

”שבע שבתות תמימת תהיינה”

**קובץ דברי תורה על עניני חג השבעות
מאת ישיבת נר ישראל**

מאת מורינו ורבינו הרה”ג ר’ יעקב יצחק הלוי רודרמן זצ”ל

2.....ליקוטים מתוך שיחות עבודת לוי.....

מאת מורינו ורבינו הרה”ג ר’ שמואל יעקב וינברג זצ”ל

5.....קבלת התורה צריכה הכנה.....

מאת מורינו ורבינו הרה”ג ר’ יעקב משה קולפסקי זצ”ל

7.....בענין איסור עלייה להר סיני.....

10.....”הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם”.....

מאת אברכי כולל עבודת לו

13.....יקנה”ז ומצות ספירת העומר.....

18.....בענין בשמים בהבדלה, ונשמה יתירה בשבת וביו”ט.....

תורה מאת מורינו ורבינו הג"ר יעקב יצחק הלוי רודרמן זצ"ל ליקוטים מתוך שיחות עבודת לוי השבעות חג בעניני

חכמת התורה היא למעלה משכל האנושי

איתא במכילתא דרבי ישמעאל (בשלח, מסכתא דויהי, פתיחתא ד"ה ויקח משה), "ויקח משה את עצמות יוסף עמו' (בשלח י"ג, י"ט), להודיע חכמתו וחסידותו של משה, שכל ישראל עוסקין בביזה ומשה עוסק במצות עצמות יוסף, עליו הכתוב אומר 'חכם לב יקח מצות' (משלי י', ח'). וכעין זה אמרו חז"ל במס' סוטה (י"ג א'), "בא וראה כמה חביבות מצות על משה רבינו, שכל ישראל כולן נתעסקו בביזה והוא נתעסק במצות, שנאמר 'חכם לב יקח מצות וגו'".

ויש להעיר, שמדברי חז"ל מבואר שמה שחייב משה את המצוה נקרא חכמה. ונראה שהביאור בזה הוא, שחכמת התורה שהיא החכמה האמיתית היא למעלה משכל האנושי, ולכן רק מי שמכיר את הערך של המצוות ומתעסק בקיומן נקרא חכם. וכן מצינו במס' שבת (ל"א א') שסדר קדשים נקרא חכמה, ולפי מה שנבאר היינו משום שהשכל אינו מחייב להקריב קרבנות, וכיון שהוא למעלה משכל האנושי ממילא נקרא חכמה. (מאמר קי, א)

כלל ישראל מאוחדים להיות כלל אחד ע"י כח התורה

יש אנשים אחרים שטוענים מה תועלת יש בהתחזקות של שמירת תורה ומצוות, והלא אפילו אם נתחזק מכל מקום עדיין מספרם של הכופרים בתורה גדול הרבה מאד ממספר יהודים ששומרים את התורה כצורתה.

והנה התשובה לטענה זו נמצאת בגמ' בסנהדרין (כ"ו א), "שבנא הוה דריש בתליסר רבוותא, חזקיה הוה דריש בחד סר רבוותא, כי אתא סנחריב וצר עלה דירושלים כתב שבנא פתקא שדא בגירא 'שבנא וסיעתו השלימו חזקיה וסיעתו לא השלימו' וכו', הוה קא מסתפי חזקיה אמר דילמא חס ושלום נטיה דעתיה דקודשא בריך הוא בתר רובא כיון דרובא מימסרי אינהו נמי מימסרי, בא נביא ואמר לו, 'לא תאמרון קשר לכל אשר יאמר העם הזה קשר', כלומר קשר רשעים הוא וקשר רשעים אינו מן המניין".

ומבואר מדברי הגמ' שחזקיה המלך היה מתיירא משבנא כיון ששייבתו של שבנא היתה גדולה יותר משייבתו של חזקיה. והנביא אמר לו שאין זה נחשב רוב כיון ש"קשר רשעים אינו מן המניין". וצריך ביאור, מה עומק הכוונה בזה?

ונראה לומר בזה ש"רוב" אינו רק מספר רב של פרטים בודדים, אלא הוא פרטים המצטרפים לכלל, ואי אפשר לפרטים להצטרף א"כ יש דבר המאחד את הפרטים. והנה התורה היא המצרפת והמאחדת אותנו להיות כלל אחד, וממילא "קשר של רשעים אינו מן המניין", כיון שאין להם שום צירוף זה לזה בלי התורה וממילא כולם הם רק בודדים.

ולכן הציבור של שומרי תורה ומצוות הוא גדול יותר מהציבור של היהודים שלדאבוננו אינם שומרים את התורה, שהרי הציבור שלנו מאוחד על ידי כח התורה, אבל הציבור שלהם הוא רק קיבוץ של אנשים שאין להם שום צירוף לזה. (מאמר קח, ג)

כל יהודי שלומד תורה הרי הוא כספר תורה

הנה איתא במס' מועד קטן (כ"ה א'), "העומד על המת בשעת יציאת נשמה חייב לקרוע, למה זה דומה, לספר תורה שנשרף שחייב לקרוע". וצריך ביאור, למה נחשב יהודי כספר תורה? אולם, כבר כתב בזה הבית הלוי (בשו"ת בית הלוי בהקדמה) שגוף התלמיד חכם הוא כמו הקלף של ספר תורה, וגוף התלמיד חכם עם התורה שבעל פה הוא כמו קלף שנכתב עליו תורה שבכתב. ולפי"ז מי שלומד תורה הוא כמו ספר תורה ולכן בשעה שהוא מת הוא כמו ספר תורה שנשרף.

אלא שיש להקשות על זה, שספר תורה שנכתב שלא לשמה אין בו קדושת ספר תורה וכמו שנפסק בשו"ע יו"ד (סי' רע"ד ס"א), וקדושתו היא כמו קדושת חומשין וכדאיתא בשו"ע יו"ד (סי' רפ"א ס"ה), וא"כ איך שייך לומר שכל יהודי שלומד תורה הרי הוא כספר תורה, והלא הרבה אנשים לומדים את התורה שלא לשמה.

ונראה לומר בזה, דהנה שיטת רבי יהודה היא (בגיטין כ' א') שאם כתב את האזכרות שבספר תורה שלא לשמן אפשר לתקן על ידי שיעבור עליו קולמוס [ולכתוב את האזכרות בכתב על גבי כתב] ומקדשו. וא"כ מי שלמד את התורה שלא לשמה אפשר לו לעשות תשובה ואז יהפך למדרגת ספר תורה. והנה בשעת מיתה בודאי הרהר תשובה בלבו, וא"כ אף אם לא היה במדרגת ספר תורה לפני כן, מכל מקום בשעת מיתה הוא כמו ספר תורה, ומטעם זה אמרו חז"ל שאם עומד על המת בשעת יציאת נשמה צריך לקרוע, שאפילו אם לא היה כספר תורה לפני כן, מכל מקום עכשיו הוא כמו ספר תורה.

והנה כל זה הוא בסתם בני אדם, אבל תלמידי חכמים הם בגדר ספר תורה כל הזמן, ולא רק בשעת מיתה. (מאמר קט, ה)

יסוד קיום העולם הוא בלימוד התורה על מנת ללמד

הנה התחזקות בלימוד התורה אינה רק שילמוד לעצמו שהרי אינו מקיים את מצות תלמוד תורה בשלימות אא"כ היא על מנת ללמד לאחרים, ורק לימוד התורה על מנת ללמד מגין עלינו והוא יסוד קיום העולם. דבר זה יש ללמוד מדברי הספורנו, שהנה הקב"ה אמר ליצחק אבינו, "והרביתי את זרעך ככוכבי השמים ונתתי לזרעך את כל הארצות האל והתברכו בזרעך כל גויי הארץ, עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרת מצותי חקותי ותורת"י" (תולדות כ"ו, ד'-ה'), ומבואר מזה שהבטחת הקב"ה ליצחק לא היתה בזכותו של יצחק עצמו, אלא בשביל אברהם אבינו.

וכתב על זה הספורנו, "הנה ליצחק תלה בזכות אחרים עתה וכו', ולא כן אמר ליעקב, כל שכן לאברהם, וזה היה קודם שהתעורר יצחק לקרוא בשם ה', אבל אחר שקרא בשם ה' נאמר (תולדות כ"ו, כ"ח-כ"ט), 'ואבימלך הלך אליו מגרר' ואמרו 'ראה ראינו כי היה ה' עמך וכו' אתה עתה ברוך ה'', ולא מצאנו עוד תלאות מקנאים ודברי ריבות כאשר בראשונה, אמנם ליעקב לא תלה בזכות אחרים כלל, כי הוא אמנם מנעוריו יושב אהלים ללמוד וללמד דעת את העם בפרט באהלי שם ועבר ששם עלה כל מבקש ה' בלי ספק".

ולמדנו מדברי הספורנו שהרבצת התורה היא זכות גדולה כל כך, וזוכה בזה לברכות בשביל עצמו, אבל אם לומד תורה רק לעצמו אינו ראוי לברכות בזכות עצמו, ולכן יצחק אבינו לא זכה לברכות בזכות עצמו עד שהתחיל לקרוא בשם ה' ולפרסם ידיעת ה'.

זכות הקיום של כלל ישראל בגלות הוא עיי לימוד התורה

ונראה לבאר בזה את דברי הגמ' במכות (כ"ד א'), "אמר רב, מסתפינא מהאי קרא 'ואבדתם בגוים' (בחוקתי כ"ו, ל"ח), מתקיף לה רב פפא דלמא כאבידה המתבקשת וכו', אלא מסיפא דקרא 'ואכלה אתכם ארץ אויביכם'". ומבואר שרב היה ירא שהיהודים בגלות יהיו אבודים בין הגוים. וצ"ב מה יש לנו ללמוד מגמ' זו?

