר לו פועלים, אמר להם מעלים לי אתם את האבן הזאת לירושלים, אמרו לו, תן לנו שכרנו מאה זהובים ואנו מעלים לך את אבןך לירושלים. אמר להם, וכי מנין לי מאה זהובים או חמשים לתת לכם, ולא מצא לשעה, מיד הלכו להם. מיד זמן לו הקדוש ברוך הוא

ופרחה נשמתם באותה שעה, אבל מלאכי אלוקים ידודון ידודון, הקב"ה השיב נשמתם, ושלח להם מלאכים להחזירם, בבחינת רצון יראיו יעשה.

ז הנה איתא בגמרא שבת (פח.) היה צדוקי אחד שטען שישראל הם עמא פזיזא, שאמרו נעשה קודם לנשמע, שחייבו עצמם בדבר שאין לו קצבה. ואכן על פי שכל אינו ראוי לאדם לחייב עצמו באופן כזה, אבל האהבה מקלקלת את השורה, אם יש רצון עצום, שאיפה נשגבה, הרי הדבר יוצא מן הרצוי אל המוכרח. רצוננו לראות את מלכנו, רצוננו להיקרא ולהיות ממלכת כהנים וגוי קדוש הוא שחייב אותנו לקבל כל מה שהקב"ה ישמיע.

ועל זה העיד שלמה המלך (שה"ש ב, ה) "כי חולת אהבה אני", פשוט חולת אהבה, הרצון והאהבה הם חזקים ועצומים עד כדי כך שאנחנו נחשבים חולים אם הם לא יתקיימו.

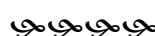
ח ועל זה נצטוינו פעמיים במצות הגבלה, פעם ראשונה קודם המעשה "כל הנגע בהר מות ימות" (שמות יט, יב), ושוב הזהירם בשעת מעשה (שם כא-כד וע"ש בפרש"י), דבאמת כשיש לאדם רצון עצום להתקרב אל הקדושה "רצון יראיו יעשה", והקב"ה יסייע לו מעל דרך הטבע, וכמו שסייע לנו בעיקר מעמד הר סיני. ובזה נשתנה הגבלת ההר, דכאן ציוה הקב"ה שלא יתקרבו להר עצמה, ואף דעיקר מתן תורה וגילוי שכינתו ית' נבעו מרצונם עז לראות את מלכם, מכל מקום הזהיר הקב"ה מלעלות בהר.

ותיק יהמו נא רחמיך, וחוסה נא על בן אהוביך, כי זה כמה נכסף נכספתי לראות מהרה בתפארת עוזך.

תצליח, הרי אין לך אפשרות ללמוד תורה, לא הצלחת ללמוד לא תורה ולא תפילה ולא קריאת שמע, תישא אשה ותוליד בנים והם ילמדו תורה במקומך, אם תלך ללמוד אין זה אלא ביטול זמן פשוטו כמשמעו. ולבסוף עלה אביו לירושלים לנדותו, ואז נתגלה אליו כמה באמת אפשר לפעול על ידי כח הרצון, שהיה יושב ודורש, ופניו מאירות כאור החמה, וקרנותיו יוצאות כקרנותיו של משה, ואין אדם יודע אם יום ואם לילה.

ח ובפרקי אבות (פ"ו מ"ד) כך היא דרכה של תורה, פת במלח תאכל, ומים במשורה תשתה, ובפי' המיוחס לרש"י, לא על העשיר הוא אומר שיעמוד בחיי צער כדי שילמוד תורה, אלא הכי קאמר, אפילו אין לאדם אלא פת במלח, ואין לו כר וכסת לישן, אל ימנע מלעסוק בה, שסופך לקיימה מעושר. ואולי כוונתו הוא כנ"ל, שכדי להצליח בתורה צריך האדם רצון עז ושאיפה ללמוד ולקיים כל דברי התורה, בכל מצב שהוא, וכמאמר החכם "אין דבר עומד בפני הרצון". ונראה לבאר ע"פ מה שאמר דוד המלך (תהלים קמה, יט) "רצון יראיו יעשה", שרצון הפנימי והאמיתי של האדם נובע מיראת ה', ואם האדם מצידו יש לו רצון ושאיפה אז הקב"ה יסייע בידו אף למעלה מדרך הטבע.

ו ובאמת זה היה יסוד ישראל למעמד הר סיני, הקב"ה אמר למשה (שמות יט, ט) "הנה אנכי בא אליך בעב הענן, ויגד משה את דברי העם אל ה'", וברש"י "תשובה על דבר זה שמעתי מהם, שרצונם לשמוע ממך, אינו דומה השומע מפי שליח לשומע מפי המלך, רצוננו לראות את מלכנו". כלל ישראל לא היו בעצם ראויים לזה, אבל רצונם היה "לראות את מלכנו", ומכח הרצון זכו לפנים בפנים דיבר ה' עימכם בהר סיני. ואף שלא היו ראויים,



הרב שמעון קרסנר שליט"א

לעלוי נשמת בתי דבורה חנה ע"ה

בענין מצות יבום בנישואי בועז ורות

מיד, ויאמר המלך שאל אתה בן מי זה העלם, התם קרי ליה נער הכא קרי ליה עלם, הכי קא אמר ליה, הלכה נתעלמה ממך צא ושאל בבית המדרש. שאל, אמרו ליה עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית, אקשי להו דואג כל הני קושייתא, אישתיקו, בעי לאכרוזי עליה, מיד (ש"ב יז, כה) ועמשא בן איש ושמו יתרא הישראלי אשר בא אל אביגיל בת נחש, וכתוב (דהי"א ב, יז) יתרא הישמעאלי, אמר רבא מלמד שחגר חרבו כישמעאל ואמר כל מי שאינו שומע הלכה זו ידקר בחרב, כך מקובלני מבית דינו של שמואל הרמתי עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית. ומי מהימן (בתמיה), והאמר רבי אבא אמר רב כל תלמיד חכם שמורה הלכה ובא, אם קודם מעשה אמרה שומעין לו, ואם לאו אין שומעין לו, שאני הכא דהא שמואל ובית דינו קיים. מכל מקום קשיא, הכא תרגמו (תהלים מה, יד) כל כבודה בת מלך פנימה וכו'. כתנאי, עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית דברי רבי יהודה, רבי שמעון אומר על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים דרכו של איש לקדם וכו' ע"כ הגמ' ע"ש.

והקשה המהרש"א (עו). דיש לדקדק בענין זה שדואג וסיעתו חשבו לאסור עמונית ומואבית ולא האמינו בקבלתם, והיאך חשבו שבועז זה אבצן היה שופט כל ישראל כמה שנים כמפורש בקרא (שופטים יב, ח, ב"ב צא). ואיך נשא פסולי הקהל ברבים כמו שכתוב ויקח עשרה אנשים גו', ויותר מזה בספר רות שהגואל השיב לבעז פן אשחית את נחלתי גו' ופרש"י שם לתת פגם בזרעו שנא' לא יבא עמוני ומואבי וטעה בעמוני ולא עמונית עכ"ל היאך מלאו לבו לְדַבֵּר כן בפני בועז שהיה שופט בימיו והוא התירה בפניו כמו שכתוב ביום קנותך גו' אשת המת קנית להקים שם המת גו', גם קשה שהיה חש על פגם זרעו ולמה לא היה חש על האיסור לאו גופיה וכל ביאה וביאה אסורה לו. וע"כ הנראה למאי דמסקינן בפ' כיצד (יבמות כ). דעשה דיבמה דוחה ל"ת וחייבי לאוין מתייבמין מן התורה אלא דאנן גזרינן ביאה ראשונה אטו ביאה שניה דאסור בה דכבר איקיים העשה בביאה ראשונה, ואפשר דאז בימי בועז עדיין לא גזרו על כך

(א) כתיב ויאמר הגואל לא אוכל לגאל לי פן אשחית את נחלתי וגו' (רות ד, ו). פרש"י פן אשחית את נחלתי, זרעי, לתת פגם בזרעי, שנאמר לא יבוא עמוני ומואבי (דברים כג, ד), וטעה בעמוני ולא עמונית. וכ"ה במדרש רות ז, ז ושם ז, י ר' שמואל בר נחמן אמר (פלוני אלמוני) אלם היה מדברי תורה,³ אמר, הראשונים לא מתו אלא ע"י שנטלו אותן ואני הולך ליטלה (בתמיה), חס לי ליטלה, לית אנא מערבב זרעייתי, איני מערבב פסולת בבני, ולא היה יודע שכבר נתחדשה הלכה עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית ע"כ. והדברים צ"ע דהיאך מלאו לבו לדבר כן בפני בועז שהיה שופט בימיו והוא התירה בפניו כמו שכתוב ביום קנותך וגו' אשת המת קנית להקים שם המת וגו'.

(ב) וכבר נתעורר בזה המהרש"א ביבמות. ע' משנה יבמות עו: עמוני ומואבי אסורים ואיסורן איסור עולם אבל נקבותיהם מותרות מיד. ובגמ' מנא הני מילי, א"ר יוחנן דאמר קרא (ש"א יז, נה) וכראות שאול את דוד יוצא לקראת הפלשתי אמר אל אבנר שר הצבא בן מי זה הנער אבנר ויאמר אבנר חי נפשך המלך אם ידעת, ולא ידע ליה (בתמיה), והכתיב (ש"א טז, כא) ויאהבהו מאד ויהי לו נושא כלים, אלא אאבוה קא משאיל, ואביו לא ידע ליה (בתמיה), והכתיב (ש"א יז, יב) והאיש בימי שאול זקן בא באנשים ואמר רב ואיתימא רבי אבא זה ישי אבי דוד שנכנס באוכלוסא ויצא באוכלוסא, ה"ק שאול, אי מפרץ אתי אי מזרח אתי, אי מפרץ אתי מלכא הוי, שהמלך פורץ לעשות דרך ואין ממחין בידו, אי מזרח אתי, חשיבא בעלמא הוי וכו'. א"ל דואג האדומי עד שאתה משאיל עליו אם הגון הוא למלכות אם לאו, שאל עליו אם ראוי לבא בקהל אם לאו, מאי טעמא, דקאתי מרות המואביה. א"ל אבנר תנינא עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית, אלא מעתה ממזר (דברים כג, ג) ולא ממזרת, ממזר כתיב, מום זר, מצרי (דברים כג, ח) ולא מצרית, שאני הכא דמפרש טעמא דקרא על אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים, דרכו של איש לקדם ולא דרכה של אשה לקדם, היה להם לקדם אנשים לקראת אנשים ונשים לקראת נשים, אישתיק,

דלהתרגום פלוני לגנאי שהיה אלם מדברי תורה. אולם התרגום דרש זה לשבח, גבר דצניען אורחתיה, ופי' הבי"ח במשיב נפש בחילוף העיין באל"ף.

לדחוק דלא כתב כן המהרש"א דאליבא דאמת שייך בזה עשה דוחה ל"ת אלא דכן היו טוענים דואג וסייעתו.

וראיתי בערוך לנר שנתעורר דמה שכתב המהרש"א דבועז לקחה מטעם מצות יבום דעשה דוחה ל"ת רק שהם סברו דאעפ"כ הבנים מואבים דהולך אחר הפסול, הנה מה שפשיטא ליה להמהרש"א בזה, נסתפק בו השער המלך (הל' יבום וחליצה פ"ו), דיבם שייבם ממזרת מטעם עשה דוחה ל"ת אי הולד ממזר או לא (השער המלך לא הביא דברי המהרש"א). ועוד נתעורר דמה שכתב המהרש"א דרות נתעברה מביאה ראשונה, לא יתכן לפי המבואר בתוס' בימות כ: דביאה ראשונה היינו העררה, ואי אפשר להתעבר בהערה ע"ש בערוך לנר. אולם תמוה, דלא נתעורר על דברי המהרש"א דאין כאן מ"ע לדחות ל"ת.

גם ראיתי בשו"ת חת"ס חו"מ סי' קי"ב דהביא דברי המהרש"א בשתיקה שאפי' היתה רות אסורה משום איסור עמונית מ"מ היה היבום מותר לגואל ולבועז משום דאתי מצות עשה דיבמה יבוא עליה ודחי ל"ת דעמונית ע"ש. וגם עליו יש לתמוה היאך הסכים לדברי המהרש"א דשייך בשאר קרובים מ"ע דוחה לא תעשה.

ונר' בכוונת המהרש"א דהבין דענין זה ד'יבום' בשאר קרובים הוא הלכה למשה מסיני ונכלל במ"ע דיבום שבתורה (אבל אין לי ראייה לזה שהוא הלמ"מ), ומש"ה שפיר י"ל עשה דוחה ל"ת.⁵

אולם מלשון הרמב"ן לא משמע שהוא הלמ"מ, שכתב וחכמי ישראל הקדמונים מדעתם הענין הנכבד הזה 'הנהיגו' לפנים בישראל לעשות המעשה הזה בכל יורשי הנחלה ע"כ. ועוד קשה, דאף אם נימא ד'יבום' של שאר

והותר לו ביאה ראשונה במצות יבום דעשה דוחה ל"ת וכמו שכתבו המפרשים דדין יבום נהגו אז אף בקרובים כמו שכתב הרמב"ן בפ' וישב (בראשית לח, ח) וקדאיתא בב"ר, וע"כ לא תלה הגואל את דעתו דמואבית אסורה לדחות היבום משום איסור ביאה דעשה דיבום דוחה ל"ת דמואבית אבל תלה הדבר על פגם הזרע דהולכין אחר פסול, וכיון דהיא אסורה לבא בקהל בלא יבום בניה הולכין אחריה להיות פסולים בקהל, וע"כ אמר לא אשחית את זרעי שיש לי כבר מאשה כשירה, משא"כ בועז שלא יחוש על זה שלא היה לו בנים שמתו כולם בעובדא דמנוח כדאמרינן בפ' הספינה (ב"ב צא.), וזו היתה גם דעת דואג וסיעתו שאמרו מה שנשא אותה בועז שהיה שופט ישראל היינו בהיתר ע"י מצות יבום ובביאה ראשונה נתעברה ממנו כדאמרינן דבועז מת מיד אחר ביאה ראשונה (ילקוט רמז תר"ח) ובנו עובד פסול קהל הוא דהולכין אחריה, ולא האמין בקבלה בהלכה למשה מסיני עמוני ולא עמונית וכו'. (ובכתובות ז: איתא דבועז הוצרך לעשרה זקנים כדי לפרסם ההלכה דעמוני ולא עמונית, וכתב המהרש"א דאעפ"כ לא קיבל הגואל הך דרשא, דסבר דלא התירה בועז אלא משום מצות יבום, כמבואר באורך בחידושינו פרק הערל ע"ש.)

ג) דברי המהרש"א תמוהים, דהיאך יתכן לומר בזה עשה דוחה ל"ת, הא המ"ע דיבום אינה אלא בשני אחים בלבד, ואף דגם בשאר קרובים יש ענין דתיקון נשמה וכו' וכמבואר ברמב"ן עה"ת וכו"ל, מ"מ אין בזה מ"ע (ואף אם במ"ע קיומית אמרינן עשה דוחה ל"ת, ע' קובץ הערות מס' יבמות סי' י"ד וסי' ס"ט אות ט' וקובץ שעורים מס' קידושין אות קמ"ד, מ"מ כאן לא הוי אפי' מ"ע קיומית כלל), והיאך ידחה ל"ת, וצע"ג. ואולי יש

ויש להעיר על דבריו דכיון דרות היתה גויה כשינישאתי למחלון אי"כ היאך שייך כלל ענין יבום וגאולה על אשה שלא היתה אשתו על פי הלכה. וכן יש לתמוה על המהרש"א שכתב די"ל דהותר לבועז איסור מואבית משום דעשה דוחה ל"ת, וכמו שכתבנו לקמן בפנים. 5 אם מ"ע דהלמ"מ דוחה ל"ת הכתובה בתורה (אף דלא הוי דומה לכלאים בציצית דהוא המקור לעשה דוחה ל"ת, ע' יבמות ד:), ע' מגילת אסתר על סה"מ של הרמב"ם ל"ת ס"ח דהלמ"מ דערבה בסוכות דוחה ל"ת דהכנסת בעלי מומין למזבח. וכבר מבואר כן ברמב"ן בהשגתו לספר המצות של הרמב"ם שורש ב' שיש לסמוך על הלכה למשה מסיני כדבר המפורש בתורה, כדמוכח בנוזיר כט. מדיר אדם את בנו בנוזיר אמר רבי יוחנן הלכה היא בנוזיר, ואיתמר עלה בשלמא לרבי יוחנן דאמר הלכה היא בנוזיר להכי מגלח ועביד הקפה וכו', ומוכח שהלמ"מ דאורייתא היא והוא מ"ע ואתי עשה דאורייתא ודחי ל"ת המפורש בתורה ע"ש ברמב"ן, ומבואר דהלכה למשה מסיני חשיבא מ"ע ודחיא ל"ת. וע' שדי חמד ח"ד מערכת העיין כלל כ"ו (דף תכ"ט).

