

נר למועדים

קובץ דברי תורה לימי חג השבועות תשפ"ג

קול גדול ולא יסף

Dedicated by a
תלמיד הישיבה

Sponsored
הרב משה היינעמאן שליט"א לזכות רפואה שלימה
whom I gained so much from.
May משה בן פייגלא have
a אריכות ימים and רפואה שלימה.

Yehoshua Sopher

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"ג
יו"ל ע"י ישיבת נר ישראל

- מורינו ורבינו הרה"ג רבי יעקב יצחק הלוי רודערמאן זצוק"ל
2 קדושת הר סיני
- מורינו ורבינו הרה"ג רבי שמואל יעקב וינברג זצוק"ל
3 אם מצות קירוב רחוקים הוא מדין תלמוד תורה
- הרה"ג רבי אפרים זלמן הלוי אייזנברג זצוק"ל
5 דברי תורה נקלטים אצל כל אחד כפי מדרגתו



- מורינו ראש הישיבה הרה"ג רבי אהרן פלדמן שליט"א
6 בענין תוספת יו"ט בחג השבועות
- מורינו המשגיח הרה"ג רבי בעריל ויסבורד שליט"א
9 עבודת הקבלה
- הרה"ג רבי נתן נוסבאום שליט"א
11 זמן מתן תורתנו
- הרה"ג רבי שמעון קרסנר שליט"א
13 אם מחלון וכליון גיירו את רות וערפה

אברכי כולל עבודת לוי

- | | |
|---|---|
| 24 נעשה ונשמע ושני צידי הלוחות
הרב יהושע משה מגילניק | 17 בענין מצות ראייה ועלייה לרגל
הרב עזרא ליב זלאטשווער |
| 26 בענין גדר מצות תלמוד תורה
הרב בנימין ראסקאם | 20 רחוק מסיני וקרוב להלכה: ביאור ענין הלכתא כבתראי ...
הרב ישראל דוד רובין |
| 28 בענין אכילת מאכלי חלב אחר בשר בחג השבועות
הרב יחיאל לייב שרעק | 22 מלאכת אוכל נפש ביו"ט שחל להיות בשבת
הרב משה חיים קמחי |

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

קדושת הר סיני

אבל לפי מה שנתבאר מיושב היטב, שהרי קדושת הר סיני לא פקעה כלל, אלא עדיין היא נמצאת אצל כל מי שלומד תורה, ולכן לימוד התורה שבכל הדורות צריך להיות כמו מעמד הר סיני, שהרי קדושתן שוה.

(ז) האבן הזאת דומה לחר סיני

ויעוין בשיר השירים רבה (פרשה א' אות א'), "בא וישב לו לפני רגליו של ר' אליעזר ובית מדרשו של רבי אליעזר היה עשוי כמין ריס ואבן אחת היתה שם והיתה מיוחדת לו לשיבה, פעם אחת נכנס ר' יהושע התחיל מנשק אותה האבן ואמר האבן הזאת דומה לחר סיני, וזה שישב עליה דומה לארון הברית". מבואר מהמדרש שהאבן שישב עליה רבי אליעזר דומה לחר סיני. וצריך ביאור, מה הדמיון בין הר סיני והאבן שישב עליה רבי אליעזר?

ונראה שמדברי המדרש יש להוכיח כדברינו, שהאבן שישב עליה רבי אליעזר בשעה שלומד תורה דומה לחר סיני, שהרי קדושת הר סיני נמצאת בכל מקום שהתורה נלמדת.

(ח) בני ישראל החזיקו את קדושת התורה על הר סיני

ונראה שעומק דבר זה נלמד מדברי המשך חכמה שכתב (יתרו יט, יב), "והגבלת את העם סביב לאמר, הענין דהכבוד האלוקי והנבואה היה עד מקום שישראל עומדים נגד ההר וכו', כן כאן היו ישראל המחיצות החוצצים בין גלוי כבוד אלקים לזולתו, ולכן ההר היה אסור בנגיעה שלא כלתה מקום הכבוד מן ההר, ולכן אמר כי הכבוד יש לו גבול, ומה גבולו, זה 'העם סביב', וזה 'והגבלת', במה, 'את העם', עם 'העם סביב', שהם יהיו המגבילים וכו', ולכן כיון שישראל המה היו מחיצות הכבוד והמה היו משכן לאלקות, כן נשאר קדושתן לעולם, וכמו שאמר (תרומה כה, ח) 'ושכנתי בתוכם', וכמו שכתוב (ירמיה ז, ד) 'היכל ה' המה', ולכן (מגילה כט.) 'גלו לבבל שכינה עמהם', וכמו מחיצות וקרשי המשכן, אבל ההר, קדושתו לשעה, וכמו כל מקום שעמד המשכן, לכן בהר כתוב ההיתר תיכף 'במשוך היובל המה יעלו בהר' שמעיקרא לא נתקדש רק לשעה, אבל ישראל קדושתן לעולם וכו'".

אנו לומדים דבר נפלא מדברי המשך חכמה, שבני ישראל היו הכלים שהחזיקו את קדושת הר סיני, ונמצא שההר לא היה קדוש מחמת עצמו, אלא ישראל שהיו סביב ההר נתקדשו בקדושת התורה, והם שהחזיקו את קדושת התורה על הר סיני.

איתא במס' אבות (פ"ג מ"ו), "רבי חלפתא איש כפר חנניה אומר עשרה שיושבין ועוסקין בתורה שכינה שרויה ביניהם". גדול אחד היה אומר על דברי משנה זו, שיש למלאך להפחד להכנס למקום זה, שהרי השכינה שרויה שם. דברי גדול זה מובנים מאד על פי כל מה שנתבאר שבמקום שהתורה נלמדת שם שורה קדושת הר סיני.

(א) קדושת הר סיני היתה רק לזמן

"והגבלת את העם סביב לאמר השמרו לכם עלות בהר ונגוע בקצהו, כל הנוגע בהר מות יומת, לא תגע בו יד כי סקול יסקל או ירה יירה אם בהמה אם איש לא יחיה, במשוך היובל המה יעלו בהר" (יתרו יט, יב-יג). ופירש רש"י, "במשוך היובל, כשימשוך היובל קול ארוך הוא סימן סילוק שכינה והפסקת הקול, וכיון שנסתלק הם רשאים לעלות" (ומקורו מתענית דף כא:). ומבואר שקדושת הר סיני היתה רק לשעה, ולכן כשנגמר מתן תורה פקעה קדושת ההר והותרו בני ישראל לעלות על הר סיני.

ויש להקשות, שלענין קדושת בית הכנסת הוא להיפך, שקדושתה אינה בטילה עולמית, וכדאיתא במס' מגילה (כח.), "בית הכנסת שחרב אין מספדין בתוכו וכו' שנאמר 'והשמותי את מקדשיכם' (בחווקי כו, לא), קדושתן אף כשהן שוממין", וא"כ למה נשתנה קדושת הר סיני שנתבטלה מיד לאחר מתן תורה, והלא קדושת הר סיני גדולה יותר מקדושת בית הכנסת, שאפילו עלייה להר נאסרה?!

(ב) קדושת הר סיני היא בעצמה קדושת התורה

ונראה לומר בזה, שקדושת בית הכנסת חלוקה ביסודה מקדושת הר סיני, שקדושת בית הכנסת נובעת מהמקום, שהמקום מיוחד לתורה ולתפילה, ולכן לא שייך שתבטל קדושתה שהרי המקום עצמו נתקדש והמקום עדיין ישנו שם. אבל קדושת הר סיני לא היתה מחמת המקום, אלא שקדושת הר סיני היא בעצמה קדושת התורה, ולכן בכל מקום שהתורה נמצאת שם יש קדושת הר סיני. ולכן בשעה שהתורה היתה בהר סיני אז אותו מקום נתקדש בקדושת התורה, אבל לאחר שנגמר מתן תורה אז בכל מקום שהתורה נלמדת שם נמצאת קדושת הר סיני.

(ג) לימוד התורה באימה וביראה

ונראה לבאר בזה את דברי הגמ' בברכות, דאיתא שם (כב.), "והודעתם לבניך ולבני בניך", וכתוב בתריה 'יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב' (ואתחנן ד, ט-י), מה להלן באימה וביראה וברתת ובזיע אף כאן באימה וביראה וברתת ובזיע". ומבואר מהגמ' שאופן לימוד התורה צריך להיות כמו לימוד התורה במעמד הר סיני, ולכן הלימוד צריך להיות באימה וביראה וברתת ובזיע.

וקשה, איך שייך לדמות לימוד התורה שבכל הדורות למעמד הר סיני, שבוודאי מתן תורה מפאת גודל קדושתה היה באימה וביראה וברתת ובזיע, אבל איך שייך לדמות לזה לימוד התורה בכל הדורות?

מו"ר הרה"ג רבי שמואל יעקב וינברג זצוק"ל

אם מצות קירוב רחוקים הוא מדין תלמוד תורה

וכן מוכרח מדברי הרמב"ם הל' ממרים פרק ג' הלכה ג' וז"ל, "אבל בני התועים האלה ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו בין הקראים וגדלו אותם על דעתם, הרי הוא כתינוק שנשבה ביניהם וגדלוהו ואינו זריז לאחוז בדרכי המצות שהרי הוא כאנוס וכו', לפיכך ראוי להחזיר בתשובה ולמשכם בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה". הרי שלגבי אותם שנחשבים "תינוקות שנשבו", שאינם שומרים תורה ומצות מחמת גידול אבותיהם, כתב הרמב"ם רק ש"ראוי" להחזיר בתשובה. והטעם כדביארנו, שכיון שלא בקשו ממנו ללמדם אינו מחוייב ללמדם או להחזירם למוטב, אלא ראוי לעשות כן. משא"כ כאן בהל' תלמוד תורה, דמיירי ב"תלמיד שאינו הגון", ר"ל שבא אצלו וביקש מהרב ללמדו, מחוייב להחזירו למוטב.

אמנם יש להקשות על זה, איברא דמצד מצות תלמוד תורה אינו מחוייב להחזיר בני הקראים בתשובה, אבל למה אינו מחוייב בזה מצד מצוות אחרות. הרי החזרת בני הקראים בתשובה הוי בגדר מה שנקרא בזמנינו "קירוב רחוקים", ולכאורה כמה מצוות מחייבות פעולות אלו. למשל, מצות לא תעמוד על דם רעך, המחייבת להציל את חברו ישראל מסכנה גשמית, לכאורה כל שכן שהיא מחייבת להציל מסכנה רוחנית. שמצינו שחייב בכבוד רבו יותר ממה שחייב בכבוד אביו משום "שאביו מביאו לחיי העולם הזה ורבו מביאו לחיי העולם הבא" (פרק ה' הלכה א'), ושמעינן מזה שיותר ערך יש לחיי הרוח מלחיי הגוף. ואם כן כיון שמחוייב להציל חיי הגוף מכח מצוה זאת דלא תעמוד על דם רעך, הלא מקל וחומר שמחוייב להציל חיי הנפש מכחה גם כן.

ונראה עוד שחייב להציל חיי הנפש שלו גם מכח המצוה של השבת אבדה. דאיתא בגמרא (סנהדרין עג.) שמכח קרא ד"והשבותו לו" הנכתבה בפרשת השבת אבדה (דברים כב, ב) ידעינן שמחוייב להציל חברו מסכנה, שנחשב בזה כמי שמשיב חייו לו, ולא נצרכה קרא ד"לא תעמוד על דם רעך" אלא להוסיף שמחוייב להשכיר אחרים להצילו אם אינו יכול להצילו בעצמו. ומיניה, דמלבד מצות לא תעמוד על דם רעך, מצות השבת אבדה נמי מחייבת להציל חיי הגוף של חברו, ואם כן קל וחומר שמחייבת מצוה זו להציל חיי הנפש שלו, שהרי יותר ערך לחיי הנפש מלחיי הגוף בגדרי התורה וכדלעיל.

(אמנם נראה שמצות תוכחה איננה מחייבת פעולות של קירוב רחוקים. שהרי מצות תוכחה אינה אלא "להחזירו למוטב ולהודיעו שהוא חוטא על עצמו במעשיו הרעים" (הל' דעות פ"ו ה"ז), ר"ל להחזירו על ידי הודעה זו, ואם האיש לא איכפת ליה בהודעה זו, כגון אם הוא מבני הקראים שבזמן הרמב"ם או מן החילונים שבזמנינו, שאינו מאמין למה שאנו אומרים שהוא חוטא, המצוה בלתי שייכת אליו. ורק לענין מצות תלמוד תורה אמרינן שמחוייב

איתא ברמב"ם (פ"ד מהל' ת"ת ה"א) וז"ל, "אין מלמדין תורה אלא לתלמיד הגון נאה במעשיו או לתם, אבל אם היה הולך בדרך לא טובה מחזירין אותו למוטב ומנהיגין אותו בדרך ישרה וכו', ואחר כך מכניסין אותו לבית המדרש ומלמדין אותו". ופירשנו במקום אחר שכונת הרמב"ם במה שכתב שאסור ללמד לתלמיד שאינו הגון, היינו לאנשים שהם בעלי מידות רעות.

אבל תידוק עוד, שלא כתב הרמב"ם כאן "ראוי להחזירו לדרך טובה", אלא כתב "מחזירין אותו" שמשמעותו לשון צווי וחיוב, וכמו שבסוף דבריו כאן "מכניסין אותו וכו', ומלמדין אותו", שמשמעותו ג"כ לשון צווי וחיוב. ומכאן שמעינן דבר נוסף, שמלבד האיסור ללמד לתלמיד שהוא בעל מידות רעות, חייב ג"כ להחזיר אותו תלמיד למוטב כדי שיוכל ללמדו.

ובודאי חיוב זה מצד מצות תלמוד תורה הוא. עיין בספר המצות, מצות עשה י"א וז"ל, "שצונו ללמוד תורה וללמדה, וזהו הנקרא תלמוד תורה" - ושמעינן מלשון זה שאין ה"ללמוד" מצוה בפני עצמה וה"ללמד" מצוה בפני עצמה, אלא שניהם כאחד הם כחטיבה אחת הנקראת "תלמוד תורה". ולפי דברי הרמב"ם, אין "תלמוד תורה" הנאמר כאן שם לה"ללמוד תורה" גרידא, וכמשמעות הפשוטה של ביטוי זה, אלא "תלמוד תורה" הוא שם למושג זה שכולל בעצמו בין ה"ללמוד" ובין ה"ללמד". נמצא דאפילו אדם שלמד כל התורה שבכתב וכל התורה שבעל פה, וחוזר עליהן שלא ישכח אותן, ועוסק בגמרא כפי יכולתו, אכתי לא נקרא שקיים המצוה עד שיקיים חיובו ללמד לאחרים. שאין מצות תלמוד תורה מחייבת ללמוד התורה גרידא, אלא ללמוד אותה וללמדה, ר"ל להמשיך התורה הלאה על ידי שלומד אותה בעצמו ושוב מלמדה לאחרים. ועכשיו משמיענו הרמב"ם שהמצוה להמשיך התורה נשארת בתוקפה אפילו אם התלמיד אינו בר הכי ללמדו, שמצוה זו מחייבת את הרב להחזירו למוטב כדי שיוכל התלמיד ללמוד ממנו בעתיד.

אבל צריכים להבחין שאין כונתנו כאן לומר שישנו חיוב לקרב את הכל ולהחזירם למוטב כדי ללמדם תורה, שאין חיוב כזה בעולם, אלא שרק לגבי אותם שהם בגדר "תלמידים" חייב בהכי. עיין ברמב"ם לעיל פ"א ה"ב וז"ל, "מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים", וחזינן מיניה שהחיוב ללמד תורה אינה אלא "לתלמידים". וגדר "תלמידים" לענין זה היינו אותם שבאים ומבקשים ללמוד תורה מן החכם, וכדפירשנו במקומו. ואם כן כאן נמי החיוב להחזיר אחרים למוטב כדי ללמדם תורה אינו אלא לתלמידים, ר"ל אנשים שבאים ללמוד תורה מן החכם אלא שאין יכול ללמדם כיון שהולכים בדרך לא טובה, אבל לא לאותם שאינם באים ללמוד ממנו.

"תינוקות שנשבו" להחזירם בתשובה, ויש בזה קיום מצוה של חסד ואהבת ריע, אף שמצות פקוח נפשות אינה שייכת להם כיון דעבדי אדעתא דנפשייהו.

(ב) לעולם חיובא איכא להחזיר "תינוקות שנשבו" בתשובה, וכדמשמע מדברי השו"ע שהבאנו, אבל כל עוד שלא באה לידו הזדמנות פרטית בנוגע לאיש מסויים או לאנשים מסויימים, אינו מחוייב להקדים ההשתדלות להחזירם בתשובה על מצות אחרות. שכל זמן שלא באה לידו הזדמנות פרטית, אף דחיובא רמיא עליו, אין בכח של חיוב זה לחייבו בפועל להשתדל באיש מסויים ובזמן מסויים. ולפיכך כשיש לפניו מצוות אחרות, רשאי הוא להקדים מצות אלו ולעסוק בהם ולא בחיוב זה של קרוב רחוקים. לפיכך כתב הרמב"ם "ראוי להחזירן בתשובה", וכונתו שראוי להקדים ההשתדלות להחזירם בתשובה על אלו המצוות האחרות, אף שאינו מחוייב על פי דין להקדימה עליהן.

ותידוק דכל זה שאמרנו - ר"ל שההשתדלות להחזיר "תינוקות שנשבו" בתשובה או שהיא אינה בכלל חיוב (כתירוץ א'), או שהיא בכלל חיוב אבל אינו חייב להקדימו על מצוות אחרות (כתירוץ ב') - אינו אלא עד שלא בקשו ה"תינוקות שנשבו" מאיש ישראל ללמדם. אבל אם בקשו ללמוד ממנו, הרי חל על אותו האיש חיוב גמור מדין תלמוד תורה ללמדם, וגם להחזירם בתשובה אם צריך לכך בכדי ללמדם, וכמו שביארנו לעיל שחייב להחזיר תלמיד לדרך טובה כדי ללמדו. ואפשר שבכדי האי גוונא יש לו גם חיוב גמור בפועל להחזירם בתשובה מדין פקוח נפשות לפי תירוץ ב', ואינו רשאי להקדים מצוות אחרות עליו, שיתכן ששאלה זו נחשבת כ"הזדמנות פרטיית", והכל לפי הענין.

ויש להעיר עוד, דנפקא מינה יש מכל אלו החילוקים לענין היכא שהמלמד בפועל אינו יכול ללמד את הכל, וצריך לבחור את מי להקדים על מי. ויש בזה שלשה ציורים:

(א) היכא שהברירה בין איש שבקש ממנו ללמדו לבין "תינוק שנשבה" שלא ביקש ממנו אלא שהוא רוצה לקרבו צריך להקדים את האיש שבקש ממנו, שהרי יש חיוב גמור ללמדו ואין חיוב גמור ללמד את ה"תינוק שנשבה".

(ב) היכא שהברירה בין שני אנשים שבקשו ממנו, אין שום דין קדימה, ואפילו אם אחד מהם קרובו אין חייב להקדימו אלא אם כן הוא בנו או בן בנו. שהרי חייב ללמד את אלו שבקשו ממנו מדין תלמוד תורה, וכבר ביאר הרמב"ם לעיל (פרק א' הלכה ב') דבמצות תלמוד תורה חייב להקדים בנו לבן בנו, ובן בנו לאחרים, ומשמע שאין עוד דיני קדימה, ואפילו לקרוביו.

(ג) היכא שהברירה בין שני "תינוקות שנשבו", אז יש דין להקדים את קרוביו, וכל הקרוב יותר מחבירו קודם. וכדקיימא לן לענין נתינת צדקה. שללמד "תינוקות שנשבו" ולהחזירם בתשובה, או שהוא מדין חסד (כתירוץ א') או שהוא מדין פקוח נפשות (כתירוץ ב'), ומצוות אלו יש להם דיני הקדימה של צדקה, שכולן הן עניני הטבה בין אדם לחבירו, ואין כאן חיוב מכח מצות תלמוד תורה ודו"ק.

לעשותו בר הכי שיוכל ללמוד, אבל לענין מצות תוכחה לא מצאנו שיהא מחוייב לעשותו בר הכי בכדי שיוכל לקבל תוכחה.)

וכן נראה, שיש חיוב להציל חיי הנפש, מדברי השלחן ערוך (אורח חיים סימן ש"ו סעיף י"ד) וז"ל, "מי ששלחו לו שהוציאו בתו מביתו בשבת להוציאה מכלל ישראל מצוה לשום לדרך פעמיו להשתדל בהצלתה ויוצא אפילו חוץ לשלש פרסאות, ואי לא בעי בית דין גוזרין עליו". וכתבו הפוסקים שם דנקט "בת" משום דהכי אורחא דמלתא וה"ה אם משהו אחר נשבה. ועוד כתבו דהוא הדין שמצוה לחלל שבת באיזה מל"ט מלאכות אם צריך לכך להצילה מן השבי, ומשום דחיישינן שאם תישאר בשבי תהיה מומרת ותחלל שבת כל ימיה ולפיכך חייב להצילה מדין פקוח נפשות. הרי שחייב מדין פקוח נפשות להציל חיי הנפש, ואם כן לכאורה מדין זה חייב להשתדל לקרב רחוקים. הגע עצמך, אם מחוייב מדין פקוח נפשות להשתדל בהצלת הבת כדי שלא תהיה תינוקת שנשבת שתעשה עבירות כל ימיה, היתכן שאינו מחוייב מדין פקוח נפשות להצילה לאחר שכבר נשבת. הלא בני הקראים שבזמן הרמב"ם והחילונים שבזמנינו הם בגדר של "תינוקות שנשבו", ולמה לא יהיה חייב להצילם מאבדון רוחני שלהם ולהחזירם בתשובה.

ואין לומר שהרמב"ם באמת חולק על פסק השלחן ערוך, וס"ל כדעת הרשב"א שהביא הבית יוסף שם, שאוסר חילול שבת והליכה חוץ לתחום להציל הבת מן השבי, דאם כן בודאי היו הפוסקים מביאים דעת הרמב"ם שם בסימן ש"ו. ועוד מסתמא לא היו פוסקים להלכה לחלל שבת בקום ועשה נגד הרמב"ם והרשב"א. אלא בהכרח ס"ל להפוסקים שהרמב"ם אינו חולק על מה דקיימא לן שמחללים שבת להציל הבת משבי משום מצות פקוח נפשות, והשתא עלינו לפרש למה לדעתו אינו חייב מדין פקוח נפשות להחזיר "תינוקות שנשבו" בתשובה, ואינו אלא ש"ראוי" לעשות כן.