אולם יעוין בגיטין (ו' א'), "אמר ר' אבא אמר רב הונא, עשינו עצמינו בבבל כארץ ישראל לגיטין מכי אתא רב לבבל". ופירש רש"י, "מכי אתא רב לבבל וקבע ישיבה בסורא". ומבואר מזה שרב היה עוסק בהרבצת התורה בבבל עד שהיהודים בבבל גדלו בתורה ונעשו שוים ליהודים שהיו בארץ ישראל. ויש להתבונן, מה גרם לרב לעזוב ארץ ישראל ולעסוק בהרבצת התורה בבבל? ויש לפרש שכיון שהיה ירא שמא יתקיים הפסוק של "ואכלה אתכם ארץ אויביכם", לכן עסק בהרבצת התורה בבבל כדי שתהיה להם זכות קיום בחו"ל ע"י לימוד התורה.

והנה אם רב היה נשאר בארץ ישראל ולא היה עוסק בהרבצת התורה, בודאי היה עולה הרבה במעלות התורה, אבל רב הביין שהעיקר אינו ללמוד בשביל עצמו, אלא ללמד לאחרים, לכן השקיע את עצמו בהרבצת התורה בין יהודי בבל. (מאמר פט, ג-ד)

שיחה מאת מו"ר הג"ר שמואל יעקב וינברג זצ"ל

קבלת התורה צריכה הכנה

כתוב בראשונים שימי ספירת העומר הם זמן של הכנה לקבלת התורה. וספירת כל יום ויום עצמה היא חלק מההכנה לחג השבועות זמן מתן תורתנו. ומזה שקבעה התורה הקדושה זמן מיוחד להכנה זו, ושיתקיים כך לכל שנה ושנה לנצח, יש ללמוד שקבלת התורה אינה שייכת אלא על ידי הכנה קדומה, וההכנה היא לעיכובא ממש, שרק על ידי עבודת ההכנה נעשים ראויים לומר נעשה ונשמע ולקבל עול התורה ומצותי'. ואף מי שיש לו חפץ וחשק ללמוד ולקיים, אין זה מספיק להיות ראוי לקבל התורה, אלא דוקא ע"י הכנה יגיע למדרגה שיהא שייך לקבלה.

ונראה דענין זה נכלל במה שאמרו (ברכות ה.) דתורה היא אחד מהדברים שניתנים לישראל רק ע"י יסורים. ויש לבאר שכדי לקנות תורה צריך עמל ויגיעה רבה, וצריך לקבל נשיאת עול התורה ולחיות בדרכה של תורה פת במלח תאכל וכו' חיי צער תחיי וכו', וכל זה הוא חלק מההכנה שצריכים להיות ראוי לקבל התורה ולקנותה, ונכלל ביסורים שעל ידיהם ניתנה תורה לישראל.

אבל נראה שיש עוד דבר שיש ללמוד מזה שצותה התורה לקבוע את חג שבועות אחרי ספירת חמשים יום. שהרי באמת ישנם רק שני ימים טובים שאינם נקבעים בתורה לעצמם אלא תלויים ביו"ט אחר, והם שמיני עצרת ושבועות. ואפילו בשנים אלו יש חילוק גדול ביניהם. בשמיני עצרת הרי קבוע זמנו לעולם שהוא יום כ"ג בתשרי. אבל שבועות אינו קבוע ביום מסוים בשנה, כמבואר בש"ס שאינו קבוע באיזה יום בחדש סיון אלא נקבע ע"פ ספירת חמשים יום מיום הקרבת העומר, ויכול להשתנות משנה לשנה ע"פ קביעה דירחא.

ובכל שאר ימים טובים בתורה, הרי קבוע בזמן היו"ט השפעה של קדושה וכחות הנפש השייכות לאותו יו"ט. אבל לגבי שבועות אינו כן, ומשום דבעצם אין זמן בשנה שהוא מיוחד להשפעה של תורה, שהשפעה זו מוכנה כל השנה וכל הזמן לקבלה. אלא דאחר חמשים יום של הכנה נעשים ראויים לקבלת התורה, ומיד בזמן שמוכנים לקבלתה, קבעה התורה את חג השבועות להיות זמן מתן תורתנו.

נמצא דשבועות הוא יום שהוא למעלה מן הזמן, שאין השפעתה תלוי' בזמן אלא שהוא יום שמגיעים אז לתשלום ההכנה לקבלת התורה. והביאור בזה נראה, דברגע שהאדם מוכן ומסוגל לקבלת התורה, מיד צריך הוא לתופסו ולקבלו, ואין דבר שמעכב בו אלא שיכין ויעשה עצמו ראוי לקבלה. וכך הוא קבלת התורה של שבועות, שההכנה אלי' מהותה את המציאות של היום טוב, שעכשיו אפשר לנו לקבל את התורה.

ונראה שודאי על ידי זה שקבעה התורה את חג השבועות לאחר ספירת חמשים יום שהם ימי הכנה לקבלת התורה, הוקבעה בזה ליום המשפיע לישראל כח של קבלת התורה וכמו השפעת כל יו"ט שיש לקנותה דוקא באותו יום. אלא ששונה הוא חג שבועות שכל קביעותה היא דוקא על פי זה שהוא סוף זמן של ההכנה למתן תורה, ושלא כמו כל שאר ימים טובים שנקבעים בזמן הראוי להם בעצם וממילא צריכים להכין אליהם.

ויש לבאר על פי זה מה שאמרו חז"ל (אבות פ"ו מ"ב) בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב ומכרזת אוי להם לבריות מעלבונה של תורה שכל מי שאינו עוסק בתורה נקרא נזוף וכו'. והביאור בזה נראה שתורה אינה מוגבלת ע"י זמן, אלא תמיד ולעולם קיים המציאות של תורה ומוכן הוא לכל מי שרוצה לזכות לה. ולכן מכרזת הבת קול כל יום ויום ואומרת אוי לה לעלבונה של תורה, שיש תביעה בכל יום שצריכים לקבל את התורה.

ונראה על פי מה שנתבאר שפשוט הוא שאין מקום להתרפות לאחר חג השבועות. זאת אומרת, שודאי בכל יו"ט אין לו לאדם לאבד מה שקנה בנפשו ע"י היו"ט, שנתעלה וקנה השגות חדשות בעבודתו. אבל בשבועות כל המציאות של השפעת זמן מתן תורתנו היא ע"י שאנחנו מוכנים ושייכים לקבלו, וא"כ ע"י רפיון בענין זה אחרי כן הרי הוא סותר כל מה שבנה ע"י הכנתו לקבלת התורה.

ואדם המזדרז תמיד לחזק בעצמו הקנינים שקנה בתורה ולא להתרפות מהם, נראה שיזכה לענין אחר שמצינו בחז"ל. שהרי אמרו בכל יום יהיו דברי תורה בעיניך כחדשים. ומי שהולך ומתחזק תמיד בהכנתו לקנין התורה הוא זה שיזכה למדרגה של "יהיו בעיניך כחדשים", שתמיד יזכה לראות חידושים בתורה שיתגלו לו כל יום ויום, שהרי השפעת התורה מוכנה לקבל בכל עת לכל מי שמוכן לקבלה.

וצריך האדם ליזהר מאד שיעשה קיום לכל השנה כולה במצב שהגיע אליו ע"י עבודת ההכנה לחג שבועות, כדי לזכות לחדשים שיש בתורה.

תורה מאת מורינו ורבינו הרה"ג ר' יעקב משה קולפסקי זצ"ל בענין איסור עלייה להר סיני

מח' הראשונים אם צריך מנין אחר אם מתחילה נאסר רק לזמן

(א) דף ה' א' – ורב יוסף אמר, אף מתקנת רבן יוחנן בן זכאי ואילך ביצה אסורה, מאי טעמא, הוי דבר שבמנין וכל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו עכ"ל. ומבואר מהגמ' שכל דבר הנאסר בקיבוץ חכמים צריך קיבוץ חדש להתירו, ואפילו אם בטל טעם התקנה הראשונה.

הראיה הראשונה לדין זה מבוארת בעמוד ב' וז"ל מכדי כתיב היו נכנים לשלשת ימים אל תגשו אל אשה, לך אמור להם שובו לכם לאהליכם למה לי, שמע מינה כל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו עכ"ל.

ונחלקו הראשונים בביאור ראיית הגמ', דהנה רש"י בסנהדרין (נ"ט ב' ד"ה לכל דבר שבמנין) כתב וז"ל מפני שאסר להם תשמיש שלשה ימים קודם מתן תורה, ולאחר שלשה ימים הוצרך להתיר להם, ואף על גב דממילא משתמע התירא דהא שלשה ימים הוא דאסר והרי עברו, אשמעינן קרא לכל דבר הנאסר במנין בית דין אף על פי שקבעו זמן לדבר צריך למנות פעם אחרת להתירו כשעבר הזמן עכ"ל.

וכוונת רש"י היא שמתחילה נאסר תשמיש המטה רק לזמן של שלשה ימים, ומאחר שהקב"ה הוצרך להתיר להם לאחר שלשה ימים, שמע מינה שמאחר שהקב"ה אסר להם תשמיש אינו ניתר מאליו עד שהקב"ה בעצמו יתירנו, והוא הדין לתקנת בית דין, שאם אסרו דבר לזמן, צריכים להתירו כשעבר הזמן, ואינו ניתר מאליו. ומבואר מרש"י בסנהדרין שמה שצריך מנין אחר להתירו הוא אפילו באופן שהאיסור הראשון נאסר לזמן קבוע.

(ב) אולם יעויין בתוס' בסוגיין (בד"ה כל דבר שבמנין) שכתבו וז"ל יש שהיו רוצין לומר מכאן דאותן חרמות שעושין לזמן עד פסח או עד זמן אחר דכי יגיע הזמן צריך מנין להתיר את החרם אף על פי שעבר הזמן, דהא הרי הכא דהקב"ה אסר להם תשמיש בשביל מתן תורה וממילא ידעינן דלאחר שלשה ימים דנתנה תורה דמותרין ואעפ"כ התיר להם, ולא היא, דהכא אין כאן שום זמן, דקרא דהיו נכונים לשלשת ימים וגו' הזמינו עצמכם לדבר שיהיה לסוף שלשת ימים, דאם כתיב היו נכונים שלשת ימים בלא למ"ד של לשלשת ימים הייתי מוכיח שפיר דכי היכי דצריך להתיר תשמיש צריך נמי להתיר החרם, ומדלא כתיב הכי שמע מינה גבי תשמיש צריך להתיר משום דכתיב אל תגשו אל אשה וגו' דמשמע עולמית כי היכי דאסר להם קודם מתן תורה שלשת ימים, אבל חרמות שמשמין לזמן מכי עבר הזמן ממילא עבר ואין צריך היתר עכ"ל.