4 וז"ל הרמב"ן אבל הענין סוד גדול מסודות התורה בתולדת האדם וכו' והיו החכמים הקדמונים קודם התורה יודעים כי יש תועלת גדולה ביבום האח, והוא הראוי להיות קודם בו, ואחריו הקרוב במשפחה, כי כל שארו הקרוב אליו ממשפחתו אשר הוא יורש נחלה יגיע ממנו תועלת, והיו נוהגים לישא אשת המת האח או האב או הקרוב מן המשפחה, ולא ידעו אם היה המנהג קדמון לפני יהודה, ובבראשית רבה (פה, ה) אמרו כי יהודה התחיל במצות יבום תחלה, כי כאשר קבל הסוד מאבותיו נודרו להקים אותו, וכאשר באתה התורה ואסרה אשת קצת הקרובים, רצה הקב"ה להתיר איסור אשת האח מפני היבום, ולא רצה שידחה מפניו איסור אשת אחי האב והבן וזולתם, כי באח הורגל הדבר ותועלת קרובה ולא בהם כמו שהזכרתי וכו', וחכמי ישראל הקדמונים מדעתם הענין הנכבד הזה 'הנהיגו' לפנים בישראל לעשות המעשה הזה בכל יורשי הנחלה באותם שלא יהיה בהם איסור השאר, וקראו אותו גאולה, וזהו ענין בועז וטעם נעמי והשכנות, והמשכיל יבין ע"כ.

עיקר המצוה שבתורה אלא גם 'מצות יבום' דשאר קרובים כגון אב ובן, מתיר איסור ערוה שנצטוו בה בני נח, והיינו איסור כלתו, וכהיא דיהודה ותמר, וה"ה (וכ"ש) די"ל דאחר מתן תורה דכבר נצטוו על עיקר מצות יבום של שני אחים, יכול 'מצות יבום' דשאר קרובים (דהוא ג"כ בכלל מצות יבום וכמו שנתבאר לעיל) לדחות לא תעשה דמואבי. ואפי' הרמב"ן דלא ס"ל כהרשב"א בזה, אפשר דזהו רק במעשה דיהודה ותמר דהיה קודם מתן תורה, דלא נצטוו עדיין במצות יבום כלל, ומש"ה ס"ל דאי אפשר למצות יבום לדחות איסור ערוה דבני נח, וכמו שביאר בקובץ הערות, אבל אחר מתן תורה, שפיר יכול מצות יבום דשאר קרובים לדחות ל"ת דמואבי, וכמו שכתב המהרש"א. אולם אין זה מוכרח, דיש לפרש בכוונת הרמב"ן, דמהאי טעמא גופא, דמעשה דיהודה ותמר לא היה יבום דשני אחים אלא יבום דשאר קרובים דאינו עיקר מצות יבום, אי אפשר להתיר בשביל זה שום איסור, ולא כסברת המהרש"א.⁷ ויש לעיין בכל זה.

ח) ונחזור להגמ' יבמות ולקושיות המהרש"א דהיאך לא סמך הגואל על פסקו של בועז שהיה שופט ישראל שמואבית מותרת, וכן היאך נסתפקו בימי דוד אם הוא כשר לבא בקהל הא כבר נתפרסם ההיתר ע"י בועז.

ע' חידושי הגרי"ז עה"ת (רות) דרש"י פירש עה"פ לא אוכל לגאול לי פן אשחית את נחלתי, פגם בזרעי וכו' וטעה בעמוני ולא עמונית ע"כ, וצריכים לעיין למה תלה הדבר בזרעו, והלא אסורה היא לו באיסור לאו כיון דלא ידע הדרשה דעמוני ולא עמונית (וכקושית המהרש"א). ונר' על פי מה דאיתא ביבמות ע"ו דה"ק שאול אי מפרץ אתי אי מזרח אתי וכו' א"ל דואג האדומי וכו' שאל עליו

קרובים הוא הלכה למשה מסיני ודוחה ל"ת, מ"מ הלא רות וערפה לא היו גרים כשנישאו למחלוך וכליון וכמבואר ביבמות מז:; וכן מבואר במהרש"א עצמו בב"ב צא: דהיו אז נכריות ע"ש, ולא חל קדושי מחלוך וכליון עליהן, וא"כ אף אם נימא דכיון דדרו יחד בגיותן דיש ב'יבום' זה של בועז 'ענין' תיקון לנפש המת, מ"מ ליכא כאן מ"ע מהלכה למשה מסיני כלל, ואי אפשר לדחות הל"ת. (ולכאו' נצטרך לדחוק דדברי המהרש"א ביבמות הם ע"פ שיטת הזוהר והראב"ע שהבאנו בנחלת שמעון סי' ד' דרות כבר נתגיירה כשנישאת למחלוך.)

ד) וע' קובץ הערות סי' ט' אות ז' דהרמב"ן ביבמות צח. הביא ראייה דקורבא דאישות ליתנייהו בבני נח מתמר, דאמר יהודה צדקה ממני (בראשית לח, כו), והא אכתי חייבת משום כלתו ע"ש, והרשב"א דחה ראיתו, דמותרת היתה לו ליהודה דבר תורה משום יבמה, דקודם מתן תורה היה יבום מותר בקרובים, אלא שרצה יהודה לנהג בה כדרך שצותה תורה באחיו לא באב, שהאח עיקר, ובקי היה בענינו, ויורה זה על בועז ע"כ. וצ"ל דהרמב"ן שהביא ראייה מזה לא ס"ל כדחית הרשב"א אלא ס"ל דלא הותר איסור ערוה אלא במקום מצות יבום, אבל קודם מתן תורה שלא היה יבום מצוה לא הותרו איסורי עריות (של בני נח) בשביל יבום, והרשב"א ס"ל דיבום מתיר איסור ערוה אפי' במקום שאין יבום מצוה אלא רשות ע"ש בקובץ הערות.⁶

ונר' דמשיטת הרשב"א יש ראייה לדברי המהרש"א, דהרשב"א הלא ס"ל דאפי' קודם מתן תורה, דלא נצטוו עדיין כלל על שום מצות יבום, אפ"ה 'מצות יבום' [או 'רשות של יבום'], והיינו לא רק יבום דשני אחים דהוא

7 וראיתי בהערות המו"ל לחידושי הרמב"ן וחידושי הרשב"א יבמות (הוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים) שתמה על הרמב"ן שהביא ראייה ממעשה דתמר דאין בן נח מצווה על כלתו ולא כתב כדבריו בפירושו עה"ת שהיו נוהגים לישא אשת המת האח או האב וא"כ לא היתה אסורה ליהודה, ואמנם ברשב"א דחה באופן זה את הראיה מתמר, והניח המו"ל דברי הרמב"ן ביבמות בצע"ג. אולם באמת קושיותיו לא קשה כלל, דאדרבה, לא כתב הרמב"ן בפי' וישב דמעשה דיהודה ותמר היה ענין יבום אלא על פי ההנחה דבן נח לא נאסר בכלתו וכמו שכתב בחידושי ליבמות, דאם היה בן נח מצווה על איסור כלתו, ס"ל להרמב"ן בפשיטות דאין מקום כלל להתיר ליהודה את כלתו משום מצות יבום דלא נצטוו בה בני נח, וגם ישראל לא נצטוו אחר מתן תורה ביבום כזה של אב ובנו אלא ביבום של שני אחים, ומה שדחה הרשב"א ביבמות ראיתו של הרמב"ן מיהודה ותמר דמותרת היתה לו ליהודה דבר תורה משום יבמה, הוא חידוש גדול, וכמו שכתבנו.

6 אולי יש לפרש מחלוקת הרמב"ן והרשב"א ע"פ מה שהאריך המשנה למלך בספרו פרשת דרכים ר"ש א' לחקור אם קודם מתן תורה, מאחר שנימול אברהם וקיים כל המצות, אם יצאו מכלל בני נח לגמרי ואפי' להקל או לא ע"ש. ונר' די"ל דהרמב"ן ס"ל דאי אפשר לומר דתמר היתה מותרת ליהודה משום מצות יבום, דהלא בני נח לא נצטוו על היבום, ורק ישראל נצטוו בו אחר מתן תורה, והאבות לא יצאו מכלל בני נח לקולא, ומדהותרת תמר ליהודה יש להוכיח דבן נח לא נאסר בכלתו, אבל הרשב"א ס"ל דהיה להם דיני ישראל ואפי' לקולא ושפיר הותרת תמר ליהודה משום מצות יבום אף דבעלמא כלתו אסורה לבני נח. אולם הפרשת דרכים שם הוכיח מדברי הרמב"ן ס"פ אמור במעשה דהמגדף דס"ל שהאבות יצאו מכלל בני נח אף להקל. [ושם בפרשת דרכים נתעורר בזה היאך הותר לתמר להכשיל את יהודה באיסור כלתו, וכתב ליישב על פי חקירתו הנ"ל, דתמר סברה דלא יצאו מכלל בני נח להקל, וכיון דער ואונן שימשו שלא כדרך (יבמות לד:) לא היה להן קדושיין בה על פי דיני בני נח ולא היתה תמר כלתו של יהודה, אבל אם היה להם דין ישראל אפי' לקולא, שפיר היתה תמר מקודשת לער ואונן והיתה אסורה ליהודה משום איסור כלתו ע"ש.]

האומות ע"כ - וכיון דהוא הלמ"מ אי אפשר לחלוק על זה. ובוזה יתפרשו דברי הגואל שאמר פן אשחית את נחלתי, דהגואל חשש פן יבוא ב"ד אחר ויחלוק על בועז והזקנים ויאמר דגם מואבית אסורה ויפסול את לבא בקהל, כמו שקרה באמת אח"כ שדואג רצה לפסול את דוד לבוא בקהל ובעי לאכרוזי עליה, וזהו שאמר פן אשחית את נחלתי, שהבנים יפסלו אח"כ פסול משפחה, אבל איסור (עכשיו) אין כאן דהרי הופסקה ההלכה עכשיו דעמוני ולא עמונית, וטעותו של הגואל היתה שלא ידע שהלכה למשה מסיני היא דמואבית מותרת ואי אפשר לשום ב"ד לחלוק על זה ע"ש.

ושמעתי ממו"ר הגאון הרב נתן נוסבויס שליט"א דישיבה להרחיב הדברים על פי מה שהקשה החתם סופר בכתובות ז: בשם ספר עצי ארזים אה"ע"ז סי' ס"ג דאיך האמינו לבועז באמרו עמוני ולא עמונית, הא אמרינן ביבמות עז. דאם אמר בשעת מעשה אין שומעים לו, וכתב החת"ס דקושיא זו מעיקרא ליתא, דדוקא כשאמרו מקבלה כמו שאמר [יתרא הישראלי] כך מקובלני, אבל אם אמרו מדרשא דקראי שומעים, ומאן לימא לן דבועז לאו מדרשא אמרו ע"כ, וכיון דבועז אמר הלכה זו מדרשת הקרא ולא מהלכה למשה מסיני, שפיר יכול הב"ד הבא אחריו לפסוק דמואבית אסורה וכמ"ש הגרי"ז.

- ע' ספר נחלת שמעון על רות ח"ב סי' י"ח
ושם הובאו הדברים באריכות

אם ראוי לבא בקהל אם לאו מ"ט דקאתי מרות המואבית - פי' דמשום זה בעצמו אינו ראוי למלכות משום דאינו ראוי לבוא בקהל ואין ממנין מלך אלא מן המיוחסין כדאיתא בתוספתא פ"ד דסנהדרין ע"ש - א"ל אבנר וכו' כך מקובלני מבית דינו של שמואל הרמתי וכו' ע"כ. וביאור הסוגיא נר', דאע"ג דכבר נפסקה ההלכה ע"י בועז והזקנים דעמוני ולא עמונית, וכן אבנר אמר לו מפי משנה דתנינא עמוני לא עמונית וכו', מ"מ רצה דואג לחלוק על זה, כדקי"ל בכל הדברים הנלמדין במדות שהתורה נדרשת בהן שאם הורו ב"ד שהדין כך רשאי הב"ד הבא אחריהן לבטל דבריהם ולהורות כפי מה שנראה בעיניו, כמבואר ברמב"ם פ"ב מהל' ממרים הל' א', וכיון דאבנר אמר לו מדרשה דקרא דעמוני כתיב ולא עמונית, או מקרא דעל אשר לא קדמו וגו', אסקי להו דואג כל הני קושייתא ובעי לאכרוזי עליה, עד שבא עמשא בן יתר ואמר כך מקובלני מבית דינו של שמואל הרמתי וכו', דפירוש דכך מקובלני, הוא, דלאו מקרא הוא דורש אלא קבלה היא בידו מהלכה למשה מסיני דעמוני ולא עמונית — וכן הוא להדיא בסמ"ג ל"ת קי"ג, וז"ל, וכן קבלו מב"ד של שמואל הרמתי והוא קבל דבר זה הלכה למשה מסיני עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית ע"כ, וכן הוא להדיא ברמב"ם פי"ב מהל' איסורי ביאה הל' י"ח דהך עמוני ולא עמונית הוא הלכה למשה מסיני, וז"ל, הלכה למשה מסיני שהעמוני הזכר והמואבי הזכר הוא שאסור לעולם לישא בת ישראל אפילו בן בנו עד סוף העולם אבל עמונית ומואבית מותרת מיד כשאר



הרב יהודה דוד ווינער שליט"א

בענין חיוב לימוד התורה בנשים ובקטנים

כשלומדות אינן מקיימות שום מצוה בעצם הלימוד, ולפי"ז הכל ניחא.

אמנם לענ"ד קשה לבאר כן, דהא מה שנשים צריכות ללמוד מצד הכשר מצוה אם אינן יודעות הדינים מבלי ללמוד, דבר זה פשוט וברור, ובודאי לא יחלוק אדם על זה, ואיזה חידוש מצאו האגור וכל הפוסקים בדברי הסמ"ג. אע"כ חידושו של הסמ"ג הוא דאינו רק משום מבוא לקיום המצוות, אלא שיש בנשים חובת תלמוד תורה ממש כלפי הדינים השייכים להן. וס"ל להאגור דדווקא לפי דעת הסמ"ג א"ש דנשים מברכות ברכת התורה, אבל לולא דברי הסמ"ג הואיל ואין בלימודן אלא הכשר לקיום המצוות, לא היו מברכות ברכת התורה.⁸ אך לפי"ז חזרו כל הקושיות הנ"ל למקומן.

ב. הערה בדברי הרמב"ם בענין חיוב לימוד התורה בקטנים

כתב הרמב"ם פ"א מהל' תלמוד תורה ה"ג וז"ל מי שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו כשיכיר שנאמר ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמוד קודם למעשה מפני שהתלמוד מביא לידי מעשה ואין המעשה מביא לידי תלמוד עכ"ל. והוא עפ"ד הגמ' קידושין (ט:): והיכא דלא אגמריה אבוה מיחייב איהו למיגמר נפשיה דכתיב ולמדתם עכ"ד הגמ'. (וע' רש"י שם שפי' דהכוונה להפסוק הנ"ל שהביא הרמב"ם ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם.)

אמנם מה שהוסיף הרמב"ם וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמוד קודם למעשה וכו', מלבד שתיבת "וכן" צ"ב וכמו שהעיר הכס"מ, גם עצם דברי הרמב"ם צ"ב מה באים לומר ולמה תלי דין הלימוד לעצמו במה שהתלמוד מביא לידי מעשה, הא בלאו הכי נמי מובן למה חייב ללמד בעצמו מצד עצם מצות תלמוד תורה. ונראה שגם נקודה זו מבוסס על דברי הגמ' הנ"ל, דיל"ע על הגמ' למה מביא קרא דולמדתם אותם ושמרתם לעשותם, תיפו"ל מקרא דושננתם שיהיו דברי תורה מחודדין בפין או מקרא דוהגית בו יומם ולילה, וא"כ מהגמ' גופא

א. הערות בדעת הסמ"ג דנשים חייבות ללמוד הדינים השייכים להן

בבית יוסף (או"ח סי' מז) הביא שיטת הסמ"ג דאע"ג דנשים פטורות מתלמוד תורה וכמו דדרשין בגמ' קידושין (ט:), זהו רק פטור ממצוה הכללית של לימוד התורה אבל עדיין חייבות ללמוד הדינים השייכים להן. ובב"י שם הביא מהאגור דלפי"ז מבואר מה שנשים נוהגות לברך ברכות התורה דאע"פ שהן פטורות ממצות תלמוד תורה עדיין חייבות בלימוד הדינים הנוהגים להן. וכאן נביא כמה מקושיות האחרונים על הסמ"ג ובעזה"ת נבאר ונתרץ שיטתו.