והנה מלבד קושיא זאת, צריכים אנו לעמוד על כונת הרמב"ם במ"ש ש"ראוי" להחזירן, מהו גדרה של "ראוי" הנאמר כאן, ומפני איזה מצוה "ראוי" להחזירן. ובאמת אין בידינו ראייה מוכרחת להחליט על כונתו בזה, וכל אחד ואחד יכול לפרש כונתו כפי סברת לבו. אמנם לדידי נראה לפרש באחד משני אופנים:

(א) "ראוי להחזירן בתשובה" כמשמעו, שאין בזה חיוב כלל ועיקר. והטעם שאין אנו חייבים לקרובם להציל חיי הנפש שלהם, ר"ל של בני הקראים שבזמן הרמב"ם והחילונים שבזמנינו, מפני שעושים מה שעושים על פי רצון עצמם. ואף שהגדירה אותם ההלכה כ"תינוקות שנשבו", זאת אומרת שאינם נתבעים ואינם נענשים על מעשיהם מפני שנחשבים אנוסים מחמת חסרון ידיעתם, אבל מכל מקום המציאות היא שפועלים לפי רצון עצמם, ואין אנו חייבים להצילם ממה שעושים לעצמם. משא"כ בהיא דסימן ש"ו ששם שבו את הבת בעל כרחיה, ובכדי האי גוונא ודאי מחוייבים להציל חיי הנפש שלה מדין פקוח נפשות. אמנם, אף שאין חיוב להחזיר "תינוקות שנשבו" בתשובה, מכל מקום "ראוי" הוא להחזירם, והיינו מדין חסד. דבודאי הוי חסד שאין כמוהו להני

הרה"ג רבי אפרים זלמן הלוי אייזנברג זצוק"ל

דברי תורה נקלטים אצל כל אחד כפי מדרגתו

ויקרא אליו ה' מן החר לאמר כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל. אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים ואשא אתכם על כנפי נשרים ואביא אתכם אלי. ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ, ואתם תחיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש אלה הדברים אשר תדבר אל בני ישראל: (שמות יט, ג-ו)

משה דברים של תביעה בענין האחריות המוטלת על שכמם לקיים את דבר ה' בעוז ובתעצומות, וכן את העונש אם לא ימלאו את חובתם במילואו. לא כן הנשים, שהרי עיקר עניינם הוא רק לסייע לאנשים בעבודת ה', ולא לעמוד בקשרי המלחמה עם היצה"ר כאנשים, ולכן גם דבריו של משה על היותם ממלכת כהנים וגוי קדוש נקלטים באזניהם כתיאור יופיה ועריבותה של דרך ה', ולא כתביעה קשה.

אותה התביעה ואותו הציווי יכולים להישמע באופן שונה לגמרי באזני השומעים, הכל לפי מה שהוא אדם ובהתאם לתפקידו המיועד עלי אדמות. כל אחד נשלח לעוה"ז למלאות חובה מיוחדת לנשמתו, ואמנם דרכי הפעולה ונתיבי החיים השונים נובעים כולם מתורה אחת, אשר בתוך מסגרת הוראותיה הכלליות לרבים מלמדת גם לכל יחיד את תפקידו המוגדר והמיוחד ע"פ שליחות חייו הפרטית ותכונות נפשו השונות מחבירו.

ופרש"י וז"ל, כה תאמר לבית יעקב, אלו הנשים, תאמר להן בלשון רכה. ותגיד לבני ישראל, עונשים ודקדוקין פרש לזכרים, דברים הקשים כגידין, עכ"ל. דברי רש"י אלו מיוסדים ע"ד חז"ל שפירשו (במכילתא שם וגמ' שבת פז.) שמשה הוסיף יותר על המפורט כאן בכתוב, והודיע לישראל מתן שכרה של שמירת התורה, וג"כ פירש להן את העונש על אי שמירתה.

אמנם הרי אין מקרא יוצא מידי פשוטו, וכפשוטו לא הוסיף משה רבינו כלום, אלא דיבר כל מה שאמר לו הקב"ה, מילה במילה. וא"כ יש להבין איך יתכן שבאותם מילים הכתובים בקרא בענין סגולתם של ישראל והיותם ממלכת כהנים וגוי קדוש, נכלל שני סוגי פנייה, אחת של לשון רכה לנשים ואחת של לשון תקיפות לאנשים.

והביאור בזה נראה, כי לפעמים אותם מילים ממש יש להם פירוש ומשמעות שונה, הכל לפי השומעים. האנשים שמעו במילים של



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

בענין תוספת יו"ט בחג השבועות

פה והשני ע"י שעושה דבר שבקדושה ומחל על עצמו קדושת החג, שבקבלת הפה יש רק איסור מלאכה אבל לא קדושת החג, אבל כשעושה דבר שבקדושה מבעו"י חלה עליו מעתה קדושת שבת או יו"ט, וראיתי מובא בספר מנחת ביכורים של הגאון ר' דוד הקשר זצ"ל (הספר הזה העירני על כמה מהמקורות המובאים כאן) שבריטב"א ר"ה ט' כתב שתוספות יו"ט חלה ע"י שעושים דבר שבקדושה כמו קידוש או תפילה, ובמגיה בהוצאת מוהר"ק שם מביא שכן סובר גם הרא"ה, והוא מוכיח כדגול מרבכה.

ובאמת צ"ב מנלן שני הגדרים האלה בתוס' י"ט, ואולי שכן קיבלו חז"ל במצות תוספת יו"ט, או שנאמר שמקור שני הגדרים מפני שיש מצוה נפרדת לפרוש ממלאכה בערב חג ושבת שכן מצאנו במדרש על ויכל אלקים ביום הששי מלאכתו אשר עשה דהול"ל ביום השביעי אלא שבשר ודם שאינו יכול להבחין בין יום ולילה צריך לפרוש ממלאכה מבעו"י ועו"ל שהוא מדרבנן.¹

והדגול מרבכה בא בחילוק זה שכתב ליישב סתירה בשו"ע, שבסי' רסא סעי' ד פסק המחבר דאחר שאמרו הציבור ברכו אין מערבין ובסי' שצג הביא מחלוקת בדבר אם מערבין אחרי קבלת שבת ותירץ הדגול"מ דבסי' רסא איירי בקבלת קדושת שבת על עצמו שמכיון שחלה קדושת השבת עליו א"א לערוב שוב, אבל בסי' שצג איירי ביחיד שקבל על עצמו לפרוש ממלאכה שאחרי קבלה זו יכול עדיין להתפלל מנחה הואיל ועדיין יום הוא.

ובזה יישב הרב דוד הקשר זצ"ל גם מה שנראה לכאורה סתירה בדברי השו"ע דאיתא בשו"ע סי' רסד סט"ו שמי שלא התפלל מנחה וכבר קבלו הקהל שבת לא יתפלל מנחה בתוך ביהכ"נ אלא בחוץ אבל אם ענה וקבל שבת עמהם שוב אינו מתפלל מנחה כלל, נמצא שהאיסור להתפלל היינו דוקא כשענה עם בציבור ולא כשקיבל על עצמו קדושת שבת. ובסי' רסג מבואר בסט"ו דיחיד שלא התפלל מנחה מצי להתפלל אף אחר שקבלו הצבור, והתירוץ ע"פ הנ"ל שכשהקהל קיבלו על עצמם ע"י ברכו דהוי דבר שבקדושה והוא ענה אמן עמהם חלה עליו קדושת השבת ואינו יכול שוב להתפלל מנחה משא"כ כשהוא כיחיד מקבל על עצמו לפרוש ממלאכה עדיין חול הוא ויכול להתפלל.

וכן יישב סתירה בדברי תוס', שבתוס' כתובות מז א ד"ה ומסר מוכח דתוספת יו"ט אין לה דין יו"ט ממש אלא דיש בה מצות עשה לפרוש ממלאכה, דכתבו שם שאחרי קבלת יו"ט מותר לישא אשה שאין דין שמחת יו"ט בתוספת יו"ט, ולכאורה דבריהם סותרים את

הט"ז (ריש סי' תצד) פסק בשם הקדמונים משאת בנימן ושיירי כנה"ג שאין מתפללים ערבית לפני צאה"כ של ליל שבועות משום שנאמר תמימות, וכן מובא בשל"ה מסכת שבועות בשם ר"ש איש מפי איש בשם ר' יעקב פולק (והפמ"ג שם מרמז אליו) שאין מקדשין מבעו"י (אבל סובר שמתפללין ערבית מבעו"י ועי' להלן במה נחלקו הט"ז והשל"ה), וצ"ע שהלא יש חיוב תוספת יו"ט לרוב ראשונים (חוץ מהרמב"ם שסובר שרק ביוה"כ יש דין תוספת), ולא מצינו שחילקו בין יו"ט ליו"ט אבל לפי הפוסקים הנ"ל יוצא שאין תוספת יו"ט בשבועות, וצ"ע.

ובספר ראשית ביכורים של רבי בצלאל הכהן מווילנא (ח"ב סימן ד) הקשה כן ומביא בשם אהיו בעל החמדת שלמה שנתמעט חג השבועות מדין תוספת יו"ט מזה שנאמר בפרשת חג הביכורים בעצם היום הזה, וכן הוא בהעמק דבר של הנצי"ב פ' אמור, אבל בסוף ספר חמדת שלמה בתיקונים חזר בו משום שלא מצאנו שדרשו חז"ל כן וכתב שאין מקדשין מבעו"י מטעם אחר.

וראיתי לאחד ששאל שאלה של הבל שמכיון שכל האיסור של קבלת יו"ט מבעו"י משום שיחסר בתמימות, א"כ נשים שאינן חייבות בספירת העומר לרוב רובם של ראשונים התיינה מותרות לקבל יו"ט מבעו"י שהרי אצלן אין חיוב של תמימות, אבל אין כאן שאלה בכלל כי אין מצות תמימות מצד מצות ספירת העומר, דהא דאמרו הפוסקים שאין כאן תמימות היינו משום שכשמקבלים תוספת יו"ט חלה היו"ט עם כל קדושתה משעת הקבלה, ונמצא שחל החג לפני שנגמרו מ"ט ימים תמימות, ובתורה נאמר ששבועות חל אחרי מ"ט תמימות ואין נפק"מ בזה בין איש לאשה.

והנה זה שאמרנו שחל קדושת החג משעת קבלתו לכל עניניו ולא רק לגבי איסור מלאכה, כן הוא בט"ז בסי' תרסח (בסוף סק"א) שאם קיבל על עצמו קדושת שמיני עצרת מבעו"י יכול לאכול בסוכה דלא כרש"ל שמביא הט"ז שם (ד"ה וכתב רש"ל) שאין לאכול אז בסוכה משום שאינו יכול לברך לישב בסוכה דהוי תרתי דסתרי, אבל הט"ז סובר שאין צריך לברך לישב בסוכה שמאחר שקיבל על עצמו קדושת שמ"ע כבר אינו חג הסוכות, הרי שחלה על המקבל מבעו"י קדושת יו"ט או השבת לכל עניניו, וגם הרש"ל החולק על הט"ז שם סובר כן אלא שסובר שאע"פ שקיבל על עצמו שמ"ע עדיין סוכות הוא.

וליישב קושיית ר' בצלאל הכהן נראה דהנה כתב הדגול מרבכה בסי' רסא שיש שני מיני קבלות של שבת מבעו"י, אחד ע"י קבלת

סוברים שאין הלכה כרמב"ם בזה אלא דקידוש תלוי בקדושת יום השבת וכמו שכתב הריטב"א כנ"ל.

1 ויש להעיר איך הוי קידוש קבלת קדושת השבת לט"ז והמג"א והפוסקים הנ"ל שהרי הרמב"ם בפכ"ט מה' שבת הי"א פסק שאפשר לקדש מבעו"י אע"פ שלדידיה אין תוספת נהגת ביו"ט חוץ מיוה"כ. וצ"ל שהפוסקים

לא נגמר עד הלילה וספה"ע תלויה בתאריך, ולכן אינו יכול למנות ספה"ע כל עוד שהתאריך של יום הבא לא הגיע.

ולפי"ז נראה שבזה תלויה המחלוקת בין הט"ז לבין המג"א והשל"ה אם מותר להתפלל ערבית מבעו"י של חג השבועות, שאם מתפללים ערבית משום שע"ז מקבלים קדושת החג אסור להתפלל מפני שאין כאן תמימות כמו שאנו אוסרים לקדש מבעו"י, שאין נפק"מ בין תפילה לקידוש, וזוהי שיטת הט"ז שאין להתפלל ערבית בערב שבועות, וכן משמע מהריטב"א הנ"ל שכתב שע"י תפילה מקבל על עצמו את קדושת היום משמע שתפילה שייכת לקדושת היום, אבל המג"א סובר דערבית תלויה בלילה ולא בקדושת שבת והא דמתפלל ערבית מבעו"י היינו משום שבע"ש מותר לסמוך על רבי יהודה שהיום מסתיים בפלג מנחה שאז הוא כבר ערב שהרי מסקינן בגמ' דעביד כמר (כר"י) עביד ודעביד כמר (כחכמים) עביד, וכן כתב המג"א בס"י רסז ס"ק א שלכן מקדימים להתפלל בע"ש משום שסומכים על רבי יהודה, א"כ אין כאן התחלת דבר שבקדושה של שבת כשמתפלל ערבית מבעו"י, ולכן כתב המג"א שמותר להתפלל ערבית מבעו"י בחג השבועות.

וכזה מוכח מדברי השל"ה הנ"ל, שכתב דאע"פ שאין לקדש מבעו"י של חג השבועות מ"מ מותר להתפלל ערבית מבעו"י והביא ראיה שהרי מתפללים של מוצ"ש בשבת, ע"ש, ולכאורה אין הנידון דומה לראיה שהרי כשמתפלל של מוצ"ש בשבת אין כאן קבלת קדושה, משא"כ כשמתפלל ערבית בערב שבועות מקבל על עצמו קדושת שבת ויהיה אסור להתפלל בערב יו"ט משום שע"ז יחסרו התמימות, אלא שהשל"ה מבין דתפילת ערבית מבעו"י אין זה מצד שמקבלים ע"ז קדושת שבת אלא שהוא משום דסומכים על רבי יהודה דהוי כבר לילה, ושפיר מביא השל"ה ראיה מזה שמתפלל של מוצ"ש בשבת שאין בערבית קבלת קדושת שבת ולכן גם כשמתפלל ערבית בערב שבת אין זה מצד קבלת קדושה אלא דסומכין על רבי יהודה כמש"נ.

אבל הט"ז כנ"ל סובר דתפילת ערבית מבעו"י הוא משום שע"י תפילתו מחל על עצמו קדושת שבת וכן מוכח כהט"ז מהא דמזכירים קדושת שבת בתפילת ערבית דע"כ ערבית שייכת לקדושת שבת וכן הוכיח בפרמ"ג שם כט"ז מה"ט שיש בלשונות של תפילת ערבית משום קדושת שבת, והמג"א סובר שגם אם סומכים על רבי יהודה צריכים להזכיר של קדושת שבת בערבית ששכ"ס היא תפילת שבת ואין מכאן ראיה.

ונמצא שהמחלוקת בין הט"ז והמג"א אם מותר להתפלל ערבית בערב שבועות, תלויה אם ערבית הוי חיוב מצד הלילה של שבת

מש"כ תוס' ריש פרק ע"פ ד"ה עד שתחשך דהא דמצה צריכים לאכול בלילה הוא רק משום שנאמר ואכלו את המצות בלילה הזה, משמע דאל"ה היה אפשר לקיים אכילת מצה בתויו"ט, ובהגר"א סי' תעב מזכה שטרי לשני דיבורי התוס', וכתב הנ"ל שלפי היסוד של הדגול מרבבה א"ש, דתוס' בכתובות איירי ביחיד שקבל על עצמו לפרוש ממלאכה דאז אין בתוספת אלא מצוה אבל עדיין לא חלה עליו קדושת היום, משא"כ תוס' בפרק ע"פ איירי במי שקבל עליו קדושת היום שהרי לפני אכילת מצה ע"כ עשה קידוש וע"ז חלה עליו קדושת היום ושפיר כתבו שאם לא שיש קרא מיוחד לאכול מצה בלילה היה יכול לצאת ידי מצות אכילה מבעו"י שהרי חל עליו כבר קדושת החג.

ולפי"ז י"ל דהא דאמרו שאין לקבל שבת מבעו"י בשבועות משום שיחסר בתמימות דהקשה ר' בצלאל הכהן כנ"ל מדין תוספת יו"ט שנאמרה גם ביו"ט של שבועות, ד"ל דאם קבל על עצמו מבעו"י לפני שבועות לפרוש ממלאכה אע"פ שאין יכול לקבל על עצמו קדושת יו"ט משום שע"ז יחסר התמימות של שבועות, מ"מ ע"י שפורש ממלאכה מקיים בזה מצות תוספת יו"ט.² (וכל זה אם הפרישה ממלאכה הוא דאורייתא וגם הוא חלק ממצות תויו"ט, ולעיל צדדנו בעוד שתי אפשרויות למקור מצות פרישה ממלאכה בע"ש ויו"ט ולפי הצדדים ההם לא יתכן תירוץ זה), ונראה עוד שאה"נ גם אם רק החלות קדושת יו"ט היא המצוה מ"מ נפק"מ שיש דין תוס' יו"ט בשבועות אם בדיעבד חלה עליו קדושת יו"ט דנראה דהקדושה בדיעבד תחול עליו כמו בכל יו"ט אלא שאין לעשות כן שע"כ הוא מבטל מצות תמימות.³

והנה הזכרנו לעיל שנחלקו הט"ז והשל"ה, וכמותו פסק המג"א, אם מותר להתפלל ערבית מבעו"י של חג השבועות, שלפי השל"ה והמג"א רק קידוש אסור מבעו"י ולט"ז אין להתפלל אפילו ערבית מבעו"י, ונראה לפרש שמחלקותם תלויה בהא דמתפללים ערבית מבעו"י של שבת ויו"ט.

דהנה בט"ז לגבי ספה"ע (סי' תפט ס"ק ז) מוכח שפסק שאחרי שקיבל על עצמו קדושת שבת א"א עדיין למנות את יום הבא דהט"ז מעמיד את השו"ע שם שמותר לספור דאיירי בביהש"מ (והמג"א שם חולק) וצ"ע שהלא הט"ז גופא כתב כמוכא לעיל שאין לברך לישב בסוכה כשקיבל שמ"ע על עצמו מבעו"י הרי שע"י קבלת החג נחשב שהחג התחיל ומ"ש דאין לו לספור ספה"ע מבעו"י.

וצ"ל שלט"ז אע"פ ששמיני עצרת התחיל מבעו"י עם כל דיניו ואין כאן עוד קדושת חג הסוכות, מכל מקום התאריך של היום עדיין

מצות קבלת יו"ט שהיא חלה מבעו"י ואין כאן מצהב"ע (ועי' מני"ח שכתב לחלק כן לגבי פריה ורביה), אבל בדיעבד כשקיבל על עצמו קדושת יו"ט מבעו"י הקדושה חלה עליו.

2 ויהיה בזה נפק"מ להלכה שבערב שבועות צריך כל אחד לקבל על עצמו לפרוש ממלאכה לפני הלילה.

3 והא דחלה הקדושה בדיעבד ואין כאן מצוה הבאה בעבירה אם מקבל מבעו"י היינו משום דמ"מ אין מהב"ע מבטל את קבלתו שעדיין הקבלה חלה אע"פ שיתכן שאין לו שכר של מצות קבלת יו"ט מבעו"י משום מצה"ב, ועוד שאין העבירה של ביטול תמימות שהיא חלה בלילה חלה בעינא של קיום

ענה ברכו עם הציבור שוב אינו יכול להתפלל מנחה דלפי"ז ע"י ברכו עדיין לא קבל עליו קדושת היום ויהיה מותר לו עדיין להתפלל מנחה.

ועי' ט"ז סי' רצא ס"ק ו בשם מהר"ל מפראג ורש"ל שאם קבל עליו שבת מבעו"י צריך לאכול חלק או כל הסעודה בלילה, והט"ז חולק עליהם, ולפי הנ"ל מובנת שיטתם שהרי אין קבלת בשבת מועילה לגבי עיצומו של יום השבת כמו שאינה מועילה לגבי ספירת העומר, וסעודת שבת תלויה בעיצומו של יום, וטעם הדבר משום שדורשים חיוב שלש סעודות בשבת מזה שנאמר ג' פעמים היום כמו שביאר המ"ב בסי' רסז ס"ק ה, ולכן סוברים המהר"ל ורש"ל דבעינן עיצומו של יום לקיים מצות סעודה, ואין חלות קדושת השבת מבעו"י מועילה שיהיה יום השבת כמו שאין מועילה קבלת שבת שיהיה התאריך הבא לגבי ספיה"ע כמו שנתבאר לעיל, אבל הט"ז חולק עליהם ולפי מה שנתבאר צ"ל דסובר דסעודת שבת תלויה בקדושת שבת ולא בעיצומו של יום ודלא כמו שכתב לגבי ספירת העומר שאין לספור מבעוד יום משום שספירה תלויה בעיצומו של יום.

שאו אין שייך ע"ז תוספת יו"ט כמו שאין שייך בספה"ע למנות מבעו"י כנ"ל, והא דמתפללים מבעו"י הוא משום שסומכין על רבי יהודה שאחרי פלג מנחה הוא כבר לילה, ורק קידוש שהוא משום קדושת היום אסור לעשותו מבעו"י של שבועות כיון שחלה עליו קדושת היום ע"ז ויחסר במצות תמימות, אבל הט"ז סובר דהא דמתפללים ערבית מבעו"י היינו משום שערבית היא דבר שבקדושה וע"י תפילתו חלה עליו קדושת שבת ויו"ט ונמצא שמתפלל בשבת, ונמצא בחג השבועות אסור להתפלל ערבית מבעו"י דעי"ז יחסרו התמימות של המ"ט יום.

ועדיין צ"ע לפי"ז איך יפרש המג"א הא דפסק השו"ע סי' רסא סעי' טו (וכמובא לעיל) דמשאמרו הציבור ברכו הוי קבלת שבת, הלא לפי הנ"ל אין ברכו תלוי בקדושת שבת אלא משום דסמכין על רבי יהודה, וי"ל שסובר המג"א דאע"פ שמתפלל ערבית משום דסומכין על רבי יהודה, אע"פ שע"י ברכו לא תחול עליו עדיין קדושת שבת, וכמו שסובר לגבי תפילה בערב חג השבועות, מ"מ יש בברכו משום קבלת שבת לחייב אותו לפרוש ממלאכה אלא שעדיין לא חלה קדושת שבת וכמו שנתבאר. אבל לפי"ז לפי המג"א נופל היישוב הנ"ל בלשונו של שו"ע שם בסי' רסא שאם



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

עבודת הקבלה

עומק הרז של 'נעשה ונשמע'. ודוקא על ידי זה יכול לקבל את התורה, כי א"א להגיע לדרגת 'נעשה ונשמע' כאשר האדם שואף ומבקש דברים אחרים זולת עבודת השי"ת.