ומבואר שהתוס' פליגי על רש"י בסנהדרין וסוברים שלא נקבע זמן לאיסור תשמיש [ופליגי על רש"י במשמעות הפסוק "היו נכונים לשלשת ימים"], ולפי שיטתם כוונת הגמ' היא שסברא היא שתשמיש נאסר רק בשביל קבלת התורה, ולכן חזינן שאע"פ שבטל טעם האיסור לאחר קבלת התורה עדיין הוצרך הקב"ה להתירו בפירוש לבני ישראל. ומזה יליף הגמ' שכל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו אפילו באופן שבטל טעם התקנה, אבל אם מתחילה נקבע זמן להאיסור אין צריך מנין אחר להתירו, ודלא כרש"י בסנהדרין.

והנה התוס' בסנהדרין (שם בד"ה לכל דבר שבמנין) כתבו שרש"י חזר בו ממה שפירש בסנהדרין, ולכן מסקנת רש"י היא כהתוס' שאם מתחילה נקבע זמן לדבר שבמנין אין צריך מנין אחר להתירו.

קושיית התוס' על רש"י בענין הוכחת הגמ' מ"במשוך היובל"

(ג) והנה הראיה השנייה לדין זה ג"כ מבוארת בעמוד ב' וז"ל תא שמע, במשוך היובל המה יעלו בהר, מכדי כתיב גם הצאן והבקר אל ירעו אל מול ההר ההוא, במשוך היובל למה לי, שמע מינה דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו עכ"ל.

ופירש"י (בד"ה מכדי כתיב) וז"ל מכדי כתיב בלוחות האחרונות ואיש לא יעלה עמך וגו', מסיפיה דקרא יליף אל מול ההר ההוא, כל זמן שהוא בהויית קדושתו שהשכינה עליו אסור, אבל נסתלק שכינה מותר שמעינן ממילא, למה ליה לאדכורי שריותא בהדיא בלוחות הראשונות ולמימר נסתלקה שכינה המה יעלו, והלא לא נסתלקה שכינה ממנו מיום מתן תורה עד אחד בחדש שהוקם המשכן ועד בעשרים באייר שנעלה הענן, והיה לו ללמוד היתר כשמסתלק מאל מול ההר ההוא וכו', הלכך למה ליה לכתוב בהדיא המה יעלו ולא אישתרי ממילא מדוקיא דההר ההוא, שמע מינה צריך מנין אחר להתירו כו' עכ"ל.

וכוונת רש"י היא דמהא דכתיב "ההוא" בנתינת לוחות השניות מבואר שאיסור עלייה להר נקבע רק לזמן "שהוא בהויית קדושתו" דהיינו שהשכינה שורה על הר סיני, ולכן מאחר שהשכינה שרתה שם מזמן נתינת הלוחות הראשונות עד הקמת המשכן שהיתה לאחר נתינת הלוחות השניות א"כ אין צריך למה שאמר הקב"ה בלוחות הראשונות "במשוך היובל המה יעלו בהר" [דהיינו שמותר לעלות להר לאחר הסתלקות השכינה], ולכן ילפינן מזה שכל דבר שנאסר במנין צריך מנין אחר להתירו, ולכן הוצרך הקב"ה לומר בפירוש שמותר לעלות להר לאחר הסתלקות שכינתו.

והקשו התוס' (בד"ה מכדי) על רש"י וז"ל ועוד כיון דמההוא משתמע היתר בהדיא כדפרי' א"כ אין צריך מנין אחר להתירו מידי דהוה אחרמות לאחר הזמן כדפרישית לעיל עכ"ל. וכוונתם להקשות, שלפי רש"י יוצא שמתחילה נקבע האיסור לזמן [דהיינו רק לזמן שהשכינה שורה שם] וא"כ אין צריך מנין אחר להתירו, שהרי הדין שצריך מנין אחר להתירו שייך רק באופן שלא נאסר מתחילה לזמן קבוע.

והנה היה אפשר לתרץ שרש"י לשיטתו אזיל, שהרי רש"י בסנהדרין פירש שהדין שצריך מנין אחר להתירו נאמר אפילו באופן שנאסר מתחילה לזמן קבוע ודלא כהתוס', אלא שכבר כתבו התוס' בסנהדרין שרש"י חזר בו ממה שפירש בסנהדרין, וא"כ אנו צריכים ליישב קושיית התוס' על רש"י באופן אחר.

דברי הרמב"ן שאיסור עלייה להר נאסר שתי פעמים

(ד) ונראה ליישב את קושיית התוס' בהקדם דברי הרמב"ן על התורה, דהנה יש לתמוה על רש"י, שאם נאמר שהשכינה שרתה על הר סיני מזמן נתינת הלוחות הראשונות עד לאחר נתינת הלוחות השניות [וממילא איסור עלייה להר נמשך מזמן נתינת הלוחות הראשונות עד לאחר נתינת הלוחות השניות], א"כ למה ציוה הקב"ה בנתינת הלוחות השניות "וגם איש אל ירא בכל ההר", והלא כבר נאסר עלייה להר בזמן נתינת הלוחות הראשונות ועדיין לא ניתר אותו איסור.

ונראה לומר ביישוב דברי רש"י, שרש"י סובר כהרמב"ן עה"ת (כי תשא ל"ד, ג') שכתב וז"ל ואיש לא יעלה עמך שלא יעלו עמך כלל זקני ישראל כאשר עשו בלוחות הראשונות, וגם איש אל ירא בכל ההר גם בתחתית ההר מקום מעמד ישראל בראשונה וכו', והנה עדיין היו עומדים באזהרה ההיא, כי הכבוד היה תמיד בהר עד שנתנו הלוחות האחרונות, אבל עתה החמיר בשעת מתן הלוחות האלו יותר ממעמד הראשון, והטעם בכל זה, כי בראשונות היה המעמד בעבור כל ישראל, וזה למשה בלבד בזכותו ובתפלתו, וגדול יהיה הכבוד הנגלה על ההר האחרון מן הראשון עכ"ל.

ומבואר שהרמב"ן כתב להדיא כרש"י שאיסור עלייה להר הנאמר בנתינת לוחות הראשונות נמשך עד לאחר נתינת לוחות השניות [אלא שבנקודה אחת פליגי רש"י והרמב"ן, שרש"י כתב שהשכינה נשארה על ההר עד הקמת המשכן, ואילו הרמב"ן כתב שנסתלקה השכינה מהר סיני מיד לאחר נתינת לוחות השניות כמבואר בדבריהם, אבל אין בזה נפקא מינה לדברינו], והרמב"ן ביאר שמה שהקב"ה ציוה להם פעם שנייה בזמן נתינת לוחות השניות שלא לעלות להר סיני הוא משום שרצה הקב"ה להוסיף חומרות באיסור עלייה בנתינת לוחות השניות [דהיינו שגם זקני ישראל בכלל האיסור וגם תחתית ההר אסור כמבואר בדברי הרמב"ן].

ולפי זה יוצא שבזמן נתינת לוחות השניות היו בני ישראל מצווים שלא לעלות להר סיני בשני איסורים נפרדים; האיסור הראשון שנצטוו בזמן נתינת לוחות הראשונות שעדיין לא ניתר, והאיסור השני שנצטוו בזמן נתינת לוחות השניות.

הן אלא שלפ"ז דברי הגמ' תמוהים הם, שאיך אמרה הגמ' שמאחר שכבר כתוב "ההוא" שוב אין צריך לכתוב "במשוך היובל", והלא קרא ד"ההוא" נאמר להם באיסור עלייה דנתינת לוחות השניות, ואילו "במשוך היובל" נאמר להם באיסור עלייה דנתינת לוחות הראשונות שעדיין לא ניתר, וא"כ אנו צריכים לשני הפסוקים, שהרי כל איסור הוצרך להתיר בפני עצמו, ולכן "במשוך היובל" הנאמר בלוחות הראשונות מתיר איסור עלייה דנתינת לוחות הראשונות, ו"ההוא" הנאמר בלוחות השניות מתיר איסור עלייה דנתינת לוחות השניות.

וצריך לומר, שאעפ"כ אין צריך לכתוב "במשוך היובל" באיסור עלייה דנתינת לוחות הראשונות, שמאחר דכתיב "ההוא" באיסור עלייה דנתינת לוחות השניות יש ללמוד שטעם איסור עלייה להר הוא משום השראת השכינה, דמקרא ד"ההוא" ילפינן שאיסור עלייה שייך רק בזמן ש"הוא בהוויית קדושתו", וזהו גילוי מילתא שהטעם של כל איסור עלייה להר סיני הוא משום השראת השכינה. לפי זה, שוב אין צריך לכתוב "במשוך היובל" להתיר איסור עלייה דנתינת לוחות הראשונות לאחר הסתלקות השכינה, שהרי כבר ידענו מאיסור עלייה דנתינת לוחות השניות שטעם איסור עלייה הוא משום השראת השכינה, וממילא בטל טעם איסור עלייה לאחר שנסתלקה השכינה.