בבאור הגר"א (סי' מז סי' ד) תמה על הסמ"ג וז"ל וקרא צווח ולמדתם אותם את בניכם ולא בנותיכם והאיך תאמר וצונו ונתן לנו, אלא העיקר ע"פ מ"ש תוספות וש"פ דנשים מברכות על כל מ"ע שהז"ג וכו' ע"ש.

ובשו"ת בית הלוי (ח"א סי' ו') הקשה עוד על הסמ"ג, דבגמ' סוטה כא ע"א איתא יש זכות תולה וכו' זכות דמאי אילימא זכות תורה הא אינה מצווה ועושה היא אלא זכות דמצוה מי מגנא כולי האי וכו' ע"ש. והא לפי הסמ"ג שפיר מצווה ועושה היא לגבי הדינים השייכים לה, ע"ש.

ברם יש אחרונים שנוקטים דיתכן שהרמב"ם ג"כ אית ליה כהסמ"ג דנשים חייבות ללמוד פרשיות השייכות להם (ע' בית הלוי ח"א ריש סי' ו' בשם השאג"א), וצ"ע שהרי הרמב"ם בפ"א מהל' תלמוד תורה ה"א סתם וכתב נשים ועבדים וקטנים פטורים מתלמוד תורה וכו' עכ"ל ומשמע שפטורות לגמרי, והרי לפי הסמ"ג הרי הן חייבות רק שאין חייבות ללמוד כל חלקי התורה כי אם מקצתן, וצ"ע.

ובשו"ת בית הלוי (סי' ו') וכן בהקדמתו וכן בבית הלוי עה"ת פרשת משפטים) כתב בדעת הסמ"ג דמה שנשים צריכות ללמוד הדינים השייכים להם, אין זה אלא מצד הכשר מצוה, כדאי לקיים המצוות צריך לדעת הלכותיהן, אבל

בהלכותיהן אפי' לדעת הסמ"ג, ורק בנשים הוא דמחדש הסמ"ג שיש עליהם דין מצות תלמוד תורה כלפי הדינים השייכים להן.

8 ונראה דעכו"ם בז' מצות ב"נ ג"כ צריכים ללמוד הלכותיהם מדין מבוא לקיום מצוותיהן, אבל אין עליהן דין חיוב תלמוד תורה

אולם בספר מאורות הרמב"ם למו"ר הגרש"י ווינברג זצ"ל הק' על מהלך זה הוא דהרי הרמב"ם פסק להדיא לעיל ה"א וז"ל נשים ועבדים וקטנים פטורים מתלמוד תורה אבל קטן אביו חייב ללמדו תורה שנאמר ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם עכ"ל. הרי בהדיא דהקטן גופיה פטור. ברם במהדורת פרנקל השמיטו בהלכה א' תיבת קטנים וגורסים רק נשים ועבדים פטורים כי כן הוא בכמה דפוסים, אבל בכמה דפוסים היה גם תיבת קטנים, ולפי"ז קשה.¹²

ג. ב' דינים נפרדים של תלמוד תורה

ונראה לומר בכל זה בדרך אפשר, דהנה כבר התבאר שיש ב' ענינים בת"ת, א' מצד עצם הלימוד ואפילו בדבר שאינו נוגע לקיום המצוות וכגון פרשת בן סורר ומורה שלא היה ולא יהיה אלא ענינה הוא לדרוש ולקבל שכר, וב' דין ללמוד כדי לידע המצוות והאיך לקיימם. וגם התבאר כבר, דהך דין שני (לדעת הסמ"ג) לכאורה אינו הכשר מצוה לבד אלא הוא חובת מצות ת"ת ממש. וגם לפי המתבאר לעיל נראה, דהך דין שני אינו "סיבה" נוספת לבד להתחייב במצות "והגית בו יומם ולילה" כלפי הדינים שהוא צריך לקיימם, אלא הוא תורת מצוה מיוחדת בפ"ע, וילפינן ליה מקרא ד"ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם" (שמקרא זה הביא הרמב"ם בפ"א ה"ג כנזכר לעיל וכמו שביאר הלחם יהודה), ונמצא שיש ב' דינים נפרדים של תלמוד תורה.

ואולי יש לחדש בזה עוד, דהך דין ת"ת שהוא רק מצד לידע דיני המצוות, אינה מפאת המצוה המיוחדת של תלמוד תורה, אלא הוא מישך שייכא לכל מצוה ומצוה, כלומר דמדיני כל מצוה ומצוה הוא גם ללמוד הלכותיה. באופן דנהי נמי שיש מצוה ממש בלימוד הלכות השייכות להאשה אבל המחייב של חובת לימוד התורה הזה אינו מצות תלמוד תורה עצמה אלא המחייב הוא המצוות אשר היא מחוייבת בהן, וחובת לימוד דיני המצוה הוא פרט וענף בכל אחד ואחד מהתרי"ג מצוות,

משמע דהלכה זו שייכא לענין ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם דהיינו ענין שהתלמוד מביא לידי מעשה. אך אכתי על הגמ' גופא קשה למה בעינן לאתויי עלה מטעם תלמוד מביא לידי מעשה.

גם מש"כ הרמב"ם מי שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו "כשיכיר", צ"ב איזה שיעור הוא זה, דאם ר"ל כשיהיה בר דעת דהיינו לכשיגדיל (וכן משמע מסתימות כמה פוסקים), א"כ צ"ע דהל"ל כשיגדיל ובפרט שכלשון הזה כתב הרמב"ם בהל' מילה (פ"א ה"ב) כשיגדל הוא חייב למול את עצמו, וכן גבי פדיון הבן (פי"א מהל' בכורים ה"ב) עבר אביו ולא פדהו כשיגדל יפדה את עצמו, והרי כל הנך ג' דברים בחדא מחתא איתמר במס' קידושין. ובאמת משמע מלשון הרמב"ם שכאן יש שיעור מיוחד של "כשיכיר". ומעתה יל"ע מה הכוונה כשיכיר, והאם ר"ל אף לפני שיגדיל הוא חייב כל שיכיר, או ר"ל דאפי' לאחר שיגדיל לא חל החיוב עליה עד שיכיר.⁹

ובנמוקי מהרא"י (נדפס בספר הליקוטים על הרמב"ם) וכן בספר לחם יהודה לרבי יהודה עייאש ז"ל (בדרכו הראשון) פירשו כוונת הרמב"ם דאף לפני שיגדל ובעודו קטן אם הוא מכיר בעצמו הוא חייב ללמד את עצמו. אך כמובן זה צ"ב טובא דהא קי"ל דקטן פטור מכל המצוות ומ"ש תלמוד תורה. וביאר שזהו כוונת הרמב"ם בהמשך דבריו, לבאר טעם דין זה, משום שהתלמוד מביא לידי מעשה, וכיון דמיד כשיגדל יהא מחוייב בעשיית המצוות, מש"ה מוטל עליו לפני שיגדל שילמוד תורה כדי שיוכל לקיימם כראוי לכשיגדל.¹⁰ וזהו דילפי' בגמ' קידושין מקרא דולמדתם אותם ושמרתם לעשותם, דהיינו שיש חיוב ללמוד תורה כדי לעשות המצוות, ומצד זה חל עליו החיוב אף בעודו קטן משעה שיכיר.¹¹

ולפי דרך זה, פירושא ד"יכיר" יש לפרש בתרי אנפי. א' שיכיר מהו תורה ושצריך ללמוד אותה, ב' שיכיר ויבחין בהבנה כלשהי את מה שלומד והוא שייך להבין קצת מה שלומד.

9 ע' בספר מאורות הרמב"ם למו"ר הרה"ג רבי שמואל יעקב ווינברג זצ"ל שלבסוף הלך בדרך זה ועייש מה שביאר בזה. וכן משמע לכאורה בשו"ע הרב ריש פרק שני מהל' ת"ת שלו שכתב וז"ל מי שלא לימדו אביו תורה חייב ללמד את עצמו כשיכיר וכו' וכשלומד לעצמו כשיגדיל ויכיר ויוכל ללמוד וכו'.

10 למעשה, הלחם יהודה הק' דחידוש גדול כזה ה"ל להשי"ס לפרושי בהדיא שיש חיוב עליו בעודו קטן, ומש"ה יצא הלחם יהודה לבאר

כוונת הרמב"ם באופן אחר ע"ש. אמנם בנימוקי מהרא"י הסיק כן למעשה בכוונת הרמב"ם. ועל דרך זה הלך הגר"י עפשטיין זצ"ל מובא בקובץ ישורון חלק ל"ב עמ' תקי"ד עיי"ש שהאריך בזה.

11 ובעיי"ש שכוונת הגמ' לחייבו בזה בעודו קטן (משיכיר) דאי בגדלותו מאי קמ"ל פשיטא. ואכתי יל"ע מני"ל להגמ' דמקרא זה מחייבו בקטנותו. ושמא הך קרא אייתר להכי גופא, וצ"ע בזה.

12 וכן הק' הגר"י עפשטיין זצ"ל שם.

ולפי"ז א"ש גם לענין קטן, דמש"כ הרמב"ם בהלכה א' דנשים ועבדים וקטנים פטורים מת"ת הרי התבאר דר"ל כלפי עיקר המצוה המיוחדת של ת"ת, אשר בזה הן נשים ועבדים והן קטנים, כולם פטורים. ומש"כ הרמב"ם בהלכה ג' (לפי דרכו של הנמוקי הגרא"י והדרך הראשון של הלחם יהודה) דקטן שמכיר ומבין ללמוד חייב ללמוד עצמו, אין זה מצד חובה המיוחדת של ת"ת מצד עצמה, אלא מצד חלק ה"ללמוד" של כל המצוות וכדמייתי הרמב"ם והגמ' מקרא ד"ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם".

ה. יישוב עפ"י לקושית השאג"א בענין פסול נשים בכתיבת ס"ת

ואולי לפי דברינו יש ליישב גם מה שהביא הבית הלוי שם בשם השאג"א להק' למה פוטר הרמב"ם נשים ממצות כתיבת ס"ת מצד שאינן חייבות במצות תלמוד תורה, הלא לפי הסמ"ג הן שפיר חייבות, ע"ש. ובבית הלוי יישוב לפי דרכו דנשים אינן מקיימות שום מצוה בלימודן רק שצריכות ללמוד משום הכשר לקיום המצוות. אמנם גם לפי דרכו דנשים חייבות במצות עשה ללמוד תורה לגבי הדינים השייכים להן, אכתי י"ל דמה שמצות כתיבת ס"ת תלוי במצות תלמוד תורה, הוא זה דוקא במצות ת"ת שמצד התורה עצמה, ואין דין כתיבת ס"ת תלוי בדין תלמוד תורה שהוא פרט בחובת כל מצוה ומצוה שמלבד גוף קיום המצוה צריך ללמוד הלכותיה.

וזהו גדר החיוב דילפי' מקרא דולמדתם אותם ושמרתם לעשותם.¹³

ד. יישוב על פי חידוש זה לכל החערות הנ"ל

ולפי"ז מיושבת קו' הגר"א על הסמ"ג, דמה דצווח קרא למעט בנותיכם, זהו במצות תלמוד תורה מצד התורה עצמה, אמנם מה שמחדש הסמ"ג דנשים חייבות ללמוד הוא מצד כל מצוה ומצוה שהן חייבות בהן שהמצוות גופייהו הן הן המחייבות את הנשים ללמוד הלכותיהן, וכפרט נוסף בחובת המצוה גופה, ומקור חיוב זה הוא מקרא דולמדתם אותם ושמרתם לעשותם, דבזה לא נתמעטו נשים. ולפי"ז מה שקבע הרמב"ם בביורור בריש הל' ת"ת שנישים פטורות מתלמוד תורה, יתכן שזהו רק כלפי מצות התורה עצמה, אבל לגבי המחייב שמצד המצוות ללמוד ולידע הלכותיהן, יתכן שלגבי זה מודה הרמב"ם לדעת הסמ"ג.

ולפי"ז יש ליישב גם קושית הבית הלוי על הסמ"ג מהא דאמרי' במס' סוטה אילימא זכות דתורה הא אינה מצווה ועושה היא וכו', די"ל שהכח המיוחד של תורה להגין הוא זה במצוה המיוחדת של תורה מצד עצמה, ואילו חיובא דנשים בתלמוד תורה הוא לא מצד המצוה בפנ"ע של תורה אלא מצד חלק ה"ללמוד" שבכל מצוה ומצוה, ולית בסגולת ת"ת זה כח הגנה טפי מכח ההגנה של המצוה עצמה, והרי מבואר בגמ' שם דזכות דמצוה לא מגנא כולי האי.



13 [א] מתחילה חשבתי להביא מקור להצד שהוא מדיני המצוות, דהנה בסוטה דף לו ע"א איתא דכל מצוה ומצוה יש בה ד' חלקים ללמוד וללמד לשמור ולעשות ועל כל חלק וחלק נכרתו ד' בריתות ע"ש, וע' רש"י שם שפי' דחלק הללמוד ילפי' ליה מדכתיב ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם. (והיינו הקרא דהביא הרמב"ם בה"ג הנ"ל.) ומשמע דענין זה של לימוד המצוה הוא דין בהמצוה עצמה שאחד מסניפי חובת המצוה הוא ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם. אמנם התבוננתי דבע"כ אין מזה ראייה דהא כייל שם גם ללמוד וזהו מקרא

אברכי כולל עבודת לוי

הרב אברהם יצחק שיינ

בענין אכילה ושתיה בבית הכנסת ובית המדרש

להגן מפני הגשמים. וקשה דמלבד טעמא דשמעתא בעיא צילותא מותרים להם כיון שחכמים הם. אע"כ שהיתר זה הוי רק ע"י הדחק, וגשמים לא מיקרי דוחק, דיכולין ללכת עד ביתם בגשמים שהרבה בני אדם הולכים בשוק בעת הגשמים, וכ"כ הבית יוסף (או"ח סי' קנ"א). [וע' בב"ח שם דלא ניחא ליה במהלך של הבית יוסף דס"ל שמפני הגשמים מיקרי מדוחק, וע"ש שכתב ליישב שיטת הרמב"ם באופן אחר].

ד) אמנם הטור (או"ח סי' קנ"א) כתב בסתמא שת"ח מותרים לאכול ולשתות בהן, ובפשטות משמע בכל אופן ולא רק מדוחק. וא"כ הדרא הקושיא לדוכתא למה רבינא ורב אדא נכנסו לביה"כ רק משום דשמעתא בעיא צילותא ולא משום שהם חכמים. ואולי יש ליישב ע"פ דברי הר"ן (ט. מדפי הרי"ף) שכתב שכל ההיתר לתלמידי חכמים לאכול שם הוי רק בבהמ"ד ולפי שעומדין שם כל היום, אבל לא בבהכ"נ. וכיון שכל ההיתר הוי רק בבהמ"ד ולא בבהכ"נ, ומעשה זו ברבינא ורב אדא היה בבית הכנסת, משו"ה לא היו מותרים להם לילך שם להגן מפני הגשמים אי לאו משום דשמעתא בעיא צילותא.

ח) אבל אי אפשר לומר כן בדעת הטור דמבואר בדבריו שאין חילוק בין ביה"כ וביה"מ ובשניהם מותר לת"ח לאכול. ונראה דמקורו הוא כמו שכתב הכס"מ דאם הגמ' התיר ת"ח לאכול בבהמ"ד כ"ש בבה"כ דבהמ"ד קדוש טפי כדאיתא בגמ' (כז.). ואולי יש ליישב דברי הטור ע"פ מה שהביא ההגהות אשר"י (מגילה פ"ד סי' ז') בשם האור זרוע דאינהו מתמירין אנפשיהו הוו. והיינו דמעיקר הדין היה מותר להם להשתמש עם הביה"כ לצורכם אלא משום מדת חסידות לא רצו. אולם גם זה קשה לומר בדעת הטור דמבואר מתוס' כח: (ד"ה בתי) והרא"ש (סי' ז') שמן הדין עשו כן ולא משום חומרא בעלמא, וכן משמע מהטור כדבריהם ע"ש. וא"כ לית לן מהלך למה היה אסור להם מעיקר הדין להגן בביה"כ. ומשום הכי כתב הב"י שגם הטור סבר כהרמב"ם שאינו מותר אלא מדוחק, ומה שסתם את דבריו הוא מפני שדבר פשוט הוא

א) בליל שבועות נוהגים להיות ניעורים כל הלילה ועוסקים בתורה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. ויש אנשים שאוכלים ושותים שם, ובפרט בשתיית קפה, ועלינו לדעת אם יש בזה משום חסרון כבוד ביה"כ וביה"מ ואם עושים כדן או לא. ובעזה"י נשתדל לברר ולבאר צדדי השאלה ולהביא מה שעולה למעשה מכל האמור.