עיקר עבודת הקבלה היא החכנה ביראת החטא ובתיקון המדות

(א) תנן עוד במשנה באבות (שם משנה י"ז) "אם אין דרך ארץ אין תורה", ופירש רבינו יונה: 'שצריך תחילה לתקן עצמו במדות, ובזה תשכון התורה עליו, שאיננה שוכנת לעולם בגוף שאינו בעל מדות טובות, וזהו כענין שנאמר נעשה ונשמע וכמו שכתבנו', עכ"ד. ביאור הדברים, שכדי לקבל התורה, שישכון בתוכו, צריך להיות כלי קיבול, ועל כן צריכים לזכך ולתקן את המדות כדי שהקבלה תהיה קבלה של ממשות.

וממילא כשאנו עומדים בחג השבועות ומקבלים על עצמינו כל התורה כולה, וכמו שאמרנו על ידי עצם הקבלה הקב"ה מעלה עלינו כאילו קיימנו כבר כל התורה כולה, צריכים אנו לקדם ולקבוע את עצמינו להיות 'כלי קיבול' לחכמת התורה, שע"י זה תהיה קבלה של ממשות.

ועוד יש לציין בזה לקושיית המג"א בהלכות שבועות (סי' תצ"ד), קשה לי היאך אנו אומרים בשבועות יום מתן תורתנו הלא קי"ל כרבי יוסי דאמר בו' בסיון נתנה תורה דהא קי"ל דבעי לפרושי ו' עונות כמ"ש ביורה דעה סי' קצ"ו (ועי' שבת פ"ו ע"א דבנדון זה פליגי ר' יוסי ורבנן), ולדידן לעולם שבועות בו' בסיון.

ועוד הקשה שם במג"א בשם עשרה מאמרות דהנה איתא בגמרא שבת (פ"ז ע"ב) דפסח שבו יצאו ממצרים יום חמישי בשבת היה, ולכו"ע [בין לרבנן בין לר' יוסי] מתן תורה היה ביום השבת (שם פ"ו ע"ב), ונמצא דממחרת יום שיצאו ממצרים עד נתינת התורה ישנם ג"א יום, ומדוע צייתה התורה לעשות חג השבועות ביום החמישי, הלא מ"ת היה ביום חמישי ואחד.

ועיין במהרש"א במסכת עבודה זרה (ח"א ג' ע"א) שנתקשה ג"כ מדוע נקבע חג השבועות לדורות ביום החמישי מן הספירה, כשלו"ע ביום ג"א ניתנה תורה. ותיירץ, שביום ג' נגמרו כל ההכנות לקבלת התורה, ואז כשגמרו להיטהר ולהתקדש מכל טומאת מצרים, נעשו ראויים לקבלת התורה. וכן מצינו בכל מקום שיראת החטא קודמת לחכמה במעלה ובזמן, וממילא בתחילה הגיעו ביום הנ' ליראת החטא, ואח"כ זכו ביום ג"א לחכמת התורה. והיינו שביום החמישי נעשו בני' כלי קיבול לקבלת התורה, ולא נתן להם את התורה עד למחרת ביום ג"א. והיו"ט נקבע על הזמן שהשיגו מעלת

עבודת ה'קבלה' - עיקר עבודת האדם

(א) תנן במשנה באבות (פ"ג מ"ט) "כל שמעשיו מרובין מחכמתו, חכמתו מתקיימת. וכל שחכמתו מרובה ממעשיו, אין חכמתו מתקיימת". ורבינו יונה בפירושו נתקשה בביאור המשנה, 'ואם אינו יודע התורה והמצוות, מה המעשים שיוכל לעשות אם לא יהיה יודע מה יעשה', ואיך יתכן שמעשיו יהיו מרובים מחכמתו – דהיינו שהמעשים שהוא עושה יהיו מרובים מידיעתו מהמוטל עליו לעשות. ומפרש רבינו יונה, שכוונת המשנה למי שמקבל על עצמו לעשות ככל אשר ילמד ואשר יגידו לו החכמים, ואע"פ שעדיין לא למד הכל, מ"מ על ידי קבלתו נחשב שהוא קיים את כל התורה כולה, והרי הוא מקבל שכר על קיום כל התורה כולה מיד מזמן הקבלה.

ומוסיף רבינו יונה, שכן מפורש באבות דרבי נתן (פכ"ב), שענין זה, "כל שמעשיו מרובים מחכמתו, חכמתו מתקיימת", נלמד ממה שאמרו ישראל "נעשה ונשמע". והרי היה ראוי לכלל ישראל לומר 'נשמע ונעשה', כי כדי לעשות צריך לשמוע ולדעת כדת מה יעשה. אלא, שכלל ישראל קבלו על עצמם לעשות כל מה שיצוה עליהם הקב"ה, ומיד קיבלו שכר כאילו כבר קיימו כל התורה.

והנה בגמרא בשבת (פ"ח ע"א), "אמר רבי אלעזר בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע, יצתה בת קול ואמרה להן: מי גילה לבני רז זה שמלאכי השרת משתמשין בו, דכתיב (תהלים קג, כ) ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו, ברישא עושי והדר לשמוע". והנה בגמרא לא נתבאר עומק הרז, ועפ"י רבינו יונה נראה לפרש הרז, שעיקר עבודת האדם היא עצם הקבלה, ועל ידי שמקבל על עצמו נחשב כאילו עשאה. ובטעם הדבר נראה דכשאדם מקבל על עצמו עול מלכות שמים – לעשות כל מה שיצוה עליו הבורא יתברך שמו, על ידי זה יקבל את הסייעתא דשמיא לקיים כל מה שיצוה עליו.

ואם כן נמצאנו למידים שמוטל על האדם להתבונן בעצם הקבלה, איך יזכה לקבל על עצמו עול תורה בקבלה גמורה.

והנה מצינו בדור המדבר, דור מקבלי התורה, שאמרו חז"ל (תנחומא בשלה כ') 'לא נתנה תורה אלא לאוכלי המן'. וצריך להבין הענין שנתנית התורה שייכת אך ורק ל'אוכלי המן'.

והפירוש בזה, של'אוכלי המן' לא היה שום עסק בחמירות ובגשמיות, רק היו עסוקים לגמרי בעסק התורה בלבד, ודוקא על ידי זה זכו לתורה. וכמו כן בדורנו, מי שרוצה לזכות ולקבל עול תורה צריך תחילה לקבל להיות משועבד לקב"ה בכל כוחו, ושיהיה מבטו ומגמתו כל ימי חייו לעשות רצונו ית', שהיא היא

השני של פסח, קרבן הבא משעורים שהוא מאכל בהמה, ובסוף ימי הספירה - בחג השבועות, מקריבים מנחה חדשה לה' קרבן שתי הלחם מחיטים - סולת נקיה שהיא מאכל אדם.

והנה מעין ענין זה מתחדש בכל שנה ושנה, כמו שהאריך בדרך ה' (חלק ד'). וזה מרומז במאי דכתיב (ויקרא כג, טז) בחג השבועות "והקרבתם מנחה חדשה", ומרומז כאן שחלק מהעבודה של ימי הספירה וחג השבועות הוא להתחדש, כי אין לבא בשער המלך כתמול שלשום, אלא להתחדש בעבודת ה' וקבלת עול מלכותו יתברך. ובימי הספירה ובשבועות צריכים להתחדש בכל שנה - לא לסמוך על העבודה וההתחדשות של שנה שעברה, אלא מנחה חדשה ממש.

וכן מצינו בירושלמי ר"ה (פ"ד ה"ח) ר' משרשיא אומר בשם רבי אידי בכל הקרבנות כתיב חטאת, ובעצרת אין כתיב חטאת, אמר להן הקב"ה לישראל כיון שקבלתם עליכם את עול תורת מעלה אני עליכם כאילו לא חטאתם מימכם. וע"ש בקרבן העדה, שבכל שנה בעצרת הוא כיום אשר עמדנו לפני הר סיני ומקבלים התורה מחדש, וכדאמר רב יוסף אי לאו האי יומא וכו', ע"כ.

וכן מבואר מהא דאין מקיזין דם בערב שבועות, כדאיתא בשבת (קכ"ט ע"ב) ונפסק להלכה (עי' שו"ע או"ח סי' תס"ח סעיף י'), מעלי יומא טבא חולשא, מעלי יומא דעצרתא סכנתא, וגזרו רבנן אכולהו מעלי יומא טבא משום יומא טבא דעצרת, דנפיק ביה זיקא ושמיא טבוח דאי לא קבלו ישראל תורה הוה טבוח להו לבשרייהו ולדמייהו, ע"כ. והיינו שבכל שנה ושנה שוב נתעורר אותו ספק, האם ישראל יקבלו על עצמם את התורה, ואותו הרוח ששמו טבוח מוכן לטבוח דמם ובשרם, ומכאן שקבלת התורה מתחדש בכל שנה ושנה.

הבה נקבל על עצמנו עול תורה בהתחדשות עצומה בשנה זו, ובזה נזכה להשפעת התורה באמת, ולהבטחת הקב"ה - "מעלה אני עליכם כאילו לא חטאתם מימכם".

היראה להיות כלי קיבול ראויים לקבלת התורה, והמעלה זו קודמת למעלת חכמת התורה במעלה ובזמן.

ולפי מה שנתבאר, אפשר ליישב את קושייתו הראשונה של המג"א. שמכיון שביום זה הושלמה הקבלה מצד כלל ישראל, והוטהרו והתקדשו להיות 'כלי קיבול' לקבלת התורה, נקרא יום ו' סיון 'יום מתן תורתנו', שהרי האופן לקבלת התורה הוא רק על ידי אדם העושה עצמו ל'כלי קיבול' לקבל על עצמו עול תורה, וכשמקבל על עצמו עול תורה, בבחינת 'נעשה ונשמע', נחשב כאילו כבר קיים.

תוקף הקבלה ע"י זכירת יציאת מצרים

ג) כתוב (דברים טז, יב) "וזכרת כי עבד היית במצרים ושמרת ועשית את החוקים האלה". ועוד (שם כד יח, וכב) "וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים על כן אנכי מצוך לעשות את הדבר הזה". ומבואר שהקבלה צריכה להיות גם מתוך ההכרה שהקב"ה הוציאנו ממצרים, ועל כן אנו משועבדים לעשות רצונו מצד הדין.

וטעמא דמילתא הוא, כי יצר לב האדם רע מנעוריו, עד כדי שאינו יכול לבוא אל ההתבטלות הנצרכת לקבלת התורה מרצונו הטוב בלבד. וצריכים להתעורר לזה מתוך ההכרה שהקב"ה הוציאנו ממצרים. וכשיגיע לעומק הכרה בזה, וישיב אל לבבו גודל חסדו אלינו, ממילא יתעורר בלבבו אהבה אליו ית', וכן מביין יבין 'כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים' (ויקרא כה, נה), שעל פי דין כל כולו משועבד לו ית', ומחמת זה יקבל התורה מתוך אהבה ויראה.

קבלה חדשה בכל שנה ושנה

ד) הנה ימי הספירה הם ימים ליטהר וליקדש בקדושה עליונה, שכשיצאו ממצרים היו ישראל שקועים במ"ט שערי טומאה, והיתה מדרגתם בבחינת בהמה, עד שבחג השבועות נטהרו לגמרי ונתעלו למדרגה העליונה של האדם, למדרגת אדם הראשון קודם החטא. ודבר זה נרמז בקרבן העומר, שמקריבים בכל שנה ביום



הרה"ג רבי נתן נוסבאום שליט"א

זמן מתן תורתנו

ונראה ברור בכוונתם דבעצם מצד הבריאה מששת ימי בראשית ו' סיון הוא יום מתן תורה וזה אפי' לר' יוסי דהיינו באותו היום בבריאת העולם הוא היום שהקב"ה נותן התורה ומשפיע לנו התורה, אלא שמשה הוסיף יום אחד מדעתו, דהיינו דכלל ישראל לא קבלו התורה עד יום המחרת ב' סיון. ונמצא הא דלא ניתנה התורה ב' הוא מצד אחר ולא שהיום אינו ראוי ליתן התורה אבל העיכוב בא מצד משה רבינו דעדיין לא היו ישראל כולן ראויין ומוכשרין לקבל התורה, אבל מצד הקב"ה היה מוכן ליתן התורה כבר מיום ו'. ואין להקשות אמאי לא החזיר הקב"ה העולם לתוהו ובוהו כיון דסוף סוף לא קבלו את התורה ב', דזה אינו קושיא כלל דהתנאי היה אם יקבלו את התורה ובודאי קבלו את התורה, ואדרבה הא דלא רצו לקבל התורה ביום ו' הוא מצד רצונם לקבל, דהיינו דרצו לקבל ביתר קדושה וטהרה שחששו לפולטת שכ"ז עד ו' עונות, ואדרבה זה היה קיום התנאי דהסכימו לקבל מזמן שאמרו נעשה ונשמע, אלא שלא קבלו משום דלא היו עדיין כולן מוכשרין דשמא יש עוד אשה שעדיין היא פולטת שכ"ז ויהיה חסרון בקבלת התורה בקדושה ובטהרה ודו"ק.

ג) ולפי"ז יש ליישב קושית המג"א הנ"ל באות ב' דמה שאנו נוהגין לומר "זמן מתן תורתנו" ב' סיון הוא כי באמת ו' סיון הוא יום מתן תורה וכמ"ש התוס' דראויה היתה לינתן אלא שמשה הוסיף יום אחד מדעתו אבל מ"מ הוי זמן מתן תורה דזהו הזמן שהקב"ה נותן את התורה אלא דאנחנו לא קבלנו עד למחרת מחמת שעדיין לא היינו מוכשרין לכך וזה לשון זמן מתן תורתנו ולא זמן קבלת תורתנו ודו"ק. ואם כנים הדברים יש לנו ראיה מוכחת לזה שאומרים דכל חג שיש לישראל אינו זכר בעלמא למה שאירע לאבותינו אלא דזה הזמן המאורע אותו הזמן הוא גם לנו וסגולת אותו הזמן הוא נמי סגולת היום עכשיו ודו"ק, וזה מוכח ממה שאנו אומרים זמן מתן תורתנו ביום ו' סיון דאין אנו מזכירין מה שאירע לאבותינו במדבר סיני כי אדרבה מתן תורה היה ב' סיון לפי מה דקיי"ל כר' יוסי אבל הכוונה היא שהוא הזמן ממש של מתן תורה דהקב"ה נותן לנו את התורה ב' סיון וזה הזמן עמנו עד היום שהקב"ה משפיע לנו תורה לכל השנה ועלינו לקבל המתנה הזאת ודו"ק היטב.

ד) אלא דעדיין קשה, דתינח בזמן הזה שחג השבועות הוא לעולם ביום ו' סיון דקובעין החדשים לפי החשבון אבל בזמן שהיו מקדשין החדשים ע"פ הראיה כיון שחג השבועות הוא יום החמישים של הבאת העומר שהוא יום הנפ' בט"ז ניסן, ומבואר במס' ר"ה ו': תני ר' שמעיה עצרת פעמים ה' פעמים ו' פעמים ד' הא כיצד שניהם מלאים חמשה שניהם חסרים שבעה אחד מלא ואחד חסר ששה עיי"ש, וכיון דמשכחת לה דשבועות חל בה' סיון

א) איתא בשבת פו: ת"ר בששי בחודש ניתנו עשרת הדברות לישראל ר' יוסי אומר בשבעה בו, אמר רבא דכו"ע בר"ח אתו למדבר סיני, וכו' ודכו"ע בשבת ניתנה תורה לישראל וכו' כי פליגי בקיבוע דירחא, ר' יוסי סבר בחד בשבא איקבע ירחא וכו' ורבנן סברי בתרי בשבא איקבע ירחא וכו'. ושם פז. מיתיבי וקדשתם היום ומחר קשיא לר' יוסי, אמר לך ר' יוסי יום אחד הוסיף משה מדעתו דתניא וכו' עיי"ש בכל הסוגיא. נמצא דלפי רבנן דבאו במדבר סיני בר"ח שהיה ביום שני וקבלו התורה בשבת והוא ו' סיון, ולר' יוסי דבאו למדבר סיני ביום הראשון, ובאמת היו צריכין לקבל התורה ביום הששי שהוא ו' סיון, אלא שמשה רבינו הוסיף יום אחד מדעתו וקבלו התורה ביום השבת שהוא ז' סיון. והנה איתא בגמ' לעיל מיניה דלמ"ד דפולטת שכבת זרע טמאה עד ה' עונות (דהיינו ר' עקיבא) ס"ל כר' יוסי דקבלו התורה ב' סיון, וכ"ש חכמים דס"ל דעד ו' עונות מטמאה שכבת זרע דס"ל כר' יוסי דהיו להם ג' ימים של פרישה דהיינו ו' עונות והי"ל למשה להוסיף יום אחד מדעתו ונמצא שקבלו התורה ב' סיון, עיי"ש בסוגיא.

ב) ולפי"ז הקשה המגן אברהם (או"ח ריש סי' תצד) לדידן דקיי"ל כחכמים דפולטת שכ"ז עד ו' עונות (עיי' ביו"ד סי' קצו) א"כ קיי"ל נמי כר' יוסי דב' סיון ניתנה התורה לישראל (וכנ"ל באות א') וקשה א"כ איך אנו אומרים בתפילה "זמן מתן תורתנו" כיון דבזמן הזה דמקדשין החודש ע"פ החשבון ולעולם חג השבועות חל ב' סיון, דעבדינן ניסן מלא ואייר חסר, הא לר' יוסי התורה לא ניתנה רק ב' סיון וצ"ע. ועיי"ש בדבריו מ"ש לתרין דבאמת קיי"ל כרמב"ם דפולטת הוה רק עד ג' עונות ולדידיה קיי"ל כרבנן דב' סיון ניתנה התורה לישראל ושפיר יכולין לומר ב' סיון "זמן מתן תורתנו". והא דפסק בשו"ע יו"ד סי' קצו דעד ו' עונות היא פולטת זהו חומרא בעלמא ודו"ק. ודבריו דחוקין.

והנראה לומר בזה בעז"ה ע"פ מ"ש בתוס' ע"ז ג. (ד"ה יום הששי) דהקשו למ"ד ב' סיון ניתנה תורה לישראל מאי יום הששי (כוונתם להקשות על מה דדריש הש"ס התם מאי דכתיב "ויהי ערב ויהי בוקר יום הששי" בה' הידיעה ללמד דתנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר אם ישראל מקבלין התורה מוטב ואם לאו אני אחזיר אתכם לתוהו ובוהו. דהיינו, קיום של ויהי ערב ובוקר הוא בזכות יום הששי של סיון שהוא יום מתן תורה, עיי' בגמ' שם. ולפי"ז הקשו התוס' לר"י דסבר דב' סיון קבלו התורה מאי יום הששי.) ותני תוס' בת"י השני, ונראה היתה ראויה לינתן בששי אלא שהוסיף משה יום אחד מדעתו עכ"ל. ודבריהם צ"ב דמה לי דראויה היתה לינתן הששי הא מ"מ לא ניתנה עד שביעי ואיך שייך לומר יום הששי כיון דלמעשה לא היה יום הששי אלא יום השביעי.

וע"ז א"ל ר"א מה זה יהושע מה ראייה רשות למצוה, דהיינו דס"ל לר"א דשמחת יו"ט רשות ולא מצוה) ולפי"ז הקשו התוס' דנימא עצרת תוכיח שהיא למצוה, וי"ל דהא דבעי ר' אליעזר בעצרת לכם לאו דוקא מקרא אלא מסברא עכ"ל. ותי' צ"ב, ובאמת לפימ"ש הריב"ש הנ"ל יש לומר כיון דמשכחת שעצרת יחול בה' שאינו יום שניתנה בו תורה ואז אינו חייב בסעודה ואם אוכל היום אינה מצוה לר"א והוה רק רשות ואסור להביא מחוץ לתחום לצורך אוכל נפש, משו"ה לא התירו בכל עצרת שבות דרבנן, דלא בכל עצרת איכא חיוב סעודה וממילא לא שייך להתיר הבאתו מחוץ לתחום ושאר שבותים דרבנן גזירה אטו עצרת שלא חל ביום שניתנה בו תורה.

שוב ראיתי בצל"ח שהסביר תירוצם של התוס' כנ"ל, דמה דמודה ר"א דבעצרת חייב בסעודה אינו מקרא כלומר אין זה גזוה"כ דשבועות מחייב סעודה אלא מסברא משום דהוא היום שניתנה בו התורה ואם עצרת חל ביום ה' סיון אין חיוב סעודה ומשו"ה לא התירו בו שבות בכל עצרת דא"א לחלק בין שנה לחברתה ודו"ק. וע"ע בדבריו שרצה לומר דלא כהריב"ש אלא דבכל אופן שחל בו עצרת יכול לומר בתפלה "זמן מתן תורתנו" אפי' ביום ה' משום דבה' סיון אמרו נעשה ונשמע, שהוא התחלת קבלת התורה דבלא הסכמתם לקבל לא היה הקב"ה נותן להם התורה, ואם חל עצרת ביום ו' סיון נמי יכול לומר משום דראויה היתה לינתן וכמו שכתבו התוס' בע"ז ג. (ע"י אות ב'), ואם חל ביום ז' ודאי יכולין לומר דהלכה כר' יוסי דבז' ניתנה תורה לישראל ודו"ק. אבל מ"מ אף לפי דברי הצל"ח אפי' אם יכול לומר ביום ה' "זמן מתן תורתנו" וכנ"ל, מ"מ לר' אליעזר אינו מחוייב בסעודה דמ"מ אין זה ביום שניתנה בו התורה רק שהסכימו לקבלה, ודו"ק, ומבואר תי' של תוס' הנ"ל וכמ"ש הצל"ח.

איך אמרו בה' זמן מתן תורתנו. וע' בריב"ש סי' צו שהקשו לו זה ותי' הריב"ש דאה"נ אם שבועות נופל בה' סיון אין אומרים בתפלה "זמן מתן תורתנו" דבשלמא אם שבועות נופל בו' סיון אומרים אותו דראויה היה לינתן אלא דמשה הוסיף יום אחד מדעתו (וזה כמ"ש לעיל אות ג') ואם נופל בז' סיון לפי מה דקיי"ל כר"י דבז' ניתנה לישראל אבל אם חג השבועות יארע בה' סיון אין לומר "זמן מתן תורתנו" עיי"ש"ה.

ה) ולפי דברי הריב"ש הנ"ל יש לבאר מה דאיתמר בפסחים סח: אמר ר' אליעזר הכל מודים בעצרת דבעינן לכם מאי טעמא יום שניתנה תורה הוא, כלומר דאפי' ר' אליעזר דס"ל דשמחת יו"ט אינה מצוה וסבר או כולו לה' או כולו לכם, ואינו מחויב לעשות סעודה ביו"ט ומותר להתענות ביו"ט ואם רוצה יכול לשנות כל היום בבהמ"ד, אבל בשבועות מודה שחייב לעשות סעודה ולשמוח מפני שהוא יום מתן תורה ומתן תורה מחייב סעודה¹. ולפי"ד הריב"ש נמצא דאם שבועות חל ביום ה' סיון לר' אליעזר אינו חייב לעשות סעודה ביו"ט כיון דאין זה יום שניתנה בו תורה אבל למחר ביום ו' סיון חייב בסעודה דהחייב סעודה אינו מחמת יו"ט אלא מצד קבלת התורה ודו"ק.