יישוב קושיית התוס'

ו) ואשר לפ"ז יש ליישב את קושיית התוס' על רש"י, שהתוס' הקשו איך פירש רש"י שהוכחת הגמ' היא משום ד"ההוא" משמע שאיסור עלייה נאסר רק בזמן שהשכינה שורה על הר סיני, שא"כ איך יליף הגמ' מזה שכל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו, שהרי דין זה לא נאמר באופן שהאיסור נאסר מתחילה רק לזמן, אבל לפי מה שנתבאר יש לומר שאע"פ שאיסור עלייה דנתינת לוחות השניות נאסר רק לזמן, אבל איסור עלייה דנתינת לוחות הראשונות לא נאסר לזמן, אלא נאסר סתם בלי שום הגבלת זמן, וכיוונת הגמ' היא שאע"פ שאיסור עלייה דנתינת לוחות הראשונות נאסר בלי שום הגבלת זמן מכל מקום יש ללמוד מאיסור עלייה דנתינת לוחות השניות שטעם האיסור הוא משום השראת השכינה, וא"כ שוב אין צריך "במשוך היובל" להתיר איסור עלייה דנתינת לוחות הראשונות לאחר הסתלקות השכינה, שהרי כשנסתלקה השכינה בטל טעם האיסור, וכיון דחזינן שאעפ"כ הוצרך הקב"ה להתיר איסור עלייה דנתינת לוחות הראשונות מבואר שהאיסור אינו ניתר מאליו אפילו אם כבר בטל הטעם, ולכן שפיר יש ללמוד מזה שכל דבר הנאסר במנין צריך מנין אחר להתירו אע"פ שבטל טעם האיסור.

הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם

תמיהה על הגמ' בפסחים

איתא בפסחים (ס"ה ב'), "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 ושתיה), 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 ושתיה 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 (פרק 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 שמתעניין 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 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 שבעול, 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 (כ' א'), "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.

רבינו הקדוש עסק בגשמיות לשם שמים

איתא בכתובות (ק"ד א'), "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 (י"א א'), "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, ותיצו, "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 קט"ו, ט"ז), 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 (ע"ב ב'), "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 י"ח, ד), 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 בעצמם, 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 (ע"ג ב'), "אמר רב הונא שלמי העובדי כוכבים עולות (עכו"ם שנדר להביא שלמים עולות הן ואין נאכלין, רש"י) וכו', ואיבעית אימא סברא עובד כוכבים לכו לשמים." ופירש רש"י, "לכו 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

מעלת דברי הגמ' בפסחים מבוארים היטב, דלעיל הבאנו שהגמ' אמרה שבחג השבועות הכל מודים שצריך לעסוק 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 שמטעם 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 ובוה 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".

אין עושיין מצוות חבילות חבילות- יקנה"ז ומצות ספירת העומר

הרב יוסף אריה שכטר

בסוגיא דאין עושיין מצוות חבילות חבילות, הגמ' בפרק ערבי פסחים (קב:) מסיק לגבי יקנה"ז ביו"ט שחל להיות במוצ"ש דהבדלה וקידוש חדא מילתא היא, ולא דמי לבהמ"ז וקידוש דתרי מילי נינהו. וע"ש בתוס' שמביא ב' דיעות לענין חופה, אם יש איסור לומר שבע ברכות על כוס בהמ"ז או לא. וע"ש עוד שכתב דלענין ברכת אירוסין ונישואין נהגו לברך על ב' כוסות, ואכמ"ל. ובהא דאיתא דהבדלה וקידוש חדא מילתא היא פרש"י והרשב"ם, כיון דבהבדלה עצמה הוא מזכיר קדושת יו"ט, דמברך המבדיל בין קודש לקודש, ה"ה חדא מילתא עם מצות קידוש. ועי' ר"ח שפירש, דקידוש היום והבדלה תרוייהו קודם אכילה הם. משא"כ קידוש ובהמ"ז, חדא אקודם אכילה וחדא אלאחר אכילה, לפיכך ב' קדושות הם. וכעין זה כתב הרבינו יונה (דף כ: בדפי הרי"ף), דקידוש והבדלה תרוייהו עיולי יומא נינהו. אבל בהמ"ז וקידוש תרי מילי נינהו, דבהמ"ז למפרע על מזונו וקידוש להבא לעיולי יומא.

ונ"ל, שיש לבאר ביאור אחר בהא דאמרינן דקידוש והבדלה כחדא מילתא היא. דהנה איתא במס' ברכות (מט.) דאין חותמין בשתים לפי שאין עושיין מצוות חבילות חבילות. ובגמ' שם איתא דחלוק הוא מושיע ישראל ובונה ירושלים מברכת מקדש השבת וישראל והזמנים, דמושיע ישראל ובונה ירושלים תרתי הוי, דכל חדא וחדא באפי נפשה היא, וברכת מקדש השבת וישראל והזמנים חדא היא. פרש"י, דלגבי ברכת מקדש השבת וישראל והזמנים אין כאן אלא ברכת מקדש, שמברך להקב"ה שמקדש השבת והזמנים. משא"כ מושיע ישראל ובונה ירושלים, לשון ישועה הוא לשון בפ"ע ובונה ירושלים הוא לשון אחר בפ"ע. ועי' רבינו יונה (דף לו. בדפי הרי"ף) שהביא בשם רבינו אליהו הספרדי שפירש, דשאני ברכת מקדש השבת וישראל והזמנים דשויו"ט כקדושה א' הוי כיון ששתי הקדושות באות בזמן א'. וע"ע ברי"ף שגרס גירסא אחרת בלשון הגמ' וז"ל, ומאי שנא. הנך [מושיע ישראל ובונה ירושלים] כל חדא וחדא באנפי נפשה כתיבא, אבל הכא [מקדש השבת וישראל והזמנים] הא בהא תליא. פירש הרבינו יונה, דכל חדא וחדא באנפי נפשה כתיבא, שהרי מצינו כמה פסוקים שמזכיר בהם תשועת ישראל בלבד ואינו מזכיר בהם בנין ירושלים, לפיכך דיינינן להו כשתים ואין חותמים בהם. אבל ברכת מקדש השבת וישראל והזמנים, אע"פ שנראית כשתים, ענין א' הוא, שקדושת ישראל תלוי בקדושת השבת, וקדושת הזמנים ור"ח תלוי בקדושת ישראל, וכיון שתלויים זה בזה דיינינן לי' כקדושה א'. הרי שמעינן מגירסת הרי"ף דכל זמן שב' ענינים נכללים בחד קרא ליכא משום חתימה בשתים. ולפי הנראה, הה"נ דבכה"ג ליכא משום חבילות חבילות, דהא דאין חותמים בשתים היא גופה משום דאין עושיין מצוות חבילות חבילות. ולפי"ז נ"ל, דמהך טעמא הוי קידוש והבדלה כחד מילתא, וליכא משום חבילות חבילות, דהנה כתב הרמב"ם (פכ"ט הל' שבת ה"א) דמ"ע לקדש את השבת בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה שנאמר זכור את יום השבת לקדשו. ובהלכה י"ח כתב הרמב"ם וז"ל, כשם שמקדשים בלילי שבת ומבדילים במוצ"ש כך מקדשים בלילי יו"ט ומבדילים במוצאי יו"ט, כשם שכתות ה' הם. הרי משמע מדברי הרמב"ם, שהחיוב לקדש ביו"ט ולהבדיל במוצאי יו"ט ויוה"כ חיוב דאו' היא כהחיוב לקדש בלילי שבת ולהבדיל במוצ"ש, דכולם שבתות ה' הם. שו"מ שכ"כ הפמ"ג (א"א סוף סי' רצו), ודלא כהמ"מ. נמצא שהחיוב להבדיל במוצ"ש ולקדש ביו"ט מחד קרא נפקא, וא"כ לפי גירסת הרי"ף כחדא מילתא היא וליכא משום חבילות חבילות.

ובאמת מצינו במס' סוטה (ח.) עוד סוגיא אחרת מפורשת בענין האיסור לעשות מצוות חבילות חבילות, דתניא, אין משקין ב' סוטות כאחת ואין מטהרין ב' מצורעין כאחת ואין עבדים כאחת ואין

עורפין ב' עגלות כאחת, לפי שאין עושין מצוות חבילות חבילות, ע"כ. הרי שהאיסור לעשות מצוות חבילות חבילות אינו רק כשהם ב' מצוות שאינם שייכים זה לזה, אלא אפילו כשהיא מצוה א' הנעשית כמה פעמים. ובגמ' שם איתא דאיכא חילוק אם היא נעשית בכהן א' או בשני כהנים. וכתב המג"א (סי' קמז ס"ק יא) שנחלקו בזה הראשונים. דעת רש"י והתוס' שכהן א' אסור לעשות ב' המצוות בזה אחר זה, אבל ב' כהנים מותרים לעשותם בב"א. ודעת הרמב"ם להיפך, שהאיסור הוא רק בב' כהנים העושים ב' המצוות בב"א. אבל כשכהן א' עושה ב' המצוות בזה אחר זה, אין בזה משום חבילות חבילות. וע"ש שכתב דנ"מ גבי ב' תינוקות למול. ובסו"ד הקשה סתירה בדברי המחבר, ע"ש ואכמ"ל.

ועי' בט"ז (סי' כה סק"ו) שהביא בשם אחיו שהאריך ליישב מש"כ הראשונים דמצות תפילין ש"י וש"ר חד מצוה היא אף שמבואר במס' מנחות דב' מצוות הם. ובתו"ד העיר, שלכאו' א"א לומר דחד מצוה היא, דא"כ לר"ת דמברכים ב' ברכות אף כשמניחים שתייהם קשה, הא אין עושין מצוות חבילות חבילות, וכדאמרי' דאין חותמים בשתיים. וע"ש שכתב דפשיטא דב' מצוות הם, ומש"כ הראשונים דכחד מצוה היא כוונתם שציוו חכמים לתכוף ש"ר לש"י מפני שהי' ראוי לברך על כל א' מהם ב' ברכות, וע"כ ע"י תכיפתם כל א' מהברכות עולה על שניהם. וביאר אחיו של הט"ז דיש במצות תפילין ב' ענינים, האחד גוף המצוה עצמה, שהוא להאמין מציאות השי"ת ויחודו ויציאת מצרים ושכר ועונש, וענין זה אפשר לקיים אפילו אם הי' אוחזם בידו. והשני, הנחת וקשירת התפילין במקומות המיוחדים להם. ולב' הענינים האלו תקנו ב' ברכות, על ענין הראשון ברכת על מצות תפילין, ועל ענין השני להניח תפילין. והשתא א"ש שיטת ר"ת שכתב דאף כשמניח שתייהם מברכים שנים, והה"נ אם הפסיק בין הנחת הש"י לש"ר דצריך לברך ב' הברכות על הש"ר, דלא חשיב כעשיית מצוות חבילות חבילות, דבאמת כל א' משני הברכות שייכת לש"י ולש"ר. ולפי"ז, כתב אחי הט"ז, דנראה, כשמניח שניהם נוסח הברכה הוא על מצוות תפילין, בחולם ובלשון רבים, ולא על מצות תפילין, בפתח ובלשון יחיד, דהברכה עולה על ש"י ועל ש"ר שהם ב' מצוות. ודוקא כשמניח רק א' מהם, כגון שאין לו אלא תפלה ש"י או רק תפלה ש"ר, משנה נוסח הברכה ומברך על מצות תפילין בפתח ובלשון יחיד, דאינו מקיים אלא מצוה א'.