ב) איתא בגמ' מגילה (כח.) בתי כנסיות אין נוהגין בהן קלות ראש, אין אוכלין בהן ואין שותין בהן. ואע"פ שבגמ' שם איתא רק בתי כנסיות, עי' ברי"ף וברא"ש שגרסו בתי כנסיות ובתי מדרשות. ובהמשך הגמ' שם (כח:) איתא שחכמים ותלמידיהם מותרין דאמר ריב"ל מאי בי רבנן ביתא דרבנן, הרי דלחכמים ותלמידיהם יש קולא לעסוק בצרכיהם בבית המדרש שלא כהמון העם. ונראה שעל זה סומכין הלומדים שאוכלים ושותים בשעת לימודם דהם בכלל חכמים ותלמידיהם, דמסתבר דאין צריך להיות ת"ח גדול להשתמש בהיתר זה דהלא אמרה הגמ' שאפילו תלמידיהם מותרין, ומשמע שכל מי שלומד תורה ושוהה שם הרבה הוא בכלל ההיתר, וכמו שאמר ריב"ל שבית המדרש הוי ביתא דרבנן. אלא שצריכים לבאר איזה דינין נכללין בהיתר של הגמ', האם מתיר בכל אופן או רק במקום צורך מיוחד וכן יש לעיין אם מתיר כל תשמישים או רק אכילה ושתיה.

ג) והנה הרמב"ם בהל' תפילה (פי"א ה"ו) כתב הלכה הנ"ל בזה"ל וחכמים ותלמידיהם מותרים לאכול ולשתות בבית המדרש 'מדוחק', ע"כ. וצריך ביאור מנ"ל זה, הרי בגמ' הנ"ל אמר סתם שמותרים, ומשמע אפילו שלא מדוחק.

ובכס"מ הביא מקור לדין זה ממעשה שהובא בגמ' שם שרבינא ורב אדא בר מתנה נכנסו לבית הכנסת מחמת הגשמים, והסביר הגמ' הטעם למה היה מותר להם ליכנס משום דשמעתא בעיא צילותא, כלומר דכדי ללמוד כהוגן צריך ישוב הדעת ואי אפשר ללמוד ולהתרכז בגשם. ומשמע דאם לא היו עוסקין בשמעתא לא היו נכנסין

הן עשויין. ותירצו שם דמכאן מוכח דהא דאמרינן דביה"כ על תנאי הן עשוין זה מהני רק בחורבנן, אבל לא בישובן. וכתבו שם שהטעם שהתנאי מהני בבבל ולא בארץ ישראל הוא משום דכשיבא הגואל תפקע קדושתן מאותן בתי כנסיות שבחוץ לארץ, הילכך כיון שבלא"ה לא תתקיים הקדושה לעולם לכן מהני תנאי להפקיע הקדושה בחורבנן גם קודם ביאת הגואל, משא"כ אותן שבא"י שקדושתן לעולם קיימת לא מהני תנאי. [ואגב, הק' עליהם המג"א (סי' קנ"א סקט"ו) דהא לקמן בגמ' אמרינן עתידין כל בתי כנסיות שבבבל שיקבעו בארץ ישראל, וא"כ מהו כוונתם דכשיבא הגואל תפקע קדושתן. ותירץ המג"א דצ"ל דתוס' קאי על אותן שחרבו, דכיון שחרבו קודם ביאת הגואל לא יקבעו בא"י.]

(ט) אמנם בתוס' במס' בב"ב ג': (ד"ה ועייליה) כתבו בשם רש"י דעל תנאי הן עשויין היינו דמותר לאכול ולישן בהן וליכנס בהם בחמה מפני החמה וכו', וכן הביא ההגהות מיימוניות (הל' תפלה פי"א אות ה') בשם רש"י. ונראה שזהו ג"כ משמעות של רש"י במס' מגילה כח: (ד"ה על) שפירש 'על תנאי' – על מנת שישתמשו בהן, דנראה בכוונתו דאפילו בעת ישובן מותר להשתמש בהן. וצ"ל לפי"ז דרבינא ורב אדא שנכנסו לביה"כ רק משום דשמעתא בעיא צילתא ולא משום שהיו תלמידי חכמים. (א) הרמב"ם לפי פירוש הב"י – רק מותר לת"ח להשתמש בביה"כ משום דוחק, ואין הגנה מהגשמים מיקרי דוחק. (ב) הר"ן – רק מותר לת"ח להשתמש בבית מדרש ומעשה זו היה בבית הכנסת. (ג) הגהות אשר"י – באמת אין איסור להשתמש בביה"כ כדי להגן מהגשמים אלא הם החמירו אנפשיהו. (ד) המג"א - ההיתר לת"ח להשתמש בביה"כ הוי רק לצורך לימודם, אבל שאר תשמישים אסורים, הילכך הגנה מהגשמים שאינו לצורך לימוד אסור.

(ז) נמצא שיש לנו ד' מהלכים איך ללמוד למה רבינא ורב אדא נכנסו לביה"כ רק משום דשמעתא בעיא צילתא ולא משום שהיו תלמידי חכמים. (א) הרמב"ם לפי פירוש הב"י – רק מותר לת"ח להשתמש בביה"כ משום דוחק, ואין הגנה מהגשמים מיקרי דוחק. (ב) הר"ן – רק מותר לת"ח להשתמש בבית מדרש ומעשה זו היה בבית הכנסת. (ג) הגהות אשר"י – באמת אין איסור להשתמש בביה"כ כדי להגן מהגשמים אלא הם החמירו אנפשיהו. (ד) המג"א - ההיתר לת"ח להשתמש בביה"כ הוי רק לצורך לימודם, אבל שאר תשמישים אסורים, הילכך הגנה מהגשמים שאינו לצורך לימוד אסור.

(ח) והנה עד כאן ביארנו גדר ההיתר ומה נכלל בו. אמנם עדיין יש לנו לבאר האם יש חילוק בין בית הכנסת שבבבל וביה"כ שבארץ ישראל. דהנה יש עוד קושיא שהקשו הראשונים בסוגיין על הנהגת רבינא ורב אדא. דאיתא בגמ' (כח:): שבת כנסיות שבבבל על תנאי הן עשויין ואין בהן קדושת ביה"כ כמו בתי כנסיות של א"י. והקשו התוס' שם (ד"ה בת) דא"כ למה רבינא ורב אדא נכנסו לביה"כ רק משום דשמעתא בעיא צילתא, והלא רבינא ורב אדא היה בבבל ובתי כנסיות שיש שם על תנאי

דאם לא מדוחק לא היינו מתירים אפילו לת"ח. וכמובן מידי דוחק לא יצאנו לכווין כן בדברי הטור.

(ו) שוב ראיתי מהלך אחרת במג"א (סי' קנ"א סק"ב) ליישב שיטת הטור. דההנחה לפי כל המפרשים הנ"ל היה שאין חילוק בין התשמישים, ומה שהתיר הגמ' לחכמים ותלמידיהם מיירי בכל תשמישים. אולם המג"א חידש דדוקא אכילה ושתייה שרי בביה"כ משום דלומדים בביה"כ וכ"ש בביה"מ, ולכן מותרין לאכול ולשתות שם דאם יצטרכו לילך לביתם בכל פעם לאכול ולשתות יתבטלו מלימודם. אבל אם אין לומדין שם אסורים לאכול ולשתות שם דאטו ת"ח אינו מוזהר על מורא המקדש. והוסיף המג"א וכתב וזה כוונת הרמב"ם במש"כ מותרין לאכול ולשתות מדוחק. וביאר הלבושי שרד שכוונת המג"א לומר דמה שכתב הרמב"ם מדוחק אין הכוונה כלל דבעינן דוחק, אלא זה הוא עצמו הדוחק מה שיצטרך לילך לביתו לאכול ויתבטל מן לימודו. ועפ"ז ניחא טובא, דגם לחכמים ותלמידיהם אסורים להשתמש בביה"כ אא"כ זהו לצורך לימודם, ומשו"ה לא היה מותר לרבינא ורב אדא ליכנס לביה"כ רק להגן מפני הגשמים.

(ז) נמצא שיש לנו ד' מהלכים איך ללמוד למה רבינא ורב אדא נכנסו לביה"כ רק משום דשמעתא בעיא צילתא ולא משום שהיו תלמידי חכמים. (א) הרמב"ם לפי פירוש הב"י – רק מותר לת"ח להשתמש בביה"כ משום דוחק, ואין הגנה מהגשמים מיקרי דוחק. (ב) הר"ן – רק מותר לת"ח להשתמש בבית מדרש ומעשה זו היה בבית הכנסת. (ג) הגהות אשר"י – באמת אין איסור להשתמש בביה"כ כדי להגן מהגשמים אלא הם החמירו אנפשיהו. (ד) המג"א - ההיתר לת"ח להשתמש בביה"כ הוי רק לצורך לימודם, אבל שאר תשמישים אסורים, הילכך הגנה מהגשמים שאינו לצורך לימוד אסור.

(ח) והנה עד כאן ביארנו גדר ההיתר ומה נכלל בו. אמנם עדיין יש לנו לבאר האם יש חילוק בין בית הכנסת שבבבל וביה"כ שבארץ ישראל. דהנה יש עוד קושיא שהקשו הראשונים בסוגיין על הנהגת רבינא ורב אדא. דאיתא בגמ' (כח:): שבת כנסיות שבבבל על תנאי הן עשויין ואין בהן קדושת ביה"כ כמו בתי כנסיות של א"י. והקשו התוס' שם (ד"ה בת) דא"כ למה רבינא ורב אדא נכנסו לביה"כ רק משום דשמעתא בעיא צילתא, והלא רבינא ורב אדא היה בבבל ובתי כנסיות שיש שם על תנאי

(א) נמצא דלפי תוס' אין דין זה של בתנאי הן עשויין מהני כלום להתיר אכילה ושתייה בביה"כ כיון שאינו היתר אלא בחורבנן, ולפי רש"י וההגהות אשר"י מהני להתיר כל תשמישים אפילו בישובן. ולהרמב"ן והר"ן מהני רק במקום צורך. ופסק השו"ע (סי' קנ"א ס"א) לחומרא כתוס',

אמרינן שיש תנאי בבית הכנסת, אבל מסתמא לא נחשב כנעשה על תנאי. ואע"פ שמהגמ' משמע שממילא הבתי כנסיות עשויין על תנאי, זהו דוקא בתי כנסיות שבבבל אבל לא בכל חוץ לארץ. אולם הביא שהמשאת בנימין כתב שכל בתי כנסיות בחוץ לארץ אפילו נעשו מסתמא הם כעשויין על תנאי. ובשער הציון (ס"ק י"ט) כתב שדין זה אין לו הכרע כל כך ומ"מ אין כדאי להקל בזה.]

(ג) וזה לשון הבאור הלכה (סי' קנ"א סעיף א' ד"ה ואין אוכלין) בענין זה 'אסור לשתות מים בביהכ"נ ובביהמ"ד למי שאינו ת"ח. והמנהג עתה ששותין העם מים בביהכ"נ [ברכי יוסף], ואפשר שסומכין העולם על הסוברין דבתי כנסיות שבח"ל על תנאי הן עשויין ומועיל אף בישובן (רש"י). ולפ"ז בא"י אין טעם להתיר. ונראה דמי שלומד בביהמ"ד אפילו שלא בקביעות יש להקל בזה כשצמא לשתות די"ל דהוי בזה צורך מצוה כדי שלא יתבטל מלמודו, עכ"ל.

הרי דלחכמים ותלמידיהם מותר לשתות בבית המדרש, ואפילו בבית הכנסת יש מקום גדול להקל, ובפרט בחו"ל. ושאר בני אדם יכולים לשתות דוקא בביה"מ ולצורך מצוה כדי שלא יתבטלו מלימודם, וה"ה בביה"כ בחו"ל, אבל בביה"כ שבא"י אסור.

אלא שכתב הבאור הלכה (שם ד"ה אבל) שיש לסמוך על הרמב"ן, ושכן מבואר מהט"ז (שם סק"א).

(ב) ונחזור על כל הדיונים הנוגעים לדין אכילה ושתיה בבית הכנסת ובית המדרש. (א) ראשית יש לחלק בין אם המקום הוי בית הכנסת או בית המדרש. שאם הוא בית המדרש פסק הרמ"א (סי' קנ"א ס"א) כהר"ן שמותר לת"ח ותלמידיהם לאכול ולשתות שם אפילו שלא מדוחק. והביא המ"ב (שם סק"ט) שהלבוש והב"ח ג"כ פסקו כן, וכן נראה שאין להחמיר לאנשים שלומדים שם כל היום. (ב) אמנם אי הוי בית הכנסת, אז לפי הרמב"ם להבנת הב"י מותר רק מדוחק. ולכאורה במצב הרגיל שלנו לא מיקרי דוחק. אולם לפי המג"א שחלק על פירוש הבית יוסף בכוונת הרמב"ם, ופירש שמותרין לאכול ולשתות שם דאם יצטרכו לילך בכל פעם לאכול ולשתות בביתם יתבטלו מלימודם, אז אכילה ושתיה נכלל בכלל דוחק. (ג) לשיטת ההגהות אשר"י וכן ביארנו לדעת רש"י מותר בכל אופן ואפילו בשאר בני אדם בבתי כנסיות שבבבל. ועי' בשער הציון (שם סק"ב) שיש לצרף שיטה זו להמג"א.

[אלא שיש מחלוקת בין המג"א (סי' קנ"א סק"ב) והמשאת בנימין (סי' ל"ג) בדין זה שבתי כנסיות שבבבל על תנאי הן עשויין. דהמג"א כתב דמשמע שדוקא אם התנו בפירוש



הרב יהושע משה מגילניק

החזיר התורה על כל אומה ולשון

שייכים לקבלת התורה במקצת. וכן נראה מדברי הרמח"ל בדרך ה' (חלק ב' פרק ד אות ה') עיי"ש.

דברי הגר"א ש"נעשה ונשמע" באו מכח עשו וישמעאל והנה נתבאר מדברי רבינו הגר"א שמעשה זו לא היתה רק כדי שלא ליתן להאומות פתחון פה אלא היא באמת יסוד מוכרח בקבלת התורה של ישראל. שכתב שהכח שהיה לישראל לומר "נעשה ונשמע" באה מחמת מעשה זו. כי בזמן שעשו וישמעאל לא רצו לקבל התורה אז נתנו לישראל מתנות, עשו נתן "נעשה" וישמעאל נתן "נשמע", ועי"ז אמרו ישראל "נעשה ונשמע".

ידוע מה שאמרו חז"ל בגמ' (ע"ז ב:) ובכמה מדרשים שהחזיר הקב"ה את התורה על כל אומות העולם ולא קבלוה עד שבא אצל ישראל וקבלוה. והנה נראה לדבר פשוט שאם אחד מן האומות היו באמת מקבלים התורה, אין הפשט שהיה התורה נתנה להם ולא לישראל, שבודאי בסוף ינתן התורה לישראל שהם בני אברהם יצחק ויעקב והקב"ה קרא אותם בני בכורי ישראל והוציאם ממצרים בנסים ונפלאות כדי לקבל התורה בסיני. אלא ענין חזרת התורה על האומות היינו שהיתה בידם היכולת להיות נטפלים אצל ישראל ויהיו גם הם

נמצינו למדים מדברי הגר"א שמעשה זה שהחזיר הקב"ה את התורה על כל אומה ולשון לא היתה רק כדי ליתן להם פתח לקרב לעבודת ה' ולסלק הפתחון פה שלהם, אלא היתה בה צורך מוכרח לקבלת התורה. ודווקא ע"י הסירוב של כל האומות לקבל התורה ניתן לישראל הכח לקבל התורה בשלימות ולומר "נעשה ונשמע".

חקשר בין הציע השמים על הר סיני לנעשה ונשמע

ונראה להעמיק עוד קצת בענין זה. הנה מצינו בדברי הגר"א בשני מקומות שמקשר ענין "נעשה ונשמע" לדבר אחר שהיה בהר סיני. כתוב בשיר השירים (א, יב) "עד שהמלך במסיבו נרדי נתן ריחו", ופירשו חז"ל והמפרשים שהמלך במסיבו היינו הקב"ה בהר סיני. וכתב הגר"א שם (בפירוש הב', וע"ע בפירוש הא' לפסוק י"ד שג"כ כתב כן) ז"ל "עד שהמלך במסיבו" היינו על הר סיני הנקרא מסיבה, כי הציע שמי השמים העליונים על הר סיני ודיבר עמהם, אז "נרדי נתן ריחו" כי העליתי ריח נעשה ונשמע בפניו עכ"ל. ורואים מדבריו שיש קשר בין מה שהציע הקב"ה שמי השמים על הר סיני למה שאמרו ישראל נעשה ונשמע.