ולפי"ז יש ליישב קושית התוס' שם (ד"ה הכל מודים בעצרת) – שהקשה הריב"א א"כ מה קאמר ר"א מה ראייה רשות למצוה (כוונתם להקשות דפרק אלו דברים סה: פליגי ר' אליעזר ור' יהושע אם הבאתו של קרבן פסח מחוץ לתחום דוחה שבת, דר"א מתיר מק"ו מה אם שחיתתו של ק"פ שהיא מלאכה דוחה שבת, הבאתו מחוץ לתחום שהוא רק שבות אינו דין שידחה שבת, וע"ז השיב לו ר' יהושע יו"ט יוכיח שהתירו בו משום מלאכה ואסור בו משום שבות, דהיינו דאסור להביא מחוץ לתחום אפי' לצורך אוכל נפש,



התורה. עצרת – וכמפורש בגמ' הנ"ל הכל מודים בעצרת דבעינן לכם מ"ט יום שניתנה בו תורה. יוהכ"פ – הרי ירד משה בלוחות שניות שניתנה לו אז. ובפורים – קיימו מה שקבלו כבר (שבת פח.) והוא דהיתה אז קבלת התורה וברצון, עיי"ש מה שהסביר בזה.

1 ע"י בספר משנת ר' אהרן ממו"ר זצוק"ל בשיחות מוסר ח"ג (דף פג) שהעיר דבר נפלא על הא דאיתא שם בגמ' דמר בריה דרבינא כולא שתא הוה יתיב בתעניתא לבר מעצרתא ופוריא ומעלי יומא דכיפורא והוא משום דג' זמנים אלו נצטוינו דוקא בסעודה ובמשתה - והנה ג' זמנים אלו קשורין בקבלת

הרה"ג רבי שמעון קרסנר שליט"א

לעלוי נשמת בתו דבורה חנה סילווער ע"ה

אם מחלון וכליון גיירו את רות וערפה

(ויקרא כה, כה), וחמותי ואני צריכות למכור נחלתנו, ועתה עליך לקנות, קנה גם אותי עמה שיזכר שם המת על נחלתו, כשאבא אל השדה יאמרו זאת אשת מחלון ע"כ. ומ"מ יש לתמוה דאם לא נתגיירו ערפה ורות כשנישאו למחלון וכליון, למה נקראת רות בקרא 'אשת מחלון', הא לא חלו קדושין כלל, וצ"ע.



ד) ע' ראב"ע ריש רות פסוק ב' שלא יתכן שיקחו מחלון וכליון אלו הנשים עד שנתגיירו, והעדר, אל עמה ואל אלהיה (פסוק ט"ו), וכ"כ הראב"ע עה"פ אל עמה ואל אלהיה, לעד שהתגיירו, פי' דמתחילה נתגיירו רות וערפה וקיבלו עליהן יהדות ואח"כ 'שבה' ערפה לאלהיה, והיינו להעבודה זרה שהאמינה בה מקודם, וכ"כ הראב"ע בפסוק ט"ז עה"פ עמך עמי וגו' ע"ש. וכ"כ הרלב"ג ע"ש. אולם פירושם הוא להיפך מהגמ' בימות מו: דילפינן דיני גירות מדברי נעמי עם רות וכמ"ש.

ראית הראב"ע מקרא הנה 'שבה' יבמתך אל עמה ואל אלהיה, לכאור' היא ראה חזקה. ובאמת דזהו ראת הזוהר חדש ותאמר הנה שבה יבמתך אל עמה ואל אלהיה, אר"נ אר"י מדקאמר שבה מלמד שגירות היתה בתחילה וכו'.

ואולי יש לדחות, דכשהסכימו ערפה ורות לחזור עם נעמי לא"י, ודאי הסכימו אז בדעתם שיתגיירו בהעתיד ויאמינו בהש"ת, וכששבה ערפה למואב חזרה מהסכמה זאת, וזהו דכתיב דעכשיו שבה ערפה אל אלהיה. וכ"כ השרש ישי על רות להגר"ש אלקבץ ע"ש.

ועוד יש לדחות ראית הראב"ע, דאף דמתחילה לא נתגיירו ממש, מ"מ נעשו גרי תושב, וכמו שכתבנו לקמן, ועכשיו שבה ערפה לאלהיה.

ויש לתמוה על הראב"ע, דלדבריו היאך אמרה נעמי לרות שכבר היתה גר צדק שתחזור לאלהיה, והיינו לעבוד עבודה זרה, ויש בזה משום ולפני עור לא תתן מכשול (ויקרא יט, יד), וגם הו"ל כמסית ומדיח לעכו"ם. וכן קשה מה זה שאמרה להן נעמי ומצאנה מנוחה אשה בית אישה, ור"ל שיחזרו למשפחתם וינשאו למואבים, היתכן זה אם כבר נתגיירו.

ובאמת דהרלב"ג עצמו נתעורר בזה היאך אמרה נעמי לרות וערפה שישובו לעבודה זרה שלהם. וז"ל פסוק י', אך רצתה נעמי לבחון אם נתגיירו מאהבתם ה' יתברך או נתגיירו מצד חשקם בבניה. ובפסוק י"ד ותשק ערפה לחמותה, כתב, ר"ל להפרד ממנה, והראתה בזה עתה שלא נתגיירה (היינו כשנישאת לכליון) כי אם

א) כתיב וישאו להם נשים מואביות וגו' וימותו גם שניהם מחלון וכליון וגו' (רות א, ד-ה). יש לברר אם רות וערפה נישאו למחלון וכליון בגיותן או דנתגיירו להיות גרי צדק.

ב) לפי פשוטו נר' דמחלון וכליון לא גיירו את רות וערפה ובשביל זה נעשו במיתה, וכן מבואר בתרגום רות. וכן נר' מב"ב צא: כתיב מחלון וכליון וכתיב יואש ושרף (דהי"א ד, כב) שנתחייבו שריפה וכלייה למקום, והיינו מפני שנשאו נשים נכריות, וכמ"ש המהרש"א ע"ש. וכן מבואר ביבמות מו: דאמרינן ואין מרבים עליו (על מי שבא להתגייר) ואין מדקדקים עליו, אר"א מאי קראה דכתיב ותרא כי מתאמצת היא ללכת אתה ותחדל לדבר אליה (פסוק י"ח), אמרה לה אסיר לך תחום שבת וכו' ע"ש, הרי דלא נתגיירה רות עד אחר מיתת מחלון דאז הודיעה לה נעמי מקצת המצות והחליטה רות להתגייר. וכ"ה במד"ר רות תני בשם ר' מאיר לא גיירום ולא הטבילו אותם ולא היתה הלכה להתחדש ולא היו נענשין עליהם עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית וע"ש עוד.

וכן פירש רש"י כאן עה"פ שבנה בנותי לכן כי זקנתי מהיות לאיש וגו' (א, יב), שאנשא לו ואוליד בנים, שאינם אסורים לכם ואינכם אסורות להם משום אשת אחיו שלא היה בעולמו שאינה זקוקה ליכם, לפי שלא הי' מחלון וכליון קדושין בהן שנכריות היו ולא נתגיירו ועכשיו הן באו להתגייר, כמו שנאמר כי אתך נשוב לעמך, עתה נהיה לעם אחד ע"כ. וכ"ה גם בתוס' כתובות ז: ע"ש.

וכ"ה גם בזוהר פ' בלק קצ. אימתי אתגיירת לבתר כד אזלת בנעמי כדין אמרת עמך עמי ואלקיך אלקי ע"כ. וכ"ה גם בזוהר רות פא. ואתו בנוי ונסיכו נשין נוכרין מאומין אחרנין ואתענשו ע"כ. (אולם לא כן מבואר בזוהר רות דף עט. וכדלקמן.)

וזהו דכתיב בקרא וישאו להם נשים, ולא כתיב ויקחו להם נשים, שעל לקיחה בקדושין כדת בא לשון לקיחה, אבל לשון וישאו בא לרוב בנשואין של נשים נכריות וכו', כן כתב המלבי"ם בפסוק ד'.

ג) אולם יש לתמוה על כל זה, דאם מחלון וכליון נשאו אותן כשהיו נכריות א"כ לא חל עליהן קדושין כלל, ומה זה שביקשה רות מבוועז שיפרוש כנפיו עליה לפי שהוא הגואל של בעלה (ג, ט), וכן מה זה שנשאה בוועז כדי להקים שם המת על נחלתו ולא יכרת שם המת מעם אחיו (ד, י), דלא יתכן כל זה אם לא היתה רות נשואה למחלון. וצ"ל דאין הכי נמי, וזה שדרשה רות מבוועז שיפרוש כנפיו עליה, לא היה בתורת 'יבום', אלא סתם תנאי שהתנו בזה נעמי ורות עם קניית הנחלה, וכפי שמפרש רש"י (ג, ט) וז"ל, כי גואל אתה לגואל נחלת אישי כמו שנאמר ובה גואלו הקרוב אליו וגאל וגו'

כפי אשר יורו אותם הבית דין שגיירום, והב"ד לא פסקו להם שנשואים הללו אסורים, ואין זה כמגייר בלי קבלת כל המצות.

ו) ונחזור לדברי הראב"ע דמחלון וכליון גיירו את רות וערפה. הנה כדבריו מבואר להדיא בזוהר חדש רות ע"ש וכמ"ש. אולם קשה לכאור' דזה סותר מה שכתבנו לעיל בשם הזוהר דלא נתגיירו כשנישאו למחלון וכליון.

וכבר האריך בזה הב"ח בספרו משיב נפש על רות א, ד וכתב לעשות פשרה בזה, כי ודאי ח"ו שמחלון שהיה צדיק ישא אשה בגיותה, אלא כשנשאה נתגיירה, אכן לא היה מחלון צדיק יותר משמשון שופט ישראל או שלמה המלך יריד ה' שנשאו נשים נכריות, וחלילה שישאו נשים בגיותן, אלא לפי שצריך לבדוק אחריהן שמה עיניה נתנה בבחור מבחורי ישראל, או בשביל דבר אחר, ושלמה ושמשון גיירו נשים ונשאו לעצמם, והדבר ידוע שלא חזרו אלו נשים אלא בשביל דבר, ולא על פי בית דין גיירום, מעלה עליהם הכתוב כאילו הן גויות ובאיסורן עומדין, וכמו שכתב הרמב"ם בסוף פ"ג מה' ביאה, ובדרך זה נאמר שהיו נשואי ערפה ורות, כי הם עצמם גיירו אותם כדי להנשא להם, והדבר היה ידוע שלא התגיירו אלא בשביל דבר, ולכן תני' בשם רבי מאיר לא גיירום ולא הטבילות כדין תורה על פי בית דין, והיינו דתרגם המתרגם ועברו על גזירת מימרא דה' וגו', וכל זה מרומז במה שכתוב וישאו "להם" נשים מואביות, כלומר להם לדעת עצמם שלא על דעת ב"ד, ושקול הוא זה כאילו נשאו אותן בעודן מואביות בגיותן, ואעפ"י דאיפסקא הלכתא בפ' כיצד (יבמות כד:) דאחד אשה שנתגיירה לשם איש כו' דכולם גרים, דאלמא דיעבד כולם גרים וכמו שפסק הרמב"ם לשם, מ"מ מאחר שמחלון וכליון עברו חק התורה במזיד לכתחילה, נעשו, וכמו שנעשו בה שמשון ושלמה על מה שעברו על זה לכתחילה, ומעתה לא נמנע בפירושו מלכתוב בסתם שנשאו נשים בגיותן, ואעפ"י שגיירו לדעת עצמם, שהרי הכתוב מעלה עליהם כאילו נשאו בגיותן וכדנתיא ר"מ לא גיירום וכו' ע"ש בב"ח.

ז) וראיתי בספר הר צבי השלם עה"ת להג"ר צבי פסח פראנק רבה של ירושלים (תשע"א) דהג"ר איסר זלמן מלצר נתעורר דמחלון וכליון היו מגדולי הדור (וכדלקמן) וכיצד נשאו נשים מואביות, וע"כ דנתגיירו, וא"כ קשה כיצד יליף מהכא ביבמות מז: לענין גר הבא להתגייר שלא לקבלו תיכף כשם שעשתה נעמי לרות, ועוד כיצד היה שרי לדחותם מכיון שכבר נתגיירו. ותיירך הגרא"ז מלצר על פי מה שכתב הרמב"ם גבי שלמה דנשא בת פרעה, דעל כרחך גיירה מקודם אלא דלא הוי גירות גמורה מאחר שנתגיירו בשביל דבר, ותלוי בהתנהגותו אח"כ, אם יוצא לתרבות רעה יתבטל גירותו למפרע, ואם הולך בדרך הישרה מתגייר למפרע ע"ש [וזה"ל הרמב"ם שם ... והיו ב"ד הגדול חוששין להם לא דוחין אותן אחר שטבלו מכל מקום ולא מקרבין אותן עד שתראה אחריתם], ולכן גם כאן שהיה הגירות לשם אישות לא הוי גירות גמורה ותלוי בהתנהגותם אח"כ, וצ"ע בזה.

מפני חשקה בכך נעמי, אך רות דבקה בה עם כל זה, כי בחרה בדת ישראל ולא רצתה להמיר אותה, ולזה אמרה לה עמך עמי ואלקיך אלקי (פסוק ט"ז). ובסוף הספר תועלת הראשון, כתב, התועלת הראשון הוא להודיע שאין ראוי לאדם שיתבולל בעמים אבל יתרחק מזה לפי מה שאפשר, הלא תראה מה שקרה לאלימלך בהטמעו בין הגוים, כי זה היה סבה שנתחנתו בניו עם בנותייהם ומתו הוא והם בזמן קצר ולא נשאר מהם דבר, 'ואעפ"י שנתגיירו בנותייהם', לא הספיק זה, כי כבר גדלו בדיעות ההם ובמנהגים הפחותים והיו ג"כ שוקדות שם אצל בני עמם, ולא היו שולטות לעזוב כל דעותיהם, וכבר הורה שלא עזבו כל דעותיהן כי אמרה להן נעמי שתשובנה אשה לבית אמה, 'ולו היתה יודעת שהם כישראליות לא היתה מחטיאה אותן', והנה יורה שכבר נתגיירו מה שאמרה נעמי לרות הנה שבה יבמתך אל עמה ואל אלהיה ע"כ. לכאור' כוונתו דסברה נעמי דכיון שלא עזבו כל דעותיהם הנכריות אפשר דלא חלה הגירות אפי' בדיעבד, ולכך מותר לה להשתדל לדחותן, וצ"ע.

ח) ע' שו"ת ציץ אליעזר ח"י"ז סי' מ"ב אות ב' דנראה דיש ליישב ולומר שנעמי חשדה בחשד מבוסס שגירותן הקודמת לא היתה כדין באופן שלא חלו מלכתחילה, בדומה למה דאיתא בבכורות ל: דנכרי שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו, וכך נפסק ברמב"ם בפ"ד מאיסורי ביאה הל' ח' דאפילו קיבל עליו כל התורה כולה חוץ מדקדוק אחד אין מקבלין אותו. וגם זאת לפי שהגירות לא היתה בפני בית דין, לפי המסיבות, אלא בפני הדייטות בדומה לגירות הנשים שגיירו שמשון (שופטים יד, א, טז, א-ד) ושלמה (מ"א יא, א), וחשבה אותן נעמי על כן כאילו הם עכו"ם ובאיסורן עומדין, כפי שחשבן הכתוב בנשי שמשון ושלמה, כמבואר ברמב"ם בפ"ג מהל' איסורי ביאה הל' ט"ז, ורק על רות התברר לה שחוזרת מאהבה ולכן קיבלה, וכדכותב הרמב"ם שם בהל' י"ד, וז"ל, אם קבלו ולא פירשו וראו אותן שחזרו מאהבה מקבלין אותן שנא' ותרא כי מתאמצת ללכת אתה ותחדל לדבר אליה עכ"ל. ועוד, דלזה שקיבלו הגירות עכ"פ חוץ מדבר א' מדברי תורה, היתה לה לנעמי הוכחה ברורה לכך, דהרי רק ע"י בועז הוא שנתחדשה ההלכה דעמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית, ואילו היתה רות באה מתמול שלשום לא היו מקבלין אותה, כדאיתא בירושלמי ביבמות פ"ח הל' ג' אמר לה אילו באת אצלנו מאתמול שלשום לא היינו מקבלין אותך ע"ש, וא"כ זה בעצמו שעברו ונשאו למחלון וכליון, והגירות היתה מתחילה לשם כך, נחשב היה כבר לנעמי כאילו אמרו חוץ מדבר אחד מדברי תורה, ועל כן סבורה היתה שפיר לפי דעתה [ולפי הדעה המקובל עדיין אז] שהגירות דאז איננה גירות ע"ש.

אולם נר' דאינו מוכרח, דודאי היו יחידים דידעו ההלכה למשה מסיני דמואבית מותרת, וכמו שידע זה בועז, וא"כ יתכן דמחלון וכליון שהיו גדולי הדור וכדאיתא בב"ב צא. ידעו הלמ"מ זו דמואבית מותרת. ועי"ל דרות וערפה קבלו עליהן כל המצות כולם

תחתן ליכא בגר תושב. וגם חיוב כרת מדברי קבלה י"ל דאינו נוהג בגר תושב, וכן נראה מלשון הפירוש המשניות ומס' ל"ת נ"ב ע"ש (וליכא בגר תושב כי אם גזרה דרבנן מבית דינו של חשמונאי, ע' מס' ע"ז לו: , ועדיין לא נאסר בימי מחלון וכליון). אולם ברדב"ז הנ"ל מבואר דאיכא כרת מדברי קבלה גם בגר תושב. ואליביה יש ליישב, דהנה החלקת מחוקק אה"ע"י סי' ט"ז כתב דהחיוב כרת הוא רק כשבא עליה בפרהסיא דהוא איסור תורה דהרי קנאים פוגעים בו, ולשון כי חילל יהודה וגו' משמע ג"כ פרהסיא, או בצנעה דרך אישות שיש איסור תורה (לא תחתן), אבל בצנעה ובדרך זנות דאינו איסור תורה אין שם כרת ע"ש, ולפ"ז י"ל דמה שכתב הרדב"ז דבגר תושב איכא כרת מדברי קבלה, זהו רק בפרהסיא וכדכתיב חילל יהודה קודש ה' וגו', ומחלון וכליון שנשאו נשים במואב שלא היו שם עשרה מישראל ליכא כרת. וכל זה להחלקת מחוקק, אבל הבית שמואל כתב בשם הב"ח והדרישה דגם בצנעה יש כרת מדברי קבלה, ואליביהו צ"ל דבגר תושב ליכא כרת ולא כהרדב"ז.

וסיים דמכל זה יש ללמוד איך להתעמק להבין ולפרש ספורים בתנ"ך, דמפשטות המקראות נר' שמחלון וכליון היו רשעים, אולם חז"ל האירו לנו העינים לראות שהדברים הם בהיפך ממש, דשני גדולי הדור היו אלא שעברו על מידת חסידות, וזו צריכה לשמש לדוגמא על שאר ספורים בתנ"ך.



י) ע' צפנת פענח על רות להגאון הרוגוצ'ובי דמחלון וכליון לא גיירו אותן גירות גמורה בטבילה כדת משום דאז לא נתברר הדין של מואבית דמותרת ואסור לישא אותן אם יתגיירו, ולכך באמת קבלו עליהן כל המצוות רק בלא טבילה, ואח"כ כשנתברר הדין על ידי בועז דמואבית מותרת וטבלה רות הוה גיורת למפרע והוה אשת המת וכו' ע"ש. וע' בהגהות המו"ל מה שהביא מהצפנת פענח על הרמב"ם ע"ש. והדברים צ"ע לומר דהגירות תחול למפרע כיון שעדיין לא טבלה.

יא) ע' טעמא דקרא להגר"ח קניבסקי דבמדרש תני בשם רבי מאיר לא גיירם ולא הטבילו אותם ולא היתה ההלכה להתחדש ולא היו נענשים עליהם עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית. ונר' הכוונה שכיון שעדיין לא ידעו דעמונית מותרת לא יכלו לגיירם, שאז היו עוברין על איסור עמוני, לכך נשאום בגיורתם, ועל זה לא נענשו, דזנות עכו"ם בצנעא אינו אלא גזרת ב"ד של חשמונאי וכדאיתא במס' ע"ז לו: והיה היתר אצלם. וקשה דבמדרש לקמן עה"פ כי מר לי מאד מכס איתא בשבילכם יצאה בי ובכני יד ה', משמע שנענשו על מה שנשאום, וכ"ה בהדיא בתרגום בפסוק וישאו להם ובפסוק וימותו שעל זה נענשו ע"ש. וי"ל ע"פ גמ' ב"ב צא: ויואש ושרף, יואש שנתייאשו מן הגאולה (ובספרי בהעלותך הגירסא שנתייאשו מא"י), שרף שנתייבו שריפה למקום, אשר בעלו למואב, שנשאו נשים מואביות, והכוונה נר' שבזה שנשאו נשים מואביות נתייאשו

לכאו' דבריו צ"ע דלהדיא מבואר ברמב"ם שם בנשי שמשון ושלמה דאעפ"י שנגלה סודן לא נתבטלה הגירות ולפיכך קיימו נשותיהם, וכמו שביאר המגיד משנה שם דבדיעבד כולן גרים.



ת) ע' ב"ב צא. וכן היה רבי שמעון בן יוחאי אומר אלימלך מחלון וכליון גדולי הדור היו ופרנסי הדור היו ומפני מה נענשו מפני שיצאו מארץ לחו"ל. וכן פסק הרמב"ם הל' מלכים ה, ט, אסור לצאת מא"י לחו"ל וכו' א"כ חזק שם הרעב עד שנעשה שוה דינר חטין בשני דינים וכו', ואעפ"י שמותר לצאת אינה מדת חסידות, שהרי מכלון וכליון שני גדולי הדור היו ומפני צרה גדולה יצאו ונתחייבו כלייה למקום.

וצע"ג דאם נימא דמחלון וכליון נשאו נשים נכריות וכפשטות משמעות הגמ' יבמות מז: , א"כ תמוה דהלא דרך אישות לקחו אותן וכמפורש בקרא וישאו להם נשים מואביות וגו', וס"ל לרבי שמעון עצמו דלא תחתן במ (דברים ז, ג) נאמר על כל האומות ולא רק על ז' אומות - ע' יבמות כג. וקדושין סח: דרבי שמעון דריש כי יסיר את בנך לרבות כל המסירים וחכמים חולקים דקאי רק על ז' אומות - ואיך קאמר רבי שמעון בב"ב דנענשו על שיצאו מא"י. וכן יש לתמוה על הרמב"ם, דבהל' איסורי ביאה ר"פ י"ב פסק דישאל שבעל עכו"ם משאר האומות דרך אישות וכו' הרי אלו לוקין מן התורה שנא' לא תחתן במ וגו' אחד ז' עממין ואחד כל האומות באיסור זה וכו' ע"כ, וכרבי שמעון, ואיך כתב בהל' מלכים דמחלון וכליון נענשו על שעברו במידת חסידות בעלמא שיצאו מא"י לחו"ל.