אמנם עי' במג"א (שם סק"ט) שכתב בשם הלחם חמודות, דאפילו כשמניח שתייהם, לפי"ד הר"ת מברך על מצות, בפתח ולא בחולם, וכן מנהגינו. והטעם, דאפילו את"ל שהברכה קאי גם על ש"י, מ"מ כחד מצוה חשיבא. וכתב המג"א, דיש להביא ראי' לזה מהא דקי"ל במס' סוכה (מו.) כר"י, דצריך לברך על כל מצוה ומצוה בפ"ע, ואין לברך ברכה א' על כולם אקב"ו על המצוות. פרש"י, היו לפנינו מצוות הרבה, כגון ליטול לולב ולישב בסוכה או להניח תפילין ולהתעטף בציצית, לת"ק מברך על המצוות ויצא ידי כולם, ולר"י מברך על כל א"א בפ"ע. הרי שמעי' מדברי המג"א דלפי הצד דברכת על מצות תפילין קאי גם על ש"י ע"כ צ"ל שמצות תפילין ש"י וש"ר חד מילתא היא, דאל"כ לר"י דקי"ל כוותי' הו"ל לברך על כל א"א בפ"ע. ונ"ל, שלכאו' כ"כ יש להוכיח מדברי המחבר שפסק כדעת רש"י והרי"ף והרמב"ם ותשו' הרשב"א שכתבו דכל זמן שלא סח בין ש"י לש"ר אינו מברך אלא ברכה א' לשתייהם. הרי שאינו מברך אלא ברכת להניח תפילין על ש"י וש"ר, אף דמבואר במס' מנחות דב' מצוות הם. וע"כ צ"ל דאף שב' מצוות הם, כחדא חשיבא, וצ"ב.

שו"מ בביאור הגר"א שתפס להלכה כדעת המחבר שפסק דכל זמן שלא סח בין ש"י לש"ר אינו מברך אלא ברכה א' לשתייהם. והביא ראי' לדבריו מדברי התוספתא פ"ו למס' ברכות שלא כתב אלא ברכת להניח תפילין, ולא כתב ברכת על מצות תפילין. עוד הקשה הגר"א על שיטת ר"ת מדברי התוספתא שכתב גבי ברכת תו"מ דההולך להפריש תו"מ מברך ברכה א' על שתייהם. וכן פסק הרמב"ם (פ"א הל' מעשרות הט"ז) והשו"ע (יו"ד סי' שלא סעיף עח), ולא הגיה שם הרמ"א כלום. הרי ע"כ שיכול לברך ברכה א' אפילו לכמה מצוות שחלוקים כל א' בפ"ע, ואפילו כששמותיהם אינם שוים כלל. וכ"נ מדברי הרמב"ם (פ"ח הל' חו"מ ה"ו) לגבי

ברכת על אכילת מצה ומרור בליל הסדר, ע"ש. ולכאו' צ"ע, דהא קי"ל כר"י דצריך לברך על כל מצוה ומצוה בפ"ע, ואין לברך ברכה א' על כמה מצוות. ונ"ל לחלק בין היכא שמברך סתם על המצוות ואינו מפרט שם המצוה כלל להיכא שמברך ומפרט אפילו כמה מצוות בחד ברכה. שו"מ שכ"כ בשו"ת בית אפרים (או"ח סי' ד). וע"ש שכתב די"ל דהיינו כוונת הרמב"ם (פי"א הל' ברכות ה"י) שכתב וז"ל, היו לפניו מצוות הרבה אינו מברך אקב"ו על המצוות אלא מברך על כל או"א בפ"ע. ולכאו' צ"ב, למה האריך הרמב"ם בלשונו ולא כתב אלא שצריך לברך על כל מצוה ומצוה בפ"ע. ותירץ הבית אפרים, די"ל דכוונת הרמב"ם לומר דדוקא כשצריך אקב"ו על המצוות לא מהני, אבל כשמברך ומפרט אפילו כמה מצוות בחד ברכה מהני. והשתא לפי"ז א"ש הא דאם אכל מזונות ופירות משבעת המינים ויין שיכול לכלול כולם בברכה א' דמעין שלש, שהרי כל זמן שהוא מפרט כל א' מהם בנוסח הברכה האחרונה שלו אפילו ר"י מודה דמהני. וזיל בתר טעמא, שהרי טעמא דר"י משום דכתיב ברוך ה' יום יום, וכשם שמברך של שבת מעין של שבת ושל יו"ט מעין של יו"ט כך מברכים על כל מצוה ומצוה בפ"ע. ולפי"ז, כתב הבית אפרים די"ל דיו לבא מן הדין להיות כנידון, שהרי התם גופא קי"ל כב"ה דכולל את של שבת ויו"ט בברכה א'. הרי ע"כ שכל זמן שהוא מפרט כל או"א לעצמו מהני אף שכוללם בברכה א'. וא"כ י"ל דהה"נ בב' מצוות, יש לכלול שתיהם בברכה א' כל זמן שמפרט כל או"א לעצמו. ואפילו כשב' המצוות לא שייכי להדדי כלל, כגון ליטול לולב ולישב בסוכה או להניח תפילין ולהתעטף בציצית, כל זמן שמפרטם בנוסח הברכה, יכול לברך על שתיהם בברכה א'.

וע"ש עוד שמיישב לפי"ז הא דקי"ל כר"י דצריך לברך על כל מצוה ומצוה בפ"ע ולא קי"ל כר"י במס' ברכות (לה). דעל הירקות הוא מברך בורא מיני דשאים, אף דחד טעמא לשניהם דכתיב ברוך ה' יום יום. ותירץ הבית אפרים, די"ל דסבירא לן דבפה"א נמי הוי פרטא קצת ומיקרי מעין ברכותיו, וכשם שכשהוא מברך בפה"ע א"צ לפרט מין הפרי, כגון אתרוג או תפוח, כך כשמברך על הירקות א"צ לפרט את הדשאים, ובפה"א מהני. ולפי"ז י"ל מש"כ הגר"א בסי' רכ"ח, דהא דקי"ל דהרואה ים הגדול מברך ברוך שעשה את הים הגדול כר"י אזיל, דס"ל דצריך ליתן מעין ברכותיו. ולכאו' קשה, דהא לא קי"ל כר"י דאמר על הירקות הוא מברך בורא מיני דשאים. ותירץ הבית אפרים, דלפי הנ"ל י"ל, דעל הים הגדול אם הוא מברך ברוך עושה מעשה בראשית ה"ה כברכה כללי, וכברכת על המצוות דלא מהני כיון דלית ליה פרטא.

ואגב יש לעורר מהנ"ל דמצינו שיש השואה בין ברכת הנהנין לברכת המצוות לענין הא דבעינן לפרט ולברך מעין ברכותיו. ובאמת מצינו ששויים הם גם בענינים אחרים, דהנה ע"י תוס' למס' מנחות (לו). שכתב תו"ד דשמא סח בין עוף לעוף הוי כסח באמצע סעודתו דא"צ לחזור ולברך, ע"ש. עוד מצינו, דכשם שלגבי ברכת הנהנין אמרי' שהעיקר פוטר את הטפל (ברכות מד.), כך מצינו לענין ברכת המצוות שהעיקר פוטר את הטפל, ע"י תוס' סוף מס' פסחים (קכא). בהא דבירך על הפסח פטר את של זבח. וכ"כ הרבינו מנוח בכוונת הרמב"ם (פ"ז הל' לולב ה"ו) לגבי ברכת על נטילת לולב שפוטרת את הברכה על שאר המינים, ע"ש. וע"ע בספר ארץ הצבי (סי' ג אות ג) שכתב ליישב דעת הרמב"ם שפסק כראב"צ דחרוסת מצוה היא ואעפ"כ אינו מברך עלי' בפ"ע, די"ל שאף שמצוה בפ"ע היא, טפלה היא לכל מה שהוא אוכל עמה, וכללא הוא דכל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה.

והנה, אף שמש"כ הבית אפרים מילתא דמסתברא הוא, ע"כ שמעי' מדברי המג"א דלית ליה להך סברא, דא"כ ל"ל למימר דתפילין ש"י וש"ר חד מילתא היא, אפילו אם הם לגמרי ב' מצוות נפרדות יש לכלול שניהם בברכה א' כיון שמפרט בנוסח הברכה שמברך על התפילין. שו"מ שכבר עמד בזה הבית אפרים. אבל לפי האמת, דברי המג"א הם הם דברי הרמב"ם בשו"ת פאר הדור (סי' ח אות א) וז"ל, ואמרתם אמאי מברך א' [על ש"י וש"ר] והן ב' מצוות. אע"פ ששתי מצוות הן, ואין מעכבות זו את זו, הואיל וענין ב' המצוות ענין א' הוא, מברך א', שענין שתיהן הוא הזכרון שנא' למען תהי' תורת ה' בפיך. הרי שהרמב"ם עצמו כתב דהא דאינו

מברך אלא ברכה א' הוא לפי ששתייהם ענין א' הם. ולפי"ד צ"ל דאפילו אם פירט ב' מצוות בנוסח הברכה א"א לכלול שתייהם בחד ברכה אא"כ חד ענינא הוא.