עוד כתוב בחבקוק (ג, ג) "כסה שמים הודו ותהלתו מלאה הארץ". וכתב הגר"א שם וז"ל, היינו שכסה בשמים הודו על הר סיני כמו שאמרו מלמד שהציע את השמים על ההר, ומה שאמרו שהחזיר הקב"ה את התורה על עשו וישמעאל וכו' ולעשו וישמעאל שני כתרים כוללים היינו נעשה ונשמע, והלך הקב"ה אליהם ליטול הכתרים הנ"ל, "כסה השמים הודו" היינו השרים של מעלה נתנו את כתריהם במתנה ואחר כך "ותהלתו מלאה הארץ" לישראל עכ"ל. ורואים גם משם שיש קשר בין מה שהציע השמים על הר סיני למה שנתנו האומות מתנות לישראל ואמרו נעשה ונשמע. וצ"ב מהו הקשר בין שני דברים האלו.

ישראל כוללים כל כחות העולם

והנה יש לעיין, מהו הטעם שהקב"ה הציע השמים על הר סיני. ונראה לפרש קצת שהוא משום שתורה הוא מקור ושורש החיות של כל העולם כולו, וכשאנו עוסקים בתורה אנו נותנים חיות וקיום לכל העולמות כולם כמו שכתב הנפש החיים (שער ד' פי"א). וא"כ בנתינת התורה הוי כאילו מסר הקב"ה כל העולמות ביד ישראל, שבהם יהיה תלוי כל קיומם. ומשום"ה הציע הקב"ה שמי השמים,

וז"ל (אדרת אליהו פר' וזאת הברכה לג, ב אופן שני) "ה' מסיני בא וגו'" שזכו מחמת עצמן בשביל שאמרו נעשה ונשמע, "וזרח משעיר" כמו שאמרו בגמ' כשרצה הקב"ה ליתן תורה לישראל החזירה על כל אומה ולשון, ובא אל ישמעאל אמרו לו תורה מה כתיב בה, אמר להם לא תנאף אמרו אי אפשר תנה לישראל וכו', וכולם נתנו להם מתנות דהיינו עשו וישמעאל, ונתנו להם עשייה ושמיעה שאמרו נעשה ונשמע, "ואתא מרבבות קודש" שגם שאר השרים נתנו להם מתנות עכ"ל. ומבואר במקום אחר (ע"י חומש הגר"א שמות כד, ז) שעשו שייך ל"נעשה" כי שמו הוא מלשון עשיה, וישמעאל שייך ל"נשמע" כי שמו הוא מלשון שמיעה.

ונראה לבאר קצת בדבריו, שהנה פירוש הפשוט של "נעשה ונשמע" היינו שכלל ישראל קבלו לעשות המצות וללמוד התורה, וזהו הקבלה השלימה של התורה. וודאי כל אומה יכול לעשות מעשים וגם לשמוע ולהבין, אבל מ"מ הכח של עשיה בשלימותו היה נמצא אצל עשו, וכן הכח של שמיעה בשלימותו היה נמצא אצל ישמעאל. וכדי שיהיה קבלת התורה אצל בני אדם צריך שיהיה קבלה של "נעשה ונשמע" בשלימות כח הנעשה וכח הנשמע. ואילו היו עשו וישמעאל מקבלים התורה, אז היו נכללים ונטפלים אצל ישראל כמש"כ לעיל, ושפיר היו נכללים כחות האלו במקבלי התורה. אבל כיון שלא רצו לקבל, הוצרכו ליתן אותם כחות במתנה לישראל כדי שיאמרו "נעשה ונשמע".

[והגר"א כתב שגם שאר האומות נתנו מתנות, ובביאורו לחבקוק (ג, ג) כתב קצת יותר, וז"ל ומה שאמרו שהחזיר הקב"ה את התורה על עשו וישמעאל, הענין בזה, כי שבעים אומות הן ושנים כוללין אותם והן עשו וישמעאל, ושבעים כתרים לשבעים אומות, ולעשו וישמעאל שני כתרים כוללים היינו נעשה ונשמע, והלך הקב"ה אליהם ליטול כתרים הנ"ל עכ"ל.]

ונראה לפרש שכל אומה היה כח פרטי בתוך כח הכללי של עשו או של ישמעאל. דהיינו שאומה אחד היה כח בפרט אחד של ענין נשמע, וא' כח בפרט אחד של נעשה, וכן כל אומה. ועשו וישמעאל היו הכחות הכללים של כל אומות האלו. ולכן אחרי שכולם לא רצו לקבל התורה וכולם נתנו הכחות המיוחדות שלהם לישראל, נמצא כח שלימה של "נעשה ונשמע" אצל ישראל.]

ושלימות קבלת התורה הרי הוא באמרם "נעשה ונשמע", שבזה אנו מקבלים לעשות כל המצוות וללמוד כל התורה. ואילו לא היו ישראל בחינה של עולם שלם, לא היה אפשר להם לומר "נעשה ונשמע". שאם יש איזה פרט בתורה ובעולם שאין כנגדו בישראל, אז אין בהם הכח להתחבר להתורה באותו ענין, ומה שעושים או לומדים בו אינו מגיע עד שורש הדבר בתורה ואינו נותן חיות לאותו פרט בעולם.

ומעתה יש לנו קצת יותר עומק בהבנת הענין שהאומות העולם נתנו לישראל הכח לומר נעשה ונשמע. כי על ידי נתינת כל אומה את כחה המיוחד לה לישראל, נמצא ישראל כלולים מכל כחות שבעולם והם כמו עולם קטן. וממילא הם ראויים לומר בשלימות "נעשה ונשמע" ולקבל את התורה וכמו שביארנו.

ועל פי דברינו ממילא יש קצת הבנה במה שהערנו בדברי הגר"א שמקשר הענין שהציע השמים על הר סיני עם מה שאמרו נעשה ונשמע. כי הצעת השמים היה מטעם שהתורה הוא מקור ושורש של הכל, ויכולת של ישראל לקבל התורה באמת ולומר "נעשה ונשמע" הוא משום שהם כוללים הכל. ומובן ששני ענינים אלו הם קשורים יחד.

סיכום

היוצא מדברינו שמה שהחזיר הקב"ה את התורה על כל אומה ולשון היה דבר מוכרח לקבלת התורה של ישראל. כי על ידי מעשה זה נשתלם ישראל להיות כלולים מכל כחות העולם. ונעשה הם כמו עולם שלם הראויים לומר "נעשה ונשמע" ולדבק לכל פרט ופרט בתורה לגמרי.

דהיינו כל העולמות, על הר סיני כי נתינת התורה הוא שורש קיומם.

והטעם שהתורה הוא חיות של כל העולם הוא כמו שאמרו חז"ל במדרש (בראשית רבה א, א) ש"התורה אומרת אני הייתי כלי אמנותו של הקדוש ברוך הוא", ו"כך היה הקדוש ברוך הוא מביט בתורה ובורא את העולם". ובזוה"ק (ח"ב קסא). אמרו "אסתכל באורייתא וברא עלמא". וכיון שעל ידי התורה נברא העולם, ממילא כל דבר בעולם שורשו בתורה וממנה כל קיומו.

וידוע מה שכתבו המפרשים שהאדם נקרא עולם קטן. והיינו שכל מה שנמצא בבריאה נמצא גם בהאדם עצמו, עי' באבות דרבי נתן (סוף פרק ל"א) באריכות בזה. וכשם שהתורה הוא שורש כל פרט בעולם, כן התורה שורש כל פרט באדם, וכל פרט שיש בתורה יש כנגדו ענין באדם. וזהו ענין מה שאמרו חז"ל שרמ"ח מצות עשה ורמ"ח לא תעשה הם כנגד הרמ"ח אברים ורמ"ח גידין שיש באדם.

וגם כתבו המפרשים שכלל ישראל בשלימותם הם אדם שלם ועולם שלם. ולכן אף שכל אחד מישראל אי אפשר לו לקיים כל התרי"ג מצות בעצמו, מ"מ ע"י כולם מקיימים הכל. ונמצא שישראל כולו יש בהם בחינות של כל פרט בתורה, וממילא גם כל פרט בעולם.

מה שישראל הוי עולם קטן הוא מוכרח בקבלת התורה ונראה ששלימות זו של ישראל שהם כמו עולם שלם, הוא דבר המוכרח בקבלת התורה. כי מה שעסק ישראל בתורה נותן חיות וקיום לכל העולם הוא דווקא משום שהם עצמם עולם שלם וכוללים הכל. ולכן על ידי עסקם בתורה יכולים לדבק להתורה בכל פרט ופרט וממילא יתן חיות להעולם לכל פרט ופרט.



הרב בנימין וואלפיש

בענין ריבוי בשיעורים

דהא אין בין פיקו"נ בשבת לבישול ביו"ט דשניהם הותרו הוי"ן, וא"כ אם ריבוי בשיעורים מותר ביו"ט ע"כ שיש להתיר ריבוי בשיעורים בפיקו"נ בשבת ג"כ. ומעתה, אליבא דהסוברים פיקו"נ בשבת הותרה היא, הדרא קושיית הר"ן ממס' מנחות לדוכתיה.

אכן נראה להיפך, דאי נימא פיקו"נ בשבת הותרה אזי מעיקרא לק"מ מסוגיא דמס' מנחות, משום שאם שבת הותרה היא אצל פיקו"נ הרי באופן שהיה אפשר להציל חולה שיש בו סכנה ע"י עשיית מלאכה א', ועשה ההצלה ע"י עשיית ב' מלאכות, נראה דבכה"ג לא קעבר על איסור תורה, דכיון שסו"ס ב' מלאכות נעשו בשביל הצלת החולה ופיקו"נ הותרה היא אין בזה איסור תורה. באופן, דלמ"ד פיקו"נ בשבת הותרה אין הבדל מן התורה בין קציצת ב' עוקצים, לקציצת עוקץ א' שיש בה ב' גרוגרות. ומעתה לפי שיטה זו מוכרח לומר שלא נסתפק הגמ' במס' מנחות מדין תורה איזה מהן עדיף, אלא מיירי מדרבנן, אם עדיף למעט במעשה מלאכה (קצירה) ולהרבות בתוצאה (גרוגרות), או להיפך למעט בתוצאה ולהרבות במעשה. ובוזה נתיישב קושית הר"ן על הר"י והרשב"א את"ל דס"ל שבת הותרה אצל פיקו"נ.

והר"ן שנקט שסוגיא דמנחות נסתפק בדין תורה, ומש"ה מוכיח משם דריבוי בשיעורים אסור מן התורה, הוא לשיטתו במה שכתב בסוף דבריו דפיקו"נ בשבת אינו אלא דחוויה, ולכן לדידיה אם עשה מעשה מלאכה נוספת בהצלה שלא היתה נצרכת קעבר בזה על איסור תורה. ושוב ראיתי בשפת אמת במס' מנחות שם שכתב לדחות ראיית הר"ן על דרך זה, שמן התורה אין איסור להרבות במלאכה כל שנעשה להצלה, ובע"כ שספיקת הגמ' אינו אלא מדרבנן הי מינייהו עדיף. והיינו כמש"כ, אלא שהשפ"א לא תלה הדבר אם פיקו"נ בשבת הותרה או דחוויה, אלא נקט דלכו"ע אין בכה"ג איסור תורה, ולפי דבריו נדחית ראיית הר"ן גם להסוברים פיקו"נ בשבת דחוויה היא.

ג) והשתא מוטל עלינו לברר שיטת הר"ן דריבוי בשיעורים אסור מן התורה. דהנה, יש להסתפק אם הר"ן סובר דכל שיעור הוי מחייב בפנ"ע ועל כל שיעור

א) איתא בגמרא (ביצה יז.) ת"ר כו' ממלאה אשה כל הקדירה בשר אע"פ שאינה צריכה אלא לחתיכה אחת עכ"ל. והיינו דהמבשל ביו"ט לצורך אוכל נפש, מותר להוסיף חתיכות לצורך מחר, דאין זה אלא ריבוי שיעורין בלבד. אמנם לענין שבת כתבו הראשונים שהעושה מלאכה בשבת בשביל חולה שיש בו סכנה, אסור להוסיף ולהרבות בשביל עצמו. והר"ן במס' ביצה (דף ח: בדפי הר"ף) הביא שיטת הר"י והרשב"א דאיסור זה דריבוי בשיעורים בשבת אינו אלא מדרבנן, ומדאורייתא אה"נ דמותר להוסיף.

ותמה הר"ן עליהם מהא דאיתא במס' מנחות (דף סד.) בעי רבא חולה שאמדהו לשתי גרוגרות, ויש ב' גרוגרות בשתי עוקצין, ושלש בעוקץ א' הי מינייהו מיתנין. ב' מיתנין דחזו ליה, או דלמא ג' מיתנין דקא ממעטא קצירה, פשיטא ג' מיתנין ע"ש. והקשה הר"ן דאי נימא דריבוי בשיעורים אסור רק מדרבנן א"כ מאי קא מיבעי הגמ', פשיטא דג' בעוקץ א' עדיף מב' עוקצין נפרדין, שהרי באופן שא"צ אלא גרוגרות א', אם קצר ב' חייב בשביל הב', ואילו קצר עוקץ א' שיש בה ב' אין כאן אלא איסור דרבנן. וא"כ כשצריך שתי גרוגרות פשוט שצריך לקוץ עוקץ א' שיש בה ג' גרוגרות, דמדאורייתא אין מוסיף כלל באיסורו.

ועיין שם בר"ן דפליג על אלו הראשונים וס"ל דריבוי שיעורין בשבת אסור מן התורה, וז"ל לפיכך נ"ל ברור דודאי ריבוי שיעורא בשבת מדאורייתא מיתסר ואפ"ה לא דמי ריבוי בשיעורא ביו"ט לריבוי שיעורא בשבת, שהשבת דחוויה היא אצל חולה ולא הותרה, ולפיכך כל שהעיקר מלאכה אסור אף תוספתו כמוהו מיתסר מדאורייתא, אבל יו"ט שאוכל נפש הותר בה, דאפילו אפשר מערב יו"ט שרי, כל שהוא מרבה על העיקר ובלבד שיהא בטורח א' תוספתו כמוהו וכו' עכ"ל.

ב) ונראה ביישוב שיטת הראשונים דהנה דרכו של הר"ן אתי שפיר רק אם נניח שפיקוח נפש (פיקו"נ) בשבת דחוויה היא, שעל פי הנחה זו יש מקום לחלק בין פיקו"נ בשבת לריבוי שיעורים ביו"ט, וכמו שביאר הר"ן. אכן אם פיקו"נ בשבת הותרה היא א"א לומר על דרך הר"ן,

מלאכה אך ריבוי באוכל דאסור (וכ"כ באמרי בינה דיני שבת סי' יז). ועפ"ז נתקשה המנ"ח בסוגיא דמס' חולין (דף טו:): השוחט בשבת לחולה דמותר לבריא וליכא חשש שמא ירבה בשבילו ע"ש, ולדעת הר"ן דריבוי בשיעורא אסור מן התורה אמאי לא חיישינן שמא ישחוט בהמה גדולה שיש בזה איסור תורה עיי"ש מש"כ בזה.

והנה בשחיטת בהמה יותר גדולה אין כאן שיעור נוסף בכמות המלאכה, דהא ודאי השיעור במלאכת שחיטה הוא נפש אחד, והרי גם בבהמה גדולה לא הרג אלא בהמה אחת, ואעפ"כ חזינן שהמנ"ח נקט דלדעת הר"ן דיש בזה איסור תורה של ריבוי בשיעורים. והביאור בזה הוא כמש"נ, שהמנ"ח נוקט שלא נתכוין הר"ן לומר ששיעור הנוסף הוא מחייב בפנ"ע אלא ר"ל תוספת בשיעור האיסור הוא איסור תורה, כעין חצי שיעור כיון שנתרבה איכות העבירה, לכן שייכא איסור דאורייתא בכל ריבוי אפילו כשלא הוא שיעור נוסף ממש. ומדברי המנ"ח משמע קצת שהבין כן מחמת סוגיא דמס' מנחות (שממש הוציא הר"ן דינו), והיינו כמש"כ דמהא דמסקינן שעדיף לקצוץ עוקץ א' שיש בה ג' גרוגרות, ש"מ גדר ריבוי בשיעורים הוא כל שנתרבה התוצאה נחשב עבירה יותר חמורה, ולכן נקט המנ"ח דלא בעינן שיעור נפרד שיהא בזה איסור דאורייתא.