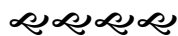
ועוד קשה דהבועל ארמית חייב כרת מדברי קבלה, וכמו שדרשו בסנהדרין פב. מקרא דמלאכי ב, יא-יב בגדה יהודה ותועבה נעשתה בישראל ובירושלים כי חלל יהודה קדש ה' אשר אהב ובעל בת אל נכר וכו' זה הבא על הנכרית, וכתוב בתריה יכרת ה' לאיש אשר יעשנה ער וענה מאהלי יעקב ומגיש מנחה לה' צבא-ות ע"ש.

ט) וע' ספר שיחות חכמה ומוסר ח"ב מאמר מ' ממורינו המשגיח הרה"ג רבי דוד קרנגלס צוק"ל שתירץ דהנה במד"ר רות פרשה ב' איתא תני בשם ר"מ לא גיירום ולא הטבילום ולא היתה הלכה להתחדש עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית ע"כ, והכוונה דכיון דעדיין לא נתחדשה ההלכה דמואבי ולא מואבית, מש"ה לא גיירו אותן, דאם יגיירו אותן לא יוכלו לישא אותן, ופשוט דמ"מ קבלו עליהן ז' מצוות בני נח והיה להן דין גר תושב. וע' רמב"ם הל' איסורי ביאה יב, דהבא על בת גר תושב אין קנאים פוגעים בו ע"ש, ופשוט דאינו תלוי אם האב הוא גר תושב אלא תלוי אם היא בעצמה קבלה עליה ז' מצוות, אלא דמסתמא כשהאב הוא גר תושב גם הבת שומרת ז' מצוות. אולם, ע' מרכבת המשנה שם ובמנחת חינוך מצוה תכ"ז דמ"מ הלאו דלא תחתן איכא בכל אופן, אבל ע' בשו"ת רדב"ז ח"ו סי' ב' אלפים קל"א דמבואר דגם הלאו דלא

יב הגאון הרב שלמה מילער שליט"א מטורנטו אמר לי לישב מעשה דרות וערפה, דכשנישאו למחלון וכיליון היה הלכה מפורסמת בישראל דאפי' מואבית אסורה לינשא לישראל, וכן הורה להן הבית דין שגיירן, ואפ"ה נישאו למחלון וכיליון, ובודאי לא היתה גירותן גירות דהוי גירות חוץ לדבר אחד ולא הוי גירות, ולכן שפיר עשתה נעמי לדחותן, אולם כשבא בועז שהיה אבצן שופט ישראל והורה דהלכה למשה מסיני הוא שבאמת מואבית מותרת לינשא לישראלי א"כ למפרע חלה גירותן, דשוב לא הוי גירות חוץ מדבר אחד. [והוא דבר חדש, דלכאור' נר' די"ל דאם בשעת גירותן לא קיבלו על עצמם לקיים כל דברי התורה כולה לפי מה שהורה אותן הבית דין שגיירן, ובפרט דכן אז היתה ההלכה מפורסמת בישראל דמואבית אסורה, לא הוי גירות, ולא שייך לומר שיחול גירותן למפרע, וצ"ע.]

**הדברים האלו חובאו כאן בקיצור והארכנו הרבה
בספר נחלת שמעון על רות ח"א סי' ד' ע"ש.**

מהגאולה ומא"י, שאילו היה דעתן לחזור בקרוב לא"י לא היו נושאים מואביות רק כיון שהיה דעתן לישראל ולא היה כאן ישראלית היו מוכרחים לישא מואביות ועל זה נענשו, וזה ג"כ כוונת המדרש בשבילכם יצאה יד ה' היינו בשביל שנשאום ונתייאשו מהגאולה ומא"י. וקשה למה נאמר וישאו להם הרי לא נשאום רק דרך זנות, וגם למה אמרה להם העוד לי בנים במעי וגו' הלהן תשברנה, תיפוק ליה שאם יבואו לא"י לא יוכלו כלל לישא אותם דהא הוי בפרהסיא, וגם מה שייך להקים שם המת על נחלתו הרי לא היו נשותיהן כלל רק ביאת זנות. וי"ל דגם הם היו מסופקים אם מואבית מותרת, וכמו שדרשינן על דבר אשר לא קדמו אתכם וגו' (דברים כג, ה) איש דרכו לקדם (יבמות עו:), ולכן גיירום על תנאי, שאם מותרות הוי גירותן גירות ונשואיהן נשואים, ואם לאו אינן גרים והוי זנות, וכשבועז קבע ההלכה שמואבית מותרת נתברר למפרע שהיו גירות ושייך בהו יבום, ואתי שפיר הכל. (לכאור' ד"ז הוא חידוש שיתכן גירות על תנאי. וע' בהגהות וחדושים מהגאון ר' אלעזר משה הלוי הורוויץ במס' שבת לא. דודאי לא שייך גירות על תנאי דהא ליתא בשליחות, ע' כתובות עד. ואכמ"ל.)



אברכי כולל עבודת לוי

הרב עזרא ליב זלאטשיווער

בענין מצות ראייה ועלייה לרגל

שכן שאלו הר"י פיק אמאי השמיט הרמב"ם דין זה ולא הביאו אף לענין ראייה, וע"ע.

יסוד נפלא מהמרכבת המשנה – שני דינים במצות ראייה

ובזה הפליא המרכבת המשנה לעשות וכתב בהל' נדרים (פ"ט ה"כ) שבאמת לא השמיט הרמב"ם הדין כלל, דהנה הרמב"ם כתב שם וז"ל נדר משובתי שבת אסור בישראל ובכותיים, נדר מעולי ירושלים אסור בישראל ומותר בכותיים, שלא נתכוון זה אלא למי שמצוה עליו לעלות לירושלים, ע"כ. והקשו הב"י והלחם משנה שמן הסוגיא בנדרים שם (ד' לא.) מבואר שבאמת כותיים ודאי חייבין לעלות לירושלים, רק שאינם מקיימין, ומשום זה נתמעטו מלשון נדרו, והאיך כתב הרמב"ם כנגד טעם הגמרא [והביא המרכבת המשנה שם שו"ת הרלב"ח שכתב שאפשר להעמיס סברת הש"ס בלשון הרמב"ם], ועל זה העיר המרכבת המשנה דלכאורה דין דר' אמי בפסחים שכל שאין לו קרקע אינו עולה לרגל פליג על אותו סוגיא בנדרים, שהרי כותיים לא עדיפי מגרים, דקיי"ל שאין להם חלק בארץ, כמו שכתב הרמב"ם פ"א מהל' מעשר שני הי"ז, נמצא דכותיים אין מצווים לעלות לרגל. ובזה תירץ הכל, שהרמב"ם דחה הסוגיא בנדרים ופסק כר' אמי, ומשום הכי כתב כאן דאין הכותיים מצווים לעלות לרגל ונמצא שלא השמיט מילתא דר' אמי. והוסיף המרכבת המשנה דהא דהשמיט דין זה במקומו פ"ב דחגיגה, דהתם איירי בקרבן ראייה (ורק הביאו כאן בהל' נדרים) דבאמת אף מי שאין לו קרקע דפטור לעלות, אם עלה חייב קרבן ועובר על לא יראו פני ריקם, וע"ש.

ונמצא לדברי המרכבת המשנה שיש שני מיני פטורים במצות ראייה, חדא פטור גמור מן המצוה כגון כל אלו שנשנו במשנה ריש חגיגה, והובאו ברמב"ם פ"ב מהל' חגיגה, ובהם אפילו אם עלה לירושלים ולעזרה אכתי פטורים, דהא אין חייבים כלל, ועוד איכא פטור מן עלייה לרגל דה"ל רק כעין חצי פטור, שבעצם חייב בעיקר מצות ראייה, ורק שפטורים מן הנסיעה והעלייה, וממילא אם עלה ודאי חייב, וזה רק במי שאין לו קרקע, ולזה לא הביאו הרמב"ם בהל' חגיגה [ובאמת לפי"ז מתורץ קושית תוס' בחגיגה דף ב. ד"ה חוץ, אמאי לא תנן מי שאין לו קרקע במשנה שם].

ונראה לבאר דנהי שלא מצינו ב' מיני פטורים הללו נזכרים להדיא במשנה ובגמרא, אפשר שהרמב"ם דקדק כן מן שינוי לשון הש"ס, דהא במשנה ריש חגיגה נקט לשון חייבין בראייה חוץ וכו', ואילו ר' אמי הא חילק בעולה לרגל ואינו עולה לרגל.

הרמב"ם (ריש הל' חגיגה) כתב וז"ל שלש מצות עשה נצטוו ישראל בכל רגל משלש רגלים, ואלו הן, הראיה וכו' והחגיגה וכו' והשמחה וכו' עכ"ל. וע' חגיגה (דף ב.) דאי' שם במתני' הכל חייבים בראייה חוץ מחש"ו וטומטום ואנדרוגינוס ונשים ועבדים שאינם משוחררים החיגר והסומא והחולה והזקן ומי שאין יכול לעלות ברגליו עכ"ל. הרי להדיא דלענין ראייה כל אלה פטורים, אבל לענין חגיגה ושמחה לא נתבאר דינם. ובאמת נחלקו הראשונים אם שייך ללמוד דינם מדין ראייה (וכעין זה נחלקו לענין קרבן פסח).

נמיחת המשנה למלך מה שייך קרבן ראייה לקרבן פסח

וע' פסחים דף ג: עובדא דר"י בן בתירא בעירו נציבין שהטעה לההוא ארמאה למנעו מאכילת קרבן פסח, והקשו תוס' (שם ד"ה מאליה) ור"י בן בתירא שלא עלה לרגל י"ל שלא היה לו קרקע או זקן היה שאינו יכול להלך ברגליו דפטור מפסח כמו מראיה, א"נ נציבין חו"ל היא וכו' ע"כ וע"ש. ועל זה תמה המשנה למלך בריש הל' קרבן פסח (פ"א ה"א) וכתב שכל הני דתנן בפ"ק דחגיגה דפטורים מראיה, והביאם רבינו לקמן פ"ב מהל' חגיגה, נראה דחייבים בקרבן פסח, דהא מיעוטא דהנהו בראיה כתיבי ולא ילפינן פסח מראיה, וזה שסתם רבינו וחייב הכל. אך ראיתי להתוס' וכו' ולא ידעתי הא, היכא רמיזא דהני פטורי מפסח, ובגמרא לא פטור זקן מפסח אלא כשאינו יכול לאכול כזית, ולא ידעתי אי איליבא דתוס' לגמרי ילפינן פסח מראיה, אלא דזה לא יתכן דהא נשים פטורות מראיה וחייבים בפסח, וע"ש שמסיק המל"מ בצ"ע.

והצל"ח שם בפסחים כתב לתרץ שאף תוס' לא נתכוונו לומר דילפינן מן פטורי ראייה לפסח, אלא דס"ל שמן קרבן פסח לק"מ דפשיטא שר"י בן בתירא פטור משום דרך רחוקה, וכל קושייתם רק מן ראייה, וע"ש שיש לדייק כן מלשון תוס' שהקשו רק ממה שלא עלה לרגל. אמנם המנחת חינוך (מצוה ה) השיג עליו ומסיק דע"כ היה לתוס' שום לימוד, ובנוגע קושית המל"מ מן נשים, צריך לומר דשאני התם שבפירוש ריבתה תורה וע"ש.

השמטת הרמב"ם דין מי שאין לו קרקע

ואפשר שיש לפרש דברי תוס' באופן אחר, וע' פסחים ד' ח: דא"ר אמי כל אדם שיש לו קרקע עולה לרגל ושאיין לו קרקע אין עולה לרגל, ובגהש"ס ציין שכן איתא בירושלמי. הרי מימרא בלא פלוגתא שעל כל פנים בראייה יש פטור במי שאין לו קרקע [והתוס' הנ"ל כתבו כן אף לענין קרבן פסח]. והקשה המשנה למלך בהל' חגיגה (פ"ב ה"א) וכן הביא הצ"ח בפסחים ובשו"ת נודע ביהודה

חסבר מקור יסוד המרכבת המשנה

אמנם אכתי צריך להבין מה ראו חז"ל עצמם לחלק לדרוש בבי' אופנים שונים. ולכאורה פשוט שבמיעוט סתם מסתבר לומר דה"ל מיעוט גמור, דלא מיעט לחצאין, ורק דבמי שאין לו קרקע שאני, דהתם דרשינן מן ולא יחמוד איש את ארצך בעלותך, ועי' שם בפסחים דף ח: שבאמת פשטות הקרא משמע להיפך, דסד"א שרק מי שאין לו קרקע חייב לעלות אבל מי שיש לו קרקע פטור, שאינו מחוייב להפסיד קרקעו ונכסיו ולזוק בממונו ע"י עלייתו, קמ"ל דשלוחי מצוה אינן ניזוקין, וחייב אף אם יש לו קרקע, וכל שכן אם אין לו, ורק דמסיק הסוגיא שם שא"צ הפסוק לזה, דהא כבר ידענו כן מן ק"ו, וממילא הוכרחו לדרוש לאידך גיסא שרק מי שיש לו קרקע חייב, ואם לאו פטור. אולם באמת יש לדון דהא אילו לפי פשוטו של מקרא שבא פסוק זה לגלות ששלוחי מצוה אינן ניזוקין ובא ללמד שאין לפטור אדם שיש לו קרקע מחמת חשש היזק, מסתברא שכל אותו הפטור דס"ד למימר, לאו פטור גמור, ורק היה פטור מן העלייה כיון שכל החשש שאם עוזב שדהו לעלות אפשר שיבא לידי הפסד, אבל אם כבר היה שם בירושלים ובהר הבית לא ירויח ממונו ע"י שנפטרנו לגמרי, וא"כ הכא נמי כיון דחזינן שפשוטו של מקרא מיירי בחצי פטור דהיינו פטור מן העלייה לרגל ולא מעצם מצות ראייה, מסתברא שאף הדרשה האמיתית של מי שאין לו קרקע דדרשינן מחמת יתורא דקרא קאי ג"כ באופן זה, וממילא רק במי שאין לו קרקע יש לו כעין חצי פטור אבל כל השאר פטורים לגמרי.

יישוב שיטת התוס' על פי זה

וכל זה כתב המרכבת המשנה ליישב שיטת הרמב"ם שחילק בין מי שאין לו קרקע ושאר הפטורים, אבל בשיטת תוס' נראה לומר דס"ל כעצם יסודו ומוסיפים עליו, דהא כשנדקדק בהפטורים שנשנו במשנה בריש חגיגה מצינו ב' כתות - חדא שבעצם אינם שייכים למצות ראיית כל זכורך, דהיינו חרש שוטה וקטן (שפטורים מכל מצות), וגם טומטום ואנדרוגינס ונשים (משום זכורך), ועבדים שאינם משוחררים (משום אל פני האדון ולא זה שיש לו אדון אחר), ואח"כ מונה שם החיגר והסומא והחולה והזקן ומי שאינו יכול לעלות ברגליו, וכל הכת הזאת ילפינן מן רגלים שקשה להם הליכה. ובאמת מצד הסברא שייך לומר דכיון שראינו שיש שני מיני פטורים וע"פ המרכבת המשנה, פטור גמור ופטור בעלייה לרגל, נהי דהכת הראשונה פשיטא דפטורים לגמרי כיון דלא שייכי כלל לעצם קיום המצוה שהתורה רוצה רק בזכרים וכי"ב, אבל בכת האחרונה מהיכי תיתי שפטורים לגמרי דילמא הם כמו מי שאין לו קרקע שרק פטור מן העלייה לרגל, וגם בהם יש לומר שכיון שקשה להם ההליכה ה"ל קרובים לאונס וחסה עליהם התורה ולא חייבים לעלות, אבל במקום שכבר הם בירושלים ובעזרה יתכן לומר שחייבים, כיון שבעצם שייכי לראייה. ולפי זה נמצא שהמשנה שם כוללת ב' מיני פטורים, מתחילה הפטורים לגמרי ואח"כ הפטורים רק מן העלייה לרגל, ונהי שלהרמב"ם אין לומר כן, וכמבואר

במרכבת המשנה שרק חילק במי שאין לו קרקע, אבל מצד הסברא אפשר לחלק בכך.

ואם נקטינן כן בדעת תוס' בפסחים אז שייך ליישב קושיית המשנה למלך לעיל האיך למדו פסח מן ראייה, ויש להקדים, דלכאורה איכא נ"מ גדולה בין פטור גמור מן ראייה ובין פטור של עליית הרגל - דבשלמא באופן שפטרנו התורה לגמרי ממצוה זו אין שום סברא והכרח ללמד למצוה אחרת דשייך שפיר שחייב בזו ופטור מזו, אבל בפטור מן עלייה לרגל אינו כן, שאם רצון התורה לפוטרו מעלייתו לרגל מחמת אונסו אז בהכרח צריך לומר שפטור אף בשאר קרבנות שבאותו זמן, שאם לא כן, למעשה אינו פטור מן עלייתו אף על הקרבן עצמו שפטרנו התורה כיון שצריך לעלות בשביל אידך קרבן, ומאחר שבא לירושלים ולהר הבית חייב לגמרי ונמצא שכל הפטור בטל לגמרי. אלא ודאי פשוט שכשפטור בקרבן אחד מן עלייה לרגל פטור גם משאר קרבנות שבאותו זמן. ולפי זה מובן שפיר דברי תוס' בפסחים שלמדו פסח מן ראייה, ואע"פ שאין שום דרשה והיקש לדמותם, עכ"פ איכא הכרח הנ"ל, שהרי דקדקו תוס' לנקוט זקן ואין לו קרקע ששניהם פטורים בעלייה לרגל, וממילא פשוט שפטורים מן עלייה לפסח ג"כ, שגם קרבן פסח מחובת הרגל [שאף פסח מן הג' רגלים ולא מסתברא כלל לחלק ולומר שהפטורים בעליית הרגל רק שייך בשבועות וסוכות, ובפסח חייבים מחמת קרבן פסח, דהא קרא רגלים סתמא נקט וקאי על כולם]. ואין להקשות מנשים שחייבות בפסח ופטורות מן ראייה, דשאני התם דלגבי אשה ה"ל פטור גמור, ולא מחמת שקשה לילך חסה התורה, ושפיר איכא למימר שפטורה בזו וחייבת בזו, אבל בזקן ומי שאין לו קרקע אי אפשר לומר כן, שאם צריכים לעלות בשביל קרבן פסח בטל הפטור של ראייה. [ובזה ג"כ יש לתרץ עוד קושיית המנחת חינוך על תוס' שהקשה מגרים שמפורש בקרא שחייבים ואע"פ שאין להם קרקע ע"ש, ולפי כל הנ"ל א"ש.]

יישוב קושיית הטורי אבן עפ"י

ועל פי כל הנ"ל אפשר עוד ליישב קושיית הטורי אבן בחגיגה, והנה מצינו שנחלקו הראשונים בשייכות שבין ראייה וחגיגה, שהרמב"ם בהל' חגיגה כתב (פ"ב ה"ד) כל החייב בראייה חייב בחגיגה וכל הפטור מן הראייה פטור מן החגיגה, אבל תוס' ד' ב: (ד"ה שומע) כתבו שאע"פ ששומע ואינו מדבר פטור מן הראייה, חייב בחגיגה - הרי דפליגי אם ראייה וחגיגה למדים זה מזה או לאו [ובשלמי שמחה לכו"ע חייבים טפי כמבואר בסוגיא וברמב"ם שם] ואיתא התם (ד' ג.) אמר ר' תנחום חיגר ברגלו אחת פטור מן הראייה שנאמר רגלים, והא רגלים מבעי ליה פרט לבעלי קבין, ההוא מפעמים נפקא וכו' ע"כ. ועל זה כתב הטורי אבן (באבני שהם ס) מכאן נ"ל להביא ראייה דחגיגה וראייה שויין ונלמד חד מחבריה דהפטור בזה פטור מאידך, דהא פעמים גבי ראייה כתיב ג' פעמים יראה, ורגלים גבי חגיגה כתיב ג' רגלים תחוג, ואי לא ילפי מהרדי דילמא תרווייהו למעוטי בעלי קבין חד מחגיגה וחד מראייה. אלא

כמה מן שאר הפטורים יכולים גם כן, ועוד אמאי הזכירו דוקא זקן וחולה ומי שאין לו קרקע ולא שאר הפטורים, וגם מוקשה האיך חשיב מי שאין לו קרקע כאינו יכול לעלות, ועוד האיך פשיטא להם דכל הני פטורים מן שמחה, הלא מבואר בריש חגיגה (ד' ב:) וברמב"ם דשמחה עדיפא מן ראייה וחגיגה לכו"ע ואינה נכלל בפטורים שלהם.

אבל לפי כל המבואר לעיל ע"פ יסוד המרכבת המשנה לק"מ שכוונתם דוקא למי שאינו יכול לעלות לרגל דהיינו הפטור מעלייה לרגל, ולאפוקי אשה והאחרים שיש להם פטור גמור, וממילא דקדקו להזכיר רק זקן וחולה ומי שאין לו קרקע שכל אלו מסוג השני שפטורים רק בעלייה לרגל, וגם מי שאין לו קרקע חשיב כמי שאינו יכול וכמבואר לעיל בהבנת המרכבת המשנה. וכוונתם במי שאינו יכול משום שכל אלו ה"ל קרובים לאונס, וממילא פשוט שכל אלו פטורים גם מן שמחה, ואינו דומה לאשה וכדומה דריש חגיגה דשאני הכא דמיירי בפטור בעלייה לרגל, ובזה מוכח שמי שפטור מן קרבן אחד כגון ראייה פטור גם מן שמחה והשאר שאם לא כן אף פטור הראשון אינו כלום והכל כמין חומר. ונראה מן התוס' חיצוניות ראייה גדולה למרכבת המשנה ולכל הנ"ל שכבר נמצא סברא זו בראשונים ושפיר שייך לומר שגם תוס' בפסחים וחגיגה ס"ל כתוס' החיצוניות.

יישוב קושית השאגת אריה עפ"י

וראייתי במקור ברוך (חלק ב' ס' ב') שהביא מן האור חדש בפסחים קושיא מן השאגת אריה, דלפי תוס' שם שמי שאין לו קרקע פטור מן הפסח האיך הקריבו כלל ישראל במדבר את פסחיהם, הלא אין להם קרקע (וע"ש ראייתו בחריפות שאין לתרץ שכבר מוחזקת א"י בידיהם). ולפי סברת המרכבת המשנה גם זה יש ליישב, דהא לדבריו מי שאין לו קרקע אינו פטור לגמרי רק שיש לו פטור מן עלייה לרגל אבל ודאי אם היה שם ודאי חייב, שלא נתמעט מעצם המצוה וממילא כלל ישראל במדבר שכולם היו קרובים וחונים סביב האהל מועד לא שייך לפוטורם מחמת עלייה לרגל שאין כאן נסיעה ופשוט שחייבים, ומה דלא ניחא לו להשאגת אריה לתרץ כן הנה כבר מובא לעיל מה שהקשה הטורי אבן (לבעל השאגת אריה עצמו) על תוס' שחילקו בין ראייה וחגיגה מן הסוגיא שם ד' ג. דמשמע ששווין הן ומסיק בקושיא, ולא רצה לתרץ ע"פ יסודו של המרכבת המשנה - הרי דהוא עצמו לא ס"ל סברא זו ולשיטתו.