וכדי להטעים דברי הרמב"ם נ"ל לומר דס"ל להרמב"ם דהא דבעי' לברך על כל מצוה ומצוה בפ"ע הוא משום דאם יכלול כמה מצוות בברכה א' יש בזה משום עשיית מצוות חבילות חבילות. שו"מ שכ"כ רבינו מנוח להל' ברכות וז"ל, היו לפניו מצוות הרבה מברך על כל א"א בפ"ע דכתיב לא תתגודדו, לא תעשו מצוות אגודות אגודות, ואמרי' אין עושין מצוות חבילות חבילות. וכוון לדבריו הגא' רי"א חבר בשו"ת בנין עולם (סי' כט), ע"ש. והשתא לפי"ד צ"ל דס"ל לרבינו מנוח דאף דאמר ר"ח בר פפא דהלכתא כר"י דצריך לברך על כל מצוה ומצוה בפ"ע, ואמר ר"ח בר פפא דטעמא דר"י מדכתיב ברוך ה' יום וכו', קי"ל כוותי' ולא מטעמי, דלעולם הא דצריך לברך על כל מצוה ומצוה בפ"ע לאו משום דכתיב ברוך ה' יום הוא אלא משום דאין עושין מצוות חבילות חבילות. ולפי"ד שוב לק"מ מהא דלא קי"ל כר"י דעל הירקות הוא מברך בורא מיני דשאים.

עכ"פ שמעי' מדברי הרמב"ם דדוקא כששני המצוות ענין א' הוא יכול לפוטרם בברכה א'. ולפי"ד צ"ל דהא דקי"ל כב"ה דכולל קדו' שויו"ט בחד ברכה הוא רק לפי ששתייהם כחדא מילתא דמיא, וכמו שביארנו לעיל בשם הראשונים למה קדו' שויו"ט חשיבא כחד מילתא וליכא משום עשיית מצוות חבילות חבילות. וכ"כ האו"ש (פי"א הל' טומאת צרעת ה"ו) בדברי התוספתא לגבי הברכה שעל הפרשת תו"מ, דע"כ צ"ל דכל ההפרשות חד ענינא הוא, דאל"כ הא איכא משום עשיית מצוות חבילות חבילות. ונ"ל, דכ"כ לענין ברכה ראשונה וברכה אחרונה של ברכת הנהנין צ"ל דהא דכולל כמה מיני מאכל בחד ברכה לפי שענין א' לכולם, דאסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה.

עוד שמעי' מכל הנ"ל דאפילו אם הי' נוסח הברכה מתאים לב' המצוות, והיא היא אותה הברכה עצמה, אפ"ה אין לברך ברכה א' על שתייהם אא"כ הם כחד מילתא. וכן משמע מדברי התוס' למס' סוכה (מו). לגבי ברכת שהחיינו, ע"ש. וע"ע רש"ש לסוף מס' פסחים (קכא): שביאר לענין ברכת שהחיינו על מצות פדיון הבן דפשיטא לי' להגמ' שאבי הבן וגם הכהן מחוייבים הם לברך ברכת הזמן, וקא מיבעי לן איזה מהם יברך להוציא את השני. הרי שמעי' מדברי הרש"ש שברכה א' פוטרת חיובים שונים המחייבים אותה ברכה כל זמן שכולם תוצאות הם ממעשה א'. ומצאתי בשם הגרשז"א (מובא בספר שלמי מועד עמ' כט, מה, קטז) שיש ליהזר ביו"ט שלא להביא פרי חדש ולהניחו על שולחנו בשעה שאומר קידוש כדי לפוטרם בברכת שהחיינו של קידוש, דב' המחייבים לא דמי להדדי כלל, ויש בזה משום עשיית מצוות חבילות חבילות. ודוקא בדיעבד, אם כבר בירך וכוון להוציא את שניהם בברכה א' יי"ח, וכמו שנוהגים בליל שני של ר"ה. וע"ע שו"ת בנין עולם הנ"ל שהאריך להשיג על מש"כ בתשו' מהר"ם די ביטון שיכול לפטור הברכה על ע"ת וע"ח בחד ברכה כמו שמצינו בתוספתא גבי הפרשת תו"מ, די"ל דלא דמי להדדי, דהתם גבי הפרשת תו"מ כולה חדא מילתא היא, ע"ש.

והנה איתא במס' מנחות (סו). דאביי אמר מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי, וכן נהגו רבנן דבי רב אשי. אבל אממר הוי מני יומי ולא הוי מני שבועי, אמר זכר למקדש הוא. ועפ"י פשטות נראה דס"ל לאממר דבזה"ז בין ספירת יומי בין ספירת שבועי אינו אלא מצוה דרבנן, וכן תפסו רוב הראשונים להלכה. אמנם עי' רבינו ירוחם (נתיב ה' חלק ד) שביאר בכוונת אממר דבזה"ז ספירת יומי דאו' וספירת שבועי אינו אלא דרבנן. והטעם, דדוקא ספירת שבועי תלה רחמנא בקרבן העומר, ולא ספירת יומי. (וע"ע בשפ"א למס' מנחות שם שכתב להיפך). ועל כן, כתב רבינו ירוחם, דס"ל לאממר דבזה"ז דליכא עומר מנין יומי ולא שבועי, דדוקא ספירת יומי הוי מצוה דאו' ולא ספירת שבועי, דאילו יומי הוי ג"כ דרבנן בזה"ז למה מני אפילו

יומי, מ"ש יומי משבועי. ונראה, שמנהגו של בני ספרד לומר תיבת "בעומר" אחר ספירת הימים קודם ספירת השבועות הוא עפ"י שיטת הרבינו ירוחם. עוד כתב רבינו ירוחם, דמשו"ה בזה"ז אין מברכים ב' ברכות על מצות סה"ע, חדא על ספירת יומי וחדא על ספירת שבועי, דכיון דספירת שבועי בזה"ז אינו אלא דרבנן אין לברך עליו, כמו שאין מברכים על כורך בליל הסדר וערבה בהו"ר, דכולם אינם אלא זכר למקדש. ומבואר בדבריו, דבזמן שביהמ"ק הי' קיים היו מברכים ב' ברכות על מצות סה"ע, חדא על ספירת יומי וחדא על ספירת שבועי, דב' מצוות נפרדות הם, ולא שייכי להדדי כלל. וע"ע רמב"ם (פ"ז הל' תו"מ הכ"ב והכ"ד) שכתב דאפילו בזה"ז מצוה דאו' למימני יומי ושבועי. וכתב הר"ן למס' פסחים (דף כח. בדפי הרי"ף), דס"ל להרמב"ם כרבנן דבי רב אשי דפליגי על אמימר. וע"ע בבב"ל (סי' תפט ד"ה לספור העומר) שכתב דדעת הרמב"ם לאו דעת יחידאה היא, ויש עוד כמה ראשונים דסברי כוותי'. ובביאור דעת הרמב"ם, כבר ידועים מה שמוסרים בשם הגר"ח שהרמב"ם אזיל לשיטתו, שפסק בהל' ביהב"ח (פ"ו הט"ו) דמקריבים אע"פ שאין בית לפי שקדו' ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעת"ל. וע"כ י"ל דס"ל להרמב"ם דמצות סה"ע אינו תלוי במעשה קצירת והבאת העומר אלא בחובת קצירת והבאת העומר, ומשו"ה אפילו בזה"ז הוי מצות סה"ע מצוה דאו'.

וע"ע רמב"ם בספר המצוות (מצוה קסא) שכתב וז"ל, ואל יטעך אמרם מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי ותחשוב שהם ב' מצוות, כי כל חלק וחלק מחלקי אי זה מצוה שיהיו לה חלקים, מצוה לעשות החלק ההוא ממנה. ואמנם היו ב' מצוות אילו אמרו מנין הימים מצוה ומנין השבועות מצוה... והראי' הברורה על זה... דאילו היו השבועות מצוה בפ"ע, לא היינו מסדרין מנינם כי אם בלילי השבועות לבד, והיינו מברכין ב' ברכות, אקב"ו על ספירת ימי העומר ועל ספירת שבועי העומר, ואין הדבר כן. אבל המצוה היא ספירת העומר ימיו ושבועותיו כמו שתקנו. הרי שהרמב"ם מוכיח ממה שלא תקנו לברך ב' ברכות על מצות סה"ע דע"כ יומי ושבועי חד מצוה היא. ולפי הנ"ל נ"ל בכוונת דברי הרמב"ם דס"ל דאילו היו ספירת יומי ושבועי ב' מצוות לא הוי מצי לברך ברכה א' על שתיהם, דהא אין עושין מצוות חבילות חבילות. ועל כן כתב הרמב"ם להוכיח דמדלא תקנו לברך ב' ברכות נפרדות ע"כ שמעי' דספירת יומי ושבועי חד מצוה היא. שו"מ שכבר רמז לזה הנצי"ב בשו"ת משיב דבר (ח"ה סי' טז).

מ"מ שמעי' דלית לי' להרמב"ם כמש"כ הרבינו ירוחם, אלא ס"ל להרמב"ם דבין ספירת יומי ובין ספירת שבועי בעומר תליא. וע"ע בשו"ת משיב דבר (סי' טו) שהביא בשם בנו להוכיח כן מהפסוקים שבסדר אמור וסדר ראה. וכתב הגר"ח ברלין, דהא דאייתר קרא תניינא בסדר אמור דכתיב עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום אף דבקרא קמא כבר מבואר מצות ספירת הימים, י"ל דלרבינו ירוחם איצטריך לאורויי דספירת הימים הוי מצוה דאו' אפילו בזה"ז. ולפי"ד שאר הראשונים שאינם מחלקים בין ספירת יומי לספירת שבועי י"ל דאיצטריך קרא לכדתניא בתו"כ, אי שבע שבתות תמימות תהיינה יכול יספור מ"ח ימים ויקדש יום מ"ט, ת"ל תספרו חמישים יום.