(ו) אמנם נראה להוכיח שאין כן דעת הגרעק"א, דהנה במס' עירובין דף סח. גבי ההוא ינוקא דאשתפיך חמימיה אמר רבא נחיים ליה מים אגב אימיה, פירשו הראשונים שהיינו ע"י עכו"ם. והקשה שם הגרע"א דלהר"ן דריבוי בשיעורים הוא מלאכה דאורייתא א"כ למה לנו לומר להחיים אגב אימיה, נתיר לכתחילה להחיים ע"י נכרי, דמה הפרש איכא בין ריבוי שיעור ובין המלאכה עצמה בלא ריבוי, דהא בשניהם יש איסור תורה, ומהו הענין לומר לעכו"ם לעשות ע"י ריבוי שיעורים אגב האמא, וצ"ע עכת"ד. והנה, אם נפרש שהר"ן סובר דליכא חיוב על תוספת השיעור רק דעיי"ז הוא עבירה יותר חמורה, אין התחלה לקושיית הגרע"א, דודאי עדיף לחלל שבת ע"י עכו"ם בריבוי שיעורים שלא יעשה עכו"ם מעשה מלאכה שיש בה חיוב חטאת. ומוכח שהגרע"א נקט כאידך צד, דלהר"ן יש בריבוי שיעורים חיוב על כל תוספת שיעור.

ולמדין מזה, שלדעת המנ"ח ל"ק קו' הגרעק"א בההיא דמס' עירובין ומובן היטב אמאי בעינן להחם אגב אימיה.

שניתוסף יש עליו חיוב נפרד (כגון באופן שיש דבר שמחלק בין החתיכות), או דילמא גם הר"ן מודה שעל ריבוי השיעור ליכא חיוב, אלא כוונתו רק שיש איסור תורה בתוספת, והרי זה כעין חצי שיעור אסור מן התורה, ולעולם גם הר"ן סובר שאין כל שיעור שניתוסף גורם חיוב בפני עצמו, אלא הוספת שיעור בתוך מעשה עבירה מוסיף באיכות האיסור, דנחשב מעשה עבירה יותר גדולה. (ודוגמא לכיוצא בזה יש להביא מהא דפליגי אמוראי במס' שבועות דף יח. פירסה אשתו נדה בשעת תשמיש ופירש באבר חי אם חייב או לא, ויעו' בשו"ת עמודי אור ס' ל' שאפילו לדעת רבא שם שפוטר מודה הוא שיש על ריבוי ההנאה איסור תורה. והיינו כנ"ל, כיון שנתרבה ההנאה אע"פ שאין ע"ז חיוב מ"מ נחשב זה לעבירה יותר גדולה).

ולכאורה פשוט דברי הר"ן מורים כצד קמא, שבקושיית הר"ן על הרשב"א טען שאם ריבוי בשיעורים אסור רק מדרבנן א"כ פשוט דריבוי קצירה חמור טפי מריבוי גרוגרות מפני שע"ז יש חיוב חטאת וכו' אלא ע"כ ריבוי שיעור הוא דאורייתא ע"ש, והשתא אי נימא דגם להר"ן עצמו ליכא חיוב חטאת על השיעור שניתוסף, א"כ תקשי ליה הכי גם לנפשיה מאי בעי הגמ' איזה מהן חמור טפי, נימא דפשוט דקציצת ב' עוקצים חמור טפי כיון שיש ע"ז ב' חטאות, לעומת קציצת עוקץ א' עם ג' גרוגרות שאין ע"ז חיוב חטאת רק איסור גרידא. ומזה נראה שהר"ן סובר שיש חיוב נפרד על כל שיעור הניתוסף.

(ד) אלא, דצ"ע לומר כן, דהא הגמ' מס' מנחות מסיק ג' מייתנין כדי למעט בקצירות, ומעתה אם נימא שהר"ן סובר שעל כל שיעור יש חיוב בפנ"ע צ"ע אמאי באמת עדיף למעט בקצירות, הלא בקצירת ב' ליכא אלא ב' חיובי חטאת, ואילו בקציצת עוקץ א' שיש בה ג' גרוגרות עיי"ז מתחייב בג' חטאות. אם כן ממסקנת הגמ' ג' מייתנין משמע כאידך צד של ספק הנ"ל, שאף להר"ן דריבוי בשיעורים אסור מן התורה ליכא חיוב נוסף על כל שיעור ושיעור, רק דבתוספת שיעור יש תוספת איסור תורה כעין חצי"ש וכו"ל.

(ה) ונראה דפליגי האחרונים בספק הנ"ל בדעת הר"ן, דהנה במנ"ח (בסוף מוסף השבת ד"ה והנה קשה לי) כתב בפשיטות דלהר"ן אם אמדוהו לחולה שצריך בשר ויהיה מספיק לשחוט לו עוף בודאי אסור לשחוט לו בהמה גדולה דהוי ריבוי בשיעורא, כמו ג' בעוקץ א' דהוי חד

ויש להביא ראיה לזה מהא דאיתא מס' שבת דף קז: דפליגי שם ר"א ורבנן בהורג כנה בשבת, שר"א סבר דחייב ורבנן פוטרים משום דאין כנה פרה ורבה, ואיתא שם דתניא רבי אליעזר אומר הורג כינה בשבת כהורג גמל בשבת וכו', וצ"ב מהו זה דקאמר כאילו הורג גמל. ומשמע שרצה לומר דכמו שיש חיוב על הריגת גמל, וזה הנטילת נשמה היותר גדולה, ה"ה יש חיוב על הריגת כנה. ויעו"ש ברש"י שכתב בזה"ל גמל. משום דגדול הוא דנקט ליה עכ"ל. ונראה שהביאור בזה הוא כמו שכתבנו, שיסוד מלאכת שוחט הוא הכשרת הבהמה לשימושו ע"י נטילת נשמתו, וע"כ הריגת גמל הוי השוחט הכי גדול כיון שגמל גדול כדפרש"י, וזהו דקאמר ר"א ההורג כנה כהורג גמל. ואף שיש לדחות, מ"מ נ"ל שיש לנו בזה דבר מספיק להצדיק דברי המנ"ח.

ט) ודאיתנן להכי נראה להוסיף, שנראה לומר דדברי המנ"ח אמורים דוקא לענין מלאכת שוחט (וה"ה צד, שבסוגיא דמס' שבת שם מדמה אותם להדדי יעו"ש), אבל בשאר מלאכות מודה המנ"ח דלא שייך בכגון דא ריבוי שיעורים. וכגון במי שהוצרך לכתוב ב' אותיות בשבת בשביל פיקו"נ, גם המנ"ח יודה שאם יכתוב ב' אותיות גדולות אין בזה משום ריבוי בשיעורים, מפני שבכה"ג אין שום תוספת בתיקון של המלאכה, ואינו דומה למה שנתבאר לגבי מלאכת שוחט, וזה דלא כמו שראיתי בספר מגילת ספר סי' פט (אם לא דנימא שגם בכתובה התיקון של המלאכה הוא זה שיצר אותיות שניתנו לקריאה, וככל שהאותיות גדולים ביותר הרי הם יותר נוחים לקרות וא"כ באותיות גדולות איכא תיקון יותר מעלייתא, ויש לפלפל).

ומאידך גיסא להבנת רעק"א שכוונת הר"ן לחייב על כל שיעור שניתוסף, א"כ באופן דליכא תוספת בשיעור ממשי אין לנו מקור שהר"ן יאסור זאת מן התורה, וא"כ לדידיה לא יקשה קושית המנ"ח בההיא דשוחט לחולה בשבת.

ז) והנה, בדברים האמורים עד כה נתבאר דעת המנ"ח שאע"פ שאין בשחיטת בהמה גדולה ריבוי ב"שיעור", מ"מ כיון שיש בזה עכ"פ "ריבוי", יש בזה איסור דאורייתא של ריבוי בשיעורים לדעת הר"ן. והנה, בכמה אחרונים ז"ל תפסו על המנ"ח והשיגו עליו מטעם אחר, וטענו שבאמת אפילו "ריבוי" אין כאן, כלומר שלגבי מלאכה דנטילת נשמה לא איכפת לן בגודל הבהמה, וכך לי נשמת נמלה כנשמת בהמה גדולה, דממה נפשך הרי נטל חדא נשמתא ואין כאן ענין של "ריבוי" כלל ועיקר, ואפילו באיכות המלאכה, עכ"ת"ד.

ח) ולענ"ד נראה שיש להצדיק דברי המנ"ח בזה, דהנה לא ניתן להאמר שיסוד מלאכת נטילת נשמה היא "איבוד הרוח חיים שבבע"ח", משום שדבר זה אינו אלא מקלקל גמור ואיזה מלאכת מחשבת ותיקון יש כאן. אלא בהכרח יסוד המחייב של מלאכת שוחט הוא שע"י מעשה השחיטה האדם השיג לעצמו את הבהמה לשימושו, שקודם השחיטה לא היה אפשר לו להשתמש עם הבהמה, וע"י נטילת נשמתו הכשיר והזמין את הדבר לשימושו, וזהו המלאכת מחשבת והתיקון של מלאכת שוחט. ולפי הגדרה זו נקל להבין סברת המנ"ח דריבוי בדבר הנשחט הוי ריבוי במלאכת שוחט, שכל שנתגדל דבר הנשחט כך הכשיר והזמין לשימושו יותר.



הרב נועם הינברג

בענין ברכת התורה למי שניעור כל הלילה

ונראה להביא סמוכין להבנה זו, דיש ב' דינים בברכת התורה, מהא דכתב השו"ע שם (סעי' יד) דנשים מברכות ברכת התורה. ומסתימת כל הפוסקים וגם מן המנהג מבואר דדינן כאנשים ומברכות רק פעם אחת בבוקר ואינן מברכות פעם שנית אם לומדות באמצע היום. ולכאורה יפלא דלא שייך בנשים הטעמים שנאמרו בדין זה דודאי אין דעתן לחזור ללימודן בכל עת. (וגם הטעם שיבואר בדברי ר' יונה בסמוך לכאורה לא שייך בהן.) ונראה מזה דלא נתחייבו בברכת התורה אלא מדין ברכות השחר שכל ישראל חייבים לברך על התורה בכל יום אבל לא נתחייבו כלל לברך על לימודן. (ולפי"ז אפשר דמותרות ללמוד בלי ברכת התורה.) ובביאור הלכה כתב דלדעת השו"ע יכולות להוציא אנשים ידי חובתם ולפי הנ"ל יש לעיין בזה.

ולהמתבאר לפי המג"א היה נראה דאם בשעה שבירך ברכת התורה בערב שבועות היה דעתו לפטור את לימודו אף אחר שיאיר היום המחרת (עד שיישן), יכול להתפלל שחרית מבלי לברך ברכת התורה, ולברך אחר שיעור משינתו, ויצא בזה מכל ספק.

אמנם זהו רק לפי מה שביאר המג"א הצד לברך בכל יום חדש משום דעשו ברכת התורה כברכות השחר, אבל אשכחן ביאור אחר בתלמידי רבינו יונה (ברכות ו. בדפ' הרי"ף ד"ה אמר) שהביאו מר' יונה שהקשה אמאי אין מברכים על התורה בכל פעם שחוזרים ללמוד, ותירצו בשמו וז"ל "כשקרא פעם אחת עדיין לא נגמרה מצותה שהיא כל היום ולפיכך כשקורא וחוזר למצותו הוא חוזר ואין צריך לחזור ולברך. ואפי' כשקורא בלילה לא נאמר שהלילה מהיום האחר הוא שיצטרך לחזור ולברך. שאע"פ שבשאר הדברים אנו אומרים היום הולך אחר הלילה גבי הקריאה הלילה הולך אחר היום וכו' שקריאת הלילה היא מהיום ההוא ולפיכך בברכה שבירך בבוקר להפטר ממה שלומד ביום באותה ברכה נפטר ג"כ במה שלומד בלילה, "ע"כ.

המגן אברהם (או"ח סי' מז ס"ק יב) דייק מהשו"ע דמי שהיה ניעור כל הלילה אינו צריך לברך ברכת התורה בבוקר.¹⁴ וכתב על זה דמשמע דחייב ברכת התורה תלוי בשינה, אמנם הקשה דלפי מנהגינו אין אנו מברכים אחר שינת קבע ביום, וצ"ל דמה שאנו מברכים בכל יום הוא משום שקבעו חכמים ברכה זו בכל יום דומיא דברכות השחר, וא"כ אף הניעור בלילה צריך לברך כשיאיר היום דלאו בשינה תליא מילתא.¹⁵ וכן מסיק המג"א בסי' תצ"ד אלא שכתב שהרוצה לצאת מן הספק ישמע ברכת התורה מאחר.

וצ"ע בדברי המג"א שאחר שכתב שקבעו ברכה זו בכל יום כשאר ברכות השחר, ומטעם זה אף הניעור בלילה צריך לברך בבוקר, הוסיף וז"ל "שלא היה דעתנו לפטור רק יום א' כתקנת חז"ל", ע"כ. וקשה, דכיון דכך קבעו חכמים אין הדבר תלוי בדעתנו, ולא יזה צורך הוסיף לומר שאף דעתנו כן.

ונראה לע"ד בביאור דבריו דאף הוא לא נתכוון לומר שכל ענין ברכת התורה הוא כעין ברכות השחר ותו לא, אלא ס"ל דיש בזה ב' דינים – לברך בכל יום ברכת התורה כמו ברכות השחר וגם לברך על לימודו. ומה שמצינו בכמה מקומות דצריך להקדים ברכת התורה ללימודו הוא מצד הדין השני. ולפי זה, היה מקום לבעל הדין לטעון דאף אם נקטינן דאיכא חיוב חדש בכל יום מ"מ כיון דמצד דין זה אין איסור ללמוד קודם הברכה, אלא רק דין שמחוייב לברך פעם אחת באותו יום, היה יותר טוב להמתין מלברך עד אחר שילך לישן (דמסתמא אחר שהיה ניעור כל הלילה יישן קצת ביום) ואז יתחייב לכ"ע (או מצד השינה או מצד שחייב בכל יום) דכיון דאין בהמתנה זו הפסד יש לחוש להסוברים דבשינה תליא מילתא. לזה הוסיף המג"א דאין הדבר כן והפסד גדול יש בהמתנה זו, דכיון דנקטינן דצריך לברך בכל יום, ממילא אין דעתנו לפטור את הלימוד שלנו אלא עד סוף הלילה, ומשום הכי אסור לנו ללמוד משהאיר היום עד שנברך.

¹⁴ וגם על זה הקשו האחרונים דמנהגינו הוא רק משום ספק ברכות כמבואר בבית יוסף ולכן יש לחוש גם לאידך גיסא דאולי בשינה תליא מילתא ולא בימים.

¹⁵ והאחרונים הקשו עליו וכתבו דבאמת משמע להיפך.

וקרוב לומר שדברי הטור והשו"ע (או"ח סי' מז סעי' יב) שכתבו שהלילה הולך אחר היום שעבר מקורם בדברי ר' יונה. ולפי זה לא יועיל כוונתו בערב שבועות להנצל מזה הספק.

הרי כתבו להדיא שאין ברכתו פוטרת אלא הלימוד שהיא מאותה מצוה והיינו הלימוד של הלילה שהיא בכלל מצות הלימוד של היום, אבל כשיאיר היום הוי מצוה אחרת ואין הברכה של אתמול פוטרת אותה לימוד.



הרב יצחק אייזיק טנדלר

בענין לאו דשכחת מעמד הר סיני

ונראה לתרץ על פי המשך דברי הרמב"ן שם בספר המצוות, שהרי איתא במס' קידושין (ל.) שיש חיוב על האדם ללמד לבנו תורה מדכתיב 'ולמדתם אותם את בניכם', ותניא שם "אין לי אלא בניכם, בני בניכם מנין, תלמוד לומר 'והודעתם לבניך ולבני בניך'. והקשה הרמב"ן, שמגמ' הנ"ל משמע שהפסוק של 'והודעתם לבניך ולבני בניך' איירי בחיוב ללמד תורה לבנינו, ולא בלימוד מעמד הר סיני. ועל זה תירץ "כי לימוד אמונת התורה הוא הלימוד בתורה". וצריך ביאור בכוונתו.