ודאי ילפי' לה מהדדי וכו' מכאן ק"ל על הא דפי' התוס' לעיל גבי שומע ואינו מדבר וכו' וע"ש שמסיק בקושיא על שיטת התוס'.

ואם גם התוס' בחגיגה ס"ל כתוס' בפסחים, וכמבואר לעיל ע"פ סברת המרכבת המשנה, אף קושיא זו יש ליישב, דהא אע"ג שתוס' פליגי על הרמב"ם וס"ל דראייה וחגיגה אין שווין ולא ילפי מהדדי, הנה פשוט שזה רק בנוגע פטורים גמורים, דהתם שפיר יש לחלק שחייב בזה ופטור מזה, אבל בפטורים של עליית הרגל אי אפשר לחלק בזה וכמבואר לעיל, וכמו שאם פטור מן עלייה לרגל בעבור ראייה בהכרח נפטר אף מקרבן פסח, כמו כן אם פטור מן עלייה לרגל בעבור ראייה אף בחגיגה פטור ובזה מוכח שאף תוס' מודים להרמב"ם, וממילא ליכא לאקושיי כלל דהא תוס' מיירי בשומע ואינו מדבר, ושם פשוט דה"ל פטור גמור דלא תלוי בהליכה כלל, ושם שפיר איכא למימר שחלוקים ראייה וחגיגה, משא"כ הסוגיא בד' ג. מיירי בחיגר ובעלי קבין ששניהם רק פטורים מחמת עלייה לרגל, ואז פשוט לכו"ע דילפינן מהדדי וא"ש הכל.

גם שיטת התוס' חיצוניות מיושבת עפ"י

ועוד יש להביא ראייה מן התוס' חיצוניות בר"ה (מובא במהרי"ט אלגוי בבכורות פ"ד (לאחר הלכות חלה) אות כג, דף לה. בהלכות שם). וע' סוגיא דר"ה ד' ו: דגרסינן התם בעי ר' זירא, אשה מה היא בכל תאחר, מי אמרינן הא לא מחייבא בראיה, או דלמא הא איתא בשמחה (ופרש"י מי אמרינן הא לא מחייבא בראיה דכתיב כל זכורך, וכיון דלא מחייבא למיסק לא שייך בה זמן רגלים לבל תאחר, או דלמא מיחייבא למיסק משום שמחה דכתיב ושמחת בחגך, ואמר מר בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר שלמים שנאמר וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת) ותוס' שם כתבו "הא ליתא בראיה והוא הדין זקן וחולה ומי שאין לו קרקע וכל הפטורים מן הראיה" עכ"ל.

ובהבנת דברי התוס' נחלקו האחרונים. אולם מדברי תוס' חיצוניות הנ"ל נראה שיש להם שיטה אחרת, וז"ל והקשה רבינו אלחנן וכו' וי"ל דלא שייך בל תאחר אלא למי שעולה לרגל אבל מי שאינו יכול לעלות לרגל כגון זקן וחולה או מי שאין לו קרקע אינו עובר בכל תאחר אם משהה להביא בכורות יותר מג' רגלים, דאמרינן התם אשה מה היא בכל תאחר, מי אמרינן הא ליתא בראייה, או דלמא הא איתא בשמחה, משמע מינה דמאן דליתיה לא בשמחה ולא בראייה ליתיה בכל תאחר עכ"ל. ולפום ריהטא קשו דבריהם טובא דאמאי נקטו אינו יכול לעלות לרגל ולא נקטו פטור מלעלות ואם כוונתם לאפוקי מאשה שיכולה לעלות וחייבת בשמחה הלא



הרב ישראל דוד רובין

רחוק מסיני וקרוב להלכה: ביאור ענין הלכתא כבתראי

לפסוק כדברי הרב כיון שהתלמיד לא ידע אלא תוך דברי רבו – דברי הרב ודברי התלמיד, דברי מי שומעין. אבל מאביי ורבא ואילך למדו כל הדעות, רצוני לומר משנת ר' חייא ור' אושעיא ובר קפרא וכו' ולפיכך ראוי הוא לפסוק כדברי התלמיד משום דבתראי הוא ולפעמים שהרב הולך לשיטה אחת מן הברייתות וכו' לא עיין הרב בחדא מהני מתנייתא והתלמיד עיין בו ודקדק ממנו שלא כדברי רבו וכדאשכחן בכמה מקומות בתלמוד וכו', עכ"ל המהרי"ק וע"ש בראיותיו.

והנה המעיין שם יראה להדיא דסובר המהרי"ק דגם בזמננו אחרי חתימת התלמוד נמי שייכא הך סברא ליזל בתר בתרא. איברא דבשו"ת מהר"ם אלשיך (סי' ל"ט) העיר דרק כאשר אין הבדל בין שני הדעות אלא כמו בין אמוראי בתראי לאמוראי קמאי הוא דאמרינן הכי אבל כשיש ביניהם מרחק רב, כגון אם תמצא מחלוקת בין התוס' והמהרי"ק עצמו שחי הרבה שנים אחרי בעלי התוס', ודאי יודה המהרי"ק דלא אמרי' בכה"ג הלכתא כבתראי [אא"כ מצא האחרון עוד ראשונים ברי פלוגתא דקמאי דס"ל כותיה], ע"ש.

ומכל הלין דברים למדנו גודל חובת התלמיד לידע מי הוא זה ואי זה הוא כאשר הוא ניגש אל איזו שהיא מחלוקת בין הרבנים, וכבר שמענו מרבנותנו שליט"א שמו"ר ראש הישיבה הגהרי"י רודערמאן זצוק"ל היה מקפיד על תלמידיו שידעו ערכי הרבנים המחברים אשר תורתם היו לומדים, כי לא תמיד ראי זה כראי זה, ואכמ"ל.

והנה המהרי"ק ז"ל לא הראה מקום ליסודו שהתנאים לא גרסו כי אם משנת רבם ורק האמוראים הם שטרחו ודקדקו בכל המשניות והברייתות. אך מצאנו כן מפורש ברש"י ז"ל במס' נדה (י:): אהא דקאמרי שם בגמ' אין למידין הלכה מפי תלמוד דהיינו משנה וברייתא, ע"ש. אמנם יש להעיר על זה, שלכאור' נראה הענין מאד מוזר שהתנאים בני מלאכים לא ידקדקו למצוא וללמוד משנה אחרת ודי להם במשנת רבם ורק האמוראים אחריהם המה ישימו פעמיהם להרחיב את דעתם ולהשיג את כל דברי הקדמונים, וצ"ב.

וכדי ליישב זאת נראה להקדים בהקדמה אחת והיא שכולנו יודעים והחוש מעיד שכאשר ימסור איש לרעהו איזה ענין בעל פה ורעהו ימסרהו לאיש אחר והוא לרעהו הרביעי, עלול אותו ענין להתעוות באופן שלא יוכל לתקון, וכל הקרוב אל המקור יותר נאמן הוא בדבריו. והטעם לזה הוא או משום חולשת שכל המקשיב או מחוסר קשרון המרצה. והנמשל מובן מאליו, דעד ימי אביי ורבא היו מחזיקים כל אחד דברי רבו כאילו קבלם ממשה רבינו ע"ה, והמסורה היתה חזקה בעיניהם. אשר על כן לא הוה איכפת להו לשנות דברי חבריהם כי כל א' סמך על מסורת רבו וסגי ליה בהכי. אך בימי אביי ורבא נשתנה הענין כי ראו החכמים שנתדלדלו הדורות – כמו שהעידו הם על עצמם כמו שהבאנו בריש דברינו –

כאשר חג השבועות מתקרב אלינו, הרעיון חוזר על דעתנו, שהמרחק בינינו ובין זמן מתן תורתנו מתרבה ומתגדל וקשה לנו להשיג מה שהשיגו אבותינו ורבותינו. וזה הרעיון לא נבע מעצמנו כי אם ממסורתנו שאמרו (שבת קיב:): "אם ראשונים בני מלאכים אנו בני אנשים ואם ראשונים בני אנשים אנו כחמורים", ועוד אמר רבי יוחנן (עירובין נג.) "לבן של ראשונים כפתחו של אולם ושל אחרונים כפתחו של היכל ואנו כמלא נקב מחט סידקית". ובזמן מה שלאחריו אמר אביי "ואנן כי סיכתא בגודא לגמרא" [פרש"י: כיתד שנועצין אותו בכותל בנקב צר ונכנס בדוחק, כך אין יכולין אנו להבין מה שאנו שומעין כי אם מעט ובקושי], ורבא אף הוא אמר "ואנן כי אצבעתא בקירא לסברא" [כלו' דכמו שהאצבע אינו נכנס בתוך השעוה כן אנו אין יורדין לסוף סברת קדמונינן]. ובאמת אמרו דבמקום הרב אין הלכה כתלמיד (ראה ס' הליכות עולם ש"ה פ"ג אות י'), ולהסברא הנ"ל זה נראה כראי מוצק ועמיד.

אך עומד לנגדנו, מה שכתבו הגאונים (עי' בהלכות גדולות הל' עריות ושאלות דר"א פ' מצורע ס' ס"ט) ואחריהם נמשכו הפוסקים, דהלכתא כבתראי מאביי ורבא ואילך שנראה ממש להיפך, ואיך יעלה על הדעת לפסוק כהאחרונים שהודו בעצמם שהם כאין ואפס נגד הראשונים. ומאי שנא מהאמוראים שאין להם רשות לחלוק על התנאים, וכן הגאונים והראשונים שאינם עומדים בפני דברי הש"ס. עיין בכל זה בלישנא דכסף משנה (פ"ב מהל' ממרים ה"א) ותראה שכן הוא, וצריך עיון לפרשהו.

אכן בשו"ת מהרי"ק (סי' פ"ד) עמד המחבר ז"ל בקושיא זו ונעתיק מקצת דבריו שהן נוגעין לעניננו, וז"ל: והטעם מתבאר יפה מתוך דברי רב אלפס שלהי מס' עירובין (דף ל"ה: בדפי הרי"ף) כתב שם וז"ל וחזינן למקצת רבוותא דס"ל כעולא וסמכי אגמרא דבני מערבא וכו' ואנן לא סבירא לן הכי דכיון דסוגיין דגמרא דילן להתירא לא איכפת לן במאי דאסרי בגמ' דבני מערבא דעל גמ' דילן סמכינן דבתראי הוא ואינהו הוו בקיאי בגמ' דבני מערבא טפי מינן, ואי לאו דקים להו דהאי מימרא דבני מערבא לאו דסמכא הוא לא קא שרו ליה אינהו עכ"ל רב אלפס. והרי לך דאע"ג דאירא דארץ ישראל מחכים וחד מינייהו כתרי מינן וכו' מ"מ הלכה כתלמוד בבלי נגד תלמוד ארץ ישראל משום דבתראי הוא וידע במילי דבני א"י טפי מינן ואפילו להקל סמכינן אגמרא דילן מהאי טעמא כמו שכת' רב אלפס. והוא הדין והוא הטעם דהלכה כבתראי מאביי ורבא ואילך לפי הנלע"ד משום דבתראי ידעי במילי דקמאי אבל קמאי לא ידעי במילי דבתראי, ומדחזינן דבתראי לא חשו למילי דקמאי אלמא קים להו דמאי דאמרי קמאי בהא לאו מילי דסמכא נינהו. וכי תימא אם כן אפי' לפני אביי ורבא נמי יהיה הלכה כדברי התלמיד האחרון ולא כדברי הרב שקדם לו, ולמה פסקו הגאונים כתלמיד מאביי ורבא ואילך? דעד אביי ורבא לא היו התלמידים לומדים אלא על פי קבלת רבותיהם כפי מה שהיו שונים להם וכו' ומשום כך ראוי

הראשון ואין אנו כפויים לאחד מהם אלא למי שהדעת נוטה לדבריו. והנה הרמב"ם סתם בדבריו ולא כתב מי נכלל בגדר "אחרון" הרשאי לחלוק על הגאונים שקדמו לו וצ"ב מהו הגדר לזה. ויתכן לומר דהרמב"ם יודה לדברי האלשיך שהבאנו לעיל שכת' דלא מסתברא לומר דכל מי שיבוא אחר הקדמון יוכל לחלוק עליו אלא בעינן שיהיו שוין בערך בתורה ובחכמה, וצ"ע בזה. אך זאת עכ"פ נראה ודאי דפליגי הרמב"ם והאברבנאל באם יש לנו לפסוק כאחרון במקום הראשון היכא דמסתברא טעמיה, דלהרמב"ם שומעין לאחרון ולהאברבנאל שומעין לראשון, ועדיין צ"ע. ועי' בשל"ה הק' (ח"ג חושבנ"פ סי' תע"ז) שהביא בשם גאון אחד דאם התלמיד האריך ימים אחר רבו ונתגדל בחכמה למה לא יהא הלכה כמותו (וכ"כ במבוא התלמוד בקיצור כללי התלמוד. והא דכתב השל"ה דכן דעת הנמוקי יוסף (ב"ק ח: בדפי הרי"ף) בשם הרא"ה ז"ל, יש בזה מקום עיון למעיין שם). וזו נראה כדעה שלישית המכריע בין שיטת הרמב"ם ושיטת האברבנאל.

ואחרי הדברים האלה יש לעיין בדברי רבינו יונה ז"ל במס' ברכות (דף כ"ה. בדפי הרי"ף) שהם מתנגדים לכל האמור עד השתא. דהנה איתא שם בגמ' (לו.) פלוגתא רב יהודה ורב נחמן בענין ברכת הנהנין על קמח חטים, דלר"י מברכין עליו בורא פרי האדמה ולר"נ ברכתו שהכל נהיה בדברו. והקשה שם רבא לר' נחמן מסוגיא דשמן זית דמשמע כדברי ר' יהודה, אך רב נחמן דחאו והשיב לרבא דאין הנידון דומה לראיה, ע"ש. והנה הרי"ף ז"ל פסק כרב נחמן. אך רבינו יונה ז"ל השיג עליו וכת' דכיון שלא דחה רב נחמן את דברי רבא מכח משנה או ברייתא אלא מכח סברא א"כ אין לנו להניח סברת רבא דהוא בתרא בעבור סברת רב נחמן, ע"ש. והנך רואה דזה סותר מה שהבאנו עד עתה, שהרי רבא תלמידו של רב נחמן היה (כמ"ש הרמב"ם שם בהקדמתו ועוד ראשונים), והרי כתבנו בשם הרשב"א והר"ן ז"ל דאם יושב התלמיד לפני רבו לא אמרינן הלכתא כבתראי כיון דרבו שמע טענותיו ואפילו הכי חלק עליו ולכן אליו שומעים. ואפילו לדעת רב האי גאון ז"ל (הובאו דבריו בס' גופי הלכות סי' קנ"א) דרק היכא דהתלמיד לא הקשה לרבו אלא בלשון דילמא ושמא הוא דקי"ל כרבו אבל היכא דפליג עליה בברירות אזלינן בתר בתרא, והרי הכא הקשה רבא לר"נ בתקיפות, מ"מ לא קאמר רב האי גאון הכי אלא היכא דשתק הרב ולא השיב מאומה לתלמידו אבל היכא דחזינן דהשיב לו תשובה כגון הכא בעובדא דרבא ור"נ אף רב האי גאון יודה דלא קי"ל כבתראי. ומכל זה מוכח דלא סבירא ליה לרבינו יונה טעמו של המהרי"ק בהא מילתא, דאי ס"ל כותיה ליכא שום הכרח כלל לפסוק כרבא כיון דלא חלק על רבו מכח משניות ובריייתות רבות שדקדק איהו בהן אלא מכח הסברא וודאי ככה"ג אמרינן אין הלכה כתלמיד במקום הרב. ונראה שצ"ל דרבינו יונה הבין פסקם של הגאונים ז"ל כפשוטו דהלכתא כבתראי בכל גווני ואף במקום הרב ומשום דכח האחרון גדול מן הראשון, והוא חידוש גדול ודלא ככל האמור למעלה. והשי"ת יאיר עינינו בתורתו הנפלאה.

והבינו שהמסורה מתרופפת בידי התלמידים וקשה לסמוך עליה לבדה. ולכן חגרו מתניהם ויאזרו חיל ללקוט מכל המסורות שהשיגו וחזרו עליהן ודקדקו בהם בכל עוזם עד שהוציאו סולת נקיה "בהיות דאביי ורבא" (עי' בגמ' סוכה כ"ח. ובשו"ת המהרי"ק שם). וודאי חיליהו דאביי ורבא הוה גדול ותקיף מאד מי ימצאנו, אבל זאת נראה עכ"פ דבעבור חולשת הדור נזדקקו לכל זה. ואם כנים דברינו נמצא דכל מי שיאמר שהאחרונים גדולים מן הראשונים מהא דקי"ל כבתראי אינו אלא מן המתמיהים, דאדרבא מכל הנ"ל חזינן דנהפוך הוא.

ומעתה יתבאר דברי הרשב"א ז"ל במס' שבת (קמא.) שכת' דהגם דקי"ל כבתראי מאביי ורבא ואילך מ"מ זה רק אם אין התלמיד יושב לפני רבו, אבל היכא דיושב לפני רבו כגון אם הגמ' משתמשת בלשון "אמר ליה רבא לר' נחמן" וכדו' דמורה שהיו מדברים זה עם זה פנים בפנים, ודאי ניזול בתר רבו דאין הלכה כתלמיד במקום הרב, ע"ש [ובזה יובנו דבריו במס' ברכות דף כ: ד"ה אלא] וכותיה נקט הר"ן ז"ל בריש מס' סוכה. ולכאור' צ"ב דמאי שנא אי הוה יושב לפני רבו או לא? אך לפי דברינו ניחא דגם בימי הבתראי לא הוה התלמיד גדול מרבו ואדרבא דעת רבו היתה חזקה ממנו וכותיה נקטינן היכא דשמע טענת תלמידו ולא הודה לו, ורק באופן שרבו לא שמע דעת החולקים עליו ותלמידו לבד הוא דזכה לידיעה רחבה זו בזה אמרינן דניזול בתר בתרא, וק"ל.

וענין זה מתבטא יותר בדברי האברבנאל בפירושו נחלת אבות על מס' אבות (פ"ו מ"ח ד"ה השלשה ועשרים באמונת חכמים וכו') שכת' וז"ל כשישמעו איזו הוראה שיעשו שאר חכמי הדור שאינה ראויה לפניו לא יקפוץ לחלוק עליהם כי יש לו לחשוב שלצורך שעה או לאיזו סיבה ראויה נטו משורת הדין מה שנטו ויאמין כי דעתם רחבה וכו', גם לא יוכל לשאול לו שם טעמו של דבר כי אולי צריך להיות דבר סתור וצורך יישוב, ולזה כתבו המפרשים דאע"ג דקי"ל הלכה כבתראי זהו בדברים שהראשונים לא שמעו הסברא שנפלו עליה האחרונים, אבל אם שמעוה ולא הודו בה אע"ג דמסתבר טעמא דבתראי הלכה כקמאי, ולפ"ז ראוי אל החכם שיאמין בחכמים הראשונים, עכ"ל. הרי דכל היכא דשמע הרב את טענת התלמיד ולא הודה לו לא קי"ל כבתראי. ואפילו אם הסברא נוטה יותר כדעת התלמיד נמי לא אזלינן בתריה. אכן הן הן הדברים אשר דברנו דלבן של ראשונים כפתחו של אולם וכו' ואין אנו כדאים לחלוק עליהם בלי ראיה חזקה מן המקורות שאף הם הראשונים כפופים להן.

אלא דלעומת דברי האברבנאל עומדים לפנינו דברי הרמב"ם ז"ל בהקדמתו למשנה תורה שכת' שם וז"ל וכן אם למד אחד מהגאונים [ר"ל ובית דינן] שדרך המשפט כך הוא ונתבאר לבית דין אחר שעמד אחריו שאין זה דרך המשפט הכתוב בגמרא אין שומעין לראשון אלא למי שהדעת נוטה לדבריו, בין ראשון בין אחרון, עכ"ל. הרי דלאחר חתימת הגמ' ניתנה הרשות לאחרון לחלוק על

הרב משה חיים קמחי

מלאכת אוכל נפש ביו"ט שחל להיות בשבת

לא נאסר מתחילה מלאכת או"נ ביו"ט, וא"כ איך נחייבנו ביו"ט שחל להיות בשבת מצד מלאכה ביו"ט, והרי כיון שאינו "מלאכת עבודה" אין מקור בקרא לאסרו כלל.

וצ"ל דהצ"פ ס"ל דהיתר או"נ הוא בגדר דחוויה, ולכן שפיר י"ל שאין התורה רוצה לדחות איסור מלאכה דיו"ט אלא כשעושה באופן היתר, אבל כשאסור מצד מלאכת שבת לא חדשה תורה בכה"ג שמלאכת יו"ט נדחית (ע' שאג"א סי' ק"ב שצידד לומר כן). א"נ י"ל דאפילו אי נימא דמלאכת או"נ הותרה, אבל לא מטעם הרמב"ן הנ"ל דס"ל שלא נכלל מתחילה בגדר "מלאכת עבודה", אלא לעולם מלאכת או"נ בכלל איסור מלאכה ביו"ט הוא, רק שיש "מתיר" מבחוץ, ואותו מתיר לא נאמר במקום איסור מלאכת שבת.

וכן משמע בלשון הרמב"ם ריש הל' יו"ט, דבכלל לשון "מלאכת עבודה" הוי גם מלאכת או"נ, וז"ל, ושבתת כולן (ר"ל כל הימים טובים) שוה, שהם אסורים בכל מלאכת עבודה, "חוץ" ממלאכה שהיא לצורך אכילה שנאמר אך אשר יאכל לכל נפש וכו' עכ"ל. ומבואר דמלאכת או"נ הוא בכלל לשון "מלאכת עבודה" דאל"כ לא שייך לומר לשון "חוץ".

(ואגב, בעיקר יסוד הצ"פ יש לדון ולפלפל מכמה סוגיות בש"ס, ע' תוס' חולין קמ"א בענין אין עשה דוחה ל"ת ועשה, אם חייב משום הל"ת, וע' יבמות דף כ' אי חזרה איסור אשת אח במקום איסור, ועוד.)