בענין בשמים בהבדלה, ונשמה יתירה בשבת וביו"ט

הרב יהודה דוד ווינער

מקור וטעם דין בשמים במוצ"ש

במתני' ברכות נא: מבואר דבמוצ"ש בסדר ההבדלה מברכין על הבשמים. וטעמא דמילתא לא איתפריש במתני' או בגמ', אבל הראשונים דנין בטעם התקנה. והטעם המקובל בהראשונים הוא דכיון שבשבת מקבלים נשמה יתירה ובמוצ"ש הנשמה יתירה יוצאת (כדאיתא בביצה טז ע"א), ממילא הנפש דואב בפרידת השבת, ומיישבין אותה בריח טוב של בשמים. (תר"י וש"ר ברכות שם, וכן הסיקו התוס' בביצה לג ע"ב, וכ"כ הרשב"ם והתוס' וש"ר בפסחים קב:)¹

מ"ט אין מברכין על בשמים ביו"ט שחל להיות אחר השבת

איתא במס' פסחים קב ע"ב גבי יו"ט שחל להיות אחר השבת דפליגי אמוראי מהו סדר הקידוש וההבדלה, רב אמר יקנ"ה (יין קידוש נר הבדלה) ושמואל אמר ינה"ק וכו' ע"ש. והק' הרשב"ם למה לא נתנו סימן לבשמים, ותי' דרק במוצ"ש הנכנס לחול צריך להשיב את הנפש מפני איבוד הנשמה יתירה, אבל במוצ"ש הנכנס ליו"ט אי"צ, שהרי גם ביו"ט יש נשמה יתירה. והתוס' הק' עליו דאם גם ביו"ט יש נשמה יתירה, א"כ בכל מוצאי יו"ט נברך על הבשמים כמו שעושיין במוצ"ש, אע"כ דביו"ט אין נשמה יתירה, והא דבמוצ"ש הנכנס ליו"ט אין מברכין על הבשמים היינו "משום דשמחת יו"ט ואכילה ושתיה מועיל כמו בשמים".

וביישוב דעת הרשב"ם, הביא ראש הישיבה הרה"ג ר' יעקב משה קולפסקי זצ"ל, מש"כ בספר האמונה והבטחון המיוחס להרמב"ן (פכ"א) דהנשמה יתירה הבאה ביו"ט אינה מסתלקת אחרי היו"ט אלא נשארת בהאדם, ולכן אין מברכין על הבשמים במוצאי יו"ט. (ואמר רה"י שבספר שם משמואל הביא בשם האבני נזר טעם הדבר, דהואיל וקדושת יו"ט חיילא ע"י ישראל, דלא כקדושת שבת דקביעא וקיימא, מש"ה הנשמה יתירה של יו"ט הוא קנין נצחי להם.)

ב' הגדרות בראשונים ביסוד דין בשמים משום נשמה יתירה

ואולי י"ל עוד ביישוב דעת הרשב"ם, בהקדם, דהנה במה שכתבו הראשונים דיסוד דין בשמים במוצ"ש הוא להשיב את הנפש שמצטערת על איבוד הנשמה יתירה, בפשטות לומדים דחז"ל תיקנו לטובתנו, דהואיל ואנו שרויים בצער על איבוד הנשמה יתירה, תיקנו לצורכנו להשיב את נפשנו, שלא נצטער. וכ"מ במגיד משנה (פכ"ט מהל' שבת הכ"ו) שהביא בשם ח' הרשב"א בשם הראב"ד דכמו דאמרין (ברכות נג ע"ב) דאין מחזרין על האור במוצ"ש, כך כל שכן שאין מחזרין אחר בשמים "דאינה אלא הנאה לנפשיה", וכע"ז כתב הרא"ש בברכות שם ע"ש.

אמנם נראה דמדברי הריטב"א מבואר שפירש באופן אחר. דיעויין בריטב"א ברכות נב ע"ב (ד"ה לא נחלקו) שביאר מח' ב"ש וב"ה (אליבא דר' יהודה) אי מברכין על האור תחילה או על הבשמים תחילה (בהבדלה של

¹ ויעויין ברמב"ם (פכ"ט מהל' שבת הכ"ט) וז"ל, ולמה מברכין על הבשמים במוצ"ש, מפני שהנפש דואבת ליציאת שבת, משמחין אותה ומיישבין אותה בריח טוב, עכ"ל. וכ"כ הטור בס"י רצז, ע"ש. ויש לדקדק שהרמב"ם והטור לא הזכירו את הנשמה יתירה במיוחד, רק כתבו שהנפש דואבת בפרידת השבת, וילה"ס אם כוונתם משום עצם קדושת היום, או מצד הנשמה יתירה שבו בפרט וכמ"ש שאר הראשונים.

שבת), וז"ל, דבית שמאי אומרים מאור ואח"כ בשמים, דסבירא [להו] דמאור שנהנה ממנו מיד יש לו לברך עליו לאלתר, ובית הלל אומרים מברך על הבשמים, שהיא באה לכבוד שבת משום נשמה יתירה, ואחר כך על המאור, עכ"ל. ביאור דבריו, דבית הלל סברי, דראוי לקיים תחילה הדינים השייכים לשבת [כגון בשמים], ואח"כ האור שהוא ענין של מוצ"ש כדאיתא בפסחים (נג: נד). שבמוצ"ש עשה אדם הראשון את האור הראשון. וצ"ב מה הכוונה שהבשמים הוא משום כבוד שבת, הא איהו גופיה סיים משום נשמה יתירה. והנראה בזה, דהריטב"א לומד דתקנת בשמים אינה להנאת נפשינו בעצם, אלא יסודה כדי להראות כבוד לשבת בזה שאנו מראים שאנו מצטערים על איבוד הנשמה יתירה שלה עד כדי כך שאנו צריכים ליישב נפשינו בריח בשמים.

וכעיקר המושג איתא בהדיא בתר"י על הא דאיתא בגמ' ברכות נג ע"א א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן המהלך בערבי שבתות בטבריא ובמוצאי שבתות בציפורי והריח ריח אינו מברך מפני שחזקתו אינו עשוי אלא לגמר בו את הכלים. וכ' בתר"י (לט: בדפי הרי"ף) וז"ל, פי' בטבריא היה מנהגם לגמר את הכלים בערבי שבתות מפני כבוד השבת שיריחו ריח טוב, ובציפורי היה מנהגם לגמר את הכלים במוצאי שבתות, וגם הם לכבוד שבת היו עושין שהיו מראין הצער שיש להם מהנפש היתירה שהיה להם במנוחת השבת וכדי להתנחם מהצער שהיה להם מפרידת השבת היו מגמרין את הכלים להריח ריח טוב וכו' עכ"ל. ואף יתכן שרבונו יונה למד מושג זה מדין בשמים במוצ"ש גופא, שלמד כהריטב"א הנ"ל דיסודו משום כבוד שבת וכמו שביארנו בדבריו. וע' לשון תר"י (לח: בדפי הרי"ף שם ד"ה ובה"א כו') וז"ל מברך על הבשמים שהוא ג"כ מענין השבת 'שמראה' הצער שהיה לו עכ"ל, והן הן הדברים שכתבנו.

ולפי המתבאר בדעת הריטב"א ותר"י דדין בשמים במוצ"ש אינו להנאתינו אלא לכבוד השבת, יל"ע אי מחזרין אחר הבשמים, דהלא הראב"ד והרא"ש כתבו דאין מחזרין אחריו כיון דאינו אלא להנאת נפשינו, ויתכן דבאמת לפי הריטב"א ותר"י צריך לחזור אחריה כדרך שמחזרין על שאר המצוות, דהא מצד מצות כבוד שבת הוא דהוה.

אחר זמן הראה לי ר' יעקב נקריץ שליט"א דברי המאירי (ברכות נג:): שהביא בשם גדולי המפרשים דודאי אי"צ לחזור אחרי בשמים משום שאינם אלא להנאת עצמו, והמאירי דחה דבריהם וז"ל, שעל הבשמים מחזרין שלכבוד שבת הותקנו להודעת נשמה יתירה, עכ"ל. הרי דהמאירי כתב בהדיא דכיון שענין הבשמים משום כבוד שבת הוא, מה"ט באמת מחזרין אחריהן.²

בהא דבשבת יש דין קבלת פני שבת וביו"ט ליכא דין זה

עוד יש להקדים, דהנה בשבת יש דין לקבל פני השבת כדאיתא במס' שבת קיט. רבי חנינא מיעטף וקאי אפניא דמעלי שבתא אמר בואו ונצא לקראת שבת המלכה רבי ינאי לביש מאניה במעלי שבת ואמר בואי כלה בואי כלה, ע"כ. (וכע"ז איתא בב"ק לב. ע"ש.) והנה הרמב"ם בפ"ל מהל' שבת ה"א כתב וז"ל, ארבעה דברים נאמרו בשבת שנים מן התורה ושנים מדברי סופרים והן מפורשין על ידי הנביאים, שבתורה זכור ושמור, ושנתפרשו על ידי הנביאים כבוד ועונג שנאמר וקראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכובד. [הל' ב] איזהו כבוד זה שאמרו חכמים שמצוה על אדם לרחוץ פניו ידיו ורגליו בחמין בערב שבת מפני כבוד השבת, ומתעטף בציצית ויושב בכבוד ראש מיחל להקבלת פני השבת כמו שהוא יוצא לקראת המלך, וחכמים הראשונים היו מקבצין תלמידיהן בערב שבת ומתעטפים ואומרים בואו ונצא לקראת שבת המלך, עכ"ל הרמב"ם. הרי דדין זה שמקבלים פני השבת הוא מדיני מצות כבוד שבת.

והרמב"ם בפ"ו מהל' יו"ט ה"ט כתב וז"ל, כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה, כך כל ימים טובים, שנאמר לקדוש ה' מכובד, וכל ימים טובים נאמר בהן מקרא קדש, וכבר בארנו הכיבוד והעינוג בהלכות שבת, עכ"ל.