וראיתי בהקדמת הג"ר שלמה אריאלי שליט"א לספרו על ספר המצוות שביאר שכוונת הרמב"ן הוא שאיסור שכחת מעמד הר סיני אינו איסור בשכחת המעמד בלבד אלא גדר של האיסור שייך לכל מהותה של לימוד התורה, שכשאנו עוסקים בתורה נלמד אותה באופן שהתורה הוא דבר ה' ולא משום מקור אחר. ובאמת כבר כתב הרמב"ן בפירושו ענין המצוה הזו שהוא כדי שנמסור אמיתת שלשלת התורה לבנינו שמשא רבינו קיבלה אותה מפי הגבורה, עי' לשונו בהערה.¹⁷ וכן יש לומר בנוגע

הרמב"ן בשכחת הלאוין (מצוה ב') הוסיף למנין המצוות של הרמב"ם שלא לשכוח מעמד הר סיני מדכתיב בפרשת ואתחנן (ד, ט-י) "רק השמר לך ושמור נפשך מאד, פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך, ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך, והודעתם לבניך ולבני בניך. יום אשר עמדת לפני ה' אלוקיך בחורב". וכן כתב הרמב"ן על התורה (שם) וז"ל "הזהיר במצות לא תעשה שלא נשכח דבר מן המעמד ההוא ולא נסירהו מלבנו לעולם".¹⁶

ויש להקשות, שהרי הרמב"ן שם עה"ת כתב עוד דלמדים מדכתיב ד'והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב וכו' גם מצות עשה שנודיע מעמד הר סיני לבנינו, וז"ל "וצוה במצות עשה שנודיע בו לכל זרעינו מדור לדור כל מה שהיה שם בראיה ובשמיעה". וא"כ צ"ב מה שהרמב"ן הוסיף למנין המצוות רק לאו שלא לשכוח מעמד הר סיני ולא הוסיף גם מצות עשה להודיע המעמד לבנינו. והרי כל מצוה שיש בה לאו ועשה נמנים לשנים במנין המצוות וכמו שכתב הרמב"ם (שורש ו').

17 וז"ל בפירושו על התורה שם (וכעין זה כתב גם כן בספר המצוות (שם) "התועלת במצוה הזאת גדולה מאד, שאם היו דברי התורה באים אלינו מפי משה בלבד, אע"פ שנבואתו נתאמתה באותות ובמופתים, אם יקום בקרבנו נביא או חולם חלום ויצונו בהפך מן התורה ונתן אלינו אות או מופת יכנס ספק בלב האנשים, אבל כשתגיע אלינו התורה מפי הגבורה לאזנינו ועינינו הרואות אין שם אמצעי, נכחיש כל חולק וכל מספק, ונשקר אותו, לא יועילנו אות ולא יצילנו מופת מן המיתה בידינו, כי אנחנו היודעים בשקרותו. זהו שאמר שם (שמות יט, ט) יוגם בך יאמינו לעולם, כי כשנעתיק גם כן הדבר לבנינו, ידעו שהיה הדבר אמת בלא ספק כאילו ראוהו כל הדורות, כי לא נעיד שקר לבנינו ולא ננחיל אותם דבר הבל ואין בם מועיל, והם לא יסתפקו כלל בעדותנו שנעיד להם אבל יאמינו בודאי שראינו כולנו בעינינו וכל מה שספרנו להם", עכ"ל.

16 וצריך ביאור אמאי לא מנה הרמב"ם מצוה זו. ועי' במגילת אסתר שכתב שהרמב"ם סובר שהפסוק של השמר לך אינה אזהרה לשכוח מעמד הר סיני, אלא הוא אזהרה שלא לשכוח התורה וכן פירש רש"י בפרשת ואתחנן (שם). ומכיון שהיא מצוה הכוללת כל התורה שהיא אזהרה שלא לשכוח התורה ושנלך בדרכיה לכן אינה במנין התרי"ג וכמו שכתב הרמב"ם בשורש ד'.

אמנם יש להקשות על זה ממה שכתב הרמב"ם עצמו באגרת תימן שמפסוק הנ"ל למדים אזהרה שלא לשכוח מעמד הר סיני וכמו שכתב הרמב"ן. וז"ל "יוכמו כן זיכרו מעמד הר סיני, שצונו הקב"ה לזכרו תמיד, וגם הזהירונו מלשכחו אותנו, וצונו ללמד אותו לבנינו כדי שיגדלו על תלמודו. הוא מה שנאמר "רק השמר לך ושמור נפשך מאד, פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך, ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך, והודעתם לבניך ולבני בניך. יום אשר עמדת לפני ה' אלוקיך בחורב וגוי", וא"כ הדרה הקושיא לדוכתה וצ"ע.

מעמד הר סיני הוא פרט במצות תלמוד תורה, ומכיון שמצות תלמוד תורה כבר נמנית לעשה במנין המצוות (עשה י"א) שוב אין למנות עשה דלימוד מעמד הר סיני שהרי הוא רק פרט במצות תלמוד תורה. אבל מאחר שאין לאו במצות תלמוד תורה נמצאת שהלאו שלא לשכוח מעמד הר סיני יש לה שם בפני עצמו ולכן נכלל במנין המצוות.

נמצינו למדים מכאן, שחלק ממהותה של מצות תלמוד תורה הוא שתהיה הלימוד באופן שזהו דבר ה' שמסר לנו בהר סיני, דברי אלקים חיים, ולא ח"ו משום מקור אחר. (חדשתי עם אחי הבה"ח שלום מנחם נ"י)

המצוה ללמד לבנינו מעמד הר סיני שהוא ג"כ כדי שהתורה שהם מקבלים מאתנו, תהיה באופן שהם יודעים שזהו דבר ה' שקיבלנו במסורת מדור דור מהקב"ה בהר סיני. ואם כן נמצא שהחיוב ללמד לבנינו מעמד הר סיני אינה דין מצד עצמו אלא הוא פרט במצות תלמוד תורה, שלימוד התורה צריך להיות באופן זה. ובזה מבואר כוונת הרמב"ן, דנהי שהפסוק של "והודעתם לבניך ולבני בניך" איירי בלימוד מעמד הר סיני לבנינו בפרטות, אבל הוא חלק ממצות מסירות התורה, ולכן לומדים הלכות לימוד התורה ממנה בגמרא קידושין הנ"ל.

על פי זה ניהדר לתרץ אמאי הרמב"ן רק מנה לאו דשכחת מעמד הר סיני ולא עשה, שהרי יוצא לפי הנ"ל שזכירת



הרב גבריאל ישראל ברמן

בענין תר"ו מצוות שנתוספו לרות

אלא שבע סוגי מצות הן. למשל, אחת מן המצוות היא איסור עריות, אבל בפרטי הדינים נאסרו בני נח בכמה מן העריות, והיינו ערות אשת איש, ערות אם, ערות אשת אב, ערות אחותו מן האם, שלא לבוא על הזכרים, שלא לשכב עם הבהמות, ושלא תשכבנה הנשים עם הבהמות, שהם ז' מצות במנין תרי"ג. ועוד משל, הרי נאסרו בנח נח באיסור ע"ז, ובמנינם אינה אלא מצוה אחת, אבל במנין המצות של תרי"ג יש להם י"ב איסורי ע"ז [שלא נאמין אלוהות בלתי ה' לבדו, שלא לעשות פסל, שלא לשתחוות לע"ז (ד' עבודות שלא כדרכה), שלא לעבוד ע"ז (כל עבודה שהיא כדרכה), שלא לעשות צורות אדם אפ' לנוי, שלא לישבע בע"ז, שלא ניתן מזרענו למולך, שלא לפנות אחר ע"ז לא במחשבה ולא וכו', שלא לעשות ע"ז לא לעצמו ולא לזולתו, לאבד עבודה זרה ומשמשיה, שלא להתגודד כמו עובדי ע"ז, שלא להקים מצבה]. הרי שכבר נצטוו בני נח בהרבה יותר מז' מצות מן מנין תרי"ג. [וכשנבא לחשבון כמה מן התרי"ג מצות שנצטוו בהן בני נח נכלל בשבע מצות ידיהו ע"פ ספר החינוך וספר מנחת חינוך, מניתי ומצאתי בעז"ה ס"ד מצות שנצטוו בהן].

(א) בגמ' סנהדרין נו., תנו רבנן שבע מצות נצטוו בני נח דינין וברכת השם עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים וגזל ואבר מן החי, ע"כ.

וכתבו הקדמונים דהגמטריא של 'רות' היא תר"ו, והטעם משום שבגיותה נצטוה בז' מצות וכשנכנסה תחת כנפי השכינה נתוספו לה עוד תר"ו מצות. כך כתוב בפירוש הגר"א על מגילת רות (וידוע שיש פקפוקים על ייחוס הפירוש הזה שאינו ממשנת הגר"א אמנם ודאי יצא מתחת ידם של גדולים) וז"ל (פרק א' פסוק ג'), אכן הטעם שנקראת כן הוא כי גם מתחלה קודם שנתגיירה נתחייבה בשבע מצות בני נח ואח"כ בגירותה נתוסף לה עוד תרי"ג (נדצ"ל תר"ו) מצות, אך כדי שלא תקשי דלפי זה הו"ל לקרותה 'תור' ע"ז אמרינן (ברכות ז:) שזכתה ויצא ממנה דוד שריוהו להקב"ה בשירותו כו', עכ"ל.

והעירוני דכן נמצא בבעל הטורים ריש פרשת יתרו, שהשם 'יתרו' הוא על שם 'שבא לקבל עשרת הדברות ותר"ו מצות יותר על ז' הראשונות שנצטוו בני נח'. ובאמת ענין זה מפורש במדרש תנחומא פר' וילך (סי"ב).

אמנם המעיין שם בפ"ז דסנהדרין בסוגיות דשבע מצות יראה בעליל שהמספר 'שבע' אינו כפי מנין מצות דידן,

בענין הגזל, שהוזהרו גם כן בכל הרחקותיו. ואין כוונתו לומר שיהיו כמונו מוזהרין על זה בלאו, שהם לא נזהרו בפרטי הלאוין כמו ישראל, אבל נזהרו דרך כלל באותן שבע, כאילו תאמר על דרך משל שהזהירם הכתוב איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו אל האם והאחות וכל השאר, וכמו כן בעבודה זרה גם כן דרך כלל, וכן בגזל כאילו נאמר להם אל תגזלו אבל תתרחקו ממנו בתכלית, ובכלל ההרחקה שלא לחמוד. אבל בישראל אין הענין כן, שרצה המקום לזכותם והרבה להן מצות יותר מהן, וגם באותן שנצטוינו אנחנו והם, זכינו אנחנו להיות ציווינו עליהן במצות עשה ולאויין נפרדים. וכל זה זכות וטובה לנפשנו, שכל העושה מצוה אחת קונה לו פרקליט אחד, עכ"ד.

[וכדי להמתיק עוד את דברי החינוך האלו, יש לציין את דברי החינוך במצוה רכח (לא תעשוק), וז"ל ואף על פי שהעושה והגזילה והגניבה ענין אחד הוא עם היות שהמעשה חלוק זה מזה, כי כוונת שלשתן שלא יקח האדם ממון מזולתו משום צד, לפי שבשלשה דרכים אלו יחמסו בני אדם זה את זה פרטן הכתוב כולן והזהיר בכל אחד בפני עצמו, וכעין מה שאמרו זכרונם לברכה במציעא פרק המקבל (ק"א): רבא אמר זהו עושק זהו גזל, ולמה חילקן הכתוב, לעבור עליו בשני לאויין. ופירוש ענין זה ועיקר הטעם לפי דעתי הוא משני צדדין. האחד, שכל שרצה הקל ברוך הוא להרחיק ממנו לטובתו ריחוק גדול, הירבה לנו בו אזהרות רבות. ועוד לנו תועלת נמצא ברובי האזהרות, והוא כמו שאמרו זכרונם לברכה (מכות כג): שרצה המקום לזכות את ישראל ולפיכך הירבה להם מצות, והכוונה להם באמרם מצות גם על האזהרות, שהירבה להם אזהרות הרבה כמה שיהיה אפשר להודיע באזהרה אחת, כמו בכאן שהיה אפשר להזהירנו דרך כלל לא תקחו ממון מזולתכם שלא כדין, ונתרבו האזהרות לנו בדבר כדי שנקבל שכר הרבה על הפרישה מן העבירה, עכ"ד.]

ג) ונראה דצ"ל דכוונת הבעל הטורים והפירוש המיוחס להגר"א היא שמעיקרא היו במצב של 'שבע מצות', שאע"פ שהרבה פרטים נכללו באותן ז' מצות מ"מ היחס של בן נח אל מצוותיהם הוא בדרך כללים ולא בדרך פרטים, ועכשיו שנתגייירו נעשו כישראל שיש להם יחס אל המצות בתורת תרי"ג פרטים. וההבדל שביניהם מבואר בדברי החינוך הנ"ל, שמה שהמצות נתחלקות

ולפי זה קשה מאי קאמרי הקדמונים שיתרו ורות הוסיפו על עצמם תר"ו מצות כשנתגייירו, הרי לפי החשבון שכבר היו מצווים בס"ד מצות לא הוסיפו על עצמם אלא תקנ"א.

ב) שוב ראיתי שנקודה הנ"ל שמנין 'שבע מצות בני נח' לא דמי למנין תרי"ג מצות דידן, כבר כתבו הראשונים. ונראה שמתוך דבריהם יש ליישב קושיא הנ"ל ג"כ.

וז"ל הרמב"ן (בהשגותיו על הרמב"ם לשרשי ספר המצות בסופו [עמ' ר' במהדורת פרנקל]), ויש לי עוד ספק וקושיא והוא ממה שאמרו (סנהדרין נו). שבע מצות נצטוו בני נח והנה מנו ענין העריות כולן מצוה אחת והדינים כולם מצוה אחת וכן ענין עבודה זרה כלו מצוה אחת. והם שוים בה לישראל שהם חייבים בכל מה שבית דין שלישראל ממיתין עליה. והנראה בזה לומר שהוזהרו בני נח במצות שלהם בכללות לא בפרטים כלומר שנאמר להם בעריות על דרך משל כמו איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו אל האם ואל האחות מן האם ואשת החבר וימנה אותם מפני זה מצוה אחת, אבל בישראל שריבה בהן לאויין ומניעות מאחר שהזהיר על כל אחד בלאו נפרד ימנו מצות רבות. וכן מה שאמרו (שם נו): עשר מצות נצטוו ישראל במרה שבע שנצטוו בני נח הוסיף להם שלש שבת וכיבוד אב ואם ודינין שנאמר [בשלה טו] שם שם לו חק ומשפט, נאמר כי הזהיר אותם באזהרות הנאמרות לבני נח כאזהרות הם עצמם, ארצה לומר שכללם להם עד שבאו אל הר סיני ששם נתבארו המצות בפרטיהן ודקדוקיהן. והזהיר אותם במרה לשבות בשבת מצות עשה אחת אבל בדינין אמרו במכילתא ומשפט אלו דיני אונסין ודיני קנסות ודיני חבלות. והנה כל אלו מנו אותם אחת ואין להם ענין לכללם בבת אחת אלא ששם אחד יכלול אותם והוא המשפט, עכ"ד.

וז"ל החינוך (מצוה טז, מצות לא תתאוה), ואל תטעה בני בזה החשבון של שבע מצות בני נח הידוע והמוזכר בתלמוד, כי באמת שאותן שבע הן כעין כללות, אבל יש בהן פרטים הרבה. כמו שאתה מוצא שאיסור העריות נחשב להם דרך כלל למצוה אחת, ויש בה פרטים כגון איסור אם ואיסור אחות מן האם ואיסור אשת איש ואשת אב וזכר בהמה. וכן ענין עבודה זרה כולו נחשב להם מצוה אחת, ויש בה כמה וכמה פרטים, שהרי הם שוים בה לישראל לענין שחייבין בכל מה שבית דין של ישראל ממיתים עליה (שם נו). וכמו כן נאמר, אחר שהוזהרו

דמהגמ' בסנהדרין שם לא משמע כן, דאיתא התם 'עשר מצות נצטוו ישראל במרה', וש"מ דמצות כיבוד אב ומצות כיבוד אם חדא מצוה היא, דאם שתי מצות הן הרי נצטוו ב"א מצות במרה.

אמנם לפי מה שהבאתי בשם הראשונים דמספר 'שבע' מצות של בני נח אינן כפי מנין המצות דידן אלא שבעה 'כללים' הן, יש לתרץ בפשיטות דאף את"ל כהמשנה למלך דלישראל מצות כיבוד אב ומצות כיבוד אם תרי מצות נינהו, מ"מ לענין מספר מצות בני נח פשיטא דענין אחד הן וממילא לא נמנו אלא כאחת. ואע"פ דמצות אלו נאמרו לישראל ולא לבני נח, מבואר ממספר 'עשר' דאכתי כפי מנין המצות של בני נח היו מונין באותה שעה קודם מתן תורה, דאם כפי מניינינו הרבה יותר מ'עשר' הן.