טעם חדש לחייבו משום שהמאכל נאסר ואינו אוכל נפש

והנה בחקירה זו של הצ"פ, אם המבשל ביו"ט שחל להיות בשבת חייב משום יו"ט, יש לדון עליו מטעם חדש. דהנה המבשל בשבת נאסר המאכל מחמת דין "מעשה שבת", ע' שו"ע או"ח ריש סי' שי"ח, דקיי"ל שהמבשל במזיד אסור לו ולאחרים עד מוצ"ש. וא"כ יש לצדד דכיון שאסור לאכול את הדבר שבישל, אין זה נקרא אוכל נפש, דאין זה בגדר "מאכל" הנאכל ביום זה.

ולכאורה דין זה מפורש בגמ' ביצה (דף יב.) וז"ל, המבשל גיד הנשה בחלב ביו"ט ואכלו לוקה חמש, לוקה משום מבשל גיד וכו' ולוקה משום הבערה עכ"ל. ומבואר דכיון שאסור לאכול אסור לבשלו, דאין זה בגדר אוכל נפש. וכן מפורש ברש"י שם וז"ל, גיד דבר האסור הוא "ואינו ראוי לאכילה", ועומד באיסור לא תעשה כל מלאכה, דלא הותר אלא לצורך, עכ"ל. וא"כ גם בנידון דידן שיש על המאכל איסור מעשה שבת, ממילא נחשב אינו ראוי לאכילה, ויאסר הבישול אפילו מדאורייתא. ואע"פ שאיסור מעשה שבת אינו אלא מדרבנן, מ"מ לכאורה אסור מדאורייתא לבשלו, שהרי

חקירת הצפנת פענח וחידושו

הנה מותר לעשות כמה מלאכות ביו"ט לצורך אוכל נפש, אבל לא בשבת, כידוע. וחקר הצפנת פענח (שו"ת צ"פ, דפוס וורשא, סי' ב') ביו"ט שחל להיות בשבת, ועבר ועשה מלאכת אוכל נפש, האם חייב משום איסור מלאכה דיו"ט ג"כ, או דלמא חייב רק משום שבת ולא משום יו"ט.

ולכאורה מסברא היה נראה שאינו חייב מצד יו"ט, דכלל גדול בדינו שכל מלאכת אוכל נפש מותר ביו"ט. והצ"פ ביאר את הצד לחייבו, וז"ל, יש בזה אריכות גדול אם היכי דהתורה חידשה לנו דבר, אם זה רק אם עשה כדן, עכ"ל. וכוונתו שהיתר מלאכת או"נ חידוש הוא, ולא חידשה תורה אלא כשיעשה באופן שרצתה התורה, אבל כשאסור מצד אחר, כגון הכא דאיסור שבת רכיב עליה, לא חידשה תורה בהכי שיהא מותר.

ועיי"ש שהביא הרבה דוגמאות ודמיונות ליסוד זה, ותלה היסוד במחלוקת בירושלמי, עיי"ש. (והביא שם דמיון קרוב לנידון דידן, דהנה כהן הדיוט מותר ליטמא לקרובים, והכהן גדול אסור, ואם הכה"ג עבר וטימא את עצמו לקרובים, לפי יסוד הנ"ל יתחייב גם משום כהן הדיוט, דלא התירה תורה איסור דכהן הדיוט אלא כשיעשה בהיתר. אמנם לא הביא ראיה ברורה לזה, ע"ש.)

חידוש הצ"פ תלוי אם מלאכת או"נ הותרה או דחוויה

והנה אפילו אם נניח יסוד זה, שהתורה לא חידשה היתר אלא א"כ עשה כדן, יש להעיר דאין מוכח לומר כן במלאכת אוכל נפש, שלכאורה תלוי אי מלאכת או"נ הותרה או דחוויה. דהנה מבואר בר"ן (ביצה ט: מדה"ר) שמלאכת אוכל נפש הוא בגדר הותרה, ולא אמרינן שבעצם צריך להיות אסור אלא שנדחה מפני צורך היום. כן כתב שם לענין ריבוי שיעורים ביו"ט, דמותר מפני שהוא בגדר הותרה, משא"כ היתר פיקו"נ דהויא דחוויה, ע"ש, והדברים ידועים.

והמקור לזה הוא לכאורה מדברי הרמב"ן (פרשת אמור פכ"ג פ"ז) שכתב וז"ל, אבל פירוש "מלאכת עבודה", כל מלאכה שאינה לצורך אוכל נפש, וכו' ומלאכה שהיא באוכל נפש היא מלאכת הנאה לא מלאכת עבודה, עכ"ל. וכוונתו דלשון הקרא באיסור מלאכה ביו"ט בכל מקום הוא "מלאכת עבודה" דהיינו מלאכה שאינה לצורך אוכל נפש, אבל מלאכת או"נ לא נכנס מעיקרא בגדר איסור מלאכה ביו"ט. וכן הביא בספר החינוך (מצוה רח"צ).

ולפי זה לכאורה נפלה חידוש הצ"פ הנ"ל דביו"ט שחל להיות בשבת לא נאמר ההיתר של אוכל נפש, דלפי דברי הרמב"ן אין זה בגדר דין חדש של אוכל נפש שמתיר מלאכת יו"ט, דאדרבא לעולם

על פי זה יש לחלק בין הנאסר מדאורייתא להנאסר מדרבנן

ולפי חילוק זה נראה דאפילו לב"ש דלית להו מתוך ומחייבין את המבשל גיד הנשה ביו"ט, יודו הכא שמשום דהוי מעשה שבת אין לחייבו, דשפיר חשיב אוכל נפש. שיש לחלק בין איסור גיד שהוא איסור דאורייתא ולא חשיב חפצא של "מאכל" והוי כמו שמוטל ארס בתוכו, לבין איסור מעשה שבת דקיי"ל שאינו אסור אלא מדרבנן, וממילא נחשב "מאכל". ויסוד לסברא זו מצינו בשערי יושר (ש"א פ"י) וז"ל, ולפי המתבאר לעיל נבין לחלק בין איסורי הנאה שאסורין מן התורה לאיסורי הנאה מדרבנן, דאיסור תורה נתהפך הדבר באמת לדבר שאינו ראוי, אבל איסורי הנאה דרבנן לא אבדו באמת איכות תשמיש הראוי לאדם אלא שהאדם מתיירא להנות ממנו שמצות הלאו דלא תסור מפחידו שלא להנות ממנו, וכל שהחפץ ראוי להנאת אדם אלא שהאדם מחמת פחד מונע עצמו מלהנות מן החפץ, אין החפץ בטל מאיכותו וכו', עכ"ל. וע"ש שמאריך להביא ראיות לכך. וא"כ בנידון דידן, אע"פ שהמאכל נאסר משום מעשה שבת חשיב צורך אכילה, דכיון שנחשב דבר מאכל בעצם והוא רוצה לאכלו שפיר מיקרי אוכל נפש, ואין איסור לבשלו מצד איסור יו"ט.

שו"ר שכבר נחלקו האחרונים בזה הענין, אם דבר שהוא אסור מדרבנן חשיב אוכל נפש, שהפרמ"ג (בפתיחה להל' יו"ט פ"א אות י"ט) מסתפק במבשל בשר עוף בחלב ביו"ט, ע"ש. ובספר בנין שלמה (ח"א סי"ט) כתב דליכא חילוק בין הנאסר מדאורייתא להנאסר מדרבנן, דשניהם לא נחשבים אוכל נפש אפילו מדאורייתא (ומביא ראייה, דלפי ר"ל דחצי שיעור מותר מה"ת, למה לוקה במבשל גיד, והרי יכול לאכלו פחות מכשיעור. ועל כרחק כיון דאסור מדרבנן לוקה, ע"כ.) אבל הטורי אבן (מגילה ז: באבני מילואים) נקט להיפך דמאכל הנאסר מדרבנן מותר לבשלו ביו"ט ונחשב אוכל נפש, ע"ש.

למעשה א"א לאכלו ואין כאן צורך אכילה, ומה לי אם אינו יכול לאכלו מדאורייתא או מדרבנן.

אכן בגמ' שם מסקינן שאינו לוקה אלא לב"ש דלית ליה מתוך שהותרה לצורך או"נ הותרה נמי שלא לצורך או"נ, אבל לב"ה דאמרינן מתוך, הרי לא בעינן צורך או"נ ממש, וממילא אע"פ שא"א לאכלו אין לוקין. וא"כ יוצא דלדידן דקיי"ל דאמרינן מתוך, לא יתחייב בשבת משום יו"ט, אבל לב"ש שפיר יהא חייב.

חילוק בין גדר צורך אכילה לגדר שאר צרכים

אמנם עדיין יש לדון בזה. דהנה הקשו הראשונים שם דאפילו למ"ד אמרינן מתוך בעינן צורך היום עכ"פ, וא"כ אפילו לב"ה דס"ל מתוך למה לא יתחייב במבשל גיד, והרי אין בו צורך היום. ותי' בתוס' וז"ל, וי"ל כיון שהיה בדעתו של זה לאכלו היינו צורך יו"ט, עכ"ל. ומבואר מדבריו שיש חילוק בין צורך אכילה לשאר צרכי היום, ד"צורך אכילה" הוא רק באכילה המותרת, אבל "צורך היום" הוא בכל צורך, דכיון שבדעתו לאכלו נחשב לצורך אע"פ שהוא דבר אסור. ולכאורה הוא דבר פלא לחלק כן, וצ"ע מהו סברת החילוק.

והנראה לענ"ד בעומק חילוק זה, דהנה דין "אוכל נפש" יש לו גדר מצומצם, שאכילה היא ענין מסויים ששוה אצל כל בני אדם, ושייך רק בדבר שהוא "מאכל" בעצם, וכל שאסור לאכול הוה כמו שמוטל בו ארס הממית, דכיון שא"א לאכלו, הן מצד המציאות הן מצד האיסור, לא חשיב בר אכילה לענין זה, ואסור לבשלו לולא דין מתוך, משא"כ לענין הדין דבעינן "צורך היום", הרי דבר זה לעולם תלוי על האדם אם לדידיה הוי צורך, ולא תלוי בשם הדבר בעצם, ואפילו דבר איסור שפיר נחשב צורך, דכיון שבדעתו לאכלו זהו צורכו, ודוק.



הרב יהושע משה מגילניק

נעשה ונשמע ושני צידי הלוחות

בדבר שהוא נגד התורה, שאל יסמוך על שכלו, וזהו תומת ישרים, מה שהישרים הולכים בתמימות גם כן, עכ"ל.

ואם רבא מביא פסוק זה לתאר מדריגת בני ישראל כשאמרו נעשה ונשמע, ברור שבנעשה ונשמע היה בחינה זו של תומת ישרים. שאף שהיו בני ישראל ראויים לשפוט התורה בשכלם אם ראוי לקבלה או לא, הם הלכו בדרך התמימות וקבלו התורה אף אם יהיה דברים שהם נגד שכלם.

בנעשה ונשמע הופכים מידת הוושט מרע לטוב

ומדברי הגר"א במקום אחר (מובא בחומש הגר"א משפטים כד, ז) רואים שיש קשר בין נעשה ונשמע לשני הסימנים שבצוואר הגוף שהם הקנה והוושט. שכתב הגר"א שהקנה הוא בעצם כלי רוחני מצד הטוב, כי על ידו מדברים דברי תורה ותפילה. אבל הוושט הוא כלי גשמי לצורך אכילה ותאוה, והוא מצד הרע שבאדם. וכל זה הוא למדריגת הבינונים, דהיינו סתם בני אדם, אמנם המדריגה של צדיקים הוא שיכולים להפוך גם הוושט לדבר טוב, וזה היתה המדריגה שהגיעו ישראל כשאמרו נעשה ונשמע.

וז"ל והנה הבינונים וכו' הקנה הוא טוב בתורה אבל הוושט אצלם רע, קנה לבן וושט אדום, והם חסד וגבורה כידוע, ובעץ הדעת טוב ורע ימיני טוב וכו', אבל הצדיקים הוושט הוא טוב מאוד, ולכן זוכים לש"י עולמות, והם השני כתרים נגד נעשה ונשמע, נעשה בוושט ונשמע נקול בקנה עכ"ל.

ויש לעיין בזה, שהרי הענין של נעשה ונשמע היה שכלל ישראל רצו לקבל התורה בלי לשקול בשכלם אם טוב או לא כמש"כ לעיל. וא"כ למה מחמת קבלה זו יהיו עולים למדריגה שמהפכים בחי' הרע שבוושט לבחי' של טוב. כי לכאור' הם שני דברים נפרדים, א' קבלת עול תורה בלי חשבון, ב' קידוש כלי הגוף שיהיו כולם לרוחניות.

וצריך לומר שבאמת שני הדברים מקושרים. והביאור בזה נראה שיסוד בחי' הרע שנמצא בוושט אינו עצם האכילה אלא מה שאכילה הוא לצורך תאוה והיינו לצורך עצמו. [כמש"כ הגר"ר יצחק אייזק חבר על דברי הגר"א האלו, שוושט הוא מידתו של עשו שאמר הלעיטני נא]. אבל הצדיקים אוכלים לשבוע נפשם, וכל כוונתם רק לשם שמים לעבודתו יתברך, ולכן הם מהפכים מידת הוושט שגם הוא נעשה טוב.

ובני ישראל היו יכולים לשקול בשכלם ענין התורה ולחשוב אם הוא טוב להם או לא. אבל אמרו נעשה ונשמע, דהיינו שאין אנו מקבלים כדי שיהיה טוב לנו, ואין בקבלתנו קבלה לצורך עצמינו, אלא מקבלים בלי חשבונות כי רוצים בקבלת התורה לשם שמים

הקב"ה הראה לאומות העולם צד שמאל של הלוחות ולישראל צד ימין

ידועים דברי חז"ל (ע"ז ב: ובכמה מדרשים) שכשבא הקב"ה ליתן התורה רצה ליתנו לאומות העולם, והם שאלו מה כתיב בה, וסירבו לקבל משום דכתיב בה לא תרצח לא תנאף וכו'. אבל בני ישראל לא שאלו כלל רק אמרו נעשה ונשמע.

ונראה להעמיק קצת בחילוק זה בין ישראל להאומות על פי דברי רבינו הגר"א. שכתב הגר"א בשיר השירים (ב, ג פ"י הא') שכיון שהאומות שאלו מה כתיב בתורה, אז הראה להם הקב"ה דווקא הצד שמאל של הלוחות תחילה, שבו כתיב לא תרצח לא תנאף וכו'. אבל ישראל שלא שאלו הראה להם תחילה הצד ימין של הלוחות.

וז"ל, והענין כי הדברות היו כתובים בב' לוחות, חמשה מול חמשה, דהיינו אנכי ולא יהיה לך כו' בימין, ולא תרצח ולא תנאף כו' בשמאל, וכשבא להאומות אמרו מה כתיב בתורה, משמע שאם כתוב בה דבר קשה לא יקבלו, לכן הראה להם מה שכתוב בשמאל תחילה ולכן ברחו שזה עיקר העוה"ז, אבל ישראל לא שאלו אלא השיבו תיכף נעשה ונשמע לכך הראה להם מה שכתוב בימין והתחיל באנכי כמ"ש מימינו אש דת למו עכ"ל.

ויש לשאול מהו ענין החילוק הזה שלאומות הראה השמאל ולישראל הימין. שהרי אם האומות לא רצו לקבל מחמת שכתוב בו לא תרצח וכו', לכאור' אפילו אם הראה להם הימין תחילה גם כן כשאח"כ יראו צד השמאל לא יקבלו ויברחו מן התורה. וכן ישראל, אפילו אם הראה להם השמאל תחילה הרי הם אמרו נעשה ונשמע ורצו לקבל התורה בלי לחשוב אם הוא טוב להם או לא, ובודאי יקבלו גם צד השמאל בלב שלם.

נעשה ונשמע הוא קיום חפסוק תומת ישרים תנחם

והנה נתבאר ענין של נעשה ונשמע במעשה המובא בגמ' במס' שבת (פג), שהיה רבא לומד ואצבעותיו שופכות דם, ואמר לו ההוא צדוקי שאתם "עמא פזיזא" שהקדימו נעשה לנשמע וכו', והשיב לו רבא אן דסגינן בשלימותא [שהולכים בתמימות] כתיב בן "תומת ישרים תנחם" (משלי יא, ג) ע"ש כל דברי הגמ'.

וענין "תומת ישרים", פי' הגר"א (במשלי סג) ש"ישר" הוא אדם ההולך בדרך התורה על ידי שכלו. ולאדם כזה צריך שיהיה לו גם כן מידת התמימות ולעשות התורה אף אם הוא נגד שכלו. וז"ל וישר הוא השם מדותיו בשכלו, וזה הישר יכול ליפול ברשת היצר הרע, כי שכל האנושי יוכל לטעות וצריך הישר גם כן לתמימות

העוה"ז אינו יכול לסבול התורה האוסר דברי העוה"ז כגון לא תרצח לא תנאף וכו'. ואפשר שזהו בכלל כוונת הגר"א שם שכתב שהאומות ברחו 'כי הוא עיקר העוה"ז', דר"ל שהאומות האדוקין בעוה"ז העיקר והתכלית שלהם הוא לעשות רצון עצמם וכמש"כ. אבל ישראל אמרו נעשה ונשמע, והיו אדוקים במידת הקנה בבחי' ימין עד שגם בחי' השמאל נהפך לימין וצד הרע נעשה טוב. ולכן מידה כנגד מידה התחיל הקב"ה להראותם הימין של הלוחות.

ושאלנו מתחילה, הרי אף אם הראה לישראל צד השמאל היו מקבלים התורה. ולפמש"כ נתבאר היטב, שלא הראה להם הקב"ה צד ימין בשביל שעל ידי זה יקבלו. אלא כיון שאמרו נעשה ונשמע הם ראויים לקבל התורה בבחי' שהימין [שהוא בחי' החסד] תחילה ועיקר. והוא מעלה גדולה כמו שכתוב מימינו אש דת למו.

היוצא מדברינו

והיוצא מדברינו, שיש ללמוד נקודה נוספת בהעמקת הענין של נעשה ונשמע. שהרצון לקבל התורה בלי חשבונות הוא ענין גדול, שמורה על מהות ישראל שרוצים לעשות רצון הקב"ה לשם עבודתו, ולא כדי למלאות רצון עצמם. וכוננה זו היא יסוד המדריגה של צדיק שלם אשר אצלו גם כלי הגוף שהם לצורך התאוות נהפכים לכלים המשמשים עבודת גבוה.

לעבודתו יתברך. והוא כדרך הצדיקים שיכולים לאכול לצורך עצמם ותאות לבם, אבל מבטלים כוונת עצמן לכוונת הבורא. כן היו בני ישראל בקבלת התורה, והוא התומת ישרים הנ"ל.

הקב"ה הראה להאומות ולישראל כפי מידתם

ומידת הוושט הוא בחינת שמאל כמו שהזכיר הגר"א שם [וכידוע מדין שמא יקדים קנה לוושט]. ועל פי דרכינו יש לפרש שאומות העולם ששאלו מה כתיב בה, הם רצו בקבלת התורה רק אם יהיה טוב בעיניהם. וכל כוונתם היה רק לצורך עצמן, ולכן היו אדוקים למידת השמאל מידת הוושט.

ועל פי זה יש לפרש קצת מעומק דברי הגר"א שהתחלנו בהם שהקב"ה הראה להם תחילה דווקא הצד שמאל של הלוחות. שכיון שהיו אדוקים במידת השמאל, ממילא הראה להם הקב"ה גם כן במידת השמאל וצד השמאל של הלוחות. ולבאר יותר נראה, שהדבר הנראה תחילה הוא מראה על עיקר הדבר. ולכן כלפי האומות הקב"ה הראה להם כפי מידתן אותן דברי תורה שעיקרן מצד שמאל דהיינו לא תרצח לא תנאף וכו' שהם איסורים בבחי' שמאל דוחה, שאוסרים על האדם מלעשות ככל תאות לבו ורצונו.

והם לא קבלו התורה וברחו ממנו, כי מי שהוא אדוק בבחי' השמאל והוושט והוא עסוק בעשיית רצון עצמו ומילוי תאות



בענין גדר מצות תלמוד תורה

היה אמינא שבאופן שבנו קודם שהאב פטור מללמוד תורה, וקשה שמ"מ מחויב הוא במצות ת"ת ולמה יפטר מחמת זה שבנו קודם.

ונראה להציע מכל זה, שאין החיוב של ת"ת רק לרכוש ידיעת התורה לעצמו, אלא החיוב הוא להמשיך מסורת התורה מדור לדור. ועל פי זה מובן למה התחיל הרמב"ם עם החיוב ללמד לבנו ולא עם החיוב ללמוד בעצמו, משום שעיקר הכוונה בלימוד בעצמו הוא שיגרום שיהיה מסירת התורה על ידי מה שמקבל מרבו, ולכן התחיל בהחיוב ללמד שהוא העיקר במסירת התורה. ועפ"ז מובן הה"א (בהל' ג) שמי שלא לימדו אביו פטור מללמוד בעצמו, שמאחר שלא לימדו אביו כבר נפסק ממנו מסורת התורה. וחיידש הרמב"ם שכמו שהחיוב להמשיך מסורת התורה הוא למסור מה שקיבל לדור שאחריו, כמו כן הוא מחויב ליטול תורה מעצמו מדור שלפניו ולהביא לדורו. וגם מובן הה"א (בהל' ד) שכשבנו קודם האב פטור מללמוד בעצמו, שמכיון שקיים האב חיובו להמשיך מסורת התורה ע"י מה שהוא מפרנס בנו כדי שיוכל בנו ללמוד, א"כ היה סברא ששוב אינו מחויב האב ללמוד עוד. ולזה חידש הרמב"ם שמלבד מה שמחויב להמשיך המסורה ע"י לימוד לבנו, מחויב ג"כ לעשות עצמו חלק ממסורת התורה.

ובזה יש לפרש נוסח הרמב"ם (הל' ב) "מי שלא לימדו אביו חייב ללמד את עצמו". שלכאורה היה ליה לכתוב "מי שלא לימדו אביו חייב ללמוד בעצמו", ולמה כתב "ללמד את עצמו" שמשמע שהוא צריך להיות רב לעצמו. וכך כתב הרמב"ם נוסח זה בהל' ד' "שכשם שמצוה עליו ללמד את בנו כך הוא מצוה ללמד את עצמו" (ומקור לנוסח זה הוא מגמרא קידושין כ"ט: והיכא דלא אגמריה אבוא מיחייב איהו למיגמריה נפשיה). ולפי הנ"ל מובן הטיב, שחיובו הוא להמשיך מסורת התורה על ידי השתדלותו לקשר עצמו למסורת התורה, ולכן כתב ללמד את עצמו והיינו שהוא מחויב להביא תורה לעצמו.

ועל פי יסוד זה יש לבאר מעשה שסיפר הגרי"ז אודות הגר"ח, והובא בספר זיכרון אש תמיד, וז"ל, ומעשה היה בבריסק שהיה מלמד שיכול ללמד לאחד, או לאב או לבנו וכו' ופסק הגר"ח זצ"ל שהבן הוא קודם אע"ג שהיה האב נבון ומשכיל, עכ"ל. ולכאורה הפסק תמוה, שהוא דלא כדברי הרמב"ם הנ"ל (פ"א ה"ד) "היה הוא ללמוד תורה ויש לו בן ללמוד תורה, הוא קודם לבנו. ואם היה בנו נבון ומשכיל מה שילמד יותר ממנו, בנו קודם. ואם היה בנו האב היה נבון ומשכיל היה לו להקדים האב.