² הן אמנם דיל"ע בכוונת המאירי במש"כ "להודעת נשמה יתירה", אך הא מיהא דמפרש ליה משום כבוד שבת.

הרי דכל הדינים האמורים בכבוד שבת נוהגים גם ביו"ט משום כבוד יו"ט. [בפניני רבנו הגרי"ז הובא דהגרי"ז דייק מהרמב"ם דגם ביו"ט יש דין מלוה מלכה, דהא בהל' שבת כתבו הרמב"ם בדיני כבוד שבת ובהל' יו"ט הרי כתב הרמב"ם דכל דיני כבוד האמורים בשבת אמורים נמי ביו"ט.³] וא"כ צ"ע למה ביו"ט ליכא דין להקביל פני יו"ט, ולומר בואו ונצא לקראת יו"ט.

והנה בבאר היטב (סי' רס"ב סק"ה) הביא בשם שכנה"ג וז"ל, אין מקבלין שבת ביום כיפור שחל בשבת, כי אין ביום כיפור נשמה יתירה, עכ"ל. (ר"ל שיוה"כ אף מפקיע הנשמה יתירה של שבת).⁴ משמע מדבריו דכל ענין קבלת פני שבת והיציאה לקראתה לא שייכא אלא מצד הנשמה יתירה שבאה לנו בשבת, משא"כ מצד עצם היום ל"ש מעשה הקבלת פניה. וממילא ביוה"כ שחל להיות בשבת אף דקדושת יום השבת שפיר איתא מ"מ הואיל ונשמה יתירה ליתא, ל"ש לקבל פניה. ולפ"ז י"ל, דלפי דעת התוס' ודעימיה שביו"ט ליכא נשמה יתירה, א"ש בפשיטות למה ביו"ט לא שייך דין קבלת פני יו"ט. אבל לדעת הרשב"ם ודעימיה דביו"ט יש נשמה יתירה, הקושיא במקומה עומדת.

וע' בשערי תשובה (סי' ע"ר סק"ב) שהביא מהשלמי חגיגה⁵ שהביא בשם שו"ת בית דוד, דיש אומרים שביו"ט שחל להיות בשבת אין אומרים לכה דודי משום דנראה כביוש ליו"ט שמקבל פני השבת ואינו מקבל פני היו"ט, והבית דוד חולק ע"ז וכתב דאין להקפיד בזה, דאדרבה, מה שאנו מקבלים פני שבת ולא מקבלים פני יו"ט, היינו משום דהשבת באה אלינו מאליו, שהקב"ה קידש את יום השביעי, וכיון שבאה לנו ממילא, אנו צריכים לקבל פניה. משא"כ יו"ט, הרי אינו בא אלא ע"י קידוש בי"ד של כלל ישראל, ומשום הכי אין צורך לצאת ולקבלו, דהא אנו מביאים אותו אלינו, "ואם כן אין שום ביוש בזה דהא עדיף ההבאה של יו"ט מקבלת שבת".

הרי נתבאר מדברי הבית דוד דמה שאין דין לקבל פני יו"ט היינו משום דאין יו"ט צריך לכבוד זה, דאדרבה הוא מכובד ועומד, דהא כלל ישראל עצמן הן הן שהביאו את היו"ט עליהן, וגלוי וידוע מפני זה שהיו"ט רצוי ואהוב עליהם ושהם שמחים בבואו, ואי"צ לצאת לקבלו להראות ששמחים בו. ורק השבת, הואיל וקביעא וקיימא, צריכין אנו להראות שאנו שמחים בבואה, ולכן מדיני כבוד השבת יש מצוה לקבל פניה.⁶

יישוב חדש עי"פ הנ"ל לדעת הרשב"ם למה אין בשמים במוצאי יו"ט

נחזור לראשונות, הבאנו שהק' התוס' לפי"ד הרשב"ם שביו"ט יש נשמה יתירה (ומה"ט ביו"ט שחל אחר השבת אי"צ בשמים במוצ"ש), אמאי בכל מוצאי יו"ט אין מברכין על הבשמים משום איבוד נשמה יתירה. ואולי י"ל, דהרשב"ם לומד ביסוד דין בשמים במוצ"ש כדרך הריטב"א ותר"י דהוא משום כבוד שבת, להראות שמצטער בפרידת השבת ואיבוד הנשמה יתירה שלה. אשר לפ"ז דין בשמים בצאת השבת עולה בקנה אחד עם דין קבלת פניה בבואה, שכמו שצריך להראות שמחתינו בבואה כך צריך להראות עגמת נפשינו בצאתה. וא"כ גבי יו"ט, כשם שביאר הבית דוד דאי"צ להכבוד של קבלת פניה להראות ששמחין בבואו, משום שגלוי וידוע שישראל שמחין בבואו, כך אין יו"ט צריך לכבוד הזה להראות שמצטערים בפרידתו ואיבוד נשמה יתירה

³ והראוני דבספר טעמא דקרא מהגר"ח קניבסקי שליט"א הביא בסופו הנהגות והוראות מהחזו"א ששמע הגר"ח קמאמו ע"ה, ובאות יח שם כתב דגם ביו"ט היה אוכל סעודה שלישית ומלוה מלכה.

⁴ ועינין בטור ושו"ע סוף הל' יוה"כ (סי' תרכ"ד ס"ג) ובב"ח וט"ז שם, דרוב ראשונים ס"ל דבהבדלה אחרי יוה"כ אין מברכין על הבשמים והכי קי"ל, אך ביוה"כ שחל בשבת, נח' הראשונים, בשו"ע פסק דגם בכה"ג אין מברכין על הבשמים, אבל הביאו הפוסקים שי"א לברך על הבשמים.

⁵ ספר שלמי חגיגה להר"ר ישראל יעקב אלגאזי (אבי המהרי"ט אלגאזי), בדיני קבלת שבת אות ד'.

⁶ בעיקר ההערה אמאי ליכא דין קבלת פני יו"ט, לול"ד הבית דוד היה נ"ל משום דענין קבלת פני שבת אינו ענין כבוד כללי, אלא ענין מסויים שדרך לעשות בשביל מלך או בשביל כלה, ושבת הרי היא מלכה וגם בת זוגה של ישראל, משא"כ יו"ט. וע' שירת דוד להגר"ד גולדברג שליט"א (בסדר קבלת שבת) מש"כ בזה. ועפ"ז מובן דעת האומרים שלא לקבל פני שבת כשחל ביו"ט דהוי ביוש ליו"ט, ויל"ע בזה.

שלו, דהא גלוי וידוע שמצטערים בפרידתו, דהרי ישראל גופייהו הביאוהו עליהם, ופשוט שמצטערים בפרידתו כשם שפשוט ששמחין בבואו.⁷

דרך שלישי ביישוב דעת הרשב"ם – דרגות שונות של נשמה יתירה

וביישוב דעת הרשב"ם, אולי י"ל באופן שלישי, והוא, דיש מדרגות שונות של נשמה יתירה. דודאי גם ביו"ט יש נשמה יתירה, וכמ"ש הרשב"ם דמה"ט ביו"ט שחל להיות אחר השבת אי"צ בשמים, אבל אין נשמה יתירה דיו"ט כ"כ חזקה כמו של שבת. ולא תיקנו בשמים אלא כשהיה לאדם נשמה יתירה חזקה ופתאום נפרדת ממנו לגמרי, כגון במוצ"ש דעלמא. משא"כ יו"ט דעלמא הואיל וביו"ט גופא לא היה לו נשמה יתירה כולי האי, אע"פ שנפרדת ממנו במוצאי יו"ט מ"מ אין הנפש דואבת כ"כ ואי"צ בשמים. וביו"ט שחל להיות אחר השבת, נהי דהנשמה יתירה החזקה של שבת נפרדת ממנו, מ"מ הואיל ועכ"פ יש בו נשמה יתירה דיו"ט, גם בכה"ג אין הנפש דואבת כ"כ ואי"צ בשמים. (והראה לי ר' אליהו וואלף שליט"א שכן מבואר בפסקי הרי"ד בפסחים שם, ועל דרך זה הוא כוונת הר"ן יעו"ש).

נשמה יתירה בהושענא רבה

וברם, כעיקר המושג שישנן דרגות שונות של תוקף נשמה יתירה, מבואר ג"כ במקום אחר. דהנה הפמ"ג (אשל אברהם ריש סי' תרס"ד) כתב דאין אומרים נשמת כל חי בפסוקי דזמרה של הושענא רבה משום שהושענא רבה אין בו תוספת נשמה יתירה כל כך כמו ביו"ט. הרי מדוייק בלשונו דודאי גם בהושענא רבה יש איזו נשמה יתירה רק שאינה חזקה 'כל כך' כמו ביו"ט ממש. (ובזה מובן מה שיש סוברים דראוי לומר נשמת כל חי אף בהושענא רבה, דס"ל דכל שיש עכ"פ איזו דרגה של נשמה יתירה, ראוי לומר נשמת). והעולה מדברינו, דיתכן שיש ג' מדרגות של נשמה יתירה, א) שבת, ב) יו"ט, ג) הושענא רבה.

⁷ העירוני ר' אברהם שמואל שנידמאן שליט"א וגיסו ר' יוסף קלמן נויברגר שליט"א, דיש מקום לחלק ולומר דדוקא לענין קבלת פניה אי"צ לקבלו משום שמה שכלל ישראל מביאים את היו"ט עליהם ע"י קידוש ב"ד זה גופא הוי כעין קבלת פניה, משא"כ לענין לכבדה ע"י בשמים בצאתה, לזה עדיין יש צורך. אולם גם י"ל דאין הפשט שכאילו קידוש החודש גופא חשיב מעשה של קבלת פני היו"ט, אלא דהואיל וכלל ישראל הן הן קבעו את קדושתו, ממילא אי"צ לכל הענין של הוראת שמחתם בבואו, וכמו כן אי"צ להראות עגמת נפשם בצאתו, וכמשנ"ת.