לכמה וכמה פרטים הוא לטובתינו מפני שרצה הקב"ה לזכות את ישראל. לפי זה מש"כ הקדמונים שנתוספו להם תר"ו מצות לאו דווקא, וכוונתם לומר שעכשיו יש להם עוד תר"ו מצות במנין, והיינו שנעשו ישראלים שיש להם תרי"ג מצות.

ד) ונראה דע"פ הערה זאת יש לדחות את קושייתו של המהר"ץ חיות על המשנה למלך בענין מצות כיבוד אב ואם. דהנה הביא המהר"ץ חיות (הגהות למס' סנהדרין נו:), ובכל כתבי מהר"ץ חיות סוף חלק ב' והובא ב'ספר הליקוטים' על רמב"ם מהדורת פרנקל הל' מלכים פ"ח הי"א) מה שכתב המשנה למלך במאמר 'דרך מצותיך' דלפי מה שמנו הרמב"ן והסמ"ג מצות קריאת שמע לשתי מצות, אחת בלילה ואחת ביום, א"כ גם מצות כיבוד אב ואם ראויה להיות שתי מצות, אחת לאב ואחת לאם. והקשה על זה המהר"ץ חיות



הרב יחיאל לייב שרעק

בענין אכילת מאכלי חלב בחג השבועות

הלחם של חג השבועות. והדרך לקיים הזכר הוא לעשות הסעודה באופן שאוכל מיני מאכל חלבי וגם מיני מאכל בשרי באותו סעודה, שבהכרח מחוייבים להביא שתי לחמים שם, וכמו שמצינו בשו"ע (יו"ד סי' צא סעיף ג') שכתב וז"ל, "צריך ליזהר שלא יגע בשר בלחם שאם יגע בו אסור לאכלו עם גבינה וכן יזהר שלא יגע בו גבינה שאם יגע בו אסור לאכלו עם בשר", עכ"ל.¹⁸

הרי דהרמ"א הסביר שהמנהג הוא זכר לשתי הלחם שעל ידי אכילת מאכלי חלב וגם בשר בסעודה אחת מצריך לחם לכל אחד. ויש להקשות בזה מן הדין של "לחם משנה" בסעודות כל שבת ויו"ט (שמובא באו"ח סי' רעד סעי' א' ובמ"ב סק"א) שצריכים לבצוע על שתי ככרות. ואם הענין בשבועות הוא לעשות זכר לשתי הלחם ולכן עושים הסעודה בדרך שמצריך ב' לחמים, לכאורה יכולים לקיימה בשתי הלחם של "לחם משנה" עצמם, ולמה

א) אחד מן המנהגים הידועים ביותר בכלל ישראל הוא המנהג לאכול מאכלי חלב בחג השבועות. וכתב הרמ"א (או"ח סוף סי' תצד) וז"ל "ונוהגין בכמה מקומות לאכול מאכלי חלב ביום ראשון של שבועות", ע"כ. ויש הרבה טעמים למנהג זה, ובעזה"י נזכיר שלשה טעמים והנפק"מ ביניהם הנוגעים להמקום והזמן לאוכלה ובאיזה מין מאכל חלבי עדיף ועוד.

ב) הטעם הראשון כתב הרמ"א עצמו וז"ל (שם), "ונ"ל הטעם שהוא כמו השני תבשילין שלוקחים בליל פסח זכר לפסח וזכר לחגיגה, כן אוכלים מאכל חלב ואחר כך מאכל בשר, וצריכין להביא עמהם שתי לחם על השלחן שהוא במקום המזבח, ויש בזה זכרון לשתי הלחם שהיו מקריבין ביום הביכורים", עכ"ל. ומסביר המגן אברהם שכוונת הרב הוא שכמו שיש ענין לעשות זכר לקרבנות חג הפסח בפסח, כמו כן יש גם ענין לעשות זכר לשתי

הפה וידיים. ג' – שלא לאכול גבינה קשה מפני שגם זה מצריך שהייה בינו לבין אכילת בשר. (ענין שם סעיף ג'). ויש דעות בכל אלו ואין כאן מקום להאריך.

18 אבל צריך ליזהר בזה בכמה דברים. א' – לאכול המיני חלב קודם לבשר דאם מקדים הבשר צריך לשהות שש שעות (יו"ד סי' פט סעי'א). ב' – צריך לעשות כל מה שמבואר שם בסעיף ב' לגבי קינוח והדחת

פת חלבי זו לבד דמאחר דבהכרח צריך לאכול לחם שני עם הבשר בסעודתו יש בזה זכר לשתי הלחם כמש"כ לעיל.

ונראה דלפי הרמ"א הזמן המובחר לקיים המנהג הוא בסעודת יום ראשון של החג ולא בלילה, מפני שזמן הבאת שתי הלחם הוא ביום. וכן הוא באמת לשון הרמ"א שהבאנו "ונוהגין בכמה מקומות לאכול מאכלי חלב ביום ראשון של שבועות", ע"כ. מבואר מדברי הרמ"א דהמנהג היתה לאכול מאכלי חלב ביום ראשון של שבועות דווקא. ולפי טעמו ג"כ אין מקיים המנהג על ידי טעימת מאכלי חלב בקידושא רבא לבד.

ג) המגן אברהם (שם סק"ו) הביא טעם נוסף וז"ל "יש הרבה טעמים ומצאתי כתוב הטעם דאיתא בזוהר (ח"ג צ"ז): שאותן ז' שבועות היו לישראל שבעה נקיים דוגמת אשה המיטהרת מנדתה וידוע שדם נעכר ונעשה חלב, והיינו מדין לרחמים", ע"כ.²¹ ואליבא דטעם זה היה נראה דיכול לקיים המנהג בכל מאכלי חלב ובכל זמן בחג השבועות, שהענין רק לאכול חלב בגלל ענין הדם שמתהפכת לחלב.²² אבל אולי יש לומר דלטעם זה כמו שאשה טובלת בלילה מיד כשגומרת ז' ימי נקייתה, אולי כדאי יותר לאכול המאכלי חלב בליל שבועות קודם היום.²³

ד) כתב המשנה ברורה שם (סק"ב) עוד טעם ששמע "בשם גדול אחד". שבעת שעמדו על הר סיני וקבלו התורה וחזרו מן ההר לאהליהם לא מצאו מה לאכול תכף כי אם מאכלי חלב. הן מצד כל ההכנות בבשר [שחיטה, ניקור, וכו'] הן מצד הכלים שלהם שנאסרו. על כן אנו עושים זכר למה שבחרו לאכול מאכלי חלב.²⁴

וכתב בעל החפץ חיים עצמו (בליקוטי הלכות סוף פ"ט דחולין) דטעם זה אינו שייך אלא לדעת ר"א בן הורקנוס שסובר שהתורה ניתנה בערב שבת (פרקי דרבי אליעזר פמ"ו). אבל לפי הגמרא (שבת פו:) שכתב דניתנה בשבת, א"א לומר

צריכים מאכלי חלב בסעודה. וא"ת שבזה אינו מוכרח שבני הסעודה יהיו אוכלים מן שתי הלחם ואז אינו מקיים הענין, הרי היו יכולים לנהוג לאכול משתי הלחם בסעודת יום הביכורים ודי בזה לקיים הזכר שלה בלי שום מאכלי חלב.

אבל נראה דלדעת הרמ"א אינו חשיב זכר אם השתי לחמים היו שם בלאו הכי ואין שם שום שינוי מכל שבתות ויו"ט של השנה והרי בכל שבת ויו"ט לפעמים אוכלים מב' ככרות. ועי' לשון המחצית השקל (או"ח סי' תצד ד"ה ה"ה בשבועות) וז"ל "ולכן כשאוכל חלב ואח"כ בשר שצריך לכולי עלמא לחם מיוחד וצריך שני לחמים והוי זכר בזה."

עוד הביא הרמ"א בהל' בשר בחלב (יו"ד סי' צז סעי' א') אצל הדין שלא ללוש עיסה בחלב, עוד מנהג במאכלי חלב בשבועות וז"ל "ולכן נוהגין ללוש פת עם חלב בחג השבועות גם בשומן לכבוד השבת כי כל זה מחשב כדבר מועט גם כי צורתן משונה משאר פת", ע"כ. וההסבר הוא שאע"פ שאסור לאפות פת שנילוש בחלב או בשר, אם הוא ניכר או דבר מועט שלא יטעה אח"כ בה לאכלה במין האחר [בשר או חלב], מותר (וכ"כ המחבר). הרי, כתב הרמ"א שהיו נוהגין לאפות לחם אחת לסעודת חג השבועות בחלב ולאוכלה עם המאכל חלבי.¹⁹

ומובא הנהגה זו במגן אברהם (או"ח סי' תצד סק"ח) שכתב וז"ל "ולכן נהגו לאפותו עם חמאה דאז בוודאי יצטרך להביא לחם אחר לאכול עם בשר", ע"כ. ומבואר שעושים הלחם כזה כדי שלא יחתוך החלה שנבצע בברכת המוציא לשתים לאכול חציה במאכלי חלב וחציה בבשר. דאם עשה כן, אינו אוכל הלחם השני ואינו מקיים הזכר לשתי הלחם. אבל אם אפה אחד חלבי ממש בוודאי צריך לאכול הלחם האחר עם הבשר.²⁰

ואפשר דלפי מנהג זה מכיון שאכל לחם אחת חלבי שוב אין צריך לאכול מאכלי חלב שכבר קיים המנהג באכילת

22 ואולי לפי"ז יש ענין לשתות חלב ממש, וצריך לשאול למי שידוע תורת הנסתר.

23 ובאמת הזבה היא היושבת ז' נקיים מה"ת, והיא טובלת ביום, אבל לשון המג"א משמע דכוונתו לנדה, והיינו כמו שנוהגין שגם היא יושבת ז' נקיים, והיא טובלת בלילה, וצ"ע.

24 העיר בחור אחד שבשעת קבלת התורה כבר קיבלו את המן מידי יום ביומו לאכול ולמה היו צריכים מאכלים כשירדו מן ההר. וי"ל דא"י יכולים היו לאכול מן, אבל בלא"ה על כרחך בניי אכלו בשר כדחזינן במעשה דשלו והמתאוננים שתבעו דברים אחרים לאכול חוץ מן המן.

19 וכתבו הפוסקים שצריכים ליהרר במנהג זה כמה זהירות, הן לגבי חליפת המפה בין חלב לבשר, וגם לברך על הלחם שאינו חלבי דווקא, וגם להזהר בכלים הנעשים חלביים בנגיעתם בפת שנילוש בחמאה, ועוד, (עי' במחצית השקל ובפרמ"ג) אבל אין כאן המקום להאריך.

20 וכתב המגן אברהם (או"ח סי' תצד סק"ט) לעשות הלחם מחטה ולא משעורים כמו השתי הלחם של הקרבן.

21 ועיין בפרמ"ג א"א סק"ו וחתם סופר שמתמהים בזה, דהא לא קי"ל כשיטת ר"מ דדם נעכר ונעשה חלב אלא כחכמים דאבריה מתפרקים וכו'. ושמעתי לתרץ דלכו"ע קצת מן הדם נעשה חלב, דלא נחלקו בהמציאות, רק שנחלקו אם מסולקת דמים בזה, ואכ"מ להאריך.

ח) ובסיכום, כתבנו ג' טעמים למנהג אכילת מאכלי חלב בחג השבועות והנפק"מ ביניהם.

א'- הרמ"א כתב דהענין הוא לעשות זכר לשתי הלחם שמביאים ביום הביכורים, וע"י אכילת מאכלי חלבי באותה סעודה שאוכלים גם בשר, מחוייבים לאכול ב' לחמים, אחד למאכלי חלב ואחד עם הבשר. ואוכלת בסעודת יום החג אחרי זמן הקרבת שתי הלחם ואולי טוב יותר לאכול פת חלבי ממש.

ב'- המגן אברהם כתב דהענין הוא כמש"כ בזוהר שז' שבועות כנגד ז' נקיים של אשה נדה, וכמו שהדם מתהפך ללבן ומידת הדין לרחמים, אנו עושים זכר באכילת מאכלי חלב. ולכאורה יש לאכול איזה מין חלבי שרוצה, ואולי כליל שבועות דווקא, כמו שאשה טובלת מיד כליל טבילתה.

ג'- המשנה ברורה הביא מגדול אחד דהענין הוא לעשות זכר למה שאכלו בני"י תכף כשחזרו מהר סיני ומצאו כל כליהם אסורים וגם כמה מצוות חדשות להם בהכנת מאכל, או שהיה שבת ואסור להכין. ממילא אכלו מאכלי חלב וכמו כן אנו אוכלים מאכלי חלב, ואפשר ביום שבועות אחר זמן קבלת התורה ולא כליל.

ונסיים במה שכתב המגן אברהם שם (או"ח סי' תצד סק"ו) "ומנהג אבותינו תורה היא אך יש ליזהר שלא יבוא לידי איסור", ויה"ר מלפני אבינו שבשמים שנזכה לכל המדרגות, ולקבל את התורה מחדש עם כל ההשפעות של הזמן והחג כמו שקבלנו בהר סיני, וע"י זה נזכה לעלות אל המקדש השלישי כאיש אחד בלב אחד להביא כל הקרבנות כסדרם וכהלכתם.

טעם זה, דהא גם בלא ענייני כשרות שנתחדשו להם לא היו אפשר לאכול בשר, כיון שאסור לשחוט בשבת. אבל אפשר להציע דאה"נ מצד דיני כשרות אין כאן טעם לעשות זכר, אבל עדיין יש מקום לעשות זכר מצד שנעשו מחוייבים בהלכות שבת, דבעת שחזרו לאהליהם מן ההר היה אסור להם להכין מאכלים ולא היו להם מאכלות כשרות ומוכנות אלא מאכלי חלב. ע"כ עושים זכר בחג השבועות כמש"כ לעיל.²⁵

והיה נראה לומר שכיון שהענין הוא להזכיר מה שאכלו תכף אחרי קבלת התורה כשחזרו לאהליהם, א"כ יש לאכול מאכלי החלב בזמן מאוחר ביום ולא לפני אותו זמן שקבלנו התורה. ובזה אפשר לפרש מה שכתב הכל בו (סי' קו, ובמהדורת פעלדהיים בעמ' שעג-ד) שיש שנוהגים לאכול גבינה בסעודת מנחה של עצרת, דהיינו שבחצות היום אכלו סעודה עם בשר, ושוב אכלו סעודה עם חלב אחר כמה שעות.²⁶ ואולי היו נוהגים כן לאכול גבינה בסעודת מנחה לקיים הזכר דווקא בזמן שחזרו לאהליהם.²⁷ אמנם י"ל דאפילו אנו בזמן הזה, שבהרבה קהילות מתפללים כותיקין מיד אחרי שלומדים כל הלילה (ולא מאריכים בתפילה עד חצי יום כמש"כ הכל בו²⁸), ויש נטייה מפורסמת בכלל ישראל לאכול עוגות גבינה בקידושא רבא לארוחת בקר, דגם בזה יש קיום הזכר קצת כיון שאוכלים מאכלי חלב אחרי התפילה כשיוצאים מביה"כ דוגמת ישראל שאכלו חלב כשחזרו מן ההר.

27 ואפשר דהנהגה שכתב הכל בו ניחא גם להטעם של הרמ"א, דהיינו שאוכלים סעודת בשר ביום תחילה וגם עושים סעודת מנחה בחלב ובזה הרי אכלו ב' לחמים שאינם שווים, והיה בזה זכר לשתי הלחם כמש"כ לעיל בדברי רמ"א.

28 וכידוע שלא היה הענין להיות ניעור ללמוד כל ליל שבועות מפורסם בזמן הכל בו, וע"י בשלי"ה ריש מס' שבועות (אות ו' והלאה) שהביא מכתב מר' שלמה הלוי אלקבץ ז"ל אודות לימוד כל ליל שבועות.

25 העירו לי הרב מנחם מנדל שטרן שליט"א והרב בניהו בורשטיין שליט"א שיש עוד כמה פקפוקים בטעם זה שהביא המ"ב בשם גדול אחד, אבל אכמ"ל וע"י בספר כוכבי בוקר עמ"ס עבודה זרה להרב שטרן (סי' פ"ח אות ג') מש"כ בזה.

26 וז"ל "ויש נמנעים מלאכול גבינה בסעודת מנחה של עצרת לפי שהאריכו בתפילה עד חצי היום או קרוב לו ומשם ועד סעודת המנחה ליכא שיעור ששה שעות. ויש שאין חוששין לזה כיון שהוא תעב לאכול כבר נתעכל הבשר, וכו".

א גוט יום טוב

To sponsor a future issue of Kuntres Ner Lamoadim
Please email alumni@nirc.edu