הרמב"ם בספר המצוות כתב "מצוה הי"א היא שצונו ללמוד חכמת התורה וללמדה וזה הוא שנקרא תלמוד תורה. והוא אמרו (דברים ו, ז) ושננתם לבניך.¹ ולשון ספרי לבניך אלו תלמידך, וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמידים קרוים בניו שנאמר ויצאו בני הנביאים. ושם נאמר ושננתם שיהו מחודדין בתוך פיך כשאדם שואלך דבר לא תהא מגמגם לו אלא אמור לו מיד."

הרמב"ם מנה במצוה אחת המצוה ללמוד תורה בעצמו והמצוה ללמדה לאחרים. וצריך ביאור, שלפום ריהטא נראה שהמצוה ללמוד בעצמו והמצוה ללמד לאחרים הם שני ענינים נפרדים, ולמה מנאם במצוה אחת. ויש להוסיף שהמצוה ללמוד בעצמו נדרש מדכתיב (דברים ה, א) "ולמדתם אתם ושמרתם לעשותם" (כדאינא בקידושין כ"ט: והובא ברמב"ם הלכות תלמוד תורה פ"א ה"ג). והמצוה ללמד לאחרים נדרש מדכתיב (דברים ו, ז) "ושננתם לבניך" (כמו שכתב הרמב"ם הלכות ת"ת פ"א ה"ב). הרי שיש לכל אחד פסוק בפני עצמו, וא"כ לכאורה היה נראה שהם שני מצוות. ובאמת הרס"ג (עשה י"ד-ט"ו) והסמ"ק (מצוה ק"ה-ק"ו) מונים ללמוד וללמד לשני מצוות. וצ"ב למה כללם הרמב"ם במצוה אחת. (וע"ע בפירושו הגרי"פ על הרס"ג עשה י"ד - ט"ו בענין זה.)

ויש להעיר עוד, שהרי הרמב"ם התחיל הלכות תלמוד תורה עם החיוב ללמד לאחרים וז"ל "נשים ועבדים פטורים מתלמוד תורה, אבל קטן אביו חייב ללמדו תורה שני' ולמדתם אותם את בניכם לדבר בס". ואיחר החיוב ללמוד בעצמו עד הלכה ג' וז"ל שם "מי שלא לימדו אביו חייב ללמד את עצמו כשיכיר שני' ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם". ולכאורה החיוב העיקרי במצות ת"ת הוא ללמוד בעצמו, ואחר שלמד ויודע התורה יכול ללמדה לאחרים, ולמה הקדים הרמב"ם החיוב ללמד לאחרים להחיוב ללמוד בעצמו.

עוד קשה, שכשהביא הרמב"ם החיוב ללמוד בעצמו כתב (הל' ג) "מי שלא לימדו אביו חייב ללמד את עצמו כשיכיר שני' ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם" (והוא מקידושין כ"ט:). ומבואר שיש הוה אמינא שאם לא לימדו אביו שפטור ממצות ת"ת. וקשה מה טעם הוא זה שיפטר משום שלא לימדו אביו. וכעין זה יש להקשות על מה שכתב הרמב"ם (הל' ד) "היה הוא ללמוד תורה ויש לו בן ללמוד תורה, הוא קודם לבנו. ואם היה בנו נבון ומשכיל מה שילמד יותר ממנו, בנו קודם. ואע"פ שבנו קודם לא יבטל הוא שכשם שמצוה עליו ללמד את בנו כך הוא מצוה ללמד את עצמו." ומבואר שיש

וכו', שכוונת הרמב"ם הוא להוכיח שחז"ל דורשים ושננתם לבניך ג"כ על עצמו ועיי"ש.

1 וצריך ביאור היאך ושננתם לבניך כולל החיוב ללמוד בעצמו. ועיי' ספר בן ידד שפ"י שזהו כוונת הרמב"ם כשהביא הדרשה ד"שיהו מחודדין בפ"ך

הוא להמשיך מסורת התורה מדור העבר לדור הבא, וא"כ החיוב ללמוד והחיוב ללמד הם ביסודם דין אחד והוא להמשיך מסורת התורה, ולכן כללם הרמב"ם במצוה אחת.² והעיר ידידי ר' דניאל בצלאל וייס שמצינו כזה במה דכתיב (דברים לב, ד) "תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב". והיינו שתורה היא בגדר ירושה מדור לדור, וזהו עיקר צורת מצות לימוד תורה, להמשיך שלשלת התורה.

(כל זה חדשתי וכתבתי עם ידידי ר' יצחק אייזיק טנדלר נ"י.)

והסביר שם הגרי"ז שאביו הגר"ח הכיר בטבעו של האב ההוא שלא היה ביכולתו ללמד לאחרים, אבל הבן היה לו היכולת ללמד לדורות הבאים, עכ"ד. וצ"ב מנא ליה להגר"ח לחלק הכי. ולפי דברינו אתי שפיר שכיון שיסוד מצות ת"ת הוא להמשיך את המסורה, פשוט הוא שמי שיכול להמשיך את המסורה עדיף טפי ללמדו, ולכן הקדים הבן.

ועל פי זה יש לתרץ מה שהקשינו למה מנה הרמב"ם (עשה י"א) ללמוד וללמד במצוה אחת. שלפי דברינו גדר מצות תלמוד תורה



² שעיקר מסורת התורה הוא בתורה שבע"פ כדאיתא בקידושין (ס"ו:): בעובדא דינאי המלך עיי"ש.

2 ובוזה אפשר שיש לבאר דקדוק לשון הרמב"ם שכתב "המצוה הי"א היא שצונו ללמוד חכמת התורה וללמדה", ובפשטות כונת הרמב"ם ב"חכמת התורה" הוא לתורה שבע"פ. וצריך ביאור למה הדגיש הרמב"ם דוקא תורה שבע"פ. ולפי דברינו שיסוד המצוה הוא להמשיך מסורת התורה יש לבאר,

הרב יחיאל לייב שרעק

בענין אכילת מאכלי חלב אחר בשר בחג השבועות

וכתוב בטור שלא יאכל גבינה אחרי אכילת בשר עד שישהה כשיעור סעודת הבוקר עד סעודת הערב שהוא ו' שעות, ובטעם החיוב הביא טעמו של רש"י (שנשאר טעם הבשר) וגם טעמו של הרמב"ם (בשר שבין השיניים), ומסיים בזה הלשון "וטוב לאחוז בחומרי ב' הטעמים". וכן כתוב בשו"ע (יו"ד סי' פט). והרמ"א מביא וז"ל, וי"א דאין צריכין להמתין שש שעות, רק מיד אם סילק ובירך ברכת המזון מותר ע"י קינוח והדחה. והמנהג הפשוט במדינות אלו להמתין אחר אכילת בשר שעה אחת, ואוכלין אחר כך גבינה מיהו צריכים לברך גם כן ברכה"מ אחר הבשר, ע"כ. ובסוף דבריו מסיים בזה"ל, ויש מדקדקים להמתין שש שעות אחר אכילת בשר לגבינה וכן נכון לעשות. עכ"ל. וכתב על זה הש"ך "וכ"כ מהרש"ל דכן ראוי לעשות לכל מי שיש לו ריח תורה, ע"ש", וכע"ז בט"ז בשם המהרש"ל וז"ל "ואם אי אפשר למחות ביד בני אדם שאינן בני תורה אבל בבני תורה ראוי למחות ולגעור בהם שלא יקילו פחות משש שעות ע"כ."

ומזה נתפשט דרוב העולם ממתנין שש שעות אחרי אכילת בשר לאכול גבינה כפסק השו"ע או כדי לקיים ה"וכן נכון לעשות" שכתב הרמ"א. אבל עדיין יש לדון בכמה פרטים בזה, שיש לשאול מה הפירוש של "שש שעות", אי בעינן שש שעות ממש או לא. ועוד, מהו תכלית ההמתנה הזאת, ומה תועלת יוצא לנו בהעברת זמן זה. ועוד, בנוגע לנידון דידן לאכול מאכלי חלב אחרי בשר בחג השבועות, האם יש מקום להמתין פחות משש שעות.

אם צריך שעות שלימות

הבאנו לעיל לשון הרמב"ם שכתב "כמו שש שעות", (והלחם משנה מוסיף וז"ל, שבין סעודה לסעודה שש שעות שכן סעודת ת"ח בשעת ששית (שבת י, פסחים יב:) ומר עוקבא ת"ח היה ואם כן משם ועד שש שעות הוי סעודה אחרת, עכ"ל.) משמע מלשון "כמו שש שעות" דלא בעינן שש שעות שלימות.

יש מנהג מפורסם לאכול מאכלי חלב בחג השבועות, כמו שהביא הרמ"א באו"ח סוף סימן תצ"ד. והבאנו בע"ה (בקונטרס נר למועדים לחג השבועות תשפ"ב) ג' מהטעמים למנהג זה וכמה נפק"מ ביניהם, עיי"ש.¹ והנה ידוע שמקיימים מצות שמחת יום טוב ע"י אכילת בשר, ולכן ביו"ט של שבועות צריכים שימת לב על הדין שצריך להמתין בין אכילת בשר לאכילת חלב (יו"ד סי' פט). כגון אם אכל סעודת היום בבשר ורוצה לאכול מאכלי חלב בזמן מנחה, או אם אכל סעודת לילה בבשר ויש עוגיות חלביות בבית הכנסת לחזק הלומדים כל הלילה, וכדומה. לכן עלינו לבאר דין זה של המתנה.

מקור וטעם החיוב להמתין

איתא בגמ' חולין (קה.) גופא אמר רב חסדא אכל בשר אסור לאכול גבינה, גבינה מותר לאכול בשר. אמר ליה רב אחא בר יוסף לרב חסדא בשר שבין השיניים מהו, קרי ליה הבשר עודנו בין שיניהם. אמר מר עוקבא אנא להא מילתא חלא בר חמרא לגבי אבא, דאילו אבא כי הוה אכיל בשרא האידנא לא הוה אכל גבינה עד למחר עד השתא, ואילו אנא בהא סעודתא הוא דלא אכילנא לסעודתא אחריתא אכילנא. ע"כ. ופרש"י שמי שאכל בשר ורוצה לאכול גבינה אחריו אסור משום דבשר מוציא שומן והוא נדבק בפה ומאריך בטעמו, וגם בשר שבין שיניים נקרא בשר וצריך ליטלו. ותוס' (ד"ה לסעודתא אחריתא) פירשו דמה שאמר מר עוקבא מותר לאכול גבינה בסעודתא אחריתא הוא אפילו לאלתר אם סילק השולחן ובירך.

אכן, הרמב"ם כתב (הל' מאכלות אסורות פ"ט הל' כח) וז"ל, מי שאכל בשר בתחלה בין בשר בהמה בין בשר עוף, לא יאכל אחריו חלב עד שישהה ביניהן כדי שיעור סעודה אחרת, והוא כמו שש שעות, מפני הבשר של בין השיניים שאינו סר בקינוח, עכ"ל. ומבואר שטעם חיוב ההמתנה הוא משום הבשר שבין השיניים, ולא מחמת שומן הבשר הנשאר, וגם החמיר להמתין "כמו שש שעות", ועוד מבואר בדבריו שאין הבדל בין בשר בהמה לבשר עוף. ושיטות שאר הראשונים מבוססות על דעות אלו.

זכר באכילת מאכלי חלב. ולכאורה יש לאכול איזה מין חלבי שרוצה, ואולי בליל שבועות דווקא, כמו שאשה טובלת מיד בליל 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 הנוגעים להכנת מאכלים, ועוד שהיה שבת ואסור להכין. וממילא אכלו מאכלי חלב ואנו כמו כן אוכלים מאכלי חלב, ואפשר דלפי"ז יש לאכול ביום שבועות אחר זמן קבלת התורה ולא בלילה.

1 ונחזור על הטעמים בקיצור:

א- הרמ"א כתב דהענין הוא לעשות זכר לשתי הלחם שמביאים ביום הביכורים. ובאותה סעודה שאוכלים חלב ובשר, מחוייבים לאכול ב' לחמים, אחד עם מאכלי חלב ואחד עם הבשר. ואוכל המאכלי חלב 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

עיכול האצטמוכא או עיכול הפה

כתב המאירי (חולין קד:): וז"ל צריך לשהות ולא מצינו בשהייה זו פחות משיעור שבין סעודה לסעודה והוא ו' שעות או קרוב לזה שבשיעור זה נתעכל אף במקומו (א"ה - בשר בין השיניים) ואינו קרוי עוד בשר, ע"כ. ולקמן כתב וז"ל ויש מפרשים בה דדוקא קטן שאין כח בו לשהות שש שעות וסעודותיו תכופות זו לזו ועיכולם ממהר הן באצטמוכא הן בין השנים ומקילין מזו לומר שלא ליתן שיעור שש שעות אלא כל שהפסיק בסעודה זו וקבע לאכול פעם אחרת אפי' בתוך ו' שעות שהרי לא הוזכרו כאן ו' שעות אלא מסעודתא לסעודתא ואע"פ שאין הדברים נראין מפני שסתם מסעודה לסעודה סתם קאמר שהוא כשיעור ו' שעות מיהא לגדול ושם לא כן נתת דבריך לשיעורין מ"מ בעוף מיהא י"ל לדון כן מפני שהוא נקל להתעכל ולהפקיע שם בשר מעליו יותר משאר בשר, עכ"ל. ומדבריו למדנו שתכלית ההמתנה הוא לעיכול הבשר, ועוד שאינו צריך דוקא שש שעות אלא "קרוב לזה", ועוד שיש מקום להקל בבשר עוף מפני שהוא מתעכל במהרה.

אכן, כשפירש הרשב"א שיטת הרי"ף והרמב"ם והעיטור שצריך להמתין אחרי אכילת בשר שיעור שש שעות קודם אכילת גבינה כתב וז"ל, ולא יספיק תוך זמן זה קינוח הפה ונטילת ידיים לפי שאין הבשר של בין השיניים ושל בין החניכים מתעכל בפחות מכן, ע"כ. לכאורה, אין העיכול בענין זה של האצטמוכא, אלא עיכול שבפה, שע"י שהבשר נשאר בפה, טבע הפה לפעול על הבשר להפסיד שם בשר שלו.

והנה כמה אחרונים הבינו בתועלת ההמתנה שהוא כדי שיתעכל הבשר במעים ולא בפה. כן כתב הצרור המור (פרשת משפטים כג, יט) וז"ל, ודינם שוה לענין השיעור שהוא עד שיתעכל המזון במעיו, שהם כמו שש שעות, שהוא זמן מסעודה לסעודה, כי הבישול האמור כאן [פירוש, שכתוב "לא תבשל גדי בחלב אמו"] על בישול האצטמוכא הוא, בענין שלא יתבשלו הבשר והחלב באצטמוכא בזמן אחד, עכ"ל. וכן בספר דעת קדושים כתב וז"ל, מ"ש האחרונים מבשר לחלב מצד לשון חז"ל סעודה לשהות כשיעור עיכול סעודה גדולה, לא שייך בכך שיעור מצוצמם, ע"כ. וגם בספר כרתי ופליתי (סק"ג) כתב הסבר במחלוקת בין שיטות בעלי התוס' והרמב"ם, דהיינו שעה אחד לשש שעות, שהוא מחלוקת בענין עיכול – תחילת עיכול הוא לערך שעה וחומש וסוף עיכול שש שעות, עיי"ש. הרי שיש מהלך בפוסקים שלומדים העיכול של המתנת שש שעות הוא במעיים, כמו שראינו בדברי המאירי, ודלא כהרשב"א.

חידוש הכל בו שהתאב לחלב בשבועות אי"צ להמתין

ויש לעמוד בדברי הכל בו, שכתב (ה"ו הלכות בשר בחלב, עמ' שעא במהדורת פלדהיים) וז"ל ויש נמנעים מלאכול גבינה בסעודת מנחה של עצרת לפי שהאריכו בתפילה עד חצי היום או קרוב לו ומשם עד סעודת המנחה ליכא שיעור שש שעות. ויש שאין חוששין לזה כיון שהוא תאב לאכול כבר נתעכל הבשר. אך כיון שעיקר השהייה בשביל בשר שבין השיניים ראוי למי שאינו נמנע מהגבינה באותה סעודה לחצות שינוי ולהוציא הבשר קודם שיאכל הגבינה. ואעפ"כ בזמן אחר אין ראוי לסמוך על חציית שינוי אלא בשהות כשיעור, עכ"ל. מבואר מדבריו שעיקר המתנה שש שעות, אבל יש סברא דאם תאב לאכול נתעכל הבשר במהרה ויכול לסמוך על זה בחג השבועות כדי לקיים המנהג לאכול מאכלי חלב.

אם השינה מועיל לעיכול

והנה בדעת קדושים כתב שע"י שינה בינתיים אולי ג"כ יש צד קולא שעכ"פ די בפחות שעה או ב'. וגם בפסקי תשובה כתב ששאל את זיקנו בחג שבועות אם יוכל לאכול מאכלי חלב לפני שעברו עוד שש שעות מאכילת בשר ואמר לו אם הוא ישן בצעהרים יכול לאכול מאכלי חלב. ובספר ישא יוסף (סי' קיט) כתב שמרן הרה"ג הגרי"ש אלישיב זצוק"ל מצדד שניתן להקל למעשה בשינה רק אחרי אכילת בשר אכילת בשר עוף (שהוא מדרבנן) ואחרי שינת קבע על מיטתו של כמה שעות (ולא סגי בשינת קבע של חצי שעה) דאז אין צריך להמתין ו' שעות. ויש מביאים סיפור עם החתם סופר, שהיה נוטה להקל על עצמו אחרי שינת לילה לאכול חלב אפילו שהיה לפני שש שעות מאכילת בשר, ופעם אחת כשהכין את הקפה לשתות בבוקר ונשפך, הבין מזה שאין הדין כן, ומאז חזר ופסק לחומרא, ומטעם לא פלוג, עי' ספר זכרון למשה.

ובנוגע לזה, ראיתי בספר עזר לשלחן על הלכות בשר בחלב (בחלק שיעורי הלכה סימן יא) שכתב וז"ל שמעתי בשם הגאון רי"י רודערמאן שמי שישן שינת קבע אחר אכילת בשר, יכול להקל לאכול חלב אחר ה' שעות ומחצה [אבל לא נתן שיעור כמה שינה צריך], עכ"ל. וכששאלתי לפני הרה"ג רבי צבי פלטיאל בערקאוויץ שליט"א, אמר לי שהוא יודע שאלה שבא אצל מו"ר בעל עבודת לוי זצוק"ל בחולה שהיקל מורינו ורבינו לאכול חלב אחרי שינה. וגם שמעתי מבני המשפחה של מורינו ורבינו, דשיטתו בהמתנה היה לכתחלה חמש וחצי שעות, וכדיעבד יכול לאכול חלב אחרי חמש שעות. והיה נוהג בעצמו לשתות קפה בחלב אחרי שינת קבע של 45 מינוטין.

סיכום

לחזור על דברינו, נעשה סיכום הנקודות דלעיל:

- (א) יש מנהג ישראל לאכול מאכלי חלב בחג השבועות, וכיון שצריך להמתין בין אכילת בשר לאכילת חלב, צריך לזהר בזה ולזכור מתי סיים אכילת הבשר כדי לדעת מתי יכול לאכול מאכלי חלב.
- (ב) יש מחלוקת בענין שש שעות אם הוא שש שעות שלימות או קרוב לזה.
- (ג) גם יש צדדים להקל באכילת בשר עוף שהוא מדרבנן, דאפשר שנקל להתעכל ואין צריך שש שעות.
- (ד) יש חלוקי דעות אם הוא מפני העיכול במעיים או העיכול בפה.

(ה) יש סוברים שבחג השבועות יכול להקל יותר, אם תאב לאכול שאז מתעכל הבשר מהרה, וגם ינקה שיניו.

(ו) יש שסוברים דאם ישן אחרי אכילת בשר, יכול להמתין פחות משש שעות לאכול חלב.²

ולמעשה, יש לכל משפחה ומשפחה מנהג אבותיהם בידיהם על המתנת שעות, וכך אמר לי הרה"ג רבי צבי פלטיאל בערקאוויץ שליט"א כששאלתי אם אדם הולך למקום (או לישיבה) שהם ממתניין זמן אחרת משלו מה יעשה, וענה לי "צריך לעשות כמו אביו". ובדרך זה, יהי רצון מלפני אבינו שבשמים שנזכה להמשיך שלשלת המסורה שקיבלנו מהר סיני בימים ההם בזמן הזה.



2 למקורות ותוספת ביאור בסוגיות אלו, ראה קונטרס דְּעָה חכמה לידידי הרב אריה אלחנן פעלדשטיין, וקונטרס התחלות להלכות בשר בחלב יו"ל ע"י מכון שליחות רקיע.

כל מי שיש לו דברי תורה ומאמרים בעניני המועדים
שנשמעו מפי רבני הישיבה הקדושה
נבקשו לשלוח אותם אלינו בהקדם
ובעזרהש"י נשתדל בלי"נ לפרסמם
בחוברות "נר למועדים" הבאים
להגדיל תורה ולהאדירה

Pursue Greatness
 תלמידי
 ישיבת נר ישראל
 NER YISROEL
 ALUMNI
 National Yarchei Kallah



Ner Yisroel Campus
 Sunday, May 21, 2023 • ראש חודש, א' סיון תשפ"ג

HEAR SHIURIM AND DIVREI HISORERUS FROM YOUR RABBEIM
 For information please contact R' Gedalya Frankel at 443.548.6038 or gfrankel@nirc.edu



סוגיא דכלה: אמירה לעכו"ם

7:15 AM

שחרית in Yeshiva

8:30 AM

שחרית in Mechina

Gourmet Breakfast

9:30 AM

שיעור *Contemporary Issues in Halacha, Rabbi Abba Kroll*

10:15 AM

סדר

12:00 PM

שיעור בסוגיא דכלה *HaRav Dovid Rosenbaum*

12:45 PM

Lunch - דברי פתיחה

with the Mashgiach HaRav Beryl Weisbord and HaRav Boruch Neuberger, Menahel

2:00 PM

שיעור בעניני חג השבועות *Rabbi Yehoshua Magilnick*

2:30 PM

מנחה in Yeshiva

2:45 PM

Q and A with the Rosh HaYeshiva

Moreinu HaRav Aharon Feldman שליט"א

3:30 PM

סדר

5:15 PM

שיעור בסוגיא דכלה *HaRav Tzvi Berkowitz*

6:00 PM

Catered Dinner בהשתתפות הנהלת וד"מי הישיבה *with דברי פרידה from HaRav Zvi Einstadler*

Refreshments will be provided throughout the day.

RSVP
go.nirc.edu/rsvp



א גוט יום טוב

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

